

사회적 맥락에서 본 종교

金 鍾 瑞*

목 차

- | | |
|---------------------|------------------|
| I. 베버와 종교정의의 문제 | IV. 마르크스의 종교론 |
| II. 뒤르켐의 종교정의 | V. 사회학적 종교정의의 의미 |
| III. 본질적 정의와 기능적 정의 | 참고문헌 |

사회적 맥락(social context)에서 종교는 흔히 '정의하기' 보다는 '정의되어져' 왔다. 즉 종교를 사회(학)적 맥락에서 논의한다는 것은 대체로 신학이나 철학에서 처럼 처음에 확고부동한 정의(definition)를 내리고 그로부터 연역적(deductive) 연구들을 전개해나가는 것이 아니다. 그 보다는 종종 기존의 연구성과들을 귀납적(inductive)으로 검토하여 나중에 정의에 도달함이 더욱 바람직 한 것으로 여겨져 왔다는 말이다. 즉 종교의 정의 자체가 사회(학)적 맥락에서는 종교연구의 전제조건은 아니다. 오히려 거의 연구결과의 부산물인 셈이다.

그럼에도 불구하고 이것이 종교정의의 시도 자체가 사회적 맥락에서는 중요하지 않다는 것을 뜻한다는 식으로 오해되어서는 안된다. 종교의 정의는 종교를 해석하는 근본적인 틀을 설정하게 된다¹⁾는 점에서 매우 중요한 일이다. 따라서 현대 종교사회학이 검토해온 기존 종교정의의 문제는 우선 우리가 짚고 넘어가야 할 사항인 것이다.

* 서울대학교 교수

1) M. Hill. "Sociological Approaches (1)." *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (F. Whaling 엮음. NY: Mouton Publishers, 1985). 권2. 104쪽.

그러므로 여기서는 먼저 사회(학)적 맥락에서 제시되어 온 고전적 종교정의의 문제들로부터 시작하여 주요 논의들을 개괄하고자 한다. 그리고나서 그로부터 확장되어 온 현대적 쟁점들을 더욱 음미해 보기로 한다.

I. 베버와 종교정의의 문제

근대 종교사회학의 창시자 중 한 사람인 막스 베버(Max Weber, 1864-1920)는 종교정의의 문제에 있어서 중요한 측면을 시사하고 있다. 그는 그의 책 「종교사회학」(The Sociology of Religion)을 시작하면서, “종교를 정의하는 것, 즉 그것이 무엇인지 말하는 것은 이런 연구발표의 서두에서는 불가능하다. 종교의 정의는 비록 가능하다면 오직 연구의 결론에서나 시도될 수 있을 것이다. 종교의 본질(essence)은 우리의 관심사가 아니다. 우리는 특정한 사회적 행위(social action)의 조건과 결과를 연구함을 목표로 하고 있기 때문이다.”²⁾ 라고 하고 있는 것이다. 즉 베버는 종교의 의도적인 정의를 피하고 있다. 아마 역사적 종교들에도 깊은 관심을 표명했던 베버는 종교들의 다양한 양태를 잘 인식했었기 때문일 것이다.

또 개인적으로 보아도 베버는 (비록 겉으로는 독실한 기독교인이었던 셈이지만) 흔히 자신을 종교적 음치(unmusical)이라고 표현한 바 있다. 즉 일부 선천적으로 종교적 재능을 가지고 태어나는 사람(religious virtuosi, the few religiously gifted people)들이 있는 반면에 자신을 비롯한 세상 많은 사람들은 사실상 그렇지 못하다고 생각했던 것이다. 따라서 세속학문으로서 제시되고 있는 종교사회학에서는 적어도 그런 종교의 본질적인 면에 연관된 논의는 접어두자는 입장이다. 즉 엄밀히 말하자면 베버는 (특히 학문적인 입장에서 보면) 일종의 불가지론자(agnostic)였던 셈이다.³⁾

또 한편 방법론적으로 따져보면 베버는 서구 합리주의(rationalism)적 사고에서 일반화되었던 어떤 확고부동한 기점 (이른바 아르키메디안 포인트 an Archimedian point)을 정해놓고 그로부터 연역적으로 사물을 설명해나가는 방식

2) M. Weber. *The Sociology of Religion*. (1922. E. Fischhoff 옮김. Boston: Beacon Press, 1963). 1쪽.

3) G. Baum. "Definitions of Religion in Sociology." *Concilium: What is Religion? An Enquiry for Christian Theology* (M. Eliade와 D. Tracy 엮음. NY: The Seabury Press, 1980). 25-26쪽.

을 탈피하고 있다. 즉 그는 경험주의(empiricism)적 귀납법을 바탕으로 가설(hypothesis)을 설정해놓고 그를 검증한 뒤 다시 가설을 수정해놓고 나가곤 하는 이른바 해석학적 순환(hermeneutical circle)에 의한 이해(understanding) 방식을 종교연구에도 제기하고 있는 셈이다. 따라서 베버가 연구의 서두에 종교의 정의를 피하고 있다는 것은 정의자체를 무시해서는 아니다. 오히려 선부른 정의에 얽매어 경험적 연구자체를 망치는 오류를 경고한 것이라고 보아야 할 것이다.

그러나 본격적인 종교의 연구에 앞서서 종교를 선부르게 정의부터 하는 것도 문제지만, 반면에 연구대상에 대한 아무 개념적 범위설정도 없이 종교의 연구를 시작한다는 것도 또한 실제로 불가능한 일이다. 무언가를 연구하려면 어렵더라도 그 무언가에 대한 그림이 그려져야 하는 것이다. 그러므로 대체로 종교를 연구하려면 나름대로 이른바 기본적인 “작업가설적 정의”(an operational definition)는 반드시 필요하다는 말이다.

이런 맥락에서 보았을 때 베버도 당시 전개되어 왔던 종교학적 노선을 따라서 종교의 범위를 결과적으로 비록 가늘게나마 암시하고 있는 것은 알 수 있다. 즉 명시된 바는 없으나 논의의 전개과정을 통해 보았을 때 베버의 경우 종교는 “의미의 틀”(the matrix of meaning)을 제공해 주는 것으로 이해되고 있다.⁴⁾ 물론 이러한 종교의 역할이 곧 종교자체라고 말하기는 어려운 점이 있다. 그럼에도 불구하고 사회적 맥락에서의 종교현상을 이렇게 의미에 연관시켜 다루려 함이 종교사회학에 있어서 베버에 의해 정립된 독특한 전통인 것은 분명하다. 또 베버의 종교 이해 가운데에는 비록 단편적이지만 흔히 종교적 가치범주를 대표해온 “성스러움”(the sacred)에 관한 인식이 있는 것을 볼 수 있다. 그런데 이 성스러움은 특히 불변적이고(unalterable) 또 보편적인(universal) 것이라고 베버는 생각한다.⁵⁾

II. 뒤르켐의 종교정의

한편 근대 종교사회학에 있어서 베버와 더불어 또하나의 이론적 지주로서 알려진 뒤르켐(Emile Durkheim, 1858-1917)은 종교정의의 문제에 있어서 더욱 적극적인 입장을 보여주고 있다. 개인적으로 신(god)이나 내세(afterlife) 및 초자연적

4) 윗글. 26쪽.

5) M. Weber. 윗글. 9쪽. Cf. xxvii쪽.

인 것(the supernatural)들에 대해서 매우 회의적 성향을 보였던 뒤르껌은 일종의 무신론자(atheist)로 생각될 수 있다.⁶⁾ 게다가 당시 종교연구의 전통과는 완전히 별도로 뒤르껌은 나름대로 종교에 대한 독특한 이해를 전개시키고 있으므로 베버보다도 오히려 더 뚜렷하게 사회학적이라는 평가들도 있어 왔다.⁷⁾

아무튼 이러한 뒤르껌의 종교관은 그의 종교에 관련된 대표적인 저술인 「종교생활의 기본형태」(*The Elementary Forms of Religious Life*)에 잘 나타나 있다.⁸⁾ 즉 혈연 그리고 더 나아가 이익공동체 및 전통과 같은 여러 특정한 사회적 요소들(social elements)에 의해 통합되어져 있다고 느끼는 사람들은 그들의 도덕적 통일성(moral unity)을 의식하게 된다. 뒤르껌은 특히 이런 때 사람들이 모여서 느끼는 전기가 통하는 듯한 짜리리한 감정을 집단감격(collective effervescence)이라고 표현하는데, 이런 집단감격의 때에 모였던 사람들은 일상으로부터 철저하게 이탈하게 된다고 하고 있다.⁹⁾ 그리고 이렇게 집단감격을 통해 구체화되는 도덕적 통일성은 집단적 표상들(collective representations)¹⁰⁾로 전개되고, 이들은 다시 집단적 양심(collective conscience)을 형성하게 되는데,¹¹⁾ 그것이 바로 종교로 된다고 뒤르껌은 주장한다.

그러므로 공동체내에서 종교제의(religious ritual)에 참여함은 사회자체의 초월적 힘을 경험하는 것이라 한다. 즉 뒤르껌에 있어서 본래 종교의 이미지는 일단 통합된 사회 자체의 표상화 즉 상징화(symbolization)의 결과인 셈이다. 다시 말해서 종교는 사회통합의 원인(cause)이라기 보다는 오히려 통합된 사회를 표현한 결과(effect)요 간단히 말하자면 사회의 투사(the projection of society) 라고 할 수 있다.

6) G. Baum. 윗글. 26쪽.

7) P. L. Berger. *The Sacred Canopy* (NY: Doubleday, 1967). 176쪽.

8) E. Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life* (1915. J. W. Swain 옮김. NY: The Free Press, 1965). 432-433쪽.

9) 윗글. 245-255쪽. 예컨대 올림픽에서 우리 선수들이 금메달을 따서 국기가 게양된 가운데 애국가가 울려 퍼질 때 우리가 느끼게 되는 갑자기 가슴에 북받치는 듯한 감격을 생각할 수 있을지 모른다.

10) 이것은 버거에서도 암시되듯 일종의 실재에 대한 (구체적) 정의(definitions of reality)로 이해될 수 있다.

11) 뒤르껌이 사용한 프랑스어 conscience collective의 conscience는 영어의 “양심”(conscience) 또는 “의식”(consciousness) 두 가지로 생각될 수 있으나, 뒤르껌 자신의 도덕적 관심을 고려하여 “양심”으로 옮기는 것이 더욱 타당하다고 본다. Berger. *The Precarious Vision* (NY: Doubleday, 1961). 234쪽.

사회적 요소 ----> 도덕적 통일성: 집단감격
(혈연, 지연 등)

└> 집단적 표상

└> 집단적 양심 --> 종교

<뒤르켐의 종교형성 가설>

그리고 그가 중점적으로 연구했던 중부 오스트레일리아 아룬타(Arunta)부족의 토템종교에서도 그러하듯이 종교는 사회자체(society itself)를 반영하므로 사회적 요소들(혈연, 지연, 정치, 경제, 문화 등) 중 하나에 불과한 것이 아니라 바로 그 사회자체인 셈이라고 한다.(Religion is society itself.) 반면에 여러 사회적 요소들이 지닌 분리된 의미들은 공통된 의미체계 즉 사회자체 (달리 말해서, 종교)를 향해 연관되어 있을 뿐이다. 즉 이런 점에서 보았을 때 사회자체 (즉, 종교)는 사회안에 있는 서로 다른 요소들 (즉 속된 것들, the profane things)이 사회를 이루도록 연결 및 통합시켜 주는 것이다. 그러므로 사회자체 (즉, 종교)는 그런 사회적 요소들과 전적으로 구별되기 때문에 성스럽다(sacred, sacré)고 뒤르켐은 말하고 있다.¹²⁾

따라서 뒤르켐에 있어서의 “성스러움”(the sacred)이라는 개념은 흔히 종교(학) 전통에서 사용되어 온 “거룩함”(the holy, the holiness)의 개념¹³⁾과는 꽤 다른 맥락에서 쓰여지고 있음을 주의할 필요가 있다. 더욱이 당시 프랑스 사회를 풍미했던 로마 가톨릭 교회적 가치와는 전혀 무관한 셈이다. 오히려 뒤르켐은 당시

12) 여기서 성스럽다(sacred)는 말의 라틴어 어원인 sacer가 본래 떨어져 있다(set off)는 의미를 지니고 있음을 우리는 상기할 수 있다.

13) 종교학 전통에서는 예컨대 쇠더블롬(N. Söderblom)이 “거룩함”(holiness)이라는 용어를 썼었고, 또 오토(R. Otto)도 “거룩한 것”(the holy)이라는 표현을 일반화시켜 온 셈인데, 이들은 모두 뒤르켐의 “성스러움”보다는 더 가치에 연관되고 ‘비이성적’(irrational)인 낚아스름을 포함한 것들이었으나 이들이 후에 뒤르켐의 “성스러움”개념과 종합되어 엘리아데(M. Eliade)와 같은 현대 종교학자들에 의해 “성스러움”이라는 개념으로 사용되고 있음을 볼 수 있다. J. Waardenburg. *Classical Approaches to the Study of Religion* (The Hague: Mouton Publishers, 1973). 54쪽. 참고. “엘리아데 종교학의 이론적 기초.” 『정신문화연구』 34집 (1988). 187쪽.

로마 가톨릭의 정신적 영향력의 틀에서 벗어나 비기독교적 지고가치를 표현해 보려는 의도에서 “거룩함” 보다 차라리 신(God)에 대한 새로운 사회학적 상당어(a sociological equivalent)로서 “성스러움”을 제시하고 있는 셈이다. 이런 점에서 뒤르켐의 “성스러움”이라는 용어는 적어도 전통적 (더욱 정확히 말해서, 로마 가톨릭적) 의미에 있어서의 “종교적”(religious)이라는 용어의 동의어는 결코 아니다. 그에 있어서 “성스러움”이라는 용어는 오히려 (전통적 의미에서 보면) 반종교적(anti-religious)이라고까지 할 수 있다.¹⁴⁾

또 뒤르켐의 “성스러운”이라는 용어는 “세속적인”(secular 즉 제도적으로 비종교적인)에 짝이 되는 반대말(counterpart)이 아니라 풀랑쥐(Fustel de Coulanges)에 의해 유형화된 이분법(dichotomy)을 답습한 “(질적) 속된”(profane)에 짝이 되는 반대말이다.¹⁵⁾ 즉 오늘날 종교연구 전반에서 널리 쓰이고 있는 성스러움의 개념이 성과 속의 이분법적 맥락으로 전개되어 온 것은 뒤르켐에서 일반화된 종교 사회학적 전통의 산물임을 우리는 분명히 해 둘 필요가 있다.¹⁶⁾

아무튼 “성과 속”은 인간에 의한 종교를 구성하는 모든 것에 있는 두가지 위치상의(positional), 상대적이고 양립불가능한(relative and incompatible) 측면이라고 뒤르켐은 생각하는데, 위엄(dignity)과 힘(power)에 있어서는 성스러움이 더 우월하고, 성은 속으로 또 속은 성으로 전환이 가능하지만, 성과 속 그 자체는 서로 상극관계에 있다고 한다.¹⁷⁾ 따라서 그가 중시했던 종교제의(cult)도 결국은 성과 속의 구별을 유지시킨다는 데서 중요해진다. 즉 금기(taboos, the system of interdictions)에 의해 속됨으로부터의 오염을 막아주는 부정적 제의(negative cult) 이든 인간과 성스러움간의 관계를 적극적으로 조성시켜 주는 긍정적 제의(positive cult) 이든 모두 성과 속의 영역을 지키기 위한 인간적 노력을 뜻하는 것

14) H. Becker와 A. Boskoff 엮음. *Modern Sociological Theory in Continuity and Change* (NY: The Dryden Press, 1957). 133-185쪽. R. Nisbet. *The Sociological Tradition* (London: Heinemann, 1966). 6장 "The Sacred."

15) 즉 “성스러운”(sacred)의 반대는 “속된”(profane)인 셈이고, 종교적인”(religious)의 반대는 “세속적인”(secular)인 셈이다.

16) 예컨대 칼로와(R. Caillois)가 금기(tabus)와 보충적 반족그룹(moieties)의 필수 상호 연관성을 성스럽다고 하는 것은 바로 이런 맥락에서이다. 이에 대해서는 R. Caillois. *Man and the Sacred* (New York: The Free Press, 1959) 참조. 또 현대 종교학자 엘리아테가 제시해온 “성과 속의 변증법”(the dialectic of the sacred and the profane)의 개념도 바로 이 뒤르켐의 종교사회학 전통에 영향받은 것으로 생각된다. 이에 대해서는 J. Z. Smith. "The Wobbling Pivot." *The Journal of Religion* 52/2 (1972). 137쪽 참조.

17) E. Durkheim. 원문. 52-57쪽.

이다.¹⁸⁾ 그러므로 “성스러움”은 어느 것에서도 비록 그것의 특성을 속됨에 대조시켜 보는 것 말고 꼬집어 말하기는 아주 어렵지만¹⁹⁾ 모든 종교에 공통적(common)이며 보편적(universal)인 것이다.

따라서 뒤르켐에 있어서 종교는 마침내 이 “성스러움”의 개념을 바탕으로 정의되고 있다. 즉 “종교는 성스러운 것 (즉 동떨어져 구별되고 금지되는 것)에 연관된 신앙(beliefs)과 실천(practices)의 통합된 체계(a unified system) - 즉 교회(church)라고 불리는 단일 도덕 공동체속으로 통합되는 신앙과 실천 및 그에 귀의한 사람들”이라고 말해지고 있는 것이다.²⁰⁾

그리고 다시 돌아가 생각해보면 이러한 종교의 성스러움은 바로 종교가 사회안의 일부 요소가 아니라 사회자체이므로써 생기는 가치이다. 바꾸어 말하자면 개인과 모든 사회들이 모두 그들의 삶을 의미있게 (즉 성스럽게) 할 수 있는 총체적인 설명에 의해서 비로서 사회행위의 뼈대틀이 유지되는 셈이다. 뒤르켐은 이러한 사회의 “실재에 대한 총체적 관점”(an overarching view of reality)을 곧 종교라고 한다.

즉 “상징(symbol)이 없다면, 사회적 감정(social sentiments)은 오직 애매모호해질 뿐이다.”²¹⁾ 따라서 일단 사회가 존재한다면 규범이 깨진 무질서의 상태(anomie)가 영속적일 수는 없다. 한 사회의 지속적 존재는 그의 실재에 대한 총체적 관점 즉 종교를 필수적(necessary)으로 요청하기 때문이다. 결국 뒤르켐의 종교사회학 전통에서는 종교가 어떤 사회에서나 필수적이라는 전제가 깔려있음을 우리는 명심해야 한다.

18) 부정적 제의와 긍정적 제의에 관하여, 윌글 Book 3 참조. 본래 뒤르켐에 있어서 금기의 체계(the system of interdictions)는 주술(magic)과 종교적 금기(religious interdictions)로 구분되고, 이중 종교적 금기는 다시 다른 종류의 사물에 있는 두가지 성스러움을 분리시키는 것과 속됨에서 성스러움을 분리시키는 것으로 양분되는데 이중 후자를 “부정적 제의”라고 한다.

19) 윌글 52쪽. 이런 맥락에서 필자는 스승이었던 해몬드(P. Hammond)교수가 늘 현대종교학에 서는 흔히 “종교의 설명할 수 없는(inexplicable) 부분”을 “성스러움”으로 보는 경향이 있다고 했던 것을 상기하게 된다.

20) 윌글 62쪽.

21) 윌글 263쪽.

III. 본질적 정의와 기능적 정의

한편 고전적 종교사회학에 있어서의 종교정의 문제가 현대 종교사회학으로 들어오면서는 커다란 쟁점상의 변화를 거치게 된다. 즉 최근의 논의는 종교정의가 주로 본질적(substantive) 이어야 하는가 또는 기능적(functional) 이어야 하는가 하는 양대 축을 중심으로 전개되어 온 것을 우리는 알게 된다. 여기서 본질적 정의(a substantive definition)란 신, 초자연 그리고 성스러움 등 종교의 본질적 내용을 중심으로 한 정의를 뜻하고, 반면에 기능적 정의(a functional definition)란 구원이나 사회통합 등 종교가 하는 바 일을 바탕으로 하는 정의를 말한다.²²⁾

즉 종교의 본질적 정의를 강조하는 경우는 사회에서 구원이나 사회통합에 공헌하는 것이 꼭 종교만인가 묻는다. 병든 자들을 구원하는 것은 의료체제일 수도 있고 사회통합은 혈연이나 지연 또는 정치적 이데올로기에 의해서도 종종 가능한 것이다. 즉 기능적으로만 종교를 정의하면 외연(denotation)이 너무 커지는 셈이다. 따라서 종교가 무엇을 하는가도 중요하지만 그를 구성하는 신이나 성스러움 같은 본질적 특성을 분명히 함이 더욱 요구된다는 입장이다. 그러나 이런 본질적 정의는 무엇을 종교의 본질로 보느냐에 따라서 너무 좁은 정의를 도출해낼 수도 있다. 예컨대 신이나 성스러움을 본질로 생각한다면 과연 그런 개념들이 낯선 소승불교나 유교 등도 종교에 포함시킬 수가 있겠는가 하는 것이다. 또 심지어는 인류의 모든 종교에 공통적인 본질이 과연 있는가 문제가 되기도 한다.²³⁾ 비록 공통적인 본질을 찾아냈다 해도 그런 본질이 없는 종교가 나왔을 때 그것을 종교가 아니라고 할 수 있겠는가? 사실 종교정의에 앞서서 종교는 존재하는 것이다.

반면에 종교의 기능적 정의를 강조하는 경우는 종교를 폭넓게 정의해낼 수 있다. 심지어 “연구의 관점으로부터 보았을 때 참 정의와 거짓 정의는 없고 오직 다

22) 본질적 정의의 입장은 보편적인 종교의 본질로서 주로 성스러움 등을 전제로 하므로 “현상학적 신성주의”(phenomenological numinalism)로 분류되는 수도 있다. W. R. Garrett. "Troublesome Transcendence: The Supernatural in the Scientific Study of Religion." *Sociological Analysis* 35/3 (1974): 173ff.

23) 예컨대 철학자비트겐슈타인(L. Wittgenstein)이 가족의 유사성(family resemblance)에서 말하듯이, 한 가정의 할아버지와 아버지와 아들 사이에는 부분적으로 닮은 점이 있으나 그 가문을 대표해낼 얼굴 하나를 그려내기는 사실상 불가능하다. 마찬가지로 종교들은 서로 닮은 점이 있으나 이들 모두에 공통적인 “본질”을 찾아내기란 실로 불가능하다는 입장이다.

소 유용한 정의와 그렇지 못한 정의가 있을 뿐이다.”²⁴⁾라는 주장도 있다. 특정 종교전통의 본질적 측면만을 중심으로 한 종교정의는 다른 종교를 이해하기에는 유용하지가 못하다는 말이다. 즉 본질적으로만 종교를 정의하면 내포(connotation)가 너무 좁아진다. 따라서 몇몇 특정 종교의 실제적 특성보다는 그들이 사회에서 무엇을 하는가 하는 기능을 분석해 보는 것이 더욱 쓰임새가 크다는 입장이다. 그러나 기능적 정의에서는 폭이 종종 넓어지다보니 휴머니즘이나 마르크시즘과 같은 세속적 이데올로기(secular ideologies) 등까지도 종교에 포함되어 우리가 흔히 알고 있는 역사적 종교들과는 동떨어져 버리는 수가 많다. 도대체 어디까지가 종교라는 것인가 문제가 된다. 또 종교는 사회적 맥락에 따라 다양한 기능들(multi-functions)을 가질 수도 있어서 특정 기능만을 중심으로 정의함은 항상 유용할 수도 없는 셈이다.²⁵⁾

따라서 종교의 본질적 정의와 기능적 정의는 상반적이기보다는 나름대로 사회적 맥락에 따라 보완적으로 유용성을 논의 할 수 있다는 입장도 있다. 즉 특정하고(specific), 문화적으로 제한된(culturally bound) 안정된 사회(a stable society)에서는 본질적 정의가 더 유용한 셈이다. 반면에 보편적이고(universal), 문화적 한계가 넓은(boundariless) 변화하는 사회(a changing society)에서는 오히려 기능적 정의가 더 적합하다는 것이다.²⁶⁾

그러므로 이상의 종교정의에 대한 본질적 측면과 기능적 측면이라는 양축을 놓고 보았을 때 대부분의 종교사회학자들은 실제로 이 둘을 나름대로 종합해 보려는 경향이 있다. 예컨대 뒤르켐의 경우 초기에는 성과 속의 이분법을 토대로 한 본질적 정의를 제시했던 셈이다. 하지만 후기에 가서는 사회통합의 문제 등 종교의 기능적 정의를 또한 관심이졌던 것이다.²⁷⁾ 그러나 그럼에도 불구하고 학자들에 따라서 어느 측면에 더욱 강조점을 두는가는 중요하다. 처음에 같이 종교연구에 뛰어들어 공동저술까지 내었던 현대의 대표적 종교사회학자들인 버거와 루크만이 방법론적으로 갈라서게 되는 주된 이유가 바로 이 종교정의의 문제에서부터

24) C. Y. Glock. "On the Study of Religious Commitment." *Religion's Influence in Contemporary Society* (J. E. Faulkner 엮음. Ohio: Charles E. Merrill, 1972). 35ff.

25) R. Machalek. "Definitional Strategies in the Study of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 16/4 (1977). 398-399쪽.

26) M. B. McGuire. *Religion: The Social Context* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1981). 4-9쪽.

27) P. L. Berger. 윗글 176쪽.

비롯하기 때문인 것만 보아도 알 수 있다.

루크만(Thomas Luckmann)은 전통적인 교회지향적인(church-oriented) 종교 정의의 한계성을 지적한다.²⁸⁾ 오늘날에는 많은 사람들이 교회라는 역사적 제도를 떠나 집에 앉아 혼자서 종교를 믿는 수도 많기 때문이다. 그는 인간의 일상생활의 독특성이 속된 것이라면 초월적인 영역을 규정하는 특성은 성스러움이라고 하며²⁹⁾ 종교에 있어서 본질적인 면이라 할 수 있는 성스러움에도 관심을 표명한다. 그러나 루크만에게 있어서 종교는 사회적 현상일 뿐만아니라 또한 인간(학)적 현상이다. 그리고 인간을 동물적 본성을 넘어서 인간적으로 만들어 주는 가장 중요한 특성은 바로 스스로를 초월하는 상징성(symbolism)이라고 한다. 따라서 일단 상징적 역할을 가지는 모든 인간적인 것은 다 종교라는 폭넓은 정의를 도출해 내고 있다.³⁰⁾ 즉 종교의 상징적 기능(symbolic function)을 강조하고 있는 셈이다.

반면에 버거(Peter L. Berger)는 기본적으로 베버의 노선을 따라서 종교의 정의가 진위(true or false)의 문제라기 보다는 유용성(utility)의 문제임을 전제한다. 그래서 종교의 정의는 “하기 나름이다”(a matter of taste)라고 한다. 그러나 루크만의 기능적 종교정의에서 처럼 상징적인 역할만 있다고 모조리 종교라고 할 수는 없다는 입장이다. 예컨대 공산주의 같은 세속적 이데올로기도 종교와 유사한 상징적 기능이 있어서 “종교적”(religious)이라고 까지는 할 수 있지만, 그것이 곧 종교는 아니라는 말이다. 적어도 상징적인 것이라고 종교가 모두에게 까지 확대될 수는 없고 본질적인 성스러움과 연관되어야 비로서 종교라는 범주에 분명히 넣을 수 있다는 것이다. 즉 종교의 정의는 그 상징적 기능 뿐만 아니라 성스러움이라는 본질적 성격이 필수적으로 꼭 고려되어야 한다는 주장이다.³¹⁾

28) T. Luckmann. *The Invisible Religion* (London: The Macmillan Company, 1967). 39쪽.

29) 윗글 58-59쪽.

30) P. L. Berger. 윗글 177쪽.

31) 이에 연관된 더욱 확대된 논의로는 A. J. Weigert. "Functional, Substantive, or Political? A Comment on Berger's 'Second Thoughts' on Defining Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 13/4 (1974). 483-486쪽과 N. Grossman. "On Peter Berger's Definition of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 14/3 (1975). 289-292쪽 참조.

IV. 마르크스의 종교론

한편 이상 검토해본 주류 종교사회학의 종교정의와는 달리 마르크스(Karl Marx, 1813-1883)의 종교관은 독특한 면이 있다. 종교에 대한 명백한 비판적 관점을 견지하고 있기 때문이다. 그렇다고 마르크스가 종교의 사회적 중요성 자체를 무시했다는 것은 아니다. 그는 헤겔(Hegel)의 우익철학을 비판하면서 “종교의 비판은 모든 비판의 기본 전제이다”³²⁾라고 시작하고 있다. 즉 종교는 마르크스의 비판적 사회이론의 근거에 있는 중요 현상이라는 말이다.

하지만 마르크스의 종교이해는 대체로 좀 산만한 편이다.³³⁾ 다만 그의 소외(alienation, Entfremdung) 개념에 주로 연관되어 있다고 할 수는 있다. 마르크스에 의하면, 종교적 신앙은 실제로 인간을 사로잡는 신비적 능력들의 실체가 지닌 특성들을 포함하기 때문에, 종교라는 것은 늘 소외의 한 형식 또는 그 징후(symptom)로 생각된다. 즉 인간은 자신의 내적 잠재력을 그의 주변세계로 투사시킨다. 그런데 이러한 투사물들은 인간 자신으로부터 점차 동떨어져 마침내는 신격화(또는 신비화 mystification)로 치달게 된다.³⁴⁾ 이러한 신격화(reification, Verdinglichung)는 바로 소외의 극단적인 결과인 썸이다. 따라서 신격화된 의식으로서의 종교는 소외로부터 유래하는 일종의 “잘못된 의식”(false consciousness)이다. 이런 이유에서 종교는 비록 사회적 병리현상을 부분적으로 고친다해도 문제의 심각성을 혼돈시키고 진정한 해결의 가능성을 저해하는 딜렘

32) K. Marx. "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right." 1844. *On Religion* (K. Marx와 F. Engels 지음. NY: Schocken Books, 1964). 41쪽.

33) 한편 마르크스의 종교이해의 계보적인 맥락은 꽤 복잡하다. 하지만 변증법적으로 설명될 수 있을지 모른다. 즉 헤겔이 전통적 신학을 비신비화 했다면, 포이어바하(F Feuerbach)는 헤겔의 회의론적(그리고 절대적) 관념론을 비신비화 하였고, 또 슈티르너(Stirner)는 포이어바하의 인간주의를 비신비화해 버린다. 그리고 마침내 마르크스는(자신의 "사회적 존재" social being 개념에 비교되는) 슈티르너의 "독특한 개인" (the unique individual) 개념에 기초한 귀신쫓기(exorcism)를 다시 비신비화 할 것을 제안한다. 그렇게 함으로써 마르크스는 종교 뿐만 아니라 종교에 대한 비판까지도 비신비화 해버리고 있는 것이다. W. R. Comstock. "The Marxist Critique of Religion: A Persisting Ambiguity." *Journal of the American Academy of Religion* XLIV (1976). 337쪽.

34) 마르크스의 "신비화"(mystification)의 개념에 대하여, K. Marx. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (L. Easton과 K. Guddat 엮음. NY: Doubleday, 1967). 165-166쪽 참조.

마를 초래할 뿐이라고 한다. 그러므로 소외로서의 종교는 결국 추방되어야 한다고 주장한다.

“종교는 민중의 아편”(the opium of the people)³⁵⁾이라는 말은 이런 맥락에서 마르크스가 한 말이다. 즉 노동의 착취로 인해 부익부 빈익빈이 되어가는 자본주의 사회의 구조적 모순을 비판하면서 마르크스는 종교가 당시 사회의 모순을 근본적으로 치유시켜 주는 것이 아니라 일시적으로 달래주지만 하여 오히려 모순자체의 심각성을 흐려 놓거나 진정한 투쟁에 의한 해결 의지를 약화시키고 있다는 말이다. 맹장염에 걸려 고통을 겪고 있는 사람이 있다면 빨리 수술을 하여 잘라내 근본적인 치료를 해야 할 것이다. 그런데 아편만 투입한다면 일시적으로는 통증을 없애 줄 수 있을지 모르지만 결국에는 끊아터져 생명까지 잃게 될 수도 있다. 마찬가지로 종교는 자본주의적 모순에 의해 병들어 가고 있는 사회에 아편처럼 일시적인 진통효과만 가져올 뿐이고 궁극적인 치유의 가능성을 가로막고 있다는 말이다. 그래서 자본주의의 모순구조로 인한 인간적 소외가 극복된다면 종교는 마침내 저절로 해체될 현상에 불과하다고 한다.

V. 사회학적 종교정의의 의미

이상 우리는 종교사회학 전통을 따라 전개되어 온 다양한 종교정의의 시도와 그에 연관된 문제들을 검토해보았다. 물론 베버에서 제시된 의미의 틀로서의 종교나 뒤르켄이 이해한 통합된 사회자체의 상징으로서 성스러워진 종교의 이미지, 그리고 이들로부터 확장 전개된 본질적 정의와 기능적 정의의 문제들은 종교에 관한 다른 연구들에서 형성되었던 관점과는 분명히 다른 면을 보여 주고 있다. 이 점은 마르크스의 소외의 한 형식으로서 종교 이해에서도 마찬가지이다. 하지만 이런 종교사회(학)적 종교정의들은 다른 종교연구에도 지속적으로 영향을 끼쳐 왔으므로 현대 종교학의 일반이론에서 이들은 사실상 또한 거의 같이 다루어지고 있다. 따라서 이들 종교사회학적 종교정의들 자체보다도 이들이 근거한 더욱 기본적인 시각을 끝으로 음미하기로 하자. 그래야 과연 종교를 사회학(적) 맥락에서 본다는 것의 진정한 의미를 엿볼 수 있기 때문이다.

이런 맥락에서 보았을 때 종교사회학적 종교정의의 가장 중요한 점은 종교의

35) K. Marx. 윗글(1964). 42쪽.

공동체적 측면이 잘 부각되고 있다는 것일지도 모른다. 고전적 종교사회학자들로부터 현대 학자에 이르기까지의 대부분 종교사회학자들은 종교의 교리나 실천 및 역사적 측면들에도 관심을 상당히 보여왔다. 하지만 대개의 종교사회학자들은 무엇보다도 종교가 지닌 공동체적 요소에 더욱 초점을 맞추어 온 셈이다. 아주 단순히 말해서 사회학자들의 연구대상이 두 사람이상으로 형성된 사회가 펼치는 현상이라면 종교는 바로 그러한 사회적 공동체로서의 특성을 지녔으므로 종교사회학자들이 관심을 가지고 연구해 왔던 것이다. 그리고 그런 공동체적 측면에 집중하였으므로 종교에 관한 다른 연구들에 비해 다른 독특한 연구성과들을 낼 수 있었다고 생각된다. 그래서 최근 몇몇 종교사회학자들은 종교가 교리나 실천보다도 바로 이런 공동체적인 면에서 더욱 잘 이해될 수 있다는 입장을 견지하기도 한다.³⁶⁾

예컨대 감리교인이 되는 경우를 생각해보자. 오늘날과 같은 사회에서 어떤 사람이 갑자기 하나님의 계시를 받거나, 혼자서 성경책을 읽고 교인이 되기로 결심하는 일은 거의 기대할 수가 없을 것이다. 오히려 부모따라 친구따라 교회에 갔다가 목사의 설교에 공감하고 다른 교인들과 접촉하게 되니 편안함을 느껴 점차 더 자주 그 공동체에 참여하고, 그러다보니 어느날 교인이 되었더라 하는 경우가 더 많은 것이다. 이런 것은 종교의 공동체적 요소가 얼마나 중요한가를 단적으로 설명해 줄 수 있는 근거이다. 즉 종교의 공동체적 요소는 교리나 실천에 비해 결코 부수적인(subsidiary) 것이 아니라 오히려 핵심적인(core) 부분일 수가 있다는 말이다. 그리고 사회적 맥락에서 종교를 보는 종교사회학이 다른 종교적 시각에 비해 진정한 독특성과 의미를 지녔다고 할 수 있는 것은 바로 이런 종교의 핵심적 부분을 강조한다는 데 있다.

물론 아주 최근에는 앞서 루크만의 주장에서 처럼 교회와 같은 종교공동체 즉 (다른 말로 하면) 종교의 공식적 모델(official model)이 점차 깨져 나가는 경향도 있다. 세속화된 종교공동체와는 별도로 개개인들이 혼자서 나름대로 종교인들로

36) 예컨대 글록(Glock)과 스타크(Stark) 등은 가톨릭 신자가 되는 것이 교리들에 대한 위탁보다도 그 공동체와의 관련으로 인한다는 주장을 한다. R. Robertson, 『종교의 사회학적 이해』 (이원규 옮김, 서울: 대한기독교 출판사, 1984), 180쪽. 원제는 *The Sociological Interpretation of Religion* (NY: Schocken Books, 1970). 한편 종교학자로서 종교사회학에 관심을 가졌었던 바하(Wach)도 종교에 있어서 이론적 측면, 실천적 측면과 더불어 공동체적 측면을 필수적인 요소로 보았던 것을 상기할 수 있다. 요아힘 바하, 『비교종교학』 (서울: 민음사, 1988), 5장. 원제는 *The Comparative Study of Religion* (NY: Columbia University Press, 1958).

서 살아가고 있다는 말이다.³⁷⁾ 아마도 이 점이 특히 오늘날 종교를 사회적 맥락에서 정의하기가 더 어려워지는 또 한가지 이유일지도 모른다.

종교의 공식적 모델이 파괴되고 있다는 것은 바꾸어 말하자면 사회도처에서 종교적일 수 있는 가능성이 상존하게 되는 것을 뜻한다. 심지어는 사회 전체가 종교 공동체화되는 것으로도 생각할 수 있는 것이다. 즉 사회내 종교공동체의 그 경계가 불확실해지면서 사회 전반으로 그것이 확산되고 있다는 말이다. 이쯤되다 보니 사회적인 것이 모두 종교라고까지 하는 주장도 있다. 그러나 모든 것이 종교라면 결국 또 아무것도 종교가 아니라는 셈도 된다. 그러므로 현대사회는 종교정의의 문제에 더욱 더 성찰된 창조적 도전을 초대하고 있다고 하겠다.

37) 이런 경우를 루크만이 “보이지 않는 종교”(invisible religion)라고 불렀던 것은 잘 알려져 있다.

참고문헌

- Baum, G. "Definitions of Religion in Sociology." *Concilium: What is Religion? An Enquiry for Christian Theology*. M. Eliade와 D. Tracy 엮음. NY: The Seabury Press, 1980. 25-32쪽.
- Becker, H.와 A. Boskoff 엮음. *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*. NY: The Dryden Press, 1957.
- Berger, P. L. *The Precarious Vision*. N.Y.: Doubleday, 1961.
- . *The Sacred Canopy*. NY: Doubleday, 1967.
- Comstock, W. R. "The Marxist Critique of Religion: A Persisting Ambiguity." *Journal of the American Academy of Religion* XLIV (1976). 327-342쪽.
- Durkheim, E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. 1915. J. W. Swain 옮김. NY: The Free Press, 1965.
- Garett, W. R. "Troublesome Transcendence: The Supernatural in the Scientific Study of Religion." *Sociological Analysis* 35/3 (1974). 167-180쪽.
- Glock, C. Y. "On the Study of Religious Commitment." *Religion's Influence in Contemporary Society*. J. E. Faulkner 엮음. Ohio: Charles E. Merrill, 1972.
- Grossman, N. "On Peter Berger's Definition of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 14/3 (1975). 289-292쪽.
- Hill M. "Sociological Approaches (1)." *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. F. Whaling 엮음. NY: Mouton Publishers, 1985. 권 2. ??-??쪽.
- Luckmann, T. *The Invisible Religion*. London: The Macmillan Company, 1967.
- Machalek, R. "Definitional Strategies in the Study of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 16/4 (1977). 395-401쪽.
- Marx K. "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right." 1844.

- On Religion*. K. Marx와 F. Engels. NY: Schocken Books, 1964.
- . *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. L. Easton와 K. Guddat 역음. NY: Doubleday, 1967.
- McGuire, M. B. *Religion: The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1981.
- Nisbet, R. *The Sociological Tradition*. London: Heinemann, 1966. 6장 "The Sacred."
- Robertson, R. *The Sociological Interpretation of Religion*. NY: Schocken Books, 1970.
- . 『종교의 사회학적 이해』. 이원규 옮김. 서울: 대한기독교 출판사, 1984.
- Smith, J. Z. "The Wobbling Pivot." *The Journal of Religion* 52/2 (1972). 134-149쪽.
- Waardenburg, J. *Classical Approaches to the Study of Religion*. The Hague: Mouton Publishers, 1973.
- Wach, J. *The Comparative Study of Religion*. NY: Columbia University Press, 1958.
- . 『비교종교학』. 김종서 옮김. 서울: 민음사, 1988. 제5장.
- Weber, M. *The Sociology of Religion*. 1922. E.Fischhoff 옮김. Boston: Beacon Press, 1963.
- Weigert, A. J. "Functional, Substantive, or Political? A Comment on Berger's 'Second Thoughts' on Defining Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 13/4 (1974). 483-486쪽.
- 김종서. "엘리아데 종교학의 이론적 기초." 『정신문화연구』 34집 (1988). 185-206쪽.