

# 현대 종교학의 비교방법론\*

- '신 비교주의(New Comparativism)'를 중심으로 -

김 종 서 (서울대 종교학과 교수)

## I . 서론

현대 종교학은 종교다원주의(religious pluralism)를 그 정립 기반으로 하여 출발하였다. 따라서 비교의 방법론은 그의 본질적인 면을 구성하는 셈이다. 20세기에만도 단순 병립으로부터 언어적, 문헌적, 개념적, 진화론적, 역사적, 구조적, 유형론적(typological), 주제중심적(thematic) 등 다양한 비교방법론이 제시된 바 있다. 그러나 이러한 많은 이론적 시도들에도 불구하고 실제 연구들에서는 편향적이고 사려 깊지 못한 단순비교가 주류를 이루어 종교학적 해석들을 왜곡시키기 일쑤다. 이런 맥락에서 1990년대 이후 미국 등 서구학계를 중심으로 종교학적 비교방법론에 대한 새로운 반성이 일어났다. 본 연구는 소위 미국의 종교학자 윌리엄 페이든(William E. Paden)에 의해 주로 '신 비교주의(New Comparativism)'로 알려진 이러한 국제적 학문 경향을 중시하여, 그를 국내 학계에 비판적으로 수용할 수 있는가 하는 기초 검토 작업을 하고자 한다. 특히 중심 논의는 1994년도 미국종교학회 중서부 지역모임에서 바로 이 '신 비교주의'를 주제로 열었던 심포지움의 내용에 초점을 맞추고자 한다.

근대 '종교학의 아버지'라고 불리는 막스 뮐러(Max Müller)에서부터 시작하여 20세기 초반 범-바빌로니아 학파(pan-babylonian school)를 거쳐서 후반 엘리아데(Eliade)의 시카고 학파에 이르기까지 대체로 비교종교학의 절정을 이루어 온 것은 유형론적 비교방법론이다. 그리고 그것은 종

---

\* 이 연구는 2000-2001년도 서울대학교 두뇌한국21사업 대학교육개혁지원비의 지원에 의해 수행되었음.

교현상의 유사성에 초점을 맞춘 종교문화의 지나친 추상적 일반화 및 종합화이어 왔다. 한편 포스트모더니즘(post-modernism)과 포스트콜로니얼리즘(post-colonialism)을 배경으로 1990년대 후반에 등장한 이른바 ‘신비교주의’는 기존의 단일 유형론적 해석의 제국주의적 성격을 비판하고 종교현상들의 차이를 부각시킨 다원적 종교문화의 이해를 강조하고 있다. 기존의 비교방법론이 지나친 서구 일변도의 산물이었던 점을 생각하면 한국 및 동양적 종교 이해를 위하여 신비교주의는 시사하는 바가 크다.

## II . 고전적 비교주의의 문제

신비교주의를 본격적으로 주장하기 시작한 페이든(William E. Paden)에 의하면, 고전적 비교주의(classical comparativism)의 절정은 역시 엘리아데에서 이었다고 생각된다. 그런데 그러한 고전적 비교주의의 가장 중요한 문제점은 비교 대상들의 주변 맥락(context)이 늘 충분히 고려되지 못했다는 것이었다. 그러니까 실제적인 주변 문맥과는 동떨어져서 따로 비교 대상들이 무차별 비교되다 보니 그런 교차문화적(cross-cultural) 분석들은 대체로 공허하기 마련이었다는 것이다.

물론 앞서도 암시되었듯이, 고전적 비교주의도 뭉뚱그려 오직 하나로만 논의할 수는 없다. 또 비교주의 자체가 진화해 와서 다양한 담론들로 전개되어 왔다. 그럼에도 불구하고 고전적 비교주의는 크게 세 가지 측면에 집중되어 왔다고 페이든은 정리하고 있다. 즉 서구의 고전적 비교주의는 대체로 첫째, 비기독교와 같은 타종교의 신앙과 역사를 재구성하고 평가해왔다. 둘째로는 흔히 어떤 위계질서적 의미를 제공하면서, 종교현상의 형태론적 분류 목록(morphological inventories of classes)을 만들어 왔다. 그리고 셋째로는 종교적 의미의 초역사적 모형(transhistorical pattern)을 재구성해왔다는 것이다.<sup>1)</sup>

1) Paden, William E., "Elements of a New Comparativism," *Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 5.

그러니까 첫째로 비교라는 것은 둘 이상이 있어야 가능한 것이고, 기독교 중심적 서구에서 비기독교인 타종교의 연구가 그 목표였다는 것이다. 또 둘째로 종교들을 비교하다보니 그들을 형태별로 분류하게 되었는데 그런 분류에 일정한 규범적 상하 관계가 변수로 작용했다는 것이다. 그리고 셋째 측면은 세계적으로 다양한 종류의 종교적 표현들 속에 스스로를 나타내온 것으로 여겨지는 모든 것을 포함하는 일반적인 종교적 실재(generic religious reality)가 거론되는데, 그들이 바로 “성스러운 것(the sacred)”이나 “거룩한 것(the holy)”이고, 그들에 대한 현상학적 담론이 개념적으로 주도를 해왔다는 말이다.

특히 이런 측면들은 고전적 비교주의에 신학적 우선주의와 비 역사주의(ahistoricism) 및 기초주의(foundationalism)가 깔려 있었음을 보여주는 것이다. 그런데 이들은 대학풍토에서 비교작업을 아주 어렵게 만드는 것 이었다고 한다.<sup>2)</sup> 그리고 이런 맥락에서 보았을 때, 신 비교주의는 고전적 비교주의와 다음과 같은 점들에서 특히 차별화 된다고 한다.

### III. 신 비교주의의 입장

페이든이 제시하고 있는 신 비교주의의 입장은 주로 세 가지 측면에서 특징지워 진다. 첫째는 무엇을 비교하는가 하는 주제의 문제다. 둘째는 비교의 중심 매개가 되는 모형(pattern)의 성격에 관한 것이다. 그리고 셋째는 비교의 범주를 구성하는 ‘세계(world)’의 개념에 관한 것이다. 이들에 대해 좀더 자세히 보기로 한다.

#### 1. 신 비교주의의 비교주제

우선 신 비교주의는 비교주제가 인간적 종교행위(religious behaviour)에 초점 맞추어져야 된다고 한다. 즉 비 신학적이고 세속적인 비교의 첫

---

2) Ibid. p. 6.

째 조건은 종교적 자료들이 기초주의(foundationalism)에 의한 종교적 실재(religious reality)가 나타난 것으로 보여져서는 안 된다는 것이다. 그러니까 엘리아데에서처럼 ‘성스러움’과 같은 어떤 종교적 실재를 선형적으로 가정해 놓고 그것을 기초(foundation)로 해서 종교현상들을 다 (연역적으로) 해석해내는 방식은 피하겠다는 말이다.

여기서 ‘인간적 종교행위’란 물론 아주 넓은 의미에서 쓰여진 것이다. 즉 비언어적(nonverbal) 행위는 물론 언어적(verbal)인 것까지도 다 포함된다. 그리고 “성스러운”이라는 어휘를 사용하더라도 그것은 엘리아데에서처럼 어떤 존재론적으로 가정된 신비로운 다른 힘을 지시하는 것이 아니다. 그보다는 오히려 인간들이 그 대상들에 연관되거나 반응하는 일련의 독특한 방식들을 위한 분류 용어(class term)다. 즉 그 대상들이 속되게 되는 것을 막고, 인간들이 그 대상과의 적절한 관계에 들어갈 수 있도록 인간 참여자들을 탈속하게 해주는 그 상호 작용을 묘사하는 용어라는 말이다. 그러니까 여기서의 “성스러운”이라는 용어는 일정한 범위의 행위만을 구분하면서 엄격히 탈 중심화(decentralized) 되고, 비 절대화(de-reified)된 것이다.

대개의 문화들은 초인간적 삶의 징표라고 믿어지고, 그래서 특별한 행위들을 요하는 대상(objects)들을 모시고 있다. 그러한 대상들은 가정된 신들이나 구체적인 상징 등을 포함한다. 그런데 이러한 대상들이 지닌 신 성성의 본질은 그들을 향한 인간 주체의 행위를 통해서 비로소 구성된다 는 것이다. 마치 그 주체의 행위들이 문화적으로 가정된 그 대상의 성스러운 본질과 징표에 의해 구성되거나 또는 그에 반응하듯이 말이다.<sup>3)</sup>

그러니까 한 마디로 말해서 신 비교주의는 고전적 비교주의에 비해 논의의 기반을 더욱 철저히 인간 경험에 두고 있다고 할 것이다. 그리고 그 기반 자체도 확고부동한 기초로서가 아니라 인간과 성스러운 대상간의 논의를 풀어나가기 위한 아주 열린 통로 정도로 인식되고 있다고 하겠다.

---

3) Ibid.,

## 2. 신 비교주의의 모형 개념

한편 신 비교주의는 고전적 비교주의에서처럼 비교의 중심 매개가 되는 모형(模型, pattern)의 개념이 중요하다. 그러나 양자에서 기반하고 있는 모형의 개념은 서로 사뭇 다르다. 특히 고전적 비교주의가 자기 우월성을 확립하거나 ‘성스러움’의 보편성을 설명하기 위해서 너무 종교적으로 치우쳐졌던 반면에 신 비교주의는 아주 다양한 관계들에 기초주의적인 편견없이 공정하게 초점을 맞추는 셈이다.

그러니까 비교라는 것은 어떤 공통적인 요인(a common factor)이라는 점에서 두 가지 이상의 대상들을 검토하는 것이다. 그런데 그 공통적인 요인은 오직 대상들의 상이성이나 유사성 중 어느 것이 명백하고 또 그것이 이해될 수 있다는 점과 관련하여 성립되는 것이다. 따라서 불분명하고 알 수 없는 공통적인 요인을 중심으로 비교를 할 수는 없다. 또 이러한 공통적인 요인이 바로 비교 모형이 된다고 보았을 때, 신 비교주의는 고전적 비교주의에 비해 아주 분명하고도 인간적 이해가 가능한 제한된 의미의 모형 개념을 제시하고 있는 셈이다.

신 비교주의의 모형 개념을 좀더 자세히 구체적으로 살펴보면, 우선 모형 자체가 개념적 장르뿐만이 아니라 종교의 다양한 장르들로부터 구성됨을 알 수 있다. 그러니까 두 가지 이상의 자료를 연결시켜주는 공통적인 요인은 종교학자의 이론적 관심들에 따라서 어떤 종류의 개념적인 장르도 될 수가 있다. 즉 신화적 시간이든 통과의례든 공간적 신성화든 어떤 주제이든 상관없다. 이 모든 것들이 공통적인 요인 즉 모형이 될 수 있는 셈이다. 비교는 묘사의 어떤 틀에서나 어떤 수준에서도 가능하고, 어떤 공통적인 주제에 연관해서든 두 개 이상의 다른 대상들이 검토되는 한 비교 과정은 제대로 되는 셈이다.<sup>4)</sup>

또 신 비교주의의 모형은 원형(archetype)처럼 정해진 것이 아니라 계속 검토될 수(testable) 있는 것이다. 즉 엘리아데에서 강조된 원형이 역사적 자료 속에 단순히 복제된 시간을 넘어서 가치와 의미들의 내용을 전달하는 확정된 것이라면, 신 비교주의의 모형은 종교적 표현들 사이에

---

4) Ibid., p. 7.

있는 선택된 공통점들과 상이점을 밝혀내고 분류하고 또 계속 시험을 해보기 위한 개선의 여지가 있는 개념이다.

그러므로 종교적 모형은 사실 발견을 위한 도구가 되고, 사회문화적 역사적 분석을 통해서 그 스스로를 더욱 문화시켜 나갈 수도 있다고 생각된다. 즉 왜곡되고 쓸데없는 개념적 부담들을 과감히 덜어 버리고 더욱 적절하고 참신한 변형이 가능하다는 것이다. 이런 맥락에서 비교 과정(process)은 분석 범주의 목록을 새로 만들어 내고 주제화가 가능하게 하는 셈이다. 이렇게 보았을 때, 비교는 매우 역동적인 일이고 결코 틀에 박힌 형태들을 단순히 반복해 내는 것이 아니다. 특히 사회 역사적 문맥의 변화 구조를 무시한 채 이런 저런 이념 체계들을 해독해내는 고전적 비교주의의 원형과는 아주 차별화 된다고 하겠다.<sup>5)</sup>

그리고 신 비교주의의 비교 분석은 거시 주제적(macro-thematic) 모형과 미시 주제적(micro-thematic) 모형 양자 사이에 하나의 스펙트럼을 만들어 낸다. 즉 교차 문화적인(trans-cultural) 거시 주제적 모형과 내부 문화적인(intra-cultural) 미시 주제적 모형 사이의 띠 위에서 비교 작업이 폭넓게 가능하다는 말이다.

그러니까 한편으로는 종교적 실천과 세계형성의 구조와 기능에 대한 아주 포괄적인 일반화를 추구하는 비교문화적 분석도 당연히 해야 한다. 예컨대 여러 문화에서 펼쳐지는 신년제의에 대한 연구 같은 것이 여기에 해당된다. 반면에 단일한 환경 내에 있는 한 가지 주제의 변형들을 평가 해냄으로써 내부 문화적 분석을 할 수도 있다. 예컨대 경상북도 안동 지역 종가집들의 조상제사의 다양한 형식들에 대한 연구도 가능하다는 말이다. 여기서 미시 주제적 비교는 거시 주제적 개념화나 가정들 즉 일반적 종교 모형에 대한 가정들로부터 유래하는 범주들에 대개 연관된다고 생각된다.<sup>6)</sup>

사실 고전적 비교주의에 대한 가장 심각한 비판은 그들이 개별적 현상의 의미와 문맥을 파괴해왔다는 것이었다. 그러나 하나의 종교적 표현이

---

5) Ibid., pp. 7-8.

6) Ibid., p. 8.

그의 구체적인 문맥을 넘어가는 모형으로 대표된다고 해서 그 표현이 동시에 개개의 문화적 특수 의미를 지녔음을 부정하는 것은 결코 아니라고 신 비교주의에서는 생각된다. 그러니까 제가 갑각류라고 해서 게이기를 그만두는 것은 아니라는 말이다. 개개인이 미국인인가 한국인인가 또는 남자인가 여자인가 구분되어 논의될 수 있다. 하지만 그는 또 시공을 초월해서 복합성을 지닌 역사적 인간 존재인 셈이다.

두 가지 이상의 종교적 표현들이 성스러운 시간이나 성스러운 공간 등 어떤 한 가지 공통 주제라는 점에서 보여질 수 있다. 그렇다고 해서 그들과 연관된 의미의 다양성과 복합성이 어떠한 선형적 방식으로도 소용없게 되어서는 안 된다는 말이다. 개별적 의미들이 비교에 항상 연관된다고 할 수는 없을 것이다. 하지만 그들이 반드시 부정되거나 또 역지로 부과되는 것은 더 문제다.

그래서 비교가 명확하게 되는 핵심은 그 제한된 특수 기능이 무시되지 않도록 과연 어떤 측면에서 비교가 되고 있는가 하는 그 근본 성격을 잘 이해하는 것이다. 이런 점에서 “비교라는 것이 현상들을 전체적으로나 뭉뚱그려 다룰 수는 없다. 오직 그들의 한 측면적 성격만을 취급하는 것이다. 비교의 틀을 분석적으로 잘 관리하는 것은 현상들의 중요한 측면들에 대한 이론적으로 초점 맞추어진 선택을 포함하는 것이다”라고 풀(F. J. P. Poole)은 말했었다. 그러므로 비교되는 대상의 정확한 측면 즉 유사하다고 여겨지거나 동등하다고 여겨지는 정확한 점이 무엇인지 정의를 해냄으로써, 비교하는 사람은 비교되는 현상들이 다른 점에서나 다른 목적을 위해서 비교할 수가 없을지도 모른다는 것을 이해 할 수 있다고 한다.<sup>7)</sup>

이런 맥락에서 보았을 때, 비교 모형이 다양한 것들을 일반적인 것으로 환원시켜 버리는 수단에 불과하지 않음을 신 비교주의는 강조한다. 오히려 그 범례(exemplification)에 양면적(bilateral) 관계를 가진다고 한다. 그러니까 하나의 모형은 일반적 이해와 특수문화적 이해 양자 사이를 연결 시켜주는 양 방향적 개념이라는 것이다. 즉 비교의 과정은 더 큰 일반화와 더 좁고 특수한 개별적 탐구 양자 사이에서 이쪽 저쪽으로 변증법적

---

7) Ibid., pp. 8-9.

으로 움직인다고 한다. 여기서 일반화는 이론적 반향을 지니고 개별적 탐구는 그의 경험적 제약 내에서 이루어진다고 하겠다.<sup>8)</sup>

물론 엘리아데에서도 원형과 개별 상징과의 관계가 단순히 일방적인 것만은 아니다. 원형은 개별 상징들 속에 반복되고 개별 상징들은 원형에로의 복귀 경향을 지닌다.<sup>9)</sup> 즉 양 방향적 성격이 있다. 다만 여기서 보이는 원형 개념은 신 비교주의의 모형 개념에 비해 의미상 훨씬 절대적인 지위를 누린다고 할 것이다.

한편 신 비교주의에서는 비교 모형이 문화적 차이를 부각시킬 수 있는 도구가 된다는 점을 특히 중시한다. 비교 분석을 가능하게 만든 것이 유사성이라면 그것을 흥미롭게 만드는 것은 바로 상이성이라고 풀(Poole)은 잘 지적한 바 있다. 비교의 중심 목적이 비교하는 여러 상이한 대상들의 다양성을 드러내는 것이어야 한다는 말이다. 두 가지 이상의 대상들을 하나의 공통 요인에 근접시킨다는 것은 그들을 분화시키는 요소들을 더욱 분명히 구별해내는 자연스러운 방식이다. 비교라는 용어를 일상 대화에서 사용할 때 이것은 더욱 당연하다. 그러니까 같은 가격대에 있는 두 자동차를 “비교하는” 구매자는 두드러지는 차이점에 날카롭게 관심을 가질 것이다.

그리고 모형은 비교하는 사람의 이론적인 세계에 있는 의미에 연관되지만, 종교적 모형의 “내용”은 그 자체의 문화적 변형들 속에 모든 그들의 주변 맥락적인 것과 더불어 제공된다고 한다. 그래서 과연 역설적으로 비교불가능성이 말해질지도 모른다는 것이다. 이런 점에서 하나의 모형은 자연 상징들에 대하여 엘리아데가 그의 해석학에서 하는 식으로 종교적 의미의 “초역사적 내용(transhistorical content)”을 지시하지는 않는다는 것이다. 오히려 관심의 “내용”은 초역사적인 것이 아니라 역사적인 것이라고 한다. 그리고 그것은 정해진 주제가 아니라 역사 속에서 변형된 것 자체라는 것이다.

8) Ibid., p. 9.

9) 엘리아데의 고전적 비교주의에서 보이는 원형과 개별상징의 관계에 대해서는, 김종서, “엘리아데의 ‘종교적 재평가’ 개념,” 『정신문화연구』 13/1 (1990): 115-119 참조.

따라서 신 비교주의는 역사로부터 동떨어져 주의를 끌기보다는 오히려 모형이 변형된 것들의 다른 문화적 내용들을 부각시킴으로써 역사적인 형태 변화에 주의를 기울인다고 한다.<sup>10)</sup> 예컨대 기독교의 십자가의 경우 여러 십자가들이 예수의 대속을 의미한다든지 또는 더 나아가 세계 도처에 존재하는 중심 상징의 하나로 이해될 수 있다는 식의 설명은 엘리아 테가 한 방식이다. 이에 비해서 신 비교주의에서는 오히려 예수의 대속이나 중심을 나타내는 상징들로 만들어진 십자가들이 역사와 장소에 따라서 과연 어떻게 변화되어 왔는가에 더욱 관심을 가진다는 말이다.

또 한편 신 비교주의에서는 문화적 개별성이 문맥화(contextualization) 된 것이 바로 비교 모형이라고 이해된다. 즉 위에서처럼 비교 모형들은 종교적 상황의 개별화된 내용에 주의를 기울이는 동시에 정반대로 여러 현상의 측면들이 더 커다란 사회-종교적 구성물들의 경우들을 어떻게 나타내고 있는지 보여준다는 것이다. 그러니까 하나의 종교적 실천의 몇 가지 일반적인 측면들에 주의를 기울임으로써 비교 모형들은 어떤 한 신도들의 문화적인 지평에서는 그저 그 대상이 색다르고 불명료하게 간직되어 있던 것에 더 폭넓은 주변 맥락을 제공하게 된다는 말이다. 여기서 비교 모형은 한 가지 대상의 어떤 특징과 그 특징을 어디에서든 공유하고 있는 다른 종교적 표현들 그 양자 사이의 연결고리를 보여준다고 한다.

그러니까 결정적으로 중요한 것은 비교하는 사람은 특수 문화에 갇힌 내부적 신도들이 보지 못하는 모형들을 볼 수 있다는 점이다. 게는 그 자신이 갑각류임을 보지 못한다. 그러나 비교 해부학자는 35,000 여종의 다른 갑각류들과 더불어 그를 본다. 그리고 그에 덧붙여 갑각류와 다른 분류학적 집합(예컨대 곤충류 등) 사이의 연결고리도 보고 또 그들을 이해할 수 있는 것에 대한 훨씬 더 포괄적인 이론들(예컨대 진화)이라는 점에서 이들 집합의 전체성을 본다는 것이다.

이러한 일반화의 방향에서 비교주의는 그렇지 않으면 고립되는 개체들을 이해할 만하게 해주고 또 숨어있는 이론적 의미를 부각시킨다고 한다.

---

10) Paden, William E., "Elements of a New Comparativism," pp. 9-10.

그러니까 모형들을 이해한다는 것은 이해할 수 없는 것처럼 보이거나 과소평가되고 잘못 맥락지어지고 왜곡되게 비교되어 왔을 지 모르는 종교 행위들을 이해하기 위한 더 넓은 주변 맥락들을 지니게 되는 것이다. 과연 다른 것들과 공통적인 것을 가지지 않는 종교 현상들은 없는 셈이라고 신 비교주의는 여긴다.<sup>11)</sup>

비교 모형과 연관하여 마지막 또 한 가지 중요한 점은 개별적 현상들이 비교 모형들을 분화시킨다는 것이다. 예컨대, 우주나무(cosmic tree), 십자가, 서낭당 등의 현상들은 모두 세계의 중심을 나타낸다는 비교 모형을 다양한 형식으로 나누어 이해하게 해준다. 이것은 더 나아가서 어떤 주제도 더 잘 폭넓은 차원에서 이해된다는 것을 뜻한다고 한다. 그리고 그 주제가 다양한 문화들 속에 어떻게 나타나는지를 보여줌으로써 우리의 개념화가 지닌 자민족 중심주의를 극복할 수 있게 해준다는 것이다.<sup>12)</sup>

### 3. 신 비교주의의 범주로서의 '세계'

신 비교주의에서는 “세계(world)”라는 개념이 중요하다. 세계의 개념은 한편으로는 교차문화적 모형 분석 또 한편으로는 특수 문화적 역사적 분석에 대한 관심들을 연결시켜 준다고 한다. 그러므로 기초주의자들과 참고자료만 늘어놓는 사람들의 비역사적 이념 체계로서의 추상적인 ‘종교’ 개념을 대체할 수 있다는 것이다.

그러니까 신 비교주의에서는 세계가 사람들이 어떤 주어진 시간에 무엇인가 가정하고, 판단하고 살면서 행동 경로를 택한 그 언어와 행위가 일어나는 환경이다. 그러니까 세계는 살고 있는 거주지이면서 환경(environment)인 셈이다. 기독교나 불교 등 어느 주요 종교 전통들에도 수많은 종교 세계들이 있다. 그들이 문화, 역사 및 개개인들에 의해 포장되어 있는 방식이 다양하기 때문이다. 다원적 세계의 개념은 근본적으로 종교 행위를 기반으로 한다. 그래서 모든 종교 자료들의 그 나름대로의 맥락에 따라서 지평이 잡혀진 생태학이 인정되는 것이다.

---

11) Ibid., pp. 10–11.

12) Ibid., p. 11.

어떤 종교적 표현도 하나의 세계를 상정하는 셈이다. 종교 행위들을 신화적 의미, 가치 및 질서 등을 가지고 알리고 각 개 종교 행동에 내용, 스타일 및 뉘앙스를 제공하는 것이 바로 세계의 독특성이다. 비록 그 행동의 이론적 가치가 비교하는 사람에 의해 부가적이고 교차문화적 용어로 이해되더라도 상관없다.

그러니까 고전적 비교주의가 “거룩한 것(the Holy)”으로 종교적 실천이 뜻하고자 하는 바를 나타냈다면, 신 비교주의에서는 오히려 ”세계형성(worldmaking)”이 비 존재론적 의미에서 그런 것을 지시하고 있다. 종교 현상들은 하나의 세계가 어떻게 퍼포먼스되고 어떻게 내용이 주어지는가 하는 지극히 다양한 방식들을 보여주는 것이다. 그러나 종교적 체계들은 존재가 어떻게 문화적 변수들에 연관되어 형성되는가 하는 것을 보여준다. 그리고 동시에 그들은 또 종교 행위가 본보기적 역사들이나 도덕 질서와 같은 더 넓은 의미에서 세계형성의 인간적이고 일반적인 구조들을 어떻게 범례화하고 있는지 설명해준다.

비교 작업은 종교적 존재의 특수 세계적 성격을 이해할 만하게 한다. 그러니까 하나의 종교적 세계가 그 자체의 핵심 상징들을 통해서 우주를 형성하고 경험하는 것 그리고 자신의 역사를 점에서 시간의 전체를 보게 되는 것뿐만 아니라 자신의 교회와 사원에서 절대적인 것을 발견하게 되는 것과 자체의 독특한 도덕 질서를 존재 자체의 궁극적 질서와 동일시하게 되는 것 등이 모두 얼마나 정상적인가 하는 것을 비교 작업은 보여 주는 셈이다. 여기서의 유개념(類概念, genus) 즉 공통 요인은 바로 종교의 내부자들이 성스러운 대상으로 모시는 절대적인 것(absoluteness)이다. 그러니까 절대성은 신도들에게 일종의 의미를 지니고 또 비교하는 사람들에게도 하나의 유형의 예가 되는 셈이고 그래서 꽤 다른 해석 틀을 잘 이해하도록 예를 보여주는 셈이다.

다시 말해서, 신 비교주의에서 세계는 내부자의 종교생활을 보여주는 것이면서 종교 환경들 사이의 차이의 원리인 셈이다. 그래서 양자로서의 세계는 결국 분석의 주제적 차원들과 특수 문화적 차원들 사이의 간격을 다리 놓아주고 그의 지평 안에 이론적 재산들과 ‘사회’, ‘역사’ 및 ‘언어’ 같은 복잡한 메타 개념들을 포괄함으로써 비교를 위한 개념적 틀을 마련

해 준다고 한다.<sup>13)</sup>

위의 내용들을 중심으로 정리했을 때, 신 비교주의에서는 비교가 단순히 종교에 대한 연구나 유형의 분류가 아니다. 또 엘리아데에서처럼 세속화된 시대를 위해서 성스러움을 재 발명해내는 해석학(hermeneutics)도 아니다. 그 보다는 오히려 하나의 질문 영역으로서 종교학의 중심적이고 적절한 노력이다. 그리고 어떤 수준에 있는 종교에 대해서도 일반화(generalization)를 해내고 시험하고 적용하는 과정의 핵심이라는 것이다.

그리고 서로 어울리지 못하고 배타적이었던 (현상학적) 유형론과 (개별) 민족지적 연구들이 바로 이 신 비교주의에서는 서로 대화할 수 있는 관계가 된다고 한다. 그래서 상호간 아주 엄격하게 반대할 필요가 없어진다. 즉 새 모델은 고전적 종교현상학에서처럼 일반적인 것만 특권을 주는 것이 아니다. 또 인류학적 연구들처럼 민족지적 특수성만을 선호하는 것도 아니다. 오히려 비교 과정의 양 방향적 성격과 기능을 똑같이 강조하는 셈이다. 따라서 신 비교주의의 기본 틀은 서로 닮은 것을 무시하지도 않고 또 단순히 그들을 파괴하여 피상적으로 같은 것으로 만들지도 않는다. 다시 말해서 차이점을 무시하지도 않고 또 그들을 통해 흐르고 있는 구조와 기능의 인간적 교차 문화적 공통점들을 지나치게 확대하지도 않는다는 것이다.

해석학적 차원에서 보았을 때, 신 비교주의는 종교적 표현들의 비역사적 “의미”에 대하여 플라톤적 본질주의적 주장들을 하지 않는다. 의미라는 것은 대상이 특수한 주체에 대하여 가지는 뜻이고 결코 주변 맥락이 무시된 객관적인 참고 영역이 아니다. 내부자에 대한 의미와 비교하는 사람에 대한 의미 이 두 현상은 전자가 심지어 후자의 자료가 될 수 있을 때조차도 아주 분명히 자명하게 구분되는 것이다. 엘리아데는 이 점에서 혼돈이 종종 있었다. 하지만 신 비교주의에서는 이것이 철저히 구분된다 는 것이다.

한편 비교 작업은 이론적 분석을 위한 근거를 제공하고 그 역도 또한

---

13) Ibid., pp. 11-12.

성립된다고 신 비교주의는 주장한다. 종교 행위의 모형과 인간 행위의 모형이 서로 관계가 있다는 것이다. 종교적 세계 건설의 비교적 범주들은 인간적 세계 건설에 대한 더 커다란 질문들을 함축하고 있다. 그리고 이 반대도 역시 성립된다. 즉 종교 인식의 비교 구조는 일반적으로 인간적 조건에 대한 연구와 관련이 있고 또 그 반대 방향으로도 같은 셈이다.

그러나 페이든은 이러한 신 비교주의가 엘리아데(M. Eliade)의 고전적 비교종교학적 업적들을 전면적으로 부정하는 것은 아니라고 한다. 상징들 가운데 예가 보이는 비역사적 의미 체계의 개념과 그의 끊임없이 반복되어야 하는 부담만 말고는 엘리아데의 업적들은 주제 암시의 아주 가치 있는 원천들인 셈이라고 한다. 특히 종교적 세계 건설을 묘사해내는 범주들은 아주 중요하다고 본다.

하지만 유사성과 상이성의 모형이라는 것이 본래 대상 자체에 주어지는 것이 아니라 인간 정신 작용의 결과라는 조나단 스미스(J. Z. Smith)의 주장은 신 비교주의의 아주 중요한 사상적 기반이다. 그러니까 얼마나 낡은 비교가 아니라 새로운 비교인가 하는 것은 단지 주변 맥락이나 차이만을 인정할 뿐만 아니라 재성찰(reflexivity)을 얼마나 했는가 하는 것이 핵심 요인이 된다는 것이다. 즉 주체로서 자신이 비교하는 사람의 역할을 얼마나 스스로 잘 인식하는가 하는 것과 선택 과정과 실천에 대하여 얼마나 더 분명한 감각을 가졌는가 하는 것 그리고 비교 작업 자체에 대하여 얼마나 다원적이고 주변 맥락을 고려한 감각을 지녔는가 하는 것이 중요하다는 말이다. 결국 “모형”은 과연 비교하는 사람의 관심에 따라서 선택되어진다. 그러므로 그의 눈은 어쩔 수 없이 다른 것보다 오히려 어떤 특정한 자료들에 끌리게 될 것이라고 생각된다. 그러므로 자신이 알 수 없는 다른 세계에 있는 것은 누구도 결코 알 수 없을 것이라는 말이다.<sup>14)</sup>

---

14) Ibid., pp. 12-13.

## IV. 신 비교주의에 대한 비판과 문제점

### 1. 보편주의의 문제

물론 페이든이 주장한 신 비교주의에 대한 비판들은 다양하다. 우선 페이든이 상이성을 강조하지만 종교 현상들 간의 차이들을 정말 각각으로 보는 것이 아니라 상이성이라는 같은 어떤 것으로 보려한다고 휴위트(Marsha Hewitt)는 지적한다. 다시 말해서, 현상의 독특성을 지켜내기보다는 희생시켜 버리는 보편적 해석 틀을 정립해보려는데 너무 빠져 있다는 것이다. 이것은 또 하나의 보편주의(universalism)라는 비판이다.

즉 상이성에 대한 일관되고 적절한 이론은 상이성이 상이성 그 자체로서 존중될 것을 요한다는 것이다. 그런데 스미스(J. Z. Smith)가 지적하듯이 상이성이라는 것은 본래 다르다고 할 수 있는 어떤 것과 일단 상관관계 속에서 모호하게 윤곽지어지는 셈이므로 그 자체가 문제가 있다. 따라서 다른이라는 것은 어쩔 수 없이 하나의 정치적인 범주라는 것이다. 특히 예전의 비교주의는 선입관, 편견 및 이론가의 관심들이 아도르노(T. Adorno)가 “낯선 것의 합병(annexing the alien)”이라고 했던 과정 속에서 이론에 맞추도록 강요하는 방식으로 연구의 대상에 억지로 부과된다는 점에서 일종의 식민화의 실천(a colonizing practice)이라고 볼 수 있다는 것이다. 이와 관련하여 스미스에 의하면, 상이성의 개념은 다른 것이 보통 인간이 아니거나(not-Man) 우리가 아니거나(not-Us) 내가 아닌(not-Me) 영역에 거주한다는 어떤 권위적, 초월적 또는 복종하게 하는 지위의 위계질서를 배태하고 있다고도 여겨진다.

심지어 우리가 다른 것을 철저히 이해하려고 노력 한다해도 우리는 우리 자신의 반영을 보고 별로 다른 것을 보지 못하므로 결국 인식론적 거울 속에 갇혀 버리고 말게 된다고 휴위트는 말한다. 그래서 개별적인 독특성은 희생될 수밖에 없다고 한다. 이런 점에서 폴(Poole)은 “현상학적으로 전체적인 실체들도 그들의 개별적인 의미들도 모두 비교 속에서는 유지될 수가 없다”고 고백했었다. 다행히 페이든이 이런 점을 어느 정도는 의식하고 있는 듯하다고 한다.

이런 점에서 페이든의 변증법적 관계 논의는 일리가 있다고 보여진다. 즉 상이성의 문제와 다른 것에 대한 이론들에 변증법이 연관되는데 그것이 없이는 상이성에 대한 적절한 이론이 불가능했을 것이라고 한다. 즉 종교의 비교연구에 있어서 변증법적 방법은 보편성과 특수(개별)성 사이의 관계가 다른 것을 선호하여 어느 한 요소를 과거해 버리기보다는 오히려 긴장 관계 속에서 유지될 수 있게 해 준다는 것이다. 여기서 민족지적 사실 그 자체 즉 보편성으로부터 고립된 특수성은 달리 말하자면 무 의미하다는 풀(Poole)의 입장에 휴위트는 동의하고 있다. 그러니까 개별적 사실들은 개념화되고 이론화 될 필요가 있지만 동시에 우리의 개념화와 이론화의 실천은 개별적인 것들의 관점들로부터 계속적인 문제제기를 요구한다는 것이다.

아무튼 종교가 ‘세계형성’ 행위라는 페이든의 주장은 종교를 결국 문화적으로 또 역사적으로 상황이 고려된 채 이해하도록 바꿔게 된 것을 보여준다는 점에서 휴위트는 일정한 의미를 두고 있다. 이것은 스미스의 영향을 받은 셈이라고 본다. 그리고 ‘거룩한 것’이니 ‘성스러운 것’이니 하는 것에 고정된 채 그것에 사로잡혀 종교를 해석하던 것과는 아주 다른 것이다. 이런 점에서 종교를 세계형성 행위로 보는 것은 아주 절실하고도 희망적인 셈이라고 한다. 그것은 존재론적 기반에 이론적이고 신학적으로 의존하여 호소하는 것이 아니고, 다양성과 상이성을 보전하고 인정하게 하기 때문에 그렇다는 것이다. 또 그것은 종교를 행위적인 것으로 보고 인간 존재의 의미와 이해 가능성을 향한 노력 즉 모순, 부조화 및 몰이해를 인간적으로 인정하고 그와 투쟁하는 인간의 모습을 나타내기 때문이다.

그럼에도 불구하고 페이든 주장의 가장 중요한 문제는 종교를 그래도 보편적 현상으로 여기고 또 다른 핵심적 특징을 찾으려 하고 있다는 점일 것이라고 휴위트는 비판을 맺는다.<sup>15)</sup> 그러니까 휴위트는 비교의 작업

---

15) Hewitt, M. A., "How New is the 'New Comparativism'? Difference, Dialectics, and World-making," *Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 15-20.

에서 다른 것의 순수성이 보전되어야 한다는 것이다. 즉 페이든이 암시하는 방향이 그런 상이성을 유사성에 포괄해 버리는 것이 아닌가 걱정을 하고 있는 셈이다.

이런 휴위트의 비판에 대하여 페이든은 몇 가지 자기 입장을 분명히 하고 있다. 우선 개별성 보다 보편성으로 기울고 있다는 비판에 대하여, 결코 그렇지 않고 일반적인 것과 개별적인 것 사이의 관계가 변증법적 (dialectical)으로 이해되고 있음을 강조한다.

또 결국 비교라는 것이 다른 것들을 다루는 과정에서 식민화 (colonization)를 초래하는 정치적 측면이 있다는 휴위트의 지적에 대해서 비판적 신 비교주의의 이론은 자기 중심주의를 탈피하고 자료들을 순수하게 일반적으로만 다루고 싶은 반성적 요구에 부응하기 위해서 나왔다고 페이든은 말한다. 물론 고전적 비교주의에서는 남을 복종시키려는 수단으로서 비교주의를 이용한 기독교 변증론자들도 있었고, 종교들을 동일시하기 위해서 이용한 보편주의자들과 역사적 교리적 종교들에 반대해서 자연과 내적인 깨달음의 종교들에 권위를 부여하려 했던 낭만주의자들과 신비주의자들도 모두 비교주의에 호소했었다.

원칙적으로 신 비교주의는 가치판단이나 자료들에 대한 선부른 해석에서부터 시작하지는 않는다. 또 자체만의 어떤 기초주의적 모델이라는 점에서 타자들의 세계를 해석하려 하지도 않는다. 반면에 비교하는 사람들이 어느 정도 자의적으로 선택하게 되고 이론적인 자기 이해와 더불어 연구를 진행시킨다는 것은 사실이다. 심지어 이런 것은 자연 세계를 탐구하는 자연과학자들에도 어쩔 수 없는 일이다. 그러니까 아주 순진무구한 눈은 없다. 다만 교육 받은 눈 그리고 그들의 렌즈가 바른지 시험해보려는 열린 눈들은 있는 것이라고 페이든은 주장한다.

“세계형성”이 종교에 대해 한 가지 특징만을 부과하는 본질주의자의 입장과 결국 또 같은 것이 아닌가 하는 휴위트의 비판에 대하여 페이든은 결코 그렇지 않게 되길 바란다고 한다. 사실 모든 유기체는 각각의 세계를 만든다. 종교는 하나의 특수한 종류의 세계형성이라고 한다. 그래서 페이든은 종교성(religiousness)이라는 것이 초인간적이고 성스러운 것으로 여겨지는 대상 주변에 있는 세계를 조직해내는 독특한 형식의 문화적

행동이라고 특징지우고 있다. 즉 종교 그 자체가 분석을 초점 맞출 어느 범위에 있는 자료들을 골라내기 위한 장치에 불과하다는 말이다.<sup>16)</sup>

## 2. 연구사적 비판

한편 도날드 위브(Donald Wiebe)는 종교학(Religionswissenschaft)의 연구사적 관점에서 페이든의 신 비교주의의 문제점을 지적하고 있다. 페이든은 비교 연구를 살려 내기 위해서 고전적 비교주의들을 비판하고 있지만 주로 엘리아데를 극복해 보려는 일종의 “탈 엘리아데적 비교주의(post-Eleadean comparativism)”라고 할 수 있을지 모른다고 한다. 무엇보다도 탈 기초주의적(de-foundational) 시도 즉 선형적인(*a priori*) 가정에서 출발하는 것이 아니라 인간 행위로부터 시작하고 있다는 것이다. 그러나 그런 초월적 가정을 피하고 경험적인 종교의 역사적 전통을 중시한다고 하지만 실제로 페이든의 논의에는 종교전통에 관한 이야기가 별로 없음을 지적하고 있다. 그래서 오히려 약 30년 전 엘리아데의 『비교종교의 모형(Patterns of Comparative Religion)』이 나왔을 때 영국 인류학자 에드먼드 리치(E. Leach)가 했던 엘리아데 비판과 그다지 다르지 않다고 한다. 더구나 페이든은 종교학도로서 엘리아데의 업적을 전면적으로 부정할 수 있다고 생각하지는 않는다. 그러니까 엄밀히 말하자면 엘리아데의 신학적 비교주의에 아주 많이 영향 받았던 학자들 세대 사람들에게는 어 떠할지 몰라도 사실상 특별히 새로운 것은 그다지 없다고 위브는 말한다.

오히려 페이든의 신 비교주의에서 그래도 중요하고 가치 있다고 여겨지는 것은 모형의 “발견(discovery)”이 종교현상의 설명(explanation)과 종교 이론(theory)을 위한 근거를 제공하는 것이라고 그가 이해하고 있다는 점이라고 한다. 또 그가 고전적 비교주의에서처럼 가치관념이 부과된 이념 체계가 아니라 ‘세계’의 개념을 상정하고 있는 것은 종교학도들에게 인문학적 그리고 사회과학적 분석에의 관심을 연결시키는 것을 도와준다고 한다.

---

16) Paden, W. E., "A New Comparativism: Reply to the Panelists," *Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 37-40.

하지만 신 비교주의에 대한 일반적인 언급을 넘어서 그에 연관된 자료의 비교 분석 규칙과 절차들에 대해서 페이든은 자세하게 말한 것이 없다고 한다. 『종교 백과사전(Encyclopedia of Religion)』의 “비교종교학” 항목을 썼던 에릭 샤프(Eric Sharpe)조차도 이 학문 분야가 모두에 의해 인정되는 단일 방법을 지니지 못하고 있다라고 했던 것을 보면 그다지 놀랍지도 않다고 한다. 또 그 『종교 백과사전』의 “비교-역사적 방법” 항목을 썼던 니니안 스마트(Ninian Smart)의 글도 별 도움이 안 된다고 한다.

사실 샤프에 의하면, “비교종교학”的 의도는 본질적으로 종교사학자에 의해 발견된 종교에 대한 자료들 가운데 있는 모형 즉 “종교의 세계”가 그런 점에서 어떤 법칙들을 발견할 수 있게 해주는 모형을 발견해 보려는 것이라고 한다. 그러므로 종교학은 문헌학자(phiologist)나 역사학자(historian)가 행한 경험적 연구라는 점에서뿐만 아니라 수집된 자료들에 대한 이론적 설명들을 제공한다는 점에서도 과학적인 셈이라고 위브는 말한다. 예컨대 샤프는 후자의 경우로 19세기 후반의 진화론적 설명들을 말했었다는 것이다.

페이든의 신 비교주의가 오늘날 종교학도들에게 진정 새로운 것을 제공하는가 아닌가는 아직 말하기 어렵다고 위브는 말한다. 그의 제안들이 아직 너무 애매모호하기 때문이다. 물론 페이든의 주장들이 엘리아데류의 고전적 비교주의와는 확실히 다르다. 의심할 바 없이 그것보다는 개선되었다고 한다. 그러나 그것이 엘리아데와 그 제자들보다 먼저 있던 것들을 실로 넘어섰다고 확신할 수는 없기 때문이다라고 한다. 사실상 고전적 비교주의와 신 비교주의를 완전히 구분해내기는 어렵다고 한다. 페이든은 신 비교주의를 하나의 해석적인 시도(interpretive undertaking) 정도로 보기로 하다가 또 이론적인 실행(theoretical exercise)으로 암시하기도 한다.

그러나 무엇보다도 중요한 것은 페이든이 “비교종교학”을 일반적으로 “종교학(religious studies)”과 동의어로 보고 있는 점이라고 한다. 그러니까 전통적으로 학문적 종교연구의 “구성요소”들로 여겨져 온 여러 학문적 규칙들을 모두 뭉뚱그려 비교종교학이라고 하고 있는 셈이므로 방법론적 혼동을 야기한다는 것이다. 이것은 특히 비교종교학을 하나의 일반적 “종

교(과)학(science of religion)"의 틀 안에 있는 하나의 분리되고 독특한 학문 규칙으로 보려는 것과는 아주 다르다는 것이다.

물론 엘리아데 이전에도 실로 많은 사람들이 “비교종교학”을 “종교(과)학”의 동의어로 취급해왔었다고 한다. 19세기 말 소위 종교의 과학적 연구를 하는데 하나의 중요한 요소로서 비교종교학을 열렬히 변호해왔던 루이스 조르단(Louis Jordan)은 비교종교학이라는 용어가 아무 변증론자들(apologists)에게나 마구 쓰이는 것을 통탄했었다고 위브는 말한다. 이렇게 남용되는 것에 반대하여 그는 비교종교학을 종교연구 분야 전체를 구성하는 것이 아니라 일반 “종교학(science of religion)” 속에 있는 한 종류의 분야로만 보아야 한다고 주장했다는 것이다.

조르단에 의하면, 종교학도들은 예컨대 비교종교학자들의 작업이 자신들이 다루는 자료를 수집하는 종교사학자들의 작업에 상당히 많이 의존하고 있다는 것을 알아야 한다는 것이다. 그래서 그는 비교종교학은 잘하면 종교학의 축소판이라고 말해지기도 하지만 사실상 그렇게 해서는 안 된다는 것이다. 비교종교학과 종교학이라는 두 용어는 결코 실용적으로 대체될 수 있는 것처럼 사용되지는 말아야 한다고 위브는 지적하고 있다. 또 비교종교학이 오직 그 한 부문에 불과한 종교학 전체와 결코 혼동되지 말아야 한다고 조르단은 강조했다고 위브는 말한다. 하지만 조르단은 비교종교학이 종교사에 비록 의존은 하지만 그것을 넘어간다고도 말했다고 한다. 즉 비교종교학은 그 자체에 독특한 과제를 가지고 있다고 보았다는 것이다.

조르단은 비교종교학의 일반적 성격에 대해서 대단히 긍정적으로 말했었지만, 그 방법의 성격에 대하여 자세한 것을 알려달라고 심하게 압력을 받았었다고 위브는 돌이켜 본다. 페이든이 했던 것처럼, 조르단은 우선 소극적 방식으로 비교종교학의 성격을 특징지웠었다고 한다. 그러니까 변증론자들과는 구별해서 비교종교학을 제한적으로 제시했었다는 것이다. 변증론자들의 작업과는 달리, 비교종교학은 각각의 특수한 경우에 있는 사실들을 발견하는 것에 관심을 가져야 하고 어떤 의도적인 목적에 기인한 암시도 단호하게 무시해야 한다고 조르단은 말했다고 한다. 모든 그런 변증적 행위들은 기껏해야 비교 연구의 결과를 적용한 것들 일뿐이라

고 했다는 것이다. 그래서 그는 비교종교학이 응용학문이 아니라 순수학문이라는 것을 인정하지 않았던 제본스(F. B. Jevons) 같은 학자들을 비난했었다고 한다.

하지만 조르단도 비교종교학의 방법론이 실제 무엇인지에 대해서는 페 분명하지 못했었다고 한다. 다만 비교종교학의 발전에 대한 그의 논문에서, 조르단은 그것을 세계의 다양한 종교들의 기원, 구조 및 특성들을 비교하는 학문이라고 하였다. 즉 그들이 어떻게 진정으로 일치하는지 그리고 차이점과 서로 간의 관계 및 유형으로 여겨지게 되었을 때 그들의 상대적인 우월성들은 무엇인지 하는 것들을 따져보는 것이라고 말했었다는 것이다. 그리고 다른 저술에서는 비교가 종교들 상호간의 관계뿐이 아니라 역사적으로 다른 시기에 있는 하나의 종교 안에 혼존하는 개념들의 관계에까지도 방향지워졌다고 한다.

아무튼 비교종교학이 열심히 진화시켜온 비교의 방법은 결코 아무렇게나 가끔씩 우연히 된 것은 아니었다는 것이다. 비교종교학은 또 방관자가 보기에 천재적이고 대담하고 사로잡는 듯 하다고 할만한 결과를 얻을 만큼 야심적인 것도 아니었다고 한다. 오히려 그것은 아주 엄격하게 과학적인 방식으로 그의 과정들을 행하는 것이 목표이고, 그것이 추구하는 산물은 정확하고 믿을만한 것이어야 했다는 말이다.

이런 맥락에서 조르단은 비록 그 대상을 정확히 밝히고 있지는 않지만 비교종교학을 아주 분명하고도 까다롭게 정해진 한계 내에 묶어두려 했었다는 것이다. 그리고 조르단은 비교종교학자들에 의해 사용된 테크닉들을 나열하지는 않지만, 당시의 진화론적 경향과 연관되어 비교종교학이 첫째, 일반적으로 종교의 진화를 지배하는 관계와 법칙 그리고 둘째로 그의 분리되고 독특하게 구분되는 전개과정 속에 있는 각개 종교의 진화를 결정해온 관계와 법칙을 발견하는 것이라고 하였었다는 것이다. 그러니까 조르단에게 있어서 비교종교학은 적어도 종교사학자에 의해 제공되지 못하는 무언가를 우리에게 알려주는 것이라고 할 수 있다. 결과적으로 그것은 페이든에서 보이는 것과 같이 종교들에 대한 과학적 연구의 경험적 요소들과는 대조적으로 설명적이고 이론적인 것이라는 말이다.

그런데 페이든이 신 비교주의를 거의 인류학적 비교주의와 동일시하는

것과는 달리, 조르단이 인류학자들에 의해 수행되는 비교주의와 종교학도에 의해 행해진 것 사이에 분명한 구분을 했다는 것은 주목할만하다고 위브는 말한다. 특히 조르단의 프레이저(J.G. Frazer) 비판은 이 점에서 중요하다고 한다. 과학적으로 행함으로 여겨지는 인류학적 비교주의의 가장 심각한 잘못은 수많은 단순 추측들에 너무 쉽게 가치를 두는 것이라고 한다. 프레이저에 대한 이런 비판은 앤드류 랑(A. Lang)의 프레이저 비판과도 맥을 같이 한다. 에드먼드 리치도 인류학자들이 일반화를 시도할 때, 그들은 비교문화적 비교의 기반 위에서 그렇게 한다고 한다. 그러나 비교적 자료를 그들이 사용하는 이론적 근거는 그다지 면밀히 검토되지 않는다고 하였다. 리치는 왜 그러한지에 대해서는 자세히 말하고 있지 않지만, 흔히 선형적 방식으로 전개된 주제에 대한 설명으로서 비교민족지적 증거들이 사용되고 있기 때문이라고 암시하고 있다는 것이다.

모든 비교연구들이 리치가 암시한 “함정”에 반드시 다 걸려들게 되는 것인지 아닌지는 간단하지 않다고 한다. 적어도 그것은 신 비교주의를 재구성해내려는 사람들이 먼저 풀어야 할 숙제라고 위브는 말한다. 또 비교가 되어야 한다는 가정들이 과학적으로 받아들여질 수가 있는가 아닌가 하는 문제도 있다. 예컨대 기능주의자들은(functionalists) 비교를 당연시하지 않는다는 것을 위브는 지적한다.

또 비교종교학자의 과제는 체계적인 분류라고 한다. 그래서 비슷한 현상들의 “집단”과 다양한 문화적 사실 속에 있는 소위 ”모형“의 발견은 단순히 자료들을 개념적으로만 다룰 뿐만 아니라 문제가 되는 현상들의 기원과 의미 등에 관하여 시험해 볼만한 가설들의 형성에 도움이 될 것이라고 한다. 민족지적 역사적 사실들에도 정통해야 한다는 말이다. 이것은 페이든도 다루고 있으나 더욱 강조되어야 한다고 위브는 주장한다.

그리고 분류의 과제는 더 설명을 위한 탐구를 확실히 할 것이라고 한다. 즉 모형은 단순히 자명하게 여겨지지 않을 것이다. 그러나 그 과제는 사회과학 중 어느 하나에 의해 오직 성취될 수 있을 것이라고 위브는 생각한다. 이것은 바로 뒤메질(G. Dumezil)의 업적에서 일어나고 있다고 한다. 즉 그것이 바로 “신 비교 신화학”이라 하여 스콧 리틀頓(C. S. Littleton)이 암시했던 바라고 한다. 뒤메질은 개별 신화들에 단순히 관심

이 있는 것이 아니라 다양한 신화들 속에서 발견될 수 있는 모형을 설명해낸다는 것이 과연 무엇인가를 이해하는데 주의를 기울였다는 말이다. 그러므로 리틀톤은 뒤메질에서 작용하고 있는 방법들의 조합 즉 비교연구와 사회학의 조합을 보게 된다고 한다. 그러니까 뒤메질의 방법론은 전통적 비교 방법과 사회 인류학적 방법의 종합 즉 철학적, 역사적 그리고 기능적 분석이 뒤섞인 것이라는 말이다. 간단히 말하자면 그것은 사회학적 전통과 비교학적 전통의 혼합이다. 또 이것은 일반화와 특수화 사이의 문제일지도 모른다고 위브는 생각한다. 사회과학은 일반화를 포함한다. 그러나 그들은 리틀톤이 말했듯이 일반화와 더불어 왜곡된 “부정확 한 것들”을 수정하기 위해서 특수적 개별학자들을 요한다는 것이다.

이상과 같은 종교학사의 전통을 고려해 보았을 때, 폐이든의 신 비교주의에서 진짜 새로운 것은 엘리아데적 비교주의가 아니라는 점뿐이라고 위브는 말한다. 사실상 신 비교주의는 여러 측면에서 19세기 후반과 20세기초의 학술적 종교연구를 특징지었던 비교주의와 아주 많이 비슷하기 때문이다라는 것이다. 물론 그들처럼 변증론자들에 대해 민감한 반응을 보이지는 않지만 말이다. 또 위의 뒤메질과 리틀톤에서 본 것처럼 엘리아데에 의해 별로 영향을 받지 않은 신화 연구와 같은 다른 연구도 있다는 점이 별로 고려되지 못했음을 지적하기도 한다.

물론 일반적 의미에서 사물, 사건, 과정 등을 비교하고 대조시킨다는 것은 실로 학문의 모든 영역에서 사용되는 방법이다. 비교는 그들에 대한 일반화(generalization)를 해내는데 제일 중요한 교훈적 장치인 셈이다. 즉 비교는 각종 연구 영역에서 중요한 설명적이고 이론적인 역할을 한다는 말이다. 그러나 이런 점이 종교의 연구에 있어서 비교가 폐이든이 우리에게 제시하는 것처럼 반드시 “중심적이고 적절한 과제”라는 것을 뜻한다고는 생각하지 않는다고 위브는 말한다. 또 비교가 분명한 방법론적 구분을 해낼 수 있게 하는 종교학의 독특한 하위 학문적 규칙(sub-discipline)이라고도 여기지 않는다고 한다. 오히려 비교는 종교 현상의 본질을 이해하는데 설명적이고 이론적인 접근의 한 측면일 뿐이라는 것이다.<sup>17)</sup>

---

17) Wiebe, D., "Is the New Comparativism Really New?" *Method and*

이러한 위브의 연구사적인 관점에서의 비판들에 대해서 페이든은 자신의 입장들을 설명한다. 우선 신 비교주의는 모형을 끌어내는 것뿐만 아니라 그 주변의 상황성, 독특성 및 상이성을 위한 테크닉을 제공한다고 한다. 이러한 것이 조나탄 스미스가 모형과 체계의 복잡성과 마찬가지로 역사의 복잡한 개념들을 통합시키는데 기초하여 비교주의를 논했던 것과 일치하는 것을 페이든도 잘 알고 있다고 한다. 그러니까 신 비교주의는 일관된 교리 체계로서의 세계종교의 모델에 기초하고 있는 것이 아니라 사회적 역사적 상황성으로 구성된 다원적인 종교세계들의 모델에 기반하고 있다는 것이다.

둘째로, 신 비교주의는 개념적으로 자기 비판적(self-critical)이라고 한다. 즉 그것은 탈 신학적일 뿐만 아니라 탈 유럽적이고 비교 자체의 개념 속으로 범주 비판과 방법론적 자기인식을 형성한다는 것이다. 무엇보다도 비교하는 사람에 대한 의미와 내부 신도들에 대한 의미를 분명히 구분해서 옛날 식 비교법의 혼란을 극복한다는 것이다. 다양한 장르의 비교 개념은 (가) 폭넓은 분류 가능성들을 확대 및 통합시키고 이론적으로 단일의 소재, 주제 및 기능들에 비교를 일치시키지 않음으로써 비교의 틀을 넓힌다. (나) 거시적 주제와 미시적 주제 사이의 차이를 명백히 한다, 그리고 (다) 모든 주제에 연관된 것들의 선택적이고 일면적인 성격에 대한 자의식적 분명성과 통제를 해 낸다는 것이다. 셋째로, 신 비교주의는 일반적 수준과 특수적 수준 사이의 변증법적 이해 과정을 취한다는 것이다.

이런 까닭에 루이스 조르단과의 연관 속에서 논의하는 것은 페이든 자신의 입장을 지지하기는 하지만 같다라고 보는 것은 말도 안 된다는 것이다. 즉 조르단은 막스 물러(F. Max Müller)처럼 변증적이지 않고 체계적이며 객관적인 학문으로서 비교종교학을 제시했지만 역시 구식(old) 비교주의였음을 페이든은 지적한다. 다시 말해서 신 비교주의는 조르단처럼 세계종교들의 “진정한 일치와 차이”나 “유형으로 여겨졌을 때 상대적인 우월과 열등”에 관심이 없다. 또 종교적 자료들을 기본적으로 정의해버리는 세계종교 모델에 초점을 맞추지도 않고, 선형적 방식으로 진화론에

의존하지도 않으며 공통성의 원리에 지나치게 무게를 두는 것도 아니다. 특히 조르단은 기독교를 ‘우월한’ 종교로 여기고, 진정한 비교종교학의 목표는 다양한 원천들로부터 모아진 자료들을 잘 비교해서 인류 여러 신앙의 의미와 가치를 밝혀내는 것이라고 하였다. 그러나 이러한 구식 비교주의는 무차별적 법칙들을 추구하여 결국 20세기 인류학이 의미화의 특수 문화적 성격에 대하여 우리에게 보여준 것을 잘 파악할 수 없었던 것이라고 한다.

또 위브는 신 비교주의가 별로 독특한 기술이 없다는 것을 말한다. 일리 있는 지적이라고 폐이든도 대답한다. 그 이유가 비교 작업이라는 것이 하나의 일련의 절차가 아니기 때문이라고 한다. 비교는 여러 방향으로 작용하기 때문에 서로 모순되는 역사 민족지적 자료들을 일반화하는 등 경험적 관심들도 만나고, 또 철학적 전제들을 분명히 하는 등 이론적 과정들을 만나기도 한다는 것이다. 그러므로 정확한 형식화를 위한 어떤 한 가지방식이 아니라 문제가 되는 비교작업의 측면에 따라서 다른 방법들을 요하는 일련의 원칙들이라는 것이다.

또 위브는 비교주의가 일반 종교학의 여러 분야 중의 하나이고 종교학 전체가 동의어로 생각되어서는 안 된다고 주장한다. 이에 대하여 폐이든은 비교학이 종교학과 동일하다는 것이 아니라 종교학의 중심이고 본질적인 것이라는 뜻이라고 말한다.

엘리아데와의 관계에 대하여, 이른바 ‘탈 엘리아데론“은 비판만을 위한 것은 아니라고 한다. 한편으로 엘리아데의 업적은 영속철학적이고 심지어는 신 플라톤주의적 해석학으로서 그 안에서 수많은 역사적 사례들을 통해 그 원초적인 상징 구조가 같은 것으로 남아 있는 것을 밝혀냈다고 할 것이다. 즉 하늘, 산, 나무, 물 등 자연 상징들에 대한 우리의 경험 속에 있는 기본적 상징체계들에 대하여 논한 것이 바로 엘리아데라는 것이다. 그런데 엘리아데는 그런 종교 상징적 표현들의 주변 맥락적 가치와는 독특하게 구별되는 ”의미‘에만 초점을 맞추었다고 본다. 그리고 엘리아데는 “성스러움의 타락이나 가리워짐”에 대하여 말하고 오토(Otto)의 “전적으로 다른 것(the wholly other)”이나 고전적 현상학과 연관되어 “성스러움”이라는 용어를 사용하고 있다고 생각한다.

그러나 이런 엘리아데의 절충주의 가운데에는 종교적 세계건설에 관련된 행위의 분류적 측면에 관한 그의 업적을 통해서 탈 신학적인 것에로의 다리가 놓여 있다고 페이든은 말한다. 그러니까 (초기에 쿠마라스와미 Ananda Coomaraswamy에 영향받았을) 그의 비교주의의 한 층은 상징들을 영속철학적으로 해독해내는데 집중하였던 반면에, (비교적 후기의) 그의 업적들은 프랑스 신 뒤클레즈주의의 영향을 반영하면서 신화와 제의적 행위를 통해서 세계 정의(definition)의 모델을 강조한다고 본다. 즉 엘리아데의 성스러움의 개념은 신학적 기반을 지닌 네덜란드나 독일 종교현상학자들보다 뒤메질, 모스(Mauss) 및 까이오와(Caillois) 같은 프랑스 학파에 더 영향을 받았다는 것이다. 그래서 엘리아데를 오토와 같이 신학적 전영에 두는 것은 잘못이라고 한다.

그러므로 이런 후기적 엘리아데는 신 비교주의와 상당히 관련된다고 페이든은 주장한다. 예컨대 엘리아데의 “세계” 개념은 본질적으로 다원적이고 상대론적이라고 한다. 또 수많은 상상적 예술의 우주와 유비되는 창조로서의 “복수적 존재론들”과 종교적 세계들의 개념은 일종의 탈 기초주의적 관점을 암시한다고 한다. 그리고 신성성(sacrality)이 신성(divinity)과 동일시되지 않고 오히려 세계 속에서의 행동 즉 인간들이 자아 건설을 행하는 방식에 연관된다고 하므로 일종의 “철학적 인간학”에 대해서 엘리아데는 말하고 있는 셈이라는 것이다. 그러니까 엘리아데가 신성성을 묘사할 때 그가 믿는 사람의 관점으로부터 묘사를 하고 있다는 것을 깨닫는 것은 아주 중요하다는 것이다. 즉 “성스러움이 실재적”이라든가, “세계는 신들의 작품”이라는 등의 표현은 인간이 하는 것이라는 말이다.

한편 종교형태론(morphology)에 대한 엘리아데의 연구는 흔히 말해지듯이 원시적 “재생”의 주제에만 제한되는 것은 아니라고 페이든은 말한다. 요가의 세계 해체기능, 신비주의자들에 의한 속세적 조건지움의 폐지 및 샤만들의 창조성 등에 대한 그의 업적은 그가 한 가지 주제만 말하는 그런 학자가 아니라 종교생활의 아주 다른 유형들을 분석해내는 본질적이고 공정한 관심을 보여준다는 것이다.

다만 엘리아데 현상학의 문제가 되는 점은 그가 이 두 가지 어휘를 즉 상징들의 해석과 신학적 제의적 행위들을 체계화하는 활동 이 양자사이

를 왔다갔다한다는 것이다. 여기서 후자의 측면 즉 세계가 기초되고, 중심 잡히고, 재생되고, 파괴되고 또 보전되는 모형의 개념은 신 비교주의에도 유용하다고 페이든은 말한다. 즉 신 비교주의는 엘리아데의 이런 측면에 역사적 문화적 다양성과 의미의 맥락을 덧붙였고, 조나탄 스미스가 “성스러운 장소”와 더불어 하였던 주제들에 비판적이고 확장된 차원을 덧붙인 셈이라고 한다.

또 위브가 뒤메질의 사회학과 비교종교학의 접합을 보여준 것에 페이든은 감사한다. 다음 세대의 비교종교학의 가장 흥미있는 분야는 고전적인 종교론자들이 할 수 없었던 사회적 정치적으로 구현된 종교 형식들을 탐구하는 것이라고 생각한다. 하지만 뒤메질의 비교주의는 한 가지 문화지역의 고대 문헌적 잔존물에만 국한되어서 제대로 사회학적 모형들에서 제기된 교차 문화적 비교를 원한다면, 새롭게 나온 베버적 분석과 중심적 뒤팽 문헌에 대한 철저한 다시 읽기가 종교전통사의 파괴된 지적 재산에 새로운 힘을 불어넣을 것이라고 페이든은 말한다.

끝으로 문화체계가 전체적으로 기능하고, 그들의 요소들이 총체적 맥락에서부터 독자적으로 끌어 올려져 비교될 수 없다면, 비교주의는 심각하게 방해되는 것이 아닌지 위브가 물었던 것에 대하여 페이든은 말한다. 즉 비교주의는 하나의 체계 속에 있는 부분들이 그들의 전체에 연관하여 기능하는 방식에 대한 분석도 가능하다는 것이다. 또 각 문화 안에서 현상들이 각기 기능하는 방식도 비교의 대상이 된다는 것이다.<sup>18)</sup>

### 3. 인지론적 비판

한편 토마스 로슨(E. Thomas Lawson)은 심리학적 맥락을 타고 인간의 인지적(cognitive) 차원에서 비교 활동은 매우 기본적인 것이라고 한다. 그러니까 페이든의 신 비교주의는 사실상 그다지 새로울 것이 없다는 것이다. 따라서 로슨은 오히려 어떻게 잘 비교하는가에 초점이 맞추어져야 한다고 한다.

18) Paden, W. E., "A New Comparativism: Reply to the Panelists," pp. 40-44.

그리고 비교는 인간의 지식을 진전시킬 목적이 되지만 비교하는 일이 그 목표를 성취할 수 있는 것은 오직 이론적 틀에 관련되었을 때에만 그렇다고 로슨은 말한다. 그래서 (페이든이 비교와 대조시켜서 말하고 있는 사회-역사적, 인지적, 해석학적 접근들과 같은) 다른 접근들에 비교가 대안이 되지는 않는다는 것이다. 즉 그것은 인간의 지식을 진전시킬 것을 주장하는 어떠한 접근에도 필수적인 내용물인 셈이라고 한다.

또 지식을 얻는 과정에서 어떤 차별이 만들어지려면, 그것은 해석(interpretation)과 설명(explanation)의 구분이라고 로슨은 말한다. 이 둘은 모두 근본적인 인지 과정들이다. 그런데 종교연구의 문제는 해석이 항상 주요 역할을 해왔다는 것이다. 설명은 주로 과학들에 돌려진다고 한다. 그러니까 신 비교주의는 단순히 설명적 과제를 피하려는 또 하나의 술수에 불과한 것이 아닌가 하는 것이다.

페이든의 접근에서 더욱 심각한 문제는 비교라는 개념이 어떤 공통 요인이라는 점에서 두 개 이상의 대상들에 대한 연구라고 말해지고 있는데 이런 생각은 아주 답답한 구식 비교 개념이라고 로슨은 비판한다. 흔히 종교의 비교 연구를 하게 되었을 때 인지적 구조와 과정에 대한 묘사와 주변적 요인에 대한 묘사 양자는 훨씬 더 복잡하게 된다는 것이다. 사실 상 단순한 의미의 주체와 대상의 세계는 없다고 한다. 오히려 세계는 공통 요소라는 점에서 어떤 다른 대상과 대조되는 대상으로서 어떤 것이 중요한지 적어도 부분적으로 결정하는 경쟁적 이론들로 특징지워 진다고 한다.

비교 활동에서 틀린 것은 결코 없었다고 로슨은 말한다. 왜냐하면 더 좋은 나쁘든 우리는 늘 그것을 하고 있는 셈이기 때문이다. 즉 페이든은 비교주의가 종교학의 중심에 있다고 말하지만 사실 이것은 제한적으로만 사실이라는 것이다. 오히려 이론적 변화가 새로운 형식의 비교를 가져온다고 로슨은 주장한다. 그러니까 신 비교주의는 설명적인 이론화가 새로운 지식의 생산에서 하는 근본적인 역할을 인정하지 않는다면 구식 비교주의의 재탕일 뿐이라는 말이다.<sup>19)</sup>

---

19) Lawson, E. T., "Theory and the New Comparativism, Old and New,"

이러한 로슨의 인지론적 비판에 대하여 페이든의 대답은 다음과 같다. 신 비교주의가 거의 새로운 것이 없고 인간의 근본적인 인지적 속성에 불과하다고 로슨은 말하지만 그것은 인간들이 세계를 다루는 방식으로서의 비교를 생각하고 있는 것이다. 여기서는 그것이 아니라 옛날 식의 비교에서 현대적인 학문적 비교에로의 전환이라는 특수한 문제를 취급하고 있는 것이라고 페이든은 말한다. 그러니까 로슨은 비교의 너무 일반적인 점들만을 논하고 있다는 말이다.

또 로슨은 상이성과 유사성의 개념이 종교의 복잡성을 설명하는데는 너무 시대에 뒤떨어지고 부적합한 것이 아닌가 걱정을 하였다. 물론 일리가 있다고 페이든은 말한다. 즉 분명히 공통성과 상이성이 종교연구에 적합한 오직 유일한 범주들은 아니다. 하지만 그들이 근본적이고 어떤 종류의 개념 형성에도 핵심적인 것이라고 페이든은 주장한다. 그러니까 새로운 제안의 열쇠는 유사성을 범주 구성의 분위기와 복잡성을 말살시키고 모든 오묘함을 무시해버리는 새로운 어떤 지배적인 범주로 만들려는 것이 아니라 비교의 내용물들과 연관된 것들에 대하여 더욱 주의 깊게 되는 방식을 찾으려는 것이라고 한다.

단지 문화적 범주들을 사용하는 문화적 해석들과 구별되어 이론적인 관련성에 대한 로슨의 관심에 대하여, 종교행위들에서 계속 반복되는 것을 검토함으로써만 우리는 종교적 인식과 세계 건설의 결정적인 모형들을 드러낼 수 있다는 것을 페이든은 지적하고 싶어한다. 여기서 그는 종교이론은 종교인들이 행하는 것에 기초해야 하기 때문에 “행위”를 강조한다고 한다. 또 이론은 철저하게 교차 문화적 의미에서 종교성을 다루어야 하기 때문에 “반복적”이라는 것을 강조한다고 페이든은 말한다. 그리고 이런 식의 비교 작업은 이념적이거나 윤리적인 종교의 보편적인 것을 찾고 있는 것이 아니라 인간 행위의 결정적인 범주들과 그 범주들의 이해 가능성을 추구하고 있는 것이라는 말이다. 종교인들이 행하는 것의 일반적인 범주들은 그들이 행하고 있다고 생각하는 것의 개별적인 내용과는

---

*Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 31-35.

구별되고 그러므로 로슨이 관심을 갖고 있는 일종의 인지적 이론화를 위한 필수적 자료인지도 모른다고 한다.

우리가 심리학적 인식이 나타나는 것을 보게 되는 것은 바로 사회적 문화적 삶 속에서라고 페이든은 생각하고 싶어한다. 문화가 사람들이 원하는 인식이론이라면 문화는 인지적 기계체계의 산물이고, 우리는 산물에 의해 생산자를 알게 될 것이라고 한다. 로슨은 대리의 개념/인식에 관심을 표한다. 그러나 그러한 대리는 항상 세계 안에 있는 대리이고 항상 사회적 제제, 가치 및 상호작용의 그물망으로 짐 지워진 세계에 있다는 것이다.

동시에 이것은 문화가 배타적으로 심리학을 대신한다는 것을 뜻하지는 않는다고 페이든은 말한다. 위브처럼 로슨은 그러나 문화에 매이고 비과학적인 해석 틀과는 구별되어 설명력을 지닌 이론적 틀에 봉사하는 비교를 원한다. 설명적 이론화는 숨겨지고 이용할 수 없는 구조들을 밝혀낸다고 로슨은 말한다. 영들의 세계가 원자의 세계로 되는 것이다. 그러나 사물이 무엇과 같은가에 대하여 우리의 기본적 직관들을 무시하는 이런 개별적 과정은 인지 심리학이나 자연 과학만의 전유물이 아니다. 넓은 의미에서의 설명은 경험적 감각보다 훨씬 더한 것이라고 한다.

그래서 종교 행위는 뇌 생리학, 사회 생물학, 기억과 느낌 같은 일반 심리학적 범주들에 관련된 연구를 일 수 있는 반면에 역시 종교 행위 자체의 형식들 사이의 관계를 보여주는 것이 비교 작업에 우선해야 할 일이라고 페이든은 주장한다. 물론 인지적 연구는 비교주의가 성숙하게 되는 것을 돋는 촉매가 될 것이라는 것은 의심하지 않는다. 동시에 비교주의는 과학적 작업뿐만 아니라 주제 분석과 사회 비평의 과제를 위한 예비적 학문 원리인 것 같다고 페이든은 생각한다.<sup>20)</sup>

---

20) Paden, W. E., "A New Comparativism: Reply to the Panelists," pp. 44-48.

## V. 한국종교 현상과 신 비교주의

물론 이러한 신 비교주의는 한국종교의 연구에서도 새로운 무엇인가를 시사하는 바가 크다고 할 것이다. 예컨대, 한국 무속은 주로 시베리아 샤마니즘의 한 지류로서 여겨져 왔었다. 우선 선교사로 구한말 내한했던 존스(G. H. Jones)는 (한국종교 연구에 있어서 최초로?) 한국의 무속 신앙을 샤마니즘과 동일시하고 있는데, 이 때 샤마니즘은 거의 한국 민간신앙 전체를 포함하고 있는 것으로 이해되고, 또 한국의 가장 오래되고 주된 종교라고 보고 있다.<sup>21)</sup> 언더우드(H. G. Underwood)에 이르러 이렇게 한국의 무속 신앙을 보편적 현상인 샤마니즘에 포함시키는 것은 더욱 확실해진다. 그리고 역시 한국 민간신앙 전반을 샤마니즘에 포함시켜서 한국 민간신앙 연구가 곧 샤마니즘 연구와 거의 동일시되고 있다.<sup>22)</sup> 『구한국의 종교(Religions of Old Korea)』를 썼던 클라크(C. A. Clark)도 샤마니즘이라는 용어에 한국민간 신앙 전반을 포함시키면서 분명히 한국 무교를 시베리아 샤마니즘과의 접촉산물로 보았었다. 무엇보다도 자기 쇄면(auto-hypnotism), 옷을 바꾸어 입는 것 등에서 알 수 있는 남녀성의 전환, 또 여성 무당이 지배적인 점 그리고 중심 기능이 악신을 달래서 치병을 하는 것이라는 점들을 그 근거로 제시하였다.<sup>23)</sup>

이러한 시베리아 샤마니즘과 한국 무속의 유사성 지적을 통한 이른바 보편주의적 관점은 일본인 학자들의 연구에서도 비슷하게 나타난다. 『일본 주변민족의 원시종교』를 썼던 도리이(鳥居 龍藏)는 1920년대 한국에 불교 유교 도교 등이 있다지만 이들은 오직 한국 고유종교의 껌데기를 싸고 있는 표면적인 외래종교에 불과하고, 진정한 고유종교는 민중의 종교이며 훨씬 더 근본적인 샤만교임을 주장한다. 그런데 이렇게 샤만교가

21) Jones, G. H., "The Spirit Worship of the Koreans," *Transactions of the Korean Branch of the Royal Asiatic Society*, 2 (1901): pp. 38-39.

22) Underwood, H. G., *The Religions of Eastern Asia*, New York: MacMillan, 1910.

23) Clark, C. A., *Religions of Old Korea*, New York: Fleming H. Revell (1929) 1932, pp. 217.

한국 고유의 종교인 것은 동북아시아 전반에 걸쳐 샤만교가 중심인 것과 동일한 이유이고, 또 그것이 유교 불교 도교의 영향으로 변화된 점은 일본의 신도(神道)에서도 똑같이 볼 수 있다는 것이었다.<sup>24)</sup> 또 1930년대 현지조사를 행했던 것에 기초하여 『조선무속의 현지연구』라는 책을 냈던 아끼바(秋葉 隆)도 한국의 무속을 일본 및 만주, 몽고나 북방아시아의 샤마니즘과 주로 비교고찰하고 있다. 그런데 그의 비교 역시 문화적 차이를 가리기보다는 기능주의적 설명 틀을 기반으로 상당히 보편적 관점을 추구하였다. 그리고 당시 샤마니즘 연구가 시베리아 지역을 넘어서 세계적으로 점차 확장되고 있음에 주목하고 있다.

심지어 한국인으로서는 최초로 무속을 한국의 기충신앙으로 확실히 보고 이를 학문적 연구의 대상으로 정립시킨 이능화조차 그의 『조선무속고』에서 한국 무풍의 기원을 중국 은나라 무(巫)로 추정하고 있다. 또 이런 맥락은 1927년 『살만교자기』를 썼던 최남선도 마찬가지였다. 무속이 북방 시베리아의 일반적 현상이 나타난 것으로 본 것이다.<sup>25)</sup> 사실상 1920년대쯤 이후로 이렇게 국제적 샤마니즘 현상들의 보편성에 대한 관심은 점증하였다. 1930년대 이후 일본종교학계에서 중요한 업적들을 내면서 한국종교의 독특성에 특별한 관심을 가졌었던 김효경의 연구도 우선 샤마니즘이 동북아시아의 토착적 고유 원시종교라기보다 인류 종교발달의 보편적인 한 단계적 형태라는 당시의 새로운 이론적 경향을 수용하고 있는 것이다.<sup>26)</sup>

해방 이후 이러한 보편적 종교현상으로서의 샤마니즘 이해는 서구 학계에서 더욱 일반화되었다. 아마도 엘리아데의 책 『샤마니즘』은 이런 맥락에서 분명히 일정한 공헌을 인정받아야 할 것이다. 더 이상 샤마니즘은 동북 시베리아의 국지적 현상이 아니고 또 원시종교의 잔재로만 볼 수 없는 세계적인 현상으로 이해되기 시작한 셈이다. 따라서 전보다도 더욱

24) 鳥居 龍藏, 『日本周邊民族の原始宗教-神話宗教の人種學的研究』, 東京: 岡書院, 1924, pp. 24-26.

25) 김종서, “한말 일제하 한국종교 연구의 전개,” 『한국사상사대계』 6권, 경기도: 한국정신문화연구원, pp. 292, 296.

26) 같은 책, p. 301.

더 한국 무속의 상당히 많은 측면들이 보편적인(?) 샤마니즘 이론을 마구 적용하여 설명되어 왔다. 특히 무병의 해석 등에는 어김없이 서구 정신분석의 이론 등이 적용되어 다른 샤마니즘적 전통들의 유사한 현상들과 무차별 비교가 이루어졌다.

그러나 위에서 살펴 본 신 비교주의적 시각에서 보면 오히려 한국적 독특성이 부각되어야 할 것이다. 예컨대 시베리아 샤마니즘에서 흔한 영혼여행(soul journey)이나 불(fire)의 사용 등은 한국 무속에서 중요하지 않다. 오히려 작두 타기와 방울, 거울 등의 상징이 훨씬 중요하다. 여기에 한국적 다른 전통들과의 묘합 과정 등이 더욱 중요한 주제가 될 것이다.

물론 한국 무속에 관한 기존의 연구들에도 이러한 한국적 독특성을 중시한 것들이 없는 것은 아니다. 예컨대 감리교 선교사로 내한했던 혈버트(H. B. Hulbert)는 무당의 실제 행위는 중국에서 유래했을지도 모르지만, ‘무당’이라는 말이 한국의 토착어이고 한국 무속이 한국 고유의 전통임을 강조하였다. 한국 무속의 독특성을 중국과는 별도로 정립시키고 있는 셈이다.<sup>27)</sup> 일본 학자 아끼바도 앞서 거론하였듯이 여타 동북아시아의 샤마니즘이나 한국 무속을 비교하며 보편적 관점을 추구는 하고 있으나, 또 한편으로는 너무 성급한 일반화는 금물임을 강조하고 있다. 한국 무속은 농촌 사회적 특성과 여성 주도적 성격 그리고 가족주의적 뿌리 등으로 인해 다른 지역의 샤마니즘이나 차별화가 가능하다는 입장을 피력했었던 것이다.<sup>28)</sup>

그러나 물론 한국 학자들의 무속 연구에서 그 독특성을 부각시켜 보려는 의도는 더욱 두드러진다. 이능화는 어느 정도 중국적 영향을 의식하고 있으나 한국 무속의 기원을 단군으로부터 시작하는 신교(神教)이고, 단군 자체가 무(巫)를 의미한다고 하였다.<sup>29)</sup> 이렇게 단군과 무당을 연결시키려 한 것은 육당 최남선에서도 보인다. 최남선은 한국 무속이 북방 시베리아의 보편적 현상임을 인정하지만 또 한국적 고유성을 동시에 강조했던 것

27) Hulbert, H. B., “The Korean Mudang and P’ansu,” *The Korea Review* 3/4 (1903): 145–146.

28) 김종서, “한말 일제하 한국종교 연구의 전개,” pp. 283–284.

29) 같은 책, p. 292.

이다.<sup>30)</sup>

하지만 한국 무속의 독자적 차별성을 가장 잘 지적했던 것은 손진태와 김효경이 아닌가 생각된다. 우선 손진태는 1924년 발표한 논문 “한국상고문화의 연구 - 한국고대종교의 종교학적 토속학적 연구,”에서 한국 무속을 샤만교로 간주한 당시 일본학자 도리이를 비판하고, 샤마니즘이 곧 무격종교라고 할 수는 없다고 한다. 또 중국의 종교를 불교나 유교라 하고 유럽의 종교가 기독교라고만 할 수 없듯이 한국의 고유종교는 통속적으로는 무격종교라 할 수 있을 지 몰라도 “종교학”적으로는 그렇게 말해서는 안 된다고 한다. 즉 샤마니즘은 일반적으로 마술적 방법에 의해 악령을 축출할 수 있다는 신앙인데 비해 한국의 무격신앙은 이보다 더 폭이 넓어서 선신(善神) 숭배까지를 다 포함하고 있으며, 또 한국의 고유신앙은 그 마술적 악령축출 신앙과 다신교적 성격을 함께 지닌 아주 독특한 것이라 하고 있다.<sup>31)</sup>

한편 앞서 언급되었듯이 김효경은 기본적으로 샤마니즘이 동북아시아의 토착적 고유 원시종교라기보다는 인류 종교발달의 보편적인 한 단계적 형태라는 당시의 이론을 수용한다. 그리고 이 샤마니즘에는 선과 악을 기반으로 하는 정령이원설과 삼총적 세계관의 특색이 있다고 한다. 또 샤만은 특수한 영적 능력을 가져서 정령과의 교통이 가능한 사람이며, 그 용어의 기원에는 동북아시아 토착언어와 불교적 영향의 양태 이론이 있음을 정리해 놓고 있다. 그런데 이에 비해 한국의 무당은 물론 조선의 샤만이라고도 할 수 있겠지만 또한 지역적인 독자성이 있음을 강조한다. 그래서 “무당이즘”은 조선의 민간신앙의 일부이며 일종의 진보된 샤마니즘이라고 할 수 있을지도 모른다고 주장한다. 시베리아 샤마니즘과는 무엇보다도 유교 불교 도교의 영향을 받은 관계로 의례가 정교하고 음악을 이용하며 의상도구 등이 복잡한 것과 더불어 경전적 세련됨(巫經)이 있는 것이 중요한 특징임을 지적하였다. 무속 신앙을 샤마니즘과의 연관성을

---

30) 같은 책, p. 396.

31) 손진태, “한국상고문화연구 - 한국고대종교의 종교학적 토속학적 연구,” pp. 133-140.

지니면서 더 나아가 차원 높은 독자적 현상으로 제시하고 있음은 무엇보다도 중요하다고 여겨진다. 예컨대 김효경이 궂(死神賽神)에의 불교적 영향을 지적한 것도 바로 시베리아 샤마니즘과의 차별화의 맥락에서였음을 상기해 볼 필요가 있다.<sup>32)</sup>

물론 해방 후에도 이두현, 김태곤 등에 의한 한국 무속 연구들은 직접 조사들에 기반한 것들로서 한국적 독특성을 부각시키는데 일정한 역할을 했다고 할 것이다. 여기서 이러한 연구들의 공헌을 일일이 다 거론하는 것은 어렵고 또 본 논문의 본래 의도를 훨씬 넘어가는 일이다.

다만 중요한 것은 이러한 한국 무속의 독특성 강조가 신 비교주의적 새로운 입장들에서는 더욱 설득력을 지닐 수 있다는 것이다. 즉 신 비교주의에서는 한국의 무속현상을 세계 보편적 샤마니즘의 이론 틀을 확인 시켜주는 하나의 범례로서만 취급하지 않게 된다. 오히려 신 비교주의 안에서는 한국의 무속현상이 세계에 새로운 종교적 의미를 살려내는 중요한 원천이 될 수 있다는 말이다. 그러므로 한국적 독특성의 재발견은 신 비교주의적 관점에서 보면 단순한 민족주의적 호소를 넘어서 더욱 더 넓은 열린 해석의 지평으로 우리를 안내할 계기를 마련해주고 있다고 생각된다.

---

32) 金孝敬, “巫堂に就て,” 『日本の宗教學』, 日本宗教學會 第二回大會紀要 (1933): 102–108, “巫堂に於ける死神賽神,” 『日本の宗教學』, 日本宗教學會 第三回大會紀要(1935): 289–299.

## <참고문헌>

- Clark. C. A., *Religions of Old Korea*, New York: Fleming H. Revell (1929) 1932.
- Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, London: Sheed and Ward, 1958.
- Hewitt, M. A., "How New is the 'New Comparativism'? Difference, Dialectics, and World-making," *Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 15–20.
- Hulbert, H. B., "The Korean Mudang and P'ansu," *The Korea Review* 3/4 (1903): 145–149.
- Jones, G. H., "The Spirit Worship of the Koreans," *Transactions of the Korean Branch of the Royal Asiatic Society*, 2 (1901): pp. 37–58.
- Jordan, L. H., *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*, Edinburgh: T. and T. Clark, 1905.
- Jordan, L. H., *Comparative Religion: Its Adjuncts and Allies*, Oxford: Oxford University Press, 1915.
- Lawson, E. T., "Theory and the New Comparativism, Old and New," *Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 31–35.
- Littleton, Scott C., *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of Theories of Georges Dumézil*, Los Angeles: University of California Press, 1973.
- Paden, William E., "Elements of a New Comparativism," *Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 5–14.
- Paden, W. E., "A New Comparativism: Reply to the Panelists," *Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 37–49.
- Paden, W. E., *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, 2nd edition, Boston: Beacon Press, 1994.
- Poole, Fritz J. P., "Metaphors and Maps: Towards Comparison in the

- Anthropology of Religion," *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986): 411-457.
- Smith, Jonathan Z., *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Smith, Jonathan Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Underwood, H. G., *The Religions of Eastern Asia*, New York: McMillan, 1910.
- Wiebe, D., "Is the New Comparativism Really New?" *Method and Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 21-29.
- 김종서, "엘리아데의 '종교적 재평가' 개념," 『정신문화연구』 13/1 (1990): 107-125.
- 김종서, "한말 일제하 한국종교 연구의 전개," 『한국사상사대계』 6권, 경기도: 한국정신문화연구원, pp. 243-314.
- 金孝敬, "巫堂に就て," 『日本の宗教學』, 日本宗教學會 第二回大會紀要 (1933): 102-108.
- 金孝敬, "巫堂に於ける死神賽神," 『日本の宗教學』, 日本宗教學會 第三回大會紀要 (1935): 289-295.
- 손진태, "한국상고문화연구 - 한국고대종교의 종교학적 토속학적 연구," pp. 133-140.
- 鳥居 龍藏, 『日本周邊民族の原始宗教-神話宗教の人種學的研究』, 東京: 岡書院, 1924.