

동양의 종교학, 그 어제와 오늘*

윤이훈**

1. 서론: 종교학, 그 오늘의 혼돈

종교학(science of religion, 또는 study of religions)은 사회학, 인류학, 심리학과 같은 이른바 “젊은 학문(young sciences)”¹⁾의 일환으로 동양에 소개되었다. 젊은 과학들 가운데서도 종교학은 특히 동양에서는 독립적인 입지를 확보하는 데 대단히 어려운 점이 많았으며, 따라서 근대학문 분야로서의 본격적인 입지를 확보하기 위하여 오랜 시간을 기다려야 했다. 공식적으로 말하자면, 서양에서와 마찬가지로 대학에서 종교학 과목을 강의하는 교수를 임명하거나 또는 종교학과를 설립할 때 비로소 종교학이 출발했다고 말할 수 있다. 이런 점에서 일본에서는 1905년 동경대학에 종교학과가 설립된 이후 이제는 거의 1세기에 가까운 역사를 지녔고, 한국에서는 1948년 서울대학교에 종교학과가 설립 이후 약 반세기가 지났으며, 중국에서는 모택동이 주도한 문화혁명의 회오리바람이 지나간 후, 중국사회과학원(中國社會科學院)을 중심으로 본격적으로 종교전공 교수들이 연구활동을 주도하였다.²⁾ 특히 1983년 후주(福州)에서 열린 전국철학사회과학계획회의(全國哲學社會科學計劃會議)에서 『종교학』이란 책을 편집하기로 한 것이 종교학의 새로운 출발의 이정표가 되었다는 것이 중국의 종교학자들의 판단이다.³⁾ 따라서 중국에서의 종교학은 1980년대에 활성화되었다고 말할 수 있다.

* 『종교연구』 20 (2000 여름), pp. 57-74.

** 서울대학교 교수

1) Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975).

2) 그 주도자는 여대길(呂大吉) 교수였으며, 특히 사회과학원의 “세계종교연구소”가 중국의 종교학운동의 중심 역할을 했고, 1990년대에 와서 북경대학에 종교학과가 설립되었다.

3) 呂大吉, 「自序」, 『西方宗教學說史』(北京: 中國社會科學出版社, 1994), p. 1.

이처럼 동양 3국이 서로 다른 배경과 역사를 지녔기 때문에, 종교학의 성향과 그 내용은 서로 다르다. 그러나 극동이라는 하나의 문화권에 속하기 때문에 이들은 서로 같은 학문 및 지성사적 문제를 지니고 있다. 이런 점에서 본 연구를 이들 3국의 종교학에 국한하여 살펴보기로 한다.

첫째, 이들 3개국에서는 오늘날도 종교연구의 순수 이론을 서양의 종교학계로부터 일방적으로 수용한다. 여기에는 순수 종교학의 이론을 전공하는 학자가 수적으로 대단히 적다는 데 큰 원인이 있다. 그러나 보다 근본적으로 각국의 종교학계는 아직 세계종교학계가 수용할만한 독자적인 이론을 제시하지 못하는 결과에 이른 점에서 서로 다르지 않다. 둘째, 그럼에도 불구하고, 일부에서는 반서양적 태도(反西洋的 態度)를 지닌다. 특히 유교, 불교, 그리고 도교와 같은 전형적인 동양의 고전종교를 연구하는 종교학자들은 동서양 문화의 차이를 깊이 인식하기 때문에, 서양 학문과 문화의 일방적이고 주도적인 추세가 지닌 문화적 폐해를 두려워하는 나머지 반서양적 태도의 경향을 지니게 된다. 셋째는 동양과 서양의 종교사상을 종합하려는 태도이다. 이는 기독교 연구의 경험이 있는 동양학자이거나 동양 종교연구의 경험이 있는 신학자들 사이에서 활발하게 나타난다. 이들 세 가지 태도는 각각의 한계점을 지니고 있다.

예컨대, 서양학문의 모델을 따르는 사람들은 한마디로 자신이 살고 있는 동양문화에 대해 깊은 이해가 없는 학자들이다. 그럼에도 불구하고, 서양의 학문을 소개하는 데는 크게 공헌하고 있다. 그러나 서양학문의 한계를 인식하지 못하기 때문에, 서양학문의 절대화에 동참하는 절대적 한계를 벗어날 길이 없다. 다음으로, 전문 동양학자들의 반서양적 태도는 역사적 현실을 외면하거나 또는 의식적으로 과소 평가하는 우를 범하는 경향이 있다. 왜냐하면 서양의 문물과 학문이론은 이미 동양사회에 깊숙이 들어와서 다양한 형태로 구조적 영향을 주고 있으며, 이제는 이미 그 추세가 돌이킬 수 있는 점을 지났기 때문이다. 이제 동양사회가 서양문화와 결별하고 과거의 동양 고전으로 돌아가는 것은 현실적으로 불가능한 단계에 이르렀다. 서양은 이미 동양 안에 존재하고 있기 때문이다. 끝으로, 동서양의 접목을 시도하는 학자들의 경우, 그들의 의도는 매우 바람직하지만, 그 방법론은 많은 문제를 지닌다. 그들은 대체로 동서문화가 공존하는 동양사회가 얼마나 구조적으로 심각한 문제들을 갖고 있는가를 간과하는 경향이 있다. 그들은 현실과 현황 자료가 허용하는 범위 안에서 객관적인 해석과 그 극복의 대안을 귀납적으로 찾기보다는, 현실이 요청하는 희망과 이상으로부

터 연역적인 해석을 내린다. 이처럼 희망에 실린 핑크빛 대안은 종교계에서 비 현실적으로 받아들여지는 것이 현실이다.

종합해서 말한다면, 동양의 종교학은 사실상 큰 혼돈에 빠져있다고 말할 수 있다. 이 혼돈은 어디에서 오는 것인가? 동양의 종교학은 언제 어떤 조건하에서 이 혼돈을 벗어날 수 있을 것인가?

동양의 종교학이 지닌 혼돈의 제일차적 원인은 서양의 종교학에 있다. 서양의 종교학 역시 동양에서와 마찬가지로, 그 순수 이론의 독자적인 영역을 확보하고 발전하기보다는 신학과 철학과 같은 “전통 학문”, 그리고 사회학, 심리학, 인류학과 같은 “젊은 또는 현대 학문”의 다양한 영향 아래서 종합이론의 성격을 지니게 되었다. 이에 더하여 순수 종교학과 그 순수 이론을 전공하는 학자는 지극히 적은 것이 현실이다. 그러므로 특수 종교 전통이나 지역종교, 또는 개별 종교현상을 주로 연구하는 학자들이 전체 종교연구자들의 절대다수를 점하고 있다. 이러한 관계에서 볼 때, 지금까지 서양의 종교학 이론은 전통학문과 현대 학문을 통합한 이른바 서양지성사(西洋知性史) 전통의 맥락 안에서 형성되었다¹는 점을 알 수 있다. 이에 관해서는 앞으로 상세히 논하기로 하고, 여기서는 지금까지의 서양의 종교학 이론이 기독교 신학과 철학을 포함한 서양의 형이상학 전통이나, 아니면 근대 학문의 분석적 이해의 틀, 이 두 가지 전통을 이어오고 있다는 점을 지적하는 것으로 만족하기로 한다.

동양의 고전학자들은 위의 두 가지 틀에 근거한 서양의 학문적 시각으로 동양종교를 연구하는 것을 못마땅하게 여긴다. 한마디로, 이러한 두 가지 틀로 형성된 서양학문은 동양의 종교와 문화를 이해하는 데 맞지 않는 점들이 있다. 그러므로 그들은 서양학문이 절대적일 수 없다는 사실을 확신한다. 이러한 이유로, 그들은 앞에서 지적한 바와 같이 반서양적 태도를 보인다. 이는 역으로, 동양 학문 역시 절대적일 수 없다는 점을 명백하게 해준다. 지금까지의 제3의 선택 역시, 그 방법론적 개선이 없이는, 별로 바람직하지 못하다는 점을 새삼 거론할 필요가 없을 것이다. 이는 혼란스러운 상황이 아닐 수 없다.

이처럼 혼란스러운 상황이 우리에게 무엇을 시사하고 있는가? 먼저, 이러한 상황에서 동양인은 동양의 전통적 문화유산과 서양의 현대문화를 한 몸으로 동시에 경험하고 살아가면서, 서양인에 비교될 수 없을 정도로, 힘겨운 상황에 처해있다. 서양인에게 동양문화는 “저쪽에 있는 그들의 문화”로 있으며, 다만 지적인 호기심의 대상으로 여겨질 뿐이다. 그러나 동양인에게 서양은 이미 그들

의 가슴 안에 들어와 있다. 그만큼 혼돈스러운 상황이 실존적 무게를 지닌다. 그럼에도 불구하고, 동양인들은 다음 세대에 생존하기 위하여 그들의 혼돈스러운 문화상황을 극복하려는 노력을 하지 않을 수 없다. 이러한 노력은 새로운 역사적 의미를 갖게 한다. 인터넷의 활용은 세계를 리얼타임의 공간으로 축소시킴으로써 사실상 물리적 거리를 의미없이 만들어가고 있으며, 그에 따라 세계는 보다 긴밀한 관계의 공간으로 축소되어간다. 이러한 멀티미디어 시대를 여는 21세기의 세계사회는 과거와는 전혀 다른 다원문화 상황이 이를 것이며, 그에 따른 혼돈 역시 피할 수 없을 것이다. 이러한 혼돈은 동양사회가 당면한 과제와 본질적으로 같은 것이다. 그러므로 동양사회의 종교연구는 내일의 세계사회의 문제를 한 발 먼저 다루는 것과 같으며, 이런 점에서 중요한 세계사적 의미를 지니고 있다.

이제 이러한 동양의 종교상황 하에서 각국의 종교학이 어떤 문제의식을 통해 작업하고 있는가를 살펴보려고 한다.

2. 포괄적 종교학의 갈등과 기대

서양에서도 순수 종교학은 1세기를 조금 지났다. 그러므로 일본의 종교학사와 그 시간이 크게 차이가 나지 않는다. 그러나 한 가지 다른 점이 있다면, 근대 학문으로서의 종교학은, 앞에서 지적한 바와 같이, 서양의 지성사의 맥락 안에서 근대 지성의 일환으로 자생했으며, 일본은 서양에서 탄생한 종교학을 수입했다. 한국과 중국 역시 일본의 전철을 그대로 따랐다. 학문을 수입하는 동양의 입장에서는, 앞에서 지적한 바와 같이, 크게 두 가지 태도가 나타난다.

첫째는 종교학의 순수한 전통을 유지하려는 태도로 이를 우리는 순수 종교학(pure study of religion)이라 말할 수 있다. 순수 종교학은 서양 종교학의 주류(main stream)을 이루는 전통으로서, 이는 주로 “종교를 종교자체”로 보려는 태도를 지닌다.⁴⁾ 순수 종교학은 처음부터 종교를 연구하는 이른바 포괄적 종교학

4) Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches," in Frank Whaling, ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (New York: Mouton, 1983), p. 43; 윤이홍, 『한국종교연구』 권2 (서울: 집문당, 1988), pp. 33-60 참조. 이러한 다양성에도 불구하고 종교를 종교 자체(religion-as-it-is)로 이해하려는 태도를 지닐 때는 종교학

(comprehensive study of religion)에 비하여 소수였다. 그런데, 그 외형적 세력의 열세에도 불구하고, 순수 종교학 전통이 포괄적 종교학을 포함한 전체 종교학의 흐름에 결정적인 영향을 주었다. 이 점은 동양의 순수 종교학도 예외가 아니었다. 특히 서양의 이론적 모델을 수용하던 동양의 순수 종교학계는 그 순수성을 유지하기 위하여 서양 이론의 엄격성을 한 층 더 지키지 않을 수 없었다.

종교학을 수용하고 나아가 그것을 동양의 문화풍토에서 하나의 독립된 학문 분야(academic discipline)로 확립시키는 과정에서, 순수 종교학자들은 종교학의 이론적 정체성을 한층 확립할 필요가 있었다. 이러한 엄격성은 모든 지성운동이 그러하듯이, 새로운 이론의 우월성에 대한 자만심과, 그에서 비롯되는 순수 종교학의 자기 폐쇄성을 자초하기도 하였다. 그 결과, 먼저 이러한 태도는 종교라는 이름의 현상을 모두 미화하는 경향을 지니게 되었다. 이러한 시각은 종교가 인간의 역사적 경험 가운데 가장 복잡적 현상이기 때문에 그 안에는 당연히 추한 모습이 스스로 드러나는 데도 불구하고, 그 복잡성 가운데서 가장 숭고하고 본질적인 면만을 분리해서 보게 된다. 이는 서양의 엄격한 이론적 시각으로 보는 과정에서 동양 문화의 역사적 내용을 쉽게 간과해 버리는 태도를 갖게 한다. 그 결과 지금까지 동양에서 순수 종교학의 이론에 엄격하면 할 수록 동양문화를 새로운 시각으로 조명해 보려는 이론적 자기실험의 단계를 벗어나지 못하게 하는 결과를 가져왔다. 말하자면 아이디어의 창조자가 아니라, 소비자의 자리에서 몸부림치는 것이다.

둘째, 이에 비하여, 동양 고전 종교의 연구가들은 이른바 포괄적 종교학(包括的 宗敎學)의 주역을 이루는 데, 이들은 당연히 순수 종교학자들과는 달리, 동양의 역사적 문화현실에 보다 깊은 관심을 갖는다. 그럼에도 불구하고, 19세기 이후 급속히 진행되는 서구화 과정에서 오는 동양의 사회 및 문화적 변화 때문에, 서양의 근대학문에서 제기되는 학문적 개념과 주제들에 관심을 갖지 않을 수 없었다. 따라서 동양 고전종교 학자들은 그들의 학문에 예컨대, 신관, 우주론, 실존주의, 존재론, 또는 형이상학 등의 근대 서양학문의 개념들을 수용하지 않을 수 없었고, 그 과정에서 자연히 동료 순수 종교학자들이 서양 개념 수용의 매체 역할을 하게 되었다.⁵⁾

의 주류(主流)에 속하게 되고, 종교를 역사적, 심리적, 사회적 현상이나 형이상학 체계와 같은 특정 현상의 일환으로 이해하려 할 때는 비주류에 속한다.

5) Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (Honolulu: East-West

이처럼 동양 고전 종교학자들이 주도하는 포괄적 종교학은 이념적으로는 반서양적(反西洋的)이면서도, 그 이론적 주제의 선택에서는 서양의 학문을 수용하는 태도를 보인다. 한마디로, 20세기 이후 동양의 학문은 그 어떤 분야에서도 완전히 서양으로부터 독립적일 수는 없는 상태에 이른 것이다. 그것은 분명히 지성적 갈등(知性的 葛藤)의 상황이다. 이러한 지성적 갈등의 상황을 극복하기 위하여, 앞장에서 지적한 바와 같이, 두 가지 태도가 나타난다. 하나는 반서양적 태도이고, 다른 하나는 동서종합적(東西綜合的) 태도이다.

반서양적 태도에 관하여는 이미 충분히 살펴보았다. 따라서 우리는 동서종합적 태도에 관하여 언급할 필요가 있다. 이 문제를 효과적으로 살펴보기 위하여, 일본의 아베 마사오 교수와, 한국의 김희성 교수의 학문을 잠깐 들여다보는 것이 효과적인 것이다. 아베 마사오는 스즈키 이후에 서양에 선(禪)을 소개하는 역할을 한 학자로서 우리에게 잘 알려졌다.

아베 마사오는 그의 『선과 종교철학』에서 종교의 이해는 “본래 인간 존재의 근저에 있는 실재로 향하고 있으며, 불교나 기독교와 같은 특정 종교에 있지 않다는 점을 분명히 인식하지 않으면 안 된다”⁶⁾고 주장한다. 이처럼 아베는 종교 전통을 넘어선 보편적 진리를 전제하고 있다는 점을 분명하게 보여준다. 이러한 전제 위에서, 그는 기독교는 “은총(또는 신)의 종교”이고, 불교는 “각성의 종교”라고 한다. 이러한 맥락에서, 신과 자아(인간) 사이의 상관관계를 “가역성”(可逆性)과 “불가역성”(不可逆性)이라는 대단히 까다로운 논리로 설명하면서, 각성의 종교가 은총의 종교보다 보편적 근본 진리에 더 가깝다는 점을 시사한다. 이러한 논리는 “기독교는 끝까지 초월 즉 내재라는 성격을 지니고 있고, 하나님은 절대무라는 성격을 가지고 있다”⁷⁾라고 말할 수 있게 한다. 우리는 기독교를 “초월 즉 내재”로 이해하는 태도에서 얼핏 중세의 에크하르트를 떠오르게 된다. 기독교와 신에 대한 아베의 이러한 이해는 기독교 신비주의 사상에서 그 편린을 간혹 발견할 수 있다. 그러나 그것은 적어도 기독교의 중심적 신학 전통에서는 적극 경계하는 사상이라는 점을 상기할 필요가 있다. 아베는 이 점을 모를 리 없는 학자이다. 그럼에도 불구하고 그는 특정 종교전통이라는 외형적 형

Center Press, 1964), pp. 93-106 참조. 아마도 그 대표적인 예는 나카무라가 이 저서에서 구사하는 형이상학 체계일 것이다.

6) 阿部正雄, 『선과 종교철학』, 변선환 역음 (서울: 대원정사, 1996), p. 175.

7) 같은 책, p. 87.

태로서의 기독교가 아니라 그 내면에 담겨있는 보편적 진리를 보고 있었다. 그런데, 그 보편 진리를 읽는 시각은 두말 할 필요 없이 그의 신앙이기도 한, 선(禪) 사상이다. 우리는 여기서 아베 마사오가 정교하게 동서양 종교사상의 차이와 그 동질성을 파헤치고 나아가서 두 종교의 통합을 찾으려고 하는 지적인 노력을 대하게 된다. 먼저 이러한 노력과 작업은 그가 불교사상의 대가이기 때문에 가능한 일이었다는 점과, 다음으로 이러한 지적인 노력은 기독교를 변화시키는 데 현실적인 도움이 될 수 없다는 점이 자명해진다.

길희성 교수는 서양철학에서 시작하여 신학과 불교학을 체계적으로 훈련받은 한국의 대표적인 비교종교학자이다. 그는 아베 마사오와 같이 불교와 기독교의 차이점과 공통점을 입각하여, 이 두 종교의 통합을 그의 유명한 “예수 보살”론으로 대안을 제시한다.⁸⁾ 일본 교토 학파가 학자들이 변제한 선논리(禪論理)에 근거하여 불교와 기독교의 통합을 찾으려는 데 반하여, 길희성은 종교적 수행의 목표인 종교적 이상인간형과 실천적 이상의 내용에서 그 공통점을 찾으려는 시도를 하였다. 그의 접근은 실천적 근거에서 출발하였기 때문에 아베 마사오의 이념적 태도보다 중립성을 지켰다고 말할 수 있다. 결과적으로 길희성의 이론은 한국에서 종교대화 운동의 실천적 근거를 찾는 시도에 공헌했다. 이는 길 교수가 불교와 기독교 종교전통의 전문학자이기 때문에 가능한 일이었다.

위의 두 학자는 각각 다른 시점에서 출발하였지만 동일한 의도를 지니고 있다. 그들은 동서양 종교사상의 종합을 통하여, 종교적 세력과 문화사이의 갈등과 마찰을 극복할 수 있는 길을 찾으려는 데 서로 다르지 않았다. 그럼에도 불구하고 아베 마사오는 선불교의 이념에 근거하여 기독교를 해석했고, 길희성은 불교와 기독교의 공통점을 실천적 차원에서 유출하였다. 그런데 길희성은 기독교에 대한 자신의 실존적 친화성을 고백하곤 하였다. 그의 고백은 기독교 인구가 20%를 점하는 한국사회에서는, 단순한 개인 학자의 내면적 세계의 지성적 갈등에 그치는 것이 아니라, 한국 사회의 문화적 갈등을 반영하는 것이기도 하다⁹⁾. 한국의 종교문화의 상황을 직시하는 지성이란면 자신의 내면적 세계에 대한 실존적 성찰을 할 때, 길희성과 같이, 타종교의 현존에 대한 보다 실존적

8) 길희성, 「예수와 보살」, 『선불교와 그리스도교』 (서울: 바로오탈, 1996), pp. 200-27.

9) 윤이흠, 『韓國宗教研究』 권2 (서울: 집문당, 1988), pp. 73-102. 1984년 한국 갤럽조사연구소와 공동으로 실시한 종교실태조사에서 프로테스탄트와 카톨릭을 포함한 인구는 전체 인구의 25% 정도였다. 이는 거의 교회참여자(church-goer)이기 때문에, 교회 참여자를 기준으로 한다면, 한국은 세계에서 대표적인 기독교 국가라고 말할 수 있다.

고민을 하지 않을 수 없을 것이다. 그만큼 한국인의 오늘의 영성적 삶은 복잡적이고, 곤혹스러울 정도로 혼란스러운 것이다. 이런 면에서 보면, 기독교가 통계적으로는 별로 의미가 없을 정도로 적은 인구를 가진 일본에서는 한국인보다 그 실존적 상황의 압력을 덜 받기 때문에, 이론 역시 보다 추상적이고 이념적일 수 있다. 이런 점에서 아베 마사오의 종합적 대안은 한국인이 부러워할 정도로 용감한 이념적 결단성을 보여준다. 아베 마사오와 길희성은 이처럼 각각 일본과 한국의 종교상황의 특성을 반영하고 있다.

이 두 학자는 각각 동양의 고전종교에 대한 연구에서 출발하여, 각국의 문화 상황이 반영하는 문제의식을 수렴하여 미래 지향적인 종교학의 대안을 제시하고 있다는 사실을 알 수 있다. 이러한 태도에 비하면, 순수 종교학 이론가들은 종교학의 정체성을 추구하는 나머지 동양 문화의 사회적 특수성을 간과하는 경향이 있다. 따라서 포괄적 종교학자들이 오히려 시대와 역사적 상황 파악에 순수 종교학자들 보다 민감하다고 말할 수 있다. 또한, 앞에서도 언급한 바와 같이, 포괄적 종교학자들이 그 수와 세력에 있어서 순수 종교학자들 보다 비교가 되지 않게 많기 때문에, 그들의 활동이 동양의 미래 학문의 성향을 결정하는 데 크게 공헌할 것이므로, 그들에 대한 관찰이 요청된다. 이러한 관찰에 근거해 볼 때, 순수 종교학이 앞으로 포괄적 종교학자들이 요청하는 이론적 지원을 할 수 있을 때, 전체 종교학의 발전이 기약된다. 이러한 맥락에서, 삼국의 종교학의 역사를 간략하게 살펴볼 필요가 있다.

3. 각국 종교학의 오늘

일본의 순수 종교학은 오늘 4세대에 이르렀다고 말하는 것이 정설로 굳어졌다.¹⁰⁾ 이에 따르면, 1905년 동경대학에 종교학과가 설치되면서 아네자키 세이지(姉崎政治)가 종교학의 제1세대 주자로 활동하였다. 이 시기에는 주로 유럽에서 일어나는 진화론적 시각에 근거한 종교이론을 소개하였다. 1930년 일본종

10) 박규태, “동경리포트: 일본종교학의 역사와 현황,”; 小口偉一, 『宗敎學五十年の歩み, 『宗敎研究』 147 (日本宗敎學會, 1956); 竹中信常, 『日本宗敎學の軌跡』, 『宗敎研究』 259 (日本宗敎學會, 1983); 田丸德善, 『日本における宗敎學說の展開』, 『佛敎文化論攷』 (同朋社, 1984)를 참조할 것.

교학회가 설립되면서 우노 엔쿄(宇野圓空)는 제2세대 종교학자의 리더로서 특히 Rudolf Otto의 경험적 종교학을 이어 받았으며, 이는 제2차 세계대전에까지 이어졌다. 전후 1948년 종교학회를 포함하여 사회학회, 고고학회, 언어학회 등 총 9개학회가 학제간 공동연구를 위한 연합학회를 만들어 종교학회가 참가하면서 현장조사방법을 수용하면서 기시모토 에이부(岸本英夫)가 이끄는 제3세대 종교학자가 나타났다. 특히 기시모토는 종교경험의 실체로서의 인간의 마음에 학문적 관심을 집중하기 때문에, 심리학적 종교학 또는 인간중심 종교학¹¹⁾이라 한다. 특히 제3세대 종교학자들은 1956년 세계종교학회(IAHR) 제9차 대회를 동경에서 개최하는 주역이었다. 1973년 『종교학사전』(宗敎學辭典, 小口偉一, 堀一郎 監修, 東大出版部)의 출판은 그간의 종교학의 업적을 총정리하고 새로운 종교학 담론의 계기를 열어주었다. 특히 70년대 일본의 새로운 종교 붐의 현상은 이른바 민중종교론과 같은 새로운 시각을 제시하기에 이르렀고, 시마노조 스스무(島園進)와 이노우에 순교(井上順孝) 등의 제4세대에 의하여 오늘을 맞이한다.

제4세대 종교학자들은 주로 일본의 민중운동과 신종교의 관계에 깊은 관심을 보이고 있다. 이는 일본의 불교와 신도(神道)가 각각 전통적 형식주의에 빠져 있을 때, 20세기에 들어와서 특히 제4세대가 경험한 70년대에 신종교들이 민중의 실존적 선택의 안내역할을 했기 때문이다. 이러한 맥락에서 이들은 현장조사에서의 공감을 강조하는 내재적 이해(內在的 理解)와 그들의 선배들로부터 전해 받은 인간적 종교학의 전통을 지키고 있다. 이들을 종합한다면, 일본의 순수 종교학은 인간의 모든 경험의 내적 실체인 마음, 즉 심(心)에 대한 관심을 잃지 않고 있다.

한국의 종교학은 1948년 서울대학교에 종교학과가 설립되면서 출발하였으나, 곧이어 일어난 한국전쟁의 휴전 이후에야 학문활동을 천천히 시작할 수 있었다. 따라서 종교학 역시 1960년대에 들어와서 장병길 교수에 의하여 출발했다고 말할 수 있다. 그는 주로 일본의 제2, 3세대에 해당하는 종교학을 가르쳤으며, 그 제자들이 해외에 유학 가서 종교학 훈련을 받고 돌아와 활동을 하기 시

11) 島田裕巳, 「岸本英夫における死の物語と心理學的宗敎學の形成」, 『日本の宗敎學說』, 田丸 編, 東京大學宗敎學研究室, 1982. 심리학적 종교학이란 인간 마음만이 종교의 본질을 영사해 줄 수 있는 무대라는 의미에서의 일본적인 종교학 체계를 말한다. 그리고 인간중심적 종교연구는 전후 유행했던 실존주의를 반영하는 “인간은 왜 사는가?”, “인간은 어떻게 살아야 하는가?”라는 실존적인 인간 문제에 대한 관심을 내포한다.

작한 80년대부터 새로운 활력을 갖게 되었다. 1971년에 시작된 한국종교학회는 1980년대에 활성화되면서 한국의 종교학 활동의 중추역할을 담당하기에 이르렀다. 그러나 오늘 한국종교학회에서 순수종교학의 인력은 극히 희소하고, 절대다수가 포괄적 종교학자들이다. 이러한 맥락에서, 순수종교학자들은 대체로 두 가지 형태로 나누어진다. 하나는 서양의 종교학 주류가 지켜온 학문적 이론전통을 수용하고 그 엄격성을 지키는 그룹이고, 이는 정진홍 교수가 이끌어왔다. 다른 하나는 한국의 다종교상황이 지닌 세계사적 특수성을 밝힘으로써 새로운 종교학의 시각을 유도하려는 그룹으로, 필자가 그 운동을 시작하였다.¹²⁾ 그러나 이 두 그룹은 방대한 포괄적 종교학자들의 방향설정에 크게 공헌을 하지 못하고 있다. 이런 맥락에서, 한국의 순수종교학은 아직도 자신을 엄격하게 반성하고 실험하면서 새로운 길을 찾는 과정에 있다고 말할 수 있다.

중국의 종교학은 중국의 근대 정치 및 문화변화의 과정을 잘 반영하고 있다. 1964년 북경의 중국사회과학원(中國社會科學院)에 부속으로 세계종교연구소(世界宗教研究所)가 설립되었다. 그러나 1965에서 69년까지 이어진 문화대혁명의 충격으로 별다른 연구가 진행되지 않다가, 1977년 동연구소 안에 저명한 여대길(呂大吉) 교수에 의하여 과학무신론연구실(科學無神論研究室)이 설립되었으며 곧이어 종교학원리연구실(宗教學原理研究室)로 명칭을 바꾸어 서방의 종교학 이론을 개방적으로 수용하면서, 중국의 종교학은 새로운 전기를 맞이하게 된다. 원리연구실이 설립된 다음해인, 1978년부터 세계종교연구소가 다양한 연구를 전개하기 시작하였다. 그러나 세계종교연구소 가운데 『종교학원리연구실』만이 순수종교학을 추구하는 기관이며 여타 부서들은 모두 특수종교 전통이나 지역종교, 또는 종교와 관계된 연구분야로 구성되었다. 이런 관계로 중국사회과학원에서 탄생된 중국종교학의 특성을 가장 정확하게 알아볼 수 있는 기구가 바로 『원리연구실』이다.

이 연구실을 오늘까지 사실상 주도해온 여대길은 그의 저서 『서방종교학설

12) 한국에는 중국의 문화권의 세계관을 대표하는 유교, 인도의 세계관을 대표하는 불교, 그리고 신중심주의 세계관(유태교, 기독교, 이슬람)을 대표하는 기독교, 이러한 3대 세계종교들이 공존하면서도, 아무 것도 현재 한국의 문화를 대표하는 위치에 있지 못하다. 이러한 다종교사회는 한국이외에는 없다. 그 외에도 샤머니즘이 대단히 활발하고, 한국자생 민족종교가 크게 역할하고 있는 등, 실로 모든 종류의 종교가 살아있는 문화주체로서 공존하는 아마도 유일한 사회일 것이다. 이러한 관계로, 한국종교는 실로 종교학에 새로운 가능성을 약속한다.

사(『西方宗敎學說史』)의 서설에서 “50년대 초 종교학이라는 개념은 중국에서 자산계급의 사이비과학이라는 간판이 붙어 학술계에서 내몰렸으나 사상의 해방 이후 해방된 사람들은 과거 역사의 쓰레기통 안을 뒤져 종교학이라는 학문을 건설하고 발전시킬 것을 제기한다”¹³⁾라고 자신을 회고하고 있다. 여기서 우리는 중국의 지성들이 중국 종교학을 탄생하는데 어떤 산고를 치러야 했는가를 짐작하게 된다. 80년대 후반부터 연구성과가 축적되면서 두 가지 업적이 두드러진다. 하나는 여대길 교수가 주도하는 서방학술번역총서 가운데 종교학관련 총서이며, 다른 하나는 하광계(河光啓) 교수가 주도하는 세계종교 총서이다.

앞에서 지적했듯이, 1983년 후주(福州)에서 열린 전국철학사회과학계획회의(全國哲學社會科學計劃會議)에서 종교학 연구와 『종교학』이라는 책을 편집하는 것을 6대 5개년계획 기간내의 국가중점연구항목으로 결정함에 따라 중국사회과학원의 세계종교연구소와 북경대학이 함께 중국 최초의 종교학 전공과정을 창설하여 중국 최초로 종교학의 전문인력을 양성할 수 있게 되었다. 이러한 여러 가지 정황을 종합하면, 중국의 종교학은 사실상 1980년대부터 본격적으로 활기를 찾았다고 말할 수 있다. 그 출발이 어려웠을 뿐만 아니라, 그 본격적인 역사가 짧기 때문에 중국의 순수 종교학은 많은 문제를 안고 있다. 아마도 그 중요한 문제들 가운데 하나가 종교학의 필요에 대한 중국의 사회적 인식이다. 처음부터 종교학을 “자산계급의 사이비 학문”이라 단죄했던 사회주의 사상이 아직도 중국사회를 흔들리지 않게 지탱하고 있다는 사실을 간과할 수 없다. 이러한 상황에서 종교의 허용이 사회적 필요에 의하여 조절되듯이, 종교학 역시 사회적 필요에 의존하는 경향이 없지 않다. 이러한 점은 중국의 주도적 순수종교학자들도 아직까지 중국소수민족의 종교를 “원시종교”라고 부르며, 원시종교의 개념을 사회적 진화론의 맥락에서 설명하고 있다.¹⁴⁾ 원리연구소의 젊고 패기있는 학자, 王六二是 1995년에 반 델 레우의 현상학을 접하였다고 하였다. 이러한 점들은 중국의 순수 종교학이 이제 막 사회적 제약을 벗어나려는 노력을 하는 단계에 있다는 점을 말해준다.

중국의 방대한 인력은 종교학에서도 예외가 아니다. 1990년대 중국에는 세계에서 가장 많은 종교학 인력을 갖추게 되었다. 각 성의 사회과학원과 많은 대학에서 종교학 전문인력이 연구에 종사하고 있다. 그러나 순수 종교학을 추구

13) 呂大吉, 「自序」, 『西方宗敎學說史』(北京: 中國社會科學出版社, 1994), pp. 1-2.

14) 呂大吉, 『中國原始宗敎資料叢編』의 總序, pp. 6-7.

하는 인력이 중국의 사회적 실용주의의 요청을 벗어나지 못하는 한, 모든 종교학 인력이 포괄적 종교학에 속하게 될 것이다. 그러므로 중국의 종교학은 중국적 실용주의 종교학으로 나갈 경향이 짙다. 특히 엄청난 동양종교 연구 인력이 중국의 다양한 종교문화에 대한 연구를 점점 가속하면서, 중국의 종교학 연구 업적은 오래지 않아 새로운 종교연구의 흐름을 주도할 가능성이 있다. 삼자운동(三自運動)을 통하여 중국 기독교의 정체성을 지켜온 것과 마찬가지로, 중국의 종교학은 중국적 정체성을 유지하면서 발전을 모색할 것이기 때문이다.

우리는 지금까지 일본, 한국, 그리고 중국의 종교학의 어제와 오늘을 살펴보았다. 장구한 문화적 교류를 서로 나눈 인접 국가들인데도 종교학의 역사와 그 문제의식이 그토록 서로 다르다는 점을 볼 수 있었다. 그럼에도 불구하고 몇 가지 공통점을 발견할 수 있다. 첫째는, 포괄적 종교학이 순수 종교학을 압도하고 있다는 점이다. 둘째는 각국의 문화 상황의 차이에도 불구하고 자국의 문화상황에 대한 새로운 해석을 통하여 종교학의 새로운 활로를 찾는다는 점에서 서로 다르지 않다.

이 두 가지 공통점은 우리에게 중요한 사실을 일깨워준다. 만약 순수 종교학이 동양의 문화 상황에서 자생한 이론을 제공할 수 있었다면, 순수 종교학은 포괄적 종교학을 지금 보다 효과적으로 주도했을 것이라는 점을 예상하게 하는 것이 그것이다. 일본, 한국, 중국, 모두 순수 종교학의 이론은 수입의 시간차는 있어도, 완제품으로서의 학설을 수입하여 자국의 지성세계에 소개한 점에서는 다르지 않다. 그 역할을 순수종교학이 했다. 이렇게 수용된 이론은 새로운 안목과 흥미로운 문제의식을 이입시키는 데는 성공하였다. 그리고 이러한 과정은 동양의 서양화 과정에서는 더욱 더 시대적 추세에 걸맞았던 것이다. 그러나 서양화의 시대적 추세에도 불구하고, 각국의 문화 상황에 대한 이해가 깊어지면서, 서양의 종교학이 동양의 종교와 정신문화를 이해하는 데 있어서 한계가 있다는 사실을 자각하기 시작하였다. 그 자각이 일본과 같은 경우 제4세대의 태도에서 나타나기도 하고, 한국의 경우 한국적 다종교상황의 특성을 이해하면서 드러나기도 하고, 중국의 경우는 문화적 정체성에 대한 강력한 사회적 실용주의로부터 고개를 들기도 한다. 그 동기가 어디에 있든지, 순수 종교학의 이론과 시각이 자국의 문화 상황과 역사적 내용을 구조적으로 설명할 수 있기를 각국의 학문인력이 희망하는 것이다.

이러한 현실적 요청이 앞에서 지적했듯이, 때로는 순수 종교학 이론의 엄격

성에 매달리기도 하고, 반 서구적인 태도를 보이기도 하고, 또는 동서의 쉬운 통합을 추구하기도 한다. 이러한 세 가지 흐름은, 결론적으로 서양의 순수 종교학이 동양의 종교 문화 현상을 설명하는 데 상당한 한계가 있다는 자각을 전제로 한다. 한마디로, 서양의 학문화 시각이 절대적이 아니라는 자각을 말한다. 그런데 이러한 동양의 자각이 아직 구체적인 이론과 시각으로 형성되지는 못한 상태이다. 말하자면, 새로운 시도를 모색하는 단계에 있다.

4. 이념적 교구주의, 그 지성적 장벽의 실체

동양 고전학자들은 서양 학설에 대한 반감을 갖는 경향이 많다. 이는 동양문화의 보수주의적 태도의 표현이라고 판단할 수도 있으나, 그 반감에는 서양의 학문이 동양종교와 동양인의 정서를 설명하는 데 한계가 있다는 점을 인식하는 데서 비롯되는 것이다. 노스웨스턴 대학에서 불교학을 가르치던 일본 학자 기시 야마다 교수가 “엘리아테에게는 숨은 예수 그리스도가 있어”라고 자주 말하던 70년대의 일을 필자는 생생하게 기억하고 있다. 예컨대, 엘리아테의 성(聖, sacred)개념은 분명히 루돌프 오토의 신학적 개념을 종교학에 적용하였다.¹⁵⁾ 그러므로 엄격한 불교 문헌학자인 야마다 교수가 엘리아테의 이론으로는 불교가 설명이 안된다는 점을 명백하게 지적할 수 있었던 것이다.

야마다 교수는 필자에게 기독교와 불교의 신념체계(belife-system)의 구조적 차이를 가르쳐주었다. 다시 필자는 80년대 초에 한국의 다종교상황을 연구하는 과정에 기독교와 동양 종교들 사이에서 종교적 정체감의 형식이 다르다는 점을 발견하였다. 이 두 가지 문제를 간략하게 살펴봄으로써 동서양의 학문적 장벽이 얼마나 높은가를 확인하게 될 것이다.

먼저 성스러움의 개념은 “성스러움은 그 자신이 인간에게 스스로를 드러내 보인다(Sacred manifests itself to man)”는 맥락에서, 엘리아테를 비롯한 서양의 종교학자들의 담론에서 언제나 전제된다. 이러한 전제가 엘리아테에게는 고대 카톨릭의 계시라는 용어인 성현(聖顯, hierophany)이라는 개념으로 표현된다.

15) Mircea Eliade, “Introduction,” *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, trans. Williard R. Trask (New York: Harcourt Brace & Company, 1959), pp. 8-10.

인간의 욕망이나 의지가 성스러움의 나타나게 하거나 움직일 수 있는 것이 아니라, 그 성현은 성스러움의 자울에 있는 것이다. 이러한 성의 개념은 루돌프 오토에게는 절대타자(絕對他者, absolute other)이며, 또한 신(神)의 완곡표현어(circumlocution)에 불과하다. 다만 인간의 자아가 절대자를 조우했을 때, 루돌프 오토의 개념으로는 누미노제(Numinose)를 경험하는 상황에서, 인간은 평소의 세속적 삶과 “전혀 다른” 실존적 상황에 이른다. 이러한 “전혀 다른” 상황을 세속적 삶과 대비하여, 성과 속이라는 삶의 두 형태(two modes of human existence)로 설명하기도 한다. 이러한 대비의 관계에서의 성은 경험의 대상이 아니라 경험의 맥락(context of experience)을 의미한다. 이러한 점을 들어 성의 개념이 기독교적 신관과 다르다고 한다면, “성의 현현(manifestation of sacred)”이란 개념을 포기해야 한다. 지금까지의 서양의 종교학에서 이는 불가능한 일이다.

성의 현현이란 개념은, 성은 인간외적 존재(the sacred is a being external to human existence)라는 사실을 전제한다. 바로 이 점 때문에, 야마다 교수가 늘 엘리아데의 이론을 못마땅하게 여겼던 것이다. 불교는 원칙적으로 인간외적 존재를 신앙의 대상으로 삼지 않는다. 불교의 해탈과 각(覺)은 자신 안에 내재된 진실을 발견하는 사건이다.

불교와 기독교의 종교경험의 차이를 우리는 종교 미술에서 쉽게 확인할 수 있다. 불교의 각의 경지에 이를 때 경험하는 마음의 고요함을 불교 미술에서는 옅은 미소에 담는다. 그 경지를 표현한 절정의 미술품이 아마도 마룩반가상일 것이다. 기쁨과 슬픔, 감격과 고통, 그리고 모든 감성이 평정된 내면적 고요함은 미소로 스며 나온다. 이와는 반대로, 서방교회의 “십자가에 못 박힌 예수”는 인간적 고통과 희생적 사랑을 동시에 경험하는 모습을 리얼하게 표현한다. 그것은 루돌프 오토가 지적한 절대타자 앞에서 “두려움”과 “매혹”의 상호 배반적인 감정을 평행선으로 느끼게 한다는 내용과 같다.

만약 이처럼 엄연한 차이에도 불구하고, 성과 속의 실존적 양태의 측면만을 강조한다면, 불교를 비롯한 동양 종교의 경험내용의 현실적 차이를 무시하는 것이다. 그것은 학문적 이론치고는 너무 거친 도구가 아닐 수 없다. 그런데 서양의 종교학이 지금까지 그 중심 이론으로 사용해 온 성의 개념에 대한 방법론적 반성이 없었던 것이 사실이다. 그 반성 자체가 문제되는 것이 아니라, 그만큼 서양의 학문이 자기 전통의 이론적 교구주의(theoretical parochialism)에 윤택되었

고, 지적인 자만심에 빠져 있다는 사실을 말해준다. 서양의 학문은 서양의 지성사의 산물이라는 당연한 사실을 받아들인다면 지금부터는 새로운 작업이 요청된다.

다음으로, 동서양의 종교는 각각 종교적 정체감(religious identity)의 형식을 달리하고 있다. 예컨대, 한국의 종교인구를 조사하면, 기독교는 예상과 같이 검색되는 데, 유교와 불교 같은 동양고전 종교는 예측과 동떨어진 결과를 보여준다.¹⁶⁾ 한국문화에 익숙한 사람이라면, 유교가 한국인의 사유와 특히 윤리관에 절대적인 영향을 준다는 사실을 알고 있다. 그런데 종교조사 결과는 언제나 2%도 못된다. 종교인구 조사가 정확한 숫자를 확인하는 것이 아니라 종교의 사회 및 문화적 영향을 이해하는 데 목적이 있는 것이라면, 지금까지 사회과학의 시각으로 이루어진 조사방법은 문제가 있다는 점이 분명하다. 1984년 필자가 전국 센서스에 참가하면서 다음과 같은 사실을 발견하였다.

한국에서 카톨릭과 프로테스탄트를 포함한 기독교회는 한국의 자연집단의적인 단체이다. 그러나 유교는 가정, 마을, 그리고 국가와 같은 자연집단 그 자체가 곧 제사단체이다. 예컨대, 가정은 자연집단이면서 동시에, 자정의 특별 행사가 있을 때면 제사장(祭場)이 된다. 그러므로 자연집단의 멤버쉽과 종교집단의 멤버쉽을 구별할 필요를 느끼지 않는다. 이처럼 불분명한 종교적 정체감을 갖게 하는 경우를 소프트 멤버쉽이라 부르기로 했다. “당신의 종교는 무엇입니까?”라고 질문하는 자기확인방법은 유교와 같은 전형적인 동양 종교에서는 오늘에 와서 적용하기 어렵다. 그럼에도 불구하고 한국인의 91%가 유교적 신념체계를 갖고 살고 있다는 사실이 검색되었다. 이 차이는 자기확인방법의 허점을 말해준다.

반대로 기독교는 독자적인 규범과 신념체계를 갖는 집단으로 자연집단과는 본질적으로 다른 집단이다. 그러므로 기독교인은 한국의 자연집단인이면서 동시에 그와는 다른 독립된 기독교라는 종교집단에 속한다는 이중 정체감을 강력하게 의식한다. 그 종교적 정체감을 교회의 정기적 참여와 헌금 등으로 지속적으로 확인하게 된다. 이처럼 지속적으로 자신의 종교적 정체성을 확인하는 경우를 하드 멤버쉽이라 말할 수 있다.

불교의 경우는 이중적이다. 엄격한 계율을 지키며 사는 스님들은 하드 멤버

16) 윤이홍, 「종교인구조사의 방법론적 개발과 한국인의 종교성향」, 『한국종교연구』 권2, pp. 73-102.

업을 지키고, 재가 신자들은 소프트 멤버십을 갖는다. 그런데 불교인과 비불교인을 가르는 것 자체가 비불교적이다. 그러므로 소프트 멤버인 불교인들은 유교와 기타 다른 종교의 신념체계를 수용하고도 기독교인과는 달리 마음이 편하다. 이처럼 동양 종교인들은 종교적 이중소속감(dual religious affiliation)을 갖게 된다. 1960년대 이후 일본의 종교인구가 전체인구의 2배에 달하는 이유가 바로 소프트 멤버십을 지니고 있는 데서 오는 것이다. 한국에는 20%이상의 기독교인들이 있기 때문에, 동양종교의 재가신자들에게도 지속적으로 종교적 소속감에 대한 강력한 자극을 주고 있지만, 아직도 비기독교인들은 종교적 이중소속감을 지니고 있다.

동양 종교인들이 쉽게 종교적 이중소속감을 갖게 되는 것은 종교적 세계관이 기독교와 다른 데서 비롯된다. 기독교의 세계관은 인간 외적인 절대자 앞에 선 자아를 발견할 때 진정한 인간이 된다는 신념을 갖게 한다. 그러므로 인간은 언제나 유일신 앞에서 신에 대한 충성을 지켜야 한다. 이것이 이른바 성서적 인간관이다. 그러나 동양종교에서는 모든 종교와 모든 문화를 근거 지워주는 진리나 道를 추구하기 때문에, 어느 길로 가도 같은 목표에 도달할 수 있다는 여유를 갖게 된다.

이처럼 신념체계의 구조적 차이와, 이에서 오는 종교 집단의 소속감의 형태가 서로 다른 동서양의 종교전통들을 지금까지의 서양의 순수 종교학 이론으로서는 감당하기가 어려운 점이 많다는 점을 인정해야 할 단계에 이르렀다.

5. 결론: 이념적 교구주의를 넘어서/ 경험적 보고와 대화의 모색

지금까지 우리는 동양종교학이 당면한 문제들을 점점하면서, 지금까지 세계종교학계를 주도해온 서양의 종교학 이론이 지닌 구조적인 한계를 살펴보았다. 서양종교학의 이론은 분명히 비기독교의 문화를 설명하는 데 한계가 있다. 그럼에도 불구하고 서양의 종교학계가 그 한계점을 시정할 것이라는 기대는 비현실적이라는 점도 분명하다. 그렇다고 동양의 반서양적 태도가 그 대안이 될 수도 없다는 점이 분명하다. 왜냐하면, 반서양적 태도는 동양의 전통에 대한 이념

적 교구주의에 지나지 않기 때문이다. 아직 동양의 종합주의가 세계종교학계가 당면한 문제들에 대한 해답을 제시하는 것은 어려운 상태이다. 한마디로, 우리는 동서양의 종교학계가 자기 자기의 사상과 문화전통의 역사적 틀에서 벗어나지 못하고 있다는 사실을 알게 된다.

현대학문 일반이 서양 지성사에 근거하고 또 그에 의하여 주도되고 있다는 외적인 조건 때문에, 서양의 종교학이 그 유산에 대하여 자만에 빠져 있다. 반면에 일본, 한국, 그리고 중국의 종교학계에는 모두 서양의 학문의 한계를 의식하면서도 그 대안을 찾으려는 체계적인 노력이 보이지 않는다. 오히려 자국의 문화상황에 반응하는 것에 더 큰 관심을 갖는다. 따라서 자국의 지성적 전통을 벗어나지 못한다. 동양의 타성은 모든 길이 하나로 통한다는 태도이거나 지극히 실용주의적 태도를 지니는 데 있다.¹⁷⁾ 귀일주의(歸一主義)와 실용주의는 쉽게 손을 잡고 아무리 어려운 문제도 쉽게 통합적 대안을 제시할 수 있게 된다. 그러나 그 대안은 전통적인 동양의 신념체계를 재투사하는 결과를 거듭 보여준다. 따라서 결과적으로 동양 전통에 입각한 종교학은 동양의 문화적 교구주의를 벗어나지 못한다.

여기서 우리는 다시 동양의 문화적 상황을 되돌아볼 필요가 있다. 동양사회에는 동양의 전통적 문화와 서양의 학문과 지식이 모두 살아있는 문화요인으로 공존한다. 그러므로 동양사회의 문화상황에 대한 정확한 이해는 동서문화의 차별성과 동질성, 그리고 그들의 교섭과정에서 야기되는 역동적 문화의 변화에 대한 이해를 가능하게 해준다. 그러므로 동양의 학자들이 자신의 문화정황에 대한 보다 개방적이고 체계적인 접근을 할 필요가 있다. 이는 자신들의 역사적 사명의 자각에서 비롯된 것이다.

이러한 역사적 사명을 다하기 위해서는, 동양의 고전적 세계관을 재투사하는 일에서 벗어나야 한다. 이는 서양의 학문이 그 한계점을 교정하려 들지 않는 것과 동일한 것이기 때문이다. 그러므로 새로운 종교학을 구축하기 위하여 동서양의 모든 학문인구가 보다 개방적인 태도로 동서양의 모든 종교의 세계관들을 같은 실험 테이블에 올려놓고 보다 엄밀하게 객관적인 분석작업을 공동으로 할

17) 윤이흠, 「종교다원주의에 대한 경험적 접근—한국 종교대화운동의 역사적 고찰을 통하여」, 『宗教多元主義와 宗教倫理』(羅繼嶺教授 停年退任紀念論文集, 서울: 집문당, 1994), p. 43. 이러한 태도는 일자형(一者形, Oness-type)의 궁극적 실재관으로, 하나의 궁극적 실재가 다양하게 이해되고 표현된 결과가 여러 종교로 나타난다고 보는 입장을 말한다.

수 있어야 한다. 예컨대, “심리적인 또는 인간적인 종교”현상은 일본의 현상이 아니라 세계적인 현상이라고 일본학자들이 밝히려면, 보다 개발적인 태도가 요청된다. 왜냐하면 기독교라는 종교전통이 일본에 와서 어느 정도 일본인의 정서에 담겨질 수는 있어도, 완전히 일본식의 종교로 환골탈태하는 법은 없고, 기독교는 기독교적으로 존재하기 때문이다. 이는 다시 말해서 일본의 기독교인과 기독교라는 문화전통은 다른 것이기 때문이다. 이는 종교라는 인간문화 현상 가운데 가장 복합적인 현상을 엘리아데가 지나치게 추상적 개념으로 단순화하여 설명하는 것과 유사하다. 종교의 본질은 시각에 따라 얼마든지 달라진다. 그러나 동서양의 모든 학문은 종교의 본질에 대한 자신의 기준 위에서 종교를 해석하고 설명한다. 그만큼 다양한 종교학이 나타난다. 그런데, 어느 경우이든지 본질이 복합적인 현상의 전부가 아니라는 점은 분명하다. 서양의 종교학이 동양을 설명하는 데 한계를 노출하는 까닭이 여기에서 비롯되며, 동양의 종교학이 아직 설득력을 찾지 못하는 이유도 여기에 있다. 그러므로 우리가 본질론에서 하루 속히 벗어나 모든 자료를 경험적 차원에서 귀납적으로 해석하고 설명하는 작업을 공동으로 시작할 때, 지금까지의 종교학의 동서의 장벽을 넘을 수 있고, 나아가서 포괄적 종교학이 직면한 거대한 흐름을 결정적으로 유도할 수 있는 정교하고도 설득력 있는 순수 이론도 제시할 수 있을 것이다.