

# 한국 종교사회학의 발달과 당면 과제

金鍾瑞\*

> 차례 <

- |               |                  |
|---------------|------------------|
| I. 서론         | V. 종교전문인론 분야     |
| II. 방법론적 분야   | VI. 종교변동론 분야     |
| III. 종교측정론 분야 | VII. 종교주변공동체론 분야 |
| IV. 종교조직론 분야  | VIII. 결론         |

## I. 서론

본래 종교사회학은 서양에서 시작된 학문이다. 그리고 오늘날 종교사회학은 막연히 종교들의 사회에 연관된 논의들이라고 생각되는 것을 넘어서 하나의 독자적인 학문적 원리나 전통이라고 간주되고 있다. 따라서 오늘날 한국에서의 종교사회학적 연구업적들도 그 올바른 범위의 이해나 정당한 평가를 위해서는 그 서양에서의 발전 맥락을 고려하지 않을 수 없다.

서양에서는 20세기에 들어와 베버(Max Weber)와 뒤르켐(Emile Durkheim)을 양대 지주로 하여 종교사회학의 이론적 기초가 성립되어 왔으나, 제2차 세계대전 전까지는 주로 교회의 교세 확장을 위한 이른바 '교구사회학'(parochial sociology)의 발달을 경험하였다. 그러나 교회의 연구지원이 점차 줄어들고 특히 미국에서는 '사회복음운동'(social gospel movement)이 시들어 가면서 그런 교구사회학으로서의 종교사회학은 마침내 설득력을 잃게 된다. 따라서 오늘날과 같은 본격적인 종교사회학의 새로운 전통이 형성되는 것은 '국제종교사회학회'(Conférence internationale de sociologie des religions)와 (미국의) '종교사회학회'(The Society for the Scientific Study of Religion) 등이

\* 서울대 교수, 종교학.

시작되는 1960년대 초부터라고 할 수 있다.

특히 오늘날 국제 종교사회학계를 주도하고 있는 곳은 역시 미국이다. 이 분야에 관련된 정보의 양과 질은 이것을 쉽게 입증한다. 따라서 미국 종교사회학의 전통이 발달되어 온 과정을 이해해 두는 것은 중요하다고 본다. 19세기 말에서 20세기 초에 이르는 때, 미국에서는 사실상 베버나 뒤르켐보다는 사회과학에 진화론적 관점을 도입했던 스펜서(H. Spencer)나 인간의 이성적 능력을 낙관하여 그에 의한 합리적 사회조직이나 사회개혁을 주장했던 워드(L. F. Ward) 등의 사상이 풍靡하고 있었다. 따라서 법칙적인 이론의 정립보다는 실천적 관심이 압도하고 있었던 셈이다. 이런 맥락에서 사회학계는 주로 선교적 의도를 가졌던 목회자나 독실한 신자(religionists)들로 구성되어 있었고, 이들이 당시 일어나고 있었던 사회복음 운동과 밀접한 관련을 가지고 있었던 것은 당연한 일이었다. 그러므로 사회(과)학자들은 비록 초자연적인 것에 대하여 적대적이고 진화론적 영향을 받아서 종교를 원시적 사고유형으로 보았지만 반면에 기독교 윤리와 중산층의 도덕성에 밀착해 있었던 것이다. 이런 점에서 자유주의 신학자들의 과학과 종교간 병립에 대한 이념은 사회복음 운동으로 표출되었고, 이것은 결국 사회(과)학자들과 신도들 간의 화해의 기초를 마련하여, 개혁을 위한 협력(동맹)이 순조롭게 진행되었다. 즉 시카고대학 신학부를 중심으로 한 사회복음 운동의 입장에서는实로 자유주의적 사회과학 공동체와 연계를 맺음으로써 궁극적 사회개혁을 위한 학문적 뒷받침을 기대했었던 셈이다. 물론 사회과학자들 가운데 점차 비종교적인 성향도 확대되었으나, 아무리 세속적인 학자라 하더라도 사회학을 실천적 학문분야로 생각하는 한 사회복음 운동과의 협력은 강화될 수밖에 없었다.<sup>1)</sup>

그러나 1차 세계대전 후부터 이러한 양상은 급변한다. 전후 심각한 비판론이 구미에 퍼지면서 사회복음 운동과 같은 기독교 진보주의가 크게 위축되니 신도들과 사회과학의 세계를 연결시키는 기반이 붕괴된 까닭이었다. 또 점차 교회로부터의 후원이 줄어들게 되고, 이와 더불어 교구사회학자들은 세속사회학자들의 비판에 열리고, 결국에는 종교사회학 전체의 퇴조가 일어나게 되었던 것이다. 이런 양상은 1920년대와 30년대에 계속되었으며, 그나마 유럽에서의 학문적 성과조차 수용되지

1) Reed, M. S. Jr., "An Alliance for Progress: The Early Years of the Sociology of Religion in the United States," *Sociological Analysis*, 42, 1981, pp.27-46.

못하고 있었다.

이런 가운데 1940년대 미국에서 가톨릭 사회학자들이 모임을 형성하여(American Catholic Sociological Society) 학술잡지(*American Catholic Sociological Review*)를 발간했던 것은 매우 특이한 일이었다. 이들은 물론 방어적이었고, 이들이 낸 잡지는 세속적 유물론적 사회학에 대한 공격을 일삼았으며, 가톨릭 집단의 제한된 연구에만 집중하였다. 따라서 학문적인 종교사회학의 경향이 거의 무너진 상황 속에서 미국의 종교사회학은 점차 가톨릭 사회학으로 더욱 계토화되어 갔고, 이론적 공헌은 기대하기가 어렵게 되었다.<sup>2)</sup> 이런 상황은 제 2차 세계대전 후까지도 지속되었다. 아마도 미국에서 본격적인 학술적 종교사회학이 재건된 것은 1960년대에 이르러서라고 해야 할 것이다. 이쯤에서 미국은 확고히 세계 최강국으로서 자리를 잡고, “스пут니크 충격”(the Sputnik Shock) 이후 학계에 쏟아진 재정적 보조로 대개의 미국 학계가 급발전하게 됨에 따라, 사실상 종교사회학에도 새로운 물결이 시작되었던 셈이다. 그러므로 오늘날 미국 종교사회학계를 대표하고 있는 학술 잡지들은 이때쯤부터 창간되거나 기존의 것들도 새로운 면모를 대체로 갖추게 된다.

1960년대 이후 미국 종교사회학의 특징은 다시 베버와 뒤르켐을 중심으로 한 고전적 경향이 화장되어 왔다는 점이다. 아마도 크게 세 부류의 종교사회학 전통들을 꼽아 볼 수 있을 것이다. 첫째는 역시 파슨즈(T. Parsons, 1902-1979)로부터 시작하는 구조기능주의 전통을 들 수 있다. 일찍이 미국 사회학의 이론적 한계를 절감하고 독일 유학을 했던 파슨즈는 미국 사회학계의 대부로서, 미국의 (종교)사회학에 유럽적 이론을 본격적으로 도입했던 인물이다.<sup>3)</sup> 그는 특히 전체적인 면에서 뒤르켐으로부터 영향을 받았으면서도 또 구체적인 면에서는 베버적 영향을 보이고 있는데, 이 양자를 나름대로 구조기능주의적 입장에서 종합해 내려고 하였던 셈이다. 하지만 파슨즈의 연구가 고전적 사회학의 전통을 재해석함에만 국한된 것은 아니었다. 그의 학문은 폭이 넓어서 인류학에서 전개된 기능주의 이론과 심리학의 인격(personality) 및 행동이론(behaviorism)들을 도입하는가 하면, 기능주의적 유기체 이론

2) idem, "After the Alliance: The Sociology of Religion in the United States from 1925 to 1949," *Sociological Analysis*, 1982, pp.189-204.

3) 이런 점에서 그의 저술로 *The Structure of Social Action*(Illinois: The Free Press, 1949)이 지닌 가치는 의미심장하다고 평가되어 왔다.

과 달리 사회를 하나의 정보전달체계로 보려는 인공두뇌학(cybernetics)적 다양한 배경지식을 끌어다 (종교)사회학적 설명에 적용시켜 왔다. 그러므로 행위이론(action theory)을 바탕으로 질서, 규범, 역할개념 등을 재조명하여 종교조직론에 공헌을 하는가 하면, 분화(differentiation) 개념 등을 정립하여 종교변동론 등에도 영향을 끼쳐 왔다. 파슨즈의 미국 종교사회학계에 있어서의 위치는 뚜렷하였다고 볼 수 있다. 하버드 대학에서 그 후 배출된 파슨즈의 제자로는 오데아(T. F. O'Dea), 존슨(B. Johnson), 벨라(R. N. Bellah) 등의 거장들이 있는 것이다.

한편 두번째로 꼽아 볼 수 있는 오늘날 미국 종교사회학의 전통은 측정론 분야를 중심으로 경험적 연구에 공헌해 온 부류라고 할 수 있을 것이다. 이 분야에서는 서열척도를 종교사회학에 최초로 도입한 피히터(J. Fichter)나 다차원 종교성의 측정방법을 완성시켰던 렌스키(G. Lenski) 등도 중요하지만, 특히 글록(C. Glock)과 그의 제자들에 의한 기독교만을 넘어서 세계의 여러 종교들을 조사하기 위한 척도의 연구나 잉거(J. M. Yingger)가 시도한 세계종교전통들 밖에 있는 이론바 비공식적 종교들을 측정해 내기 위한 구조적 척도(structural scale)의 개발을 비롯한 각종 계량적 조사연구 등이 실로 독특한 측면이라 할 수 있다. 이러한 전통은 무엇보다도 너무 거창한 이론에만 집착하던 종래의 연구들에 실증적 조사기술을 도입하여 보다 설득력 있는 주장을 통하여 온 힘으로 오늘날 널리 수용되고 있다. 실제로 현대 종교사회학의 대부분의 학술잡지들이 이러한 실증적 연구들에 많은 지면들을 할당하고 있는 것을 보면 이 측정론적 전통의 영향력을 쉽게 파악할 수 있을 것이다.

끝으로 현대 미국 종교사회학의 또 하나의 중요 경향은 역시 버거(P. L. Berger) 등을 중심으로 정립된 현상학적(pheonomenological) 전통이라고 할 수 있다. 버거의 전통은 베버와 뒤르켐의 고전적 종교사회학 전통을 계승하려 함에 있어서는 파슨즈제와 유사한 면이 있다. 그러나 보조과학적 지식을 많이 동원했던 파슨즈와는 달리 사회학의 본래 전통 자체를 더 중시하면서 이론바 지식사회학(sociology of knowledge)적 방법론 위에서 의미이론(meaning theory)의 틀을 구축하며 베버와 뒤르켐의 고전적 종교사회학을 창조적으로 종합해 온 것이 중요하다. 그리고 특히 종교변동론의 문제에 있어서 현대의 종교상황이 지난 가장 중요한 측면으로서 종교다원주의(religious pluralism)를 잘 부각시킨 점이 높이 평가되고 있다. 그러므로 최근에는 특히 대부분의 종교사

회학에 관련된 업적들이 버거 등에 의해 강조된 종교다원주의 이론들을 신중하게 고려해 왔다.

결국 1960년대 이후 미국 종교사회학에는 종래의 실천적 의도가 거의 사라지고 순수 학술적 경향이 주도하고 있다고 할 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 보았을 때, 60년대 이후 전개되어 온 종교사회학은 교회중심적이던 그전의 연구들과는 분명히 선이 그어지는 일반종교(the Religion)에의 관심과 사회학적 이론들파의 더욱 밀접한 연관을 주목할 수 있다. 따라서 종교사회학적 연구결과들이 지난 효용성도 단순히 종교집단을 위한다기보다는 오히려 보편적 이론에 공헌하고 있음을 보게 된다. 그리고 이런 보편적 이론이 점점 더 정교화됨에 따라, 단순한 선교나 사회봉사의 차원이 아니라 오히려 신학적 또는 종교학적 차원에서도 점차 종교사회학적 지식을 필요로 하게 되었다.<sup>4)</sup> 즉 신학적 믿음들과 규정들까지가 사회학적 통찰력과 관점에 의존을 하고 있다고 생각된다.

한편 이와 같은 근대 종교사회학의 서구적인 틀 가운데 주지하는 바와 같이 기독교 지향성은 또한 분명한 사실이다. 즉 서구의 종교사회학은 역시 그들의 중심 종교인 기독교를 바탕으로 발달되어 올 수밖에 없었다. 하지만 진정한 의미의 종교사회학이라면, 그리고 한국처럼 다원적 종교사회에서 참된 의미를 지닐 수 있는 종교사회학이라면 불교나 유교 등 기독교 이외의 동양종교의 문제도 다룰 수 있어야 할 것이다. 이런 점에서 우리는 순수 한국적 종교사회학에 대한 논의에 앞서 동양적 종교사회학의 연구를 생각해 볼 필요가 있다. 종교사회학은 본래 서구에서 유래하므로 실제로 동양종교에 대한 (서구적 의미의) 엄밀한 종교사회학적 연구들은 매우 드물다. 그리고 체계적인 전통이 형성되어 있다고 하기는 어렵다. 따라서 주로 동양(특히, 중국, 일본)에서 이루어진 그 동안의 적으나마 동양종교에 관련된 사회학적 연구 성과들을 검토함으로써 앞으로의 더욱 본격적인 동양적 종교사회학을 기대해 볼 수 있을지 모른다.

우선 중국의 경우, 제도들의 다양성에도 불구하고 이들을 뒤덮고 있는 하나의 위계질서 체계는 종교에 연관되어 있음이 거듭 지적되어 왔

4) 예컨대 우리나라에서만도 다음과 같은 책들을 볼 수 있다: G. Theissen, 조성호 역,『예수운동의 사회학』, 종로서적, 1981; 안병무 편,『사회학적 성서해석』, 한국신학연구소, 1983; Cassidy, R. J., 한완상 역,『예수, 정치, 사회』, 대한기독교출판사, 1983; H. C. Kee, 서중석·김명수 역,『그리스도교 기원에 대한 사회학적 연구』, 대한기독교출판사, 1984.

다.<sup>5)</sup> 대표적인 학자로는 우선 화란인으로서 19세기 말 중국 여러 지역을 여러 차례 현지조사했던 드 후로트(J. J. M. de Groot, 1854-1921)를 생각해 볼 수 있다. 그는 『중국의 종교제도』(*The Religious System of China*)라는 6권으로 된 방대한 책을 썼는데, 진화론적 관점을 견지하면서 당시의 중국 민간신앙을 특히 자세히 다루고 있다. 또 비기독교적 감정을 지닌 체 당시 중국인들에게 널리 만연되어 있는 종교적 포용성을 강조하기도 한다. 하지만 그의 연구는 주로 위로부터 아래로의 연구였다. 그래서 엘리트 중심의 고전적 전통(classical tradition)이 바로 중국 사회의 위계질서 체계 전반을 설명하는 토대로 제시되고 있다. 한편 뒤르켐과 그의 학파의 영향을 받았던 그라네(M. Granet, 1884-1940)의 책 『중국인의 종교』(*La Religion des Chinois*)는 이론적인 면에 치중하다 보니 현지조사나 역사적인 측면은 비교적 약했던 것이 특징이다. 다만 중국 군주왕정의 기원과 중국문화와 사회조직의 형성에 있어서 농민계급의 역할이 무엇보다도 강조되고 있다. 이것은 물론 후로트와는 매우 다른 시각이었던 셈이다. 그러나 근자에 중국인으로서 미국에서 사회학을 전공한 양(C. K. Yang)은 그의 역저 『중국사회에서의 종교』(*Religion in Chinese Society*)에서 국가와 종교간 관계에 초점을 맞추어 논의를 전개하면서, 중국의 전체적 종교체계에 대한 분석을 해보면 엘리트 중심 고전적 전통과 농민문화 사이에는 체계적 일관성이 있음을 天命(the Mandate of Heaven)설을 토대로 제시하려고 하고 있다.

아무튼 이런 일련의 연구성과들을 고려해 보았을 때, 적어도 중국종교 연구에도 일정한 사회학적 전통이 있다는 주장은 당연하다고도 하겠다. 물론 이런 전통이 중국사회와 종교의 전반을 다루지는 못해 왔다. 오히려 단면적 관찰이었던 셈이다. 그리고 농민문화의 시각은 나름대로 독특하다는 긍정적 평가를 받아 왔다.

한편 일본에서의 종교사회학적 연구는 20세기에 들어서면서 시작된 셈이다. 초기에는 주로 서구의 이론을 도입하는데 집중하였고, 점차 사회학자들뿐만 아니라 역사학자, 민족지학자 및 민속학자들의 연구가 덧붙여져 확장되어 온 것이 특징이라 하겠다. 서구의 이론으로는 뒤르켐이 최초로 도입되었고 짐멜(G. Simmel)이 소개된 뒤 1940년대에 들어와 베버가 본격적으로 논의되었고 그후로는 일본종교에 대한 직접적인

5) M. Freedman, "On the Sociological Study of Chinese Religion," in A. P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, CA: Stanford University Press, 1974, pp.19-41.

업적을 낸 벨라가 중시되어 왔다.<sup>6)</sup> 1935년 이후로는 일본 민속학의 대부로 알려진 야나기타(柳田國男)의 연구를 이어받은 경험적 조사방법이 확산되어 전후에까지 현지조사연구를 진작시켰으며, 그 후로는 기능주의적 방법이 도입되어 특정 종교분야의 전문적 연구들이 속출하게 된다. 神道와 민속신앙분야는 일찍부터 많은 자료의 축적이 이루어져 전통적인 접근을 통해 내적조직과 고유기능 연구가 활발하였고, 불교는 종전후 주로 사찰과 불교집단에 관련된 연구들이 있었다. 개신교의 경우는 수용계급의 배경이나 토착신앙파의 관계에 관심이 집중되고, 가톨릭의 경우는 소외계급의 해방에 대한 역할 등이 주로 연구되다가, 종전후에는 개종자들의 사회적 배경에 관한 연구들도 나온다. 또 신흥종교에 대한 연구들은 지도자의 역할, 종교조직 형성, 사회적 역할 등을 강조해 왔다. 한편 1960년대 이후 일본 종교사회학의 중요한 경향은 사회변동과 종교의 상관성에 대한 연구들이 많이 이루어져 왔다는 점이다. 특히 근대 일본종교학의 대부였던 동경대학의 기시모토(岸本 英夫)와 그의 영향을 받고 등장한 야나가와(柳川 啓一), 이까도(井門 富二夫) 및 모리오카(森岡 清美) 등은 사회변동에 따른 일본 종교조직의 변화를 검토하는데 팔목할 공헌을 한 것으로 평가되어 오고 있다.<sup>7)</sup>

이상의 국제적 경향들을 염두에 두고서 한국에 있어서의 종교사회학이 전개되어 온 과정을 간단히 개괄하여 살펴보면 우선 다음과 같은 커다란 맥을 찾아볼 수 있을지 모른다.

거슬러 올라 가보면 일찍이 한말에 벌써 서양 선교사들이 한국종교를 사회적 관습들과 연관지어 논의하고, 20세기에 들어오면서는 일본의 식민지 정책수립을 위한 사회조사활동 가운데 종교에 대한 통계조사 등이 포함되기도 한다. 그리고 동경대 사회학과 출신들이었던 아끼바(秋葉隆)와 무라야마(村山智順) 등의 한국 무속 및 민간신앙 연구 등에서 일부 사회적 관심이 표출된 바는 있으나,<sup>8)</sup> 본격적인 사회학적 이론에 관한 논의는 역시 해방후 서양의 고전이론들이 도입되면서부터 라고 할 수 있을 것이다.

- 
- 6) K. Morioka, *Religion in Changing Japanese Society*, Tokyo: University of Tokyo press, 1975, ch. 10.
  - 7) *Ibid.*, 또 이 분야에 관한 문헌목록으로 井門 富二夫 編, 『文獻目錄』, 柳川 啓一・安齋 伸 編, 『宗教と社會變動』, 東京: 東京大出版會, 1979 참조.
  - 8) 해방전 한국 종교사회학에 대해서는 김종서, 「한말, 일제하 한국종교 연구의 전개」, 『한국사상사대계』 제6권, 한국정신문화연구원, 1993, pp.243-314 참조.

서양 이론의 도입은 주로 번역서들이 나오면서 시작된 셈인데, 최초로 역시 베버의 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)이 1958년에 번역되었고, 개설서로는 기능주의 입장에서 쓰여진 오데아(T. F. O'Dea)의 『종교사회학 입문』(*The Sociology of Religion*)이 1969년 권규식에 의해 번역되어 나왔다. 그리고 뒤이어 1973년에는 잉거(J. M. Yingler)의 개론서가 『종교사회학』으로 한완상에 의해 완역되어 나왔는데 이러한 일련의 번역서들은 당시 짹트고 있던 사회학계와 신학 및 종교학계에서의 종교사회학적 관심을 반영해 주는 셈이었다고 하겠다. 따라서 1970년대 이후로 점차 확장되는 종교사회학적 연구나 강의들에 부응하기 위하여 개론서의 번역이 비교적 빠른 성장을 해 온 것을 알 수 있다. 그리고 이런 맥락을 타고 70년대 후반 이후 80년대에 들어오면서는 벨라, 베거, 루크만(T. Luckmann), 바움(G. Baum), 로버트슨(R. Robertson) 등 서구의 현대 종교사회학자들의 저술들이 경쟁적으로 소개 및 번역되기도 하였다. 하지만 한국에서의 종교사회학적 연구들이 주로 서구 이론이나 문헌의 번역 및 해석을 위주로 하다보니, 지나치게 서구 이론만을 추종할 뿐 한국적인 상황에 대한 종교사회학적 연구가 상대적으로 매우 적을 수밖에 없었다.

이것은 1979년에 나온 한국 최초의 본격적인 종교사회학의 저술인 오경환의 『종교사회학』에서도 마찬가지로 느껴지는 바이다. 물론 이 책은 번역이 아닌 독자적 저술로서 한국 종교사회학사에 분명히 두드러진 업적이었다고 하겠으나, (그동안 한국적인 종교사회학의 축적된 연구가 물론 거의 없었으므로 어려움이 있었겠지만) 아물든 한국적 종교사회 현상의 독특성에 관한 논의가 거의 없다. 그리고 그나마 몇 안되는 그때까지의 한국 종교사회학적 업적들이라고 할 수 있는 것들조차도 전혀 그 공헌내용이 수렴되지 못했다. 또 원시종교와 종교심리학적 내용 및 종교와 과학에 관한 논의 등 통상적인 종교사회학의 주류와는 동떨어진 주제에 대하여 너무 많은 지면을 할애하고 있음도 문제점으로 지적할 수 있을 것이다.

즉 아직도 종교사회학이 다루어야 하는 영역의 범위가 한국에서는 책마다 혼동되고 있다고도 할 수 있다. 또 종종 해방신학이나 순수 이데올로기의 문제 등 오히려 신학이나 정치학적인 주제들도 오늘날 종교사회학적 연구라는 명목하에 등장되곤 하는 것이다. 하지만 반면에 비교적 한국적 상황에서의 종교사회학적 연구를 반영하여 왔다고 생각

되는 분야인 한국 신흥종교의 연구들에서는 한국적 특수상황은 비교적 고려되어 왔으나 종교의 교리내용, 사상, 역사 등만이 지나치게 많이 논의되어 과연 사회학적 연구인지 종교학적 연구인지 아니면 역사적 연구인지가 구별되기 어려운 것들이 많다.

그럼에도 불구하고 한국적 상황과 종교사회학적 독특성의 문제가 점차 더욱 창조적으로 종합되면서, 초기의 오직 사회학자로서 이론이나 사회변동에 관심을 가졌던 일부 학자들의 비 전문적인 연구들이었던 것이 지양되고, 특히 1980년대 이후로는 한층 더 종교사회학의 전문가로서 훈련되고 집중하여 본격적인 업적을 내는 학자들의 연구활동이 증가하고 있음을 주목할 만한 일이라고 하겠다.

바로 이러한 고무적인 현상이 이 글을 필자가 쓰도록 동기화하는 핵심적 요소인지도 모른다. 그러므로 일종의 ‘한국 종교사회학에 대한 사회학’이라고 할 수 있는 이 글은 기본적으로 해방후 우리나라에서 전개된 종교사회학적 연구들을 총체적으로 정리해보고자 함이 그 목표이지만 특히 80년대 이후의 본격적인 업적들에 그 대체적인 초점을 맞추려 한다.

아마도 지금까지 한국에서의 종교사회학적 연구들을 정리해 낸 유일한 논문은 1984년 『사회학 연구』에 실렸던 김영식의 「한국에 있어서의 종교사회학 연구 현황」일 것이다.<sup>9)</sup> 필자의 이 글은 특히 자료의 확인이라는 점에서 이 논문에 실로 힘입은 바 크다. 그러나 김영식의 논문은 주로 쓰여진 시기에 따라 우리나라의 종교사회학적 연구들을 단순히 평면적으로만 소개하는데 중점을 두다 보니 한국적 독특성이나 또 해외경향과의 관련성이 잘 드러나지 못한 면이 있었다고 생각되기도 한다. 따라서 필자는 비록 학문적 한계와 어려움을 절실히 느끼면서도 조금 더 과감하게 종교사회학내의 분야별로 가능한 한 해외의 연구업적들과의 관련속에서 한국적 연구업적들을 검토해 보고자 한다.

## II. 방법론적 분야

방법론적 분야들을 생각해 보면, 고전적 사회학의 종교정의들과도 물

9) 이 논문은 특히 종교사회학 관계문헌들을 수량적으로 고찰하여 사회학 전체 맥락속에서의 위치를 보여주는 등 시사하는 바가 크다.

론 관련되지만, 최근 종교사회학의 종교정의의 쟁점은 상징적 기능을 가지는 것은 모두 종교라는 기능적(functional) 정의(T. Luckmann)와 그래도 성스러움(the sacredness) 등을 고려해야 한다는 본질적(substantive) 정의(P. L. Berger) 사이에서 전개되어 왔다. 그러면서도 또한 종교는 교리나 실천보다는 공동체적인 면에서 정의되어야 함의 중요성이 강조되는 것이다.

이런 관점이 더욱 확대된 것은 사회유형과 종교형태에 관한 일련의 논의들에서 발견된다. 조상숭배와 같은 종교형태가 사회의 조직적 유형에 영향을 준다거나 또는 반대로 사회구조에 대한 이해 없이는 종교를 알 수 없다던 고전적 가정들 위에서, 사회집단의 경계(boundary)가 강 할수록 집중된 상징체계와 제의화가 이루어진다는 이론(M. Douglas)이나 사회안의 권력구조의 특성이 종교적 상징체계와 연관된다는 주장(G. E. Swanson) 등이 있었는가 하면, 사실상 사회유형과 종교형태의 상관관계는 복잡하고, 또 어떤 점에서는 신중히 다루어져야 할 종교학자와 사회학자들의 공통된 신화라는 생각들도 있다. 그럼에도 불구하고 이 상관관계는 복잡화와 상승적 분화작용을 중심으로 새로운 진화(new evolution)의 개념으로 처리되기도 한다(R. N. Bellah).

특히 60년대 이후 종교사회학에 있어서는 사회학적 이론틀로만 주로 무장된 사회학자들의 연구가 주도하게 됨에 따라, 역설적으로 “종교는 사회학의 발전에 앞서 사회를 이해해온 인간의 방식”(B. Wilson)이라는 반성이 점차 일어난다.<sup>10)</sup> 이런 점에서 70년대 벨라가 주장하고 나오는 종교사회학의 상징적 실재주의(symbolic realism)의 논의는 중요하다. 대부분의 종교사회학자들이 사회학적 이론틀로 종교를 설명해 버리려 함으로써 결국에는 종교를 사회현상의 일부로 환원(reduction)시켜 버리는 이른바 “객관주의적 오류”(objectivist fallacy)에 빠졌던 것과는 달리, 종교의 상징적 본질을 그 자체로 인정하고 가능한 한 그 형이상학적 기초까지 탐구해 보자는 것이었다. 이와 유사한 맥락에서 버지는 종교에 있어서 초인간적 현상의 설명은 일단 팔호쳐져야 하지만, 일부 고전 사회학에서 암시되어 온 사회학의 가면벗김(dubunking)의 안목이 다시 살려져서 새로운 신학의 보조적(또는 대용적) 수단으로서의 사회학의 이미지가 강조되어야 한다고 한다.

10) 이런 경향은 서구에서 뿐만 아니라 일본에서도 종종 거론된다. 예컨대, Araki Michio, "Toward an Integrated Understandind of Religion & Society," *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 9, No. 1, 1982, pp.65-76.

아무래도 현대 한국의 종교사회학적 연구성과들 중에서 가장 취약한 분야가 바로 이 방법론 분야가 아닌가 생각된다. 독특한 한국적 종교사회학의 방법론 논의라 할 만한 연구들은 거의 없다. 다만 베버의『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』과 뒤르켐의『종교생활의 기본 형태』가 번역되어 읽혀질 수 있었다. 그리고 권규식이 주로 베버적 주제들에 관심을 가지고 썼었던 논문들을 모아 펴낸『종교와 사회변동』(1983)은 한국에 서양 종교사회학의 고전적 방법론을 충실히 소개 해온 셈이라 할 것이다. 여기에 또 배용팡이 1978과 1979년에 「종교의 본질」이라는 제목하에 뒤르켐과 짐멜의 종교개념을 소개하고 있음도 주목할 만하다.

한편 버거의『종교와 사회』(*The Sacred Canopy*, 1981)와『이단의 시대』(*The Heretical Imperative*, 1981), 루크만의『보이지 않는 종교』, (*The Invisible Religion*, 1982)와 벨라의『사회 변동의 상징구조』(*Beyond Belief*, 1981) 등이 번역되었고, 정재식이『종교와 사회변동』(1982)에서 「종교와 사회행위의 이론」이라는 제목하에 파슨즈의 기능주의적 종교사회학 방법론을 소개한 것이나 송천은이「종교사회학의 신진화론적 분석」(『원광대논문집』, 1982)에서 벨라의 방법론적 입장을 정리한 것과 김종서가「현대 종교다원주의의 이론연구」(『철학종교사상의 제문제』VI, 1990)와「버거 종교변동론의 이론적 기초」(『현대 한국 종교 변동연구』, 1993)에서 버거의 방법론을 정리한 것 그리고 이원규가「신학과 사회학의 만남」(『기독교사상』, 1985)에서 현대 종교사회학의 신학적 관계의미를 확인한 것 등은 서양 종교사회학 방법론의 최근 경향들을 다루어 온 셈이다. 그러나 이 모두가 서양 종교사회학적 방법론들을 충실히 소개하는 것 이상을 결코 못 넘어가고 있다.

앞으로 본격적인 한국적 종교사회학을 개발해 내려면 적어도 우선 '보통의' 한국인의 종교를 사회적 맥락에서 독특하게 정의해 보려는 시도가 있어야 할 것이다.<sup>11)</sup> 다행히 1980년대 들어서면서 특히 급격히 종교사회학적 연구들이 증가하고 있는 것은 매우 고무적인 일이다. 그리고 이런 경향과 더불어 그동안 단순히 사회학이론 전공자들이 가끔 다루어 오던 것에 비해 점차 국내외에서 종교사회학을 전공한 학자들이

11) 예컨대 선교사로 왔었던 게일이 구한말 한국의 종교를 묘사해내고 있는 것을 보면 한국사회속에서 종교는 좀 독특하게 생각될지도 모른다. J. Gale, *Korea in Transition*, N.Y.: Educational Department, Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A., 1909, 신복룡 외 옮김,『전환기의 조선』, 평민사, 1986, 제3장.

본격적인 종교사회학적 논문들을 쓰기 시작했다는 것은 또한 중요한 일이다. 그럼에도 불구하고 번역 종교사회학의 틀을 과감히 깨고 한국의 종교상징 구조와 역사적 상황적 맥락이 고려된 나름대로의 방법론적 시도는 더욱 요청되는 바이다.

### III. 종교측정론 분야

한편 최근 서구 종교사회학의 분야별 발달경향을 살펴볼 때 제일 먼저 떠오르는 것은 역시 경험적 연구들에 기초한 측정론의 새로운 전개이다. 단순히 무엇을 믿느냐 하는 것을 측정하던 과거에 비해, 믿는 정도를 서열적 척도에 의해 측정하게 되고(J. Fichter), 한 걸음 더 나아가 인간의 종교성은 종교집회에 얼마나 자주 참석하느냐 등만이 아니라 다른 다양한 척도들에 의해 측정될 수 있다는 이론이 나오기도 하고(G. Lenski), 또 이런 다원적 척도들이 기독교뿐만 아니라 세계종교들에 보편적으로 적용될 수 있는 새로운 조사방법들이 고안되기도 한다(C. Glock & R. Stark). 그리고 또 특정종교를 얼마나 믿는가 하는 제도화된 종교성만이 아니라 궁극적인 문제에 얼마나 관심을 가지는가 하는 등의 구조적 척도에 의한 측정이 제시되기도 하였다(J. M. Yinger). 수많은 경험조사들이 과연 종교조사의 척도에 대한 차원논쟁에 참여한다. 조사방법에 있어서도 빠른 진보를 볼 수 있다. 특히 통계적 조사와 사례적 조사의 종합적 시도들이 나타나고 있다.

우리나라에 있어서 종교측정론의 발달과정은 종교인구 조사의 정교화 과정과 밀접하게 연관되어 있다. 종교인구에 관한 통계가 최초의 나타난 것은 일제의 식민지 통치를 위한 의도에서 비롯되고 있다. 1907년에 벌써 우리나라에 있는 절과 교회의 숫자가 통감부에서 실시한 통계조사 항목에 포함되더니, 1908년부터는 각 종교의 신도수가 측정되고 있다. 그리고 1910년 한일합방이후로는 각 종교의 신도수가 세부 종파별로 분류조사되고 또 지방별 분포까지도 고려됨과 동시에 심지어는 누계조사표까지 만들어지고 있다. 다만 이 조사통계들의 문제점은 조사방법이 전혀 밝혀져 있지 않아서 신뢰도나 타당도가 의문시되고, 오직 불교 기독교 神道만을 公認宗教라 하여 다루고 있으므로 그 이외의 종교 즉 유교나 도교 및 그 당시 한창 새롭게 일어났던 여러 신종교들이

전혀 포함되어 있지 않았다는 점이라 생각된다. 물론 유교 및 향사에 대한 조사와 이른바 당시 '유사종교'들에 대한 조사가 별도로는 실시된 바 있다. 하지만 이들은 공인종교들처럼 정기적으로 철저히 된 것들이 아니었다.

해방후에는 경제기획원 조사통계국에서 1960년대부터 종교관계 통계를 통계연보에 포함시켜 온 것과 더불어 각 종단의 보고에 기초한 문화(공보)부의 『종교단체현황』이 이삼년마다 통계자료 역할을 해 왔다. 그러나 이 종단보고들에 근거한 신도수는 해마다 인구증가율을 훨씬 압도하여 1988년에는 총인구보다 많은 4300여만 명에 이르고 있다. 물론 이런 숫자는 종단에 따라 철저한 신도를 모르거나 또는 교세를 시위하기 위한 의도로서도 생각되어 매우 비판적으로 인식되고 심지어 해외의 학술적인 논의에서는 거론하기조차 창피한 것으로 여겨져 왔었다. 그러나 반면에 한국종교 자체의 중충다원성을 우리가 감안해 본다면 이것은 결코 부끄러운 현상만은 아니라고 할 수도 있다. 한국인은 유교인이면서 불교인이고 또 무당에게 점을 치러 가기도 하기 때문이다.

이 외에도 정부당국의 조사로는 1983년의 『시도상주인구조사』도 있지만 역시 가장 중요한 것으로는 한국 역사상 유일무이의 종교인구에 대한 전수조사라 할 1985년의 『인구 및 주택센서스 조사』를 들 수 있을 것이다. 이 조사는 "당신은 무슨 종교를 믿고 계십니까?"라는 명목최도에 의한 단일항목의 질문으로 구성되었던 것인데 총인구 중 종교인구가 42.6%로 나오고, 이 가운데 불교인이 약 800여만 명, 개신교인이 640여만 명, 천주교인이 180여만 명 그리고 유교인이 50여만 명 정도로 측정되었다. 특기 할만한 사실은 이때쯤부터 개신교와 천주교를 합한 소위 기독교인이 불교인보다 드디어 약간 더 많은 것으로 조사되기 시작한 것이었다.

한편 정부의 종교인구 통계 이외에 한국에서의 실제적인 종교측정론 분야의 발달에 결정적인 공헌을 한 것은 역시 한국갤럽연구소의 종교조사들이라고 생각된다. 이들은 특히 세련된 조사방법론과 국제적으로 고려된 설문들을 사용하여 실시된 비교적 정밀한 표본조사들이었기 때문이다. 1983년에 전국에 걸친 약 2000명을 대상으로 조사했던 결과가 『한국인의 종교와 종교의식, 1984』으로 출판되었고, 또 1989년에도 비슷한 조사가 실시되어 다음 해인 1990년 출판된 바 있다. 그런데 갤럽조사 중에서는 비록 서울지방의 400명의 표본만을 설정하여 규모는 작았지만 측정방법론적으로는 매우 중요하게 평가될 수 있는 조사가

1984년 실시된 바 있다. 이것은 한국의 전통종교들이 기독교에 비하여 신도들의 성원의식이 약한 것에 착안하여 단순한 명목척도에 의한 자기확인(self-identification) 방법을 탈피하여 간접적인 성원확인의 방법을 시도했었다. 그 결과 유교인이 1985년의 전수조사에서 자기확인되었던 것이 50여만 명에 불과하던 것이 조상에 대하여 제사를 지내는 등 유교적인 생활패턴 속에 살고 있다는 소위 '실천유교인'은 전인구의 약 91.7%인 것을 밝혀 내게 된다. 이 갤럽조사를 주도한 윤이흠 등은 「종교조사의 방법론 개발과 한국인의 종교성향」(『한국종교의 이해』, 1985)에서 이렇게 성원의식이 불분명한 종교집단을 '연성종교집단'이라고 하 고 반면에 기독교처럼 성원의식이 분명한 종교집단을 '경성종교집단'이라고 분류하기도 한다.

그리고 이러한 일련의 통계조사들에 병행하여 각 종단의 조사들도 여럿 있었다. 예컨대 한국기독교사회문제연구소에서 1980년 발간한 『한국교회 100년 종합조사 연구보고서』와 한국천주교회 200주년 기념 사목회의위원회에서 1985년 발간한 『사회조사보고서』가 대표적인 것들이다. 이들은 이런 교단들 자체가 통계적 조사에 근거한 실증적 자료에 관심을 갖기 시작했음을 보여줌과 동시에 또한 교단내의 조사방법에 대한 축적적인 인식을 반영하고 있다는 점에서 의미있는 결과들이라 여겨진다.

이에 덧붙여 한국 신종교들에 대한 실태조사가 한국종교학회에 의해 1985년 본격적으로 실시되어 보고서로 나왔다는 것은 또한 매우 중요한 사실이다. 물론 한국신종교들에 대한 최초의 전국적인 실태조사는 일제시대인 1935년 실시되어 무라야마(村山 智順)에 의해 『朝鮮の類似宗教』, 1935』로 출판된 바 있었다. 그리고 해방후에는 1969년 문화공보부에서 『한국 신흥 및 유사종교 실태조사보고서』를 냈었지만 조사가 철저하지 못하여 무라야마의 조사보고서의 한계를 역시 극복하지 못해 왔었다고 생각되었다. 이들에 비하면 1985년의 보고서는 실제조사가 더욱 확장되어 오늘날 한국신종교의 현황을 파악하는데 큰 도움이 되어 왔다고 하겠다. 아주 최근에는 여기서 한걸음 더 나아가 이강오의 『한국신흥종교총람』(1992)과 민족종교협의회의 『민족종교총람』(1992)이 출간되어 이 분야에 연관된 종교사회학적 연구에 길을 닦아 놓기도 하였다. 또 1993년 한국종교사회연구소에서 발간한 『한국종교연감』은 한말이후 다양한 통계자료들을 대체적으로 집대성해 놓고 있다.<sup>12)</sup>

하지만 해방후 한국인에 의한 종교의 실제조사 연구는 『아세아연구』

(1956)에 게재된 최재석의 「신앙촌락의 연구」에서 벌써 보여진다. 이 논문은 당시 계룡산 신도안 지역의 신종교들을 실태조사한 것에 근거하고 있다. 물론 너무 작은 조사대상을 중심으로 아주 초보적인 조사방법이 동원되었지만 조사연구가 일반화되지 못했던 당시로는 과감한 시도였고 그후 많은 연구들에 시사하는 바가 컸다. 특히 이제는 신도안 지역이 군사적 요새화되어 신종교들이 거의 철거되어 사라지거나 이동해 버려서 이 논문은 당시의 상황을 알 수 있는 중요한 자료이기도 하다.

아주 최근에 이르러서는 통계적 방법이 기계화되면서 방대한 자료의 취급이 용이해졌고, 이로 인해 본격적인 통문화적(cross-cultural) 비교 연구의 업적들이 나타나고 있는 것도 중요하다. 다만 앞서 지적된 대로 다양한 조사연구들이 행해지지만 그들을 바르게 해석해 낼 수 있는 이론적 설명틀이 병행하여 전개되지 못하고 있는 것이 문제점으로 생각된다.

한편 서양에서는 근자에 교구사회학의 社會誌的 연구들을 넘어서 사회적 요인변동에 따른 각종 종교분포의 변화에 대한 연구결과들이 속출하고 있다. 우리나라에서도 초기 개신교의 지방별 분포나 巫의 지역적 문화권 연구나, 또 신흥종교의 분포는 최근에 관심이 일어나는 주제들이다. 특히 초기 개신교 선교사들과 포교지역의 분할에 관한 사항들은 주지하는 바이다. 이와 관련하여 1970년 『梨大史苑』에 발표된 이현종의 「구한말 서구계 종교의 포교현황」이나 1974년 승전대『논문집』에 실린 이광린의 「개화기 관서지방과 개신교: 개신교 수용의 사례」 등은 비록 역사적 논문들이고 1990년 신중성이 쓴 「한국기독교의 전파과정과 지역유형」(『한국문화역사자리연구회』)은 자리적인 논문이지만 종교사회학적 분포론에서 같이 논할 만한 것들이다. 최근 도시화로 인한 농촌교회의 쇠퇴현상과 그에 관련된 문제들은 이원규의 「도시교회와 농촌교회」에서 검토되었다.<sup>12)</sup>

우리나라의 종교분포와 연관되어 더욱 흥미로운 것은 巫의 분포에

12) 이 연감은 특히 각분야 전문학자들의 의견이 수렴된 것으로서 각종 통계이외에도 대개의 단위종교단체들과 종교전문인들을 포함하고 있으므로 한국종교의 현황을 실제적으로 파악할 수 있는 본격적인 최초의 길잡이라고 할 수 있다.

13) 한편 최근 오사카 지역을 중심으로 한 제일동포의 불교분포에 관한 연구보고도 있다. H. Hardacre, "Korean Temples in the Osaka Area," *The Religion of Japan's Korean Minority*, CA: University of California Press, 1984, pp.10-35.

관한 것이라고도 생각된다. 일본학자들의 연구에서부터 우리나라에는 북부 및 중부 지방의 경우 강신무가 우세하고 남부 지방의 경우 세습무가 흔한 것이 일반적으로 조사 연구되어 온 바 있다. 이에 대한 이론적 설명과 아주 최근 일부 남부 지방에서 단골조직이 약화되면서 다시 소위 명두형 강신무로의 복귀가 일어나고 있음이 김태곤의『한국무속연구』(1981)에서 강조되었다. 이것 역시 순수 종교사회학적 연구라기보다는 민속학적 연구이지만 종교집단의 분포나 이동에 기초한 성격이해를 위하여 종교사회학적 연구에 시사하는 바가 크다고 하겠다.

#### IV. 종교조직론 분야

그러나 전통적으로 종교사회학의 가장 핵심적 분야는 종교조직에 관한 연구이어 왔다. 고전적 종교사회학에서는 종교조직의 내적 문제보다는 외적 문제 즉 역사적·유형적 문제 등이 관심사였었다. 반면 현대 종교사회학에서는 종교조직 내의 권위나 역동성 및 지속적 에너지에 연구의 초점이 맞추어지면서, 종교조직은 종교의 궁극성과 사회적 전달 수단인 조직의 비궁극성이 조화되어야 하므로 자체의 생태적인 딜레마를 가진다는 이론(T. F. O'Dea)이 전개되어 왔다. 하지만 아주 최근에는 이러한 종교조직의 종교성과 사회적 조직성이 결코 상반되지 않는다는 주장이 새로 등장하여 종교조직을 일반 다른 사회조직에 비해 독특성을 인정하지 않는 경향도 있다(Beckford). 또 서양 종교조직과 동양 종교조직 사이에 근본적인 차이가 있는지 없는지의 문제도 논의되어 왔다.<sup>14)</sup>

우리나라에서는 주로 기독교회가 독특하게 지닌 폐쇄적 성격에 관한 구조적 연구들이 있다. 이원규는 「한국교회의 개방성과 폐쇄성」(『한국교회와 사회』)에서 파슨즈의 유형변수(pattern variables) 개념을 적용

14) 예컨대 일본인 기타가와나 니시야마 등의 연구들에서는 종교조직을 서구 조직 사회학의 틀을 넘어서 이해해 보려는 시도들을 읽을 수 있다. J. M. Kitagawa, "The Samgha and Ecclesia," in *On Understanding Japanese Religion*, N.J.: Princeton University Press, 1987, pp.177-181; Nishyama Shigeru, "Morioka Kiyomi: From a Structural to a Life-Cycle Theory of Religious Organization," *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 7, No. 2-3, 1980, pp.167-207.

하여 한국교회는 객관적·보편적이지 못하고, 권위적·종적 지배형식에 얹매여 있으며, 배타주의적 경향이 있음을 지적했다. 또 서정운은 「한국교회의 구조적 문제성」(『한국교회와 사회』)에서 한국교회들이 구조적으로 기구화, 자기중심화, 물량적 비대화를 추구하다 보니 비개방적 공동체로 되고 있다고 한다. 이에 비해서 한국巫의 사회적 조직의 독특성에 대해서도 연구들이 나왔다. 즉 한국의巫는 기본적으로 神系組織, 혈연중심의 단골조직, 관의 허가를 얻어 (세속적으로) 자치단체의 성격으로 결속된 사회조직 등으로 구성되는 셈인데 이들이 모두 조직 확대의 차원에서 보면 결정적인 결함이 있음을 확인하고 있다(김태곤, 『한국무속연구』).

한편 종교조직 유지이론으로는 인류학적 공헌들에 크게 힘입은 기능주의 이론을 들 수 있다. 특히 종교사회학에는 파슨즈의 “기능적 필수 조건(functional prerequisite)”의 적용(adaptation), 목표달성(goal-attainment), 통합(integration), 잠재력(latency)이라는 개념이 확대 적용되어, 모든 종교조직의 유지를 위해서는 모집(recruitment), 훈련(training), 내적 입장표명(articulation), 동기화(motivation)가 꼭 필요하다는 가정하에 여러 연구들이 나왔다. 이러한 기능이론적 입장을 우리나라에 소개한 대표적 문헌은 역시 권규식이 1969년에 번역한 오데아의 『종교사회학 입문』이었을 것이다. 또 1979년에 나온 오경환의 『종교사회학』 초판에서도 이것은 꽤 잘 정리되고 있다.

그러나 70년대로 넘어오면서 기능주의의 폐쇄성과 논리적 결합 등이 자주 지적되었고 이를 극복하려는 갈등이론적 접근들도 만만치 않다. 특히 최근에는 라틴아메리카 등의 정치경제적 상황에 연관된 박시스트적 갈등이론의 접근들도 있다. 우리나라에서는 강인철이 1988년 번역한 오토 마두르(O. Maduro)의 『사회적 갈등과 종교』(Religion and Social Conflict)가 바로 이런 맥락의 책이라고 보여진다. 또 김병서의 「한국사회 변동과 기독교 백년: 갈등 사회학적 고찰」(『기독교사상』, 1984)에서도 유사한 시각이 적용되었다. 하지만 기능주의를 더 넓은 차원에서 넘어서려는 시도는 고전적 베버의 정당화(legitimation)이론과 뒤르켐의 질서(order)개념을 종합하면서 나온 이론바 의미이론(meaning theory)이라 할 수 있다(Berger & Luckmann). 80년대 들어서서 출판되는 종교사회학 교과서에서는 아주 기능주의의 기초이론조차가 빠지고 의미이론이 그를 대체하기도 한다(M. McGuire).<sup>15)</sup>

기능주의로부터 갈등주의를 거쳐 의미이론에 이르는 종교조직의 유

### 36 종교학 연구

지에 관한 이론들의 전개맥락이 현대 서구 종교사회학에서는 차지하는 비중이 대단히 큼에도 불구하고 우리나라에는 이들에 대한 본격적인 논의가 비교적 약한 듯하다. 간단한 논의로는 김종서의 「현대 종교조직의 유지이론 연구」(『정신문화연구』, 1991)가 있다.

종교조직의 유형연구도 매우 복잡한 발달과정을 겪어 왔다. 베버에서 사회학적으로 개념화되고 트뢸치(E. Troeltsch)에서 신학적 가치가 보충되었던 교회-교파(Church-sect)이론은 니버(H. R. Niebuhr)에 이르러 새로 연속선상에 종파(denomination) 개념이 첨가되었다. 그러나 이러한 유형연구의 전통은 동양적 관점을 비롯한 수많은 비판들에도 불구하고 베커(H. Becker), 잉거(J. M. Yinger), 존슨(B. Johnson), 윌슨(B. Wilson), 로버트슨(R. Robertson) 등을 거쳐 정교화되면서 교파의 개념논쟁으로 확대되고, 결국에는 박탈(deprivation)이론 및 인지부조화(cognitive dissonance)이론 등의 교파 형성유지이론 및, 종교조직의 발전(진화)이론 등 다양한 연구업적들을 가져왔다. 하지만 아주 최근에는 다시 베버적 이념형으로서의 교회-교파이론에의 접근(W. Swatos)과 지속적인 경험적 연구성과의 출현이 기대되고 있다.

우리나라에서는 전규식이 「교파와 사회변동」(『종교와 사회변동』)에서 베버의 고전적 교회와 교파 개념을 잘 정리해 놓고 있다. 또 1983년에 벌써 노치준이 니버의 『교회분열의 사회적 배경』(*The Social Sources of Denominationalism*)을 번역해 내 놓았다. 그리고 서구 교회-교파 이론의 개괄적 정리로서는 김종서의 「현대 종교조직의 유형론 연구」(『정신문화연구』, 1990)가 있다. 물론 서구적 교회-교파 이론에 우리의 종교조직을 억지로 끼워 맞추어 논한다는 것은 무의미한 일일지만, 단지 서구에서 유래한 이론이라고 해서 무턱대고 우리에게는 도움이 안된다는 논리도 문제가 있다고 해야 할 것이다. 예컨대 우리나라에서도 통일교가 기독교의 한 교파인가 아니면 기독교와는 완전히 다른 하나의 신흥종교인가 하는데 대하여 날카로운 의견대립이 있어 왔다. 과연 어느 쪽에 속하는가 하는 문제는 차치하고서라도 아름든 이런 논쟁의 핵심이 교회-교파이론의 주변을 맴돌고 있는 것만은 분명하다고 할 것이다. 한편 '오대양'이나 '휴거' 등 사회적 무리를 일으키는 작은 (특히 기독교) 교단들이 문제가 될 때마다 이를 교파의 발생 이유들

15) 예컨대 미국에서 최근에 나온 종교사회학 교과서인 M. McGuire, *Religion: The Social Context*(Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1981) 등에는 아예 기능주의라는 용어 자체가 등장하지 않을 정도이다.

이 거론되어 왔고 그때마다 박탈이론(deprivation)이나 인지부조화이론(cognitive dissonance theory) 등은 (비록 학문적인 엄밀한 검토는 없어온 셈이지만) 흔히 등장해 온 설명률들이다.<sup>16)</sup>

## V. 종교전문인론 분야

종교전문인에 관한 연구분야는 종래에는 종교조직론의 일부로서도 취급되어 왔었으나 연구들이 많으므로 따로 떼어 생각해 볼 수 있다. 베버에서 정립되었던 카리스마이론의 유형화가 정교화되어 왔다. 특히 최근에는 카리스마를 경험적으로 측정할 수 있는 기준들이 여러가지 방식으로 검토되고 또 각종 종교전문인의 특성이 체계화되어 왔다.

우리나라에서는 역시 베버 종교사회학을 가장 본격적으로 다루어 온 권규식의『종교와 사회변동』에서 예언자와 사제의 전형적 모델에 대한 설명이 비교적 잘 되어 있다. 그리고 정진홍의「종교와 카리스마」(『사상과 정책』, 1984)에서는 사회학적으로만 논의되어 왔던 카리스마의 개념이 종교학적으로 새롭게 이해되기도 하였다. 그러나 한국적인 종교전문인의 유형에 대한 본격적인 연구는 아직도 없는 셈이다. 다만 한국 고대사회의 종교전문인에 대하여 서영대의「한국 고대 종교전문가」(『인하』, 1984)라는 개척적인 논문이 있다. 이 논문은 한국에서 본격적인 종교전문가의 출현을 신석기시대 이후로 잡고 있는데, 그 종류로는 王者, 王족, 天군, 巫, 日官 또는 日者, 접복자 등을 꼽고, 이들의 기능은 주로 정치질서를 유지하고 공동체 의식을 뒷받침하며 개인의 생존을 가능케 함 등에 있음을 주장하고 있다. 또 김원식의「한국 기독교 '지도자'의 여러 유형」(『기독교사상』, 1981)도 참고해 볼 만하다.<sup>17)</sup>

한편 현대에 있어서 교권제도의 형식들과 통제방식들에 관한 사례연구들이 서구 종교사회학에서는 매우 활발히 개발되어 왔다. 특히 현대에는 베버가 제시해왔던 카리스마적(charismatic), 전통적(traditional), 합법적(legal-rational) 형식의 세 가지 권위형식과는 다르다고 생각되

16) 이런 설명률 등이 사실상 전문적인 지식도 없는 사회학자들이나 정신병리학자 등에 의해 매스컴을 통해 무책임하게 마구 제시되어 온 경우는 매우 많다.

17) 한편 이와 연관되어 엄밀한 의미의 종교사회학적 연구는 아니지만 F. Moos, "Leadership & Organization in Olive Tree Movement"(Transactions of the Royal Asiatic Society, 1967, pp.11-27)이 있다.

는 권위의 기반이 합리적이면서도 실용적인(rational-practical) 권위의 형식이 요구된다고도 말해지고 있다. 또 급진적인 이탈 성직자들로부터 교권을 수호하고 통제하는 대표적인 방식들에 관한 연구들도 중요하다. 하지만 현대 교권제도와 관련된 가장 뜨거운 쟁점은 역시 교권제도를 가톨릭이나 성공회처럼 중앙집권형으로 이끌어 나갈 것인가 또는 조합 교회나 침례교처럼 지방분권형으로 이끌어 나갈 것인가 하는 점일 것이다. 대체로 중앙집권형은 조직통제가 쉬워서 부패가 적은 반면에 교세의 확장에는 불리하다는 지적이 있어 왔다. 지방분권형의 경우는 정반대 현상을 물론 생각해 볼 수 있다. 그러므로 현대에는 대체로 교세확대를 우선적으로 고려하여 많은 종교집단들이 점차 지방분권화 한다는 것이다.

우리나라에서는 특히 이에 연관되어 개교회주의(congregationalism)에 관한 연구들이 많다. 개개교회를 위한 중요 결정들을 개교회가 스스로를 위하여 스스로 하는 이 개교회주의는 지방분권적 형식이라고 할 수 있을 것이다. 물론 우리나라에서도 교세확장을 최우선시 하다보니 개교회주의가 급성장해 온 셈이다. 특히 한국 감리교회의 경우 선교초기에는 감리교회의 본래 특징인 목회경력 순환제도를 실시했었으나 최근에는 이것이 거의 사라지고 철저한 개교회주의가 되어 있다. 물론 개교회주의는 교세확장에 있어서는 효율적이지만 대형교회나 물질만능주의로 인한 부패 그리고 교회들간의 지나친 신도유치경쟁 등의 부작용이 비판되어 왔다. 노치준의 논문 「한국교회의 개교회주의」(『기독교사상』, 1986)는 바로 이런 한국교회의 문제점을 다루고 있다. 최근에는 불교에서도 심지어 총무원이나 본당사 그리고 문종제도들에서 벗어나 각개 사찰의 자율권이 강조되는 個寺刹主義가 제기되고 있다. 한편 해방후 천도교를 비롯한 한국의 많은 신종교교단에서는 교권을 민주선거제에 의해서 유지해오고 있다. 하지만 민주선거에 의해 선출된 종교지도자가 카리스마나 효율적 교단통제에는 어려움을 갖는다는 것은 분명한 일이다. 과연 한국적인 종교적 지도력의 근거는 무엇이라고 할 수 있을까에 대한 연구가 절실히 요청된다고 하겠다.

한편 여성해방의 물결이 종교계에도 확산되면서 서구 종교사회학계에서는 최근 여성 종교전문인의 문제가 매우 중대한 연구 영역으로 등장하였다. 우선 여성이 남성보다 훨씬 더 종교적이라는 이유는 무엇일까? 그것은 태고난 본성 때문인가 아니면 자라나면서 그렇게 길들여지기(socialization) 때문인가 하는 것이 쟁점으로 제기되었다. 또 남성에

비해 여성 종교전문인만이 독특하게 가지는 카리스마적이거나 조직적인 차이 등이 연구되고 그에 연관된 유형화가 추구되기도 하였다. 그러나 현대 여성 종교전문인에 관한 연구에 있어서 가장 관심이 집중되고 있는 분야는 역시 여성 종교전문인의 차별에 관련된 연구영역이라고 생각된다. 전통적으로는 두 가지 차별이유가 검토되어 왔다. 하나는 여성들은 애초부터 역할이 수동적으로 훈련되어 종교지도자가 되기에는 문제가 있다는 것이었고(sex-role socialization model), 또 하나는 비록 개인적으로는 지도력이 있어도 여성들은 오늘날 계층적으로 주변적 존재들에 불과하므로 종교에서도 중심인물이 되기에는 문제라는 것이었다(sex-stratification model). 하지만 최근에는 여성이 조직적 차원에 있어서 적용력이 약하므로 목회자가 되기에는 어려움이 따른다는 조사 보고도 있다.

우리나라에서도 성차별에 관한 연구는 여성신학의 빠른 전개와 맞물려 다양한 연구업적들이 속출하고 있다. 80년대에 이르러 특히 신학교들에 있어서 여학생의 숫자들이 급증하고 있으나 아직도 여목사의 안수를 인정하는 기독교 교단들은 적은 셈이다. 그리고 안수를 받아도 실제로는 청빙이 안되고, 또 청빙을 받아도 대우가 남성목사들에 비해 훨씬 못한 셈이다. 따라서 여목사들은 대체로 노동자, 장애자, 불우 계층 등을 위한 특수목회에나 종사하고 있는 정도이다. 더구나 우리나라 개신교의 가장 큰 교단들인 대한예수교장교 교단(통합측과 합동측 모두)이 매년 안건으로 상정되어 온 여목사 안수제도를 아직도 받아들이지 않고 있다. 이러한 법적 차별 이외에도 김명희의 「여성 성직자의 현황과 문제」(『기독교사상』, 1989)에 의하면 낮은 급여에 휴일도 없이 일하며 또 노후대책도 없다. 그리고 신학적으로 발전할 수 있는 기회가 잘 주어지지 않아서 개신교 여성 성직자들은 대개 성서중심의 근본주의적 신학적 견해에 묶여 있다고들 한다.<sup>18)</sup>

주지하는 바와 같이 여성 종교전문인에 관한 논의는 국내외를 막론하고 주로 기독교적 맥락에서 이루어져 왔었지만 아주 최근에는 다른 종교에서도 점차 확대되어 온 바 있다. 우리나라에서도 불교, 유교, 무속 및 각종 신종교들에 있어서 여성 종교전문인에 관한 논의가 다양하게 표출되고 있다. 특히 여성차별을 가장 심하게 하여 온 종교로 여겨

18) 이 분야에 관한 연구는 최근 국내에 여성들만의 교회가 세워지고 여성신학 측 면에서의 연구가 매우 활발하여 이들 자료들을 참고로 한 다양한 연구가 기대된다.

져 왔던 유교의 경우에 대해서조차도 성병희의 논문 「제례에 있어서 여성의 역할」(『여성문제연구』, 1983)은 그것이 단순한 차별이라기보다는 오히려 역할분담으로 이해되어야 함을 강조하고 있다. 불교의 경우는 고(전)혜성의 한국 비구니들의 사회화과정에 대한 연구가 있는가 하면, 무속에서는 (하베이)김영숙의 사회변동과 종교변동에 따른 무당의 전도부인으로의 역할변화에 대한 연구가 잘 알려져 있다.

## VI. 종교변동론 분야

그러나 현대 종교사회학의 가장 각광받는 분야로는 종교변동론을 꼽을 수 있다. 먼저 종교변동과 사회변동의 상호관계에 관한 연구들이 역시 양대 지주인 베버와 뒤르켐을 축으로 하여 정교화되었다. 특히 종교변동이 사회변동에 종속변수인가 독립변수인가 하는 문제가 끊임없이 논의되어 왔다. 이와 관련되어 오경환이 어느 한쪽에 치우침이 없는 이른바 구조적 접근법을 「제도적 종교와 사회변동의 촉진」(『가톨릭대학논문집』, 1980)에서 제시하고 있는 것은 독특하다.

한편 종교적 이념들과 그들의 사회적 “전달자”(carriers)는 역사 속에서 “서로를 추구한다”(seek each other out)는 베버의 이른바 “선택적 친화력”(elective affinity) 개념이 버거에 의해 새롭게 부각되어 왔다. 사실상 이 개념은 다양한 종교변동을 이해하는 데 의미심장한 단서를 제공한다고 생각된다. 예컨대 우리나라에서 19세기 후반에 동학이 왜 발생했는가 하는 문제에 대하여 그동안 수많은 역사적, 사회경제적 논문들이 쓰여져 왔다. 당시 열강의 침략상이나 이에 대한 반응양상 등이 여러 측면에서 지적되어 왔다. 아마도 이런 맥락의 대표적인 종교사회학적 연구로서 김한구의 동학에 대한 논문들을 꼽을 수 있을 것이다. 또 대내적인 신분질서의 붕괴로 인한 아노미 현상 등도 종종 지적되어 왔다. 그러나 이러한 상황적(contextual) 설명들의 근본적인 문제는 그린데 왜 하필 동학이어야 하는가 하는 것이다. 왜 다른 종교로는 그러한 것이 표출될 수 없었느냐 하는 것이다. 하지만 반면에 동학 발생에 대한 이유를 오직 기존의 한국적 종교상징구조의 틀로부터만 설명하려 한다면, 그런 원론적인(textual) 주장의 문제는 또 왜 하필 동학이 그때 그 장소에서 발생해야만 했었는가 하는 것을 시원스럽게 해결할 수가

없는 것이다. 아마도 이 경우에도 전통적인 종교상징구조와 사회경제적 상황간의 오묘한 선택적 친화력을 가정하는 것이 더욱 설득력있는 설명을 초대할련지 모른다.

이런 맥락의 논리는 박영신의 논문 「기독교와 사회발전」과 같은 한국 근대화와 기독교의 상관관계에 대한 논의들이나 한완상의 논문 「교회 양적 급성장에 대한 사회학적 고찰」 그리고 김병서의 논문 「오늘날 한국교회의 폭발적 성장」과 같은 한국 교회의 기적적 성장에 대한 논의들에도 그대로 적용될 수 있을 지 모른다. 이들은 결코 사회변동의 결과만이 아니다. 또한 순수한 기독교적 은총의 결과라고만도 할 수 없을 것이다. 심지어는 황성모의 논문 「한말의 종교적 상황」이나 황선명의 책 『조선조 종교사회사 연구』 같은 더욱더 거시적인 연구들에서 다루어 왔던 주제들에까지도 배버적 선택적 친화력의 개념은 시사하는 바가 크다고 생각된다.

해방이후 한국 종교변동에 관한 좀더 구체적인 논의는 1993년 한국 정신문화연구원에서 나온 『현대 한국 종교변동 연구』가 있다. 여기에는 권규식의 「한국종교와 사회변동의 독특성 연구」, 노치준의 「해방후 한국 종교조직의 변천과 특성에 관한 연구」, 그리고 이원규의 「해방후 한국인의 종교의식구조 변천연구」 등이 실려 있다.

1970년대쯤부터는 소위 세속화(secularization) 문제가 종교변동론의 중심에 놓이게 되었다. 배버형의 세속화이론들(D. Bell, B. Wilson, D. Martin)과 뒤르켐형의 성스러움의 항존에 관한 주장들(T. Parsons, E. Shils, R. N. Bellah, A. Greeley) 간의 이론적인 논쟁이 지속되었다. 그리고 이것은 점차 세속화의 유형이론 및 발전이론(R. Fenn)으로도 전개되는데, 한편으로는 유형화 내지 다차원적 접근이 강조되다보니(P. Glasner) 세속화의 통일적 이미지를 부각시키는 '세속화 일반' 또는 보편적 과정으로서의 세속화가 다시 주장되기도 한다(K. Dobbelaere). 그리고 아주 최근에는 제3세계의 세속화에 관한 경험적 연구들이 출현하고 있다.<sup>19)</sup>

우리나라에서는 우선 이론적인 면에서 서구 종교사회학의 세속화 논쟁이 정리되어 소개되어 왔다. 대표적인 글로는 김종서의 「현대 종교사회학의 세속화 이론」(『정신문화연구』, 1987)과 이원규의 『종교의 세속

19) 실제로 이제 선진국의 경우에는 세속화에 대한 직접적이고도 경험적인 연구의 열정은 많이 식은 듯하다. 제3세계에서 일어나고 있는 세속화와 새로운 성스러움의 출현 상호간의 관련성은 참신한 연구분야로 생각된다.

화』(1987)가 있다. 좀더 한국적 세속화의 상황이라고 할 수 있는 교회와 사찰의 양적 비대화나 물질주의 등이 주로 매스콤을 통해 고발적인 맥락에서만 거론되었을 뿐 철저한 경험적 조사연구들을 토대로 이론적인 분석이 행해 지지 못했던 것은 아쉬운 일이다.

하지만 세속화이론 연구에 새로운 큰 전환을 시도한 것은 종교다원화(religious pluralization)에 관한 이론들이었다고 할 수 있다. 이는 비록 세속화와 종교다원화는 상관변수(correlate)적 관계에 있으나 종교다원화가 더욱 근본적이라는 것이 점차 인식되기 시작하였기 때문이었다 (Berger & Luckmann). 현대사회에서는 여러 다른 종교들이 경쟁적으로 공존하다보니 각각의 종교들은 더 이상 절대적 신앙이 아니라 불확실한 의견으로 전락된다. 심지어는 이제 종교는 궁극적인 신앙대상이기 보다는 합리적으로 따져서 구매되는 상품처럼 여겨지게 되었다고도 한다. 즉 상대화되고 결국에는 세속화를 초래하게 된다는 것이다. 그리고 무엇보다도 종교가 다원적임을 당연히 여기는 종교다원주의의 사회 각 영역에 대한 영향과 그에 대한 극복이 추구되기도 한다.

우리나라에서도 종교다원주의에 대한 관심은 80년대 이후 급증하여 많은 자료들이 나오고 있다. 현대 종교사회학에 종교다원주의의 돌풍을 몰고 왔던 버거의 이에 관련된 이론들은 김종서의 「현대 종교다원주의 이론연구: 피터 버거를 중심으로」(『철학종교사상의 제문제』, VI)에 간략히 정돈되어 있다. 좀더 한국적인 종교다원성에 대한 논의는 정재식의 『한국: 지속적인 종교혼합』(*Religions and Societies: Asia and the Middle East*)이나 윤이홍의 「한국적 상황과 종교」(『한국종교 연구』)에 나타난다. 그런데 우리나라의 경우 종교적 다원성은 삼국시대 때부터 벌써 있어온 셈이지만, 본격적인 한국적 종교다원주의의 시작은 중심종교의 개념이 거의 사라지고 어느 종교라도 자기주장을 자유롭게 할 수 있었던 적어도 동학이후가 아닌가 생각된다. 물론 인도나 중국 일본 등에도 여러 종교는 있다. 하지만 우리나라처럼 여러 종교들이 이렇게 팽팽히 맞서 있지는 않다. 그리고 오늘날 미국이 가장 많은 종교들을 지닌 최대 규모의 종교다원주의 국가라고도 한다. 그러나 미국에서는 종교들이 주로 유대·기독교 전통의 큰 틀안에서 다원주의를 구성하고 있다. 일종의 종파적 다원주의(denominational pluralism)인 셈인 것이다. 따라서 세계에서 가장 철저한 종교다원주의 국가는 역시 한국이라고 해야 할 것이다. 하지만 이러한 종교다원 현상이 반드시 장점만 가진다고 할 수는 없다. 세계가 전반적으로 종교다원화의 추세에 있으므로 한

국은 다른 나라들에 앞서서 미래의 종교상황을 살고 있는 셈이기도 하지만 반면에 여러 종교들이 경쟁적으로 있다보니 힘겨루기를 하여 종종 종교간 갈등이 있는 것이다. 한국에 있어서 종교간 갈등에 대한 연구들은 꽤 많은 편이다. 그러나 종교사회학적 시각이 적용된 연구는 사실상 거의 없다.<sup>20)</sup>

현대사회에 있어서 세속화와 종교다원화의 즐기찬 가속화에도 불구하고 보수교회들(conservative churches)의 성장과 새로운 성스러움의 출현에 대한 종교사회학자들의 탐구는 또한 중요하다. 먼저 종교들이 세속화를 겪으면서 점점 힘이 줄어드는 것 같지만 보수교회의 경우는 지속적인 성장을 하여 왔다. 이것은 특히 한국에서 두드러진 현상이다. 급진적이거나 자유주의적인 신학노선에 있던 교회들은 정체상태에 머물러 왔지만 부흥회나 영성주의 신학노선에 있던 보수 복음주의적인 교회들은 폭발적인 성장을 하여 온 것이다. 국제적으로도 이렇게 보수적인 교회들의 성장이유에 대한 경험적 연구들간의 논쟁이 있었다(D. Kelley & R. Bibby). 우리나라에서도 이 주제에 대한 수많은 사례연구나 배경연구들이 학위논문 등에서 등장했다.

또 신흥종교운동의 확산도 1970년대 이후 국제적으로 두드러지는 현상이다. 수적으로는 신흥종교에 연관된 사람들이 그리 많지 않은 셈이지만 이들은 종종 여러가지 사회문제로 매스콤 등에 클로즈 업 되므로 실제 우리가 느끼게 되는 이른바 '체감교세'는 대단하다고 생각된다. 무엇보다도 신흥종교의 개념정의, 발생이유 등에 관한 수많은 이론 및 사례연구들이 나오고 있다.

우리나라에서도 신흥종교에 연관된 연구들이 잇따른 현지조사의 결과로 출현하고 있다. 노길명의 「한국 신흥종교운동에 대한 기능론적 전망」(『강남 사회복지대학 논문집』)나 최신덕의 『통일교와 순복음교회에 대한 비교연구』(New Religious Movements and Rapid Social Change) 그리고 김경동의 「신흥종교에 대한 사회학적 접근」과 프룬너(G. Prunner)의 논문(Korea Journal) 등은 아마도 대표적인 연구들이라고 할 수 있을지 모른다. 하지만 사회학적 시각 자체가 그다지 많이 적용되지는 않았다.<sup>21)</sup> 앞으로는 더욱 체계적인 이론화의 경향이 기대된다.

20) 종교간 갈등뿐만 아니라 개신교내의 교파분열에 관한 수많은 연구들이 있다. 그러나 대개가 엄밀한 의미의 종교사회학적 갈등요인 분석 등이 아니라 목회 신학적 논문들이 많다.

21) 비록 일제시대 쇠민지 통치행위의 일부로 조사보고된 것이지만 村山智順, 『朝

## VII. 종교주변공동체론 분야

끝으로 종교의 주변공동체와의 관련성에 대한 연구들도 꾸준히 등장하고 있다. 국내에서는 양영진의 「막스 베버에 있어서 종교와 여타 사회제도간의 관계」(『한국사회학』, 1987)가 이런 맥락의 고전적인 시각을 반영하는 개괄적 연구이다. 좀더 세분되어 들어가면 먼저 종교와 정치에 연관된 주제에 있어서는 단순히 종교가 사회를 통합한다는 종래의 가설이 비판되어 뒤틀림의 통합된 사회의 결과적 상징으로서의 종교 이미지가 재확인되었고, 종교와 국가(정치) 간의 발생되는 여러 관계형식들에 대한 유형연구가 심화되고 있다. 특히 현대 종교다원주의 사회에 새롭게 나타나는 국가와 종교간의 관계유형으로서 매개구조로서의 종교이론(P. L. Berger & R. Neuhaus)과 공민종교론(R. N. Bellah & P. E. Hammond) 등은 중요하다. 김종서의 「매개구조로서의 종교」(『정신문화연구』, 1986)와 「미국의 공민종교론」(『미국학』, 1986) 등이 이 이론들을 소개하고 있다. 또 해외에서는 종교인의 정치참여에 관한 많은 조사연구들이 있다.

국내에서도 종교와 정치에 연관된 연구들은 상당히 많은 셈이다. 전통사회의 불교와 국가와의 관계에 대해서는 홍순창의 「나말여초의 변동기에 있어서의 정치와 종교」(『일본문화연구소 연구보고』, 1986-7)와 길희성의 「한국 역사상의 국가와 승가」(Korea Journal, 1981)가 있다. 기독교의 경우는 민경배의 「한국교회사에 나타난 교회와 국가의 관계」(『한국종교』, 1976)가 개괄적인 논문인데 비해 최근의 개신교 정치참여 문제와 관련되어서는 이원규의 「한국개신교의 정치참여」(『한국교회와 사회』)와 김종서의 「정치운동인가 종교운동인가」(『사회와 사상』) 등이 있다. 그리고 이원규의 「한국 종교인의 정치의식」에 의하면 종교인들의 정치적 성향은 종교적 보수인가 진보인가에 높은 상관관계를 보여주고 있다. 이것은 류성민의 「우리나라 종교지도자들의 의식에 대한 조사연구」(1990)에서도 재확인 되고 있다.<sup>22)</sup>

鮮の類似宗教(朝鮮總督府, 1935)는 사회적인 측면이 상당히 고려된 연구보고이다. 또 김영식의 「천년왕국운동의 분석을 위한 사회학적 모형 시론」(『연세사회학』, 1985)도 사회학적 시각이 강한 논문이다.

22) 갤럽조사 등에 의하면 대체로 일반인들은 종교인들의 정치참여에 대하여 부정적이지만, 종교인 특히 개신교인 그리고 개신교 종교지도자일수록 적극적인 정치참여를 주장하고 있다. 그러나 물론 구체적인 경우에 따라 다르기도 하다.

한편 법적인 차원에서는 종교의 자유와 정교분리의 원칙에 관련된 수 많은 법정판례를 기초로 한 연구들이 등장하고 있다. 우리나라에서도 1982년에 벌써 한국종교법학회에서『종교법판례집』을 내고 또 문화공보부에서도『외국의 종교제도』라 하여 해외 종교법제도에 관심을 보여 왔다.

해외에서는 특히 정교분리의 원칙이 해석상 그리고 실제적인 면에서 도전을 받아 왔다. 완전한 분리는 사실상 불가능하고, 오늘날에는 거의 국교화의 위험성은 없는데도 너무 정교분리를 강조하면 국가로 하여금 국민의 영적 복지에 대한 무관심만을 초래한다는 비판이 있다. 그리고 요즈음에는 실제 판례상 정교분리의 원칙과 종교의 자유행사 원칙이 충돌되기도 하는데 이런 경우 종교의 자유가 더 우선적으로 고려되어야 한다는 것이다.

우리나라에서는 최종고의 「정교분리 원칙의 한국적 의미」(『현대사회』, 1987)나 「한국에 있어서 국가와 종교」(『사상과 정책』, 1984) 등의 논문에서 잘 정리되었듯이 70년대 이후 종교의 정치참여가 확대됨에 따라 정부 및 보수세력에서는 정교분리를 주장하는 반면 (진보파) 기독교 등에서는 종교의 정치참여를 헌법적으로 보장받고 싶어하는 경향이 있다.

우리나라에서 종교법제와 관련하여 또 한가지 중요한 것은 종교단체의 법적 지위에 관한 논쟁이다. 미국의 철저한 자유주의 원칙이나 일본의 「종교법인법」의 경우와는 달리, 우리나라에서는 민법상의 법인제도가 허가주의 원칙에 의해 종교단체에 적용되고 있고, 또 불평등하게 불교와 유교 재산에 대한 특별법이 제정되어 있으므로 이에 대한 개정시비가 쟁점으로 되어 있다. 연기영의 「세계의 종교법인법과 한국에서의 제정 가능성」(『현대사회』, 1987)과 김종서의 「현대 종교법제의 이론적 연구」(『정신문화연구』, 1992)는 이 문제를 해외사례들과 비교하며 고찰하고 있다.

한편 종교에 대한 국가의 법적 통제형식에 관한 논의들도 비교적 활발한 셈이다. 中井眞孝의 「신라에 있어서 불교통제기관에 대하여」(『조선학보』, 1971)라는 논문이 있는가 하면, 中濃教篤의 「조선 '황민화' 정책과 종교」(『세계』, 1973)와 장병길의 「조선총독부의 종교정책」(『정신문화연구』, 1985) 그리고 박상권의 「일제의 종교정책과 한국종교」(『한국근대종교사상사』) 등 일제시대 종교통제에 대한 여러가지 연구들이 있다.<sup>23)</sup>

종교와 경제의 상관관계에 관해서는 베버의 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』의 맥을 따라서 계속적인 논의가 있어 왔다. 내체로 자본주의 정신의 개념 자체가 과연 무엇인가 하는 것과 칼빈주의와 자본주의의 직접적 인과관계에 대한 논쟁이 있었고, 칼빈주의의 변형능력(transformative potential)을 중심으로 한 이론적 해석도 있다(S. N. Eisenstadt). 그러나 최근에는 이런 논의가 경험적 조사들을 바탕으로 전개되고 있는 점이 중요하다.

우리나라에서는 벌써 50년대부터 베버의 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』이 번역되었고, 80년대에 이르러서는 그린(R. W. Green)의 『프로테스탄티즘과 자본주의』나 토니(R. H. Tawney)의 『종교와 자본주의의 발흥』과 같은 이 주제에 대한 확장된 논의들까지도 번역되었다. 그리고 박영신의 「프로테스탄트 윤리의 재인식」(『현상과 인식』, 1980)과 김병서의 「한국사회의 산업화와 교회발전」과 같은 논문들은 기본 시각이 역시 베버적 맥락에 있다고 할 것이다. 한편 베버가 자신의 주장을 비교방법에 의해 강화하고자 하여 인도종교, 유태교, 중국종교 등을 연구했던 것은 잘 알려진 사실이다. 우리나라에서도 이미 베버의 『한두교와 불교』(1992), 『유교와 도교』(1992) 등이 번역되어 나와 있고, 양영진의 「막스 베버의 합리성과 ‘인도의 종교’」(『한국사회의 전통과 변화』, 1983)와 유태교 주제를 다룬 김성건의 「베버 종교사회학의 이론적 합축성」(『사회학연구』, 1984)은 바로 이런 맥락을 검토한 셈이다.

또 유교와 동아시아 국가들에 있어서 나타나는 경제성장과 종교간 연관성의 문제가 최근 지적되어 왔다. 즉 베버는 『유교와 도교』에서 본래 유교가 전통적 특수주의에의 원천이므로 유교중심의 중국사회에서는 보편적 규범의 부재로 인해 근대적인 관료제나 서구적인 자본주의가 형성될 수 없었음을 지적했었다. 그러나 벨라는 패전에도 불구하고 다시 경제대국으로 부상한 일본사회를 분석하면서 일본에서는 중국에서처럼 유교적 특수주의가 근본이지만 일본적 업적분위의 사상이 침가되어 보편주의적 기능을 할 수 있었으므로 성공할 수 있었다고 주장했다. 그러나 1980년대에 이르러 일본뿐만 아니라 한국, 대만, 홍콩, 싱가포르 등 여러 유교적 국가들이 빠른 경제성장을 이루자 이에 대한 이론

23) 한편 일제시대 한국교회들의 신사참배 거부에 대한 수많은 연구들이 있다. 이들은 순수 종교사회학적 연구들은 아니지만 당시 기독교 공동체의 문제들을 엿볼 수 있는 자료들도 있다. 그리고 당시 한국 불교들의 친일화 거부에 대한 연구 등도 산재해 있다.

적 해설들이 뒤따르고 있는 셈이다. 역시 직접적 인과론보다는 유교의 동아시아 문화전반에 끼친 영향을 중심으로 해서 전개되는 주장들이 설득력이 있다.

한국에서는 주로 근대화와 유교적 공헌 논의가 쟁점이 되었다. 먼저 근대화가 반드시 서구화인가 하는 의문이 제기되었고,<sup>24)</sup> 또 과연 기독교만이 공헌하였나 하는 문제제기가 있었다. 유교적 공헌 논의에 있어서 권규식은 『종교와 사회변동』에서 근대화가 반드시 전통적 가치의 붕괴를 뜻하는 것은 아니지만 (역시 베버적 시각을 그대로 수용하여) 한국에 있어서 유교윤리는 근대화의 저해요인이었고, 심지어 진보적이고 개방적이었던 개신교 윤리까지도 우리나라에서는 유교윤리의 영향을 받아서 보수화되어 버렸다는 주장을 하였다. 그러나 박영신은 「한국의 전통 종교윤리와 자본주의」(『한국종교와 사회변동』)에서 경제가 성장될 수록 전통적 생활양식은 더욱 강화됨을 주장한다. 특히 이동인은 「한국 근대화 과정에서의 유교적 가치」(『한국종교와 사회변동』)에서 유교적 가치의 항목들을 구체적으로 유형화하며, 무엇보다도 여러 가치들의母 가치(pool)로서 유교의 근대화에의 공헌을 강조하였다.

이외에 종교와 경제간의 관계에 있어서 우리나라에서는 교회의 재정 구조의 문제에 대한 조사연구들이 속출하고 있다. 이 주제에 대해서는 노치준이 「한국교회 재정구조의 사회학적 연구」(『기독교사상』, 1983. 4)를 비롯하여 다양한 논문들을 써 왔다. 불교 사찰의 재정문제에 초점 맞추어진 것으로는 김종서의 「종교단체의 합리적 재산관리」(『다보』, 1992)가 있다.

또 종교와 계층문제에도 종교사회학적 연구들이 경험적 조사들을 확대하고 있다. 마르크스나 프로이트 등에 의하여 기독교나 신흥종교의 형성에 있어서 하류층의 공헌이 강조되어 왔으나 아주 최근에는 오히려 중상류층의 공헌이 재평가 되고 있다(R. Stark). 한편 일반적인 종교성향의 경우에 중상류층의 자유롭고 폭넓은 종교성과 하류층의 좁고 보수적인 종교성이 종종 지적되어 왔었다(Demerath III). 그러나 절차 계층에 따른 종교성의 차이나 비종교인과의 차이조차도 약화되어 간다는 조사보고들이 있다.

우리나라의 경우 황성모는 「기독교의 유입과 그 후(1905-1945)」(『한

24) 이 문제에 대해서는 일본에서도 유사한 맥락의 반성이 있었다. Hideo Kishimoto, "The Problem of Religion and Modernization in Japan," *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 1, No. 3, 1960, pp.1-19.

국의 사회와 문화』, 1988)에서 기독교가 계급주의적이라는 비판과 계급 타파의 선구라는 이중적 시각들이 있었음을 제시하고 있다. 오늘날의 상황은 제도종교에는 부유층이 많아서 한국교회 자체가 점차 더욱 중산층화되고 있음이 김병서의 「종교, 정치, 계층의 상관성」(『현대사회와 종교』, 1987)에서 지적되었다. 또 이원규의 「계층별 의식구조와 전환시 대의 기독교」(『한국교회와 사회』)에서도 대체로 하류층이나 상류층보다 중류층일수록 종교의식이 적극적임을 강조하고 있다.

### VIII. 결론

이상과 같은 분야별 검토를 기반으로 하여 결론적으로 최근의 종교 사회학은 사회학 자체의 방법론을 적용한 경험적 조사연구가 강화되는 추세라고 할 수 있을 것이다. 그러나 종교사회학이 일반사회학의 한 적용분야로 끝나버리는 것이 아니라 (바하 등에서 전형적으로 시도되었듯이) 종교(자체)연구와의 사이에 또 다른 의미를 지녀왔다는 것은 매우 중요하다. 그리고 이렇게 종교사회학에 있어서 종교적 차원이 상대적으로 끊임없이 부각되어 옴에 따라서, 현대종교학에서는 종교사회학의 위치가 더욱 확고해졌다. 최근 국제적으로 형성된 거대한 연구공동체의 확대와 더불어 종교사회학은 심지어 이제 종교의 이론적 연구에 있어서 주도적 위치를 차지하게까지 된 것이다.

우리나라에 있어서도 사회 전반에 실증주의적 성향이 팽배함에 따라서 경험적 방법론을 토대로 한 종교사회학적 연구들의 수요는 날로 증가하는 추세에 있다. 이것은 연구업적들이 양적으로 급격히 확대되고 있으며 또 질적으로도 전에 비하여 훨씬 나아지고 있음에서 실감할 수 있다. 다만 좀더 발전적인 안목의 도입을 바라면서 끝으로 다음과 같은 몇 가지 당면과제들을 생각해 볼 수 있을지 모른다.

첫째, 이론과 실제를 조화함이 절실히 요청된다. 종래의 많은 종교사회학 책들이 너무 하찮은(?) 이론들에까지 집중한 나머지 종교사회학의 생명이라고 볼 수 있는 실제양상에 관한 지식들을 종종 간과해 온 점은 무척 안타깝다. 그러므로 실제로 엄청난 기존의 종교사회학적 업적들이 등장했지만, 종교학계에서는 제한된 관심만이 기울여져 왔다. 우선 대부분 종교사회학자들이 주로 사회학 쪽에서 훈련된 사람들이라서 사회

학적인 면에서는 매우 풍부한 자료들을 인용하고 있지만, 반면에 이들이 종교 자체에 대하여 가지고 있는 전이해(pre-understanding)는 매우 약하다는 것을 지적할 수 있다. 종교 자체에 관한 인용은 대체로 학부 저학년생의 개론서 수준을 못넘어 가면서 사회학적 이론은 최근 학술잡지의 첨단 주장을 담고 있다. 한마디로 불균형이다. 예컨대, 아무리 종교집단에 관한 이론(즉, 기능주의의 유지이론이나 베버식의 의미이론 등)을 많이 알아도 불교의 승가(Sangha)가 어떻게 구성되는지 이슬람교의 움마(Ummah)가 어떤 것인지를 모른다면 한심한 것이다.

또 반면에 실제 양상에만 관심을 가진 나머지 현상을 단순히 나열하거나 (종교)사회학적 시각이 보이지 않는다면 그것도 문제이다. 우리나라에서도 해방신학이나 민중신학에 관한 종교사회학적 연구들은 사회학적 시각이 거의 없이 신학논문과 거의 구별이 안되는 경우가 많다. 이것은 그동안 비교적 많은 연구들이 있었던 신흥종교 분야에서도 마찬가지이다. 제목만 종교사회학적일 뿐 사실상 사회사 논문이나 종교철학 논문이라고 분류될 수밖에 없는 글들이 대부분인 셈이다.

둘째, 교구사회학(내지 기독교사회학)을 극복해야 한다. 피히터(J. Fichter) 등의 연구에서 볼 수 있듯이 종종 서구의 종교사회학적 관심은 교회 안의 문제에만 집착하여 인간의 근본적인 종교성(religiosity) 등에 관한 연구는 무시해 왔다. 또 과연 이러한 기독교 중심적 개념과 이론들이 다른 종교환경 속에서도 적용될 수 있을까 의문이 제기되기도 한다. 예컨대, 교회-교파이론(Church-sect theory)은 동양종교들에는 적합하지 않다는 주장들이 있다. 또 서구식 자기확인 방법에만 의존해 종교인구조사를 실시하면 한국에서는 올바른 유교인구를 측정해낼 수가 없는 것이다. 이것은 다시 말해서 우리나라의 경우 불교나 유교 및 여러 신흥종교 현상들을 나름대로 기존의 사회학적 연구들과 연관시키며 이해할 수 있는 새로운 틀을 고안해낼 필요성을 뜻하는 것인지도 모른다. 물론 이들의 종교적 독특성이나 비서구적 특성으로부터 도출될 수 있는 문제들이 충분히 고려되어야 할 것이다.

셋째, 기존 한국적 종교사회 현상에 관한 연구업적들을 가능한 수렴시켜야 한다. 대부분의 종교사회학관계 논저들은 번역된 서구이론을 가지고 서구현상을 설명하는 내용들이어 왔다. 한국적 종교사회에 관한 논의들이 거의 취급되지 않고 있으므로 우리 사회를 위한 진정한 우리의 이야기가 아니라는 느낌이 든다. 앞서 보았듯이 종교다원주의에 관한 논의만해도 서구의 것은 기본적으로 기독교전통안에서 가톨릭이나

## 50 종교학 연구

감리교나 장로교나 하는 일종의 종파적(denominational) 다원주의이고, 우리나라에서처럼 기독교, 불교, 유교 등 완전히 다른 종교전통들 사이의 문제와는 다른 점이 많은 것이다. 단순한 번역 종교사회학을 넘어서 진정한 한국적 종교사회학을 추구하려면 먼저 한국적 문헌자료와 한국적 현상 자체에 대한 끊임없는 관심과 정리검토 작업이 선행되어야 할 것이다.

끝으로 가장 중요한 것은 이른바 사회학적 환원주의(sociological reductionism)를 탈피해야 한다는 것이다. 종교사회학 문현들 속에서 흔히 종교는 사회현상의 한 부수현상 정도로 환원되어 버리고, 종교공동체의 진짜 핵심적인 면들이 종종 간과되기가 일쑤이다. 우리나라에서도 최근 등장해 온 개신교 성장이나 신흥종교 발생에 관한 종교변동론적 연구들은 거의가 다 지나치게 결정론적 입장에서 종교의 독특한 상징구조들에는 아랑곳하지 않고 쓰여진 것들이다. 현대에는 세속화나 종교다원주의조차도 사회학적 신화(myth)에 불과하다는 과감하고도 의미심장한 시각들이 주장되고 있다. 아주 최근 한국 사회학회 내에 종교사회학 분파가 새로 시작되려는 움직임이 있다. 매우 고무적인 일이다. 이러한 시도가 한국종교의 연구에 있어서 결코 객관적 실증주의를 가면 쓴 사회학(만능)주의(sociologism)로 치달음을 넘어서 진정한 한국사회와 종교현상의 이해에 공헌할 수 있기를 기대하는 바이다.