

한국사회의 집단주의적 성격에 대한 역사·문화적 분석*

정태연†
중앙대학교

본 연구의 목적은 오늘날 한국사회의 집단주의적 성격을 역사·문화적 분석을 통해 그 원천을 추적하는 것이다. 이를 위해 근대 이전 전통적 한국사회가 가지는 여러 특성 중에서 집단주의적 성격과 관련된 요인들을 문헌고찰을 통해 살펴보았다. 먼저, 한국사회가 가지는 집단주의적 성격을 두 가지 측면에서 알아보고, 그 원천에 대한 역사·문화적 접근의 이론적 틀을 살펴보았다. 그 다음, 구체적으로 전통사회의 지리적 및 행정적 조건과 관련해서 서민들의 삶에 강력한 영향을 미친 촌락의 구조와 통치의 측면을 알아보았다. 또한, 전통사회의 경제적 특징으로 수도작(水稻作) 중심의 농경생활과 그와 관련된 다양한 협동노동관행을 알아보았다. 그리고 전통사회 운용의 이념적 기틀을 제공한 유교가 촌락민에게 보급된 경로를 검토하였다. 마지막으로, 여가와 관련해서 세시풍속과 민속놀이를 알아봄으로써 노동 이외의 시간에 이루어지는 사람들의 삶을 고찰해 보았다. 이러한 점들을 종합해서 한국사회가 보이는 집단주의의 원천을 논하였다.

주요어: 집합주의, 역사·문화적 접근, 촌락공동체, 농경사회, 유교, 민속놀이

사회심리학이 태동한 초기와 비교해 볼 때 오늘날 문화에 대한 관심은 가히 경이적이다. 초기 서구의 사회심리학자들은 인간의 행동을 그 행위자를 내포하는 사회문화적 특성보다는 행위자의 주관성에 근거하여 설명하고자 했다. 말하자면, 인간의 외부적 요인보다는 자아와 같은 내적인 요인에서 행동의 원인을 찾고자 했다. 또한, 그들은 인간 행동의 보편성을 주장하면서, 타문화권 사람들의 행동을 그들의 이론으로 해석하고 설명하

고자 했다. 대부분의 비서구권 심리학자들도 이와 크게 다르지 않았다. 말하자면, 그들도 서구 이론을 자신들의 삶에 탈문화적으로 적용했는데, 이는 그러한 이론의 보편성을 확인하는 일에 다른 아니었다. 그러나 지금까지의 많은 이론과 연구들은 인간행동이 때로는 문화 특수적임을 매우 설득력 있게 보여주고 있다. 예를 들면, 인간의 발달 전 과정에 미치는 문화의 영향(Gardiner & Kosmitzki, 2005), 자아개념과 정체성 및 시공간에 대

* 본 연구는 2010년도 중앙대학교 학술연구비 지원에 의한 것임.

† 교신저자: 정태연. 156-756 서울시 동작구 흑석동 221. Email: tjung@cau.ac.kr

한 인식에서의 문화 차이(Giles & Middleton, 1999), 인간 간의 인지, 동기 및 정서에 미치는 문화의 영향(조궁호, 2003; Fiske, Ktayama, Markus & Nisbett, 1998) 등 문화가 인간의 삶에 미치는 영향은 매우 포괄적이고 심층적이다.

이처럼 인간 행동과 관련하여 문화를 강조하는 학자들은 인간의 행위가 역사·문화적 맥락 속에서 조형되기 때문에 그것을 제대로 이해하고 설명하기 위해서는 그러한 맥락을 고려해야 한다고 주장한다. 문화에 대한 그들의 관심은 구체적으로 비교문화심리학, 토착심리학, 문화심리학과 같은 여러 형태로 나타났다(조궁호, 2003 참조). 이 중에서도 서양과 동양의 문화를 이분법적으로 구분하는 Hofstede(1980)의 개인주의-집합주의에 근거한 비교문화연구가 다수를 차지하는데, 그들에 따르면 한국은 집단주의의 문화적 특성을 가진 사회다. 그렇다면 집합주의 문화는 구체적으로 어떠한 특성을 가지고 있는가? 그 다양성과 복잡성에도 불구하고, 크게 두 가지 측면으로 대별해서 기술해 볼 수 있다.

한 측면은 개인주의와 반대되는 것으로 집단주의를 이해하는 것이다. 이때 집단주의는 서구의 개인주의 사회를 이해하기 위한 개념으로, 비개인주의적인 요소들의 묶음으로 규정된다(한규석, 2009). 이 둘을 구분 짓는 핵심은 행위의 단위가 개인인지 아니면 집단인지인데(Triandis, 1995), 집단주의의 문화권에서는 개인과 집단의 이해가 충돌할 때 개인의 동기나 목표를 희생함으로써 집단의 목표를 우선시한다고 본다. 이는 집단주의 사회가 경우에 따라서는 개인의 독립성과 독특성을 훼손한다는 점을 함의한다. 이러한 점에서 서구의 몇몇 학자들은 집단주의 문화를 개인주의보다 열등한 것으로 평가한다. 가령, Triandis(1995)는 문화를 진화론적으로 파악하면서 사회가 문명화될수록 집단주의 사회는 개인주의 사회로 이동한다고 주장한다(자세한 내용은 특히 81-106쪽 참조). 마찬가지로, 개인보다는 집단을, 자유보다는 권위를, 권리보다는 책임을 강조하는 성격 때문에 유교는 민주주의에 방해물인 반면, 기독교의 보급은 민주주의를 확산시킨다고 Huntington(1991)은 주장한다(Inglehart, 1990도 참고). 국내의 학자들(예로, 윤태림, 1964; 정수복, 2007; 최재석, 1997)이나 일반인들도(한덕웅, 2003) 한국사회의 몇몇 부정적 특징을 이러한 문화

적 산물로 본다. 기존 연구들을 볼 때(예로, Berry, Poortigna, Segall & Dasen, 1992; Fiske et al., 1998; Triandis, 1995), 집단주의 사회가 갖는 규범의 엄격성이나 권위주의적 성격이 이러한 문화적 특성에서 연유된 것으로 볼 수 있고, 집단주의 유형 중에서 수직적 집단주의에 해당한다고 할 수 있다.

그러나 개인을 집단에 종속시키는 측면만이 집단주의 문화에 있는 것은 아니다. 반대로, 개인적 욕구에 따라 두 사람 이상이 연합을 통해 집단을 형성함으로써 타인과의 관계를 유지하고 확대할 수 있다(한규석, 2009). 이런 측면에서 볼 때, 집단주의는 공동체적인 의미를 가진다.¹⁾ 여기서 공동체란 하나의 생태체계 혹은 사회체계로, 지역공동체는 공동체의식, 내적 동질성, 자족성, 소규모 등의 특징을 지니고 있다(Redfield, 1955. 한상복, 1980에서 재인용). 구체적으로 공동체의 전형적인 모습으로, 타인과의 관계 속에서 삶의 모든 측면을 확립하고, “우리라는 감정”을 통해 주민들이 상호 결속해서 사는 작은 마을이다. 즉, 공동체에서는 관계망 속에서 결속된 한정된 사람들이 일단의 가치관과 신념을 공유하고, 인격적이고 직접적이며 대면적인 접촉을 통해 관계를 형성하며, 자기이익보다는 우정이나 의무감을 통해서 서로를 결합시킨다. 또한, 성원 간 유대는 삶의 전 측면에 얽혀 있으며, 성원들은 “우리라는 의식” 즉 소속감을 느끼고, 각 성원의 이익과 정체성은 전체의 이익과 정체성에 의존할 뿐만 아니라 구성원들이 그러한 방식으로 만들어 나간다(이지현, 1997). 한국을 포함한 집단주의 문화에서 보이는 집단에 근거한 정체성, 집단 소속감 및 연고주의, 내외집단에 대한 엄격한 구분과 차별, 자아의 모호한 경계(Berry et al., 1992; Fiske et al., 1998; Triandis, 1995) 등은 공동체의 특성과 유사하며, 이러한 특성은 앞에서 언급한 수직적 집단주의에 비해 수평적 집단주의에 좀 더 해당한다고 할 수 있다.

본 연구에서는 한국사회의 집단주의적 문화가 가지는 이러한 특성들을 역사·문화적 접근을 통해 알아보고자

1) 공동체는 다양한 학문적 분야에서 무수히 많은 담론을 불러일으킨 논쟁적인 주제인데, 이에 대한 깊이 있는 논의는 본고의 범위를 넘어선다. 역사적이고 사회적인 논의로 신용하(1985). 공동체이론. 서울: 문학과지성사, 철학적인 논의로 김수중, 이동희, 이봉재, 한승완, 권용혁(2002). 공동체란 무엇인가. 서울: 이학사 등을 참고.

한다. 이때 인간의 심리와 행동에 대한 역사·문화적 접근이란 Alexei Leontiev, Alexander Luria, Lev Vygotsky 등 러시아 학자들이 제안한 것으로, 인간 심리의 구조와 발달은 문화적으로 매개되고 역사적으로 발달된 실질적인 행위를 통해 이루어진다는 것이 이 접근의 핵심 주장이다(Cole, 1996). 즉 첫째, 인간이 세상이나 타인과의 상호작용을 조절하기 위한 수단으로 물질적 대상을 변형시키는 새로운 행동과 함께 인간의 심리적 과정이 출현한다고 보고, 이러한 매개적 장치를 언어와 도구(tools)를 포함하는 인공물(artifacts)로 칭해 왔다. 둘째, 인간은 후속 세대들에게 이미 발견한 도구를 전달하는 행위 즉, 문화적 사회화의 행위를 한다고 본다. 그 결과, 사람들은 이전 세대 사람들의 행위로부터 전수된 세계 속에 살게 된다. 이런 측면에서 문화는 그 사회가 역사적 과정 속에서 경험을 통해 축적한 모든 인공물의 집합이라고 할 수 있다. 셋째, 인간의 심리적 기능에 대한 분석은 인간의 일상적 행위에 기초해야 한다고 본다. 즉, 이전 세대의 정신적 및 물질적 잔재들을 사람들이 경험하는 것은 그러한 일상적 행위를 통해서이기 때문이다.

여기서 인공물을 좀 더 자세히 알아볼 필요가 있다. 인공물이란 인간이 만든 것으로 물질적이면서 동시에 관념적이다. 왜냐하면, 특정 방식으로 인간의 목적을 구현하고 인간의 행위에 통합될 때 자연 상태의 대상은 의미를 얻게 되고, 인공물은 인지적이고 정서적인 내용을 담고 있는 인간의 욕구와 의도를 객관화하는 것이기 때문이다(Ilyenkov, 1977; Wartofsky, 1973; Cole, 1996과 Bakhurst, 1997에서 재인용). 이러한 입장은 문화가 개인의 외부와 내부에 동시에 존재한다는 것을 함의한다. 또한, 이전 상태에서 현 상태로의 발달은 대상에 대한 자연적이고 비매개적인 행위에서 인공물에 의한 매개적 행동으로 나아간다는 것을 의미한다. Wartofsky(1973; Cole, 1996에서 재인용)에 따르면, 인공물에는 세 개의 수준이 있다. 제 1수준은 기본적 인공물로, 도끼와 바늘, 단어 등 생산에 직접적으로 사용되는 것들이다. 제 2수준의 인공물은 기본적 인공물에 대한 표상과 그것을 사용한 행동의 양식으로 이루어지며, 행동의 양식과 신념을 보존하고 전수하는데 핵심 역할을 한다. 여기에는 요리법, 전통적 신념, 규범, 헌법 등이 포함된다. 제 3수준의 인공물은 상대적으로 자동적인 세계를 구성하는 것

들로, 이 세계에서는 규칙이나 관습 등이 더 이상 직접적으로 실재하는 것으로 보이지 않는다. 이와 같은 가상적 인공물은 우리가 실세계를 지각하는 방식에 영향을 주는 것들이다. 이처럼 여러 수준의 인공물로 이루어진 문화는 하나의 체계적이고 일관적인 조직체로 되어 있어서, 마치 컴퓨터의 통제기제처럼 우리의 삶에 작동한다(Geertz, 1983). 뿐만 아니라, 특정 대상에 대한 사회적 행위는 주어진 사회적 규범 하에서 그 대상을 공유하고 있는 공동체 사람들 중에서 특정 구성원이 인공물의 매개를 통해 이루어진다(Engeström, 1987; Cole, 1996에서 재인용).

그러면 인간의 의식은 어떻게 발달하는가? 역사·문화적 접근에 기초한 행위이론(activity theory)은 이에 대한 주류학자들의 설명과는 정반대다. 즉, 사회적 상호작용이 뇌의 전반적 능력을 촉발함으로써 의식이 나타나는 것이 아니라, 독특하고 역사적인 의식의 내용과 조직은 그 사회가 축적한 경험에 기초해서 인간의 잠재적인 특성을 실현한 것으로 본다(Axel, 1997). 한편, 초기 행위이론을 연구한 Vygotsky에 따르면, 인간의 고등정신기능이 발화와 같은 기호체계의 매개행동에 기초하고 고등정신기능으로서의 마음은 행위에 기초하기 때문에, 개인의 삶을 구성하는 행위들은 사회적으로 만들어지며, 이러한 사회적 행위의 수행이 그 개인의 개체발달에 결정적인 역할을 하고, 심리적 특성은 이러한 사회적 행위의 체계 속에서 발달한다(Mimick, 1997). 한편 Vygotsky는 특정 영역에서의 발달이 이루어지기 전에, 계통발생학적으로 어떤 추상적인 능력이 성숙해야 한다고 본 반면, Leont'ev는 인간의 발달이 계통발생과 마음의 사회-역사적 발달이 변증법적인 과정을 통해 이루어진다고 보았다(Axel, 1997). 그럼에도 불구하고, 많은 발달 과정에서 의식과 환경은 하나의 구체적인 통일체라는 점에 이들의 의견은 일치한다. 또한, 인간의 의식은 본질적으로 사회적으로 만들어지며, 인간의 잠재적 본질 역시 특정 조건에 대한 구체적인 대응물로서 그 역사적 발달에 근거해서 이해해야 한다는 점에서도 이 둘은 동의한다. 이러한 입장에서 보면, 특정 사회의 동일한 역사·문화적 조건에 있는 사람들은 전반적인 수준에서 동일한 의식 즉, 간주관성(inter-subjectivity)을 발달시킬 가능성이 높다.

그렇다면 한국의 집단주의적 성격 이면에는 어떤 역

사·문화적 배경이 존재하고 있을까? 지금까지 한국사회의 집단주의적 특성에 대한 연구는 국내외적으로 많이 있어 왔지만, 그 근거를 역사·문화적으로 충분히 고찰한 연구는 별로 없다. 많은 연구자들이 인간 행동에 대한 역사·문화적 접근을 주장해 왔다는 점에서 볼 때 이것은 매우 역설적이다. 몇몇 연구자들은 동아시아의 집단주의적 성격을 주로 지리적 조건과 사상적 특징에 기초해서 설명하고 있다. 예를 들어, Nisbett(2003)에 따르면, 중국은 생태적 측면에서 서로 간의 협력을 요구하는 농경에 적합하고 중앙집권적 권력구조에 유리했기 때문에, 중국인들은 매우 복잡한 사회적 제약으로 인해 다른 사람들과의 관계에 주의를 기울이게 되었다. 또한, 도교, 유교, 그리고 후대의 불교가 융합하여 조화를 중요시하는 중국인들의 태도를 형성하는데 근간이 되었다. Triandis(1995) 역시 이와 거의 동일한 설명을 제시했다. 이러한 설명이 한국의 집단주의를 이해하는데 나름대로 도움이 되지만 그 한계 역시 분명하다. 집단주의의 형성 과정이 매우 복잡하고, 같은 유교문화권에 속하더라도 국가마다 그 특성이 다를 수 있다(예로, 이누미야, 김운주, 2006; Hsu, 1983; Nisbett, 2003). 이에 비해 기존의 설명은 단순할 뿐만 아니라 가령 한국이라는 특정 사회의 모습을 구체적으로 보여주지 못하고 있다.

본 연구는 이러한 문제제기에서 출발한다. 이에 대한 답을 구하는 타당한 방법 중 하나가 한국인의 삶을 역사적이고 문화적으로 살펴보는 것이다. 전통적으로 한국인의 삶은 촌락(부락, 마을, 혹은 조선시대의 명칭으로는 동리)이라는 공간 내에서 이루어졌다. 한국의 전통 촌락은 지리적으로 한정된 구역에 위치하여 그 자체로 행정단위이면서 동시에 생활의 단위를 형성하고 있었다. 그럼으로써 촌락은 지방을 통제하려는 목적 하에 이루어지는 중앙정부의 여러 행정적 행위의 대상이었을 뿐만 아니라, 오랜 동거역사 동안 동일한 생활규범, 협동관행과 친밀한 대면적 상호작용을 통해 응집성을 유지해 온 공동체였다(이혜준, 1996). 즉, 촌락은 단순한 행정단위가 아니라 하나의 사회적 통일체로서 생산과 사회생활의 단위로, 경제적 자족성, 정치적 자율성 및 사회적 상호의존성을 주요 특성으로 가지고 있었다(한상복, 1980). 그래서 사람들의 삶은 생산과 생활의 장소가 일치하는 촌락을 단위로 해서 이루어졌다. 이러한 점에

서 볼 때, 한국사회의 집단주의적 특성의 근간을 촌락공동체에서 찾는 것은 타당해 보인다.

이에 본 연구에서는 촌락공동체 내 한국인의 삶에 영향을 미친 요인들을 크게 몇 가지로 구분해서 고찰하고자 한다. 우선 기존의 연구자들이 지적했듯이, 지리적이고 사회경제적인 요인이 인간의 삶을 결정하는 거시적 요인들 중의 일부다(Gabrenya, 1999). 전통적 한국 사회에서 지리적인 측면과 밀접하게 관련된 요소는 촌락이며, 사회경제적인 요인으로는 수도작을 중심으로 하는 농경사회를 들 수 있다. 역사적으로 볼 때, 이 두 요인이 촌락민의 생업을 주도하는 요인으로 그들의 노동과 관련된 협동적 삶을 결정했을 가능성이 크다. 한편, 이념적이고 종교적인 요소로는 유교를 들 수 있다. 이러한 유교적 사상이 어떻게 촌락민들에게 주입되었는지를 알아볼 것이다. 마지막으로 전통사회에서의 세시풍속과 놀이를 살펴볼 것이다. 사람들의 일상적 삶을 생업 대 놀이로 좀 단순하게 이분할 경우, 앞에서는 노동에 관한 측면을 살펴보는 것이라면, 마지막 부분에서는 여가 부분을 살펴보는 것이다.

이러한 두 부분을 고찰함으로써 촌락민들이 사는 모습을 전체적으로 그려볼 수 있을 것이고, 이를 통해 집단주의 문화가 가지는 두 가지 유형의 특성들 즉, 개인보다는 집단을 우선시함으로써 나타나는 특성과 공동체적 삶에 기반한 특성들의 원천을 밝힐 수 있을 것이다. 그러나 한국인의 삶에 영향을 미치는 촌락의 각 요인이 특정 집단주의 특성에 구체적으로 어떻게 영향을 미쳤는지를 기술하는 것은 쉽지 않을뿐더러 심지어 불가능할 수 있다. 왜냐하면 이러한 요인들은 거시 수준(macro level)에서 하나의 배경변인으로 작동하는 반면, 특정 심리적 구인이나 특성은 여러 배경변인들 간의 역동적 작용뿐만 아니라 미시 수준(micro level)에서 작동하는 다수의 변인들의 작용에 따른 산물이기 때문이다. 또 한편, 이러한 작업은 필연적으로 역사적 자료나 관련 문헌에 기초할 수밖에 없는데, 오늘날까지 전해오는 자료는 조선시대에 관한 것이 거의 대부분이다. 그렇기 때문에, 본 연구에서 언급하는 내용 역시 조선시대에 관한 것이 주를 이루고 있고, 특정 주제와 관련해서 이용할 수 있는 자료가 있는 경우 고려시대와 그 이전의 시대도 다를 것이다.

촌락공동체의 운영방식

한반도에는 아주 오래 전부터 사람들이 모여 살며 촌락을 형성해 왔다. 물론 그 시대의 촌락은 지금의 모습과는 매우 달랐을 것이고, 오늘날 우리가 관찰할 수 있는 촌락의 모습은 조선시대 임진왜란 이후에 이루어진 것이다(김용덕, 1992). 본 절에서는 한국 촌락의 특성을 지리적 및 통치적 측면 중심으로 시간적 차원에서 살펴봄으로써, 전통촌락이 가지는 자연적인 특성과 함께 운영방식상의 특성을 전체적으로 조망해 보고자 한다. 이러한 고찰의 일차적 목적은 전통촌락의 이러한 특성이 한국문화의 집단주의적 특성과 어떠한 관련성이 있는지를 논의하는 것이다.

구석기 시대는 아프리카에서 유래한 인류가 도구를 사용하기 시작한 300만 년 전부터 빙하가 물러간 1만 년 전까지를 일컫는다. 한반도에는 50-60만 년 전 호모 에렉투스에 해당하는 인류가 출현했는데, 이들은 이동에 의한 사냥과 채집을 주요 생업으로 함으로써 한 지역에 지속적으로 정착한 공동체를 형성하지는 못했다(하문식, 2006). 대략 기원전 4-6천년 경부터 시작된 신석기 시대의 사람들은 처음에는 어로나 수렵을 하다가 나중에 농사를 지으면서 정착생활을 도모했다(김택규, 1985; 한미라, 전경숙, 2004). 이들은 주로 10-20호 정도 모여 움집 생활을 했는데, 그 위치가 바닷가나 강가의 언저리인 낮은 습지나 넓은 평지에 자리하고 있었다(김재홍, 1999).

기원전 10세기경부터 시작된 청동기 시대의 움집은 신석기 시대의 강가나 바닷가의 위치와는 달리 강 언저리나 계곡이 내려다보이는 낮은 구릉에 위치하면서 꽤 넓은 지상가옥으로 발전하였다(하문식, 2006). 이 시대에는 한 곳에 10-100여 채 이상의 집이 모여 취락을 형성했는데, 잉여생산물로 인해 마을 간 갈등이 생기면서 전쟁이 발생하여 지역 간 통합이 이루어졌다. 또한, 사람들은 자신의 마을을 방어하기 위한 시설로 환호와 목책등을 설치하였다(하문식, 2006). 그 후 농경사회가 안정되면서 그들은 낮은 지역에 촌락을 형성했는데, 이처럼 하천의 범람이나 홍수해를 입기 쉬운 평지로 삶의 공간을 옮긴 것은 벼농사에 유리한 곳에 자리하기 위한 것이었다(김재홍, 1999).

이러한 정착생활은 촌락사회의 인구를 기하급수적으

로 증가시켰으며 집단적 거주는 혈연 중심적 씨족사회를 발전시켰다. 이러한 큰 촌락을 조성하기 위해서는 대지조성, 수리시설의 확보와 같은 대규모 토목공사도 필요했기 때문에, 이를 위해 조직적인 노동력의 동원이 요구되었다. 뿐만 아니라, 이들은 경작지를 개간하여 벼농사를 짓고 조상숭배의 관행에 따라 고인돌을 축조했다. 수습에서 수백 명의 노동력을 필요로 하는 고인돌은 이러한 집단적 정착생활과 혈연 중심적 씨족사회에서나 가능한 일이었다. 이러한 축조는 씨족사회의 협력과 연대를 강화하는 수단으로 거족적으로 거행된 장례행위였다(송화섭, 2006).

철기문화가 시작된 기원전 4-3세기경, 삼한의 소국 내에는 중심마을인 국읍과 그 외 읍락, 별읍, 소별읍 등이 존재했다. 처음에는 국읍이 읍락을 통제했지만, 초기의 읍락이 분화하면서 읍락의 자치를 인정하게 되었다(김재홍, 1999). 그 후 신라는 삼한의 소국을 해체하여 읍락의 자율성을 유지하면서도 대규모 취락집단인 촌으로 편성하고 거기에 촌주를 두었다. 이러한 과정에서 촌락사회가 기존의 혈연집단에서 지역집단으로 전환되었다(고승제, 1977). 그러면서 신라는 촌락민에 대한 조세를 촌 단위로 부과하였고, 최종적인 수취는 촌락내의 조정을 통해서 가호(家戶) 단위로 부과했다(김재홍, 1999; 이만갑, 1980). 말하자면 신라는 촌락의 자율성을 어느 정도 보장하면서 국민을 지배했다.

중세사회가 열리는 통일신라시대의 촌락에 대한 자료 역시 이전과 마찬가지로 거의 없는 편이다. 지금의 청주 지방의 네 촌락에 대해 1930년도 일본에서 발간한 민정 문서에 따르면(구산우, 1999), 각 촌락의 인구는 70-150여 명으로, 대략 10호에서 30호 정도에 이르렀다. 이전과 마찬가지로, 국가는 각종 세금을 촌 단위로 토지 등의 규모에 따라 차등 부과하였다. 뿐만 아니라, 국가는 백성을 효율적으로 통제하기 위해 그들에게 거주 이전의 자유를 주지 않았으며 이주를 할 경우 관의 허가를 받도록 했는데, 이전의 시기도 마찬가지였을 것으로 보인다. 또한, 촌락이 공동으로 소유하는 땅이 있었으며 이를 마을 사람이 공동으로 경작하여 그 수확을 공유했다.

반면에 이 시기 촌락 간의 관계는 상당히 분리되어 있었던 것으로 보인다. 이 문서에 따르면, 당시 촌락은

나름대로의 고유한 영역을 가지고 있었는데, 가령 촌락민의 거주지, 논밭의 토지, 여러 나무를 심는 지역, 땀감과 방목을 위한 지역 등을 가지고 있었다. 이러한 영역은 국가의 공인을 받은 것으로, 그 지역 촌락민만이 이용할 수 있었다. 그래서 마을은 서로 독자적인 영역을 가지고 있었으며 그 경계가 매우 뚜렷했다. 한편, 행정적 편의를 위해 국가는 서너 개의 자연촌을 하나로 합한 광역의 지역촌을 중심으로 통치했다. 이 문서에서 보면, 4개의 촌락 중 하나의 촌락에만 촌주가 있었고, 이 촌주가 국가의 행정업무를 실무적으로 대행했다. 그럼에도 불구하고, 이 시기의 지역촌은 자연촌을 현과 같은 상급행정단위와 연결하는 중간자적인 역할을 수행했고, 실질적인 행정은 자연촌에서 이루어졌다.

구산우(1996, 1999)에 따르면, 통일신라시대의 자연촌과 지역촌은 고려시대에도 그대로 계승되었지만, 고려시대에서 국가의 지배는 자연촌이 아닌 지역촌을 중심으로 이루어졌다. 이러한 지역촌을 중심으로 한 촌락업무는 호구과악이나 호구작성 뿐만 아니라 균역을 비롯한 노동력 징발과 현물세의 하나인 공물수취 등이었다. 또한, 촌락업무의 효율성을 높이기 위해 인보(隣保)라는 촌락 내부조직을 만들었다. 이 조직은 서로 이웃하는 다섯 가호를 하나의 보로 결성하여 다양한 기능을 수행하도록 한 조직이다. 인보조직은 범죄예방과 퇴치, 범죄자의 출옥이나 방면 시 연대책임을 지게 했다. 또한, 특정 가호가 병역과 조세를 내지 못할 경우 동일한 인보조직에 속한 이웃이 대납하도록 했다. 고려시대의 지역촌과 자연촌의 촌락구조는 조선시대 면리제로 계승되었다.

조선시대에 이르러 촌락사회는 또 다른 변화를 겪었다. 정진영(1999)에 따르면, 이전에는 촌락에 하층민만 거주했지만, 조선시대에는 지배층인 양반도 이들과 함께 거주함으로써 반촌(班村)과 민촌(民村)이 병존했다. 고려 초 지방관아의 소재지이며 향리의 거주지였던 읍치(邑治)지역이 15세기 이전에 개발된 반면, 그 이후에는 촌락이 깊은 산곡 간에 형성되어 발달했다. 여말 선조 재지사족(在地士族)은 읍치지역을 벗어나 외곽이나 촌락에 자리를 잡았다. 그들은 산곡 간에 천방(川防)이나 보를 축조하여 농업용수를 확보하고 중국의 모내기법과 이앙법을 이용하여 촌락을 발달시켰다. 16세기 이후에는 이러한 기술이 농민에게도 보급되어, 하층민의 촌락도

집촌의 모습을 띄게 되었다. 재지사족의 이주와 개척을 통해 발달한 향촌지역은 점차 읍치지역을 지배하면서 향촌의 주도권을 갖게 되었다. 한편, 하층민의 거주이동은 이전 시기와 마찬가지로 조선시대 말기까지도 국가로부터 강력한 규제를 받았다(한상복, 1980).

이러한 조선의 집촌은 하나의 자연촌으로 되어 있기도 하고 여러 개의 자연촌이 모여 이루어진 경우도 있었다. 그래서 수십 호나 수백 호가 집촌을 이루고 있는 남부지방의 평야지대에서는 한 마을이 하나의 촌락을 형성하기도 하고, 중부 이북에 평야가 협소하거나 산간지방에서는 몇 개의 마을이 모여 촌락을 이루기도 했다(이광규, 1991). 대개 조선의 촌락은 30-50호로 구성되어 있었다(김용덕, 1992; 한상복, 1980). 1933년의 조선총독부 자료에서도 이와 비슷한 경우를 찾을 수 있는데, 그 당시 10-29호까지가 42.4%, 30-59호까지가 27.3%, 60호 이상이 13% 그리고 9호 이하가 15.9%였으며 평균 30호 정도였다(이시계, 1991).

조선시대 촌락의 또 다른 특성으로, 여러 성을 가진 사람들이 거주하는 혼성촌락과는 달리 같은 성을 가진 사람들이 거주하는 동성촌락도 있었다. 혼성촌락은 성이 다른 여러 사람이 모여 사는 촌락으로 주로 상·천민으로 구성되어 있었다. 반면, 동성촌락은 하나 혹은 수 개의 동성동본의 성씨집단이 특정 마을에 주도권을 갖고 계속 거주하는 경우로, 가족제도가 적장자 중심으로 바뀐 17세기 이후에 집중적으로 형성되었다(정진영, 1991). 당시 우리나라 마을의 총 수는 2만 8천여 개이며 이 중 동성촌락은 1만 5천여 개로(정진영, 1991, 1999), 우리나라 촌락의 보편적인 한 형태였다(김택규, 1979). 이러한 동성촌락의 형성배경은 무엇보다도 신분계층의 동요로 양반층이 족적 결합을 달성하기 위한 것이었다. 즉, 동족의 결집을 통해 동성의 결집, 하층민에 대한 결속이나 지배를 유지하기 위한 것이었다. 그래서 다양한 형태의 계(契: 이후에 자세히 설명)를 조직하고, 문중사업을 통해 동성 상호 간 결속을 강화했다. 또한, 동성촌락 안에 두 개 이상의 상이한 문중조직체가 있을 경우 그들 간에 알력이 존재했다(이만갑, 1980).

이전 시대와 마찬가지로, 조선시대에서도 중앙정부는 세금을 촌락이나 동족 혹은 집단을 단위로 부과하는 경우가 많았다. 가령, 토지나 가호를 기초로 징수하는 조

세를 촌락이나 여러 가호에게 집단적으로 부과했다. 예를 들면, 토지에 대한 조세(田稅)를 징수하기 위해 중앙 정부는 군을 단위로 총 결수(1결은 약 4,026평)에 해당하는 총 세액을 계산하여, 이것에 대한 징수의 책임을 군 전체에 부여했다(김용섭, 1975). 또한, 호 내의 불특정 인정(人丁)을 대상으로 한 노역인 요역은 가호를 묶어서 부과했다. 가령, 성종 때에는 토지 8결에 1정(丁)을 부과함으로써, 여러 가호가 합쳐서 8결을 만들어 한 명을 출정했다(김옥근, 1991). 군역 역시 군호(軍戶)라는 인위적 집단에 부과했다. 조선 초 국가는 17결을 1족정(足丁)으로 삼아 이를 한 군호에 지급했다. 한 군호는 3가호로 편성되어 각 가호에서 군정 1명씩을 내어 그 중 1명이 부병으로 입역하고 나머지 2명은 국가가 지급한 1족정을 경작하여 입역하는 사람을 경제적으로 지원했다(김옥근, 1991; 김용섭, 1975). 이외에도, 중앙정부는 납세를 위한 군포계, 호포계, 계방(契房), 금송계 등을 조직하여 촌락을 지배했다(이시재, 1991). 더군다나, 17-18세기에는 전세에서의 비총제(比總制), 군역에서의 이정제(里定制), 환곡에서의 이환통환제(里還統還制) 등 공동납 형태의 부세정책을 확대·실시했다(이해준, 1991).

16세기 중앙의 통제력이 지방까지 미치지 못한 조선 후기에도 촌락에 거주하는 이른바 재지사족은 여전히 향촌운영에 주도권을 쥐고 있었다. 그들은 기존의 향리세력 및 국가권력을 배제하기 위해 유향소, 향약 등을 포함하는 향촌활동으로 성리학적 지배질서를 확립하고 향촌사회 내부에서 자신들의 위치를 확고히 하고자 했다(김기덕 등, 2006; 김내창, 1998; 이만갑, 1980; 이익환, 1995; 이해준, 1991). 여기에서 군현에 향청, 향교, 향안 등이 하나만 있는 것으로 볼 때, 향(鄕)은 군현 영역을 지칭한다(김용덕, 1992). 이때 향안은 군현마다 세력 있는 양반들을 적은 명단이고, 향안에 입록된 자가 향원이다. 향원들은 정례적으로 향회를 열어 향회의 사무 및 집행기구라고 할 수 있는 유향소의 죄수를 선출했다. 이처럼 사족들의 활동은 향청을 중심으로 이루어졌다. 군현을 단위로 할 때 향청이 지방자치의 중심이지만, 말단 자연촌에서는 촌계가 촌민의 자치를 지도하고 있었다(이만갑, 1973). 한편, 서원은 16세기 사족지배체제의 성립과 함께 사족들의 결속을 보여주는 상징적 존재로서 사림세력의 성장과 함께 급속히 증가했고, 임란이후에는

유향소나 향교가 질적으로 변화하면서 명실상부한 향촌사회의 중심기구로 등장했다(이시재, 1991). 서원은 향촌에 근거한 사림들의 정치, 사회적 기구로, 조선 초부터 사림들은 향촌사회에 자치세력의 기반을 구축하기 위한 일환으로 서원을 운영하였다.

어느 조직이든 그 조직을 유지하기 위해 자체의 규범과 제재를 갖추고 있기 마련이다. 조선시대의 촌락 역시 촌락민들에게 매우 강력한 제재를 가함으로써 그들의 행동체계에 순응하도록 했다. 특히, 촌락 내부의 사회질서와 사회정의는 대부분 대내 도덕과 관행에 의한 것이었고, 외부의 제재기관이나 국가의 법에 의존하는 것은 흔치 않은 것 같다(한상복, 1980). 이는 촌락의 사람들이 공동체의 규범제도를 동일하게 의식화함으로써 서로를 규제하는 관계에 놓여 있기 때문이다(최대권, 1977). 대부분의 규범은 유교의 영향으로 가족규범과 사회규범이 분화되어 있지 않았다. 그래서 행위규범의 위반이 개인, 가족, 친족에 관한 것이더라도 촌락 전체가 공동체로서 직접 반응하여 중의에 따라 제재와 처벌을 가했다(한상복, 1980). 뿐만 아니라, 처벌의 종류도 매우 다양했다. 예를 들면, 촌계는 촌락의 풍교유지, 촌락역원의 보수지급, 자경과 소방을 목적으로 하는데, 조선시대 동계 중에는 고관형(벌금형을 넘어서는 죄에 대해서는 관청에 보고하는 것), 출(黜)형(촌락에서 추방), 태형, 벌금형 등 각종 사형(私刑)을 집행하는 계도 있었다. 즉, 촌계가 촌락의 사법권을 부분적으로 행사했는데, 촌계 중에는 관청의 허가를 얻는 것도 있었으며 관권을 대행하기도 했다(김택규, 1985). 또한, 문계, 대종계, 대동계 등 다양한 동족계는 일정한 범위의 동족원을 조직화해서 동족집단을 발전시키고, 동족의 사회적 위신을 높이고 동족 내의 질서를 유지하기 위한 것이었다. 그래서 유교적 규범을 위반한 동족원에게 벌금형, 고관형, 태형, 출계, 할보(동족으로부터 추방) 등의 처벌을 가했다(이시재, 1991).

이처럼 한국의 촌락은 어느 정도 분리된 지역에서 동일한 구성원들로 이루어진 안정적인 공동체로서, 농업을 중심으로 하는 생태적 환경에 근거하고 있었다. 또한, 촌락에 대한 통치는 중앙정부의 지배와 더불어 매우 발달한 향촌자치에 의해 이루어졌다. 이러한 전통촌락의 특징이 한국사회의 집단주의적 성격과 어떠한 관련성이 있을까? 우선, 이러한 생태적 특성은 경직성-유연성

(tightness-looseness) 차원에서 오늘날 한국사회가 지니는 높은 경직성(Kim, Lee, Hu & Gelfand, 2004)의 근원으로 작용했을 수 있다. 경직성이 높은 사회는 올바른 행동에 대해 대부분이 동의하고 있으며, 그 문화의 규범에 따라 행동해야 하고, 규범으로부터 조금이라고 벗어나면 가혹한 비판을 가하는 사회이다. 이런 점에서 볼 때, 촌락공동체에서 발달된 규범 및 촌락 구성원들의 획일성이 높은 경직성과 밀접하게 관련될 수 있고, 높은 경직성은 집단주의 문화가 가지는 규범이나 사회적 기대에 대한 높은 동조를 야기할 수 있다(Triandis, 1995).

또한, 규범은 기본적으로 개인보다는 집단이나 사회를 우선시한다는 점에서, 촌락을 통치하는 규범의 발달은 개인의 동기나 목표를 희생함으로써 집단의 목표를 우선시할 수 있고, 경우에 따라서는 개인의 자유의사와 같은 독립성과 독특성을 훼손할 수도 있는 권위주의적 특성과 관련될 수 있다. 또한, 사회적 규범의 발달은 행동일관성에도 영향을 미칠 수 있다. 사회적 압력이 큰 문화에서는 바람직하지 않은 행동의 원인을 외적으로 귀인할 가능성이 높고(Newman, 1993) 그렇기 때문에 일관성이 떨어질 수 있다. 한 경험적 연구에서도 미국대학생에 비해 한국대학생들은 사회적 바람직성이 높은 행동일수록 일관성이 높은 것으로 지각했다(정태연, 2001). 같은 맥락에서, 한국인들의 의례적 행위(최상진, 2000)도 일관적이지 않은 미숙한 행위라기보다는 특정 상황의 행위규범에 적합한 행동으로서 발달한 것으로 볼 수 있다. 또한, 이러한 점들은 앞에서 언급한 집단주의 문화가 가지는 첫 번째 특징 즉, 개인의 권리나 동기보다는 집단을 우선시하는 특성 말하자면, 수직적 집단주의 특징과 밀접하게 연결될 수 있다.

마지막으로, 한국의 촌락과 관련해서 집단주의 문화가 가지는 집단 간 관계를 언급할 필요가 있다. 지금까지 많은 비교문화 연구에 따르면(문헌고찰을 위해 조궁호, 2003; Berry et al., 1992; Fiske et al., 1998; Triandis, 1995 등 참조), 일반적으로 내집단에 대한 동일시와 편애 그리고 외집단에 대한 편견과 차별이 개인주의 문화에 비해 집단주의 문화에서 더 강하게 나타났다. 전통촌락의 경우, 비록 여러 촌락의 사람들이 주기적으로 모여 물건을 교환하고 정보를 수집하는 시장권이 있기는 했지만(이광규, 1991), 잉여생산이 극히 적은

상태에서 생산물의 교환행위가 활발하지 못했다(한상복, 1980). 또한, 초당싸움과 같은 마을 간의 영역싸움도 있었지만(김택규, 1985) 이것이 빈번하다고 보기 어렵다. 또한, 조선후기 중앙정부는 지역촌을 단위로 공동납제를 실시함으로써 촌락 간 이해관계가 상충되기도 했지만(이해준, 1996), 이것을 조정하는 기능이 촌락 내에 있었다는 점에서 이것이 늘 촌락 간 갈등을 야기했다고 보기 어렵다. 그래서 전반적으로 전통 촌락은 자급자족하면서 다른 촌락과는 분리된 상대적으로 폐쇄적인 특성을 가지고 있었다고 할 수 있다(김성우, 2006). 동성촌락이 갖는 배타성과 함께 이러한 점은 한국사회가 가지는 폐쇄성이나 내외집단에 대한 뚜렷한 구분과 관련될 수 있다. 또한, 집단주의 문화가 보이는 내외집단 간 차별이 한국의 경우 전통적인 측면에서 촌락 간 실제적인 갈등에 근거했다고 보기는 어렵다.

농경생활과 협동관행

보통 우리의 전통사회를 수도작 중심의 농경사회 즉, 논농사 중심의 농업을 삶의 터전으로 삼는 사회라고 일컫는다. 그러면서 우리 문화의 집단주의적 특성을 이러한 농경생활에서 그 근원을 찾는 경우가 흔하다. 농업은 인위적인 노력을 통해 인간이 토지에 종자를 뿌리고 기술과 농기구를 이용하여 식용식물을 생산하는 활동으로, 여기에는 사회적 및 문화적 요소가 다양하게 결합되어 있다(배영동, 2000). 우리의 경우도 예외는 아니어서, 전통사회의 농경생활도 그 나름의 독특한 삶의 방식을 취하고 있었다. 이와 관련해서 우리는 세 가지 질문을 할 수 있다. 첫째, 전통 사회에서 수도작 중심으로 이루어진 농경의 실태와 전개과정은 어떠한가? 둘째, 이러한 농경의 어떤 측면이 어떤 공동체적 협동관행을 야기했는가? 셋째, 이러한 농경생활이 한국사회의 집단주의적 특성과 어떠한 관련이 있는가? 본 절에서는 이러한 질문에 대한 답을 찾아보고자 한다.

한반도에 출현한 구석기인들은 사냥과 채집을 주요 생업으로 삼았지만, 신석기인들은 농사를 병행하면서 짐승을 사육하기도 했다(김택규, 1985; 하문식, 2006; 한미라, 전경숙, 2004). 이때의 농경은 거의 자연 그대로의 토양에 인력과 석제나 목제농기구와 같은 초보적인 농

경수단을 이용하였다(김재홍, 1999). 신석기 시대의 개간은 삼림을 벌목해서 불에 태우는 방식으로 이루어졌기 때문에, 한 번 농사를 지은 후 다시 삼림이 자라는데 15년이 걸릴 정도로 휴경기간도 그 만큼 길었다(배영동, 2000). 또한, 이 시기의 농경으로 밭농사가 주를 이루었고 벼농사는 후반에 시작된 것으로 보이며, 토양에 인위적인 조작을 가할 만큼 농업기술이 발달하지도 않았고 사람들의 협동을 요구할 만한 도구의 개발이 이루어지지 않았기 때문에, 농경이 개별노동에 국한해서 이루어졌을 것이다(김택규, 1985).

기원전 10세기경부터 시작된 청동기 시대에 들어서야 농경생활이 좀 더 확산되었다고 볼 수 있다. 이 시기에는 농경생활이 사냥이나 채집보다 더 큰 역할을 했는데, 농업은 신석기 시대와 마찬가지로 주로 잡곡농업으로 논농사와 밭농사가 함께 이루어진 것으로 보이고, 이전 시기와 마찬가지로 밭농사가 주류를 이룬 것으로 보인다. 논은 낮은 언덕의 경사를 따라 어느 정도 단을 이루면서 형성되었으며 1-3평 내외의 소규모인 반면, 밭은 대규모의 밭과 텃밭이 존재했다(김재홍, 1999). 이때의 농기는 청동기가 부족해서 대부분이 석기였지만, 이전 시기에 비해 농업생산력이 증가하였다(김택규, 1985).

기원전 4-3세기 이후가 되면 철제농기구가 소량으로 보급되면서 정교하고 다양한 종류의 목제농기구가 제작되었고 그에 따라 석제농기구는 거의 소멸했고, 뒤이어 철기문화가 확산되면서 목제농기구가 철제농기구로 바뀌었다(배영동, 2000). 또한, “삼국사기”는 신라 지증왕 3년(502년)에 우경을 시작했다고 기록하고 있다. 이처럼 철제농기구와 축력농기구의 등장은 노동생산성과 토지생산성의 향상을 가져왔다. 즉, 노동시간의 단축과 깊이갈이를 통해 지력의 회복과 잡초제거를 동시에 실현함으로써, 토양의 비옥도를 높일 수 있었다. 이처럼 이 시기는 이전에 비해 농업혁명을 가져왔지만, 여전히 토지를 1-2년 동안 묵혔다가 1-2회 경작하는 휴한법을 실시하였다(배영동, 2000). 또한, 통일신라 시기의 촌락문서에서 보듯이, 1인당 경작하는 논밭의 면적이 후대에 비해 지나치게 넓다는 사실에서 해마다 경작해야 할 필요성도 없었고 그럴 기술도 없었다고 볼 수 있다(이태진, 1986).

그러나 고려 초 농토의 지력을 유지하는 시비법 등이 발달하면서 연작하는 토지가 증가하여 휴한농법이 점차

극복되었다. 또한, 고려 후기에는 의학기술의 발달로 유아 사망률이 감소하고 이로 인해 인구증가율이 연간 3-4%였는데, 이것이 농법 개선과 휴한법 극복의 중요요인으로 작용했다(배영동, 2000). 수리시설의 확충도 농업기술의 발전에 중요한 요소로 작용했다. 또한 논농사의 경우 고려 말에 이앙법이 부분적으로 실시되었지만, 15세기 이전까지는 직파법이 주류를 이루었다. 밭에서는 그루갈이법과 사이갈이법이 실시되어 1년2작이나 2년3작의 재배양식이 보급되었고, 이러한 방식을 통해 농토를 집약적으로 이용할 수 있었고, 이것은 생산성의 증가를 가져왔다(한미라, 전경숙, 2004).

여러 문헌들에 따르면(김내창, 1998; 문소정, 1993; 민성기, 1988; 이호철, 1995), 15세기 이후 조선시대에서는 농업과 관련한 다양한 요인들이 변화하여 고려시대에 비해 수확량이 크게 증가했으며, 특히, 17-18세기는 농업생산에서 획기적인 변화를 가져온 변동기였다. 조선후기에 와서는 시비법이 발달·확대되었으며, 논농사에서 벼와 보리를 재배하는 윤작법과 밭농사의 1년2작이나 2년3작이 확대되었다. 뿐만 아니라, 선초에는 수도작에서 직파법이 지배적이었지만, 후기에 와서는 이앙법이 논·8할에 적용되었다. 또한, 조선시대에는 벼를 포함해서 여러 종류의 작물을 재배하였으며, 중기부터 제방이나 보와 같은 수리시설을 적극적으로 건설하였고, 후기에는 호미와 같은 다양한 농기구의 개발이 이루어졌다. 뿐만 아니라, 18세기 소와 대형 쟁기의 보급으로 춘경(春耕) 뿐만 아니라 추경(秋耕)도 가능해졌으며 윤작을 위한 논밭갈이가 용이해졌다.

조선후기 농업생산성이 높아진 데는 논농사의 발달에도 그 이유가 있다. 전통적 농경에서 논농사의 생산고는 밭농사의 2배 정도에 해당했기 때문이다(문소정, 1993). 그래서 논 면적의 증대는 생산성 증대와 직결되었다. 그러면 조선 초기 수도작을 하는 논농사의 비중은 얼마나 되었을까? 이호철(1995)에 따르면, 1432년경에 논은 전체 농지의 19%정도를 차지하였다. 그 후 15세기 후반부터 천방(川防: 소규모의 보)이라는 관개기술의 발달로 밭을 논으로 바꾸는 일이 활발하게 진행되었다. 이렇게 논으로 바뀐 경지가 전체 논 면적의 3/10 정도를 차지했는데, 이러한 현상은 한강 이남지방에 해당하는 것으로 북쪽지방에서는 거의 밭농사에 전념했다(민성기,

1988). 토지조사사업에 근거한 1919년에 논의 비중은 34.2%로 전기의 2배 정도에 달했다(이호철, 1995). 이러한 수치로 볼 때, 조선 후기에 논의 비중이 상대적으로 증가한 것은 사실이지만, 흔히들 말하듯이 우리의 촌락 사회가 전적으로 수도작 중심이라고 말하기는 어렵다.

한편, 앞으로 살펴볼 많은 문헌들을 종합할 때, 전통 사회에서의 농업은 촌락민들의 개별노동에 의존하기보다는 대부분 협업에 기초하고 있음을 알 수 있다. 이러한 협업이 발달한 데는 여러 요인들이 있을 수 있다. 첫째, 수도작의 발달에서 한 원인을 찾아볼 수 있다. 수도작으로의 발달은 관개시설의 설치, 경작지의 조성, 비의 단일 재배 등을 통해 자연을 통제하고 관리하는 방향으로 나아갔다. 즉, 자연 생태계의 순환 질서에 부응하는 정도는 낮아지면서 그 만큼 인간의 노동력을 더 많이 더 집중적으로 투자하는 쪽으로 나아갔다(조경만, 1994). 특히, 수도작 농업에서는 파종보다는 모내기와 추수가 중요한데, 이것을 짧은 시간 내에 하기 위해서는 많은 노동력이 필요했다(이광규, 1991). 그래서 이와 같은 일을 가족의 노동력만으로는 충당하기 어려웠고, 대신 하나의 단위로서 촌락이 담당함으로써 촌락민들의 협동노동을 촉진시켰다.

둘째, 한 농가가 경작할 수 있는 토지의 면적도 농사에서의 협동관행에 영향을 미쳤다. 조선 초기 호당 경작 면적은 논과 밭 모두 합해서 3.3결(13,285.8평)이었으며, 호당 남정(16-60세)의 수는 1.32명이었고 여기에 남녀노소를 합한 가족 수는 5.2명이었다(1986). 이 숫자로 주어진 면적을 경작하기 위해서는 축력의 이용이 필수적이었다. 가령, 한 사람이 인력농기구로 일할 때에 비해 소를 이용해서 일하면 평균 10.7배나 더 능률적이었다(배영동, 2000). 그런데, 대략 10호 당 1호만이 소를 소유하고 있어서 소의 수가 매우 부족한 상태였고, 소가 없는 9명의 노동력으로 육중한 쟁기를 사용하여 대경(代耕)하기도 했다(문소정, 1993). 그래서 조선 초에는 소를 가진 농가와 그렇지 못한 농가가 협업했는데, 이것이 당시 수세의 단위이기도 한 주호-협호의 결합체로 보통 세 자연호가 결합했다(이호철, 1991). 가령, 소겨리는 소를 가진 두 집과 소 없는 몇 집이 결합하여 만든 조직으로, 산간지방의 밭을 갈기 위해 소 두 마리가 필요한 상황과 관련이 깊다.(김내창, 1998).

조선 후기에는 의술의 발달 등으로 인구가 크게 증가했다. 18세기 인구는 1,839만 명으로 조선 초 550만 명의 3배 이상 증가했다(문소정, 1993). 일반적인 통설과는 달리, 경지면적은 선초와 거의 비슷했다(이영훈, 1999). 예를 들면, 조선전기의 전결 수는 152-172만결인 반면에, 1717년에는 149만결로 서로 비슷했다(이호철, 1991). 이는 이때에 이양법과 시비법이 발달하여 농업생산성이 증가했음을 시사한다. 이런 상황에서 1호당 경지면적은 1결정도로 그 당시 평균 가족 크기인 4-5명의 노동력으로 감당할 수 있는 크기였기 때문에, 선초에 비해 후기의 농가는 상대적으로 높은 자율성을 확보하고 있었다(문소정, 1993). 그럼에도 불구하고, 1호당 경지면적은 각 호마다 편차가 매우 커서 광작을 하는 가호도 많았다. 뿐만 아니라, 이양법은 짧은 기간 동안 가족 노동력을 넘어서는 많은 노동력을 필요로 했기 때문에, 촌락 내의 협동노동을 필요로 했다(이호철, 1991).

셋째, 농가의 낮은 자립도가 촌락민 간의 협동과 공동체적 삶을 촉진시켰다. 고려 말 농민들에게 지급한 토지 1결에서는 18-20석 정도를 수확할 수 있었다. 부부와 자녀 포함 5인 가족으로 볼 때, 1년 식량이 16.8석, 국가에 내는 조세가 3석 정도, 다음 해 농사 종자로 0.5-1석, 기타 경비로 2-3석을 소비하면 총 소비량은 23.8석 정도가 되어, 농민은 항상 적자였다(한미라, 전경숙, 2004). 이러한 상황은 조선시대에서도 비슷했다. 조선 초의 농업경영은 조방적 성격을 띤 것으로, 농가가 자립하기 위해서는 최소 5결의 토지가 필요했지만, 실제 경지면적은 3.3결로 부족한 상태였다(문소정, 1993). 또한, 조선 후기에는 대부분의 농민이 소작농으로 전락하여, 약 60% 정도는 자신의 생산량으로 평균 4명의 가족 중 2명만을 부양할 수 있었다(김용섭, 1970). 이처럼, 소농이면서 경제적으로 자립할 수 없는 경우, 촌락 내 협동은 생활에 필수적이다. 가령, 노동력과 노동도구를 공유하거나, 촌락 소유의 임야나 전답과 같은 공동재산을 이용할 수밖에 없었다(김내창, 1998; 김용섭, 1970; 이시재, 1991).

실제 조선시대 거의 모든 촌락은 일정한 공동재산을 소유하고 있었다. 촌락민의 생활이 일정 부분 이러한 공동재산을 기반으로 이루어졌기 때문에, 이 재산은 촌락의 공동생활을 위해 필수적이었다. 이조 말까지 촌락은

“동전” 혹은 “부락전”이라는 토지와 “공산”이라는 산도 가지고 있었으며, 촌락의 주민들은 이러한 재산을 공동으로 관리하여 촌락민 모두에게나 가난한 사람들에게 그 이익을 분배했다(이광규, 1991; 한상복, 1980). 또한, 김내창(1998)에 따르면, 촌락은 마을 행사를 위해 공동으로 돈을 모아 농기도 하고 계를 조직하기도 했다. 마을에는 “공청”, “농청”, “이문”, “도청”이라고 불리는 공동의 모임터와 상구와 혼구를 보관하는 건물도 있었다. 동성촌락 내의 “문중”도 “묘전”, “문중전”과 같은 문중재산을 가지고 있었으며 동성집단의 공동의 목적을 위해 사용했다. 1933년 조선총독부 조사에서도 조사촌락 8,097호 중 5,903(73%)호가 공동소유재산을 가지고 있으며, 1동리 당 약 800평의 전답과 6만평 이상의 산림을 소유하고 있었다(이시제, 1991).

그러면 촌락 내 협동관행은 구체적으로 어떠한 것들이 있었는가? 이러한 협동관행은 노동과 직접적으로 관련된 것들도 있고 그렇지 않은 것들도 있다. 이러한 관행은 한국의 전통적 촌락의 성격을 규정짓는 중요한 인자로서, 촌락민들의 삶을 읽어내는데 중요한 자료를 제공해 준다(김택규, 1985). 그래서 여기서는 향도, 동제, 두레, 품앗이, 계, 황두와 울력 그리고 수리관행을 살펴 보겠다. 이러한 관행은 시기적으로 매우 다양하지만, 노동과 관련된 것들은 대부분 농번기에 그 활동이 집중되어 있다.

첫째, 여말 선조의 향도(香徒)에 관한 기록들을 보면, 향도가 촌락과 촌락민들의 친목과 상호부조를 목적으로 하는 생활조직으로, 매우 일반적인 형태로 존재하고 있었다(이해준, 1996). 고려전기까지만 해도 위기를 극복하기 위해 미륵을 신봉하고 구원받기 위해 바닷가에 향나무를 묻던 신앙단체로 기불(祈佛)단체로서의 성격이 강했고 그 규모도 군(郡) 전체를 포괄했지만, 고려 후기에 와서 공동노역이나 혼례와 상례 등 서로 부조하는 공동체적 노동단체로 변모했고 그 규모도 자연촌락으로 축소되었으며 구성원의 폭도 여성과 소민들을 포괄하게 되었다(이해준, 1996; 한미라, 전경숙, 2004). 향도연은 성원들로부터 회비를 징수하거나 각 성원이 개별적으로 음식을 가지고 와서 여는 모임이 아니라, 각 성원이 돌아가면서 차리는 연회였다(김내창, 1998). 이와 같은 향도에 관한 여러 자료들을 볼 때, 향도는 본질적으로 기

층민들의 상호부조적인 공동체적 특성을 지닌 것으로, 전국에 모든 마을에 있을 정도로 보편적이었으며, 마을의 모든 사람들이 참여하는 조직으로 상부상조, 공동노역, 마을의 잔치나 손님접대, 이의 촌락민들 간의 다양한 교류를 모두 포괄하는 조직임을 알 수 있다(이해준, 1996).

둘째, 한국촌락의 협동관행과 관련해서 동제가 있다. 한국의 종교현상은 서구처럼 일신교적이지도 않고 원시사회처럼 단일한 자연종교도 아니며, 재래적인 것과 외래적인 것, 자연종교적인 것과 창도(唱導)종교적인 것, 주술적인 것과 종교적인 것을 중층적이고 복합적으로 내포하고 있다(김택규, 1985). 또한, 민속신앙은 민간층에서 전승되는 종교로 여기에는 가정신앙과 마을신앙이 있는데, 이것은 풍요와 건강을 그 목적으로 하며 질병과 빈곤이라는 불행한 현실을 건강하고 풍요로운 행복한 현실로 바꾸려는 재생적 의미를 지닌다(김기덕 외, 2006). 동제는 이러한 문화적 성격을 잘 반영하고 있는데, 유교적 제의 절차와 무교적 곳의 성격을 모두 가지고 있었다. 촌락을 단위로 하는 동제는 촌락을 세운 신과 조상신에게 풍요와 안전을 기원했으며(김택규, 1985), 전국적으로 볼 때, 정초와 정월 대보름, 10월 상달에 주로 이루어졌다(김내창, 1998).

동회(혹은 대동회)는 1년에 한두 번 동제 전후에 개최되어 촌락의 일 년간 공동생활에 대한 거의 모든 문제를 토의하고 결정하는 자치적 통치조직이었다(김택규, 1985). 남의 논밭 경계를 침범하거나 남의 농업용수를 훔친 자 등 부락에서 지켜야 할 질서와 생활규범을 위반한 자나 풍기를 문란하게 한 자를 처벌하는 일, 열녀와 효자를 표창하는 일, 가난하고 의지할 곳 없는 자를 돌보고 환난을 당한 사람들을 도와주는 일, 관혼상제 때 부조하는 일, 국가의 부역과 세금 거두는 일 등을 토론했다(김내창, 1998; 김용덕, 1992; 김택규, 1963). 심지어 혼기를 놓친 노처녀의 혼처를 알아보는 일도 동회에서 논의했으며, 남을 도와 줄만한 사람이 돕지 않을 때 처벌하는 규약이 있을 만큼, 동회에서 토론하고 결정하는 일이 매우 포괄적이고 전면적이었다.

기존 연구에 따르면(이시제, 1991), 동제나 동회는 상당히 민주적이고 협의적인 절차를 통해 운영되었다. 동제에는 촌락의 단위가족이 평등하게 참여했다. 동제의 제주는 세습되지 않으며 선출에서 신분, 계층, 동족 관

계 등은 일체 고려되지 않았다. 비용도 공동재산에서 엄출하거나 동민전체가 균등하게 배분하고 음식도 같이 나누어 먹었다. 촌락의 공식기구는 동(洞)인데, 동장은 선출직이며 동장은 출장관리의 집대, 호세의 정수, 군수의 상납전 마련, 기타 동제, 공동재산 관리, 두레의 관장, 비행자의 훈계 등 촌락의 자치활동에 중요한 역할을 했다. 그럼에도 동장의 지위는 일반 구성원과 매우 비슷했다.

셋째, 두레는 벼농사 지대의 자연부락을 중심으로 만들어진 규모가 큰 공동노동조직으로, 마을의 전체 토지를 대상으로 김매기, 모내기, 수리관개를 집단적으로 수행했다(김기덕 등, 2006; 김용덕, 1992). 토지소유, 신분, 동족에 상관없이 마을단위로 16-55세 남성들만이 모두 참여하는 단체로, 7-9명에서 많게는 100명으로 보통 10-50명 정도였다(김내창, 1998). 두레는 구성원들의 자발적인 참여 혹은 촌락의 규범이나 기준에 의한 조직일 수 있다(김택규, 1985). 예를 들면, 농민들은 농지의 개간, 수리관개, 모심기와 논매기 등을 위해 집약적으로 노동할 필요가 있었다(김내창, 1998; 김택규, 1985). 또한, 유력한 향촌지배층의 수탈에 대한 자위의 수단으로 혈연, 지연 공동체의 결속을 다질 필요가 있었다.

이러한 두레는 씨족공동체의 말기 부족국가시대에 출현한 촌락공동체에서 처음으로 나타났는데, 대부분의 연구들은 그 시원을 원시공동체에서 찾고 있다(김택규, 1985; 신용하, 1985). 예를 들면, 두레가 원래는 지역공동체의 호칭이었던 것이 차츰 인위적 공동체로 변화하여 여러 단체들을 지칭하는 성격을 띤 것으로 판단한다. 또한, 토지의 소유형태도 부락공동체 즉 두레에 속하여 공동경작, 공동분배하고 산림, 제지(堤池), 어장 등도 공동소유에 속한 것으로 보고 있다(이병도, 김재원, 1959). 이러한 공산체적 자취가 오늘날의 공동경작 방식인 두레에 남아 있고 이 두레가 씨족공동체의 붕괴 이후에도 계속되었다고 연구자들은 판단한다.

두레의 조직에는 통솔자인 행수 1명 및 그 밑에 도감 1명, 그리고 두레 작업을 진행하는 사람, 규약을 감시하는 사람, 서기 등 실무책임자들이 있었다(김택규, 1985). 두레노동은 동리 전체의 이양, 관개, 제초, 수확, 조정 등의 작업을 수행했는데, 작업규율을 엄격히 준수했다. 가령, 두레꾼들은 “농사는 천하지대본” 깃발을 세워놓고 행수의 지휘아래 나팔신호에 따라 일제히 모를 심거

나 김을 땀고, 농악에 맞추어 춤을 추고 노래를 부르며 일할 때도 1-2명의 풍물잡이가 논두렁에서 일하는 사람의 흥을 돋우었다(김택규, 1985). 휴식시간에는 음식과 술을 나누어 먹었는데, 이것은 한술밥을 먹는 격이 되어 공동체 의식을 강화시켰다(한미라, 전경숙, 2004). 두레와 연결된 민속놀이가 “풋긋(혹은 호미씻이)”인데, 이것은 김매기가 끝난 후 남녀노소가 모여 벌이는 잔치다(김내창, 1998).

넷째, 농가들 사이에 노동력을 교환하는 품앗이는 두레가 약화된 후 보편화된 협업방식으로, 도움을 도움으로 갚아야 한다는 생각에 기초하고 있다. 반상(反上)의식이나 씨족의식이 강하게 작용하여 품앗이의 대상은 일반적으로 비슷한 지위의 사람들이었다(김택규, 1985). 두레는 공동체적이고 노동의 합리성을 강조하며 생업과 관련된 영역에 국한된 남성들만의 조직이었지만, 품앗이는 개인적이고 자의적인 성격이 강하고 증여의 개념에 더 큰 비중을 둔 관행으로, 농사일뿐만 아니라 거의 모든 일에 걸쳐 이루어졌으며 남녀 모두가 참여했다(김택규, 1985; 김기덕 등, 2006). 그래서 작업 대상과 계절 및 지대에 상관없이 소규모 농경에 적합한 형태였다. 가령 품앗이는 논과 밭 김매기, 거름주기, 논밭갈기와 씨뿌리기, 모내기, 가을걷이 등의 농사일과 그 외의 나무하기, 집짓기, 집수리, 방아찜기, 길쌈 등 작업 대상에서 다양했고 일반적으로 4-5명이 같이 일했다(김기덕 등, 2006).

다섯째, 계는 조선시대 촌락에 광범위하게 존재했을 정도로 가장 보편적인 형태의 조직이다(이시재, 1991; 김택규, 1985). 계는 일종의 규약에 기반하면서 계원의 상호부조, 친목도모, 공동이익을 목적으로 하는 지연적 결속력이 강한 조직이다(최재석, 1988). 계의 존재기반으로 촌락의 각 가호가 독립적인 가계를 유지할 수 있어야 했는데, 그레야 호혜적인 조건이 성립할 수 있기 때문이다. 또한, 각 각호가 갑작스런 위기에 대처할 수 없을 정도로 생산력 기반이 취약한 상황에서 계가 발달했다. 그럼에도 불구하고, 계가 국가, 촌락, 동족의 지배로부터 완전히 자유롭지는 못했다. 그래서 앞 절에서 살펴본 것처럼, 계가 국가의 지배를 용이하게 하기도 했고, 촌락과 동족의 구체적인 활동으로 나타나거나 그러한 조직을 유지하는 기능도 했다(이시재, 1991).

계의 형태는 매우 다양했다. 앞에서 언급한 것처럼,

촌락민을 지배하기 위해 국가가 관여하거나 촌락의 자치와 관련된 계들이 다양하게 있었다. 뿐만 아니라, 촌계는 앞서 살펴본 동제를 실시하였으며 촌락의 다양한 공동사업을 추진하였다. 또한, 일상생활에서 서로 돕는 부조나 금융과 같은 생활공동체로서의 역할을 하는 계도 있었다(김기덕 등, 2006). 그래서 그 형태는 농업생산, 관혼상제, 교육 및 문화오락, 마을의 공동이익 및 문중관련한 계 및 친목계 등 다양했으며, 이것이 16-17세기에는 전국 범위로 확대되었다(김내창, 1998; 김용덕, 1992). 특히, 친목이나 오락을 위주로 하는 계는 자연촌락보다 더 큰 지역을 단위로 해서 확산되기도 했다(김택규, 1985).

계의 주된 특징으로는 개체성의 원리(개인주의적인 측면으로, 주관적으로 자신의 이익과 권리를 추구), 평등성의 원리(의사결정, 물질적 부담, 수혜, 행위규제에서 평등), 합리성의 원리(규약을 통한 예측 가능성, 자율적 참여, 수단으로서의 기금조성과 물질적 교환관계에서 보이는 합리적 의사결정) 등이 있다(김필동, 1992). 그래서 계원들은 권리와 의무에서 공식적으로 평등했으며, 자신의 이익을 추구하면서 가입과 탈퇴가 자유로운 형식을 구비하고 있었다. 그래서 계원들의 출처로 계의 재원을 확보하였으며, 계제(契財)의 활용은 신용에 근거하여 필요한 목적에 사용하였다(이광규, 1991; 이만갑, 1980). 이러한 특징은 계원의 신분에 상관없이 보편적이었다. 가령, 계의 유형으로는 양반계, 양반주도형계, 서민계 등이 있었는데, 양반계도 평등주의에 의거하여 연령에 따른 서열은 인정했지만 관직의 구별이나 적서의 차별은 없었다(이시재, 1991).

부조도 사회·경제적 교환수단으로 촌락주민들 간에 협동하는 한 방법이다. 부조를 목적으로 하는 계를 공식적으로 조직하여 서로 돕는 경우도 있었고, 특정 상황에서 관계적으로 부조하는 경우도 일반적이었다. 부조는 친척 및 마을 주민 간에 가장 빈번해서 혈연과 지연이 크게 작용했다. 근대 이전에는 현물부조, 가령 초상례에서는 삼배, 전시, 생선, 백주, 양초, 향, 혼례 시에는 신부의 예복, 신랑의 동복과 두루마기, 반지 등의 부조를 했다(김택규, 1985). 부조행위 이전에는 주민들이 개인을 넘어 집단을 우선시하고 이웃의 일을 자신의 일로 생각하는 공동체 의식이 강하게 깔려있다. 그래서 이러한 행

위를 통해 촌락주민의 상호존적 욕구를 충족시켜주고 지연적 결속을 확인시켜주는 역할을 했다.

여섯째, 황두는 우리나라 서북부 일대에서 수십 명의 농민들이 한 단위로 김매기 작업을 집단적으로 수행하는 조직이다. 보통 하지에서 김매기 작업이 끝날 때까지 활동했는데, 황두꾼들은 일정 새벽시간에 특정 장소에 모여 계수의 점검을 받고 대열을 지어 작업장으로 이동했다. 오전과 오후 작업이 끝나갈 무렵, 선소리꾼이 나와 노래와 춤으로 사기를 높였는데, 그가 부르는 노래는 흔히 “호미소리”라는 노동가요였다(김내창, 1998). 울력은 마을에서 공동으로 해야 할 일들을 집단적으로 진행하는 공동노동생활조직이다. 이웃에서 짐을 짓거나 가을걷이나 김매기를 못할 때 집단적으로 도와주었고, 우물치기, 보막이 등도 울력으로 했다. 마을 청장년들은 의무적으로 울력에 참가해서 낮에는 자기 일을 하고 달밤이나 새벽에 공동노동을 했다(김내창, 1998).

일곱째, 관개는 기후, 토지 등 생태적 조건과 함께 수도제배를 지탱하는 절대적 조건 중 하나다. 수도제배를 위해서는 인공관개가 필요한데 경지면적의 확대로 넓어진 치수를 위해서는 초지방적인 다수의 주민들을 동원할 수 있는 국가차원의 강력한 조직이 필요했다(문병집, 1973). 또한, 보를 막는 일부터 수로를 만들어 수혜를 막는 일은 개인의 힘으로는 불가능하기 때문에 생활공동체의 협동을 필요로 한다(김대환, 1980). 그래서 수리시설의 구축은 국가가 통제하였으며 수리사업은 역대 왕조의 권농정책의 중심이 되었고 국력과 직결되었다. 관개에서 획기적 발전을 이룩한 시기는 농본정책을 국시로 한 조선왕조 성립 이후다. 조선왕조는 왕권의 강화와 제정의 확보를 위해 국초부터 농서를 발간하고 삼남 이외의 지방까지 수도작을 보급시켰고, 그래서 결국 대규모의 수리사업이 일어났다(김택규, 1985).

대규모의 수리관개시설은 국가적 차원에서 건조되어 운영되었지만, 작은 관개시설은 자연촌락이나 몇 개의 촌락 주민들이 협력하여 축조했기 때문에, 보의 수축, 중축, 개축에 두레조직이 투입되었을 것이다. 여러 민속 자료들을 보면(김택규, 1985), 보와 관련해서 구성원들 간의 이해대립이 있더라도 총회에서 일단 중의가 모아지면 그 이상 불평할 수 없었다. 또한, 봄의 총회에서는 임원을 개선하고, 수문을 여는 시기와 방법, 가뭄 때의

대처방안, 수리시설의 보수와 부역, 수리관행의 위반자에 대한 제재방법 등을 논의했다. 특히, 수리질서 위반자에게 가하는 제재는 촌락 내에서 큰 의미를 담보하고 있었다. 즉, 위반자 개개인에게 도수(盜水)의 부당성을 별하여 수리관행의 이행을 요구함으로써 촌락 내 결속을 강화해 공동체의식과 협동정신을 고취시켰다.

지금까지 살펴본 것처럼, 조선 후기까지 농민들의 비중이 발농사보다 더 큰 경우는 없었지만 집중적 노동을 요구하는 농민들의 상대적 증가, 가족노동이 감당하기 어려운 넓은 경지, 자립도가 낮은 농가의 경제적 상황 등이 여러 협동관행을 가져왔다. 달리 말하면, 촌락 구성원들은 자신의 목표를 달성하기 위해 상호 간 매우 의존적인 상태에 있었다. 이러한 점에서 볼 때, 한국의 전통문화는 관계주의 즉, 개인적 욕구에 따라 두 사람이 이상이 연합을 통해 집단을 형성함으로써 타인과의 관계를 유지하고 확대하는 특성(한규석, 2009)을 강하게 가지고 있다고 할 수 있다. 이러한 점은 집단주의 문화의 특성인 타인과의 논쟁이나 대결을 회피하고 조화와 화목을 중시하는 특성(Nisbett, 2003; Triandis, 1995)을 발달시킬 수 있으며, 사회적 상황에 대한 주의와 관심을 증대시키고 현상을 전체적인 맥락 속에서 파악하는 인식론적 특성 가령, 사회나 집단과 분리된 개인 고유의 권리보다는 부분-전체, 개인-사회적 측면에서의 권리를 더 의미 있게 생각하는 특성(Nisbett, 2003)을 가져올 수 있다. 또 한편, 지금까지 살펴본 연구들을 볼 때, 협동관행과 관련된 거의 모든 조직의 운영은 공동체적이면서도 합리적이고 협의적이었다고 할 수 있다. 말하자면, 권위적이거나 불평등하거나 비민주적이지 않았다. 앞에서 살펴본 촌락의 운영이 자치적이던 중앙집권적이던 간에 때로 개인의 권리나 자유보다는 집단적 의무나 책임을 우선시하는 경향이 있었다면, 촌락 내 다양한 협동관행은 촌락민 개개인의 동기와 목적에 기초하고 있었으며 그 구조나 운영이 상대적으로 위계적이지 않았다는 점에서 수평적 집단주의의 특성과 밀접하게 관련된다고 할 수 있다. 촌락민들 간의 높은 상호의존성과 함께 이러한 점은 그들의 소속감 즉, '우리라는 의식'의 발달에 기여했을 것이다. 이러한 소속감은 연고주의 등에 기반한 집단정체성을 강화시키고, 자아와 타인과의 경계를 모호하게 하며, 내외집단을 엄격하게 구분해서

외집단을 차별(Berry et al., 1992; Fiske et al., 1998; Triandis, 1995)하는 등 집단주의의 특징을 강화하는데 일조했을 것으로 보인다.

향촌사회의 유교보급

우리사회의 집단주의적 성격과 관련해서 그 사상적 근간으로 유교를 지목하는 경우가 매우 일반적이다. 유교에 관한 여러 문헌들이 지적하는 바(금장태, 1999a; 이병우, 2000; 조공호, 2003, 2008; 최근덕, 1992; 최봉영, 1997, 2000; 한국사상사연구회, 2002), 형이상학적 전체인 통체(統體)-부분자(部分子) 세계관 즉, 부분과 전체를 구분할 수는 있지만 분리할 수는 없다는 생각, 만물의 전체인 우주는 서로 분리할 수 없는 천, 지, 인으로 이루어져 있다는 입장, 이(理)라는 원리에 입각한 기(氣의) 작용 혹은 음양과 오행의 작용으로 인해 세계를 생성과 소멸의 끝없는 연속으로 이해하는 변화 중심적 세계관, 관계적 존재로서의 인간관 및 사회적이고 도덕적 존재로서의 이상적 인간상, 개인에 우선하는 가(家) 중심적 사상 등이 유교의 핵심적인 내용이다.

유교와 관련해서 실제 다루기 어려운 문제는 많은 사람들이 비판하듯이 유교가 한국사회의 부정적 측면 가령, 권위주의나 불평등주의, 연고주의 등을 가져온 원천인가를 규명하는 것이고, 이에 대한 갑론을박이 다양하게 있어 왔다(예로, 금장태, 1999b; 최봉영, 1994). 이 문제에 대한 논의는 본고의 범위를 넘어선다.²⁾ 집단주의와 관련해서 촌락민들의 공동체적 삶을 고찰한다는 본고의 목적 하에, 이 절에서는 유교가 촌락민들에게 어떠한 제도 혹은 과정을 통해 전파되었는지를 파악해 볼 것이다. 그 다음, 이러한 유교의 보급이 한국사회의 집단주의 특성과 구체적으로 어떻게 관련될 수 있을지 탐색해 볼 것이다.

우선, 유교를 촌락민들에게 전파하는데 기여한 공식적인 장치로 과거제도가 있다. 중세사회는 신분제사회로

2) 유교는 그 사상적 범위가 광대할 뿐만 아니라 유교에 근거한 구체적 사회행위는 여러 요인들이 결부된 매우 복잡한 현상으로, 이러한 점들을 모두 포섭해서 유교의 사회적 영향을 논하는 것은 그 내용상 방대할 뿐만 아니라 어려운 문제로 본 연구의 범위를 넘어서는 일이다.

백성을 양반과 천민으로 양분하는 양천제가 중심이 되었는데, 신분은 개인이 소속된 집단이나 계층에 의해 결정되었으며 획득적이기 보다는 주어지는 것이었다. 이때 양반은 정치운영의 담당자로 일정한 직능을 갖고 왕조의 지배질서에 참여하는 관료층이었다. 관료가 되는 방법 중의 하나가 과거에 합격하는 것이었다(이원명, 2004). 신라는 독서삼품과라는 제도를 단기간 시행했으며, 고려 광종 때에 들어와 처음 과거의 종류와 그에 따른 과목이 결정되었다(김기덕 등 2006). 고려의 과거제도는 호족세력을 견제하고 유교적 교양에 기초한 인재를 등용하기 위한 조치였다. 조선시대에 들어와서도 고려의 과거제도를 그대로 답습하였고 세분하거나 구체화하였다(한미라, 전경숙, 2004).

조선시대의 경우 과거를 보기 위한 교육과정이 유교 사상을 백성들에게 심어주는 핵심적인 기능을 했다. 이와 관련된 몇몇 연구들의(예로, 김기덕 등, 2006; 한미라, 전경숙, 2004) 내용을 살펴보면 다음과 같다. 우선, 훈장과 학생으로 구성된 서당은 오늘날 초등학교와 비슷한 제도로 마을 단위로 설치되었는데, 조선 중종(1506-1544) 때 본격적으로 확산되었다. 학생은 7세 정도에 입학하여 15-6세에 마치고 향교에 입학했다. 이때에는 천자문, 동몽선습, 명심보감, 그 후 소학과 효경, 그 후에 사서삼경을 학습했다(최윤용, 2008).

지방에 학교가 생긴 것은 고려시대 때 과거시험이 생긴 이후인데, 조선시대에는 지방학교를 대표하는 관학인 향교와 사립인 서원이 있었다. 향교는 오늘날의 중등교육기관에 해당하는데 국립대학에 해당하는 성균관보다는 낮은 단계이다. 향교는 삼국시대부터 존재해 왔고, 고려가 이를 계승하여 초기부터 지방에 향교를 설치·운영했으며, 조선시대 태조는 향교설치를 강조하여 1군 1향교 설치를 지시했다(김호동, 2000). 향교는 유교이념을 전파하는 교육기능과 공자와 선현을 모시는 교화기능을 담당했다. 향교에 입학한 학생들은 유교예절과 유교경전을 익혔고 이를 바탕으로 과거에 응시했다. 유교경정은 주로 4서 5경이었으며 그 외에도 소학, 효경 성리대전, 삼강행실 등의 초등교과, 근사록, 가례 등 유한 전문서, 통감, 송원절요 등의 역사서, 문사, 고문진보 등 문헌서를 공부했다(한미라, 전경숙, 2004). 조선 중기 때는 향교의 교육기능이 약화되었으며 후기에는 교화기능

이 점차 강화되었다. 학생들의 경우, 향교에 등록해야만 과거를 볼 수 있었고 지방양반의 지위를 인정받을 수 있었기 때문에 많은 자제들이 등록했다(김호동, 2000). 목에서부터 현에 이르는 마을에 수십 명이던 것이 조선 후기에 이르면 수백, 수천까지 늘어났다. 향교는 백성들의 교화목적에 부합하여 국가도 어느 정도 묵인했고, 평민들은 향교교생이 되면 군역과 잡역을 면제받았기 때문에 불법적인 교생수가 증가했다.

서원은 조선 중기 이후 사립교육기관으로 급성장했는데, 학문연구, 선현제향 기능도 적지 않았고, 앞서 살펴본 것처럼 향촌 자치운영기구의 성격도 강했다. 서원은 교육적으로 향촌의 어린 학생들을 가르치고 향촌의 유사들을 지도하기 위한 것이었다. 서원에서 가르친 과목은 서원마다 차이가 있지만, 소학, 사서, 역경을 공통필수과목으로 선택하였다(문태순, 2004). 초창기는 명종 때까지 19개 정도의 서원이 존재했다. 이때는 사림의 반대세력인 척신이 정국을 장악하고 있었다. 발전기로 접어드는 선조 때에는 정치주도권을 장악해서, 현종 때까지 193여개의 서원이 새로 설립되었다. 숙종 때 과다한 서원의 폐단과 국가의 부담이 증가해서 사원의 신설을 금지하고, 영조 17년(1741)부터 본격적으로 철폐하여 고종 즉위 흥선대원군이 집권하면서 47개만 남기고 모두 철폐하였다(한미라, 전경숙, 2004). 마지막으로, 성균관은 대학교육의 기능을 담당했으며 교재는 대학, 논어, 맹자, 중용, 시경, 서경, 주역, 춘추 순이었다. 원장은 주로 퇴직한 관료나 당대의 유명석학들이 맡았는데, 서원의 정신적인 지주이자 유림의 사표역할을 했다. 성균관은 국립대학에 해당하는 최고의 교육기관이었다(김기덕 등, 2006).

이러한 공식적인 교육기관 이외에도 촌락자치를 위한 여러 조직들이 유교사상을 촌락민들에게 주입하는 기능도 겸했다. 앞서 언급한 것처럼, 조선시대 재지사족들은 향약 등을 포괄하는 활동으로 향촌사회에 성리학적 지배질서를 확립하고자 했다(김기덕 등, 2006; 김내창, 1998; 이만갑, 1980; 이시재, 1991). 이때 향약의 주요내용은 유교 교리에 근거한 것으로, 덕행을 서로 권고하고 장려하는 것, 잘못을 시정해 주는 것, 서로 사귀는 것, 어려운 일을 서로 돕는 것이었다. 향약 성원들이 이 조항을 위반하면 벌칙을 받았는데, 양반은 충고나 받는 정도지만 일반 백성은 추방까지 당했다. 군현을 단위로 한

향회 역시 주민들의 도덕 풍속을 규제했는데, 거기에는 부녀들이 산사에 놀러가는 것을 금하고, 연소한 자의 흡연을 금하는 한편, 효행, 정절이 뛰어난 자를 포상하는 등 유교적인 내용을 포괄하고 있었다(김용덕, 1992). 또한, 말단 자연촌에서는 촌계가 촌민의 자치를 지도하면서 국가의 통치이념인 유교를 교육하는 역할도 했다. 강릉부 초당리의 약령(約令)을 보면(김용덕, 1992), 덕업상권 조항에서는 효가 상하개념을 통해 실현되는 생활의 가치관이며 신조였다. 그래서 과실상규 조항에서는 불효, 상전에 대한 배역, 능욕이 큰 죄였으며 남녀풍기에 관한 내용도 있어 남녀내외를 불허했다. 또한, 이웃 간 농기구를 빌려주지 않는 경우도 처벌의 대상이 되었다. 이처럼 촌계는 유교의 덕목을 촌락민에서 교육하고, 그들 간의 협동과 단결을 강화하는 역할도 수행했다.

또한, 조선사회는 유교적 가치와 윤리를 가례를 통해 보급하고 확장했다. 가례는 관혼상제로, 조선시대는 이를 통해 유교윤리를 강조하고 실천하였으며 인간을 유교적으로 순화시켰다. 조선을 개국한 신진사대부들은 새로운 사회체계를 형성하기 위한 이데올로기가 필요했는데, 이러한 필요가 민중들의 요구에 따른 것이 아니라, 신구 지배세력 간의 갈등에 따른 것이었다. 그래서 유교 의례를 보급하는 데에는 공권력이 필요했고 이에 가례를 지키지 않는 경우 공벌으로 다스렸다(안효룡, 1993; 이광규, 1991). 특히, 16-17세기경에 가족 관련 제도나 관행에서 많은 변화가 있었다. 왜냐하면 재지사족이 향촌사회에 지배권을 공고히 하면서 유교가 촌락에 이르기까지 보편적으로 확산되었고, 이에 따라 예학을 중심으로 한 가례의 엄격한 실천이 일반화되었기 때문이다. 예를 들면, 17세기 중반 종손 우대의 경향이 뚜렷해졌고, 족보에서 부계친 계보의 특성이 출현했으며, 장자중심으로 차등 상속하고 친계 쪽 남자 중심으로 양자제도가 변화하는 등 유교의 중법사상이 크게 확산되었다(최재석, 1991; 최진욱, 1999). 이처럼 이 시기의 가족은 배우자와 자녀로 이루어진 혈연집단, 생산과 소비의 단위를 이루는 경제집단일 뿐만 아니라 유교를 실천하는 종교적 집단이었다.

이러한 유교가 한국인의 집단주의 성격에 미치는 영향은 크게 몇 가지로 생각해 볼 수 있다(자세한 논의는 조공호, 2008 참조). 우선, 유교는 한국인의 자신을 포함

한 세계에 대한 인식의 방식에 크게 기여했을 것이다. 앞서 살펴본 것처럼, 유교적 세계관은 부분과 전체를 구분할 수 없고 세계를 끝임 없이 변화하는 관계적 존재로 이해하고 있다. 이러한 특성은 농경생활의 협동관행과 더불어 한국인들이 전체적인 맥락 속에서 현상을 파악하는 인식론적 특성을 발달시키는데 기여했을 것이다. 가령, 한국과 같은 집단주의 사회의 구성원들은 현상을 설명할 때 장 의존적인 특성을 보이고, 분석적이기보다는 전체적인 형태의 사고를 하며, 사물을 묶을 때 특성의 범주화보다는 그들 간의 관계에 초점을 두고, 주의 역시 사람의 내부보다는 외적인 맥락이나 상황을 더 지향한다(조공호, 2003, 2008; Berry et al., 1992; Fiske et al., 1998; Triandis, 1995). 뿐만 아니라, 집단주의 문화권의 사람들은 상호의존적인 자기관을 가지고 있으며, 자신을 추상적인 성격적인 측면보다는 관계적인 측면에서 기술하는 경향이 강하고, 자아를 불변하는 것이 아니라 상황과 맥락에 따라 변화무쌍한 존재로 이해하며, 체험하는 정서도 사회적 관계와 관련된 것들이 주를 이루었다(조공호, 2008; Fiske et al., 1998). 이러한 집단주의의 특징은 한국사회의 유교적 특성과 매우 밀접한 관련성을 가지고 있는 것으로 보인다. 한편, 유교는 한국사회의 권위주의나 연고주의의 특성과 밀접한 관련을 가질 수 있다. 원래 유교는 전체를 구성하는 부분들 가령, 음양을 모두 평등한 것으로 규정하지만, 조선후기에 들어서면서 유학자들은 이러한 부분들을 상하의 개념으로 이해하기 시작했다. 그래서 음은 양보다 낮고, 신하는 왕보다 낮으며, 아내는 남편보다 낮다는 식의 해석이 팽배하게 되었다(최봉영, 1994). 이러한 특성이 한국의 집단주의 문화가 가지는 권위주의적 성격과 무관하지 않을 것으로 보인다. 뿐만 아니라, 조선시대는 대부분이 혈연과 지연, 학연 등 연계적 방식에 의해 운영되었다고 할 수 있다. 특히, 지배층의 권력다툼은 지연과 학연을 중심으로 이루어졌는데, 여기에는 늘 유교가 관련되어 있었다(최봉영, 1994). 또한, 개인에 우선하는 가(家) 중심적 유교사상은 혈연 중심의 가족주의와 같은 한국사회의 연고주의에 기여했을 가능성이 높다.

세시풍속과 민속놀이

인간의 생활은 자연에 대한 순응과 문화에 대한 적응으로 영위되어 왔다. 그래서 우리의 선조들도 자연의 섭리를 따르면서 농경문화를 발달시켜 왔다. 이러한 농경문화는 노동관행에 관한 것뿐만 아니라, 농경과 관련된 여러 의례 및 놀이도 포함하고 있다. 농경사회의 촌락민들이 영위한 삶을 총체적으로 파악하기 위해서는 이와 같은 의례나 놀이를 이해하려는 작업 역시 필수적이다. 이에 본 절에서는 세시풍속이 갖는 농경의례적 성격 및 민속놀이의 특성을 살펴볼 것이다. 그리고 이것이 한국사회가 지닌 집단주의적 성격과 갖는 관련성을 탐색해 볼 것이다.

원시적 농경사회에서는 식물의 채집, 재배, 생산의 주기가 자연력(自然歷)에 의해 결정되고 있음을 경험을 통해 알게 되었을 것이다(김선평, 1996). 이처럼 1년은 그들에게 파종에서 수확까지 일회의 주기를 의미한다. 우리나라에서는 조선 효종 4년(1653년)에 음력인 시현력을 채택하여 250년간 쓰다가 1895년(고종 32년)에 태양력을 채택하여 1986년 양력 1월 1일부터 사용했다(김기덕 등, 2006; 김택규, 1985). 세시풍속은 이러한 음력 정월부터 선달까지 같은 시기에 반복되는 주기전승의례로, 농어촌 주민의 생산 활동 주기에 밀착된 생활관습이다. 그렇기 때문에, 세시풍속은 생업과 별개로 존재하는 것이 아니라, 시간적인 차원에서 생업과 불가분의 관계 속에서 나타나는 현상이다.

우리 사회가 수행한 세시풍속의 다수는 그 기원을 신라시대에 두고 있는데, 농경문화를 그 시원으로 하는 신라가 삼국을 통일한 후 그 문화를 전국적으로 동질화했기 때문이다(김택규, 1985). 생산의 주기성이 의례를 산출하는 법인데, 인간이 속한 지리·풍토적 조건과 사회적 전통에 따라 주기성을 결정하는 요인이 다르다. 단군신화, 이규보의 “동명왕편”, 중국 사서들에 실린 한민족의 대제(大祭)들에 대한 기술, 역사적 국행의례, 각 삼국의 설화 속 농경의례를 분석한 결과를 토대로, 김택규(1985)는 한국인 생활의 계절적 주기는 곡물의 생성주기에서 기원한다고 결론내리고 있다. 결국 생업력(生業歷)과 세시풍속은 매우 밀접한 관련을 가지고 있었다.

세시에는 세모연두의 축원세시, 농번기와 관련된 생장의 세시, 그리고 추수시기에 이루어지는 수확의 세시 등으로 구분할 수 있다(김택규, 1985). 먼저, 연초의 세

시는 축원을 주요 특징으로 한다. 이 시기 생업은 앞으로의 농사를 준비하는 단계로, 농경세시는 생산의 풍요를 축원하거나 그것을 예지하려는 점세(占歲) 행위로 이루어져 있다. 조선시대 내농작(內農作 혹은 가농작(假農作))은 생산의 풍요를 축원하는 대표적인 모방·주술적 농경의례다. 또한, 한해의 풍요를 점치는 점세로는 곡물이나 별자리로 풍흉을 점치거나, 석전(石戰), 줄다리기, 차전, 햇불싸움과 같이 편을 갈라 경합해서 이기는 팀에 따라 풍흉을 점치는 의전(擬戰)이 있었다. 이외에도 주로 청소년들이 하는 사람모양이나 동물모양의 가장놀이도 풍요를 기원하는 일종의 신앙적 행위였다.

농번기와 관련된 생장의 세시도 여럿 있었다. 파종과 이앙의 세시는 상대적으로 적은 편인데, 왜냐하면 농번기라 바쁘기도 하고 농사에 특히 중요한 이앙에 집중해야 하기 때문이다. 생장의례로 단오절에는 마을 사람들이 모여 잔치를 벌였고, 모심기를 마치고는 농신제를 지냈으며, 수차례의 모심기가 끝난 후의 의례에는 풋굿(혹은 호미씻이)과 기우제가 있었다. 풋굿은 두레의 한 기능으로, 세벌논매기가 끝났을 때 직접 농경에 종사하는 두레성원만이 참석하는 한여름철의 향연이다. 풋굿에는 반드시 신나는 농악이 있어 참가자들의 흥을 돋우고 그 동안의 노동으로 인한 피로도 풀어주고자 했다. 기우제 역시 생장과 관련된 세시로, 국왕이 사묘에 빌거나 산천에 제사하는 형태, 무당을 통해 비를 구하려는 형태, 동물을 희생시키는 형태 등 매우 다양했다.

수확의 세시에는 중하의 유두절, 중추의 추석, 도중의 고사 등이 있었다. 유두절은 생장의례 및 수확의례의 성격도 가지고 있었다. 중추절은 유교적 조상의례이며, 고사는 주부에 의해 상속되는 가족제로 그 대상도 매우 다양하여 무교적 다영관을 반영하고 있다. 고대의 대제들이 주로 10월에 있었는데 부락의 제사인 동제도 이 시기에 이루어졌다. 이러한 제시풍습은 사람들의 친목과 단합을 이루고 생활상의 편리함을 도모하는데 기여했다(김내창, 1998).

전통적 농경사회에는 이러한 세시풍속과 함께 많은 민속놀이도 있어 왔다. 여기서 민속놀이란 민간에서 발생하여 민간에 전해오는 놀이다. 김광인(1998)의 분석에 따르면, 이러한 민속놀이가 총 347가지로, 성별과 나이에 따라 다르고 노는 시기와 목적에 따라서도 다양했다.

노는 사람의 경우, 남자들만의 놀이가 45%, 여자들만의 놀이가 13%로 남자들의 놀이가 월등히 많았다. 어른과 어린이의 경우 6:4 정도로 어른들의 놀이가 많았다. 유형별로 보면, 수 명에서 수십 명이 같이 노는 놀이가 전체의 94.5%를 차지한 반면, 개인놀이는 5.5%에 불과했다. 이 중에서 풍어와 풍농을 비는 놀이가 전체의 20% 정도를 차지하고 있었다. 노는 시기별로는 연중놀이가 절반 정도였으며 명절놀이는 대보름과 정월에 60% 이상이 분포하고 있었다.

민속놀이 중 세시놀이는 놀이꾼의 규모에서는 집단놀이가 되고, 놀이의 목적에서는 풍농과 풍어의 기원과 마을공동체의 번영을 기원하는 놀이이며, 상대놀이처럼 편을 가르는 경쟁원리도 있지만 함께 어울려 노는 대동이 핵심이다(김기덕 등, 2006). 세시놀이는 특정 세시를 배경으로 하기 때문에 세시가 갖는 생명력의 의미를 강하게 내포하고 있다(이창식, 1996). 가령, 지신밟기, 줄다리기, 강강술래는 고대 농경의 기원의례와 관련된 놀이이고, 호미씻이는 생장의례와 관련된 놀이이며, 거북놀이는 수확의례와 관련된다(김기덕 외 2006). 또한, 세시놀이는 풍요와 강녕을 기원하는 목적 외에도 집단생활의 협동을 다지는 목적도 가지고 있었다. 지방굿, 석전, 줄다리기, 농악의 지신밟기도 마찬가지로, 여성군무로 안동 뿔다리밟기와 전남의 강강술래도 같은 구조를 보인다. 김광연(1998)의 연구가 지적하듯이, 정월에는 제의행사 이외에도 율놀이, 널뛰기, 농악, 연날리기 등 촌락민들의 유대를 돈독히 하는 여러 민속놀이가 있었다(김택규, 1985).

또한, 농업에서 놀이는 노동과 일정한 함수관계를 가진다(김택규, 1991). 노동에 놀이가 부합하는 이유는 노동을 재미있게 함으로써 노동의 효율성도 높이고 심리적으로도 노동의 중압감으로부터 벗어나는 위안을 제공할 수 있기 때문이다. 노동과 놀이의 결합양상에는 3가지 형태가 있다(배영동, 2000). 놀이연계형 노동은 놀이가 노동에 부수적인 것으로, 발매기소리, 발갈이소리, 모심기 소리 등 대부분이 농요라는 특징을 갖는다. 놀이중첩형 노동은 노동과 놀이(풍물, 논매기소리)를 중첩시켜, 노동을 하는지 놀이를 하는지 구분이 되지 않는다. 가령, 두레노동과 두레풍물의 결합이 여기에 해당한다. 노동 분리형 놀이는 농한기에 이루어지는 농업생산을 기

원하는 농경의례다. 또한, 농업활동에서 노동과 놀이는 주기적으로 이어짐으로써, 놀이는 농한기에 많고 농번기에는 적은 경향을 보였다.

이처럼 세시풍속과 민속놀이는 농경생활과 밀접하게 관련되어 있었으며, 거의 모든 의례나 놀이는 공동체적이고 집단적인 성격을 가지고 있었다. 그래서 이러한 의례나 놀이는 풍요를 기원하는 의미와 함께 촌락민들 간의 유대와 단합을 도모하는 것이었다. 이러한 특성은 앞서 언급한 집단주의 문화의 한 특징인 내집단에 대한 소속감과 집단구성원들 간의 일체감을 향상시키는데 일조했을 것으로 보인다. 대인관계와 관련해서 한국의 문화적 특성을 우리성-정관계(최상진, 2000)로 볼 때, 세시의례나 놀이는 '우리'라는 인지적 범주 내에서 구성원들 간의 정서적 유대를 강화시키는데 크게 기여했을 것으로 보인다. '우리'라는 범주의 인식은 앞서 살펴본 한국촌락의 지리적인 특성, 중앙의 통치체도나 촌락자치의 규범, 유교적 세계관 등에 의해 좀 더 영향을 받았을 수 있고, 구성원 간의 정관계는 이러한 범주 내에서 이루어지는 다양한 구체적 행위들 가령, 농경생활에서의 협동관행이나 지금 살펴본 의례나 놀이 등에 의해 상대적으로 더 많은 영향을 받았을 수 있다.

결 론

본 연구의 연구문제는 한국사회가 가지고 있는 집단주의적 성격의 역사·문화적 원천을 탐색하는 것이었다. 이를 위해 전통사회의 기반인 촌락을 중심으로 일반 사람들의 삶을 살펴보았다. 그 결과, 첫째 그들의 일상적인 삶은 거의 모든 부분에서 공동체적이고 집단적이었다. 일정 부분 중앙정부의 관리와 통치를 받았지만, 실질적으로 상당 부분은 잘 발달된 규범 하에서 촌락을 단위로 자치적으로 이루어졌다. 둘째, 농경생활의 측면에서도 여러 요인들이 농민들을 공동체적으로 살게끔 유도했다. 가령, 결코 적지 않은 논농사, 가족 노동력에 비해 넓은 농지, 낮은 경제적 자립도 등이 그러한 요인이었다. 셋째, 유교의 특성과 영향에 관한 기존의 연구들을 참고할 때, 유교는 관계중심적이고 통합적인 세계관을 가지고 있었으며, 중앙과 지방 통치자들은 여러 제도나 조직을 통해 유교를 촌락민에게 보급하고 있었다.

넷째, 세시풍속과 민속놀이도 개별적인 행사나 활동이 아닌 집단적인 성격을 매우 강하게 띠고 있었다.

촌락의 운영과 관련해서 잘 발달한 규범은 한국사회의 높은 경직성 및 때로 개인의 다양성과 독립성을 훼손하면서 집단의 목표와 획일성을 우선시하는 집단주의적 특성에 기여했을 것으로 보인다. 또한, 여러 협동관행에 기반한 공동체적 농경생활은 타인과의 논쟁이나 대결을 회피하고 조화와 화목을 중시하는 집단주의 특성(Nisbett, 2003; Triandis, 1995)을 발달시켰을 것이며, 현상을 전체적인 맥락 속에서 파악하는 인식론적 특성의 발달에 기여했을 것이다(Nisbett, 2003). 뿐만 아니라, 촌락민들 간의 높은 상호의존성과 민주적 촌락 운영은 촌락민들의 소속감 발달에 기여했을 것이다. 유교 역시 농경생활의 협동관행과 더불어 한국인들이 전체적인 맥락 속에서 현상을 파악하는 인식론적 특성을 발달시키는데 기여했을 것이다. 또 다른 한편으로는, 유교가 한국사회의 권위주의나 연고주의 특성에 기여했을 가능성이 높다. 마지막으로, 의례나 놀이 역시 풍요를 기원하는 의미와 함께 촌락민들 간의 유대와 단합을 도모하는 것으로, 내집단에 대한 소속감과 집단구성원들 간의 일체감을 향상시키는데 일조했을 것으로 보인다.

이처럼 촌락의 특정 요인과 한국인의 특정 심리가 일일대로 연결될 수 있음에도 불구하고, 좀 더 현실적으로는 지금까지 살펴본 한국촌락의 여러 특성들, 즉 촌락의 지리적 및 운영적 측면, 농경생활에 따른 여러 관행들, 유교의 특성과 보급, 세시풍속 등이 서로 역동적이고 매우 복잡한 방식으로 상호작용하여 한국인의 집단주의 심리에 영향을 미쳤을 가능성이 훨씬 더 크다. 더군다나 앞에서도 언급한 것처럼, 이러한 요인들은 거시 수준(macro level)에서 하나의 배경변인으로 작동할 가능성이 높은 반면, 심리적 특성은 이 외에도 미시 수준(micro level)에서 작동하는 다수의 변인들의 영향을 받을 수밖에 없다. 이러한 입장에서 볼 때, 특정 집단주의 심리가 촌락의 어떠한 요인들에 의해 형성되었는지를 알아보고자 한다면 구체적으로 연구대상자 가령, 전통적인 특징을 담보하고 있는 특정 촌락을 선정한 다음 이 촌락을 대상으로 다양한 특성들 가령, 앞에서 살펴본 여러 요인들 및 촌락민의 삶과 밀접하게 관련된 여러 맥락적인 정보들을 모두 포괄해서 살펴볼 필요가 있다. 이

러한 과정을 거친다면, 전통촌락의 문화적 요인과 특정 집단주의 심리와의 구체적이고 좀 더 직접적인 연계성을 파악할 수 있을 것이다.

본 연구가 제대로 다루지 못한 점들을 추후 연구에서 살펴볼 필요가 있다. 첫째, 본 연구에서는 한국사회의 집단주의의 원천을 촌락생활을 중심으로 살펴보았다. 그러나 한 사회의 문화적 특성을 결정짓는 요인에는 이외에도 좀 더 정치적이고 제도적인 측면들도 있는데, 이 부분을 좀 더 면밀히 다룰 필요가 있다. 더구나, 앞서 언급한 것처럼 본 연구에서 다룬 촌락생활의 여러 측면들이 단선적인 방식으로 작용하기 보다는 서로 복잡하게 얽혀 역동적인 방식으로 한국문화에 영향을 미쳤을 것이다. 가령, 중앙지배나 향촌자치는 농경생활의 협동관행과는 상충적인 방식으로 촌락민의 삶에 영향을 미칠 수 있다. 본 연구에서는 집단주의의 특성을 두 부분으로 구분하여 이러한 가능성을 탐색하고자 했지만 여전히 미흡한 상태다. 이것 역시 특정 소집단이나 사례를 선정해서 여러 요인들의 역동적 상호작용을 세밀하게 다룰 수 있는 연구가 필요하다.

둘째, 본 연구는 석기시대부터 조선시대까지의 역사를 중점적으로 살펴보았다. 한국사회는 조선시대 이후 서구문물의 유입과 더불어 약 100년이라는 역사의 질곡을 경험하게 되었다. 이러한 과정 속에서 한국의 문화는 매우 큰 변화를 겪게 되는데, 전통문화가 개화기와 일제강점기를 거치면서 어떻게 변화했는지 특히, 한국의 집단주의 문화가 어떠한 변화과정을 거쳐 오늘날에 이르렀는지 알아볼 필요가 있다. 이러한 문화변동에 관한 연구는 한국사회의 집단주의적 특성을 이해하는데 과거와 현재를 연결하는 가교역할을 할 것으로 보인다. 말하자면, 현재 상태에 기초한 기존의 많은 연구들이 한국사회의 집단주의 문화적 특성을 규명하고 있다는 점에서 볼 때, 전통적인 삶의 방식에 따른 한국인의 집단주의적 특성이 일정 부분 현재까지 이어져 왔다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고, 서구 문화의 유입은 전통사회와는 다른 심리적 특성을 발달시켰을 것이기 때문에, 문화변동에 따른 한국인의 심리 변화를 살펴볼 필요가 있다.

셋째, 한국사회에 영향을 미친 전통적인 사상에는 유교, 불교, 도교 등 여럿이 있다. 이러한 사상들이 모두 한결같이 오늘날 심리학에서 말하는 집단주의적 특성을

담보하고 있는 것은 결코 아니다. 심지어 유교의 경우도 어떤 면에서는 개인주의적 특성을 포함하고 있다. 가령, 유교에서는 인간을 사회적 관계이면서 동시에 도덕 주체로서 그 능동성과 주체성을 강조한다(조공호, 2008). 개인내부에 존재하는 불성(佛性)을 깨달음으로써 해탈할 수 있다는 불교나 도(道)에 역행하지 않는 삶을 주창하는 도교 역시 개인주의적 특성을 상당 부분 내포하고 있다고 할 수 있다. 그렇다면, 이러한 다양한 입장을 견지하는 사상들이 어떻게 영향을 주고받으면서 한국인의 심성에 영향을 미쳤는지 살펴볼 필요가 있다.

넷째, 앞서 언급한 것처럼, 같은 유교문화권이라고 하더라도 거기에 속한 국가들 간에 집단주의 차원에서 많은 차이가 있을 수 있다. 기존의 몇몇 연구들을 보더라도(예로, 이누미야, 김윤주, 2006; Hsu, 1983; Nisbett, 2003) 그러한 차이를 인지할 수 있지만, 기존의 연구들이 이러한 차이에 대한 풍부하고 깊이 있는 이해를 제공하지는 못하는 실정이다. 가령, 일본의 집단주의를 제대로 이해하기 위해서는 그들의 역사와 문화를 제대로 이해하는 것이 필수적이다. 이러한 작업은 물론 많은 노력과 시간을 요구하는 힘든 작업이지만, 이러한 과정을 통해 집단주의 문화를 대표하는 중국과 일본의 문화적 특성을 이해하는 것도 앞으로 해야 할 중요한 과제 중의 하나라고 생각한다.

다섯째, 본 연구에서는 개인주의-집단주의 차원에서 한국사회가 집단주의 특성을 가지게 된 근거를 역사·문화적 입장에서 살펴보았다. 이러한 차원은 최상진(2003)이 제시한 한국인의 여러 심리적 특성 중에서 앞에서도 언급한 우리성-정관계라는 개념에 해당한다고 할 수 있다. 우리성-정관계는 한국인의 대인관계를 인지적이고 정서적인 차원에서 가장 포괄적으로 설명하는 하나의 틀이라는 점에서 개인주의-집단주의 차원과 그 설명수준이 대등하다고 볼 수 있다. 반면, 최상진(2003)의 개념적 설명에 따르면, 체면, 눈치, 의례성 등과 같은 현상은 개인주의-집단주의나 우리성-정관계 차원보다는 설명수준에서 한 단계 낮은 현상 즉, 상대적으로 좀 더 구체적인 수준에서 다루어야 할 현상이다. 그렇기 때문에, 이런 좀 더 구체적인 현상에 관한 연구들을 본 연구에서 주로 다룰 수는 없었다. 따라서 후후연구에서는 이러한 현상들을 구체적인 맥락과 연결시켜 살펴본다면,

집단주의 문화적 특성이 이러한 행위와 어떻게 관련되는가를 이해하는데 기여할 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

- 고승제(1977). 한국촌락사회사연구. 서울: 일지사.
- 구산우(1996). 고려전기 촌락의 존재형태와 인보조직. 한국중세사연구, 3, 5-33.
- 구산우(1999). 중세의 지역촌과 자연촌. 역사문제연구소 역, 사회사로 보는 우리 역사의 7가지 풍경, pp. 143-152. 서울: 역사비평사.
- 금장태(1999a). 한국유학의 탐구. 서울: 서울대학교출판부.
- 금장태(1999b). 한국현대의 유교문화. 서울: 서울대학교출판부.
- 김광연(1988). 우리문화가 온 길. 서울: 민속원.
- 김기덕 등(2006). 한국전통문화론. 서울: 북코리아.
- 김내창(1998). 조선풍속사. 서울: 한국문화사.
- 김대환(1980). 전통적인 공동체의식과 시민윤리. 학술연구보고논문총, 2권. 성남: 한국정신문화연구원.
- 김선풍(1996). 민속놀이와 축제. 김선풍 등, 민속놀이와 민중의식, pp. 47-107. 서울: 집문당.
- 김성우(2006). 조선시대 농민적 세계관과 농촌사회의 운영원리. 경제사학, 41, 3-34.
- 김옥근(1991). 조선시대의 균역과 균역법. 정신문화연구원 편, 한국의 사회와 문화 제18집: 농촌사회의 전통과 구조변동, pp. 165-222. 성남: 한국정신문화연구원.
- 김용덕(1992). 신한국의 탐구. 서울: 범우사.
- 김용섭(1970). 조선후기 농업사연구(I): 농촌경제·사회변동. 서울: 일조각.
- 김용섭(1975). 한국근대농업사연구: 농업개정론·농업정책. 서울: 일조각.
- 김재홍(1999). 농경사회의 형성과 고대의 촌락. 역사문제연구소 역, 사회사로 보는 우리 역사의 7가지 풍경, pp. 129-142. 서울: 역사비평사.
- 김택규(1963). 동족부락의 생활구조연구: 반촌문화조사보고. 대구: 청구대학출판부.
- 김택규(1979). 씨족부락의 구조연구. 서울: 일조각.
- 김택규(1985). 한국농경세시의 연구: 농경의례의 문화인

- 류학적 고찰. 대구: 영남대학교출판부.
- 김택규(1991). 조선후기 농민사회의 일과 여가. 민속연구 1, 7-20.
- 김필동(1992). 한국사회조직사연구: 계조직의 구조적 특성과 역사적 변동. 서울: 일조각.
- 김호동(2000). 여말선초 향교 교육의 강화와 그 경제적 기반의 확보과정. 대구사학, 61, 1-31.
- 문병집(1973). 한국의 촌락: 농업의 생산방식과 발전. 서울: 진명문화사.
- 문소정(1993). 한국 가부장제 확립의 가구경제적 배경과 여성의 위치. 한국정신문화연구원 편, 한국의 사회와 문화 21집: 유교적 전통사회의 구조와 특성, pp. 185-216. 성남: 한국정신문화연구원.
- 문태순(2004). 교육기관으로서 서원의 성격연구. 교육발전연구, 20/1, 7-21.
- 민성기(1988). 조선 농업사 연구. 서울: 일조각.
- 배영동(2000). 농경생활의 문화읽기. 서울: 민속원.
- 송화섭(2006). 제외와 신화. 김기덕 등, 한국전통문화론. 서울: 북코리아.
- 신용하(1985). 두레 공동체와 농악의 사회사. 신용하 편, 공동체이론, pp. 214-266. 서울: 문학과 지성사.
- 안호룡(1993). 유교의례의 보편화와 전통사회의 구조화: 상·제례를 중심으로. 한국정신문화연구원 편, 한국의 사회와 문화 21집: 유교적 전통사회의 구조와 특성, pp. 53-109. 성남: 한국정신문화연구원.
- 윤태립(1964). 한국인의 성격. 서울: 현대교육총서출판사.
- 이광규(1991). 조선사회 촌락과 가족: 지역집단과 공동체적 성격. 한국정신문화연구원 편, 한국의 사회와 문화 제16집: 전통사회의 가족과 촌락생활, pp. 63-89. 성남: 한국정신문화연구원.
- 이누미야, 김윤주(2006). 긍정적 환상의 한일비교: 주체성자기와 대상성자기에 의한 설명. 한국심리학회지: 사회 및 성격, 20/4, 19-34.
- 이만갑(1973). 한국농촌사회의 구조와 변화. 서울: 서울대학교출판부.
- 이만갑(1980). 전통적 협동과 촌락사회의 발전. 한국정신문화연구원, 한국의 사회와 문화 제3집: 한국현대사회의 문화전통, pp. 7-42. 성남: 한국정신문화연구원.
- 이병도, 김재원(1959). 한국사: 고대편. 서울: 을유문화사.
- 이병우(2000). 한국 유학사상의 인간 이해와 윤리. 서울: 오늘의 문학사.
- 이시재(1991). 조선시대 계와 촌락생활. 한국의 사회와 문화: 전통사회의 가족과 촌락생활, pp. 91-150. 성남: 한국정신문화연구원.
- 이영훈(1999). 조선사회 경제사 연구의 현황과 과제. 한국정신문화연구원 편, 조선시대연구사. 성남: 한국정신문화연구원.
- 이원명(2004). 조선시대 문과 급제자 연구. 서울: 한국족보문화연구원.
- 이익환(1995). 조선촌락자치사회사: 유향소와 향규, 향촌자치규약을 중심으로. 서울: 삼영사.
- 이창식(1996). 김선풍 등 저, 민속놀이와 민중의식, pp. 161-186. 서울: 집문당.
- 이태진(1986). 한국사회사연구: 농업기술 발달과 사회변동. 서울: 지식산업사.
- 이해준(1991). 조선후기 서원연구와 향촌사회사. 국사편찬위원회 편, 조선후기의 향촌사회, pp. 3-28. 서울: 민족문화사.
- 이해준(1996). 조선시대촌락사회사. 서울: 민족문화사.
- 이호철(1991). 조선 전기의 농가와 농업경영: 새로운 논쟁적 접근을 중심으로. 한국정신문화연구원 편, 한국의 사회와 문화 제18집: 농촌사회의 전통과 구조변동, pp. 1-34. 성남: 한국정신문화연구원.
- 이호철(1995). 조선후기 수도품종의 분화. 경제사학, 19, 3-31.
- 정수복(2007). 한국인의 문화적 문법: 당연한 세계 낯설게 보기. 서울: 생각의 나무.
- 정진영(1991). 조선후기 동성마을의 형성과 사회적 기능: 영남지역의 한두 반촌을 중심으로. 국사편찬위원회 편, 조선후기의 향촌사회, pp. 29-68.
- 정진영(1999). 조선후기 동성촌락의 형성과 발달. 역사문제연구소 역, 사회사로 보는 우리 역사의 7가지 풍경, pp. 153-165. 서울: 역사비평사.
- 정태연(2001). 성격특질차원에서의 행동일관성에 나타난 한국문화의 특성. 한국심리학회지: 일반, 20/2, 279-303.
- 조경만(1994). 인간의 자연 변형과 자연-인간 연속성: 농업에 내재된 자연-인간관계를 중심으로. 한국문화

- 인류학, 25, 295-376.
- 조공호(2003). 한국인 이해의 개념틀. 서울: 나남출판.
- 조공호(2008). 선진유학사상의 심리학적 함의. 서울: 서강대학교출판부.
- 최근덕(1992). 한국 유학 사상연구. 서울: 철학과 현실사.
- 최대권(1977). 농촌의 사회구조와 범. 법학, 18/1, 186-225.
- 최봉영(1994). 한국인의 사회적 성격(I): 일반이론의 구성. 서울: 느티나무.
- 최봉영(1997). 조선시대 유교문화. 서울: 사계절.
- 최봉영(2000). 주체와 욕망. 서울: 사계절.
- 최상진(2000). 한국인 심리학. 서울: 중앙대학교출판부.
- 최윤용(2008). 서당의 교육방법과 현대적 의의. 한국한문고전학회, 17, 341-366.
- 최재석(1988). 계. 한국정신문화연구원, 한국민족문화백과대사전, 227-230.
- 최재석(1997). 한국인에게 문화는 있는가. 서울: 사계절.
- 최진옥(1999). 조선시대 사회에 대한 연구 성과. 한국정신문화연구원 편, 조선시대연구사. 서울: 한국정신문화연구원.
- 하문식(2006). 선사문화. 김기덕 등, 한국전통문화론. 서울: 북코리아.
- 한국사상사연구회(2002). 조선유학의 개념틀. 서울: 예문서원.
- 한규석(2009). 사회심리학의 이해(3판). 서울: 학지사.
- 한덕웅(2003). 한국유학심리학. 서울: 시그마프레스.
- 한미라, 전경숙(2004). 한국인의 생활사. 서울: 일진사.
- 한상복(1980). 한국인의 공동체 의식에 관한 연구. 한국정신문화연구원 편, 한국의 사회와 문화 제3집: 한국현대사회의 문화전통. 성남: 한국정신문화연구원.
- Axel, E. (1997). One developmental line in European Activity Theories. In M. Cole, Y. Engeström, & O. Vasquez (Eds.), *Mind, culture, and activity: Seminal papers from the laboratory of comparative human cognition*, pp. 128-146. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bakhurst, D. (1997). Activity, consciousness, and communication. In M. Cole, Y. Engeström, & O. Vasquez (Eds.), *Mind, culture, and activity: Seminal papers from the laboratory of comparative human cognition*, pp. 147-163. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Engeström, Y. (1987). *Learning by expanding*. Helsinki: Orienta-Konsultit Oy.
- Fiske, A. P., Ktayaama, S., Markus, H. R., & Nisbett, R. E. (1998). The cultural matrix of social psychology. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske & T. Lindzey (Eds.), *The handbook of social psychology (4th Ed.)*, Vol. 2, pp. 915-981. New York: The McGraw-Hill Co.
- Gabrenya, W. K. Jr. (1999). Psychological anthropology and the "levels of analysis" problem. In J. C. Lasry, J. Adair, & K. Dion (Eds.), *Latest contributions to cross-cultural psychology*, pp. 333-351. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gardiner, H. W., & Kosmitzki, C. (2005). *Lives across cultures: Cross-cultural human development*. New York: Pearson.
- Geertz, C. (1983). *The interpretation of culture*. New York: Basic Books.
- Giles, J., & Middleton, T. (1999). *Studying culture: A practical introduction*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hsu, F. L. K. (1983). *Rugged individualism reconsidered*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Huntington, S. P. (1991). *The third wave*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Ilyenkov, E. V. (1977). The problem of the ideal. In *Philosophy in the USSR: Problems of Dialectical Materialism*. Moscow: Progress.
- Inglehart, R. (1990). *Culture shift in advanced industrial society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Kim, K., Lee, C-W., Hu, S-H., & Gelfand, M. J. (2004). Cultural tightness and looseness: A comparative study between Korea and the United States. *Paper presented at the International Congress of the International Association for Cross-Cultural Psychology, Xian, August 2-6, China.*
- Mimick, N. (1997). The early history of the Vygotskian school: The relationship between mind and activity. In M. Cole, Y. Engeström, & O. Vasquez (Eds.), *Mind, culture, and activity: Seminal papers from the laboratory of comparative human cognition*, pp. 117-127. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newman, L. S. (1993). How individuals interpret behavior: Idiocentrism and spontaneous trait inference. *Social Cognition, 11*, 243-269.
- Nisbett, R. E. (2003). *The geography of thought*, 최인철 역(2004). *생각의 지도*. 서울: 김영사.
- Ratner, C. (2002). *Cultural psychology: Theory and method*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Redfield, R. (1955). *The little community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Triandis, H. C. (1995). *Individualism and collectivism*. Boulder, CO: Westview Press.
- Wartofsky, M. (1973). *Models*. Dordrecht: D. Reidel.

Historical and Cultural Analyses of Collective Features of Korean Society

Taeyun Jung
Chung-Ang University

The present study aimed to trace by historical and cultural approach the roots of collective features held by Korean society. For this goal, literature review was conducted for the factors which were related to collective characteristics within the contexts of pre-modern Korean society. First, structural and administrative aspects of Korean villages, which implemented strong impacts on the lives of the villagers, were examined. Second, as economic characteristics of the traditional society, agricultural life centered on rice cultivation and its relevant practices of cooperative working were reviewed. Also, the processes how Confucianism, which offered ideological framework of governance on the pre-modern society, was infiltrated to the residents of the villages were examined. Finally, their life was studied by observing yearly practices and folk plays in relation to leisure. Given all of these, the sources of Korean collectivism were discussed.

Keywords: collectivism, historical/cultural approach, village communion, agricultural society, Confucianism, folk plays.

1차원고 접수일 : 2010년 1월 10일
수정원고 접수일 : 2010년 8월 24일
게재 확정일 : 2010년 8월 24일