개념사의 비교종교학적 유용성
—'순교' 개념의 분석사례를 중심으로—

김 윤 성*

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 비교종교학과 개념사
Ⅲ. 고대서양의 '순교' 개념
Ⅳ. 동아시아의 '순교' 개념
Ⅴ. 맺음말: 개념사의 비교종교학적 유용성

Ⅰ. 머리말

19세기 후반에 F. 막스 뮐러(F. Max Müller)가 "하나만 아는 사람은 아무것도 모르는 것"이라고 언명한 이래, 비교는 언제나 종교학의 가장 주된 연구방법이었다. 세계의 많은 종교학자들이 전통, 시대, 지역을 넘나들며 다양한 종교적 주제들에 관한 비교를 시도해 왔으며, 이로써 비교종교학을 필두로 한 종교학은 타자 이해의 학문인 인문학의 본령에 발을 들여놓을 수 있었다.

그런데 인문학 내에서 늘 주변적 위치에만 머물던 종교학의 처지에 대한 자각이 일면서, 1950년대부터 방법론 논쟁의 불길이 번지기 시작했다.[1] 종교학의 핵심적 방법론이라 여겨지던 비교도 이 불길을 피하지는 못했다. 물론 비교란 인간이 타자와 자신을 이해하는 가장 기본적이고 불가피한 방법이므로, 비교하는 행위 자체가 문제가 된 것은 아니었다. 문제는 비교의 올바른 목적이 무엇이며, 어떻게 제대로 비교할 것인가 하는 점이었다. 비교방법 논쟁의 기념비적 논문인 조나단 Z. 스미스

---

* 서울대 강사, 종교학

1) 1950년대 이후의 방법론 논쟁에 대해서는 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, New York: Charles Scribner's Sons, 1986(2nd ed.), pp.294-319를 참조할 것. 1970년대까지의 논쟁까지만 다루고 있는 초판(1975)의 번역으로는 에릭 샤프, 『종교학, 그 연구의 역사』, 윤이흠·윤원철 옮김, 한울, 1986, pp.327-356을 참조할 것.

(Jonathan Z. Smith)의 「비교에는 주술이 살고 있다」("In Comparison a Magic Dwells")[2]가 간행된 것은 바로 이런 맥락에서다.

스미스는 기존의 비교방법을 네 가지 유형으로 구분하고 이들 각각을 비판했다. 그 네 가지는 (1) 고립·분산적이고 피상적인 민족지적(ethnographic) 접근, (2) 비교의 이유와 절차에 대해 아무 반성도 제기하지 않는 백과사전적(encyclopedic) 접근, (3) 현상의 구조와 원형을 찾으려는 나머지 역사적 맥락을 무시하는 형태론적(morphological) 접근, (4) 형태론이 단순성에서 복잡성에 이르는 위계로 구축해놓은 도식을 시간의 좌표 위에 올려놓는 데 그치는 진화론적(evolutionary) 접근 등이다. 스미스는 기존의 비교방법이 지닌 이런 한계에 대한 대안으로 형태론 모델을 역사적 맥락에서 재구성할 것과 유사성뿐 아니라 차이성에도 주목할 것을 제안했다.[3]

스미스의 논문은 비교방법 논쟁에 불을 당긴 도화선이었다. 그러나 도화선의 불씨가 당장 불길로 번지지는 않았다. 기존의 비교방법이 지닌 타성은 그만큼 막강했다. 도화선의 불씨가 불길로 번지기 시작한 것은 스미스의 논문이 간행된 후 10여 년이 지난 1990년대 중반부터다. 포스트모더니즘과 탈식민주의의 문제의식을 진지하게 받아들인 종교학자들은 기존의 비교방법을 다시 도마 위에 올려놓았다. 그들은 한편으로 순수한 이론적 논쟁을 통해, 그리고 다른 한편으로 구체적인 사례 분석에서 도출되는 이론적 모색을 통해, 기존의 비교방법에 내재한 비역사적이고 근대주의적이며 제국주의적인 오류들을 들추어내면서, 새로운 비교방법을 위한 다양한 대안들을 제시하기 시작했다.[4]

---

2) Jonathan Z. Smith, "In Comparison a Magic Dwells," in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp.19-35.

3) 같은 글, pp.22-26.

4) 이 시도들은 1990년대 이후 학술지 특집이나 공동 저서로 구체화되었다. 몇 가지 예를 들자면 다음과 같다. (1) 1994년 북미종교학회의 심포지엄과 후속 논쟁을 수록한 *Method and Theory*, Vol. 8, No. 1, 1996의 "The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium" 특집: Luther H. Martin, William E. Paden, Marsha A. Hewitt, Donald Wiebe, E. Thomas Lawson이 참여한 이 심포지엄은 비교방법 논쟁을 본격화하였다; (2) Kimberley C. Patton과 Benjamin C. Ray가 편집한 *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley: University of California Press, 2000: 조나단 Z. 스미스의 논문 제목을 응용한 책의 제목이나, 책의 서두에 그의 논문을 전재하고 말미에 그의 결론적 후기를 덧붙인 데서 드러나듯이, 이 책의 논자들은 스미스가 제기한 문제의식을 계승하면서 비판적으로 발전시키고 있다. 여기에는 엮은이들 외에 David G. White, Malcolm D. Eckle, Wendy Doniger, Barbara A. Holdage, Jonathan A. Herman, Winnifred

이 논문은 이와 같이 비교방법에 대한 다양한 논쟁과 더불어 제2의 르네상스를 맞고있는 비교종교학의 새로운 이론적 전망을 모색하려는 의도에서 기획된 것이다. 이를 위해 필자는 비교방법의 새로운 대안들 중 하나로 제시되고 있는 '개념사'(conceptual history)의 유용성을 검토하고자 한다.

Ⅱ. 비교종교학과 개념사

개념사가 인문·사회과학의 새로운 방법론으로 부상하기 시작한 것은 비교적 최근의 일이다. 그러나 일부 학문분야에서는 개념사에 대한 시도가 비교적 일찍 이루어졌는데, 종교학도 그런 학문분야 중의 하나였다. 종교학의 창시자 막스 뮐러가 신들의 이름에 관한 어원학을 통해 종교의 기원을 탐구했던 것처럼, 개념사는 종교학의 학문적 뿌리와 맞닿아 있다. 또 이후 많은 종교학자들이 종교와 관련된 단어나 개념의 역사를 탐구한 것처럼, 개념사는 종교학 본령의 주된 작업은 물론 최근의 실험적인 시도에서도 큰 부분을 차지해 왔다. 예를 들어 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)가 시도한 religion의 어원학이나 마크 C. 테일러(Mark C. Taylor)가 시도한 temple의 어원학, 그리고 브루스 링컨(Bruce Lincoln)이 시도한 *mythos*의 개념사는 그 일부 사례들일 뿐이다.[5]

물론 개념사가 항상 성공적이기만 했던 것은 아니다. 로리 L. 패튼(Laurie L. Patton)은 한 논문에서 뮐러 이후 캔트웰 스미스를 거쳐 테일러에 이르는 어원학이 단어의 주술적 힘에 대한 신앙에 근거하고 있으며, 따라서 그것이 일종의 학문

F. Sullivan, Diana L. Eck, Huston Smith, W.E. Paden, Laurie L. Patton, Lawrence E. Sullivan 등이 필자로 참여하였다; (3) 2000년 세계종교학회의 패널토론을 수록한 *Numen*, Vol. 48, No. 3, July 2001의 "Comparativism Then and Now: Stocktaking and Critical Issues in the Formation of Cross-Cultural Knowledge" 특집: Robert A. Segal, Thomas Ryba, L.H. Martin, W.E. Paden, Benson Saler, Jeppe S. Jensen 등이 참여한 이 패널토론은 비교방법에 관한 순수 이론적 논쟁을 심화시키고 있다; 한편 국내에서는 최근에 이런 다양한 논의들이 소개되면서 조금씩 비교방법 논의가 시작되고 있는 중이다. 국외 학계의 비교방법 논쟁을 소개한 글로는 김종서, 「현대 종교학의 비교방법론」, 『철학사상』 6호, 2002, pp.15-50을 참조할 것.

5) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York: Macmillan, 1961, pp.20-50; Mark C. Taylor, *Nots*, Chicago: University of Chicago Press, 1993; Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, pp.3-46.

적 의례의 주술처럼 기능해 왔다고 지적한다.[6] 그러나 그녀가 밝혔듯이, 미세화(miniature)를 그리듯 한 단어의 역사적 경로를 추적하는 작업은 사고의 결점을 드러내고 이를 교정함으로써 그 단어에 새로운 맥락과 의미를 부여할 수 있다. 이로써 어원학은 서로 다른 전통들을 이해하고 번역할 수 있는 길을 열어줌과 동시에, 전통들간의 윤리적 연관을 강조하는 새로운 비교방법에 중요한 전망을 열어줄 수 있다.[7] 이와 같이 패튼은 어원학에 대한 검토를 통해 개념사가 비교종교학의 역사에서 수행해온 역할과 비교종교학의 새로운 전망에 기여할 수 있는 바를 중요하게 평가한다.

한편 최근의 비교방법 논쟁을 주도하고 있는 윌리엄 E. 페이든(William E. Paden)은 신-비교주의(new comparativism)를 주창한 한 논문에서, 비교의 공통요인인 '유형'(pattern)을 종교적 주제에만 국한하지 말고 다양한 주제별, 개념적, 분류적 범주들을 망라하도록 확장할 것을 제안한 바 있다.[8] 그에 따르면 모든 개념은 비교의 주형(鑄型, matrix)을 창출한다. 그러므로 비교의 공통적인 매개 요인은 권위, 권력, 젠더, 담론 같은 메타개념일 수도 있고, 특정한 기능이나 과정일 수도 있으며, 또는 다양한 속성들의 복잡한 조합일 수도 있다. 이 모든 것이 비교종교의 유형을 구성해야 하는 것은, 보다 넓은 학문적 과업을 위해서는 명시적이고 일반적인 종교적 유형들의 유형학(a morphology of religious types)을 되풀이하는 데 그치지 말고, 종교'의' 비교연구(a comparative study *of* religion)를 추구해야 하기 때문이다. 따라서 그 어떤 언어와 개념이라도 비교종교학의 연구대상이 될 수 있다. 이러한 비교는 모든 방식의 개념적 주형들 안에서 그리고 기술과 이해의 모든 차원에서 작동함으로써 확장된 저장고를 구축하며, 동시에 축적되고 새로워진 준거를 창출함으로써 종교학 자체의 진보에 기여한다. 나아가 그것은 종교학과 다른 인문·사회과학 사이에 더 깊은 연계를 구축한다.[9] 이와 같이 페이든이 제안하는 신-비교주의 이론에서 개념사는 비교가 구체적인 역사적 맥락 속에서

---

6) Laurie L. Patton, "The Magic in Miniature: Etymological Links in Comparative Religion," in *A Magic Still Dwells*, pp.193-205.

7) 같은 글, pp.204-205.

8) 페이든이 제시하는 신-비교주의의 요소는 (1) 유사성과 차이성의 동시적 비교, (2) 지속적인 탐구를 열어주는 비교 범주의 발견적(heuristic) 성격, (3) 확장된 유형 개념, (4) 전통 전체가 아니라 세심한 통제 속에 전통의 측면들에 맞추어진 초점. (5) 비교연구자와 신자들이 바라본 의미들 사이의 구분 등이다. William E. Paden, "Elements of a New Comparativism," in *A Magic Still Dwells*, pp.182-193.

9) 같은 글, pp.187-188.

유사성과 차이성의 복잡한 상호작용을 밝혀내는 기획이 되게 함으로써, 비교종교학을 새로운 인문학으로 거듭나게 한다.

이제 이렇듯 비교의 새로운 방법으로 부상하고 있는 개념사가 비교종교학에 어떤 유용성을 제공할 수 있는지 실제 분석사례를 통해 점검해 보도록 하자. 분석할 것은 우리가 일상적으로 사용하고 있는 '순교' 개념이다. 필자가 '순교'를 분석대상으로 선택한 것은 그것이 하나의 개념 속에서 서양과 동양, 과거와 현재, 서로 다른 전통과 전통이 어떻게 복잡하게 뒤엉키며 상호 작용하는지를 잘 드러내며, 따라서 유사성과 차이성을 동시에 조망하고 역사적 층위들 속에 뒤엉킨 복잡한 힘들 파헤치는 개념사의 유용성을 검증할 수 있는 흥미로운 사례를 제공한다고 판단했기 때문이다.[10]

신앙이나 명분을 위해 자기 목숨을 버리는 일은 시대와 장소를 막론하고 늘 있었던 일이다. 그러나 우리가 흔히 '순교'라고 부르는 독특한 죽음은 초역사적이고 보편적인 것이 아니라, 특정한 역사적 맥락에서 출현한 것일 뿐이다. 순교는 단지 개인적인 경험이나 종교적인 사건이 아니라, 신앙이나 명분을 지키려는 개인의 내적 의지와 이를 도전과 위협으로 받아들이는 사회적·정치적 힘들 사이의 복잡한 줄다리기 속에서 벌어지는 복합적인 경험이요 역동적인 사건이다.[11] 새로운 현상의 출현은 기존의 언어가 메울 수 없는 틈새를 만들어내며, 따라서 그 틈새를 메울 수 있는 새로운 언어가 요청된다. 이는 '순교'의 경우도 마찬가지여서, 새로운 죽음의 출현에는 그에 상응하는 새로운 단어와 개념의 창출이 수반되었다. '순교'

---

10) 필자는 박사논문에서 '순교' 개념의 형성 과정에 대한 분석을 단편적으로나마 시도한 적이 있다(졸고, 「조선후기 천주교 성인공경에 나타난 몸의 영성」, 서울대 박사논문, 2003, pp.61-68). 이후 필자는 여러 선학 및 동학들로부터의 비판을 통해 당시의 분석에서 중대한 오류들을 발견하였고, 그 분석이 개념사에 필요한 역사적 맥락 및 유사성-차이성의 동시적 추구를 결여하고 있었음을 확인하게 되었다. 이 글의 3절과 4절은 그 오류들을 대폭 수정하고 좀더 충실한 개념사가 되도록 전면적으로 다시 쓴 것이다.

11) 문화사가 레이시 볼드윈 스미스는 이렇게 말한다. "순교는 사회적으로 구성되는 것이며 따라서 그 위상은 논란의 여지가 있다. 순교란 다양한 요소들이 뒤엉키는 데 따라 좌우되는 불확실한 성취다. 거기에는 사회적인 불안정성, 상황과 시대의 사건들, 순교자의 드라마틱한 역할을 능숙하게 연기함으로써 미래 세대에게 영감의 원천이 되고자 하는 이기적인 열망 등이 작동한다. 순교자는 수동적 희생물로 보이지만 실은 전혀 그렇지 않다. 성공적인 순교자는 신중하게 죽음의 특수성들에 대한 통제를 유지하고, 그 과정에 대한 절대적인 지배력을 유지한다. Lacey Baldwin Smith, *Fools, Martyrs, Traitors: The Story of Martyrdom in the Western World*, New York: Alfred A. Knopf, 1997, 레이시 볼드윈 스미스, 『바보들, 순교자들, 반역자들』 1, 김문호 옮김, 지호, 1998, p.12.

개념의 형성 과정을 탐구하는 것은 이러한 역사적 맥락을 파헤치고, 거기서 작용하는 유사성과 차이성의 놀이를 따라가며, 그 심연에 깔린 경험의 깊이를 파고드는 작업이다.

가장 먼저 살필 곳은 로마제국 아래 박해를 겪고있던 초기 그리스도교 당시 지중해 근방의 고대서양이다. 여기서 시작해야 하는 것은 '순교'라는 새로운 죽음이 출현하고 이와 관련된 단어와 개념이 처음 생겨난 곳이 바로 이곳이기 때문이다. 다음으로는 '순교' 개념이 확산된 역사적 경로를 따라 시간과 공간을 건너뛰어 16세기 이후의 중국과 일본을 살필 것이다. 이는 중국과 일본이 서양의 '순교' 개념이 한국으로 유입되는 통로였을 뿐 아니라, 이들 세 나라가 동아시아의 역사적 맥락에서 서양의 '순교' 개념이 굴절되는 과정을 일부 공유하고 있었기 때문이다. 이상의 논의를 거친 후에 마지막으로 지금 우리가 사용하는 '순교' 개념의 직접적인 연원으로서 18세기 이후 한국에서 '순교' 개념이 형성된 과정을 살필 것이다.

Ⅲ. 고대서양의 '순교' 개념

로마제국 하의 고대서양에서 '순교' 개념의 출현에 결정적인 역할을 한 것은 그리스도교였다. 고대서양에서 '순교'는 그리스도교와 더불어 생겨난 새로운 형태의 죽음이었다. 물론 신념이나 명분을 위해 죽는 것은 보편적인 인간 현상이고, 로마 사회에도 그런 죽음은 얼마든지 있었다. 그러나 그 죽음이 특정한 단어나 개념으로 지칭된 적은 없었다. 이에 비해 그리스도교인들이 혹독한 박해 속에서 겪었던 격렬한 고통과 죽음의 경험은 기존의 언어로 담아낼 수 없는 새로움을 지니고 있었고, 그 경험의 새로움은 곧 새로운 단어와 개념의 출현으로 이어졌다. 그러면 로마의 공인 언어들로서 초기 그리스도교에서 함께 사용된 그리스어와 라틴어의 어휘 변천을 통해, 고대서양에서 '순교' 개념이 어떤 역사적 과정을 거쳐 형성되었고, 거기에는 어떤 유사성과 차이성이 작동하고 있었는지 살펴보도록 하자.

1. 그리스어 *μαρτύριον*

고대 그리스는 물론 로마제국 하의 그리스어에는 지금과 같은 의미의 '순교'를 지칭하는 어휘가 없었다. 후에 초기 그리스도교인들이 '순교'와 '순교자'를 의미하는 뜻으로 사용하게 될 *μαρτύριον*(*martyrion*)과 *μάρτυς*(*martys*)에는 애초에 '신

앙이나 명분을 위해 죽는다'는 뜻이 없었다. *μαρτύριον*은 '증언한다'(witness)는 뜻의 동사 *μαρτυρος*(*martyros*)에서 파생된 단어로, 그것은 단지 사법적 맥락에서의 '증언'을 의미했다. 이는 초기 그리스도교에서도 마찬가지여서, 신약성서에서 *μαρτύριον*은 거의 항상 '신앙의 증언'이라는 뜻으로만 사용된다.[12]

그런데 그리스도교에 대한 로마의 박해가 계속되면서 *μαρτύριον*의 의미가 변하기 시작했다. 신자들의 처형이 계속되면서 '신앙을 증언하는 것'은 곧 '피 흘려 죽는 것'과 동일시되었고, 이러한 '피의 증인'이야말로 신앙의 진정한 증인 중의 증인이라고 여겨지게 되었다. 따라서 단순히 '신앙의 증언'을 의미하던 *μαρτύριον*은 이제 신앙을 증언하다 죽는 '피의 증언'이라는 새로운 의미를 획득하게 되었다.[13]

이러한 의미 치환은 2세기 중반에 이루어진 것으로 추정된다. 고대서양사학자 글렌 W. 바우어삭은 신약성서에 *μάρτυς*가 '신앙을 증언하다가 죽은 자'를 암시한 용례가 있고,[14] 150년경에 저술된 최초의 순교록인 『스미르나의 주교 폴리카르푸스의 순교록』(*ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΣΜΥΡΝΗΣ*)이 *μάρτυς*를 분명하게 이런 의미로 사용하고 있는 점을 들어, 이런 의미 치환이 50년에서 150년 사이에 시작되어 100년에서 150년 사이에 완료되었을 것이라고 추정한다.[15] 교회사학자 H. 스트라트만(H. Strathmann) 역시 비슷한 가설을 제시한다. 그는 헤르마스가 『목자』에서 *μάρτυς*가 아닌 *παθόντες*(*pathontes*, 고난받는 자들)이라는 표현을 주로 사용한 점과, 폴리카르푸스나 이그나티우스의 편지들이 *μάρτυς*를 단순히 '증인'이라는 뜻으로만 사용한 점을 들어, 적어도 140년경까지 서방과 동방 그리스도교 세계에서는 *μάρτυς*가 아직 '피의 증인'이라는 뜻으로 전환되지 않았을 것이라고 본다. 한편 그는 2세기 후반 알렉산드리아의 클레멘스의 편지들에서 *μάρτυς*가 죽음과 관련지어 사용된 용례들이 발견된다는 점을 들어 이 시기 전에 이미 *μάρτυς*의 의미 전환이 완성되었을 것이라고 본다. 따라서 그는 *μάρτυς*의 의미 전환이 150년 전후의 수십 년 사이에 이루어졌을 것으로 추정한다.[16]

---

12) 하성수, 「해제」, 『폴리카르푸스 편지와 순교록』, 하성수 역주, 왜관: 분도출판사, 2000, p.118.

13) R. Willy, "Martyrdom," *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, ed. by Viller F. Cavallera et. al., Paris: Beauchesne, 1964, vol. 10, pp.718-719; 하성수, 위의 글, pp.118-122.

14) 다음 구절들에서 *μάρτυς*는 암묵적으로 '피의 증인'을 시사하고 있다: 「베드로의 첫째 편지」 5:1; 「사도들의 행적」 22:20; 「요한의 묵시록」 2:13, 17:6.

15) Glen W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.13.

16) H. Strathmann, "*μάρτυς κτλ*," *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*,

그렇다면 이러한 의미 전환은 도대체 왜 벌어졌던 것일까? 이에 대해 바우어삭은 흥미로운 가설을 제시한다. 그는 *μάρτυς*가 신앙을 증언하다가 죽는 '피의 증인'이라는 뜻으로 사용되기 시작한 최초의 지역이 소아시아였다는 점에 주목한다. 폴리카르푸스가 순교한 곳이기도 한 소아시아는 검투사 훈련의 중심지로서, 폭력이 난무하고 유혈이 낭자한 원형경기장의 구경거리가 흥미진진한 오락거리로 여겨졌던 가장 대표적인 곳이다. 이는 그리스도교인들의 처형 장면이 왜 다른 지역보다도 유독 이 지역에서 더 흥미진진한 구경거리가 되었는지를 설명해준다. 이 지역 통치자들에게, 원형경기장 한가운데서 불태워지고, 찢겨지고, 목이 잘리고, 맹수의 밥이 되는 그리스도교인들의 육체는 오락거리를 갈망하는 군중의 욕망을 채워주기에 더할 나위 없이 적합했던 것이다.[17]

이것이 초기 그리스도교인들 사이에서 단순히 '증언'을 의미하던 *μαρτύριον*이 신앙을 증언하다 죽는 '피의 증언'이라는 의미로 전환되기 시작한 역사적 맥락이다. 곧 그 의미 치환의 핵심에는 격렬한 육체적 고통을 수반하는 낯선 죽음 경험이 자리잡고 있었던 것이다. 새로운 의미를 획득한 *μαρτύριον*은 그리스도교에 대한 박해가 로마 세계 전역으로 확장되고 더욱 격렬해지면서 전체 그리스도교인들 사이로 급속히 유포되었다. *μαρτύριον*에 내포된 격렬한 육체적 고통의 함의는 처형당한 신자들의 직접적인 경험과 그 광경을 목도하고 그 이야기를 전해들으며 미래의 처형을 준비하던 다른 신자들의 간접적인 경험을 통해 그들 모두의 육체에 지울 수 없는 기억으로 각인되었고, 이에 따라 '피의 증언'으로서 *μαρτύριον*의 의미도 확고하게 굳어졌다.

2. 라틴어 martyrium

그리스어와 마찬가지로 라틴어에도 본래 '순교'와 관련된 단어나 개념은 없었다. '순교'를 지칭하는 라틴어 어휘가 출현한 것은 2세기 중반에 그리스어 *μαρτύριον*의 의미 치환이 완료된 이후의 일이다. 여기서도 그리스도교의 역할은 결정적이었다. 그리스도교가 로마제국 내에서 점차 확산되면서 로마의 공인 언어인 라틴어는 그리스어와 더불어 그리스도교인들이 사용하는 또 다른 주요 언어가 되었다. 이에 따라 그리스어로 된 많은 그리스도교 용어들이 라틴어로 번역되었고, 이 과정에서 '순교'와 관련된 단어와 개념도 생겨났다.[18]

---

vol. 4, 1942, p.511; 하성수, 위의 글, pp.118-119에서 재인용.

17) G. W. Bowersock, 앞의 책, pp.19-20.

그런데 그리스어에 '피의 증언'을 뜻하는 단어가 없었던 것과 마찬가지로, 라틴어에도 역시 그런 단어는 없었다. *μαρτύριον*과 *μαρτύς*에 상응하는 testimonium과 testis가 있기는 했지만, 이들은 단순히 '증언'과 '증인'만을 의미할 뿐 '피의 증언'과 '피의 증인'이라는 의미를 담아내지 못했다. 따라서 라틴어를 사용하던 그리스도교인들은 '피의 증인'이라는 새로운 의미를 갖게 된 *μαρτύριον*을 정확히 번역할 만한 마땅한 단어를 찾을 수가 없었다. 해결책은 하나뿐이었다. 의미를 옮길 수 없다면, 발음을 그대로 끌어다 쓰면 되는 것이다. 그래서 생겨난 것이 *μαρτύριον*과 *μαρτύς*의 발음을 그대로 차용한 martyrium과 martyr라는 신조어다.[19]

martyrium은 2세기 후반이나 늦어도 2세기 말 이전에 출현했을 것으로 추정된다. 예를 들어 초기 교부인 테르툴리아누스(Tertullianus)는 197년에 「순교자들에게」("Ad Martyras")를 저술하였는데, 이는 이 시기 이전에 이미 martyrium이 출현해 있었음을 보여준다. 테르툴리아누스는 또한 202년경에 카르타고에서 처형된 페르페투아와 동료 순교자들의 수기를 모아 『성녀 페르페투아와 펠리치타스의 수난』(*Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*)을 편찬하였는데, 그가 덧붙인 부분에서는 물론 수기의 원래 저자들 —Perpetua, 3-10장; Saturus, 11-13장)— 의 기록에서도 martyrium이나 martyr가 지속적으로 사용된다("오, 가장 용감하고 복된 순교자들이여! O fortissimi ac beatissimi martyres!").[20] 이는 martyrium이 3세기 이전에 이미 확고한 라틴어 어휘로 자리잡았음을 보여준다.

그리스어 *μαρτύριον*이 라틴어 martyrium으로 옮겨지는 과정에는 별다른 의미론적 전환이나 갈등이 수반되지 않았다. 이는 단지 그 번역이 동일한 그리스도교

---

18) 그리스를 자신의 문화적 뿌리이자 정신적 고향으로 여기던 로마사회에서 그리스어는 라틴어와 더불어 일종의 공인 언어의 위상을 갖고 있었다. 그러나 지역 자치권을 상당 정도 용인하던 로마사회에서 언어 사용을 결정한 것은 무엇보다도 지역의 차이였다. 그리스도교에서 처음에 그리스어만 사용되다가 점차 지역에 따라 그리스어나 라틴어를 각기 사용하게 된 것은 이 때문이다. 한편 그리스도교가 로마사회에 뿌리를 내리면서 라틴어가 그리스도교의 주요 언어로 부상한 데에는 권력의 작용이 큰 몫을 했다. 즉, 동방이 아닌 서방이 교회의 주도권을 쥐게 되면서 서방교회의 언어인 라틴어가 그리스도교의 주요 언어로 자리잡고 그리스어는 동방교회의 지역 언어로 국한되었던 것이다. 초기 그리스도교에서 그리스어와 라틴어의 관계와 전자로부터 후자로의 번역이 어떻게 이루어졌는지에 대해서는 Louis G. Kelly, "Latin Tradition," in Mona Baker ed., *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*(이하 *RETS*), London: Routledge, 1998, pp.496-497을 참조할 것.

19) Willy, "Martyrdom," pp.718-719.

20) Herbert Musurillo, *The Acts of The Christian Martyrs*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p.130.

적 맥락 안에서 이루어졌기 때문만은 아니다. 그리스도교 용어들, 특히 신학적 용어들이 그리스어로부터 라틴어로 옮겨질 때마다 미묘한 의미론적 차이가 발생하면서 이로부터 치열한 논쟁이 빚어졌고 결국 교회가 분열되었던 데서 알 수 있듯이, 그리스어와 라틴어 사이에는 엄연한 간극이 가로놓여 있었다. 그러나 *μαρτύριον*과 martyrium 사이에는 그런 간극을 이어주는 다리가 놓여있었다. 그것은 곧 모든 그리스도교인들이 함께 겪었던 경험, 즉 처형을 당하고 그 광경을 목도하고 그 이야기를 전해들은 사람들의 육체적 기억 속에 각인된 격렬한 고통의 경험이다. 그것은 기존의 언어로는 담아낼 수 없는 전혀 낯선 경험이었고, 그 낯섦은 번역 불가능한 언어를 발음 그대로 차용하는 음가 차용의 언어화 전략을 통해 계속 유지되었던 것이다.

이상 살펴본 바와 같이 고대서양에서 그리스어 *μαρτύριον*의 의미가 새로운 의미로 치환되고, 그 단어의 음가를 그대로 차용한 라틴어 martyrium이 만들어지면서 '피의 증언'을 의미하는 '순교' 개념이 형성된 과정의 핵심에는 초기 그리스도교인들이 겪었던 격렬한 육체적 고통의 경험이 지닌 낯섦이 자리잡고 있었다. 물론 과거 로마사회에도 신념과 명분을 위한 죽음은 얼마든지 있었고, 그리스도교인들의 죽음도 그런 죽음과 일정한 유사성을 공유하고 있었다. 그러나 전자에서 중요한 것은 죽음의 과정과 방식이 아니라 죽음을 감수할 만한 가치가 있는 명분이었고, 그 죽음 자체를 지칭할 다른 언어도 굳이 필요하지 않았다. 반면 그리스도교인들의 죽음에서 중요한 것은 명분뿐 아니라 명분에 합당한 육체적 고통의 격렬함이었다. 따라서 후자는 전자와의 유사성으로 환원될 수 없는 근원적인 차이성을 지닌다. 그 차이성은 유사성을 무색케 할 정도로 두터운 것이었으며, 의미 치환이나 음가 차용은 그 차이성이 빚어낸 언어화 전략들이었던 것이다. 이와 같이 고대서양에서 '순교' 개념은 초기 그리스도교인들의 구체적인 역사적 경험 속에서 유사성과 차이성이 복잡하게 뒤엉키는 과정을 거치며 형성되었던 것이다.

3세기가 저물면서 그리스도교에 대한 박해는 잦아들었고, 맹렬한 죽음의 행렬도 서서히 멎었다. 이에 따라 *μαρτύριον*/martyrium에 내포된 격렬한 육체적 고통의 함의도 희석되어 갔다. 고통의 육체성이 희석되면서 '순교' 개념에도 변화가 생겼다. 한편으로 그리스도교적 맥락에서 이제 '순교'에는 격렬한 고통을 수반하는 '피 흘림의 순교'뿐 아니라 고통의 좀더 일반화된 차원에 관련된 금욕이나 선교 같은 '피 흘림 없는 순교'도 있다는 생각이 나타나면서 그 의미가 확장되기 시작했다.[21]

다른 한편으로 '순교'는 이제 그리스도교의 특수한 맥락이 아닌 좀더 보편적인 맥락으로 확장되면서 '신념이나 명분을 위한 죽음'을 총칭하는 일반적 개념으로 정착해 갔다.[22] 그러나 그리스도교 세계 전체에서 '순교'는 결코 사라지지 않았다. 그리스도교가 새로 전파되는 곳마다 피 흘리는 죽음은 계속 반복되었고, 더불어 격렬한 고통의 육체성을 핵심으로 하는 그리스도교적 '순교' 개념도 동일한 경험과 기억을 산출하며 널리 확산되었다. 그리고 마침내 16세기에 그 확산의 한 쪽 끝자락이 동아시아에 도달했다. 이제 그리로 가보자.

Ⅳ. 동아시아의 '순교' 개념

그리스도교가 서양의 울타리를 바깥으로 확산되면서 *μαρτύριον*/martyrium은 근본적인 질적 변화를 겪게 되었다. 이제 그것은 가까운 친족 관계 안에 있는 서양 언어들 —또는 좀더 넓은 친족 관계 안에 있는 인도-유럽 언어들— 내에서 단순히 형태만 바뀌던 차원을 넘어 전혀 다른 언어들로 번역되기 시작했다. 번역이란 인간 경험의 보편성에서 기인하는 유사성과 서로 다른 문화들 사이에 가로놓인 차이성이 현란하게 뒤엉키는 과정이다. 특히 번역이 계열을 달리하는 완전히 이질적인 언어들 사이에서 이루어질 때 차이성의 놀이는 더욱 극대화된다. 따라서 *μαρτύριον*/martyrium이 그리스도교의 수용과 더불어 동아시아로 유입되고 번역되었을 때, 거기에는 인간 경험의 보편성 및 그리스도교의 공통성에서 기인하는 유사성 못지 않게 역사적·문화적 경험의 간극이 자아내는 차이성이 중요한 역할을 수행했다. 그러면 '순교' 개념의 역사적 연원을 따라 중국, 일본, 한국을 살피면서 *μαρτύριον*/martyrium의 수용과 번역 과정에서 나타난 유사성과 차이성의 작용을 분석해 보도록 하자.

1. 중국의 '致命'과 '殉道'

중국에 그리스도교가 전파된 것은 오래 전의 일이다. 당(唐) 시대인 7세기에는

---

21) 박재만, 「한국 천주교회 순교 영성의 새로운 이해와 실현 과제」, 최석우 신부 수품 50주년 기념사업회, 『한국 천주교회사의 성찰: 최석우 신부 수품 50주년 기념논총』 제2집, 한국교회사연구소, 2002, p.259.

22) G. W. Bowersock, 앞의 책, pp.20-21.

그리스도교의 일파인 경교(景教, Nestorianism)가 전래되어 당이 멸망한 10세기까지 존속하기도 했다. 경교는 원(元) 시대인 13세기에 다시 성행하였고, 이 세기 말에는 이탈리아 천주교의 프란치스코회도 진출하였으나, 원이 멸망한 14세기 중반 이후 그리스도교의 명맥도 거의 끊어졌다. 따라서 청(淸) 시대인 1582년에 이탈리아 천주교 예수회의 마테오 리치(Matteo Ricci) 일행이 마카오에 도착했을 때는 사실상 중국 그리스도교의 역사가 완전히 새로 시작된 것이나 다름없었다. 이후 17세기 말에 스페인과 프랑스의 천주교 선교회들이 중국에 진출하기 전까지 중국 그리스도교의 초기 역사는 이탈리아 천주교에 의해 주도되었다.[23]

그렇다면 중국에서 '순교/순교자'를 의미하는 이탈리아어 martirio/martir는 한자로 어떻게 번역되었을까?[24] 주목할 것은 천주교 전래 당시는 물론 그 후에도 오랫동안 중국어에는 '殉教'(xùn jiào)라는 단어가 없었다는 점이다.[25] 대신에 주로 사용된 것은 '致命'(zhì mìng)과 '殉道'(shùn tào) 같은 전통적인 단어들이었다.[26] 그런데 이 중에서 천주교 선교사들과 신자들이 더 선호한 것은 '致命'이었다. 이는 한문 서학서들이 저술되기 시작한 17세기 초부터 확인된다. 예를 들어 예수회 선교사 알폰수스 바뇨니(Alphonsus Vagnoni)가 저술한 최초의 한문 성인전기집 『天主聖教聖人行實』(1629)은 성인의 여러 유형을 구분하면서 '순교성인'을 '致命聖人'으로 지칭하고 있고, 대부분의 한문 천주교 서적에서도 '致命'이 주로 사용되고 있다.[27] 이는 지금까지도 크게 변하지 않아서, 이따금 '殉道'가 사용되는 하지만 여전히 주로 사용되는 것은 '致命'이다.

그렇다면 중국 천주교에서 사용된 '致命' 및 '殉道'는 전통적인 '致命' 및 '殉道'와 어떤 의미론적 차이를 갖고 있었으며, '致命'과 '殉道' 중에 전자가 더 선호된

---

23) 중국 천주교의 역사에 대해서는 최소자, 「중국교회사」, 『한국가톨릭대사전』, 한국교회사연구소, 1985, pp.1088-1089을 참조할 것.

24) 한문 서학서의 번역과 저술은 서양 선교사들의 단독 작업이 아니라 중국인 신자들과의 공동 작업의 산물이며, 후자의 역할은 매우 중요했다. 그런데 초기 중국인 신자들이 아는 외국어는 오직 당시 선교사들이 사용하던 이탈리아어뿐이었으며, 따라서 번역은 라틴어나 그리스어가 아닌 이탈리아어로부터 이루어졌다.

25) 잠시 뒤에 살펴볼 바와 같이, '殉教'는 19세기 후반 일본에서 만들어진 신조어로서, 이것이 중국에 유입된 것은 그 이후의 일이다.

26) 보유론적(補儒論的) 선교 전략을 취했던 예수회 선교사들은 번역에서 전통적 한자 단어와 개념을 적극적으로 활용했다. Eva Hung & David Pollard, in *RETS*, p.368.

27) 이 시기 중국에서 간행된 한문 천주교 서적에 대해서는 徐宗澤, 『明淸間耶蘇會士譯著提要』, 臺北: 中華書局, 1958[民國47]과 최소자, 『명청 시대 서학 수용에 관한 연구』, 이화여대 박사논문, 1982의 부록 참조할 것.

까닭은 무엇일까?

'致命'과 '殉道'는 유교 경전에 그 용례가 있을 정도로 오래된 단어들이다. '버린다'는 뜻의 '致'와 '목숨'을 뜻하는 '命'이 결합된 '致命'의 용례는 『論語』에 "선비는 위태함을 보면 목숨을 버린다"[28]고 한 데서 볼 수 있다. 목숨 버리며 지킬 만큼 가치 있는 명분이란 무엇일까? 공자가 "뜻 있는 선비와 덕 있는 사람은 仁을 해치면서 자기 목숨을 구하지 않고 자기 몸을 죽여 仁을 이룬다"[29]고 했듯이, 그것은 仁이다. 仁은 개인에서 사회를 거쳐 우주로 확장되면서 유교의 궁극적 실재인 道와 연결된다. 한편 '따라 죽는다'는 뜻의 '殉'에 '道'가 결합된 '殉道'의 용례는 『孟子』에 "세상에 道가 있을 때에는 몸이 道를 따르게 하고, 세상에 道가 없을 때에는 道를 따라 몸을 바쳐야 한다"[30]고 한 데서 볼 수 있다. 맹자가 "사는 것도 내가 바라는 것이고, 義도 내가 바라는 것이다. 둘을 함께 얻을 수 없다면 목숨을 버리고 義를 취할 것이다"[31]고 했듯이, 道는 義로 구체화된다. 이와 같이 전통적인 '致命'과 '殉道'에서 죽음의 명분은 유교의 궁극적 실재인 道 및 그 구체화인 仁과 義다.

반면 천주교의 '致命'은 그 의미가 전혀 다르다. 그것은 '見危致命'이 아닌 '爲主致命'의 줄임말로, 여기서 목숨을 버리는 명분은 '主, 즉 신을 위해서'이다. 죽는 행위는 동일하지만, 죽음의 명분이 달라진 것이다. 중국의 천주교 선교사들과 신자들은 '致命'이라는 기존의 기표에 '爲主'라는 새로운 기표/기의를 덧붙임으로써 기존의 기의, 즉 유교의 궁극적 실재인 우주론적 원리로서 道를 새로운 기의, 즉 그리스도교의 궁극적 실재인 신적 존재로서 主로 대체하였고, 이런 의미 치환을 통해 '致命'을 전혀 다른 말로 바꾸어 놓았던 것이다.

한편, 중국 천주교에서 '致命'이 '殉道'보다 선호된 이유는 둘 사이에 내재한 형태론적 차이에서 찾을 수 있다. '殉道'에서는 죽음의 명분인 '道'가 명시적으로 드러난다. 반면 '致命'에서는 죽음의 명분이 명시적으로 드러나지 않는다. 그것은 유교의 道일 수도 있고, 그리스도교의 主일 수도 있다. 따라서 martirio/martir의 번역에 필요한 의미 치환은 '殉道'보다 '致命'에서 더 쉽게 이루어질 수 있다. 번역에서 의미 치환의 용이성은 중요한 기제이며, 이는 '致命'을 선호할만한 충분한 이유가 된다.

---

28) 『論語』, 子張 第十九: "士 見危致命."
29) 『論語』, 衛靈公 第十五: "志士仁人, 無求生以害仁 有殺身以成仁."
30) 『孟子』, 盡心章句 上 四十二章: "天下有道 以道殉身 天下無道 以身殉道."
31) 『孟子』, 告子章句 上 十章: "生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者不可得兼 舍生而取義者也."

그런데 두 단어의 형태론적 차이에는 좀더 중요한 측면이 있다. 그것은 곧 두 단어에 내포된 경험적 깊이의 차이이다. 죽음의 명분이 명시적으로 드러나는 '殉道'에서는 죽음 자체보다 명분에 더 무게가 두어진다. 반면 죽음의 명분이 함축적 차원에 숨어있는 '致命'에서는 명분보다 죽음 자체에 더 무게가 두어진다. 더욱이 '致命'은 발음되는 순간 '치명적인' 어떤 경험에 대한 기억을 환기시킨다. 그것은 곧 그리스도교 순교의 역사를 관통해온 격렬한 육체적 고통에 대한 기억이다. 그 기억은 종말과 재림에 관한 그리스도교 특유의 기대와 결부된 것으로, 이는 그리스도교인들에게 순교의 열정을 제공하는 원동력이었다.[32] 중국 천주교에서 순교의 열정은 1724년부터 1844년까지 계속된 박해 속에서 폭발적으로 발현되었으며, 이에 따라 '致命'에 내포된 육체적 고통의 함의는 신자들의 현재적 경험으로 구체화되면서 그들의 육체에 깊이 각인되었다. 격렬한 육체적 고통을 핵심으로 하는 그리스도교적 순교의 낯섦과 육체성은 중국 천주교인들 자신의 경험 속에서 더욱 극대화되었고, 그리하여 '致命'은 중국 천주교 고유의 용어이자 오직 천주교만의 용어로 자리잡아 갔다.

19세기 중반에 종교자유가 용인되기 시작하면서 천주교에 대한 박해도 끝났다. 더 이상의 죽음은 없었다. 게다가 더 많은 서양 열강들이 중국에 진출하고, 피 흘림 없이 진출한 개신교가 막강한 위세 속에 성장하면서, 천주교는 이제 서양 문화와 종교의 일부로 재배치되었다. 이에 따라 '순교' 개념도 새로운 국면을 맞게 되었다. '致命'에 내포된 고통과 죽음의 함의는 오직 천주교인들만의 경험으로 축소되었고, 그 경험은 천주교 고유의 용어이자 오직 천주교만의 용어인 '致命'이라는 단어 속에 유폐되었다.

반면 이와 달리 이미 유교적 맥락을 넘어 보편적 맥락으로 확장된 지 오래인 '殉道'는 이제 그 위상을 확고히 굳히게 되었다. 물론 '殉道'가 '致命'만큼 격렬한 육체적 고통의 함의를 지니지 않는다는 사실은 변하지 않았다. 그러나 바로 이 점 덕분에 '殉道'는 근대적 개념이 지녀야 할 보편성의 요건에 적합하게 되었으며, 격렬한 육체적 고통의 여부와 무관하게 '신앙이나 명분을 위한 죽음' 전반을 지칭하

---

32) 줄리아 칭은 유교와 그리스도교가 비슷한 순교의 교의를 갖고 있었지만, 유교에는 그리스도교와 같은 종말과 재림에 대한 기대가 없었기에 순교의 열정도 없었다고 지적한다(Julia Ching, *Confucianism and Christianity*, Tokyo: Kodansha International Ltd., 1977, 줄리아 칭, 『유교와 기독교』, 임찬순·임효선 옮김, 서광사, 1993, p.120). 그러나 이는 역사적 맥락을 간과한 평면적인 분석이다. 예를 들어 근대 초기 한국에서 유림들이 서양과 일본의 위협에 대항하여 의병이나 자결로 저항한 것은 '순절의 열정'이라 부를 만한 것이다.

는 일반적 용어로 자리잡게 되었다. 한편 이 시기에 일본으로부터 '殉教'라는 신조어가 유입되기는 했지만, 이는 쉽게 정착하지 못했다. 일본이나 한국에서 '殉教'가 기존의 단어들을 대체하면서 근대적 개념의 위상을 확보한 것과 달리, 중국에서 '殉教'는 그렇지 못했다. '殉道'의 개념적 위상은 막강했으며, 거의 흔들리지 않았다.[33] 이런 상황에 약간의 변이가 있었던 것은 천주교 내에서 뿐이었다. 중국 천주교인들은 한편으로 소통의 일반적 맥락에서는 일반적 용어인 '殉道'를 사용하면서도, 다른 한편으로 그들만의 경험과 역사에 관련된 맥락, 특히 격렬한 육체적 고통을 수반했던 죽음에 대한 기억이 새겨진 언어들 —호칭, 지명, 전례용어— 에서는 고유의 용어인 '致命'을 사용하는 이중적 언어 사용의 관행을 갖게 되었다.

2. 일본의 'マルチリョ'와 '殉教'

일본에서 '순교' 개념은 중국과 사뭇 다른 방식으로 형성되었다. 그리스도교를 받아들인 연혁으로 치자면 중국이 일본보다 앞선다. 그러나 16세기에 시작된 그리스도교의 본격적인 역사로 치자면 앞서는 것은 오히려 일본이다. 스페인 천주교 예수회의 프란치스코 하비에르(Francisco Xavier)는 포르투갈 국왕의 요청으로 1541년에 인도 선교를 개척한 후 1549년에 일본에 도착하였다. 자비에르는 1551년에 중국 선교 여정에 올랐으나 중도에 사망했고, 이후 리치가 중국 선교를 시작한 것이 1582년의 일이니, 16세기 이후 동아시아 그리스도교의 본격적인 역사에서 일본은 중국보다 30년 이상 앞서는 셈이다.[34]

이런 역사적 맥락에서 일본에서는 그리스도교 관련 용어들이 포르투갈어로부터 일본어로 독자적으로 번역되었다.[35] 그러나 두 언어 사이의 간극은 매우 깊었고, 따라서 의역을 비롯한 다양한 방법이 동원되었다.[36] 음차는 그런 방법 중의 하나였다. 곧 낯선 단어의 의미를 옮기는 대신 발음 그대로 따서 가다카나로 표기하는 것이다. 예를 들어 일본에서는 처음부터 '그리스도교인'이 포르투갈어 cristäo의

33) 중국에서 '殉教'는 20세기에 들어서도 별로 사용되지 않았으며, 그나마 간헐적 사용되기 시작한 것은 비교적 최근의 일이다.

34) 일본 천주교의 역사에 대해서는 이원순, 「일본 천주교회사」, 『한국가톨릭대사전』 9권, 한국교회사연구소, 2002, pp.7184-7192를 참조할 것.

35) 근세 이후 일본인들 중에 그리스어나 라틴어를 아는 사람은 거의 없었다(丸山眞男・加藤周一, 『飜譯の思想』, 岩波書店, 1992, 마루야마 마사오・가토 슈이치, 『번역과 일본의 근대』, 임성모 옮김, 이산, 2000, pp.108-111). 대신 번역에서 중요한 역할을 한 일본인들이 아는 것은 포르투갈어처럼 그들이 접한 외국 선교사들의 언어뿐이었다.

36) Masaomi Kondo & Judy Wakabayashi, "Japanese Tradition," in *RETS*, p.486.

발음 그대로인 'キリシタン'(kirishitang)으로 지칭되었다. 마찬가지로 '순교'와 '순교자'를 지칭하는 단어도 각각 포르투갈어 martirio와 mártir의 발음 그대로인 'マルチリョ'(maruchiryo)와 'マルチル'(丸血留: maruchiru)로 옮겨졌다. 『日本思想大系』에는 16세기 말부터 17세기까지 서양 선교사들이 저술한 저서들의 목록이 실려있는데, 그 중에는 『マルチリョの心得』(순교의 마음가짐)이나 『丸血留の道』(순교자의 길) 같은 책이 포함되어 있다. 이는 일본 그리스도교 초기부터 'マルチル'와 'マルチリョ'가 사용되고 있었음을 보여준다.[37]

그렇다면 일본에서는 왜 martirio/mártir를 번역하면서 의미를 옮기는 대신 발음을 그대로 차용하는 전략이 채택된 것일까? 그 단서는 고대서양의 전례에서 찾을 수 있다. 즉, '피의 증언/피의 증인'이라는 새로운 의미를 획득하게 된 그리스어 *μαρτύριον/μαρτύς*가 라틴어로 정확히 번역될 수 없었기에 발음을 그대로 차용한 martyrium/martyr라는 새 단어가 만들어졌던 것과 마찬가지로, 일본에서도 기존의 어휘로는 martirio/mártir라는 낯선 단어의 의미를 충분히 담아낼 수 없었기에 발음 그대로 차용하는 전략이 채택되었던 것이다. 이는 일본에서도 그리스도교적 순교가 전혀 낯선 죽음으로 받아들여졌음을 보여준다.

물론 하라키리(割腹り)라는 일본 특유의 정교한 자살 의례에서 볼 수 있듯이, 일본 사회에도 명분을 위해 죽는 죽음이 존재하고 있었다. 그 죽음은 흔히 '殉道'(じゅんど, jundo)로 지칭되었다. 그런데 일본의 하라키리와 그리스도교의 순교는 격렬한 육체적 고통을 수반한다는 점에서 유사하지만, 죽음의 시간성과 존재론에서 근본적으로 성격을 달리한다. 하라키리에서는 앞서 죽어간 사무라이들의 과거와 자신의 죽음으로 이어져갈 사무라이 전통의 미래가, 죽음이 감행되는 현재 속으로 녹아든다. 하라키리를 지배하는 것은 현재의 아뜩한 찰나적 시간성이며, 그 핵심에 놓여있는 것은 죽음으로 삶의 아름다움을 완성하는 잔혹의 미학이다.[38] 반면 순교에서는 현재의 시간이 앞선 순교자들의 수난과 그리스도교의 수난 그리고 신의 창조라는 아득한 과거로 확장됨과 동시에 부활과 영생을 통해 영원으로 이어지는 아득한 미래로 확장된다. 또 죽음에 이르는 고통의 시간이 길면 길수록 그

---

37) 海老澤有道 外 校注, 『日本思想大系(25): キリシタン書・排御書』, 東京: 岩波書店, 1970, pp.323-361.

38) 하라키리(割腹り)에 대해서는 Gerd Mischler, *Von der Freiheit: das Leben zu Lassen, Kulturgeschichte des Suizids*, Hamburg: Europa Verlag, 2000, 게르트 미슐러, 『자살의 문화사: 죽을 수 있는 자유』, 유혜자 옮김, 시공사, 2002, pp.209-217을 참조할 것.

만큼 영혼이 더 정결해지고 사후의 상급이 더 커진다는 점에서 그 시간은 지속성에 지배된다. 순교를 지배하는 것은 창조에서 종말로 이어지는 영원한 지속적 시간성이며, 그 핵심에 놓여있는 것은 격렬한 죽음으로 신의 뜻을 완성하는 고통의 정치학이다.

이러한 차이는 일본에서 martirio가 번역되는 데에 왜 전통적인 '殉道' 대신 'マルチリョ'라는 새로운 어휘가 창출되었는지를 설명해준다. 곧 'マルチリョ'는 그리스도교적 순교의 낯선 죽음 경험을 지배하는 지속적 시간성과 격렬한 육체성으로부터 솟아났던 것이다. 'マルチリョ'에 내포된 지속적 시간성과 격렬한 육체성은 낯선 서양식 발음이 풍기는 이국적인 분위기와 머나먼 서양 및 죽음 이후의 세계에 대한 동경이 결부되면서 더욱 극대화되었다. 'マルチリョ'의 이런 속성은 1587년부터 1637년까지 계속 박해를 당하고 그 후로도 무려 120년 동안이나 숨어 지내야 했던 일본 천주교인들의 경험 속에서 그들의 기억과 육체에 직접 각인되었다. 그리하여 'マルチリョ'는 일본 천주교인들의 경험이 녹아있는 고유하고 특별한 용어로 자리잡게 되었다.

한편 17세기 이후에는 중국에서 한문 천주교 서적이 들어오면서 '致命'(ちめい, chimei)라는 한자어도 함께 유입되기 시작했을 것으로 보인다. 그러나 '致命'은 19세기 중반 이전까지는 널리 사용되지 않았다. 아마도 계속되는 박해와 기나긴 은둔 생활 속에서 한문 천주교서적이 보급되거나 새로운 용어가 확산되기는 힘들었을 것이다. 상황이 달라지기 시작한 것은 19세기 중반의 일이다. 종교자유가 허용되면서 천주교인들도 자유를 누리게 되었다. 아울러 한자어로 된 그리스도교 용어들이 확산되면서 'マルチリョ'는 '致命'에게 자리를 내어주기 시작했고, 서서히 사라졌다. 그러나 중국어가 엄연한 외국어로 여겨지던 일본에서[39] '致命'도 낯설기는 마찬가지였으며, 따라서 'マルチリョ'가 지니고 있던 낯선 속성은 '致命'에서도 계속 유지되었다. 그리하여 중국에서처럼 일본에서도 '致命'은 천주교 고유의 용어이자 오직 천주교만의 용어로 자리잡아 갔다.

일본에서 '순교' 개념의 형성은 19세기 후반에 들어 전혀 새로운 국면에 접어들게 되었다. 근대사회는 보편적 개념에 대한 욕구로 들끓었으며, 이에 따라 전통적인 '殉道'가 '신앙이나 명분을 위한 죽음'을 총칭하는 일반적 용어로 쓰이기 시작했다. 그러나 이는 오래 가지 않았다. 당시 일본에서는 서양 언어를 번역하는 과정에서 한자를 조합하여 만든 신조어들을 중심으로 새로운 근대적 개념들이 형성

39) 마루야마 마사오, 앞의 책, pp.35-38.

되고 있었다. '宗教'(しゅうきょう, shukyo)는 바로 그런 맥락에서 태어난 근대적 단어이자 보편적 개념이었다.[40] 일단 '宗教'가 출현하자 이는 다른 단어와 개념에도 영향을 끼쳤다. 그리하여 '殉道'에서 '道'를 제거하고 대신 그 자리에 '宗教'의 '教'를 끼워 넣은 '殉教'(じゅんきょう, junkyo)라는 새로운 단어가 만들어졌다.[41]

'殉教'는 '殉道'를 급속히 대체하며 '신앙이나 명분을 위한 죽음'을 총칭하는 보편성을 부여받으며 근대적 개념의 위상을 획득하게 되었다. 이는 중국에서 '殉教'가 정착하지 못하고 대신 '殉道'가 계속 사용된 것과는 전혀 다른 상황을 연출했다. 중국과 달리 일본에서 '殉道'는 보편성을 획득하지 못한 채 하라키리나 불교와 유교 같은 전통적 맥락에 국한된 용어로 굳어졌다. 한편 일본 천주교에서는 중국 천주교와 비슷한 상황이 벌어졌는데, 다만 그 상황의 요소만 약간 달랐다. 곧 일본 천주교인들은 일반적 맥락에서는 '殉教'를, 천주교 고유의 역사와 경험에 관련된 맥락에서는 '致命'을 사용하는 이중성을 갖게 되었던 것이다.

3. 한국의 '치명'과 '순교'

한국에서 '순교' 개념의 형성은 서양 언어를 직접 번역하는 것이 아니라 중국과 일본에서 번역된 용어들이 수용되는 과정으로 전개되었다. 물론 19세기 말에 일본으로부터 '殉教'라는 신조어가 유입되기 전까지는 당연히 '순교'라는 단어도 존재하지 않았다.[42] 대신에 가장 먼저 들어온 것은 중국 천주교에서 사용되던 '致命'이었다. 이는 단지 천주교가 한국에 들어온 것이 중국을 통해서였기 때문이다. 조선후

---

40) 일본에서 religion의 번역어로 '宗教'가 출현한 과정에 대해서는 Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp.164-167을 참조할 것.

41) 1878년에 번역된 장 그라세의 『日本西教史』는 순교자들에 대해 기술하면서 계속 '殉教'라는 단어를 사용하고 있는데, 이는 이 시기에 이미 '殉教'가 출현해 있었음을 보여준다. チャン・クラセ(Jean Grasset), 『日本西教史』, 太政官飜譯, 東京, 1878, 11章.

42) 이는 19세기 후반에 편찬된 사전들에서도 확인된다. 프랑스 천주교 선교사들이 펴낸 『한불자뎐』에는 "치명(致命)ᄒᆞ다"라는 항목이 "martyre"의 번역어로 "~를 위해 죽다: martyr의 고통을 겪다: 자기 목숨을 바치다"(martyre; être martyr; mourir pour; souffrir de martyre; offrir sa vie)라는 의미로 수록된 반면, '순교' 항목은 없다(『한불자뎐: 韓佛字典: *Dictionnaire Coréen-Française*』, Les missionaires de Corée de la Société des Missions étrangères de Paris, Yokohama: [s.n.], 1880, p.601). 마찬가지로 미국 개신교 선교사들이 펴낸 『韓英字典』에도 '순교' 항목은 없고, 대신 "치명ᄒᆞ다"가 "~에게 자기 목숨을 바치다: ~을 위해 죽다"(To devote one's life: To die for)라는 의미로 수록되어 있다(James S. Gale ed., 『韓英字典: *A Korean-English Dictionary*』, Yokohama: Kelly & Walsh, 1897, p.812).

기인 17세기 초부터 유입되기 시작한 한문 서학서들에는 천주교 서적들이 포함되어 있었는데, 이는 18세기 말에 한국에서 최초의 신자들이 생겨나는 토대가 되었다. 한문 천주교 서적들은 초기부터 번역되고 번안되면서 한국에 천주교가 정착하는 데 지대한 역할을 했으며, 이 과정에서 천주교 관련 용어들도 대개 중국에서 쓰이던 한자어들이 그대로 사용되었다.[43] 따라서 1837년에 최초의 서양 선교사인 프랑스 천주교 파리외방전교회의 앵베르(Laurent M. J. Imbert) 일행이 한국에 들어왔을 때 그들은 불어 단어 martyre를 어떻게 번역할지 고민할 필요가 없었다. 그 전부터 이미 신자들 사이에서는 '치명'이라는 단어가 유통되고 있었기 때문이다. 물론 이것이 유교적 '견위치명'이 아닌 그리스도교적 '위주치명'을 지칭하는 것이었음은 두말할 나위도 없다.

한편 중국이나 일본과 같은 한자 문화권이기에 한국에도 '순도'라는 단어가 있기는 했다. 그러나 과거나 지금이나 한국 천주교에서 '순도'가 '순교'를 지칭하는 단어로 활용된 사례는 거의 없다. 한국 천주교에서 '순교'는 오직 '치명'으로만 지칭되었다. 이는 중국에서 '致命'이 천주교 고유의 용어이자 오직 천주교만의 용어로 자리잡았던 것과 맥락을 같이 한다. 한국에서도 그리스도교적 순교는 기존의 언어로 담아낼 수 없는 전혀 낯선 죽음이었던 것이다.

물론 과거에도 "佛法을 위해 자신을 죽인"(爲法滅身)[44] 신라의 이차돈이나 "두 임금을 섬기지 않는"(不事二君)[45] 신념을 지키다 죽은 고려의 정몽주와 조선의 사육신처럼 명분을 위해 죽는 이들은 많았다. 그러나 이런 죽음들과 그리스도교의 순교는 죽음의 명분 외에도 여러 가지 면에서 달랐다. 둘 다 정치성과 종교성이 뒤엉킨 현상이지만, 전자의 정치성은 훨씬 더 강하다. 또 전자가 개별화된 사건인 반면, 후자는 집단화된 사건이다. 더욱이 죽음에 수반되는 육체적 고통의 강도 — 고통의 양이 아니라 고통 담론의 두께 — 는 후자가 전자보다 훨씬 더 강하다. 명

---

43) 한문 천주교 서적의 전래 및 번역에 대해서는 배현숙, 「조선에 전래된 천주교 서적」, 『한국천주교회창설 이백주년기념 한국교회사논문집(1)』, 한국교회사연구소, 1984, pp.1-33과 하성래, 「한국 천주교회의 한글 번역 활동」, 『한국 천주교회사의 성찰: 최석우 신부 수품 50주년 기념 논총 제2집』, 한국교회사연구소, 2000, pp.469-530을 참조할 것.

44) 『三國遺事』 券3, 「原宗興法 (距訥祇世一百餘年) 猒觸滅身」: "法興大王卽位十四年, 小臣異次頓爲法滅身."

45) '不事二君'은 고려 말 이후 유교 사대부 사이에서 충절 정신을 나타내는 표현으로 널리 자리잡았다. 이는 예를 들어 고려 말 충신이었던 길재가 조선 초에 정종이 관직을 수여하자 "신이 듣건대 '여자는 두 남편이 없고, 신하는 두 임금이 없다'고 합니다"라고 답한 뒤 낙향한 일화에서 잘 나타난다. 『定宗實錄』 2년 7월 2일(乙丑).

분을 위해 죽는 전통적인 죽음과 달리, 그리스도교의 순교는 두드러지게 종교적인 사건이고, 집단적인 경험이자, 육체에 새겨진 격렬한 고통의 기억이었던 것이다.

'치명'에 내재한 고통의 집단성과 육체성은 1801년(신유교난)에서 1866년(병인교난)까지의 대대적인 천주교 박해가 계속되면서 더욱 두터워졌다. 이에 따라 '치명'은 천주교인들의 경험이 각인된 고유의 용어로 자리잡아 갔다. 그 고유성은 심지어 '치명'이라는 말이 과거에는 없던 새로운 것으로서 한국 천주교의 신자들이 만들어낸 단어로 오인되는 결과를 낳기도 했다.[46] 그러나 '치명'의 이러한 고유성은 그것이 오직 천주교만의 것임을 의미하기도 했다. 사회 전체 차원에서 보면 단지 반역자나 어리석은 자들의 죽음만이 있을 뿐, '순교' 따위는 없었다. 천주교는 특정한 소수의 종교였고, '순교'는 그들만의 경험일 뿐이었다. 그리고 그 고유한 경험은 '치명'이라는 천주교만의 단어 안에 봉인되어 있었다.

이런 상황은 19세기 말부터 변하기 시작했는데, 그 변화는 중국이나 일본과 비슷하게 전개되었다. 중국이나 일본에서와 마찬가지로 한국에서도, '치명'은 천주교 고유의 용어이자 오직 천주교만의 용어로 계속 살아남았다. 한편 중국이나 일본에서와 마찬가지로 한국에서도, 새롭게 도래한 근대 사회는 '신앙이나 명분을 위해 죽는 죽음'을 지칭할 보편적 개념을 요청하고 있었다. 처음에는 중국에서처럼 한국에서도 전통적 단어인 '순도'가 보편성을 획득하며 새로운 개념 형성을 주도하는 듯했다. 그러나 '순도'는 얼마 후 일본에서 새로 유입된 '순교'에게 서서히 자리를 내어주었고, '종교'를 비롯한 다른 근대적 개념들이 정착하면서[47] '순교' 역시 근대적 개념의 위상을 획득하게 되었다.[48] 이는 중국과는 다르고 일본과는 비슷한

---

46) 예를 들어 『한국가톨릭대사전』(1985)의 「치명」 항목에는 이 단어가 "한국 천주교회가 박해를 당하던 시기에 교우들에 의해 만들어진 말"(p.1156)이라고 잘못 설명되어 있는데, 이러한 오류는 아마도 신자들 사이에서 오랫동안 전승되던 잘못된 정보를 무비판적으로 사용해서 벌어진 것으로 보인다.

47) 한국사회에서 근대적 '종교' 개념이 형성된 과정에 대해서는 장석만, 「개항기 한국사회 '종교' 개념의 형성에 관한 연구」, 서울대 박사논문, 1992를 참조할 것.

48) 이 과정은 그리 신속하게 진행된 것 같지는 않다. 예를 들어 조선총독부가 1920년에 초판을 펴낸 『朝鮮語辭典』에는 "순국(殉國)", "순ᄉᆞ(殉死)", "순장(殉葬)", "순절(殉節)" 등의 항목만 있고 '순교' 항목이 없다(朝鮮總督府, 『朝鮮語辭典』, 京城: 朝鮮總督府, 大正9年[1920], p.530). 또 근대 초기의 대표적인 한자 자전인 『全韻玉篇』이나 『新字典』의 "殉"(殉) 字 항목에도 '殉敎'라는 용례는 포함되어 있지 않다(『全韻玉篇』, 1908년 판본; 朝鮮光文會 編, 金敦熙 纂, 『新字典』, 京城: 新文館, 昭和3[1928]). 사전에 '순교'라는 항목이 포함되기 시작한 것은 1930년대에 간행된 사전들에서부터다. 이런 사실들은 사실은 19세기 말부터 1920년대까지 한국 사회에서 '순교'가 금세 정착하지는 못했음을 보여준다.

상황이다. 한편 중국이나 일본의 천주교와 마찬가지로 한국 천주교에서도 일반적 맥락에서는 일반적 용어인 '순교'를 사용하면서 그들의 경험과 역사에 관련된 특수한 맥락에서는 고유의 용어인 '치명'을 사용하는 이중적 관행을 갖게 되었다.[49]

그런데 한국에서 이 변화는 중국이나 일본과의 유사성 못지 않게 중요한 차이성을 갖고 있었다. 그 한 가지는 중국이나 일본에서와 달리 한국에서 더 막강한 영향을 발휘했던 개신교의 역할에 있다. 19세기 말에 종교자유가 어느 정도 용인된 후에 주로 미국을 통해 들어온 개신교는 '피 흘림의 순교' 없이 정착할 수 있었다. 개신교 선교사들은 자신들이 한국에 '복음'을 들여온 최초의 그리스도교인들이라 여겼다. 그들은 그들보다 앞서 '피 흘림의 순교'를 거치며 정착한 천주교의 존재를 알고 있었지만, 천주교가 꾸려온 한국 그리스도교의 과거 100년 역사를 애써 외면했다. 나아가 그들은 천주교와의 차별성을 강조하면서 개신교가 '순교의 종교'가 아닌 '문명의 종교'임을 부각시키고자 했다.[50] 초기 개신교 문헌들에 '순교' 담론이 거의 존재하지 않는 것은 이 때문이다.[51]

그런데 사실 순교는 그리스도교 세계 공통의 중요한 유산이다. 개신교 선교사들에게 한국 천주교 순교자들은 무의미했을지 몰라도, 서양 그리스도교 초기 순교자들은 중요했다. 당연히 그들에게도 영어 martyrdom/martyr를 번역할 단어가 필요했다. 물론 그들이 경쟁 상대인 천주교의 '치명'을 사용했을 리는 만무하다. 비록 그들이 펴낸 사전에 '치명'이 수록되어 있기는 했지만, 그것은 천주교와 무관한 일반적 어휘로 소개된 것이었고, 더욱이 그들이 이 단어를 적극적으로 활용한 사례는 거의 없다. 대신에 그들이 선호했던 것은 전통적인 '순도'였던 것으로 보인다.[52] 개신교 선교사들은 천주교 고유의 용어인 '치명'이 아니라 일반적 용어로 자리잡아 가던 '순도'를 채택함으로써 개신교와 천주교의 차별성을 확보할 수 있었

---

49) 지금까지도 한국 천주교에서는 '치명'이 호칭, 지명, 전례용어에서 부분적으로 사용되고 있다.

50) 개항기 천주교에 대한 개신교의 태도에 대해서는 신광철, 「개항기 한국 천주교와 개신교의 관계」, 『종교연구』 제11집, 1995, pp.355-380을, 개신교의 문명화 전략에 대해서는 이진구, 「한국 개신교 수용의 사회문화적 토대에 관한 연구」, 『종교와 문화』 제2호, 1996, pp.157-174 및 Suk-man Jang, "Protestanism in the Name of Modern Civilization," *Korea Journal*, Vol. 39, No. 4, December 1999, pp.187-204를 참조할 것.

51) 필자가 지금까지 확인한 바로는 초기 개신교의 영문 및 한글 문헌들에서 '순교'와 관련된 그 어떤 단어나 개념이 등장한 예를 거의 찾아보기가 힘들었다.

52) 이는 예를 들어 개신교 여자 선교사 기포드(M. H. Gifford)가 1912년에 『순도긔록: 殉道記錄』(경성: 죠선예슈교서회)이라는 번역서를 간행한 데서도 확인된다. 이 책의 원제는 *The Book of Martyrs*다.

고, 이로써 '순도'가 보편적 개념의 위상을 획득하게 되는 중요한 기여를 했다. 그들은 또한 얼마 후 일본으로부터 '순교'라는 새로운 단어가 유입되자 재빨리 이를 받아들임으로써 천주교보다 먼저 근대적 개념을 전유해내는 순발력을 발휘했고, 이 단어를 축으로 근대적인 '순교' 개념이 정착하는 데 주도적인 역할을 했다.

한편 한국은 일본의 신조어인 '殉教'가 수용되는 과정에서 중국과는 전혀 다른 경로를 밟았다. 동아시아에서 근대화의 선두를 달리고 있던 일본은 중국과 한국 모두에게 영향을 주었지만, 일본의 직접적인 지배 아래 있던 한국에서 그 영향은 더욱 막강했다. 이는 일본에서 만들어진 근대적 개념들이 수용되는 데서도 마찬가지였다. 따라서 중국에서 '殉教'가 '殉道'를 완전히 대체하지 못한 채 후자가 계속 지배적인 위상을 유지한 것과 달리, 한국에서 '순도'는 '순교'에게 거의 완전히 자리를 내어주고 말았다. 특히 중국에서와 달리 한국에서는 '순도'가 보편적 위상을 상실한 채 유교와 불교 같은 전통 종교에만 관련된 용어로 축소되었는데, 이는 일본에서 '殉道'가 전통적인 하라키리와 유교 및 불교에 관련된 용어로 축소된 것과 맥락을 같이 한다.

이상 살펴본 바와 같이 한중일 세 나라에서 '순교'를 지칭하는 단어들 출현하고 근대적인 '순교' 개념이 형성된 과정에는 여러 층위의 유사성과 차이성이 복잡하게 뒤엉켜있다. 유사성의 층위들에는 신앙이나 명분을 위한 죽음이라는 보편적 인간 경험의 공통성과 한자 및 공동의 종교적·문화적 유산에 기초한 동아시아적 경험의 공통성이 깔려있다. 또 거기에는 시대와 지역을 넘어 공유되어온 그리스도교적 경험의 공통성, 특히 각 나라 천주교인들의 직접적인 경험 속에서 그 육체에 각인되었던 순교의 격렬한 고통이라는 공통성이 깔려있다. 또한 거기에는 서양의 충격으로 시작된 근대 경험의 공통성도 깔려있다. 그러나 이 유사성의 층위들 사이사이에는 상이한 역사적 경험이 자아내는 차이성의 두터운 층위들이 끼워져 있기도 하다. 한중일 세 나라의 상이한 역사적 맥락과 종교적·문화적 상황은 동일한 그리스도교적 경험이 각기 다르게 굴절되면서 상이한 방식으로 구체화되게 만들었다. 또 세 나라가 처한 서로 다른 정치적 상황은 근대 경험에 일정한 차이를 도출시켰고, 이는 세 나라에서 다양한 단어들이 상이한 방식으로 교차·충돌하면서 '순교' 개념의 복잡한 형성 과정이 펼쳐지게 만들었다. 언뜻 지극히 단순하고 당연하게만 여겨지는 하나의 개념 안에도 이렇듯 유사성과 차이성을 씨줄과 날줄로 하는 복잡한 역사적 과정들과 힘들이 꿈틀거리고 있는 것이다.

V. 맺음말: 개념사의 비교종교학적 유용성

지금까지 개념사의 비교종교학적 유용성을 확인하기 위한 사례로 '순교' 개념의 형성 과정을 분석해 보았다. 이 작업은 개념사가 비교종교학의 새로운 방법론 정립에 기여할 수 있는 몇 가지 유용성을 제시한다.

우선 개념사는 특정 개념이 지닌 통시적(diachronic) 역사에 주목한다. 이는 비교가 구체적인 역사적 맥락 안에서 이루어질 수 있게 한다. 모든 개념에는 그것이 생성되고 확산되며, 번역되고 굴절된 복잡한 역사적 과정이 고스란히 담겨있다. 필자가 '순교' 개념의 형성 과정을 추적하면서 그 개념이 처음 생겨난 고대서양에서 시작하여, 그것이 유입되어 번역되고 굴절된 16세기 이후 중국과 일본을 거쳐, 다시 그것이 18세기 이후 한국으로 유입되어 또 한번 굴절되는 기나긴 과정을 추적한 것은, 개념사를 통해 비교종교학을 역사화하기 위한 시도였다.

다음으로 개념사는 특정 개념이 지닌 공시적(synchronic) 구조에 주목한다. 이는 비교가 동시대의 단면에 스며있는 이질적인 경험과 힘들의 작용을 드러내는 힘을 갖게 한다. 새로운 개념의 출현은 이를 가능케 했던 새로운 경험의 동시대적 맥락에서 설명되어야 한다. '순교' 개념은 과거의 경험이 단절되고 그 단면 위에 격렬한 육체적 고통이 각인되는 새로운 경험이 출현하면서 형성된 것이다. 또한 그 개념의 수용과 번역 과정에서 벌어진 굴절에도 역시 각 수용 주체들이 살았던 동시대적 경험의 단절과 새로움이 자리잡고 있다. 개념사는 비교종교학이 동시대적 단면을 가로지르는 이질적인 경험과 힘들의 결을 읽어내는 힘을 갖게 한다.

세 번째로 개념사는 특정 개념을 둘러싸고 벌어지는 욕망과 권력의 미세하고 복잡한 작용 메커니즘에 주목한다. 이는 비교에 역동성을 부여하며 이로써 과거의 비교가 지녔던 정태적 한계를 극복할 수 있게 한다. '순교' 개념의 형성 과정에서 나타나는 다양한 언어화 전략들은 특정한 역사적·사회적 맥락에서 미묘한 욕망들이 뒤엉키는 방식에 따라 서로 다른 방식으로 활용되고 조합된다. 또 그 과정에는 서로 다른 집단들 사이에 권력의 치열한 밀고 당김이 벌어지는 복잡한 메커니즘이 작동한다. 개념사는 특정 개념에 얽힌 욕망들의 미묘한 권력들의 복잡한 메커니즘이 비교의 정밀한 렌즈에 포착되게 한다.

끝으로 개념사는 특정 개념의 형성 과정에 깔려있는 경험들에 주목하게 한다. 이는 비교에 인간 경험의 진정성에 대한 통찰력을 부여한다. 필자가 시도한 '순교'의 개념사는 단순히 그 언어적 형성 과정을 추적하기만 하는 것이 아니라, 그 개

념의 출현과 변화를 가능케 했던 경험 자체의 깊이를 헤아리는 작업이기도 했다. 그 깊이에서 필자는 순간과 영원을 넘나드는 독특한 시간성의 경험과 격렬한 육체적 고통을 수반하는 특수한 죽음의 경험이 지닌 진정성의 차원을 발견할 수 있었다. 개념사는 비교가 인간 경험의 진정성에 대한 통찰을 추구하는 인문학적 전망을 성취할 수 있게 하는 중요한 발판을 제공한다.

이상의 유용성들은 개념사가 기존의 비교종교학이 역사적 맥락을 등한시하고, 유사성에 집착한 나머지 차이성을 간과하며, 사회적 구조와 역학에 소홀하고, 인간 경험의 깊이에 충분한 관심을 기울이지 않았던 한계를 극복할 수 있는 돌파구를 열어준다. 나아가 개념사는 추상적인 사변이 아니라 구체적인 현상에 대한 분석으로부터 새로운 이론을 도출해내고자 하는 비교종교학의 이론적 전망에도 든든한 디딤돌을 제공한다. 물론 이는 어디까지나 '하나의' 돌파구이자 디딤돌일 뿐이다. 개념사는 다양한 방법론적 전술이 동원되는 비교종교학의 커다란 학문적 전략의 일부일 뿐, 그 자체로 독립적이고 완결된 것은 아니다.

그러나 본래 인문학에 도달점이란 없는 법이다. 인문학은 정해진 도달점을 향해 정면으로 돌진하는 학문이 아니다. 인문학은 타자와의 만남을 통한 끝없는 모색의 도정에서 얻게 되는 통찰을 벗삼아, 아직 드러나지 않은 미지의 도달점을 향해 우회하며 기어가야 할 숙명을 지닌 학문이다. 인문학의 한 분야로서 종교학은 인문학의 이런 숙명을 공유한다. 물론 그것은 즐거운 숙명이다. 타자와 만나는 데에는 언제나 약간의 흥분이 따르는 즐거움이 있는 법이니까. 개념사는 이제껏 당연시 여겨왔던 개념들을 낯설게 만들면서 거기에 새겨진 역사적 흔적과 구조적 얼개를 더듬고, 그 안에서 꿈틀대는 욕망과 권력의 움직임을 포착하며, 경험의 깊이에 아로새겨진 미세한 결들을 따라가는 과정에서 숱한 타자들과 만나는 즐거움을 제공한다. 그것은 인문학이 추구하는 바 타자 이해를 통해 결국 자기 자신을 새롭게 이해하게 되는, 약간은 놀라운 또 하나의 즐거움을 배태한다. 개념사는 비교종교학이 즐겁고도 진정한 인문학일 수 있게 하는 하나의, 제법 유용한 가능성이다.