

유가 여성관의 이론 배경과 그 현대 사회적 성찰

류 인 희
(연세대학교)

I. 기존 연구의 문제들

17,8세기 조선조의 한 유학자는 죽은 아내를 생각하는 시(憶亡妻)를 다음과 같이 읊은 바 있다.

“지난 일 아득하나 한 마당 꿈이로세/ 새 봄 풍광이 더욱 처량하게 하네/ 한평생 오래 떨어져 산 것 옛 일로 돌아가고/ 반평생 은정(恩情) 마음 깊이 스며드네// 문 밖에 미풍 불면 신발 끄는 소리 같고/ 처마 끝 달 비쳐오면 화장하기조차 수줍어 하던 모습 떠올라라/ 지독한 줄음 귀신 또한 잠 못 이루는 노인에게 쫓겨가니/ 흰 머리는 내일 아침 얼마나 더 자랐을까(張大臨. 六宜堂逸稿).

조선 사회에 깊이 영향 준 신유학의 晦庵 朱熹는 이보다 5,6세기 전에 어미를 일찍 여윈 딸을 그의 제자에게 시집 보내면서 그에게 다음과 같은 글을 보낸 적이 있다.

“이 딸이 덕행이 높은 가문의 현자를 섬기는 이에게 시집갈 수 있게 되어서 참으로 너무나 다행스럽네. 그러나 어린 나이에 어미를 여위어서 禮敎에 부족한 점이 많네. 가난한 집안이라 예물도 풍부하게 갖추 수 없는 것이 몹시 부끄럽고 한탄스럽네. 사돈 마님의 뜻에는 필시 거칠 것으로 생각되시겠으나, 지어미의 예(婦禮)로서 뵈 수 없는 것은 또한 자네(直卿)에게 의뢰하니 조만간 함께 상세하게 말함으로써 소홀히 하지 않게 되었으면 좋겠네”(朱子文集 續集I. 答黃直卿書).

이 두 사례는 시대와 사상을 넘어서 지아비의 아내 생각이 얼마나 애뜻하고 아비의 자식 사랑이 딸이라고 해서 다를 리 없이 살을 에이는 것 같음을 보여주는 대목이다.

그럼에도 불구하고 일반적으로 이른바 유교적 여성관이 기본적으로 家父長 중심의 男尊女卑 式으로 되어 있기 때문에 유교 사회에서의 여성은 모든 면에서 원천적으로 제약을 받아왔다고 비판되고 있다. 이제 유교에서 여성이 사회적으로 어떤 의미를 갖는다고 보았는지를 알아보는 하나의 좋은 방법은 이와 같은 기존의 비판적 견해가 지적하는 유교 여성관의 문제점들부터 재검토해 들어가는 것이라고 생각한다.

유교 또는 유교적 여성관에 대해서는 유교 경전의 기본 자료를 어느 정도 제시하며 비판적 평가에 이름으로써 매우 설득력 있어 보이는 연구들이 이미 나와 있다. 예를 들면 정세화의 『한국여성교육이념 연구』(1994) 같은 것이 그 대표적인 것이다. 그런데 이런 연구들을 조금만 주의 깊게 들여다보면 그 시대의 역사적 조건을 감안함 없이 단지 오늘의 잣대로서 비판하고 있는 것을 바로 발견하게 된다. 이런 경우 그 오늘의 입장이 얼마나 정당한지 또 그것이 우리의 실존적 삶의 현실을 얼마나 고려한 실질적 기준인지에 관해서 철학적 반성이 요구됨은 물론이거니와 그 이전에 공정한 작업이라고 보이지 않는다. 여기서 철학적 반성이라고 함은 남성과 여성의 대결과 그 일방의 혁명적 승패의 논리로 귀결되기 쉬운 논의 방식에 대해 근원적으로 반성하는 것을 말하는데 공교롭게도 이런 반성은 결국 유가철학의 인간론이나 존재론적 성찰을 필요로 할 수밖에 없다는 생각이다. 인류 철학사에서 유가만큼 인간의 문제를 인간의 입장에서 충실히 논한 오랜 철학적 전통을 만나기가 그렇게 쉽지 않은 까닭이다. 그리고 이 경험은 결코 실패일 수 없는 것이다.

그러나 이 글의 주제는 유교 여성관에 대한 기존 연구들의 평가 기준을 반성하는 것이 아니라 거기에서 비판하기 위해서 인용한 유가철학의 여러 명제와 관념들을 더 자료를 보완하여 문맥상에서 재해석하는 문제이다. 이것은 유학 가운데서도 특히 중국 송대 이후 등장하는 신유학에 대한 기존 인식을 교정하려는 뜻을 포함하여 인간 해방과 성 대결적 문제 의식 속에 숨어 있는 여러 문제점들을 차라리 유가적으로 성찰하기 위한 발판을 마련하기 위한 것이다. 그러기 위해서 여기서는

기존 연구에서 일방적으로 설명하는 가운데 나타나는 명백히 그릇된 가설들, 예를 들면 유교 성차별의 근거 이론으로서 신유학의 理와 氣를 대립적으로 설정하여 놓고서는 대체적으로 주희 즉 朱子의 理學은 남녀 차별의 이원론이고 氣哲學은 남녀 평등의 일원론이라고 주장하는 것 같은 데서 인용되는 유가의 제 이론의 본래의 논의대로 이끌어 가고자 하는 것이 이 글의 주제이다.

II. 古代 儒家 여성관의 문제들

과연 유교를 종교로 볼 것인지는 쉽게 결론내기 어려운 문제이다. 이 말을 하는 까닭은 오늘 유교를 하나의 종교로서 인정받으려는 노력들에 대한 문제 제기이기도 하지만 유교를 종교로 보기에 여러 문제점이 있는 그만큼 다른 한편으로 철학적으로 다른 많은 장점을 갖고 있음을 밝히려는 것이다. 그리고 그 장점 가운데 두드러진 것은 초월적이거나 신비적인 힘을 敬遠하는 유가의 일반 경향과 그 속에서 돋보이는 인간 중심주의 및 합리정신이다. 孔子와 孟子의 이념은 어짊이고 “사랑은 사람의 마음의 본질이고 합리적 방법은 사람의 갈 길의 바른 것(仁, 人心也; 義, 人路也.)”(孟子. 告子 上)이라는 것이 그들 철학의 주요 이론이었다. 그리고 “공자는 怪異, 勇力, 叛亂과 鬼神을 말하지 않았다(子不語怪力亂神)”(論語. 述而)와 “군자가 道를 배우면 사람을 사랑하게 된다(君子學道則愛人)”(論語. 陽貨)와 같이 합리적 방법을 통해서 사랑을 실천하려는 것이 유가철학의 기본 입장이었다. 우리는 유가의 여성관을 알아보는 데 있어서도 언제나 이런 유가철학의 기본 정신을 상기할 필요가 있다. 그리고 오늘의 여성관을 성찰하거나 과거 유가의 여성관을 수정 보완하는 작업을 하는 데 있어서도 이런 유가의 입장은 당연히 중시되어야 한다는 생각이다. 이것이 유가철학의 여성관을 정당하게 이해하는 방법이자 그 오늘의 의미를 깨내는 지름길이라고 보는 것이다.

공자는 인간의 문제에 골몰하였을지라도 여성만을 독립적으로 다룬 것은 없다. 다만 『논어』 가운데 다음과 같이 지나가는 말로 ‘女子’라는 단어를 한번 언급한 적이 있을 뿐이다.

“오직 여자와 소인은 그들과 공존하기에는 어려운 바가 있으니 친근히 하면 무

레하고 소원히 하면 원한을 품는다(唯女子與小人爲難養也, 近之則不孫, 遠之則怨)” (論語. 陽貨).

주자는 뒷날 공자의 여성관의 일면을 보여주는 것 같은 이 부분을 주석 하면서, 본문의 ‘小人’만을 관청의 심부름꾼과 하인(僕隸下人)이라고 풀이하였다. 그리고 나서 그는 “군자가 하인과 하녀(臣妾)에 대해서는 정중하게 임하고 자애 하게 먹여 살리면 이 두 가지 환난이 없을 것이다”라고 말함으로써 본문의 ‘여자’는 하녀이거나 일반 명칭으로서 남녀 하인을 일컫는 단어 이상의 뜻을 두지 않았다. 다시 말하면 주자는 공자가 말하는 ‘여자’와 ‘소인’을 각기 집안 하인과 집밖 관청 심부름꾼을 일컫는 말이라고 풀이해주었을 뿐이다.

한편 공자는 女子라는 말 이외에 ‘婦人’이란 단어를 쓴 바 있다. 그는 舜임금이 5인의 좋은 신하로서 세상을 다스렸고 周나라 武王이 ‘나는 다스리는 신하 10명이 있었다’고 말한 것을 두고 “인재를 얻기가 쉽지 않다는 뜻이 아닌가”라고 반문하면서 “그 10인 중에 婦인이 있기 때문에 실제로는 9명이다(有婦人焉, 九人而已)”라고 설명한 바 있다(論語. 泰伯). 여기서 말하는 부인은 무왕의 어머니 아니면 무왕 자신의 부인을 가리키는 것으로서 그녀를 신하의 숫자에 포함시키지 않는다는 것이다. 이를 두고 유교의 여성관을 함축하는 이들이 공자가 부인을 신하의 숫자에도 넣지 않고서 무시하였다고 평할는지 모르지만 이것은 부인을 신하의 반열에 넣지 않고 오히려 높여 본 것이고 또 이 글의 주제는 어디까지나 신하를 얻는 문제이다. 주자도 “인재를 얻기가 어렵다는 것은 아마도 옛말(古語)인데 공자가 그렇다고 수긍한 것이다”라고 간단히 주석하고 있을 뿐이다. 그리고 위의 사실은 오히려 동양에서 여성이 정치(內治)에 참여한 공식 기록으로 보아도 좋을 대목이다. 무왕의 주나라는 공자가 흠모한 문화국가로서 그의 사상적 기반이 되었음은 주지의 사실이다.

우리에게 유교식이라고 익히 알려진 順從 같은 여성의 덕목이나 부부 윤리로서 夫婦有別이 나오는 것은 『맹자』이다. 『맹자』에는 이른바 “순종을 바른 도리로 삼는 것이 부녀의 길이다(以順爲正者, 妾婦之道也)”라는 말이 있고 夫婦有別을 포함하여 이른바 五倫이 그대로 언급되어 있다. 그리고 이것은 유가의 차별적 여성관을 보여주는 결정적 증거로 여겨질 만하다. 그러나 이런 평가가 단순한 비판에 머물지 않고 창조적인 결과로까지 이르기 위해서는 먼저 그 덕목들을 문맥상에서 사실대

로 알아보려는 인내가 필요할 것이다.

『맹자』에서 順從이 언급된 구절을 살펴보면 그 전체 주제는 여성이 갖추어야 할 덕목 문제가 아니라 大丈夫 즉 男性의 덕목 문제였다. 禮에 기초하지 않고 단순한 물리적 힘에 근거한 위엄만 가졌다고 해서 사나이(남성)라고 볼 수는 없다는 것이 이 구절의 주제이고 이를 설명하기 위해서 부수적으로 예든 것이 여성의 순종이었다.

“경춘이 말하였다. 공손연과 장의는 어찌 진정 대장부가 아니겠는가. 한번 노기를 발함에 제후들이 모두 두려워하고 가만히 있음에 천하가 태평해진다. 맹자가 말했다. (물리적 힘의 위엄만 가진) 이것을 어찌 대장부라고 할 수 있겠는가. 그대는 禮를 배우지 않았는가. 남자(丈夫)가 관례를 행할 때에는 아버지가 혼도(命)하고 여자가 출가할 때에는 어머니가 혼도하니, 문에서 딸을 보내면서 계율을 주어 말하기를 ‘너의 집(女家: 시집)에 가면 반드시 공경하고 반드시 경계하여 남자(夫子)를 어기지 말라’고 하니, 순종을 최대의 원칙으로 삼는 것이 부녀의 길이다. (그러나 남자의 길은) 마땅히 세상에서 가장 큰 집(廣居, 즉 仁)에 머무르고, 세상에서 가장 정확한 자리(正位, 즉 禮)에 서고, 세상에서 가장 밝은 큰 길(大道, 즉 義)을 가되, 뜻을 얻게 될 때에는 백성과 함께 대도를 따라 나아가고 뜻을 얻지 못할 때에는 혼자서라도 자기 자신의 원칙을 견지하여 富貴가 나의 마음을 혼란스럽게 할 수 없고 貧賤이 나의 뜻을 변하게 할 수 없으며 威武가 나의 지조를 꺾을 수 없는 것, 이와 같은 것을 일러 대장부라고 하는 것이다”(景春曰: “公孫衍·張儀豈不誠大丈夫哉. 一怒而諸侯懼, 安居而天下熄.” 孟子曰: “是焉得爲大丈夫乎. 子未學禮乎. 丈夫之冠也, 父命之; 女子之嫁也, 母命之, 往送之門, 戒之曰: ‘往之女家, 必敬必戒, 無違夫子.’ 以順爲正者, 妾婦之道也. 居天下之廣居, 立天下之正位, 行天下之大道; 得志, 與民由之; 不得志, 獨行其道. 富貴不能淫, 貧賤不能移, 威武不能屈, 此之謂大丈夫”) (孟子. 滕文公 下).

주자도 여기서 맹자가 전하려는 의사는 남자의 조건에 관한 것이었다고 다음과 같이 설명해주었다. “여자는 데리고 다니는 사람(從人)이기에 順從이 바른 길이 된다. 생각건대 (공손연과 장의) 두 사람은 주책없이 남에게 아첨하고 구차하게 남의 맘에 들도록 하여 權勢를 흠쳤으니 그것은 여자(妾婦)의 順從의 길이지 장부의 일이 아니라고 말한 것이다”(孟子. 朱子 注).

당시의 사회 정황은 여성이 남성에게 생을 의탁하고 그를 따라서 살아갈 수밖에 없었던 시대이다. 이런 시대에 여성의 바른 길을 순종이라고 한 것은 맹자의 입장이라기보다 일종의 관습적 덕목을 그대로 옮긴 것이라고 할 수 있다. 여기서 중요한 것은 남성의 덕목에 관해서 맹자가 반성을 시도했다는 점이다. 즉 힘셈 정도를 남성의 덕목으로 여기던 시대에 어떤 조건이 갖추어지지 않는다면 그런 것은 얼마든지 순종과 다를 바 없는 것으로 되어버리고 만다는 것이 논의의 시작이다.

엄밀히 말해서 남자가 성인이 되고 여자가 시집갈 때에 각기 그 아버지와 어머니가 훈도하는 것은 약간의 풍속의 변화가 있을지라도 기본적으로 『儀禮』의 「士冠禮」나 「士婚禮」를 그대로 옮긴 것에 지나지 않는다. 특히 여성의 갈 길로서 든 順從은 『의례』를 그대로 옮긴 것에 지나지 않는다. 그러나 여기에서 맹자가 남자의 길로 열거한 “마땅히 세상에서 가장 큰 집(廣居, 즉 仁)에 머무르고, 세상에서 가장 정확한 자리(正位, 즉 禮)에 서고, 세상에서 가장 밝은 큰 길(大道, 즉 義)을 가라는 것(居天下之廣居, 立天下之正位, 行天下之大道)” 등은 이전에 없던 새로운 내용이라고 할 수 있다. 그리고 여성의 덕목에 관해서는 아직 반성이 이루어지지 않은 채 남겨진 상태였다. 그래서 儒家에게 미루어 기대하기로는 남자의 길만 새롭게 만드는 데서 머물지 말고 이를 확대하든지 하여 여성의 길을 새롭게 세워주는 일이다. 그리고 이것은 유가가 해야 할 오늘의 과제일는지 모른다.

앞으로의 창조적인 논의를 위해서 이 문제와 관련하여 다음 두 가지를 확인하는 것도 좋을 것이다. 하나는 당시 사회적 특징으로서 맹자의 시대에만 이르러도 이미 禮 문화가 깊이 자리잡고 있었다는 것이요 다른 하나는 남자와 여자 등 인간의 문제를 논의하는 방식으로 유가는 이를 고립적으로 논의해오지 않았다는 사실이다. 맹자는 남자의 바른 길을 반성하여 하나의 새로운 예 문화를 창조해 냈다. 그런데 禮는 결코 고립적으로 논의될 수 있는 성질의 문제가 아니기 때문에 이제 여성의 길 문제도 이에 상응하도록 새롭게 가꾸어내는 일이 남아 있을 뿐이다. 예를 들면 새로 세워야 할 여성의 덕목을 반성하는 데 있어서는 맹자가 仁 禮 義를 실천함으로써 부귀나 빈천에 흔들리지 않는 인격체가 되도록 가르쳐야 한다고 한 남자의 덕목을 인간의 일반 덕목으로 확대하여 이를 여성에게도 적용하는 문제를 생각해 볼 수 있을 것이다. 남자의 덕목으로 居廣居(仁), 立正位(禮), 行大道(義)를 세운 것은 결코 실패할 수 없다. 따라서 기존의 여성의 덕목에 문제가 있다면 그것

을 수정할 수는 있을지언정 예 문화 창조의 노력을 포기해서는 안 된다는 것이 오늘날도 경청해야 할 儒家의 교훈이라는 생각이다.

Ⅲ. 『周易』 「易傳」의 여성관

유가가 모든 존재자를 고립적으로 보지 않았다는 것을 다른 말로 표현하면 만물을 서로 대조적이지만 서로를 필요로 하는 對待的 관계로 이해했다는 것이다. 그리고 이것은 인간의 경우 남자와 여자의 관계에 있어서도 예외가 아니라는 말이다. 유가는 남녀의 고유 의미를 인정하되 서로 보완되어야 비로소 온전해진다고 생각하는 등 對待 關係로 이해하였다. 이런 관점에서 보면 유가의 남녀관은 본질적으로 대등하거나 대등하게 조정되어 갈 수 있을 것이라는 점도 유추하기 어렵지 않다. 그럼에도 불구하고 유가의 현실은 도리어 남성과 여성의 역할을 구별하고 여성을 남성에 종속시킴으로써 차별하여왔다고 볼 수 있는 여지는 남아 있고 이 점을 비판자들은 놓칠 리 없었다.

유가가 차별적 남녀관을 가졌다고 비판할 때에 공격할 거리로 즐겨드는 예는 『주역』의 「역전」이다. 이것을 계기로 『주역』에 대한 이야기부터 시작하면 『주역』은 처음에 占書로서 세상에 나타났다. 이런 것을 가지고 철학적으로 해석하여 이른바 처음으로 義理易學 즉 철학적 역학서로 된 것이 「역전」이고 먼 뒷날 신유학들은 다시 우주의 문제의 비밀을 체계적으로 풀어보려는 등 순수 존재론서로까지 발전시켰다. 『주역』이 이렇게 고급 철학으로 발전하는 가운데서 남녀를 포함하여 인간의 문제가 다루어지지 않을 리 없고 우주의 존재 원리와 그 운행의 법칙에서 벗어나지 않는다고 설명되었을 것임은 짐작하기 어렵지 않을 것이다. 다시 말하면 인간을 존재 차원에서부터 풀어내서 설명하는 것은 특히 『주역』의 「역전」에서부터 나타나기 시작하였다.

「역전」의 序卦傳 下에는 우주와 사회 사이에서의 남녀와 부부의 의미를 다음과 같이 설명하는 대목이 보인다.

“천지가 있는 뒤에 라야 만물이 있고 만물이 있는 뒤에 라야 남녀가 있고 남녀가 있는 뒤에 라야 夫婦가 있으며, 부부가 있는 뒤에 라야 父子가 있고 부자가 있

은 뒤에 라야 君臣이 있고 군신이 있는 뒤에 라야 上下가 있고 상하가 있는 뒤에 라야 禮義를 두는 바가 있다. 夫婦의 도는 오래가지 않을 수 없는 것이다. 그래서 恒卦로 받는다”(有天地然後有萬物, 有萬物然後有男女; 有男女然後有夫婦, 有夫婦然後有父子; 有父子然後有君臣, 有君臣然後有上下; 有上下然後禮義有所錯. 夫婦之道不可以不久也, 故受之以恒)(周易. 序卦傳 下).

유교 여성관의 비판자들은 대개 “상하가 있는 뒤에 라야 예의를 두는 바가 있다”까지만 인용하고서 유가가 남녀의 상하 차별을 존재 차원에서까지 공고히 하였다고 평하였다. 그리고 이제 유가의 여성관은 어떻게 비판될 것인지 하는 문제만 남았을 뿐 그 복원은 주제로서 성립할 수 없는 것처럼 즐겨 이끌어 가곤 하였다. 그러나 이 문단의 끝은 “부부의 도는 오래 가지 않을 수 없는 것이다. 그래서 恒卦로 받는다”까지이고 그 주제는 분명히 ‘부부의 항상성’이다. 그래서 비판에 앞서 전후의 문맥 속에서 그 본래의 주제와 의미를 구조적으로 따져보는 여유가 필요한 것이다.

서패전 上下는 역경 64괘의 순서를 설명하는 내용으로 되어 있는데, 上의 첫머리도 위의 인용문과 거의 마찬가지로 “天地가 있는 뒤에 라야 萬物이 생겨나니 天地 사이에 가득 찬 것은 오직 萬物일 뿐이다”라고 시작하고 있다. 그런데 여기서 처음에 나오는 ‘天地’는 『역경』의 64괘 가운데 第 1, 2卦인 乾坤을 말하고 ‘萬物’은 그 나머지 62괘를 가리킨다. 이렇게 볼 때 위의 인용문에 나온 여러 개념들은 다음과 같이 천지로부터 만물에 이르는 가운데 어떤 것을 중심으로 그 계통과 의미의 변화를 설명한 것으로 드러난다. 즉 ‘1. 천지(건곤) - 2. 만물 - 3. 남녀 - 4. 부부 - 5. 부자 - 6. 군신 - 7. 상하 - 8. 예’와 같이 정리하면 그 중심 개념은 말할 것도 없이 夫婦로 밝혀진다. 그런데 비판자들은 대개 여기까지만 인용하고서는 부부를 상하로 차별하였다고 주장하는 것이다. 그러나 이것은 어디까지나 존재의 계층을 설명한 것이고 그 중심을 이루는 부부의 갈 길로서의 덕목은 그 뒤에 나오니 이것이 곧 오래감(久)이다. 그리고 그런 뜻을 갖는 恒卦로 받한다고 한 것이다. 그러므로 이 구절의 주제는 거듭 말하거니와 夫婦之道이고 그 내용은 차라리 항구성이라는 순수 형식이다.

한편 이 개념들의 전개 과정을 자세히 보면 부부를 기준으로 뒤로 갈수록 上下의 구별이 생기나 앞으로 가면 그러한 구별이 별로 의미를 가질 수 없다는 것도

쉽게 알 수 있을 것이다. 그러므로 정확히 말하면 上下는 君臣 다음의 인간 관계에서만 운위될 수 있는 성질의 용어로 한정되는 것이다. 그리고 상상력을 더 발휘한다면 “예의를 두는 바가 있다(禮義有所措)”는 말의 의미도 읽어낼 수 있는데 여기에서 단순히 상하의 질서를 수립하려는 것보다 사회적 관계에서 발생할 수 있는 인간의 문제들을 합리적인 제도로써 풀어가려는 문화 의식을 발견해서 안될 까닭이 없다.

주석가들의 말도 참조하여 이 문제를 다시 분석하면, 萬物은 그 속에서 上下를 생각할 수 없는 개념이다. 이런 萬物 위에 인간으로서의 男女를 세울 때에도 그 속에서 上下의 차별이 나타나지 않는다. 다만 있다면 그것은 인간과 다른 만물의 구별의 문제일 뿐이다. 그 다음 男女 개념 위에 서게 되는 夫婦의 경우에도 거기에서 上下의 관계를 말할 수 없다.父子에 이르면 위아래의 구별이 생기나 이것은 어디까지나 혈연 관계 또는 나이에 따른 시간상의 상하 문제일 뿐이다. 이른바 명실상부한 ‘上下’는 사회에서 인위적인 결합(義合)이 이루어질 때 비로소 나타나는데 그 대표적인 관계가 바로 정치상의 君臣 관계이다. 군신 관계에 관한 한 지금도 거기에는 상하의 조직 논리가 엄연히 존재하고 앞으로도 그러리라는 데 의문이 없을 것이다. 이렇게 볼 때 이 전개 과정의 처음 단계인 天地는 우주론 차원에서 존재자의 對待的 關係性을 기본적으로 형식화한 것에 지나지 않으며 이것은 夫婦에까지 이어지는 것이다. 그리고 이와 같이 上下의 구별이 없는 마지막 단계이면서 동시에 그들과 그들의 소산인 자녀와의 관계에서 비로소 시간상에서나마 위아래가 나타나는 것이 곧 夫婦이기도 하다.

서패전에서 夫婦의 道を 왜 오래감이라고 하고 또 언제나 변함없음(恒)이라고 하였는지는 신유학자 吳臨川의 다음 설명을 참조하면 이해하기 쉬울 것이다.

“먼저 천지 만물 남녀를 말한 것은 夫婦가 말미암아 나오는 것이 있기 때문이며, 뒤에 父子 君臣 上下를 말한 것은 夫婦가 이룬 것이 있기 때문이다. 夫婦가 있으면 그 낳아준 바가 父子가 되고 가정으로부터 국가에 이르기까지는 비록 父子가 아닐지라도 君尊臣卑의 구분은 父子와 같은 것이다. 그리고 국가로부터 천하에 이르기까지는 비록 君臣은 아닐지라도 上貴下賤의 구분은 君臣과 같은 것이다”(周易 傳義大全. 序卦傳 注).

즉 夫婦는 존재 차원에서는 천지, 만물, 남녀 다음의 결과가 되지만 사회 차원에

서는 군신, 상하의 모든 인간 관계는 물론이거니와 부자 관계보다도 앞서 있어 그 근거가 된다는 것이다. 달리 설명하면 夫婦는 천지, 만물, 남녀라는 存在 關係와 부자, 군신, 상하라는 社會 關係의 한가운데 위치하여 이 두 요소를 다 갖고 있으면서 동시에 양자를 매개해 주는 주체가 된다는 것이다. 부부의 덕목을 오래감과 항상성이라고 한 것은 이런 부부의 중요한 존재 의미 때문에 아마도 존재 세계와 인간 사회를 건강하게 유지하기 위한 책무를 담은 표현이 아닌가 한다. 부부가 오래가면 존재와 사회가 모두 건강해 진다는 뜻이 실려있다는 말이다.

원래 恒卦는 『주역』 下經의 첫째 괘인 제31 咸卦 다음에 나오는 제32卦이다. 그리고 咸卦의 傳에는 처음에 위에서 예든 서괘전의 구절을 인용한 다음에 다음과 같은 말이 나온다.

“天地는 萬物의 근본이고 夫婦는 人倫의 시작이다. 그러므로 上經의 첫머리는 乾坤卦이고 下經의 첫머리는 咸卦이며 恒卦로 이었다. 天地는 二物이므로 두 괘가 나뉘어 天地의 道가 되고 男女는 交合하여 夫婦를 이루기 때문에 咸卦와 恒卦는 모두 두 몸체를 합해서 夫婦의 뜻이 되었다. 咸은 느낌(感)이고 기쁨(說)이 위주이며, 恒은 항상됨(常)이고 바름(正)이 근본이다. 그런데 기쁨의 길은 바름이 있는 것으로부터이고 바름의 길은 원래 기쁨이 있는 것이다.”

恒卦의 「傳」에도 역시 부부의 길은 오래가지 않을 수 없다는 말을 인용한 뒤에 “부부의 도는 죽을 때까지 변하지 않는 것이다(夫婦之道, 終身不變者也)”라고 한 것이 나온다. 天地가 萬物의 근본인 것처럼 夫婦가 人倫의 시작이라고 한 것은 사회에서의 부부의 의미를 존재의 세계에서 천지만큼이나 중시했다는 것인데 천지가 무너지면 만물이 자연히 무너지듯이 사회 유지의 근간이 곧 부부이기 때문에 不變을 그 덕목으로 세웠음을 잘 보여주는 대목들이다. 人倫이란 사회의 이상적인 관계 이외에 다른 것이 아니다.

조선조의 南塘 韓元震은 恒의 의미를 다음과 같이 설명한 바 있다. “恒은 卦義로 말한 것이다. …… 天地가 萬物을 生하고 聖人이 萬事에 應하는 것이 모두 항구한 道일 뿐이다. 恒의 처하는 바는 잡다하다(雜)고 이를 수 있을 것이다. 잡다한 것은 사람들이 싫어하는 것이나 恒의 德인즉 싫어하지 않는다(恒以卦義言. …天地之生萬物, 聖人之應萬事, 皆以恒久之道而已. 恒之所處, 可謂雜矣. 雜者人厭之, 而恒之德則不厭)”(南塘集 上. 22 書. 33).

南塘이 恒常性の 주 내용을 잡다한 것에 처하기를 싫어하지 않는 것이라고 하고 그 주체를 天地와 聖人으로 본 것은 夫婦의 의미를 천지와 성인과 같이 중요하게 여긴 직접적인 표현이 된다. 즉 천지나 성인의 덕목이 이 세상의 잡다한 일들을 마다하지 않고 묵묵히 처리하듯이 부부도 잡다하고 복잡하기 이를 데 없는 일상 생활 속에 처하여 이를 창조적으로 꾸준히 풀어 가는 주체임을 남당은 명쾌하게 설명해주었다.

오늘 여성의 문제를 제기하는 이들 가운데 인간 해방론의 연장선상에서 구체적 인 일상성으로부터의 해방 문제까지 생각하는 이들이 있다면 이상의 존재와 사회의 매개자인 부부의 한 사람으로서의 여성의 의미론을 한번 되새겨보는 것도 좋을 것이다. 즉 오늘의 사회는 과거에 비하면 일상 생활의 노동의 성가심으로부터 벗어날 수 있도록 이미 바뀔으로써 인간의 기량을 십분 펼 수 있게 되었다. 이런 사회에서 남성에 대한 여성의 권리 주장 문제에 앞서 男女에 관계없이 인간의 의미를 사회 뿐 아니라 우주 차원에서도 생각하며 夫婦之道를 세우려는 『주역』 식의 문제 접근은 인류 미래를 위해서도 오히려 새로운 발상일 수 있다는 생각이다.

적지 않은 사람들이 존재론 같은 철학의 순수 이론은 그 시점의 사회의 현실 논리를 정당화하기 위한 수단으로 세워진 것이라고 단정하는 잘못된 경향을 갖고 있다. 그러나 참된 존재론이라면 그것은 시대의 한계를 넘어서기 위한 고뇌의 산물이다. 인간의 실존은 역사의 현실에 의해서 한계 상황에 놓일 수밖에 없지만, 그 불가항력적 현실을 넘어서실 수 있는 가능 지대는 인간의 사유의 세계이고 사유에 의한 반성의 결정체가 곧 존재론 등 형이상학이다. 조선조 철학의 모체가 되는 중국 신유학의 근본 문제 가운데 하나는 현실의 존재의 차별상을 보고 이를 근원적으로 존재론 차원에서 해결하기 위해서 평등 이론으로 내놓은 것이었다. 즉 이런 이념의 성격을 띤 존재론으로 실존 세계의 차별상을 엄숙히 인정하고 나서 이를 평등 세계로 이끌어가기 위해 고뇌한 역정이 곧 조선조 성리학을 포함하는 신유학의 역사였다. 이 문제는 뒤에서 일부 다루어질 것이다.

유가는 남성과 여성이 부부를 전제로 성립하는 개념처럼 보일 정도로 남녀보다 부부를 중시하였다. 유가에서 부부가 중시되는 것은 천지 만물 등 자연적인 구별 이외에 부부는 인간이 서로를 자각적으로 선택하여 만들어낸 최초의 인위적인 결합물이기 때문이다. 즉 종족 보존의 측면에서 보면 자연적이고 생물학적인 결합체

이지만 인간만이 만들어 가는 사회의 인위적 질서(禮)의 기점이라는 측면에서 보면 부부는 인류 문화 창조의 주체이다.

그런데 부부의 역할 분담이나 그 道理에서 먼저 주목받은 것은 내외 문제이다. 이제 남녀 즉 부부의 내외 역할 구분의 문제를 다루는 가운데서 부부로 수렴되는 남녀의 문제가 어떻게 발전될 수 있는지도 아울러 알아보기로 한다.

IV. 內外 구별과 順從 문제

인간의 사회적 활동이 시작되는 기점을 夫婦로 보고 사회의 존재로서의 인간의 특징을 禮義에서 찾았을 때, 유가는 부부의 禮義를 別이라는 개념으로 대표해서 설명해왔다. 그래서 夫婦有別이 등장하게 된 것이다. 그런데 과연 유가의 夫婦有別의 別이 뜻하는 바가 무엇인지를 정확하게 아는 사람은 그렇게 많지 않은 것 같다. 부부의 恒久한 道를 別이라고 할 경우 그것은 남녀 차별 아니면 역할 구별 이외에 다른 뜻을 갖고 있었다.

조선의 南塘 韓元震은 仁義禮智信 五常을 五倫에 배분하는 문제에 관한 주자와 그 문인과의 토론 부분을 정리하면서 夫婦有別의 別을 다음과 같이 설명하였다.

“夫婦有別은 각기 그 지아비를 지아비로 여기고 지어미를 지어미로 여겨서 다른 사람과 서로 혼동하지 않는다는 것이다. 그 뜻의 중요한 것은 識別에 있기 때문에 마땅히 (五常 가운데) 智의 分別에 속하는 것이다. 그러나 서로 混雜하지 않고 그 分別을 엄격히 하는 것이니 또한 이것이 禮의 큰 실마리이기도 하다(夫婦有別, 是各夫其夫各婦其婦, 不與人相混. 其義重在識別, 故當屬智之別. 然不相混雜, 嚴其分別, 又是禮之大端也)”(南塘集 下. 朱子言論同異攷 2. 仁義禮智信: 1160).

원래 주자 당시의 논의의 발단은 朱子の 문인인 廖子晦(廖子晦)가 五常을 五倫과 짝 맞출 때 智가 區別하는 것이기 때문에 夫婦에서 행해진다고 물어온 것으로부터 시작되었다. 이 때 朱子는 智를 그렇게 牽強附會하여 억지로 분배할 필요가 없다고 전제한 뒤에 다음과 같이 말하였다.

“생각건대 智는 分別을 위주로 하고 夫婦는 有別이 주가 되므로 智가 夫婦에 속한다고 해도 안될 것은 없지만 그러나 仁義禮智를 (각기 父子, 君臣, 長幼, 朋友에)

배분한 것이 매우 적절했던 것만은 같지 못하다. 그런즉 종류를 나누어 각기 배분하면 智는 夫婦에 배속되지만 이치를 따르자면 禮가 夫婦를 겸하는 것이 알맞은 것이고 智는 또한 해당되지 않는 데가 없다고 해야 옳을 것이다”(위의 책).

주자는 夫婦의 덕목을 長幼有序와 같이 有別 즉 역할의 구별을 전제한 질서 존중에서 찾음으로써 五性 가운데 禮에 가까운 것으로 보았다. 그리고 智는 인간의 모든 관계에서 필요로 하는 분별력이기 때문에 五倫 전체에 해당하는 것으로 보았다. 그런데 남당은 이런 주자의 뜻을 계승하면서도 別에 대해서는 더 발전적으로 해석하였으니 別은 부부가 성립한 뒤에 필요한 덕목일 뿐 아니라 그 이전에 부부가 되는 조건을 명시한 것이라고 설명하였다. 즉 부부가 되기 위해서는 수많은 다른 남녀로부터 배우자를 구별하여 선택하는 것이 선행되어야 한다는 것이다. 부부는 남녀간의 일시적인 본능적 만남이 아니라 인격적으로 구별하여 선택함으로써 이루어진 오랜 결합체이니 夫婦有別의 別에는 먼저 一夫一妻制의 뜻이 담겨 있다는 말이다. 남당이 朱子와 달리 智의 識別力이나 分別力을 부부의 덕목에 상응하는 것으로서 인정한 것도 결혼 전뿐 아니라 그 후에도 다른 남녀로부터 각기 배우자를 구별하여 존중하지 않는 한 夫婦의 관계는 더 이상 존속할 수 없다고 보았기 때문이 아닌가 한다. 한마디로 남당은 부부의 순결을 중심으로 別의 뜻을 새겼던 것이다.

한편 夫婦有別은 이와 같이 타인으로부터 서로를 구별 선택하여 부부가 되며 그 뒤에도 이 인격적 선택이 지성의 분별력에 의해서 유지되어야 한다는 뜻을 갖는 것 이외에 서로의 역할을 구분한다는 뜻도 갖고 있으며, 대체로 이것은 內外라는 개념으로 나타났다. 잘 알듯이 內外는 집 즉 가정을 중심으로 그 안과 밖을 구별한 것이고, 남성이 사회와 정치 등 外治를 맡는 데 대해서 여성은 집안 경영이나 자녀 교육 등 家道 실천을 전담한다는 뜻을 담고 있다.

그런데 여성이 가정의 內治만을 전담한다는 것도 문제지만, 유교의 여성관이 비판받는 것은 공간적으로 주로 집안에 머물 수밖에 없는 婦人에게만 순결을 요구하기 쉽고 이것은 결국 남편에게 절대 순종해서 심지어 그가 죽어도 一夫從事해야 한다고 때까지 이른 대목이 아닌가 한다. 이렇게 되면 夫婦有別의 別은 부인의 세상과의 訣別을 강요하는 것이 아닌가 의심되는 것도 사실이다. 그래서 역할 구분으로서의 內外 문제를 다루기에 앞서 이 문제부터 정밀하게 검토할 필요가 있을

것이다.

유가가 비정할 정도로 여성에게 일부중사를 강요하였다고 비판할 때 그 대표적인 사례로서 즐겨 드는 것은 신유학자 伊川 程頤의 다음의 말이다. 즉 문인이 외롭고 가난하여 의탁할 데가 없는 寡婦의 再嫁 문제가 禮制와 어떻게 관련되는지를 물어왔을 때, 伊川은 과부의 재가는 곧 節義를 잃어버리는 것이요 그런 그녀를 취하는 사람(남성)도 곧 節義를 잃는 것이라고 답하면서 “춤고 굶어 죽는 일은 매우 작은 것이고 절의를 잃는 일은 매우 큰 것이다(餓死事極小, 失節事極大)”라고 주장한 바 있다. 그리고 이 말을 주자는 그의 『近思錄』의 齊家篇에 수록하였다.

伊川의 이 말은 五四運動 이래 중국에서 이학을 공격하는 이들이 즐겨 비판하는 표적이 되었음은 물론이다. 그러나 이런 비판은 이보다 훨씬 앞서도 있었다. 즉 주자를 매우 존중하던 張伯行은 『近思錄集解』를 내면서 이천의 이 말이 너무 지나치고 따라서 주자가 채용해서는 안 된다고 생각하여 『근사록』에서 빼버리고 이천의 형제의 우애를 말한 다른 대목으로 대치한 적도 있었다. 그러나 陳榮捷에 의하면 이런 행위는 이천과 주자의 뜻을 몰랐기 때문이다. 이천은 과부의 재가 문제를 節義 問題로 바꾸어 논의한 것이고 주자도 이런 이천의 문제의식을 계승한 것이라는 것이다(陳榮捷, 朱子新探索: 790).

이제 이천과 주자의 재가 문제에 관한 이 주장을 가지고 신유가의 여성관을 알아보기 위해서는 비평에 앞서 다른 사례도 보완해 볼 필요가 있다.

朝鮮朝 沙溪 金長生은 문인이 “기생(娼妓)을 취하는 것 같은 것도 또한 程子의 (위의) 배우자로 취하는 설의 경우와 같습니까?”라고 물어왔을 때 다음의 이천의 말을 인용하는 것으로 답변을 대신하였다.

“伊川선생은 ‘부모가 남겨 주신 몸으로 천한 기생(娼)을 배필로 맞는 것이 옳겠는가. 禽獸도 그렇지 않을 것이다. 그런즉 비록 천한 기생이라도 또한 배우자를 맞는 것 가운데 포함되는 것이다’라고 말하였다”(近思錄附註(김평목), 齊家: 662). 이상을 종합하면, 伊川이 주제로 삼은 것은 결국 남성의 失節 問題였고 여성의 재가는 부수적 문제였다는 것이 분명해진다. 이천은 기생을 취하는 것도 배필을 얻음으로써 생기는 남성의 失節 문제의 범주에 들어간다고 본 것이다.

그런데 이 논의에서 놓치지 말아야 할 것은 節概와 義理를 비단 여성만이 아니라 남성에게도 똑같이 요구하는 등 인간의 보편적 덕목으로 삼았다는 점이다. 이

천이 여성의 재가 문제를 절의 문제로 바꾸어 논의한 데에는 이러한 이유가 있었다. 인생에서 선택의 책임과 약속의 신의가 필요 없는 것이 아니라면 이천이 失節을 문제로서 제기한 것 자체는 나무랄 수 없을 것이다. 그리고 인간이기에 목숨 부지나 본능 충족보다도 더 소중히 여기는 것이 때로는 있을 수 있는 것이다.

사실 이런 문제는 伊川이 처음 제기한 것이 아니다. 맹자가 “사는 것 또한 내가 바라는 바이지만 의로운 것 또한 내가 바라는 바이다. 이 둘을 겸할 수 없다면 生을 포기하고 義를 취하겠다(捨生取義)”고 말한 이래로 이 문제는 유가 철학의 중심 주제로 자리잡았다. 그리고 이천은 살기 위해서 再嫁한다는 것도 같은 범주에 속하는 문제로 보았던 것이니, 陳榮捷의 말대로 “정주학의 윤리 계통에서 이것은 옛 날이나 지금이나 바뀌지 않는 常理였다”(朱子新探索: 789-790).

실제로 朱子は 과부 여동생을 둔 문인에게 주는 글 속에서 이 문제에 대한 그 자신의 입장을 분명히 나타낸 바 있다.

“(이천의 이 말은) 세속적 입장에서 본다면 참으로 실제 사정과 거리가 먼 것(迂濶)이지만, 經常(經)을 알고 이치(理)를 식별하는 군자의 입장에서 본다면 옹당 그것이 바뀌어서는 안 된다는 것을 알아야 할 점이 있다(위의 책).

분석하면 주자는 재가 문제에 대해서 먼저 두 입장 즉 세속적 입장과 군자의 입장이 다를 수 있음을 구별하였다. 그리고 나서 먼저 이천의 말이 실제 사정과과는 동떨어진 주장이라는 것을 현실적으로 인정하되 그럼에도 불구하고 원칙을 존중해야 하는 군자의 경우에는 적어도 거기에 음미해 볼 내용이 있다고 주장한 것이다.

여성의 再嫁가 失節이 되는 까닭은 잘 알다시피 지아비를 하늘로 보고 하늘은 둘이 있을 수 없다는 전통적인 夫婦觀에 의한 것이었다. 이 점에 관한 한 주자라고 해서 견해를 달리할 리 없었다. 그는 “부부의 의미(夫婦之義)는 乾이 위대하고 坤이 지극한 것(乾大坤至)과 같아서 저절로 等差가 있기 때문에 그 살아 있을 때에는 지아비는 처가 있고 첩이 있으나 처의 하늘인 바는 둘이 있음을 용납하지 않는다”(朱子文集 62. 答李晦叔 第7書)라고 분명히 말하였다. 그런데 이 문제에 관해서는 진영첩의 다음의 말에 귀를 기울여 보는 것도 좋을 것이다. “송대 사회 제도와 20세기의 사회 제도는 당연히 같지 않다. 그러므로 우리는 또한 1천5백년 뒤에 만일 公妻를 실행하고 있다면 20세기의 일부일처가 부도덕하고 부자유하다고 이를 수 있는 것처럼, 20세기의 표준으로서 송대의 습속을 평가할 수는 없을 것이다.”

그에 의하면 이것은 사회적 습속의 문제이지 초시공적 잣대로서 평가될 성질의 것이 아니다. 진영철의 이러한 주장을 가지고 거꾸로 보면 전통적인 부부관을 비판하는 오늘의 입장의 정당성은 바뀐 사회적 환경 등 오늘의 관점과의 관련 아래에서 생각될 수 있는 문제이다.

그러나 伊川과 朱子の 여성의 再嫁 문제에 대한 견해에서 놓칠 수 없는 아주 중요한 점은 다른 데 있으니 그들이 절의의 대 원칙을 내건 한편으로 이 원칙을 현실에 적용하는 데서 보여준 변형의 새 이론이다. 우리는 재가 문제에 관한 한 지금은 말할 것도 없고 그 옛날에도 이 節義의 원칙이 그대로 지켜질 수 없다는 것을 잘 알고 있다. 그래서 주자는 세속과 군자를 구분하여 군자에게만 이를 요구하였던 것이다. 그래서 이천과 주자가 보완한 것이 經 즉 바뀔 수 없는 대원칙에 대한 權 즉 그 현실에서의 응용상의 변형 이론이다.

“(원칙을 현실에 적용할 때에는 그 현실의) 경중을 저울질(權)하되 義에 합치하도록 (변형)해 주는 것이다. 그래서 (그 변형한 것이) 義에 합치하면 그것은 곧 經이다(權量輕重, 傳之合義. 纔合義, 便是經也)”(二程遺書 18).

“經은 만세에 언제나 행해지는 길이고 權은 어쩔 수 없이 응용하는 것으로서 반드시 義에 합치해야 하는 것이다(經是萬世常行之道, 權是不得已而用之, 須是合義也)”(朱子語類 37).

실제로 伊川은 자신의 아버지의 전기를 쓰면서 과부가 된 고모의 딸을 재가시켰던 사실을 수록하기도 하였다. 이것은 이천이 그의 아버지의 행위가 결국 義에 합당하다고 보았음을 의미하는데 그 자신의 再嫁 失節論과 상반되는 것이기도 하다. 실제로 주자 당시에 그의 문인에 의해서 이 사실이 지적된 바 있었다. 그런데 주자는 이에 대해서 “큰 강령은 그러한 것이다. 다만 사람이 또한 다할 수 없는 것이 있다(大綱恁地. 但人亦有不能盡者)”라고 말하였다. 이론바 신유학자들은 理가 절대 불변의 법칙이라고 믿었다고 생각하기 쉬우나 실제로 주자는 예외를 인정하고 이를 처리하기 위한 응용의 방편인 權도 중국에는 理일 수 있다고 주장한 것이다.

과연 朱子는 經과 權을 離婚 문제에 어떻게 적용했는지 알아보기로 한다. 주자의 시대는 자식 결혼의 결정권이 부부에게 달려 있고 또한 일부종사가 굳게 믿어졌던 사회라는 것은 이미 말한 바와 같다. 朱子 또한 “부인은 한 사람을 따르다 죽는 것이요 순종하는 것이 올바른 것이다”라고 굳게 믿었던 사람이다. 이러한 시대

의 사회 환경 속에서 朱子는 이혼에 해당하는 문제 상황에 대해서 다음과 같이 말하였다. 즉 주자 당시 어떤 지방에 부인이 있었는데 그 남편은 경제적으로 풍족하지 못했다. 그래서 그 부모는 그녀를 집으로 데려 오고자 하여 법에 따라서 관의 허락을 구했고 그 고을의 主簿는 이를 허락한 사실이 있었다. 이 사실을 안 朱子의 문인은 夫婦의 義를 어찌 가난하다고 해서 서로 버릴 수가 있으며 관에서는 또한 그 청을 따를 수 있는 것인지 朱子에게 당연히 물어온 일이 있었다. 이 때 朱子는 이 문제에 대해서 다음과 같이 설명하였다.

“이런 일은 모두 한 면만 보아서는 안 된다. 만일 그 지아비가 재주가 없어서 그 처를 보살 필 수 없고 자급할 수도 없다면 또한 어찌하겠는가. 이런 일은 大義에 구애되어서는 안될 것 같다. 그 처가 그 지아비를 떠나고자 하는 데는 따로 곡절이 있을 것이니 그 근원을 궁구하지 않을 수 없을 것이다”(朱子語類 106: 4201-4202).

그리고 문인이 혼인의 결정권이 부모에게 달려 있던 시대에 자기 의사에 따라서 시집가려는 『詩經』의 標有梅의 詩를 보고 이것이 관습에 어긋나지 않느냐고 물어왔을 때 주자는 다음과 같이 평하였다.

“標有梅라는 여자가 스스로 혼인할 의사를 말하였으니, 이것만 보면 그 자체 바른 道理는 아니다. 다만 사람의 情理는 또한 이와 같은 것이 있는 것이다. …… 부모 된 이가 능히 이를 살필 수 있다면 반드시 그를 제 때에 맞춰 주어야 한다”(朱子語類 81: 2341).

이 두 사실을 종합해 보면 주자는 세상에 알려진 것과는 달리 경직된 당시 사회의 관습법의 형식적인 고수자나 맹목적인 전도자가 아니었음이 밝혀진다. 위 두 사례가 의미하는 바는 結婚의 결정이든지 離婚 또는 再嫁 즉 再婚 문제이든 시간에 결국 여성 자신의 의사에 의한 선택권을 인정하고 있다는 사실이다. 한마디로 朱子는 經과 權, 理와 情을 함께 고려했던 인물이다. 그리고 그의 理도 중국에는 經과 權, 情과 理를 함축하는 개념이라는 것도 드러난다. 아마도 당시의 사회적 관습이나 儒家의 전통에서 볼 때 朱子의 위의 사례들은 權으로서나마 자유 결혼과 이혼 그리고 재혼을 인정해 준 初有의 사건으로 보아도 크게 틀리지 않을 것이다. 그러나 주자가 이와 같이 실정을 살피 거기에 적합한 權 즉 방편을 보아낼 수 있었던 것은 거기에 經 즉 원칙과 객관화의 정신이 전제되었기 때문이라는 점을 잊

어서는 안 된다.

V. 여성의 能力과 教育 문제

儒家는 여성이 어떤 능력을 가졌다고 보았는가. 그리고 여성을 어떻게 교육하여 개발할 수 있다고 생각했는가. 여성의 교육 문제는 남성의 교육 과정과 함께 맞추어 알아보아야 하리라는 생각이다. 그리고 유가의 존재론까지 포함하여 구조적으로 밝혀 보아야 할 성질의 문제일 것이다. 그러나 이 글에서는 유가에서 여성의 심정이나 정서적인 것에 관해 언급한 부분을 중심으로 알아보기로 한다.

儒家에서 仁義禮智 등 그 타고난 기본 심성 상에서부터 남녀를 달리 구별했어리는 없지만 좀더 자세히 보면 유가는 여성을 남성에 비해서 대체로 사랑으로 흘러가기 쉬운 존재로 이해하였다. 朱子는 “부인의 어둡(仁)은 다만 사랑을 따라서 흘러간다”거나 “부인의 어둡은 사랑에는 참을 수 없다”고 하여 사랑에 관한 한 여성이 남성을 능가한다고 보았다. 儒家는 이와 같이 感性 측면에서 장점을 인정하면서도 才能에 있어서는 여성이 남성에 미치지 못한다고 주장한다. 예를 들면 朱子는 예외를 인정하면서도 道理를 識別하는 능력이나 文章力에서 여성은 남성에 미치지 못한다고 생각했다. 그러나 다른 데서 伊川과 朱子는 마음을 아는 능력(識心) 즉 인간의 미묘한 심리 현상을 감지하는 능력에서는 여성이 매우 우수하다고 극찬하지 않을 수 없다고 말한 바 있다(朱子新探索: 784).

이와 같이 주자가 여성에게서 감성적 예민성과 그 감지 능력의 탁월성을 인정하면서도 理性的 認知 능력이 남성에 미치지 못하는 것으로 보게된 것은 당시 사회에서 여성이 남성과 동등한 교육 과정을 밟을 수 없었던 오랜 역사의 결과가 아닌가 한다. 다시 말하면 여성은 집안 일을 전담하여 경영해야 하고 이에 관련된 기능 교육만을 받을 수밖에 없었던 오랜 전통 때문에 여성의 이성 능력을 경험적으로 확인할 수 없어 이렇게 주장하게 된 것이 아닌가 한다. 어떤 사람은 그런 사회에서도 道家의 老子的 경우 여성의 능력을 우주론적으로 인정한 경우도 있지 않았는가 라고 반문할는지 모른다. 그러나 과연 道家에서 인정한 것이 여성의 이성 능력인지 아니면 생산이나 산출 능력인지는 더 따져 봐야 할 사항이다. 만일 후자라

면 儒家라고 해서 인정하지 않을 리 없으니 도리어 여성의 감성이나 심리 감지 능력을 인정한 것은 보다 구체적인 성과였다.

교육 문제를 말하기 전에 朱子の 逸話 하나를 소개한다. 朱子는 臨終時 婦人을 가까이 오지 못하게 하였다. 이런 일은 儒家에게는 흔히 있는 일인데, 이에 대해서는 심지어 재산 상속 문제를 婦人이 알지 못하도록 하기 위한 것이라는 등 설이 분분하지만 진영첩에 의하면 그렇게 한 것은 특히 朱子의 경우 부인이 감성적으로 예민한 여성으로서 지나친 슬픔에 불행한 일을 겪지 않게 하기 위한 배려에서였다 (朱子新探索: 786).

한편 당시 사회에서 여성이 받을 수 있는 교육은 집안 일 중심으로 일종의 家事 실습이 그 내용의 전부였었다. 남자가 받았던 이른바 지식 습득과 사회 진출을 위한 經書 교육 기회는 여성에게 거의 주어지지 않았었다. 朱子는 이런 당시의 사회 관습을 거의 그대로 답습하는 가운데서도 여성이 일정한 정도의 經書를 배울 기회를 갖는 것을 인정하였고 또 여성 전용 교육 과정을 개발하는 데 매우 적극적이었다. 그는 그의 문인이 “여자도 또한 당연히 가르치는 것이 있어야 하는데 『孝經』 이외에도 『論語』 같은 것에서 그 (뜻이) 분명한 것을 취해서 가르치면 어떻겠습니까”라고 물어왔을 때 “역시 좋다”고 답해 준 바 있다. 그러나 그는 經書의 교육 이외에 曹大家의 「女戒」와 司馬光의 「家範」도 교과 과정에 포함시키는 것이 좋다고 하였다. 나아가서 이것들을 적극적으로 출판하고자 함으로써 여성 전용 교육 교재를 만들려고 노력했다. 그러나 오늘의 관점에서 보면 그것은 「가정학」과 「여성윤리학」의 범주에 속하는 것이지 이른바 「여성학」과 같은 것일 수는 없었다. 다만 편찬하고자 한 다른 여성 교육 교재의 항목 속에는 正靜, 卑弱, 孝愛, 和睦, 勤謹, 儉質, 寵惠의 뒤로 講學이 들어 있어, 여성으로서 갖추어야 할 덕목 수업 이외에 經典 교육 즉 당시로서는 고급 지식 교육 과정이 완전히 배제되지 않았음을 짐작해 볼 수 있을 뿐이다. 이 지식 교육 영역은 말한 바와 같이 당시로서는 남자 전용 교육 과정에 속하는 것이었다.

참고로 조선조 말기의 한 유학자의 家禮에 나타난 여성 교육 과정을 남자의 것과 함께 살펴본다. 물론 그 여성 교육 내용은 대부분 가사 실습으로 되어 있었다. 張允相은 남녀를 불문하고 약간의 지각이 있게 되면 먼저 尊長을 공경할 것을 가르치라고 주장하였다. 그리고 尊卑 長幼를 식별하지 못하는 자는 엄격하게 꾸짖어

금지하라고 함으로써 어느 점에서 경화된 禮 교육이 조선조 말기에 더욱 성행하였다. 그 내용을 간단히 정리하면 다음과 같다. 대개 6세가 되면 남녀 모두 교육을 받아야 하는데, 남자는 글쓰기 연습을 시작하고 여자는 여자가 할 일 가운데 작은 것(女工之小者)을 익히기 시작한다. 그리고 7살이 되면 남녀가 자리를 같이하지 않게 하고 같이 식사하지 못하게 하되 비로소 『효경』을 암송시킨다고 한다. 8살이 되면 문을 출입하거나 음식을 먹을 때에는 반드시 뒤에 하도록 하여, 長子에게는 겸양하기를 가르치되 남자는 『논어』를 암송하게 하고 여자는 中門을 나가지 않도록 한다. 9살이 되면 남자는 『春秋』 등 역사서들을 암송하여 비로소 그로 하여금 講解하여 義理를 깨닫게 하고, 여자에게는 「烈女傳」, 「女戒」 같은 것들을 講解하여 그 大義를 간략히 깨닫게 한다. 10세가 되면 남자는 外傳으로 나가 밖에서 거처하며 『詩經』과 『禮經』을 읽어 仁義禮智信을 알게 하며 이로부터 『맹자전』을 읽고 다른 책들을 보되 반드시 그 빼어난 것을 선택하여 읽고 異端書에 미혹되지 않도록 하며, 여자의 경우 태도가 의젓하고 수더분하고 이르는 대로 잘 따르도록 가르치고 비로소 여자가 할 일의 큰 것(女工之大者)을 가르친다고 한다(張允相, 野村文集 坤: 170-171).

이런 교육 과정은 특별한 것이라기보다 고대 중국의 『禮記』 같은 것 가운데 들어 있는 것과 주자 시대에 출판되었던 일종의 여성윤리학 책의 내용을 거의 그대로 모아 놓은 것에 지나지 않는다. 그런데 장운상의 이런 교육 과정을 주자의 문제 의식과 비교하면 말한 바와 같이 오히려 더 보수화 되거나 형식화되었다고 할 수 있다. 이것은 그 말기까지 조선조 사회가 전통적인 문화 구조로 안정적이었기 때문이 아닌가 한다. 다시 말하면 사회적 큰 변화를 격지 않은 상태에서 전통적인 여성의 덕목을 그대로 理想視한 감이 없지 않다.

Ⅵ. 新儒學의 存在論과 女性이라는 存在

이제 관심사는 그렇다면 오늘 이런 유가의 전통적인 여성관이 갖는 그 사회 교육적 의미는 무엇인지 하는 문제이다. 바꾸어 말하면 오늘과 같은 남녀 평등 사회에서 내외 구별에 기초한 유가의 여성관의 시효는 다한 것이 아닌지를 따져볼 차

레이다. 그런데 이 문제는 신유학의 존재론 속에서 인간으로서의 여성이 어떻게 설명되었는지를 함께 검토해야 정당하게 다루어질 수 있다는 생각이다. 유가 여성관을 비판하는 기존 연구들은 유가의 여성관의 문제점이 결국 그들의 존재관에서 비롯된다고 보고 있기 때문이다.

유가의 여성관을 문제삼는 하나의 비판적 견해에 의하면 新儒學 가운데 理學의 理 중심적 세계관이 결국 차별적 여성관을 만들었다고 한다. 즉 氣哲學의 氣 중심적 세계관에서는 天과 地, 陰과 陽의 氣가 평등하므로 남녀도 평등하지만 理哲學에서는 천지 음양의 기가 불평등하므로 자연히 여성관도 불평등하게 되었다고 하며 존재론으로부터 儒家를 비판하였다.

나중에 논의하겠지만 결론부터 말하면 이러한 주장들은 그럴싸해 보이기는 하지만 사실에 근거하지 않은 단순한 가정에 지나지 않기 때문에 설득력을 가질 수 없다. 氣에 관한 한 理學論이라고 해서 견해가 다를 수 없으니 氣는 우주의 원질 개념이고 또한 유가뿐 아니라 동양의 못 철학과의 공통 개념이다 그리고 氣의 범주에 속하는 여러 개념들 예를 들면 陰陽 같은 것은 그 사이에 우열과 선후를 말할 수 없는 대등한 상호 의존적(對待) 개념이다.

그럼에도 불구하고 일부 논자들은 陰과 陽을 갈라놓고서는, 이를 가지고 평가하기를 예를 들면 道家는 오히려 虛 靜 柔弱 등 陰의 성질을 動 剛 強 등 陽의 성질보다 더 중심적으로 생각했었던 데 반해서 유가는 陽을 중심 삼았기 때문에 불평등한 여성관을 낳을 수밖에 없었다고 주장한다. 그러나 이러한 인식은 근본적으로 몇 가지 문제점을 안고 있으니 이를 지적하기란 그렇게 어렵지 않다.

첫째로 다시 말하지만 陰과 陽은 對待의 기능 개념이지 관련한 對立의 존재 개념이 아니다. 그리고 음양의 상위 개념인 氣는 어떤 특정 학파의 전유물이 아니고 또한 학파에 따라서 뜻이 달라질 수 있는 그러한 성질의 개념이 아니다. 만일 위에서 예든 道家의 陰 중심 설이 사실이라면 그것이 음과 양의 평등관이 아니라는 것은 스스로 증명된다.

둘째로 理는 불평등이고 氣는 평등이라는 논의는 유가의 논의 구조에서는 오히려 반대로 되어 있다. 新儒學에서는 구체적인 氣 세계의 차별성에 대해서 理는 동일 평등한 세계이다. 그리고 이른바 理 중심 철학이라고 부르는 理學派는 氣에 더하여 理를 말한 것이지 氣를 대체하여 理를 세운 것이 아니다.

그래서 만일 어떤 사람이 유가는 剛強한 陽을 중시하고 柔弱한 陰을 경시함으로써 陽 즉 男性을 귀히 여기고 陰 즉 女性을 천시하였다고 하거나 또는 理 중심 철학은 理 즉 남성을 중시하고 氣 즉 여성을 경시하였다는 논리를 편다면 여기에는 동양철학의 주요 관념에 대한 인식에 근본적으로 문제가 있다고 말하지 않을 수 없다. 엄밀히 말하면 剛과 柔는 각기 陽과 陰의 성질이 아니라 天과 地 가운데 地의 두 속성 개념이다. 설명하면, “天의 道를 세워 陰과 陽이라 하고 地의 道를 세워 剛과 柔라 하고 人間의 道를 세워 仁과 義라고 하는 것이다”(周敦頤, 太極圖說).

우리는 이쯤에서 음양을 각기 남녀의 성질을 대표하는 것으로 보고 그 어느 한 편을 강조하는 데서 일어나는 문제의 성격을 돌아볼 필요가 있다. 분명히 儒家는 陰은 여성을 陽은 남성을 뜻하는 개념으로 써왔고 陽의 動的 성질을 빌어서 결국 남성 위주의 이념을 유지해온 것도 사실이다. 또한 父系 중심으로 사회를 운영해옴으로써 여성에게 수많은 차별적 상황을 벌여 왔던 것도 부인할 수 없다. 예를 들면 교육 기회의 불평등과 여성을 집안에만 묶어 둠으로써 외연적으로 훨씬 넓은 사회에 참여할 수 있는 기회를 원천 봉쇄한 것 같은 것이 그 대표적인 경우이다. 그러나 문제의 반성은 여기서부터 이루어져야 하리라는 생각이다. 과연 오늘의 관점에서 볼 때 인류 역사에서 여성이 남성과 동등한 대우를 받았던 사회가 얼마나 있었던가. 그 모든 사회가 다 儒敎 사회는 아니었고 따라서 그러한 역사를 모두 유교 탓으로 돌릴 수만은 없을 것이다. 이것은 인류 역사와 사회 발전의 객관적 과정과 그 필연적 여건과 함께 생각할 문제이다. 이러한 역사적 여건과 인과 관계에 있는 문제점들에도 불구하고 오늘 과거의 철학과 종교를 모두 시효가 다한 것으로 보지 않는 까닭은 바로 거기에 깊고 넓은 존재론적 성찰이 나타나 있기 때문이다. 그리고 지금까지 다른 철학이나 종교들에 비교할 때 많이 된 것 같으면서도 제대로 연구되지 않은 부분이 특히 新儒學의 존재론이다.

신유학의 음양 존재론에 의하면 남녀를 이분적 음양관에 의해 대립적으로 이해하는 것은 성립할 수 없다. 남녀를 갈라진 음양에 의해 이분적으로 구별하고 차별하는 방식은 이미 과장되고 경직된 그 시대의 이념의 산물이지 신유학의 순수 존재론적 성찰의 결과는 아니라는 말이다.

신유학에서도 남성과 여성은 물론 음양으로 되어 있지만 다른 존재자들과 마찬가지로 남녀의 음양은 單層이 아니라 重層 구조로 이루어져 있다. 신유가는 이 문

제를 『주역』을 풀이하는 가운데 卦의 爻의 交易으로 설명해 준 바 있다. 설명하면 爻는 주지하듯이 陰과 陽을 상징하는 奇數와 偶數의 兩爻를 말한다. 그런데 『주역』의 64卦는 6爻로 이루어졌으니 음양 두 爻가 여섯 번 중첩된 것이다. 한편 64괘는 物像과 人間事를 대표하는 상징적 단위체로도 해석된다. 이렇게 두 爻가 중첩되어 이루어진 한 단위체를 놓고 보면 그 대부분은 단순히 대립적인 음과 양 어느 하나로만 이루어진 것이 아니라 이미 음양이 중층적으로 交易하여 제삼의 물성을 갖춘 새로운 존재로 된 것이다.

朱子는 이 문제를 원론적으로 음과 양이 교역하는 초기 단계인 四象 즉 두 爻로 이루어진 象을 가지고 다음과 같이 설명해주었다.

“하나의 음과 하나의 양에 (다시) 각기 하나의 음과 하나의 양이 생겨나는 象이 있다. …… (즉) 하나의 존재(一物)에 그 자체 각기 음양이 있다. 마치 인간의 남자와 여자가 음과 양을 이미 갖추고 있으며 그 몸을 따라서 또한 각기 이 음과 양이 있으니 피(血)는 음이고 기운(氣)은 양인 것과 같다(朱子云 一陰一陽, 有各生一陰一陽. 或問其義, 云 如人之男女陰陽已具, 逐人身上又各有這陰陽. 血是陰, 氣是陽)”(易學啓蒙. 兩儀生四象條).

그러므로 『주역』 한 卦의 6爻만 가지고 보더라도 여섯 번의 중층 교차 구조를 갖기 때문에, 남녀를 陰과 陽, 剛과 柔, 動과 靜 어느 것으로 설명하든지 간에 그것이 표면적으로 갖는 뜻은 1/6에 지나지 않는다. 주자는 『易學啓蒙』에서 이렇게 교역해 가면 6爻의 64卦에서 그치지 않고 12, 24爻 등 음양이 중층으로 교역하여 이루어지는 단위체는 4,916개 16,777,216개로 되어 “그 終極인 바를 알 수가 없을 것이다”(易學啓蒙)라고 하며 무한히 열어놓았다. 이렇게 볼 때 수많은 존재자들 가운데 하나인 인간은 이미 음양이 중층으로 교역하는 과정에서 일정한 성질을 가진 존재로 된 것이므로 다른 존재자들과 비교할 때 인간으로서의 남녀의 공통 부분은 그 차이점을 무시해도 좋을 정도로 훨씬 많다는 것은 저절로 밝혀지는 것이다. 다시 말하면 다른 존재자들과의 차이점과 비교할 때 인간으로서의 남녀의 차이점은 상징적 의미만 있을 뿐 존재론 상에서는 거의 존재하지 않는다. 이것이 바로 남녀 인간에 관한 신유학의 존재론적 설명의 일단이다.

儒家를 비판하기 위해서 그렇지 않은 사례로 즐겨드는 道家가 여성적인 것을 찬양했다는 문제를 잠깐 살펴보기로 한다. 엄밀히 말해서 道家가 여성 중심적이었다

는 것은 그 철학이 氣論이기 때문에 나온 것이라기보다 여성적인 것 자체의 어떤 효용성 때문이었다. 이 대목에서는 道家의 無爲나 虛靜이 兵家の 說에서 나왔다는 주장도 음미해 볼만하다. 즉 道家의 학설은 虛靜으로 상대방의 방심을 조장하고 그 틈을 타서 공략하는 이른바 兵家の 싸움의 이론에서 나왔다는 논문도 나오고 있는 것이다. 이렇게 볼 때 道家(老子)는 “승부에 관심이 없고 투쟁을 배척한다”라거나, “음양 이원의 관계를 투쟁, 대립, 상하의 관계가 아니라 적극적인 조화, 통정, 화합의 관계로 추구해”(한국여성교육이념 연구)였다고 하는 주장은 차라리 유가의 것에 대한 평에 더 가까운 것이다. 그러나 정확하게 말하면 儒家 道家를 막론하고 陰陽 氣論은 본래 對待的으로 서술되어 있을 뿐 결코 對立的이지 않다.

VII. 理氣論의 인간학적 의미

한편 儒學 비판자들의 주장 속에는 理貴氣賤 등 신유학의 理氣說을 여성관과 연결시켜 보려는 것이 자주 등장한다. 즉 理는 남성을 氣는 여성을 의미한다고 가정하고서 理貴氣賤으로부터 男尊女卑를 이끌어 내가지고 결국 理氣論 자체를 비판하는 문제이다. 그러나 이런 假定은 근본적으로 잘못된 것이다. 그럼에도 불구하고 신유학의 중심 관념은 理氣이고 또 신유학의 여성관도 중국에는 이 관념과 연관될 것이므로 理氣의 기본 뜻 몇 가지를 밝혀 보기로 한다. 다시 말하면 이쯤에서 허심탄회하게 新儒學의 理氣論이 갖는 인간학적 의미를 돌아보는 것이 필요하다는 생각이다.

신유학에서는 남성 여성을 막론하고 그 몸체는 氣이고 인간의 공통된 특징인 仁義는 理 또는 性이라고 한다. 그러므로 氣는 거기에 아무리 고상한 의미를 부여하더라도 중국이 사회주의의 영향 아래 그것을 서구 물질적 실재에 상응하는 것으로 부각시켰듯이 결국 물질성적 의미를 넘여가지 못하는 개념이다. 여기서 물질성적이라고 함은 生命 현상까지 포함하는 말이다. 그러므로 인간을 말할 때 만일 陰과 陽 사이의 평등과 조화성만으로 설명하려고 한다면 그것은 결국 인간을 陰陽 氣의 물질이나 생물학적 차원에서만 논의하는 것이 되고 만다. 그런데 오늘 여성의 문제를 제기할 때 그 지향하는 바가 물질성적 차원에만 머무는 것이 아니라 이미 문

화 차원의 인간학적인 문제를 묻고 있는 것이다. 이런 차원의 문제는 氣의 범주에 속하는 개념들만 가지고서는 충분하게 논의할 수 없으니 이 때 생각될 수 있는 개념이 바로 理이다.

理는 질료성적인 氣에 대해서 세운 비질료적인 세계로서 전통적으로 유가에서는 그 내용을 仁義를 중심으로 생각해 왔다. 그리고 仁義는 존재하는 모든 것 특히 생명 자체를 동등하게 그리고 한결같이 사랑한다는 이념(仁)이요 동시에 존재의 실존적 상황에 꼭 맞는 사랑을 실천한다는 방법(義)에 지나지 않는다. 이런 뜻을 내용으로 삼고 있는 理는 이미 서로 다르게 나타날 수밖에 없는 구체적인 氣 세계에 대해서 존재 의미를 갖는 것이다. 달리 말하면 理는 氣의 差別相의 실존적 문제 현상을 해결하기 위해서 존재한다는 점에서는 氣 상층의 목적적 원인자이지만 바로 그렇기 때문에 동시에 理는 氣에 의존하여 존재한다고 보아도 거의 틀리지 않는다. 어느 경우이든지 간에 理는 氣를 대체하기 위하여 세워진 개념이 아니라는 말이다.

理가 氣에 대해서 존재 의미를 갖는 방식은 氣의 성질을 制御함으로써 도리어 氣로 하여금 창조적 역할을 발휘하도록 해주는 것이다. 이것은 節制 등 윤리적 덕목이 인간의 육체적 욕구를 적절히 제어함으로써 그 육체를 도리어 생기 차게 해주는 경우와 마찬가지로 이와 같이 의미상에서 理와 氣는 같은 층차의 개념이 아니기 때문에 더욱 역동적 관계를 갖게 된다는 사실을 안다면 이른바 신유가의 理貴氣賤說도 理性의 感性에 대한 制御者로서의 역할을 강조하기 위한 이론에 지나지 않는다는 것도 이해하기 어렵지 않을 것이다. 그러므로 설령 사회의 환경에 따라서 경직되게 사용된 적이 있다고 하더라도 理가 갖는 이와 같은 고유 의미는 결코 왜곡될 수 없다는 생각이다.

이것을 안다면, 이른바 조선조의 氣哲學者(유기론)들이 “인간이나 우주만물이나 모두 동일하게 기의 취산으로 생각하였다”든지, 氣의 取散說을 보고 “인간의 사회적, 도덕적 질서도 이와 같은 자연성에 바탕을 두어야 하고 인간은 단지 자연의 필연성에 따라 나고 죽을 뿐이라고 보았다”고 하든지, 또는 ‘인생의 좋은 것은 곧 기질이 좋은 것’이라는 말을 보고 “인간의 자연스러운 삶 자체가 도덕적 가치로 제시되고 있다”고 하든지, 최한기의 경우 “기의 운행을 적절히 규격에 맞도록 하는 神氣의 개념이 있는데 이를 인간에게도 적용함으로써 성선론이 성립된다”라고 하

며, “이와 같은 기철학적 인간평등관은 남녀평등으로 연결될 수 있는 원리로서 확고한 것이었다”(한국여성교육이념 연구: 82-84)고 주장하는 대부분은 理學에도 그대로 해당되는 것이다. 理學은 곧 理氣哲學이기 때문이다. 理氣哲學이란 理를 말하는 철학은 반드시 氣論을 겸하기 때문이다. 氣哲學은 氣만 가지고 성립할 수 있지만 理學은 반드시 氣論을 갖추어야 하기 때문에 그것은 理氣論 哲學의 줄임 말이라는 말이다. 그리고 氣質은 육체적인 것만도 아니지만 또한 다 좋은 것만도 아니다. 그러므로 좋게 타고나지 않았을 경우 좋게 만들려고 노력해야 하고 그러한 노력 자체는 기질과 다른 차원의 문제이다. 다시 말하면 기질의 좋고 나쁨을 판단하는 것과 기질을 교정하려는 요구 자체는 기질이 아니라 理의 문제이다.

한편 陰陽 剛柔 등 氣 범주에 속하는 개념들은 평등할는지 모르나 그런 氣들이 중첩하여 제 삼의 物性으로 이루어진 개체들은 결코 평등하지 않다. 여기에도가 인생의 여러 변수를 더하여 보면 똑같이 생긴 사람이 없는 것 이상으로 인간의 실존적 상황은 차별적일 수밖에 없다. 그러므로 氣論에 의한 人間 平等觀은 사실의 설명이 아니다. 그럼에도 불구하고 우리가 평등을 요구하는 것은 엄연한 사실이고 이런 것을 일러 氣와 다른 理 차원의 문제를 요구하는 것이라고 한다. 이제 차별(특수)의 氣에 대해서 평등(보편)의 理를 요구하였던 신유학의 문제 제기의 참 뜻을 되새길 수 있었을 것이다. 그리고 理(氣)學이 氣 적대주의 철학이 아니라 도리어 氣 의존적이라고 말한 것도 어느 정도 이해할 수 있었으리라는 생각이다.

理氣哲學에서는 理와 氣를 서로 혼동해서도 안되지만 그렇다고 갈라 보아서도 안 된다고 주장한다. 특히 “현상계의 사물 상에서 보면 理와 氣 둘은 섞여 있어서 가를 수 없이 한 곳에 있으나 그러나 둘이 각각 독립적 존재가 되는 것을 방해하지 않는다(在物上看, 則二物混淪不可分開, 各在一處, 然不害二物之各爲一物也)”(朱子大全 46. 答劉叔文)는 것이 주자의 한결같은 입장이다. 어려운 말이 아니다. 理와 氣는 함께 존재하지만 그 독립적 의미를 잃지 않는다는 이 말은 氣의 실존적 상황 때문에 理가 존재 의미를 갖는다는 것을 논리적으로 설명해 준 것에 지나지 않는다.

이렇게 볼 때 우리가 아직도 남성 중심적 사회에서 벗어나지 못하고 있다면 이것도 理의 문제이고 만일 그 어느 문화권보다도 빠르게 남녀 평등 사회를 이룩해 가고 있다면 이것 또한 理의 문제이다. 약간 다른 이야기지만 과거 학계에서 理와

氣를 편갈라 놓고서는 性理學은 理요 實學은 氣라고 논의하던 관습이 남아 있지만, 실제 통계로는 이른바 主理論 계열에서 실학자들이 더 많이 나왔다는 사실도 참조할 필요가 있다. 理는 氣의 문제 현실을 문제로서 볼 수 있게 해주는 理想으로서 현실의 수정과 개혁의 기준이 되기 때문이다. 理의 氣에 대한 제어의 측면만을 강조하면 理는 현실의 편파적 억압 구조물로 보일 수도 있겠으나 제어를 통해서 발전에 이르게 된다는 사실을 안다면 理는 창조적 인도자일 수 있음은 말한 바와 같다. 신유학에서 理를 生生之理라고 하는 것은 우연한 발상이 아니다.

이렇게 볼 때 여성의 지위 문제를 포함하여 과거 조선 사회가 불평등 사회였다면 그것을 먼저 인류 역사 발전 단계의 복합적 多變數의 산물로 이해하는 것이 순리이다. 다시 말하거니와 과거 인류 역사 상 거의 전 문화권이 남성 중심적 사회를 이루었던 것을 모두 유가의 책임으로 돌리 수는 없을 것이다. 중요한 것은 그러한 역사적 환경 속에서도 유가는 이미 12세기 이전에 차별적 氣 세계에 대해서 동일 평등한 理의 철학을 세워 놓았다는 점이다. 즉 신유학이 남녀는 물론 모든 존재의 평등 문제까지 존재론 차원에서 풀어간 것은 인류의 역사가 지속하는 한 언제까지나 참조되어야 할 매우 소중한 철학적 사유 경험이라는 생각이다.

VIII. 儒家 女性觀의 오늘의 의미

그러나 이 글의 주제는 유가의 여성관의 문제이다. 과거 조선과는 완전히 달라진 현대 사회에서 이상에서 알아 본 여성의 규범들이 계속 유효할지는 유가의 존재론과는 별개로 객관적으로 평가되어야 할 것이다. 그래서 끝으로 남녀를 內外로 구별하는 문제를 중심으로 유가 여성관의 오늘의 유효성 문제를 검토하기로 한다.

『주역』에는 “여자는 안에서 자리를 바르게 하고 남자는 밖에서 자리를 바르게 하니, 남녀가 바르게 하는 것이 천지의 큰 뜻이다(女正位乎內, 男正位乎外, 男女正, 天地之大義也)”(周易 下. 家人卦. 彖傳)라고 하는 말이 나온다. 그런데 만일 이 부분을 ‘여자의 바른 자리는 안에 있다’라는 식으로 잘못 번역하면 뜻이 전혀 달라지고 만다. 이 부분의 주제는 남녀의 자리 문제라기보다 자리에 관계없이 바르게 하는 문제이다. 다시 말하면 位가 아니라 正이 논의 주제라는 말이다. 그러나 이런 문제

를 포함하여 더 중요한 것은 전체의 주제이니 이어 나오는 뒷부분까지 참조해야 밝혀질 수 있을 것이다.

“家人에는 엄한 君이 있으니 부모를 이르는 것이다. 아버지는 아버지 노릇을 하고 자식은 자식 노릇을 하며, 형은 형 노릇을 하고 아우는 아우 노릇을 하며, 지아버지는 지아버지 노릇을 하고 지어미는 지어미 노릇을 하여서 가정의 道가 바르게 되니, 가정이 바르게 되어야 천하가 안정된다(家人有嚴君焉, 父母之謂也. 父父子子, 兄弟弟弟, 夫夫婦婦, 而家道正, 正家而天下定矣)”(위의 책).

문맥에서 볼 때, 이 글의 전체 주제는 어디까지나 이른바 세계 평화를 위해 가정이 바르게 되어야 한다는 것이다. 정확하게 말하면 가정이 바르게 되기 위해서는 가정의 구성원들이 제 역할을 바르게 하되 기본적으로는 부모가 정당한 권위를 확보하는 것이 필요하다는 것이다. 즉 “엄한 君이 있으니 부모를 이르는 것이다”라고 한 것을 볼 때 아버지만이 아니라 어머니도 부모의 하나로서 위엄을 갖추어야 하고 그 위엄은 부모의 역할을 다함으로서 생겨난다는 것이 이 글의 주제이다. 이렇게 되면 나머지 구성원들이 인간 관계에서 각기 제 역할을 다 하게 되고 중국에는 세상이 안정된다는 주장이다. 이 앞에서 남녀가 안팎에서 자리를 바르게 한다고 한 것은 지아버지가 지아버지 노릇을 하고 지어미가 지어미 노릇을 해야 한다는 뜻을 구체적으로 설명한 말이다. 오늘 평가하더라도 이와 같이 가정을 중시하고 그 구성원들이 제 노릇을 함으로써 세상을 바르게 하겠다는 맥락 속에서 부모가 안팎에서 바른 역할을 다 해 권위를 새우자는 주장은 잘못일 수 없다는 생각이다.

그럼에도 불구하고 비판자들은 이에 대해서 여성을 “內業을 전담하는 것으로 못 박고” “여성의 거처를 內室이라는 좁은 공간으로 한정하는 기제로 작용한다”고 보고 결국 “여자에게 있어 居內가 의미하는 것은 단순한 거처의 구별이 아니라 삶의 전 과정에 있어서의 철저한 제약과 규제인 것을 알 수 있다”고 단정하였다(한국여성교육이념 연구: 74-75). 그러나 이런 비평에도 불구하고 다시 묻지 않을 수 없는 것은 가정을 중심으로 안과 밖을 나누는 것과 안으로서의 가정을 바르게 가꾸는 일이 무의미하고 하찮은 것인지, 그리고 가정은 노력하지 않아도 저절로 바르게 된다는 것인지 하는 문제이다. 아마도 그렇다고 주장하는 이는 드물 것이다. 그렇다면 누가 담당하든지 간에 가정을 바르게 경영하는 것은 어제만이 아니라, 앞으로 계속 요구되는 중요한 사항이다. 그리고 다만 여성에게만 요구되는 것인지

하는 문제는 남겠지만 이 일은 누군가 담당해야 할 성스러운 전문적 과제라는 점도 인정하지 않을 수 없을 것이다. 그렇다면 이 일을 오늘까지 여성이 담당할 수 있었고 또 앞으로도 담당해야 한다는 데 대해서 경건하게 여길지언정 결코 하찮게 볼 수는 없다는 생각이다.

아무리 과소평가 하더라도 유가가 안과 밖, 남과 여에 관계없이 그 자리를 바르게 한다는 문제를 제기한 것 자체는 인간의 매우 중요한 가치 의식의 표출임에 틀림없다. 그런데 바르게 하는 것은 단순히 권리나 의무의 문제가 아니라는 점에서 거기에는 자기 조절의 훈련이 들어 있어야 하는데 이것을 유가는 禮로 제도화하고 理로 뒷받침해주었다. 다시 말하면 禮를 세워 실천하려는 것은 인간의 문화 욕구의 고급 표현이고 이것이 곧 신유학의 理意識이다. 이제 禮의 내용에 문제가 있다면 이를 理에 의해서 새롭게 창조해 내면 되는 것이다. 그런데 만일 그 내용의 일부가 현재 사회와 조화를 이루지 못한다고 해서 창조적 理性 능력을 신뢰하고 禮를 세워 실천함으로써 바르게 살려는 것 자체를 포기하려고 한다면 이것은 결코 인간의 길이 아니라는 생각이다.

이제 여성을 가정에 묶어둘 수 없는 세상이 되었다. 그러나 이것은 유감스럽게도 여성의 노력이나 더욱이 남성의 배려의 산물이 아니다. 그것은 氣 세계에 대한 인간의 理意識의 발취로 말미암아 이루어진 과학과 경제 발전의 덕이라고 해야 옳을 것이다. 이렇게 달라진 현대 사회에서는 남성의 방관에도 불구하고 여성의 사회 활동을 필요로 하고 또 여성이 사회 활동을 남자와 마찬가지로 수행할 수 있는 여건이 조성되었다. 그런데 주목할 것은 과거에 여성이 안, 즉 가정을 경제에서부터 윤리 문제까지 경영하였던 오랜 경험이 이제 그대로 사회 경영으로 이어질 수 있다는 점이다. 그리고 실제로 이 유산이 오늘의 대부분의 가정 경영에서 막강하게 발휘되고 있는 것도 사실이다. 그러나 문제는 지금부터라는 생각이다. 오늘까지 여성의 가정 경영이 혹시 다만 경제 문제 등 氣 측면에만 머물러왔다면 앞으로는 새로운 禮 문제 등 理 차원에서 문화 창조의 역량 발휘로 이어져야한다는 생각이다.

이제 신유학의 존재론의 유효성 문제를 따져 볼 차례이다. 조선조 사회의 유가 철학의 주류는 理氣論 哲學이라고 했다. 理氣論은 氣 즉 질료나 감성적 층차에 대해서 理 즉 법칙이나 이성적 층차를 보아내고 양자의 관계를 논한 철학으로서 氣

論에 관한 한 이른바 氣論者들과 본질적으로 다를 바 없다고 했다. 氣 가운데 陰과 陽은 본질적으로 상보적이라는 뜻으로 對待的이지 對立的 矛盾概念이 아니라고 했다. 음과 양을 남과 여의 구체적인 존재자로까지 풀어내며, 설사 음과 양의 특성을 대립시켜 설명하더라도 그것은 보이는 일부 양상을 상징적으로 또는 과장하여 개괄한 것일 뿐, 신유학의 존재론은 남녀가 음과 양이 다층적으로 교차하여 이루어진 거의 같은 존재로 나타난다고 했다. 즉 남녀는 인간으로서의 공통점을 더 많이 가진 존재임을 증명해 주는 것이 곧 음과 양이라는 말이다. 그런데 이 공통점을 법칙적으로 더 잘 나타내주는 개념은 氣보다는 仁義禮 같은 理이며, 따라서 氣의 相異性과 差別性에도 불구하고 인간을 모두 같게 보게 하는 개념이 理였다고도 했다. 그러므로 신유학에서 理는 궁극적으로 通, 同, 一과 같이 열려 있음, 평등함, 동일함의 뜻으로 설명되어왔던 것이다.

이상에서 볼 때, 이러한 理氣論은 오늘 의미를 다한 것인가. 그렇지 않을 것이다. 당시 사회 발전의 역사적 한계를 유가철학에 그 탓을 돌리 수만은 없었듯이 그렇게 부정적으로 단정할 수 없을 것이다. 오늘 남성에 대해서 여성의 평등성을 주장하기 위해서 그 인격적 독립성을 강조하는 것은 좋으나 그렇다고 해서 남성과 여성을 별종의 인간으로 갈라놓는데 이른다면 이것은 여성을 남성에 종속시켰던 과거의 사회상 못지 않은 문제를 불러일으킬 것이다. 인간을 질료나 감성 차원에서 생물학적 특징에만 매어두지 않으려는 理氣哲學은 오늘 사회적 책무는 물론 나아가서 인간의 우주론적 의무를 다시 점검하도록 요구하고 있음에 틀림없다.

남녀라는 생물학적 개념을 夫婦라는 문화적 관계 개념 속에서 이해하고 夫婦를 전제로 사회의 제 문제를 풀어가려는 유가철학은 독신자들이 늘어난다고 하더라도 그 수가 전체의 반수를 넘지 않는 한 앞으로는 반드시 중요한 지침으로 참고될 수밖에 없을 것이다. 夫婦를 전제로 삼았다는 것은 결국 사회에서 가정의 의미를 중시했다는 것이요 그 책임과 권리를 부부가 나누어 갖자는 것을 의미한다. 여성과 남성의 일터를 가정의 안과 밖으로 나누어 놓는 등 설사 그 안에 관습의 문제점이 남아 있다고 하더라도 夫婦로 이루어지는 가정을 사회 문화 창조의 시원으로 보고 이를 부부가 성실히 가꾸어 갈 수 있다는 儒家의 인식은 결코 실패할 수 없을 것이다. 다만 그렇게 안팎으로 구별함으로써 일어났던 문제들은 음양의 중층 구조와 理의 평등 이념을 가지고 반성적으로 풀어 가면 될 것이다.