

Van Unnik, W. C., 1956. "Christianity according to I Peter" (In : *Expository Times*, Vol. 68, pp.79~83).

Van Unnik, W. C., 1960. "THE 'Book of Acts' The Confirmation of the Gospel" (In : *Novum Testamentum*, vol.4, pp.26~59)

Van Unnik, W. C., 1980. "The Holy Spirit in the New Testament" (In : *Sparsa Collecta* : The Collected Essays of W. C. VanUnnik, Part two : pp.323~332)

Warfield, B. B., 1976. *Counterfeit Miracles*. Edinburgh : The Banner of Truth Trust.

Zerwick, M., & Grosvenor, M., 1981. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. Rome : Biblical Institute.

간 하 배, 1976. 新約學序說 : 복음비평사 및 사도 비평사. 서울 : 총신대학.

고 재 수, 1989. 성령으로의 세례와 신자의 체험. 서울 : 개혁주의 신행협회.

박 형 용, 1981. 註解 使徒行傳 : 교회확장의 원리. 서울 : 성광문화사.

오 병 세, 1986. 신약개설(교사양성총서 I). 부산 : 총회교육위원회(고신).

이 승 미, 1987. "성령으로의 세례" - 예언과 성취의 관점에서 - (In : 고신대학 논문집, 제15집, pp.223~241)

- * GNT : The Greek New Testament (Aland-Black)
- NEB : New English Bible
- NIV : New International Version
- NTG : Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland)
- KJV : King James Version
- TDNT : Theological Dictionary of the New Testament

개인과 사회와의 관계문제에 대한 기독교 윤리학적 이해

A Christian Ethical Interpretation of the Question about the Relation between Individuals and Society.

이 보 민*

서 언

1. Bentham의 공리주의
2. Marshall에서 Durkheim에 이르는 변천
3. Parsons의 구조기능주의
4. Mead의 행동주의
5. 양심작용을 통한 하나님의 은총으로서의 「사회」
6. 개인들이 「사회」에 입히는 영향
7. 결론

Foot notes

Bibliography

* 부교수, 기독교 윤리학전공.

서 언

개인과 사회와의 관계는 언제나 어려운 문제로 여겨져왔다. 쉽게 말해서, 개인들이 우선적이어서 사회를 이끌거나 또는 그 사회에 영향을 미치는 것으로 먼저 보아야 하는가 아니면 사회가 우선적이어서 개인들을 이끌고 그들에게 영향을 입히는 것으로 먼저 생각해야 하는가의 질문이 언제나 문제거리가 되어왔다. 이 문제는 19세기에 서구인들이 사회변혁에 많은 관심을 가지면서 더욱 부각되었지만 사실은 그 이전 공리주의자들에 의해 시작된 것이라고 말할 수 있다.

즉, 인간에게서 어떠한 숙명적인 요소도 다 지워버리고 철저히 그를 스스로 자신의 행복을 추구하는 자로 보면서도 그 옛날과 같은 쾌락주의에 빠지지 않는 오히려 그 행복을 합리적으로 또는 과학적으로 추구하고 유지할 수 있는 사람으로 생각하는 18세기의 공리주의가 개인과 사회와의 관계의 문제를 합리적으로 취급하는데에 어떠한 파문을 던지기 시작한 것으로 생각된다.

그래서 본고는 공리주의에서 시작된, 우리의 제목이 제시하는 문제가 그 후에 어떠한 변천을 맞으면서 발전되어 갔던가를 주목하고 마침내 기독교 신학 내지 윤리학에 있어서는 이 문제가 어떻게 해결되어지는가를 살펴볼 것이다.

1. Bentham의 공리주의

물리학·심리학 등이 발전해 가면서 그와 같은 학문들을 창출할 능력있는 인간들이 그것을 활용하여 자신들의 즐거움(pleasure)이나 유익(utility)을 충족시키거나 달성할 수 있다는 것을 전제로 하는 공리주의 이론은 사회에 전혀 무관심한 이론은 물론 아니었다. 비록 인간들의 행복을 즐거움의 의미에 따라 이해해서 그와 같은 즐거움을 극대화하고자 하는 이론이지만, 그들이 살고 있는 사회가 개인들의 즐거움을 극대화하는데 방해가 되고 있음을 공리주의의 시조라고 한 영국의 Jeremy Bentham(1748~1832)부터도 중시했다. 개인이 자유롭게 자신의 행복을 추구하는 것이 그의 이론의 근간이긴 하지만 그가 오히려 강조하는 것은 개인들이 그들의 즐거움을 추구하는 사회적 환경이 이미 평등한 것이어야 한다는 것이다. 그가 말하는 평등은 마침내 군주나 귀족의 세습제까지도 배척할 정도였었다.¹⁾

그것은 개인으로서의 인간들이 스스로 자기의 능력을 좇아 행복을 추구하게 되는데, 기존체제가 불평등으로서 그들의 그 일에 방해가 되어서는 안된다는 것을 의미한다. 그것은 결국 사회전체의 행복극화에 손해가 된다는 것이다. 그 이유는, 사회란 개인에 대해 우선하는 것이 아니고 오히려 개인들의 총합(totality)일 뿐인데 개인들이 어떠한 총합을 이루느냐에 사회가 달려 있는 것으로서 개인들의 행복에 지장을 준다면 마땅히 그 '총합',

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

즉 '사회'는 고쳐져야 할 것이기 때문이다.

또한 각자는 자신의 즐거움과 행복추구를 위해 합리적 근거위에서 자연과학적인 법칙에 따라 추구해야 한다. 그러므로 Bentham은 종교, 교회, 신앙들을 비합리적인 것으로 배격한다. 이와같이 Bentham등의 공리주의가 사회에 대해 관심하는 바가 없지 않아 있었지만 그의 이론은 프랑스혁명 전후에서 실천으로 옮겨지던 각종 사회에 대한 이론들과는 구별이 되는 근본적으로는 개인적 인간의 인간성과 행위에 관계된 이론이었으며 바로 이 이론에 약간의 변화를 주면서 나타나는, "사회가 인간에게 입히는 영향"에 관심하는 경향은 미국의 사회학자 Talcott Parsons에 의해서 정리가 된 "사회적인 행위의 구조"(the structure of social action)에 대한 이론으로 대표되는데, 사회가 개인에 우선하거나 말거나 그에게 영향을 미친다는 것이다. 이제 이 달라지는 경향을 Marshall에서 부터 살펴볼 것이다.

2. Marshall에서 Durkheim에 이르는 변천

공리주의적인 이론에서 출발하여 거기에 새로움을 부여하면서 사회의 개인에 대한 영향을 나타내기 시작한 사람은, Parsons에 의하면, Marshall이다. 그는 공리주의를 신봉하면서도 동시에 인간의 경제적인 생애 있어서의 특정한 사실들을 설명하는 데는 엄격한 공리주의적인 입장이 부적합함을 분명히 했다.²⁾ 그래서 그는 두가지 점에서 공리주의적인 입장을 부정하는데, 첫째, 인간의 필요(wants)가 아무리 쾌락적인 필요라고 할지라도 다른 모든 것에서 부터 독립적으로 인간 개인의 선호에 의해서만 결정되는 것은 아니라고 한다.³⁾

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.⁴⁾

그런데 이 두가지 요소들은 그것의 본질과 성격등을 직접 밝혀 낼 수가 없는 것으로서 오히려 잉여 범주(residual catehory)로 여겨질 수 밖에 없는 것이 된다. 인간의 자기 개발적인 성격을 포함한 행위에 오히려 맞추어진 필요라는 것은 개인으로서의 인간이 임의적으로 자기의 필요한 것을 아무렇게나 가지게 되는 것이 아니고 오히려 인간이기 때문에 자기 개발과 성숙을 위해 행동해야 할 어떠한 가치관 같은 것을 가지면서 취하게 되는 그러한 행동에 맞추어져서 나타나는 필요(want)이다. 이것은 그 자체가 무엇인지 설명될 수 있는 것은 아니고 인간행위로 부터 인간의 공리 주의적이고 과학적 논리적 이론에 따라 설명이 가능한 인간행위의 측면을 제외한 나머지 요소의 범주(residualcategory)로 받아드려지는, 즉 그것 자체로는 설명이 불가능한 것이된다.

그런 행위들에게 맞추어지는 필요들과 행위들의 양상들은 들다가 합쳐져서 단일의, 즉

2) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* II, N.Y., London, 1968, p.702.

3) Ibid.

4) Ibid., p.703

상대적으로 통합된 가치 태도의 체계로 여겨져야 한다.⁵⁾ Marshall에게 있어서는, 행위에 맞추어진 '필요'들은 더 이상 인간의 개인적인, 임의적인 결정으로 얻어 제시되어 추구되는 목적(end)과 같은 것이 아니고 오히려 인간들이 공통적으로 바람직하게 여기면서 그것에 순응하고자 하게 되는 가치가 된다. 그러면서도 아직 인간의 행위의 양상은, 그 가치가 되고 있는 필요를 동시에 목적으로 삼고 그 목적 달성을 위해 도구를 동원하면서 취하는 자발적이고 공리적이며 또한 합(합) 목적적인 행위의 양상인 것으로 나타난다. 그런데 Marshall에 있어서는 이 두가지가 잘 구분이 되고 있지 못하다. 즉 그 자체에 해당되는 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, 사회라고하는 실체가 부각되기 시작한다. 그는 가치의 요소로 나타나는 것을 비 논리적인 요소로 생각하고 공리적이고 합목적인 목적-도구의 행위를 논리적인 요소로 여긴다. 즉 Pareto는 궁극적인 목적의 요소와 중재적인 목적 방법영역을 분명히 구분한다는 말이다.⁶⁾ 그리하여 그는 그와 같은 비 논리적이면서 강제적인 요소를 지니는 그런 가치의 요소를 곧 사회에 의해 제시되는 것으로 여긴다. Marshall에게서 공리적인 개인적 인간 행위 그 자체와의 관계속에서 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 인간들이 도구적 행위를 요구하는 바의 것이된다. 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 아닌듯하고 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(esteriority)이고 또한 강제적(constraint)인 것이다.⁷⁾ 그런데 바로 이러한 사회적인 사실들은, 하나하나 다른 것들이 제외됨으로 당도 되어질 수 있는 잉여(나머지) 범주일 뿐이라는 것이다. 그리고 이런 사회적 사실들은 단순히 유전적이거나

5) Ibid.

6) Ibid., p.707

7) Ibid., p.708

주위환경적인 것은 아니고 오히려 이것들이 사회환경(milieu social)이라고 할 새로운 종류의 주위환경을 구성한다는⁸⁾ 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.⁹⁾ 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 남게되는 요소로서의 환경인 것이다. 이러한 사회적 환경으로서의 사회가 Pareto에 있어서는 단순히 가치라고만 여겨지는 것이었다면, Durkheim에서는 도덕적인 책임부여(moral obligation)같은 것으로 나타난다. 다시 말해서, Durkheim은 인간이 사회에 의해 철저히 도덕적인 책임을 부여 받는다는 생각을 갖는다. 그것이 사실이라면 사회는 인격적 존재인 인간에게 까지 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 사회안에서의 노동분립(division of labor)에 따르는 생으로서 숙명적으로 고정되는 것이 아니고 오히려 자유롭고¹⁰⁾ 창의적 상호교환의 생이라고 한다. 다시 말해서 이런 인간들은 사회속에서의 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 우선 할 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 노동분립의 상황에서 노동에 임하고 그런 노동을 계약 속에서 자발적으로 행한다는 것이, 기계적인, 또는 강제적인 의미의 유대성 내지 단결성이 요구되던 고대적 원시사회에서의 개인들에게서는 찾아 볼 수 없었던 것이다. 그 때의 인간들은 자유인이지가 못했었다. 모든 것이 강제성에 의해 수행되어 졌었다. 그런 사회는 아직도 노동분립이 성립되고 있지 못했었다. 개인으로서의 인간들은 모두 자급자족으로 자신의 생을 총체적으로 영위했어야만 했다. 그는 자신의 생의 형태를 평생을 통해 한번도 자

8) Ibid., p.709

9) Ibid.

10) Durkheim은 인간의 노동이 나누어 질 수록 자유는 더욱 커진다고 말한다.

Emile Durkheim, *On Morality and Society*, ed. by R.N.Bellah, Chicago University Press, 1973, p.114 참조.

유롭게 바꿀 수가 없다. 자신의 생의 양태를 바꾸는 것은 생 그 자체를 포기하는 것이 될 것이므로 그러하다. 그에 비해서 그런 기계적이고 강제적 단결성이 필요없게 된 유기적인(orgnic) 사회에서는 노동분립이 가능하므로 그 속에서 인간은 자신의 생의 모습을 때로 원하면, 일자리를 옮기면서, 바꿀수도 있게 된다는 것이다.¹¹⁾ 그의 이와같은 생각은 18세기 Schiller가 노동분립을 인간의 사회적 차원의 소외의 근원이라고 생각한 것과 명확한 대조를 이룬다. Schiller는 초기 식민적인 자본주의 사회가 노동분립을 통해 합리성과 생산성을 제고하고자 하면서 인간을 부당하게 비뚤어지도록 악영향을 미친다고 생각한데 비해 19세기 Durkheim은 오히려 유사한 노동분립의 사회가 인간을 자유하게 하는 좋은 영향을 끼치고 있다고 보는 것이다. 누가 더 옳았다고 판단을 내린다는 것은 별로 의미가 없을 것으로 생각되는데, 그 이유는 초기 시민사회는 역시 인간에게 Schiller가 보았던 것 처럼 나쁜 영향도 끼쳤고 Durkheim이 보았던 것처럼 좋은 영향도 끼쳤었기 때문이다. 더 중요한 것은 개인적인 인간들이 그런 영향을 스스로 자신의 인간형성의 과정에서 취사선택하는 일 일것이다.

Durkheim은 Schiller와는 달리, 초기시민적 자본주의 사회가 노동분립을 통해 개인적으로 하여금 진정으로 자유한 자발적인 인간이 되도록 만든다는데, 인간을 이와 같이 자유롭게 만드는 노동분립의 사회의 근간은 분립된 노동들에 따른 group들 사이에 맺어지는 계약이라고 생각한다. 그런데 이 계약이 가능해 지는 것은, 개인들의 개인적 차원에서의 바라는 바를 초월하는 규범(norm)이, 즉 인간의 집단적 의식으로서의 규범이 사회에 의해 부여되어짐으로서인 것이다.

이와 같이 사회가 부여하는 규범을, 인간들이 사회속에서 계약에 참여하는 자로서 책임을 의식하면서 수행하게 된다. 그런데 Durkheim은 이와같이 규범을 부여하는 실체로서의 사회를 인간들의 종교적인 성향에 따라 설명하고자 한다.

인간들이 그들의 종교의식(儀式)속에서 많은 성스러운(sacred)것을 숭배하는데 그런 숭배의 대상이 된다는 거룩한 것들은 그 자체의 내재적 속성 때문에 거룩한 것이 아니고 인간들이 특별히 존경하는 그 어떤 것을 상징하는 물건이기 때문이라고 한다.¹²⁾ 또한 개인적 인간들이 종교적인 의식을 통해서 공통적으로 존경하게 되는 대상이 곧 도덕적인 권위자(moral authority)이고 이런 도덕적인 규범을 지킬 책임을 의식하도록 만들기도 한다는 것이다. 바로 이와같은 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 구체적인, 총체적인 합(合)과 같은 것은 아니다.¹³⁾ 그러므로 그 사회는, 그것을 구성하는 인자(因子)들의 단순한 산술적인 합이 아니고, 오히려 그런 구성인들이 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 실재속에서 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 구성하므로써 개인들 모두에게 대해 공통된 궁극적 가치의 태도가 된다는 것이다.¹⁴⁾ 이것이 결국 개인들의 어떠한 특별한 존재를 향한 존경의 태도가 되고 또한 도덕적인 책임의식으로 나타나기도 한다. 그런데 이와같이 노동 분립의 생을 사는 인간들은 단순히 그와 같은 궁극적 가치의 태도만을 가지는 것이 아니고 그와 같은 태도를 실제로 행위로, 또 협동으로 나타내게 된다.¹⁵⁾ 이러한 행위들 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 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 목적적인 것이고 그런 목적달성은 곧 소위 "종교의식적 태도"(ritual attitude)를 지니면서 수행되어진다는 것이다.¹⁶⁾

또한 이런 의식적 태도 및 행위는, Durkheim에 있어서는, 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 관계 하에서 대단히 큰, 기능적인 중요성의 표시라고 할 수 있다. 다시말해서 그 종교의식적인 행위는 인간이 막연하게 공통적으로 느끼는 가치의 요소를 생생하게 해서 사회속에서의 유기적인 의미의 유대성을 공고히 하는 식의 행위라는 것이다!¹⁷⁾ 즉 그 행위가 비록 종교 의식적인 것이라고 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 사회체제란 구체적인 법적인 제도를 의미하기 보다는 정신적이고 도덕적인 체제를 의미한다. 이와 같은 도덕적 체계가 중앙집권적으로 강하게 이루어진 사회일수록 단순히 사회를 이루고 있는 구성요소들의 단순하고 구체적인 합(合)으로서의 사회가 아닌 진정으로 '발현적 특질'을 지니는 진정한 사회 그 자체로서의 사회가 되어지는데, 그 때의 '사회'란 바로 인간의 집단적 가치 태도 또는 의식일 뿐인 것은 두 말할 것 없다.

그러므로 Durkheim은 사회에 대한 그 자신의 사고에 있어서 어떤 발전의 과정과 같은

11) Ibid., p.115f.

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

13) Ibid., p.712.

14) Ibid.

15) Ibid.

16) Ibid.

17) Ibid., p.713.

것을 언제나 염두에 둔다.¹⁸⁾ 즉 그는 사회가 진정으로 사회답게 되어지는 것은, 그 사회가 구체적인 실재(concrete reality)로 부터 단지 개인들의 마음속에서만 실재하는 행위의 복합적 요소들이 되어짐을 통해서라고 생각한다.¹⁹⁾ 다시 말해서 사회는 인간행위의 조건들의 역할 속에서 ‘자연 그대로의 사실들’(facts of nature)의 범주로 부터 물경험적인 참조(non-empirical reference)를 포함하는 공통적 가치체계(common value system)로 바뀌어진다. 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 목적달성을 위해 도구(means)를 합리적으로 동원하는 행위들이 그 가치로부터 구분되어 질 수 밖에 없었다.

그에 비해 Durkheim에 있어서는 행위의 목적-도구적인 쇠사슬(chain)에 대해서 어떠한 체계기구적인 요소가 도입된다. 그래서 궁극적인 가치의 system의 표명의 양상이 더 이상 설명될 수 없는 비 논리적인 요소로만 취급되어지지 아니한다. 그러니까 이런 궁극적인 가치 system에 대한 설명은, 앞에서 논한대로, 성물(聖物, the sacred), 상징의 역할, 종교의식적 행위(ritual action)와 그것의 기능에 대한 관계등의 개념속에서 행하여진다. 성물의 개념속에서 궁극적인 관심에 대한 물경험적인 참조가 내포되어져 있고, 그러므로 ‘idea’라고 하는데에 대한 가치태도의 관계는 Pareto에 있어서 보다는 확실히 더 분명해진다. 더욱이 초자연적인 표현들에 대해 중심이 되는 상징적인 관계가, 성물의 개념과 아울러, 종교의식 행위라고 할 전체행위의 계층(class)의 이해에 필수적인 분석적 열쇠를 제공하는 것이 되는데, 바로 그런 “종교의식의 행위”라고 하는 것이 Pareto에게도 경험론적으로는 대단히 중요한 것이 되고 있으면서도 이론적으로는 ‘잉여적’(residual)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.²⁰⁾

그런데 바로 이렇게 설명되어진 Durkheim에 있어서의 개인적 인간들이 가지는 궁극적인 가치와 그에 따르는 종교적인 의식의 행위등은 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, 책임의식등과 동일시되는 도덕적 실재(moral reality)일 뿐이다. 바로 이와 같은 도덕적 실재로서의

18) Ibid.

19) Ibid.

20) Ibid.

21) Ibid., p.714.

22) Ibid.

사회가 개인으로서의 인간에게 책임(obligation)을 느끼게 하는 규범을 제공하며, 그것을 근거로 해서 실제 분업사회 속의 계약을 이루고 그 계약에 따라 인간이 자유의 생을 누리게 된다. 도대체 이 때의 독립적인 실체로서의 사회라고 하는 것이 개인들에게 책임을 부여한다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것이, 개인으로서의 인간들이 개인만으로 존재할 때는 가질 수 없었던 도덕의식을 함께 살면서 가지게 되는데 그 결과로 인간들이 상호간에 책임을 행할 수 있게 된다는 것 외에 무슨 특별한 것이 될 수 있는가? 개인으로서의 인간들이 그들 스스로는 가질 수 없었던 책임의식과 그에 따른 책임 수행을 사회속에서 진정으로 행할 수 있게 되어진다는 것은 사실이다. 마찬가지로 Durkheim에 있어서 사회가 준다는 규범도, 결코 개인에 대해서 우선적으로, 독립적으로 존재하는 사회라는 실체가 개인에게 부여한다는 식의 규범은 아닐 것이다. 오히려 인간들이 스스로 가지는 집단적인 그에 따른 행위였을 뿐이다. 바로 그와같은 책임의 의식을 가지고 노동분업사회 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 수행하면서 수행하는 것인가? 그렇지 않을 것이다. 개인들은 스스로 한정된 책임을, 계약완수라는 의미로, 수행하고 있을 뿐이다. 분업 사회속에서의 계약이 제시하는 만큼의 책임을 수행함으로써 무한히져야 할 책임의 수행을 행하지 않아도 된다는 말이다. 그러면서도 그 인간은 그가 행해야 할 인간으로서의 모든 책임의 수행을 무한히 행하는 자가 받아야 할 인간으로서의 칭송을 받을 수 있게 된다고 하겠다. 그럴 때에 그와 같은 의미의 책임 수행은 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 책임수행도 제대로 행하고 있지 못하다. 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 유익이 지켜질 수 있게 되었다고 말할 수 있다.

이것이 Durkheim의 독립적인 실재(reality sui generis)로서의 사회와 그것이 부여하는 책임의식과 책임수행의 진정한 의미라고 할때, 그것은 공리주의적인 흐름에서 결코 완전히 벗어나는 것은 아니다. 사실, Pareto에서의 ‘비논리적인 행위가 사회에 의해서 요구되어 수행된다’는 것과 Marshall에서의 ‘목적이 되어지는 가치가 공리주의적 목적-도구의 행위에서 나타나진다’는 것도 본래적인, 공리주의적인 사고와 방법을 수정하고 있는 것은 분명한 일이지만 그것들 역시도, 공리주의를 어느정도 벗어나면서도 완전히는 일탈할 수는 없었던 Durkheim과 마찬가지로, 그런 공리주의를 완전히 벗어나지 못했었다. 종합해서 말해본다면, 개인으로서의 인간들이 사회를 만들어 나아간다는 것도 분명한 사실이기는 하지만 그래도 인간이 사회속에서 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 보아 왔던 것처럼, 개입으로서의 인간들이 사회라는 것을 이루면서 결과적으로 나타내는 어떠한 도덕적인 실재와 그것에 따라 형성되는 도덕적인 체계로 설명될 것이다. 그렇다면 개인이 사회로부터 책임과 소명(召命)을 부여 받는다는 것은 실제적인 사실이 못된다. 즉 사회라는 것이 개인에 대해 절대적으로 우선한다는 것도 성립되지 않는다.

이와같이 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, 자본주의국가 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 사회속에서 구체적이고 자발적으로 행동하는 개인을 무시하지 아니하므로서 관념론에 빠지지는 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 국가체제적인 질서에 따르는 것이 된다.²³⁾

이것은 결국 Weber가, Durkheim과는 달리, 현실국가 체제를 파괴하려는 공산주의에 반대해서 당시의 자본주의적인 국가를 지키려는 의도에서 그의 이론을 펼쳤기 때문에, 사회라고 하는 것을 단순한 도덕적 실재로서 사회로만 보는데에 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 국가체제에 의한 질서인 것은 두 말할 것 없다. 또한 Weber는, 그와같은 국가의 법적 질서 속에서 개인적인 인간은 합목적 적인, 합가치적인 행위를 논리적이고 합리적으로 행하게 되므로써 자신의 자유와 유익을 지키게 된다는 생각을 하게 된다. 그런데 Weber가 이와같이 Durkheim의 전통에서 있으면서도 당시의 자본주의 국가라는 특정한 사회를 지켜야 한다는 이유 때문에 당시 국가체제라는 한정된 범위내에서의 인간의 사회적 행위를 취급하는데 비해, 미국의 사회학자 Talcott Parsons는 다시금 일반화 된 의미에 따라 유사한 Durkheim이래의 문제를 새롭게 발전시키고 있다.

3. Parsons의 구조기능주의

Parsons 역시도 개인으로서의 인간이 자발적으로 행동하는 자라는 공리주의 적인 전통을

23) Ibid., p.717.

전적으로 벗어나지는 아니한다. 그러면서도 그의 이론적인 출발점은 사회질서의 문제였다고 생각된다. Benton Johnson의 말대로 “그는 가치가 사람들에게 매일매일의 결정을 내리는데 필요한 공통의 기준을 마련해 주고 있는바, 그 기준은 개개인의 인성에 침투해 들어가 각자의 주관적 관점의 일부분을 이루고 있다”고 주장한다.²⁴⁾ 또한 그는 Hobbes의 생각의 약점을 지적하면서, 질서란 전체적 지배없이도 가능하다고 생각한다.²⁵⁾ 이런 뜻에서 “Parsons는 개인적 인간의 성격과 사회체제가 상호의존적이면서도 독립적인 행위의 구성요소로서 이루어져 있다고 생각한다”고 Johnson은 말하고 있다.²⁶⁾ 계속해서 Johnson은 말하기를, “인성의 사회체제가 상호의존적인 이유는 사회체제가 상호교섭하고 있는 인성들로 구성되고 있고, 또 한편 인성은 사회화의 경향성을 띠고 있기 때문이다”고²⁷⁾ 하였다. 다시말해서, Parsons에 의하면, 인간은 자발적인 행위의 존재로서 합리적으로 자신의 목적을, 각종 도구를 동원하면서 추구하는 자이지만, 그 목적은 결코 임의적인 것은 아니며 오히려 사회속에서 공통적인 체계로서 제시되어지는 것이라고 한다. 바로 그런 사회체제를 가진다는 사회는 발현적인 특질(emergent property)을 가지는 것으로서, 사회체계 속의 개인들의 인성의 단순한 합(습)에 머물지 않고 그 이상으로 독자적인(sui generis) 실체로 나타난다는 것이다.

그런데 이와같은 독자적인 실체로서의 사회가 가진다는 사회체계는 역사속에서 그 양상에 변화를 보이는데 그것을 Parsons는 소위 유형변수(pattern variables)라는 네개의 쌍(雙)으로 묘사하고 있다. 즉, 제 1쌍의 유형변수는 보편주의(particularism) - 특수주의(universalism)의 변수로서, 고대 사회에서는 특수주의적으로 어떤 집단의 구성원리의 자격을 기초로 해서 서로 연결되어 있는 식으로 사회체제가 유지되었는데 비해, 비교적 현대사회에서는 보편주의적으로 행위자들이 결속 집단들을 가로지르는 추상적인 특질과 관련해서 서로 결집되는 식으로 사회체제가 유지된다는 것이다.²⁸⁾ 제2의 유형변수는 업적성(achievement) - 귀속성(ascription)의 변수인데, 고대사회에서는 귀속성에 따라 행위자들이 그들이 무엇을 하느냐에 관계없이 그들이 “어떠한 사람인가”를, 즉 자질(quality)을 중시하면서 사회체제가 형성되는데 비해, 현대사회에서는 업적성에 따라 행위자들이 무엇을 하고 있는가를 강조하면서 그 사회체제가 유지된다는 것이다.²⁹⁾

제3의 유형변수는 확산성(diffuseness) - 특정성(specificity)의 변수인데, 고대 사회에서는 특정성에 따라 행위자들이 서로 지니고 있는 적절한 관심의 범위가 좁게 한정되어 있는 가운데 사회체제가 유지되었었고, 현대사회에서는 확산성에 따라 행위자들이 넓은

24) Benton Johnson, 사회과학의 구조기능주의, 박영신역, 학문과 사상사, 1978, p.27.

25) Ibid.

26) Ibid., p.42.

27) Ibid.

28) Ibid., p.47.

29) Ibid.

범위의 관심을 가지고 관계를 가지는 가운데 사회체제가 유지된다.³⁰⁾

마지막 유형변수는 집합체 지향성(collectivity-orientation)-자기지향성(self-orientation)의 변수로서, 고대사회에서는 집합체 지향성에 따라 행위자들이 상대방의 이득을 위하여 행하는 가운데 사회적체제가 유지되고 현대 사회에서는 자기지향성에 따라 행위자들이 궁극적으로 자기 이득을 추구하는 가운데 사회체제가 유지된다.³²⁾ 이와같은 다섯가지의 유형변수로서 사회체제의 시대적인 변동을 생각하는 것은 Durkheim이 사회의 변동을 구체적인 실재에서 추상적인 도덕적인 실재에로의 것으로 생각하는 것이나 To nnis가 Gemeinschaft와 Gesellschaft)를 구분하는 것과 유사하다고 하겠다.

그러면 사회체제의 변동과 관계없이 그 사회체제가 이루어져서 개인에게 영향을 미치는 사실 그 자체는 무엇인가? Parsons는 그 후에 사회체제가, 고대로부터 현대에로의 변화의 문제와 상관없이, 또 구성인자들인 개인들에 대해 그들이 개인으로서 가질 때의 속성들과 무관하게, 어떠한 구조로서 형성되며 또 그런체제를 유지하기 위해 이 구성인자인 개인들이 그 체제 내에서 어떠한 기능을 발휘하도록 되어지는가를 연구하였다.

그래서 그는 우선, 그 발현적 특질을 가진다는 사회체제의 구조를 설명하고 있는데 그 구조는 역할(roles), 규범(norms) 그리고 집합성(collectivities)으로 구성된다고 한다.³³⁾ 먼저 '역할'에 대해서 생각하자. 사회체제속에서 존재하는 구성인자(因子)인 개인들은 사회체제의 구조내의 하나의 구성요소인 '역할'을 가지게 된다. 이 역할이란 것은 인간의 개인적인 존재내에서는 찾아질 수 없는 요소였는데 그가 사회체제 속에서 사회화(socialization)되어지면서 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 지배체제적(hierarchical)인 상호작용등 두가지 종류의 상호작용중 바로 그 후자에 해당하는 상호작용이라고 한다.³⁴⁾ 결국 사회화는 아직 아무것도 모르는 어린아이들이 부모나 어른들로부터 규범들이란 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 사회속에서 자신에 대해서 어떠한 행위를 하도록 기대되어지는 바의 행위는 할 수 있는 '역할'을 얻게 된다고 하겠다.

사회체제에서의 또 하나의 구조는 규범(norms)이라고 한다. 사회속에서 사는 인간이 사회화를 통해 그의 역할을 행하는 자는 우선 자율적인 존재이지만 그렇다고 임의대로

30) Ibid., p.48.

31) Ibid.

32) Ibid.

33) Ibid., p.42.

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

행할 수 있는 소위 "자유지" (free-will)만을 가지는 자는 아닌 것이다. 그는 오히려 사회속에 형성되어 있는 규범을 좇아 행동해야 하는 자이다. 이 규범은 단순히 개인적 인간들이 약속이나 계약에 의해 만들어 낸 것만은 아니고 오히려 그들에게 때로 기대 밖의 것일 수도 있는 것이다. 그런 뜻에서 그 규범은 사회체제의 발현적 특질을 잘 대변하는 것이며 인간들로 하여금 개인으로서 가질 수 없었던 책임(obligation)을 가지게 한다. 그리고 사회체제의 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, 경제단체, 정치단체들과 같은 것들이 그 sub-system들이다. 이러한 집합성은 개개인들이 사회화 과정을 통해 역할을 배워서 상호작용을 행할 때 필연적으로 나타나는 하나의 사회체제의 발현적 특질의 요소로서 개인으로서만 존재하는 인간에게는 나타나지 아니 하는 것이다.

이상에서의 세가지 요소들이 곧 사회체제의 구조를 이루는데 이것은 개인적 인간들이 개인으로서 가질 수 없었으나 사회를 이루고 살면서 지닐 수 있게 된 '모습들'이라고도 말할 수 있겠다. 그러나 이 보다도 더 중요한 것은, 이와같은 '구조'를 각자 자신의 모습으로 가지게 된 사회체제의 인간들이 어떠한 기능을 행하면서 자신의 사회속에서의 위치를 유지하고 그로 인해 사회체제 역시 변화속에서도 그 정체성(正體性, identity)을 견지하는가의 문제이다. 그래서 유명한 "네가지 기능의 파라다임"(four-function paradigm)을 고안해 냈다.

Benton Johnson에 의하면, parsons의 네가지 파라다임이란 행위체제가 안정을 유지하고 효과적으로 운영되려면 만족시켜 주어야 한다고 믿는 일련의 조건들이다.³⁵⁾ 다시 말해서 스스로 유지되는 사회적 체제속에서 개인들이 그 체제 때문에 그 체제 유지를 어떠한 기능을 지니게 되는가의 면을 보여주는 것인데, 그 첫번째 기능을 잠재적 유형유지(latent-pattern maintenance)라고 불리우는 것으로서, 그것의 기능은 사회적 체제 안에서 개인의 행위의 방향을 제시하고 이를 정당화시키는 일련의 공통된 가치를 규정하고 유지시키는 식의 것이고 개인으로서의 행위자들은 그와 같은 기능에 따라 사회체제 속에서 사회화되어 지는 것이다.³⁶⁾ 두번째의 기능은 목표달성(goal-attainment)으로서 이것은 그 사회적 체제의 공통된 가치의 틀 속에서 행위를 위한 구체적 목표를 제공하고 행위자는 그 사회체제 속에서의 그 목표달성을 위해 합리적인 방법을 동원하여 노력함으로써 그 기능을 발휘하게 된다는 것이다.³⁷⁾

세번째 기능은 적응(adaptation)으로서 그 체제가 제공하는 목표를 달성하는데 필요한 설비와 자료를 제공하는 것이며 행위자로서의 개인들은 그것을 도구로 잘 활용하면서

35) Johnson, *Op. Cit.*, p.51.

36) Ibid.

37) Ibid.

그 기능을 발휘한다.³⁸⁾ 네제는 통합(integration)의 기능인데, 사회적 체제를 이루는 각 단위들간의 조정과 상호조절을 이룬다. 행위자로서의 개인들은 그 사회단체 속에서 다른 구성인자들과 하나의 통합을 이루면서 그와 같은 기능을 발휘하게 된다고 하겠다. 이 네가지 기능들 중에서 적응과 목표달성의 기능들은 인간의 공리주의적인, 자발적인 도구활용적 합리적 행위들이 그 사회체제내에서, 즉 그것의 유지의 범위 안에서 발휘하는 기능이 될 것이며, 잠재적인 유형유지와 통합의 기능들은 Marshall, Pareto, Durkheim, Weber에서 나타나는 사회에 의해 제공된다는 집합적인 궁극적 가치의 태도를 유지하는 기능이다. 그러므로 Parsons는, Marshall 이래도 나타나는 공리주의에 대한 수정이 Pareto에서는 사회에 의해 제공되는 설명될 수 없는 비논리적인 가치요소로 나타났고 Durkheim에서는 인간들의 집단적인, 종교적인 도덕적 책임의식으로 설명되는 것으로 밝혀졌었고, Weber에서는 그것이 자본주의 국가의 법적인 질서로까지 규명되었는데, 그 같은 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 밝혀내고 있는 것이다.

그러면 Parsons에게 있어서의 사회적 체제를 지닌다는 독자적(sui generis) 실체로서의 사회란 무엇인가? Parsons는 후기작품에서 그것을 생물학적인 유기체의 체계(system)와 비교하면서 설명하는데 우선, 체제를 가지는 유기체라는 것은 그것이 사회이든 살아있는 유기체이든 상관없이 하나의 뚜렷한 기능을 가지는데 그것은 우리로 하여금 “그것”과 그것의 주위환경이 되는 그외의 모든 것과의 사이에 구분이 있음을 알도록 해 준다는 것이다.³⁹⁾

그러나 그 유기체에 있어서의 자기와 자기가 아닌 자기주위와의 구분이란 언제나 불변하는 것은 아닌것으로서 때로는 그 주위에 속하는 것이 그 유기체 속으로 들어와 유기체의 일부가 되어 질 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 외부세계와 대화를 나누게 된다는 것이다.⁴⁰⁾ 또 하나의 문제는, 사회나 생물학적 유기체에 나타나는 연속성의 문제이다. 그런데 연속성(continuity)은 정체성(identity)과 혼동되서는 안된다고 한다. 분명 유기체들이 시간속에서 불변한 것으로 남아 있는 것은 아니고, 시간속의 다른 지점들 사이를 중재하는 기대, 유지, 기억등의 행위들로서 그 연속성이 유지될 뿐이라고 한다. 이와같이 Parsons는 생물학적 유기체와 사회를 비교하면서 사회의 독자성(sui generis)을 부각시키고 있다.⁴¹⁾

38) Ibid. 39) Bourricaud, *Op. cit.*, p.90. 40) Ibid.

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

이와같은 그의 생물학적 유기체를 통한 설명이 개인에 대해 우선적인 실체로서의 사회를 정당하게 설명했는가? 생물학적 유기체와 비교된다고 해서 사회라고 하는 것이 구성인자들인 개인들이 함께 살면서 이루는 집합체로서의 실체이상의 그 무엇이 될 수 있을까? 물론 그 말이, 공리주의자들이 말하는 식의 “사회란 구성원들의 총합(totality)이상 아무 것도 아니라”는 것을 그대로 받아 드려야 한다는 것은 아니다. 분명히 인간들이, 앞에서도 계속 논의 한대로, 사회속에 그냥 같이만 사는 것은 아니다. 오히려 인간들은 사회를 이루고 살기 때문에 특정한 가치의 태도를 가지도록 요구 받게 되어진다. 그러므로 인간이 특정사회를 이루고 산다는 것은 개인으로서는 가지지 못하는 기능을 그 사회속에서 발휘하면서 사는 것을 우선 의미하게 되고, 그로인해 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 변화시켜가는 그와같은 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 가진다해도 그 구성인자들의 집합체로서 보다 선재적으로 존재하는 어떤 영혼과 같은 것이 될 수 없는 것처럼, 구성인자들인 개인의 집합체 이전(以前)적인 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.

4. Mead의 행동주의

이와같은 사회체제의 구조를 유지하는 기능에 따라 개인의 기능이 결정된다는 Parsons의 구조기능주의 이론과는 달리, 미국의 행동주의 사회과학자 George Herbert Mead는 동물의 행동과 유사하면서도 차이가 있는 인간의 행동을 통해 나타나는 현상들을 통해 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 그와같은 상호작용의 반응을 생각과 이해 가운데서 나타내게 된다.⁴²⁾ 인간들은 때로 다른 사람들과 상호작용을 이룰 때에 의미(meaning)가 있는 상징인 언어(language)나 몸짓(gesture)을 통해서 그 일을 행한다. 이런 의미있는 몸짓들은 단순히 그것을 통해 인간들이 상호작용을 이루는 정도만이 아니고, 인간들로 하여금 주어진 group, 공동체 그리고 사회속에서

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

공통으로 이해되어지는 행위와 반응을 이르기도록 한다는 것이다.⁴³⁾ 그런데 바로 이와같은 의미있는 몸짓들과 상징(symbols)들을 통해 사고(thinking)의 행위가 일어 난다고 한다. 또한 이 사고의 본질은 우리 인간들이 다른 사람들과 더불어 외양적으로(externally) 수행하는 의미 있는 몸짓들의 실험적으로 내면화된(internalized) 대화(conversation)라는 것이다.⁴⁴⁾

다른 측면에서 보면 Mead에 있어서, 바로 이 인간의 사고(thinking)는 상호작용을 통한 사회적 과정(social process)을 전개한다고 말할 수 있다. 이것은 곧 Mead는 사회가 개인을 결정한다는 주장에 동의하면서, 개인적인 자아들이 사회적 과정보다 우선한다는 Wundt와 같은 사람들의 주장을 반대하는 것을 의미한다.⁴⁵⁾ 다시 말해서 인간의 자아들은 사회적 과정과 대화의 측면에서 설명되어야 하고 바로 그 사회적 과정내에서 비로소 개인의 자아가 나타나진다는 것이다. 또한 이와같은 사회적 과정속에서 인간들은 대상을 일반화시키는 경향을 나타내면서 그로 인해 자신들의 개인적 특수적인 자신에 대한 태도를 넘어서 이들 개별, 특수적인 태도들을 “일반화된 타(他)”(the generalized other)라고 부를 수 있는 단 하나의 객관화된 태도나 관점에도 고정시키게 된다는 것이다.⁴⁶⁾ 이와같은 일반화시키는 능력을 가지고 인간들은 자신들의 개별적이고 현재적인 형편을 사고를 통해서 넘어서는 아직 결정되지 아니한 미래를 향할 수도 있게 된다고 한다. 그와같이 타(他)와 더불어 상호작용을 이르기게 되는 바의 사회적 과정을 통해 생물학적인 기관을 가지는 인간은 비로소 개인적 특수사항을 넘어 일반적이고 미래적인 성격을 갖는 사회적 본질(social entity)이라고 불리울 자아(self)로 나타나진다는 것이다. 그 자아는 사회적 과정과 그 속의 다른 개인들과의 관계속에서 지속적으로 발전된다고 한다.⁴⁷⁾ 그래서 마침내 자아는 자기 스스로에 대한 대상이 되고, 또한 모든 신체적 경험의 중심이 되는 것이다. 그럴 때에 인간은 자아로서 자기 스스로의 지체들을 자기에 속한것으로 바로 인식하는 동물과는 다른 존재로 나타나진다.

여기서 분명해지는 것은, Mead가 인간들의 사회를 어떤 선재하는(preexisting) 사고들이나 자아들에게서 유도해 내기를 거부한다는 사실이다. 오히려 반대로, 사회적 경험과 행동이 시간적으로나 존재적으로나 우선한다는 것이다.⁴⁸⁾ Mead에 의하면, 모든 고등동물의 행동에는 일종의 사회적관점이 있는데, 배고픔이나 sex와 같은 근본적인 생물학적인 충동(impulse)들도 그것을 충족시키기 위해서는 사회적 상황들과 사회적 관계들을 내포하고 또한 요구하게 된다고 한다.⁴⁹⁾ 그런데 바로 이런 근본적인 충동들은 인간에 있어서도 중요한

43) Ibid., p.221.

44) Ibid.

45) Ibid.

46) Ibid., p.220.

47) Ibid., p.225.

48) Ibid., p.230.

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

역할을 한다. 그래서 Mead는 말하기를, “인간 자아의 합리적이거나 본래 사회적인 측면과 자아의 충동적, 감정적(emotional), 본래 반(反)사회적인 개별적 측면 사이의 관계는, 후자가 주로 행동적 표현의 관점에 있어서 전자에 의해 콘트롤 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 관계라고⁵⁰⁾ 했다.

다시말해서 인간은 본래 충동적인 본능적 존재인데, 그 본능이 상호작용의 사회적 과정을 통해서 오히려 자신의 이성적인 능력에 의해 콘트롤 되어지면서 자아로서 나타나진다는 것이다. 동물이 자기 주위환경에 충동과 감각을 통해 직접적으로 부딪쳐지듯이 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 할찌라도 차츰 그 행동의 방향을 자신의 이성적인 판단에 맞추어 끌고 가서 어떤 특별한 이유로서 조정되어진(manipulated) 목적에서 이성적으로 합리적으로 마쳐지도록 할 수 있다는 것이다.⁵¹⁾ 이와같이 인간은 이성과 본능을 가지고 그에 따르는 행동을 하는 존재인데 동물과는 달리 이성이 본능을 콘트롤하는 가운데 행동할 수가 있고 그럴 때 비로소 스스로를 자각하는 자아의식을 가지는 인간다운 존재로 나타난다. 이와같이 인간이 스스로 자아의식을 가지면서 행동하는 자가 된다는 것은 단지 그 자신이 타인들과 상호작용을 이르기면서 사회적 과정을 통과하게 되어지는 그런 식의 일을 통해서라는 것이다. 인간에게는 그런 사회적 과정이 시간적으로, 존재론적으로 우선하며 그 일을 통해 인간답게 행동하는 자아가 된다. 이와같이 인간이 타인과 상호작용을 이르기면서 사회적 경험을 하게되는 전과정인 사회적 과정, 바로 그것을 Mead는 ‘사회’(society)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 선재(先在)하여 인간을 인간되게 해주는 그런 거슬 의미하지 아니한다. Mead에게 있어서의 사회 역시도, Parsons등에서와 유사하게, 개인들이 함께 살면서, 자신들이 개인으로 있을 때에는 잠재력으로서만 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(生)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 그런식의 것이 아니라는 것이 밝혀진다. 함께 사는 인간들이 함께 살기 때문에 서로서로 가능하게 해주는 사회적 경험을 통한 이성화(理性化)의

50) Ibid., p.230f.

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

과정이 곧 사회라는 것일 뿐이다.

지금까지 우리는 공리주의가 변화되면서 나타난 Marshall 이후 여러 학자들의 생각에서 사회가 개인에 대해 절대적으로 우선하는 것은 아니지만 사회라는 실체(reality)가 역시 개인에게 영향을 끼친다는 점을 보아왔다. 그말은 동시에 그 사회라고 하는 것에게 영향을 끼친다는 사실을 전제로 하고 있기도 하다. 따라서 개인들과 사회는 서로서로 영향을 입히고 또 영향을 받는다는 사실이 분명하다. 그러나 지금까지 학자들의 생각에서 나와진 '사회'라는 것에 대한 이해는 아무리해도 그렇게 분명한 것 같지는 아니하다.

이제 우리는 이와같이 개인들과 사회가 서로서로 영향을 입히고 또 받는다는 사실을 현실적으로 받아드리면서도 그와같은 사회적 현상의 본질을 좀더 신학적 포괄적으로 설명해 볼 것이다.

5. 양심작용을 통한 하나님의 은총으로서의 「사회」

인간들이 사회를 이루고 살면서 새로운 자질과 기능을 발휘하게 된다는 사실을 신학적으로 논한다면 Helmut Thielicke의 표현대로, 하나님의 '보존의 은총'⁵²⁾ (Bewahrungsgnade)라는 것을 이루도록 은총을 베풀었다. 우선 그것은 하나님께서 개인개인에게 일반 은총을 허락하셔서 하나님을 알만하게 하시면서 그들로 하여금 소위 양심의 작용을 체험하도록 하심을 의미한다고 하겠다. 즉 개인으로서의 인간이 사회속에서의 역할을 담당하도록 사회화되는 것은 결국 이와같은 양심의 작용을 스스로 이룰 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 자연 은총의 일부라는 것이다. 우리는 그에 대한 성경적인 설명을 로마서 2장 14, 15절에서 우선 발견하게 된다. "율법없는 이방인이 본성으로 율법의 일을 행할 때는 이 사람은 율법이 없어도 자기가 자기에게 율법이 되나니 이런 일들은 그 양심이 증거가 되어 그 생각들이 서로 혹은 송사하며 혹은 변명하여 그 마음에 새긴 율법의 해위를 나타내느니라"(롬2:14, 15)의 말씀에서 먼저 우리는, 인간들이 모세 율법 이전시대나, 혹은 이후시대라고 할찌라도 그 율법을 알지도, 믿지도 않으면서 마치 율법을 알고 그 율법에 어느 정도 순종하는 듯한 자로 나타나는데 그 경우에 자기 스스로 그런 율법의 역할을 한다는 사실을 알게 된다. 동시에 인간이 그와 같이 자기를 율법으로 삼아 어느정도 온당하게 산다는 것은 자기 속에서 양심의 작용이 나와지기 때문이라고 한다.

일반적으로 사람들이 양심을 논할 때에는 두가지 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. Imma-

nuel Kant가 바로 그와 같은 견해를 가지는 대표적인 인물이다. 또 다른 하나의 경향은 인간의 양심에 대한 비판적인 견해이다. 즉 양심은 인간에게 있어서 하나의 후천적인 것이고, 믿을 만한 것이 되지 못하며 때로 인간에게 어떠한 질병을 이룰만한 것이기 까지 하다는 것이다. Sigmund Freud가 그와 같은 생각을 하는 가장 대표적인 사람인 것은 잘 알려진 사실이다. 마치 이 두가지 견해를 교묘하게 종합하듯이 천주교 윤리학에서는 인간의 양심을 두가지 종류의 것으로 나눈다. 그래서 그 하나를 synteresis라고 부르고 다른 하나를 Conscientia라고 부른다.⁵³⁾ 그리고 전자는 인간에게 있어서 근본적이고 일반적으로 그래서 잘못 될 수 없는 종류의 양심이라고 생각하며 후자를 오히려 개개인에게 특수적인 것이고 따라서 잘못 될 수 있는 즉 믿을 만하지 못한 것으로 본다. 예를 들어, 인간은 스스로 "악한 사람은 망한다"는 가장 근본적인 synteresis의 지식을 가지며, 그것은 잘못될 수 없는 바른 것인데, 그 같은 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 synteresis는 불변의 믿을 만한 것이며, 그의 conscientia는 가변적이며 믿을 수 없는 것이 된다고 한다.

사실 성경은 인간의 양심을 극단적으로 다른 두가지의 방법으로 표현한다. 우선 성경은 인간의 양심을 때로 "화인 맞은 양심"으로 "의식하고" "거짓말 하는 것" (딤후4:2)이라고 묘사한다. 즉 양심에 대해 대단히 비판적인 견해를 나타낸다고 하겠다. 또 다른 한편으로 성경은 양심을 "하나님을 향하여 찾아가는 선한 양심"(벧전3:16)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 2장15절에 언급되는 인간 양심의 작용의 결과가 때로 믿을만한 것으로, 때로 전혀 그럴 수 없는 것으로 나타날 수 있다는 뜻일 것이다. 이런 뜻에서, 위에서 말한 양심에 대한 일방적인 낙관론이나 일방적인 비판론은 문제가 있다고 하겠으며 그 두가지를 교묘히 종합한 듯한 천주교의 견해도 양심작용의 본질을 다음에 밝혀 보고자 하는 온당한 방법으로, 구명하고 있지 못함으로 완전하지는 못하다.

그러면 인간에게 나타난다는 양심의 작용 그 자체는 무엇인가? 롬2:15에서 그 작용은 사람들이 서로 서로를 "송사하는 일"과 각자 타인에 대해서 자신을 "변명하는 일"로 묘사되고 있다. 남의 잘못을 용서하지 못하고 송사하는 일은 그 자체를 바람직한 일이라고 생각되지 아니한다. 또한 자신의 잘못에 대해 사과하기 보다 변명하는 일이 훌륭한 일처럼 보여지지도 아니한다. 따라서 인간에게 있어서의 양심의 작용은, 로마서가 설명하는대로 생각해 볼 때에, 그렇게 바람직한 것은 못된다. 그러나 바로 그와 같은 양심의 작용이 "인간의 마음에 새긴 율법의 행위를 나타내는 일"이라고 묘사되고 있다. 다시 말해서, 양심의 작용의 결과로서, 실제로는 율법을 알지도 믿지도 않으면서, 마치 율법을 따르는

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

53) J.Douma, *Christian Morals and Ethics*, Premier Publishing Winnipeg, p.645. 참조.

자와 같은 행위를 자기 스스로에서 부터 나타내게 된다는 말이다.

그러면 “마음에 새겨진 율법”이라는 표현은 무슨 뜻일까? 인간이 스스로 율법을 언제나 마음속에서 가지고 있다는 것일까? 그것은 아마도 그 앞장, 즉 로마서 1장 18절이하에서 설명되어지는 것 같다. 타락한 불의한 사람에게 하나님을 ‘알만한 것’(gnoston)이 보이며 그것을 하나님이 보이셨다고 말씀하는데, 그 “하나님을 알만한 것”이 인간속에서 결국 ‘율법’과 같은 것으로 작용하고 있다고 보아야 할 것 같다. 타락하고 불의한 인간은 그 “하나님을 알만한 것”을 자기 속에 지니면서도 그것이 “하나님이 스스로 그것을 인간에게 보이셨기 때문이라는 것을 알지 못한다. 그러면서 인간은 그것을 통해 하나님을 느끼는 것이다.⁵⁴⁾ 이렇게 하나님의 계시하심을 통해 타락한 인간들이 하나님을 느낄 때에 그는 스스로 하나님의 율법을 지키는 자인것 처럼 어느 정도 나타날 것이고 따라서 그 인간 ‘속에’ 있는 것처럼 묘사된 1장 19절의 “하나님을 알만한 것”은 곧 2장15절의 “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 무엇으로 부터 나타나는 것이라고 생각하는 그와 같은 행위인 것이다.

바로 그런 “율법의 행위”라고 하는 것이 하나님의 나타내심의 결과라고 한다면 그 전단계에서 “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 이리키는데 바로 그 작용은 남의 잘못을 송사하는 일과 자신의 잘못에 대해 변명하는 일이 되는 것이다. 물론 그 두가지 일들은 그 자체로 바람직한 것은 아니다. 그러나 인간들이 타인들을 송사하고 변명하는 정도로 대하는 것만 해도 때로 그렇게 하지 아니할 때 보다 그 결과가 훨씬 좋을 수가 있을 것 같다. 예를 들어 남을 미워하여 송사하는 것이 남을 미워하여 곧 바로 살인하는 것 보다는 훨씬 더 “양심적인”일 일 것이다. 물론 남의 잘못을 용서하거나 자신의 잘못을 사과하는 것이 훨씬 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 이리키면서 송사하고 변명하는 것은 그 결과 마치 하나님의 율법을 어느 정도 지키는 자의 행위인 듯 한 것이 될 수 있다는 말이다.

하나님의 나타내심에 의해 인간들은 자기도 모르는 사이에 소위 말하는 양심의 가책(guilt-conscience)과 같은 것을 느낄 수 있다. 그럴 때 하나님을 알지 못하는 자들은 그런

가책을 느꼈음으로 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 있어서는 양심 작용이라는 것은 근본적으로 하나님께서 무엇인가를 나타내시는 바 은총에 기인하는 것이며 또 동시에 그 은총입은 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 살게되고 또 그와 같은 사회를 이루면서 인간들은 사회화되어 개인으로서는 가지지 아니 했던 타인들을 송사하거나 타인들에 대해 자신을 변명하면서도 마치 하나님의 율법을 자신속에 가지고 있는자인 듯한 특질을 지니게 되어졌다는 것이다. 그와 같은 관점에서 ‘사회’라고 하는 것을 생각해 볼 때에, 그것은 결국 앞서도 언급된 바와 같이, 개인으로서의 타락한 인간들이 함께 산다는 사실로서의 실재(factual reality)일 뿐이면서도 그렇다고 해서 단순한 개인들의 산술적인 합(합)만으로 여겨질 필요는 없는 그와 같은 것이다.

사실, 이와같은 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 Parsons등의 구조 기능주의도 포함하며 인간 행동이 사회에 의해 이성적, 사회적이 되어진다는 Mead등의 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 수 밖에 없는 것으로 이것은 구조기능주의적인 면을 수용하는 것이라고 하겠다. 또한 인간의 행동이 ‘사회’를 이루면서 좀 더 자기제어적이며 이성적인 형태로 달라지는 것이 분명하므로 행동주의도 포함한다고 하겠다. 공리주의, 구조기능주의, 행동주의 등은 각기 일리가 있는 이론이기는 하지만 그 어떠한 것도 그것 하나만으로는 모든 것을 포용할 만큼 충분히 포괄적이지가 못하다. 그에 비해 성경적인 ‘사회’에 대한 이해는 위에 말한대로 그 세가지 모두 수용할 수 있는 가장 현실에 맞고 정확하며 포괄적인 바른 사회관이라고 생각된다.

6. 개인들이 「사회」에 입히는 영향

사회를 그와 같은 것으로 여긴다는 것은, 앞서도 논의된대로, 개인들이 공리주의적 경향에 따라 역으로 그 사회에게 영향을 입힐 수가 있음을 인정한다는 말이다. 그러면

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

개인들은 어떻게 사회에 영향을 입히는가? 사회활동을 통해서 “함께 삶의 사실적 실재”에 어떤 결과나 변화를 초래하도록 하는 것이 곧 사회에 영향을 끼치는 일이다. 기독교 신학 내지 윤리학이 ‘사회’를 개인들을 향한 일종의 하나님의 은총으로 여기는 만큼, 개인들의 사회를 향해 입히는 영향도 그것이 그 사회를 위한 봉사이어야 함을 주장하게 된다.

그렇다면 사회를 위한다는 일은 실제로 무엇이어야 하는가? 그것은 두 말할 것 없이 인간들이 함께 산다는 사실로서의 실재(factual reality)를 위한 일 즉, 사람들이 함께 사는데 도움을 주는 일이어야 한다. 그러면 도대체 인간들이 함께 사는데 도움을 준다는 그 일은 무엇인가? 그것은 그 누구도 한 마디로 말해 버릴 수 없는 바이다. 인간들이 함께 산다는 일은 때로 현재의 삶에 있어서 물질적, 정신적 풍요가 될 수 있는대로 많은 사람들에게 주어질 때에 좋을 수도 있으나 때로는 현재의 삶보다 미래에 더 큰 행복이 모두에게 찾아 올 때 더 좋은 일일 수도 있다. 전자의 경우에는 현재의 행복을 위해서 미래에 대한 꿈이 무시될 것이다. 후자의 경우에는 미래를 위해서는 현재의 생이 포기될 것이다. 둘다 옳은 생각일 수도 있고 또한 둘 다 잘못된 생각일 수도 있다. 문제는 사람들이 모두 사회를 위한다는 미명하에서 자신이 행하는 일만을 절대화하는 일을 하지 말아야 한다. 때로 어떤 사람들은 현상유지를 사회를 위한 일로 또 어떤 사람들은 미래를 위한 일을 사회를 위한 일로 삼을 것이다. 또한 때로 어떤 사람들은 개인들이 하나하나 잘 되는 것이 사회를 위한 일이라고 생각할 것이며 다른 사람들은 사회가 어떤 체제적으로만 개혁이 되면 좋은 사회가 이루어질 것이라고 하면서 사회체제를 ‘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 것 일수도, 그렇지 않을 수도 있는 그런 종류의 일들일 뿐이다.

인간들은 모두 사회속에서 소위 양심의 작용을 이르기면서 다른 사람들과 함께 산다. 그래서 그들은 개인으로서는 가지지 아니하던 “양심의 작용”이라는 것을 가지는데, 앞에서 말한대로, 인간들은 그 양심이라는 작용을 통해 여러 가지 형태의 결과를 초래할 수가 있다. 양심을 통한 자신의 송사와 변명의 일들을 통해 좀 더 미래지향적으로 혹은 현재 안주의 태도로, 때로 개인주의적으로, 때로는 전체 주의적으로, 때로 걱정적으로, 때로는 냉정하리만큼 이성적으로 인간들은 자신을 나타낸다. 이 일들은 궁극적으로는 결국 자신들을 위한 일들일 뿐이다. 그런 자신을 위한 일들이 우연히 사회를 위한 일 일수도 있다. 그러나 그렇지 않을 수도 있다. 그러므로 인간들이 단순히 사회를 향한 일을 할뿐 아니라 사회를 위한 일을 하기 위해서는, 우선 자신이 실제로는 자기 자신을 위하여 사회를 위한 일을 한다고 착각하지 말아야 하고 위장하지는 더욱 말아야 한다. 그리고 자신을 위한 일이 우연히라도 사회를 위한 일, 즉 인간들이 함께 사는데 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 방해받아서 오히려 사회속에서 나에게 불리한 일이 되어진다고 할지라도 만일 그 일이 함께 산다는 사실로서의 사회에 유익을 주는 일이라고 한다면 불 이익을 감수하면서 까지 그 일을 인정할 줄을 알아야 한다. 그와 같은 관점에서 볼 때, Marx주의자들이나 신 막스주의자들의 사회를 위한다는 일은 지나치게 독선적이다. 문제는 어떻게 사람들이 함께 산다는 사실로서의 사회를 위한 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 사람들만이 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. 다시말해서, ‘사회’라는 것 ‘위에’ 하나님이 계신다. 그러므로 ‘사회’라고 하는 것이 인간들에게 영향을 미친다고 할 때 그것은 사실상 하나님의 은총 때문에 인간들이 함께 살면서 서로 서로 양심의 작용을 이르게 하면서 미치게 되는 영향일 뿐이다. 그러나 그 영향은 결코, 앞에서 논의한 대로, 절대적인 것은 아니었다. 인간들은 양심적인 작용을 이르기면서도 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 이르기면서 그 영향에 대해 다시 반응을 이르는 각자 인간들은 모두 자기 자신에 맞고 자기에게 유익하며 즐거운 방식에 따라 각양의 모습을 보일 것은 두 말할 것 없다. 혹자들은 그 사회에로부터의 영향을 확대 해석해서 사회가 자기에게 부여하는 소명내지 명령이라고 말하고 그 영향에 대응해서 이르는 자신의 모습에 따른 반응을 그와 같은 사회가 부여하는 소명에 부응하여 행하는, 그 사회를 향한 봉사로 과장하고 있다. 그럴때에 ‘사회’라고 하는 하나의 사실적인 실재(factual reality)를, 인격적인 존재인 인간들에게 소명을 부여할 수도 있는, 대단한 인격적인 존재로 허구적 과장을 할 수 밖에 없을 것이다. 그러면서 slogan을 허구적으로 내세우는 것은 두말 할 것도 없다. 이렇게 자신들에게만 맞는 방식으로 사회를 향한 방안을 이르기면서 그것을 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 위한 것일 수가 없다. 물론 그것이 우연히 사회를 위한 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 서로 서로 영향을 입힘에 기인하는

것으로 현실대로 직시하면서도 그렇게 사회를 이루면서 서로 영향을 입히는 것이 하나님의 은총인 것으로 바로 보아 그 하나님의 은총에 대한 보답으로 그 분의 명령대로 사회 속에서 함께 사는 자들을 위해 봉사하게 되어지는 일이다.

7.결 론

지금까지 우리는 18, 9세기 서양의 공리주의 이론에서 시작된 사회속에서의 개인의 의미에 대한 여러 생각들을 생각해 보면서 기독교 신학 내지 윤리학적으로 이 문제를 어떻게 이해해야 할 것인가에 대해 생각해 보았다. 요컨대 우리 기독교인들은, 사회라고 하는 것을 지나치게 독립적인 실체로 볼것도 아니고 그렇다고 우리들이 개인적으로 어떠한가에 따라 무조건 결정될 만큼 개인들의 단순한 산술적 합만으로 생각할 것도 아니라는 것이었다. 우리 인간들은 누구나 태어나서부터 사회에 영향을 받는다. 그러나 그 영향이 절대적인 것은 아니다. 뿐만 아니라 오히려 우리 개인적인 인간들은 사회에게 좋은 영향을 입히는 식의 사회를 향한 봉사를 행할 수 있어야만 한다. 이 봉사는 사회로부터 받는 영향에만 힘입어 또는 그에 대한 보답으로 행할 것이라고 기대할 때 실천되기가 힘들런지 모른다. 그 이유는 사회가 개인에게 언제나 피부로 “은혜스럽게”만 느껴지는 것이 아니기 때문이다. 그렇다고 사회가 내게 입히는 영향이 무엇이든 상관없이 사회에 봉사한다는 것은 그 개인의 순수한 자기표현만 되어 버릴테니까 역시 문제이다. 올바른 사회를 향한 봉사는 사회가 내게 입히는 영향은 현상적으로는 어떠한지 본질적으로는 그래도 없는 것 보다는 나은 하나님의 은총인 것을 바로 알고 그 하나님의 명령이기 때문에 “함께 삶”의 사회에 봉사할 때만 진정으로 가능하게 된다. 사회는 하나님 때문에 개인들에게 “은총적으로” 영향을 끼치고 개인들도 하나님때문에 사회를 향해 “봉사적인” 영향을 입힌다는 것이 신학적으로 이해된 개인과 사회와의 관계의 참 의미이다.

BIBLIOGRAPHY

1. Bourricaud, F., *The Sociology of Talcott Parsons*, Chicago, London, 1981.
2. Douma, J., *Christian Morals and Ethics*, Premier Publishing Winnipeg, 1981 ?
3. Durkheim, E., *On Morality and Society*, ed. by R.N.Bellah, Chicago Universty Press, 1973.
4. Habermas, J. & Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozial technologie*, Frankfurt A/M, 1971.
5. Johnson, B., 사회과학의 구조 기능주의, 박영신 역, 학문과 사상자, 1978.
6. Mead., G.H., *Mind, Self and Society*, Chicago and London, 1934.
7. Parsons, T., *The Sturcture of Social Action VI*, N.Y., London, 1968.
8. Russel, B., *History of Westeon Phlosophy*, London, 1961.
9. Thielicke, H., *TheologisheEthik III*, Tubingen, 1968.
10. Til, C.v., *Defense of the Faith, phila.*, 1955
11. Zeitlin, I.M., *Rethinking Sociology*, Engleweed Cliffs,1973).