

세계종교학계에 대한 동양종교학 연구의 역할과 기대

윤 이 흠*

1. 序論: 東方人文學의 使命
2. 現代宗敎學의 課題
3. 宗敎學의 方法論的 問題
 - (1) 還元論과 反還元論
 - (2) 聖의 概念
 - (3) 還元論的 態度
4. 結論: 理論的 敎區主義를 넘어서

1. 序論 : 東方人文學의 使命

우리는 지금 세기말적 격변기에 처해 있다. 불과 4년 후에 새로운 세기를 맞이하는 시점에서 동양사회에는 내일에 대한 희망과 전통의 상실에 대한 불안이 뒤섞인 갈등과 혼돈이 만연해 있다. 사회·문화적 변화의 속도가 너무 빨라서 아무도 내일을 예측하지 못하고, 그 변화의 힘이 너무 커서 오늘의 갈등과 혼돈이 정리되지 않은 채 역사가 진행된다. 그것은 설명할 수 없는 복합상태, 케이오스(chaos)의 경험이다. 이러한 변화가 어떤 결과를 가져오는지 과거의 경험을 통해서 우리는 잘 알고 있다.

과거 1세기 전에도 동양사회는 희망과 불안을 주체적으로 정리하지 못한 케이오스 상태에서 세기말을 맞이했다는 점에서 오늘과 다를 바 없었다. 19세기 말 동양

* 서울대 교수

사회는 노도와 같이 밀려오는 근대화, 좀더 정확하게 말해서 서양화의 물결에 휘말려 문화적 자기상실과 사회적 혼돈을 겪었다. 그러나 19세기 말에 비교하여 지금의 동양사회는 상당한 정도의 자신감을 갖고 있다는 점이 다르다. 특히 1960년대에 들어서면서 동양사회가 서서히 자신감을 갖게 되었으며, 이는 서양문화가 동양인의 내일의 운명을 맡길 유일한 대안이 아니라는 사실을 깨닫는 계기가 되었다.

이 자신감은 동양사회가 정치경제 활동과 문화를 분리해서 파악하는 태도로 나타나기 시작했다. 산업화와 문화활동을 분리해서 추진하는 정치적 태도가 그것이다. 산업화를 위한 정치적 노력이 순조롭게 진행되면서, 동양인들은 먼저 경제분야에서 자신감을 갖기 시작했다. 일본, 대만, 그리고 한국이 그 좋은 예이며, 중국도 이러한 과정에 들어섰다. 오늘날 동양사회의 정치적 관심은 경제성장에 집중된다. 경제적인 면에서 자신감을 먼저 얻고 그 다음 단계로 문화적인 차원으로 확산시키고 있다. 이러한 우선순위를 결정하는 정치적인 동기에 따르면, 동양 각국의 전통문화는 해외에 자기나라를 소개하고 외화를 벌어들이는 상품으로서의 가치가 있는 것이다. 이렇게 해서 이른바 경제발전이 동양의 現代神話가 된다.

발전신화는 모든 것이 경제성장을 위하여 의미를 갖는다고 말한다. 따라서 문화는 발전의 裝飾品에 지나지 않는다. 이러한 신화는 발전을 위한 내일의 희망을 부여하지만, 전통의 상실에 대한 불안 또한 확대시키고 있다. 그러므로 오늘날 발전신화가 주도하는 동양사회의 정치는 본의 아니게도 가치관의 혼돈을 창조하고 있다.

19세기 말 대부분의 동양 사회가 서구 발전신화의 이야기를 모방한 데 반해서, 오늘날에는 신화의 주인공으로 자처한다는 점이 다르다. 오늘날 아세아 각국은 신화에 나오는 주인공이 지닌 혼돈을 노정하고 있다. 여기서 신화내용이 결정되는 과정을 잠깐 들여다 볼 필요가 있다. 사회발전 계획의 수립과 추진은 다양한 사회과학 분야의 참여로 이루어진다. 이는 사회과학적 지식이 신화의 내용을 결정한다는 사실을 말해 준다. 동시에 이는 사회과학적 지식에 입각한 신화가 가치관의 혼돈을 야기하는 결과에 이르렀다는 사실 또한 말해 주고 있다.

특히 여기서 우리가 관심을 가져야 할 점은, 발전과정에서 전통문화를 상실하고 가치관의 혼돈에 빠지는 정도가 서구와는 비교가 되지 않게 동양사회에서 더욱 심각하다는 사실이다. 사회과학적 지식에 근거한 발전계획은 일반적으로 이 점을 간과하기 때문에 항상 만족스럽지 못하다. 이는 발전의 목표와 모델은 서양의 성장 사례에서 찾고, 그 논리는 서양의 지성전통에서 빌려온 데 그 원인이 있다. 다시 말해서 이는 서양의 신화를 동양사회에 재현하려는 데 그 한계가 있는 것이다.

神話의 再現은 역사 밖에서만 가능하다. 연극과 종교적 의례과정은 그 대표적인 예이다. 연극이 공연되는 동안 출연자와 관중이 모두 하나가 되는 경험을 하지만, 그 연극이 끝나면 그들은 다시 역사적 현실로 돌아와야 한다. 이런 의미에서 그들은 역사현실의 밖에서 특정한 경험을 공유했던 것이다. 역사는 다시 되풀이 되지 않는다. 그러므로 진정한 신화는 오직 역사 안에서 한 번 創造된다. 사회과학은 본질적으로 되풀이 될 수 없는 역사적 과거의 신화적 각본을 오늘 재현하려는 모순을 범한다. 여기서 신화이론에 매달리는 것은 별로 현명하지 못한 일이지만, 한 가지만은 언급할 필요가 있다. 신화는 역사 안에서는 되풀이 될 수 없고, 다만 再創造(re-creation)될 뿐이다.¹⁾ 신화가 재창조되기 위해서는 첫째, 신화의 수용자가 역사적으로 주어진 특정한 價値觀을 共有하고, 둘째, 그 가치관이 統合機能을 하는 두 가지의 조건이 전제된다. 집단이 공유하는 가치관과 희망을 상징적으로 표현하는 설명체계가 當代의 神話이고, 그러한 상징에 의하여 이루어지는 문화적 재통합 현상을 우리는 神話의 再創造라고 말한다. 이러한 근거에서 볼 때, 지금까지 동양의 발전론은 역사적 전통가치관에 대한 분명하고 체계적인 조명을 통하여 얻은 가치관을 대체로 담고 있지 못하다는 점을 우리는 지적해야 할 것이다.²⁾ 이러한 발전 신화에서 우리는 주인공의 정체성의 혼선을 보게 된다. 그것은 역사적으로 가치공유의 경험을 갖지 아니한 서양의 신화적 상징인물과 오늘의 동양인을 동일시하려는 태도에서 비롯된다. 이러한 불일치의 태도는 외형적인 발전에는 성공할 수 있지만, 가치관의 혼선은 피할 수 없게 된다.

문화가치관의 혼돈은 동양의 문화사회에 구조적으로 자리잡기 시작했다. 지난 1세기 반동안 동양사회는 서구의 문물을 받아들였다. 그 결과로 서양의 문화는 지금 동양사회에서 더 이상 남의 것이 아닌 상태에 이르렀다. 이는 두 가지 면으로 나타난다. 첫째, 과학기술 문화가 동양사회에 널리 보급이 됐을 뿐만 아니라 오늘에 이르러는 첨단분야의 공산품을 서구에 수출하기에 이르렀다. 둘째, 서양의 현대 사회사상과 학문체계를 모든 동양인들이 학습하고 있다. 예컨대, 동서이념의 대결과정을 통하여 동양의 모든 나라에서 격렬한 이념투쟁을 겪으면서 현대 정치이념을 깊이 터득했으며, 각급 학교에서는 서양의 학문과 사상을 모든 학생들에게

1) 줄고. "단군신화와 한민족의 역사". 『단군, 그 이해와 자료』 (윤이홍 외. 서울대학교출판부, 1994). 9~19쪽.

2) 이 글의 제3장 종교학의 방법론적 문제 (3) 환원론적 태도 부분을 참고할 것.

교육하고 있다. 이처럼 18세기 이후 서양 근대문화를 형성하는 과학지식과 사회사상이 동양인들에게 낯선 이국적 현상이 아니라, 이제는 그들의 삶의 내용과 의식의 틀 안에 들어와 있다는 사실을 우리는 주목해야 한다. “서양은 더 이상 저기 있지 않고, 동양인의 삶의 영역 안에 있다.” 이런 의미에서 현대문화는 이미 서양의 전유물이 아니다. 이에 반해서 서양사회에서 동양은 아직도 중세와 마찬가지로 상품교역과 관광의 대상에 지나지 않는다. 다시 말해서 동양은 서양인의 삶의 영역에서 멀리 떨어져 있는 지적 관심의 대상에 지나지 않는 것이다. “서양인에게 동양은 아직도 저기 있다.”

21세기를 눈앞에 두고 동양과 서양의 문화가 당면한 구조적인 차이를 우리는 보게 된다. 동양은 지금 서양과 다른 문화적 경험을 하고 있으며, 따라서 서양의 지성계와 학문 세계와는 다른 맥락의 문제를 동양의 학계가 당면할 수 밖에 없다는 사실을 오늘의 현실이 말해준다. 이점을 우리는 두 가지 면으로 살펴볼 수 있을 것이다. 첫째는 19세기 말과 오늘의 동양사회가 겪는 혼돈의 역사적 내용의 차이를 보는 것이며, 둘째는 서양학문전통에 비교하여 오늘 동양학문이 지닌 역사적 과제의 특성이 무엇인가를 가늠하는 일이다.

첫째로, 앞에서 언급했듯이 19세기말과 오늘날의 동양사회는 가치관의 혼돈을 겪는 점에서는 같다. 그러나 19세기의 동양사회는 서양의 제국주의의 강압에 못이겨 완전히 이국적인 서양문화를 받아들였기 때문에 혼돈을 피할 길이 없었다. 그러나 오늘날의 사정은 이와 다르다. 과거 1세기 동안 동양 각국은 각각 나름대로 서양의 정치사상과 과학기술을 자기 것으로 만들었다. 이제 더 이상 자연과학 지식과 현대 사회사상 체계를 동양인의 사유에서 지울 수 없을 정도로 동양인에게 내면화됐다. 그러므로 오늘 동양사회는 전통문화와 현대문화가 동양인의 사유내용에 들어와서 혼재한다. 그러므로 과거 1세기 전과 같이 전통문화와 외래문화라는 양자 가운데 어느 하나, 또는 둘을 모두 택하는 이른바 선택의 문제는 이미 지났다. 이미 내재하는 동서의 문화 갈등과 마찰에서 오는 가치관의 혼돈을 해결하지 않으면 안되는 단계에 와 있는 것이다. 오늘의 현안을 극복하는 길은 우리 안에 내재하는 이질적인 문화내용의 구조적 차이를 조율하는 작업이다. 이는 전적으로 인문학의 과제가 아닐 수 없다. 더우기 오늘의 동양사회가 지닌 과제를 동양의 역사현실의 맥락에서 찾는 것이 동양의 인문학의 역사적 사명이다.

인문학은 모름지기 사람이 사람답게 사는 길을 찾던 과거의 인간 지성사를 더듬어 정리하고, 나아가서 그 지성사의 유산으로 하여금 인류사회의 내일을 밝히는 데

그 사명이 있다. 이런 관계에서 볼 때, 오늘날 동양의 문화적 혼돈이 야기되는 원인과 대안을 밝히려는 것이 인문학자, 우리 모두의 공통된 과제가 아닐 수 없다.

둘째로, 동양사회가 안고 있는 현문제에 대한 이해와 해결의 방안은 내일의 지구촌이 갖게 될 문제에 대한 가장 효과적인 해답이 될 것이다. 산업화를 지나서 지금 세계는 엄청난 속도로 정보화 시대에 진입하고 있다. 이제는 초음속 비행기를 타고 4시간 안에 지구의 끝에 가서 회의를 할 필요가 없게 되었다. 화면을 통하여 지구의 끝에 있는 사람과 회의를 할 수 있기 때문이다. 정보화는 사실상 지구를 하나의 생활권으로 좁히고 있다. 그런 과정에서 과거의 전통문화와 새로운 문화질서의 혼돈을 모든 국가사회가 안게 될 것이다. 거기에는 동서가 없다. 그러나 동양사회가 서구보다 이러한 문화갈등의 경험을 먼저 그리고 깊게 하고 있다는 점을 지적해야 할 것이다. 산업화에서 후기산업화 그리고 정보화로 진행되는 과정은 전적으로 산업구조에 따른 사회 및 문화의 변화과정을 보여준다. 이 변화의 과정에는 일관된 인간학, 또는 인간이해의 맥락이 있다. “인간의 삶과 행동의 주체가 自我이다”라고 말하는 개인주의가 바로 그것이다. 이에 따르면 모든 결정과 행동의 책임을 그 주체인 자아가 질 줄 아는 사람이 성숙한 인간이다. 그러므로 산업화시대의 공장 생산라인에 서서 일하는 공장 노무자는 자신에게 주어진 일에 대한 전적인 책임을 져야 한다. 더우기 앞으로의 정보통신 시대에는 직접-대인관계에서 얻는 쌍방의 복합적인 경험을 피해, 개인의 일방적 취향에 따라 상대방을 선택해서 畫像이라는 매체를 통한 간접적인 만남을 갖게 된다. 이처럼 과거에는 거대한 공장의 기계의 일환이었던 개인이, 앞으로는 화상을 통한 간접-대인관계를 즐기게 된다. 이러한 변화의 과정에도 불구하고 인간은 언제나 他者と 分離된 個體이다. 적어도 13세기 르네상스 이후 서양에서는 이러한 개체로서의 인간학 또는 인간이해를 발전시켜 왔으며, 이러한 個人主義 또는 個體人間觀이 산업화와 정보화를 실현하는 가치관의 기반을 이루고 있다. 이처럼 개인주의가 서양의 가치관의 주도적인 역할을 담당하기 때문에, 서양에서는 가치관의 구조적 변화가 나타났다고 말할 수 없다. 또한 주도적 가치관과 구조적으로 다른 주변 가치관들이 공존한다 해도, 그들 사이에서 일어나는 혼돈은 동양사회의 오늘의 현실과는 비교가 될 수 없게 적다. 서양에서 전통문화와의 갈등은 가치관의 구조적인 차이에서 오는 것이 아니라, 같은 가치관의 구조적 틀 안에서 발전의 속도에 대한 태도의 차이를 보이는 의미의 보수와 급진의 대립 정도라고 말할 수 있다.

그러나 동양에 오면 같은 가치관에 근거한 급진과 보수의 문제가 아니라, 전적

으로 다른 가치관들의 구조적 갈등을 경험하게 된다. 따라서 이러한 구조적인 문제는 아직 서양이 역사적으로 경험하지 못한 내용이며, 그러므로 서양의 학문전통에 기대어 이를 해결하기를 희망할 수 있는 문제가 아니다. 동양의 인문학자는 타자와 격리된 개체로서의 自我觀이 인류 지성사에 나타났던 여러 세계관들 가운데 하나에 불과하다는 사실을 잘 알고 있다. 그리고 그것이 인류의 미래를 위해서 유일한 선택이 되어야 하는가에는 여러 가지 고려해야 할 것이 많다는 점에 공감한다. 바로 이러한 공감을 서양의 철학과 사회과학 일반에서 찾아보기 힘들다. 그렇다면, 오늘 우리는 심각하게 서양의 학문을 재평가할 필요가 있다. 이는 동양의 오늘의 문제를 이해하고 극복하기 위해서 절대로 필요한 작업이다. 만약 이러한 반성을 거치지 않고 사회발전을 논한다면 이는 동양의 지성전통을 모두 포기하는 것과 같다. 물론 발전을 위해서 정말로 타당한 것이라고 판명이 된다면 포기해도 좋다. 그러나 그 판명의 작업을 하지 않은 상태에서 서양모델의 발전론을 답습한다면, 이는 두 가지 오류를 범하는 것이다. 하나는 아직도 19세기의 상황을 벗어 나지 못한 것이며, 다른 하나는 우리의 현실 파악을 포기하는 것이다.

동양의 문화 현실은 매우 심각할 정도로 복잡적이고 혼돈스럽다. 앞으로 정보화 시대가 진행되면서 놀라운 속도로 지구가 좁아질 것이다. 지구가 좁아지면 좁아질수록 아시아인들은 구라파인 뿐만 아니라 아프리카와 남미 등 세계의 모든 사람들과 점점 더 가깝게 지내게 된다. 따라서 지구촌이 좁아질수록 그만큼 그 문화가 점점 더 복잡적으로 변하고 가치혼돈이 가중될 것이다. 이처럼 내일의 지구촌이 분명히 당면할 문제의 전형적인 내용을 우리 동양인들은 과거 일세기 동안 먼저 경험했던 것이다. 그러므로 우리의 문제의식과 그 지성적 해결의 방향이 곧 내일의 인류사회에 대한 해답이 될 것이다. 여기에 동양 인문학의 역사적 사명이 있다.

그러나 오늘의 동양의 인문학이 그 세계사적 사명을 다하기 위해서는 지켜야 할 조건이 하나 있다. 그것은 오늘의 동양문화에 동양전통문화와 현대문화가 공존한다는 사실을 직시하는 일이다. 우리는 지금까지 발전론의 반성을 통해서 서양의 가치관을 동양사회에 일방적으로 적용한 결과 서양보다 더 심각한 가치관의 혼돈을 갖게 됐다는 사실을 살펴보았다. 이는 동양문화의 이해에 있어 서양의 시각이 한계가 있다는 점을 말해 준다. 여기서 우리는 그 역도 성립한다는 사실을 인정해야 한다. 오늘의 동양문화에 내재하는 현대문화는 동양의 고전사상으로 설명될 수 없다는 사실을 말해 준다. 그 구조적인 차이를 무시하고 서구사상을 동양에 적용하려는 태도를 서구 중심의 理論的 敎區主義라고 말한다면, 역으로 구조적으로 변

화된 오늘의 동양사회에 동양전통을 일방적으로 적용하려는 태도 역시 교구주의의 한계를 크게 벗어날 수 없다. 이처럼 동양인문학자들은 기존의 동서양의 지성사를 넘어선 전혀 새로운 작업을 요청받고 있다. 이는 인문학자들에게 도전적이고도 동시에 당혹스러운 과제가 아닐 수 없다.

이처럼 당혹스러운 과제를 우리는 지금까지 심각하게 다루지도 않았고, 또 그러한 과제를 다루었던 선례도 없다. 그러나 이것이 오늘의 동양 인문학자들이 해결해야 할 시대적 사명이라는 점을 아무도 부인할 수 없을 것이다. 그런데 이 문제는 서로 다른 동서양의 가치관이 동시에 내재된 오늘의 동양문화의 현실에서 비롯된다. 이는 구조적으로 다른 가치관들의 중층현상을 말한다. 인간의 삶의 총체적 가치관을 설명하는 틀을 세계관이라 말할 수 있으며, 이러한 총체적 가치관과 세계관의 구조를 보여주는 전형적인 현상이 종교다. 종교를 연구대상으로 하는 현대 인문학이 종교학이다. 그러므로 우리 인문학자들이 당면한 이 당혹스러운 과제를 아마도 종교학을 통해서 더 분명하게 드러낼 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 종교학의 특성을 다음 장에서 간략하게 살펴보기로 하자.

2. 現代宗敎學의 課題

종교학은 종교현상을 그 연구 대상으로 삼는 현대 경험과학이다. 종교는 인간의 문화와 더불어 오랜 역사를 가진 현상이기 때문에, 고대로부터 종교에 대한 기록을 인간은 많이 남겼고, 더구나 교리적 주장의 문헌은 인간의 그 어느 지적 영역보다 다양하고 찬란하다. 그러나 다양한 종교전통을 중립적 입장에서 읽기 시작한 것은 19세기 말부터였다. 이 시기에 종교학은 심리학, 사회학, 그리고 인류학과 같은 이른바 젊은 학문(young sciences)의 일환으로 태어났다. 이 시기 구라파학계는 전세계의 식민지로부터 들어온 엄청나게 다양하고 많은 종교 및 문화 자료를 접하게 되었으며, 그것들을 체계적으로 정리하기 위하여 객관적인 방법론을 요청했다. 따라서 초기 종교학은 진화론과 같은 당대의 실증적 논리를 수용하면서 경험과학의 일환으로 출발한 것이다. 이렇게 출발한 현대 종교학이 지닌 방법론 상의 중요한 문제점을 점검할 필요가 있다.

경험과학으로서의 초기 종교학은 당연히 그 때까지 서양사상과 학문의 근거를 이루던 종교전통, 곧 기독교 신학으로부터의 독립을 표방했다. 저 유명한 “하나만

하는 자는 아무것도 모른다”는 막스 뮐러의 금언이 이를 웅변한다. 그에 따르면, 하나의 특수 종교만 이해하는 도그마티즘으로서의 신학, 곧 교리적 연구를 가지고는 종교의 보편성을 이해할 수 없다. 그러므로 종교학은 모름지기 종교의 보편성과 특수성을 동시에 연구해야 한다는 것이다. 이 건강한 뮐러의 학문 정신이 그 이후 종교학의 주류를 형성하는 기준이 됐다.³⁾

뮐러의 태도는 종교학의 주류와 방계를 선명하게 갈라놓았다. 그는 교리적 연구와 종교일반을 연구하는 태도의 차이를 밝히고, 종교학 주류의 교리학으로부터의 독립을 선언했다. 그러나 초기 종교학은 진화론과 같은 전형적인 실증주의(positivism) 논리를 수용함으로써, 종교현상이 지닌 종교경험의 내면적 성격을 간과하는 방법론적인 한계를 노출하게 됐다. 객관적이고 실증적인 태도는 종교를 심리현상이나 사회·문화현상으로 還元해서 이해하는 경향이 있다. 환원주의는 심리나 사회현상으로 환원될 수 없는 중요한 종교현상의 요인을 간과한다. 따라서 제1차세계대전을 전후해서 종교학의 주류에서 반환원론을 주장하기에 이른다. 이는 종교를 종교자체로(religion as it is) 보자는 것이다. 이러한 주장의 주인공들인 현상학과 해석학 또는 후기현상학은 종교연구에 있어서 연구자의 주관성을 강조하는 나머지, 적어도 70년대에 오면 그들이 다시 신학으로 돌아갔다는 강한 비난을 사게 된다. 그리하여 다시 종교학의 주류에서는 종교가 복합적인 현상이기 때문에 그 연구 역시 다원연구방법(multi-discipline)을 사용해야 한다고 주장하다가, 다시 80년대 말에 오면 학문연구에 있어서 환원주의는 불가피하다는 주장이 나온다.

우리는 서양에서 출발한 현대 종교학은 還元主義와 反還元主義의 논쟁으로 이어지고 있다는 사실을 발견하게 된다. 특정 종교의 선형적 가치관과 그 교리적 태도를 벗어나 연구의 중립성과 객관성을 강조할 때, 어떤 형태로든지 환원론이 머리를 든다. 반면에 종교경험의 주관성을 강조할 때 종교의 반환원론을 주장하지만, 다시 이는 구체적으로 신학의 시녀가 된다는 공격을 면하지 못한다. 지금까지의 서구의 종교학은 神學的 思惟와 實證的 思惟라는 두 형태를 넘나들고 있다는 사실을 알게 된다. 이 두 가지 사유형태가 서양의 사상체계의 근간을 이룬다는 사실은 다시 언급 필요가 없다. 그러므로 80년대에 오면 당대의 진취적인 종교학자들이 지금까지의 종교학이 서양의 概念的 敎區主義에 빠졌다는 고백과 더불어 이를 극복하려 노력한다.⁴⁾ 이는 서양인이 지적인 혼란과정만을 통해서 비서구 문화를 구조적으로

3) Eric J. Sharpe. *Comparative Religion* (London: Duckworth, 1986). 35~6쪽.

파악하는 데 한계가 있다는 자기고백이다. 이처럼 솔직한 고백을 할 수 있었던 힘은 역시 동서양의 종교적 세계관을 동시에 연구하는 종교학자의 지성적인 경험에서 나온 것이다. 그리고 이처럼 도전적인 자기비판을 할 수 있는 것은 서로 다른 종교적 세계관을 비교연구하는 인문학자만이 누릴 수 있는 특권이다.

여기서 우리는 두 가지 점을 지적하게 된다. 먼저, 이 도전적인 고백은 한 학설이나 학문체계가 그것을 배제한 문화전통에서부터 자유로워진다는 것이 얼마나 지난한 일인가를 일깨워 준다. 서양의 동료 인문학자로부터 전해진 이 지성적 자기각성은 동양의 종교학자들에게 동양종교의 객관적 연구에 대한 책임을 부여하고 있다. 이제 더 이상 동양의 종교학자는 서양의 기존이론에 의존해서 동양종교를 보는 일은 없어야 한다. 그것이 동료 서양학자들에 대한 우리의 책임이기 때문이다. 다음으로, 적어도 종교학을 하는 우리들로서는 세계의 동양 문화를 보는 데 있어서 동양의 전통문화나 동양고전의 시각으로 해석하는 일 역시 되풀이 해서는 안 된다. 그것은 동양의 교구주의를 벗어나지 못하는 것이기 때문이다. 그것은 문화적 도그마티즘에 불과하기 때문이다.

다행하게도 동양인은 서양인보다 조금은 더 유리한 입장에 있다. 18세기 이후 왕성한 기독교의 선교활동을 통해서 기독교 문화를 흠뻑 접하게 됐으며, 서양의 학문체계를 각종 학교를 통하여 철저하게 훈련하고 있다. 이처럼 동양인은 서양의 지성체계와 영성에 관하여, 서양인이 동양문화에 대한 것에 비교하면, 더 많이 노출되었으며, 따라서 동양학자가 서양을 이해하는 것이 그 반대의 경우보다는 더욱 유리한 조건에 있다. 이 사실에 대한 각성은 우리로 하여금 새로운 책임감을 느끼게 한다. 그 책임은 앞장에서 언급했던 동양의 인문학자가 지닌 시대적 사명이다. 이처럼 동양에서의 종교연구는 우리에게 새로운 사명을 부여한다. 그것은 우리 안에 내재한 동서 문화유산의 창조적인 조화를 찾는 일이다.

3. 宗敎學의 方法論的 問題

4) Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion". *Contemporary Approaches to the Study of Religion Vol. 1. Humanities* (New York: Mouton, 1984), 148쪽.

현대종교학이 출범한 이후 지난 일세기 동안 종교학의 방법론적인 논쟁이 還元論과 反還元論 사이에서 이루어졌다는 사실을 우리는 살펴 봤다. 환원론과 반환원론은 서구지성전통의 二大主流의 학문연구 방법론의 특성을 각각 대표한다. 따라서 환원론과 반환원론의 논쟁은 서구지성사의 맥락을 벗어나지 않고, 자체 안의 논쟁이 될 수 밖에 없다는 사실을 말해준다. 환원론과 반환원론이 각각 어떤 전통을 대표하는지 먼저 살펴볼 필요가 있다.

1) 還元論과 反還元論

還元論은 주로 실증적 논리를 근거로 객관적 연구를 추구하는 태도를 유지할 때 주장된다. 그 대표적인 예가 사회과학과 심리학의 연구태도에서 나타난다. 원리적으로 말한다면, 사회과학과 심리학은 인문학의 문제의식을 자연과학의 방법론으로 접근하려는 특성을 지닌다. 그러므로 사회과학과 심리학이라는 19세기에 탄생한 젊은 과학은 자연과학과의 친화력이 있어서, 인문학에 비교한다면 대단히 객관적이고 실증적이다. 여기서 사회과학과 심리학의 실증성에 관하여 더 이상 언급할 필요가 없을 것이다. 다만 이들은 종교를 각각 사회현상이나 심리현상의 일환으로 환원해서 이해한다. 예컨대, 종교현상은 인간의 심리현상의 차원과 관계되지만, 심리현상은 종교현상의 일부분에 지나지 않는다. 따라서 심리학은 종교현상을 심리현상으로 환원하는 경향이 있다. 이는 사회학적 태도도 다를 바 없다. 이는 심리학과 사회과학처럼 미리 준비된 안목을 통해서 종교와 같은 복합적인 현상을 객관적으로 연구할 때, 연구대상의 복합적 총체성이 준비된 안목에 의하여 성격지워진다는 사실을 말해준다. 이것이 환원주의의 약점이다.

이러한 환원주의의 단점을 우리는 진화론에서 찾아볼 수 있다. 초기 종교학은 진화론의 영향 아래서 출발했다. 따라서 초기 종교학 이론의 특성이 종교진화론에서 잘 드러난다. 예컨대 애니미즘(animism), 주술(magic), 그리고 토테미즘(totemism)과 같은 원시종교 현상은 각각 人間理性이 단계적으로 진화한다는 전형적인 段階的 進化論 사상을 깔고 있다. 이에 따르면, 애니미즘이나 주술과 같은 원시종교 현상은 人間理性의 幼兒時期에 나타나는 것이며, 宗教의 전단계이다. 인간이성은 종교로부터 倫理, 그리고 科學의 단계에서 꽃을 피우게 된다. 그러므로 종교의 기원은 인간의 유아기적 이성, 곧 미진화적인 미신에 있기 때문에 역사가 진행되어서 이성이 진화할 단계에 와서는 없어져야 할 운명에 있는 것이다. 이처럼 종교진

화론은 人間理性이라는 單一基準에 의하여 宗教의 本質을 파악하는 것이다.

그 단일기준은 곧 진화론의 자기 세계관이다. 그러므로 단계적 진화론은 매우 심각한 독단론의 위험을 안게 된다. 진화론의 독단론적 모순은 종교의 본질에 대한 주장에서 드러난다. 진화론에 따르면, 이성발달의 유아시기적 단계에 원시종교 현상이 나타났으며, 그 원시현상이 진화해서 종교가 된다. 그러므로 종교의 본질은 이성의 미발달, 미신적 성격을 지닌다. 이 논리에 의하면, 태초의 시작 다음단계의 본질이 된다. 아이러니컬하게도 이는 신화적 사유형태를 반영하는 것이다. 신화는 특정한 현상의 본질을 언제나 그 太初의 이야기에서 찾는다. 태초의 내용이 불변의 본질을 반영하는 신념을 진화론이 원시사회의 사유형태인 신화와 공유하고 있다는 점은 흥미있는 일이다. 이러한 진화론의 자기모순은 이성이라는 미리 결정된 단일기준에 근거하여 종교를 해석하는 데 그 원인이 있다는 사실을 보여 준다. 이는 환원론의 단점을 보여주는 한 예가 아닐 수 없다.

反還元論은 주로 宗教現象學에 의하여 제기되었다. 이에 따르면 종교현상은 사회 현상, 심리적 현상, 또는 이성적 현상으로 발생한 것이 아니기 때문에, 그런 현상으로 환원될 수도 없다. 종교현상은 오히려 獨自性(sui generis)을 갖기 때문에 종교를 종교자체로 해석해야 한다고 주장한다. 이 주장은 특정한 단독기준에 근거해서 종교를 연구하는 이른바 환원주의의 위험을 경고하는 데 매우 중요한 공헌을 했다. 그리고 종교를 가능한 한 있는 그대로 접근하는, 또는 분리된 시각이 아니라 총체적인 시각으로 접근해야 한다는 필요성을 종교학 연구 전통에 깊이 심어준 데 결정적인 공헌을 했다. 종교현상학이 종교학 주류의 기본적인 방법으로 자리잡게 된 이유가 여기에 있다.

종교현상학이 종교학에 기여한 공헌 가운데 가장 큰 공헌은 종교연구에 있어서 가장 중요한 점은 종교인의 주관적 경험내용을 살릴 수 있어야 한다는 경고였다. 환원주의는 미리 주어진 단일기준으로 종교현상을 해석하기 때문에, 종교인의 주관적 경험내용을 무시하는 결과에 이른다. 그러므로써 많은 종교현상학자들이 종교연구의 진실성은 그 연구의 결과를 종교경험자들이 받아들일 수 있는냐의 여부에 있다고 말하기도 한다.⁵⁾ 종교 연구에 있어서 이해의 주체자인 종교학자의 윤리적 태도를 각성한 점에서 현상학은 바꿀 수 없는 교훈을 남긴 것이다.

그러나 현상학은 연구자의 윤리적 자세를 강조한 나머지 연구자의 주관성을 강

5) W. C. Smith. *Meaning and the End of Religion* (San Francisco: Harper and Row, 1978).

조하기에 이른다. 예컨대 모든 이해(understanding)는 연구자의 이해의 의도(intention)가 작용하지 않을 수 없다. 더구나 이해는 그 자체가 연구자의 지적인 활동의 일환이기 때문에 연구자의 주관에 참여하지 않는 이해는 있을 수 없다. 그러므로 현상학에서는 이해는 연구자의 주체와 이해의 대상과의 상호관계에 의하여 일어나는 복합적인 현상이라고 주장하게 된다. 이러한 주장은 '현상과 본질', '인식의 범주와 대상'과 같은 서양 형이상학의 전통적인 논리체계를 반영한다. 반환원론에서 출발한 현상학은 급기야 서양의 전통적인 철학논리에 안주하게 된 것이다. 이를 가리켜 현상학적 환원이라고 공격하기도 한다.

더구나 서양의 전통적 사유체계의 맥락에서 연구자의 주관을 강조할 때, 서양 종교, 구체적으로는 기독교에 관한 논의는 문제가 없을 수 있지만, 비기독교, 특히 동양의 고전종교들을 논할 때는 중요한 문제가 생기기 시작한다. 현대학문의 엄격한 방법론에 근거한 연구들까지도 기독교의 신학적인 시각으로 동양종교를 이해한다는 사실이다. 이점은 종교현상학의 핵심을 이루는 聖(sacred)의 개념에서 잘 드러난다. 聖 문제는 다음에 재론하기로 하고 여기서는 이만 줄이기로 한다. 다만 여기서는 反還元論의 핵심인 종교현상학 역시 서양의 전통 사유체계의 한계 안에서 벗어나지 않는다는 점을 확인하는 데 만족하려 한다. 다시 말해서 종교현상학이 반환원론을 주장하는 이유는 매우 타당하지만, 자신의 논리를 전개하는 태도는 다시 종교를 기독교적인 틀로 환원한다는 비난을 피할 길이 없다.

2) 聖의 概念

聖sacred은 종교현상학의 핵심 이론을 반영하는 개념이다.⁶⁾ 이처럼 중요한 종교 현상학적 이론이 어떤 한계를 지니고 있는지 살펴보기로 하자. 종교현상학은 類型論(morphology)이라는 방법론을 주로 사용하여 聖스러움이 다양한 형태로 顯現하는 사실을 밝힌다.⁷⁾ 다시 말해서, 유형론은 聖이 스스로를 人間 또는 自我에게 顯現한다(the sacred manifests itself to man or the self)는 사실을 드러내 보이려는 의

6) M. Elide. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: Harper and Row, 1961).

7) Van der Leeuw 와 Elide는 유형론이 종교연구에 어떻게 적용되는지 가장 잘 보여준다. G. van der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation* (New York: Harper & Row, 1963). M. Eliade. *Patterns in Comparative Religion* (New York: World Publishing Co., 1972).

도를 갖고 있다. 이는 종교현상학이 **聖**이 스스로 自身을 顯現하는 순간 自我가 **聖**을 만나게 된다는 유일신관(monotheism)의 啓示觀과 같은 사유맥락을 갖고 있다는 사실을 말해준다. 啓示는 신이 그의 자유의지에 의하여 스스로를 인간에게 드러내 보일 때, 인간이 비로소 신과 遭遇하게 되는 事件을 말한다. 이러한 계시관은 우리에게 두 가지 신념의 특성을 보여준다. 첫째는, 신이 人間外的存在라는 신념이며, 둘째는 신과 인간의 만남이라는 전적으로 신의 주도권에 의하여 생겨나는 사건이라는 신념이다. 다시 말해서, 인간은 啓示事件에서 피동적인 존재이다. 이 두 가지 신념이 종교현상학의 핵심을 이루는 “**聖**이 顯現한다(the sacred manifests)”는 개념에 그대로 담고있다. 여기서 顯現(manifest)이나 聖顯(hierophany)이라는 용어들 역시 계시라는 신학용어의 迂廻的表現에 지나지 않는다는 사실을 알게 된다. 이를 종합해서 종교현상학이 기독교신학의 자매라는 공격을⁸⁾ 받게 되는 이유가 분명해진다.

성의 개념이 서양의 신학사상을 담고 있다는 사실 자체가 종교학의 이론으로서 결점이 된다고 말할 수는 없다. 그러나 그것이 비기독교의 종교현상을 설명하는데 저해요인이 된다면, 이를 수정하여 모든 종교에 중립적으로 적용될 수 있는 보다 객관적인 이론을 개발해야 할 것이다. 이런 점에서 유명한 루돌프 오토(Rudolf Otto)의 성의 개념을 점검해 볼 필요가 있다.

“**聖**은 人間外的 存在”라는 현상학적 명제를 가장 명확하게 설명한 이론이 우리에게 잘 알려진 루돌프 오토의 누미노제(numinose)라는 개념이다.⁹⁾ 인간은 絶對他者(the absolute other)와 遭遇하게 될 때, 강력한 畏敬(fear)과 魅惑(fascination)을 동시에 느끼는 성스러움의 경험(numinose)을 갖게 된다. 이는 유일신관의 종교경험의 내용에 대한 가장 정확한 보고이며, 동시에 가장 효과적인 설명을 위한 이론이다. 그러나 이러한 서양의 성스러움의 개념으로는 동양종교의 경험을 완전히 설명할 수가 없다. 예컨대, 동양종교에서는 “절대타자와의 만남”이라는 경험을 갖고 있지 않다. 특히 불교와 유교, 그리고 도교에서는 人間外的 存在로서의 絶對他者를 전제하지 않기 때문에 오토의 성스러움의 개념과는 다른 맥락의 종교경험을 갖게 되는 것이다. 예컨대 동양인은 人間の 自我에 內在하는 眞理를 體得하는 종교경험

8) Ursula King. "Historical and phenomenological Approaches to the Study of Religion," *Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1: Humanities* (New York: Mouton, 1984). IAHR(International Association for the History of Religions) 제5회 Marbrug 회의(1960년)에서 부터 이런 주장이 확산된다.

9) Rudolf Otto. *The Idea of Holy* (London: Oxford University press, 1969). 5~7쪽.

을 갖는다. 동양종교는 人間이 各各 自己修鍊의 程度에 따라 自己存在의 段階(status of being)를 向上시키는 道(道)을 제시한다고 말할 수 있다. 따라서, 인간의 적 존재와의 만남에서 얻어지는 서양의 종교경험이 충격적이라면, 自身의 內面的 省察을 통해서 얻어지는 동양의 종교경험은 단계적이라고 말할 수 있다. 그것은 段階的 自己修鍊을 통해서 人間존재의 일정한 단계에서 보다 높은 단계로 올라가는 一種의 段階的 上昇 經驗이다. 단계적인 경험의 맥락에는 극적인 만남에서 오는 격렬한 감정적 경험(numinose)을 찾아볼 수 없다. 따라서 절대타자와의 만남을 전제로 하는 '聖의 경험'은 동양의 종교전통에는 적용하기가 어렵다.

지금까지의 종교학의 주류 가운데에서 환원론의 이론들은 거의 聖概念에 크게 의지하였던 것이 사실이다. 그만큼 종교학의 방법론이 서양의 종교-문화경험의 맥락에 크게 좌우되었다는 점을 말해 준다. 이러한 방법론적인 서양문화 편향성은 환원론의 입장에서도 드러난다.

3) 還元論的 態度

還元論的 입장은 앞에서 언급했듯이 사회학과 심리학이 대표적이다. 이들은 모두 서양의 近代人間觀의 초석 위에 세워진 건축물들이다. 서양의 근대 인간관은 앞에서 지적했듯이 個人主義 또는 個體人間觀이라고 말할 수 있다. 이에 따르면, 자아는 나의 의지와 행동의 책임을 지는 중심이다. 이처럼 의지와 행위의 독립적이고 유일회적인 주체(indipendent and unique agent of will and action)인 자아는 “나는 타자와 다르다”는 강력한 인식을 하게 된다. 이 강력한 인식이 자신의 정체감(self identity) 또는 개성(personality)을 형성하며, 이 개성의 자각이 바로 자아를 타자와 구별하는 근거가 되는 것이다. 13세기 프로렌스의 르네상스 화가들이 개성을 나타내는 그림을 그리기 시작한 이래, 개성은 서양의 個人主義 人間觀의 기본틀이 됐다.

주지하는 바와 같이 불교와 유교를 포함한 동양의 고전종교 전통에는 서양의 개인주의적 인간관이 없다. 예컨대 불교에서는 자아를 의지와 행동의 유일회적인 주체(a unique agent)로 생각하지 않으며, 유교에서는 人間關係의 脈絡에서 隔離된 獨立個體로 자아를 해석하지 않는다. 그러나 이와 같은 유교와 불교의 자아에 대한 이해가 개인주의적 인간관의 입장에서는 불합리하게 평가된다. 실제로 동양종교를 서양의 사회과학자들은 非合理的이라고 평가했다는 사실을 우리는 잘 알고

있다.¹⁰⁾ 여기서 우리는 개인주의적 인간관에서는 동양종교의 段階的 上昇經驗의 내용을 파악하기 어려워진다는 사실을 쉽게 이해할 수 있다. 환원론적 태도를 취하는 심리학적 연구 역시 이에서 크게 벗어나지 않는다. 여기서 우리는 사회과학과 심리학 연구와 같은 전형적인 환원론적 연구방법론이 서구의 현대문화 전통에서 발생한 인간관 또는 서양의 전통적 사유의 일환이라는 사실을 알게 된다.

지금까지 논의한 바와 같이, 종교학은 환원론과 반환원론의 방법론적 논쟁을 오늘까지 이어왔다. 환원론을 대표하는 사회과학과 반환원론을 대표하는 현상학은 각각 서양의 지성사의 전통을 반영하고 있다. 전자가 합리적이고 실증적인 사상 전통을 대변한다면, 후자는 낭만적이고 신학적인 전통을 대변한다. 이 두 전통은 사실상 서양근대 사상의 양대 기둥을 대변한다고 말할 수 있다. 그런데 우리는 앞에서 간략하게나마, 이 두 전통이 각각 서양의 사유형태를 반영함과 동시에 동양문화를 이해하는 데 상당한 제한점을 가지고 있다는 사실을 살펴보았다. 그러므로 앞으로의 종교학을 위해서 그 한계를 극복해야 하는 것이 우리의 과제이다. 특히 이는 동양의 종교문화의 현장감각을 통해서 지금까지의 이론적 한계를 민감하게 지적할 수 있을 것이다. 이런 점에서 동양의 종교학이 지닌 사명이 크다고 할 것이다.

4. 結論: 理論的 敎區主義를 넘어서

우리는 지금까지 두 가지 점을 각각 살펴보았다. 먼저 20세기 말에 처한 동양의 인문학자가 저야 할 시대적 사명을 점검했으며, 다음으로 동양학자가 기존의 종교학의 이론을 동양의 문화 현장감각에 입각해서 민감하게 그 한계성을 밝힐 수 있다는 점을 살펴보았다. 이를 종합하면, 동양에서의 종교연구는 단순히 동양의 학자들이 개별적으로 또는 국가 차원의 종교학 커뮤니티의 학문연구의 성격을 넘어서 동양의 인문학자가 저야 할 시대적 사명을 수행하기 위한 구체적인 학문작업의 전형적인 문제들을 제시한다는 의미가 있다.

19세기 말에는 동양학자들이 서양을 익히기 전에 밀려오는 서구화의 물결을 준비 없는 상태에서 맞이하지 않으면 안 되었다. 그러나 오늘은 지난 1세기 동안 동양이 서양의 문물을 수용하면서, 서양인들이 동양을 아는 것보다는 훨씬 더 서양

10) Max Weber. *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon, 1963).

을 알 수 있는 문화적 여건에 처했다. 이는 매우 중요한 문화적 상황의 전환이 아닐 수 없다. 이 새로운 상황은 우리에게 두 가지 가능성을 약속한다. 첫째는 21세기를 눈앞에 둔 오늘의 동양사회의 문화적 혼돈을, 과거 1세기 전과는 달리, 준비된 상태에서 맞이할 수 있다는 가능성이고, 둘째는 그렇게 준비된 태도가 21세기의 지구촌의 文化暢達에 중요한 공헌을 할 수 있다는 가능성이다.

동양사회는 오늘날 전통문화와 서구 현대문화가 공존하면서 문화적 갈등과 혼돈이 구조적으로 깊어졌다. 따라서 이 구조적 갈등과 혼돈을 극복하기 위한 대안을 모색하는 것이 인문과학자의 관심과 책임이다. 특히 문화적 가치관의 구조적 갈등은 종교학의 주된 관심분야이다. 종교는 가치관의 사회적 실체이기 때문이다. 예컨대, 미국의 정치와 윤리체계를 규제하는 가치관은 로버트 벨라가 오래 전에 지적한 바와 같이 시민종교(civic religion)이며, 이는 다름 아니라 개신교의 신념체계이다.¹¹⁾ 사회적 체제이념으로서의 유교는 없어졌지만, 오늘날 유교적 신념체계가 중국의 사회질서와 도덕적 판단의 기반을 이룬다. 종교가 조직을 갖지않은 경우는 이처럼 강력한 사회적 가체체계로 기능하기도 한다. 그러므로 동양사회와 같이 이질적인 문화들의 공존상황에서 오는 문화적 혼돈을 이해하기 위해서는 다종교 상황을 이해하는 것이 효과적이다. 여기에 동양의 종교연구가 요청되는 까닭이 있다. 동서양의 문화가 공존하는 데에서 오는 가치관의 혼돈을 연구하는 것은 종교학이 해야 할 과제인 것이다.

기존의 종교학 방법론의 문제들을 통하여 우리는 서양의 학자들이 그들의 지성사의 전통 안에서 학문을 했다는 사실을 보았다. 이는 어떤 면에서는 너무나 당연한 일이지만, 19세기 이후 동양의 학문이 서양의 이론과 학문을 수용하는 데에 열심이었던 사실을 기억한다면, 우리의 학문자세에도 문제가 있다는 사실을 반성하게 된다. 진리는 다르지 않을지도 모른다. 그러나 진리를 보는 시각에 따라 특정한 현상의 평가가 전혀 달라질 수 있다는 사실을 우리는 종교현상학의 聖의 개념과 서양의 개인주의적 인간관의 실례를 통해서 살펴봤다. 따라서 우리에게서 서양이론의 비판적 수용이 요청된다. 지금까지 서양의 종교학은, 서양의 도전적 동료들이 스스로 고백했듯이 서양의 개념적 교구주의에 빠졌다고 말할 수 있다. 우리는 그 교구주의를 배우고 있었던 것이다.

11) Robert Bellah, *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper Row, 1970).

동양사회는 전통문화와 서양 근대문화가 공존하는 문화적 혼돈을 경험하고 있다. 이러한 혼돈상황을 극복하기 위하여 서구학문에 일방적으로 의지하는 것이 바람직하지 않다면, 동양 전통가치관의 일방적인 기준에 서는 것 역시 바람직하지 않다는 사실을 앞에서 살펴보았다. 동양편향적 태도는 동양의 교구주의를 반영하는 것에 지나지 않기 때문이다. 동양사회 안에 이미 내재된 서양문화를 전통문화의 기준에서 평가하는 것은 합리적이지 않다. 그러므로 이미 내재하는 동서문화의 構造的 調律을 추구하는 것이 우리의 과제이다.

그 조율은 어느 한 학자나 학파의 이론적 주장에 의해서 밝혀지고 제시될 문제가 아니다. 그것은 우리 시대의 지성이 서로 협력하여 추구해야 할 공동의 과제이며, 동시에 공동노력의 과정에서 공유될 수 있는 공동경험의 내용일 것이다. 왜냐하면 특정한 가치관이나 이론이, 비록 그것이 아무리 시대적인 요청을 잘 반영한다 해도, 얼마나 쉽게 정치적 이데올로기로 변신해서 마력을 발휘하는지 우리는 과거 1세기 동안 충분히 경험했기 때문이다. 그러나 지적인 공동노력의 과정에서 공유하는 경험내용은 우리를 보다 힘있게 묶어 주고, 보다 효과적으로 문화의 구조적 조율을 성취할 수 있게 할 것이다. 왜냐하면, 동양인의 지적 공동경험 자체가 구조적 조율이 될 것이기 때문이다.

이러한 지적 노력을 위하여 우리는 먼저 각성해야 할 일이 있다. 그것은 오늘 동양인의 문화적 갈등과 혼돈은 그 자체가 “세계적인 경험”이라는 사실이다. 그러므로 우리의 혼돈스러운 경험을 창조적인 것으로 전환시키는 것이 우리 인문학자들의 사명이다. 이 사명은 단순히 우리가 서양의 지성인들보다 역사적으로 더 복잡한 현실에 처한다는 사실의 각성에서 비롯되는 것은 아니다. 이러한 우리의 각성은 동서의 교구주의를 넘어서 오늘의 혼돈스러운 문화경험을 창조적으로 전환시키려는 지성적 희망과 의지로 이어져야 할 것이다.