



HAL
open science

‘Chonggyo munhwa’ wa kŭ ‘Tawŏnsŏng’ : Tto hana ũi sigak ☒ :
☒

Daeyeol Kim

► **To cite this version:**

Daeyeol Kim. ‘Chonggyo munhwa’ wa kŭ ‘Tawŏnsŏng’ : Tto hana ũi sigak ☒ : ☒ . (Critiques des cultures religieuses), 2013. <halshs-01245992>

HAL Id: halshs-01245992

<https://shs.hal.science/halshs-01245992>

Submitted on 17 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

宗敎文化 와 그 多元性 - 또 하나의 시각

김 대열 Kim Daeyeol

I. 문제 제기와 그 배경

정진홍은 각 종교의 자기 인식의 편향에서 기인하는 여러 장애물을 극복하고 보편적 종교성으로의 접근을 가능하게 할 만한 인식의 전환과 그에 상응하는 방법론을 제안해왔다.¹ 그가 주로 종교적 경험을 중심으로 종교 ‘내부로부터’의 인식을 추구했다면 필자는 여기서 종교의 문화적 측면을 좀더 좁은 의미로 정의하는 동시에 종교와 그 외부 그리고 그 둘의 경계로부터 관찰하는 시각을 제시해보고자 한다. 나아가 종교 현상의 원초적 차원에 대한 이해보다는 다원적 상황에서 종교가 사회와 문화 안에서 점유하고 있는 위상과 사회와 문화의 변화에 있어서 맡고 있는 역할에 관심을 한정시키고자 한다. 본론으로 들어가기 전에 문제제기의 배경과 논의 주제의 방향을 이해하기 위해 그 바탕을 이루는 몇 가지 전제들을 먼저 짚어보자.

언어, 문학, 음악, 미술, 건축, 사상, 요리 등 모든 문화² 영역과 마찬가지로, 종교도 혼합의 과정을 겪고 우리는 그 안에서 혼합물들을 확인할 수 있다. 아무리 불평등한 관계에서도 문화적 영향이 일방적이지 않다는 것은 여러 획기적인 연구들이 보여주었다. 메리 루이즈 프라트 (Mary Louise Pratt)는 서유럽이 남미 지역을 점령하면서 그 문명이 그대로 이식된 것이 아니라 원주민들에 의해 선택적으로 수용이 되면서 기존의 문화는 그 수용물을 흡수하면서 변형되었지 사라진 것이 아니었다는 것과 그 수용 양식과 정도는 만남이 발생하는 여러 차원에서의 상황과 맥락과 밀접히 연관된다는 것을 보여주었고,³ 카필 하즈(Kapil Raj)는 이와 유사한 경우를 인도인들의 서구

¹ 이 논문은 원천적으로 정진홍의 글을 의식하면서 작성하였다. 본 논문집의 동기가 그러해서이기도 하지만 무엇보다 강돈구 2010 에서 보여주었던 이 그만큼 이 주제에 천착한 이가 없다는 판단에서이다. 필자 역시 나름대로 찾아보았으나 이 개념을 둘러싼 이론적 논의가 그의 글에서보다 본격적으로 전개된 경우는 아직 찾아보질 못했다. 줄고를 통해 그의 업적에 심심한 경의를 표하며, 부족한 후학이 ‘손들고 질문’함으로써 은사의 고견을 얻어들을 수 있기를 바라는 바이다.

줄고를 꼼꼼히 읽고 적절하고 유익한 지적을 해주신 심사위원들께 감사를 표하고 싶다. 필자로서는 수정 사항들을 최종본에 최대한 반영하고자 했다. 그러나 수정을 위해 주어진 기간이 짧아서 필요한 부분을 각주로 보충하고 전반적인 글의 틀은 그대로 두었다. 심사위원들과 독자 제현의 양해를 구한다.

² ‘문화’에 대한 정의는 아래 각주 22 참조.

³ Pratt 1992.

과학 기술 수용에서 보여주었다.⁴ 피터 버크 (Peter Burke)는 그의 저서 『문화의 혼합성』 (Cultural Hybridity)에서 문화의 혼합 현상을 여러 측면으로 구분하여 고찰하고 총괄해주었다.⁵ 그에 따르면, 다양한 인공물, 문헌, 실천, 사람들을 통해서 혼합이 발견되고 그러한 과정을 미세한 차이를 두고 가리키는 다양한 표현들도 있다. 혼합이 어떠한 자리와 상황에서 발생하는지,⁶ 또 문화 교류에 있어서 어떠한 종류의 반응을 보이고 어떤 전략이 동원되는지⁷를 보여주고 문화 교류의 과정은 다양한 단계를 거치고, 수많은 사람이 관계하고, 교류의 양편이 모두 변화를 겪음을 지적하면서 여기에 적절한 은유로서 ‘협정’ (negociation)을 들었다.⁸ 그리고 마지막으로 혼합의 결과물로서 여러 현상을 소개했다. 우선 오늘날과 같은 세계화가 초래하는 다양한 문화의 용융(鎔融)으로 생기는 균일화가 있는 반면, 이에 대한 저항이 다양한 수준과 양식으로 나타나며 변화의 속도도 다양하게 나타난다. 세계적 문화와 지역 문화가 조합된 ‘문화적 중층’(cultural diglossia) 현상도 있다. 어떤 문화는 ‘순수’하다는 주장과 어떤 문화가 다른 문화들을 완전히 정복했다는 주장은 둘 다 피상적이라고 강조하면서 그는 마지막으로 좀더 복잡한 혼합과정을 소개한다. 그 하나가 ‘크레올작용’ (creolization),⁹ 즉 외부 문화의 개별 요소들을 단편적으로 수용하면서 그것을 기존 문화의 질서 안에 재배치시키는데 그 과정에서 기존 문화 역시 새로운 질서로 재편성된다. 다른 하나는 ‘결정화’ (crystallization)로서, 외부 문화와의 교류가 있는 후, 어느 정도의 유동적인 시기를 거친 후 외래 요소들이 점차 굳어지면서 일상화되고 결국 더이상의 변화에 저항하며 고정된다는 것이다. 기존의 문화 요소도 이 새로운 패턴에 재정리될 수 있다. 이러한 문화적 혼합 현상이 종교

⁴ Raj 2007.

⁵ Burke 2009.

⁶ 두 문화가 평등하게 만났을 때와 불평등하게 만났을 때, 조절과 혼합을 쉽게 수용하는 전통과 그렇지 않은 전통, 지리적 중심과 경계, 다양한 사회 계급 등의 다양한 상황과 자리가 있고 그에 따라 문화 혼합은 다르게 나타난다.

⁷ 때론 일종의 유행을 일으키는 적극적인 수용의 태도 (acceptance), 침범에 대한 대응으로 문화적 경계선을 긋는 저항 (resistance)이나 이미 수용된 것을 추출 제거하려는 문화적 정화와 같은 거부 반응 (rejection), 전반적인 거부는 아니지만 자문화의 일부를 지키기 위한 타문화 분리 수용 (segregation), 그리고 타문화를 분해하여 필요한 부분을 취해서 자문화의 적절하게 끼워맞추는 적응 (adaptation)이 그것이다.

⁸ 이러한 주고받음의 관계는 돌고돌아 차용되었던 것이 본래의 자리로 되돌아 오기도 한다. 이와 관련해서 그가 든 예 가운데 우리에게 흥미로운 것은, 로마 제국 시대 황제의 공식적인 초상의 표현 형식으로부터 초기 가톨릭 교회는 신이나 그리스도를 표현하는 방식을 취한 경우이다. 그 후 오랜 시간이 지나 루이 14세가 파리에 세워진 자신의 동상에 조명을 비추게 하자, 어떤 이는 황제가 스스로를 성인 취급하는 신성모독을 범했다고 생각했다. 그러나 그는 다만 로마 제국 시대의 정치적 관습으로 돌아갔을 뿐이었다. Burke 2009, 96-97.

⁹ 크레올은 일반적으로 혼합된 언어를 가리킨다. 예를 들어, 서인도 제도의 프랑스령에서 사용되는 언어를 그렇게 부르는데, 이 언어에는 불어와 현지어가 하나는 문법적 요소를 하나는 어휘적 요소를 제공하며 혼합되어 있다.

영역에서도 발생하며, 특히 개인화와 세계화가 상당히 진전된 오늘날에는 간과할 수 없는 연구 과제라고 필자는 판단한다.

종교 문화와 그의 다원성은 사실 새로운 관심사도 아니고 새로운 개념도 아니다.¹⁰ 그런데 이러한 입장에서 이제까지의 종교에 관한 학문 세계의 태도를 뒤돌아 보았을 때 여전히 흥미로움과 궁금함을 느낀다. 이 주제는 동아시아의 역사 속에서도 그 현상이 관찰되지만, 여러가지 이유로 해서 서구의 역사와 현재 상황을 우선 둘러보지 않을 수 없다. 즉, 우선 ‘종교’에 대한 학문적 물음들이 서구에서 시작하여 발전되어 왔고, 동아시아를 사고하는 우리의 언어 속에서도 그 인식의 기제들이 여전히 작용하고 있다. 또한, 동아시아의 역사에서 발견할 수 있는 ‘다원성’과 관련된 현상들이 오늘날 서구에서도 논의되는데, 이와 관련하여 전개된 몇몇 서구학자들의 통찰은 매우 유익하다고 판단되기 때문이다.

종교적 다원현상은 꾸준히 확인되고 언급되어 왔음에도 불구하고 종교에 대한 학문적 관심의 역사적 두께에 비해 그다지 주요한 분석과 예견의 대상으로 대두된 적은 없는 듯하다. 특히 유럽에서 그랬다. 그 이외의 지역과 비교해볼 때 특히 두드러진다. 그 무관심 혹은 배제의 맥락을 더듬다 보면 여러 근원과 만난다. 기독교가 타지역에서 선교활동을 펼칠 때, 토착 혹은 민속 신앙을 ‘syncretism’ (혼효주의) 라는 표현을 사용하며 격하시켜 간주했던 적이 있었다. 이후 이 표현은 여전히 경멸적 의미를 품을 때가 있다. 또다른 하나는 에밀 뒤르켐 (Emile Durkheim)의 기능주의적 종교사회학이다. 그는 종교의 사회적 기능 가운데 하나로 사회통합, 사회응집 기능을 내세웠다. 그런데 그의 설명은 사회적 집단과 종교적 집단이 일치하는 사회에서의 종교의 역할에 초점이 맞추어져 있다. 그래서 여러 종교의 공존은 사회적 분열의 근원으로서 부정적으로 여겨지고, 다종교 상황이 불가피하다면 그다지 바람직하지도 않은, 혹은 대처해야 할 위기 상황으로 간주될 실마리를 남겼다. 유럽과 아랍지역의 여러 나라에서 국가적 (national) 감정은 어떤 한 종교의 정체성과 밀접히 연결되어 있다. 서구 학계가 종교의 다원성에 대거 관심을 돌리기 시작한 것은 그리 오래지 않다. 최근에 이슬람 문화가 지배적인 터키를 유럽연합에 합류시킬지에 대한 논의가 시작되자 학계는 다종교 상황에 대한 논의와 이해를 위해 모든 수단을 동원하고 있는 듯하다. 종교적 다원성에 대한 부정적 선입견은 그렇게 적어도 한 세기를 지배해왔고, 최근에서야 서구에서도 이에 관한 연구들이 본격적으로 나오기 시작했다.¹¹ 반면, 북미와 남미에서는 새롭게 조성된 다종교 사회에서 이들을 조화롭게 끌어안아야만 하는 입장에서 즉, ‘종교 다원주의’의 입장에서 다원성에 관심을 가져왔다.

¹⁰ 강돈구 2010, 58의 정리와 평가를 참조할 수 있다.

¹¹ 그 예로 Lamine 2004 와 Lamine et al. 2008 등이 있다.

II. '초근대' 사회와 종교의 확산

한편, 서구의 종교 연구자들은 현대 사회에서 종교적 현상들이 새로운 양상으로 발전해감에 주목하고 있다. 요지는, 종교는 근대적 합리성의 위협 아래 사라질 듯했으나, 근대화 자체의 변화발전과 더불어 종교의 모습과 역할이 바뀌면서 계속 살아있을 뿐만 아니라 오히려 새로운 활기를 찾고 있다는 것이다. 새로운 기능과 더불어 사회의 타 영역과도 새로운 관계를 형성하며 확산되고 있다.

오늘날 서구 사회를 살펴볼 때, 종교적 권위는 사회적 동원력을 상실하고, 의미의 중심은 인간 한 사람 한 사람에게로 분산되고, 가치는 다양성에 주어진다. 사회는 근대화(modernization)와 세속화(secularization)를 겪었고, 오늘날 그 근대화와 세속화 역시 진화해서 보다 근본적이고 보편적인 단계를 거치고 있다. 마크 오제(Marc Augé)는 현대 사회의 특징 가운데 '개인의 과잉'(excès d'individu), 즉 이제는 개인들 스스로가 하나의 세계이기를 바라고 준거들이 개인화되어 의미의 집단적 주장이 어려워졌음을 지적하였다.¹² 장 뵈를 윌램(Jean-Paul Willaime)에 따르면, '근대성'(modernité)은 자신의 자기반성적 능력과 비판적 원동력을 자기 자신에게 적용함으로써 자신의 환상으로부터 스스로 깨어났고, 자신의 유토피화와 절대화에 대해 스스로 비판적이 되었다. 이런 의미에서 윌램이 이야기하는 현대 사회의 특징은 종교를 퇴출시키기보다는 다양한 종교적 표현들이 전개될 수 있는 다원주의적 틀이 된다. 그 안에서 종교는, 사회화 과정이라든가 혹은 의례적 수단을 통한 그것의 문화적 침투 능력에 힘입어, 소속 공동체의 정체성 역할을 하는 데에 동원된다. 종교는 사회 생활을 구속하지 않고, 개인의 자율과 민주적 다원주의를 존중하면서, 영성적, 윤리적, 문화적 심지어 정치적 가능성의 원천으로서의 역할을 십분 발휘할 수 있다. 현대 사회의 근대화로 인한 추상화와 능력분위주의로 받은 피해를 보상해주는 역할을 종교가 맡는다. 즉, 감성과 상상의 세계는 종교적 기억 속에 남아 있는 상징적 재료들을 가지고서 만들어진다. 종교와 관련된 이러한 '초근대적'(surmodernité) 재구성은 개인적 차원만 관계된 것이 아니라 사회 체계 차원에서도 관찰된다. 특히 인권 문제를 둘러싼 여러 가지 위기에 처해서 민주적 행정 국가는 사회 전체가 받아들일 수 있는 도덕적 시민 정신을 찾는 데에 다양한 종교 전통으로 하여금 동등하게 참여하도록 하고 있다. 현대 사회의 특징 가운데 하나인 사회의 종교적 재충전은, 사회와 개인의 심층적 세속화와 연결되어 있고, 종교적인 것이 문화적 개인적 세계에서 그 지위를 회복하는 형식을 취하고 있다.¹³

¹² Augé 1992, 50-55.

¹³ Willaime 1995, 104-110. 윌램은 근대화의 여러 특징들이 모두 제각기 종교의 사회적 영향력을 약화시켰던 동시에, 종교가 새로운 역할과 모습으로 재등장하도록 하는 데에도 기여했다고 설명한다. 그 가운데에서, 합리성은 종교 조직 기구에게까지 관료제의 합리화를 가져온 한편, 세속화를 통해서 종교 자체가 세속화되었다. 즉, 세속화는 종교가 사회 내에서 점하는 위상과 권위에만 영향을 미친 것이 아니라, 나아가 종교 내부 사회 전체의 지식과 실천의 위상과 권위에도 관계했다는 것이다. 그리고 개인과 종교의 관계를 상대화시키는 데에 어느 정도

윌램은 이에 앞서 현대 사회에서의 종교적 전개를 다음과 같이 분석했다. 현대 사회에서 종교적인 것들이 더 확산되고 유동적일수록, 초월성의 부여와 의례화와 같은 것이 보다 다양한 대상에 적용되면서, 종교적인 것들의 자취를 세속에서 발견할 가능성이 더 높아진다. 세속적인 종교성이 있을 수 있다는 것, 세속과 종교적인 것을 구분하기 어려워진다는 것은 종교적인 것의 확산과 그것이 신앙과 비신앙, 전통과 현대의 ‘혼성’임을 의미한다. 소속없는 신앙 (believing without belonging), 즉 제도적 소속의 약화는 종교성 형식의 증대를 수반한다. 종교적 감성은 개인화되고 주관화되어서 종교적 ‘수요’, 즉 구원을 요구하는 입장에서 보면, 자율성을 지닌 개인들이 그들의 믿음과 종교적 경험들을 조작하고 소속의 문제에 있어서는 유연해진다. 종교적 ‘공급’의 측면을 보면, 구원을 제공하는 수많은 ‘중소기업’들이 생겨나 경쟁시장을 이루는 한편, 거대 종교 내에서도 신도들에게 그들의 종교를 ‘사는’ 방식을 다양하게 제시한다. 변화가 온 곳은 행위로서의 믿음에서라기보다는 더이상 제도화될 수 없는 믿음의 내용에서이다.¹⁴ “(행위로서의) 믿음은, 의미가 만발한 세계를 거닐기 위해서 연대감에서 벗어나 휴가를 떠난다.”¹⁵ 반면 믿음의 내용이 되는 표상들은 어떠한 사회적 동원력도 발휘하지 못한 채 잠정적이고 일시적인 것이 되었다. 이러한 상황에 따라, 연대감과 동원력을 상실한 신앙의 내용들을 더욱 ‘소비’하는 성향이 강해지고, 우리는 갈수록 종교 슈퍼마켓, 즉 소비가 믿음을 조절하는 상황, ‘종교 메뉴판’이 발달하는 상황을 목도하는 것이다. 그리고 종교적 ‘상품’, 즉 신앙의 내용은 개개인의 경험에 얼마나 부응하며 얼마나 ‘유용한가’에 따라 그 ‘상품’가치가 매겨진다는 것이다.¹⁶

이렇게 볼 때, 그 사회를 지배 혹은 구성하고 있는 것으로 이야기되는 개별 종교 전통이라는 큰 분류를 통해서는 개인화되고 확산되고 유동적인 현대 사회의 종교적 세계에 대한 보다 정밀한 파악은 불가능하다.¹⁷ 이제까지 주요 종교 전통을 구분 기준으로 해왔던 종교 인구 조사는 언젠가 무의미해질 수

기여한 다원주의는, 어느 종교 전통도 사회의 유일한 권위를 행사하지 못하게 함과 동시에 각 개인에게는 자신의 사회적 종교적 욕망을 스스로 충족시킬 수 있는 수많은 방식을 제공했다. 이 부분에서 그는 이 글의 취지와 밀접히 관련되는 점을 지적하고 있다. 즉, 한 사회에 다양한 종교 문화의 단순한 배열은 그 종교 문화 각각의 진리를 상대화시키고 종교의 개인화 과정을 부추긴다. 종교 문화는, 그것이 인간적 근원을 지니고 있음이 폭로되면서, 소비자들의 기호에 노출되고 시장의 논리에 직면하게 된다 : Willaime 1995, 98-103.

¹⁴ 즉, 믿음 행위 혹은 ‘성스러움’의 경험 그 자체가 변한 것이 아니라, 어떠한 초월적 힘, 비가시적 세계 혹은 구세주라는 구체적 믿음의 내용 혹은 표상이 집단 내에서 권위로서 작용하는 것이 더이상 불가능하다는 점에서의 변화를 말한다.

¹⁵ Limieux 1992, 41. Willaime 1995, 84 에서 재인용.

¹⁶ Willaime 1995, 82-87.

¹⁷ 위에서 요약한 현대 사회의 종교 관련 현상은 다만 서구 사회에만 국한된 것이 아니다. 한국인 생활의 종교적 차원이, 그리고 그것들이 구성하는 한국사회의 종교적 세계가 불교, 기독교, 민족 종교 등에 대한 일반적 지식으로 모두 설명되지 않으며, 이들 각 종교를 한 묶음으로 포장해서 여러 종교를 나열하거나 쌓아놓은 것이 한국인 혹은 한국 사회의 종교 세계의 총체는 아니다.

있다. 사회적 차원의 종교 현상만큼이나 개인적 차원에서의 종교 현상에도 무게를 두어야 한다. 사회적 개인은 구조를 통해 형성되지만, 개개인의 자유와 창작성을 통해서 구조가 서서히 변화를 겪기도 한다. 문화에 있어서의 개인 주관성의 역할을 간과할 수 없다. 주관적 의미들은 문화를 통해서 사회화를 겪고¹⁸ 객관화되기 때문이다.¹⁹

이제 서구를 벗어나 보자. ‘종교’든 ‘근대성’이든 서구 사회를 모델로 하는 개념을 다른 사회와 문화, 예를 들어 동아시아에 적용할 때는 여러 차원에 있어서의 차이를 고려해야 한다. 근대화라고 일컬어질 수 있는 과정도 서구와는 다르게 겪었거나 아직 겪고 있다. 따라서 ‘초근대’ 사회의 특징을 똑같이 적용시킬 수는 없다. 어떤 요소가 동아시아에서는 아직도 잠복기 혹은 태동기에 있을 수도 있지만, 다른 요소는 서구 사회보다 더 이른 시기에 나타났을 수도 있다. 즉, 한 분야의 ‘초근대적’ 요소가 다른 분야의 ‘근대적’ 요소를 선행하는 경우가 있다. 종교라 불리는 것들도 사실 간과할 수 없는 근본적인 차이점들을 지니고 있다. 근대적 종교 개념을 낳은 유대기독교 전통이 아시아의 여러 종교의 모델이 될 수는 없다. 성스러움, 초월적 존재, 불가시적 세계에 대한 경험이 반드시 자기고백으로 확인될 때 종교로 간주하는 것은 여러 가능한 종교 모델 가운데 하나일 뿐이다. 인도와 중국에서는 국가 차원에서의 종교적 독점이 없었다. 특히, 종교와 사회의 관계에서 보이는 ‘초근대적’ 특징이, 다양한 수준과 정도의 차이를 인정해야 하지만, 동아시아에서는 오래전부터 다른 분야에서의 ‘전근대적’ 특징과 함께 공존했음을 다양한 예를 통해 확인할 수 있다. 이 글에서는 이러한 전반적인 공통점과 차이점을 염두에 두면서 논의를 전개해 나갈 것이다.²⁰

¹⁸ 여기서 사회화란 상호작용 (interaction)과 참여 (participation)의 과정을 말한다.

¹⁹ 피터 버거 (Peter Berger)의 표현을 빌려 부연하면, 인간이 만드는 세계의 핵심은 사회적으로 구축된 의미이다. 필연적으로 인간은 자신에게 의미가 되는 것을 가지고 세상을 물들게 한다. 개개인의 모든 행동에는 그들의 주관적 의미들이 담겨져 있다. 이런 뜻에서 한 사람의 행동은 ‘의도적’이다. 이러한 의미들은 사회의 다른 요소들과 어울려서 문화를 구축하는 과정 속에서 이념, 신념체계, 도덕률, 사회제도 등으로 객관화된다. 그리고 거꾸로, 이들 외화되었던 의미들은, 개인 혹은 집단 행동에 관한 도덕률로서, 사회적 담론의 규칙으로서, 그리고 일상의 일반적 생활방식으로서, 개인에 의해 재흡수된다. 따라서 기본적으로 문화란 주관적으로 그리고 상호 주관적으로 경험된 의미들이 사회를 통해 구축한 포괄적인 세계이다. 만일 어떤 의도가 담긴 그리고 주관적인 의미가 실린 개인의 행위가 없다면, 문화라는 것은 없었을 것이다. 문화는 인간으로부터 만들어지는 것이고, 그것은 주관적인 의미들이라는 원료로부터 나오는 것이다. Wuthnow et al. 1984, 25.

²⁰ 그런데 아시아 내에서 연구의 경향을 비교해볼 때 약간의 차이가 난다. 인도에서는 종교라는 서구 개념이 도입되기 전부터 다양한 종교가 공존했고, 오늘날에도 여전히 그렇기에 다원성에 대한 관심이 있어 왔고 학술적 탐구도 찾아볼 수 있다. 예를 들어, Malik and Reifeild 2005. 반면, 동아시아에서는 이러한 주제에 대한 논의를 찾아보기 힘들다. 언급되고 인식되고는 있지만 분석과 설명은 찾아보기 힘들다. 이에 연구의 필요성이 있는 것이다.

필자는 여기서 종교와 문화의 경계에 대한 관심을 문제삼으려는 것은 아니다. 왜냐하면 바로 종교와 문화에 어떤 경계가 있다고 보려 하지 않기 때문이다. 대신에 종교가, 특히 종교의 다원성이 문화 안에서, 사회 안에서 어떻게 실재하고 기능하는지에 관심을 끌려고 한다. 종교 다원 현상이 야기하는 사회 문화적 ‘문제’뿐만 아니라 사회와 문화의 변화와 역동성에 어떤 ‘기여’를 어떻게 하는가라는 물음도 타당하다는 주장과 함께, 그러한 연구를 위한 가능한 방법론을 제시해보고자 하는 것이다. 또한 ‘초근대적’ 사회의 경우, 믿는 행위와 무관하게 종교 문화적 자산을 향유하는 것도 가능하다는 것과 그러한 경우 가능한 연구 방법을 제안하고자 한다.

이에 앞서 이 글에서 의도하는 바를 좀더 명확히 하기 위해서 자주 혼돈을 일으키는 세 가지 용어를 다음과 같이 구분하고자 한다. ‘종교 다원주의’(pluralism)는 종교 대화 운동을 이념적 가치개념으로 해석하는 과정에서 제기된 개념이라고 할 수 있다. 이것은 한 사회에 공존하는 다양한 종교들이 동등하게 인정받고 존중되어야 한다는 하나의 생각, 이념, 가치를 가리킨다. 다원주의는 관련된 사회가 처한 상황에 따라 다양한 형태로 나타나지만, 일반적으로는 관용 (tolerance), 종교집단들 간의 자유로운 경쟁, 개인적인 신앙과 실천의 자유 등과 같은 다양한 원칙들을 포함한다. ‘종교의 다양성’(diversity)은 종교적 경험의 표현이 다양하다는 사실을 주로 가리킨다. 이 개념은 무엇이 표현을 다르게 하는가를 묻고 각각의 종교가 주장하는 진리, 그들의 조직, 그들의 실천 등을 서로 대조 비교할 때 사용된다. ‘종교의 다원성’(plurality)은 다양한 종교적 전통, 종교적 표현, 종교적 조직이 한 사회에서 공존하는 상황을 가리킨다. 이 용어는 이들 서로 다른 종교들 간의 접촉, 상호 작용, 그리고 그 영향 혹은 결과에 관심을 가질 때 사용한다. 이 세 용어들은 종교 현상의 서로 다른 측면들을 다룰 때 사용되기는 하지만 여러 차원에서 서로 밀접히 연결되어 있다. 아래 논의에서는 주로 ‘다원성’을 다룰 터이지만, 다른 두 개념과 관련된 주제도 본 주제와 관련이 있는 이상 배제되지는 않는다.

III. ‘종교’와 ‘문화’, 그리고 그 정체성

정진홍은 ‘삶을 총체적으로 지향하는 의미’에서의 ‘문화’를 말한 바 있다.²¹ 문화를 이렇게 큰 틀에서 볼 때,²² 문화와 종교의 관계에 대한

²¹ 정진홍 1998, 79

²² ‘문화’라는 용어는 여러 영역에서 여러 가지 뜻으로 사용된다. Kluchhohn 1966, 25-57; Cuche 2001 참조. 가장 광범위하게 개념 정의를 한다면, ‘자연’의 상대 개념으로서, 즉 인간이 후천적으로 획득하게 되는 모든 것을 ‘문화’라고 일컬을 수 있을 것이다. 자연은 종종 문화적 요소들과 대칭되어 일컬어진다. ‘자연과 예술’(nature and art), ‘자연과 정신’(nature and spirit), ‘자연과 역사’(nature and history) 라는 식으로 문화와 대칭적으로 말하는 용법이 많다. 자연이라는 말에는 여러 가지 용법이 있지만, 이러한 여러 용법을 종합해서 정리해 보면 ‘자연이란 모든 있는 것의 있는 그대로의 모습, 되어가고 있는 것의 되어가는 그대로의 모습’이라고 할 수 있다. 예술, 정신, 역사, 기술 같은 것, 이러한 모든 것들은 모두 있는 그대로의 자연을 변질시킨 것들이다. 이렇게 변질된 것들을 우리는 문화라고

필자의 입장은 정진홍의 그것과 근본적인 차이가 없다. 종교적인 것들의 영속이나 불변성이 역사 안에 있다는 것 그 자체가 개별적 종교 경험들을 인간 사회의 존재 조건과 연관시키지 않을 수 없게 한다.²³ “초월을 운위하는 그것의 경험은 세계와 역사 안에 내재적일 수밖에 없는 것이다. 따라서 우리는 종교현상도 문화현상으로서의 기술의 대상이어야 하는 필연과 부닥치게 되고, 이에 대해 우리는 종교현상의 사적 관계를 묘사할 수 있게 된다.”²⁴ 그의 표현을 빌린다면 종교적 ‘사건의 존재론’도 ‘행위의 의미론’도 문화적, 사회적 맥락 안에서 물어질 수 있고 그 관계망도 그러한 맥락을 배경으로 서술되어야 하는 것이다. 신화든, 이야기든, 자기 고백이든 문화적 토양 위에서 가능한 것이다.²⁵ 그리고 우리의 관심도 “경험되는 실재들이 삶의 틀 전체 맥락 속에서 어떻게 자리잡고 있으며 어떤 역할과 의미를 행하고 있는가”이다.²⁶

그런데 종교가 문화 형식의 하나임을 인정하고 난 후 생겨나는 물음이 있다. 오늘날 우리는 여타 영역의 다양한 문화적 자산 앞에서는 선택의 자유를 느끼면서도 종교는 단 하나만을 선택해야 한다는 관념을 지니고 있다.²⁷ 왜일까? 이 관념은 다른 두 담론에 의해서도 형성되고 지탱되는 것

한다. 그렇기 때문에 문화를 자연의 가치화라고 정의하기도 한다. 일반적으로는 ‘반성적 사고가 선행된, 인간의 고유한 활동의 일체’를 가리킨다. 부연하자면, ‘인간이 자연 및 자기 자신과 반성적이고 자유로운 관계를 창출할 수단을 마련하기 위해서 행하는 활동의 일체’를 이른다. 행동 양식, 신앙, 집단적 의례, 지식, 요령, 세계관, 느끼는 방식, 좋아하는 방식, 고통을 겪는 방식, 시간과 공간을 지각하는 방식 등등이 그것이다. 그리고 좁은 의미로 사용될 때도 있다. ‘한 사회의 지적 생산물의 일체’, 즉 예술, 과학, 사상, 문학 등등을 일컬을 때가 그것이다. 특히, 문학 예술과 그 활동들을 배포하는 매개 시스템 (책, 영화, 텔레비전, 박물관 등)을 일컫는 경우는 더 좁은 의미로 사용하는 경우이다.

²³ Gauchet 1985, 9.

²⁴ 정진홍 1989, 142.

²⁵ 정진홍 1994, 54.

²⁶ 정진홍 1998, 86. 종교가 어떻게 문화 안에 자리하고 있는지에 대해서는 다음과 같은 설명이 바로 그것일 것이다: “그러나, 그러한 발언의 원천은 자기가 놓여 있는 삶의 세계 안에서 벌어지는 사건과의 조우이다. 그런데 그 사건은 서로 다른 행위주체들이 제각기 다른 목표와 수단과 상호 관계와 환경들과 기대하지 않았던 결과들에 의하여 빚는 사실이다. 그러므로 그러한 사건은 근원적으로 단회적이지 않다. 그것은 끊임없이 점철되고 확장되어 나아가는 일련의 과정이다. 그렇다면 그러한 사건과 조우한다고 하는 것을 하나의 삽화로 여길 수는 없다. 그것은 적어도 그것을 진술하는 발언 속에서는 총체적인 삶에 대한 이야기가 된다. 따라서 에피소드일 수 있는 사건을 총체적으로 이어 삶 자체를 조망하는 ‘줄거리 짜기’가 이루어진다. 그러한 작업은 불가피한 존재론적 필연이다. 이같은 사실을 우리는 이야기를 통하여 삶을 형상화하는 것이라고 말할 수 있다.” 정진홍 1994, 52. 여기서 형상화의 구체적인 도구들이 바로 문화의 구성요소들인 것이다.

²⁷ 문제는 이 담론 자체의 타당성 여부뿐만이 아니다. 그러한 담론과 그렇지 않은 실제 사이의 괴리에도 불구하고, 그러한 담론이 실질적 힘을 발휘하는 경우가 문제이다. 서구적 종교 개념의 영향을 받지 않은 전통 사회에서는 그러한 담론이

같다. 즉, ‘각 종교는 각각 정체성을 지니고 있다’는 것과 ‘어떤 종교만이 유일하게 진리를 담고 있다’는 것이다. 이 세 가지 명제는 상호 구분 가능하고 쫓점을 달리 하지만 서로를 지탱해주는 관계에 있다. 독자적 정체성을 주장하는 서로 다른 전통을 일컫는 말로서의 ‘종교’라는 용어와 보편적 종교성을 상징하는 ‘종교’라는 용어 사이의 긴장과 직결되어 있는 이 물음은 사회의 관리를 위해 가시적 세계가 불가시적 세계의 권위를 차용했던 전근대적 사회의 유산에 그 뿌리를 두고 있다. 필자는 여기서, 개인은 단 하나의 종교만을 선택해야 한다는 관념은 사회적 요구라는 것을 다시 한번 확인하고자 한다.

단일 종교 선택을 주장하는 것은 자기고백이기에 앞서 사회적 요구에 응하는 사회적 행위이다. 그것은 그 자체가 내포하고 있는 다의성²⁸과 주관성²⁹으로 말미암아 이해 가능하고 소통 가능하게 되기 위해서는 또다른 준거를 필요로 한다. 가장 효과적이고 지속가능한 준거는, 이러한 다의성과 모호성의 문제를 해결해주는 권위를 중심으로 조직된, 보다 가시적으로 하나의 전체를 이루는 사회, 즉 종교조직 — 교회, 종단, 전승 — 이나 국가였다. 인간의 보편적 종교성을 전제한다면, 종교는 하나만을 선택해야 한다는 관념은 비교적 최근의 것이다. 인류의 종교적 행위의 시작이 네안데르탈인에게로 거슬러 올라가는 반면, ‘우상을 믿지 말라’는 요구는 구약성경이 형성된 시기에서나 관찰된다. 즉 이러한 종교적 가치는 인류의 사회적 발전에 수반해서 생겨난 것이다. 우리에게 잘 알려진 그리고 ‘보편 종교’ 혹은 ‘세계 종교’라고 불리는 전통들의 기원을 국가의 탄생과 관련시킬 수 있다.³⁰ 달리 말하면, 종교 선택의 요구는 사회 선택의 요구이다. 사회는 하나의 전체, 즉 지속되기 위해서 어떤 힘을 중심으로 조직된 보다 가시적 구조이다. 그리고 각각의 구조는 그 지속성의 필요에 따라 나름대로의 정체성을 내세운다.

정체성을 찾거나 요구하는 경향에는 관련된 사회를 관리하기 위한 의도가 늘 그 배후에 있었다. 관계 정황 속에서 생겨나는 정체성 문제는 특히 조정이나 이해 관계, 힘의 논리에 따라 정체 인식이나 자타의 구분이 필요할 때 발생한다. 따라서 종교의 정체성 문제는 종교 안 혹은 밖의 어떤 이해 관계나 권위와 연관된다. 국가의 정당성 부여라든가 문명화 과정에서 매우 유용한 역할을 하기 때문에 동원된 종교는 결국 국가나 문명의 정체성으로서 이해되고 서술되는 경우가 드물지 않다. 하나의 국가, 하나의 사회, 하나의 계급의 존립 근거를 뒷받침해주는 세계관으로서, 단 하나만을 선택할 것이 사회 구성원들에게 요구되곤 했다. 실제로 종교는 국가 정당화의 이론적 도구로서, 사회의 응집력으로서 역할을 해왔다.

없으므로 갈등이 없다. 그러나 현대 한국의 도시 사회에서와 같은 곳에서는 그 담론이 힘을 발휘하며 이러한 갈등을 낳는다. 또한 그러한 개념을 인식의 도구로 하여 전통 사회의 종교를 관찰하는 연구자의 사고 속에도 이 담론은 갈등을 불러 일으킨다.

²⁸ 예를 들어, 종교는 무엇을 가리키는가, 신? 교리? 계시?

²⁹ 하나의 신을 여러 명칭으로 가리킬 수 있고 같은 계시를 다르게 해석할 수 있다.

³⁰ Gauchet 1984, 26-46.

이러한 특정한 ‘유용함’을 통해서, 하나의 도구로서, 종교적 정체성이 요구되고 성립되었기에 역설적이게도 그 정체성은 유동적이고 조정 가능하고 때론 유연하기까지 하다. 조선시대에 유교가 지배이데올로기로서 정치권력을 행사하고 사회 재생산의 역할을 맡고 있었을 때, 불교와 같은 타종교를 배척했다. 하지만 이것이 불교를 완전히 축출했음을 의미하지는 않았다. 불교 자체에 대한 거부보다는 유교적 원칙의 준수를 근본적으로 중요시여겼다. 다시 말하면, 유교적 원칙에 어긋나지 않는다면 어느 정도 ‘관용’이라고 부를 수 있는 태도를 보였다. 사대부 집안 출신인 두 남녀가 머리를 깎고 불승이 되어 산중 생활을 한 것이 발각되었을 때, 비구와 비구니가 된 점보다는 혼인하지 않은 두 남녀가 집을 떠나 함께 있었음이 치죄의 요점이 되었다. 중국의 전통적인 종교 정책은 중국의 전통 종교를 위협하지 않는 이상 외래 종교를 축출하지 않았다.

정체성의 문제에 있어서 ‘어떤 종교가 유일하게 진리이다’라는 자기 고백과 사회적 행위로서의 종교 선택 사이에 미묘한 차이 인식을 필요로 하는 경우도 있다. 자신이 어떤 종교에 소속되어 있는 것으로 간주되고는 있지만 그 종교를 스스로 선택한 것이 아닌 경우가 그렇다. ‘집안 종교’, ‘배우자 종교’를 운운할 때가 그렇고, 때론 소속되어 있는 지방 사회의 지배적인 종교가 자기 종교로 되는 경우도 있다. 이주자인 경우, 이주 온 지방의 동향 집단과의 인맥 속에서 종교가 선택되는 경우도 있다. 종교적 경험과 무관하게 사회적, 경제적 필요에 의해서 종교적 집단에로의 소속을 선택하거나 받아들이는 것이다. 이럴 때는 종교는 사회적 문제 해결을 위해 사회가 제공하는 문화적 수단 가운데 하나이다.

또한 정체성의 주장 혹은 필요 자체가 다원 상황을 전제한다. 정체성은 타자가 존재하는 어떤 관계 상황에서 제기되는 물음이다. 그래서 관계망이 다르면, 혹은 타자가 바뀌면 정체성의 물음의 내용도 바뀐다. 그것은 늘 유동적이고 그래서 절대적 정체성이란 없다. 우리는 다양한 정체성을 지니고 있고, 어떤 자리에선 직업이, 다른 자리에서는 종교가, 또 다른 자리에서는 민족적 혹은 국가적 소속이 자신의 정체성으로서 더 유용하거나 중요할 때가 있다. 또 같은 정체성이라도 때에 따라서 자리에 따라서 그 테두리가 다르게 그려지기도 하고 벽의 높이와 두께가 다를 수 있다. 같은 기원을 갖는 종교 전통에 속하는 두 종파의 관계는 상황에 따라서 어느 다른 종교 전통과의 관계보다 친밀할 수도 적대적일 수 있다. 조선 초기 성리학적 정통론을 주장하던 이들은 가장 위험한 이단으로 불교가 아니라 양명학을 지목하였다.

따라서 유일신, 유일 교회, 유일한 구원 등의 관념들이 순수하게 종교적인 현상들인지에 대해서는 의문의 여지가 있다.³¹ 어떤 종교 전통의 강력한 자기 정체성 주장은 원초적으로 종교적 현상이라기보다는 사회적 현상이다. 종교의 정체성은 개인적 차원에서 사회적 차원으로 이동될수록 중요해지고 분명해진다. 그러나 어느 정체성이 그러하듯이, 일단 형성된 종교적 정체성이 반드시 폐쇄적이지만은 않다. 다른 사회적 관계와 마찬가지로 기존의 정체성에 비해 새로운 정체성은 새로운 사회적 관계를 여는 역할을 한다. 더구나 특정 종교 전통의 이름이 생겨나고 적용되기 전에 경계는 없거나

³¹ Smith 1998.

불분명했다.³² 사실, 종교 전통의 이름들이 종교를 구분하게 된 이후에도 종교들 간의 경계는 여전히 유동적이다. 종교적 정체성은, 아니 ‘종교’라 불리는 것 자체마저도 결국 꾸준히 해체되고 형성되는 것이다.³³ 이렇게 볼 때, 일반적인 종교 현상을 비롯해서 개별적 종교 전통들도 타문화 영역과 마찬가지로 다양한 전통들이 공존하고 융합하고 새로운 형태를 만들어낸다는 것을 인정해야 한다.

IV. ‘종교 문화’³⁴

믿음은 종교 현상의 진부분집합일 뿐이다. 종교 연구에 대해서 정진홍도 종교를 믿음에 한정해서 보지 말고 좀더 넓은 시야로 볼 것을 지속적으로 주장해왔다. 그는 믿음과 종교를 등가시켰을 때, ‘안다는 것’, ‘느낀다는 것’, ‘푼다는 것’, ‘가르친다는 것’, ‘행한다는 것’ 등을 효과적으로 종교의 범주로부터 배제시킨다고 지적했다.³⁵ 종교현상이 의미를 지님으로써 인식 가능한 구조물로 드러나게 되는 것은 그것이 자리한 문화적 맥락의 일부로서 간주될 때이다. 정진홍 역시 “종교 사상의 의미론적 복합성이 명료해지는 것은 문화 안에서 발견되는 그의 자리매김이나 다른 문화적 요소와의 관계 파악을 통해서”임을 강조했다.³⁶ 그러는 동시에, 그는 여러 저술에서 ‘종교 문화’라는 용어를 주요 개념으로 사용하고 있다.

이 용어에 대해서 정진홍은 여러 문맥을 통해서 그 뜻을 전달하고 있는 것 같다. 얼핏 믿음, 사상, 신앙, 신념의 차원에 국한되기 쉬운 ‘종교’에 대한 시선을 넓히기 위해서, 정진홍은 ‘문화’라는 보다 광범위하고 보편적인 사유 맥락에 접속시키고 있다. 그리고 ‘종교’가 아닌 ‘종교 문화’라는 용어를 굳이 사용하는 것은 이렇게 종교를 보다 광범위하게 볼 것을 권유하기 위해서, 종교현상의 관찰을 그것의 배경이라 할 수 있는 문화와 분리시키는 오류를 사전에 방지하기 위해서, 그 배경을 의도적으로 상기시키기 위함이 아닌가 하는 짐작을 갖게 한다. 혹은 종교가 “담겨 있는” 문화를 “종교 문화”라 하는 것 같기도 하다. 특히 “종교를 통한 삶 들여다 보기” 혹은 “종교를 담고 있는 문화 읽기”라 할 때에 그렇게 이해할 수 있다.³⁷ 그러나 이렇게 볼 수 있다면, ‘종교’와 ‘종교 문화’의 연관은 포착이 되지만 분절은 모호하다. 그 지시 대상은 동일한 셈이고 이 같은 지시 대상을 보는 방식이 다를 뿐이다.

³² Oberoi 1994.

³³ Beckford 2003, 11-29.

³⁴ ‘종교 문화’라는 용어가, 특히 한국 사회에서, 어떤 의미로 사용되었는가에 대한 연구는 강돈구 2010 를 참조할 수 있다. 여기서는 이러한 용어를 하나의 개념으로 제시하고자 한다. 이에 앞서 최근의 논문 Kim Daeyeol 2012 에서 개념 정의를 짧게나마 시도해 본 바 있다.

³⁵ 정진홍 1998, 81.

³⁶ 정진홍 1994, 51.

³⁷ 정진홍 1998, 79.

1. ‘종교’와 ‘종교 문화’

필자는 이 둘을 분별해서 사용하는 것이 유용할 수 있다는 시각을 제시하고자 한다. 종교는 단순히 신념체계만이 아니다. 윤리적, 정치적, 영성적, 사회적, 의례적, 미학적, 상업적, 경제적 등등의 요소를 포함하고 있고 그들로 구성되어 있다. 이런 복합적 연관관계 속에서 각 종교 전통의 고유성, 정체성은 줄곧 상대화되고 파문히고 희석될 가능성을 늘 배태하고 있다. 그래서 ‘종교’라는 개념으로 다루어왔던 ‘종교’를 구성하는 요소들의 집합을, 그 구심력 역할을 하는 정체성으로부터 해체시키고, 그들 각각을 보다 폭넓은 문화라는 영역 속에서 다시 위치시키며 관찰하는 것이 필요하다. 종교와 관련된 현상을 종교적 신념체계 혹은 그것의 형이상학적 진리 주장과 분리해서 논의하자는 주장은 오래전부터 있어 왔다. 그런데 이것은 기존의 학문 영역 구분을 불안하게 만들 수 있고, 저항과 혼란을 불러일으킬 수도 있다.³⁸ 그것은 학문적 타당성 혹은 가능성의 문제이기도 하지만 사실 학문 영역의 체계모니 문제이기도 늘 꺼려했고 여전히 그런 것 같다.

필자는 여기서 이러한 분석적 태도가 필요한 이유를 이전과 똑같이 단순 반복 강조하려는 것이 아니다. 대신에, 앞서 서론에서 살펴본 것과 연관해서, 그런 시각이 갈수록 불가피함을 보여주려는 것이다. 그렇지 않고서는 현대 사회 이후의 종교적인 것들에 대한 전망이 불가능할지도 모른다는 위기감을 공유하려는 것이다.³⁹ 첫째로 상기해야 할 것은, 종교라는 용어가 발하고 있는 — 배타적 진리를 담보하고 정체성이 분명하다는 — ‘순수’ 혹은 ‘절대’라는 후광이 그것의 일상적인 사용에서 좀처럼 사라지지 않고 있다는 점이다. 그런데 이런 후광을 지니지 않은 혹은 앓았던 어떤 전통을 이러한 후광을 지닌 종교라는 표현으로써 지칭하는 것은 일종의 오류이다. 그럼에도 불구하고 이 오류는 아무리 논쟁에 노출이 되어도 계속해서 범해지고 있다. 따라서 이를 대체할 표현이 필요하다. 둘째로, 종교는 사실 — 성직자와 평신도를 포함한 — 종교인들만의 전유물이 아니라는 점이다. 오늘날 비종교인들도 얼마든지 종교적 요소들을 접하고 이용할 수 있고 종교 조직들은 비신자들이 그들의 문화를 자유로이 만날 수 있도록, 경험할 수 있도록 문을 개방해놓을 뿐만 아니라 심지어 광고에 나서기도 한다. 이렇게 비종교인들에 의해 향유되는 종교적 요소들을 우리는 무엇이라고 불러야 할까? 그래서 또한 다른 표현이 필요하다. 마지막으로, 종교적 요소라고 일컬어지는 것들의 많은 부분이 실은 문화적 요소라 불러도 무방한 것들이다. 그들은 다만 종교적이라는 특징을 지닐 뿐이다. 그러므로 어떠한 문화인가를 식별할 필요가 있다.

물론 이 분별은 인위적이며 — 어느 개념적 작업인들 인위적이지 않을까? — 분석 작업을 위한 조작이고 이해의 한 방편이다. 따라서 개념을 통한 분석과 이해 이후엔 정진홍 식의 표현으로, 종합적 사고로 회귀하는 것이 나올 것이다. 왜냐하면 그것이 현실에 더 가까울 것이고 ‘본 대로’의 이야기일

³⁸ 이 점도 정진홍은 누누히 지적해왔다.

³⁹ 이 부분은 결론에서 다시 거론하겠다.

것이기 때문이다. 그런데 이렇게 분리된 개념이 아니고서는 다가가 설명하기 어려운 현상들과 사람들이 있다. 종교적 ‘실존적 고백’을 찾아 ‘불’ 일이 없는 이들조차 종교 문화를 향유하고 있다. 또 어떤 이들은 이러한 고백에 대해 유연하거나, 유예적이거나, 덜 민감하거나, 그러는 동시에 종교적인 것에 대한 거부감도 없다. 종교와 무종교의 경계에 있는 사람들, 현대인들이 그들이다. 이들은 종교인이라고 일컬을 수도 없지만 그렇다고 종교와 전혀 무관하지도 않다.

여기서 필자가 제안하는 ‘종교 문화’는 정진홍의 그것과 약간 다르다. 그는, 종교는 “인간이 겪기 때문에 드러나는 현상”이고, “경험의 영역 안에서 일어나는 일”이기 때문에 이해의 대상이라고 했다.⁴⁰ 그리고 그것은 문화의 영역 안에 포함되는 것으로 규정하였다. 그의 표현대로 하자면 종교적 경험이라는 “사건의 존재론”⁴¹마저 문화의 영역에 포함시키고 있는 듯하다. 필자는 이를 문화 안에서 종교를 보는 ‘일차적’ 시각이라고 하고 싶다. 즉, 바로 문화의 존재 가능성 안에, 그 원천 가운데 하나로서, 종교적 경험을 상정하는 것이다. 필자가 앞에서 검토한 문화의 개념으로 돌아가 대조해 본다면, 문화에 전제되는 혹은 선행하는 ‘반성’ 혹은 ‘성찰’의 부분을 문화 속에 포함시키는 것이다. 그것은 논리적으로 옳다. 그러나 이러한 종교적 경험 없이 종교 문화를 향유하는 경우, 그 향유 주체로서의 행위가 종교적이지 않다고 해서 향유의 객체가 문화적 특징과 역할을 상실하는 것은 아니다. 그리고 문화의 확산 과정에서 그것의 종교 문화적 내력으로 말미암아 어느 순간 어느 자리에서 다시금 종교적 역할을 담당할 수도 있고 전혀 다른 종교 실천에 수용될 수도 있다.

그래서 문화의 종교적 구성 요소들을 ‘믿음’과 분리해서 보는 ‘종교 문화’에 대한 ‘이차적’ 시각이 필요하다. 즉, 그 문화의 기원과 초기적 형성에 대한 관심은 보류해두고, 그러한 수준에서의 문화의 일차적 혹은 원초적 내용은 이미 주어진 것으로 보고, 그것이 어떻게 채택되고, 사용되고, 응용되고, 재생산되고, 상호작용하고, 변화하고, 소멸하는지에 관심을 두는 입장이다. 정진홍이 문화적 ‘생산자’, ‘생산 과정’, 혹은 ‘생산품’으로서의 종교에 주로 관심을 두었다면, 필자는 주로 ‘사용자’, ‘소비 과정’ 혹은 ‘향유 대상’으로서 보고자 하는 것이다. ‘종교 문화’ 개념으로부터 “불가피하게 반코기토 (anti-cogito) 적일 수 밖에 없는” 신념의 영역을⁴² 당분간 격리시키는, 일종의 괄호치기하는 것이다. “종교 사상의 사실소”를 구성하는 “실존적 고백”의 예를 든다면,⁴³ 그 고백 행위의 동기나 의도보다는, 그 고백의 표현과 서술에 동원된 언어와 행위의 — 이미 준비되어 있어서 채택되고 이용되는 — 양식에 주목하는 것이다. 비유적으로 말한다면, 정진홍이 문화라는 벽화에 박혀 있는 종교라는 보석에 관심의 초점을 두고 있다면 필자는 종교라는

⁴⁰ 정진홍 1994, 47-48.

⁴¹ 정진홍 1994, 48.

⁴² 정진홍 1994, 49.

⁴³ 정진홍 1994, 52.

보석이 박힌 문화라는 벽화와 그를 둘러싼 다양한 인간 활동에 관심을 가지는 것이라고 할 수 있겠다.

2. 정의

필자가 의미하고자 하는 ‘종교 문화’란 어떤 종교 전승에 속하는 것으로 간주되는 유무형 자산, 그 전통과 관련된 지식, 그 전통의 표상 체계, 그곳에서 체계화되어 행해지는 실천, 그리고 이와 관련된 활동을 통해 재생산되고 전승되고 변형되어가는 자산들을 총칭한다. 문화적 산물로서 그것은 인간의 근본적인 물음에 해답을 제공하는 다양한 정보의 보고인 것이다. 단순히 표현하자면 그것은 종교적 표상, 지식, 실천을 지칭한다.

한 전통의 종교적 신념이 그것의 ‘종교 문화’와 구별되어야 하는 경우가 실제로 있다. 한 종교적 전통에 대해서 ‘믿음’을 가지고 있는 것과 그에 대한 ‘앎’을 지니고 있는 것은 서로 다른 상황이다. ‘지식’은 있는데 ‘신앙’이 없을 수 있다. 종교 연구자들이 그런 경우가 많다. 또한 어떤 전통에 대한 ‘신앙’이 없으면서도 그 전통에서 나온 ‘실천’을 행하는 것도 가능하다. 기독교 신자가 아니면서도 성탄절에 가난한 이웃을 도우며 사랑이라는 보편적 가치에 참여하며 축제를 즐기는 것에 중요한 의미를 부여하는 경우가 그 한 예이다. 이러한 ‘문화적’ 요소의 개념은 종교전통과 개인 혹은 사회와의 관계를 ‘믿음’의 문제와 분리시켜서 고찰하는 것을 가능하게 할 뿐만 아니라 점점 더 커져가는 그러한 필요에 부응하는 것이다.

‘종교 문화’를 이렇게 정의하고 나면, ‘종교’라는 개념이 축소되어 믿음, 신앙, 신념 그 자체만을 가리키는 것이 된다. 그리고 기존의 ‘종교’ 개념이 그 외연으로서 포괄했던 것들도 분리되어 ‘종교 조직’, ‘종교 의례’, ‘종교 경전’, ‘종교 경제’ 등으로 일컬어진다. 즉, 기존 ‘종교’ 개념에서 문화적 요소를 독립시켜 ‘종교 문화’라고 일컫듯이, 다른 구분 가능한 요소들을 독립시켜서 이름 붙일 수 있다. ‘종교 문화’가 그렇듯 같은 방식으로, 기존의 개별 종교 전통을 일컬었던 명칭들, 즉 ‘유교’, ‘불교’, ‘기독교’ 등을 통해서 다루어졌던 관찰 대상들 속에서 이들 용어에 해당하는 분야들을 추출하여 그들끼리 관련시키는 ‘횡적’ 연구들이 이미 존재한다.⁴⁴ 그래서 예를 든다면, ‘종교 경제’라는 용어를 통해, 경제가 종교 활동에 미치는 영향,⁴⁵ 종교적 신념이나 활동이 경제에 미치는 영향,⁴⁶ 종교의 다양한 측면들을 경제학적 도구로 분석하는 것 등이 가능하다.⁴⁷

⁴⁴ 정진홍도 이러한 부분이 필요함을 암시한 바 있다.

⁴⁵ 일반적인 경제적 상황이 종교 집단의 발전이나 퇴보에 미치는 영향이라든가, 한 개인의 경제 상황이 그의 종교적 성향이나 활동에 미치는 영향 등이 있을 수 있다.

⁴⁶ 한 사회 내에서 종교의 사회적 구성, 즉 종교들이 지배하는 인력 구성 혹은 사회계층 분포 등이 그 사회의 경제적 성격과 어떤 일관된 관련성을 보이는지, 혹은 개개인의 종교가 그의 경제적 선택이나 상황과 갖는 관련 등이 있을 수 있다.

⁴⁷ 이와 관련해서는 Iannaccone 1998 을 보라.

‘종교 문화’는 그 아래에 다음과 같은 개념들을 수용할 수 있다. 종교성 (religiosity)의 표현 체계가 그 하나이다. 무한성, 초월성에 대한 느낌, 불가능에의 회귀, 불가능적 세계에 대한 감지 등과 같은 ‘종교적 감수성’은 어떤 종교와 관련되어 있든지 상관없고 특별한 소속 의식과도 무관할 수 있다. 이러한 것들을 표현하는 방식은 매우 개인적인 성향과 연관되어 있을 수도 있고, 비공식적이며, 형식화된 자기 주장도 없다. 종교적 감수성의 표현 방식은 종교 전통과 무관하게 심미적 취향에 따라 구분될 수 있다. 예를 들어, 종교성을 어떤 색깔이나 소리 혹은 어떤 생활태도와 연관시켜 구분할 수 있다. 그리고 이러한 구분은 특정 종교 전통보다는 다른 문화적 특성이나 경제적 생활 수준 혹은 직업과 연결되는 사회 계층의 구분과 오히려 상응할 수도 있다.⁴⁸ 정신적 안정, 사회 적응 능력, 적극적인 혹은 건전한 생활 방식, 경건성 등의 정서 혹은 사회성 교육을 목표로 하는 종교교육은 특정한 종교전통과 연관되어 있는 개념이 아니다. 오히려 특정 종교 전통을 넘어서 보다 포괄적인 의미에서의 종교를 의미하는, 종교성 혹은 종교심과 관련된다. 이러한 종교성의 표현 방식은, 특정 전통을 상기시키는 ‘종교’보다는 ‘종교 문화’가 더 적절할 것이다.

그리고 ‘종교를 가지고 무엇을 어떻게 하는가’, ‘종교를 어떻게 사는가’라는 물음과 관련이 있는 ‘종교 실천 양식’이라는 개념도 여러 종교 전통을 가로지르며 적절하고 일관된 분석을 가능하게 한다. 이와 관련해서 아담 차오 (Adam Chau)는 중국 사회에서 다섯가지 양식을 구분했다. 문장과 서적을 바탕으로 추론과 담론을 위주로 하는 양식, 행사를 주최하거나 수도원을 관리하거나 하는 경영형 양식, 정신 수양이나 신체적 기술 혹은 건강 관리 등을 중시하는 개인적 양식, 의례적 양식, 그리고 보다 직접적이고 실천적 양식이 있다는 것이다.⁴⁹

3. 적용

이러한 ‘종교 문화’라는 개념은, 신념과는 무관하게, 종교를 다른 문화적 요소와 유사하게 다루는 것을 가능하게 한다. 종교를 문화 개념 틀 내에서 이해하고 ‘종교 문화’라는 개념을 이렇게 받아들일 때 우리는 종교를 보는 보다 넓은 시각을 확보한다. 이러한 개념은 특정 종교 전통과 연결되어 정체성 문제와 함께 개념적 한계를 지녔던 ‘종교’ 개념을 얼마간 극복할 수 있게 해준다. 종교인으로 간주될 수도 있지만 어느 특정 종교에 정리해 넣기에 어려웠던 부류의 사람들을 포함시킬 수 있는 개념이 될 수 있다. 특정한 종교에 속해 있으면서 다른 종교도 마다하지 않는 사람, 모든 종교는 하나라고 보는 보편론자 혹은 신비주의자, 특정 종교에 문화적 배경을 지니고 있음으로써 습관화된 종교행위를 행하지만 믿음에 대해서 그리 확신을 갖고 있지 않은 사람, 믿음은 있으나 이러저러한 이유로 종교집단으로부터 이탈하는 사람 등이 그 예이다.

⁴⁸ Goossaert 2010, 628.

⁴⁹ Chau 2011.

이미 언급한 바 있듯이, ‘종교 문화’라는 개념은 또 가시적인, 일관된, 그리고 지속적인 종교 생활을 영위하지 않는 사람들을 연구하는 데에 유용하다. 신앙 고백이나 어떤 특정 종교집단에의 소속없이 종교적 지식이나 실천을 향유하는 사람들을 연구할 수 있는 틀을 제공해준다. 종교적 믿음도 정체성도 규칙적인 행위도 없지만 종교적 문화의 혜택보기를 마다하지 않는 사람들, 이들의 문화적 활동 가운데 종교적 특징을 지니고 있는 부분들을 바로 ‘종교 문화’라 부를 수 있을 것이다. 그것은 또한 사람들이 어떤 특정 종교 혹은 보다 넓은 의미에서의 ‘종교’에 대해서 알고 있는 것, 그리고 그것에 대해서 이야기할 때 사용하는 용어들에 대해서 이해하고 있는 것을 일반적으로 지칭한다. 자신들이 어떤 사상을 품고 있거나 실천을 행하진 않지만, 그런 사상이나 실천이 그와 관련된 종교인들에게서 어떤 의미로 어떻게 작용하고 행해지는지도 인식하고 있다.⁵⁰ 신도는 아니지만 그렇다고 그 종교와 전혀 무관하지도 않은 경우, 신도는 아니면서도 종교가 그의 문화생활에 일정한 중요성을 가지고 있는 사람인 경우가 있다. 어떤 종교 연구자의 예를 들어보자. 그는 유신론자도 무신론자도 아니고 이런 물음을 유예시켜놓았거나 무지론자일 수도 있다. 큰 절의 건축 양식도 각 건물의 용도도, 성당 내부의 구조와 상징 체계도 훤히 알고, 곳을 설명할 줄도 안다. 구약성경에 어떤 대목들이 있는지 대승기신론이 어떤 내용인지도 알고, 주의 기도문은 달달 외우고 반야심경도 술술 읊는다. 그러나 그는 신앙인이 아닐 수 있다. 그런데 다만 종교 연구자만이 이런 것이 아니다. 많은 사람들이 초파일은 초파일대로 쉬고 성탄절은 성탄절대로 즐긴다. 그러면서 명절엔 어김없이 제사를 지낸다. 그들이 그들 행위에 두는 의미의 무게에 정도의 차이가 있을 수는 있지만, 종교적 소속과 관련된 인구조사를 받을 때 난감하기 짝이 없는 순간을 겪지만, 그러한 삶을 우리는 계속해서 함께 살아가고 있다. 종교 조직 내에 들어가서 자기 봉헌하지 않았다고 해서 종교가 주는 문화적 혜택을 못받는 것이 아니다.⁵¹

이러한 개념을 통해서 우리가 서술할 수 있는 것들은 주어진 사회에서의 다종교 상황의 구조의 특성 — 갈등, 경쟁, 대화, 협력 등 —, 그것과 일반 사회와 문화와의 관계, 그러한 상황에서 종교들이 서로 만나게 되는, 그 만남에서 가지게 되는 동기와 태도 유형 등이며, 그것을 통해서 얻을 수 있는 것은 종교적인 것들이 소위 ‘종교인’들뿐만 아니라 일반 개인의 삶 속에서 가지는 역할과 위상, 그들과 사회와 문화 전반과의 관계 — 영향, 문제, 기여, 사회의 다양한 계층들간의 상호 이해나 몰이해, 그에 따른 상호 관계와 상호 작용, 또 그에 따른 사회와 문화의 변동, 그 역동성 등 — 에 대한 다각적인 이해이다. 예를 들어, 신념이나 종교 전통의 내적 요소만을 지칭하는 ‘종교’ 개념과는 달리, 이러한 ‘종교 문화’ 개념은 자기 정체성 모색의 원인, 과정과

⁵⁰ Goossaert (2010, 628)는, 곁들여, 종교문화를 강조함으로써 엘리트 계층들이 모르는 것에 대해서, 사회와 관련하여 그들이 지닌 이해의 한계에 대해서, 그래서 ‘민중’ 문화와 ‘공식’ 문화가 현대 사회에서 분리되는 데에 대해서 문제 제기하는 것을 가능하게 한다고 지적한다.

⁵¹ 현대 사회에서는 종교 집단 자체가 ‘비봉헌 혜택 수여자’들을 늘리려고 환경에 적응하고 스스로의 옷을 갈아입는 노력을 하고 있다.

그 결과, 다양한 종교 전통 간의 모색된 공존 양식의 정착 과정등을 ‘종교적인 것’들을 배타적으로 고려하지도 또 배제하지도 않으면서 기타 사회적 문화적 요소들과 더불어 조화로운 설명을 가능하게 할 것이다.

V. ‘종교 문화’의 다원성

이렇듯 ‘종교 문화’라는 개념은 다종교적 상황을 설명하는 데에 유용하다. 이에 대한 서술 개념으로서 필자는 ‘다원성’이라는 용어를 사용하고자 하는데, 앞서 예고하였듯이, 이 개념은 무엇보다도 다양한 종교 전통의 공존과 상호작용을 함축하고 있다.⁵² 즉 ‘다원성’이란 용어는 단순히 종교가 복수임을 지칭하는 것이 아니다. ‘종교 문화’가 나름대로의 특징을 지니면서 관찰될 수 있는 층위와 ‘종교 문화’를 다양하게 하고 또 변화하게 하는 요인들이 다수이고 복합적으로 연관되어 상호 작용함으로써 종교 문화 자체뿐만 아니라 문화와 사회 전반을 지속적으로 변화시키고 다양하게 만드는 것을 필자는 ‘종교 문화의 다원성’이라는 개념으로써 가리키고자 한다. 정진홍이 누누이 강조하듯이 총체적 삶 가운데에 스며 얽혀 살아가는 종교 문화에 대해 어떤 경계를 지어 이야기한다는 것은 ‘본대로’ 이야기하는 것이 아니다. 그것의 안과 밖을 경계짓는 것은 당연히 인위적이고 추상적인 작업이다. 우리는 종교집단에만 속한 것이 아니라, 가족, 직장, 지역사회, 국가, 등등에도 속해 있으며, 이들 집단의 경계가 종교집단의 그것과 일치하는 경우는 드물다. 허나, 이해의 과정으로서의 분석은, 그것의 한계를 인식하고 있는 이상, 도움이 되는 작업이다. 이런 목적으로 일단 이해의 과정으로서 한 종교 전통과 집단의 안과 밖을 구분해서 이야기해보자.

한 종교는 내부적으로도 복합적이고 중층적인 다원적 구성을 이루고 있다. 다양한 기원을 지닌 문화적 요소들이 하나의 종교를 구성하고 있다. 심지어 다른 종교에서 기원한 요소도 있을 수 있다. 또한 한 종교 내에, 어느 정도 구분이 가능한 다양한 경향, 실천, 해석이 있다. 하나의 전통으로 전수되는 성경과 신학의 교범적(教範的) 내용에서부터 신학 교수의 강의 내용으로, 신학생의 강의 노트에서부터 실제 전교 활동과 설교로, 설교를 듣는 순간에서부터 그것에 대한 평신도의 개별적 이해, 해석, 그리고 실천에 이르기까지, 그 가르침은 수없이 다양한 변화와 변용을 겪는다. 이 수행의 자리와 순간의 내용은 본래 성경 말씀과 신학이론이 가르쳤던 것과 반드시 일치하지는 않는다. 빗겨가거나 심지어 전혀 무관하게 떨어져 있기도 하다.

⁵² 졸고의 이후 부분은 여러 학자들과의 공동 연구의 부산물이기도 하다. 필자는 ‘동아시아에서의 종교적 문화적 다원성’ (Pluralité religieuse et culturelle en Asie de l’Est)을 주제로 공동 연구 프로젝트를 주도하고 있다. 여기에는 프랑스와 유럽에서 활동하는 한중일 관련 학자들이 참여하고 있지만 주로 한국관련 연구자들이다. 우리는 2012 년과 2013 년에 걸쳐 파리에서 세미나를 여러 차례 가졌다. 이제까지 발표되고 논의된 주제들은 다음과 같다: Bruno 2012, Cherel-Riquet 2012, Durant-Dasté 2012, Galmiche 2012, Goossaert 2013, Guggenmos 2012, Ji Zhe 2011, Kim Daeyeol 2012, Kim Hui-Yeon 2012, Riboud 2012, Walraven 2012, Young 2013. 미발표 연구 성과 인용을 허락해준 동료 학자들에게 이 자리를 빌려 감사드린다.

어떤 종교 전통이, 원칙적인 차원에서 그리고 보다 포괄적인 성향을 가질 때, 이러한 ‘다원성’마저도 종교적 단일체를 구성하는 것으로 스스로 주장한다.

보다 가시적으로, 한 전통 내에 비공식적인 분파, 학파, 운동 등이 있을 수 있고, 보다 공식적으로 설립된 조직인 수도원, 기관, 협회 등이 있을 수 있다. 또한 성직자들과 평신도들은 지켜야 할 원칙과 실천이 서로 다를 수 있고, 추구하는 정체성도 다를 수 있다. 나아가, 한 전통 내에 국가나 민족 별로 공동체 별로 서로를 구분하는 경우도 있다. 그런데 종교 다원 현상, 즉 상호 작용의 원천 가운데 가장 일반적인 경우가 성직 집단과 평신도 집단 간의 관계이다. 성직자의 경우엔 종교적 정체성으로부터 벗어나기 힘들며, 따라서 다원성에 직면하면 하나만을 선택해야 하거나 아니면 딜레마에 빠지는 경우가 많다. 반면, 한 개인에 있어서, 그리고 개인들의 개별적 사적 만남에서는 종교들 간의 경계는 유동적이고 융통성이 있다.⁵³ 평신도들에게는 초월적 힘으로부터 보호 받고 축복 받고 안내 받는 것, 삶의 방향을 제시해주는 해답을 얻는 것, 한계 상황에서 어떻게 행동해야 하는지를 아는 것이 근본적인 관심사이지, 그것이 어떤 종교이냐 하는 문제에 대해선 비교적 유연하다.⁵⁴ 그런데 각 종교 전통의 정체성을 지켜야 하는 성직 집단이 일반 신자들의 이러한 자유와 융통성으로부터 완전히 차단 되어 있지 않다.⁵⁵ 혼합의 행위는 주로 ‘사용자’ 쪽에서 이루어지지만, ‘생산자’들은 ‘사용자’들의 관심을 무시할 수 없고 그들의 기대에 어느 정도 부응해야 하므로 이러한 역할 관계 아래에서 종교 내부에서도 변주곡이 생긴다. 가르침의 감독망 아래에서도 사용자들은 수많은 기지를 발휘해서 아주 미세한 이동들이 생겨나고 축적된다. 사용자들의 다양한 사용법, 소비 방식을 통해서 종교적 자산들은 하나하나 점점 다의적으로 되어간다. 그리고 그 변화는 종교적 생산자와 소비자가 속한 사회문화 내의 주변으로뿐만 아니라 종교의 중심으로도 아주 서서히 스며든다.⁵⁶

종교들의 공존 가능성 — 혹은 요구 — 과 그 공존 양태는 종교 내부나 외부에서와 마찬가지로 그 경계로부터도 관찰된다. 비종교적 사회 관계 — 예를 들어, 정치, 사회, 경제 — 의 실용성이 경계의 벽을 낮추거나 없애고 그 자리에 중의성 혹은 다의성을 낳는다. 종교적 활동에 담겨 있던 종교적 의미는 필요에 따라 지워지거나 대체됨으로써 애초에 종교적 의미를 지녔던 활동은 그 종교성이 희석되거나 대체된다. 변화의 시작이다. 종교의 중심은 신도들이 세속적 유혹에 끌리지 않도록 하기 위해 단속하면서도, 조직의 유지와 발전을 위해서 사회의 세속적 제도와 장치, 그리고 이들이 제공하는 기회들을 적극 활용한다. 조선 시대 불승들은 사회적 인지도를

⁵³ Berger & Luckmann 1966, 30.

⁵⁴ 그래서 이사를 가거나 이민을 가면 새로운 사회에 적응하기 위해서 종교를 바꾸는 경우도 있다. 그러나 종교가 민족이라는 개념과 연결되어 있는 경우에는 그렇지 않다.

⁵⁵ 성직과 세속의 교환 경제적 관계는 Turner 1983, 87-108 을 보라.

⁵⁶ 개신교의 수많은 분파, 가톨릭 선교사들의 현지 적응, 불교의 현대적 변모 등과 같은 현상에서 확인할 수 있다.

높이기 위해 유교적 권위가 필요했고 그래서 유자들에게 비문을 부탁했다.⁵⁷ 오늘날, 자제들의 대학 입학 합격을 기원하는 것이 지나치게 기복적인 방향으로 기우는 것을 경계하면서도 신자들의 그러한 요구에 부응하고 신자 수를 늘리기 위해 절은 여러 형태의 행사를 마련한다.⁵⁸ 중국의 어떤 절에서 주최하는 비신도 젊은이들을 위한 여름 캠프에서 불교경전에서 인용한 한 구절을 가지고 서예활동을 시킨다. 이 활동에서 지도자들의 평가는 얼마나 글씨를 멋있게 썼느냐에 그칠 뿐 그 구절의 의미를 되새기게 하지는 않는다. 절에서 주관하는 행사이며 불경이 동원, 이용되지만, 불교적 ‘성’의 차원은 의도적으로 지워져 있다.⁵⁹

종교는 처해 있는 사회와의 관계를 통해서도 다원적이다. 예를 들어, 그 종교의 구성원들이 종교의 틀 밖에서 연관되는 사회 계층 혹은 문화 집단에 따라 그 종교를 사는 방식이 다르고 종교와 사회의 관계를 보는 방식도 다르다. 종교적 권위나 헤게모니에 의해 단정적으로 규정된 ‘정통’과 ‘이단’, ‘자아’와 ‘타자’와 같은 구분은 개인들의 실제적 인간 관계에서 늘 그대로 적용되지는 않는다. 한편, 다양한 종교 전통의 공존 가운데에서도 구분되었던 종교 집단간의 정체성이, 민족의식 혹은 국가의식과 같은 보다 강력하고, 포괄적이고, 구심력이 강한 의식 아래에서 약화되거나 사라져버리는 수도 있다. 파리에 있는 오순절교회의 한국인 신도들은 한국인으로서의 정체성을 교회의 그것보다 더 중시하며 외국인 신도들로부터 그들을 구분하고 교회 전체를 책임지는 담당 목사의 화합 노력에 협조하지 않는다고 한다.⁶⁰ 종교적 테두리는 특히 현대 사회에서, 가족 사회, 지역 사회보다 더 개방적일 때가 있다.⁶¹

종교와 종교 사이 혹은 종교와 타사회 집단 사이의 이런 복잡 다단한 관계 속에서 진리, 가치, 정체성 주장으로부터 얼마간 자유로운 ‘종교 문화’는 그러한 관계가 형성되고, 지속되고, 변화해가는 것을 설명하는 데에 적절하다. 정진홍의 ‘종교 문화’와 대조한다면, ‘정점’과 ‘중심’이 혼재되어 있는 경우, “종교에 대한 개념의 심각한 회의와 종교문화 자체에 대한 거절이 현실화되기도 한다”고 그는 진단했다.⁶² 그러나 다원적 ‘종교문화’를 특징으로 하는 현대사회에서는 반드시 그렇지 않다. 상대화된 개별 종교들은 절대성, 유일성, 배타성을 주장하지 않고, 사람들은 종교와 보다 자유로운 관계 아래에서 임의 선택뿐만 아니라 소속의 이전이 얼마든지 가능하다. 어떠한 권위에 의한 구속도 없다. 정진홍의 논의는 사회 구성원 모두가 넓은

⁵⁷ 김성은 2012, 38-65.

⁵⁸ Galmiche 2012.

⁵⁹ Ji Zhe 2011.

⁶⁰ Kim Hui-yeon 2012 참고. 이러한 사실은 Kim Hui-yeon 이 그의 사회학 박사논문 작성을 위한 현지 조사 결과 드러난 사실이며 그의 박사 논문에서 보다 자세히 논의되고 있다.

⁶¹ 필자는 이러한 사실을 일반화하여 볼 의도는 없다. 다만, 종교적 정체성이 상대화되는 경향이 현대사회에서 자주 관찰됨에 주목할 따름이다.

⁶² 정진홍 1994, 60.

의미에서 종교인이라는 전제가 깔려 있는 듯한 인상을 준다. 반면, 필자는 종교인, 비종교인, 그 경계에 있는 사람들, 그리고 이도저도 아닌 사람들, 그들이 공존하는 사회를 염두에 두고 있다. 한편, 정진홍은 종교 간의 대화는 이해관계와 사회 정치적 역학 관계에서 “대화의 현실은 힘의 현실이다”라고 예리하게 지적했다.⁶³ 그러나 이러한 역학 관계가 희석된 곳, 종교적 정체성에 무관심한 개인의 입장에서 보면 종교 간의 대화는 지극히 자연스러운 사회 문화 현상으로 여겨질 수도 있지만 또 그 존재 근거를 상실할 수도 있다. 왜냐하면 더이상 외적 권위가 불필요해질 경우, 서론에서 보았듯이, 개인적 차원에서 혹은 소규모 집단 차원에서 조절 혹은 조작 (accommodation)을 통해서 자기 나름대로의 ‘종교 문화’의 향유가 가능할 것이기 때문이다.

VI. 종교 문화의 다원성 고찰의 구조

그러면 ‘종교 문화’의 ‘다원성’ 연구를 위한 접근 방법으로는 어떤 것이 있을까? ‘다원성’이란 개념이 종교 문화가 다양하다는 사실 확인을 넘어서 내외의 영역과 요소들이 상호 작용하며 변화해가는 그 역동성까지를 내포하는 개념임을 상기한다면, 그것을 고찰하기 위해 다가가면서 가질 수 있는 안목의 구조는 다음과 같을 수 있다. 즉, ‘다원화’와 ‘상호 작용’이라는 두 고찰 영역을 구분하고 각 영역마다 ‘요인’과 ‘유형’이라는 매개 변수를 구분한다.⁶⁴ 그리고 두 영역과 두 매개 변수를 조합하면, ‘다원화 요인’, ‘다원화의 유형’, ‘상호 작용의 요인’, ‘상호 작용의 유형’이라는 하부 영역이 유추된다. 그리고 이 네 가지 하부 영역의 서술을 하나의 (인과) 논리적 축으로 엮어 나열해야 한다면, 우선 하나의 종교 전통 내에서의 다원화 요인, 둘 혹은 다수의 종교 전통 간의 상호 작용 요인, 전통 간의 상호 작용 유형, 그리고 다원화 유형의 차례로 서술할 수 있을 것이다. 아래의 분석은 아직 충분히 미세하지 않으며 보다 진전된 연구에 앞서 시도로서 제시해본다.

앞서 보았듯이, 한 종교전통 내부에서 발견되는 다원성의 요인들도 내적 관계, 즉 구성원들간의 관계에서 관찰될 수도 있고, 외적 관계, 즉 구성원들과 전통 외부와의 관계에서 관찰될 수 있다. 전통 내부에서 일어나는 전적으로 내적인 요인의 한 예로서, 한 전통 내에서도 여러 종류의 기준으로 구분이 가능한 계층이 있을 수 있는 점이다. 성직자와 일반 신자의 구분, 교육 문화 수준에 따른 구분, 경제 수준에 따른 구분 등이 있을 수 있고 이에 따라 구분되는 계층들이 같은 종교 전통에 대해서 균일한 이해를 갖는다는 보장은 어렵다. 한 예로, 천도교에서 한문과 한글 가운데 어느 언어를 통해 교리에 접하는가에 따라 초월자에 대한 이해에 차이가 있을 수 있다. 한문으로 글을 읽고 쓰는 자들은 초월자를 ‘天’이라 부르고 한글을 사용하는 계층은

⁶³ 정진홍 1994, 62.

⁶⁴ 위의 분석의 구조는 부분적으로 귀납적이고 부분적으로 연역적인 추론의 결과물이다. 앞서 언급한 여러 학자들과의 공동 연구로부터 표출된 사항들이 필자의 문제의식 위에 의미있는 분석 요소로 떠오른 것을 형태에 따라 분류하고 개념화한 후 그들을 개연성있는 시간적 혹은 인과적 관계로 연결하고 배열시켜 본 것이다. 이것은 앞으로의 연구를 위한 시론이고 검증 수정 보완되어야 한다.

‘한울님’이라 부를 때, 그에 대한 이해가 다를 수 있다. ‘한울님’이 ‘天主’를 번역한 것이라 하더라도, ‘天’이라는 명칭에는 천주교의 초월자 개념이 스며있거나 스며들 가능성이 있지만, ‘한울님’에서는 ‘하늘’에 대한 토착적 개념만이 작용하고 있다.⁶⁵ 한 전통 내에서, 전통 외의 정보나 보다 세속적인 이해에도 관심을 기울이는 평신도들의 새로운 요구가 있을 때, 이에 대해 이미 규정된 것이 없다면, 성직자들은 서로 다른 다양한 해답을 제시할 수 있다. 독점적 권위의 부재 상태에서는, 경전의 다양한 해석에서부터, 전통의 해석/통제 영역을 벗어나 있는 실천에 대한 허불허(許不許)까지, 종교전통 내부에서도 다양한 시각과 의견이 있을 수 있다. 불교 경전 가운데 점술과 밀접히 관련된 관정경(灌頂經)의 경우 종교적 지식과 세속적 지식의 연속을 관찰할 수 있으며, 세속적 점술 실천의 허불허는 불교 교리와의 일관성의 관계에서가 아니라 타문화 요소와의 경쟁관계에서 결정된다고 한다.⁶⁶ 서울의 사찰에서 기복을 추구하는 일반 신자에 대해 성직자들은 때론 불교의 본래 정신을 강조하며 기복추구를 비판하지만 때론 일반 신자들의 요구를 성직자들이 거부하지 못한다. 그래서 시험을 잘 치르기를 기원하는 기도회를 조직하면서도 기도회 가입 신청시 불교아카데미의 등록을 의무화해서 교리 수강으로 유도하는 기법에는 이러한 ‘홍정’이 있다.⁶⁷ 독립적으로 변화하는 외부 세계, 즉 사회 환경과의 관계 아래서 내부적 다원성이 촉발될 수도 있다. 최근의 중국 사회에서, 사찰들이 급격한 사회 변화에 적극적으로 적응하는 태도와 전통적인 방식을 고수하는 태도로 나뉘고, 또 적극적으로 절의 부흥을 꾀하는 사찰 내의 성직 집단도 새로운 신자를 모으는 활동 안에서 외부로부터의 영향에 노출되며 다양한 대응 태도를 보인다. 또 이러한 새로운 경험을 통해 성직과 수도 생활 자체가 변화를 겪는 경우도 있다.⁶⁸ 새로운 외부 요소에 대한 설명 / 해석 방식, 상황에 대처하는 전략이나 해결 방식, 문제 상황에서 일어나는 내부적 절충, 외부 요인을 인정하는 방식 등의 다양성 때문에 한 종교전통 내부는 한시도 바람잘 날 없다. 더구나 ‘세속화’, 개인적 자율성의 확대, ‘세계화’의 추세 속에서, 자신의 정체성을 지키면서도 동시에 ‘경영’ 혹은 ‘마케팅’을 통해서 자기 존속 내지 자기 확장을 유지해야 하는 상황에서 이러한 내부적 다원화의 요인은 계속 증가해간다.

상호 작용은 다원화의 한 요인이기도 하지만 ‘다원성’에서 차지하는 그 비중에 비추어 따로 논의할 가치가 있다. 서로 다른 신념의 종교 집단 간에, 혹은 이들과 비종교 집단 혹은 사회 간에, 혹은 한 종교 집단과 개인 간의 접촉, 교류, 상호 작용은 정치적, 사회적, 문화적, 경제적, 즉 비종교적 득실이나 관건이 관련되어 있는 경우가 잦다. 1960-70년대 가톨릭 교회 내에서는, 박정희 독재 정부에 저항하는 편과 남한 정부에 대한 저항은 북을 강화시킨다는 이유로 저항에 반대하는 편으로, 서로 상반되는 세력이

⁶⁵ Young 2013.

⁶⁶ Guggenmos 2012.

⁶⁷ Galmiche 2012.

⁶⁸ Ji Zhe 2012.

형성되었다.⁶⁹ 두 종교 집단 간의 관계가 사회 정치적 맥락이나 배경 및 그에 따른 이해관계가 변함에 따라 바뀌는 경우는 허다하다.

세번째 매개변수는, 상호 작용, 즉 만남과 교류의 유형이다. 그 유형 가운데 첫번째로 개인적 차원에서의 것으로서 개인적인 만남과 경험을 들 수 있다. 특별한 정치 사회적 맥락 아래 고립된 유학자가 변방의 불승들과의 친밀한 관계를 형성시키면 두 종교 문화를 동시에 수용하고 또 그와 더불어 그를 둘러싼 불교 집단에 변화가 생기는 경우를 조선 후기 사회에서 볼 수 있다.⁷⁰ 두번째부터는 보다 사회적인 차원의 것인데, 그 가운데 하나가 차이의 필요성과 공존을 서로 인정하고 상호 협력하는 관계이다. 1990년대 이후, 가톨릭 진보주의자들은 환경 문제, 제주 해군항 건설, 북한과의 대화 등의 정치 사회적 이슈를 두고 개신교 측, 불교 측과 연대를 형성한 반면, 가톨릭 보수주의자들은 임신 중절, 유전자 복제, 사형 등과 관련된 사회 이슈를 중심으로 타종교와 연대를 형성했다.⁷¹ 그 반대로 서로 경쟁하는 관계도 있다. 되도록 많은 새로운 신도들을 오게 하기 위해 성당, 교회, 사찰에서는 주일학교 경쟁이 붙는데, 서로 모방하고 참고하는 가운데 새로운 아이디어를 찾아내기도 한다. 사회적, 정치적, 혹은 문화적으로 불균등한 역할 관계에 있는 경우에는 비교적 일방적인 반응과 작용이 있을 수도 있다. 중국 서역 사회에서는 다양한 종교가 공존하는데 이들은 모두 중국 종교로부터 영향을 받는다. 반면 중국 종교가 타종교로부터 받은 영향은 비교적 작다고 한다.⁷² 또 서로 다른 종교 전통을 하나에 혼합시키는 경우도 있다. 이러한 경우는 불교적 요소를 흡수하는 무속 전문가들에게서 자주 볼 수 있다.⁷³ 공존 상황에서 생기는 갈등의 조정에도 여러 유형이 있을 수 있다. 중국의 강남 지방에서는 여러 종교가 공존하고 있는데 각 종교 전문가들마다 담당하고 있는 지역 혹은 가정을 규정하고 그 규정된 범위가 지켜지도록 계약을 맺는다고 한다. 이 계약서는 마치 재산처럼 상속과 상거래가 가능하다. 이러한 계약 상의 위반의 경우에 생기는 문제를 해결하기 위해서 국가 공무원은 종교 전문가들에게 자격증을 발급한다.⁷⁴

상호 작용의 결과로 일어나는 변화가 바로 ‘종교 문화’의 ‘다원성’을 촉진시킨다. 이를 통해, 선택하고, 혼합하고, 융합시키고, 적용시키는 데에도 다양한 유형이 존재한다. 단순한 조작을 통해서, 보완하고, 강화시키고, 균형을 잡고, 확대시키고, 다양화시키기도 하고, 적용의 과정에서 반대로 단순화시키거나, 통일시키거나, 축소하기도 한다. 그러는 과정에서 ‘혼효적인’ (syncretic) 새로운 ‘생산물’이 탄생하기도 하고 ‘절충적인’ (hybride) 입장에 서기도 한다.

⁶⁹ Cherel-Riquiet 2012.

⁷⁰ Kim Daeyeol 2012.

⁷¹ Cherel-Riquiet 2012.

⁷² Riboud 2012.

⁷³ Bruno 2012.

⁷⁴ Goossaert 2013.

‘종교 문화’들 간의 상호 작용은 사회적 문화적 결과들을 낳는다. 통합된 이질적 요소, 즉 이질적 생각이나 실천으로 인해서 일관성 (coherence)은 결여되어 있지만 같은 종교 전통의 이름 아래 여전히 응집 (cohesion)되어 있는 경우가 있다. 이 경우엔 한 종교 집단이면서도 그 안에 다중점 혹은 다중심 (multifocal)의 관계망이 형성된다.⁷⁵ 서로 다른 신념 체계들이 오랜 기간 동안의 공존하고 상호 작용한 결과로서, 특별히 일상적인 실천들 속에서 그 경계가 사라져 버리는 경우가 있다. 한국에서 조상숭배와 제사는 유교라고도, 불교라고도, 무속이라고도 단언할 수가 없다.⁷⁶ 또한 점진적인 접근과 동화 혹은 적응을 통해서 타종교의 사상적 혹은 실천적 요소를 신앙과는 무관하게 일상적 ‘문화’로서 수용하기도 한다.⁷⁷ 종교적 실천 가운데에는 보다 넓은 의미에서의 사회적 문화적 실천으로 흡수된 경우도 있다. 종교적 캘린더가 사회 문화 전반의 관습이 되고 세속 국가의 공식 휴일이나 축제로 자리잡는다. 그리고 같은 표상을 다른 맥락에 따라 사용하는 경우도 생긴다. 또 어떤 종교적 실천들은 개개인에 따라 재해석되어 개성화되기도 한다. 또한 한 개인이 서로 다른 종교 전통의 실천을 상황에 따라 선택하기도 한다.⁷⁸

VII. 전망

서로 다른 문화 전통의 공존과 교류는 한 시대의 문화적 다양성을 노정시키고 사회적 역동성을 자극하는 요인이자 배경이 될 수 있다. 그만큼 여러 ‘종교 문화’의 공존과 교류의 형태, 이러한 공존과 교류가 사회 문화적 차원에 가져오는 결과에 학문적 관심을 기울일 필요가 있다. 그러한 연구를 위해서, 접촉과 교류를 일어나게 혹은 일어나지 않게 하는 사회적 문화적 요인과 구조가 무엇인지, 그리고 그러한 접촉과 교류에 개인 혹은 집단이 명시적으로 혹은 암묵적으로 부여하는 의미가 무엇인지를 물어야 한다. 다시 말해서 접촉과 교류의 동기 및 배경, 접촉 및 교류의 대상에 대한 평가와 태도에 주목해야 한다. 그리고 또한 접촉과 교류의 결과로서 주체의 문화적 요소와 사회적 관계에서의 변화도 관찰해야 한다.

‘종교 문화’라는 개념의 설정은 바로 이러한 ‘여럿으로 말미암은 문제 정황’이 요구하는 인식으로 향하는 여정 가운데 있다. 우리의 접근 방법이 의미로부터 출발하는 것은 아니지만 다른 방식으로 자신의 종교성을 “총체적인 인류의 종교 경험의 여러 다른 종교성의 맥락에서 스스로 살펴보는 일”⁷⁹ 을 가능하게 하는 인식론적 틀을, 물음의 정황을 인위적으로나마 형성시키는 역할을 할 수 있을 것이다. 달리 말하면, 이는 개별 종교 전통의 역할과 의미에 대한 파악을 개별적 전통의 고유한 종교성의

⁷⁵ Guggenmos 2012.

⁷⁶ Walraven 2012.

⁷⁷ Kim Daeyeol 2012.

⁷⁸ Bruno 2012.

⁷⁹ 정진홍 1998, 89-90.

구조로부터가 아니라 해당 사회 문화의 전반적인, 일반적인, 그리고 지극히 복잡하고 복합적인, 삶의 구조로부터 출발하게끔 도와줄 것이기 때문이다.

‘종교 문화의 다원성’이란 개념은 그것을 사회 문화적 요인으로서 인식하면서 새로이 평가하고, 그것이 초래하는 사회적으로 부정적인 측면 (dysfunction) 뿐만 아니라 긍정적인 측면 (eufunction) 까지도 규명하고자 하는 의도를 품고 있다. 이 문화적 복합 현상을 이해하고, 서로 다른 종교들이 한 사회 내에서 서로 얽혀 공존하고 교류, 상호반응하고 영향을 주는 방식을 설명해내기 위해서는 종교 전통들의 다양성과 상호성이 역사 속에서 어떻게 전개되어 왔는지에 관심을 기울일 필요가 있다. 그리고 나서 여러 변수들과 결과들 사이에 존재하는 논리적 관계를 연구해야 한다. 이제까지 보아왔듯이, ‘종교 문화의 다원성’ 현상은 역외적, 즉 비종교적 영역으로부터 기인하는, 이해 관계, 역학 관계, 상황의 맥락 등과 밀접히 연관되어 있다. 오늘날의 사회와 관련해서, ‘종교 시장’과 ‘종교 마케팅’이라는 개념이 자주 등장하였다. ‘초근대사회’적 상황을 오늘날 우리 사회에서도 목격할 수 있다면, 개인들의 종교 문화 활동 속에 확산되어 내포된 의미들이 이제 어떻게 사회적 실재 속으로 객관화되는지, 종교 다원성 현상이 어떻게 사회 문화적으로 공헌하는지, 사회적 활력을 가져오는지 그리고 미래 사회로의 변화에 어떻게 기여하는지를 역사 속의 그리고 오늘날의 동아시아 사회에서의 ‘종교 문화’를 연구하는 것이 과제로 남는다.

참고문헌

- 장돈구, 2010, <종교문화의 의미>, 《종교연구》 61.
- 김성은, 2012, 《조선후기 선불교(禪佛敎) 정체성의 형성에 대한 연구》, 서울대학교 대학원 종교학과 박사학위논문.
- 정진홍 1989, <종교문화에 대한 이해를 위하여>, 《한국논단》 10 월호.
- 정진홍 1994, <‘종교문화 읽기’를 위한 문법의 모색>, 《계간 사상》(여름호).
- 정진홍 1995, 《종교문화의 이해》, 청년사.
- 정진홍 1998, <한국 사회와 종교 - 한국종교문화의 서술을 위한 제언>, 《西江人文論叢》 9.
- 정진홍 2000, 《종교문화의 논리》, 서울대학교 출판부.
- 정진홍 2003, 《경험과 기억 - 종교문화의 틈 읽기》, 당대.
- 정진홍 2006, 《열림과 닫힘 - 인문학적 상상을 통한 종교문화 읽기》, 산치림.
- Augé, Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Editions du Seuil.

- Beckford, James A., 2003, *Social Theory & Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas, 1966, *The Social Construction of Reality*, NY: Anchor Books.
- Bruno, Antonetta, 2012, “An ambiguous religious figure in between Shamanism and Buddhism”, presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 25 May 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- Burke, Peter, 2009, *Cultural Hybridity*, Cambridge: Polity Press.
- Certeau, Michel de, 1990, *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Paris: Gallimard.
- Chau, Adam Yuet, 2011, “Modalities of Religious Practices”, in *Chinese religious life*, ed. by P. David, G. Shive & P. Wickeri, Oxford: Oxford University Press.
- Cherel-Riquet, Evelyne, 2012, “Pluralité autour de l'église catholique en Corée. Eglise catholique coréenne et pluralité religieuse”, presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 6 April 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- Cuche, Denys, 2001, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris: La Découverte.
- Cuchet, Guillaume, 2013, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Durand-Dasté, Vincent, 2012, “Mise en scène et représentation conjointes des Trois enseignements à la fin de l'ère impériale chinoise- l'exemple de la littérature”, presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 25 May 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- Galmiche, Florence, 2012, “Religious efficacy and the quest for orthodoxy in Korean Buddhism today”, presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 30 March 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- Gauchet, Marcel, 1985, *Désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard.
- Goossaert, Vincent, 2010, “Yu Yue (1821-1906) explore l'au-delà, la culture religieuse des élites chinoises à la veille des révolutions”, in *Miscellanea Asiatica : mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, ed. by Roberte Hamayon, Denise Aigle, Isabelle Charleux & Vincent Goossaert, Sankt Augustin : Monumenta Serica.
- Goossaert, Vincent & Palmer, David A., 2011, *The Religious Question in Modern China*, University of Chicago Press.
- Goossaert, Vincent, 2013, “La gestion du pluralisme des spécialistes religieux au Jiangnan, 19e-20e siècle”, presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 13 June 2013, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).

- Griffiths, Paul J., 2001, *Problems of Religious Diversity*, MA: Blackwell Publishers Inc.
- Guggenmos, Esther-Maria, 2012, “Buddhist Negotiating Prognostic Techniques in the 5th and 6th Centuries – The Integration of Cultural Diversity as a Recipe of Buddhists’ Flourishing”, presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 30 March 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- Iannaccone, L., 1998, “Introduction to the Economics of Religion,” *Journal of Economic Literature* 36: 1465-1496.
- Ji Zhe, 2011, “Religion jeunesse et modernité: Le camp d’été, nouvelle pratique rituelle du bouddhisme chinois”, *Social Compass*, 58(4): 525-539.
- Kim Daeyeol, 2012, “The Social and Cultural Presence of Buddhism in the Lives of Confucian Literati in Late Chosŏn: The case of Tasan”, *Seoul Journal of Korean Studies* 25, no.2 (December 2012): 213-241.
- Kim Hui-yeon, 2012, “Entre l’ethnisation et la transnationalisation : une Eglise pentecôtiste coréenne dans le monde”, presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 1 June 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- Kluckhohn, Clyde, 1966, *Initiation à l’anthropologie*, Bruxelles: Charles Dessart.
- Lamine, Anne-Sophie, 2004, *La Cohabitation des dieux: Pluralité religieuse et laïcité*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lamine, Lautman & Mathieu (dir.), 2008, *La religion de l’autre, La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris: L’Harmattan.
- Lemieux, R., 1992, “Les croyances: nébuleuse ou univers organise,” in R. Lemieux & M. Milot (ed.), *Les Croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval.
- Mensching, Gustav, 1971, *Tolerance and Truth in Religion*, tr. by H.-J. Klimkeit, Alabama: The Univ. of Alabama Press (1955 by Wuelle & Meyer, Heidelberg).
- Oberoi, Harjot, 1994, *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi: Oxford University Press.
- Pratt, Mary Louise, 1992, *Imperial Eyes, Travel Writing and Transculturation*, NY: Routledge.
- Raj, Kapil, 2007, *Relocation Modern Science, Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, NY: Palgrave Macmillan.
- Riboud, Pénélope, 2012, “Dynamiques d’interaction entre les religions de l’Asie Centrale et de la Chine”, presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 1 June 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- Simmel, Georg 1988, *La Tragédie de la culture et autres essais*, traduit de l’allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris: Editions Rivages.

- Smith, Jonathan Z., 1998, "Religion, Religions, Religious," in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. by Mark C. Taylor, Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Brian S., 1983, *Religion and Social Theory, A Materialist Perspective*, New Jersey: Humanities Press.
- Walraven, Boudewijn, 2012, "Religious Pluralism and Religious Hegemony in Choson Korea", presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 4 May 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- Willaime, J.-P., 1995, *Sociologie des Religions*, Paris: PUF.
- Wuthnow, Robert et al, 1984, *Cultural Analysis, The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Young, Carl, 2013, "Enjeux d'identité religieuse dans les premières années de la religion Ch'ondogyo en Corée, 1905-1910", presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 13 June 2013, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).

국문 초록

본 논문의 의도는, 종교 현상을 특정 종교 전통을 단위로 관찰하기보다는 문화라는 보다 광범위한 인식틀 안에서 보아야 한다는 입장에 서서, 한 종교 집단 내의 서로 다른 계층, 종교 집단들, 종교 집단과 비종교 집단, 종교적 요소와 비종교적 요소들 간의 불가피한 접촉과 상호반응을 통한 종교 내외적 변화 특히 그 가운데 다원화의 경향을 종교 현상의 하나로 인정하고 그에 대한 학문적 관심을 갖기를 제안하는 것이다. 종교적 정체성은 상대적이며 유동적인 사회적 요구이므로 종교에 대한 학문적 관심은 개별적 종교 전통의 구분으로부터 벗어나 타문화 영역과 마찬가지로 종교 현상 역시 다양한 전통들이 융합하여 새로운 형태를 만들어낸다는 것을 인정해야 한다. 또한 종교인뿐만 아니라 비종교인, 그리고 이러한 구분이 어려운 사람들도 종교로부터 문화적 혜택을 받는다는 사실을 감안하면, 믿음을 전제한 ‘종교’와는 구분되는, 즉 믿음의 문제로부터 자유로운 ‘종교 문화’라는 개념을 상정할 수 있다. ‘종교 문화’란 어떤 종교 전통에 속하는 것으로 간주되는 유무형 자산, 관련된 지식, 표상 체계, 그곳에서 체계화되어 행해지는 실천, 그리고 이와 관련된 활동을 통해 재생산되고 전승되고 변형되어가는 자산들을 총칭한다. 문화적 산물로서 그것은 인간의 근본적인 물음에 해답을 제공하는 다양한 정보의 보고이다. 단순히 표현하자면 그것은 종교적 표상, 지식, 실천을 지칭한다. ‘종교 문화’가 나름대로의 특징을 지니면서 관찰될 수 있는 층위와 ‘종교 문화’를 다양하게 하고 또 변화하게 하는 요인들이 다수이고 복합적으로 연관되어 상호 작용함으로써 종교 문화 자체뿐만 아니라 문화와 사회를 지속적으로 변화시키고 다양하게 만드는 것을 필자는 ‘종교 문화의 다원성’이라는 개념으로써 가리키고자 한다. ‘다원성’이란 개념이 종교 문화가 다양하다는 사실을 넘어서 내외의 영역과 요소들이 상호 작용하며 변화해가는 그 역동성까지를 내포하는 개념임을 상기한다면, 그것을 고찰하기 위해 가질 수 있는 안목의 구조는 다음과 같을 수 있다. 즉, ‘다원화’와 ‘상호 작용’이라는 두 고찰 영역을 구분하고 각 영역마다 ‘요인’과 ‘유형’이라는 매개 변수를 구분한다. 그리고 두 영역과 두 매개 변수를 조합하면, ‘다원화 요인’, ‘다원화의 유형’, ‘상호 작용의 요인’, ‘상호 작용의 유형’이라는 하부 영역이 유추된다.

주제어 : 종교, 종교 문화, 다원성, 다원화, 상호 작용, 문화 혼합, 사회문화적 역동성, 현대 사회, 동아시아.

English abstract

The paper suggests that, from the point of view seeing religious phenomena in a larger epistemological scope as such a notion of culture rather than in a auto-claimed and segregated unit such as each religious tradition, we should acknowledge in religious phenomena the tendency to pluralisation due to internal and external, centrifugal and centripetal changes of religion through inevitable contact and interaction between different strata in a religious group, between different religious groups, between religious and non-religious groups, or between religious and non-religious elements, and have scholarly interest in it. Religious identity claim is a relative and floating social demand. The scientific interest in religion should break away from the perspective of individual religious tradition

and recognize that religious traditions meet and combine each other to give to birth new forms of religious phenomena. Considering the fact that not only believers but also non believers as well as betwixt and between people reap cultural benefit from religions, one can conceive a notion of ‘religious culture’, free from the question of belief, and distinguished from the notion of ‘religion’ implying belief. ‘Religious culture’ refers to material and immaterial assets considered to belong to a religious tradition, knowledge about this tradition, it’s representation system, practices being organized and done in it, and the ensemble of the resources that are reproduced, transmitted and transformed through relative activities. As a cultural production, it is a repository of diverse information providing answers to man’s fundamental questions. Put simply, it indicates religious representation, knowledge and practice. The level in which each ‘religious culture’ can be observed with its characteristics and the factor that diversifies and changes it are plural; intricately inter-related, they interact to bring constantly change and diversification to society and culture as well as to ‘religious culture’ itself; in this paper these facts are conceptualized as ‘plurality of religious culture’. Beyond the diversity of ‘religious culture’, the notion of ‘plurality’ implies the dynamism in which the internal and external spheres and factors interact to change. This in mind, we can organize the approach to investigation as following: to distinguish two observation spheres, ‘pluralisation’ and ‘interaction’; in each sphere, to identify two parameters, ‘factor’ and ‘pattern’; to combine two spheres and two parameters to obtain : ‘factor of pluralisation’, ‘pattern of pluralisation’, ‘factor of interaction’ and ‘pattern of interaction’.

Keywords: religion, religious culture, plurality, pluralisation, interaction, cultural hybridity, sociocultural dynamism, contemporary society, East Asia.

필자 소개

프랑스 파리 국립동양학대학 (Institut National des Langues et Civilisations Orientales)에서 부교수로 있으며 한국의 역사와 문화를 가르치고 있다. 지식과 실천의 형성을 연구하면서 종교사와 과학사에 관심을 가지고 있다. 최근에는 18 세기 조선 문인들의 문화사를 연구하고 있다. 위 대학 아시아연구그룹 (Equipe ASIEs, EAD 4512) 산하 한국연구소 (Centre des études coréennes)의 책임을 맡고 있으며 공동 연구 프로젝트 “동아시아에서의 종교적 문화적 다원성” (Pluralité religieuse et culturelle en Asie de l’Est) 을 지휘하고 있다. 박사논문 (2000)인 *Symbolisme de la force vitale en Chine ancienne : Modèles et significations dans l’alchimie taoïste opératoire (études des pratiques alchimiques du Baopuzi neipian 抱朴子内篇 (4e siècle après J.-C. en Chine)* 을 비롯해서 “Métallurgie et alchimie en Chine ancienne” (2003), “Poisson et dragon : symboles du véhicule entre l’ici-bas et l’au-delà” (2004), “Chosŏn Confucian Scholar’s attitudes toward the *Laozi*” (2007), “De la ‘campagne’ à la ‘capitale’ — Essai sur la place des lettrés des ‘familles illustres de la capitale’ (京華世族) dans l’histoire socioculturelle de la Corée du XIX^e siècle” (2010), “The Social and Cultural Presence of Buddhism in the Lives of Confucian Literati in Late Chosŏn: The Case of Tasan” (2012), “Reviving the Confucian spirit of ethical practicality: Tasan’s notions of *sŏng* (“nature”) and *sim* (“heart/mind”) and their political implication” (2013) 등의 논문이 있다. dkim@inalco.fr