『종교학연구』 제31호
한국종교학연구회, 2013, pp. 51-97.

레비-스트로스의 "지성(l'intellect)"중심적 경향과 종교학 방법론

-『오늘날의 토테미즘(*Le Totémisme Aujourd'hui*)』을 중심으로

노 민 정*

目 次

1. 서론: 레비-스트로스와 종교학 방법론
2. "토테미즘"에서 지성에 기반한 구조로 : 『오늘날의 토테미즘』
3. 종교학 방법론에서의 전유
4. 결론과 남은 과제들
5. 참고문헌

1. 서론: 레비-스트로스와 종교학 방법론

이 글은 레비-스트로스 (Claude Lévi-Strauss)의 1962년 저술 『오늘날의 토테미즘(Le Totémisme Aujourd'hui)』을 주된 텍스트로 삼는다. 여기서 레비-스트로스는 20세기 초반 래드클리프-브라운, 말리노프스키, 뒤르켐, 에반스-프리차드와 같은 인물들이 전개한 '토테미즘'이라는 개념의 전사(前史)를 살피며 비판한다. 그는 원시인들의 종교라든가, 원시 사회를 유지하는 기능을 하는 대상 등으로 '토테미즘'의 실체를 설명하는 시도들이 잘못되었음을 밝혀 나간다.

* 서울대학교 종교학과

이어서 '토테미즘'이라는 개념을 "인위적 단위로 인류학자의 사고 속에서나 존재하며, 인류학자 사고 바깥에 있는 것과 특별히 일치하는 것은 없다"[1]1고 결론 내린다. 그러나 이 글 전체에서 레비-스트로스의 목적은 단지 '토테미즘' 개념을 파기하거나 무력화하는 것 뿐만이 아니다. 그는 다음과 같이 말한다;

> "..역사란 괜히 무용한 사건들을 만들어내지 않는다. 만일 그 여러 해 동안 대학자들이 그 문제에 그토록 매료되었다면 비록 오늘날에는 비현실적으로 보이더라도 어떤 흥미로운 점이 있었을 것이다."[2]

즉, 레비-스트로스가 연구의 대상으로 '토테미즘'을 선택한 이유는 이것이 좋은 "생각거리"이기 때문이었다. 실제로 그는 풍부한 예시들을 제시하면서도 은유와 환유, 사회 체계와 자연 체계 사이의 대응 관계를 통해 끊임없이 내용 없는 기호 체계로서의 '토테미즘'을 설명하고자 한다. 요컨대 『오늘날의 토테미즘』은 20세기 전반 서구 인류학사에 대한 비평인 동시에, 야콥슨의 구조주의 언어학으로부터 통찰을 얻어 인간 현상에 적용한 레비-스트로스의 사상적 청사진이 피력된 이론서로도 읽을 수 있다. 이 때 레비-스트로스가 일관되게 강조하는 것은 인간의 보편적 '지성 (l'intellect)'이다. 『오늘날의 토테미즘』과 후속작 『야생의 사고(La Pensée Sauvage)』에서도, 레비-스트로스는 기존 인류학에서 소위 현대 서구인보다 비이성적이며 신비에 사로잡힌 타자적 존재로 묘사되고 있었던 '원주민들'의 사고 방식이 우리와 다르지 않음을 증명하고자 한다. 현대 서구인들에게 없는 특별한 체계로 설명되어 온 '토테미즘' 또는 '야생의 사고'는 사실 인간이라는 동물 종이라면 누구에게나 있는 사고 과정의 결과이며, 그것은 바로'지성'적 능력이다.[3]

---

1) Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme Aujourd'hui,* Paris: Presses Universitaire de France, 1962 [8e Edition 1996], p.19.;이 책의 번역은 영문 (tr. By Rodney Needaham, *Totemism*, Boston: Beacon, 1963)과 한국어 번역(류재화 옮김, 『오늘날의 토테미즘』, 문학과지성사, 2012)을 참고하여 수정 번역하였다. 이하 같은 책의 모든 인용은 "TA,프랑스어판 페이지"로 표시하기로 한다.

2) TA, 26.

레비-스트로스의 이러한 주장은 이후 인류학 영역을 넘어 광범위한 영역에 영향을 미쳤다. 종교학 분과도 그 울림으로부터 자유롭지는 않았다. 1967년 멀치아 엘리아데(Mircea Eliade)는 "문화적 유행과 종교사(Cultural Fashions and the History of Religions)"[4]라는 글에서 이론을 넘어 문화적 "유행"의 차원으로 부상하고 있었던 레비-스트로스에 대해 긍정적으로 평가한다. 엘리아데가 보기에 레비-스트로스는 인류학자이기는 하지만, 본질적으로는 철학자에 가까우며, "개념, 이론, 이론적 언어를 두려워하지 않았다. 따라서, 그는 인류학자들이 생각하게끔, 그것도 아주 열심히 생각하게끔 종용했다." 나아가 이러한 레비-스트로스의 이론적 성실성은 종교사가들에게 기쁨으로 다가올 수 있다는 것이 엘리아데의 생각이다.[5] 또한 엘리아데는 동시대 인류학이 '원시 민족'들의 과거 역사를 재구성하는 데 치중하면서, '원시 민족'들의 사회와 관습 등에 담긴 의미를 이해하는 일에 소홀했다고 평가한다. 이러한 상황에서 레비스트로스의 "의미 (meaning)"에 대한 강조는 매우 시기적절했다는 것이 엘리아데의 결론이다.[6] 여기서 엘리아데는 레비-스트로스의 이론 자체를 세밀하게 살피지는 않지만, 대상의 통시적 역사가 아닌 공시적 구조에 주목하는 이론적 경향을 긍정적으로 보았다. 이후 한스 페너(Hans Penner) 등의 인물들에 의해서 레비-스트로스의 영향이 종교학 분과 내에서 등장하게 된다. 예컨대 페너는 종교사(History of Religion)와 종교현상학(Phenomenology of Religion)의 방법론이 지배적이었던 종교학 분과 내에서, 이 두 방법론에 대한 반성과 회의가 제기되면서 종교에 대한 구조적 접근(structural approach)이 새로운 대안이 될 수 있다고 본다. 이 때 그는 레비-스트로스의 통찰이 구조적 접근의 토대가 될 수 있다고 주장하고 있

3) 이 때의 지성은 칸트의 오성悟性과 관련이 깊다. 본문에서 자세하게 다룬다.

4) Mircea Eliade, "Cultural Fashions and the History of Religions," in *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, edited by Joseph M. Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press, 1967).

5) Ibid., pp. 34-35.

6) 같은 곳.("..not afraid of ideas, theories, and theoretical language; therefore, he forces anthropologists to THINK, and even to think hard.")

다.[7)]

글의 관심은 종교학 이론, 특히 방법론의 측면에서 레비-스트로스의 이론이 어떤 영향을 미쳤는지 살펴보는 데 있다. 이를 위해서는 먼저 레비-스트로스의 이론이란 어떤 것인지 알아보아야 하며, 그리고 나서 이론의 어떤 측면이 종교학자들에 의해서 선택되고 활용되었는지 밝혀야 한다. 그러나 방대한 레비-스트로스의 생각을 짧은 지면 위에서 모두 살펴보기는 불가능하기 때문에, (1) 글에서는 『오늘날의 토테미즘』에 드러난 레비-스트로스의 '지성(l'intellect)' 중심적 경향에 중점을 두어 그의 글을 정리하고 이해하는 것을 일차적인 목표로 삼는다. 흥미롭게도, 이 때 레비-스트로스가 뒤르켐(Emile Durkheim), 래드클리프-브라운(Alfred Radcliffe-Brown), 말리노프스키(Bronisław Malinowski)등과 같은 대가들을 지속적으로 참고하는 동시에 비판하고 있음이 드러날 것이다. 그리고 나서, (2) 20 세기 중후반 종교학 방법론에서 상당한 지지를 얻은 '구조적 접근'과 레비-스트로스의 지성중심적 경향의 관계를 살펴본다.이 과정에서 20 세기 전반부에 형성된 종교학 방법론 전통들에 대한 후대의 반성과 재구성에 있어서, 레비-스트로스와 '지성'중심적 경향이 영향을 미쳤음을 확인할 수 있을 것이다. (3) 이 글에서는 마지막으로, 과연 이 구조와 체계에 대한 종교학의 관심이 이전 종교학 전통들과 어떤 관계에 있는지 위치지어 보고, 지금의 종교학 방법론에는 어떤 시사점을 줄 수 있는지 생각해 본다.

2. "토테미즘"에서 지성에 기반한 구조로 : 『오늘날의 토테미즘』

『오늘날의 토테미즘』은 레비-스트로스의 중기 저술에 해당한다. 그의 박사학위 논문 『친족의 기본구조(Les Structures élémentaires de la parenté , 1949)』는 구조언어학의 영향을

7) Hans Penner,"Structure and religion," in *History of Religions*, Volume 25, Issue 3(Chicago:the University of Chicago Press, 1986).

인류학에 반영한 초기 대작이며, 이를 바탕으로 『구조인류학(Anthropologie structurale, 1958)』이 저술된다. 그는 이어 1959년 꼴레쥬 드 프랑스(Collège de France)의 교수로 선출된 후 1962년 『오늘날의 토테미즘』과 『야생의 사고』를 연달아 발표한다. 이후 레비-스트로스는 『신화학(Mythologiques)』 1-4권을 1964 년부터 1971 년에 걸쳐 출판하며 학문적 완숙기에 도달하게 된다. 이 과정에서 프랑스어판으로 159 페이지에 불과한 『오늘날의 토테미즘』은 그의 전기와 후기를 연결하는 역할을 하며, 『야생의 사고』의 압축판으로도 볼 수 있다.[8)]

이처럼 레비-스트로스의 생각을 비교적 압축적으로 담고 있을 뿐만아니라, 『오늘날의 토테미즘』은 20세기 전반 인류학자들의 생각을 레비-스트로스가 직접 비판하고 평가하고 있기 때문에 그의 생각을 조금 더 명확하게 파악할 수 있는 구성상의 이점을 가지고 있기도 하다. 예컨대 이 책은 총 5장으로 구성되어 있는데, 각 장에서는 기존 인류학자들의 토테미즘 연구를 요약한 후, 이에 대해 레비-스트로스가 논평하며 스스로의 생각을 개진하는 식으로 구성되어 있다. 1장 "토템 환상(L'illusion totémique)"에서는 토템이라는 개념이 환상임을 밝혀내는 데 기여한 퍼스(Raymond Firth)의 티코피아 족 사회에 대한 연구가 요약되고, 레비-스트로스는 퍼스 등의 연구를 평가하면서 자신의 은유-환유 도식과 이를 연관시킨다. 2장 "오스트레일리아 유명론(Le nominalisme australien)" 에서는 엘킨(Adolphus Pete Elkin) 의 오스트레일리아 원주민 연구가 비판적으로 제시된다. 엘킨에 대해 레비-스트로스는 줄곧 비판적인 입장을 유지하면서, 3장 "기능주의적 토테미즘(Les totémisme fonctionnalistes)"에서는 엘킨이 래드클리프-브라운과 말리노프스키

8) 『야생의 사고』 머리말에서 레비-스트로스는 다음과 같이 쓴다. "그러나 여기에서 다루고 있는 문제들은 『오늘날의 토테미즘』(*Le Totémisme Aujourd'hui,* 1962)이라는 제목의 최근작에서 내가 서둘러 검토한 문제들과 깊은 연관을 가지고 있다. 『오늘날의 토테미즘』을 반드시 참고하라는 것은 아니지만, 이 책과 그 책은 서로 관련성이 깊다는 것을 미리 독자들에게 환기시켜 두는 것이 좋을 것 같다. 왜냐하면 『오늘날의 토테미즘』은 이 책에 대한 역사적, 비평적 소개와 같은 것이기 때문이다."(끌로드 레비-스트로스 지음, 안정남 옮김, 『야생의 사고』, 한길사, 2011, p. 43.)

의 영향을 받았음을 시사하면서, 이 두 대가의 토테미즘 이론에 대한 비판으로 넘어간다. 토테미즘을 감정과 기능주의를 통해 설명하려고 한 말리노프스키에 대한 비판 후에, 4장 "지성을 향하여(Vers l'intellect)"에서는 토테미즘이 감정이 아닌 인간의 지성으로부터 도출된 구조임을 밝히기 위해 에반스-프리차드(Sir Edward Evan "E. E." Evans-Pritchard)와 래드클리프-브라운, 그리고 뒤르켐의 연구를 끌어온 후 논평한다. 마지막 5장 "안으로부터의 토테미즘(Le totémisme du dedans)"에서는 지성에 기반한 사고방식을 예견한 앙리 베르그송과 장-자끄 루소를 뒤르켐과 비교하며 결론을 맺는다. 이 때 레비-스트로스의 뒤르켐에 대한 평가가 명확히 드러난다. 따라서 『오늘날의 토테미즘』은 인류학의 유산을 계승하는 동시에 방법론적으로 재창조하려는 레비-스트로스의 의도가 반영된 저작이라고 할 수 있다.

이 절에서는 『오늘날의 토테미즘』의 내용을 구체적으로 살펴본다. 레비-스트로스는 관찰된 사실 자체의 신빙성에 대해서는 거의 비판하지 않았다. 그는 관찰된 사실에 대한 연구자들의 해석을 비판하였다. 따라서 이 절에서도 토테미즘으로 불리는 현상들 자체에 대한 요약보다는, 그 현상을 해석하는 데 바탕이 되었던 전제들을 중심으로 책의 내용을 요약할 것이다. 그 전제들은 크게 두 가지로 분류하였다. 먼저 원주민들이 특정 동식물과 인간 집단을 연관시키는 현상을 보고 그 현상을 "토테미즘"으로 이름붙이고, 대상 동식물들이 인간의 숭배 대상 또는 '원시' 종교라고 보는 입장이 첫번째이다.(서론과 1,2장) 둘째는 이 동식물들이 인간 및 인간 사회에서 유용한 기능을 하기 때문에 중요하고, 그래서 인간에게 특별한 감정을 불러일으키기 때문에 토템으로 선정되었다고 보는 기능주의와 감정 중심의 전제이다.(3장) 레비-스트로스는 이 두 가지 전제들을 비판하고, 자신의 전제, 즉 지성이 토테미즘이라고 불리는 현상의 원인이라고 보는 입장을 드러낸다.(4,5장) 아래는 이 순서에 따라 구성되었다.

2.1. "원시종교"로서의 토테미즘 비판: '토템'과 종교는 다르다

20세기 초반 인류학자들은 북아메리카 알곤퀸 가운데 하나인 오지브와 족의 말에서 토템이라는 말을 빌려왔다. 오지브와 족 말에서 오토테만ototeman이라는 문장은 "그는 나의 일가친척"이라는 뜻에 가까운데, 이 단어들을 활용해서 마크와 닌토템(makwa nintotem, 곰은 내 부족이다), 핀디켄 딘토템(pindiken nintotem, 들어오게 내 부족의 형제여)이라는 문장을 만들 수 있다.[9] 따라서 이 문장들 속에서 '토템'이라는 말은 어떤 부족에 소속됨을 지시할 뿐이다. 즉, 애초에 토템이라는 말은 집단적인 명명 체계였던 것이다. 그러나 오지브와족의 수호 정령 동물의 존재를 씨족에 대한 소속을 가리키는 말인 '토템'과 잘못 연결시킨 서양인 선교사와 방문자들의 오해로 '토템'이라는 말에 종교적 색채가 더해지게 되었던 것이다. 특정 동물을 수호 정령으로 여기는 원주민들의 행동과, 씨족의 인간을 자연의 동식물과 연결시키는 사고방식은 서양인들을 더욱 혼란스럽게 만들었다. 그러나 원주민들에게 수호 정령과 토템은 같은 것이 아니었다. 오지브와족에게 토템은 신앙이나 숭배의 대상도 아니었고, 토템이라고 불리는 동물들은 마음대로 죽이거나 먹을 수 있었다. 가끔 동물들에 대한 금기가 관찰된다고 해도, 그것은 그것이 토템이기 때문이 아니라 다른 이유 때문이었다. 결국 인류학자들이 수집한 정보들에서는 토테미즘이라고 정의할 수 있을 만큼 일관된 현상을 거의 발견할 수 없었다.

어떤 동물과 어떤 인간이 연결되는가? 그 연결에는 어떤 규칙이 있는가? 규칙이 없다면 왜 그것을 하나의 단일한 개념으로 환원하여 부르게 된 것일까? 레비-스트로스는 이러한 거대한 오해의 아래에 특정한 선이해와 편견이 자리잡고 있음을 언급한다.

> "소위 백인-성인으로 대표되는 정상적 인간의 사고 양식 체계를 수립하기 위해서는 그들 밖에 있는 인간의 인습과 종교를 수집하는 것만큼 편한 게 없었다."[10]

정상성의 범주 밖에 있는 인간의 종교를 수집하여 구별짓고, 이를

9) TA, 30-31.
10) TA, 8.

통해 스스로의 사고 양식을 정립하는 작업의 연장선상에 이전 인류학자들의 작업이 위치해 있다. 즉, 현대 서구인들과는 다른 사고방식을 가진 '타자' 고유의 특성으로서 '토테미즘'이라는 현상을 인류학자들이 지금까지 제안해왔다는 것이다. 또한 원주민들이 동식물과 인간을 연결하는 사고방식은 서구 기독교적 사고의 핵심인 자연과 인간의 불연속성을 벗어나는 것이라고 레비-스트로스는 분석한다. 이 관점에서는 소위 '문명화되지 않은 것,' '원시적 (primitif)' 혹은 '고대(archaïque)' 영역에 '토테미즘'이 속하게 된다.[11]

이제 레비-스트로스는 퍼스의 티코피아 섬에 대한 분석으로부터 토템 아래 너무 성급하게 모아놓은 종교적 요소와 사회 구성적 요소가 구분됨을 관찰한다. 폴리네시아의 티코피아 섬에서 사람들은 먹을 수 있는 것과 먹을 수 없는 것으로 사물들을 구분한다. 네 개의 씨족이 있는데, 각각의 씨족과 관련이 있는 식물과 종에 대한 금기나 관습을 가지고 있다. 그러나 이 사실만으로 그 식물들이 각 씨족의 토템이자, 숭배 대상이라고 결론지을 수는 없다.이 식물들은 신의 어떤 몸 부위를 "표상한다(représentent)"고 여겨져 금기와 제한의 대상이 되었지만, 정작 실제로 신 "이다(sont)"라고 여겨지는 것은 물고기이다.[12] 여기서 레비-스트로스는 신을 표상하는 식물과 존재 자체가 신으로 여겨지는 물고기에 대한 진술들 사이의 차이점을 발견한다. 표상이라는 것은 언어 기호와 같은 것이다. 사과를 '사과'라는 기호로 지칭한다고 해서 그 기호가 사과 자체인 것은 아니다. 여기에 식물과 물고기의 차이가 있다.

식물은 신을 표상하는 기호이다. 즉, 서양인들이 쉽게 원주민들의 숭배 대상으로 여기고 '토템'이라고 이름붙일 법한 이 식물들은 사실 신성한 것 자체가 아니라 그것들을 지시한다. 한편 물고기들은 신 자체, 즉 기호로 지시되는 것 자체인 것이다. 그러나 이 물고기들, 신 자체는 원주민의 씨족 집단과 관계가 없다. 이러한 구도를 레비-스트로스가 정리하기를, 식물 종들과 신들은 은유 관계(relation métaphorique)에 있다. 그것들은 유사성의 관계에 있다. 반면 물고

11) TA, 12.
12) TA, 40-41.

기 종들과 신들은 환유(métonymique) 관계이다. 즉, 물고기들과 신은 인접성의 관계에 있으며, 물고기는 신의 일부분이다.

레비-스트로스는 여기서 신과 직접 관계하는 소위 ‘종교’의 요소와, 신적인 것과 은유적으로 관계하는 ‘토테미즘’의 요소를 변별해낸다. 레비-스트로스가 이 장에서 시도하는 것은 종교적 요소와 토테미즘을 구분해내는 것이다. 이 때 퍼스의 통찰이 도구가 되었다. 퍼스는 레비-스트로스가 말한 것과 같은 은유-환유 관계의 축은 언급한 바가 없고, 다만 토테미즘이라는 현상의 고유함에 의문을 제기했을 뿐이다. 퍼스는 “토테미즘은 고유한 현상(sui generis)을 낳지는 않으며, 인간과 자연 환경 요소들 간의 관계라는 일반적 틀 안에 있는 하나의 특별한 사례”일 뿐이라고 쓴다.[13]

이어서 레비-스트로스는 오스트레일리아 부족들의 사례를 연구한 엘킨을 소개한다. 엘킨은 오스트레일리아 사례로부터 토테미즘 형식의 다양성을 지적하면서, 타일러, 보아스, 래드클리프-브라운 이후 토테미즘 개념이 더욱 취약해졌지만 사례들을 더욱 조심스럽게 검증하면 그 개념이 무너지지는 않을 것이라고 생각한다. 엘킨에게 하나의 토테미즘은 없지만 여러 개의 토테미즘이 있는 것이다. 각자는 환원 불가능한 형태로 존재하며, 각각 개별 토테미즘, 성별 토테미즘, 씨족 토테미즘, 꿈 토테미즘이라는 이름을 붙일 수 있다고 보았다.[14] 그러나 레비-스트로스는 엘킨의 시도가 “사실들을 존중하기 위해 이론을 파열하는 것이 아니라 이론을 구하기 위해 사실들을 분해한 것”[15]이라고 평가한다. 토테미즘 개념은 구해낼 수가 없다. 그것을 원주민들의 신앙 및 특정한 사고방식과 연관시켜 그 본질을 찾으려는 행위는 부질없는 것이다. 원래 없던 개념이기 때문이다.

『오늘날의 토테미즘』의 2장까지는 레비-스트로스가 서론에서 도움을 받았던 타일러의 통찰을 다시 그 나름의 방식, 즉 예시와 그 사례들의 구조화를 통해 확인하는 과정이었다. 레비-스트로스는 타

13) TA, 45.
14) TA, 55-63.
15) TA, 70.

일러의 다음 말을 인용한다.

> "토템을 신앙이나 그 비슷한 것으로 끌어올리는 것을 나는 반대한다. 토테미즘은 원시 신앙의 거대한 맥락에서 나온 이론의 하위 산물로 그 이론적 역할에 비해 그 중요성이 터무니없이 많이 부여되었다."[16]

> "토템이 인류가 만든 이론적 도식에서 자기 비중에 맞는 자리로 돌아가기를 기다리는 것이 현명할 것이다. ...(중략)... 하지만 지구의 4분의 3에 나타나는 그 빈번한 결합은 부족을 공고히 하고, 부족보다 더 큰 하나의 '서클'을 만들기 위해 서로 연대하는 데 그 토템이 얼마나 효과적이었나를 잘 보여준다."[17]

레비-스트로스가 주목하는 것은 타일러의 마지막 문장이다. 토템, 또는 자연의 종과 인간 집단을 종교적으로든, 사회적으로든 어떻게든 연관 짓는 행위는 인간이 부족 단위를 넘어 더 큰 단위의 사회적 결합을 하는 것과 관련이 있다. 이제 토테미즘은 단순한 원주민의 신앙의 대상을 넘어 인간의 사회 형성과 관련을 맺을 수 있게 되었다. 그렇데 토테미즘이라고 불리는 현상이 어떻게 인간의 사회와 연관을 맺게 되는지에 대해서는 레비-스트로스와 다음 장에 등장하는 학자들이 서로 다르게 생각하고 있다.

2.2. "기능"과 "감정"에 의해 정의된 토테미즘 비판: 왜 하필 그 동물들인가?

이제 '토테미즘'이라는 이름이 실체가 없다는 점은 분명해졌지만, 어째서 인간과 동식물 종들이 그토록 밀접한 관계를 맺고 있었는지에 대한 궁금증은 풀리지 않았다. 레비-스트로스는 이제 여기에 대해 나름의 설명을 제공하는 말리노프스키, 래드클리프-브라운, 뒤르켐을 등장시킨다.

먼저 말리노프스키는 토테미즘의 실체를 인정하며 자연주의적이

16) TA, 23.
17) TA, 23.

고, 실용적이며, 정서적인 설명을 하는 입장이다. 레비-스트로스가 보기에 말리노프스키의 이론은 귀납에 의한 것이라기보다는 직감적이다. 말리노프스키는 먼저 (1) 왜 토테미즘은 자연 현상이나 무생물 같은 대상들 대신에 동식물을 사용하는지에 대해 명료하게 대답한다. 동식물은 인간에게 음식을 제공하기 때문에 토템의 대상이 되었다. (2) 말리노프스키가 보기에, 자연과 인간 사이를 매개하는 것은 동물이다. 동물은 인간처럼 움직이고 생명 활동을 하지만, 무생물인 자연물들은 그렇지 않기 때문이다. 동물은 인간의 음식이자 자연과 인간의 중간물이다. 따라서 이러한 이유들 때문에 인간은 동물로부터 감정을 느끼고, 토테미즘의 영감을 얻는다. 인간이 동물을 통제하려는 경우나 숭배(cult)하는 경우들이 그런 감정의 산물이다. (3) 따라서 동물에 대한 통제(의례)와 숭배는 주술로 이어지고, 주술을 전문으로 하는 친족집단이 생겨나게 된다. 그런 친족이 씨족이 되고, 토템은 자연스럽게 처음 그들이 감정을 느꼈던 동물이 된다.[18]

위와 같은 말리노프스키의 설명은 이제 토테미즘과 종교를 문화현상이 아닌 ‘자연 조건에 따른 자연스러운 결과,’즉 원시인의 생존본능과 자연스러운 감정에 의한 산물로 만든다. 따라서 말리노프스키는 이를 인류학이 아닌 생물학이나 심리학의 대상으로 바꾸어 버렸다. 이어 레비-스트로스는 래드클리프-브라운의 전반부 이론 역시 말리프스키와 비슷한 결론을 내렸다고 언급하지만, 래드클리프-브라운의 후기 이론에 혁명적인 반전이 있을 것임을 암시한다.

개개인의 애착 감정sentiments individuels d’attachement

⬇

의례화된 집단적 행동conduites collectives, ritualisées

⬇

집단을 표상하는 대상objet représentatif du groupe[19]

18) TA, 86-88.
19) TA, 90.

한편 뒤르켐은 토템을 의례ritual관계를 통해서 설명한다. 뒤르켐에게는 사회와 의례가 선행한다. 다음 도식에서 그의 구도가 잘 드러난다.

현대 사회에서 국가, 왕, 대통령 등과 같은 상징에 부여된 역할이 이런 식으로 설명된다. 즉, 의례화되고 집단화된 사회에 토템 동물 종들이 사회적 상징으로 요구되어 토템이 되었다는 것이다. 여기에는 뒤르켐이 제시하는 인간의 본능적 경향, 즉 대상을 시각적으로 드러내려는 '본능'이 개입한다.[20] 이 구도에서는 사회가 자연을 규정하고 종속시킨다.[21] 그런데 왜 이런 상징들로 하필 동물과 식물들이 선택되었을까? 뒤르켐은 이들이 흔히 존재하고 접근성이 높고 의미화가 쉬워서라고 설명한다. 그것은 자연스럽게 그냥 만들어진 것이다.

그러나 뒤르켐의 이러한 선후관계가 뒤집힐 수는 없을까? 즉, 인간들이 집단적인 표상 구성한 후에 동식물이 편의주의적으로 선택되어 신성한 것이 아니라, 그 반대, 즉 동물들이 원래 의례의 대상이자 성한 것이었기 때문에 선택되었을 수도 있지 않을까? 래드클리프-브라운이 이 가능성을 제기한다. 래드클리프-브라운은 말리노프스키와 비슷한 전제를 가지고 있다. 그는 동식물 종들이 한 인간사회의 생존에 중요한 역할을 하는 음식의 기능을 하고 있기 때문에 중요하게 여겨지고, 이미 의례의 대상이었다고 본다. 그 동식물들은 원래 신성하게 여겨졌기 때문에 토템으로 선택되는 것이다. 따라서 래드클리프-브라운은 자연과 사회적 질서가 한 쪽이 우세하여 다른 쪽을 종속시킨다기보다는, 서로 섞이는 것으로 생각한다. 이 때, 의례와 종교는 자연적인 것이다. 그것들이 (말리노프스키와 마찬가지로) 먹기 좋은 것이기 때문에 토템이 되었다.[22]

그러나 레비-스트로스가 앞서 살펴본 바와 같인 토테미즘은 일관되거나 변함없는 본질을 가지는 체계가 아니다. 토템은 문화체계에 의한 것이지 자연 체계에 의한 것이 아니다. 다시 말해 생물학적 유

---

20) TA, 106.
21) TA, 90-92.
22) TA, 93.

래가 아니라 사회적 유래를 가진다. 레비-스트로스는 토템적 관계들은 경험된 것이 아니라 파악된 것이라고 주장하며 기능주의적 생각을 비판했다. 또, 말리노프스키와 전기 래드클리프-브라운의 자연주의 혹은 기능주의적 이론은 하나의 반례를 통해서 무너질 수 있다고 한다. 기능주의는 인간에게 도움이 되지 않는 파리나 모기와 같은 해로운 동물종 토템 존재는 설명하지 못한다. 물론, 해로운 동물은 인간의 생존에 영향을 주므로 관심의 대상이 되었다고 설명할 수도 있다. 그러나 인간의 생존에 도움을 주는 동식물과 생존에 방해가 되는 동식물이 모두 토템의 대상이 될 수 있다면, 토템의 대상이 너무 많아진다. 나아가 생존에 방해가 되지도, 도움이 되지도 않는 대상은 바로 그 특성 때문에 토템이 될 수도 있지 않은가? 기능주의의 논리는 이런 허점이 있다. 즉, 실용적 목적 때문에 인간이 특정 동물들에 관심을 가지게 되었다는 설명 대신에, 특정 동물들과 인간이 관련이 있다고, 예컨대 토템이라고 *미리 정했기 때문에 인간이 그 동물들에 각별히 관심을 가지게 되었다*는 설명도 가능한 것이다. 즉, 기능주의는 경험적으로 증명되지 않았으며, 말리노프스키의 직감으로 파악된 만큼, 논리적 허점도 많다. 레비-스트로스가 보기에 이런 논리의 허점은 기능주의가 인간의 감정에 현상의 원인을 돌리고 있는 데서 온다. "말리노프스키 이론의 근본적인 폐단은 결과 혹은 동시에 발생한 현상에 불과한 것을 원인으로 받아들인 것이다."[23]

우리는 인간의 감정이 언제 시작하고 언제 끝나는지 알 수도 없고, 명료한 감정을 잘 느끼지도 못한다. 감정은 무질서하다. 레비-스트로스는 "감정(affectivité)은 인간의 가장 모호한 측면인데, 거기에 끊임없이 도움을 청하려고 하는 것"이 기능주의의 한계라고 본다. 감정의 차원은 증명 불가능하다. 레비-스트로스는 증명 불가능한 감정과 사건의 선후 관계에 허망하게 매달리면서 종교나 토테미즘의 기원을 밝히려고 하는 시도들에 대해 회의적이다. (대표적인 예로 프로이트의 『토템과 터부』가 언급된다.)[24] 그는 다음과 같이 쓴다.

---

23) TA, 103.
24) TA, 104.

> "우리는 그 뿌리가 먼 과거 속에 잠겨 있는 신앙croyances과 관습coutumes의 최초의 기원에 대해서 알지 못하며, 앞으로도 알 수 없을 것이다. 하지만 현재에 대한 것일 경우, 사회적 행위들은 순간적 감정의 영향 아래에서, 각 개인들에 의해 즉흥적으로 수행되지 않는다는 것은 확실하다. 인간은 집단의 구성원으로서, 각자 개인으로서의 느낌에 따라 행동하지 않는다; 인간은 그에게 하도록 허락되었거나 의무로 정해져 있는 방식에 따라 행동한다. 관습은 〔한 인간이〕 내적 감정을 일으키기에 앞서 외적 규범으로서 주어진다. 그리고 인간들이 노출되어 있는 환경 뿐만아니라, 감정에 기반하지 않는 이러한 규범도 개인의 감정을 결정한다."[25]

그리고 레비-스트로스는 종교의 정감적 발생 이론, 즉 뒤르켐의 집단 열광 이론을 비판한다. 레비-스트로스가 보기에 감정은 어떤 것도 만들어내지 않는다. 무언가 빚어낼 수 있는 것은, 즉 성스러움의 집단적 기원은 의식을 발생시키거나 영속화하는 집회나 의식의 자리에서 느끼는 그때그때의 감정이 아니라, 규정된 행위이다. 종교적 개념은 "흥분시키는 사회 환경 및 그 흥분 자체"에서 태어나는 것과는 거리가 멀다.[26]

요약하면, 레비-스트로스는 기능주의가 모호한 인간의 감정에서 사태의 원인을 찾았기 때문에 설득력을 잃었다고 보았다. 이 과정에서 뒤르켐이 종교 및 사회의 기원으로 집단적 감정을 제시한 것을 비판한다. 이제 기댈 곳은 감정이 아니라 지성이다.

> "충동과 감정은 아무것도 설명하지 않는다. 육체의 힘이든 정신의 무력함이든 그것은 항상 결과다. 이것들의 원인은 지성에서 찾을 수 있다."[27]

2.3. 지성의 산물인 '토테미즘'

2.3.1.외적 유사성에서 내적 상동성으로

25) TA, 105.
26) TA, 106.
27) TA, 107.

레비-스트로스는 본격적으로 "지성을 향해(Vers l'intellect)" 논지를 전개하기 시작한다. 4 장에서 등장하는 예시는 탈렌시(Talensi)족에 대한 퍼스와 포르테스(Fortes)의 연구, 마지막으로 누에르(Nuer)족에 대한 에반스 프리차드의 연구이다.

아프리카 가나 지역에 있는 골드코스트 북부의 탈렌시족은 다양한 동물들에 대한 금기를 가지고 있다. 새, 카나리아, 멧비둘기, 암탉, 악어, 뱀, 몇몇 물고기, 메뚜기, 다람쥐, 침팬지, 멧돼지 등이 이 금기의 대상이며, 그들이 숭배하는 조상들과 관련된다. 이 동물들의 공통점을 말리노프스키의 이론대로 먹기 좋은 것으로 보고, 금기가 형성된 원인을 여기로 돌린다면 설명하기가 어려워진다. 이 동물들 가운데에는 원주민들의 식량이 되는 것도 있고, 그렇지 않은 것도 포함되어 있기 때문이다. 따라서 포르테스는 "탈렌시족의 토템 동물은 어떤 클래스도 없고 어떤 동물학적 의미도 없으며, 어떤 유용한 의미도, 신비적 의미도 없다. 토템은 야생 동물일 수도 있고 가축일 수도 없다"[28]고 결론짓는다. 그렇다면 왜 어떤 동물들은 금기의 대상, 그들의 조상과 관련이 있는 토템으로 선택되고, 다른 동물들은 그렇지 못한 것일까? 포르테스는 탈렌시 사회를 관찰한 후, 이 사회 속에서 한 개인이 다양한 역할을 수행하고 있다는 점을 관찰한다. 조상 숭배가 중심이 되는 사회에서, 조상을 상징하는 동물 종들, "토템 상징은 다른 의례 상징처럼 개인이 어떤 길을 갈 때 선택하는 좌표와 같은 것"이다. 조상을 상징하는 같은 동물을 공유하는 씨족은 훨씬 밀착될 수 있는데, 이는 뒤르켐이 말한 사회적 상징과 비슷하면서도 다르다. 뒤르켐은 왜 하필 그 동물들이 선택되었느냐에 대한 질문에 대해 그저 그것들이 주변에 있었기 때문이라고 답했다. 뒤르켐의 선택에는 인간의 지적 능력이 개입할 여지가 없고, 단지 우연성이 있을 뿐이다. 그러나 포르테스에 이어 퍼스는 그 선택에 있어서 특정한 기준들이 있다고 본다. 그것은 동물 종이 얼마나 인간에게 도움이 되는가가 아니라, 동물들과 조상들 사이의 유사성에서 온다. 퍼스와 포르테스는 동물과 조상, 나아가 그 조상들의 후손인 씨족들 사이에 어떤 유사성이 지속적으로 관찰되었기 때문에 사람들이

28) TA, 109.

그 동물을 선택했으리라고 본다.[29] 레비-스트로스는 다음과 같이 해설한다.

> "이른바 토템 체계에서 자연 종이 여러 사회 단위에 아무 명칭이나 제공하는 것은 아닐 것이다. ...연결은 임의적이지 않다. 그렇다고 인접 관계도 아니다. 퍼스와 포르테스가 알아챈 것처럼, 이것은 유사함을 지각한 데서 나온 것이다. 그렇다면 이런 유사성이 어디에서 나오는지 알아야 한다. 어떤 구도에서 그것이 포착되는지 알아야 한다. 방금 인용한 저자들의 말처럼 그것은 물질적 혹은 정신적 차원이다."[30]

퍼스와 포르테스는 기능주의의 설명으로는 포섭되지 않는 탈렌시족의 예를 통해, 주관적 유용성을 통해 토템 동물의 선택을 관찰하는 입장을 넘어서, 동물과 인간 사이에 어떤 객관적 유사성이 있을지도 모른다고 추측하는 데까지 이르렀다. 레비-스트로스는 이 변화를 "진보(progrès)"로 평가한다. 그는 "일단 이런 진보가 이루어진 이상 이제 남은 것은 외적 유사성l'analogie externe에서 내적 상동성l'homologie interne으로의 이행"으로 본다.[31]

이제 레비-스트로스의 논증에서 중요해지는 것은 "유사성l'analogie" 과 "상동성l'homologie" 의 개념이다. 두 단어는 일상적 의미로 쓰일 때는 특정 대상들이 비슷한 점을 가지고 있다는 의미를 담고 있다. 그러나 "유사성"과 "상동성"은 엄밀히 말하면 서로 구분된다. 먼저 유사성은 "계통적으로나 발생학적으로 다른 기원을 가지는 유기체들이, 그것들의 기능과 형태상 닮게 되어 근사치가 되는 것으로, 그 예로는 곤충과 새의 날개 등을 들 수 있다."[32] 반면 상동성이란 "서로 같은 기본적 구조, 동일한 발생학적 기원, 역시 같은 결합을 가지는 유기체들인데, 각각의 기능 자체는 다를 수 있다."[33] 상

---

29) TA, 112-113.
30) TA, 113.
31) TA, 116.
32) *LaRousse* "Analogue"항목 ; "Organes très différents par leur origine embryologique et phylogénétique, mais qui se ressemblent par leur forme et leur fonction du fait d'une convergence (aile de l'oiseau et de l'insecte, patte fouisseuse de laTAupe et de la courtilière, cladode de petit houx et feuille de houx, etc.)."

동성 관계에 있는 대상들의 예로는 인간과 원숭이를 들 수 있다. 정리하자면, 유사성은 그 기원과 구조상 관계가 없는 생물학적 유기체들 사이에 우연히 생긴 비슷함이고, 상동성은 그 계통 발생상 유사한 두 대상들 사이에 존재하는 비슷함이다. 레비-스트로스는 이러한 생물학적 개념을 빌려온다. 물론 그가 토템 동물과 인간 사이의 생물학적 상동성이나 유사성을 증명하려 하는 것은 아니다. 그의 표현들은 토템 동물과 인간 사이의 관계를 적절히 비유하기 위해 차용된 것이다. 즉, 퍼스와 포르테스가 외적으로 우연히 관찰된 비슷한 점 때문에 특정 동물들이 토템으로 선택되었으리라고 보는 입장은 유사성 개념에 가깝고, 이제 레비-스트로스가 에반스-프리차드의 연구를 빌려 설명하려고 하는 토템 동물과 인간과의 관계는 상동성 개념에 가깝다는 말이다. 그것은 자연과 인간 각각에 존재하는 관계들 사이의 상동성이다.

에반스-프리차드는 에티오피아 서부에 있는 누에르Nuer족의 인간과 동물 관계를 관찰하고 다음과 같이 말했다. "그 어떤 실용적 요소도 그들의 선택을 지배하지 않는다고 말할 수 있다. 포유류, 새, 물고기, 식물 그리고 누에르족에 가장 유용한 대상들은 그들 토템에는 나타나지 않는다. 따라서 누에르족에서 관찰된 토테미즘은 토테미즘 이론을 확인해주지 않는다."[34]

에반스-프리차드는 기능주의는 가볍게 뛰어넘으면서, 누에르족 사람들이 어떤 쌍둥이를 새들 가운데 높이 날지 않고 땅에 가까이 있는 새라고 부르는 것에 주목했다. 이 쌍둥이들은 새를 먹는 사람들도 아니고, 새와 닮지도 않았고, 새와 비슷한 기능을 하지도 않는다. 쌍둥이들은 다만 특이한 인간들일 뿐이다. 쌍둥이들은 부족들 사이에서 특별한 존재, 즉 하늘과 가까운 이들로 생각된다. 에반스-프리차드는 이 점에 주목하였다. 요컨대, "쌍둥이와 새의 관계는 레비 브륄의 참여 법칙(principe de participation)으로도, 말리노프스키의 실용주의적 고찰로도, 퍼스와 포르테스의 감각적 유사함에 의한 직

33) Ibid. "Homologie"항목 ; "Se dit d'organes qui ont même structure fondamentale, même origine embryonnaire et mêmes connexions, mais dont la fonction peut être différente. (S'oppose à analogue.)"

34) TA, 117.

감으로도 설명되지 않는다."[35] 그 관계는 사람들이 쌍둥이들을 어떻게 생각하는지와 관련이 있다. "쌍둥이는 새들이다. 그것은 쌍둥이가 새와 혼동되어서가 아니라 닮아서이다. 쌍둥이들은 다른 인간들에 비해 높이 있는 사람이고, 높이 있는 사람은 아래 있는 사람에 비해 높이 있다. 이것은 새들의 관계에서도 마찬가지다. '높이 있는 새'는 '아래 있는 새'보다 높이 있다. 쌍둥이는 새들처럼 최고의 정령과 인간의 중간 위치에 있다."[36] 이러한 추상 작용은 특별한 경우가 아니라, 인간 집단과 동물 종 사이의 관계를 설정할 때 광범위하게 사용된다. 따라서 인간과 동물 종 사이에는 은유적 관계가 있는 것이다. 에반스-프리차드는 정리한다.

"토템 관계는 토템 고유의 본성에서 찾아지는 것이 아니라 정신이 환기하는 연합 관계 속에서 찾아진다."[37]

이제 레비-스트로스는 래드클리프-브라운의 후기 이론을 참고로 하여 결론을 도출한다. 토템 동물은 소위 '원시인'의 막연한 감정, 찬탄, 숭배의 대상이 아니다. 사람들이 "감각으로 느낀 실체는 관찰한 정보에서 출발해 사색적 사고로 나아가 개념과 관계로 나타난다. 다시 말해 자연 종은 먹기 좋아서(bonnes à manger)가 아니라 생각하기 좋아서(bonnes à pensée) 선택되었다는 것을 알게 된다."[38]

자연 :	종1	≠	종2	≠	종3	≠	……	종n
		|		|		|		
문화 :	집단1	≠	집단2	≠	집단3	≠	……	집단n

사람들은 동물들을 관찰하고, 이용하고, 그들과 함께 산다. 그 가운데에서 인간의 사회 구조와 동물들 사이의 관계라는 두 가지 세트 사이의 은유적 관계를 생각하게 된다. 그래서 선택된 동물이 개별적

35) TA, 120.
36) TA, 120.
37) TA, 121.
38) TA, 132.

으로 인간과 유사성을 가지는 것이 아니라, 내적 구조상의 상동성을 가지는 것으로 생각된다. 『야생의 사고』에서 레비스트로스는 이 지점을 더 확장하여 이끌어나가면서, 위와 같은 도식[39]을 제시한다. 비슷한 것은 종들과 집단 자체가 아니라, 그들 사이의 관계이다. 앞서 제시했던 새와 쌍둥이 사이가 연결된 것은, 새가 다른 자연 종들과 맺고 있는 관계가, 문화, 즉 인간 집단 사이에서 쌍둥이가 다른 인간들과 맺고 있는 관계 사이에 은유적 관계가 관찰되었기 때문이었다.

레비-스트로스는 마지막으로 인류학이란 "결국 그 실질적인 시도로 인간의 사고와 인간이 사용하는 대상 간의 구조적 상동성을 밝히는 것에 불과하다."[40]고 결론짓는다.

2.3.2. 인간 "지성"의 보편성

즉 토테미즘이라는 것의 실체는 없으며, 단지 인간들이 스스로의 사회적 관계와 자연 속의 종들 사이의 관계를 관찰하고 그 두 세트 사이에 상동 관계를 설정하는 현상만이 존재할 뿐이다. 이 때 두 관계 사이의 상동성을 설정하는 것은 감정이나 우연이 아닌 인간 종 특유의 "지성"이다. 마지막 장에서 레비-스트로스는 인류학자 대신 베르그송과 루소를 등장시킨다. 이 두 인물들은 놀랍게도, 실증적 조사와 현지 연구 없이 단지 사고를 통해서 토테미즘이라는 개념의 본질에 도달했다고 레비-스트로스는 상찬한다. 예컨대 베르그송은 『도덕과 종교의 두 원천(*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*)』에서 토테미즘과 동물 종, 인간 종의 관계를 고찰하면서 족외혼과 족내혼의 혼란스러운 관계를 문헌 자료를 통해 관찰했다. 그는 결국에 지성의 길을 통해서 사람들이 토테미즘에 도달한다고 생각한다. "두 씨족의 구성원들이 두 종류의 동물을 구성한 것은 그 동물성(l'animalité) 때문이 아니라 그들이 강조하는 이원성(la dualité) 때문이었을 것"[41]이라는 언급이 등장하는 것이다. 여

39) 다음 한국어 번역본에 수록된 도식을 그대로 따랐다. 끌로드 레비-스트로스 지음, 안정남 옮김, 『야생의 사고』, 한길사, 2011, p. 199.
40) TA, 135.
41) TA, 140.

기에 루소의 선견지명이 보태진다.

지금까지 인간이 동물 종과 인간 집단 사이의 은유 관계와 상동성을 파악하기 때문에 토테미즘이라고 이름붙여진 일련의 관계가 발생했다고 설명했다. 이 때 은유적 사고 능력은 소위 문명화된 인간의 전유물이 아니다. 루소 역시 은유랑 언어를 아름답게 만드는 나중에 등장한 기법이 아니라 언어의 근본 양태 가운데 하나라 보았고, 동시에 사회적 분화라는 개념의 물리적 실현 매체인 종의 다양성을 인간이 포착하고 은유적 사고를 발동한 것이라고 하였다.[42]

레비-스트로스는 그가 "최고의 뒤르켐(meilleur Durkheim)"[43]을 보여준다고 평가하는 『종교생활의 원시적 형태들』 부분을 인용하며 뒤르켐의 성과와 오류를 지적하는 것도 빼놓지 않는다. 뒤르켐은 오스트레일리아 원주민들과 당대 서양인들이 인간 사회와 사물을 연관짓는 행동에 대해서 다음과 같이 말했다. "아마 우리가 하나로 연결하는 항들은 오스트레일리아 원주민들이 근접시킨 것들은 아닐 것이다. 우리는 다른 기준에 따라, 다른 이유 때문에 그것을 선택한다. 하지만 그런 상관관계를 설정하는 정신(l'esprit)이 수행한 과정은 본질적으로 다르지 않다."[44] 즉, 원주민들의 분류체계와 뒤르켐의 "우리"들이 가지는 분류체계는 다를 것이다. 그러나 그것을 조직하는 정신 작용은 다르지 않다. 이것이 뒤르켐의 기여이다. 뒤르켐은 모든 사회생활은 인간의 지적 활동을 전제하며, 그 고유한 형식은 사회의 조직의 단순한 반영이 아니라는 점을 여기서 암시한다. 그러나 뒤르켐은 같은 책의 다른 부분에서 사회 요소가 지성 요소보다 우세하다는 것을 확언하기도 한다. 레비-스트로스가 보기에 여기에 뒤르켐의 모순이 있다. 사회가 먼저냐, 인간의 지성이 먼저냐는 문제에 대해 모호한 서술을 했던 것이다.[45]

---

42) TA, 148-150.

43) TA, 142.

44) TA, 142.

45) 뒤르켐의 "지식사회학"적 기획과 이 부분에 밀접한 연관성이 있다. 칸트에 의해 집대성된 관념론 또는 실재론이라고 불리는 철학전통에서는 인간이 태어날 때부터 백지상태가 아니라 인간 고유의 인식구조를 지니고 태어난다고 주장한다. 이를 선험적 인식범주라고 이르며 인간은 이러한 렌즈를 통해 세계를 본다. 그리고 이 때 인간이 인식하는 세계와 인간의 인식능력 너머에 존재하는

초월적 실재가 일치하는지는 알 수 없다. 뒤르켐은 철학적으로 관념론적 전통에 기댄다. 그는 칸트의 지대한 영향을 받았고, 『종교생활의 기본적 형태』에서도 인간의 인식에 대해 관념론과 다른 입장을 취하는 경험론 전통을 비판한다. 그러나 이처럼 뒤르켐이 기존에 파슨스와 같은 이들로부터 ‘관념론자’라는 평가를 받고 있는 인물이었음에도 불구하고 그는 자신이 속한 철학적 전통에 대해 불만을 가지고 있었다.

그 불만은 (1) 초월적 관념론에서 상정하는 오성(understanding)의 구조가 어디서 오는지가 분명치 않으며, (2) 칸트의 순수이성과 실천이성 구분이 뒤르켐이 보기에 현실을 온전히 설명하지 못했기 때문에 나타났다.

(1) 먼저 관념론에서는 초월적 이성과 변하지 않는 인간 인식의 구조가 어디서 온 것인지 설명하는 데 실패하고 있다. 관념론에서 인간 인식을 가능하게 해 주는 바탕인 시간, 공간을 동반하는 인간의 인식범주들 은 단지 선천적으로 주어진 것이라고 할 뿐이다. 또한 초월적 이성 또는 인간이 인식할 수 없는 물 자체도 단지 존재한다고만 단언한다. 콩트와 실증주의의 깊은 영향을 받은 뒤르켐에게 이러한 단정은 용납할 수 없는 것이었다. 그가 볼 때 인간의 인식구조를 설명하는 일은 충분한 근거를 가지고, 그 기원부터 밝혀내야 하는 일이었다. 따라서 그는 이에 대한 해결책으로 사회를 끌어들인다. 인간의 인식 영역은 두 가지가 있다. 언제나 변하고 고정되어 있지 않은 경험적인 영역과 불변하는 이성의 영역이다. 불안정한 경험적 인식 너머로 불변하는 이성의 힘, 즉 관념론적 용어로 말하면 오성의 힘이 닿을 수 있는 것은 그것이 집단적 표상이며 사회적 기원으로부터 그 힘을 얻었기 때문이다. 관념론자들이 설명하지 못한 오성의 기원은 뒤르켐이 볼 때 사회에 있었다. 사회는 고유한 실체로, 인간의 더 높은 지성적, 도덕적 영역을 구성하기 때문이다.

(2) 뒤르켐이 구체적으로 가지는 두 번째 불만은 칸트의 ‘순수이성’과 ‘실천이성’ 구분에 대한 것이다. 뒤르켐은 칸트의 순수이성, 즉 지식과 인식에 관여하는 이성을 ‘사변적 이성’ 이라고 불렀으며, 칸트를 직접 언급하며 칸트가 구분했던 이성의 두 영역을 비판적으로 고찰한다. 칸트가 인간의 지식영역에 속하는 사변적 이성과 인간의 행위영역에 속하는 실천이성을 구분한 것은 이성이라는 하나의 능력의 서로 다른 면을 잘 파악한 것이다. 그러나 칸트가 설명하지 못하는 것은 이 둘의 구분이 어떻게 연결되는가이다. 뒤르켐은 묻는다. “인간은 왜 스스로의 본성을 극복하기 위해서 스스로 폭력을 가해야 하는가? 그리고 반대로, 왜 객관적인 법칙들은 각 개인에게 새겨지면서 약화되어야만 하는가?”(EFR, p.446.) 뒤르켐은 결론 내리기를, 그렇다면 우리는 서로 상충하는 두 개의 세계에 동시에 관여하고 있는 셈이라고 한다. 물질과 감각의 세계[실천적 이성의 세계]와 순수하고 객관적인 이성의 세계[사변적 이성의 세계]가 그 두 세계이다. 뒤르켐이 볼 때, 칸트는 이 두 세계를 연결시키지 못했다. 뒤르켐은 자신만만하게 이야기한다.

“한편, 수수께끼는 우리가 객관적 이성이 단지 집합적 사고(collective thought)의 다른 이름이라는 것을 알아차리자마자 풀리게 된다.…객관적 목적과

레비-스트로스는 인간의 지성에 손을 들어 준다. 굳이 여기서 베르그송과 루소를 등장시킨 것도, 원주민들과 시공간적으로 떨어져 있는 이 두 프랑스인들의 사고 결과가 원주민과 유사성을 보인다는 점을 강조하기 위해서였다. 근현대 유럽인들과 원주민들은 서로 이해할 수 있는 인간이다. 레비-스트로스는 다음과 같이 말한다.

> "우리가 끌어내고 싶은 교훈은 이것이다. 중요한 점은 베르그송과 루소가 이국적 제도(루소의 경우 그 존재를 의심하지 않는다)의 심리적, 논리적 토대까지 거슬러 올라가는 데 성공했다는 것이다. 우선은 밖에서 포착하여, 혹은 단순히 상상한 것에서 시작하여 사고 양태 자체로 들어가고, 이어 그 내면성과 내재성 속으로 들어간 것이다. 모든 인간 정신은 그 정신들을 나누는 거리가 어떻든 간에 인간 정신 속에서 일어나는 것을 조절하기 위한 가상의 경험 공간이다."[46]

이 때 토테미즘이라는 것은 유럽인들이 그들의 제도를 원시인들의 제도로부터 차별화하려는 목적에서, 그 원시적 제도들과 소위 유럽 '문명'사이에 생긴 긴장을 더 강화하는 데 이용되었다. 그것이 특히 종교적 현상이라 더 많은 운이 따랐고, 토테미즘을 원시인들의 종교라고 단정하고, 이를 문명화된 종교와 멀리 떨어뜨려 필요하면 풍자

진리의 영역은 개인들의 의지와 감각의 협동 없이 자각될 수 없다.… 우리 안에 어떤 사회적인 것이 존재하기 때문에 우리 안에 객관적인 어떤 것이 존재한다. 그리고 사회적 생활은 표상과 실천을 모두 포괄하기 때문에, 객관성(impersonality)은 매우 자연스럽게 행동뿐만이 아니라 이념의 영역까지 확장된다." (EFR, p. 447.)

사회의 집합적 표상에서 인간의 사변적 이성의 인식구조가 유래했으며, 사회가 인간의 실천적 생활과 연결되기 때문에 사변적 이성과 실천적 이성은 서로 연결될 수 있다는 것이 뒤르켐의 생각이다. 뒤르켐은 스스로 칸트가 설명하지 못한 빠진 고리를 채워 넣고자 했고, 그것은 사회였던 것이다.

레비-스트로스는 뒤르켐의 이러한 기획과 그가 칸트로부터 받은 사상적 영향이 모순됨을 지적하고 있는 것이다. 다음 절에서도 살펴보겠지만, 레비-스트로스는 칸트 철학에 깊은 영향을 받았고, 뒤르켐보다 칸트적 기획에 더 기울어진 인물이어서 이런 비판적 평가를 했던 것으로 보인다. (위 인용은 모두 Émile Durkheim, trns. By Karen E. Fields, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press, 1995)를 따랐으며, EFR로 출처를 표시했다.)

46) TA, 151.

하고 비하했던 것이다. 레비-스트로스는 다음과 같이 끝맺는다.

> "이른바 토테미즘은 지각을 통한 이해력(l'entendement)[47], 즉 지성에서 나온 것이다. 그러한 요구에 답하고, 그 요구를 만족시키려고 탐색하는 과정은 무엇보다도 지적 질서이다. 이런 의미에서, 고대적이거나 멀리 떨어져 있는 것은 전혀 없다. 그〔토테미즘의〕 이미지는 투사된 것이지, 받아들여진 것이 아니다; 토테미즘은 외부의 실체가 아니다. 왜냐하면, 만일 환상이 진실의 한 조각이라면, 그것은 우리 밖에 있는 것이 아니라, 우리 안에 있기 때문이다."[48]

2.3.3. 인류학에 대한 레비-스트로스의 기획: 기호학(semiology)적 의미 파악과 구조

지금까지 레비-스트로스가 토테미즘이라는 개념의 허구성을 차례로 논파하는 과정을 살펴보았다. 토테미즘은 '원시인들'의 종교도 아니며, 그들의 삶의 필요한 동식물들을 숭배의 대상으로 취한 것도 아니다. 그것은 인간이 자연 속에서 관찰한 구조를 인간 집단의 구조와 대응시키면서 나왔. 여기서 원주민이나 관찰자, 나아가 모든 인간에게 보편적인 '지성'의 역할이 두드러진다. 레비-스트로스는 단순히 현상적 사실들을 모아 귀납적 연구를 하거나, 역사적 사실들의 조각들을 모아 과거에 있었던 일을 재구성하려는 시도가 당대 인류학에서 만연한 현실을 아쉬워한다.

이러한 맥락에서 그는 1960년 꼴레쥬 드 프랑스 연설인 "인류학의 범위(the Scope of Anthropology)"[49]에서 기존 영국 사회인류학

---

47) 칸트 인식론의 '오성' 또는 '지성' 도 같은 단어를 사용한다.

48) TA, 153; 레비-스트로스로부터 영감을 얻고, 『오늘날의 토테미즘』과 유사한 문제를 다룬 조나단 스미스의 "I am a Parrot(red)" 라는 에세이의 끝맺음과 비교하면 흥미롭다. "... 구별할 수 없는 이는 보로로족이 아니라 우리가 될 것이고, 고대 중국의 사상가 장자가 말한 다음의 딜레마에서 벗어나지 못할 것이다. 장자는 이렇게 말했다. "장주가 나비 꿈을 꾼 것인지, 나비가 장주 꿈을 꾸고 있는 것인지 모르겠다.""(Jonathan Z. Smith, "I am a Parrot (red)," *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 265-288.)

49) 이 글은 1960년 레비-스트로스의 꼴레쥬 드 프랑스 연설이다. 원문은 "Chaire

분과의 문제점을 지적하고, 자신의 대안적 이론을 제시한다. 여기서는 특히 뒤르켐의 이론을 비판적을 계승하고 발전시킨 모스(Marcel Mauss)에 대한 긍정적인 평가와, 래드클리프-브라운의 귀납적이고 경험적인 인류학에 대한 비판이 등장한다. 이 과정에서 레비-스트로스는 구조주의 언어학의 영향을 받은 기호학이 사회인류학이 나아갈 방향이라고 본다. 레비-스트로스는 뒤르켐이 제시했던 "사회적 사실들"이 일단 인류학적 탐구의 대상이라는 것을 확실히 한다. 어떤 인간도, 사회적 영향 없이는 존재할 수 없기 때문이다. 그리고 나서, 사회인류학의 독창적 방법론을 구별해냈다. 사회인류학은 인과적인 설명(causal understanding/explanation)과 주관적 이해(understanding)를 대립시키는 것이 아니라, 일견 주관적이고 객관적 의미가 결여된 것처럼 보이는 것들, 예컨대 방금 논한 토테미즘이나 '원시 사회'의 혼인/음식 금기 등의 사회적 의미를 찾아낸다. 즉, 인과적이고 객관적인 설명이 불가능하다고 여겨지는 대상들이 오직 주관적 이해와 공감의 대상으로 남게 되는 상황을 방지하는 것이 사회인류학이었던 것이다.[50]

그렇다면 사회인류학이란 무엇인가? 레비스트로스가 보기에 사회인류학의 정의에 가장 근접한 사람은 소쉬르이다. 소쉬르가 주장한 기호학(semiology)은 그것의 연구 대상을 "사회적 삶의 중심에 있는 기호들의 삶(the life of signs at the heart of social life)"[51]으로 보았다. 레비-스트로스는 아무도 인류학 분과 안에 최소한

---

d'Anthropologie sociale: Leçon inaugurale fait le 6 janvier 1960 par M. Claude Lévi-Strauss, Professor," (Paris: Collège de France, 1960) 이며 영역본은 두 가지이다. 첫 번째 번역은 1967년 버전으로 다음과 같다: Claude Lévi-Strauss, trans. S.O. Paul and R. A. Paul, "the Scope of Anthropology," London: Jonathan Cape, 1967. 두 번째 번역은 같은 제목으로 Monique Layton 에 의해 1983년 번역된 *Structural Anthropology* 제 2권에 1장으로 수록되어 있다: Claude Lévi-Strauss, tras. Monique Layton, *Structural Anthropology*, (Chicago:University of Chicago Press, 1983.) 이 글에서는 첫 번째 영역본을 참고했으며, 페이지 수도 이를 따른다.

50) Claude Lévi-Strauss, trans. S.O. Paul and R. A. Paul, "the Scope of Anthropology," London: Jonathan Cape, 1967, p. 114.

51) Ibid., p. 114.

이러한 기호체계가 있다는 점을 부인하지는 않을 것이라고 확신하였다. 그리고 또한 신화적 언어, 의례가 구성되어 있는 구술 또는 몸짓 언어, 혼인 규칙, 친족 체계, 관습법, 경제적 교환의 용어와 조건들이 이런 기호들에 해당한다고 보았다. 따라서 인류학은 이런 기호학의 한 영역이 될 수 있다. 나아가 사회인류학은 믿음의 체계(소위 ‘토테미즘’), 어떤 형태의 사회조직(단계출계 씨족 등)을 다룰 때 그것의 의미를 묻는다. 그리고 이렇게 의미를 묻는 작업은, 필연적으로 다른 언어, 즉 기호체계로 말해진 것들을 우리의 언어로 번역(translate)하는 작업과 함께한다. 레비-스트로스는 어떤 ‘원시사회’의 가장 단순한 기술, 가령 돌도끼와 같은 것이라도 그 안에 전체 사회체계의 특징을 품고 있다고 생각한다.[52]

앞서 『오늘날의 토테미즘』에서 제시한 것처럼, 이렇게 숨겨진 사회체계 내의 요소의 의미를 밝히는 것은, 각 사회 사이의 상동성, 나아가 자연과 문화 사이의 상동성을 인지하는 인간의 지적 능력과 관련된다. 레비-스트로스는 의미의 분석을 위해서는 사람들의 사고를 반영하는 신화나 친족체계의 분석을 통해 그 공통적인 구조를 찾아내어 모델화해야 한다고 보았다. 즉, 레비-스트로스가 말하는 ‘구조’와 ‘체계’, 또는 ‘모델’은 단지 경험적 사실의 구조가 아닌 것이다. 여기서 레비-스트로스가 래드클리프-브라운을 비판하게 된다. 래드클리프-브라운은 사회인류학이 귀납적 과학이 되어야 한다고 생각했다. 따라서 다른 과학과 마찬가지로 사실을 관찰하고, 가설을 설정하고, 이것을 통제된 실험에 따라 검증하여 자연과 사회의 일반적 법칙을 발견하고자 했던 것이다. 그러나 레비-스트로스가 보기에 이 방법은 19세기 귀납적 과학으로서 기획된 인류학의 유산일 뿐, 인간 사회를 연구하기에 적절한 방법이 아니었다. 인류학의 연구 대상은 실험을 위해 통제할 수 없기 때문이었다.

이제 레비-스트로스의 구조주의라는 것이 무엇인지 이야기할 수 있게 되었다. 그의 구조란 현실의 구조가 아니다. 관료 조직이나, 개별 담화의 구성, 혈연적 계보들은 레비-스트로스가 말하는 구조와는 다르다. 이러한 경험적 실재의 구조들은 래드클리프-브라운의 구조

52) Ibid., p. 115.

개념에 가깝다. 레비-스트로스라면 이 현실 데이터들의 공통점과 차이점을 한 번 더 비교하여 또다른 구조를 추론해냈을 것이고, 거기에 있는 인간의 지성의 역할을 밝혀내려고 했을 것이다. 이를 직소퍼즐의 예를 들어 설명할 수 있다. 직소퍼즐을 만들 때, 종이를 임의로 자르면 구조가 없다. 그러나 직소퍼즐을 기계가 규칙적으로 자르면 구조가 생기게 된다. 이 때 구조는 퍼즐을 자르는 기계가 가지고 있으며, 그 기계가 퍼즐을 자르며 이 구조에 따라 움직인다. 퍼즐을 규칙적으로 자르는 기계에 대한 정보는 퍼즐을 보는 사람이 감지할 수 있는 경험적 실재와 상응하지 않지만, 이 정보만이 퍼즐을 설명할 수 있고 이것을 푸는 논리적 방법을 제공한다.[53] 레비-스트로스가 제시한 은유와 환유, 구조적 상동성, 『오늘날의 토테미즘』에서는 크게 강조하지는 않았지만 초기 저작에서 강조한 이항 대립의 논리가 지성의 기본적 작동 방식들이고, 이들을 파악하고 패턴을 이해하는 일이 레비-스트로스의 구조인 것이다.

따라서 레비-스트로스가 『오늘날의 토테미즘』에서 '원시인'과 현대인 사이에 인간으로서의 보편성이 존재하며, 각자의 사회는 다르지만 그 사회 구조의 근원인 지성적 능력이 그 보편성이라고 결론지었던 지점은 이제 사회인류학으로 이어지게 되었다. 그가 생각한 사회인류학은 기호학적 의미 파악 및 인간의 사고 구조 분석의 기획으로 명확히 드러나며, 여기서 특유의 '구조'개념이 등장하게 되는 것이다.[54]

---

53) 페너의 예시를 빌려왔다. Hans Penner, "Structure and religion," in *History of Religions*, Volume 25, Issue 3(Chicago:the University of Chicago Press, 1986), p. 247.

54) 방금 제시한 레비-스트로스의 구조주의 개념이 20세기 철학 담론 일반에서 다루어지는 방식은 상당한 변형을 거쳤다고 보아도 무방할 것 같다. 특히 미셸 푸코, 롤랑 바르트, 자끄 라깡 등과 레비-스트로스의 구조주의를 연결시키는 것에 대해 레비-스트로스 본인도 달가워하지 않았다. 그러나 이론가 본인의 의도와는 상관 없이 구조주의라는 말은 일종의 문화적 현상으로 기능하고 있는 것으로 보인다. 다음 백과사전의 정의가 그를 잘 반영하는 일례로 보인다. 구조주의란 "어떤 사물의 의미는 개별로서가 아니라 전체 체계 안에서 다른 사물들과의 관계에 따라 규정된다는 인식을 전제로 하여, 개인의 행위나 인식 등을 궁극적으로 규정하는 총체적인 구조와 체계에 대한 탐구를 지향한 현대 철학 사상의 한 경향이다." (두산백과) 이 정의대로라면 래드클리프-브라운식의 경

3. 종교학 방법론에서의 전유

레비-스트로스는 사회인류학에 대해서 이야기했지만, 이후 저작에서 기호학, 인류학, 사버네틱스, 디지털화[55] 등의 광범위한 분야에 대해 다룬다. 그의 영향은 20세기 지성사에서 괄목할만 한데, 영미 종교학 학문 분과의 저술들에서도 그를 관찰할 수 있다. 이 절에서는 레비-스트로스가 종교학 학문 분과, 특히 방법론에 있어서 미친 영향에 대해서 다룬다. 본격적으로 방법론적 시사점을 살펴보기 전에, 영미 종교학계에서는 레비-스트로스에 대해 어떻게 받아들이고 있는지 잠시 확인해 보면 다음과 같다. 먼저 2005년 편집된 종교학 백과사전[56]에 의하면, 토테미즘이란 자연 종과 같은 구체적인 현상 이미지를 통해 사회적 실체를 체계적으로 상징화하고, 이 상징들을 정체성, 권력, 공통된 기원으로 발전시키는 것으로 정의하고 있다. 그리고 나서, 토테미즘에 대하여 크게 두 가지 개념으로 나누어 설명한다. 첫번째는, 진화론적 관점에서, 토테미즘을 원시적 사고의 한 단계로서 문화적 진화에서 반드시 거쳐야 하는 과정 중 하나로 보는 관점이다. 이는 프레이저, 뒤르켐 등이 주장한 것이다. 둘째로, 백과사전에서는 각 문화마다 특정적인 상징화와 분류의 체계로 토테미즘을 보는 입장이 있으며 여기에는 레비-스트로스가 영향을 미쳤음을 밝힌다. 그리고 나서 다음과 같이 결론 내린다. "토테미즘의 첫번째 의미는 토테미즘의 통일적인 측면을 과장하고 이것을 보편적인 원시 기관으로 만든다; 두 번째는 이것을 명명체계와 상징의 일반적 문제로 풀어내고 본디 토테미즘이라는 말이 지칭하던 용례와 용어의 독특함을 덜 중요하게 만들었다." 두 번째에서 레비-스트로스의 영향력이 확실하게 확인된다.

또한 현대 서구 종교학 이론들을 개괄하며 종교학 학문 분과의 형

험적 구조주의나, 레비-스트로스의 체계적 모델을 지향하는 구조주의가 잘 구분되지 않는다.

55) Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York: Berghahn Books, 1999, pp. 12-13.

56) "Totemism," *The Gale Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief (2nd ed.), Macmillan Reference USA , 2005.

성을 살피고 있는 월터 캡스Walter H. Capps 의 『현대종교학담론』(*Religious Studies: The making of a discipilne*)[57]에서도 구조주의에 한 절을 할애하면서, 다음과 같이 언급한다.

> "근본적이고 기초가 되는 구조적 패턴들을 분별하려는 관심을 가지고 그들의 문화들뿐만 아니라 대표적인 문학들에 접근하려는 성향이 있다. 그리고 이러한 성향은 하나의 방법론적 방향 설정과 또 독특한 사상 학파를 창조하게 되었다. 학파든 운동이든 또는 단순히 느슨하게 엮어져 모인 비슷한 생각의 관심들이든 간에, 그러한 의도에 주어진 이름이 바로 구조주의이이다. 물론 이 학파의 가장 잘 알려진 실천가는 프랑스의 사회인류학자인 클로드 레비-스트로스(1908-1991)[58]이다....(중략)...실로 에드문트 후설이 현상학 영역에서 차지했던 것과 같이, 레비-스트로스는 구조주의 안에서 주도적인 입지를 차지하고 있다. 두 사람 모두 학파를형성한 사상가들인 셈이다. 레비-스트로스는 구조주의적 태도를 체계적으로 정교화시키고 또 확장한 인물이라고 하겠다."[59]

이어 캡스는 한스 페너와 로버트 로슨, 로버트 맥컬리 등이 레비-스트로스의 구조주의를 종교학에서 어떻게 전유하는지 설명하면서, 구조주의는 "하나의 잘 형성된 의미 이론이 건설될 수 있는 토대일지도 모른다"는 페너의 말을 옮긴다. 또한 대니얼 팰스(Daniel Pals)의 종교학 이론 개론서인 『여덟 가지 종교 이론(*Eight Theories of Religion*)』에서도 인류학이 종교학에 끼친 영향에 대해 언급할 때 레비-스트로스의 영향력을 언급하는 동시에 이 경향이 인지종교학으로 이어지는 정황 역시 이야기하고 있다.[60]

이외에도 벤슨 샐러(Benson Saler)[61], 예페 시닝 옌슨(Jeppe

---

57) 월터 캡스 지음, 김종서 외 옮김, 『현대종교학담론』, 까치, 1999, pp. 217-224.

58) 한국어 번역본에 레비-스트로스의 생몰연대가 잘못되어 있다. 그는 2009년 사망했다.

59) Ibid., pp. 219-220.

60) Daniel Pals, *Eight Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 2006, pp. 301-304.

61) Benson Saler, op. cit.

Sinding Jensen)[62], 조나단 스미스(Jonathan Z. Smith) 등이 레비-스트로스의 이론적 산물에 관심을 보이는 종교학자들이다.

3.1. 기존의 방법론 전통을 보완하는 구조적 접근

레비-스트로스의 사회인류학에 대한 생각은 ‘인간 과학(science humaine)’ 전체에 영향을 주었고, 나아가 종교학 분과에도 영향을 주게 된다.[63] 바로 위에서 살펴보았듯이 종교학 학문 분과 일각에서는 레비스트로스의 기호학적 기여와 구조에 대한 관심을 적극적으로 해석하여 전유하는 모습을 보여준다. 이 글에서 주목하려는 것은 레비-스트로스가 강조했던 인간의 지성과 여기서 나오는 인식적 능력에 대한 관심이 종교학 분과에 끼친 영향이다. 구조적 분석은, 분석의 대상을 만들어내는 인간의 지성과 그것을 분석하는 인간의 지성을 모두 전제하고서야 가능한 방법이다. 이 때 완전히 이해, 또는 번역 불가능한 대상이란 없다는 점이 중요하다.[64]

---

62) Jeppe Jensen, “On a semantic definition of religion,” (in *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, edited by Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk, Leiden ; Boston : Brill, 1999.)

63) 레비-스트로스는 종교 데이터들을 많이 다루었고, 『오늘날의 토테미즘』 말미에서는 종교 연구에 대한 모호한 언급을 하지만 본격적인 종교학 이론을 세우지는 않았다. 다만 종교가 인간 현상 가운데 하나이기는 하지만 이성으로 파악하거나 사회학적 연구 등으로는 파악하기 힘든 것이라는 의견이 잠깐 등장할 뿐이다.(TA, pp. 150 -153.)

64) 물론 이런 지적 확신에는 많은 비판이 따른다. 그 가운데 앙리 르페브르(Henri Lefervre)의 다음 의견을 참고할 만하다.

“하나의 기호는 오직 연관 관계 속에서, 연관 관계에 의해서만 의미를 지닌다. 기호는 지식, 특히 이론적인 지식(기호학, 기호론)의 중심으로우뚝 솟아오른다. ..(중략)..따라서 인식은 이러한 연결 관계의 연구를 과제로 삼게 된다. 인식은 언어 기호에서 출발하여 점차 이미지나 소리 등 의미작용과 의미를 전달하는 모든 것으로 그 대상을 확대해 나간다. 지식은 관념적인 공간을 구축하여 그 안에서 군림한다...(중략).. 공간은 기호, 혹은 기호의 집합체로 축소되어 지식 속으로 편입된다. 공간 안에 놓인 모든 사물이 같은 처지가 된다!” 따라서 지식과 담론, 감성적인 것과 지성적인 것, 시간과 공간, ‘이론적 실천’과 사회적 실천의 합산이 이루어진다.” 기호학의 논리적 환원은 추상적인 확실성을 확보하게 되므로, 예측 불가능하고 날것의 변수들인 체험과 기호로 전환될 수 없는

연구 대상을 해독 가능한 것으로 보고, 이것을 구조언어학적으로 분석하는 경향이 종교학 학문 분과에서 20세기 중반 이후에 관심의 대상이 된 이유는, 이 경향이 종교학의 기존 전통들과 구별되는 방향을 가지기 때문이었다. 종교사(History of Religion)와 종교현상학(Phenomenology of Religion) 전통은 종교학을 학문 분과로 정초하고 발전시키는 데 중요한 역할을 해 왔다. 그러나 이 방법론들의 토대가 되는 종교 현상들에 대한 인식론적인 이해, 특히 '성스러움(the Sacred)'에 대한 이해가 본격적으로 시도되지는 않았다는 문제가 제기되었다. 특히 한스 페너는 다음과 같이 물었다.

> "사람들은 왜 무슨 근거로, 종교의 대상(성스러움)이 표현 불가능하고, 이것의 다른 "해석"은 환원이며 따라서 허락할 수 없다고 결정했을까?...(중략)...종교의 대상이 "성스러움"이라고 했을 때 의미하는 바가 무엇일까? 이것은 참이나 거짓으로 판단 가능한 진술일까 아니면 메타포일까? "종교가 성스러움을 표현하고, 보여주고, 지시한다"고 했을 때, 이 발언의 인지적(cognitive) 지위는 무엇일까?"[65]

페너는 종교학에서 오랫동안 이 질문들을 간과해 온 이유를 그 이원적 전통으로 돌렸다. 그는 기존의 종교학사에서 종교학이 (1) 오리엔탈리즘(orientalism)전통[66]과 (2) '원시종교'의 연구에 기반해 있음이 분명하다 보았다. 그러나 이 설명에는 종교사를 받치고 있는 신학적 전통이 누락되어 있다는 것이 페너의 지적이다. 예컨대 20세기 초반까지만 해도 신학자와 종교학자가 엄밀히 구분되지 않았

요소들은 지식의 대상에서 배제하게 된다. 즉, "신중함을 지닌 사람이라면 아는 것과 알지 못하는 것을 갈라놓는 단절을 무모하게 뛰어넘을 수는 없는 법이다. 선악과 격인 체험된 것은 이처럼 단순한 환원 과정에서 빠져나가거나 사라져 버렸다. 지식의 요새에는 침묵만이 감돈다." (앙리 르페브르 지음, 양영란 옮김, 『공간의 생산』, 에코리브르, 2006, pp. 215-216.)

65) Hans Penner, "Structure and Religion," in *History of Religions*, Volume 25, Issue 3, Chicago:the University of Chicago Press, 1986, p. 241.

66) 여기서 오리엔탈리즘이라는 말은 에드워드 사이드(Edward Said)의 용례가 아니다. 19세기 유럽에서 고전 어학(philiology)과 고고학(archeology) 등의 발달을 통해 '미지의' 동방을 탐구하는 경향이 유행했을 시기의 조류를 일컫는 말이다.

고, 루돌프 오토의 『성스러움의 의미』의 영향력도 지금까지 이어지고 있다. 즉, 종교사와 종교학이 절대적 타자와 종교적 인간을 이야기할 때, 이것이 받은 신학적 영향을 인정해야 한다는 것이다. 종교학에서는 "성스럽다"는 술어에 대해서 프로이트, 뒤르켐, 막스 베버 등의 이론을 고려하면서도 동시에 이들이 종교와 성스러움을 다른 요소로 환원해 버리는 환원주의의 위험이 있다는 비판도 빼놓지 않았다. 이렇게 '종교학' 분과 외부 학자들의 이론을 차용하면서, 동시에 종교학 '내부'의 언어로 이들을 비판할 때, 성스러움이 본질적인 것(sui generis)이며 환원 불가능한 것이라고 말한다. 그런데 이때 분명히 신학의 영향과 언어를 관찰할 수 있다. 따라서 페너는 종교학 전통을 이야기할 때 오토, 판 데어레우, 바흐와 같은 신학자들에 대해서 확실히 인식해야 한다고 본다. 왜냐면 그들이 단지 종교에 대해 썼기 때문이 아니라, 현재의 종교학자와 그들 사이에 있는 형이상학적 관계 때문이다.[67]

'성스러움' 개념과 관련하여 신학과의 밀접한 관계를 부정할 수 없으면서도, 종교학에서는 언제나 이론적이고 방법적인 중립성을 이야기한다. 페너는 지금까지 종교학이 가장해 온 '중립성'에 의심을 가지고 종교사와 종교현상학의 '고고학'이 쓰여질 필요가 있다고 본다.[68] 여기서 중요한 것은 판 데어레우, 오토, 바흐 등의 의견이 맞

67) Ibid., pp. 237-238.

68) '고고학'까지는 아니지만, 우르술라 킹(Ursula King)의 종교현상학에 대한 사적(史的) 연구가 여기서 도움이 될 것이다. 이 연구는 현상학이 신학적 경향과 실증적 요구 사이에서 갈등을 겪다 바덴부르크(Jacques Waardenburg)의 '신현상학'으로 나아가는 도정을 보여주고 있다. 짧게 인용하면 다음과 같다. "바덴부르크는 종교현상학의 근본적으로 애매모호한 위치를 강조한다. 종교현상학은 종교에 대한 연구가 아니라 종교의 해석이다. 종교현상학은 '주어진 신학에 봉사하는 거울-신학이나 반-신학'으로서, 또는 '특정 역사종교의 변증론이나 최소한 이상화된 종교의 변증론으로서' 이데올로기적 역할을 수행해 왔다. 종교를 실증적으로 환원하는 움직임에 반대하여, 종교현상학은 반대로 종교를 순수한 종교 경험 또는 순수한 종교적 관념으로 환원해 버렸다. 이러한 이상주의적 내용에 대한 강조는 종교의 직관적, 행위적 측면에 대한 충분한 주목을 하지 못하도록 막았다. 바덴부르크가 나열한 중요한 비판들 가운데, 다음 네 가지 정도가 특기할 만하다. (1) 종교현상학은 반종교성, 불신, 무신론 등을 진정한 인간의 가능성 가운데 하나로서 연구하지 못한다 (2) 현상학의 일반화가 특

는지 틀리는지의 여부가 아니다. 문제는 종교학자들이 '오리엔탈리즘', '원시종교', '신학'이라는 기존의 '담론들(discourses)'로부터 또다른 '담론'을 생산할 수 있느냐의 여부다. 나아가 과거 종교학이 가장 했던 '중립성'의 가면이 벗겨지고 나면, 구조적 분석이 종교학 연구에 도움이 될 수 있다. 페너는 다음과 같이 쓴다.

"신학자들이 '중립성'의 망토 아래서 숨은 의미를 해독하게 놔두는 대신에, 말한 것에 책임을 지자. 요약하면, 종교가 '성스러움'을 '의미'한다고 주장하고 종교적 인간에 대해서 쓸 때 우리가 정말 의미하는 것이 무엇인지 공공연히 드러내자."[69]

페너는 이렇게 종교가 '성스러움을 의미'한다고 주장하고 '종교적 인간'의 존재를 논하는 것이 어떤 의미인지 알아내야 한다고 주장한다. 신학의 베일을 벗고 나서, 종교학에서 진술하는 명제들의 의미를 밝히기 위해서는 구조적 분석이 도움이 된다. 구조적 분석은 이론이나 방법론적으로 중립을 주장하지 않고, 대상이 항상 특정 사회적 맥락에 있음을 인정한다. 또한 구조적 분석은 레비-스트로스의 전제처럼 모든 인간의 보편성을 인정하고, 폭넓은 '인간과학(science humaine)'의 토대가 된다. 더불어 페너는 이 작업에서 종교 현상들의 유형학을 제공한 엘리아데가 다른 인간 과학들과 종교사의 대화를 기초했다고 평가한다.

정 종교의 인식론적 토대나 구체적 사실들에 적용되지 못하므로 과학적 토대가 부족하다 (3) 현상학은 스스로의 방법론에 대한 자기비판이 부족하다 (4) 현상학은 다른 분과와 거의 교류가 없다. 요컨대, 고전 현상학은 지적은 혼돈을 가져온 것은 물론, 타 분과와의 소통의 부재로 인해 일종의 유아주의에 빠져버렸다. 현상학이 발전시킨 가설들은 '종교적 자료들을 그다지 이해할 만하게 만들어주지 않았으며 그것들을 제대로 설명하지도 못한다.' 이러한 상황에서 바덴부르크는 '인간이 역사를 통해 만들어 온 종교적 정신의 우주와 인간의 종교성, 종교적 의미를 연구하고자 하는' 신(新)현상학을 제안한다. 신현상학은 종교적 사실과 현상들이 독자적으로 존재하는 것이 아니라, 그것들이 인간에게 의미를 가지는 차원이 있음을 고려한다." [Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion" in Frank Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, (Berlin: Mouton Publishers, 1984), pp. 99-120. 번역 및 정리는 인용자]

69) Hans Penner, op.cit., p. 243.

그런데 이 때, 구조주의나 구조적 분석이라는 말에 대해 오해가 있다. 어떤 학자들은 역시 레비-스트로스마저 "환원주의"나 "물질주의"라고 치부하며 거부하기도 한다. 우리가 앞서도 살펴보았듯이, 레비-스트로스의 구조주의는 수많은 오해와 변형을 거쳐 왔다. 페너 역시 이 오해를 불식하고 싶어한다. 그는 "레비-스트로스는 구조적 분석은 경험적인 사회관계들의 재기술이 아니라고 누차 강조했다"고 힘주어 말하면서, '사회 구조'라는 말은 경험적 실재와는 관련이 없다고 쓴다. '사회 구조'와 '사회 관계'를 구분해 보자. '사회 관계'는 사회구조가 모델의 재료로 삼는 대상이고, 사회관계가 모인다고 사회구조가 되는 것은 아니다. 레비-스트로스에게 구조는 단순히 편리한 이론적 구조물이 아니었다. 구조들은 연구자들이 관찰하는 관계들의 원천이다. 현상과 언제나 연결되어 있으며, 초월적 본질도 아니다. 반복되는 공식은, 구조가 지성, 동일한 인간의 정신(mind)로부터 나온다는 것이다. 또한 레비-스트로스는 신화, 의례, 종교적 믿음 등이 단지 사회적, 정신적, 생물학적 원인으로 환원되지 않는다고 생각하였다.[70] 이는 종교학자들이 레비-스트로스를 환원주의라고 비판할 때의 방패막이가 된다. 따라서 페너는 종교학에서 레비-스트로스의 구조와 소쉬르 언어학의 기획에 기반한 동시대 기호학(Semantics)의 작업 결과를 연구하고 적용할 필요가 있다고 주장한다.

페너는 구조적 분석을 옹호하면서, 구조적 분석이 관념적(idealistic)이라는 걱정은 잘못된 것이며, 종교의 구조적 분석은 물질적 조건에 단단히 뿌리박혀 있다고 확언한다. 이 지점이 많은 종교사가들과 현상학자들이 반박할 법한 부분이다. 그러나 물질적 토

70) Hans Penner, Ibid., p. 248.; 『오늘날의 토테미즘』 말미에도 이러한 의견을 엿볼 수 있다. "종교에 대한 객관적 연구를 겨냥한 모든 시도는 개념의 영역과는 다른 영역을 선택할 수밖에 없는데, 이 영역은 이미 종교인류학의 주장에 의해 변질되고 적응되어버렸다. 오로지 열려져 있는 길은 정감적 접근, 그게 아니라면 유기체적 접근, 그리고 사회학적 접근 뿐이지만 이것들 역시 현상 주변을 맴도는 일에 불과하다. 그게 뭐가 됐건 다른 개념 체계에 부여하는 가치를 종교 개념에 그대로 부여하면, 종교인류학은 사고의 작동 방식에 다가가게 함으로써 그 연구 방식을 정당화할 수 있을지는 몰라도, 독립성과 전문성은 잃을 것이다."(TA, 152-153.)

대는 명확히 표현될 필요가 있다. 이것이 구조분석을 기존의 현상학과 구분하는 지점이다. 이 원리를 받아들이고 나면 연구 대상을 정해야 한다. 종교의 대상을 규정하는 일은 모든 본질주의(essentialism)를 극복하는 일이다. 즉, 구조적 분석은 단지 "주어진 것"으로서의 종교적 인간을 거부한다. 구조적 분석은 인간 지성에 의해 "생각된(thought-of)"질서들을 대상으로 하며, 나아가 그것들이 지시하는 경험들, 즉 "살아진(lived-in)" 질서와 함께 분석해야만 한다. 따라서 종교, 신화, 의례는 사회적 또는 문화적 삶의 단순한 지시체로서 설명되어서는 안 된다. 즉, 종교는 집단적 삶의 상징적 재현이 아니다. 종교는 초-구조로서, 삶의 "생각된"질서다.

페너는 종교의 대상은 그 본질상 기호학적(semiological)이라고 생각한다. 따라서 이것은 요소들, 또는 종교를 구성하는 기호들 사이의 관계가 칸트적 방식으로 정신에 선험적으로 주어져 있는 것이 아니라고 본다. 그리고 종교를 자연에서 추출해낼 수도 없다. 종교는 결정적 하부구조로 환원되지 않는다. 종교는 이것의 "살아진" 질서와 함께 연구될 수 있을 뿐이다. 결론적으로, 페너는 논리적 변환의 상호적 메커니즘으로서의 종교적 대상에 대한 우리의 지식은 종교의 다양한 형태들을 해체하거나 파괴하는 것이 아니라고 본다. 종교를 구조적으로 분석하는 것이 우리가 구체적 사회적 관계를 인식하는 방식을 바꾸지는 않는다. 그저 더 잘 설명할 수 있을 것이라고 본다.

페너의 주장은 종교학 고유의 방법론적 난점, 즉 신학적 가정과 실증적이고 객관적인 연구에 대한 연구가 혼재된 상황을 정리하기 위해 구조적 방법론을 차용하자는 것이다. 이 때 구조적 방법론은 환원주의도, 경험적 실재의 재구성도 아니다. 이것은 인간 생각의 구조를 밝혀 종교적 현상들이 등장하게 된 배경에 대해서 알아가는 작업이다. 이 주장은 앞서 살펴본 레비-스트로스의 사회인류학에 대한 기획과도 겹치는 면이 있다. 즉, 연구 대상을 기호학적 질서로 보고, 그 의미를 해독해 나가는데, 이 과정에서 인간 지성이 이 질서를 만들어낸 원인으로 보고 그 지성이 만들어낸 구조를 파악하는 방식이 유사하다. 그런데 페너는 레비-스트로스의, 지성에 기반한 구조

적 접근이 환원주의와 거리가 멀다는 주장을 하면서 대상 기호들의 구성 방식은 칸트적 방식의 선험성을 띠지 않는다고 주장했다. 그러나 약한 정도의 환원, 즉 이 모든 현상의 구조가 지성의 활동에 의한 것이라고 설명하는 정도의 환원은 있는 것 같다. 또한, 관찰 대상이 되는 기호들은 물론 선험적으로 주어지지 않았겠지만, 그 기호들을 구성하는 인간의 지성은 선험적인 범주이다. 즉, 페너는 칸트주의를 피하려고 했지만, 이 부분에서는 레비-스트로스의 구조가 기반하고 있는 지성의 존재 자체가 칸트적 인식론의 산물이라는 점을 간과했다고 볼 수 있다.

실제로 레비-스트로스는 칸트의 지대한 영향을 받았다. 그가 인간의 정신능력 가운데 각별히 ‘지성’을 중시한 것도 그 때문이라고 할 수 있다. 레비-스트로스의 정신(mind)에 대한 가정은 칸트에 의해 상상된 선험적 인식의 구조와 유사하다. 그리고 그는 사물을 오직 생물학적으로 주어진 인식의 기관인 정신과 지성을 통해서만 알 수 있다고 보았다. 이는 칸트가 초월철학을 쓰면서 밝힌 부분이다. 또한 레비-스트로스는 “정신에는 제약이 있고, 이 제약은 정신이 실재(reality)에 영원히 닿을 수 없도록 하며, 오로지 이 제약을 통해서만 실재에 닿을 수 있다.”고 하였다. 정신은 레비-스트로스에게 안정적이고 견고한 구조물로서, 인간이 이를 통해 세계를 인식하게 된다. 칸트 역시 인간이 물자체를 직접 인식할 수 있는 길은 없으며, 그에게 주어진 선험적 범주와 공간 및 시간을 통해서 인식이 가능해질 뿐이라고 보았다. 또한 레비-스트로스의 지성 개념은 그가 오성(l’entendement)으로도 바꾸어 쓰고 있는 말인데, 칸트가 오성, 이성, 감성을 구분하면서 쓴 단어와 같다. 즉, 감성을 통해 얻은 감각을 범주를 사용하여 지성(Verstand: 오성[71])으로 인식하고, 초경험적인 것은 이성으로 인식한다는 칸트의 구도에서, 레비-스트로스가 지성이라는 단어를 선택한 맥락과 의미를 파악할 수 있는 것이다.[72]

---

71) 한국어에서는 칸트의Verstand라는 말을 일본식 ‘오성悟性’으로도 번역하고, 지성으로도 쓰고 있다. 백종현의 『순수이성비판』역주에서는 “지성”으로 쓴다.(임마누엘 칸트 지음, 백종현 옮김, 『순수이성비판』, 아카넷, 2006.)

72) Paul-François Tremlett, “Structure Amongst the Modules: Lévi-Strauss and Cognitive Theorizing About Religion,” *Method and Theory in the*

3.2. 해석과 이해의 이분법에서 '번역'으로

페너의 적용에 약간의 오해가 있었다면, 이는 그가 이론의 인식론적 토대를 명확하게 하지 않았기 때문일 것이다. 따라서 각 종교학 방법론들의 기초하고 있는 인식론적 토대를 정리하는 것이 필요해진다. 로버트 우트노우(Robert Wuthnow)는 "종교학에서의 두 전통(Two Traditions in the Study of Religion)"[73] 이라는 글에서 나름의 정리를 해냈다. 그가 보기에, 종교학 방법론의 대립은 질적 연구와 양적 연구 사이의 대립이 아니다. 종교학에서는 인식론적 정향에 따라 두 가지 전통이 있다. (1) 데카르트의 이원론에 근거한 인식론에 근거한 입장과 (2) 종교현상학에 기여한 전체론(holism)적인 인식론이 그 두 가지이다.[74] 그의 구분을 바탕으로 도식화를 시도하면 다음과 같다.

Study of Religion, vol. 23 ,2011, pp. 359. "Lévi-Strauss' assumptions regarding the mind were profoundly indebted to an active, structuring mind, imagined by Immanuel Kant. In an interview, Levi- Strauss described himself as "a hyper-Kantian" (LeviStrauss & Eribon 1991: 162) and his thought can be said to be Kantian to the extent that his work confirms Kant's argument that 'things' can only be known through the biologically given apparatus of cognition called the mind: in Lévi-Strauss' words, "the mind has its constraints, which it imposes on an ever-impenetrable reality, and it reaches this reality only through them" (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 108). The mind, then, for Lévi-Strauss, constitutes a stable and enduring structure."

73) Robert Wuthnow, "Two traditions in the study of religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 20, No. 1, New Jersey: Society for the Scientific Study of Religion. Mar. 1981, pp. 16-32.

74) Ibid, pp. 17-19.

이원론(dualism)	전체론(holism)
데카르트, 칸트 인식론 주체(subject)와 객체(object)의 이원론 뒤르켐, 마르크스, 막스 베버, 레비-스트로스 설명	비트겐슈타인 일원론 융, 오토, 현상학적 전통 일부 이해

〈우트노우의 이분법〉

우트노우는 먼저 이원론적 전통은 주체와 객체를 명확히 구분하는 데카르트와 칸트의 인식론과 관련이 깊으며, 뒤르켐과 베버등의 인물이 대표적인 사례라고 보았다. 이 입장에서는 지성을 통하여 현상을 설명하고 그 원인을 밝혀내는 것을 목적으로 한다. 흔히 ‘환원주의’의 위험이 있다고 여겨지는 입장이 이것이다. 반면 이원론의 환원주의적 경향을 보완하고 비판하고자 하는 경향이 전체론적 입장에서 드러나는데, 독특하게도 우트노우는 이 전체론의 철학적 기반을 플로티누스나 플라톤이 아닌 비트겐슈타인에서 찾고 있다. 여기서는 이원론적 입장에서 종교 현상을 다른 분야로 환원하는 것에 반대라면 현상 자체의 의미를 읽어내고 이해하는 데 집중하고자 한다. 이와 종교현상학적 전통이 관련 깊다. 우트노우의 이분법은 나아가 딜타이(Wilhelm Dilthey)가 제시했던 이해(Verstehen)와 설명(Erklären)의 구분과도 연결된다.[75]

그러나 우트노우의 이분법에는 허점이 많다. 먼저 이원론적 입장으로 분류된 학자들이 모두 환원과 설명에 치중한 이들일까? 또한, 전체론의 입장으로 분류된 입장의 인물이라고 해도, 이원론적 전통이라고 불리는 서양 근대철학의 영향을 받지 않은 이는 없다고 하기 힘들다. 이 구도를 약한 정도의 정향(orientation)으로만 보아야지, 그렇지 않고서 둘 사이에 심연의 심연을 설정하는 것은 정태적인 이론의 구도를 굳혀 버리는 일이 될 것이다. 또한 조나단 스미스

75) 양혜림, "이해와 설명의 방법-딜타이와 베버의 수단/목적의 행위 이론 고찰," 『해석학연구』(제12호), 한국해석학회, 2003, pp. 156-198. 참고.

(Jonahan Z. Smith)도 직접적으로 이러한 구분을 비판하였다.

스미스는 그가 종교사의 역사를 개괄한 "두 번 말해진 이야기(A Twice-told Tale)"[76]에서 스미스는 종교학 분과가 19세기 신칸트주의 사상의 산물인 자연과학과 인간 과학을 각각 설명과 이해의 영역으로 설정하는 이분법에 다른 학문 분과보다 유난히 더 많이 집착해 왔다고 평가한다. 이 구분에서 "환원(reduction)"이라는 것은 자연 과학의 영역에서는 가치 있는 것이지만 대부분의 인간 과학에서는 이를 거부해 왔다. 그러나 이 엄밀한 구분은 완전히 부적절(utterly inadequate)할 때가 있다고 스미스는 주장한다.

왜냐하면 스미스가 보기에 설명과 해석은 완전히 따로 떨어져 있는 것이 아니기 때문이다. 양자 모두 모르는 것을 마주했을 때의 놀라움으로부터 야기된다. 그렇다면, 스미스가 볼 때, 이 놀라움이 익숙함으로 변화하는 것은 번역(translation)을 통해서다. 스미스는 종교학에서의 방법론은 해석이나 설명으로 양분되는 종류의 것이 아닌, 번역에 의해서 가능하다고 본다. 대표적인 번역의 사례는 뒤르켐이 종교언어를 사회적 언어로 번역한 것을 들 수 있다. 이 때 뒤르켐은 종교적으로 복잡하고 다층적인 언어를 한층 더 단순한 것으로 번역할 수 있다고 보았다는 점에서 실수를 했지만, 레비-스트로스가 이후 복잡한 것에서 해독 가능하지만 여전히 복잡한 것으로 번역하는 것이 과학적 설명을 구성한다고 하면서 이를 수정하였다. 또한 레비-스트로스에게 기호의 정의는 '번역 가능한 것'이기도 했다.

더불어 스미스는 번역이란 무엇보다도 사회적인 활동으로, 개별적 중요성 이상의 것을 가지지만, 동시에 완벽한 번역은 불가능하다고 보았다. 그에게 가장 중요했던 것은, 위와 같은 번역, 모델, 지도, 일반화, 재기술의 인식적 힘이다. 종교를 '상상' 할 때, 위 방법들을 통해 열리는 인식적 지평이 종교학에서 중요한 것이 된다. 따라서 '형용할 수 없는 것' 또는 '말할 수 없는 것' 과 같은 '비교불가능성(incommensurability)'은 단호히 거부해야 한다. 번역 가능한 것만이 종교학을 가능하게 한다.[77]

---

76) Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, pp. 362-374.

이제 레비-스트로스의 지성 중심적 구조주의는 페너의 적극적인 전유에서, 우트노우의 인식론적 이분법을 거쳐 조나단 스미스의 번역 개념과 연결되었다. 인간의 보편적 인식 능력인 지성 대한 믿음과 구조주의 언어학의 통찰에 출발한 레비-스트로스의 구조적 기획은, 종교학 학문 분과와 맞닥뜨렸다. 몇몇 종교학자들은 객관적 연구방법에 대한 추구와 신학적인 유산 사이의 갈등을 해결하기 위한 방책 가운데 하나로 구조적 방법론을 고려하게 되었다. 이 때 레비-스트로스의 인간 지성을 중시하는 경향은 신학적 가정, 즉 인간의 능력으로 설명과 이해가 불가능한 대상에 대한 가정을 거부할 때 유용한 것처럼 보였다. 구조적 방법론을 손에 쥐게 된 종교학 이론은, 이제 현상들은 인간 지성에 의해 만들어졌으며 또한 인간 지성에 의해 번역될 수 있어야 한다고 주장하게 되었다. 또한 조나단 스미스가 강조한 ‘번역’ 개념은 레비-스트로스의 구조적 분석이 소개한 구조언어학의 함축이 다분한 개념이다. 따라서 구조언어학과 칸트인식론, 이 두 가지의 이론적 정향을 지닌 레비-스트로스의 지성주의의 영향을 받은 종교학 방법론들은 자연스럽게 계몽주의와 근대 철학, 특히 칸트인식론과 밀접한 관계를 유지하고 있는 것이다.

4. 결론과 남은 과제들

지금까지 레비-스트로스의 지성적 경향과 구조적 분석이 종교학 분과 특유의 딜레마와 마주치면서 어떤 수용과 전유 과정을 거쳤는지 간략하게 정리하였다. 레비-스트로스의 지성주의를 이해하기 위해서 『오늘날의 토테미즘』에 드러난 그의 논의 전개 과정을 이해한 후, 이 경향이 어떻게 종교학 분과 내부의 연구자들에게 받아들여졌는지 살펴보았다.

그는 먼저 원주민들이 특정 동식물을 인간과 연결짓는 경향을 ‘토테미즘’이라고 이름붙이고 이를 ‘원시’적인 숭배 형태로 못 박은 유럽인 인류학자 일군을 비판하였다. 그리고 나서, 은유와 환유의 축 및

77) Ibid., pp. 371-372.

타일러의 선견지명을 참고로 하여 이 토테미즘이라는 구성물이 종교의 원시적 형태가 아니라 해당 사회 구조와 연관이 있을 것이라는 추론을 해낸다. 그리고 나서 토템 동식물이 어떻게 원주민들의 사회와 연관을 가지는지에 대해, 동식물들이 인간 사회에서 유용한 기능을 하기 때문에 중요하고, 그래서 인간에게 특별한 감정을 불러일으켰다고 보는 기능주의와 감정 중심의 이론을 비판한다. 여기서 주된 비판의 대상은 말리노프스키와 엘킨이다. 마지막으로 레비-스트로스는 토테미즘은 '원시 종교'도, '기능주의의 산물'도 아닌 인간의 지성으로부터 도출된 구조임을 밝히려고 한다. 이 때 에반스 프리차드와 래드클리프-브라운, 그리고 뒤르켐의 연구를 언급하고 비판하고 있다. 에반스 프리차드의 새와 쌍둥이의 관계에 대한 분석은 자연과 문화 사이의 상동관계를 설정하는 결정적 계기가 되었고, 래드클리프-브라운의 후기 이론은 "자연 종은 먹기 좋아서(bonnes à manger)가 아니라 생각하기 좋아서(bonnes à pensée) 선택되었다"는 주장의 토대가 되었다. 또한 뒤르켐은 그의 이론 속에서 지성이 선행하는가, 사회가 선행하는가에 대한 혼돈된 주장을 펼치고 있어 참고의 대상이 되는 동시에 레비-스트로스의 비판의 대상이 되었다. 요컨대, 레비-스트로스는 당대 인류학적 작업들의 결과물을 자세히 독해하고, 그로부터 자신의 지성주의적 결론을 이끌어낸 것으로 보인다. 이 때 그는 칸트 인식론에서 이성, 오성(지성), 감성의 삼분할과 인간의 보편적 인식 능력에 관련된 내용의 영향 아래에서, 지성으로부터 비롯한 사회 현상과 관계들을 구조언어학의 체계를 -다시금 지성을 통해- 이용하여 파악할 수 있으리라고 확신하고 있다. 따라서 토테미즘이라는 구성물은, 외부의 실재하는 대상이 아니라, 원주민과 현대인 모두에게 있는 지성의 산물이며, 인간은 그의 지성을 이용하여 그 체계를 이해할 수 있다는 것이다.

『오늘날의 토테미즘』에서 드러났던 레비-스트로스의 지성적 기획과 인류학에 대한 청사진은 1960년 강연 "인류학의 범위"에서도 요약 제시되는데, 여기에서는 한층 더 명백하게 '구조'의 개념과 '기호학'이 학문 분과 내에서 수행할 수 있는 역할을 제시하고 있다. 레비-스트로스의 구조란 경험적 실재의 구조가 아니라, 그 실재를 만

들어내는 인간 지성의 구조와 패턴들이다. 그리고 현상 내부의 요소들, 즉 기호들이 가지는 의미를 파악하는 것은 이 구조에 대한 이해 없이는 불가능하다. 구조에서 기호, 그리고 의미로 이어지는 레비-스트로스의 이론적 제안은 20세기 중반 이후 종교학 분과에도 영향을 주었다. 특히 역사적 방법론과 현상학적 방법론 이외의 방법론적 대안을 탐색하고 있었던 몇몇 종교학자들에게 레비-스트로스는 신선한 대안으로 여겨졌다. 이 글에서는 특히 한스 페너의 문제의식을 살펴보고, 페너가 문제삼는 종교학의 방법론적 전통들을 정리해 보기 위해 로버트 우트노우의 이분법을 참고했다. 여기서 종교학 방법론의 두 전통, 즉 설명과 이해, 자연과학과 인문과학의 대립이라는 딜타이의 구분이 등장한다. 그러나 이 구분은 스미스에 의해 불완전하고 시대착오적이라는 비판을 받았다. 스미스는 위 이분법 대신 이를 모두 포함하는 번역이라는 개념에 집중할 것을 제안한다. 이 번역은 놀라운 것을 익숙하게 만들고, 하나의 낯선 기호 체계를 우리에게 익숙한 기호 체계로 바꾸는 것이다. 이러한 기호학적 번역 개념 역시 레비-스트로스의 영향과 무관하지 않다. 요컨대 종교학 분과에서 레비-스트로스의 전유는 칸트와 밀접한 연관을 가지는 그의 지성 중심적 경향에 의해 추동되었다고 볼 수 있다. 구조적 방법론과 번역 개념 모두, 인간의 보편적 지성을 신뢰하고 그를 이용하려는 시도의 일환인 것이다.

이 글에서는 지성 중심적 성향과 기호학적 방법론을 연결하는 데 집중했지만, 칸트와 레비-스토로스의 인간 인식의 보편적 기관이라는 개념을 더 멀리 끌고 나간 경향도 마지막으로 언급할 필요가 있다. 인지의미론에 기반하여 레비-스트로스의 인간학 모델이 인간의 보편적 인식구조를 연구하는 데 기초가 되었음을 역설하는 입장과[78], 사람들이 어떤 인지구조에 기반하여 믿는지에 대한 종교학 분과 내의 연구[79] 등이 이와 관련된다. 엘리아데는 레비-스트로스가 대상들을 통해 사람들의 지성과 그 구조를 읽어내고 이를 통해 인간

78) 최용호, “레비-스트로스 다시 읽기;야생의 사고와 인지주의,” 『기호학연구』 제 25호, 한국기호학회, 2009, pp. 543-570.

79) Ilkka Pyysiäinen(2012, 2009), Dan Sperber(1996, 2000, 2004) 등.

과학을 수립하려는 기획을 세운 데 대해 “사물들(les choses)”의 에피파니(epiphany), 즉 물리적 본성을 통해 실재를 읽어내려는 새로운 신화화라고 평가한 바 있다. 엘리아데가 볼 때, 이것은 “물질의 신화(myhology of matter)”이자 구조주의의 신화이다. 사물의 구조 속에 실재가 있다는 생각, 나아가 이 사물의 구조를 구축한 것은 인간의 지성적 능력이라는 생각은 엘리아데의 입장에서는 또 하나의 ‘지성과 근대의 신화’일지도 모른다.[80] 확실히 레비-스트로스와 그의 영향을 수용한 종교학 분과에는 인간 지성에 대한 신뢰가 드러나고 있다. 그렇기는 하지만, 종교학 분과 내부의 입장에서, 향후 종교학이 이 지성적 경향의 탐구를 어떻게 이용하고 새로운 결론을 이끌어낼지, 그리고 어떻게 거기 비판적으로 참여할 수 있을지 생각해 보는 일은 방법론적 측면에서 필요하다고 생각된다.

주제어: 레비-스트로스, 토테미즘, 사회인류학, 구조주의, 한스 페너, 조나단 스미스, 번역, 지성

투고일: 2013.9.10. 심사종료일: 2013.10.11. 게재확정일: 2013.11.15.

80) Mircea Eliade, op. cit., p. 36.

참고문헌

〈단행본〉

Durkheim, Émile, trns. By Karen E. Fields, *The Elementary Forms of Religious Life* ,New York: The Free Press, 1995.

Eribon, Didier, *De près et de loin, entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris: Odile Jacob, 1988 〔rééd. 2008〕.; 송태현 옮김, 『가까이 그리고 멀리서』, 도서출판 강, 2003.

Lévi-Strauss ,Claude, *Le Totémisme Aujourd’hui*, Paris: PUF, 1962.

_____ tr. Rodney Needham, *Totemism*, 1971.

_____, 류재화 옮김, 『오늘날의 토테미즘』, 문학과지성사, 2012.

_____, *La Pensée Sauvage*, Paris:Agora, 1962.

_____, 안정남 옮김, 『야생의 사고』, 한길사, 2011.

Saler, Benson, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories,* New York:Berghahn Books, 1999.

Smith, Jonathan Z., *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

_____, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago:University of Chicago Press, 2004.

앙리 르페브르 지음, 양영란 옮김, 『공간의 생산』, 에코리브르, 2006.

윌터 캡스 지음, 김종서 외 옮김, 『현대종교학담론』, 까치, 1999, pp. 217-224.

임마누엘 칸트 지음, 백종현 옮김, 『순수이성비판』, 아카넷, 2006.

〈논문〉

Eliade, Mircea, "Cultural Fashions and the History of Religions," in *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, edited by Joseph M. Kitagawa , Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

Penner, Hans,"Structure and religion," in *History of Religions*, Volume 25, Issue 3, Chicago: the University of Chicago Press, 1986.

Paul-François Tremlett, "Structure Amongst the Modules: Lévi-Strauss and Cognitive Theorizing About Religion," *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 23, 2011.

Jensen, Jeppe, "On a semantic definition of religion," in *The Pragmatics of Defining Religion : Contexts, Concepts and Contests*, edited by Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk, Leiden ; Boston : Brill, 1999.

Wuthnow, R.,"Two traditions in the study of religion," *Journal for the Scientific Study of Religion,* Vol. 20, No. 1, New Jersey: Society for the Scientific Study of Religion. Mar. 1981.

Lévi-Strauss, Claude, "The Scope of Anthropology," *Current Anthropology*, Vol. 7, No.2, 1966.

양혜림, "이해와 설명의 방법-딜타이와 베버의 수단/목적의 행위 이론 고찰," 『해석학연구』(제12 호), 한국해석학회, 2003, pp. 156-198.

최용호, "레비-스트로스 다시 읽기; 야생의 사고와 인지주의," 『기호학연구』 제 25호, 한국기호학회, 2009, pp. 543-570.

〈Abstract〉

Claude Lévi-Strauss’ Emphasis on L’intellect in *Le Totémisme Aujourd’hui* and Its Influence on Religious Studies Methodology

Noh, Minjung(Seoul National University)

In this paper, I explored *Le Totémisme Aujourd´hui* by Claude Lévi-Strauss and his intellectual orientation, which strongly underscore the role of intellect (l´intellect) as a basis of human cognition. Influenced by Immanuel Kant, Lévi-Strauss argues that the human intellect or understanding is universal as an a priori element of their mind and molds human behavior, making every cultural artifact intelligible and decipherable. Therefore, by re-assessing previous theories and materials on concept Totemism, Lévi-Strauss refutes evolutionary view that saw Totemism as primitive worship, Functionalist view of Malinowski in that he explained Totemism as performing specific practical role in a society and Emotionalist view by Elkin.

With the legacy of structural linguistics, Lévi-Strauss makes a deduction that Totemism is not a form of primitive religion or had a specific function in human society but a result of human intellect. In making this conclusion, Lévi-Strauss develops and revises the works of E. E. Evans-Pritchard, Alfred Redcliff-Brown, and Emile Durkheim. As a result, Lévi-Strauss

concludes that certain natural species are chosen as totems not because they are good to eat (bonnes à manger) as common functionalist view argues, but because they are good to think (bonnes à pensée). From here, Lévi-Strauss shows his Kantian perspective on the human intellect. For him, the human intellect clearly precedes the society, being a source of the very society and man-made structures including Totemism. Hence, Lévi-Strauss criticizes the enterprise of Sociology of Knowledge in Durkheim's *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* as having ambiguous view since it argues the society is the root of human knowledge and intellectual activity. For Lévi-Strauss, therefore, Totemism is not an external substance but only a product that is molded by human intellect, which exist universally in the minds of both modern men and so-called "primitive" men.

Built on above premise, the Structuralism of Lévi-Strauss does not indicate the structure of empirical reality. His structure is more like a pattern-making human intellect and its structure, which webs human experience. In this respect, comprehending artificial symbols and constructions calls for the need for understanding the source of the artifacts: the human intellect. This perspective influenced 20th century Religious Studies academics. For example, Hans Penner saw the intellectualist view of Lévi-Strauss as providing methodological alternative to History of Religions and Phenomenology of Religion. Robert Wuthnow also categorized methodological orientations in Religious Studies as a binary of natural science and human science conceived by Wilhelm Dilthey. However, Jonathan Z. Smith later criticized this dichotomy as partial and outdated one. Sharing Kantian and Structuralist view with Lévi-Strauss, Smith proposes a comprehensive concept, "translation." His

translation makes a strange symbol system into a familiar one and thus making the astonishing cultures into intelligible structures. Therefore, the legacy of Lévi-Strauss in Religious Studies methodology is largely rooted in its Kantian and Intellectualist orientation which relies on the concept of universal human intellect and attempt to make use of it in interpreting diverse cultures.

Key Words: Claude Lévi-Strauss, Totemism, social anthropology, Structuralism, Hans Penner, Jonathan Z. Smith, translation, l’intellect.