

# **‘사회’에 대한 신학적 이해의 모색**

**‘Society’ in a Theologically Understood Concept**

이보민

들어가는 말

1. 공리주의적 사회이해와 그에 대한 회의
2. 사회에 대한 구조기능주의와 행동주의적 이해
3. 신학적으로 성립되는 사회라는 개념

이보민

부산에서 출생하여 서울대에서 물리학(1961-64)을 전공하고, 이어서 현 고신대학 신학대학원 전신인 고려신학교본과(1965-68)에서 신학을 공부했다. 그후 미국 Westminster Theological Seminary에서 변증학 전공으로 석사학위를 취득하고(1973), 이어서 화란 캄펜 개혁교회 신학교 대학원에서 기독교 윤리학 전공으로 신학박사(Th. D)를 취득했다.

1979년 이래 고신대 신학대학원 교수로 재직 중이며 저서로는 「Mendacium Officiosum」, 「현대 기독교 사상 비판」, 「기독교 윤리학의 제문제」, 「기독교 사회윤리학」 등이 있다.

## 들어가는 말

사회 구성원 각자의 이웃사랑 실천이라는 고전적 형태의 사회봉사 개념이 19세기 중엽부터 배격받거나 천시(?)당하게 된 것은, 사회 속에서 만나지는 일개의 개인이라고 할 이웃에 대한 사랑의 실천이 그것 자체로서 아무리 고상한 일이었다고 할지라도 어디까지나 순수한 개인적 차원에 머물러 있을 수 밖에 없는, 즉 사회적 차원에 이를 수 없는 일이라고들 생각하게 된 때문이라고 하겠다.

다시 말해서 사회봉사는 개인적 수준을 넘어 사회적 차원의 것이 되어야 하며 그럴때 그 봉사에 합당한 대상은 이웃과 같은 단순한 개인들이 아니고 “사회”라는 그 무엇이어야 한다는 것이다. 여기에서 “사회”라는 것은 오늘날 우리들이 예사로 생각하고 말하는 그 “사회”라는 표현인데, 대단히 쉬운 개념 같으나 막상 그것이 실제로 무엇인가 하고 묻는다면 아무도 쉽사리 답변할 수 없는 대단히 모호한 그 무엇으로 나타난다.

단지, 오늘의 많은 사람들은 그런 애매한 표현을 쓰면서, 19세기 중엽이후 나타난, 개인적 차원과 다른 사회적 차원에 대한 선호 경향을 좇고 있다. 이들은 바로 그 모호한 표현인 “사회”가 분명치는 않으나 그것을 이루고 있는 개개의 구성원들에 대해서는 독립되어 있는 어떤 독자적 실체(sui generis)와 같은 것이 아니겠는가 하고 막연히 생각들을 한다.

그러나 문제는, 도대체 그런 독자적 실체로서의 사회가 실재 하는가이며 또한 그것이 실재할 때에 그 정체는 과연 무엇인가 하는 것이다. 따라서 본고는 그런 새로운 개념에 대해 비판적 평가를 하면서 흔히들 “사회”라고 부르는 것의 허상을 제거하고 우리들의 봉사의 대상이 실제로 될 수 있는 진정한 의미의 사회를 신학적으로 찾아, 올바르게 실제적인 사회봉사의 의미를 확립코자 한다. 그러기 위해서는 독자적 실체로서의 사회라는 개념이 생겨진 경위부터 살펴 보아야 할 것이다.

## 1. 공리주의적 사회 이해와 그에 대한 회의

서양에서 인간 각자들이 자기 자신에 대한 자율적 의식을 가지기 시작한 것은 르네상스 이후의 일이며 오늘날과 같은 인간들의 사회에 대한 관심도 이와 같은 자아 의식의 확립과 그 궤를 같이 한다. 이들 서양인들이 “사회”라고 하는 것에 관심있게 되는 것은, 공리주의자들에게서 볼 수 있는 것과 같이, 자의식을 가진 자들이 자기 스스로의 행복의 감정을 극대화시키기 위해 그것에 지장을 주는 소위 기존의 사회체제, 제도 등을 문제시 하는데서부터 시작되었다.

즉 공리주의의 시조라고 할 영국의 Jeremy Bentham은, 개인이 자유롭게 자신의 행복을 추구하는 것을 자기 이론의 근간으로 삼으면서도, 그 개인들이 자신들의 즐거움을 추구할 수 있는 사회적 환경이 이미 평등한 것이어야 함을 특별히 강조했고, 그런 평등을 저해하는 군주 및 귀족의 세습제까지 배척했다.<sup>1)</sup> 그런데 이런 형태의 사회에 대한 관심은, 사회라고 하는 것을 그 구성원들에 대해 독립적인 그 자체만으로서의 실체(sui generis)로 여기는 것은 아니었다. 사회는 어디까지나 구성원들이 자의적으로 이루어 놓은 바일 뿐이라는 생각이었다. 사회를 이루고 있는 인간들이 자신 개개들의 행복을 극대화하고자 하는 욕구를 가지고 있는데 그것을 이루기 위해서는 개개의 행복이 누구에게나 예외 없이 얻어질 수 있는 공동의 장(場)이 마련되어야 한다는 생각을 하게 된다. 바로 그 “공동의 장”이 이들 공리주의자들의 사회일 것인데, 그것은 그를 이루고 있는 구성원들에게서 결코 독립적일 수 없는 것, 즉 오히려 구성원들의 단순한 합(合)이라고 할만한 것일 뿐이다. 그런고로 이들 공리주의자들은 각자의 행복을 보장해 주지 못하는 것으로 여겨지는 소위 기존 사회를 배격해야 할 것으로 보며 얼마든지 각자의 노력과 자각을 통해 모두의 행복이 보장되는 진정한 사회를 만들 수 있을 것으로 주장한다.

그러나, 전술한 바와 같이, 19세기 중엽이후부터 이런 공리주의적 입장에 회의가 던져지기 시작했는데, 그것은 개인으로서의 인간들이 사회 속에서 합리적

1) B. Russel, *History of Western Philosophy*, London, 1961, p. 742.

으로 설명되기 힘든 그 무엇에 부닥쳐지고 또 그것에 의해 대단한 영향을 입는다는 것을 깨닫게 되면서 부터였다.

공리주의 이론에서 출발하였지만 그것의 문제점을 발견하면서 사회의 개인에 대한 영향을 부각시키기 시작한 사람은, Parsons에 의하면, Marshall이다. 그는 공리주의를 신봉하면서도 동시에 인간의 경제적인 생에 있어서의 특정한 사실들을 설명하는 데는 엄격한 공리주의적인 입장이 부적합함을 분명히 했다.<sup>2)</sup> 그래서 그는 두 가지 점에서 공리주의적인 입장을 부정하는데, 첫째, 인간의 필요(wants)가 아무리 쾌락적인 필요라고 할지라도 다른 모든 것에서부터 독립적으로 인간 개인의 선호에 의해서만 결정되는 것이 아니라고 한다.<sup>3)</sup> 둘째로, 그는 인간의 경제적인 생의 추구적인 행위들은 단지 인간의 필요를 충족하기 위한 도구로서만 이해되어야 한다는 것을 거부한다. 오히려 인간의 행위들은 인간의 능력을 실천하고 또 성격을 개발하기 위한 장(場, field)이 되기도 한다는 것이다.<sup>4)</sup> 그런데 이 두 가지 요소들은 그것의 본질과 성격 등을 직접 밝혀낼 수가 없는 것으로서 오히려 잉여 범주(residual category)로 여겨질 수밖에 없는 것이 된다. 인간의 자기 개발적인 성격을 포함한 행위에 오히려 맞추어진 필요라는 것은 개인으로서의 인간이 임의적으로 자기의 필요한 것을 아무렇게나 가지게 되는 그런 것이 아니고 오히려 인간이기 때문에 자기 개발과 성숙을 위해 행동해야 할 어떠한 가치관 같은 것을 가지면서 취하게 되는 그러한 행동에 맞추어져서 나타나지는 필요(want)이다. 이것은 그 자체가 무엇인지 설명될 수 있는 것은 아니고 인간 행위로부터 인간의 공리주의적이고 과학적, 논리적 이론에 따라 설명이 가능한 인간 행위의 측면을 제외한 나머지 요소의 범주(residual category)로 받아 들여지는, 즉 그것 자체로는 설명이 불가능한 것이 된다.

2) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action II* (New York/London, 1968), p. 702.

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*, p. 703.

그런 행위들에게 맞추어지는 필요들과 행위들의 양상들은 둘 다가 합쳐져서 단일의, 즉 상대적으로 잘 통합된 가치 태도의 체계로 여겨져야 한다.<sup>5)</sup> Marshall에게 있어서는, 행위에 맞추어진 “필요”들은 더이상 인간의 개인적, 임의적인 결정으로 얻어 제시되어 추구되는 목적(end)과 같은 것이 아니고 오히려 인간들이 공통적으로 바람직하게 여기면서 그것에 순응하고자 하는 가치가 된다. 그러면서도 아직 인간 행위의 양상은, 그 가치가 되고 있는 필요를 동시에 목적으로 삼고 그 목적 달성을 위해 도구를 동원하면서 취하는 자발적이고 공리적이며 또한 합(합목적적인 행위의 양상인 것으로 나타난다. 그런데 Marshall에 있어서는 이 두 가지가 잘 구분이 되고 있지 못하다. 즉 그 가치에 해당하는 필요가 독자적으로 인간에게 주어지는 그와 같은 것이 아니고 그 가치를 목적으로 삼고 도구를 동원하는 인간의 자발적(voluntaristic)인 행위와의 관계 속에서 형성되는 것이라는 점이다. 그 둘이 합쳐져서 하나의 가치 태도의 체계를 이루는데 이것은 곧 논리적으로 설명이 불가능한 잉여적 범주(residual category)에 속한다는 것이다.

그러나 이 점이 Pareto에 있어서는 좀 다르게 나타나면서, 사회라고 하는 실체가 부각되기 시작한다. 그는 가치의 요소로 나타나는 것을 비논리적인 요소로 생각하고 공리적이고 합목적인 목적 - 도구의 행위를 논리적인 요소로 여긴다. 즉 Pareto는 궁극적인 목적의 요소와 중재적인 목적 방법 영역을 분명히 구분한다는 말이다.<sup>6)</sup> 그리하여 그는 그와 같은 비논적이면서 강제적인 요소를 지니는 그런 가치의 요소를 곧 사회에 의해 제시되는 것으로 여긴다. Marshall에게서 공리적인 개인적 인간 행위 그 자체와의 관계 속에서 나타나지는 것으로 여겨졌던 인간 행위에서의 가치는 Pareto에 있어서는, 개인의 공리적인 합목적적 행위와 구별되는 사회에 의해 제공되어지는 바 그 무엇이라는 것이다. 그런 점에서 Pareto는 독립된 실체로서의 사회라는 것을 생각하는 것으로 여겨지는데, 사회란 인간에게 가치가 되어져서 그것을 향해 인간들의 도구

5) *Ibid.*

6) *Ibid.*, p. 707.

적 행위를 요구하는 바의 것이 된다. 인간 개인들은 자발적인 행위자이지만 그들의 행위의 목적은 사회에 의해 결정된다는 생각이다. 그러나 그가 말하는 ‘알 수 없는’ 잉여적 범주로서의 사회라는 것이 인간을 형성시킬 만큼 우선적이라는 생각은 아닌 듯하고 단지 그 인간에게 영향을 끼친다는 정도의 생각인 것 같다.

유사한 생각을 Emile Durkheim이 더욱 발전시키고 있다. 즉 그는, 인간의 개인적인 행위에 대해 결정적이 되는 것은 행위자에 대해 밖의 세계에 있는 사건들인데 그것들이 개인적 인간 행위에 대해 조건이 된다고 생각한다. 이것들은 곧 사회적인 사건들로서 인간에 대해서 외부적인 것(exteriority)이고 또한 강제적(constraint)인 것이다.<sup>7)</sup> 그런데 바로 이러한 사회적인 사실들은, 하나 하나 다른 것들이 제외됨으로 당도되어질 수 있는 잉여(나머지) 범주일 뿐이라는 것이다. 그리고 이런 사회적 사실들은 단순히 유전적이거나 주위 환경적인 것은 아니고 오히려 이것들이 사회 환경(milieu social)이라고 할 새로운 종류의 주위 환경을 구성한다는<sup>8)</sup> 것이다. 일반 유전적인 환경이거나 자연적인 환경이 아닌 사회적 환경이라는 개념은 곧 Durkheim으로 하여금 “사회는 그 자체 스스로의 실재(reality sui generis)”라는 주장을 하게 만들고 있다고 하겠다.<sup>9)</sup> 그것은, 곧 사회적인 강제성이 자연적인, 인과율적인 원인자와 구분되는 것을 의미한다. 결국 그가 생각하는 사회라고 하는 것은 일종의 사회적 환경으로서, 개인적인 인간들이 그들에게 주어지는, 과학이나 학문으로 설명이 가능한 모든 생물학적, 유전적, 자연적인 환경들을 하나하나 제거했을 때 남게 되는 요소로서의 환경인 것이다. 이러한 사회적 환경으로서의 사회가 Pareto에 있어서는 단순히 가치라고만 여겨지는 것이었다면, Durkheim에게 있어서는 도덕적인 책임 부여(moral obligation) 같은 것으로 나타난다. 다시 말해서, Durkheim은 인간이 사회에 의해 철저히 도덕적인 책임을 부여받는다는 생각을 갖는다. 그

7) *Ibid.*, p. 708.

8) *Ibid.*, p. 709.

9) *Ibid.*

것이 사실이라면 사회는 인격적 존재인 인간에게까지 책임을 부여할 수 있는 독립적인 실체로 여겨질 듯한데, 사회는 적어도 Durkheim에 있어서 각자에게 책임의식을 부여하는 도덕적 권위자(moral authority)가 된다. 그러면 그 도덕적 권위로서의 사회가 부여한다는 책임(obligation)이 그렇게 절대적일까?

우선 개인적 인간들의 진정하고 자발적인 생은 사회 안에서의 노동 분립 (division of labor)에 따르는 생으로서 숙명적으로 고정되는 것이 아니고 오히려 자유롭고<sup>10)</sup> 창의적 상호교환의 생이라고 한다. 다시 말해서 이런 인간들은 사회 속에서의 자발적인 계약에 의한 생을 영위하는 자들이다. 여기서 중시해야 할 점은 Durkheim이 도덕적 권위로서의 사회를 논하고는 있지만 계속해서 자발적인 인간 개인의 생을 인정한다는 사실이다. 그런 뜻에서 그는 역시 공리주의적이고 실증주의적인 면을 완전히 벗어나는 것은 아니다. 다시 말해서 사회의 독자적인 실체는 인정하면서도 또한 그 사회에 대해 우선할 수 밖에 없는 자발적인(voluntaristic) 개인적 측면은 결코 무시하지 아니한다. 그럴 때에 그가 생각하는 ‘도덕적 권위’, ‘책임’과 같은 것이 절대적 의미의 것이 될 수는 없다.

사실 인간이 사회적 차원의 노동 분업의 상황에서 노동에 임하고 그런 노동을 계약 속에서 자발적으로 행한다는 것이, 기계적인, 또는 강제적인 의미의 유대성 내지 단결성이 요구되던 고대적 원시 사회에서의 개인들에게서는 찾아볼 수 없었던 것이었다. 그때의 인간들은 자유인이지가 못했었다. 모든 것이 강제성에 의해 수행되어졌었다. 그런 사회는 아직도 노동 분업이 성립되고 있지 못하였다. 개인으로서의 인간들은 모두 자급 자족적으로 자신의 생을 총체적으로 영위해야만 했다. 그는 자신의 생의 형태를 평생을 통해 한 번도 자유롭게 바꿀 수가 없다. 자신의 생의 양태를 바꾸는 것은 생 그 자체를 포기하는 것이 되므로 그러하다. 그에 비해서 그런 기계적이고 강제적 단결성이 필요없게 된

10) Durkheim은 인간의 노동이 나누어질수록 자유는 더욱 커진다고 말한다. Emile Durkheim, *On Morality and Society*, ed. by R. N. Bellah, Chicago University Press, 1973, p. 114 참조.



유기적인(organic) 사회에서는 노동 분립이 가능하므로 그 속에서 인간은 자신의 생의 모습을 때로 원하면, 일자리를 옮기면서, 바꿀 수도 있게 된다는 것이다.<sup>11)</sup> 그의 이와 같은 생각은 18세기 Schiller가 노동 분립을 인간의 사회적 차원의 소외의 근원이라고 생각한 것과 명확한 대조를 이룬다. Schiller는 초기 시민적인 자본주의 사회가 노동 분립을 통해 합리성과 생산성을 제고(提高)하고자 하면서 인간을 부당하게 비틀어지도록 악영향을 미친다고 생각한데 비해 19세기의 Durkheim은 오히려 유사한 노동 분립의 사회가 인간을 자유하게 하는 좋은 영향을 끼치고 있다고 본 것이다. 누가 더 옳았다고 판단을 내린다는 것은 별로 의미가 없을 것으로 생각되는데, 그 이유는 초기 시민사회는 역시 인간에게 Schiller가 보았던 것처럼 나쁜 영향도 끼쳤고 Durkheim이 보았던 것처럼 좋은 영향도 끼쳤었기 때문이다. 더 중요한 것은 개인적인 인간들이 그런 영향들을 스스로 자신의 인간형성의 과정에서 취사선택하는 일일 것이다.

Durkheim은, Schiller와는 달리 초기 시민적 자본주의 사회가 노동 분립을 통해 개인적 인간으로 하여금 진정으로 자유한 자발적인 인간이 되도록 만든다는데, 인간을 이와 같이 자유롭게 만드는 노동 분립의 사회의 근간은 분립된 노동들에 따른 group들 사이에 맺어지는 계약이라고 생각한다. 그런데 이 계약이 가능해지는 것은, 개인들의 개인적 차원에서의 바라는 바를 초월하는 규범(norm)이, 즉 인간의 집단적 의식으로서의 규범이 사회에 의해 부여되어짐으로써인 것이다. 이와 같이 사회가 부여하는 규범을, 인간들이 사회 속에서 계약에 참여하는 자로서 책임을 의식하면서 수행하게 된다. 그런데 Durkheim은 이와 같이 규범을 부여하는 실체로서의 사회를 인간들의 종교적인 성향에 따라 설명하고자 한다.

인간들이 그들의 종교 의식(儀式) 속에서 많은 성스러운(sacred) 것을 숭배하는데 그런 숭배의 대상이 된다는 거룩한 것들은 그것들 자체의 내재적 속성 때문에 거룩한 것이 아니고 인간들이 특별히 존경하는 그 어떤 것을 상징하는

11) *Ibid.*, 115f.

물건이기 때문이라고 한다.<sup>12)</sup> 또한 개인적 인간들이 종교적인 의식을 통해서 공통적으로 존경하게 되는 대상이 곧 도덕적인 권위자(moral authority)이고 이런 도덕적인 권위자가 소위 성물(聖物)이라는 것을 “성스럽게” 하고 개인에게 도덕적인 규범을 지킬 책임을 의식하도록 만들기도 한다는 것이다. 바로 이와 같은 도덕적인 권위자를 Durkheim이 “사회(society)”라고 부르는 것은 말할 것도 없다. 그에 의하면 이 사회라는 것은 그 사회를 이루는 개인들이 각자 다른 개인들과의 관계를 유지하면서 막연하게 이루는 단순한 구체적, 총체적인 합(合)과 같은 것은 아니다.<sup>13)</sup> 그러므로 그 사회는, 그것을 구성하는 인자(因子)들의 단순한 산술적인 합이 아니고 오히려 그런 구성 인자들이 합쳐졌을 때에 합치기 전에는 보이지 않았던 새로운 요소가 나타나져서 이루어지는, 소위 Parsons의 용어를 빌리면, “발현적 특질(emergent property)”을 지니는 도덕적인 실재(moral reality)가 된다는 것이다.

또한 이러한 의미의 사회는, 인간들이 그런 도덕적 실재 속에서 소위 초자연적이라고 불리우는 비경험적인 세계의 측면과 인지적인 관계를 가지게 되는 그와 같은 것이다. 이것은 결국 개인들이 궁극적인 가치의 태도를 가지는 것이고 그런 태도들이 결국 “사회”라고 하는 실재를 구성함으로써 개인들 모두에게 대해 공통된 궁극적 가치의 태도가 된다는 것이다.<sup>14)</sup> 이것이 결국 개인들의 어떠한 특별한 존재를 향한 존경의 태도가 되고 또한 도덕적인 책임의식으로 나타나기도 한다. 그런데 이와 같이 노동 분립의 생을 사는 인간들은 단순히 그와 같은 궁극적 가치의 태도만을 가지는 것이 아니고 그와 같은 태도를 실제 행위로, 또 행동으로 나타내게 된다.<sup>15)</sup> 이러한 행위를 일체를 Durkheim은 의식적(儀式的) 행위(rituals)라고 부른다. 이런 행위들은 엄격하게 말해서, 행위자가 특별한 목적을 달성하려고 할 때 나타나는 행위의 양상(mode)을 의미하기도

12) Parsons, *op. cit.*, p. 711.

13) *Ibid.*, p.712.

14) *Ibid.*

15) *Ibid.*

한다. 그러나 그 목적이라는 것이 이 경우에는 어떤 이기적, 개별적, 임의적인 것과 같은 것이 아니고, 오히려 어떤 유익을 위해서 공리주의적인 합리적 계산(calculation) 등이 특별히 제거되어진, 도리어 유별난 조건하에서의 목적인 것이고 그런 목적 달성은 곧 소위 “종교 의식적 태도(ritual attitude)”를 지니면서 수행되어진다는 것이다.<sup>16)</sup>

또한 이런 의식적 태도 및 행위는 Durkheim에 있어서 단순히 가치 태도의 표시만은 아니고, 통속적인 행위들의 과정에서 어느 정도 잠재되어 있는 공통적 가치 요소들을 활성화시키고 강화하는 양상이라고 말할 수 있는, 즉 사회적 유대성(solidarity)의 관계하에서 대단히 큰 기능적인 중요성의 표시라고 할 수 있다. 다시 말해서 그 종교 의식적인 행위는 인간이 막연하게 공통적으로 느끼는 가치의 요소를 생생하게 해서 사회 속에서의 유기적인 의미의 유대성을 공고히 하는 식의 행위라는 것이다.<sup>17)</sup> 즉 그 행위가 비록 종교 의식적인 것이라고는 하지만, 마침내 일반 세속적인 삶에 잠재된 공통의 가치를 활성화하여 그로 인해 유기적인 유대성을 강화시키게 된다는 말이다. 이와 관련하여 Durkheim의 사상에는 사회의 체제를 중시하는 경향이 나타난다. 그런데 그에게 있어서의 사회 체제란 구체적인 법적 제도를 의미하기보다는 정신적이고 도덕적인 체계를 의미한다. 이와 같은 도덕적 체계가 중앙 집권적으로 강하게 이루어진 사회일수록 단순히 사회를 이루고 있는 구성 요소들의 단순하고 구체적인 합(합)으로서의 사회가 아닌 진정으로 “발현적 특질”을 지니는 진정한 사회 그 자체로서의 사회가 되어지는데, 그때의 “사회”란 바로 인간의 집단적 가치 태도 또는 의식일 뿐인 것은 두말할 것 없다.

그러므로 Durkheim은 사회에 대한 그 자신의 사고에 있어서 어떤 발전의 과정과 같은 것을 언제나 염두에 둔다.<sup>18)</sup> 즉 그는 사회가 진정으로 사회답게 되어지는 것은, 그 사회가 구체적인 실재(concrete reality)로부터 단지 개인들의

16) *Ibid.*

17) *Ibid.*, p.713.

18) *Ibid.*

마음 속에서만 실재하는 행위의 복합적 요소들이 되어짐을 통해서라고 생각한다.<sup>19)</sup> 다시 말해서 사회는 인간 행위의 조건들의 역할 속에서 “자연 그대로의 사실들(facts of nature)”의 범주로부터 물경험적인 참조(non-empirical reference)를 포함하는 공통적 가치 체계(common value system)로 바뀌어 진다는 것이다.<sup>20)</sup> Pareto에서는 인간에게 사회로부터 나타나는 “가치”라는 것이 무엇인지 잘 알려질 수 없는 ‘잉여 범주’에 속하는 것이 되고 있어서, 그 가치와 또 그 가치를 일종의 목적(end)으로 삼아서 그 목적 달성을 위해 도구(means)를 합리적으로 동원하는 행위들이 그 가치로부터 구분되어질 수 밖에 없었다.

그에 비해 Durkheim에 있어서는 행위의 목적 - 도구적인 쇄사슬에 대해서 어떠한 체제 기구적인 요소가 도입된다. 그래서 궁극적인 가치의 system의 표명의 양상이 더 이상 설명될 수 없는 비논리적인 요소로만 취급되어지지 아니한다. 그러니까 이런 궁극적인 가치 system에 대한 설명은, 앞에서 논한 대로 성물(聖物, the sacred), 상징의 역할, 종교 의식적 행위(natural action)와 그것의 기능에 대한 관계 등의 개념 속에서 행하여진다. 성물의 개념 속에 궁극적인 관습에 대한 물경험적인 참조가 내포되어져 있고 그러므로 “idea”라고 하는 데에 대한 가치 태도의 관계는 Pareto에 있어서보다는 확실히 더 분명해진다.<sup>21)</sup> 더욱이 초자연적인 표현들에 대해 중심이 되는 상징적인 관계가, 성물의 개념과 아울러 종교의식 행위라고 할 전체 행위의 계층의 이해에 필수적인 분석적 열쇠를 제공하는 것이 되는데, 바로 그런 “종교 의식의 행위”라고 하는 것이 Pareto에게도 경험론적으로는 대단히 중요한 것이 되고 있으면서도 이론적으로는 “잉여적”으로 설명 불가능한 것으로 남아 있었던 것이다. 그런 뜻에서 Durkheim에서의 모든 개념들은 Pareto에서의 비논리적인 행위 또는 감정(sentiment)등의 잉여적인 범주의 내용을 구체적으로 설명해 보는 것으로 여겨질 수 있다.<sup>22)</sup>

19) Ibid.

20) Ibid.

21) Ibid., p. 714.

22) Ibid.

그런데 바로 이렇게 설명되어진 Durkheim에 있어서의 개인적 인간들이 가지는 궁극적인 가치와 그에 따르는 종교적인 의식의 행위 등은 결국 그들 개인들이 스스로 개인으로 있을 때에는 가질 수 없었던 것으로서 그들이 소위 “사회”를 이루면서 함께 살 때에 가지게 되는 집합적인 의식과 행위들인데, 바로 그 의식과 행위가 스스로 그 무엇을 존경의 대상으로 여기면서 “사회”라고 하는 것을 구성한다. 그리고 그 사회라는 것은 결국 개인적인 인간들이 함께 살기 때문에 집단적으로 가지게 되는 발현적인 가치, 도덕, 책임의식 등과 동일시되는 도덕적 실재(moral reality)일 뿐이다. 바로 이와 같은 도덕적 실재로서의 사회가 개인으로서의 인간에게 책임(obligation)을 느끼게 하는 규범을 제 공하며, 그것을 근거로 해서 실제 분업 사회 속의 계약을 이루고 그 계약에 따라 인간이 자유의 생을 누리게 된다. 도대체 이때의 독립적인 실체로서의 사회라고 하는 것이 개인들에게 책임을 부여한다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것이, 개인으로서의 인간들이 개인만으로 존재할 때는 가질 수 없었던 도덕 의식을 함께 살면서 가지게 되는데 그 결과로 인간들이 상호 간에 책임을 행할 수 있게 된다는 것 외에 무슨 특별한 것이 될 수 있는가? 그것이 진정, 개인들에 대해 독립되어 있는 독자적 실체로서의 그 무엇일까? 그렇지 못하다. Durkheim에 있어서 사회가 준다는 규범도, 결코 개인에 대해서 우선적으로, 독립적으로 존재하는 사회라는 실체가 개인에게 부여한다는 식의 규범은 아닌 것이다. 오히려 인간들이 스스로 가지는 집단적인 의식과 그에 따른 행위였을 뿐이다. 바로 그와 같은 책임 의식을 가지고 노동 분업 사회 속에서 자신의 책임을 수행한다.

다시 한번, 인간이 이런 의미의 책임을 가지고 스스로 수행한다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것이 과연 사회가 부여하는 책임을 실제로 그 사회를 위해 봉사하면서 수행하는 것인가? 그렇지 않을 것이다. 개인들은 스스로 한정된 정도의 책임을 계속 완수하는 의미로 수행하고 있을 뿐이다. 분업 사회 속에서의 계약이 제시하는 만큼의 책임을 수행함으로써 무한히 져야 할 책임의 수행을 행하지 않아도 된다는 말이다. 그러면서도 그 인간은 그가 행해야 할 인간으로

서의 모든 책임의 수행을 무한히 행하는 자가 받아야 할 인간으로서의 칭송을 받을 수 있게 된다고 하겠다. 그럴 때에 그와 같은 의미의 책임수행은 결국 자기 자신을 위한, 즉 공리주의적인, 합리적이고 자율적인 행위의 일부라고 말할 수 있을 것이다. 인간은 순수하게 개인적으로 스스로 인간다운 자이어야 함을 관념적으로 의식하게 되지만 실제로 그는 거의 아무런 책임 수행도 제대로 행하고 있지를 못한다. 그것이 곧 Kant의 철학에서 나타나는 각종 갈등적인 요소라고 하겠다. 이것이 곧 인간의 순수하게 개인으로서의 모습인데, 그 인간들이 사회를 이루면서 타인들과 함께 살 때에 실제로 한정된 책임을 수행할 수 있게 되었고 그것으로서 인간의 존엄성이 유지되고 또한 그에 따른 자유와 이익이 지켜질 수 있게 되었다고 말할 수 있다. 바로 그와 같은 의미의 책임을 인간이 수행하게 되면서, 그 책임은 개인으로서의 인간에게서 나오지 않는다는 것이 사실이므로, 사회가 준다고 생각하고, 또 그 책임 주는 것이 곧 사회라고 말하고 있다.

이것이 Durkheim의 독립적인 실재(reality sui generis)로서의 사회와 그것이 부여하는 책임의식과 책임 수행의 진정한 의미라고 할 때, 그것은 공리주의적인 흐름에서 결코 완전히 벗어나는 것은 아니다. 사실, Pareto에서의 “비논리적인 행위가 사회에 의해서 요구되어 수행된다.”는 것과 Marshall에서의 “목적 이 되어지는 가치가 공리주의적 목적 - 도구의 행위에서 나타나진다.”는 것도 본래적, 공리주의적인 사고와 방법을 수정하고 있는 것은 분명한 일이지만 그것들 역시도 공리주의를 어느 정도 벗어나면서도 완전히는 일탈할 수 없었던 Durkheim과 마찬가지로, 그런 공리주의를 완전히는 벗어나지 못했었다. 종합해서 말해 본다면, 개인으로서의 인간들이 사회를 만들어 나아간다는 것도 분명한 사실이기기는 하지만 그래도 그 인간이 사회 속에서 사회에 의해 영향을 실제로 받는다는 사실이 결코 무시될 수 없을 만큼 분명한데, 그것은 결국 Marshall 이래로 Pareto를 거쳐 Durkheim에 이르기까지 나타나는 비논리적이면서 책임을 부여한다는 “사회”로 이해되어지는 바에 대해 보아왔던 것처럼, 개인으로서의 인간들이 사회라는 것을 이루면서 결과적으로 나타내는 어떠한

도덕적인 실재와 그것에 따라 형성되는 도덕적인 체계로 설명될 것이다. 즉 소위 사회 속에서 개인들이 부여받는다든 책임은 사회라는 독립적인 실체가 부여하는 것이 아니라 개인들이 집단적으로 함께 살면서 개인으로서 기대할 수 없었던 책임의식을 뜻밖에 갖게 되는 것일 뿐이다.

그렇다면 개인이 사회로부터 책임과 소명을 부여받는다든 것은 실제적인 사실이 못된다. 즉 사회라는 것이 개인에 대해 독립적 실체로 존재한다는 것도 과장일 뿐이다. 그런데 이와 같이 Durkheim에 의해 제시되는 도덕적 실재로서의 사회는 Weber에서도 유지되면서 한편 좀 다른 각도에서 접근되어진다. Weber는 실제로 Marx의 역사적 유물론을 공격하기 위해 Durkheim의 “사회가 도덕적 책임으로 나타난다.”는 생각을 도입하여, 자본주의 국가 역시도 종교적 전통에 따른 도덕적 책임을 부여하는 것이라고 하는 생각을 가지고 Marx주의가 그런 자본주의 사회를 무조건 배격하는 것을 오히려 옳지 못하다고 비판한다. 그러나 그는 그와 같은 사회 속에서 구체적이고 자발적으로 행동하는 개인을 무시하지 아니함으로서 관념론에 빠지는지 아니한다. 그래서 그는 자본주의 국가가 개인에 대해서 가치나 목적을 제시하면서 나타날 뿐 아니라 개인 역시도 거기에 맞추어서 그런 목적을 위해 도구를 합리적으로 동원해서 그 일을 자발적으로 이루고자 하게 된다고 생각하는데, 그런 인간의 자발적인 행위가 Durkheim에서는 도덕적인 권위에 의해 주어지는 도덕적 규범과 같은 것에 의해 그 방향이 결정되는 것으로 여겨지는데 비해 그에게서는 소위 법적인 질서, 즉 국가 체제적인 질서에 따르는 것이 된다.<sup>23)</sup>

이것은 결국 Weber가 Durkheim과는 달리, 현실 국가 체제를 파괴하려는 공산주의에 반대해서 당시의 자본주의적인 국가를 지키려는 의도에서 그의 이론을 펼쳤기 때문에, 사회라고 하는 것을 단순한 도덕적 실재로서의 사회로만 보는 데에 머물지 아니하고 정치적인 체제를 가지는 국가적인 현실로 보고자 한 결과라고 말할 수 있다. 그가 말하는 법적인 질서(legitimate order)라는 것은 국민들에 의해 그 법적 타당성이 인정된 국가 체제에 의한 질서인 것은 두

23) *Ibid.*, p. 717.

말할 것 없다. 또한 Weber는, 그와 같은 국가의 법적 질서 속에서 개인적인 인간은 합목적적, 합가치적인 행위를 논리적이고 합리적으로 행하게 됨으로써 자신의 자유와 유익을 지키게 된다는 생각을 하게 된다. Durkheim에 있어서의 도덕적 체계를 함께 사는 국민들의 동의로 법적 체계화한 것을 사회라고 할 때 그 사회가 진정한 독자적 실체로서의 사회가 되는 것은 물론 아니다.

그런데 Weber가 이와 같이 Durkheim의 전통에 서 있으면서도 당시의 자본주의 국가라는 특정한 사회를 지켜야 한다는 이유 때문에 당시 국가 체제라는 한정된 범위 내에서의 인간의 사회적 행위를 취급하는데 비해, 미국의 사회학자 Talcott Parsons는 다시금 일반화된 의미에 따라 유사한 Durkheim 이래의 문제를 새롭게 발전시키고 있다.

## 2. 사회에 대한 구조 기능주의와 행동주의적 이해

Parsons 역시도 개인으로서의 인간이 자발적으로 행동하는 자라는 공리주의적인 전통을 전적으로 벗어나지는 아니한다. 그러면서도 그의 이론적인 출발점은 사회 질서의 문제였다고 생각된다. Benton Johnson의 말대로 “그는 가치가 사람들에게 매일매일의 결정을 내리는데 필요한 공통의 기준을 마련해 주고 있는 바, 그 기준은 개개인의 인성에 침투해 들어가 각자의 주관적 관점의 일부분을 이루고 있다고 주장한다.”<sup>24)</sup> 또한 그는 “Hobbes의 생각의 약점을 지적하면서, 질서란 전체적 지배 없이도 가능하다고 생각한다.”<sup>25)</sup> 이런 뜻에서 “Parsons는 개인적 인간의 성격과 사회 체제가 상호의존적이면서도 독립적인 행위의 구성 요소로서 이루어져 있다고 생각한다.”고 Johnson은 말하고 있다.<sup>26)</sup> 계속해서 Johnson은 말하기를, “인성과 사회 체제가 상호의존적인 이유는 사

24) Benton Johnson, 「사회과학의 구조 기능주의」, 박영신 역(학문과 사상사, 1978), p. 27.

25) *Ibid.*

26) *Ibid.*, p.42.



회 체제가 상호 교섭하고 있는 인성들로 구성되고 있고, 또 한편 인성은 사회화의 경향성을 띠고 있기 때문이다.”<sup>27)</sup>라고 하였다. 다시 말해서, Parsons에 의하면 인간은 자발적인 행위의 존재로서 합리적으로 자신의 목적을, 각종 도구를 동원하면서 추구하는 자이지만 그 목적은 결코 임의적인 것은 아니며 오히려 사회 속에서 공통적인 체제로서 제시되어지는 것이라고 한다. 바로 그런 사회 체제를 가진다는 사회는 발현적인 특질(emergent property)을 가지는 것으로서, 사회 체제 속의 개인들의 인성의 단순한 합(合)에 머물지 않고 그 이상으로 독자적인 실체로 나타난다는 것이다.

그런데 이와 같은 독자적인 실체로서의 사회가 가진다는 사회 체제는 역사 속에서 그 양상에 변화를 보이는데 그것을 Parsons는 소위 유형 변수(pattern variables)라는 네 개의 쌍으로 묘사하고 있다. 즉 제1 쌍의 유형 변수는 보편주의(universalism)－특수주의(particularism)의 변수로서, 고대 사회에서는 특수주의적으로 어떤 집단의 구성원의 자격을 기초로 해서 서로 연결되어 있는 식으로 사회 체제가 유지되었던데 비해, 비교적 현대 사회에서는 보편주의적으로 행위자들이 결속 집단들을 가로지르는 추상적인 특질과 관련해서 서로 결집되는 식으로 사회 체제가 유지된다는 것이다.<sup>28)</sup> 제2의 유형 변수는 업적성(achievement)－귀속성(ascription)의 변수인데, 고대 사회에서는 귀속성에 따라 행위자들이, 그들이 무엇을 하느냐에 관계없이 그들이 “어떠한 사람인가”를, 즉 자질(quality)을 중시하면서 사회 체제가 형성되는데 비해, 현대 사회에서는 업적성에 따라 행위자들이 무엇을 하고 있는가를 강조하면서 그 사회 체제가 유지된다는 것이다.<sup>29)</sup>

제3의 유형 변수는 확산성(diffuseness)－특정성(specificity)의 변수인데, 고대 사회에서는 특정성에 따라 행위자들이 서로서로 지니고 있는 적절한 관심의 범위가 좁게 한정되어 있는 가운데 사회 체제가 유지되었었고, 현대 사회에

27) Ibid.

28) Ibid., p.47.

29) Ibid.

서는 확산성에 따라 행위자들이 넓은 범위의 관심을 가지고 관계를 가지는 가운데 사회 체제가 유지된다.<sup>30)</sup> 넷째의 유형 변수는 감정성(affectivity)- 감정 중립성(affective neutrality)의 변수로서 고대 사회에서는 주로 감정성에 따라 행위자들이 연인들, 친한 친구들, 그리고 가족 구성원들로서 그들의 역할 관계에 있어서 직접적인 만족감을 얻도록 허용되고 있음으로 인해 사회 체제가 유지되어졌고, 현대 사회에서는 행위자들이 감정 중립성에 따라 하급자의 상급자에 대한 관계와 같은 그런 관계 속에서 역할 관계에 있어서 만족감을 간접적으로 얻게 되는 가운데 사회 체제가 유지된다.<sup>31)</sup> 마지막 유형변수는 집합체 지향성(collectiveity-orientation)- 자기 지향성(self-orientation)의 변수로서, 고대 사회에서는 집합체 지향성에 따라 행위자들이 상대방의 이득을 위해서 행하는 가운데 사회적 체제가 유지되고 현대 사회에서는 자기 지향성에 따라 행위자들이 궁극적으로 자기 이득을 추구하는 가운데 사회 체제가 유지된다.<sup>32)</sup> 이와 같은 다섯 가지의 유형 변수로서 사회 체제의 시대적인 변동을 생각하는 것은 Durkheim이 사회의 변동을 구체적인 실재에서 추상적, 도덕적인 실재로의 것으로 생각하는 것이나 Tönnis가 Gemeinschaft와 Gesellschaft를 구분하는 것과 유사하다고 하겠다.

그러면 사회 체제의 변동과 관계없이 그 사회 체제가 이루어져서 개인에게 영향을 미친다는 사실 그 자체는 무엇인가? Parsons는 그 후에 사회 체제가, 고대로부터 현대에로의 변화의 문제와 상관없이, 또 구성 인사들인 개인들에 대해 그들의 개인으로서의 속성들과 무관하게, 어떠한 구조로서 형성되며 또 그런 체제를 유지하기 위해 이 구성 인사인 개인들이 그 체제 내에서 어떠한 기능을 발휘하도록 되어지는가를 연구했다.

그래서 그는 우선, 그 발현적 특질을 가진다는 사회 체제의 구조를 설명하고 있는데 그 구조는 역할(roles), 규범(norms) 그리고 집합성(collectivities)으로

30) *Ibid.*, p. 48.

31) *Ibid.*

32) *Ibid.*

구성된다고 한다.<sup>33)</sup> 먼저 “역할”에 대해서 생각하자. 사회 체제 속에서 존재하는 구성 인자인 개인들은 사회 체제의 구조 내의 하나의 구성 요소인 “역할”을 가지게 된다. 이 역할이란 것은 인간의 개인적인 존재 내에서는 찾아질 수 없는 요소였는데 그가 사회 체제 속에서 사회화(socialization) 되면서 가지게 되는 바이다. Parsons에 의하면 그 사회화란 일종의 특수 형태의 상호작용(interaction of a particular kind)으로서, 비실제적(unrealistic)이고 평등한(egalitarian) 상호작용과 자연적(naturalistic)이고 지배 체제적(hierarchical)인 상호작용 등 두 가지 종류의 상호작용 중 바로 그 후자에 해당하는 상호작용이라고 한다.<sup>34)</sup> 결국 사회화는 아직 아무 것도 모르는 어린 아이들이 부모나 어른들로부터 규범들이나 가치들을 배우는 과정이기도 하고 좀 더 넓게 말해서, 사회적으로 아직도 낮은 상태(lower-status)에 처한 사람들이 상대적으로 높은 상태에 있는 사람들의 조언이나 충고를 의존하면서 거기에서 무엇을 배우거나 자기에게 돌아오는 유익(benefit)을 얻게 되는 과정이기도 한데 그로 인해서 그렇게 배우거나 유익을 얻는 사람들이 마침내 사회 속에서 자신에 대하여 어떠한 행위를 하도록 기대되어지는 바의 행위를 할 수 있는 “역할”을 얻게 된다고 하겠다.

사회 체제에서의 또 하나의 구조는 규범(norms)이라고 한다. 사회 속에서 사는 인간이 사회화를 통해 그의 역할을 행하는 자는 우선 자율적인 존재이지만 그렇다고 임의대로 행할 수 있는 소위 “자유의지(free-will)”만을 가지는 자는 아닌 것이다. 그는 오히려 사회 속에 형성되어 있는 규범을 좇아 행동해야 하는 자이다. 이 규범은 단순히 개인적 인간들이 약속이나 계약에 의해 만들어진 것만은 아니고 오히려 그들에게 때로 기대 밖의 것일 수도 있는 것이다. 그런 뜻에서 그 규범은 사회 체제의 발현적 특질을 잘 대변하는 것이며 인간들로 하여금 개인으로서의 가질 수 없었던 책임을 가지게 한다. 그리고 사회 체

33) *Ibid.*, p.42.

34) Francois Bourricaud, *The Sociology of Talcott Parsons*(Chicago, London, 1981), p.102.

제의 또 하나의 구조는 집합성(collectivities)으로서 “역할”을 지니면서 “규범”을 좇는 개인들은 여러 소집합체들을 이룬다. 이런 집합성은 개인들로 하여금 사회라고 하는 큰 체제 속에서 여러 sub-system들을 이루게 만드는데, 예를 들면 가족, 경제 단체, 정치 단체들과 같은 것들이 그 sub-system들이다. 이러한 집합성은 개개인들이 사회화 과정을 통해 역할을 배워서 상호 작용을 행할 때 필연적으로 나타나는 하나의 사회 체제의 발현적 특질의 요소로서 개인으로서만 존재하는 인간에게는 나타나지 아니하는 것이다.

이상에서의 세 가지 요소들이 곧 사회 체제의 구조를 이루는데 이것은 개인적 인간들이 개인으로서는 가질 수 없었으나 사회를 이루고 살면서 지닐 수 있게 된 “모습들”이라고도 말할 수 있겠다. 그러나 이보다도 더 중요한 것은, 이와 같은 “구조”를 각자 자신의 모습으로 가지게 된 사회 체제 내의 인간들이 어떠한 기능을 행하면서 자신의 사회 속에서의 위치를 유지하고 그로 인해 사회 체제 역시 변화 속에서도 그 정체성(正體性, identity)을 견지하는가의 문제이다. 그래서 그는 유명한 “네 가지 기능의 파라다임(four-function paradigm)”을 고안해 냈다.

Benton Johnson에 의하면, Parsons의 네 가지 파라다임이란 행위 체제가 안정을 유지하고 효과적으로 운영되려면 만족시켜 주어야 한다고 믿는 일련의 조건들이다.<sup>35)</sup> 다시 말해서 스스로 유지되는 사회적 체제 속에서 개인들이 그 체제 때문에 그 체제 유지를 위해 어떠한 기능을 지니게 되는가의 면을 보여 주는 것이다. 첫째, 잠재적 유형 유지(latent pattern maintenance)라고 불리는 기능으로서, 그것의 기능은 사회적 체제 안에서 개인의 행위의 방향을 제시하고 이를 정당화시키는 일련의 공통된 가치를 규정하고 유지시키는 식의 것이고 개인으로서의 행위자들은 그와 같은 기능에 따라 사회 체제 속에서 사회화 되어지는 것이다.<sup>36)</sup> 둘째, 목표 달성(goal-attainment)의 기능으로서 이것은 그 사회적 체제의 공통된 가치의 틀 속에서 행위를 위한 구체적 목표를 제공

35) Johnson, *op.cit.*, p. 51.

36) *Ibid.*

하고 행위자는 그 사회 체제 속에서의 그 목표 달성을 위해 합리적인 방법을 동원하여 노력함으로써 그 기능을 발휘하게 된다는 것이다.<sup>37)</sup>

셋째, 적응(adaptation)의 기능으로서 그 체제가 제공하는 목표를 달성하는데 필요한 설비와 자료를 제공하는 것이며 행위자로서의 개인들은 그것을 도구로 잘 활용하면서 그 기능을 발휘한다.<sup>38)</sup> 넷째, 통합(integration)의 기능인데, 사회적 체제를 이루는 각 단위들 간의 조정과 상호 조절을 이룬다. 행위자로서의 개인들은 그 사회 체제 속에서 다른 구성 인자들과 하나의 통합을 이루면서 그와 같은 기능을 발휘하게 된다고 하겠다.

이 네 가지 기능들 중에서 적응과 목표달성의 기능들은 인간의 공리주의적, 자발적, 도구 활용적, 합리적 행위들이 그 사회 체제 내에서, 즉 그것의 유지의 범위 안에서 발휘하는 기능이 될 것이며 잠재적인 유형 유지와 통합의 기능들은 Marshall, Pareto, Durkheim, Weber에서 나타나는 사회에 의해 제공된다는 집합적인 궁극적 가치의 태도를 유지하는 기능이다. 그러므로 Parsons는, Marshall 이래로 나타나는 공리주의에 대한 수정이 Pareto에서는 사회에 의해 제공되는 설명될 수 없는 비논리적 가치 요소로 나타났고, Durkheim에서는 인간들의 집단적, 종교적인 도덕적 책임의식으로 설명되는 것으로 밝혀졌었고, Weber에서는 그것이 자본주의 국가의 법적인 질서로까지 규명되었는데, 그같은 것을 스스로의 구조를 자체로서 유지할 수 있는 기능을 발휘하여 그 속에 있는 행위자로서의 개인들로 하여금 한편은 자신의 자발성의 기능을 발휘하면서, 또 한편은 집단적 가치에 순응하는 기능을 발휘토록 하는 것으로 밝혀 내고 있는 것이다.

그러면 Parsons에게 있어서의 사회적 체제를 지닌다는 독자적(sui generis) 실체로서의 사회란 무엇인가? Parsons는 후기 작품에서 그것을 생물학적인 유기체의 체계와 비교하면서 설명하는데 우선, 체제를 가지는 유기체라는 것은 그것이 사회이든 살아 있는 유기체이든 상관없이 하나의 뚜렷한 기능을 가지

37) Ibid.

38) Ibid.

는데 그것은 우리로 하여금 “그것”과 그것의 주위 환경이 되는 그 외의 모든 것과의 사이에 구분이 있음을 알도록 해 준다는 것이다.<sup>39)</sup> 그러나 그 유기체에 있어서의 자기와 자기가 아닌 자기 주위와의 구분이란 언제나 불변하는 것은 아닌 것으로서 때로는 그 주위에 속하는 것이 그 유기체 속으로 들어와 유기체의 일부가 되어질 수도 있다고 한다. 예를 들어, 우리가 먹는 식물이 우리의 몸에 흡수되어 몸의 일부가 되는 것과 유사하다고 하겠다. 마찬가지로 유기체로서의 사회 역시도 불변하는 체제가 아닌 열려진(open) 체제를 가지는데 그 체제는 경계(boundary)를 지나서 외부 세계와 대화를 나누게 된다는 것이다.<sup>40)</sup> 또 하나의 문제는, 사회나 생물학적 유기체이나 나타나는 연속성의 문제이다. 그런데 연속성(continuity)은 정체성(identity)과 혼동되어서는 안된다고 한다. 분명 유기체들이 시간 속에서 불변한 것으로 남아 있는 것은 아니고 시간 속의 다른 지점들 사이를 중재하는 기대, 유지, 기억 등의 행위들로서 그 연속성이 유지될 뿐이라고 한다. 이와 같이 Parsons는 생물학적 유기체와 사회를 비교하면서 사회의 독자성(sui generis)을 부각시키고 있다.<sup>41)</sup>

이와 같은 그의 생물학적 유기체를 통한 설명이 개인에 대해 우선적인 실체로서의 사회를 정당하게 설명했는가? 생물학적 유기체와 비교된다고 해서 사회라고 하는 것이 구성 인자들인 개인들이 함께 살면서 이루는 집합체로서의 실체 이상의 그 무엇이 될 수 있을까? 물론 그 말이, 공리주의자들이 말하는 식의 “사회란 구성원들의 총합(totality) 이상 아무 것도 아니다.”는 것을 그대로 받아 들여야 한다는 것은 아니다. 분명히 인간들이, 앞에서도 계속 논의한 대로 사회 속에 그냥 같이만 사는 것은 아니다. 오히려 인간들은 사회를 이루고 살기 때문에 특정한 가치의 태도를 가지도록 요구받게 되어진다. 그러므로

39) Bourricaud. *op. cit.*, p.90.

40) *Ibid.*

41) 독일의 Nikolas Luhmann도 유사한 생각을 가지고 있다. 그의 체제(system)로서의 사회에 대한 주장 때문에 J. Habermas와 가지는 논쟁은 인상 깊다. J. Habermas & L. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt a/ M, 1971) 참조.

인간이 특정 사회를 이루고 산다는 것은 개인으로서의 가지지 못하는 기능을 그 사회 속에서 발휘하면서 사는 것을 우선 의미하게 되고 그로 인해 그렇게 인간들이 함께 살면서 이룬다는 사회는 그것이 아닌 주위에 속해 있는 존재들과 기능에 있어서 차이를 이루면서도 그 주위에 대해 열려 있어서 그 사회가 아닌 것과의 경계선을 언제나 변화시켜 가는 그와 같은 식의 사회가 되는 것이다. 그렇지만 여기에서의 사회라고 하는 것이 개인들에 대해 우선적으로 독립적으로 존재하는 그 무엇이 되어지지는 아니한다. 사회라고 하는 유기체도, 생물학적 유기체가 비록 발현적 특질을 가진다 해도 그 구성 인자들의 집합체로서보다 선재적으로 존재하는 어떤 영혼과 같은 것이 될 수 없는 것처럼, 구성 인자들인 개인의 집합체 이전적인 것일 수는 없는데, 그런데도 만일 개인으로서의 인간에게 영향을 끼쳐서 마치 우선적인 것처럼 보이는 그 무엇이 있다면 그것은 그 사회라고 하는 것이 지닌다는 사회적 체제일 뿐이며 그것도 결국은 개인들이 함께 살기 때문에 그 함께 삶을 유지하기 위해 가지는 기능적인 구조일 뿐이다.

이와 같은 사회 체제의 구조를 유지하는 기능에 따라 개인의 기능이 결정된다는 Parsons의 구조 기능주의 이론과는 달리, 미국의 행동주의 사회 과학자 George Herbert Mead는 동물의 행동과 유사하면서도 차이가 있는 인간의 행동을 통해 나타나는 현상들을 통하여 소위 사회라는 것이 어떻게 “자아(self)를 가진다”는 인간에 대해 형성되고 있는가를, 소위 행동주의적으로 설명하고자 한다. 우선 인간은 동물의 행동에서 나타나는 것과 유사하게 상호작용의 행동을 취한다. 인간에게 있어서의 그 상호작용은 한편 동물에서의 상호작용과 같이 감각적이며 본능적이고 즉각적인 면을 지니지만 다른 한편으로 그 인간들은 그와 같은 상호작용의 반응을 생각과 이해 가운데서 나타내게 된다.<sup>42)</sup> 인간들은 때로 다른 사람들과 상호작용을 일으킬 때에 의미가 있는 상징인 언어나 몸짓을 통해서 그 일을 행한다. 이런 의미있는 몸짓들은 단순히 그것을 통

42) Irving M. Zeitlin, *Rethinking Sociology*(Englewood Cliffs, 1973), p. 220f.

해 인간들이 상호작용을 일으키는 정도만이 아니고 인간들로 하여금 주어진 그룹, 공동체, 그리고 사회 속에서 공통으로 이해되어지는 행위와 반응을 일으키도록 한다는 것이다.<sup>43)</sup> 그런데 바로 이와 같은 의미있는 몸것들과 상징들을 통해 사고의 행위가 일어난다고 한다. 또한 이 사고의 본질은 우리 인간들이 다른 사람들과 더불어 외양적으로 수행하는 의미 있는 몸것들의 실험적으로 내면화(internalized)된 대화(conversation)라는 것이다.<sup>44)</sup>

다른 측면에서 보면 Mead에 있어서, 바로 이 인간의 사고는 상호작용을 통한 사회적 과정을 전개한다고 말할 수 있다. 이것은 곧 Mead는 사회가 개인을 결정한다는 주장에 동의하면서, 개인적인 자아들이 사회적 과정보다 우선한다는 Wundt와 같은 사람들의 주장을 반대하는 것을 의미한다.<sup>45)</sup> 다시 말해서 인간의 자아들은 사회적 과정과 대화의 측면에서 설명되어야 하고 바로 그 사회적 과정 내에서 비로소 개인의 자아가 나타나진다는 것이다. 또한 이와 같은 사회적 과정 속에서 인간들은 대상을 일반화시키는 경향을 나타내면서 그로 인해 자신들의 개인적, 특수적인 자신에 대한 태도를 넘어서 이들 개별, 특수적인 태도들을 “일반화된 타(the generalized other)”라고 부를 수 있는 단 하나의 객관화된 태도나 관점으로 고정시키게 된다는 것이다.<sup>46)</sup> 이와 같이 일반화시키는 능력을 가지고 인간들은 자신들의 개별적이고 현재적인 형편을 사고를 통해서 넘어서서는 아직 결정되지 아니한 미래를 향할 수도 있게 된다고 한다. 그와 같이 타(他)와 더불어 상호작용을 일으키게 되는 바의 사회적 과정을 통해 생물학적인 기관을 가지는 인간은 비로소 개인적 특수 상황을 넘어 일반적이고 미래적인 성격을 갖는 사회적 본질(social entity)이라고 불리울 자아(self)로 나타나진다는 것이다. 그 자아는 사회적 경험과 상호작용의 특수적인 상황에서 나타나며, 사회적 과정과 그 속의 다른 개인들과의 관계 속에서 지속

43) *Ibid.*, p. 221.

44) *Ibid.*

45) *Ibid.*

46) *Ibid.*, p. 220.



적으로 발전된다고 한다.<sup>47)</sup> 그래서 마침내 자아는 자기 스스로에 대한 대상이 되고 또한 모든 신체적 경험의 중심이 되는 것이다. 그럴 때에 인간은 자아로서 자기 스스로의 지체들을 자기에 속한 것으로 바로 인식하는 동물과는 다른 존재로 나타나진다.

여기서 분명해지는 것은, Mead가 인간들의 사회를 어떤 선제하는 사고들이나 자아들에게서 유도해 내기를 거부한다는 사실이다. 오히려 반대로, 사회적 경험과 행동이 시간적으로나 존재론적으로나 우선한다는 것이다.<sup>48)</sup> Mead에 의하면, 모든 고등 동물의 행동에는 일종의 사회적 관점이 있는데, 배고픔이나 Sex와 같은 근본적인 생물학적 충동들도 그것을 충족시키기 위해서는 사회적 상황들과 사회적 관계들을 내포하고 또한 요구하게 된다고 한다.<sup>49)</sup> 그런데 바로 이런 근본적인 충동들은 인간에 있어서도 중요한 역할을 한다. 그래서 Mead는 말하기를 인간 자아의 합리적이거나 본래 사회적인 측면과 자아의 충동적, 감정적, 본래 반(反)사회적인 개별적 측면 사이의 관계는 후자가 주로 행동적 표현의 관점에 있어서 전자에 의해 컨트롤 되어지고 또 때때로 여러 다른 충동들 사이의, 혹은 그 충동의 여러 구성 요소들 사이의 갈등들도 그 자아의 합리적 측면에 의해 정착되거나 화해되어지는 그와 같은 식의 관계라고 했다.<sup>50)</sup>

다시 말해서 인간은 본래 충동적인 본능적 존재인데, 그 본능이 상호 작용의 사회적 과정을 통해서 오히려 자신의 이성적인 능력에 의해 컨트롤 되어지면서 자아로서 나타나진다는 것이다. 동물이 자기 주위 환경에 충동과 감각을 통해 직접적으로 부닥쳐지듯이 인간도 자기 주위와 대면하게 되어지기는 하지만, 동물과는 달리 그 주위 환경을 향한 행동의 시작과 마침을 구별할 줄 안다고 한다. 즉 그는 어떤 행동을 비록 충동적으로 시작한다고 할지라도 차츰 그 행동의 방향을 자신의 이성적인

47) *Ibid.*, p. 225.

48) *Ibid.*, p. 230.

49) George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*(Chicago and London, 1934), p. 228.

50) *Ibid.*, p. 230f.

판단에 맞추어 끌고 가서 어떤 특별한 이유로서 조정되어진(manipulated) 목적에서 이성적으로, 합리적으로 마쳐지도록 할 수 있다는 것이다.<sup>51)</sup> 이와 같은 인간은 이성과 본능을 가지고 그에 따르는 행동을 하는 존재인데 동물과는 달리 이성이 본능을 컨트롤하는 가운데 행동할 수가 있고 그럴 때 비로소 스스로를 자각하는 자아의식을 가지는 인간다운 존재로 나타난다. 이와 같이 인간이 스스로 자아의식을 가지면서 행동하는 자가 된다는 것은 단지 그 자신이 타인들과 상호작용을 일으키면서 사회적 과정을 통과하게 되어지는 그런 식의 일을 통해서라는 것이다. 인간에게는 그런 사회적 과정이 시간적으로, 존재론적으로 우선하며 그 일을 통해 인간답게 행동하는 자아가 된다. 이와 같이 인간이 타인과 상호작용을 일으키면서 사회적 경험을 하게 되는 전과정인 사회적 과정, 바로 그것을 Mead는 “사회”라고 부른다. 그래서 그 사회가 개인에 대해 우선하며 개인으로 하여금 인간답게 행동하게 한다는 것이다.

그러나 Mead에 있어서 “사회가 개인에 대해 우선한다.”는 것은 무슨 말인가? 그것은 결코 어떤 사회라는 독립적인 실체가 개인에게 무관하게 선재하여 인간을 인간되게 해 주는 그런 것을 의미하지 아니한다. Mead에게 있어서의 사회 역시도, Parsons 등에서와 유사하게, 개인들이 함께 살면서 자신들이 개인으로 있을 때에는 잠재력으로만 가지고 있으면서도 실제로 발휘할 수는 없었던 이성적인 능력을 발휘하여 감정적, 충동적, 본능적 요소를 억제하면서 목적을 향해서 조작되어진(manipulated) 행동을 할 수 있게 되어지는 식의 사회적인 경험, 바로 그것일 뿐이다. 개인이 사회적 생 속에서 사회화 되어지는 그런 경향을 사회로부터 받는다고 말하지만, 행동주의자인 Mead에게 있어서의 그런 사회의 영향이란, 구조 기능주의의 Parsons보다도 훨씬 간단하고 명료하게 사회라는 독립적 실체가 인간들에게 밖으로부터 부여하는 그런 식의 것이 아니라는 것이 밝혀진다. 함께 사는 인간들이 함께 살기 때문에 서로서로 가능하게 해 주는 사회적 경험을 통한 이성화의 과정이 곧 사회라는 것일 뿐이다.

지금까지 우리는 사회 구성원들에 대해 독립되어 있다는 독자적 실체로서의

51) Zeitlin, *op.cit.*, p. 232.

사회란 실제로는 개인들의 집단적 삶에서부터 파생되는 그 무엇일 뿐이라는 사실을 보았다. 그러면서도 그런 의미의 사회를 공리주의자들이 생각하는 것과 같은 개인들의 단순한 합으로 볼 수는 없다. 그러면 사회란 도대체 무엇이란 말인가? 사회라고 하는 것에 대한 바른 이해의 시도는 신학적인 방법으로 오히려 이루어질 수 있을 것이다.

### 3. 신학적으로 성립되는 사회라는 개념

인간들이 사회를 이루고 살면서 새로운 자질과 기능을 발휘하게 된다는 사실을 신학적으로 논한다면 Helmut Thielicke의 표현대로 하나님의 “보존의 은총”(Bewahrungsgnade)<sup>52)</sup>이라고 칭할 수 있다. 하나님께서는 분명히 인간들로 하여금 “사회”라는 것을 이루도록 은총을 베푸셨다. 우선 그것은 하나님께서 개개인에게 일반은총을 허락하셔서 하나님을 알 만하게 하시면서 그들로 하여금 소위 양심의 작용을 체험하도록 하심을 의미한다고 하겠다. 즉 개인으로서의 인간이 사회 속에서의 역할을 담당하도록 사회화 되는 것은 결국 이와 같이 양심의 작용을 스스로 일으킬 수 있게 되는 것을 의미한다는 말이다.

그러면 그 양심의 작용이란 신학적으로 무엇인가? 그것은 바로 인간들이 타인들과 더불어 함께 살면서, 즉 “사회”를 이루면서 체험하게 되는 하나님의 자연은총의 일부라는 것이다. 우리는 그에 대한 성경적인 설명을 로마서 2장 14, 15절에서 우선 발견하게 된다. 즉, “율법 없는 이방인이 본성으로 율법의 일을 행할 때는 이 사람은 율법이 없어도 자기가 자기에게 율법이 되나니 이런 이들은 그 양심이 증거가 되어 그 생각들이 서로 혹은 송사하며 혹은 변명하여 그 마음에 새긴 율법의 행위를 나타내느니라”고 한 말씀에서 먼저 우리는 인간들이 모세 율법 이전 시대에나, 혹은 이후 시대라고 할지라도 그 율법을 알지도, 믿지도 않으면서 마치 율법을 알고 그 율법에 어느 정도 순종하는 듯한 자로 나타나는데 그 경우 자기 스스로 그런 율법의 역할을 한다는 사실을 알

52) Helmut Thielicke, *Theologische Ethik III*(Tubingen, 1968), p. 110.

게 된다. 동시에 인간이 그와 같이 자기를 율법으로 삼아 어느 정도 온당하게 산다는 것은 자기 속에서 양심의 작용이 나와지기 때문이라고 한다.

일반적으로 사람들이 양심을 논할 때에는 두 가지 경향을 나타낸다. 그 하나는 인간의 소위 “양심”이라는 것에 대한 낙관적인 견해로서 인간에 있어서의 양심이란 선천적이고 대단히 믿을 만한 것이며 인간의 존엄성을 나타내기까지 하는 것이라는 생각이다. Immanuel Kant가 바로 그와 같은 견해를 가지는 대표적인 인물이다. 또 다른 하나의 경향은 인간의 양심에 대한 비관적인 견해이다. 즉 양심은 인간에게 있어서 하나의 후천적인 것이고 믿을 만한 것이 되지 못하며 때로 인간에게 어떠한 질병을 일으킬 만한 것이기까지 하다는 것이다. Sigmund Freud가 그와 같은 생각을 하는 가장 대표적인 사람인 것은 잘 알려진 사실이다. 마치 이 두 가지 견해를 교묘하게 종합하듯이 천주교 윤리학에서는 인간의 양심을 두 가지 종류의 것으로 나눈다. 그래서 그 하나를 synderesis라고 부르고, 다른 하나를 conscientia라고 부른다.<sup>53)</sup> 그리고 전자는 인간에게 있어서 근본적이고 일반적이며 그래서 잘못될 수 없는 종류의 양심이라고 생각하며 후자를 오히려 개개 인간에게 특수적인 것이고 따라서 잘못될 수 있는, 즉 믿을 만하지 못한 것으로 본다. 예를 들어, 인간은 스스로 “악한 사람은 망한다”는 가장 근본적인 synderesis의 지식을 가지며, 그것은 잘못될 수 없는 바른 것인데 그같은 인간이 그 사실을 자신에게 개별적이고 구체적으로 적용시키는 경우에는 “나는 약간 악하지만 이런저런 이유 때문에 망하지 않는다”는 식의 잘못되기 쉬운 conscientia의 지식도 갖는다는 것이다. 이 경우 그 사람의 synderesis는 불변의 믿을 만한 것이며, 그의 conscientia는 가변적이며 믿을 수 없는 것이 된다고 한다.

사실 성경은 인간의 양심을 극단적으로 다른 두 가지의 방법으로 표현한다. 우선 성경은 인간의 양심을 때로 “화인 맞은 양심”으로서 “외식하고” “거짓말하는 것”(딤후 4:2)이라고 묘사한다. 즉 양심에 대해 대단히 비관적인 견해를 나타낸다고 하겠다. 또 다른 한편으로 성경은 양심을 “하나님을 향하여 찾아가

53) J. Douma, *Christian Morals and Ethics*(Premier Publishing Winnipeg), p.64f 참조.

는 선한 양심”(벧전 3:16)이라고 표현하기도 한다. 이것은 양심에 대한 대단히 낙관적인 견해이다. 다시 말해서 양심은 때로 믿을 만한 훌륭한 것일 수도 있고 그렇지 못할 수도 있다는 것인데, 그것은 곧 로마서 2장 15절에 언급되는 인간 양심의 작용의 결과가 때로 믿을 만한 것으로 때로 전혀 그럴 수 없는 것으로 나타날 수 있다는 뜻일 것이다. 이런 뜻에서, 위에서 말한 양심에 대한 일방적인 낙관론이나 일방적인 비관론은 문제가 있다고 하겠으며 그 두 가지를 교묘히 종합한 듯한 천주교의 견해도 양심 작용의 본질을, 다음에 밝혀 보고자 하는 온당한 방법으로 규명하고 있지 못함으로 완전하지는 못하다.

그러면 인간에게 나타난다는 양심의 작용 그 자체는 무엇인가? 롬 2:15에서 그 작용은 사람들이 서로서로를 ‘송사하는 일’과 각자 타인에 대해서 자신을 ‘변명하는 일’로 묘사되고 있다. 남의 잘못을 용서하지 못하고 송사하는 일은 그 자체로 바람직한 일이라고 생각되지 아니한다. 또한 자신의 잘못에 대해 사과하기 보다 변명하는 일이 훌륭한 일처럼 보여지지도 아니한다. 따라서 인간에게 있어서의 양심의 작용은, 로마서가 설명하는 대로 생각해 볼 때에, 그렇게 바람직한 것은 못 된다. 그러나 바로 그와 같은 양심의 작용이 “인간의 마음에 새긴 율법의 행위를 나타내는 일”이라고 묘사되고 있다. 다시 말해서 양심의 작용의 결과로서 인간이, 실제로는 율법을 알지도 믿지도 않으면서, 마치 율법을 따르는 자와 같은 행위를 자기 스스로에서부터 나타내게 된다는 말이다.

그러면 “마음에 새겨진 율법”이라는 표현은 무슨 뜻일까? 인간이 스스로 율법을 언제나 마음 속에 가지고 있다는 것일까? 그것은 아마도 그 앞장, 즉 로마서 1장 18절 이하에서 설명되어지는 것 같다. 타락한 불의한 사람에게 하나님을 “알 만한 것(gnoston)”이 보이며 그것을 하나님이 보이셨다고 말씀하시는 데, 그 “하나님을 알 만한 것”이 인간 속에서 결국 “율법”과 같은 것으로 작용하고 있다고 보아야 할 것 같다. 타락하고 불의한 인간은 그 “하나님을 알 만한 것”을 자기 속에 지니면서도 그것이 “하나님이 스스로 그것을 인간에게 보이셨기 때문”이라는 것을 알지 못한다. 그러면서 인간은 그것을 통해 하나님을

느끼는 것이다.<sup>54)</sup> 이렇게 하나님의 계시하심을 통해 타락한 인간들이 하나님을 느낄 때에 그는 스스로 하나님의 율법을 지키는 자인 것처럼 어느 정도 나타날 것이고 따라서 그 인간 ‘속에’ 있는 것처럼 묘사된 1장 19절의 “하나님을 알만한 것”은 곧 2장 15절의 “마음에 새긴 율법”으로 바뀌어 표현되어질 수도 있을 것이다. 그러므로 인간이 스스로 “율법의 행위”를 나타낸다는 식의 행위는, 실제로는 하나님께서 스스로 인간에게 무엇인가를 나타내 보이심에 기인되는 행위일 뿐이고 그러면서도 인간 스스로는 자신 속의 그 무엇으로부터 나타나는 것이라고 생각하는 그와 같은 행위인 것이다.

바로 그런 ‘율법의 행위’라고 하는 것이 하나님의 나타내심의 결과라고 한다면 그 전 단계에서 ‘율법의 행위’라고 하는 것을 결과로서 나와지게 한다는 양심의 작용 역시도 하나님의 나타내심에 의해 생겨지는 작용이라고 보아야 할 것이다. 즉 타락한 인간은 자기 스스로 알지 못하는 사이에 하나님의 스스로 보이심에 힘입어 양심의 작용을 일으키는데 바로 그 작용은 남의 잘못을 송사하는 일과 자신의 잘못에 대해 변명하는 일이 되는 것이다. 물론 그 두 가지 일들은 그 자체로 바람직한 것은 아니다. 그러나 인간들이 타인들을 송사하고 변명하는 정도로 대하는 것만 해도 때로 그렇게 하지 아니할 때보다 그 결과가 훨씬 좋을 수가 있을 것 같다. 예를 들어 남을 미워하여 송사하는 것이 남을 미워하여 곧바로 살인하는 것보다는 훨씬 더 “양심적인” 일일 것이다. 물론 남의 잘못을 용서하거나 자신의 잘못을 사과하는 것이 훨씬 더 훌륭한 일이다. 그러나 성경적 원리를 좇아 생각해 볼 때에 진정으로 남의 잘못을 용서하고 자신의 죄를 사과하는 일은 중생하여 성령님의 도우심에 따라 사는 사람에게만 비로소 가능한 일이다. 그들 중생한 사람들은, 하나님의 율법을 믿지 않으면서도 양심의 작용으로 인해 송사와 변명을 하면서 살아가는 그와 같은 수준에 머물러 있어서는 안될 것이다. 그러나 중생하지 못하고 타락한 형편에 있는 인간들이 양심의 작용을 일으키면서 송사하고 변명하는 것은 그 결과 마치 하나님의 율법을 어느 정도 지키는 자의 행위인 듯한 것이 될 수 있다는 말이다.

54) Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*(Phila, 1955), p.90ff.

하나님의 나타내심에 의해 인간들은 자기도 모르는 사이에 소위 말하는 양심의 가책(guilty-conscience)과 같은 것을 느낄 수 있다. 그럴 때 하나님을 알지 못하는 자들은 그런 가책을 느꼈으므로 자신을 변명하는 일을 하게 된다. 그 변명의 일을 얼마나 자연스럽게, 또는 세련되게 하는가가 사람마다 차이가 있을 뿐이다. 또 하나님의 나타내심에 따라 인간들은 자기도 모르는 사이에 “과연 나도 괜찮은 사람이야”하는 식의 “깨끗한 양심(clean conscience)”, “선한 양심(good conscience)”과 같은 느낌을 가질 때도 있을 것이다. 그럴 때에 그 인간들은 쉽게 남의 잘못을 송사하게 되고 그 하는 방법은 사람에 따라 차이가 있을 수 있다. 그러므로 성경에 따라 생각해 본 중생되지 아니한 사람에게 있어서의 양심 작용이라는 것은 근본적으로 하나님께서 무엇인가를 나타내시는 바 은총에 기인하는 것이며 또 동시에 그 은총을 입은 인간들이 다른 사람들과 함께 살면서, 즉 “사회”라고 하는 것을 이루는 사회화 과정을 통과하면서 나타내는 작용이다. 다시 말하면 하나님의 스스로 나타내시는 은총의 행위를 통해 인간들은 “사회”를 이루면서 살게 되고 또 그와 같이 사회를 이루면서 인간들은 사회화 되어 개인으로서는 가지지 아니했던, 타인들을 송사하거나 타인들에 대해 자신을 변명하면서도 마치 하나님의 율법을 자신 속에 가지고 있는 자인 듯한 특질을 지니게 되어졌다는 것이다. 그와 같은 관점에서 “사회”라고 하는 것을 생각해 볼 때에, 그것은 결국 앞에서도 언급된 바와 같이, 개인으로서의 타락한 인간들이 함께 산다는 사실로서의 실재(factual reality)일 뿐이면서도 그렇다고 해서 단순한 개인들의 산술적인 합만으로 여겨질 필요는 없는 그와 같은 것이다.

사실, 이와 같은 방법으로 “사회”를 이해할 때에 그것이 가장 현실적인 이해이면서 동시에 가장 포괄적인 이해라고 생각되어진다. 왜냐하면 이것은 사회는 결국 개인의 산술적, 자연적인 합이라고 생각하는 공리주의적인 사회관도 포용하면서도, 사회를 규범으로, 제도로 생각하는 Parsons 등의 구조 기능주의도 포함하며, 인간 행동이 사회에 의해 이성적, 사회적이 되어진다는 Mead 등의 행동주의도 수용하기 때문이다. 사회는 공리주의자들의 생각에서 나타나듯이

근본적으로 인간이 함께 산다는 사실적 실재이다. 그러나 그와 같이 함께 산다는 것은 인간들이 '양심적으로' 행동하게 되는 어떤 규범과 체제를 어느 정도 인식할 수밖에 없는 것이므로 이것은 구조 기능주의적인 면을 수용하는 것이라고 하겠다. 또한 인간의 행동이 "사회"를 이루면서 좀더 자기 제어적이며 이성적인 형태로 달라지는 것이 분명하므로 행동주의도 포함한다고 하겠다. 공리주의, 구조 기능주의, 행동주의 등은 각기 일리가 있는 이론이기는 하지만 그 어떠한 것도 그것 하나만으로는 모든 것을 포용할 만큼 충분히 포괄적이지가 못하다. 그에 비해 전술한 대로의 성경적인 "사회"에 대한 이해는 위에 말한 대로 그 세 가지를 모두 수용할 수 있는 가장 현실에 맞고 정확하며 포괄적인 바른 사회관이라고 생각된다. 이 바른 성경적인 사회관은 위에서 말한 대로 여러 가지 사회에 대한 이해나 견해를 수용하지만 "사회가 그 자체로 독자적인 실체로서 개인에 대해 우선적이고 독립적"이라는 식의 사회에 대한 이해는 단연코 배격한다.

사회를 인간들의 함께 삶의 사실적 실재라고 할 때 그 사회를 위한다는 일은 실제로 어떠한 일이어야 하는가? 그것은 두말할 것 없이 인간들이 함께 산다는 사실로서의 실재(factual reality)를 위한 일, 즉 사람들이 함께 사는데 도움을 주는 일이어야 한다. 그러면 도대체 인간들이 함께 사는 데에 도움을 준다는 그 일은 무엇인가? 그것은 그 누구도 한마디로 말해 버릴 수 없는 바다. 서두에서 언급된 대로, 단순한 이웃사랑의 실천이 과연 사회를 위한 봉사가 될 수 있는가 하고 논란하게 되는데 그런 의미의 사랑 실천 역시 인간의 함께 삶에 기여할 수 있으므로 사회를 위한 봉사가 분명히 될 수 있다. 그러나 이런 이웃사랑 실천만이 함께 삶에 기여하는 것은 아니므로 이웃사랑 실천 외의 것도 사회를 위한 봉사가 물론 될 수 있다. 사실, 인간들이 함께 산다는 일은 때로 현재적인 생에 있어서 물질적, 정신적 풍요가 될 수 있는 대로 많은 사람들에게 주어질 때에 좋을 수도 있으나 때로는 현재적인 생보다 미래에 더 큰 행복이 모두에게 찾아올 때 더 좋은 일일 수도 있다. 전자의 경우에는 현재의 행복을 위해서 미래에 대한 꿈이 무시될 것이다. 후자의 경우에는 미래를 위



해서는 현재의 생이 포기될 것이다. 둘 다가 옳은 생각일 수도 있고 또한 둘 다 잘못된 생각일 수 있다. 문제는 사람들이 모두 사회를 위한다는 미명하에서 자신이 행하는 일만을 절대시하는 일을 하지 말아야 한다. 때로 어떤 사람들은 현상 유지를 사회를 위한 일로, 또 어떤 사람들은 미래를 위한 일을 사회를 위한 일로 삼을 것이다. 또한 때로 어떤 사람들은 개인들이 하나하나 잘되는 것이 사회를 위한 일이라고 생각할 것이며 다른 사람들은 사회가 어떤 체제적으로만 개혁이 되면 좋은 사회가 이루어질 것이라고 하면서 사회 체제를 ‘좋은 체제’로 바꾸는 것이 사회를 위한 것이라고 생각하는 사람도 있을 것이다. 그러나 그 모든 일들은 때로 우연히 함께 산다는 사실로서의 사회를 위한 일일 수가 있다. 그러나 그렇지 않을 수도 있다. 모든 사람들이 사회를 위한 것이라고 주장하는 일들이 그 자체로는 사회를 위한 일이 아니며 단지 사회를 향한 개인의 일들로서 우연히 사회를 위한 것일 수도, 그렇지 않을 수도 있는 그런 종류의 일들일 뿐이다.

인간들은 모두 사회 속에서 소위 양심의 작용을 일으키면서 다른 사람들과 함께 산다. 그래서 그들은 개인으로서의 가지지 아니하던 “양심의 작용”이라는 것을 가지는데, 앞에서도 말한 대로 인간들은 그 양심이라는 작용을 통해 여러 가지 형태의 결과를 초래할 수가 있다. 양심을 통한 자신의 송사와 변명의 일들을 통해 좀 더 미래 지향적으로, 혹은 현재 안주의 태도로, 때로 개인주의적으로, 때로는 전체주의적으로, 때로는 걱정적으로, 때로는 냉정하리 만큼 이성적으로 인간들은 자신을 나타낸다. 이 일들은 궁극적으로는 결국 자신들을 위한 일들일 뿐이다. 그런 자신을 위한 일들이 우연히 사회를 위한 일일 수도 있다. 그러나 그렇지 않을 수도 있다. 그러므로 인간들이 단순히 사회를 향한 일을 할 뿐 아니라 사회를 위한 일을 하기 위해서는 우선 자신이 실제로는 자기 자신을 위하면서 사회를 위한 일을 한다고 착각하지 말아야 하고 위장하지는 더욱 말아야 한다. 그리고 자신을 위한 일이 우연하게도 사회를 위한 일, 즉 인간들이 함께 사는 데 도움을 주는 일이 되는가를 세심하게 알아보도록 해야 할 것이며 다른 사람이 자신을 위해서 행하는, 나의 하는 일과는 전혀

다른 일도 때로 사회를 더욱 많이 위하는 일이 될 수도 있음을 솔직히 시인해야 한다. 내가 나를 위해서 하는 일은 방해를 받아 오히려 사회 속에서 나에게 불리한 일이 되어진다고 할지라도 만일 그 일이 함께 산다는 사실로서의 사회에 유익을 주는 일이라고 한다면 불이익을 감수하면서까지 그 일을 인정할 줄을 알아야 한다. 문제는 어떻게 사람들이 함께 산다는 사실로서의 사회를 위하는 일이라고만 하면 그것이 자신에게 불이익이 되어도 또는 자기의 인간관, 사회관이 그것 때문에 꺾여도 그 일을 인정하고 받아들일 수가 있겠는가이다. 이것은 성경적인 신관, 인간관, 사회관을 실천하는 사람들 만이 어느 정도 행할 수 있는 일이다.

사실, 함께 산다는 사실로서의 “사회”란, 성경적인 신학에 근거하여 생각해 볼 때, 전술한 대로 하나님께서 타락한 인간들에게 베푸시는 일반은총의 일부이다. 다시 말해서, “사회”라는 것 ‘위에’ 하나님이 계신다. 그러므로 “사회”라고 하는 것이 인간들에게 영향을 미친다고 할 때 그것은 사실상 하나님의 은총 때문에 인간들이 함께 살면서 서로서로 양심의 작용을 일으키게 하면서 미치게 되는 영향일 뿐이다. 그러나 그 영향은 결코 앞에서도 논의한 대로, 절대적인 것은 아니었다. 인간들은 양심적인 작용을 일으키면서도 타락한 자신의 모습을 거의 그대로 나타내고 있다. 사실, 변명과 송사는 그들이 자신들 본래의 타락한 모습에서 그렇게 근본적으로 달라진 것이 없다는 것을 오히려 의미한다. 뿐만 아니라, 전술한 대로 송사와 변명의 일은 사람마다 그 행하는 방법에 있어서 차이가 많을 것이며 그 결과도 실제로 각양 각색일 것이다. 그러므로 “사회”에 의해 영향을 받아 양심적 작용을 일으키면서 그 영향에 대해 다시 반응을 일으키는 각자 인간들은 모두 자기 자신에 맞고 자기에게 유익하여 즐거운 방식에 따라 각양의 모습을 보일 것은 두말할 것 없다.

그런데 오늘날의 사람들은 그 사회로부터의 영향을 확대해석해서 자기 자신들이 느끼는 대로 사회로부터의 영향을 사회가 자기에게 부여하는 소명 내지 명령이라고 말하고 그 영향에 대응해서 일으키는 자신의 모습에 따른 반응을 그와 같은 사회가 부여하는 소명에 부응하여 행하는, 그 사회를 향한 봉

사로 과장하고 있다. 그럴 때에 ‘사회’라고 하는 하나의 사실적인 실재를, 인격적인 존재인 인간들에게 소명을 부여할 수도 있는, 대단한 인격적인 독자적 존재로 허구적 과장을 할 수 밖에 없을 것이다. 이렇게 자신들에게만 맞는 방식으로 사회를 향한 반응을 일으키면서 그것을 독자적 실체로서의 사회가 부여하는 소명에 부응하여 그 사회를 위해 봉사를 수행하는 유일한 방법이라고 과장하여 주장하는 것, 바로 그것이 큰 문제이다. 그런 식으로 자신의 방법을 따라 일률적으로 행하는 것은 결코 언제나 사회를 위하는 것일 수가 없다. 물론 그것이 우연히 사회를 위하는 일이 될 수도 있는 것이지만 많은 경우에 오히려 함께 산다는 사실로서의 사회에게 해를 끼치는 일이 될 수도 있을 것이다. 그러므로 진정으로 사회를 위할 수 있는 유일한 길은, 사회가 인간에게 영향을 미치는 것을 지나치게 과장하지 말고, 그것을 인간 스스로가 서로서로 영향을 입힘에 기인하는 것으로 현실대로 직시하면서도 그렇게 사회를 이루면서 서로 영향을 입히는 것이 하나님의 은총인 것으로 바로 보아 그 하나님의 은총에 대한 보답으로 그분의 명령대로 사회 속에서 함께 삶의 사실을 돈독케 하기 위해 봉사하게 되는 일이다. 물론 그 일은 이웃사랑의 순진한 실천의 모습으로도 행하여 질 수 있고 인간들의 함께 삶의 방법들을 제도적으로 고쳐 보는 식으로도 행해질 수 있다.

하나님의 일반은총 하에서 사회의 영향을 받으면서 반응하는 일을 실제로 하나님의 은총 하에서 일어나는 일로 볼 수 있는 사람들은 중생한 사람들만이다. 사회의 영향을 하나님의 은총으로 아는 신자들이라고 할지라도 사회를 통한 하나님의 일반은총 만을 그분의 은총으로 여겨서 보답한다는 것은 현실적으로 대단히 어렵다. 이유는 사회를 통해 내게 입혀지는 영향이란 때로 내게 말할 수 없이 불행하거나 나쁜 것일 수가 있어 그 일로 인해 하나님께 보답한다는 것은 대단히 제한 될 수 밖에 없기 때문이다. 그러므로 실제로 사회를 위해 봉사를 할 수 있는 자는 사회가 그에게 미치는 영향이 얼마나 자신에게 실제로 좋은가 나쁜가에 개의치 아니하고 하나님의 특별한은총, 즉 구원의 은혜에 감사해서 그 은혜 보답의 일환으로 함께 산다는 사실로서의 사회를 위해 봉사

하라는 하나님의 명령을 순종, 실천할 수 있는 참 신자 뿐이다. 따라서 사회를 위한 봉사의 일에는 하나님의 특별은총에 대한 깨달음이 결정적으로 중요하다. 그러나 그 신자의 일반은총에 대한 이해가 정확하지 못하다면 “사회”라고 하는 것을 하나님의 계명을 실천해야 할 대상으로 여기는 일에 올바른 입장을 취하기가 힘들게 된다. 그럴 때에 그 신자는 하나님의 특별은총에 대한 보답을 소위 개인적으로 영적으로는 잘 행하겠으나 사회 속에서 사회를 위한 봉사의 차원에서는 열심히 수행하지 못하는 경향을 보이게 된다. 그러므로 신자가 하나님의 특별은총과 아울러 그분의 일반은총도 바르게 깨달을 때에 비로소 앞에서 논의해 온 의미의 사회를 위한 봉사를 정확히 행할 수 있을 것이다.

결론으로, 사회란 공리주의적으로만 이해될 것도 아니지만 그것을 막연히 독립적 실체로 보는 것도 문제이다. 사회란 인간의 함께 삶의 사실적 실재일 뿐인데 그것이 사회라는 것에 대한 가장 현실적이고 균형잡힌 해석이며 이런 방법의 이해는 신학적 기반 위에서 오히려 효과적으로 얻어질 수 있다고 하겠다.