

종교학과 불교학, 그 정체성과 관계의 다양성

송 현 주

순천향대학교 향설나눔대학 교수

- I. 서론: 성스러움과 세속적 학문
- II. 종교학의 곤경, 흔들리는 정체성
- III. 종교학과 불교학의 관계지형
- 북미, 일본, 한국의 경우
- IV. 결론: 종교학과 불교학 융합의
한 모델 - '종교불학'

* 이 논문은 2016년 1월 30일에 한국불교학회가 주최한 동계워크숍 “불교학의 지형도와 방법론 탐구”라는 주제 아래 발표한 논문을 수정, 보완한 것이다.

** 본 연구는 순천향대학교 학술연구비지원으로 수행하였음.

[요약문]

본 연구는 종교학과 불교학이 학문적 제도 안에서 전개된 역사적 과정과 서로 관계하는 양상을 통해 각각의 정체성이 어떻게 형성되어 왔는지 살펴본다. 나아가 종교학과 불교학의 방법론에 대한 물음을 통해 각각의 학문적 지형을 살펴본다.

종교학과 불교학의 관계는 각 시대와 환경에 따라 다르게 전개되어 왔다. 서구에서 종교학은 초기에 중요 연구방법론이었던 ‘비교방법론’과 ‘현상학적 방법론’이 약화되면서 종교의 고유성(sui generis)에 대한 주장도 흔들리고 있다. 종교학은 하나의 ‘학문분과’에서 ‘분야학’으로 발전하여 그 안에 유교, 불교 등 종교전통을 분과학으로 포괄하고 있다. 반면 서구의 불교학은 문헌학(philology) 중심에서 문화학(Culture Studies) 방향으로 이행하고 있으며, 불교를 사회현장의 실천과 연결시키는 ‘불교신학(Buddhist Theology)’도 출현하고 있다.

일본에서 종교학과 불교학은 학제의 근대적 재편 과정에서 초기의 밀접한 상호관련성을 상실하고 별개의 학문분과로 발전했다. 한국의 경우 불교연구가 종교학의 교과의 하나로 포함되어 있으나 종교학으로서의 정체성을 아직 제대로 확보하지 못하고 있을 뿐 아니라, 종교학 밖의 불교연구와의 관계 설정 또한 새롭게 모색해야할 과제로 갖고 있다. 최근 출현한 ‘종교불학’은 종교학과 불교학의 융합의 한 모델로서 의미가 있다.

주제어 : 종교학, 불교학, 종교현상학, 불교신학, 종교불학

I. 서론: 성스러움과 세속적 학문

종교학과 불교학은 각각 한국의 인문학분야의 중요한 학문분과로 발전해왔다. 지금까지 많지 않지만 이 두 학문분과의 바람직한 관계를 모색한 몇 개의 선행연구들이 있다.¹⁾ 이들 연구들의 공통적 결론은 두 연구영역 사이의 보완적 관계가 정립되어야 하며, 그렇게 될 때 두 학문분야 모두 더 좋은 결과물을 얻을 수 있다는 것이다.

그런데 이러한 연구의 제언에 대해 한국의 종교연구자와 불교연구자들이 구체적인 관심을 가지고 경청할 특별한 계기가 없었던 것 같다. 이 두 학문은 서로 각각의 학문분과로 전개해 오면서 양자 간에 긴밀한 관계를 형성해 오지는 않았다. 그 이유는 그동안 두 학문이 서로의 학문방법론에 관심을 가질 필요도, 또 제도적 장치도 별로 없었기 때문이라고 할 수 있다.

그러나 근대적 학문분과로 종교학과 불교학의 학문적 뿌리가 서로 연결되어 있다고 볼 근거는 많다. 무엇보다 오늘날 우리가 사용하는 의미의 ‘religion(종교)’과 ‘Buddhism(불교)’이라는 용어는 모두 18~19세기 서구에서 만든 개념이라는 점에 주목할 수 있다. 더구나 오늘날 여러 종교를 포괄하는 類 개념으로서의 ‘宗教’는 이미 불교전통 안에서 오래 동안 사용해 오던 불교 고유의 개념이란 사실은 종교학과 불교학의 깊은 연관성을 시사한다.²⁾

19세기 후반 시작된 ‘종교학(The Science of Religion)’과 마찬가지로 역시 19세기에 본격적으로 시작된 근대적 의미의 ‘불교학(Buddhist Studies,

1) 불교학과 종교학의 관계에 대해 다음과 같은 선행연구가 있다. 金容彪, 「佛敎研究를 위한 宗敎學의 意味와 役割」, 『韓國佛敎學』 33집(2003), pp.383~402; 윤원철, 「불교학과 종교학」, 『불교학연구』 18호(2007), pp.19~40; 윤영해, 「비교종교와 불교연구의 상관관계: 불교학 연구, 이대로 좋은가」, 『불교평론』 1권 1호(창간호, 1999), pp.101~215; 한성자, 「불교와 비교종교학」, 『韓國佛敎學』 68집(2013), pp.823~884; 서경수, 「불교와 종교학」, 『불교와 제 과학』(동국대학교 개교80주년기념논총, 동국대학교 출판부, 1987), pp.157~168.

2) ‘宗教’는 본래 불교의 ‘종파들의 가르침’의 의미로서 불교의 하위 체계에 속하는 용어였다. 그러나 19세기에 일본이 서구의 religion에 대응하는 번역어로 이 개념을 사용함으로써, 불교를 그 하위 체계로 포괄하는 보다 큰 상위의 개념으로 격상되었다.

Buddhology)’은 신생 학문으로서 서구 학자들에 의해, 서구적 방법론으로 시작되었다는 공통점을 지니고 있다. 현대 ‘종교학의 아버지’로 불리는 막스 뮐러(Friedrich Max Müller, 1823~1900)는 일본 근대불교학의 초기 정립자의 한 사람인 난쥬분유(南條文雄)의 스승으로서 그의 불교학 형성에 지대한 영향을 미쳤다. 한편, 일본 종교학의 시조라고 할 수 있는 아네사키 마사하루(姉崎正治, 1873~1949) 역시 막스 뮐러가 제창한 종교학의 수용자인 셈이어서, 일본의 근대불교학과 종교학의 뿌리는 모두 막스 뮐러에게 귀일한다고 볼 수 있다.³⁾ 그럼에도 현재의 일본학계는 종교학과 불교학이 이원화되어 있으며, 서로의 연구 영역과 방법론은 각각 다르게 전개되고 있다.

한국의 경우, 현대 한국불교학계의 거성이었던 이기영 박사는 벨기에 루뱅 대학에서 박사학위를 받고 귀국한 1960년대에 서울대 종교학과에서 엘리아데(M. Eliade)를 강의하였다.⁴⁾ 그 당시 이기영 박사에게 불교학과 종교학은 두 개의 큰 학문적 축이었다. 그러나 그도 한국에 돌아와 불교학에 전념하면서 불교학과 종교학이 융합된 연구 성과는 내지 못했던 것 같다. 그것은 한국에서 종교학과 불교학이 엄격히 구별되는 별개의 학문분과로 존재했기 때문으로 보인다. 그렇다면 이러한 종교학과 불교학의 이원화는 어디에 기인하는 것일까?

‘종교학과 불교학의 관계’를 논의할 때 부딪치는 일차적 문제는 종교학

3) 林淳, 「佛敎學と宗敎學: アカデミズムの知と制度」, 『宗敎研究』 74卷 4輯(327號)(東京大學 文學部 宗敎學研究室內 日本宗敎學會, 2001), pp.373~374; 林淳, 「近代日本における佛敎學と宗敎學: 大學制度の問題として」, 『宗敎研究』 76卷 2輯(333號)(東京大學 文學部 宗敎學研究室內 日本宗敎學會, 2002), pp.29~53; 일본 종교학의 시작은 아네사키 마사하루가 도쿄제국대학에 공식적으로 최초의 종교학강좌를 개설한 1905년을 기점으로 삼는다. 박규태, 「일본종교학의 전개와 특징」, 『종교연구』 48집(2007), pp.99~136; 박규태, 「아네사키 마사하루와 종교학: 근대일본 지식인에게 있어 종교와 국가」, 『동아시아문화연구』 54집(2013), pp.97~136 참조; 그런데 일본 종교학은 1887년 이노우에 엔료(井上門了)가 철학관에서 종교학을 강의한 것에서 시작되었다고 보기도 한다. 강돈구, 「한국 종교학의 회고와 전망」, 『정신문화연구』 18호 1권(통권 58호)(1995), p.39.

4) 이기영은 1960년 4월부터 1969년 8월 사이에 종교학을 강의했으며, 그 강의의 중요 부분이 엘리아데 책의 강독이었다. 장석만, 「부디즘, 불교, 불연의 엘리아데」, 『불교연구』 36집(2012), pp.212~215.

과 불교학이 유럽과 미국, 일본 등에서 각각 다르게 전개되고 있어서 그들에 대한 하나의 단선적 설명이 불가능하다는 사실이다. 따라서 제기되는 문제는 다음과 같다.

1. ‘종교학’이라고 부를 만한 하나의 단일한 실체가 있는가?
2. ‘불교학’이라고 부를 만한 하나의 단일한 실체가 있는가?
3. 종교학과 불교학의 이상적 관계라고 할 단일한 실체가 있는가?

이상과 같은 질문을 염두에 두면서 이 글은 다음과 같은 문제를 살펴보고자 한다.

1. 종교학은 어떤 성격과 연구방법론을 가진 학문이며, 역사적으로 어떻게 전개되어 오늘에 이르고 있는가? 그리고 그 성격과 방법론은 오늘날 어떤 위기를 맞고 있는가?
2. 현재 대학제도 안에서 종교학과 불교학은 어떤 관계에 있는가? 특히 북미, 일본, 한국의 경우는 어떠한가?

앞에서 살펴 본 종교학과 불교의 관계에 관한 선행연구들이 주로 ‘종교학은 불교연구에 어떻게 기여하는가?’ 또는 ‘불교학과 종교학은 어떻게 다른가?’라는 문제의식에 초점이 맞추어져 있다면, 본 연구는 ‘현재 종교학과 불교학은 대학 아카데미 학제 안에서 어떤 관계를 가지고 있는가?’ 하는 주제에 관심을 두고자 한다. 그것은 종교학과 불교학의 ‘학문적 지형’에 관한 물음이며, 동시에 그 두 학문이 역사적 전개 과정 속에서 각 나라마다 어떻게 다르게 전개되어 왔는지 확인하는 실증적 연구이기도 하다. 그리고 그 지형도 안에서 오늘날 제기되고 있는 종교학과 불교학 각각의 ‘연구방법론’의 문제를 살펴보고, 마지막으로 종교학과 불교학의 만남의 한 예로서 ‘宗敎佛學’에 대해 살펴보기로 한다.

연구방법론과 관련해서 볼 때 종교학과 불교학이 당면하고 있는 방법론적 고민은 서로 상통하는 점이 많다. 그것은 성스러움과 신비를 담고 있는 ‘종교’, 그리고 그 종교의 하나로 깨달음과 선정 등의 경험적 차원을 지닌 불교연구가 공통으로 겪는 ‘곤경(jeopardy)’이 있다는 것을 의미한다. 그 곤경의 본질은 두 학문분과 모두 자신을 감히 ‘성스러움(the Sacred)’을 연구하는 ‘세속적 학문(secular study)’임을 자처하는 데서 시작된다.

학문 태동기에 표방했던 엄밀한 과학으로서의 종교학, 그리고 역사적·실증적 문헌학으로서 출발한 불교학 모두 근대 학문분과의 하나로서 객관성, 과학성, 중립성 등을 지향한 공통점이 있다. 종교학과 불교학 모두 연구자가 연구대상으로부터 거리두기(detachment)가 가능하다고 생각했던 것이다. 그러나 곧 종교와 불교라는 연구대상은 자연과학적 연구대상과는 성격이 다르며, 연구대상에 대한 연구자의 공감적·내재적 이해가 요구된다는 문제제기가 뒤따른다. 이러한 연구대상의 특성에 따라 종교학과 불교학은 연구방법론 변화의 필요성을 갖게 되었으며, 이어 그 필요성에 대한 찬반의 입장들이 나타나게 된다.

종교 연구자는 종교인이어야 하는가 아닌가? 불교 신행자는 불교학자가 될 수 있는가 아닌가? 이 같은 질문들은 종교학과 불교학이 메마른 객관적 학술연구에 그치지 않고 인간의 실존적 물음에 답할 수 있어야 하며, 사회와 문화적 영역에 실천적으로 개입하여 영향을 미치는 보다 적극적이고 능동적인 학문이 되어야 한다는 요청으로부터 파생된 것이라 할 수 있다.

II. 종교학의 곤경, 흔들리는 정체성

1. 종교학 방법론의 특징과 전개과정

“인류의 모든 종교를, 아니면 적어도 그 가운데 가장 중요한 종교들을, 진정으로 과학적인 입장에 서서 공평하게 비교 연구하는 일을 초석으로 삼는 이른바 ‘종교학’(Science of Religion, Religionswissenschaft)이 이제 그 탄생을 목전에 두고 있다 … 모든 종교를 소중히 여기며 존중하는

사람들은 이제 진정한 학문(과학)의 이름으로 이 새로운 분야를 담당해야 할 의무를 지게 되었다.”⁵⁾

막스 뮐러가 영국에 망명하여 런던의 왕립학술원에서 행한 이 강연에서 뮐러는 새로운 연구방법론에 의한 종교연구를 ‘the Science of Religion’으로 표현했다. 그러나 종교학은 그 방법론에 따라 ‘비교종교학(Comparative Religion)’, ‘종교현상학(Phenomenology of Religion)’, ‘종교사(학)(History of Religions)’ 등이 동의어로 사용되기도 한다. 이것은 각각 고전적 종교학의 세 분과로서, 종교학의 특징적 방법론이라 할 수 있는 비교의 방법(comparative method), 현상학적 연구방법(phenomenological approach), 그리고 역사적 연구방법(historical approach)에 의거한다.⁶⁾

뮐러가 표방한 ‘종교에 대한 과학적 연구’는 이미 종교학이 장차 처할 딜레마와 곤경을 예고한 명제였다. 과학적 연구가 불가능한 영역인 종교의 영역을 과학적으로 연구하겠다고 목표한 것 자체가 그러하다. 종교는 소위 ‘신비’의 영역이며, ‘체험’과 ‘주관성’의 영역이다. 계시, 예언 등의 초경험적 실재를 다루는 종교학은 자신의 방법론에 대한 고민이 깊을 수밖에 없다.

무엇보다 종교학은 세속적 학문으로서 정체성을 갖는다. 성스러움(성스러운 대상, 즉 종교적 실재)에 대해 성스러운(종교적) 시각과 모티브, 방법론으로 접근하는 연구를 신학(theology)이라고 한다면, 종교학은 그런 신학적 방식의 연구로부터 이탈하는 것이 그 초기부터 목표였다고 볼 수 있다.⁷⁾

5) Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*(London, 1873), pp.34-35. Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*(New York: Charles Scribner's Sons, 1975), p.43에서 재인용.

6) 역사적 연구 방법은 ‘종교 전통이 시간의 흐름에 따라서 어떻게 변화해 왔는지에 대한 관심을 가지고 개별 종교의 역사적 변천을 서술하는 것’이다. 최정화, 『종교사(history of religions)의 재발견, 역사적 종교 연구의 학적 전통과 방법론』, 『종교문화연구』 20집(2013), pp.179-215; 종교학의 주요 방법론과 한계에 대해서는 김용표, 앞의 글, pp.386-393 참조.

7) 종교학에서 연구방법론이 중요할 수밖에 없는 것은 연구방법론의 차별화가 곧 종교학의 정체성과 연결되기 때문이다. 신학이 고백적이며 자기완결적-독단적(dogmatic)인 연구방법론을 지니고 있다면 종교학은 종교적 대상에 대해 일정한 거리를 유지하며 객관적으로

종교학 초기의 주요방법론은 비교방법이었다. 1870년에서 19세기가 끝나는 시점까지 유럽에서는 종교를 이해하려면 반드시 비교의 작업을 거쳐야 한다는 인식이 널리 퍼져있었다.⁸⁾ 그러나 뮐러의 강연 이후 약 35년 동안 지배했던 비교방법론은 1905년 무렵부터 힘을 잃는다. 비교방법은 진화론에 입각하여 여러 종교들의 ‘상대적 우월성과 열등성’을 가리는 방법이라는 비판을 받게 되었다. 그래서 1905년 이후 약 70년 동안은 그 비교의 방법을 배제하는 과정의 시기였다.⁹⁾ 그 대신 1950년대 이후부터 ‘비교종교’를 대체할 ‘종교사(학)’라는 명칭이 등장하였고, 또 영국에서는 ‘종교연구(Religious Studies)’라는 포괄적 명칭이 정착되어갔다.¹⁰⁾

종교학의 또 다른 중요 방법론인 종교현상학은 두 가지 현상학적 개념을 사용하는데 ‘판단중지(epoche)’와 ‘본질직관(eidetic vision)’이 그것이다.¹¹⁾ 이 두 가지 방법을 통해 종교현상학자는 자신을 신자의 입장과 상상적으로 동일시(identification) 하면서 연구대상의 본질과 기능이 무엇인가를 파악하려 한다.¹²⁾

종교현상학의 특징은 종교현상의 고유한 특성으로서 ‘성스러움’을 상징하고, 그것을 이해하기 위해 그 종교의 본질을 사회적 또는 심리적 현상으로 환원하지 말아야 한다는 반환원론(anti-reductionism)을 주장한다는 것이다. 즉 종교현상의 고유성(sui generis)을 주장하고, 종교현상은 종교의 고유

연구하는 것을 지향한다.

8) 에릭 샤프, 『종교학: 그 연구의 역사』, 윤이흠·윤원철 옮김(도서출판 한울, 1986), p.6. “하나만 아는 자는 아무 것도 모른다(He who knows one, knows none)”는 막스 뮐러의 표현이 이를 잘 표현한다.

9) 에릭 샤프, 위의 책, p.7. 비교의 방법은 진화론적 도식에 의거하여 우등과 열등을 나눌 뿐만 아니라, 비교의 준거가 기독교적 틀에 있다는 점도 비판의 요점이다.

10) 에릭 샤프, 위의 책, p.8.

11) 이 두 가지 방법은 후설의 철학적 현상학에서 유래한 것이다.

12) ‘종교현상학’은 1887년 네덜란드 학자 샹트피 드 라 소세이(Chantepie de la Saussaye)가 처음 사용한 용어로, “유사한 종교현상을 병치시키고 그 비교 방법에 의해서 종교현상의 구조를 밝히는 것”을 기본 모토로 한다. W. 리처드 콕스톡, 『종교학: 방법론의 제문제와 원시종교』, 윤원철 역(전방사, 1983), p.261.

한 것으로 존중되어야 한다고 강조한다. 그리고 종교현상의 연구에는 연구자가 공감적 탐구(empathic research)나 내적 초연(detached-within), 공감적 이해(sympathetic understanding)의 태도를 가져야 한다고도 주장했다.¹³⁾

하지만 이러한 종교현상학의 입장은 오히려 ‘종교현상을 현상학적으로 환원한다’는 비판을 받게 된다. 즉 그것은 또 다른 신학으로의 회귀,¹⁴⁾ 즉 종교적 언어로 감춰진 ‘숨은 신학’이라는 비판이다. 한국 종교학에 큰 영향을 미친 엘리아데는 대표적 종교현상학자로서, 종교학을 과학적(학문적) 관심보다는 종교적 관심에서 접근하고 있다고 비판받았다. 종교현상학적 연구에 대한 강한 비판자인 도날드 위브(Donald Wiebe)는 ‘종교현상학’이 종교학을 신학으로 탈바꿈시키고 있다고 지적하며 종교현상학에 대해 강한 의구심을 표현했다.¹⁵⁾ 이런 이유로 1960년대 전후 종교학의 주류를 차지했던 종교현상학과는 종교학 내부에서 강한 반발을 불러일으켰다.

오늘날 서구의 대학에서 종교학은 주로 ‘Religious Studies’로 표현된다.¹⁶⁾ 종교학을 지시하는 용어의 이런 변천은 ‘종교학’의 정체성과 그 성격에 대해 많은 것을 시사한다. 1970년대에 들어서면서 종교학은 하나의 학문분과(a discipline)로 여겨지기 보다는 종교를 연구하는 한 분야(field of studies)로 보는 경향이 나타나게 되었다. 그리고 종교학의 독특한 방법론

13) 류성민, 「종교학 방법론 小考: 한국적 정황을 중심으로」, 『종교학연구』 13집(1994), pp.90-93; 류성민, 「한국 종교학의 회고와 과제」, 『한신논문집』 14집(1997), pp.8-9. 종교현상학과에는 엘리아데, 반 델 레우, 루돌프 오토 등이 포함된다. 특히 루돌프 오토가 제창한 모든 종교의 기본적 본질 또는 속성으로서의 ‘성스러움(Das Heilige)’의 개념은 매우 영향력이 크다.

14) 류성민, 「한국 종교학의 회고와 과제」, p.9 참조.

15) D. Wiebe, “Theory in the Study of Religion”, *Religion*, Vol. 13(1983), p.303. 위브는 엘리아데의 종교현상학(창조적 해석학)이 종교 옹호론(apology)이라고 비판한다; 한국 종교학계에 큰 영향을 미친 두 사람의 서구 종교학자는 엘리아데와 윌프레드 칸트웰 스미스(W.C. Smith)이다. 엘리아데는 서울대학교 종교학과를 중심으로, 칸트웰 스미스는 서강대학교 종교학과를 중심으로 영향력을 미쳤다. 따라서 서울대 종교학과는 시카고학과, 서강대학교 종교학과는 하버드학과와는 별칭도 있다. 강돈구, 앞의 글, pp.46~50 참조.

16) 류성민, 「한국 종교학의 회고와 과제」, pp.377~380. 서구대학에서 종교학과는 주로 ‘Department of Religion’, ‘Department of the Study of Religion’, 또는 ‘Department of Religious Studies’로 표현하는데, 그 중에서도 ‘Religious Studies’를 가장 많이 사용하고 있다.

으로 여겨졌던 주요 방법론들-즉 비교연구, 현상학적 연구-이 종교를 연구하는 여러 방법 중의 하나일 뿐이라는 인식이 등장하게 되었다.¹⁷⁾ 서구의 대학들이 종교학과의 명칭을 ‘Religious Studies’로 바꾸어가고 있는 것은 많은 사회과학적, 그리고 인문학적 방법들이 종교연구에서 연구방법의 하나로 공평하게 다루어지고 있음을 의미한다.¹⁸⁾

요컨대 최근 서구의 종교학계는 종교학만의 고유하고 독립적인 성격을 확립하기 보다는, 종교를 연구하는 다양한 방법론과 태도를 수용하고 인정하며, 일반론적 연구[generalist]와 특수론적 연구[specialist]를 공존시키고 있다. 구미의 여러 대학들은 종교학 교과과정에 많은 과목을 개설하고, 학생들로 하여금 교차문화적(cross-cultural study)이고 학제간 공동연구(interdisciplinary study)를 하도록 그 중요성을 강조하고 있다.¹⁹⁾

이렇게 볼 때 이제 종교학은 그 이전에 주로 명명되었던 ‘비교종교학’, ‘종교현상학’, ‘종교사’라는 세 개의 주요 분과의 총합도 아니며, 그들 중 어느 하나가 단일한 방법론으로서 주도적인 역할을 하는 것도 아니다. 가령 ‘종교현상학’은 종교학의 유일한 방법론이라거나 가장 중요한 것이라고 볼 수 없으며, 종교학은 인류학, 사회학, 심리학, 인지과학 등과 함께 여러 학문의 공동작업이 가능한 장(場, field)이 되었다고 볼 수 있다. 그럼에도 비교종교학과 종교현상학의 유산과 막강한 영향력이 사라졌다고는 볼 수 없다. 오늘날에도 일군의 학자들이 비교종교학과 종교현상학에 대해 날카로운 비판을 하는가 하면, 한편에서는 두 방법론의 창조적 계승을 부단히 모색하는 학자들이 있다.²⁰⁾

17) 류성민, 「한국 종교학의 회고와 과제」, p.377.

18) F. Whaling, “Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion”, in *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 1, ed. by F. Whaling(Berlin: Mouton Publishers, 1984), pp.23-28.

19) 류성민, 「한국 종교학의 회고와 과제」, pp.378-382. ‘일반론적 연구’는 인간과 종교에 대한 보편적 이해를 추구하고, ‘특수론적 연구’는 특정 종교전통 중심의 연구이다.

20) 종교현상학과 비교종교학의 비판과 계승에 대해 김종서, 「현대 종교학의 비교방법론: ‘신 비교주의(New Comparativism)」, 『한국의 종교사상』(서울대학교 철학사상 연구소, 2002),

2. 북미 종교학의 성장과 정체성의 위기²¹⁾

종교학은 종교에 대한 과학적, 객관적, 중립적 연구를 표방하기 때문에 태생적으로 양 진영으로부터 그 학문적 정체성을 의심받고 있다. 하나는 ‘종교학이 사실은 과학으로 위장된 하나의 숨겨진 종교신학’이라고 보는 의심이며, 다른 하나는 종교학이 반종교적(anti-religious)인 세속학문으로서 ‘종교전통의 권위를 흔들고자 하는 불순한 의도’를 가지고 있다고 보는 의심이다.

그런데 이런 의혹 속에서도 종교학은 1960년대 이후 미국에서 폭발적으로 성장했다.²²⁾ 이러한 성장세의 배경에는 미국의 정치적, 제도적 환경의 요인이 있었다. 그 계기는 크게 두 가지이다. 하나는 1963년 미국 대법원의 판결로서 공립학교에서의 종교교육이 위헌이라고 판결을 내린 것이다. 이 때부터 미국 공립학교와 대학에서 ‘신학’은 설 자리를 잃었으며,²³⁾ 대신 헌법에 보장된 교회와 국가의 분리(정교분리)를 침해하지 않는 종교교육은 허용하였다. 그에 따라 중립적 연구를 표방하는 것으로 보이는 ‘비교종교학’이 신학을 대체하여, 종교학과의 수는 1970년대와 1980년대에 급격히 증가했다.²⁴⁾

pp.15~50; 유요한, 「비교종교학 연구의 최근 동향-학문적 엄밀성이 요구되는 비교종교연구와 종교학」, 『종교문화연구』 8호(2006), pp.23~38; 유요한, 「거인 엘리야데의 어깨 위에서: 엘리야데 비판에 대한 엘리야데 관점의 답변」, 『종교학연구』 30집(서울대학교 종교학연구회, 2012), pp.55~74(이하 「거인 엘리야데」); 안신, 「조나단 스미스의 종교현상학 연구: 형태론과 비교론을 중심으로」, 『철학과 현상학 연구』34(한국현상학회, 2007), pp.5~29 참조.

21) 미국과 캐나다는 2차 세계대전 이후 세계 종교학의 중심지로서의 위상을 지니고 있다.

22) 이어하트(Earhart)는 미국에서 1950년대 까지는 진정한 의미에서 ‘종교학’이라는 것이 없었다고 한다. 설령 대학에서 ‘종교학’ 또는 ‘비교종교학’이 있었다 하더라도, 이때의 ‘종교’는 유대-기독교의 종교를 의미하는 것이었으며, 아직 종교의 보편성에 대한 관념이 없었다. 비교라는 것도 기독교를 고등종교로 보며 출발하는 비교였다. H. Byron Earhart, 「미국 종교학의 어제와 오늘」, 김용욱 역, 『신학사상』 2집(1973), pp.166~167.

23) 구체적으로는 1962년과 1963년에 내려진 두 개의 판결 때문이다. 스티븐 앵글러, 「북미의 종교이론: 최근의 몇 가지 논쟁」, 김항섭 역, 『종교문화연구』 7호(한신대학교 종교와문화연구소, 2005), pp.151~152.

24) D. Wiebe, “American Influence on the Shape of Things to Come: Religious Studies in the Twenty-First Century”, 『종교연구』 20집(2000), pp.9~10(이하 “American Influence”); 스티븐

두 번째는 1964년 북미 바이블 교육자연합(the North American Association of Bible Instructors(NABI))이 미국종교아카데미(the American Academy of Religion(AAR))로 변신한 것이다.²⁵⁾ 이 두 가지 사건의 영향으로 미국의 종교연구는 봄이 일어, 2000년 현재 미국에는 1,200개의 종교학과(Departments of Religious Studies)와 대학에서 종교연구에 종사하는 학자들이 15,000명을 넘는다.²⁶⁾ 그런데 도널드 위브는 이러한 종교학의 성장세에도 불구하고 종교학이 오히려 위기와 ‘곤경(jeopardy)’에 처해 있다고 본다. 미국의 종교학은 더 이상 엄밀한 객관성, 과학성의 학문이 아니며, 종교학은 사양길에 접어들었다고 진단한다. 그에 따르면 근대적 학문으로서의 종교학은 도덕적 행위나 가치와 관련이 있는 것이 아니라 종교현상에 대해 행하는 순전한 지적 탐구(cognitive undertaking)일 뿐이다. 종교학은 ‘지혜’를 얻는다거나 ‘영적 성장(spiritual enrichment)’을 도모하는 것이 아니라, 종교를 설명하기 위한 이론적 지식(explanatory-theoretical-knowledge)을 마련하는 것을 목적으로 삼는다. 그 목적을 달성하기 위해 종교학은 진위를 가릴 수 있는 명제(tested propositions)를 제시해야 하며, 그 명제는 특정한 시공간에 제약받지 않는 보편성을 지니고 있어야 한다.²⁷⁾

그런데 미국의 종교학은 부피가 팽창한 대신, 순수한 학문적 성과로서 평가해줄 만한 연구는 오히려 적어지는 질적 저하 현상을 보이고 있다고 한다. 위브는 미국의 종교연구가 개신교적 유산의 영향으로서 암묵적으로 종교적 가치를 생산해내고 있다고 본다. 특정 종교에 대한 선전은 자제하고 있지만 도덕적이고 초월적인 차원을 끊임없이 상기시켜 종교적 영성을 보존하려고 노력하고 있다는 것이다. 이렇게 되면 종교학은 과학이 아니

 앵글러, 앞의 글, p.152.

25) D. Wiebe, "American Influence", pp.9-10.

26) D. Wiebe, Ibid., p.2.

27) 이런 면에서 종교현상학자들이 주장하는 ‘성스러움’이라는 것은 진위판별이나 검증가능성이 없는 것으로 비학문적 주장일 뿐이다. 종교현상학에 대한 혹독한 비판은 러셀 맥 커천(R. McCutcheon) 등이 주도하고 있다. 스티븐 앵글러, 앞의 글, pp.145-148.

라 신학적 담론이 된다.

그는 그 이유가 지금까지 미국 종교학계를 지배하고 있는 두 세력 때문이라고 분석한다. 하나는 하버드 대학의 세계종교연구센터가 대변하는 에큐메니컬한(종교연합적) 성격의 종교학이며, 다른 하나는 시카고 대학의 엘리아데식 종교학이다. 위브는 두 진영 모두 종교적 색채가 농후하여 엄밀한 과학자도 아니고 신학자도 아닌 잡종의 모습을 하고 있다고 비판한다. 또한 미국 종교학의 대세를 쥐고 있는 미국종교아카데미(AAR) 역시 종교현상을 설명하고 이론을 만들어내기 보다는 종교적 대화나 종교에 대한 대화가 이루어지는 데 힘쓰고 있다고 본다.²⁸⁾

하지만 위브의 이러한 비판이 종교연구에서 행해지는 여러 사회과학들의 교차학문적 방법론에 대한 비판은 아니다. 그 보다는 같은 종교학 내에서도 ‘학문이란 무엇인가’에 대한 기본적 시각의 차이, 종교학의 목표와 학문의 동기에 대한 견해 차이가 크다는 것을 보여주는 예라고 할 수 있다.

그런데 이에 더 나아가 조나단 스미스(J. Smith), 러셀 맥커천(R. McCutcheon), 티모시 피츠제랄드(T. Fitzgerald) 등 현대의 일군의 학자들은 ‘종교학’의 본질적 정체성에 문제를 제기하며, 종교학의 정체성의 존립근거였던 ‘성스러움’이나 종교의 ‘고유성’이란 없다는 주장까지도 제기하고 있다. 이들은 ‘종교’라는 본질적이고 고유한 실체는 없으며, ‘종교’란 단지 학자들에 의해 구성된 상상적 실재일 뿐이라고 주장한다.²⁹⁾ 여기에는 ‘종교’ 개념 자체에 대한 문제제기가 그 밑바탕에 깔려 있다.

문제는 이러한 주장이 종교학이 지닌 하나의 고유한 분과학문으로서의 입지를 흔들고 있다는 점이다. 그러나 이와 같은 현상은 종교학의 비판적 정신이 살아있다는 증거로서, 현재 모든 학문 분야가 자기성찰을 필수적

28) D. Wiebe, “American Influence”, pp.6~21. AAR의 주요세력은 시카고학파이다. 위브에 의하면 AAR은 개신교적 유산을 버리지 않고 종교적 가치를 깊이 간직하고 있으면서, 단지 타종교전통을 포섭하여 조금 모습을 바꾼 것에 불과하다.

29) 그러나 이들이 동일한 입장인 것은 아니다. 이들의 차이에 대해서는 유효한, 「거인 엘리 아데」, pp.55~56 참조.

존립 조건으로 하고 있다는 면에서 긍정적 평가를 할 수도 있다.

Ⅲ. 종교학과 불교학의 관계 지형—북미, 일본, 한국의 경우

1. 북미의 종교학과 불교학의 관계양상

북미의 불교학은 제 1기의 불교연구로부터 제 2기의 불교연구로 전환되고 있다. 제 1기의 ‘고전적 불교학(Classical Buddhology)’은 대부분 문헌자료를 중심으로 그 문헌텍스트에 담긴 교리·철학 사상에 흥미를 느꼈을 뿐, 그 텍스트들이 말하는 당시의 사람이나 사회에 대해 별 관심이 없었다. 그리고 이 고전적 불교학의 연구 방법론은 문헌학(philology)이었다. 고전적 불교학의 목표는 최초의 불교 형태를 찾는 것이었고, 그 방법론은 자연과학의 모델에 기초하여 학자의 주관성을 가능한 배제한 객관적 방법이었다. 이 시기에는 불교의 기원(origins)에 대한 탐구열로 인해 산스크리트와 팔리 불교문헌, 그리고 중국불교문헌들이 특권적 가치가 있는 것으로 간주되었다.³⁰⁾

이와 같은 불교의 기원에 관한 관심으로 말미암아 고전적 불교학은 대부분 無歷史的(ahistorical) 성격을 지녔다. 초기의 불교학자들 가운데 불교 문헌의 사회적, 정치적, 경제적 맥락(context)에 대해 서술한 학자들은 별로 없었다. 그들은 보통 ‘안락의자 학자(armchair scholars)’들이었고, 자신들의 연구문헌이 발생한 장소에 가보지도 않았다. 즉 이 시기 불교학자와 불교 연구 대상 사이에는 이분법이 놓여 있었다. “우리(불교학자)”는 “그들(불교, 연구대상)”이 아니었던 것이다.³¹⁾

그러나 사정이 바뀌었다. 1970년대 후반부터 제 2기의 불교학이 시작되면서 우선 연구대상인 ‘텍스트’의 의미가 변화했다. 교리적, 철학적 문헌

30) José Ignacio Cabezón, “The Changing Field of Buddhist Studies in North America”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 30 No. 1-2(Vienna; JIABS, 2007(2009)), pp.283-285.

31) José Ignacio Cabezón, *Ibid.*, p.286.

연구도 계속되었지만, 텍스트의 정확과 맥락에 대해서도 관심을 가지게 되었다. 그리고 교리적 문헌 외에 설화, 시, 연극, 재가신도의 구전전승, 의례와 실천, 유골숭배와 같은 물질적 문화, 비언어적 텍스트도 탐구했다. 그 이전의 불교연구가 소홀히 했던 것들로 인해 불교연구가 불완전했음을 인정하고, 그 잘못을 교정해가고 있는 것이다.³²⁾

제 2기 불교연구의 두 번째 특징은 ‘불교연구방법’의 전환이다. 불교연구는 거대한 일반화의 경향을 벗어나 보다 구체적이고 특정한 시기, 장소, 개인과 제도를 다룬다. 초기불교학의 無역사적 성격을 역사적 의식으로 대체하고, 연구현장을 찾아갔으며, 문학 이론, 정치학과 경제학을 연구 방법론으로 가져왔다.³³⁾ 전체적으로 볼 때 이 새로운 불교학은 문화학(Culture Studies)의 스타일에 가깝다. 문화학적 연구 경향이 계속됨으로써 연구 자료의 위계성이 없어지고, 고전적·문헌적 텍스트에 특권을 부여하지 않으며, 불교문화의 모든 발현 양상에 흥미를 갖는다. 엘리트와 대중문화, 순수한 것과 잡종, 고전적인 것과 현대적인 것, 아시아뿐만 아니라 불교가 있는 모든 곳의 자료에 흥미를 갖는다.³⁴⁾

이와 관련하여 카비존은 북미 학문분야에서 출현한 매우 이례적인 새로운 연구영역을 소개하고 있다. 그것은 바로 ‘불교신학(Buddhist Theological Studies)’이다. 불교신학은 그 산하에 다양한 하위 분과 즉 여성학, 윤리학, 명상학, 불교 목회학 등을 거느리고 있는 새로운 불교연구 영역이다.³⁵⁾ ‘불교신학’이라는 분야는 1996년 미국종교아카데미(AAR)의 연례대회에서 새로운 분과로서 발족되었다. 이것은 종교학회의 한 분과인 불교학 분과

32) José Ignacio Cabezón, Ibid., pp.287~288.

33) José Ignacio Cabezón, Ibid., pp.289~290.

34) José Ignacio Cabezón, Ibid., p.292. 그뿐만 아니라 불교학자들의 관심이 ‘불교학’으로부터 ‘불교학에 대한 연구’로, 그리고 ‘불교도에 대한 연구’로부터 ‘불교도를 연구하는 사람들(즉 불교학자들)’ 자체로 주의를 돌리고 있다. 다음의 저술이 그 한 예이다. Donald S. Lopez, Jr., ed., *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*(Chicago: University of Chicago Press, 1995).

35) José Ignacio Cabezón, Ibid., p.293.

의 하부 조직으로서 세분화된 것이다.³⁶⁾ ‘불교신학’은 불교학을 처음 시도한 제1기의 불교학자들 대부분이 자신들의 연구대상인 불교를 ‘타자’로서 연구했던 것과 달리, 대부분 불교를 자신의 신앙으로 받아들인 사람들에게 의해 주도되고 있다.

최근 미국 불교학의 주류를 형성하고 있는 신진학자들은 서양인으로서 최초의 티벳 승려이자 컬럼비아 대학 교수인 로버트 써먼(R. Thurman)과 같은 불교학자겸 승려인 교수 밑에서 공부했거나 그 다음 세대의 학자들이다. 이들은 루이스 고메즈(L. O. Gómez), 카비존, 마크란스키(J. J. Makransky), 로저 잭슨(R. R. Jackson), 앤 클라인(Ann C. Klein) 등이다. 바로 이들이 중심이 되어 ‘불교신학’의 가능성이 모색된 것이다. 이들은 고전적 불교학자들과 달리 불교전통의 내부자(insiders)로서 자신의 위치를 정하고, 크게 두 가지 방향에서 불교를 연구한다. 첫째, 불교사상의 여러 측면을 우리 시대의 새로운 이해를 위해 비판적으로 분석하며, 둘째, 현대사상의 여러 측면을 불교의 관점에서 비판하고 분석하는 일이다.³⁷⁾

그런데 ‘불교신학’은 여러 측면에서 긍정적 평가를 받을 수 있지만,³⁸⁾ 학자들의 종교적 성향이 노출됨으로써 종교학과의 마찰을 피할 수 없게 된다. ‘불교신학’은 종교학이 기본적으로 가지고 있는 학문적 프레임, 목표, 동기와 상충되기 때문이다.³⁹⁾ 1999년 찰스 프레비쉬(Charles Prebish)의 연구에 의하면 북미 불교학자의 최소한 50%는 ‘불교를 신앙하는 학자(scholar-practitioners)’이다.⁴⁰⁾ 루이스 고메즈는 장문의 논문을 통해 ‘불교신

36) 이민용, 「학문의 이종교배: 왜 불교신학(Buddhist Theology)인가?」, 『종교문화비평』 3호 (2003), p.163.

37) Roger R. Jackson & John J. Makransky ed., *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*(Richmond: Curzon Press, 2000), pp.ix~x; 이민용, 위의 글, pp.162~164 참조.

38) 이민용, 위의 글. 이 글은 불교신학의 출현을 대체로 긍정적으로 평가한다.

39) 종교학이 아무리 그 정체성이 위기에 처해있더라도, 기본적 입장은 학문의 객관성(objectivity)과 중립성(neutrality)이다.

40) Charles S. Prebish, “The Silent Sangha: Buddhism in the Academy”, in id., *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*(Berkeley: University of California Press, 1999), p.180.

학'과 같이 불교신앙을 실천하며 불교를 연구하는 학자들과 그에 대한 종교학의 비판적 입장을 대비하며 불교학의 정체성을 탐구하고 있다.⁴¹⁾

요컨대 오늘날 북미의 불교학은 문헌학적, 원전 중심의 초기의 불교학으로부터 여러 학문분과의 공동연구 방향으로 전환되고 있으며, 더 나아가 '불교신학'이라는 실천적 응용불교로까지 확장되고 있다. 그런 가운데 불교학이라는 학문의 정체성, 불교학자의 정체성과 자격 및 학문을 대하는 태도에 대한 논의가 화두로 등장하고 있다. 불교신학에서 알 수 있듯이, 서구에서 불교는 이제 '그들의 불교'가 아니라 '학자들 자신의 불교'가 된 것이다. 따라서 자신이 연구하는 대상과의 거리두기, 즉 학문적 객관성, 중립성이 중요한 문제로 제기되지 않을 수 없다. 불교학은 자신의 정체성을 학문적 한 분과로 설정하고 불교에 대한 순수한 이론적 탐구에 돌 것인지, 아니면 신앙 혹은 사회와 결부시켜 구체적이고 실천적인 영역으로 확장할 것인지의 논쟁 가운데 놓여 있다. 그것은 종교학에서 학문의 정체성이 순수한 객관적, 과학적 학문영역에 있는지, 아니면 사회와 시대의 실존적 문제에 해답을 내놓는 영적 전도사의 역할까지 해야 하는지 논쟁했던 양상과 같다.

한편, 북미대학의 경우 불교연구는 대부분 종교학과의 하위 분과학문으로 소속되어 있다. 과거에는 불교학 대학원 과정이 대부분 '지역학(area studies departments)'이나 '언어와 문학 프로그램'에 포함되어 있었지만 그것이 점차 종교학과 안으로 옮겨가는 추세이며, 불교학 대학원 과정 졸업생들이 종교학과의 교수로 채용되는 추이도 높아지고 있다. 이것은 한편으로 불교학 전공자들이 종교학 관련 이론을 공부해야 하는 부담이 된다고 한다.⁴²⁾

41) 이에 대해서는 Luis O. Gómez, "Studying Buddhism as if it were not one more among the religions", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 30 No. 1-2(Vienna; JIABS, 2007(2009)), pp.319~344 참조. 특히 고메즈는 러셀 맥커천의 "Critics Not Caretakers"라는 명제의 의미에 대해 자세히 고찰한다.

42) José Ignacio Cabezón, op. cit., p.294.

이와 같이 불교학 전공자가 종교학과 안으로 자리 잡는 추세가 늘어나고, 종교학과 안에 불교학과의 하위 분과로 소속되는 것은 학문적 차원에서 긍정적 측면이 있다. 그것은 “문헌에 한정하여 행해지던 불교에 대한 역사적 연구와 실제 불교국가에서 행해지는 종교적 실재(religious reality) 사이에 놓여 있던 거리와 간격을 줄이는 효과”가 있다.⁴³⁾ 문헌텍스트에 국한하여 연구하던 종래의 불교연구가 다양한 방법론으로 연구하는 종교학과 만나서 보다 살아있는 실재, 살아있는 종교로서의 불교를 경험함으로써 연구가 풍부해지고 활성화된다는 것이다. 이것은 종교학과 불교학이 만나서 긍정적으로 기능할 때 일어나는 선순환의 효과라고 볼 수 있다.

2. 일본의 종교학과 불교학의 관계 양상

하야시 마코토(林淳)에 따르면 일본의 학문사에 있어서 종교학과 불교학은 계보적으로 가까운 사이였다. 동경제국대학에서 처음으로 종교학 강좌를 연 아네사키 마사하루⁴⁴⁾는 막스 뮐러가 제창한 종교학의 수용자이며, 막스 뮐러에게서 산스크리트를 공부한 난조분유는 동경제국대학에서 불교학을 가르쳤다. 따라서 막스 뮐러의 종교학의 측면을 아네사키가 계승하였고, 인도학의 측면을 난조가 계승발전 시켰다고 볼 수 있다. 당시의 이 같은 흐름은 사회학, 인류학, 민속학 등의 영향을 받은 오늘날 일본의 종교학과 문헌연구를 무기로 하는 오늘날 일본의 불교학과는 연구의 내실이나 공동연구의 자세에서 커다란 차이가 존재한다.⁴⁵⁾

불교학과 종교학은 처음 성립 무렵 모두 동경제국대학과 교토제국대학

43) Max Deeg, “Buddhist Studies and its Impact on Buddhism in Western Societies: A Historical Sketch and Prospects”, online at http://www.chibs.edu.tw/exchange/CONFERENCE/4cicob/fulltext/Deeg.htm#_ftnref85. Cabezón, op.cit., p.294에서 재인용.

44) 동경제대에 종교학과가 설치된 1905년을 일본 종교학의 시작으로 보지만, 아네사키 마사하루는 1898년 동경제대에서 ‘宗敎學 緒論’ 및 ‘신비주의’를 강의했을 뿐만 아니라, 1900년에 『종교학개론』을 출간했다. 박규태, 「일본종교학의 전개와 특징」, p.100.

45) 林淳, 「佛敎學と宗敎學: アカデミズムの知と制度」, pp.373-374.

등에서 제도적인 기반을 갖고 있었다. 양자 모두 당시의 대학문학부의 철학·사학·문학이라는 학문분류 안에서 ‘철학’으로 분류되었고, 불교학의 경우에는 ‘인도철학’이라는 명칭으로 연구되었다.⁴⁶⁾ 대정7년(1918) 제국대학을 보조하는 사립대학이 정식으로 인가되고 나서, 불교교단도 승려양성 교육기관을 국가공인대학으로 승격시켰다. 그 결과, 불교학연구기관은 제국대학의 ‘인도철학’ 강좌와 사립의 宗門大學이라는 2개의 제도적 기반을 획득하게 되었다. 소화3년(1928), 동경제국대학, 교토제국대학, 동북제국대학의 연구자와 大正大學, 駒澤大學, 龍谷大學, 大谷大學, 立正大學 등의 연구자가 협력하여 일본불교학협회를 결성했다.⁴⁷⁾

이렇게 일본에서는 ‘제국대학’과 ‘종문대학’이라는 이중적 연구체제를 구축함으로써 다른 인문학에는 없는 근대불교학의 독특한 구조를 형성하게 되었다. 동경제대 등의 제국대학에서는 팔리어, 산스크리트어의 학습을 중심으로 인도의 원시불교연구가 힘을 얻었으며, 반대로 불교종문대학에서는 漢文典籍을 중심으로 祖師의 연구나 한문으로 쓰인 대승불교경전 등 중국불교, 일본불교 연구가 진행되었다. 결국 불교연구의 언어도 팔리어, 산스크리트어와 한문이라는 이중성이 존재하게 되었다.⁴⁸⁾

그런데 불교학과 달리 종교학에는 이 같은 이중의 연구체제가 없었고, 제국대학의 종교학 강좌만이 유일한 제도적 기반이었다. 말하자면 일원적 체제였다. 근대 일본에서 불교학의 이원적 체제가 확립된 이후부터는 불교는 종교학자의 연구테마가 아니게 되었고, 대신 종교학은 民族學이나 神道學으로 접근하게 되었다.⁴⁹⁾

이 같은 사실은 일본종교학사를 통해서도 살펴볼 수 있다. 일본종교학

46) 여기에는 이노우에 데즈지로(井上哲次郎)의 ‘동양철학’에 대한 생각이 영향을 미친 것이다. 불교의 宗學的 연구가 아니라 ‘철학으로서의 불교’라면, 대학제도상에서 연구하는 것이 가능하다고 보았던 것이다.

47) 林淳, 「佛敎學と宗敎學: アカデミズムの知と制度」, p.374.

48) 林淳, 위의 글, p.374.

49) 林淳, 위의 글, p.374. 그렇다고 해서 한문경전을 연구한 불교학자가 산스크리트어와 팔리어를 전혀 몰랐다는 것은 아니다.

사의 시대 구분은 4기로 나누어 볼 수 있다.⁵⁰⁾ 아네사키 마사하루를 필두로 제1세대 종교학자들은 당시 진화론의 도식을 따랐으며, 주된 연구대상으로 삼은 종교는 불교와 기독교(및 신도)였다.⁵¹⁾ 기시모토 노부타이(岸本能武太)를 필두로 하는 戰後 제2세대의 일본종교학은 미국과 영국으로부터 영향을 받아 사회학에서의 시민종교론과 세속화론, 정신분석학 및 심층심리학, 엘리아데를 소개하는 등 일본 종교학계에 끼친 영향이 크다. 그런데 이 제2세대 일본 종교학은 신도학, 불교학, 기독교신학 연구 등과 구별하여 자기정체성을 분명히 했다는 점에서 의의를 갖는다.⁵²⁾

1970년대부터 시작하는 일본종교학의 제3세대는 종교의 기원과 사회적 역할에 관한 문제 및 민중종교 내지 신종교 등을 활발하게 논의했으며, 시마조노 스스무(島蘭進), 이노우에 노부타카(井上順孝) 등은 『신종교사전』(1990)을 간행하였다.⁵³⁾ 제3세대의 일본종교학에서 가장 주목받은 연구영역은 무엇보다 신종교였다. 1980년대, 1990년대 일본 종교학은 ‘신종교의 시대’라 해도 과언이 아닐 정도로 유능한 연구자들이 대거 신종교 연구에 뛰어들었다.⁵⁴⁾ 옴진리교 사건 이후 제4세대 일본종교학은 종교와 靈性, ‘종교’ 개념의 문제 등에 관심을 기울이고 있다.⁵⁵⁾

이와 같이 일본의 제1세대 종교학이 주요 종교전통들(불교, 기독교, 신도)에 대해 가졌던 관심은 제2세대, 제3세대가 되면서 점차 사회과학적 연구와 종교일반이론, 민중종교와 신종교 쪽으로 이전했다. 따라서 오늘날

50) 박규태, 「일본종교학의 전개와 특징」, p.100. 제 1기는 1905년~1945년, 제 2기는 1945년~1970년대, 제 3기는 1970년대~1995년, 제 4기는 1995년 옴진리교 사건을 전후로 시작한다.

51) 박규태, 위의 글, pp.100~101.

52) 박규태, 위의 글, pp.104~105.

53) 박규태, 위의 글, pp.105~106.

54) 신종교연구의 이면에는 1970년대 일본의 종교 붐(종교회귀) 현상이 있었다. 위의 글, p.112; 윤이흠 교수도 1970년대 이후 일본종교학의 특징이 일본의 민중운동과 신종교에 깊은 관심을 갖는 점이라고 본다. 윤이흠, 「동양의 종교학, 그 어제와 오늘」, 『종교연구』 20집(2000), pp.64~65.

55) 박규태, 「일본종교학의 전개와 특징」, pp.116~131.

일본학제에서 종교학과 불교학은 같은 제도적 학문 영역으로 서로 포함되거나 긴밀한 관계를 맺지 않고 있다. 이런 가운데 일본의 불교학은 아직도 고전적 형태의 문헌학적 불교학이 지속되고 있는 것으로 보인다. 또한 무라카미 센쇼(村上專精)의 大乘佛敎非佛說과 같이 불교학의 성립기에 있었던 ‘연구와 신앙의 갈등’은 ‘인도철학과 宗學의 공존과 상호불가침’이라는 문제로 정리되어 오늘에 이르고 있다.⁵⁶⁾

그렇다면 일본의 종교학과 불교학이 이같이 이원화되어 각각 독립적 전개를 하게 된 배경은 무엇일까? 근대 종교학과 불교학의 관계에 대해 하야시 마코토는 ‘불교학과 종교학의 분업’, 그리고 근대시기 일본의 내셔널리즘(nationalism)에서 그 원인을 찾는다.

종교학의 경우, 대학제도 안에서 불교학이 확립되면서 종교학자는 불교 연구를 불교학 전문가에게 일임하고, 불교 이외의 영역을 자신의 연구대상으로 삼기 시작했다. 아네사키의 ‘기리스탄’ 연구, 聖德太子 연구, 아네사키 문학생들에 의한 민족학, 사회학, 민속학, 舊約學 등의 연구는 종교학과 불교학과의 분업·공존이 시도되었고, ‘불교이외의 종교라면 종교학의 대상이 된다’고 생각했던 종교학의 ‘소극적 자기규정’을 보여준다.⁵⁷⁾

이후 일본의 종교학은 아네사키와 그 제자들을 통해 종교민족학, 종교사회학, 종교민속학을 형성하게 되었다. 이들의 공통점은 이론과 조사를 병행하고 종교기원이나 종교의 원초적 형태에 관심을 기울인 것이다.⁵⁸⁾ 반면에 일본의 불교학은 『대정신수대장경』, 『대일본불교전서』, 『일본대장경』 등 기초문헌의 편찬과 간행을 통해 세계적 수준의 불교학을 이루고 그것을 서양에 수출하는 위업을 달성했다.⁵⁹⁾

하야시는 여기에 두 개의 내셔널리즘이 있다고 본다. 하나는 불교학으

56) 林淳, 「近代日本における佛敎學と宗敎學: 大學制度の問題として」, p.43.

57) 林淳, 위의 글, p.35.

58) 林淳, 위의 글, p.45.

59) 林淳, 위의 글, p.46.

로 대표되는 ‘동양학적 내셔널리즘’이며, 또 하나는 종교학으로 대표되는 ‘민속학적 내셔널리즘’이다. 전자는 일본이 동양을 대표하는 리더라는 의식과 일본 불교학자의 사명의식이 부응하여 나타난 내셔널리즘이다. 반면에 아네사키와 그 제자들의 학문의 근저에는 ‘常民의 日常性’을 기술하여 그 깊이에 있는 원시적 종교성과 인간집단의 共同性을 발굴하고자 하는 의식이 있었다. 그것이 ‘민속학적 내셔널리즘’이다.⁶⁰⁾

‘동양학적 내셔널리즘’이 서양 학자의 엘리트와 나란히 하려는 엘리트 특유의 상승의식이라면, ‘민속학적 내셔널리즘’은 서민의 공동성을 발굴하여 이른바 아래로부터 사회적 연대를 세우고자 하는 성격이었다. 이와 같이 당시 일본 지식인이 지닌 내셔널리즘의 유형에 두 개의 양극의 형태가 있었으며, 불교학과 종교학은 근대국가가 유지하는 대학제도에 자리 잡은 학문영역으로서 이 두 종류의 내셔널리즘을 담당하였다. 그렇게 두 학문의 출발점은 가까웠지만, 서로 다른 길을 걷게 되었다.⁶¹⁾

이런 독립적 전개과정을 밟은 결과, 일본의 종교학은 그 진지함과 열성에도 불구하고 오늘날 인적·물적 차원에서 미국에 비교가 되지 않는다.⁶²⁾ 그 한 원인으로서는, 근대 일본의 종교학이 불교학과와의 ‘분업’을 선택하고 불교학을 자신의 영역에서 배제하는 역사를 초래함으로써 자신의 영역을 스스로 축소했다고 할 수 있다.

3. 한국의 종교학과 불교학의 관계 양상

한국 종교학사의 시작과 전개과정에 대해서는 관점에 따라 그 내용이 조금씩 다르다. 일반적으로 한국 종교학의 역사적 기점은 1926년 경성제국대학 법문학부 철학과에 종교학 전공이 생긴 것으로부터 시작하여,

60) 林淳, 위의 글, pp.47~48.

61) 林淳, 위의 글, p.48.

62) 미주 주요 대학의 종교학과에 비해 동경대학은 교수 수와 강좌수가 매우 적고 도제식 운영을 한다. 류성민, 「한국 종교학의 회고와 과제」, p.19.

1948년 국립서울대학교 문리대학 종교학과로 이어졌다고 본다.⁶³⁾ 1945년 광복 이후 1981년 서강대 종교학과의 설립될 때까지는 서울대 종교학과의 한국 유일의 종교학과였다.⁶⁴⁾

오늘날 한국 종교학계에 대해서는 다양한 평가가 가능하다. 교과과정과 종교 및 종교학에 대한 인식에서 대부분의 한국 종교학과는 세계적 수준이라고 할 수 있을 정도로 북미 대학들과 별로 차이가 없다.⁶⁵⁾ 서울대와 서강대의 종교학과, 한신대 종교문화학과의 교과과정과 개설과목은 미국과 유사하게 종교이론과 종교전통에 대한 강의가 골고루 짜여 있다. 이것은 한국이 해방 후 계속 미국의 문화적 영향권 안에 있었고, 미국유학 후 종교학을 가르친 교수들이 중요한 역할을 해왔기 때문이다.

그러나 미국의 종교학과 상황이 다른 점은 여러 대학에 설립된 종교학과의 수나 전임교수의 수, 개설과목의 다양성 등이 미국과 비교되지 않으며, 또 종교학의 학문적 정체성과 방법론에 대해 활발한 논의나 토의가 진행되지 않음으로써 종교학의 정체성이 모호하다는 것이다.

무엇보다 불교나 유교와 같은 동양의 종교전통연구에 대해 한국 종교학은 불확실한 입장에 놓여 있다. 불교학과 관련하여 본다면, 종교학 내에서 불교학과 종교학의 관계는 일종의 모순적 긴장관계에 놓여있다. 문제의 핵심은 종교현상학(또는 비교종교학)과 종교사의 관계, 혹은 종교일반연구자(generalist)와 개별전통연구자(specialist)의 관계 문제이다.

63) 한국종교학의 역사는 강돈구, 앞의 글, pp.35~56; 김종서, 「한말 일제하 한국종교 연구의 전개」, 『한국사상사대계6』(성남: 한국정신문화연구원, 1993), pp.243~314; 정진홍, 「철학·종교학·미학의 회고와 전망」, 『서울대학교 학문연구 40년(1): 총괄·인문·사회과학』(서울대학교출판부, 1987), pp.218~234; 윤이흠, 「종교학 연구의 현황과 과제」, 『한국종교연구 1』(서울: 집문당, 1986), pp.71~81; 조현범, 「한국종교학의 현재와 미래」, 『종교연구』 48집(2007), pp.3~6 참조.

64) 현재 종교학과나 종교학전공과정은 서울대 외에 서강대학교, 한신대학교, 가톨릭대학교, 한국학중앙연구원에 설치되어 있다. 그 밖에 감리교신학대학의 종교철학과 등이 있으나 그 학문적 성격이 다르다.

65) 류성민, 「세계 종교학계의 동향 분석과 한국에서의 발전적 수용방안 연구」, 『종교연구』 18집(1999), p.283 참조.(이하 「세계 종교학계의 동향 분석」)

한국 종교학에서 불교연구는 ‘非主流’이자, ‘傍系’의 학문이다. 불교학은 종교학에서 본다면 개별종교사, 특수론자에 해당하는데, 개별종교사 연구는 한국의 종교학계에서 양적으로는 다수를 점유하지만 중요성에서는 이차적이며, 종교학의 정체성을 위태롭게 하는 존재로 여겨지기까지 한다.

윤이흠 교수는 종교학을 ‘순수 종교학(pure study of religion)’과 ‘포괄적 종교학(comprehensive study of religion)’으로 나누어 보았다. 그에 의하면 종교학의 순수한 전통을 유지하려는 태도는 ‘순수 종교학’이며, 그것은 서양 종교학의 ‘主流(main stream)’를 이루는 전통으로서, “종교를 종교자체”로 보려는 태도를 지닌다. 반면에 종교를 역사적, 심리적, 사회적 현상이나 형이상학 체계와 같은 특정 현상의 일환으로 이해하려 할 때는 ‘비주류’에 속한다고 보았다.⁶⁶⁾ 여기서 말하는 주류이자 순수 종교학은 종교현상학이나 비교종교학, 해석학 등이며, 비주류이자 포괄적 종교학은 개별종교사, 종교심리학, 종교사회학, 종교철학 등에 해당한다고 할 수 있다.⁶⁷⁾

또 이 분류에 따르면 ‘순수 종교학’은 처음부터 이른바 ‘포괄적 종교학’에 비하여 소수였지만, 그 외형적 세력의 열세에도 불구하고 순수 종교학 전통이 포괄적 종교학을 포함한 전체 종교학의 흐름에 결정적인 영향을 주었다고 한다. 반면에 동양 고전 종교의 연구자들은 이른바 포괄적 종교학의 주역을 이루는데, 이들은 당연히 순수 종교학자들과는 달리, 동양의 역사적 문화현실에 보다 깊은 관심을 갖는다.⁶⁸⁾ 포괄적 종교학자들은 그 수와 세력에 있어서 순수 종교학자들 보다 비교가 안 될 정도로 많고, 그들의 활동이 동양의 미래 학문의 성향을 결정하는 데 크게 공헌할 것이므로, 그들에 대한 관찰이 요청된다고 하였다.⁶⁹⁾

66) 윤이흠, 「동양의 종교학, 그 어제와 오늘」, pp.60-61.

67) 김희성, 「“동양의 종교학, 그 어제와 오늘”에 대한 논평」, 『종교연구』 20집(2000), p.76
참조. 길 교수는 ‘순수 종교학’과 ‘포괄적 종교학’ 대신 ‘협의의 종교학’, ‘광의의 종교학’, ‘주류 종교학’, ‘방계 종교학’ 등의 용어를 제안했다.

68) 윤이흠, 「동양의 종교학, 그 어제와 오늘」, p.61.

그는 또 1971년 시작된 한국종교학회가 한국의 종교학 활동의 중추 역할을 담당하지만, 오늘날 한국종교학회에서 순수종교학의 인력은 극히 희소하고 절대다수가 포괄적 종교학자들이며, 이러한 맥락에서 순수 종교학자들은 방대한 포괄적 종교학자들의 방향 설정에 크게 공헌하지 못하고 있다고 지적했다.⁷⁰⁾

이 윤이흠 교수의 논문에 대한 논평에서 길희성 교수는 ‘反 서양적 태도’로서 동양의 고전종교를 연구하는 종교학자들은 종교학자라고 보기보다는 동양학자 내지 개별종교사가, 혹은 불교학자, 유교학자 등으로 불러야 타당할 것이라고 지적했다. 그리고 그들은 윤교수가 말하는 ‘포괄적 종교학’의 범위 내에는 들어가겠지만, 종교학자라고 부르는 어렵다고 보았다. 개별종교연구가들과 주류 종교학 사이, 혹은 포괄적 종교학과 순수종교학 사이에 큰 괴리가 존재한다는 점은 인정하지 않을 수 없고, 종교현상학과 개별종교사와의 괴리는 종교학의 난제 중의 하나라고 하였다.⁷¹⁾

물론 모든 개별종교사 연구가 非종교학적이라고 볼 수는 없지만, 종교학에서 개별종교전통연구의 모호한 위치와 평가를 살펴볼 수 있는 언급이다. 사실 종교학에서 종교이론 연구자와 개별종교연구자 사이에는 소통과 융합의 과제가 놓여있다. 종교학 이론을 겸비한 전통연구자는 드문 실정이며, 종교이론을 전통연구에 접목하여 의미 있는 이론적 성과까지 내는 것은 더 어려운 실정이다. 종교이론과 전통연구가 양분화된 양상이기 때문이다.

이런 상황에서 개별종교전통에 대한 연구의 경우, 그 제목만으로는 그것이 과연 개별 종교전문가로 훈련된 소장 종교학자의 연구인지, 개별 교학전통 내에 속해있으면서 호교론적 입장을 가진 학자의 연구인지 구별하

69) 윤이흠, 위의 글, p.64; 한중일 삼국의 종교학의 공통점의 하나가 포괄적 종교학이 순수종교학을 압도하고 있는 점이라고 한다. 위의 글, p.68.

70) 윤이흠, 위의 글, p.66.

71) 길희성, 앞의 글, pp.77-79.

기 어려운 상황이 문제로 지적되기도 한다.⁷²⁾ 개별종교사 연구도 역시 종교학의 귀중한 연구 성과임에도 불구하고, 개별종교연구, 그 중에서도 유교나 불교와 같은 동양의 종교전통연구는 경계의 대상이 되고 있다. 그것의 학문적 성격과 호교적 성격을 구분하기가 모호하여 종교학의 정체성을 위협한다는 것이다. 그것은 다음과 같이 표현되기도 한다.

서구의 종교학이 ‘사회과학’과 ‘기독교 신학’과의 관계에서 어려움을 겪어 왔다면 한국의 종교학은 오히려 ‘기독교 신학’과 ‘동양철학’과의 관계에서 어려움을 겪어 왔다. ... 동양철학은 서구적 의미의 철학이라기보다는 오히려 기독교 신학과 같이 종교의 내적 발언으로 이해하는 것이 타당하다. ... 학문과 인격수양, 그리고 사회적 治人을 연속적인 것으로 본 동양의 고전적 전통은 처음부터 학문과 신앙의 두 영역을 구분해서 보지 않았다. 이런 상황에서 한국의 종교학은 기독교의 내적 발언인 기독교신학과 유교, 불교 등 동양종교의 내적 발언인 동양철학으로부터 차별성을 획득할 필요를 느끼게 된다.⁷³⁾

이와 같이 한국의 종교학계에서 불교나 유교와 같은 동양의 종교전통연구는 모호한 지위에 놓여 있다. 긍정적 평가를 받는다 해도 ‘포괄적 종교학’ 또는 ‘비주류 종교학’이며, 극단적인 부정적 평가를 받을 때는 호교적 독단론으로 비쳐질 수 있다.⁷⁴⁾

그런데 이런 상황이 발생하는 배경에는 한국 대학제도의 문제도 연결되어 있다. 한국의 경우 불교연구는 미국이나 일본과 달리 다양한 대학 경로를 통해 이루어지고 있다. 예를 들어 서울대, 서강대 등의 종교학과에서 행하는 불교연구와 동국대, 금강대 등 불교계 종립대학교에서 행하는 불교연구가 공존하고 있다. 미국의 불교학이 종교학의 한 분과로서 불교연

72) 조현범, 앞의 글, p.12.

73) 강돈구, 「현대 종교이론의 쟁점: 종교학의 비종교화를 중심으로」, 『종교학연구』 11집(1992), pp.102~103.

74) 이 같은 논의는 신종교와 이슬람연구로까지 확장되기도 한다. 이길용, 「한국 종교학 방법론의 과제와 전망」, 『종교연구』 70집(2013), p.19.

구와 종교이론연구를 병행하는 ‘불교학과 종교학의 협업 구조’라면, 일본은 종교학이 불교학을 불교종문대학에 일임하고 자신은 불교 이외의 종교를 담당하는 ‘불교학과 종교학의 분업 구조’이다. 이에 반해 한국은 미국과 일본의 모델이 반반씩 섞여 있는 복합구조이다. 한국의 종교학은 미국의 학제를 모델로 삼아 불교를 종교의 연구영역에 포함시키고 있으나, 한편으로 한국에는 일본과 마찬가지로 불교연구를 전문으로 하는 종립대학들이 존재하여 불교연구의 복합적 양상을 연출하고 있다. 이와 같은 상황에서 학계에서 발표되는 불교연구는 어느 것이 종교학적 연구인지, 또 어느 것이 불교학적 연구인지 그 성격을 나누는 것이 매우 어렵다.⁷⁵⁾

한국 종교학의 이상적 목표는 “종교전통별로는 서구 종교전통과 동양 종교전통에 대한 균형 있는 연구가, 방법론적으로는 역사적 방법과 현상학적 방법이 조화를 이룰 수 있는 바람직한 상황”에 이르는 것이다.⁷⁶⁾ 종교학의 발전을 위해서는 특수전통연구와 종교이론연구의 조화, 즉 역사적 방법과 현상학적 방법이 조화를 이루어야 할 것이다. ‘이론 없는 전통연구’는 종교학의 관점을 상실하고 ‘전통 없는 이론연구’는 철학담론처럼 공허하다.⁷⁷⁾ 오늘날 종교현상학과 종교사로 양분되던 연구 흐름이 다양화되고 있으며, 종교전통에 대한 연구를 중시하는 것이 세계종교학계의 경향이라는 사실도⁷⁸⁾ 개별종교사연구의 중요성을 확인시켜준다.

물론 한 연구자가 종교이론을 섭렵함과 동시에 한 전통의 깊이 있는 전문가가 되는 것은 매우 어렵다. 하지만 구체적인 종교현상에 대한 깊이 있는 지식이 있어야 그것에 기초한 가치 있는 종교이론도 생성 가능할 것이다. 그런 의미에서 종교학과 불교학을 함께 아우르며, 그 둘을 창조적으

75) 윤원철, 앞의 글, p.20 참조. 이 글은 종교학이 불교학 등 전통종교연구와 갈등을 피하기 위해 교리나 사상 등의 중심소재가 아닌 주변부의 소재를 발굴하는 경향도 지적하고 있다. 이길용, 위의 글, pp.34-35.

76) 정진홍, 앞의 글, pp.228-229 참조.

77) 안신, 「이론과 전통이 만났을 때: 주제별 종교연구의 과제와 전망」, 『종교연구』 70집 (2013), p.59.

78) 류성민, 「세계 종교학계의 동향 분석」, p.250, pp.266-267.

로 결합시키려는 노력은 매우 중요한 것으로 평가해야 할 것이다. 이제 그 가능성에 대해 살펴보기로 한다.

IV. 결론: 종교학과 불교학 융합의 한 모델 - '종교불학'

“종교학자로서 불교를 연구한다는 것은 어떤 의미인가?” “종교학자가 아닌 사람의 불교연구와 종교학자의 불교연구는 어떻게 다른가?”

이러한 질문은 종교학과 불교학이 어떻게 창조적으로 만날 수 있는가에 대한 구체적 물음이다. 최근 김용표 교수가 제안한 ‘종교불학(Buddhology of Religions)’⁷⁹⁾은 바로 이런 물음에 대한 하나의 대담으로서, 종교학과 불교학의 공존과 융합의 가능성을 보여주는 의미있는 시도이다.

‘종교불학’은 김 교수가 창안한 ‘불교학의 새 분과’로서, ‘종교신학(Theology of Religion)’과 대칭되는 개념이며, ‘종교학과 세계종교이해를 기반으로 한 불교의 새로운 인식방법’이다.⁸⁰⁾ 그것은 ‘불교의 종교학적 이해’라고도 할 수 있으며, 불교학과 종교학의 긍정적 만남의 모델이라고 할 수 있다. 불교가 한국의 종교 다원적 상황에서 자신을 객관화하고 역사와 세계 속에서 자신을 비판적으로 성찰한다는 의미가 있으며, 불교학의 현대화이자 학문의 사회적 실천이라고도 볼 수 있다.

그렇다면 ‘종교불학’의 학문적 의의와 제기되는 의문은 무엇인가?

먼저, ‘종교불학’은 서구불교학계에 출현한 ‘불교신학’과 비교가능하다. 종교불학과 불교신학 모두 학문과 신앙, 연구와 실천이 결합되었고, ‘응용불교학(Applied Buddhology)’에 속한다는⁸¹⁾ 면에서 유사하다. 하지만 동양

79) 김용표 교수는 2015년 12월 14일 동국대학교 불교학과 교수 정년퇴임식에서 ‘종교간 지평융합’과 ‘종교불학’의 과제에 대한 견해를 밝혔다. 또한 그는 2003년도에 「불교연구를 위한 종교학의 의미와 역할」이라는 논문에서 ‘불교의 종교학적 이해’의 필요성을 제시했다. 퇴임식 강연과 이 논문을 통해 김 교수의 ‘종교불학’의 내용을 파악할 수 있다.

80) <김용표 동국대 불교학과 교수 “미래 불교의 역할-하”>, 《법보신문》(2016년 01월 19일(화)), pp.1~2. <http://www.beopbo.com/news/articlePrint.html?idxno=90830> (2016-02-22).

81) ‘불교의 종교학적 이해’는 불교학연구의 마지막 단계인 ‘응용불교학(Applied Buddhology)’

의 문화적 배경에 따라 ‘신학’ 보다 ‘불학’이란 용어를 선택하여 ‘불교학 전통의 계승’이라는 측면과 ‘종교학을 통한 불교에 대한 새로운 인식’이라는 성격을 부각시키고 있는 점이 특징이다.

다만 종교학이 서구 태생적 한계로서, 기독교신학을 배후에 감추고 있다는 비판. 즉 종교학의 개념, 범주, 지향성에 기독교적 성격이 깊이 배어 있다는 비판을 고려하면, 그 종교학적 개념과 범주를 불교에 적용하는 것에 무리가 없는지 의문이 든다. 서구 중심의 종교학적 용어 및 시각과 동양종교전통인 불교 사이에 놓인 모순과 갭은 없을까? 바로 이 점에서 ‘종교불학’은 종교학을 불교에 단순히 적용시키는 것이 아니라 한국적·불교적 전통을 통해 종교학의 성과를 재해석해주어야 할 과제가 있다고 생각한다.

또한, ‘종교불학’은 불교(학)이 종교학의 일방적 수혜자가 아니라, 어쩌면 서구의 한계 내 머무르고 있는 종교학의 영역을 넓혀주고, 종교학의 한계를 부각시키며, 서구가 주도하고 있는 종교학을 자극하고 도전하는 계기가 될 수 있을 것으로 기대한다. ‘종교불학’이 종교학으로부터 도움을 받는 것에 그치는 것이 아니라, 오히려 역으로 종교학의 발전에 긍정적 기여를 하는 방향도 충분히 가능하다는 것이다.

‘종교불학’처럼, 종교학과 불교학은 각각 개별적인 독립된 학문분과가 아니라 불교를 연구하는 학문의 장(field)에서 만나 서로의 역사 속에서 쌓아온 방법론과 목표를 교류하며 연구의 지평을 넓힐 수 있다. 이를 위해 학문 간의 경계는 사실 하나의 수사(rhetoric)에 불과하다는 인식이 필요하다. 종교연구와 불교연구는 모두 새로운 인문학적 의미, 인간에 대한 포괄적 조망을 탐구하는 데 일조할 분야이다. 이런 탐색에 불교학과 종교학이 앞으로 서로 협력하며 기여할 것을 기대한다.

參考文獻

- 강돈구, 「현대 종교이론의 쟁점: 종교학의 비종교화를 중심으로」, 『종교학연구』 11집, 1992.
- _____, 「한국 종교학의 회고와 전망」, 『정신문화연구』 18권 1호(통권 58호), 1995.
- 길희성, 「“동양의 종교학, 그 어제와 오늘”에 대한 논평」, 『종교연구』 20집, 2000.
- 金容彪, 「佛敎研究를 위한 宗敎學의 意味와 役割」, 『韓國佛敎學』 33집, 2003.
- 김중서, 「한말 일제하 한국종교 연구의 전개」, 『한국사상사대계 6』, 성남: 한국정신문화연구원, 1993.
- _____, 「현대 종교학의 비교방법론: ‘신 비교주의(New Comparativism)’」, 『한국의 종교사상』, 서울대학교 철학사상 연구소, 2002.
- 류성민, 「종교학 방법론 小考: 한국적 정황을 중심으로」, 『종교학연구』 13집, 1994.
- _____, 「한국 종교학의 회고와 과제」, 『한신논문집』 14집, 1997.
- _____, 「세계 종교학계의 동향 분석과 한국에서의 발전적 수용방안 연구」, 『종교연구』 18집, 1999.
- 박규태, 「일본종교학의 전개와 특징」, 『종교연구』 48집, 2007.
- _____, 「아네사키 마사하루와 종교학: 근대일본 지식인에게 있어 종교와 국가」, 『동아시아문화연구』 54집, 2013.
- 서경수, 「불교와 종교학」, 『불교와 제 과학』(동국대학교 개교80주년기념논총), 동국대학교 출판부, 1987.
- 스티븐 앵글러, 「북미의 종교이론: 최근의 몇 가지 논쟁」, 김향섭 역, 『종교문화연구』 7호, 2005.
- 안신, 「조나단 스미스의 종교현상학 연구: 형태론과 비교론을 중심으로」, 『철학과 현상학 연구』 34, 한국현상학회, 2007.
- _____, 「이론과 전통이 만났을 때: 주제별 종교연구의 과제와 전망」, 『종교연구』 70집, 2013.
- 에릭 사프, 『종교학: 그 연구의 역사』, 윤이흠·윤원철 옮김, 도서출판 한울, 1986.
- 유요한, 「비교종교학 연구의 최근 동향: 학문적 엄밀성이 요구되는 비교종교연구와 종교학」, 『종교문화연구』 8호, 2006.
- _____, 「거인 엘리아데의 어깨 위에서: 엘리아데 비판에 대한 엘리아데 관점의 답변」, 『종교학연구』 30집, 2012.
- 윤영해, 「비교종교와 불교연구의 상관관계: 불교학 연구, 이대로 좋은가」, 『불교평론』 1권 1호(창간호), 1999.
- 윤원철, 「불교학과 종교학」, 『불교학연구』 18호, 2007.

- 윤이흠, 「종교학 연구의 현황과 과제」, 『한국종교연구 1』, 집문당, 1986.
- _____, 「동양의 종교학, 그 어제와 오늘」, 『종교연구』 20집, 2000.
- 이길용, 「한국 종교학 방법론의 과제와 전망」, 『종교연구』 70집, 2013.
- 이민용, 「학문의 이중교배: 왜 불교신학(Buddhist Theology)인가?」, 『종교문화비평』 3호, 2003.
- 장석만, 「부디즘, 불교, 불연의 엘리야데」, 『불교연구』 36집, 2012.
- 정진홍, 「철학·종교학·미학의 회고와 전망」, 『서울대학교 학문연구 40년(1): 총괄·인문·사회과학』, 서울대학교출판부, 1987.
- 조현범, 「한국종교학의 현재와 미래」, 『종교연구』 48집, 2007.
- 최정화, 「종교사(history of religions)의 재발견, 역사적 종교연구의 학적전통과 방법론」, 『종교문화연구』 20집, 2013.
- 한성자, 「불교와 비교종교학」, 『韓國佛敎學』 68집, 2013.
- H. Byron Earhart, 「미국 종교학의 어제와 오늘」, 김용옥 역, 『신학사상』 2집, 1973.
- W. 리처드 콕스톡, 『종교학: 방법론의 제문제와 원시종교』, 윤원철 역, 전망사, 1983.
- 〈김용표 동국대 불교학과 교수 “미래 불교의 역할-하”〉, 《법보신문》(2016년 01월 19일(화)), pp.1~2. [http://www.beopbo.com/news/articlePrint.html?idxno=90830\(2016-02-22\)](http://www.beopbo.com/news/articlePrint.html?idxno=90830(2016-02-22))
- 林淳, 「佛敎學と宗敎學: アカデミズムの知と制度」, 『宗敎研究』 74卷 4輯(327號), 東京大學 文學部 宗敎學研究室內 日本宗敎學會, 2001.
- _____, 「近代日本における佛敎學と宗敎學: 大學制度の問題として」, 『宗敎研究』 76卷 2輯(333號), 東京大學 文學部 宗敎學研究室內 日本宗敎學會, 2002.
- Cabezón, José Ignacio, “The Changing Field of Buddhist Studies in North America”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 30 No. 1-2, Vienna; JIABS, 2007(2009).
- Deeg, Max, “Buddhist Studies and its Impact on Buddhism in Western Societies: A Historical Sketch and Prospects”, online at http://www.chibs.edu.tw/exchange/CONFERENCE/4cicob/fulltext/Deeg.htm#_ftnref85
- Gómez, Luis O., “Studying Buddhism as if it were not one more among the religions”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 30 No. 1-2, Vienna; JIABS, 2007(2009).
- Jackson, Roger R. & Makransky, John J. ed., *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, Richmond: Curzon Press, 2000.

- Lopez, Jr., Donald S. ed., *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Müller, Max, *Introduction to the Science of Religion*, London, 1873.
- Prebish, Charles S., “The Silent Sangha: Buddhism in the Academy”, in id., *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley: University of California Press, 1999.
- Sharpe, Eric J., *Comparative Religion: A History*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1975.
- Whaling, F., “Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion”, in *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 1, ed. by F. Whaling, Berlin: Mouton Publishers, 1984.
- Wiebe, D., “Theory in the Study of Religion”, *Religion*, Vol. 13, 1983.
- _____, “American Influence on the Shape of Things to Come: Religious Studies in the Twenty-First Century”, 『종교연구』 20집, 2000.

◀ Abstract ▶

The Identity of Religious Studies and Buddhist Studies, and the Diversity of Their Relationships

Song, Hyun Ju

(Professor, College of Hyang-seol nanum, Soonchunhyang Univ.)

This study aims to clarify the distinction between Religious Studies and Buddhist Studies while also examining their historical and institutional development. Furthermore, this study questions the methodology of Religious Studies and Buddhist Studies as well as the academic position between them. Religious Studies and Buddhist Studies have developed in different ways due to time and geography such as in America, Japan and Korea. In the West, the ‘comparative method’ and ‘phenomenological method’, which were the initial core methodologies of Religious Studies became less prominent and the insistence of authenticity (*sui generis*) of religion has begun to lose its influence. Religious Studies has evolved from a discipline into a field, which includes religious traditions such as Confucianism and Buddhism as a sub-discipline. In the West, Buddhist Studies has developed from philology to a type of cultural studies, while ‘Buddhist Theology’, which connects Buddhism with social engagement, has emerged. In Japan, Religious Studies and Buddhist Studies have developed into separate disciplines and have lost its intimate relationship, due to the modern reorganization of the education system. In Korea, the curriculum for Buddhist Studies is developed by the department of Religious Studies. However, the identity of Buddhist Studies within Religious Studies is vague, and leaves us with a question: What is the relationship between Buddhist Studies within the field of Religious Studies and what role does Buddhist Studies play outside of the field of Religious Studies? ‘Buddhology of Religions’ has recently appeared as a model for the fusion of Religious Studies and Buddhist Studies in Korea.

Key Words : Religious studies, Buddhist studies, Phenomenology of religion,
Buddhist theology, Buddhology of religions