

## 유교윤리와 한국 자본주의 정신

효(孝)를 중심으로\*

유석춘 · 최우영 · 왕혜숙\*\*

베버의 동양사회론 이래 유교는 주로 사회발전에 부정적인 요소로 평가되어 왔다. 하지만 이에 반하여 유교가 사회발전에 긍정적이었다는 주장도 꾸준히 제기되어 왔다. 과연 유교는 한국의 사회발전에 어떠한 역할을 하였는가? 이 논쟁과 관련하여 본 연구는 일단 긍정론의 입장을 취한다. 다만 이제까지 대개의 긍정론이 반복하던 피상적 방식과는 달리 유교가 한국 자본주의의 발전에 기능적일 수 있었던 근거를 유교의 종교적 '의미' 제공에서 찾고자 한다.

본 논문은 유교의 종교적 의미와 요구로부터 한국 경제성장의 밑거름이 된 헌신적 노동윤리의 형성과 교육열을 설명하고자 한다. 특별히 유교의 '효'는 바로 이 종교적 의미와 요구의 핵심적 진원이다. 유교의 효에 내재된 종교적 의미를 고찰하고, 이것이 현실에 제도화되는 과정에서 한국인의 삶에 효가 강력한 경제적 동기를 제공하는 원천이 되고 있음을 밝힌다. 나아가 효의 경제적 효과가 가족주의를 매개로 현대 한국사회의 경제발전에 어떻게 기능하였는지를 규명한다.

선대를 '기억'하고 '재현'하려는 효의 종교적 지향은 경제성장을 중심으로 한 한국의 사회발전은 물론 복지에도 중요한 정신적 에토스로서 작용하였다. 선대를 '발전적'으로, '계승적'으로 그리고 '집합적'으로 재현하려는 강력한 동기가 경제성장 및 가족복지에 기능적으로 연계된 것이다. 바로 이 점에서 효는 단순한 도덕규범에 머무르지 않는다. 효는 한국 자본주의 발전에 깊이 연계된 거시적 사회변동의 심층지반이다.

주제어: 효, 기억과 재현, 가족주의, 발전적 재현, 가족복지, 유교, 한국 자본주의 정신, 경제발전

\* 본 연구는 2005년 7월 14~15일 프레스센터 국제회의실에서 성산효도대학원대학교와 경기문화재단이 공동 주최하고 경기도와 보건복지부가 공동 후원한 "21세기를 위한 효사상과 가족문화" 국제학술회의에서 초고가 발표되었다. 초고발표 당시 유익한 논평을 해준 국민호 교수와 한국사회학회 익명의 논평자들에게 깊이 감사한다.

\*\* 유석춘: 연세대학교 사회학과 교수(sclew@yonsei.ac.kr). 최우영: 연세대학교 사회발전연구소 전문연구원(choigump@hanmail.net). 왕혜숙: 연세대학교 사회학과 박사과정(marx1917@hanmail.net).

## I. 효를 말하며

한국인에게 ‘효’만큼 익숙한 가치가 있을까? 효는 한국인의 규범을 대표한다고 할 만큼 공인된 가치이자 덕목이다. 실천 여부와 방법은 차치하더라도 효의 당위성을 부인하는 한국인은 아마 찾아보기 힘들 것이다. 오히려 효에 대해 말한다는 것 자체가 새삼스러울 정도이다. 그만큼 효는 우리의 내면 깊숙이 자리 잡은 한국인의 집합의식이라고 해도 과언이 아니다.

하지만 이와 같은 한국인 일반의 폭넓은 공감에도 불구하고, 그간 효에 대한 학문적 논의는 그리 활발했던 것으로 보이지 않는다. 그나마 접근 시각 역시 일정하게 제한되어 있었다. 예컨대 효를 규범적 차원에서 해석하고 평가하는 실천윤리적 접근(장기근, 2003; 임동철, 1992), 유교의 형이상학적 체계로부터 효의 가치를 연역하여 효를 그 체계 속에 정초시키려는 순수 철학적 접근(최영진, 2002; 오석원, 2004; 이상선, 2004), 아니면 효를 가족(집단)주의 내지 권위주의의 이데올로기적 토대로 이해하는 이데올로기 비판의 관점이 주를 이루었다(박영신, 1987; 김호기, 1992; 김일근, 2004: 99~109). 그러다보니 효의 사회적 기능과 효과에 대한 체계적이고 균형 잡힌 논의는 상대적으로 빈약할 수밖에 없었다.

일찍이 베버는 종교적 가치의 사회적 효과에 대해 탁월한 분석의 사례를 보여준 바 있다(Weber, 1987[1920]; 1991[1920]). 사회학의 고전이 된 논의를 통해 베버는 기독교 개신교에 함축된 가치지향이 독특한 자본주의적 노동윤리를 형성시켰고, 이것이 결과적으로 서구 근대 자본주의의 중요한 동력이 되었음을 지적한다. 나아가 그는 이 종교적 가치의 발전론적 효과가 서구 이외의 지역에서는 발견되지 않거나 아니면 체계적으로 차단되었다고 진단한다. 대표적인 경우가 바로 중국을 필두로 한 유교문화권이다. 한국사회 역시 그간 이 굴레로부터 자유로울 수 없었다(차성환, 1992; 박성환, 1994).

이 글은 바로 이 베버의 유교 진단에 의문을 제기하며, 그 반론의 계기를 유교의 효에서 찾고자 한다.<sup>1)</sup> 효의 사회적 효과, 그 중에서도 특히 경제적 효과를 규

1) 이와 관련하여 익명의 논평자 한 분이 베버 테제의 유효성에 대한 필자들의 입장을 질문한 바 있다. 또한 추가하여 베버 테제를 인정한다고 할 때 그 핵심은 현세적 관계의 철저한 부정을 통해 자본주의 경제관계 및 노동윤리가 성립한다는 것인데, 오히려 조상숭배, 가족주의와 같은 현세적 요인들로부터 자본주의 성립(발전)을 말하는 본 연구의 논지가 과연 제대로 베버에 의거하고 있는 것인가라는 문제를 제기하였다. 이에 대한 필자들의 답변은 다음과 같다. 우리들은 베버의 분석을 두 가지 차원으로 구분할 수 있다고 생각한다. 첫째

명함으로써 전통적 가치의 발전론적 함의를 확인해 보려 한다. 혹자에게는 효라는 규범가치를 경제적 효과와 연계시키는 작업이 여전히 낯설어 보일 수 있다. 일견 지극히 가치합리적인 효 덕목과 수단합리성의 총아인 경제가 도무지 어울릴 것 같지 않기 때문이다. 하지만 이 연계의 타당성은 역설적이게도 서구 유럽에 관한 베버의 논의가 확인해 주고 있다. 뿐만 아니라 전통사회일수록 도덕 경제(moral economy)의 성격이 두드러짐을 상기한다면(Scott, 1976), 전통적 가치에 내재된 경제적 기능과 효과는 어떤 면에서는 당연하다. 우리는 효의 경제적 효과를 규명하는 것이 그 자체로도 의미가 있지만 동시에 효를 사회과학적 담론의 틀로 끌어들이는 중요한 전략적 의미가 있다고 판단한다. 궁극적으로 우리는 효를 '한국 자본주의 정신'의 중요한 토대의 하나로 자리매김하고자 한다.

사실 효와 경제의 상관성은 그간 유교와 경제발전 혹은 가족주의와 경제발전이란 도식 속에 모호한 상태로 대체되거나 혼재되어 왔다.<sup>2)</sup> 그 중에서도 유교적 가

---

는 종교로부터 제공되는 본원적인 의미(대표적으로 구원의 불안과 기대)의 체계가 어떻게 경제적 동기와 그것의 합리화를 체계적으로 자극하는가 하는 방법론적 분석이다. 필자들은 이러한 베버의 설명 방식이 기본적으로 유효하다고 생각하며 적어도 이 면에서 베버의 설명 틀을 빌려온 것은 틀림없는 사실이다. 하지만 여기에서 방법은 현세 부정이나 긍정이나 보다는 합리적인 경제적 동기를 자극하는 '의미'의 제공이 있느냐 없느냐 하는 데 있다고 생각한다. 옹호와 비판을 떠나 지금까지 베버를 원용한 많은 유교 연구는 이 의미의 원천과 내용을 밝히기보다는 의미의 결과로서 가족주의, 헌신, 희생, 교육열 등을 유교적이라고 열거하는데 그쳐왔다. 어쨌든 이 점에서 필자들은 베버의 개신교 준거적 논리와 일정한 거리를 두고 있는 것이 사실이다. 둘째는 베버의 유교 연구와 관련하여 유교가 경제적 동기를 자극하는 종교적 원천의 역할을 하지 못했으며, 그로부터 친 자본주의적 의미 제공이 부재했다는 해석이다. 필자들은 이러한 해석(평가)에 의문을 제기하며 유교의 윤리, 특히 효가 개신교와는 달리 현세적 관계를 긍정했음에도 불구하고 개신교와는 종차를 달리하는 종교적 역할을 하였고 그로부터 중대한 의미(선대의 기억과 재현의 욕구와 의무감)가 제공되었다고 이해한다. 결국 의미로부터 경제적 동기화와 합리화를 이끌어내는 베버의 설명 방식에는 동의하되 현세초월성의 문제와 유교에 대한 결론적 해석에는 동의하지 않는다는 점에서 본 논문은 베버에 의지하고 있으면서 동시에 이탈하고 있다.

- 2) 긍정과 부정을 떠나 유교와 경제의 상관성을 논한 글은 적지 않게 눈에 띈다. 대표적으로 Tai(1989), 유석춘(1997b), 유인희(1992), 이재혁(2003), 조혜인(1998), 최배근(1998) 등을 참조할 수 있다. 흥미로운 것은 이들 연구가 유교와 경제의 관계를 놓고 크게 보아 긍정과 부정으로 양분되고 있다는 점이다. 특히 역사적 맥락에 따라 그 평가가 갈리는 경우도 없지 않았다. 예컨대 근대화론이 풍미하던 시절 유교는 반경제적이라는 인식이 만연했다면 이후 급속한 산업화의 성공에 따라 양자의 관계는 우호적인 것으로 바뀌는 듯 했다. 그러다 1997년의 경제위기를 계기로 다시 한 번 양자의 관계는 비판의 도마 위에 오르고 있는 것이 현실이다. 여기서도 알 수 있듯이 유교와 경제의 상관성은 쉽게 판가름 날

족주의란 이름으로 한국의 경제발전을 설명하는 방식은 이미 우리에게 많이 익숙하다(박충석·박영신·차성환·진덕규, 1993). 그럼에도 불구하고 여전히 가족주의의 기원 문제는 마치 유교의 자동적 효과처럼 상식화되어 있고, 그 속에서 가족주의와 이어지는 효의 의미는 체계적으로 설명되지 못하고 있다. 나아가 가족주의가 경제발전에 기능적이라는 주장 역시 그러한 결과적 효과만 반복해서 환기할 뿐 기능적 연결고리의 규명은 뜻밖에도 빈약하다. 이 점에서 한국의 가족주의와 경제발전의 상관성은 양자에 매개되어 있는 효 가치와의 긴장관계 속에서 보다 엄밀하고 체계적으로 설명될 필요가 있다.

본 연구는 효의 경제적 효과를 밝히기 위해 먼저 효의 사상적 측면을 살핀다. 특히 우리는 효가 유교의 다른 가치에서 볼 수 없는 독특한 ‘종교적’ 의미와 효과를 가지는 것으로 이해한다(Taylor, 1990). 따라서 효의 종교사상적 측면에 주목하여 효가 죽음과 영원의 문제를 처리하려는 유교 특유의 기제임을 보일 것이다. 이 과정에서 효는 ‘선대의 기억과 재현’이라는 독특한 실천을 통해 잠재적이지만 강력한 경제적 동기의 연결고리로 드러난다. 두 번째는 이처럼 효에 수반된 경제적 동기가 현실의 맥락에서 어떻게 발현되는지 고찰한다. 구체적으로 효가 가족주의라는 삶의 원리와 어떻게 접합되어 어떠한 기능을 하는지 살핀다. 이 과정에서 효는 ‘발전적’ 재현, ‘계승적’ 재현, ‘집합적’ 재현의 논리적 원천을 제공하며, 결과적으로 강력한 경제적 자극 및 동기의 진원으로 부각될 것이다. 세 번째는 효의 구체적 기능을 최근 사회적 요구가 높아지고 있는 복지의 문제와 관련하여 살펴본다. 효의 복지적 효과는 그간 한국의 경제성장을 가능케 한 배경이자 토대 역할을 했기 때문이다. 나아가 여기서는 서구적 복지모델의 위기 상황을 감안하여 효에 입각한 이른바 가족복지의 대안적 가능성을 함께 타진한다. 마지막으로 이 상에서 살핀 효의 사상적, 현실적 경제효과가 향후 시점에서 어떠한 함의를 갖는지 간략히 전망해 봄으로써 글을 마무리한다.

---

문제가 아니며 역사적 맥락과 조건 속에서 계기적으로 해석될 필요가 있다고 본다. 그것도 향후 지속적인 역사적, 경험적 분석과 더불어서 말이다. 이 점에서 본 연구는 양자의 관계를 기능적으로 이어보고 있는 시론적 긍정론이라고 할 수 있다.

## II. 효: 죽음을 넘어 영원으로

### 1. 효 사상의 종교성

유교적 정언명령이라 할 수 있는 오륜(五倫)은 유교 실천론의 정수이다. 그 중에서도 ‘부자유친’(父子有親)은 오륜의 첫째 덕목이다. 여기에서 친(親)을 담아내는 구체적인 실천행위가 바로 ‘효’(孝)이다. 주지하다시피 유교에는 수준과 지향을 달리하는 수많은 덕목들이 존재한다. 사단(四端)이나 오상(五常)으로 표현되는 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)·신(信)을 비롯하여 효(孝), 제(悌), 충(忠), 서(恕), 중(中), 화(和) 등 헤아릴 수 없이 많다. 물론 이들이 하나의 통일된 체계 속에서 유기적으로 연결돼 있는 것은 사실이지만, 그 중에서도 효가 오륜의 맨 첫머리에 등장하는 것이 과연 우연한 일일까? 우리는 이 필연적인 배치와 유교가 갖고 있는 강력한 종교성의 상징적 표현이라고 이해한다.

주지하다시피 종교는 인간의 존재성을 확인해주는 가장 원초적이면서도 궁극적인 의식(意識) 기제이다. 물론 인간의 존재성 확인은 종교 이외의 기제를 통해서도 불가능한 것은 아니다. 하지만 인간의 존재성을 궁극적 실재와의 관계 속에서 영원으로 확장시키는 것은 종교가 유일하다. 영원한 존재성의 확보라는 종교적 요청은 숙명적으로 ‘죽음’의 문제와 대면할 수밖에 없다. 피할 수 없는 생물학적 죽음은 그 자체가 공포일 뿐 아니라 영원한 존재성의 치명적인 걸림돌이기 때문이다. 그런 의미에서 존재의 영원성을 보장하려는 종교는 필연적으로 죽음의 해석과 처리를 자신의 하드코어로 할 수밖에 없다(Eliade, 1985: 9~11). 정확히는 죽음의 해석과 처리로부터 비로소 종교가 성립한다고 할 수 있다.

일찍이 베버가 유교를 종교의 범주에 넣는데 주저한 것은 우리에게 시사하는 바가 크다. 그에게 비친 유교는 초월적 절대자의 부재, 세속을 향한 구원 메시지의 부재, 천년왕국의 내세 부재 등 종교 요소의 부재로 점철되어 있었다. 그가 유교를 현세의 질서와 관습에 적응하는 것을 목표로 하는 전형적인 속인(俗人)의 윤리로, 그리고 교양 있는 세속인을 위한 정치적 준칙이나 사회적 예의범절의 거대한 법전 체계로 본 것은 필연적인 귀결이었다(Weber, 1951[1920]: 225). 그에게 있어 유교는 죽음을 적절히 처리하여 존재를 영원으로 확장시키는 이른바 하드코어가 빠져 있는 종교이다. 죽음이라는 문턱에서 존재의 영원성이 좌절된 유교인들에게 남아있는 대안이란 현세에 대한 강렬한 집착일 수밖에 없다. 베버가 유교

의 특징으로 '현세적 적응'을 지적한 시원적 맥락이 바로 여기이다(Weber, 1951[1920]: 350). 문제는 베버 역시 기독교적 맥락에 간혀 있음으로 해서(유석춘·국민호, 1992; 김석근, 1999), 결과적으로 효를 통해 발산되는 유교의 종교성을 포착하지 못했다는 사실이다.

그렇다면 종교로서의 유교는 죽음과 영원의 문제를 어떻게 풀고 있는가? 이를 위해서는 논의를 잠시 우회하여 기독교의 경우를 먼저 살펴보는 것이 좋을 듯하다. 기독교가 죽음을 처리하는 방식 그리고 그로부터 존재의 영원성을 담보해내는 방식은 잘 알려져 있다. 기독교는 초월적 절대자의 완전무결한 의지와 역사함을 전제로 한다. 그리고 절대자의 의지와 역사함은 명백한 목적으로 지향되어 있다. 영원한 생명의 시공간으로서 천년왕국이 바로 그 목적이다. 물론 이 시공간은 인간의 견지에서 보면 탈역사화된 시공간이다. 구원이라는 통로로 진입하게 되는 천년왕국에서 인간은 비로소 자신의 존재를 영원으로 확장시킬 수 있다. 천년왕국이야말로 절대자에 의해 태초부터 계획된 인간 존재의 궁극적 안식처이기 때문이다.

바로 이 천년왕국 프로그램에 입각해 기독교는 현실과 인간의 역사를 상대화한다(Troeltsch, 1958). 현세는 천년왕국에 이르는 노정에서 볼 때 궁극적 삶이 잠시 유예된 잠정적 과도기에 불과하다. 이 강력한 상대화의 효과가 현실의 끈, 예컨대 전통과 혈연관계를 뛰어넘게 만든다는 베버의 지적은 잘 알려진 바이다(Weber, 1961[1923]: 334~335). 하지만 이러한 종교적 비전의 정수는 다른 무엇보다 죽음의 극복에 있다. 천년왕국의 구원 메시지에 의해 죽음은 비로소 상대화되고 존재는 죽음을 넘어 영원으로 자신을 확장한다. 기독교의 강력한 종교성은 바로 이 대목에서 극적으로 빛을 발한다.

이제 유교를 보자. 기독교와 달리 유교는 선형적 목적론과 배후의 인격화된 의지를 전제하지 않는다(Ching, 1977). 대신 유교는 자연과 규범세계를 일관되게 관통하는 추상적 보편원리가 세계를 구성하고 주재한다고 믿는다(금장태, 1992: 215). 도(道), 이(理), 태극(太極) 등으로 표현되는 궁극원리는 기본적으로 몰인격적이며, 거기에는 현세를 넘어 특정의 초월 세계를 목적하는 예비된 계획도 없다. 궁극원리는 우주와 자연과 인간에 두루 편재하면서 세계를 구성하는 동시에 세계를 규범화하는 전형으로서 존재한다. 그것은 인간 바깥에 존재하는 초월의 원리인 동시에 인간에게도 품수(稟受)되어 있는 내재적 원리이기도 하다(de Bary, 1983: 40~41; 유초하, 1994: 19~122). 인간에게 주어진 이 원리를 본연의

지고지선(至高至善)의 상태로 실현하는 것이 바로 인간의 자연적, 규범적 의무이다(이승환, 1998: 262). 사실 여기까지만 보면 유교의 도덕형이상학만 드러날 뿐 종교적 측면은 좀처럼 포착되지 않는다. 논의를 좀 더 이어가 보자.

궁극 원리인 이(理)는 앞서 말했듯이 자연과 우주의 생성, 소멸, 재생성을 주재하는 불멸의 본질을 지닌다(함재봉, 1998: 262~266). 그렇기에 이(理)의 규정성은 결코 개별 존재의 현세에 국한되지 않으며 영원으로 확장되어 있다. 당연히 존재의 죽음 역시 이(理)의 주재성을 단절시키지 못하며, 오히려 죽음 자체가 이(理)의 자연스러운 발현이며 또한 영원한 이(理)로의 돌아감이다. 따라서 죽음은 반리(反理)가 아니라 합리(合理)로 승화된다. 바로 여기에서 죽음은 비로소 종교적 존재론의 차원에서 상대화된다. 인간의 생물학적 죽음이 그의 존재성을 단절시키는 것이 아니라 오히려 불멸의 궁극 원리에 귀의하게 함으로써 존재성을 영원으로 확장시키기 때문이다.

물론 여기에는 암묵적 조건이 개입한다. 인간이 현세의 실천을 통해 자신을 이(理)의 원리에 합일시켜야 한다는 점이다(Metzger, 1977). 이러한 조건적 명령이 충족되는 한 죽음은 결코 그의 존재성을 단절시키는 치명적인 계기가 아니다. 오히려 영원한 존재의 시작일 따름이다. 우리는 이로부터 죽음과 존재의 영원성을 처리하는 유교 특유의 종교 논리를 이해할 수 있다.

간략하게 유교의 종교 논리를 살펴보았지만 여전히 의문은 남는다. 추상성과 엘리트주의의 문제 때문이다. 그것은 결국 실천적 '현실성'의 문제이다. 상기한 바에 따라 죽음을 극복하고 존재성을 영구화할 수 있는 사람은 극히 제한되기 마련이다. 종교적 거장(virtuosi)만이 그렇게 할 수 있을 뿐<sup>3)</sup> 종교적 요구에 대한 대중들의 부응은 최소한일 수밖에 없다(Hill, 1973). 그런 점에서 유교의 종교적 진면목은 오히려 실천적 규범 차원에서 보다 잘 드러난다. 유교에서 실천적 원리이자 덕목으로서 오륜이 강조되는 맥락이 바로 여기이다. 오륜은 형이상학적 차원에서 제시된 종교적 해법의 현실적이고 대중적인 실천론이다(최우영, 1994: 92~94). 특히 오륜 중 가장 앞서 나오는 부자유친(父子有親), 이른바 효의 실천은 종교적 해법의 정점이다. 다시 한 번 그 중에서도 사후(死後)의 효가 그렇다.

3) 유교에서 이상적 인간의 전형으로 간주하는 성인군자가 바로 이들이다(함재봉, 2001). 그들은 격물치지(格物致知)와 거경궁리(居敬窮理)의 실천적 수양론을 통해 유교의 종교적 해법을 터득한 사람들이다(Taylor, 1990: 39~52; de Bary, 1983: 100~102). 하지만 현실적으로 이들의 수가 극도로 제한될 수밖에 없음은 자명하다.

유교에서의 효는 단순한 세속 규범이 아니라 엄숙한 종교적 명령이다. 그리고 효의 본질은 부모를 포함한 나의 선대를 ‘기억’(remember)하고 ‘재현’(represent)하는데 있다. 그러면 왜 기억하고 재현해야 하는가? 바로 여기에 죽음의 처리에 대한 유교적 해법의 단서가 있다. 물론 그 해법은 ‘합리’적 귀의(歸依)에 의해 존재론적으로 해소되고 있지만, 현실적이고 대중적인 차원에서도 실천적으로 구현될 필요가 있다. 즉 존재의 영원성이 현실 차원에서 실천적으로 담보되고 또 확인되어야만 한다. 이 요구가 충족될 때 비로소 유교는 종교적 설득력을 가질 수 있기 때문이다. 이에 유교는 그러한 종교적 요구의 해법을 기억과 재현에서 찾는다. 즉 선대의 영원한 존재성을 선대에 대한 후대의 기억과 재현을 통해 확인하고자 하는 것이다.

유교 특유의 ‘조상숭배’(ancestor worship)는 여기에 본질이 있다. 후대가 선대를 기억하고 재현하는 한 존재의 영원성은 객관적으로 확인된다. 역으로 후대의 기억과 재현이 없다면 존재의 영원성은 담보되지 않는다. 따라서 그것은 존재의 영원성을 단절하는 행위이며, 결과적으로 유교의 종교적 명령을 거스르는 이단 행위이다. 유교에서 왜 그토록 효가 중요시되고 불효가 지탄받았는지 여기에서 이유를 알 수 있다.

요컨대 유교에서 존재의 생물학적 한계는 자식의 기억과 대리 재현을 통해 보완된다. 자식은 나를 기억하고 재현함으로써 유한한 존재인 나를 영원으로 확장시켜주는 나의 분신이다(이숙인, 2001: 33~34). 나는 자식을 통해, 그리고 그 자식의 자식과 계속 이어지는 후손을 통해 기억되고 재현됨으로써 영원한 존재로 승화된다. 그것은 내가 부모를 기억하고 재현하는 것과 꼭 마찬가지로이다. 모든 인간은 예외 없이 이 수많은 기억의 연쇄 속 어딘가에 위치한다. 그럼으로써 존재의 영원성을 담보하는 중요한 고리 역할을 하게 된다. 유교는 이것이 자연적 원리이자 종교적(당위적) 의무라고 규정한다. 이 점에서 선대의 기억과 재현이야말로 유교 형이상학이 지시하는 합리의 으뜸가는 실천이다. 이 실천이 바로 효이다.

후세의 기억과 재현을 통해 존재의 죽음은 영원한 삶으로 연장된다. 유교에서 생전의 효 이상으로 사후의 효를 강조한 것도 바로 이 때문이다. 그런 점에서 효는 흔히 이해하듯 단순한 세속 규범을 넘어 강력한 종교적 명령이다. 우리는 유교 실천론의 결집인 요문이 가장 먼저 효로부터 시작되고 있는 이유를 이로부터 유추할 수 있다. 유교에서 죽음의 처리와 영원성의 확보라는 종교적 하드코어는 결코 빠져 있지 않았다. 오히려 효라는 장치를 통해 극히 현실적이고 합리적으로 처리



된다. 인간으로서 어찌해볼 수 없는 신의 의지에 의존하는 것이 아니라 인간의 능동적 실천에 호소한다는 점에서 효는 종교적 요구에 대한 합리적 해법인 셈이다.

## 2. 효의 경제적 계기

유교에서 효는 인(仁)의 으뜸가는 실천이다. 부모에게 성의정심(誠意正心)을 다하는 지극한 섬김이 효가 요구하는 내용이다. 효의 실천은 부모의 생전과 사후가 다를 수 없다. 특히 사후의 효는 어떤 의미에서는 더욱 본질적이다. 사후의 효가 죽음을 극복하고 존재의 영원성을 확보하는 숭엄한 종교적 기제인 탓이다. 이제 과제는 효에 수반된 경제적 효과를 파악하는 일이다. 우리는 효와 경제의 연결 고리를 효의 종교적 '제도화'에서 찾고자 한다. 그 근거는 효의 종교성이 결코 형이상학적 차원에 머무르지 않고 구체적 현실에 녹아들면서 필연적으로 제도화한다는 데 있다. 이 때 제도화의 과정(유석춘, 1997a)이 물질 기반의 문제, 다시 말해 경제적 차원과 유리될 수 없음은 능히 짐작할 수 있는 바이다.

역사적 종교는 원리적으로 현실을 상대화하면서도 현실에 직·간접으로 개입한다. 특히 성속(聖俗)의 융합도가 높고(박영신, 1983), 종교와 정치(현실)가 혼용되어 있는 유교세계에서 그 현실적 규정력은 결코 만만치 않다.<sup>4)</sup> 유교는 자신의 종교적 지향을 현실에 강하게 요구하고 반영하였다. 구체적으로 효의 실천을 통해서이다. 중요한 것은 효가 강력한 종교적 '당위'인 탓에 효의 실천이 지속적으로 보장되고 또 확인되어야 한다는 사실이다. 그러기 위해서는 우선 효의 실천이 구체화, 객관화되어야 했다. 그것도 대내외적 '검증'의 차원에서 객관화가 필요하다. 우리는 이 대목에서 유교가 왜 '관혼상제'(冠婚喪祭)의 의식화(儀式化)를 요구했는지 배경적 맥락을 이해하게 된다(금장태, 2000; 김덕균, 2004). 유교에서 관혼상제의 중요성은 누구도 부인할 수 없거니와 그 본질은 효의 실천을 객관화함으로써 종교적 명령을 담보케 하는 핵심적인 제도적 장치의 마련이었다.

효의 종교성을 고려할 때 관혼상제는 죽음과 영원성이라는 종교적 하드코어의 처리 절차로 볼 수 있다. 따라서 거기에는 유교의 종교적 의미가 필연적으로 함축될 수밖에 없다. 우선 '관례'는 기억과 재현으로 누대를 이어온 존재성을 다음 세대로 이어줄 새로운 주체의 종교적 승인이다. '혼례'는 기억을 이어갈 새로운 주체

4) 평유란(馮友蘭, 1993)은 유교가 구축한 세계가 결국 성과 속을 하나로 묶은 통합된 세계이며, 그런 점에서 유교는 종교와 현실을 아우르는 통합적 원리라고 평가한다.

의 생산에 필요한 생물학적 결합의 종교적 승인이다. ‘상례’는 선대의 물리적 죽음이 수반하는 인간적 슬픔을 극복하고 죽음을 영원으로 승화시키는 종교적 매개과정이다. ‘제례’는 영원으로 승화된 선대의 존재를 주기적으로 환기시킴으로써 후대의 기억과 재현 의무를 확인케 하는 종교적 검증과정이다. 여기서도 알 수 있듯이 관혼상제는 효로 대변되는 종교적 요구를 제도적으로 확인하고 검증하는 유교 특유의 의식 절차이다.

문제는 효가 종교적 당위로 요구되는 세계에서 효의 실천이 곧 종교적 시민권(religious citizenship)의 확보와 직결된다는 점이다. 이는 타인의 인정은 물론 스스로의 주관적 확신을 위해서도 마찬가지이다. 이 점에서 유교사회의 인간에게는 자신의 효행을 객관화하려는 강력한 동기가 제공되어 있음을 알 수 있다.<sup>5)</sup> 관건은 관혼상제로 대변되는 객관화된 효행의 ‘실천비용’이다. 주지하다시피 전통사회의 조건에서 이 비용은 만만한 것이 아니었고, 상당한 경제적 기반을 필요로 했다(전상인, 2004). 특히 관례나 혼례, 상례와 같이 일회성 절차가 아니라 평생 주기적으로 반복되는 제례(제사)의 경제적 비용은 막대하였다.

더구나 유교 예법이 요구하는 사대봉사(四代奉祀)를 고려한다면 제사의 경제적 압박은 결코 작지 않았다. 그렇다고 제사의 의무를 무시하거나 임의로 경감할 수도 없었다. 앞서의 논의가 말해주듯 제례는 사례(四禮) 중에서도 선대의 존재성을 담보하는 가장 핵심적인 종교적 장치이기 때문이다. 실제 전통사회에서 ‘봉제사’의 의무가 그토록 중요시되었던 배경도 이와 무관하지 않다(Deuchler, 1992; 미야지마, 1996). 결국 효행의 객관화는 실상 경제적 기반의 확보와 긴밀하게 연계될 수밖에 없었다. 이로부터 봉제사로 대표되는 효행의 객관화 이면에 만만찮은 경제적 유인이 작용함을 읽어낼 수 있다.

더욱 중요한 사실은 효의 객관화에 수반된 경제적 동기가 구체적인 현실 맥락과 접하면서 결정적으로 강화된다는 점이다. 우리는 앞서 효의 본질적 의미가 기억과 재현에 있음을 고찰하였다. 따라서 효의 객관화는 곧 기억과 재현의 객관화이며, 기억과 재현의 수준은 곧 종교적 시민권의 척도이다. 그런데 유교사회에서는 특이하게도 종교적 시민권의 확보가 종교적 정당성은 물론이요 정치적, 이념적 정당성의 제고와도 직결되어 있다(조혜인, 1993; 최우영, 2003). 말하자면 중

5) 이는 마치 베버의 개신교 테제에서 구원불안을 극복하고 구원의 주관적 확신을 강화하려는 개신교도들이(淸)富라는 객관화된 증거에 연연하게 되는 과정과 유사하다(Weber, 1930(1920)).

교적 시민권을 승인 받고 이를 강화하는 것이 정치적, 이념적 헤게모니 확보의 결정적 관건이 된다. 일례로 조선 후기의 예송(禮訟)은 제례의 실천이 얼마나 정치적, 이념적 권력 문제와 긴밀하게 연결되어 있는지 단적으로 보여준다(김상준, 2001). 유교적 삶의 방식이 광범위하게 확산된 18세기 이후의 지형에서는 더욱 그러하였다.

바로 이 맥락에서 효는 검증을 넘어 '경쟁'의 차원으로 전이된다. 곧 기억과 재현은 경쟁의 과정으로 전화한다. '누가 선대를 더 잘 기억하는가', '누가 선대를 더 잘 재현하는가'의 화두가 성립하는 것이다. 우리는 조선 후기에 종법적 제례의 강화, 족보와 문집의 간행, 서원과 사우(祠宇)의 건립이 '경쟁적'으로 확산되는 과정을 기억하고 있다(정진영, 1991; 미야지마, 1996; 전종한, 2002). 다양한 형식이 동원되고 있지만, 이들의 본질은 예외 없이 선대의 기억과 재현이라고 할 수 있다. 이 확산의 과정이야말로 지금 말하는 경쟁의 맥락을 정확히 반영해준다.

이제 기억과 재현은 단지 종교적 차원에 머무르지 않는다. 더 잘 기억하고 더 잘 재현하기 위한 물질 기반의 강화, 곧 경제적 차원으로 이전한다. 현실적으로 기억과 재현의 수준은 어떤 식으로든 차이가 나기 마련이다. 당연히 차이의 일차적인 원천은 경제력이다. 여기에서 차이는 경제적 동기를 강렬하게 자극한다. 차이의 간극을 극복하고 앞서 나가는 것은 종교적 시민권은 물론이요 현실적 헤게모니를 위해서도 필수적이기 때문이다. 효의 객관화에 내재한 경제적 유인은 이처럼 현실의 경쟁과정 속에서 극적으로 강화된다. 기억과 재현의 경쟁과정이 조선 후기에 집중된 것은 위에서 지적했거니와, 역사적으로 동 시기에 생산력이 전반적으로 증가하는 경향(이영학, 1992; 이세영, 1992)은 우연치고는 너무나 공교롭다.<sup>6)</sup> 그것이 혹 기억과 재현의 경제적 효과는 아니었을까? 우리는 여기에서 효의 경제적 계기를 유추해보게 된다.

6) 최근 이영훈(2004) 교수는 조선 후기의 생산력 발전과 경제 상황에 대해 18세기의 완만한 성장 및 19세기의 정체 및 위기라는 분석 결과를 내놓고 있다. 이는 기존의 조선 후기 '일반적 발전론'에 부분적으로 반하는 주장이다. 하지만 이 주장을 둘러싼 역사적 사실의 진위 여부는 아직 논쟁 중이다. 본고는 새로운 분석 결과를 주목하긴 하지만, 일단 가설적인 수준에서 기존의 일반적 발전론을 따른다.

### Ⅲ. 효의 경제학

#### 1. 효와 가족주의의 형성

한국인에게 효와 가족주의의 관계는 너무나 당연하게 받아들여진다. 예컨대 부자 중심의 가족관계를 강조한 효 규범이 가족주의라는 사회적 행위원리를 낳고, 역으로 가족주의는 효 규범을 재생산한다는 저간의 이해가 이를 대변하고 있다. 하지만 이처럼 상식화된 통념 속에서 역설적으로 효와 가족주의의 인과과정은 엄밀하게 설명된 바가 드물었다. 그러다보니 양자는 상호 강화의 순환적 인과관계 속에서 임의로 서로를 대체하여 쓰이는 경우도 없지 않았다. 이러한 혼선은 효와 경제발전의 관계에서도 문제가 된다. 이 문제를 정리해보기로 하자.

일단 효와 경제발전의 관계는 직접적이기보다는 간접적이고 매개적인 것으로 보인다. 효의 종교적 성격 자체에 직접적인 경제적 유인이 내재돼 있는 것은 아니기 때문이다. 앞에서 보았듯이 효의 경제적 동기는 효의 사회적 실천과정에서 외부적으로 주입된다. 기억과 재현을 위한 효의 객관화 과정이 그것이다. 여기에 역사적 경쟁상황이 경제적 동기의 강화 요소로서 추가된다. 이들은 모두 종교적 덕목인 효를 경제적 차원으로 연결시켜주는 중요한 매개 고리들이다. 우리는 바로 이 고리들을 명확히 하는데 가족주의의 개념적 유용성이 있다고 생각한다. 효가 가족주의를 형성시키는 인과과정에서 이 고리들의 의미와 기능이 자연스럽게 드러나기 때문이다.

가족주의는 흔히 “가족 집단의 발전과 안위를 개인의 그것보다 중요하게 여기는 사고나 행위의 경향”(Burgess & Locke, 1945), 혹은 “일체의 가치가 가족집단의 유지, 지속, 기능과 관련을 맺어 결정되는 사회의 조직형태 및 행태방식”으로 정의된다(최재석, 1985: 23). 이 정의에서 개인에 우선하는 가족의 우월한 위상 그리고 여타 집단에 우선하는 가족의 절대적 중요성이 잘 드러나 있다. 그런 점에서 일단 가족주의가 가족을 지상의 가치로 하는 하나의 인식 및 행위 원리라는 점은 분명하다.

그렇지만 이 가족주의는 사실 한국이나 유교권 만의 현상이라고 보기는 어렵다. 동서를 막론하고 전통사회 일반에서 가족은 개인에 우선하는 그리고 여타 집단에 우선하는 절대적 실체로 기능하는 경우가 흔하다. 사회가 상대적으로 미분화된 전통시대에 가족은 개인이 의존할 수 있는 가장 원초적인 자연적 집단이기

때문이다. 나아가 현대 시점에서도 가족주의는 결코 예외적인 현상이라고 보기 어렵다. 정도의 차이는 있을지언정 가족중심의 인식 및 행위원리는 지역을 막론하고 어렵지 않게 발견되기 때문이다. 제 3세계의 많은 나라들에서 가족주의는 여전히 중요한 사회적 사실(social fact)로 기능하며, 퍼트남의 논의에서 이탈리아 남부의 사회문화적 지향 역시 가족주의로부터 설명되고 있음을 확인할 수 있다(Putnam, 1993).

우리는 이 대목에서 소위 유교적 가족주의의 종차적(種差的) 정체성 문제를 규명해야 할 필요성을 느낀다. 가족 중심의 인식 및 행위원리라는 가족주의 일반의 의미는 공유하되 그것을 형성 및 강화시키는 가치적 기원과 역사적 맥락은 사회마다 다를 수 있기 때문이다. 이는 결국 유교적 가족주의가 어떤 기제에 의해 생겨났고, 왜 그토록 중요시되는지 규명함으로써 해소될 수 있는 문제이다. 요컨대 이는 유교적 가족주의의 형성과 그 의미의 문제로 귀착된다. 우리는 이 유교적 가족주의(이하 가족주의로 표기) 형성의 단서를 효에서 찾고자 한다. 문제를 해명하기 위해 잠시 앞장의 논의로 되돌아가 그 맥락을 이어가 보기로 하자.

앞서 효의 종교적 기능이 죽음의 극복과 존재의 영원성 확보에 집약되어 있음을 보았다. 또한 효의 실천이 기억과 재현의 방식을 취하고 있음도 확인하였다. 이 과정에서 기억과 재현의 주체로 가족이 상정되는 것은 너무나 자연스럽다. 선대의 분신인 가족들이 선대를 기억하고 재현하려는 것은 거의 생물학적 반응에 가깝기 때문이다. 사실 지금까지의 종교적 맥락을 잠시 유보한다면 선대의 기억과 재현은 동서고금의 보편적 현상이다. 가령 기독교사회라고 해서 선대를 기억하려는 인지상정이 왜 없겠는가? 그렇지만 기독교사회는 그러한 상정이 주관적 차원을 넘지 않았고 종교적 지향과도 결합되지 못했다.

그런 점에서 유교사회와는 가족의 의미와 위상이 다르다. 오히려 베버가 적절히 지적했듯이 가족적 기억과 재현의 동기가 기독교 특유의 종교적 프로그램에 의해 상대화되었다고 볼 수 있다. 자연히 기독교사회에서 가족의 의미는 최소한으로 축소될 수밖에 없었다.<sup>7)</sup> 반면 유교사회에서는 기억과 재현을 위한 가족의 의

7) 베버는 성경의 갈라디아서에 기록된 한 사건을 통해 가족(혈연) 상대화의 단서를 발견한다. 소위 '안디옥의 집회' 사건이 갖는 상징적 의미를 통해서이다. 여기에서 바울은 베드로의 입장이 대변하는 뿌리 깊은 혈연적 폐쇄성을 뛰어넘어 할례 받지 않은 이방인들을 포용한다. 이방인들과 의례와 성찬식을 함께 거행하는 것을 옹호한 것이다. 베버에게 있어 이 사건은 가족(혈연)적 구속을 뛰어넘어 보편주의로 나아감을 보여주는 서구 역사의 근대적 맹아였다(Weber, 1961[1923]: 335).

미가 주어진 생물학적 차원을 넘어 종교, 사회적 차원으로 확장된다. 정확히 말해 가족은 죽음을 넘어 존재의 영원성을 보장하려는 종교적 거점이다. 유교의 가족은 선대를 기억하고 재현하기 위한 유교식 교회의 다른 이름이다.

유교의 가족에는 생물학적 자연성과 종교적 규범성이 집약되어 있다. 자연과 당위가 반영된 천리(天理)의 현실태가 바로 가족이다. 유교적 맥락에서 가족이 그토록 중요시되는 시원적 준거가 바로 여기에 있다. 하지만 그것은 여전히 필요조건일 뿐이다. 가족을 지상의 가치로 하는 가족주의는 실제 기억과 재현의 역사 과정과 그 과정에서 부각된 가족의 전략적 의미로부터 결정적으로 강화된다. 이것이야말로 가족주의 형성의 필요충분조건이다(유석춘, 2001).

유교사회에서 가족이 생물학적 한계를 넘어서려는 종교적 장치라는 점은 이미 드러났다(이숙인, 2001: 35). 하지만 현실의 가족은 종교적 시민권, 정치적 권력, 경제적 자원에 접근하는 전략적 단위이기도 하다. 물론 이 과정에서 선대의 기억과 재현은 규범적 요청인 동시에 주요한 전략적 실천 수단으로 기능한다. 주지하다시피 가족은 유교적 전통사회에서 카리스마의 주된 원천이었고, 개인은 가족을 매개로 해서만 제반 자원에 접근할 수 있었다. 가족과 유리된 개인이란 규범적 일탈이었을 뿐 아니라 현실적으로도 존재하기 어려웠다. 결국 가족은 상황에 대처하고 문제를 해결하는 실질적인 단위일 수밖에 없었다(Harris, 1979). 개인의 이익과 가족의 이익은 분리되지 않았다. 이익 실현의 다른 창구가 드물었던 유교사회에서 그러한 경향은 더욱 농후하였다.

하지만 더 중요한 계기는 자원의 희소성으로 인한 경쟁 맥락이 유교사회에 부과된 경우이다(유석춘·장미혜·김태은, 2002). 한국의 경우 18, 19세기 조선 후기의 경험이 특히나 결정적이었다. 조선 후기는 역사적으로 신분의 경계가 약화되고 인구 압력이 증가함으로써 기회구조 자체가 급격히 협소해지던 시기였다(이해준, 1991; 정진영, 1991). 그 결과 치열한 경쟁의場이 연출되었다. 당시는 개별 가족의 입장에서 볼 때 당면한 생존은 물론 선대의 기억과 재현이 위태로워지는 총체적인 위기 상황이었다. 당연히 가족의 전략적 대응은 긴급하고도 절실할 수밖에 없었다.

이에 가족의 전략적 대응은 단연 ‘통합’과 ‘조직화’로 나타났다. 예컨대 장자상속과 제사권 강화, 동족촌 형성, 족보와 문집 간행, 서원과 사우의 건립 등이 대표적이다(Deuchler, 1992). 경쟁의 맥락이 여기에 깔려 있음은 물론이다. 장자권의 강화는 長子라는 가족 구심을 확고히 한 다음 가족의 위계적 통일성을 높여 경쟁

체제로 재편한다는 의미를 지닌다. 동족촌의 형성 역시 물리적 결집을 통해 의사 결정을 신속화하고 자원을 집중하려는 의도된 전략이었다(정진영, 1991; 이해준, 1991). 기타 족보 발행과 사우 건립을 통해 가족은 선대의 기억을 공유함은 물론 이를 확인하고 강화하였다.

이들 전략적 실천을 통해 가족집단에 대한 개별 성원들의 헌신몰입은 극적으로 제고되었다. 또한 이로부터 경쟁상황에서 생존해나갈 수 있는 근원적인 동력이 마련될 수 있었다. 결론적으로 규범적 차원에서 유교로부터 부여된 가족의 절대적 의미는 다시 한 번 현실의 차원에서 극적으로 강화된다. 경쟁의 경험과 학습을 통해 가족은 개인에게 지상의 가치이자 준거로 자리 잡게 된 것이다. 이것이 곧 한국 사회 가족주의의 역사적 기원이다. 게다가 여러 가지 조건 변화에도 불구하고 이후 한국사의 전개과정 역시 이러한 가족주의의 작동과 결코 무관할 수 없었다.

## 2. 가족주의의 연속과 변화

이제 가족주의의 기원적 의미는 어느 정도 명확해진 듯하다. 그것은 효의 종교적 명령과 실천이 역사적 경쟁 상황을 거치면서 만들어낸 가족 지상의 인식 및 행위원리의 총체이다(송복, 1999: 178~182). 하지만 이 역사적 가족주의가 그 자체로서 목적이라고 보기는 어렵다. 대신 가족주의는 무언가 목적하는 바를 실현하려는 수단이다. 그렇다면 가족주의는 무엇을 목적으로 하는가? 당연히 가족주의의 목적은 다양할 수 있고, 또 그 목적조차 시대적 조건에 따라 가변적일 수 있다. 하지만 우리는 지금껏 효의 고찰을 통해서 확인한바 선대의 존재를 기억하고 재현하려는 종교적 목적이 여전히 오늘날의 가족주의를 이해하는데 유효하다고 믿는다. 물론 이는 현대적 조건에 따른 변형, 갱신, 대체의 가능성을 배제한다는 뜻은 아니다.

주지하다시피 20세기 후반 한국의 근대화는 눈부신 경제성장의 과정이었다. 비록 최근에 그 내실에 대한 평가가 엇갈리고 있기는 하지만(Amsden, 1989; Wade, 1990; Chang, 1994; Fukuyama, 1995; Bell, 1996; Chang, Palma and Whittaker, 1998; Shin and Chang, 2003), 동 기간의 경제 성장은 가히 세계사에 유래가 없는 것이었다. 자연히 그 배경에 대한 관심이 집중되었고, 특별히 한국적 특수성이 주목을 받았다(Hamilton and Biggart, 1988; 유석춘, 1997a; 1997b; 조혜인, 1998; 국민호, 1999; 함재봉, 2000). 유교적 가족주의에 대한 새삼스런 관심 역시 이러한

상황과 무관한 것이 아니었다. 이 과정에서 유교적 규율, 집단적 헌신, 가족적 자원동원, 교육열 등이 경제성장의 주요 동력으로 거론되곤 하였다(Pye, 1985; Maison, 1980). 문제는 이 여러 요소들이 가족주의의 이름으로 두루뭉실하게 묶이고 이것이 경제성장에 기능적이었다는 도식적인 설명이 지배적이라는 사실이다. 여기서는 경제성장에 미친 가족주의의 결과적 효과만 반복적으로 환기될 뿐 그 효과의 원천과 기능화의 연결고리는 찾아보기 어렵다. 이 글은 그 고리를 예의 가족적 기억과 재현에서 찾을 수 있다고 본다.

효로 대변되는 기억과 재현의 종교적 욕구는 가족주의 형성의 시원적 배경이었다. 그것은 전통사회의 조건에서 가장 확연하고 전형적으로 드러났다. 전통사회를 지배했던 유교의 막강한 힘을 고려할 때 당연한 일이다. 하지만 전통사회와 판이해진 현대의 조건은 유교의 종교적 지향 자체를 급격하게 상대화시킨 것이 사실이다. 오늘날 실질적 '종교'로서 유교를 받아들이는 한국인은 거의 찾아보기 힘들다(고병익, 1996: 281). 자연히 제도종교로서의 유교는 우리의 삶의 지평에서 거의 사라졌다고 해도 과언이 아니다. 효에 부착된 심오한 종교적 의미 역시 쉽사리 자각되지 않는다. 나아가 한국의 가족주의 역시 이러한 종교적 요구로부터 움직여지고 있다는 징후는 발견하기 어렵다. 그런데도 과연 유교이고 효이고 그로부터 비롯된 가족주의일 수 있는가?

이 대목에서 우리는 한 저명한 외국 저널의 의미심장한 지적을 주목할 필요가 있다. “한국의 기독교인은 크리스천의 상의를 걸친 유교도”라는 이 지적은 우리에게 시사하는 바가 크다(Shim, 1984). 그들에게 비친 한국인은 형식적으로 외래 종교의 틀 속에 들어 있으나 실질적으로는 유교의 영향 아래 살고 있었던 것이다.<sup>8)</sup> 우리는 이 재치 있는 지적을 갱신하여 “한국인은 세속적 시민의 옷을 입은 유교도”라고 표현하고자 하며, 이것이 한국인을 이해하는데 크게 틀리지 않는다고 본다.

8) 대표적인 예가 기독교인들의 추도회이다. 사실 죽은 이를 추모하는 추도회는 기독교의 성경적, 교리적 근거로 뒷받침되기가 어려운 한국 기독교 특유의 현상이다. 한국의 기독교인들이 대개 유교식 제사와 관련하여 부정적 태도를 보이는 것은 잘 알려진 사실이나 역설적으로 추도회는 전통적 제사의 기독교적 수용이라는 점에서 우리에게 시사하는 바가 크다. 한국 기독교의 토착화와 관련하여 흥미로운 사실 하나를 추가하면 1998년 개교와 동시에 '효' 학과를 운영하면서 효 연구와 효행장려에 매진하고 있는 “성산효도대학원대학교”의 존재이다. 이 학교는 얼핏 이름만 들으면 당연히 한국의 유림(儒林) 세력이 설립한 학교라는 짐작이 가지만 사실은 기독교재단에 의해 설립된 학교이다. 이는 추도회와 더불어 기독교와 유교의 친화력을 확인해 주는 또 하나의 사례라고 할 수 있다.



역사적 제도종교로서 유교는 사라졌을지 모르나 생활 속의 내면화된 지향으로서 유교는 여전히 우리를 지배하고 있다(고병익, 1996: 295~296). 객관화된 종교로서가 아니라 현대의 조건과 습합된 종교(문화)적 에토스의 모습으로 살아있다. 이 점에서 정치 이데올로기로서의 유교와 생활문화체계로서의 유교를 대별해 보아야 한다는 지적은 의미가 있다(Chan, 1999: 212~213). 공식적이고 제도적인 차원에서 약화된 것은 전자이지만, 후자 역시 반드시 그런 것은 아니기 때문이다.

한국의 산업화와 경제성장의 과정에서 가족주의가 자원동원의 주요한 기제로 기능한 것은 잘 알려진 사실이다(박희, 1992; 박충석 외, 1993). 하지만 이 자원동원의 기능은 밖으로부터 유도된 측면도 중요하지만, 본질적으로는 내부로부터 발산된 효과이다. 그 계기가 바로 선대의 기억과 재현이라는 종교적 욕구이다. 물론 그 종교적 성격은 표면적으로는 많이 약화되었다. 그러나 우리가 한국의 현대를 통해 기억하는 모습은 실질적인 내용에 있어 반드시 그렇지만도 않다.

오히려 우리가 지금도 목격하고 있는 현실은 명절을 맞아 수천만이 고향으로 향하는 민족의 대이동이다. 토지 압력에도 아랑곳 않는 매장에 대한 끈질긴 고집을 경험한다. 대통령 선거라는 대사를 앞두고 하나같이 선대의 묘소를 찾는 역대 대선 후보들의 일관된 행보 역시 마찬가지 맥락이다. 부모 제사의 참석은 여전히 모든 한국인이 절대 외면하지 못하는 궁극적인 스케줄이다. 누가 뭐라 하지 않아도 빠져리게 느끼게 되는 것이 제사 불참에 대한 죄책감이다. 그도 아니면 추도에 배를 통해 대체되어 나타나는 기억에의 집착이다. 이처럼 선대의 기억과 재현은 비록 그 내재적 종교성을 자각하지 못한다 하더라도 여전히 우리에게 습속(習俗)처럼 주어져 있다.<sup>9)</sup>

9) 이와 관련하여 2005년 5월 현재 TV 시청률 수위를 다투는 한 드라마의 인기는 예사로워 보이지 않는다. <부모님 전상서>라는 이 드라마는 시골 학교의 교감인 아버지를 중심으로 평범한 한 가족의 일상적 회로애락을 현실감 있게 그리고 있다. 사실 가족의 평범한 일상사는 요즘 드라마의 소재치고는 진부하다. 그럼에도 불구하고 이 드라마가 꾸준하고 폭넓은 인기를 누리고 있는 비결은 극중의 아버지가 돌아가신 부모님을 향해 고백의 형식으로 쓰는 일기에 있지 않나 생각된다. 매일 쓰는 일기를 통해 중년의 아버지는 가족의 대소사를 돌아가신 부모님께 고하고 기쁨과 슬픔을 토로한다. 고민 속에서 대답 없는 조언을 구하기도 한다. 마치 부모님이 살아계신 듯 고백식의 일기는 계속되고 매회의 사건들이 이 고백 속에서 잔잔하게 갈무리된다. 아버지의 일기는 마치 부모님이 돌아가신 게 아니라 그냥 며칠 동안 잠시 집을 비운 듯한 느낌마저 준다. 이 드라마에서 일기를 통해 기억되는 부모님은 영원히 살아계신 존재인 것이다. 별다른 자극적 소재가 없음에도 불구하고 이 드라마가 인기를 얻고 있는 이유를 바로 이 기억에의 공감에서 찾는 것은 무리한 일일까?

전통사회에서 기억과 재현은 관혼상제, 족보와 문집, 사우와 서원을 통해 객관화된다. 이 객관적 실천수단이 상당한 물질 기반을 요구하고, 이를 경쟁적으로 충당하기 위해 경제적 동기가 자극된다는 것이 앞선 논의의 핵심이었다. 하지만 한국의 근대화과정에서 기억과 재현의 전통적 수단들은 사라지거나 약화되어 버렸다. 제사를 제외한 객관적 수단들이 사실상 사라져 버렸고, 제사도 절대적인 종교적 의미를 상당 부분 상실한 것이 사실이다. 한국의 현대는 기억과 재현의 전통적 형식들을 해체시켜 그 자리를 공백으로 만들어버렸다. 이제 기억과 재현의 수단들은 새로이 갱신되거나 아니면 다른 어떤 형식으로 대체되어야만 했다. 전통적 수단의 폐기가 기억과 재현의 욕구나 의무 자체를 폐기한 것은 아니기 때문이다.

이러한 조건 변화에 따라 우리는 한국의 근대화과정에서 기억과 재현의 방법이 봉제사와 같은 한정된 형식에서 ‘자식의 삶 자체의 고양’이라는 일반화된 형식으로 갱신 내지 대체되었다고 본다. 예컨대 한국사회의 특이한 현상 가운데 하나인 높은 교육열은 대표적으로 이러한 삶의 고양을 실현하려는 강력한 욕구의 표현이다. 이 대목에서 우리는 기억과 재현의 의미를 좀 더 깊이 검토해볼 필요가 있다. ‘기억’이란 부모의 생전 모습 내지 생전의 삶을 담고 있는 자식의 의식(意識)이다. 그리고 ‘재현’이란 그러한 생전의 삶의 모습을 일정한 형식을 통해 드러내는 실천 활동이다. 양자는 상보적이고 순환적이다. 기억을 통해 재현하고 재현을 통해 기억한다. 하지만 분석적 견지에서 볼 때 현대의 조건으로 인해 위태로워진 것은 기억보다는 재현이다.

지적했듯이 전통적인 재현의 형식들은 사실상 유명무실해졌다. 하지만 그렇다고 재현이 포기되는 것은 아니다. 오히려 의미의 확장을 통해 재현은 보다 일반화한다. 선대의 분신인 내가 나의 삶 전반을 통해 선대를 드러내고 확장하는 것으로 전이된다. 재현이란 필연적으로 돌아가신 부모에 대한 자식의 대리 실천일 수밖에 없다. 이를 확장하면 재현은 자식이 부모의 삶을 ‘대신 사는’ 과정이기도 하다. 전통사회는 그러한 ‘대신 삶’의 방법이 종교적, 사회적으로 객관화된 사회였고, 현대는 그러한 조건이 무너진 사회이다. 이제 재현은 부모를 대신한다는 포괄적인 의미 아래 자식의 삶 전체를 통해 실천되고 증명되어야만 했다. 이에 현대의 가족주의 역시 기억과 재현의 본질은 유지하되 그 작동의 논리를 갱신하지 않을 수 없었다.

### 3. 기억과 재현의 발전사회학

가족주의 문화가 지배하는 한국사회에서 개인은 결코 독립적이고 절대적이지 않다. 물론 이것은 유교문화의 고유한 인간 규정이기도 하다. 이 규정에 따르면 개인은 가(家)라는 전체, 이른바 통체(統體)를 구성하는 부분자로 존재하지<sup>10)</sup> 결코 독립적인 개별자로 존재할 수 없다(최봉영, 1999; 함재봉, 1998; 유석춘·김태은, 2002). 마찬가지로 개인은 다른 사람과의 관계, 특히 지금의 맥락에서 가와의 관계 속에서 파악될 수 있는 ‘역할의 집합체’(totality of roles)이지 그 자체로서 절대적 의미를 가지는 존재는 아니다(Rosemont, 1988). 그렇다면 통체로서의 가에 대한 부분자로서의 나의 의무는 무엇인가? 혹은 가와의 관계 속에서 파악되는 역할의 집합체가 나라고 할 때 그 역할이란 무엇인가? 여기에서 우리는 새삼 기억과 재현의 의미를 확인하게 된다. 그것은 부분자로서 나에게 주어진 당위적 역할이자 의무이다.

가족주의가 한국의 경제성장을 이끈 중요한 동력이었음은 부인하기 어렵거니와 그 가족주의의 기반에는 상기한 당위적 의무 관념이 깔려 있었다. 선대의 기억에 근거하여 선대를 재현하려는 노력이 강력한 경제적 동기와 함께 궁극적으로 가족적 자원동원을 가능하게 하였다. 우리는 이를 ‘재현의 경제 효과’로 이해하는바 거기에는 다음의 세 가지 계기가 특히 주요하였다.

첫째는 선대를 기준으로 한 ‘발전적(developmental) 재현’의 압력이다. 현대의 조건은 재현의 전통적 수단들을 폐기시켰고, 그 결과 재현은 이제 ‘대신 삶’의 논리에 따라 자식의 삶 전체를 통해 증명되어야만 했다. 이는 재현의 형식이 일반화된 것이기도 하지만, 다른 한편으로 재현의 기준이 모호해졌다는 뜻이기도 하다. 과연 부모를 이은 나의 삶이 선대를 잘 기억하고 있는 것인가, 과연 선대를 제대로 재현하고 있는 것인가? 이 의문은 결코 가볍지 않는 불안을 동반한다. 부분자로서 나의 당위적 의무 관념이 개입하기 때문이다. 뿐만 아니라 불안을 해소할 객관적인 기준 역시 전통사회와는 달리 모호해졌다. 이러한 상황에서 사람들에게 가장 현실적으로 다가온 기준은 일단 선대보다 나아진 삶, 선대보다 발전된 삶이

10) 여기에서 개인과 대비할 경우에는 가가 통체가 되지만, 천리라는 더 크고 궁극적인 원리(통체)를 기준으로 할 경우에는 개별 가가 부분자가 된다. 이처럼 유교의 세계관은 통체와 부분자의 연쇄과정으로 이루어져 있음을 알 수 있다. 어떤 경우에도 이러한 연쇄로부터 유리된 존재, 이른바 개별자는 존재할 수 없다(최봉영, 1999).

었다. 선대보다 나아지거나 최소한 선대의 수준을 유지해야지 그렇지 않을 경우 이를 제대로 된 재현으로 보기 힘들기 때문이다. 사람들은 최소한 발전적 재현을 통해서 그나마 의무의 불안에서 벗어날 수 있었다. 반면 퇴보하는 삶은 대신 삶이라는 견지에서 볼 때 재현의 실패이자 의무의 방기로 느껴질 수밖에 없었다. 그것은 곧 효의 실패였다.

문제는 무엇이 발전이고 무엇이 나아진 삶인가 하는데 있다. 당연히 발전에는 여러 차원이 있을 수 있다. 하지만 사람들에게 일차적으로 지각되는 발전은 제일 먼저 경제적 차원에 모아지기 마련이다. 소위 입신양명의 지향은 정치적 권력이나 사회문화적 위세 등을 두루 포괄하지만, 그 중에서도 경제적 성공은 자체로서의 의미 뿐 아니라 다른 발전의 기반이 된다는 점에서 가장 절실한 요청이었다. 더구나 너나없이 절대 빈곤에 시달렸던 산업화의 초기 단계에서 경제적 향상은 지상의 과제임은 물론 발전적 재현의 가장 객관적인 척도였다. 여기에서 경제적 동기는 한껏 자극되었고 적극적인 노동 투입이 뒤따랐다. 한국의 산업화 과정에서 예외적인 노동의 헌신이 있었음은 주지하는 바이지만, 거기에는 자본주의 일반에서 발견되는 경제적 동기 이상의 무언가가 있었다. 그것은 곧 발전적 재현이라는 종교적 압력이었다. 적어도 이 요인을 고려하지 않는다면 유례없는 한국의 경제 성장은 제대로 설명되기 어려워 보인다.

두 번째는 ‘계승적(successive) 재현’의 압력이다. 상기의 발전적 재현의 논리는 결코 당대에 국한된 문제가 아니다. 기억과 재현은 누대에 걸쳐 지속되어야 하는 당위적 실천이며, 그래야만 비로소 선대의 존재성이 확인될 수 있다. 개인은 면면히 이어져온 가통의 일부분으로서 선대를 기억하고 재현해야 할 뿐 아니라 그러한 기억과 재현이 후대에도 이어질 수 있도록 책임을 지고 있다. 모든 개인은 그러한 이어짐의 매개 고리이다. 여기서 후손, 곧 자식의 의미가 중요하게 다가올 수밖에 없다. 자식은 단순히 나만을 기억하고 재현하는 존재가 아니라 나에게까지 이어져온 선대 모두를 나를 대신하여 기억하고 재현하는 존재이다. 따라서 자식의 생산과 양육은 선택의 문제가 아니라 당위의 문제이며, 그는 나만의 자식이 아니라 선대 모두의 자식인 것이다.

여기서 자식은 나에게 두 가지 의미로 다가온다. 하나는 나의 재현의 ‘수단’이라는 의미이고, 다른 하나는 나를 이은 새로운 재현의 ‘주체’라는 의미이다. 전자의 견지에서 보면, 내가 자식을 입신양명시키는 것 자체가 나에게 맡겨진 재현 의무의 훌륭한 실천 방법이 된다. 비록 내가 매개가 되고 있지만, 자식의 입신양명 역

시 선대의 발전적 재현이기는 마찬가지이기 때문이다. 반면 후자의 견지에서 보면, 자식은 현재 내가 맡고 있는 재현의 의무를 나를 대신해서 이어갈 새로운 주체이다. 자식은 내가 그랬던 것처럼 선대를 더욱 발전적으로 재현해야 할 당위적 의무의 담당자이다. 자식은 나에게 이 두 가지 의미의 존재이다.

중요한 것은 두 가지 의미의 충족이 모두 경제적 기반에 의해 결정적으로 좌우된다는 점이다. 우선 자식을 입신양명시키기 위해서는 경제적 기반이 필요하며, 자식이 나를 이어 충실히 선대를 재현하기 위해서도 경제적 기반이 필요하다. 특히 후자의 경우는 나의 사후에 자식이 나를 포함하여 선대를 제대로 재현할 수 있도록 하는 물질 기반의 마련을 요구한다. 물론 이는 일차적으로 당사자인 자식에게 맡겨진 과제이기도 하다. 하지만 그에 앞서 가통의 계승을 단절 없이 수행할 수 있도록 자식의 조건을 마련해 주는 것은 나에게도 할애된 중대한 책임이다. 이 점에서 재현의 의무는 선대를 기준한 발전적 압력 뿐 아니라 후대를 기준으로 한 계승적 압력으로도 나타난다.

한국사회에서 지난 반세기 동안 조금도 식지 않은 열기를 꼽으라면 아마도 그것은 교육을 위주로 한 자식에의 막대한 투자일 것이다. 이 보편적 열기 가운데서 가족주의적 재현의 동기를 잃어내는 것은 지금의 맥락에서 그리 어렵지 않다. 자식에의 투자는 다름 아닌 재현의 연속성을 보장하려는 보험행위이다. 여기에서 경제적 기반의 중요성이 다시 한 번 확인된다. 결국 계승적 재현의 압력이 앞서 본 발전 압력과 더불어 강력한 경제적 동기화의 원천이 됨을 알 수 있다. 한국의 지난 경제성장이 이러한 경제적 자극과 무관하지 않았음은 물론이다.

재현의 경제적 효과를 말해주는 마지막 계기는 '집합적(collective) 재현'의 압력이다. 정확히 말해 선대를 재현하는 주체는 집합적으로 존재한다. 선대의 후손은 나만이 아니라 선대의 기억을 공유하는 이들, 곧 나의 형제자매 모두이기 때문이다. 그간 한국사회가 유난히 많은 자식을 선호한 것은 그것이 그만큼 기억과 재현의 가능성을 높여주었기 때문이다. 집합적 재현이란 선대의 재현이 나만의 재현이 아니라 우리 모두의 재현이 되어야 함을 의미한다. 여기서 우리는 재현의 의무가 후손으로 이어지는 종적 차원 뿐 아니라 형제자매로 연결되는 횡적 차원에 동시에 걸쳐 있음을 알 수 있다. 물론 일단은 개별 형제자매가 각기 부모를 발전적으로, 또 계승적으로 재현해야 하지만, 그것은 전제적으로 볼 때 결코 분리될 수 없는 집합성을 가진다.

재현의 집합성에는 중요한 함의가 들어 있다. 그 함의란 곧 재현에 대한 책임의

공유이다. 선대를 재현하는 것은 내 삶의 발전으로만 끝나는 문제가 아니라 우리 (형제자매) 삶의 발전으로 증명되어야 하며, 모두가 이에 책임을 나눠가진다. 이로부터 두 가지 효과가 발생한다. 첫째는 재현의 책임이 공유됨으로 해서 형제자매 상호간에 발전을 촉구하는 암묵적 압력이 작용한다는 점이다. 있을 수 있는 개인적 재현 실패가 집합적 재현에 누가 된다는 점에서 이 압력은 결코 가벼운 것이 아니었다.

두 번째는 마찬가지로 책임이 공유됨으로 인해 형제자매 상호간에 부조가 활성화된다는 점이다. 사실 형제자매간의 재현의 수준은 각자에게 가해지는 발전적 재현의 압력에도 불구하고 현실적으로 차이가 날 수밖에 없다. 자신의 삶을 통해 선대를 성공적으로 재현하는 형제가 있는가 하면, 그렇지 못한 형제도 있을 수 있다. 이 차이에는 물론 능력의 요소도 작용하지만, 기본적으로 경제력이 문제가 될 소지가 크다. 이 때 특정 형제의 경제력 결핍은 집합적 재현의 목적에 비추어볼 때 위기와 불안을 야기 시킨다. 위기와 불안감은 본인은 물론 다른 형제에게로 확산되며 나아가 다른 형제의 책임감을 불러일으킨다. 성공적 재현을 담보하려는 집합적 책임감을 유발하는 것이다. 형제간의 상호부조는 바로 이 책임감의 발로로 이해할 수 있다. 그것은 재현의 의무로부터 비롯된바 결과적으로 가족 차원의 보험 장치 역할을 하는 셈이다.

제대로 된 선대의 재현이란 기억을 공유하는 형제자매 모두가 공히 발전된 삶을 실현하는데 있다고 할 수 있다. 따라서 선대의 후손 모두는 이러한 견지에서 집합적 재현에 헌신적으로 몰입하기 마련이다. 이는 곧 개인이 다른 형제에게 도움을 줄 수 있도록, 혹은 반대로 다른 형제에게 도움을 받지 않아도 되도록 경제력 향상에 매진하는 과정이다. 여기서 비롯된 이중적 압력이 강력한 경제화의 동력으로 전이되는 것은 어렵지 않게 짐작해볼 수 있다. 우리는 이로써 집합적 재현의 압력이 앞선 계기들과 마찬가지로 경제적 동기화와 긴밀히 연계되어 있음을 확인하게 된다.

한국의 근대화는 범국민적 차원에서 발휘된 높은 경제적 동기와 헌신적 노동투입이 있었기에 가능하였고, 이것이야말로 경제성장을 이끈 결정적인 동력이었다. 하지만 이러한 경제적 동기와 투입을 자본주의 일반에서 발견되는 평범한 한 사례로 보기에선 분명 석연찮은 면이 없지 않다. 경제 성장의 욕구는 사실상 보편적이라고 할 수 있고, 더구나 제 3세계의 많은 국가들도 우리만큼 아니 우리 이상으로 경제성장에 목말라했던 것이 사실이다.

그럼에도 불구하고 결과는 달랐고 한국의 자본주의는 예외적인 경제적 성취를 이루었다. 이러한 맥락에서 유교문화와 가족주의가 한국 자본주의의 긍정적 배경의 하나로 지목되는 것도 무리는 아니다(유석춘, 1997a; 1997b). 문제는 유교의 어떤 면이, 또 가족주의의 어떤 기제가 그것을 가능하게 했느냐는 것이다. 여기에서 효의 의미가 드러난다. 종교적 에토스로서의 효가 선대의 기억과 재현의 의무감을 한국인 일반에게 내면화시켰고, 이것이 가족주의적 실천을 통해 경제적 동력으로 전화된 것이다. 이 점에서 한국의 자본주의는 유교의 효라는 의미의 원천으로부터 헌신적 노동의 에토스를 제공받아온 현대 자본주의의 한 유형이라고 할 수 있다. 결국 효에 내재된 종교적 지향이야말로 한국적 노동윤리의 숨겨진 기원이면서 동시에 한국 특유의 자본주의 정신이었다.

#### IV. 효와 복지

지금까지 우리는 경제발전에 유효한 '효'의 종교적 기반과 효가 구체적 현실에서 발휘한 경제적 기능을 고찰해보았다. 이제 경제 성장과 짝하고 있던 분배의 차원, 특히 1997년 외환위기 사태 이후 우리사회의 화두가 된 복지의 문제를 효의 차원에서 간략히 살펴보기로 하자. 우리는 경제성장이 효와 유기적으로 관련되어 있는 것과 마찬가지로 한국사회의 복지 현실 역시 효의 사회적 효과를 집약적으로 반영하고 있다고 본다. 효에 기초한 이른바 '가족복지'는 그간 우리사회의 엄연한 현실이었다. 아래에서는 효와 가족주의가 한국의 가족복지와 연계된 측면을 강조하면서 그것이 향후 발전적 복지 모델의 구성에 어떻게 기여할 수 있는지 살펴본다. 특히 여러 차원의 복지 중에서도 노인복지의 문제에 초점을 맞출 것이다. 복지의 여러 대상 가운데서도 노인복지는 효의 실천과 적용 면에서 가장 적합하고도 절실한 문제로 보이기 때문이다.

사실 '복지'라는 용어를 같이 쓰고 있음에도 불구하고 서구와 한국의 복지는 내용에 있어 현격한 차이를 보인다. 그 중에서도 복지의 주체로 가족을 바라보는 입장은 특히나 차이가 크다. 서구의 경우 일부 보수주의적 입장을 제외한다면 가족은 복지의 수혜자이지 결코 복지의 시행 주체로 상정되지 않는다(Esping-Anderson, 1990; 조영훈, 2002; 남찬섭, 2002). 복지 주체의 자리는 가족을 넘어선 국가와 시장이 서로 다투고 있을 뿐이다. 반면 앞서 보았듯이 유교적 후광이 지배

적인 한국사회에서는 기업주가 종업원들에게 제공하는 기업복지나 가족과 친족에 의한 가족복지 등 비국가적 행위자가 사회복지의 재원 마련과 제공에 있어 중요한 역할을 해온 것이 사실이다(홍경준, 2002). 어떤 면에서 기업복지는 가족복지의 사회적 확장 형태라고 볼 수 있다. 이 점을 보아도 복지 주체로서 가족의 역할은 막중하고도 결정적이다. 가족복지는 앞서 본 집합적 재현의 요구가 가족 성원간의 상호부조를 활성화시키는 맥락과 긴밀하게 이어져 있다. 그것은 기억과 재현의 공동체로서 가족의 규범적 의무로부터 비롯된 효과이다.

현재 가족을 주체(단위)로 한 한국의 복지 지형은 대략 다음과 같이 정리해볼 수 있다(조영훈, 2002). 첫째 가족과 친족의 사회적 역할이 여전히 강력하며, 사회적 위기에 빠진 개인들(특히 노인)은 일차적으로 자신의 가족과 친족에 의존한다. 둘째, 사회적 규범으로 받아들여지는 가족주의는 효 덕목에 입각하여 노인공경을 강조하는 유교적 가치관의 영향 아래 있다. 셋째, 사회적 차원에서 가족주의는 기업주로 하여금 자신의 종업원에 대해 관대한 기업복지 혜택을 제공하도록 하는 한편, 노동계층으로 하여금 국가와 기업주에 대해 순종하도록 한다. 넷째 이러한 전통적 가족주의가 강한 영향력을 발휘함으로써 복지정책 확대를 위한 사회적 요구가 미약하며, 그 결과 급속한 경제성장에도 불구하고 복지의 사회적(제도적) 수준은 매우 낮다. 마지막으로 복지확대를 요구하는 사회내적 힘이 미약하기 때문에 한국에서 복지제도의 도입과 확대는 외부 국가의 영향이나 국제적 압력 혹은 정치적 위기에 대한 정당화 과정의 결과로서 나타난다(Goodman, White and Kwon, 1998).

이상에서 개관해본 한국의 복지 현실은 분명 일정한 문제점을 노정하고 있다. 가장 압축적으로 사회적 차원에서 제공되는 제도적 복지의 미비가 문제이다. 따라서 이에 대한 제도적, 정책적 실천이 필요한 것은 당연한 이치이다. 그럼에도 불구하고 한국의 가족복지에는 역설적이게도 서구 복지모델의 취약점을 극복할 수 있는 새로운 대안 모델의 가능성이 함축되어 있다. 주지하다시피 서구의 복지 모델은 복지의 주체로서 국가와 시장을 번갈아 시험해 왔다. 물론 현재도 양 주체의 우선성 문제는 논쟁의 외중에 있다(김태성·성경룡, 2000). 문제는 주체가 누가 되면 서구의 복지 모델이 공히 시장 실패와 정부 실패에 민감하게 종속될 수밖에 없다는 사실이다. 시장 실패와 정부 실패가 복지의 항상성 내지 예측가능성을 현저히 낮춤으로써 결과적으로 복지의 취약으로 이어질 수 있기 때문이다. 여기에는 시장(혹은 정부) 실패에 따른 복지의 가변성이 근원적인 문제로 내재해 있다.



그렇지만 현재 서구 복지 모델의 논점은 여전히 공식 부문, 곧 국가와 시장이라는 제도화된 영역에 머물러 있다. 이들은 공식적, 제도적 부문에 집중한 나머지 제도화되지 않은 비공식 부문의 복지 기능에 대해서는 그 중요성을 간과하고 있다. 우리는 이 대목에서 국가와 유기적으로 연계된 가족복지가 제 3의 복지모델이 될 수 있다고 본다. 즉 전통적 가족복지가 사적 차원의 활동이라 하여 간단히 폐기될 것이 아니라 오히려 국가나 시장과의 유기적 협조를 통해 발전적인 복지 모델로 승화될 수 있다고 보는 것이다(Aspalter, 2002; Holliday and Wilding, 2003; Jones, 1993). 그렇다면 과연 어떠한 의미에서 한국의 가족복지가 유효한 사회적 복지 기능을 담당하며 서구 복지제도의 대안이 될 수 있는 것일까? 이제 시장도 아니고 국가도 아닌 사적 제도로서 가족 영역의 복지적 가능성을 살펴보도록 하자.

한국 가족주의의 기저에는 기억과 재현으로 대변되는 효의 실천이 중요한 동력으로 자리하고 있다. 중요한 것은 효의 실천이 혈연관계를 전제로 하고 또 그러한 혈연관계를 매개로 하여 이루어진다는 점이다. 이 점에서 효의 지향은 한국사회에서 광범위하게 나타나는 높은 혈연적 신뢰의 규범적 기반이기도 하다. 일반적으로 한국사회에서 시장과 국가 등 공적 제도에 대한 신뢰보다 혈연관계를 중심으로 한 사적 관계에 대한 신뢰가 높게 나타나는 것도 이와 무관하지 않다(유석춘·장미혜·배영, 2002).

이 높은 혈연적 신뢰는 단순한 도덕규범에 머무르지 않고 가족주의를 매개로 한 경제 성장의 동력이 되기도 하였다. 물론 가족주의가 일정 측면 집단이기주의의 폐단을 노정한 것도 사실이지만, 가족간의 신뢰가 결과적으로 경제적 성과를 유발한 것은 결코 우연이 아니었다. 혈연적 신뢰는 가족 상호간 강한 책임의식을 불러일으켰고, 이것이 경제적 동기화와 함께 긴밀한 상호부조로까지 이어졌던 탓이다. 지난 발전국가의 성취는 이 같은 혈연적 신뢰와 혈연적 응집이 있었기에 가능하였다. 물론 그 이면에는 가족복지에 의한 사회적 복지비용의 절감이 중요한 효과로서 자리하고 있었다.

가족복지는 앞서 말한 재현의 집합성과 연계되어 있다. 선대의 재현에 대한 집합적 책임이 가족복지라는 기능적 결과를 산출했다고 볼 수 있다. 그 과정을 간략히 정리하면 다음과 같다. 유교적 효 가치가 지배적인 사회에서 선대로부터 이어진 혈연의 공유는 필연적으로 기억과 재현에 대한 집합적 책임감을 불러일으킨다. 그리고 이 책임감은 주어진 혈연관계를 보다 긴밀한 통합 및 경제적 협조관계로 전화시킨다. 선대의 재현이 내 삶의 발전으로만 끝나는 문제가 아니라 우리 삶

의 발전으로 증명되어야 했기 때문이다.

따라서 발전된 삶을 증명하지 못하는 성원은 자신은 물론이요 다른 성원들에게도 죄책감과 책임감을 유발하기 마련이다. 가족 내 상호부조는 이 맥락에서 활성화된다. 이 점에서 상호부조는 가족성원의 규범적 책임의 완수 행위이자 경제적 책임의 해소 행위라고 볼 수 있다. 그것은 재현의 의무로부터 비롯된바 결과적으로 가족 차원의 보험 장치 역할을 한다. 여기서 혈연적 신뢰에 기초한 가족복지의 기능이 발휘된다. 나아가 가족복지는 복지라는 재화의 수혜자가 나의 가족으로 명시됨으로써 공공재의 폐해로 나타나는 재화의 낭비, 비효율성을 자연스레 차단할 수 있다.

이상의 근거에서 혈연적 신뢰와 가족주의에 터한 한국식 복지 모델은 서구 사회가 직면했던 시장 및 국가 실패의 대안적 가능성을 드러내 보인다. 즉 공동체성과 경제적 효율성을 동시에 담아내는 새로운 모델로서 의의를 갖는다고 할 수 있다. 그러면 이러한 한국의 복지모델에 있어 효의 실천적 발현이라 할 수 있는 노인복지의 문제는 구체적으로 어떻게 접근해야 할 것인가?

한국사회는 서구에 비해 가족주의와 효 개념이 상대적으로 강하게 남아 있는 것이 사실이다. 하지만 동시에 이 특성들이 최근 들어 급변하고 있는 것도 부인할 수 없다. 문제는 노인복지에 대한 공식적, 제도적 국가 역할이 증대되지 않는 상황에서, 그간 노인복지를 담당해왔던 사적 가족의 기능이 결정적으로 퇴화하고 있다는 데 있다. 이 시점에서 올바른 노인복지의 대안이 무엇보다 중요하지 않을 수 없다. 적극적인 국가의 개입을 요구하며 노인복지에 대한 국가의 책임을 확대해 나갈 것인가, 아니면 약화일로에 있는 사적 복지체계를 재활성화 해야 할 것인가?

이 질문에 대하여 우리는 만약 가족복지의 후퇴를 현실로 인정하고 국가 또는 시장에 이 기능을 전담시킨다면 우리에게 주어지는 현실은 아마도 서구가 앞서 경험한 개인주의적 파편화, 공공재의 폐단 혹은 재화의 비효율적 배분이 아닐까 전망한다. 결과는 전반적인 복지 수준의 하향평준화로 나타날 가능성이 크다. 한국의 가족복지 모델에 주목하여 효에 입각한 가족의 복지 기능을 되살리는데 주력해야 하는 이유도 바로 여기에서 찾을 수 있다. 문제는 구체적인 방법론이다.

이를 위해 하나의 정책적 제언을 해보자면, 노인복지의 궁극적 목표를 비공식 부문 즉 가족 복지기능의 활성화에 두고, 이를 뒷받침하는 보완재로서 국가의 역할을 요구하는 방식을 생각해볼 수 있다. 최근까지 노인복지에 대한 국가의 정책

지향은 주로 노인 개인에 대한 국가의 직접 부조에 치우쳐 있었다. 특히 보건복지부에 의해 2007년 7월부터 시행하기로 한 중증질환 노인 대책, 이른바 ‘노인요양보장제’는 이러한 정책적 지향을 뚜렷이 보여준다.

하지만 노인을 가족 단위에서 분리시켜 국가가 직접 복지를 제공하겠다는 정책은 한국의 전통적 복지 모델과 정면으로 배치되는 것이 사실이다. 물론 치매와 같은 중증 질환은 분명 가족 단위로 해결하기에는 역부족이며, 따라서 이 경우 국가적 지원이 필요함은 두말할 필요가 없다. 그렇지만 기본적인 정책의 방향은 노인을 가족으로부터 분리시켜 국가의 직접적 관리 하에 복지를 제공하기보다는 가족이라는 울타리 안에서 자신의 역할과 헌신의 기회를 찾을 수 있도록 국가가 적극적으로 지원하는 것이 옳다고 본다. 그런 의미에서 올바른 노인복지의 모델은 ‘국가-가족-노인’ 즉 국가와 노인 개인 사이에 가족이 매개 역할을 하는 방식으로 접근하는 것이 바람직해 보인다.

가령 노인복지를 위한 경제적 급여를 노인 개인에게 직접 지급하지 않고, 그를 부양하는 가족들에게 실질적인 혜택으로 분배되도록 하는 것이 일례가 될 수 있다.<sup>11)</sup> 이를 통해 일차적으로 국가의 복지 정책이 단순한 경제적 부조로 끝나는 문제를 보완할 수 있다. 또한 가족의 측면에서 볼 때 효가 자신의 선대에 대한 기억과 재현을 본질로 하는 만큼 노인부양을 통해 기억하고 재현해야 할 모델을 생산하고 그로부터 효 실천의 경험을 학습할 수 있을 것이다. 이것은 곧 효가 경제성장의 동력이 되었던 과정을 다시금 활성화하는 주요한 토양이기도 하다.

결국 국가가 노인복지에 필요한 재원을 마련하되 운영은 가족 단위가 되어야 하며, 그 포괄적인 수혜자는 가족으로 하되 직접적인 수혜자는 노인 개인이 되는 것이 바람직하다. 그런 의미에서 발전국가가 보여주었던 금융 지원(financial support)과 규율(discipline)의 특성을 복지 정책에도 적용해 볼 필요가 있다(유석춘·장상철, 2001; 장상철, 1999; 왕혜숙, 2004). 여기에서 한국식 복지 모델, 이

11) 이와 관련하여 최근 국회에서 입법 계류 중인 가칭 ‘효행장려법’은 주목되는 바가 있다. 여야가 각기 발의한 이 법률안은 노인(부모) 부양을 권장하기 위해 해당 가족에게 여러 가지 제도적 혜택을 주는 것을 골자로 하고 있다. ‘효행장려 및 지원에 관한 법률안’(열린우리당안, 의안번호 1669)과 ‘효 실천장려 및 지원에 관한 법률안’(한나라당안, 의안번호 1898)에서 양당은 대표적으로 공공(문화)시설의 무료 이용, 아파트 분양 시 우선 입주권 부여, 국립병원 및 기타 간병시설 우선 이용 등을 노인 부양가족에게 제공하도록 하고 있다. 혜택의 내용을 보다 실질화할 필요가 있어 보이지만, 노인복지의 문제를 가족을 매개로 접근하려는 시도 자체는 시사하는 바가 크다고 사료된다.

른바 ‘발전복지국가’(Developmental Welfare State) 모델이 발전적으로 구축될 수 있지 않을까 기대된다(Goodman, White and Kwon, 1998). 물론 지금 맥락에서 제기된 규율의 실체가 효라는 규범적 에토스임은 새삼 부언할 필요가 없다.

## V. 맺음말: ‘효’ 경제의 발전적 함의

지난 반세기 동안의 한국 경제를 ‘효 경제’라고 부르는 것은 지나친 비약일까? 지금까지의 논의를 따르다면 일단 그렇게 불러도 좋을 듯 하다. 이 글을 통해 드러난 효 경제는 선대를 기억하고 재현하려는 종교적 욕구의 경제판(economic version)이었다.<sup>12)</sup> 그리고 그 주요한 계기는 앞서 고찰한 ‘발전적’ 재현, ‘계승적’ 재현, ‘집합적’ 재현의 압력이었다. 물론 재현의 전제는 당연히 선대에 대한 기억이다.

효의 경제학은 60년대 이후 한국의 발전국가 전략과 동전의 양면을 이룬다. 6, 70년대 경제개발은 산업기반 자체가 열악했던 당시 상황에서 인적 자원동원에 절대적으로 의존하였다. 이 과정에서 양질의 헌신적인 노동이 제공된 데에는 가족주의적 재현이 결정적이었다. 절대 빈곤의 상황에서 재현은 곧 경제적 재현이었고, 이는 거시적 견지에서 볼 때 대규모 노동시장의 형성에 매우 효과적이었다. 그것도 헌신도 높은 양질의 노동시장을 형성하였다. 경제적 재현의 당위성 속에서 헌신적 노동은 재현의 핵심적인 실천 수단이었기 때문이다. 6, 70년대 유행한 소위 ‘잘 살아보세’의 구호가 그토록 열광적으로 화답된 것은 발전적 재현과 결코 무관하다고 보기 힘들다.

한국의 발전국가는 효 경제에 의존하여 가족적 동원을 이끌었고, 이를 효율적으로 배치하고 운용함으로써 성공적인 경제적 성취를 이루었다. 이 과정에서 특히 ‘집합적 재현’의 압력은 주목할 만한 의미를 지녔다. 국가는 집합적 재현의 요구에서 비롯된 가족적 상호부조에 힘입어 자신이 담당해야 할 사회적 복지비용을 최소화할 수 있었다. 대신 절감된 비용을 경제적 인프라의 구축에 전용하였다. 이것이 결과적으로 거시적 경제성장을 배가시킨 중요한 토대가 되었음은 우리 모두

12) 이는 종교롭게도 프로테스탄트의 구원 욕구가 금욕적 노동으로 전환되는 종교윤리의 경제화 과정을 연상시킨다. 그런 점에서 양자에 대한 본격적인 비교 연구는 여전히 유효하고 또 절실히 보인다.

가 주지하는 바이다.

나아가 집단의 공동부조를 통해 거시사회적 복지비용을 최소화하고 절감된 비용을 경제성장의 자원으로 활용하는 메커니즘은 가족을 넘어 사회적 수준에까지 확장되었던 것이 사실이다. 소위 학연, 지연을 매개로 한 유사 가족적 결사체 역시 서로에 대한 책임의식을 에토스로서 내면화하였고, 이 또한 발전국가적 동원의 메커니즘과 순기능적으로 얽혀졌기 때문이다. 이는 복지의 주체가 가족을 넘어 다양한 전통적 결사로 확장될 수 있음을 시사하는 대목이기도 하다. 요컨대 효 경제는 결코 주관적이고 가족적인 차원에 한정된 현상이 아니라 한국 현대사의 뚜렷한 거시사회적 동력이었다.

이상 효의 거시경제적 효과를 간략히 짚어보았다. 여기서 우리는 새삼 효의 본질이 선대에 대한 책임의식임을 강조하고 싶다. 이는 향후의 전망과 관련하여 중대한 함의를 지닌다. 나는 선대로부터 이어져 나왔고 또 그를 대신 살아가고 있다. 이음을 받은 존재, 대신 사는 존재가 그것을 가능하게 해준 선대에게 빚을 지고 책임을 느끼게 되는 것은 어찌하면 당연한 일이다. 이 점에서 선대는 나에게 일종의 삶의 '감시자'로서 다가온다. 다소 과장이 허락된다면 선대는 내 삶의 심판자라고도 할 수 있다.

한국의 지난 경제성장은 이러한 감시자로서의 선대에 대한 부채의식 내지 책임의식의 소산으로 이해할 수 있다. 부채를 벗고 책임을 다하는 과정이 곧 재현의 과정이었고, 발전적 재현의 과정에서 개인은 물론 사회 전체가 놀라운 경제성장을 경험하였다. 이러한 효 경제는 선대에 대한 재현의 요구와 거기에 대한 자식의 공감에 있는 한 향후에도 기본적으로 유효할 수 있다고 생각된다. 다만 효에 대한 종교적 몰입의 정도에 따라 재현의 강도는 달라지기 마련이다. 아마 사회문화 전반의 합리화를 고려하면 지난 반세기만큼의 폭발적인 재현은 쉽지 않을 지도 모르겠다.

돌이켜보면 지난 반세기 동안 효 경제의 효과는 주로 양적 성장에 집중되어 있었다. 절대 빈곤 속에서 재현의 첫째가는 기준은 경제적 고양이였고, 그것도 양적인 차원의 성장이었다. 아마도 다른 선택의 여지가 없었다고 보는 것이 옳을 것이다. 중요한 것은 선택의 여지없는 경제적 재현의 당위성 앞에서 의미나 인간화의 문제 등은 뒷전으로 밀릴 수밖에 없었다는 사실이다. 절대 빈곤 속에서 너나없이 재현의 의무와 부채의식을 해소하기 위해 제일 먼저 경제적 기준, 특히 양적 기준에 매달려야 했기 때문이다. 그 결과 효 경제가 오늘날의 풍요를 가져다 준

것은 사실이나 문제는 그 풍요만큼의 의미와 행복이 우리에게 있는가라는 회의 섞인 되물음이다. 이는 선대의 기억과 재현이라는 효 본연의 의미를 생각할 때 중대한 역설이 아닐 수 없다. 천리에 합일하는 실천이 효일진대, 그 효의 실천이 질적인 의미를 담보하지 못하는 역설이 생긴 것이다.

이 지점에서 우리는 선대를 더욱 철저한 내 삶의 감시자로 받아들일 필요를 느낀다. 그것도 경제적, 양적 재현에 국한된 것이 아니라 비경제적이고 질적인 재현까지를 두루 포괄하는 감시자로서 말이다. 이는 결국 선대를 내 삶의 ‘포괄적 준거’로 받아들이는 것을 말한다. 나아가 선대가 곧 나의 ‘반성적·성찰적 양심’(reflexive conscience)이 됨을 의미한다. 나의 내면 깊숙이 포괄적 준거로서 살아있는 선대, 그리고 그러한 선대를 내 삶의 감시자로 하여 그를 발전적으로 재현하고자 하는 나의 실천, 이것이 진정한 효라고 하겠다. 이러한 의미의 효가 사회적으로 확산된다면, 양적인 경제 성장은 물론이요 질적인 인간됨의 문제까지도 적절히 담보될 수 있지 않을까? 효는 바로 그 실천적 통로이다. 효가 구시대의 주관적 가치가 아니라 살아있는 공공적 가치인 이유가 바로 여기에 있다.

## 참고문헌

- 고병익. 1996. “현대 한국의 유교”. 『동아시아사의 전통과 변용』. 문학과지성사. pp. 280~298.
- 국민호. 1999. 『동아시아 국가주도 산업화와 유교』. 전남대학교 출판부.
- 금장태. 1992. “유교의 천·상제관”. 『공자사상의 발견』. 민음사. pp. 211~230.
- \_\_\_\_\_. 2000. 『유교의 사상과 의례』. 예문서원.
- 김덕균. 2004. “효의 관점에서 바라본 선진유가의 사생관과 제사의식의 실제”. 『효학연구』. 한국효학회. pp. 290~303.
- 김상준. 2001. “조선시대의 예송과 모랄폴리틱”. 『한국사회학』 35(2). pp. 205~238.
- 김석근. 1999. “유교윤리와 자본주의정신? —‘베버테제’의 재음미”. 『동양사회사상』 2집. pp. 197~228.
- 김일곤. 2004. 『동아시아의 경제발전과 유교문화』. 한울아카데미.
- 김태성·성경룡. 2000. 『복지국가론』. 나남출판.
- 김호기. 1992. “동아시아 자본주의발전과 유교의 역할”. 유석춘 편. 『막스 베버와 동양사회』. 나남. pp. 335~357.
- 남찬섭. 2002. “한국 복지체제의 성격에 대한 경험적 연구: 에스핑앤더슨의 기준을 중

- 심오로. 『한국복지국가성격논쟁 I』. 인간과 복지. pp. 557~592.
- 미야지마 히로시(宮島博史). 1996. 『양반: 역사적 실체를 찾아서』. 강.
- 박성환. 1994. “한국의 종교발전과 문화적 변용: 막스 베버의 ‘한국연구’를 중심으로”. 『한국사회학』 28집(겨울호). pp. 53~84.
- 박영신. 1983. “한국 전통사회의 구조적 인식”. 『현대사회의 구조와 이론』. 일지사. pp. 119~146.
- \_\_\_\_\_. 1987. 『역사와 사회변동』. 민영사.
- 박충석·박영신·차성환·진덕규. 1993. “동아시아의 전통적 가치체계와 자본주의 연구”. 이화여자대학교 한국문화연구원 연구보고서.
- 박 회. 1992. “한국 대기업의 조직관리와 노사관계에 관한 연구”. 연세대학교 대학원 사회학과 박사학위논문.
- 송 복. 1999. 『동양적 가치란 무엇인가』. 미래인력연구센터.
- 오석원. 2004. “유교의 효사상과 현대사회”. 성균관대학교 유교문화원 교육연구단 편. 『동아시아 유교문화의 새로운 지향』. 청어람미디어. pp. 63~88.
- 왕혜숙. 2004. “1997년 외환위기 이후 국가 자율성과 국가 역량의 변화”. 연세대학교 대학원 사회학과 석사학위논문.
- 유석춘. 1997a. “동아시아 ‘유교자본주의’ 재해석”. 『전통과현대』 겨울호. pp. 124~145.
- \_\_\_\_\_. 1997b. “유교자본주의의 가능성과 한계”. 『전통과현대』 여름호. pp. 74~93.
- \_\_\_\_\_. 2001. “한국의 사회자본: 연고집단”. 『현대 한국사회 성격논쟁: 식민지, 계급, 인격윤리』. 전통과현대. pp. 189~207.
- 유석춘·국민호. 1992. “베버의 지배 유형과 제이콥스의 동양사회 유형”. 유석춘 편. 『막스베버와 동양사회』. 나남. pp. 311~333.
- 유석춘·김태은. 2002. “중국 향진기업의 발전과 가(家)의 재구조화”. 『전통과현대』 봄호. pp. 170~205.
- 유석춘·장미혜·김태은. 2002. “동아시아의 연고집단과 세계화”. 『한국의 시민사회, 연고집단, 사회자본』. 자유기업원. pp. 109~146.
- 유석춘·장미혜·배영. 2002. “사회자본과 신뢰: 한국, 일본, 덴마크, 스웨덴 비교연구”. 『한국의 시민사회, 연고집단, 사회자본』. 자유기업원. pp. 215~255.
- 유석춘·장상철. 2001. “재벌정치의 정치경제: 개발국가와 규제국가, 그리고 유교자본주의”. 김유남 편. 『한국 정치연구의 쟁점과 과제』. 한울. pp. 299~320.
- 유인회. 1992. “공자의 경제사상—정의와 이익의 관계를 중심으로”. 『공자사상의 발견』. 민음사. pp. 53~69.
- 유초하. 1994. 『한국사상사의 인식』. 한길사.
- 이상선. 2004. “유교 효의 형이상학적 근거”. 『효학연구』. 한국효학회. pp. 276~289.

- 이세영. 1992. “조선후기 토지소유형태와 농업경영 연구현황”. 『한국중세사회 해체기의 제문제(하)』. 근대사연구회 편. 한울아카데미. pp.105~138.
- 이숙인. 2001. “가족에 관한 유교적 상상”. 『현상과인식』 가을호. 25(3). pp.30~48.
- 이승환. 1998. 『유가사상의 사회철학적 재조명』. 고려대학교 출판부.
- 이영학. 1992. “조선시기 농업생산력 연구현황”. 『한국중세사회 해체기의 제문제(하)』. 근대사연구회 편. 한울아카데미. pp.19~57.
- 이영훈. 2004. “총설: 조선후기 경제사 연구의 새로운 동향과 과제”. 『수광경제사로 다시 본 조선후기』. 이영훈 편. 서울대학교출판부. pp.367~391.
- 이재혁. 2003. “문화발전주의의 논리적 문제점과 유교자본주의”. 『한국사회발전연구』. 나남출판. pp.45~67.
- 이해준. 1991. “조선후기 서원연구와 향촌사회사”. 『한국사론 21: 조선후기의 향촌사회』. 국사편찬위원회. pp.3~28.
- 임동철. 1992. “유교이념과 효사상의 전개: 현대사회의 윤리적 가치실현을 중심으로”. 『공자사상의 발견』. 민음사. pp.137~148.
- 장기근. 2003. 『유교사상과 도덕정치』. 명문당.
- 전상인. 2004. “조선시대의 사회자본: 양반의 연줄, 연계, 연대”. 『한국의 사회자본: 전통사회와 현대사회의 비교』. 연세대 사회발전연구소 특별심포지엄 자료집. pp.53~71.
- 장상철. 1999. “한국의 개발국가, 1961~1992: 성장의 역설과 국가-기업관계의 변화”. 연세대학교 대학원 사회학과 박사학위논문.
- 전종한. 2002. “종족집단의 거주지 이동과 종족촌락의 기원에 관한 연구”. 『사회와 역사』 61집. 한국사회사학회 편. 문학과지성사. pp.87~124.
- 정진영. 1991. “조선후기 동성마을의 형성과 사회적 기능”. 『한국사론 21: 조선후기의 향촌사회』. 국사편찬위원회. pp.29~68.
- 조영훈. 2002. “유교주의, 보수주의, 혹은 자유주의? 한국의 복지유형 검토”. 『한국복지국가 성격논쟁 I』. 인간과 복지. pp.243~271.
- 조혜인. 1993. “조선향촌질서의 특징과 그 정착과정”. 『유교적 전통사회의 구조와 특성』. 한국정신문화연구원. pp.149~184.
- \_\_\_\_\_. 1998. “유교와 한국자본주의: 냉정한 선택을 위한 당위적 고찰”. 『사회와 역사』 53집. 한국사회사학회 편. 문학과지성사. pp.93~121.
- 차성환. 1992. “신유교와 사적윤리”. 『한국종교사상의 사회학적 이해』. 문학과지성사. pp.49~110.
- 최배근. 1998. “유교자본주의(론)의 위기와 상상력의 빈곤”. 『경제와사회』 39호. pp.8~36.
- 최봉영. 1999. “성리학적 인간관과 인본주의”. 『동양사회사상』 2집. pp.31~77.



- 최영진. 2002. “효: 몸의 형이상학”. 『유교사상의 본질과 현재성』. 유교문화연구소, pp. 65~80.
- 최우영. 1994. “조선사회 지배구조와 유교 이데올로기”. 『한국 사회구조의 전통과 변화』. 한국사회사연구회 편. 문학과지성사. pp. 68~101.
- \_\_\_\_\_. 2003. “긴장과 갈등의 유교: 유교적 갈등의 역사적, 존재론적 기원”. 『동양사 회사상』 7집. pp. 97~130.
- 최재석. 1985. 『한국인의 사회적 성격』. 개문사.
- 평유란(馮友蘭). 1993. 『중국철학사』. 정인재 역. 형설출판사.
- 함재봉. 1998. “근대사상의 해체와 통일 한국의 정치이상”. 『탈근대와 유교』. 나남출판. pp. 215~276.
- \_\_\_\_\_. 2000. 『유교 자본주의 민주주의』. 전통과현대.
- \_\_\_\_\_. 2001. “군자론”. 『민주주의와 동아시아 전통』. 유네스코한국위원회. pp. 1~23.
- 홍경준. 2002. “복지국가의 유형에 관한 질적 비교분석: 개입주의, 자유주의, 그리고 유교주의 복지국가”. 『한국복지국가성격논쟁 I』. 인간과 복지. pp. 177~207.
- Amsden, A. H. 1989. *Asia's next giant: South Korea and late industrialization*. Oxford University Press.
- Aspalter, C(ed.). 2002. *Discovering the Welfare State in East Asia*. Praeger.
- Bell, D. A. 1996. “The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue”. *Human Rights Quarterly* 18(3): 641~667.
- Burgess, E. and H. Locke. 1945. *The Family, from Institution to Companionship*. American Book Co.
- Chan, J. 1999. “A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China”. pp. 212~237 in J. R. Bauer and D. A. Bell(eds.). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge University Press.
- Chang, Ha-Joon. 1994. *The Political Economy of Industrial Policy*. Palgrave Macmillan.
- Chang, Ha-Joon, G. Palma and D. H. Whittaker. 1998. “The Asian Crisis: Introduction”. *Cambridge Journal of Economics* 22: 649~659.
- Ching, J. 1977. *Confucianism and Christianity*. Kodansha International Ltd.
- de Bary, T. 1983. *The Liberal Tradition in China*(표정훈 역, 1998, 『중국의 ‘자유’ 전통』. 이산).
- Deuchler, M. 1992. *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*. Harvard University Press.

- Eliade, M. 1985. "Homo Faber and Homo Religious". pp.1~12 in J. M. Kitagawa(ed.). *The History of Religions*. Macmillan Publishing Company.
- Esping-Anderson, G. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton University Press.
- Fukuyama, F. 1995. "Confucianism and Democracy". *Journal of Democracy* 6(2): 20~33.
- Goodman, R., G. White and Kwon Huck-Ju(eds.). 1998. *The East Asian Welfare model: Welfare Orientalism and the State*. Routledge.
- Hamilton, G. and N. W. Biggart. 1988. "Market, Culture and Authority: A Comparative Analysis of Management and Organization in the Far East". *American Journal of Sociology* Vol. 94: 52~94.
- Harris, C. C. 1979. "The Sociology of the Family: New Directions for Britain". *Sociological Review Monograph* 28.
- Hill, M. 1973. *A Sociology of Religion*. Heinemann.
- Holliday, I. & Paul Wilding(eds.). 2003. *Welfare Capitalism in East Asia: Social Policy in the Tiger Economics*. Palgrave Macmillan.
- Jones, C. 1993. "The Pacific Challenge: Confucian Welfare State". in C. Jones(ed.). *New Perspectives on the Welfare State in Europe*. Routledge.
- Maison, E. 1980. *The Economic and Social Modernization of the Republic of Korea*. Harvard University Press.
- Metzger, T. 1977. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. Columbia University Press.
- Putnam, R. D. 1993. *Making Democracy Work: Civil Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.
- Pye, L. W. 1985. *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. The Belknap Press of Harvard University press.
- Rosemont, H. 1988. "Why Take Rights Seriously?: A Confucian Critique". in L. S. Rouner(ed.). *Human Rights and the World's Religions*. University of Notre Dame Press.
- Scott, J. C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- Shim Jae-Hoon. 1984. "Phenomenon of the cross", *Far Eastern Economic Review* Vol.124. No.16.
- Shin, Jang-Sup and Chang Ha-Joon. 2003. *Restructuring Korea Inc*. Routledge.
- Tai, Hung-Chao(ed.). 1989. *Confucianism and Economic Development: An*

*Oriental Alternative?* The Washington Institute Press.

Taylor, R. L. 1990. *The Religious Dimensions of Confucianism*. State University of New York Press.

Troeltsch, E. 1958(1912). *Protestantism and Progress: A Historical Study of the relation of Protestantism to the Modern World*. translated by W. Montgomery. Beacon Press.

Wade, R. 1990. *Governing the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization*. Princeton University press.

Weber, M. 1961(1923). *General Economic History*. translated by F. H. Knight. Collier-Macmillan (조기준 역, 1985. 『사회경제사』. 삼성출판사).

\_\_\_\_\_. 1951(1920). *The Religion of China*. translated by H. H. Gerth. Free Press (이상률 역, 1991. 『유교와 도교』. 문예출판사).

\_\_\_\_\_. 1930(1920). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. translated by T. Parsons. Scribner (박종선 역, 1987. 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』. 세계).

유석춘은 연세대학교 사회학과를 졸업, 미국 일리노이대학에서 박사학위를 받았으며, 현재 연세대학교 사회학과 교수로 재직중이다. 전공분야는 발전사회학과 경제사회학이며, 주요 관심분야는 유교자본주의와 사회자본 등이다.

최우영은 연세대학교 사회학과를 졸업, 동 대학원에서 사회학 박사학위를 받았으며, 현재 연세대학교 사회발전연구소의 연구원으로 있다. 전공분야는 유교사회사상, 역사사회학, 종교사회학이며, 전통사회와 현대사회의 연속과 단절, 유교와 근대성의 문제에 관심을 갖고 있다.

왕혜숙은 현재 연세대학교 사회학과 박사과정에 재학하고 있으며, 주요 관심분야는 동아시아 발전국가와 사회자본 등이다.

[2005.8.1 접수; 2005.12.15 채택]

## Confucian Ethics and the Spirit of Capitalism in Korea Focused on Filial Piety

Lew, Seok-Choon

Department of Sociology, Yonsei University

Choi, Woo-Young

Institute for Social Development Studies, Yonsei University

Wang, Hye-Suk

Ph.D program in Sociology, Yonsei University

Claims of Confucianism having had a positive influence on social development have persisted despite Confucianism has been viewed mainly as having had a negative influence on social development since Weber's theory of eastern societies. What role did Confucianism indeed play in the social development of Korea?

The positive role of Confucianism in this debate is championed by this paper. In an attempt to explain the formation of the self-sacrificing work ethics and enthusiasm about education which became the foundation for Korea's economic growth with the religious significance and requirement made by Confucianism, this paper investigates Confucianism from the perspective of having provided fundamental 'significance' to social development in contrast with the generally superficial research methods used to date. In particular, 'filial piety' was the core of religious significance and demand made by Confucianism.

This paper examines the religious significance inherent in Confucian filial piety and reveals how this became a powerful economic inducement in the actual institutionalization process. Moreover, the economic effect of how filial piety is linked to the economic growth of contemporary Korean society is examined in depth. The religious orientation of filial piety which attempts to 'remember' and 'represent' the ancestors acted as an important spiritual ethos in the social development of Korea centered on economic growth. Filial piety did not stop at being simply an ethical standard; it was the fundamental basis for a macro-social dynamism that was closely related to the development of capitalism in Korea.

**Key words:** Filial piety, memory and representation, familism, developmental representation, family welfare, confucianism, the spirit of Korean capitalism, economic development