

【논문】

막스 베버 공순(恭順) 사상으로 바라본 조선시대 남-여 관계에 대한 인식

류 성 희

【주제분류】 인식론

【주요어】 조선시대, 공순, 지식사회학, 막스 베버, 남-여 관계, 동아시아적 가치

【요약문】 조선시대를 특징짓는 여러 가지 요인들 가운데, 남-여 관계는 지속적으로 사회과학 내에서 문제를 제기한 연구주제이다. 본 연구는 막스 베버(M. Weber)의 공순(恭順, Pietät)논의를 통해 조선시대에 나타난 남-여의 가치관을 조명하고자 한다. 상대적으로 문헌연구를 통해 조선시대 여성들의 삶을 해석한 연구나 조선시대 의례를 통해 여성들의 인식을 살펴보고자 논의들은 많았다. 그러나 본격적으로 조선시대 남-여관에 대한 인식을 지식사회학적으로 해명코자 한 시도는 없다는 점에서 본 연구는 나름의 의의를 가진다. 조선시대 남-여관을 지식사회학적으로 이해하기 위해서는 남성중심의 서열구조담론이 어떻게 활용했는지에 대해 밝힐 필요가 있다. 이 점에 있어 본 논문은 조선시대가 가지고 있던 핵심적 가치 가운데 하나였던 “공순”사상을 빌려 해명코자 했다.

공순사상은 베버의 종교사회학 연구 중 『유교와 도교』에서 구체화되었다. 구체적으로 공순이라 함은 “공손하게 따르다”라는 것으로서, 기존 전통과 의례에 입각한 사회적 윤리를 상대적으로 아랫사람이 스스로 체화시킨다는 데 의미를 가지는 유교적 이념이다. 이 관념에 기초해 베버는 문인들이 형식적이고 까다로운 예의 방식을 창출했다고 보는데, 본 연구는 문인들의 공순의 사상적 연유가 조선시대 남-여관을 결정하는 데 있어 중요한 인식론적 원리를 이루었다는 것을 증명하고자 문헌고찰을 시도했다.

I. 선행연구검토 및 문제제기

이전과 달리, 스스로의 삶을 선택하고, 결정할 수 있는 주체의 모습이야말로 근대의 등장과 더불어 시작된 가장 혁명적인 변화였다. 그럼에도 한국사회가 가지고 있는 전통과 근대의 “동시(同時)적인 형태”는 언제나 이것이 중첩되는 영역에서 희생자를 낳았다. 그 중심은 “권력작용”을 통해 잉태되고, 결과에 따른 희생양은 대다수가 여성들이었다. 따라서 이러한 모습을 어떻게 사회학적으로 해석해낼 것인가의 문제는, 그 자체로서 매우 중요한 사회학적 주체의 모습을 띠고 있다. 이러한 중요성으로 말미암아 국내에서도, 많은 남성-여성의 관계를 바라보는 시각들이 소개되고 연구되었다.

그러나 한국사회에서 남성-여성의 문제는 이제 다시금 갈림길에 서 있다. 지금까지 이루어진 논의들이 남성에 대한 여성의 자율성(주체) 확보(Jaggar, 2001: 528-29)였다면, 앞으로는 “어떤 사회적 관계 속에서 양성(남성과 여성)이 위치하고 있으며, 현실 속에서 나타나는 양성이 왜 그곳에 존재할 수 있는가?”에 대한 관심이라 생각한다.¹⁾ 이 문제는 자신이 타인과 관계를 맺을 때 어떠한 사회구조에 놓여 있는지, 어떠한 관점으로 세계를 해석하고 있는지, 그리고 어떠한 몸짓 및 언어를 통해 타인과 상호작용하는가와 관련 있음을 해석하는 것으로서, 이것은 각자의 주체가 담지 하는 의식과 결코 무관하게 작동하지 않음을 가정하는 것이라 할 수 있다. 양성이 아닌 여성의 관점으로 논지를 축소시킨다면, 한국사회에서 여성담론은 이제 여성이 자신의 위치와 인식을 성찰할 시기에 이르렀다는 것이다. 이에 기초할 때, 한국사회에서 남성과 여성을 인식하는데 있어, 지식사회학이 일정 부분 기여하는 것은, 보다 현실을 구체적으로 바라보게끔 한다는 것이며, 그에 따른 실질적 대책을 만드는 데 있어, 미약하나마 기

1) 본 논문에서 지향하는 양성평등의 논리는, 제도적인 차원에서 확보해야 한다는 논의(김재남·박은미, 2007; 황영주, 2006) 혹은 법적 차원에서 구체화되어야 하는 논의(김주환, 2008; 조형, 1996; 황무임, 1995)와는 달리, 인식의 차원을 보다 강조하는 입장이다.

여할 수 있을 것이라는 점 때문이다.

이러한 문제제기와 관련하여, 한국사회에서 전반적으로 인정되는 유교담론을 남성-여성의 관계로써 파악하고자 한다. 구체적으로, 본 논문은 막스 베버(M. Weber)의 지식사회학적 관점으로 이해되는 공순(恭順, Pietät)논리에 기초해, 조선조 남-여 간의 관계를 어떻게 바라볼 것인지를 살펴보고자 한다. 국내 여성들이 자신의 위치를 인식하기 위해서 그리고 자신이 무의식적으로(혹은 의식적으로) 받아들이는 인지체계 가운데 가장 광범위하게 나타나는 것이 유교적 논의라 가정할 때, 이는 반드시 짚고 넘어가야 할 부분이다.

한편, 사회과학에서 지속적으로 연구된 바 있는 막스 베버의 논의를 가져온다는 것은, 그동안 조선조 여성에 대한 연구들이 여성주의적 시각(김진명, 1990; 성병희, 1982; 최흥기, 2004)에서 많이 연구되었음에도 불구하고, 이론적 바탕을 억압주체로서의 여성의 시각에 기초해 바라보거나, 혹은 이에 대한 반대논의로서, 동아시아권에서 여성의 중요성을 강조하는 논의(김용옥, 1990)로 진행되었던 것과는 구별해 다른 시각으로 바라보고자 함이다. 특정 학자의 논의를 전면적으로 내세워 유교사상을 이해하고, 유교적인 남-여의 생활태도를 해명하려는 이유는, “공순”사상이야말로 유교적인 가치를 이해하는 데 근원적인 관점이라 보기 때문이다.²⁾

지금까지 베버의 동아시아 관련 연구는 “동아시아적 가치”(혹은 아시아적 가치)를 주장하는 일련의 연구들을 통해, ‘베버테제(Weber thesis)’라 일컬어지는 “자본주의 정신(이념적 가치)-그 사회 내에서 이루어지는 특정한 생활태도(이해관계)”의 친화성을 동아시아에 적용시켜 보고자 한 것이 대다수였다(Tu Weiming, 1991; 강정인, 1997; 유석춘, 1997, 1998; 유석춘·최우영·왕혜숙, 2006; 국민호, 1999; 최봉영, 1998; 조혜인, 1998, 2007; 김호기, 1995; 김대중 외, 1999; 함재봉, 2000; 이승환, 2004; Tae-Kyu Park, 1999; Roger L. Janelli

2) 막스 베버의 “유교”연구에서 등장한 “공순”(Pietät)논의는 베버에 의해 도식화된 바 있다. 이에 대한 논의로는 Weber, M., *Konfuzianismus und Taoismus*(『유교와 도교』), 이상률 옮김, 문예출판사, 1996, pp. 230-231 참고.

& Dawnhee Yim, 1999). 특히 이러한 연구들은 최근 동아시아(한국, 대만, 홍콩 및 싱가포르)의 경제성장을 설명함에 있어 유교적 전통에 초점을 두었다. 그리고 그 과정에서 베버의 동아시아적 가치에 대한 논의를 비판³⁾함으로써, 동아시아적 가치를 하나의 카테고리로 묶으려 했다. 그러나 이러한 시도는 동아시아를 한데 묶을 수 있는 근거가 매우 희박하다는 점⁴⁾에서, 그리고 베버 이해를 둘러싼 논쟁에서 한 부분만을 강조하고 있다는 점에서 비판⁵⁾ 받을 수 있다.

한편 베버의 동아시아 논의 가운데 “공순”의 관점을 차용하여, 연구된 것은 박성환(1999)과 박미애(2006), 김수영(2000)이 있다. 그러나 박성환은 조선시대 공순(恭順)의 원리를 왕과 신분제적 관료세력

3) 언급한 연구들과 달리, 이승환의 동아시아 가치에 대한 연구에서는 “유교 전통과 경제발전”이 무관함을 지적한다(이승환, 2004: 270).

4) “실제로 한국, 중국, 일본, 베트남의 유학은 완전히 다른 모습과 전개과정을 보여주었다(김석근, 1999: 251).”

5) 20세기 후반에 들어, 동아시아의 급진적인 자본주의의 성장은 누구나 인정하는 바이다. 그렇다고 20세기 후반의 동아시아의 경제성장이 20세기 동안 서구의 문물에 대한 체득 없이 이루어졌다고는 말할 수 없다(중춘철·박섭, 2005: 29-30). 실제 20C에 들어 동아시아 국가들 가운데 서구의 문물을 체득하지 않고 독립적으로 발달한 국가가 있는가? 일본은 개화기 때부터 서구열강들과 거래하며 근대화를 만들었지만 그것도 2차 세계대전 패전의 멍에를 짊어지고, 다시 재근대화의 길을 걸을 수밖에 없었으며, 중국은 서구열강들에 의해 자신들의 영토를 내주어야 했다. 그나마도 중국을 서구열강으로부터 벗어나게 한 것은 유교적 윤리가 아닌 공산이념에 근거한 통일강령이었다(Skocpol, 1982). 싱가포르는 1867년 영국의 식민지였다가, 1942년부터 1945년까지 일본에 의해 점령, 1946년 다시 영국의 직할 식민지가 되었고, 이후 1965년에 비로소 독립을 할 수 있었다. 한국과 대만은 미국과의 밀접한 관계 속에서 발전국가를 토대로 경제개발을 꾀하였다(Cummings, 1987; 윤상우, 2002; 장하준, 2005). 20C에 동아시아 국가들의 서구문물에 대한 흡수를 무시하고, 동아시아 국가들의 유교적 이념이 가지는 가치를 내세우는 것이 과연 가능한 것인가? 무엇보다 베버가 인식하는 시대상황은 20C 후반에 서구문물을 자기화한 근대적인 동아시아 국가들이 아니었다. 게다가, 1997년 IMF 외환위기가 일어나고, 동아시아 국가들이 이것과 관련되어 국가부도의 위기가 치해지자 유교자본주의와 관련된 논의는 더 이상 중요한 논점으로 등장하지 않았다. 오히려 유교자본주의를 설명하는 중요한 명제들은 또다시 경제위기의 원인으로 몰렸을 뿐이다(이승환, 2004: 103-104).

사이에 이루어진 일종의 타협이라 해석하며 권력적 측면을 강조한다.⁶⁾ 한편 박미애의 경우, 조선중기의 무덤을 옮기는 의식인 천장례(遷葬禮)를 이문건의 일기(목재일기)에 기초하여 공순 사상으로 해석한 바 있다. 김수영의 논의는 공순 관점을 전체적으로 확대하여 조선시대 가족관계를 해석⁷⁾했다. 즉, 베버의 “공순” 논의를 지식사회학적으로 해석하는 한편, 이것을 근거로 조선조 남-여관계관을 해석하고자 하는 본 논의와는 거리가 있다.⁸⁾

본 논문에서 다루고자 하는 베버의 논의는 그의 종교사회학 논집 및 사회과학방법론에서 언급된 논의를 중심으로 하고자 하는데, 그 중에서도 공순 원리에 기초한 그의 동아시아 인식과 베버의 “한국”에 대한 접근을 기초로 삼고자 한다.⁹⁾ 조선조 남-여 관계에 대한 인식의 차이를 보다 선명하게 드러내기 위해 고려 시대와 조선시대로 구분해 바라보고자 한다. 시기구분과 관련하여, 본 논문에서 조선시대 전체를 다루기에는 분명 미흡한 점이 있다. 왜냐하면, 조선중기까지도 유교적 풍습뿐만 아니라, 불교적 유습이 혼합된 상태에 있었기 때문이다. 더구나 조선중기에 이르러서도, 남-여관을 분석하는 데 중요하

6) 보충하면, 박성환은 왕과 신하는 서로간의 세력다툼에서의 권력적 우위를 다투기보다는 오히려, 왕은 권력의 중앙집권화를, 양반 관료층들은 자신들의 독점적인 신분권을 확보하고자 하는 양자 간의 합의에서 분명한 상하(上下)의 원리가 도출된다고 바라본다. 따라서, 왕과 신하의 관계는 공순이라는 관계를 통해 합의된 지배적 질서의 탄생이라고 이해한다(박성환, 1999; 52-62).

7) 비슷한 맥락에서 이루어진 연구로는, 김준석(1981)과 김세서리아(1997)가 있다.

8) 그리고 지식사회학적 관점에서 조선사회의 가치체계 및 남-여 관계를 해석한 논의로는, 엄묘섭(1985)과, 강명관(2009)이 있다. 엄묘섭의 경우 유교적 가치체계(혹은 사회구조) 속에서 개인은 사회에 매몰될 수밖에 없으며, 그에 따라 행위자는 유교적 이데올로기를 지속적으로 재생산 하는 자임을 자처했다고 인식한다. 강명관은 조선사회 열녀의 탄생을 문헌사적으로 치밀하게 연구한 바 있다. 그는 조선사회 내 열녀탄생이 상당 부분 권력화 된 지식 작용과 연결되어 있으며, 무엇보다 이러한 권력이 열녀를 만들어 내는 일상생활에 침투했다고 바라본다.

9) 유교윤리가 여전히 한국사회를 이해하는 데 주요하게 작동됨을 논의한 연구로는 전태국, 2007을 참고.

게 다루어질 수 있는 하위분야들(혼인에 있어서의 남귀여가혼, 자녀 구분상속과 윤회봉사 등의 비종법적이고 비부계적인 요소들이 상당한 비중을 차지하고 있음)이 여전히 중요하게 작동된다는 점(박미애, 2006; 182)에서, 유교적 공순 원리만으로 해석될 수 없는 부분이 존재한다. 즉, 본 논문의 시각으로는 시간의 흐름에 따른 조선의 유교적 전통의 변화 양상을, 적절히 해석할 수 없는 난점을 가질 수 있다. 더구나 조선조를 거치면서 유교논의가 세분화되며, 각각 새롭게 형성되어지는 유교해석의 등장에 대해서는 겸허하게 비판을 수용할 수밖에 없다. 여러 가지 부족한 면을 고려할 때, 본 논문은 앞으로 지속적으로 연구할 방향에 있어 예비적 성격에 방점이 있음을 명백히 한다.

그럼에도 조선조를 전반적으로 묶어버린 이유에 대해 해명하면, 조선의 건국이념과, 문인계층의 사상적 기반이 유교에서 비롯되었기 때문이며, 이는 조선시대를 살아간 이들에게 보편적인 가치척도로서 존재했기 때문이다. 이에 기초할 때, 막스 베버의 공순 논의를 지식사회학적으로 이해한다는 것은 조선조를 관통하는 독특한 사회적 지식에 기초하여, 베버의 공순 논의를 해석한다는 것과 동일하게 쓰일 수 있다는 장점에서이다. 또한 조선조시대 남-여 관계를 지식사회학적으로 이해한다는 것은, 시기적 구분보다 사회적으로 지배력을 행사할 수 있는 지식의 양식을 보다 구체적으로 고찰하는 데 의의가 있기 때문에 전자가 미칠 수 있는 영향력을 작게 보았다.

II. 베버의 공순(恭順)원리 이해를 통한 문인계층들의 세계관 파악

1. 베버 “공순” 논의의 지식사회학적 성격

베버의 공순에 대한 논의는 종교사회학 연구 논문집 가운데 하나

인, 『유교와 도교(Konfuzianismus und Taoismus)』에서 구체화된다. 공순(Pietät, 恭順)이라 함은 “공손하게 따르다”라는 것으로서, 기존 전통과 의례에 입각한 사회적 윤리를 상대적으로 아랫사람이 스스로 체화시킨다는 데 의의가 있다. 특히 유교를 중심으로 하는 동아시아 국가들(특히 중국)에게 있어, “의례를 통한 아랫사람의 윗사람에 대한 예의”라고 하는 것은 생활양식 전반을 가능케 하는 보편적 가치기준이었다. 그래서 “유교도는 사회적 무례함이라고 하는 품위 없는 야만 상태로부터 구제되는 것 이외에는 그 어떠한 것으로부터도 구제되기를 원하지 않았고, 오로지 한 가지의 사회적인 기본의무, 즉 공순의 위반만을 죄(罪, Sünde)로 간주하였다(Weber, 1996: 230).” 따라서 “공순은 부모와 스승 및 관직 서열에서의 장(長)과 관공리 일반에 대한 모든 곳에서 두루 통용되었으며, 이때 충성의 기본적 성격은 봉건적이 아니라, 가부장적으로 나타났다(Weber, 1996: 231).” 이럴 경우, 베버의 “공순”이라 함은 유교도들의 일상생활에서 “공순”의 강조를 반드시 지켜야 하는 관습인 동시에, 가부장적 질서를 유지시켜주는 기제인 것이다.¹⁰⁾

이러한 공순과 관련된 까다로운 의례절차를 만들고, 공순 원리를 사회 전반에 과급시켰던 계층은 “문인들(Literaten)”이었다. 이들은 자신들의 권위와 사회전반의 헤게모니를 장악하기 위해, 복잡한 의례절차를 만들어내고, 이것을 지키기 위해 다른 사회계층들과 지속적인 투쟁¹¹⁾을 이어왔다. 공자교라고 불리는 유교 역시 의례와 격식을 매우 중요시 여겼던 공자의 가르침을 따르고 있는데, 이것은 서양종교

10) 그러나 베버는 공순 그 자체의 윤리적-인식론적 계기, 혹은 기원을 따지는 않고 있다. 오히려 공순사상이 체화된 형태로서 나타나는 사람들의 관계망에 보다 주목한다. 이는 뒤에서 언급하겠지만, 베버의 종교사회학적 해명의 목적이 “인식론적 기원연구”나 “종교 자체에 대한 탐구”보다 종교를 통한 사회행위의 관계망(지배질서로서의)이나 공순을 통한 사회의 집합적 연대를 밝히는 것임을 보여주는 부분이다.

11) 예를 들어, “문인계층과 전문 관리와의 경쟁”에 대해서는, Weber, 1996: 122 참고; 한편 한국에 대한 베버의 언급 가운데, 문인 계층과 무인간의 투쟁 및 승려와의 투쟁에 대해서는 Weber, 1921: 294-295 참고.(이 부분은 차후에 구체적으로 논의를 하겠다.)

의 특성과는 매우 다르다. 중국에서는 서양에서 지칭되었던 종교가 존재하지 않았다. 단지 1) (문인과의) 교(敎, Lehre)라고 하는 말과 2) 예(禮, Riten)라고 하는 말이 있을 뿐인데, 예는 종교적 성질의 것인지, 인습적 성질의 것인지 구별되지 않았다. 실제 공자교(孔子敎, Konfuzianismus)를 지칭하는 공식적인 중국어는 ‘문인들의 가르침(Lehrer der Literaten, 儒敎)’이다(Weber, 1996: 215).

문인계층은 자신들의 현세궁정의 지배질서를 만들어 내기 위해, “마땅히 따라야 하는 문화적 전통”을 “지식”으로 구축하고, 이것에 기초하여 생활전반을 통제해갔다. 생활영역 곳곳에 자신들의 이데올로기를 전파하고, 지배지식으로서의 정당성을 확보하면서, 유교를 보편적인 윤리기준으로까지 끌어올렸다. 역사적으로 중국이라는 거대한 영토와 자원을 획득하기 위해서는, “힘에 기초한 무력적 통일”만으로는 부족했다. 오히려, 문화통일(Kultureinheit)을 가질 수 있어야만 진정으로 중국대륙을 정복했다고 할 수 있었다. 중국에서의 문화통일은 세 가지 요소에 의해 표현되는데, 1) 기사단의 신분적 관습의 통일, 2) 종교의 통일(즉 의례의 통일), 3) 문인계급의 통일이 그것이다. 중국에서는 무엇보다도 의례상의 질서가 있는지 없는지에 따라 야만인 또는 반(半) 야만인의 특징으로 간주되었다. 예를 들어, 진(秦)의 제후가 제물을 바치는 데 잘못을 저지른 적이 있었는데, 그는 훗날 후에도 반(半) 야만인으로 간주되었을 정도이다. 또한, 의례상의 결함이 있는 제후에 대한 전쟁은 칭찬할 만한 업적으로 간주될 수 없었다. 반대로, 중국의 수많은 북방 이민족의 정복왕조가 의례상의 규칙을 올바르게 따른다면, 이들은 의례적 전통의 지지자들에 의해 곧바로 “정당한” 왕조로 대우받았다. 무엇보다 이 문화통일의 담당자는 문인들(Literaten), 즉 문자의 지식이 있는 사람들이었는데, 제후들은 권력을 위해서 자신들의 행정을 합리화하는 데 그들을 이용하였고(Weber, 1996: 68-69), 문인들 또한 이러한 관계를 통해 자신들의 지배질서를 정당화시켰다.

이러한 문인계층에 대한 이해는 필수적으로 지식사회학적 사고를

필요로 한다. 문인계층들이 만들어 내는 지식과 윤리적 잣대는 당시 지배계층(문인계층)의 보편적인 의식수준이나 사회적 관습에 기초한 것이어서, 문인계층들이 지배력을 행사한 시대의 모든 이들에게 사회적 위치와 지식의 관련성을 갖게 한다. 지식사회학을 “이데올로기분석”으로 환원시킨다고 가정할 때, 이데올로기는 현실의 구성물들을 “있는 그대로” 인식하지 못하게 하는 일련의 관념체계인 동시에, 관념화를 통한 사회적 행위에 영향을 줄 수 있는 기제라 할 수 있다. 문인계층은 이러한 이데올로기 전파에 적극적으로 임했는데, 이들의 이데올로기 전파내용은 자신들이 꿈꾸는 이상향 실현에 있었다. 현실에서는 거의 도달해 본 적이 없는 “문인계층들의 유토피아”(요순(堯舜)시대, 군자(君子)¹²⁾)를 가정하면서, 자신들의 이상향을 추구하기 위해 기존사회를 끊임없이 바꾸고자 했다. 그렇기에 유교적 이상향을 추구하는 것에서 벗어나, 다른 가치를 추구하는 것은 불합리한 형태라 지칭했다. 그리고 일상생활영역에서 다른 가치의 추구하고 행동은 예의에서 벗어하는 것으로 규정되었다. 문인계층은 자신들의 “진리” 규범을 만들고 그것에 선/악의 이분법을 집어넣은 이데올로기를 세상에 설파함으로써, 자신들이 만든 “이상향”을 정당화시켰다.

문인계층은 자신들의 문화적 삶을 만들어내고 이데올로기를 전파하는데 있어 최전선에 서서 필사적으로 노력했다. 이러한 노력의 바탕으로 “유교문화”라는 사회적 정체성을 획득하였고, 이제 이들의 주관적 가치지향은 유교문화권에서 전반적이고도 객관적인 문화연관으로 나타나게 되었다. 특히 공자에 의해 이룩된 유교전통은 이후에 전개되는 다양한 유교적 분파들에게 기본적인 명제를 제공하면서, 유교문화의 가치기준으로 작동하였다.¹³⁾ 그렇기에, 전통적 유교윤리와 구분

12) “요순시대”나, “군자”가 현실에서 실제로 이루어졌는지에 대해서는 논쟁이 있을 수 있겠지만, 이것이 거의 도달할 수 없는 경지라는 것에 대해서는 전반적인 공감할 수 있을 것이다.

13) 관련하여, 조혜인(2007)의 경우, 베버의 유교 논의가 유교 내의 다차원적 논의를 무시하고 진행되었다는 점에서, 주자학을 근거로 내세운다. 그러나 유교 내의 다차원적 해석(조혜인의 주장에 근거하면, 주자학적 세계관)으로 만들어 낸 일상생활 영역과 그것의 질서는 일반적으로 이해하는

되는 후대의 다양한 유교론적 관점 및 유교 내의 가치분화는 오히려, 원시유교의 사상적 위치의 중요성만을 재확인시켜 주었을 뿐, 유교의 근원적 논의를 벗어난 것은 아니었다.

한편 베버는 지식사회학적인 논의를 중요한 사회과학적 문제로 인식하고 있었다. 개인의 가치주관은, 개인을 둘러싼 사회환경과 전적으로 무관하게 나타나는 것이 아니며, 오히려 사회적 환경은 개인들로 하여금 가치연관을 가능케 하는 전제가 될 수 있다고 해석한다.¹⁴⁾ 그렇기에 문제가 공통적으로 존재할 때 그리고 그것을 다루고자 할 때 광범위하게 펼쳐진 것은 다름 아닌 “문화의의(Kulturbedeutung)”이다(Weber, 1922: 153). 베버는 문화의의를 통해서만이 보다 적은 하나의 경험 과학적 관점으로서 물질적인 것에 대해 명확히 응답해줄 수 있는 접근이 가능하다고 이해했다. 이럴 때 가장 높은 자명한 이치(Axiome)의 믿음과 가치이념을 내재화시킬 수 있다고 베버는 바라보았다(Weber, 1922: 153). 그리고 문화의의는 보편적인 문화가치와 개인의 인식주관과 밀접하게 관련된다. 문화현상을 설명한다는 것은 문화현상이 만들어진 역사적 배경이나 사회적 관계구조를 우선적으로 이해했을 때, 비로소 개인의 주관적 인식에 근거한 사회적 행위 또한 이해할 수 있다고 인식했다(Weber, 1922: 183-184). 따라서 베버에게

유교와 크게 다를 바가 없다. 주자학적 세계관이 “이(理)가 가지는 관념적 초월성, 이(理)와 기(氣)의 관념적 독립, 이(理)의 대립자로서의 기(氣), 주자학 내의 금욕주의의 전개, 주자학 내에서의 긴장적 세계관” 등이 확보될 수 있더라도, 유교와 주자학적 세계관에서의 차이일 뿐, 일상생활을 영위하는 사람들에게서는 유교와 주자학의 차이는 단지 이념적인 충돌이자 변화일 뿐이었다. 나라를 중요시하고, 임금을 섬기며, 아버이를 모시고, 공동체적 윤리에 헌신하는 일상생활은 유교에서도, 그리고 주자학에서도 중요시되는 항목이었다.

- 14) 이에 대해 베버 연구가인 Guy Oakes(1990)는 문화과학 객관성에 제기된 문제들(Das Problem kulturwissenschaftlicher Objektivität)에 대해 다음과 같이 설명한다. - “어떤 것은 문화현상이 되고 또 어떤 것은 문화과학 구성의 대상이 되는 것으로서, 이것을 만약 문화의의로서 접근하면, 이것은 2가지의 기준을 성취시켜야 한다. 주제로서 대상에 대한 주관적 의미의 필요성은 존재하지만, 이러한 주관적인 의미는 이것에 일치하는 결속된 문화과학적 가치연관으로 변경되어야 된다는 점이 그것이다(Oakes, 1990: 40).”

있어서 개인의 문제는 사회적 맥락과 분리되어서 나타나는 자기인식의 구체성이 아니다.

본 연구에서 베버의 관점을 따른다면, 원시유교 후에 나온 후속적 유교논의들이 다양하게 갈린다 할지라도 그 사회질서와 이데올로기(혹은 문화의의)가 변하지 않는 이상 결코 유교가 가진 근원적 인식에서 벗어날 수 없음을 지적하는 것이다. 이에 기초해 볼 때, 문인계층에서 지속적으로 강조한 공순 논의는 유교의 근본을 이루는 가치였다. 따라서 중국에서의 모든 사회윤리는 유기체적인 공순관계로서, 그것과 동질적인 것으로 간주된 것이거나 혹은 그 밖의 관계에 대해 전용(專用된 것에 불과한 것이었다. 다섯 가지의 자연적 사회관계 내에서의 의무, 즉 군주, 부친, 남편, 형(스승도 포함), 친구에 대한 의무는 모든 윤리의 총체를 포함하는 것이었다(Weber, 1996; 295).

2. 베버 종교사회학적 이해에 기초한 “공순” 논의

앞에서 서술했듯이, 베버 공순 논의에서 나타난 지식사회학적 성격은 문인계층의 지배질서의 정당화이다. 그렇다고 할 때, 베버가 의미한 공순이라 함은 지배질서를 정당화하는 사회체제와 지배를 당연하게 만드는 행위자들의 의식일치라 할 수 있다. 이는 결국 “공순”이 인식론적 혹은 이념적 차원에서 이루어지는 것이 아니라, 사회행위 및 지배질서와 밀접하게 관련되어 있음을 의미한다. 그런데 이러한 베버의 의도는 어떤 면에서 당연하다. 왜냐하면 베버는 “종교” 그 자체를 연구한 것이 아니라, “사회적 행위의 특별한 유형으로서의 종교적 행위”¹⁵⁾에 관심이 있었기 때문이다(Yang Young-Jin, 1986: 75). 베버는 사회과학적 질문으로서의 사회적 행위가 “종교”라는 카테고리 와 밀접하게 관련 있다고 보았기에, 이에 대한 연구를 결코 포기할 수 없었다.¹⁶⁾ 다시 말해서 연구자로 하여금, 사회적 행위에 대한 해

15) 이에 대해 베버는 다음과 같이 설명한다. —“우리의 관심사는 종교의 본질탐구가 아니라, (종교를 통한) 사회적 행위의 특별한 유형으로서 나타날 수 있는 행위의 조건과 그 효과에 대한 연구이다(Weber, 1968; 399).”

석(주관적 의미이해를 가능하게 하는)을 가능하게 하는 중요한 관심 영역으로서, “종교적 행위”가 작동된다는 것이다(Yang Young-Jin, 1986: 75-77). 그렇기에 베버는 종교적 행동에 대한 외적인 접근과정들은 다양하기에, 오로지 주관적인 경험과 관념, 개인과 관련된 목적의 관점으로부터만(요약하면, 종교적 행동의 의미(Sinn)의 관점으로부터만) 그 행동에 대한 이해가 달성될 수 있다고 바라보았다(Weber, 1968: 399). 그래서 베버는 종교를 통한 사회적 행위나 조직, 그리고 계급적 이해관계의 표출¹⁷⁾이 가지는 의의에는 관심이 있었지, 단순히 종교의 기원이나 혹은 종교를 이루고 있는 인적 토대의 개념이 결여된 종교 그 자체로서의 해명에 대해서는 회의적이었다.¹⁸⁾ 이는 베버 종교의 정의에 있어서도 확인된다.

“종교란 무엇인가에 대한 하나의 정의는 논의의 시작점에서 달성할 수 있는 것이 아니라, 반대로 아마도 어떤 (종교)를 추종하는지에 대한 논의

-
- 16) 베버 종교연구의 중요성을 칼 야스퍼스(Karl Jaspers)는 다음과 같이 언급하기도 했다. —“**막스 베버의 근원적 논의는, “모든 인류는 종교사회학적 연구와 연관되어 있는 지식에 궁극증을 가지도 있다”에 기초한다.** 왜 우리들(서양)에서 자본주의가 출현할 수 있었는가? 이것은 하나의 질문이지만, 현재 서양이 존재하고 있다는 것을 이해하는 데 있어, 탁월한 의미를 지니는 질문이다. 맑스가 유물사관(materialistische Geschichtsauffassung)으로서, 우리들에게 자본주의를 자각하게끔 최초로 걸음을 떤 이래, 베버 역시 경탄할 만한 학문적 발견을 하였는데 결정적으로 맑스가 바라본 대상과는 동일하지만, 직업교육을 받은 이들을 베버는 압력을 받고 있다고 인식한다. 1918년 11월 빈 대학에서 베버는 이러한 관점을 잃어냈다. 이것은 유물사관에 대한 긍정적 비판으로서, 물질적인 것 이외에 다른 힘이 있다는 것을 입증시켰다. **하나의 전개과정과 진행과정의 요인으로서 종교의 모든 것은 학문적으로 하나의 분석적인 주제를 만들어 낸다. 게다가 종교에 대한 증독성은 모든 관계를 식별할 수 있게끔 하는데, 이것은 종교에 대한 절대화 없이는 불가능한 것이다. 사회학은 전적으로 복잡다단한 체계의 인과적 관련을 세워야만 한다(강조는 논자)** (Jaspers, 1958: 11-12).”
- 17) 이미 베버는 하빌리타치온(Habilitation, 교수청구자격) 논문에서, 역사 속에서 나타난 이해관계의 중요성을 설명한 바 있다(Weber, 1986: 97-102).
- 18) “토테미즘에 대한 보편성에 대한 믿음, 특히 모든 사회적 그룹들과 모든 종교가 거의 토테미즘에 기원을 둔다는 믿음은 극도로 과장된 것이며, 그렇기에 이것은 전적으로 거부되어야 한다(Weber, 1968: 434).”

로서, 마지막에 도달해서야 인식될 수 있다. 단독적으로 우리들이 종교의 특성에 대해 총괄적으로 다룰 수는 없으며, **반대로 전제조건과 종교활동으로서의 알려진 특성에 기초한 공동행위(Gemeinschaftshandeln)를 통해 알 수 있으며, 이러한 이해는 오직 주관적이고 개별적인 경험·생각·목적에 기초해야 하며, 그렇게 할 때, (종교적) 의미를 알 수 있게 된다.**(많은 다른 종류의 종교에 대한 연구의 출발점들을 제외할 경우) 종교 혹은 주술적 동기를 다루고자 하는 것은 본래의 현세 지속을 목표로 한다. 따라서 아마도 속세에서의 번영과 현세가 오랫동안 지속되는 것은 종교적 혹은 마술적 계명으로 실행되었다(강조는 논자) (Weber, 1956: 245).”

이러한 부분에 있어, 베버는 “종교적 연구”가 아닌 “종교사회학적 연구”를 시도하고자 했다.¹⁹⁾ 베버는 종교사회학 논문서론(Einleitung)에서, 다음과 같이 설명한다. “이 논문집의 분석대상은 신학서들이 다루는 것과 같은 윤리이론이 아니라, -이런 이론은 여기서는(물론 경우에 따라서는 중요한) 인식수단으로만 사용된다- 각 종교의 심리적 그리고 실제적 구성요소에 내재하는 실천적 동인들, 즉 사람들로 하여금 (사변보다는) 행동을 지향하게 하는 실천적 동인들이 무엇인가 하는 문제이다(Weber, 2008: 124).” 그렇기에, 베버가 개개 종교를 바라보는 시각은 “어떤 계층이 해당 사회의 생활양식 형성에 주도적 영향력을 행사했는가(Weber, 2008: 126)?”²⁰⁾와 관련된 “계층문제”와

19) 물론 베버는 종교적 연구보다는 종교사회학적 연구에 많은 비중을 두어 설명하지만, 한편으로 초기종교가 가지는 “종교적인 능력”을 가지는 것에 대해서도 언급한다. -“마술적인 능력을 스스로 다룰 수 있는 자들을 판별하는 것은, 평범한 일상 현상의 본질적인 것이나 혹은 사소한 것로부터 시작된다. (그러나) 전적으로 모든 임의의 돌(石-Stein)이 우상숭배(Fetisch)로서 사용된 것은 아니다. 전적으로 임의의 것 모두가 능력을 가질 수는 없기 때문인데, 이것은 종교적 망아(Ekstase)에 도달할 수 있는 능력을 가지거나, 혹은 기상예측, 치료사, 예언가, 텔레파시를 사용할 수 있는 있게끔 인도해주거나, 어떤 경험을 토대로 도달할 수 있게끔 할 수 있어야 한다. 그러나 항상 이렇게 할 수는 없기에, 무엇보다도 평범하다는 것을 배제할 수 있는 효과를 거두어야 한다(Weber, 1956: 245).”

20) 베버는 유교를, “문인 계층의 신분윤리가 다른 계층들의 생활양식을 규정”, 힌두교에서는 “의례 주의적 목회자와 브라만들”, 불교는 “현세거부적 탁발승들”, 이슬람교는 “초기 기사단에 기반”, 유대교는 “초기에는 시민적 천민민족, 중세에는 경전과 의례에 관해 교육을 받은 유대교 특유의 지식

“권력문제”가 무엇보다 우선시된다.

따라서 베버에게 종교사회학적으로 “공순”을 이해한다는 것은, “어떤 계층이 해당 사회의 공순 사상을 퍼뜨리는 데 있어 주도적 영향력을 행사했는가?” 그리고 “그들은 이것을 통해 어떠한 이점을 취할 수 있었는가?”와 밀접한 관련성을 가진다. 유교연구에 있어 베버 논의가 가지는 장점이라면, 단지 계급(경제적 이해관계에 기초한)이라는 변수로써 종교생활 모두를 설명할 수 있다고는 보지 않는다는 점 때문이다.²¹⁾²²⁾ 베버는 각 종교생활과 종교이념, 그리고 그에 따라 나타나는 문명사적 접근에 대한 세심한 관찰과 주의가 필요하다고 바라보았다.²³⁾ 이렇듯 다양한 결정원인을 통한 사회사적인 해명은 조선시대

인층이 주도”, 기독교는 “수공업 도제에서 출발한 도시 시민적 부르주아 계층”으로 각 종교의 지배적인 계층으로 설명한다.

- 21) 베버는 유교적 논의에서 이끌어 낼 수 있는 이념적, 형식적 중요성을 다음과 같이 언급한다. —“유교가 내세우는 근원적 이상형은 **“군자이상(Gentlemanideal)”적 모습인데, 이것은 외형의 몸짓과 형식을 중요하게 생각했다.** 유교의 예절이상의 영향은 반드시 항상 관습의 양식(Att)속에서가 아니라, **관습이 실행된 “정신”** 속에서 나타났기 때문에, 이 예절이상의 심미적으로 냉정한 기분은 봉건시대로부터 물려받은 모든 의무, 특히 자선의 의무를 상징적인 의례로 응결시켰다. 또한 유교의 경우 외부에 대한 적응, 즉 현세의 여러 조건에 대한 적응이 중요하게 작동되었으며, 결국 유교의 합리주의는 현세에의 합리적 적응(rationale Anpassung an die Welt)이라는 것이며, 현세 내에서 완성된 세속인의 품위를 유지하기 위해 끊임없이 방심하지 않는 극기를 요구했다(강조는 논자) (Weber, 1996: 333, 334, 341).”
- 22) 베버의 이러한 입장은 이하에서도 확인된다. —“일면의 물질주의적 입장이나 혹은 일면의 정신주의적인 인과율로서 문화와 역사해석을 시도하고자 하는 것 또한 아니다. 오히려 이 두 가지는 동일한 것이며, 만약 (이 두 가지의 방식이) 예비조사의 성격을 띠는 것이 아니라, 진실된 조사를 종결시키는 것을 요구한다면, 이 둘 모두 그것의 자격은 사라지게 될 것이다(Weber, 2007: 161-162).”
- 23) “과거 여러 시대에 있어서는 경제적 합리주의의 정도에 여러 가지로 차이가 있었다. 당초에는 전통주의, 다시 말하면 계승해 내려온 습관을 보유하고, 이미 그 본래의 의의를 상실해 버린 지가 오래되었음에도 불구하고 이것을 다른 시대에 전달하는 그러한 고래관습(古來慣習)에 대한 집착이 존립하고 있었다. **그러한 상태는 대단히 서서히 극복되었다. 그러므로 경제사는 경제외적 성질을 가진 요소도 역시 고려하지 않으면 안 된다.** 이러한 요소에 속하는 것으로는 주술적 및 종교적 요소(구원제

공순 논의를 이해하는 데 있어서 지배계급의 물질적 이해관계 및 정신적 관계에서 어떻게 구성되었는지를 이해할 수 있게 해준다.

3. 베버의 한국적 상황이해와 조선시대 “공순” 논의

이런 경우, 베버는 한국을 어떻게 이해했는가가 중요한 질문일 수 있다. 지식사회학적으로 문인들에 의해 만들어 낸 지배질서의 체계와 행위차원에서 연구를 시도한 종교사회학적 해명이 중요한 베버의 관점이라 할 때, 한국은 과연 어떤 사회였는가? 베버의 한국에 대한 논의는 그의 종교 연구 가운데, 『힌두교와 불교(Hinduismus und Buddhismus)』에서 구체화된다. 여기에서 베버는 불교가 전파되어 간 형태에 기초해, 중국 > 한국 > 일본 순으로 설명하면서, 동아시아 각국의 불교가 어떻게 보급되고, 이식되었는지를 고찰하였다. 베버의 “한국”에 대한 접근은 간략하기에, 이를 최대한 활용코자 한다.²⁴⁾ 베버는 한국에 대한 자료를 Musée Guimet Band 26의 연대기(Annales) 가운데, Chaillé-Long-Bey의 기행문(Reiseschilderung)²⁵⁾을 참고하고 있다. 베버의 한국에 대한 논의는 다음과 같다.

“하지만, 중국 내에서 불교는 중국인들의 생활태도에 지배적인 영향을 행사했지만 하나로 통합시키는 것에는 도달하지 못했다. 명백하

를 얻으려는 노력), 정치적 요소(권력에 대한 노력), 신분계급적 노력(명예에 대한 노력) 등이 있다. ...끝으로 강조하여야 할 것은, 경제사(특히 계급투쟁의 역사)는 유물론적 역사관에서 말하는 바와 같은 모든 문화 일반의 역사와 동일의(同一意)는 결코 아니라는 점이다(강조는 논자) (Weber, 1990: 51-52).”

24) 베버의 한국에 대한 접근에 대한 한국어 번역은 이미, 홍윤기(1986, 한국 신학연구소)와 박성환(1999, UUP)에서 이루어졌다, 본 논문이 이전의 번역과 차이점이 있다면, 번역을 이해하기 위해 구체적인 해석 부분을 보다 추가하여 재구성한 점이다. 베버의 한국이해는 구체적이지는 못하더라도, 고려시대에서부터 조선조시대(이후 일제시대까지) “불교승려와 유교의 문인계층의 권력싸움”을 그려내고 있고, 궁극적으로 문인계층이 승리했음을 알 수 있게 하는 중요한 베버의 “한국사 자료”이기에 중요하게 다루었다.

25) 이에 대해서는 Weber, 1921: 294를 참고.

게 한국에서는 (불교가) 미약한 범위로서 행해졌다. 한국에서의 사회질서는 중국의 퇴색된 복사품이었다. (한국에서도) 상인길드(Kaufmannsgilden (Pusang-富商))와 수공업자(Handwerkerzünfte)는 중국과 마찬가지로 존재했다. 봉건제는 그곳(dort-한국을 지칭)에서 ‘가산관료제(Mandarinentum)’²⁶⁾로 바뀌어졌다. 몽고왕조 때, 북경에서 그리고 한국(이때는 고려시대를 지칭)에서 불교는 순치의 이념적 활동이었고, 공무원 임용과 승진은 점차 문인들에게 (적합한) 시험요건으로 변해갔다. (한국에서는) 이미 6세기(몽골의 지배하에 들기 전)에 중국으로부터 불교가 선교되어졌는데 10세기 이후에, 특히 13세기까지 이것은 지속적으로 이루어졌다. 6세기는 불교 영향력이 최고의 전성기를 누리던 시기였다. 사원들은 때에 따라, 병역을 마친 군사적 승단조직체의 중심이 되었다. 왜냐하면 고려시대에 불교승려는 중국에서 존재한 바 있는 문인계층이라 지칭할 수 있는 한국의 문인계층 경쟁자와 대결을 해야 했기 때문이다. 고려시대에서는 중국에서처럼 문인계층이 위신을 가지지는 못했다. 왜냐하면 문인계층들은 한편으로는 중국에서처럼 환관들과, 다른 한편으로는 징병을 담당하는 군부의 장군(Generälen, 군대의 지휘관이 어떤 방식의 모병을 통해 사병화된 기업과 같은 것을 취했기 때문²⁷⁾)들과 다투어야 했기 때문이다. …그러나 승려의 경쟁자들(신진사대부 계층)이 일으킨 반란으로 인해 고려시대 내에서, 독자적인 교회조직(kirche-불교를 지칭)의 문화는 몰락해버렸다(Weber, 1921: 294-295).”

베버의 한국사회 분석으로부터 연역할 수 있는 것은 다음과 같다. “1) 전통적인 한국 사회의 구조적인 질서는 결국 중국의 사회 질서를 답습한 것에 지나지 않는다는 것, 2) 한국에서 불교 교회가 교권제적인 세력(hierokratische Macht)을 지닌 유교 세력에 의해 무너짐으로써 독자적인 문화 발전의 가능성이 배제되고 말았다는 지적(박성환, 1999; 25)” 등이다.

베버가 고찰한 한국사회의 특성 가운데, “전통적인 한국 사회의 구

26) 실제로 이 단어는 “중국의 고관과 같은 형태의 제도”를 뜻하는데, 베버의 『유교와 도교』(Konfuzianismus und Taoismus)에서 중국의 관료제 시스템을 “가산관료제”로 칭한 것으로 보아, 가산관료제가 적당하다고 본다.

27) 베버는 이러한 논의는 고려시대, 무신정변을 통한 무신정권시대를 뜻하는 것으로 해석된다. 특히 1196년(명종 26)년 최충헌의 경우, 난의 성공을 통해 집권자에 오르면서, 부족한 사병조직을 보충하고자 경대승의 도방을 본따서 사적 무력의 기반으로 삼기도 했다.

조적인 질서는 결국 중국의 사회 질서를 답습한 것에 지나지 않는다는 것”과 “불교 교회가 교권제적인 세력(hierokratische Macht)을 지닌 유교 세력에 의해 무너짐으로써 독자적인 문화 발전의 가능성이 배제되고 말았다는 지적”의 공통점은 “유교적 생활방식”이 한국사회 전반에 뿌리 깊게 녹아 있다는 것을 의미한다. 또한 종교와 현실과의 관계에 있어 유교적 생활방식은 무조건적인 현세긍정과 현세적응(unbedingte Weltbejahung und Weltanpassung)이라고 하는 윤리에 기본하고 있으며, 생활태도를 결정하는 가장 강력한 힘은 귀신신앙에 기초한 가족내의 효성(Familienpietat)이라는 점을 인지하게끔 한다.

유교의 종교적 의무는 유기적으로 주어진 관계 내에서(innerhalb) 그 효과만을 나타내는 것으로서 정의된다. 그래서 유교윤리는 보편적 인간애를 상정하지 않는다. 왜냐하면 보편적인 인간애(人間愛)는 공순과 정의를 없애버릴 것이며, 아버지도 형제도 없는 것은 금수(禽獸)를 만들어 낸다고 바라봤기 때문이다. 유교적인 의무내용은 언제나 그리고 어느 곳에서나, 살아있든 죽어있든 간에 구체적인 인간, 즉 주어진 질서에 의하여 그에게 가까이 있는 인간에 대한 경건(敬虔, Pietät)이라고 베버는 설명한다(Weber, 1996: 336). 또한 유교도가 적응하는 양식으로서 유교에서 강조하고 있는 단정(端正, Contenance)과 품위 있는 태도를 지적하며, 늘 아름답고 정중한 태도를 가져야 한다고 설명한다(Weber, 1996: 346).

유교적 생활태도를 베버는 한국에서도 동일하게 이해했으며, 공순 사상은 유교적 생활태도를 지향하는 데 필수적인 조건이라고 보았다. 더구나 공순 사상은 지배층의 유교담론을 일반 대중에까지 설파했다는 점에서 더욱 그렇다.²⁸⁾ 특히 불교와 유교세력의 대립적 구도에 대한

28) 조선시대 내에서, 유교적 담론을 일반 민중에까지 설파하고자 시도한 최초의 유학자는 조광조(趙光祖)였다. 조광조는 성균관 유생들을 중심으로 한 사림파(士林派)의 절대적 지지를 바탕으로 도학정치(道學政治) 실현을 위해 적극적으로 활동했다. 특히 그는 국왕 교육, 성리학 이념의 전파와 향촌 질서의 개편에 힘을 쏟았는데, 여씨향약(呂氏鄉約)을 간행하여 전국에 반포하였다. 이러한 향약은 조선 민중들이 성리학적 생활질서를 체득하게 하는 기본적인 체계로 작동되었다.

베버의 지적은 조선조의 건국이념을 세운 삼봉(三峰) 정도전(鄭道傳)의 불교비판에서도 확인된다. 정도전은 『불씨잡변(佛氏雜辨)』에서 다음과 같은 목적을 분명히 했다. “불씨의 언설이 윤리를 훼손하고 금수와 같이 인류를 타락시켜 멸절시킬 것이요. 명교(유교)를 주축으로 삼는 자 이를 대적하여 물리치지 않을 수 없소(김용욱, 2004: 59-60).”²⁹⁾ 정도전의 유교논의는 유교의 공순 사상이 왜 중요한지를 알게 하는데, 유가에서 “질서와 도덕”을 가능케 하는 윤리가 바로 공순 사상의 전형적인 특성임을 인지하게끔 한다는 점에서, 나아가 이러한 논의가 지배층의 담론임을 확인시켜 준다는 점에서 바로 그렇다.

IV. 베버의 공순 원리로서 이해하는 조선시대 남-여 관계

베버의 유교이념에 대한 이해는 조선사회의 행위양식을 이해하는데 중요한 근거를 제공해준다는 점에서, 주목할 필요가 있다. 베버가 유교이념의 중요한 관점으로 해석한 바 있는 공순 원리는 조선시대의 상황적 맥락을 이해하는 중요한 요소로 작동된다. 이에 대해 박성환(1999)은, 조선조 공순 원리를 왕과 신하의 결탁으로 바라본 바 있다.

그러나 왕과 신하의 결탁에서 나타나는 사회전반의 공순 원리는 다른 관계적 영역에서도 엿볼 수 있다. 대표적으로 조선조 남-여 관계에서 뚜렷하게 나타나는데, 이것은 사료(史料)비교를 통해서 이해할 수 있다. 조선조의 남-여 관계를 파악한다는 것은 여성의 지위를 남성의 그것과 비교해 고찰할 수 있다는 점에서 유용한데, 이는 여성의 남-여 관계에 대한 시각을 자신(여성)의 사회적 위치에서 바라볼 수

29) 실제, 『불씨잡변』 내의 한 구절을 인용하면, 다음과 같다. “釋氏虛，吾儒實；釋氏二，吾儒一；釋氏間斷，吾儒連續。學者所當明辨也”(석씨(불교)는 허하고, 유씨(유교)는 실하다. 석씨는 둘이고, 유씨는 하나이다. 석씨는 끊어짐이 있고, 유가는 연속됨이 있다. 학자는 마땅히 이를 분별해야 한다(김용욱, 2004: 119).

있음을 의미하기도 한다. 다시 말해서, 지식사회학적으로 바라볼 수 있는 여성의 남-여 관계에 대한 세계관을 여성의 남성에 대한 사회적 지위로서 파악할 수 있다는 점에서 유용하다 할 수 있다. 본 연구에서는, 사료(史料)와 기존연구문헌에 기초하여 해명하고자 하며, 조선시대의 특징을 보다 명쾌하게 드러내기 위해 고려시대와 비교하고자 한다. 여기서 다루는 남-여 관계는 고려시대와 조선시대 각각에서 나타나는 1) 남-여 사이의 연애관과 결혼형태, 2) 결혼제도로서의 처(妻)-첩(妾)에 대한 대우로서 구분지어 해명코자 한다. 그리고 조선시대에 기초한 남성과 여성에 대한 상속 및 처-첩을 둘러싼 상복문제를 설명하여 조선시대 남-여에 대한 인식차를 확인하려 한다.

〈표 1〉 분석틀

고려시대	조선시대
남-여 사이의 연애관과 결혼형태	
결혼제도로서의 처(妻)-첩(妾)에 대한 대우	
	남성과 여성에 대한 상속 및 처-첩을 둘러싼 상복문제

1. 고려시대

고려 시대만 하더라도, 남-녀의 위치는 대등한 위치에 놓여 있었는데, 이는 남-여의 연애관을 보면 명확해진다. 고려조에 자유혼의 풍속에 대해 『고려도경(高麗圖經)』에서는, “고려의 서민(庶民)들은 남녀의 혼취(婚娶)에 경솔하게 함하고 부부가 쉽게 헤어지니 전예(典禮)의 법이 아니었다(高麗圖經 卷 19 庶民條)”고 언급하고 있다. 또한 고려조에 있어서 부부형태는 일부다처제가 성행³⁰⁾하였는데, 이에 대

30) 고려시대 혼인제도를 일부일처제로 볼 것인지, 일부다처제로 볼 것인지는 “법과 제도적 차원의 원리”에 기초할 때는 전자에, “실제 생활에 있어서는” 후자에 방점을 가진다(윤형숙, 2004: 126-128). 그러나 고려시대 친족 제도가, 조선시대의 종법제도와 달리, 남녀 양쪽의 친족을 동등하게 취급한 양계적 사회임은 분명하다(최재석, 1983).

해 이광규(1977)는 다음과 같이 언급한다.

“태조(太祖) 왕건은 29명의 왕비와 부인을 두었으며, 8대 현종(顯宗)은 21명의 왕비를 두었다. 이 외의 대부분의 왕들은 보통 4명 내지 5명의 왕비를 두었고 고려 34명의 왕 가운데 1인의 왕비만을 둔 왕은 4명의 왕에 불과하다. 고려에서는 왕후귀족 뿐만 아니라, 상층계급에 있는 관사나 부자에게 일부다처의 습속(習俗)이 널리 행해졌다. 고려 도경에는, “고려의 官府에 첩잉(妾媵)³¹⁾이 있고, 國官에게도 첩이 있으니, 이들은 서민(庶民)의 처나 잡역(雜役)에 종사하는 비(婢)의 복식과 유사하였다. 부잣집에는 3, 4인의 처가 있었으니, 이들은 이거(離居)함이 적고 여자를 출산하면 별거(別居)에서 산다高麗圖經 잡속조(雜俗條)”고 하였다(이광규, 1977: 234-235).

또한 고려시대에는 처와 첩 간의 차별이 심하지 않았다(최재석, 1983: 223). 처와 첩의 신분상의 차이뿐만 아니라, 재산상속의 측면에서도 차이가 없었다(최재석, 1983: 224).

“그러나 고려시대에는 처첩의 구별이나 차별이 심하지 않았다. 왕비의 경우만 하더라도 국초에는 모원(某院)부인, 모관(某官)부인 등으로 왕비를 불렀고, 현종때는 귀비(貴妃), 숙비(淑妃) 등으로 불렀으며 이들은 모두 정일품(正一品)이며 서로 간에 차별이 없었다(이광규, 1977: 235).”

“처와 첩의 분별이 없었다(文不能正家妻妾無分) (최재석, 1983: 229).”

2. 조선시대

그러나 조선조에 들어와서는 연애관에 있어서도, 자유혼이 아닌 완전한 중매혼적 성격을 가지게 되었으며, 여자의 경우는 어린 나이에 시집을 가서 남편 집의 대(代)를 이어야 할 의무가 주어지기 시작했다. 그 이유를 이광규는 다음과 같이 해석한다.

“고려 말 발흥(發興)한 유교사상으로 인하여 조혼의 풍속은 오히려

31) 妾媵(첩잉)=영첩(媵妾). 귀인의 시중을 드는 첩을 의미한다.

상층사회에서 더욱 강화되었다. 즉, 조혼의 원인이 된 유교사상이란 장승두(張承斗)가 지적한 바와 같이 가족제도의 유교적 발달로 말미암은 가장권(家長權)의 강화로 여자들의 조혼이 행해지고, 혼례를 치른 성인이 사회적인 존대(尊待)를 받기에 양반들은 여자들을 빨리 성혼(成婚)시키려 했으며, 특히 손자(孫子)를 빨리 보아 무후위대(無後爲大)한 불효의 죄를 면하려는 데서 조혼이 촉진(促進)된 것이다(이광규, 1977: 231).³²⁾

한편, 조혼금지(早婚禁止)에 대한 노력이 조선조 초에 시도된 바 있다. 조선조 세종(世宗)때, 세종은 “가례(家禮)에 의하면, 여자가 14세에서 20세 사이에 혼인할 수 있다고 하였으나, 지금은 10세 처녀가 모두 혼인을 하니 이것은 원이 10세 처녀를 구한 까닭이다. 앞으로는 빨라도 14세 이상이어야 결혼을 할 수 있게 하라(世宗實錄 32卷 3매(枚) 表 세종 8年 4月 壬甲條)”고 명하였다. 그러나 이러한 결정은 이후 의정부(議政府)에서 조정(朝廷)의 강경책을 완화시키고자 했으며, 이후 세조(世祖)때는 조정의 조혼금지에 대한 태도가 더욱 약화되어 갔다”(이광규, 1977: 229-231).

조혼금지에 대한 노력이 조선조 초에는 세종에 의해 어느 정도 이루어졌지만, 이후 세조에 들어가면서 이에 대한 의견이 약해졌음을 알 수 있다. 이에 기초할 때, 조선조 여성은 조혼을 통해 후대를 위한 자손 잇기, 시부모의 공양을 최대한으로 하고자하는 사회적 관습이 일반적으로 행해졌음을 알 수 있다. 특히나 부인은 남편에게 순종을 해야 하는 입장이기에, 자기의 독립의사(獨立意思)나 판단에 의하여 일을 할 수 없었다. 어릴 때는 부모에 복종, 자라서는 결혼하여 남편에 복종, 남편이 죽은 후에는 자식을 따라야 했기 때문이다(이광규, 1977: 206).

또한 최재석(1983)에 따르면 조선조 분재(分財)에 있어, 1600년대

32) 또한 이광규는 다음과 같이 논했다. “조선시대에 조혼이 크게 유행한 것은 앞서 본 것과 같이 유교적 家族意識이 보급되었기 때문이다. 유교는 祖上崇拜를 강조하였으며, 조상의 祭祀는 直系子孫에 의하여 奉祀되는 것이기에, 子息을 구하고 後繼者를 빨리 보아 가족의 안정을 도모하려는 욕구가 조선기에 성행되었다(이광규, 1977: 231).”

중엽 이전에는 여자의 출생순위를 강조하고, 1700년대 중엽 이후에는 남녀별과 출생순위, 특히 남자의 출생순위를 강조한다고 설명한다(최재석, 1983: 514). 그리고 그는 조선초기로 올라갈수록 여식 명의로 분급(分給)하되 여서(女媯)의 성명도 병기하는 사례가 많아지고 반대로 중엽이나 후기로 내려올수록 서(媯) 명의로 분재하는 사례가 증가한 것으로 주장한다. 이는 조선시대 초가 여전히 고려시대의 유습이 남아 있음을 감안할 때, 이는 남-여의 균분상속³³⁾이 알 수 있게 하는 근거라 할 수 있다. 대조적으로 조선시대 이념이 더욱 확고해지는 중-후기의 사상에서 여성들의 분재는 갈수록 힘을 잃게 되었다. 더구나 1600년대 중엽까지는 부측의 재산과 모측의 재산으로 구별하여 동등하게 인식하였는데 그 후부터는 모변전래(母邊傳來)의 재산의 감소나 또 다른 사회적 여건의 변동과 더불어 모변전래의 재산이라는 의식이 둔화되었다. 이는 부변전래(父邊傳來)의 재산을 뜻하는 조상전래(祖上傳來)의 재산에 흡수된 것이 아닌가 한다(최재석, 1983: 522). 최재석은 이러한 경향이 사상적 측면과 관련 있을 수도 있다고 언급한다.³⁴⁾

한편 부부형태에 있어서도, 조선시대에 일부다처제는 고려시대의 것을 계승하지만, 조선에서는 처와 첩의 차별을 두는 처첩분한론(妻妾分限論)이나 첩을 억제하려는 축첩억제책(蓄妾抑制策) 등이 대두되었다. 이것은 유교적 예론(禮論)에 입각한 예무이적(禮無二適)³⁵⁾이나

33) 최재석에 따르면, 노비상속(奴婢相續)에 있어서도 1600년대까지는 철저하게 균분제를 실시하였지만, 1700년대 중엽부터 균분제는 사라지고 “장남우대” 내지 “여자차별”의 상속이 이루어졌다고 바라본다(최재석, 1983: 528).

34) “이러한 경향은 사상과 관련 있을지 모른다. 후에 언급되겠지만 1600년대 중엽부터 남녀균등상속제가 허물어지기 시작하고, 제사상속(祭祀相續)도 장자봉사(長子奉祀)로 굳어진 시기가 1700년대 전후이고 보면 이것과도 관련 있을지도 모른다(최재석, 1983: 514-515).”

35) 그대로 해석하면 예(禮)에 의하면 두 명의 적처를 둘 수 없다는 것이다. 풀어 해명하면 한 남편이 두 명의 정실 아내를 두어서는 안 된다는 것이다. 따라서 주자학에서 강조하는 예에 어긋남이 없이 행동하기 위해서는 불가피하게 한 명의 처와 다수의 첩으로 구분할 수밖에 없는 현실이 만들어진다.

적서불가문의(嫡庶不可紊矣)³⁶⁾ 등의 논의와 왕실의 嫡庶문제 그리고 제사상의 竝附문제 등이 있었기 때문이다(이광규, 1977: 235).

처첩에 대한 기강문제에 대한 조선조 대표적인 사안으로는 매화사안(梅花事案)이 있다. 매화란 義安大君和의 첩을 말하는데, 그녀는 분에 넘치게 교만(驕慢)하였기에 문제가 되었다. 원래 그녀는 관기(官妓) 출신임에도, 옹주(翁主)³⁷⁾의 호(號)를 수여받은 것도 적서의 분을 상실(喪失)한 것인데, 부마인 평녕대군(平寧大君) 조대감(趙大監)의 길예(吉禮)에 출석하여서는 宗室, 명부(命婦) 등과 합석하였을 뿐만 아니라, 오연히 그 上座를 차지하여 명분을 혼란(混亂)케 하였기에 그녀의 작첩(爵牒³⁸⁾)을 거두었다(이광규, 1977: 236).

처첩분환론에 있어서는 태종 13년 즉 영락(永樂³⁹⁾) 11년(1413)이 중혼 즉, 일부다처제에 대해 획기(劃期)적인 해가 되었는데, 이때를 기점(起點)으로 정처(正妻) 이외에는 모두 첩의 신분이 되어 처첩의 사회적 신분상의 구분이 명백해졌다.

한편, 병부문제에 있어서도, 처첩구분론이 성립되고 이어서 祭禮의 적용문제가 발생하였으니 이것이 병부문제이다, 병부란 二妻가 사후 부의 신위(神位)에 동시에 부묘(祔廟⁴⁰⁾)되는 것을 말한다. 원래 제례상 정처가 사망한 후에 개취(改娶)하면 후처도 선처와 같이 하여 선후(先後) 이처가 부묘되는 것이다. 다처(多妻)를 인정한다면 처첩의 병부가 당연하지만 처첩의 구분이 분명하고 이들에게 신분상의 차별을 두었을 경우, 병부의 문제가 생기지 않을 수 없는 것이다(이광규, 1977: 239). 이에 대한 논쟁은, 世宗 10년, 이직, 황희, 허조, 신상, 조계생, 정초 등의 조정중신들이 모여 상의한 결과, “先娶後繼(선취후계)만 병부하고, 첩은 첩자에 의해 별거에서 제사를 하게 하였다.”

36) 분명하게 나누어지는 처와 첩의 구별을 어지럽게 해서는 안 된다.

37) 고려·조선시대 국왕의 첩 또는 국왕의 서녀(庶女) 등에게 준 작호(爵號).

38) 옹주처럼 작위가 주어진 상태를 나타내는 신분증과도 같은 증명서(문서)

39) 중국의 3대 황제의 칭호로서, 당시 조선은 중국의 황제연도에 기초하여 연도의 기준을 정하였다.

40) 삼년상이 지난 뒤에 그 신주를 종묘에 모시는 것을 의미함.

이와 함께 喪服문제가 발생하는데, 이를 이담사안(李湛事案)이라 한다. 즉, 종실의 이담이라는 자는 첫 부인으로 白氏를 취하였고, 이후 李氏를 취하였다. 후처인 이씨가 사망하자, 백씨의 소생인 孝孫이 상에 복하지 않았으므로 이씨의 소생인 誠孫은 효손의 잘못을 헌부(憲府)에 고했다. 이에 대해 조정의 중신들이 또한 갑론을박을 논하였다. 이 사안을 간단히 정리하면, 嫡母의 자가 後娶의 상복을 어떻게 입느냐 하는 문제이다. 여기에서 2가지 주장이 유력했는데, 이사철(李思哲)의 주장인

“제복이가부설(劑服⁴¹)而可耐設)”과 이계전(李季甸)의 주장인 “기복이불가부설(期服⁴²)而不可耐設)”이었다. 비록 이사철의 설이 다수의 정의(廷議⁴³)를 모았으며, 온건한 것이었으나 이미 영락 11년의 입법이 있었는지라 왕도 이계전의 신흥사조(新興思潮)인 “기복이불가부설”에 기울어 효손은 이씨를 위해 기년상(期年喪)에 복(服)하고 성손은 별사봉사(別祠奉祀)할 것에 재가(裁可)하고 예조(禮曹)로 하여금 이를 정제(定制)케 하였다(이광규, 1977: 240-242).

이러한 논의의 중대성에 대해 이광규는 다음과 같이 설명한다.

“이담사안은 5월에 시작하여, 12월에야 겨우 결론을 얻었는데, 8개월간에 걸쳐 조정대신 전원, 육품 이상의 관직 그리고 집현전 학사들이 총출동된 실로 국가의 전력을 기울였던 문제였다(이광규, 1977: 242).”

이러한 논의를 보더라도, 당시 조선시대가 그 이전의 고려사회와는 전적으로 구분되는 남-녀의 가치관을 가지고 있음을 인식하게 한다. 무엇보다 조선시대 여성에 대한 공순 사상은 단지 여성의 부모, 결혼에서의 남편, 시부모 및 시댁 식구들에게 국한되는 개별적 상황이 아니었다. 여성의 사회적 지위를 결정하는 조선시대 공순 원리는 사회 전반에 통용되는 보편적 가치를 담지 하는 것으로서 의례와 격식에

41) 선처와 후취에 관계없이 나란히 제사 때는 옷을 입는다는 것.

42) 일 년 동안 입는 상복.

43) 조정에서의 논의들.

의해 실제적으로 행해졌을 뿐만 아니라, 무형의 사회적 압력으로도 작동한 것이다.⁴⁴⁾ 다시 말해서, 여성의 공순은 자신을 둘러싼 양가(친부모택과 시택)에 국한되는 것이 아니라, 사회적 환경에도 구속을 받고 있었던 것이다.

3. 조선시대 여성의 “공순”

조선시대는 사회제도를 통해 지속적으로 여성의 자기 인내를 강조하거나 내면화된 자기의식화를 통해 여성의 사회적 지위를 고정시키고자 노력했다. 따라서 여자는 자라서 놀러 다니지 말아야 하며, 집 안에서 남자들이 먹는 술과 음식과 의복 만듦기에만 전념해야 하며, 정사(政事)에 참여해서도 안 된다(小學, 嘉言 第五). 며느리 된 자는 자기 소유의 화폐나 도구를 소유할 수 없고, 시부모의 허락 없이는 물건을 함부로 다른 이에게 빌려 줄 수도 없다(小學 明倫 第二, 禮記 內則).

이렇게 사회적으로 보편화된 지식의 담론들이 하나의 권력체계로서 군림함에 따라, 개개인의 생활양식은 이러한 지식권력 앞에 무방비상태로 놓이게 되었다. 그리고 언제나 권력 작용의 주체는 지배하는 자가 아닌, 지배를 당하는 자에게서 나타났다. 실제 권력관계 내에서 자신의 권리가 침해당했다고 보는 것은 “듣고 침묵하는 쪽에”, “진실의 담론을 강요당하는” 입장에서 파생된다(Foucault, 2007: 84). 그렇다면, 왜 유교윤리에서는 여성이 늘 억압관계로서 나타났어야 하는가?⁴⁵⁾ 이것은 다음과 같은 질문과도 같다. 유교윤리의 주체는 분명 “문인계층”이었는데, 왜 문인계층들이 “군자 되기”보다, “피지배자들(여성들)을 억압하는 것”에 초점을 맞추었는가?

44) 조선조 하층 여성들이 박해를 받은 논의에 대해서는, 손경희, 2008을 참고.

45) 여성들의 성통체가 남자들의 관직확보와 관련되어 있다는 설명은, 조은, 1997 참고; 특히, 가부장제 강화 기제와 관련하여 “수신전 폐지-제가녀자 손금고법-수절에 대한 국가차원의 보상(포상)의 제가금지 담론화”는 조선시대 권력 기술의 중요한 일면을 보여주는 사례라 조은은 주장한다(조은, 1997: 138).

이에 대해 베버의 공순 논의를 빌리면, 조선사회의 공순 사상은 왕과 양반계층이 가지고 있던 권력배분과 그 정당성을 입증하기 위한 효과로서, 남-여관계의 사안에 보다 집중할 수밖에 없었던 결과라 해석할 수 있다. 다시 말해서 학문체계에서 다루어지던 윤리적 맥락으로서의 “공순 사상”이 조선시대에서는 정치적 이해관계 및 지배질서의 정당화라는 이데올로기 도구로 나타나게 된 것이다.

윤리적인 측면으로서 강조된 유교적 삶은 내적으로 개인의 도덕적 삶을 포함하는 영역과 함께 이루어진다. 정치나 삶의 방식에 있어서 중용(中庸)의 의미를 실현하기 위해서는 방법론적으로 대립(對立)도 가능하였다. 맹자의 역성혁명이 가능했던 것도, 또한 공자 역시 자신의 정치이념을 추구하기 위해 수많은 나라들을 주유할 수 있었던 이유도 여기에 기인한다. 그래서 밖으로 드러나는 의미를 절대적인 이데아(공자의 경우 주왕이 다스리던 주나라를 하나의 이상형으로 보았고, 요순시대를 하나의 이루어내야 될 궁극의 가치로 보았다는 것)로 가정하고, 그것을 이루어 내기 위한 하나의 방법론으로 대립의 가능성도 인정했던 것이다(이숙인, 1999). 그래서 밖으로는 유교적 이상향을 위해 투쟁하고, 안으로는 철저히 도덕적 입법에 입각한 삶을 살 고자 노력했다. 그렇기에 공자가 그렇게 學을 하고자 하는 방법으로 도덕적인 삶을 강조한 것이었다. 이후 성리학에서는 명분론적 질서를 합리화하는 사상체계와 명분론적 질서에 맞는 생활을 하는 것이 모든 인간의 도덕적 의무라고 구체화시켰다.

그러나 유교사상들은 현실 실천과의 괴리⁴⁶⁾, 즉 자신이 그러한 행위를 이루어야 함에도 불구하고 하지 못하게 되는 현실에 안주하게 되고, 밖으로는 이러한 이상향을 추구하지만, 그것이 유토피아임을 인지하게 되는 상황에 놓이게 되었다. 그에 따라 나름의 자기만족의 결과로서 의례와 예를 지키는 방편으로서 타인의 희생(혹은 양보)을 통

46) 한편으로는 유교적 이상에 기초한 “군자”로 살아가면서, 다른 한편으로는 유교이상에 가까운 정치적인 “국가”를 만들어야 함에도 불구하고, 실제적으로 이를 실현하기란 불가능하기에 이상과 현실의 모순이 문인계층에서 발생하게 되는 것이다.

해 정당성을 유지하고자 했다. 예(禮)라는 것도 이러한 조화의 의미를 실현시키기 위해 등장한 하나의 보편적 개념이지만, 이것은 결국 군주전제나 가족질서의 유지라는 자기만족과의 내재적 합의를 통해 여성들의 끊임없는 희생과 강요를 이끌어 냈다. 다시 말해서, 이상적인 관념이 오로지 관념으로서만 존재하였기에, 이상과 실천은 구분될 수밖에 없었고, 실천과 분리된 이상은 나름의 정당성을 확보하고자, 현실에서 “너무도 뒤틀려버린” 여성 차별적 이데올로기기구를 만들어 냈던 것이다.⁴⁷⁾

게다가 관념이 이데올로기적 작용으로 전환된 주요한 한 가지 이유는 관념이 “범접할 수 없는 진리”의 상태로서만 매몰되었기 때문이다. 예를 들어, 철학이 철학일 수 있는 근거는 그것이 “진리”를 이해하는 길이라고 보기 때문이다. 철학이 “진리에 보충할 수 있는 길”이기에, 철학은 다른 그 무엇으로도 대체할 수 없는 자기완결성을 가진 학문으로 존재할 수 있다. 중요한 지점은 바로 철학을 이렇게 인식하는 사고의 방식이다. 즉 철학이 진리의 관념을 고상하게 대변하는 학문으로만 지칭되기에, 이것이 생산해내는 일련의 실천적 합의들은 의미 없게끔 된다. 즉 실천이라는 범주에서 바라보면, “철학을 철학으로서 고집하면, 더 이상 철학이 아니라 이데올로기(Althusser, 1993: 63, 68)”인 것이다. 마찬가지로 조선시대 성리학은 성리학적 “진리”로서만 인식되었기에, 그 자체가 하나의 이데올로기화된 것이다. 그래서 여성의 사회적 지위를 하향 조정하여 영원히 남성 권력의 지배 아래에 두는 것, 즉 여성의 남성에 대한 종속성을 내면화하고 영구화하는 것이었다. 이것은 법적·제도적 억압을 동반하면서 궁극적으로는 윤리의 이름, 곧 진리의 이름으로 ‘여성의 윤리적 주체’를 제작하는 것이었다(강명관, 2008: 29).

47) 김혜숙(1993)에 따르면, 유교원리 자체가 가진 사상이 조선조 현실 정치의 맥락으로 들어와 가부장제와 봉건 정치권력을 정당화시키는 명분으로 작동했다고 바라본다. 그래서 16세기 이언적과 같은 이는 남녀차별은 자연적인 원리이며, 음(여성)은 양(남성)에 비해 약하고 천한 것이기에 여자는 남자의 뜻에 순종할 뿐 천제의 뜻을 가져서는 안 된다고 주장했다(김혜숙, 1993: 48).

이렇듯 평화에 대한 문인계층의 집념은 이제 억압과 차별의 유지라는 형태⁴⁸⁾로 나타났으며, 또한 모순 그 자체가 하나의 역사성을 띠게 됨에 따라 모순 자체가 가지는 충돌의 의미를 상쇄시키기 위해 더욱 큰 모순의 역사성을 지닐 수밖에 없는 형태로 나타났다. 물론 몇몇의 유교담론 내에서 내세우는 겉으로서의 타당성은 일정 부분 남·여 평등을 지향하고 있지만, 그 내부적인 움직임은 차별을 더욱 강조하고 있기 때문에 이러한 불합리한 관계구조가 오래도록 지속될 수밖에 없었다. 상호협조와 화해, 그리고 조화를 가능하게 하는 보편담론에서 벌어지는 세부적인 여성들의 피해는 당연히 감수해도 되는 것으로서, 여성들의 혁명을 근본적으로 차단하는 방식으로 진행되었다.⁴⁹⁾

다른 한편으로 이러한 여성 통제는 조선조가 바탕으로 하고 있는 유교 이념의 핵심인 효제(孝悌)이념 자체의 수호라는 보다 큰 맥락을 함축하는 것이었다(이배용, 2000: 45). 이러한 효제이념은 여성이 따라야 될 모든 지배관계의 “공순”이기도 했다. 삼강오륜의 원리 이외에 다른 통치 원리 없이 한 국가를 몇백년씩 운영해나가기 위해서는 어쩔 수 없이 오륜의 질서를 보다 세분화시키고 고착화시켜야 했을 것이며 윤리적 강제성을 강화시켜 나가야 했을 것이다. 결국 정치질서와 사회를 유지시켜주는 유일한 방법으로서의 삼강오륜체계는 결국 효제 이념의 강화로 모아지고 이 효제의 구체적 실현은 여성이 유교 내에서 규정된 역할을 수행하지 않고서는 불가능한 것이었다. 조사의 제사를 받들고, 부모를 잘 봉양하며, 혈통의 순수성을 지키기 위해서 여성의 성적활동, 여성의 일에 대한 철저한 통제 및 규정이 필요하며

48) 관련하여 정지영(2004)에 따르면, 조선시대에서 여성이 “독신”으로 살아가거나 “여승”으로 살아가는 것에 대해 법적·제도적 조치뿐만 아니라 성리학적 지식체계까지 동원되어 이를 거부했다고 주장한다. 또한 정지영(2008)은 조선시대 이념적 사상은 “충(忠)”을 만들기 위해 “기생”까지 동원했다고 바라본다. 조선시대 전반적인 여성억압에 대한 논의로서는 이배용(2000)을 참고.

49) 革命이라는 것은 **명분과 타당성**이 필요한데, 이러한 것은 오로지 남성 위주의 문인계층에서만 가능할 뿐이다. 따라서 여성들이 어떠한 식으로 혁명을 하려해도, 현실적으로 그것에 동의할 만한 가치로서의 명분이 유교담론 내에서는 존재하지 않는다.

이러한 통제를 정당화시키기 위한 여성에 대한 차별적 형이상학 존재 규정은 필수적인 것이 되어 버렸다(이배용, 2000: 47-48).

베버의 공순 논의에서 찾을 수 있는 유교의례의 철저한 인식과 격식의 차림, 그리고 이것을 규정하는 문인계층의 지배계급화는, 유교적 이상향이 얼마나 허구일 수 있는지를 고찰하게 하는 증거이며 다른 한편으로 구체적인 현실관계에서 유교의 이상적인 허구를 채워줄 수 있는 희생양으로서 “여성”을 지목했다는 점을 인식하게 한다. 문인의 가르침(Lehre der Literaten)은 여성들에게 일 방향적인 복종만을 강요케 하고, 자신들의 도덕적 이상향은 다다를 수 없는 곳에 펼쳐 놓았다. 결국 여성의 공순 대상은 남성이 아니라, “조선조 사회의 모든 지배체제 및 이념”이었던 것이다.

<표 2> 조선시대 남성과 여성들의 “공순” 논의 비교

공순 \ 성별	남성	여성
1. 공순과 관련된 지식	여성에 대한 남성의 지배 담론	남성에 대한 여성의 피지배 담론
2. 공순과 관련된 지식을 만들고 수행하는 자 / 공순과 관련된 지식을 받아들이는 자	관직에 몸을 담은 자 / 관직에 몸을 담지 않은 자	공순을 제대로 수행하는 (여자) / 공순에 서툰 (여자)
3. 공순을 전파한 계층	문인계층	효녀·열녀

표를 해석하면, 조선시대 여성은 공순과 관련된 지식에서 결코 남성을 뛰어넘는 위치를 점할 수 없었으며, 여성-여성의 관점에서 공순을 제대로 수행하는지/서툰지에 따라 공순논리는 작동되었다. 공순을 전파한 계층은 남성중심의 문인계층이었기에 여성은 문인 계층이 될 수 없었으며, 당연히 지배적인 담론을 만들어내는 과정에도 참여할 수 없었다. 그에 따라 여성은 유교적 담론 내에서 배제될 수밖에 없는 사회적 위치를 점할 뿐이었다.

V. 결론 및 한계

본 연구는 막스 베버(M. Weber)의 지식사회학적 관점으로 이해되는 공순(恭順, Piety)논의에 기초해, 조선시대 남-여 관계에서 처해 있었던 관점을 재구조화 하였다. 조선시대에서의 남-여 관계를 나타내는 특징 가운데 “연애관계”, “부부형태” 및 “상속형태”에 기초해, 고려 시대의 그것과 다르다는 것을 보여주었다. 베버의 공순에 대한 논의에 있어서는, 그가 연구한 중국적 특색과 한국적 특색의 관점을 보여줌으로써, 서로 간에 차이가 없음을 알 수 있었다. 이에 기초할 때, 베버의 유교적 “공순”은 중국 및 한국에서도 통용될 수 있는 것임을 인지하게 한다. 더구나 유교적 특성에 따라, 남-여 관계 내 여성이 상대적으로 불평등한 위치에 있음을 당연시 여건 이데올로기 작용이 조선조 지배구조의 특성에 따라, 어떻게 이루어지는지를 대략적 이나마 파악하고자 노력했다.

물론 막스 베버의 아시아 연구는, 베버당시의 아시아적 문헌연구가 발달되지 못한 시점에 시도한 것이어서 상당 부분 어색하다. 또한 본 연구는 조선조 전체를 다루고자 했다는 점에서, 세부적인 조선조의 유교논의를 일원화했다는 문제점이 제기될 수 있다. 무엇보다 조선조 남성·여성을 모두 다루기에, 그들이 가질 수 있는 개인적인 차에 대해서는 구체적으로 언급하지 못했다. 그러나 이러한 문제를 가지고서 아시아적 가치를 베버가 무시했다고 단정할 수는 없다. 왜냐하면, 이것은 베버가 살았던 당대에는 문헌연구만이 거의 유일한 연구자원 이었고, 이마저도 부족해 베버가 아시아적 가치를 해명하는 개척자 역할을 자인했었기 때문이다.⁵⁰⁾ 조선조 전체를 다룬 이유는 지식사회학

50) 이에 대해 박성환은 다음과 같이 서술한다. -“그러나 이미 언급했다시피 베버의 ‘아시아 연구’는 그의 프로테스탄티즘 명제를 입증하는 작업으로 축소될 수 없는 복합적인 비교 문화론적 차원을 내포하고 있다. 뿐만 아니라 아시아에 대한 서구적 분석의 틀을 거부하고 자생적 이론을 표방하며 등장한 각종의 동아시아 담론은 그 자체가 여전히 ‘근대(자본주의·민주주의 등)’라고 하는 보편적 가치와 발전을 준거로 삼고 있음을 지적하지 않을 수 없다(박성환, 1999: 15).”

적 고찰을 논문에서 보다 선명하게 다루기 위해서이다. 지식사회학이라는 것이 사회적 위치와 그에 따라 통용되는 지식이 다른 사회적 위치를 점하는 이들에게 어떻게 작용하는지를 파악하는 학문이라 한다면, 보편적인 사회적 위치와 지식을 공유하는 조선시기를 일괄적으로 고찰할 필요성도 있기 때문이다. 물론 차후의 연구에서 조선 전, 중, 후기(혹은 지배적 담론이 변경되는 시기)를 구분하여 보다 구체적으로 연구해야 함은 당연하다. 남성과 여성을 모두 다루고자 한 것은, 베버의 “공순” 논의에 기초한 여성연구가 소수라는 점에서, 우선은 큰 범위에서 연구를 시작하였다. 이 논의 역시, 이후 여성들의 사회적 위치(양반집, 평민집, 노비집)와 여성들이 조선조에 만들어 놓은 업적에 기초하여 보다 세부적으로 연구해야 할 것이다.

투 고 일: 2010. 06. 08.
심사완료일: 2010. 07. 20.
게재확정일: 2010. 07. 21.

류성희
고려대학교

참고문헌

- 강명관, 「한국한문학과 성담론: 조선시대의 성 담론과 성」, 『한국한문학 연구』, 2008.
- _____, 『열녀의 탄생: 가부장제와 조선 여성의 잔혹한 역사』, 돌베개, 2009.
- 강정인, 「유교민주주의는 모순인가」, 『전통과 현대』 가을호, 1997.
- 국민호, 『동아시아의 국가주도 산업화와 유교』, 광주: 전남대 출판부, 1999.
- 김대중 외, 『아시아적 가치』, 전통과 현대, 1999.
- 김석근, 「IMF, 아시아적 가치 그리고 지식인」, 『아시아적 가치』, 전통과 현대, 1999.
- 김세서리아, 「유가윤리의 실체화가 여성관에 미친 영향과 그 비판에 관한 연구」, 성균관대학교 동양철학과 박사학위 논문, 1997.
- 김수영, 「동아시아의 자본주의 발전과 가족」, 고려대 사회학과 대학원 박사학위 논문, 2000.
- 김용옥, 『여자란 무엇인가』, 통나무, 1990.
- _____, 『삼봉 정도전의 건국철학』, 통나무, 2004.
- 김진명, 「가부장적 담론을 통해 본 전통적 여성의 세계 : 경북 A 마을의 사례를 중심으로」, 『한국문화인류학』22, 1990.
- 김재남, 「양성평등실현을 위한 적극적 평등인사정책 방향—경상북도 공무원을 중심으로—」, 『영남지역발전연구』 Vol. 37, 영남대학교 영남지역발전연구소, 2007.
- 김주환, 「양성평등원칙의 구체화」, 『公法學研究』 Vol. 8, No. 3, 한국 비교공법학회, 2008.
- 김준석, 「조선전기의 사회사상 : 소학의 사회적 기능 분석을 중심으로」, 『동방학지』, 29, 연세대 국학연구원, 1981.
- 김호기, 『현대자본주의와 한국사회』, 서울: 나남, 1995.
- 김혜숙, 「조선시대의 권력과 성—예치(禮治) 개념을 중심으로」, 『한국

- 여성학』, 제9집, 1993.
- 박미혜, 「조선중기 친장례에서의 유교적 공순(공순) - 이문건의 ‘목재 일기’를 중심으로」, 『사회와 역사』 제70집, 2006.
- 박성환, 『막스 베버의 한국사회론』, UUP, 1999.
- 성병희, 「상장례에 있어서의 여성의 역할」, 『여성문제연구』 효성여자대학교 한국여성문제연구소, 1982.
- 신준식, 「막스 베버의 도교론에 관한 연구」, 『사회와 이론』 제10집, 2007.
- 『소학(小學)』(嘉言 第五), (明倫 第二).
- 엄묘섭, 「조선시대 유교적 가치체계에 대한 고찰-지식사회학의 관점에서」, 『한국사회학』, 1985.
- 유석춘, 「유교자본주의의 가능성과 한계」, 『전통과 현대』, 여름호, 1997.
- _____, 「유교 자본주의와 IMF개입」, 『동아시아의 성공과 좌절』, 전통과 현대, 1998.
- 유석춘·최우영·왕혜숙, 「유교윤리와 한국 자본주의 정신: 효(孝)를 중심으로」, 『유교문화와 동아시아 경제』, 경북대 출판부, 2006.
- 윤상우, 「동아시아 발전국가의 위기와 재편-한국과 대만 비교연구」, 고려대 박사학위 논문, 2002.
- 윤형숙, 「적장자 개념의 도입과 왕권의 강화」, 『조선 전기 가부장제와 여성』, 아카넷, 2004.
- 이광규, 『한국가족의 사적연구』, 일지사, 1977.
- 이배용, 「조선시대 유교적 생활문화와 여성의 지위」, 『민족과 문화』, 2000.
- 이승환, 『유교담론의 지형학』, 푸른 숲, 2004.
- 이숙인, 「동양적 여성철학의 모색」, 『여성과 철학』, 철학과 현실사, 1999.
- 이종수, 「유교와 프로테스탄티즘의 합리주의 : 막스베버의 동서 문화 비교」, 『현상과 인식』 제10권 3호, 1986.
- 임원희, 「베버 사회 질서와 사회 행위의 상호작용」, 고려대 사회학과 석사학위 논문, 1999.
- 장하준, 『국가의 역할』, 부키, 2005.
- 전태국, 「지구화와 유교 전통-현대 한국인의 유교 가치관」, 『사회와 이론』 통권 11집, 2007.

- 정지영, 「조선시대 혼인장려책과 독신여성: 유교적 가부장제와 주변적 여성의 흔적」, 『한국여성학』 Vol. 20, No. 3, 2004.
- _____, 「논개와 계월향의 죽음을 다시 기억하기: 조선시대 “의기(義妓)”의 탄생과 배제된 기억들」, 『한국여성학』 Vol. 23, No. 3, 2007.
- 조은, 「모성·성·신분제 : 『조선왕조실록』 ‘재가 금지’담론의 재조명」, 『사회와 역사』 통권 제51집, 1997.
- 조형, 「법적 양성평등과 성의 정치: 여성관련법 제·개정을 중심으로」, 『한국여성학회』 Vol. 12, No. 1, 1996.
- 조혜인, 「유교와 한국 자본주의」, 『사회와 역사』 53호, 1998.
- _____, 『상처받은 날개 날개접은 발전-유교적 유산과 한국 자본주의의 부침』, 나남, 2007.
- 중촌철(中村哲)·박섭 편저, 『동아시아 근대경제의 형성과 발전』, 신서원, 2005.
- 최봉영, 「유교문화와 한국사회의 근대화」, 『사회와 역사』 53호, 1998.
- 최재석, 『韓國家族制度史研究』, 일지사, 1983.
- 최흥기, 「친족제도의 유교화 과정」, 『조선전기의 가부장제와 여성』, 아카넷, 2004.
- 함재봉, 『유교 자본주의 민주주의』, 전통과 현대, 2000.
- 황무임, 「헌법에 근거한 양성평등권에 대한 연구」, 『복지행정연구』, Vol. 11, 안양대학교 복지행정연구소, 1995.
- 황영주, 「양성평등, 역량강화 및 법·제도 개선: 지방여성의원 진출의 활성화 방안」, 『비교민주주의연구』, Vol. 2, No. 1, 비교민주주의연구센터, 2006.
- Cumings, Bruce. 1987. “The origins and development of the Northeast Asian Political Economy” in F. Deyo (Ed), *The Political Economy of the New Asian Industrialism*. Cornell University Press, 1987.
- Foucault, M., *Historie de la sexualité, Tome 1 La volonté de savoir* (『성의 역사, 1권 : 앎의 의지』), 이규현 옮김. 나남, 2007.
- Freund, Julien. *Sociologie de Max Weber*(『이해사회학 : 막스 베버 사회학의 새로운 조명』), 이종수 역, 한빛신서, 1981.

- Jaggar. A. 「Feminist Ethics」, in L. C. Becker and C. B. Becker(ed), *Encyclopedia of Ethics*, New York & London, 2001.
- Janelli Roger L. & Dawnhee Yim, 「The Mutual Constitution of Confucianism and Capitalism in South Korea」, *Culture and Economy-The Shaping of Capitalism in Eastern Asia*, University of Michigan Press, 1999.
- Mommsen, Wolfgang J., *The Political and Social Theory of Max Weber*, The University of Chicago Press, 1989.
- Roth. Gunter, 「introduction」, *Economy and Society*, University of California Press, X X X V, 1978.
- Schluchter. Wolfgang. 1980. *Rationalismus der Weltbeherrschung-Studien zu Max Weber*. suhrkamp verlag Frankfurt am Main.
- Skocpol. T. 1982. *States and Social Revolutions*(『국가와 사회혁명』). 까치.
- Park, Tae-Kyu, 「Confucian Values and Contemporary Economic Development in Korea」. *Culture and Economy-The Shaping of Capitalism in Eastern Asia*. University of Michigan Press, 1999.
- Weber. M, *Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie I*, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck) Tübingen, 1988; 막스 베버(Weber. M), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. 『막스베버 종교사회학 선집』, 전성우 역, 나남, 2008.
- _____, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, II. Hinduismus und Buddhismus, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1921.
- _____, *Wirtschaftsgeschichte*(『사회경제사』), 조기준 역, 삼성출판사, 1990.
- _____, *Konfuzianismus und Taoismus*(『유교와 도교』), 이상률 옮김, 문예출판사, 1996.
- _____, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck). Tübingen; 막스 베버(Weber. M.), 1968. *Economy and Society*:

- An Outline of Interpretative Sociology* Vol. 3 (Translated by Gunter Roth et al.), New York Bedminster Press, 1956.
- _____, “Religious Rejections of the World and Their Directions”, in *From Max Weber: Essays in Sociology* (Translated and Edited), H. H Gerth & C. Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul. 1958.
- _____, “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1922.
- _____, “Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur”, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1988.
- _____, “Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats-Und Privatrecht”. *Max Weber Gesamtausgabe*, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck) Tübingen, 1986.
- Weiming, Tu, “The Triadic Chord: Confucian Ethics. Industrial East Asia, and Max Weber”. *Singapore: Institute of East Asian Philosophies*, 1991.
- Winckelmann, Johannes, “Max Weber Verständnis von Mensch und Gesellschaft”, Karl Engisch et al. (Eds.), *Max Weber Gedächtnisschrift* (Berlin: Duncker and Humbolt), pp.195-243, 1966.
- Yang, Young-Jin, “Durkheim and Weber: Two Approaches to the study of Religion and Society”, University of Chicago, Doctoral dissertation, 1986.

기타

『조선일보』, 2008년 11월 4일.

ABSTRACT

Based on M. Weber's Piety Conception, the
Cognition of Chosŏn Society's Man-Woman
Relationship

Ryu, Sung-Hee

Amid a variety of factors which shaped Chosŏn society (or dynasty), the unequal man-woman relationship has continued to be a sociological research subject in the social science field in Korea. This article aims to analyze the unbalanced man-woman relationship of Chosŏn society based on M. Weber's "piety (恭順)" argument that the Chosŏn dynasty was achieved by woman's active obedience. In fact, "piety" was a product of not only recognition of the ruling class but also man's false consciousness. The "piety conception" (恭順思想), which developed from Chosŏn's Confucian system, has played a huge role in the man-woman relationship as a justifiable order in Korea and continues to do so.

M. Weber's East Asian research project examines China, Japan, and Korea. The paper especially focuses on "Konfuzianismus und Taoismus," "Hinduismus und Buddhismus," "Vorbemerkung" (in *Gesamellte Aufsätze zur Religionssoziologie I*) and "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" to understand piety.

Keywords: Chosŏn on Dynasty, Piety (恭順), Sociology of Knowledge, Max Weber, Man-Woman Relationship, the Value of East Asia