

브루스 링컨의 종교연구 방법 테제 분석*

김 윤 성**

- I. 머리말
- II. 「방법 테제」의 작성 배경
- III. 종교학의 정체성과 목적의 문제
- IV. 종교 정의의 문제
- V. 문화상대주의의 문제
- VI. 맺음말: 비판적 종교학을 위하여

I. 머리말

지금으로부터 정확히 20년 전인 1995년 11월, 필라델피아에서 열린 미국종교아카데미(American Academy of Religion) 연례학술대회의 비교종교분과에서 브루스 링컨(Bruce Lincoln, 1948-)은 「방법에 관한 테제」(“Theses on Method”: 이하 「방법 테제」)라는 글을 발표했다.¹⁾

* 이 논문은 한신대학교 학술연구비 지원에 의하여 연구되었음.

** 한신대학교 종교문화학과 부교수

1) “Theses on Method”는 이듬해에 북미종교학회(North American Association for the Study of Religion) 학술지에 실렸다. Bruce Lincoln, “Theses on Method,” *Method and Theory in the Study of Religion* (이하 *MTSR*) 8(3) (1996), 225-27; 이 글은 일찍이 국내에도 소개된 바 있다. 「종교연구에 관한

2 종교와 문화

13개의 단편적 테제들로 이루어진 이 글은 짧고 강한 논조로 당시 종교학계의 몇몇 쟁점들을 건드리고 있었다. 「방법 테제」는 전통적인 방식의 종교학을 추구해온 이들로부터 반발을 사기도 했지만, 종교학의 새로운 방향을 모색하던 이들로부터 큰 호응을 얻었고, 북미는 물론 세계 종교학계에서 그의 문제의식에 공감하는 이들에게 중요한 영향을 끼쳐왔다. 이는 이 글이 최근까지도 대서양을 넘나들며 여러 지면에 거듭 게재되고,²⁾ 이 글을 둘러싼 논쟁이 심심치 않게 벌어졌던 데서도 확인된다.³⁾

필자는 이 글에서 링컨의 「방법 테제」가 종교학 이론과 방법에 관해

13가지 테제」, 장석만 역, 『한국종교연구회회보』 8 (1999), 9-13.

- 2) “Theses on Method”가 재수록된 지면은 다음과 같다: Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (London: Cassell, 1999), 395-98; Tim Jensen and Mikael Rothstein (eds.), *Secular Theories on Religion: Current Perspectives* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000), 117-21 (“Reflections on ‘Theses on Method’”라는 제목 아래 테제 작성배경에 대한 링컨의 회고가 덧붙여졌다); *MTSR* 17(1) (2005), 8-10 (링컨의 학문세계를 다룬 특집의 일환); Aaron W. Hughes (ed.), *Theory and Method in the Study of Religion: Twenty Five Years On* (Leiden: Brill, 2013), 165-67; 최근 링컨은 「방법 테제」를 처음으로 자신의 책에 포함시켰는데, 이 글은 일종의 서론 역할을 하고 있다. Bruce Lincoln, *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 1-3.
- 3) “Theses on Method”를 비판한 주요한 논의로는 Tim Fitzgerald, “Bruce Lincoln’s “Theses on Method”: Antitheses,” *MTSR* 18(4) (2006), 392-423 이 있다; 같은 학술지 바로 다음 호에 링컨의 답변이 실렸다. Bruce Lincoln, “Concessions, Confessions, Clarifications, Ripostes: By Way of Response to Tim Fitzgerald,” *MTSR* 19(1) (2007), 163-68; Steven Engler and Mark Q. Gardiner, “Lincoln’s Clarion Call for Methodological Solipsism,” in: Hughes (ed.), *Theory and Method in the Study of Religion*, 159-64의 비판도 주목할 만하다; 이 책에 링컨의 답변은 실리지 않았으며, 대신에 “Theses on Method” 전문이 실렸다. 주 2번 참조; 피츠제럴드와 앵글러·가디너는 비슷하게 링컨이 쓰는 개념들—종교, 역사, 담론, 이데올로기 등—이 일관되지 못하고 혼란스럽다고 비판한다. 다만, 피츠제럴드가 링컨의 테제들이 “진보적 학문이라 하기엔 지나치게 수사학적이거나 심지어 신탁에 가까운 선언”일 뿐이라고 비판하는 반면, 앵글러와 가디너는 링컨의 테제들이 “적어도 비판적 종교학을 자처하는 이들의 에토스를 보여주는 데는 성공한 수사학”이라는 점을 인정한다.

제기하는 몇 가지 논제를 분석하고자 한다. 그 논제들은 한 세대 전에 출현했고 최근 좀 더 부각되고 있는 ‘비판적 종교학’(the critical study of religion)과 관련되는데, 링컨은 이 새로운 흐름을 선도해온 주요 인물 중 한 사람이다.⁴⁾ 사실, 비판적 종교학이라는 명칭은 새로운 것이지만, 그 내용 자체가 새로운 것은 아니다. 10여 년 전에 다수의 종교학자들이 종교학의 새로운 동향들에 관한 글들을 묶은 책을 하나 냈는데, 여기서는 ‘비판적 접근’에도 한 부분이 할애되어 있었다.⁵⁾ 엮은이들이 쓴 서문에 따르면, 비판적 접근이란 ‘종교를 연구하는 일에 대한 비판적 성찰’을 의미하며, 그 주된 관심사는 ‘실재와 종교연구 사이의 관계’, 그리고 ‘연구자의 심리학적·사회학적 조건들과 그것이 연구결과에 미치는 영향’을 밝히는 데 있다. 전자는 실재의 객관성을 문제 삼는 것으로, 그 전형적 작업으로는 ‘종교’라는 범주 자체가 과연 실재를 객관적으로 담아낼 수 있는지를 검토하는 것을 들 수 있다. 후자는 실재에 접근하는 연구자의 객관성을 문제 삼는 것으로, 그 전형적 작업으로는, 예를 들어 종교와 젠더 논의처럼, 연구자란 중립적 존재가 아니라 특정한 인식적 틀과 사회적 관계에 따라 조건 지워진 존재라는 점이 어떻게 연구의 과정과 결과에 영향을 미치는지를 검토하는 것을 들 수 있다.⁶⁾

4) 시카고대 신학부 홈페이지의 교수 소개에는 링컨이 “종교학에 대한 비판적 접근을 강조”한다고 적혀 있다. <https://divinity.uchicago.edu/bruce-lincoln> (2015년 12월 1일 최종확인. 이하 모든 인터넷 정보 최종확인 일자 동일)

5) Peter Antes, Armin W. Geertz and Randi Warne, (eds.), *New Approaches to the Study of Religion: Vol. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches; Vol II: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004). 비판적 접근들은 1권 제2부로서, 7명의 필자가 철학, 해석학, 이데올로기 비판, 페미니즘, 문화연구 등의 시각에서 이루어진 비판적 접근의 동향을 소개하고 있다.

6) Peter Antes, Armin W. Geertz and Randi Warne, “Introduction,” in: Antes, Geertz and Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion: Vol. 1: 4-5*; 북미에서 비판적 접근의 출현과 전개에 관한 개관은 같은 책의 Russell T. McCutcheon, “Critical Trends in the Study of Religion in the U.S.” 317-43 참조; 최근에 비판적 종교학을 표방하는 북미, 유럽, 일본의 여러 대학 연구자들이 ‘비판적 종교 협회’(Critical Religion Association)라는 새로운 학술 단체를 조직했다. 홈페이지에 따르면, 이 단체의 목적은 ‘종교’ 및 관련 범주들

4 종교와 문화

‘비판’이라는 말은 ‘비난’을 뜻할 수도 있고 ‘비평’을 뜻할 수도 있는데, 이 때문에 비판적 종교학은 연구대상을 비난하는 데 관심을 두는 것으로 오해되기도 한다. 그러나 비판적 종교학에서 비판은 비평을 뜻하며, 무엇보다도 그 시선은 연구대상보다는 연구자 자신과 연구 공동체 자체를 향한다. 물론 이런 비평적 시선은 때로 연구대상을 향하고, 따라서 그 대상에 대한 비판이 수반될 수도 있다. 그러나 이때의 비판은 특정한 측면을 들어 연구대상을 총체적으로 비난하는 것과는 다르다. 그보다는 연구자 자신의 입장 그리고 연구 공동체의 인식 자체를 되묻는 데서 출발해 연구대상에 조심스레 다가가고 그 특정한 측면에 대해서만 지적하는 절제되고 신중한 성찰적 비판이다. 이런 의미에서, 비판적 종교학은 좀 다르게 표현하자면 일종의 ‘재귀적 메타비판 종교학’이라 할 수 있을 것이다. 그런데 개념과 범주를 되묻고, 이론과 방법을 점검하며, 연구자와 연구 공동체의 이데올로기를 드러내는 작업은 종교학계에서 이미 오랫동안 많은 이들에 의해 행해져온 일이다. 따라서 비판적 종교학 자체는 결코 완전히 새로운 것은 아니다. 그럼에도 이 흐름에 참여하는 이들이 굳이 ‘비판적 종교학’이라는 용어를 쓰는 것은 기왕에 행해져온 다양한 비판적 작업들에 새로운 집단 정체성을 부여함으로써 종교학의 기반인 자기성찰성의 중요성을 재확인하고, 이런 인식을 공유하는 연구 공동체를 좀 더 활성화하기 위한 것이다.⁷⁾

이런 의미의 비판적 종교학은 국내에서도 그리 낯선 것은 아니다. 국외에서만큼 활발하진 않지만, 국내에서도 일부 연구자들에 의해 ‘종교’와 그 관련 개념들에 대한 논의나 종교학 이론과 방법 자체에 대한 성찰적 논의가 지속적으로 이루어져 왔기 때문이다. 그럼에도 필자가 이

자체를 되묻고, 종교를 긍정적인 비판적 입장에서 검토하는 데 있다고 한다.
<http://criticalreligion.org/what-is-critical-religion/>

7) 조너선 스미스(Jonathan Z. Smith)는 이런 말을 한 적이 있다. “종교학자는 가혹할 만큼 자의식적이어야 한다. 사실 이런 자의식은 종교학자의 일차적 자질이며, 가장 중요한 연구대상이 된다.” 조너선 Z. 스미스, 『종교 상상하기: 바빌론에서 존스타운까지』(1982), 장석만 역 (서울: 청년사, 2013), 22. 어떤 의미에서, 비판적 종교학은 사실상 스미스에 의해 시작되었다고도 볼 수도 있다.

글에서 ‘비판적 종교학’이라는 기치 아래 20년이나 된 링컨의 「방법 테제」를 분석하려는 것은 그의 테제들이 던지는 문제제기를 통해 국내에서도 종교학 이론과 방법에 대한 논의가 활성화되고, 종교학의 자기성찰성이 좀 더 튼튼해지기를 바라는 마음에서다. 링컨의 비판적 종교학 작업 전반에 대해서는 이미 국외에서 그 의의와 한계에 대한 많은 논의가 이루어졌기에, 이 글에서는 이 작업은 하지 않으려 한다.⁸⁾ 필자가

8) 국내에서도 링컨이 원서로 읽고, 일부 저서가 번역되기도 했지만, 그의 종교학 작업에 대한 논의는 이루어진 적이 없다 (번역된 링컨의 저서는 다음과 같다: Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*, Chicago: Chicago University Press, 2003; 『거룩한 테러: 9.11 이후 종교와 폭력에 대한 성찰』, 김운성 역, 과주: 돌베개, 2005; *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: Chicago University Press, 2000; 『신화 이론화하기: 서사, 이데올로기, 학문』, 김운성·최화선·홍윤희 역, 서울: 이학사, 2009); 한편, 국외에서는 꽤 많은 논의가 이루어졌다. 2004년 5월 애틀랜타에서 열린 미국종교아카데미 남서·남동지부 위원회는 연례 학술대회에서 링컨의 종교학 세계 전망을 조망하는 작업을 했고, 그 성과는 *MTSR* 17(1) (2005) 특집으로 실렸다: Brian K. Pennington, “Introduction: A Critical Evaluation of the Work of Bruce Lincoln,” 1-7; (8-10쪽에는 링컨의 “Theses on Method” 전문이 실렸다); Elizabeth A. Clark, “Engaging Bruce Lincoln,” 11-17; Jay Geller, “*En Jeu*: Lincoln Logs or Pick-up Sticks,” 18-26; Russell T. McCutcheon, “Affinities, Benefits, and Costs: The ABCs of Good Scholars Gone Public,” 27-43; Kevin Schilbrack, “Bruce Lincoln’s Philosophy,” 44-58; 이들 각각에 대한 링컨의 답변은 Bruce Lincoln, “*Responsa Minuscula*,” 59-67; 한편, *MTSR* 25(2) (2013)의 특집은 링컨의 최근 저서 *Gods and Demons, Priests and Scholars*를 집중적으로 다루었다: Horst Junginger, “Religion, Myth and Ideology,” 161-67; Stefan Arvidsson, “Review of Lincoln’s *Gods and Demons, Priests and Scholars*,” 168-77; Lars Albinus, “Regimes of Truth: Review of Bruce Lincoln’s *Gods and Demons, Priests and Scholars*,” 178-96; Daniel C. Ullucci, “Complicating Myth: A Review of Bruce Lincoln’s *Gods and Demons, Priests, and Scholars*,” 197-208; 이들 각각에 대한 링컨의 답변은 Bruce Lincoln, “Reflections on the Reflections of Messrs. Junginger, Arvidsson, Albinus, and Ullucci,” 209-19; 링컨의 같은 책에 대해 *Bulletin for the Study of Religion* 42(2) (2013)도 특집으로 다루었다: Marsha Aileen Hewitt, “Ideology, Ideology-Critique, and the Critical Study of Religion in Bruce Lincoln’s *Gods and Demons, Priests and Scholars*,” 2-7; Gabriel Levy, “Scholars Are Demons, Not Gods: Meta-Theoretical Reflections

6 종교와 문화

이런 시도를 꺼리는 이유는 링컨이 주변의 비판을 수용하거나 이에 대응하면서 자신의 학문적 입장을 계속 가다듬고, 동시에 다양한 자료와 직접 씨름하는 실제적인 분석 작업을 꾸준히 계속하고 있는 왕성한 현역 연구자이기 때문이다.⁹⁾ 필자로서는 링컨이라는 한 개인을 대상으로 놓고 분석하고 평가하기보다는 끊임없이 변화하며 발전해왔고 여전히 그 과정 중에 있는 이 학문적 선배로부터 배울 것이 아직은 더 많다.

이 글은 「방법 테제」에 대한 포괄적인 분석은 아니다. 이 글은 다만 링컨의 테제들이 비판적 종교학과 관련하여 제기하는 논제들 중 일부를 실험적으로 분석해보려는 것이다. 이를 위해 먼저 링컨이 「방법 테제」를 작성한 배경을 살피고, 이어서 「방법 테제」가 제기하는 세 가지 논제를 분석할 것이다. 첫째, 종교학의 학문적 정체성과 목적 문제다. 여기서는 종교학의 학문명칭과 관련해 링컨이 어떤 견해를 제시하는지, 또 이렇게 이해된 학문명칭 아래서 그가 무엇을 비판적 종교학의 목적으로 제시하는지를 분석할 것이다. 둘째, 종교 정의의 문제다. 여기서는 불가피하게 제한적일 수밖에 없지만 그렇다고 지레 포기해서도 안 되는 정의하기의 문제와 관련해 링컨이 어떤 종교 정의를 제시하는지를 분석할 것이다. 셋째, 문화상대주의의 문제다. 여기서는 인류학에서 비롯해 널리 일반화된 문화상대주의와 관련해 링컨이 어떤 한계를 지적하는지 분석할 것이다. 한편, 이들 각각의 논의에는 세계 종교학계 일반이나 한국적 맥락에서의 논평도 덧붙여질 것이다. 무릇 이런 종류의 작업에서는 분석대상의 의의와 한계를 두루 살펴야 하는 법이겠지만, 이 글은 그 실험적 성격상 링컨의 「방법 테제」가 지닌 의의를 파악하는 데 중점을 두었고, 그 한계까지는 충분히 다루지 못했음을 밝혀둔다.

Sparked by Bruce Lincoln's *Gods and Demons, Priests and Scholars*," 7-12; Ipsita Chatterjea, "Bruce Lincoln's "How to Read a Religious Text": An Experiment of Application," 13-19; K. Merinda Simmons, "Scary Scholarship: A Response to Bruce Lincoln's *Gods and Demons, Priests and Scholars*," 20-24; 여기에 링컨의 답변은 실리지 않았다.

9) 이 글 말미의 참고문헌 목록에서 링컨의 저술은 논의에 관련된 일부만 적었다. 링컨의 전체 저술목록은 시카고대 신학부 홈페이지 교수 소개의 이력서 참조.

II. 「방법 테제」의 작성 배경

링컨은 시카고대에서 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-1986)의 지도 아래 박사학위를 받은 해인 1976년부터 1994년까지 미네소타대 교수를 지냈고, 1993년에 모교인 시카고대 교수가 되어 1년 간 두 곳의 교수직을 겸하다가 1994년에 시카고대에 최종 정착했다. 그러니까 링컨이 미국종교아카데미에서 「방법 테제」를 발표한 것은 시카고대에 정착한 바로 다음 해의 일이다. 링컨은 종교연구 이론과 방법에 중요한 기여를 해왔다고 평가받아왔지만, 사실 그는 이론과 방법 논의를 전문으로 하는 연구자가 아니다. 그는 자신의 전문 분야인 고전시기 고대 서양과 고대 인도-이란을 비롯해, 시대, 지역, 언어를 넘나드는 다양하고 구체적인 자료들과 씨름하는 분석 작업에 주로 전념해왔으며, 자료가 제기하는 문제를 풀어나가는 과정에서 필요할 때만 이론과 방법 문제를 건드린다. 실제로, 링컨은 자신이 종교연구 이론과 방법 자체를 논의하는 데는 별로 관심이 없다고 말한다. 그런 논의란 “대개 별로 신통치 못해서, 기껏해야 추상적이고 무미건조하거나, 심한 경우 공허하고 가식적으로 보이기 때문”¹⁰⁾이라는 것이다.

물론 링컨도 이따금 종교연구 이론과 방법에 관한 글을 쓴 적이 있기는 하다. 그 최초는 그가 미네소타대에 재직하던 당시 그곳에 방문교수로 머물렀던 그로타넬리(Cristiano Grottanelli, 1946-2010)와 함께 쓴 「종교사학의 (향후) 연구에 관한 짧은 노트」(“A Brief Note on [Future] Research in the History of Religions,” 1985)다.¹¹⁾ 이 글에

10) Lincoln, “Reflections on ‘Theses on Method,’” 117.

11) Cristiano Grottanelli and Bruce Lincoln, “A Brief Note On (Future) Research in the History of Religions,” *University of Minnesota Center for Humanistic Studies, Occasional Papers* 4 (1985), 2-15 (이 글은 *MTSR* 10[3] [1998], 311-15에 다시 실렸다). 필자는 ‘History of Religions’를 ‘종교학’이나 ‘종교사’가 아닌 ‘종교사학’이라고 번역했다. 링컨의 테제 1번도 바로 이 용어에 관한 것이며, 이에 관해서는 본문에서 다룰 것이다.

서 링컨은 19세기 후반과 20세기 초에 타일러(Edward Burnett Tylor, 1832-1917), 프레이저(James George Frazer, 1854-1941), 반 헤넵(Arnold van Gennep, 1873-1957) 같은 인류학자들이나 뒤르켐(Émile Durkheim, 1858-1917)과 베버(Max Weber, 1864-1920) 같은 사회학자들이 제시했던 종교 이론이 긴 세월을 지나 지금도 여전히 유효한 것으로 받아들여지는 반면, 시적이 조금 늦기는 했어도 역시 한 세기 이상의 긴 역사를 지닌 종교학 진영에서는 정작 이에 필적할 만한 새로운 종교 이론이 나오지 않은 까닭이 무엇인지 묻는다. 그가 찾은 답은, 인류학과 사회학이 종교를 사회와 문화에 밀접히 얽혀 있는 다양한 요소들 중 하나로 간주하는 것과 달리, 종교학에서는 종교를 ‘그 자체’의 고유한 실체를 지닌 특별한 것으로 여기는 경향이 지배적이었기 때문이라는 것이다. 링컨은 이 때문에 종교학이 다른 일반 세속 학문분야들과 함께 하기보다는 오직 종교인들과 종교적 성향의 종교학자들 사이에서만 통용되는 은어를 사용하면서 자기만족에 안주해왔다고 본다. 따라서 링컨은 이를 극복하기 위해서는 종교를 고유하고 특별한 것으로 보지 말고, 사회와 문화 속에 복잡하게 얽혀 있는 평범한 요소들 중 하나로 볼 필요가 있다고 제안한다.

링컨의 또 다른 저서들인 『담론과 사회구성』(*Discourse and the Construction of Society*, 1989) 서문,¹²⁾ 『신화 이론화하기』(*Theorizing Myth*, 2000) 7장 IV절,¹³⁾ 「종교와 폭력에 관한 테제」(“Theses on Religion and Violence,” 2005)라는 글,¹⁴⁾ 그리고 최근 저서 『신들과 악마들, 사제들과 학자들』(*Gods and Demons, Priests and Scholars*, 2012)의 한 장인 「비교에 관한 테제」(“Theses on Comparison”)¹⁵⁾ 등

12) Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (New York: Oxford University Press, 1989), 3-12.

13) 링컨, 『신화 이론화하기』, 249-52.

14) Bruce Lincoln, “Theses on Religion and Violence,” *Newsletter of the Institute for the Study of Islam in the Modern World* 15 (Dec. 2005); 이 글은 링컨의 *Holy Terrors* 한국어판 서문에도 실렸다. 『거룩한 테러』, 8-12.

도 이론과 방법 문제를 조금씩은 다루고 있다. 그러나 『신화 이론화하기』에서 신화 텍스트 분석의 실제적인 절차와 방법을 다룬 것을 제외하고, 대부분은 사실 본격적인 이론과 방법 논의가 아니라 관점과 태도에 대한 점검이다.

이는 「방법 테제」도 마찬가지다. 비판자들이 지적하고 링컨도 인정했듯이, 「방법 테제」는 방법에 관한 글이라기보다는 관점과 태도에 관한 글이다. 게다가, 링컨의 회고에 따르면, 이 글은 작심하고 본격적으로 쓴 것이 아니라, 학술대회 분과에서 다른 사람의 저서에 대해 논평하기 위해 간략한 스케치로 작성한 것이다. 이 분과는 고대 인도의 브라만 계급이 어떤 담론 전략으로 카스트 제도와 이데올로기를 정당화하고 자연화했는지를 분석한 브라이언 스미스(Brian K. Smith)의 저서¹⁶⁾에 관해 토론하는 자리였고, 링컨은 스미스의 작업에 공감하며 그에게 힘을 보태주는 논평을 하기 위해 이 테제들을 작성했다. 다른 논평자들이 스미스가 브라만들을 부당하게 비난한다며 한목소리로 비판한 것에 반대하여, 링컨은 이 테제들로 스미스를 변호했다.¹⁷⁾

한편, 링컨의 회고에 따르면, 이 테제는 한걸음 더 나아가 당시 종교 연구 학계에서 미미한 진영이던 비판적 연구의 필요성을 주장하고 그 지침을 표명하기 위한 것이기도 했다. 종교학의 비판적 기능에 대한 링컨의 관심은 그의 학문적 이력 초기까지 거슬러 올라간다. 링컨은 엘리 아테의 지도 아래 박사논문을 썼지만, 그가 엘리 아테에게서 받은 영향은 별로 없었다. 오히려 링컨은 자신이 사숙한 지적 스승으로 다른 두 사람을 꼽는다. 바로 뒤메질(Georges Dumézil, 1898-1986)과 레비스

15) Bruce Lincoln, “Theses on Comparison (with Cristiano Grottanelli),” in: *Gods and Demons, Priests and Worriers*, 121-23; 링컨이 덧붙인 설명에 따르면, 이 글은 실제로 그로타넬리와 함께 쓴 것은 아니고, 작고한 그로타넬리가 만약 살아 있었다면 아마도 그와 함께 이런 글을 썼을 것이라는 취지에서 그로타넬리를 기리기 위해 괄호 속에 그의 이름을 적은 것이라고 한다.

16) Brian K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste* (New York: Oxford University Press, 1994).

17) Lincoln, “Reflections on ‘Theses on Method,’” 117-18.

트로스(Claude Lévi-Strauss, 1908-2009)다. 뒤메질은 엘리아데와 레비스트로스 모두에게 영향을 주었는데, 엘리아데는 흥청거리는 축제를 통한 세계의 갱신에 매료되었던 초기 뒤메질에 주목한 반면, 레비스트로스는 인도-유럽 사회의 3기능 이데올로기를 규명하기 위해 체계적 분석을 도모했던 후기 뒤메질에 주목했다.¹⁸⁾

링컨은 지도교수인 엘리아데에 대해 평가하기를 자제하는 편이다. 엘리아데 말년에 그의 청년시절 우파활동 이력이 알려지고, 사후에 그의 이런 정치적 이력이 어떻게 그 몰역사적이고 비정치적인 학문에 영향을 주었는지를 비판적으로 검토한 논의가 쏟아져 나왔음에도, 링컨은 엘리아데를 비판한 적이 거의 없다. 그가 엘리아데에 대한 자신의 생각을 직접 표명한 것은 『신화 이론화하기』에서가 사실상 처음이자 (아직까지는) 마지막이다.¹⁹⁾ 물론 이 역시 단순한 비판은 아니다. 링컨은 “엘리아데의 학문을 특징짓는 결점들이 실제적이며 심각”하다는 점이 “쓰라린 아픔”을 준다고 고백한 뒤에, 엘리아데의 학문보다는 그의 학식과 성품 그리고 스승이자 친구였던 엘리아데와 자신의 우정에 대해서만 회고한다. 그리고는 “이제 할 말은 다 했고, 어쨌든 나는 그분이 추구했던 그런 종류의 연구에는 별다른 미래가 없다고 생각한다.”고 선을 그으며 말을 맺는다.²⁰⁾ 반면, 링컨은 레비스트로스의 유산은 높이 평가한다. 그는 레비스트로스의 구조주의적 작업이 몰역사적이고, 비정치적인 한계를 지니지만, 구조주의를 역사화하고 정치화함으로써 그 한계를 극복한 푸코(Michel Foucault, 1926-1984)나 바르트(Roland Barthes,

18) 링컨, 『신화 이론화하기』, 235-39.

19) 링컨이 엘리아데에 대한 자신의 생각을 사적으로 표명한 적도 있었지만, 이는 확인할 수 없는 일이고, 다만 지면을 통해 부분적으로 표명한 적은 있다. 예를 들어, 2004년 미국종교아카데미 남서·남동지부 위원회 연례 학술대회에서 엘리자베스 클라크가 링컨이 낭만주의로부터 유물론으로 “회심”한 것에 대한 나름의 분석을 개진했는데, 이에 대한 답변에서 링컨은 자신이 종교사학에 이끌린 것은 엘리아데 덕분이지만, 드라마틱한 “회심”이 있었던 것은 아니고, 그냥 서나브로 다르게 생각하게 되었을 뿐이라고 일축했다. Clark, “Engaging Bruce Lincoln,” 12; Lincoln, “Responsa Miniscula,” 59-60.

20) 링컨, 『신화 이론화하기』, 243-44.

1915-1980)에게서 볼 수 있듯이, 레비스트로스의 유산은 결코 무시할 수 없다고 본다. 그리고 그 자신을 후기 뒤메질에서 레비스트로스를 거쳐 푸코와 바르트에 이르는 구조주의의 지적 계보 안에 둔다.²¹⁾

링컨은 이러한 구조주의적 방법에 그 자신의 이념적 성향인 유물론적 마르크스주의가 결합되면서 자신이 점차적으로 비판적 종교학의 관점을 갖게 되었다고 말한다.²²⁾ 「방법 테제」는 비판적 종교학에 대한 링컨의 관점이 본격적으로 구체화되던 즈음에 작성된 것이다. 그렇기에 링컨이 이 테제를 발표한 시점이 그가 모교인 시카고대로 돌아와 자리를 잡은 바로 다음 해였다는 점은 의미심장하다. 「방법 테제」는 비판적 종교학을 추구해온 링컨이 자신의 학문적 입장을 공표한 출사표이자, 북미와 세계 종교연구 학계에 내민 도전장이기도 했던 것이다.

Ⅲ. 종교학의 정체성과 목적의 문제

「방법 테제」가 제기하는 첫 번째 논제는 비판적 종교학의 학문적 정체성과 목적의 문제로, 전반부 5개의 테제가 이와 관련된다. 먼저, 링컨은 종교학을 가리키는 주요한 학문명칭 하나를 검토한다. 무릇 이름이란 정체성의 거푸집이고, 따라서 링컨은 익숙한 이름을 되짚어보는 데서 시작한다. 테제 1번을 읽어보자. “(1) ‘히스토리 오브 릴리전스’(History of Religions)라는 학문분야 명칭에서 두 명사를 결합시켜주는 접속사 ‘오브’(of)는 중립적으로 자리만 채우고 있는 것이 아니다. 오히려 그것은 소유권의 주장과 포괄의 관계를 나타낸다. 즉, 히스토리는 연구방법이며, 릴리전은 연구대상이다.”²³⁾

21) 링컨, 『신화 이론화하기』, 244-46.

22) Lincoln, “Responsa Miniscula,” 61.

23) Lincoln, “Theses on Method”, 225: “(1) The conjunction “of” that joins the two nouns in the disciplinary ethnonym “History of Religions” is not a neutral filler. Rather, it announces a proprietary claim and a relation of

서구 종교학계에서는 지난 한 세기 반의 역사 동안 그 학문명칭과 관련해 시기, 지역, 성향에 따라 상이한 용어들이 사용되어 왔다. 예를 들어, 19세기 중후반 종교학 태동기의 ‘창시자들’²⁴⁾로 꼽히는 뮐러(Friedrich Max Müller, 1823-1900)와 틸레(Cornelis Petrus Tiele, 1830-1902)는 모두 ‘종교의 과학’(science of religion)이라는 용어를 썼다. 또 뮐러와 틸레는 각각 ‘비교종교’(comparative religion)와 ‘종교사’(geschiedenis van de godsdiensten; history of religion)²⁵⁾라는 용어를 쓰기도 했다. 그 태동기부터 이미 종교학은 그 학문명칭이 여럿이었던 셈이다. 어쨌든 이 중에서 종교학을 지칭하는 최초의 학문명칭으로 등극한 것은 단연 ‘종교의 과학’이었다.²⁶⁾

encompassment: history is the method and religion the object of study.”
(이 테제는 영어단어들을 풀어서 분석한 것이기 때문에, 부득이 본문의 번역에서는 우리말이 아닌 영어발음으로 적었다.)

- 24) 에릭 J. 샤프, 『종교학: 그 연구의 역사』, 윤이흠·윤원철 역 (서울: 한울, 1990), 57.
- 25) 틸레의 ‘history of religion’에서 ‘religion’은 단수형이다. 이것이 복수형 ‘religions’를 사용하는 훗날의 ‘history of religions’와 어떻게 다른지는 좀 더 따져볼 필요가 있겠지만, 나중의 과제로 남겨둔다.
- 26) 뮐러는 1870년 영국 왕립학술원에서 “종교의 과학 입문”이라는 제목의 연속 강연을 했고, 이는 책으로 출판되었다. F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (London: Longman, 1873); 틸레는 1896년과 1898년에 스코틀랜드의 기퍼드강연에서 “종교의 과학의 요소들”이라는 제목의 강연을 했고, 이 역시 책으로 출판되었다 (C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion* [Edinburgh: W. Blackwood and Sons, 1898]). 뮐러와 틸레의 강연들에 대해서는 윌터 캡스, 『현대종교학 담론』, 김종서 외 역 (서울: 까치, 1999), 110-14, 175-79 참조. 뮐러와 틸레가 확립하고 명명한 ‘종교의 과학’의 출현과 전개에 관해서는 Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (New York: St. Martin’s Press, 1999), 3-50 참조; 서구에서 종교학을 지칭하는 명칭은 다양하며 여전히 혼란스러운데, 이 혼란은 종교학 성립 초기의 ‘science of religion’이라는 명칭에서 ‘science’를 둘러싼 견해 차이가 존재했던 데서도 이미 예고되어 있었다. 초기 종교학에서 ‘science of religion’을 비롯해 종교학의 여러 학문명칭이 출현한 맥락에 관해서는 Arie L. Molendijk, “Introduction,” in: Arie L. Molendijk and Peter Pels (eds.), *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion* (Leiden: Brill, 1998), 11-15 참조.

‘히스토리 오브 릴리전스’라는 학문명칭에는 몇 가지 역사적·지역적 맥락이 있다. 우선, 이 용어는 19세기 독일 개신교 자유주의 신학 진영의 ‘종교사학과’(Religionsgeschichtliche Schule)에서 유래한 것이다. 그런데 종교사학과는 비록 다양한 종교들의 역사에 공정한 관심을 기울였지만, 당대의 서구중심적 진보사관과 기독교 중심주의로부터 아직 벗어나지는 못했다.²⁷⁾ 한편, 20세기 전반 이탈리아에서는 ‘종교사’를 표방하는 새로운 진영이 출현했는데, 페타조니(Raffaele Pettazzoni, 1883-1959)로 대변되는 이 진영은 엄밀한 역사학적 방법으로 종교들의 역사를 분석하는 표준적인 방향을 제시했다.²⁸⁾ 끝으로, 20세기 중반 미국에서 시카고대 종교학자들을 중심으로 한 종교현상학자들은 종교의 역사에 관한 일반적 서술을 하는 자신들의 작업을 ‘종교사’라고 불렀다.

링컨이 ‘히스토리 오브 릴리전스’라는 용어를 문제 삼는 것은 이 중에서 특히 세 번째, 즉 시카고대 중심의 종교현상학 진영을 겨냥한 것이다. ‘히스토리 오브 릴리전스’(종교사)가 독일어 ‘렐리기온스비쎌샤프트’(Religionswissenschaft, 종교학)와 동일시되어 종교학 일반을 지칭하는 용어로 쓰이고, 종교현상학이 종교학을 대표하는 입장으로 여겨지게 된 데에는 엘리야데, 기타가와(Joseph Kitagawa, 1915-1992), 롱(Charles Long) 같은 시카고대 종교학자들의 영향이 컸다. 기타가와와는 바흐(Joachim Wach, 1898-1995)와 엘리야데의 기여를 높이 평가하면서, ‘히스토리 오브 릴리전스’가 추구하는 것은 종교에 대한 “통합적 이해”와 “총체적 해석학”이며, 종교의 “본질”을 “이해”하고, 인간 역사 속에서 펼쳐져온 구체적인 종교적 현상들을 이해하는 데 있다고 말한 바 있다.²⁹⁾ 여기서 알 수 있듯이, 시카고대를 주축으로 한 북미 종교학

27) 샤프, 『종교학』, 191-93. 독일 종교사학과를 중심으로 종교사의 이슈들을 탐구한 국내 논문으로는 최정화, 「종교사(history of religions)의 재발견: 역사적 종교연구의 학적전통과 방법론」, 『종교문화연구』 20 (2013), 179-215가 있다.

28) 캡스, 『현대 종교학 담론』, 138-43.

29) Joseph M. Kitagawa, “The History of Religions (Religionswissenschaft) Then and Now,” in: Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect* (New York: Macmillan, 1985), 140.

계에서 ‘히스토리 오브 릴리전스’란 통시적 변화보다는 공시적 현상에, 분석과 설명보다는 이해와 해석에 초점을 맞추고 있었다.

여기서 잠깐 ‘역사가’와 ‘역사학자’의 차이를 짚고 넘어갈 필요가 있겠다. 대개 ‘역사가’란 과거의 일들에 대한 일반적 서술 작업을 하는 사람을 말하며, ‘역사학자’란 엄밀한 사료 비판을 거친 자료를 가지고 과거의 일들에 관한 분석 작업을 하는 사람을 말한다. 전자가 추구하는 것은 해석이고, 후자가 추구하는 것은 설명이다. 시카고대 종교현상학자들이 말하는 ‘종교사’는 후자에 해당한다. 따라서 링컨은 1번 테제를 통해 과거에 자신의 모교였고, 이제 막 자신의 새로운 터전이 된 시카고대의 종교학 진영을 향해, 종교현상학 스타일의 ‘히스토리 오브 릴리전스’에는 사실상 역사학적 분석 작업이 없다고 비판하고 있는 것이다. 여기서는 서술로서 ‘역사’와 소재로서 ‘종교’가 단순히 수평적이고 병렬적으로 결합되며, ‘오브’는 이러한 병치를 나타내는 단순한 중립적 접속사다. 반면, 링컨은 ‘히스토리 오브 릴리전스’가 이러한 일반적 역사 서술에 그쳐서는 안 되며, 분석 방법으로서 ‘역사학’과 분석 대상으로서 ‘종교’를 결합한 용어라는 점을 분명히 해야 한다고 주장한다. 다시 말해서, 종교현상학자들이 ‘히스토리 오브 릴리전스’를 일반적 역사 서술로서 ‘종교사’로 간주하는 것과 달리, 링컨은 이 용어가 엄밀한 분석적 학문으로서 ‘종교사학’, 즉 ‘종교라는 대상을 다루는 엄밀한 역사학’이어야 한다고 주장하고 있는 것이다.

‘히스토리 오브 릴리전스’라는 용어는 지금도 여전히 종교학 자체를 지칭하는 용어로 쓰이고 있다. 설립 때부터 이 용어를 채택한 ‘국제종교학회’(International Association of History of Religions)가 대표적 인 예이다. 그런데 서양에서는 ‘히스토리 오브 릴리전스’라는 용어가 거쳐 온 궤적이 있기에 이 용어를 두고 각자의 입장에 따라 ‘종교학’이나 ‘종교사’ 중 어느 한 쪽으로 이해하면 그만이지만, 동아시아에서는 상황이 좀 다르다. ‘종교학’과 ‘종교사’의 뜻이 엄연히 다르기 때문에, 둘 중 어느 쪽을 택할 것인가가 문제될 수밖에 없는 것이다. 한편, 종교학의 학문명칭 자체와 관련해서도 동아시아는 서구의 상황과 많이 다르다.

한자문화권인 동아시아에서는 한자어를 조합한 ‘종교학’이라는 용어가 거의 처음부터 사용되었기 때문이다. 이는 일본 도쿄제국대학에서 1905년에 ‘종교학’ 강좌가 처음 개설되고, 일본의 대학 제도를 이식한 우리나라의 경성제국대학에서 1926년에 ‘종교학’ 전공이 처음 설치된 데서도 가능할 수 있다.³⁰⁾

따라서 시카고대 종교학 진영의 주도 아래 세계 종교학계에서 ‘히스토리 오브 릴리전스’가 ‘종교학’ 자체를 뜻하는 용어로 쓰이던 상황에서, 당연히 일본과 한국에서도 이 용어를 ‘종교학’으로 번역하는 경향이 지배적이었다. 그러나 이는 항상 논란의 여지가 있었다. 실제로, 2005년 일본에서 국제종교학회 정기 학술대회가 열렸을 때 그 공식 명칭이 ‘국제 종교학/종교사 의회 세계대회’였는데, 이는 ‘히스토리 오브 릴리전스’를 ‘종교학’과 ‘종교사’ 중에서 어느 한 쪽으로만 번역하기가 곤란한 동아시아 특유의 모호하고 논란적인 상황을 반영한다.³¹⁾ 마찬가지로, 한국종교학회는 몇 년 전에 공식 영어명칭을 ‘Korea Association for History of Religions’에서 ‘Korea Association for Religious Studies’로 변경했는데, 이 역시 ‘히스토리 오브 릴리전스’를 둘러싼 국내 종교학계의 논란을 반영한다고 하겠다.³²⁾

그런데 동경 국제종교학회의 대회명칭이나 한국종교학회의 영어명칭 변경도 여전히 애매한 점이 있기는 마찬가지다. 전자의 경우 ‘종교학’과 ‘종교사’를 병기하기는 했지만, 여기서 ‘종교사’는 현상학적 일반 종교사

30) 도쿄대 등 일본 대학들에서 종교학과의 역사에 관해서는, 박규태, 「일본의 종교학과 현황과 전망」, 『종교문화연구』 23 (2014), 37-92 참조; 경성제국대학 및 서울대 종교학과의 역사에 관해서는 심재룡·윤이흠·오병남, 「철학·종교학·미학의 회고와 전망」, 서울대연구처 편, 『서울대학교 학문연구 50년: 1946-1996 (1): 총괄·인문사회과학 편』(서울: 서울대연구처, 1996), 239-54 참조; 국내 대학들에서 종교학 관련 학과의 역사에 관해서는 류성민, 「한국과 중국의 종교학과: 현황과 전망」, 『종교문화연구』 23 (2014), 1-35 참조.

31) 2005 도쿄 국제종교학회 대회 홈페이지, <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/>

32) 한국종교학회의 영어명칭은 2010년부터 바뀌었는데, 여기에는 ‘history of religions’와 ‘religious studies’의 차이에 대한 고민이 담겨 있었다고 한다. 2015년 12월 14일, 당시 학회장이었던 한신대 류성민 교수와의 개인적 인터뷰를 통해 확인한 내용이다.

서술과 엄밀한 역사학적 종교 분석 모두를 뜻하는 양가적 의미를 지닐 수 있기 때문에 여전히 애매함이 남아 있다. 한편, 세계적으로 반세기 이상 종교학을 지칭하는 가장 대표적인 용어로 ‘religious studies’가 주로 사용되어온 점을 감안해 한국종교학회가 학회 영문 명칭을 이것으로 변경한 데서 보이듯이, 국내에서는 이 용어가 가장 널리 쓰이고 있다. 그러나 이 역시 만족할 만하지는 못하는데, ‘religious’가 ‘종교에 관한’ 것을 뜻할 수도 있지만, 명백히 ‘종교적인’ 것을 뜻할 수도 있기 때문이다.³³⁾ 따라서 세계적으로 그 대안으로 ‘the study of religion’이나 ‘the academic study of religion’ 같은 용어를 사용하는 경향이 늘고 있는 것과 마찬가지로, 국내에서도 이런 용어들을 사용하는 경향이 늘고 있는 추세다.³⁴⁾

링컨은 종교학 일반을 지칭하는 용어로는 ‘the study of religion’을 선호하는 편이다. 테제 1번에서 그는 우선 ‘히스토리 오브 릴리전스’가 ‘종교학’ 자체를 지칭해온 기존의 관행을 거부하면서 이 용어를 종교에 관한 역사서술이나 역사분석에 국한하고 있다. 또 이 중에서 시카고대를 주축으로 하여 세계 종교학계의 주류를 이루어온 입장, 즉 ‘히스토리 오브 릴리전스’를 종교현상학적인 일반 종교사 서술로 보는 입장을 비판하면서 엄밀한 역사학적 방법에 근거한 종교 분석을 지향해야 한다고 주장한다. 비록 링컨이 ‘히스토리 오브 릴리전스’라는 특정한 용어 하나만을 문제 삼기는 했지만, 그의 문제제기는 종교학이 스스로를 어떤 용어로 지칭하느냐 하는지 끊임없이 되돌아보아야 함을 상기시켜준

33) 영어권에서 ‘religious studies’라는 명칭은 1960년대부터 쓰이기 시작했다. Ninian Smart, “Foreword,” in: Peter Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion* (London: Continuum, 1999), ix; 이 용어를 둘러싼 종교학의 정체성 논란에 관해서는 Donald Wiebe, “Religious Studies,” in: John R. Hillels (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2005), 98-124 참조.

34) 조현범은 한 논문의 서론에서 종교학을 지칭하는 영어명칭에 관련된 국내의 혼란스런 상황을 다룬 적이 있는데, 이는 비록 짧지만 국내에서 이 문제를 거론한 드문 논의 중 하나다. 조현범, 「서구 종교학의 역사에 대한 지성사적 재조명: 키펜베르크의 논의를 중심으로」, 『대순사상논총』 17 (2004), 114-17.

다 하겠다.

일단 ‘히스토리 오브 릴리전스’라는 학문명칭을 짚어보고 나서, 링컨은 바로 비판적 종교학의 목적이 무엇이어야 하는지를 제시한다. 테제 2번과 3번을 살펴보자. “(2) 우리가 두 명사의 의미를 규정하려 할 때 부닥치는 어려움에서 분명히 드러나듯이, 둘 사이에는 팽팽한 긴장 관계가 있다. 내가 보기에, 종교란 영원하고 초월적인 것에 관해 이와 똑같이 영원하고 초월적인 권위를 동원하여 말하고자 하는 욕망을 주요 특징으로 하는 담론이다. 이와는 아주 대조적으로, 역사란 시간적이고 지상적인 것에 관해 인간적이고 오류 가능한 목소리로 말하는 담론으로, 그것이 주장하는 권위는 엄격한 비판적 실천에 있다. (3) 그렇기에 히스토리 오브 릴리전스란 자신이 관심을 기울이는 담론의 방향에 저항하고 이를 역전시키는 담론이다. 그 학문분야 명칭에 부합하는 방식으로 히스토리 오브 릴리전스를 한다는 것은 스스로 영원하고, 초월적이며, 영적이고, 신적이라고 여기는 특성을 지닌 제도, 실천, 담론에 관해 그 시간적, 맥락적, 상황적, 이해관계적, 인간적, 물질적 차원을 논의하기를 강조하는 것이다.”³⁵⁾

여기서 링컨은 연구대상인 ‘종교’와 연구방법인 ‘역사’가 각각 무엇인지 정의하고, 그 차이를 좀 더 선명하게 구분한다. 링컨의 종교 정의에

35) Lincoln, “Theses on Method”, 225: “(2) The relation between the two nouns is also tense, as becomes clear if one takes the trouble to specify their meaning. Religion, I submit, is that discourse whose defining characteristic is its desire to speak of things eternal and transcendent with an authority equally transcendent and eternal. History, in the sharpest possible contrast, is that discourse which speaks of things temporal and terrestrial in a human and fallible voice, while staking its claim to authority on rigorous critical practice. (3) History of religions is thus a discourse that resists and reverses the orientation of that discourse with which it concerns itself. To practice history of religions in a fashion consistent with the discipline’s claim of title is to insist on discussing temporal, contextual, situated, interested, human, and material dimensions of those discourses, practices, and institutions that characteristically represent themselves as eternal, transcendent, spiritual, and divine.”

대해서는 잠시 뒤에 살피기로 하고, 여기서는 그가 ‘종교’와 ‘역사학’을 대비시킴으로써 역사학적 작업의 성격에 대해 어떤 입장을 개진하고 있는지에 대해서만 살피도록 하겠다. 링컨은 마치 대위법처럼 대칭적이고 리드미컬한 방식으로 ‘종교’와 ‘역사학’을 대비한다. ‘영원한 것’과 ‘시간적인 것’ ‘초월적인 것’과 ‘지상적인 것’, ‘영원하고 초월적인 권위’와 ‘인간적이고 오류 가능한 목소리’, ‘초월적 권위에 대한 욕망’과 ‘이런 욕망을 거스르는 비판적 실천’. 이 대비를 통해 링컨은 역사학적 작업의 핵심인 비판적 실천은 연구대상인 종교적 담론과 정반대의 방향에서 그 담론, 실천, 제도의 온갖 속성들에 거스르는 대항 담론을 창출하는 것이라는 입장을 개진한다.

링컨이 명시적으로 드러내지는 않았지만, 역사학적 작업에 대한 그의 이런 식의 이해는 주로 종교현상학이 주도해온 기존 세계 주류 종교학계의 한계를 겨냥한 것이기도 하다. 주류 종교학의 핵심 인물인 스마트(Ninian Smart, 1927-2001)와 엘리아데는, 서로 약간의 차이는 있지만, 똑같이 ‘성스러움’(the Sacred)을 종교의 본질로 여겼으며, 성스러움이 드러난 현상을 서술하고 분류하는 것을 종교학의 과제로 삼았다. 그들에게 종교란 ‘그 자체’(sui generis)의 것으로, 종교 내적 언어를 통해서만 이해될 수 있는 것이었다.³⁶⁾

엘리아데의 경우는, 그의 ‘성스러움’ 개념을 뒤르캬적 의미로 재해석하려는 시도가 있기는 하지만,³⁷⁾ 그의 ‘성스러움’ 개념이 오토(Rudolf

36) 스마트와 엘리아데에 관한 국외의 논의는 매우 많으므로, 여기서 소개하지는 않겠다. 참조할 만한 국내 논의로는 다음이 있다. 김윤성, 「니니안 스마트의 비교종교학」, 『한신인문학연구』 6 (2005), 221-45; 안신, 「스코틀랜드 종교현상학과의 ‘기원’: 니니안 스마트와 앤드류 윌스의 종교현상학 연구」, 『종교문화연구』 9 (2007), 155-75; 정진홍, 「성현의 변증법과 창조적 해석학: 멀치아 엘리아데」, 『종교문화의 인식과 해석: 종교현상학의 전개』 (서울: 서울대출판부, 1997), 183-251; 이창익, 「종교의 영도 1: 『종교형태론』에 붙이는 주석」, 『종교문화비평』 8 (2005), 107-40; 「엘리아데와 차이의 해석학: 종교의 영도 2」, 『종교문화비평』 11 (2007), 38-68; 유요한, 「거인 엘리아데의 어깨 위에서: 엘리아데 비판에 대한 엘리아데 관점의 답변」, 『종교학연구』 30 (2012), 55-74.

37) 페이지과 레니는 엘리아데를 프랑스의 지적 풍토와 연결하면서 그를 뒤르캬적 연관 짓는다. William Paden, “Before ‘The Sacred’ Became Theological:

Otto, 1869-1937)의 ‘거룩함’(Das Heilige)이라는 신학적 개념으로부터 빌려온 것이라는 점은 명백하다.³⁸⁾ 또 그의 ‘원형’ 개념이 융의 ‘원형’ 개념에서 차용한 것이라는 점도 분명하다.³⁹⁾ ‘따라서 엘리아데가 성스러움’과 ‘원형’을 중시하는 한 그를 신학적 뿌리(오토)와 비의종교적 뿌리(융)로부터 떼어내기란 사실상 불가능하다. 이것이 엘리아데가 종교학이라는 새로운 종교의 사제나 마찬가지라는 비판을 받아온 이유다. 비판적 종교학 진영의 많은 이들이 그러는 것처럼,⁴⁰⁾ 엘리아데처럼 종교를 ‘그 자체’의 고유한 것으로 보려는 입장을 거부한다. 스스로를 초월적인 것으로 주장하는 종교를 ‘그 자체’의 고유한 것으로 보는 한, 종교학 역시 스스로를 초월적인 것으로 자리매김할 수밖에 없다는 것이다. 따라서 링킨은 비판적 종교학에서는 종교학이 스스로를 종교화해온 기존의 주류 종교학에서 벗어나 종교학이 그 세속적인 토대를 자각해야 한다고 주장하고 있는 것이다.⁴¹⁾

Rereading The Durkheimian Legacy.” In: Thomas A. Idinopulos and Edward Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion* (Leiden: Brill, 1994), 198-210; Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (Albany: The State University of New York Press, 1996), 21.

38) Jonathan Z. Smith, “Wobbling Pivot,” in: *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* (Leiden: Brill, 1978), 91.

39) 융의 ‘원형’(prototype)과 엘리아데의 ‘원형’(archetype)에 대해서는 서로 전혀 관계가 없다는 견해, 엘리아데가 융으로부터 직접 영향을 받았다는 견해, 양자의 관계는 유동적으로 변화했으며 복잡하고 모호하다는 견해 등 다양한 견해가 분분하다. 이런 논의들에 대한 검토 그리고 엘리아데가 융에게서 받은 영향에 대해서는 김재영, 「칼 융과 머세아 엘리아데의 종교이해에 관한 비교연구: 원형 개념을 중심으로」, 『종교연구』 17 (1999): 21-69 참조.

40) Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York: Oxford University Press, 2003).

41) 비판적 종교학 진영은 기존의 종교학이 ‘종교 그 자체’(sui generis religion)를 중시하면서 스스로 ‘학문 그 자체’(sui generis academic)가 되어버렸다고 지적한다. 테이는 링킨의 테제들이 연구자로 하여금 이를 경계하도록 깨우치는 지침 역할을 한다고 평가한다. Matthew Day, “The Educator Must Be

IV. 종교 정의의 문제

이제 앞에서 잠시 미뤄두었던 테제 2번과 3번의 종교 정의를 살펴보자. “(2) [...] 종교란 영원하고 초월적인 것에 관해 이와 똑같이 영원하고 초월적인 권위를 동원하여 말하고자 하는 욕망을 주요 특징으로 하는 담론이다. [...] (3) [...] 스스로 영원하고, 초월적이며, 영적이고, 신적이라고 여기는 특성을 지닌 제도, 실천, 담론 [...].” 많은 연구자들이 종교의 구성요소들을 가지고 종교를 정의하는 것처럼, 링컨도 몇 가지 요소들을 가지고 종교를 정의한다. 또 많은 연구자들이 종교의 언어적, 행위적, 공동체적 요소를 언급하듯이, 링컨도 종교의 담론적, 실천적, 제도적 요소를 언급한다.⁴²⁾

사실, 링컨은 어떤 것에 대해 정의하기를 즐겨하지 않는 편이다. 하지만, 그렇다고 그가 정의하기를 쓸데없는 일로 치부하는 것은 아니다. 오히려 그 반대다. 링컨은 때로 이런저런 개념에 대해 나름의 정의를 제시하기도 해왔다. 예를 들어, 그는 ‘신화’에 관한 흥미로운 정의들을 제시한 적이 있다. 그는 『담론과 사회구성』에서 ‘진리-주장’(truth-claim), ‘신빙성’(credibility), ‘권위’(authority)라는 세 개의 척도를 가지고 민담, 전설/역사, 신화의 세 가지 이야기 장르를 구분하고, 이 중에서 신화를 ‘진리-주장, 신빙성, 권위의 정도가 모두 가장 높은 이야

Educated: The Study of Religion at the End of the Humanities,” *Method and Theory in the Study of Religion* 22(1) (2010), 1-8.

42) 예를 들어, 뒤르켐은 ‘믿음, 의례, 공동체’를, 바하(Joachim Wach, 1898-1955)는 ‘사상적, 행위적, 공동체적 표현’을, 정진홍은 ‘이론적, 행태적, 공동체적 표상’을 종교의 구성요소로 제시한다. 에밀 뒤르켐, 『종교생활의 원초적 형태』, 노치준·민혜숙 역 (서울: 민영사, 1991), 81; 요아힘 바하, 『비교종교학』, 김중서 역 (서울: 민음사, 1988), 9-12; 정진홍, 『종교문화의 이해』 (과주: 청년사, 1992), 115-13; 스마트는 이보다 좀 더 많은 구성요소를 드는데, 그는 종교를 ‘경험적-감정적, 신화적-서사적, 교리적-철학적, 윤리적-법적, 의례적-실천적, 사회적-조직적, 물질적-예술적 차원’ 등 일곱 차원으로 나누어 살필 것을 제안한다. 니니안 스마트, 『세계의 종교: 동굴벽화에서 현대의 다원주의까지』, 윤월철 역 (서울: 예경, 2004), 17-30.

기'로 정의한다.⁴³⁾ 또 『신화 이론화하기』에서는 '신화'를 이데올로기를 은폐하는 이차적 의미작용이 벌어지는 기호체계로 본 바르트의 견해를 적용해 신화를 '서사 형식의 이데올로기'(ideology in narrative form)로 정의한다.⁴⁴⁾

링컨의 신화 정의가 지닌 독특성은 다른 이들의 신화 정의와 비교해 보면 잘 드러난다. 예를 들어, 도니거(Wendy Doniger)는 신화를 “어떤 집단의 사람들이 그들에게 가장 의미 중요한 의미들을 거기서 발견하기에 그들에게 성스럽게 여겨지고 공유되는 이야기로서, 기억되기에 현재에도 계속 의미를 지니는 과거의 사건에 대해, 또는 좀 더 드물게는, 미래의 사건에 대해, 과거에 말해진 것이라고 믿어지는 이야기”⁴⁵⁾로 정의한다. 도니거는 엘리아데가 신화를 ‘성스러운 역사’로 정의한 것을 계승하면서 이를 살짝 수정하고 있다. 도니거가 어떤 실체로서 ‘성스러움’을 말하기보다는 특정 집단이 어떤 것을 ‘성스럽게 여기는’ 것에 대해 말한다는 점에서 엘리아데와 다르며, 또 ‘원형’을 읊이나 엘리아데 식의 본질적 실체로 여기지 않고 인간 경험의 유사성에 내재한 공통성에 둔다는 점에서도 엘리아데와 다르다.⁴⁶⁾ 그럼에도 그녀는 ‘성스러움’과 ‘원형’이라는 개념 자체를 포기하지 않으며, 이 점에서 그녀는 일종의 수정 엘리아데주의자라고 할 수 있다. 이와 달리, 링컨은 ‘성스러움’이나

43) Lincoln, *Discourse and the Construction of Society*, 23-26.

44) 링컨, 『신화 이론화하기』, 12. 신화에 대한 링컨의 견해는 후기구조주의 기호학자 롤랑 바르트의 이론에 많이 빚지고 있다. 링컨과 바르트는 레비스트로스의 구조주의를 수용하면서 그 몰역사성과 비정치성을 극복하려 한다는 점에서 상통하지만, 두 사람이 말하는 신화는 서로 좀 다르다. 링컨은 주로 플롯을 지닌 ‘이야기 장르’에 대해 말하는 반면, 바르트는 이야기뿐 아니라, 이미지, 사물, 행위까지 망라하는 모든 ‘문화적 기호체계’에 대해 말하기 때문이다. 바르트의 ‘신화’ 개념과 기호학적 신화 분석에 대해서는 Roland Barthes, *Mythologies* (Paris: Seuil, 1957) 참조 (이 책은 두 종의 번역본이 나와 있다: 『신화론』, 정현 역 [현대미학사, 1995]; 『현대의 신화』, 이화여대기호학연구소 역 [동문선, 1997]; 전자의 번역이 조금 더 낫다.)

45) Wendy Doniger, *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth* (New York: Columbia University Press, 1998), 2.

46) Doniger, *The Implied Spider*, 137-39.

‘원형’ 같은 실체적이고 본질적인 요소를 가지고 신화를 정의하는 것이 아니라, 신화라고 불리는 담론이 발휘하는 효과와 기능 그리고 그것이 작동하는 방식을 가지고 신화를 정의한다.

다시 링컨의 종교 정의로 돌아오자. 테제 2번의 종교 정의에는 3개의 핵심어가 있다. 바로 대상(영원하고 초월적인 것에 대해), 권위(영원하고 초월적인 권위를 동원하여), 욕망(말하고자 하는 욕망)이다. 이 중에서 링컨의 종교 정의를 독특하게 만들어주는 것은 권위와 욕망이다. 권위와 욕망은 통사적인 종교 정의에서 흔히 등장하는 ‘믿음’을 대체하는 개념들로서, 이 두 개념을 통해 링컨은 종교의 자리를 믿음이라는 내적 결단이나 감정에 두기보다는 권위라는 사회적 관계와 욕망이라는 무의식에 두고 있는 것이다. 바로 이것이 링컨이 비판적 종교학의 입장에서 종교적 담론을 정의하는 방식이다.

그런데 테제 2번의 종교 정의는 테제 3번의 종교 정의와 하나로 묶어야만 온전한 정의가 된다. 테제 3번은 담론, 실천, 제도를 모두 말하지만, 테제 2번은 오직 담론에 대해서만 말하기 때문이다. 항목이 좀 늘긴 했지만, 링컨은 종교의 구성요소 중에서 담론을 첫 번째 요소로 꼽는 것처럼 보인다. 그러나 이는 링컨이 ‘종교’와 ‘역사’의 차이를 구별한 테제 1번의 연속선에서 종교를 정의하기에 그런 것이다. 즉, 연구방법으로서 ‘역사’라는 담론에 대응하는 연구대상으로서 ‘종교’를 정의하기 위해 종교의 담론 차원을 강조하고 있기 때문인 것이다. 그런데 이 종교 정의에서 링컨은 종교를 구성하는 담론의 성격에 대해서는 구체적으로 설명하지만, 종교의 또 다른 구성요소인 실천과 제도에 대해서는 별다른 설명을 하지 않는다. 아마도 이는 「방법 테제」가 일종의 스케치로서 많은 논의를 생략적으로 함축하고 있기 때문일 것이다.

종교를 구성하는 실천과 제도에 관한 링컨의 좀 더 자세한 설명은 그의 책 『거룩한 테러』에서 만날 수 있다. 이 책에서 링컨은 그의 학문 여정에서는 보기 드물게 종교에 관한 꽤 포괄적인 정의를 시도한다. 그는 인류학과 종교학에서 가장 유명한 종교 정의 중 하나인 클리퍼드 기어츠(Clifford Geertz, 1926-2006)의 종교 정의⁴⁷⁾에 대한 아사드(Talal

Asad)의 비판⁴⁸⁾을 검토한다. 아사드는 기어츠의 종교 정의가 어디까지나 내면적 주체를 중시하고, 실천보다 담론을 더 중시하는 근대 서구 개신교 모델에 근거하고 있다고 비판하는데, 링컨은 일단 이런 비판을 수긍한다. 그러나 그는 아사드가 종교에 관한 모든 정의란 실패할 수밖에 없다고 단정하는 것에 대해서는 반대한다.⁴⁹⁾ 조너선 스미스와 마찬가지로, 링컨도 연구자는 자신의 목적에 따라 끊임없이 새로운 종교 정의를 시도해야 한다고 보는 편이다.⁵⁰⁾

그리하여 그는 나름의 종교 정의를 시도한다. “제대로 된 정의는 여러 주체를 포괄하는 유연성을 지녀야 하며, 다양하게 변형될 수 있어야 하고, 적어도 다음의 네 가지 영역을 엄두에 두어야 한다. (1) 인간적이고 일시적이며 우연적인 것을 넘어서는 것에 관심을 두며, 또한 스스로도 그런 초월적인 위상을 주장하는 담론. [...] (2) 이런 종교적 담론과 관련되어 있고, 그 담론이 규정하는 올바른 세계와/세계나 올바른 인간 주체들을 산출하는 것을 목적으로 하는 실천. [...] (3) 종교적 담론과

47) Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System,” in: *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 90. “A religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.”

48) Talal Asad, “The Construction of Religion as an Anthropological Category,” in: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), 27-54.

49) 기어츠의 종교 정의가 한동안 고전적 위상을 누렸듯이, 아사드의 기어츠 비판도 한동안 고전적 위상을 누렸다. 그러나 아사드 역시 결국은 비판의 대상이 되기 시작했다. 링컨의 아사드 비판은 이런 맥락에서 이루어진 것이다. 한편 아사드에 대한 좀 더 본격적인 비판은 Ivan Strenski, “Talal Asad’s ‘Religion’ Trouble and a Way Out,” *MTSR* 22(2/3) (2010), 136-55를 볼 것.

50) 조너선 스미스는 “종교 그 자체에 해당하는 자료는 존재하지 않는다. 종교는 단지 학자들의 연구에서 만들어진 것일 뿐이다. 종교는 분석적 목적을 이루기 위해 학자가 비교와 일반화라는 상상적 행위를 하면서 창출된 것이다.”고 말한다. 하지만 그렇다고 그가 종교 정의의 시도 자체를 포기해야 한다고 보는 것은 아니다. 스미스, 『종교 상상하기』, 22.

그에 수반되는 실천들에 근거하여 자신의 정체성을 구축하는 구성원들로 이루어진 공동체. [...] (4) 종교적 담론, 실천, 공동체를 규제하고, 계속 생산하며, 필요에 따라 수정하는 동시에, 이런 것들이 영원한 타당성과 초월적 가치를 갖는다고 주장하는 제도. [...]. 이 네 가지 영역—담론, 실천, 공동체, 제도—은 무언가가 ‘종교’라고 여겨질 수 있기 위해 필요한 부분들이다.”⁵¹⁾

보완된 종교 정의에서 링컨은 앞서 테제 2번과 3번에서 담론, 실천, 제도의 세 요소로 종교를 정의했던 것을 확장하여 공동체라는 요소를 추가하고 있다. 이는 링컨의 종교 정의에서는 새로운 요소이지만, 다른 사람들의 종교 정의에서는 이미 흔히 등장하고는 했던 요소다. 따라서 이런 추가 요소 자체는 그리 흥미롭지 못하다. 정작 흥미로운 것은 보완된 정의의 담론 항목이 테제 2번의 내용을 살짝 뒤집어 놓고 있다는 점이다. 테제 2번에서는 종교적 담론의 대상을 ‘영원하고 초월적인 것’이라고 했지만, 보완된 정의에서는 이것이 ‘인간적이고 일시적이며 우연적인 것을 넘어서는 것’으로 바뀌어 있다. 이 단어들은 꽤 친숙한데, 왜냐하면 이들은 바로 링컨이 테제 2번에서 ‘종교’가 아니라 ‘역사’를 설명할 때 사용했던 단어들이기 때문이다. 즉, 테제 2번의 기존 종교 정의를 보완된 종교 정의로 고치면서, 링컨은 종교적 담론의 대상을 종교적 함의를 지닌 ‘영원’이나 ‘초월’ 같은 단어로 직접 묘사하기보다는 ‘인간적이거나 일시적이거나 우연적이지 않은 것’이라는 식으로 간접적으로 묘사하는 방식으로 변경한 것이다. 다른 요소들에 대한 설명도 흥미로운데, 이 설명들에는 일정한 공통점이 있다. 즉 의례를 실천하고, 공동체의 삶을 영위하는 주체에 초점을 맞추는 것이 아니라, 의례가 특정한 주체들을 산출하는 방식 및 공동체가 특정한 정체성을 지닌 개인들을 형성하는 방식에 초점을 맞추고 있다는 점이다. 이것이 링컨이 비판적 종교학의 입장에서 종교적 실천과 공동체를 정의하는 방식이다.

물론 기존의 것이든 보완된 것이든, 링컨의 종교 정의도 완벽한 것은 아니다. 그러나 여기서 링컨의 종교 정의가 과연 얼마나 타당한지 따질

51) 링컨, 『거룩한 테러』, 30-33.

필요까지는 없을 것이다. 모든 정의는 부분적일 수밖에 없고, 맥락이 달라지면 타당성을 상실할 수도 있기 때문이다. 지금으로서는, 다만 링컨이 특정한 종교 정의를 시도한 것은 종교 정의 자체를 위한 이론적 목적 때문이 아니라, 어디까지나 오사마 빈 라덴과 그 추종자들이 9.11 공격을 감행하면서 구사한 담론과 실천, 그리고 조지 W. 부시와 주변 인물들이 이른바 ‘악의 축’을 겨냥한 테러와의 전쟁을 감행하면서 구사한 담론과 실천을 분석하기 위해 임시방편으로 고안한 정의일 뿐이라는 점을 짚어두는 것으로 충분할 것이다. 실제로 링컨은 『거룩한 테러』에서 빈 라덴과 부시의 담론이 지닌 종교적 측면과 세속적 측면을 비교하고, 두 사람을 주축으로 한 이슬람 근본주의 진영과 서방 자유주의 진영(서방 그리스도교 진영이 아님)⁵²⁾의 실천, 공동체, 제도를 비교한다. 링컨에게 종교 정의란 종교의 어떤 실체를 드러내기 위한 것이 아니라, 분석 대상으로서 주어진 종교라 불리는 현상을 포착하기 위한 방편일 뿐이며, 분석 과정이나 분석 이후에 얼마든지 폐기될 수 있는 그런 것일 뿐이다.

링컨의 종교 정의에서 주목해야 할 점은 그가 종교를 본질화하고 실체화하는 주류 종교학의 종교 정의와는 다른 노선을 취하고 있다는 점이다. 이를테면, 그는 ‘궁극적 실재’, ‘성스러움’ 같은 실체적 요소를 가지고 종교를 정의하는 입장과는 분명히 선을 긋는다. 하지만 그렇다고 그가 단순히 종교의 기능만으로 종교를 정의하는 또 다른 종교 정의 노선으로 치우치는 것도 아니다. 종교를 ‘사회 통합 기제’로 정의하는 것은 흥미롭기는 하지만, 정작 종교를 종교이게 만드는 핵심 요소는 빠져 있기 때문이다. 전자가 종교란 ‘무엇인지’에 관심을 두고, 후자가 종교란 ‘무엇을 하는지’에 관심을 둔다면, 링컨은 둘 사이에서 종교란 ‘무엇이라고 여겨지는지’ 그리고 이런 담론이 어떤 실천적, 공동체적, 제도적 차원에서 ‘무엇을 하는지’에 관심을 둔다. 이로써 그는 실체적 종교 정의와 기능적 종교 정의의 한계 사이에서 줄타기를 하면서 두 종교 정의

52) 링컨은 헌팅턴(Samuel Huntington, 1927-2008) 식의 ‘문명 충돌’ 이론, 즉 서방과 아랍의 충돌을 ‘기독교’와 ‘이슬람’의 종교적 대립으로 환원하는 단순 도식을 비판하는 입장이다. 링컨, 『거룩한 테러』, 69-70.

의 한계를 동시에 넘어서려 한다.

한편, ‘종교’의 정의나 개념에 관해서는 국내에서도 그 동안 제법 활발한 논의가 펼쳐졌다. 1990년대 초에 지금까지 우리가 사용해온 ‘종교’나 ‘정교분리’ 개념이 어디까지나 민족자주와 부국강병이라는 이중의 과제를 해결해야 했던 19세기말과 20세기 초의 특정한 근대적 상황에서 형성된 것임을 분석한 선구적 연구가 나온 이래,⁵³⁾ 지난 20여 년간 ‘종교’ 개념이나 종교에 관련된 이런저런 연관 개념들에 대한 다양한 논의가 이루어졌다. 그 논의들은 몇 가지 성격으로 나눌 수 있다. 우선, 서구의 ‘종교’ 개념 자체를 둘러싼 문제를 다룬 논의들이 있다. 이 논의들은 근대 서구가 비서구라는 타자와 조우하는 과정에서 ‘종교’ 개념을 발명했던 맥락을 분석하거나, 오늘날 이런 근대적 ‘종교’ 개념의 타당성이 약화되면서 어떻게 ‘종교’ 개념 자체를 되물으려는 작업이 시작되고 전개되어 왔는지를 분석하고 있다.⁵⁴⁾ 다음으로, 역시 서구의 맥락에서 종교에 관련된 연관 개념들을 다룬 논의들도 있다. 이 논의들은 근대 서구의 ‘주술’이나 ‘페티시즘’ 개념, 현대 서구의 ‘신종교’ 개념, 상관적 범주로서 ‘신화’와 ‘역사’ 개념 등이 어떤 맥락에서 출현하고 유통되었는지를 분석하고 있다.⁵⁵⁾ 한편, 우리 근대의 ‘종교’ 개념이나 그 연

53) 장석만, 「19세기말-20세기초 한·중·일 삼국의 정교분리담론」, 『역사와 현실』 4 (1990), 192-223; 『개항기 한국사회의 ‘종교’ 개념 형성과정』 (서울대 박사논문, 1992). 이 글들은 ‘종교’ 개념의 계보학을 시도한 국내 최초의 작업이다.

54) 방원일, 「비서구세계 종교문화의 만남과 종교개념에 대한 최근 논의들」, 『종교문화비평』 8 (2005), 139-60; 장석만, 「‘종교’를 묻는 까닭과 그 질문의 역사: 그들의 물음은 우리에게 어떤 문제를 던지는가?」, 『종교문화비평』 22 (2012), 15-50.

55) 임현수, 「신화와 역사의 경계를 넘어서」, 『종교학연구』 17 (1998), 103-24; 권용란, 「주술 개념 형성에 관한 연구: 근대 이후 서구를 중심으로」, 『역사민속학』 13 (2001), 71-91; 장석만, 「페티시즘의 개념사: 그 발명과 의미망」, 『종교문화비평』 9 (2006), 11-29; 김종서, 「‘신종교’ 개념의 종교유형론적 성찰: 북미에서 비롯되는 국제적 변화 양상」, 『신종교연구』 15 (2006), 77-107; 방원일, 「페티시즘: 개념의 역사와 선교지 한국에서의 의미」, 『종교와 문화』 21 (2011), 103-11.

관 개념들에 초점을 맞춘 논의들도 있다. 이 논의들은 근대 지식인들이나 종교인들이 새롭게 형성된 ‘종교’ 개념을 어떤 식으로 받아들였는지를 분석하거나, 근대 세계에서 ‘종교자유’, ‘한국종교’, ‘신화’, ‘순교’, ‘페티시즘’ 같은 개념들이 어떻게 형성되고, 변화하고, 확산되었는지를 분석하고 있다.⁵⁶⁾ 끝으로, 현대 한국사회에서 ‘종교’ 또는 그 연관 개념들의 출현과 변화를 다룬 논의들이 있다. 이 논의들은 법적 맥락에서 ‘종교’ 개념이 사용되는 방식을 분석하거나, ‘종교자유’ 담론의 변화를 분석하거나, 기존 ‘종교’ 개념의 한계에 대한 대안으로 부상한 ‘영성’ 개념을 분석하거나, ‘사이비종교’ 담론을 분석하거나, ‘종교문화’라는 새로운 개념 장치가 출현한 맥락 등을 분석하고 있다.⁵⁷⁾

대략 일별해 보아도 그 논의의 양이 결코 적지 않고 또 논의의 내용도 매우 다양하다는 것을 알 수 있다. 이는 우리 종교학계에서도 ‘종교’

56) 김윤성, 「개념사의 비교종교학적 유용성: ‘순교’ 개념의 분석사례를 중심으로」, 『종교와 문화』 9 (2003): 83-106; 고건호, 「천도교 개신시 ‘종교’로서의 자기 인식」, 『종교연구』 38 (2005), 231-55; 임부연, 「근대 유교 지식인의 ‘종교’ 담론」, 『종교문화비평』 9 (2006), 77-101; 송현주, 「한용운의 불교·종교담론에 나타난 근대사상의 수용과 재구성」, 『종교문화비평』 11 (2007), 102-37; 윤용복, 「근대 가톨릭에서의 종교 담론」, 『종교문화비평』 11 (2007), 77-101; 이행훈, 「최병헌의 ‘종교’ 개념 수용과 유교 인식: 「만종일련」을 중심으로」, 『한국철학논집』 46 (2015), 177-209; 이진구, 「근대 한국사회의 종교자유 담론: 양심의 자유와 종교집단의 자유」, 『종교문화비평』 1 (2002), 50-79; 김중서, 「한국 종교의 개념과 동아시아의 종교경험」, 『종교학연구』 24 (2005), 35-51; 하정현, 「한국사회 신화 담론의 어제와 오늘: 1920년대-30년대 한국사회의 ‘신화’ 개념의 형성과 전개」, 『종교문화비평』 20 (2011), 24-57; 방원일, 「페티시즘」, 111-16.

57) 조현범, 「‘사이비종교론’에 대한 성찰: 진짜 종교, 가짜 종교」, 『한국종교연구회 회보』 5 (1994), 4-10; 우혜란, 「동시대 한국의 종교현상 연구와 ‘종교’ 개념의 재고찰: ‘영성’ (spirituality)에 대한 논의를 출발점으로」, 『한국종교연구』 7 (2005), 3-57; 조규훈, 「한국사회 법의 영역에서 형성된 종교 개념: 지구적 관점의 적용」, 『종교문화연구』 12 (2009), 109-46; 이진구, 「해방 이후 종교자유 담론의 전개양상: 선교의 자유와 양심의 자유를 중심으로」, 『종교문화연구』 13 (2009), 181-216; 강돈구, 「‘종교문화’의 의미」, 『종교연구』 61 (2010), 33-67; 장석만, 「종교문화 개념의 등장과 그 배경: 소전 정진홍의 종교문화 개념의 의미」, 『종교문화비평』 24 (2013), 13-39.

개념을 비롯해 종교연구에 동원되는 다양한 개념적 장치들에 대한 논의가 꽤 활발히 이루어져왔음을 보여준다. 한편, 여기서 살피지는 않겠지만, 종교학 이론과 방법에 관한 논의나 우리 종교학의 과거와 현재에 대한 검토도 꾸준히 이루어져 왔고, 그 양 역시 결코 적지는 않은 편이다. 비록 이런 논의들이 모두 비판적 종교학의 문제의식을 공유하는 것은 아니겠고, 또 세계 종교학계의 추세에 비할 때 우리 종교학계의 이런 논의의 양적·질적 측면이 아직 충분하다고 할 수는 없겠지만, 어쨌든 우리가 종교를 연구하는 데 사용하는 개념 장치, 이론적 틀, 방법론적 원칙 자체에 대한 논의가 다양하고 꾸준히 지속되어 왔다는 것은 우리 종교학계에서도 비판적 종교학이 제기하는 연구자의 자기성찰성이라는 문제의식이 의식적으로든 은연중에도든 일말이나마 정착해온 덕분이라고 짐작할 수 있을 것이다.

VI. 문화상대주의의 문제

「방법 테제」의 두 번째 부분, 즉 테제 4번부터 마지막 13번 테제까지는 비판적 종교학의 구체적 전략과 이를 방해하는 장애물에 대한 소묘다. 예를 들어, 테제 4번은 화자의 의도, 그것이 청자에게 전달되는 방식, 설득의 결과 등에 대한 비판적 물음의 대상에서 종교적 담론도 그 예외일 수는 없다고 말한다. 또 테제 5번은 비판적 탐구에 필요한 것은 경의가 아니라 양심이라고 말한다.⁵⁸⁾ 이어서 링킨은 「방법 테제」

58) Lincoln, "Theses on Method," 225-26: "(4) 우리는 그 어떤 모든 발화 행위에 대해서도 던질 수 있는 불경스럽고 불안하게 만드는 물음을 종교적 담론에 대해서도 던져야 한다. 그 첫 번째는 '여기서 말하고 있는 이는 누구인가?' 하는 물음이다. 즉, 추정된 저자이든 명백한 저자이든, 어떤 개인, 어떤 집단, 또는 어떤 제도가 이 텍스트를 책임지고 있는지를 물어야 한다. 나아가, '어떤 청중을 겨냥하고 있는가? 그 직접적 맥락과 포괄적 맥락은 무엇인가? 어떤 매개 체계를 통해 말해지는가? '어떤 이해관계가 달려 있는가?' 하는 물음을 던져야 한다. 더 나아가, '말하는 이는/이들은 청중에게 무엇을 설득시키려 하는가? 그 설득이 성

전체에서 보기 드물게, 한 가지 주제에 관해 두 개의 테제를 제시한다. 테제 6번과 7번이 다루는 그 주제란 ‘문화상대주의’(cultural relativism)다. 필자는 이것을 「방법 테제」에서 다루어볼 만한 세 번째 논제로 택하고자 한다.

테제 6번과 7번을 읽어보자. “(6) 자기 자신이나 부모의 종교를 비판적 탐구에 내어 맡기는 일을 모욕이라 여기며 이를 기피하는 많은 이들은 문화상대주의의 입장을 취함으로써 다른 이들의 신앙에 대해서도 그런 보호막을 둘러친다. 우리는 그런 입장에 담겨 있는 선의를 느낄 수도 있지만, 또한 거기서 어떤 도치된 방어적 태도는 물론 서구 제국주의에 대한 죄책감도 볼 수 있다. (7) 동기와 의도의 문제 외에도, 문화상대주의는 ‘문화’에 대한 (주물승배적이지는 않더라도) 의심스러운 관점에 입각해 있다. 마치 문화가 안정적이고 명확한 가치, 상징, 실천을 공유하며 이런 것들에 의해 규정되는 안정적이고 독립된 집합체인 것처럼 여기는 것이다. 이런 관점이 시간에 구속되지 않는 집단의 연속성과 통합성을 강조하고, 그 내적 긴장과 갈등, 불안정성과 부정합성, 침투성과 순응성을 지워 버리면, 그것은 역사적 서사가 아닌 종교적 서사로 둔갑한다. 즉 초월적 이상이 변화의 타락시키는 힘에 위협 당한다는 식의 이야기가 되는 것이다.”⁵⁹⁾

공할 경우 초래되는 결과는 무엇인가? 누가 이기며, 무엇을, 얼마만큼 이기는가? 또 반대로 누가 지는가?’ 하는 물음을 던져야 한다. (5) 경의는 종교적 미덕이지, 학자의 미덕이 아니다. 좋은 매너와 몇몇한 양심이 조화를 이루지 못할 때는, 후자에 대한 요구가 앞서야 한다.” (편의상 원문은 생략함)

59) Lincoln, “Theses on Method,” 226: “(6) Many who would not think of insulting their own or their parents’ religion against critical inquiry still afford such protection to other people’s faiths, via a stance of cultural relativism. One can appreciate their good intentions, while recognizing a certain displaced defensiveness, as well as the guilty conscience of western imperialism. (7) Beyond the question of motives and intentions, cultural relativism is predicated on the dubious—not to say, fetishistic—construction of “cultures” as if they were stable and discrete groups of people defined by the stable and discrete values, symbols, and practices they share. Insofar as this model stresses the continuity and integration of timeless groups, whose internal tensions and conflicts, turbulence and

문화상대주의란 다른 문화에서는 근본적으로 다른 도덕, 관습, 신념 체계의 기준이 작용하기 때문에 그 문화권 바깥의 기준으로는 그 가치를 판단할 수 없다고 보는 입장을 말한다.⁶⁰⁾ 문화상대주의는 20세기 전반에 인류학 진영에서 성립된 것으로, 그것은 학설이나 이론이 아니라 인류학이라는 학문을 성립시키는 세계관이자, 인류학자가 다른 문화에 대한 현지조사를 수행하고 현실 사회 문제에 관여할 때 지녀야 할 마음가짐과 태도다.⁶¹⁾ 이런 문화상대주의는 점차 인류학의 기본 입장이 되었으며, 인류학처럼 문화를 연구대상으로 하면서 가치판단 배제를 중시하는 종교학(판단중지)과 사회학(가치중립) 같은 다른 학문분야에서도 통용되어 왔다. 또 문화상대주의는 대중적으로도 확산되어 ‘교양 있는’ 사람이 다른 문화를 대할 때 취해야 할 기본 상식과 매너로 여겨지는 경우가 늘게 되었다.⁶²⁾ 학문과 일상에서 문화상대주의의 입지는 그만큼 탄탄하다.

그런데 링컨은 이렇듯 당연한 것으로 여겨져 온 문화상대주의를 향해 의혹의 눈길을 던진다. 그가 지적하는 문화상대주의의 문제점은 두 가지로 요약된다. 하나는 제국주의에 관련된 문제로, 과거에 세계를 지

incoherence, permeability and malleability are largely erased, it risks becoming a religious and not a historic narrative: the story of a transcendent ideal threatened by debasing forces of change.”

60) 앤드루 에드거 외, 「문화상대주의」, 『문화이론사전』, 박명진 외 역 (서울: 한나래, 2012), 180.

61) 누마자키 이치로, 「문화상대주의」, 아야베 쓰네오, 『문화인류학의 20가지 이론』, 유명기 역 (서울: 일조각, 2009), 78.

62) 문화적 차이를 둘러싼 논쟁에서는 문화상대주의가 자주 동원되는데, 이는 이 입장이 꽤 널리 대중화되었음을 말해준다. 예를 들어, 10여 년 전 한일 월드컵을 앞두고 프랑스 여배우 브리짓트 바르도가 한국의 개고기 문화를 ‘야만적’이라고 비난하자, 당시 국회의원이었던 작가 김홍신은 바르도에게 항의 편지를 보내 ‘문화상대주의를 모르는 무식함’을 비판했고(“여야의원 개고기 합법화 법안제출,” 《연합뉴스》, 1999년 9월 17일자), 아나운서 손석희는 자신의 라디오 프로그램에서 바르도와 전화 인터뷰를 하던 중 문화적 차이를 부정하는 바르도의 입장을 ‘인종주의’로 비판했다 (MBC라디오, 《손석희의 시선집중》, 2001년 11월 28일자 방송; 《미디어오늘》, 2001년 11월 29일자에서 인용).

배했던 나라의 사람들에게 문화상대주의란 그 선조들이 범한 제국주의의 역사적 과오를 은폐하는 장치가 되기도 한다는 것이다 (테제 6번). 다른 하나는 ‘문화’ 개념에 관련된 문제로, 문화상대주의란 문화를 불변하는 고정된 것으로, 초역사적 실체로 여기는 오인에 근거한다는 것이다 (테제 7번). 첫 번째 문제는 주로 서구에 관련되며 (물론 일본도 있다), 두 번째 문제는 서구와 비서구가 마찬가지로지만 비서구에서 좀 더 두드러진다.

문화상대주의에 대한 링킨의 문제제기를 이해하기 위해서는 문화상대주의가 출현하고 전개된 맥락과 과정을 살펴볼 필요가 있다. 상대주의, 또는 절대와 상대라는 주제는 인류 지성사만큼이나 오래된 것이지만, 이 주제는 서구가 근대 제국주의의 팽창에 따라 자신과는 다른 낯선 문화들을 동시다발적으로 접하게 되면서 새롭게 부각되었다.⁶³⁾ 상대주의라는 주제가 가장 첨예하게 부각된 것은 서구의 타자, 즉 비서구 부족사회들을 연구하는 인류학에서였다. 19세기 후반부터 20세기 초까지 초기 인류학에서는 특정한 형태의 진화론, 즉 사회진화론 패러다임이 지배하고 있었다. 이에 따라 각각의 사회는 진화와 진보의 정도에 따라 ‘미개’와 ‘문명’의 서열이 매겨졌다. 이 서열화에는 시간화와 공간화가 수반되었는데, 그 시공간에서 서구는 가장 진보한 문명사회로서 ‘현재’, ‘이 곳’, ‘우리’를 자처했고, 비서구사회, 특히 소규모 부족사회는 가장 뒤쳐진 미개사회로 치부되어 ‘과거’, ‘먼 곳’, ‘그들’로 타자화되었다. 초기 인류학은 이런 서구중심주의로 인해 비서구사회에 대한 서구 제국주의의 지배를 정당화하는 이데올로기 공급자 노릇을 했다.⁶⁴⁾

상황이 달라진 것은 20세기 초 미국의 인류학자 보아스(Franz Boas, 1858-1942)에 의해서였다. 보아스는 문화란 각 집단의 고유한 역사가 쌓여 형성되는 것이고, 독립적이며 자족적인 전체성을 지닌 개체이기 때문에, 각각의 문화는 그 나름의 배경에 따라 그 자체의 맥락에서 평

63) Sue Stedman-Jones, “Relativism/Absolutism,” in: Chris Jenks (ed.), *Core Sociological Dichotomies* (London: Sage, 1998), 123-37.

64) 샤프, 『종교학』, 71-99; Bernard McGrane, *Beyond Anthropology* (New York: Colombia University Press, 1989), 7-42 참조.

가되어야 한다고 보았다. 훗날 문화상대주의로 불리게 될 이런 입장에 따라, 그는 진화와 진보를 중시하는 서구중심적 사회진화론을 비판했다.⁶⁵⁾ 이렇듯 기존의 서구중심주의를 벗어나려는 모색에서 출현한 문화상대주의는 보아스의 제자인 베네딕트(Ruth Benedict, 1887-1948)와 허스코비츠(Melville J. Herskowitz, 1895-1963) 등에 의해 계승되고 다듬어졌다. 특히 허스코비츠는 당시 세간에서 이따금 쓰이던 문화상대주의라는 새로운 용어를 인류학에 본격 도입했으며, 최초로 이 용어를 정의하고 그 특성을 규명했다. 그에 따르면, “문화상대주의란 각 사회가 그 성원의 생활을 이끌기 위해 만들어낸 가치를 인정하고, 모든 관습에 내재하는 존엄 및 자신의 것과는 다른 전통을 관용할 필요성을 강조하는 철학”으로, 그 핵심은 “문화적 차이의 존중, 그것도 서로 존중하는 태도를 키우는 데 있다.”⁶⁶⁾ 그리하여 보아스에서 시작해 베네딕트와 허스코비츠를 거치면서 문화상대주의는 1940년대 후반 들어 인류학의 핵심 입장으로 정착하게 되었다.

이후 한동안 문화상대주의의 당연함에 대해 이의를 제기하는 이는 별로 없었다. 그러다가 1970년대 후반에 이른바 ‘반(反)-문화상대주의’가 대두하면서 문화상대주의에 대한 다양한 비판이 제기되었다. 반-문화상대주의 진영은 문화상대주의가 ‘사려 없는 관용’, ‘이념적 난교’, ‘평등주의적 위선’, ‘주관주의’, ‘지적 허무주의’, ‘일관성 결여’, ‘윤리적 백치’, ‘아무 입장도 아닌 입장’이라고 비판했다.⁶⁷⁾ 이런 평가가 문화상대주의의 특정한 한계들을 가리키고는 있겠지만, 다분히 감정적이고 수사학적인 그 비판을 여기서 일일이 살펴볼 필요는 없을 것이다. 다만 여기서서는 반-문화상대주의 진영의 문화상대주의 비판이 주로 인식론과

65) 누마자키 이치로, 「문화상대주의」, 79-83; 샤프, 『종교학』, 233-35; 유명기, 「문화상대주의와 반문화상대주의」, 『비교문화연구』 1 (1993), 33-37 참조.

66) Melville J. Herskowitz, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology* (New York: Knopf, 1948), 66-67; 누마자키 이치로, 「문화상대주의」, 86-87에서 재인용.

67) 유명기, 「문화상대주의와 반문화상대주의」, 38; Clifford Geertz, “(Distinguished Lecture) Anti Anti-Relativism,” *American Anthropologist* (New Series) 86(2) (June 1984), 263.

윤리학의 두 가지 차원에서 제기되었다는 점만 짚어보도록 하겠다.

우선, 비판자들은 문화상대주의가 모든 것을 상대화하려 하면서도 상대주의 자체를 절대화하고 있으며, 따라서 그것은 인식론적으로 성립 불가능하고 자기 모순적이라고 지적한다. 그들이 보기에, 문화상대주의는 서로 다른 문화들의 가치 체계 사이에 근본적인 통약 불가능성을 상정하는데, 이럴 경우 보편적 지식은 고사하고 문화의 경계를 넘어서는 일말의 공통된 지식조차 확립될 수 없다는 것이다.⁶⁸⁾ 한편, 비판자들은 문화상대주의가 보편적 윤리와 도덕을 부정하고 도덕적 가치를 시대와 지역에 따라 달라지는 것으로 상대화함으로써 실제의 비윤리적·비인간적 행태들에 대해서조차 가치판단을 유보하는 자가당착에 빠진다고 지적한다. 그들이 보기에, 문화상대주의가 조장하는 분열된 가치관과 다원적 세계관은 인류 사회에 심각한 부정적 결과를 낳는다는 것이다.⁶⁹⁾

그러나 이런 비판에 일말의 타당성이 있다 해도, 많은 인류학자들은 반-문화상대주의의 비판이 편협하고 과도하다고 일축한다. 예를 들어, 기어즈는 반-문화상대주의자들이 한 일은 문화상대주의가 스스로 규정하는 관점과 본질을 비판한 것이 아니라, 그들 나름대로 문화상대주의란 이러이러한 것이라고 왜곡되게 재정의한 내용을 비판한 것일 뿐이라고 지적한다. 또 기어즈는 문화상대주의자들마다 입장이 상충된다는 비판에 대해, 입장의 차이는 다양성일 뿐 모순이 아니며, 다른 문화를 대할 때 국지주의와 자민족중심주의를 넘어서려 한다는 점에서는 모두가 한결 같다고 응수한다. 기어즈는 자신이 문화상대주의를 옹호하는 데는 관심이 없으며 다만 반-문화상대주의의 문제점을 비판하고자 할 뿐이라고 말한다. 하지만 실제로 그는, 비록 문화상대주의가 한계가 있다 해도, 그것을 성립시킨 최초의 문제의식, 즉 서구중심주의를 버리고 다른 문화를 편견 없이 각각의 고유한 맥락에서 이해해야 한다는 문제의식은 여전히 유효하다고 인정하고 있는 것이다.⁷⁰⁾

68) 앤드루 에드거 외, 「문화상대주의」, 180; 유명기, 「문화상대주의와 반문화상대주의」, 38-40, 43-44; 머윈 가바리노, 『문화인류학의 역사』, 한경구·임봉길 역 (일조각, 2011), 145 참조.

69) 유명기, 「문화상대주의와 반문화상대주의」, 38-40 참조.

이제 링컨으로 돌아오자. 문화상대주의를 비판한다는 점에서 링컨에게는 반-문화상대주의와 일맥상통하는 면이 있어 보인다. 그러나 링컨은 인식론과 윤리학 차원에서 문화상대주의 자체를 근본적으로 문제 삼지는 않으며, 따라서 그의 입장은 문화상대주의의 폐기를 주장하는 반-문화상대주의와는 다르다. 오히려 링컨은, 기어츠처럼, 문화상대주의의 필요성과 의의 자체는 인정하는 편인 것 같다. 다만, 그는 문화상대주의가 빠질 수도 있고, 많은 경우 실제로 벌어지기도 하는 오류에 대해 말하고 있는 것일 뿐이다. 물론, 링컨의 문제제기는 다른 문화상대주의 비판자들의 문제제기와 비슷한 면도 있다. 예를 들어, 문화상대주의와 제국주의의 관계에 대한 링컨의 문제제기는 문화상대주의 비판자인 노리스(Christopher Norris)를 떠올리게 한다. 마르크스주의자인 노리스는 문화상대주의가 서구 제국주의에 면죄부를 부여하며, 서구가 지식의 헤게모니를 쥐고 있는 상황에서 문화상대주의는 결국 문화제국주의의 망령을 불러오게 된다고 지적한다.⁷¹⁾ 이와 비슷하게, 링컨은 문화상대주의가 “서구 제국주의에 대한 죄책감”을 숨기는 방편이 될 수 있다고 지적한다. 그는 문화상대주의에서 “도치된 방어적 태도”를 감지하는데, 이는 ‘그들’(비서구)을 있는 그대로 인정하려는 문화상대주의의 의도에는 사실상 ‘우리’(서구)의 과거(제국주의)를 들추지 않으려는 방어기제가 숨어 있을 수 있음을 말하기 위한 것이다.

한편, ‘문화’ 개념에 대한 링컨의 문제제기는 또 다른 문화상대주의 비판자인 스퍼버(Dan Sperber)를 떠올리게 한다. 스퍼버에 따르면, 문화상대주의는 문화를 안정된 통합체로 보기에 각각의 문화가 고유한 가치를 지닌 안정된 통합체로 존재하려면 그 전통이 변화하지 않은 채 보존되어야 한다고 여긴다. 합리주의자인 스퍼버는 문화상대주의가 전통이란 끊임없이 변화하는 역동적 과정이라는 점을 간과한다고 지적한다. 또 그는 문화상대주의가 변화를 추구할 수도 있고 실제로 변화하기도

70) Geertz, “Anti Anti-Relativism,” 263-65.

71) Christopher Norris, *Reclaiming Truth: Contribution to a Critique of Cultural Relativism* (Durham: Duke University Press, 1991), 154-79.

해은 비서구사회 사람들이 그들만의 세계에, 그들의 과거에 머물기를 기대하는 것은 일종의 인종분리 정책과도 같아서 또 다른 인종차별을 조장한다고 지적한다.⁷²⁾ 링컨은 문화를 “안정적이고 독립된 집합체”로 여기는 견해를 반대한다는 점에서는 스퍼버와 비슷하다. 그러나 스퍼버가 비서구사회의 문화적 현실에 주목한 것과 달리, 링컨은 서구와 비서구를 구분하지 않으며, 문화적 현실보다는 문화를 둘러싼 담론에 주목한다.

그런데 링컨은 비록 말하지 않았지만, 문화를 초역사적 실체로 보는 관점의 문제점은 비서구사회에서 좀 더 두드러지는 경향이 있다. 거기에는 서구는 변화하고 진보하는 사회이고, 비서구는 그렇지 않은 사회라는 통념이 깔려 있기 때문이다. 예를 들어, 아시아에서는 문화상대주의가 ‘정치화’되기도 하는데, 개인주의를 중시하는 서구와 달리 집단주의 조화를 중시하는 ‘아시아적 가치’를 내세우기 위해 문화상대주의 논리가 동원되는 것이 바로 그런 경우다. 여기서 문화상대주의는 전통적 가치의 보존이라는 미명 아래 고질적인 인권유린과 비민주적 권위주의 체제를 정당화하는 이데올로기적 장치로 기능하기도 한다.⁷³⁾ 아마도 링컨이라면, 문화상대주의의 정치화가 지닌 이런 문제점을 문화상대주의 자체의 한계 탓으로 볼 것이다. 그는 문화상대주의 자체에는 초역사적 실체로서 문화 개념이 내포되어 있다고 보기 때문이다. 하지만 우리가 꼭 링컨에 동의할 필요는 없다. 문화상대주의가 항상 초역사적 문화 개념을 구사하는 것은 아니며, 때로 가변적이고 역동적인 문화 개념을 구사하기도 하기 때문이다. 이럴 경우 문화상대주의의 정치화는 문화상대주의 자체의 한계가 아니라 그 오용이라고 볼 수도 있다. 그러나 어쨌든 링컨의 테제가 우리로 하여금 문화상대주의가 초역사적 문화 개념과 관련될 때 빚어지는 한계를 보게 해준다는 것은 분명하다.

문화상대주의에 대한 이상의 논의는 인류학에만 국한된 것은 아니다.

72) Dan Sperber, “Apparently Irrational Belief,” in: Martin Hollis and Steven Lukes (ed.), *Rationality and Relativism* (Cambridge: MIT Press, 1982), 149-80.

73) 누마자키 이치로, 「문화상대주의」, 94-95.

앞서 말했듯이, 문화상대주의는 인류학을 넘어 다른 학문분야와 일상에 까지 자리 잡았기 때문이다. 그런데 종교학도로서 필자가 보기에, 문화상대주의에 관한 링컨의 테제는 종교학의 ‘판단중지’와 관련지어 생각 해볼 필요도 있을 것 같다. 판단중지가 종교학에 처음 도입된 것은 1940년대 크리스텐센(William Brede Kristensen, 1867-1953)에 의해서였다. 그는 종교는 신자의 입장에서만 제대로 이해될 수 있기 때문에 연구자의 잣대를 들이대지 않도록 판단중지를 해야 한다고 주장했으며, 이로써 종교학이 기존의 서구중심주의와 기독교중심주의를 극복할 수 있는 계기를 제공했다.⁷⁴⁾ 물론 크리스텐센이 말한 판단중지는 철학적 현상학의 판단중지와 달리 엄밀한 방법이기는 하지만 일종의 태도였고, 그 범위는 어디까지나 종교현상학에 국한된 것이었다. 그러나 판단중지는 점차 종교현상학을 넘어 사실상 종교학 자체의 기본 입장이 되었다.

그렇다면 종교학에서 판단중지는 여전히 유효할까? 물론 그렇다. 이는 문화상대주의가 온갖 비판에도 불구하고 여전히 유효한 것과 마찬가지로 판단중지는 여전히 종교학을 종교학이게 하는 핵심이다. 그러나 문화상대주의의 한계에 대한 링컨의 테제는 우리에게 판단중지의 한계에 대해서도 생각해보라고 채근한다. 권력의 양적 차이에서 빚어지는 억압과 차별의 현실이 있다면, 지식의 왜곡에서 빚어지는 지적 오류와 윤리적 오판의 현실이 있다면, 그때도 계속 판단중지를 해야 할까? 필자는 꼭 그렇지만은 않다고 생각한다. 판단중지는 여전히 종교학적 작업의 처음과 끝이지만, 이는 인식적 차원의 일이지 사회구조, 지적 정직성, 윤리 차원에서까지 항상 판단을 중지해야만 하는 것은 아니다. 필자는 때로 판단중지 자체를 보류해야 할 순간도 있기 마련이라고 생각한다. 물론 판단중지의 영구 폐기가 아니라 일시 보류 말이다. 또 판단의 목적은 특정 종교를 비난하는 데 있는 것이 아니라, 그 종교가 놓인 더 큰 사회적·문화적 상황에서 권력의 작용을 비평하는 데 있어야 한다. 이미 당연한 것이 된 문화상대주의를 되묻는 링컨의 테제는 우리로 하여금 이미 당연한 것이 된 판단중지를 되물게 한다. 링컨은 우리

74) 샤프, 『종교학』, 279-81.

로 하여금 종교학도에게 과연 판단중지란 무엇인지, 판단중지를 보류하고 일정한 판단을 내리도록 요구받기도 하는 순간을 어떻게 대처할 것인지, 어떻게 비난이 아닌 비평을 제대로 수행할 수 있을 것인지를 끊임없이 되물도록 촉구한다.⁷⁵⁾

75) 링컨은 나머지 테제들에서도 계속 비판적 종교학의 전략을 구체화하고 장애물을 지적한다. 집단 내 차이를 간과하는 것(8번), 이데올로기를 자연으로 착각하는 것(10번), 비판을 환원주의로 오해하는 것(12번), 내부자와 외부자, 진리와 진리주장을 혼동하는 것(13)은 비판적 탐구의 장애물이고, 냉소주의를 피하고 감정에 솔직해지는 것(9번), 연구자들 자신도 연구대상임을 인식하는 것(9번), 낯선 대상을 탐구하는 일의 가치를 인식하는 것(11번)은 비판적 탐구의 전략들이다. 이들도 분석할 거리가 많지만, 이 작업은 다른 기회로 미루겠다. 나머지 테제들의 전문은 다음과 같다 (편지상 원문은 생략함). “(8) 문화에 대한 이런 이상화된 이미지를 고수하는 이들은 무엇보다도 어떤 집단 내의 (젠더, 나이, 계급, 그리고/또는 카스트에 따른) 지배 분과를 바로 그 집단이나 그 ‘문화’ 자체로 오인하기에 그러는 것이다. 동시에 그들은 지배 분과가 선호하고 선전하는 이데올로기적 입장을 집단 전체의 입장으로 착각한다. (예를 들어 브라만 계급이 쓴 텍스트를 가지고 ‘힌두교’ 전체를 규정하고, 남성 원로들의 말에 근거하여 ‘누어죽 종교’를 구성하는 식이다.) 학자들이 흔히 저지르는 이런 오인은 그들이 특권을 부여한 정보 제공자들의 잘못된 인식과 표상을 고스란히 되풀이하는 것이다. (9) 비판적 탐구는 표면의 배후를 파헤치는 일을 정당화하기 위해 냉소적 태도를 취하거나 자신의 감정을 애써 감출 필요가 없다. 또 다른 대상과 마찬가지로 학자들의 담론과 실천도 파헤쳐야 한다. (10) 자신이 속한 사회의 이데올로기 체계를 제대로 파악하지 못하게 만드는 두 가지 요인이 있다. 하나는 (i) 자신의 의식 자체가 그 체계의 산물이라는 점이고, 다른 하나는 (ii) 그 체계가 하도 성공적이어서 그 작동방식이 보이지 않게 된다는 점이다. 보이지 않는 까닭은 우리가 이데올로기의 산물에 깊이 젖어들고 그것과 끊임없이 마주치게 되면, 그것을 (또 그것을 만들고 유포하는 장치들을) 다름 아닌 ‘자연’으로 착각하게 되기 때문이다. (11) 다른 사회의 이데올로기적 산물과 그 작동방식을 살피는 일은 이데올로기 연구자가 되고자 하는 이에겐 매우 소중한 기회를 제공해준다. 애초부터 낯선 대상이기에, 연구에 앞서 그 대상을 탈자연화하거나 할 필요가 없다. 오히려 그 대상은 비판적 연구를 독려하고 이에 대한 보상을 주며, 이로써 연구자가 자기 사회에 잘 적용할 수 있는 교훈을 제공해준다. (12) 다른 학문 분야에서는 비판적 탐구가 일반화되었지만, 많은 종교학도들은 여전히 비판적 탐구를 못마땅해 하면서 이를 ‘환원주의’라고 비난한다. 이런 비난은 비판을 잠재우려는 의도에서 나오는 것이다. 종교를 ‘종교’로서 취급하지 않는 태도, 즉 종교의 초월적 성격과 신성불가침한 위상을 승인하기를 거절하는 것은 스스로를 종교적 인간으로 여기는 이들에 의해 이단과 신성모독으로 간주되기도 한다. 그러나 스스로를 역사가로 여기는 이들에게는 바로 이런 태도야말로 그 출발점이

VII. 맺음말: 비판적 종교학을 위하여

지금까지 링컨의 「방법에 관한 테제」를 중심으로 비판적 종교학의 주요 문제의식을 살펴보았다. 우선, 본격적인 분석에 앞서 링컨이 「방법 테제」를 쓰게 된 배경을 살펴보고, 이를 통해 그가 비판적 종교학이라는 자신의 입장을 구체화해 가던 즈음에 「방법 테제」를 통해 이를 공식화하는 계기로 삼았음을 확인하였다. 이어서, 「방법 테제」가 제기하는 세 가지 논제를 분석해보았다. 첫째, 종교학의 정체성과 목적에 관련해서는, 링컨이 ‘히스토리 오브 릴리전스’라는 학문명칭을 두고 연구대상으로서 ‘종교’와 연구방법으로서 ‘역사’의 차이를 명확히 하고, 이에 근거해 종교에 대한 인간적인 대항 담론을 산출하는 것을 비판적 종교학의 목적으로 제시하는 것을 살펴보았다. 또 이 논의 과정에서 종교학의 학문명칭을 둘러싼 혼란이 벌어지게 된 종교학사적 맥락도 짚어보았다. 둘째, 종교 정의의 문제에서는, 링컨이 종교적 성격의 개념들로 종교를 정의해온 기존의 일반적인 종교 정의들과 달리, 비-종교적 성격의 개념들로 새롭게 종교 정의를 시도한 것을 살피고, 이로써 그가 실제적 정의와 기능적 정의의 한계를 동시에 극복하려 한 것을 살펴보았다. 또한 종교 정의와 ‘종교’ 개념에 관한 국내 논의들을 개관함으로써 링컨의 문제의식이 우리 학계에서 어떤 식으로 정착할 수 있을지 그 가능성을 짚어보았다. 셋째, 이미 당연한 것으로 자리 잡은 지 오래인 문화상대주의와 관련하여, 링컨이 문화상대주의에 내재할 수도 있는 제국주의의 흔적, 고정되고 불변하는 ‘문화’ 개념이 가져올 수도 있는 폐해 등을 지적하고 있는 것을 살펴보았다. 그리고 인류학의 문화상대주의에

다. ⑬ 연구자가 자신이 연구하는 사람들이 스스로를 규정하는 바로 그 용어를 가지고 그들을 이해할 때, 연구자가 시간적이고 우연적인 것에 대한 관심을 중단할 때, 또 연구자가 ‘진리’, ‘진리-주장’, ‘진리의 영역’ 사이의 차이를 구분하지 못할 때, 역사학자나 학자로서 그의 기능은 이미 끝난 것이다. 이때 그가 할 수 있는 역할은 여러 가지다. 그 중에는 아주 존경스러운 역할도 있고 (서기, 수집가, 친구, 이념 주창자), 덜 매력적인 역할도 있다 (치어리더, 옛보기를 즐기는 이, 수입품 소매상). 하지만 그 어느 것도 학문과 혼동되어서는 안 된다.”

대한 논의를 종교학으로 가져와 역시 당연한 것으로 자리 잡아 온 판단 중지에 대해서도 그 필요성은 견지하되 한계를 숙고할 필요가 있다는 필자 나름의 생각을 개진해 보았다.

머리말에서 양해를 구했듯이, 이 글은 링컨의 종교학 작업 전체나 그가 선도해온 비판적 종교학의 전모를 총체적으로 조망하려는 것은 아니었다. 또 「방법 테제」 전체를 면밀하게 분석하려는 것도 아니었다. 다만 「방법 테제」에서 종교학 이론과 방법에 관련해 끌어낼 수 있는 약간의 논제들을 분석함으로써 링컨이 이를 통해 비판적 종교학의 어떤 전망을 구축하고 있는지 확인해 보려는 것이 이 글의 의도였다. 국내에서 비판적 종교학은 아직 소수의 연구자들이 이따금 관심을 기울이는 수준에서만 통용되고 있다. 또 비판적 종교학이 편향적이며 과도하다고 보는 부정적인 견해도 적지 않다. 짐작건대, 아마도 이 글을 읽는다고 해서 누군가가 들연 비판적 종교학으로 '회심'하게 될 일은 별로 없을 것 같다. 그러나 이 글이 비판적 종교학을 조금은 더 널리 알리고, 또 향간의 오해와 불신을 줄여준다면, 그리하여 비판적 종교학이 우리가 구사하는 다양한 종교학적 작업 도구의 일부가 된다면, 그로써 이 글은 약간이나마 소임을 한 것이 아닐까 기대해 본다.

주제어: 브루스 링컨, 「방법에 관한 테제들」, 비판적 종교연구, 학문 명칭, 종교 정의, 문화상대주의

원고접수일: 2015년 11월 15일

심사완료일: 2015년 12월 7일

게재확정일: 2015년 12월 16일

참고문헌

- 강돈구. 「'종교문화'의 의미」. 『종교연구』 61 (2010): 33-67.
- 고건호. 「천도교 개신시 '종교'로서의 자기인식」. 『종교연구』 38 (2005), 231-55.
- 권용란. 「주술 개념 형성에 관한 연구: 근대 이후 서구를 중심으로」. 『역사민속학』 13 (2001): 71-91.
- 김운성. 「개념사의 비교종교학적 유용성: '순교' 개념의 분석사례를 중심으로」. 『종교와 문화』 9 (2003): 83-106.
- _____. 「니니안 스마트의 비교종교학」. 『한신인문학연구』 6 (2005): 221-45.
- 김재영. 「칼 융과 머세아 엘리야데의 종교이해에 관한 비교연구: 원형개념을 중심으로」. 『종교연구』 17 (1999): 21-69.
- 김종서. 「한국종교의 개념과 동아시아의 종교경험」. 『종교학연구』 24 (2005): 35-51.
- _____. 「'신종교' 개념의 종교유형론적 성찰: 북미에서 비롯되는 국제적 변화 양상」. 『신종교연구』 15 (2006): 77-107.
- 뒤르켐, 에밀. 『종교생활의 원초적 형태』, 노치준·민혜숙 역, 서울: 민영사, 1991.
- 류성민. 「한국과 중국의 종교학과: 현황과 전망」. 『종교문화연구』 23 (2014): 1-35.
- 바하, 요아힘. 『비교종교학』. 김종서 역. 서울: 민음사, 1988.
- 박규태. 「일본의 종교학과 현황과 전망」. 『종교문화연구』 23 (2014): 37-92.
- 방원일. 「비서구세계 종교문화의 만남과 종교개념에 대한 최근 논의들」. 『종교문화비평』 8 (2005): 139-60.
- _____. 「페티시즘: 개념의 역사와 선교지 한국에서의 의미」. 『종교와 문화』 21 (2011), 103-19.
- 샤프, 에릭 J. 『종교학: 그 연구의 역사』. 윤이흠·윤원철 역, 서울: 한

- 울, 1990.
- 송현주. 「한용운의 불교·종교담론에 나타난 근대사상의 수용과 재구성」. 『종교문화비평』 11 (2007): 102-37.
- 스마트, 니니안. 『세계의 종교: 동굴벽화에서 현대의 다원주의까지』, 윤 율철 역, 서울: 예경, 2004.
- 스미스, 조너선 Z. 『종교 상상하기: 바빌론에서 존스타운까지』, 장석만 역, 서울: 청년사, 2013.
- 심재룡·윤이흠·오병남, 「철학·종교학·미학의 회고와 전망」. 서울대 연구처 편, 『서울대학교 학문연구 50년: 1946-1996 (1): 총괄·인문사회과학 편』 (서울: 서울대연구처, 1996): 239-54.
- 안 신. 「스코틀랜드 종교현상학과의 ‘기원’: 니니안 스마트와 앤드류 윌스의 종교현상학 연구」. 『종교문화연구』 9 (2007): 155-75.
- 우혜란. 「동시대 한국의 종교현상 연구와 ‘종교’ 개념의 재고찰: ‘영성’(spirituality)에 대한 논의를 출발점으로」. 『한국종교연구』 7 (2005): 3-57.
- 유요한. 「거인 엘리아데의 어깨 위에서: 엘리아데 비판에 대한 엘리아데 관점의 답변」. 『종교학연구』 30 (2012): 55-74.
- 윤용복. 「근대 가톨릭에서의 종교 담론」. 『종교문화비평』 11 (2007): 77-101.
- 이진구. 「근대 한국사회의 종교자유 담론: 양심의 자유와 종교집단의 자유」. 『종교문화비평』 1 (2002): 50-79.
- _____. 「해방 이후 종교자유 담론의 전개 양상: 선교의 자유와 양심의 자유를 중심으로」. 『종교문화연구』 13 (2009): 181-216.
- 이창익. 「종교의 영도 1: 『종교형태론』에 붙이는 주석」. 『종교문화비평』 8 (2005): 107-40.
- _____. 「엘리아데와 차이의 해석학: 종교의 영도 2」. 『종교문화비평』 11 (2007): 38-68.
- 이행훈. 「최병헌의 ‘종교’ 개념 수용과 유교 인식: 「만종일련」을 중심으로

- 로]. 『한국철학논집』 46 (2015): 177-209.
- 임부연. 「근대 유교 지식인의 ‘종교’ 담론」. 『종교문화비평』 9 (2006): 77-101.
- 임현수. 「신화와 역사의 경계를 넘어서」. 『종교학연구』 17 (1998), 103-24.
- 장석만. 「19세기말-20세기초 한·중·일 삼국의 정교분리담론」. 『역사와 현실』 4 (1990): 192-223.
- _____. 『개항기 한국사회의 ‘종교’ 개념 형성 과정』. 서울대 박사논문, 1992.
- _____. 「페티시즘의 개념사: 그 발명과 의미망」. 『종교문화비평』 9 (2006): 11-29.
- _____. 「‘종교’를 묻는 까닭과 그 질문의 역사: 그들의 물음은 우리에게 어떤 문제를 던지는가?」. 『종교문화비평』 22 (2012): 15-50.
- _____. 「종교문화 개념의 등장과 그 배경: 소전 정진홍의 종교문화 개념의 의미」. 『종교문화비평』 24 (2013): 13-39.
- 정진홍. 『종교문화의 이해』. 파주: 청년사, 1992.
- _____. 「성현의 변증법과 창조적 해석학: 멀치아 엘리아데」. 『종교문화의 인식과 해석: 종교현상학의 전개』 (서울: 서울대출판부, 1997): 183-251.
- 조규훈. 「한국사회 법의 영역에서 형성된 종교 개념: 지구적 관점의 적용」. 『종교문화연구』 12 (2009): 109-46.
- 조현범. 「‘사이비종교론’에 대한 성찰: 진짜 종교, 가짜 종교」. 『한국종교연구회회보』 5 (1994): 4-10
- _____. 「서구 종교학의 역사에 대한 지성사적 재조명: 키펜베르크의 논의를 중심으로」. 『대순사상논총』 17 (2004): 114-17.
- 최정화. 「종교사(history of religions)의 재발견: 역사적 종교연구의 학적전통과 방법론」. 『종교문화연구』 20 (2013): 179-215.
- 캡스, 월터. 『현대종교학 담론』. 김종서 외 역, 서울: 까치, 1999.

- 펠스, 대니얼. 『종교에 대한 여덟 가지 이론들』. 조병련·전중현 역. 고양: 한국기독교연구소, 2013.
- 하정현. 「1920년대-30년대 한국사회의 ‘신화’ 개념의 형성과 전개」. 『종교문화비평』 20 (2011): 24-57.
- Albinus, Lars. “Regimes of Truth: Review of Bruce Lincoln’s *Gods and Demons, Priests and Scholars*.” *Method and Theory in the Study of Religion* 25(2) (2013): 178-96.
- Antes, Peter, Armin W. Geertz and Randi Warne. “Introduction.” In: Peter Antes, Armin W. Geertz and Randi Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion: Vol. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004): 1-9.
- Arvidsson, Stefan. “Review of Lincoln’s *Gods and Demons, Priests and Scholars*.” *Method and Theory in the Study of Religion* 25(2) (2013): 168-77.
- Asad, Talal. “The Construction of Religion as an Anthropological Category.” In: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993): 27-54.
- Chatterjea, Ipsita. “Bruce Lincoln’s “How to Read a Religious Text”: An Experiment of Application.” *Bulletin for the Study of Religion* 42(2) (2013): 13-19.
- Clark, Elizabeth A. “Engaging Bruce Lincoln.” *Method and Theory in the Study of Religion* 17(1) (2005): 11-17.
- Day, Matthew. “The Educator Must Be Educated: The Study of Religion at the End of the Humanities.” *Method and Theory in the Study of Religion* 22(1) (2010): 1-8.
- Doniger, Wendy. *The Implied Spider: Politics and Theology in*

- Myth*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Engler, Steven and Mark Q. Gardiner. "Lincoln's Clarion Call for Methodological Solipsism." In: Aaron W. Hughes (ed.), *Theory and Method in the Study of Religion: Twenty Five Years On* (Supplements to Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 1) (Leiden: Brill, 2013): 159-64.
- Fitzgerald, Tim. "Bruce Lincoln's "Theses on Method": Antitheses," *Method and Theory in the Study of Religion* 18(4) (2006): 392-423.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System." In: *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973): 87-125.
- _____. "(Distinguished Lecture) Anti Anti-Relativism," *American Anthropologist* (New Series) 86(2) (June 1984): 263-77.
- Geller, Jay. "*En Jeu*: Lincoln Logs or Pick-up Sticks." *Method and Theory in the Study of Religion* 17(1) (2005): 18-26.
- Grottanelli, Cristiano and Bruce Lincoln. "A Brief Note On (Future) Research in the History of Religions." *University of Minnesota Center for Humanistic Studies, Occasional Papers* 4 (1985): 2-15.
- Hewitt, Marsha Aileen. "Ideology, Ideology-Critique, and the Critical Study of Religion in Bruce Lincoln's *Gods and Demons, Priests and Scholars*." *Bulletin for the Study of Religion* 42(2) (2013): 2-7.
- Kitagawa, Joseph M. "The History of Religions (Religionswissenschaft) Then and Now." In: Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect* (New York: Macmillan, 1985): 121-143.

- Junginger, Horst. "Religion, Myth and Ideology." *Method and Theory in the Study of Religion* 25(2) (2013): 161-67.
- Levy, Gabriel. "Scholars Are Demons, Not Gods: Meta-Theoretical Reflections Sparked by Bruce Lincoln's *Gods and Demons, Priests and Scholars*." *Bulletin for the Study of Religion* 42(2) (2013): 7-12.
- Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- _____. "Theses on Method." *Method and Theory in the Study of Religion* 8(3) (1996): 225-27 (「종교연구에 관한 13가지 테제」. 장석만 역, 『한국종교연구회회보』 8 [1999]: 9-13).
- _____. "Reflections on 'Theses on Method'." In: Tim Jensen and Mikael Rothstein (eds.), *Secular Theories of Religion: Current Perspectives* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000): 8-10.
- _____. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: Chicago University Press, 2000 (『신화 이론화하기: 서사, 이데올로기, 학문』. 김윤성·최화선·홍윤희 역, 서울: 이학사, 2009).
- _____. *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*. Chicago: Chicago University Press, 2003 (『거룩한 테러: 9.11 이후 종교와 폭력에 대한 성찰』. 김윤성 역, 광주: 돌베개, 2005).
- _____. "Responsa Miniscula." *Method and Theory in the Study of Religion* 17(1) (2005): 59-67.
- _____. "Theses on Religion and Violence." *Newsletter of the Institute for the Study of Islam in the Modern World* 15 (Dec. 2005).
- _____. "Concessions, Confessions, Clarifications, Ripostes: By

- Way of Response to Tim Fitzgerald.” *Method and Theory in the Study of Religion* 19(1) (2007): 163–68.
- _____. *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- _____. “Reflections on the Reflections of Messrs. Junginger, Arvidsson, Albinus, and Ullucci.” *Method and Theory in the Study of Religion* 25(2) (2013): 209–19.
- McCutcheon, Russell T. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. “Critical Trends in the Study of Religion in the U.S.” In: Peter Antes, Armin W. Geertz and Randi Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion: Vol. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004): 317–43.
- _____. “Affinities, Benefits, and Costs: The ABCs of Good Schlars Gone Public.” *Method and Theory in the Study of Religion* 17(1) (2005): 27–43.
- McGrane, Bernard. *Beyond Anthropology*. New York: Colombia University Press, 1989.
- Molendijk, Arie L. “Introduction.” In: Arie L. Molendijk and Peter Pels (eds.), *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion* (Leiden: Brill, 1998): 1–27.
- Norris, Christopher. *Reclaiming Truth: Contribution to a Critique of Cultural Relativism*. Durham: Duke University Press, 1996.
- Paden, William. “Before ‘The Sacred’ Became Theological: Rereading The Durkheimian Legacy.” In: Thomas A.

- Idinopulos and Edward Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion* (Leiden: Brill, 1994): 198-210.
- Pennington, Brian K. "Introduction: A Critical Evaluation of the Work of Bruce Lincoln." *Method and Theory in the Study of Religion* 17(1) (2005): 1-7.
- Rennie, Bryan S. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: The State University of New York Press, 1996.
- Schilbrack, Kevin. "Bruce Lincoln's Philosophy." *Method and Theory in the Study of Religion* 17(1) (2005): 44-58.
- Simmons, K. Merinda. "Scary Scholarship: A Response to Bruce Lincoln's *Gods and Demons, Priests and Scholars*." *Bulletin for the Study of Religion* 42(2) (2013): 20-24.
- Smart, Ninian. "Foreword." In: Peter Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion* (London: Continuum, 1999): ix-xiv.
- Smith, Brian K. *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Smith, Jonathan Z. "Wobbling Pivot." In: *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Leiden: Brill, 1978): 88-103.
- Sperber, Dan. "Apparently Irrational Belief." In: Martin Hollis and Steven Lukes (ed.), *Rationality and Relativism* (Cambridge: MIT Press, 1982): 149-80.
- Stedman-Jones, Sue. "Relativism/Absolutism." In: Chris Jenks (ed.), *Core Sociological Dichotomies* (London: Sage, 1998): 123-37.

- Ullucci, Daniel C. "Complicating Myth: A Review of Bruce Lincoln's *Gods and Demons, Priests, and Scholars*." *Method and Theory in the Study of Religion* 25(2) (2013): 197-208.
- Wiebe, Donald. *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- _____. "Religious Studies." In: John R. Hillels (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2005): 98-124.

Abstract

An Analysis of Bruce Lincoln's “Theses on Method” for the Study of Religion

Yunseong Kim (Hanshin University)

This article analyses Bruce Lincoln's “Theses on Method” for the study of religion. Since Lincoln published “Theses on Method” twenty years ago, it has a great influence on many who seek a new method and theory for studying religion, especially on those who pursue the critical study of religion. As Lincoln is one of the leading scholars in the critical study of religion, an analysis of his theses elucidates some traits of this critical trend. For this, preparatorily, I look into the background why Lincoln wrote those theses. And then I examine three topics abstracted from several of those theses: First, the problem of academic nomenclature of the study of religion. I examine why Lincoln questions the previous usages of the term “history of religions;” Second, the problem of defining religion. I examine how Lincoln's definition of religion differs from other classical definitions; Third, the problem of cultural relativism. I examine what does

Lincoln's criticism on some limitations of cultural relativism intends. Through these works, I suggest the necessity of adopting some motivations and aims of the critical study of religion into the academic context of the study of religion in Korea.

Key words: Bruce Lincoln, "Theses on Method", the critical study of religion, academic nomenclature, definition of religion, cultural relativism