

# 한국 유교 문화와 가족

심 백 섭\*

## 目 次

- I. 서론
- II. 조선 시대의 유교 의례와 친족 조직
- III. 한국 유교 문화의 현대적 전개와 도시 중산층 가족
- IV. 결론

## I. 서론

한국 유교문화는 현대를 사는 한국인에게 '나는 누구인가'라는 근본적인 물음에 대한 성찰을 위해 아주 중요한 문제이다. 한국 유교 문화는 한국 문화와 유교 전통의 二項이 상호 긴밀한 연관 관계를 이루며 구성되어 있는 용어라고 할 수 있고, 따라서 그 학문적 접근도 한국 문화에 대한 문제와 유교전통에 대한 문제를 통합적으로 다룰 수 있는 방향으로 이루어질 필요가 있다. 이 글은 한국의 가족제도나 친척 제도, 의례 문제 등에 대한 인류학적 역사학적 연구 성과와 유교 사상이나 유교 전통에 대한 철학적 종교학적 접근을 함께 고려할 수 있는 연구의 가능성을 모색하기 위한 시도이다.

유교는 理氣論의 宇宙論이나 心性論 등의 관념적 차원과 修養論이나 禮學 등의 실천적 차원, 그리고 華夷論의 義理論이나 經世論 등

---

\* 서울대 종교학과 박사수료

의 사회적 차원 등을 모두 포괄하고 있다. 그러나 그 동안 유교에 대한 연구는 이 세 가지 차원에 대한 균형 있는 접근이 이루어진 것이라고 보기 어렵다. 오히려 유교에 대한 본격적인 연구는 주로 관념적 차원에 대해서 관심이 집중된 반면, 종교적 세계관이나 이태올로기의 기초가 되는 사회과학적 조건, 즉 국가/민족 - 지역 공동체/친족 - 가정/가족 등에 대한 문제는 충분히 다루어지지 못했다는 지적이 가능하다.

그러나 인간 관계의 문제를 중핵으로 삼고 있는 유교는 사회적이고 정치적인 성격이 강할 뿐 아니라 사상이나 도덕규범, 세계관 등에 있어서도 제사를 비롯한 의례와 가족 또는 친족 관계가 중요한 핵심 요소를 이룬다는 점을 생각하면, 이러한 측면에 대한 연구가 좀더 강조되고 보완될 필요가 있다. 특히 '가정-가족'의 의미는 유교적 인간 이해, 인간관계의 질서, 그리고 개인적 차원과 사회-국가적 차원을 연결하는 매개로서 중요한 요소를 이룬다(금장태, 192-204).

이처럼 유교적 인간관과 세계관을 이해하는 데에 중요성을 갖는 가족의 문제에 대해서 인류학과 역사학에서 축적해 온 연구 성과를 참고할 필요가 있고 앞으로 철학적 종교학적 연구 결과와 새롭게 결합시키려는 노력이 요구된다.

이러한 맥락에서 먼저 한국의 가족 제도를 비롯하여 친척 제도, 의례 문제 등과 관련된 인류학적 역사학적 연구 결과들을 검토하되, 우선 마르티나 도이힐러Martina Deuchler의 저서The Confucian Transformation of Korea를 포함하여 최 재석과 송 준호, 이 광규 등에 의한 역사 인류학적 접근들을 고찰하고, 아울러 중국의 경우와 비교하는 작업을 통해 한국적 특성을 드러내는 작업에 대해서도 살펴볼 것이다. 이어서 근현대 한국 유교와 가족의 동향을 다룬 김광익, 김은희, 문옥표, 인돈희, 조옥라 등의 논저에 주목하면서 한국 사회와 문화에 대한 역사적 변화 과정과 정치적 사회적 관련, 한국 문화적 특성, 그리고 현대적 상황의 전개 등에 대해 검토할 것이다. 이를 통해 우리는 여말 선초로부터 한국 근현대에까지 이르는 한국 사회와 문화의 역사적 흐름, 그리고 거기에서 발견되는 한국 문화의 특성들에 대해 초점을 두고 검토할 것이다.

## II. 조선 시대의 유교 의례와 친족 조직

### II-1. 신유교의 특성과 예학적 관심

마르티나 도이힐러는 신유학 수용 전의 고려사회의 가족제도로부터 신유학 수용 후의 조선 시대의 가족 제도로의 변화의 과정을 검토하면서 이러한 변화가 어떻게 왜 가능했는가에 대한 물음에 답하려 하였는데, 그것은 다음의 세 가지 요점으로 정리된다. 첫째, 고려 말과 조선 초에 한국에 수용된 신유학이 원나라를 중심으로 한국제 질서의 영향권 아래서 이루어졌다는 사실이다. 둘째는, 실용적이고 실천적인 특성을 갖는 원나라의 신유교가 한국 신유교 형성에 결정적 영향을 끼쳤다는 것이다. 셋째, 한국 신유학자들의 성리학적 전제는 이른 바 주리론적 사상보다는 기학적 성향을 가진 것이어서 禮를 강조할 철학적 기초를 가졌다는 점이다.

먼저, 도이힐러는 13세기 중반 몽골 제국의 흥기와 함께 한국 사상에 새 장이 열렸음에 주목한다. 몽골에 부속된 한국은 광대한 다민족 체제의 일부로 편입되었고 다양한 인종과 문물의 고리가 배이징과 연결되어 한국의 유학자들에게 새 지평이 열렸다는 것이다. 원나라를 중심으로 형성된 연결망은 사상과 서적, 사람들 사이의 교류를 가능하게 했고, 안향을 비롯하여 그 뒤를 이은 이제현, 이곡, 이색 등이 몽골 수도의 지적 엘리트들과의 교류와 배이징에서의 과거 합격으로 유교 엘리트들이 새롭게 부상하고 있음을 환기시켰다 (Deuchler, 1992: 14-20).

여기서 도이힐러는 원나라 신유학의 본질은 무엇인가에 대한 물음을 제기한다. 그녀에 의하면 원의 유학자들은 형이상학적 추론을 피하고 주로 실천 문제에 집중했다고 한다. 예컨대 원나라의 대표적 학자인 허 형의 가르침은 실용적이며 실천 지향적이었으며, 그의 목적은 국가와 사회에 강력한 유교적 토대를 구축하는 것이었다는 것 등을 지적한다. 그리고 이것은 이제현이나 이색 등 한국의 초기 신유학자들의 사고에 분명히 반영되어 있다고 말한다. 사실, 한국 유학은 실천 지향적 성격을 특징으로 삼고 있음이 이미 지적되어 있는 바이지만(금 장태 외, 1986: 24-46), 이러한 특성이 원나라로부터의

유입에서 출발하고 있다는 것은 새롭게 주목될 만한 언급이다 (Deuchler, 1992: 20-24).

이어서 도이힐러는 신유학자들이 부패한 불교 관습의 혁파 등 중요한 사회 개혁 작업을 위한 방법론과 관련된 중요한 문제에 접근한다. 부패한 불교 관습을 변화시키는 일은 어떻게 착수해야 하는가? 감정에서, 즉 내면에서 출발해야 하는가? 제사를 잘 가다듬는 데에서, 즉 외부에서 출발해야 하는가? 이에 대해서 도이힐러는 정도전을 비롯한 조선 초기의 유학자들 사이에 인간을 “외부의 자극을 통해” 인간다운 고유함으로 인도할 뿐만 아니라 폭넓게 변화시킬 수 있다는 견해가 지배적이었다는 사실을 밝힌다. 그리하여 먼저 인간 본성을 올바르게 실현할 수 있는 환경 조성이 요청된다는 것이고, 그러한 환경은 변덕스러운 인간 본성을 고려하는 유교적 규범을 통해 실현될 수 있다고 본 것이다(Deuchler, 1992: 24-25).

이러한 변환 과정에서 핵심 역할을 하는 것은 禮儀라고 보았다. 예의는 외부영역에서 인간의 내면 기질에 심각한 영향을 행사하는 ‘올바른’ 행위이다. 예컨대 어떻게 禮를 다해 제사를 치를 수 있으며, 참여자들 가운데 조화를 창출하는 가장 좋은 방법은 무엇인가를 판단한다. 그리하여 禮는 개인을 넘어서 사회 질서를 바로잡는 도구로서도 중요하다는 사실을 분명히 인식했다(Deuchler, 1992: 25). 신유학자들은 미풍양속의 조성을 국가의 급선무로 파악하였으며, 풍속의 핵심은 사회의 위계 질서를 객관화하는 삼강 오륜에 있고, 관혼상제의 四禮에서 표현되는 禮를 이 질서를 유지시키는 데에 주요 수단으로 삼고, 법은 보조수단으로 사용하였다는 것이 도이힐러의 지적이다(Deuchler, 1992: 108-111).

## II-2. 종법과 제사, 그리고 사회 경제적 차등 구조

이러한 유교적 사회질서의 확립을 위해 관건이 되는 것은 宗法 agnatic principle을 확립하여, 혈통집단 안에 부계친 의식을 고양시키는 것이었고, 제사는 이 목적을 이루기 위한 최적의 방법이었다. 신유학의 사회 정치적 이론은 조상 중심의 부계친 혈통집단을 사회의 기본요소로 삼고 있다. 여기서 조상과 후손은 같은 氣로 연결되

어 있으며 氣는 제사를 통해 조상과 후손을 결합시킨다고 보았다. 1471년의 [경국대전]에는 종법의 모델 위에 장남을 우선적인 후계자로 단일화하였으며 장자상속은 1백년 이상의 시행착오를 거치면서 일상의 관행으로 자리잡기 시작하였다. 종법에 대한 의식이 강화되면서 종족 개념이 뚜렷해졌으며, 장자의 위치도 높아진 반면에 서자와 여성에게는 불리한 결과를 낳았다. 도이힐러는 종법과 제사의 영향으로 인해 여성과 서자들에 대한 차별이 강화된 것에 대해 깊은 관심을 보이고 있다(Deuchler, 1992: 120-163).

여기서, 족보는 외손에 대한 정보가 축소되고 서자에 대한 기록을 약화시키면서 부계 혈통집단을 강화하려는 사회 문화적 변동 상황을 보여주는 좋은 예가 된다. 족보는 혈통집단이 한 뿌리에서 나왔다는 의식의 표현인 동시에 혈통집단의 발전과 조직적 연대감으로 이끄는 한 수단이었다(Deuchler, 1992: 164-167). 이와 관련하여 송 준호는 15세기 중엽부터 17세기 전반까지 이루어진 초기의 족보가 17세기 후반 이후에 작성된 후기의 족보와 어떻게 다른지 심도있게 究明하고 있다. 그는 후기의 족보가 씨족 공동의 사업으로 편찬되며, 본손인 경우 이름 외에도 관련 사항들을 적시하고 배우자와 며느리에 관한 사항들도 밝히는 데 반해, 초기의 족보는 편찬자의 직계 조상을 제외하고는 본손이건 외손이건 관련 기사가 거의 없으며 다만 과거와 관직에 관한 지극히 간략한 기사만 실려 있음을 본다고 한다. 이와 함께, 초기의 족보는 외손을 본손과 마찬가지로 세대의 제한 없이 족보 편찬 당시의 인원까지 수록한 점, 그리고 자녀를 오직 출생 순서에 따라 수록한 점을 또 다른 특징들로 꼽았다(송준호, 1990: 31-33).

宗法은 奉仕者가 그의 형제 자매들보다 세습 재산을 더 많이 차지하도록 차별적으로 재산을 분배하여 상속하는 데에도 영향을 미쳤으며, 여기에는 자녀를 良出과 賤出로 나누어 차별하는 결과도 수반되었다. 부계제 개념은 嫡室의 자녀들만을 혈통 집단의 진정한 구성원으로서 아버지의 재산과 지위의 계승자가 될 자격을 인정하고 서자의 상속을 제한시켰는데, 이는 어머니의 사회적 출신이 개인의 몫을 결정하고 있음을 보여준다. 세습재산은 혈통 집단의 근간으로

인식되어, 大宗에 후사가 없을 경우, 유산을 물려줄 친척의 범위를 사촌 이내로 규정하여 반드시 이를 잇도록 함으로써, 직계(親)에 대한 명확한 사고를 드러냈다(Deuchler, 1992: 207-214).

종법을 강조한 새 왕조의 법률은 상속 통로를 수평적인 것에서 수직적인 것으로 바꾸었다. 제사의 원칙은 장자를 우위에 놓고 동생들은 하위에 두는 것이며, 이러한 위계 구조가 향후 재산의 분배를 결정하였다. 딸들에 대한 상속 관행은 이러한 유교적 체계 확립에 장애가 된 채 17세기까지 지속되었으며, 현재 남아 있는 수많은 상속 문서들이 이것을 입증하고 있다(Deuchler, 1992: 223-230). 예컨대, 이광규가 규장각에 소장된 43통의 분제기를 연대순으로 형식과 내용을 분석하여 1500년대부터 1800년대 전반까지의 대체적인 경향을 추적한 것을 참고할 수 있다. 분제기의 내용을 보면,嫡子女에 대한 상속분은 1500년대부터 1670년 이전까지는 자녀 균분 상속, 1670년 이후는 딸보다 아들을 우대하는 자녀 차별 상속, 그리고 정확하지는 않으나 1800년 후반기 이후에 장자 우대 불균등 상속이 행해진 것을 알 수 있다는 것이다(이광규, 1977: 388-389).

이처럼 조선조 후기에 장자가 혈통 집단의 제사와 경제적 우선권을 장악함에 따라 장자의 지위는 한층 높아졌고, 이러한 흐름 위에서 결국 조선 초기의 관행이었던 윤희 봉사는 중지하기에 이르렀다. 이와 관련하여 이 광규는 1656년의 분제기에서 가장 중요한 것은 奉祀條가 적장자손에게만 전하는 것을 원칙으로 하되, 장자손의 有故時에는 부모 조부모의 제사를 형제 자매가 윤희 봉사하라는 것이라고 한 지적에도 유의할 필요가 있다(이광규, 1977: 370-371). 어쨌거나, 장자를 경제적으로 우대하여 봉사자로서의 지위를 인정한 것은 세습 재산의 균분 상속 관행을 점차 깨뜨리기 시작했다. 17세기 후반의 상속 문서에 잘 나타나 있는 바와 같은 장자 상속분의 지속적인 증가로 인해 그의 형제 자매들은 아주 적은 몫에 만족하여야 했다. 특히 딸들은 17세기를 지나는 동안 재산 상속자로서의 지위를 서서히 상실하고 있었다는 결론이 가능하다(이광규, 1977: 360-386).

한편, 자손을 얻어 제사를 지내고 혈통 집단의 영속성을 보장하기

위해 중시된 것이 결혼인 바, 조선 초 근친혼 금지와 그에 따른 족외혼의 일반화가 개혁 정책으로 추진되었다. 그러나 다른 한편으로, 사대부는 강한 계급 의식을 갖고서 낮은 사회 집단과의 결혼을 배제하는 '신분 내혼'을 결혼 전략에서 중요한 요소로 채택하였다. 이와 관련하여 최재석은 1630년의 山蔭 戶籍, 1756년의 谷城縣 호적, 1806년의 경상도 월성군 호적, 1825년의 대구 호적에 의거하여 조선시대의 가족 유형, 혼인 형태, 부부의 연령차 등을 시대와 신분 계급별로 고찰한 다음, 일반적으로 양반은 양반끼리, 상민은 상민끼리, 천민은 천민끼리 결혼하는 계급내혼제가 행해지고 있다는 결론을 내렸다(최재석, 1983: 484-504).

### II-3. 중국과의 비교를 통한 한국적 특성

도이힐러를 비롯한 역사 인류학적 접근은 고려에서 조선으로의 이행기에 이루어진 한국 사회의 발전 과정과 관련하여 종족 사회의 개념에 관심을 집중하는 한편 이를 중국사회의 유사한 특징과 비교하여 한국적인 특성을 조명하였다. 도이힐러가 보기에 한국 사회의 유교화에서 가장 근본적인 특징은 부계 종족제도 patrilineal lineage system의 발달로서, 한국은 중국보다도 더 엄격하게 구조화된 종족 제도를 이루었다는 것이다. 예컨대 장자상속 primogeniture은 명대 이후 중국에서는 오랜 세기동안 제 기능을 하지 못해 형제들에 대한 균분 상속이 기본 원칙이 되었지만, 한국의 경우에는 후기로 갈수록 長子 相續을 선호하는 경향이 두드러져 庶子는 물론 次子에게도 불리한 방향으로 혈통 범위 the descent calculation가 좁혀졌다는 것이다(Deuchler, 1992: 283-286).

도이힐러는 고려에서 조선으로의 유교적 변환이 점진적인 과정이었고 유교적 해석과 한국적 전통의 혼합이라고 규정지으면서, 그 결과 출현한 사회는 신유학자들이 사회 이론의 출발점으로 삼은 고대 중국의 원형 prototype과 다른 것으로서 유교적 사회에 대한 한국 고유의 버전 version이었다고 한다. 여기서, 한국적 전통의 특징적 요소로서 엘리트 지위의 결정과 재생산에서 모계 혈통이 지속적으로 갖고 있었던 힘을 지목한다. 이것은 부계친에 대한 유교적 강조와

대조되면서도 실제로는 오히려 부계적 혈통집단의 배타성을 강화했음을 지적한다. 그리하여 중국에서는 오히려 庶子가 後嗣의 자격과 상속 재산에 대해 嫡子와 같은 권리를 누리게 된 것과는 대조적으로 한국 사회에서는 서자들에 대한 차별이 커졌다고 한다. 또 중국에서는 송대 이후에 여성이 상당한 규모의 지참금을 갖고 와서 일정 수준 경제적 자립이 가능하고 재혼도 용이했지만, 한국의 여성은 중국의 여성보다 남편 가정에 더 의존하게 되었다는 것이다(Deuchler, 1992: 286-289).

이처럼 조선 전기 신유학자들은 유교적 모델을 한국 특유의 방식으로 해석하여 적용한 것이었고, 이 해석은 중국판 종족제도 the Chinese version of lineage system와는 현저하게 다른 가치를 함축한 것이다. 중국에서는 종족이 재산을 기초로 만들어진 반면 한국에서는 고도로 계층화된 사회로서 종족이 지위와 특권의 진수가 표현된 것 quintessential expression이었다. 남송에서는 유학 교육을 받은 엘리트들이 더 이상 관리 officeholder가 아니었지만, 조선조에서는 신유학자들이 사대부 관리로서의 위치를 확립했으며, 송나라에서는 세습 귀족의 전통이 과거제도에 의해 파괴된 반면, 한국에서는 왕조가 교체되었어도 세습 엘리트의 지위가 계승되어 사회와 정치에서 강력한 귀족제적 요소가 존속하였다. 귀족제적인 것과 관료제적인 것의 독특한 혼합은 조선조의 특징으로서 진정으로 중앙집권화된 권력의 성장을 막았다(Deuchler, 1992: 289-293).

중국과 한국의 차이는 사회조직에 관하여 신유학적 메시지를 읽는 방식에서 가장 두드러진다. 중국인들은 장자상속에 의해 영속화되는 大宗과 小宗에 대한 주희의 엄격한 체계를 무시하는 쪽을 선택했는데, 한국인들은 문자적으로 해석하여, 출생에 의한 귀속 지위를 좁히는 데에 적합한 구도로 보았던 것이다. 이리하여 조선의 신흥 관료들은 장기적으로 자신들의 사회적 지위와 정치적 권력을 높이기 위해 혈통 집단의 범위를 제한하였다. 정치권력과 지도력에 대해 사대부들이 주장하는 정당성의 근거는 유학 교육을 통해 자신들이 획득했다고 믿는 도덕적 소양이나 자질이지만, 이 획득된 자격을 사대부들은 사회적 자격이라는 더 근본적인 개념에 종속시켰다. 그레



서 과거 응시 등 관료 선발에는 평등주의적 기준이 적용되지 않고 사회적으로 인정받는 혈통 집단에서 자격이 입증된 자들에게만 주어졌으며, 예컨대 서자나 재혼 여성이 낳은 아들들을 제외시켰다. 그리하여 세습 지위와 학문적 성취에 대한 이중적 강조를 통해 과거 합격과 고위관직은 소수의 종족이 압도적 다수를 차지하게 되었다(Deuchler, 1992: 294-300).

이와 관련하여 송 준호는 중국과 한국의 과거 제도에 대한 흥미있는 비교를 했다. 과거제도는 능력 위주, 문호 개방 및 기회 균등의 제 원칙과 현실 사이에 괴리가 있기 마련이지만, 특히 조선시대의 과거는 그 괴리가 컸던 점이 양국의 과거제도의 비교를 통해 발견되는 가장 두드러진 현상임을 밝힌 것이다. 그러한 현상은 통치권자와 중간 특권층과의 역학적인 상관관계에서만 해석될 수 있다. 조선시대에는 국왕의 통치권이 상대적으로 약하고 양반층의 견제세력이 상대적으로 강했지만, 明清代의 중국에서는 천자의 통치권이 특권층에 비해 거의 절대적이라고 할 만큼 강했던 사실에서만 그 설명이 가능하다고 본다(송 준호, 1990: 485). 또, 송 준호는 조선시대의 지배계층 또는 특권층이 계층과 지역 상호간의 불균형을 더욱 심화시키는 방향으로 과거제를 변칙적으로 운영했다는 사실도 밝혔다. 진사의 씨족별 분포를 보아도 중국에서는 조선에서 보는 바와 같은 몇몇 씨족에 의한 독점적인 경향이 전혀 없었다는 것이다. 예컨대 조선에서는 300명 이상을 배출한 씨족이 다섯이나 되며, 150명 이상의 씨족만도 22 개나 된다(조선 시대 문과 급제자 총수는 14,600여명). 그러나, 중국에서는 명청대의 진사 총수 51,695명을 놓고 40명 정도의 몫을 차지한 씨족도 거의 없는 형편이라고 한다(송준호, 1990: 464-469).

김광역의 연구도 중국과 차이를 보이는 한국의 이러한 사회 조직상의 특성에 대해 대체로 의견을 같이 하고 있음을 확인할 수 있다. 예컨대 딸에게 가계를 계승케도 하는 중국과 달리 한국에서는 아들을 갖는 것이 조상이 되기 위한 가장 일차적인 요건이며, 종손의 지위나 장남에 의한 제사 상속의 원칙이 확고하며, 적어도 종교적 지위에서는 장남의 독점권이 보장된다는 점이 중국과 비교되는 특징으

로 언급되고 있다. 그러나 다른 한편으로 그의 연구는 그러한 한국적 특성이 근본적으로 어떻게 조상 숭배의 개념이나 제사 행위에 담긴 가치관의 차이 등과 연관되는지에 대해서도 주목하고 있다. 그에 의하면 씨족이나 친족집단의 조상이 되기 위한 요건이 중국에서는 물질적 유산이나 경제적 재화 획득 등 경제적 성공인 데 비해 한국에서는 아들을 갖는 것과 학문적 도덕적 명성이나 관직 등을 통한 사회적 지위 확보와 같은 정치적 사회문화적 성취이다(김광역, 1988: 17-39).

그리하여 한국에서는 “현세에서의 사회적 지위가 자손의 사회적 지위에 중대한 영향을 미칠 뿐만 아니라 본인의 死後世界에서의 신분과 지위에도 그대로 적용되는 것으로 믿어진다.”(김광역, 1988: 21) 김광역은 이러한 차이가 조상에 대한 문화적 개념의 특성에 기인하는 것으로 분석하면서, 한국에서는 중국에서처럼 위토 등 재산의 존재 여부를 조상의 자격을 결정짓는 요소로 보지 않음을 지적한다. 장남 혹은 종손은 조상 숭배에 관한 종교적 지위를 보장받으며, 사회적 지위가 우세한 차남 이하는 동족 분파를 이루어 그 시조가 될 수 있을 뿐이다. 동족 분파도 중국에서처럼 경제적 재산이 아니라 사회적 지위에 의해 결정되며, 조상과 자신을 동일시하는 관념이 강하다. 그리하여 조상의 지위가 특정 개인의 명예에 그치지 않고 후대 자손들에게 정치적 권력과 사회적 지위의 확보 문제와 직결되었으므로 누명을 입은 조상이 있으면 자손들이 그 伸冤運動을 위해 진력하지 않을 수 없었다고 한다(김광역, 1988: 17-39).

### III. 한국 유교 문화의 현대적 전개와 도시 중산층 가족

#### III-1. 전통과 근대, 儒教的 緣故主義와 宗族

개항과 갑오경장, 일제 강점, 남북 분단 상황 하의 산업화와 민주화 등으로 이어지는 한국 사회의 급격한 변화는 한편으로는 정치 경제적 근대화와 근대적 가치의 내면화가 강조되고 실현되는 시기였다. 이러한 상황에서 식민지 시대와 해방 이후 전통 문화는 시대적

과제로서의 근대화에 장애가 되는 것으로 비판받기도 하였다. 그러나 이러한 상황에서도 仁義와 忠孝 등의 유교적 가치와 그에 입각한 가족 친족 관계 등을 포함한 유교 문화적 특성은 전통문화의 핵심을 이루는 것으로서 한국인의 문화적 정체성 형성에 큰 부분을 차지하였다. 그리하여 현대 한국인들의 일반적인 자기 정체성은 유교의 전통적 가족중심 문화와 서구의 근대적 개인주의 문화가 혼합된 상태에서 개인과 집단의 역사적 경험에 따라 다양한 형태로 구성되고 변형되어 왔다고 할 수 있다(조옥라 외, 2003:3-5).

특히 緣故主義 또는 人脈과 같은 사적 관계나 전통적인 집단주의 정서는 정보화 세계화가 진행되는 현재에도 여전히 한국인이 지닌 문화적 정체성의 주요 기반이 되고 있으며 정치와 경제 등 현실적 상황 전개에도 상당한 영향을 미치고 있다. 이것은 한편으로 한국 사회에서 이루어진 근대화가 독립적이고 부강한 근대 국가 건설이라는 민족주의적 또는 집단주의적 가치가 강조된 것이어서, 서구에서와 같이 자유로운 주체로서의 근대적 개인의 성장과 시민 의식의 형성이 불충분한 점도 작용한 결과라고 분석할 수 있다(조옥라 외, 2003:5-6). 그러나 전통적인 관계의 현대적 재생산은 구체적인 역사적 상황에 대한 적응이나 저항, 또는 대안적인 삶의 양식을 추구하기 위한 전략적 자원으로 선택되고 구성된 것임을 의미하는 것으로도 해석할 수 있다(김광역, 2000: 8-9).

김광역에 의하면 이러한 전통적 연고 관계는 국가와 지방 조직, 정치경제적 중심부와 주변부, 다양한 부류의 개인 등 여러 차원에서 구체적 역사적 경험을 통해 조장되고 이용되고 전략적으로 채택되는 것이고 공적 영역에 대항하는 대안적 삶의 공간 형성이기도 한 것이다. 예컨대, 식민지 상황 하에서의 연좌제 등을 통한 통제 강화와 일제에 대한 저항운동, 그리고 해방 후 이승만 정권 하에서 친일 세력과 전략적 제휴를 피하면서 정치 자원화된 전통적인 연고 관계에서 보듯이 정부와 개인이 모두 사적 연고 관계를 활용하였던 것이다. 또, 군사 정권 하에서 이루어진 정경유착과 지연 학연 등의 강조, 정부와 회사에서의 연좌제 적용, 기업문화와 종교집단 내의 상황들도 사적 관계의 강화에 기여했으며, 최근 외환위기사태 등 경제

적 위기는 혈연의 중요성을 더 절감시킨 계기가 되었을 뿐 아니라 현대화와 탈근대주의마저도 새롭게 부상하는 가족주의와 신부족주의의 등장에 일조하게 됨을 본다. 요컨대 전통적 관계의 현대적 재현은 새로운 조건에 대한 적응 양식의 추구라는 관점에서 이해되어야 할 문화현상인 것이다(김광억, 2000: 26-41).

전통적 연고 관계에 대한 이러한 이해는 宗族의 문제를 탐구하는 데에도 그대로 적용될 수 있는 좋은 예라고 할 수 있다. 종족 세력은 일제 강점기와 남북 분단 상황 하의 국가 재건 과정에서 국가 권력으로부터 비판과 부정의 대상이 되었지만, 그런 가운데에서도 자신의 공간을 확보하기 위해 전략적인 반응을 해 왔다. 전통적인 유교 문화를 보여주는 종족은 국가 주도의 근대화와 도시화에도 불구하고, 지방 정치의 장에서 그 영향력을 무시할 수 없는 정치자원임을 확인시키면서 자신의 정치 경제적 이익을 위해 오히려 더 강화된 모습을 보여주기도 한다. 그러나 종족은 단순히 정치 경제적 이유에서만 제기되는 것이 아니다. 그것은 이념적 문화적 차원에서도 注視의 대상이 되고 있는 것으로서, 세계화와 국가권력에 대항하여 문화적 정체성 또는 문화적 민족주의 성향이 강화되는 흐름과도 맥을 같이 하는 것이다(Kim, 1996; 김광억, 2002).

### III-2. 한국 유교문화와 도시 중산층 가족

조선 후기에 유교 제사를 중심으로 한 가족 이념은 양반뿐 아니라 상민층에게도 파급되어 전통적인 직계가족 제도를 확립시켰다. 현대 한국사회에서 도시 중산층에게서 발견되는 가족 또는 친족과 관련된 관념이나 행동 양식에 관심을 갖는 것도 그들이 사회 문화 변동을 주도하는 계층으로서 그 영향력이 적지 않을 것이라는 판단 때문이다. 도시 중산층은 또한 7-80년대 진행된 사회 경제적 변화로서 가족과의 관계에 중요한 도시화와 계층화 과정을 모두 반영하고 있는 집단이기도 하다. 이러한 도시 중산층의 가족 문제와 관련된 중요 논점은 핵가족화 논쟁과 관련된 가족 형태의 변화에 대한 문제와 부부관계와 부모 자녀 관계에 있어서 가족주의 이념으로부터 개인주의적 가족 관계로 변화했는지의 문제로 정리될 수 있다(김해

숙 외, 1999).

핵가족화 논쟁은, 핵가족형 가구형태의 비율이 증가했다고 하여도 직계가족의 원리는 지속되고 있다는 의견과 가구 구성상의 핵가족화가 문화적 이념체계로서의 가족 개념의 변화로도 이어지고 있다는 반론으로 요약된다. 결혼한 장남이 같은 도시에 살아도 부모와 함께 한 가구를 이루며 살거나 그렇게 살아야 한다는 의식이 많이 약화되어 있음은 가족 개념의 변화를 보여주는 예이다. 그러나 이러한 변화를 인정하더라도 그것이 개인의 사적 생활을 중시하는 서구형 핵가족의 개념과는 확실히 다르고, 또 여러 연구들이 동의하듯이 한국의 가족이나 친족구조에까지 직계가족의 원리가 남아 있다. 예컨대 장남은 집안을 대표하는 역할을 아버지로부터 물려받으며, 결혼한 아들은 그 부모와 한 집 식구이지만 결혼한 딸은 시집 식구가 된다고 여기며, 아들은 결혼 후에도 부모의 보조를 받는 것을 당연시한다(김은희, 1994). 따라서 가족 개념에 관한 본질적인 변화가 일어나고 있음에 유념해야 하지만, 그렇다고 서구형 핵가족 형태로 바뀌지는 않았으며 전통적인 직계가족의 원리가 변형된 형태로 존속하고 있다고 봐야 할 것이다.

이와 함께, 가구나 가족의 구성 변화를 가족 밖의 정치 경제적 사회 변동과 관련시켜 파악할 필요가 있다(김광익, 2002: 316 ff.). 부부간이나 부모 자식간 등 가족 관계에 대해서 그 전반적인 변화의 방향을 사회변동에 따른 서구적 개인주의화로 보는 많은 연구들은 가족과 사회간의 상호관련의 측면에서 접근했다는 점에서 일정한 의의가 있다고 하겠다. 사회경제적 변화와 정치적 민주화로 인하여 가족관계가 위계적이고 권위주의적 인간관계 대신에 개인주의화되고 전통적 가족주의 이데올로기는 해체되고 있다는 해석이 가능하다. 예를 들어 출산률 저하와 함께 한국 사회의 가족관계의 중심점이 부모자녀 관계에서 부부 관계로 변화하고 있으며, 부부간의 역할 분담이 가사노동 분담을 비롯하여 평등주의적 수평적 관계로 바뀌고 있으며, 부부간의 애정이 중시되는 가치관 변화로 인해 이혼이 증가하는 양상 등 서구 핵가족을 모델로 한 분석이 가능하다(김혜숙 외, 1999: 7-9).

그러나 이에 대해 반론할 수 있는 측면도 동시에 존재한다. 경제 부양자로서의 남편의 역할과 집안 살림과 어머니로서의 아내의 역할이라는 부부간의 역할 분리가 강하게 나타나고 있으며 부부관계가 서구형의 애정적 관계와는 다르다는 점, 부부간의 전통적인 역할분리에서 경제적 능력보다 집안을 대표하는 가장의 역할은 아내의 취업과 경제적 지위 향상으로 변화되지 않는 것이라는 점 등이 그러한 예에 속한다(김은희, 1993). 특히 한국의 도시중산층 전업주부는 서구 산업사회에서 보는 주부의 애정적 역할과는 달리, 가족의 사회적 지위 향상을 도모하는 도구적 역할을 담당하고 있으며, 그들의 활동 범위는 지역사회, 친족관계, 자녀교육, 투자 및 재산관리 등의 영역에까지 확장되고 있다. 따라서, 한국 도시중산층의 부부간 역할 분리를 서구 부르조아 문화에서 보는 공사 영역 분리 모델을 가지고 분석하기는 어려운 것이다(문옥표, 1992; 김은희, 1995).

부모자녀관계에 있어서도 전통적 가족보다는 부부 중심적이지만 아직은 부모자녀 중심이라는 지적이 가능하며, 기러기 아빠 현상도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 대체로 부모는 자녀에 대해 과보호나 과잉기대의 대상으로 삼고 독립된 인격체로 보지 않고 종속적인 관계를 유지하면서, 자녀의 학과공부와 직업선택, 혼인에 이르기까지 지나치게 개입하고 있음을 본다. 제사의 중요성은 약해졌지만, 남편은 물론 자식의 사회적 위치 확보가 집안의 계층상승을 위해 크게 중시되고 있으며, 이를 위한 보조가 아내와 어머니로서의 역할로 강조된다(김은희, 1995).

도시중산층 가족에서 여성의 취업이 늘고 남성이 가사와 육아에 참여하는 경향이 늘어나면서 남성의 가족 역할에 대한 학문적 관심도 늘고 있다. 이는 가족과 가족 밖 사회 영역의 연관관계와도 관련된 문제인데, 서구의 자본주의와는 다른 한국의 자본주의 체제가 고려되어야 한다. 예컨대 가족문화를 강조하면서도 치열한 경쟁 논리가 강요되는 기업문화가 가장의 역할을 중시하는 중산층의 가부장제와 어떻게 연관되어 있는지 살펴보아야 한다. 일을 가정생활보다 우선하도록 하는 기업문화의 일 이데올로기는 집을 대표하는 가장으로서의 역할을 다하기 위해 바깥일을 통해 사회적 위치의 확보에 힘

써야 하는 한국의 전통적 유교문화와 관련된다. 그리하여 아버지가 가정에 부재함으로써 부권은 약화되고 모권은 강화되는 현성이 현대 부모자녀관계의 한 특징이 되기도 한다(김혜숙 외, 1999).

가족 내에서의 부권 약화와 모권 강화 현상은 중국의 가족관계를 연구한 울프가 명명한 '자궁가족(uterine family)'과 관련해서도 이해할 필요가 있다. 여기서 자궁가족은 남편을 제외한 아내와 그 자녀들로 구성되는 것으로서, 결혼한 여자는 이들 자궁가족원과 남편을 시부모, 시동생, 시누이 등 시집식구들과 경쟁과 갈등 관계로 보게 된다. 남편은 결혼 초기에 부모의 배경으로 힘이 강하나 들어가면서 약해지고 소외되는 반면, 여성은 점차 장남을 비롯한 자식들과의 감정적 유대관계를 개발하고 그들의 성장과 함께 아들을 조정하고 가족관계에서 막강한 영향을 행사하게 된다는 것이다(임돈희, 1997: 123-4). 그러나 자녀와의 관계와 관련하여 이러한 전통적인 아버지 역할과 함께 최근 새롭게 변화되고 있는 점도 발견되고 있어 주목을 요한다. 그것은 부성과 관련한 문화적 기대의 변화에 상응한 것으로서, 아버지가 자녀양육과 교육에 적극적으로 참여하고 자녀들의 삶에 유의미하게 개입하려고 하면서 일과 가정의 조화를 꾀하는 방향으로 변화하고 있는 것이다.

#### IV. 결 론

지금까지 우리는 현대를 사는 한국인에게 정체성과 관련한 중요한 물음인 한국 유교 문화에 대한 역사학적 인류학적 연구결과와 현대 한국의 가족에 대한 인류학적 접근의 흐름을 정리하는 방식으로 검토해 보았다. 인류학적 시각과 관련하여 종교는 상징을 중심으로 한 문화체계로서 개인의 주관적 관념세계의 표현임과 동시에 사회적 세계와의 상관관계 안에서 파악되어야 하는 것이다.

한국유교문화에 대한 역사학적 인류학적 접근은 유교문화 중에서도 한국적 역사적 특징을 이해하는 데에 중요하며, 또한 한국 유교의 특징이 되는 실천지향성이나 예학적 관심에 대한 깊이 있는 이해를 위해서도 유용하다. 동시에 중법과 제사가 어떻게 사회 경제적

차별구조와 연관되는지에 대해서도 역사적 흐름과 함께 파악할 수 있었다. 중국과 비교한 한국적 특성을 살펴보면 특히 한국인은 재물보다는 사회적 지위와 명예 등 정치적 정신적 가치에 대한 강한 관심을 보여주고 있음이 확인된다. 이것은 차별구조를 강화하는 방향으로 작용할 수도 있지만, 좀더 자유롭게 인격적 가치를 내면화하고 상호 존중하는 가운데 인간적인 공동체를 형성해 가는 데에 소중한 자원이 될 수도 있을 것이다.

근현대 한국사회의 근대화 과정과 도시화, 산업화, 탈근대화, 세계화 등의 경험을 겪으면서 우리는 전통적 유교적 가치가 어떻게 국가나 기업체, 지방 세력이나 친족, 종족, 가족을 비롯한 다양한 집단과 개인 등을 통해서 전략적으로 선택되거나 배제되고 활용되었는지 주목하여 보았다. 현대의 한국 유교문화는 새로운 역사적 상황과 경험을 통해서 약화되는 양상을 보이는 면도 있고 반대로 강화되는 양태를 나타내는 경우도 있으며 그밖에도 변형된 형태로 존속되는 모습을 볼 수도 있다.

그것이 어떤 것이든 나 또는 우리의 정체성을 이루는 것으로서 이해되어야 한다. 그러한 이해의 과정을 충분히 거친 다음에 발전적으로 살려나가야 할 것과 용감하고 진실하게 극복해야 할 것을 분별해 내고 이어서 적절한 방법이 모색되어 실천하는 작업이 뒤따라야 할 것이다. 그리하여 종교학을 비롯하여 역사학적 인류학적 작업 등 다양한 접근을 통해 시도되는 한국 유교 문화에 대한 이해는 나 또는 우리는 누구인가 하는 개인적 집단적 정체성에 관해서, 그리고 나 또는 우리는 어떤 존재로 되어야 하는가 하는 정신적 문화적 형성에 관해서 통합적으로 이해하고 설정하는 작업에 중요한 도움을 줄 것으로 기대한다.



## 참 고 문 헌

- 금장태, 1996 『유학사상과 유교문화』, 전통문화연구회.
- 금장태 외, 1986 『한국종교 사상사 II』, 연세대학교 출판부.
- 김광역, 1988 “조상숭배와 사회조직의 원리,” 김광역 외, 『민족과 문화(I. 민속 종교)』, 정음사, pp. 17-41.
- \_\_\_\_\_, 1994 “문화공동체와 지방정치: 씨족의 구조를 중심으로,” 『한국문화인류학』 25: 116-182.
- \_\_\_\_\_, 2000 “전통적 관계의 현대적 실천,” 『한국문화인류학』 33(2): 7-48.
- \_\_\_\_\_, 2002 “국가와 사회, 그리고 문화: 가족과 종족 연구를 위한 한국 인류학의 페러다임 모색,” 『한국문화인류학』 35(2): 303-336.
- 김혜숙 외, 1999 “한국 가족/친족 연구의 쟁점: 도시중산층과 제주도 가족/친족에 대한 연구를 중심으로,” 『가족과 문화』 11(1): 1-22.
- 김은희, 1993 “일, 가족, 그리고 성역할의 의미,” 한국사회사연구회 편, 『한국근현대가족의 재조명』, 문학과 지성사, pp. 81-120.
- \_\_\_\_\_, 1994 “도시중산층에서의 핵가족화와 위계관계변형의 문화적 분석,” 『한국문화 인류학』 25: 183-222.
- \_\_\_\_\_, 1995 “문화적 관념체로서의 가족: 한국도시중산층을 중심으로,” 『한국문화 인류학』 27: 183-214.
- \_\_\_\_\_, 1997 “신중산층의 일, 가족, 그리고 성역할의 의미,” 『성, 가족, 그리고 문화: 인류학적 접근』, 집문당, pp. 235-271.
- 문옥표, 1992 “도시중산층의 가족생활과 주부의 역할,” 『도시중산층의 생활문화』, 한국정신문화연구원, pp. 57-103.
- 송준호, 1990 『조선사회사연구』, 일조각.
- 이광규, 1977 『한국가족의 사적 연구』, 일지사.

임돈희, 1997 “한국조상의 두 얼굴: 조상덕과 조상탓.” 『성, 가족, 그리고 문화: 인류학적 접근』, 집문당, pp. 105-131

조옥라 외, 2003 “한국인의 문화적 정체성에 내재된 전통과 근대의 문제: 집단과 개인의 문제를 중심으로,” 『한국문화인류학』 36(1): 3-42.

최 재석, 1983 『한국가족제도사연구』, 일지사.

Deuchler, Martina, 1992 *The Confucian Transformation of Korea*, Cambridge(Massachusetts) and London: Harvard University Press.

Kim, Kwang-Ok, 1996 “The Reproduction of Confucian Culture in Contemporary Korea,” Tu Weiming ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Cambridge Mass: Harvard University Press, pp. 202-227.

Lambek, Michel ed., 2002 *A Reader in the Anthropology of Religion*, Malden Mass: Blackwell Publishers.

< Abstract >

## Confucian Culture and Family In Korea

Shim, Paek-Seop

This paper deals with the results of historical anthropology and anthropological approaches into modern family in Korea. Religion, the cultural system of symbolism, needs to be understood not only as the individual expression of subjective ideas but also as the social expression within interactive relationship.

The historical anthropological approach into Confucian culture in Korea is important for discerning the distinctiveness of Korean Confucianism in historical context and for deeply understanding the emphasis on practical aspects and liturgical interest which are the characteristics of Korean Confucianism. We also explored the historical context about how agnatic principle and ancestral cult had been connected with socio-economic discrimination system. Compared with Chinese Confucianism Korean Confucianism distinctively showed much more interest in the political and psychological values including social status and prestige than in the material values.

As Korea experienced modernization, urbanization, industrialization, post-modernization, and globalization the traditional Confucian value systems in Korea were selected or excluded or used strategically on the individual level and the various level of groups such as state, enterprises, local societies,

kin, lineage, and family. Recently Korean Confucian culture in family shows both continuity and discontinuity through new historical situations and experiences. Obviously, traditional Confucian family system seems to weaken as modern westernized concept of family has been continually introduced and Korea has succeeded in its economical industrialization and political democratization. However, it is also convincing that traditional Confucian concepts and the Confucian principle of family have continued or changed its form to the adaptable one in the situation of Korean capitalism and enterprise culture.

Key Words: historical anthropology, Confucian culture in Korean history, agnatic principle, ancestral cult, discrimination, the continuity and discontinuity of Confucian family principle