프로이트의 종교와 환상

— 『환상의 미래』(1927)를 중심으로 —*

안 신**

나 또한 환상을 쫓고 있을 가능성을
솔직히 인정하겠다.
-프로이트의 『환상의 미래』(228) 중에서-

目 次

1. 서론
2. 프로이트의 종교적 배경: 개혁주의 유대교와 프리메이슨
3. 프로이트의 환상과 그 의미: '나무 베는 보니파티우스'
4. 프로이트의 종교관: 만들어진 신
5. 프로이트의 종교비판: 종교교육의 문제점
6. 결론

1. 서론

종교심리학의 역사를 돌아볼 때, 정신분석학의 창시자 프로이트(Sigmund Freud, 1856-1939)는 1907년 오스트리아 빈에서 일어난 두 가지 중요한 사건을 계기로 종교를 획기적으로 설명하기 시작했다.

첫째로, 프로이트가 종교의례를 강박행동(obsessive actions)과 비교하는 글을 최초로 발표하였다. 그는 인간의 두 행동사이에 유사점으로서 ① 특정행동을 소홀히

* 이 논문은 2007년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2007-551-A00075).
** 서울대학교 종교학과 강사

할 경우에 불안을 느낀다는 점, ② 특정행동을 다른 행동들과는 완전히 구별한다는 점, ③ 특정행동에 대한 세부적인 지침이 있다는 점을 발견했다.[1] 두 행동 사이에 차이점을 강조하기보다는 심리적 유사점을 강조함으로써 프로이트는 개인의 신경증을 "개인의 종교성"(individual religiosity)으로 보고, 집단의 종교를 "보편적인 강박신경증"(universal obsessional neurosis)으로 파악했다.

둘째로, 당시 독일 심리학계에서 철저히 소외되었던 50세의 프로이트가 그를 공개적으로 지지하기 시작한 31세의 청년 융(Carl G. Jung, 1875-1961)을 처음으로 빈에서 만났다.[2] 프로이트는 융과의 만남을 정신분석학사의 전환점으로 인식할 만큼, 융을 자신의 후계자로 생각하며 큰 기대를 걸었다. 그러나 융은 처음 프로이트를 만날 때부터 그가 성이론(sexual theory)에 대하여 일종의 '종교적' 집착을 느꼈다고 다음과 같이 그의 자서전에서 기술하고 있다.

> "프로이트는 감정적으로 성이론에 이상할 정도로 집착했다. 성이론에 대한 이야기를 할 때 그의 어조는 급해지며 두려움의 가까운 감정을 보였고, 평상시에 비판적이고 회의적이던 모든 태도는 사라져 버렸다. 내가 그 이유를 설명할 수는 없지만, 그의 얼굴에는 이상하게 깊이 감동된 표정이 나타나 있었다. 프로이트에게 성욕(sexuality)은 일종의 신성(*numinosum*)이라는 강한 인상을 나는 받았다."[3]

본 논문에서 필자는 종교를 "보편적 강박신경증"으로 간주하며 총체적 비판을 행했던 『환상의 미래』(*The Future of an Illusion*, 1927)[4]를 분석함으로써 프로이

---

1) Sigmund Freud, "Obsessive Actions and Religious Practices," (1907), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*(이후 *SE*로 표기), vol. IX, trans. by James Strachey, (London: The Hogarth Press, 1959), 115-127. 프로이트에 따르면, 종교적 의례는 정형화되어 있는 공적 형태를 지닌 상징적인 의미로 채워져 있는데 반하여, 신경증은 사적이고 개인적인 변이성이 많아 어리석고 의미 없어 보인다는 차이점을 지닌다.

2) C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (1961), ed. by Aniela Jaffe, (New York: Vintage Books, 1989), 146-169. 융은 프로이트의 『꿈의 해석』을 1900년부터 읽기 시작했지만, 그의 입장을 적극적으로 지지하기 시작한 것은 1906년부터였다.

3) Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, 150. 1910년 빈에서 있었던 융과의 대화에서 프로이트는 성이론을 '가장 본질적인' '교리'(dogma)라고 주장했다.

4) Sigmund Freud, "The Future of an Illusion," (1927), *SE*, vol. XXI, (1971), 3-56; 지그문트 프로이트, 김석희 역, 「환상의 미래」, (1927) 『문명 속의 불만』, (서울: 열린 책들, 1997), 173-238. 이후 본문 안에서 인용할 때 필자는 편의상 저서명은 생략하고 괄호 안에 한역본의 쪽 번호를 넘어 표시한다.

트가 바라던 환상의 의미와 그가 지녔던 종교관을 살펴볼 것이다. 프로이트가 기존의 종교를 어떻게 설명했는가의 문제는 그 자신이 어떤 종교적 신앙을 가지고 있었는가의 문제와는 별개의 문제일 수 있다. 그러나 우리는 그의 신념이 타자의 종교를 이해하고 가치판단을 내리는 데에 중요한 잣대로서 작용되었을 가능성을 완전히 배제할 수 없다.[5] 그리고 프로이트를 '무신론자,' '불가지론자,' '반종교론자'로 간주하는 부정적 해석들과는 다른 새로운 해석들이 계속해서 등장하고 있다.[6] 프로이트는 나름대로의 새로운 종교를 만들었던 것은 아니었을까? 적어도 그에게 서구기독교는 당시 유럽인이 봉착했던 삶과 죽음의 의미를 더 이상 읽어낼 수 없는 '환상'이 아니었을까? 그가 창시한 정신분석학 그 자체가 그에게 종교로서의 기능을 담당했던 것은 아니었을까? 분명한 것은 정신분석학자이며 한 인간으로서 프로이트는 인간의 삶과 죽음에 대한 문제를 깊이 고민했고 우리는 그러한 성찰의 근거를 그의 주요 저서에서 발견할 수 있다는 사실이다. 그렇다면 먼저 그의 종교적 배경을 살펴보도록 하자.

2. 프로이트의 종교적 배경: 개혁주의 유대교와 프리메이슨

...인간이 종교가 필요한 궁극적 근거는 유아기의 무력감이다...
유아기 이후에 그는 부모 없는 세상을 인식할 수 없고
그 스스로를 위해 정의로운 신과 친절한 자연을 만들게 된다.
- 프로이트가 융에게 보낸 서신, 1910년 1월 2일[7]

---

5) Gregory Zilboorg, *Freud and Religion*, (1958), (Westminster, MD: Newman, 1964), 6. 프로이트의 종교이론을 해석할 때 그의 삶과 학문을 분리하는 입장과 연결하는 입장 사이에 논쟁이 계속되고 있다. 전자는 그의 무신론적 태도에도 불구하고 정신분석학의 가정은 유무신론의 문제에 대하여 중립적이라고 보고, 후자는 무신론을 정당화하기 위하여 정신분석학을 구축하게 되었다고 본다. 그러나 그가 무신론자인가에 대한 논쟁도 진지한 논의가 필요하다.

6) James Dittes, "Teaching Freud's Teaching," ed. by Dinane Jonte-Pace, *Teaching Freud*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 258-270. 디티스는 프로이트의 사상에 대한 분석보다는 그의 삶과 죽음에 대한 통찰력을 일종의 지혜로서 배울 것을 제안한다.

7) William McGuire, ed. *The Freud/Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*, trans. by R. Manheim and R. Hull, (Princeton: PUP, 1974).

프로이트는 모라비아의 천주교 도시 프라이부르크에서 1856년 5월 6일에 태어났다. 그의 부모는 유대인으로서 독일의 쾰른지역에서 오래 살다가 14-15세기의 박해를 피해 동유럽으로 이주한 후에, 다시 19세기에 들어서 리투아니아에서 갈리시아를 거쳐 독일과 오스트리아로 귀환한 유대인들의 후손들이었다.[8] 프로이트는 유년시절부터 성서의 이야기에 깊은 관심을 가졌지만, 오스트리아의 빈 대학에 입학하여 의학을 전공하면서 유대인으로서 깊은 열등감과 소외감을 느꼈다. 그러나 그는 꾸준히 정신과 의사로서 히스테리를 연구했고, 1896년 정신분석학을 창시했다. 그는 꿈과 성을 해석하는 이론을 구축했고 이후 종교를 비롯한 사회문화 전반의 영역까지 연구를 확대시켜 나갔다. 1938년 히틀러가 오스트리아를 침공하자 프로이트는 영국 런던으로 가족과 함께 피신했고, 지병이었던 구강암으로 1939년 9월 23일 생을 마감했다.

프로이트는 죽음을 기다리면서 유대인에 대한 조직적인 박해가 유럽전체로 확산되는 현실을 바라보며 유대인은 '열등한' 민족이 아니라 '우월한' 민족임을 주장했다. 그에 따르면, 유대인은 술을 멀리하고, 다른 민족보다 범죄율이 낮으며, 지적 성취도도 높고, 가정생활이 친밀하며, 가난한 자를 돌보고 자선을 거룩한 의무로 여기는 민족이었다.[9] 프로이트는 그의 생애 대부분(1860-1938)을 오스트리아의 빈에서 보내며 정신분석학을 발전시켰다. 그는 종교에 대하여 비판적인 입장을 취했지만, 유대인들과 지속적으로 친분관계를 유지했다.[10]

프로이트는 반유대주의가 만연해 있던 1895년 유대계 프리메이슨(freemasonry) 단체인 브나이 브리스(B'nai B'rith, 언약의 아들들)의 오스트리아 지부(lodge)가 창설될 무렵 정회원으로 등록했다.[11] 이 단체는 1843년에 미국으로 이주했던 독일계 유대인들이 창설한 비밀 종교단체로서 "자비, 형제애, 조화"(Benevolence, Brotherly Love, and Harmony)를 단체의 좌우명으로 삼고 있었다.[12] 프로이트는

---

8) Sigmund Freud, "An Autobiographical Study," (1925), *SE*, vol. XX, (1959), 7-8.

9) Sigmund Freud, "A Comment on Anti-Semitism," (1938), *SE*, vol. XXIII, (1964), 289-293. 유대인박해를 반대하는 비유대인으로 가장하여 프로이트는 본인의 의사를 간접적으로 표명하고 있다. 이러한 가명을 통한 자기주장은 『환상의 미래』에서 종교옹호론자의 입장을 기술한 후에 자신의 반론을 제기하는 프로이트의 독특한 대화의 방식에도 잘 드러난다.

10) Liran Ranzinski, "Freud's Perspectives on Judaism and Death," *European Forum at the Hebrew University*, May 2008, Issue no. 1: 4.

11) Hugh Knoepfmacher, "Freud and the B'ai B'rith," *The Journal of American Psychoanalytic Association*, 27: 441-449 (1979).

12) 김종서, 『현대 신종교의 이해』, (성남: 한국정신문화연구원, 1994), 57-58. 영국 프

이후 정기적으로 브나이 브리스의 모임에 참석했고, 회원들을 대상으로 꿈과 죽음에 관한 강의도 했다. 처음 20년간(1895-1915)은 꾸준히 참석했지만, 1914년 융과 결별한 후에 모임에 자주 나가지 않았다. 그러나 1926년 그의 70세 생일을 축하해 주었던 브나이 브리스의 회원들에게 감사를 표하며 프로이트는 유대인으로 자신의 정체성을 다음과 같이 밝혔다.13)

> "우연히 저는 1895년 이후로 저에게 동일한 영향을 함께 준 두 가지 강력한 인상들에 사로잡혔습니다. 첫째로, 저는 삶에 깊은 곳에 자리 잡은 인간본성들에 대한 최초의 통찰력을 얻게 되었습니다. 저는 냉정하면서도 처음부터 놀라운 중요한 것을 발견했습니다. 둘째로, 저의 이 언짢은 발견들이 발표됨으로써 저의 인간관계에서 상당 부분의 단절을 초래하게 되었습니다. 저는 마치 무시되고 따돌림을 당하고 있다는 느낌이 들었습니다. 그러한 외로움 가운데 저의 무모함에도 불구하고 저를 친절한 영혼으로 받아줄 수 있는 높은 인격의 선별된 그룹의 사람들을 찾는 희망에 사로잡혀 있었습니다. 나는 당신의 단체에서 그러한 사람들을 찾을 수 있다는 것을 알게 되었습니다."

프로이트는 브나이 브리스의 회원이 된 이듬해에 '정신분석학'이라는 용어를 처음 사용하기 시작했다. 그는 회원들에게 스스로를 "항상 불신자"로서 "종교 없이" 성장했지만, 인류문명의 "윤리적" 요청에 대한 "존경심"을 갖고 있다고 고백했다.

프로이트의 '무신론자'처럼 보이는 다양한 저작에도 불구하고, 그는 '개혁주의 유대교'(Reform Judaism)의 전통에 서 있었다. 사회의 모든 영역에 유대교 율법을 적용해 온 정통주의 유대교(Orthodox Judaism)와는 달리 '개혁주의 유대교'는 유럽의 정치와 문화를 수용하면서 합리성을 기반으로 유대교 율법의 범위를 공적인 영역에서 사적인 영역으로 줄여나갔다. 개혁주의 유대교인은 의례를 간소화했고, 남녀 분리좌석을 제거했다. 메시야의 개념도 정치적이며 영적인 지도자가 도래하

리메이슨의 기원과 확산에 대한 체계적 이해는 Stephen Knight, *The Brotherhood - The Secret World of the Freemasons*, (London: Granada, 1984)를 참조하고, '성서적' 기독교의 입장에서 프리메이슨의 신념체계와 의례를 분석한 Harold J. Berry, *What They Believe*, (Lincoln: BTB, 1987), 71-96도 참고할 만하다. 프리메이슨은 신이라는 용어 대신에 '우주의 설계자'(Great Architect of the Universe) 혹은 '위대한 기하학자'(Great Geometer)라는 용어를 선호하지만, 궁극적 실재에 대한 특정한 교리적 설명을 회원들에게 강요하지 않는다. '집회소'(Lodge)에 모이며, 유대계 프리메이슨은 토라를 경전(Volume of the Sacred Law)으로 사용했다.

13) Sigmund Freud, "Address to the Society of B'nai B'rith," (1926), *SE*, vol. XX, (1959), 272-274.

여 유대인들을 규합해서 이스라엘로 돌아간다는 전통적인 이해 대신에 인류의 진보를 가져 올 '메시야의 시대'(Messianic age), 즉 평화의 시대라는 새로운 이해로 변화되었다. 나아가 개혁주의 유대인들은 이주생활에 대한 종식을 기대하는 대신에 시온주의를 비판하며 이민생활을 긍정적으로 간주하며 이주한 국가에 사회적 참여를 강조했다. 합리성에 어긋나는 육체의 부활을 거부하는 대신에 영혼의 불멸을 믿었다.[14] 개혁주의 유대교는 19세기부터 20세기를 거치며 세 가지 큰 변화를 맞게 되었다. 첫째, 신칸트주의의 영향 아래 신을 '신의 개념'(God-idea)으로 이해하면서, '윤리적 유일신론'(ethical monotheism)으로 발전했다. 타종교의 가치를 어느 정도 인정하면서도 유대교에 가장 고귀한 가치가 있음을 주장했다. 둘째로, 성서가 유대민족과 신의 관계에 관한 역사적 기록이며 '도덕'의 원천으로 간주되었다. 성서는 그 시대의 소산이므로, 성서에서 발견되는 비과학적 내용들은 문화적 한계들로 보았다. 셋째, 19세기의 '진보' 개념을 수용하면서, 개혁주의 유대인들은 인물로서 메시야가 아닌 '메시야 시대'의 도래를 기다리게 되었다. 근대문명은 이러한 메시야시대의 시작으로 보았고, 육체적 부활과 천국과 지옥의 개념을 거부하는 대신에 영혼의 불멸을 믿었다. 율법도 이성에 기초한 도덕법으로 수용했다.[15]

프로이트는 신의 개념을 심리적 실재로 설명했고, 진보의 개념을 기초로 이성과 경험에 기초한 인류문명의 발전이라는 개혁주의 유대교의 핵심사상을 자신의 종교관 안에 창조적으로 유지했다. 그러나 프로이트의 아내는 개혁주의 유대교를 반대하는 정통주의 유대교 집안 출신이었다. 전통적인 유대교 결혼식을 피하기 위해 프로이트는 개신교로 개종할 것을 고려한 적도 있었다.[16] 그는 가정과 학교에서 토라와 탈무드를 배움으로써 유대교의 신념체계에 익숙해 있었지만, 그의 가족은 의례의 측면에서는 유대교의 축제보다는 부활절과 성탄절 등의 기독교 축제를 즐겼다. 그는 개방적이고 합리적인 개혁주의 유대교 집안에서 성장하면서, 오스트리아의 주류사회를 지배하던 기독교 문화를 적극적으로 수용하는 '문화적'이며 '세속적'이고 동시에 '인본주의적'인 유대교인으로 성장했다.

프로이트가 종교에 대한 부정적 견해를 갖게 된 결정적 경험들은 그의 보모와 아버지와 관련된 사건에 기인한다. 먼저, 자신을 프라이부르크에서 2살 반까지 돌봐주었던 보모 비테크(Resi Wittek)와의 만남과 관련이 있다.[17] 프로이트는 그녀

---

14) Seth D. Kunin, "Judaism," ed. by Linda Woodhead, *Religions in the Modern World*, (London: Routledge, 2002), 134-135.

15) Kunin, "Judaism," 137-138.

16) Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion*, (London: Routledge, 1997), 5.

를 따라 성당 미사에 참여했고, 비교적 어린 시절에 그는 천국과 지옥 그리고 기독교의 전능한 신에 대한 관념을 갖게 되었다. 그러나 비테크는 어린 프로이트에게 돈을 훔치도록 가르치다가 결국 집에서 해고되었다. 한 기독교인이 지닌 이상과 현실의 이중성은 어린 시절 프로이트에게 큰 충격을 주었다. 한편, 프로이트의 부친 제이콥 프로이트(Jacob Freud)가 지니고 있었던 유대인으로의 정체성도 아들의 정체성 형성에 영향을 주었다. 프로이트가 12세가 되던 해 부친은 그의 아들이 태어나기 전에 자신이 받았던 인종적 차별에 관련된 이야기를 해 주었다. 인도를 걷고 있던 중 제이콥이 쓴 털모자를 비유대인이 쳐서 떨어뜨리며, "유대인! 인도에서 꺼져!"라고 하자, 무기력하게 차도로 내려가 모자를 집고 걸어갔다는 이야기였다. 이러한 제이콥의 반유대주의에 대한 소극적 대응은 프로이트가 그의 부친을 부끄러워하는 계기가 되었다.[18]

이와 같이 서구기독교에 대한 반감과 반유대주의에 대한 두려움은 프로이트가 종교를 이해하고 설명하는 데에 중요한 역할을 하였다. 그리고 무엇보다도 우리는 프로이트가 정통주의 유대교가 아닌 개혁주의 유대교의 분위기에서 성장했고, 프리메이슨과 같은 신종교 단체를 통하여 인본주의적 유대교 신앙을 유지하고 있었음을 유념해야 할 것이다.

3. 프로이트의 환상과 그 의미: '나무 베는 보니파티우스'

종교적 진리는 역사적 진실을 우리에게 말해 준다.
- 프로이트의 『환상의 미래』(220)중에서 -

프로이트는 '환상'(illusion)을 '원망실현(wish-fulfillment)을 주요 동기로 갖게 된 믿음'으로서 규정했다. 그러므로 그에게 환상과 현실 사이의 관계는 그리 중요하지 않으며, 환상을 증명할 필요도 없다. 프로이트는 종교를 환상으로 규정했지만, 이 환상은 프로이트의 틀 안에서 '오류'(error)를 의미하지 않는다(205-6). 그는 개념적 의미에서 환상과 오류를 분명히 구분했다. 예를 들어, ① "콜럼버스가 인

17) James Forsyth, *Psychological Theories of Religion*, (U. Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003), 4-5.

18) Forsyth, *Psychological Theories of Religion*, 3.

도로 가는 신항로를 발견했다."는 일부 서구인들의 주장과 ② "인도-게르만 인종이 문명을 창출할 수 있는 유일한 인종이다."라는 일부 민족주의자들의 주장은 모두 '환상'이다. 왜냐하면 환상은 모두 원망에서 유래한다는 특징을 갖고 있기 때문이다. 그러나 프로이트는 환상을 '망상'(delusion)과 구별했다.[19] 망상은 현실과 모순되지만, 환상은 반드시 잘못일 필요는 없기 때문이다. 예를 들어, ③ "왕자가 나타나 결혼할 것"이라는 평민 아가씨의 바람은 환상이지 망상은 아니다. 그러한 바람은 가능성이 충분히 있기 때문이다. 그러나 ④ "메시야가 도래하여 황금시대가 열린 것"이라는 믿음은 가능성이 낮으므로, 개인적인 판단에 따라서는 환상일 수도 그리고 망상일 수도 있다.[20]

프로이트는 종교를 "인류의 가장 오래되고 가장 절박한 원망실현"(204)으로 보았다. 종교는 프로이트에게 분명히 하나의 '환상'이었다. 유아기의 무력감에서 시작된 아버지로부터 보호를 받고 싶은 원망을 지닌 인류가 강력한 아버지로서 신의 존재를 믿게 됨으로써 실현되었다는 것이다. 원망실현을 반영한 환상인 종교적 교리는 논리적으로 입증될 수 없다. 그러므로 "누구도 종교를 진실이라 생각하도록 혹은 믿도록 다른 사람에게 강요할 수 없다"(206). 실재적 관점에서 '환상'인 종교는 논증도 반증도 불가능하기 때문이다. 프로이트는 종교적 교리에 대한 실재론적인 평가를 내리는 것을 거부했다. 그는 당시 종교적 교리에 대한 과학적 지식이 제한적이라는 이유를 들어, 개인적 판단에만 의지하여 교리의 진위를 판단하는 것은 시기상조로 보았다.[21]

프로이트의 종교관을 이해하기 위해서는 우리는 유럽사회에 팽배해 있던 반유대주의의 심각성을 고려해야 할 것이다. 유대인이라는 인종적 '꼬리표'로 인하여, 기독교세계관이 자리 잡고 있던 유럽에서 프로이트는 한 개인으로서 외로움과 두려움을 느꼈고, 그가 속한 유대민족도 공동체로서 위협과 박해를 당했다. 나아가 그가 과학자로서 창시한 정신분석학이 창시자와 추종자가 대부분 유대인 학자라는 이유로 해서 인종적 차별과 오해를 받아 그 진정성과 효율성이 재대로 평가를 받

---

19) James J. DiCenso, *The Other Freud: Religion, culture, and psychoanalysis*, (London: Routledge, 1999), 33. 디첸소는 프로이트의 환상과 망상에 대한 구분이 지속적으로 유지되지 않는다는 점을 지적하며, '환상으로서의 종교'와 '망상으로서의 종교'로 구분할 것을 당부한다.

20) '메시야의 도래'를 믿는 정통주의 유대교와는 달리, 개혁주의 유대교는 '메시야의 시대'를 기다린다.

21) 프로이트는 종교에 대한 비교연구와 세계종교에 대한 과학적 연구가 인류의 지식을 발전시킬 것을 기대했던 것 같다.

고 있지 못한 상태였다. 프로이트가 『환상의 미래』를 출판하며 가장 우려했던 것도 자기 자신보다도 정신분석학의 미래였음을 다음과 같은 언급에서 알 수 있다.

> "내가 염려하는 것은 특정한 개인이 아니라 정신분석학이다. 정신분석학을 창시한 사람이 나라는 것은 부인할 수 없는 사실이고, 정신분석학은 지금까지도 수많은 불신과 악의에 부딪쳐 왔기 때문이다. 그런데 내가 이제 그렇게 불쾌한 견해를 가지고 나타나면, 사람들은 기다렸다는 듯이 나에 대한 비난의 화살을 정신분석학 쪽으로 돌릴 것이다."(213)

프로이트는 정신분석학 자체는 진리가 아니라 학문의 도구일 뿐이라고 설명했다. 그러므로 자신이 당시 종교적 진리를 부정적으로 평가하기 위하여 정신분석학을 사용하는 것처럼, 종교를 옹호하는 학자들도 그와 반대의 입장에서 종교적 진리의 가치를 입증하기 위하여 정신분석학을 이용할 수 있는 동등한 권리가 있다고 보았다.[22]

프로이트는 종교를 원망의 실현으로만 국한시켜 설명하지 않았다. 오히려 그 이상의 "역사적 진실"(220)을 담고 있다고 설명했다. 그렇다면 그가 언급하는 '역사적 진실'은 무엇을 의미하는 것인가? 프로이트는 종교를 "인류의 보편적인 강박신경증"(222)으로 보는 근거로서 이미 우리가 서론에서 살펴본 바가 있듯이, 어린이의 강박신경증과 종교 사이에 나타나는 유사점을 들었다. 어린이는 "신경증의 단계"를 지나 서서히 "문화적 단계"로 성숙하듯이, 인류도 종교의 단계를 극복하고 과학의 단계로 발전할 것으로 프로이트는 전망했다. 프로이트는 "유럽의 기독교문명"(215)이 과거와 같은 영향력을 점차 상실하는 이유를 과학의 진보 때문이라고 설명했다. 그는 논리실증주의에 기초한 실재에 대한 이해를 강조하며 경험적이며 합리적 문제에 대립해 보이는 종교적 가정들을 비판했다.[23] 특히 프로이트는 종교에 대한 비교연구를 통하여 유럽의 기독교인이 "받드는 종교적 관념들[기독교의 관념들]과 원시인 및 원시시대의 정신적 산물 사이에 존재하는 치명적인 유사성을 발견했다"(215)고 지적했다. 나아가 프로이트는 서유럽의 식민지 확장정책에 대하여 비판적이었으며, 종교에 대한 비교연구는 결국 유럽인의 인종적, 문화적, 종교

---

22) Zilboorg, *Freud and Religion*, 16. 프로이트는 스위스정신분석학계를 주도했던 개신교 목사 피스터(Oscar Pfister)에게 "정신분석학은 종교적이지도 비종교적이지도 않으며, 목회자와 평신도가 고통 받고 있는 사람을 도울 때 사용할 수 있는 공정한 도구"라고 설명했다.

23) DiCenso, *The Other Freud*, 34.

적 오만과 편견을 제거해 줄 것을 기대했다.

프로이트는 인간의 문화와 관련된 모든 자산들이 '환상'이 될 수 있다고 보았다. 그는 종교만을 환상으로 간주한 것이 아니라, 학문적 작업의 효율성을 높이기 위해서 여러 환상들 가운데 한 가지 환상인 종교를 분석한 것뿐이다(209-210). 그는 당시 기독교가 지배하는 유럽인들이 "문명에 불만을 품고 있고, 문명 속에 불행을 느끼고 있으며, 문명을 벗어 던져야 할 멍에로 여기고 있다."(214)고 주장했다. 이러한 주장은 자신을 포함한 유대인 공동체와 정신분석학이 기독교세계관으로부터 받고 있었던 질시와 박해의 경험과도 관련이 있다.

프로이트는 특히 천주교의 고해성사가 지닌 메커니즘을 비판하였다. 그에 따르면, 신자들은 부정의와 죄를 사회에서 행한 후, 그 죄를 고백하고 신의 은총으로 용서를 받으면 다시 세상에서 그 죄를 반복한다. 이처럼 프로이트는 부도덕성을 지원하는 듯이 보이는 종교의 부정적 역할을 비판하였다. 그의 비판은 이와 같은 '환상'으로서의 종교가 도덕적 근거가 될 수 없다는 어쩌면 정직하고 단도직입적 아래와 같은 물음과 관련이 있다.

> "이웃을 죽이면 안 되는 유일한 이유가 신이 살인을 금지했기 때문이고, 살인을 하면 이승이나 내세에서 가혹한 처벌을 받을 거라는 두려움 때문이라고 하자. 그런데 신 따위는 존재하지 않으며, 따라서 신의 징벌을 두려워할 필요도 없다는 것을 알게 되면, 사람들은 주저 없이 이웃을 죽일 테고, 그들을 막을 수 있는 것은 오직 지상의 권력뿐이다."(217)

프로이트는 유럽에서 자행되고 있는 부도덕하고 부정의한 일들이 자신의 주장을 입증한다고 보았다. 그러나 그는 지상 권력이 대중에게 일방적으로 도덕성을 강제하는 대신에 종교와 문화의 관계를 교육을 통하여 변화시켜야 한다고 주장하였다. 문화적 금지를 지키느냐의 여부를 신의 존재를 믿느냐의 여부와 관련시키면, 합리주의와 회의주의가 유행하던 당시 유럽에서 모든 문화적 제도와 법이 결국 신뢰와 실효성을 상실하게 될 것이라고 프로이트는 경고했다. 오히려, "신을 완전히 배제하고, 문명의 모든 제도와 명령은 순전히 인간이 만든 것이라는 사실을 정직하게 인정하는 편이 이로울 것"(219)이라고 제안했다. 이러한 사고의 전환이 이루어질 때 비로소 문명은 점진적인 수정을 통한 합리적 진보가 가능할 것이라고 전망했다.[24)]

프로이트는 마치 자신이 기독교라는 '환상' 혹은 '마술'에 사로잡혀 있는 유럽

인들에게 정신분석학에 기초한 과학적 지식과 진보라는 '복음'을 전하는 선교사와 같은 사명을 갖고 있다고 믿었다. 그는 유럽 기독교인을 일부 망상적인 기독교 세계관에서 과학적 세계관으로 '회심'시키고 싶었다. 그가 하나의 유비로서 든 독일에 파견된 영국 선교사 보니파티우스(Bonifatius)의 사례는 문화와 종교 사이의 전통적인 관계가 왜 변화해야 하는지 그 필요성을 잘 드러내 준다.

> "작센 사람들이 신성하게 여기는 나무를 성 보니파티우스가 베어 버렸을 때, 이를 본 사람들은 그 신성 모독으로 말미암아 무서운 사건이 일어날 거라고 생각했다. 그런데 아무 일도 일어나지 않자, 작센 사람들은 기독교로 개종했다."(217)

이러한 이유 때문에 프로이트는 당시 '신성모독'에 가까운 일을 감행했던 것이다. 프로이트는 종교적 태도의 본질(essence)을 '종교적 감정'(feeling)에 머무는 것이 아니라, 그보다 더 나아가 그 종교적 감정에 대한 반응으로서 그 감정을 치유(remedy)하는 것으로 나타나야 한다고 주장했다. 그는 종교적 감정에만 휩싸여 아무 행동도 하지 않는 사람을 오히려 '비종교적'(irreligious)이라고 비판했다. 프로이트는 종교가 지닌 치유의 힘을 믿었지만, 그 치유의 힘은 실재에 대한 변화가 아닌 오랜 원망을 실현함으로써 받게 되는 심리적 위안과 안정이었다. 프로이트는 종교에 대한 가치판단의 문제를 피하면서도, 종교를 심리학적 범주 안에서 '원망의 실현을 주요 동기로 하는 믿음' 곧 '환상'으로 간주할 것을 제안했던 것이다(208-209). 그는 당시 서구기독교의 일신론이 보여주었던 고착화되고 화석화된 가치보다는 문화 안에 윤리적 변화를 추구했다.[25] 프로이트는 '결코' 신의 존재와 종교의 윤리의 진보를 부정하지 않았다.[26] 그가 지향하는 환상의 미래는 과학적 지식을 통한 인류문화의 진보와 발전이었다. 우리에게 중요한 것은 프로이트가 언급한 환상이 오류도, 망상도, 거짓도 아닌, 증명도 반증도 불가능한 역사적 진실을 담고 있다는 사실이다.

---

24) Richard Dawkins, *The God Delusion*, (London: Black Swan, 2006), 241-267. 도덕적 근거로서 신의 존재를 제시하는 것에 대한 프로이트의 불만은 최근 도킨스의 유신론 비판에서도 발견된다.

25) DiCenso, *The Other Freud*, 35-36. 프로이트는 윤리적 이상들이 실현되는 심리-문화적 변혁을 기대했다.

26) Zilboorg, *Freud and Religion*, 19. 프로이트는 종교성의 형성과정을 심리적 동인들로 설명했지만, 자신의 정신분석학을 유일한 해결책으로 보진 않았다.

4. 프로이트의 종교관: 만들어진 신

환상을 피하기가 얼마나 어려운지는 나도 잘 알고 있다.
어쩌면 내가 고백한 희망도 일종의 환상일지 모른다.
- 프로이트의 『환상의 미래』(233)중에서

프로이트는 종교를 문화 가운데 가장 중요한 정식적 자산으로 꼽았다(184). 인류가 자연 상태로 전락하는 것을 막기 위하여 문명을 창조하고 유지하는 데에 종교가 큰 기여를 해 왔기 때문이다. 프로이트는 문명이 자연을 인간화하여 인간이 자연에 대하여 어느 정도 반응을 보일 수 있게 도와줌으로써 무력감에서 회복될 수 있었다고 설명했다. 적어도 의지를 지닌 자연에게는 달래거나 간청하거나 매수하는 등의 반응을 보일 수 있기 때문이다. 그는 유아기의 아버지에 대한 두려움과 신뢰의 양가감정이 자연에 투사되어 "자연력을 신으로 형상화"(188)한다고 주장하였다. 종교는 문명의 유지와 발전을 위해 ① 자연에 대한 공포를 제거하고, ② 죽음의 두려움을 감수하게 도와주며, ③ 문명이 강요하는 고통과 박탈을 보상해준다는 것이다. 프로이트의 관점은 정통주의 유대교를 포함한 서구기독교 문명에 제한되어 있지만(192), 심리학적 입장에서 종교를 정의하고 그 가치를 평가했다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있다.[27]

프로이트는 종교를 문화의 한 측면으로 국한시켰지만, 문화와 문명을 구별하지는 않았다. 이는 유대인으로서 자신의 경험을 통하여 서구유럽인의 문화적, 종교적, 인종적 우월감과 자만심을 잘 알고 있었기 때문이었다. "모든" 문명은 개인의 본능을 억제하기 때문에, 결국 "모든" 사람은 문명에 대하여 파괴적이고, 반사회적이며, 반문화적인 경향을 갖게 된다고 보았다(176). 프로이트에 따르면, 문명은 물질적인 것뿐만 아니라 정신적인 것을 분배하고 유지하고 통제한다. 그러므로 소수가 대중을 지배하고 강제하는 것은 문명이 존속하기 위하여 필수적인 요소이다. 그러나 대중과 마찬가지로 지도자도 많은 것을 양보해야 한다는 점에서 대중과 같이 문명에 불만을 가질 수는 있겠지만, 독립적인 권력부여가 그러한 불만을 어느 정도 상쇄시킨다고 보았다.

---

27) Zilboorg, *Freud and Religion*, 5. 프로이트의 종교이론이 융의 종교이론보다 부정적이라는 견해와는 달리, 프로이트의 정신분석학이 종교에 대한 융의 공리적이며 실용적인 태도보다 덜 위험하다는 입장도 있다.

프로이트에 따르면, 본능을 자제하고 성실하게 노동하도록 강제하는 문명에 대하여 대중은 박탈감을 느끼며 저항하게 된다. 그러나 종교는 초자아를 강화시켜 이러한 문명에 대한 저항을 감소시키는 정신적 자산으로 작용한다. 예를 들어, 어린이는 특정 종교교육을 통하여 도덕적이고 사회적 존재로 성장하고, 이러한 과정을 통하여 "초자아가 강화된 사람은 문명을 적대시하는 존재에서 문명을 전달하는 수단으로" 전락한다(181). 이러한 분류의 사람이 많아질수록 사회는 안정되며 혼란을 억제하기 위한 외적 강제가 덜 필요하다. 그러나 프로이트는 현존하는 '모든' 문명이 "다수 계층을 억압해야만 소수계층에 만족을 줄 수 있는 단계"(182)에 머물러 있다고 진단했다. 억압받는 계층의 불만은 도덕과 이상 및 예술작품으로 해소될 수 있다. 그러나 문화적 이상에 대한 자기만족이 발전하는 과정에서 다른 문명과 충돌할 가능성도 함께 높아진다.

프로이트는 우월한 자연력으로부터 인류를 보호하기 위한 필요가 존재하기 때문에 종교가 발생했다고 보았다(193). 그러나 신의 계시의 형태로 제시되는 종교적 관념은 문화의 다양성을 반영하지 못한다고 지적하였다.[28] 그는 자연력의 인간화가 유아기의 원형을 모델로 삼고 있다고 보았고, 토테미즘의 기원을 설명하면서 종교가 '아버지 콤플렉스'에 기원한다고 다음과 같이 설명했다.

> "아이는 아버지를 동경하고 존경하는 만큼 아버지를 두려워한다. [중략] 인간은 성장하면서 자신이 영원히 어린아이로 남을 운명이며 미지의 우월한 힘으로부터 보호받지 않고는 결코 살아 갈 수 없다는 것을 알고 아버지라는 인격의 속성을 그 힘에 부여한다. 그는 스스로 신을 만들고, 그 신을 두려워하면서도 자신의 보호자 역할을 그 신에게 맡긴다."(197)

프로이트는 인간의 심리적 필요를 만족하기 위하여 신의 관념을 만들었다고 주장하였다. 그러나 그는 논쟁으로 신자의 신앙을 박탈할 수 없을 뿐만 아니라 신자의 신앙을 빼앗는 행위를 "잔인한 짓"(229)으로 평가할 정도로 종교의 힘과 신자의 믿을 권리를 인정했다. 마찬가지로 프로이트는 미국에서 술 판매를 금지하고 "경건한 신앙"을 강요한 (1920년부터 1933년까지 시행되었던) 금주법에 대해서도 회의적 입장을 취했다. 종교를 강요해서는 안 된다는 그의 입장 때문이었다. 나아가 그

---

28) 프로이트는 종교 사이의 차이점보다는 유사점에 학문적 관심을 기울였지만, 서구기독교를 기준으로 다른 문화에 나타나는 모든 종교들을 설명하는 서구 중심적 일반화의 태도에 대해서는 상당히 비판적이었다.

는 종교의 힘을 인정하면서도 인간이 종교의 힘에 의지하지 않고서도 홀로 자신의 능력에 의지하여 살아갈 수 있다는 입장을 갖고 있었다. 종교는 선택이지 필수가 아니라는 생각 때문이었다. 사람들 가운데 '신경증에 걸리지 않은 사람'이 있는 것처럼, 혹은 '수면제가 없이도 잠을 잘 수 있는 사람'이 있는 것처럼, 프로이트는 종교 없이도 삶을 살아갈 수 있는 인간이 존재할 수 있다고 믿었다. 이 점에서 프로이트의 종교관은 합리성에 기초한 다원적인 세계관을 지향했다고 볼 수 있다.

프로이트는 결국 종교가 그렇듯이 신의 관념도 인간의 심리적 안정과 문명에 대한 불만을 승화시키기 위해 만들어졌다고 주장했다. 그의 심리적 환원주의에 기초한 설명이 종교인의 관점을 '왜곡'하는 측면이 있기는 하지만, 프로이트는 '신의 계시'로 대표되는 유대-기독교세계관에 대한 비판을 기초로 자신의 이론을 설명하는 과정에서 원시종교를 포함하여 부친살해를 중심으로 종교일반에 적용될 수 있는 종교의 심리학적 개념과 설명을 모색하였다.[29] 이제 그의 종교 정의에 이어 그의 종교비판을 살펴보자.

5. 프로이트의 종교비판: 종교교육의 문제점

사실 프로이트는 종교 그 자체를 비판하지 않았다. 당시 유럽의 정신세계를 지배하며 '종교 없는 인간'의 가능성을 철저히 배제했던 '특정한 형태의 종교,' 바로 서구기독교를 비판한 것으로 보아야 할 것이다. 프로이트는 인간이 유약하게 신에게 의지하지 않은 채 경험해야 하는 세상을 "(인간에게) 적대적인 생활"로 간주하면서도, 종교에 의지하는 '유아기의 상태'를 극복하는 '진보의 시대'가 앞으로 도래할 것이라고 전망했다.[30] 프로이트는 '인간의 지성을 억압하는 종교'에 대해서는 거리를 두고 다음과 같이 세 가지 측면에서 비판을 했다(229-230).

첫째로, 프로이트는 종교가 현세가 아닌 내세로 인간의 관심을 돌리는 점을 비

---

29) George B. Hogenson, *Jung's Struggle with Freud*, (London: UND, 1983), 프로이트와 융의 대결은 상징적으로 '아버지 상징'과 '어머니 상징'의 대결로 볼 수 있을 것이다. 원초적 부친살해의 사건을 강조하는 프로이트와는 달리, 융은 영지주의 신화에 나타나는 여성상징에 주목했다. 어머니 상징에 대해서는 C. G. Jung, *Four Archetypes*, trans. by R. F. C. Hull, (1959), (Princeton: PUP, 1970)을 참조하라.

30) Zilboorg, *Freud and Religion*, 18. 프로이트는 '모든' 미래의 종교가 토테미즘에서 유래했으며, 육신을 입고 지상을 지배하던 하느님 아버지를 살해한 아들들의 범죄를 속죄하기 위하여 고안된 것으로 해석했다.

판했다. 그는 물질적으로 그리고 정신적으로 인간의 능력으로 진보될 수 있는 많은 사회의 부분들이 종교의 불합리한 정당화와 의도적 무관심으로 간과되어 왔다는 사실에 불만을 갖고 있었다.

> "인간이 시련을 견뎌 내지 못할까봐 당신은 두려운 모양인데, 그래도 견뎌 낼 거라는 기대만은 버리지 말자. 어쨌든 인간은 자신의 능력에만 의지하여 살아갈 수밖에 없다는 사실을 깨닫는 것만으로도 의미 있는 일이다. 그렇게 되면 자신의 능력을 적절히 활용하는 법을 배우게 된다. 게다가 인간이 어떤 도움도 받지 못하는 것은 아니다. 과학적 지식은 노아의 홍수 시대부터 인간에게 많은 것을 가르쳤고 앞으로도 인간의 힘을 더한층 강화해 줄 것이다. 인간은 운명의 여신 앞에서는 무력하지만, 그래도 운명을 감수하는 법을 배울 것이다."(230)

이처럼 프로이트는 종교의 내세지향적인 태도에 큰 불만을 갖고 있었다. 당시 기독교인들이 말하는 신은 프로이트에게 모순으로 가득 차 보였고, 인간의 발전을 저해하는 주요 요인으로 종교가 작용하고 있는 것처럼 보였다. 무엇보다도 인간이 이성과 자연을 성실하게 이용하는 것이 프로이트가 지향했던 인간상은 아니었을까? 적어도 프로이트는 인간이 과학적 지식을 토대로 인류문명과 윤리의 진보를 가져 올 것을 기대했다.[31] 그러나 그러한 발전 가능성이 있는 상황 속에서 인간은 오히려 신의 이름과 뜻을 핑계로 불합리한 상황을 정당화했으며 심지어 그러한 불합리성을 해결하는 데에 필수적인 이성의 활동을 경시하는 것처럼 프로이트에게는 보였다. 인간이 갖고 있는 제한된 삶의 에너지를 이 세상에서 집중시킨다면, 유대인을 비롯하여 "더 이상 아무도 억압하지 않는 문명"이 이룩될 것이라고 프로이트는 낙관했던 것이다(230).

둘째로 프로이트는 종교의 무오성과 수정 불가능한 고착성을 비판했다. 경험적으로 진보를 위해서는 자기비판과 수정의 과정이 필수적이지만, 그가 경험했던 종교(서구기독교)의 상황은 합리적 판단이 어려운 어린이에게 성인이 내릴 수 있는 결정을 강요하는 상황과 비슷해 보였다(232). 그는 본능에 비하여 지성이 무력해 보이기는 하지만 그래도 언젠가는 "인간이 서로 사랑하고 삶의 고통이 줄어드는 것"(234)을 목표로 삼을 것이라고 전망했다. 이 점에서 프로이트는 종교인의 목표

---

31) Zilboorg, *Freud and Religion*, 27-28. 질부그는 프로이트의 '반종교적' 성향을 윤리의 기초를 제공하기에 당시 종교의 입지가 열악했고, 종교가 과학을 억압하고 있는 기제로 간주되었다는 사회적 분위기를 유념해야 한다고 지적한다.

와 비종교인의 목표는 사실상 동일하다고 지적하면서도, 그는 종교인은 그 목표를 성취하는 데에 너무 "성급하고 강제적이고 이기적"이라고 평가했다. 그 결과 미래에는 프로이트가 믿고 있는 '이성의 신'이 당시 종교인들이 믿고 있는 '운명의 신'을 대체할 것이라고 예견했다. 그에 관점에서 본다면, '종교적 환상'은 탐구의 과정에서 자신의 진리를 일방적으로 방어하지만, '프로이트의 환상'은 실수와 오류를 두려워하지 않았다. 그러므로 수정의 과정을 통한 진보에 대한 그의 확신은 이성(로고스)을 '전능한' 신으로 만들지 않았다. 그러나 그 스스로가 인정하듯이 프로이트에게는 다음과 같은 믿음의 "확고한 토대"(236)가 있었다.

> "우리는 과학적 연구를 통해 세계의 현실을 어느 정도 알 수 있고, 그 지식을 통해 우리의 힘을 강화할 수 있으며, 그 지식에 따라 우리의 삶을 조정할 수 있다고 믿는다. 이 믿음이 환상이라면, 우리는 당신과 같은 처지다. 그러나 과학은 그동안 중요한 성공을 많이 거두었으며, 이를 통해 그것이 결코 환상이 아니라는 것을 입증했다."(236-237)

과학의 진보를 당시의 종교적 교리보다 중시했던 프로이트는 세대가 지나면서 과학적 가설들이 때때로 오류로 판명되는 것은 과학적 견해의 발전과 진보를 위하여 필수불가결한 일종의 과정으로 보았다. 우리가 주목해야 할 것은 프로이트가 종교적 교리가 줄 수 없는 확고부동한 지식을 시험과 검증의 절차를 통하여 과학이 준다고 믿었다는 점이다. 이 점에서 프로이트는 종교철학자 월터스터프(Nicholas Wolterstorff)가 기초주의(foundationalism)를 비판했던 논리실증주의자들이 그 확실성의 기초를 이성에 세웠던 경향을 띠고 있다.[32] 따라서 그의 과학에 대한 믿음은 종교적 교리가 지닌 '환상'과는 다른 차원의 '환상'이었다. 다시 말해, 그의 종교는 '진보를 위한 환상,' '수정이 가능한 환상,' '당시 종교를 배제한 환상'이었다.

셋째, 프로이트는 당시 유럽에 팽배해 있던 종교교육의 방식을 비판했다.[33] 그

---

32) Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*, (1984), 문석호 역, 『종교의 한계 내에서의 이성』, (서울: 성광문화사, 1991), 33-44. 월터스터프는 종교의 개념을 전통적인 제도종교로 제한하지 않았으며 모든 신념을 포함했다.

33) 프로이트의 종교교육관을 발전시킨 종교심리학자 디티스(James Dittes)의 종교이론에 대해서는 안신, "다문화 종교교육을 위한 심리학적 모델: 제임스 디티스의 종교심리학을 중심으로," 『종교교육학연구』, 제 27권(2008년 6월), 159-178를 참조하라. 그는 프로이트의 종교심리학을 이해하기 위하여 그의 생애와 사상의 접점을 찾아야 한다고 주장한다.

에 따르면, 어린이가 성장과정에서 스스로 종교적 문제를 실존적으로 고민하는 단계에 이르기도 전에 특정 교리를 어린이에게 강제로 주입시키는 교육은 오히려 어린이의 지성과 합리성이 발달할 수 있는 잠재성을 조기에 제거하고, 이후 어린이의 성장과 사회활동에 악영향을 준다고 지적했다. 유아시절부터 교리가 갖고 있는 논리적 모순과 불합리성을 "무비판적으로" 수용하는 자세는 이후 종교의 잘못을 발견하면서도 침묵하거나 간과하게 되는 결과를 초래하게 될 것이라고 경고했다. 프로이트에 따르면, 유년기에 받은 교육은 성인이 되어서도 지속적인 영향을 미친다. 프로이트는 자기 자신의 경험을 이야기하듯 당시 종교교육의 맹목성을 다음과 같이 비판했다.

> "우리는 어린애가 종교적 교리에 관심도 없고 그 의미를 이해할 수도 없는 나이에 종교적 교리를 그 아이한테 가르친다. 오늘날 아동 교육 과정에서 가장 중요한 두 가지는 성적 발달을 지연시키고 조기에 종교적 영향을 주는 것이 아닐까? 따라서 아이의 지성이 눈을 뜰 때쯤이면 종교적 교리는 이미 공격할 수 없는 절대적 존재가 되어 있다. 그러나 그렇게 중요한 분야를 지옥불의 위협으로 봉쇄해 버리는 것이 과연 지적 능력을 강화하는 데 도움이 된다고 생각하는가?"(227)

프로이트의 합리성에 기초한 종교비판은 어느 정도 설득력이 있으며, 사실 20세기 초보다 21세기 초 유럽의 종교동향을 이해하고 설명하는 데에 더 큰 도움을 주고 있다. 그의 비판을 통하여 우리는 당시 유럽의 기독교가 갖고 있었던 편협성과 맹목성 및 경직성을 발견할 수 있다. 나아가 최근 무신론의 포교자를 자처하며 지적 설계자를 가정하는 유신론을 혹독하게 비판하고 있는 옥스퍼드대의 생물학자 도킨스(Richard Dawkins)의 주요 비판 근거들이 지금까지 살펴 본 프로이트의 종교론과 종교비판에 기초하고 있다는 점에 우리는 주목해야 할 것이다.[34] 어쩌면 프로이트가 바라던 환상과 종교의 미래는 그가 예견했던 대로 현재 유럽에서 광범위하게 진행되고 있는 서구기독교의 쇠퇴와 세속화로 설명될 수 있을 것이다.[35]

---

34) Dawkins, *The God Delusion*, 208-221.

35) 유럽의 세속화에 따른 제도 종교로서 기독교의 붕괴에 대해서는 Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000*, (London: Routledge, 2001), 187-198과 Robin Gill, *The 'Empty' Church Revisited*, (Hants: Ashgate, 2003), 135-168를 참조하라.

6. 결론

우리는 지금까지 프로이트 자신의 종교적 배경을 살펴 본 후에, 그가 『환상의 미래』에서 전개한 환상의 개념이 지닌 차별적 의미와 그가 가졌던 종교관의 특징을 그가 비판했던 당시 종교의 모순점들과 함께 살펴보았다. 프로이트는 종교현상을 종교현상 그 자체로서가 아니라 심리적 실재로 설명했다는 점에서 '외부자의 입장으로' 종교를 연구한 대표적인 환원주의자이다. 그러나 위에서 지적했듯이, 프로이트는 종교 그 자체를 부정하지도 그렇다고 종교의 진실성과 필요성을 의심하지도 않았다. 오히려 그가 비판했던 대상은 특정한 형태의 종교, 바로 서구기독교의 세계관이었다.[36] 동양종교에 깊은 관심을 기울였던 융과는 달리 프로이트는 이상하리만큼 동양종교에 대한 어떤 논의도 전개하지 않았으며, 인격적 신에 대한 믿음과 당시 종교의 의례적 측면에만 관심을 기울였다. 그러나 그에게 여전히 진정한 종교는 정의와 윤리 및 진리를 실천하는 모세에게 유래한 종교였다.

프로이트가 유럽에서 경험했던 서구기독교는 문화적 우월감과 인종적 편견을 가지고 치명적 가치판단을 정당화하는 비과학적 준거를 대중에게 유포시키고 있었다. 유대인을 포함한 다양한 인간들을 비인간으로 왜곡시키는 신념체계로서 기능했던 것이다. 유럽의 기독교인들과 그들을 지탱해주던 기독교세계관의 유대인에 대한 편견은 종교적 소수자로서 유대교 배경을 갖고 있었던 프로이트를 유년시절부터 장년을 거쳐 노년시절까지 지속적으로 괴롭혔다.

국제적으로도 기독교국을 자처하던 유럽의 국가들은 아프리카, 아시아, 남미 등지에서 전략적 식민지를 확장하는 무한 경쟁을 벌이고 있었고, 20세기에 들어서 서유럽의 문화를 무참히 파괴했던 1차 세계대전의 참화를 경험한 후에도 유럽의 국가 간 정치적 긴장과 갈등은 증폭되고 있었다. 프로이트는 『환상의 미래』를 통하여 서구기독교의 이상이 갖고 있던 현실과의 괴리와 이중성을 비판했던 것이다.

프로이트는 서유럽의 한 지식인으로서 자신이 개발한 정신분석학의 방법으로 '자기비판능력'을 상실한 서구기독교의 문제점을 지적했다. 그에게 종교로서 서구기독교는 절대적 타자(신과 내세)에 대하여 지나치게 관심을 집중시켜 서구가 당면한 현실의 문제를 파악하지 못한 채 인류와 문명의 진보를 억압하는 '환상'이었다. 교육을 통하여 초자아가 만들어 내고 강화하는 윤리적 신에게 어린이가 절대

---

36) Hans Küng, *Freud and the Problem of God*, (1979), trans. by Edward Quinn, (New Haven: Yale University Press, 1990), 96-98.

적으로 의존하듯이, 프로이트는 서구인들이 자기를 기만하고 현실세계로부터 도피하기 위한 도구로서 종교를 만들었다고 주장했다.

앞으로 종교학계에서 프로이트의 『환상의 미래』가 출판된 사회적 맥락에 대한 연구가 보다 심도 있게 전개될 필요가 있다. 미국에서 진행되고 있었던 금주법(1920-1933)은 프로이트가 지적했듯이 기독교신앙이 절대화되었다는 인상을 주기에 충분했다. 또한 1925년 미국의 공립학교에서 과학교사 스코프스(John Scopes)가 성서와 모순되는 진화론을 학생들에게 가르쳤다는 이유로 시작된 '원숭이재판'(monkey trial)사건도, 당시 서구인들이 종교적 교리와 과학적 사고의 관계를 갈등과 충돌의 관계로 인식했음을 보여주고 있다.[37] 그러나 종교학자 바버(Ian Barbour)가 제시한 것처럼 과학과 종교의 관계를 ① 갈등, ② 독립, ③ 대화, ④ 통합 등 다양한 모델로 분류한다면[38], 프로이트의 종교관이 과학과 종교의 지나친 이분법적 갈등 모델에 기초하고 있다는 한계를 발견하게 된다.

결론적으로, 프로이트가 불만을 갖고 비판했던 종교는 종교 일반이 아니며, 궁극적 진리와 정의를 윤리적 차원에서 구체적으로 실천하지 못하고 원망성취의 기능만을 감당했던 서구기독교였다. 1907년에 강박적 행동과 종교의례의 유사성을 발표한 후, 20년이 지난 1927년에 프로이트는 『환상의 미래』를 통하여 정신분석학의 문화비평적 기능을 한층 더 강화시켰다.[39] 앞으로 우리는 프로이트와 관련된 환원주의논쟁에 함몰되기 보다는 전기적 · 역사적 · 관계적 맥락 안에서 프로이트의 주요 저서들이 담고 있는 초심리학(metapsychology)의 개념들과 그 의미에 대한 보다 공감적이며 심층적인 연구를 해야 할 것이다.

주제어: 지그문트 프로이트(1856-1939), 정신분석학, 종교, 환상, 의미

---

37) Michael Peterson ed. *Reason and Religious Belief*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2003), 250.

38) Ian G. Barbour, *Religion and Science*, (London: SCM Press, 1998), 77-105.

39) John Deigh, "Freud's Later Theory of Civilization: Changes and Implications," ed. by Jerome Neu, *The Cambridge Companion to Freud*, (Cambridge: CUP, 1991), 287-308. 데이는 프로이트의 『환상의 미래』(1927)에서 이성과 과학의 시대에 대한 낙관론이 3년 뒤에 출판된 『문명속의 불만』(*Civilization and Its Discontents,* 1930)에서 현실론으로 수정되지만, 다시 3년 뒤에 출판된 『정신분석학에 대한 새로운 입문강좌』(*New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, 1933)에 긍정론으로 선회함을 지적하고 있다.

참고문헌

김종서, 『현대 신종교의 이해』. 성남: 한국정신문화연구원, 1994.

안신, "다문화 종교교육을 위한 심리학적 모델: 제임스 디티스의 종교심리학을 중심으로," 『종교교육학연구』, 제 27권(2008년 6월), 159-178

Barbour, Ian G. *Religion and Science*. London: SCM Press, 1998.

Berry, Harold J. *What They Believe*. Lincoln: BTB, 1987.

Brown, Callum G. *The Death of Christian Britain - Understanding Secularisation 1800-2000,* London: Routledge, 2001.

Dawkins, Richard. *The God Delusion,* London: Black Swan, 2006.

Deigh, John. "Freud's Later Theory of Civilization: Changes and Implications," ed. by Jerome Neu, *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge: CUP, 1991, 287-308

DiCenso, James J. *The Other Freud: Religion, culture, and psychoanalysis*, London: Routledge, 1999.

Dittes, James. "Teaching Freud's Teaching," ed. by Dinane Jonte-Pace, *Teaching Freud.* Oxford: Oxford University Press, 2003, 258-270.

Forsyth, James. *Psychological Theories of Religion.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003.

Freud, Sigmund. "Obsessive Actions and Religious Practices," (1907), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*(이후 *SE*로 표기), vol. IX, trans. by James Strachey, London: The Hogarth Press, 1959.

_____. "An Autobiographical Study," (1925), *SE*. vol. XX, 1959.

_____. "Address to the Society of B'nai B'rith," (1926), *SE*, vol. XX, 1959.

_____. "The Future of an Illusion," (1927), *SE*. vol. XXI, 1971. 김석희 역, 「환상의 미래」, 『문명 속의 불만』. 서울: 열린 책들, 1997.

_____. "A Comment on Anti-Semitism," (1938), *SE*. vol. XXIII, 1964.

Gill, Robin. *The 'Empty' Church Revisited,* Hants: Ashgate, 2003.

Hogenson, George B. *Jung's Struggle with Freud*, London: UND, 1983.

Jung, C. G. *Memories, Dreams, Reflections.* (1961) ed. by Aniela Jaffe, New York: Vintage Books, 1989.

_____, *Four Archetypes*, trans. by R. F. C. Hull, (1959), (Princeton: PUP, 1970

Knight, Stephen. *The Brotherhood - The Secret World of the Freemasons.* London: Granada, 1984.

Knoepfmacher, Hugh. "Freud and the B'ai B'rith," *The Journal of American Psychoanalytic Association.* 27(1979): 441-449.

Küng, Hans. *Freud and the Problem of God.* (1979), trans. by Edward Quinn, New Haven: Yale University Press, 1990.

McGuire, William. ed. *The Freud/Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung.* trans. by R. Manheim and R. Hull, Princeton: PUP, 1974.

Palmer, Michael. *Freud and Jung on Religion.* London: Routledge, 1997.

Peterson, Michael. *ed. Reason and Religious Belief.* 3rd ed. Oxford: OUP, 2003.

Ranzinski, Liran "Freud's Perspectives on Judaism and Death," *European Forum at the Hebrew University,* May 2008, Issue no.1.

Wolterstorff, Nicholas. *Reason Within the Bounds of Religion*, (1984), 문석호 역, 『종교의 한계 내에서의 이성』, 서울: 성광문화사, 1991.

Woodhead, Linda. *Religions in the Modern World,* London: Routledge, 2002.

Zilboorg, Gregory. *Freud and Religion*, (1958), Westminster, MD: Newman, 1964.

원고 접수일 : 2008년 9월 25일
심사 완료일 : 2008년 10월 23일
게재 확정일 : 2008년 11월 14일

<Abstract>

Freud's Religion and Illusion: A Religious Interpretation of *The Future of an Illusion* (1927)

Ahn, Shin

This paper examines Sigmund Freud(1856-1939)'s concept of an illusion and his idea of religion by analyzing his prominent work, *The Future of an Illusion* (1927). This work represents his critical study of religion, but it should be noted that for him religion as an illusion was neither an err nor delusion. And his Jewish identity strengthened his criticisms on religion.

Freud's negative view on religion came from his own experiences of anti-Semitism, reformed Judaism, and the freemason's Jewish branch, B'nai B'rith. His nanny and father also played important roles in his degrading the value of religions, especially Christianity and Judaism in Europe. He defined an illusion as the belief of fulfilling one's wish. The problem of reality doesn't matter in the concept of an illusion. Regarding religion as "the universal obsessional neurosis," Freud argued that the stage of religion would be followed by the stage of science. He emphasized the importance of reason and experience rather than that of religion. According to Freud, religion has overlooked the possibility of improvement and development in human civilizations by limiting itself into the areas of invisible worlds and eternal life.

In conclusion, the author argues that Freud criticized the particular form of Christianity in Europe, not all forms of religions in the world. As a Jew, Freud seems to have used psychoanalysis as a scientific tool to debunk the myth of Western Christianity, which was partly responsible of expanding European colonies in the non-Western world and of persecuting Jews in Europe.

Key Words: Sigmund Freud (1856-1939), psychoanalysis, religion, illusion, meaning