

<한국 종교문화사 전개과정에서 본 한국 여성영성의 탐색>

-유교와 기독교를 중심으로-

이은선 (세종대 교수 / 종교와 여성 · 교육)

I. 시작하는 말 : 삶과 문화를 이해하기 위해서 ‘여성주의적(feminist)’인 시각을 가지고 ‘종교(religiosity)’를 그 문화의 핵으로 본다는 것.

본 논문은 한국인들의 삶과 문화를 다시 한 번 그 정체성의 측면에서 문화전개사적(생명진화론적)으로 살펴보려는 것이다. 이렇게 말하면 혹자는 생각하기를 오늘과 같은 거대담론 해체의 시대에 왜 다시 그러한 시도를 할까 의아해 할 것이다. 더군다나 요즘은 ‘민족’ 내지는 ‘민족주의’가 문제가 되어서 그것을 단지 ‘근대적 상상의 산물’로 보려는 논의가 활발한데, 너무 큰 이야기가 아니냐는 반론일 것이다. 여기에 대한 본인의 답은 이러하다. ‘민족’에 대한 의식도 포함하여 그렇게 많은 사람들이 공유하는 담론의 형성에 있어서는 그 담론의 대상에 대한 구체적인 몸의 체험이 있지 않고서는 가능할 수 없고, 그래서 ‘상상’과 ‘의식’이란 결코 허망한 것이 아니라는 것이다. 더군다나 ‘민족’이라는 큰 개념의 형성은 아주 오랜 기간을 필요로 했을 것이며, 특히 한국의 경우는 미국 등의 경우와는 달리 민족적 구별의식이 오늘날 시대구분으로의 ‘근(현)대’보다 훨씬 이전부터 진행된 것을 알 수 있다. 그러므로 한국의 경우는 오늘의 서구적 탈민족주의 담론으로 모두 설명할 수는 없다고 생각한다. 더 나아가서 오늘날의 세계상황과 한국상황은 여전히 민족의 담론으로 치우쳐야 할 부분을 많이 가지고 있으므로 단번에 파기해버리기 보다는 새로운 시각을 첨가해서 더 다층적으로 보자는 것이다. 그래서 여기서 먼저 첨가할 것은 ‘여성주의적(feminist)’ 시각이다.

지금까지 한국인의 역사 탐구와 문화 탐구에 있어서 그 주체와 대상은 거의 남성이었다. 그러나 여기서는 그와 달리 여성이어서 지금까지의 긴 시간의 과정 속에서 어떻게 그들의 삶이 이루어져 왔으며, 어떠한 의식 속에서 울고 웃으며 희망과 절망을 가져왔는지를 보고자 하는 것이다. 이러한 시간의 과정에 대한 여성주의적 시각은 역사의 리얼리티를 좀 더 작은 규모와 척도를 통해서 보려는 ‘미시사적인’ 시도와 상통한다고 하겠다. 이것은 사회를 더욱 더 문화적인 텍스트로 보는 것을 말하며, 이제까지 감추어져 있었고 드러나지 않았던 여성들의 실명을 찾아내어서 그녀들의 구체적 삶을 통해서 과정의 맥을 찾으려는 시도이다. 한국에서도 20 세기에 들어와서 서구 페미니즘의 영향으로 여성들의 자아의식이 깨어나면서 지금까지 전통사회 속에서 자신들이 해왔던 역할에 대해서 많은 반성이 있었다. 이제까지 묻혀 있던 여성들의 전기가 발견되고 그들의 생활사가 추적되면서 그러한 미시사가 결코 지금까지의 거시사적 틀 속의 한낱 모자이크가 아니라는 것을 드러내려고 노력한다.

그러나 우리가 잘 이해할 수 있듯이 현대 여성의식에 의해 자각된 한국의 페미니스트들에게 있어서 전통은 많은 경우 부정적인 것이다. 왜냐하면 이들에게 있어서 전통의 여성들의 삶은 매우 굴욕적이며 여성비하적으로 보였기 때문이다. 따라서 한국의 많은 페미니스트들은 전통이나 민족, 종교들과 관계하기를 원치 않으며 그들의 학문적 시각은 그리하여 주로 사회과학적이며, 현재중심적이고, 계몽주의적인 것으로 일관된다. 그러나 본인은 또한 이러한 현대 페미니즘 시각의 한계와 편파성을 본다. 인간의 삶이란 그렇게 표피적이고 단편적인 분석만으로는 온전히 파악될 수 없으며, 전통으로부터의 완전한 단절이란 지극히 허구적이라고 보기 때문이다. 현대 페미니스트들의 사회과학적 시각에의 집중은 단지 국내 학자들에게만 나타나는 것이 아니라 외국의 한국학자들에게서도 보이는데, 특히 M. Deuchler 의 <The Confucian Transformation of Korea>도 그 한 예라고 생각한다. 그녀는 특히 고려 말기로부터 시작하여 조선시대 유교화 과정을 겪으면서 한국 여성들의 삶이 어떻게

변화했는가를 잘 탐색해주었지만 그 해석에 있어서는 매우 사회과학적이고 현상중심적인 시각에 머물러 있다. 그래서 그 변화의 더 깊은 의미 탐색을 놓치고 있는 것으로 보인다. 이것은 유교 전통의 종교성이나 그 긴 과정의 포괄적인 의미를 보지 못하는 데서 오는 한계라고 생각된다.

지금까지 '종교'라는 틀을 가지고 한국의 역사와 정신을 통사적으로 살펴보는 일은 그렇게 많이 전개되어 있지 않으며, 특히 여성들의 삶의 전개 속에서 그 종교문화사적 흐름을 살펴보는 일은 거의 드물다. 20 세기에 들어와서 함석헌 선생님은 기독교의 시각에서 한국의 전 역사를 통사적으로 의미지웠다. 기독교적인 종말 역사관의 의미로 한국의 역사를 해석하며 그 전개의 맥을 찾고자 노력한 것이다. 판이 거듭될수록 그는 좁은 기독교적인 시각도 벗어나서 포괄적인 '의미(뜻)'의 역사로서 한국의 역사를 표현하였지만, 그 기본적인 시각은 종교적인 시각으로서 역사 속에서의 '성(聖)'의 의미를 추적한 것이라고 하겠다. 본인도 기본적으로 이와 유사한 입장에서 그러나 본 논문은 여기에 덧붙여서 현대 여성주의적 시각을 가지고 살펴보고자 하는 것이다. 종교는 자아와 인간의 삶을 가장 심층적으로 종합하는 기제라고 본다. 한 개인 또는 한 사회의 종교의식은 그러므로 가장 심층적이며 포괄적으로 그 개인 또는 시대의 의미 물음들을 표현해주는 것이라고 생각하여, 이 종교의식에 대한 탐구 없이는 핵이 빠진 연구가 되며, 깊이가 없고 방향성이 없는 연구가 된다고 본다. 또한 본인은 종교의식에서도 진화와 발달의 역사를 본다. 한 개인의 의식이 그의 종교 경험과 의식의 통해서 변하고 전개되듯이 한 공동체의 의식에서도 종교 경험과 의식의 전개는 뚜렷하여 그 맥과 뜻을 찾아볼 수 있다고 생각한다. 이것은 궁극적으로 종교와 문화에 대해서 더욱 더 문화계몽적이며 교육적인 이해를 시도하는 것이다. 우리가 보통 생각하는 좁은 의미에서의 교육이 아니라 생명과 역사의 전 과정을 성숙과 뜻의 발달사로 보려는 의미에서이다. 그래서 이렇게 보다 긴 기간의 전망과 더불어 심층적인 삶의 전개에 대한 의미 전망을 해보면 한국 전통 여성들의 삶이 그렇게 부정적인 전개만을 보이는 것은 아니며, 그런 의미에서 현대 페미니스트로서 민족과 전통, 종교 등과 새롭게 관계 맺을 수 있는 가능성을 가질 수 있다고 생각한다.

오늘 여성들의 삶에서도 마찬가지로이지만 예전에도 종교는 여성들과 매우 밀접한 관계를 맺어왔다. 사실 그 종교의 실질적인 수행자들은 여성들이었다 해도 과언이 아닐 정도이다. 그리하여 여성들의 삶을 이해하는데 종교적 요소를 빼놓을 수 없으며, 이 종교적 궁극의 의미 물음과 여성들의 삶이 어떻게 서로 연결되어져 있는가를 살펴보는 것은 한국 종교문화사 탐색의 중요한 과제가 된다. 본인은 이것을 크게 '한국 여성영성의 탐색'으로 표현하고자 한다. 크게 보아서 샤머니즘적 배경 속에서 불교를 받아들이고, 오랜 유교사회를 거치고 오늘날 기독교를 받아들이면서 여성들의 삶과 의식이 어떠한 변화 과정을 거쳤는지를 살펴보는 일이다. 이것은 일종의 비교종교적인 작업이 될 것인데, 특히 거기에 페미니즘의 시각이 들어갔을 때는 어떠한 모습이 될 것인가를 탐색하는 것이다.

이 작업은 그러나 전통사회와 한국 전통의 종교를 현대 서구페미니즘이나 기독교 신학의 입장에서 일방적으로 평가하려는 것이 아니다. 오히려 지금까지 유교와 기독교, 유교와 페미니즘의 관계를 여러 차원에서 긍정적으로 맺으려고 시도하고 있는 본인의 입장에서 어떻게 각 종교 전통들이 나름대로의 독특한 '성숙(聖俗)'의 의미체계를 가지고 한국 여성들의 삶에서 긍정적인 영향을 미쳤으며, 그러나 어떠한 점에서는 미약하고 한계를 가졌는지를 살펴보고 싶다. 이제 21 세기에 살고있는 현대 한국 여성들의 삶 속에서 그 모든 요소들이 어떻게 통합적으로 응축되어 21 세기의 한 대안적 여성영성으로 자리잡을 수 있겠는지를 보려는 것이다. 매우 종교·문화 다원주의적인 시각에서 행하려는 것이다.

오늘날 서구 페미니즘의 논의에서도 초기의 사회과학적이고, 백인여성 중심적이며, 서구문화 중심적이었던 모습에서 벗어나서 보다 장기간의 과정 속에서 또한 심층적으로 여성의 삶에 관심하는 종교적 시각이 더욱 요청되고 있다. 또한 아시아의 오랜 문화와 민족적 요소들이 첨가되면서 다양한 형태의 문화적 해법들이 요구되고 있다. 오늘날 한국 여성들의 삶을 살펴보면 그것은 여전히 불교와 유교 등의 전통 종교사상들의 영향을 받으면서 더불어 현대

서구기독교 등의 영향으로 진행되고 있는데, 그리하여 동서양의 가장 기초적인 사상들이 농축된 모습으로 표현된 것이 아닌가 여겨진다. 그것은 동서의 화합이요, 세계의 대표적인 세계관들이 여성들의 삶 속에서 연결되어서 표현되는 것이라고 하겠는데, 거기서부터 오늘날의 우리 모두에게 새롭게 의미를 줄 수 있는 삶의 대안적 가치체계를 찾아보고 싶다. 이러한 작업은 물론 본 논문과 같은 짧은 논문으로 모두 섭렵할 수 있는 주제가 아니다. 보다 큰 분량의 저술을 요구하는 작업이다. 그러나 본인은 이번 심포지움에서 지금까지 서술한 본인 학문 구상의 구조적 결계를 소개하려고 하며, 그런 가운데서 여러 관련 연구자들의 비판과 협력을 얻고자 한다.

II. 조선시대 이전의 여성과 무속 그리고 불교

1. 무속과 여성 - 존재의 현재적 기반을 가르쳐준 무속

지금까지 인류가 다른 모든 생명체와 마찬가지로 자신의 생존과 번식 그리고 번영을 그 주된 관심사로 가지고 살아왔으리라는 것을 쉽게 이해할 수 있다. 이 관심사를 용이하게 이루기 위해서 지식을 쌓아왔으며, 그 가운데서 ‘聖’과 ‘俗’이 구별되어 삶의 중요한 가치를 ‘聖’으로 인식하며 속된 것과 구별해 왔을 것이고, 그래서 그 귀한 것을 특별히 담당하는 일련의 그룹을 두어왔을 것이다. 이 과정에서 신체적으로 자신의 몸으로 다음 세대를 생산하며, 그 생산된 생명체를 일차적으로 책임 지고 있는 여성들이 인류생존의 초기 시기에 ‘聖’의 모습으로 인식되었고, 또한 그 영역을 주도적으로 담당해 왔으리라는 것은 쉽게 이해할 수 있다. 지금까지 축적된 인류 초기의 삶에 대한 지식들에 따르면 인류는 채집과 수렵, 농경 생활로의 변화를 겪으면서 여러 가지 ‘주술적(呪術的)’인 방식으로 ‘聖’의 개념을 표시해왔다. 그 가운데서 여성을 통한 ‘생식주술(生殖呪術)’이 가장 원시적인 것으로 알려져 있으며, 농경시대에 와서는 ‘대지모신(大地母神)’으로 나타나고, 여성들은 ‘무(巫)’의 사제로서 역할을 했다.

오늘날까지도 이 ‘巫’의 전통이 강력하게 살아있는 전통으로 계속되고 있는 한국에서 연구자들은 민족공동체에 대한 초기의 기록들에서 이 여성주도적 ‘巫’의 흔적들을 찾아내고자 한다. 예를 들어 <三國遺事> 단군신화에서 단군을 낳은 웅녀라든가 고구려 시조 주몽 설화에서 그 어머니가 물의 신 하백의 딸 유화로서 곡식종자를 보내주었다는 이야기, 신라 시조 박혁거세의 왕비 알영도 신성한 존재로서 혁거세와 혼인하여 농업과 길쌈, 토지생산을 장려한 여신의 모습을 보여준 것들을 든다. 또한 신라 최치원에 의해서 유·불·도 삼교 이전의 민족 고유사상으로 소개되는 ‘화랑도(花郎道)’에서 그 첫 지도자를 여성 원화(源花)로 두었다는 이야기 등은 모두 무속의 여성주도적 성격을 증명해준다고 한다.

여기서 더 나아가서 오늘의 한국 무속 연구는 그 기원을 단군신화나 국조신화 등에서 찾는 것 자체를 비판하며 이능화, 최남선, 유동식 등 주로 남성 학자들에 의해서 주도되는 역사주의적 무교 연구의 한계를 넘을 것을 제안한다. 단군이 한민족의 시조라는 가정은 무교 연구에서 이미 오래 전부터 기정화된 것으로 여겨지고 있는데, 이러한 남성중심적 역사주의를 넘어서 무속적 고유신앙의 기원을 더 멀리 잡고 새롭게 관심해야 한다는 것이다. 이렇게 되었을 때 무속에 있어서의 여성주의적 측면과 민중집단적 특징이 더욱 드러날 것으로 본다.

서구에서는 이러한 인류 초기 삶에서의 여성주도적인 모습을 19세기 스위스의 바코펜(Bachofen)은 ‘모권론(母權論, Das Mutterrecht)’의 개념으로 구성하였다. 즉 인류는 초기에 구속 없는 성생활 속에서 자연스럽게 아버지는 모르게 되고 낳아준 어머니만을 알게 되므로 모계 중심으로 사회를 이루었다는 것이다. 이러한 이야기는 이어서 몰간(L. H. Morgan)이나 엥겔스 등에 의해서도 크게 지지를 얻어서 인류 태초의 모권제 사회에 대한 주장이 강력한 이론으로 자리잡게 되었다. 1970년대 와서는 서구 종교계에서 전통 교회의 견고한 가부장성을 고발하며 밖으로 나가기를 원하는 여성들은 이 인류 초기 시기의 여성숭배의 전통들을 다시

찾기를 원한다. 이들은 “여성들에게 여신이 필요한 까닭(Why women need the Goddess)”을 말하며 여성에 대한 가부장제 억압을 물리치기 위해서는 초기 여성들이 지배하던 시기의 여신상 상징들을 다시 회복해야 한다고 주장한다

이상의 연구와 주장들은 가부장제가 인류역사의 전개에서 비교적 늦게 이루어진 모습임을 밝힌다. 또한 그것은 필연적인 것이 아니며, 남성의 지배가 영원한 것은 아니라는 사실을 지적한다. 그러나 그렇다고는 해도 과연 이 가부장주의 시기 이전의 초기시기가 위 여성들이 주장하는 만큼 그렇게 여성들의 ‘황금시대’였고, 여성들이 ‘태양’이었던 시기였을까를 물으면 대답은 꼭 그렇지 않다는 것이다. 후에 여성인류학자 마가렛 미드(Margaret Mead) 등의 진척된 원시사회 연구도 생물학이 꼭 사회적 ‘성’의 기능을 결정하는 것은 아니며, 원시 수렵채취사회에서도 모계, 부계의 특징들이 서로 혼재할 수 있고, 인류 문화전개의 어느 단계에서도 부계형태가 더 다수였다는 것들을 밝혀 준다. 이러한 것들은 인류 태초의 ‘가모장사회(家母長社會, matriarch)’가 너무 유토피아적이고 이데올로기화 된 것을 드러내준다.

강력한 가부장제 이전의 씨족사회나 초기농경사회에서 구성된 무속적 ‘聖’의 모습은 거의가 인간(여성)의 생식능력과 생산과 관련되어 있다. 그래서 여신이 숭상되었으며 다신교의 모습으로, 인간의 현세적이고 즉물적인 생존과 관계되어 숭상을 받는다. 여기서는 인간(여성)의 섹슈얼리티와 성스러움이 직접적으로 연결되어 숭배를 받는다. 그리하여 그러한 여신적 종교 상징들이 섹슈얼리티를 억압하고 타락한 것으로 여기는 이후의 가부장주의를 고발하고 탈가부장주의로 나갈 수 있는 근거를 대줄 수는 있지만, 그러나 미래의 모델은 될 수 없다고 생각한다. 왜냐하면 인간과 여성들을 육체적으로 묶어놓고, 현재와 생존에 얽매이게 하는 일이란 얼마나 비참한 일이었나를 인류는 그 동안 혹독히 경험했기 때문이다. 그래서 오히려 페미니스트들은 “육체적 재생산을 여성적 신성의 주요상징으로 애지중지하는 일을 지긋지긋하게 생각해야 한다”고 말한다.

이러한 관점에서 본인도 한국여성과 무속과의 관계를 의미 지우기를 원한다. 주로 모계로 세습되며, 강신무의 경우도 주로 여성인 무속의 영성이 오늘날 한국사회에서 여전히 실천되고 있지만, 페미니스트들이 거기에서 미래의 대안적 영성을 찾을 수는 없다고 본다. 이것은 과거의 자연을 다시 한번 신화적 원형으로 만들어서 거기에 집착하는 모습이다. 인류문화의 삶이 초기 원시시대를 거쳐서 강력한 가부장주의 시기를 지나왔고, 지금은 탈가부장주의를 말하고 있듯이 여성들의 ‘聖’의 의식은 그 동안 질적인 변화를 경험하여 더 이상 신체와 현재에만 집착할 수 없게 되었다. 무속의 영성은 여성들에게 끊임없이 존재의 현재적 기반과 신체적 직접성을 가르쳐주지만, 그러나 인간은 거기에만 머물러 있을 수 없는 것이다. 그의 또 다른 기반인 정신과 이성으로 하여금 지금과 여기의 시공을 초월하기를 원하며, 그것을 통해 의식과 정신이 되기를 원한다. 이러한 의미로 본다면 여성들이 오늘날 모든 악의 근원으로 보는 가부장의 시기에 대해서도 다르게 생각해 볼 수 있다. 즉 가부장주의란 인간이 그 육체와 현재성의 한계를 극복하기 위해 거치는 한 배움의 과정으로 받아들일 수 있게 한다는 것이다. 또한 그 가부장주의라는 것도 인류 문화적 진화의 한 특이한 시점에서 특정한 삶의 조건에서 생겨난 것으로 보아서 삶의 조건이 바뀔 때 변하는 것으로 보게 한다. 이러한 생각이 지금까지 우리의 습관화된 반여성적이고 반육체적인 생각들의 또 다른 표현은 아닌가 물어지기도 하지만 남성들이 정신만의 존재가 아니듯이 여성들도 육체만의 존재가 아니라면 이러한 해석도 가능하다고 본다.

인간이 각 시기마다 자신의 삶에서 가장 가치 있는 것을 ‘聖’의 의미로 경험하고 표현해온 것이 종교라고 한다면 한국 여성들의 삶은 그 가치들의 다양한 표현인 불교, 유교, 기독교 등을 거치면서 다르게 변해왔을 것이다. 인류 가부장주의 시기의 큰 종교들인 불교, 유교, 기독교 등의 경험은 어떻게 영향을 미쳤고, 또 여성들이 그 안에서 주체가 되어 어떤 변화들을 일으켰는지를 계속 살펴보고자 한다.

2. 불교와 여성 - 존재의 모든 구별과 한계를 ‘無’로 돌려버리는 힘

고구려, 백제, 신라 고대 삼국의 한국 여성들이 불교를 만난 것은 또 다른 차원의 의식의 장을 여는 것이었다. 그때까지 그들의 신앙은 무속신앙이 전부였고 대부분의 삶이 좁은 부족적인 의식의 테두리를 벗어나지 못하는 것이었다. 그러나 ‘空’과 ‘無’이라는 인간적인 모든 테두리를 급진적으로 무효화시킬 수 있는 개념을 배우게 되면서 이들의 공간의식과 시간의식은 큰 변화를 겪게 되었다. 물론 이러한 급진적인 개념이 삼국의 현실적 삶에서 그대로 적용된 것은 아니지만, 이들은 좁은 부족 개념을 넘어서 국가공동체라고 하는 더 큰 개념을 가질 수 있었고, 내세와 인과율의 관념, 섹슈얼리티와 성스러움을 구별시켜볼 수 있는 의식을 심화시켰다.

전통 무속의 토착신앙이 강했던 신라는 그 유입과정에서 격렬한 갈등을 겪기도 했지만 삼국에서의 불교수용은 업보설, 인과응보설, 극락왕생 신앙 등을 기초적으로 정착시켰다. 특히 신라에 의한 삼국통일은 불교 정신에 의한 통일로 이해된다. 국가에 있어서 불교의 수입과 공인은 국민들로 하여금 과거의 갈라진 부족적인 전통 신앙의 테두리를 벗어나서 보다 보편적인 신앙에 귀의하게 했고, 보다 큰 범위의 강력한 왕권을 확립하게 했으며, 자아와 현재와 지금의 본능적인 충동을 억제하고 절제하고 계획할 수 있는 높은 차원의 윤리의식을 형성케 했다. 예를 들어 진평왕 34년 임신년의 어느 날에 신라의 두 화랑 젊은이들이 쓴 ‘임신서기석(壬申誓記石)’이 그 좋은 예이다. 여기서 두 청년은 나라의 위기를 자신들의 것으로 여기면서 실력을 열심히 갈고 닦아서 용감하게 전쟁에 임할 수 있도록 하자고 맹세한다. 불과 70 여자 밖에 안 되는 문구이지만 하늘에 맹세한다는 ‘誓(서)’자를 일곱번이나 쓰면서 기꺼이 살신성인할 것을 서로에게 다짐하며 맹세하는 이 글에서 당시 신라 화랑들의 의식의 고양 정도를 알 수 있고, 여기에 신라호국불교의 역할을 볼 수 있다. 신라 고승 원광법사의 ‘세속오계(世俗五戒)’도 당시 신라 청소년들의 지극한 구도정신을 보여주는 것이다. 또한 화랑도의 삼국통일의 기초를 확고히 다지고 말년 임종할 때에는 머리 깎고 승의 옷을 입고 입적한 진흥왕(540-576)이나 삼국을 통일하고 죽은 이후에도 나라를 걱정하여 동해의 용이 되기를 원했던 문무왕(재위 661-681)의 정신은 바로 자기일신을 버리고 보국안민하여 불국토를 실현하려는 불교 구도정신의 지극한 표현이었다.

여성들의 의식의 변화도 불교로 인하여 크게 이루어졌다. 물론 여전히 그들 신앙의 하층부를 형성하는 것이 무속적인 것이 많았고, 그래서 불교신앙도 현세구복적인 것이 많았지만 삼국과 고려 시대의 여성들은 인과응보설과 윤리설, 보시사상과 보은사상 등으로 남녀의 구별을 떠난 보편적인 윤리의식을 키워나갔고, 전생과 내세로의 시간관념을 확장시켜 나갔다. 물론 불교유입의 초기에는 왕비(법흥, 진흥왕비)나 여왕(선덕, 진덕여왕) 등 상류사회 여성들에 의해서 불교신앙이 주도되었으나 통일신라와 고려조를 거치면서 하층서민사회로 확산되어서 사회적으로 ‘니승단(尼僧團)’이란 조직도 생기고, 서민여성들의 의식세계도 변화를 겪는다. 그 한 예로 의상(625-702)대사의 문하 10 ‘대덕(大德)’의 한 사람이었던 진정(眞定)의 어머니 이야기가 있다. 그녀는 집에 몹시 가난하여 아들이 장가도 못 들고 남아 있는 재산이라고는 오직 다리 부러진 술 하나 밖에 없었지만 화주승이 와서 시주를 요청하자 그 술을 시주하였다. 그 후 아들의 출가와 관련해서는 “불법은 만나기 어렵고 일상은 너무나 빠르다. 내가 죽은 뒤에 출가하면 너무 늦어서 안 된다. 불도를 배우는 일에 나의 죽음을 핑계로 머뭇거리서는 안되니 빨리 가도록 하여라”라고 아들의 출가를 강경하게 재촉하였다. 또한 신라 35대 경덕왕 때에 옥면(郁面)이라는 노비는 너무나 간절히 염불할 수 있기를 위하여 노비로서의 고된 일과를 끝내고 법당에도 들어가지 못하고 마당에 서서 말뚝을 박아놓고 거기에 두 손을 합장하여 묶어 놓고 고단한 몸을 지탱하며 열심히 염불을 하였다고 한다.

부처의 자비를 통해서 나라가 개국되었다고 고백하는 고려조에 들어와서는 국가적인 연등회와 팔관회 등의 행사를 통해서 여성들의 불교종교활동이 더욱 확산되었으리라는 것을 쉽게 생각할 수 있다. 고려시대의 불교의례는 <고려사>의 기록만 보더라도 약 70 여종에 1000 여 회 이상 실행되었다고 하고, 고려에서 남자에게 있어서 승려가 된다고 하는 것은 세속적인 의미에서도 출세가 되는 것이었다. 물론 여성에게 과거시험이 가능하지 않았듯이 승과에 응시할 수는

없었으나 여성 출가자들의 수요가 상당하였으리라고 추측할 수 있고, 특히 남편 사후 출가하고 자신의 집을 내놓아 절로 만드는 일이 많았다고 한다.

앞에서도 지적했지만 불교의 사상체계는 이 세계의 모든 것을 '無'로 돌려버릴 수 있는 空의 사상 체계를 가지고 어느 종교보다도 남녀의 차이를 가장 급진적으로 무효화 시킬 수 있다. 그러나 현실에서는 그대로 되지 않아서 이미 부처님 시대에 그의 양모이자 이모였던 파자파티가 출가의 뜻을 밝히자 붓다는 '8 경법(八敬法)'이라고 하는 심한 남녀차별의 법을 제시하면서 여성의 출가를 제약적으로 허락하였다고 한다. 남성출가자 비구에 대해 여성출가자 비구니의 철저한 종속을 규율하는 이 '8 경법'이 과연 붓다 자신의 것이었냐에 대한 논란은 계속 있지만, 여성이 성불하게 위해서는 먼저 남성으로 다시 태어나야 한다거나 보통여성으로는 성불할 수 없고 性を 온전히 초월한 무성의 여성만이 성불할 수 있다고 하는 등의 이야기가 전해지고 있다.

이러한 현실의 갈등적 모습은 한국여성불교사의 전개과정에서도 드러난다. 불교가 유입되었던 초기불교에서 여성들에 대한 가르침은 현실에서의 여성 역할에 관한 것들이 주로였다. 여성들에게는 가족관계에서의 윤리와 '僧'과의 관계 속에서의 윤리만 강조되고, 그들 자신의 성불을 위한 노력보다는 시주, 염불, '지계(持戒)' 등을 통해 가족의 안녕을 기원하거나 내세의 나은 삶을 기원하는데 한정되었다. 불교문화가 더욱 확산된 고려시대에서도 신라 말에서 고려중기까지의 많은 승려 비문들에는 비구니의 이름은 거의 찾아볼 수 없고, 비로소 후기에 들어서야 비구니의 이름이 등장한다고 한다. 이것은 불교가 유입된 후 후기에 가서야 비로소 여성들의 독자적인 위상이 세워진 것으로 이해될 수 있다. 한편 가족의 안녕과 내세에 대한 기원보다도 수행에 의한 자신의 깨달음을 위해 수행에 힘쓴 비구니들도 신라시대에서는 찾아볼 수 없었고 고려중기에 와서나 가능할 수 있었다고 하는데, 고려 후기 선사들이 신라 승려인 현일, 원효, 경흥 등과는 달리 비구니들의 수행에 긍정적인 태도를 가졌기 때문이라고 한다. 이와 더불어 비구니들이 일반인들을 대상으로 하여 교화활동을 펼 것도 고려후기에서나 나타난다고 한다. 이러한 모든 사실들은 불교전통에서도 그 원리와 현실 사이에 나타나는 깊은 간극을 말해주고, 붓다도 포함해서 한국불교전통도 역시 포함되는 가부장주의의 모습을 드러내준다. 이렇게 본다면 우리가 한국 여성사를 이야기할 때 일반적으로 유교는 여성억압적인 것으로, 불교는 그렇지 않으며, 또한 고려시대 여성들의 삶은 조선시대 여성들의 그것보다 해방적이었다고 평가하는 데 대해서 한계를 가지게 한다. 왜냐하면 여기서도 드러났듯이 한국 불교전통도 여성긍정의 진행사일 뿐이며, 여성 긍정의 한끝이 어떻게 윤리적 종교적 주체로서느냐에 달려있는 것을 보여주기 때문이다.

불교는 '聖'과 '俗'을 래티칼하게 구분해서 출가그룹을 따로 두었고, 섹슈얼리티를 포함해서 이 세상적인 것에 대해서 터부의 금을 그었다. 여성들은 이 불교의 가르침을 통해 여기 지금의 현실적인 것과 육신적인 것들을 그대로 성스러움과 연결시키던 것을 버리고 그 이상을 배웠다. 불교는 이 구분을 아주 래티칼하게 행했기 때문에 소수만이 그 생활을 수행할 수 있었고, 그래서 신체적이고 사회적인 조건들이 여전히 이 세상적인 것과 많은 관계를 맺고 살아갈 수 밖에 없는 여성들에게는 쉽게 허락되지 않았다. 고려후기에 그 길이 더 넓게 개방되어졌다 해도 그때까지 억눌려졌던 '俗'의 영역은 오히려 '聖'의 영역을 삼켜버려 타락과 혼란이 야기되었다. 승니들이 자신들을 미륵불의 화신으로 자칭하며 사람들을 유인하여 재물을 거두는 폐해가 막대하다는 이야기, 남녀와 승니들이 떼를 지어 '만불회(萬佛會)'를 하거나 개인집을 절로 만들었기 때문에 금지하는 이야기, 승려들이 시정 여염집에 출입하여 술 취하고 싸우고, 득도하여 병고치고 죽은 자를 살린다는 승려를 쫓아 그의 세수하고 양치한 물도 귀하게 여겨 받아 마시며 남녀가 주야로 한데 어울려 추문이 파다하다는 이야기들이 <고려사>가 전하는 혼란들이다. 이러한 혼란들은 세속을 완전히 俗의 영역으로 두는 방식을 통해서는 희망하는 구원이 이루어질 수 없고, 더군다나 대중과 여성들이 윤리적 주체로서는 일은 요원하다는 것을 말해 준다. 그래서 '聖'과 '俗'을 여전히 우주론적으로 나누기도 하지만, '俗'의 영역에서 '聖'을 실현하려는 유교 전통의 시기로 들어가면 이러한 상황이 어떻게 달라지는지를 계속하여 보고자 한다. 조선조 유교전통으로의 전환을 말한다.

Ⅲ. 조선시대 여성과 유교 ? 일상의 삶을 ‘聖’으로 승화시키는 유교

한국 여성사의 탐색에 있어서 이 시대만큼 많은 논란을 불러일으키는 시기도 드물다. 일제시대를 거치고 특히 오늘날 페미니즘의 인식 아래 이 시기에 대한 논의는 더욱 뜨거워졌다. 그러나 지금까지 이 시기는 대부분 부정적인 평가를 받아왔다. 한국 가부장주의 전통사회의 모든 오류와 한계가 이 시기 유교전통의 이름으로 정죄 되어져 왔으며, 여기서 여성들의 삶은 극심한 남존여비의 삶으로 그려져 왔다.

그러나 과연 우리가 이 시대 여성들의 삶을 이렇게 남녀불평등의 문제에만 초점을 두고서 여성의 지위와 신분이 낮았다는 사실만을 강조하여 평가하는 것이 과연 온전한가 하면 그렇지 않다는 것이다. 왜냐하면 우리가 인간을 포함하여 모든 존재자는 서로 다르기는 하지만 누구나 나름대로의 어쩔 수 없는 삶의 조건들을 가지고 시작하는 것을 보는데, 여기서 과도하게 이 조건들에만 초점이 맞추어지면 그림에도 불구하고 거기서 활동했던 각 존재들의 구체적 삶의 활동들이 쉽게 간과되기 때문이다. 또한 앞에서도 지적했듯이, 한 시대 여성들의 삶에 대한 평가는 그 전과 다음의 보다 긴 기간과 큰 공간의 스펙트럼 속에서 살펴질 때 보다 온전하게 의미지워 질 수 있기 때문이다.

본인은 이렇게 조선시대 여성들의 삶에 대한 평가가 온전히 이루어지지 못하는 가장 큰 요인은 바로 유교전통의 ‘종교성(religiosity)’을 보지 못했기 때문이라고 생각한다. 유교전통과 그 시간들이 단지 세속적인 사회화나 정치체제, 윤리체제 등으로만 이해되어서 그 진행의 심층적 차원이 밝혀지지 않았기 때문이라고 본다. Deuchler는 <한국의 유교적 변형(The Confucian Transformation of Korea)>에서 한국사회가 고려 말기로부터 시작하여 조선조 유교화의 과정을 겪으면서 어떻게 결혼제도나 상속, 상례나 제사들에서 변화가 일어났는가를 추적하고 있다. 여기서 그녀는 한국이 중국이나 일본과는 비교가 안될 정도로 깊은 유교화의 과정을 밟는 것으로 보여주지만, 그 진행의 추이를 그렇게 긍정적으로 보고있지 않다. 오히려 여성의 삶도 포함하여 유교화의 진행으로 고려시대 사회체제의 유연성과 자유로움이 제약되어가는 의미에서 주로 평가한다. 그러나 이러한 사회과학적이고 현상중심적인 해석은 한계를 가져지는데, 왜냐하면 유교에서 가장 중시되고, 여성도 남성과 더불어 같이 공유하는 ‘성인지도(聖人之道, To become a sage)’의 이상에 대한 언급이 같이 이루어지고 있지 않기 때문이다. 즉 그 종교성과 영성에 대한 이해가 없는 것이다.

1. 유교의 ‘聖俗’체제

유교는 불교나 기독교와는 달리 ‘聖’과 ‘俗’을 그렇게 래디칼하게 나누지 않는다. 오히려 지극히 현세적인 방법으로 ‘聖’의 세계를 ‘俗’의 세계에서 구현하기를 힘쓴다. 이러한 세속화와 내면화의 길은 일찍이 벌써 공자에게서 보여지는데, 그가 전통의 ‘상재(上宰)’라든가 주술적인 귀(신)의 개념을 ‘天’이나 ‘天命’ 등의 개념으로 존재론화 하였고, ‘德’이나 ‘仁’의 개념으로 인간화했으며 내면화 한 것이 그것이다. 이 내면화의 길을 뛰어나게 행한 것이 바로 신유교, 즉 ‘성리학(性理學)’이다. 그의 가장 뛰어난 정리가 ‘이일분수(理一分殊, The principle in one but its manifestations are many)’인데, 신유교는 이것을 가지고 세상의 만물이 ‘聖’의 씨앗(性 또는 理)을 담지하고 있다는 믿음을 표현했고 그 만물 가운데 ‘聖(理)’을 실현하려고 추구한다. 이 과정에서 유교는 이 세상의 만물인 ‘俗’의 영역을 크게 세 단위로 나누었는데, 즉 ‘국(國)’과 ‘가(家)’, 그리고 ‘자아(身)’가 된다.

고려말기에 이와는 다른 성숙의 체계를 가지고 ‘俗’의 관리에 실패했던 고려사회는 결국 조선사회에 주도권을 내주었고, 후자는 위의 의미에서 유교전통을 끈고히 하면서 국가와 가정과 개인을 전체적으로 ‘聖’의 영역으로 만들어가고자 했다. 우선 유교이념을 제도로 구성해나가기 위하여 <경국대전(經國大典)>으로 법제화하였다. 그리고 ‘문묘(文廟)’, ‘종묘(宗廟)’와 ‘가묘(家廟)’제도를 통해서 조선 사회 전체의 삶을 의례화 하기를 원했다. 여기서

문묘와 종묘는 국가 수준의 일이고, 가묘는 가정과 개인의 일이다. 세종대의 <오례의(五禮儀)>와 다시 성종대의 <국조오례의(國朝五禮儀)>가 확립되었고, <주자가례(朱子家禮)>의 유입과 확산을 통해서 ‘관혼상제(冠婚喪祭)’의 예로써 개인의 전 삶을 의례화하기를 원했다. 한편 고려말의 유입 이후 조선중기 퇴계와 율곡 등의 대사상가를 배출한 정도로 전개된 성리학의 사상적 발전은 ‘이기론(理氣論)’, ‘사단칠정론(四端七情論)’, ‘인물성동이론(人物性同異論)’ 등의 논쟁을 제기하였다. 이것들이 때때로 흥미한 정치사상적 과별싸움의 이론이 되었지만 이러한 논쟁이야말로 바로 어떻게 하면 인간 ‘俗’의 가장 내밀한 정수인 섹슈얼리티를 ‘聖’의 영역으로 하게 할 수 있겠느냐의 관심이었다. 불교의 성숙 체계처럼 ‘俗’의 영역을 접어두고 출가해서 ‘聖’의 영역을 추구하는 게 아니라 바로 그 속된 영역이 ‘中和’의 영역이 될 수 있도록 하며, ‘未發’과 ‘已發’의 영역과 더 이상 구별되지 않기를 원했던 것이다.

‘가묘(家廟)’는 바로 인간 삶의 모든 일상이 이루어지는 ‘가정’이 사원이 되고 교회가 되기를 원하는 표현이다. 성직자 그룹을 따로 두는 것을 원치 않았던 유교는 그러나 집안의 남성 중에서 따로 그 역할을 담당할 신분을 정했고, 그것이 바로 한 가정의 ‘종통(宗統)’을 세우는 일이었다. 원래 (신)유교의 ‘궁극(宗)’ 개념인 ‘태극(大極)’이나 ‘(天)理’는 성적(性的)인 것과 관계가 없다. ‘이일분수(理一分殊)’의 ‘理’는 남녀의 차이는 물론이거니와 인간과 동물, 물질과의 차이도 상관하는 것이 아니어서 이 세계의 만물 속에 내재하는 원리인 것이다. 그러므로 그 ‘理’의 온전한 실현(聖人之道, To become a sage)은 남녀 누구나가 도달 가능한 목표가 되며, 온 세계 전체가 일체가 되는 것이 가능하다고 본다. 그러나 (신)유교의 우주론인 ‘태극도(大極圖)’의 설명은 여기서 그치지 않았다. ‘理’의 활동을 말할 때 다시 ‘음(陰)’과 ‘양(陽)’이라고 하는 원리를 끌어들이 그것을 형이상학적으로 性的으로 구별 지었으며, 그리하여 현실의 삶에서 음과 양은 점점 차별이 되었고, 종법의 질서는 지독한 남성중심의 위계질서가 되었다. 그러나 앞서서도 여러 차례 지적했듯이 (신)유교는 그러한 한계와 사각지대를 가짐에도 불구하고 어떤 종교체계보다도 포괄적으로 ‘俗’의 영역을 끌어안으려고 한다. 그리하여 그 현실적인 시도인 ‘가례(家禮)’의 생활화가 조선사회 속에서 여성들의 삶을 어떻게 변화시켰는지를 살펴보고자 한다.

2. ‘가례(家禮)’와 더불어 여성들의 삶의 변화

<가례(家禮)>, <문공가례(文公家禮)> 등으로도 불리는 <주자가례(朱子家禮)>는 남송대인 1170 년에 주자(1139-1200)에 의해서 중국 고대의 전통적인 예법제도가 신유교의 이념으로 새롭게 정리된 것이다. 따라서 이 예법은 신유교의 보편주의 원리 아래 고전예학의 신분차별적 관념을 극복하고 모든 신분계층에 동일한 예를 적용할 수 있는 길을 모색한 것이다. 우리나라에 <가례>가 도입된 것은 고려 말경으로 여겨지며, 유교 국가인 조선왕조가 건립되자 <가례>는 사대부 관료들에게 필수적으로 권장되었고, 세기가 더해짐과 함께 그 연구와 보급은 전국적으로 확산되었다.

나라에서 ‘天道(理)’를 실현할 기초적인 장인 가정(가묘)의 시작은 ‘혼인’에서 이루어진다. <가례>가 이상적으로 모색한 혼인제도는 일부일처제였으며, 그리하여 조선초기부터 일부일처제의 강화를 위한 일련의 조치가 취해졌다. 즉 중혼을 규제하고, 더 나아가서 ‘개가(改家)’를 규제하였으며 혼인의례를 정비한 것이다. 건국초의 중혼의 규제는 고려말의 ‘다처병축(多妻並蓄)’의 풍조를 막기 위한 것이었는데, 실지로 고려말의 혼인제도는 근친혼의 풍습도 여전히 성행했고, 남성들이 조금의 이익을 위해서도 쉽게 처를 버리고 다른 처를 얻는다는 중혼으로 두 명 이상의 처를 취하는 경우가 많아서 그것을 본격적으로 규제하게 된 것이다. 조선시대 여성의 개가 금지는 현대여성학자들의 비판을 제일 많이 받고 있지만, 전시대에 비해서 적처의 지위를 더욱 보장하려 했으며, 적통의 계승을 통해서 가정과 사회, 국가의 ‘예화(禮化)’가 계속 이어진다고 생각했다는 점에서 이 적통의 계승을 위태롭게 만드는 재가의 금지는 유교 성숙체계가 취할 수 밖에 없는 선택이었다고 여겨진다. 그러나 혼인의례의 정비에 있어서 조선조는 우리나라에서 고대 이래로 내려오던 ‘남귀여제(男歸女第)-혼인이

성립되면 신랑이 일정기간 신부의 집에서 거주하는 풍속, 장가든다-의 풍속을 바꾸어서 ‘친영(親迎)-혼인식 후에 신부를 신랑집에서 곧바로 맞는 것, 시집간다-제도를 빠른 시일에 확립하려고 했으나 이것이 결코 쉽지 않았음을 보여준다. 그리하여 세종은 이러한 ‘여가(女家)’ 중시의 관념이 지대했던 사회적 조건을 고려하여 친영제를 강요하는 혼례의 개정보다도 ‘상례(喪禮)’의 ‘복제(服制)’부터 개정하는 것으로 방향을 선회하여 정비해나갔다고 한다.

사실 죽음 이후에 대한 예를 얼마나 갖추고 있는지가 그 사회그룹의 문명적 수준을 밝혀주는 척도라고 할 수 있다. 고려조에서 유교전통의 조선조로 넘어오면서 나라에서는 가정 안의 ‘가묘’의 설치를 적극 권장했고, 부모장례 시 불교식의 100 일의 예에서 3 년상의 예로 전환을 시도했다. 물론 여기서도 남녀의 유별과 남성중심의 적통제가 실행되어 만약 아버지 생존시 어머니가 돌아가시면 그 기간이 1 년으로 단축되며, 시가와 친정, 친가와 외가 또는 처가의 구별에 따라서 상례가 차등적으로 적용되었다. 그러나 조선조부터 상례의 적용은 국가의 중요한 일이 되었으며, 바르게 지키지 않는 경우에는 관직에도 나갈 수 없었다. 그럼에도 불구하고 정도전이 건국초에 한탄했던 상례에 있어서의 무례(불교식의 돈이 무척 많이 드는 축제로 진행한 것)가 16 세기 초까지도 여전히 우세했고, 함경도나 평안도 지역에서는 심지어는 그 지역의 상층계급까지도 ‘관(棺)’을 쓰는 것도 몰랐으며, 시신을 그냥 버리거나 몇 개의 돌로 겨우 가리는 정도였다고 한다. 이런 상황에서 <주자가례>의 보급과 확산으로 조선조의 상례는 점점 더 자리를 잡아갔고, 하층민으로의 확산으로 이어졌다.

상례 다음으로 유교적 ‘제례(祭禮)’의 확립이야말로 조선조 가부장주의 성립의 가장 큰 견인차였고, 여기에서 또한 유교의 ‘聖俗’ 종교체계가 가장 잘 드러난다. 신유교의 통치이상은 조상제례를 통한 중법의 바른 확립을 나라 치도의 근본으로 생각했다. 그리하여 고려말에 이미 정몽주에 의해서 건의된 가묘(사당) 설립이 조선조에 와서 그 시행년까지 정해져서 사대부들에게 강하게 권고되었다. 또한 여기서는 그 때까지 보편화되어있던 제사의 율행 관습을 지양하고 종자가 제사를 주관하도록 했으며, 아울러 제사의 대수를 신분에 따라 한정하였다. 이후로 조선시대에는 적장자 상속의 원칙이 엄격하게 확립되어서, 형제 사이의 벼슬의 고하에 관계 없이 어떤 경우에도 제사권의 적장자 상속이 이루어지게 했으며, 이러한 가운데서 우리가 익히 들어서 알고 있는 적장자의 가계를 계속해서 유지하기 위한 남아선호와 과격한 ‘입후(入後)’ 제도의 남용들이 야기되었다. 또한 처첩의 구분과 적서의 차별이 더욱 분명해져 첩자인 경우 결코 가계를 이어받을 수 없게 했으며, 이로 인해 많은 비극을 초래하였다. 그러나 이러한 가운데서도 종가의 살림을 실질적으로 맡고 있는 ‘종부(宗婦)’ 여성의 위치는 중법의 확립과 더불어 강화되었다. 그녀는 만약에 남편이 후사를 남기지 못하고 죽었을 경우 양자의 선택을 통해서 종손을 결정할 수 있는 권리를 가졌으며, 원래 <예기(禮記)>에 ‘제사는 부부가 함께 지낸다’는 율대로 종부는 가문의 가장 중요한 행사인 제사에서 종손이 ‘초헌(初獻)’을 하고 나면 ‘아헌(亞獻)’을 올렸다고 한다. 또한 이사를 하여 집을 옮기는 경우 사당을 모시고 맨 처음 집안으로 들어와 차례를 드리는 것도 종부였다고 한다.

이러한 가부장적 적장자의 종통에 따른 제례의 규정은 그대로 재산상속의 문제로 연결되어 제사의 경비를 누가 부담하고, 그 제례에 누가 참여하는가에 따라서 차등적으로 분해졌다. 조선초기에는 고려시대의 관습에 따라 재산상속에 있어서 ‘자녀균분제(子女均分制)’가 시행되었다고 한다. 또한 여성의 출가여부가 상속 자격을 제한하지 않았다고 한다. 그러나 후기에 오면 출가한 여자는 상속권이 없어지고, 제사를 받드는 적장자에게 그 봉사의 몫이 추가로 상속된다. Deuchler 는 조선사회가 16 세기 중반과 17 세기 후반의 큰 인구증가를 겪으면서 그 증가된 인구의 효율적인 식량공급을 위해서 토지가 더 이상 작게 나뉘어져서는 안되었다고 한다. 그리하여 주요 상속자를 정하고, 출가한 딸에게는 상속을 막는 가부장주의가 더욱 견고하여졌을 것이라고 추론한다. 이것은 출가한 여성이 친정의 제사에 참여하지 않게 되면서 그 유산에 대한 권리도 사라지게 된 것과 병행한다. 이러한 사회과학자의 사회 경제적인 이유에서의 가부장주의에 대한 추론은 그 출현과 확산을 단지 남녀사이의 도덕적인 문제로만 보려는 현대 여성학자들의 시각에 한계가 있음을 보여준다. 가부장주의란 그 당시 인류가 조건

지어진 삶의 정황에서 자신의 삶을 계속 해나가기 위한 불가피한 선택이었음을 보여주는 한 모습이다.

조선시대 유교전통 아래에서의 여성들의 삶이 지난한 것이었다고 하는데 대해서는 이의가 없다. 아무리 ‘종부’로서, 또한 주부로서 ‘안방’이라고 하는 독자적인 권위 공간을 가지고 살았다 하더라도 ‘며느리는 문서 없는 종이다’라는 말에서도 나타나듯이 유교 가부장주의 아래에서의 여성들의 삶은 힘든 것이었다. 그러나 우리가 앞서서도 여러 차례 지적하였듯이 이것은 삶의 전체를 거룩한 영역으로 만들고 일상의 ‘俗’의 영역에서 ‘聖’을 실현하려는 뜻을 가진 유교 ‘聖俗’ 체계가 가질 수 밖에 없는 한계라고 생각한다. ‘理一分殊’라는 세계관을 가졌지만 현실에서는 ‘俗’의 전영역을 ‘聖’의 영역으로 화하게 하기 위해서 ‘출발점(starting point)’을 필요로 했고, 그것을 모든 세속 가정의 적장자 가부장으로 본 것이다. ‘聖俗’의 구분을 여기까지 포기할 수는 없었던 것이다. 그러나 이러한 한계에도 불구하고 바로 위에서 지적한 유교의 보다 통합적인 ‘聖俗’의 개념으로 인해서 여성들과 그녀들의 현실적 살림살이들이 그 이전의 다른 종교전통에서보다도 더욱 적극적으로 ‘성화(聖化)’의 과정으로 끌어들이어졌음도 또한 사실이다. 즉, 유교는 비록 남성들과 차별을 두기는 하지만 여성들과 그녀들의 삶을 그대로 ‘俗’의 영역에 둘 수 없었고, 그래서 그녀들에게도 한계는 있지만 교육을 주기 시작했고, 그녀들을 위한 책을 만들기 시작했으며, 그녀들의 모든 살림살이가 질서가 있고, 규모가 있으며, 구별이 있기를 원했다. 이러한 모습에 대해서 Walraven은 조선시대의 유교화 과정을 ‘문명화 과정(the civilizing process)’으로 표현했다. 본인도 이미 여기에 힌트를 얻어서 조선시대 유교 여성들의 삶의 과정을 또 하나의 ‘문명화 과정’, ‘매너의 세련화 과정’ 등으로 표현하면서, 다른 어느 전통 사회에서보다도 유교전통에서 여성들의 ‘자기통제력’(self-control)과 ‘식자력(literacy)’, 그리고 ‘시간관념’(the sense of time) 등이 증진해가는 것을 지적하였다.

그러나 여기서 본인은 이러한 변화의 과정을 단순히 세속적인 의미의 ‘문명화 과정’이라고 표현하기 보다는 유교 여성들의 ‘성화(聖化, To become sage)’의 과정으로 보고싶고, 여기에서야말로 진정으로 조선시대 유교 여성들의 영성과 종교성이 잘 드러나는 것으로 의미지고 싶다. 유교전통의 여성들은 조상의 제사를 준비하고 이어가면서 그녀들의 지극한 종교성을 드러내었고, 손님을 접대하고 가족공동체를 이끌어가면서 ‘神’을 모시듯이 했으며, ‘烈’과 ‘節’의 의미를 가리고 지조를 배우며 구별의 의미를 키워나갔다. 이미 많이 지적된 것이지만 조선후기로 오면서 여성들의 저술활동도 더욱 눈에 띄고, 그것도 시나 소설, 서화 등의 활동만이 아니라 본격적으로 경서를 다루고 철학적, 종교적 문제를 다루는 모습들이 나타난다. 많은 여성 연구들이 조선시대 여성들의 종교활동이 별로 없는 것으로 그리고 있으나 본인은 이러한 유교여성들의 극진한 삶의 표현들이야말로 그녀들 종교성의 핵심이라고 생각한다. 그 구체적인 예로 우리는 18세기 임윤지당(任允摯堂, 1721-1793), 특히 윤지당의 성리학적 남녀평등사상을 이어받고 나름의 ‘성정(性情)’사상을 펼치며 자신의 삶에서 체화한 강정일당(姜靜一堂, 1772-1832)의 모습을 보면서 조선시대 유교 여성들의 진정한 종교성을 살펴보고자 한다. 삶의 전과정을 성화 시키려는 이들의 노력은 어느 남성 선비의 그것보다도 못하지 않고 오히려 더 진실되어서 유교 영성의 뛰어난 모습을 보여준다.

3. 유교 여성영성의 실례

임윤지당은 18세기 기호지방의 뛰어난 기철학자 녹문 임성주(鹿門 任聖周, 1711-1788)의 누이 동생으로 어렸을 적부터 우수한 형제들 사이에서 공부할 수 있었다. 성장하여 원주지방의 선비와 결혼하였으나 27살에 혼자 몸이 되었다. 낮에는 집안 일에 충실하고 밤에는 늦게까지 학문에 몰두하는 생활을 하여 여름날 공부를 방해하는 더운 날씨를 타하는 동생들에게 “정신을 집중하여 책을 읽으면 가슴 속에서 자연히 서늘한 기운이 생긴다. 어찌 부채질을 할 필요가 있겠는가?”라고 말할 정도로 공부와 수양의 경지가 뛰어났다고 한다. 윤지당은 여성으로서도 드물게 다양한 문체의 글을 남겼다. 그 중에서 ‘論’과 ‘說’은 성리학의 ‘理氣’의 문제, ‘人心’과 ‘道心’, ‘四端’과 ‘七情’의 문제들을 자신의 뚜렷한 주관을 가지고 다루어서 본격적으로 조선시대 여성 성리학자의 모습을 보여주었다.

윤지당은 <극기복례위인설(克己復禮爲人說)>에서 여성의 존재론적 위치를 밝힌다. 인간 누구에게나의 ‘善性’을 확신하는 그녀는 남녀간에 그 하는 일은 다르지만 결코 하늘로부터 받은 ‘性(理)’에 있어서는 차이가 없음을 밝힌다. 그러므로 자신도 당시의 풍속대로 비록 여성의 신분에 묶여 있지만 성인을 양모하여서 끊임없는 노력을 통해서 성인을 경지에 오르코자 뜻이 간절하다고 한다. 그런 의미에서 그녀는 당시의 통념을 넘어서 자신의 필적을 남긴다고 적고 있다.

“... 아아! 내 비록 부인의 몸이기는 하지만, 받은 바의 ‘性’을 애초에 남녀의 차이가 없다. 비록 안연이 배운 바를 배울 수는 없지만, 성인을 양모하는 뜻은 간절하다. 그러므로 간략하게 소견을 펼쳐 이를 서술하여 나의 뜻을 덧붙인다.”

윤지당은 경전 중 특히 <중용(中庸)>을 좋아하여 장문의 해설서까지 썼다. 당시 ‘인물성동이론’에 대한 ‘호락(湖洛)’ 논쟁을 주기론적 입장에서 종합한 오빠 임성주의 입장과 같이 하면서도 그녀는 훨씬 더 ‘理氣’ 통합적이고, 그리하여 ‘心性一致’, ‘性凡一致’, ‘人心’과 ‘道心’, ‘氣質之性’과 ‘本然之性’의 하나됨을 강조하였다. 이는 여성으로서 현실을 살아가면서 훨씬 더 경험적으로 ‘聖俗’의 하나됨을 인식하여서 라고 생각되는데, 다음과 같은 말로서 그러한 자신의 사상에 대한 자신감을 나타낸다.

“性이라고 하는 것은 ‘心’이 갖춘 바의 ‘理’며, ‘心’이라고 하는 것을 ‘性’이 몸담고 있는 그릇이며 둘이면서 하나이다. 그러므로 그 허령하고 신명하며, 변화불칙한 것이 心이다. 그리고 능히 허령하고 신명하며 변화불칙하게되는 까닭이 ‘理’다. ‘理’는 ‘無爲’이니 ‘心’은 ‘有爲’이며, ‘理’는 흔적이 없으나 ‘心’은 흔적이 있다. ‘理’가 아니면 발하는 바가 없고, ‘心’이 아니면 발할 수 없다. 어찌 ‘理氣’가 혼용한 것이 있으며, ‘性’이 홀로 발하고 ‘心’이 홀로 발하는 이치가 있겠는가? 이것은 비록 선현의 논의라고 해도 나는 이것을 감히 믿을 수 없다.”

윤지당은 <중용> 한 책의 뜻은 모두 ‘도에서 떠날 수 없다’는 뜻을 밝힌 것이라고 총론을 펴고 있다. 그것은 처음부터 끝까지 전적으로 성실로써 근본을 삼아 천하가 태평 되기까지 독실하고 공손한 데로 나아감으로써 이루는 것이라고 했다. 이것은 한 여성이 주부로서, 며느리로서, 친정부모와 형제들에게 극진한 누이로서, 또한 어머니와 이웃들에게 배려 깊은 어른으로서 살아가면서 그러한 삶의 모든 부분들에서의 일이 결코 도를 실현하는 일과 다르지 않으며, 그래서 자신은 어느 한 순간도 도에서 떠날 수 없음을 깨달았다고 고백하는 것이다. 이렇게 가장 일상의 삶에서의 ‘道’의 실현을 추구하던 윤지당은 ‘순(舜)은 어떤 사람이며, 나는 어떤 사람인가?’라고 맹자가 ‘聖人之道’의 추구에서 했던 탄사를 자신의 것으로 하면서 곁어들 댔는다. 이러한 윤지당의 삶과 사상은 50년 후 또 다른 유교영성의 실현자 강정일당에게로 이어져서 더욱 감동스러운 모습으로 열매 맺는다.

강정일당은 윤지당보다 50 여년 후 영조 때의 여성 성리학자이다. 윤지당과 마찬가지로 그녀도 주부로서, 8 명의 자녀를 낳았지만 모두 잃은 불운의 어머니로서, 그리고 시집과 친정의 수많은 가족들과 친지들을 극진히 배려하면서도 남편과 더불어 학문을 논하고 자신들의 삶이 진정으로 성인의 도를 찾아가는 구도자로서 살기를 원했다. 그녀는 생전에 빈한한 가정살림에도 불구하고 각고의 노력으로 몇 권의 저술을 지었으나 모두 유실되었다고 한다. 남은 것으로 사후에 그녀의 남편이 너무 애석하게 여겨서 한 권의 유고문집으로 엮어낸 것이 있다. 따라서 그녀의 체계적인 성리론은 알 수 없지만, 그녀가 남긴 시문들, 또한 성인의 도를 같이 찾아가는 도반으로서 사랑방의 남편에게 때때의 상황마다 생각을 적어보낸 쪽지문들, 그녀 사후 여러 사람이 그녀에 관해 지은 행장과 남편의 제문들에서 그녀의 삶과 사상이 어떤 경지에 올랐는지를 볼 수 있다. 그것은 한마디로 ‘여성군자’의 모습이고, 여기 이곳에서의 ‘聖’의 실현을 추구하는 유교 영성의 지극한 모습이다.

세조 때 유명한 문장가 강희맹의 후손으로 정일당은 결혼 전에 어느 정도 문과교육을 받았지만 본격적으로 학문을 한 것은 시집 온 후라고 한다. 그녀의 시어머니가 훌륭한 문인이었으므로 많은 영향을 받았을 것으로 보이고, 남편 윤광연-그의 아버지가 미호 김원행의 제자였다-이 젊어서 사업에 실패하자 정일당은 남편에게 간곡하게 학업을 닦도록 권유하였고, 자신도 곁에서 샴바느질을 하면서 함께 공부하였다. 그녀는 윤지당을 한번도 만난 적은 없었지만, 그녀를 몹시 흠모하여서 “남녀의 품성은 차이가 없고, 여성도 성인이 될 수 있다”는 윤지당의 구절을 일상의 가장 중요한 구절로 삼고 정진하였다고 한다. 윤지당처럼 <중용>을 무척 좋아하여 가장 주력하면서 특히 ‘계신장(戒愼章)’의 연구에 정진하여 추위와 배고픔도 잊고 질병도 다스릴 정도로 깊은 ‘中和’의 경지에 도달한 것을 알 수 있다. “매번 병을 앓으면서도 마음을 가다듬어 단정히 앉으면 ‘誠明’의 경계를 볼 수 있고, 자연히 정신과 기운이 화평하게 되어, 나도 모르게 병이 몸에서 떠나게 된다.”고 고백하였다.

그녀는 비록 늦은 나이에 학문을 시작하였지만, “천지만물은 나와 더불어 한몸을 이룰 것이니, 한가지의 이치라도 궁하지 아니하면 나의 한가지 지식에 흠이 된다”고 하면서 유교의 13경을 두루 읽으며 폭 넓은 지식을 쌓아갔고, 고금의 역사와 정치변동을 손바닥 들여다보듯이 밝게 알았다고 한다. 또한 ‘誠’과 ‘敬’의 심성훈련공부를 평생의 정력을 기울여 실천하여 위에서 밝힌 대로 삶과 죽음을 초월하고, 부와 가난의 경계를 넘어서 확연의 경지에 도달하도록 쌓아나갔다. 아홉 명의 자녀가 모두 일찍 죽고 3주야를 굶어도 원망하거나 근심하는 마음이 없이 오히려 그러한 불행을 만날 때마다 남편을 더욱 위로하며 ‘天理’로써 격려하였다고 한다. 그것은 극단적인 환경과 혈육이 전멸하는 비극 속에서도 스스로의 도리를 다할 뿐 결코 명을 타하지 않고 현실에 맞서서 자기성실을 다하는 한 종교적 실존자를 생각나게 한다. 유교 영성의 깊은 초월적인 측면을 보게 한다.

“온갖 수목들 가을 기운을 맞는데

석양에 매매소리 요란하네

깊이 사물의 이치에 감동되어

숲속에서 홀로 거니네”

정일당이 이러한 경지에 오르기까지의 공부란 그러나 일상을 떠나서 자신의 모든 관계유리를 버리고서 이룬 것이 아니었다. 그것은 바로 그녀가 바느질하고 청소하면서, 아내로서의 역할을 담당하면서, 시어머니와의 교감과 사랑 속에서, 그리고 제사를 극진히 모시고, 자연과 대화하면서 이루어낸 것이다. 그녀가 하는 음식은 극도로 정결하였고, 바느질도 극도로 정밀하였다고 한다. 일생생활이나 가정관리의 모든 면에서 정밀하고 철저하여 그녀의 행장에는 주자의 ‘同安에 있을 때 종소리 한번을 듣는 사이에 이 마음을 끊지 못하여, 잡념이 저절로 뛰기 시작하였다’는 글을 읽고 자신도 아침저녁으로 종소리를 들으며 마음 공부를 했고, 서당 아이들이 두레박 치면서 놀이를 할 때 절도가 없던 박자를 고르게 시키면서도 했으며, 또한 바느질을 할 때 일정한 구간을 정해놓고 정신을 집중하는 훈련을 하면서 단련했다는 이야기가 나온다. 한편 남편에게 보낸 다음의 쪽지문은 그녀의 남편과의 관계가 어떠했으며, 그녀의 일상이 어떻게 경건과 성실 속에서 이루어졌는지도 알게 한다;

“오늘 아침에 손님(진사 이원중)이 가셨는데, 왜 만류하지 않으셨는지요? 보통 사람에게도 그렇게 대접할 수 없는데, 하물며 어진 분에게 그렇게 할 수 있습니까? 생각컨대, 제가 병중에 있기 때문에 수고를 끼칠까 염려하면서 일 것입니다. 그러나 항아리에는 아직도 몇 되의 쌀이 있고, 병세도 조금 나아지고 있습니다. 빈객을 접대하는 예법은 조상 제사 다음으로 중요한 것이니, 집안의 큰일입니다. 절대로 소홀히 할 수 없습니다.”

이러한 정일당이 죽자 그녀의 남편은 극도로 애석해 하며 자신이 나쁜 기질을 변화시키며, 좋은 스승을 따르고 친구를 사귀며 큰 죄와 허물을 면할 수 있게 된 것이 모두 아내의 덕이었다고 고백한다. 그녀의 유고집 서문에는 지금까지 효도나 정절, 덕행 등에서 이름을 남긴 부녀자들은 많이 있지만, 정일당 같이 “자연과 인간의 이치를 정밀이 이해하고 학문에 조예가 깊은 사람을 여성들 중에서 어찌 쉽게 얻을 수 있겠는가”라고 적고 있다. 그런 그녀는 죽기 3 일전에 다음과 같은 시를 남기면서 의연히 죽음을 맞이했고, 이러한 통찰이 가능했던 것은 그녀의 수양이 그만큼 깊었기 때문이다.

“여생이 사흘밖에 남지 않았는데

성현이 되기로 한 기약을 저버려 부끄럽네

늘 증자를 사모하였으니

이제는 자리를 바꾸고 죽을 때가 되었네”

IV. 현대 한국여성과 기독교 & 페미니즘 ? 여성적 자아의 확장과 전통과의 대화

지금까지 우리는 조선조 유교전통의 여성들을 살펴봄으로써 어떻게 그녀들의 삶이 시간이 더해감과 더불어 조선사회 전체의 유교 ‘禮化(聖化)’ 프로젝트 안으로 포괄되었는지를 보았다. 그 과정에서 어느 남성 못지않게, 아니 더 나아가서 그녀들 삶의 본래적인 포괄성 덕택으로 어느 남성들보다 더 전일적으로 삶의 전 과정을 예화시킨 예들을 만나보았다. 유교의 궁극개념인 ‘(天)理’나 ‘太極’ 등은 원래 성차를 떠난 보편성의 개념이다. 또한 현실에서의 존재생성의 원리인 ‘理氣’나 ‘음양’ 등도 원래 차별개념이라기 보다는 ‘관계성’의 개념이었지만 그것들이 점점 강하게 우열개념으로 이해되면서 여성적인 것과 몸적인 것, 이 세상적인 것이 비하되는 것을 보았다. 또한 이 세계로부터 분리된 별도의 ‘聖’의 영역을 두기 원치 않았지만, ‘가부장’이라고 하는 가정 안에서의 분리를 두었고, 그것이 변질되어 물신화 되면서 많은 폐해를 가져온 것을 보았다. 조선시대 여성들의 억압된 상황과 성탄압이 그 모습이었다.

점점 상황이 견딜 수 없는 것이 되어가자 한국 여성들은 또 한번의 반전을 맞았다. 19 세기말 유교 전통사회의 폐해에 대항하여 일어났던 동학, 그에 이은 천도교의 등장과 전통불교의 한국적 갱신을 추구한 원불교운동, 그리고 가장 포괄적으로 영향을 미친 서구 근대화의 물결과 그와 더불어는 기독교의 유입이었다. ‘시천주(侍天主)’, ‘사람이 곧 하늘이다’, ‘각자의 마음 속에 있는 한울님’ 신앙이 중심인 동학은 급진적으로 민중과 여성의 해방을 요청했고, 제례에 있어서의 ‘향아설위(向我設位)’의 요청으로 가부장제 중심의 제사를 성별을 초월한 현재에서의 준비자 중심의 예배로 개혁할 수 있는 근거를 마련해주었다. 또한 ‘물질이 개벽되니 정신을 개벽하라’라는 표어 아래 1916년 창교된 원불교는 원(○)으로 표현되는 ‘일원상(一圓相)’의 진리와 ‘피은보은(被恩報恩)’에 의한 남녀 상생상의 윤리를 가지고 동서양의 어느 종교보다도 혁신적으로 구체적인 성평등 사회설계도를 제시하였다. 여기서는 남녀를 꼭 연결시켜서 보려는 시도도 넘어서 “여자는 남자 아니라도 살만하고 남자는 여자 아니라도 살만한 힘을 얻게 함”을 추구한다고 하면서 오늘날 어떠한 서구 페미니즘의 이론 보다도 앞선 모습으로 한국의 자생적인 남녀평등사상을 펼치고 있다.

그러나 이러한 자생적인 한국 민족종교들보다 20 세기 한국 여성들의 삶에 더욱 포괄적이고 큰 영향을 미친 종교는 다름아닌 서구에서 유입된 기독교이고, 20 세기 후반부터 본격적으로 소개되고 있는 현대 서구 페미니즘 이론들이다. 지구 동서양의 만남이 본격적으로 시작되면서 서구 제국주의적 근대화의 물결로 한국문화와 여성들의 삶이 얼마나 빠른 속도로 변해갔는지는 1923년 서울의 한 잡지에 화중선(花中仙)이라는 기생여성이 쓴 글에서도 잘 나타난다. 원래 양반가문 출신으로 자신의 독자적인 판단과 선택으로 기생이 되었다는 그녀는 그 선택의

이유란 당시 걸으로는 양반 행세하고 신사 행세하면서도 조그마한 이익을 위해서 “마음”을 팔고, 사람의 “본성(性)”을 팔며, 약한 여자나 가족들에게는 분풀이로 군림하는 남성들에게 복수해 주기 위해서라고 한다. 그래서 자신처럼 “육(肉)”을 팔고 “살”을 팔더라도 제 개성과 정신을 내버리지 않는 것이 훨씬 사람답다고 선언하며, 소유욕과 향락에 취한 남성들을 포로로 자아서 복수하겠다는 것이다.

이렇게 급변하는 상황과 더불어 본격적으로 전파되는 기독교를 한국 여성들은 열정적으로 받아들였다. 서양 선교사들에 의해서 근대식 여성교육이 시작되었고, 나라에서도 각종 여학교를 세워서 여성교육을 본격화했다. 20 세기에 들어와서 자신의 이름을 걸고 공적으로 활동하던 대부분의 여성들은 기독교 여성들이나 것을 알 수 있다. 기독교는 당시 상황에서 그만큼 여성들에게 해방적 메시지였고, 여성들은 드디어 한 독립적인 주체로서 자신의 이름을 갖게 되었다.

기독교는 아시아 전통의 종교들과는 달리 일찍이 신인동형론적으로 인격신적인 유일신 사상을 발달시킨 토양에서 자라난 것이다. 인격적인 유일신의 종교는 다신교적인 종교전통들과는 달리 성적인 것을 신적인 것과 연결시키지 않는다. 거기에는 어떤 ‘여성다움’을 대변할 여신이 없고, 우주 속의 여성적인 원리 같은 것도 없다. 그리하여 근동학자이며 성서 학자인 Tikva Frymer-Kensky 에 따르면 히브리 성서가 주변의 고대 텍스트와는 달리 신에게서 성차를 없이하며, 더 이상 ‘남성적’이거나 ‘여성적’인 기능을 없이한 것은 유일신교가 가져온 큰 혁신의 산물이며 새로운 세계관의 변화라고 강조한다. 물론 히브리의 유일신도 종종 전사나 왕, 주님 등과 같이 남성적인 특질에 따라 인식되지만, 그럼에도 불구하고 그 유일신교의 신은 결코 ‘남근적(phallic)’이지 않으며, 남성의 생식력을 표상하지도 않는다. 그런 의미에서 성적으로 남성적인 존재가 아니며, 오히려 여성과 남성 모두를 포괄하는 ‘단일성(a unity)’일 수 있다는 것이다.

이러한 강조는 우리가 이미 유교적 초월인 ‘理’나 ‘太極’을 의미지우는 데서도 이야기했다. ‘理’나 ‘太極’의 보편적 궁극성은 기독교 하느님의 유일신적인 궁극성과 마찬가지로 성적 영역을 넘어서는 초월 개념으로 양성이 모두 포괄될 수 있는 훌륭한 가능성을 가지고 있다. 그러나 유교는 다시 음양이라는 개념을 성적으로 해석하여 끌어들였고, 그래서 역사상에서 여성들의 위치가 더욱 열악했지만, 기독교는 그러한 우주론적인 차별을 허락하지 않았으므로 현실에서의 상황은 더 유리했던 것 같다. 또한 ‘예수’라는 한 구체적 역사적 인물을 ‘구세주’(그리스도)로 인식하며 ‘神化(성육신)’의 확실한 보증으로 삼아서 여성들을 포함한 일반 민중들이 훨씬 더 용이하게 궁극자에게 다가갈 수 있게 했다. 그래서 오늘날에는 인구의 30% 이상이 기독교인인 한국사회에서 누구나 원하기만 하면 최고의 궁극자를 자신 안으로 모셔올 수 있고, 그 궁극자에 대해서 기술한 책(성서)을 용이하게 각자 자신의 집안에 둘 수 있게 되었다. 심지어는 지하철에서도 그것을 읽으며 쉽게 대면하게 되었다. 이제 그런 최고의 존재를 아주 쉬운 신인동형적 인격신의 개념으로 만날 수 있게 된 여성들이 더 이상 어떠한 성차별적인 봉쇄를 두려워할 것인가? 심지어 그것이 우주론적으로 규정되어졌다 할지라도 여성들의 인격신적인 확신은 그것을 쉽게 무력화 시킨다. 기독교의 유입으로 한국사회에서 성평등과 해방이 가속화된 것이 이 이유라고 생각한다.

그러나 기독교처럼 이렇게 섹슈얼리티와 성스러움, ‘性’과 ‘성스러움(理)’을 분리시켜버린 것이 문제를 모두 해결한 것은 아니다. 성스러움과 전혀 관계 없어진 ‘性’은 인류가 여전히 놓여있는 가부장주의 현실에서 쉽게 가치차별적인 속된 것으로 치부되고 몰화 될 수 있다. 사실 기독교의 역사 자체가 이 문제를 풀고자 하는 과정이었다고도 할 수 있으며, 그 성공여부는 오늘날 한국도 거기서 자유로울 수 없는 서구 성문화의 현모습이다. 기독교 여성 신학자 로즈마리 류터는 최근의 그녀의 저서 <Christianity and the making of the modern family>에서 어떻게 기독교 2 천년의 역사가 ‘가족(family)’ 개념과 연결해서 이 ‘性’과 결혼문제를 다루어왔는가를 살핀다. 그러면서 오늘날 20 세기 페미니즘의 등장으로 다시 한번 급진적인 변화를 겪고 있는 전통적 가족주의의 해체 상황에서 기독교적인 대안을 찾고자 노력한다. 그녀에 따르면 유대,

로마 제국의 지독한 가부장주의 토양에서 하나의 혁명으로 등장한 기독교는 원래 임박한 종말의 기대로 결혼이나 성구별의 문화 등을 모두 무시하는 ‘반가족’(anti-family)의 전통이었다. 그러나 그 종말이 지연되자 하나의 사회체제로 자리를 잡아야 했던 교회는 결혼과 가족 등을 한편 인정해주기도 하지만 중세 수도원 문화와 마녀사냥 등으로 아주 반여성적이고, 반육체적인 모습으로 ‘聖俗’을 구분했다. 이러한 극심한 종교적이고 도덕적인 구분을 더 이상 지속할 수 없었던 교회는 ‘종교개혁(Reformation)’을 맞이하고, 종교개혁은 섹슈얼리티의 영역을 성속의 가치판단을 떠난 그저 자연스러운 세속의 영역으로 인식했다 (the desacramentalizing of marriage). 그렇지만 여전히 금욕적인 터부시의 전통이 계속되어서 빅토리아 시대 이상화된 중산층 핵가족의 성모랄에서도 여전히 지속되어서, 20세기 후반기 페미니즘의 본격적인 공략으로 성모랄과 결혼, 가족 개념들이 완전히 ‘물화(物化)’되고 세속화되기까지 더 기다려야 했다고 본다.

기독교는 유교와는 달리 ‘聖’의 영역을 담당하는 그룹을 따로 두었고, 창조와 그 타락의 이야기를 통해 이 세상과 거룩을 직접적인 관련성 속에서 보는 것을 거부한다. 근대 계몽주의의 딸로서 세계와 ‘性’을 더욱 더 급진적으로 탈신화화 시키기를 원하는 페미니즘은 인간 ‘性’의 ‘gender(사회적 성)’적 측면을 찾아 내었고, 또한 단지 재생산에 관계하는 ‘性’만이 아닌 ‘쾌락’으로서의 ‘性’을 드러내었다. 이 페미니즘이 물질이 한국사회에도 밀어닥쳐서 전통의 성역할이 해체되고 있으며, 특히 ‘쾌락’으로서의 성의식이 빠르게 확산되어 한국사회는 지금 OECD 국가들 중에서 가장 높은 이혼율을 보이고 있다. 페미니즘의 세례를 받은 여성 지식인들에 의한 전통 ‘가족’에 대한 비판도 더욱 첨예화되어, 특히 가정과 가족을 중시여기는 한국의 ‘가족중심주의’, ‘가족 이데올로기’에 대해서 그것은 “가족의 경계 바깥에 어떠한 안전지대도 마련하지 않는”, 그래서 “이 사회가 수많은 사람들을 무사회적 고립자, 거리의 사람들로 만든다”고 비판한다. 이렇게 “무사회적 고립자들의 원한이 그들로 하여금 따뜻한 가족의 품 이외에는 어떠한 탈출구도 찾을 수 없이 만드는 현실”이야말로 우리사회가 “위험사회로 달려가는 지표”라고 한다.

오늘날 이와 같은 전통적 가족 이데올로기에 대한 비판은 더 이상 간과될 수 없다. 그러나 한편 이 상황과 더불어 우리 사회에도 급속도로 확산되는 ‘性’의 ‘물화(物化)’ 폐해도 심각함을 본다. ‘性’의 철저한 세속화를 겪은 오늘날 특히 젊은 사람들에게 ‘性’은 더 이상 ‘가치’나 ‘의미’와 연결되는 어떤 것이 아니다. 오직 ‘선호’의 문제일 뿐이며, 더군다나 일부일처제의 결혼제도 등과 연결되어서 실행되는 차원은 이미 많이 지났다. 요사이 한국사회에서 열연되는 영화 ‘결혼은 미친 짓이다’에서 보여지듯이 성은 철저히 쾌락과 선호, 그리고 물질적인 편리함의 문제가 되어버렸다. 현재까지는 우리사회보다도 ‘에이즈(HIV)’의 위험이 더욱 노출되어 있는 서구사회에서는 그래서 성교육이 단순히 ‘안전(safety)’의 문제이고, 병리학의 차원이며, 거기에 어떤 인간적인 ‘의미’나 정신적인 힘으로서의 ‘관계의 지속성’, 또는 ‘내면적인 친밀성’ 등의 뜻이 담겨질 여지가 없게 되었다고 지적한다. 이렇게 철저히 물화된 섹슈얼리티는 오늘날 철저히 한 오락이 되었고, 상업광고가 가장 선호하는 수단이 되어서 아침시리얼 광고부터 학습지 선전에 이르기까지 섹스가 사용되지 않는 곳이 없게 되었다는 것이다.

20세기 페미니즘의 성해방이 약속한 것은 그것과 더불어 인간 해방이었고, 성이 오랫동안의 부정과 무시를 벗어나서 진정으로 삶을 격려하고, 인간간의 관계를 심화 시켜주며, 하나됨의 기쁨을 크게 해주는 삶의 좋은 부분으로 자리잡는 것이었다. 그러나 결과는 그렇지 못하다. 결혼제도가 가족의 해체는 아직 거기에 대신할만한 효과 있는 대안체를 가져다 주지 못했고, 그래서 지구상의 어느 종보다도 그 성장에 있어서는 긴 기간의 섬세한 배려가 필요한 인간종인 어린이들이 특히 방치되고 있다. 이러한 상황에 맞서서 앞의 기독교 여성신학자 류터는 다시 교회가 개인의 삶에 성례전적으로 간섭할 수 있는 길을 찾고자 노력한다. 이것은 새로운 수준의 삶의 의례화(“hallowing covenant relations”)인데, 예를 들어 처음으로 성생활에 들어가는 청소년들을 위한 인도, 동거를 거쳐 영구히 함께 하겠다는 맹세를 위한 의례, 아이의 청소년기가 시작되면서 ‘멘토(mentor)’를 갖게 하고 성의 문제와 더불어 신앙의 문제를 진지하게 성찰할 수 있게 하는 의례, 마지막으로, 중년과 노년으로 들어서면서 자신의 삶의

성숙에 대해 다시 한번 점검하고 지금까지의 배우자와 나머지의 삶도 함께 할 것인가를 진지하게 물으면서 이혼의 경우는 그것도 일종의 의례로서 의미지우는 일 등이다. 이러한 제안은 교회가 전통적 가부장주의 가족제도의 해체는 인정하지만 그러나 가정과 가족의 의미는 살리고, 또한 삶의 '예화(禮化)'의 의미를 살려서 대안적으로 성례전화 하는 것이다.

그런데 한국의 여성들은 이것보다도 자신의 고유한 전통에서 훨씬 더 전개된 예화의 가르침들을 얻을 수 있다. 앞에서 우리가 지적했고, 임윤지당이나 강정일당의 삶과 사상에서 보았듯이 유교는 일상의 모든 영역을 성화시키고 예화시키기를 원한다. '理'나 '性'의 하나됨을 주장하는 유교는 그래서 섹슈얼리티와 성적생활도 '예화(禮化)'의 과정 밖에 두지 않는다. 즉 우리 몸이 수행을 실행하는 '예기(禮器)'가 되는 것이다. 물론 앞에서도 지적했듯이 음양의 성차별적인 적용이 여전히 문제의 소지를 담고 있기는 하지만, 이것을 좀 더 '관계지향성'의 언어로 해석한다면, 또는 오늘날에는 남녀유별이 아닌 '각인유별(名人有別)'의 의미 속에서 모두가 자신 안에 가지고 있는 두 성적요소로 해석하면 상황이 결코 나쁘지 않다. 이제 인류가 처한 상황은 여성의 몸이 서서히 재생산의 메커니즘에서 해방되고 있고, 그런 면에서 성은 더욱 모두의 자율의 영역으로 들어가게 되었다. 자율의 영역으로 들어간다는 것은 종교인들에게는 이제 각자가 그것을 궁극적으로 성스러운 영역으로 화하게 하는 책임 앞에 섰다는 것을 의미한다. 이러한 상황에서 우리 삶의 전영역과 우리의 몸을 '예기(禮器)'로 다듬기를 원하는 유교의 영성은 우리에게 많은 가르침을 줄 수 있다.

오늘날 철저히 물화된 성과 섹슈얼리티, 여성성을 보고서 그것을 다시 신격화해서 '여신'의 상징으로 의미지우는 방법도 시도되고 있지만 시대적 한계를 갖는다고 본다. 그보다는 오히려 유교적인 몸의 예화의 방식이 훨씬 더 현대의 자기 성찰적 방식과 어울린다. 기독교 유일신교의 철저한 세속화를 겪었고, 현대 페미니즘을 통해서 어떠한 성차별적인 형이상학화에 대해서도 단호히 대항할 수 있게 된 한국 여성들이 다시 신적인 것과 성적인 것을 연결하는 여신숭배에로 갈 수는 없다고 보는 것이다. 그것이 비록 여신적인 것이라 할지라도 다시 여성들을 자연의 계토에 몰아갈 수 있기 때문이다. 인류에게 있어 이제 종의 양적 팽창이 주된 과제였던 시기는 지났다. 그러므로 여성의 생식력이 가부장주의 논리에 의해서 억압적으로 콘트롤되거나 또는 여신적인 상징으로 찬양 되는 시기는 지난 것이다. 따라서 조선후기로 오면서 점점 자각하게 된 예화와 도덕적 주체로서의 자각이 기독교의 인격신적인 성육신 사상으로 더욱 용이하게 되었다면 이 자각의 의식을 더욱 다듬어서 모든 영역을 포괄할 수 있는 성찰의 힘으로 넓혀나가는 것이 한국 여성들이 나가야 할 길이라고 생각한다. 오늘날 기독교와 현대 페미니즘이 빠져 있는 과격한 세속화의 위험을 전통의 예화의 가르침으로 보완하고 새롭게 하는 일이다.

V. 마무리하는 말: 한국여성의 영성 ? '통합성(聖)', '개방성(性)', '지속성(誠)'

지금까지 우리는 한국 여성들의 삶이 어떻게 각 시대의 종교 담론들과 어우러져서 다양한 열매를 맺으며 이어져왔는지를 살펴보았다. 그것은 종교를 문화의 핵으로 보면서 각 종교체계가 나름의 성숙의 구조를 가지고 영성들의 삶에 역할 해온 것을 살펴본 것이다. 여기서 우리가 먼저 확인한 것은 어떤 종교체계도 그 자체로 온전할 수 없으며, 따라서 모두 그 나름의 사각지대를 가지고 있고, 그런 의미에서 서로 자극하고 보완해야 한다는 것이다.

한국 종교문화사의 큰 특징은 그 안에 세계 주요 종교전통들을 모두 가지고 있다는 것이다. 또한 그 전통이 오늘날까지도 매우 활발하게 살아있는 전통으로 작용하고 있다는 것이다. 그런데 이러한 종교전통에서 실질적인 역할을 담당해온 것은 여성이었다. 그래서 그 여성들의 삶과 종교활동을 살펴보면 세계 주요 종교전통들의 고유한 역할과 한계를 알 수 있다는 것이다. 여기서 우리는 특히 지금까지 현대 페미니스트의 입장에서 결코 긍정적인 관계를 맺기 힘들었던 유교전통도 그 나름의 성숙의 체계를 가지고 역할 해온 것임을 볼 수 있었다. 더 나아가서 오늘날 서구적 몸과 섹슈얼리티, 가족 담론들이 많은 한계들을 보여주고 있는 때에

다시 경청할 만한 요소를 많이 가지고 있음을 보았다. 한국 종교문화사의 큰 특징은 그 안에 세계 주요 종교 전통들을 거의 가지고 있고, 또한 그 전통들이 오늘날까지도 살아있는 전통으로 작용하고 있다는 것이다. 그런데 이러한 종교전통에서 실질적인 역할을 담당해온 것은 여성이었다. 그래서 그 여성들의 삶과 종교활동을 살펴보면 세계 주요 종교 전통들의 고유한 역할과 한계를 알 수 있다는 것이다.

여기서 우리는 특히 지금까지 현대 페미니스트의 입장에서 결코 긍정적인 관계를 맺기 힘들었던 유교전통도 그 나름의 성숙의 체계를 가지고 역할 해온 것임을 보았다. 더 나아가서 유교적 전통은 오늘날 서구적 몸과 섹슈얼리티, 가족 담론들이 많은 한계들을 보여주고 있는 때에 다시 경청할 만한 요소를 많이 가지고 있음을 보았다. 그러나 반면 유교는 오늘의 축적된 제반과학적 지식들이 인류 삶의 조건이 변화해 감에 따라 이제 가부장주의 시대가 종식되어감을 밝혀주는 것에 대해서 더욱 확실히 인식하여야 한다. 그런 의미에서 이제 혈연중심의 가족은 그 한계가 있다는 것을 인정하고 이제 가족은 의지에 의해서 선택될 수 있으며, 그런 의미에서 “혈통을 넘어선 자발적 2차 집단”으로 활성화 될 수 있다는 사실에 대해서도 인식해야 한다. 곧 가족의 이념은 전통으로부터 이어받지만, 그 실제 내용에 있어서는 다양성을 인정하는 것이다.

이렇게 한국 여성들은 모든 전통으로부터 배울 수 있다. 그리하여 오늘날 누구보다도 더 용이하게 ‘통합적인 영성(Integrity)’을 키워나갈 수 있다. 일상의 모든 것 속에서 거룩을 느끼며, 삶의 모든 영역을 성화시키려는 그녀들의 배려 속에 들어오지 않는 존재는 하나도 없으며 이 세상의 만물이 관심의 대상이 된다. 한편 한국 여성들은 이 세상의 모든 존재도 포함하여 통합을 주도하는 나의 주체가 얼마나 한계가 있으며, 결코 타자와의 관계 밖에 있는 것이 아니라는 사실을 혹독히 배웠다. 그것을 더욱 분명히 가르쳐주는 불교의 전통이 아니었다면 고통스러운 삶을 이어올 수 없었을 것이며, 지극한 마음으로 접빈객을 실천해오던 여성들이 기독교를 통해서 ‘그리스도’의 의미를 배우면서 다시 깨달았다. 즉 ‘타자성(Otherness)’과 ‘개방성(Openess)’의 영성인 것이다. 그러나 무엇보다도 한국 여성들이 자신의 전통에서 가꾸어온 것은 ‘지속성(Continuity)’의 영성이다. 그것은 존재의 현재성과 신체성에 대한 끊임없는 인식과 함께 일상의 모든 영역을 ‘聖’의 영역으로 만들기 위해 지속적으로 간단없이 노력하는 일이다. 이 지속성의 영성은 오늘날 모든 것이 찰나적인 것으로 변해버리고 주관적인 것으로 화해 버릴 때 다시 존재의 기반이 되며 성실성의 기초가 된다. 이렇게 해서 ‘통합성(聖)’, ‘개방성(性)’, ‘지속성(誠)’의 영성을 한국 고유의 여성 영성으로 제시하며 그것을 세계를 위한 영성으로도 의미지우고자 한다.