

2020 IKPC & OPC
Online International Symposium

Women, Family, and Korean Confucianism

- Date: 30 October 2020 (Friday) 09:00 — 18:10
- Venue: Humanities and Social Science Campus
- Host Organization:
Institute of Korean Philosophy and Culture, Sungkyunkwan University
Organization for Promotion of Confucianism, Sungkyunkwan
- Funded by Ministry of Culture, Sports and Tourism, Republic of Korea

2020 성균관대학교 한국철학문화연구소와
성균관 유교문화활성화사업단 공동주최
온라인 국제학술대회

여성, 가족, 그리고 한국 유학

- 일시: 2020년 10월 30일(금) 09:00 — 18:10
- 장소: 성균관대학교 인문사회과학캠퍼스
- 주최: 성균관대학교 한국철학문화연구소 및 성균관 유교문화활성화사업단
- 후원: 문화체육관광부

Opening of Online International Symposium, “Women, Family, and Korean Confucianism”

PARK, So Jeong
Director, Institute of Korean Philosophy and Culture
30 October 2020

The Institute of Korean Philosophy and Culture (hereafter, IKPC) is holding its first online international conference, entitled “Women, Family, and Korean Confucianism.” This theme evolved from two panels that were initially organized to participate in the 4th WCRCC scheduled for June 2020. The COVID 19 pandemic canceled all international exchanges and we were about to lose the opportunity to communicate the achievements made in Korean Confucianism with a global audience. We decided to consistently speak out our little voice by hosting an online international conference. I would like to express my deep gratitude for the cooperation of Sungkyunkwan, especially, Head of the Organization for Promotion of Confucianism and Chief Researcher, Dr. Chang-Yun Cho.

I would like to give special thanks to the two keynote speakers, Dr. Chenyang Li and Dr. Martina Deuchler for supporting our initiative and for sending their latest research. They have put in extra effort to share their new research with a Korean audience and to make the format of an online international conference run smoothly. I am deeply grateful to the scholars who have participated in the Women and Family Panels: Seosoria Kim, Hwa-Yeong Wang, Sook-In Lee in the Woman panel; Il-Beom Choi, Jack-Young Kim, Se-Je Son in the Family panel (in order of the timetable). These scholars have been studying the subject for a long time in Korea, and I have thought that it is important to spread their research abroad.

Lastly, I would like to thank the members of the IKPC Organizing committee for their dedication. Our team made a lot of effort into imagining and implementing an online conference in Korean and English, and exchanges between Korea and abroad. We understand well that crossing linguistic and cultural boundaries has never been easy and this is just our first small step. I expect our researcher and students to benefit greatly from interactions with these distinguished scholars.

개 회 사

안녕하십니까?

성균관유교문화활성화사업단장 최영갑입니다. 이번 국제학술 심포지엄을 성균관대학교 한
국철학문화연구소와 함께 개최하게 된 것을 기쁘게 생각합니다.

코로나19로 어려운 시기를 맞이하여 국제학술 심포지엄을 비대면으로 진행하게 되었음을
양해해주시기 바랍니다.

본 사업단은 전국 향교와 서원을 대상으로 유교아카데미와 청소년인성교육 그리고 문화관
광 프로그램을 운영하며 유교의 대중화, 유교인문학의 보급을 통해 유교현대화에 전념하고
있습니다.

금년에는 여러 나라의 학자들과 함께 국제학술심포지엄을 계획하였습니다. 그러나 뜻하지
않은 천재지변에 직면하였으니 이 또한 우리가 극복해야 할 과제 중 하나입니다.

금번 학술대회의 주제는 “여성(젠더), 가족, 그리고 한국 유교문화”입니다. 현대사회에서
중요한 위치를 차지하고 있는 젠더와 가족이라는 개념은 유교와도 매우 밀접한 것이라고 생
각됩니다. 2500년의 유교 역사에서 소외되었던 새로운 시각들도 우리가 현대를 살아가면서
연구해야 할 것입니다.

지금 우리 사회는 이미 4차 산업혁명의 시대로 접어들었습니다. 아직은 실감나지 않지만
조만간 우리 삶에도 파고들 것으로 보입니다. 이러한 시대에 유교의 역할이 무엇인지 미리
생각하는 좋은 학술대회가 될 것을 기대합니다.

어려운 여건 속에서 발표와 논평 및 진행을 맡아주신 여러 선생님들께 진심으로 감사드리
고 온라인으로 함께 참여하는 분들에게도 감사의 말씀을 드립니다. 그리고 마지막으로 향후
학자들의 연구 성과가 현재의 우리 모습을 성찰하고 바람직한 미래를 그려보는 이정표가 되
길 빌며, 성균관의 유교문화활성화 사업에도 많은 애정을 가지고 관심을 기울여 주실 것을
당부드립니다.

감사합니다.

2020년 10월 30일

성균관 유교문화활성화사업단장 최영갑

Timetable

09:00–09:30	REGISTRATION
09:30–10:00	WELCOME / OPENING REMARKS / PHOTOTAKING
Opening Remarks	SKK Young–Gap Choi IKPC So–Jeong Park
10:00–10:50	KEYNOTE SPEECH 1
Chairperson	So–Jeong Park (Sungkyunkwan University)
10:00–10:50	Chenyang Li (Nanyang Technological University) “Ren and Care : A Reassessment”
10:50–11:00	BREAK
11:00–13:00	SESSION 1: Woman, Family, and Relational Ethics
Chairperson	Chang–Yun Cho (Sungkyunkwan)
11:00–11:30	Seosoria Kim (Ewha Womans University) “Family Emotion and Gender Power for Joseon Royal Women : Case Studies on Queen Sohye and Consort Yeongbin”
	Commentator: Young–Sun Back (Sungkyunkwan University)
11:30–12:00	Hwa–Yeong Wang (Georgetown University) “Confucian Views on Menstruation”
	Commentator: Mi–Young Kim (University of Seoul)
12:00–12:30	Sook–In Lee (Seoul National University) “Confucianism as Family Religion and Women's Practices”
	Commentator: Ra–Keum Huh (Ewha Womans University)
12:30–13:00	Discussion

13:00–15:00	LUNCH
15:00–17:00	SESSION 2: Confucian Family Ethics in Modern Society
Chairperson	Jun–Tae Kim (Sungkyunkwan University)
15:00–15:30	Il–Beom Choi (Sungkyunkwan University) “Faminism and Confucianism”
	Commentator: Sang–Seong Lee (Hongik University)
15:30–16:00	Jack–Young Kim (Chosun University) “Searching for the Meaning of Confucian Life in the Age of Single–person Families”
	Commentator: Yong–Joon Won (Chungbuk University)
16:00–16:30	Se–Je Son (Ja’am Kim Gu Memorial Organization) “Modern Society and Confucian Ethics”
	Commentator: Moon–Joon Kim (Konyang University)
16:30–17:00	Discussion
17:00–17:10	BREAK
17:10–18:00	KEYNOTE SPEECH 2
Chairperson	Jun–Tae Kim (Sungkyunkwan University)
17:10–18:00	Martina Deuchler (SOAS) “The Impact of Confucianism on the Korean Kinship System”
18:00–18:10	Closing Remarks

학술대회 일정표

09:00-09:30	접수
09:30-10:00	인사말 / 개회사 / 사진촬영
개회사	성균관유교문화활성화사업단장 최영갑 한국철학문화연구소장 박소정
10:00-10:50	기조강연 1
사회	박소정 (성균관대)
10:00-10:50	리첸양(Chenyang Li) (난양이공대) “인(仁)’과 ‘돌봄’에 관한 재검토”
10:50-11:00	휴식
11:00-13:00	세션 1: 여성, 가족, 그리고 관계적 윤리
사회	조장연 (성균관)
11:00-11:30	발표: 김세서리아 (이화여대) “조선 왕실 여성의 가족 감정과 젠더 권력 - 소혜왕후와 영빈이씨의 경우를 중심으로 -”
	논평: 백영선 (성균관대)
11:30-12:00	발표: 왕화영 (조지타운대) “여성 월경(月經)의 유학(儒學)적 맥락”
	논평: 김미영 (서울시립대)
12:00-12:30	발표: 이숙인 (서울대) “가족 종교 유교와 여성의 실천”
	논평: 허라금 (이화여대)
12:30-13:00	종합토론

13:00-15:00	점심식사 및 휴식
15:00-17:00	세션 2: 현대사회에서의 유교 가족 윤리
사회	김준태 (성균관대)
15:00-15:30	발표: 최일범 (성균관대) “페미니즘과 유교”
	논평: 이상성 (홍익대)
15:30-16:00	발표: 김재경 (조선대) “1인 가족 시대에 ‘유교적’ 삶의 의미 모색”
	논평: 원용준 (충북대)
16:00-16:30	발표: 손세제 (자암김구선생기념사업회) “현대 사회와 유교 윤리”
	논평: 김문준 (건양대)
16:30-17:00	종합토론
17:00-17:10	휴식
17:10-18:00	기조강연 2
사회	김준태 (성균관대)
17:10-18:00	마르티나 도이힐러(Martina Deuchler) (SOAS) “한국의 친족체계에 미친 유교의 영향”
18:00-18:10	폐회사

Contents

“ <i>Ren</i> and Care : A Reassessment” Chenyang Li (Nanyang Technological University)	13
“Family Emotion and Gender Power for Joseon Royal Women : Case Studies on Queen Sohye and Consort Yeongbin” Seosoria Kim (Ewha Womans University)	31
Comment: Young-Sun Back (Sungkyunkwan University)	49
“Confucian Views on Menstruation” Hwa-Young Wang (Georgetown University)	51
Comment: Mi-Young Kim (University of Seoul)	73
Sook-In Lee (Seoul National University) “Confucianism as Family Religion and Women's Practices”	75
Comment: Ra-Keum Huh (Ewha Womans University)	85
“Faminism and Confucianism” Il-Beom Choi (Sungkyunkwan University)	87
Comment: Sang-Seong Lee (Hongik University)	97
“Searching for the Meaning of Confucian Life in the Age of Single-person Families” Jack-Young Kim (Chosun University)	99
Comment: Yong-Joon Won (Chungbuk University)	117
“Modern Society and Confucian Ethics” Se-Je Son (Ja'am Kim Gu Memorial Organization)	119
Comment: Moon-Joon Kim (Konyang University)	145
“The Impact of Confucianism on the Korean Kinship System” Martina Deuchler (SOAS)	147

목차

“인(仁)’과 ‘돌봄’에 관한 재검토” 리첸양(Chenyang Li) (난양이공대)	23
“조선 왕실 여성의 가족 감정과 젠더 권력 - 소혜왕후와 영빈이씨의 경우를 중심으로 -” 발표: 김세서리아 (이화여대)	35
논평: 백영선 (성균관대)	49
“여성 월경(月經)의 유학(儒學)적 맥락” 발표: 왕화영 (조지타운대)	55
논평: 김미영(서울시립대)	73
“가족종교 유교와 여성의 실천” 발표: 이숙인 (서울대)	77
논평: 허라금 (이화여대)	85
“페미니즘과 유교” 발표: 최일범 (성균관대)	89
논평: 이상성 (홍익대)	97
“1인 가족 시대에 ‘유교적’ 삶의 의미 모색” 발표: 김재경 (조선대)	103
논평: 원용준 (충북대)	117
“현대 사회와 유교 윤리” 발표: 손세제 (자암김구선생기념사업회)	123
논평: 김문준 (건양대)	145
“한국의 친족체계에 미친 유교의 영향” 마르티나 도이힐러(Martina Deuchler) (SOAS)	159

Ren and Care: A Reassessment

Chenyang Li (Nanyang Technological University)

It has been three decades since comparative philosophers first connected Confucian *ren* ethics with care ethics, explicating *ren* 仁 in terms of care. Today, the discourse continues. While many people recognize their important similarities, others question such a connection. It would be useful for us to take a look at the issue carefully and to reassess the matter. In this paper, I will first trace the emergence of care as a philosophical concept and discussions of its connection, or the lack thereof, with Confucian *ren*. Then I will discuss challenging issues surrounding related discussions.

1. The Rise of Care as a Philosophical Concept

In the long history of Western ethics, care was not a concept in moral philosophy until feminist thinkers identified and developed it in the 1980s. This of course does not mean that care had not been practiced in Western morality. Rather it was not recognized by mainstream philosophy in the West. This fact precisely vindicates the point that these feminist thinkers have been making. These feminist thinkers argue that Western ethics, indeed Western philosophy in general, had been dominated by male philosophers with an androcentric mode of thinking, who overlooked ways of moral thinking that are typically found in women. If women's moral thinking is characterized by care, and if male thinkers had neglected women's moral thinking, then it follows that care was kept out of moral philosophy. Western moral theories from Plato, to Aristotle, to Kant, had placed reason as their philosophical foundation, which had been attributed principally to men. This propensity reached its peak in the second half of the 20th century, when such an androcentric doctrine was joined by empirical sciences, most notably in Lawrence Kohlberg's theory of the stages of moral development. Kohlberg identified six stages for moral development, namely:

1. Obedience and punishment orientation
2. Self-interest orientation
3. Interpersonal accord and conformity
4. Authority and social-order maintaining orientation
5. Social contract orientation
6. Universal ethical principles

According to his theory, people begin moral growth from childhood to adulthood through these stages. On his account, the most morally developed individuals are Kantian moralists, who make moral deliberation on the basis of universal principles. Though, not all people can reach moral maturity at the highest stage. On Kohlberg's scheme, people who practice care as their main mode of moral life are stuck in the 3rd stage, which emphasizes interpersonal accord and conformity. Women, therefore, as were the young girl subjects in his study, are mostly morally underdeveloped.

However, by the 1980s, the landscape of gender politics in the US, and in the West at large, had changed. The women's movement had brought them not only universal suffrage, but also confidence and encouraged them to challenge the authority of philosophers with beards. In response to Kohlberg's theory and his findings of the inferiority of women's moral achievement, and to the androcentric philosophy that underlies Kohlberg's work, feminist philosophers such as Carol Gilligan and Nel Noddings raised a different voice that placed care at the center of moral philosophy. Thus, there was the birth of care ethics as a moral theory. On Kohlberg's theory, moral sentiments and practices exerted out of care are lower forms of morality in comparison with moral deliberation and practices on the basis of university moral commands. Care ethicists argue that care represents a form of morality no less legitimate and valuable, or perhaps even more valuable, than Kantian morality. They have not only made care a legitimate concept of moral theory, but also have placed it at the center of moral philosophy. After over two thousand years of searching, Western moral philosophy has finally found care.

The rise of care ethics has significance not only as an emerging force that challenges other dominating ethical theories and recognizes women as legitimate representatives of moral practice. These changes are indeed politically and social impactful, to be sure. I wish to note however that this movement also carried a tremendous philosophical significance. That is, it has placed care as a legitimate key concept for moral philosophy. Such a contribution goes beyond care ethics itself. This change has fundamentally altered the landscape of Western moral philosophy. Its impact on Western moral philosophy is comparable to that of Immanuel Kant's *Critique of Practical Reason*. Care as a moral concept and moral practice blurs the rigid artificial division between reason and emotion, bringing us back to morality in real life. If we were to use just one word to characterize the most significant development of Western philosophy during the fourth quarter of the 20th century, that word would be "care"!¹⁾

2. Making Sense of *Ren* as Care

In contrast to the West, in the East, care has been at the center of the moral

1) John Rawls' landmark work *A Theory of Justice* was published by Harvard University Press in 1971, during the 3rd quarter of the 20th century.

philosophy of Confucianism. The idea of care is traceable back to the concept of *ren* (仁), even though this connection is not so explicitly spelt out in Chinese literature. The contemporary rendering of “care” in Chinese is “*guan-xin* 關心” and “*guan-ai* 關愛.” Neither appears in ancient classic texts. Yet, it is simply implausible and unreasonable to say that ancient Chinese had practiced no care in their lives. A more reasonable account is that the idea was expressed in ways other than “*guan-xin*” and “*guan-ai*.” My suggestion is that we find the idea of care in other forms of expressions such as “*ai* 愛” and “*ren* 仁.”

Ren is a central concept in Confucius’ *Analects*. The word “*ren*” appears 105 times and in 60 of its 503 conversations in the text (Chan 1963: 16; Lai 2014: 83). The idea of *ren* predates Confucius. On her study of early Chinese texts, such as the *Book of Poetry* (*Shijing* 詩經) and the *Book of History* (*Shangshu* 尚書) contemporary scholar Fang Ying-hsien 方穎嫻 has concluded that the original meanings of *ren* include the tender aspect of human feelings (*rouhe xingqing* 柔和性情), friendly actions towards others and mutual assistance (*youshan, huzhu* 友善與互助), being amicable (*qin he* 親和), and mutual love (*hu ai* 互愛). Thus, “*ren*” carried an other-regarding orientation and stands for a tender loving concern for others (Fang 1967). In other words, *ren* unmistakably carries a caring attitude as its main component. Philosopher Tang Junyi (唐君毅 1909 – 1978) identifies this early meaning of “a tender loving concern for others” directly with “*ai* 愛.” Tang writes,

Of all earlier meanings of *ren*, the most deeply rooted and broadly used is *ai*. For instance, Chapter Zhuoyu of *Discourse on the States* (*Guoyu* 國語) says “*ren* is the virtue of *ai*,”²⁾ “by *ai* people one can be *ren*,” and “protecting people by being *ren*.” Chapter Chuyu says, “to lead to *ren* by promoting *ai*.” Since the time of Confucius, explicating *ren* in terms of *ai* gets the closest to its meaning and is also the most popular view. (Tang 1986: 73)

Confucius famously said that *ren* is to *ai* others (*ai ren* 愛人, *Analects* 12.22). *Ai* has often been translated as “love” in English. I argue that “care” is more appropriate for translating “*ai*” in the Confucian context.

Care as a virtue predisposes its possessor toward the cared object with a tender concern about it. In caring, one feels the relevance or importance of the object and is concerned about its welfare. One attunes to the fortunes and misfortunes of the object, tends to act for its benefit, and wishes for its good. In this connection, a person of *ren* deeply cares about other people, social affairs, and things in the world. Care is the driving force that enables and motivates such a person to acquire and exert other specific virtues.

“Love” in English covers a wide range of feelings and sentiments. Its primary import is an intense feeling and strong affection. In comparison, “care” in its common sense is

2) 仁，文之愛也；愛人能仁(國語•周語下)；仁所以保民也(國語•周語中)；明慈愛以導之仁(國語•楚語上)。

not as heavily associated with affection. While “*ai*” in Chinese can also convey the meaning of an intense feeling and strong affection, it is used to express a broader range of attitudes and sentiments, including those that should be more appropriately called “care” rather than “love.” In the *Analects* 3.17, Confucius’s student Zigong wished to spare the sheep in a sacrificial ritual. In disapproval, Confucius said, “you *ai* the sheep, but I *ai* the ritual.”³⁾ In Confucius’s view, the integrity of the ritual required sacrificing a sheep. Without the use of a sheep, the wholeness of the ritual would be undermined. Obviously, here it is not that Zigong loved the particular sheep. He probably even never saw the sheep in question. It is more appropriate to interpret Confucius’s comment as “you care about the sheep, but I care about the ritual.” In *Mencius* 1A7, Mencius discusses King Liang Hui’s act of replacing a sacrificial ox with a sheep. The king said that he did it not because he was stingy with the expenses, but because he could not bear seeing the ox’s frightened appearance. The king said, “even though the state of Qi is small, but how could I *ai* an ox?”⁴⁾ By this he meant that although his state was small, without abundant resources, he still could afford the expense of a sacrificial ox. Evidently here it is not a matter of the king loving the animal. His statement should be interpreted as “even though the state of Qi is small, how could I care so much about the expense of an ox (with no regard for the integrity of the ritual)?” Even though “*ai*” can sometimes be translated as “love,” it cannot cover the wide range of the meanings of “*ai*” in the Chinese context. In comparison, “care” is more appropriate in conveying the wide range of the meanings of *ai*. When we love someone or something, we naturally care about the person or the thing. However, we can care about someone or something without loving the person or the thing. Therefore, translating *ai* as care covers the general use of *ai* more adequately than translating it as love. Caring admits of degrees. Under normal circumstances, we care more about people or things that we love than people and things that we do not love.

Confucian *ren* ethics is centered on care. Mencius largely retained the primary meaning of *ren* as care (*ai*), but he elevates it to be one of the four cardinal virtues along with *yi* (rightness 義), *li* (ritual propriety 禮), and *zhi* (wisdom 智). By placing *ren* as the first of these four virtues, Mencius includes care in the first virtue of all (*Mencius* 2A6). There is a consensus in scholarship that Confucius made a major contribution in developing Confucian ethics by transforming the meaning of *ren* from a specific personal trait into a comprehensive virtue of persons with high moral attainment. In both cases, care is embedded in the concept of *ren*. Care occupies a central place in *ren* as a specific virtue, as the above argument has demonstrated. As a comprehensive virtue, *ren* encompasses a variety of specific virtues. Confucius says that one becomes *ren* by practicing the five virtues of respectfulness (*gong* 恭), tolerance (*kuan* 寬), trustworthiness (*xin* 信), diligence (*min* 敏), and kindness (*hui*

3) 爾愛其羊，我愛其禮。

4) 齊國雖褊小，吾何愛一牛？

惠) (*Analects* 17.6). The ancient Chinese lexicon *Shuowen* explicates “*hui*” straightforwardly in terms of “*ren* 仁” (Xu and Duan 1992: 159). The only way to make sense of this linkage is to take the use of *ren* by Xu and Duan in the narrow sense as a specific quality or disposition. This shows that *ren* as a comprehensive virtue encompasses *hui* (*ren*) as a specific virtue. As a comprehensive virtue, *ren* is rooted in care and anchored on care. By “rooted” I mean that *ren*, as a comprehensive virtue, historically grew out of *ren* as a specific virtue of care; by “anchored” I mean that various dimensions of *ren* as a comprehensive virtue are still grounded on *ren* as a specific virtue of care.⁵⁾

3. Responding to Challenges

Linking *ren* with care explicitly is fruitful not only because it is beneficial for interpreting the Confucian concept for a Western audience, but it also helps us understand the Confucian concept more thoroughly. Such a move, however, has met with resistance from a number of sources. Some people resist seeing similarities between Confucian ethics and care ethics, for theoretical reasons, often because they tend to focus on the differences between *ren* and the notion of care as expounded by care ethicist; others resist such views for political reasons, because they give care ethics a privileged position and wish to maintain it that way (for more discussion, see Li 2015). Some feminist thinkers reject Confucian ethics in its entirety due to its history of sexist biases. Some Confucian thinkers still holding sexist biases implicitly also eschew feminist care ethics, in order to avoid appearing to “think like women” (Ebrey 2000: xii). Neither, however, is constructive for cross-cultural philosophical exploration. An appropriate approach is to take the similarities and differences seriously by examining the two side by side.

In my 1994 article, “The Confucian Concept of *Jen* (*Ren*) and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study,” which was among the first to connect Confucian *ren* with care, I argued for the significance of important similarities between Confucian ethics and care ethics. In fact, I even made a claim that Confucian ethics is a form of care ethics (Li 1994, 81). In his response to my article, Daniel Star argues to the contrary. He highlights differences between these two genres of ethics and argues that Confucian ethics is not a form of care ethics (Star 2003). Now I think it would be productive to adjust my strategy on comparing Confucian ethics and care ethics. When I said Confucian ethics is a kind of care ethics, I used the term rather loosely, referring to ethics of care in general rather than the specific species of *feminist* care ethics (this should have been obvious). Star’s pointed question, as spelt out in the title of his article, is “Do Confucians Really Care?” My response to such a question is

5) A full argument and discussion will appear in my forthcoming book *Confucian Philosophy for the Modern World*.

to say unequivocally “yes,” as I have argued early in this paper and elsewhere. Following the ideal of *ren*, Confucians indeed care and care deeply about family, fellow human beings, and other things in the world.

Virginia Held also opposes interpreting Confucian ethics as a form of care ethics. Instead of focusing on their theoretical differences and similarities, Held bases her argument on the historical development of care ethics. She writes,

My own view is that to include nonfeminist versions of valuing care among the moral approaches called the ethics of care is to unduly disregard the history of how this ethics has developed and come to be a candidate for serious consideration among contemporary moral theories. (Held 2006: 22)

For Held, care ethics has its own history in the Western feminist movement. As such, it is closely associated with the feminist experience in the West. In her view, care ethics is a consequence of this unique lived experience of Western women. Therefore, the label of care ethics can be used only for an ethics that was grown out of this historical development. Unlike Star, who has constructed his argument on the perceived similarities and differences between Confucian ethics and care ethics, Held’s move is a political one. Her argument amounts to saying that because we Western women have used the label of care ethics in close association with our women’s liberation experience, others cannot use it anymore. Her move does not strike me as reasonable. While feminist care ethics as we know it has come out of Western women’s liberation movements, it does not follow that others cannot formulate other forms of care ethics if other versions bear sufficiently the main characteristics of feminist care ethics. Imagine an Asian man whose moral practice resembles much of what feminist ethicists have identified in terms of care ethics—which is entirely possible in the real world—then why could we not say he practices care ethics? Indeed, Carol Gilligan has never claimed categorically that care ethics is only for women. Furthermore, let us look an analogous case with virtue ethics. Christine Swanton has argued that virtue ethics should be treated as a “genus” rather than a “species.” She argues, “As a genus, virtue ethics should be thought of as analogous to consequentialism, as opposed to, say, hedonistic utilitarianism,” and this is so even though virtue ethics has been closely associated with neo-Aristotelianism (Swanton 2003: 1). Swanton’s argument is relevant to our discussion of Confucian *ren* ethics and care ethics. If we can meaningfully argue about whether Mozi’s philosophy is a form of utilitarianism—which few deny—or whether Confucian ethics is virtue ethics—which is still an ongoing discussion—then why is the label of care ethics off limits in principle to such discussion? I do not regard care ethics as a natural kind. “Care ethics” is not a natural kind term. Its scope can vary in accordance with our discourse.⁶⁾ However,

6) I have argued that even natural kind terms are not as rigid as Saul Kripke and Hilary Putnam have maintained. See Li 1993.

now I think my point can be made without the claim that Confucian ethics is a care ethic. Instead, now my strategy is to claim that the Confucian concept of *ren* is a kind of care, and that care is central to *ren*, even though Confucian care is not to be equated with the kind of care as specified by some feminist ethicists.

Confucian ethics has been studied from different perspectives. It can be studied from a Kantian perspective as a self-regulating ethic, even though we do not need to classify Confucian ethics as a Kantian ethic. It can also be studied from perspectives of virtue ethics, even though it has been controversial whether Confucian ethics should be identified as virtue ethics. In Xunzi, scholars have even found a utilitarian dimension in Confucian ethics, even though it would hardly appropriate to claim Confucian ethics on the whole is utilitarian. I believe it can be fruitful to examine Confucian ethics from all these models that have been developed in the West without forcing Confucian ethics into one single model. The same can be said in regard to care ethics. The rise of care as a primary philosophical concept provides us with a good angle to examine Confucian ethics. It enables us to see the significance of care in the Confucian ethics of *ren*.

In her 2010 book, *The Maternal Factor: Two Paths to Morality*, Nel Noddings argues for the significant differences between Confucian ethics and care ethics. She uses the historical baggage of the sexist biases of Confucianism as a reason to show that Confucianism does not care. However, as I have argued in my 1994 article, this historical baggage itself does not necessarily prove that Confucian ethics does not care. Theory does not always translate into practice. For a period of time, in some parts of the world the Christian practice of “love your neighbor” was not extended to blacks. That fact does not mean “love your neighbor” is not a loving doctrine in Christianity. One plausible explanation is that many Christians did not see blacks as full persons, similar to some ancient Confucians who did not see women as complete persons. If this deplorable past of Christianity does not prevent us from recognizing love as central to Christianity, why does the sexist past of Confucianism rule out that Confucian ethics care? Noddings also argues that Confucian ethics and feminist care ethics look at virtue differently. She asserts that relationships occupy different places in care ethics and Confucian ethics. In care ethics, the caring relation remains central to the fully developed ethic, and even the definition of caring as a virtue depends on the regular establishment and maintenance of caring relations. Confucian thinkers like Mencius, in contrast, start with a concept very like caring (*ren*) but uses it to arrive at a more fully moral virtue (Noddings 2010: 138). Noddings is right that Confucian *ren* does not require a relationship as a precondition for care even though human relatedness is at the core of the Confucian philosophy of human existence. Confucian ethics promotes graded care, in the formulation of “*qinqin er renmin, renmin er aiwu*” 親親而仁民, 仁民而愛物 (Mencius 7A45). Namely, be affectionate (*qin*) towards parents (family), cherish (*ren*) people, and care about things. The “*wu*” in “*aiwu*” include all things of value in the world. These Confucian ethical requirements are

graded. In comparison with the other two, “*aiwu*” requires the least amount of feelings. *Renmin* encompasses the requirement of gentle treatment but extends beyond *aiwu* as it requires the agent to care about people with a higher level of feelings. *Qinqin* requires the highest level of intense feelings and it encompasses not only care but also care with affection. The common denominator of these three ethical requirements is care. We should care about things in the world, artworks, animals, plants, mountains and rivers, and so forth. We should care about people more intensely than we care about things. Then, we should care about family even more, beyond our care about people in general and even more so than things in the world; we should love them. A point relevant to our discussion here is that Confucian care does not require relationships. We are in relationship with family, with friends, and with many others, yet we do not have to have a relationship with all of humanity, let alone things in the world. Nevertheless, it is undeniable that care can be exercised on people and objects without specific relationships.

Ranjoo Seodu Herr 허란주 (許蘭珠) does not deny the important theoretical or philosophical similarities between Confucian ethics and care ethics. For one thing, both ethics take intimate caring relationships as constitutive not only of our identities but also of moral goals. For another, they both make intimate connections between emotion and morality (Herr 2003: 480). However, she finds major differences between the two ethics in their practical requirements. Specifically, care ethics “requires the one caring, who is usually in a position superior to that of the one cared-for, whether emotionally, morally, or intellectually, to tear down the emotional boundaries that separate herself and the one cared-for and to merge with the latter as if to become his or her alter ego” (Herr 2003: 481). In comparison, Confucians practice *ren* in a hierarchical manner through *li* 禮 (ritual propriety). Herr does not deny the possibility of reconceptualizing *li* to be more egalitarian and expressive of emotions. She insists, however, “without such a reinterpretation of *li*, which has yet to be offered by Confucianists, the *ren* of Confucianism as ‘love with distinction’ and the caring of care ethics cannot be considered equivalent” (Herr 2003: 482). I agree with Herr that (at least some of) ancient conceptualizations of *li* in Confucianism are no longer conducive to practicing *ren* in contemporary societies. I also believe that Confucian *li* has its own mechanism to adjust with changing times (see Li 2007). In the meantime, I am not going as far as Herr seemingly does in looking to a time when the *ren* of Confucianism and the caring of care ethics can be considered “equivalent.” My view is that *ren* bears enough linkage with care to justify the claim that care occupies a central place in Confucianism.

If my argument holds, then there is an intrinsic connection between Confucian *ren* and care. Now that care has become an important moral concept in Anglophone philosophy, we should use this connection to explicate Confucian *ren* ethics in order to understand it more adequately and to extrapolate its significance more profoundly.

References

- Chan, Wing-Tsit. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Ebrey, Patricia. 2000. "Foreword" to *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*. Chenyang Li (ed.). Chicago: Open Court, ix-xiii.
- Fang Ying-hsien 方穎嫻. 1976. "On the Origins of *Ren*: Its Evolution from the *Shi-Shu* Era to Confucius" 原仁論——自詩書至孔子時代觀念之演變, *Dalu Zazhi* 大陸雜誌 52 (3): 22-34.
- Gilligan, Carol. 1982/1993. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Held, Virginia. 2006. *The ethics of care: Personal, political, global*. Oxford: Oxford University Press.
- Herr, Ranjoo Seodu. 2003. "Is Confucianism compatible with care ethics? A critique." *Philosophy East and West* 53 (4): 471-89.
- Lai, Karyn. 2014. "Ren 仁: An Exemplary Life." In *Dao Companion to the Analects*, edited by Amy Olberding. New York/London: Springer. 83-94.
- Li, Chenyang. 1993. "Natural Kinds: Direct Reference, Realism, and the Impossibility of Necessary *a posteriori* Truth," *Review of Metaphysics* (47.2): 261-276.
- . 1994. "The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9 (1): 70-89.
- . 2000. *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*. Chicago: Open Court Publishing Company.
- . 2003. "Revisiting Confucian Jen Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 2002, Vol 17.1: 130-140.
- . 2007. "Li as Cultural Grammar: the Relation between Li and Ren in the Analects," *Philosophy East & West* (57.3): 311-329.
- . 2015. "Confucian Ethics and Care Ethics: The Political Dimension of a Scholarly Debate," *Hypatia: A Feminist Journal* (30.4): 897-903.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2010. *The maternal factor: Two paths to morality*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Star, Daniel. 2002. "Do Confucians Really Care? A Defense of the Distinctiveness of Care Ethics." *Hypatia* 17 (1): 77-106.
- Swanton, Christine. 2003. *Virtue ethics: A pluralistic view*. New York: Oxford University Press.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986. *An Original Study of Chinese Philosophy* 中國哲學原論:原道篇一, Taipei 臺北: Xuesheng Shuju 學生書局.
- Xu Shen 許慎 and Duan Yucai 段玉裁. 1992. *The Annotated Shuowen Jiezi ("Shuowen")* 說文解字注. Shanghai 上海: Shanghai Shudian 上海書店.

‘인(仁)’과 ‘돌봄’에 관한 재검토

리첸양 (난양이공대)

인(仁)을 돌봄의 관점에서 해석하면서 처음으로 유교의 인의 윤리를 돌봄의 윤리와 관련 지어 생각한 지 30년 정도가 되었습니다. 오늘날 이 담론은 계속되고 있습니다. 많은 사람들이 그 담론들 사이의 중요한 유사성을 인정하는 반면에, 어떤 사람들은 이러한 연관성에 의문을 제기합니다. 우리가 이 문제를 신중하게 살펴보고 재평가하는 것은 도움이 될 것입니다. 이 논문에서 저는 먼저 철학적 개념으로서 돌봄의 시작을 추적해보고, 돌봄과 유교의 인 사이에 연관성이 있다고 주장하거나 혹은 그렇지 않다고 주장하는 논쟁들을 추적해볼 것입니다. 그리고 나서 저는 관련된 논쟁을 둘러싼 도전적인 문제들을 논해볼 것입니다.

1. 철학적 개념으로서 돌봄의 부상

서양 윤리학의 긴 역사에서, 돌봄은 페미니스트 사상가들이 1980년대에 그것을 발견하고 발전시키기 전까지는 도덕 철학의 개념이 아니었습니다. 이는 물론 돌봄이 서양 윤리에서 행해지지 않았다는 것을 의미하지는 않습니다. 그렇다기보다 돌봄은 서양에서 주류 철학에서 주목받지 못했습니다. 이러한 사실은 페미니스트 사상가들이 주장해왔던 내용의 정당성을 정확하게 입증해줍니다. 페미니스트 사상가들은 서양 윤리학(실제로는 서양 철학 전반)이 남성 중심적인 사고를 가진 남성 철학자들에 의해 지배되어왔다고 주장합니다. 그리고 그들이 일반적으로 여성들에게서 발견되는 도덕적 사고를 간과해왔다고 주장합니다. 여성의 도덕적 사고가 돌봄에 의하여 특징 지워지고, 남성 철학자들이 여성들의 도덕적 사고를 무시하였기 때문에, 돌봄은 도덕 철학에서 배제당하는 결과에 이르게 되었을 것입니다. 플라톤부터 아리스토텔레스, 칸트에 이르는 서양 도덕 이론은 이성을 그들의 철학적 기반으로 삼았습니다. 그리고 그것은 주로 남성에게로 귀속됩니다. 이러한 경향은 이 같은 남성 중심적인 신조가 경험 과학, 특히 로렌스 콜버그(Lawrence Kohlberg)의 도덕 발달 이론과 연결된 20세기 후반 정점에 이르렀습니다. 콜버그는 도덕 발달을 6단계로 구분하였습니다.

1. 복종과 처벌 지향
2. 사적 이익 추구 지향
3. 대인 간의 합의와 순응
4. 권위와 사회 질서 유지 지향
5. 사회적 계약 지향
6. 보편적인 도덕 원칙

이론에 따르면 사람들은 아동기부터 성인기까지 이 단계들을 통과하며 도덕적 성장을 해 나갑니다. 그의 설명에 따르면 도덕적으로 가장 발달한 사람은 보편적인 원칙에 근거한 도

덕적 사고를 하는 칸트 도덕주의자들입니다. 그러나 모든 사람이 가장 높은 단계의 도덕적 성숙함에 도달할 수 있는 것은 아닙니다. 콜버그의 도식에 따르면 도덕적 삶을 위한 주요 방식으로 돌봄을 실천하는 사람들은 대인 간의 합의와 순응을 강조하는 3단계에 머물러있는 것입니다. 그러므로 여성들은 콜버그의 연구대상이었던 어린 소녀들이 그랬던 것처럼 대부분 도덕적으로 발달이 뒤쳐진 이들입니다.

그러나 1980년대에 이르러 미국과 서양 사회 전반에서 젠더 정치(gender politics)의 모습은 바뀌었습니다. 여성해방운동은 여성들에게 선거권뿐만 아니라 자신감을 가져다주었고, 그들이 수업을 가진 남성 철학자들의 권위에 도전하도록 고무시켰습니다. 콜버그의 이론과 여성의 도덕 발달이 열등하다는 결론, 그리고 그 연구의 근간에 있는 남성중심적인 철학에 대응하여, 캐럴 길리건(Carol Gilligan)이나 넬 나딩스(Nel Noddings)같은 페미니스트 철학자들은 돌봄을 도덕 철학의 중심에 두어야 한다는 새로운 목소리를 냈습니다. 그리하여 돌봄 윤리가 도덕 이론으로서 등장하게 되었습니다. 콜버그의 이론에서 돌봄에 의해 행해지는 도덕적 감정과 실천은 보편적인 도덕 명령에 기반한 도덕적 사고와 실천에 비하여 더 낮은 수준의 도덕 유형입니다. 돌봄 윤리학자들은 돌봄이 칸트 철학의 도덕보다 덜 타당하거나 덜 가치 있는 것이 아니라 어쩌면 심지어 더 가치 있는 도덕 유형을 보여준다고 주장합니다. 그들은 돌봄을 도덕 이론에서 정당한 개념으로 만들었을 뿐만 아니라 그것을 도덕 철학의 중심에 두었습니다. 2천년이 넘는 탐색 끝에 서양 도덕 철학은 마침내 돌봄을 발견해냈습니다.

돌봄 윤리의 부상은 여타 지배적인 윤리 이론들에 도전하면서 여성을 도덕 실천의 정당한 대표자로서 인식하는 새로운 힘이라는 점에서만 의의를 지니는 것은 아닙니다. 분명히 이러한 변화들은 실제로 정치적 그리고 사회적으로 영향력을 가집니다. 그러나 저는 이 움직임이 또한 엄청난 철학적 함의를 지닌다는 것에 주목하고 싶습니다. 즉, 이는 돌봄을 도덕 철학의 정당한 주요 개념으로 만들었습니다. 이러한 기여는 돌봄 윤리 그 자체를 넘어섭니다. 이러한 변화는 근본적으로 서양 도덕 철학의 풍경을 바꾸어 놓았습니다. 서양 도덕 철학에 대한 돌봄의 영향력은 임마누엘 칸트의 <실천 이성 비판>의 영향력과 비교할 만합니다. 도덕 개념과 도덕 실천으로서의 돌봄은 이성과 감정 사이의 엄격하면서 인위적인 구분을 흐릿하게 만듭니다. 그리고 우리를 실제 삶에서의 도덕성으로 돌아가게 합니다. 만약 우리가 20세기 후반 서양 철학의 가장 중요한 발전을 특징짓기 위한 단 하나의 단어를 선택해야 한다면, 그 단어는 “돌봄”일 것입니다!

2. 돌봄으로서 인(仁)을 이해하기

서양과 다르게 동양에서 돌봄은 유교 도덕 철학의 중심에 위치해왔습니다. 돌봄의 관념은 인(仁) 개념으로 거슬러 올라갑니다. 비록 이들의 연관성이 중국 고전에 명백하게 밝혀져 있지는 않지만 말입니다. 현대 중국어로 돌봄의 번역어는 “관심(關心)” 그리고 “관애(關愛)”입니다. 이 둘 모두 고대의 고전에서는 나타나지 않습니다. 그러나 고대 중국이 그들의 삶에서 돌봄을 실천하지 않았다고 말하는 것은 전혀 타당해 보이지 않습니다. 더욱 합당한 설명은 돌봄이라는 관념이 “관심”, “관애”와는 다른 방식으로 표현되었다는 것입니다. 저의 제안은 돌봄의 관념을 “애(愛)”와 “인(仁)”과 같은 다른 형태의 표현들에서 찾아보자는 것입니다.

인은 공자 <논어(論語)>의 핵심 개념입니다. 인이라는 단어는 105번 나오는데, 본문의

총 503개의 대화 중 60개의 대화에서 등장합니다. (Chan 1963: 16; Lai 2014: 83) 인 관념은 공자보다 앞서 등장합니다. 현재 학자인 방영한(Fang Ying-hsien, 方穎嫻)은 <시경(詩經)> 및 <상서(尙書)>와 같은 초기 중국 문헌에 대한 그녀의 연구에서, 인의 본래 의미가 인간 감정의 다정한 측면(柔和性情), 타인을 향한 친절한 행동과 상호원조(友善與互助), 우호적임(親和), 상호 간의 사랑(互愛) 등을 포함한다고 결론을 내렸습니다. 그러므로 “인”은 이타적인 성향을 포함하며 타인에 대한 다정하고 애정 어린 관심을 의미합니다. 다시 말해서, 인은 그것의 주된 요소로서 틀림없이 돌봄의 태도를 포함합니다. 철학자 당군의(唐君毅, 1909-1978)는 “타인에 대한 다정하고 애정 어린 관심”이라는 이 초기의 의미를 “애(愛)”와 곧바로 동일시합니다. 당군의는 다음과 같이 기술합니다.

인의 초기의 의미 중에 가장 근원적이고 널리 사용되었던 것이 애입니다. 예를 들어 <국어(國語)>의 ‘주어(周語)’ 장에서는 “인은 애의 덕성이다,” “사람을 사랑함으로써 그는 인할 수 있다,” 그리고 “인을 행함으로써 사람을 보호하는 것” 등의 말을 합니다. ‘초어(楚語)’ 장에서는 “애를 고취시킴으로써 인으로 이끄는 것”을 말합니다. 공자 시대부터, 인을 애의 측면에서 해석하는 것이 인의 의미에 가장 가까웠고, 또한 가장 일반적인 견해였습니다. (Tang 1986: 73)

공자가 “인은 타인을 사랑하는 것이다”(논어 12.22)라고 말한 것은 유명합니다. 애는 영어에서 주로 “사랑(love)”으로 번역됩니다. 저는 유교적 맥락에서는 “돌봄”이 “애”의 번역어로서 더욱 적절하다고 주장합니다.

덕성으로서 돌봄은 덕성을 소유한 자가 돌봄을 받는 대상을 향하여 다정한 관심을 갖도록 만듭니다. 돌봄을 행할 때, 한 사람은 대상과의 관련성 혹은 대상의 중요성을 느끼고 대상의 안녕에 관심을 가집니다. 그는 대상의 행운과 불운에 공감하며 그 대상의 이익을 위하여 행동하는 경향이 있고 그의 행운을 빕니다. 이러한 연관성 안에서 인을 지닌 사람은 다른 사람, 사회, 세상의 일에 깊이 관심을 가집니다. 돌봄은 이 사람이 다른 특정한 덕성들을 얻어서 발휘할 수 있도록 만들고 동기를 부여하는 원동력입니다.

영어에서 “사랑”은 넓은 범위의 느낌과 감정들을 포함합니다. 그것의 기본적인 의미는 강렬한 느낌과 강한 애정입니다. 이와는 다르게 “돌봄”은 일반적으로 애정과 강하게 연관되어 있지는 않습니다. 중국어에서 “애”는 마찬가지로 강렬한 느낌과 강한 애정의 의미를 포함하기는 하지만, 더 넓은 범위의 행동과 감정들을 표현하기 위하여 사용됩니다. 그리고 그 행동과 감정들을 “사랑”보다는 “돌봄”이라고 부르는 것이 더욱 적절할 것입니다. 논어 3.17에서 공자의 제자인 자공은 희생으로 제사에 바치는 양을 바치는 일을 없애기를 원하였습니다. 공자는 이에 반대하면서 말합니다. “너는 그 양을 아끼지만[愛] 나는 그 예를 아낀다[愛].” 공자의 관점에서 예의 온전함은 양을 희생하는 것을 요구하였습니다. 양을 사용하지 않는다면, 예의 완전함이 약화되었을 것입니다. 분명 여기서 자공이 특정한 양을 사랑한 것은 아닙니다. 그는 아마도 문제가 되었던 그 양을 심지어 본 적도 없었을 것입니다. 공자의 말은 “너는 그 양을 신경 쓰지만(=돌보지만) 나는 그 예를 신경 쓴다(=돌본다).”라고 해석해야 더욱 적절합니다. 맹자(孟子) 1A7에서 맹자는 양혜왕이 희생으로 쓸 소를 양으로 바꾼 행동에 대하여 논합니다. 왕은 그가 재물을 아껴서가 아니라 소가 두려워하는 모습을 차마 볼 수가 없어서 그렇게 한 것이라고 말하였습니다. 왕은 “비록 제나라가 작으나 내가 어찌 소 한 마리를 아끼겠는가?”라고 말하였습니다. 이 말에 의하면, 그의 나라는 비록 작고

자원이 풍부하지도 않지만 그는 그래도 희생으로 쓸 소의 비용을 충분히 감당할 수 있었다는 것을 의미합니다. 분명 이는 그 왕이 동물을 사랑하는지의 문제도 아닙니다. 그의 말은 “비록 제나라가 작지만, 내가 어떻게 (예의 온전함은 고려하지 않고) 소 한 마리의 비용을 그렇게 신경 쓰겠는가(=돌보겠는가)?”라는 말로 해석되어야 합니다. 비록 “애”가 때때로 “사랑”으로 번역될 수도 있지만, “사랑”은 중국어 맥락에서 “애”가 가지는 넓은 범위의 의미를 포괄할 수 없습니다. 이와는 다르게 “돌봄”은 애의 넓은 범위의 의미를 전달하는 데에 더욱 적절합니다. 우리가 누군가 혹은 무언가를 사랑할 때, 우리는 자연적으로 그 사람 혹은 물건을 돌봅니다. 하지만 우리는 그 사람 혹은 물건을 사랑하지 않고도 그 혹은 그것을 돌볼 수 있습니다. 그러므로 애를 돌봄으로 번역하는 것은 그것을 사랑으로 번역할 때보다 더욱 적절하게 애의 전반적인 내용을 포괄합니다. 돌본다는 것은 정도의 차이를 인정합니다. 일반적인 상황에서 우리는 우리가 사랑하는 사람이나 물건을 우리가 사랑하지 않는 사람이나 물건보다 더 많이 돌봅니다.

유교의 인의 윤리는 돌봄에 중점을 둡니다. 맹자는 인의 주된 의미가 주로 돌봄(애)에 있다는 것을 유지하였지만, 그는 인(仁)을 의(義), 예(禮), 지(智)를 포함한 네 가지의 중요한 덕성 중의 하나로 격상시켰습니다. 인을 이 네 가지 덕성 중 첫 번째 자리에 둠으로써 맹자는 돌봄을 모든 덕성 중 첫 번째 자리에 포함시켰습니다. (맹자 2A6) 유교 윤리의 발전에 있어서 공자의 주요한 공헌은 구체적인 특성으로서의 인을 높은 도덕적 성취를 거둔 사람의 포괄적인 덕성이라는 의미로 바꾸어 놓았다는 점에 있다는 것에 대해서는 학자들의 의견이 일치합니다. 이 두 경우에서 돌봄은 인의 개념 안에 내포되어 있습니다. 돌봄은 위의 논증에서 드러난 것과 같이 구체적인 덕성으로서의 인에서 중심적인 위치를 차지합니다. 포괄적인 덕성으로서의 인은 다양한 구체적인 덕성들을 포함합니다. 공자는 사람이 공(恭), 관(寬), 신(信), 민(敏), 혜(惠)라는 다섯 가지 덕성들을 실천함으로써 인하게 된다고 말합니다. (논어 17.6) 고대 중국 사전인 설문(說文)은 혜를 직접적으로 인의 관점에서 해석합니다. (Xu and Duan 1992: 159) 이 연결을 이해하는 유일한 방법은 허신(許慎)과 단옥재(段玉裁)가 제기한 인의 용례를 구체적인 자질 및 기질로서 협의의 측면에서 고려하는 것입니다. 이것은 포괄적인 덕성으로서의 인이 구체적인 덕성으로서의 혜(인)을 포함한다는 것을 보여줍니다. 포괄적인 덕성으로서의 인은 돌봄에 뿌리를 두고 있으며 그리고 돌봄에 그 기반을 두고 있습니다. “뿌리를 두고 있음”을 통해서 저는 포괄적인 덕성으로서의 인이 역사적으로 구체적인 돌봄의 덕성으로서의 인에서 발생하였다는 것을 의미합니다. “기반을 두고 있음”을 통해서 저는 포괄적인 덕성으로서의 인의 다양한 관점들이 여전히 구체적인 돌봄의 덕성으로서의 인에 근거를 두고 있다는 것을 의미합니다.

3. 도전에 대한 대답

인과 돌봄을 연관시키는 것은 서양의 독자들에게 유교적 개념을 설명하는데 도움이 될 뿐만 아니라 우리가 유교적 개념을 더욱 철저하게 이해할 수 있도록 도와준다는 점에서도 분명히 유익합니다. 하지만 이러한 시도는 수 많은 연구들에 의해 저항을 받아왔습니다. 어떤 사람들은 이론적인 이유 때문에 유교 윤리와 돌봄 윤리 사이에 유사점이 있다는 것에 반대합니다. 이는 그들이 돌봄 윤리학자들이 설명한 인과 돌봄이라는 개념 사이의 차이점에 집중하는 경향이 있기 때문입니다. 또 다른 이들은 이러한 관점을 정치적인 이유 때문에 반대합니다. 왜냐하면 그들은 돌봄 윤리에 특권적인 지위를 주어 그러한 방식으로 유지하고 싶

어하기 때문입니다. (더 많은 논의는 저자의 2015년 논문을 참고) 어떤 페미니스트 사상가들은 유교 윤리학의 성차별주의적 편견의 역사 때문에 그 전체를 반대합니다. 여전히 성차별주의적 편견을 지닌 어떤 유교 사상가들은 “여성처럼 생각하는” 것처럼 보이는 것을 피하기 위하여 암암리에 페미니스트의 돌봄 윤리를 기피합니다. (Ebrey 2000: xii) 하지만 두 부류 모두 비교 문화적인 철학적 탐구에 유용하지 않습니다. 적절한 접근법은 두 입장을 함께 검토함으로써 유사점과 차이점을 진지하게 고민해보는 것입니다.

저는 1994년에 유교의 인을 돌봄과 연결한 첫 번째 시도들 중 하나였던 “유교적 개념인 인과 페미니스트 윤리의 돌봄에 대한 비교 연구”라는 논문을 썼습니다. 논문에서 저는 유교 윤리와 돌봄 윤리 사이의 중요한 유사점들의 의의에 대하여 논하였습니다. 사실 심지어 저는 유교 윤리가 돌봄 윤리의 한 형태라고 주장하였습니다. (Li, 1994, 81) 다니엘 스타 (Daniel Star)는 저의 논문에 대응하여 그 반대를 주장하였습니다. 그는 이 두 윤리학 사이의 차이점을 강조하며 유교 윤리는 돌봄 윤리의 한 형태가 아니라고 주장하였습니다. (Star, 2003) 현재 저는 유교 윤리와 돌봄 윤리의 비교에 대한 저의 전략을 수정하는 것이 더욱 생산적일 수 있다고 생각합니다. 제가 유교 윤리가 일종의 돌봄 윤리라고 말했을 때, 저는 특정한 종류의 페미니스트 돌봄 윤리라기보다는 일반적인 의미로 돌봄 윤리를 언급하면서 그 용어를 다소 느슨하게 사용하였습니다. (그리고 이는 분명하게 정의되었어야 합니다.) 그의 예리한 질문은 그의 논문 제목에 쓰여 있는 것처럼 “유학자들은 정말로 돌보는가? (Do Confucians Really Care?)”라는 것입니다. 이 질문에 대한 저의 대답은 제가 이 논문의 초반과 다른 곳에서 주장하였던 것처럼 명백히 “그렇다.”라는 것입니다. 인의 이상을 따라 유학자들은 정말로 돌봄을 실천하는데, 가족, 자신과 같은 인간, 그리고 세상의 다른 존재들을 깊이 돌봅니다.

버지니아 헬드(Virginia Held) 또한 유교 윤리를 돌봄 윤리의 한 형태로 해석하는 것을 반대하였습니다. 그녀는 그들의 이론적 차이점과 유사점에 집중하는 대신에 돌봄 윤리의 역사적 발전에 논증의 기반을 두었습니다. 그녀는 다음과 같이 기술하였습니다.

돌봄 윤리라고 불리는 도덕적 접근들 사이에서 돌봄을 가치를 높이 평가하는 비 페미니스트적 형태를 포함하는 것은 이 윤리학이 어떻게 발전해왔고, 동시대 도덕 이론들 사이의 진지한 숙고에서 어떻게 하나의 후보가 되었는지에 대한 역사를 지나치게 무시하는 것입니다. (Held 2006: 22)

그녀에 의하면 돌봄 윤리는 서양의 페미니스트 운동 안에 그 역사를 가지고 있습니다. 이처럼 돌봄 윤리는 서양 페미니스트의 경험과 밀접하게 연관되어 있습니다. 그녀의 견해에 따르면 돌봄 윤리는 서양 여성들이 겪은 이렇듯 독특하고 생생한 경험의 결과입니다. 그러므로 돌봄 윤리라는 이름은 오직 이러한 역사적 발전 속에서 자라난 윤리학을 위하여 사용될 수 있습니다. 자신의 논증을 유교 윤리와 돌봄 윤리 사이의 인지된 유사점과 차이점 위에 구축했던 스타와는 다르게, 헬드의 움직임은 정치적인 것입니다. 그녀의 논증은 서양의 여성들이 돌봄 윤리라는 이름을 여성 해방 경험과의 밀접한 연관 속에서 사용해왔기 때문에, 다른 이들은 더이상 그 이름을 사용할 수 없다고 말하기에 이르렀습니다. 그녀의 시도는 저에게 합리적으로 느껴지지 않습니다. 우리가 알고 있듯이 페미니스트 돌봄 윤리는 서양 여성들의 해방 운동으로부터 나왔지만, 만약 다른 이들이 페미니스트 돌봄 윤리의 주요 특징들을 충분히 가지고 있다면, 그들도 다른 형태의 돌봄 윤리를 만들어낼 수 있습니다.

한 아시아인 남성의 도덕적 실천이 페미니스트 윤리학자들이 돌봄 윤리의 관점에서 규정한 실천과 상당히 닮아있다고 상상해보십시오. (이러한 일은 현실 세계에서 분명히 발생 가능합니다.) 그렇다면 왜 우리는 그가 돌봄 윤리를 실천한다고 말할 수 없을까요? 실제로, 캐럴 길리언은 돌봄 윤리가 오직 여성만을 위한 것이라고 단정적으로 주장한 적이 없습니다. 나아가 덕 윤리를 통하여 비슷한 사례 한 가지를 봅시다. 크리스틴 스완턴(Christine Swanton)은 덕 윤리가 “종(species, 種)”이라기보다는 “속(genus, 屬)”으로 여겨져야 한다고 주장하였습니다. 비록 덕 윤리는 신(新) 아리스토텔레스주의와 밀접하게 연관되어 있지만, 그녀는 “덕 윤리는 ‘속’으로서, 쾌락주의적인 공리주의가 아니라 결과주의와 비슷하다고 여겨져야 한다”고 주장하였습니다. (Swanton 2003: 1) 스완턴의 논증은 유교의 인의 윤리와 돌봄 윤리에 대한 우리의 논의와 관련이 있습니다. 만약 우리가 묵자(墨子)의 철학이 공리주의의 한 형태인지(이를 부인할 사람은 없을 것입니다.)에 대해 혹은 유교 윤리가 덕 윤리인지(이는 여전히 진행 중인 논의입니다.)에 대해 의미 있게 논증할 수 있다면, 돌봄 윤리에 대해서는 왜 이러한 논의에서 원칙적으로 금지해야 하는 것일까요? 저는 돌봄 윤리가 “자연종(natural kind)”에 해당한다고 생각하지 않습니다. “돌봄 윤리”는 “자연종” 용어가 아닙니다. 그것의 범위는 우리의 논의에 따라서 달라질 수 있습니다. 하지만 지금 저는 유교 윤리가 곧 돌봄 윤리라고까지는 주장하지 않으면서도 제 요점을 주장 할 수 있다고 생각합니다. 대신에 지금 저의 전략은 유교의 인 개념이 일종의 돌봄이며, 돌봄이 인의 중심에 있다고 주장하는 것입니다. 비록 유교적 돌봄이 몇몇 페미니스트 윤리학자들에 의해 규정된 돌봄의 종류와 똑같지는 않더라도 말입니다.

유교 윤리는 다른 관점들을 통해서 연구되어 왔습니다. 비록 우리가 유교 윤리를 칸트 윤리로 분류할 필요는 없지만, 유교 윤리는 칸트 철학의 관점을 통하여 자율적 윤리로 검토될 수 있습니다. 비록 유교 윤리를 덕 윤리와 동일시해야 하는지에 대해 논란이 많지만, 유교 윤리는 덕 윤리의 관점을 통해서도 검토될 수 있습니다. 학자들은 순자(荀子)에서 유교 윤리의 공리주의적인 관점을 발견할 수 있었습니다. 비록 유교 윤리가 전반적으로 공리주의적이라는 것을 주장하기에 순자가 적절하지 않을 수 있지만 말입니다. 저는 유교 윤리를 단 하나의 틀에 밀어 넣는 것이 아니라 서양에서 발달해온 이러한 모든 사례들을 통하여 검토하는 것이 유익할 수 있다고 생각합니다. 돌봄 윤리에 관해서도 마찬가지로 말할 수 있습니다. 주요한 철학적 개념으로서 돌봄의 부상은 우리에게 유교 윤리를 검토할 수 있는 좋은 관점을 제공합니다. 그것은 우리가 유교의 인의 윤리에서 돌봄의 중요성을 깨달을 수 있게 해줍니다.

넬 나딩스는 2010년에 펴낸 그녀의 책 <The Maternal Factor: Two Paths to Morality>에서 유교 윤리와 돌봄 윤리의 중요한 차이점에 대하여 논증합니다. 그녀는 유교가 돌봄을 행하지 않는다는 것을 보여주기 위한 근거로 유교의 성차별주의적 편견의 역사적 응어리를 활용합니다. 하지만 제가 1994년 발표한 논문에서 주장하였다시피 이러한 역사적 응어리는 그 자체로 유교 윤리가 돌봄을 행하지 않는다는 것을 필연적으로 입증하지는 않습니다. 이론이 언제나 실천이 되는 것은 아닙니다. 일정 기간 동안 세계의 어떤 곳에서는 “너의 이웃을 사랑하라”는 기독교의 실천이 흑인들에게까지 확장되지 않았습니 다. 이 사실은 “너의 이웃을 사랑하라”는 것이 기독교의 사랑의 교리가 아니라는 것을 의미하지는 않습니다. 그럴듯한 설명 하나는 많은 기독교인들이 흑인들을 온전한 사람으로 보지 않았다는 것인데, 이는 일부 고대 유학자들이 여성을 온전한 사람으로 보지 않았던 것과 비슷합니다. 만약 이렇듯 개탄스러운 기독교의 과거도 우리로 하여금 사랑을 기독교의 중심으로 인식하

는 것을 막지 않는다면, 왜 성차별주의적인 유교의 과거는 유교 윤리가 돌봄을 행하는 것을 불가능하게 만들까요? 나딩스는 또한 유교 윤리와 페미니스트 돌봄 윤리가 덕성을 다르게 본다고 주장합니다. 그녀는 관계가 돌봄 윤리와 유교 윤리에서 다른 위치를 차지한다고 주장합니다. 돌봄 윤리에서, 돌봄 관계는 완전히 발달된 윤리에서의 중심으로 여겨집니다. 그리고 심지어 돌봄을 하나의 덕성으로 정의하는 것은 돌봄 관계의 규칙적인 확립과 유지에 의지하여 성립합니다. 이와는 반대로 맹자와 같은 유교 사상가들은 돌봄(인)과 같은 개념으로 시작하지만 그것은 더 완전한 도덕적 덕성에 도달하기 위하여 사용되는 것입니다. (Noddings 2010: 138) 비록 인간관계가 인간존재에 대한 유교 철학의 핵심에 있긴 하지만, 유교의 인이 돌봄의 전제조건으로서 관계를 요구하지 않는다는 점은 나딩스의 말이 맞습니다. 유교 윤리는 “親親而仁民, 仁民而愛物”이라는 정식안에서 차등적인 돌봄을 권장합니다. (맹자 7A45). 즉, 부모를 친애하고[親] 백성을 사랑하며[仁] 사물을 아끼라는[愛] 것입니다. “愛物”의 “物”은 세상의 가치 있는 모든 것들을 포함합니다. 이러한 유교의 윤리적 요구는 차등적입니다. 다른 두 가지와는 다르게 “愛物”은 가장 적은 감정을 요구합니다. “仁民”은 온화한 대우에 대한 요구를 포함하지만 “愛物” 너머까지 미칩니다. 왜냐하면 그것은 행위자에게 더 높은 수준의 감정을 가지고 사람들을 아끼기를 요구하기 때문입니다. “親親”은 가장 높은 수준의 강렬한 감정을 요구합니다. 그리고 그것은 돌봄뿐만 아니라 애정을 가진 돌봄을 포함합니다. 이 세 가지 윤리적 요구의 공통 분모는 돌봄입니다. 우리는 세상의 모든 것, 예술작품, 동물, 식물, 산, 강 등을 아껴야 합니다. 우리는 사물을 아끼는 것 보다 더욱 강렬하게 사람을 아껴야 합니다. 그리고 우리는 가족을 더욱 아껴야 하는데 이는 일반적인 사람들을 아끼는 것을 넘어서야 하며, 나아가 세상의 사물들을 아끼는 것 이상으로 가족을 사랑해야 합니다. 여기서 우리의 논의와 관련된 주장은 유교의 돌봄은 관계를 요구하지 않는다는 것입니다. 우리는 가족, 친구, 그리고 많은 타인들과 관계를 맺습니다. 그러나 우리는 세상의 모든 사물들은 고사하고 모든 인간들과도 관계를 맺을 필요는 없습니다. 그럼에도 불구하고 돌봄이 특정한 관계가 없는 사람과 사물에게도 행해질 수 있다는 것은 부정할 수 없습니다.

허란주(許蘭珠)는 유교 윤리와 돌봄 윤리 사이의 중요한 이론적 혹은 철학적 유사점을 부정하지 않았습니다. 한 가지는 두 윤리 모두 치밀한 돌봄 관계를 우리의 정체성뿐만 아니라 도덕적 목표의 필수적인 구성요소로 간주한다는 것입니다. 또 다른 한 가지는 두 윤리 모두 감정과 도덕성 사이의 밀접한 연관성을 만든다는 것입니다. 하지만 그녀는 그들의 실제적인 요건에서 두 윤리 사이의 주요한 차이점을 발견하였습니다. 구체적으로 말하면, 돌봄 윤리는 “감정적, 도덕적, 혹은 지적으로든 대개 돌봄을 받는 사람보다 높은 지위에 있는 경우가 많은 돌봄을 행하는 사람에게 그 자신과 돌봄을 받는 사람을 분리하는 감정적 경계를 허물어서 마치 그 자신의 자아가 변하는 것처럼 돌봄을 받는 사람과 동화될 것을 요구합니다.” (Herr 2003: 481) 이와 비교해 볼 때, 유학자들은 인을 예(禮)를 통한 위계적인 방식으로 실천합니다. 허란주는 예를 더욱 평등하며 감정적인 것으로 재개념화할 수 있다는 가능성을 부인하지는 않았습니다. 하지만 그녀는 “이러한 예의 재해석이 없다면 (아직 이러한 재해석은 유학자들에 의하여 제기되지 않았습니다.) 차등적인 사랑인 유교의 인은 및 돌봄 윤리의 돌봄과 동등한 것으로 여겨질 수 없다”고 주장합니다. 저는 고대 개념인 유교의 예가 현대 사회에서 인을 실천하는 데에 있어서 더 이상 도움이 되지 않는다는 점에서 어느 정도 그녀의 의견에 동의합니다. 저는 또한 유교의 예가 변화하는 시대에 적응하기 위한 스스로의 방법을 가지고 있다고 믿습니다. (저자의 2007년 논문 참고) 한편, 그녀는 유교의 인과 돌봄

윤리의 돌봄이 “동등한 것”으로 여겨질 수 있는 정도까지를 기대하는 것 같지만 저는 그렇게까지 생각하지는 않습니다. 저의 견해는 인이 돌봄과 충분한 연관성을 가지고 있다는 것인데, 이는 돌봄이 유교의 중심적인 위치를 차지하고 있다는 주장을 정당화하기 위함입니다.

만약 저의 주장이 옳다면, 유교의 인과 돌봄 사이에는 고유한 연관성이 있습니다. 돌봄은 영어를 사용하는 철학에서 중요한 도덕적 개념이 되었기 때문에, 우리는 유교의 인의 윤리를 더욱 충분히 이해하고 그것의 중요성을 더욱 깊이 추론하기 위하여 이 연관성을 사용하여 유교의 인의 윤리를 설명해야 합니다.

Family Emotion and Gender Power for Joseon Royal Women : Case Studies on Queen Sohye and Consort Yeongbin

Seosoria Kim (Ewha Womans University)

This paper aims to both accept and criticize existing research which discusses the issue of family in the Joseon era through the lens of the proliferation of Neo-Confucian ideals. When family dynamics are viewed solely as a result of national ideologies and policies, I believe that subtle elements of the individual, such as one's experiences, emotions, and desires, can often be overlooked. In reality, familial relationships and individual identity are intrinsically intertwined, and thus it is impossible to completely divorce the concept of family from emotion. Accordingly, I argue that Joseon-era family dynamics should not only be seen through the ideology and policies of the time, but discussed in consideration of the diverse experiences and emotions held by the family members. This is moreso the case with Confucian families of the time, where the relationship between ideology, policy and emotion were highly intimate.

The ambivalent way Confucianism interprets emotion, namely as simultaneously a crucial driving force for moral action as well as an avenue for the loss of our humanity, seems at first to place it in conflict with Confucian ideals. Extending this idea, we may likewise see a dissonance between the gender power system rooted in Confucian ideology and the family emotions. However, the power system does not simply exist for the oppression of family emotions, but is rather a mechanism which allows for the reinforcement of people's rights, and the maintenance of their livelihood. In fact, power (ideology) is often applied as a reason for the expression of emotion. Here, we see that emotion is not a mere feeling to be portrayed, but is the impetus for action within the realm of political power, and shows that we cannot fully grasp the Confucian family without understanding the role emotion plays in its ideology. Without recognizing the interplay between emotion and power, we cannot begin to answer questions on the former's role in politics, or on the identity of womanhood in Confucianism.

With this context in mind, this paper looks at emotion in relation to sociocultural power dynamics and recognizes emotion as an application of authority; namely, as an effect which arises through the reversal or concealment of power. Instead of treating emotion as an aspect that is irrelevant to power (ideology), or even holding them in a confrontational relationship, I consider emotion to be realized from within the

mechanisms of power structures. By observing the intricacies of power (ideology) and family emotions, I oppose the views that ignore their relationship or believe that power (ideology) unilaterally dictates family emotions. Thus, I emphasize the two's intimate relationship in the Joseon era, where from this relationship arose the formation and maintenance of family emotions, as well as its frequent suppression and concealment.

It is a common perspective to see politics, power and ideology be considered public matters, and family, emotions and narrative to be considered private matters, and from that, political power and family emotions are regarded as conflicting or not connected. However, even though power (ideology) and emotion are separate, many overlook the idea that emotion can be produced from the former. When it is understood that their apparent conflicting nature hold the possibility of cooperation beneath the surface, namely the formation of emotion through power and the reversing aspect of power (ideology)'s concealment of emotions, we can begin to truly understand the depth of their seemingly incompatible relationship.

Under this new awareness, this paper considers Confucian ideology as a latent force in Confucian society's power systems, and will take a closer look into how its obediences and disobediences, its endorsements and its prohibitions created or concealed family emotions, and also how these emotions could be cycled back into the function of society's power structures. To tackle this matter effectively, the paper observes the historical narrative of two women from the complex royal family tree in the early and late Joseon era respectively: Queen Sohye and Consort Yeongbin. They both bear similarities in that they wrote "Naehun (Instructions for Women, 내훈, 內訓)" and "Yeobeom (Moral Norms of Women, 여범, 女範)" respectively, texts on the standards for women, and as such are Royal women with influence over knowledge. They also lost a daughter-in-law (Queen Yun) and son (Crown Prince Sado) respectively, and, through these incidents, were embroiled in their own complicated family matters and family emotions.

However, while Queen Sohye acquired her title through her son, King Seongjong, Consort Yeongbin on the other hand remained in the rank of royal concubine, a position of semi-power, despite being the wife of King Yeongjo, the mother of the crown prince, and the grandmother of Crown Prince Sado. In Queen Sohye's case, her husband was unable to ascend to the throne, but her son Seongjong was able to continue the royal bloodline by succeeding King Yejong, naming his father Deokjong of Joseon and herself Queen Dowager Insu. On the other hand, though Consort Yeongbin had married King Yeongjo, was particularly well loved by the king and was the mother of the crown prince; however, due to her rank of concubine, she could not rise to queenhood in the Royal Noble Consort of the king, and accordingly was not legally recognized as the mother of Crown Prince Sado. Furthermore, the starvation incident and subsequent death of Crown Prince Sado, thus his inability to ascend to the throne, distanced Consort Yeongbin from the upper echelons of the royal family, as well as

among the royal consorts.

With this knowledge in mind, the paper closely examines the complex and multi-layered relationships through which these women of the royal family displayed the authority of their gender and their family emotions, allowing a greater understanding of the relationship between Confucianism with family and women in the Joseon Era. By tackling the connection of these royal family women's gender authority and their family emotions, we may begin to overcome the "power (ideology) – public, external / emotion – private, internal" perspective, and begin to discuss the heated, reciprocal, pluriform interplay between the two concepts. Accordingly, this may reveal that family emotion is in fact not simply a subjective experience or memory, nor does it merely passively reflect the ideologies of its era. Furthermore, we may begin to explore the possibility of shining a new light upon the discussion on women's identity in pre-modern Korea.

조선 왕실 여성의 가족 감정과 젠더 권력 - 소혜왕후와 영빈이씨의 경우를 중심으로 -

김세서리아 (이화여대)

1. 들어가는 말

본 논문은 조선 시대 가족의 문제를 성리학적 이념의 전파와 확산이라는 구도에서 논의한 기존의 연구 성과를 일면 수용하면서도 일면 비판적으로 인식하는 데서 출발한다. 가족의 문제를 단지 국가 이념이나 제도적 측면에서만 접근할 경우¹⁾, 구성원의 경험, 감정, 욕망과 같은 미시 주제들이 간과될 수 있다고 생각하기 때문이다. 사실 가족 관계와 개인의 정체성은 감성적 기억에 의해 구조적으로 연결되어 있으며, 가족에 대한 인식 역시 감정의 차원을 완전히 벗어나서 이루어지지 않는다.²⁾ 따라서 가족의 문제는 제도적 혹은 이념적인 것뿐만 아니라 가족 구성원 간에 일어나는 다양한 경험과 감정들을 고려하는 차원에서 논의되어야 한다. 특히 이념과 제도, 감정의 관계가 매우 밀접한 유교 가족의 경우는 더욱 그러하다.

유학이 감정을 이해하는 양가적 방식, 즉 인간 행위의 중요한 요건임과 동시에 인간다움을 실현할 수 없게 만드는 의구심을 지니고 있었다는 것은³⁾ 언뜻 보기에 유교 이념과 감정, 그리고 유교 이념에 입각해 보장받는 젠더 권력과 가족 감정을 대치관계에 놓는 유력한 근거처럼 보인다. 그러나 권력에의 의지는 가족 감정을 억압하는 방식으로만 나타나지 않고 삶에 대한 권리를 행사할 수 있게 하는, 삶과 생존을 유지, 보장하는 기제이다.⁴⁾ 따라서 권력(이념)과 감정이 언제나 대립 관계에 놓이는 것은 아니며, 종종 획득된 권력이 감정을 표출하는 중요한 근거로 작동하기도 한다.⁵⁾ 이처럼 감정은 그저 표출되는 어떤 것이 아니라

1) 조선시대 가족제도와 이념에 대한 연구로는 이옥경, 『조선 시대 정절이데올로기의 형성 기반과 정착 방식에 관한 연구』 이화여자대학교 대학원 석사학위 논문, 1985, 이순구, 「조선 초기 주자학의 보급과 여성의 사회적 지위」 『청계사학』 3, 1986 ; 『조선 초기 종법의 수용과 여성지위의 변화』 한국정신문화연구원, 한국학대학원 박사학위, 1994 ; 「조선시대 가족제도의 변화와 여성」, 『한국 고전문학 속의 가족과 여성』, 도서출판 월인, 2007, 신영숙, 「한국 가부장제의 사적 고찰 : 고려시대와 조선 전, 후기를 중심으로」 『한국가족사연구』 열음사, 1994, 김두현, 『조선가족제도 연구』 서울대학교출판부, 1948, 최재석, 『한국가족제도사연구』, 일지사, 1996, 이효재, 『조선조 사회와 가족』, 한울아카데미, 2003, 이순구, 「조선시대 가족제도의 변화와 여성」, 『한국고전문학 속의 가족과 여성』, 월인, 2007, 신수진, 『한국의 가족주의 전통과 그 변화』, 이화여자대학교대학원 박사학위 논문, 1998 등을 참고.

그 외 유학과 가족의 관계에 대해서는 이숙인, 「유학의 가족사상」, 『한국고전문학 속의 가족과 여성』, 월인, 2007, 김미영, 『유교문화와 여성』, 살림, 2004, 김경미, 『家和 여성-18세기 여성 생활과 문화』, 여이연, 2012 등을 참고.

2) 가족에 대한 연구에서 가족 감정, 경험, 서사의 중요성에 대해서는 김혜련, 「서사담론으로서의 가족애」, 『한국여성철학』 제7권, 2007, 59-86쪽 참조.

3) 이에 대해서는 신정근, 『중용이란 무엇인가』, 성균관대학교출판부, 2019, 162-168쪽 참조.

4) 권력과 삶의 의지에 대해서는 미셸 푸코, 『성의 역사』 1, 나남, 2001, 145-146쪽 참조.

5) 권력이 주체에 행하는 방식에 대해서는 미셸 푸코와 푸코의 논의를 재전유하는 주디스 버틀러의 논의를 참고, 미셸 푸코, 『감시와 처벌』, 오생근 역, 나남, 2003, 주디스 버틀러, 『권력의 정치적 삶』, 강경덕, 김세서리아 옮김, 2019, 그린비.

권력과의 관계 안에서 수행적 특징을 지닌다. 따라서 감정과 권력, 이념과의 관계성을 고려하지 않고서는 감정과 긴밀하게 연관된 조선 유교 가족을 온전히 파악하기 어려우며, 유교 가족의 정치적 의미, 유교적 여성정체성 등의 문제를 다룰 수도 없게 된다.

이와 같은 맥락에서 본 논문은 감정이 사회문화적 권력관계와 밀접한 연관을 맺고 있음을 주목하고, 감정을 권력 작용의 효과, 즉 권력의 전도와 은폐를 통해 성취되고 발휘되는 효과로 인식한다. 즉 감정을 단지 자연적 소여로 보거나 권력(이념)과 감정은 무관한 것, 혹은 대치관계로 이해하기 보다는 감정이 권력 구조의 메카니즘 안에서 형성되고 실현되는 것임을 고려하는 것이다. 흔히 정치, 권력, 이념을 공적인 것으로, 가족, 감정, 서사를 사적인 것으로 이해하면서 정치권력과 가족 감정을 상반된 것 혹은 무관한 것으로 간주하지만, 이는 권력(이념)이 감정에 외재적인 동시에 감정을 산출하기는 장소이기도 함을 간과한 것이다. 외형상 상반되어 보이는 권력(이념)과 감정의 관계 이면에 사실은 모종의 제휴가 있음을 이해할 때, 즉 권력에 의해 생산된 감정과 권력(이념)에 의해 은폐된 감정의 전도적 측면이 있음을 이해할 때, 서로 모순되어 보이는 것들 간의 관계적 의미를 온전히 파악할 수 있게 된다.

따라서 본 논문에서는 권력(이념)과 가족감정의 복잡성을 살펴보는 속에서 권력(이념)과 가족 감정의 관계를 무시하거나 혹은 권력(이념)이 가족 감정을 일방적으로 결정한다는 견해에 맞서고자 한다. 그리하여 가족감정이 당대의 권력(이념) 구조와 긴밀하게 맞물려 있다는 것, 이러한 맞물림을 통해 가족 감정이 생산, 유지되거나 혹은 종종 억압, 축소, 은폐되기도 함을 강조하고자 한다. 유교 이념을 유교 사회 권력의 잠재성으로 이해하는 속에서 권력(이념)에 대한 복종과 불복종, 장려와 금지가 어떻게 가족 감정을 산출하거나 은폐하는지, 또 감정이 어떻게 권력구조의 기능에 재투자되는지 등의 문제를 살펴보려는 것이다.

이 같은 내용을 효과적으로 다루기 위해 본 논문에서는 조선 전기와 후기, 복잡한 왕실 가족사에 얽혀 있는 소혜왕후와 영빈이씨의 가족 서사에 주목한다.⁶⁾ 소혜왕후와 영빈이씨는 『내훈』과 『여범』이라는 여성규훈서를 지은 저자로서 지식-권력을 지닌 왕실 여성들이며, 각각 며느리(폐비윤씨)와 아들(사도세자)의 죽음에 깊이 관여되는 등 복잡한 가정사와 가족 감정을 지녔다는 점에서 공통점을 지닌다. 그러나 소혜왕후가 왕(성종)의 어머니로서 대비의 자리에 올랐고 권력의 중심에 있었던 것에 비해, 영빈이씨는 왕(영조)의 아내, 세자(사도세자)의 어머니, 세손(정조)의 할머니였음에도 불구하고 후궁의 신분에 따라 권력의 중심과 주변의 경계에 위치했다는 점에서 차이점을 지니기도 한다.

예컨대 소혜왕후의 경우, 남편이 왕위에 오르지 못하였고 따라서 아들인 성종은 예종의 아들로 적통을 이으면서 생물학적 어머니에 그쳤으나 성종 즉위를 통해 인수왕비, 그리고 왕대비의 자격을 인정받는다.⁷⁾ 그러나 영빈이씨는 영조를 남편으로 두었고 영조의 각별한

6) 성종 때 있었던 불경 베껴쓰기와 며느리 윤씨의 폐출 및 사사 사건에 연루된 소혜왕후의 가족감정과 영조 때 있었던 '대처분' 사건과 관련한 영빈이씨의 가족감정 등 두 왕실 여성의 가족감정과 권력, 이념의 상관관계를 중심으로 살펴본다.

7) 성종 즉위 후에 성종의 생부, 의경세자에게는 온문의경왕이라는 시호가, 생모, 수빈 한씨의 휘호는 인수왕비로 정해진다. (『성종실록』 1년 1월 22일[신축] : 懿敬世子諡號, 以溫文懿敬王, 廟號懿敬廟, 陵號敬陵; 粹嬪徽號, 以仁粹王妃.) 사흘 뒤에는 예조에서 대왕대비 윤씨에게 인수왕비전에 물건을 봉진하는 것을 왕대비전의 예에 따르도록 허여할 것을 묻는다. (『성종실록』 1년 1월 25일[갑진] : 傳曰, "仁粹王妃殿諸道供進物膳, 以兩大妃殿及宮中進上物膳, 推移分定) 그 후 대왕대비 윤씨가 왕대비가 인수왕비와 더불어 같은 궁궐에 사는데 서차를 어찌 정할지 신숙주에게 묻고 신숙주가 인수왕비는 이미 존호를 높이어 명위가 정해졌으니 마땅히 형제의 서열로 차서를 하여야 한다고 거론하여 성종의 생모인 소혜왕후가 궁궐의 두 번째 안주인임을 명시한다. (『성종실록』 성종

총애를 받았으며 친아들이 세자에 오르는 등의 영광에도 불구하고, 후궁이라는 신분으로 인해 내명부 최고의 자리인 중전의 자리에 오르지 못하였고 따라서 사도세자의 법적 어머니가 될 수도 없었다. 더욱이 친아들이 사도세자가 임오년 대처분 사건으로 죽음을 맞이하여 왕위에 오르지 못하였다는 점에서도 소혜왕후의 왕실 여성으로서의 정체성이나 왕실 가족 내 위상 등과는 구분된다.

이러한 내용을 고려하는 속에서 본 논문은 왕실 여성의 젠더 권력과 가족감정이 드러내는 중층적이고 복잡한 관계를 살펴보고, 이를 통해 조선 시대 유학과 가족, 여성의 관계를 규명하고자 한다. 이렇게 조선 왕실 여성의 젠더 권력과 가족 감정의 관계를 다룸으로써 권력(이념)-공적, 외적 / 감정-사적, 내적이라는 대립적 구도를 넘어, 권력(이념)과 감정이 만들어내는 역동성, 상호성, 중층성을 살펴볼 수 있다. 또 그 안에서 가족 감정이 단지 사적 영역에서 발생하는 주관적 감상이나 추억에 그치거나 당대의 이념을 소극적으로 반영하는 것이 아님을 밝힐 수도 있다. 나아가 가족과 긴밀한 관계를 유지해왔던 전통 시대 여성들의 삶과 정체성 문제를 재조명, 재배치할 근거를 모색할 수 있다.

2. 소혜왕후와 영빈이씨의 가족관계와 정치적 지위

조선 시대 왕의 배우자는 처첩에 근거해 왕비와 후궁으로 구분되었다. 왕비 1인과 나머지 후궁의 구도 안에서 왕비는 국왕의 정실부인으로서의 막중한 임무와 권한을 부여받았다. 조선시대 후궁제도는 세종대에 이르러서 정비되었으며 경국대전의 내명부 조항에 법제화되었다.⁸⁾ 이러한 제도적 장치는 유교 사회에서 가문계승의 문제와 중요하게 연관되었는데, 왕실 가문의 계승은 왕실 가족뿐만 아니라 국가의 영속이라는 차원에서도 중차대한 문제였다. 특히 적장자를 통한 왕위 계승의 문제는 여성의 출산능력을 여성평가의 기준으로 삼게 하였을 뿐만 아니라 왕실에서 여성이 갖는 지위의 문제로 직결되었다. 자신이 낳은 아들이 왕이 되는 것은 왕실 여성이 왕실 가족의 일원으로서 권력을 획득할 수 있는 하나의 방법이였다. 아버지, 남편, 아들을 통해서 여성의 정체성이 마련되는 유교사회에서 아들을 왕으로 둔 어머니의 지위는 여성의 권력을 보장하는 가장 강력한 수단이었다. 그러나 조선사회에서 왕실 여성에게 부과하는 정치권력은 단지 생물학적 어머니가 아니라 정통성을 보장하는 법적 어머니 정체성이 수반되어야 가능했다.

왕실 여성이 정치에 참여하는 통로로서의 수렴청정은 이를 설명하는 하나의 기제이다. 수렴청정은 왕의 어머니나 할머니 등의 사적 관계보다는 왕실의 가장 어른인 대왕대비나 왕대비의 자격에 부가되었다. 친모나 친조모가 아니라 법적 어머니, 할머니에게 그 임무를 부과함으로써 왕실의 어른이 어린 국왕을 도와 종사를 지켜간다는 이념적, 명분적 의미를 강조하였다.⁹⁾ 이처럼 조선 왕실 여성은 어머니-아들의 사적인 관계뿐만 아니라 그것의 공적인

1년 3월12일[신묘] : 傳曰: "王大妃與仁粹王妃同殿, 則序次何以爲之?" 院相申叔舟等啓曰: "仁粹王妃既崇尊號, 名位已定, 當以兄弟之序爲次) 서차 문제는 성종 3년 2월 20일에 대왕대비 윤씨가 인수왕비 한씨를 안순왕후 왕대비 한씨 위에 두는 것으로 결정된다.(『성종실록』 성종 3년 2월 20일[정해] : 傳旨禮曹曰: "今承懿旨: '王大妃序次, 嘗在仁粹王妃上。' 然世祖常命仁粹王妃, 保護睿宗, 稱爲侍養, 且有長幼之序, 其位次宜序於王大妃之上。)"

8) 경국대전 내명부 조항에 의거하면 후궁은 빈, 귀인, 소의, 숙의, 소용, 숙용, 소원, 숙원 등의 봉호가 있었다. 빈은 정1품, 귀인은 중1품, 소의는 정2품, 숙의는 중2품, 소용은 정3품, 숙용은 중3품, 소원은 정4품, 숙원은 중4품 등에 해당한다. 신명호 외, 『왕실여성』, 국립고궁박물관, 2014, 20쪽 참고.

9) 신명호 외, 『왕실여성』, 국립고궁박물관, 2014, 221쪽 참고.

특성까지도 보장받았을 때 명실상부한 권력을 확보할 수 있다. 이러한 맥락을 염두에 두면서 조선 초기 성종의 어머니였던 소혜왕후와 조선 후기 영조의 후궁이자 사도세자의 어머니였던 영빈이씨의 왕실 가족의 상황과 그것에서 비롯하는 젠더권력의 측면을 살펴보기로 하자.

소혜왕후 한씨는 한확의 딸이며 조선 초기 9대 왕, 성종의 어머니이자 7대 세조의 며느리, 10대 연산군의 할머니이며, 폐비 윤씨의 시어머니이다. 결혼할 당시 수양대군의 장남, 장(璋)의 아내였던 소혜왕후는 시아버지였던 수양대군이 단종(조선 6대 왕)을 몰아내고 임금으로 즉위하면서(세조, 7대 왕) 세자로 책봉된 남편을 따라 세자빈이 되었다. 하지만 남편인 의경세자가 일찍 죽고 시동생인 예종(8대왕)이 왕위에 오름으로써 왕비의 자리에 오르지 못했다. 그러다가 예종의 갑작스런 죽음으로 인해 둘째 아들인 자을산군이 왕위에 즉위(9대 왕)하면서 수빈 한씨에서 인수왕비의 자리에 오르게 되었다.¹⁰⁾

소혜왕후는 성종 6년 『내훈』을 편찬하여 여성들의 유교적 훈육을 선도함으로써 유교 이념에 기반하여 조선 유교 사회를 확고히 구축하고, 왕실의 권위를 공고히 하고자 하였다.¹¹⁾ 그러나 성종 즉위 초기에는 정희왕후의 수렴청정이 있었으므로 성종의 왕권은 크게 부각될 수 없었고, 따라서 소혜왕후의 권력 역시도 드러내놓을 수 있는 정도가 아니었다. 성종 7년 정희왕후의 수렴청정이 끝난 후 본격적인 성종의 친정이 시작되고 그에 따라 소혜왕후의 권력 역시도 가시화되었다. 남편 의경왕의 명복을 빌기 위해 불경 베껴쓰기 등의 친불교적 사업을 벌이다 대신들의 논란에 휩싸이거나 며느리 윤씨의 폐출과 사사 사건에 직간접으로 가담한 것 등은¹²⁾ 소혜왕후의 권력이 어느 정도 안정화되고 강화되었음을 보여주는 대표적인 예이다.

이렇게 소혜왕후, 인수대비 등의 호칭으로 권력의 핵심에 위치해 있던 그녀는 아들인 성종이 재위 25년 37세의 젊은 나이에 사망한 후, 손자 연산이 왕위 계승 후 10년을 더 살다가 68세의 나이에 세상을 떠났다.¹³⁾ 그의 일생을 왕실 남성 가족들과의 관계 속에서 정리해보면 다음과 같다.

10) 수빈 한씨는 조선 7왕인 세조의 며느리자 9대 왕인 성종의 어머니이다. 남편인 의경세자는 세조의 큰 아들로 세자의 직위에 봉해짐에 따라 세자빈에 봉해졌으나, 세조 3년 1457년에 남편 의경세자가 19세에 죽고 20여일 만에 왕위를 시동생인 해양대군이 물려받음에 따라 켄 밖에 나가 살았다. 그러나 8대왕인 예종이 죽고 둘째 아들인 자을산대군이 9대 왕인 성종에 즉위함에 따라 왕대비로 다시 궁궐에 들어오게 된다. 소혜왕후 지음, 『내훈』, 이경하 주해, 한길사, 2011, 5-8쪽.

11) 성종 즉위 후 시어머니 정희왕후 윤씨가 수렴청정을 형식적으로나마 거절하면서 “사군의 어머니 수빈은 글도 알고 또 사리도 알고 있으니”라고 말했던 것처럼 한씨는 언문은 물론이고 한문 서적을 읽고 쓸 뿐만 아니라 범어도 알아 불경에도 조예가 깊었던 것으로 알려져 있다. 김수지, 『대비, 왕위의 여자』, 인문서원, 2014, 93쪽 참고.

12) 『연려실기술』 등의 야사에서는 인수대비가 폐비윤씨의 사사에 직접적으로 관여한 것으로 되어 있지만 성종실록에는 정희왕후 윤씨와 안순왕후 한씨 그리고 인수대비 등 ‘三殿’으로 통칭되어 있다. (성종실록, 8년 3월 29일(병신))

13) 소혜왕후 한씨는 며느리 윤씨를 폐비하고 사사한 사건으로도 유명한데, 이 일로 손자인 연산군과 척을 지고 결국 연산군에 의해 죽게 된다. 연산군은 자신의 생모 폐비 윤씨를 연산군 10년에 제헌왕후로 추송하는데 이 과정에서 연산군은 생모 윤씨의 폐비 사사에 관련된 수많은 사람들을 죽이고 추방하였다. 소혜왕후 역시도 이 과정에서 곤혹을 치른 것으로 알려져 있다. 김수지, 『대비, 왕위의 여자』, 인문서원, 2014, 146쪽 참고.

세조(7대왕, 시아버지) - 며느리
 의경세자(왕위에 오르지 못하였으나 성종 즉위 후 덕종으로 추대됨,
 남편) - 아내
 예종(8대왕, 시동생) - 형수
 성종(9대왕 - 아들) - 어머니(생물학적, 법적) - 폐비윤씨(며느리)
 연산군(10대왕 - 손자) - 할머니

한편 영빈이씨는 조선 후기의 영조의 후궁이며 사도세자의 생모이고 정조의 할머니이다. 아버지 이유변과 김우종의 딸인 한양 김씨의 소생으로, 숙종 22년(1696) 7월 18일 서울 경복궁 동쪽 관광방 사제에서 태어났다. 1701년(숙종 27) 6세의 어린 나이에 입궁하여 숙종의 두 번째 계비, 인원왕후 김씨 처소의 아기나인이 되었다. 「영빈행장」에 기록된 내용에 입각해보면, 영빈이씨는 1717년(숙종 43년) 숙종이 다리가 저리고 어지러운 병을 치료하고 요양하기 위한 온천 행차¹⁴⁾에 궁인으로 선발되어 숙종 곁에서 한 달 여간 시중을 들었고 이를 기회로 숙종의 눈에 들어 이후 나인에서 지밀상궁으로 승진하였을 것이라 추정된다.¹⁵⁾

또 경종의 뒤를 이어 영조가 즉위한 후 인원왕후의 추천으로 대전 소속의 궁인이 되었고, 궁중 법도 및 궁중의 모든 일을 잘 처리한 그는 영조의 눈에 들어 승은을 입고 승은상궁에서 숙의¹⁶⁾, 귀인 등 후궁의 자리를 거쳐 35세에(영조 6년, 1730년) 후궁 최고의 자리인 정1품 영빈에 봉작되었다.¹⁷⁾ 화평옹주와 화협옹주 등 3명의 옹주를 연이어 낳은 후 40세에 드디어 아들(사도세자)을 낳았다.¹⁸⁾ 그 아들은 생후 4일째에 원자궁의 공상(供上)을 세자궁의 예에 따르게 하여 강보에 싸인 아기가 세자의 지위를 누리게 되었으며, 영조 12년에는 왕세자로 책봉되어 세자로서의 지위를 확고히 하였다. 영빈이씨는 세자를 아들로 둔 어머니로서 외형상 막강한 정치적 지위를 확보한 듯 보인다.

그러나 영빈이씨는 후궁의 신분이었으므로 세자의 어머니이긴 하였으나 법적인 어머니로서의 지위를 갖지 못하였다. 또한 임오년 세자가 세 되던 해에는 효종, 헌종, 숙종으로 이어지는 삼종의 혈맥을 보존한다는 명분하에 극단의 처분을 할 것을 영조에게 고변함으로써 ‘(왕위에 오를) 아들을 죽게 한 어머니’가 된다. 대처분의 사건은 영빈이씨의 미약했던 권력 상황을 보여주는 것이면서 동시에 또 다른 차원에서의 권력을 보장받는 계기 획득이라는 양가적 의미를 지닌다. 아들을 지켜낼 만한 젠더 권력을 지니지 못했던 영빈이씨는 대의명분을 앞세운 남편(왕)을 선택하면서 아들의 죽음에 대한 가족감정을 억눌러야 했다. 하지만

14) 숙종의 온천 거동을 종묘에 고한 사실이 『숙종실록』 59권 43년 3월 1일(병진) 기사에 보인다. 朔丙辰/以將幸溫泉, 告于宗廟.

15) 『英祖妃嬪資料集 2』, 『暎嬪行狀』, 한국학중앙연구원 출판부, 2011, 79쪽.

16) 영빈이 처음 『영조실록』에서 기록된 것은 ‘숙의’의 지위에 봉작되면서 부터이다. 『영조실록』에 따르면 영조의 이 같은 처사에 대해 이병태가 빈어를 신중하게 하라고 거론하였고 이에 대해 영조가 답을 하지 않았다고 한다. 『영조실록』 권 10, 영조 2년(1726) 11월 16일(갑오) 封李氏爲淑儀. 李秉泰嘗從容爲上言曰: "臣聞安嬪 李氏, 生翁主七年, 始封安嬪, 今殿下新封後宮. 此成事, 雖不可言, 而然嬪御其可不慎耶?" 上默然.

17) 『영조실록』, 권28, 영조 6년(1730) 11월 27일(임진), 封貴人李氏爲暎嬪. 敎于政廳曰: "誥牒進時, 以青袱、黑函, 借吉行之." 時因山甫畢, 舉國縞素, 而有此命, 中外駭歎.

18) 『영조실록』 권40, 영조11년(1735) 1월 21일(임진): 暎嬪李氏誕生元子于集福軒時國家久無儲嗣, 人皆憂懼, 至是舉國懼, 時原.

영조가 영빈이씨를 대의명분을 위해 사적인 모성을 희생한 의인으로 높이 평가한 것이나 영빈 사후에 묘호를 의열이라 하고 후한 상장례를 치러 주는 등의 처우를 한 것 등을 통해 권력을 보장받을 수 있었었다. 영빈이씨의 일생을 왕실 남성 가족과의 관계 안에서 정리하면 다음과 같다.¹⁹⁾

영조(남편) - 아내(후궁) 사도세자(아들) - 어머니(생물학적) 정조(손자) - 할머니(생물학적)

3. 조선 왕실 여성의 젠더 권력과 가족 감정

1) 강력한 젠더권력과 가족감정의 표출

- 소혜왕후의 언문교지를 중심으로

성종은 예종의 뒤를 이었으므로 예종의 후사로 법적 어머니는 예종의 계비인 안순왕후였다. 따라서 소혜왕후는 대통을 이은 성종의 생모이기는 하지만 법적 어머니의 지위를 갖지 못하였다. 성종이 즉위할 때 예종의 아들로 입적되어 대통을 이었다는 것은 세조-예종-성종으로 이어지는 것에 정통성을 부여하는 것이었다. 그러나 성종은 즉위 때 보여주었던 이념적 정통성에 흠을 내면서까지 죽은 친부에 대한 가족감정을 강조함으로써 왕실의 권력을 강화하고자 한다. 살아있는 성종의 모친 소혜왕후를 높여 법적 어머니의 지위까지 부여함으로써 예종의 적통자로 대통을 이어받은 것이 아니라, 죽은 아버지가 세조의 적장자이고 그 적장자의 아들로 대통을 이어받은 것임을 강조한다. 이러한 과정에서 소혜왕후가 획득한 권력은 막강하였다. 성종과 소혜왕후의 덕종 추존은 언뜻 보기에 외형상 효라는 유교 이념에 입각하지만 그 내부에 죽은 아버지와 살아있는 어머니에 대한 가족감정 및 그것을 통해 아직은 미약한 권력을 강화하려는 권력예의 의지가 상호작용한다.

소혜왕후의 권력은 『내훈』의 편찬을 통해서도 뒷받침된다. 조선 초기 유교 이념을 강화, 확산시키고자 한 왕실의 노력은 주지하는 바이며, 성종 대에는 유교이념이 사대부들 사이에 뿌리를 내린 시기이다. 소혜왕후가 『내훈』을 편찬하여 유교적 여성을 훈육하고자 한 것 역시 이러한 것의 일환이었으며, 다른 한편으로는 소혜왕후가 권력을 확보해가는 과정 중의 하나였다. 실제로 소혜왕후의 『내훈』은 조선 시대 전반에 걸쳐 여성훈육서로서 중요한 역할을 담당하였고, 그런 만큼 소혜왕후의 지식-권력은 강력했다 할 수 있다. 유교경전에 기반한 지식은 권력을 쟁취하고 유지하는 데 가장 중요한 수단이었고, 따라서 소혜왕후가 『내훈』을 짓고 이를 반포하는 일련의 과정은 그가 권력을 확보하는 매우 중요하고도 핵심적인 작업이었다는 것이다.

『내훈』은 성종 6년 소혜왕후가 편찬한 여성 훈육서이다. 총 7장 3권으로 구성되어 있으며 제1권의 언행, 효친, 혼례 등을 통해 여성 자신의 수양과 가족관계, 예컨대 부모와 시

19) 그 외 가족 감정과 관련하여 주목해볼 여성 가족으로는 혜경궁 홍씨(며느리) 및 영조와의 관계를 확장하여 살펴볼 수 있는 가족 인물로 화평옹주, 화덕옹주, 화협옹주, 화완옹주 등이 있으나 본 논문에서는 가족감정과 젠더권력이라는 주제에 주목하므로 남성 가족 관계만을 논의 대상으로 제한하였다.

부모에 대한 마음가짐과 몸가짐, 혼례 등에 대해 논의한다. 이를 통해 자식의 부모에 대한 순종, 여성의 남성에 대한 젠더 역할 등 유교적 여성의 이미지를 구축한다. 『내훈』이 보여주는 이와 같은 다양한 훈육의 내용과 유교적 가족관계 및 가족규범은 강력한 유교 이념의 한 면을 보여주며, 이를 통해 유교적 젠더 권력이 형성되는 과정을 볼 수 있다.²⁰⁾

그러나 조선 유학의 가족문제를 살펴보고자 하는 우리는 권력의 또 다른 축을 살펴보고자 한다. 상기한 바와 같이 권력은 권력의 언어로서의 이념에 기반하여 형성되고 유지되지만, 일단 확보된 권력은 단지 이념에 복종하지 않고 감정을 드러내는 방식으로 불복종의 영역을 만들기도 하기 때문이다. 이 같은 맥락을 고려하여 이 장에서는 소혜왕후의 가족감정을 고찰함으로써 정치권력과 가족감정의 문제, 권력을 확보한 자가 보여줄 수 있는 가족감정의 공적 담론화 등의 문제를 논의한다.²¹⁾ 우선 조선왕조실록에 기록되어 있는 성종 8년의 불경 베껴쓰기(寫經) 기사를 보자.

내 나이 열일곱에 동궁[東儲]을 모셨는데, 4년 사이에 아침에는 양전(兩殿)을 모시고 저물어서야 궁(宮)에 돌아오니 일찍이 하루도 온전하게 우리 왕을 모시지 못하였으며, 때마침 우리 왕이 편치 않으시어서 다른 곳으로 거처를 옮기셨는데, 내가 직접 모시고 간호(侍疾)하고 싶었으나 주상(主上)을 회임(懷妊) 하였으므로 각각 동(東)과 서(西)에 있었는데 이로부터 영원히 이별을 하였으니, 슬픔을 어이 다 말할 수 있으랴! 천지(天地)도 반드시 그 심정을 알 것이다. 명복(冥福)을 구하는 것은 나만이 하는 것이 아니라 옛 부터 있었다. 그러므로 위로는 선왕(先王)을 위하고 다음은 우리 왕을 위하는 것이 잠깐이라도 마음에 잊혀지지 않는다.²²⁾

소혜왕후가 스스로 사경의 목적이 무엇이었는지를 언급하는 대목에서 소혜왕후의 가족(남편)에 대한 감정이 구체적으로 드러나 있다. 즉 실록의 기록에 의거해볼 때, 소혜왕후의 불경 베껴쓰기의 목적은 자신의 남편이었던 덕종의 명복을 비는 것이었다. 궁궐 생활에서 시부모인 세조와 정현왕후를 모시느라 남편에게는 시간을 내지 못하였던 점, 남편 의경세자가 병을 얻었을 때 마침 성종을 회임하여 손수 병시중을 들지 못하였던 점, 그러다 결국 영원히 이별을 하고 만 데 대한 회한을 어떻게든 위로하고 위로받기 위한 방편이라는 것이다.

조신(朝臣)들이 부처는 배척하면서도 오히려 수륙재(水陸齋)10602)를 폐하지 않는 것은, 선왕(先王)을 위하여 명복을 비는 것이다. 내게 있어서는 선왕을 위하여 비록 날마다 불사(佛事)를 하더라도 마음에 만족하지 않다.²³⁾

20) 『내훈』이 단지 순응적인 여성의 모습만을 강조하였는가에 대해서는 좀 더 치밀한 논의가 있어야 할 것이다. 예컨대 제2권 4장의 부부장은 『내훈』에서 가장 많은 분량이 할애되었는데, 과거 명망 있는 여후들이 남편인 왕을 어떻게 잘 보필했는가를 서술하는 과정에서 여성의 주체적이고 능동적인 면모를 보여주기도 하기 때문이다. 이에 대해서는 김세서리아, 「『내훈』의 사서오경(재)인용 맥락을 통해본 여성주체화의 양식」, 『한국여성철학』, 한국여성철학회, 2019. 11에서 자세히 다룬다.

21) 소혜왕후의 가족감정에 대해서는 김세서리아, 「조선전기 가족인식에 대한 여성철학적 성찰-소혜왕후의 『내훈』과 친불교적 발언을 중심으로」, 『한국여성철학』 11권, 한국여성철학회, 2009, 1-30쪽 참고.

22) 『성종실록』 8년 3월 7일(갑술) 大妃曰: ‘予之寫經, 適所以害主上也。 予以爲自古釋教, 皆謂之虛誕, 而歷代人君未能燼滅焉。 且予年十七得侍東儲, 其四年之間, 朝侍兩殿, 暮還于宮, 未嘗一日專侍我王, 會我王不豫, 避居他處, 予欲侍疾, 而適懷妊主上, 各在東西, 從此永別, 可勝痛哉! 天地必知矣。 求薦冥福, 非我獨爲, 自古有之。 是以上爲先王, 次爲我王, 未嘗頃刻忘于懷也’

23) 『성종실록』 11년 5월 30일(기유) 且朝臣闕佛, 而猶不廢水陸, 爲先王追薦也。 在予爲先王之心,

여기에서 소혜왕후는 불사를 하는 자신의 행위가 유교 이념에 어긋나거나 왕후로서 해서는 안 될 행실이라는 생각은 하지 않는다. 남편에 대한 회한을 풀기 위한 어머니의 감정적 호소를 아들인 성종 역시 용인할 수밖에 없었고, 대신들 역시 유교 이념을 내세워 국모가 불사를 행하는 것에 반대하면서도 가족에 대한 애착과 감정의 측면을 전적으로 무시하지는 못하였다. 소혜왕후의 불사에 대해 대부분의 대신들이 “사람의 자식이 아버이를 위하여 재 불하고 반송하는 것은 지금 보통 하는 일인데, 국모가 선왕을 위해서 사경하는 것이 치도에 그리 해로울 것이 있겠는가.”²⁴⁾ 하는 입장을 표명하였던 것은 유교 이념에 어긋남이라는 결과보다는 선왕을 위해 치도하는 가족 감정의 측면을 간과하지 않았음을 보여준다.

이상의 논의에서 우리는 소혜왕후가 『내훈』을 지어 유교 이념을 여성들에게까지도 확산 하려는 노력을 함으로써 권력의 언어에 충실히 복종하지만 다른 한편 친불교적 정서 안에서 가족감정을 드러내는 과정을 살펴보았다. 조선 유교 사회에서 불교는 기존 질서를 의미했고 이는 집권의 초기에는 권력의 언어인 유교 이념에 의거하지만 확보된 권력은 감정을 표출할 수 있는 근거가 되고 이는 현재의 권력 언어에 대항하는 질서를 소환하는 방식으로 이루어 진다. 이러한 논지를 좀 더 구체화하기 위해 가족감정이 어느 시점에서 드러내지는지, 가족 감정을 드러낼 수 있는 근거는 무엇인지를 살펴보자.

소혜왕후의 남편에 대한 가족감정은 대신들과 갈등하는 국면을 만들어내었고, 여기에는 아들이 성군이 되기를 바라는 마음과 왕실 권한의 역학적 맥락이 복잡하게 얽혀 있는 왕실 여성의 젠더정치성이 들어있다. 유교 사회에서, 더욱이 유교 이념에 누구보다 더 철저해야 할 왕실여성이 남편의 명복을 위해서라면 매일 불사를 해도 부족하다는 친불교적 방식으로 가족감정을 표출하는 것은 단지 아내 역할에 충실한 유교적 여성의 규범성을 넘나든다.

또 세조(世祖)께서 내가 슬피 우는 것을 차마 보지 못해서 나로 하여금 매년 봄·가을로 능(陵)에 참배하여 나의 하늘을 부르짖는 슬픔을 다하게 했는데, 지금은 내가 군모(君母)가 되었으므로 항상 조정(朝廷)의 의논을 두려워하여 한 가지 일도 내 뜻과 같이 못했다. ²⁵⁾

남편 사망 당시 소혜왕후는 시아버지, 세조의 권력 하에서 남편의 능을 참배하는 것에서도, 슬픔의 감정을 표출하는 것에서도 대신들의 눈치를 볼 필요가 없었지만 어린 아들이 왕위에 오른 직후의 사정은 달랐을 것이다. 단단한 권력 기반을 갖지 못했던 시기에 성종과 소혜왕후는 권력 확보를 위해서 유교이념에 전적으로 의거할 수밖에 없었다. “군모가 되어 조정의 의논을 두려워하여 한 가지 일도 내 뜻대로 하지 못했다”는 소혜왕후의 발언을 통해 아직 미약한 권력과 가족감정 간의 한 측면을 볼 수 있다.

권력과 이념, 감정의 이중적이고 중층적인 관계를 면밀히 살펴보기 위해 좀 다른 맥락에

雖日作佛事，未滿於心。

24) 물론 모든 대신이 소혜왕후의 친불교적 행위를 용납한 것은 아니다. 예문관 부제학 孫比長만은 이런 식으로 한다면 “궁중에서 부처 섬기는 것을 언제 그치게 하겠는가?”라고 반문하며 대비와 조정 신료들의 생각을 강하게 비판하였다. (『성종실록』 8년 3월 7일(갑술) 比長 笑曰: “若主上每以爲: ‘母后爲先王之事, 予不得止之’ 群臣每以爲: ‘非主上所爲, 無妨治道, 而無意諫止’, 則宮中事佛, 何時而止耶?”) 이경아, 「소혜왕후의 불교옹호발언과 젠더권력관계」, 『한국여성학』 제20권 1호, 한국여성학회, 2004, 9쪽 참조.

25) 『성종실록』 8년 3월 7일(갑술) 求薦冥福, 非我獨爲, 自古有之。 是以上爲先王, 次爲我王, 未嘗頃刻忘于懷也。 且 世祖 不忍見我悲泣, 使我每年春秋拜陵, 以盡吾呼天之痛。 今則我爲君母, 常畏朝廷之議, 未曾一事如吾志也。

서 사경 사건을 다뤄보자. 왕조실록의 기록에 의하면 이 사건은 성종 8년에 일어났는데, 그 해는 정희왕후의 수렴청정이 끝나고 20세 성인이 된 성종이 친정을 시작한 해이다. 소혜왕후가 가족감정의 차원에서 자신의 목소리를 내면서 대신들과의 논쟁 한 가운데에 서게 된 시기는 성종과 소혜왕후가 점차 왕실의 권력을 확보한 시기와 맞물린다. 조선 사회에서 권력의 확보와 유지는 유교 이념에 의거하여 이루어지며 이념을 공고히 하려는 노력은 그만큼 감정을 은폐하지만, 이미 확보된 권력은 감정을 드러내는 기반으로 작용함으로써 그 힘을 과시하기도 한다.

덕종과 관련한 일에서 보여준 소혜왕후와 대신들 간의 갈등은 소혜왕후가 얼마만큼 권력의 중심부로 이동했는가를 보여주는 것임과 동시에 다른 한편으로는 가족감정을 드러낸 만큼 공적 권력의 정당성을 약화시키는 방향성을 지녔는지를 보여주었다. 즉 그는 가족감정을 드러낼 수 있을 만큼 권력을 확보했지만, 그것을 통해 왕실의 정통성과 왕이 공적 상징성이 라는 측면에서는 그만큼 멀어지는 효과를 초래하기 때문이다.²⁶⁾

“대비(大妃)께서 말씀하시기를, ‘내가 사경(寫經)하는 것이 다만 주상(主上)을 해롭게 한 것이다. ……나는 사재(私財)로 경(經)을 만들고 사곡(私穀)으로 사람들을 먹여서 조금도 국가(國家)에 관계되지 않는데도 대간(臺諫)에서 논란하는 것이 이같이 심하니, 내가 할 수가 없다.’²⁷⁾

“사경을 함으로써 주상을 위태롭게 했다”와 대간들의 논란이 심하여서 “결국 할 수 없다”는 소혜왕후의 발언은 권력과 감정의 이중적이고 중층적인 관계를 보여주는 증거이다. 만약 왕실이 좀 더 절대적인 권력을 가지고 있었다면 자신의 가족감정을 실현할 수 있었을 것이라는 아쉬움이 묻어 있다.

성종의 친정 이후에 나타나는 또 다른 왕실 가족의 사건, 폐비 윤씨의 폐출과 사사에 관한 일련의 사건들은 권력(이념)과 감정의 이중적, 중층적 관계를 보여주는 또 하나의 증거이다.

...어느 날 임금의 얼굴에 손톱자국이 났으므로 인수대비가 크게 노하여 임금을 격동시켜 외정에 보이니 대신 윤필상 등은 임금의 뜻을 받들어 의견을 아뢰어 윤비를 폐하여 사제로 내치도록 하였다.²⁸⁾

기유년 여름 5월에 폐비 윤씨에게 사약을 내려 죽게 하였다. 이 때 경상감사 손순효가 올면서 소를 올려 극력으로 간하였다. 윤씨는 폐위되자 밤낮으로 울어 끝내는 피눈물을 흘렸는데 궁중에서는 횡방, 중상함이 날로 더하였다. 임금이 내시를 보내어 염탐하게 하였더니 인수대비가 그 내시를 시켜 윤씨가 머리 빗고 낮 씻어 예쁘게 단장하고서 자기의 잘못을 뉘우치는 뜻이 없다“고 대답하게 하였다. 임금은 드디어 참소를 믿고 죄를 더 주었던 것이다.²⁹⁾

26) 김수지, 『대비, 왕 위의 여자』, 인문서원, 2014, 127쪽.

27) 『성종실록』 8년 3월 7일(갑술) 大妃曰: ‘予之寫經, 適所以害主上也....予則以私財成經, 私穀飯人, 暫不關於國家, 而臺諫所論若此之甚, 吾無所爲矣.’

28) 이극익, 『연려실기술』, 「성종조 고사본말」, <윤씨 폐사> 한국고전종합 DB. 上一日, 聖顏有爪痕, 仁粹大妃 大奴激成天威出示外廷大臣尹弼商等將順獻議廢出私弟.

29) 상동. 己酉夏五月賜廢妃尹氏死時慶尙監司孫舜孝涕泣上疏極諫. 尹氏既廢日夜號泣繼之以血宮中毀傷日滋, 上絹內豎廉察, 仁粹大妃教宦者對以梳洗豔粧無悔恨意遂信其讒而加罪.

이 두 기록에 의거해보면 소혜왕후(인수대비)는 며느리 윤씨의 폐출과 사사와 관련하여 깊이 관여하였던 것 같다. 이 사건 역시 성종의 친정 이후에 일어난 것으로 여기에는 성종과 소혜왕후의 왕권 강화라는 권력의 문제와 아내 혹은 며느리에 대한 가족감정이 얹히는 지점이 있다. 외형상 소혜왕후의 폐비윤씨에 대한 폐출과 사사에 대한 관여는 이념에 충실히 입각하는 것처럼 보이며, 어떤 맥락에서 왕권 강화, 왕실 가족의 권위를 공고히 하기 위해 유교적 이념에 충실하였다고 이해할 수도 있다. 그러나 성종과 대간들의 팽팽한 이념 대립이라는 사실에 비추어볼 때 성종과 소혜왕후가 보여준 행위는 단순히 이념이라는 차원에서만 보기 어려운 측면이 있다. 거기에는 상당 부분 가족에 대한 감정(여기서는 분노, 미움 등의 부정적 감정)이 개입되어 있으며 이러한 가족감정을 공적으로 담론화 할 수 있었던 것에는 그들이 그동안 확보한 권력의 크기가 상당부분 작용했음을 보여준다.

2) 불완전한 젠더권력과 가족감정의 폐제³⁰⁾

- 영빈이씨의 ‘임오년 대처분’ 사건을 중심으로

젠더권력과 가족감정의 복잡하고 중층적인 관계는 영빈이씨에게서 좀 더 두드러지게 나타난다. 후궁 출신의 세자모라는 영빈이씨의 불안정한 정치적 지위는 불완전한 권력을 제공하였고, 이는 아들의 긴박한 죽음 앞에서 가족감정 보다는 이념을 선택하게 만들지만, 영빈이씨의 젠더 권력은 그리 단순하지 않기 때문이다. 이러한 맥락에서 이 장에서는 영빈이씨의 불안정한 지위에서 산출되는 불완전한 젠더 권력이 어떻게 그의 가족감정을 폐제시키는지, 그러나 외형상 억압으로 보이는 가족감정의 폐제는 어떤 방식으로 그의 젠더권력을 재보장하면서 주체형성의 과정에 투자하는지 등을 임오년 대처분 사건을 중심으로 논의한다.

상기한 바와 같이 영빈이씨는 단지 왕의 승을 입은 상궁이 아니라 초고속으로 후궁 최고의 지위인 영빈에 봉작되었고, 자신이 낳은 아들이 두 돌이 지나지 않은 상태에서 원자의 자리에 오르는 등의 영광을 맛보기도 하였다. 하지만 후궁이라는 신분은 근본적으로 불완전한 젠더 권력의 배경으로 작용하였다. 마흔 살에 얻은 아들이 태어난 지 4일 만에 세자의 지위에 오르고 또 원자로 책봉되는 등 영조의 각별한 총애가 있었음에도 불구하고, 기쁨의 감정을 맘껏 누리기보다는 조심스럽고 경계하는 규범적 감정을 우선으로 할 수밖에 없었던 상황은 영빈이씨의 지위와 권력이 얼마나 불안정하고 불완전한 것인지를 보여준다.

태자가 이미 정해져 종묘사직이 의지하는 바 되니 나의 경사스럽고 다행함이 남들보다 배이다. 그러나 무신년의 화란이 없었다면 원자는 일개 왕자에 지나지 않을 것이다. 그러므로 지금 지위가 태자에 있지만 극도로 조심하기를 이렇게 하지 않을 수 없다.³¹⁾

이 같은 내용은 사도세자를 출산하자마자 “원자는 곧전이 데려다가 아들로 삼으셨다. 내

30) ‘폐제(verwerfung)’는 프로이트의 정신분석학 용어로, 억압과 구별되는 용어이다. 프로이트에 의하면 어떤 본능 충동을 만족시키지 못해 생기는 긴장이 참을 수 없는 정도의 수준으로 올라가는 경우에는 억압이 일어나기 보다는 억압 상태에 있는 본능이라도 그 본능을 만족시키는 일이 가능하다고 설명한다. 억압과 폐제 개념과 관련해서는 지그문트 프로이트, 『정신분석강의』, 홍혜경, 임흥빈 옮김, 열린책들, 2004, 140쪽, 402쪽과 주디스 버틀러 지음, 『권력의 정신적 삶』 강경덕, 김세서리아 옮김, 2019, 그린비, 44쪽을 참고.

31) 賓曰 儲嗣已定 宗祧攸托, 吾之慶幸 自倍於人 而若無戊申之禍, 則元子不過 一王子也. 今位在主體, 小心之極 不得不然. 『英祖妃嬪資料集 2』, 「暎嬪行狀」, 한국학중앙연구원 출판부, 2011(이하 「영빈행장」), 79쪽.

가 원자의 생모이지만 어찌 함부로 내 아들이라 생각하겠는가.”³²⁾라며 정성왕후의 양자로 보낸 일이나 영빈이씨가 과거의 미천한 신분으로 인해 주변의 상궁들에게 멸시도 받았다는 『한중록』 등의 기록 등에서 자세히 볼 수 있다.

천한 내인이 대의를 몰라 동궁을 낳으신 선희궁을 지극히 존귀한 줄 생각하지 않고 미천하던 선희궁의 소시 적 일만 생각하여 업신여기기도 하고 언사도 공순치 아니하여 혹 혈뜬음도 있으니 선희궁께서 마음속으로 미안히 여기오시고 영묘께서도 어이 모르셨으리오.³³⁾

불완전한 권력의 소유자로서 영빈이씨는 가족에 대한 감정을 드러내기 보다는 규범, 이념에 충실할 수밖에 없다. 규범, 이념은 권력을 보장하는 잠정적 요인이기 때문이다. 때문에 영빈이씨는 장녀 화평옹주가 난산 끝에 세상을 떠났을 때에도 슬픔의 감정을 표출하기 보다는 오히려 슬퍼하는 영조에게 “세상에 어찌 자녀가 먼저 죽는 슬픔이 없겠습니까만, 사람이 장수하고 요절하는 것은 하늘에 달려 있습니다. 상께서는 무엇 때문에 이렇게 쓸데없이 슬퍼하시며 옥체를 헛되이 손상시키십니까?”³⁴⁾ 라고 고한다. 특히 임오년의 ‘대처분 사건’에 영빈이씨가 직접적으로 관여하였음은 미약한 권력의 소지자가 가족감정의 표출 대신 이념과 명분에 입각할 수밖에 없는 상황을 극적으로 보여준다. 임오년의 대처분 사건과 관련하여 영빈이씨의 언행에 대한 『영조실록』과 『한중록』 등의 기록을 보자.

나경언이 고변한 후부터 임금이 세자를 폐하기로 결심하였으나 차마 말을 꺼내지 못하였는데 갑자기 유언비어가 안에서부터 일어나서 임금의 마음이 놀랐다.……임금이 칼을 들고 연달아 차마 들을 수 없는 전교를 내려 동궁의 자결을 재촉하니, 세자가 자결하고자 하였는데 춘방(春坊)의 여러 신하들이 말렸다. 임금이 이어서 폐하여 서인을 삼는다는 명을 내렸다.……임금의 전교는 더욱 엄해지고 영빈이 고한 바를 대략 진술하였는데 영빈은 바로 세자의 생모 이씨로써 임금에게 밀고한 자였다.³⁵⁾

지난밤 소문이 더욱 무섭도다. 일이 이렇게 된 바에야 내가 죽어 모르거나 살아 있다면 **종사를 붙들어야 옳고 세손을 구하는 것이 옳도다**. 내가 살아 빈궁(혜경궁)을 다시 볼 수 없노라.³⁶⁾

병이 점점 깊어 바라는 것이 없으니 소인의 정리로 차마 이 말씀을 못할 일이나 **성공을 보호하고 세손을 건져 종사를 평안하게 하는 일이 옳으니 대처분을 하소서**.³⁷⁾

나경언의 고변이 있는 후 상황이 급박하게 돌아가는 속에서 영빈이씨가 영조에게 ‘대처분’³⁸⁾을 고하는 장면은 불완전한 권력의 소유자가 이념에 입각하여 대의명분을 선택하는 전

32) 元子 坤殿取以爲子也. 吾元子之私親也, 吾豈敢認以爲己子也. 「영빈행장」, 79쪽.

33) 혜경궁 홍씨, 『한중록』, 김선아 옮김, 현암사, 2009, 229쪽.

34) 戊辰 遭和平翁主喪 上大加驚悼 賓曰 世豈無膝下之憾 而人之脩短在命 上何爲此無益之悲, 徒傷玉體也. 「영빈행장」, 79-80쪽. 『영조실록』 권67, 영조24년 6월25일(무인)

35) 『영조실록』 권99, 영조38년 윤5월13일(을해) 一自景彥告變之後, 上決意欲廢, 而未忍發矣, 忽有飛語, 從中而起, 上意驚動.上持劔連下不敢聞之教, 促東宮自決, 世子欲自經, 爲春坊諸臣所解. 上仍下廢爲庶人之命.....上教愈嚴, 微陳瑛嬪之所告, 瑛嬪卽世子誕生母李氏, 而有所密告於上者.

36) 혜경궁 홍씨, 『한중록』, 김선아 옮김, 현암사, 2009, 298쪽.(이하 『한중록』)

37) 상동.

38) 사도세자가 뒤주 속에 갇혀 죽게 된 사건, 1762년(영조 38) 5월 22일에 나경언은 사도세자의 비

형을 보여준다. 이러한 ‘대처분’의 과정에서 영빈이씨의 가족감정은 은폐되고 폐제되며 상실은 사고될 수 없는 상실, 슬퍼할 수 없는 상실로 남는다. 상실을 상실로 인정받을 수 없는 상황 속에서 영빈이씨는 사랑하는 아들의 상실에 대해 적절한 애도를 할 수도 없다. 이처럼 임오년에 일어난 ‘대처분’이라는 사건의 과정은 불완전한 권력의 소유자가 그의 가족감정을 온전히 표출하지 못하고 폐제할 수밖에 없는 상황을 보여준다.

하지만 ‘대처분’과 관련하여 이념에 입각하여 감정을 폐제한 영빈이씨의 모습만을 발견했다면, 그것은 권력(이념)과 가족 감정과의 관계를 정확히 파악한 것이라 할 수 없다. 임오년의 ‘대처분 사건’ 이후 죽을 때까지 2년 반 동안 영빈이씨가 보여주는 고통과 회한은 죄의식과 자기 책망의 과정뿐만 아니라 그것에 대한 ‘되튐’³⁹⁾의 과정 또한 보여주기 때문이다. 영빈이씨는 사도세자가 죽은 이후부터 매일 밤 동편 툇마루에 앉아 동녘을 바라보며 “혹시 그때 동궁을 죽이라는 말을 하지 않았어도 나라가 보존되지 않았겠는가? 그러면 내가 잘못된 것인가?”라거나 “내가 차마 자식에게 못할 짓을 하였으니 내 자취에는 풀도 나지 않을 것이다” 혹은 “밤마다 잠을 못 이루었다” “생각하면 모질고 흉하다. 빈궁은 내 마음을 알거니와 세손 남매라도 나를 어찌 알리오.”⁴⁰⁾ 등과 같이 자기를 책망한다.

그리고 이러한 영빈이씨의 자기 자신을 대상으로 삼아 자신을 자기 자신에게 묶는 자기반성의 과정은 스스로의 정체성을 성취하려는 방향성을 지닌다. 영빈이씨가 죄의식, 자기책망을 하면서도 궁극적으로는 이를 유교 이념을 통한 대의명분으로 승화시키는 대목은 이러한 내용을 단적으로 보여준다.

“그렇지 않다. 여편네 유약한 소견이지 내가 어이 잘못 하였으리오.”

“내 본심인즉 종사와 나라, 그리고 임금을 위한 일이었다.”⁴¹⁾

이와 같이 미약한 권력은 좀 더 확고한 권력을 성취하기 위해 잠재적 권력인 이념에 충실하려는 경향성을 지니고 그 안에서 가족 감정을 폐제하는 데 이르지만, 감정의 폐제는 단지 권력에 대한 예속이라는 차원에 그치지 않는다. 그보다는 또 다른 권력을 보장받는 계기로 작용하면서 주체의 정체성을 구성한다.

“또 부자의 정으로 차마 이리하시나 병이니 **병**을 어찌 책망하시겠습니까. 처분은 내리시나 은혜는 주셔서 **세손 모자를 평안**하게 하소서.”⁴²⁾

이 대목에서 영빈은 영조와 사백년 종묘사직의 안위 때문에 아들을 포기하고 아들을 대신할 사람으로 세손을 지목한다. 이는 유일한 삼종혈맥인 세손을 보호해야만 종묘사직이 오롯이 보전될 수 있다는 명분이었고 이는 영조가 내세운 명분과 일치함으로써 그만큼의 공적

행 10조목을 올려 고발하였다. 10조목의 내용은 대략 사도세자가 은전군 이은의 생모(빙애, 경빈 박씨) 등을 포함하여 주변 사람 여러 명을 살해하였고 여승을 궁으로 불러 들였으며 시전 상인의 재물을 빌려 쓰고 갚지 않았고 20여 일이나 무단으로 관서 지역과 북한산성으로 유람했다는 등의 내용이다.

39) 욕망의 되튐(recoil)에 대해서는 주디스 버틀러, 『권력의 정신적 삶』, 강경덕, 김세서리아 옮김, 그린비, 2019, 120-121쪽 참고.

40) 『한중록』 313-314쪽

41) 『한중록』 313-314쪽

42) 『한중록』 298쪽.

권위를 확보하였다. 영빈의 대처분 권고가 대의명분에 의거한 것임을 강조하면서 영빈 사후 영조가 영빈의 상례에 법 규정 외에도 전례에 없던 과격적인 예우를 강행한 모습은 영빈이씨가 가족감정을 포기하고 이념을 선택함으로써 권력을 획득하는 전형이다.

원래 후궁이 사망하면 국법에는 궁궐 안에 후궁의 시신을 둘 수 없음에도 불구하고 영조는 영빈의 시신을 사흘간이나 궁궐 안에 두었고, 그 장소를 세 차례나 왕래하였으며 염습이 끝난 뒤에야 가마로 장동 사제에 빈소를 마련하게 하였다.⁴³⁾ 또 영조는 친히 영빈이씨의 관 위에 상자를 쓰고 ‘수의보사(대의를 지켜 사직을 보존하다)’라는 네 글자를 써서 내려주기도 하였다.⁴⁴⁾ 영조는 영빈이씨의 임오년 대처분에 있었던 행위를 ‘사적 가족 감정’과 ‘종묘사직 수호라는 공적 대의명분과 이념’으로 이분화 하는 구도로 이해하지만, 감정은 권력에 외재적이거나 권력에 선행하는 것이 아니며 또한 권력과 동일시되는 것도 아니다. 그만큼 권력(이념)과 감정의 관계는 공/사, 외부/내부 등으로 단순, 명쾌하게 구분되지 않으며 중층적이고 복잡한 층위 안에서 다양한 방향성을 지닌다.

4. 나오는 말

이상에서 살펴본 바와 같이 감정은 권력(이념)과 무관하거나 대치되는 관계만이 아니라 권력구조 안에서 생성, 전도, 은폐되기도 하는 등 매우 중층적이고 복잡한 관계에 놓여 있다. 하지만 감정이 산출, 은폐되는 과정은 한 가지 양상으로 단순화되지 않고 산발적이고 복잡하게 이루어진다. 강한 권력의 확보는 감정 대신 이념에 의해 확보되는 경향성을 지니지만 권력이 강화되었을 때라야 감정은 표출될 수 있으며, 또한 그렇게 표출된 감정은 때때로 감정을 산출한 그 권력의 기반을 약화시키는 요인이 되기도 한다. 그리고 이러한 메카니즘은 정반대의 상황에도 적용되는데, 불안정한 권력의 소유자는 개인의 감정을 자유로이 드러내기보다는 이념에 충실할 것을 선택한다. 이렇게 이념에 복종하는 과정에서 감정은 억압/폐제되지만 그러나 이념을 선택함으로써 억압/폐제된 감정은 권력에 재투자되어 권력을 보장받는다.

예컨대 왕(성종)의 어머니로서 대비라는 안정된 권력을 획득한 소혜왕후는 비교적 용이하게 자신의 가족감정을 표출한다. 사경을 통해 죽은 남편을 위한 가족 감정을 표출하고 남편을 의경왕으로 추봉하는 등 가족 감정을 드러냄으로써 대신들에 맞서 강화된 권력을 과시한다. 하지만 이렇게 가족감정을 드러내는 과정은 소혜왕후의 권력을 지지하는 공공성을 약화시키는 방향성을 지니기도 한다.

영빈이씨의 경우, 권력(이념)과 감정의 속성에서 본질적으로 동일하지만 좀 더 복잡한 양상을 보여준다. 그만큼 영빈이씨의 권력의 기반은 모호하며, 따라서 권력과 가족감정과의 관계 역시도 양가적이고 중층적으로 나타난다. 대처분의 과정에서 영빈이씨의 이념 선택은 권력의 미약한 근거에 따른 상실과 폐제로 나타나며, 이는 외형상 영빈이씨의 권력을 더욱더 취약하게 만드는 것처럼 이해된다. 그의 가족감정의 폐제는 아들을 죽음에 이르게 하고 그로 인해 자신의 권력을 해체하는 방향성을 지시하기 때문이다.

그러나 이념에의 종속을 통해 존재가 가능해지는 상황에서 이념에 복종하기를 추구한 영빈이씨의 행위는 거기에 그치지 않고 새로운 권력 확보를 위한 재투자의 기능을 수행한다.

43) 「영빈행장」 79-80쪽

44) 臨君上字, 予懷無憾, 書賜守義保社四字. 『英祖妃嬪資料集 2』 「暎嬪李氏墓碑」, 한국학중앙연구원 출판부, 2011, 68-69쪽.

임오년 대처분이 있고나서, 그리고 영빈이씨의 사후에 영조가 보여준 행보는 영빈이씨의 ‘이념에의 복종’을 통한 ‘가족감정의 폐제’와 ‘권력의 확보’라는 삼자적 관계를 보여주는 단적인 예이다. 이처럼 권력은 감정을 억압하면서 외형상 감정과 무관한 것처럼 보이지만, 사실 권력은 감정이 산출되기 위한 조건으로 작용한다. 또한 그 조건은 무한히 반복되며, 이 과정에서 감정의 산출은 방향의 전도를 통해 때로 권력에 저항하기도, 권력에 재투자되어 권력을 확보하는 기제가 되기도 한다.

“조선 왕실 여성의 가족 감정과 젠더 권력”에 대한 논평문

백영선 (성균관대)

김세서리아 선생님의 논문은 조선 시대 가족을 단순히 성리학적 이념 전파의 장으로 보는 것을 넘어서, 권력(이념)과 구성원들의 다양한 경험과 감정이 복합적, 중층적으로 작용하고 있는 장으로 파악하고자 한다. 이를 위해, 정치권력의 중심에 있다고 할 수 있는 왕실가족을 분석함으로써 왕실 여성의 젠더 권력과 가족 감정 간의 역동적 구조를 여실히 드러내 보이고 있다는 점에서 그 의의가 매우 크다.

김세서리아 선생님이 분석하고 있는 왕실가족은 소혜왕후(昭惠王后, 1437-1504)와 영빈이씨(映嬪李氏, 1696-1764)의 케이스이다. 소혜왕후가 현실 권력의 중심부로 나아가는 인물이었다고 한다면, 영빈이씨는 반대로 권력의 중심부로부터 멀어지고 있는 인물이었다고 할 수 있다. 이런 점에서 소혜왕후와 영빈이씨의 비교 분석은 가족 감정이 권력 구조 안에서 어떻게 다양한 방식으로 형성, 작용, 전도, 또는 은폐되는지를 보여줄 수 있는 탁월한 선택이라고 할 수 있다.

김세서리아 선생님의 분석에 따르면, 소혜왕후의 안정된 권력 위치는 자신의 가족 감정을 비교적 솔직하게 표출할 수 있도록 작용하지만, 이러한 가족 감정의 발산이 오히려 소혜왕후의 권력 기반을 약화시키는 방향으로 작용하기도 한다고 평가한다. 반면, 영빈이씨의 미약한 권력 기반은 자신의 가족 가정을 표출하지 못하고 은폐시키는 방향으로 작동한다. 하지만 이러한 가족 감정의 은폐가 오히려 영빈이씨 사후, 영조에 의해 권력을 부여받게 되는 계기가 됨을 지적한다. 이러한 분석을 통해 권력이 감정을 억압하는 것처럼 보이기도 하지만, 감정이 산출되기 위한 주요한 조건으로 작용하기도 하며, 이런 조건들이 무한히 반복되며 복합적으로 작용하여, 권력에 저항하기도 하고, 권력을 다시 확보하는 기제가 되기도 한다는 것이 김세서리아 선생님의 결론이다. 우리는 김세서리아 선생님의 연구를 통해 조선 시대 가족, 특히 왕실 가족 안에서 권력과 감정이 작용하고 있는 복합적인 양상을 확인할 수 있다.

다만 논평자가 보기에 “권력”과 “감정”의 개념구도가 조선 시대 가족의 문제를 이해하는데 적절한 틀인가 하는 데에 의문점이 있다. 우선 본 논문에서 “권력”과 “감정”에 대한 명확한 개념정의가 이루어지지 않고 있다. “권력(이념)”이라는 표현에서 볼 수 있듯이, 김세서리아 선생님은 권력과 이념을 등치시켜 사용하고 계시는데, 권력은 “젠더 권력”으로 표현되기도 하고, 이념은 “성리학적 이념”을 지칭하는 것처럼 보이기도 한다. 그렇다면 김세서리아 선생님이 지칭하는 젠더 권력이란 무엇인가? 소혜왕후가 가지게 되는 권력의 성격은 무엇인지, 영빈이씨가 사후 부여받게 되는 권력의 성격은 무엇이며, 그리고 이 두 가지 권력은 같은 성격의 것인지 등등, 본 논문에서 사용되고 있는 “권력”의 개념에 대한 세밀한 분석이 우선되어야 한다고 생각된다. 또한 본 논문의 초점은 “권력”에 있지만 권력을 이념과 등치시키고 있다면, 젠더 권력과 성리학적 이념이 어떤 관계를 맺고 있는지에 대한 분석도 필요해 보인다.

논평자가 판단하기에, 조선 시대 왕실은 정치권력과 성리학적 이념이 합치되는 아주 독특

한 공간이다. 왜냐하면 왕실의 정치적 정당성은 성리학적 이념을 통해서만 확보될 수 있기 때문이다. 문제는 왕실에 정치적 정당성을 부여하는 성리학적 이념이 두 가지 요소로 양분된다는 점이다. 적장자의 경우처럼, “혈연 질서”와 “종법 질서”가 일치되는 경우에는 별다른 문제가 발생하지 않지만, 소혜왕후의 아들인 성종의 경우나, 영빈이씨의 아들인 사도세자의 경우처럼, 적장자가 아닌 왕위계승자가 왕위에 오를 경우, 왕권 정당성과 관련하여 여러 문제가 발생하게 되고, 이는 사화나 예송논쟁 등의 주요한 기폭제가 되기도 한다. 이런 경우, 종법 질서에 따라 왕위에 오른 왕은 자신의 정당성을 강화하기 위해, 혈연 질서, 즉 “효의 감정”을 적극적으로 내세우게 된다. 다시 말해, 권력이 가족 감정을 표출하거나 또는 은폐하게 하는 기제로 작용하는 것을 넘어서서, 가족 감정이 권력의 정당화의 주요한 기반으로 작용한다는 점이다. 이런 점을 감안한다면, 김세서리아 선생님이 소혜왕후의 사경(寫經)과 관련하여 “만약 왕실이 좀 더 절대적인 권력을 가지고 있었다면 자신의 가족 감정을 실현할 수 있었을 것이라는 아쉬움이 묻어 있다”는 지적은 다르게 해석될 수 있는 여지가 많다. 어쨌든 본 논문에서 사용되고 있는 권력에 대한 개념 정의, 그리고 권력과 성리학적 이념과의 관계 분석이 선행되지 않고는, 왕실 가족 내에서의 권력과 감정의 관계를 의미있게 파악하기에는 한계가 있을 것 같다.

또한 권력과 감정의 개념구도의 한계성은 김세서리아 선생님이 지칭하는 “가족 감정”에도 해당된다. 가족 감정에는 소혜왕후가 자신의 남편이었던 덕종에 대해 품은 감정, 자신의 아들이었던 성종에 대한 감정, 며느리였던 폐비윤씨에 대한 감정 등 다양한 종류의 감정이 있고, 이러한 가족 감정들은 서로 충돌하기도 하고, 때로는 합치하기도 한다. 이는 영빈이씨에 관해서도 마찬가지이다. 자신의 남편인 영조에 대한 감정, 자신의 아들인 사도세자에 대한 감정, 자신의 손자와 며느리에 대한 감정 등이 복잡하게 얽혀 있을 수밖에 없다. 김세서리아 선생님의 분석에 따르면, 영빈이씨의 미약한 권력 기반이 자신의 아들에 대한 감정을 은폐하도록 작용했다고 하지만, 이는 오히려 여러 복합적인 가족 감정 가운데, 자신의 손자와 며느리에 대한 감정을 우위에 놓게 되는 기제로 작용한 것으로 볼 수도 있다. 다시 말해, 여러 가족 구성원들과 맺게 되는 다양한 가족 감정을 “가족 감정”이라는 하나의 카테고리 묶어 분석하는 것은 김세서리아 선생님이 목표하시는 가족 내에서의 “감정”의 역할을 세밀히 이해하는데 걸림돌이 될 소산이 있다고 생각된다.

마지막으로, 김세서리아 선생님께서 앞으로 조선 시대 전반의 유교 가족에 대한 이해를 목표로 하신다면, 정치권력과 성리학적 이념이 합치되는 독특한 공간으로서의 왕실 가족에 대한 이해가, 조선 시대 가족의 이해와 어떤 관계가 있는 것인지, 즉 왕실 가족과 비왕실 가족의 관계를 어떻게 자리매김할 것인지에 대한 재고도 필요할 것으로 판단된다.

Confucian View on Women's Menstruation

Hwa–Yeong Wang (Georgetown University)

Half of the human population menstruate about 500 times regularly between the age of 13 to 50. At this very moment, 8 million people are menstruating. However, this very natural phenomenon has never been understood merely in terms of physiology. Menstruation and menstruating woman have been the objects of taboo, disgust, or shame regardless of time period, place, or culture. This is still the case in many contemporary societies and cultures. The US President and a Korean protestant pastor have degraded menstruating women publicly. By challenging the taboos surrounding menstruation, modern feminists have sought to overcome sociocultural control over women's bodies. In South Korea, however, most of the academic research on menstruation has been conducted in medical and health education. No serious philosophical work or research based on pre-modern texts can be located.

This paper aims to explore and analyze women's menstruation as discussed in Confucian texts, broadly construed. Confucianism is one of the major traditions in East Asia and its influence is still widespread, especially in Korean society. Even today, women's bodies, in most cases, are mentioned in the context of a gendered way of life and education. Modern scholarship hardly discusses women's bodies in terms of anatomical facts. It is crucial to discover more texts that allow us to examine and understand women's experiences, and menstruation is one topic that can contribute to such understanding. To achieve my goal, I will analyze a broad range of "Confucian" texts, including medical texts that were influenced by Confucian philosophy, other religious texts that influenced Confucian natural philosophy, and writings of Korean Confucian scholars during the Joseon dynasty.

In ancient texts, different terms are used to refer to menstruation, such as *wolsa* 月事, *wolsu* 月水, *wolgyeong* 月經, *wolsin* 月信, *cheongyesu* 天癸水, and *gyeongsu* 經水. Most of these terms include the Chinese character, *wol* 月, meaning "moon." Since the Song–Ming dynasties of China, *wolgyeong* 月經, has been used to highlight the (monthly) regularity of menstruation. The Song dynasty is also when Confucian scholars first start to show a systematic interest in the human body as a part of natural philosophy. The learning of Zhu Xi (朱熹, 1130–1200) covers not only classical texts but also the natural world. His natural philosophy creates a bridge between culture and nature based on his conception of pattern–principle (理; C. *li* 理). He taught that there is a direct relationship between ethics and cosmology and that the human body serves as a microcosm for structure of the universe. Medicine is a Way, although it is the Small Way (*sodo*; C. *xiaodao* 小道), which must be guided by the normative

path of the Great Way (*daedo*; C. *dadao* 大道), Confucian teaching.

Korean Confucian scholars during the Joseon (朝鮮 1392–1910) period shared a general understanding of the human body and medicine, and their views are reflected in their beliefs and attitudes about menstruation. Overall, they do not show explicit interest in women's bodies from an anatomical perspective and it is extremely rare to find Confucian texts mentioning women's menstruation. Despite the scarcity of reference, some materials reveal invaluable insights.

Confucian scholars held a negative image on menstruation. Choe Han'gi (崔漢綺, 1803~1877), a unique figure in Korean Confucianism for his strong empirical stance, argued that menstrual blood is not really blood. A well-known ritualist, Heo Jeon (許傳, 1797~1886), introduced the definition and explanation of menstruation from the *Explanations of Scripts and Elucidation of Characters and its Annotations*, which considered women's blood to be dirty and inauspicious, therefore men should avoid contact with it and with menstruating women if he has undergone ritual purification in preparation for participating in ancestral rites. Park Yunwon (朴胤源, 1734~1799) equated childbirth with death: both are unclean because of the "bad blood and filthy smell" involved. In conversations between Confucian scholars, such as Jang Hyeongwang (張顯光, 1554~1637), An Eungchang (安應昌, 1593~1673), Jeong Gyeongse (鄭經世, 1563~1633) and Song Jun'gil (宋浚吉, 1606~1672) words such as "filthy" (汚染), "impure" (不潔), "polluted" (凶穢), etc., are used to describe childbirth. The blood of childbirth was virtually identical with menstrual blood in their view. The negative estimation of menstruation was not only connected to bodily blood but also to the *yin* quality of females. In the *Yinyang* binary system, females belong to *yin*, and *yin* is connected to wetness. The *Taiping Holy Prescriptions for Universal Relief* (*Taiping Shenghui Fang* 太平聖惠方), a Song dynasty medical text, relates women's *yin* quality to physiological and mental disorder. Menstruation, in this system, functions as an indicator of disorders. The same phrase was copied into later texts such as the *Principles and Practice of Eastern Medicine* (*Dongui bogam* 東醫寶鑑), one of the most important texts of Korean medicine. Within this scheme, female-*yin*-wet and blood imbalance-emotional-disorder are closely connected. The analogy locates women as weaker than men and prone to *gi* (C. *qi* 氣)-related disease.

While generally viewed in negative terms, there was also a second quite differed set of beliefs and attitudes about menstrual blood among Confucian thinkers; it was believed to be and at times used as a cure for sickness. Yi Ik (李穡, 1681~1763) believed that menstrual blood can cure cases of fever and recommended it to his student, An Jeongbok (安鼎福, 1712~1791). The writings of Yi Mungeon (李文樞, 1495~1567) show that menstrual blood was used as a human medicine as early as the 16th century. His journal contains many cases in which he prescribed menstrual blood and menstrual cloth for his slaves and family members. He once prescribed menstrual blood and excremental water used together for his wife. The writings of Yi Wonjeong (李元禎, 1622~1680) and Hong Manseon (洪萬選, 1643~1715) incorporated menstrual

blood as human medicine and introduced detailed instructions for how to administer and take it. We also find that the royal family used menstrual blood as a medicine. Daoist alchemy, though mysterious and often magical, had influence on these menstrual cures.

In summary, an analysis of Confucian texts on menstruation reveals two general views: one focusing on disgust/taboo and the other on creation/cure. On neither view is menstruation understood as a natural phenomenon that occurs within the female body, rather, on either view, it is socio-culturally constructed. Confucian scholars held two, contradictory views on menstrual blood, and this new finding will help us navigate their views on women's bodies and their place within Confucian cosmology and ontology.

여성 월경(月經)의 유학(儒學)적 맥락

왕화영 (조지타운대)

1. 머리말

인류의 절반은 대략 십삼 세부터 오십 세까지 약 오백 번 주기적으로 피를 흘리는 행사인 월경을 한다. 지금 바로 이 순간에도 전 세계 약 8억 이상의 여성이 월경중이다. 한 명의 여성은 평균적으로 한 달에 약 5일 38년간 생리를 한다. 하루 평균 5개 내외의 생리대를 사용하고, 일생 동안 약 1만1400개의 생리대를 사용한다.¹⁾ 너무나 자연스러운 몸의 변화는 결코 생리학적 현상으로만 이해된 적이 없다.

여성의 월경은 오랫동안 혐오와 타부의 대상이 되어 왔다. 구약의 「레위기」 15장과 18장에서 월경중인 여성은 불순하고 깨끗하지 않으며 이런 까닭으로 월경 중인 칠일 동안 성교를 금지한다.²⁾ 레위기의 월경 금기는 아우구스티누스에 의해 여성이 성직을 받아서는 안 되는 근거로 인용되었다.³⁾ 『코란』은 월경중인 여성은 오염되어 있고 따라서 월경이 끝날 때까지 남편에게서 분리되어야 하며 월경중인 여성은 ‘오염된 상태에서 정화되기 위하여 씻어야만 한다’고 적고 있다.⁴⁾ 아리스토텔레스는 “월경중인 여성이 아주 맑은 거울을 들여다 보면 그 표면이 붉게 물든다.”⁵⁾ 여성의 월경혈이 여성 자신의 시각, 관점뿐만 아니라 다른 대상까지 물들이는 부정적 힘을 가지고 있다고 보았다.

월경에 대한 혐오는 수많은 사회와 문화에서 발견되며 현재까지도 지속되고 있다. 미국 대통령 도널드 트럼프는 과거 자신의 여성혐오적 발언에 대해 질문을 던진 폭스뉴스 앵커 메긴 켈리(Megyn Kelly)에 “그녀[켈리]는 온갖 종류의 하찮은 질문을 하기 시작했다. 그 눈에서 피가 나오는 걸 볼 수 있었다. 다른 어딘가에서도 피가 나올 있을 것. [그녀는] 완전히 틀렸다.”⁶⁾ 라는 말로 월경하는 여성은 합리적으로 판단하지 못한다는 암시를 해서 큰

1) 주혜림, “여성이 꼭 알아야 할 생리대 상식5”, <여성신문>, 2006년 12월 8일 (2019년 11월 11일 검색).

2) 『성경』 「레위기」 15장 19절~33절은 여자가 부정하게 되는 경우에 대해 다음과 같이 말한다: “(19절) 여자가 몸에서 피를 흘릴 때에, 그것이 그 여자의 몸에서 흐르는 월경이면, 그 여자는 이레 동안 불결하다. 그 여자에게 닿는 남자는 모두 저녁때까지 부정하다.... (33절) 몸이 불결한 상태에 있는 여자와, 부정한 것을 흘리는 남녀와, 그리고 불결한 상태에 있는 여자와 동침한 남자가 지켜야 할 규례이다.” 『성경』 「레위기」 18장 19절: 너는, 여자가 월경을 하고 있어서 몸이 불결한 기간에는, 여자에게 가까이하여 그 몸을 범하면 안 된다.

3) 박이은실(2015), 『월경의 정치학 : 아주 평범한 몸의 일을 금기로 만든 인류의 역사』. 과주: 동녘, 93쪽, 재인용.

4) Quran 2.222. Abdel Haleem. M. A. et al., trans., “The Cow,” *The Qur'an. Oxford Islamic Studies Online*, (2020년 8월 14일 검색): “They ask you [Prophet] about menstruation. Say, ‘Menstruation is a painful condition, so keep away from women during it. Do not approach them until they are cleansed; when they are cleansed, you may approach them as God has ordained. a God loves those who turn to Him, and He loves those who keep themselves clean.’”

5) Beare, J.(1984), “On Dreams.” In Barnes J. (Ed.), *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press), p.731.

공분을 일으켰다. 2003년 11월에는 대한예수교장로회 합동 총회장인 임태득 목사는 충신대 채플 시간에 “여자가 목사 안수 받는 것은 턱도 없다! 어디 기저귀 찬 여자가 감히 강단에 올라와!”라고 해서 문제가 되었다.⁷⁾ 2017년 에 대학을 다니는 여학생 역시 “예로부터 여성은 불결하고, 부정 탕다는 인식이 있지 않은가. 예전에 외가에서 제사를 지낼 때 근처에 생리하는 여자가 있으면 안 된다”⁸⁾는 말을 듣고 자랐으며, 2016년의 제주도에서는 제사 자리에 여성, 특히 월경 중인 여성의 출입을 엄격히 금지한다고 한다.⁹⁾

여성의 월경을 부정적으로 보는 이러한 인식은 역사 이래 지속되어 왔으며, 여성의 몸에 대한 사회적 통제를 완화하려는 오래된 페미니스트 프로젝트의 중요한 주제 중 하나이다. 글로리아 스테이넘 (Gloria Steinem, 1934~)은 1978년 “남자가 월경을 할 수 있었다면”이라는 글을 발표하여 월경에 대한 모든 것이 권력의 문제임을 지적한 이래¹⁰⁾ 다양한 시도가 있었고, 최근에는 “비판적 월경학 (Critical Menstruation Studies)”이라는 새로운 학문분과도 성장세에 있다. 누구나 ‘정상적인 생물학 과정’이라고 생각하는 월경은 “개인적인 것과 정치적인 것, 내밀한 것(the intimate)과 공적인 것, 생리학적인 것과 사회-문화적인 것을 연결하는 근본적인(fundamental) 것으로서”¹¹⁾ 여성의 생물학적 몸과 거기에서 일어나는 현상을 들여다보는 다양한 시각(lens)을 제공한다.

여성주의 철학자들 역시 사회와 문화, 종교 등을 불문하고 너무나 오랫동안 지속되어 온 여성의 월경에 대해 철학적으로 분석하였다. 시몬 드 보부아르(Simone de Beauvoir, 1908~1986)가 일찍이 “월경은 제2차 성징을 겪는 소녀에게 공포를 불러일으킨다. 자신을 열등하고 불완전한 범주로 내던지는데 바로 월경이기 때문이다”라고 말하며 여성의 경험을 언어화하고, 그것이 여성의 생의 경험에 어떠한 방식으로 막대한 영향을 미치는지 구체적으로 보여주었다.¹²⁾ 아이리스 마리온 영 (Iris Marion Young, 1949~2006)은 보부아르와 현대 퀴어 및 젠더 이론가들의 연구에 기반하여 여성을 ‘월경의 옷장(the menstrual closet)’에 가두어 버린 현실이 가져올 실존적-존재론적 문제점 등을 지적했다.¹³⁾

6) Beckwith, R. T., “Trump: Debate Moderator Had ‘Blood Coming Out of Her Wherever,’” *Time*, 2020년 8월 8일 (2020년 9월 14일 검색). 이후 트럼프는 자신은 문장을 완성한 적이 없다면서, 그 말을 할 때, ‘귀나 코를 생각하고 있었다’며 이상하게 해석하는 사람들이 문제라고 해명했다. 그 말의 진위를 차치하더라도, 이 사건은 여성의 피와 월경의 연관성과 그 사회적 함의를 단적으로 보여준다. 트럼프의 해명에 대해서는 E. Rupert, “Trump offers belated defense of Megyn Kelly ‘blood’ comment,” *The Hill*, 2016년 5월 6일 (2020년 9월 14일 검색).

7) 이후 임태득 목사는 충신대 홈페이지를 통해 이 설교 내용이 “여성에게 목사 안수를 할 수 없다는 본 교단의 정체성을 강조하는데 가운데 본의 아니게 적절치 않게 사용된 것이라며 사과를 하였다. 그러나 임목사의 해명은 월경을 여성과 동일시하고, 월경하는 여성의 종속적 지위를 합리화한다고 밖에 볼 수 없다. 권종술, “여성은 목사가 될 수 없다? 관련 토론회 열려 “여성안수 불허가 성경적? 가부장적 해석”, <민중의 소리>, 2019년 5월 1일 (2020년 9월 14일 검색).

8) 박고은, “그녀의 생리? 우리의 생리! - ‘불편하고 어려운’ 생리 이야기를 나눠보다-”, <서울대저널>, 2017년 9월 3일 (2020년 9월 14일 검색). (<http://www.snujn.com/news/33869?ckattempt=1>)

9) 이세아, “여성의 섬 제주? 현실은 다르다”, <오마이뉴스>, 2016년 8월 30일 (2020년 9월 14일 검색). (<https://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=97185>)

10) Steinem, G.(1978), “If Men Could Menstruate,” in *Ms. Magazine*. Reprinted in *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, Singapore: Springer Singapore, pp.353-55.

11) Bobel, C., I. Winkler, et al. eds.(2020), *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, Singapore: Springer Singapore, p.9.

12) S. Beauvoir(1949), *The Second Sex*, New York: Vintage, pp.378-79.

13) I. M. Young(2005), “Menstrual Meditations.” In *On Female Body Experience Throwing Like a Girl and Other Essays*, New York: Oxford University Press, pp. 97-122.

국내에서 월경에 대한 학술적 연구는 대부분 의료·보건교육 분야에 치중되어 있다.¹⁴⁾ 월경페스티벌 (2005년과 2018년) 같은 활동이 있었고, 2018년에는 한국 최초 생리 탐구 다큐멘터리인 <피의 연대기> (김보람 감독)가 개봉되었다.¹⁵⁾ 학술적으로는 2015년에는 박이은실의 『월경의 정치학』이 출판되어 몸의 평범한 일이 종교와 과학의 대상이 되어 무거운 의미를 지니게 되는지 문화사회적으로 분석한다.¹⁶⁾ 이 외에도 비교문학과 역사 분야에서 의미 있는 논문이 몇 건 있으나,¹⁷⁾ 철학적 분석이나 전근대 문헌을 대상으로 한 연구는 찾기 못했다. 이와 같은 상황에서 유학(儒學)과 연관된 연구는 전무하다.

유학은 오랫동안 동아시아에 영향을 미쳐왔으며 현재도 많은 아시아인의 문화유산으로 깊이 자리 잡고 우리의 평범한 삶에도 많은 영향을 끼치고 있다. 전통시대 유학의 텍스트는 남성중심적 사회의 산물로서 여성에 의한, 여성에 대한 자료가 매우 한정적이었다. 이러한 어려움에도 불구하고 많은 여성학자들이 고대 문헌 연구를 통해 눈부신 성과를 이루어내었다. 다만 조선시대 남성중심적 문화와 사회질서에 기반한 자료들은 젠더중립적으로 보이는 텍스트 속에서 다양한 젠더구별이 이루어지거나, 혹은 직접적으로 유교적 여성성 이상형에 맞게 교화하려는 교훈서 등이 대다수였다.¹⁸⁾ 최근에는 사학계에서 조선시대의 다양한 문헌을 통해 여성과 질병 등에 대한 연구 성과가 나오고 있어 간접적으로나마 유학과 연관시켜 볼 수 있는 소중한 자료가 되고 있다.¹⁹⁾

본고는 이러한 연구 성과에 힘입어 보다 폭넓은 의미의 여성 관련 “유교적 텍스트”를 발굴하여 분석하는 일환으로서 유학자들의 월경 관련 언급을 발굴하고 분석하는 목적을 가진다. 기존의 사서삼경(四書三經)이나 열녀전(烈女傳) 등 여훈서와 같은 유학적 텍스트에서 폭을 넓혀 후대 유학자들의 우주관과 몸에 대한 이해에 영향을 준 자료와 유학자들의 문집, 조선시대 의학서 등을 동양 고전 문헌과 조선시대 문헌을 대상으로 한다. “유학적 맥락”이란 개념을 통해 성리학의 영향을 받은 새로운 의철학(醫哲學)과 유의(儒醫)들도 포함한다. 본 연구는 본격적인 철학적 연구를 위한 시론으로서의 성격을 갖는다.

14) 학술연구정보서비스(RISS)에서 “여성의 월경”으로 검색한 결과 국내학술논문 총 672건이 검색되었고, 주제분류가 가능한 382건 중 기술과학 289건, 자연과학 5건으로 과학 분야가 약 77퍼센트를 차지했으며, 그 외 인문사회 분야로는 사회과학 35, 예술 17, 문학 17, 총류 6, 역사 6, 철학 7건으로 23퍼센트였다. 인문사회분야에서도 스포츠과학과 보건 분야가 잘못 분류된 것과 월경(越境)으로 잘못 인식된 논문을 제외하면 교육 관련 내용이 주를 이룬다. (2020년 9월 15일 검색)

15) 한국의 여성주의 월경액티비즘에 대해서는 J, Roh(2019), "Feminist menstrual activism in South Korea(1999-2012)," *Asian Journal of Women's Studies* 25(1) 참조.

16) 박이은실(2015), 『월경의 정치학 : 아주 평범한 몸의 일을 금기로 만든 인류의 역사』. 파주: 동녘.

17) 예를 들어, 김영희(2012), 「한국 구전서사 속 여성 섹슈얼리티에 대한 신경증 탐색 -<월경혈 문은 빗자루가 도깨비로 변하는 이야기>를 중심으로-」. 『한국고전여성문학연구』 제25집. 45-89쪽; 권석우(2010), 「여성의 음부(Yoni)와 죽음의 연관성에 관한 단편적 성찰 -달의 경로(月經)와 여성성, 그리고 죽음과 재생」. 『比較文學』 제50집 참조.

18) 하여주(2018)가 지적했듯이 이러한 연구들은 조선시대의 젠더가 유교에 의해 구성되었음을 구체적으로 밝혀내는데 공헌하였으나, 주로 윤리와 교화의 측면에서 담론이 형상화되고 내면화 되는 과정을 이해하는데 초점을 맞추었다. 허라금(2004)의 연구가 여성의 몸과 예를 연관시키는 시도를 하였으나, 해부학적 몸은 아니었다. 하여주(2018) 「조선시대 의학서로 본 여성 몸 담론: [東醫寶鑑] 과 [歷試漫筆] 을 중심으로」 (역사와경계 109: 1-40.은 유교문화의 음양론과 조선시대 의학서를 통해 해부학적 여성 몸 담론을 본격적으로 다룬 연구이다. 「조선시대 의학서로 본 여성 몸 담론: [東醫寶鑑] 과 [歷試漫筆] 을 중심으로」 『역사와 경계』 109집: 1-40쪽 참조.

19) 예를 들어, 원보영(2005), 「전통사회의 질병에 대한 여성과 남성의 인식과 대응」, 『실천민속학연구』 70집; 이꽃메(2015), 「『역시만필(歷試漫筆)』의 사례로 재구성한 조선후기 여성의 삶과 질병」, 『醫史學』 제24권 2호; 문현아(2019), 「조선후기 양반 여성의 질병과 죽음에 대한 사례 연구 - 『18세기 여성생활사 자료집』 을 중심으로」, 『여성과 역사』 제30집.

2. 동양 고대 문헌 속 월경

동양 고대 문헌에서 여성의 월경을 가리키는 말로는 월사(月事), 월수(月水), 월경(月經), 월신(月信) 등이 있고, 이 외에도 천계수(天癸水), 경수(經水) 등이 있다. 동양 最古의 의서인 『황제내경(黃帝內經)』에서는 여성의 월경에 대해, “[여자는] 14세가 되면 천계가 이르러 임맥이 통하고, 태충맥이 왕성해지면서 생리가 때맞추어 나오므로 자식을 낳을 수 있게 된다”²⁰⁾고 하였는데, 이는 화평한 기가 항상 30일에 1번 보이기 때문에²¹⁾ 달마다 나오는 물이라 하여 월수(月水)라 하였다. 송(宋)·명대(明代)이후에는 주로 월경(月經)²²⁾이라고 하여 그 주기성(週期性)을 강조하거나, 불변성과 항상성의 의미에 주목하여 월신(月信)이라고도 하였다. 모두 달 월(月)을 포함하는데 이는 여체(女體)의 기(氣)가 음(陰)에 속하여 달에 응한다고 보았기 때문이다.²³⁾ 천계는 본래 하늘에서 받은 생명을 창조하는 기로서 남자의 정액과 여성의 월경의 근원이 되는 물이었다.²⁴⁾ 그러나 이후 여성의 월경만을 의미하게 된다.²⁵⁾

『황제내경(黃帝內經)』에서는 생명을 창출하는 인간의 생식과 출산, 또 출산과 관련된 여성의 신체기능에 대해 다루고 있으며, 여성의 몸과 관련해서는 무엇보다 월경(月經)이 핵심 주제였다. 이외의 다양한 동양의 의서에서 여성의 건강과 관련된 장의 첫 머리를 차지하는 것이 월경이다. 그러나 여성의 월경혈이 지닌 재생산이라는 측면 역시 송대 이전 문헌에서는 그리 강조되지 않았다. 중국 송대 부과(婦科)라는 여성을 위한 의학이 등장하고, 여성의 월경은 부과의 가장 첫 머리에, 종종 가장 길게 논의되기 시작한다.²⁶⁾

유학자들 사이에서도 자연철학에 대한 관심과 그 일부로서 인간의 신체에 대한 언급이 등장하기 시작하고 여성의 몸과 관련된 언급도 나타나기 시작한다. 또한 의학과 관련된 언급도 나타난다. 정호(程顥, 1032~1085)는 “부모나 자식이 병으로 자리에 누워있는데 그들을 실력 없는 의사에게 맡기는 것은 자애롭거나 효성스럽지 않은 것과 같으니, 아버이를 섬기는 자는 반드시 의술을 알아야 한다”고 하여, 효와 의학적 지식의 중요성을 처음으로 강조하였다.²⁷⁾ 주희(朱熹, 1130~1200) 의학을 “소도(小道)”라고 부르며, 의학의 작은 도리가 대도(大道), 즉 유학에 의존하고 따라야 그 뜻이 크게 통할 수 있다고 하였다.²⁸⁾ 제한적이

20) 『黃帝內經』, 「上古天真論」. “女子... 二七而天癸至, 任脈通, 太衝脈盛, 月事以時下, 故有子.”

21) 『婦人大全良方』, 「調經門」. “天謂天真之氣降. 癸謂壬癸, 水名, 故云天癸也. ... 所以謂之月事者, 和平之氣, 常以三旬而一見也.”

22) 『景岳全書』, 『東醫寶鑑』 등.

23) 『景岳全書』, 卷之三十八 「人集 婦人規 上」. “正以女體屬陰, 其氣應月, 月以三旬而一盈, 經以三旬而一至, 月月如期, 經常不變, 故謂之‘月經’, 又謂之‘月信’. 夫‘經’者, 常也, 一有不調, 則失其常度而諸病見矣.”

24) 『黃帝內經』, 「上古天真論」. 王冰註, “癸謂壬癸北方水干名也. ... 天真之氣降, 與之從事, 故云天癸也.”

25) 『輟耕錄』, 「上頭八月」, “天癸曰月事.”

26) 중국 송대 부과의 등장에 대해서는 C. Furth(1999), *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665*. (Berkeley, CA: University of California Press) 참조.

27) 『二程遺書』 12.14a-b. “明道語云, ‘病臥於牀, 委之庸醫, 比之不慈不孝. 事親者, 亦不可不知醫.’” 『소학집주(小學集注)』에는 정이의 말이라고 되어 있다. 『御定小學集注』 5.14b. “伊川先生曰, ‘病臥於牀, 委之庸醫, 比之不慈不孝. 事親者, 亦不可不知醫.’”

28) 『朱子語類』 19.3b. “小道不是異端. 小道亦是道理. 只是小如農圃醫卜百工之類, 却有道理在. 只一

기는 해도 윤리학적 특성이 강하던 원시유학에 송명리학의 발전에 기반하여 자연과 문화가 만나는 지점으로서 몸이 부각되는 중요한 계기가 되었다.

주희의 도학(道學)은 경전학 뿐만 아니라 천지로 상징되는 세계에도 관심을 가짐으로서 그의 ‘자연철학’은 윤리와 우주론을 물질 세계로 편입시킨다.²⁹⁾ 주자의 이런 관심은 생식과 출산에 대한 관심으로까지 이어졌다. 출산 때 남자아이와 여자아이의 몸의 자세가 다른 것은 “남자는 등에 양기를 지니고 있는 여자는 배에 양기를 지니고 있다”³⁰⁾고 하였다. 그러나 이러한 출산에 대한 관심이 여성의 몸에 대한 직접적인 관심으로 이어지지 않는 것이다. 주희의 철학 체계와 연구 자체가 이후 유학자들의 자연철학과 인간의 몸 등에 대한 관심을 갖게 하고, 더 나아가 의학의 발전에도 일조한 것은 분명하다.

송대 과거시험 경쟁이 과열되면서 유학 소양을 갖춘 지식인들이 의사로 활동하기 시작하며, 유의(儒醫)라는 표현이 사용되기 시작했다. 北宋시기에 처음 언급되고, 南宋에 와서는 의학에 정통한 이들과 대대로 유학을 배우고 의학에 종사한 이들을 가리키는 용어로 사용되었다.³¹⁾ 이후 금원사대가(金元四大家)³²⁾들에 의해 더욱 강조되었고, 명나라의 유의 이천(李梴, ?~?)은 “의학은 유학에서 나왔다(醫出於儒)”라고 선언하기에 이른다.³³⁾

조선시대 유학자들도 의학지식과 그 중요성을 인지하고 있었다. 정도전(鄭道傳, 1342 ~ 1398) 진맥(診脈)에 관한 『진맥도결(診脈圖訣)』(1389)을 저술하고 조선이 건국된 이후에는 의관을 직접 선발하기도 하였다. 권근((權近, 1352~1409)은 조선 최초의 관찬의서인 『향약제생집성방(鄉藥濟生集成方)』의 서문을 썼다.³⁴⁾ 세종의 명으로 1477년에 간행된 『의방유취(醫方類聚)』는 “의업을 하는 사람은 이렇게 가업을 잇는 것이 더욱 어려우니, 먼저 책을 읽고 성리(性理)를 밝혀야 한다. 성리(性理)가 밝혀지면 어떤 일을 당하더라도 통하지 못할 것이 없다.”고 밝힌다.³⁵⁾ 그러나 그들에게도 인간의 몸은 부차적인 관심에 가까웠고, 여성의 월경은 매우 드물게 언급될 뿐이다.

3. 혐오와 타부

동양의 고대 문헌들도 월경에 대한 혐오를 풍기는 내용들이 있다. 한국의 대표적인 한의학 서적인 『동의보감(東醫寶鑑)』(1610년)에서도 인용한 『황제내경』에서는 “49세에는 임맥이 허해지고 태충맥이 쇠하여 천계가 마르니 월경이 끊어집니다. 그러므로 형(形)이 무너지고 자식을 가질 수 없습니다”³⁶⁾라고 하여 월경의 마무리는 땅의 도(地道)가 통하지 않게 되어 몸의 형태가 무너지는 것으로 묘사된다. 이러한 인식은 월경의 마무리를 폐경(閉經)이

向上面求道理, 便不通了.”

29) C. Furth(1999), *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665*.

30) 『朱子語類』 76.4b. “蓋男陽氣在背, 女陽氣在腹也.”

31) 김근우(2009) 「유가사상(儒家思想)에 바탕을 둔 한의학에서의 의료윤리」, 『동의신경정신과학회지』 20 (3), 151쪽.

32) 한의학에서 중국의 금나라, 원나라 시기 대표적인 유완소(劉完素, 1120?~1200?), 장중정(張從正, 1156~1228), 이동원(李東垣, 1180~1251), 주진형(朱震亨, 1231~1358)의 네 학파를 가리킨다. 조선조의학 형성에도 큰 영향을 주었다.

33) 『의학입문(醫學入門)』, 外集·卷七.

34) 이경록(2018), “조선초기의 성리학적 의료관과 의료의 위상.” 『의료사회사연구』 제 1집, 11쪽.

35) 『의방유취(醫方類聚)』, 201권(卷), “其爲醫者尤難, 先當讀書, 明性理, 性理明則所遇無不通矣.”

36) 『黃帝內經』, 「上古天真論」: 女子...七七, 任脉虛, 大衝脉衰少, 天癸竭, 地道不通, 故形壞而無子也.; 『東醫寶鑑』 「內景篇」 卷之一.

라고 표현하는 현대의 시각과 상통하며, 월경의 마무리를 부정적으로 보게 한다.³⁷⁾ 중국 수(隋)나라 태의박사(太醫博士)인 소원방(巢元方)이 610년에 지었다는 『제병원후론(諸病源候論)』에서는 월경중의 성관계는 남녀 모두의 건강에 해가 된다고 했다³⁸⁾고 하여 월경혈이 오염시키는 힘이 있음을 암시한다.

그러나 여성의 월경혈이 지닌 재생산이라는 측면 역시 송대 이전 문헌에서는 그리 강조되지 않았다. 중국 송대 부과(婦科)라는 여성을 위한 의학이 등장하고, 여성의 월경은 부과의 가장 첫 머리에, 종종 가장 길게 논의되기 시작한다. 이 시기에 이르면 부과의 출현 이외에도 월경과 유학의 관계를 유추할 때 중요한 변화가 일어난다. 불가와 도가의 영향이 그것이다. 성리학에 불가와 도가가 끼친 영향은 주지의 사실이다. 이러한 상호작용 속에서 송대 성리학자들, 특히 주희가 불가와 도가의 영향 속에서 새로운 유학을 발전시키고 있던 10세기 초에서 12세기에 불교 경전 『혈분경(血盆經)』은 모든 여성이 생리와 출산 중 흘린 피로 물을 오염시켰기 때문에 혈호지옥(血湖地獄)에 떨어져 응보를 받아야 한다고 가르친다.³⁹⁾ 당(唐)~원(元) 시절 성립된 도교경전인 『원시천존제도혈호진경(元始天尊濟度血湖真經)』에 매우 유사한 내용이 실린 점⁴⁰⁾에서 그 영향력을 확인할 수 있다.

중국 송대에 월경이 주기성을 가지며, 위계적인 장기의 관계 속에서 조화롭게 기능한다는 이상이 이론화된다. 몸이라는 소우주의 시간은 월경을 달과 파도와 유사한 자연의 리듬이라는 모델로 만들었으며, 이제 월경은 여성의 건강과 생식력의 은유적 표현이 되었다.⁴¹⁾ 아이러니하게도 이러한 사고는 주기성을 잃은 월경을 무질서한 것이나 제어되지 않는 것으로 생각하게 만들었다. 이에 송대 의학의 이상(理想) 속에서 여성의 월경은 무질서를 대표하는데, 이는 오히려 무질서하고 제어되지 않는 음(陰)의 신체라는 상상에 대한 응답일지도 모른다.⁴²⁾

유학적 전통에서 극히 드물게 강한 경험주의를 바탕으로 하고 있는 혜강 최한기(惠岡 崔漢綺, 1803~1877)는 영국인 선교의사 홉슨(Hobson)의 서양의학서적을 편수하여 지은 『신기천험(身機踐驗)』에서 월경에 대해 ‘혈액과 유사하나 혈액이 아니며 ‘색이 잡스러우면서 엉겨붙으면 병이 있는 것’으로 ‘너무 빠르거나 너무 늦는 것 모두 정상적이지 않는 것’으로 소개한다.⁴³⁾

조선시대 예학자인 허전(許傳, 1797~1886)은 선비의 생활의식을 집대성한 『사의(士儀)』에서 『설문해자(說文解字)』와 『설문해자주(說文解字注)』의 ‘월경 반(姪)’자에 대한

37) 현대 한의학에서도 임맥과 태충맥을 강하게 하여 “하늘의 기운을 좀 더 오래 머”물게 하여 “그로 인해 생리가 연장되고 더불어 여성호르몬이 고갈되어 폐경기, 갱년기증후군이 늦춰져 젊고 건강한 시간이 연장될 수 있다.”라고 한다. 그리고 이 논리는 “아름다움을 좀 더 오래 간직하고 싶은 여성이라면 오늘부터라고 자기관리를 철저히 하자”로 귀결된다. “생리를 연장하려면 임맥과 태충맥을 강하게 해야,” 박효진, “생리를 연장하려면 임맥과 태충맥을 강하게 해야”, <일요주간>, 2009년 7월 27일 (2020년 9월 16일 검색).

38) Furth, *A Flourishing Yin - Gender in China's Medical history, 960-1665*, p. 74, 재인용.

39) 『혈분경(血盆經)』은 위경(僞經)이라는 의견이 있다. 그 내용에 대해서는 송요후(2006), 「中國에서 血盆經의 전개에 관하여」, 『명청사연구』 25집 참조.

40) T. Woo(2016), “Discourses on Women from the Classical Period to the Song: An Integrated Approach.” In A. A. Pang-White (Ed.), *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy and Gender*, p.50.

41) Furth, *A Flourishing Yin - Gender in China's Medical history, 960-1665*, p. 74.

42) Furth, *A Flourishing Yin - Gender in China's Medical history, 960-1665*, pp.76-77.

43) 최한기(2008), 『(국역) 신기천험(身機踐驗) I』 「월경론(月水論)」, 안상우, 권오민 등 역, 한국한의학연구원, 156쪽.

설명을 인용한다. 『설문해자』에서 ‘반(婁)’은 ‘부인의 더러운 것’으로서 한(漢)의 법령에서는 월경을 보았으면 제사를 모시지 못하도록 했다.⁴⁴⁾ 청나라 때 단옥재(段玉裁, 1735~1815)의 『설문해자주』에서는 ‘반(婁)’자의 의미에 출산과 낙태를 포함시켰다.⁴⁵⁾ 즉, 여성의 월경과 출산, 낙태 등은 모두 여성의 몸에서 흐르는 피(血)와 연관되어 있다. 이 피는 창조의 에너지를 상징하기도 하지만, 더럽고 흉한 것이기도 하다. 월경은 피가 흘러 무언가에 흔적을 남기거나 독특한 냄새를 가진 것으로 이해된다. 허전은 이 두 가지가 “『예기(禮記)』 「내칙(內則)」에서 말한 ‘재계한 후에는 측실 문을 들어서지 않는다’는 것이 바로 이 뜻이다.”⁴⁶⁾ 라고 하여, 제사를 위한 남성의 재계의식과 여성의 피가 더러움을 연결시켰다. 비슷한 시기의 박윤원(朴胤源, 1734~1799)은 제사를 위해 재계하는 동안 출산에 접하지 않도록 하는 예기 내칙의 내용에 대해 다음과 같이 의견을 개진한다.

출산이 비록 상사(喪事)와는 다르지만 마찬가지로 불결하니, 나쁜 피와 더러운 냄새로 오염되는 일이다. 어떻게 그 사이에서 제사 음식을 마련할 수 있겠는가? 제사를 주관하는 사람과 집사자가 비록 직접 보지 않는다 하더라도 산모가 이미 집안에 있으니, 결국 깨끗하게 하는 도(道)에 흠이 된다.⁴⁷⁾

박윤원에게 출산은 ‘나쁜 피’와 ‘더러운 냄새’로 상징된다. 이와 같이 여성의 피가 ‘나쁘고 더러운 것’으로 간주되는 것은 유학자들의 출산에 대한 언급에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 이미 그 이전에도 이러한 대화들이 많이 나타난다. 장현광(張顯光, 1554~1637)과 그 문인 안응창(安應昌, 1593~1673)의 문답, 그리고 정경세(鄭經世, 1563~1633)와 송준길(宋浚吉, 1606~1672)의 문답을 보자.

(안응창) “제사하는 날에 집안에서 만일 아이를 출산하는 더러운 일을 만나게 되면 제사 행하는 것을 어떻게 해야 합니까?”

(장현광) “자기가 더러운 일에 직접 관여하지 않았으면 혹 형제의 집안이나 친족의 집안에서 제수를 진설하여 행하고, 만약 직접 관여하였으면 자체가 대신 행하게 하며, 만일 대신 행할 만한 사람이 없으면 제사를 지내지 않아도 된다.”⁴⁸⁾

(송준길) “제사를 지내려고 하는데 집안에 혹 아이를 출산하는 부인이 있을 경우에는 매우 흉하고 더러운데, 어떻게 조치해야 합니까?”

(정경세) “집안에 출산하는 사람이 있으면 불결하니, 제사를 지낼 수 없다.”⁴⁹⁾

위의 문답에서 출산은 모두 ‘더러운[汚染]’, ‘흉하고 더러운[凶穢]’, ‘불결한[不潔]’ 일로

44) 『說文解字』: 婁: 婦人汚也. 从女半聲. 漢律曰, ‘見婁變不得侍祠.’”

45) 『說文解字注』: 婁: 婦人汚也. 謂月事及免身及傷孕皆是也.”

46) 『士儀』, 「如在篇」. <祭辨疑> 15.24b: 『說文』“婁, 婦人汚也.” 漢律曰: “見婁變, 不得侍祠.” 註“月事及免身及傷孕也, 如今俗忌入產婦房也. 不可以侍祭祀.” 「內則」“夫齊則不入側室之門”, 正此意.

47) 『近齋禮說』, 「祭變禮」. <祭辨疑> 15.24b: 『說文』“婁, 婦人汚也.” 漢律曰: “見婁變, 不得侍祠.” 註“月事及免身及傷孕也, 如今俗忌入產婦房也. 不可以侍祭祀.” 「內則」“夫齊則不入側室之門”, 正此意.

48) 『旅軒先生文集』, 卷之五 「答安應昌」: 祭祀之日, 家間如遇生產汚染之事, 則行祭當何如? 己不親與其汚染之事, 則或兄弟家, 或親屬家, 設行而已. 若親與, 則使子弟代行. 如無代行之人, 雖闕之可也.

49) 『愚伏先生文集』, 卷之十三 「答宋敬甫問目」: 祀事臨行, 家內或有婢僕之喪, 或有產婦則凶穢之甚, 何以處之? 齊戒時, 喪家往來人亦忌不見否? 禮, 父母之喪將祭, 而有兄弟之喪, 則殯而後祭, 此練祥二祭也. 如同宮則雖臣妾, 葬而後祭. 以此觀之, 則廢之似當. 家內有解產者則不潔, 不可祭也. 初喪斂殯往來執事者, 則忌之亦不爲過.

정의되고 있다. 이러한 특징은 여성의 월경과도 무관하지 않다. 월경 역시 출산과 더불어 ‘부인의 더러운 것’에 해당한다는 인식이 널리 존재했던 것이다.

월경에 대한 부정적인 인식은 피 자체에서만 나오지는 않는다. 유학적 사고에 기반이 되는 음양론 역시 월경하는 여성에 대한 혐오를 양산해내는데 일조했다. 여성을 음에 귀속시키고, 음기의 성질을 감정과 연결시키는 것이 그것이다. 북송(北宋) 의학서인 『태평성혜방(太平聖惠方)』(992년)은 다음과 같이 말한다.

부인에게는 수많은 음(陰)이 모여 늘 습한 [기운]과 더불어 산다. 15세 이후에는 음기가 넘쳐 흘러 온갖 생각이 나서 안으로 오장을 상하고 겉으로는 외모를 상하며, 월경이 없거나 오래 끌거나, 월경이 전후로 일정하지 않거나...부인의 병이 남자의 병보다 열배로 치료하기 어려운 것은 남자보다 즐기고 좋아하는 욕심이 많아 남자보다 병이 배로 잘 걸리고, 질투·걱정·성냄·자식을 사랑하는 마음·그리워하는 마음·애증이 깊고 감정을 스스로 억제하지 못하므로 병의 뿌리가 깊기 때문이다.⁵⁰⁾

이 동일한 구절은 이후 조선 의학서인 『동의보감』에도 그대로 실려서 전한다. 음양론에 기반한 젠더 이해는 의학적 지식과 결합하고, 이성과 감정에 대한 유학적 이해까지 더해진다. 성리학에서는 예방적 의학관을 가지고 수양을 통한 조화를 중시하는데, 칠정(七情)으로 대표되는 감정은 기의 조화를 깨는 근본 원인이다. 감정을 잘 다스리지 못하면 기가 막혀 내상이 몸 밖으로 드러나게 되는 것이다. 남자의 경우는 이와 다르다. “남자는 양이니 기를 얻으면 흩어지기 쉽고, 여자는 음이니 기를 만나면 대부분 울체가 된다. 그래서 일반적으로 남자는 기병이 적고 남자는 기병이 많다.”⁵¹⁾ 타고난 자연적인 음의 성질은 “온갖 생각”과 “감정”으로 몸의 조화를 깨는 원인이 된다. 매일 경험하는 여성의 월경은 몸의 조화를 “깨는” 주요 원인이었으며, 몸과 마음의 조화를 유지하기 힘들어 쉽게 질병에 노출되는 위험을 안고 산다.⁵²⁾

4. 생명창조(출산)와 치료

여성의 월경과 여성의 몸에서 흘러나는 피(월경혈과 출산 때나오는 것을 모두 포함)에 대해 무관심하거나 혐오에 가까운 감정을 가졌던 것과는 상반되는 태도가 유학자들에게 보인다. 조선시대 유학자인 성호 이익(星湖 李穡, 1681~1763)은 여성의 월경수가 열을 다스리는 선약으로 동방의 풍속에서 중요한 처방이라고 믿었다.⁵³⁾ 혈증(제반출혈증상을 포괄적으로 지칭)때문에 고생하던 문인 안정복(安鼎福, 1712~1791)에게 보내는 편지에서 그는 다음과 같이 말한다.

50) 『太平聖惠方』, 卷第七十, 「治婦人虛損補益諸方」: 夫婦人者, 衆陰之所集, 常與濕居, 十五以上, 陰氣浮溢, 百想經心, 內傷五臟, 外損姿容, 月水去留, 前後交互, ..., 婦人之病, 與男子十倍難療, 以其嗜欲多於丈夫, 成病則倍於男子, 加以嫉妒憂恚, 慈戀愛憎, 深着堅牢, 情不自抑, 所以爲病根深. 원문 번역은 하여주(2018), 「조선시대 의학서로 본 여성 몸 담론」, 12쪽 참조.

51) 『동의보감』 內景篇卷之一 氣 用藥法: 正傳曰, 男子屬陽, 得氣易散, 女人屬陰, 遇氣多鬱. 是以男子之氣病常少, 女人之氣病常多.

52) 음양론과 칠정이 조선시대 의학서에서 어떻게 나타나는지에 대한 상세한 내용은 하여주(2018), “조선시대 의학서로 본 여성 몸 담론” 참조.

53) 『星湖先生僊說』, 卷之十七 「人事門」: 又如月水爲治熱海藿爲產婦聖藥東俗要方而醫書不見是必彼漏而此傳耳.

혈증(血證) 때문에 매우 곤란을 겪고 있다는 것을 알았지만, 다시 그사이에 쾌차하였는지 모르겠습니다. 걱정과 그리움에 울적한 심정을 어찌 다 말하겠습니까. 나도 예전에 이러한 병증을 앓았습니다. 간혹 각혈(咯血)이 심해져 토혈(吐血)을 하기도 하였는데, 개인적으로 생각을 내어 천계수(天癸水)에다 사탕(沙糖)을 섞어 잠자리에 들기 전에 한꺼번에 복용하기를 두세 달 동안 계속하니, 재발하지 않았습니다. 대개 피가 길을 따라서 흐르지 않고 경맥에 어긋나 망령되이 움직여 위로 나오는 것은 심화(心火) 때문입니다. 피가 경맥을 따라 아래로 움직이는 것은 오직 천계(天癸)만이 그러하니, 사탕을 섞으면 위(胃)를 달래 주고, 밤에 잠자리에 누우면 약이 상초(上焦)에 작용합니다. 나중에 의술(醫術)로 이름난 사람이 이 처방을 듣고는 적절하다고 매우 칭찬을 하였습니다. 이것은 이미 시험해 본 처방이니, 속히 써 봐야 하지 않겠습니까.⁵⁴⁾

성호는 이와 같은 내용이 이미 중국 의서에 전해지고 있다는 것을 몰랐던 것 같다. 그러나 그는 자신의 유학적 지식에 기반하여 경맥을 따라 아래로 움직이는 것이 오직 여성의 월경혈임을 알고 있었고, 심각한 상황이 되자 천계수로 약을 만들어 복용하였을 뿐만 아니라, 어릴 때부터 자주 병을 앓던 자신의 문인이 혈증을 앓자 써보도록 추천하기까지 했다.

여성의 월경혈을 병을 치료하는 약 (치약 治藥)으로 쓰는 것은 조선시대 다른 글에서도 나타난다. 이미 15-16세기 유학자였던 이문건(李文健 1495~1567)의 『묵재일기(默齋日記)』는 당시 양반의 생활사를 자세하게 전하는데, 월경수를 병의 치료에 이용한 기록이 남아있다. 묵재는 여중 준비가 열이 나고 갈증이 난다고 했을 때, 월경수를 먹으라고 했고,⁵⁵⁾ 처남의 노비였던 돌석이 상한발열 증상을 앓을 때 월경수를 주도록 했다.⁵⁶⁾ 월경수 처방에 대해 보다 자세한 기록이 남은 것은 그의 아내가 병을 앓았을 때의 기록이다.

우가(寓家)에 머물렀다. 아내의 병을 돌보았다. 약 먹는 것을 그치지 않았다. 아내에게 밤에 월경수(月經水)를 두 차례 마시게 했지만, 기운이 없는 것은 여전하여 눈을 감은 채 뒤척였다. 새벽에 꿈에 대해 말하기를, “흉한 상(喪)을 당하는 꿈을 꾸었으니 제가 아마도 일어나지 못할 듯합니다”라고 했다. 아침에 녹두죽을 먹도록 했다. 진시(辰時)오전 7시에서 9시 사이에 다시 담갔던 황벽(黃蘗)가루와 사람의 똥물 등을 한 종지 쯤 먹었더니 반 종지쯤을 토해냈다. 말하기를, “죽을 때가 되어 더러운 것을 다 맛보게 되니 한이 됩니다”라며, 화를 내서 기분이 상했다. 스스로 말하기를, “이것을 먹어도 열이 떨어지지 않으면, 다시 살아날 가망이 없는 것이니 장사 치를 준비를 하는 것이 좋겠습니다”라고 했다. 불쌍하다.⁵⁷⁾

월경수 처방에 대해 그의 아내는 “더러운 것”을 맛봐야 하는 사실을 한탄하는데, 죽기 직전의 최후의 치료 수단이 아니었다면 먹지 않았을 것을 암시한다. 이 ‘더러운 것’에는 여성

54) 『星湖全集』, 第二十四卷, 「答安百順 癸酉」: 雖審血證頗困, 又不知中間快瘳與否. 憂鬱紆鬱, 何可言. 漢昔嘗患此. 或咯甚而嘔, 私出臆意, 用天癸水和沙糖, 臨臥頓服二三月則不復作. 蓋血不順道, 錯經妄行上出者, 因心火也. 其順經下行, 惟天癸爲然. 和糖則調胃, 夜臥藥行乎上焦. 後名醫者聞之, 極稱允愜. 此已試之方, 未宜亟用耶.

55) 『默齋日記』 1551년 8월 15일: 春非熱渴云, 教與月經水; 1551년 8월 16일: 春非服月經水, 數數泄下云.

56) 『默齋日記』 1555년 10월 7일: 芻石....似爲傷寒, 發熱, 故合小柴胡二服加大黃, 使煎與之. 上氣夕甚云, 令和合丸與服, 又令與月水, 又令與水.

57) 『默齋日記』 1551년 4월 9일: 留寓家. 看妻病. 服餌不已. 妻氏夜來兩度勸服月經水, 沈困如前, 瞑目轉轉. 曉來, 語夢曰, “夢凶喪事, 吾似未起”云云. 朝, 勸進菉豆粥. 辰時, 復勸服沈黃蘗末, 人尿等水一終子餘, 還吐出半終子許. 以謂“臨死時, 盡嘗穢惡物, 爲恨”云云, 發嗔怒傷氣焉. 自言‘服此熱不歇, 則無復生理, 可治終事’云, 亦可哀也.

의 월경혈 뿐만 아니라 사람의 똥물도 포함된다. 즉, 최후의 치료 수단으로 사람의 똥물과 같이 여겨졌던 것이 바로 여성의 월경수였던 것이다. 노비 돌석의 발열과 관련된 치료를 할 때도 월경수와 똥물이 함께 사용되었다.⁵⁸⁾

17세기 중·후반 영남 남인을 대표하는 귀암 이원정(歸巖 李元禎, 1622~1680)의 글에도 열을 다스리기 위해 월경수를 복용한 기록이 남아있다. 그는 광해군과 숙종 등을 거치며 대사간, 형조판서, 이조판서 등을 역임하였으며, 1660년과 1670년에 사은사(謝恩使)로 연행을 다녀왔다. 1670년 9월 12일 일기에는 다음과 같은 기록이 남아있다.

오후에 갑자기 정신을 잃고 힘이 없어서 밤새도록 걱정하였다. 연이어 시령탕을 복용하니, 오심(惡心)과 구토로 삼키기 힘들어 간간히 구미청심원(九味淸心元) 두세 환(丸)을 월경수(月經水)에 개어 복용하였지만 눈앞에 열을 다스리는 효과가 있을 뿐이었다.⁵⁹⁾

귀암이 열을 다스리기 위해 월경수를 쓴 것은 드물거나 민간요법으로만 치부할 수 없는 치료법이었던 것 같다. 왕실에서도 월경수를 쓴 사실을 기록하고 있기 때문이다. 작자는 미상이지만 사관이나 기타 중요한 직책에 있었던 사람에 의해 서술된 것이 분명한 『응천일록(凝川日錄)』 5권과 6권에서 인조때 자전(어머니)의 열을 치료하기 위해 월경수를 취했다는 언급이 나온다.

자전께서 열기가 대단히 성하여 거의 막힐 뻔하다가 구미청심원 2알과 월경수(月經水) 1종지를 복용한 다음에야 열기가 내렸다. 증세가 이와 같으니 이 뜻으로 여러 관원에게 말하라.⁶⁰⁾

어제는 주야로 열이 극심하였다. 독삼탕(獨蓼湯)에다 월경수(月經水)를 타서 진여한 다음 잠깐 침수하였다.⁶¹⁾

17세기에 편찬된 대표적인 의학서인 『의림촬요(醫林撮要)』와 『동의보감』에도 이러한 내용이 실려있다. 이러한 사실은 월경수를 치료의 목적으로 사용한 것이 최소한 17세기 궁중에서부터였음을 증명해준다. 궁중의 기록은 이후 이원정이나 이익과 같은 유학자들의 글에 기록되면서 그 쓰임이 보다 널리 퍼지고 있음을 알 수 있다. 18세기에 이르면 실학자의 가정보감에도 월경수의 치료법이 실린다.

조선 후기의 대표적인 실학자인 유암 홍만선(流巖 洪萬選 1643~1715)은 허균(許筠 1569~1618)이 관직에서 파직되어 있을 때에 전일에 중국사신으로부터 받은 『세설산보(世說刪補)』·『옥호빙(玉壺氷)』·『와유록(臥遊錄)』을 은둔·한적·퇴휴(退休)·청사(淸事)의 4문(門)으로 나누어 내용에 따라 분류한 『한정록(閑情錄)』에 영향을 받아, 자신이 오랜 기간 여러 지방의 수령으로 재직하는 동안 채록한 속방(俗方)이나 문견방(聞見方)의 내용까지 포함하여 농촌 생활에 필요한 가정보감(家庭寶鑑)인 『산림경제(山林經濟)』를 저술한다. 그는 「치약(治藥)」장에서 “月水”(겨집의 월경뉴)를 포함하였다. 여기서 그는 송나라 당신미(唐

58) 『默齋日記』 1555년 10월 19일: 芻石昨復熱悶, 飲三器矢水, 汗出少退云云.

59) 『歸巖李元禎燕行錄』 제12권. 1670년 9월 12일.

60) 『凝川日錄』, 五, 「辛未」: 傳曰, 慈殿熱氣極盛, 幾至窒塞, 用九味淸心元二丸, 月經水一鍾子, 然後熱氣降歇. 而症勢有如, 此意言于諸官, 藥房畫問安.

61) 『凝川日錄』, 六, 「壬申」: (初五日, 慈殿侍藥廳問安. 答曰,) 昨日晝與夜極熱. 獨蓼湯和月經水進御, 暫爲寢睡.

愼微)가 편찬한 『증류본초(證類本草)』와 명나라 이천(李梴)의 『의학입문(醫學入門)』, 허준의 『동의보감(東醫寶鑑)』을 인용하며, 여성의 첫 월경수를 약으로 쓰는 방법에 대해 자세히 언급한다.

여자는 14세가 되면 월경이 오는데 이것은 음(陰) 속의 진양(眞陽)으로 기혈(氣血)의 원품(元稟)이다. 월경이 올 때가 되면 뺨이 먼저 도화색처럼 되는데, 그 뒤 반 달 안에 반드시 경도(經道)가 온다. 초경(初經)이 있을 때엔 모름지기 흰 명주를 사용하여 경의(經衣)를 만들어 띠게 한다. 그러면 경도가 나와 모두 명주에 물들게 된다. 처음으로 경도가 올 때에 홍연(紅鉛) 한 덩이를 취할 수 있는데, 그것은 크기가 고기 눈만하며 홍색으로서 명량(明亮)하기가 주옥 같다. 이것은 생명을 연장시켜 주는 지극한 보배이다. 이것을 좋은 술 1잔에 타서 먹고 한참 뒤에 취하면 젖을 마셔야만 하루가 지난 뒤에 스스로 깨어나게 된다. 깨어난 다음에 방사(房事)를 끊은 자는 일기(一紀 일기는 12년)의 수명을 더 살 수 있다. 그리고 다시 명주를 바꾸어 경의(經衣)를 만들어서 나머지의 경도를 받아 음건, 상백(上白) 찌꺼기가 가라앉은 위의 맑은 부분된 동변(童便)에 한동안 담가두면 경의에 말라 붙은 경도가 저절로 우러나게 된다. 그 경도가 우러난 물은 자기(磁器)에 넣고 용도에 따라 사용한다. 이것은 승련(昇煉)하지 않은 것과 같으므로 분홍연(分紅鉛)이라 한다. 이 역시 허로(虛勞)를 보하고 명맥(命脈)을 접속시키는 데 좋다. 그리고 이 차경(次經 홍연(紅鉛))을 받고난 다음의 경도 다음에는 파신(破身 파음(破陰))과 같음되지 않은 자의 것만을 모아서 음건하여 자기(磁器)에 넣고 승련(昇煉)하여 빛깔이 자상(紫霜)과 같아지면 보통 것과 합하여 삼원단(三元丹)에 넣고 젖으로 먹으면, 생명을 오래 연장시킬 수 있고 문득 백병(百病)을 제거할 수 있다. 홍연을 취할 여자에게는 먹고 입는 것을 때에 맞게 해야 하고, 구속하지 않는 것이 좋다.⁶²⁾

19세기가 되면 여성의 월경수를 이용한 치료법은 민간에까지 퍼진 것 같다. 『각사등록(各司謄錄)』 「경상감영계록(慶尙監營啓錄)」은 헌종(憲宗) 8년(1842) 안의(安義) 지역에서 마을에 퍼진 유행병으로 인한 열을 치료하는데 월경수를 썼다고 기록한다.⁶³⁾

여성의 월경수를 약으로 쓰는 것은 그 원류를 찾기는 불가능하지만, 생명을 연장하는 도교의 연단을 연상시킨다. 의학적이라기보다는 미신적인 요소가 강해보이는 이 치료법은 송나라 『가우본초(嘉祐本草)』를 인용한 명나라 이시진(李時珍, 1518~1593)의 저서인 『본초강목(本草綱目)』에도 전한다. 대표적인 유의로 알려진 이시진은 『참동계(參同契)』의 금화(金華)를 소개하면서 다음과 같이 말한다.

지금 방술사들이 사술로 어리석은 사람을 우롱하는 경우가 있는데, 소녀가 처음 월경을 한 것을 가져다 복식하는 방법을 만들고 선천홍선(先天紅鉛)이라는 교묘한 이름으로 꾸민다. 여러 가지 방법으로 이것을 만드는데, 《참동계(參同契)》의 금화(金華)와 《오진편(悟眞篇)》의 수경(首經)이 모두 이러한 것들이다. 어리석은 자들은 그것을 믿고서 더러운 찌꺼기를 삼키고는 비방(秘方)으로 여기지만 이따금 붉은 반진이 돌기도 하니, 매우 한심하다 할 만하다. 소요진(蕭了眞)의 〈금단시(金丹詩)〉에서는 '어떤 사문(邪門)의 인간들 매우 음란한 성질이라 강성한 양이 다시 떠나고 다

62) 『山林經濟』, 「治藥」: 女子十四歲而天癸至. 此陰中之眞陽, 氣血之元稟. 遇 此將行時, 兩頰先若桃花色, 半月之內, 其經必來. 須用白紬, 爲經衣帶之. 經至盡染紬上, 取初至紅鉛. 一顆大如魚眼, 紅色明亮如珠. 此爲接命至寶. 隨與好酒一杯和服, 一時後如醉, 只以人乳飲之, 一日後自醒. 已後能絕房事者, 延壽一紀. 換紬取餘經, 陰乾, 浸上白童便內片時, 經自脫下. 取置磁器內, 陰乾聽, 用. 如不昇煉者, 謂之分紅鉛. 亦可補益虛勞, 接續命脉. 如次經以後, 但未破身者, 俱可取聚, 陰乾, 磁盞昇煉, 色如紫霜一般, 合入三元丹內, 人乳服之, 接命長年, 却除百病. 取紅鉛之女, 飽煖適時無拘束爲可.

63) 『各司謄錄』 「慶尙監營啓錄」 헌종(憲宗).임인년 9월 15일.

른 음을 가지노라. 입에 천계(天癸) 머금고서 약이라 핑계 대니 마치 음침하여 마음 씩씩이가 왜 곡된 듯하구나.'라고 하였다. 아아! 어리석은 자들이 이것을 본다면 스스로 깨달을 수 있을 것이다. 홍선을 만드는 방법은 지금 아울러 수록하지 않는다."라고 하였다.⁶⁴⁾

송명대 유학자들이 직접적으로 홍선의 사용법을 언급한 적은 없지만 민간이나 도교적 방술에서 사용된 것은 널리 알려졌을 것으로 짐작된다. 또한 주희의 경우 직접 도교경전으로 널리 알려진 『주역참동계(周易參同契)』에 주해를 달기도 하였을 뿐만 아니라, 그의 기(氣)와 생식, 출산 등에 대한 이해가 바로 이 『주역참동계』에 기반을 상기해보면⁶⁵⁾ 인간의 몸과 양생, 월경에 대해서도 영향을 받았으리라는 추측이 가능하다. 성리학자들은 불교뿐만 아니라 도교의 영향을 받아 새로운 사상을 성립시켰고, 그들의 자연철학과 몸에 대한 이해도 이 사상과 깊은 연관이 있다. 주희의 『주역참동계고이(周易參同契考異)』는 과학과 자연학의 공통 기반으로 리(理)에 기초하여 독해하고, 그 외단술과 일원론을 이기론과 연관시키며 자기수양으로 재해석해낸다.⁶⁶⁾ 이러한 사상은 퇴계 이황(退溪 李滉, 1501~1570)의 『활인심방(活人心方)』으로 이어지기도 했다. 사람의 몸이 작은 우주와 같다는 유학의 자연철학은 여성의 월경을 조수(潮水)와 달과 같은 자연의 흐름의 모형으로 비유하고, 월경을 음양, 차고 뜨거운 것, 모자람과 넘침으로 설명한다. 성리학자들이 새로운 유학철학체계 내에서 도교와 불교를 융합하여 자연과 몸, 자기수양에 대해 논의했음에도 불구하고, 그 관심은 그 이상 발전되지 못했다는 점은 아쉬움으로 남는다.

5. 맺음말

지금까지 여성의 월경에 대한 유학자들의 인식에 대해 살펴보았다. 월경으로 상징되는 여성의 피와 몸은 오랫동안 혐오와 타부의 대상이었다. 동양 고대 문헌 속에서도 이러한 흔적을 찾아볼 수 있었다. 그러나 일반적인 유학적 인식 속에서 월경이나 몸은 큰 관심의 대상이 되지 못했다. 음양론에 기반한 젠더이해와 구분은 태어나는 순간 성기를 기준으로 남녀를 구별하고 사회문화적 젠더 위계를 강화재생산하였다. 송대 이후 성리학의 발전은 이기론을 바탕으로 자연철학에 관심을 기울이게 된다. 당시 불가와 도가의 영향을 받으며 다양한 관점을 발전시키게 되는데 여기에는 여성의 몸과 월경이 포함되었다. 더러운 것이라는 혐오 섞인 부정적 시각이 지배적이었다. 그러나 다른 한편으로는 월경이 지닌 생명성에 중점을 두고 몸을 치료해줄 것이라는 믿음 역시 보여주었다. 조선 유학자들의 글은 여성의 월경(월)에 대한 혐오와 숭배라는 이중적인 인식을 드러낸다.

월경에 대한 인식이 왜 중요한가? 월경에 대한 사회적 편견과 선입견들은 성적 분리를 유지시키거나 강화시킨다. 면우 곽중석(旼宇 郭鍾錫, 1846~1919)은 “7은 소양(少陽)의 수이며 천계가 내려오기 시작한다. 그러므로 남녀의 다름으로 가르친다”⁶⁷⁾면서 월경을 남녀 분리의 기제로 이용한다. 미국 심리학회 창시자인 스탠리 홀은 월경 중인 소녀는 ‘일상생활에서 멀찌감치 떨어져 자연의 신이 작동할 수 있도록 해야 한다’고 주장하기도 했다. 이와 같이 여성의 월경은 여성을 자연에 가까운 존재로 자리지우면서 문화에 가까운 남성에 비해

64) 『本草綱目』 卷五十二 「婦人月水」.

65) 김영식(2005), 『주희의 자연철학』, 예문서원, 389쪽.

66) 김우형(2018), 「주희의 『주역참동계고이(周易參同契考異)』에 나타난 만년 사상 연구 - 연단술의 재해석과 새로운 영생관의 모색 -」, 『유학연구』 43집.

67) 『旼宇先生文集』 卷之七十三: 七者少陽之數也而天癸始降, 故教之以男女之別.

열등한 존재로 가치평가 받게 된다.

마사 누스바움에 따르면 대부분의 문화권과 역사 속에서 여성은 오물과 더러움, 오염의 원천으로 표현되어 왔으며, 출산이나 월경을 둘러싼 금기는 육체적인 것, 신체 분비물을 많이 간직하고 있는 것을 피하려는 욕구를 표현한다.⁶⁸⁾ 메리 더글라스는 우리가 오물을 피하는 이유는 그것이 두렵거나 공포스럽기 때문이 아니라 그 무질서와 부정함이 질서에 반대되어 감정을 상하게 하기 때문이며, 따라서 오물을 배제하는 것은 환경을 조직하고 재조정하는 적극적인 노력이자 이념에 따르는 행위이며, 격리와 정화, 경계의 설정 등은 무질서한 경험에 체계를 부여하는 일이다.⁶⁹⁾ 그러나 월경은 육체적이며 피해야 할 것, 무질서나 부정함으로 보는 것은 매우 남성적인 시각이다.

몸은 생물학적 현상이 자연스럽게 일어나는 공간이 아니다. 젠더라는 규범이 구성되고 체화되며 발현되는 정치적 공간이다. 여성의 몸은 가부장제 안에서 현존하는 젠더 구조와 규범을 정당화하는 도구로 동원되기도 했다. 여성의 몸은 남성의 그것과 ‘다르다’고 인식되고, 그 다름은 여성의 열등함을 증명하는 근거로 인식되는 경향이 있다. 월경에 대한 사회의 인식과 담론은 남성의 몸을 아무런 문제가 없는 규범적인 몸으로 간주하는 반면, 여성의 몸은 정상과 비정상, 혹은 규범이 되는 몸과 문제가 되는 몸으로 나뉜다. 박이은실이 지적한 바와 같이 이러한 인식 속에서 오랫동안 “여성의 몸은 덮이고(베일), 잠기고(정조대), 주물 틀에 넣어지고(코르셋), 뒤틀리고(전족), 조형되고(성형) 때로는 인간을 생산하기 위한 도구로 사용되어 왔다.(대리모)”⁷⁰⁾

유학이 여성의 몸을 혐오와 치료의 대상으로만 본 것은 아니다. 조선시대에 민간신앙의 영역에서는 출산과 생명 탄생에 대한 신성시가 있었고,⁷¹⁾ 왕실과 양반 계층에서는 탕줄과 태반을 소중하게 여기고 정성스럽게 처리하는 문화가 존재했다.⁷²⁾ 유아기에 부모님께 받은 돌봄과 사랑에 대한 보답으로 돌아가신 후 3년상을 치룬다는 것도 어머니가 아이를 갖고 젖을 떼는 기간으로 측정되었다.⁷³⁾ 이 외에도 유학의 텍스트 속에는 여성이 몸을 희생하는 이야기를 중심으로 도덕적 교육을 가르치거나 의례를 구축하였다.

성리학은 천지가 끊임없이 낳고 나는 이치, 즉 생생지리(生生之理)를 중시하였고, 이념적으로는 부계로 이어지는 기(氣)와 혈통에 기반한 종법질서의 확립을 모든 조화로운 질서의 핵심으로 보았다. 이런 점을 비추어보면 유학자들이 출산이나 이를 가능케 하는 여성의 월경에 대해 깊이 고려하지 않거나 심지어는 부정적으로 보았다는 것은 이해하기 어려운 면이 있다. 실질적인 병의 치료에 월경혈을 사용했다는 점은 유학자들이 그것이 지닌 천계(天癸)로서의 창조적 힘과 정결함을 인식하고 믿었다는 반증이기 때문이다.

월경에 대한 인식은 여성의 몸에 대한 이해일 뿐만 아니라 인간과 자연, 그리고 인간 사회에 대한 이해를 반영한다. 여성의 목소리가 직접적으로 반영되지 않은 과거의 유학 텍스트는 몸과 자연, 사회를 이해하는 가장 중요한 인간의 경험을 제외시키고 있다. 본고는 인간의 몸, 특히 여성의 월경에 대해 침묵하는 유학에서 관련 글을 발굴하고 분석함으로써 유학자들의 월경에 대한 인식을 도출하는 시론이었다. 유학자들의 이중적인 인식은 여성의 경

68) 마사 누스바움(2015), 『혐오와 수치심』, 조계원 옮김, 민음사, 201~210쪽 참조.

69) 메리 더글라스(1997), 『순수와 위험』, 유제분 옮김, 현대미학사, 23~26쪽 참조.

70) 박이은실(2015), 『월경의 정치학』, 동녘, 2015, 15쪽.

71) 이화형(2014), 「한국 전통 산육의례 속의 생명중시의식 고찰」, 『동아시아고대학』 33집 참조.

72) 김지영(2014), 「조선시대 출산과 왕실의 ‘장태의례’-문화적 실천양상과 그 의미」, 『역사와 세계』 45집, 40~41쪽 참조.

73) C. Furth, 『A Flourishing Yin』, 309쪽.

험과 목소리가 부재함으로 인해 생긴 문제임을 알 수 있었다. 여성의 경험과 목소리가 더해짐으로써 유학은 몸과 자연에 대한 새로운 철학을 생성해낼 수 있을 것이다.⁷⁴⁾

74) 라이나 드로스 (Lařna Droz)는 여성의 시각에서 월경의 철학적 함의를 다음과 같이 주장한다. 여성의 월경은 생애의 긴 시간을 거쳐 일어나며 다른 여성들과의 공유된 경험에 의해 영향을 받는다. 월경을 통해 겪게 되는 변화는 내적일 뿐만 아니라 외적인 것으로서 여성이 자기 자신과 타자, 세계를 바라보는 방식에 영향을 준다. 여성의 월경은 고정된 것이 아니며, 역동적인 자아 개념을 받아들이게 만든다. 그러한 변화에 대해 예방적인 지식을 가지고 평화롭게 받아들인다. 여성에게 월경은 무질서나 길들일 수 없는 것이 아닌 ‘역동적인 안정성(dynamic stability)’이다. 또한 월경은 여성의 인식론적·윤리적 힘을 키워준다. 월경은 자기 자신의 몸뿐만 아니라 환경 등에 대한 지식을 갖게 하고, 월경하는 여성을 보는 부정적인 시각에 대항하는 시각을 지니게 한다. 시간과 상황 등에 따라 변화하는 월경은 고정불변하는 자아 개념에 비판적일 밖에 없도록 만든다. 체화된 취약성(embodied vulnerability)은 자아의 한계와 필요를 강조하기 때문에, 자신의 취약성과 변화시키는 힘을 동시에 인식하여 최선의 적응점을 찾을 수 있게 돕는다. Lařna D.(2019), “Menstrual cycles: The power of embracing vulnerability and change,” The 2nd Conference of the Asian Association for Women Philosophers 발표 자료 참조.

<참고문헌>

- 『各司謄錄』 「慶尙監營啓錄」 국사편찬위원회, (한국고전종합 DB)
 郭鍾錫, 『俛宇先生文集』 한국고전번역원, (한국고전종합 DB)
 段玉裁, 『說文解字注』 (Ctext.com)
 朴胤源, 『近齋禮說』 한국고전번역원, (한국고전종합 DB)
 『說文』 (Ctext.com)
 『小學集注』 전문문화연구회, (동양고전종합 DB)
 『醫方類聚』 (한의학고전 DB)
 『凝川日錄』 (한국고전번역원 고전번역서 DB)
 『醫學入門』 (Ctext.com)
 李時珍, 『本草綱目』 (한의학고전 DB)
 李瀾, 『星湖先生僊說』 (한국고전번역원 고전번역서 DB)
 李瀾, 『星湖全集』 (한국고전번역원 고전번역서 DB)
 『二程遺書』 (온라인 문연각 사고전서)
 李文樾, 『默齋日記』 한국고전번역원, (한국고전종합 DB)
 李元禎, 『歸巖李元禎燕行錄』 한국고전번역원 (한국고전종합 DB)
 張介賓, 『景岳全書』 (한의학고전 DB)
 張顯光, 『旅軒先生文集』 (한국고전번역원 고전번역서 DB)
 丁若鏞, 『麻科會通』 한국고전번역원, (한국고전종합 DB)
 丁若鏞, 『與猶堂全書』 (한국고전번역원 고전번역서 DB)
 朱熹, 『朱子語類』 (온라인 문연각 사고전서)
 『重廣補注黃帝內經素問』 (한의학고전 DB)
 陳子明, 『婦人大全良方』 (한의학고전 DB)
 『輟耕錄』 (한국고전번역원 고전번역서 DB)
 『太平聖惠方』 (한의학고전 DB)
 許慎, 『說文解字』 (온라인 문연각 사고전서)
 許傳, 『士儀』 (국립중앙도서관 소장본, 1807)
 許浚, 『東醫寶鑑』 (한의학고전 DB)
 洪萬選, 『山林經濟』 (한국고전번역원 고전번역서 DB)
 『黃帝內經』 (온라인 문연각 사고전서)
- 권석우(2010), 「여성의 음부(Yoni)와 죽음의 연관성에 관한 단편적 성찰-달의 경로(月經)와 여성성, 그리고 죽음과 재생」. 『比較文學』 제50집.
- 권종술, “여성은 목사가 될 수 없다? 관련 토론회 열려 “여성안수 불허가 성경적? 가부장적 해석”, <민중의 소리>, 2019년 5월 1일 (2020년 9월 14일 검색). (<http://www.vop.co.kr/A00001404027.html>)
- 김근우(2009), 「유가사상(儒家思想)에 바탕을 둔 한의학에서의 의료윤리」, 『동의신경정신과학회지』 20권 3호.
- 김우형(2018), 「주희의 『주역참동계고이(周易參同契考異)』에 나타난 만년 사상 연구 - 연단술의 재해석과 새로운 영생관의 모색 -」. 『유학연구』, 43집, 충남대학교

유학연구소.

김영식(2005), 『주희의 자연철학』, 예문서원.

김영희(2012), 「한국 구전서사 속 여성 섹슈얼리티에 대한 신경증 탐색 - <월경혈 문은 빗자루가 도깨비로 변하는 이야기>를 중심으로 -」, 『한국고전여성문학연구』 제 25집.

김지영(2014), 「조선후기 출산과 왕실의 ‘장태의례’-문화적 실천양상과 그 의미」, 『역사와 세계』 45집, 효원사학회, 2014.

마사 너스바움(2015), 『혐오와 수치심』, 조계원 옮김, 민음사.

메리 더글라스(1997), 『순수와 위험』, 유제분 옮김, 현대미학사.

문현아(2019), 「조선후기 양반 여성의 질병과 죽음에 대한 사례 연구 - 『18세기 여성 생활사 자료집』을 중심으로」, 『여성사 연구』 제30집.

박고은, “그녀의 생리? 우리의 생리! - ‘불편하고 어려운’ 생리 이야기를 나눠보다-”, <서울대 저널>, 2017년 9월 3일 (2020년 9월 14일 검색).
(<http://www.snujn.com/news/33869?ckattempt=1>)

박이은실(2015), 『월경의 정치학』, 동녘5.

박효진, “생리를 연장하려면 임맥과 태충맥을 강하게 해야”, <일요주간>, 2009년 7월 27일 (2020년 9월 16일 검색).
(<http://ilyowebly.co.kr/news/newsview.php?ncode=179566328745955>)

성경[표준새번역], (재)대한성서공회. www.bskorea.or.kr.

송요후(2006), 「中國에서 血盆經의 전개에 관하여」, 『명청사연구』 25집.

이경록 (2018), 「조선초기의 성리학적 의료관과 의료의 위상」, 『의료사회사연구』 1집.

이꽃메(2015), 「『역시만필(歷試漫筆)』의 사례로 재구성한 조선후기 여성의 삶과 질병」, 『醫史學』 제24권 2호.

원보영(2005), 「전통사회의 질병에 대한 여성과 남성의 인식과 대응」, 『실천민속학연구』 70집.

이세아, “여성의 섬 제주? 현실은 다르다”, <오마이뉴스>, 2016년 8월 30일 (2020년 9월 14일 검색).
<https://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=97185>)

이화형(2014), 「한국 전통 산욕의례 속의 생명중시의식 고찰」, 『동아시아고대학』 33집, 동아시아고대학회.

주혜림, “여성이 꼭 알아야 할 생리대 상식5”, <여성신문>, 2006년 12월 8일 (2019년 11월 11일 검색).

최한기(2008), 『(국역) 신기천험(身機踐驗)』, 안상우, 권오민 등 옮김, 한국한의학연구원, 2008.

하여주(2018), “조선후기 의학서로 본 여성 몸 담론: [東醫寶鑑] 과 [歷試漫筆] 을 중심으로.” 『역사와 경계』 109: 1-40.

Beare, J.(1984), “On Dreams.” In Barnes J. (Ed.), Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Beauvoir, S.(1949), The Second Sex. New York: Vintage.

- Beckwith, R. T. "Trump: Debate Moderator Had 'Blood Coming Out of Her Wherever.'" <Time>, 2020년 8월 8일 (2020년 9월 14일 검색).
(<https://time.com/3989652/donald-trump-megyn-kelly-blood-wherever/>)
- Droz, L.(2019), "Menstrual cycles: The power of embracing vulnerability and change," The 2nd Conference of the Asian Association for Women Philosophers 발표 자료, 2019.
- Bobel, C., I. Winkler, et al. eds.(2020), *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, Singapore: Springer Singapore.
- Furth, C.(1999), *A Flourishing Yin - Gender in China's Medical history, 960-1665*. University of California Press.
- Hampton, J., "The taboo of menstruation," Aeon, 02 May, 2017. <https://aeon.co/essays/throughout-history-and-still-today-women-are-shamed-for-menstruating> (2020년 9월 18일 검색)
- Haleem, A. M. A. S. trans. The Qur'an. Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/book/islam-9780192831934/islam-9780192831934-chapter-2?astart=222&asize=20> (2020년 8월 14일 검색).
- Roh, J.(2019), "Feminist menstrual activism in South Korea(1999-2012)," *Asian Journal of Women's Studies* 25(1).
- Rupert, E, "Trump offers belated defense of Megyn Kelly 'blood' comment", The Hill, 2016년 5월 6일. <https://thehill.com/blogs/blog-briefing-room/news/279097-trump-offers-belated-defense-of-megyn-kelly-blood-comment> (2020년 9월 14일 검색)
- Steinem, G.(1978), "If Men Could Menstruate," in Ms. Magazine. Reprinted in *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, Singapore: Springer Singapore.
- Woo, T.(2016), "Discourses on Women from the Classical Period to the Song: An Integrated Approach." In A. A. Pang-White (Ed.), *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy and Gender*.
- Young, I. M.(2005), "Menstrual Meditations." In *On Female Body Experience Throwing Like a Girl and Other Essays*. New York: Oxford University Press.

왕화영 선생님의 “여성 월경(月經 Menstruation)의 유학적 맥락”에 대한 논평

김미영 (서울시립대)

왕화영 선생님(이하 논자)은 “월경에 대한 인식은 여성의 몸에 대한 이해일 뿐 만 아니라 인간과 자연 그리고 인간 사회에 대한 이해를 반영한다”고 하며, 본고는 “인간의 몸, 특히 여성의 월경에 대해 침묵하는 유학에서 관련 글을 발굴하고 분석함으로써 유학자들의 월경에 대한 인식을 도출하는 시론이다”고 한다. 논자는 텍스트 분석을 통해 유학자들은 월경을 여타 문화권에서와 마찬가지로 혐오와 타부시 할 뿐만 아니라, 생명창조(출산)와 치료 측면에서 보기도 한다는 점을 제시하고 있다. 이를 통해 논자는 “유학자들의 이중적인 인식은 여성의 경험과 목소리가 부재함으로 인해 생긴 문제”라고 하며, “여성의 경험과 목소리가 더해짐으로써 유학은 몸과 자연에 대한 새로운 철학을 생성해낼 수 있을 것이다”고 하며 글을 맺고 있다.

과문한 탓인지 평자에게는 매우 낯선 주제이기는 하였으나, 그래서 더욱 흥미롭게 논자의 글을 읽었다. 그러나 글을 읽어 내려가는 과정에서 이를 유학적 맥락이라 할 수 있는가 라는 의구심을 지울 수 없었다. 오히려 동아시아나 한자문화권, 유교문화권에서 월경을 바라보는 관점으로 확대해야 하는 건 아닌지라는 생각이 들었다. 이에 몇 가지 질문을 해보고자 한다.

1. 먼저 주 33번의 명나라 유의 이정의 <<의학입문>>에서 인용된 부분인 “의학은 유학에서 나왔다”(醫出於儒) 번역문과 관련된 부분이다. 논자는 “송대 과거시험 경쟁이 과열되면서 유학소양을 갖춘 지식인들이 의사로 활동하기 시작하며 유의(儒醫) 라는 표현이 사용되기 시작했다”고 하며, 명대에 이르러서는 “의학은 유학에서 나왔다”고 선언하기에 이르렀다고 한다. 이 구절을 이렇게 해석한 전후 문맥이 궁금하다. 의학이 유학에서 나왔다 라고 하면 뭔가 학문적인 연결고리를 설명할 수 있어야 한다고 생각한다. 이러한 설명이 삭제된 채 상기 문구를 인용하여 질문해본다. 평자는 원문의 문맥을 직접 확인해보지는 않았으나, 이 구절을 “의사는 유자집단에서 나왔다”고 해야 할 것은 아닌지 하는 생각이 들었다.

2. 또한 논자는 <<황제내경>> 및 동양의서에 여성의 몸과 관련해서 논할 때 월경이 핵심주제였지만 송대 이전에는 여성의 월경혈이 지닌 재생산이란 측면은 강조되지 않았다고 한다. 그리고 “송대 이후 월경과 유학의 관계를 유추할 때 중요한 변화가 일어난다”고 한다. 그런데 본문만으로는 이 과정을 분명하게 이해할 수 없었다. <<황제내경>> 및 송대 이전 동양의서에서는 월경에 대한 인식이 어떠한지, 그리고 어떠한 측면에서 송대 이후 월경에 대한 인식이 바뀌었다는 건지 보충설명을 듣고 싶다.

3. 여성의 몸을 설명할 때 서구에서 생물학적인 성인 sex 이외에 사회적인 성인 gender 를 널리 사용하게 된 것은 1970년대 이후 페미니스트들에 의해서인 반면 한자문화권에서는

오래 전부터 이 양자는 구분되어 사용되었다. 즉 사회적인 성인 젠더와 유사한 개념은 음양이라 할 수 있고, 생물학적인 성인 섹스는 육체를 받고 태어난 남녀 구분에 사용된다고 할 수 있다. 그리고 한자문화권에서 음양으로 자연계와 인간을 설명하기 시작한 것은 유학적 전통과는 별도로 오래전부터 통용되던 설명이었다. 그런데 논자는 “유학적 사고에 기반이 되는 음양론 역시 월경하는 여성에 대한 혐오를 양산해내는데 일조했다. 여성을 음에 귀속시키고 음기의 성질을 감정과 연결시키는 것이 그것이다”고 한다.

여기서 음양론을 유학적 사고의 기반이 된다고 한 점도 문제일 뿐 만 아니라, 논자의 음에 대한 부정적 평가도 문제라 생각한다. 음양론에서 음을 부정적으로 평가해야 하는가 하는 부분은 별도의 논의가 필요한 부분이다. 이와 연장선상에서 여성을 음에 귀속시킨 것을 월경하는 여성에 대한 혐오를 양산해낸다고 한 부분도 동의하기 어렵고, 음기의 성질을 감정과 연결시킨다는 의미 역시 무엇에 근거하는지도 보충설명을 듣고 싶다. 유학에서 감정은 단순히 이성에 대비되는 측면에서만 논의되지는 않는다. 감정 자체가 인간의 품성을 논할 때 중심주제가 되기도 한다. 음기의 성질을 감정과 연결시킨 것을 부정적인 인식을 뒷받침하는 것으로 설명하는 것은 적절치 않은 것 같다.

Confucianism as Family Religion and Women's Practices

Sook-In Lee (Kyujanggak Institute for Korean Studies,
Seoul National University)

How should we go about understanding the lives of women in Confucian society? Even when given similar or even the same incidents to analyze, we have always seen that completely opposite interpretations are possible. The truth of the case could vary depending on the interpretation. 'Multifaceted truths' are possible because there can be multiple truths depending on the difference between analysis and interpretation. Therefore, we have to always think about how to interpret a situation from the perspective which most closely approaches the truth. In particular, when the subject is an event or person in the past, it is possible to unearth another truth beyond the already established "consensus truth" through new analytical tools of knowledge and interpretation. This means that there is a perpetual need to renew these tools of perspective shift and analysis.

What can be said clearly in the study of women in pre-modern Korean society is that explanations which use the framework of a passive life without agency or a victim of male domination cannot fully capture women's complex thought. It is not only difficult to express the inner will of life in an outward appearance, but judging based on appearance alone is also highly likely to distort the inner will. Therefore, it ought to be suggested that the external mechanisms such as the regulations on women or moral systems, and the inner movements, such as individual wills and desires, were in competition with each other. For example, let's say there is a single mother who sells rice cakes to care for her children. She works several times harder than a normal person's body can sustainably afford. Even though the older children are now in a position to earn a living by working, the mother does not allow them to do so and continues to care for them. She endures hard labor while praying day and night for her children to achieve prestige in society. Many similar mothers have supported the Joseon Dynasty. This mother's behavior is undoubtedly described as 'motherhood'. In other words, it is a common trait, "nature," that is internalized as one becomes a mother. But if not all mothers in similar situations do so, her efforts cannot be fully described as "universal motherhood." The context of discussion should include the sociocultural nature of using academics rather than industrial labor as a means of achieving prestige in society, and what it means to throw everything away solely for the success of one's child. It is here I would like to approach the life of Confucian women with the concept of "family religion".

가족종교 유교와 여성의 실천

이숙인 (서울대 규장각한국학연구소)

1. 가족과 여성

유교사회 여성의 삶을 어떻게 읽어낼 것인가. 유사한 현상이나 동일한 사건을 놓고도 다르다 못해 정반대의 해석이 가능하다는 것을 우리는 늘 보아왔다. 사건의 진실은 해석에 따라 달라질 수가 있었다. ‘하나이지 앎는 진실’이 가능한 것은 분석과 해석의 차이에 따라 진실이 여러 개일 수도 있기 때문이다. 이에 어떠한 관점에서 어떻게 해석하는 것이 대상의 진실에 가장 가깝게 접근하는 길인가를 늘 고민할 수 밖에 없다. 대상이 과거의 사건이나 인물인 경우라도 예외가 아니다. 새로운 지식이나 새로운 방법론을 통한다면 이미 ‘합의된 진실’이라 하더라도 또 다른 진실을 캐낼 수가 있다. 관점의 이동과 분석의 도구를 새롭게 할 필요가 있다는 말이다.

근대 이전 한국사회의 여성 연구에서 분명히 말할 수 있는 것은, 주체가 없는 수동적인 삶이라거나 남성지배체제의 피해자라는 설명 틀로는 그녀들의 복잡다단한 의식을 온전히 규명할 수가 없다는 점이다. 겉으로 드러난 모습으로 그 내면의 요동치는 삶의 의지를 표착하기란 어려울 뿐만 아니라 왜곡시킬 승산이 높다. 이에 여성을 규정하는 제도나 도덕체계 등의 외면적인 부분과 개인의 의지나 욕망과 같은 내면의 움직임의 길항(拮抗)의 작용으로 접근할 것을 제안한다.

여기에 극심한 노동 속에서 홀로 자식들을 뒷바라지 하는 어머니가 있다고 하자. 그녀의 노동은 한 사람의 신체가 감당할 수 있는 역량을 몇 배나 넘어서 있다. 좀 자란 자식들도 노동을 해서 생계를 도모해야 할 처지지만 어머니는 그렇게 하지 않는다. 오로지 학문을 하여 입신하기를 밤낮으로 기도하며 혹심한 노동을 홀로 감내한다. 이와 같은 많은 어머니들이 조선시대의 한 축을 지탱해왔다. 이 어머니의 행위는 의심의 여지 없이 ‘모성’으로 설명되곤 했다. 즉 어머니된 존재로서 내재화한 일반적인 특성, ‘본성’이라는 것이다. 그런데 유사한 상황에 처한 어머니 모두가 그런 것이 아니라면 이 어머니의 행위를 ‘보편적 모성’으로 설명하기에는 부족하다. 산업 노동이 아닌 학문을 입신의 수단으로 삼는 사회문화적인 성격과 자식의 성공에 자신의 모든 것을 던지는 것의 의미 등이 논의의 맥락 속으로 들어와야 한다. 다시 말해 여성을 움직이게 한 인간의 내면적 동력에 주목할 필요가 있다.

본 발표문은 ‘가족종교(family religion)’라는 개념을 통해 유교사회 여성의 실천을 논의해 보고자 한다. “아버지는 자식에게 하늘이며 남편은 아내에게 하늘”¹⁾이라는 말이 시사하는 바 유교의 가족은 윤리 너머의 세계를 상상하도록 한다. 여기서 하늘은 그 자체 절대성을 가지기보다 ‘인간 속 궁극적 존재’를 설명하기 위한 것이다. 유교의 중심에는 가족이 있고, 가족 속에 ‘궁극적 존재’가 있다. 이러한 맥락에서 유교를 ‘가족종교’라고 하는데, 이 관점을 통할 때 여성들의 생각과 실천이 새로운 의미를 가질 것으로 보인다.

1) “父者, 子之天也, 夫者, 妻之天也.”(『儀禮』「喪服傳」)

2. 효의 종교성과 여성

가족종교란 종교적 이념이나 실천에 있어서 가족을 중요한 원리로 삼는 종교를 말한다. 이는 타문화권과 구별되는 한국 종교문화의 특성으로 말해지기도 한다.²⁾ 가족 속에서 자기 삶의 의미를 찾고 가족을 통해 구원과 영생을 기원한다는 의미에서이다. 먼저 유교가 종교인가 아닌가의 논의부터 살펴보자. 흔히 유교는 종교적 건축물이나 성직자 및 신자, 정기적 예배, 신앙공동체 등의 부재를 들어 종교가 아니라고 하고, 대신에 세속적 휴머니즘으로 명명되기도 한다.³⁾ 한편 금장태 교수는 유교 전통에서 구원(救援)의 경험이 어떻게 이루어지고 있는지를 확인함으로써 그 종교성을 인식할 수 있다고 하고, 세 가지를 들고 있다. 즉 천명을 받들고 따른다는 것(安心立命), 사생일여(死生一如)의 관념으로 죽음을 삶 속에 포용하여 그것을 넘어섬으로써 구원을 확보하려는 것, 그리고 인륜적 질서를 밝힘으로써 구원을 확인하는 것이다. 이 가운데서 유교적 특성을 가장 잘 드러내는 것으로 세 번째 제시한 ‘도덕종교(moral religion)’를 들었다. 그는 유교의 종교적 성격을 인정하는데, 그것은 궁극적 존재의 초월성을 강조하기보다는 인간 속에서 궁극적 존재를 확인하고 만나는 데서 확인할 수 있다고 한다.⁴⁾

가지 노부유키(加地伸行)도 유교의 종교성을 부정할 수 없다고 한다. 그에 의하면 유교를 도덕 체계라고 하지만 그것을 지탱하는 것은 종교성이다. 하지만 그 종교성은 마음의 심층에 있기 때문에 사람들의 눈에 잘 띄지 않을 뿐이다.⁵⁾ 종교성이 도덕성의 기반을 이룬다는 것인데, 도덕성은 종교성의 원리를 통해 등장하기 때문이다. 대체로 유교는 사상과 종교 두 경계에 걸쳐 있는 것으로 이해되기도 하고, 종교적 원리를 철저히 세속화시켜 초월성과 내재성을 통합하려는 특징을 가진 것으로 보기도 한다. 이러한 논의들을 보면 유교를 종교라고 분명하게 규정하기는 어렵다 하더라도 유교에 내재한 ‘종교성’을 부정하기는 어려울 것 같다.

이 가족 종교를 작동시키는 것은 “효(孝)의 영성(spirituality)”⁶⁾이다. 즉 “효란 하늘의 버리고 땅의 마땅함이며 백성이 가야할 길”⁷⁾이다. 효는 부모에 대한 자식의 자연스런 감정이거나 태도를 넘어서 세계 질서의 작동 원리이기도 한다. 즉 “옛날에 현명한 임금의 아버지를 섬기는 것이 효성스러웠기 때문에 하늘을 섬기는 것이 밝았고, 어머니를 섬기는 것이 효성스러웠기 때문에 땅을 섬기는 것이 분명했다”⁸⁾는 것이다. 이 효의 내용은 크게 세 축으로 구성되는데, 조상제사를 지낼 것과 자식이 부모를 사랑하고 공경할 것, 자손이 이어질 것이다. 다시 말해 조상 제사, 부모 봉양과 공경, 대를 이을 자식 생산이 효의 구체적인 기둥인 것이다. 여기서 조상은 과거이고 자손은 미래다. 그 과거와 미래를 연결하는 중간에 있는 것이 현재의 부모와 자식이다.

2) 박종천, 「가족종교의 관점에서 보는 한국종교문화」 『민족문화연구』 85호 221쪽

3) 이러한 주장은 다음의 글을 참고할 필요가 있다. 츠치다 켄지로(저), 성현창(역), 「유교를 아십니까」 그물, 2013; 리후이리(저), 오정선(역) 「유교와 에토펬미니즘에 대한 숙고」 『유학사상과 생태학』, 예문서원, 2010.

4) 금장태, 「유교의 종교성과 유교-천주교의 교류」 『종교와 문화』 권9, 2003.

5) 가지 노부유키, 『침묵의 종교, 유교』, 이근우 옮김, 경당, 2002. 13쪽

6) 박종천, 앞의 글, 231쪽.

7) “夫孝，天之經也，地之誼也，民之行也.”(『孝經』「三才章」)

8) “昔者明王，事父孝故事天明，事母孝故事地察.”(『孝經』「感應章」)

이로 볼 때 자식의 효는 사후(死後)의 부모를 기억시키려는 장치이다. 현재의 자식은 미래의 부모가 되기에 누구나 효의 주체가 되고 대상이 될 수 있다. 그런 점에서 유교의 효 개념에는 죽음에 대한 불안과 공포를 해소하려는 방법으로서 도덕성을 뛰어넘는 것인데, 그 본질은 종교적인 것이다. 즉 영혼불멸에 대한 관념 장치가 마련되어 있지 않는 유교에서 이 문제는 가족을 통해 해소되는 것으로 보인다. 다시 말해 유한한 존재로서의 나에게 영원성을 부여하는 것은 가족이다. 나의 생물학적인 한계는 내 자식을 통해 보완될 수 있고, 조상을 숭배하는 제사의식을 통해 나는 후손들에게 관념적으로 계속 존재할 수 있는 것이다.⁹⁾

여기서 유교 가족의 큰 기둥은 부모와 자식이다. 이 가족은 부부가 중심이 되는 현대의 가족과 비교된다. 부부 중심의 가족이 독립된 개인에 바탕한 것이라면 부모와 자식으로 이루어진 가족은 ‘생명 연속’의 관념에 바탕한 것이다. 부부 중심의 가족이 부부간의 신뢰와 행복을 주요 가치로 여긴다면 부모 자식이 중심인 가족은 자손의 존재를 절대적 가치로 둔다. 맹자가 불효 중에서 가장 큰 것을 부모와 조상의 생명성을 단절시키는 것¹⁰⁾이라고 한 맥락이다. 이러한 맥락에서 혼인의 목적은 “두 姓의 좋은 점을 합하여, 위로는 조상을 섬기고 아래로는 후손을 잇게 하는 것”¹¹⁾이다. 따라서 개인의 신체는 개인의 것이 아니라 조상과 후손을 이어주는 연결 고리로 이해된다. 즉 “신체의 모든 것은 부모에게 물려받은 것이기 때문에 훼손할 수 없다”¹²⁾는 것이다. 자식(아들)을 낳지 못하면 이혼의 사유가 되었고,¹³⁾ 아들 낳기의 집념과 의지는 민간신앙으로까지 퍼지는데, 대를 이을 아들의 잉태를 위해 남근석(男根石)을 찾아 치성을 들이는 행태가 전국적인 분포를 보인다는 것이다.¹⁴⁾

이 가족종교에서는 아들이 있어야 죽은 후에도 ‘모(母)’의 자리에서 그 영원성을 보장받는 것이다. 이혼이나 출가로 가족의 자격이 박탈된 여성은 조상의 계보에서 배제되는 것은 물론 가족의 제사 공간인 사당에서도 축출된다. 따라서 남편과의 관계 여하를 막론하고 ‘이 집’의 귀신이 되어야하는 것이다. 18세기 초 남편의 이혼 소송에 맞서 그 부당함을 논증하며 10년을 싸운 신태영(申泰英)의 행위도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.¹⁵⁾

1704년(숙종 30) 신태영은 혼인 26년 된 남편 유정기(1645~1712)으로 부터 이혼 소송을 당한다. 유씨의 재취로 혼인한 그녀는 10년 동안 아이 다섯을 낳았고, 12년이 되었을 때 남편의 전처 아들 집으로 거처를 옮기며 부부는 별거에 들어갔다. 그리고 15년이 흘렀는데, 남편이 이혼 소송을 제기한 것이다. 남편과 그 대리인은 그녀를 악처(惡妻)와 폐부(悖婦)로 호칭하며 불효(不孝)을 범한 것으로 담론화한다. 그녀의 시대, 불효는 이혼을 합법화하는 가장 유리한 조건이었다. 이것을 받아들일 수 없었던 신태영은 10년이라는 긴 세월을 자신의 처지와 주장을 관철시키기 위한 긴 법정 다툼으로 맞선다.¹⁶⁾

이혼의 조건이 된 중대한 사안은 “시부모에게 순종하지 않았고 조상의 사당에 오물을 투척했다”는 것이다. 이 행위가 사실이라면 십악대죄(十惡大罪)에 해당하는 것으로 단순히 이혼에 그칠 뿐만 아니라 목숨을 부지하기도 어렵게 된다. 특히 신태영에게 “조상 사당에 오

9) 이숙인, 「가족에 관한 유교적 상상」, 『현상과 인식』 84호, 한국인문사회과학회, 2002. 30~48쪽

10) “不孝者有三, 無後爲大.”(『孟子』「離婁上」)

11) “昏禮者, 將合二姓之好, 上以事宗廟, 而下以繼後世也. 故君子重之.”(『禮記』「昏義」)

12) 『孝經』「經一章」

13) 七去之惡에는 無子の 항목이 있다.

14) 김중대, 「<딸이 뺏은 명당> 설화에 나타난 여성의 의식지향과 현실적 의미」, 『우리문학연구』, 43, 2014. 117쪽.

15) 신태영의 이혼 소송은 숙종 30년(1704)에 시작되어 숙종 39년(1713)까지 계속된 사건이다. 결국 신태영의 뜻대로 이혼은 이루어지지 않았다.

16) 『숙종실록』 30년(1704) 9월 24일

물을 투척한” 죄를 씻우는 것은 조상의 사당에서 축출시켜 죽은 후에도 이 가문에서 영원히 추방하려는 의도로 읽힌다. 살아있는 부모에게 불효하고 죽은 조상을 능멸한, 이것이 기정 사실화된다면 그녀는 살아서도 죽어서도 영원히 사람 축에 끼지 못하게 될 것이다. 그녀가 부모와 조상을 능멸한 이른바 ‘대역 죄인’으로 거론되자 이 이혼 소송은 예조(禮曹)에서 형조(刑曹)로 이관된다. 사건이 형조로 이관되자 원고와 피고 두 당사자가 각기 발언권을 얻게 되었다. 이에 신태영은 수천만언에 달하는 공초를 올려 자신의 무죄를 주장한다. 그런데 소송이 제기된 지 8년, 소송 중이던 원고 유정기가 사망하는 일이 일어난다. 하지만 남편의 생사와 무관하게 신태영의 이혼 무효 소송은 계속된다. 결국 이혼은 무효화되고 그녀는 유씨 집안의 일원으로 남게 되었다. 소송이 제기된 지 10년, 남편이 죽은지 2년 만이었다. 물론 그녀를 향해 곱지 않은 시선을 보내는 자들도 있었다. 유정기의 묘지명을 쓴 정호(1648~1736)는 그를 ‘사나운 처로 인한 변고[悍妻之變]’를 당한 사람으로, 그 아내 신태영을 ‘온갖 악을 갖춘 여자[萬惡俱備]’로 묘사하였다.¹⁷⁾ 그리고 훗날 신태영이 죽었을 때 유정기의 아들 유언명이 계모를 위한 복(服)을 입지 않았다는 이유로 여론에 오르내기도 한다.¹⁸⁾ 신태영에 대한 의자(義子) 유언명의 태도가 사대부의 시전에서 자유로울 수 없었던 것은 신태영이 유씨 집안의 확고 부동한 ‘어른’으로 자리하고 있기 때문이다.

신태영이 이혼을 받아들일 수 없었던 것은 남편과의 이별을 아쉬워해서가 아니다. 공초 기록을 보면 부부는 원수와 다름이 없었다. 어떤 표현이 상대방의 인격을 해칠 수 있는가에 몰입하며 상호 모욕적인 언사를 서슴지 않는다. 그럼에도 불구하고 신태영이 유정기의 아내 자리를 포기하지 않는 것은 그녀의 내면을 지배하는 종교적 신념이 아닐까. 즉 죽은 후 시집의 일원으로 남아야 자신이 낳은 자식들에게 제사를 받을 수 있기 때문이다. 유교 가족의 세계에서, 조상의 사당에서 내쳐졌을 경우 혼령이 머물 곳은 그 어디에도 없다. 조상제사는 조상의 존재를 확인하는 것이기도 하지만, 자손을 통해 조상이 기억되는 것이기도 하다. 소송 중 남편의 죽음으로 사실상의 부부관계가 끝났지만, 신태영이 유씨 집안의 일원으로 남고자 한 것은 사후의 안식처를 염두에 둔 종교적 신념에 의한 행위라고 할 수 있다.

3. ‘아버지-아들’의 가족과 여성의 실천

유교가족의 중심 축을 부모와 자식이라고 하지만 정확하게는 ‘아버지와 아들’이다. ‘어머니’는 ‘아버지’의 이름에 포함된다. 부인과 이혼한 자사(子思)는 “나의 처는 내 아들의 어머니다. 내 처가 아니면 내 아들의 어머니도 아니다.”¹⁹⁾라고 한다. 출모(出母)에 대한 복상 문제에서 공자의 손자인 자사는 자신과의 부부관계가 해지되면 아들과의 모자관계도 해지된다는 논리를 펼 것이다. 이에 의하면 자식이란 부모의 자식이기보다는 아버지의 자식이고, 어머니는 ‘아버지의 처’로 파악된다.

비록 천자라고 해도 반드시 더 높은 분이 있으니 그것은 아버지가 있음을 말한 것이며, 반드시 자기에 우선하는 자가 있으니 그 형이 있음을 말하는 것이다. 종묘에 공경을 다하는 것은 어버이를 잊지 않음이요, 몸을 닦고 행실을 삼가는 것은 선조의 이름을 욕되

17) 鄭澐, 「故判官俞公墓誌銘」 『丈巖集』13.

18) 權尙夏, 「答或人」, 『寒水齋集』19.

19) “爲伋也妻也, 是爲白也母. 不爲伋也妻者, 是不爲白也母. 故孔氏之不喪出母, 自子思始也.”(『禮記』「檀弓下」)

게 할까 두려워하기 때문이다. 종묘에 공경을 다하면 선조의 귀신이 드러나게 되는 것이니, 이는 효도와 우애의 지극함이 신명에 통하고 사해에 빛나 미치지 않는 곳이 없는 것이다.²⁰⁾

정치는 아버지와 장자(長者)의 존재를 인식하는 것을 원리로 삼는다는 것이다. “아버지를 섬기는 자세로 어머니를 섬기는 것은 사랑[愛]이라는 점에서 같다. 아버지를 섬기는 자세로 임금을 섬기는 것은 경외[敬]라는 점에서 같다. 그렇다면 어머니에 대한 사랑과 임금에 대한 경외, 그 양쪽을 겸비한 것이 아버지다.”²¹⁾ 이에 의하면 어머니에 대한 마음은 자연감정이기 때문에 굳이 효라는 장치를 통해 강제할 필요가 없다. 실제로 거의 모든 동물에서 자기 자식을 확신할 수 있는 것은 아버지보다 어머니가 더 크기 때문에서 “금수는 어미는 알아도 아버지는 모른다”²²⁾는 말이 있다. 따라서 아버지와 자식의 관계는 문화적이고 의식적인 장치를 통해 강화될 필요가 있다. 그런 점에서 유교가족의 효 개념은 어머니보다 아버지에게 더 집중한 것인데, 부자 관계는 생물학적 관계 이상의 규범성을 요구하기 때문이다.

조상이란 아버지의 아버지의 아버지의 아버지로 올라가고, 자손은 아들의 아들의 아들의 아들로 내려간다. 그렇기에 이 가족에서 딸의 자리는 없다. 딸은 혼인을 통해 아들의 어머니 즉 모(母)의 정체성을 가질 때, 그나마 이 사회의 일원이 될 수 있다. 즉 유교 가족 공동체에서 여자에게 주어진 자리는 며느리와 어머니다. 며느리가 의무의 자리라면 어머니는 권리의 자리다. 현재의 어머니는 미래의 조상이 된다. 이에 여자는 딸로서보다 어머니로서의 자기 존재에 집중하게 된다. 이는 ‘아버지-아들’ 중심의 가족이 낳은 필연적 산물이다. 자기 존재에 대한 의식이 강할 여성일수록 ‘어머니-조상’으로서의 정체성을 강화시킬 것이다.

여기서 전국에 산재해 있는 ‘친정의 상서로운 기운을 시집으로 훔쳐간 딸들’을 주인공으로 한 설화에 주목해보자. <명당자리 뺏은 딸>, <딸이 뺏은 명당>, <명당을 훔친 딸>, <딸에게 빼앗긴 명당> <친정의 명당을 차지한 딸> 등의 이름을 가진 설화는 친정 아버지를 묻기 위해 잡은 명당을 꾀를 써서 빼앗아 시아버지나 남편의 묘로 쓴다는 서사 구조를 보인다.²³⁾ 그 기본 유형은 다음과 같다.

아버지가 죽어서 아들이 명당자리를 마련했는데, 친정에 온 딸이 명당을 탐내 몰래 그 자리에 물을 갖다 붓는다. 잡아놓은 묘터가 명당이 아니라고 판단한 아들은 다른 자리에 아버지를 묻는다. 딸은 오라비에게 그 물이 나는 묘자리를 달라고 하여, 죽은 남편(혹은 시아버지)을 장사 지낸다. 나중에 시가는 번창하고 친정은 쇠락해졌다.²⁴⁾

여기서 친정의 명당을 빼앗아 와서라도 자신의 아들과 그 후손을 통해 시집 가문을 일으키고자 한 여자의 욕망을 읽을 수 있다. 유교에서 부모-자식의 관계를 천륜(天倫)이라 하

20) “故雖天子必有尊也言有父也必有先也言有兄也. 宗廟致敬不忘親也. 脩身慎行恐辱先也. 宗廟致敬鬼神著矣. 孝悌之至通於神明光于四海無所不通.”(『孝經』「感應章」)

21) “資於事父以事母而愛同, 資於事父以事君而敬同. 故母取其愛, 而君取其敬, 兼之者父也.”(『孝經』「士章」)

22) 『儀禮』「喪服傳」

23) 이 주제의 설화가 『한국구비문학대계』(한국정신문화연구원, 1980)에 총 32편이 채록되어 있다.

24) 이인경, 「구비설화에 나타난 ‘出嫁外人’ 담론과 여성의 정체성」, 『한국고전여성문학연구』 5권, 한국고전여성문학학회, 2002, 201면.

는 것은 그 어떤 인위적인 작용이 끼어들 수 없는 혈연에 기초하기 때문이다. 이 논리에 의하면 딸이 혈연인 친정 아버지의 복을 훔쳐 시집으로 옮겨가는 것은 친륜에 위배되는 불효 행위다. 그리고 친정의 명당을 차지한다고 해서 자신이 직접 또는 당장 덕을 보는 것은 아니다. 그렇다면 이 여성은 불효라는 대죄를 무릅쓰면서 왜 이 같은 일을 벌이는 것일까.

유교가 말하는 친륜이란 부모-아들의 관계에 중심을 둔 일종의 관념 체계에 불과한 것일 수 있다. 따라서 딸의 ‘불효’는 유교가족 체계에서 이미 예정되어 있는 것으로 보아야 한다. 이 여성이 ‘훔쳐간 복’은 자신의 아들과 그 아들로 이어지는 후손의 발복(發福)에 쓰일 것이다. 이것은 이 여성의 행위를 유교가족의 종교성과 결부시킬 수 있는 단서이다. 시속말에 드러나듯 유교 사회의 여자들은 “아들이 없으면 죽어서도 물 한 모금 못 받아먹고 객귀가 되어 떠 돈다”는 생각에서 벗어날 수 없었다.

한편 친정의 복을 시집으로 훔쳐간 설화들을 출가외인(出嫁外人)의 명분론적 차원에서 접근하여 시집 가문의 영속적인 번영을 기대한 것으로 보기도 하는데, 이 접근은 여성에 내재한 종교적 심성을 간과한 것이다. 출가외인의 명분론은 사실 딸을 배제하고 아들을 중심으로 가문을 형성하려는 가부장적 가족의 욕망이 반영된 것인데, 다음의 말에서도 확인된다. “자기가 잘 될라고, 친정보다 자기가 잘 될라고 명당을 친정 아버지를 못 쓰게 하고 자기 시압씨를 써. 그런께 딸 자식은 한번 떡 여서 내 삼 밖에 나가든 출가외인, 녀미여. 소용없어.²⁵⁾ 한편 시집에서는 며느리에게 집안 흥기를 기대하는 논리로 쓰일 수 있다. 명당을 훔쳐온 며느리 덕에 집안이 번성하게 된 시집에서 자손들이 그 할머니의 뜻을 기리는 특별 제사를 지내는 것에서도 알 수 있다.²⁶⁾ 둘 다 가부장적 가족의 번영이라는 관점에서 여성의 행위를 보고 있는 것이다.

아들을 선호하고 딸을 배제하는 가족 구조에서 ‘나쁜 딸’의 탄생은 오히려 자연스러워 보인다. 시아버지는 아들의 ‘조상’이므로 그 음덕이 아들과 손자들에게 전해질 것이다. 또한 아들과 손자들은 나를 어머니-할머니, 나아가 ‘조상’으로 영원히 기억해줄 것이다. 반면에 친정에는 내 영혼의 자리가 마련되어 있지 않다. 시집과 달리 친정에서 내 존재는 현재의 부모와 형제에 그칠 뿐이다. 따라서 ‘딸이 뺏은 명당’ 류의 설화는 유교가족의 여성이 자기 정체성을 만들어가는 한 방식임을 말해 준다.

4. 마무리

불과 2-30년 사이에 다양한 학문 분과를 통해 유교와 여성에 관한 많은 연구가 쌓이고 있다. 그럼에도 불구하고 사상으로서의 유교, 역사로서의 유교, 종교 및 철학으로서의 유교 등 ‘각종’ 유교와 ‘다양한’ 여성의 만남은 여전히 유효하면서 중요한 주제다. 유교와 여성 연구의 확장 and 심화는 전통사회 여성의 ‘진실’을 풍부하게 드러내는 일이기도 하지만 현대사회 여성 문제의 역사적 경로를 파악하는 데도 유용하다. 이 발표문에서 사용한 가족종교라는 개념은 유교사회 여성의 삶과 생각을 규명하기 위한 낯선, 하나의 시도이다. 대상에 접근하는 관점과 방법을 다변화하는 것은 가려졌거나 배제되어 온 진실을 새롭게 찾아내는 의미가 있다.

가족종교 공동체에서 조상은 ‘궁극적 존재’이다. 궁극적 존재를 향한 숭배인 조상제사는 사후존재나 사후세계를 지향해서라기보다 현재 살아있는 삶 속에서 죽음을 포용하고 극복하

25) 『한국구비문학대계』, 6-3, 한국정신문화연구원, 1984, 454면(김종대, 앞의 글에서 재인용)

26) 이인경, 앞의 글, 208면

려는 자기 구원의 한 방식이라 할 수 있다. 현재의 부와 모는 미래의 조상이 된다는 점에서 부모에게 올리는 효 또한 종교성이 짙은 개념이다. 사랑과 공경을 주요 가치로 하는 효에는 아버지와 어머니의 구분이 없다. 따라서 여성은 어머니의 자리를 획득함으로써 이 종교 공동체에서 숭배의 대상이 될 수 있다. 다만 딸이 아닌 아들의 어머니로서이다. 그런 점에서 ‘아들 낳기’, ‘친정의 복을 시집으로 훔쳐가기’, ‘시집 귀신되기’ 등은 자기 구원의 여성적 문법이다. 가부장적인 가족종교 속에서 여성의 삶은 제한적일 수밖에 없지만, 자기를 구성하는 의식과 실천은 적극적으로 해석할 필요가 있다.

“가족종교 유교와 여성의 실천” 논평

허라금(이화여대)

이숙인 선생님(이하 존칭 생략)은 그동안 유교 여성 연구에서 비교적 간과했던 여성의 내면적 동력에 주목하여 이들 여성에 대한 이해에 접근할 것을 제안한다. 그것은 “여성을 규정하는 제도나 도덕체계 등의 외면적 부분”에 집중한 나머지 “주체가 없는 수동적인 삶이라거나 남성지배체제의 피해자”라고 규정해온 많은 유교 여성 연구의 관점 편향성을 시정하고자 하는 연구자의 문제의식과 연구 목적을 시사하고 있다.

이숙인은 이를 위해 유교를 종교 혹은 종교에 비견되는 것으로 해석하는 유교관을 도입한다. 유교의 종교성은 사후에도 조상-후손으로 연결되는 영속성을 통해 “죽음에 대한 불안과 공포를 해소하려는 방법”이라는 데서 찾는다. 종교는 죽음으로부터의 구원을 그 본질로 하는데, 유교는 (기독교와 같은 서구의) 초월적 절대적 신에 의한 구원 대신, 가계 내재적인 영속성의 구원을 염원하는 종교라는 것이다. 이런 종교적 구원의 맥락에서 여성의 행위를 해석하면, 그동안 연구가 찾지 못했던 여성 자신의 합리적인 욕망(목적)이 드러난다는 것이다.

남편과 이미 원수 같은 관계임에도 불구하고 여전히 그의 처이고자 10년의 세월을 송사에 매달렸던 신태영의 행동이 유교 밖의 시점에서 보자면 불가해하고 어리석어 보이지만, 아들의 아버지의 처로서만이 아들의 어머니로서 인정되고 사후 제사를 받는 조상에 속하게 되는 유교의 가계 논리를 알고 나면, 그녀의 선택이 영속성을 얻을 수 있는 유일한 것이었음을 깨닫게 된다.

자신을 낳아준 부모에게 불효함을 무릅쓰고 시가를 위해 친정의 명당자리를 빼앗아 오는 여러 설화 속 여성들의 선택 역시 그것을 단지 시가밖에 모르는 것으로, 맹목적으로 가부장적 유교 도덕에 순응하는 것으로 해석하는 것이 얼마나 일면적인 독해인지를 알게 된다. 자신의 영속성을 추구하는 종교적 유교 여성의 맥락에서 보자면, 이들은 주어진 조건에서 자신을 위한 최선이 무엇인지를 분별하고 그것을 위해 실행하는 존재로서, 순응적이라기보다 주체적이다. “자기 존재에 대한 의식이 강한 여성일수록 ‘어머니-조상’으로서의 정체성을 강화”시키게 된다는 이숙인의 문장이 이를 확인해 준다. 불효를 무릅쓰고 자손을 위해 친정 부모가 묻힐 명당자리를 훔쳤던 여성의 행위는 유교 종교 질서 위에서 행해진 자기 존재의 긍정이자 구원을 향한 의지이다. 그들의 행위를, 자기 존재를 부정한 채 남편과 아들과 시부모의 안녕만을 고려한, 자기 상실의 선택이라고 할 수 없게 된다.

이렇듯, 유교 여성의 행위 주체성을 부정하는 시선에 도전하고자 했던 이숙인의 연구 목표는 종교성을 도입함으로써 매우 효과적으로 성공하고 있다. 유교 가족 관계 속 여성의 실천이 단지 주어진 위치 역할에 타율적으로 따르는 것처럼 보이지만, 실은 자신을 위한 적극적인 의지의 실천이기도 했음을 종교적 구원이라는 새로운 유교 해석의 고리를 매개로 설득력 있게 풀어내고 있다.

페미니즘의 관점에서 유교에 관심을 갖고 있는 독자로서, 이 글을 읽고 난 후 남는 질문

이 있다. 이숙인이 새롭게 발견해 낸 이들 여성의 행위성은 페미니즘의 관점에서 어떻게 평가할 수 있을 것인가? 철저히 가부장적인 가족제 안에서도 자신을 위한 선택을 하고 그것을 관철시켰던 이 연구에 등장하는 여성들은, 오직 부계적 가족 계보에 의존해서만 자신의 구원을 허락하는 당시 질서와는 어떤 관계에 놓여 있는 것인가? 그 질서와 대척적 관계가 아님은 분명해 보인다. 그렇다면 그 질서의 수호자인가 아니면 그 질서를 넘어서는가?

페미니즘의 초기 유교 여성 연구는 유교의 가부장제적 성격(이숙인의 표현에 따르면 “여성을 규정하는 제도나 도덕체계 등의 외면적 부분”)에 초점을 맞추었고, 이에 따라 유교 질서 속 여성들을 쉽게 가부장제의 피해자로 담론화했던 것도 어느 정도 사실이다. 그러나 이런 구조적 접근이 지나치게 구조 안의 여성을 타자화하고 개별 여성들을 무력한 존재로 위치시킨다는 자기성찰적 비판을 거치면서, 페미니즘 연구들은 그 안에서 발휘되는 여성들의 행위성에 초점을 맞춰 그들 행위의 의미를 보다 다층적으로 해석하는 연구물을 생산하고 있다. 이들 연구들 중에는, 비록 이들의 실천이 외부적 시선에서 볼 때 유교적 규범을 여전히 답습하고 있는 것처럼 보이지만, 실은 그들은 주어진 삶의 맥락 속에서 외부 규범과 자신의 욕구를 끊임없이 협상하고 조율하는 선택을 하고 있으며, 그것에 의해 기존 질서에 미세한 균열을 만들고 변화를 가져오는 식으로 행위성을 발휘하고 있음을 밝히는데 의의를 두고 있다.

이러한 맥락에서, 이숙인의 여성들은 유교가족 질서와의 관계에서 어디에 위치하고 있는지 묻게 된다. 물론, 이 글에서 이숙인은 과거 유교 여성의 행위성의 의미를 종교성의 맥락에서 새로이 구성하는 것에 목표를 둔 것 같고, 그 목표는 이미 달성했다고 할 수 있다. 그러나, 이 연구가, 아직 완결된 것이 아니라면, 나머지 연구에서는 이 발표문에 등장하는 여성들의 행위성에서 가부장적 질서를 교란할 가능성 역시 발굴되기를 기대한다.

그것은 유교 여성의 주체적 존재성을 회복시킨 이 연구가 그 여성들을 역사 속 과거에 남겨 두는데 그치지 않고 탈가부장제를 지향하는 오늘날의 여성들과 이어줄 수 있기를 바라는 때문이다.

Feminism and Confucianism

Il-Beom Choi (Sungkyunkwan University)

First of all, I'm going to explain why I'm writing this. The subject of this article implies feminism, and so far I have never done a serious study of feminism, so I deem that writing related to it is not appropriate for myself. Nevertheless, I chose to write on this because of the increasing dissension and tribalism that is fragmenting Korean society today. In the midst of the emergency of the pandemic crisis of COVID-19, our society is now faced with numerous challenges which are countless: political system issues, political and ideological issues, ongoing disputes with North Korea, diplomatic issues between China, Japan and the United States, and housing issues, tax problems, employment problems, and wages that are directly related to people's lives. In addition, a series of suicides by public officials also caused serious problems affecting public sentiment.

Now what we need to do is to discuss and explore ways to overcome these problems and stabilize the lives of the Korean people, and I shall attempt to approach this through the lens of feminism. In other words, the goal of this article is not to conduct academic discussions on feminist ideas, theories or practices but, to be specific, to use feminism to explain problems of Korean society and to suggest ways to overcome them. The reason why I chose feminism is not only because of the great influence that feminists hold in contemporary Korean society, but also because of the theme of this conference, "Women, Family and Korean Confucianism," an idea which first came to mind more than 20 years ago in the winter of 1999, when the Korean Society of Confucianism held a conference titled, "Is it possible to join Confucianism and Feminism?"

At that time, Lee Eun-sun, one of the presenters, argued that Korean feminism should actively seek a meeting with Confucianism, a traditional ideology, in her thesis titled "Confucianism and Feminism & Interpretation Science on establishing the Relation" When the conference was published in [Women's news] (여성신문), feminist scholar Kang Nam-soon wrote, "About Confucianism and feminism, and its impossible union", and the content claimed that it was impossible to marry Confucianism and Feminism, as the title suggests. Lee Eun-sun refuted the claim through her article "Confucianism and Feminism to Meet Again", and another female scholar, Huh Ra-keum, who read the two scholars' arguments, wrote "Meeting between Confucianism and Feminism: About Its Meaning", which was primarily a criticism of Lee. Thus, the debate among the three feminists at the time concluded with a majority rule that it was either impossible or barely possible to merge Confucianism and

Feminism.

At this point, we can infer that the type of feminism in Korea today which exerts the greatest political and social influence is Marxist or socialist feminism. I don't intend to scrutinize or criticize socialist ideas and theories in this article, as I lack the intellectual background to do so. What I just want to point out is that one of the important causes of conflict and confrontation that is evident in Korean society now is this form of feminist thought, movement, especially the attitude that calls for only revolutionary struggle without allowing even academic discussion.

In retrospect, the Women's Liberation Movement has an inevitable relationship with the emergence of modern society. Confucianism also failed to concentrate on women's problems in the implementation of the ideal political society, and it is clear that Confucianism has traditionally carried out family-oriented, male-centered thinking. Thus, Confucianism today needs to spur philosophical thought and push social action based on a new modern perception of women. This will have a profound impact on Confucianism now and in the future.

It is not possible to conclude how Confucianism will develop on women's issues in the future, but I can at least try to point out the important factors in determining its direction and method. One is that it will be a method of recognition and expansion by means of benevolence and righteousness(仁義) mentioned by Mencius. As you may already know, Mencius advocated to adopt a method of benevolence and righteousness(仁義) rather than national interest as a method of ending uncertainty and achieving peace amidst the confusion of the numerous wars in the Warring States Period. "Superiors and inferiors will try to snatch this profit the one from the other, and the kingdom will be endangered. They will not be satisfied without snatching everything." (Mencius 1.1) Following Mencius' beliefs, it is a fact that feminism is not aimed at securing or winning women's superiority over men.

What I would like to add is that at this point in the 21st century, mankind is now facing a new problem, and it is by no means wise to push the 19th century ideology which was adopted as a way of achieving the liberation of women. Feminism is an ideology produced against the 18th century backdrop of humanism and the overcoming the evils of capitalism, but now it is time to pursue forward-looking changes in the new environment of machine-human automation conflict due to the Fourth Industrial Revolution.

페미니즘과 유교

최일범 (성균관대)

1.

먼저 내가 이 글을 쓰는 이유를 설명하려고 한다. 이 글의 주제에는 페미니즘이 내포되어 있는데, 지금까지 나는 페미니즘에 대해 학술적으로 진지한 연구를 한 적이 없기 때문에, 이와 관련된 글을 쓰는 것은 스스로 적절하지 못하다고 판단한다. 그럼에도 불구하고 내가 이 글을 쓰는 배경에는 지금 한국 사회에서 심각하게 전개되고 있는 국민적 분열, 편 가르기 현상이 있다. 지금 우리 사회는 코비드 19의 팬데믹 사태라는 비상 상황 속에서, 국가 체제 문제, 정치 이념 문제, 북한 문제, 중국과 일본 및 미국 사이에서 줄타기 하는 외교 문제, 그리고 국민의 생활에 직결되는 주택 문제, 세금 문제, 고용 문제, 임금 문제 등등 일일이 열거만 하기에 숨이 차는 수많은 난제를 목전에 두고 있다. 게다가 연이어 발생하는 공직자들의 자살 행위도 국민 정서에 미치는 심각한 문제를 유발한다.

지금 우리의 당위는 이런 문제들을 극복하여 국민의 삶을 안정시키는 방법을 논의하고 모색하는 데 있고 판단하고, 페미니즘을 통해 문제에 접근할 것이다. 다시 말하면 이 글의 목표는 페미니즘 사상이나 이론 또는 실천 자체에 대한 학술적 논의를 진행하는 데 있지 않고, 구체적으로 밝히자면, 한국사회의 현상을 설명하고 극복의 방법을 제시하는 데 페미니즘을 활용하려는 것이다. 내가 페미니즘을 선택한 이유는, 지금 한국 사회에서 정치적, 사회적으로 페미니스트들의 영향력이 대단할 뿐 아니라, “여성, 가족, 그리고 한국 유교(Women, Family and Korean Confucianism)”라는 이번 학술회의의 주제가 20여 년 전 1999년 겨울 한국유교학회가 ‘유교가 페미니즘과 만날 가능성이 있는가?’라는 주제로 개최했던 학술회의를 떠올리게 했기 때문이다.

당시 발표자 중 이은선은 ‘유교와 페미니즘, 그 관계 맺음의 해석학’이라는 논문을 통해 한국 페미니즘이 전통 사상인 유교와 만남을 적극적으로 모색해야 한다고 주장하였다. 이 학술회의가 [여성신문]에 기사로 실리자 페미니즘 학자인 강남순은 ‘유교와 페미니즘, 그 불가능한 만남에 대하여’라는 글을 썼고, 그 내용은 제목이 시사하듯 유교와 페미니즘의 만남은 불가능하다는 주장이었다. 이에 이은선은 ‘다시 만나야 하는 유교와 페미니즘’이라는 글을 통해 반박하였고, 이 두 학자의 논쟁을 읽은 또 다른 여성학자 허라금은 ‘유교와 페미니즘의 만남 : 그 의미에 관하여’라는 글을 썼는데, 그 내용은 주로 이은선에 대한 비판이었다.¹⁾ 따라서 당시 세 여성학자들 간의 논쟁은 일단 유교와 페미니즘의 만남의 가능성은 불가능하거나 희박한 것으로, 적어도 다수결의 원칙으로서는, 일단락되었다고 볼 수 있다.

2.

나는 당시 발표된 학자들의 글을 천천히 읽어보았다. 그러자 그 위에 전에 읽은 정현백의

1) 한국유교학회편. 『유교와 페미니즘』. 철학과 현실사. 2001년. 서울.

페미니즘에 대한 글이 오버랩되었다.²⁾ 그 이유는 이 글의 말미에서 설명하기로 하고, 먼저 이은선의 글을 요약하기로 한다. 이은선이 유교와 페미니즘의 만남을 거론한 배경에는 당시 한국 페미니즘 연구와 운동의 방향에 대한 우려가 있었다. 이은선은 앞서 소개한 논문에서 자신이 페미니스트 종교인으로서 한국의 일반 페미니즘 운동과 만나는 일이 어려웠다고 고백하고, 그 이유를 지금까지 한국 페미니즘 운동과 그 학문적 탐구인 여성학이 주로 사회와 학적 시각에서 행해져 왔고, 이를 주도하는 여성학자들에게서 종교나 전통 또는 민족은 도저히 관계 맺을 수 없는 성 억압적인 기제로 파악되는 데서 찾았다. 또한 그는 한국의 페미니즘 연구자들이 온통 서구 계몽주의의 딸들로서 자아의 독립과 해방, 보편과 현재만을 중시하고 그 외의 것에 대한 이야기는 반페미니즘으로 외면했다고 비판하였다.

이은선은 자신의 유교에 관심이 스위스 유학 당시 지도 교수인 Fritz Buri의 제안으로 ‘페스탈로찌와 왕양명의 비교 연구’를 박사 논문의 주제로 선택하면서 형성되었다고 한다. 대학에서 철학과 신학을 전공한 이은선은 박사 논문을 준비하면서 전통적 기독교의 ‘그리스도 우상주의’를 비판하였고 남성 그리스도의 배타성과 ‘아버지 하나님’의 가부장주의를 해체시키는 한편 페스탈로찌와 왕양명 두 사상가로부터 네 가지 공통점, 첫째 ‘조월(신적 씨앗 또는 理)’을 인간 심(心)에 깊이 내면화한 것, 둘째 그러므로 인간은 이원론적 형이상학적 실체로 나뉘지는 존재가 아니라 그 삶의 전일적이며 통전적인 움직임 속에서 내면화된 조월을 실현해나가는 존재로 본 것, 셋째 따라서 양자 모두 조월을 실현하는 실천적 행동이 중시되는 것, 넷째 궁극적으로 만물일체(萬物一體)를 주장한 것 등이다. 이은선은 왕양명이 유교의 조월적, 형이상적 본체인 태극(太極), 리(理), 도(道)를 인간의 심(心)에 내면화한 양지(良知)를 ‘그리스도 이후(postchristian)’ 윤리학자들의 ‘성령’에 결부시켰다.³⁾ 그리고 한 유대인 남성인 예수만을 그리스도로 보는 시각에서 벗어나 성령의 임재와 담지를 통해 누구나 그리스도가 될 수 있다는 사상은 양지의 담지와 성숙을 통해 인간은 모두 성인(聖人)이 될 수 있다고 하는 왕양명의 사상과 상통하며, 이런 해석은 여성과 남성 예수 그리스도의 만남의 좋은 근거가 될 수 있다고 확신하였다고 한다.

나는 왕양명의 심학을 통해서 유교와 페미니즘의 만남을 시도한 이은선의 발표에 깊은 공감을 표시하였다. 동아시아에서 14세기 이래 가장 영향력이 있던 주자학의 주지주의적, 객관주의적 사고를 비판하고 실존적, 주관적 사상을 주장한 양명학은 동아시아를 근대로 이끌 수 있는 생명력을 갖춘 사상이었다고 보기 때문이다. 예를 들면 양명학을 계승한 이지(李贄, 1527~1602)는 중국에서 남녀평등을 주장한 효시로 인정받고 있는 것이다.

3.

이은선의 발표에 대해 강남순은 ‘유교와 페미니즘, 그 불가능한 만남에 대하여’라는 글에서 비판적 논리 몇 가지를 제시하였다.

첫째, 모든 종교 속에서 여성 해방적 원리를 추출해낼 수 있는 것은 아니라는 것, 구체적으로 말하자면 기독교에는 여성 해방의 원리가 있지만 유교에는 없다는 것이다. 기독교의 여성 해방 원리는, 기독교의 가부장제가 실은 예수 정신을 왜곡한 결과라는 반성, 즉 예수

2) 김영한 임지현 편. 『서양의 지적운동 I』. 정현백. 「페미니즘」. pp.171-212. 지식산업사. 1999년. 서울.

3) 이은선, 「유교와 기독교 - 그 만남의 필요성과 의미」, 『신학사상』, 1993 가을, 한국신학연구소.

를 근간으로 하는 초기 기독교는 소외되고 비인간 취급을 받았던 하층민들을 온전한 신의 형상으로 인식하고 신 앞에 평등하고 고귀한 인간임을 실천적으로 확인한 ‘예수 운동’이었으며, 이것이 곧 기독교의 근본정신이라는 각성에서 발견되었다고 한다. 또한 기독교는 인간을 신의 형상으로 창조된 존재인 동시에 이기적이고 권력 집착적인 죄성을 지닌 이중적 존재로 규정함으로써, 인간이 가부장적 왜곡을 범할 수 있었던 근거와 이를 철저히 변혁해야 할 당위성을 설명할 수 있다고 한다.

둘째, 여성을 남성과의 관계에서가 아니라, 고유한 개체적 존재로 볼 수 있는 개체성의 원리가 인권 개념과 페미니즘의 기본적 인식의 틀이라 것, 구체적으로 말하면 여성을 남성과의 관계에서 인식해서는 안 되며, 내가 신의 형상으로 창조된 고귀한 존재인 것과 같이 너도 그런 고귀한 존재라는 인식, 진정한 너의 개체적 존엄성에 대한 철저한 인식이 선행되어야 비로소 진정한 평등적 관계성을 이해할 수 있다는 것이다.

셋째, 유교적 평등공동체의 역사적 부재, 즉 여남 평등적 프락시스의 철저한 부재이다. 유교적 관계주의는 근원적으로 남성/여성, 적자/서자, 남편/아내, 아들/딸, 양반/상민, 장/유 등 위계적이고 남성중심적 관계성을 기초로 하며, 인간을 개체적으로 보는 인식이 근본적으로 결여되어 있는 허위평등주의이다. 과연 유교가 인류 역사에서 가장 급진적 체제 변혁적 정치운동과 만날 수 있는가에 대해 근원적 회의가 든다.

넷째, 한국적 페미니즘의 모색은 유교적 가부장제성의 폐해에 대한 철저한 이론적/실천적 해체로부터 출발해야 한다. 유교가 한국과 아시아의 역사에서 여성을 위한 해방적, 변혁적 원리가 된 적이 없고 오히려 다양하고 철저한 성차별의 윤리와 가치 및 제도를 고착화하는데 주도적 역할을 해왔다면 한국적 페미니즘의 모색은 유교의 성차별성을 철저히 해체하는 데에서 찾아야 한다.

다섯째, 유교와 페미니즘의 만남을 시도하는 관점이 정말 페미니즘의 이론과 정치적 전략들에 대한 보다 총체적이고 근원적인 인식을 전제하고 있는가, 그리고 유교가 페미니즘과 만나기 위한 필수 조건으로서 기존의 차별적 체제들을 근원적으로 해체할 수 있는 강력한 급진적 혁명성을 지니고 있어야 한다는 이론적 분석을 철저히 하고 있는가, 그 혁명성이 역사 속에서 해방적 평등공동체를 구가하거나 혁명적인 구체적 원리를 제공한 역사적 자취가 있는가를 점검해야 한다.

강남순의 주장에 의하면, 그가 제목에서 시사한대로, 유교와 페미니즘의 만남은 태생적, 현실적으로 불가능하다. 만약 가능하다면 오직 학자의 실현 불가능한 추상적 사유에서만 가능하다고 할 수 있겠다. 글의 말미에서 강남순은, 기독교 페미니스트들은 학문 영역에서만 아니라 직접 교회에서 실천되었음을 거론하면서 유교가 페미니즘과 만남을 시도하려면 다음의 조건 정도는 갖추어야 한다고 강조하였다. ‘한국의 유림들이 혹은 유림의 일부라도 여성을 그들과 동등한 자격과 권리를 지닌 존재로 인식하고, 한국의 독재 상황에서는 침묵하던 유림들이 여성 단체에 의한 호주제 폐지, 동성동본 결혼 금지 철폐를 반대하는 시위라도 멈추자는 자생적 목소리가 나온다면, 중국이든 한국이든 유교적 원리에 입각한 남녀 평등 공동체의 역사적 흔적을 조금이라도 찾아낼 수 있다면...’

강남순의 논리는 유교와 페미니즘의 만남에 대한 학술적 논의는 필요가 없다는 것으로 귀결된다. 유림들로 하여금 이런 정도의 행동을 보여주도록 하지 못한다면 유교와 페미니즘의 만남은 논할 학술적 기회조차 허용될 수 없다는 말이다. 이은선이 시도하는 철학적 지평의 페미니즘과 유교의 만남은 아무런 의미도 없는 것이라는 뜻이다.

4.

나는 지금까지 이렇게 학술적 논의와 토론을 무력화하는 일방적 주장을 본 일이 없다. 페미니즘은 학술적으로 토론할 수 없는 것인가? 페미니즘은 오직 실천만을 요구하는가? 역사적으로 과거에 여남평등 공동체를 구가한 경험이 없다면 유교는 페미니즘을 말할 자격이 없다는 주장 또한 심각한 문제를 안고 있다. 내가 이 글에서 문제 삼고자 하는 것은 사실 페미니즘 자체가 아니라 지금 페미니스트들이 견지하는 이런 대화의 일방적 태도이다. 인간은 사유를 통해서 가치와 원리를 발견하고 그것을 삶에서 실현한다. 그런데 애초에 실천이 없다면 그 원리를 논하지도 말라는 것은 무슨 논리인가? 도대체 강남순의 일방적 주장은 어디에 근거하고 있는가?

그것은 페미니즘을 정치적, 전략적 혁명 활동만으로 인식하고 있기 때문이 아닐까? 강남순은 앞에서 본 바와 같이 페미니즘을 ‘인류 역사에서 가장 급진적 체제 변혁적 정치 운동’이라고 설명하였다. 또한 어느 종교든 페미니즘과 만나기 위한 필수 조건으로 그 종교가 기존의 차별적 체제들을 근원적으로 해체할 수 있는 강력한 급진적 혁명성을 지니고 있어야 한다고 주장하였다. 다시 말하면 급진적, 체제 변혁적, 근원적 해체, 강력한 혁명성 등이야말로 강남순이 말하는 페미니즘의 핵심이다. 이는 마치 페미니즘이 뭐냐고 묻는 학생들에게 설명은 할 필요도 없고 들을 필요도 없으니 당장 혁명운동에 앞장서라고 선동하는 것으로 들린다.

강남순은 최근에 발간된 『페미니즘 앞에서 선 그대에게』라는 자신의 저서에서 ‘성차별을 비롯한 모든 차별은 ‘지배의 논리’(logic of domination)에 의해 작동되며, 페미니즘이 지향하는 목표는 크게 세 가지라고 말한다. 첫째, 성차별을 종식시키는 것, 둘째, 젠더 평등과 젠더 정의를 실현하는 것이다. 그리고 페미니즘이 지향하는 세계를 구성할 충분조건은, 인간은 ‘젠더’로만 사는 것이 아니기 때문에, 이 두 가지만으로는 부족하다고 하며, 세계시민성을 강조하는 코즈모폴리타니즘(Cosmopolitanism)을 지향하는 페미니즘의 궁극적 목표는 계층, 인종, 국적, 성적 지향, 장애 등과 관련된 모든 종류의 정의가 실현되는 세계를 지향하는 것이라고 주장하였다.

여기에서 나는 앞에서 말했던, ‘정현백의 글이 오버랩된 사정’에 대해서 설명하고자 한다. 정현백은 현 정부에서 여성가족부 장관을 역임했는데, 그 사실만으로도 그의 페미니즘에 대한 글은 나의 관심을 끌기에 충분했다. 왜냐하면 이 학술회의의 주제이기도 한 “여성과 가족”에 관한 국정을 운영하는 최고 책임을 페미니스트가 담당하게 되었기 때문이다. 나는 당시 정현백의 페미니즘에 관심을 갖고 마침 나의 서재에서 발견한 그의 글을 읽어보았다.

정현백은 페미니즘에 대해 ‘인류 역사상 가장 혁명적인 사상으로 세계 인구의 절반이 처한 현실의 질곡을 폭로하고 그들의 해방을 위한 대안을 모색하는 시도로서 성차별이 종식되는 그날까지 존속할 긴 생명력을 가진 운동’이라고 강조한다. 복잡한 페미니즘의 사상적 흐름을, 여성억압을 불합리한 제도나 법체계의 개혁을 통해서 극복하려는 자유주의 페미니즘, 성차별의 본질을 자본의 착취와 계급의 불평등에서 구하려는 마르크스주의 페미니즘, 계급적 불평등보다도 성차별을 모든 억압의 근원에 두는 급진적 페미니즘, 그리고 가부장제와 자본주의를 여성억압을 만들어내는 양대구조로 파악하는 사회주의 페미니즘으로 사분되어 있다고 요약하였다. 이어서 ‘자유주의 페미니즘과 전통적 마르크스주의 페미니즘은 1960년대 말, 1970년대 초 페미니즘 제2의 물결이 일어날 때까지 서로 경쟁과 타협을 반복하면서 여성해방이론의 양대 기둥을 이루었다’고 하였다. 이는 자유주의와 마르크스주의가 세계

의 페미니즘을 주도하는 양대 이념이라는 것이다. 그러나 바로 이어서 ‘마르크스주의자에게는 여성 해방은 계급의 폐지, 즉 자본주의의 종식을 통해 달성될 수밖에 없었다. 자유주의 페미니즘 이론이나 정치적 대안은 몇 가지 한계를 안고 있다. 정신과 육체를 이분법적으로 나누고, 육체의 중요성을 경시하면서 이성이나 정신적 가치를 과도하게 주장하는 자유주의의 이원론은 ‘여성은 자연과 육체, 남성은 문명과 정신에 더 밀접히 연관되어 있다는 결론으로 유도되기 십상이다. 정신에 대한 강조는 남성은 지적 분야를 지배하고, 여성은 일상적 업무에 종사한다는 가정을 암암리에 성립시켰다. 이런 점은 바로 자유주의가 본질상 페미니즘과 양립할 수 없음을 증명하는 것이다’라고 하였다. 이는 페미니즘이 자유주의를 탈피해서 사회주의로 나아가야 한다는 방향 지시이다. 다시 말하면 자유주의를 버리고 사회주의 이념의 방향으로 나아가는 것이 페미니즘의 올바른 방향이라는 것이다. 이 추론은 다음의 진술을 통해서 더욱 확실해진다.

“아시아에서 페미니즘 사상의 태동이 전무하다고 단정 짓기 어렵다. 사실 여성운동은 이 지역에서도 상당히 활발한데 이념적인 면에서는 마르크스주의 페미니즘의 지역적 분화로 볼 수 있다. ‘중국이나 베트남에서 여성운동은 혁명을 통한 사회변혁과 여성 지위 확장을 결합하는 데 성공한 사례이다.’⁴⁾

중국과 베트남의 여성운동이 혁명을 통해서 사회를 변혁하고 여성의 지위를 확장하는 데 성공한 사례라는 주장은 페미니즘 운동과 사회주의 혁명의 동일시가 아닌가? 마르크스-레닌주의의 여성 이론은 기본적으로 당성(黨性)에 충실한 인간을 만든다는 근본적인 관점에 의해 전개되어 있다. 공산주의 국가에서 여성인권, 여성지위는 그것이 공산주의로의 이행이라는 목적하에 이루어진 면이 크다. 블라디미르 레닌은 “자본주의사회는 인간의 무분별한 욕구에 의해 지배되는 정체이므로 성차별적 양분화는 자본주의사회 하에서 필연적이다. 즉 자본이 지배하는 곳은 남성이 지배하는 곳이다.”라고 주장하여 진정한 여성 해방의 길은 공산주의 혁명이라고 주장했는데, 위와 같은 맥락에 적용할 수 있는 말이다. 이렇게 보면 강남순이 말한 코스모폴리타니즘(Cosmopolitanism)을 지향하는 페미니즘의 궁극적 목표가 계층, 인종, 국적, 성적 지향, 장애 등과 관련된 모든 종류의 정의의 실현이라는 것도 사회주의 혁명을 말하고 있는 것이 아닐까? 그렇다면 당연히 페미니즘과 유교의 만남은 불가능할 수밖에 없을 것이다.

강남순은 페미니즘의 근본적인 명제를 다음과 같이 표현하였다.

“인간은 홀로 존재하는 것이 아니라, 타자와 함께 존재할 수 있을 뿐이다. 그래서 존재함이란 ‘함께-존재함’을 의미한다.”(289쪽)

인간이 함께 존재한다는 것은 생물학적 사실이다. 그런데 함께 존재하는 인간 사이에 왜 불평등이 발생하는가? 강남순은 그 이유를 이렇게 말한다. “사람들은 갓 태어난 아기를 제일 먼저 ‘여자’와 ‘남자’로 구분한다. 그리고 여자아이에게는 분홍색을, 남자아이에게는 파란색 옷을 입히면서 자연스러운 젠더 분리를 진행한다. 이후 남자아이들은 총이나 자동차와 같은 장난감을, 여자아이들은 인형과 소꿉놀이 장난감을 가지고 논다. 사춘기 남자아이들은 성인잡지, 포르노, 게임 등 다양한 매체를 통해서 ‘남자다움’과 ‘여자다움’의 이데올로기를

4) 정현백, 「세계의 여성운동」, 한국여성연구회편, 『여성학강의』 동녘, 1991, pp.244-254.

주입받는다.”(144쪽) 남성 우월주의가 만들어낸 가부장제사회에서 여성은 성차별을 현모양처가 되는 ‘생존의 기술’로 ‘자연화’하고, 재생산에 동참해왔다고 분석한다. 그리고 그 배후에는 모든 것을 우월하고 열등한 것으로 나누는 이분법적 사유방식에 의해 구성된 지배의 논리가 존재하며, 이 논리가 일상의 전 영역에서 작동하면서 다양한 ‘지배와 종속’ 구조를 생산한다고 주장한다.

5.

이쯤에서 보면 오늘날 한국의 페미니즘이, 부분적이지만 적어도 정치적, 사회적 영향력을 가장 크게 발휘할 수 있는 페미니즘이, 마르크스주의 내지는 사회주의적 페미니즘이라는 것을 추론할 수 있다. 따라서 이들의 페미니즘은 철학적으로는 유물론적 변증법의 입장에서 자연과 인간 및 사회를 파악하고 있음을 알 수 있다. 그것은 세계의 근원을 물질만으로 볼 뿐 아니라 물질은 그 스스로 운동·변화한다는 입장에 서서, 객관적 물질세계로부터 독립한 독자적인 정신성적 존재를 부정한다. 따라서 인간의 인식이란 객관적 물질 세계의 반영에 의해 성립하고, 반영으로서의 인식에는 실천이 그 기초가 되며, 이에 의해 반영의 발전이 있다고 파악하는 것이다.

사회의 변화와 발전에 있어서, 근본이 되는 것은, 상부구조를 규정하는 생산관계와 그 생산관계를 역사적으로 특징 짓는 생산력의 상호관계이며, 부단히 발전하는 생산력과 일정한 형식을 갖고 있는 생산관계 사이의 변증법적 관계(대립물의 통일과 투쟁)에 기초하여 일어나는 것이며, 동시에 이러한 상호관계를 반영하는 상부구조에서의 대립과 투쟁이 수반된다.

나는 이 글에서 사회주의 사상과 이론을 세밀히 분석하거나 비판할 생각은 없고, 실제로 그럴만한 지적 능력도 부족하다. 단지 내가 지적하고 싶은 것은 지금 한국 사회에서 극명하게 나타나는 갈등과 대립의 중요한 원인 중 하나가 바로 이런 형태의 페미니즘 사상, 운동이며, 특히 다른 사상이나 관점을 쓸데없는 것으로 매도하고, 심지어 학술적 논의조차 허용하지 않고 오로지 혁명적 투쟁만을 주장하는 태도가 문제라는 것이다.

둘이켜 보면 여성해방운동은 근대사회의 출현과 필연적 관계를 맺고 있다. 유교 또한 이상적 정치 사회 구현에서 여성 문제에 집중하지 못했고, 유교가 전통적으로 가족 중심, 남성 중심적 사고를 진행해 왔다는 것은 분명한 사실이다. 따라서 유교는 마땅히 여성에 대한 새로운 인식을 바탕으로 한 철학적 사고와 사회적 실천을 추동해 나아가야 한다. 이는 현재와 미래의 유교에 깊은 영향을 미칠 것이다. 앞으로 유교가 여성 문제에 대해 어떻게 발전할 수 있을지 속단할 수는 없지만 적어도 그 방향과 방법을 결정하는 데 중요한 요인을 지적할 수는 있다. 하나는 맹자가 말한 인의(仁義)에 의한 인식과 확충의 방법이 될 것이라는 점이다. 다 알다시피 맹자는 전국시대 검병 전쟁의 혼란 속에서, 혼란의 종식과 평화를 이루는 방법으로써 국익이 아닌 인의의 방법을 채택할 것을 유세하였다. “상하가 서로 이익을 다투면 나라가 위험하다. 상대의 것을 빼앗지 않고는 만족할 수 없다.”는 것이 그 이유였다. 페미니즘이 지향하는 것은 남성에 대한 여성의 우월성을 확보하거나 쟁취하는 데 있는 것이 아니라는 것은 누구나 인정하는 사실이다. 코즈모폴리타니즘(Cosmopolitanism)을 지향하는 페미니즘의 궁극적 목표가 계층, 인종, 국적, 성적 지향, 장애 등과 관련된 모든 종류의 정의의 실현이라는 지점에서 진정한 정의의 실현이란 무엇인가, 더불어 사는 삶이 무엇인가를 진지하게 고민해야 할 것이다. 한 마디 덧붙이고 싶은 것은 이제 21세기의 초반을 벗어나는 시점에서 인류는 새로운 문제에 봉착해 있어서 19세기의 소산인 페미니즘을, 게다가 여성

해방을 이루는 방법으로 채택된 19세기의 이념을 지금 이 시점에서 그대로 밀고 나가는 것은 결코 현명한 방법이 아니라는 점이다. 페미니즘은 18세기 이래 자본주의 폐해의 극복과 인본주의를 배경으로 생산된 이념이라면, 이제 21세기에 접어들어 제 4차 산업혁명으로 인한 기계와 인간의 대립이라는 새로운 환경에서 전향적인 변화를 추구할 시점이라고 생각하는 것이다.

최일범교수님의 “페미니즘과 유교”에 관한 논평

이상성(홍익대)

최교수님의 이번 발표 주제는 ‘페미니즘과 유교’에 관한 담론이지만, 일독 후 느낌은 마치 작금의 한국의 정치사회적 상황의 단면을 보는 듯한 소회를 갖게 만든다. 지금 우리 사회의 이른바 진보-보수간의 정치적 담론은 거칠기가 칼날처럼 예리하여 천박하다는 느낌마저 든다. 이슈가 되는 정치적 문제마다 해결책이나 타협점을 모색하기 보다는 ‘죽기 살기’로 달려드는 막말과 궤변 양상마저 보인다. 상대방에 대한 이해나 조화는 상상하기도 어려울 지경이고 쏟아내는 독설이 저급하기가 짝이 없을 정도다. 최교수님의 출발점도 이런 우리 상황의 심각성을 우려하시는 마음에서부터 비롯되었음을 언급하고 있다.

최교수님의 발표 내용의 대부분은 유교와 페미니즘의 만남을 긍정적으로 접근한 이은선 교수와 그 가능성의 싹을 송두리째 부정하는 강남순 교수의 주장을 다시 한 번 정리한 뒤, 관련 논의를 바탕으로 새로운 변화가 요청되는 오늘의 시점에서 접근 가능한 길을 모색하고 있다. 특히 강남순 교수의 입론이 학술적 논의와 토론을 무력화해 버리는 학자로서의 기본 태도마저도 갖추지 못한 점을 지적하였다. 이런 일방적 태도야말로 사회주의적 혁명가가 펼치는 ‘선동’ 행위에 다름없다는 따끔한 비판을 내놓으셨다. 해방 이후 우리나라에서 전개되고 있는 페미니즘 운동의 일방주의적 투쟁은 학술적 논의는커녕 다른 일체의 사상이나 관점을 ‘쓸데 없는 것’으로 매도하고 있다는 태도라고도 정리하셨다.

최교수님께서는 지적과 비판을 하시되 치우치지 않은 균형을 유지하셨고, 아닌 점을 아니라고 잘 말씀하셨다고 평자는 판단한다. 중도(中道)와 중용(中庸)의 관점에서 시(是)와 비(非)를 가리되 그 성격이 유물론적 변증법의 입장과 다르지 않다고 분명히 규정지었다.

평자 또한 한국 페미니즘 운동의 성격을 최교수님의 관점에 서서 보고 있다. 따라서 최교수님의 발표 내용에 대부분 공감하며 평자로서 몇 가지 개인적 소회를 덧붙이는 형식으로 여쭙고자 한다.

평자 생각에 여성이나 아내를 독립적 인격체로 보지 않고 도구적 성격으로 인식하거나 대했던 태도는 역사적으로 볼 때 동서양이 거의 다를 바 없다고 본다. 계백이 황산벌 전투에 나서며 아내를 먼저 죽이고 불퇴전의 각오를 다진 행위나 병자호란 때 청나라에 끌려가 친신만고 끝에 돌아온 조선 여인을 ‘환향녀(還鄉女: 하향녀)’으로 매도했던 사례와 그런 행위 저변에 깔린 여성에 대한 불평등한 인식은 우리나라나 동양에만 있었던 일이 아니었다. 뉴욕에 기반을 두고 1857년~1916년까지 발간되었던 미국의 정치 잡지 <하퍼스 위클리(Harper's Weekly)> 20호(1876년)에서는 ‘영국의 아내 경매’ 사진(현재 미시간 대학교 소장)을 소개하면서 1780년부터 1850년까지 영국에서 ‘팔려나간’ 부인들의 숫자는 공식적인 기록만 해도 300명이 넘었다고 밝힌 바 있다. 또한 동시대 영국의 시인이자 노예제 반대 운동을 했던 진보적 인물 토머스 데이(1748-1789)가 고아 소녀를 ‘구매’하여 자신에게 맞는 아내로 길렀다는 ‘미개한 것’을 했다고 게재했다.[한겨레, 2020.8.22. 13면 전면 소개기사 참조] 또한, 21세기 작금 미국 등지에서 빈번하게 발생하고 있는 인간 ‘불평등’에 관한 서구의 행태들을 보면 남녀 차별문제는 아예 그 다음 수준의 일로 여겨질 정도다. 물론 우

리나라 역사를 통하여 볼 때 전통사회에서 여성들이 당한 고통과 억압의 역사는 분명히 있었고 반성할 내용 또한 많았다. 다만 그 모든 문제점과 죄악이 모두 ‘동양’이나 ‘유교’에 있다는 관점은 매우 균형을 잃고 있다는 점을 우리는 분명히 말해야 한다고 본다. 또한, 유교의 본질에서는 남녀는 ‘차별’이 아니라 ‘차이’[夫婦有別]를 인정하는 ‘대대(待對)’의 관계임을 명확히 규정하고 있다. 그럼에도 불구하고 전통시대의 ‘현실’에서는 늘 남성이 여성을 차이로 인정하기 보다는 ‘차별적 대우’를 했던 점을 솔직히 인정하고 반성해야 할 필요가 있다고 본다. 평자는 그것을 정확하게, 동시에 알기 쉽게 설명할 필요성을 자주 느낀다. 따라서 최고수님께서 논문의 마지막 부분에서 제안하신 <맹자>의 ‘인의(仁義)’ 인식과 확충이 혼란의 종식과 평화를 이루는 방법으로 유효 적절해 보인다. 이에 덧붙여 평자는 <주역>의 ‘음양대대’ 이론의 본질과 내용 또한 정확하고 분명하게 해석 내지 해설하여 제시할 필요가 있다고 보는데 최고수님의 고견을 여쭙는다.

둘째, 평자는 한국페미니즘 운동의 일방성과 담론의 비확장성의 근본 원인 중 하나를 운동주체가 남성의 동참을 유도해 내지 못하는 점에 있다고 본다. 한마디로, 여성 인권 신장 운동을 여성운동가들만이 홀로 하고 있는 것이다. 평자 생각에, 남성들의 동참 없는 한국페미니즘 운동은 일부 여성들만의 ‘외로운 질주’가 될 가능성이 짙다. 그 운동의 결실은 상당 부분 혹은 대부분 남성의 인식 전환과 태도 변화를 기반으로 도출될 수 있음은 재론의 여지가 없다. 물론 여성 자체의 올바른 인식 전환과 투쟁도 중요하지만, 기본적으로 이 운동은 남성을 대상(?)으로 하고 있음을 부인하기 어렵다. 따라서 남성의 동참이 필수적으로 이루어져야 바람직한 결과를 도출해 낼 것이 분명하다고 할 수 있다. 평자는 이런 점도 한국페미니즘 운동가들에게 제안해야 한다고 보는데 최고수님께서 어떻게 생각하시는지 여쭙고자 한다.

끝으로, 유교의 현대화와 관련하여 특히 성균관(成均館)이나 유교계(儒教界)에서 활동중이신 분들의 각성과 노력이 필요하다고 평자는 본다. 한국 페미니스트들이 유교를 보는 관점은 거의 절망적인 수준이다. 우리 역사의 오점 내지 전통사회의 부조리의 근원으로 여기는 듯 하다. 평자는 전통음악인 ‘국악(國樂)’의 현대 음악과의 조화 내지 협연을 위한 창의적 노력을 비근한 예로 들고자 한다. 오늘 한국의 국악인들은 전통음악인 국악을 전통 그 자체로 보전하는 노력과 함께 현대 음악과의 부단한 협연을 모색하고 창의적 연주를 위해 상당한 노력을 보여주고 있다. 그리하여 우리 국악은 ‘전통성’과 ‘현대성’이 멋지게 공존하며 나날이 새로운 모습으로 나아가고 있다고 평자는 본다. ‘전통사상’인 유교 또한 여전히 미래적 가치를 지니고 있다. 유교의 역사 자체가 ‘이론보완’의 노력을 꾸준히 보여주었던 것을 우리는 잘 알고 있다. 다만 이런 노력들이 현대 유교인에 의해 거의 이루어지고 있지 않음은 크게 걱정할 문제이다. 한국 현대사회에서 남녀 평등에 대해 그 어떤 주체보다 선진적인 노력을 해야 할 주체는 바로 유교를 배우거나 실천하는 사람들이어야 하고, 그 중심 역할은 성균관의 전문 기구가 담당해야 한다고 평자는 생각한다. 요컨대, 페미니스트들이 아니라 성균관의 전문가들이 앞장 서 대사회적 문제를 중심으로 선도적(先導的)인 ‘입장’을 내고 ‘운동’을 전개해야 한다고 평자는 본다. 현재 성균관은 그런 대사회적 문제를 연구할 전문기구나 전담창구도 없고 의지도 없어 보인다. 이에 대해서도 최고수님께 고견을 여쭙고자 한다.

Searching for the Meaning of Confucian Life in the Age of Single-person Families

Jack-Young Kim (Chosun University)

1. The changing meaning of 'family'

Traditionally, families in China and Japan, including Korea, held the meaning of a blood-related community centered on parents, children and other relatives, which is formed on the premise of temporal and spatial equality within a certain space and time. These families entered the modern world and went through various forms of change. The family, previously based on the nuclear family model consisting of a heterosexual couple and their children, is now changing again into new forms including: same-sex couples, co-inhabitants, single mothers and single parents, non-marriage families, those who eat alone(혼밥족), and elderly people living alone.

This change shows that the meaning of family is changing from group to individual. In other words, it is transitioning from a traditional family composed of parents and children to a single-person family. Therefore, the word "family" originally means and implies "multiple members," but when the concept of a single-person family is established, the word "family" is reconstructed into a singular concept. This is a paradox then, that families are experiencing individualization. A family is a sub-system of society and the higher order above the individual, but the new singular-family system triumphs over the traditional.

2. Single-person households, single-person societies, single-person families

In Korea, single-person households account for 30.2 percent of all households as of 2019. A single-person household is defined as a household which involves living independently, such as cooking and sleeping, without any other members who share a meal or a bed. Single-person society emphasizes the lifestyle of living alone without anyone else, such as eating alone, drinking alone, traveling alone, and watching movies alone. Single-person society refers to a social life that is so 'asocial' that the common saying that "human beings are social animals" is called into question.

Households are residential community concepts, but single-person households remove the meaning of 'community'. At the same time, the term 'single-person household' results in a paradox that is co-operative. In other words, society lives in groups,

where single-person society removes the meaning of 'groups'. At the same time, paradoxes arise with the term "single-person society" in which a single person becomes a group. A family is a blood-related community of parents and children, whereas single-person families remove the meaning of 'blood-related communities'. At the same time, in the term 'single-person family', a paradox emerges with the idea of a single-person community.

According to Article 779 of the current Civil Act, 'family' is a legal term based on the premise of marriage. However, 'single-person family' is not a legal term. As can be seen in terms of singles, people who eat alone(혼밥족), single-parents, and divorcees(돌싱), single-person families are newly formed from the existing view of the 'family' based on the premise of marriage.

In terms of the traditional idea of family, "Single-person family" is the absence of parents and children, and is thus the domain of absence. The absence of parents and the absence of children paradoxically expands the rights of 'single-person' individuals and the autonomy of the private realm of 'family'. In other words, it is also an area where an infinite expansion of individuals is possible in terms of the singular individual's pluralization. Because "single-person family" is an area where one cannot take care of their parents nor nurture their children (Mencius 1.7), but in another sense, the principle of closeness, a Confucian universality, works in an extended way.

3. The meaning of Confucian Life in the age of single-person Families

The Confucian family is the source of self-preservation and the smallest moral community through the expression of filial piety, centered around patriarchs. On the other hand, modern families are places where household labor, childcare, and economic cooperation take place, focusing on sex, love, and couples and children. Beyond blood ties, modern families accept non-relatives as their children, same-sex couples in addition to heterosexual couples form family relationships, and even animals such as dogs and cats join the family ranks under the title of pets, and even sex dolls and humanoid robots come to be called family members.

Modern families expand like this, and on the contrary, one person can form a family. In the past, individuals held themselves in check and remained relevant as members of the family community. In addition, if benevolence, righteousness, propriety, and knowledge (Mencius 3.6) are human nature, it should be the most humane, but it has become the most inhumane form due to the dogma of moral chastity.

In this age of single-person families, we need to form solidarity with intimacy instead of filial piety. A change of direction is required from the blood-related intimacy to non-blood intimacy, and from the intimacy of the visible space, to the one within the non-visual space (cyber space). Therefore, in order for Confucian life to be possible in the era of single-person families, it is necessary to establish the principle of empathy and communication (benevolence), the principle of justice and welfare

(righteousness), the principle of real society and cyber order (propriety), and the principle of coexistence between humans and non-human beings as universal values (knowledge).

4. Conclusion

“If I own my body, my life, and my person, I should be free to do whatever I want with them” (Justice, Michael J. Sandel), should a single-person family be treated the same? Even if a single-person family acquires its status in the form of a universal family, human life as a social animal will still be maintained. If so, the possibility of continuing the vitality of Confucian life remains.

1인 가족 시대에 ‘유교적’ 삶의 의미 모색

김재경(조선대)

1. 문제 제기

십여 년 전까지만 해도 신기하고 낯설던 ‘혼밥’, ‘혼술’, ‘1인 노래방’이라는 말이 지금은 자연스럽게 당연한 일상이 되어 있다. 1인 가구는 2019년에 전체 가구의 30.2%에 달해 2000년(15.5%)보다 두 배 가량 늘어났다. 여성가족부가 올해 초에 실시한 조사에서 “혼인, 혈연관계가 아니더라도 함께 거주하고 생계를 공유하는 관계이면 가족이 될 수 있다”라는 질문에 국민의 69.7%가 동의하였다. 가문과 혈통을 중시하던 전통 유교의 가족관에서 보면 충격적인 결과이다.

우리사회에서 1인 가구의 등장은 유교의 몰락을 재촉하고 있다. 1인 가구는 유교의 가치들을 밑에서 받쳐 주던 실체와 같은 토대인 혈연의 붕괴를 보여주고 있기 때문이다. 인간행위의 근원으로 여겨진 효는 1인 가구에서 설 자리가 없기 때문이다. 1인 가구의 등장을 단순히 과도기적 현상으로 보기에에는 현재까지의 추세로 볼 때 무리이다. 1인 가구의 가속화가 전통 가족의 완전 해체로 이어지지는 않겠지만, 각종 전망은 부모자녀로 구성된 가족의 해체와 붕괴를 예견하고 있다. 2015년 이후 우리 사회의 가장 주된 가구로 등극한 1인 가구는 혈연의 붕괴, 효의 부재, 유교적 가족가치의 현실 괴리라는 ‘딱 끊어짐(斷絶)’ 효과를 우리에게 선사하고 있다.

이 논문은 이런 상황에서 ‘유교적’ 가치를 유교 이론 내부가 아니라 유교 이론 외부의 1인 가족 ‘현실’에서 찾아 유교적 삶의 의미를 모색할 수 있는지 그 가능성을 확인하려고 한다. 그러기 위해 먼저, 가족의 의미가 어떤 변화의 과정을 겪어왔는지 살펴본다. 두 번째로, ‘1인 가구’ 개념에서 <혼자 ‘따로’ 살면서도 친밀한 누군가와 주거와 생계를 ‘함께’ 공유할 마음이 있거나 ‘함께’ 하고 있는 1인 가구>를 ‘1인 가족’이라고 정의하는 시도를 한다. 그리고 세 번째로, 유교적 가족가치의 몰락이 친밀권으로 이어지는 과정, ‘따로-함께’라는 1인 가족 네트워크 형성 과정에서 극기복례의 의미 탐색, ‘따로-함께’로서 ‘극기-복례’의 해석 가능성을 도모하려고 한다.

2. 가족 의미의 변화

전통적으로 가족은 시·공간적 동일성을 전제로 형성된 부모·자식 및 친족 중심의 혈연공동체라는 의미를 갖는다. 이러한 가족은 현대에 들어와 다양한 형태로 변화의 과정을 겪는다. 성(sex)이 다른 부부와 그 자녀로 구성된 핵가족을 기본으로 한 가족은 동성커플, 동거부부, 미혼모 및 미혼부 가족, 독거노인가족, 비혼, 혼밥족 등 다양한 형태로 변하고 있다.

우리말 ‘가족’은 한자어 家와 族의 결합으로 이루어진 낱말이다. 이 글자들의 어원을 살펴보면, 갑골문에서 家는 宀(면)과 豕(시)로 구성되어 있는데 豕의 옛 자형은 豕(발: 개가 달리는 모양)로서, 家는 개를 희생으로 바쳐 조상의 신령을 제사지내던 장소를 의미한다.¹⁾ 族

자는 필력이는 깃발 아래에 맹세하라는 뜻을 가진 矢를 덧붙인 글자로서, 공동의 적에 맞서 함께 싸우겠다고 서약하는 의지를 담고 있다고 한다.²⁾ 공동으로 제사를 지내던 장소인 家와 군사행동을 앞둔 공동 의식행위인 族은 모두 '운명공동체'의 뜻을 띠고 있다. 오늘날 우리가 사용하고 있는 가족(family)의 의미도 '혈연공동체'라는 점에서 일맥상통하다.

중국 고전에서 '家族'이라는 낱말은 제나라 환공이 관자에게 백성을 아끼는 방법(愛民之道)을 묻는 대목에서 처음 등장한다. 이때 家族은 공의 족인 '公族'과 대비되어 쓰이고 있는 것³⁾으로 보아 경대부가 제후에게서 분봉받은 식읍(家)에 속한 겨레(族), 곧 "경대부의 정치 행정 단위와 그 식솔"⁴⁾이라는 의미로 보인다.

우리나라 문헌에서 사용된 家族의 용례에 대한 연구에 의하면, 家族은 17세기 유학자들의 문집에서 보이기 시작한다. 그것은 주자가 장경부(張敬夫)에게 보낸 편지에서 '가족은 애석해 할 것이 없지만, 종사는 어찌한단 말입니까?(家族不足惜 奈宗社何)'라고 한 데서 유래한다.⁵⁾ 당시 유학자들의 문집에 사용된 家族은 "가장과 그 가장에게 종속된 구성원으로서 공동성과 정치적 성격을 지니며, "공공의 유대성 속에서 사적 성격을 지닌 집단", "종법 체제의 부활이라는 사회적 맥락 속에서 가족"이라는 의미로 사용되었다.⁶⁾ 좀더 앞선 시기의 기록인 『삼국사기』, 『고려사』와 『조선왕조실록』에는 家族 이전에 家의 용례가 보이는데, 이때의 家는 "공간, 혈연의 유래나 계통 또는 집합적 단위"의 성격을 띠고 있으며,⁷⁾ "가족구성원 간에 윤리규범을 실천하는 장소"⁸⁾로 이해된다.

이처럼 전근대사회에서 사용된 '부계 혈연' 중심의 家族 혹은 家は 오늘날 우리가 통상적으로 이해하는 '가족'의 의미⁹⁾와는 거리가 있음을 알 수 있다. 하지만, 가부장적인 조선시대 가족 관념은 유교 전통과 함께 여전히 우리에게 영향력을 행사하고 있고, 그 때문에 많은 비판에 직면해 왔다. 유교의 가족은 혈통적으로 현재의 '남성'인 나와 과거의 조상, 미래의 자손으로 이어지는 부계 혈통의 연속성을 실현하는 시스템이다. 이러한 점에서 "조상을 통해 내 생명의 來源을 확인하고, 후손을 통해 내 생명의 영속성을 보장받는", '가족'이라는 "유교적 프로젝트는 남성의 욕망을 반영한" "상상의 공동체"라는 비판¹⁰⁾을 피해 갈 수 없다.

현재 우리나라 법률 체계에서 가족은 "혼인·혈연·입양으로 이루어진 사회의 기본단위"¹¹⁾

1) 시라카와 시즈카 지음, 심경호 옮김, 『문자강화』, 바다출판사, 91쪽. ※흔히 家자는 아래층에는 돼지가, 위층에는 사람이 살던 옛날의 가족 구조를 반영하는 글자로 알려져 있다.(하영삼 지음, 『한자어원사전』, 도서출판3, 2014, 5쪽.)

2) 시라카와 시즈카 지음, 심경호 옮김, 『문자강화』, 바다출판사, 126쪽.

3) 『管子』 「小匡」: 公修公族, 家修家族, 使相連以事, 相及以祿.

4) 박미선, 「조선시대 '가족(家族)'의 등장과 성리학」, 『민족문화연구』 제82호, 2019, 243쪽.

5) 박미선, 「조선시대 '가족(家族)'의 등장과 성리학」, 『민족문화연구』 제82호, 2019, 251~257쪽.

6) 박미선, 「조선시대 '가족(家族)'의 등장과 성리학」, 『민족문화연구』 제82호, 2019, 257~258쪽.

7) 박미선, 「조선시대 '가족(家族)'의 등장과 성리학」, 『민족문화연구』 제82호, 2019, 246~250쪽.

8) 박미선, 「조선시대 '가족(家族)'의 등장과 성리학」, 『민족문화연구』 제82호, 2019, 244쪽.

9) 오늘날 우리가 당연시하는 가족의 의미가 왜곡되어 있다는 다음과 같은 연구도 있다. "일제 강점기에 유입된 일본식 '가족' 관념과 '가족법'이 식민지 조선의 '가족' 관념을 대체하였으며, 나아가 일상을 규율하는 '가족법' 제정을 통해 지금 우리에게까지 영향을 미치고 있다." (김경호, 「한국사회의 '가족주의' 담론과 '유교 가족주의'에 대한 성찰」, 『민족문화연구』 제86호, 2020, 393쪽.)

10) 이숙인, 「가족에 관한 유교적 상상」, 『현상과 인식』 제25집 제3호, 2002, 36~38쪽.

11) 건강가정기본법 제3조 1항. ※참고: 이 법 제3조 2항에서는 '가정'을 "가족구성원이 생계 또는 주거를 함께 하는 생활공동체로서 구성원의 일상적인 부양·양육·보호·교육 등이 이루어지는 생활단

를 말한다. 민법에 의하면, 가족의 범위는 “배우자, 직계혈족 및 형제자매, 직계혈족의 배우자, 배우자의 직계혈족 및 배우자의 형제자매”¹²⁾로 한정된다. 그리고 헌법에 의하면 “혼인과 가족생활은 개인의 존엄과 양성의 평등을 기초로 성립되고 유지되어야”¹³⁾ 한다. 여기서 헌법은 양성의 평등을 기초로 혼인과 가족의 성립을 못박고 있다. 이는 헌법이 “이성(남녀)간의 결합”인 혼인”을 전제로 한 가족만¹⁴⁾ 가족으로 고려하고 있음을 알 수 있다. 우리 사회에서 헌법과 민법에 규정된 가족 개념은 ‘혼인한 이성 남녀 부부가 공동으로 출산한 자녀로 구성된 사회 단위’라고 할 수 있다.¹⁵⁾

이와 같이 대한민국의 법은 이성 남녀의 혼인, 자녀 공동 출산, ‘동거 및 상호부양 의무’¹⁶⁾ 등을 가족의 조건으로 정하고 있다. 따라서 여기에서 벗어나면 비정상 가족이 된다. 혼인하지 않은 커플, 혼인하지 않은 커플 사이에서 태어난 자녀, 법적 혼인이 허용되지 않는 동성 커플, 자녀가 없이 남녀 부부로 구성된 가족, 동일한 주거공간에서 살지 않는 가족 등은 정상가족이 아니다.¹⁷⁾ 그리고 혼인·부부·자녀·공동생활의 존재 여부 외에도 정서적 교감의 존재 여부, 보호와 부양의 존재 여부, 양육과 교육의 존재 여부에 따라 정상가족과 비정상가족이 나뉜다.¹⁸⁾ 현대사회는 조선시대와 같이 하나의 색이 아닌, 다양한 색깔의 가치들이 공존하고 있다. 그럼에도 불구하고 가족과 관련된 현실의 법과 제도는 이러한 다양성을 외면하고 가족을 정상과 비정상으로 구분한다.

하지만 법이 규정하고 있는 이러한 의미의 가족은 혼인의 감소, 이혼의 증가, 출산의 감소, 분산가족의 증가로 위기에 처해 있다. 또한 다양한 공동생활형태의 등장, 즉 동성간의 결합·사실혼·동거 등 혼인유사결합의 증가, 동성커플과 그 자녀들로 구성된 공동체·사실혼 관계에 있는 남녀와 그 자녀들로 구성된 공동체·한부모 가족·미혼모 가족 등 가족 유사 공동체의 증가 등으로 해체되고 있다.¹⁹⁾

3. 1인 가구에서 1인 가족으로

1) 1인 가구의 출현

가족에 대한 신화가 네 가지 있다고 한다. “전통사회 가족은 안정되고 조화로운 집단이었으리라는 신화”, “정상가족을 둘러싼 고정관념”, “가족성원들 사이엔 공통의 욕구와 삶의 양식 그리고 경험이 공유되고 있으리란 가정”, “가족과 사회를 분리된 영역으로 이분화하거나 실제로 통합되어 있는 세계를 분리된 것으로 간주하는 경향”²⁰⁾ 등이다. 이러한 신화의 존재는 여전히 현재진행형이다. 동시에 이러한 신화를 비웃기라도 하듯 최근 우리 사회는 ‘1인

위”라고 정의한다.

12) 민법 제779조(가족의 범위) ①항 1호.

13) 대한민국 헌법 제36조 ①항.

14) 이준일, 『가족의 탄생』, 고려대학교출판부, 2012, 18쪽.

15) 이준일, 『가족의 탄생』, 고려대학교출판부, 2012, 16쪽과 21쪽 참고.

16) 대한민국 민법 제826조(부부간의 의무) ①부부는 동거하며 서로 부양하고 협조하여야 한다. ...

②부부의 동거 장소는 부부의 협의에 따라 정한다.

17) 이준일, 『가족의 탄생』, 고려대학교출판부, 2012, 32~34쪽.

18) 이준일, 『가족의 탄생』, 고려대학교출판부, 2012, 32~35쪽.

19) 이준일, 『가족의 탄생』, 고려대학교출판부, 2012, 37~44쪽.

20) 함인희, 『가족사회학 연구의 흐름과 쟁점』, 『가족과 친밀성의 사회학』, 다산출판사, 2014, 5~7쪽.

사회'화되고 있다. '1인 사회'는 혼밥, 혼술, 혼행(혼자 하는 여행), 혼영(혼자 보는 영화) 등 다른 사람 없이도 홀로 사회적 삶을 꾸려가는 생활양식을 강조하는 말이다. '1인 사회'는 "인간은 사회적 동물"이라는 정의를 무력화시키는 '비'사회적인 삶의 양식을 일컫는다. 이러한 새로운 경향에 따라 단독으로 가구를 구성하는 '1인 가구'의 삶이 서서히 대세가 되어가고 있다. 우리가 기존에 알고 있던 '가족'이 배제되고 있는 것이다.

'1인 가구'의 법률적 의미는 "1명이 단독으로 생계를 유지하고 있는 생활단위"를 말한다.²¹⁾ 1인 가구는 취사와 취침을 함께 하는 다른 구성원 없이 독립적으로 취사·취침 등 생계를 유지하고 있는 가구이다. 우리나라에서 1인 가구는 2019년 기준으로 전체 가구의 30.2%(614만 8천 가구)를 차지하고 있으며, 2인 가구는 27.8%로서, 1인 가구와 2인 가구를 합치면 전체 가구의 58%를 넘는다. 1인 가구는 2000년 15.5%, 2005년 20.0%, 2010년 23.9%, 2015년 27.2%로 지속적인 증가 추세를 보인다. 2005년 이전 가장 주된 유형의 가구는 4인 가구였으나, 2010년에는 2인 가구, 2015년 이후로는 1인 가구가 가구수 기준 가장 주된 가구 유형으로 자리잡았다.²²⁾ 1인 가구가 모두 미혼은 아니고, 미혼자 역시 모두 1인 가구가 되는 것은 아니지만, "20~40대 1인가구의 절대 다수가 미혼자"이며, "남녀 모두 만혼 경향으로 인해 미혼율이 높아지"면서 "1인 가구 또한 급속하게 고령화"되고 있다.²³⁾ 1인 가구는 "인구가 자연증가를 멈추고 감소하는 상황에서도 미혼·이혼 인구의 증가 등 가구 형태의 변화를 이끄는 요인들이 더 크게 작용하면서 계속 증가할 것이며, 1인 가구의 생활 행태가 사회·경제 전반에 미치는 영향도 지속적으로 확대될 것"²⁴⁾으로 전망된다.

1인 가구의 증가는 우리 사회의 개인화 현상과 연관이 있다. 우리 사회의 개인화 추세는 혼인율·출산율·이혼율의 변화, 황혼이혼 등에서 찾아 볼 수 있는데 그 원인은 "경제사회적 위기의 맥락에서 진행되는 개인화", "개인적 삶을 중시하려는 경향 확대"로 압축할 수 있다.²⁵⁾ 멀리는 1960년대의 산아제한정책과 가까이는 1997년 IMF 외환위기 및 신자유주의적 경제정책, 2008년 미국발 세계 금융 위기 등 급격한 사회변동으로 이혼 증가 등 가족이 해체되고, 노동시장 불안정에 따른 취업난이 가중되면서 청년층의 경쟁이 심화되었다. 특히 경제적 불안정에 따른 미혼 인구 증가와 인터넷 기술의 발전에 따른 개인 미디어 확대 등으로 개인의 자유를 중시하는 생활양식이 청년층을 중심으로 확산되었다.²⁶⁾ 이러한 요인들이 1인 가구의 증가를 견인한 것으로 보인다.

사회변화에 따라 1인 가구가 주된 가구로 자리를 굳혀가자 1인 가구를 특별하거나 신기하게 바라보던 시선은 사라졌다.²⁷⁾ 1인 가구의 60%가 1인 생활을 시작한 이유를 직장이나

21) 건강가정기본법 제3조(정의) 2의2항. ※'가구'는 "1인 또는 2인 이상이 모여서 취사, 취침 등 생계를 같이 하는 생활단위"를 말한다.(통계청, <2019년 인구주택총조사 결과> (http://kostat.go.kr/portal/korea/kor_nw/1/1/index.board?bmode=read&aSeq=384690))

22) 통계청, <2019년 인구주택총조사 결과>

23) 정인·강서진, <2019 한국 1인가구 보고서>, KB금융지주 경영연구소 1인가구 연구센터, 2019, 9쪽, 12쪽.

24) 정인·강서진, <2019 한국 1인가구 보고서>, KB금융지주 경영연구소 1인가구 연구센터, 2019, 10쪽.

25) 신경아, 「가족과 개인, 개인화」, 『가족과 친밀성의 사회학』, 다산출판사, 2014, 141~148쪽.

26) 손성우·태지호, 「또 하나의 가족, 미디어와 타자의 욕망-1인가구의 계보학과 정체성」, 『기호학 연구』 제60집, 2019, 8쪽, 13쪽~15쪽; 유계숙·강민지·윤지은, 「청년층의 가족개념과 가치관: 2001년과 2017년 20대 미혼 청년세대 비교를 중심으로」, 『가족과 문화』 제30집 3호, 2018, 60쪽 참고.

27) 김영주·변유정·차승은, 「일인가구를 둘러싼 신문기사 분석: 가족학 연구에 관한 시사점을 중심으로」, 『한국가족관계학회지』 제23권 2호, 2018, 76쪽.

학업 등의 이유로, 혼인 상대를 못 만나서, 이혼이나 사별, 경제적 이유 등의 비자발적 동기에서 찾는다. 하지만, 1인 생활이 계속 이어지면서 이들 가운데 상당수가 1인 가구 생활을 삶의 자연스러운 과정으로 받아들이고 있다. 심지어 1인 가구의 절반 이상이 1인 생활을 지속할 의향이 있는데 그 이유는 혼자 사는 것이 편하기 때문이라고 응답하였다.²⁸⁾ 이러한 경향은 전국의 만 13세 이상 가구원을 대상으로 “결혼을 해야 한다”라고 생각하는 비율을 조사한 결과 64.7%(2010년)→62.7%(2012년)→56.8%(2014년)→51.9%(2016년)→48.1%(2018년)로 줄어들고 있는 것에서도 읽어낼 수 있다. 특히 2018년의 조사에서 20대의 33.5%만 “결혼을 해야 한다”로 응답하고, 58.4%가 “해도 좋고 하지 않아도 좋다”로 응답하였다.²⁹⁾ 유교적 삶의 미래가치와 관련하여 1인 가구, 그 중에서도 청년 1인 가구의 의식에 주목해야 할 이유가 여기에 있다.

한편 지난 2011년에서 2017년 사이의 우리나라 5대 주간지의 1인 가구 기사 분석에 의하면, 다음 네 가지의 담론이 생산되고 있다. 1인 가구는 “최근 한국사회에서 가장 주목받는 ‘대세가구’”이자 “사회적 위험에 노출되어 보호와 돌봄이 필요한 대상”이며, “1인 가구 ‘맞춤형 상품(소비)’ 주체로서 “외부와 계속 상호작용하고 유대감을 형성하며 공동체를 형성하려는 경향”이 있는 존재라는 것이다.³⁰⁾ 이 네 가지 중 돌봄의 필요성과 공동체 형성 욕구는 ‘가족’ 개념과 별개의 것이 아니라 상호연관성이 있다.

2) 1인 가구에서 1인 가족으로

우리 사회에는 현재 법률적 의미의 가족, 전통적 의미의 가족 외에 다양한 형태의 가족이 존재한다. 이러한 현상에 대하여 한편에서는 가족 해체로, 다른 한편에서는 가족형태의 다양성으로 보기도 한다. 그래서 ‘가족 이후’를 묻는 질문이 등장한다. 이 물음에 대하여 뜻밖에도 “바로 가족이다”라고 대답할 수 있는 이유는 “가족 이후에 오는 것은 핵가족의 발달이고 그것의 시간적 진행이며 개별화된 자들의 연합이고 핵가족의 유약화인 동시에 증대”³¹⁾일 수도 있기 때문이다. 우리 사회에서 진행되고 있는 개인화 과정에서 “자기만의 독자적인 삶에 대한 요구”와 “결합과 친밀함과 공동체에 대한 동경”³²⁾이 동시에 생겨나기 때문이다. ‘가족’ 이후의 가족은 “개인의 집합체로서 가족”³³⁾이라고 할 수 있다.

그러면 사람들은 어떤 경우를 ‘가족’이라고 생각하는가? 여성가족부가 2020년 5월에 실시한 <다양한 가족에 대한 국민인식조사>에서 “혼인, 혈연관계가 아니더라도 함께 거주하고

28) 정인·강서진, <2019 한국 1인가구 보고서>, KB금융지주 경영연구소 1인가구 연구센터, 2019, 16쪽, 18쪽.

29) 통계청, 「2018년 사회조사 결과(가족·교육·보건·안전·환경)」, 2018, 15쪽.

30) 김영주·변유정·차승은, 「일인가구를 둘러싼 신문기사 분석: 가족학 연구에 관한 시사점을 중심으로」, 『한국가족관계학회지』 제23권 2호, 2018, 70쪽, 82~83쪽. ※이 연구는 우리나라 5대 주간지인 조선일보, 중앙일보, 동아일보, 한겨레, 경향신문을 대상으로 2011~2017년 총 538건의 1인 가구 기사를 분류하여 8개 주제(가구실태, 경제금융상품, 의식주 문화, 정책, 복지, 관계, 안전, 가치관)를 도출한 뒤 이 주제들과 각 신문의 논조를 분석한 결과인 네 가지 담론이다.

31) 엘리자베트 벡-게른스하임 지음, 박은주 옮김, 『가족 이후에 무엇이 오는가?』, 새물결, 2005, 23-24쪽.

32) 엘리자베트 벡-게른스하임 지음, 박은주 옮김, 『가족 이후에 무엇이 오는가?』, 새물결, 2005, 23쪽.

33) 오세근, 「가족 아이덴티티(Identity)의 새로운 경계로서 친밀성(Intimacy)의 사회사상: 최석만 선생의 “보편적 세계인식의 원리로서 家”론의 심화선상에서」, 『사회사상과 문화』 18권 4호, 2015, 72쪽.

생계를 공유하는 관계이면 가족이 될 수 있다”(②)에 동의하는 비율이 69.7%였다.³⁴⁾ 연령별로는 만19~29세가 78.0% 동의로 가장 높고, 성별×연령별로는 만19~29세의 여성이 82.5% 동의로 가장 높게 나왔다.³⁵⁾ 이 조사는 가족의 의미에 대한 인식을 ①법적인 가족 개념(법적인 혼인, 혈연으로 연결되어야만 가족이라 할 수 있다), ②생계와 주거 공유 개념, ③정서적 친밀성 관계 개념 등 세 가지로 나누어 이루어졌다. 질문방식이 ‘당신은 어떤 것을 가족이라고 생각하느냐? ①②③ 중 하나를 선택하십시오.’라는 식이 아니다. 가족인식 조사는 가족의 의미에 대한 인식을 세 가지 항목으로 나누어 각 항목에 대하여 따로따로 동의하느냐 그렇지 않느냐라는 식으로 조사하였다. 1,500명의 조사 대상자 중 64.3%의 응답자가 기존의 가족 개념(①)에 동의하면서도, 생계와 주거 공유 개념(②)에 69.7%가 동의하는 양면성을 보였다. 반면 “함께 거주하지 않고 생계를 공유하지 않아도 정서적 유대를 가지고 친밀한 관계이면 가족이 될 수 있다”(③)는 38.2%가 동의하였다. 또한 2018년에 실시한 <사회조사 결과> 13세 이상 인구 중 “남녀가 결혼을 하지 않더라도 함께 살 수 있다”라고 생각하는 사람은 56.4%로 2010년 이후 계속 증가세를 보이고 있다.³⁶⁾ 이처럼 ‘가족’에 대한 우리 국민들의 인식이 급변하고 있는 가운데, 청년층의 가족에 대한 인식은 그 변화의 폭이 훨씬 큼을 알 수 있다.³⁷⁾

현행 민법 제779조에 의하면, 가족은 혼인을 전제로 한 법률적인 용어이다. 하지만, ‘1인 가족’은 법률적인 용어가 아니다. 1인 가족은 싱글, 혼바비언(혼밥족), 미혼모·미혼부, 돌싱 등의 용어에서 볼 수 있듯이 1인 가구라는 주거형태와 1인 사회라는 생활양식을 ‘가족’의 관점에서 보았을 때 성립한다.

우리나라 현실에서 대부분의 미혼 혹은 비혼의 1인 가구 청년들은 법적으로 부모형제가 있는 가족에 속하다. 하지만, 1인 가구 청년들의 실제적인 삶의 현장은 혈연관계의 부모형제와 동일한 공간과 동일한 시간을 공유하지 않는다. 1인 가구는 가족은 있으나 독립적 가구의 삶으로 존재하기에 가족간 유대가 전과 다른 양상을 띤다. 이 변화는 가족의 의미가 집단에서 개인으로 바뀌고 있음을 보여준다. 다시 말해 부모·자식으로 구성된 기존의 가족에서 1인 개인으로 구성된 가족으로 이행 중이다. 그래서 가족이라는 낱말은 원래 그 의미상 구성원이 복수일 수밖에 없는데 ‘1인 가족’의 개념이 성립되면, 가족이라는 낱말은 복수가 아닌 단수 개념으로 재구성된다. 가족이 ‘개인화’ 현상을 겪는 역설이 발생하고 있다. 가족은 사회의 하위 체계이면서 개인의 상위 체계라고 할 수 있는데, 1인 가족은 이러한 체계를 무력화시킨다.

한편 ‘가구’는 주거공동체 개념인데, 1인 가구는 거기에서 ‘공동’의 의미를 삭제한다. 동시에 ‘1인 가구’라는 용어에서 단독이 ‘공동’이 되는 형용모순이 발생한다. 사회는 무리지어 산다는 말인데, 1인 사회는 거기에서 ‘집단’의 의미를 삭제한다. 동시에 ‘1인 사회’라는 용어에

34) 여성가족부, <다양한 가족에 대한 국민인식조사-상반기>, 엠브레인퍼블릭, 2020, 78쪽. ※이 조사는 전국 17개 시도에 거주하는 만19세 이상 79세 이하 일반 국민 총 1,500명을 대상으로 하였는데, 1인 가구의 73.1%, 미혼 75.1%, 이혼·별거 79.4%가 이 항목에 동의하였다.

35) 여성가족부, <다양한 가족에 대한 국민인식조사-상반기>, 엠브레인퍼블릭, 2020, 77쪽.

36) 통계청, 「2018년 사회조사 결과(가족·교육·보건·안전·환경)」, 2018, 13쪽.

37) ※반면 서울에 거주하는 20대 미혼 남녀 청년층을 대상으로 직접 설문조사 실시한 결과 2017년 청년집단이 2001년 청년집단에 비하여 전반적으로 가족형태의 다양성에 보다 높은 수용도를 보였지만, 두 청년집단 모두 부모-자녀 또는 세대를 중심으로 구성된 가족에 높은 수용도를 보이고, 실질적인 가족관계가 부재하는 ‘1인 가구’는 가족으로 수용되지 않았다.(유계숙·강민지·윤지은, 「청년층의 가족개념과 가치관: 2001년과 2017년 20대 미혼 청년세대 비교를 중심으로」, 『가족과 문화』 제30집 3호, 2018, 53,55,58,59쪽.)

서 단독이 ‘집단’이 되는 형용모순이 발생한다. 가족은 부모자식의 혈연공동체인데, 1인 가족은 거기에서 ‘혈연공동체’의 의미를 삭제한다. 동시에 ‘1인 가족’이라는 용어에서 단독이 ‘공동체’가 되는 형용모순이 발생한다. 이러한 개념의 혼란 속에서도 미혼이든 비혼이든 돌싱이든 배우자와 사별한 1인 가구든 독거노인이든, 1인 가구의 삶을 꾸린다는 것이 반드시 “파트너 관계를 포기”함을 의미하지 않는다. 그것은 “결혼이라는 생활 방식을 선택하지 않았고, 함께 살지 않기로 결정했으며 ‘따로 같이 사는’ 생활 방식을 선호한다는 것을 의미할 뿐이다.”³⁸⁾ 그렇다면 <혼자 ‘따로’ 살면서도, 친밀한 누군가와 주거와 생계를 ‘함께’ 공유할 마음이 있거나 ‘함께’ 하고 있는 1인 가구>라면, (이것도 아니면서 저것도 아닌, 그러면서도 두 가지를 모두 충족시키는) 그러한 삶의 형태를 ‘1인 가족’이라고 명명할 수 있지 않을까?

4. ‘따로 또 함께’로서 극기복례

1) 유교적 가족가치와 친밀권

“가족을 배제한 유교를 가정한다면 이미 유교가 아니다.”³⁹⁾ 이 주장은 “유교가 가족에 관한 사상이라고 할 만큼 유교와 가족이 밀착되어 있다”⁴⁰⁾라는 점에서 타당하지만, 1인 가족의 현실 앞에서는 꼭 그렇지 않다. ‘1인 가족’은 유교적 관념의 측면에서 볼 때 아버지의 부재이자 후손의 부재이며, 현대 가족의 관점에서 볼 때 부모의 부재이자 자녀의 부재로서, 부재의 영역이다. 이 부재의 영역인 ‘1인 가족’은 역설적으로 단수인 개인의 복수화라는 측면에서 개인의 확장이 가능한 영역이기도 하다. ‘1인 가족’은 가족 구성원이 혼자라서 내 노인을 내 노인으로 모실 수 있는 노인이 없고, 내 아이를 내 아이로 기를 수 있는 아이가 없지만, ‘함께’ 하고 싶은 욕구가 있기 때문에 유교적 보편성인 친밀성(親親)⁴¹⁾의 원리가 확장적으로 작동될 수 있는 영역이기도 하다.

우리나라를 비롯한 동아시아 국가들은 압축적 근대화로 급격한 사회변동을 겪으면서 “비동시적인 가치들이 동시에 존재하는”⁴²⁾ 특수성을 안고 있다. 하나의 사례를 들면, 서울지역의 20대 청년들에 한정된 조사이기는 하지만, 그들은 “혈연으로 맺어진 부모-자녀 중심 핵가족을 지지하는 가족개념을 가졌으면서도 그와 동시에 부모-자녀 간 일체감은 매우 거부하는 가족가치관을 지니고 있다.”⁴³⁾ 부모-자녀 간 일체감은 부자유친(父子有親)·부자유효(父慈子孝)라는 유교적 가족가치(family value)⁴⁴⁾에 속한다. 그런데 그들은 혈연 중심 가족

38) Bertram, Hans: Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 29~30, 22. Juli 1994, S. 23. (엘리자베트 벡-게른스하임 지음, 박은주 옮김, 『가족 이후에 무엇이 오는가?』 새물결, 2005, 13~14쪽에서 재인용)

39) 이숙인, 「가족에 관한 유교적 상상」, 『현상과 인식』 제25집 제3호, 2002, 47쪽.

40) 이숙인, 「가족에 관한 유교적 상상」, 『현상과 인식』 제25집 제3호, 2002, 47쪽.

41) ‘따로-함께’는 아니지만, 유교의 친친(親親)이 지니는 가부장적 동일성이 지닌 배타성을 부정하고, 차이와 만남을 전제로 하는 새로운 친친의 원리를 개발해 보려는 시도가 있었다. (김세서리아, 「유교적 가족 서사로서의 친친(親親)에 대한 비판적 성찰」, 『인간연구』 제17호, 2009.)

42) 안승재·은석·홍백의, 「동아시아의 가족가치 비교 척도 개발에 대한 연구」, 『한국가족복지학』 제60호, 2018, 74쪽.

43) 유계숙·강민지·윤지은, 「청년층의 가족개념과 가치관: 2001년과 2017년 20대 미혼 청년세대 비교를 중심으로」, 『가족과 문화』 제30집 3호, 2018, 61쪽.

44) “가족가치는 각 개인이 결혼, 동거, 이혼, 성역할 등 가족의 여러 주제에 관해 지니고 있는 태도와 가치를 말한다.” (은기수, 「아시아적 가족가치의 동아시아 사회 비교연구」, 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, 2009, 830쪽.)

은 받아들이면서도 그에 기반한 효(孝)는 거부하는 양면성을 보인 것이다.

가족가치 척도에 대한 한 연구는 가족가치를 “포스트모던 가족가치, 전통적 가족가치, 유교적 가족가치, 도구적 가족가치, 양성평등적 가족가치” 등 5개의 하위요인으로 나누고 있다. 그리고 전통적 가족가치에 “결혼은 반드시 해야 한다, 결혼하면 자녀를 일찍 갖는 것이 좋다, 자녀는 반드시 있어야 한다”라는 문항내용을, 유교적 가족가치에 “자식은 나이든 부모를 모시고 살아야 한다, 자식은 나이든 부모를 경제적으로 부양해야 한다, 딸도 아들도 똑같이 나이든 부모를 돌보아야 한다”라는 문항내용을 결부시키고 있다.⁴⁵⁾ 이 세 가지 문항의 유교적 가족가치가 모두 부모 부양, 즉 효와 관련되어 있다.

그런데 2014년 3월에 전국의 만 19세~49세 성인 남녀 600명을 대상 ‘부모 부양’ 인식 조사를 했는데, 부모 부양 가능성에 대하여 미혼 응답자는 ‘부모님 중 한 분만 살아 계실 경우’(82.4%), ‘부모님이 병석에 누워 계실 경우’(84.7%), ‘부모 둘 다 아무 일도 안 하실 경우’(71.7%) 자신이 부모를 부양할 가능성이 높을 것으로 평가하였다.⁴⁶⁾ 그러나 자녀가 부모를 부양하는 것, 즉 자녀의 부모 부양 의무에 대해선, ‘부모(내)가 능력이 된다면 굳이 자식의 부양을 받을 필요 없다’(65.5%), ‘요즘 세대에게서 부모 부양의 의무를 물려선 안된다’(11.7%) 등으로, ‘당연히 자식이므로 부양해야 한다’(21.2%)에 비해 현저히 낮은 응답률을 기록했다.⁴⁷⁾ 또 다른 조사(2018년)에선 부모의 노후 생계를 아예 ‘가족과 정부·사회’가 함께 돌보아야 한다는 견해(48.3%)가 ‘가족’이 돌보아야 한다(26.7%)라는 견해를 압도하고 있다. 더불어 부모의 노후는 부모 ‘스스로 해결’해야 한다는 생각(19.4%)도 2008년(11.9%)에 비해 해마다 증가하는 추세이다.⁴⁸⁾ 이러한 퇴행 추세라면, 유교적 가족가치 중 그동안 가장 중시되어 왔던 부모 부양으로서 효⁴⁹⁾에 대한 인식은 조만간 사멸할지도 모를 처지에 놓여 있다.

부모 부양(孝)이라는 유교적 가족가치가 급감하는 것은 “현대사회의 가족이 혈연적 유대, 공동 거주, 가계 계승을 위한 공간이라는 성격에서 벗어나 정서적 교감을 중요시하는 ‘친밀한 공간으로 구조 변동’하기 때문”⁵⁰⁾일 수도 있다. 친밀권은 “막역한 관계, 친구나 연인 사이, 사제 관계, 가족 관계 등”⁵¹⁾으로서, 사이트 준이치에 따르면 “친밀권은 부부, 부자, 남녀 등 지금까지 극히 기울어진 권력관계가 상존해온 생활 영역의 인간관계를 인격과 인격의 관계로 전환하려는 움직임이다.”⁵²⁾

45) 안승재·은석·홍백의, 「동아시아의 가족가치 비교 척도 개발에 대한 연구」, 『한국가족복지학』 제60호, 2018, 92쪽. ※전통적 가족가치의 세 가지 문항은 기본적으로 ‘대를 이어야 한다’는 유교적 가치에 입각한 내용이다. 따라서 전통적 가족가치로 분류한 문항내용은 유교적 가족가치로 환원해야 한다.

46) 엠브레인 트렌드모니터, <부모 부양 관련 인식 조사> 2014, 40~45쪽.

47) 엠브레인 트렌드모니터, <부모 부양 관련 인식 조사> 2014, 28쪽.

48) 통계청, 「2018년 사회조사 결과(가족·교육·보건·안전·환경)」, 2018.

49) 『論語』 「學而」: 君子務本, 本立而道生. 孝弟也者, 其爲仁之本與.

50) 오세근, 「가족 아이덴티티(Identity)의 새로운 경계로서 친밀성(Intimacy)의 사회사상: 최석만 선생의 “보편적 세계인식의 원리로서 가家”론의 심화선상에서」, 『사회사상과 문화』 18권 4호, 2015, 78쪽.

51) 오세근, 「가족 아이덴티티(Identity)의 새로운 경계로서 친밀성(Intimacy)의 사회사상: 최석만 선생의 “보편적 세계인식의 원리로서 가家”론의 심화선상에서」, 『사회사상과 문화』 18권 4호, 2015, 75쪽.

52) 오세근, 「가족 아이덴티티(Identity)의 새로운 경계로서 친밀성(Intimacy)의 사회사상: 최석만 선생의 “보편적 세계인식의 원리로서 가家”론의 심화선상에서」, 『사회사상과 문화』 18권 4호, 2015, 79쪽.

2) 따로-함께

대부분의 1인 가구는 ‘고슴도치 딜레마’에 빠질 가능성이 높다. 조사에 의하면, 1인 가구 대다수는 자유로운 생활 및 의사결정과 혼자만의 여가시간 활용을 장점으로, 경제활동의 지속력과 외로움 및 건강을 걱정거리로 여기는 것으로 나타났다.⁵³⁾ 그래서 1인 가구들은 자유·편안함·여유·자립심 등을 1인 생활의 긍정적 이미지로, 외로움·우울함 등을 부정적 이미지로 떠올린다.⁵⁴⁾ 혼자이니까 자유롭고 편하지만 외롭고, 외로우니까 또 누군가를 그리워하는 고슴도치 딜레마 때문에 1인 가구는 ‘따로’이지만 ‘함께’를 추구할 수밖에 없다.

1인 가구가 다른 사람과 관계를 맺는 가장 손쉬운 방법은 인터넷이다. 온라인을 기반으로 한 SNS는 1인 가구의 관계지향성, 사회적 통합에 대한 열망을 구체화하는데 일등공신이다.⁵⁵⁾ 1인 가구의 약 80%가 소셜 미디어를 사용하고 있으며, 주로 이용하는 소셜 미디어·커뮤니티는 유튜브, 인스타그램, 페이스북이다. SNS는 디지털 활용도가 높은 청년층일수록 이용율이 높지만, 1인 가구 대부분이 생활상의 문제가 생기면 포털 검색을 통해 문제를 해결하는 경향이 강하다.⁵⁶⁾ 미디어는 “1인 가구가 현실을 구성하는데 있어 도움을 주는 타자로서 ‘또 하나의 가족’의 역할을 한다.”⁵⁷⁾

1인 가구의 관계지향성은 사람과 사람과의 관계에만 국한되지 않는다.⁵⁸⁾ 1인 가구는 동물과 식물에게도 손을 내민다. 2019년 조사에서 고양이와 강아지 등 반려동물을 키우는 1인가구는 약 11%에 달하며, 현재 반려동물이 없으나 향후 기를 의향이 있다는 응답이 41.5%였다. 이 응답자 중 16%가 반려식물을 키우겠다고 했는데 그 비율이 강아지(21%)보다는 낮지만 고양이(15.3%)보다 더 높았다. 반려동물 양육의 좋은 점을 묻는 질문에는 또 하나의 가족이 생긴 느낌(48.1%), 혼자 사는 외로움을 달래줌(30.2%), 집안이 활기참(18.4%) 등의 응답을 하였는데,⁵⁹⁾ 이는 반려동물을 동물이 아니라 가족으로 여겨 그 가족의 활기로 외로움을 떨치고 “친밀성을 공유하려는 경향”⁶⁰⁾으로 보인다.

1인 가구는 이렇게 개인의 자유를 향유하면서 동시에 상대가 사람이든 동물이든 누군가와 친밀성을 유지하는 관계를 바란다. 그런데 1인 가구는 다른 사람과의 관계에서 친밀한

53) 정인·강서진, <2019 한국 1인가구 보고서>, KB금융지주 경영연구소 1인가구 연구센터, 2019, 20쪽. ※걱정하는 것도 성별로 차이가 있는데, 여성 1인가구는 ‘안전·위험요소’를, 남성은 ‘외로움’과 ‘식사’ 해결 문제를 가장 걱정하는 것으로 나타났다.

54) 정인·강서진, <2019 한국 1인가구 보고서>, KB금융지주 경영연구소 1인가구 연구센터, 2019, 25쪽.

55) 김영주·변유정·차승은, 「일인가구를 둘러싼 신문기사 분석: 가족학 연구에 관한 시사점을 중심으로」, 『한국가족관계학회지』 제23권 2호, 2018, 80쪽.

56) 정인·강서진, <2019 한국 1인가구 보고서>, KB금융지주 경영연구소 1인가구 연구센터, 2019, 27~44쪽.

57) 손성우·태지호, 「또 하나의 가족, 미디어와 타자의 욕망-1인가구의 계보학과 정체성」, 『기호학 연구』 제60집, 2019, 9쪽. ※논자들은 미디어가 기존의 가족 혹은 가구원의 부재를 대신함과 동시에 1인 가구의 욕망을 자극하는 기제가 된다고 말한다. 그러면서 플라톤의 ‘동굴 벽 그림자’가 텔레비전, 영화, 컴퓨터 화면, 신문, 잡지 등의 미디어로 대체되어 1인 가구에 ‘이미 구성된 현실’을 제공한다고 주장한다.

58) 김영주·변유정·차승은, 「일인가구를 둘러싼 신문기사 분석: 가족학 연구에 관한 시사점을 중심으로」, 『한국가족관계학회지』 제23권 2호, 2018, 80쪽.

59) 정인·강서진, <2019 한국 1인가구 보고서>, KB금융지주 경영연구소 1인가구 연구센터, 2019, 44쪽.

60) 유계숙·강민지·윤지은, 「청년층의 가족개념과 가치관: 2001년과 2017년 20대 미혼 청년세대 비교를 중심으로」, 『가족과 문화』 제30집 3호, 2018, 59쪽.

파트너십 형성의 방법으로 과거처럼 혼인을 필수로 여기지 않는다. 대신 '대안가족'이나 '공동체 주거' 등 다양하고 긴밀한 파트너십을 추구한다.⁶¹⁾ 이제 1인 가구의 정체성은 '어디서 사는가'라는 주거의 문제에서 '누구와 사는가'라는 가족의 문제로 넘어간다.⁶²⁾ '어디서 사는가'는 1인 '가구'의 영역이지만, '누구와 사는가'는 1인 '가족'의 실천에 속한다.

3) '따로-함께'로서 '극기-복례'

'1인 가족'이라는 개념은 가족을 "명사적 정의가 아니라 동사적 행함", 곧 "가족실천(family practices)"⁶³⁾에서 바라볼 때 가능하다. 예를 들면 "가족이라면 생일에 함께 모여야 한다고 보는 것이 아니라, 생일에 모이는 실천을 수행하는 사람들의 집단을 가족이라고 부르는 방식"⁶⁴⁾에서 접근할 수 있다. 이처럼 "가족관계의 유동성이 증가하면서 '내 가족'이라고 하는 개념이 고정된 것이 아니게 되면서"⁶⁵⁾ "가족은 '실행(done)'되어야 한다. 그런 의미에서 '1인 가족'의 가족은, 가족이라고 하면 머릿속에 떠오르는 부모자녀·형제자매와 같은 혈연이 아니라 일상의 활동을 '함께 실행하는 친밀한 사람들'이라고 할 수 있다. "친밀권 내부의 삶의 감정이나 생활 방식의 선택이 고양되기 위해서는 타자를 자신의 문화 코드에 회수하지 않는 인정의 커뮤니케이션이 필요하다."⁶⁶⁾ 그런데 여기에서 한 걸음 더 나아가 "관련된 청중에게 자신들의 행위가 '가족적인 것의 실행'이라는 점을 전달하며, 그리하여 자신들의 관계는 '가족' 관계라는 것을 확증하는 과정이 '시연(displayed)'될 필요가 있다."⁶⁷⁾는 주장도 있다. 이것은 이성 부부와 그 자녀로 구성된 전통적 가족 외의 다양한 형태의 가족의 경우를 염두에 둔 주장이다. 그래서 1인 가족에게 딱 떨어지게 적용할 수 있는 것은 아니지만 '1인 가족의 네트워크' 구성과 관련하여 음미할 만하다.

1인 가족의 네트워크와 관련하여 우리나라에서 공동체적 주거 실험들이 진행되고 있는 것으로 알려져 있다. 한 연구는 1인 청년가구의 주거공동체적 실험을 새로운 가족실천의 수행사례로 소개하고 있다.⁶⁸⁾ 그 연구에서 사례로 들고 있는 비혼 청년들은 "1인가구 네트

61) 김영정·구화진, 「1인가구 주거공동체 및 사회적 관계 활성화 방안」, 서울시 여성가족재단 연구사업보고서, 2019, 4쪽.

62) '어디서 사는가'와 '누구와 사는가'라는 아이디어는 위의 논문 4쪽에 빚지고 있다.

63) 김혜경, 「가족구조에서 가족실행으로: 가족실천과 가족시연 개념을 통한 가족연구의 대안 모색」, 『한국사회학』 제53집 제3호, 2019, 218~219쪽. "영국의 사회학자 모건(Morgan)은 가족을 명사가 아닌 동사로서, 즉 누가 가족으로 여겨지게 되는지를 구성하는 활동으로 정의하였으며, 핀치(Finch)는 여기서 더 나아가 가족은 실행될 뿐만 아니라, 참여자 집단 내에서 적절히 시연될 때 의미를 갖는다고 강조하였다."

64) 김혜경, 「가족구조에서 가족실행으로: 가족실천과 가족시연 개념을 통한 가족연구의 대안 모색」, 『한국사회학』 제53집 제3호, 2019, 222쪽.

65) 김혜경, 「가족구조에서 가족실행으로: 가족실천과 가족시연 개념을 통한 가족연구의 대안 모색」, 『한국사회학』 제53집 제3호, 2019, 226쪽.

66) 오세근, 「가족 아이덴티티(Identity)의 새로운 경계로서 친밀성(Intimacy)의 사회사상: 최석만 선생의 "보편적 세계인식의 원리로서 家"론의 심화선상에서」, 『사회사상과 문화』 18권 4호, 2015, 87쪽.

67) 김혜경, 「가족구조에서 가족실행으로: 가족실천과 가족시연 개념을 통한 가족연구의 대안 모색」, 『한국사회학』 제53집 제3호, 2019, 224쪽. ※핀치의 시연(displaying)은 타인(청중/관객)의 인정을 강조한 개념이다.

68) 이 연구(김혜경, 「가족 이후의 대안적 친밀성」, 『한국사회학』 제51집 제1호, 2017, 157쪽.)는 다음과 같은 네 곳의 1인 청년가구의 주거공동체적 실험을 소개하고 있다. "비교적 짧은 역사를 가졌으나 주거공동체로서의 성격이 뚜렷한 <우동사(우리동네사람들)>(인천 소재), 장기적으로 안정화된 네트워크형 공동체로 여성들로만 이루어진 <비비공동체(비혼들의 비행飛行)>(전주 소재),

워크'의 방식을 통해 돌봄과 우정을 실천하고," "가족'이라는 전통적 용어는 스스로 경계하고 있으나... 서로에게 가족 이상의 느낌을 제공하는 가족실천을 수행"하고 있다.⁶⁹⁾ 그런데 그 연구의 인터뷰 사례에 대한 분석이 극기·복례와 관련지어 생각할 수 있는 계기를 제공하고 있다. 여기에서는 그 인터뷰 분석을 극기·복례에 접목할 수 있는지 그 가능성을 찾아보려고 한다. 그 가능성은 극기복례에서 '己'와 '禮'의 정의에 초점을 두는 것이 아니라 '克'과 '復'의 과정에 초점을 둌으로써 실현될 수 있다. 다시 말해 유교적 개념을 먼저 적시해 놓고 어떤 상황이나 사례를 해석한 뒤 그것을 '유교적'이라고 명명하는 명사적이고 연역적인 방법에서 벗어나, 비록 그것이 유교의 개념과 무관한 것이라 하더라도 그것을 분석해 본 결과 그것이 유교의 본질과 유사하거나 유교적 가치와 궤적을 함께 한다면, 그것 역시 '유교적'이라고 재해석할 수 있다고 여기기 때문이다. 마치 "가족이라면 생일에 함께 모여야 한다고 보는 것이 아니라, 생일에 모이는 실천을 수행하는 사람들의 집단을 가족이라고 부르는 방식"과 같다. 이 방식에 따라, 극기와 복례를 먼저 정의한 뒤 그것으로 '따로-함께'의 사례를 분석하는 것이 아니라 '따로-함께'의 1인 네트워크 사례를 제시한 뒤 그 사례에서 극기·복례의 연결고리를 찾으려고 한다.

첫 번째, <우동사 '단디'>⁷⁰⁾의 경우 '1)나를 찾아서'는 극기, '2)서로 돌봄과 연대의 공동체, 결혼보다 더 안전한'은 복례, '3)공동체 유지의 방법: 자기살핌과 "마음 나누기"를 통한 의사소통'도 복례에 연결할 수 있다. 두 번째, <감이당 '감학인'>의 경우 '1)공부: 직장 and 결혼을 넘는 자기발견의 길'은 극기, '2)분열·생성하는 공동체'는 복례에 연결할 수 있다. 세 번째, <비비 '비비안'>의 경우 '1)비비에 오기까지 삶의 몇 장면'은 극기, '2)공동체되기'에 합류하다: 공부를 통한 공동체 만들기'는 복례, '3)"나"를 존중해주는 관계 속에 머물기'는 극기·복례에 연결할 수 있다. 네 번째, <비비 '비비밖'>의 경우 '1)결혼을 넘어서'는 극기, '2)가족 이후의 그 무엇'은 복례에 연결할 수 있다. 다섯 번째, <모두들 '땡땡'>의 경우 '1)내 인생의 중요한 사건 "노숙모임"'은 극기·복례, '2)모두들 주거협동조합 결성의 배경: 주거공간과 활동기반의 결합'은 복례, '3)지역기반 활동의 설계: 마을살이의 꿈을 꾸어 보다'는 복례에 연결할 수 있다.

위에서 비혼 청년주거공동체, 곧 1인 가족의 네트워크 형성 사례들을 극기·복례에 연결한 근거는 다음과 같다. 먼저 '克己復禮'⁷¹⁾에 대한 해석은 기존의 주석 전통을 따르지 않고 오늘날의 상황에 맞춰 유연하게 하려고 한다. 갑골문에서 克자는 "머리에는 투구를 쓰고 손에는 창을 쥔 사람"⁷²⁾의 모습으로 그리고 있다. 머리에 투구를 쓴 것은 머리를 적의 무기로부터 보호하고 방어하기 위해서고, 손에 창을 쥔 것은 눈앞의 적대적 대상인 적을 찌르고 공격하기 위해서다. 자기방어와 적에 대한 공격은 궁극적으로 '승리'를 위한 것이다. 克자는 원래 눈앞의 적대적 대상을 이긴다는 의미였지만, '己'자와 결합함으로써 외부로 향하던 승리의 방향성이 자기 내부로 향하여 '자기를 이기다/이긴다(克己)'는 의미로 발전하였다고 추

그리고 상대적으로 젊은 청년들로 새로이 구성된 협동조합형 주거공동체 <모두들(모여라 두더지들)>(부천 소사 소재), 마지막으로 공부공동체이자 부분적으로는 주거공동체를 꾸리고 있는 <감이당>(서울 소재)"

69) 김혜경, 「가족구조에서 가족실행으로: 가족실천과 가족시연 개념을 통한 가족연구의 대안 모색」, 『한국사회학』 제53집 제3호, 2019, 236쪽.

70) 우동사는 1인 청년 주거공동체의 줄임말이고, '단디'는 그 구성원 가운데 한 사람의 가명이다. 나머지도 마찬가지다. 여기에서 들고 있는 사례들은 김혜경, 「가족 이후의 대안적 친밀성」, 『한국사회학』 제51집 제1호, 2017, 169~185쪽에서 가져왔다.

71) 『論語』 「顏淵」: 顏淵問仁. 子曰, 克己復禮爲仁.

72) 하영삼, 『한자어원사전』, 도서출판3, 2014, 105쪽.

정할 수 있다. '이기다/이긴다' 함은 '얻고자 애쓰'이다. 무엇인가를 얻고자 애쓰는 이유는 우리가 아직 그것을 가지지 못하였기 때문이다. 그렇다면 얻고자 애쓰는 그것으로서 '己'는 무엇일까? 그것은 '나'이지만, 막연한 내가 아니라 '나는 나다'(A=A)라는 동일률의 '나'이다. 어제의 나와 오늘의 나, B를 상대할 때의 나와 C를 상대할 때의 나가 따로따로 다른 '나'가 아니라 "동일성, 즉 자기 자신과의 통일성"⁷³⁾을 유지하고 있는 '나'이다. 그러니까 '극기'는 '통일성을 유지하여 언제나 동일한 나'로서의 개인이 되려는 노력이다. 1인 가족의 그 '1인'이 이러한 노력을 지속한다면 "도움을 주고받으면서도 자기 자신일 수 있는 유연함, 폐 끼치면서도 자존감을 잃지 않을 수 있는 힘"⁷⁴⁾, 즉 함께 '복레'할 수 있는 '극기'의 힘을 갖게 될 것이다.

이런 맥락에서 '극기복레'는 1인 가족의 그 1인이 자기 자신으로 있으면서 다른 1인들과 친밀한 관계 맺기, 개인의 독자성을 지키되 그 독자성에 갇히지 않고 열린 자세로 남과 함께 살아가는 관계 회복하기, 1인 가족의 '네트워크 가족' 형성하기, 따로-함께⁷⁵⁾ 등으로 재해석할 수 있다. '따로-함께'로서 '극기복레'는 1인의 자유와 독립성이 다른 1인의 자유와 독립성을 훼손하지 않고, 친밀함과 상호의존이 그 속에서 자연스럽게 우러나오고 유지되는 연속적인 과정의 상태이다. 1인 가족의 세계에서 이러한 '따로-함께'로서의 극기복레 실현 가능성은 다음과 같은 고백에서 읽을 수 있다. "가족이라 칭하기는 친구같고, 친구같다고 말하기에는 너무 가족같고, 또 그렇다고 말하기에는 동지적인' 측면 있잖아요."⁷⁶⁾

5. 마무리

계절의 변화는 어김없이 온다. 그러나 자연현상으로서 계절의 변화에 '어김'이 있기 때문에 이상기후라고 한다. 유교의 관점에서 볼 때 인륜세계 역시 자연현상처럼 어김없이 낳고 낳는(生生) 효의 자연(自然)을 실현해 왔다. 하지만 어김없던 효의 인륜은 현대의 1인 시대에 단절의 강을 건너고 있다. 1인 가족은 생생이 불가능한, '어김'이 있는 부자연(不自然)한 새로운 세계이기 때문이다.

이 논문은 유교적 가족가치인 효(生生)의 논의가 불가능해진 1인 가족 시대에 역설적으로 '1인 가족 시대의 유교적 가치'라는 새 길을 모색해 보려고 했다. 그러기 위해 가장 먼저 전근대사회에서 혈통을 잇기 위한 '부계 혈연' 중심의 가족 개념이 오늘날의 가족 개념과 공존할 수 없음을 살펴보았다. 또한 최근 한국사회에서 가장 주목받는 대세 가구인 1인 가구 청년들의 의식 조사 결과, 일반 국민의 부모 부양 의식 조사 결과, 부모 부양(孝)이라는 유교적 가족가치가 급감하고 있는 사실도 확인하였다.

특히 개인의 자유를 향유하면서 동시에 타인과의 친밀성을 유지하길 바라는 1인 가구에 서 동사적 행함인 가족실천의 개념을 통해 '1인 가족'의 개념을 새롭게 정의할 수 있는지

73) 마르틴 하이데거, 신상희 옮김, 『동일성과 차이』, 민음사, 2006, 14쪽.

74) 언니네트워크, 『언니들, 집을 나가다』, 예세, 2009, 229쪽.(김혜경, 「가족 이후의 대안적 친밀성」, 『한국사회학』 제51집 제1호, 2017, 192쪽에서 재인용.)

75) 1인 가족이 '따로-함께' 하려면 거기에 필요한 덕목들이 필요하다. 이와 관련해서 다음과 같은 주장은 눈여겨 볼만하다. "탈전통적 개념의 공동체 유지의 핵심적 요건은 돌봄 필요의 충족, 수양과 의사소통, 그리고 친밀성과 우정이라는 세 가지로 보인다."(김혜경, 「가족 이후의 대안적 친밀성」, 『한국사회학』 제51집 제1호, 2017, 185쪽.)

76) 언니네트워크+가족구성권연구모임, 『비정상가족들의 비범한 미래기획』, 2012, 183쪽.(김혜경, 「가족 이후의 대안적 친밀성」, 『한국사회학』 제51집 제1호, 2017, 181쪽에서 재인용.)

시도하였다. 또한 비혼 청년주거공동체 형성 사례에 대한 선행연구의 인터뷰 분석 결과를 극기·복례와 연결할 수 있는 가능성도 탐색하였다. 그 결과 유교의 가족가치에 1인 가족의 가치를 맞추지 않고도, 거꾸로 1인 가족의 가치에서 ‘유교적’ 가치를 추출할 수 있음을 확인하였다. 막다른 골목에서 새 길을 열어 갈 수 있는 희망을 발견한 셈이다.

「1인 가족 시대에 유교적 삶의 의미 모색」 논평문

원용준(충북대)

김재경 선생님(이하에서는 논자라고 칭함)은 기발한 주제를 통해 유교에 대한 현대적 성찰을 수행해오고 있는 연구자이십니다. 논자의 글은 책에 머리를 박고 자구해석에 매달려 있는 제게 “이봐 머리를 들어봐, 여기 이런 문제들을 자네가 놓치고 있잖아.”라고 깨우쳐주고 계시기도 합니다. 이번에 논평을 맡은 「1인 가족 시대에 유교적 삶의 의미 모색」 역시 그렇습니다.

논문에서 언급하고 있는 것처럼 ‘1인 가구’의 확산과 같은 오늘날 우리사회의 양상들은 유교의 몰락을 재촉하고 있습니다. 유교를 전공으로 연구하고 강의하고 있는 저에게 있어 결코 달갑지 않은 현실입니다. 이 당혹스런 문제에 대해 평자는 이리저리 고민하고는 있지만 전 이렇다 할 좋은 의견을 가지고 있지 못합니다. ‘1인 가족과 유교적 삶’이라는 주제의 이 논문은 이런 저에게 새로운 방향성을 제시해주었습니다. 좋은 공부와 시선을 가지게 해준 논자에게 감사드립니다.

이 논문은 ‘극기복례’에 대한 새로운 이해를 기반으로 ‘따로-함께’라는 1인 가족의 세계에서 유교적 삶의 실천, 즉 ‘극기복례’의 실천이 가능함을 제기하고 있습니다. 정말 탁월한 견해라고 생각합니다. 그렇지만 글을 읽으면서 아쉬운 점, 궁금한 점이 없지는 않았습니다. 이를 몇 가지로 정리하여 논자의 견해를 듣고자 합니다.

우선 ‘유교적 삶’이라는 말을 듣고 여러 가지를 떠올렸습니다. 특히 ‘1인 가구에서 동사적 행함인 가족실천’이라는 분석은 ‘동사적 행함’이 유교와 연결될 이야기에 큰 기대를 가졌습니다. 그런데 본론에서는 ‘가족’, ‘가구’, 1인가구의 ‘법률적 의미’, ‘사회적 의미’ 등에 대해서는 많은 부분을 할애하면서 막상 유교에 대해서는 너무 소략한 느낌이 들었습니다. 마치 화려한 액션을 기대하고 영화를 보기 시작했는데 주변 상황에 대한 서사만 보다가 끝난 느낌 이랄까. 물론 관객이 바라는 대로 영화스토리가 진행될 필요는 없지만 이 논문에서는 더 많은 이야기가 있었으면 좋겠습니다. ‘1인가구’를 정적인 상태로 보지 않고 동적인 상태로 보고자 한다면 유교의 동적인 실천 항목들, 『맹자』의 ‘盡其心’, 『중용』의 ‘誠’, 『주역』의 ‘變’, 퇴계의 ‘敬’ 등과도 연결될 수 있지 않을까요?

다음으로 제가 감탄한 것은 11쪽에서 “유교적 개념을 먼저 적시해 놓고 어떤 상황이나 사례를 해석한 뒤 그것을 ‘유교적’이라고 명명하는 명사적 용법에서 벗어나, 비록 그것이 유교의 개념과 무관한 것이라 하더라도 그것을 분석해 본 결과 그것이 유교의 본질과 유사하거나 유교적 가치와 궤적을 함께 한다면, 그것 역시 ‘유교적’이라고 재해석할 수 있다”는 주장이었습니다. 저를 포함한 많은 연구자들이 유교적 개념의 범위에서 벗어나면 그것은 유교가 아니라고 단정하고 있던 것을 깨는 말이었습니다. 그런데 이 말은 기존 유교의 한계를 벗어나는 선언인 동시에 모든 것이 유교로 통한다는 유교만병통치 이론으로도 여겨질 수 있다는 생각도 들었습니다. 예를 들면 서양의 매너나 노블레스 오블리주처럼 유교와 무관한 행위도 유교의 본질이나 유교적 가치와 궤적을 함께 하지 않나요? 그렇다면 이런 것들도 유

교적인가요? 이에 대한 논자의 견해가 무척 궁금합니다.

셋째로 '극기복례'에는 실천 조항이 있습니다. '非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.' 이 그것입니다. 물론 본문 중에서 '己'와 '禮'에 초점을 두지 않는다고 분명하게 말씀하셨습니다만, 그럼에도 불구하고 '1인가구'의 동사적 행함에 있어 '禮'란 무엇이며, "예가 아니면 보지도 듣지도 말하지도 행하지도 말라"는 것이 어떤 의미를 지닐까가 궁금해서 견딜 수 없습니다. 이 설명까지도 추가된다면 논문이 더 설득력을 가질 것 같아서 그렇습니다.

마지막으로 지엽적인 것입니다만, 8쪽의 "그러나 자녀가 부모를 부양하는 것, 즉 자녀의 부모 부양 의무에 대해선, '부모(내)가 능력이 된다면 굳이 자식의 부양을 받을 필요 없다'(65.5%), '요즘 세대에게서 부모 부양의 의무를 물어선 안된다'(11.7%) 등으로, '당연히 자식이므로 부양해야 한다'(21.2%)에 비해 현저히 낮은 응답률을 기록했다."는 어떤 의미로 쓴 것인지 잘 이해되지 않습니다. 평자의 독해력의 문제이긴 하지만 궁금함을 이기지 못해 질문을 드립니다.

오늘날 사회의 문제를 분석하고 해결하고자 할 때, 유교를 포함한 동아시아 철학의 범주를 사용하는 것에 대해 저는 긍정적이면서 부정적인 두 가지 견해를 가지고 있습니다. 부정적으로 생각되는 이유는 유교를 통해 현대사회의 모든 문제를 해결할 수 있다는 공허한 슬로건들을 너무 많이 봐왔기 때문입니다. 한편으로는 지식과 지혜의 역사적 축적을 무시한 채 오늘날의 문제를 파악하고자 하는 것이 불가능함을 알고 있기에 또 그 길을 추구하고 있기도 합니다. 오늘 김재경 선생님의 발표를 통해 현대사회에서도 여전히 유교적 사유의 틀이 유효하다는 점과 이를 위해서는 고정된 유교가 아닌 '生生之'하는 유교여야한다는 점을 깨달을 수 있었습니다. 좋은 발표를 해주신 김재경 선생님께 진심으로 감사드립니다.

Modern Society and Confucian Ethics

Se-Je Son (Ja'am Kim Gu Memorial Organization)

Confucianism is a field of study that holds the realization of 'humanness/benevolence' (仁) as one of its goals. In fact, its attainment is held up as an ideal and a value. But in the Western school of thought based on individualism, the moral of 'benevolence' is established on high devotion and selflessness alone. Due to the amalgamation of religion, politics, morality and academia in traditional Korean society, the 'instructions' (訓示) of the "human" Confucius were later received as the 'divine revelations' (啓示) of the "sage" Confucius after his deification. Thus, the 'worldly' meaning of his teachings were not conveyed properly. However, if one carefully studies Confucius' life, one can see that his 'benevolence' was in fact the 'universal love for mankind'. This was the so-called 'moral of a humanlike human'.

Individualism in Western thought bears much outward resemblance to altruism. Ultimately, both are the expression of morality on the background of 'universal love for mankind'. But when this universal love is discussed in this school of thought, there is always this preconceived notion of a consideration for the other and a sacrifice of the self. To protect one's own freedom from violation, one must accept the principle of reciprocity and must put in the effort to not impede on others' freedoms. It is not a theory of freedom, but rather a suppression thereof. And thus individualism in Western thought requires high amounts of devotion and selflessness.

However, Confucianism does not place unrealistic and self-suppressing ideas of 'self-sacrifice for the other' and 'care for others over oneself' as priorities in the realization of the 'universal love for mankind'. This love is fulfilled because one desires to, but if self-sacrifice is required to earn the love of others, then it cannot be achieved because it will not naturally arise, and in the off chance that it does, it will not last long. Love for mankind should not start with a love for the other, but rather a sincere love for oneself, or self-love. Only when one understands the joy of self-love, can one extend this love onto others. 'Loyalty and Reciprocity' (忠恕) is a moral based upon this background.

This form of love is also found in the branch of individualism called egoism. However, egoism seeks a self-love that benefits oneself, and not one which humanizes oneself. Love in Confucianism serves to actualize one's humanity, and what people desire most is to live with humanity. This is extended into a desire to allow others to live with humanity. From that, there emerges this awareness of a collective 'us' (우리) which connects oneself with others. Therefore, self-love cannot ever be a part of egoism.

What allowed for this sort of love in traditional Korean society was the pseudo-familial aspect of society and the nation. This love is tied to the reciprocity and co-dependent relationship between individuals, or is established in a fundamental society where the line between the individual and the collective is blurred. Love for oneself eventually becomes a love for the other, and a love for the other becomes a love for the collective 'us' which includes both oneself and another.

In a society where individuals are placed in a confrontational dichotomy between the self and the other, or where the individual and the collective is reduced to merely a part and a whole, this form of love cannot exist. Not only is the relationship between individuals in this sort of society conflictual, but an individual is made to feel inadequate when one's actions are mediated by some universal principle. This is because this form of thought requires one to suppress one's freedoms (and endure this personal loss) only for one to seek their freedom within the happiness of the whole. This is why a high level of devotion and selflessness is required of each individual, and the possible losses of any parties in conflict in such a system, as well as the injustice due to such losses, lead to an expanded implementation of a universal welfare system to handle such injustice.

However, it is not the case that a traditional Korean society strictly demands the implementation of a universal welfare system. This is because one's own struggles become the others' struggles, and the particular individual's struggles become a collective struggle of society. A difficult problem arises from the uneven distribution of wealth and fortune, and so 'harmony' (성균, 成均) and 'balance' (균평, 均平) were emphasized as core virtues of politicians and as a framework for social justice. 'Propriety' (예, 禮) was a concept which was arranged for such a purpose.

Of course, there still exists the question as to whether or not naturally occurring / blood-related / farming-organization-related morality can be applied to present day society which appears to support equality / freedom / contracts / industrialization / individualism. But the 'propriety' (예, 禮) that functioned in pre-modern conventions can still find use as a measure for social cohesion and conflict resolution even in today's society, where the original meaning of the word has lost its direction, and if it is already widely in use in various worship services, seasonal customs / cultural events / rituals, we can attempt to reintegrate 'propriety' into our society.

Korean society today still prioritizes the whole ('us') over the individual (oneself), with awareness of one's roots (familial love, 家族愛) being especially strong, and there is a feeling (convention) of treating the 'whole' of society and the nation as family (pseudo-family, 擬制家族). The fulfillment of an individual's freedoms (individualization) and the necessity of following the rules of a community (collectivization) are both pursued together. Sometimes, they may appear to be fundamentally similar. And so if something is considered to be for the benefit of the whole, citizens unite in a common front (e.g. the candlelight demonstrations), and if someone encounters a tragedy, others join in heart and power to share in the grief,

considering such acts a virtue (e.g. the calls of condolence [문상, 問喪] at funeral rites). The opposite is also true. Sometimes, those who have encountered tragedy will cry out and publicly declare their misfortunes to the world (e.g. the grieving families of victims of the Cheonan sinking or the Sewol ferry disaster). Such acts cannot take place without an awareness that one's own (individual) problems resonate as our (collective) own problems.

In traditional Korean society, everything was considered to be simultaneous, homogenous, and coexisting entities. Such thought was possible because there was a feeling inherent in people of a sense of vitality which allowed for different entities to find balance among each other and coexist. In fact, 'propriety', which arose from the logic of rationality and the awareness of practical reason, is becoming an intellectual basis for the maintenance of society.

There are people who say that, barring the political and economical aspects of life, it must have been much better to live in the past. Contrasting with Western culture, Korean traditional society taught and guided the realization of the way to live as a 'humanlike human'. Perhaps this is what modern day people may be looking forward to? And after observing the proliferation of selfish individualists, and desiring a way to guide those individualists to another chance as an altruistic being, these people could turn to the morals of traditional society which prioritizes the 'character' (humanness) over the 'human' (individualization).

현대 사회와 유교 윤리

손세제 (자암김구선생기념사업회)

1. 전통 사회의 성격

전통 사회에서 사회의 기초 구성 단위는 가족·촌락·결사·길드와 같은 공동체였다. 이 가운데 가족과 촌락은 발생적으로 가장 이르고 또 가장 기초적인 사회였다. 전통 사회는 이들을 세포로 한 유기적 조직이었다 해도 과언이 아니다.¹⁾

전통 사회는 전제 군주(專制君主)를 정점으로 한 ‘일군(一君)’ ‘백료(百僚)’ ‘만민(萬民)’으로 구성된 체제였다. 이 조직에서 가장 기본적인 단위는 ‘가족[家]’이었다. 때문에, 전체로서의 사회의 모습은 전제 군주 일가(一家)가 백료(百僚)의 가[百家]를 바탕으로 무수한 서민의 가[萬家]를 지배하는, 전제 군주 일성(一姓)이 모든 성[百姓]을 지배하는 일가(一家) 지배 체제였다. 말하자면 전제 군주를 가장(家長)으로 하고 만민(萬民)을 가솔(家率)로 하는 의제가족국가(擬制家族國家)의 형태를 띠고 있었던 것이다. 이런 배경에서 ‘군주는 만백성의 아버지’라는 말이 나왔다. 이 사회에서 가족[家]은 가장 기본적이고 가장 보편적인 기초 사회임과 동시에 국가가 지향해야 할 이상적 공동체의 지배 이념의 근거였다.

전통 사회에서 군주(君主)의 신하(臣下)이자 백료(百僚)로 구성된 관료들의 사회[관료사회]는 이른바 ‘과거(科擧)’ 제도에 의해 등용된 유교적 교양을 갖춘 선비들로 구성된 사회였다. 관료 사회에서 공적(公的) 생활은 정연(整然)한 직관제(職官制)에 의해 통제되었다. 관료들은 사적(私的)인 생활에서는 여력(餘力)과 취미(臭味)에 따라 다양한 문화생활을 즐겼지만, 공적(公的)인 생활에서는 자유가 일체 용납되지 않았다. 일성(一姓)인 군주(君主)와 그 가족[王族]들은 ‘관료’라고 하는 통제 조직과 그들의 교양 있는 문화 수준을 고양(高揚)하여 방대한 피지배자층[百姓]에 대한 자신의 지배적 지위를 유지했다.

관료 사회가 정연한 통제와 높은 문화 수준을 온전하게 지탱(支撐)하는 한, 군주(君主) 일성(一姓)의 지배 체제 또한 ‘자동적으로’(automatic) 유지되었기 때문에, 군주(君主) 일가(一家)는 관료들을 통제하는 한편으로, 관료들이 교양 있는 문화 수준을 유지할 수 있도록 모든 정책적 배려를 다하였다. 이 때문에 관료 사회는 피지배계층에 속한 어떤 조직체보다도 월등한 권위와 지능을 갖게 되었고, 이들의 권위와 지능에 의해 무수한 공동체로 결합된 피지배계층 사회는 군주(君主) 일성(一姓) 지배자층 사회에 대해 서로 단결해서 반항할 수 없게 되었고, 그들의 통제에 협력하지 않을 수 없었다. 순종적 자세를 취하도록 스스로에게 최면(催眠)을 걸었으며, 지배자층의 지위를 유지하는 데 필요한 재화와 용역을 조달하는 것이 자신들의 미덕이라고 스스로를 설득했다.

관료 사회는 관료 각자가 속한 수 많은 가족의 집합체로 이루어져 있었기 때문에, 관료들은 사적(私的) 생활에서는 각자의 가풍(家風)이 속한 질서 하에서 생활하였다. 하지만 공적(公的) 생활에서는 각각의 가풍(家風)을 초월해 각 왕조가 제정한 보편적인 국가의 예법(禮

1) 이하의 논술은 木村英一, 『中國哲學の探究』, 創文社, 昭和56年, ‘荀子より禮記まで-雜考II, 附錄II ジツテと朱子の學’(256~297쪽 所收)를 참고하여 서술하였음. 기타 개별적인 인용은 생략함.

法) 질서에 편입되어 생활하였다. 왕조 또한 군주(君主) 일성(一姓)을 대종족(大宗族)으로 하는 거대한 의제가족(擬制家族)이었기 때문에, 각 왕조가 제정한 예제(禮制)는 왕가(王家)가 통치하는 의제가족국가(擬制家族國家)의 의제가헌(擬制家憲)의 모습을 띠었다.

한편, 인구의 대부분을 차지했던 광대한 서민 사회는 자연발생적인 무수한 단위 사회가 중복·착종된 거대한 집합태의 모습을 띠고 있었다. 다만 자연발생적 상태로 존재했던 것은 아니고, 치안(治安)의 유지와 교화(敎化) 그리고 징세(徵稅)의 편의를 위해, 정치적 조작에 의해 약간의 조정이 가해진 상태로 존재했다. 구성원들은 대부분 농·공·상 등의 직종에 종사했던 양민들이었다. 이들 또한 그들이 속한 집단[家]의 성원으로 활동하면서 동시에 직업상의 필요나 기타 목적, 혹은 자연발생적 혹은 인위적 조치에 의해, 각종 촌락과 길드·결사와 같은 질서 체제에 편입되어 생활하였다.

이들 양민 외에도 여러 종류의 특수한 직업이나 임무에 종사하던 특수한 인민들이 있었다. 양민에서 탈락한 부랑자(浮浪者)나 토비(土匪)들도 있었고, 이들에 의해 조직된 특수한 조직이나 비밀결사 같은 것들도 있었다. 퇴직 관료로서 귀향(歸鄉)하여 호족(豪族)들과 다양한 연(緣)을 맺으며 지역의 정치와 경제를 좌우하던 향신(鄉紳)들도 있었고, 관료층에서 탈락하여 민간으로 숨어든 지식인[逸民]들도 있었다. 향신(鄉紳)이나 일민(逸民) 이외의 서민(庶民)들은 어떠한 종류의 문화적·학문적 교양도 소유하지 못했으며, 각자의 직(職)에서 체득한 경험과 지식을 바탕으로 각자가 속한 집단 내에서 관습에 따라 생활하였다.

사회의 구조와 성격이 이와 같았다면 정신적 문화적 질서는 어떠했을까? 우선, 서민사회는 가족·촌락·길드·결사라고 하는 무수한 공동체가 뒤엉킨 매우 복잡한 집합태였다. 당연히 각 공동체를 통제하는 것은 각 공동체에 고유한 자연발생적 관습적 질서였다. 각 공동체는 이들 각각의 관습적 질서에 의해 ‘자율적으로’ 질서를 유지하고 체제를 보호하였다.

물론 자율권이 주어졌다고 해서 자의적으로 사회를 구성할 수 있는 권한[자율권]이 완전하게 보장된 질서 체제는 아니었다. 전체 사회에 걸쳐 가족[家]이 보편적으로 존재하였고, 대부분의 사람들이 ‘농민(農民)’이었기 때문에, 혈연유대에 기초한 농촌 공동체에 고유한 성격을 보편적 성격으로 간직하고 있었다. 그런 의미에서 전통 사회는 무수히 많은 이질적이고 무통일적인 착종복잡한 집합태였다고 해도, 관습 상에서는 ‘가족적’ ‘농촌적’이라는 공통의 경향성을 띠고 있었다.

그래서 정치적 공작도 이 서민적 질서가 지닌 공통적 경향성에 준하여 시행되었다. 예를 들면 효자절부(孝子節婦)의 정표(旌表)·권농치수(勸農治水)·사교(邪教)의 금지(禁止) 등은 모든 왕조가 서민 사회에 대해 추진한 공통의 정책이었다. 각 왕조는 이러한 정책을 시행하여 농촌의 풍속을敦厚(敦厚)하게 하고, 양민(良民)을安居樂業(安居樂業)하게 해서, 고래의 관습적 질서의 순화(純化)와 보전(保全)을 도모하였다. 서민 사회가 흔들리면 왕조의 안정도 기약할 수 없기 때문이다. 그리고 국가의 통제력이 미치지 않는 그 밖의 것에 대해서는 관습의 자치력에 일임하는 방임(坊任) 정책을 취했는데, 그런 경우에도 가족적·농촌적이라는 공통의 경향성은 준수하도록 권장하였다.

인구의 대부분을 점하고 있던 서민사회의 질서는, 무수한 공동체의 통일되지 않은 관습적 질서가 빚어내는 자연스런 동향(動向)을, 위정자(또는 관료)의 정치력으로 적당히 지도하는 것에 의해, 균형적인 안정을 도모하려는 것에 지나지 않았다. 서민 문화는 각각의 직업·각각의 계층·각각의 집단에 산재한 각종 다양한 관습을 소재(素材)요 기체(基體)로 하고 있었지만, 이들의 관습적 질서를 이용해 정치적 목적을 달성하고자 한 위정자의 정치적 조작이 일정하게 가해져 있었기 때문에, 본질적인 면에서는 지배계층의 문화 외의 아무것도 아

니었으며, 왕조의 이념을 실현하기 위한 지배자층의 자각적인 자기 보존 작용의 일환에 불과하였다.

서민 사회가 문화의 소재이자 기체가 되는 방대한 습속을 집적하였다면, 지배자 층이자 지식인 층인 관료 사회는 습속(사회의 행위연관적 질서 일체-저자)을 영도(領導)하는 자각적 주체이자 문화 형성자, 문화 보호자였다. 사회의 모든 문화적 융성과 미적 수준은 이들의 역량에 의해 주도되고 결정되었다. 이 문화 역량자로서의 관료는, 사적(私的)으로는 개별적인 각 가족의 풍[家風] 아래 생활했지만, 공적(公的)으로는 국가의 보편적인 예법체도의 질서에 편입되어 생활했기 때문에, 그들의 가풍(家風)이 국가의 질서 및 문화[예법질서, 왕조의 보편적 질서]와 모순되지 않도록 하기 위해, 왕조의 보편적 예법(禮法) 질서를 각가(家)의 이상적 혹은 표준적 풍(風)으로 하는 교화(敎化)가 왕조의 지도자들에 의해 적극 권장되었다. 실제로 전통 사회에서는 관료 가(家)의 가풍과 국가의 보편적 질서가 모순 없이 조화를 이룰 때 문화도 번성하고 왕조도 안정되었다.

예(禮)는 본래 종교적인 제사 의례[祭儀]에서 발달한 것이지만, 아주 오랜 옛날에는 습속 그 자체였다. 그러다 후대에 이르러 사회가 분화되고[祭政分離] 복잡해지면서 종교[종교계] 내에서 일어난 자각(自覺)에 의해 통치 수단[禮法]으로 전화(轉化)된 것이다. 이미 고대[周代]에 지배 계급의 공식 질서 상에서 그 찬연한 모습이 나타나고 있다. 예(禮)에는 예로부터 ‘오례(五禮)’로 열거되는 길례(吉禮)·흉례(凶禮)·군례(軍禮)·빈례(賓禮)·가례(家禮)가 있었고, 공(公)·후(侯)·백(伯)·자(子)·남(男)으로 일컬어지는 ‘오등(五等)’의 예(禮)가 있었다. 그리고 천자(天子)·제후(諸侯)·경·대부(卿大夫)·사(士)들이 일상생활에서 행하던 ‘예(禮)’가 있었는데, 지배계층에 속하는 사람들은 각각의 때와 장소에서 각각의 신분 에 응해 이 ‘예’를 행위의 일반적 준칙으로 삼았다. 아마 이러한 행위 방식도 태고(太古) 때의 습속(習俗)에서 연유(緣由)하였을 것이다. 그것이 오랜 기간 역사의 세련(洗練)을 거쳐 국가의 예법 질서 곧 관료의 공식 질서로써 확립되었을 것이다. 오늘날의 ‘예(禮)’는 발생적·본질적으로 이런 과정을 거쳐 습속의 표준 형태이거나 전형으로 정립된 것이다.

전통 사회에서 예(禮)를 “도덕의 극치”²⁾라고 한 것은, 그것이 관습적 질서[농촌적·가족적 질서]의 전형이었던 까닭에, 누구나 행해야 할 당위적(當爲的)·당연적(當然的) 규범으로 이해되었기 때문이다. ‘예(禮)’가 관습적 질서의 전형이었다는 것은 그것이 사회 전체에 공통하는 ‘사회규범’이었다는 것을 의미한다. 이런 예(禮)가 문화인[관료]의 공식 생활에서 세련(洗練)되어 관습의 전형[공식 질서로서의 문화]으로 정착되었다면, 이 ‘예’를 소재요 본질로 하여 성립한 전통 문화는 ‘습속을 세련해서 이상화한 문화’라고 할 수 있을 것이다. 전통 문화[禮]는 습속 그 자체였다 해도 과언이 아닌 것이다.

이와 같이 예(禮)는 지배자층 사회에서는 ‘공식 질서’였고, 서민층을 포함한 전체 사회에서는 ‘습속의 전형’이었으며, 국가적으로는 사회적 행위 전체를 좌우하는 ‘사회규범’이었다. 예(禮)는 습속 전체의 모범으로써 자체적인[自然的인] 교화력(敎化力)의 기능을 수행하였던 것이다. 이러한 자연교화력(自然敎化力)을 발휘하고 조장하는 것에 의해 전체 사회를 ‘자연스럽게’ 통치하고자 했던 것이 전통 사회의 정치의 기본 방침[定石]³⁾이었다.

하지만 이 예(禮)의 자연스런 교화력만으로는 불령(不逞)한 무리들을 제거하거나 각종 사

2) “學惡乎始? 惡乎終? 曰 ‘其數則始乎誦經, 終乎讀禮, 其義則始乎爲士, 終乎爲聖人. ……」’ 故書者政事之紀也, 詩者中聲之所止也, 禮者法之大分[群]類之綱紀也, 故學至乎禮而止矣. 夫是之謂道德之極. 禮之敬文也, 樂之中和也, 詩書之博也, 春秋之微也, 在天地之間者畢矣.”(『순자荀子』 「권학勸學」 7)

3) 『논어』 「위정爲政」 제3장의 “子曰 ‘道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.’”은 전통 사회의 이러한 모습을 명확히 보여준다.

회 변동에 대응하는 데 한계가 있었기 때문에, 이를 해결하기 위한 보조수단으로서 강력한 제재력을 지닌 법(法)이 설치되었다. 전통 사회에서 정치는 그 실정(實情)이야 어떻든 간에 예(禮)에 의한 교화를 정석(定石)으로 했고, 그에 거스르는 행위에 대해서는 법을 적용하여 금지하는 방법[보조수단]이 채택되었다. 법은 정치에서 보조적 지위를 점하고 있었을 뿐, 주요한 통제 수단은 아니었다. 전통 사회에서 법률이 형법(刑法)에 치우친 것도 이 때문이다. 법적 강제력을 수반한 예(禮)의 제도를 ‘예법(禮法)’이라고 부르고, 예법에 기초한 교화(敎化)의 정치를 ‘정교(政敎)’라고 부른 것도 이런 배경에서 나온 것이다.

전체 사회가 의제가족(擬制家族)의 성격을 띠고 있던 전통 사회에서 왕조의 예법(禮法)은 마치 가헌(家憲)처럼 받아들여졌다. 군주(君主)는 가족의 장(長)이었고, 국가(國家)는 통일된 가(家)들이 집합된 거대한 의제가족국가(擬制家族國家)였다. 관습적 법식(法式)은 장고(掌故)⁴⁾의 형식을 띠고 있었다. 그것은 전체 사회에서 모든 가족[家]이 따라야 할 관습적 질서의 모범[典型]으로 간주되었다. 그것에 즉해서 문화와 교양을 표방한 사대부(士大夫)들의 다양한 가훈(家訓)과 예법(家禮)이 제정되었다. 지식인들이 향촌에 세운 향약(鄉約)도 이 정신에 즉해서 향촌의 질서를 조직한 것이다. 그 또한 왕조(王朝)의 예법적(禮法的) 교화(敎化)가 사회에 삼투(滲透)한 것에 의해서 생겨난 현상이다.

2. 전통 사회의 세계 의식

전통 사회의 구조와 성격이 이와 같았다면 그 세계 의식은 어떠했을까?⁵⁾ 서구에서는 존재의 구성을 신(神)의 존재와 그의 활동[啓示]으로 설명했다. 존재는 부족한 상태(minus)로 태어나며[원죄설], 그래서 완전한 것(plus)이 되기 위해 서로 경쟁하고 갈등하며 투쟁한다고 믿었다. 이 ‘야만’ 상태는 야만의 상태에서 벗어난[벗어나려고 하는] 인간[정신]에 의해 통일·통합될 수 있는데, 그때 존재는 비로소 ‘반(反)야만’ 곧 ‘문명화(文明化)’된 상태가 되며, 이것을 철저히 수행하는 것이 인간에게 부여된 당위적·당연적 의무[종말론적 소명 의식]라고 생각되었다.

하지만 전통사회에서는 존재의 구성을 이와 같이 설명하지 않았다. 전통 사회에서 삶의 실재성에 대한 모든 의문은 경험적 자연유비적 해석을 통해 해명되었다.⁶⁾ 생물학적 생활환⁷⁾과 유사한 여성적인 것[陰]과 남성적인 것[陽]의 상징(symbol) 구도 속에서 존재를 봤다. 우주가 존재하는 데 있어 여성적인 음(陰)과 남성적인 양(陽)은 똑같이 필수적이다. 각자는 상대 쪽에 대하여 보완적이며, 둘 중 어느 것도 도덕적 견지에서 보아 다른 것에 비해 우월하거나 열등하지 않았다. 누구든 서로 끌어당기고 밀어내는 이 교호적(交互的) 두 상징의 작동 원리를 이해하기만 하면,⁸⁾ 자연에 대해 또 사회에 대해 그 즉시 앎과 힘을 갖게

4) 예전부터 전해져 오던 전례(前例)가 관습으로 굳어진 것. 전고(典故)·고사(古事)·관례(慣例) 등

5) 이하의 서술은 송두율, 『계몽과 해방』, 한길사, 1988, ‘서론: 자연의 질서와 인간 사회의 질서’를 참고하여 작성하였음을 밝힌다. 이하 개별적 인용을 생략하겠다.

6) 중국 고전에서 자주 나타나는 신화시적(神話詩的) 자연[세계] 해석들은 전통 사회의 사람들이 존재의 발생에 대해 어떤 방식으로 접근[이해]했는지 분명히 보여준다. 예를 들면 『역易』 「귀매歸妹」의 “歸妹, 天地之大義也. 天地不交而萬物不興, 人之終始也.” 또 「계사繫辭」 상(上)의 “乾道成男, 坤道成女.”와 같은 것이 그런 경우이다.

7) 생물이 수정란·접합자 혹은 포자 따위에서 개체 발육을 시작하여, 여러 시기를 거치면서 성체(成體)로 성숙하여 생식(生殖)을 하고, 다시 그 자손이 같은 과정을 거쳐 순환하는 것을 말한다.

8) 남성과 여성, 낮과 밤, 여름과 겨울, 남편과 아내, 부모와 자식, 추위와 더위, 홍수와 가뭄, 지나침과 모자람, 아침과 저녁, 축축함과 마름, 등등

된다고 믿었다.

서로 교호적인 관계로 묶여 있는 이 두 원리[陰陽]는 실체(substance)도 아니고 힘(force)도 아니며 취향(genre)도 아니다. 그것들은 실재화(實在化)될 수도 없고 초월적 존재로 될 수도 없으며 추상화될 수 있는 것도 아니다. 논리적 실체(entite)나 우주발생론적 원리 같은 것으로는 정의될 수 없는 것이다. ‘신(神)의 활동’[계시]과는 아무 관계도 없는 것이다. 전통 사회에서는 이런 성격을 지닌 두 원리에 의해 세계의 존재와 운동을 이해하고 설명했다.

서구에서는 ‘정신적인 것’과 ‘자연적인 것’이 분리되지 않고 통합되어 있는 상태[원시의 본원적 상태]를 ‘야만의 상태’라고 규정했다. 정신적인 것은 자연적인 것에서 벗어나야 하며, 정신적인 것이 자연적인 것에서 벗어난 정도에 따라 ‘문명화’의 정도가 결정된다고 믿었다. 그래서 ‘해방된’ 개인들이 자유롭게 사회를 구성해 가는 것을 ‘문명화된’ 사회의 척도라고 한 것이다.[사회계약설]

하지만 전통 사회에서는 정신적인 것이 자연적인 것에 ‘유착(癡着)’될수록 완전한 상태가 된다고 믿었다.⁹⁾ 그들은 세계의 존재를 생물학적 생활환에서 나타나는 만물의 생성 과정으로 이해했다. 사회는 생물계의 생식(生殖)에서처럼 음(陰)과 양(陽)에 비정될 수 있는 서로 대립적이면서도 교호적인 어떤 사회적 원리들의 상호 작용 속에서 이루어지며, 생물계에서의 조화로운 성장처럼 음(陰)의 원리와 양(陽)의 원리가 자연스럽게 교접(交接)할 때 이상적이고 조화로운 질서가 구축(構築)된다고 믿었다. 그래서 문명과 야만을 가르는 기준도 서구와는 정반대로 정해지는 경우가 많았다.

이런 사고에서 전통 사회 특유의 유기화(有機化)된 전체(全體)로서의 ‘도(道)’가 나왔다.¹⁰⁾ 물론 이 유기화된 전체[道]도 실체(實體)는 아니다. 굳이 표현하지만, 우주적 조화 이데올로기라면 천지·만물·자연·인간·사회가 총체적으로 조화를 이룬 상태를 뜻했다. 인간·자연·우주·사회가 하나된 상태[天人合一], 이것이 전통 사회 사람들이 생각하던 이상적 세계의 모습이었다.

전통 사회에서는 ‘자연(自然)’[おのづからなる(なし)もの]¹¹⁾을 role-model로 하였기 때문에, ‘투쟁’ ‘혼돈’ ‘대립’ ‘갈등’보다 ‘조화’ ‘통일’ ‘배려’ ‘양보’를 선호했다. 이런 사고에서 서로 다른 두 원리가 서로 대립[상대]하며 존재하는 것이 일치 혹은 통일된 상태로 존재하는 것보다 통합을 이루는 데 효과적이라는 사고가 나왔다.

전통사회에서는 개성의 발휘나 개인의 자유를 주장하는 것에 대해 매우 비판적이었다. 자유와 개성에 대한 강조는 필연적으로 구성원 상호간의 대립과 갈등을 유발하여 전체로서의 공동체의 화목을 해친다고 생각했다. 일치와 통일에 대해서도 비판적이었다. 전일성(專一性)의 강조는 필연적으로 조화와 균형을 이룰 수 있는 기제(基劑)의 상실을 초래한다고 믿었다.

전통 사회의 사람들은 각자 자신의 고유성을 고스란히 간직한 채 사회적 조화에 참여하길

9) ‘인(仁)’의 정체(正體)를 묻는 안연(顔淵)에게 공자가 인용하여 말했다는 「안연」 편 제1장의 고대의 격언 “克己復禮爲仁”은 이를 보여주는 교설(敎說)이다.

10) “一陰一陽謂之道”(『역易』 「계사繫辭」 상)

11) ‘자연(自然)’이란 말은 ‘자연물’을 의미하는 것이 아니라, 사계(四季)의 순환(循環)·일월성신(日月星辰)의 운행(運行)처럼 인간의 조작이 없이도 내재된 원리에 따라 스스로 운동하는 자연계의 현상을 의미한다. ‘스스로 되(어)지’는 것’이란 뜻인데, 우리 말에는 이에 합당한 말이 없다. 그래서 같은 의미를 지닌 일본어의 ‘おのづからなるもの’ 혹은 ‘おのづからなしもの’를 인용하여 이와 같이 부언(附言)했다.

바랬다. 특수한 것들이 보편적인 것들로 환원되지 않은 채 (그렇다고 개별적으로 존재하는 것도 아니다-저자) 조화와 통일을 기할 수 있다는 데에 전통 사회 특유의 사고가 있다.

‘전체’를 지향하는 이 사고는 단지 생물학적(生物學的) 생활환(生活環)의 유비(類比)에만 기초해 있지 않았다. 전체의 내부에서 상호간의 ‘질서’와 ‘리듬’을 잡아주는 ‘여러 생각들이’ 쉽이 없이 활동하고 있었다. ‘유일하고도 중심적인 생기력의 관념’ ‘순환적 질서의 한 총체성’으로 특징되는 이 관념[총체적 질서]은 사회가 질서와 리듬을 잃지 않도록 끊임 없이 개체들을 간섭하고 통제했다. 여기서 전체적 왕권[公室]의 존재를 ‘정당하게’ 생각하는 전통 사회 특유의 정치관이 나왔다.

전통 사회에서 개체는 늘 전체에 포섭되어 있었다. 하지만 그로 인해 개체의 고유성이 상실되는 예는 없었다. 개체와 전체는 식물에서의 뿌리·가지·열매·잎들처럼 서로 ‘유기적 관계’로 맺어져 있었다. 전체군주의 역할은 각 개체가 전체의 조화·리듬·질서에 자연스럽게 참여할 수 있도록 지도력을 발휘하는 것이다. 이것이 수명천자(受命天子)인 그에게 부여된 소명이요 그가 존재하는 이유였다, 강제적으로 사회를 통합하거나 인위적으로 재편하는 것은 사리(事理)[자연의 조화]를 거스르는 것으로써, 혹 그런 시도가 있을 때는 항상 진(秦)의 초기(早期) 멸망이 그 예시로서 자주 인용되었다.¹²⁾

전체론적 조화에 기초한 이와 같은 질서 관념은 사물을 분류하는 방식에서도 거의 똑같은 방식으로 나타나고 있다.

12) 진(秦)의 통치자들은 (천하를 통일한 후) 고대의 습속(習俗)을 국가 및 사회 질서의 기체(基體)이자 이념으로 한 유학(儒學)의 효능에 대해 많은 의문을 가졌다. 구(舊)질서에서 볼 수 없었던 성대하고 복잡한 사회에서, 혈연 유대와 자연발생적 질서를 강조하는 교학(敎學)이, 신(新)왕조가 추구한 정책[天下大一統]을 기대한 만큼 이루어 줄 수 있을까, 하는 의문을 제기한 것이다. 그래서 통일 과정에서 효과를 보았던 ‘법 앞에 평등한 개인들’을 법술(法術)로 통제하는 법술주의(法術主義) 정책을 국가의 지도사상으로 택했다. 하지만 그것은 태고 때부터 있어 왔던 자연발생적 가족관계와 그것에 바탕한 촌락 체제를, 그와 완전히 대척(對蹠)하는 시스템으로 개편(改編)하는 정책이었기 때문에, 시행 초기부터 많은 반발과 원성을 샀다. 정치적으로도 이 정책은 많은 무리를 수반하는 것이었다. 새로운 질서의 제정과 시행에는 오늘날에도 그렇지만 그것을 뒷받침할 만한 재정능력[사회생산력]이 충족되어야 한다. 하지만 당시는 전쟁의 참화가 극에 달해 있었기 때문에, 이 체제를 보편적으로 시행하는 데 필요한 충분한 재정 수입을 기대하기 어려웠다. 이에 진(秦)은 법술을 중용(重用)하는 한편으로, 필요한 재정을 확보하기 위해 여러 다양한 정책을 시행하게 되는데, 상업의 장려도 그 가운데 하나였다. 하지만 상업의 장려는 도리어 부작용만 낳고 말았다. 사회[習俗]와 사사건건 부딪혔고 민심은 이반되었다. 그럴수록 진(秦)은 법술(法術)을 강화하고 새로운 정책의 시행을 더욱 독려했지만 상황은 더 악화되었다. 진(秦)은 ‘새로운’ 제도의 무리한 시행, 이로 인한 고래(古來)의 질서와 관습의 해체, 사회 생산력의 급격한 감소로 인한 민심 이반으로 갑자기 파국을 맞고 멸망하고 말았다.

	나무(木)	불(火)	흙(土)	쇠(金)	물(水)
방위	동쪽	남쪽	중앙	서쪽	북쪽
계절	봄	여름	한여름	가을	겨울
감정	노여움(怒)	기쁨(喜)	바람(願)	근심(愁)	두려움(懼)
색깔	푸른색(綠)	빨간색(赤)	노랑(黃)	하양(白)	검정(黑)
내장	간	심장	비장	폐	신장
오상	仁	禮	信	義	智
자연	바람(風)	더위(炎)	젖음(濕)	마름(乾)	추위(寒)
⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮

만물은 서로 보편적으로 연결되어 있다. 각각의 존재[物]는 크기와 모양이 일정하지 않은 그물의 눈과 마디처럼, 각자의 재성(才性)을 활용하여 고유(固有)한 역할과 기능을 수행하는 방식으로(전통 사회에서는 각자에게 사회 유지에 필요한 자연적으로 결정된 역할과 기능이 있다고 믿었다-저자), 전체로서의 그물[사회]의 통일적 세계에 참여했다. 물론 이 통일도 서구에서와 같이 단일한 성격을 지닌(추상抽象 작용에 의해 공통성 이외의 것들이 모두 사라져 버린-저자) 것들이 하나로 통합된 ‘단일성의 통일’은 아니었다. 구체적 다양성을 지닌 것들이 각자의 성향을 유지한 채 하나의 전체[질서]를 구성[지향]하는 통일이었다. 그래서 이 통일성은 서구의 존재 구성에서처럼 단일성으로는 환원(還元)될 수 없는 것이었다.¹³⁾ 이러한 생각들은 ‘다양한 것들[男女]을 동류(同類)의 것[인간]으로 환원하여 인위적으로 통일[남녀평등]을 기하는 것’을 ‘질서’의 의미로 해석하는 서구적 사고와는 판연(判然)히 다른 모습이다.¹⁴⁾

이러한 사고의 근거에는 ①‘각각의 사물[다섯가지 기운으로 이루어진 물]은 서로 엉겨붙어 있다’[癰着], ②‘하나의 사물은 동시에 두 가지 이상의 의미[성질]를 지닌다’[竝發]는 사고가 놓여 있다. 그래서 전체를 구성하는 부분이라 해도 ①어느 한 부분이 다른 한 부분에 대해 ‘질적(質的)으로’ 구별적이지 않았으며(목성木性を 띤 것이 화성火性으로 변화될 수 있는 것은 목木에 화火의 기운이 내재하기 때문이다-저자), ②어느 한 부분은 처한 여건에 따라 그와 반대되는 다른 부분[성질]으로 전환될 수 있었다(목木은 極에 다다르면 소멸되는 것이 아니라 화火로 변하여 스스로 자기를 보존한다-저자).¹⁵⁾

13) 각개의 존재는 종→속→과→목→강→문→계 혹은 계→문→강→목→과→속→종처럼 종(種)으로 분류되거나 통일되는 있는 것이 아니라, 서로 대등한 위치에서 횡(橫)으로 분류되는 방식으로 통일되어 있었다. 그래서 단일성으로는 환원될 수 없는 구조였다.

14) 예를 들면 ‘인간은 이성적 동물이다’는 것과 ‘너는 군자유(君子儒)가 되어야 한다’는 것은 전혀 다른 것이다. ‘군자유(君子儒)가 되어야 한다’는 말 속에는 ‘소인유(小人儒)’의 병존(竝存)을 배제하고 있지 않기 때문이다. 반면 ‘이성적 동물’이라는 말 속에는 그 밖의 다른 존재[인간]의 존재 가능성을 일체 허여(許與)하지 않는다.

15) 전통 사회에서는 각 개인이 각각의 가(家)에 속하면서, 동시에 필요에 따라 혹은 자연발생적으로, 촌락·결사·길드 같은 생활 조직에 속해 있었다. 이들 기초 사회는 그 성질상 서로 대립적인 경우가 있었지만, 성원들은 그런 일이 일어나도 그것을 불편해하지 않았다. 전체를 위해서는 서로 협력하며 전체로서의 공동체의 조화에 함께 참여해야 한다고 생각했기 때문이다. 이런 생활 습속이 사물의 분류와 이해에 ‘같은 방식’으로 영향을 미치지 않았을까 상상한다.

전체와 부분도 그렇게 구별적이지 않았다. 하나를 들면 전체가 들려 나오고, 전체는 각각의 것 속에 갈무리되었다.¹⁶⁾ 이렇게 전체와 개체, 그 해체와 재구성, 개별화와 일반화가 진행되는 과정 속에서 과학적으로는 설명하거나 이해할 수 없는 ①만물의 ‘다의적(多義的) 응축화(凝縮化)’, ②만물의 ‘대의적(對義的) 내포(內包) 의미(意味)’라는 존재 이해 방식이 나왔다.¹⁷⁾

이러한 인식의 근거에는 세계는 ‘정신이 부여한 형식을 지닌다’는 전통 사회 특유의 사고가 놓여 있다. 자연에 대한 분할(分割)의 근거가 서구에서와 같이 ‘사물들의 속성’에 있는 것이 아니라, ‘정신[공동체]이 지향하는 바[조화로운 공동체]’에 있었던 것이다. 오늘날에도 우리 사회는 이와 같은 애니미즘적 사고의 지향성이 매우 강하다. ‘산은 산이요 물은 물이다’는 말이 역설(逆說: paradox)처럼 들리는 것도 이 때문이다.

이렇게 존재를 ‘하나로 연결된 그물’ 속에서 보려는 사유는 존재의 다양한 상(象)들에 대한 다의적(多義的)·대의적(對義的) 해석(예를 들면, 음양陰陽의 대의적對義的 관계와 오행五行의 다의적多義的 속성에 기초한 세계 해석-저자)을 통해 인식의 깊이가 더해졌다. 여기서 물질적인 것과 정신적인 것, 자연적인 것과 인간적인 것 사이의 구분을 모르는 태도가 나왔다. 여성과 남성을 단지 생물학적 차이에서만 바라보지 않고, 또 그들의 현존재를 사회적 차별로 여기지 않았던 사고는 모두 이와 같은 원리에 입각해 있다.

이렇게 질서정연한 자연과 인간 및 사회를 동일한 것으로 보려는 사고는 현존하는 세계는 (자연계의 제현상이 그러하듯) ‘언제든’ 다른 세계로 ‘자연스럽게’ 변형될 수 있다는 사유 방식을 낳았다. 그런 사고를 잘 보여주는 것이 역(易)의 팔괘(八卦)이다. 오늘날에도 사람들은 이 여덟 개로 구성된 괘의 작동 원리만 알면, 세계의 생성과 소멸, 길흉과 화복, 성공과 실패를 모두 이해할 수 있다고 믿는다.

이런 사고는 문자(文字) 체계에서도 나타난다. 가리켜지는 실재[지시대상]와 가리키는 개념[지시어]은 분리되어 있지 않다.¹⁸⁾ 낱말[名]과 실재[實]는 본원적으로 일치하며[개념실재론], 현존재[현상]와 그것의 파악[인식] 사이에는 올바른 비례 관계가 성립한다고 믿었다. 경험적 실재[自然物]와 정신적 재생산[文字] 사이에 유비적 연결상이 존재하는 것이다. 이런 사고에서는 개념과 실재를 유명론적(唯名論的)으로 해석하는 것이 매우 낯설다. 오히려 거부감이 든다. 그래서 근대에 이르기까지 ‘과학’(science)이 발달하지 못했고 합리적·논리적 사고가 자리를 잡지 못하게 된 것이다.

언어 체계도 이와 같다. 실재(實在)하는 것을 정신 속의 그것의 모상(模像)과 일치시키려는 사고가 매우 강하다. 명칭을 바로잡으려는 것[正名]은 언어나 글자[기호] 체계 때문이 아니라 삶을 조화롭게 하기 위함이다.¹⁹⁾ 우리의 삶이 우주의 조화적 질서의 한 부분이듯이,

16) 화엄(華嚴) 법성계(法性偈)의 “일중일체다중일(一中一切多中一)”은, 거기에 포함된 불교의 독특한 이론만 고려하지 않는다면, 이런 상태를 표현하는 가장 적의한 말이다.

17) ①다의적(多義的) 응축화(凝縮化): 예를 들어, 목(木)은 동쪽, 봄, 노여움, 푸름, 간(肝), 어집[仁], 바람 등을 상징하며, 불[火]은 남쪽, 여름, 기쁨, 빨강, 심장, 덕[禮], 더위를 상징한다. ②대의적(對義的) 내포(內包) 의미(意味): 음(陰)과 양(陽)은 암컷과 수컷, 땅과 하늘, 어둠과 밝음, 들어감과 튀어나옴 등을 상징한다.

18) 상형문자(象形文字)는 그 대표적인 예이다. 이 문자는 자연적인 것을 ‘주관적으로’ 재해석한 자모 문자(字母文字)와 달리, 자연적인 것을 ‘모방적으로’ 재생산[模寫]한 것이다.

19) “子路曰‘衛君待子而爲政，子將奚先?’子曰‘必也正名乎?’子路曰‘有是哉? 子之迂也。奚其正?’子曰‘野哉! 由也。君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。故，君子名之，必可言也，言之，必可行也，君子於其言，無所苟而已矣。’”(「자로」 3)

우리의 언어 사용 습관도 삶의 논리적 조화적 질서를 위해 사용되어야 한다. 여기서 언어는 사회 질서 유지에 유용하게 사용되어야 한다는 사고가 나왔다.

언어 생활에서의 ‘실천’에 대한 관심과 강조²⁰⁾는 사회 내에서의 인간 행위의 교정과 직접적인 관계가 있다. 이론적 삶과 실천적 삶이 구분되어 있는 서양과 달리, 전통 사회에서는 이론적 지혜가 실천적 삶과 떨어져 있지 않았다. 오히려 지식은 도덕적 행위의 자세 즉 실천적으로 그 모습을 드러낼 때 비로소 가치가 실현된다고 믿었다.²¹⁾ 인식과 윤리의 통일성이 지향된 것이다. 이러한 사실은 우리 사회에서 실용적 논리가 교육의 이념과 얼마나 밀접하게 관계되어 있는지 명백히 보여준다.²²⁾

생활의 영역을 벗어난 다른 분야도 마찬가지였다. 천체(天體)를 상징하는 ‘우주(宇宙)’는 서구에서와 같이 ‘물리적 공간’으로 이해되지 않았다. 그곳은 다양한 것들이 때와 장소에 따라 상태를 변화시키며 조화로운 통일을 이루고 있는 ‘질서정연한 세계’였다. 여기에서도 모든 것은 ‘정신이 부여한 형식’을 띠고 존재했다.²³⁾ ‘영원(永遠)’이란 말도 ‘유한화(有限化)된 무한(無限)’이거나 ‘유한(有限)한 무한(無限)’의 의미로 이해되었으며, 모든 것들은 (각자 다양한 모습을 간직한 채 마치 실제 생활처럼) 모순 없이 조화로운 통일을 이룬다고 믿었다.

전통 사회에서는 어떤 절대적인 것[神]에 접근하는 것이 애초부터 불가능하게 설정되어 있는 서양과 달리,²⁴⁾ 조화로운 질서의 확립을 통해 ‘정서적인 방법으로’ 그에 접근하는 것이 가능했다.²⁵⁾ 이렇게 우주적 질서를 인간적·사회적 질서로 환원시키는 것이 가능했던 것은 대우주[자연계]와 소우주[인간계] 안의 모든 존재들은 ‘동시에 현존한다’는 깊고도 흔들리지 않는 확신이 그 뿌리에 있었다. 여기서 가장 완벽한 질서[사회질서]는 자연 질서를 ‘모방적으로 재생산’한 질서라는 의식이 생겼다.

이런 사고에서는 우주의 형이상학적 질서나 국가의 사회적 정치적 제도도 자연적 우주적 질서로 환원시킬 수 있다. 이러한 사고의 이면에는 국가와 사회를 조화로운 자연 질서에 맞

20) “子貢問‘君子’，子曰‘先行其言，而後從之.’”(『위정』 13); “子曰‘君子欲訥於言而敏於行.’”(『이인』 24)

21) 「안연」 제22장의 다음 문장은 이런 사고에서 나온 사례를 간단하면서도 명료하게 잘 보여준다. “樊遲問仁。子曰‘愛人.’(樊遲)問知。子曰‘知人.’樊遲未達。子曰‘舉直錯諸枉，能使枉者直.’樊遲退，見子夏曰‘鄉也，吾見於夫子而問知，子曰‘舉直錯諸枉，能使枉者直.’何謂也?’子夏曰‘富哉! 言乎。舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣.’”

22) 이성에 대해 실천이성이 강조되고 그것에 의해 자각된 합리성의 조리가 ‘예(禮)’로 정립하였다는 것은 익히 알려진 사실이다. 서구에서는 합리성적 사고가 자연에서 벗어나 역으로 그것들을 질서지우는 신(神)의 종말론적 긴장에 연결되어 있다면, 전통 사회에서는 자신이 사회적 질서의 조화에 참여하지 못하게 될까 걱정하는 ‘우환 의식’에 연결되어 있다. 이것도 전체론적 조화에 기초한 질서 관념에서 나온 부산물 가운데 하나이다.

23) 이런 것을 잘 보여주는 것이 전통 가옥이다. 오늘날의 가옥을 보면 방의 규모가 전통 가옥에 비해 매우 크고 용도에 따라 방의 성격이 변한다. 들어설 ‘가구를 중심으로’ 방을 설계했기 때문이다. 빈 공간을 어떻게 채워야 효과적일까 하는 사고의 소산이다. 하지만 전통 가옥은 이와 같지 않았다. ‘책상’을 들여놓으면 ‘공부방’이 되고 ‘식탁’을 들여놓으면 ‘식당’이 되며 ‘교자상’을 들여놓으면 ‘응접실’이 되었다. ‘용도에 따라’ 방의 성격이 변했다. 같은 방이라고 해도 정신이 부여하는 형식에 의해 존재 의미가 규정된 것이다.

24) 서양에서는 신계(神界)와 인간계(人間界)가 신(神)의 존재와 그의 계시(啓示)로서 이해된다. 신계(神界)와 인간계(人間界)는 서로 다른 계(界)인 것이다. 만일 인간이 인식하거나 경험할 수 있는 신계(神界)가 존재한다면, 그것은 신계(神界)가 아니라 인간계(人間界)의 다른 한 세계에 지나지 않을 것이다.

25) “盡其心者，知其性，知其性者，知天矣”(『맹자』 「진심장구」 상 1); “天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教.”(『중용』 수장)

추어 그와 하나가 되게 하려는[天人合一] 고래의 ‘자연 복귀’ 관념이 있었다. 이와 같은 사고에서 자연 질서과 사회 질서의 차이를 모르고, 자연계의 이변(異變)을 사회적 재앙의 징조로 해석하고[災異說], 남녀의 생물학적 차이와 사회적 역할을 동일하게 보려는 사고가 나왔다.

모든 것의 핵심은 ‘자연 질서’에 있다. 하지만 이 질서는 ‘인과적’ ‘기계적’ 의미에서의 질서가 아니다. ‘애니미즘적으로 규범이 설정된다’는 의미에서의 질서이다. 질서·전체·리듬을 중시하고, 생기력 넘치며, 우리가 의도한 대로, 우리와 늘 함께 하는, 목적론적으로 재해석된 ‘자연(自然)’[おのづからなるもの]으로 특징지어지는 질서이다. 모든 사회 질서는 정신이 부여한 형식[존재의미]을 띠고 있었다. 전통 사회에서는 ‘질서’라는 개념을 사용할 때도 법칙[법에 의한 강제] 개념을 의도적으로 배제했다. 자연스럽게 조화가 이루어지기를 바랐고, 그런 방식에 의해 조화가 이루어진 세계를 최상의 질서라고 생각했다.²⁶⁾

그러한 질서가 투기(投企)된 곳이 전통 사회의 촌락이다. 그러한 질서를 보려면 전통 사회의 촌락에서 행해지던 거래 관계나 상호부조, 관혼상제, 세시풍속, 예법 등의 운용 방식을 생각해 보기만 하면 된다. 전통 사회의 농촌 마을의 조화로운 전경은 이 살아 있는 통일체로서의 우주의 조화로운 질서를 삶의 질서로 변형하여 설계한 것이다.

3. 사회의 변화와 전통 사회의 해체

전통적인 가족 제도는 혈연 유대에 바탕한 대가족제도였다. 모든 전통적 질서와 문화는 이것을 기체(基體)로 하여 성립하였다.

그런데 근대에 들어 산업화·도시화에 의해 ‘핵가족’이라 불리는 부부 중심의 소가족 제도가 나타났다. 이 제도는 전래의 규범들을 변화시키며 대가족 제도 하의 문화와 충돌을 빚기도 했지만, 부부간의 사랑이라든가 자녀 양육에 가치를 둬으로써, 전통적 가족제도에 버금가는 합리적인 제도라는 평가를 받으며, 산업화·도시화로 인한 소외감·각박함을 정서적으로 메꿔줄 것이라는 기대와 함께, 현대 사회의 바람직한 가족제도로 자리를 잡았다.

그런데 최근에 이르러 이혼·독신 등을 의미하던 ‘1인 가족’ ‘1인 가구’라는 말이 ‘혼족’ ‘혼밥족’ ‘솔로 이코노미’라는 신조어를 범람시키며 기존 가족 제도의 근간을 뒤흔들고 있다. 한 조사에 의하면, 2025년이 되면 1인 가구의 수가 30%를 넘어설 것이라고 한다. 주목해야 할 것은 이런 흐름[개인화·개인주의]이 일시적인 유행이 아니라 새롭게 정착되어 가는 ‘문화 현상’이라는 점이다.

개인화[개인주의]는 서구에서 들어온 문화이다. 개인주의는 개인의 개성과 자유성을 최고의 가치로 여긴다. 그런데 자신의 자유를 보장받으려면 타인의 자유의 실현에 대해서도 개방적인 자세를 취해야 한다. 그래서 개인주의는 자신뿐 아니라 타인의 개성과 자유성에 대해서도 존중을 표한다. 서구에서는 개인주의가 오랜 기간 숙성되어 정착되었다. 그래서 개인주의 본래의 모습(이타성에 기반한 개인주의-저자)이 정연하게 구현되고 있다.

하지만 우리는 국권 침탈, 이념 논쟁, 독재, 산업화, 이후에는 세계화 등에 떠밀려 우리의 의사와는 무관하게 ‘강제적으로’ ‘거칠게’ 그에 휩쓸려 버렸다. ‘주체적으로’ ‘자주적으로’ 연

26) 「위정」 편 제3장은 이런 습성을 잘 보여준다. “子曰 ‘道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.’” 전통 사회에서는 서구 사회와 달리 민법(民法)에 대해 형법(刑法)이 발달하였다. 법(法)에 의한 강제는 최후의 수단이라고 생각하였다. 모든 것은 습속[관습법]에 준하여 처리되었다. 그래서 형법의 조목이 민법의 조목보다 월등히 많게 된 것이다.

구하고 토론할 기회도 없이 ‘무조건적 수용’ ‘전반적 서구화’의 길로 들어선 것이다. 그런 까닭에 우리의 개인주의는 그 진정한 가치가 채 경험되기도 전에 그것이 뿌리내릴 겨를도 없이 ‘이기주의’로 변하여 자리매김되었다. 정치가 학술과 사상을 지배하고 통제하는 사회에서는 창의적인 사고가 성장할 수 없다. 오직 모방과 표절만이 유행할 뿐이다. 그래서 개인화·개인주의 시대는 왔지만, 개인화의 주체인 우리는 여전히 이기적이고 미성숙하며, 사회에는 무질서[anomy]가 만연한 것이다.

개인화·개인주의는 고도의 이타성과 수준 높은 지성을 전제로 한다. 그리고 이타성과 지성의 발현은 보편적 복지를 전제로 한다. 개인화는 혼자 살아갈 수 있는 사회 복지적 여건이 마련될 때 성립할 수 있다. 이 양자는 서로 맞물려 있다. 그래서 서구 사회에서도 개인주의와 병행하여 고도의 이타성과 지성을 강조하는 한편으로, 보편적 사회 복지의 정착에 힘을 기울이고 있는 것이다. 그런데 우리는 이 가운데 무엇 하나 제대로 갖추지도 못한 채 그해 휩쓸려, 개인주의 본래의 취지는 사라지고 이기적 개인들만 가득한[이타성은 없고 오직 자신들의 이익 추구에만 관심이 있는] 이기주의 사회가 되어 버린 것이다.

지금 개인주의는 그것을 만들어낸[수용한] 여러 주의·사상·사조들의 도움을 받으며 자신의 존재를 드러내는 데 유리한 환경을 나날이 구축(構築)해 가고 있다. 사회의 제 방면에서 전통적 세계관·역사관·가치관·인생관과 충돌하고 있다. 혈연·지연적 관습에 구속되지 않는 자유로운 이성이 중시되고 있고, 그것을 진리의 척도로 한 ‘세속 세계’가 확립되어 가고 있다. 종교와 도덕으로부터 분리된 정치·경제·사회·학술이 독자적인 논리와 무대를 확립해 가고 있다. 이제 사회는 혈연과 지연·속박과 의무로 규정지어진 것이 아니라, 동일한 자유와 인권이 보장된 해방된 개인들이 자유로운 계약에 의해 만들어가는 것이라는 인식이 뿌리내린 지 이미 오래이다.

국가의 권력도 합리적 구성체인 사회 기구의 한 부분으로 이해되어 그것이 개입할 수 있는 영역이 크게 제한되고 있다. 이제 더 이상 ‘조화와 조정’을 꾀한다는 이유로 개인과 사회에 ‘무분별하게’ 간여하는 만능적 존재가 아닌 것이 되어 버렸다. 과거의 군주 권력에 비견되는 ‘대통령의 권한’ 또한 체계적으로 정립된 국가 기구의 한 부분으로써, 헌법과 법률이 정한 범위 내에서 국가를 대표하는 하나의 공적 기관에 불과한 것이 되어 있다.

경제 분야에서는 해방된 개별 경제 주체들이 각자의 전문 분야에서 자기 이익의 극대화를 위해 노력과 창의성을 발휘하여 상품을 생산·판매하고 있다. 그리고 이것이 ‘가격기구’라고 불리는 ‘보이지 않는 손’의 ‘예정조화적 인도’의 의해 사회 전체의 부를 극대화시킨다는 상품경제이론 및 시스템이 사회 전체에 구축되어 있다. 이 이론과 시스템은 더욱 발전하여, 산업과 자연과학 분야에서 이룩한 눈부신 발전과 결합하여, 지금은 ‘4차 산업혁명 사회’라 불리는 새로운 자본주의 체제의 정착을 눈 앞에 두고 있다.

지금도 우리 사회는 이 방향으로 계속 흘러가고 있다. 그것이 세계(사)적으로도 보편적 흐름이다. 하지만 우리 사회[습속]에는 아직도 공동체와 전체를 소중하게 생각하는 경향이 여전히 남아 있으며, 의식(儀式)·전례행사·문화 활동도 그런 의식에 따라 행해지고 있다. 그래서 사회는 변했지만 전통적 가치와 현대적 가치 간의 갈등과 대립이 만연하며 곳곳에서 충돌을 빚고 있다. 어떻게 해야 우리 사회의 보편적 가치를 실현하고 행복한 삶을 이룰 수 있을까?

4. 현대 사회의 윤리

습속은 인간이 사회 생활을 영위하는 동안 이룩한 공동체 성원 간에 널리 인정된 질서나

풍습을 말한다. 인간의 사회 생활에서 자연발생적으로 생겨난 관습적·관행적 질서이다.²⁷⁾

인간의 사회에는 그것의 기능적인 작용으로서 ‘자각성’과 ‘습관성’이란 것이 있다. 모든 사회적 행위는 되풀이되는 것에 의해 습관이 되고, 어느 정도까지는 판단이나 의식[자각]의 작용이 없이도 자동적으로(automatic) 반복된다. 이 성질이 ‘사회’라고 하는 상호연대적인 생활기능조직을 자연스럽게 유지하고 존속시킨다. 한편, 인간 사회에는 ‘습관성’ 외에 고유(固有)한 성질로서 ‘자기의식’[self-consciousness]이라 불리는 ‘자각성’이 있다. 자신의 인격이나 행동·생각·감정·의욕 등에 대해 의식적으로 열중하거나 되돌아보게 하는 능력이다. 이 자각성이 있기 때문에, 자각되지 않은 채 반복되는 행위와 고정화된 사회적 습관은 항상 새롭게 반성되는 작용[자각성]에 의해 환경과 규각(圭角) 없이 잘 조화되는 모양으로 다시 조직되고 탄력성과 발전성을 지니게 되는 것이다.

‘습속’은 인간의 사회적 행위가 지닌 양면성[습관성과 자각성] 가운데 습관성에 관한 개념이다. 이 관습화·고정화된 사회적 행위의 일면이 전체 사회 질서의 기체(基體)가 되는 습속이다. 사회 질서라고 하면 습속 외에 ‘도덕’이나 ‘법률’을 연상하게 되는데, 습속은 그들에 대해서도 기체(基體)로서의 의미를 지닌다.²⁸⁾

습속은 종교적인 제의(祭儀)와도 밀접한 관련을 맺고 있다. 모든 사회적 결합의 유대(紐帶)는 종교를 통해 이루어진다고 해도 과언이 아니다. 습속은 해당 사회의 역사나 경제 활동의 형태 또 자연의 기후 상태 등에 의해 형성되는 면도 있지만, 거의 대부분의 경우는 종교적인 의례(儀禮)에 관계되어 있다. 사회가 분화하여 전체적인 질서가 정치적 성격을 띠 뒤에도 제정일치(祭政一致) 사고는 거의 모든 곳에서 보편적으로 유행한다. 도덕이나 법률도 습속을 기초로 분화해서 성립한 것이지만, 어떤 면에서는 습속에 융합되어 있던 종교의 자각 과정에서 분화된 것이라고 할 수 있다. 도덕이 지닌 절대적 명령성은 종교적인 절대성 밖에서는 그 근거를 찾을 수 없고, 법의 존엄성도 원래는 신(神)의 법이라든가 종교적인 계율에 연계된 것이었다. 사회가 충분히 발달하여 도덕이나 법률이 습속과 종교에서 분화되고, 종교가 습속에서 떨어져 나와 독자적인 분야를 확립한 뒤에도, 종교적 의례는 전통 보존이라는 구실 아래 옛 습속의 영향을 그대로 간직한 채 행해진다. 습속 또한 종교성을 탈

27) 예를 들면 결혼(結婚)이나 제례(祭禮)·교제(交際) 등에 대한 규칙·풍습은 어떤 민족의 역사·경제 활동의 형태·자연의 기후 상태·종교 상의 신앙 등의 영향에 의해 형성된다. 그것은 개인적인 습관이 아니라 사회적 관습으로서, 사회에서 생활하는 사람들에게 영향을 줄 뿐만 아니라 사람들의 행동을 규제하며, 도덕이 도덕으로서 기능하게 한다. 이렇게 사회라고 하는 유기적 질서의 기체로써 작용하는 것을 ‘습속(習俗)’이라고 한다. 습속은 각각의 낱양스에 따라 다양한 용어로 불리어진다. 다수의 습속이 모여 이루어진 경우에는 다양한 경향성이 포함되어 있기 때문에 ‘풍속(風俗)’이라고 불리어진다. 변화한 도시에서는 ‘유행(流行)’이라는 말로 표현되기도 한다. 본질을 가리키는 경우에는 ‘예(禮)’로 불리어지며, 사회적인 습관을 의미할 때는 개인의 습관과 구별하여 ‘관습(慣習)’이라고 불리어진다. 요즘에는 ‘관행(慣行)’이라는 말도 유행하고 있다. ‘관습적으로 행해지는 행위’라는 뜻인 듯한데, 새로운 언어 사용 습관이다. 습속은 사용자·사용대상·사용자에 따라 조금씩 의미는 다르지만 ‘실천 이성’에 의해 자각되어 습관적으로 행해지던 ‘합리성적 조리’가 원리로 작용한다는 점에서는 모두 같은 내용을 지닌 말이라 할 수 있다. 이상, 木村英一, 『中國哲學の探究』, 創文社, 昭和56年, ‘荀子より禮記まで-雜考II, 附錄II ジツテと朱子の學’(256~297쪽 所收)를 참고하여 서술. 이하의 내용도 木村英一, 같은 책을 참고하여 서술함. 기타 개별적 인용은 생략함.

28) 습속은 관습적 질서이기 때문에, 본원적 상태에서는 비교적 ‘순수한’ 형태로 존재하며, 어느 정도 [발전단계]까지는 사회가 자연발생적 형태를 유지하도록 간섭한다. 하지만 사회가 분화·발달하고 질서와 조직이 복잡해지면, 공동체 본연의 성격과 모습에 변형을 가하는 각종 다양한 사건과 현상들이 생겨나 기존의 질서에 변화가 일게 되는데, 그런 상황에 이르면 습속은, 하위의 기초 사회가 상위의 전체 사회에 기초로서 포섭되듯, 새로 생겨난 도덕·법률 같은 문화 현상 혹은 각종 다양한 행위연관적 규범들을 기초로서 포함[수용]하며 새로운 성격과 모습으로 변해 간다. 도덕이나 법률 같은 문화적 합리적 질서는 이 과정을 거쳐 사회의 기체(基體)[습속]가 되는 것이다.

각하고 무의식적으로 반복될 뿐인 유명무실한 관습이 된 뒤에도, 연례행사(年例行事)나 세시풍속(歲時風俗)·의례(儀禮)·전례 행사에서 종교적 색채의 편영(片影)을 여전히 드러낸다.

문화의 기체가 되는 습속의 의미와 역할이 이와 같다면, 새로운 문화 현상에 대한 접근은 습속의 성질과 변화를 고려한 위에서 신중하게 이루어져야 한다. 시세의 흐름을 쫓아 무조건 그에 따르거나 이른바 ‘반동 정신’을 발휘하여 전래의 것을 무조건 옹호하는 것은 바람직하지 않다. 가사 우리의 습속이 현재 진행되고 있는 체제의 흐름에 역행한다 하여도, 그 가치를 절하(切下)하거나 새로운 사상의 수용에 급급해 하는 태도는 정체성의 혼란, 더 나아가서는 ‘목욕물을 버리려다 애까지 버리는’ 심각한 결과를 낳을 수 있다.

‘문화’는 인간의 삶의 기본적인 틀이다. 그래서 문화가 바뀌면 사람들은 혼란스러워 한다. 하지만 변화는 자정 작용을 한다. 고인물은 썩기 마련이다. 우리는 과거 역사에서 자기 문화만을 고집하여 외부와의 교류를 단절시킨 사회가 어떤 결과를 맞았는지 분명히 보았다. 하지만 급작스런 변화는 더 위험할 수 있다. 자문화의 정체성을 훼손하고 심한 경우에는 사회의 모든 것을 파괴할 수 있다. 우리는 과거 역사에서 변화의 당위성(當爲性)과 시의적절성(時宜適切性)을 지녔음에도 대중들의 지지를 얻지 못해 ‘3일 천하’로 끝난 갑신정변(甲申政變, 1884)의 폐해가 그뒤 어떤 결과를 낳았는지 정확히 알고 있다.

주체성[자주성]이 결여된 타문화의 수용도 비참한 결과를 낳기는 마찬가지이다. 우리는 일제에 의한 국권의 침탈, 남북간의 전쟁, 개발 독재, 군사 독재, 이후에는 세계화를 맞아, ‘산업화’ ‘민주화’ ‘계몽’ ‘인권’ 등에 내몰려, 주체의 역량이 미숙한 상태에서 서구 문화를 수용하여, 우리의 역사와 문화, 심지어는 나라와 민족의 운명과 미래에 대한 결정권조차도 외세에 내주게 되었다는 것을 뼈저리게 후회한다.

지금도 그런 관행이 계속 이어지고 있다. 서구 사회에 대한 인식의 부족, 우리를 대하는 그들의 태도나 자세에 대한 비판적 인식의 부재, 그 반면(反面)으로서의 우리의 현재에 대한 성찰을 도외시한 채, ‘전반적 서구화’ 혹은 ‘자기 정당화’(정확한 현실 분석 없이 화려했던 고대만 들먹이는 태도-저자)에만 몰두하여, 국민들에게 ‘몸과 때에 맞지 않는 옷’을 만들어 입히는 데에만 급급해 하고 있다. 어디에서도 실패를 통해 배우려는 ‘냉정함’이 실종되어 있는 것이다.

새로운 문화의 수용은 ‘주체적으로’ 이루어져야 한다. 그것이 우리 사회의 문제를 해결하는 데 도움이 되는지, 장차 우리 사회가 나아갈 방향과 일치하는지, 세계의 흐름이나 역사의 진행 방향과 일치하는지, 우리 사회에서의 ‘사회적’ 가치의 크기는 어떠한지, 무엇보다 국민들의 지적 수준이나 보편적 정서상 그것을 이해하고 수용하는 데 무리함은 없는지를, 우리의 습속·처지·관점·미래 좀더 생각한다면 우리의 운명까지도 포함하여, 총체적으로 고려한 뒤에 수용 여부와 대응 방안을 결정해야 한다.

지금 사회와 정치계에서 추진하고 있는 제도의 정비[예컨대, 인권 관련 조례의 정비]나 관행적으로 펼쳐지는 교육[예컨대 전통 윤리나 전통 문화에 대한 강조, 이타주의의 중요성에 대한 교육, 자유와 평등과 정의 또 능력과 실질에 대한 강조]만으로는 문제를 해결할 수도 없을뿐더러 오히려 ‘새로운’ 갈등을 유발할 수도 있다. 아직 이에 대한 ‘사회적 합의’도 이루어지지 않은 상태이고, 그것을 시행할 수 있는 충분한 ‘재정 능력’도 갖추지 못한 상태이며, 그것을 이끌어갈 주체의 역량도 아직은 미흡한 편이다. 무엇보다 (나이·성별·지역·계급·교육 정도·종교 등에 따라 다소 차이는 있지만) 아직도 많은 국민들이 정치·경제적으로는 개인주의를 따르지만 그 밖의 분야에서는 전래의 습속과 도덕에 따라 생활하고 있

고, 사회·문화·종교 생활 방면에서도 전래의 습속과 도덕을 반영한 의례(儀禮)나 전례(典禮) 행사, 문화 공연 등이 내용의 실질적 변화 없이 형식만 바뀐 채 그대로 시행되고 있다. 심지어 국민들 대다수가 개인주의의 진정한 가치를 알지 못하고 있으며, 개인주의와 이기주의를 혼동하여, 개인주의가 사회의 보편적 가치와 자신의 행복을 침해할 수 있다고 생각한다.

사람의 습성도 그러하지만 사회의 습속도 그렇게 쉽게 변하는 것이 아니다. 오랜 기간 역사의 세련(洗練)을 거쳐야 하나의 유형으로 자리를 잡게 되는 것이다. 우리는 과거 노장(老莊) 사상의 흥성(興盛)에 기대어 수용된 ‘이질적’ 성격의 불교가 우리 사회에 토착화하는 과정에서 전래의 습속을 고려하여 『부모은중경』 같은 경전을 만들기도 하고 ‘팔관회’ 같은 행사를 후원하기도 하며, ‘산신각’ ‘천도제’ 같은 것을 설치·시행한 것을 보았다. 또 석불(石佛)을 조성한 뒤 그것이 한낱 자연석에 불과한 석물(石物)임을 잘 알면서도 대중들의 취향(趣向)을 고려하여 이른바 ‘방편(方便)’의 하나로써 그에 대해 제(祭)를 올리고 기원을 드리는 비(非) 불교적 의식을 펼친 이유도 알고 있다. 그로 인해 불교가 습속으로 자리를 잡게 되었고, 이것이 자극이 되어 민간의 종교적 정력[不死의 探究]이 도교(道敎)를 발생시켜, 이 두 종교가 유교(儒敎)와 함께 ‘정립(鼎立)’의 형세를 취하며 의식 세계를 지배하고, 1천 년을 내려오는 동안 마침내 우리의 전통 의식·예법·문화로 자리잡게 된 배경도 잘 알고 있다.

습속의 전형화[전형화된 습속]는 다양한 문화 가운데 어느 한 문화를 중심으로 놓고 다른 문화로 하여금 그것을 보편하게 한다거나 어느 한 문화를 중심으로 다른 모든 문화를 재편하는 방법으로는 이를 수 없다.²⁹⁾

물론 서구 사회에서라면 그런 발상이 통용될 수도 있다. 서구 사회가 세계를 인식·재편하는 방식은 개별적인 것을 보편적인 것으로 환원한 뒤 추상(抽象)을 통해 보편적 원리를 확정하고, 이를 기준으로 존재하는 모든 개별적인 것의 가치와 의미를 인식·평가·판단하는 방식이기 때문이다. 아마 이러한 방식은 세계를 신의 존재와 그의 계시로 설명하는 기독교의 우주 존재 구성론에서 유래하였을 것이다. 그래서 개별적인 것은 보편적인 것으로 통일될 수 있고, 보편적인 것은 개별적인 것으로 환원될 수 있는 것이다.

하지만 전통 사회의 세계 인식에서는 개별적인 것과 보편적인 것이 본원적으로 일치하기 때문에, 개별적인 것의 통일이 보편적인 것이 될 수도 없을뿐더러, 가사 전체적·보편적인 것이 있다 해도 그것을 개별적인 것으로 환원할 수 없다. 개별적인 것들이 각자의 고유함을 유지한 채 조화로운 통일에 참여하여 이룩한 상태를 가장 이상적인 질서[전체]라고 생각하는 사고가 있었기 때문이다. 그래서 ‘다른’ 것이 존재하지도 않았지만, 가사 존재한다 하여도 사회 제관계는 서로 교호·의존하는 관계에 있다고 생각했기 때문에, 굳이 강제로 통일하거나 통합하려 하지도 않았다. ‘다른’ 것과 ‘같은’ 것이 서로 대립하며 공존하는 것이 조화와 통일을 이루는 데 효율적이라고 생각했기 때문이다.³⁰⁾

29) 물론 과거 전한(前漢) 시대에 그와 같은 학술사상 통제 정책[獨尊儒術罷黜百家]을 도입하여 혼란을 잠재우고 국가의 기강을 바로세운 적이 있다. 하지만 그 정책[經學]이 성공을 거둘 수 있었던 것은 그 바탕에 다양한 층으로 이루어진 습속이 있었고, 이 정책이 이 습속의 취향[동향]을 아주 잘 반영했기 때문이다. 따라서 다양한 것을 하나로 통합하여 그 가운데 적의한 것을 택하는 방식과는 같다고 볼 수 없다.

30) “子曰 ‘君子和而不同，小人同而不和。’”(「자로」 23); “子曰 ‘攻乎異端，斯害也已。’”(「위정」 16) 조선 중말기의 ‘춘추대의(春秋大義)’에 바탕한 ‘위정척사(衛正斥邪)’ ‘분별(分辨)’ ‘준별(峻別)’ 같은 것은 “대결국(大結局)”[송병준宋秉峻, 『연재집淵齋集』 권18, 20b~21a, 「계개론繼開論」: “結局, 有大結局焉, 有小結局焉. 於大之中, 又有大之大而小焉者, 於小之中, 又有小之小而大焉者. 惟在其時世

만물은 ‘정신이 부여한 의미대로 존재하는 형식’이라고 이해되었기 때문에[對義的 凝縮化・多義的 內包意味], 필요에 따라, 때와 장소에 따라, 또 사회적 가치의 크기에 따라 (전체로서의 자연 혹은 공동체의 ‘요구’가 있으면) 언제든 자연스럽게 성질 변화하여 사회의 조화에 참여할 것이라고 믿었다. 그래서 ‘다른’ 것에 대해 그다지 배타적이지 않았으며, 전체적인 질서의 조화를 깨뜨리지 않는 한, 마치 자연 현상이 그러하듯, 우주와 사회의 조화로움을 이루기 위해 반드시 필요하다고 여겼다.

이것이 우리 사회의 습속의 보편적 모습이요 대중들의 기본 취향[動向]이라면, 현재의 추세만 보고 향후의 세계는 그와 같이 변화될 것이라고 예단(豫斷)하여, 그에 대한 어떠한 반응도 없이, 사고의 전향(轉向)과 제도의 보완을 서두르는 것은 바람직한 대안이 아니라고 본다. 그것은 지난 세기 외세가 우리를 강점했을 때, 그들의 의도를 간파하지 못하고 우리의 것은 뒤로 제쳐둔 채 무턱대고 ‘계몽’만을 외쳐 우리 사회를 분열과 혼돈의 도가니로 몰아넣은 서구지향론자들의 의식・태도와 별반 다를 바 없는 것이다. 바로 그 때문에 우리의 역사와 현재가 왜곡되고 미래와 운명에 대한 자기결정권조차 갖고 있지 못한 것이 아닌가?

우리에게도 서구의 개인주의에 버금가는, 그와 공존하거나 병행될 수 있는, (서구 개인주의의 폐해를 극복할 수 있는 점에서 보면) 그보다 더 우수한 사상과 습속이 있다. 또 개인주의의 보편적 시행(그것의 정착을 위한 제도 정비를 포함하여-저자)은 다른 사회에서는 어떨지 몰라도 우리 사회에서는 ‘만병통치약’이 아니라는 것이 그것이 낳는 폐해로써 꾸준히 입증되고 있다. 이런 실정이라면 전통적인 것과 서구적인 것 모두를 오늘의 우리 실정에 맞게 재해석하여 활용하는 지혜가 반드시 있어야 할 것이다.

사건이지만 이 문제를 해결하기 위해서는 제도 개선과 아울러 전통적 사고[古典]에 대한 재해석과 정체성 방면에서의 사상 개조 작업이 병행되어야 한다. 과거 역사에도 이와 유사한 사례가 있었다. 우리는 과거 유학사에서 ①한(漢)의 통치자들이 진(秦)의 초기 멸망을 바라보며, 습속과 현실의 추이를 고려하여, 조사(祖師)[孔子] 이래의 유학을 경세지학(經世之學)[經學]으로 개조하여, 왕조의 대업을 굳건히 한 것을 보았다. ②또 삼국 시대 이후 남북조 시대에 전통을 묵수(墨守)한 경학자들이 이민족의 침입에 반발하여 이른바 ‘반동(反動)’ 정신을 발동시켜 경학(經學)을 ‘의소지학(義疏之學)’으로 변질시킨 것이 이후 도불(道佛)의 융성과 습속의 붕괴를 가져왔다는 것도 알고 있다. ③이후 당대(唐代)에 민심(民心)[습속]을 수습하기 위해 『오경정의』를 편찬하여 지도사상으로 삼았지만, 그것은 이전 시대의 의소지학(義疏之學)을 취집해 있는 그대로 엮은 것에 것에 불과하여[述而不作], 국난이 닥쳐왔을 때 그에 적의하게 대응하지 못해, 결국 왕조의 멸망과 습속의 붕괴를 가속시켰던 것도 보았다. ④그뒤 도불(道佛)이 위세를 떨치던 시대에 주자(朱子)가 나와, 습속(習俗)의 추이를 고려하여 ‘효제(孝悌)’에 바탕한 ‘수신(修身)’을 철학의 기체(基體)로 하고, 『맹자』의 ‘성명(性命)’・『대학』의 ‘격물치지(格物致知)’・『중용』의 ‘천명지성(天命之性)’・『역』의 우주구성론 등을 끌어들이어 이를 새롭게 해석하여 학(學)의 내용성과 방법성을 구비하고, 이어 각성된 지식계의 요구를 수용하여 희세(稀世)의 ‘보망장(補亡章)’[格物致知補亡章]을 지어 도불(道佛)에 길항(拮抗)한 결과, 거의 1천 여년 동안 지도사상・지도원리・지도종교로서의 자리를 굳건히 한 역사도 기억하고 있다.

따라서 ‘전반적 서구화’ 혹은 ‘보편적 서구화’의 길로 들어설 생각이 아니라면, 이런 흐름

事業之如何耳.”의 시대에 불가피하게 제기된 것이기 때문에 반대 논거로 채택하기 어렵다. 이에 대해서는 최영성, 「南塘學의 근본 문제와 학파의 계승 양상—春秋大義를 중심으로」, 《유학연구》 제31집, 충남대학교 유학연구소, 2014 참조.

에 길항(拮抗)하기 위해서라도, 습속의 성립·변화·형성·정착에 따른 연구를 포함하여, 전통적인 사상과 철학·이념이 어떻게 습속화되어 오늘에 이르게 되었는지를 살피고, 거기에서 얻은 지혜를 활용하여 그런 토대 위에서 서구에서 유입된 새로운 사조와 도덕·윤리 등을 우리 정서에 맞게 개조하는 작업을 꾸준히 수행해야 한다. 예를 들면, 전통적 세계관이 유행하던 시기에 이상이요 가치로 받아들여졌던 ‘인(仁)’ ‘예(禮)’와 서구 개인주의에 내포된 ‘이타주의’ 도덕성의 통일 가능성 탐구도 그런 것 가운데 하나라 할 수 있다.³¹⁾

5. ‘인간’보다 ‘인격’이 우선하는 사회

유학의 사상에서 ‘인(仁)’은 ‘보편적 인류애’를 뜻한다. 그것을 구현하는 것이 이상이요 가치이다. 또 그것이 도달해야 할 최고의 선이요 선 그 자체이다. 그런데 이 ‘인’의 도덕은 서구의 개인주의 사상에서 말하는 고도의 지성과 이타성 위에서만 성립할 수 있다. 전통사회에서는 종교와 정치와 도덕과 학술의 일체성 때문에 ‘인간’ 공자의 훈시(訓示)는 신격화(神格化)된 ‘성인’ 공자의 계시(啓示)로서 받아들여졌다. 그래서 그 ‘세속적’ 의미가 바르게 전달될 수 없었다. 하지만 공자의 ‘인’은 공자의 일생에 즉해서 보면 ‘보편적 인류애’ 그 자체였다. 이른바 ‘사람다운 사람의 도덕’이었던 것이다. 당연히 그것은 고도의 지성과 이타성 위에서만 성립할 수 있는 도덕일 것이다.

서구의 사상에서 개인주의는 이타주의와 외연상 거의 같은 모습을 취한다. 궁극적으로는 보편적 인류애의 바탕에서 실현되는 도덕이다. 그런데 서구에서는 보편적 인류애를 논할 때 항상 타인에 대한 배려와 자기 희생을 전제한다. 나의 자유가 침해되지 않으려면 상호주의에 입각해 상대의 자유를 간섭하지 않으려는 노력과 태도가 필요하다는 것이다. ‘자유론’이 아니라 ‘자유억제론’인 것이다. 그래서 서구의 개인주의 사상에서는 항상 고도의 이타성과 지성이 요구된다. 그리고 그에 병행하여 보편적 복지의 확대 시행이 그 조건으로서 거론된다. 부당한 요구와 의무에 굴하지 않고 자유롭게 인간답게 살아가려면 어찌 되었든 혼자서도 삶을 영위할 있는 환경적[물질적] 조건이 갖춰져야 한다.

이것은 공자의 ‘인’도 마찬가지이다. 그의 사상을 이은 맹자(孟子)도 ‘성선(性善)’을 말한 뒤 ‘왕도(王道)’ 정치를 말했다. 사람이 되려는 의지[선적善的 편향성偏向性을 지닌 마음]와 그것을 이룰 수 있는 환경[군주君主의 선정善政]이 동시에 갖춰져야 비로소 사람다운 사회가 된다는 것이다. 다만 공자의 사상에서는 ‘타인을 위해 나를 희생해야 한다’거나 ‘타인을 먼저 배려해야 한다’는 등의 비현실적·자기억압적 도덕이 보편적 인류애의 구현 조건으로서 우선 순위에 놓이지 않는다.

우선, ‘나의 자유를 이루기 위해서는 나를 희생해야 한다’는 것에 대해 보면, 그것은 인류에 대한 보편적 사랑의 원칙에 위배되는 것이다. 나도 인류요 남도 인류인데, 인류에 대한 사랑을 한다면 (상대의 사랑을 얻기 위해) 나를 희생해야 한다면, 그것은 타인과 함께 사랑의 대상이 되어야 하는 나를 사랑의 대상에서 제외하는 것이니, 인류에 대한 사랑이라고 할 수 없다.

‘사랑의 실천은 남에 대한 배려에서부터 시작되어야 한다’는 것도 현실적이지 않다. 사랑의 구현은 내가 즐거워서 하는 것인데, 남의 사랑을 얻기 위해 억지로 나를 희생하면서까지 남을 사랑해야 한다면, 그런 사랑은 자연스럽지 못해서 이루어지기 어렵고, 가사 이루어진

31) 여기서는 지면 관계도 있고, 또 논점에서 벗어날 우려도 있기 때문에, 이 한 가지에 대해서만 고찰하고 나머지는 다음 기회로 미루겠다.

다 해도 끝까지 지속될 수 없다. 인류에 대한 사랑은 남에 대한 사랑이 아니라 나에 대한 사랑에서부터 시작되어야 한다. 나를 사랑했을 때 느끼는 즐거움이 있어야 그것을 확증하여 남도 사랑할 수 있는 것이다. ‘충서(忠恕)’는 이런 사상을 바탕으로 한 도덕이다.

이런 사랑의 방식은 개인주의의 변종인 이기주의와 상통하는 면이 있다. 그들 또한 자기에 대한 사랑을 우선시하기 때문이다, 다만 이기주의는 ‘자신의 이익을 위해’ 자신을 사랑할 뿐이지만, 충서(忠恕)의 도덕에서는 ‘사람이 되기 위해’ 자신을 사랑한다. 충서(忠恕)의 도덕은 인간이 지닌 보편적 정서인 ‘사람다움[仁]의 구현’에 기초해 있기 때문이다. 사람이 가장 바라는 것은 ‘사람답게 사는 것’이다. 그것을 미루어 남도 사람답게 살게 하려는 것이다. 나와 남이 함께 하는 ‘우리’라는 의식이 있는 것이다. 그래서 이기주의와 다른 모습을 띠는 것이다.

이런 사랑이 잘 나타나는 곳이 자녀에 대한 아버지의 사랑, 조금 확장하면 가족 간의 사랑이다. 아버지는 또 가족 간에는 사랑을 할 때 이익을 전제로 하지 않는다. 그 사랑은 이익이 동기화되어 있지 않는 사랑이다. 전통 사회에서 이런 사랑이 가능했던 것은 사회와 국가가 의사가족제(擬似家族制)적인 성격을 띠고 있었기 때문이다. 그런 사랑은 전통 사회에서처럼 개별적인 것들이 서로 교호적·의존적 관계로 맺어져 있거나 또는 개별적인 것과 전체적인 것이 나누어져 있지 않은 본원적 사회에서만 성립할 수 있는 것이다. 자신을 사랑하는 것이 곧 타인을 사랑하는 것이 되고, 타인을 사랑하는 것이 바로 자신과 타인을 포함한 전체를 사랑하는 것이 되기 때문이다.

개별적인 것들이 서로 대립적으로 이원화되어 있거나 개별적인 것과 보편적인 것이 부분과 전체로 환원될 수 있는 사회에서는 이런 사랑이 이루어질 수 없다. 그런 사회에서는 개인과 개인의 관계가 대립적일 뿐만 아니라, 개인의 행위가 보편적으로 환원된 어떤 원리에 의해 중재될 운명에 처해 있기 때문에, 개인은 만족감을 느낄 수 없다. 항상 부족하다고 여기는 것이다. 자신의 자유를 억제하여[자기의 손해를 감수하여] 전체의 행복 속에서 자신의 자유를 구현해야 한다고 생각하기 때문이다. 그래서 각 개인에게 고도의 지성과 이타적 도덕심이 요구되고, 갈등하는 당사자 누구에게나 일어날 수 있는 패배·낙오 그리고 그로 인한 불공정함을 예상하여, 이에 대처하기 위해 보편적 복지의 확대 시행이 전제되는 것이다.

그러나 전통 사회에서는 보편적 복지의 시행이 반드시 요구되는 것은 아니다. 나의 어려움은 상대의 어려움이 되고 개체로서의 개인의 어려움은 전체로서의 사회의 어려움이 되기 때문이다. 난해(難解)한 문제가 있다면 부(富)의 불균(不均)한 분배인데, 이 때문에 “성균(成均)”과 “균평(均平)”이 위정자의 덕목이자 사회 정의의 기체로서 강조되었다. 이를 위해 마련된 것이 바로 ‘예(禮)’이다.

물론 이 예(禮)도 인(仁)의 세속적 의미에 맞게 재해석되어야 한다. 원래 예(禮)는 앞서도 말했지만 종교적인 제사 의례[祭儀]에서 분화되어 나온 것이지만, 아주 오랜 옛날에는 습속 그 자체였다. 그러다 후대에 이르러 사회가 분화되고[祭政分離] 복잡해지면서 종교[종교계] 내에서 일어난 자각(自覺)에 의해 행위의 일반적 준칙 내지 통치 수단[禮法]으로 전화(轉化)된 것이다.

전통 사회에서 예(禮)는 ‘도덕의 극치’였다. 관습적 질서[자연발생적·혈연유대적·농업공동체적 질서]의 전형이었다. 그래서 누구나 행해야 할 당위적(當爲的)·당연적(當然的) 규범으로 이해된 것이다. 전통 사회에서 ‘예(禮)’를 분배 정의의 극치로 여긴 것도 이 때문이다. 각 개인들에게는 ‘정해진 신분’이 있었고, 그에 응해 물질적 분배를 행하는 것이 공동체 유지의 조건으로 이해되었다. 그래서 (오늘날의 인식에서 볼 때) ‘불평등한’ 분배가 행해져

도 예(禮)의 규정과 원칙에 어긋남이 없이 분배되기만 하면 군말 없이 수용하였던 것이다.

물론 이러한 면은 오늘날의 시각에서 보면 공정하지 못한 것이다. 신분에 따른 차별이 엄존하기 때문이다. 하지만 이 예(禮)에는 제도적 불평등함 외에 정신적으로 ‘공평함’ ‘균형감’을 지향하는 공동체 특유의 정서가 있다. 바로 ‘사람다움’이라는 것이다. ‘정치와 경제적인 면만 제외하면 전통 사회가 오늘날의 사회보다 더 살기 좋았는지도 모르겠다’는 말도 바로 예(禮)에 내재한 ‘균형감’ 및 ‘형평성’에 기인한 것이다.

앞에서도 말한 바 있지만 지배 사상으로서의 유학의 최고의 도덕은 ‘사람다움’[仁]이다. 정치든 경제든 도덕이든 윤리든 종교든 예술이든 인간이 만든 모든 행위연관적 질서들은 이 ‘사람다움의 구현’에 목적이 있었다. 그런데 전통 사회에서는 ‘사람다움’이 인간의 보편적 특성인 ‘이성’[인간의 종차, species]에 의해 규정되지 않았다. 전통 사회에서는 존재에 대한 인식이 존재의 속성이 아닌 정신[공동체]이 지향하는 바[조화로운 공동체]에 의해 규정되었다. 그래서 ‘사람다움’ 또한 예로부터 이어져 온 질서 의식 내지 관념[자연발생적·혈연유대적·농촌공동체적 규범]에 의해 규정된 것이다. 그것이 바로 ‘실천이성에 의해 자각된 합리성의 조리’로서의 전통 사회의 문화 심리의 기체(基體)인 예(禮)이다.

그런 정서가 가장 잘 나타나는 것이 안연(顔淵)이 공자에게 한번 해 보겠다고 청했다는 “극기복례위인(克己復禮爲仁)”이다; ‘행위[己]가 습속의 조리[禮]에 합당하다면 사람다움[仁]을 이루었다고 할 만하다.’ 이 도덕은 공자도 말했지만 예로부터 전해지던 격언이다.³²⁾ 이 습속의 조리가 ‘효(孝)’와 ‘제(弟)’로 요약되는 자연발생적 혈연 유대의 도덕 곧 가족 제도의 이상임은 말할 것도 없다(전통사회에서는 전체로서의 국가의 질서가 의사가가족제擬似家族制의 성격을 띠고 있었다. 때문에 효孝와 제弟는 습속과 도덕의 전형이요 동시에 국가와 제도의 이상이기도 했다-저자).

물론 혈연과 지연으로 얽혀 있던 고대의 자연발생적·혈연적·농업공동체에서 발생한 행위연관적 질서로서의 도덕이 평등·자유·계약·산업화·개인화를 표방하는 오늘날의 사회에서 과연 통용될 수 있느냐 하는 것은 여전히 문제가 되겠지만, 고대에 습속으로서 기능하던 ‘예(禮)’가 본래의 취지를 탈각한 오늘날에도, 사회 통합과 갈등을 치유하는 수단으로써 여전히 유효한 기능을 발휘하고 있고, 또 각종 전례 행사나 세시풍속·문화 행사·의례 등에서 널리 행해지고 있다면, 그 정신은 그와 관련된 모든 것이 사라진 오늘날에도 여전히 우리의 의식[문화심리] 속에 남아 있다는 것이니, 그것을 바탕으로 오늘날 보편적 문화 현상으로 정착되어 가고 있는 개인화·개인주의를 수용한다면(또는 그 역의 방식이 되어도 상관은 없겠지만, 과거 역사에서 보면 전자를 바탕으로 후자를 수용하였을 때 무리가 없었다-저자), 그 자체 개인화·개인주의를 지향하는 오늘날의 세계(사)의 보편적 추세에 호응하는 것이기 때문에, 개인화에 물든 현대인들의 심리적 저항을 자극하지 않으면서 그 폐해[예컨대 ‘고독감’ ‘절망감’]를 극복하는 데 일정한 효과를 기대할 수 있지 않을까 하는 상상이 다.

아직까지도 우리 사회에는 개체[나]보다는 전체[우리]를 먼저 생각하고, 뿌리 의식[家族愛]이 유난히 강하며, 전체로서의 사회와 국가를 가족[擬制家族]으로 여기는 정서[습속]가 있다. 개인의 자유의 실현[개인화]과 필연으로서의 공동체의 규범의 준수[전체화]가 항상 함께 추구된다. 본원적으로 일치되는 듯한 모습을 띠 때도 있다. 그래서 전체를 위한 일이라고 생각되면 전국민이 함께 동행하며(예를 들면, 박근혜 대통령 탄핵 국면 때 있었던 촛

32) “仲尼曰 ‘古也有志, 「克己復禮, 仁也。」 信善哉, 楚靈王若能如是, 豈其辱於乾谿.”(『좌전』 소공 12)

불 혁명은 그 대표적인 예다-저자), 다른 사람에게 불행한 일이 생기면 그에 참여하여 마음과 힘을 함께하는 것을 미덕으로 여긴다(예를 들면, 상례喪禮 때의 문상問喪이 그런 경우이다-저자). 그 반대 현상도 있다. 불행한 일을 당한 사람이 누구의 눈치도 보지 않고 큰 소리로 울부짖으며 자신의 불행을 공개적으로 밝히기도 한다(예를 들면, 천안함 사태나 세월호 침몰 사태 당시의 유족의 모습이 그러하다-저자). 이런 행동은 자신[개인]의 문제를 우리[전체]의 문제로 생각하는 공명(共鳴) 의식이 없다면 표출되기 어려운 것이다.

화엄(華嚴) 「법성계法性偈」에 “일중일체다중일(一中一切多中一)”이란 말이 있다. 개체와 전체를 ‘이이일(二而一)’ ‘일이이(一而二)’로 보는 사고이다. 모든 것은 ‘동시(同時)’ ‘동질(同質)’ ‘공존(共存)’하는 존재이다. 서로 다른 것들이 가치 균형을 이루며 함께 존재할 수 있는 것도 이를 잡아줄 생기력의 관념, 곧 습속 내에 ‘실천이성에 의해 자각된 합리성[자각성·반복성]의 조리’로서의 규범[禮]이 존재하기 때문이다..³³⁾

다만 이것은 어디까지나 나의 생각일 뿐, 보다 구체적인 구현 방법은 향후 좀더 연구해 봐야 할 문제이다.

마지막으로 전통 사회의 도덕과 인간의 존재에 대해 말하면, 전통 사회에서는 사람들이 ‘관계’라는 바다 위에 떠 있는 ‘외딴 배’와 같은 모습으로 존재했다. 사회는 이 ‘외딴 배’들로 총총히 엮힌 ‘그물’과 같은 것이었다. 그래서 이 ‘그물의 바다’를 항해하려면 해도(海圖)로서의 ‘관계[禮]’를 숙지하고 그에 따라 행위해야만 했다. 만일 이를 도외시하면 그는 한 발자욱도 앞으로 나아갈 수 없었다. 바로 암초에 부딪혔기 때문이다. 그래서 자신의 존재[자유]는 오직 이 ‘관계’라는 그물[바다] 위에서만 규정될 수 있다고 믿었다. ‘예(禮)’는 이 ‘관계’

33) 이에 대해 우리 사회의 추세(趨勢)를 일본의 개인주의 문화에 비정(比定)하는 견해가 있다. 하지만 이런 견해는 본질적·근본적인 이유로 타당하지 않다. 우리나라와 일본은 습속이 다르다. 우리나라는 예로부터 자연발생적 뿌리 의식[우리]이 매우 강해서, 개체의 자유를 극단적으로 추구하는 경우가 있으며, 습속에 내재한 자기 통제력[개체에 대해 공동체를 위하는 마음]이 발동하여 국가나 정부가 개입하기도 전에 개인들이 스스로 나서서 그 문제를 해결하여 사회가 해체되는 것을 막는다. 평상시에는 무질서하게 개인의 이익을 취하다가도 나라에 비상한 일이 생기면 누가 먼저라고 할 것도 없이 스스로 나서서 문제 해결에 동참한다. 박근혜 대통령 재직 시절의 촛불문화축제가 그런 경우이다. 그러나 일본에는 ‘도래인(渡來人)’이라는 말에서도 볼 수 있지만, 뿌리 의식이 없기 때문에 개체·조직·집단 간의 갈등으로 인한 사회 해체 요인이 늘 잠재적 형태로 존재했기 때문에, 일이 일어날 때마다 중지(衆智)를 모으고 이를 바탕으로 사회를 통합하는 시스템이 발달했다. 이를 세칸[世間]이라 하는데, 세칸에서 결정된 것은 어떠한 경우에도 반대하거나 비판하는 것이 용납되지 않았다. 그래야 사회 질서가 유지되기 때문이다. 그것을 성실하게 준수하는 기층 도덕이 まこと[誠]이며, 그것이 극한 상태로 발전한 이른바 ‘대화혼(大和魂)’이다. 최근에 일어난 한일 간의 문제[과거 한일 간에 맺어진 각종 조약에 대한 반대 문제]를 놓고, 일본 사람들은 우리 나라의 정치 지도자들을 ‘도덕적이지 않다’고 비난하고, 우리 나라는 일본을 ‘반성하지 않는 나라’라고 비난하는 것도, 어찌 보면 습속이 서로 다른 데에 기인한다고 볼 수 있다. 일본인이 볼 때 한국은 질서가 없는 나라이고, [세칸에서 합의된 것을 수시로 뒤집는다] 한국인이 볼 때 일본은 반성하지 않는 나라이다. [세칸에서 결정된 것을 성실하게 이행했을 뿐인데, 우리에게 무슨 잘못이 있다는 말인가 → 그러나 우리 나라에는 뿌리 의식이 있기 때문에 세칸에서 결정된 것을 바꾼다 해도 약간의 소동은 일어나겠지만 사회가 해체되는 상황까지 사태가 악화되지 않는다] 일본은 우리나라와 습속 자체가 다르다. 우리나라는 공동체 보존에 스스로 참여하지 못하는 것을 부끄러워하고, 일본은 세칸의 공론을 따르지 못할까 긴장하고 그 때문에 두려워한다. 일본인에는 사실상 개체의 자유가 없는 것이다. 일본에서 me-too 문제가 일어나지 않는 것도 이에 기인한다. 그들은 늘 사회의 해체, 사회에 폐를 끼칠까 두려워 한다. 반면 우리 나라 사람들에게는 ‘자연발생적’ 뿌리 의식에서 우러나오는 ‘본원적 조화’ 관념이 내재하기 때문에, 사회 질서는 언제나 우리가 원하는 대로 유지[복원]할 수 있다고 믿는다. 뿌리 의식이 없어 합의[세칸의 공론]를 바탕으로 개인들의 사사로운 의견을 통제하여 사회 질서를 유지하는 일본과는 다르다. 우리 나라는 일본과 습속이나 문화심리·그에 의한 행위 방식 등이 서로 다르기 때문에, 사회가 아무리 개인화된다 해도 일본과 같은 사회·문화 현상으로는 전개되지 않을 것이다.

의 예제적(禮制的) 표현이며, ‘문화’[文]는 이제까지 인류가 이룩한 것에서 선별한 가장 우수한 것들의 집적이었다. 이 문(文)의 essence가 바로 예(禮)이다. 학동(學童)들이 배우는 ‘학(學)’은 이 ‘관계’를 숙지하거나 그에 맞게 자신의 재성(才性)[개성]을 세련하는 자기 개선의 노력이었고, ‘인(仁)’은 이 ‘관계’가 요구하는 모든 조건을 완벽하게 체득한 모범적 인간[君子]의 자태였다.

하지만 서구의 개인주의는 이와 같지 않다. 그 바다는 전통 사회의 바다와 다른 모습이다. 그 바다에는 ‘관계’라는 그물이 없다. 굳이 표현하지만 망망대해(茫茫大海)에 외롭게 떠 있는 ‘섬’ 같은 존재이다. 각 섬들은 서로 간의 왕래도 없지만 서로 영향을 미치지도 않는다. 그물은 각 섬의 주인[島主]들이 서로 관계를 맺을 때에만 형성된다. 그래서 전통 사회의 개인들에 비해 보다 자유로운 처지에서 자신의 존재와 가치를 드러낼 수 있다.

이 두 개의 형상이 서로 조응할 수 있느냐 하는 것은 그 가운데 어느 것이 더 나은가 하는 문제만큼이나 풀기 어려운 문제이다. 다만 그 ‘선택’에는 ‘책임’이 따르기 때문에 그에 앞서 신중한 태도가 필요한 것이다.

이상 서구의 개인주의[이타주의]에 비견되는 전통적 도덕의 규범성에 대해 알아보았다. 전통 사회의 습속과 도덕은 자연발생적 혈연유대를 기체로 하고 있기 때문에, 오늘날과 같은 개인 중심 사회에서도 여전히 통용될 수 있을지는 의문이다. 다만 전통 사회의 도덕에 서구의 개인주의가 표방하는 도덕[이타주의]과 유사한 면이 있다면, 그 실현 가능성을 믿고 연구·토론해 볼 만한 충분한 가치는 있다고 본다. 개인화·개인주의에는 개인의 자유와 존엄성을 신장시키는 긍정적인 면이 있다. 다만 그것의 실현이 궁극적으로 우리 사회의 기체인 혈연유대적 정서를 해쳐 사회적 유대를 저해하는 면이 있다면, 전통 사회의 윤리와 도덕이 그 문제를 보완하는 대안으로 생각되는 날도 언젠가는 도래할 것이다. 게다가 전통 사회의 도덕에는 서구의 개인주의[이타주의]와 비교하더라도 ‘같은 결’ ‘같은 무늬’가 있을뿐더러 가치적 측면에서는 오히려 더 나은 면도 있다. 그리고 정치와 경제적인 면을 제외하고 본다면, 인간의 권리를 주장하는 한편으로, ‘인격’ ‘인간다움’ ‘사람다운 사람의 도덕’, ‘사람이 사람답게 사는 법’을 제시하는 면도 있다. 현대인의 기대와 희망에도 부합하는 면이 있다. 손쉽게 대중적 호응을 얻을 수 있는 면이 있는 것이다. 그래서 우리 사회에 만연한 이기적 개인들을 이타적 개인으로 거듭나도록 인도하는 하나의 방안으로써, ‘인간’[개인화]보다 ‘인격’[인간다움]을 우선시하는 전통 사회의 도덕을 생각해 본 것이다.

<참고문헌>

- 논어, 맹자, 중용, 대학
- 순자, 주역, 노자, 예기, 효경
- 사기, 한서
- 법성계
- 박광준, 『조선왕조의 빈곤정책』, 문사철, 2019.
- 김기, 『주역지혜·주역점, 주역의 이해와 응용』, 문사철, 2017.
- 송두율, 『계몽과 해방』, 한길사, 1988.
- 木村英一, 『中國哲學の探究』, 創文社, 昭和 56년.
- 손세제, 『공자의 청년시대』, 문사철, 2020.
- 장 자크 루소, 『사회계약론』, 이재형역, (주)문예출판사, 2013.
- 최영성, 「南塘學의 근본 문제와 학파의 계승 양상—春秋大義를 중심으로」, 《유학연구》 제31집, 충남대학교 유학연구소, 2014 참조.
- 손세제, 「공자가 생각한 이상적 인간」, 《우계학보》 제38호, 2020.
- 네이버, 백과사전

“현대 사회와 유교 윤리”에 대한 논의

김문준(건양대학교)

손세제 박사의 이 논문은 제목 그대로 현대사회에서 유교 윤리가 어떠한 역할을 할 수 있는가에 관한 광범위한 모색의 시론격에 해당하는 글이다, 이 논문은 이러한 검토와 대안을 모색하기 위해 전통사회의 성격과 세계의식을 검토하고, 전통사회 해체와 사회 변화, 그리고 현대사회 윤리를 살펴보고, 결론으로서 논자는 ‘인간’보다 ‘인격’이 우선하는 사회를 요청하는데 유교의 역할을 기대하였다.

이러한 가운데 이 논문의 기본적인 문제의식은 논자가 다음에 기술한 바와 같이, 현대사회에서의 상황에서 유교윤리의 역할을 모색하는 입장에 서있다.

혈연과 지연으로 얽혀 있던 고대의 자연발생적·혈연적·농업공동체에서 발생한 행위연관적 질서로서의 도덕이 평등·자유·계약·산업화·개인화를 표방하는 오늘날의 사회에서 과연 통용될 수 있느냐 하는 것은 여전히 문제가 된다.

논자가 지적한 바와 같이 현대 한국사회는 농업이 근간이 되는 국가사회(논자는 이를 擬家族國家라고 표현)가 아니고, 산업사회를 지나 후기산업사회로 이행하고 있으며, 따라서 가족단위도 농업사회의 기반인 대가족제가 해체되었으며, 핵가족조차 해체되어가는 1인가족이 가장 많은 시대가 되었다. 직업의 양상이나 국가의 역할과 양상도 변화되고 있다. 지역사회도 혈연이나 지연 등 애정을 기반으로 향촌의 윤리적 자치를 지향하는 공동사회(共同社會; Gemeinschaft)를 벗어나 산업사회를 거치면서 사회구성원의 선택의지에 따라 일시적 결합체인 이익사회(Gesellschaft)로 대체되었다.

이에 전통적인 농업생산을 기반으로 한 대가족제와 향촌사회 운영, 그리고 농업국가를 운영하는데 기여한 전통적인 유가윤리는 산업화 시대를 지나 후기산업시대를 거쳐 다가오는 4차산업시대에 어떠한 역할을 할 것인가가 관심사이다. 이처럼 가정의 역할과 양상, 국가의 역할과 양상이 농업사회, 산업사회에 적용되었던 형태를 넘어서, 우리의 삶과 사회가 또 다른 양상으로 변화 전개될 것이 자명한 가운데 오늘날과 미래사회에 유학 본연의 가치를 드러내고 장처(長處)를 되살리는 일은 새로운 신세계 준비에 일정 부분 도움이 되는 일일 것이다. 평자는 논자의 시도에 대체로 공감하면서, 평자의 역할에 따라 논문을 보다 잘 이해하고 보완할 방향을 모색해가기 위하여 제안을 하고자 한다.

1. 논문 머리에 머리말 혹은 서론을 두어 논의의 핵심을 먼저 제기하면 논문 이해에 도움이 될 것이다. 논문의 소제목이 논의의 대강을 제시하고 있지만, 실제 논문 내용에는 전통사회 분석과 이에 대한 동서양의 여러 사회철학 이론이 섞여 있어서 논지를 따라 읽기에 어려움을 주고 있다. 머리글에서 논문에서 무엇을 어떻게 논할 것인지 대강을 제시하면 논문 이해에 도움을 줄 것이다.

2. 유교는 일차적으로 사회국가의 엘리트층을 위한 윤리체계라고 생각된다. 유학의 장처는 지성과 적성을 갖춘 엘리트층의 사고방식과 삶의 태도를 진지하게 제시한 데에 있는 것이

아닌가 생각된다. 그러나 이 글은 전통사회 속에서 시행된 생산분배적·종교적·문화적·윤리적 여러 측면에서 유교 지배체제의 유지 관리 측면이 심도있게 분석했으나, 이에서 더 나아가 전통사회 속에서 유교 지성인들이 보인 장치와 한계에 대한 제시가 부족하다. 유교 지성과 그들이 도달하려는 이상사회에 관하여 보다 심도있게 분석하고 제시해야 유교의 본질과 오늘날 주목할 점을 더욱 선명하게 드러낼 수 있을 것이다. 간단하게나마 유교의 실상에 대한 특징과 장단점, 오늘날에도 여전히 주목할 만한 내용에 관한 정리와 제시가 필요하며, 이러한 전제에서 현재와 미래에 대한 유교의 새로운 가능성을 제시할 수 있을 것이다.

논자가 기술한 바와 같이 ‘전통사회의 자각적 주체이자 문화 형성자, 문화 보호자’로서 ‘사회의 모든 문화적 융성과 미적 수준은 이들의 역량에 의해 주도되고 결정되었던’. 국가사회의 지배자 층이자 지식인 층인 관료 사회의 구성원에게 유학은 일차적인 의미가 있었던 것이며, 이들에게 공맹과 주자가 요구한 윤리적 당부를 더욱 부각시켜야 본 논문이 달성하고자 한 바, 즉 인격(人格) 중시라는 유교사상의 진가를 더욱 선명하게 내세울 수 있을 것이다.

또한 오늘날 경제력이나 사회영향력 면에서 취약한 일반 대중에게 ‘인간다움의 구현’이라는 측면에서 어떠한 유교적 메시지를 줄 것인가도 고민해야 할 것이다. 맹자가 제기한 향산(恒産)과 향심(恒心), 노심자(勞心者)와 노력자(努力者)의 구분, 지배층이 피지배층을 인식하는 태도 등이 여전히 유효한가? 노심자와 노력자의 구분이 애매해진 시대, 대부분이 고학력자가 된 시대에, 향산이 없어도 향심을 유지할 수 있는 인격 고양을 요구할 방법이 무엇인가? 이제 지도층이든 일반인이든 ‘衣敝緇袍’를 입고 ‘衣狐貉者’와 같이 있어도 ‘不恥’하고 ‘不伎不求’하는 인격을 누구에게 요구할 수 있는지? 그 방법은 무엇인지?

또한 논자가 지적한 바와 같이 핵가족조차 해체되어 1인 가족이 대세가 된 시대에 국가의 복지가 어디까지 도달해야 할 것인가? 과거 전통사회에 성통(聖統)과 왕통(王統)이 분리되어 부조리가 만연하였듯이, 오늘날에도 여전히 전세계의 부(富)를 차지하고 있는자와 구세(救世)의 지성(知性)이 분리되어 있는 현실에서 유교사상이 부유층과 국가에 어떤 목소리를 낼 수 있는가? 국가의 보편적 복지 수준과 재원 마련에 어떤 수준과 방안을 제시할 것인가? 만약 이러한 문제를 개인적인 내면 문제로 환원하려 한다면 유학이 노불사상을 비판한 데에 빠지는 결과를 가져올 것이다.

이러한 점에 더욱 비중을 두고 현대사회에서의 유교사상의 역할과 활로를 모색하여야 본 논문의 논지가 더욱 살아날 것이라고 생각된다.

The Impact of Confucianism on the Korean Kinship System

Martina Deuchler (SOAS)

What I am going to talk about today is not absolutely new, but it is still largely ignored by historians and social anthropologists alike. It is the story of a process of change that turned Korea's indigenous bilateral society into a patrilineal society, starting with the dynastic transition from Koryŏ (918–1392) to Chosŏn dynasty (1392–1910). Transition processes are the most complex and at the same time the most exciting subjects of study. Indeed, it is this subject that has kept me exploring the historical record and doing fieldwork in South Korea for over forty years. As far as I know, no other example of a social transformation as comprehensive and compelling as Korea's exists anywhere in or outside of East Asia.

Koryŏ Society

A few words on Koryŏ society, that is, Korea's pre-Confucian society, are in order. From at least the fifth century, Korean society was organized into graded status groups that gained participation in government and society through their social credentials, namely, through birth and descent. High social status depended on belonging to an officially recognized ranked descent group, and such ranking determined the extent to which an individual could take part in politics. In short: one's *social standing* conditioned one's chances of taking part in the *political* process. This narrowly-defined descent "ideology" put a small social elite in power and, significantly, formed the foundation of aristocratic rule in Koryŏ (and throughout Korean history).

A Koryŏ aristocratic descent group included paternal, maternal, and affinal kin. This meant that a man's kin embraced a multilaterally connected and flexible group, and descent was traced through both male and female links. In other words, descent was *not* unilineal, and both descent rules were used to keep as many people as possible within the kin group. The larger the group, the greater its potential to hold property, provide social status, and gain political influence. A minimal formula for identifying a male's social status was to trace his *four* ancestors (*sajo*), namely, the father, paternal grandfather, paternal great-grandfather, *and* maternal grandfather. This formula clearly shows that lineal thinking was alien to Koryŏ descent reckoning. While its origin may go back to Tang law, the inclusion of the maternal grandfather was typically Korean.

A Koryŏ kin group was inclusive: all members, male and female, of the same generation enjoyed equal rights and duties. Equality among siblings had important

consequences for the succession of office-holding and inheritance of property. Jural equality of brothers meant that succession to aristocratic status and government office was not confined to one son: it extended, in the absence of sons, to agnatic and non-agnatic nephews, to sons-in-law, adopted sons, and to agnatic and non-agnatic descendants. Even though sons were the preferred heirs, collateral agnates and even non-agnatic and affinal kinsmen were potential successors. This demonstrates that succession was flexible and non-lineal.

Inheritance to the aristocracy's *private* property (land and slaves) followed customary rules, making *all* of an owner's offspring—sons and daughters—his (or her) heirs. This molded the Koryŏ elite households. Brothers and sisters were co-heirs in a double sense: they each inherited an equal share of the patrimony, and, under certain circumstances, they could expect to inherit from each other. This motivated siblings to stay together as long as possible in the same household, and thus the *brother-sister bond* was especially strong. The larger the household, the more land it could bring under cultivation to enhance its wealth. People were scarcer than land, and therefore, households made every effort to keep as many members as possible.

The Koryŏ kin group's special cohesiveness is also reflected in the *custom of close kin marriages*. Consanguineous marriages were not only customary in the royal house, but were also widely practiced among the upper class. Unions with patrilateral and matrilateral cousins were frequent, and there were even marriages between half-brothers and half-sisters (siblings with different mothers) during the uncertain times at the beginning of the dynasty. In later times, however, exogamous marriage with other elite members became a more important vehicle for consolidating and advancing high social status. Beginning in the eleventh century, the state, which came under the influence of the ritual values and legal norms reflected in Tang law, began to regulate the radius of marriageable partners for the office-holding elite. First in 1058, unions with patrilateral parallel cousins were outlawed; this was followed by successive laws prohibiting hitherto marriageable relatives within the patrilateral kin group. Matrilateral cousins remained largely unaffected until the end of the dynasty.

Another particularity of Koryŏ's social life was the marriage institution itself. The wedding ceremony took place in the bride's house, and after the wedding, the bridegroom usually took up residence in the bride's house. Consequently, the children and often even the grandchildren were born and grew up under their mother's roof. The most convincing motivation for *uxorilocal residence* was a Koryŏ woman's high economic status. A woman owning her own property was not only a desirable bride, she was also economically independent from her husband. Uxorilocal marriage did not, however, exclude the possibility that at a certain point, a married woman would move into her husband's house and end her life there.

An interesting additional aspect of the Koryŏ marriage arrangement was the fact that a man often had several wives. He may have started out with an uxorilocal living arrangement, but after becoming successful he could have established his own group.

This was not detrimental to his wife because she commanded her own wealth. If plural marriage was indeed a plausible arrangement, how did it work? I found a possible answer in the *Kagero nikki*, the tenth-century diary of one of Fujiwara Kaneie's wives. This precious document describes in great detail the "visiting-husband"-solution in which the husband rotated between his different wives. On the Korean side, the documentary base is too small to determine how prevalent the visiting-husband-solution was, but the wife-husband bond in Koryŏ was described as a rather loose one. A wife did not fear separation; she even could leave her husband at her own discretion because she and her children were always welcomed back by her natal family.

In short, the core of the Koryŏ's kinship system was the cognatic descent group focused on a common ancestor; descent was bilateral and could thus be traced through a male *or* a female line. These groups lacked a common corporate basis, but ancestral consciousness kept the group together through generations. Proof of descent from a recognized descent group was essential for a man to be recognized as a member of the ruling aristocracy.

These characteristics, I believe, stand out clearly enough to substantiate the fact that Koryŏ's society was a *bilaterally/cognatically* structured society. It is from this premise that we have to consider the mechanisms of change that were set in motion by Korea's encounter with Neo-Confucianism that ushered in the patrilineal transformation of Korean society in the first two centuries of Chosŏn dynasty.

Stages of Change

The fact that the Cheng-Zhu version of Song Neo-Confucianism, known as the Learning of the Way (*daoxue*), was introduced to Korea during a period of sociopolitical crisis presents a unique set of circumstances. In late Koryŏ, the capital-based civilian aristocracy was first challenged by a line of military dictators and later, during the last decades of the fourteenth century, by a non-elite. Under the tutelage of the Mongols (who had extended their lordship into Korea) non-elite elements began to push into government, amassed landed wealth, and used Buddhism as a spiritual prop. In short, a power struggle between the old ruling elite and the newcomers plunged the country into a deep crisis until 1392, when Yi Sŏng-gye (1335–1408), a military man, finally ended the chaos by founding a new dynasty, the Chosŏn dynasty (1392–1910).

During the Mongol period, when the connections between the Mongol court and the Koryŏ court were close, some high-placed Korean scholars would go as members of royal retinues to Beijing, take the civil examinations there, and serve for a few years in the Yuan bureaucracy before returning to Korea. During their time in the Yuan capital the Koreans actively engaged in scholarly exchanges with Chinese Neo-Confucians and thus became aware of the civilizing power of the Learning of the

Way. Looking at the malaise in their home country, they strove to use their newly won knowledge to renovate state and society in Korea. In other words, these new converts availed themselves of Confucian learning to try to end the misrule of the non-elite and win back for the old elite their earlier dominance at the center. Through active partnership with the military, represented by Yi Sŏng-gye, a group of Confucian-trained scholars grasped the chance to usher in, on Neo-Confucian premises, a socio-religious restoration process of epochal consequence.

For the intellectual architects of the Chosŏn, the kind of Confucianism they adopted blended two strands of thought: one that was “idealistic-moral” and another that was “pragmatic-practical.” Both were thought to be equally relevant to the revitalization of state and society. The pragmatists became the legislators who put “ordering the state” above self-cultivation and derived their inspiration and blueprints for action principally from such ancient Chinese works as the *Rituals of Zhou* (*Zhouli*) and the *Records of Rituals* (*Liji*). They believed that if they enforced the rules and models of China’s classical literature, explicated by Neo-Confucian commentaries, they would be able to eliminate the socio-political and economic causes of Koryŏ’s disintegration and create an ideal Confucian society.

So, what, then, were the steps the early Chosŏn Confucians thought they had to take to initiate their Confucian reformation? I shall illustrate their course of action by discussing the restructuring of the Koryŏ descent group, ancestor worship, inheritance practices, and the changing status of women.

Implantation of the Agnatic Principle

One of the most challenging tasks the reformers had to tackle at the outset was to disentangle the undifferentiated descent lines of the native Koryŏ descent group and order them according to a clear lineal descent paradigm laid out in China’s classical literature and Zhu Xi’s *Jiali*. Both propagated a strong agnatic ideology that found its practical expression in a tightly organized unilineal descent group. For Zhu Xi, there was a clear interdependence between agnation and stability of the state.

The ideal patrilineal descent group was lineally subdivided into a *superordinate* descent line, headed by the eldest son, and various *subordinate* lines headed by his younger brothers. The eldest son functioned as the ritual heir of the main line and was responsible for conducting the ancestral rites for at least three generations of patrilineal antecedents, whereas his younger brothers had only minor ritual obligations. In short, what bound the descent group together and provided it with a kind of corporateness was ancestor worship. Ancestor worship is one of the four domestic rites outlined in Zhu Xi’s *Jiali* (*Family Rites*), and it was this ritual handbook that gave the Koreans the rules to initiate and conduct the cult.

The early Chosŏn legislators recognized that ancestor worship was an effective method for implanting agnatic consciousness and demanded that each elite family

construct an ancestral shrine as the locus of the common ritual act. This was not, however, a popular policy. The office-holding elite, initially the main target of the reform program, simply did not cooperate. The lineal concept was alien to them because they were used to flexible descent and fraternal equality. It took a whole century of legislative efforts to overcome the elite's resistance and to win their collaboration.

One of the most controversial issues, for instance, was the distribution of ritual rights and obligations among brothers who held different office ranks or were differently wealthy—an issue that was especially contentious in Korea's status-conscious society. The question of which of the brothers was fit to become the ritual heir, that is, the head of the major descent line with its ritual prerogatives was fraught with potential strife, since the choice of one brother to that position inevitably meant the demotion of the others to heads of minor lines. Even when, in accordance with the lineal principle, one son, usually the eldest, eventually was established as ritual heir, his standing continued to be challenged by competing brothers. What if a younger brother climbed higher in the official hierarchy? Would he not represent the descent group better than his low-level elder brother? Moreover, the lineal principle was also challenged *across* generations whenever a successor to a deceased lineal heir had to be chosen. Here, the tradition of fraternal succession stood in the way of primogeniture as postulated by the ritual handbooks.

The allocation of lineal heirship also had economic implications. A legally recognized heir of an agnatic descent group enjoyed special economic benefits. He was to receive the main residence to which the ancestral shrine was attached, and was in control of the slaves and fields set aside to finance the ancestral rites. Although these assets were not to become his personal wealth and had to be handed on to future generations, they did give the ritual heir economic advantages over his brothers.

Solutions to such tricky problems were grappled with throughout the fifteenth century until, finally, the first comprehensive law code, the *Kyōngguk taejōn* (1471/85), formulated a definitive rule. As prescribed by the Confucian agnatic principle, the eldest son was to be the preferred heir. This was a milestone legislation that shifted Korean society away from Koryō tradition of fraternal or collateral succession, and introduced primogeniture in succession matters. Laws, however, needed a long time to be fully accepted and implemented, and heirs were arbitrarily chosen far into the sixteenth century.

Inheritance Practices in the Light of Agnation

In Koryō, equal inheritance among sons and daughters was customary, but in the light of agnatic succession, the group within which the patrimonial property was to be divided up had to be newly defined. The early legislators introduced, on the basis of a potential heir's *socio-ritual* position, a *differential* scheme by which they not only

narrowed the outer boundaries of the group of heirs, but also ranked the members within the group hierarchically.

The inheritance law of Chosŏn was laid down in the *Kyŏngguk taejŏn*. The lawmakers were sensitive to the fact that if lineal inheritance was to be accepted, a compromise between tradition and innovation had to be found. They therefore followed tradition and confirmed equal inheritance of sons and daughters. But they firmly implanted the lineal principle by revoking horizontal inheritance by collaterals. The ritual heir was to receive an extra share for fulfilling his ritual duties. Even secondary offspring, though not bona fide members of the descent group, were allotted reduced shares. Clearly, the legislators wanted to make the patrimony—the land and slaves that were to be transmitted from generation to generation—the mainstay of the descent group, and with additional laws and regulations they sought to prevent it from being scattered through lack of heirs or greedy speculations.

Women as Obstacles to Change

The role of women created the greatest obstacle to a speedy implantation of the agnatic principle. How could the various wives a Koryŏ man may have had be brought into line with the lineal principle? After all, only *one* wife could be the mother of the lineal heir. A law promulgated in 1413 therefore sorted the wives into two categories: primary wives and secondary wives, and forced husbands to categorize their wives accordingly. Not surprisingly, this bold law was not a popular piece of legislation. Decades of altercations and conflicts in the women's quarters followed because this new law affected not only wives but also their offspring. In the early days of the dynasty, the sharp separation between "primary" and "secondary" was therefore rarely followed, but with the government's persistent enforcement of the lineal principle, the first-born son of a wife, who was declared primary, clearly enjoyed an elevated position over the rest of her offspring. In addition, this meant social degradation for the other wives and their offspring. In later times, secondary wives (also called concubines) no longer came from the elite. As a consequence, their sons (and daughters) were marginalized in crucial respects. They were no longer recognized as full-fledged members of their elite father's descent group and were denied a ritual role. They were also economically deprived as they received smaller amounts of the patrimony than their primary half-siblings. And, they lost out socially and politically because they were barred from taking the civil service examinations.

The legal differentiation between "primary" and "secondary" descent in 1413 thus introduced into Korean society an incisive dividing line that created disillusionment and alienation and gave rise to countless conflicts among primary and secondary sons until the end of the dynasty.

Needless to say, the law of 1413 also had practical implications for women's lives. The primary wife assumed control over the household and enjoyed, early in the

dynasty, even some ritual prerogatives. She demanded absolute obedience from the secondary wives her husband may have brought into the household and their offspring. Elite households were large, and they united people of a variety of social backgrounds under the same roof, usually also including a considerable number of house slaves. It was the primary wife's task to maintain peace and commonality among all household members. After her death, a primary wife was mourned for a specific length of time and, as a mark of her status, her spirit tablet was installed in the ancestral shrine, making her an ancestress. Secondary wives were not given such honors.

The reorganization of the inheritance system affected elite women's traditional economic independence and made women generally more dependent on their husbands' families. This was underscored by the demand for virilocal residence, which separated a woman from her natal family and broke her bond with her brothers. Gradually, married women even lost their inheritance rights as the law allowed husbands to gain greater stakes in their wives' properties. A woman's inheritance, initially only loosely attached to her affines, was eventually turned into a weighty contribution to an inalienable conjugal fund. In short, a woman's social bonds were shifted away from her natal family to her affinal family.

Despite all the emphasis on linearity and Confucian etiquette, the wedding ceremony in Chosŏn retained traditional features. It was conducted in the bride's residence, and *not* in the groom's home. This arrangement preserved an aspect of Korean uxrilocal custom and, more importantly, was a public demonstration of the bride's high social position confirmed by her father's elite status. Only if the bride possessed such a certified pedigree was she later able to bestow elite status upon her offspring. Her father, her future children's maternal grandfather, therefore figured as one of the "four ancestors" who conferred upon them membership in the elite.

This is an eminently important point: even though *descent* came to be reckoned through the father (i.e., was determined patrilineally), social *status* continued to be transmitted *bilaterally*, giving the wife's side the same social weight as her husband's side. In other words, a part of Koryŏ's bilateral tradition was preserved in the way social status continued to be handed down from one generation to the next. It was for this reason, then, that the wedding ceremony had to take place in the bride's home.

In Chosŏn, this bilateral tradition was upheld—against the dictates of Confucian agnation. Social legitimacy, that is, affirmation of status, continued to derive from *social* rather than from *legal* criteria. This juxtaposition of genealogical and cultural values is uniquely Korean and has defined the Korean upper class until recent times.

Developments in late Chosŏn: the Emergence of Lineages

How did the "Confucian transformation" proceed in the second half of Chosŏn? This was linked largely to the further development of the country's political and economic situation. From roughly the early sixteenth century, the government's fiscal system

slowly deteriorated to the point at which the government could no longer guarantee officials' salaries. Landed property in the countryside gained ever more significance. Government officials began to move in large numbers from the capital to the countryside and established new settlements there. At that time, land was plentiful, and the government was still only weakly represented at the local level—ideal conditions for the reclamation of virgin land, especially in the two provinces, Kyöngsang and Chölla.

Throughout the sixteenth century newcomers built up landed estates that turned for many elite descent groups into lasting economic strongholds. This development was temporarily disrupted by the Imjin War (Hideyoshi invasions), between 1592 to 1598, but after the country had recovered from the war devastations, new land was again brought under cultivation, and plentiful harvests led to population increase. The seventeenth century was thus the time when pressure on land started to peak, forcing the landed elite to look for new modes of group organization and economic production.

The landed elites, once they had consolidated their estates, turned into avid learners of Confucianism and began to absorb Confucian ritualism into their daily life. Around 1500, the patrilineal consciousness was still weak, but a century later a number of Confucian-educated elite members began to pioneer the use of the *Jiali* in their ritual life. Recognizing the pivotal ritual role of the eldest son, they began to give him a special allowance to bolster his status as ritual heir. Remarkably, it was economic factors that eventually prepared the ground for far-reaching ritual innovations that eventually climaxed in the creation of patrilineal lineages.

The traditional equal division of the patrimony between sons and daughters, which had been confirmed in the dynasty's first law code, gradually led to a critical fragmentation of land, hampering productivity. Halting economic decline called for stringent countermeasures, the most incisive of which was the curtailment of daughters' inheritance shares. Even though concerned fathers often regretted such drastic measures, they justified them with ritual arguments found in the *Jiali* that gave ritual and economic preference to the eldest son, the ritual heir. Daughters, thus, lost their standing as heirs. Moreover, by that time most women, upon marriage, moved away to become members of their husbands' households, and thus severed their bonds to their brothers and to their patrilineal ancestors—a further important argument for excluding daughters from being heirs of the patrimony. In short, women were gradually deprived of their inheritance rights, and male heirs came to absorb the entirety of ancestral wealth.

The events I have just summarized took place over a period of over one hundred years. The direction of change was toward reducing the property-sharing group. By the same token, the ritual group, too, narrowed. Ancestral property was no longer the concern of individuals, but came to be transformed into the inalienable asset of a corporate group. Women fared worst, and it is clear that sisters were in reality disinherited by their own brothers for the sake of serving the ancestors.

By 1600, then, the Confucian principle of agnation had taken root through ritual practice. Indeed, the ancestral cult had profoundly reorganized the structure of the traditional descent group. Bilaterality was replaced by the principle of agnation, with women being ritually and economically excluded from the group. The consolidation of the eldest son as ritual heir climaxed with the full implementation of primogeniture. These were the preconditions for the formation of full-fledged patrilineages.

But was there no opposition to such drastic changes that were forced upon native tradition in the name of Confucian ritualism? Could indigenous tradition so easily be undermined by a foreign value system, especially since the introduction of primogeniture into the Korean descent group went far beyond the extent to which the Chinese were using the *Jiali*?

In fact, in reaction to the adoption of Confucian-style reformed rituals, a uniquely Korean institution was created that was to mitigate the conflicts and frustrations caused by primogeniture. It is the emergence of this institution that throws doubt on whether we can speak of a full Confucianization of Korean society.

Lineage and munjung

The shift to primogeniture that privileged the eldest son over his brothers and elevated the shrine rites to the major ritual event of a descent group did not only undercut traditional *fraternal equality* but also clashed with the widely popular customary *grave rites*.

Worshipping at ancestral graves on the four customary holidays was widespread since early Koryŏ and persisted into Chosŏn. Grave services usually rotated among both male and female, and even non-agnatic, descendants. To support the activities at gravesites of high-standing persons, special memorial halls were built. Although they did not contain spirit tablets, these halls were prestige objects, and their popularity came to compete with the Confucian-style ancestral shrines.

In contrast, the ancestral cult based on the *Jiali* took place in front of the domestic shrine (*sadang*) in which the spirit tablets of three or four generations of lineal ancestors and their wives were placed. On the four seasonal holidays, their agnatic descendants would gather in front of the shrine and participate in the ceremonies conducted by the ritual heir inside the shrine. I call this gathering of agnates, who were cousins up to the eighth degree, the “ritual” or “domestic-shrine” lineage. The duties of the ritual heir of such a lineage were exacting. He had to lead a ritually pure life because he impersonated the vital link between the patrilineal ancestors and their agnatic descendants; this was a distinction that endowed him with unusual symbolic as well as practical power and authority over his kinsmen. Living in close proximity of his ancestors, he was the chief officiant at the domestic shrine as well as at ancestral graves; in addition, he had to celebrate the rites on the death anniversary of each lineal ancestor and his spouse. For fulfilling his manifold tasks, the ritual heir

received a sizable income from land that was expressly set aside for ritual purposes. Although his duties were heavy, the ritual heir led a privileged life and received the respect of his descent group as well as of the community at large.

The switch from traditional grave rites to Confucian shrine rites was slow. Even reform-conscious elite leaders were often reluctant to press for change. Nevertheless, the shrine rites were gradually given ritual priority and conducted on the customary holidays (most notably on New Year and Ch'usŏk), followed by tending the graves.

While canonical pressure eventually forced the change from grave rites to domestic-shrine rites, the exclusive role of the primogeniture heir at the domestic shrine incited persistent resistance. The principal objection lay in the fact that the domestic rites elevated the ritual heir's status over that of his younger brothers and cousins and demoted them to passive onlookers. Such degradation not only bruised the indigenous sense of fraternal equality, it also had economic consequences. As contemporary inheritance papers show, younger sons stood to lose land and slaves to the ritual heir. This caused resentment that was expressed by lukewarm interest and reluctant cooperation in Confucian-style rituals. In short, ritual reformers were forced to come up with a solution that would overcome their kinsmen's unreceptive mood and win their collaboration lest the Confucian reformist venture should fail.

Rite-conscious leaders of their descent groups came to realize that only by ritually involving *all* male members of their patriline would they be able to save their reform project. It seems—and this is my reconstruction—that they found in a vague passage in the *Jiali* the model of a worshipping group that was *broader* than the ritual lineage and included *all* agnatic descendants of an ancestor. Thus, from the late sixteenth century a new type of agnatic organization emerged. Called *munjung* (a term of uncertain origin), this new group included *all* agnatic kinsmen of a focal ancestor beyond the four ancestral generations venerated in the domestic shrine. In contemporary documents, *munjung* appears as a group that held corporately owned property and financed the grave rites for an outstanding ancestor. It also seems to have assisted the main line economically, for instance if the lineal heir's residence had to be rebuilt after a fire. In short, *munjung* recruited to an equal degree the agnatic descendants of a focal ancestor on a "contractual" basis.

What, then, was the *munjung's* relationship to the shrine lineage? The two clearly differed in their intention: while the domestic-shrine lineage emphasized *vertical* kin relationships dictated by the Confucian concept of lineal descent, *munjung* satisfied *horizontal* aspects of kinship reminiscent of the native tradition of fraternal equality. Unlike the domestic-shrine lineage, which was financed by patrimonial wealth, *munjung* depended on fund-raising among its members, who were interested to exploit the prestige of a specific ancestor. By the eighteenth century, many *munjung* had grown into well-endowed corporations whose focus often was the descent group's apical ancestor and thus embraced a membership of dozens if not hundreds who attended the yearly rites at the ancestral grave. Indeed, some *munjung* came to grow into powerful

organizations that took charge, besides ritual activities, of semijudicial and economic functions. Because the *munjung* came to represent the lineage to the outside world, *munjung* is often erroneously viewed as “the” lineage. Although they *reinforced* each other, the “domestic–shrine lineage” and the *munjung* were two *separate* entities; together, they formed the mature lineage system that emerged in late Chosŏn.

Conclusions

In sum, the Confucianization of Korea was a unique socio–religious engineering feat that gave Korean society the reputation of being the most ritualized society in East Asia. Its limitations should, however, not be overlooked. Korean society *remained* a descent–based, hierarchical society built upon a long *bilateral* tradition. It is for this reason that it *did* resist complete conformity to ancient Chinese rites and Zhu Xi’s prescriptions. While Chinese canonical patterns were minutely followed in key rituals, in particular in the ancestral cult, the elite’s status consciousness prevented the locus of the wedding ceremony from being shifted to the groom’s home. The emergence of *munjung*, moreover, was surely the most patent assertion of nativism.

Patrilineality with clear primogeniture was the striking result of Korea’s Confucianization, but native bilaterality remained a persistent social feature. Indeed, the combination of adopted patrilineality and native bilaterality typifies the socio–religious distinctiveness that set Chosŏn dynasty society clearly apart from society in contemporary Ming and Qing China.

At the beginning of this talk I said that there is no other example of an equally comprehensive and compelling social transformation in or outside of East Asia. To substantiate this claim I want to conclude by briefly putting the Korean case in perspective by comparing it to a few features of dynastic transitions in China. While during the Tang–Song transition around the year 1000 the old Tang aristocracy collapsed and new social elements emerged, supported by social and economic progress, in Korea the transition from Koryŏ to Chosŏn did not result in large–scale demographic or economic changes or a socio–political rupture. On the contrary, it was distinguished by a great deal of continuity in the ruling stratum. Both later transitions from Song to Yuan and Yuan to Ming, again, were regime changes accompanied by social and economic developments (for instance, by the growing importance of market economy), but neither one was initiated by Confucian trained intellectuals who intended to reform the country’s socio–religious matrix with a new rites–based agenda.

Interestingly, the sixteenth century saw the emergence of localized elites in Chosŏn Korea as well as in Ming China. But there, again, are clear differences. Whereas in Ming China, localized elites began to build lineages in response to the exertion of state authority, in Korea, lineages were formed *because* of the state’s overall weakness. In both countries, lineages were intended to safeguard the survival of the elite. Yet, while in Ming and Qing times the ritual prescriptions of the *Jiali* were generally disregarded

because *economic* contributions secured a man a place in the lineage, in Korea, it was a man's *genealogical* standing that made him a lineage member. While the Chinese never attempted to implement primogeniture, the Koreans were successful in adopting primogeniture, albeit only because they also bowed to tradition and supplemented the domestic-shrine lineage with the more inclusive *munjung*. Thus, in contrast to the Chinese who revised the ritual code to fit contemporary society, the Koreans endeavored to change their society's structural premises to conform to Zhu Xi's ritual prescriptions and made the "correct" performance of Confucian-style rituals a crucial hallmark of elite culture.

Let me conclude by asking: what is happening to the patrilineal lineage system in present-day South Korea? Interestingly, the vigor with which social and legal changes have recently been introduced by decisions of the Constitutional Law Court is reminiscent of the reform spirit the Confucian legislators exhibited in early Chosŏn. Today, the source of inspiration is no longer Confucianism, but *Western* legal concepts. Western principles of individual rights, equality, and rights to property, among others, have informed new legislation that is gradually undoing the patrilineal features of the Chosŏn lineage and re-introducing *bilateral* elements into modern society. Women are the beneficiaries of these changes; they have regained full membership in lineage affairs, are entitled to perform ancestral rites, and once again enjoy equal inheritance rights. Likewise, the household headship system was abolished, and the earlier prohibition of marriage between lineages with the same surname and ancestral seat (*pon'gwan*) was declared obsolete. Surely, these are strong signs of a society in motion that in due course will lose its former patrilineal character and come full circle by reinstituting "indigenous" social norms such as bilaterality and sibling equality—norms that in early Chosŏn the Confucian legislators had tried so hard to eradicate as outdated features of Koryŏ tradition.

한국의 친족체계에 미친 유교의 영향

마르티나 도이힐러 (런던대학교 동양·아프리카 연구소)

제가 오늘 이야기하고자 하는 것은 완전히 새로운 이야기는 아니지만, 역사학자 또는 사회 인류학자와 같은 이들에게 여전히 대체로 무시되고 있는 것입니다. 그리고 그것은 바로 고려에서 조선으로 왕조가 교체되는 동안 한국이 기존의 (부계와 모계) 양변(兩邊) 사회에서 부계사회로 변화하는 과정에 대한 이야기입니다. (왕조의) 교체 과정은 가장 복잡하면서도 동시에 가장 흥미로운 연구 주제입니다. 실제로, 제가 지난 40년 동안 역사기록을 탐구하고 한국에서 현장 연구를 하도록 만든 것이 바로 이 주제였습니다. 제가 아는 한, 한국의 사례만큼 포괄적이고 설득력 있는 사회 변화의 사례는 동아시아 내외부 어디에도 존재하지 않습니다.

고려 사회

고려사회, 즉 유교 사회 이전의 한국 사회에 대하여 간단하게 이야기를 하겠습니다. 적어도 5세기부터, 한국사회는 사회적 자격, 즉 출생과 출계(出系)에 따라 정부와 사회에 참여할 수 있도록 구별된 계급 집단으로 구성되었습니다. 높은 사회적 계급은 공식적으로 인정받는 높은 지위의 출계 집단에 속하는지 여부에 의해 결정되었고, 이러한 계급은 한 개인이 정치에 참여할 수 있는 정도를 결정하였습니다. 간단히 말해서, 한 사람의 사회적 지위는 그가 정치적 과정에 참여할 가능성을 좌우하였습니다. 이렇듯 좁은 범위의 출계 “이데올로기”는 작은 규모의 사회적 엘리트들이 권력을 잡게 하였고, 고려에서 (그리고 한국 역사 전반에서) 귀족 지배의 커다란 기반을 형성하였습니다.

고려의 귀족 출계 집단은 부계, 모계, 그리고 인척(姻戚)인 친족을 포함하였습니다. 이것은 남자의 친족이 다면적으로 연관된 유연한 집단을 포괄한다는 것을 의미하였습니다. 그리고 출계는 남성과 여성의 두 연결고리를 모두 거슬러 올라갑니다. 다시 말해서, 출계는 (부계 혹은 모계의) 단계(單系)가 아니었습니다. 그리고 (부계와 모계) 두 출계에 의한 지배는 친족 집단 안에 가능한 한 많은 사람을 유지하기 위하여 사용되었습니다. 집단이 커질수록, 재산을 소유하고 사회적 지위를 제공하며 정치적 영향력을 얻을 잠재력이 더욱 커졌습니다. 남성의 사회적 지위를 확인하기 위한 최소한의 방식은 그의 4대 조상(四祖), 즉 아버지, 할아버지, 증조할아버지 그리고 외할아버지를 추적하는 것이었습니다. 이 방식은 직계라는 관념이 고려의 출계를 추정하는 데에 낯선 관념이었다는 것을 분명하게 보여줍니다. 이것의 기원은 당나라의 법도까지 거슬러 올라갈지 모르지만, 외할아버지를 포함하는 것은 일반적으로 한국의 특징이었습니다.

고려의 친족 집단은 포괄적이었습니다. 같은 세대의 모든 남성과 여성 구성원은 동등한 권리와 의무를 가졌습니다. 형제자매 간의 평등함은 공직과 유산의 계승에 있어서 중요한 결과를 낳았습니다. 형제간의 법률상 평등함은 귀족 지위와 공직에 대한 계승이 한 명의 아들에게 국한되어있지 않다는 것을 의미하였습니다. 아들이 없을 경우, 이 승계는 부계 혹은

비부계 사촌, 사위, 입양된 아들, 그리고 부계 혹은 비부계 자손에게로 이어졌습니다. 비록 아들을 상속자로 선호했음에도 불구하고, 방계(傍系)의 부계 친족과 심지어 비부계 인족원(姻族員)들 또한 잠재적인 상속자였습니다. 이는 계승이 유연하고 비직계적인 것이었음을 보여줍니다.

귀족의 사적 재산(토지와 노예)에 대한 상속은 관례적인 규칙을 따랐는데, 그 규칙에 따르면 소유주의 모든 자식(아들과 딸)이 그의(혹은 그녀의) 상속자가 되었습니다. 이는 고려 엘리트 가구(家口)의 틀을 형성하였습니다. 아들과 딸은 두 가지 의미에서 공동 상속자였습니다. 그들은 각각 동등한 분량의 유산을 상속받았습니다. 그리고 특정한 상황에서 그들은 서로에게서 상속을 받을 수도 있었습니다. 이는 형제자매가 가능한 한 같은 가구에서 함께 생활하도록 하는 동기가 되었습니다. 그리하여 형제-자매 사이의 유대는 특히 강했습니다. 가구의 규모가 클수록 부를 증진시킬 수 있는 더 많은 땅을 개간할 수 있었습니다. 사람이 땅보다 적었기 때문에 가구들은 가능한 한 많은 구성원을 확보하기 위하여 모든 노력을 하였습니다.

고려 친족 집단의 특별한 응집력은 가까운 친족 간에 이루어지는 결혼관습에도 반영되었습니다. 혈족혼(血族婚)은 왕가의 관습이었을 뿐만 아니라 고위층 사이에서 또한 널리 행해졌습니다. 부변(父邊) 그리고 모변(母邊) 사촌과의 연합이 빈번하게 이루어졌으며, 왕조 초기와 같은 불안정한 시기에는 심지어 배다른 형제 자매(다른 어머니에게서 태어난 형제자매) 사이에서 또한 결혼이 이루어졌습니다. 하지만 이후에는 다른 엘리트 구성원과의 이족혼(異族婚)이 높은 사회적 지위를 강화하고 높이는데 더욱 중요한 수단이 되었습니다. 11세기 초반, 고려는 당나라 법도가 반영된 의례와 법 규범의 영향 아래에 놓이게 되면서 공식에 있는 엘리트에게 결혼할 수 있는 상대자의 범위를 규제하기 시작하였습니다. 우선, 1058년에 아버지 쪽 형제들의 자식과의 연합이 금지되었습니다. 이것은 그때까지 아버지 쪽의 친족 집단 내에서 결혼이 가능했던 친척들을 금지하는 연이은 법으로 이어졌습니다. 어머니 쪽의 사촌들은 왕조가 끝날 때까지 대체로 영향을 받지 않았습니다.

고려 사회생활의 또 다른 독특한 점은 결혼제도 그 자체에 있었습니다. 결혼식은 신부의 집에서 행해졌고, 결혼식 후에 신랑은 보통 신부의 집에서 거주하였습니다. 따라서 자식, 그리고 심지어 손주까지 그들 어머니의 집에서 태어나고 자랐습니다. 부처거주(婦妻居住)의 가장 설득력 있는 동기는 고려 여성의 높은 경제적 지위였습니다. 자기 소유의 재산을 가진 여성은 많은 이들이 원하는 신부였을 뿐만 아니라, 그녀는 경제적으로 그녀의 남편으로부터 독립적이었습니다. 그러나 처가(妻家)에서의 결혼생활이 언젠가 결혼한 여성이 그녀의 남편의 집으로 옮겨가 그곳에서 그녀의 생을 마감할 가능성을 배제하는 것은 아니었습니다.

고려 결혼 관행에서 또 다른 흥미로운 점은 한 명의 남성이 종종 여러 명의 부인을 가졌다는 사실입니다. 그는 아마 처가살이로 시작을 했겠지만, 성공하게 된 이후에 그는 그 자신만의 집단을 형성할 수 있었을 것입니다. 이것이 그의 부인에게 유해한 것은 아니었습니다. 왜냐하면 그녀는 그녀 자신만의 재산을 소유하였기 때문입니다. 만약 일부다처제가 정말로 시행된 관행이었다면, 어떻게 그것은 이루어졌을까요? 저는 후지와라 카네히메의 부인 중 한 명이 쓴 10세기의 일기인 <카게로 일기>에서 한가지 답을 찾았습니다. 이 귀중한 문서는 남편이 그의 부인들 사이를 돌아가면서 방문하는 방식인 “방문 남편”에 대해서 매우 자세하게 설명해줍니다. 한국에는 문서자료가 너무 적어서 방문 남편이라는 해결책이 얼마나 일반적인 방식이었는지를 확인할 수가 없습니다. 그러나 고려에서 부인과 남편의 유대는 다소 느슨했다고 묘사됩니다. 부인은 헤어짐을 두려워하지 않았습니다. 심지어 그녀는 자신

의 재량으로 그녀의 남편을 떠날 수 있었습니다. 왜냐하면 그녀와 그녀의 아이는 항상 그녀의 출생가족[친정가족]에게 받아들여졌기 때문입니다.

요약하자면, 고려 친족체계의 핵심은 공통의 조상을 중심으로 한 공계(共系) 출계 집단이었습니다. 출계는 양변으로 이루어졌기 때문에 부계 혹은 모계로 거슬러 올라갈 수 있었습니다. 이러한 집단들은 공통의 기반은 부족하였으나, 조상에 대한 인식이 이들을 여러 세대에 걸쳐 계속해서 함께하도록 하였습니다. 인정받는 출계 집단으로부터 출계를 입증받는 것은 한 사람이 지배 귀족의 구성원으로서 인정받는데 있어서 필수적이었습니다.

저는 이러한 특징들이 고려사회가 양변이자 공계로 구성된 사회였다는 사실을 입증하기에 매우 충분히 설득력 있다고 생각합니다. 조선왕조의 첫 2세기 동안 한국 사회를 부계사회로 변화하도록 하였던 신유학(주자학)과 조우하면서 한국에서 시행되었던 변화의 매커니즘을 고려해야 한다는 것은 이러한 전제로부터 시작합니다.

변화의 단계

도학(道學)으로 알려진 송나라 신유학 정주학(程朱學)의 비전이 사회 정치적인 위기에 처한 시기의 한국에 도입되었다는 사실은 독특한 상황을 보여줍니다. 고려 후기, 수도를 기반으로 한 민간 귀족 계급은 첫 번째로 군부 독재자들에 의해 도전을 받았고, 그 이후 14세기 후반 몇 십년 동안은 비엘리트 계급에 의해 도전을 받았습니다. (한국으로 권력을 확장하였던) 몽골의 감독 아래 비엘리트 부류들은 정계로 진출하기 시작하였고 많은 땅을 포함한 부를 축적하였으며 불교를 영적 지주로 사용하였습니다. 요약하자면, 기존의 지배층 엘리트와 새로운 계층 사이의 권력 투쟁은 1392년까지 나라를 심각한 위기로 몰아넣었습니다. 그리고 1392년, 장군인 이성계(1335-1408)가 새로운 왕조인 조선왕조(1392-1910)를 건립함으로써 마침내 그 혼란을 끝냈습니다.

몽골 간섭기, 몽골 궁중과 고려 궁중 사이의 관계가 가까웠을 때, 몇몇 높은 지위의 한국 학자들은 왕족 수행단의 일원으로 북경에 가서 과거시험을 보았고, 한국으로 돌아오기 전까지 몇 년 동안 원나라의 관료 조직에서 일을 하곤 했습니다. 원나라 수도에 머무는 시간 동안, 그들은 중국의 신유학자(주자학자)들과 활발하게 학술적 교류를 하였습니다. 그리고 나서 그들은 도학의 문명화시키는 힘을 깨닫게 되었습니다. 본국의 문제들을 바라보면서, 그들은 국가와 사회를 개조하기 위해 그들이 새롭게 얻은 지식을 사용하고자 노력하였습니다. 다시 말해, 비엘리트의 실정(失政)을 끝내고 이전의 구(舊) 엘리트 권력을 다시 중심으로 되돌려 놓기 위해서 이 새로운 변화는 유학의 가르침을 활용하였습니다. 이성계로 대표되는 군인 세력과의 활발한 협력을 통해서, 유학에 숙달된 학자들은 주자학을 전제로 하여 획기적인 결과를 가져올 사회 종교적 복구 과정을 도입할 기회를 잡았습니다.

조선의 지식인 설계자들에게 그들이 수용한 유교는 두 가지 사상적 갈래를 혼합한 것이었습니다. 하나는 “이상적이고 도덕적인” 것이었고, 또 다른 하나는 “현실적이고 실용적인” 것이었습니다. 이 둘은 모두 국가와 사회의 재활성화에 동등하게 의미가 있다고 여겨졌습니다. 현실주의자들은 “국가를 통치하는 것”을 자기 수양[修己]보다 강조하는 법률제정자들이었습니다. 그리고 그들은 그들의 (통치의) 실행을 위한 영감과 청사진을 주로 <주례(周禮)>, <예기(禮記)>와 같은 고대 중국의 문헌에서 얻었습니다. 그들은 만약 그들이 주자학자들의 주석에 의하여 해석된 중국 경전의 규칙과 모델을 시행한다면, 고려의 붕괴로 인한 사회 정치적 그리고 경제적 문제들을 해결하고 이상적인 유학 사회를 건설할 수 있을 것

이라고 믿었습니다.

그렇다면 조선 초기 유학자들은 유학적 개혁을 개시하기 위해서 그들이 어떠한 단계들을 밟아야 한다고 생각했을까요? 저는 고려의 출계 집단, 조상 숭배, 상속 제도의 재건과 여성 지위의 변화를 살펴봄으로써 그들의 실행 방침을 보여주고자 합니다.

종법(宗法) 원칙의 주입

개혁가들이 착수해야 했던 가장 힘든 임무 중 하나는 고려 출신 출계 집단의 구분되지 않은 출계 계보를 구분하고, 중국의 고전과 주희(朱熹)의 <가례(家禮)>에 명시된 분명한 직계 출계 체계에 따라 그들을 정리하는 것이었습니다. (중국의 고전과 주희의 <가례>) 이들은 강력한 종법 이데올로기를 전파하였는데, 이는 철저하게 조직된 단계 출계 집단에서 실질적으로 나타났습니다. 주희는 부계로 이루어진 친족 관계와 국가의 안정 사이에 분명한 상호의존이 있다고 여겼습니다.

이상적인 부계 출계 집단은 장자가 이끄는 상위 출계 계보와 그보다 어린 형제들이 이끄는 다양한 하위 계보로 세분화 되었습니다. 장자는 중심 계보의 제사 상속자로서, 적어도 부계 조상 3대를 위한 제사를 지낼 책임이 있었습니다. 반면에 그의 어린 형제들은 오직 제사에 대해 부수적인 의무만 있었습니다. 요약하자면, 출계 집단을 하나로 묶어주고 집단에 일종의 공동성(집단성)을 부여해주는 것이 조상 숭배였습니다. 조상 숭배는 주희의 <가례>에 나타나는 4가지 주요 제례 중 하나인데, 이 <가례>가 바로 한국인들에게 제례를 접하고 시행하는데 필요한 규칙을 제공해주는 제례 안내서였습니다.

조선 초기 법률제정자들은 조상 제사가 종법 의식을 주입하는 데에 효율적인 방법이라는 것을 깨닫고 각각의 엘리트 집안에 일상적인 제례 행위의 중심지인 사당을 설치하라고 요구했습니다. 하지만 이는 인기 있는 정책이 아니었습니다. 우선적으로 이 개혁 프로그램의 주요 대상이었던 공직에 있는 엘리트들이 협조하지 않았습니다. 그들은 유연한 출계와 형제간의 평등에 익숙했기 때문에 직계의 개념은 그들에게 맞지 않았습니다. 엘리트들의 저항을 극복하고 그들의 협조를 이끌어 내기까지는 거의 한 세기에 걸친 입법상의 노력이 필요했습니다.

예를 들어, 가장 논란이 많은 이슈 중 하나는 다른 공직 상의 지위를 가졌거나 부유한 정도가 다른 형제들 간에 제사의 권리와 의무를 분배하는 것이었습니다. 이 이슈는 한국처럼 지위에 민감한 사회에서는 특히 논쟁을 초래하는 것이었습니다. 형제 중 누가 제사 상속자가 되기에 적합한가, 즉 제사의 특권을 가진 직계 출계 계보의 수장이 누구 인가의 문제는 잠재적인 불화를 내포하고 있었습니다. 왜냐하면 그 자리에 한 명의 형제를 선택하는 것은 필연적으로 나머지 형제들이 낮은 계보의 수장으로 격하된다는 것을 의미하였기 때문입니다. 계보 상의 원칙에 따라서 보통 나이가 가장 많은 아들이 결국 제사 상속자가 될때에도, 그의 지위는 경쟁하는 다른 형제들에게 끊임없이 도전을 받았습니다. 만약 어린 형제가 공직 상의 계급에서 더 높이 올라간다면 어떻게 될까요? 그가 지위가 낮은 형보다 출계 집단을 더 잘 대표하지 않을까요? 더욱이, 사망한 직계 계승자의 후계자를 선택해야 했을 때마다 계보 상의 원칙은 또한 세대를 가로질러 도전을 받았습니다. 여기서, 제례 안내서의 규정에 따라 형제 계승의 전통이 장자 상속에 회방을 놓았습니다.

직계 상속권의 배분은 또한 경제적 함의를 가졌습니다. 부계 출계 집단에서 법적으로 인정받은 상속자는 특별한 경제적 이득을 얻었습니다. 그는 사당이 있는 주 거주지를 받을 것

이었고, 제사의 자금을 위해 마련된 노비와 농지를 관리하였습니다. 비록 이러한 재산은 그의 개인적인 소유가 되는 것이 아니라 후손에게 넘겨주어야만 하는 것이었지만, 그 재산은 그의 형제들보다 제사 상속자에게 경제적 이득을 가져다주었습니다.

이러한 복잡한 문제들에 대한 해결책은 마침내 첫 번째 종합적인 법전인 <경국대전>(1471/85)이 최종적인 규칙을 형성하기까지 15세기 내내 풀리지 않은 채로 남아있었습니다. 유학의 종법 원칙에 규정된 것과 같이, 장자가 우선적인 상속자가 되었습니다. 이것은 한국 사회를 고려의 형제 혹은 방계 계승 전통으로부터 멀리 옮겨 놓은 획기적인 법으로, 장자 상속을 계승 문제에 도입한 것이었습니다. 하지만 법이 완전히 받아들여지고 시행되기까지는 오랜 시간이 필요했습니다. 그리고 16세기가 되기까지 상속자들은 제멋대로 선택되었습니다.

부계 친족 관계에서의 상속 관례

고려에서는 아들과 딸 사이의 동등한 상속이 관례였습니다. 그러나 부계 계승 아래서, 세습되는 재산을 나누어 가지게 될 집단은 새롭게 규정되어야 했습니다. 초기의 법률제정자들은 잠재적인 상속자의 사회적-의례적 지위에 기반하여 차등적인 제도를 도입하였습니다. 그 제도는 상속자 집단의 외부경계를 좁게 만들었을 뿐만 아니라 집단 안의 구성원들을 계급에 맞게 줄 세웠습니다.

조선의 상속법은 <경국대전>에 규정되어 있었습니다. 법률제정자들은 만약 직계 상속이 받아들여진다면, 전통과 개혁 사이의 타협점을 찾아야 한다는 사실에 민감하였습니다. 그러므로 그들은 전통을 따르면서 아들과 딸의 동등한 상속을 확정하였습니다. 그러나 그들은 방계에 의한 수평적인 상속을 폐지함으로써 직계의 원칙을 확고히 주입하였습니다. 제사 상속자는 제사의 의무를 수행하는 것에 대한 추가적인 지분을 받을 것이었습니다. 심지어 (제사 상속자들의) 서자(庶子)와 서녀(庶女)들은 출계 집단의 진정한 구성원이 아니었음에도 불구하고 축소된 지분을 할당받았습니다. 확실히, 법률제정자들은 세대에서 세대로 전수될 예정인 땅과 노비 등의 세습 재산이 출계 집단의 경제적 기둥이 되기를 원했습니다. 그리고 그들은 추가적인 법과 규정들을 이용하여 상속자의 부재 및 탐욕스러운 투기로 인해 그 세습 재산이 흩어지는 것을 막았습니다.

변화의 장애물로 여겨진 여성

여성의 역할은 부계 원칙의 빠른 주입에 가장 큰 장애물을 만들어냈습니다. 고려 남성의 여러 부인들은 직계의 원칙과 어떻게 조화를 이루었을까요? 결과적으로, 오직 한 명의 부인만이 직계 상속자의 어머니가 될 수 있었습니다. 그러므로 1413년 반포된 법령은 부인들을 처와 첩 두 부류로 분류하였습니다. 그리고 남편들에게 법에 따라 부인들을 분류하라고 강요하였습니다. 당연히, 이 대담한 법은 대중적으로 받아들여진 법 조항은 아니었습니다. 이 새로운 법은 부인뿐만 아니라 그들의 자식에게도 영향을 미쳤기 때문에, 규방(閨房)에서는 수 십년 동안의 논쟁과 갈등이 이어졌습니다. 그러므로 조선 초기 “처”와 “첩” 사이의 분명한 구분은 거의 없었지만, 부계 원칙에 대한 조정의 끈질긴 강요 때문에 처로 인정받는 부인의 장자는 그녀의 다른 자식들에 비해서 확실히 높은 지위를 누렸습니다. 나아가 이는 다른 부인들과 그들의 자식은 사회적 지위가 낮아진다는 것을 의미하였습니다. 이후에 첩은

더 이상 엘리트 출신이 아니었습니다. 결과적으로 그들의 아들(과 딸)은 중요한 점에서 소외되었습니다. 서자와 서녀는 더 이상 엘리트인 아버지 출계 집단의 완전히 자격을 갖춘 구성원으로 여겨지지 않았고, 제사의 역할을 얻지 못하였습니다. 그들은 또한 경제적으로도 박탈당하여 본처의 형제자매들 보다 더 적은 양의 유산을 받았습니다. 그리고 서자는 과거 시험을 보는 것이 금지되었기 때문에 사회적 그리고 정치적으로 손해를 보았습니다.

1413년 시작된 처와 첩의 법적 차별은 왕조 말기까지 이어져 한국 사회에 환멸과 소외를 만드는 날카로운 분열을 일으켰으며 처와 첩의 아들 사이에 끊임없는 갈등을 낳았습니다.

두말할 것 없이, 1413년 제정된 법은 또한 여성들의 삶에 실질적인 영향을 미쳤습니다. 본처는 가구를 지휘하였으며 심지어 왕조 초기에는 제사의 특권도 누렸습니다. 그녀는 남편이 가구에 데려온 첩과 그 자녀들에게 절대적인 복종을 요구하였습니다. 엘리트 가구는 규모가 컸습니다. 그리고 그들은 대개 상당수의 노비를 포함하여 다양한 사회적 배경을 가진 사람들을 한 지붕 아래 결속시켰습니다. 모든 가구 구성원들 사이의 공통성과 평화를 유지하는 것은 본처의 임무였습니다. 본처가 죽고 나면 일정 기간 그녀를 추모하였습니다. 그리고 그녀의 지위를 나타내기 위하여 위패가 사당에 설치되었는데, 이는 그녀를 선조로 만들었습니다. 첩은 이러한 특권을 누리지 못했습니다.

상속체계의 개편은 엘리트 여성의 전통적인 경제적 독립에 영향을 미쳐서 여성이 대체로 그들의 남편의 가정에 더욱 의존하도록 만들었습니다. 이는 부처거주(夫處居住)를 요구하는 것에서 부각 되었는데, 이는 여성을 그녀의 출생가족으로부터 분리되게 하였고 그녀의 형제들과의 유대를 깨뜨렸습니다. 결혼한 여성은 심지어 점점 그들의 상속권을 잃어갔는데 이는 법이 남편에게 부인 재산의 큰 몫을 가져갈 수 있게 하였기 때문입니다. 본래는 그녀의 인족(姻族)과 오로지 느슨하게 연관되었던 유산은 결국 양도할 수 없는 부부간의 자금에 중대한 기여금으로 변하게 되었습니다. 요약하자면, 여성의 사회적 유대는 그녀의 출생가족으로부터 떨어져 그녀의 인척 가정으로 옮겨갔습니다.

직계 원칙과 유교 예절을 매우 강조했음에도 불구하고, 조선시대의 결혼식은 전통적인 특징을 유지하였습니다. 결혼식은 신부의 주거지에서 거행 되었지, 신랑의 집에서 거행되지 않았습니다. 이 방식은 한국의 부처혼(婦處婚) 관습의 측면을 보존한 것이었고, 더욱 중요하게는 아버지의 엘리트 지위에 의하여 공식화된 신부의 높은 사회적 지위를 공공연히 드러내는 것이었습니다. 신부가 이렇듯 증명된 출계를 소유하였을 경우에만, 그녀는 나중에 그녀의 자식들에게 엘리트 지위를 부여할 수 있었습니다. 그러므로 이후 자식들의 외할아버지가 될 그녀의 아버지는 엘리트 자격을 부여받은 “4명의 선조” 중 한 명으로 여겨졌습니다.

이것은 대단히 중요한 지점입니다. 출계는 비록 그 아버지를 통하여 계산되지만(즉, 부계주의에 의해 결정되지만), 사회적 지위는 양변으로부터 계속해서 전수되었습니다. 그리고 이는 부인의 측면에도 그녀의 남편 측과 같은 사회적 무게를 두는 것이었습니다. 다시 말해서, 고려의 양변 전통은 사회적 지위가 한 세대에서 다음 세대로 계속해서 전수되는 방식으로 보존되었습니다. 결혼식이 신부의 집에서 거행되어야 했던 것은 바로 이러한 이유 때문이었습니다.

조선에서 이러한 양변 전통은 유교의 부계 원칙에 맞지 않았지만 유지되었습니다. 사회적 정당성, 즉 지위의 확증은 계속해서 법적 기준보다는 사회적 기준으로 결정되었습니다. 계보적 가치와 문화적 가치의 이러한 병치는 한국만의 독특한 것으로 현재까지 한국의 상류층을 규정하고 있습니다.

조선시대 후기의 새 국면: 종족(宗族)의 탄생

“유교적 전환”은 조선시대 후반기에 어떻게 이어졌을까요? 이는 나라의 정치적 그리고 경제적인 발전과 주로 연관이 있었습니다. 대략 16세기 초부터 정부의 재정 시스템은 점차 관리들의 봉급을 보장할 수 없을 정도로 악화되어 시골에 위치한 토지재산이 어느 때보다 더욱 중요해졌습니다. 수 많은 관리들이 수도에서 시골로 옮겨가서 그곳에 새로운 거주지를 마련했습니다. 당시에는 땅이 풍부하였고, 지방에 미치는 정부의 영향력이 약했습니다. 이는 땅을 개간하기에 완벽한 조건이었는데, 특히 경상도와 전라도가 많이 개간되었습니다.

16세기 내내 새로운 이주자들은 토지를 개발하였는데, 이는 많은 엘리트 집단에게 지속적인 경제적 기초가 되었습니다. 이 개발은 1592년부터 1598년까지 임진왜란으로 인해 일시적으로 방해는 받았지만 나라가 전쟁에서 회복하고 나서는 새로운 땅이 다시 경작되기 시작하였고 풍작 덕분에 인구가 증가하였습니다. 그러므로 17세기부터는 토지가 부족해지기 시작하였고 토지를 소유한 엘리트는 집단 형성과 경제 생산을 위한 다른 대안을 찾을 수밖에 없었습니다.

토지 소유한 엘리트는 그들의 재산을 정비하고 나서 유학을 열렬히 공부하여 유학의 의례들을 일상생활에 받아들이기 시작하였습니다. 1500년도 즈음에는 부계 의식이 아직 약했지만 한 세기가 지난 후에는 많은 유학 교육을 받은 엘리트들이 그들의 의례 생활에 <가례>의 사용을 선도하기 시작하였습니다. 장자의 의례적 역할이 중요하다고 생각하였기 때문에 그들은 장자에게 제사 상속인으로서 그의 지위를 강화하기 위한 지원금을 주었습니다. 주목할 만한 점은 이런 경제적 요인으로 인하여 의례적 혁신을 일으키는 문이 열렸고 마침내 부계 종족이 탄생했다는 점입니다.

조선의 첫 국법에 규정되었던 아들과 딸 사이의 평등한 유산 배분으로 인해 토지가 점점 분열되었고 생산성이 떨어졌습니다. 경기 하락을 막기 위해 엄중한 대책이 세워졌는데 그 중에 가장 예민한 것은 딸들의 상속 재산을 삭감하는 것이었습니다. 비록 아버지들은 이런 과격한 조치를 유감스럽게 생각했지만 제사 상속인인 장자에게 의례적 그리고 경제적 우선권을 넘기는 <가례>의 예법을 통해 그들의 행동을 정당화하였습니다. 이로써 딸들은 상속인의 지위를 잃었습니다. 게다가 그 당시 대부분의 여성들은 결혼을 통해 남편 가구의 구성원이 됨으로써 친정을 떠났기 때문에 형제들 및 부계 조상과의 유대는 단절되었습니다. 이것이 또한 딸들을 유산 상속인에서 제외하는 이유가 되었습니다. 요약하자면, 여성들은 점점 상속권을 박탈당하게 되었고 남성인 상속인들은 재산의 대부분을 차지하게 되었습니다.

제가 이야기한 일들이 100년 넘는 기간 동안 발생한 사건들입니다. 변화의 방향은 재산을 소유한 집단을 줄이는 쪽으로 향하였습니다. 마찬가지로 제사 집단도 줄어들었습니다. 상속 재산은 더 이상 개인에 관련된 문제가 아니라 공동 집단의 양도 불가능한 자산이 되었습니다. 이로써 여성들이 좋지 않은 대우를 받게 되었고 남자 형제들이 제사를 지낸다는 이유로 실제로 여자 형제들의 상속권을 박탈했다는 것은 명백합니다.

1600년까지 이 유교적인 부계 원칙은 제사 관행에 뿌리를 박았습니다. 실제로 이 조상 숭배가 전통적인 출계 집단의 구조를 완전히 재조직하였습니다. 양변성은 부계 원칙으로 바뀌었고 여성들은 집단의 의례적 그리고 경제적 측면에서 배제되었습니다. 제사 상속자의 권리가 장자에게 굳어져 결국에는 장자 상속제가 완전히 실행되었습니다. 이것들이 바로 완전히 발달한 부계 종족의 탄생을 위한 전제 조건들이었습니다.

하지만 유교적 예교주의(禮敎主義)의 이름 아래 한국의 전통에 강요된 급격한 변화를 받

대하는 자들은 없었을까요? 장자 상속제가 한국의 출계 집단에 도입된 것이 중국 사회가 <가례>를 사용했던 것을 훨씬 넘어섰기 때문에 외부의 가치 체계가 토착 전통을 그토록 쉽게 무력화시킬 수 있었던 것일까요?

사실 유교적 방식으로 개량된 의례를 채택한 것에 대한 반응으로 장자 상속으로 인한 갈등과 좌절을 완화한 독특한 한국의 제도가 만들어졌습니다. 이 제도의 출현은 우리가 한국 사회를 완전히 유교화(儒敎化)된 사회라고 부를 수 있는지에 대해 의문을 던집니다.

종족과 문중

장자에게 우선상속권을 주고 사당 제례를 출계 집단의 주요 의례로 격상시킨 장자 상속제로의 전환은 전통적인 형제간 평등성을 약화시켰을 뿐만 아니라 또한 널리 행해졌던 관례적인 묘제와도 충돌하였습니다.

네 번의 관례적인 명절에 조상의 묘에 가서 제사를 지내는 관습은 고려시대 초기부터 광범위하게 행해졌고 조선시대까지 지속되었습니다. 묘제는 주로 남성과 여성 사이에서 돌아가며 행해졌고 심지어 비부계 자손들이 참여하기도 하였습니다. 지위가 높은 사람의 묘제를 돕기 위해 재실(齋室)이 세워졌습니다. 재실에 위패를 모시지는 않았지만 명망 있는 건물이었고 그들의 인기는 유교의 사당과 견줄 정도가 되었습니다.

그에 반해서, <가례>에 기반한 조상 숭배 의식은 서너 세대 직계 조상과 그들의 부인의 위패를 모신 사당 앞에서 진행하였습니다. 부계의 후손들은 네 번의 명절마다 사당 앞에 모여 제사 상속자가 사당 안에서 수행하는 의례에 참여하였습니다. 이렇게 팔촌까지 포함한 부계 후손의 모임이 바로 “종족”입니다. 이러한 출계 단위를 이끄는 제사 상속자의 의무는 많이 까다로웠습니다. 그는 부계 조상들과 부계 후손들을 연결해주는 중요한 역할을 맡았기 때문에 의식에 따라 순결한 삶을 살아야 했습니다. 그는 이런 식으로 다른 친족들과 구분되어 그들과 다르게 실질적이고 상징적인 권력과 권위를 얻었을 뿐만 아니라 특별한 상징성을 부여받았습니다. 그는 조상의 주변에 살면서 조상 묘뿐만 아니라 사당의 주요 책임자였고 또한 모든 부계 조상과 그들 부인의 기일을 챙겼어야 했습니다. 여러 가지 의무들을 수행하기 위해 제사 상속자는 특별히 의례 목적으로 마련된 토지로부터 상당한 소득을 받았습니다. 제사 상속자들의 의무는 무거웠지만 그들은 특권을 누리는 삶을 살았고 그의 종족의 구성원들과 공동체에서 존중을 받았습니다.

전통적인 묘제에서 유교의 사당 제례로 전환하는 과정은 느렸습니다. 심지어 개혁의식이 있는 엘리트 지도자들도 흔히 급격하게 이러한 변화를 이끄는 것을 주저하였습니다. 그럼에도 불구하고 사당 제례는 결국 우선권을 얻게 되었고 명절에 (특히 설날과 추석 때) 거행되었으며 성묘로 이어졌습니다.

규범에 의한 압박은 결국 묘제를 유교 사당 제례로 강제로 바꾸어 놓았지만 사당에 대한 장자 상속인의 독점적인 역할은 끊임없는 저항을 일으켰습니다. 주된 반대는 사당 제례가 의례 상속인의 지위를 그의 다른 형제들보다 높여 그들을 수동적인 구경꾼으로 강등시켜 버렸다는 사실에 있었습니다. 이러한 강등은 형제간 평등성이라는 토착 의식을 약화시켰을 뿐만 아니라 경제적인 영향도 있었습니다. 당시의 분재기(分財記)를 보면, 아우들은 제사 상속자에게 땅과 노예를 잃었습니다. 이는 그들을 분개하게 만들었고 결국 그들은 유교적 방식의 의례에 미온적인 관심을 보이며 참여하기를 주저하였습니다. 요약하자면, 의례 개혁가들은 유학의 개혁이 실패하지 않도록 수용적이지 않은 태도를 보이는 친족들을 설득하고 그

들의 협력을 이끌어 낼 만한 해결책을 생각해낼 수밖에 없었습니다.

출계 집단에서 의례의 중요성을 인식하는 지도자들은 모든 부계의 남성들을 의식에 참여시켜야 그들의 개혁을 이뤄낼 수 있다는 것을 깨닫게 되었습니다. 제 개인적인 해석이지만 그들은 <가례>에서 종족보다 넓고 조상의 모든 부계 후손들을 포함한 제사 집단 사례에 대한 모호한 글을 읽었던 것 같습니다. 그러므로 16세기 후기부터 새로운 방식의 부계 집단이 생겨났습니다. (기원이 불명한 용어인) ‘문중’이라고 불리는 이 새로운 집단은 사당에서 모시는 4대조를 뛰어넘는 특정 조상의 모든 부계 후손들을 포함하였습니다. 당시의 기록들을 보면, 문중은 공동으로 토지를 소유하고 뛰어난 조상의 묘제를 지내기 위한 자금을 대는 집단으로 나타납니다. 이 집단은 경제적으로 종족을 지지하였던 것으로 보이는데 예를 들어 직계 상속인의 거주지가 화재 이후 재건되어야 하는 경우에 말입니다. 요약하자면, 문중은 “계약”을 기반으로 하여 어떤 유명한 조상의 모든 부계 후손들을 평등하게 구성하였습니다.

그렇다면 문중은 사당 종족과 어떤 관계였을까요? 그 둘의 의도는 확실하게 달랐습니다. 사당 종족은 유교의 직계 출계 개념에 의하여 수직적인 친족관계를 강조한 반면에, 문중은 기존의 형제간 평등성이라는 토착 전통을 연상시키는 수평적인 친족관계에 만족하였습니다. 세습 재산으로 자금을 충당하는 사당 종족과는 다르게 문중은 특정 조상의 위신을 세우고자 하는 구성원들 사이의 모금에 의지하는 집단이었습니다. 18세기까지 많은 문중이 부유한 조직으로 성장하였는데 그들은 출계 집단의 가장 높은 조상, 즉 시조(始祖)를 점차 중심 인물로 여겼기 때문에 시조의 묘에서 지내는 연례적인 제례에 참여하는 수 많은 구성원들을 받아들였습니다. 실제로 어떤 문중은 제례 활동 외에 어느 정도의 사법적, 경제적 기능을 수행하는 권력이 있는 집단이 되었습니다. 외부 사회에 문중은 종족을 대표하였기 때문에 문중이 종종 바로 그 종족으로 오해를 받는 경우가 있었습니다. 비록 그 둘이 서로를 강화해주었지만, 사당 종족과 문중은 두 개의 독립된 존재였습니다. 그러나 그들은 조선 후기에 등장한 ‘종문(宗門)’이라고 하는 성숙한 출계 체계를 함께 형성하곤 하였습니다.

결론

요약하자면, 한국의 유교화는 한국 사회가 동아시아에서 가장 의례적인 사회라는 평판을 얻게 한 독특한 사회-종교적 위업이었습니다. 그러나 그것의 한계가 간과되어서는 안 됩니다. 한국 사회는 오랜 양변 전통 위에 세워진 출계 기반의 계급사회로 남아있습니다. 한국 사회가 고대 중국의 의례와 주희의 규정에 대한 완전한 순응에 진실로 저항하는 것은 바로 이러한 이유 때문입니다. 특별히 조상 숭배의 경우에 중요한 의례들에서 중국의 표준화된 모범을 상세하게 따랐던 반면에, 엘리트의 지위 의식은 결혼식 장소가 신랑의 집으로 옮겨가는 것을 거부하였습니다. 나아가 문중의 출현은 확실히 토착 문화를 보호하는 가장 명백한 표현이었습니다.

온전한 장자 상속제를 포함한 부계성은 한국 유교화의 특징적인 결과였지만 토착의 양변성은 변하지 않는 사회적 특징으로 남아있었습니다. 채택된 부계성과 토착의 양변성의 결합은 조선왕조 사회를 당시의 명나라 그리고 청나라 사회와 분명하게 구분 지어주는 사회-종교적 특수성의 대표적인 전형입니다.

이 이야기를 시작할 때, 저는 이만큼 포괄적이고 설득력 있는 사회 변화의 사례는 동아시아 내외부 어디에도 존재하지 않는다고 말했습니다. 이 주장을 입증하기 위해서, 저는 중국의 왕조 교체기의 몇 가지 특징을 한국의 사례와 비교함으로써 한국의 사례를 전체적인 시

야로 바라보면서 결론을 내리고자 합니다. 1000년경 당송(唐宋) 교체기에 기존 당나라의 귀족들이 무너지고 사회경제적 진보에 의하여 지지를 받는 새로운 사회 부류가 등장하였던 반면에, 한국에서 고려-조선 교체는 큰 규모의 인구 또는 경제적 변화 및 사회 정치적 파열의 결과를 낳지 않았습니다. 도리어 (한국의) 교체기는 지배 계층에 있어서 상당한 연속성을 보였습니다. 이후 송원(宋元) 교체와 원명(元明) 교체는 모두 또한 사회경제적 발전 (예를 들어, 시장 경제에 대한 중요성 증가)에 의하여 수반된 체제의 변동이었습니다. 그러나 국가의 사회-종교적 기반을 의례를 기반으로 한 새로운 아젠다를 가지고 개혁하고자 했던 숙련된 유교지식인들에 의하여 시작되었던 교체는 그렇지 않았습니다.

흥미롭게도 16세기 조선뿐만 아니라 명나라에서 또한 지방의 엘리트들이 출현하였습니다. 그러나 또한 분명한 차이점이 있습니다. 명나라의 지방 엘리트들이 정부의 권력 행사에 대응하여 종족을 형성하기 시작하였던 반면에, 한국에서 종족은 정부의 전반적인 약화 때문에 형성되었습니다. 두 나라에서 종족은 엘리트의 생존을 보호하기 위한 것이었습니다. 그러나 명청시기에는 경제적인 기여가 한 남성에게 종족 내의 지위를 보장하여 주었기 때문에 <가례>의 의례 규정이 일반적으로 무시되었던 반면에, 한국에서 한 남성의 계보 상 지위가 바로 그를 종족의 구성원으로 만들어주는 것이었습니다. 중국은 장자 상속제를 한 번도 시행하려고 하지 않았던 반면에, 한국은 장자 상속제를 성공적으로 받아들였습니다. 비록 오직 그들이 또한 전통을 받아들여 더욱 포괄적인 문중으로 사당 종족을 보충하였지만 말입니다. 그러므로 당시의 사회에 맞춰 의례 규정을 개정하였던 중국과는 다르게 한국은 주희의 의례 규정에 순응하여 그들 사회의 구조적 전제를 바꾸기 위하여 노력하였습니다. 그리고 유교적 방식의 의례의 “올바른” 수행을 엘리트 문화의 중요한 특징으로 여겼습니다.

이러한 질문으로 결론을 내도록 하겠습니다. “오늘날 한국의 부계 종문 체계에는 무슨 일이 일어나고 있는가?” 흥미롭게도 헌법재판소의 결정에 의해서 최근에 도입된 사회적 그리고 법적 변화를 추동한 원천은 유학 법률제정자들이 조선 초기에 보여준 개혁정신을 연상시킵니다. 오늘날 영감의 원천은 더이상 유교가 아니라 서구의 법적 개념들입니다. 개인의 권리, 평등, 그리고 재산권에 관한 서구의 원칙들은 조선 종문의 부계적 특징을 점차 무력화시키는 새로운 법령으로 양변 요소들을 다시 현대 사회에 도입하고 있습니다. 여성들은 이러한 변화의 수혜자입니다. 그들은 종족 집단의 구성원 자격을 다시 얻게 되었고 조상 제사를 수행할 권리를 얻었으며, 다시 동등한 상속권을 누리게 됩니다. 마찬가지로 호주제는 폐지되었고, 동성동본(同姓同本) 결혼 금지는 한물간 것이 되었습니다. 확실히, 결국에는 이전의 부계적 특징들이 사라지고 양변성과 형제자매 간의 평등성 같은 “토착의” 사회 규범들을 도입함으로써 다시 원점으로 돌아오고자 하는 사회의 강력한 징후들이 있습니다. 그리고 그 새로운 규범들이 바로 조선 초기 유학 법률제정자들이 고려 전통의 구식의 특성으로 여겨 뿌리뽑기 위하여 매우 노력하였던 규범들입니다.