

아프리카 종교 연구의 다양성: 에반스-프릿차드와 음비티의 연구를 중심으로*

안 신**

目 次

- I. 서론
- II. 에반스-프릿차드의 아프리카 종교 연구
- III. 존 음비티의 아프리카 종교 연구
- IV. 결론: 아프리카 종교의 연구는 얼마나 아프리카적인가?

I. 서론

아프리카 종교에 대한 한국 종교학계의 관심은 오랫동안 초보적인 단계에 머물러 왔다. 세계 종교학계에서 최근 진행되고 있는 아프리카 종교에 대한 진지한 관심과, 급격한 유럽 이민으로 인한 아프리카 종교의 타문화권으로의 이동과 확산을 심도 있게 다루고 있는 유럽 종교학계의 분위기 등을 고려한다면, 한국 종교학자들의 아프리카 종교에 대한 체계적인 연구 성과는 지금까지 거의 없어왔다고 해도 과

*본 논문은 미국 예일대학교 아프리카학 위원회 린세이 장학금(Lindsay Fellowship)의 재정적 지원을 받아 완성되었다. 논문의 초안을 쓰는 과정에서 비교종교사가인 라민 썬네(Lamin Sanneh) 교수의 조언을 받아 일부수정하고 보완하였음을 밝히는 바이다.

**영국 에딘버러대학교 종교학 박사

2 종교학 연구

언이 아닐 것이다.

본 논문은 20세기 아프리카 종교 연구 중에서 가장 대표적인 두 가지 주요 연구 경향을 분석하고, 연구의 ‘다양성’(diversity)이라는 관심아래 각 연구의 특징과 한계를 밝히고자 한다. 첫째, 인류학자를 중심으로 한 ‘현지조사’(fieldwork)를 통한 민속지학적 접근이 있어 왔고, 둘째, 기독교(신)학자들을 중심으로 한 ‘현상학적’ 접근이 있어 왔다. 두 연구 경향 모두 나름대로의 장단점을 지니고 있으며, 본 논문에서는 분석의 편의를 위해 각각의 경향을 대표하는 에반스-프릿차드와 음비티의 주요 연구 성과를 중심으로 그 특징을 설명하고 나름대로의 한계를 분석할 것이다.

II. 에반스-프릿차드의 아프리카 종교 연구

에반스-프릿차드(Edward Evan Evans-Pritchard, 1902-1973)는 그의 『원시종교이론』(*Theories of Primitive Religion*, 1965)에서 동시대에 유행하던 다양한 종교연구의 방법론들을 비판하였다. 이 저서가 대중에 널리 알려지기 이전에, 이미 에반스-프릿차드는 ‘현장조사’를 통해 누어족을 심도있게 연구하였고, 그 결과는 이후에 출판되는 삼부작 — 『누어족: 신석기인들의 생활양태와 정치체제에 대한 묘사』(*The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, 1940); 『누어족의 친족관계와 결혼제도』(*Kinship and Marriage among the Nuer*, 1951); 그리고 『누어족의 종교』(*Nuer Religion*, 1956) — 으로 나타났다. 요약하면, 그의 연구는 초기에는 공동체로서 누어족이 지니고 있었던 정치 경제적인 생활의 구조에 대한 연구로 시작되었고, 점차 보다 구체적인 친족체계와 결혼제도를 연구하는데 이르렀다. 다시 말해, 구체적인 삶에 대한 연구가 어느 정도 완성이 된 뒤에 비로소 보다 ‘추상적’이고 ‘철학적’인 종교 신념에 대한 연구로 확대될 수 있었던 것으로 보인다. 종교는 경제와 정치, 그리고 사회 체제나 제도와 밀접한 관계를 맺고 있으며, 하나의 사회를 총체적으로 이해하기 위해서는 결국 종교에 대한 이해가 필요하다.

에반스-프릿차드의 가장 큰 공헌은 당시 유행하던 뒤르껼(Durkheim)의 사회학적 접근 방법에 대한 비판이었다. 종교를 사회의 부산물로 보며, 사회 자체를 종교로 보는 ‘사회학적 환원주의’의 태도는, ‘현지조사’의 중요성과 효과를 확신하고 있던 에반스-프릿차드에게 설득력이 없어 보였다. 그는 환원주의의 한계를 지적하면서, 보다 ‘공감적’인 태도를 가지고 ‘현지조사’를 시행함으로써 아프리카 종교를 ‘아프리카인들의 눈으로’ 연구할 것을 주장하였다.

1. 누어족의 신에 대한 관념

에반스-프릿차드의 누어족의 종교에 대한 연구는 ‘코스’(kwoth)라는 누어족이 가지고 있는 전통적인 신개념을 분석하면서 시작된다. 누어족의 단어, ‘코스’는 공기의 감지할 수 없는 특성과 그 흐름 혹은 호흡을 의미한다. 누어족은 하늘이나 천상의 현상들을 바로 신이라고 여기지는 않지만, 신이 특별히 하늘이라는 공간에 존재한다고 믿는다. 마찬가지로, 그들이 달을 향하여 간구하지만, 그렇다고 해서 달 자체를 신으로 여기지는 않는다. 오히려, 하늘과 달과 비는 신이 드러나는 현현들(manifestations)로 생각될 뿐이지, 결코 그 본질(essence)인 신 자체로서 간주되지 않는다는 것이다. 누어족은 신이 위에 있고, 모든 위에 있는 것들을 신과 연관시켜 믿는다.

에반스-프릿차드에 따르면, 신과 인간 사이의 친밀한 관계는 동시에 신과 인간의 분리를 전제하고 있다.¹⁾ 신은 바람과 공기처럼 모든 곳에 산재해 있고, 모든 만물의 창조자이며 동인이다. 신은 누어족과 함께 있으면서도 동시에 하늘 먼 곳에 있는 것으로 느껴진다. 그래서 모든 누어인들은 신의 존재를 당연하게 받아들인다. 그러나 모든 누어족이 신에 대한 신앙을 가지고 있다고 할 때, 그 ‘신앙’(faith)이라는 용어는 구약성경에 나타나는 (이미 신의 존재를 용인한 후에 신의 임재를 확신 하는) ‘신뢰’(trust)의 의미에 더 가깝지, 결코 현대적 의미에서 (신의 존재 자체에 관한 근본적 의문을 갖게 하는) ‘믿음’(belief)이 아니라고 에반스-프릿차드는 지적한다.²⁾

1) E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (New York: Oxford University Press, 1956), 4.

4 종교학 연구

누어족은 창조의 영으로서의 신에서 모든 궁극적인 설명을 찾는다. 신이 천지를 만들고 땅 위의 물들과 짐승과 새들, 그리고 파충류와 물고기를 만들었다. 누어족이 믿는 신은 관습과 전통의 창시자/저자(author)이기도 하다. 자연, 문화, 사회, 인간 안에 모든 것은 신이 그렇게 되기를 원했기 때문에 그렇게 된 것이다. 누어족은 자연 환경뿐만 아니라 영적인 존재들도 신의 도구이며 대리인들이라고 믿는다. 따라서 질병, 불운, 죽음 등의 상황에서 마지막 간청을 다음과 같이 신에게 돌려진다.

신은 누어족이 덩카족을 공격해야 하며, 유럽인들이 누어족을 정복해야 한다고 이미 계획해 두셨다. 신은 한 민족을 흑인으로 또 다른 민족을 백인으로 만들었다. (한 설명에 따르면, 하얀 피부는 신의 모친과 백인의 조상에 의하여 저지러진 근친상간의 죄 때문이라고 한다). 신은 한 민족을 신속하게 다른 민족을 느리게 만들었다. 한 민족을 강하고 다른 민족을 약하게 만들었다.)²⁾

누어족은 신을 살아있는 사람과 같이, 일어나는 모든 것을 보고 들는 존재로 여긴다. 신은 심지어 화를 낼 수도 있고 사랑도 할 수 있다. 그렇다고해서 누어족이 사람에게 하듯이 신을 대하지는 않는다. 신은 창조주와 보호자로서 ‘아버지’와 같이 여겨지지만, 육신의 부모처럼 인간을 낳았다고보다는 인간을 창조하였다는 믿음이 더 강하다.

겸손과 자기비하는 기도, 희생제의, 고통 등에 나타나는 누어족의 일반적인 종교 표현 가운데 분명히 드러난다.⁴⁾ 누어족은 그들이 삶과 죽음의 신비, 신과 정령을 이해하지 못하는 ‘무지한’ 부족이라는 사실을 인정하고, “신 앞에서 우리 모두는 작은 개미들과 같다”고 고백한다. 따라서 불행이 일어나면 그들은 불평하기 보다는 신의 의지이며, 세계는 그의 것이고 그는 항상 의롭다고 생각한다. 신은 그에게

2) 에반스-프릿차드는 누어족의 표현인 ‘코스아신’(kwoth a thin)은 ‘신이 존재한다’(there is God)기 보다는 ‘신이 현존한다’(God is present)는 의미로 해석했다.

3) *Nuer Religion*, 6.

4) *Nuer Religion*, 12.

속한 어떤 것이든지 취할 권리가 있다고 믿는 것이다. 예를 들어, 자녀와 가족의 많음을 크게 자랑하면, 오히려 신이 (질투하여) 그것들을 다시 빼앗아 갈 수 있다. 그래서 젊은이가 가장 좋아하는 소를 잃었을 때, 누어인은 “사람의 눈과 심장은 그 짐승의 죽음을 슬퍼하지만, 그의 치아와 위는 기뻐한다. ... 위는 심장과는 별도로 신에게 기도한다”⁵⁾고 말한다.

에반스-프릿차드에 따르면, 누어족은 행운은 선행에서 비롯되고 불행은 악행에서 초래된다고 믿는다.⁶⁾ 에반스-프릿차드 자신이 질병을 경험할 때, 한 누어인이 그에게 말했다: “질병은 아무것도 아닙니다. 당신은 죽지 않을 것입니다. ... 당신은 우리에게 아무 잘못을 하지 않았습시다. 당신은 우리의 모든 아이들에게 친구입니다.” 반면에, 사람이 잘못을 저지르면 신은 그를 심판할 것이라고 믿는다. 그러나 누어족의 윤리가 이렇게 선과 악의 단순한 이분법을 따르는 것만은 아니다. 사람이 옳은 길로 나가려고 해도, 모든 불행을 피할 수 있는 것이 아니기 때문이다. 모든 불행이 궁극적으로 신에게서 유래된다고 믿지만, 어떤 잘못의 경우에는 참회를 동반한 희생제이가 그 문제를 해결할 수 있다. 따라서 결국 잘못된 행동의 처벌이 반드시 자동적으로 오는 것이 아니라는 누어족의 신념을 보여준다.

누어족은 행동에서 초래되는 불행의 가능성과 정도를 가늠할 때, 그 행동의 고의성을 함께 고려한다.⁷⁾ ‘두어’(duer)는 ‘고의적인 잘못’을 의미하는데 반하여, ‘그와’(gwac)은 ‘의도하지 않은 실수’를 뜻한다. 누어인은 신이 고의적인 잘못을 하지 않은 사람에게 저주를 허락하지 않을 것이라고 말한다. 그래도 비록 결과가 심각하지 않더라도, 잘못된 행동은 어쨌든 잘못은 잘못이다. 그러므로 누어족은 고의든 과실이든 간에 상관없이 자신이 저질른 행위의 결과를 겸허히 받아들인다. 불행이 막상 닥쳐오면 그들은 그 원인에 별 관심이 없고 그 결과를 슬픔과 후회 가운데 받아들인다. 왜냐하면 그들은 항상 신이 옳다고 믿기 때문이다.

5) *Nuer Religion*, 14.

6) *Nuer Religion*, 16.

7) *Nuer Religion*, 18.

누어인의 기도에서 에반스-프릿차드는 누어족의 종교성을 다시 발견한다. “우리 아버지, 그것은 당신의 우주이며, 당신의 의지입니다. 우리에게 평화를 주소서. 사람들의 영혼을 서늘하게 해 주십시오. 당신은 우리의 아버지입니다. 모든 악을 우리의 길로부터 제거하여 주소서.”⁸⁾ 이 기도들은 어느 곳 어느 때든지 사용될 수 있다. 기도할 때뿐만 아니라 개인적이며 즉흥적인 상황에서도 사용된다. 간구할 때에 일인칭 복수형 ‘우리’를 사용한다는 점은 누어족 안의 상호간에 있는 유대감과 일치를 나타낸다. ‘누어족은 무기력하고 게으르다’는 유럽인들의 (잘못된) 편견과는 달리, 기도문에서 나타나는 “우리로 평화롭게 하소서”라는 표현이나 “당신은 (잘) 주무셨습니까?”라는 안부 표현은 누어인이 (유럽인과 마찬가지로) 신과 교통하고 있음을 보여 주는 증거이다. 누어족의 기도문에 나타나는 “시원하다”(to be cool)는 표현은 ‘육체적 안위’보다는 ‘불안하거나 근심하지 않은 상태,’ 즉 ‘정신적 영적인 안정’을 의미한다. 이런 의미에서 누어족은 신이 인생의 여정 가운데 그들 자신들을 보호할 것을 간구한다.⁹⁾ 에반스-프릿차드는 누어족의 종교사상을 그들의 신앙의 대상인 신들을 공감적으로 이해함으로써 설명하려 하였다.

2. 사회학적 환원주의에 대한 비판

종교에 관한 사회학적 이론에 따르면, 종교는 사회의 통일과 지속성을 위하여 유용하게 기여할 때 가치 있는 것으로 간주되어 진다.¹⁰⁾ 이러한 사회학적 환원주의의 대표자로서 에밀 뒤르켐(Emil Durkheim, 1858-1917)은 푸스탈 드 쿨랑즈(Fustel de Coulanges, 1830-1889)와 로버트슨 스미스(W. Robertson Smith, 1846-1894)의 영향 아래서 자신의 이론을 발전시켰다.

쿨랑즈는 그의 『고대도시』(La cité antique, 1864)에서 고대의 고전 사회는 가족을 그 사회 구성의 중심에 두었고, 부계 친족들을 통합시

8) *Nuer Religion*, 22.

9) *Nuer Religion*, 22-27.

10) E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 48.

키고 유지시키는 것이 바로 조상의례(ancestor cult)라고 주장하였다.¹¹⁾ 다른 한편으로, 로버트슨 스미스는 신, 친족, 토템은 모두 같은 혈연 관계이며 씨족들은 주기적으로 그들 사이의 유대감과 신들과의 친밀감에 활력을 불어넣기 위하여 토템 동물을 성스러운 축제에서 죽인다고 주장하였다.¹²⁾ 당시 유행하던 심리학적 이론들을 비난하면서 뒤르껴는 종교는 사회에서 생산한 객관적 사실이라고 주장한다¹³⁾: “만약에 종교가 단순히 실수, 환상, 착각에서 기원했다면 어떻게 종교가 그렇게 일반화되고 유지될 수 있으며, 어떻게 헛된 환상이 법, 과학, 도덕을 만들어낼 수 있다는 말인가?”¹⁴⁾

여기서 뒤르껴는 객관적인 현상으로서 종교가 가진 세 가지 특징을 제시하였다. 첫째로, 종교는 한 세대에서 다른 세대로 전수되어진다. 따라서 하나의 언어를 습득하듯이, 개인은 특정한 사회에 태어남으로써 종교를 자연스럽게 가지게 된다. 둘째로, 종교는 폐쇄된 사회에서 더 일반적이므로 모든 사회의 성원들이 동일한 종류의 신념과 신행을 가지게 된다. 셋째로, 종교는 의무적이다. 보통 자신의 언어를 선택할 수 없듯이 모든 사람은 자연스럽게 그가 속한 사회의 종교를 수용하게 된다.

더욱이 뒤르껴는 종교현상의 자율성을 주장한다. 집단적 행위에 의해 일단 형성되어지면, 종교는 어느 정도의 자율성을 확보하게 된다. 정착 종교를 창조한 사회 구조로는 더 이상 설명할 수 없는 방식으로 종교가 독립된 체계로서 성장한다는 의미이다.

11) *Theories of Primitive Religion*, 51.

12) 에반스-프릿차드에 따르면, 뒤르껴의 이론은 다음 네 가지 측면에서 로버트슨 스미스의 이론을 차용하고 있다. 첫째로, 원시종교는 씨족 의례를 중심으로 한다. 둘째로, 이 의례는 토템을 중심으로 한다. 셋째로, 씨족의 신은 신성화된 씨족 자체이다. 넷째로, 토템이즘이 우리에게 알려진 가장 원초적인 형태의 종교이다.

13) 뒤르껴에 따르면, “종교는 성스러운 사물들, 다시 말해 구별되고 분리된 것들과 관련된 통합된 믿음과 신행의 체계이다. 그러한 믿음과 신행은 성스러운 사물들에 의지하는 모든 사람들을 교회라고 불리는 하나의 윤리공동체로 통합한다.” *Theories of Primitive Religion*, 57.

14) *Theories of Primitive Religion*, 53.

뒤르켐은 종교 의례는 씨족들을 통합시키고 이 공동체적인 의례가 제정됨으로써, 그들 가운데 유대감이 새롭게 나타난다고 주장한다. 의례가 낳는 공동체적인 감격은 공동체를 위협할 수 있는 각 개인의 개성을 사라지게 하고 사람들 모두가 성스러운 물건을 통하여 집단성을 느끼게 된다. 따라서 씨족의 유대감을 서서히 상실 되면, 때때로 종교 의례를 반복함으로써 유대감을 재충전해야만 한다.¹⁵⁾ 다시 말해, 종교적 이념들은 공동체의 행동 안에서 개별적인 사고들이 통합됨으로써 만들어지는 것이지만, 일단 만들어지면 나름대로의 생명력을 지니게 되는 것이다.¹⁶⁾ 그는 정신과 영혼 등 종교적 이념과 표상들은 결국 사회의 투사(projection)며 공동체적인 감격의 분위기가 일어나는 환경 아래에서 초래 되었다고 주장한다.¹⁷⁾ 종교의 기원에 대하여, 뒤르켐은 애니미즘(animism)과 자연주의(naturism) 모두를 부정하면서, 토텐이즘(totemism)을 제안한다.

그러나 에반스-프릿차드는 뒤르켐의 종교 기원 이론을 다섯 가지 측면에서 비판한다. 첫째로, 에반스-프릿차드는 민속지학적 증거의 결여 때문에, 뒤르켐이 주장하는 성숙의 엄격한 이분법은 사실 신빙성이 없다고 주장한다. 둘째로, 뒤르켐의 개념들은 오히려 영적인 범주의 유연성을 제한한다. 셋째로, 뒤르켐의 호주 원주민에 대한 사례연구는 그 문헌이 취약하고 혼란스럽다는 점에서 자료사용의 오류가 있을 수 있다. 넷째로, 호주의 토텐이즘은 매우 ‘독특한 유형의 토텐이즘’이므로 ‘일반적인 토텐이즘’에 대한 전형적인 사례가 될 수 없다는 점이다. 호주의 토텐이즘이 토텐이즘의 근원적 형태라는 뒤르켐의 주장은 ‘자의적’인 해석이며, 가장 단순한 형태의 종교가 가장 원시적인 문화와 사회 조직을 가진 사람들에 의하여 유지되어 왔다는 일종의 검증이 불가능한 가정에 의존하고 있다.¹⁸⁾ 다섯째로, 뒤르켐의 이론은 ‘답이나 계란이나?’는 식의 순환논법의 오류를 지닌다. 의례가 감격을 창조하고 그 감격이 다시 의례를 행하는 믿음을 창조한

15) *Theories of Primitive Religion*, 62-63.

16) *Theories of Primitive Religion*, 63.

17) *Theories of Primitive Religion*, 64.

18) *Theories of Primitive Religion*, 66.

다는 식이다.¹⁹⁾ 비록 뒤르켐의 이론은 명석하고 거의 시적일 만큼 상상력이 풍부한 것은 사실이지만, 에반스-프릿차드는 뒤르켐의 이론을 결국 “그럴싸한 이야기”(a just-so story)로 평가한다.

결국 사회학적 이론들은 종교를 사회의 기본적인 경제 구조에 의존하는 사회적 ‘상부구조’(superstructure)의 한 형태, 즉 사회와의 관계의 일종의 ‘거울’(mirror) 혹은 ‘반영’(reflection)으로 설명한다. 예를 들어 씨족들의 관계가 느슨한 곳에서 종교는 다신교의 형태로 발전하고, 중앙 집권화가 잘 된 전제군주제가 성행하는 곳에서는 반대로 유일신 관념이 형성되고, 노예를 유지하는 상업적 공화국에서는 신들도 역시 일종의 공화정의 형태를 취한다는 것이다.²⁰⁾

3. “누어족의 눈으로 보기”(Through the eyes of the Nuer themselves)

에반스-프릿차드의 『누어족의 종교』에서 가장 중심적 논의인 신에 대한 관념을 검토하고 우리는 그의 인류학적 종교연구가, 뒤르켐의 사회학적 환원주의를 극복하기 위하여, 다음과 같은 네 가지 특징을 지니고 있음을 지적할 수 있다.

첫째로, 에반스-프릿차드는 누어족의 종교를 ‘누어족의 눈으로 보기’ 위하여 ‘참여 관찰’(participant observation)과 ‘현장조사’(field work)의 방법을 사용한다.²¹⁾ 에반스-프릿차드는 누어족과 함께 거주하면서, 먼저 그들의 언어를 배웠고 누어족 자신들이 가지고 있는 공동체의 기억들을 수집하기 위하여 가능한 많은 활동과 제의에 참여하였다. 이런 의미에서, 그의 누어족 종교 연구 방법은 보다 심도 있는 경험적 연구에 의존하면서도 사회 경제적 문화적 상황(context)을 고려함으로써, 민족지학적으로 매우 풍성한 정보를 제공하고 있다. 에반스-프릿차드에 따르면, “누어족의 신비적이며 윤리적 신학의 독특하며 중요한 특징들은 (단순히) 그들의 기도를 구성하는 짧은 긍정

19) *Theories of Primitive Religion*, 68.

20) *Theories of Primitive Religion*, 77.

21) John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1969), 13.

문이나 간구에서 추출되어질 수 있는 것이 아니다. 기도에 대한 누어인들 자신의 언급을 함께 연구하지 않고, 그들의 의례와 일반적인 그들의 사상과 가치에 대한 이해 없이, 도저히 그 특징들을 이해할 수 없다. 그러나 일단 그들의 종교사상을 요약한다면, 기도로 간명하게 나타내어 질 수는 있다.”²²⁾ 사실 뒤르캥의 이분법과는 달리, 누어족은 성스러움과 속됨의 영역을 확연하게 구분하지 않는 경우가 많다.

둘째로, 에반스-프릿차드의 연구는 역사적 성격을 지닌다. 그는 로버트슨 스미스와 뒤르캥의 ‘진화론적 편견’(revolutionary bias)을 강하게 비판하였다. 그에게 진화론은 역사적이지 않은 말 그대로 하나의 이론이었다. 『누어족의 종교』의 결말에서 에반스-프릿차드는 종교에 관한 사회학적 이론들이 역사적 증거들을 심각하게 결여했을 뿐만 아니라 과도하게 단순화시키는 오류를 범하고 있다고 다음과 같이 지적하였다.

[뒤르캥과 그의 동료와 제자들은] 원시 민족들의 종교적 개념들이 사회적 질서의 상징적 표상일 뿐이라고 주장했다. 원시 민족들이 하나의 신의 상징을 통해 숭배하는 것은 결국 그들의 사회이다. 그가 기도하고 희생물을 바치는 대상도 바로 그의 사회이다. 이러한 사회학적 형이상학의 가정은 나에게 확실한 증거를 결여한 주장으로 보인다. 사실 사회를 하나의 신으로 만든 것은 미개인이 아니라 바로 뒤르캥 자신이었다.²³⁾

에반스-프릿차드에게 누어족은 일반적 사고의 기준으로는 원시 민족이었지만, 종교적 사고의 측면에서는 매우 민감하고 세련되며 지적이고 고도로 복잡한 부족이었다. 분명한 것은 누어족은 사회적 질서를 신의 도구라고 생각했지, 결코 (사회를) 신 자체로 생각하지 않았다는 점이다. 왜냐하면 누어족은 신이 문화와 사회 안에 있는 관습과 전통을 포함한 모든 것을 창조하였다고 믿었기 때문이다. 따라서 누어족의 신앙에는 토템리즘보다는 유일신에 대한 신앙이 보다 강하게 나타나고 있다고 에반스-프릿차드는 보았던 것이다.

22) E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (New York: Oxford University Press, 1956), 27.

23) *Nuer Religion*, 313.

셋째로, 에반스-프릿차드의 연구는 비교종교학의 측면을 고려하고 있다. 그는 특히 연구자의 주관성(subjectivity)에 주목하면서 타종교를 연구할 때 비교종교학이 반드시 필요하다고 생각했다. 어떤 원시 종교를 서술하고 해석할 때에 연구자 자신이 무신론자인지 혹은 기독교인, 무슬림, 힌두교인 등이냐에 따라 상당히 다른 결론에 도달할 수 있다는 점을 간과하지 않았다.²⁴⁾ 그는 또한 애니미즘, 토템이즘, 샤마니즘 등과 같은 용어들을 강하게 비판하였는데, 이러한 다른 문화의 토착어에서 차용된 용어들은 다양한 문화에서 생산된 서로 다른 종교들을 연구하는 비교종교학에서는 부적합하다고 보았다.²⁵⁾

넷째로, 에반스-프릿차드의 연구는 해석학적 가능성을 열어 놓는다. 그의 누어족 종교 연구를 검토하면 그 연구 과정이 일종의 번역(translation)과 대화(dialogue)의 과정과 유사하다는 사실을 발견한다. 왜냐하면 번역이나 대화의 과정에서 어떤 언어도 ‘진위와 우열’을 물을 수 없기 때문이다. 마찬가지로 에반스-프릿차드도 어떤 종교 사상과 신념의 진위성에 대해서는 별로 관심을 보이지 않는다.²⁶⁾ 누어족의 언어는 독립된 누어족이 지닌 나름의 세계관 안에서 수용되고 내부자의 눈으로 평가되어야 하기 때문이다. 그래서 에반스-프릿차드 자신도 먼저 누어족의 언어를 학습해야 했다. 일단 그가 그 언어를 습득한 뒤에, 그 자신의 언어인 영어로 누어족 언어를 번역하게 된다. 예를들어 ‘코스’라는 누어족의 관념도 에반스-프릿차드 자신이 가지고 있던 ‘기독교적 하느님’의 개념으로 창조적으로 해석되었다. 다시 말해, 그는 누어족의 종교를 연구자인 자기 자신의 문화인 기독교의 관점에서 번역한 것이다. 그러나 “토착 관습과 습관에 대한 완전한 지식”²⁷⁾을 얻음으로써, 에반스-프릿차드는 그의 번역 과정에서

24) *Nuer Religion*, vii.

25) *Nuer Religion*, vi, 에반스-프릿차드는 신념과 신행에 대한 비교 연구에서 현상학적 방법을 사용하였다.

26) *Nuer Religion*, 17.

27) *Nuer Religion*, 7-8, “선교사가 신을 ‘온디나’(ndina)라고 말할 때, 그는 다른 모든 신들은 존재하지 않는다는 것을 의미한다. 토착민은 신만이 유일한 유력하며 신뢰할 수 있는 신이고, 다른 신들은 힘이 있고 믿을 수 있는 신이고, 또 다른 신들은 힘은 있지만 의지할 수 없는 신이라고 이해한다는 것이다. 이 사례는

‘토착성의 우위성’(the primacy of the indigenous)을 가능하면 많이 수용하려고 노력하였다.

III. 존 음비티의 아프리카 종교 연구

동아프리카인인 존 음비티(John Samuel Mbiti, 1931-)는 종교를 아프리카인과 아프리카문화를 이해하기 위한 가장 필수적 요소이며 가장 중요한 문화적 유산으로 간주한다. 그는 서양학자였던 에반스-프릿차드와 비교해서 보다 ‘의도적으로’ 아프리카 종교의 문화적 다양성을 강조하였고, ‘기독교 신학자의 입장에서’ 아프리카 종교를 이해하려고 하였다. 그는 다음과 같이 그의 아프리카 종교에 대한 기본적인 접근 태도를 밝히고 있다.

우리가 아프리카 전통 종교들을 복수로 이야기하는 이유는 (아프리카 대륙에는) 약 3천 개 민족(부족)이 존재하고 각 부족마다 나름의 종교 제도를 가지고 있기 때문이다. 이 종교들은 정밀한 학문적 조사가 요청되며, 경제, 정치, 교육, 기독교 혹은 무슬림 사업과 같은 현대 삶의 여러 분야에서 꼭 짚고 넘어가야 할 하나의 실재이다. 이러한 전통적인 신앙들, 태도들, 신행들을 무시한다면 아프리카인의 행동과 문체에 대한 완전한 이해에 도달 할 수 없을 것이다. 종교는 전통적인 배경에서 가장 중요한 요소이며 관련된 민족들의 사고와 삶에 가장 큰 영향을 끼치고 있다.²⁸⁾

음비티는 종교를 ‘존재론적 현상’(ontological phenomenon)으로 다루면서, 아프리카 종교와 철학을 이해하는데, 특히 아프리카인이 공통적으로 가지고 있던 독특한 시간 개념을 중심 주제로 다룬다.

교사가 하나를 의미할 때, 배우는 학생은 또 다른 것을 의미하는 좋은 예라 할 것이다. 일반적으로 두 당사자는 이러한 오해에 대하여 무지하다. 이러한 오해는 선교사가 토착민의 관습과 믿음에 대한 완전한 지식을 얻었을 때의 경우를 제외하고는 치유할 수는 없다.”

28) John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 2nd (London: Henemann, [1969] 1989), 1.

1. 아프리카인의 시간에 대한 이해: 사사(Sasa)와 자마니(Zamani)

서양 혹은 기술 사회에서 시간은 사용되어야만 하고 팔고 사야만 하는 상품이다. 그러나 전통적인 아프리카 사회에서는 시간은 창조되거나 생산되어야 한다. 인간은 시간의 노예가 아니라, 자신이 원하는 만큼(시간을) ‘만드는’ 것이다. 유럽이나 미국에서 온 외국인들이 아프리카에 와서 사람들이 별일을 하지 않고 어떤 곳에 그냥 앉아있는 것을 보면, 흔히 그들은 ‘이 아프리카인들은 단지 게을리 앉아 있으면서 시간을 낭비한다’고 말한다. 또 다른 일반적인 탄성은 ‘오, 아프리카인들은 항상 늦어!’이다. 이러한 판단을 하는 것은 쉽지만, 이는 아프리카인들에게 시간이 무엇을 의미하는지를 모르기 때문에 이르게 되는 (잘못된) 판단들이다.²⁹⁾

음비티에 따르면, 아프리카인들은 자기 나름의 존재론이 있으며, 그것은 ‘종교적 존재론’(religious ontology)이다. 따라서 아프리카의 기본적인 종교적 철학적 개념을 이해하기 위해서는 시간에 대한 이해가 선행되어야 한다. 전통적인 아프리카 시간관에 따르면, 시간은 두 가지 차원의 현상이다. 긴 과거와 현재가 있을 뿐 미래는 없다. 미래의 사건들은 아직 일어나지 않았고 시간을 구성할 수 없으므로 사실 존재하지 않는 ‘잠재된 시간’(potential time)이다. 그러나 지금 경험되는 ‘현재’와 이미 경험되었던 ‘과거’는 ‘실재적 시간’(actual time)이다. 따라서 서양의 시간개념과는 달리, 아프리카의 시간은 앞으로 전진하기 보다는 뒤로 ‘후퇴’(move backward)한다. 이러한 시간관으로 인하여 아프리카인들은 미래의 사건에 관심을 갖지 않고 이미 일어난 과거의 사건에만 주로 관심을 기울인다.³⁰⁾ 아프리카인들은 숫자로 된 달력 대신에, 특정 사건이 하나 하나가 연월일을 구성하는 ‘현상적 달력’(phenomenon calendar)을 사용한다.³¹⁾ 예를 들어, 우간다의 안코

29) *African Religions*, 19.

30) *African Religions*, 17.

31) *African Religions*, 17-21.

르족에게, “오후 3시는 소들이 물 먹는 장소를 떠나 풀을 뜯어 먹기 시작하는 시간이다”(amasyo nigakuka)이다. 수단의 라투카족에게 2월은 ‘땅을 파자!’라고 불린다. 왜냐하면 이 시기에는 우기가 시작되므로 농사를 위하여 사람들이 경작지를 준비하기 때문이다.

과거, 현재, 미래와 같은 영어단어와 그 사고 연관성을 피하기 위하여, 의도적으로 음비티는 스와힐리 단어인 ‘사사’(sasa)와 ‘자마니’(zamani)의 사용을 제안한다. ‘사사’는 현재를 의미하며, 그것을 경험할 때만 의미가 있기 때문에 사람들의 당면한 관심과 관련된 시간이다. 음비티는 ‘사사’를 ‘소시간’(micro-time 혹은 little time)이라고 칭한다. 반면에, 음비티가 ‘대시간’(macro-time, big time)이라고 말한 ‘자마니’는 무제한의 과거로서 신화의 시간까지 거슬러 올라가며 사사(현재)의 기초를 이룬다.

매일 매일의 사건들은 사사로부터 시간의 무덤인 자마니를 향하여 ‘후방으로’ 움직인다.³²⁾ 아프리카인의 역사는 사사로부터 자마니로 즉 강한 경험의 순간으로부터 아무것도 더 이상 진행될 수 없는 ‘저 너머의 시간’으로 흘러가는 것이다. 따라서 전통적인 아프리카 사상에서는 유대교, 기독교, 이슬람교 등에서 쉽게 발견되는 세계의 종말을 향하여 전진하는 역사의 개념을 찾아 볼 수 없다.

개인적인 차원에서 볼 때, 한 개인이 나이를 먹는다는 것은 점차로 ‘사사’에서 ‘자마니’로 옮겨가는 것이다. 육체적 죽음 후에도 그는 계속해서 얼마동안 사사의 기간에 존재하는데, 그를 알고 있는 친척과 친구들이 여전히 그를 기억하기 때문에 살아있는 것으로 간주된다. 그러나 사망한 사람을 알고 있는 마지막 사람이 죽게 되면, 사망한 사람도 이제 사사의 시기를 완전히 떠나서 완전한 죽음의 단계인 자마니의 시간으로 사라지는 것이다.³³⁾ 아프리카인들의 세계관 속에 독특하게 나타나는 ‘살아있는 망자’(the living dead)에 대한 개념을 음비티는 이렇게 설명한다.

[아프리카인들의] 문서 자료들은 정령(spirits)과 살아있는 망자(the

32) *African Religions*, 21-22.

33) *African Religions*, 24-25.

living-dead)를 구별하지 않는다. ‘조상영들’, ‘조상들’ 혹은 ‘정령들’이 두 그룹 모두에게 사용된다. ‘조상영들’ 혹은 ‘조상들’이란 용어는 오직 살아 있는 사람들의 조상이었던 영들만 의미한다는 점에서 오해의 여지가 있다. 이 용어는 불필요하게 개념을 제한한다. 사실 조상이 아니더라도 어린이들, 형제들, 자매들, 아기를 낳지 못했던 부인들, 다른 가족 식구들의 정령들과 살아있는 망자가 있다. 따라서 어떤 사람은 강력하게 ‘조상영들’과 ‘조상들’이라는 두 용어를 없애고, 더 포괄적으로 적용될 수 있는 ‘정령들’이나 ‘살아있는 망자’라는 용어로 대체하려고 한다.³⁴⁾

살아있는 망자는 정령들과 인간 사이에서 뿐만 아니라 신과 인간 사이에서 존재론적 위치를 점유하고 있다. 그들은 인간과 신(혹은 정령)의 이중 언어(bilingual language)를 구사하며, 아프리카 사회에서 매개자 중 가장 큰 그룹을 형성한다. 시간의 관점에서 살아있는 망자는 자마니의 시간을 향하여 움직이는 과정에 있다. 그러나 일단 정령들이 자마니의 지평 아래로 영원히 가라앉으면, 더 이상 그들은 사람이 아니며 공동체적 불사의 단계에 자리 잡게 된다. 그러므로 아프리카 카인에게 정령은 이방인이 되고 물질의 범주 안에 들어가 ‘그것’으로 언급되기 시작한다.³⁵⁾ 살아있는 망자와는 달리, 정령들은 그들을 기억할 수 있는 자가 아무도 없게 되어 완전하게 자마니의 시간으로 접어들게 된다. 따라서 망자는 죽음의 과정을 완성한다.

‘정령’과 ‘살아있는 망자’는 사사의 시간을 공유한다. 살아있는 망자는 자마니의 시간으로 사라져 가는데, 보통 살아있는 망자는 4-5세대 동안 기억된다. 특정한 살아있는 망자를 알고 있는 마지막 사람이 죽었을 때, 살아있는 망자는 더 이상 사사의 시기에 머물 수 없다. 이와 같이 사사의 시간으로부터 자마니의 시간으로 가는 지속적이고 극심한 이동은 아프리카인의 존재론의 계층을 만든다. 정령들은 신들과 인간 사이의 계층으로 존재한다. 정령들이 살아있는 망자를 통해 사람들에게 인격적으로 나타날 수는 있지만, 가족의 일에 대한 안내자로서 활동할 수는 없다. 살아있는 망자와는 달리, 정령은 특정한

34) *African Religions*, 83-84.

35) *African Religions*, 79.

가족이 아니라, 공동체에 속하며 그 공동체의 사제들에 의하여 관리된다.

2. 아프리카인의 신관: ‘일하는 신’(Working God)

신의 사랑에 대하여, 실제적으로 신이 사랑한다는 직접적인 표현을 찾을 수는 없다. 이 점은 아프리카인들이 일상생활에서 거의 사랑에 대해 말하는 것을 들을 수 없는 것에서도 알 수 있다. 어떤 사람이 다른 사람에게 사랑을 보여줄 때, 말보다 행동으로 한다. 마찬가지로 사람은 신의 사랑을 구체적인 행동과 복에서 경험한다. 신이 그들을 사랑했기 때문에 창조하셨다고 생각한다. 악의 표상인 질병, 불임, 죽음, 사업의 실패 등은 악한 인간 혹은 악령의 탓으로 돌려지는 반면에, 선의 표상인 건강, 다산, 풍요, 부 등은 신의 덕으로 돌려진다. 다시 말해 좋은 일들은 인간에 대한 신의 사랑의 표시이다. 사람은 신의 사랑을 구체적인 행동에서 경험한다.³⁶⁾

음비티에 따르면, 전통적인 아프리카인의 삶 속에서는 무신론자가 있을 수는 없다.³⁷⁾ 거의 모든 아프리카인들은 영으로서의 신, 한 분으로서의 신, 사랑으로서의 신 등에 대한 개념을 가지고 있다. 모든 만물의 기원으로서의 신은 자마니의 시간보다 더 과거로 거슬러 올라간다. 그는 모든 것을 창조하고 유지한다. 신에 대한 아프리카인의 지식은 속담, 노래, 신화와 의례에서 발견되는데, 이러한 모든 것은 기억되어지고 다른 사람에게도 쉽게 전달되어 진다. 왜냐하면, 전통적인 사회는 무문자 사회이기 때문이다. 아산티족의 속담은 “어떤 누구도 어린이에게 지고의 존재를 보여줄 수 없다”고 말한다.

아프리카인들은 신이 전지전능하며 모든 곳에 존재한다고 믿는다. 예를 들어 가나의 아칸족은 신은 ‘모든 것을 알거나 보는 분’으로 표현한다. 우간다의 란지족은 신은 바람이나 공기와 같다고 말한다. 나이지리아의 요루바족은 “신이 행하는 것을 따라 하는 것은 쉽지만

36) *African Religions*, 38.

37) *African Religions*, 29.

신이 할 수 없는 것을 따라 행하는 것은 어렵다”고 말한다.³⁸⁾ 전지전능한 신은 가장 높은 곳에 있고, 바로 그 밑에 정령들과 자연현상들이 자리를 잡고 있고, 더 낮은 위치에는 비교적 적은 혹은 아예 아무 힘도 없는 인간들이 존재하고 있는 것이다.

일반적으로 아프리카인은 신을 초월적이며 동시에 내재적인 존재로 신앙한다. 음비티는 신의 초월적 특징과 내재적 특징의 조화를 강조한다. 왜냐하면 신은 자마니의 시간을 채울 뿐만 아니라 그 시기를 초월하기 때문이다. 예를 들어 가나의 아칸족은 신을 “고대의 시간으로부터 지금까지 계신 분”으로서 찬양한다. 신은 인간이 이를 수 없이 먼 곳에 존재하며 동시에 인간에게 다가 올 만큼 가까이에 있는 존재이다. 음비티는 “이론적으로 신은 초월적이지만 실제로는 그는 내재적이다”라고 주장한다.³⁹⁾

신은 창조자, 형성자, 혹은 조물주로 믿어진다. 수단과 누에족 가운데에는 ‘무로부터의 창조’(creation ex nihilo)의 개념이 보고되고 있다. 아프리카인들에게 신은 물질적 우주를 창조했을 뿐만 아니라, 자연의 법칙과 인간의 관습을 창조한 분이다. 우주를 통하여, 신은 계속해서 창조를 하여 그가 만든 만물이 유지되고 지속될 수 있게 해 준다. 신은 그의 섭리를 햇빛, 비, 건강, 가축과 농터, 다산, 음식과 다른 물건들을 통하여 보여준다고 널리 믿어지고 있다. 아프리카인들은 신의 섭리를 “신의 계속되는 창조, 유지, 돌봄, 치유, 구원의 관점에서” 체험한다. 전염병, 가뭄, 메뚜기의 습격, 전쟁, 홍수 등의 갈등을 신의 활동으로 보기는 하지만, 이러한 재난에 대해서 결코 신을 비난하지는 않는다. 왜냐하면 신은 특정한 형태의 고통에 신음하는 사람들을 위로하기 때문이다.⁴⁰⁾ 신은 왕, 지배자, 주님, 스승님, 그리고 재판관으로 여겨진다. 이러한 신이 지배하는 자연은 ‘종교적 우주’(religious universe)이고 그 보이지 않는 우주를 아프리카인들은 다음과 같이 경험한다.

38) *African Religions*, 17.

39) *African Religions*, 33.

40) *African Religions*, 43-45.

아프리카인들은 보고 느낄 수 있는 세계를 보고, 듣고, 느낄 때에, 보이지 않는 우주도 ‘본다.’ 이 점은 가장 근본적인 아프리카인의 종교유산이다. 외국 작가들이 자신들의 커다란 무지로 인하여 우리 민족들의 이 깊은 종교적 성찰을 이해하지 못하거나, 흔히 그것을 유치하게 만들고, 혹은 단순히 ‘자연 숭배’ 혹은 ‘애니미즘’으로 (그릇되이) 알리고 있다는 사실은 불행한 일이다. 전통적인 아프리카 사회는 심오하고, 풍요로우며, 아름다운 이 영적인 존재의 측면을 깊이 인식해 왔다.⁴¹⁾

음비티는 아프리카인은 종교적 우주에 살고 있다고 단언한다. 그들은 자연 현상과 물체들을 신의 흔적과 투영으로 간주한다. 이와 같이 강한 아프리카인들의 신인동형설(anthromorphism) 때문에 아프리카인들은 신을 그들의 기도를 듣고, 희생 제물과 헌물을 받으시는 ‘아버지’로 생각한다. 한편으로, 모계사회에서는 신을 아이를 기르고 돌보는 ‘어머니’로 말한다. 그러나 음비티는 대부분의 이러한 신인동형설과 관련된 표현들이 “은유적이며, 시적이고, 의례적”인 것으로 보인다고 지적한다.⁴²⁾

동식물들도 신의 개념과 연관이 된다.⁴³⁾ 예를 들어, 나미비아의 헤레로족은 모든 가축을 성스럽다고 여긴다. 우간다의 란기족은 들소와 사자와 같은 사나운 짐승을 신의 현현으로 생각한다. 많은 신화에서도 마뱀은 신과 인간 사이의 전령(messenger)으로 묘사된다. 헤레로족은 ‘생명의 나무’(tree of life)를 모든 생명이 나오는 근원으로 믿는다. 하늘, 태양, 달, 별도 신의 현현으로 간주되어지는데, 그 중에 비를 신이 주시는 가장 좋은 복으로 믿는다. 천둥을 신의 목소리로, 바람을 신의 탈 것으로 여기듯이, 지진, 바위, 산, 언덕, 굴, 구멍, 불, 숫자와 색들에도 종교적 의미가 부여된다. “아프리카인에게는 이 종교적 우주는 학문적인 명제(academic proposition)가 아니다. 오히려 예배의 행위에서 극치를 이루는 하나의 경험되는 체험(empirical experience)이다.”⁴⁴⁾

41) *African Religions*, 56.

42) *African Religions*, 48-49, 아프리카인의 신앙은 단순히 영적이며 신비적이지 않다. 오히려 실재적이며 실용적인 측면이 강하다.

43) *African Religions*, 50-51.

신에 대한 예배에서 음비티는 희생제물(sacrifice)과 헌물(offering)을 뚜렷이 구별한다. 희생제물은 동물을 죽여 지고존재에게 바치는 것이고, 헌물은 동물을 죽이는 행위 없이 음식물을 신에게 바치는 것이다. 희생제물에 대한 네 가지 대표적인 이론들 — 선물(gift) 이론, 속죄(propitiation) 이론, 의사소통(communication) 이론, 감사(thank-offering) 이론 — 의 결점을 지적하면서, 음비티는 다음과 같이 ‘존재론적 균형’(ontological balance) 이론을 새롭게 제시한다.

신과 인간 사이의 균형이 깨어질 때, 인간은 불운과 고통을 경험하거나 이러한 것들이 그들에게 닥쳐 올 것을 두려워한다. 희생제물과 헌물을 바치는 것은 이 존재론적 균형이 깨어진 것을 회복하기 위한 심리학적 기제이다. ... 이러한 행위들이 살아있는 망자(the living dead)에게 드러질 때, 드러지는 제물들은 친교의 상징, 망자가 여전히 가족의 일원이라는 표시, 존경과 기억의 예표이다. 가족과 친족들이 모두 그들의 희생제물과 헌물을 살아있는 망자에게 바치지만, 더 큰 사회나 더 큰 공동체들은 신에게만 혹은 국가적 혹은 지역적 정령들(혹은 신들)에게 바친다.⁴⁴⁾

일반적으로 ‘말 없는 응답’(silent response)으로서의 모든 희생제의에 ‘말 있는 응답’(verbal response)이 기도가 동반되어 진다. 대부분 아프리카 기도들은 짧고 즉흥적이며 (상황에) 꼭 들어맞는다. 기도를 통하여, 아프리카인들은 시간과 장소를 가리지 않고 신과 소통한다. 기도는 주로 건강, 안전, 번영, 부와 같은 물질적인 복락을 위한 요청이다.

3. 아프리카 종교들에 대한 ‘아프리카적’ 해석

아프리카 종교와 철학을 연구하는 아프리카 학자들에게는 커다란 잠재력이 있다. 과학적 도구와 방법론의 도움, 아프리카인의 일원이라는 인점, 무한한 정보에 대한 접근, 전통 종교와 철학에 대한 깊이 있는 연구

44) *African Religions*, 57

45) *African Religions*, 59

와 이해의 열쇠가 되는 언어 구사 능력 등이 있기 때문이다.⁴⁶⁾

우리는 아프리카 학자인 음비티의 <아프리카의 종교와 철학>에서 그의 아프리카 종교 연구의 네 가지 특징을 발견한다.

첫째로, 음비티의 관점은 ‘아프리카적’이며 동시에 ‘기독교적’이다. 그는 에반스-프릿차드가 지녔던 서구적인 관점을 극복하려 하고, 동시에 종교적 ‘가치중립’을 지키려고 의도하지도 않는다. 오히려 그는 아프리카에 대한 서구인들의 잘못된 편견과 무지를 비난하며, 문화 팽창이론이나 진화론을 신뢰하지 않는다. 그는 반복해서 아프리카의 토양은 그 자신의 종교 사상을 창출할 만큼 충분히 (종교적으로) 풍요롭다고 주장한다.⁴⁷⁾ 그는 아프리카 종교가 종교의 진화선 상에서 가장 밑바닥에 위치한다는 주장은 연구대상에 대한 (서양인들의) 존경심의 결여에서 비롯되었다고 지적한다.⁴⁸⁾ 다른 한편, 그는 아프리카 기독교를 토착 종교, 전통적인 종교, 아프리카 종교로 규정함으로써, 아프리카 기독교(African Christianity)의 역할을 강조한다. 그에 따르면,

기독교는 ... 현대 아프리카의 문제와 도전을 해결하고 개인과 공동체의 완전한 융합과 인간성을 함양하는 가장 큰 잠재력을 지니고 있다. ... 기독교의 힘은 예수 그리스도 안에 있다. 그는 모든 이념과 종교 체도의 걸림돌이다. ... 나는 전통 종교들, 이슬람, 다른 종교들을 그 궁극적인 것을 찾기 위한 준비단계이며 심지어 본질적 기초라고 생각한다. 그러나 오직 기독교만이 존재의 궁극적 정체성, 기초, 원천에 이르는 길을 가리키는 중대한 책임을 지고 있다.⁴⁹⁾

둘째로, 음비티의 연구는 기독교적 테두리에만 머물러 있는 것이 아니라, 일반 종교로 관심 확대를 도모하며 보다 포괄적인 접근을 하고 있다. 그는 아프리카를 이해하는 열쇠로서 그리고 새로운 아프리

46) *African Religions*, 14.

47) *African Religions*, 30.

48) *African Religions*, 8.

49) *African Religions*, 271.

카를 창조하는 힘으로서 종교의 중요성을 다음과 같이 강조하였다.

아프리카의 종교들은 변화하는 우리 사회를 위한 새로운 기준들, 도덕들, 윤리들을 창조하는데 힘을 행사하고 기여를 할 수 있어야 한다. 또한, 아프리카 종교들은 힘, 폭력, 산업화의 비인간화에 직면하여 인간의 고상함을 만들고 규정하는데 도움을 줄 책임이 있다. ... 오직 종교만이 영과 육의 차원을 지닌 개인, 사람, 피조물로서의 인간의 숭고함을 전적으로 감지할 수 있다. 오직 종교만이 바보, 천재, 노예, 학자, 거지, 지배자에 상관없이 인간사회의 모든 구성원을 포용할 수 있고 동등한 공간을 제공한다. ... 종교는 개인, 공동체, 국가, 우주에 화해, 조화, 평화, 안전을 고양시키고, 개인, 공동체, 국가, 그리고 인류가 생존할 수 있는 기틀을 마련해야 할 역할을 지낸다.⁵⁰⁾

이러한 음비티의 종교의 역할에 대한 강조는 그의 연구가 지닌 한 계로 지적되기도 한다. 아프리카 종교와 같은 무문자 종교들이 실제로 일상생활과 매우 긴밀한 관계를 가지고 있음에도 불구하고, 음비티는 종교와 다른 문화의 영역간의 관련성을 간과함으로써 아프리카 종교를 지나치게 추상적으로 해석하고 있다는 비난을 받아왔다. 그는 인간에게 필요한 것은 “과학과 정치의 빵”뿐만 아니라 “윤리, 도덕, 소망, 사랑, 위안, 관심, 느낌, 경험, 확신의 영양제들”이 필요하다고 주장함으로써, 전자보다 후자에 대한 종교적 의미를 탐색하는데 더 많은 지면을 할당하고 있다.

셋째로, 음비티의 연구는 ‘역사적’(historical)이라기보다는 ‘현상학적’(phenomenological)인 접근이다. 그의 업적들은 아프리카 종교의 구체적인 역사적 증거를 결여하고 있으며, 아프리카 종교의 독특성과 개별사례들의 예외성을 무시한 채, 아프리카 종교현상의 다양성을 배제시키고 있다. 더욱이 자료를 수집하는 과정에서도, 지역 사례를 제시하는데 커다란 불균형을 보여주고 있다. 자신이 주로 활동해 왔던 동아프리카로부터 보다 많은 자료를 수집함으로써, 서아프리카에 대한 이해가 결여된 부분이 적지 않게 보이고 있다. 예를 들어, 우간다,

50) *African Religions*, 268-269.

탄자니아, 이티오피아, 케냐 등에서는 많은 자료가 편중되어 제시되고 있고, 기니아, 가봉, 콩고, 토고 등의 자료는 거의 없고, 감비아, 리베리아, 아이보리 코스트, 세네갈, 시에라 레온 등은 매우 적은 수의 사례가 언급될 뿐이다.

넷째로, 음비티의 연구는 아프리카 종교사상에서 공통된 시간 개념을 전제하고 있다. 비록 그가 일반화를 피하려고 시도하지만, 실제로는 단일한 시간관을 사용함으로써 다양한 아프리카 종교들(religions)을 하나의 아프리카 종교(a religion)로 일반화한다. 그러므로 우리는 아프리카 전역에 정말 미래의 개념이 없는 것이지 그리고 사사와 자마니와 같은 단일한 시간 개념으로 모든 다양한 아프리카 종교들을 설명할 수 있는지 다시 반문해야 할 것이다.

IV. 결론: 아프리카 종교의 연구는 얼마나 아프리카적인가?

요컨대, 에반스-프릿차드와 음비티의 아프리카 종교연구의 태도는 양자 모두 아프리카 종교에 대하여 보다 ‘공감적’(sympathetic)인 이해를 추구했다는 점에서 넓은 의미에서 현상학적 전통에서 있다고 볼 수 있다. 그러나 자료를 다루고 결론을 이끌어내는 태도에서는 ‘역사학적 인류학’(historical anthropology)과 ‘현상학적 신학’(phenomenological theology)이라는 서로 다른 방법을 차용한다. 양자 모두 연구자의 ‘주관성’이 아프리카 종교를 연구하는데 중요한 영향을, 때로는 편견으로 때로는 독특한 관점으로 작용될 수 있는지에 대한 해석학적 가능성의 논의를 열어 놓았다. 연구의 범위에 관해서도, 에반스-프릿차드는 특정한 부족에 대한 연구에 집중하여 현지조사를 통한 심층적 연구를 한데 비하여, 음비티는 아프리카 대륙 전체를 포함하려는 의도에서 신학적 일반화의 경향을 뚜렷이 보이고 있다.

아프리카 종교학자, 블라지 아이도우(E. Bolaji Idowu)가 지적한 것처럼, 합리주의, 심리학, 사회학, 신학 등의 전통들은 종교에 대한 환원주의적 오류를 범해 왔다.⁵¹⁾ 그는 서구의 종교학자들이 창조하고

고안해 낸, ‘지고신’(high god)과 ‘숨은 신’(deus otiosus) 등의 개념을 종교학의 ‘이단’이라고 강하게 비판한다. 그리고 그는 종교를 연구하는 학자에게 이해를 방해하는 세 가지 가장 커다란 적은 바로 ‘무지와 편견 그리고 너무 협의적으로 규정된 과학적 방법’이라고 주장한다.⁵²⁾ 아프리카 종교를 ‘아프리카인의 눈으로’ 연구할 수 있기 위해서, 종교학자는 자신의 전통이 아닌 종교를 연구할 때, 보다 조심스럽게 연구해야 할 것이다. 그리고 개별 종교전통을 그 종교의 세계관 안에서 ‘그 종교의 용어와 문법으로’ 해석하려는 노력도 병행되어야 한다. 그러나 무엇보다도 중요한 것은 학자의 연구대상인 아프리카 종교 혹은 한국 종교에 대한 존경심(reverence)을 가져야 할 것이다.

서양에서 현대 종교학이 시작된 것은 사실이지만, 서구 문화권에서 만들어진 ‘서구적’ 종교학의 방법론을 시간과 공간적으로 동떨어진 문화권에 속한 한국종교를 연구하는데 그대로 적용할 때, 한국의 종교학자들은 많은 고민을 하게 된다. 이러한 고민은 우리가 살펴 본 아프리카 종교를 연구하는 서양 학자 혹은 아프리카 학자들의 고민에서도 찾아볼 수 있다. 아프리카의 종교학자들이 서양의 종교학에 회의를 느끼며 때로는 비판을 하며 나름의 ‘아프리카적’ 종교학 방법론의 전통을 모색해 가듯이, 머지않아 한국 종교 연구에 대한 ‘한국적’ 종교학의 전통이 태동될 것을 전망해 본다.

참고문헌

Evans-Pritchard, Edward. *Nuer Religion*, New York: Oxford University Press, 1956.

_____, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1965.

Idowu, E. Bolaji. *African Traditional Religion: a Definition*, London: SCM

51) E. Bolaji Idowu, *African Traditional Religion: A Definition* (London: SCM Press, 1970).

52) *Definition*, 50.

Press, 1973.

Mbiti, John. 2nd ed. *African Religions and Philosophy*, Oxford:
Heinemann, 1989.

Abstract

Diversity in the Study of African Religions:
A Comparative Study of E. E. Evans-Pritchard and
John S. Mbiti

Ahn, Shin

In this paper, the author intends to examine two main trends in the study of African religion(s) which emerged in the twentieth century: (1) historical anthropology and (2) phenomenological theology. Analyzing the main works of representative scholars, E.E. Evans-Pritchard and John S. Mbiti, the author will describe and explain the characteristics and limitations of their ideas.

First, Evans-Pritchard as a Western scholar tried to describe the concept of god in Nuer religion, translating the indigenous ideas of 'god' (*kwoth*) and 'the living dead' into Western and Christian terms. He debunked sociological reductionism by criticizing Durkheim's theory. His method is "to look at Nuer religion through the eyes of the Nuer themselves," with a strong emphasis on the importance of historical perspective and of comparative studies. His studies opened the way for the hermeneutics of translation, in which the 'indigenous' categories should be given the priority over the 'foreign' ones.

Secondly, Mbiti as an African scholar pays more attention to the African concept of time as embodied in two terms: 'sasa' and 'zamani.' Sasa has the sense of now-ness, which he calls 'micro-time or little time.' On the contrary, zamani, which is called 'macro-time or big time,' means unlimited past. Events and human beings have both

moved backwards from the *sasa* to the *zamani*; there is no concept of future in African tradition. God is believed to work among human beings. Regarding nature as 'a religious universe,' Africans believe that God play a role of restoring an 'ontological balance.' The living dead live in the *sasa*, but they became completely dead when the last man to remember them dies.

Mbiti's method is both African and Christian. His (over)emphasis on religion seemed to slightly overlook the economic and political context from which African religions are formed and transformed. Keeping phenomenological attitude to understand African religions, he attempted to generalize the characteristics of African religions on the basis of unbalanced data collected mainly from East Africa based upon a uniform concept of time.

The author finally concludes that the scholars of religious studies need to access their data in open and creative ways in order to understand African religions more sympathetically and scientifically. They should explain African religions 'through the eyes of African people themselves,' 'in light of their own terms and grammar.' and 'with sincere reverence.' The author concludes with a comparison of the African approach to religious studies in the Korean context. The formation of uniquely Korean religious studies on the study of Korean religions is expected in the near future, as African scholars attempt to create their own voices in the study of African religions.