



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

인류학석사 학위논문

향교 유림의 재전통화와  
실질적 전통성  
- 수원향교의 사례연구 -

2022년 8월

서울대학교 대학원  
인류학과 인류학 전공  
나 맹 진

향교 유림의 재전통화와  
실질적 전통성

- 수원향교의 사례연구 -

지도교수 강 정 원

이 논문을 인류학석사 학위논문으로 제출함  
2022년 6월

서울대학교 대학원  
인류학과 인류학 전공  
나 맹 진

나맹진의 인류학석사 학위논문을 인준함  
2022년 7월

위 원 장           황  익  주           (인)

부위원장           강  정  원           (인)

위      원           정  향  진           (인)

## 국문초록

본 논문은 수원향교를 한국의 향교(鄕校) 전통의 사회역사적 복잡성을 드러내는 전형적 사례로 설정하여 그에 관한 민족지적 연구를 통해 현대한국 도시사회에서 향교의 위상을 고찰한다. 문화재 또는 유교 교단으로서의 향교를 넘어 지역적 향교 전통 및 전통 수호자로서의 시민들의 주체화에 착안한다. 이를 중심으로 수원향교를 둘러싼 각 집단행위자 간의 장기적 상호작용과 코로나19에 따른 위기에 대한 대응, 개별행위자들의 삶의 방식과 세대적 실천에 주목함으로써 향교 전통의 생명력과 취약성을 재발견한다. 아울러 다차원적으로 교차하는 탈전통(de-traditionalization)과 재전통화(re-traditionalization)의 역사적 과정에서 전통의 수호자로서 주체화된 향교 유림의 삶의 방식인 실질적 전통성(substantive traditionality)을 검토하여 그들을 거울로 삼아 ‘전통창출론’을 성찰하여 현대한국에서 전통이라는 범주의 의미를 재조명한다.

본 논문은 우선 수원향교 재전통화의 역사적 맥락과 수호자 주체성의 조건을 정리하였다. 수원향교는 정조 시대의 신도시인 수원화성이 조성됨과 동시에 팔달산 남쪽에 옮겨 세워졌다. 그때부터 지역적 향교 전통은 수원시의 도시화와 동반해 왔다. 1950년대 후반부터 시작된 향교 유림의 재전통화는 ①국가와 지자체, ②성균관의 중앙 유림, ③지역사회의 유지, ④일반 시민 간의 상호작용에서 조선시대와 유사한 중앙-지방, 관-학-민 이중구조를 재생산하였다. 이는 중앙 유림이 주도하는 역사·도덕 지식생산, 향교 경관과 장의(掌議) 조직에 주력한 유지들의 향교 중건, 그리고 국가와 시민사회가 주도하는 관광화와 문화재화 등 운동들이 교차하는

과정이다. 그 와중에 수원향교도 자기만의 정치를 형성하였으며, 다방면의 집단행위자에게서 받은 자원을 활용함으로써 역사 편찬과 장소성 체현, 전통문화 재현 등 다양한 교수법(pedagogy)으로써 향교 전통의 수호자 주체를 육성하면서 전통성에 결부된 향교 유림이라는 정체성을 구성해 왔다.

이어 본 논문은 구체적 사건을 통해 향교 유림이 수호자로서 주체화되는 논리를 검토하였다. 향교 재전통화의 이중구조에는 긴장이 내재하며 코로나19 위기에서 향교 재산과 의례의 전통성 문제를 둘러싸 격화하였다. 정부에 대한 불신과 재정 곤란, 조직의 취약성 등 위기에 당면한 향교 유림은 일제강점기 이래의 치욕적 집단기억과 재산 문제를 책임지었다. 그들은 경시하였던 도시사회의 정치경제에 새롭게 투신하면서 정조에서 비롯된 전통을 재점유하도록 하였다. 또한, 집합이 금지된 상황에서 그들은 성균관에서 체계화된 예법을 개편하여 ‘약식 석전례(略式 釋奠禮)’를 봉행하였다. 식전 연설과 축문 쓰기, 경전 인용 등 수단으로 자신의 정성과 성현과의 소통을 의례화하여 석전의 전통성을 확보하였다. 담론과 실천에서 전통을 중개로 역사와 도덕을 긴밀히 맺음으로써 그들은 불연속에서 창발적으로 향교 전통의 연속성을 추구하여 책임감이 더욱 강한 전통 수호자로서 주체화되었다.

마지막으로 본 논문은 향교 유림의 개인적·세대적 삶을 고찰하여 실질적 전통성이 재생되는 논리를 검토하였다. 향교 유림은 대부분 70대 이상의 고령자로서 삶을 서사적으로 역사화하여 노후의 인생에서 전통으로 회귀한다는 공통의 패턴을 보였다. 탈전통을 겪은 세대에 속한 그들은 전통성을 통해 삶의 불연속을 연속시키고, 전통을 공부하는 과정에서 향교 전통에 감정을 이입하거나 가치를 부여하였다. 따라서 그들은 중앙 유림이 주도하는 종교화 운

동과 치열해진 젠더 모순, 그리고 한문에 관한 세대 차이에서 공부 실천으로 화합과 균형을 이루도록 지속해왔다. 타 종교와 여성, 젊은 세대와의 융합이나 공존에서 그들은 향교 전통 내의 탈전통을 추진하면서 계속 기억에서의 더 먼 과거와 사물 질서에서의 더 본질적인 듯한 존재를 지향하여 실천해 왔다. 이러한 집단적 실천의 패턴이 개인들의 삶의 방식과 일치함에 따라 도시사회의 유동적 유교공동체에서 실질적 전통성의 재생이 가능해졌다.

현대성은 과거에 대한 미래 세대의 저항을 우선시한다. 이 와중에 역사의식이 복잡한 시니어 세대에 속하는 향교 유림의 삶과 실천은 중요한 타자로 부각한다. 향교 전통으로 향하는 그들의 회귀는 향후 노령화 사회에서 계속 주목할 만한 문화적 패턴일 수도 있고, 인류학적으로 전반적 삶의 방식에 접근하는 데에 중요한 사례가 될 수도 있다.

주요어 : 향교, 전통, 전통성, 재전통화, 수호자, 유교, 도시사회, 주체화  
학 번 : 2019-29569

# 목 차

국문초록 .....	i
<b>I. 서론 .....</b>	<b>1</b>
1. 연구목적 및 문제제기 .....	1
2. 이론적 배경 및 선행연구 .....	7
1) 전통과 재전통화 .....	7
2) 전통성: 전통의 주체화 및 균형 .....	11
3) 향교의 전통과 위기, 지역성 .....	17
3. 연구대상 및 연구방법 .....	21
<b>II. 재전통화 및 수호자의 육성 .....</b>	<b>31</b>
1. 유교 진흥책과 향교의 정치 .....	32
1) 도덕과 역사의 사회교화 .....	32
2) 향교 경관과 조직의 현대화 .....	39
3) 관광화 및 문화재화 .....	51
2. 전통창출과 수호자의 교수법 .....	58
1) 역사 편찬과 역사 이해 .....	59
2) 장소성의 체현 .....	64
3) 전통문화 재현과 정체성 형성 .....	70
<b>III. 전통성의 부각과 재해석 .....</b>	<b>81</b>
1. 정부예산과 임금의 ‘하사(下賜)’ .....	82
1) 전통창출의 중단과 재정 자립 .....	83
2) 경영의 좌절과 역사의 무게 .....	89

2. 중앙의 ‘전통’과 지방의 ‘현대’ .....	99
1) 성균관과 향교의 연결과 모순 .....	99
2) ‘약식(略式)’과 ‘정성(精誠)’ .....	105
IV. 역사적 삶과 실질적 전통성 .....	116
1. 삶의 서사와 역사의식의 중첩 .....	117
1) 노후의 선비체험 및 서사적 회귀 .....	117
2) 서사적 정체성과 전통 담론 .....	123
2. 한 세대의 탈전통과 공부 실천 .....	132
1) 종교적 향교와 비종교적 유림 .....	132
2) 여성 유림의 순응과 돌파 .....	140
3) ‘마지막 한문 세대’의 ‘밀바탕’ .....	148
V. 결론 .....	160
참고문헌 .....	167
부록 .....	181
Abstract .....	188
中文摘要 .....	192



## 표 목 차

<표 1-1> .....	29
<표 2-1> .....	45
<표 2-2> .....	48
<표 2-3> .....	62
<표 3-1> .....	106
<표 4-1> .....	129

## 그 립 목 차

<그림 1-1> .....	21
<그림 1-2> .....	22
<그림 1-3> .....	26
<그림 1-4> .....	26
<그림 2-1> .....	52
<그림 4-1> .....	130

## 사 진 목 차

<사진 1-1> .....	3
<사진 1-2> .....	3
<사진 1-3> .....	22
<사진 2-1> .....	35
<사진 2-2> .....	37
<사진 2-3> .....	37

<사진 2-4> .....	40
<사진 2-5> .....	41
<사진 2-6> .....	41
<사진 2-7> .....	41
<사진 2-8> .....	42
<사진 2-9> .....	44
<사진 2-10> .....	54
<사진 2-11> .....	55
<사진 2-12> .....	66
<사진 2-13> .....	69
<사진 2-14> .....	72
<사진 2-15> .....	74
<사진 2-16> .....	76
<사진 2-17> .....	77
<사진 3-1> .....	84
<사진 3-2> .....	85
<사진 3-3> .....	89
<사진 3-4> .....	90
<사진 3-5> .....	104
<사진 3-6> .....	104
<사진 3-7> .....	108
<사진 4-1> .....	139
<사진 4-2> .....	141
<사진 4-3> .....	141
<사진 4-4> .....	143
<사진 4-5> .....	146
<사진 4-6> .....	147

## 일러두기

□ 본 논문에서 등장하는 지명과 기구명, 본관은 모두 실제 명칭을 사용하였다.

□ 본 논문에서 등장하는 연구참여자의 인명은 모두 가명을 사용하였다. 다만 공개자료에서 실제 성명으로 등장한 인물을 언급하거나 그의 말을 인용한 경우에만 해당 자료에서 기재한 성명을 사용하였다.

□ 본 논문에서 사용한 지도는 네이버 맵(map.naver.com)이며 각 지도에는 출처를 표시하였다.

□ 본 논문에서 면담 내용은 연구참여자의 발화를 그대로 전사하되, 필요한 경우 맞춤법과 어법을 수정하였다. 면담 내용 일부분을 중간에 생략한 경우 ‘…….’ 표시를 사용하였다. 본 논문에서 강조하는 내용인 경우 밑줄을 사용하였다.

본 논문은 대한민국 정부초청 장학금(KGSP,  
政府交換奨學金)의 지원을 받아 수행되었습니다.

# I. 서론

## 1. 연구목적 및 문제제기

향교(鄕校)란 말 그대로 지방에 있는 학교인데, 고려 이후 일읍일교(一邑一校) 식으로 전국 각 지역에 설치된 공립 교육기관이었다. 조선시대의 향교에는 제도적으로 대개 제향(祭享)과 교화(教化) 두 가지 기능이 부여되었다. 조선 후기에 양반층 교육활동의 중심이 향교에서 서원(書院)으로 이전되었으나, 향교는 여전히 이 기능들을 발휘하고 서당(書堂)에서 나온 유생들을 교육하고 있었다. 근대 이전까지 향교의 장관인 종6품 교수가 정치기관인 관아(官衙)와 함께 지역사회를 운영해 왔다. 이처럼 중앙집권적 체제에서 정착된 향교에서는 애초부터 바로 중앙과 지방, 관(官)-학(學)-민(民)의 정치적 이중구조와 ‘실질적 전통’(Shils 1981)이 유지되었다<sup>1)</sup>. 즉 장기지속(longue duree)의 역사 중, 향교에는 탈맥락화될 수 있는 의례와 교육의 형식만 보존되었을 뿐만 아니라, 궁극적 가치를 지향하는 행위와 사교의 방식도 복합적으로 축적되어 그 맥락에서의 특정한 주체와 삶을 의존하는 전통이 형성되어 있었다는 것이다.

제도적으로 보면 향교는 중앙에서 체계화된 지식을 하향전파하는 기관이며, 지방에서 이 체계와 지식을 공부하는 교생(校生)이 다시 과거시험을 통해 중앙으로 신분 상승을 이루는 장소였다. 마치 중심과 주변이 중첩되는 중간지대로서 향교는 국가적 사회통합의 한 관건이었으며, 지역

---

1) 쉘즈가 제기한 ‘실질적 전통(substantive tradition)’과 ‘실질적 전통성(substantive traditionality)’은 막스 베버의 ‘실질적 합리성(substantive rationality)’에서 도출된 개념이다. 베버는 실질적 합리성을 형식적 합리성과 구별하였다. 실질적 합리성은 이성적 이익이 아니라 궁극적 가치를 우선시하는 행위에서 작동하는 것인데, 베버는 선비가 유학 고전을 공부함을 실질적 합리성을 드러내는 행위로 간주하였다(Kalberg 1980). 이어서 실질적 전통 개념은 바로 일반적 옛 관습을 넘어 가치와 연관된 사고와 행위 방식을 뜻한다. 연구자는 형식주의와 실질주의의 고전적 논쟁에 개입할 의도가 없고, 민족지 연구를 통해 이 소위의 실질적 부분을 더 자세히 포착하고자 했을 뿐이다. 향교는 애초부터 정치적 목적으로 설정된 제도이긴 하지만, 한 지역의 유생들이 대대로 향교에서 다방면적으로 실천하는 과정에서 유교적 가치를 내면화하여 전승시킴에 따라 실질적 전통이 형성되었다는 것으로 간주할 수 있다.

사회 내부에서도 향론(鄉論)과 향약(鄉約)이 형성되어 지방 엘리트들 간의 모순이 화합되는 공공공간으로 기능하였다(정승모 1987). 이처럼 서민과 양반이 함께 향교에 출입하여 교궁(校宮) 건물과 제기(祭器)를 비롯한 물질, 유학(儒學)과 향례(鄉禮)를 비롯한 지식과 기술, 유림(儒林)이라는 조직과 향유(鄉儒)들과의 관계, 이어서 유교적 이념과 가치 내지 그것에 부착된 권력을 체현하였다. 이러한 역사적 실천은 단독적 ‘향교 전통’을 형성하였다고 할 수 있다. 그 과정에서 특정한 행위와 사고의 방식도 지역사회에서의 기록편찬과 지식생산을 통해 체계화되어 있었다.

그런데 이 향교 전통 자체의 생명력은 역시 정치적 이중구조에서 제한될 수밖에 없다. 갑오경장(甲午更張)으로부터 일제강점기에 걸쳐 한국에서는 유교가 점점 국교(國教)와 같은 권위를 잃었다. 유학(儒學)이 인재 양성의 필수과목이 아닌 서구화된 근대한국에서는 향교 전통이 상당히 쇠퇴하였다. 해방 이후 중앙 유림이 국가적 정권 쟁탈에 개입하여 내부 분열이 지속하여 유교가 부흥되지 못하였고, 국가 차원에서는 유학도 그저 상징성만 유지되었다. 그러므로 향교는 정치적 구조에서 기능할 제도적 환경을 상실하였다고 할 수 있다.<sup>2)</sup> 20세기 중반에 전국 각 지역 도시 개발 과정에서 마을 공간이 도시계획에 따라 계속 재구성되고 있으므로 대부분 지역사회의 중심지였던 향교는 지리적으로도 주변화되었다. 이어서 향교 전통도 지역사회 사람들의 일상생활에서 퇴색되었다.

1990년대부터 지역사회 및 일상생활에서 향교 전통의 재기는 역시 거시적으로 정치적 이중구조에서 실현된 것으로 파악할 수 있다. 동아시아의 경제성장으로 ‘전통과 현대’의 담론이 지성계에서 등장하였으며, 유교는 다시 이 이항대립 담론 중의 ‘전통’에 편입되어 부각하였다(Callahan 1999). 이어서 성균관을 비롯한 학술기관에서 유교 연구자들이 이 ‘전통’과 ‘현대’의 관계에 착안하여 유교 전통의 현황과 진흥 가능성을 검토해왔다. 그 와중에 글로벌화 과정에서 ‘전통문화’ 담론이 점점 문화산업의

---

2) 해방 이후 유교계 분열의 역사는 최근에 유교 연구자에게 관심사가 된다. 관련된 사실은 이황직(2010, 2017)을 비롯한 학자들의 연구 성과물을 참고할 수 있다. 연구자는 이 역사를 배경으로 삼고 지역사회의 향교 전통을 중심으로 다루므로 중앙 유림의 토론에 개입할 의사가 없다는 것으로 밝힌다.

자원으로 동원되며, 전국 현존의 234개 향교도 유네스코 세계문화유산으로 지정된 서원과 같이 소위 ‘유교문화’의 인프라로서 국가와 시민사회에서 인정받았다. 이제 객체화된 민족역사의 전통들을 재현하는 향교는 상징적 공간으로서 ‘문화유산’으로 자원화되고 있다.

그런데 이 역사적 과정과 복잡해진 담론에서 고유의 실질적 전통인 지역사회의 향교 전통의 위상이 어떻게 변화되는지는 문제가 된다. 특히 도시화에 따라 향교가 새로운 환경에 적응하는 행위성과 과정에 주목할 필요가 있다. 중앙과 관은 이 전통을 활성화하기 위해 계속 향교를 객체화함으로써 체계화를 추진하고 있으나, 지역사회와 향교 유림의 삶에서는 이 정치적 행위가 향교 전통과 거리가 있다. 향교 유림은 비록 전통 문화 체계에서 부분적 존재로서 행위를 하지만, 이 체계와 다른 체계가 겹치는 중간지대에서 발생하는 모순을 극복하면서 전반적 존재자로서 균형을 이루도록 실천하는 과정에서 살아가는 ‘민속인’이기도 하다(강정원 2020). 그들은 도시 주민으로서의 각자 다른 일상과 삶이 있으면서도, 사는 과정에서 주기적으로 일상에서 벗어나 다시 지역사회에서 체계화된 향교 전통을 집단적으로 체현하여 대대로 수호하고 있다. 이는 실질적 향교 전통 자체를 지향하는 향교 유림의 재전통화 과정으로 간주할 수 있다. 이 과정에서 민속인으로서 실존하는 그들은 체계 간 혹은 체계와 민속 간의 모순을 중재함으로써 전통을 창발적으로 연속시키면서 수호주체의 전통으로 정당화하고 있다. 이 복합적 과정과 그의 구체적 논리를 포착하려면, 방법론적으로는 전통에 나타난 위기에 착안하여 구체적 부딪힘과 모순이 발생하는 시공간에서의 실천들을 고찰해야 한다.



<사진 1-1>: 2019년 추기석전 ©김용현



<사진 1-2>: 2021년 추기석전 ©나맹진

돌발 사건이 빈발함에 따라 불안정해진 현대사회에서 지속하는 체계화와 동반하는 것은 반복적 부딪힘과 모순이다. 2020년부터 지속하는 코로나바이러스감염증-19(이하 ‘코로나19’) 위기는 바로 이런 사건에 해당한다. 이 위기는 사람들의 사회생활을 대폭 변화시켰기 때문에 다양한 사회적 갈등을 일으켜 왔으며, 향교 유림에게도 다차원적 모순을 초래하였다. 위의 사진에서 반영되는 것은 코로나19 위기 폭발 전후 수원향교 석전대제(釋奠大祭)의 현장이다. 한때 성대하던 이 공공적 전통문화 의례 행사는 인구밀도가 높은 수도권의 도시환경에 만연된 코로나19 위기로 인해 내부적 행사로 위축되었다. 하지만 이는 오히려 전통의 수호자가 된 향교 유림의 행위성이 두드러지는 사건이 되었다. 그들은 향교 전통이 위기에서도 유지되게끔 체계화된 전통문화를 다른 체계 또는 자신의 일상과 조화하여 신중히 일시적으로 개편하였다.<sup>3)</sup> 코로나19 위기 중, 정치경제영역에서 전통문화로서의 수단적 가치가 거의 사라진 상황에서 전통을 수호하는 사람과 그들의 동기를 어떻게 이해하는지가 문제가 된다.

한편에 현재 여전히 ‘전통’에 관한 관념이 계속 재생산되고 있는 한국 사회에서 어떻게 집단적 재현을 통해 도출한 행위성 분석을 초월하여 더욱 구체적 실천과 주체 또는 삶의 방식의 차원에서 한국인의 ‘전통성’의 수수께끼를 풀리는지가 학자들이 주목하는 문제로 부각한다.<sup>4)</sup> 그런데 포스트모더니즘의 풍조에서 학자들에게 지나치게 단순화되어 방치되던 쉐르의 유산은 아직 충분히 활용되지 못한 상태이다. 단행본 『전통』의 마지막 절에서 제기된 ‘고유가치로서의 전통성(traditionality as an

3) 코로나19 위기 중에는 전국 각 지방의 향교들이 각자의 경제적 형편과 행정기관의 방역지침에 따라 석전대제를 다양하게 처리하였다. 거의 제례를 봉행하지 않은 향교도 있고, 전교 혼자만 참여한 사례도 많았다. 코로나19 위기에서 이 석전대제를 비롯한 향교 전통 자체의 형식도 변모되었을뿐더러 더 중요한 것은 향교 전통을 수호하는 유림들의 윤리적 주체성을 반영한다. 그런 전통 수호자 주체화가 발생하는 유림의 존재 여부는 코로나19 위기 중 각 향교 전통의 변형을 좌우한 셈이다.

4) 한국에서의 전통창출 실천에 관한 수많은 연구가 생산되었으나, 최근에 학자들은 이 패러다임의 남용에 분명히 불만이 있어 보인다(Kim 2008; 권혁희 2012; 임근혜 2016). 그들은 전통창출이라고 판단되던 역사적 실천을 이해하려면 구체적 행위자의 실천을 분석하거나 해석할 필요가 있다고 주장한다. 연구자도 이 주장에 동의하고, 그 기반에서 더 나아가 전통이라는 시간성이 내재한 현상을 고찰하는 데에는 전통과 관계가 맺어진 삶과 세대를 고찰하기가 더 효과적이라고 방법론적으로 가정한다.

intrinsic value)'(Shils 1981: 328)이라는 구절은 향교 유림의 동기를 간결하게 해석한 듯하지만, 그 책의 전반적 논의는 역사적 이념형들로써 구성되어 있으므로 전통성의 존재론적 조건까지 깊이 탐구하지 못하였다. 가령 전통 자체에 '전통성'이라는 고유가치가 있다고 하더라도, 그 고유가치가 어떻게 행위자들이 갖추는 실질적 전통성으로 전환될 수 있는지가 문제가 된다. 그런데 이런 실질적 전통성의 생성 조건과 과정은 단지 국가 등 상상된 공동체의 정체성이나 권력관계를 중시하는 '전통창출론'만으로 파악할 수도 없다. 구체적 삶을 이해하지 않은 채, 그 삶의 과정에서 발생하는 실천을 객체로 추출하여 단일적 서사로 상정된 '근대화'라는 사회역사적 배경에서 그것을 분석하는 연구 방향이 단지 일종의 낙담론(despondency theory, Sahlins 1999a: iii)일 따름이다.<sup>5)</sup> 연구자는 전통창출론을 수용하면서도 경계하며, 현대사회에서 도외시되던 향교 유림의 삶과 재전통화 과정, 사회과학이론에서 방치되던 쉘즈의 실질적 전통성 개념, 그리고 모순과 위기에서의 '민속인'의 발현을 문제·이론·방법론식으로 일체로 연결하여 고찰한다. 즉 모순과 위기의 시공간에서 특정한 실질적 전통의 수호자로서 주체화되는 사람들의 실천과 해석을 질문하여 분석함으로써 그들의 삶의 방식의 차원에서 전통의 의미를 궁리하고자 한다는 것이다. 그럼으로써 향교 유림 재전통화 과정의 동기를 이해할뿐 더러 쉘즈의 전통 이론과 전통창출론의 단점을 극복하여 전통을 계속 탐구하는 한국 사회과학계에 기여한다. 이처럼 전통 수호자가 된 향교 유림의 생활세계를 조명하려면, 연구자의 과제는 다음과 같다.

연구자의 첫 번째 과제는 수원향교를 사례로 하여 전통의 변화를 시간·공간·인간 상호기능적 결합체계 속에서 재발굴하는 것이다. 비록 향교 유림에 주목하지만, 그들의 삶에 들어가기 전에 먼저 그와 연관된 사회역사적 맥락과 실천의 패턴을 세밀히 정리함으로써 대한국의 도시사회에서 향교 전통 수호자 주체성을 체계적으로 구성하는 조건과 향교 유림 재전통화의 과정을 고찰할 것이다.

5) 살린스에 따르면 소위 낙담론은 일종의 서구 중심 역사철학인 셈이다. 이 역사철학의 요지는 '타문화가 지금까지 존속되면 우리처럼 될 것이다'라는 추론이다. 이는 서구학문을 답습하여 전통창출을 고찰하는 학자들의 논리적 전제와 매우 부합한다.



두 번째 과제는 코로나19 위기라는 구체적 사건에서 두드러진 구조적 긴장을 살핌으로써 그 사건에서 주요 행위자들이 주어진 시공간적 환경에서 각자의 행위성에 따라 향교 전통을 이어가는 과정, 또 스스로 창출하는 새로운 역사를 해석하는 방식을 고찰하는 것이다. 특히 위기 사건에서 커다란 변화가 생겨 불안정해진 상황에서 과거와 현재 간의 정치적·윤리적·해석적 모순이 어떻게 해결되었는지, 또 그 과정에서 유림이 어떻게 향교 전통의 수호자로서 주체화되었는지에 주목할 것이다.

세 번째 과제는 첫 번째 과제에서 기술한 장기지속의 역사와 두 번째 과제에서 살핀 단기지속의 사건 중에 존재하는 현대 향교 유림의 삶과 세대를 고찰함으로써 주기적으로 수호자로서 주체화되는 그들이 민속인으로서 살아가는 과정을 역사적으로 조명하는 것이다. 그럼으로써 그들에게 실질적 전통성이 삶의 방식으로 생성되는 논리를 밝히며, 이 실질적 전통성의 재생 동기를 분석하고 전통창출론이 지배하는 이론체계에서 다시 복합적 행위성과 역사성을 고찰하는 경로를 제시하고자 한다.

상술한 세 가지 과제를 수행함으로써 연구자는 향교 유림의 재전통화 및 도시사회, 이 새로운 시공간적 환경에 위치하는 수원향교에 관한 단편 민족지를 작성한다. 그러면서 시니어 세대 향교 유림이라는 구체적 존재자와의 만남에서 이 시대에 있어 전통의 의미와 새로운 해석의 가능성을 모색한다.

## 2. 이론적 배경 및 선행연구

### 1) 전통과 재전통화

향교 전통과 향교 유림의 실천을 분석적으로 검토하려면 우선 ‘전통’과 ‘재전통화’의 이론적 맥락을 규명할 필요가 있다. 민속학의 ‘중심 범주’인 ‘전통(tradition)’(Bauman 1992: 30)은 주로 기술적 개념(descriptive concept)으로 사용되며, 그것은 이론구축보다 포괄적인 범주로서 민속학 연구의 ‘동기’이자 ‘주제’에 해당한다(Ben-Amos 1984: 97-98). 그런데 경험연구 성과물이 다른 사회과학연구와 연결되어 이론화된 후, 그 이론이 다시 경험연구에서 동원됨은 민속학 발전의 촉매제인 셈이다. 전통 개념도 예외가 아니고, 그를 중심으로 여러 이론적 모델이 구축되어 있다.

첫 번째는 고전적 모델이다. 역사적으로 체감되던 실질적 전통의 변동 중에는 근대 서구 지성계에서 현대성(modernity)<sup>6)</sup> 담론과 전통 담론이 동시 배태되었다(Bendix 1967; Bauman and Briggs 2003). 이어서 전통은 현대성과의 이항대립으로 설정되어 폐쇄적 공동체에 내재하는 동질적·지속적·비합리적·진정한 관습으로서 한때 인류학과 민속학의 연구 대상이 되었다(Latour 1993: 75-76; Bendix 1997; Anttonen 2005: 33-34).

두 번째는 비판적 모델이다. 고전적 모델과 같은 위계질서와 이항대립을 전제하는 이론화는 제2차 세계대전 후 문화이론에서 극히 비판받았다. 이어서 파생된 비판적 모델은 주로 세 가지 흐름으로 구성되었다.

a) 비판민속학이다. 1950년대부터 독일 민속학계에서는 비판이론이 흡수되어 포클로리즘 흐름이 전개되었다. 이 흐름은 현대문화의 반대로 설정되던 ‘민속’ 개념에 내재한 현대성을 비판하였다. 이 논법에 따르면 민속학 실천 자체는 문화산업과 국가정치에 제한된 것이다. 이어서 낭만주

---

6) 본 연구는 현대성 논의에 깊이 관여할 의도가 없다는 것을 밝힌다. 따라서 본 논문에서 ‘근대’와 ‘근대화’는 역사적 분기로 사용되며, ‘현대성’은 철학과 사회이론의 계보를 지칭한다. ‘현대화’는 민족지 기술에서는 역사적 분기로 사용되며, 이론적 토론에서는 과거에서부터 현재에 도달하며 미래를 지향하는 민속의 ‘현대화’(강정원 2020)도 의미한다.

의적 지식인이 아닌 민(folk)에게는 민속전통이 문화로서 기술세계에 적용되어 계속 변용되고 있다는 사실이 밝혀졌다(Bausinger 1990[1961]; Bendix 1997; 권혁희 2014 참조).

b) 사회사적 비판이다. 세계적으로 성행하였던 민족국가 운동에서 전통 범주는 상징이나 실천에서 활용되어 국가적 권위와 관행, 정체성 등의 형성에 기능하였다는 사실이 1960년대부터 학자들에게 주목받았다. 이어서 그들은 과거부터 보존된 전통과 현대에 새로 창출된 전통과 구별하였다(Hobsbawm and Ranger 1983).<sup>7)</sup> 그들의 관심사는 실질적 전통보다 상징적 개방성과 의례화 기능이 있는 옛 관습이 전통주의(traditionalism)에 따라 객체화되거나 조작되어 민족주의(nationalism) 형성에 투입되어 작용하는 과정이다(Gusfield 1967; Eisenstadt 1973; Babadzan 2000).<sup>8)</sup>

c) 탈식민주의 비판이다. 1980년대부터 태평양 지역 탈식민 운동에서 각 부족이 나름대로 역사와 ‘풍습’(kastom)을 새롭게 창출하였다는 역사 사건에 근거하여 수행한 경험연구들은 전통창출론을 학계에서 일반화하였다. 이어서 모든 전통이란 실체가 아니라 현재의 목적에 따라 과거의 유산을 선택적으로 동원하여 변화시킨 상징구성으로 이념화되었다(Linnekin 1983; Keesing 1989; Thomas 1992). 이 논의는 전통 개념에 부착된 진위(眞僞), 신구(新舊), 변과 불변의 대립을 타파하여 전통이란 계속 변화하는 해석과정이라 주장하였다(Handler and Linnekin 1984: 286).

그 와중에 비판에 대한 성찰도 지속한다. 살린스에 따르면 상술한 비판적 모델에서 생산된 연구는 더 심층적 문화 질서를 무시하고 그저 일종의 기능주의적 분석일 뿐이다(Sahlins 1999b:403). 또한, 비판적 모델은 담론분석을 통해 권력을 밝혔지만, 그 자체의 메타담론은 오히려 현자인

---

7) 아이젠슈타트 또는 홉스봄의 논의와 탈식민주의 간의 근본적 차이는 고유의 전통이 존재하는지에 있다. 사회사적 비판은 실질적 전통을 해체할 의도가 없으며, 단지 현대사회에서 새롭게 등장한 사회 현상들을 사회관계 속에서 분석함을 목적시하였다.

8) 쉴즈에 의하면 전통주의는 전통을 신조처럼 독단적으로 숭배하고 현재와 미래에 대한 개방성이 없는 이데올로기다. 이러한 전통주의는 현대사회에서 보통 복고주의와 교조주의와 결부된다(Ealy 2019: 67). 또한, 아이젠슈타트에 따르면 전통주의는 새로운 문화모델을 반대하고 전통적 질서에서만 합법적인 상징들을 견지하는 이데올로기다(Eisenstadt 1973: 22). 따라서 전통주의자는 베버식의 논의에서 봐도 일종의 형식주의일 뿐이지, 가치적 차원의 실질적 전통성과 매우 상이한 것이다.

의 담론을 억제하였다는 주장도 등장하였다(Briggs 1996). 비판적 모델로 인해 고전적 이항대립의 권위가 추락하였지만, 그 이항대립을 해소하는 방법은 현대성에서 도출된 담론으로써 전통의 현대적 일면만 이해하였음에 불과하다. 복잡한 집단담론이나 정치경제 분석 중에서 역사적 존재로서의 전통의 동기가 대단히 단순화돼 버렸다.

세 번째는 실천적 모델이다. 실천이론을 수용한 이 모델이 전통에 접근하는 경로는 집단적 상징과 담론의 구성에서부터 다시 개인들의 실천과 그 구체적 과정에 역점을 두어 오히려 집단적 차원에서도 다양성을 제시해 준다. 그 과정에서 부상된 것은 역사적 축적 또는 사회구조와 개별적 행위성의 결합이다. 이 모델은 주로 두 가지 흐름으로 구성되었다.

a) 사회이론에서의 전회이다. 현대사회 내에서 현대성 구상에 대한 성찰이 일반화된 1990년대에는 서구사회이론에서 ‘성찰적 현대성’(reflexive modernity, Beck et al. 1994) 논의가 대안으로서 등장하였다. 이어 이론가들이 현대화 대신 ‘탈전통’(detraditionalization, Heelas et al. 1996)이라는 역사 서사를 취하였다. 탈전통이란 전통의 소실을 의미하는 것이 아니라, 현대화되면서 과거에 진리였던 전통이 문제시되어 불안정해짐과 동시에 현대성과 공존해 가는 과정을 지칭한다(Thompson 1996).<sup>9)</sup> 탈전통에서 두드러지는 개별사례는 현대사회에서도 특정한 전통을 지키는 ‘수호자(guardian)’이다. 기든스에 따르면 수호자는 단순히 고유한 관습을 보유하는 사람이 아니라 ‘전통’에 내포된 의례 효과성을 검증하는 ‘공식적 진리’(formulaic truth)를 해석하며 ‘존재론적 안전감’(ontological security)을 제공하는 도덕적·감정적 구속력과 상호의존하는 존재이다. 지속적 합리화로 인해 존재론적 안전감이 결핍된 현대사회에서 전통의 안정성이 사람들에게 요구된다(Giddens 1994: 63-66). 아울러 공동체와 윤리도 요구되므로 ‘재전통화’(retraditionalization)나 ‘성찰적 전통화’가

---

9) 톰프슨에 따르면 전통 범주는 해석학적 측면, 규범적 측면, 법률적 측면, 정체성 측면 4가지를 포섭하는 것으로 간주할 수 있다. 현대사회에서 일반적으로 전통은 비록 규범적·법률적 측면의 힘이 쇠퇴하지만, 해석학적·정체성 측면이 여전히 중요하다는 점은 그의 통찰이다(Thompson 1996: 91-94). 비판해석학(critical hermeneutics)을 제기한 그는 문화사회학자로서 가다머와 하버마스의 논의를 결합하려 시도하는 도중에 역시 전통 개념의 이러한 이중성에 치중하게 되었다.

탈전통과 교차한다는 공존론도 등장하였다(Lash 1994; Adam 1996).<sup>10)</sup>

b) 민속학에서의 전회이다. 바로 벤 아모스와 바우만이 지적하던 것처럼 민속학은 원래 전통을 이론화하기보다 전통의 지속과 변화를 추적하는 학문이다. 전통이라는 개념의 효과성은 역사와 문화를 결합한다는 점에 있다(Glassie 1995). 비판적 모델로 역사화된 전통 개념을 받아들인 민속학자는 전통을 구체적 민속생활에서 재고찰하기 위하여 전통 범주를 소재(material; 또는 주어진 자원, 공동재산)와 과정, 즉 실천의 대상과 실천 자체로 대상화하였다(Bronner 1998: 13; Noyes 2009). 실천적 민속학에서 개인들은 수동적으로 현재의 필요성에 맞게끔 행위를 할뿐더러, 전통을 활용하여 바람직한 미래를 향하여 실천하는 존재로 설정된다. 이어서 민속학자들은 집단적 재현 대신 특정한 실천에 집중하여 ‘편리한(handy) 소재’로 주어진 전통이 어떻게 그 실천과 경험에서 개인들의 실용적 욕구와 기술, 기억, 습관, 감정, 미의식 등 일치되는지를 위주로 검토해 보았다(Bronner 2011, 2019; Noyes 2014). 이렇게 실천하는 개인들의 교류를 바탕으로 기술된 전통의 변동 과정은 다시 사회문화적 맥락에서 ‘전통화’의 정치를 분석할 수도 있다(Bauman 2004; Briggs 2020). 연구자는 바로 이 ‘전통화’와 ‘재전통화’ 개념에서 전통에 관한 새로운 사회학과 민속학의 이론적 방향이 자연스럽게 접목된다고 판단한다.

이처럼 실천이론과 결합함으로써 전통의 역사적 과정을 탈전통과 재전통화의 복합교차에서 분석할 수 있게 된다. 그런데 이러한 성찰적 재전통화는 지나치게 거시적이고, 특정한 환경에서 실천하는 주체와 연결해야 경험연구에서 활용할 수 있을 것이다. 하지만 기든스가 그저 수호자의 존재를 기능적으로 분석했을 뿐이지, 그의 논의만으로는 현대사회에서 수호자 개인이나 집단의 존재 양상, 특히 그들이 수호자로서 주체화

---

10) 홍윤기와 한상진이 이 논의를 수용하여 한국유교의 탈전통 현황과 방향성을 검토하였다. 홍윤기에 따르면 한국사회의 현대화는 ‘현대화의 부실함이나 폐해를 전통으로 보완함으로써 현대성의 불완전한 관철에서 유래하는 위험부담을 경감 내지 보상하여 현대성의 관철에 기여하는 현주전보(現主傳補)’가 주요 형태로 간주하였다(홍윤기 2001: 19). 한상진은 현재의 탈유교사회(post-Confucian society)는 결코 반(反)유교사회가 아니고, 서열과 가부장제를 탈피하여 유교를 인간 중심 가치 지향의 전통으로 재구성할 가능성이 있다고 주장하였다(한상진 2003: 36).

되는 과정을 고찰하는 데에 미흡하다. 한편, 민속학에서의 전회는 아직 전통의 윤리적 차원을 분석할 만한 정교한 모델이 제공되지 않은 상태이다. 연구자는 사회이론가들이 제기한 ‘탈전통’과 ‘재전통화’, 그리고 ‘수호자’ 개념을 이념형으로 추출하여 그들의 모델을 빌려 향교 유림의 실천을 그들이 처하는 복합적 맥락에서 검토하는 동시에 민속학에서 주목하는 세부 사항들을 고찰함으로써 이 이념형들을 충족시키고자 한다.<sup>11)</sup>

## 2) 전통성: 전통의 주체화 및 균형

실질적 전통을 지향하는 재전통화와 삶에서 수호자의 주체화를 이해하려면 향교 유림의 삶에서 전통이 경험·구성되는 방식, 즉 전통성을 파악해야 한다. 쉴즈에 의하면 실질적 전통성이란 과거의 성취와 지혜를 숭상하고 그것을 활용하여 현재의 행위를 지도하려는 사고방식이다(Shils 1981: 22-24). 이 명제는 실천하는 주체와 과거·미래에 대한 해석, 그리고 도덕적 가치 부여로 모델화할 수 있다. 앞에서 언급했듯이 실질적 전통성은 전통 수호자의 주체성을 구성하는 기본적 요소로 간주할 수 있다. 향교 유림과 연구자에게는 수호자 주체성은 현대화의 ‘잔존’이 아니

---

11) 연구자는 ‘탈전통’과 ‘재전통화’를 ‘전통’과 ‘현대화’식으로 거대역사를 객관적으로 서술하는 개념으로 사용하지 않는다. 이점에서는 한상진과 홍윤기와도 다르다. 연구자는 실천이론의 차원에서 이 개념들을 한 구체적 실천과 경험의 모순된 상태를 분석하기 위해 사용한다. 이점에서는 시간성이 내재하는 모순을 권력관계만으로 대체한 부르그스와 바우만의 ‘전통화’ 개념과도 다르다. 본 논문의 본문에서 보여주듯이 이 복합 또는 모순은 현대 도시사회에서의 향교 유림을 이해하는 데에 타당하다. 말하자면, ‘탈전통’은 특정한 실질적 전통이 ‘전통’으로서 역사적으로 주체화되어 문제시되어, 특정한 행위자가 소멸시키는 대상이 되고 있다는 과정을 지칭한다. 하지만 이 과정에서 탈전통 실천을 성찰하면서 역사나 기억을 통해 대상화된 과거의 실질적 전통을 ‘전통’으로서 간주하여 그 자체의 연속을 상상적으로 지향하여 창발적으로 실현하려는 실천도 발생한다. 이렇듯 탈전통의 대응으로서의 재전통화의 기본적 속성은 후발과 성찰에 있으며, 말하자면 유림이 지향하는 ‘인성 회복’과 ‘전통 발전’ 등과 일치한다. 탈전통에서도 과거의 형식이 부분적으로 남아 있듯이, 재전통화에서도 불가피하게 행위자에 따라 어느 정도의 탈전통을 발생시킬 수밖에 없다. 현대한국 도시사회에서는 다양한 탈전통 실천의 권력과 행위자가 재전통화보다 절대적으로 우위를 차지한다는 것은 객관적 사실이다. 하지만 재전통화에서의 한 극인 수호자 주체에 관한 사례연구를 통해 다시 한국의 탈전통 실천자의 삶에서도 발현될 수 있는 ‘전통’에 관한 문화적 패턴을 밝힘은 인류학 연구로서 본 논문의 목적 중의 하나이다.

라, 탈전통·재전통화 과정에서 역사적으로 구성되어 수행될 수 있는 형식이다. 즉 ‘향교 유림은 향교 전통의 수호자이다.’라는 진술보다 일부분 민속인이 특정한 환경에서 부분적으로 수호자가 되며 사회적 상호작용에서 유림이라는 정체성을 공유한다는 분석을 취한다. 이제 연구자는 수호자 주체에게 실질적 전통성이 재생되는 역학을 경험연구에서 고찰하고자 한다. 따라서 비교연구의 시각에서 참고할 만한 민속학·인류학 사례연구를 전통 범주를 중심으로 선택적으로 도입할 필요가 있다고 판단한다.

우선 비판민속학의 연장선으로서 강정원의 민속인 존재론을 본 연구에 있어서 효과적인 메타이론으로 활용할 수 있다. 비판이론과 체계이론을 수용한 그에 따르면 민속인(Homo Folkloricus)이란 ‘전통을 발전적으로 수용함을 통해 미래를 창조하는 민속의 주체이다.’(강정원 2013: 147) 한국에서 탈식민을 위하여 실천하는 민속인은 ‘전통이라 불리는 조상의 자원이거나 과거를 책임지어 합리적으로 선택적으로 회복하는’ 존재로 설정한 그의 논지는 수호자 주체성과 상통하는 면이 있다(Ibid: 167). 이어서 이런 민속인이 지니는 특성은 조화를 이루는 ‘균형’으로 설정된다. 국가와 개별행위자 간의 상호작용을 다루는 그의 경험연구에서는 모든 존재를 ‘민속’과 ‘체계’로 이분하여 이런 민속인 주체의 균형에 분석적으로 접근하였다. 그에 따르면 민속은 ‘기능영역이 상호중첩되면서 문화와 개별 주체가 지배하는 것’이며, 체계는 ‘내외 준거를 기반으로 자동 재생산되면서 상호경쟁하는 것’이다(강정원 2020: 11, 38).<sup>12)</sup> 민속인은 현대화에

12) 강정원의 이론구축에서 인간의 존재와 세계까지 민속과 체계로 이분한다는 주장에 연구자가 동의하지 않는 편이다. 따라서 비판적 실재론에 입각한 ‘체계인’의 존재, ‘민속세계’와 ‘체계세계’의 ‘충돌’은 본 연구에 일단 흡수하지 않고, 구체적 민속인의 실천에서 민속과 체계라는 실제 간에 발생한 모순과 상호전환을 검토함에 그치고자 한다. 그럼으로써 이 이론구축을 즉시 응용에 투입하기보다는 그의 세부 내용에 보충함을 목적으로 한다. ‘전통’에 관한 강정원이 받아들인 2가지 베버의 유산에 대해서도 연구자는 좀 더 논의가 진척될 필요가 있다고 판단한다. 베버의 전통 개념은 ‘감정’과 ‘가치’, ‘목적’과 함께 유형화된 이념형이며, 그는 이 개념으로써 역사의 흐름에서 암묵적으로 계승하는 행위의 동기를 지칭한다. 강정원이 제기한 민속인은 암묵적으로 전통을 수행하지 않고, 전통을 합리적·선택적으로 계승하거나 회복하는 존재로서 소위 ‘전통합리성’을 지닌다. 연구자는 방법론적으로 모든 행위를 어느 정도로 합리적으로 이해하고 해석할 수 있다는 점에 동의하지만, 전통합리성보다는 전통에 관한 담론과 실천에 초점을 맞추으로써 더욱 복합적 논리를 제기하려 한다. 따라서 ‘균형합리성’ 용어는 일단 보류하고, 전통과 균형 간의 관계를 자세히 규명하도록 노력한다.

따라 새로 등장한 체계를 기존의 생활방식과 상징체계가 구성한 민속문화와 결합하여 균형 있게 실천하고 해석한다. 이런 모순에서 균형을 이루는 과정은 형식과 의미의 변동을 통해 ‘민속화’라는 이념형으로 파악할 수 있다(Ibid: 28). 동시에 역사적으로 국가적 제도화나 시민의 문화운동에서도 민속의 ‘체계화’라는 과정이 나타나고, 서로 다른 체계 간에도 갈등과 충돌이 발생하며 조화가 이루어지기도 한다(강정원 2016, 2021a, 2021b). 전통이 체계적으로 재구성한 현대사회에서 민속인이 수호자로서 주체화되려면 자신의 민속과 체계 사이, 또는 체계 사이의 모순에 직면한다. 구체적 실천에서 이런 민속인의 균형을 이루는 것도 지속 가능한 수호자 주체성의 조건이 된다. 이는 역시 문화재현의 형식과 의미에서 포착할 수 있지만, 수호자 주체화와 민속인의 실존을 더 전반적으로 파악하기 위해 관련한 인류학 논의와 연관시킬 필요가 있다.

탈식민주의의 비판적 연장선으로서 이슬람을 전공하는 일부 인류학자가 역시 전통의 실천과 주체에 주목하였다. 아사드를 비롯한 그들은 주체에 관한 푸코의 계보학과 매킨타이어의 윤리학을 수용하여 담론적 전통(discursive tradition)과 체현된 전통(embodied tradition)을 이분하여 이슬람과 같은 담론적 전통을 둘러싼 권력관계를 제시하였다.<sup>13)</sup> 그는 특히 교수법(pedagogy)의 논리로 이 두 가지 전통의 관계를 설명하였다(Asad 1986: 14). 담론적 전통은 대대로 전승된 글이나 구비로 맥락화된 내용을 학습함으로써 신체적 행위를 지도하는 과정이며, 체현된 전통은 그 언어적 내용에 따라 몸으로 실천하는 과정을 의미한다(Asad 2015: 166). 따라서 종교적 전통은 단순한 상징체계를 넘어 그의 신자에게 관련된 주체성과 자신 이해(self-understanding), 덕(virtue)이 있는 삶의 방식이 구성되는 과정에 해당한다(Asad 2003: 178-180, Mahmood 2005: 115).<sup>14)</sup> 이어서

13) 주체의 형식인 주체성은 윤리적 실체와 의무적 관계, 실천의 형식, 그리고 실천의 목적 4가지 측면으로 구성된다는 것은 푸코의 주장이다(Foucault 1997: 263-266). 주체화(subjectivation)에 관한 그의 계보학은 성찰적 자기 배려를 전제하여 주체의 역사적 구성이나 다양한 주체 형식과 진리 유희나 권력 실천의 관계에 주목하였다(Ibid: 290).

14) 이슬람 사회의 세속화와 이슬람 부흥(Islamic revival) 역사사건에 관한 연구에서 Asad(1986, 2003, 2015)와 Mahmood(2005, 2006) 등이 명확히 창출된 전통과 전통주의 논의에 반박하였다. 그들은 서구중심주의식의 이런 논의들이 어떻게 정치적 담론으로 조작되어 이슬람 개혁 과정에서 작용하고 집단 및 국가 간에 충돌을 일으켰는지를 제



과편화된 일상에서도 전통에 내포된 덕이 중요시되므로, 일상생활과 도덕 추론에 전통이 영향을 미치기도 한다. 교수법이 실천됨에 따라 권력관계도 생기지만, 담론적 전통에 내포된 좋고 옳은 삶을 목적시하는 덕은 내면화된다는 점도 중요한 면이다.<sup>15)</sup> 특히 공식적 지식의 재해석과 물질적 조건의 체현에는 일상생활의 모순에 당면하는 행위자의 창발성도 두드러진다(Mahmood 2005; Hirschkind 2006; Pandian 2008; Agrama 2010). 연구자는 교수법과 덕이 중심이 된 이 논법이 공부를 강조하는 유럽의 수호자 주체화를 분석하기에 적당한 것으로 판단하며, 특히 해석과 체현을 균형을 이루는 과정을 민속인 발현의 한 단서로 간주한다.

한편 탈식민과 체계화의 역사적 맥락에서는 종교적 원리를 넘어 역사적 원리도 전통의 주체화에서 작동한다. 인류학자는 역사의식(historical consciousness) 또는 역사성(historicity) 등 개념으로써 특정한 집단이 현재의 사회생활에서 과거를 다양하게 생산하는 방식을 포괄적으로 지칭하여 분석해 왔다(Sahlins 1985; Comaroff and Comaroff 1992; Stewart 2016). 역사의식이 ‘무계’가 있는 ‘역사적 양심’(historical conscience)으로 기능하므로, 특정한 문화적 맥락에서의 서사(narrative)를 통해 사회행위가 역사적으로 해석된 과거와 연속되는지가 도덕적 가치판단의 기준이 될 수도 있다(Bloch 1998: 109; Lambek 2002: 17; Rüsen 2004).<sup>16)</sup> 한편

---

시하였다. 전통을 역사적으로 실증한다거나, 순수한 문화상징만으로 해독한다거나, 비판적으로 합리화해야 한다거나 하는 메타담론이 Briggs(1996)가 지적하던 것처럼 정치적 구조 내에 주입된 세속주의의 신조인 셈이다. 한편에 그들은 전통을 억제하려는 자유주의적 현대화 및 국가 건설 과정에서 각 전통이 어떻게 담론 및 체현된 실천 2가지 차원에서 상호작용하여 특히 일상생활에서 절충하는지를 고찰하였다.

15) 매킨타이어의 윤리학의 관건은 덕의 개념이다. 그는 아리스토텔레스의 덕 개념을 다시 제기하여 현대사회에서 그런 고전적 덕이 상실된다는 현상에 염려하였다. 아리스토텔레스의 윤리학에서는 ‘실천(praxis)’이 좋고 옳은 삶을 향하는 궁극적 목적론이 전개되는 과정이며, 매킨타이어에 따르면 이러한 덕은 특정한 전통 나름이다. 고유한 전통이 상실된다는 것은 덕의 상실과 상호작용하는 역사 궤적이다. 하지만 인류학자는 자유주의사회 외에 현장에서 다양한 덕을 개발하는 실천을 파악하여 이 개념을 윤리적 전회(ethical turn)에서 수용하였으며, 푸코식의 논법과 아리스토텔레스 또는 매킨타이어의 논의와 연결하게 되었다(MacIntyre 1981; Mattingly and Throop 2018).

16) 탈식민 시기의 마다가스카르에 관한 연구에서 Bloch와 Lambek 등이 비교연구에서 활용할 만한 민족지 사실을 발견하였다. 이 연구에서 반영된 현지 사회는 역사의 존재감이 강력한 것이며, 사람들이 계속 새로운 환경에 적응하면서도 다방면적으로 전통을 지속시키는 지역이다. 비록 시간에 관한 논쟁에서 인지주의를 지지하며 해석학을 비판하였지만, Bloch(1998)는 자서전적 역사 서사와 문해, 그리고 구비전승의 중요

현상학적으로 보면 전통에 서사적으로 귀속하려는 과정은 역사와 덕을 연결하여 역사적 불연속에서 자신의 정체성을 재정립하기도 한다.<sup>17)</sup> 이는 서사가 다양한 사건과 행위를 통일된 시간에서 질서를 형성시켜 그것에 동기와 결과, 의미를 부여하여 경험을 일관적으로 해석하기 때문이다(Zigon 2012, Mattingly 2018). 다시 상호주관적 차원에서 보면 서사는 이렇게 창발적 융통성이 있으므로 이질적 전통에 귀속된 행위자 간에 충돌이 일어났을 때는 상호이해를 증진하여 화합을 이루기도 한다(Mattingly 2014). 이에 덧붙여 램벡이 다시 아사드식의 이분법을 발전시켜 ‘진지한 전통(earnest tradition)’과 ‘역설적 전통(ironic tradition)’이라는 개념을 제

---

성과 차별성을 지적해 주었다. Lambek(2002, 2015, 2018)은 이어서 현지 역사의 상품화와 민족성의 정치화의 배경에서 일상생활에서 조상의 영혼을 체현하는 연행에서 드러난 강력한 책임감과 서사적 역설에 주목했다.

- 17) 서사에 관한 마팅리의 윤리학적 주장은 기본적으로 매킨타이어와 리코르의 철학연구에서 도출된 것이다. 이는 역사의식과 윤리의식에 관한 해석학적 분석에서 ‘전통’이 매우 중요한 위치를 차지하기 때문이다. 자신의 전통에 대한 귀속과 이 전통에 도전하는 역사적 대상 간에 왕복하는 성찰적 역사의식이 정체성과 역사적 현실을 생산한다는 것은 해석학적 통찰이다(Gadamer 1979: 135-140). 이에 덧붙여 매킨타이어는 전통이란 인간의 실천에 궁극적 목적론(teleology)을 부여하면서 실천들을 서사적으로 일치시키는 덕이 있는 ‘삶의 서사적 통일체’를 형성함에서도 기능한다고 주장하였다(MacIntyre 1981: 217-220). 윤리적 전회의 다른 연구와 달리 매킨타이어의 ‘삶의 서사적 통일체’ 개념은 본 연구에서 특이하게 중요시된다. 70대 이상의 노인이 주요가 되는 향교 유림은 다른 인류학자의 연구대상과 달리 자신의 인생에 대해 좀 더 완전한 서사를 형성했거나 형성하려 하는 행위자이기 때문이다. 삶의 서사적 통일체는 자신의 삶 전반의 실천들을 전통에 따라 역사적으로 이해하여 해석한 결과이면서도 덕을 실현하는 중개이다(MacIntyre 1981: 219). 매킨타이어의 논법에서 덕을 향하는 삶은 끊임없이 서사적 통일체를 추구한다. 연구자는 매킨타이어 또는 유교적 인성론 가설을 받아들이기보다 덕이 있는 주체화를 목적시하는 노후생활의 자기 배려 실천에 특별히 주목한다. 매킨타이어를 이어 서사의 구조를 연구하는 리코르도 ‘전통’의 접근법에도 크게 기여하며 존재론적 차원에서 전통의 광정론을 제기하였다. 그는 가다머가 중시한 인간이 각자 귀속한 ‘전통’과 하버마스가 지적인 사회적으로 왜곡된 이데올로기 간의 대립을 중재하기 위해 세 가지 개념으로 새로운 모델을 구성하였다. 그는 우선 이렇게 계속 과거와의 연속성을 보장하고, 또 과거와 현재 간의 모순을 중재하는 역사의식의 형식을 ‘전통성(traditionality)’으로 정의하였다. 이어서 기존의 상징체계와 소재들과 조합하여 창출하게 된 의미 있는 내용을 복수의 대상인 ‘전통들(traditions)’로 정의하였다. 소위 ‘전통(tradition)’은 바로 귀속된 것처럼 진실을 주장함으로써 자신을 정당화하는 과정이다(Ricoeur 1988: 227-228). 전통성은 리코르가 지적하듯이 해석하는 대상이 아니라, 현상학·해석학적 차원에서 역사의식을 분석하는 데에 사용하는 순수한 형식이다. 이 형식을 가정하므로 ‘전통들’과 ‘전통’ 간의 역할을 분석할 수 있게 된다. 그에 따르면 이러한 서사의 일환인 귀속하는 과정으로 전통은 실천자 자신의 서사적 정체성과 도덕적 정체성의 형성에 기능한다(Ricoeur 1992: 295-296).

기하였다. 그에 따르면 진지한 전통은 상술한 해석학적 원리로 언어적 서사 실천을 통해 합의와 일관성, 진리를 추구하는데, 반면에 역설적 전통은 한계성과 불연속, 우연성을 받아들이고 체현된 실천에서 공존을 추구하면서 전통을 재맥락화하는 것이다(Lambek 2015: 242). 이처럼 자동 재생산되는 체계에 제약된 기억과 담론을 토대로 서사적으로 재해석된 정체성과 질서는 새로운 사건에 대응하는 사회문화적 실천이 얽히며 균형 있는 윤리적 주체성과 역사적 삶이 가능해진다.<sup>18)</sup>

실질적 전통성이 민속인의 균형 개념과 부분적으로 중첩된다고 하면, 아사드와 램벡이 각각 제기한 이분법으로써 교수법과 서사의 논리로 균형이 이루어지는 구체적 방식을 분석할 수 있다. 현대 한국 사회에서 이 두 가지 논리는 민속·체계 논리와 얽혀 있으며, 탈전통·재전통화의 교차에서 작동하기도 한다. 다만 이제 실질적 전통성은 쉴즈가 말하던 사고방식에 그치지 않고, 전통에 의해 민속인이 수호자로서 주체화되는 방식이자, 교수법과 서사를 통해 개인의 삶 내부의, 혹은 세대 간의 역사적 불연속을 연속시키는 삶의 방식으로 정착된다고 할 수 있다.<sup>19)</sup> 실질·형식, 민속·체계, 체현·담론, 역설·진지 등 이분법은 결국 실천에서 균형 있게 주체화되는 과정을 분석하는 이념형일 뿐이다. 연구자는 민속인에 관한 현장연구에 입각하는 관찰자 시각으로 이 요소들의 실재보다 그의 상호작용에 치중한다. 그럼으로써 쉴즈의 유산을 재평가하면서 전통창출론이 지배하는 이론체계에 통찰을 제공할 수 있을 것이다.

---

18) 연구자는 역사의식과 서사에 관한 논의를 도입함으로써 향교 유림의 실천을 종교적 맥락에서 단순화함을 지양한다. 이어서 현대 한국사회의 탈식민 배경에서 수호자 주체에게 있어서 전통에 덕이 내포되는 논리를 조명하는 틀을 제시하며, 전통을 둘러싸 민속인의 윤리적 차원을 포착하고자 시도한다. 합의는 체계적 계산과 소통을 통해 이루어지는 때도 있지만, 민속인은 진지와 역설의 논리를 실제 상황에 복합적으로 적용하여 아직 체계화되지 않은 수단으로써 창발적으로 균형을 이루기도 하는 셈이다. 따라서 램벡의 이 논리를 도입함으로써 전통을 분석할 수 있을뿐더러 민속인의 발현을 상호주관적 환경에서 포착할 수 있게 하므로 향교 유림과 다른 집단과의 공존을 분석하는 데에 효과적이다. 이런 작업은 역사적 실천에 발현된 문화적 질서에 관한 살린스의 고전적 연구에 현상학·실존주의적 시각을 첨가한다고 할 수도 있다. 바로 그럼으로써 전통이라는 문화적 큰 상징이 한국사회에서의 의미를 포착하고자 한다.

19) 전통이 3세대에 걸쳐 정착될 수 있다는 가설을 제기한 쉴즈는 역시 세대 간에 전승을 중시하였다. 따라서 실질적 전통성 개념을 전반적으로 재고하려면 역시 세대 문제를 외면할 수 없다.

### 3) 향교의 전통과 위기, 지역성

향교에 관한 역사학 연구는 풍부한 성과를 이루었지만, 그 내용을 기능별로 정리하자면 주로 지역적 공교육기관을 중심으로 한 교육사 연구, 양반들의 사회지배를 시행한 지역사회조직을 중심으로 한 사회사 연구, 사회교화의 의례 공간을 중심으로 한 문화사 연구, 그리고 문화유산이나 문화콘텐츠를 중심으로 한 현대문화연구로 구분될 수 있다.

인류학적으로 기존의 연구를 재고하자면, 향교 전통은 종래 다양한 행위자가 상호작용하여 형성시킨 결과물과 그의 과정으로 간주할 수 있다. 이 방향성은 21세기의 역사학자와 역사민속학자들이 개별사례에 관한 심도 있는 연구를 통해 제시하려는 바와 일치한다. 본 연구는 이 문제의식을 이어 장기적 역사 관점에서 향교 전통을 고찰함을 목적으로 한다.

위에서 언급한 향교 전통이 위치하는 중앙-지방, 관-학-민의 정치적이중구조는 역사학 연구에서도 검증된다. 역사학자에 따르면 우선 왕명으로 읍치(邑治)와 함께 설치되는 교궁, 교육제도, 특히 과거시험은 항상 국가권력의 존재를 현현하는 것이었다(윤희면 1990; 이규대 2017). 그러나 양반층은 향교 출입을 신분 구별의 상징과 기준으로 설정하고 왕명을 왜곡함과 동시에 향교에서 향약·향안(鄉案)을 작성하여 향직(鄉職)을 독점함으로써 자기의 기득권과 향촌 질서를 유지하였다(정승모 1987; 나선하 2011). 이 구별은 재실(齋室)의 분배나 <청금록>의 편찬 등 구체적 형식으로 실현되었다(박진철 2007). 아울러 조선 중후기 일부 양반자제는 교생(校生)이 됨을 군역탈피의 수단으로 이용하기도 하였다(박연호 1998). 이처럼 향교는 왕권과 향권(鄉權) 체계가 상호경쟁하는 장으로서 다차원적 전통이 유지되었다. 향권의 보장과 동반하는 것은 유림이 향교 전통에 대한 적극적 투자와 헌신이며, 그럼으로써 석전과 분향례(焚香禮) 등 정규의례뿐만 아니라 사직제(社稷祭)와 성황제(城隍祭), 여제(厲祭), 양로연(養老宴), 향음주례(鄉飲酒禮), 향사례(鄉射禮) 등 수많은 민속 의례를 사회교화의 방법으로 활용하기도 하였다(강대민 1992; 신창호 2010). 이어서 서민이 교생으로 향교에 출입하면서 의례에 참여함으로써 유림과

함께 향교 전통을 창출하면서 지속시켜 왔다.

향교 전통이 간혹 직면하는 위기 사건에서는 향교 유림의 행위성이 두드러진다. 가장 기본적 위기는 물질적 조건인 교궁 건축물의 훼손이며, 거의 모든 향교도 여러 번 중수(重修)와 이건(移建)을 경험하였다는 기록이 남아 있다. 중수에는 향교 유림과 주변 백성의 자금모집과 노동력투입이 필요하며 매번 수선이 끝난 후 공적 기록부처럼 중수기(重修記)를 작성하여 비석이나 편액을 새기기도 하였다. 그 외에는 각 지역의 향교도 역사·지리적 특수성에 따라 다양한 위기에 당면하였다. 조선 후기에 중앙에서 자금을 분배받지 못한 충청도의 여러 향교는 일상 운전과 재정 상태도 한때 문제가 되었으나, 유림이 향둔(餉屯)과 보전(保錢), 식리전(殖利錢), 점촌(店村), 부조(扶助), 도조(賭租) 등 수단을 통해 흥학책(興學策)을 뒷받침할 만한 경제기반을 단단히 마련하였다(박범 2018; 문광균 2018). 경쟁자로서 사교육 조직인 서원의 흥기도 한때 향교의 지역교육 기관이라는 지위를 도전하였던 위기였으나(한동일 1985), 강원도에서는 향교의 교육이 백성을 대상으로 사회교화로서 지속함과 동시에 향교가 재지사족(在地士族)이 서로 간의 갈등이 해결되는 중재지로서 계속 기능하였다는 사례도 발견되었다(임호민 2013). 임진왜란을 비롯한 외환도 향교 전통을 강타하였으나, 경상도 재지사족의 노력으로 전쟁에서 소실되었던 교궁도 중건되었고 향약 활동도 더욱 활발해졌다(장동표 2019; 김형수 2021). 이처럼 조선시대에는 위기를 극복한 후 기존의 향교 전통이 더욱 확고해졌을뿐더러 새롭게 창출한 내용으로 인해 변형되거나 확장되었다. 이 과정에서 각 사례의 지역성도 두드러진다.

20세기 전후 향교 전통의 가장 심각하였던 위기, 그리고 향교라는 존재를 민족의 '전통'으로 부상시킨 것은 개항 이후의 개화와 일제강점기의 식민 통치였다. 갑오경장으로 과거제가 폐지된 후, 향교 전통이 급속히 발전되던 신식교육에서 충격받았다. 따라서 이 전통을 개혁해야 하는 지에 관한 유림의 견해가 양립되었으며 지역 유림의 행위성에 따라 대응이 달라졌다. 대부분 향교는 끝까지 조선시대의 구식을 고수하므로 쇠퇴하여 제향 기능만 남아 있으나(심경호 2004), 시무(時務)를 중시하는 강

릉향교 등이 향교 내에서 신식 학교를 설립하였던 사례도 종종 있었다(안세현 2019). 일제가 1920년이 시행한 『향교재산관리규칙(鄉校財産管理規則)』을 기점으로 향교 재산의 관유화(官有化)를 추진하기 시작하였다. 그 결과는 향교 재산이 인프라 구축 등 식민 통치에 필요한 데에만 투입되었다(김순석 2014). 이와 함께 식민 통치 초기 한때 폐지되던 석전도 재개되어 향교의 제향 기능을 일제의 상징적 선전도구로 전환하였다(장순순 2020). 1937년부터 총동원체제에서 일제는 황도유학(皇道儒學)을 시행하기 위해 성균관을 경학원(經學院)으로 변신시켰다. 이어서 그 안에 명륜학원(明倫學院)이 설치됨에 따라 유학이 식민지의 ‘국민도덕’을 양성하는 것으로 동원되었다(윤해동 2020).

일제는 향교 전통을 식민지적 이데올로기에 편입하고 친일적 유림집단을 조직하였다. 이어 일제강점기 유림의 전반적 친일화가 현대한국에서 보편적으로 비판받았다. 그러나 향교 전통을 수호하려는 지역유림의 실천도 지역적 상황에 따라 발생하였다. 일부 유림은 역시 향교 전통을 수호하기 위해 능동적으로 저항하였다. 1920년대에 지역유림이 식민 통치에 대응하여 유교를 활성화하고 지역적 공론이 형성되게끔 향교에서 유림대회(儒林大會)를 정기적으로 개최하였는데, 총동원체제에는 이 실천이 관제집회(官制集會)로 변질하고 말았다(서동일 2019). 이렇게 유력한 조직이 불가능해진 상황에서 두드러진 사례는 전주지역의 유림이 향교 주변에 이주하여 서예를 중심으로 전통을 수호하기 위해 노력하였다는 것이다(이형성 2010).

현대에는 향교 전통이 역시 현대화와 관련된 수많은 위기에 당면하고 있다. 향교 건물의 중수와 자금의 모집, 향유 간의 갈등, 교육과 의례 기능의 위축, 지역사회에서의 주변화, 조직의 취약성, 그리고 세대교체 등을 예로 들 수 있다. 이렇게 유교에 관한 총체적 연구에서 향교의 운영 실태와 진흥과정을 다소 언급하였다(Kim 1996; 금장태 1999, 2003). 개별 사례를 중심으로 현대 향교 전통의 전승과 변동을 고찰하는 연구는 거의 없지만, 유림조직에 관한 연구에 산재한다. 남원지역에서 민족지 연구를 해 온 혼다는 1980년대 이후 향교의 교화사업 재개, 유림의 구성 및 노

령화, 재정 자립을 위한 위성계(衛聖契)의 활용, 효열표창(孝烈表彰) 실천 등을 기록하였다(本田 1997, 1999). 성주지역에서 조사한 학자들이 문중과 서원, 향교 조직 간의 '유교공동체' 연결망, 그리고 참여 계층의 확대 등 현상을 포착하였다(이영찬 외 2006). 이상현(2012)은 역시 안동지역의 유교공동체에 착안하여 그중에서 향교가 제향과 지식생산의 장소로서 기능한다는 사실을 제시하였다. 그는 특별히 도시화 과정에서 학문공동체를 통해 지역유림의 정체성이 재확립되어 있다고 주장하였다.

상술한 사회과학연구는 특정한 집단을 중심으로 조사했으므로 집단의 구조와 갈등을 파악하기에 효과적이지만, 그들의 문제의식의 핵심은 공동체 개념이다. 따라서 전통이라는 범주를 궁리한다는 문제의식에 불충분한 부분이 많다. 더구나 한 공동체의 형성원리를 더 깊이 파악하려면 공동체 내부에서 전통이 형성되는 방식을 더 자세히 고찰해야 하고, 행위자들의 동기를 이해하려면 방법론적 개인주의도 함께 동원해야 한다. 또한, 혼다를 제외하면 현대 향교에 관한 연구는 주로 경상도 지역을 위주로 전개하였는데, 향교 전통의 지역성을 조명하려면 다른 지역에 관한 사례연구도 필요하다. 따라서 연구자는 경기도 수원시를 대상으로 더욱 구체적 사건과 심도 있는 민족지 연구를 시행할 필요성을 제기한다.

### 3. 연구대상 및 연구방법

본 연구는 ‘효원(孝園)의 도시’와 세계문화유산 수원화성으로 유명한 경기도 수원시에 위치하는 수원향교를 전형적 사례로 간주하여 현대도시 사회에서 향교 전통의 위상을 조명하고자 한다. 또 수원향교에서 활동하는 유림을 대상으로 하여 향교 전통에 관한 그들의 실천과 해석에 주목하기도 한다. 전국 234개 향교 중에 수원향교는 양반층의 전통을 반영하는 대표성이 있는 사례가 아니지만, 조선시대와 일제강점기, 6·25 전쟁, 도시화 그리고 글로벌화 등 다양한 역사적 과정의 맥락이 얽히는 ‘역사적 밀도’(historical density, Hastrup 1992)가 높은 공간이다. 그러므로 수원향교를 둘러싸는 사회적 상호작용을 분석함으로써 이러한 역사가 축적된 현대 한국문화에서 전통의 의미의 일면을 조명할 수 있다. 따라서 연구자는 수원향교를 이렇게 향교 전통의 사회역사적 복잡성을 보여줄 수 있는 전형적 사례로 간주하여 연구지로 선정하였다.

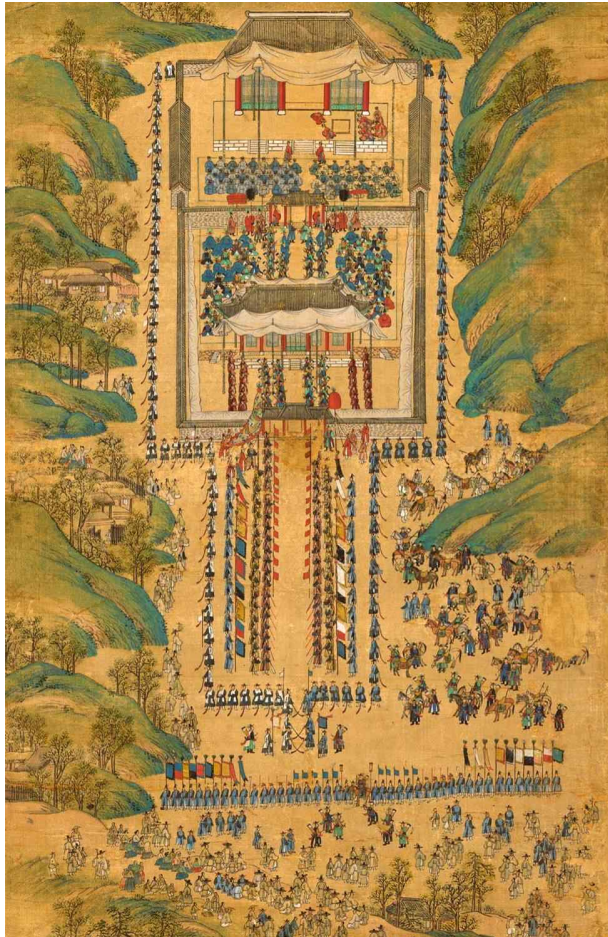


<그림 1-1>: 수원향교 주변 위성지도(2022년 7월)





<사진 1-3>: 수원향교의 전경 ©김용현



<그림 1-2>: <화성성묘전배도> 국부. ©수원화성박물관.

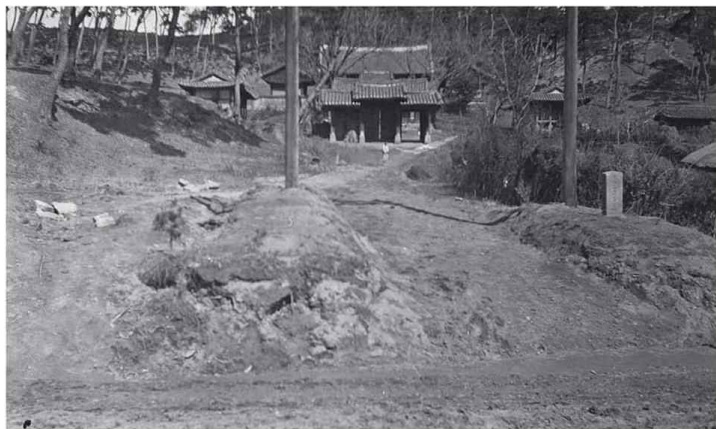
현존의 수원향교는 수원시와 역사적으로 같은 기원이라고 말할 수 있다. 수원향교는 최초 1291년(고려 충렬왕 17년)에 수원 구읍이었던 현 화성시 봉담읍 와우리에서 건립되었다. 도중에 몇 번 이건(移建)되었으나, 1789년(정조 13년)에 정조가 사도세자의 원침(園寢)을 천장(遷葬)하고 수원화성을 건설하는 과정에서 수원부와 함께 팔달산 동쪽으로 옮겨 짓게 되었다<sup>20</sup>. 원래 군사 및 교통의 요충지인 수원은 ‘무향’(武鄉)으로서 유명하고 수원 구읍에서도 서리(胥吏)와 군교(軍校), 관예(官隸)가 위주였으며, 다른 지역에 비하면 재지사족의 세력이 상대적으로 빈약한 지역이었다. 새로 조성된 수원화성은 요새로서 군사적 기능이 더욱 강화되었지만, 정조의 부민(富民) 정책으로 다양한 시전(市廛)이 개설됨에 따라 상업인구가 유입되어 상업중심지로 부상되었다. 이처럼 향리와 상공인이 주된 화성에는 양반층의 인구가 매우 적었는데, 여주이씨 등 재지사족 출신의 실학자는 새로 부자가 된 화성의 중인과 상민을 교화하고 유교적 향약과 향례를 정착시키고자 하였다(황미숙 2015).

이 와중에 정조가 현릉원(顯隆園) 원행(園行) 행차 도중 수원향교에 두 번 방문하였다는 기록이 있다. 특히 1795년(정조 19년)에 정조는 을묘원행(乙卯園行)에는 수원향교에 직접 들어가 알성례(謁聖禮)를 봉행하였다. 정조의 이번 방문으로 수원향교는 여러 차원에서 혜택을 받았다. 정조는 그날 알성례에 참석한 모든 수원향교 유생을 특별히 ‘성묘집사유생(聖廟執事儒生)’의 자격으로 응시시켰고, 경전과 노비, 전결 등 재산을 하사하였으며, 대성전과 동·서무를 중건시켰다(수원박물관 2014: 73-75). 이처럼 정조가 준 특혜로 인해 수원향교는 제향과 교화의 기능을 원활하게 발휘할 수 있게 되었다. 양반층이 점점 유입되어 정조가 친림(親臨) 시취(試取) 혹은 별시(別試)에서 재지사족 이외에 매우 다양한 본관의 출신자가 급제되었다는 현상이 나타났다(수원향교 2002; 최성환 2016). 이처럼 수원향교는 정조 개혁의 모범 신도시인 화성과 함께 발전되며, 문화적으로는 정조대왕의 효심과 실학의 우월성을 표방하는 중심지가 된다. 1795년 을묘원행 때 정조가 향교에 가던 길도 향교길, 이어 향교로, 또 향교

20) 정조실록 권28, 정조 13년 9월 13일.

가 있는 동네가 교동(校洞)으로 각각 명명되었다.

그런데, 최초부터 바로 독특한 개혁책과 연관된 수원향교는 1800년 정조 사후부터 특혜를 받지 않게 되었고, 수원화성에서 유교보다 더 신속히 발전한 것은 상공업이었다. 조선 말기에서부터 일제강점기에 걸쳐 수원향교가 위치하는 팔달문(화성 남문) 일대는 경부선이 통과하여 신속히 근대화되었다. 1909년에 강릉향교와 같이 수원향교에서도 근대적 수원명륜학교(水原明倫學校)를 개설하여 문학·실업·법률·윤리 4가지 과정을 설정하였다(수원박물관 2014: 99). 그러나 1910년에 공포된 「향교재산관리규정(鄉校財産管理規程)」에 따라 향교의 재산 수입의 60%는 공립명륜실업보습학교(公立明倫實業補習學校)를 비롯한 공립보통학교의 운영비로 전용되었다가, 3·1운동 이후 출범된 「향교재산관리규칙(鄉校財産管理規則)」에 따라 ‘지방교화비’로 충당되었다.<sup>21)</sup> 경비의 이용은 장의회(掌議會)에 의해 결정되며, 장의회 임원의 임명과 의결은 부윤·군수에게 통제되었다. 일제는 수원의 농업과 상공업을 발전시켜 신식교육을 추진하였으며, 화성과 향교를 역사문화유산으로 관광화시켰다(김백영 2012).



<사진 1-5>: 1907년의 수원향교 ©헤르만 산더

또한, 1917년에 일제가 수원향교 위 팔달산 중턱에 수원신사(水原神社)

21) ‘지방교육비’는 효자·절부(節婦)·자선사업가 등에 대한 표창비, 시찰보조비, 도서관 건립비, 도서·신문·잡지 구입비, 학자금 보조 및 과제 교양비, 강연·강습비, 백일장 행사비 등으로 구성되었다.

와 일본군군의 기념비를 신축하여 일본의 군국주의가 조선의 전통을 내려 다본다는 의미가 담겨 있는 경관을 조성하였다. 게다가 일제의 ‘동양문화’ 선양의 일환으로 다른 지역과 같이 1931년에 수원에서 친일적 유림단체가 결성되었다.<sup>22)</sup> 또 1937년부터 총동원체제에는 향교의 제기까지 무기 제작을 위해 헌납하게 되었고, 직원(直員)도 유림에게 현금을 강요하였다(수원시사편찬위원회 2014: 55-66). 이처럼 일제는 수원향교와 향교 유림조직을 근대화함과 동시에 다차원적으로 통제하였다. 그 과정에서 조계종은 물론이고 성공회, 장로회 등 다양한 종교가 수원에 유입되어 향교 주변에 정착되어 제향 기능만 유지하는 향교와 함께 근대적 종교 경관을 이루었다.

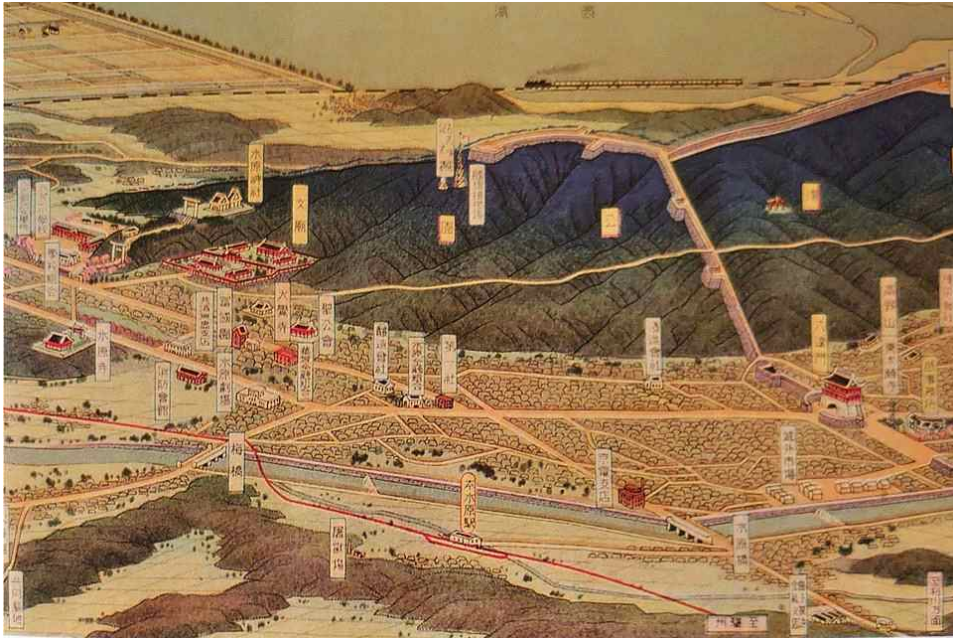


<사진 1-6>: 수원신사 ©수원박물관

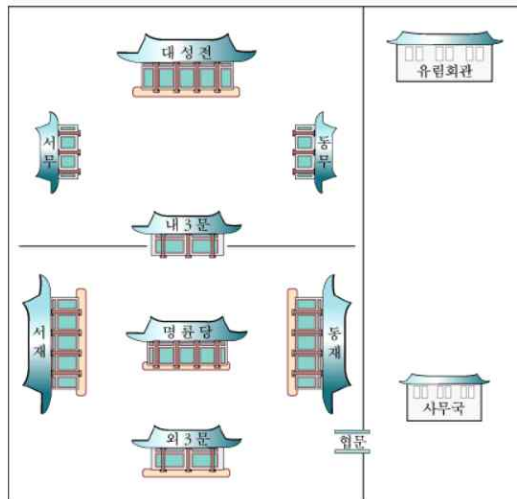
한국전쟁 이후 수원향교 주변 지역이 역시 교통요지이자 문화중심이므로 재래시장과 인쇄 거리가 성장함에 따라 다시 수원시정의 중심지로서 부상되어 인구가 대량 유입되었다. 경기도청과 수원시청은 향교에 가까운 곳에 낙성되었으으며, 1980년대부터 시민들의 적극적 운동에 따라 수원 화성과 화성행궁이 점점 복원되고 향교 주변에 있는 다양한 종교장소도

22) 동아일보 1939년 12월 8일. <數百儒林 參集下에 水原儒林團結成>. 기사 내용은 다음과 같다. ‘전조선유림단연합회결성에 따라 수원군에서 도유림단이 자리를 같이하여 통양고유의 순풍미숙을 살리며 체계 있는 동양도덕을 다시 환기시키자는 의도하 오는 17일 오전10시 수원군청회의실에서 회집하여 성대한 결성식을 거행하리라 고한다.’

근대문화를 상징하는 역사적 공간으로 재정의되었다. 최근 20년간에 이 지역의 발전은 지체되어 구도심으로서 슬럼화와 노령화가 지속되고 시에서 재개발지역으로 확정되었다. 이 기간에 주변 사람들에게 점점 잊히는 수원향교가 어떤 도시화와 현대화를 겪고 있는지가 문제가 된다.



<그림 1-3>: 1936년 일제의 수원 남문 관광지도 ©수원박물관



<그림 1-4>: 수원향교의 건물 배치 ©수원향교

산지에 위치하는 수원향교의 건물 배치는 평지에서 세워진 ‘전묘후학(前廟後學)’의 성균관과 달리 ‘전학후묘(前學後廟)’이며, 즉 명륜당은 대성전 앞에 있다는 것이다. 이는 선현의 위패를 모시는 제향 공간이 교화 공간보다 지위가 높다는 원칙 나름이다. 유림에 따르면 수원향교의 명륜당 건축과 ‘행단(杏壇)’을 상징하는 내삼문 밖에 있는 두 그루의 은행나무는 수원 구읍에서 그대로 옮겨온 것이다. 1946년에 개최한 전국유림대회(全國儒林大會)의 결의에 따라 성균관과 향교가 배향 인물을 조선시대의 133명으로부터 각자 다른 원칙에 따라 감소하였고, 수원향교는 현재 공자와 4대 성인(안자, 증자, 자사자, 맹자), 송조이현(宋朝二賢, 주자, 정자), 그리고 동국18현(東國18賢)을 봉안하고 있다. 현재 수원향교에는 대성전(大成殿)에서만 성현의 위패를 봉향하고 있으며, 원래 중국 선현들을 종향(從享)하였던 동·서무(東·西廡)는 제기보관 건물로 사용되고 있다. 내삼문(內三門)이 제향과 교화 공간을 구별하고 외삼문(外三門)은 향교의 정문이며, 홍살문(紅箭門)과 하마비(下馬碑)는 향교의 신성성을 상징하는 경계선에 해당한다. 교육장으로 사용되었던 명륜당(明倫堂)은 현재 폐쇄되어 방문자가 있는 경우에만 잠시 개방된다. 기숙사였던 동·서재(東·西齋)는 현재 유림의 드레스룸으로 사용되고 있다. 제향 이외 수원향교의 교육프로그램과 업무 처리는 사무실 건물과 유림회관에서 진행된다.



<사진 1-5>: 수원향교 2018년 추기석전에 참여한 향교 유림 ©김용현

연구자는 2019년 11월에 한 번 수원향교의 기로연 행사에 참여하였으며 그때부터 연구대상을 선정하였다. 2021년 9월 IRB심사를 통과하여 본격적으로 현지조사를 시작하였다. 그전에 2021년 3월부터 9월까지 문헌 조사 및 예비조사를 수행하였다. 코로나19로 인해 수원향교의 대부분 연중행사가 중단되었으므로 연구자는 주로 2021년 9월 16일에 성균관 추기석전, 9월 28일에 수원향교 추기석전과 그 후 10월 6일, 10월 20일, 11월 5일, 11월 19일, 12월 4일 총 5번 수원향교의 분향례, 10월 5일에 유도회 경기도 본부 회의, 11월 8일에 수원향교 관광프로그램, 11월 17일에 수원향교 경전반 비대면 강의, 11월 30일에 수원향교 서예교실에서 참여관찰을 진행하였다. 상기 행사에서는 본 행사만 참여했을뿐더러 그 후의 회식도 여러 번 참석하였다. 그 외에는 연구자는 조사 기간에 수원시에서 생활하였으며, 수원시의 도시 생활도 함께 고찰하였다. 또한, 2021년 9월부터 12월까지 총 22명의 장의 및 행사 참여자를 대상으로 30분부터 3시간까지의 심층면담을 실시하였다.

문헌 조사에서는 향교 간행물과 소장 자료, 교재, 수원시의 지방지, 주요 사건에 관한 국가기록과 시의회 회의록, 언론 보도, 관련된 법률, 동영상 등 자료를 광범위하게 수집하여 분석하였다. 특히 지역사회에서 활약하였던 중요한 인물들을 대상으로 인물 조사를 시행하였다. 참여관찰에서는 향교 유림의 생활세계를 파악함으로써 그들의 회식을 비롯한 비공식적 활동에 참여하였고, 교궁과 향교 주변에서 유림을 대상으로 웨딩을 실시하기도 하였다. 면담 대상은 남성과 여성, 유림과 일반 참여자, 유교와 기독교 등 변수를 충분히 고려하여 선정함으로써 다차원적 시각을 파악하도록 하였다. 연구자는 중국인과 서울대학교 대학원생으로서의 자신의 특수성을 충분히 인지하고, 시민교육을 종사하거나 참여하는 연구참여자가 연구자에게 표현한 내용을 성찰적으로 검토하여 논문에서 반영한다. 12월부터 코로나19 상황의 악화로 인해 고령자인 향교 유림의 건강을 고려하여 현지조사를 마무리하였다.

번호	가명	면담일	성별	나이	비고
01	성창호	2021.10.05	남	70대 초반	현임 장의, 향교와 성균관 이수자
02	오진수	2021.10.08	남	70대 후반	현임 장의, 성균관 이수자
03	손태민	2021.10.09	남	70대 초반	선임 장의, 향교와 성균관 이수자
04	백동현	2021.10.10	남	70대 초반	향교 과정 및 행사 경험자
05	양유진	2021.10.10	여	60대 후반	향교 과정 및 행사 경험자
06	권서현	2021.10.11	여	70대 초반	현임 장의, 향교 이수자, 경전 회원
07	이민혁	2021.10.12	남	70대 후반	현임 장의, 성균관 이수자, 향교 강사
08	장승호	2021.10.18	남	70대 초반	현임 장의, 향교 이수자, 경전 회원
09	염태호	2021.10.19	남	70대 후반	향교 과정 및 행사 경험자
10	문순철	2021.10.20	남	70대 초반	현임 장의, 향교 이수자, 향교 강사
11	신민규	2021.10.26	남	70대 후반	향교 과정 및 행사 경험자
12	안수빈	2021.10.27	여	70대 초반	현임 장의, 향교 이수자
13	황채원	2021.10.27	여	70대 후반	선임 장의, 향교 이수자
14	채수민	2021.10.27	여	70대 초반	현임 장의, 향교 이수자
15	허인경	2021.10.30	여	60대 후반	현임 장의, 향교 강사
16	금대산	2021.10.30	남	70대 초반	현임 장의, 향교 이수자, 향교 강사
17	한주환	2021.11.05	남	70대 후반	현임 장의, 향교 이수자, 향교 강사
18	임성수	2021.11.13	남	70대 초반	현임 장의, 향교 이수자
19	유현우	2021.11.15	남	80대 초반	선임 장의, 향교 이수자
20	김유찬	2021.11.24	남	70대 후반	현임 장의, 향교 이수자
21	윤재완	2021.11.28	남	80대 초반	현임 장의, 성균관 이수자, 향교 강사
22	홍강원	2021.12.03	남	70대 초반	현임 장의, 성균관 이수자

<표 1-1>: 면담 대상자의 정보

본 연구에서 연구참여자의 초상권과 개인정보를 보호하기 위해 모든 사진에서 개인식별이 가능한 얼굴 부분을 모자이크를 처리하고, 면담을 받은 모든 참여자의 성명을 가명으로 변경하였다. 해당 사항들은 IRB의 지침에 따라 참여자에게 허가받았고 연구자와 참여자 같이 동의서를 작성하였다. 다만 신문이나 간행물에서 본명이 등재된 경우 진실성을 확보하기 위해 그대로 인용한다. 또한, 연구참여자에게서 받거나 신문에서 추출된 그림이나 사진 자료는 모두 본문에서 출처를 표명한다.

서론에서 제기한 세 가지 연구 질문을 해결하기 위해 논문의 본론은 세 장으로 구성된다. 2장에서는 수원향교 재전통화의 과정을 도덕과 역사의 사회교화와 조직·경관의 현대화, 문화재화 및 관광화, 역사 편찬, 장소성의 체현, 전통문화 재현 등 측면에서 전반적으로 검토한다. 그럼으로써 수원향교가 현재 유교계와 수원시 내의 위상을 밝히고, 그 역사·지리적 특수성과 기술한 다양한 실천이 공통하는 논리를 거론한다.



또한, 실천 과정에서 향교 전통 및 전통 수호자 주체성이 어떻게 구성되어 수행되는지를 고찰한다. 3장에서는 현지조사 기간에 수원향교에서 발생한 2가지 구조적 긴장에 관한 위기 사건을 기술함으로써 향교 유림이 주체성을 수행하는 구체적 방식을 제시한다. 특히 도덕과 역사를 어떻게 정치적·윤리적·해석적 모순에서 결합하는지를 고찰하고, 수호자 주체성의 논리를 더 깊이 탐색한다. 4장에서는 향교 유림의 삶의 서사와 공부 실천에 초점을 두어 그들이 탈전통을 경험한 후 재전통화로 ‘회귀’하는 이유와 경험을 파악한다. 이어서 수원향교의 재전통화 과정에서 나타난 종교와 젠더, 문해 영역의 탈전통을 주목하고, 그중에서 ‘전통’ 담론이 작용하는 방식을 고찰한다. 그럼으로써 실질적 전통성이라는 삶의 방식이 유림에게 생성되는 심층적 논리가 드러나도록 한다.

## II. 재전통화 및 수호자의 육성

20세기 이래 한국사회가 과거에 견고하던 형식에서 벗어나 과학기술과 현대성 담론이 도입됨에 따라 전환되고 있다. 유교와 향교 전통도 이 불가역적 전환과정을 겪고 있으며, 현대성과 담론적으로 대립된 '전통'으로서 탈전통의 위기에 직면한다. 탈전통 위기를 극복하기 위해 현대 유림이 대안을 모색해 왔다. 그들의 노력으로 점점 활성화되는 지방향교는 과거의 유적에서부터 '인성'을 '회복'하고 '전통'을 '진흥'하는 장소로 재구성되어 있다. 특히 저항적 복고주의보다 그들은 현대화 과정 중의 다양한 사회운동을 자원으로 활용하여 향교의 재전통화를 추진하고 있다.

수원향교의 재전통화는 주로 네 가지 집단행위자의 참여를 통해 실현되었다. 그들은 ①국가와 지자체, ②성균관에서 활동하는 중앙 유림, ③지역사회에서 활동하는 유지(有志), ④일반 시민들이다. 현대화의 단계에 따라 구체적 개별행위자가 각 집단 간에서 유동하고 있으며, 구조적 변화가 생길 수도 있다. 각 집단행위자를 제약하는 이데올로기가 이질적이므로 집단 내에서 바라보는 서로 간의 관계도 다르다. 따라서 비록 중앙-지방, 관-학-민의 이중구조가 다시 구성되었다고 할 수 있지만, 구조적 긴장이 각 집단 간의 권력관계의 변화에 따라 잠재하게 되었다.

그런데 수원향교의 유림은 이 이중구조에서 지역사회의 유교공동체를 형성시키기 위해 적극적으로 실천하고 있다. 농촌사회처럼 긴밀한 유대가 점점 불가능해지는 유동적 도시사회에서 향교 유림이라는 공동체는 향교 재전통화의 네 가지 집단행위자에서 자기의 구성원을 흡수하여 집단 간의 유대가 맺히도록 하며, 동시에 그들 중에서 향교 전통의 수호자를 육성한다. 이는 재전통화 과정에서 지역사회의 향교 전통에 관한 공통적 관심을 증개로 하여 점점 확대해지는 공동체로 간주할 수 있다.

이 장에서 연구자는 전반적 사회사를 기술하면서 교수법, 전통창출 등 논리를 동원하여 향교 유림의 재전통화와 유교공동체 형성을 추진하는 수원향교의 정치를 분석한다. 그럼으로써 행위자들의 결속과 긴장, 그리고 수호자 주체성이 구성되는 조건을 밝히고자 한다.

## 1. 유교 진흥책과 향교의 정치

일제강점기와 6·25 전쟁, 그리고 1950년대의 과도기가 지난 뒤 한국에서는 본격적으로 현대화가 착수되었다. 급속한 경제성장과 도시화, 그리고 글로벌화에 따라 사회문화에는 격변이 일어났다. 그러나 1956년부터 독재정권을 반대하여 내부에서 분열되고 정치적으로 탄압당한 중앙 유림은 현대화 과정에서 분발하지 못한 채로 급히 쇠락하였다(김장태 2003: 136). 지역사회에서 양반 가문의 젊은 세대는 일상생활에서 적극적으로 산업화에 투신하는 동시에 중앙 유림과 관계없이 주로 친족조직을 중심으로 활동해 왔다.

이처럼 외부의 권위를 상실하고 내부의 결속력도 약화한 유림은 현대화된 한국 사회의 전통적 도덕이 붕괴하여 과거의 역사와 점점 단절되고 있다는 현실에 위기감을 느껴 유교의 진흥을 도모하기 시작하였다. 이때부터 지방향교가 일방적으로 ‘공기 중으로 사라진다’라는 것처럼 소멸하지 않고, 지역사회의 유교 교단으로서 다시 현대화 과정에 개입해 왔다. 현대 향교는 중앙 유림의 지식생산으로 구성된 탈전통 위기 담론을 계승하면서도 현지 사회의 행정기관과 시민단체와 상호작용하게 되었다. 이 절에서는 시대구분 대신 세 가지 주제를 맥락으로 하여 수원향교를 중심으로 지역사회의 유교가 진흥되는 역사적 과정과 동기를 기술한다. 그럼으로써 행위자들 간의 복잡해진 관계망을 조명한다.

### 1) 도덕과 역사의 사회교화

1964년 전국유림대표자대회(全國儒林代表者大會)에서 분규를 종결시키는 결의가 통과되어 1969년 2월 21일에는 유도회수습위원회(儒道會收拾委員會)가 발족하였다. 이렇듯 1953년에 시작된 유림 분규의 역사가 귀결되었으며 중앙 유림조직이 정상화되었다. 수습위원회는 전국 대부분 지역의 유림에게서 지지받아 재단법인 성균관과 성균관, 그리고 성균관 유도회로 구성되는 ‘삼위일체’ 체제를 구축하였다. 이어서 1970년에 중앙

에서는 <유도회헌장(儒道會憲章)>이 발표되면서 현재의 성균관유도회가 본격적으로 정립되었으며, 1975년과 1976년에 유교조직의 남녀 차별과 노령화를 극복하기 위해 여성유도회와 청년유도회가 각각 설립되었다. 도통(道統)과 명분(名分)을 강조하는 유교계에서는 정통성이 있는 유도회가 정립됨에 따라 유림이라는 집단이 재결성되었다. 이제 새로운 유림집단이 결속력을 강화하여 현대사회에 개입하는 경로는 국가정치참여 대신 유교적 윤리·도덕을 선양하는 사회운동으로 전환되었다(이황직 2010).

1973년에 유도회에서 <윤리선언문(倫理宣言文)>과 <실천강령(實踐綱領)>이<sup>23)</sup> 발표됨에 따라 중앙과 지방의 유림에게 현대사회와 자기의 정체성을 구성해 주는 공식적 담론이 체계화되었다. 이어 지역사회에서 유도회나 향교가 집회할 때마다 <윤리선언문>을 의례적으로 낭독해야 한다는 관례도 파생되었다. 이 두 문서는 그 당시에 박정희 정권이 제창하는 민족국가 담론을 수용하여 ‘민족’과 ‘전통’을 유교의 핵심적 가치인 ‘인의예지(仁義禮智)’와 연결하였다. 즉 ‘우리 민족의 자랑스러운 전통 위에서 인의예지로써 우리의 나아갈 바를 밝혀 윤리의 근본으로 삼고자 한다.’라는 진술이다. 또 ‘예의(禮儀)’와 ‘효제(孝悌)’를 비롯한 ‘인(仁)’을 구현하는 ‘도(道)’를 ‘정신문화’라는 범주에 포함하였고, ‘서구문명(西歐文明)’에 따라 일어난 소위 ‘물질중시(物質重視) 풍조’와 대립시켰다. 이 두 문서가 발표됨에 따라 현대 유림의 사명이 윤리도덕·정신문화·전통·민족역사의 지위를 함께 회복한다는 것으로 설정되어 있다. 이러한 복합적 이항대립을 구성한 거대담론을 받아들인 지역유림도 역시 도덕과 역사에 초점을 맞추어 사회교화 운동을 착수하게 되었다.

이 과정에서 지방향교가 성균관과 일치되며, 새로운 유도회가 사회교화를 실천하는 교단으로 기능하기 시작하였다. 1974년에 성균관이 각 지방향교의 전교(典校)와 장의(掌議)를<sup>24)</sup> 소집하여 ‘유림강습회(儒林講習會)’

23) <윤리선언문>과 <실천강령>의 내용은 부록 1 참조.

24) 장의(掌議)는 말 그대로 의론을 장악하는 사람이다. 조선시대에는 성균관 학생 기숙사인 동재·서재 안에 각 1명씩 임명하였다. 성균관은 미래의 관료들이 공부하는 학교이자 그들이 정치적 집단을 형성하는 공론장이었다. 따라서 동재·서재에서는 장의가 재회(齋會)를 조직하는 절대적인 권한이 있었다. 이 제도는 조선시대에는 지방향교까지 보급되었다. 그다음에 일제강점기에는 장의 제도가 본격적으로 향교의 관리제도

를 실시하였다. 이어 1976년 제2회, 1979년 제3회 식으로 이제 거의 한 관례로 중앙과 지방의 교화사업이 이 재교육 과정을 통해 연결되어 있다(금장태 1999: 255).<sup>25)</sup> 현재에 이르기까지도 향교 유림이 자주 성균관 또는 성균관대학교에 출입하여 ‘유림지도자 교육’이나 ‘전례사(典禮司) 교육’ 등 다양한 과정을 수강하고 있다.<sup>26)</sup> 따라서 향교 유림이 지역사회에서 실천하는 사회교화의 내용은 상당한 정도로 성균관에서 구성한 것으로 판단할 수 있다. 성균관유도회의 지침과 성균관의 교육으로 각 향교에서도 성균관유도회의 지부가 재조직되었으며, 지역적 청년유도회와 여성유도회도 이어서 새롭게 구성되었다.<sup>27)</sup>

1960년대부터 박정희 정권이 문화재 복원을 통해 충의(忠義) 정신을 선양하기 시작하였으며, 1970년대 중반부터 국민윤리교육에서도 전통 사상이 재평가되어 적극적으로 편입되어 1990년대까지 계속 사용되었다(오명석 1998; 신항수 2021). 이런 배경에서 사회교화를 재시작한 수원향교도 1980년대부터 지역사회에서 충효를 선양하는 역할을 담당하게 되었다. 수원향교에서는 1983년부터 매년 효부(孝婦), 1989년부터 효자(孝子)를 표창하여 그들의 사적을 향교의 역사책인 『수원향교지』에서 기록해 왔다.<sup>28)</sup> 그 외에는 1984년부터 성균관에서 전국의 향교들을 동원하

---

까지 정착되었다. <향교재산법>을 포함하여 현재 체계화된 유교 제도는 대부분 일제강점기에 새로 생긴 것이다. 수원향교에는 1930년대 장의 10명만 있었으나(수원시편찬위원회 2014: 64), 현재는 80명까지 확장된다. 현대한국에서 향교가 관청에서 독립적인 조직이 되어 향교 장의는 <향교재단법>에서 ‘향교의 구성원으로 전교의 지휘를 받아 향교의 사무를 담당하는 자’로 정의된다. 따라서 장의는 법적으로 옛날처럼 향교의 학생회장이면서도 향교의 임원이라는 양면성을 지닌다. 현재 향교 장의는 전교와 같이 3년 임기가 있고, 임기가 끝나면 다시 선발하여 연임할 수 있다.

25) 금장태의 조사결과에 따르면 그때의 교육 내용은 다음과 같다. ‘유림조직론’, ‘유교의 현대적 전개’, ‘유교에서 본 인간상’, ‘민족사에서 본 우리의 유교’, ‘유교적 정의구현 이념’, ‘유도 중흥과 유생의 사명’. 이처럼 구성된 교육프로그램은 사서삼경을 유림 주체를 구성하는 ‘인간상’으로 압축시켜 경전 강독보다는 1970년대부터 강조된 도덕·역사 지식과 더욱 긴밀히 연관되었다는 것으로 간주할 수 있다.

26) 유학대학원 유림지도자 과정은 <https://skb.skku.edu/gscs/special/leader.do> 참조함.  
 석전대제보존회의 석전교육원에서 개설된 전례사 교육은 <http://sukjeon.or.kr/theme/theme02/school/> 참조함.

27) 수원지역에서는 1968년 당시 수원향교 전교 정일환(鄭一煥)이 관내 유림을 소집하여 향교를 중심으로 유도회 수원지부를 조직하였다. 그 후 1991년에 수원청년유도회, 1994년에 수원여성유도회가 각각 성립되었다.

28) 현재 효열표창과 관련된 업무는 주로 유도회경기도도본부에서 실시된다.

여 청소년들을 대상으로 ‘충효교실(忠孝教室)’을 진행해 왔다<sup>29)</sup>. 그 외에 수원향교는 대표적 향교로서 향교 공간에 구속되지 않고 관내에 있는 중등학교에서 초청받으면 교내의 강사를 보내어 교내에서 학생들을 교육하기도 하였다. 동시에 유도회에서는 <생활예절> 교본을 발간하여 시민에게 무료로 배포하고 예절을 가르침으로써 도덕을 회복하려고 노력해 왔다.<sup>30)</sup> 이 교본에서는 우화와 역사 이야기를 통해 충효의 이념을 천명한 후, 일상생활에서 준수해야 하는 행동 준칙과 호칭, 세시풍속, 이어서 위계질서와 가정의례까지 포함하였다. 이러한 충효·예절교육의 내용은 심오한 성리학 이론보다 대단히 교양과목으로 보급되었으나, 도덕과 역사를 긴밀히 연관하여 시민들이 아직 망각하지 않은 관습에 유교적 의미를 다시 부여하였다. 현재까지 유도회는 일정한 예산을 교재의 편찬에 투입하며, 회장마다 책을 편집하는 식으로 지식생산의 관례를 유지한다.



<사진 2-1>: 2015년 수원향교의 청소년 충효교실 ©김용현

지역사회에서 수원향교가 운영하는 최대규모의 사회교화 사업은 ‘명륜대학(明倫大學)’이다. 명륜대학은 1970~80년대 수원지역 유림 사회교화의 집대성이자 향교에서 정부에 토지를 매각하여 받은 보상금과 유림 헌성

29) 이 운동의 시작은 다음의 기사를 참고할 수 있다. 조선일보 1984년 8월 5일, ‘靑少年(청소년)에 「선비예절」 가르친다’

30) 이 풍조에 따라 성균관유도회 경기도본부에서 발간된 교본 총서 <우리의 생활예절>(2008)과 <‘아름다운’ 우리예절> (2019) 등을 통해 이 사회교화의 내용을 파악할 수 있다. 이 교본은 보통 당시 회장을 맡고 있던 유림이 집필하거나 편집한 것이다.

금(獻誠金) 총 1억 2500만 원을 투자한 큰 사업이다. 이 사업에는 현대적 대학교 제도가 수용되어 원래 조선시대 지역사회에서 중급 교육을 담당 하였던 향교의 위상을 향상하려는 의도도 담겨 있다<sup>31)</sup>. 1990년 9월에 시작된 수원향교의 명륜대학은 최초 현직 향교 장의들을 대상으로 시행해 보았다. 성균관에서 체계화된 유교적 이념과 규범을 향교까지 전파하려는 3개월의 속성반이었다. 그다음 제2기 명륜대학부터 1년제의 교육과정이 본격적으로 전개되었는데, 최초에 개설되었던 과정은 대학부와 한문반, 서예부였다.<sup>32)</sup> 중간에 한글반도 개설되었고, 이제 유학과(儒學科)와 명륜대학 부설 한문반, 서예반, 한시반, 다도반, 특설 경전반 등이 활발하게 전개되었다<sup>33)</sup>. 명륜대학의 모집 대상은 수원시민이고 30년간에 계속 무료로 상설되며, 2020년까지 총 31기 2,385명의 졸업생이 배출되었다. 제도적으로 명륜대학에는 유림을 확장함을 목적으로 하는 유학과가 중심이 되고, 다른 부설 과목은 교양과목으로 개설된다. 그 외에 수원향교의 사회교화 사업은 문체부 주최, 성균관이 주관하는 ‘유교문화활성화’ 프로그램에서 지원받은 ‘유교아카데미’ 강좌 등이 있다. 이 교화사업에서 수강생들이 현직 장의와 함께 대학교 교수를 비롯한 외부 강사에게서 특강을 듣기도 한다. 그런데 그중의 대부분 강사는 성균관과 관련된 배경이 있는 사람이다.

31) 명륜대학의 취지는 『수원향교지』에서 다음과 같이 기록되어 있다. ‘유교는 공부자의 도의사상을 중치로 하는 인본주의적 윤리를 근본으로 하고 있으며, 이에는 3강령과 8조목이 있다. 이는 인간의 내적 수양과 외적 특화과정을 완수하는 것이며, 따라서 원형이정의 천도가 있고, 인의예지의 인성이 있는 것이므로 당 향교에서는 효원의 도시로서 충효교육을 실시를 통하여 전통미풍양속 및 선비정신을 계승하고 경로효친사상 양양과 올바른 국가관을 확립하여 유교의 진흥과 문화창달에 기여하고자 함.’ (수원향교 2002: 444) 이에 따라 최초의 명륜대학이 충효교육과 교양의 계보를 이어온다는 것을 갈 수 있다.

32) 수원시의회 회의록에 의하면 1991년부터 시의 문화예술과에서 이미 명륜대학의 운영에 보조금을 지원하기 시작되었다. 1991년의 보조액은 1,800만 원이었다. 그때 수원시에서 보조받는 시민단체가 아직 많지 않았고, 수원문화원도 역시 주로 간행물 발간을 위주로 활동하였다. 그때 유교의 종교화가 아직 본격적으로 전개되지 않았으며, 수원향교는 지방문화 활성화에 상당히 선도적 역할을 하였다. 여기서는 1990년대 향교와 관 사이의 긴밀한 연관성을 파악할 수 있다. 수원시의회 본회의 회의록 1991년 12월 16일 자료 참조함.

33) 코로나19 위기 이전 2020년 수원향교 명륜대학의 모집 공지는 부록 2 참조함.

[사례 2-1 이민혁, 향교 현임 장의, 70대 후반]

나는 지난번에 금년도 처음으로 교재를 만들어낸 거지. 교육프로그램을 내가 짰어. 하여튼 사서도 중요하지만, 우리 역사도 중요하다 그렇지. 중국 역사, 일본 역사, 이 삼국의 역사를 알아. 역사 시간을 넣고, 그다음에 예절, 우리가 절하는 방법과 중국 사람이 절하는 방법이 달라. 부모님이 돌아가실 때 제사를 지내는 거, 그리고도 장사 지내는 거 이런 거 달라. 그래서 우리 전통적인 이런 의례, 의례가 대개 보면 관혼상제지.



<사진 2-2>: 2015년 명륜대학 수료식 ©김용현



<사진 2-3>: 수원향교 화홍한사회 ©김용현

향교의 사회교화 사업은 중앙에서 체계화된 지식과 실천의 형식을 전파하는 데에 그치지 않고, 그 자체도 지식 재생산 과정에 해당한다. 명



륜대학과 유교아카데미에서도 매년에 강사진과 전교의 이념에 의해 자기만의 <명륜대학교재>를 두껍게 편집하여 수강생들에게 배포한다. 물론 전교를 비롯한 강사들이 대부분 중앙에서 교육받은 사람들이지만, 학문과 시국에 대해 나름대로 견해가 있으므로 교육과정 자체도 계속 개편되고 있다.<sup>34)</sup> 그런데 지식 재생산의 핵심이 역시 도덕·역사 지식이 위주이며, 이민혁(사례 2-1)이 지적한 것처럼 갈수록 중요해지는 경향이 나타난다. 명륜대학에서 유교적 인성론에 근거로 하여 인간의 내면성 담론을 구성하므로 외적 행동 준칙뿐만 아니라 그 ‘내적 수양’을 목표로 교육한다. 대부분 수강생이 정규교육을 받은 고령자이므로 역사 서사를 통해 간접적으로 서사에 부착된 도덕규범을 가르치기가 효과적인 것으로 나타났다. 2020년의 <명륜대학교재>는 사서 개론과 조선시대 역사, 유교 예법, 유교역사, 생활예절 다섯 가지 과정으로 체계적으로 구성되었다. 즉 경전을 포괄적 원리로 삼아 도덕규범과 역사 서사를 교차하는 것이다. 한편에 향교 유림도 지역사회에서 향토 학자로서 활동한다. 예컨대 한문반 강사는 바로 <자원분류(字源分類)> 같은 한문 교재를 편성하였다. 그 외에는 수원향교를 거점으로 하여 ‘화홍한시회(華虹漢詩會)’와 ‘청묵회(靑墨會)’, ‘경전윤독회(經典輪讀會)’, ‘문진회(問津會)’ 등 동아리 활동도 조직되어 구성원들이 시집을 출간하거나 서예를 출판하기도 한다.

이처럼 20세기 후반기 국가의 이데올로기에 순응하여 시민들을 유림조직에 흡수하려는 지속적 사회교화에서 성균관과 향교의 사이에 특수한 학맥이 점점 형성된다고 할 수 있다. 엘리트 지식인만큼 체계화되지 못하였지만, 향교 유림이 공유하는 담론이 교내의 교육과 지식생산을 통해 계속 재구성되고 있었다. 중앙 유림의 거대담론에서 추상화된 정신문화가 도덕과 역사를 통해 구현되고, 도덕과 역사는 전통과 민족을 통해 연결되며, 향교 유림이 구체적 예절이나 역사 서사를 공부하여 전승시킴으로써 그 정신문화에서 상정된 내면적 ‘인간 본성’을 지향하게 된다.

34) 예컨대 2020년 명륜대학 유학과 교본의 내용에는 한민족의 기원이 <사기(史記)>에서 제기된 ‘동이족(東夷族)’까지 소급되어 아직 논쟁 중인 역사관이 편입되어 있다. 그것은 편집자 개인의 주장에 해당하지만, 연구자가 여러 참여자와의 대화에서 이 역사관을 파악하였다. 즉 민족의 근원을 탐구함으로써 객관적 체계 역사에서 유교와 한문 등 전통과 자신 간의 더욱 실증적·진정한 관계성을 구성하는 경향이다.

## 2) 향교 경관과 조직의 현대화

중앙에서 시작된 사회교화보다 더 일찍 시작된 것은 지역사회 유지들의 향교 중건이었다. 유지들은 교궁 유적을 직접 접촉하였기 때문이다. 물질적 공간에 의존하는 향교 전통의 역사 중에 가장 일반적 위기는 교궁 건물의 훼손이었는데, 이 위기는 현대역사 최초로 극에 달하였다. 6·25 전쟁으로 수원향교의 건물이 대단히 파괴되었고 주변의 산림도 거의 황무지가 돼버렸다. 전쟁 이후 1956년까지 혼란 시기에 향교는 석전을 거행하는 장소만으로 유지되었다.<sup>35)</sup> 그때의 유림은 일제강점기의 장의였던 원로를 따라 의례 전통을 이어왔다. 1956년의 사진을 살펴보면 조선시대 유생의 기숙사였던 동·서재가 소실되었고, 대성전과 동·서무 등 정조의 왕명으로 지은 건물도 기와가 떨어지고 벽에 들보와 기둥만 남아 있었음을 알 수 있다. 그 후에 향교는 산업화에 따른 탈전통 위기에 직면하고 있었다. 그런데 산업화에 따른 유지들의 수입 증가를 계기로 향교의 물질적 조건이 복원되었다.<sup>36)</sup> 지역사회에서 황폐된 유적과 유지들이 얻은 부가 묘하게 연결되어 이미 희미해졌던 향교 전통이 다시 건물 중수를 시작으로 전개되었다. 전통이 유지가 얻은 부에 문화적 의미를 부여하여 역사적으로 정당화하는 상징적 자원이 된 까닭이다.

1957년 대한방직과 대한전선을 비롯한 여러 기업을 경영하던 유문(儒門) 재벌 설경동(薛卿東)이 거금을 내어 수원향교의 대성전과 명륜당, 동·서무를 중수하여 향교 경관을 일신하였고 이듬해의 석전대제에서 아

35) 일제강점기에서부터 1950년대까지 첫 세대의 현대 수원향교 유림은 1930년대부터 계속 직원(直員)과 장의를 맡아 온 친일적 세력이었다. 그들 중의 대표자는 일형면장(日荊面長)을 맡았던 이필상(李弼商)과 한성교(韓聲敎), 권중혁(權重赫) 등이다.

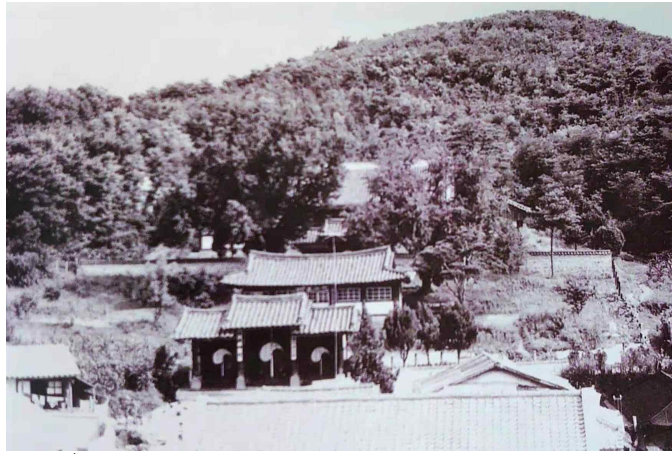
36) 1950~60년대 수원향교의 장의 중에 그때 수원지역 발전에 크게 기여한 유지가 상당히 많았다. 그들은 유림으로서의 자각이 강하고 별세 전에도 헌성금을 내고 있었다. 연구자의 인물 조사에 따르면 이 세대의 대표자는 수원시의회 1차 의원인 정일환(鄭一煥)과 이연산(李蓮山), 2차 의장인 최상균(崔常均), 1952~59년에 부시장이었던 이실경(李實敬)이며, 그리고 수원상공회의소 의원을 맡았던 삼원상회의 임정산(林正山)과 공영상회의 신정옥(申正玉)이었다. 그때의 유지는 수원시 발전의 원동력이었다고 할 수 있으며(수원시사편찬위원회 2014b), 수원향교의 석전은 바로 그들이 주기적으로 모여 초헌관을 맡은 시장과 교류하는 장소였다. 특히 임정산과 심정옥은 1965년부터 상공회가 주최한 화흥문화제에서 한시백일장 행사 도입에 크게 기여하였다.

헌관(亞獻官)을 담당하여 공적을 이루었다.<sup>37)</sup> 이어 1960년대에는 수원향교의 장의 조직이 동무에서 업무를 처리하게 되었고, 석전도 완비된 위패와 제기 등으로 봉행할 수 있게 되었다. 향교 유림이 교궁 주위에 다시 담장을 쌓았으며, 의례 공간을 보호하기 위해 일상적으로 향교를 폐쇄하였다. 그때 온 사회의 탈전통 풍조로 지역주민이 향교 주변에서 옥수수 등 농작물까지 심었고, 문화재를 보호하는 의식이 아직 희박한 시기였다.<sup>38)</sup> 일제강점기에만 해도 향교가 주변 민가와 혼살문으로 경계를 유지하였으나, 1970년대에는 향교 옆에 이미 골목이 생겨 과거만큼 성스럽다는 지위가 점점 사라지고 있던 것으로 나타났다. 이런 상황에서 향교 경관과 주변 민가가 서로 대립하는 긴장이 이어지는 시절이 있었다.

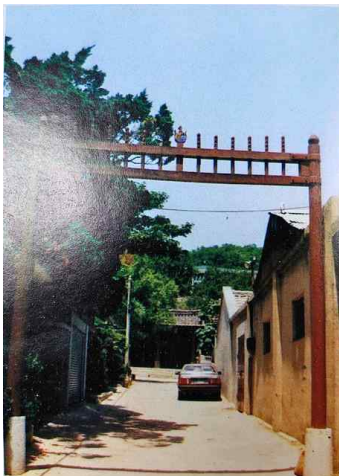


〈사진 2-4〉: 1956년 수원향교 사진 ©수원박물관

- 37) 이와 관련하여 수원향교 외삼문 밖 외쪽에는 「인송설경동향교중수기념비(仁松薛卿東鄉校重修記念碑)」(1988년)가 세워져 있다. 설경동이 이승만 시기에 한국의 주요 재벌이었으나 5·16군사정변에서 큰 타격을 받았다. 그는 향교에 거금을 투자하였다는 일은 그 당시의 지역사회상을 파악하는 데에 중요한 사실이다. 또 앞에서 언급하였던 명륜대학의 창설에는 그 당시 전교였던 실업가 이천우(李千雨)가 역시 거금을 기부하였다는 기록이 있다. 이에 대해서는 역시 같은 곳에 「금당이천우전교공적비(錦堂李千雨典校功績碑)」(1991년)가 있다. 향교 원로들의 이야기에 의하면 이천우도 역시 가문의 전통을 계승한 사람이었다. 사회교화라는 향교 전통을 부흥하는 데에 그는 실업 경영의 성과를 투입하여 직접 교육사업의 기초를 단단히 마련하였다.
- 38) 이에 대해서는 조선일보 1976년 9월 8일의 시민투고 기사 ‘수원향교 관리 소홀’을 통해 확인할 수 있다. 경제적·법적 조건 외에 생활세계에서 주어진 물질적 유적을 이해하는 방법에 따라 향교 유림 또는 유지와 주변 시민이 향교 공간에 접근하여 실천하는 방식이 상당히 다르다는 것이다.



<사진 2-5>: 1960년대 수원향교 사진 ©수원박물관



<사진 2-6>: 1990년의 입구 ©수원향교



<사진 2-7>: 2002년의 입구 ©수원향교

그런데 향교 경관도 역시 현대화되지 않을 수밖에 없다. 문화재인 교궁은 계속 과거의 면모가 유지됨과 동시에 향교 유림은 적극적으로 교궁 주변의 업무환경을 변화시켜 왔다. 주요 성과는 사무실 건물과 유림회관(儒林會館)이다. 1979년에 수원향교는 사무실과 관리인 사택으로 40평 단층 건물을 세워 1983년에 2층을 증축하여 유림회관으로 사용하였다. 1993년에 대성전 오른쪽에 유림회관 건물을 단독적으로 신축하기로 하여 공사비 9억 5천만 원으로 5층 건물(지하 1층, 지상 4층)을 세웠다. 현재

사무실 건물 2017년에 시비 지원으로 대폭적인 리모델링을 하여 2층은 명륜대학 교실로 사용되며, 유림회관은 코로나19 위기 이전에 교육장과 회의실, 전통예식장과 식당 등으로 사용되었다. 특히 유림회관 1층과 2층에서는 전문적 서예교실과 다도교실이 완비되어 있다.

도시화 과정에서 향교 주변 민가가 리모델링이 되는 중에 향교도 점점 그 주변과 어울려졌다. 한때 향교 앞의 홍살문이 향교의 유일한 출입구였고, 교동에는 향교로 한 도로만 있었다. 팔달산에 산길이 생기면서 향교는 산을 의지하여 백성들을 바라보는 지형으로부터 현재 도로와 골목, 빌라와 식당, 그리고 오가는 시민들로 둘러싸이는 지형에 처하게 되었다. 특히 현재 향교 위에 일제의 수원신사의 유적지에서 수원문화원과 중앙도서관이 신축되었다. 팔달산의 중턱에서 상징적으로 향교로의 모든 종교문화시설을 조감하는 존재로 부상된 것은 이제 지방자치의 주체인 ‘시민’의 ‘문화’이다. 이는 조선과 일제 간에 민족상징물을 둘러싼 ‘전쟁’(수원박물관 2014: 456)을 다시 시민사회로 정리된 결과이지만, 그간에 옛 상징이었던 수원향교의 위상이 미묘해졌다. 더구나 수원신사든 수원문화원이든 모두 도시계획에서 수원향교의 토지를 징용·구매하여 조성된 공간이다. 이에 관해서는 3장에서 자세히 검토할 것이다.



<사진 2-8>: 수원향교와 시민공원 ©나맹진

향교로 옆에 홍살문이 원래 성과 속의 경계를 그어 있지만, 이제 하마비(下馬碑)가<sup>39)</sup> 있는 홍살문을 그대로 통과하여 향교 사무실과 유림회관

마당의 철문 외에 주차하거나 유티하는 주민도 많아진다. 또한, 홍살문 왼쪽에 2005년에 어린이 공원(교동 제158호 공원)이 조성되어 있다.<sup>40)</sup> 공원의 정자나 벤치에서 휴식하다가 외삼문 밖으로 향교 건물과 비석을 구경하는 시민도 종종 있다. 홍살문 오른쪽의 민가의 외벽에는 ‘옛 향기가 있는 마을 교동’이라는 문자가 그려져 있으며, 여기는 주민들의 기억을 표현하여 기념하는 벽화마을로 변형되었다. 이제 향교 주변이 중국인 체류자가 많아지며, 근처에 중국상점에서 한국인을 대상으로 중국에서 생산된 공부가주(孔府家酒)를 판매하여 유교를 상업화하여 생산한 상품을 수출하고 있다. 향교 유림, 특히 사무실에서 매일 근무하는 전교와 유도 회장, 사무국장은 향교로의 맛집에서 식사하고, 그다음에는 홍살문이 아니라 사무실 건물 뒤에 있는 동네의 골목을 통해 출근한다. 이처럼 도시화 과정에서 향교 유림과 주변 시민이 향교의 물질적 조건을 우발적 상황에 따라 변화시키는 이용방식에서 역사적 과정에서 민속화가 계속 발생하였음을 엿볼 수 있다. 말하자면 향교 유림은 단순히 체계화된 준칙에 따라 향교 공간을 경험하거나 이용하는 것이 아니라, 그들도 민속인으로서의 측면이 있으므로 다른 일반 시민과 같이 자신의 일상생활을 향교 경관 또는 그에 부착된 상징체계와 어울리게 하고 있다.

현재 수원향교의 경관은 그의 담장이 경계로 두 부분으로 명확히 구분되어 있다. 담장 안에 있는 교궁은 유형문화재이기 때문에 계속 원상으로 복구될 수밖에 없으나, 담장 밖에 있는 사무실과 유림회관은 오히려 계속 실용적·상업적 용도로 갱신되고 있다. 향교 유림은 의례나 관광프로그램이 있을 때만 교궁 안에 들어간다. 이럴 때는 그들도 도포나 당의

39) 성균관과 향교 외에는 모두 하마비가 있다. 하마비에는 ‘대소인원개하마(大小人員皆下馬)’라는 비문이 새겨져 있는데, 향교 유림과 주민들이 그저 자동차를 운전하고 통과하는 것이 원칙적으로는 예법을 위반하는 행위이다.

40) 21세기에 시민사회에 치중하는 지자체가 향교 경관을 변화시키는 행위는 향교와 일부 시민에게서 저항받았다. 여기서도 체계 간의 모순이 반영된다. 시의회에서 향교 왼쪽에 문화재와 맞지 않는다는 어린이 공원이 필요한지를 토론했고, 향교 측도 이 공원을 매입하여 더 볼품이 있는 역사문화 공간과 주차장으로 활용할 의도가 있었다. 그러나 조성된 공원을 시민단체가 된 향교에 매출한다는 것이 시민에게 쉽게 받아들일 수 있는 일이 아니다. 즉 향교 경관에 중첩되는 문화재 체계와 공공시설 체계 간의 모순이다. 이는 연구자의 면담과 수원시의회 2006년 9월 6일 도시건설위원회의록, 그리고 2017년 3월 10일의 안전교통건설위원회회의록에 반영된다.

(唐衣)를 입고 예법에 따라 행동함으로써 스스로 전통화한다고 볼 수 있다. 그러나 교궁 옆에는 바로 그들의 자가용이 세워져 있으며, 커피를 마시면서 세상 이야기를 나누는 사무실 공간도 있다. 교궁 내에는 원칙적으로 의례용 도구와 위패, 의복, 그리고 소화기 등만 보존될 수 있고, 다른 물건들이 반입되어서는 안 된다. 그러나 이런 전통적, 혹은 문화재 보호와 연관된 물건은 역시 현대적이지 않을 수 없다. 특히 명륜당 앞에 잔디에 서 있는 공자상(孔子像)은 공자의 고향 인근 지역 중국 산둥성(山東省) 지난시(濟南市) 정부에서 자매도시 체결 10주년 기념으로 기증되어 2003년에 수원향교에서 원래 모셨던 석상을 대체하여 반입한 것이다. 이렇게 현대 한중 양국의 외교 관계를 상징하는 동상은 향교 공간 전반의 현대화와 향교 유림이 추진하는 재전통화를 함께 표현해내는 존재이다. 이처럼 물질적 조건을 중심으로 점점 체계화된 향교 전통이 현대사회의 수많은 체계와 중첩되어 상징적 의미 맥락도 얽혀 있다.



<사진 2-9>: 현재 수원향교의 공자상 ©나맹진

경관 외에 현대 향교의 유림조직에도 이처럼 탈전통과 재전통화, 체계화와 민속화의 얽힘을 보여준다. 현대화에 적응하게끔 중앙 유림조직이 ‘삼위일체’ 식으로 정착됨에 따라 지방에서도 <향교재산법>에 따라 성균관과 일치하는 각 도의 향교재단과 성균관유도회 도본부·시군지부, 그리고 향교재단 산하의 각 향교로 재조직되었다. 비록 유도회가 전국적으로 통일된 전체조직이라고 할 수도 있지만(금장태 1999: 211), 유림의 정

치성이 약해지면서 주로 시회교화 사업을 통해 구성원을 확장하는 성균관-향교는 다시 현대 유림의 실질적 조직 형태로 정착되어 있다.

관	사단		재단		학교	
	조직	구성원	조직	구성원	조직	구성원
국가	성균관유도회	가급 유림, 소속 관계	재단법인 성균관	중앙 유림	성균관	전학 등
도	유도회 도본부		각 도 향교재단	관내 향교 전교들	-	
시	유도회 시지부		-		향교	장의
구	유도회 구지부					

<표 2-1>: 유교계의 '삼위일체'와 각급 조직

공식적 권능에 따르면 향교는 교화 및 제향을 담당하는 기관이다. 각급 유도회는 유림이 통합되는 사단이며 가급적 교화사업도 촉진한다. 향교재단은 주로 향교의 부동산을 관리하여 향교의 경영행위를 검토하는 기관으로 설정된다. 이제 지역사회에서는 향교 전교 밑에 장의들이 있고, 유도회 회장 밑에 각 지부 유도회 회장 더 있으며, 향교재단 이사장은 부동산 관련 안전에 관하여 이사회를 조직한다. 이렇게 중앙에서부터 규정된 유림 내부의 범규에 따라 운영되는 지역유림 조직은 사실 국가가 주도하는 체계적 현대화에 적응한 결과이지, 지역사회에서는 원래 매우 유연하고 모호한 것이었다. 향교재단이라는 조직을 설립시킨 <향교재단법>은 미국 군정 시기부터 출범된 법안이었으나, 향교재단이 향교에서 독립된 지 오래되지 않았다. 1990년대까지는 경기도향교재단 이사장은 수원향교 전교가 겸임해 왔다. 따라서 수원향교의 재산 매각과 투자는 법적으로 경기도향교재단이 검토하고 승인한 것이었지만, 사실은 향교 전교를 중심으로 결정되었다는 것으로 파악될 수 있다.

[사례 2-2 유현우, 향교 선임 장의, 80대 초반]

옛날은 향교의 유림회관 3층에 다 있었어. 거기에 다 있다가 건물을 지어 가지고 도에서 보조를 받았을 거야. 건물을 지어서 거기로 이사하지. 옛날에 처음에 했을 때 큰 향교를 의존한 그 사람들 뭐해? 거기 다 그냥 큰 한 사무실에서 다 책상들을 놓고, 여기 재단법인 이사장, 저쪽에는 도



본부 회장 책상, 다 그렇게 놓고서 앉아서 뭐 했지. 그렇게 하다가 나라가 좀 잘살게 되니까 보조도 해서 건물을 지은 거요. 재단법인 향교재단은 그거요…… 그때는 그니까 전교랑 몇 사람이 앉아 있어 얘기 해 가지고 어디다 처분을 한 적도 있고.

지가 상승으로 향교 재산이 점점 중요해짐에 따라 재정 상황이 개선된 향교에서는 사회교화 사업도 발전되었다. 이어 향교 재산을 더 신중하게 처리하기 위하여 성균관에서 재단법인을 향교 유림에서 독립시키고자 하였고 향교에서도 감사(監事)직을 설정하였다. 현재 수원시에는 경기도향교재단 이사장과 유도회 경기도 본부장이 한 건물을 함께 사용하며, 수원향교의 사무실에서는 전교와 유도회 수원지부 회장, 그리고 공무원 출신 사무국장이 같이 근무하는 국면이 형성되었다. 이렇게 상하관계가 분명히 구별되고, 각자 도나 시에서 지원받고 사업을 하고 있지만, 조직간에 여전히 긴밀한 협동체로서 운영되고 있다.

현재는 체계적 ‘관료제’와 같이 유도회·향교는 암묵적으로 승진제도가 형성된 듯하다. 유도회 경기도 도본부 회장은 향교에서 그전에 오랫동안 헌신적으로 활동하였던 원로장의(元老掌議)이며, 그 임원인 각 부회장과 고문은 관내 각 향교의 전교 및 선임 전교가 대부분이다. 도본부의 각 국장은 역시 소속 지역의 향교에서도 열심히 활동하고 있는 장의 중에서 뽑아 임명한다. 향교재단의 이사회도 경기도 각 향교의 현직 전교들이 구성한다. 또한, 수원향교에는 전교가 되기 전에 먼저 유도회 수원지부 회장이나 감사를 역임하는 관례가 있다. 비록 현대적인 조직제도가 정립되었는데도 복잡한 현대조직과 달리, 조직 운영이 역시 개인적 능동성과 개인들 간의 관계망에 달려 있다는 사실도 지역 유림의 현황이다.

이 현황까지 된 주요 원인은 지역사회에 유지가 옛날보다 줄어든 까닭이다. 유교 인구의 지속적 감소와 노령화는 유림에게 가장 큰 우환(憂患)이 된다. 모든 연구참여자가 다 유림 중에 젊은 사람이 거의 없다는 사실에 대한 염려를 표출하였다. 특히 청년유도회는 장의 중 나이가 60세 이상, 70세 미만의 상대적 ‘청년’이 구성된 조직이지, 명실상부한 청년조직이 아니다. 1960~70년대까지 수원향교에 모인 유지는 지역사회의 정

치·산업·과학·문화·군대 등 영역에 유력한 인사가 많았으나, 현재는 지역사회 기득권층에 변화가 생겨 주로 유교적 가문 출신의 중산층들이 모이는 공간이 되었다.<sup>41)</sup> 그런데 그들 중에 비-양반 가문 출신자도 많아지고, 인구 이동으로 다른 지역에서 유입된 성씨도 상당히 많아진다. 특정한 가문들이 절대적 권력을 나눈다기보다는 그 시기에 수원시의 도시사회에서 종친회조직이 잘 발전하는지가 더 중요해진다. 비록 1963년 이전 수원지역에서 전주이씨(22명)와 여주이씨(21명) 출신의 향교 장의가 가장 많았으나, 현대에 들어와 수원향교에서 등장하는 가문이 상당히 풍부해졌다. 수원향교는 명륜대학 등 사회교화 프로그램을 통해 장의를 선발하고, 이어서 유림조직을 확장해 오기 때문이다. 이렇게 되자 오히려 지역 유림에게 향교의 중심적인 위상이 더할 나위 없이 높아진다.

년도	전교	장의 본관(전교 포함)	소계
1967	동래정씨	4명: 전주이씨. 3명: 평양조씨. 2명: 경주이씨, 남양홍씨, 동래정씨. 1명: 고흥류씨, 광주이씨, 나주정씨, 남원윤씨, 안동권씨, 안동김씨, 양성이씨, 여주민씨, 여흥민씨, 오천정씨, 용인이씨, 원주이씨, 은진송씨, 의령남씨, 장흥이씨, 전주최씨, 제주고씨, 평산신씨, 평택임씨, 풍양조씨.	성씨 26개, 장의 35명.
1990	신평이씨	7명: 전주이씨. 6명: 밀양박씨. 2명: 경주김씨, 경주이씨, 안동권씨, 안동김씨, 신안주씨, 여산송씨, 청송심씨. 1명: 거창신씨, 경주김씨, 경주정씨, 고령신씨, 김녕김씨, 김해김씨, 남양홍씨, 남원양씨, 남평문씨, 능성구씨, 단양우씨, 동래정씨, 무안박씨, 반남박씨, 선산김씨, 신평이씨, 여주이씨, 연안이씨, 연안차씨, 영월엄씨, 영해박씨, 오천정씨, 온양정씨, 은진송씨, 전의이씨, 전주류씨, 청주한씨, 평산신씨, 평양조씨, 평창이씨, 평택임씨, 함평이씨, 홍천용씨.	성씨 42개, 장의 60명.
2017	밀양박씨	6명: 전주이씨. 3명: 순흥안씨, 남평문씨, 기계유씨, 경주최씨.	성씨 51개,

41) 지금까지 성균관과 수원향교가 장의를 선발할 때는 꼭 후보자의 본관을 파악해야 한다는 관례가 있다. 성균관과 향교에서 장의나 유지에게 감사패를 전달할 때는 감사대상이 '유문(儒門)의 후인'임을 강조하며, 장의 명단인 <청금록>에서도 본관 정보를 수록한다. 모든 장의에게 유생처럼 자(字)나 호(號)를 짓게 하는 것은 향교 공부의 산물이라 간주할 수 있으나, 본관에 부착된 등급의식이 신분제도가 철폐되었는데도 유지되어 있다고 할 수 있다. 그런데, 이는 굳이 사회적 구별 짓기를 위해서 한다기보다는 우선 인지적 차원에서 모든 유림을 가족의 우월한 전통을 잇는 자로 정의하는 것으로 봐야 한다. 여기서는 전통에 내포된 뿌리에 관한 본질주의를 엿볼 수 있다.

	<p>2명: 광산김씨, 전주최씨, 안동권씨, 연안차씨, 칠원윤씨, 해주 오씨.</p> <p>1명: 강릉유씨, 개성고씨, 경주이씨, 고흥류씨, 교동인씨, 김해 김씨, 나주나씨, 남양홍씨, 남원양씨, 밀양박씨, 성주이씨, 수성 최씨, 수안계씨, 수원백씨, 순천박씨, 안동김씨, 언양김씨, 여산 송씨, 여주이씨, 여주천씨, 영양천씨, 영일정씨, 영천김씨, 영천 이씨, 의성김씨, 장흥고씨, 장흥이씨, 죽산이씨, 진주강씨, 창녕 조씨, 청도김씨, 청송심씨, 충주지씨, 탐진최씨, 평창이씨, 풍천 임씨, 하남정씨, 한산이씨, 한양조씨, 함중어씨.</p>	<p>장의 70명.</p>
--	--	--------------------

<표 2-2>: 세대별 유림의 본관 대조

[사례 2-3 성장호, 향교 현임 장의, 70대 초반]

유도회 회원이 유림이라고 하지. 유도회가 활성화되고 장의가 그 중심이 되죠. 유도회 회원이 다 장의라는 게 비정상이지. 여기가 원래 유도회가 더 활성화해 가지고, 많은 유림들이 참여했고. 원래는 유림을 많이 확보해야 되는데, 유림에 사람들이 가입 안 하자, 가입했을 때 자기한테 주는 혜택이 별로 없어. 명륜대학에 한 번 다니면 항상 공부할 수가 있어. 명륜대학이 활성화됐으니까 유도회원이 줄어들리지……. 법적으로 등기된 게 경기도향교재단 이사장의 이름이요. 수원향교 재산인데, 이사장이 마음대로 못해. 수원향교는 땅을 운영하는 권한이 있어. 수원향교에서 팔겠다 하면 이사장이 승인만 해. 그니까 수원향교가 실질적이지.

현대사회에서는 가치나 신분이라기보다는 우선 이익으로 조직이 형성된다. 특히 문화생활의 선택지가 풍부해진 도시사회에서는 더욱 그렇다. 수원향교는 무료 교육프로그램을 통해 주기적으로 향교에 출입하고 유학을 공부하는 수원시민들을 확보하고, 그중에서 다시 여론조사에 따라 덕행이 있고 유교나 전통문화를 수호하는 의지가 있는 학생들을 장의로 추천하고 성균관에서 심사받는다. 또한, 향교의 상임 강사, 관내의 퇴임 고위공직자, 관내에 거주하는 성균관 위원도 점차 향교 장의로 흡수하게 되었다. 이렇게 우선 추천받은 사람들을 모두 장의로 정해 놓고, 그들이 장의로서 향교 행사에 더 깊이 참여하는 과정에서 조직과의 결속력과 애착을 계속 양성시키는 것은 수원향교의 전략이다. 원래 도시 만 명에 장의 1명씩 뽑힐 수 있다는 규칙이 있으므로 인구가 118만을 넘은 대도시에 있는 수원향교는 이 규칙을 최대한으로 활용해 왔다.42)

원칙적으로 다른 종교가 없는 경우 명륜대학 유학과에 입학하자마자 바로 유도회 회원이 되지만, 명륜대학에서 졸업한 후 계속 향교에서 활동하려는 사람들이 장의로 승격되며, 나머지는 대부분 유도회에서 점점 탈퇴하게 된다. 장의가 되면 계속 향교의 프로그램에 참여할 수도 있고, 향교의 의사결정에 개입하는 권리도 부여된다. 시·군 단위에서 향교와 관계없이 독립적 활동이 거의 없는 유도회 지부는 실질적으로 향교에 종속하는 친목 단체가 되어 있다. 또 장의친목회와 명륜대학 동기 모임 등 다양한 친목 모임이 파생되어 회식이나 단체여행을 조직한다. 반면에 향교 전교는 장의들을 인솔하는 원로로서 지역유림의 중심 지도자가 된다. 조선조의 교수는 중앙에서 임명하는 종6품 관료였지만, 현재 향교에서는 내부 선거를 통해 전교를 뽑는다. 장의들은 투표권을 행사하며, 그들 중에서 전교를 감독하고 보좌하는 감사도 선출한다. 또 전교가 당선되면 내각을 조직하는 것처럼 의전·총무·재정·교화·조직·섭외 수석장의(首席掌議)를 임명한다. 이처럼 향교 업무가 복잡해지면서 장의 및 수석장의들이 향교의 의사결정에 참여해야 하는 경우도 많아지고 있다. 그러면서 향교 조직은 이익의 차원을 넘어 사회적 결속력이 강하고 가치도 통합되는 향교 전통의 수호자 공동체로 구성된다고 할 수 있다.

[사례 2-4 권서현, 향교 현임 여성 장의, 70대 초반]

1년 정도 한문반을 다니다 보니까, 장의 하지 않을래 그렇더라고요. 장의가 뭐 하는 거예요? 제가 깊이 못 알아들었으니까 그냥 초하루와 보름에 와서 분향만 하면 돼. 그랬더라고 하하. 제 수준을 아니까 제 주위 사람들이. 어, 그래요? 그럼 초하루 보름날 분향만 하면 되죠, 뭐. 그래서 시작은 그렇게 된 거예요. 들어온 시기는 한 5년뿐이 안 됐어요.

[사례 2-5 허인경, 향교 현임 장의, 60대 후반]

옛날에 제가 장의 세 분과 콤비를 맞춰서 네 명이 같이 수원시 내에 예절 강의를 다녔어요. 그분들이 전임 교장분들 출신들이시고 학교 교육을 굉장히 중요하다는 걸 알고 계셨기 때문에, 그래서 예절 강의를 꼭 다니

---

42) 수원향교 장의 인원수 통계는 부록 3 참조함.

시는데, 다도 수업을 하게 되면 자연스럽게 예절과 중복이 되겠다. 자연스럽게 된다. 그렇게 생각하시고, 선생님, 학교 강의를 나가는데, 어느 학교에서 다도도 하시냐? 향교에서도 다도를 해 주십시오. 그렇게 요청을 한 거야……. 내가 강의하고 있으니 다른 분이 누가 추천이라고 하지 않아도, 앗, 저 사람은 어때, 이렇게 뽑으시는 분들이 서로 이야기해서 심사를 그런 방법으로 하셨던 거 같아요.

유림조직 전반의 현대화는 제도적으로 더욱 분명한 법률에 따라 체계화하는 과정으로 간주할 수 있다. 하지만 지역사회의 상황에 따라 이 체계를 어떻게 수행하는지가 향교 유림 내부적 공론에 달려 있다. 되도록 조직을 확장하려는 수원향교는 장의와 유도회원 등 체계화된 직위의 선발 기준을 낮추어 수석장의 외의 일반 장의의 직책도 상대적으로 간소화하였다. 그럼으로써 이 조직이 권서현 같은 명륜대학 졸업생과 허인경 같은 유교적 배경이 강하지 않은 강사를 신진 장의로 조속히 확보할 수 있게 되었다. 다도 강사 허인경을 초청한 장의처럼 향교 유림이 일상적 사회생활에서 만약 전통에 관심이 있는 시민과 만나게 되면, 향교 장의로서의 신분을 밝혀 수원향교를 홍보하여 명륜대학으로 요청하곤 한다. 이제 장의 중에는 지방 유지로서 향교에 오래 출입하는 원로 유림도 있고, 그 동시에 아직 유림이라는 정체성이 철저히 형성되지도 않은 채 공부만 함께 즐기는 시민들도 많아지고 있다. 이처럼 조직의 체계화와 아울러 향교 유림이 사회생활 중의 교우관계를 동원하여 유연한 공동체를 형성시켜 장의라는 신분을 공유하게 된다.

중앙 유림이 주도하는 지식생산과 담론 구성과 달리 향교 유림의 실천은 애초부터 물질적 공간과 사회적 관계망의 결합에서 시작되었다. 그 과정에서 향교 경관은 문화재 제도, 조직은 종교 제도에 점점 편입되어 가고 있으나, 지역사회 내부의 복잡한 사회적 생태에 따라 향교 장의 조직이 부상되고 있다. 이 조직은 중앙 유림과 지방 유지, 지자체, 일반 시민 등 집단에서 나온 고령자가 모여 이중구조에서 향교에 관한 공론이 형성되는 장을 형성하며, 그들이 향교 경관과 더 긴밀한 관계를 맺는 과정에서 수호자로서 주체화되는 전제조건이 된다.

### 3) 관광화 및 문화재화

1990년대부터 한국사회가 글로벌화되면서 관광화 및 문화재화 현상은 민속학계에서 열띤 논쟁이 일으켰다.<sup>43)</sup> 유교문화의 문화재로 지정된 수원향교도 이 관광화 및 문화재화 문제에 깊이 관여되었다. 그러나 무형문화재만 치중해 온 기존 민속학자의 논리와 달리, 향교라는 장소는 유형문화재로서도 지정받았고, 무형문화재로서 전승되는 의례 형식도 있다. 유형과 무형의 차이는 물질성 여부에 그치지 않고, 해당한 문화재 보호와 문화산업화의 행위자와 구체적 실천이 다르다는 데에 있다. 또한, 관광화와 문화재화는 관이 주도하는 사회운동으로 간주할 수 있지만, 시민사회에서도 큰 지지를 받는다. 문화재를 공동으로 소유하는 시민들이 문화재를 지키고 개발하는 주체로서 실천하게 된다. 특히 수원시에서는 1980년대부터 시민들이 화성행궁 복원 운동에 자발적으로 참여하게 되므로 문화재와 함께 살아간다는 의식이 강한 편이다. 이 점에서 향교도 관과 시민이 상호작용하는 장이 되며, 체계와 민속의 상호전환도 이 과정에서 발현되어 포착될 수 있다.

해방 이후 <향교재산법>이 반포됨에 따라 수원향교의 건물과 토지는 모두 재단법인 경기도향교재단 산하의 재산으로 규정되어 있다. 그 외에 1983년 9월 19일에 수원향교는 경기도 문화재자료 제1호로 지정받았고, 또 2020년 12월 28일에는 수원향교 대성전이 유적건조물의 종목으로 국가적인 보물로 지정되었다. 한편 수원향교에서는 국가중요무형문화재인 석전대제가 전승되어 있기도 하다. 수원향교는 유네스코 세계문화유산인 수원화성이나 유교 문화재의 중심인 성균관, 또는 수원시 교동의 향교로에 있는 다른 근대문화재와 함께 관광 코스에 편입된다.

최근에 수원향교의 존재가 가장 문제화되는 사례는 향교 주변의 도시재생이다. 1950년대부터 수원시의 중심지로서 발전되던 교동과 매산로

---

43) 민속학자들이 전통과 민속이라는 범주를 체계화된 사회적 담론으로 삼아 비판적 모델을 활용하여 문화재 제도와 문화 간의 아이러니를 지적하였다(남근우 2006; 정수진 2018). 반대로 그 아이러니를 불가피한 것으로 인정하여 체계와 민속 간의 상호전환을 변증법적으로 분석해야 한다는 주장도 등장하였다(강정원 2021a).

일대는 계속 슬럼화되고 있다. 수원역부터 갯매산로까지 수원시의 ‘명동’으로 유명하고 관광객과 청년층이 오락하는 장소이며, 주변에 매산로2가, 3가, 고등동은 해외이주자가 많이 거주하는 동네가 되었다. 거기는 야간 업소가 많고 안전 문제가 있는 공간이 되었으므로 향교로를 중심으로 이 쇠락한 구도심을 진흥함이 지자체와 시민이 지난 20년에 큰 관심사가 되었다. 2005년에 ‘향교로테마거리’ 제안이 제기되어 향교로에 있는 정치·종교 근대건물들을 위주로 석판길을 만들어 근대적 경관을 조성하였다. 이어 향교를 비롯한 기구들이 시민교육 프로그램을 추진함에 따라 여성과 노인들이 많이 모여진다. 그중에 또 청년층의 주목을 이끌기 위해 근대건축을 중수하고 현대적 유행에 맞는 음식점과 미용실 등을 입점시켰으나, 역시 번성하지 못한 채로 코로나19 위기에 부딪혔다. 결국, 향교로테마거리는 시민들이 일상을 보내는 공간이 되지 못하여 전반적 도시재생을 맞이하였다. 지정문화재인 수원향교가 보호구역이므로 그것을 중심으로 도시재생 계획을 세우지 않을 수 없다. 2020년부터 수원향교는 이 안전에 참여하여 시에서 지원받아 유림회관의 실내공간을 일신하였다.



<그림 2-1>: 수원향교를 포함한 향교로테마거리 관광지도 ©수원시

비록 시정의 앞길은 아직 예측할 수 없지만, 관광화 및 문화재화는 수원향교에 관광객과 일반 시민의 주목을 더 많이 이끌게 된다. 특히 수원 지역의 ‘문화재 지킴이’를 비롯한 문화재청이 지원하는 봉사활동 단체에서도 인력 지원받게 되었다. 지속하는 도시재생과 문화산업화 사업으로 인해 수원향교와 주변의 다른 사회단체 간에 관계가 형성되기도 한다. 이렇게 네트워크가 점점 확장된 수원향교는 일반 시민들에게 더 친근해지며, 여름과 가을에 선비체험 프로그램도 운영되기 시작되었다. 수원문화재단과 수원시지속가능도시재단, 경기관광공사 등 기구는 수원향교 문화재 공간을 활용하였다. 유교 예절과 효(孝)문화를 가르치는 선비체험과 정조대왕을 중심으로 하여 편성되는 역사문화체험이 청소년과 다문화가족, 그리고 노인들에게 인기를 끌었다.<sup>44)</sup>

그중에서 가장 영향력이 있는 두 프로그램이 간에 선명한 대조가 이뤄진다. 2014년부터 문화재청의 주도하에서 발족한 생생문화재 ‘살아 숨 쉬는 향교·서원’ 프로그램은 향교 관광화를 대폭 추진하였다. 이 정책에 의해 향교와 관광단체가 함께 주최하는 시민관광프로그램은 국비 지원받으며, 수원시는 특정한 제안에 시비도 보조하였다. 이와 동시에 2017년부터 성균관이 문체부에서 지원받아 유교문화활성화사업단을 성립하였다. 주로 관광단체가 기획하는 앞의 프로그램과 달리 이 관광 프로그램은 유림 내부의 기획이 위주이다. 이어서 이는 유림조직이 국가의 정책과 재정지원을 활용함으로써 자신을 확장하는 전략으로 전환하게 되었다고 할 수 있다. 앞의 시민관광프로그램은 주로 어린이를 대상으로 하는 역사적 연행과 놀이가 위주였지만, 유림이 주관하는 관광 프로그램의 주된 내용은 노인을 대상으로 하는 문화재 탐방과 강의, 회식으로 구성되었다.

구체적으로 향교 공간에서의 행위방식에도 역시 서로 간에 괴리가 생겼다. 문화재가 공적인 재산으로 자원화됨에 따라 전통문화 연행에 한 도구처럼 상대적으로 자유롭게 활용할 수 있는데, 향교 전통에서는 역시

---

44) 관련된 기사는 다음과 같이 참고할 수 있다. 유교신문 2017년 5월 20일, ‘수원향교 선비문화마을 가꾸기 사업 추진’. 유교신문 2017년 9월 7일, ‘수원향교, 수원금오초교 학생 향교체험’. 경기일보 2016년 4월 18일, ‘향교골로 정조 임금님 만나러 가요!’.



특정한 예법을 지킬 수밖에 없다. 예컨대 향교 외삼문(外三門)에서부터 대성전까지의 신도(神道)의 통행법에는 바로 차이가 난다. 시민관광프로그램에서 정조대왕의 행렬을 연행하게 된다면 임금을 연기하는 참여자가 약간 신도에 올라갈 수도 있고, 참여자를 데리고 외삼문에 당당하게 통과할 수도 있다. 그러나 유림의 프로그램에서 참여자들이 우측에 있는 좁은 협문(夾門)으로 입장하는 경우가 많고, 또 신도를 점용하는 행사 내용이 전혀 없다. 시민관광프로그램에서 관광화와 문화재화는 특정한 역사를 연행하고 체험하는 조건을 만들어 놓고, 그 연행은 또 문화재 공간에 내포되어 있던 기존의 의미와 질서가 모호하게 하여 일시 재맥락화하였다. 반면에 유림의 프로그램은 역시 그 기존의 의미와 질서를 강조함으로써 탈맥락화된 전통문화보다 향교 전통 자체의 맥락을 중시하는 편이다. 또한, 시민관광프로그램에서 향교 전교와 장의가 심홍색 관복이나 청금 도포를 입고 간혹 참여자 앞에서 등장하여 안내한다. 이는 참여자에게는 역사적 연행의 일환이지만, 실제로 몸소 수호자로서 주체화되는 유림에게는 자기가 향교 전통에 귀속하는 정체성을 일반 시민에게 명시하기 위해서이다. 관광화 및 문화재화는 수많은 일반 시민에게 한 번씩 향교에 출입하는 형식이 각각 다른 기회가 되었으나, 향교 유림에게는 반복적으로 이 전통을 연행하여 체현하는 과정이 된다. 결국은 살아 숨쉬는 향교는 살아 있는 전통 수호자와 분리되지 않게 된다.<sup>45)</sup>



<사진 2-10>: 수원향교 주최하는 선비문화마을 가꾸기 사업 현장 ©김용현

45) 수원향교 유림이 계획하는 관광프로그램 세부 일정표는 부록 4 참조함.



〈사진 2-11〉: 시민관광프로그램에서의 역사적 연행 ©경기일보

이렇게 지각과 맥락의 차이는 경험에서 작용할 뿐만 아니라, 권력관계에도 작용한다. 문화재 보호는 수원향교에 시설보수와 리모델링 등 실익을 가져온다. 1990년대까지 시·도비 외에 유럽의 ‘헌성금(獻誠金)’으로 건물의 중수·보수를 시행할 수밖에 없었던 수원향교는 이제 거의 해당 비용을 자부담할 필요가 없어졌다. 그러나 <문화재보호법>에 통제됨과 동시에 향교의 존재를 역시 관의 담론에 따라 재정의되었다. 이 법에서는 향교의 건조물만 향교 전통에서 추출되어 관리되는데, 문화재의 법적 보유자는 경기도향교재단이며 관리자는 수원향교로 설정된다. 보유자에게 지정된 관리자로서 향교의 행위성이 충분히 발휘하지 못하게 된다.

목축 고택으로 인정받은 향교 공간에서는 소방서가 소방 훈련도 하고, 문화재청에서는 1년에 2, 3번씩 부정기적으로 측정 및 보수 인원을 파견한다. 보수 내용은 건조물일뿐더러 현대화되기에 필요한 전기와 수도 등 인프라도 정비된다. 최근에 문화재청이 화성연구회와 함께 소위 ‘모니터링’ 행사를 주최하여 연구회 회원과 일반 시민들을 모집하였다. 그들은 향교에서의 건물 관리를 평가하여 보고서를 작성하되, 향교 전통의 역사와 의미에 관심이 거의 없다. 또한, 환경미화를 위해 잡초를 제거하거나 청소하는 여성 자원봉사자도 파견된다. 그 외에 보수나 복원이 필요할 때는 건물 위에 장식되는 전통 문양의 설계도 문화재청이나 문체부가 주관으로 생산되었고 그것의 저작권도 이어서 공공재산에 편입되었다. 이

러한 정책들이 필요한 기술자와 노동력이 없는 유림에게 큰 안정감을 주었으나, 그 동시에 소외감과 무력감도 가하였다.

[사례 2-6 손태민, 향교 선임 장의, 70대 초반]

연구자: 요즘 향교에서 공부하는 사람들이 명륜당까지 안 들어가죠.

참여자: 그렇죠. 원래는 배우는 학교 기능하고 제사 지내는 기능이 다 있긴 있는데, 이게 한번 성균관에서 한번 불이 났었어요. 그래서 정부에서 전부 폐쇄시켜 버리니까. 이 개방을 못하는 거야.

연구자: 제가 한번 제주향교에 갔다왔어요. 거기 사람들이 다 명륜당 안에서 공부하거든요. 근데 여기 수원향교에 오다 보니까.

참여자: 여기 다 폐쇄하죠. 그래서 이제 문화재 보호청에서 하는데, 그리고 수원향교가 명륜당에서 배우기가 너무 좋아. 좁아서 가르칠 수가 없어. 개방하고 싶어도 안 돼.

[사례 2-7 이민혁, 향교 현임 장의, 70대 후반]

연구자: 건물 중수, 보수라는 게 많잖아요. 그것도 시에서 예산을 주는 거예요?

참여자: 그럼. 그거를 시에서 직접 해. 우리에게 돈을 줘서 ‘고치서’, 이래는 게 아니라 자네들이 와서 고치고, 자네들이 돈을 내고 그래.

연구자: 그러면 그것을 고치기 위해서 시에다가 신청해야 하는 거죠?

참여자: 우리도 신청했지만, 시의 문화재를 보관하는 사람들이 와서, 1년에 몇 번씩 와서 다 점검해. 1년에 2번씩 오는 거 같아. 그래서 기와가 깨졌다든가, 어디에 담장이 무너졌다든가... 그렇다고 해서 자기네들이 다... 우리는 언제 고칠지도 모르는 정도요.

법적으로는 문화재청이 그저 문화재가 지정될 때만 소유자와 관리자에게 통지하는 의무가 있다. 일상적으로 보수·정비를 시행할 경우는 향교 측과 협상하기보다 보통 자기의 일정에 따라 진행한다. 또한, 유형문화재는 원상회복이 원칙이므로 향교 유림이 현대화 초기의 유지들처럼 향교 환경 충분히 이용하거나 개선할 권리와 필요성이 취소되어 버렸다. 손태민(사례 2-6)이 지적하듯이, 문화재 보호를 관철하기 위해 현재 향교 교

궁이 일상적으로 폐쇄되어 있다.<sup>46)</sup> 특히 법적으로 규정된 문화재 보호구역은 교궁뿐만 아니라 주변의 기와집이나 도로도 포함되어 있으므로 주변 환경미화를 위한 자율적 건설행위도 금지된다. 이와 함께 집단적 공동재산인 향교 건물을 보수하기 위해 자금을 모집하거나 직접 육체노동을 함으로써 공적(功績)을 이루는 향교 유림의 관습도 점점 무의미해졌다. 향교 유림은 실제로 유형문화재를 수호한다는 위상이 약화하였고, 주로 무형문화재인 의례 전통만으로 집단적 결속력을 유지할 수밖에 없게 되었다. 이는 1950~60년대 유지들이 물질적 공간에 초점을 맞춰 유림조직을 결성하는 환경과 상당히 달라졌다.

이처럼 관광화 및 문화재화 과정에서는 향교 공간이 사회적으로 개방되면서도 그의 성격이 모호해졌다. 문화재화와 관광화가 수원향교의 자율적 관리를 제한하지만, 이 체계적 변동이 지역사회의 향교 유림 개개인의 자발성을 직접적으로 억제한다기보다 지역적 향교 전통의 취약성을 부각시켰다고 할 수 있다. 즉 수원지역의 향교 전통 자체는 문화재와 관광의 재맥락화에 당면할 때 다른 지역의 향교보다 저항력이 떨어져 점점 수동적으로 적응할 수밖에 없다는 상황이다. 이는 수원지역의 특수한 역사와 연관된 면도 있고, 현대 도시사회에서 갈수록 체계화되는 정치경제에 대한 부적응과도 연관된다. 현재 다른 행위자가 수원향교 공간을 활용하여 나름대로 실천하고 있지만, 일상에 더 많이 향교에 출입하는 유림에게는 교궁이 언제든지 향교 전통을 심화하는 장소인 셈이다. 따라서 유림조직 내부의 실력이 떨어지고 외부 세력이 체계적으로 개입한 이 탈맥락화된 환경에서 어떻게 자기만의 전통성을 유지할 수 있는지가 이제 향교 유림에게 외면할 수 없는 문제가 된다. 아울러 상술한 사회교화와 담론 구성, 경관과 조직의 현대화, 그리고 문화재화와 관광화가 모두 이 문제의 사회역사적 배경이 되었다.

46) 국가기록원의 자료에 의하면 수원향교에서 1990년대만 해도 화재가 몇 번 일어났다. 특히 1991년 9월 23일에 범죄자가 '대성전 문앞에 나무부스러기와 종이Box를 쌓아놓고 방화'를 하여 대성전의 지붕까지 부분적으로 소실되었다. 그 전에 1990년 6월 2일에도 방화로 추정되는 화재 발생으로 1988년에 복원되던 수원향교 서재(西齋)가 다시 전소(全燒)되었다는 기록이 있다. 국가기록원 1991년 CA0017345 참조.

## 2. 전통창출과 수호자의 교수법(pedagogy)

향교 전통이 갈수록 탈맥락화되는 상황에서 향교 유림이 장의 조직을 확장하면서도 ‘어느 정도 수양이 갖춘 장의’, 또는 ‘향교에서 헌신적으로 활동하는 유림’을 육성하기 시작하였다. 이 ‘수양’과 ‘헌신’은 바로 외부의 탈전통 풍조에서도 계속 향교 전통 자체의 맥락을 이어질 수 있는 능력과 자세에 해당한다. 연구자의 이념형으로 치면, 이는 향교 유림이 전통의 ‘수호자’를 더욱 의도적으로 육성하는 실천으로 간주할 수 있다. 유림의 이 목적은 일반 시민 중에서도 성행해지는 사회교화와 연결되어 더 풍부한 전통창출과 교수법이 파생되자, 외부에 표현하는 유림의 정체성과 실천에서 수행되는 주체성이 함께 재구성되기도 하였다.

전통창출이란 사회결속을 목적으로 하여 의례 또는 상징적 본성을 추출하여 가치나 행동방식을 행위자에게 주입하고자 하는 실천들이다. 전통창출은 특정한 정치제도와 이데올로기 운동에서 활용되며, 역사로 기록된 과거와의 연결이 보장되도록 한다(Hobsbawm and Ranger 1983). 중앙의 유교 진흥, 관광화, 문화재화 등 운동의 필요에 따라 수원향교에서도 전통창출이 활발히 전개되었다. 이러한 전통창출은 재전통화의 일부분이다. 전통창출을 통해 행위자들의 실천이 수원향교를 과거에 있던 형식과 더욱 창발적으로 연결한다는 목적에 합류된다. 한편 그 내부에서 육성되는 장의들이 축제를 즐기는 식으로 의례에 참여하는 일반 시민과 달리 수호자로서 기능하게 된다. 이 점에서 수호자로서의 주체화는 상황에 따라 의례화의 방식과 의미를 체계화된 도덕·역사 지식을 동원함으로써 권위가 있는 진리로 창발적으로 해석하여 실천하는 과정이다. 유림이 바라는 실질적 향교 전통의 연속은 바로 이 주체화에 따라 실현된다. 이 절에서는 바로 수원향교 재전통화 과정에서 전통창출과 수호자의 교수법이 교차하는 과정과 논리를 제시하고자 한다.

## 1) 역사 편찬과 역사 이해

수원향교에서 가장 먼저 전개된 전통창출은 의례가 아니라 역사 편찬 실천이다. 이는 전통의 과거에 특정한 역사적 서사를 통해 의미와 권위를 부여하는 과정이다. 아울러 전통의 진정성이 창출되어 전통도 정당화된다(Shils 1981: 55-62). 역사 편찬은 지성적 행위이지만, 과거에 대한 기억과 기록을 수집하여 숙고하고, 기존의 역사 지식과 결합하여 글로 고정적 재현으로 조작해내는 실천이다(Ricoeur 2004: 137-138). 그러므로 편찬된 역사 기록에는 한 담론으로서 편찬 시의 역사적 조건과 편찬자의 역사 이해가 스며들어 있다고 해석학적으로 볼 수 있다. 수원향교에서는 이 역사 편찬 실천의 목적은 객관적 진리 탐구보다 향교 유림 자신의 전통성에 대한 염려에서 출발하였다고 할 수 있다.

수원향교 역사 편찬의 주요 성과물은 1991년과 2002년에 출간된 두 판의 『水原鄉校誌』이다. 또 방문객에게 배포하기 위해 2018년에 편집된 <水原鄉校略史>라는 소책자와 현재 편집 중인 <수원향교 안내>가 있다<sup>47)</sup>. 2020년에 조선시대의 유안(儒案)을 이어 현대 이래 유림의 명단이 수록된 <청금록>을 편성하였다. 그 외에는 교궁 건물을 자비로 대규모 중수할 때마다 유림이 <重修記(중수기)>를 작성하곤 하였다. 전국 각 향교는 1990년대부터 점차 <향교지>를 발간하게 되었으나, 이렇게 역사의 무게를 표현하려는 두꺼운 책을 편찬하고 발간함은 외부와의 연결이 복잡하므로 쉽지 않은 것이다. 보통 지자체와 각 도의 향교재단, 그리고 향교 유림에게서 자금을 모집하고, 발간될 때마다 책을 다시 전국 각 향교와 주요 대학교도서관, 또 지역적 도서관에 배포해야 한다. 다른 향교도 역시 같은 방식으로 역사 편찬을 추진하고 있으므로, 이제 수원향교의 도서실에 수량이 가장 많은 종목은 다른 향교의 <향교지>라는 상황이 되었고, 향교 유림은 다른 향교를 방문할 때 <향교지>를 통해 각자의 역사를 비교한다.

47) <수원향교 안내>는 연구자가 이 논문을 작성하는 당시에 아직 편성되지 않고, 그 초고는 향교 장의인 중림(中林) 선생님의 블로그에서 열람할 수 있다. 사이트 주소는 다음과 같다. <https://blog.daum.net/kimyongheon/category/수원향교/수원향교 안내>.

이렇게 거창한 사업을 진행한 이유는 현대한국에 사회적으로 역사 편찬이 성행해졌을 뿐만 아니라, 수원향교 자체의 특수성에 있기도 하다. 근대문서가 많이 소장된 다른 소도시에 있는 향교에 비해서는 수원향교에는 아예 역사적 기록이 보존되어 있지 않기 때문이다. 역사적 기록의 분실과 역사 편찬의 목적에 관해서는 1991년 판 『水原鄉校誌』에 그 당시 전교였던 이천우의 발간사에서 다음과 같은 내용이 기록되어 있다.<sup>48)</sup>

‘우리 수원향교는 설립 이래 일관된 기록이 없고 여러 차례의 정변과 변화를 겪으면서 참고될 문헌은 거의 소실되어 지난 일을 상고하기에 어려움이 많아 오래전부터 <향교지>를 발간하여 오늘의 현황이라도 후세에 전할 것을 유념해 오다가 지난 1987년(정묘) 봄에 향교지발간추진위원회를 발족시켜 편집에 착수한 지 만3년이 되었다. 900년의 역사를 오늘에서 정리하고 미래의 이정표를 제시해야 할 사명에 비추어 자료는 너무나 빈약함을 감탄하면서 편집을 마감함에 강호제현의 냉엄한 질책과 후인들의 보정을 기대하는 바이다.’(수원향교 1991:2)

1991년부터 일찍 명륜대학을 개설한 수원향교는 전국에서 현대화에 상대적으로 순조롭게 적응되어 발전되는 향교인 셈이다. 그러나 자신의 전통적이라는 위상을 증명할 만한 기록이 없으므로 정조대왕의 역사와의 거대한 불연속이 생겼다. 민간인사의 기억이라도 어느 정도로 일관적인 역사 서사가 있어야 전통으로 정당화할 수 있는데, 관련된 기억조차도 수집할 수 없다면 향교는 그저 물질적 유적일 뿐이라고 해도 과언이 아니다. 전국 각 지역의 향교마다 역사 편찬을 통해 나름대로 ‘전통’을 자

---

48) 또 2002년의 증보판에서 이런 기록이 있다. ‘특히 6·25 병화를 당하여서는 대성전에 외인부대가 주둔하였다 하니 그 형상은 짐작할 수 있겠고, 동서제는 1949년에 중수했다는 기록만 있을 뿐 이 방면에 밝은 부로(父老)들도 분명히 아는 이가 없으니 아마 6·25 사변에 소실된 듯하다.’(수원향교 2002:429) 2020년까지는 그 인식도 변하지 않았다. <청금록> 간행사(刊行辭)에서는 당시 전교가 ‘우리 향교는 오랜 세월을 지나오면서 여러 차례 창상지변(滄桑之變)으로 병화와 화재를 당하여 전적문서류(典籍文書類)등 귀중한 문건이 산실되거나 소실된 것으로 추측을 한다.’이에 따라 향교 유림이 일반적으로 기록의 분실은 전쟁에 닮는 편이다. 한편 앞에서 언급하듯이 1990년대까지 수원향교에서 화재가 많이 나타났으므로 건국 이후 혼란스러운 시기에 유교를 미워하는 사람이 역사적 기록도 태워 버렸다는 의견을 가지는 유림도 있다.

량하는 와중에, 수원향교의 유림에게는 자신의 진정성과 정당성이 문제 시되었다. 그들은 수원향교가 인구와 재산이 많고 교화사업이 다채롭게 전개됨을 자랑하기보다 다른 지역에 비해 ‘전통’을 못 지켰다는 것은 더 안타깝게 느꼈다. 전통에 관한 장에는 유구하고 일관적인 역사가 향교 유림에게 ‘상징적 자본’(Bourdieu 1990)으로 작용한다고 할 수 있다.

[사례 2-8 오진수, 향교 현임 장의, 70대 후반]

우리나라 사람들의 자존심이라는 게 뭐냐면 오랜 역사의식이라는 말이야. 그걸 수천 년을 지켜왔어도 한 50년 내 무너지는 거야. 이게 학문으로 해결되는 문제도 아니요. 지금 어느 향교 가서 이런 특색이 있는 게 있고, 딴 향교서 안 하던 별도의 방법을 가지고 했다. 이렇게 발견이 되더라도 그것은 순간에 지나가는 말이야. 그 전교가 바뀌어버리면 그 향교가 바뀌어버리는 거야. 향교가 크게 발전된 곳에 가보면은 그 지역에 그 만큼 옛날 전통이 남아 있다는 말이요. 강릉 같은 데, 안동 같은 데.

연구참여자 오진수가 지적한 것처럼, 향교 유림은 탈전통의 과정에서 커다란 변천을 경험한 사람으로서 다른 지역에서 역사적 연속성이 강한 전통의 생명력을 숭상하는 경향이 드러난다. 이러한 역사 편찬과 해석 과정에서 점점 강력해진 역사의식은 그들의 역사 서사에 반영된다. 역사와 역사적 일관성이 있는 전통을 잘 지키는지 자체가 도덕적 가치판단의 기준이 된 셈이다. 이런 상황에서 다른 향교의 <향교지>만큼 내용이 충실하고 풍부한 단행본을 편찬하기가 어려우므로 『水原鄉校誌』는 역사든 현황이든 2002년까지도 상당히 넓은 내용을 첨부하여 포괄적으로 집성되었다. 이는 유림의 독특한 역사 이해가 드러난다. 다음은 2002년 판의 <향교지>의 목록을 중심으로 분석한다.

장 내용	절 내용	소절 내용
한국의 유교	유교	유교의 약사, 유교의 성립, 공자와 유교의 창시, 우리나라 유교의 발전, 조선시대, 근대의 교육제도, 유교의 경전, 유교의 교리, 경전명구발취, 학교모범16조, 사색당과약설 및 분열표, 유생의 의표, 배례법, 읍례법, 취죽연보법, 신도통행금률, 묘전수칙, 향음주례 단



		의
	성현약사	공자성적도요, 선성세계도, 계성왕부인실기, 계보, 계성사, 성배그관부인실기, 공부자 편년서, 공부자 편년 목록, 공부자 연보, 사성약사, 오성시숙종대왕어제, 공문십철, 송조육현, 우리나라 십팔현, 오현 중향문묘 반 교문, 곡부재 공자 묘정비, 조선 국학 묘정비.
성균관	성균관 위기, 성균관, 성균관 연혁, 성균관의 학령, 문묘, 교궁절목 급 중향사실	
석전	석전의 의미, 2·8상정일의 유래, 석전의 역할, 석전 제관의 임미 및 제복착용, 석전의 역사, 성균관 석전과 향교 석전의 이동, 석전의 절차, 석전의 계수, 성균관대성전 석전 건설도, 성균관동서중향 건설도, 제복설명, 석전건설홀기, 석전의 축문 및 홀기, 향교대성전 봉안 위차도, 향교석전 건설도, 향교중향위 건설도, 봉심의례, 이안 및 환안의 절, 고유의절, 헌관 및 제집사 입재수칙, 기재홀기, 헌관 및 제집사망첩서식, 기우제	
수원향교	위기, 관할구역, 등위, 연혁, 문화재자료지정, 향교의 연원과 변천사, 교궁의 현황, 향교재산목록, 건축물의 중보수, 비수립, 성금방명록, 역대 도유사직원전교록, 역대장의 증경록, 역대 원로위원록, 현임 향교 임원, 경기도향교재단 임원현황, 보상록, 한시백일장입선작, 향교지발간추진위원회 위원록, 향교지발간추진위원회 위원록, <u>가급학교 현황</u> .	
유도회	유도회총본부, 유도회수원지부, 유도회경기도본부	
수원시	수원시	연혁, 역대목민관록, 역대석전제관록, 과거급제자록, 수원지방의 3·1운동사
	수원시문화재	국가지정문화재, 경기도유형문화재, 경기도기념물, 경기도무형문화재, 수원시향토문화유적, 수원팔경, 구지, 화성행궁, 룡릉과 건릉, 정조의 필로
유교문화사적	향교	남양향교
	서원, 사, 불천묘, 기타	서원, 사, 불천묘, 기타
	전적지급정문	전적지, 정문(충효렬)
	비 기타	운영순절비, 송계공단각,
	인물편	[생략]
유립관계법규	성균관, 유도회, 향교	

<표 2-3>: 제2판 『水原鄉校誌』의 목록

향교 장의가 현재 <수원향교 안내>를 만들 때 이 책을 참고하려고 구독하였으나, 연구자에게 참고할 만한 내용이 거의 없다고 말하였다. 목록을 보면 『水原鄉校誌』의 내용이 엄밀히 말하자면 대부분 수원향교 자체의 역사가 아님을 수 있다. 그런데도 이 책은 수원향교에서 재현된 전통문화의 진정성과 지역사회에서의 중심으로서의 위상을 강조하는 경향이 있다. 시간적 차원에서는 수원향교가 한국과 유교의 전반적 역사 간의 연결을 입증하려고 하며, 공간적 차원에서는 수원시의 사적과 문화재,

그리고 다른 현대교육기관과 연관 지으려고 하는 역사 서사의 지향이 드러난다. 따라서 이 책에는 오히려 수원향교 유림의 시각에서 바라보는 세계관이 유교적 백과사전식으로 반영된다. 그중에 특히 강조되던 것은 제2판에 새로 첨가된 유교의 당쟁 역사이다. 이는 비록 조선시대의 역사를 기술한 것이지만, 해방 이후 유림 분규의 역사를 성찰적으로 비추는 뜻이 담겨 있다고 본다. 즉 역사를 성찰해야 한다는 의미가 담겨 있다. 이 제2판의 편집자인 고 김선병(金善炳) 전교에 관해서는 연구 참여자가 이렇게 추억하였다.

[사례 2-9 유현우, 향교 선임 장의, 80대 초반]

옛날에 그 양반이 있었을 때 사무국장한테 업무일지를 꼭 하라고 하셨어. 그래서 계속해 왔거든. 남들이 다 이걸 왜 하냐고 까다롭고 소용없고 볼 사람도 없는 건데. 그 양반이 그렇게 얘기했거든. ‘이 사람아, 이게 다 역사야’. 무슨 일이든, 나쁘건 좋건 기록이 제일 중요하니까.

역사 편찬의 필요성과 역사 기록의 부족함, 그리고 보존된 향교 전통의 유물에 실제로 접할 때 피부로 느끼는 역사적 경험이 서로 모순되므로 향교 유림에게는 강력한 역사의식이 환기된다. 이어서 시작된 그들의 역사 기록 실천은 매일매일 착실하게 해야 하는 실천이며, 향후의 역사 편찬을 위해 기초를 마련하는 것이다. 향교 유림은 역사 편찬을 통해 과거와 연결하는 동시에 자신의 존재도 함께 역사화한다. 그중에서 역사를 대상화하여 한 작품처럼 완벽히 하려는 의지가 반영될 뿐만 아니라, 이 역사적인 존재로 이해되는 향교 전통을 위해 자기가 하던 기여와 공헌을 어떤 의미가 있는지를 궁리하는 경향도 드러난다.

이렇듯 정치적·윤리적·해석적 욕구는 역사 편찬과 역사 이해에 집중된다. 역사 편찬 실천이 관을 비롯한 행위자와의 관계, 역사에 부착된 상징적 자본, 부족한 역사 기록을 이어가는 책임감, 그리고 자신의 존재를 역사화하여 이해하는 지향성이 결국 여러모로 자료를 수집하면서 업무기록을 생산하는 과정에서 체현되어 수호자의 육성함에 기능한다. 현재 향교 사무실에 유림이 집에서 발견하여 새로 기증한 향교 역사 자료가 계

속 들어오며, 집단적 역사 수집이 계속 진행되고 있다. 또 이제 수원향교에는 항상 <유교신문> 주재 기자 1명이 배치되어 있다. 그의 직책은 수원지역의 유교 발전에 주목하는 것만이 아니라 유림으로서 지역적 사회적 현실에 언론화하는 데에 있다. 비록 <유교신문>의 독자는 역시 주로 유교계 인사에 국한되지만, 교육프로그램이나 전통문화 재현 행사가 끝난 후 바로 역사 기록이 형성됨이 역시 기술 발달 덕분에 향교를 역사편찬을 통해 전통화하려는 선대 유림의 소원을 실현하게 된다.

## 2) 장소성의 체현

1절에서 언급한 바와 같이 이제 향교 경관은 담장을 경계로 두 부분으로 구분되어 있다. 평소에 사무실 건물과 유림회관에서 교육받는 수강생들이 장의가 되면 의례의 참여자로서 교궁 내의 행동준칙을 습득하여 준수해야 한다. 따라서 수원향교에서 석전대제 직전에 장의를 대상으로 따로 특화교육을 실시한다. 특화교육의 내용은 도포 착용법과 공수법(拱手法), 읍례법(揖禮法), 배례법(拜禮法), 취족연보법(聚足連步法), 묘전(廟前) 수칙 등 예법을 포함한다.<sup>49)</sup> 그다음에 특정한 집사직을 담당하면 의례의 진설과 절차, 창홀(唱笏)과 독축(讀祝) 등 기술을 습득해야 하기도 한다. 비록 석전은 성균관과 향교에서만 거행되는 의례이지만, 상술한 행동준칙과 의례 기술은 가족의례에도 적용하므로 이것들을 습득하기 위해 특

49) 공수법은 어른이나 상사에게 경례할 때 존경과 경건한 자세로 두 손을 마주 잡는 행동준칙이다. 읍례법은 장소 관계나 기타 사정으로 절을 해야 할 대상에게 절을 할 수 없을 때는 간단하게 공경을 나타내는 동작이며, 손을 공수로 잡고 아래로 올렸다가 내리는 수직 동작으로써 상대방에게 공손한 자세를 표현하는 것이다. 취족연보법은 묘전에 출입할 때는 오를 때 승자동계요, 내릴 때는 강자서계가 원칙이고, 중계에서는 취족연보해야 한다. 취족할 때는 오를 때 오른발을 먼저 내딛고 외발을 모으며 연보하고, 내릴 때는 왼발을 먼저 내딛고 오른발을 모으며 연보한다. 또 수원향교는 다음과 같은 묘전 수칙이 있다. ① 묘전에서는 엄숙한 분위기로 잡담을 삼가고 박수 대소하거나 고성방담을 금하며 질서 있게 도열하여 지시와 홀기에 따라야 한다. ② 색안경을 벗어야 한다. 시력장애로 안경 없이 거동이 불가능한 경우는 예외이나 절할 때 만이라도 벗는 것이 바로 예이다. ③ 단장은 가급적이면 짚지 말고 들고 있는 것이 바른 예이다. ④ 금연, 금주다. ⑤ 탈화, 탈모다. ⑥ 공수법 준수. ⑦ 참반자는 제 향행사도중에 나가지 말고 끝까지 참반하는 것이 예이다. (수원향교 2002: 178-185.)

별히 명륜대학을 입학하는 시민도 많다. 이는 바로 기든스가 말하는 수호자들이 장악해야 하는 공식적 진리이고, 성찰하거나 회의할 여지가 많지 않은 예법으로 체계화된 관례들이다. 도덕·역사 지식을 소화하여 소위 내적 수양을 갖추는 유림이 이런 관례들을 체현함으로써 일반 시민과 다른 방식으로 향교의 장소성을 경험하게 된다.

[사례 2-10 오진수, 향교 현임 장의, 70대 후반]

이 향교에도 나왔을 때 반드시 동쪽 문에서 들어가고, 서쪽 문에서 나오고 옛날 사람들이 다 전통 개념이 있는 거야. 그래서 계단을 올라갈 때는 오른발부터 밟아 내릴 때는 왼발부터 밟아 이런 것도 옛날 우리나라의 풍수지리 오행 사상과 딱 결합이 돼서 그랬거든. 산소에 가봤어? 산소는 동양 삼국 중에서도 한국 산소가 가장 대표적인 부분이야. 옛날 사람들이 다 원칙적으로 알고 있었거든. 그런데 지금 사람들이 다 이걸 이해 못하고 다 잔소리라고 하는 거지.

상술한 모든 체현된 실천은 오로지 유교적 의례장소에서만 한정된다는 점이 특이하다. 말하자면 체현은 단순한 내적 수양을 표현함이 아니라 과거에 있던 인간과 환경 간의 상호작용을 재생성한다는 기술이다(Ingold 2000). 수원향교의 예절교육이나 사실상 유림의 실천을 보면, 이 모든 행동준칙이 묘전(廟殿)과 의례 환경에서만 적용하며, 그것을 사회생활의 다른 장소까지 확장하는 경향이 드러나지 않는다. 유림은 이 특수한 의복을 입는 방법, 축문을 읽는 방법, 걸음을 걷는 방법 등을 배운다 해서 이런 것으로 다른 체계종교처럼 자신의 일상생활을 의례화할 필요가 있는 것이 아니다. 대부분 유림의 도포와 당의가 향교에서 보관되며, 행사 때마다 직접 의복을 가져오는 일부 유림도 의례 종료 후에 향교 공간 내에서 탈의한 다음에 나간다. 이는 양반이나 선비의 신분을 꼭 남에게 보여줘야 하는 과거와 매우 달라졌다. 이제 그들에게 요구되는 것은 단지 장소와 사회관계의 특수성을 구분하여 즉각적으로 적당한 행동방식을 취하는 것일 뿐이다. 그런데 과거에 농촌에서 살던 유림에게는 사당과 서원, 고택, 산소 등 다양한 의례장소에 접하는 기회가 많았으므로 이런

행동방식이 무의식의 아비투스식으로 형성되어 있다(Bourdieu 1990). 반면에 탈전통의 도시환경에서 살아온 유럽은 청소년 시절에 바로 도시환경에 익숙했으므로 아비투스보다는 교수법의 원리에 따라 체계화된 지식을 공부하고 나서 다시 향교에서 몸으로 의도적으로 실천한다. 이제 그들에게 향교 장소성의 체현은 공식적 지식을 암묵적으로 받아들이기보다 재전통화 과정에서 합리적·성찰적으로 흡수한 도덕·역사 지식을 더욱 깊이 이해하여 내면화하기 위해서이다.<sup>50)</sup>



<사진 2-12>: 의례 중 줄을 서서 행진하는 유럽 ©나맹진

유럽이 향교의 장소성을 체현하는 과정에서 자신이 의례 전통의 수호자로서 점차 주체화되며, 향교 자체의 장소성도 이 상호작용에서 재생된다. 의례 중 일반 시민, 또는 향교에 출입하는 문화재청 공무원이나 관광객 등 외부인과 다른 방식으로 움직이므로 향교는 체현된 공간(Low 2003)으로서 재전통화된다. 향교 공간의 추상적 구성은 지도에서 객관적

50) 마흐무드는 특별히 발전심리학을 수용하여 제기한 부르디외의 체현 및 아비투스 이론과 교수법 논리를 활용하여 제기한 아사드의 체현 이론을 비교하여 검토하였다. 가장 기본적 차이는 이런 무의식적 관습 같은 실천 감각이 이슬람 부흥과 같은 종교적 운동에서 다시 자기 배려의 수단으로 습득할 수 있는지에 있다. 또한, 부르디외는 주로 사회구조가 아비투스를 통해 재생산되는 원리에 주목하였지만, 아사드 등은 구체적 교육현장에서 배우고 익히는 과정에서 발현된 권력관계에 착안하였다(Mahmood 2005: 138-139). 연구자는 부르디외가 제기한 아비투스는 재전통화의 향교 전통에 일부 행위자에게만 적용되고 그가 제기한 실천 감각이 역시 교수법을 통해 어느 정도 특정한 환경과의 상호작용으로 생성될 수 있다고 판단한다. 이어서 아사드의 교수법 원리와 잉골드가 제기한 환경의 중요성을 함께 수용한다.

으로 그려져 있으나, 사실 유림에게는 그 내부에서 활동하는 장소와 노선, 그리고 사회관계가 또 다른 방식으로 구성된다. 우선, 그들이 향교 동쪽의 공간만 이용함이 특징이다. 모두 외삼문이 아니라 교궁 동남쪽 모퉁이에 있는 협문을 통행한다. 교궁에 들어가 그들은 동재에서 의복을 갈아입는다. 남성은 그냥 밖에서 모여 도포를 양복 위에 껴입으며, 여성은 전기가 통하는 사랑방에서 당의를 갈아입거나 차를 타면서 쉬곤 한다. 또 제수와 제기 준비는 주로 동무와 대성전의 동쪽에 진행된다. 흥미롭게도 유림이 연구자에게 교궁을 구경시킬 때도 향교의 서쪽까지 안내해주지 않았다. 이는 어떤 금기에 따라 움직이는 것이 아니라, 단순히 그들은 평소 서쪽에 가지 않는 까닭이다. 이와 달리 이런 몸의 관습에 제한되지 않는 시민과 관광객들이 앉을 빈자리를 찾거나 자유롭게 향교 공간을 탐색하러 종종 서쪽에 모여진다.

연구자의 견학 경험으로는 향교 의례에서 취죽연보법을 실천하기가 어렵지 않다. 내삼문을 통행할 때부터 묘전의 계단을 올리게 되는데, 그 전에 유림이 이미 계단 밑에 줄을 서서 의례의 시작을 기다리고 있었다. 묘전의 계단은 평소 도시환경에서 걷는 계단보다 간격이 큰 편이라 올라가기가 힘들고, 행렬이 서서히 행진하게 되면 앞의 유림을 따라 자연스럽게 오른발부터 한 걸음 한 걸음 밟게 되었다. 이처럼 항상 줄을 서서 질서 있게 행진한다는 점도 향교 장소를 의례화한다.

장소성이 갈수록 체현에 집약되는 사례 중에서 가장 눈에 띄는 것은 배례에 대한 강조인 셈이다. 취죽연보법을 모방함이 단지 선배 유림과 후배 유림 간에 사회관계, 그리고 자신과 돌계단의 관계를 체현하지만, 대성전 앞에서 절하는 배례법은 향교 장소 내의 초월적 질서를 즉시 체현하는 순간이라 할 수 있다. 배례는 자신의 형체를 굽혀 무릎을 꿇어 머리를 숙여 행동력과 시각을 제약함으로써 자신을 낮추어 감사와 경건 등 심리상태를 유발하는 기술이다. 장엄한 창홀에 따라 배(拜)와 흥(興)의 실천에서 유림이 하늘과 묘전을 향하다가 다시 땅을 보게 된다. 그러면서 대성전에서 봉안되는 공자 등 성현의 존재를 의례 속에서 구현시켜 성현과의 위계질서, 그리고 성현에 대해 가져야 하는 심리상태를 재생산

하게 된다. 또한, 도포와 당의의 특수성도 역시 절하는 과정에서 반영된다. 소매와 폭이 넓은 의복을 입힘으로써 배례 중 유립 개개인의 형체를 숨기며, 특히 배례 도중에 몸을 보이지 않도록 유건(儒巾)을 적당히 매어야 한다는 점이 도포 착용법 강의에서 특별히 강조된다. 그럼으로써 공경과 겸손 등 수양을 내면화시킴은 사회교화 차원의 목적으로 설정되며, 통일된 복장으로 배례를 하는 것도 집단표상으로 의례화를 추진하며 공론장에서 유립의 특징으로 상징화된다.

이런 장소성의 체현은 단지 수원향교에만 국한되지 않고 다른 공간으로 확장되고 있다. 마치 성지순례처럼 향교 유립이 묘전이 있는 향교나 문화재에 방문하면 고유례(告由禮)를 봉행하여 배례한다. 예법 차원에서 이는 묘전에서 봉안되는 성현에게 안부를 고하는 의식이다. 사전에 현지에서 대접하는 사람이 방석을 마련하여, 대성전의 문을 열어, 성현들의 위패를 덮는 위패함을 떼어 유립이 비일상적인 환경에서 배례할 수 있도록 한다. 고유례는 원래 과거시험과 성균관·향교의 관직 임명, 위패의 이안(移安)과 환안(還安) 등 소수 상황에 적용하였으나, 현재 중요하다고 여겨지는 행사가 있으면 향교에서 행해진다.<sup>51)</sup> 비록 성균관대학교의 입학식과 졸업식에서도 거행되지만, 향교 유립의 이 의례를 봉행하는 빈도가 상당히 높은 편이다. 성현에 대한 배례가 확장됨에 따라 유립의 몸이 대성전에 있는 초월적 존재와의 관계를 더욱 강화한다. 조선시대에만 해도 한 지역의 유립이 다른 지방향교에서 봉안되는 위패와 연관되지 않았으나, 이제 움직이는 의례의 장으로서 유립은 자신과 성현 간에 연대를 지역적 경계를 넘어 유동적 네트워크를 형성시키게 된다.

[사례 2-11 임성수, 향교 현임 장의, 70대 초반]

지금 개인적으로 여행을 할 때도, 수원향교와 다른 향교를 비교 관찰하

51) <수원향교 의례집>에 의하면, 고유례의 종목은 향교 재건통화 과정에서 계속 증가하고 있다. 현재 위패 이·환안, 전교 취임, 향교 임원 임명, 성균관 임원(향교 관내 유립) 임명, 시장·시의회 의장 당선, 저명인사(장관, 국회의원, 지사 등) 방문, 공부자 탄강(誕降), 향교 건물 보수, 인성교육, 문묘 봉심·건학, 향교 건물 준공, 타지역 유립 수원향교 봉심, 경기도전교협회회 수원문묘 봉심, 교재 간행, 명륜대학 입학식, 명륜대학 수료식, 총 17가지가 있다.

기 위해서 답사를 하고 있습니다. 그래서 수원향교에서 1년에 2차례, 봄과 가을에 선현지 답사를 위해 지역에 있는 향교에 답사하고 있어요. 향교가 시골 옛날로 얘기할 때는 그 시골의 중심이었어요. 관청에 있는 조금 떨어진 곳에 항상 향교가 있어요. 보통 향교 자리가 이렇게 산속에 들어 있어 경치가 좋은 곳에 꼭 구경 다니는 거죠. 의미가 있어요. 나름대로 향교 한 번 답사해서 내 마음도 이제 좀 순화<sup>52)</sup>시키고, 얼마 전에는 계산의 향교 갔다 왔어요. 그래서 상당히 의미 있다고 생각합니다.



<사진 2-13>: 선현지 견학의 고유례 장면 ©김용현

이 기술을 습득한 유림은 개인화되어 움직이는 의례의 장치럼 유사한 전통이 가득한 공간과 그에 처하는 자신을 의례화함으로써 수원향교에서 재구성된 장소성을 현재 처하는 환경에서 재현할 수 있게 된다. 가장 대표적인 사례는 수원향교의 ‘선현지견학’(先賢地見學)과 ‘성균관봉심(成均館奉審)’이다. 이는 명륜대학의 수강생들이 현임 장의들과 함께 매년 2번 씩 시에서 지원받아 다른 지역의 향교와 문화재를 방문하는 프로그램이다. 이 프로그램에서 그들은 다른 지역의 역사를 느끼면서 현지 유림과 서로 친교를 맺는다. 이처럼 익숙한 수원향교에서 떠나 다른 유교적 문화재를 답사하는 것은 물질적 향교 공간과 더욱 친근하게 접촉하고 명륜

52) ‘순화(醇化)’와 ‘인성’이라는 용어는 향교 유림에게 자주 사용되는 말이다. 이것은 현재 사회교화 전통을 실천하는 그들의 교육관을 반영하는 상징이다. 즉 이 교육은 일반적 지식이나 기술을 전수하는 것이 아니라, 성현들의 정성이 어린 가르침으로 현대인들의 마음을 감화(感化)한다는 것을 목적으로 간주하는 것이다.



대학에서 배웠던 역사 지식을 다시 체험과 이해, 검증하는 기회가 된다. 아울러 고유례와 배례법의 확장은 수호자를 육성하는 중요한 수단으로 활용하게 되었다.

이처럼 일상과 명확한 경계를 유지하면서도 비밀상적인 공간 범위 내에서 의례를 되도록 확장하여 그 공간들을 체계적으로 연결 지은 것은 탈전통에서 재전통화를 균형 있게 추진하는 수호자 주체의 전략이다. 그 과정에서 향교 전통의 장소성이 계속 내면적으로 강화해진다. 이 장소성은 의례 환경 중 개인화된 유림의 체현에 의존한다. 거꾸로 유림의 수호자 주체성도 역시 이 장소성에 제한되며 특정한 향교 전통과 사이에 긴밀한 관계가 맺어진다. 향교 유림은 주기적 체현된 실천을 통해 성현의 후계자로서의 사회적 자아를 구성하게 되며, 역사가 유구하고 성현이 봉안되는 향교에서 일상적 자신을 낮추어 비밀상적 움직임의 연행에 집중하여 마음도 비움으로써 임성수(사례 2-9)가 말하던 마음을 ‘순화’하는 치유 효과를 유발할 수 있게 된다(Csordas 1990).

### 3) 전통문화 재현과 정체성 형성

역사 편찬과 의례 교육은 유림 내부의 행사인가 하면, 일반 시민에게 더욱 개방적 자세로 보여주는 것은 ‘전통문화 재현’ 행사들이다. 이런 소위 ‘전통문화’들은 보통 역사적 과정에서 반복적 민속화가 발생한 후 이미 조선시대에 있던 원초의 체계에 벗어나거나 의미상 탈맥락화되던 실천 양식들을 토대로 체계적으로 재구성한 것이다. 중앙 또는 관과의 상호작용에서 향교는 현대문화와 상대하는 전통문화의 공간으로 재정의되며, 다양한 문화재현을 통해 이 전통문화라는 새로운 체계, 그리고 향교가 그 체계에 종속된다는 지위를 재생산하고 있다. 재전통화 과정에서 수원향교가 대개 한시백일장(漢詩白日場)과 성년례(成年禮), 기로연(耆老宴), 전통혼례 네 가지 전통문화를 창발적으로 재현하게 된다. 코로나19 위기 전에 전통혼례는 매달 몇 차례씩 진행되었고, 나머지는 연중행사로

행해졌다. 기로연은 매년 중양(重陽) 전후, 성년례는 매년 5월 셋째 주 월요일에 거행된다는 것이 관례였다. 한시백일장은 수원화성문화제(水原華城文化祭)의 일환으로 매년 10월 초에 개최되었다.

한시백일장은 수원향교에서 가장 먼저 재현된 전통문화 형식이었다. 향교 유림의 역사 서사에 따르면 수원향교의 전국한시백일장 행사는 처음에 1967년 6월 23일에 정부와 상공회의 협력으로 지역축제의 일환으로 개최되었다. 그 당시 경기도청 이전식(移轉式) 축제에서 시민 3만 명이나 모였고 도지사과 시장도 참석하였다. 그때 한시백일장의 참여자는 청금유생(靑衿儒生)만이 아니라 일반 시민과 남녀학생들이 위주였다. 또 한시만 짓는 것이 아니라 한글백일장, 씨름 그네대회와 불꽃대회, 축구대회도 함께 개최되었던 수원시 개시(開市) 이래 최대규모의 축제였다<sup>53</sup>. 이렇게 한시백일장은 지역축제인 화홍문화제(華虹文化祭)의<sup>54</sup> 일부분으로서 정착되자 1999년까지 전통적 백일장에는 상당한 민속화가 발생하였다는 것을 확인할 수 있다. 그 과정에서 ‘어린이 동요짓기’와 ‘주부백일장’도 등장하였으며<sup>55</sup>, 21세기 정보화시대에 들어와 경기도문화재단에서는 ‘사이버 백일장’도 발명되었다<sup>56</sup>. 백일장이라는 형식의 전통성이 점점 퇴색되고 글과 그림 등을 공모할 때마다 차용되는 말이 돼 버렸다.

그 과정에서 유림도 점점 백일장에서 주변화되고 있었다. 원래 백일장은 과거시험의 일환이었는데,<sup>57</sup> 왕이 학업을 장려하고 선비들이 한시·

53) 경향신문 1967년 6월 23일, 또 동아일보 같은 날의 신문 참조. 기록에 의하면 이번은 처음이 아니라 1961년 4월 13일에 4·19혁명 1주년을 기념하여 제1회 ‘학생백일장’이 민족일보 주최로 개최되었다는 일도 있었다. 경향신문 1961년 4월 13일. 참조.

54) 화홍(華虹)이란 수원화성 북수문(北水門)의 이름이다. 화홍문 동쪽 언덕에는 화려한 건축미를 자랑하는 보물 제1709호인 방화수류정(訪花隨柳亭)이 있다. 주변 시민들은 화홍이라는 명칭을 애용하고 이 방화수류정과 결합해서 풍류가 두드러진다. 이어서 1999년부터 유네스코 세계유산 지정됨과 맞게끔 개칭된 수원화성문화제(水原華城文化祭)는 원래 화홍문화제라 하였다. 수원시의 화홍문화제에 관한 황익주와 정현목(2013)의 연구는 특히 이 지역축제가 지역공동체와 주민들의 정체성을 중심으로 전개하였으나, 그들의 연구에서 수원향교가 주관하는 한시백일장을 간과하였다. 근년에 한시백일장이 낙담헌에서 향교 공간 내부로 위축되어 점점 지역공동체와 소원해지지만, 수원 개시 최초에 성하였던 이 행사의 위상 변천은 오히려 지역사회 시민문화와 유림간에 애매한 관계를 방증한다.

55) 경향신문 1982년 11월 20일.

56) 연합뉴스 2004년 5월 26일.

57) 태종실록 태종 14년. ‘上詣成均館，行爵獻于先聖先師，仍御明倫堂，館員率諸生五百

한문 재주로 장원(壯元)을 결선하여 유림 내의 위계를 재분배하는 제도였다. 그러면서 지방향교에서는 백일장을 경시대회(競詩大會)식으로 열어 선비들 간에 글로써 벼를 만드는 풍습도 점점 형성되었다. 그러나 탈전통 과정에서 백일장 형식만 계속 확장되고 있었는데, 한시와 그에 부착된 ‘사문’(斯文)이<sup>58)</sup> 점점 그에서 제외되었다. 이러한 위기에 향교 유림은 적극적으로 개입하기 시작하였다. 2009년부터 전국적으로 서원·향교 활성화라는 선비문화 콘텐츠 프로젝트를 통해 수원향교가 주관하는 전국한시백일장 행사가 수원화성문화제의 일부로서 재등장하였다.



<사진 2-14>: 수원향교의 한시백일장 ©김용현

재전통화된 한시백일장은 역사 기록과 일치하여 정조가 직접 참여하던 화성행궁의 낙남헌(落南軒)이나 향교 명륜당 앞에 잔디에서 거행되었다. 대회 직전에 뽑은 운자(韻字)가 공개되자 2시간 동안 남녀응모자들이 모두 도포를 입고<sup>59)</sup> 운서(韻書)와 옥편(玉篇)을 참고하면서 독자적으로 작

餘人, 入庭行禮畢, 親策時務..... 命河崙, 趙庸, 卞季良, 卓愼監收試券, 以酉初一刻爲限, 辰時還宮. 對策者五百四十餘人. 擧子白日場, 自此始.’

58) 사문도 유림이 서면에서 자주 사용하는 용어다. 이는 유교에서 유교적 도의나 문화를 일컫는 말이다. 유림이 ‘고급문화’로 간주하는 한시가 백일장에서 제외됨은 바로 실질로 여겨지던 사문이 소외된다는 것에 해당한다. 다른 형식의 창작은 한시만큼 사문을 천명함을 목적으로 하지 않기 때문이다. 따라서 재전통화 과정에서 그들은 한시백일장에 사문을 진작한다는 의미를 부여하였다.

59) 보통 유교적인 의례 현장에서 여성 참여자가 조선 시대 여성의 예복인 당의를 착용하는 것이 원칙이다. 한시백일장에서는 남녀노소를 막론하고 모든 참여자가 유생의

시(作詩)하였다. 실외에서 거행되는 경우 참여자들이 더욱 옛날의 선비를 모방하여 철이 펼쳐진 깔판에서 양반다리를 하고 작시하였다. 고시관(考試官)을 맡은 전문가들이 응모자들의 작품들을 심사한 후, 장원시(壯元詩)를 선출하여 붓으로 한지에서 크게 작성하여 공시하였다. 이어서 응모자들이 장원시를 구경하고 장원이 수상하며 매회의 백일장 시집을 발행하는 식으로 마무리되었다. 한시백일장의 재전통화는 과거시험을 의도적으로 연행함으로써 향교 유림에게 선비의 행위방식을 체현하는 기회가 된다. 이는 단순히 관광객에게 보여주는 것이 아니라, 진지하게 장원을 목표로 삼아 자기표현을 하면서 상호경쟁하는 실천이다. 작시라는 ‘고급’ 재능에 의미를 다시 부여함으로써 유림의 정체성이 강화되는 현상이 되기도 한다.

현대 기로연도 유사한 연혁이 있다. 원래 기로연이란 궁중에서 임금의 국로(國老)와 서로(庶老)를 막론하고 초청하여 잔치를 베푸는 양로연(養老宴) 예법에서 비롯되었다. 고려 시대의 「노인사설의(老人賜設儀)」와 조선시대의 「양로연의주(養老宴儀注)」 식으로 각각 예법에 편입되었다. 그 후에는 양로연이 지방으로 보급됨에 따라 지방관이 향교에서 이 의례를 주최하는 사례가 많아졌다. 향교 양로연은 궁중 양로연보다 예약 대신 민속놀이가 포함되어 오락성이 특징이었다<sup>60</sup>. 즉 조선 시대의 향교에서도 예법이 민속화되었다는 사실이다. 이처럼 양로연은 원래 일종의 복지제도와 ‘경로효친(敬老孝親)’을 선양하는 사회교화 제도로 기능하였다. 1960년대부터 지방정부나 협동조합, 노인회, 양로원, 대기업, 대학교, 교회 등 현대적 기관에서 베풀어진 ‘경로잔치’는 이 양로연 전통의 연속으로 간주할 수 있을지도 모른다. 그런데 경로잔치가 보급됨과 동시에 양로연이나 기로연이라는 용어가 점점 사라지고 그와 관련된 예법도 경로잔치에서 수행되지 않게 되었다.

---

도포를 입는 것이 특징이다.

60) 송시열, 「양로宴序」, 『宋子大全』, 권137. ‘則羅老之歌, 雖似俚俗, 尙足以備風謠之萬一矣.’ 「향교양로연서」에서는 ‘劇談敘情, 樽俎既陳, 看羞有時, 醞筓序行, 獻酬有容. 留連三日, 極其歡.’이라는 말이 있다. 『계축년풍기향교양로연첩』에 수록된 「양로연서」에서는 ‘盛備酒食, 廣招境內上下老人, 永夕醉飽, 官民同樂.’이라고 적어져 있다.

쇠퇴한다기보다는 오히려 민속화로 인해 도시사회에서 다른 맥락에서 발전되었다고 볼 수 있는 기로연은 전국 각 향교에서는 1998년부터 유림의 힘으로 재전통화되었다. 그 목적은 ‘산업사회로의 개인주의와 물질만능주의가 패배해지면서 각박한 사회로 변하면서, 경로효친의 미덕이 날로 상실되어 가고 있는 실정’<sup>61)</sup>을 극복해 나가는 데에 있다. 이처럼 민속화되던 예법을 한 체계로 재전통화하는 실천도 역시 탈전통 위기를 전제하여 나타난 것이다. 그런데 행사 절차와 내용이 아직 충분히 예법처럼 체계화되지 않은 모양이다.



<사진 2-15>: 수원향교 기로연에서의 헌수례 ©나맹진

[사례 2-12 유현우, 향교 선임 장의, 80대 초반]

기로연은 사실 옛날에 임금을 비롯한 벼슬 관직 높은 분만 하는 게 기로연이고. 그것은 그냥 전통적으로 우리는 따서 하는 거지만, 지금은 하는 건 경로잔치야. 엄격히 말하자면 경로잔치지. 그것도 우리가 1년에 한번씩 했고.

61) 『수원향교지(水原鄉校誌)』는 최신판은 2002에 발간되어서 관련된 내용이 기재되지 않는다. 이 내용의 출처는 교양향교지 편찬위원회[편], 『고양향교지(高陽鄉校誌)』, 2007, 702쪽. 2005년 이후에 출간된 교지에서 대부분 기로연에 관한 내용이 보충되어 있다. 예컨대 김해향교[편], 『김해향교지(金海鄉校誌)』, 2007, 635쪽에서는 ‘서기 1998년도부터 문화관광부에서 각 향교를 통하여 기로연을 배풀도록 행정부처의 후원과 각 향교 자체자금으로 본 행사를 하게 되었다.’라고 기록되어 있다

앞에서 역사와 예법을 강조하는 유현우도 수원향교의 기로연이 일종의 창출된 전통일 뿐이라는 사실을 인정하였다. 향교 기로연 현장에서도 그저 성실하게 ‘문화재현(文化再現)’이나 ‘문화시연(文化示演)’이라는 명칭이 밝혀졌다. 아울러 그들은 전통문화 재현의 진정성을 따지지 않고 그것과 과거의 전통과의 역설을 받아들이며 사회교화 기능 자체에 치중해 왔다. 수원향교는 관내(管內) 각 노인회에 연락하여 70세 이상 어르신들을 초청하였다. 이 행사는 향교와 노인회 간에 섭외 관계가 맺어진 한 기계인 셈이다. 비록 향교 유림과 참석자는 대부분 어르신이지만, 기로연에서는 지역적 문화단체와 유치원 등의 청년들과 어린이들이 가요와 연극을 공연함으로써 호도를 전승하고, 국회의원을 비롯한 정치계 인사도 같이 효심을 표현하여 현장에서 노인들의 지지를 얻을 수 있도록 하였다.

그런데도 가장 적극적이고 열정적으로 행사에 참여하는 행위자는 여성 유림이다. 그녀들은 음식을 준비할 뿐만 아니라, 연세가 가장 많으므로 향교에서 장수상(長壽賞)을 수상한 어르신들에게 헌수례(獻壽禮)를 올리기도 하였다. 수원향교의 기로연은 보통 전통혼례 예식장에서 거행하였는데, 참석자들이 함께 식사하는 동안에 혼례 무대에서는 이 헌수례가 연행되었다. 무대에서 돛자리가 설치되고 그 위에 있는 전통 식탁에는 떡과 전이 올려졌다. 의식은 매우 간소한데, 향교의 여성 장의들의 대표자는 어르신에게 차를 올리면서 덕담을 나누는 식으로 진행되었다. 헌수례는 무병장수(無病長壽)를 기원하는 마음으로 표현하는 의식인데, 보통 환갑잔치에서 환갑주가 본인의 부모님께 올리는 것이었다. 조선시대 문헌에 의하면 향교 양로연에서도 이런 절차가 없었는데, 헌수례가 첨부하게 됨은 역시 전통문화 재현의 창발성을 보여준다.

기로연과 짝을 이루는 행사는 전통 성년례이다. 기로연에서 재전통화 소재로 헌수례가 실천되듯이, 성년례는 사실 <주자가례>에서 관례(冠禮)와 계례(笄禮)를 재현하는 행사다. 그러나 지방 양로연이 경로잔치로 민속화된 것과 달리 관례와 계례는 일상복식이 서구화되었으므로 가정의례에서 빠졌고 한때 무의미해졌다(이희재 2008). 다만 1973년 박정희 정권이 일본 등 나라의 성인식을 참고하여 국가권력으로 이 의례 전통에 재

개입하여 <각종 기념일 등에 관한 규정>에서 ‘성년의 날’을 신설하였다. 이 성년의 날은 현대한국 기성 사회의 규범성을 신입 성년에게 전달하기 위해 체계화된 법인데, 대부분 고등학교에서 강연회만 거행되는 유명무실한 기념일로 돼 버렸다는 관찰이 있었다.<sup>62)</sup> 이 상황에서 점점 사라지는 전통문화를 진흥하기 위해 1990년대부터 ‘전통 성년례’인 관례와 계례가 지방 문화단체와 방송국에서 재현되기 시작되었다<sup>63)</sup>.



<사진 2-16>: 수원향교의 성년례 ©김용헌

이렇게 성균관유도회 수원지부 주최, 수원향교 후원으로 2010년대부터 관례와 계례를 중심으로 전통 성년례가 재현되었는데, 의례가 주로 명륜당 앞의 잔디나 수원문화원에서 개최되었다. 주변 고등학교 3학년 학생들을 모집하여 향교 유림이 각각 남녀를 나눠 학생들에게 관례와 계례를 가하였다. 관례의 절차는 참례자 서립하는 예, 빈(賓)이 도착하여 주인이 맞는 예, 빈이 관례하는 자에게 나가는 예, 삼가례(三加禮), 술을 마시는 초례(醮禮), 자(字)를 지어주는 예, 관례를 행한 자를 사당에 알현시키는 예, 주인이 빈에게 예를 표시하는 예, 관자가 선생과 어르신을 찾아뵙는 예를 치른다. 계례는 관 대신 비녀로 행하고 초례에는 술 대신 차를 마시며 여학생도 자를 짓는다. 장엄한 예약 중에 향교 장의들이 관자(冠者)

62) 조선일보 1978년 5월 7일. “유명무실한 成年의 날” .

63) 경향신문 1991년 3월 4일. “갓쓰고 쪽찌고…전통成年式 재현” .

와 계자(筭者)에게 손수 관을 쓰이거나 계를 꽃히며, 지역사회의 기성세대들이 지켜보는 가운데 차츰차츰 성년에게 가해진 권리와 규범, 그리고 금기를 학생들에게 체현시킨다. 청년 시절에 성년례를 경험하지 못했던 시니어 세대 유림은 시연을 통해 이 전통의 의의를 인식하게 된다.

[사례 2-13 권서현, 향교 현임 장의, 70대 초반]

성년식이 좀 화려하지. 나 20세 되면 성년식을 해준다 그랬는데, 우리는 그냥 몰라서 자라고 있었어요. 여기서 젊어서 다니는 사람들은 자기 아이들을 해줬다고 그랬다고. 여기 와 보니까 나도 우리 아이가 20대 됐을 때도 해줘야 됐을 텐데. 이 생각을 좀 해요.



<사진 2-17>: 수원향교 전통혼례 현장의 놀이 ©수원향교

관례와 같은 인생의례에 속하는 혼례도 향교에서 중요한 전통문화 재현 형식이다. 그런데 수원향교의 전통혼례는 다른 행사와 달리 매우 실용적인 이유로 발전되었다. 전통혼례는 일반 예식장 비용보다 저렴한 선택인 까닭이다. 향교 유림에 의하면 특히 초혼이 아니라 재혼하는 부부가 전통혼례를 선호한다. 현재 그 이유는 1990년대부터 향교에 전통혼례가 처음으로 유행하게 되었던 시기에 비하면 크게 다르지 않다<sup>64)</sup>. 혼례

64) 한겨레 1993년 3월 31일 기사. ‘유학교육기관 ‘향교’ 전통혼례장으로 인기’에는 다음과 같은 내용이 등재되었다. ‘향교가 이처럼 결혼식장으로 새롭게 부각되는 것은 본격적 결혼철을 맞아 비용을 적게 들이면서도 전통혼례를 선호하는 실속파 예비부부들이 늘고 있기 때문이다.’



는 향교 내에서 치르지만, 코로나19 위기 이전에 유림회관 4층을 임대하였던 예식장과 식당이 주관하였다. 보통 향교 전교만 주례로서 참석하였지만, 다른 유림이 모이지는 않았다. 수원향교에서는 원래 명륜당 앞에서 피로연을 하고 건물 안에 들어가 양방 부모님께 서부예빈(婿婦禮賓) 의식을 하였는데<sup>65)</sup>, 이제 문화재 보호로 명륜당이 일상적으로 폐쇄되어 그 앞에 있는 공자상 밑에서 모든 절차를 진행하게 되었다.

[사례 2-14 유현우, 향교 선임 장의, 80대 초반]

외국인 여성들이 남자들의 종가 들어오는 게 아니야? 그래서 좀 전통적으로 해야 하겠지. 그래서 이제 한국에 와서 뭐 국제결혼이라고 해서 다 가난한 사람이 아니야. 이전 유학 갔다가 거기 가서 여자든 남자든 거기 사귀어서 거기서도 했겠지. 했어도 여기 와서 전통적인 우리 한국은 이런 식으로 이렇게 혼례를 했다.

글로벌화 시대가 되면서 전통혼례의 상징성도 계속 높아지고 있다. 서울에 있는 창경궁에서 행해지는 것처럼 수원향교에서도 전통혼례식을 치르는 국제결혼 부부가 많아졌으며, 유림회관을 임대하는 사단법인 다문화센터가 그 중개자 역할을 담당하였다. 이때 국제교류 상황에서는 전통 문화 담론이 국가적 정체성의 일부로 상대적으로 강화되었다고 볼 수 있다. 원래 혼례의 예법에 따르면 향교 공간에서 고유례만 행하였으나, 현재 전통혼례가 거행될 때 특별히 외삼문이 열려 사람들이 자유롭게 출입시키고 명륜당 앞에서 놀이도 하게 되었다.

이렇듯 행사 주최자들은 항상 일상대화에서도 이 행사들이 전통적이라고 강조하고 있었다. 그런데 이렇게 커뮤니케이션에서 표현되는 ‘전통’은 주로 두 가지 면에서 이루어진다. 하나는 전통문화나 전통·현대 관념과 결부되어 전통창출 또는 역사 편찬 과정에서 상징적으로 재구성한 담론이다. 또 하나는 창출된 전통이 다시 가변적 현지 상황에 따라 반복하여 실천되는 과정에서 형성된 자신의 기억과 습관을 지칭하는 표현이다. 후

65) 유튜브에 소중한 영상이 남아 있다. 동영상을 보면 그때 향교에서의 전통혼례 상황을 파악할 수 있다. ‘910428 임시영결혼식 수원향교’. <https://youtu.be/y5OXCRRwSxQQ>.

자는 현대 한국인들이 상대적으로 폐쇄된 공동체의 관습을 가리킬 때 자주 말하는 것이다. 즉 소위 ‘우리 전통적으로 늘 그렇게 해 왔다.’라는 말이다. 따라서 전통문화에서 유구한 전통이 있는 듯 재현하면서도 변화되는 환경에서도 관습을 연속시키기 위해 한시백일장의 장소를 바꾼다거나, 다양한 가요공연과 오디오 기술을 도입한다거나 함으로써 전통문화 재현의 형식을 균형 있게 변화시킬 수 있다. 바로 이 점에서는 항상 과거의 진정성을 지향하는 전통문화 담론과 민속인이 당면하는 현실과 미래에 대한 상상이 역설적으로 공존한다.

[사례 2-15 이민혁, 향교 현임 장의, 70대 후반]

해방 후 ‘서양문물’이 하룻밤에 들어오고 사람들이 그것을 열심히 배운 게 좋긴 좋은데, 80년대부터 사람들이 ‘우리 것’과 ‘자기의 본질’을 찾기 시작했다. 향교가 중심이라기보다는 전통문화의 중심이 향교에 있어야 한다는 말이지. 그거 뭐냐면은 이 수원의 모든 풍습이나 학식이 향교부터 나온 거거든. 이 수원 지방의 풍속을 순화시키는 원동력이 수원향교거든. 그러니까 사람들이 진실한, 순화된 마음이 다 향교에서 배우고, 그것이 퍼지는 거거든.

체계적 전통문화와 재생 중의 향교 전통의 주체로서 관청이 주도하는 현대화와 글로벌화에 개입하면서 수원향교의 유림은 점점 자긍심이 생겨 지역사회에서 사회교화라는 향교의 책임을 다시 강조하게 되었다. 향교에서 공부하는 장의로서 그들은 한시백일장에서 재주를 전시하고, 기로연과 성년례, 전통혼례에서 일반 시민에게 의례 전통을 전승시킨다. 이 과정에서 그들은 꼭 도포나 당의를 입고 등장하며, 일반 시민과의 상호작용에서 유림이나 장의로서의 독특한 정체성을 표현하여 수호자 주체의 존재를 공공공간에서 분명히 밝힌다. 말하자면 일반 시민의 처지에서 볼 때는 전통문화 재현이 공공적 전통창출이라고 할 수 있으나, 향교 유림에게 있어서는 수호자로서 주체화되는 교수법의 일환이다.

이처럼 재전통화 과정에서 나타난 수많은 사건을 기술함으로써 연구자

는 향교 유림의 실천에서 ‘전통’이라는 관념에 의미가 부여되는 조건과 방식을 제시하였다. 재전통화는 탈전통의 위기를 인식하고 성찰적으로 과거에 있던 형식들을 재현함과 동시에 과거처럼 실질적 전통이 재생될 수 있다는 진지한 신념이 내재하는 실천이다. 이 목적은 ①국가와 지자체, ②성균관에서 활동하는 중앙 유림, ③지역사회에서 활동하는 유지(有志), ④일반 시민들, 도시사회의 이 네 가지 집단행위자를 각각 제약하는 이데올로기에서 담론으로 전환되고 수원향교의 사회교화에서 변증법적으로 합류함에 따라 수원향교도 자기만의 정치를 하게 된다. 그 과정에서 민속·체계, 체현·담론, 역설·진지의 복합교차가 지속하므로 도덕·역사지식이 재생산되어 역사의식이 강화되는 동시에 새로운 형식들이 계속 창출되어 개별행위자도 다양해지고 있다. 이와 함께 도시사회에서 향교 유림의 수호자 주체성이 구성되는 일부 조건과 논리도 점점 명확해진다. 4가지 집단행위자가 상호작용하는 과정에서 각 집단 중의 일부 개별행위자가 도덕·역사적 의미가 풍부한 향교 전통에 귀속할 수 있도록 계속 이 전통 자체를 목적으로 실천하게 된다. 그들의 실천과 해석으로 향교 경관과 조직, 역사 기록, 의례, 전통문화 재현 객체에 기호적으로 배치되는 과거의 향교 전통을 구성하였던 요소들이 체현되면서 담론적으로 대상화되기도 한다. 그러면서 향교 전통과 수호자 주체성이 점점 상호구성되며, 또 유림 내부의 교수법에 따라 계속 재생산된다.

### Ⅲ. 전통성의 부각과 재해석

상술한 전통문화 재현과 새로 형성된 습관이 전통의 이중성을 제시한다. 그 원인은 재전통화 과정에서의 향교 전통의 역사적 불연속을 초래한다. 가짜·진짜 전통에 관한 학계의 논쟁이 반복하듯이 창출된 전통에 관한 진정성 문제가 제기되며 실증이나 해석을 통해 간혹 해결된다. 그러나 ‘전통성’은 전통의 진정성이 아니다. 앞에서 언급한 바와 같이, 향교 유림은 전통문화가 합리적이거나 합법적이라고 해서 그것을 자기의 과거와 연결하여 진리로 점유하여 정당화한 것이 아니다. 그런데 지금까지 다루었던 교수법 분석은 향교 유림이 향교 전통을 받아들인 배경과 조건들을 밝혔으나, 그의 구체적 논리가 아직 미해결로 남아 있다.

역사학자들의 연구에서 제시된 바와 같이, 역사상의 향교 유림도 다양한 위기를 극복함으로써 한 지역의 향교 전통을 연속시켜 왔다. 연구자가 현지조사를 하는 기간은 코로나19 위기가 발생한 시기였다. 감염병의 전파와 변이로 계속 불안정해진 정치적 상황에 적응되게끔 향교 유림은 새로운 실천을 시작함과 동시에 전통문화를 변형시켜 새로운 형식과 의미를 창출하게 되었다. 외부에서 바라보는 진짜·가짜 문제와 달리, 그들에게는 자기가 했던 행위에 책임지어야 하며, 그 행위를 어떻게 전통에 맞추는지에 관한 문제가 부각하였다.<sup>66)</sup> 이 장에서는 바로 코로나19 위기 사건에서 유림의 대응을 기술함으로써 전통성의 부각과 수호자 주체성의 수행을 고찰한다.

---

66) 살린스를 비롯한 객관을 추구하는 구조주의자가 주장하는 역사의 구조적 전환과 질서의 재생산을 일으킨 사건과 달리, 쉴즈는 더 실존적 차원에서 전통과 사건의 관계를 규명하였다. ‘좋은 나쁜, 연속적 전통과 오늘날의 위기는 개개인에게 완전히 벗어날 수가 없는 축적을 남는다’(Shils 1981: 54). 이 말은 역사 기록을 남긴 향교 유림이 했던 말과 일치하며 최근의 연구자에게 간과된 지적이다. 따라서 위기 사건을 통해 전통이 한 과정으로서의 변동과 그것이 의존하는 구조를 설명할 수 있을 뿐만 아니라, 그중에서 전통과 얽히는 사람의 삶도 함께 해석적으로 이해할 수 있다. 연구자의 현장연구에 의하면, 이러한 자신의 행위성도 한 요인이 된 전통의 변동을 해석적으로 이해하려는 동기는 연구참여자들 각자의 재해석 과정에서 드러난다.

## 1. 정부예산과 임금의 ‘하사(下賜)’

역사문화를 내세우는 대도시에서 수원향교가 계속 발전됨은 도청과 시청의 재정지원과 긴밀히 연관되었으나 이 연관성이 근년에 불안정해졌다. 2010년대까지 수원향교의 석전대제에는 수원시장과 국회의원, 구청장, 교육장, 소방서장 등 정치계와 고위공직자들이 적극적으로 참여하여 헌관(獻官)을 담당했었다.<sup>67)</sup> 그런데 그들이 석전대제를 불참하게 됨에 따라 향교의 위상이 떨어졌다. 한편 실질적 전통을 추구하는 유림과 달리 현대한국의 관청에서는 향교 전통보다 객체화된 향교 고건축물, 전통문화 재현, 그리고 시민교육 기능이 중요시되며 각각 다른 예산이 체계적으로 편성되어 있다.<sup>68)</sup> 이것은 조선시대에 정조가 전답과 노비 등 재산을 한꺼번에 하사하여 향교 자체를 충족시키는 것과 다르다. 지역사회의

67) 수원지역에서는 긴급한 일정이 없으면 시장이 춘·추계 석전에 모두 초헌관으로서 참석하는 관례가 있었다. 이는 일제강점기에도 중단되지 않았던 관례였다. 민선 1~2기(1995~2002)에 당선된 무소속 시장인 심재덕(沈載德)은 1990년 수원향교 명륜대학을 창설했을 때 수원문화원장으로서 수원향교 장의를 역임하고 당선된 후에도 향교의 발전에 기여하고 향교에서 공로패를 받았다. 그 후 3~4기의 보수진영에 속하는 김용서(金容西)는 수원시의회 의장 시기부터 바로 석전에 적극적으로 참여하였고, 시장으로서 유림회관에서 강의한 적도 있다. 2010~2022년간 연속 3선 시장인 진보진영에 속하는 염태영(廉泰英)이 완전히 석전에서 빠졌고, 고유례만 2번(2010년, 2014년) 행했다. 그동안에 간혹 팔달구 구청장이 석전에 참여하게 되었다. 또한, 원래 시장이나 의장이 당선될 때 향교에 들어와 고유례를 행해야 한다는 규정이 예법적으로 제정되어 있으나, 역시 수원향교에서는 이 예법을 관철하지 못하고 있다. 이는 수원시 정치계의 전반적 변화 양상과 연관된 것이다. 이는 정치계의 세대교체에 더하여 진보·보수진영의 교체도 중요한 원인이 되었다. 시니어 세대의 고위공직자 중에는 재직 시 향교에서 헌관을 맡았고 퇴직 후 향교 장의가 된 사례도 많았다. 하지만 현재 수원시 인구구성의 다양성과 유동성이 강화되고 수원향교는 어쩔 수 없이 유교계 전반과 같이 탈정치화되고 있다. 현재의 향교 유림은 비록 유학이나 가문에 관심이 있긴 있지만, 향교 출입 전의 정치적 지위와 공무원의 급수가 전 세대보다 낮아지고, 이어서 지역사회에서 향교 유림의 정치적 영향력도 예전보다 떨어진 것으로 나타난다. 그런데 이와 동시에 수원향교의 재전통화 사업이 시민교육과 전통문화 등 차원에서 갈수록 발전되고, 현재 민주화된 정치적 환경에 더 순응하는 편이다. 한편, 비록 종친회 세력이 수원지역의 정치계에 약화하였지만, 규모가 큰 성씨의 종친회는 명맥을 이어가고 있으므로 일부 회장들은 지금도 적극적으로 향교에 출입하는 편이다. 특히 정년 퇴직한 후 성균관에서 유림지도자 과정을 졸업한 그들은 향교를 전반적 유교의 중요한 인프라임을 인지하고 발전시키려는 의지를 드러낸다.

68) 수원향교의 경우에는 문화예술과의 문화시설팀이 유지보수를 주관하며, 문화재 활용팀은 향교 활용을 주관한다. 명륜대학을 비롯한 향교의 모든 사업은 현재 ‘사회단체사업’으로 정의되어 보조받는다.

유림조직이 갈수록 향교에 의지하게 된 이상, 이 조직을 계속 도시사회에서 발전하기 위해 직접 향교 재산으로써 사업을 경영할 수밖에 없게 된다. 그러나 향교 재산의 복잡한 역사는 향교 유림에게 정당성을 제공하면서도 부담을 가중한다. 이러한 관-학 간의 정치적 긴장과 복잡성은 코로나19 위기 중에서 더욱 부각하였다.

## 1) 전통창출의 중단과 재정 자립

2020년 2월 7일에 수원향교 유림회관 대강당에서 ‘2020년도 장의 및 유림 정기총회’가 개최되었다. 이 총회는 향교와 유도회 지부가 각각 다른 명의로 절차로 거행되었지만, 실제로 과거로부터 계속 한 곳에서 같이 진행된 것이다. 총원 86명 중 51명의 유림이 참석한 이 회의에서는 관례에 따라 국민의례와 문묘향배,<sup>69)</sup> 윤리선언문 낭독 등 의식이 순서대로 진행되었다. 이처럼 거대담론을 의례화하여 연행한 후, 향교 측은 유림에게 새로운 한 해의 교육과 전통문화 재현 프로젝트를 공지하였다. 향교 전통의 수호자로서 유림은 각각 표창받아 수상하고 2020년에도 향교 전통의 진흥과 사회교화에 헌신적으로 이바지하겠다는 포부를 세웠다. 그때 국내 코로나19 확진자 수는 아직 24명에 불과하였으며, 마스크를 착용하지 않은 채로 참석한 그들은 방역지침에 따라 정월 대보름날의 친목 행사인 척사대회(擲柶大會)만 취소될 줄 알았다.<sup>70)</sup>

그러나 2월 하순부터 급상승된 확진자 수와 엄격해진 방역지침은 원래 3월 23일에 개강할 예정이었던 제31기 명륜대학도 ‘사회적 거리두기’로 인해 무기한 연기되었다. 그 중간에 코로나19 발생상황이 완화되므로 7월부터 10월까지 유교아카데미 강좌와 명륜대학이 잠시 재개되었으나,

69) 문묘향배(文廟向拜)는 유도회 구성원들이 태극기에 향하여 국민의례를 행한 직후 가까운 문묘, 즉 대성전이 있는 방향을 향하여 국공하는 예법이다. 수원향교 유림회관이나 경기도본부에서 총회가 개최될 때는 참석자들이 모두 수원향교 대성전을 향하여 예를 행한다.

70) <유교신문> 2020년 2월 7일, ‘수원향교, 2020년도 장의 및 유림 정기총회 개최’. 척사대회는 수원향교를 비롯한 여러 향교에서 개최하는 유림 내부의 친목 행사이다. 같이 윗놀이와 명절 음식을 즐기면서 유림 서로 간에 결속력도 강화된다.

2020년 연말부터 침체에 빠진 향교 전통이 전반적으로 축소되었다. 특히 전통창출이 모두 집합금지의 방역지침에 따라 무기한 취소되었다. 그다음에 2021년에 수원향교는 최소화된 석전과 분향을 제외하면 아무 행사도 없이 한 해를 마무리하였다.<sup>71)</sup> 재전통화를 바탕으로 하여 부흥된 향교 유림조직도 이어서 날로 산만해지고 구성원들끼리 서로 연락 없이 다시 원자화되었다. 근년에 점점 활발해진 명륜대학 동기 모임과 다른 자율적 스터디 모임도 거의 중단되었다.



<사진 3-1>: 향교 앞의 보건소에서 검사 대기 상황 ©나맹진

침체한 수원향교는 코로나19와 격리되면서도 극히 근접하는 곳이었다. 홍살문 건너편의 향교로 남측은 바로 팔달구보건소가 있기 때문이다. 학생과 유림이 모이지 않는 상황에서 향교 내에서 코로나19 환자가 나타날 수가 없으나, 매일 아침 8시부터 코로나 검사를 받으러 찾아온 사람들이 점심시간까지 긴 줄을 서서 검사를 기다리는 장면은 일상적 경관이 되었다. 원래 방문객이 많지 않았던 보건소는 끝없는 인파로 붐비는데, 수원향교 일대는 오히려 아무도 없이 종일 쓸렁해 보였다. 외삼문 밑에 가끔 노숙인이 신문지를 펼쳐 누워 있었고, 옆의 어린이 공원의 정자에서도 이제 만나서 이야기하는 시민이 없어졌다. 보건소 앞에 점점 길어진 줄

71) 7월에 성균관에서 유교활성화 사업을 추진하기 위해 유교아카데미와 관광프로그램을 다시 모집하였으나, 항상 적극적이었던 수원향교는 오히려 지원을 신청하지 않기로 하였다.

이 매일 향교에 출입하는 전교와 사무국장에게 큰 염려와 공포를 끼치며, 보이지 않는 바이러스가 눈앞에 가시화되면서 위기의 분위기를 계속 조성하고 있었다.



<사진 3-2>: 설령해진 수원향교와 노숙인 ©나맹진

향교에서도 역시 날마다 몇 명밖에 없는 방문객들의 체온을 측정하고 개인정보를 기록하며 항상 확진자 발생을 경비하고 있었다. 2021년 9월부터 대부분 코로나19 예방접종을 완료한 향교 유림은 11월에 시작될 단계적 일상회복을 낙관적으로 기대하였다. 그런데 12월부터 일상회복의 악효과로 방역이 다시 엄격해지고 수도권에는 다시 ‘사회적 거리두기’ 4단계로 올라갔다. 2월에 오미크론 변이바이러스가 우세가 되자 일상회복이 재개되었으나 수원향교는 여전히 행사를 진행하지 않고 있었다.

코로나19 위기 중 수원향교가 보수적 전략을 선택한 것은 향교 유림에게 대략 2가지 이유로 합리화되었다. 첫째, 향교 방문자는 대부분 고령자이므로 예방접종을 완료해도 면역력이 떨어진 취약층이다. 윤리적으로 향교는 그들의 건강위험을 감수할 수가 없다. 둘째, 유림은 다른 종교집단보다 명예를 더 중요시하는 까닭이다. 그래서 시청에서 향교의 재개를 요구하였는데도 향교에서는 계속 적극적으로 응하지 않고 있었다.

그런데 이 보수적 전략은 향교 유림에게 갈등을 초래하였다. 현재 유림회관 2층에서 운영되는 서예교실은 1990년대부터 수원향교 유림조직이



젊은 구성원을 확충하게 하는 공로자였다.<sup>72)</sup> 서예교실은 명륜대학에서 서예반을 무료로 개설하였으며 따로 유료로 서예과정을 운영해 왔다. 코로나19 위기 중에 서예교실은 자기의 재정문제로 계속 운영할 수밖에 없었다. 그러면서 양측이 갈등이 생겼고, 서예교실은 향교의 충실한 협력자에서부터 단순한 임차인이 되어 실내에서 ‘거리두기’를 시행하면서 자율적으로 운영하고 있었다. 또한, 2021년 중반에 수원향교에서도 다른 교육기관처럼 비대면 강의 안건을 검토해 보았으나, 결국 순조롭게 보급하지 못하고 있었다. 향교에서는 고령자들이 비대면과 스마트폰에 적응하지 못하고 필요한 장비와 기술을 마련할 경비도 없다고 주장하였다.<sup>73)</sup>

이와 함께 향교 전통이 항상 처하는 관-학 관계가 더욱 문제화되었다. 1994년에 성균관에서 제정된 『향교관리지침서』에 따르면 원칙적으로 향교는 행정기관과 유대를 강화하고 협력체제를 유지해야 한다(성균관총무처 1994: 48-49). 그러나 정부의 예산은 향교에 직접 지급하는 것이 아니라, 향교가 ‘시민교육’과 ‘전통문화’ 등 명목으로 그 요구에 맞춰 자발적으로 신청해야만 받을 수 있는 경비다.<sup>74)</sup> 이제 향교는 공립교육기관이 아니라 종교집단인 유교의 교단이기 때문이다. 그러나 이제 관청이 주도하는 ‘사회적 거리두기’는 충실히 준수할 수밖에 없는 원칙이 되면서도 향교에 큰 타격을 가하였다. 게다가 실패되던 단계적 일상회복은 고령자 유림의 건강을 중시하는 향교 유림에게 관에 대한 불신을 더욱 초래하였

72) 1990년대부터 수원시의 향토학자·서예가인 이상봉(李相鳳)이 청년유도회 수원지부의 회장이 되었으며, 자신의 제자를 데리고 수원시의 금석문에서 탁본(拓本)을 떠 서예를 연습하는 관례가 한때 번성하였다. 그때부터 그의 젊은 제자들은 부분적으로 향교 유림에 가입하고 수원향교의 발전에 크게 기여하였다.

73) 다만 경전반이 컴퓨터를 잘 사용하는 학생이 15명과 7명으로 반을 구성하여 <논어(論語)>와 <근사록(近思錄)> 스터디와 줌(zoom) 강의를 자비로 운영하고 있었다. 코로나19 위기에도 계속 공부하는 다른 학생들은 성균관과 한국학대학원 등 기구가 개설한 온라인 수업으로 옮겨왔다.

74) 예를 들면, 명륜대학 프로그램에서 ‘선현지 견학’이라는 행사가 있는데, 행사 참여자는 명륜대학 학생과 장의친목회 구성원들이다. 명륜대학의 학생 인원수에 의해 시에서 경비를 신청하지만, 이미 명륜대학에서 졸업한 장의들은 향교의 재정으로 참여할 수밖에 없다. 관료체계에서 전자는 ‘시민교육’의 일부이지만, 후자는 종교행사로 정의되기 때문이다. 따라서 수원향교는 향교 유림 내부 조직을 안정시키기 위해 성균관의 지원이나 향교재산을 의미할 수밖에 없다. 그런데, ‘시민교육’인 명륜대학은 재전통화 이래 향교 발전의 원동력이라서 관-학 관계를 잘 유지할 수밖에 없기도 하다.

다. ‘관학일체(官學一體)’를 고수하던 수원향교는 방역지침을 엄격히 지킬 수록 모처럼 활성화된 유림조직에 해이와 갈등을 더 초래하였고, 심지어 성균관의 자원도 충분히 이용하지 못하게 되었다. 사회교화와 전통창출과 함께 단절된 것은 도청과 시청의 예산일뿐더러 휴업에 들어간 유림회관 식당과 예식장 등의 임대료였다. 그러나 기존의 이중구조에서 자율성이 제한된 수원향교는 다른 시민단체처럼 비대면이나 집합을 통해 이 위기를 극복할 여력이 없었다. 이제 사회교화와 전통창출이 불가능해진 상황이 수원향교에 있어서 재정과 조직 등 면에 위기로 부각함과 동시에 향교 유림이 기존의 이중구조를 다시 살피는 계기가 되었다.

[사례 3-1 오진수, 향교 현임 장의, 70대 후반]

참여자: 이 향교에 들어가는 사람도 점점 나이 먹어가고 죽어가고 있는데, 젊은 사람한테 이런 전통문화를 보호하라고 하려면 많은 예산이 필요하잖아. 그런데 향교라는 게 지방 자치회에서 도외시된다는 말이에요. 왜 도외시냐면 지방 자치회의 문화재라든지 문화원이라든지 다 자기네들을 만들어 놓고, 따져보면 자기네들이 지방자치에 대한 실적이라든가 선거에 영향을 미치라고 다 지원을 했지. 늙은이들의 이 향교에는 관심이 없다는 말이야. 그러니까 이런 걸 가지고는 밑바닥에 던지기 때문에 우리만 가지고는 뭐 발전시킬 수 있는 대안을 제시할 수 없을 거야. 그게 제도적으로 바뀌어야지.

연구자: 근데 요즘 점점 나아지고 있지 않을까요? 향교도 문화재로 지정되고요.

참여자: 한국 사람을 잘 몰라서 하는데. 우리 지방자치가 되잖아. 시 산하의 단체들이 있잖아. 그런데 그 단체들이 다 시에서 보조를 받는다는 말이야. 보조를 받는데, 향교가 받는 보조금은 그 사람들이 받는 보조금에 게임도 안 되므로 소외당한다는 말이야.

수원시의 문화생활이 발전됨에 따라 고령자들이 모이는 문화공간도 많아지고 있다. 수원향교보다 수원문화원을 비롯한 시민문화단체는 시민에게 더 쉽게 접근하고 받아들일 수 있는 내용과 형식을 제공하므로 크게 발전하고 있다. 유림이 주장하는 엄숙한 사회교화와 지자체가 지향하는

더 친근한 시민문화는 상당히 거리가 있다. 비록 수원향교는 이 기관들에서 기로연이나 성년례 등 행사에 협력받고 교육과정에 관한 홍보와 강사모집 등 면에도 도움받지만, 이 기관들이 발전됨에 따라 시민교육 영역에서 향교의 지위도 점점 대체되고 있다.<sup>75)</sup> 유림조직과 대조가 된 것처럼, 문화재로 지정된 교궁은 코로나19 위기에서 계속 시에서 보수를 받고 있었다. 고차원적 건축미가 있다는 것으로 인정되는 수원향교 대성전은 2021년 초에 문체부에 보물로 지정되어 있기도 하였다. 현대정치외교의 관료체계에 따라 분해되어 통제된 향교 전통은 정조 초창기에 있었던 일체성과 달라질 뿐만 아니라, 2010년대 이전 관-학의 상대적으로 긴밀한 연관성과 향교 유림이 추구하는 실질적 전통과도 상당한 괴리가 생겨났다. 이 괴리는 현상학적 환원인 듯한 코로나19 위기에서 한꺼번에 부각하여 향교 유림이 느꼈던 소외감을 더욱 가중하였다.

지속하는 성찰에서 향교 유림은 수원향교의 자율성이 전반적으로 약해지는 추세를 인원 부족에 귀결하였고, 빈약한 재정을 근본적 원인으로 추론하였다. 이어서 그들은 기존의 이중구조를 개선하려는 경향을 드러냈다. 그 대안은 우선 재정 자립이다. 그들은 체계화된 민주정치에 내포된 관-학 간의 정치적 불안정에서 ‘돈’이 핵심이라는 사실을 파악하였다. 평생 사업경영을 위해 분주한 적이 거의 없었던 이 세대의 향교 유림은 적극적으로 향교 재산에 관심을 두게 되었다. 이제 그들은 향교 전통의 관건은 현대사회에서 분배받은 문화재와 전통문화라는 역할이 아니라 자립적 경영에 있다는 것을 인지하였다. 재정문제는 향교 전통을 문화영역을 넘어 도시사회에서 계속 체계화되는 정치경제영역까지 연관시키면서 유림을 역사적 상상에서 현대사회의 복잡한 체계 안으로 계속 이끌고 있

75) 2010~2020년 수원향교 정부 예산 통계는 부록 5 참조. 원래 향교 건너편 조금 떨어져 있는 곳(교동 74-1번지, 현 수원시가족여성회관)에 있었던 시민단체 수원문화원의 11대 원장 이수영(李秀榮)과 12~13대 원장 심재덕(沈載德) 재임 시(1983~1995년) 수원향교 장의로서 활동하였다. 그때는 바로 안동 등 지역보다 더 일찍 시작된 수원향교 시민교육사업의 발족이었다. 그러나 수원시가 민선시장 시기에 들어오면서 수원문화원은 1995년에 산 중턱에 축성된 수원시민회관에 입주하여 시민회관을 관리하게 되고 1999년만 해도 수원시(시장 심재덕)에서 문화단체 예산으로 41.8%(7억 480만원)의 지원을 받았다. 이에 비해 수원향교는 1,600만원만 받았다는 기록이 있다. 연합뉴스 1999년 12월 15일. ‘수원시, 특정 문화단체에 편중 예산지원’. 원래 지역사회에서 향교보다 지위가 낮았던 수원문화원은 시민문화의 발전과 함께 지배력이 강화하였다.

었다. 이에 따라 구성된 것은 향교 전통의 수호자로서는 단지 ‘선비’만 되면 안 된다는 새로운 주체성이다.

## 2) 경영의 좌절과 역사의 무게

수원향교가 재정위기에 빠진다고보다는 근대 이래 그에서 완전히 벗어난 적이 없다고 할 수 있다. 2020년 후반부터 향교 운영을 주관하는 수석장인들이 매월 회의를 열어 왔다. 매번의 회의에 빠짐없이 토론된 주제는 향교 재산인 대지(수원시 권선구 평동 22-2번지, 총 691평)의 재활용이다. 이 대지는 대로변 사거리 코너에 있는 요지이며, 현재 수원향교가 유일하게 개발할 수 있는 재원이다.<sup>76)</sup> 2021년 9월 28일에 추기석전이 끝난 후, 원래 향교 근처에 회식하기로 하였던 유림은 대지 옆에 있는 갈빗집에서 식사하게 되었다. 2021년 마지막으로 집합된 유림에게 향교 전교는 이 토지의 정비상황을 공시하고 구경시켰다. 단단히 정비된 아스팔트에서 유림이 한참 거닐었고 여기가 향교의 땅이라는 것을 몸으로 확인하였다. 비록 대부분 유림이 수석장의 회의에 참석할 자격이 없지만, 향교 재산이 모든 유림에게 공동으로 수호하는 것이라는 신념이 전통적 의례의 연장선으로 의례적으로 전달되어 강화되었다.



<사진 3-3>: 2021년 공사 중인 향교 대지 ©유병수

76) 수원향교 재산 목록은 부록 6 참조.

이 토지에 관해서는 2020년 11월에 개발신청을 하였고, 2021년 5월 정부에서 개발허가를 받았다. 이어서 거금으로 투자하여 다시 지면을 정비하여 수도공사 등을 진행하였는데, 공사 기간이 길어지며 타당한 임차인을 결정하지 않았으므로 계속 수입을 받지 못하고 있었다. 그간에 여러 부동산업자가 향교 사무실을 방문하여 개발안을 검토해 보았으나, 향교 유림은 전문적 지식이 없어도 이 향교 재산개발을 남에게 위탁하기 어려워하였다. 그들은 주기적으로 직접 현지에 방문하고 공사를 감독하였다. 이처럼 반복한 협의 과정에서 수원향교는 더 심각한 경제적 곤란을 감수해도 코로나19 위기 중에 수립된 재정 자립의 결심으로는 아직 미숙한 자율적 경영을 계속 추진해 왔다.



<사진 3-4>: 2021년 추기석전 후의 대지 구경 ©나맹진

[사례 3-2. 김유찬, 향교 현임 장의, 70대 초반]

참여자: 근데 거기 그것을 지금 주변 다 바뀌니까 환경 시스템이 바뀌어야 하는 게 아니야? 현재 농지 다 없어졌으니까. 답이니까. 답을 상업지역으로 바뀌어야 되는데, 그것이 지금까지 몇십 년 동안 전교를 하는 몇 사람이 거쳤는데, 머리가 복잡하니까 그냥 지나와 버렸어요.

연구자: 아, 그 절차가 복잡한 거예요?

참여자: 그럼요. 그렇게 복잡하니까 지금까지 그 사람들이 그냥 방치하고 놔두었으니까. 3년만 벌금 \*\*\*원 내고 말았어요. 시에서는 이걸 관리해라. 시에서는 불법이라고 하고 있었는데, 수원향교에서는 그것으로 돈

받고 벌금 내고.

연구자: 지금도 벌금을 내고 있다면서요?

참여자: 이걸 하기 전까지 냈지. 근데 이걸 하고 또 왔어. 그런데 이걸 언제까지 할 것이냐? 그래서 지금 있는 전교님이 오셔서 ‘안 되겠다’라고 하고 돈 \*\*\* 정도를 이 시간을 끝었다가 시작한 거예요. 그걸 하고 다 했는데, 지금 다 댔어요. 정상적으로 마음대로 임대할 수 있으니까. 그렇게 하려고 해서 그 사업을 하고 있는데. 그걸 하기 위해서 엄청나게 골치 아프고 진짜 그거 때문에 수석장의만 해도 회의 많이 했어요. 저걸 어떻게 할 것이냐 그랬어. 그래서 향교 재산을 관리하는 것이 그렇게 힘들고 어려워요. 내 개인 재산이라면 개인이 마음대로 하면 돼. 그게 공공재산이 아니야? 그러니까 수원시청에서는 향교재단으로 원상복원을 시키고 과태료를 내라 맨날 왔으니까. 그쪽에서는 이걸 빨리 ‘치워라’ 그랬는데. 이거 안 되잖아. 지금까지 몇 사람이 이렇게 와 버렸으니까. 그리고 이 양반이 다 자기가 짊어지고 하면서 엄청 고생하셨네. 그래서 그 재산을 이제 완벽하게 만들었지.

선임 장의 유현우에 의하면 1980년대까지 수원향교의 유림은 시골에 있는 유림과 다름없이 그 농지에서 생산된 곡식을 판매하여 향교의 운영 경비에 보충하였던 시절이 있었다. 그러나 김유찬이 지적한 바와 같이 급속한 도시화로 인해 주변 환경이 변화되어 수원향교만 경작을 계속하면 안 되는 상황이 되었다. 따라서 수원향교는 농지를 불법매립을 하여 주차장으로 임대하였었다. 그런데 불법매립으로 발생한 벌금은 이 토지에서 나온 수입을 거의 상쇄하여, 주차장 임대는 향교의 운영에 실익을 가져오지 않았다. 그간에 향교 유림 중에 경영과 토지매매에 능숙한 인원이 있긴 있으나, 향교 재산에 깊이 관여하지 않거나 이 재산으로써 사업해야 한다는 인식이 부재하였다.

김유찬은 특히 마음대로 경영할 수 있는 ‘개인재산’과 반대하는 체계화된 ‘공공재산’이라는 개념의 구분을 강조하였다. 향교 유림에게 있어서 공공재산은 공유재산과 다른 개념이다. 그들은 향교의 부동산이 ‘옛날에 나라에서 준’ 공유재산이었음을 인정하면서도 ‘이제 우리가 이용해야 한다는’ 공공재산임을 강조하였다. 향교 재산은 조선시대부터 향유들이 군

수 대신 관리하는 공유재산이었지만, 그들은 향교의 의례와 교화를 성대하게 하도록 토지매매에 적극적으로 개입하며 향약 등 조직 활동을 통해 공론장을 형성시켰다. 반면에 일제는 향교 재산을 군수가 주관하는 재산으로 변경시켜 친일적 대리 기관인 장의회를 새롭게 성립하였다. 이는 재산에 대한 관의 간섭과 징용을 강화하면서도 향유의 공공조직을 더 체계화하였다. 해방 이후 미군정에 따라 향교 재산의 소유자는 향교 재단 법인으로 설정되었는데, 그 중간에 법이 철저히 집행되지 못했으므로 다른 향교의 재산이 개인에게 사재로 점거하게 된 사례가 많았다. 이처럼 비록 법과 조직이 더욱 체계화되었으나, 도시화 과정에서 조선시대에 존재하였던 향교 유림의 공공성(publicity)이 오히려 쇠락하였다.

이제 향교 유림에게 있어서 향교 재산은 관 산하의 공유재산이 아니라 시민단체인 유림의 자율적 공공재산에 해당한다.<sup>77)</sup> 유교공동체의 공공재산인 향교 재산을 타당하게 관리하려면 유림총회와 재단이사회 등 체계적 절차를 통해 형성된 온 공동체의 공론이 요구되어 함부로 처리할 수는 없다. 김유찬도 역시 이 ‘이중체계’의 법적 합리성을 강조하였다(사례 3-4). 하지만 그에 의하면 과거에 공동체의 공공성이 형성되기 전에 직접 나서 책임지어 이 복잡한 재산 문제를 해결하는 주체가 부재하였다는 것이 재정위기의 요인이다. 유림의 노령화와 도시사회의 유동성으로 인해 이 문제가 더욱 심해졌다. 개인적 포부가 점점 약해진 향교 유림은 대부분 선비로서 자기가 익숙한 교화와 의례에 치중하였으나, 도시사회의 정치경제 체계에 깊이 관여하지 않은 채로 기존의 향교 전통을 전반적으로 수호하지 못하였다고 할 수 있다.

해방 직후 향교 재산을 점거한 사람이 역사를 무시하였는가 하면, 이 세대의 향교 유림의 공공성을 제약하는 것은 오히려 역사의 무게인 셈이

---

77) 향교 재산에 관한 역사는 최근에 고문서에 관한 국사연구에서 주목받는다. 조선 시대의 일부 지역의 향교 유림은 향교의 제향과 교화를 진흥하기 위해 도조(賭租)와 계방촌(稷防村)을 비롯한 다양한 사회경제적 수단을 동원하였다. 이러한 특정한 가치가 내포된 실천 목적을 지향하여 관의 재산 계산액을 초과하는 경영행위는 조선 후기에 드문 사례가 아니었다(문광균 2018, 박범 2018). 반면에 일제강점기에 향교의 장의회는 주로 관에 재산을 매각하였고, 실제로 강제적 징용으로 간주할 수 있다. 여기서 연구자는 바로 향교 재산을 관련하여 향교 유림이 근대 이래의 탈전통을 극복하여 과거에 공공성 전통을 다방면적으로 지향하게 된 과정과 논리를 검토한다.

다. 현대화가 시작되었을 때 수원향교가 산업화와 도시화에 적극적으로 개입할 의도가 없는 것이 아니었다. 일제강점기에는 향교 재산이 국유재산으로 관유화되었으나, 해방 이후 국가가 다시 토지를 측량하여 귀환하였다. 1949년 농지개혁 이후 그때의 향교 유림은 농지분배로 받은 지가증권(地價證券)을 콩기름 공장에 투자하였으나, 얼마 안 되어 경영부실로 탕진되고 말았다는 기록이 있다(수원향교 2002: 429). 또한, 1979년에 수원향교 뒤에 향교 재산에 속하던 임야는(교동 산3번지, 1452평) 도시계획에 수원시민회관과 수원시립도서관(현 중앙도서관) 용지로 편입되어 부득이하게 시에 매각하였다. 이 매각안을 당시의 관청과의 협력으로 치고 정치적 현실을 받아들인 향교 유림은 수원시에서 시가(時價) 감정액(鑑定額)을 받아 사무실 건물을 신축하였으며, 향후 남은 보상금으로 건물을 3층까지 증축하여 수입을 도모할 계획을 세웠다.<sup>78)</sup> 이 상업화 계획은 1993년에 유림회관이 준공됨에 따라 실현되었으나, 수원시의 급속한 지가상승으로 오히려 밀지는 장사가 된 것으로 보인다. 게다가 박정희·전두환 시기에 ‘관학일체’를 지향하던 향교의 경영방침은 민주화 과정에서 더 많은 이익을 주지 못하게 되었다.

수원시와의 협력 관계는 명륜대학의 창립기까지 유지되었으나, 시민문화가 더욱 고조된 21세기에 적용하기가 어려워졌다. 원래 수원향교와 협력 관계가 강했던 수원문화원은 지역사회의 민주화에 따라 행정기관에서 상당한 특혜를 받게 되었다. 향교의 재산이었던 토지로 입주한 수원문화원에서는 새로운 시민문화가 발전되고, 그 과정에서 땅의 옛 주인인 수원향교는 오히려 주변화되었다. 물론 도시화 덕분에 수원향교도 계속 인기를 끌고 있고 남아 있는 재산도 증식되고 있지만, 역시 민주사회의 변덕스러운 관-학 관계에서 좌절당하였다.

[사례 3-3. 유현우, 향교 선임 장의, 80대 초반]

옛날에 향교의 장의가 지금처럼 ‘70명이다 80명이다’라고 하는 게 아니고, 큰 향교도 장의들이 많지 않았어요. 그래서 그분들이 다 나라 땅이지

78) 국가기록원 1979년 <향교재산처분(수원향교)>, BA0243387. 이 부분의 역사는 <수원향교지>에 수록되지 않았다.



만 향교 일제 때 측량을 해 가지고 다 개인 매매 해 가지고 개인 소유가 됐잖아. 옛날에 어른들이 얘기에 따르면 일본사람들이 총독부가 생겨 가지고 우리나라 땅을 잘못 측량을 해 가지고..... 지금 1300평이고, 바깥으로 팔달산 그쪽으로 지금 시민회관이 있는데, 중앙도서관이 있는데, 이쪽 매산초등학교 있는 쪽 어느 정도 원래 다 향교 땅이야. 중앙도서관 생기고, 4500평까지 있던 거 같은데 그렇게 이제 조금밖에 안 남았어. 그래서 향교 있는 거 1300평이라는 게 나왔으니까.

[사례 3-4. 김유찬, 향교 현임 장의, 70대 초반]

이중체계를 해 놔으니까. 그렇지 않으면 그 사람들이 팔아먹고 난리를 쳐 버리거든. 똑똑한 사람이 전교가 들어오면 잘 되고. 멍청한 사람이 오면 그냥 지 어떤 걸 팔아먹고 내 배부르게 생각만 하는 사람들이 많아. 그런 사람도 있다니까요. 그러니까 이게 발전이 안 되고 있으니까요. 어떻게 하면 이 향교를 조금이라도 발전시키고 유교 성리학을 좀 더 터뜨릴까 이런 생각을 하는 게 아니라, 어떻게 하면 내가 편히 살고 있고, 이런 사람이 있으니까요. 그렇다 보니까 이 재산은 관리가 안 되고, 마음대로 팔았다는 시절이 있었지.

그러면 이 상황에서 정치적 영향력이 떨어진 향교의 재산을 둘러싸 공공성을 다시 구성하는 방법이 문제가 된다. 이렇듯 도시화 및 산업화 과정에서 누적된 좌절과 일제강점기의 치욕적 집단기억이 혼합되어 수원향교의 유림에게 무거운 역사가 축적되었다. 실용적 이유가 있을뿐더러 선대들이 당했던 좌절과 했던 노력이 과실과 공헌처럼 기록되어 재전통화 과정에서 향교 역사 서사에 편입되어 수호자 교수법의 일부가 되어 있기 때문이다. 더구나 수원향교가 아니더라도, 전국 다른 향교에서 발생한 부당한 사례들도 해당 지역의 <향교지>나 <유교신문> 등 매개체에서 노출되어 성찰하는 대상이 된다.<sup>79)</sup> 또 현재까지 다른 향교 내부에서도 향

79) 수원향교에는 아직 그런 사례가 없지만, 전국 다른 향교의 재산이 불법 처리된 판례가 종종 나오고 있다. 주로 농지개혁이나 건국 이후의 혼란기 중에 향교의 재산을 개인재산으로 등록하거나 불법매각을 하였다는 것이다. 이런 상황에서는 각 도의 향교재단이 소송을 제기하여 승소한 사례도 많다(성균관총무처 1994: 100-112). 이처럼 향교의 유림이 성공적으로 고유재산을 수호하였다는 기록은 역시 매개체를 통해 다른 향교 유림에게 참고가 된다.

교 재산의 처분에 대해 분쟁이 종종 나타나고 있다. 이런 사건들이 중앙에서 강조되는 거대담론에서 재활용되며, 도덕적으로 옳고 그름을 판단하는 이 담론의 권위도 강화되고 있다. 이 담론에서 생생한 사례를 통해 향교 재산을 수호하지 못한 유림을 현재의 향교 유림과 연결함과 동시에 덕이 있는 이상적인 수호자 주체의 모범을 형상화하여 나머지 유림에게 모방을 권유하기도 한다. 경기도향교재단에서 개최되는 회의는 비록 향교의 재산 처분 결의를 거절하지 않지만, 회의 현장에서 경기도 향교의 전교들이 모여 교류하면서 서로 비교하는 또 다른 공론장이 형성된다.<sup>80)</sup>

이러한 복합적 제도장치와 매개체로 공론장이 체계화된 이상, 경영의 좌절에 대한 성찰적 역사의식은 재정위기를 극복하려고 하는 향교 유림에게 피할 수 없는 논란을 일으켰다.<sup>81)</sup> 즉 향교 유림에게는 역사상 향교 재산을 ‘팔아먹고’ 이 향교 전통을 중단시킬 뻔했던 사람이 되어서는 안 된다는 ‘역사적 양심’(Lambek 2002)이 강화된다는 것이다.<sup>82)</sup> 이처럼 법과

80) 2022년 3월 11일에 경기도향교재단 회의 도중에 재단 건물 앞에서 평택향교 유림이 향교재단의 처분에 관해 1인시위를 하였다. 비록 수원향교 내부에는 이런 갈등이 없지만, 이 사례는 유교계에서 향교 재산에 관한 담론은 유림의 행위와 연관된다는 사실을 방증한다. 중부일보 2022년 3월 13일. ‘평택향교 운영·재산관리 갈등 첨예… 돌로 쪼개진 유림(儒林)’.

81) 인류학 내에 공공성과 시민 주체에 관한 풍부한 논의가 축적되어 있는데, 연구자가 이론적 배경으로 참고한 이슬람 부흥에 관한 연구에서는 종교적 전통의 체현을 자유주의적인 시민 공공성에 대한 저항으로 해석되었다(Asad 2003; Mahmood 2006). 또한, 이 과정에서 시민과 다른 이슬람식 윤리적 주체성을 형성하는 다양한 일상적 기술을 분석하였다(Mahmood 2005; Hirschkind 2006). 연구자는 향교 재산을 둘러싼 공공성 구성은 자유주의적 시민사회에 대한 저항으로 간주하지 않고, 오히려 자유주의적 탈전통에서 다양한 기술을 통해 향교 재산과 체계적으로 편성된 전통담론과 연관을 지음으로써 시민사회에서도 합리성뿐만 아니라 성찰적 역사·도덕 차원의 주체성을 구성하는 일환이라고 판단한다. 향교 유림에 의하면 그들은 유교적인 ‘공심’을 내면화하려는 경향이 강한 편이다. 이러한 ‘공’은 ‘천리(天理)’와 중용 등 범주와 함께 특수한 문법을 구성하는 ‘숙의적(熟議的)’ 공공성에 해당한다(박영도 2013). 연구자는 이 공심은 유교 경전을 통해 전승되는 것뿐만 아니라 현대사회에서 매개체와 법률, 조직 등 다방면적 체계화에 의해 재구성되고 있는 것으로 간주한다. 이익과 권리 담론이 아니라 향교에서 강조되는 도덕·역사 지식이 중심으로 구성된 공심은 역시 단순히 세속적 공동체가 아니라 한 공동체의 전통성과 긴밀히 연관된다.

82) 램베크에 따르면 역사적 양심이 있는 영매들이 역사의 매개체로서 책임지어 전통의 부담을 감수한다. 전통을 부담함은 신체적 금기를 통해 피해야 하는 징벌과 관계를 맺는다는 것은 그의 논점이다(Lambek 2002: 250). 하지만 그의 논법은 종교적인 편이다. 연구자는 유림의 역사적 양심이 이런 종교적 원리보다 합리적 성찰의 낱앙스가 더 강하다는 점을 지적한다.

재단 제도, 유교계 내부의 공론장, 선대 유림과의 유대, 수원향교 재산에 관한 역사 서사는 모두 일종의 공공이익을 구체적으로 묘사하여 그에 대한 책임을 구성하고 있다. 이에 대해 향교 유림이 ‘사심(私心)’과 대립하는 ‘공심(公心)’ 관념으로 해석하였다. 역사적 양심이 유교적으로 해석되어 유교공동체의 공공성을 재구성하였다.<sup>83)</sup> 이렇듯 구체적 재정위기를 극복하기 위해 체계화되는 정치경제에 더 깊이 관여하게 되었다. 결과로 이 세대의 향교 유림이 담론적으로 구성된 유교적 공공성을 시민으로서의 경영 실천에 정착시켜 수호자 주체성도 갱신하였다.

이런 시민으로의 전환은 얼핏 보기에 균형적으로 이루어진 것 같지만, ‘물질만능주의’를 강력히 비판하여 전통을 중시하는 향교 유림에게 해석적 모순을 초래하였다. 재정 자립을 주장하는 이민혁을 비롯한 향교 유림은 ‘선현지견학’으로 공자의 고향인 중국의 곡부(曲阜)를 방문한 적이 있다. 그때부터 그들은 곡부 공묘(孔廟)의 번성한 상업화 현황, 그리고 문화대혁명을 비롯한 중국의 탈전통을 강력하게 비판해 왔다. 한편에 그들은 중국인이 석전 등 진정한 전통 의례를 공부하기 위해 한국에 찾아왔다는 이야기를 매우 자랑스럽게 거론하곤 하였다. 한국의 향교 전통의 전통성 자체가 그들에게 중요한 의미가 부여되었다. 이제 그들은 일제강점기의 친일적 ‘사문난적’과 거리를 두고 새로운 정체성을 확립하도록 하였으나, 이 역사적 불연속을 넘어 자신의 경영행위를 정당화하는 전통적 근거를 확보하고자 하였다. 그것은 역시 조선시대의 향교 전통이다.

83) 이 부분에 대해서 연구자는 특히 일본연구자 베스터가 도쿄 지역공동체의 결속에 관한 연구를 비교 대상으로 삼는다. 베스터에 의하면 일본 도시사회의 ‘전통주의’는 중산층 기성세대가 향수 정서를 활용하여 지역공동체를 신성화하여 공동생활에 의미를 부여하는 방식이다(Bestor 1989). 이 논의는 지역축제와 마을공동체를 분석할 때 효과적일지도 모르지만, 탈식민 한국의 특수한 역사적 배경과 부합하지 않는다. 식민지시기의 남원에 관한 연구에서 혼다는 지역적 전통을 계승하려는 향교 유림을 비롯한 토착세력의 결속을 자신의 기득권 보장과 식민지에 대한 저항으로 정확히 지적하였다(本田 1999). 그런데 현재 대도시에 위치하는 수원향교에서 재결성된 향교 유림 중에는 수원지역의 토착세력이 많지 않고, 정치적 구조도 대폭 변화되었다. 따라서 이에 대하여 연구자는 특히 오펜하임이 제기한 경주지역 일반 시민이 역사 편찬과 고고학을 통해 문화유산과 민족역사를 적극적으로 연결함으로써 경주시민으로서의 주체성을 구성하는 실천에 주목한다(Oppenheim 2008). 이러한 탈식민과 도시화, 유교적 상징체계, 그리고 1, 2장에서 제기한 수원향교의 특수성을 종합적으로 고려해야 수원향교 유림에게 공공성이 다시 형성되는 과정을 이해할 수 있다고 판단한다.

[사례 3-5. 이민혁, 향교 현임 장의, 70대 후반]

여기 지금 수원향교 예산은 조선왕조시대에 왕이 나라에서 관리되는 학교니까, 그때는 전답(田畓)을 주고, 논이나 밭도 주고. 그다음에는 또 노비도 주고. 그래서 전답에서 생산되는 쌀, 이런 여러 가지 곡식을 가지고선 학생들을 먹이고 그들을 가르치고 그랬지. 돈 받는 게 없어.

..... 정조대왕이 하사했던 평동의 논에다가 그것을 새를 주기 위해서 주차장을 할 거요. 저기 수원역이지. 역 뒤에 있어.

..... 수원향교가 재정이 자립을 할 수가 있게 노력을 해야 돼요. 첫째 재정이 자립해야 되고, 아까도 그랬듯이.

일제강점기의 역사를 성찰한 후, 먼 과거에 있던 정조대왕의 전통이 근대 이래의 역사보다 훨씬 아름답고 영광스럽게 보인다. 이어서 수원향교의 유림은 항상 자신의 행위에 관한 해석에서 정조대왕을 언급함으로써 치욕스러운 근대 역사를 뛰어넘어 자신의 행위를 조선시대의 전통과 연속시키고자 하였다.<sup>84)</sup> 과거의 양반층보다는 정치적 영향력이 떨어졌으나, 그들은 역시 정조 시기의 유림을 모방하여 새로 부자가 된 주변 지역의 ‘장사꾼’들을 교화하는 정체성을 취하게 되었다. 유교적 가문의 실업가가 향교 발전에 기여한다면 감사하고 표창하되, 이기적 상업경영보다 향교 전통 자체가 우위에 차지하므로 향교를 상업화하면 안 된다는 도덕적 규범이 암묵적으로 형성되어 있다. 이런 규범과 자신의 행위 간의 모순을 해결하기 위해 그들은 자기가 장사하는 사람이 아니라, 학전(學田)을 전통적으로 활용하여, 곡식 대신에 임대료만 받고 있다고 주장하였다.

경영 위기가 긴박한 상황에서 현대화에 적응하기 위해 경영행위를 확대하며, 그 동시에 현대화가 초래한 탈전통을 경계하므로 항상 전통의 연속성을 확보하려 한다. 이는 정부예산과 정조의 하사 간에 왕복하여 실천하고 해석하는 향교 전통 수호자 주체의 전통성의 일면인 셈이다.

84) 가령 램백의 말로 치면, 이는 상상된 공동체(imagined community)에 형식과 전망, 목적감을 생성시키는 상상된 연속성(imagined continuity)인 셈이다(Lambek 2002:13). 이러한 신화적 연결은 역시 재전통화의 역사-도덕 지식의 재생산과 연관된다.

이제 ‘자기 성찰에 힘쓰는’<sup>85)</sup> 수원향교의 유림은 코로나19 위기 중 관-학 관계에만 의지하지 않고, 재정 자립이라는 책임을 지기로 하였다. 그럼으로써 그들은 사회교화와 거대담론에서 더욱 다차원적으로 실질적 향교 전통 자체를 지향하게 되며, 재전통화 과정에서 형성된 향교의 정치, 특히 기호적·물질적으로 재구성·재배치되는 역사와 도덕의 연합체에 더욱 깊게 착근하게 되었다.

---

85) 수원향교 현임 전교(송중섭)의 발언이다. <유교신문> 2020년 11월 21일, ‘인터뷰-송중섭 수원향교 전교 “글로벌 벼를 모으고, 벗으로써 어질게 됨을 도와라”’. 이 인터뷰 마지막 부분에서 그는 ‘전통문화의 중심은 향교입니다. 전통문화 발전과 향교 발전을 위해서 우리 유림은 끊임없이 자기 성찰에 힘써야 한다고 말씀드리고 싶습니다’라는 의지를 표출하였다.

## 2. 중앙의 ‘전통’과 지방의 ‘현대’

관-학 관계 외에 중앙-지방 관계에도 역시 긴장이 잠재한다. 성균관의 학자들은 의례를 비롯한 특정한 문화 객체를 통해 전통문화를 체계화하는 반면, 향교 유림은 이 체계들을 수용하면서도 향교 전통의 수호자로서의 실천과 해석을 통해 자기만의 실질적 전통이 생성하도록 노력한다. 이제 성균관은 제도적으로 향교의 상급기관이 되었으나, 재력과 인력이 강한 큰 향교의 의례 실천에 간섭하기가 어렵다. 그런데 향교 재전통화 과정 중 이데올로기적 차원에서 현대 또는 서양문명과 대결하려면 성균관에서의 구성된 거대담론처럼 전통이 통일되어야 정치적 세력이 강화될 수 있다. 그러므로 성균관에서 더욱 적극적으로 향교 전통에 개입함에 따라 의례 실천의 권위를 둘러싸 갈등이 일어났다. 한편 지방향교는 이 통일이라는 중앙에서의 요구에 당면하면서도 지역사회 새로 발생한 사건에 응하여 통일된 예법을 부득이하게 변경해야 할 수가 있다. 코로나19 위기에서는 이 모순이 바로 석전대제를 중심으로 전개되었다. 이 절에서는 앞 절과 같이 수원향교 유림이 모순을 해결하는 과정에 주목함으로써 수호자로서의 주체화를 검토한다.

### 1) 성균관과 향교의 연결과 모순

조선 시대에는 중앙에서 성균관이 있었고 지방에서 향교가 설립되어 있었으나, 엄밀히 말하면 성균관은 향교의 상급기관이 아니었다. 중앙과 지방에는 각각 유교와 관계가 긴밀한 행정기관이 있으므로 교육기관이 처하던 중앙-지방 구조는 사실 관-학-민 구조, 그리고 과거제도에서 분리되지 않고 있었다. 그러나 탈전통에 따라 성균관-향교도 과거제도와 행정기관이 부여하는 권위를 상실하였다. 전국유림대회를 통해 성균관을 중심으로 중앙 유림이 재결성되었으며, 향교 재전통화에서 성균관은 향교의 상급기관으로 전환되고 있다. 이제 성균관은 유교계와 전통문화의 대표로서 섭외하고 유림의 언론을 주관하며 분규를 중재하기도 한다.

구체적으로 지방향교의 기능과 연관된 부분, 즉 제향과 사회교화에 대해서는 성균관의 권위가 강화되고 있다. 성균관은 문체부에서 지원받아 ‘유교문화활성화’ 사업을 운영하여 지방향교를 지원하거나와 향교에서 운영되는 사회교화의 내용을 체계화하는 기관이 되었기 때문이다. 무형문화재 보유자로 등록된 석전대제보존회, 성균관의 교육원과 전례위원회 등에서 학술적으로 연구하고 향교 임원을 대상으로 교육프로그램을 시행한다. 성균관의 적극적 사업 추진으로 인해 1990년대 이래 먼저 성균관에서 자비로 교육받아 향교로 내려간다는가, 향교에서 추천과 지원을 받아 성균관으로 진학한다는가 하는 유림의 유동이 제도화되었다. 성균관이나 유학대학원에서 교육받은 유림은 개인적 학식과 수양을 향상할뿐더러 중앙에서 재편된 전통담론도 수용한다. 중앙의 전통담론에서는 문헌을 근거하여 체계화된 문화 객체에 권위가 부여하므로, 성균관 출신 유림도 역시 지식을 흡수하면서 지방향교 기존의 전통들보다 체계화된 예법을 강조하게 된다. 따라서 그들은 장의로서 향교에서 활동할 때도 향교 행사와 운영을 중앙의 규범에 따라 평가하고 개혁하는 경향이 있다. 바로 이런 구체적 개인 간의 상호작용에서 성균관이 주장하는 전통과 향교가 주장하는 전통이 충돌하게 된다.

[사례 3-6. 손태민, 향교 선임 장의, 70대 초반]

연구자: 제안을 많이 하셨는데, 왜 거절당하셨어요?

참여자: 이게 어디든지 어르신들이 있으니까 그 전통을 유지하려고 그래요. 뭘 변하는 걸 싫어하는 거예요. 그리고 이제 뭐 기득권이라 할까, 다 같이 성균관에서 배우는 사람들이 여기 와서 얘기하잖아요. 좀 틀려요. 상이한 부분이 있어요. 이렇게 뭐 석전 흘기(笏記)도 좀 상이한 부분이 있고, 제사를 지내는 과정을 보면 상이한 부분이 있어요. 그런 부분을 갖다가 내가 지정을 했죠. 흘기가 안 맞았으니까 좀 맞췄으면 좋겠다. 그러면 어르신들은 무슨 소리냐, 수원향교 그전부터 이렇게 해 왔는데, 네가 지금 젊은 애 뭐 한다고. 무시하는 거죠. ‘우리 그렇게 해 왔어.’ 내가 이걸 알고서는 내가 지금 주관하고 있는데, 새로운 사람이 와 가지고 그게 아니라고 그러면서. 그러면 싫은 거잖아. 그니까 여기 설 자리가 없어요. 얘기하자마자 무슨 소리요. 수원향교 그렇게 해 왔어.

향교 전통의 정당성을 체현한 향교 유림은 사례 중의 손태민이 이해한 것처럼 권위자로서의 보수성이 있긴 있는데, 이 보수성은 한편에 수호자 주체성의 일면이기도 하다.<sup>86)</sup> 손태민은 성균관의 전례위원(典禮委員)으로서 성균관에서 체계화된 예법을 수원향교에 도입하려고 하였으나, 수원향교의 유림은 자기만의 전통을 강조함으로써 그와 대치하였다. 그런데 석전대제에 관련하여 성균관과 향교 간의 갈등은 사실 애매한 면이 있다. 현재 지방향교의 대부분 장의는 전례위원만큼 석전에 익숙한 사람이 아니다. 최근에는 성균관은 직접 시행하거나 향교재단을 통해 향교 장의를 대상으로 석전 교육을 함으로써 이 석전 절차를 통일하기 시작되었다. 이럴 때는 각 향교에서 장의를 파출하여 공부시켰다.<sup>87)</sup> 장의들은 교육받은 후 다음의 석전에서 적극적으로 그 체계를 실천하고 수용하였다. 일반적으로는 그들도 석전을 통일해 가는 방향성을 지지하는 편이다. 특히 의례를 전공하지 않는 대부분 향교 유림은 손태민 등과의 충돌에서 보통 지역성을 존중해야 한다고 주장하지만, 수원지역의 석전의 특색이 무엇인지는 거론하고 해석하기가 어려울 정도이다. 그들은 전국 유림 중의 구성원으로서 ‘통일’이라는 가치에 찬성하는 동시에, 막상 구체적 충돌이 발생할 때는 향교 유림으로서 우선 ‘우리 향교’의 지역성이라는 가치를 더 강조하게 되었다. 이는 한국인의 전반적 지역의 자율성과 독자성을 강조하는 문화적 경향과 일치한다. 이처럼 중앙과 지방의 정치적

86) 수원향교에서 2018년에 발행한 <수원향교 의례집>을 살펴보면, 실제로 시행되고 있는 수원향교의 석전 홀기와 성균관에서 편집된 ‘향교석전의홀기(鄉校釋奠儀笏記)’가 1부인 수원향교 편과 2부인 성균관 편에 따로 수록되어 있다는 것을 발견할 수 있다. 그 내용을 비교해 보면, 특별히 차이가 있는 부분은 의례의 맨 처음이다. 수원향교에서는 원래 창홀(唱笏)이 시작된 후, 전폐례(奠幣禮)가 행하기 전의 부분이 ‘청외의’(請外儀)로 명명되었다. 또 성균관에서 규범화된 시보격고(時報擊鼓) 부분에 시행되어야 하는 국민의례를 창홀이 지사되기 전, 석전 최초에 바로 행하며, 덧붙여 ‘헌관급제집사분방기발표(獻官及諸執事分榜記發表)’를 진행한다. 이러한 사전절차는 아마도 국가와 지역사회의 정치적 차원에서 상징적 의미가 있을 텐데, 그 본의를 정확히 파악하기가 어렵다. 이는 지난 수십 년에 수원향교 유림이 석전을 수행하면서 스스로 창출한 전통들이지, 사실 지역사회의 문화적 특징이라고 하기가 어려울 것 같다.

87) 수원향교 장의도 이 석전교육을 참여하였고, 가져온 자료를 본받아 석전을 준비하였다. <유교신문> 2020년 11월 20일, ‘경기도향교재단, 석전대제 순회교육 실시’. 또 2021년 9월 7일, ‘경기도향교재단, 석전대제 교육(심화과정) 실시’.



모순에서 순수한 지성 대신에 전통의 실용성과 가변성에 치중하는 유연한 해석방식이 불필요한 분쟁을 피하려는 향교 유림의 전략인 셈이다.

[사례 3-7. 유현우, 향교 선임 장의, 80대 초반]

참여자: 지금도 이 경기도 내에 지방향교 수원향교 말고 시골에 있는 조그만 향교 그런 데에서 석전을 기준을 하는데, 석전을 하는 것이 다 달라. 초하루 보름 분향례도 향교마다 조금씩 달라. 다 다른 거예요.

연구자: 근데 성균관 사람들이 왜 그것을 통일시키려고 할까요?

참여자: 그건 통일되는 게 맞지. 유교의 모든 의례는 중앙이 성균관이니까 거기에서 그거를 해 가지고 제대로 정립을 해 가지고, 그 기준이 옛날 의례에 벗어나지 않게 현대에 좀 맞게끔, 옛날 거만 자꾸 주장하면은 옛날 방식을 여기저기 여건에 따라가지 못하는데, 할 수 없잖아. 그러니까 현대에 맞게끔 그것도 성균관에서 할 일이 많은 거요. 우선 그런 의례도 정립을 해 가지고, 교육시켜야 돼, 각 향교마다. 전교나 원로들을 설득해야 돼. 여기는 가서 너희는 너희 마음대로 하면 되지, 우리는 전통적으로 선대서부터 쪽 이렇게 해 온 방식으로 '고쳐라' 말하라. 너희들 너희 마음대로 하는 식으로 나오는 데도 있거든. 그런데 유교라는 집단이면은 거기에 하는 뭐 이런 기준이 딱 서 가지고, 그 기준은 사실 옛날 거는 참 벗어나지 않게끔 정신이라든가 하여튼 그런 것이 거기에 흐름에 계속 이어지게끔 하되, 현대적으로 이거는 맞지 않는구나.

[사례 3-8. 장승호, 향교 현임 장의, 70대 초반]

사실 이렇게 전통에 따라 만들어낸 책이 다 돼 있어요. 다 있긴 있는데, 그걸 제대로 했을 때 해야 되는데. 한국의 제례의 특징이 뭐냐면 집집마다 다 틀려요. 다 자기들이 되는 대로 하기 때문에, 그래서 우리나라 속담에 제사를 잘하지 말라는 말이 있어. 전통도 틀릴 수 있으니까. 그래서 깊이 몰랐지만 내가 지금 하고 있는 것은 나하고 조상하고 이게 마음이 중요하다. 내가 정성껏 조상을 모시는 거, 그걸로 하는 거지. 예법이 당연히 통일이 돼 가지고, 그대로 하는 게 정답이지. 그 예법이 만들어 났으면은 그걸 다 알게끔 해서 통일하게 되는 거지.

지성적인 학술연구와 제도의 체계화를 담당하는 중앙의 성균관이 현재

전국 향교마다, 집마다 의례가 다르다는 상황을 수습하기가 결코 쉬운 일이 아니다. 성균관은 상급기관만큼 절대적 권력을 발휘하기가 불가능한 상황에서 정치적 권력보다는 현장에서의 해석적 효과성이 요구된다. 대부분 향교 유림은 성균관에서 체계화된 전통들을 접하기 전에 향교 기존의 전통을 정당화하였으나, 꼭 고전적 예법을 종교적 도그마처럼 신앙하거나 국가의 법처럼 순종하는 것이 아니다. 향교 전통의 수호자로서의 그들에게는 향교 전통 자체를 어떻게 도시사회에서 더 순조롭게 지속할 수 있는지가 오히려 더 큰 관심사이다. 따라서 유현우나 장승호가 표현한 것처럼 ‘전통도 틀릴 수 있으니까’, ‘옛날 거만 자꾸 주장하면’, ‘현대적으로 이거 맞지 않는’다. 그들은 전반적 ‘정신’이나 개개인의 ‘정성’ 또는 ‘마음’ 등 추상적이고 모호한 개념을 동원하여 모순을 해소하려 하였다. 이는 현대 한국인이 제사에 대한 일반적 전략과 일치한다. 즉 의례 효과성을 검증하는 권력을 양극화시켜 거대한 추상적 인간 보편성을 상징적으로 구축함으로써 경험상의 개인적 자율성을 확보한다는 것이다.

[사례 3-9. 이민혁, 향교 현입 장의, 70대 후반]

성균관에 가면 성균관도 좋아. 또 수원향교에서 할 때는 성균관 사람들이 수원향교대로 하라는 그거예요. 그 사람들도 그대로 해. 예를 들어 제물을 차린다 이거야. 제물을 차릴 때 수원향교에는 작년까지만 해도 석전 때 보면 소머리를 통째 올려. 돼지도 돼지 머리로 올려. 그걸 한마리를 다 한다는 뜻이거든. 그게 안 된다는 거요. 그 머리치고 흉물스럽잖아. 그니까 고기를 정갈하게 썰어서 올려라. 그렇게 달라지는 거요. 자꾸 좋은 방향으로 해야지. 소를 잡고 소머리에 피가 푹푹 떨어지는 걸로 올려? ..... 여기는 그렇게 말하면은 속된 데가 있지. 아무래도 지방향교는. 그렇지만 속된 게 나쁜 표현이 아니야. 다른 거지.

이민혁이 주장하는 바와 같이, 지방향교에서도 소위 ‘속된 데’가 있다. 특정한 체계가 지역사회까지 전파되면서 구체적 실천에서 어느 정도의 민속화가 발생하지 않을 수가 없기 때문이다. 전통창출과 다름없이 이러한 민속화와 지역성이 향교 유림에게 암묵적으로 받아들여진다. 그런데 만약 향교 전통 중의 민속이 성균관의 체계와 적당한 해석을 통해 서로

융합될 수 있다면, 향교 유림도 흔쾌히 체계화된 예법을 이해하여 그것에 따라 균형 있게 의례의 형식을 개선한다. 예컨대 그들은 2020년 추기석전부터 제수를 갱신하여 희생의 머리를 올린다는 오래된 지역적 옛 전통을 폐지하였다. 이에 관해 이민혁은 역시 과거의 제수가 ‘흉물스럽다’라는 이유로 지역적 특색을 부정하고, 성균관 전례위원이 주장한 형식에 ‘좋은 방향’이라는 미래지향적 의미를 부여하였다. 이른바 ‘흉물스럽다’라는 비일상적 지각과 심리상태는 원래 의례에서 초월성을 조성하는 조건으로 이용하였던 셈이다. 그런데 피가 떨어지면 오히려 향교 공간에 불결하게 하므로 이 공간의 질서를 위협할 것이다. 따라서 그들은 특별히 슈퍼마켓에서 판매되는 것처럼 생고기를 썰어 비닐팩으로 포장하였다.



<사진 3-5>: ‘한 마리를 올린다’를 상징하는 진설 ©김용현



<사진 3-6>: 2020년 수원향교 추기석전의 진설 ©김용현

이처럼 향교 석전 등 의례에 관한 성균관의 역할은 경전 등 문헌을 추적하고 소위 진정한 전통들을 객체화하여 체계화하는 바이다. 향교의 역할은 ‘선대서부터 쪽 해 온 방식으로’ 구체적 개인 간에 형성되고 있는 향교 전통을 지속시키는 데에 있다. 바로 이런 중앙과 지방의 차이로 지역성이 부각함에 따라 수원향교의 유림이라는 정체성이 구현된다. 의례를 실천할 때 향교에서는 중앙과 지방의 전통들이 불가피하게 가끔 충돌되지만, 향교 전통을 수호하는 유림은 ‘전통’과 ‘현대’, 풍속과 예법을 대립시키거나 단절시키지 않고 구체적 실천에서 재해석하거나 역설적으로 수용한다. 그렇다면 전통과 현대, 민속과 체계가 재전통화의 거대담론처럼 향교 유림에게 대립이 이뤄지지 않는 원인을 검토할 필요가 있다. 그들의 재해석과 재창출은 완전히 임의적이거나 우발적인 것이 아니므로 그의 논리를 더욱 긴급한 위기 사건에서 엿볼 수 있을 것이다.

## 2) ‘약식(略式)’과 ‘정성(精誠)’

코로나19 위기 중 사회교화 사업이 중단된 향교에서는 가장 큰 연중행사는 석전대제이다. 2020년에 추기석전 때 수도권의 ‘사회적 거리두기’는 아직 2단계였으며, 그때의 방역지침에 따라 성균관과 수원향교는 석전대제를 외부인 초청이 없는 ‘내부 행사’로 축소하였다. 그러다가 2021년(공기 2572년) 하반기에 들어 이미 4단계로 격상된 수도권의 ‘사회적 거리두기’ 지침에 따라 석전대제는 ‘자체 행사’로 최대한으로 축소되었다. 비록 성균관에서 문화재를 보존하기 위해 악무(樂舞)만 제외하여 다른 부분을 여전히 전통문화 양식에 맞추어 봉행하였으나, 수도권에 있는 지방향교들은 모두 자율적으로 의례를 간소화하거나 중지하였다.<sup>88)</sup>

88) 예컨대 인천향교 2021년의 추기석전은 폐백과 단번(單籩)만 올리는 고유례와 전폐례, 망예례만 행하였다. 고유례에서는 고유축문을 통해 공자에게 내년에 석전을 다시 성대하게 봉행할 것으로 전달하였다. 참고로 <유교신문> 2021년 9월 29일, ‘인천향교, 추기석전 고유례 봉행’. 또한, 경기 광주향교는 석전을 행하였지만, 제수를 준비하지 않고 그저 단잔(單盞)만 올렸다. 참고로 <유교신문> 2021년 10월 5일, ‘경기 광주향교,

이 와중에 2020년 추기석전에 제수를 갱신한 수원향교는 역시 석전을 어떻게 봉행하는지에 관한 문제를 당면하였다. 이를 위해 수원향교에서는 특별히 봄과 가을에 수석장의회의를 각 1번씩 개최하여 석전 계획을 제정하였고, 회의에서는 의전수석장이 제기한 초안을 검토하여 통과하였다. 그들은 이 간소화된 석전 계획은 ‘약식(略式) 석전례(釋奠禮)’로 명명하였으며, 정규적 석전과의 연속성을 유지하도록 축문(祝文)과 홀기를 격식에 맞추어 작성하였다.<sup>89)</sup>

	정규 향교 석전대제	약식 석전례
헌관	초헌관, 아헌관, 종헌관, 동·서 분헌관, 총 5명. 초헌관은 행정기관 인사.	헌관, 동·서 분헌관, 총 3명. 헌관은 전교.
집사	잡례, 대축, 묘사(2), 당하집례, 알자, 찬인(2), 봉향(3), 봉로(3), 봉작(3), 전작(3), 사존(3), 총 23명.	집례, 대축, 묘사, 알자, 봉향, 봉로, 사존, 총 7명. 봉향 봉로는 봉작 전작을 겸함.
행례순서	사전 절차, 청외의, 전폐례, 초헌례, 아헌례, 종헌례 겸 분헌례, 음복수조례(飲福受胙禮), 망예례	청외의, 단헌례(單獻禮), 망예례
제수	5성위: 8변(籩) 8두(豆); 2보(簋) 2궤(簋); 2성(脛); 6제주(祭酒); 1폐백(幣帛). 종향위 2변 2두; 1보 1궤; 1조; 2제주. 양초 총 50개.	주벽 공자 위에만 3변 3두 1제주. 양초 총 50개.
제복	금관제복(金冠祭服)과 유건도포(儒巾道袍)	모두 유건도포
예악	방송과 마이크 사용	없음
외부 초청	있음	없음
시간	약 2시간	약 30분

<표 3-1>: 수원향교의 정규 석전과 약식 석전의 대조

위의 표를 참조하면 약식 석전례는 모든 면에서 석전대제를 축소한 산물임을 알 수 있다. 이른바 약식으로의 전환은 사실 기제사와 차례의 관계를 모방하는 것으로 간주할 수 있다. 문헌 기록에서 석전을 약식으로 봉행하였다는 사실을 찾아보기가 어렵지만, ‘약식’과 ‘단잔’, ‘단헌례’ 등 용어는 가례에서 계속 사용해 왔다. 기제사의 약식으로 기능하는 차례에

89) 공기 2572년 추기석전 봉행 - 코로나19 예방 위해 최소한의 인원, 자체 행사로 치러'. 수원향교 2021년 석전대제의 홀기는 부록 7 참고.

는 예법에 따라 제수를 완벽하게 준비해야 한다는 것이 원칙이다. 다만 최근에 민속문화에서는 간편 차례상도 등장하였고, 약식 석전례에서 제수를 간소하게 준비하는 것도 근거가 없는 것이 아니다. 하지만 체계화된 전통문화를 재현하는 향교 유림이 민속문화를 쉽게 수용하다 보니 논쟁이 발생하였다. 쟁점은 역시 이 약식을 어떻게 전통으로 해석하여 전통성에 맞출 수 있는지에 관한 것이다.

[사례 3-10. 유현우, 향교 선임 장의, 80대 초반]

에이! 그거는. 그것 어디 문헌에도 그거는 없어. 저기 그 의례를 좀 간소하게 하더라도 그 모든 걸 진설은 다 갖춰야지. 저기 제수를 놓는 거 진설이라잖아. 그거는 내가 뭐라고 말할 것도 없고, 사전에 얘기했어. 예에 맞게 한다. 예에 맞지 않으면 비례(非禮) 아냐? 비례는 그거는 안 하는 것만 못하는 거 아니니까. 비례는 범하지 마라.

[사례 3-11. 성장호, 향교 현임 장의, 70대 초반]

창홀이라는 교육과정이 있어 내가 동영상 찍었어. 창홀을 잘하는 사람과 못하는 사람 간에 차이가 많이 나. 그때 수원향교에 석전 했잖아. 이번은 녹음 아니고 어떤 장의가 직접 했지. 그 사람이 석전집례로서 창홀을 했는데, 아주 못해. 응, 아주 못해. 사람들에게 감동을 줘야지. 그래서 그 사람들은 교육을 제대로 안 받았고, 그래서 창홀은 탁원해야 돼. 목소리가 좋아야 돼.

이렇게 창출된 약식에 대한 질의는 주로 향교 유림 중에서 세 가지 면에서 전개되었다. 첫째, 이 약식은 예법이나 문헌에 없다는 주장이다. 둘째, 진설까지 간소하게 하면 정성이 부족한 비례가 된다는 염려이다. 셋째, 예약도 없고 창홀도 잘하지 못하여 사람에게 감동을 주지 못한다는 교육성 문제이다. 정부의 방역지침은 인원수만 제한하였는데, 제수와 예약까지 통제하지는 않았다. 이에 관해서 향교 유림은 실용적 차원에서 설명하였다. 그들에 따르면 제수를 줄이는 목적은 단순한 경비 절약이 아니지만, 코로나19 위기 중에도 석전 준비를 위해 애쓰는 여성 유림의 부담을 덜 하기 위해서였다. 예약과 방송을 자제하여 조용히 의례를 봉

행한 원인은 주변 시민들의 주의와 신고를 피하려고 한 까닭이다. 석전은 일반적 종교 행사가 아니라 무형문화재이기 때문에 시청에서 더 많은 경비를 신청할 수도 있다는 것을 그들이 잘 알고 있었다. 그런데도 역시 관-학 관계를 고려하여 적극적으로 신청하지 않기로 하였다. 이어서 <유교신문>에서도 반드시 참석인원이 모두 마스크를 착용하는 모습을 사진으로 보여야 하고, 방역지침을 엄격히 준수하였다는 것을 명확히 밝힘으로써 이미지 관리를 강화하였다. 이처럼 다양한 구체적 관계에서 조화를 이루어 모순에서 균형을 구하는 실천은 역시 민속인의 특성을 반영한다.

그런데 석전은 과거와 현재, 제사의 실천자와 제사의 대상을 연결하는 맥락에서 전개되는 의례이다. 진정한 예법과 풍성한 진설, 장엄한 예악, 내지 복장과 인원수 등은 모두 실천의 의례화를 실현하는 조건이다. 그런데 이제 약식으로 봉행하기로 한 향교 유림도 과거에서 받은 정당성, 그리고 그 연결로 실현되는 교육적 효과성이 위협해질까 걱정하지 않을 수가 없다. 예(禮)로써 전통을 전승하며, 의례 중의 체현을 통해 후대 유림을 교육하는 것이 유교적인 이념일 뿐만 아니라 그들이 계속 수행해 온 수호자 주체성에 있어서 근본적 실천이기 때문이다. 후인인 연구자와 처음 만났을 때, 수원향교의 유림이 연구자에게 꼭 성균관에서 전통적 석전을 구경하라고 하였다. 그들이 보기에는 약식이라는 것은 지방의 현황에 적응하기 위해 어쩔 수 없이 한 번만 개편한 결과이지, 실제 후인에게 보여줄 의미가 없는 것이다.



<사진 3-7>: 2021년 수원향교 추기석전의 제수 ©나맹진

원래 석전 하루 전에 수원향교에는 예비연습을 하는 관례가 있었다. 이는 신진 장의들에게 명륜대학에서 배웠던 석전의 절차와 행동준칙, 그리고 예기(禮器) 사용법과 도포 착용법을 실천시키기 위해서였다. 그러나 약식으로 전환되자 이 예비연습도 취소되었다. 2021년 추기석전 현장에서는 유림이 사전 준비를 진행할 때, 비록 대성전에 들어가 예기와 제수를 모두 탁자에 놓여 있어도 술을 어떻게 따르는지, 잔을 어떻게 받드는지를 일일이 구명하느라 교육자료를 보면서 한참 망설이였다. 그리고 약식 석전례와 분향례를 지속하다 보니, 마스크를 착용하는 유림이 배례의 자세를 잘못한다거나, 도포만 입고 목화(木靴)를 잊어버린다거나 하는 실수를 하게 되었다. 배례에는 절하고 일어날 때 오른쪽 무릎을 먼저 세우고, 또 일어나기 전에 손을 바닥에서 떼어 세운 오른쪽 무릎 위에 엎는다는 규칙이 있다. 어느 날 분향 현장에서 헌관을 맡은 선배 유림인 한주환은 대부분 유림이 이 자세를 잘못된 장면을 일부러 관찰하였다. 하지만 향교 유림이 서로 체면을 중시하는 고회 이상의 연장자이므로 교실 밖에서는 일일이 직접 지적하기가 무리하였다. 한주환은 분향이 끝나고 나서 예절교육을 심화해야 한다는 주장을 향교 사무실에서 전교에게 표출하였다. 의례 절차에서 부여된 역할도 중요한데 일반 참례자와 다른 자리에 절하므로 옆에서 교육자로서 학생들을 지켜보는 기능도 있다.

[사례 3-12. 한주환, 향교 현임 장의, 80대 초반]

참여자: 이 교재를 봤지. 남자의 절이라는 게 있지. 그 위의 사진을 보면은, 일어나는 동작이 있어. 그래서 남자의 절에서 ‘오른쪽 무릎을 먼저 세운다’. ‘공수한 손을 바닥에서 떼어 세운 무릎 위에 엎는다’. 요거는 그림을 해 놓고 설명을 해 놓은 건데, 이렇게 해 놓고 세운 사람이 없어! 내가 오늘 분향을 유심히 봤어. 딴 사람들은 그렇게 안 할 거라고 생각하지 만은, 그것을 알 만한 사람도 그렇게 못하고 있더라고.

연구자: 앗, 장의분들도 이걸 못하셨군요.

참여자: 제대로 못 해! 그러니까 그런 거들을 별도로 교육해야 되는데. 자꾸 잊어버리고 말하면 안 듣고 그래. 신도가 있잖아. 그 신도 위에서 절을 하는 사람도 있고, 고개를 숙이고서 지나가야지. 절하면 안 되잖아.



정치적·윤리적 차원에서 약식의 정당성은 이미 어느 정도로 입증한 듯하지만, 수호자 주체로서 계속 위기 전에도 모호하게 체험될 수 있던 전통성을 되찾기 위해 향교 유림은 이 위기 현황을 받아들이면서도 의례 실천에서 다양한 방법을 찾아보았다. 우선 의례 현장에서 반복하여 강조되던 것은 ‘정성’의 언어적 표현이다. 약식 직전에 향교 전교는 내삼문 앞에서 모든 참례자에게 연설하였다. 연설의 요지는 코로나19 때문에 석전을 ‘마음껏’ 할 수 없지만, ‘정성껏’ 해야 한다는 것이다. 전교의 연설을 듣다 보니 나머지 유림도 느릿느릿하게 정렬하여 말없이 공손하게 공수하게 되었다. 전교가 윗사람이기 때문에 유림의 행동이 바뀐 것이 아니라, 유림이 다 훌륭하다고 인정하는 모범이 다시 내삼문이라는 경계선에서 구현되었기 때문이다. ‘정성’은 과연 무엇인지에 관한 경전적 해석이 많지만, 수호자 교수법에서는 덕이 있다고 믿어지는 구체적 사람의 존재를 모방함이 가장 효과적이다. 이런 체현을 통해 ‘정성’은 유림의 재전통화의 실천 목적인 인간의 본성과 연결되며, 의례 전반적 동기를 압축하여 의미를 부여하는 어휘로 가능하게 되었다(Csordas 1987).<sup>90)</sup> 아울러 그의 의미를 설명할 필요 없이, 관복을 입고 홀(笏)을 잡아 가슴에 대는 전교의 장엄하고 당당한 목소리와 표정이 나타나자 정성이라는 표현이 의사소통에서의 주술처럼 향교의 의례 장소성을 다시 실현하였다. 이 순식간에 완성된 전환은 마치 군대의 행렬에서 ‘충성(忠誠)’을 외치는 것과 마찬가지로 장기간의 교수법 실천에서 한 개념을 유림에게 체현시킨 결과이다.

90) 소르다스는 베버식의 개념 동기의 카리스마적 어휘(charismatic vocabulary of motives)로 천주교 의례 언어 중의 특정한 어휘들을 분석하였다. 그에 따르면 이런 어휘들은 연행 중에서 가르침의 주제 등으로서 의례에서 반복하여 등장한다. 천주교 의례 중에는 이런 어휘들이 주로 5가지 범주로 구분될 수 있다. 관계의 형식, 집단성의 형식, 개인과 관계의 성질, 행위의 형식, 부정성의 형식이다(Csordas 1987: 456-457). 심일종이 기술한 유교민속 의례에서 ‘정성’은 구조주의적 의미에서 사회적으로 교환하는 상징으로서 ‘복’과 짝을 이뤄 신과 제사자 간에 유통하지만, 석전 의례는 교육성이 뛰어나므로 이와 다르다. 여기서 ‘정성’은 단독적으로 개인과 관계의 성질을 의미한다. 정성은 유림이 모든 공부 실천에서 내면화하려는 대상이자 그들에 의해 인간의 본성과 연관되기 때문이다. 따라서 ‘정성’은 주술적 언어처럼 의례현장의 주제를 규명하여 소르다스가 말하는 것처럼 ‘참여자들의 세계에 대한 주의와 세계 중의 행위를 이 동기가 지시하는 방향으로 가도록 설득하는’(Ibid: 458) 것이다.

[사례 3-13 오진수, 향교 현임 장의, 70대 후반]

연구자: 그때 약식이라는 것을 좀 반대하는 사람이 혹시 있었어요?

참여자: 반대하는 사람도 있지. 할래면 했고 말래면 말고 하는 사람도 있지.

연구자: 근데 그 사람들이 왜 반대를 하신 거죠?

참여자: 그러니까 1년 2번씩 제사를 지내는 걸 정식으로 잘 차려서 지내지 않고. 그랬는데 향교에서 드리는 제사는 일반 가정에서 신에 드리는 제사가 아니야. 향교에서는 스승에 대한 제사지. 그렇기 때문에 제사를 한 개념 자체가 달라.

다음에 이 약식 석전례의 본 행사를 살펴보자. 원래 유교 민속에서 제사의 논리는 후손과 조상 간에 정성과 ‘복’이 호혜적으로 교환되는 것으로 해석된다. 특히 이 정성은 원칙적으로 제사상을 얼마나 풍성하게 준비하는지에 따라 물화하는 것이다. 코로나19 위기 중에 물질적 조건을 갖추지 못한 상황에서는 집마다 유교적 제사의 ‘최소주의’가 등장하여 나름대로 불필요한 형식을 제거하여 약식을 발명하였다(심일중 2021). 형식적 차원에서 향교 유림도 ‘단잔무축(單盞無祝)’이라는 차례를 도입하여 자기만의 약식을 창출하였는데, 어떻게 언어적 표현에 그치지 않고 의례 절차에서도 정성을 표현하는지가 문제가 되었다. 그런데 오진수가 지적한 바와 같이, 유림에게 석전의 목적이 가정 내의 제사와는 근본적으로 다르게 이해된다. 향교에서의 의례는 종교적 신앙이나 복에 대한 기원을 표현함을 목적시하는 것이 아니라, 유림조직의 내부에서 수호자 주체성을 구현한 선현들을 공동의 모범으로 수립하여 구체적 움직임과 표현에 영향을 미쳐 그들을 교화하기 위한 실천이다. 성창호(사례 3-11)와 한주환(사례 3-12)이 말한 것처럼, 만약에 기든스가 제기한 것처럼, 수호자가 장악하는 공식적 진리가 의례 효과성을 검증하는 기준이라고 하면, 향교에서는 석전의 효과성 여부는 예법의 정확성 외에 대단히 의례의 교육성에 달려 있으며, 결국 교육성 여부는 참례자인 유림의 말과 움직임에서 직관적으로 반영될 수 있다.

따라서 그들은 말과 움직임으로써 과거와 현재, 제사의 실천자와 제사의 대상을 연결하는 수단을 상당히 고민하였다. 바로 이 점에서는 유림은 단칸무축을 변경하여 특별히 성현들에게 올리는 축문을 쓰고 의례 현장에서 낭독한다는 독축과 축문을 태우는 망예례를 약식에서도 특별히 보류하였다. 축문은 의례 현장에서의 공식적 해석과 의사소통이며, 축문 작성법은 향교에서의 중요한 교육 내용이다. 이제 의례의 다른 부분이 모두 간소화된 후, 격식에 맞춘 축문은 이 의례의 효과성을 검증하는 최소단위가 된 듯하다. 축문이 유림의 말과 움직임, 혹은 내면과 외면을 연결하기 때문이다. 보통 축문에서 화려한 수사로 작성된 격식적 축원만 포함되는데, 약식 석전례의 축문의 본문은 사실 고유례의 고사(告辭)까지 포함되어 있다. 다른 향교에서 고유례를 통해 석전의 취소를 고하는 사례도 있었으나, 수원향교의 유림은 이 의례의 형식이 고유례에 그치지 않고 석전의 전통도 함께 연속하게끔 하려는 동기를 드러냈다. 그러므로 그들은 두 가지 격식을 혼합하여 균형을 이루도록 하였다.<sup>91)</sup> 향교 유림은 지역사회에서 축문에 관한 권위자들이다. 그들은 지역사회에 산재하던 축문을 수집하여 체계적으로 편집하기도 하며, 명륜대학에서 축문교육을 실시하기도 하였다. 무엇보다 중요한 것은 수많은 실제 사용된 사례들을 접해야 습득할 수 있는 그 구체적 사례들을 참고하여 축문을 새로 창작하는 기술이다.<sup>92)</sup>

91) 수원향교 약식 석전의 축문 내용은 다음과 같다.

維(유) 孔夫子(공부자) 誕降 二五七二年(이오칠이년) 歲次(세차) 辛丑(신축) 陰三月(음삼월) 庚寅朔(경인삭) 三十日(삼십일) 己未(기미). 水原鄉校(수원향교) 典校(전교) 宋仲燮(송중섭) 敢昭告于(감소고우) 大成至聖文宣王(대성지성문선왕) 伏以(복이) 維王(유왕) 道冠百王(도관백왕) 萬世宗師(만세종사) 茲值忌辰(자치기신) 精禋是宜(정인시의) 謹以(근이) 疫疾蔓延(역질만연) 集合困難(집합곤난) 盛禮不得(성례부득) 略式陳設(약식진설) 缺如常禮(결여상례) 仰願惠諒(양원혜량) 以(이) 先師(선사) 兗國復聖公(연국봉성공) 鄆國宗聖公(성국종성공) 沂國述聖公(기국술성공) 鄒國亞聖公(추국아성공) 配(배) 宋朝二賢(송조이현) 我國十八賢(아국십팔현) 從(종) 尙(상) 饗(향)

92) 지역사회의 자원과 중앙에서 규정된 형식들을 종합하여 수원향교의 유림은 <수원향교의례집>에서 다양한 의례에서의 축문과 홀기, 고유문 등의 양식과 내용을 집성하였다. 주로 산신축(山神祝)과 선영축(先塋祝), 우제축(虞祭祝), 계묘축(啓墓祝), 제사축(祭祀祝), 사초축(莎草祝) 등등 수많은 유형이 포함되어 있다. 그런데 이는 유형 별로 하나씩 체계적으로 규정해 둔 것이 아니라, 향교 유림 출신 중 긴 전통이 있어 모범이 될 만한 여러 대가족(전주이씨, 밀양박씨, 김해김씨 등)의 기존의 축문들을 수집하여 사례로 나열한 작업이다. 따라서 약식 석전례에서 축문을 새로 창작함은 향교 유림에

절차의 설계와 축문 창작과 동등한 중요성을 지니는 것은 신체적 연행이다. 축문 읽기는 약식 석전례에서 가장 정숙하고 장엄한 실천인 셈이다. 대성전에서 자기들이 축판(祝板)에 작성한 축문 내용이 한 절 한 절 억양과 고저(高低), 장단이 있고 내용을 띄우다가 이어가는 대축(大祝)의 독축에 따라 유유하게 울려 퍼졌다. 자기가 표현하고 싶었던 내용이 음성의 변화함에 따라 성현에게 전달될 수 있을 듯이 일상에서 벗어나며, 성현의 존재도 위패와 초상화, 피워진 향을 통해 구현되었다. 즉 짧은 시간이라도 언어적 행위가 유발하는 신체적 연행과 심리상태를 통해 보이지 않는 존재와 관계를 현현하였다는 것이다. 모든 유림이 머리를 숙이면서 움직이지 못하게 되었다. 비가 온 뒤 축축한 석판에 깎 방석 위에 그들은 두 손으로 배례하여 과거에서 내려온 차가움을 체감하였다. 침침한 촛불을 둘러싼 대성전 내의 유림은 과연 성현과 소통하게 되었는지 모르겠지만, 일행의 연행이 그들의 정성을 끌어낸 것처럼 의례 전의 불안과 망설임을 일소하였다. 축문 읽기에 집약된 정성 표현은 약식이 초래한 모순이 해소됨에 따라 의례의 전통성과 교육성이 보장되었다.



<사진 3-8>: 독축 중 꿇어앉은 향교 유림 ©나맹진

[사례 3-14 문순철, 향교 현임 장의, 70대 후반]

연구자: 근데 어떤 사람이 1년에 2번만 있는 행사인데, 제대로 해야 된

---

게 정당성이 있고 능력 범위 내의 행위인 셈이다.

다고 주장하던데요.

참여자: 그랬어? 어떻게 보면은 사회생활을 하면서 법을 따라야 되는 게 아냐? 그것도 글썄, 공자님도 그랬잖아. 현세에 살면서 자꾸 옛날 말 타령해? 안 된다고. 현세에는 현실 법을 지키고, 그래야지.

[사례 3-15. 김유찬, 향교 현임 장의, 70대 초반]

연구자: 근데 어떤 장의가 제수를 줄이는 게 경비 절약을 위해서 한 거라 하셨는데요.

참여자: 경비 절약? 아니야. 어떻게 경비를 위해서 그걸 해? 경비 절약이 아니야. 그냥 그분들이 이 상황을 봐도 이해하셨겠지?

축문의 의례적 기능 외에 그것에 이러한 기능을 부여하게 된 잠재적 사고방식도 의미심장한 것이다. 축문 내용과 위의 사례들이 모두 반영한 것처럼, 현대 향교 유림에게는 성현들이 교수법에서의 모범일 뿐만 아니라 합리적으로 말로 소통할 수 있는 상대방이다. 이 축문은 격식에 맞추어 작성된 것이지만, 다른 축문과 가장 차이가 난 부분은 축원 내용이다. 보통 신과 소통하는 산신제와 시제 등의 축문에서는 신기보우(神其保佑)라는 용어로 복과 보호를 청한다. 또 부득이한 사정이 있거나 제수의 부족함에 대한 부끄러움을 표현할 때, 서수공신(庶羞恭伸)이라는 용어를 통해 자신을 낮춤으로써 경(敬)을 표현한다. 또 고유례의 고유문이면 꼭 건고근고(虔告謹告)라는 용어로 삼가 고한다는 뜻을 전달한다. 하지만 수원향교 약식 석전례의 축문은 사유를 부끄러움 없이 설명한 후, ‘양원혜량(仰願惠諒)’이라는 용어로 축원을 표현하였다. 즉 성현들이 헤아려 이해를 주기를 우러러 바란다는 것이다. ‘혜량’이라는 용어는 원래 편지에서 많이 쓰이는 것이기도 하다. 그것에 ‘양원’을 덧붙이면 성현들을 높이지만, 이 행위에는 역시 서로 같은 마음이 있음을 상정하여 경건하면서도 당당하게 이해를 청하는 동기가 내포되었다.

축문에 창발적으로 자신이 소통하려는 내용을 넣는 동시에 유림도 성현들이 자기의 마음과 처하는 ‘현세’를 해석하고 이해해 줄 수 있는 존재로 상상하였다. 향교 유림에게는 자기가 이 소통의 효과성을 전반적으로 믿는지보다 이 소통을 할 줄 알고 실천에서 정성껏 연행함이 더 중요

시된다. 성현은 숭배하는 대상보다 모방하는 대상으로서 같은 학문을 대대로 공부하고 같은 전통을 수호하는 스승들이다. 성현의 구절이나 성왕의 성적을 인용하여 서로 간의 동일성과 연속성을 입증하는 행위에서 유림 자신의 정체성이 재구성된다.

문순철(사례 3-14)이 말했듯이 현대 향교 유림이 ‘현대’라는 용어를 사용할 때 서구식의 현대성이라기보다, ‘내세’를 중시하는 다른 종교와 달리 과거와 구별하면서도 과거에서부터 전통을 이어가는 ‘현세’를 지칭한다. 비록 중앙에서 체계화된 전통과 현대를 대립시킨 서구적 사유를 부분적으로 흡수하였으나, 향교 유림은 자신이 존재하는 현세에 있는 전통의 연속성을 우선시한다. 바로 이 점에서 향교 전통의 지역성과 유연성, 융통성이 두드러진다. 체계적 정치경제와 체계적 도덕·역사 지식, 그리고 체계화된 전통담론과 예법에 부분적으로 끌어들일 수밖에 없는 현세에 그들은 민속인으로서 실존한다. 체계 간의 모순이 삶에 주어진 위기에서 그들은 향교 전통과 자신의 삶을 모두 균형 있게 유지하도록 전통의 물질적·기호적 구성을 재배치하여 실천한다. 바로 이러한 균형을 이루도록 실천하는 과정에서 향교 전통이 더욱 깊게 삶에 스며들어 서로 얽히게 된다. 유형의 재산이든지 무형의 의례든지 그들은 다양한 위기에서 도덕·역사적 무게를 책임지게 되었다. 삶에서 발생한 위기의 불확실성이 초래한 역사적 불연속에서 그들은 풍부한 해석 도구와 실천 수단을 활용하여 전통의 연속성을 보장하였다. 이러한 과정은 바로 수호자 주체화의 내면적 측면이며, 이 주체화가 삶에서 지속할 수 있는 조건이기도 하다.

## IV. 역사적 삶과 실질적 전통성

단시간의 위기 사건이 현대화가 끊임없이 새로운 차이와 모순을 생산하는 일면을 구성한다. 지속적 위기가 초래한 모순들을 극복하려면 장시간으로 보면 수원향교는 외부에의 탈전통을 내부로 흡수할 수밖에 없다. 탈전통이 가속해지는 과정에서 유림조직이 확장되고 세대도 교체되므로 개인들의 이질성이 불가피하게 부각한다. 이 와중에 향교 유림은 항상 자신의 재생산, 즉 수호자의 육성을 고민하고 있다. 그들은 유교적 인성론을 점점 자기 배려의 기술로 구사하게 되는데, 이러한 ‘인간의 본성’을 추구하는 후반생의 삶의 방식은 어떻게 세대 간에 지속 가능한 패턴으로 전환할 수 있는지가 문제가 된다.

연구자는 그들을 한층 더 이해할 수 있게끔 ‘무엇’과 ‘왜’의 문제를 넘어 ‘누구’에 주목하고자 한다(Ricoeur 1992). 특히 향교 유림이 젊은 외부인인 연구자와의 만남에서 서사를 통해 자신의 삶을 역사화하는 해석방식에 주목한다. 그럼으로써 한 세대로서 살아온 그들이 어떻게 다양한 타자들과의 공존에서 자신의 정체성을 확립하는지, 또 탈전통과 재전통화의 복합교차에서 실질적 전통성이 어떻게 개인의 삶에서 재생되는지를 검토한다. 이어서 전통과 얽히는 삶을 파악함으로써 전통의 인류학적 의미를 궁리한다.<sup>93)</sup>

---

93) 유교의 재전통화의 동기를 해석할 때, 김광익이 두 가지 중요한 분석을 하였다. 첫째는 문화심리적 분석이다. 즉 유교의 재전통화에 참여함으로써 사람들이 자기의 명망과 영광스러운 과거를 다시 소환할 수 있게 된다는 점이다. 둘째는 정치적 기능분석이다. 즉 다른 종교의 저항과 달리, 유교의 재전통화가 기존의 기득권층의 이데올로기적 경향에 영향을 미치는 수단으로 사용된다는 점이다(Kim 2008: 72, 79). 한편에 그는 유도회 구성원 계층 차원의 확장세를 파악하기도 하였다. 그의 연구 대상은 주로 20세기 말 영남지역 안동김씨의 후인들이다. 그러면 현재 안동지역보다 인구 유입이 훨씬 빈번한 수원시의 도시사회에서 소위의 명망과 영광스러운 과거가 어떻게 유동적 유교공동체에서 재구성되는지가 문제가 된다. 연구자가 포착한 현황은 그의 분석과 일치하는 부분도 있으나, 새로운 이데올로기의 흥기와 세대교체에 따라 달라진 부분도 많다. 따라서 이 장에서는 바로 그의 분석의 연장선으로 유림이 재전통화에 투신하는 동기를 더 깊이 파악하도록 한다.

## 1. 삶의 서사와 역사의식의 중첩

서사는 세계 내의 존재인 자신을 이해하기 위해 시간 흐름에 따라 해석하는 과정이다. 매킨타이어에 따르면 덕에 관한 모든 이론이 그와 관련한 서사구조와 삶의 서사적 통일체를 내포하며, 이런 삶의 서사는 전통이 제공한 자원을 활용하여 사회역사적 맥락을 구성한다(MacIntyre 1981: 243). 탈전통을 경험하고 있는 향교 유림의 삶의 서사는 파편화된 삶의 기억과 자아를 질서·의미 있게 해석해 주는 과정이다. 가령 매킨타이어가 지적하듯이 삶의 서사에서 전통이 기능한다면, 그것을 통해 노인들이 다시 전통에 귀속하려는 동기를 좀 더 이해할 수 있을 것이다.<sup>94)</sup>

유림의 삶의 서사 실천의 기본적인 특징은 그의 완전성에 있다. 탈전통 이전의 기억을 아직 보유하는 시니어 세대로서 격변한 생활세계에서 삶의 서사적 통일체를 구성하려고 한다. 이러한 서사적 통일체를 가능케 하는 조건, 즉 기억과 기억에 관한 서사는 그들이 향교에 찾아온 동기이면서도 향교에서 찾아낸 결과이다. 노후에 만났던 향교 전통은 그들에게 이러한 서사적 순환을 작동하게 하였다.

### 1) 노후의 선비체험 및 서사적 회귀

연구자가 현장에서 만났던 주된 참여자는 70대와 80대 연장자들이다. 그들은 현재 수원향교 유림의 중견이자 명륜대학이나 성균관 교육프로그램의 이수자이다. 처음에 유학이나 전통문화에 관심을 두게 된 계기는 각각 다르다. 한자나 서예를 시작점으로 향교에 출입하게 된 사례도 있고, 제대로 성리학과 예법을 공부하러 온 사람도 많다. 앞글에서 언급한 바와 같이 성균관과 향교에서 왕래하여 계속 공부하고 유림으로서 활동하는 자가 위주이다. 그들은 대부분 수원향교의 시민교육이 시작된 1990

---

94) 서사 실천은 서사의 내용이 아니라, 일상대화나 면담에서 서사가 실제로 발생하는 조건과 과정에 해당한다. 따라서 연구자는 언어적 내용을 통해 어떤 사고방식을 해석함에 역점을 두지 않고, 이야기가 발생한 환경, 이야기하는 사람의 움직임, 그리고 이야기가 담론으로 구성되는 구조 등을 모두 분석하고자 한다.



년대 이전에 활동하였던 지역적 유지인 초대 현대 유림(정일환 등)과 서로 모르고 연령상에도 한 세대 이후의 후계자들이며, 수원향교에서 초대 현대 유림의 학생들에게서 교육받았다. 말하자면 제3대의 현대 유림이라고 할 수도 있다. 이제 그들의 스승도 거의 다 세상을 떠났다.

그들은 주로 두 가지 연령그룹으로 나눌 수 있다. A그룹은 70대 후반이나 80대 초반이며, B그룹은 60대 후반이나 70대 초반이다. A그룹 참여자의 삶의 서사에는 향교 출입과 성균관 공부는 매우 자연적인 인생 체험으로 해석되었다. 그들은 유교적인 분위기가 짙은 집안에서 태어나 가족이나 친족 중에도 향교에 출입하는 사람이 다소 있기 때문이다. 또한, 그들은 일제강점기와 6·25전쟁을 경험하였고, 한국사회의 산업화와 도시화가 본격적으로 시작되기 전에 바로 성년이 된 세대에 속한다. 이어서 현대한국의 사회생활을 마치고 직장에서 정년퇴직한 후에 그들은 자발적으로 선인의 발자취를 따라 ‘우리 문화’를 공부하고 지킬 필요성을 자각하여 전통으로 회귀하게 되었다.

[사례 4-1 오진수, 향교 현임 장의, 70대 후반]

우리가 직장에서 나와 가지고, ‘내가 한문 공부를 해야 되겠다’ 생각해서 성균관에 접근해서, 성균관 나오고 고전번역원 같은 데 들어가면서 자문 공부를 다 10년 됐어. 누가 향교에 나오라고 해서 내가 향교에 나왔구먼. 향교에 나온 지 한 15년이 됐어. 나는 향교에서 가르칠 학문을 다 배워 가지고 온 사람이예요. 우리 맨날 공부하러 서울 가서 집에 10시 오고 그랬어. 열심히 배웠지.

[사례 4-2. 이민혁, 향교 현임 장의, 70대 후반]

뭐 특별한 게 없어요. 우리는 원래 집안 분위기가 유교적인 집안이니 까. 그래서 그런 분위기에 늘 살아오고, 또 향교라는 곳이 풍속을 순화시키고, 교육을 통해서 사람들을 많이 교화하는 데인데…… 그래서 나는 그동안에 농장에서 우리 문화를 갖다가 ‘잊어서는 안 된다’…… 사서도 교육을 했어. 사서, 서예, 이런 것들을 했지. 가만히 있다가 ‘내가 향교에 나가야 할 거다’ 싶어서, 2002년도부터 향교를 나왔지. 나와서 이제 XXX라는 어른이 계셨어. 호가 XX이신데. 그 선생님한테 우리 전통 예절을 아주

열심히 들었어요. 아, 이거 우리는 꼭 해야 되는 건데. 그래서 이 향교에 나오게 됐고.

[사례 4-3. 윤재완, 향교 현임 장의, 80대 초반]

첫째는 정년퇴직한 후에 시간을 좀 메워 보려고. 두 번째는 청소년은 윤리의식이 너무 나 어렸을 때보다 더 없어지고, 그걸 좀 더 정상적으로 윤리 있게 하는 방법이 있지 않을까? 이게 향교에 찾은 두 번째 이유고. 세 번째는 내가 알고 있는 것을 기회가 되면 향교의 여러 사람한테 뭔가 좀 내 뜻을 전달시켜 보고자. 유학은 우리 할아버지, 우리 아버지 전부 다 유학자라서 쉽게 말하면 마을의 글 선생님이요. 사랑방에서 우리 아버지하고 큰아버지가 마을 사람들을 모아 놓고 서당을 했지. 지금 향교에 온 우리 나이는 서당에 다 다녔을 거야. 많이는 아니지만, 아버지가 조금 재산 여유가 있으면 공부시켜요. 물론 못 다닌 사람도 많지만. 우리 때는 농민이 91%였어요. 전부 다 극빈이요. 마을 천 집에서 대학생이 한 명이 나왔더라. 나는 대학원까지 다 공부한 사람이요.

자신의 향교 출입 경과를 서술하기보다는 A그룹의 유림은 연구자와의 대화 과정에서 자신의 관념을 표출함을 선호하였다. 향교 출입은 그들에게 더할 나위도 없이 자연적 일인 까닭이다. 그런데 최초의 현대 유림과 달리, 그들의 자발성은 단지 현재 보편적으로 이해되는 가문의 구별 짓기나 양반의 정체성보다 현대화 초기에서 체계화된 국가적 ‘충효(忠孝)’ 사상에서 도출된 것과 더 가깝다. 그들은 ‘국가 발전에 헌신’하였던 박정희가 공심이 있는 대통령으로 인정하고, ‘나라를 발전시키는’ 정주영을 비롯한 재벌들을 찬송하곤 하였다. 가족과 민족의 전승을 위하여 국민으로서 적극적으로 실천해야 한다는 가치를 공유하기도 한다. 그들은 정치적 경향은 보수진영에 속하고, 보수적 정치인과 정치적 이익을 공유하면서도 이데올로기적 차원에서 일치하는 부분이 많다.

또한, 윤재완이 언급한 듯이, 그들에게 있어서 특별한 집단기억은 마을에서의 서당교육에 관한 경험이다. 즉 소위의 ‘마지막 서당 세대’이다. 서당에서 경험하였던 계몽 교육은 그들에게 한문에 능통한 기술을 부여하였고, 그 기술을 활용하여 공직자를 역임한 사람이 대부분이다. 비록

직장생활에서 서양문명에 접근하여 현대사회에서 살아왔지만, 그들에게는 현대화의 변천에서 인생의 방향과 신앙이 크게 변화되지 않았다. 그래서인지 안정적 직장생활이 끝난 후, 시골에서 받던 서당교육을 다시 도시에 있는 성균관의 고급교육이나 수원향교의 중급교육과 자연스럽게 연결하게 되었다.

이어서 그들은 서당출신자나 가학(家學)의 전승자로서 성균관에서 성리학 교육을 통해 '선비'가 된 후, 다시 향토학자나 시민교육자로서 지역 사회에서 활동해 왔다. 현재 그들은 한편에 한글전용을 비롯한 한문과 유학을 경시하는 문교정책을 비판하며, 한편에는 자기의 교육사업을 통해 현대문명을 개선하려는 의도를 계속 표출하고 있다. 이처럼 재전통화 과정에서 패턴화된 노후의 선비체험은 그들에게 글로벌화 시대의 전통문화 담론과 큰 연관성이 없다. 그들에게는 현대적인 직장생활이 개인보다 국가와 가족을 위하여 지내던 것이며, 노후에는 시간 여유가 생겼으므로 향교 출입을 통해 그들에게 사물의 질서에서 전통적으로 옳고 좋은 삶을 향하여 회귀하여 공론장에서 가치가 통하는 벼를 만들게 되었다.

이와 달리 5~10세 더 젊은 B그룹의 유림에게는 향교 출입 경험이 훨씬 우연적인 것으로 해석된다. 6·25전쟁 이후 출생한 이 세대는 보통 서당교육을 깊이 접하지 않은 사람이 더 많고, 단지 '국민학교'에서 생활한자를 많이 배웠을 뿐이다. 그리고 대학교에 자연과학과 경영학을 비롯한 현대학문을 전공하였던 사람이 더 많고, 공직자보다도 역시 기업이나 금융기관에서 근무하였던 사람의 비중이 높다. 현대화와 함께 탈전통이 가속해지는 세계를 경험하였던 그들의 서사에서는 향교에서의 선비체험은 '내 후반생'으로 A그룹보다 더 큰 유턴을 이루었다. 백세시대에 맞이하는 그들은 '이제야 인생의 시작이다'라고 주장하며, '충효'를 인정하면서 더욱 개인화된 삶의 서사를 취하였다.

[사례 4-4 문순철, 향교 현임 장의, 70대 초반]

그래서 나는 처음 공부하는 것은 2000년부터 시작해서 5년 먼저 중국어 했어요. 중국어를 하다가 말을 젊은 사람들이 못 따라가니까, 고전 공부를 해야 되겠다 마음먹고, 2007년도부터 향교에 나오기 시작했어요. 오래

됐죠. 그래서 2007년도 1년은 내가 향교에 나와서 향교의 교육을 수강했어요. 명륜대학 나 졸업하고 수료한 거지. 그랬다가 2008년도에 마친 명륜대학 부설 한문반이 있어요. 그 반 담당하신 선생님이 건강이 안 좋아서 그만두셨어요. 그래서 2008년도부터 내가 한자를 가르쳤어요.

..... 내가 고등학교 나와서 대학교는 삼경계인 경영학과를 전공했던 말이지. 그래서 회계학을 해가지고, 직장도 회계 파트에 들어가서 30년 동안 그것만 했던 말이지. 그래서 유학에 대해서는 알 틈이 없었지. 그래서 이제 향교 와서 새로 배워 가면서 하는 건데, 그게 어려우면서도 재미있었지. 그래서 버틴 거지 뭐.

문순철의 서사에서 반영되듯이 현재 수원향교에서 공부하는 유림이 대부분 유교에 관심이 전혀 없었고 접해 본 적도 없었던 수원시민들이었다. 그들이 대부분 지인에게 소개받거나 수원문화원이나 기죽여성회관 등 시민단체에서 향교의 홍보에 이끌려 참여하게 되었다. 또한, 유교적 집안에 갑자기 종친회장이나 장남으로서 가장이 되어 제사의 방법을 제대로 배워야 하므로 향교에 찾아온 사람도 많다. 문순철은 면담 후 연구자와 식사할 때 인생을 돌이켜 보면서 감탄하였다. 그때 우연히 중국어 이수자로서 몸져누운 한문 강사 대신 강의하게 된 경험은 상당히 중요한 인생의 전환점이라고 이야기하였다. 그는 공부하면 할수록 공부와 유학에 더 흥미롭게 느껴지며, 그러던 중 어느새 유림으로서 향교 전통을 수호하는 일원이 되었다.

도시사회에서 취미 생활의 일종으로 유학에 심취하게 된 후 문순철처럼 인생을 깔끔하게 이분하여 후반부의 경험은 유학이나 향교 전통을 연결하는 사례가 많다. 그런데 수호자 주체화를 더 적극적으로 추구하는 사례들을 살펴보면 또 회귀의 패턴이 역시 두드러진다. 이 패턴에서 노후의 선비체험이 지나가 버린 먼 과거에 관한 기억과 연결하여 해석해 준다. 다만 B그룹의 유림에게는 보편적 서당이나 가학보다 가족생활을 비롯한 더 은밀하고 감정이 넘치는 연결로 거슬러 올라가는 경향이 두드러진다. 그들이 인생을 서술하는 과정에서 가끔 향수나 고통 등 정서가 서사에 스며들어 흥분해지고, 간혹 유감이나 후회를 표출하기도 하였다.

[사례 4-5. 손태민, 향교 선임 장의, 70대 초반]

우리 아버지 세대까지는 했는데, 전쟁이 나고 혼란기도 거쳐 먹고살기가 힘들니까, 우리 세대 때는 그런 걸 못하는 거야. 그니까 우리 세대는 안 했으니까, 보지도 못했으니까, 아이들도 모르잖아. 일단 내 자식 세대한테 가르쳐 줄 거 없는 거야. 근데, 지금 애들이 내가 젊었을 때하고 똑 같애. 내가 젊었을 때 선친이 뭘 가르쳐 줄 거라고 자꾸 했는데, 듣기 싫어! 가르쳐 줘도 일어나가는 거요. 생전에 선친이 가르쳐 준 것을 갖다가 제대로 좀 들었으면은 덜 고생해서 배웠을 텐데. 나이가 들면 이게 더 후회되는 거지. 근데 요즘 나와 같은 생각을 하는 사람들은 몇 명이나 있을까? 지금 내 또래 친구들한테 내가 이런 얘기를 한다면 무슨 말인지 알아듣기도 못하고, 탄소리만 하고.

[사례 4-6. 장승호, 향교 현임 장의, 70대 초반]

참여자: 그니까 우리나라는 대부분 다 유교적인 게 다 있는 집안인데, 생활하면서 변화가 있어 가지고 부모님이 교회를 나가시게 됐고, 저는 미션스쿨 중학교에는 3학년 동안. 그다음에 이제 부모님이 유교적인 제례 같은 것을 옛날에 다 했었는데, 중단된 거야. 근데 이제 나는 아들이니까 부모님이 하는 것을 따라 하는 거지. 그런데 나 머릿속엔 그래도 옛날에 했던 그거 다 남아 있어 가지고, 그런 스타일을 좋아하기 때문에 그런 생각이 있었지. 그랬는데, 또 최근에 이제 특히 우리나라에는 가정 내에 종교적인 갈등들이 많아요…… 부모님이나 할아버지가 돌아가실 때 이 장례를 유교식으로 할까 불교식으로 할 건가, 기독교식으로 할 건가, 이걸 가지고 갈등이 많죠. 다들 자기 종교대로 하려고 하거든.

연구자: 앗, 선생님 집안에서 제례를 안 하고 있어요?

참여자: 그런데 어렸을 때부터 있었던 건데, 그래서 이제 향교에 나오면서도 아직도 집에서는 유교를 다 하는 집안은 남아 있어. 그래서 원래 집안을 따라가야 하는데, 나는 원래 다른 생각이 있어서 어떻게 보면 지금 형제들 사이에 왜 갑자기 향교에 나가냐면 다 물어볼 수 있지만, 그래서 이제 향교에 왔다고 봐야지.

연구자: 그러면 선생님께서 집의 장남이신가요?

참여자: 네. 특히 장남들이 그런 사상을 갖고 지키고 있는 스타일이거

든.

연구자: 그러면 여기 오시기 전에 특별히 어디서 유교사상을 공부해 본 적이 있으세요?

참여자: 없죠. 없고, 원래 대한민국 사람들은 다 어렸을 때부터 다 받아 들였어.

갑자기 별세한 선친과 다시 찾아올 수 없는 옛 풍습, 그리고 같이 공부하는 사람들과 어울리는 기억이 향교와의 우연한 인연으로 전통의 맥락에서 재정리될 수 있다. 손태민과 장승호 등 유림에게는 수원향교가 과거와 유사한 장소를 배치함으로써 전통문화를 재현하므로 삶의 과거를 재현해 주는 향토가 된 듯하다. 무심코 공부를 통해 선비가 되는 과정에서 원래 시대의 격변으로 누적된 갈등과 고독에 관한 기억과 사고도 공유하게 되었다. 이어서 삶의 과거에 대한 친근감과 애착도 향교에서의 집단적 선비체험에 부착되었다.

그런데 계속 ‘우리나라’와 ‘세대’ 등 거시적 시각으로 서술하듯이 자연스럽게 그들의 개인적 기억과 삶의 서사 위에 탈전통 시대의 사회역사적 서사와 해석이 덮여 있다. 그들은 감정적으로 기억에 남아 있는 과거로 되돌아가려고 하는 동시에도 향교가 제공한 도덕·역사 담론을 통해 과거와 현재, 자신과 주변 친구·가족 사이의 구분을 역사적으로 인지하고 있다. 자서전과 같이 삶의 서사는 향교 내의 담론을 유림 개인들의 자아를 구성하는 데에 기능한다. 이렇게 구성된 자아는 B그룹의 유동적 유교공동체의 감정적 기초를 마련해 주었고, 이어서 A그룹의 유림처럼 향교 전통과 근본적 유대도 가능해졌다. 그러면 이러한 향교에서 유발한 삶의 서사는 수호자 주체성의 구성과 실질적 전통성의 생성에 어떻게 기능하는지가 문제가 된다.

## 2) 서사적 정체성과 전통 담론

개인들이 자신의 삶을 사회역사적 배경과 연결하여 서사적으로 표현할 때는 바로 삶의 역사성을 존재론적 조건으로 전제한다(Ricoeur 2004). 지

금까지 살펴본 향교 유림의 모든 서사에서는 역사의식이 가장 눈에 띄는 특징이라 해도 과언이 아니다. 그들은 역사학자처럼 자신이 존재하지 않는 역사기록을 객체화하여 분석하는 것이 아니라, 자신의 개인적 삶을 한 세대의 삶으로 역사화하여 서사적으로 표현함이 특징이다. 물론 이는 젊은 연구자와의 만남에서 발생하는 사건이지만, 이 발생을 가능케 하는 맥락이 결국 향교 전통에 두어 이해할 수밖에 없다. 왜냐면 전통 수호자의 교수법에서 배웠던 역사 지식이 그들의 서사적 회귀가 원활하게 실현된 중요한 조건이 되기 때문이다.

향교 유림은 자신을 중심으로 이야기할 때 ‘우리 세대’, ‘우리 아버지 세대’, ‘우리 자식 세대’, ‘선대’, ‘선친’, ‘그런 시절’, ‘옛날’, ‘원래’, ‘지금’, ‘이제’, ‘조선시대’, ‘일제’, ‘해방’, ‘전쟁’, ‘혼란기’, ‘현대’, ‘전통’ 등 시간적 표현을 반복하여 사용하였다. 이러한 일관적 서사를 통해 그들은 이미 담론으로 체계화된 역사 이해를 참조하여 그 역사 사건들에 존재하는 자신의 서사적 정체성이 확인되게끔 하였다. 끊임없이 미래를 향하여 나가는 젊은 세대와 달리, 이미 무거운 기억과 역사가 축적된 그들은 자신에 관한 기억을 질서 있게 해석하는 것이 결코 쉬운 일이 아니다.

손태민(사례 4-5)의 서사를 살펴보면, 탈전통의 격변과 재전통화의 회귀를 경험한 그는 이제 과거에 친하던 또래 친구와 점점 괴리가 생겼다. 이처럼 장성호(사례 4-6)에게 생겨난 괴리는 기독교로 개종한 가족들과 자신 간에 항상 갈등을 초래하였다. 이제 도시사회의 일상에서 탈전통을 더 순조롭게 받아들인 또래 세대와 달리, 선친을 추모하는 그들은 일상 생활과 전통에 관한 역사적 사상 간에 왕복하여 정체성이 동요되므로 고독과 고통을 경험할 수밖에 없다. 그런데도 향교에서 같은 삶의 맥락과 역사 이해를 공유하는 유림과 만나게 되었다는 것이 그에게 소중한 인연이 되었다. 이러한 괴리와 모순을 발생시키면서도 차츰 해소해 주는 것은 체험일뿐더러 성균관과 향교에서 습득한 지식이기도 하다. 이 체계화된 지식은 직접 겪은 탈전통과 비연속에 역사적 의미를 부여함으로써 그들이 귀속하려던 친족 전통의 의미를 더욱 격상시켜 가치 있는 것으로 인지하게 하였다. 바로 이런 맥락에서 향교 유림이 더 익숙한 친근한 친

죽 전통에서부터 더욱 공공성이 더 강한 향교 전통까지 책임지기로 하였다. 일상에서 자신이 속하였던 탈전통 ‘세대’와 달리, 향교 공간에서 전통을 계승하여 발전시킨 재전통화의 ‘세대’로서 그들은 자신의 정체성을 경험하는 미래나 현재보다 과거를 우선시하는 역사적 맥락에서 확립하였다. 바로 이럴 때는 ‘전통’이라는 개념이 한국사회의 공론장에서 쉽게 소통할 수 있는 자명하고 거대한 상징으로서 그들이 내면화한 의미 맥락을 집약하여 상당히 편리한 해석적 도구로 부각하였다.

[사례 4-7 임성수, 향교 현임 장의, 70대 초반]

이 효(孝)교육이 굉장히 좋은 건데, ‘전통교육’을 하면서, 이제 보수적인 교육이 아닌가? 일부 면에서 이제 ‘진보교육’을 하는 사람들은 학교 다니면서도 이런 것들을 많이 보지 않는 경우도 있어요…… 제가 이제 ‘보수교육’ ‘진보교육’ 얘기하지만, 여기에 대해서는 제가 다 얘기할 수 없는 입장이고, 저도 상당히 ‘진보교육’을 활동한 젊었을 때는 외쳤고. 저도 이제 학생 교육을 하면서 청소년교육, 보이스카우트라든가, 학생 단체활동, 야외 활동도 하고, 현장 활동도 직접하고, 제가 이제 단장으로서 활동도 하고 그랬는데. 어떻게 되든 지금 유교 쪽에 이렇게 초점을 두고 한다면 어떻게 보면 ‘전통교육’이라고 얘기할 수 있잖아요…… 유학 정신을 우리가 이제 살릴 방법을 찾아야 되는데, 이 찾는 방법은 쉬운 게 아니고, 우리 한국이라는 큰 틀에서 어떤 정신적인 이념, 그리고 상식, 공교, 정의 이런 것들을 잘 살아난다고 할 수 있다면, 우리 이제 수원향교에서 배우는 교육이념들을 다 살아낼 수 있지 않겠는가 그런 생각을 해 봅니다.

[사례 4-8 오진수, 향교 현임 장의, 70대 후반]

지금 초등학생들이 하는 얘기가 우리 못 알아듣는 말이 많다는 말이야. 세상이 변하니까. 생활이 변하면 언어가 변하는 거야. 그런데 우리나라 지금도 변하지 않는 게 뭐냐면 과거의 문자들이 보통 변하지 않고 몇백년이 유지된 게 아니야? 그러니까 이게 우리 생활 패턴 자체가, 향교를 중심으로 하는 전통적 사고방식하고도 맞지 않는다는 말이야. 항상 전통이라는 게 신문화하고 부딪혀서 다시 새로운 게 나오면 다시도 이게 전통이 되고, 이것도 새로 나와서, 이리되는 게 아니야? 그러니까 이게 뭐냐면 지도나 사상이라는 게 뭐냐면 정-반-합이야. 정은 이제 서 있었고, 그런



데 반이 더 한다는 말이야. 그래 가지고 다시 합쳐져 가지고 그게 정이 되는 거야. 그런 과정을 거쳐, 변화하면서도 옛날 장점들을 잘 살려 놔야 되는데, 그걸 잘 못 한다는 말이야.

임성수의 해석은 이러한 서사적 정체성의 재구성을 가장 선명하게 보여준다. 그의 삶에서는 정치적 입장과 교육 관념의 불연속이 발생하였다. 체계화된 정치에서 ‘진보’와 ‘보수’로 이분법적으로 확정되어 만들어진 모순을 임성수가 자신의 서사를 통해 해석적으로 조화하려고 하였다. 매우 선명하게도 그는 ‘진보’와 ‘보수’의 대립이 ‘전통’으로 해소함으로써 자신의 과거와 현재를 서사적으로 일치하게끔 하였다. 비록 이 조화의 담론적 전제는 역시 박정희 시대에 강조되던 ‘충효’나 민족, 국가 등을 초월하지 못하지만, ‘전통’ 담론이 해당 세대에게 담론적 유통성이 있다는 관념임이 두드러진다. 바로 ‘보수’가 아니라 ‘전통’ 또는 소위 한국의 전반적 ‘정신’으로 회귀하기 때문에 자신의 행위가 옳고 좋은 것이라 판단될 수 있다. 임성수는 향교 출입 전에 유학에 전혀 접하지 않고 수학을 전공한 교육자였으며, 현재 명륜대학의 교육을 적극적으로 수용하여 발전하는 사람이다. 그는 수원시민으로서 수원화성을 중심으로 하는 문화재 지킴 활동에 참여하는 도중에 우연히 지인의 소개로 수원향교에 접근하게 되었다. 명륜대학에서 처음 졸업한 후 그는 장의로서 연속 5년 동안에 계속 유학과에 등록하여 부지런히 공부해 왔다. 이제 그의 서사에서는 명륜대학에서 가르쳤던 도덕·역사 지식에서 윤리도덕·정신문화·전통·민족역사를 매우 치밀하게 편성되어 있다는 것이 다시 반영된다. 그뿐만 아니라, 이런 체계적 지식을 다시 자기 배려의 기술로 동원하여 역사적 삶에 의미를 부여하는 담론으로써 수호자 주체화에 작용하는 것도 확인될 수 있다. 더 나아가 오진수를 비롯한 향교 유림의 ‘전통’ 담론에서 앞에서 언급된 ‘정신’처럼 더욱 고차원적 추상을 통해 ‘전통’의 위상을 향상하려는 경향을 드러냈다. 전통으로 강조함으로써 오진수는 자기만의 역사철학을 구성하였다고 할 수 있다. 임성수와 오진수와 같이 향교 유림은 바로 전통이라는 큰 상징을 활용함으로써 자신의 삶을 서사적으로 역사화할 수 있게 된다.

그런데, 이른바 ‘전통’은 역시 유럽 내부의 폐쇄적 도덕·역사 지식을 통해 추상화하여 암호화된 것이다. 오진수가 지적한 것처럼, 탈전통을 겪은 젊은 세대는 그것을 쉽게 이해할 수 없게 된다. 성찰적 역사의식과 삶의 서사를 통일하려는 경향이 강할수록 그들의 내면세계가 도시사회의 일상생활과 더욱 단절되어 오히려 젊은 세대의 삶과 상당히 거리가 생겨났다. 그들은 비록 청소년을 대상으로 충효교육을 추진하고 있지만, 정년퇴직한 후에 체계적으로 전통에 접근하여 다시 이상적 ‘인간 본성’으로 주체화될 수 있다는 것이 유럽에게 받아들인 현실이다. 그들의 삶의 서사는 바로 이런 회귀를 실현한 까닭이다. 젊은 세대까지 전파하려고 하면서도 결국 회귀의 패턴에 제한될 수밖에 없다는 모순에서 향교 유럽이 자신의 재생산을 모색하고 있었다. 그러던 중 차라리 이미 자신들의 인지에서도 부각한 이 패턴화된 회귀를 잡아 전승하려는 앞길도 밝아졌다. 도시사회에서 생활하는 향교 유럽은 도시인구의 노령화 사실을 잘 알고 있으므로 미래에도 정년퇴직한 노인들이 향교에 가입할 것이리라 믿고 있다.

하지만 이런 전통을 향하는 회귀는 단순히 도시사회에서의 인구 유동과 취미 생활 등 면에서 파악하면 불충분할 것이다. 회귀가 실현되는지가 사실 가족관계와 긴밀히 연관되는 것이다. 장승호(사례 4-6)처럼 가족관계가 악화하고 종교적 갈등이 있는 경우에는 유교의 발전에 대해서도 적극적 예상을 할 수 없다. 반면에 가족 간에 화목하고 자신의 삶을 주변에서 인정받으면 성창호(사례 4-9) 등처럼 더욱 이 회귀를 긍정적으로 평가하며 후대까지 재생시키려는 낙관적 기대를 표출하였다. 그러면서 회귀의 패턴도 더욱 순조롭게 지속 가능한 삶의 방식으로 정착될 수 있다. 결국, 향교 유럽의 정체성은 역시 혈연관계에 의존하게 된 이유는 도시사회에서 유동적 유교공동체와 괴리하는 것이 아니라, 그들이 회귀를 추구하는 과정에서 유교에서 강조된 친족 윤리를 내면화하고 우선 자신의 가정 내에서 실천하기 시작하였기 때문이다. 또한, 가정 자체는 다른 세대가 장시간에 공존하여 함께 늙어지는 장소이므로 자연적으로 세대와 생애 변화에 관한 인식의 근거가 되기 때문이기도 하다.

[사례 4-9 성창호, 향교 현임 장의, 70대 초반]

나도 아들 2명 있어. 아들한테 종종을 다니라, 종친회 다니라, 향교를 다니라 이런 얘기를 안 하거든. 얘기를 왜 안 하나면, 때가 있는 것 같애. 지금 얘기하면은 젊은 사람들이 유교를 바로 받아들이지 않아. 유교라는 거는 비현실적인 게 많아. 유학이라는 게 과학성이 떨어진다. 그런 면에서 요새 젊은 사람들 생각은 이게 과학과 안 맞다. 유교는 사람이 살아가는 도를 얘기하는 거요. 사람이 어떻게 사느냐. 성리학에 떠나서 사람이 어떻게 사냐는 얘기인데, 그게 젊은 사람들이 앞으로만 빨리 가는 거예요. 현실성을 자꾸 따지는 거요. 이로운 것만 따지는 거요. 의로운 것보다. 나이가 좀 먹으면 어떻게 제대로 살아야 관심 있을 거야. 인생이라는 게 지금 백세시대잖아. 60부터 생각하더라도 40년 생각하는 거야. 우리 자식이 앞으로 유학을 공부할 기간이 충분히 있어. 어렸을 때부터 하는 게 좋을지 몰라도 지금 내가 생각하는 게 때가 있다고. 우리 아들을 생각하면서 젊은 사람한테도 그런 생각을 할 수 있지 않을까? 차차 나이가 먹으면 60세 되면은 향교에 관심을 가지지 않을까?

성창호는 연구자와 함께 성균관을 방문하였다. 그는 처음 만났을 때 바로 유교가 자신의 전공이 아니라는 것을 밝혔다. 원래 자연과학을 박사까지 전공하고 유교에 관심이 없었던 그는 상대적으로 젊은 나이(50대 후반)에 돌연히 선친에게서 종친회장직을 이어받았다. 남에게 비난받지 않고 제사를 정확히 진행하기 위해 그는 정년퇴직한 후 성균관과 향교에 출입하여 열심히 공부하고 유림으로서 활동해 왔다. 그러면서 다른 유림과도 교유하게 되며, 그들이 주최하는 제사에서 집사로서 협력하는 일도 종종 있었다. 중요한 양반의 영광스러운 과거에 대한 동경보다 그는 친족 공동체의 유대감과 체면으로 강한 책임감을 느꼈다. 성균관과 향교의 재전통화는 바로 친족 전통과 상호작용하면서 가문의 유산에 대한 책임감을 유림이라는 공공적 책임감으로 전이시키고 있다. 결국, 친족 전통을 계승해야 하게 된 노후의 개인들이 향교에 출입하게 되며, 향교에서 수호자로서 주체화된 일부 유림이 다시 시니어로서 자신이 귀속하고 주도할 수 있는 친족 전통을 발전하려고 하게 되었다. 노후의 삶에서 점점

면밀해진 실천의 관계망에서 향교 전통의 수호자 주체성과 친족 전통의 수호자 주체성이 상부상조하며, 전통이라는 통일된 상징에 대한 추구가 다각적으로 삶의 경험에 침투하여 실질적 전통성이라는 삶의 방식이 개인의 삶에서도 생성될 수 있도록 한다. 이는 김광익(2008)과 이상현(2012) 등의 연구에서 발견한 도시사회에서의 유교공동체가 서원·향교·문중 등으로 유기적으로 구성되는 더 깊은 논리인 셈이다.

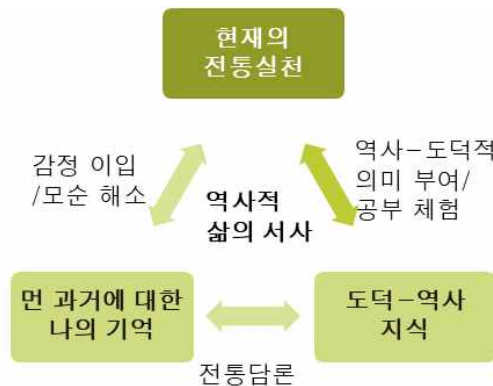
세상에 사는 70~80여 년의 세월에서 삶의 서사, 가족을 비롯한 개인들 간에 관계, 그리고 더 거대한 역사 서사가 중첩되자, 향교 유림이 자신의 서사적 정체성을 확립하면서 유교적 인성론을 현세의 조건에 맞추어 역사적 삶으로 현실화하고 있다. 그들은 젊은 세대가 현실이나 이익에만 관심이 있다는 상황을 자신의 삶과 비교하여 이해하며, 이어서 이 단계를 넘어 젊은 세대도 역시 전통으로 회귀하리라 믿고 있다.

사례	구분	원본	중단	타협	각성	회귀	해석 틀
오진수	A	서당교육, 민족역사	세상 변천	공직	정년퇴직, 한문 공부	성균관, 의례, 서예	역사철학
이민혁	A	서당교육, 유교 집안	먹고 살기 힘든 세상	공직	정년퇴직, 예절 공부	성균관, 의례 강의	민족성
유재완	A	서당교육, 유교 집안	서양문명 공부	공직	정년퇴직, 유학 공부	성균관, 노인대학	정상적 윤리
손태민	B	가학, 선친 기억	반골	-	정년퇴직, 고전 공부	성균관, 의례	성찰과 후회
장승호	B	제사, 가족 기억	부모 개종	개종	정년퇴직, 가장 되기	향교 공부	갈등과 고통
임성수	B	민족정신	진보 교육	-	정년퇴직	전통교육	민족성
성창호	B	가문, 삶의 도	과학 교육	-	정년퇴직, 중친회	성균관, 향교 공부	삶의 도
재산	-	정조 하사	재정위기	경영	모순	곡식과 세	역사
의례	-	예법	코로나19	약식	모순	정신, 정성	추상화

<표 4-1>: 주요 사례의 역사적 서사구조와 회귀 패턴

이 절에서 토론된 주요 사례들을 정리하자면, 유림의 서사적 회귀가 기본적 구조를 공유한다. 그들이 동원하는 해석 틀은 형이상적일 수도 있고, 자신의 기억일 수도 있지만, 모두 ‘원본’과 ‘중단’, 그리고 ‘각성’을

거쳐 ‘회귀’가 실현되는 패턴이다. 그런데 기억이든 구조든 이 원본도 해석자가 각성한 뒤 재전통화에서 담론화된 역사·도덕 맥락에서 재구성한 것이다. 삶의 서사 중의 해석적 모순에 부딪힐 때 유림은 위기 사건에 대한 대응과 유사한 구조를 보여주며, 이는 역시 서사적으로 자신의 삶을 향교가 상징하는 자신의 전통에 귀속하려는 지향성이 담겨 있다. 말하자면 향교 전통이 탈전통에서 위기를 극복하면서 지속하듯이, 향교 유림에게 실질적 전통성이 재생된 또 한 요인은 바로 서사적 정체성을 도전하는 내면적 모순이다. 이러한 모순이 실천에서 지속하는 중, 모순을 해소해 주는 전통 담론도 계속 재구성되어 ‘전통’이라는 효과적 상징은 상당한 의미가 집약되어 권력이 부착되었다.



<그림 4-1>: 향교 유림의 삶의 서사적 통일체 구성

물론 소위 현대인이 전통으로 돌아간다는 현상은 얼핏 보아도 ‘회귀’라고 그의 성질을 정의할 수 있지만, 특정한 전통과 관계를 맺으면서 이 회귀가 지속할 수 있는 조건과 방식이 상대적이고 구체적이다. 이는 오직 민족국가의 정체성이나 ‘양반화’의 계층이론, 혹은 향수 같은 심리이론만으로 설명할 수 없는 현상이다. 연구자는 여기서 정신분석 또는 변증법 등 해석적 모델을 동원하여 이 현상을 쉽게 설명할 의도가 없고, 오로지 이 특수한 사례를 통해 인류학적으로 전통을 검토함에서는 구체적·지속적 실천과 해석을 통해 삶과 전통 간에 이루어진 서사적 통일체와 실질적 전통성의 중요성을 제기하려 할 뿐이다. 즉 특정한 주체가 자

신을 역사화하여 전통으로 귀속하려고 한다는 동기를 복합적으로 이해하는 방법을 제공하는 바이다.

그런데 현재 젊은 세대가 기성세대보다 더욱 급진적 탈전통에서 영향 받고 있는지도 모른다. 과연 이 전통을 향하는 회귀, 또는 실질적 전통성이 얼마나 많은 개인의 삶에서 실현될 수 있을지 예측하기가 어렵다. 한편 일정한 탈전통을 겪은 이 세대의 향교 유림의 재전통화도 역시 전통 담론과 실천 등 면에 새로운 변화를 가져오고 있다. 향교 유림이 중요시하는 연속적 전통 외에 대대의 실천에서 전개되는 세대 차이의 융합과 공존도 회귀와 그에 따른 실질적 전통성이 생성되는 전제가 아닐까 생각된다. 위기 대응은 비일상적 사건에서 전통의 지속에 기능하는 요소라고 하면, 이러한 융합과 공존이 이루어지는 더욱 일상적 논리는 본 연구의 마지막 질문이 된다.

## 2. 한 세대의 탈전통과 공부 실천

한 세대에 속하는 노인들이 상대적으로 폐쇄적 유림조직에 모이면서 자신의 삶이 한 세대일 뿐이라는 현실을 역사화하게 되었다. 탈전통의 사회에서 일상을 보내는 세대로서 그들은 계속 부상되는 새로운 이데올로기에서 영향받을 수밖에 없다. 실질적 전통이 소멸하지 않도록 이 이데올로기들을 부분적으로 수용하여 전통을 더욱더 심각하게 성찰할 수밖에 없기도 하다. 그들은 구체적 관계에서 수호자를 육성함을 목적으로 하지, 형식을 고집하는 전통주의자가 아니기 때문이다.

이 절에서는 위기 사건 외에 종교, 젠더와 문해(literacy) 이 세 가지 더욱 일상적 이슈에서 향교 유림의 재전통화 과정에서 도입한 탈전통 및 그의 제한성을 고찰한다. 이어서 연구자는 한 세대로서 자각적으로 역사화한 유림과 일반 시민들과의 상호작용을 다시 검토하며, 특히 서로 향교 전통과 현대한국의 여러 이데올로기 간의 모순을 중재하는 유림의 공부 실천에 주목한다. 그럼으로써 유림이 강조하는 ‘공부’를 둘러싼 체험과 의미에 역점을 두어 서사적 회귀와 전통 담론으로 가능해진 실질적 전통성을 다시 수호자의 교수법과 연결하여 분석한다. 즉 역사적 삶과 전통 수호자로서의 주체화 간의 연관성을 한층 더 탐색한다는 것이다.

### 1) 종교적 향교와 비종교적 유림

종교의 보편성이나 유교의 종교성에 관한 논쟁은 근대부터 이어져 왔다. 그런데 유교라는 이질적인 존재 자체가 아직도 사회적으로 모호한 상태에서 경전이나 신앙, 혹은 의례를 기준으로 삼아 소위의 종교성을 거론하기가 인류학적으로 불충분하다. 연구자는 유교의 종교성보다 재전통화 과정에서 중앙 유림의 ‘종교화’ 운동에 대응하는 향교 유림의 실천과 담론, 그리고 도시사회에서 그들이 당면하는 제한에 착안한다.

현대한국의 유교 종교화는 헌법에서 규정된 정교분리와 종교 인구의 급증가에 적응하기 위한 시도이다. 1994년에 최근덕(崔根德)이 성균관 관

장에 취임하였으며, 그는 1985년에 바로 유교 현대화의 지표가 종교화, 공맹화(孔孟化), 한국화(韓國化), 대중화(大衆化)라고 제기하였다. 그는 유교를 ‘현실에 바탕을 둔 인간 중심의 종교’라고 재정의하였으며, 그 후에 유교도 한국의 7대 종단의 일원으로서 한국 종교지도자 협의회와 한국 종교인 평화회의(KCRP)와 같은 종교협력운동에 참여해 왔다. 2015년 통계청의 인구 총조사 결과에 따르면 유교인이라고 자칭하는 인구는 75,703명(0.154%)인 것으로 나오며, 향교 재전통화가 시작되었을 때보다(1985년, 483,366명) 상당히 감소하였다는 것으로 나타난다(문화체육관광부 2018: 89). 2018년 문체부의 정의에 의하면 현행 종교정책에서 국가 소관의 유교 비영리사단법인은 성균관과 한국서원연합회 두 개가 있다(Ibid: 68-70). 앞글에서 언급한 바와 같이 성균관 계보에는 성균관과 향교에 출입하는 유도회 유림이 유교의 주요 종교 인구에 해당한다. 특히 향교 전교와 유도회장은 이 종교정책에서 유교의 교직자로 등재되어 있다.<sup>95)</sup> 이처럼 유교인의 비중이 급속히 하락하는 와중에 체계종교로 향하여 조직된 향교에는 종교적 정체성이 형성되는지가 문제가 된다. 한편, 지식인들이 자주 논의하는 유교의 종교성은 이른바 지역사회의 유교 ‘교직자’와 ‘신도’들에게 얼마나 받아들여지는지를 고찰할 필요도 있다. 향교 전통 수호자 주체와 유교의 종교인 주체와의 연관성을 규명해야 한다.

유교에 관한 인문학에서는 계속 교리 내부에서 종교성을 발굴해 왔으나, 사회과학에서는 오히려 외부에 대한 체계화된 종교의 배타성과 종교 조직 내의 결속력이 정체성을 반영하는 중요한 지표로 간주된다. 조선시대의 승유억불(崇儒抑佛)과 천주교도에 대한 박해, 그리고 신분제도와 양반사회에 결부되던 과거의 유교 전통이 배타성이 없는 것이 아니었다. 재결성된 현대 유림도 한때 배타성을 바탕으로 하여 정체성을 확립하고자 하였다. 1994년에 성균관에서 출범한 『향교관리지침서』에서는 향교 장의의 자격을 제한하였다. 그중의 중요한 차별적 기준은 ‘이교단체에 참여하지 않는 자’로 한정된다는 점이다(성균관총무처 1994: 71). 또한,

95) 2011년 문체부의 보고에 따르면 유교의 교당(향교)수는 234개이며 교직자수는 235명이었다(문화체육관광부 2011:10). 2018년에 성균관의 협조하에 향교와 서원/사우, 유도회지부의 지도자는 총 2153명이 모두 교직자로 인정된다(문화체육관광부 2018:120).



성균관유도회의 <실천강령>에서는 ‘우리는 유교윤리에 위배되는 풍조를 배격하며 새로운 윤리이념 창조에 앞장선다’라는 제3조가 있다. 그 외에는 앞글에서 언급한 바와 같이, 유도회와 향교 장의 총회에서 진행되는 문묘향배와 윤리선언문 낭독 등 사전절차는 조직의 결속력과 신성성을 강화하는 의례적 행위도 지속한다. 말하자면 지역사회에서 향교와 유도회 조직은 제도적으로 역시 어느 정도의 배타성을 고수하고 있다.

향교 유림에게 있어서 이런 배타적 행위들은 주로 앞의 세대가 종교운동에 적응하기 위하여 체계화한 결과이지, 그들이 직면하는 현세에 적응하지 못하는 부분이 많다.<sup>96)</sup> 현임 유도회 수원지부 회장은 <실천강령>의 제3조를 ‘우리는 유교본지(本志)에 위배된 풍조를 개선하면 새로운 윤리이념 창조에 앞장선다’라는 것으로 갱신해야 한다고 주장하였다. 이는 다른 종교에 대해 더 개방적 태도를 보여주기 위해서였다. 현재 수원향교의 장의 중에 독실한 불교 신자였던 사람도 종종 있고, 그들을 ‘이중종교’를 믿는 사람으로 교세가 약한 유교조직에 포섭해야 한다는 주장도 향교 유림의 담론에서 등장하였다. 비록 대한민국의 종교정책과<sup>97)</sup> 종교인구구조에 적응하려면 차츰 종교화를 착수하는 당위성이 있을지도 모르지만, 현재 지역사회에서의 소위의 교직자와 신도로 정의된 향교 유림은 종교라는 개념에 큰 관심도 없고, 유교를 근본적으로 종교라고 생각하지도 않는 편이다.

96) 한편 유교의 종교화 운동이 시작된 지 얼마 안 되어 종교적 정체성 내지 유교 자체의 도덕성도 위협해졌다. 역대 성균관 관장이 내내 스캔들과 연관되었기 때문이다. 최근덕은 2013년에 공금횡령 혐의로 구속되었고, 2014년 서정기는 오령교 교주로 자임한다는 사건이 일어났다. 또 그 이후 어윤정과 김영근 등 성균관장은 부정선거나 학력 위조로 송사에 휘말렸다. 지속적 부정부패는 현재 중앙 유림의 공공이미지를 극히 손상하고 조직 내부의 문제가 상당히 많다는 인상이 강화된다.

97) 대한민국의 세법에 따르면 종교활동이 면세이며 종교재산도 혜택을 받고 있다. 그러나 성균관이 중심이 된 현대 유교계의 재산은 주로 <향교재산법>과 <문화재보호법>에 통제된다. 따라서 향교 유림도 포함한 유교계 내부에는 유교가 종교화되면 더욱 자유롭게 종교시설을 확장할 수도 있으며, 현재 지역사회에 있는 불전묘와 종택 등이 모두 유교의 종교재산으로 편입하여 소득세와 법인세 등을 면제해야 한다는 주장도 있다. 또한, 유교를 종교적으로 발전하기 위해 기존의 문화재를 초월하여 새로운 향교와 서원을 설립해야 한다는 주장도 등장하였다(진성수 2018).

[사례 4-10 금대산, 향교 현임 장의, 70대 초반]

참여자: 나는 전생, 현생, 후생 이거를 다 할 수 있는 언론은 종교라고 얘기한다면은 유교는 현실을 중심으로 하니까. 내생도 없고, 그런 게 아닌데. 굳이 종교라고 안 해도, 열심히 공부하면 안 되겠다. 기존의 많이 경전들이 있으니까. 꼭 종교라고 해야 되나, 종교라고 하지 않으면 더 나 빠지고, 이런 게 없잖아.

연구자: 그 사람들이 아마도 유교를 이 현대사회에서 더 발전하려면 기독교처럼…….

참여자: 그니까 나는 종교화하는 것은 별로라고 생각해. 왜냐면 특히 예를 들어 기독교 이런 데서는 다른 종교를 배척하는 그런 개념이 있으니까. 오히려 종교 쪽으로 가면은 더 배척될 수도 있지.

[사례 4-11 장승호, 향교 현임 장의, 70대 초반]

우리는 향교 여기서 유교는 종교다. 이렇게 해주거든. 근데 일반인들은 왜 유교가 종교야? 라고 생각하지. 나는 뭐 종교? 그냥 학문 공부하러 찾아온 건데. 나는 공자님보다도 그 사상 자체를 좋아하거든. 그런데 여기 와서 향교에서 보니까 이게 완전히 공자를 숭배하는 종교요. 나도 그래서 이게 앓, 그런 거다. 불교 기독교 다 이런 걸 하잖아요. 그래서 공자에 대해서도 그렇게 해야 되는데. 나는 여기 향교 나오기 전에 여기 종교까지는 안 했지. 이 사상이 그냥 전통적으로 이씨조선부터 불교를 대체하고 다 배척한 거지. 그래서 대한민국 사람들은 조선시대부터 유교를 숭상하고. 근데 지금 이제 일본놈이 오고, 서양문물이 들어오면서 유교 사상이 잠잠해진 거야.

금대산과 장승호는 각각 불교와 천주교를 신앙하였던 향교 유림으로서 종교성에 같은 태도를 보였다. 즉 종교적 배타성이나 이상숭배 등 조선 시대의 유교 전통에 내포된 것을 부흥할 필요가 없다는 비판적 탈전통 주장이다. 관념적 차원에서 종교의 배타성은 특수성보다 자기중심적 보편성에 관한 주장에서 도출된 것이다. 종교는 각자 근본적 우주론과 분류체계를 주장하기 때문이다. 지역사회에서 실제로 다른 종교의 신자들과 접촉하면서 일상을 보내는 향교 유림은 현재 한국사회의 체계종교들이 서로 배척한다는 현상을 성찰적으로 지양하고자 하는 경향이 있다.

가령 다른 체계종교의 우주론의 보편성 주장은 주로 내생에 근거하여 제기하게 된 것으로 치면, 그들은 향교 유림의 비종교적 정체성은 바로 이 유교적 담론에 내생 관념이 없다는 점에서 다른 종교와 구별되어 도출된 것이다. 다른 종교와 유사한 범-종교적 의례를 수행하고 공자를 비롯한 성현을 숭상하지만, 이는 초월적 숭배가 아니라 현세에서 전통성을 보장하기 위한 실천일 뿐이다. 그러면서 향교 유림이 점점 우상숭배 대신 현세 사람에 대한 교화와 전통의 보존을 위해 석전을 병행하게 되었다. 이어서 이 도덕·역사 지식과 결부되어 전통적 행위로 정당화된 더 근본적 상징은 따로 있다. 바로 경전의 가르침을 ‘공부(工夫)’하는 실천이다.

내생을 전제하는 보편성 주장이 부재하지만, 향교 유림에게는 역시 다른 차원의 보편성 관념이 있다. 이는 살아 있는 현세가 이미 보편성이 내포되며, 현세에 도달하기 전에 ‘우리’의 역사도 필연적으로 존재한다는 신념이다. 더 나아가 이 향교 전통에서 구성된 보편성 신념은 현세에 대한 개인들의 역사적 경험에서 출발하며, 이 경험을 공동체적 경험으로 보편화하는 실천은 집단적 경전 공부인 셈이다. 다른 종교와의 접촉에서도 그들은 유교적 경전에 대한 이해를 근거하여 현세에 인간이 살아가는 ‘도(道)’나 일상적 윤리, 혹은 공동체 생활의 예절이 종교 간에 상통한다는 인식을 도출하였다. 이런 보편적 경험을 종교적 용어로 해석하기가 어렵다. 이 상황에서 ‘전통’이라는 큰 상징이 임성수에게 ‘진보’와 ‘보수’를 조화하는 상징으로 사용되었듯이, 다른 종교와의 부딪힘에서도 해석적 도구로 사용되고 있다.

[사례 4-12. 양유진, 향교 우수 학생, 여성 천주교도, 60대 후반]

우리 교회에서는 예수님을 믿지만, 유교는 종교라고 생각하지 않고, 전통, 전통! 공자 맹자는 성인이야. 그 사람들이 성인이니까 그 사람들의 좋은 뜻을 따라야지. 그렇지만, 시대에 따라서 생각도 바뀌야 되잖아. 읽어 보면 지금 시대와 안 맞다 생각하면 안 받아들이고, 좋은 부분을 받아들이고. 저 사람들은 나하고 신앙이 달라서 그 사람들을 경계하는 게 아니야……. 차라리 전통이라고 하면 좋지 않을까? 종교는 사람마다 다를 수도 있는데, 나쁜 종교도 있고. 전통이 다 좋은 게 아닐까? 우리 한국 사람

들이 다 같은 전통이 있잖아.

[사례 4-13. 이민혁, 향교 현임 장의, 70대 후반]

내가 그 농장에서 우리 <논어>를 강독을 할 때, 거기 성당이 있거든. 가톨릭 성당에서 수녀님들이 와서 공부를 했어. 굉장히 반갑더라고. 근데 그 수녀님들이 아주 열심히요. 또 이분들이 나한테 강의를 듣고서는 신부한테 얘기를 했나 봐. <논어>에 이래저래 말이 있는데, 우리 가톨릭하고는 어떻게 이해가 되십니까? 묻는 것 같아. 그리고 나서 다음주에 와가지고 질문을 해. 수녀 2분인데, 그래서 참 공부를 열심히 하신다. 그렇게 되면 종교적인 갈등이 생길 수가 없어.

말하자면 향교에서 빈번하게 언급한 전통이란 역사적으로 ‘우리’의 존재의 전제가 되며, 경전은 도그마가 아니라 공부할 만한 훌륭한 가르침이다. 독실한 천주교 집사 양유진은 향교 주변에 사는 토박이로서 60세까지 향교에 들어간 적이 없었다. 그런데 한시와 중국어를 애호하는 그녀는 우연히 용기를 내어 향교의 교육프로그램에 참여하게 되자 <논어> <맹자> 강의도 함께 들었다. 그러던 중 그녀는 일상생활의 면에서 볼 때 천주교 교리와 유교 경전이 상통하는 부분이 많다는 것을 발견하여, ‘종교’와 ‘전통’을 구별하여 수용함으로써 자신의 내면세계의 질서를 재정리하였다. 이렇듯 향교에서 강의하는 이민혁도 역시 과거에 <논어>의 가르침을 열심히 공부하였던 천주교 수녀에 관한 기억을 종종 떠올려 종교가 다르지만 서로 통한다는 관념을 수립하였다. 이렇게 그는 다른 종교와의 접촉에서 대한국의 종교 문제를 극복하는 방법을 창출하였다. 그것은 바로 ‘우리 전통’을 열심히 ‘공부’하는 실천이다.

왕권이나 양반사회의 정치적 전통에서 이탈하여 향교를 거점으로 하는 재야(在野)가 되었으므로 유림은 다시 교화를 우선시하게 될 수 있다. 국교전통은 다른 종교를 배척함으로써 실현한 것인가 하면, 현행의 종교정책은 모든 신앙이나 사상을 종교화하여 소위 종교라는 틀에서 해결하려는 시도로 간주해야 한다. 그런데 향교 유림, 특히 과거에 다른 종교 경험에 있었던 금대산(사례 4-10)과 장승호(사례 4-11)의 관념에서는 과연

종교라는 틀에서 갈등을 해결할 수 있는지에 의심스럽게 느꼈단. 이 점에서 그들은 고차원적 추상인 ‘분지’나 이상숭배를 초월한 전통과 사상, 또는 정신 등을 추구하게 되었다.

[사례 4-14. 신민규, 명륜대학 유학과 졸업생, 70대 후반]

옛날에 하라고 해도 내가 안 했지. 나 너무나 그 안으로 들어가기 싫어하니까. 장의를 하면은 한 달에 두 번씩 딱 일찍 나와 가지고 분향을 해야 되는데, 난 그게 얽매이기 싫다니까. 공부를 해도 내가 필요한 공부만 하면 되지. 공부를 하는 것도 뭐 한계가 없는 일이기 때문에. 이제 더 가기도 싫어할 정도로. 지금 내가 갖고 있는 것만 해도 공부할 만한데, 굳이 시간을 더 낭비해 가지고 거기 가서 할 필요가 있을까? 그런 생각을 하고 있어. 다시 돌아갈 생각이 별로 많지 않고, 반반이야 지금.

그런데 바로 신민규가 지적한 것처럼, 똑같은 가르침을 열심히 공부하는 실천은 쉽게 지속할 수 있는 것은 아닌 듯하다. 그는 과거에 시골에 있었던 모친의 임종을 지키면서 효에 관한 많은 깨달음을 얻었다고 하였다. 이어서 관광업을 종사하였던 일반 시민인 그는 향교에서 유학과에 등록하여 열심히 공부하였다. 그런데 그는 결국 향교 전통의 수호자로서 주체화되지 않았다. 비록 종교가 없이 명륜대학에서 졸업하고 초청받았는데도 그는 유림조직에 소속되기를 원하지 않았기 때문이다. 그와 같은 시민은 대다수인 셈이다. 그들은 한시와 다도, 서예, 충효를 선호하고 향교의 발전을 지지하지만, 원래 바로 종교단체에 가입하는 지향이 없는 편이다. 특히 유동성이 커진 도시 생활에 익숙한 그들은 주기적 범-종교적 행사에 구속되기를 회피하려고 한다. 기독교 신자는 대부분 주변 지역에서 예배에 참여하지만, 수원향교 유림의 주소는 향교와 상당한 거리가 있어 아침 10시에 분향에 매번 참석하는 것이 70대 이상의 노인에게 결코 쉬운 일이 아니다. 그런데 다른 종교와 마찬가지로 이러한 조직과의례는 재전통화에서 수호자 주체를 육성하는 데에 매우 효과적인 자기배려 기술이므로 쉽게 풀어주지도 않을 것이다.



<사진 4-1>: 수원향교 삭막분향 현장 ©김용현

도시화 과정에서 유교가 점점 위축되었지만, 향교는 오히려 발전되고 있다. 그런데 종교화와 재전통화 간의 괴리는 오히려 향교의 더 큰 발전에 지장을 줄지도 모른다. 정치적 세력이 약화된 중앙 유림은 종교화를 통해 유교조직의 교세를 향상하고자 하지만, 지방향교에서 모이는 참여자는 대부분 종교를 신앙하기 위해 찾아온 사람이 아니다. 종교화 운동이 향교 유림조직의 결속력을 강화하는 면이 있으나, 향교에 출입하는 유림과 일반 시민에게 가장 가치 있는 것은 전통을 공부하고 수호하는 실천이다. 전통과 공부를 내세우는 그들은 다른 종교에 대해 상대적으로 개방하면서도 전통성을 현현하는 난해한 경전과 의례 절차를 강조할 수밖에 없다. 이 점에서 볼 때 전통성에 대한 집착도 거꾸로 종교로서의 유교의 발전에 지장을 줄 수도 있다. 결국, 지역사회에서 공부를 통해 종교 갈등을 화합하고자 한다는 주장도 원래부터 전통을 공부한다는 교수법을 중시하는 유교적 관념과 분리될 수 없으며, 이로써는 과연 종교라는 범주를 초월할 수 있을까에 대해 의문으로 남겨둘 수밖에 없다. 다만 종교성을 둘러싼 대화에서 연구자도 향교 유림처럼 실질적 전통성과 수호자 주체성에 있어서 공부라는 실천의 의미를 파악하였다. 이러한 수호자가 소수이며 일반 참여자가 다양하고 유동적이라 국면은 애초부터 바로 향교 전통 중의 사회교화와 딱 맞는 것이 아닐까 생각된다.

## 2) 여성 유림의 순응과 돌파

유교 전통은 가부장제나 남녀차별로 비판받는 경우가 많고 젊은 세대 중에 이 경향이 더욱 두드러진다(한상진 2003). 현대한국의 젠더 문제를 유교적 도덕의 악영향에 귀결하는 관점이 있으며, 남녀유별을 고수하는 유교 전통에서 이탈하여 자유와 평등을 추구하는 여성운동이 전개되고 있다. 그런데 유교적 집안의 여성이 가족관계에 구속되는가 하면, 수원향교를 비롯한 유교적 공공공간에 출입하는 여성, 특히 전통 수호자 중의 적극적 소수자인 여성들의 주체성을 고찰할 필요가 있다. 그녀들의 존재는 현재 한국사회 여성 위상의 복잡성을 보여주고 향교 전통에도 계속 탈전통을 일으키고 있기 때문이다.

수원향교의 여성 유림은 여성유도회를 중심으로 활동한다. 2020년도 임명된 여성 장의가 아직 12명(16.43%)만 있었지만, 여성유도회는 각 행정구의 지부가 있으므로 적극적으로 확장되고 있다. 1975년에 성균관에서 조직된 여성유도회중앙회 회칙에 의하면 여성 유림의 활동은 다섯 가지로 정의되어 있는데, 그중에 남성과 비교하면 가장 두드러진 것은 ‘봉사활동(奉仕活動)’에 대한 강조인 셈이다.<sup>98)</sup> 1994년에 수원여성유도회가 성립되어 회장과 부회장도 장의로 임명받았다. 지금까지 회원들은 주로 아주대학병원과 양로원 등 의료복지시설에서 세탁과 목욕, 무료 급식 등 봉사활동을 진행해 왔다(수원향교 2002: 694). 그 외에는 수원향교 주변의 환경미화를 주기적으로 담당하고, 향교에 행사가 있을 때마다 안내와 음식 준비, 제수 준비 등 역할을 하는 것도 향교에서 봉사활동 및 여성운동으로 간주한다.

현대한국 여성의 집단적 봉사활동은 특수한 사회현상으로 주목받고 있는데, 특히 자원봉사자로서의 정체성은 봉사활동의 지속을 좌우한다는 결론이 종종 내려진다(Kim 2012). 여성 유림의 봉사활동 중 ‘봉사’라는 개념의 구성은 그들의 모성(mothering) 지향과 비유, 즉 일종의 가족주의

---

98) 5가지 지정 사업은 다음과 같다. 1) 교화 및 사회복지와 봉사활동에 관한 사항, 2) 예학에 관한 사항 및 예절 보급에 관한 사항, 3) 유교의 발전 및 전파에 관한 사항, 4) 예절에 관한 출판에 관한 사항, 5) 기타 본회 목적달성에 관한 사항.

경향과 연관된다.<sup>99)</sup> 즉 현대사회에서 등장한 봉사 실천이 가족주의와 가족생활에 대한 기억을 통해 그녀들에게 수용되며 재해석된다는 것이다.



<사진 4-2>: 수원향교 여성 유림의 봉사활동 ©김용현



<사진 4-3>: 수원향교 여성 유림의 제수준비 ©김용현

[사례 4-15. 황채원, 향교 선임 여성 장의, 70대 후반]

인성교육을 시키는 것을 여성이 해야 된다. 여성은 뭐냐면 한국에서 가

99) 정향진(2014)은 한국사회의 ‘가족비유’와 ‘가족주의’를 구분하였으며 유교적 이데올로기 외에 가족비유에 담겨 있는 민속심리학적 요인을 강조하였다. 아쉽게도 연구자의 현지 조사는 심리적 현실까지 깊이 탐구하지 못하였고, 담론적 차원의 분석에만 그치고 말았다. 일반 학교와 달리 향교는 유교 이념이 주도하는 교육환경이므로 여성 유림의 봉사활동은 가족주의와 긴밀히 연관될 수밖에 없다. 하지만 그녀들의 경험에 있어서 이 담론과 심리 간에 연관성을 향후 연구에서 더 깊이 검토할 필요가 있다고 생각한다.



정에 사는 게 똑같거든요. 엄마는 하는 역할이잖아요. 그런 역할을 수원에서 여성회는 해요. 행사가 있으면 청소라든지 음식을 만들든지 여성들이 담당해 가지고. 그리고도 한시백일장이라든지 그런 것에서 우리 여성이 전부 다 하는 거요. 그러니까 여성회는 역할이 많죠. 쉽게 말하면은 엄마는 집에서 하는 일이다. 똑같은 거요. 여기는 나쁜 일이 없어요.

향교와 유도회는 다양한 전통문화 재현 실천에서 여성의 역할을 남성과 구별하여 여성 유림에게 담당시킴으로써 집안에 제한되던 ‘엄마 일’을 봉사활동까지 확장하였다. 단순한 체력노동을 제외하면 성년례에서 여성이 여학생에게 계례(笄禮)를 행한다거나, 기로연에서 헌수례를 한다거나 하는 의례 현장에서도 여성에게 특별한 역할을 분배하여 전통적으로 이상적인 여성상을 재현하였다. 이렇듯 소위 전통문화와 미풍양속을 전승하는 과정에서 남녀를 계속 구별함과 동시에 여성 유림에게도 전통적 여성으로서의 정체성을 상징적으로 강화하였다. 수원향교에서는 바로 다양한 행사 현장에서 모직을 수행시킴으로써 여성의 정체성과 봉사자의 자아식별을 연결하였다. 이는 권력관계의 재생산이라고 판단할 수도 있지만, 오히려 전통문화 재현으로 자신이 원래 집안에서 하던 역할이 공공적 의례까지 확장되었으므로 여성 참여자들은 자기가 숭상하는 전통에서 자신에게 부여된 역할이 많다고 만족스럽게 느꼈다는 점도 검토할 필요가 있다.

페미니즘은 사회의 평등화를 이끌어가고 있으면서도 탈전통을 유발한다. 그런데 평생 가정을 위해 봉헌하는 전통적 어머니들에게는 가령 여성운동에 적극적으로 참여하더라도 노후의 삶이 처음부터 재시작될 수가 없다. 향교와 유도회에서 전파하는 전통 담론은 전형적 가정주부였던 A그룹의 여성들에게 다시 자신의 삶을 가치 있게 느낄 수 있는 서사를 제공해 주었다. 그러나 이러한 서사가 과연 다음 세대까지 지속할 수 있는지가 문제가 된다. 시대의 흐름에 따라 한 세대 더 젊은 B그룹의 여성 유림이 모직의 봉사활동에만 제한되지 않고 공부 실천에 더욱 적극적으로 참여하게 되었다.



<사진 4-4>: 한문반에서 공부하는 여성들 ©김용헌

[사례 4-16. 안수빈, 향교 현임 여성 장의, 70대 초반]

그냥 처음에는 여기 한자 3500자 기초를 한다는 소리를 듣고 왔어요. 그것부터 시작해서 또 하다 보니까 여기 와서 이것저것도 하게 됐더라고요. 그랬는데 별로 힘들거나 어렵지는 않았어요. 선생님들께서 쉽게 쉽게 설명해 주셔서. 근데 다니다 보니까는 우리가 나이를 먹고 물건도 버리는데, 마음도 약간 비워지더라고요. 경험상은 마음까지 비워진다면 여기 향교 다니는 것에서 많이 얻은 것 같아요. 교회 가면 좋은 말씀을 듣지만 여기 현실적인 얘기를 듣잖아요. 생활적인 얘기를 들으니까, 미래에 하느님이 천국을 보내준다는 게 아니잖아요. 여기는 그냥 시대적으로 흘러가는 거니까, 우리는 그냥 편안하게 배울 수 있어요.

[사례 4-17. 권서현, 향교 현임 여성 장의, 70대 초반]

고등학교 졸업하고, 내 아버지 형제가 많다 보니까 대학교 간다는 생각을 못 했고, 그 당시에는 또 여자를 가르치지도 않았거든 한국에서는. 한국에서는 여자를 대학교 이상 안 가르쳤어요……. 제가 이번 수요일 날 저녁에 <근사록> 하는 날인데, 이것을 발표를 제가 할 차례이거든요. 여자 2, 남자 4. 선생님까지 7명인데, 재미있어요. 이걸 하기 직전까지 스트레스만 받아요. 아이고 언제 공부해? 해석하기. 한문이라는 게 띄어쓰기가 없잖아. 어디서 끊어야 될지 모르거든. 근데 하고 나면 너무 뿌듯한 거야. 너무 좋다. 내가 왜 이걸 안 하려고 그랬지? 이렇게 하고 나서 뿌듯하고 하기 전에 쓸쓸하고 이렇게 살아요.

위의 사례들은 계속 열심히 공부하여 장의가 된 B그룹 여성의 공부 체험이다. 바로 이 세대에 이르러 여성이 향교 장의 조직에 적극적으로 진출하게 되며, 향교 유림도 전반적으로 공부 실천을 우선시하게 되었다. 그녀들도 물론 봉사활동에 참여하지만, 고전을 애호하므로 수원향교에 머물러 있게 되었다. 특히 권서현(사례 4-17)은 여성 유림의 전형이자 가장 적극적 활동가 중의 하나인 셈이다. 그녀는 유교 가문에서 태어났으나 형제가 많으므로 가학과 대학교육을 받지 못하였다. 하지만 세무원으로서 근무하는 수십 년에 방송대학과 한국학대학원 청계서당(淸溪書堂) 등에서 졸업하고 정년퇴직한 후에도 계속 여러 기구에서 고전을 공부해 왔다. 어렸을 때 바로 가족의 역사에 관심이 많은 그녀의 삶의 서사에 따르면, 본격적으로 역사와 경전에 더욱 몰두하게 된 계기는 정년퇴직 직후의 암 수술이었다. 생명의 위기에서 살아남은 그녀는 삶을 깨달은 것처럼 문화재 지킴이 조직에 가입하게 되었으며, 우연히 알게 된 향교의 교육프로그램에도 계속 참여해 왔다. 이제 형제들이 조상의 역사에 관심이 떨어진 반면 그녀는 오히려 남성 장의들처럼 자기 조상의 시문집을 수집하고자 하게 되었다. 충효표창의 현장에서는 그녀가 효녀의 정결보다는 가족애와 가족 내의 전승을 강조하였다. 남성이 지배하는 명예와 기득권이라기보다 풍부한 감수성을 경로로 하여 그녀도 역사가 요구한 전통을 향하는 회귀를 진행하고 있다.

권서현을 비롯한 여성 장의들은 향교 경험자 중의 공부에 뛰어난 열정을 가지는 대표이지만, 수원향교의 교육프로그램에서 여성의 비중이 날로 높아지고 그녀들이 수업마다 앞 좌석에 차 있다는 것도 사실이다. 한문반은 물론이고, 한시반과 다도반, 서예반은 지역사회에서 명망이 있는 강사에게서 무료로 강의를 들을 수 있으므로 인기가 많아지고 있다. 정년퇴직하거나 자녀를 다 키운 여성들에게는 향교에서 공부하는 것은 여성으로서 살아온 기존의 삶을 연속시킴과 동시에 공부 실천을 통해 전통적 모직을 넘어 삶의 새로움을 맛보게 되었다. 그러므로 그녀들은 물질적 욕망을 마음에서 비우면서 다시 착실한 공부에서 뿌듯함을 느꼈다.<sup>100)</sup>

이렇게 봉사활동과 공부 실천으로 여성이 향교 공간과 조직에 진출하게 되며, 한때 남성이 지배하였던 향교 전통도 여성에게 개방되어 부분적으로 탈전통이 실현되고 있다. 그런데 3장에서 제시한 향교 재산 및 의례 전통은 역시 남성이 주도하는 영역으로 남아 있다. 수원향교의 여성 유림은 향교의 리모델링이나 주차장 건설 등에 관심이 있긴 있으나, 아직 수석장으로 임명받을 기회가 없으므로 향교 재산에 관한 토론에 깊이 개입하기가 어려운 것으로 나타난다. 이와 유사하게 수원향교의 석전대제 현장에서는 여성 유림이 주로 당하집례(堂下執禮)와 ‘안내’ 이 2가지 보조역할을 하고 있다. 당하집례는 원래 동·서무의 제향 진행을 담당하는 자리였지만, 해방 이후 동·서무 배향이 취소됨에 따라 예법에 반쯤이 생겨 여성의 진출이 가능해졌다. 현재 당하집례는 대성전 앞에서 한문으로 진행되는 창홀과 독축을 순수한 한국어로 통역하여 외부인에게 친절하게 해설하는 자리로 설정되어 있으며, 주로 여성이 담당해 왔다.

그런데 1990년대까지 의례 전통에서 여성이 헌관이 될 수 없다거나, 여성이 대성전에 올라가면 안 된다거나 하는 ‘금녀(禁女)’ 규칙이 있었다. 유일한 특례는 일부 지역의 자치단체장을 여성이 당선하면 그 지역에 있는 향교 석전의 초헌관도 그 당선자가 담당하게 되었다. 수원향교에서는 비록 제수 준비나 식전 청소 시 여성 유림이 대성전에 진입할 수가 있으나, 석전의 방문(榜文)에서는 아직 그녀들의 이름을 ‘여성 유림’이라는 한 집단으로 적히듯이 금기를 철저히 돌파하지 못하고 있었다. 다만 2022년 수원향교 춘기 석전에는 여성 장의 두 명이 봉로를 담당하였고 본격적으

100) 비교연구로서 연구자는 특히 마호무드의 연구에서 검토된 대안적 페미니즘에 주목한다. 그녀는 경건(piety) 실천은 이슬람 젊은 여성이 덕이 있는 여성상으로 윤리적으로 주체화되는 방식이라 주장하였다. 그녀는 특히 강좌 참여를 통해 획득한 이슬람 교리와 경전 해석에 대한 능통, 의례 중 신에 대한 공포 감정 내면화, 일상생활 내에서의 활용은 남성과의 무순에서 우위를 차지하게 하는 방법으로 해석하였다(Mahmood 2005). 연구자는 여성 유림의 가정생활까지 진입하지 못하였지만, 향교에서 노후의 공부 실천은 또 다른 페미니즘의 단서를 제시할 수 있을지도 모른다고 생각된다. 여성 유림의 페미니즘은 해방을 목적시하지 않고, 연구자도 마호무드처럼 그녀들의 실천으로써 자유주의를 비판할 의도가 없다. 다만 여성 유림도 자유주의와 못지않게 재전통화 운동에 큰 의미를 부여하여 남성과의 상호작용에서 자신의 정체성을 재구성하도록 적극적으로 실천하고 있다는 점을 강조한다. 이런 페미니즘의 중개는 종교적 변론이나 신비스러운 공포 감정을 통해 실현되는 것이 아니라, 자신을 역사화하여 전통을 향하는 귀속함과 마음에서 욕망을 비우고 ‘경’과 ‘성’의 감정을 내면화함에 있다.

로 공부하는 학생으로서 석전에서 자리를 잡았다.



<사진 4-5>: 성균관 2021년 주계 헌다례 ©유교신문

의례전통에 대한 개혁책은 1990년대에 중앙의 성균관에서 일찍 시작되었다. 우선 헌관 좌·우측에 있는 봉향(奉香)·봉로(奉爐)를 여성유도회 중앙회 회원에게 맡기는 경우가 많아지고, 최근덕이 유교의 대중화를 제창할 때부터 석전의 초헌·아헌·종헌례가 끝난 후 헌다례(獻茶禮)를 봉행하거나, 따로 공부자탄강일에 거행되는 ‘헌작례(獻爵禮)’ 또는 유교문화제에서 헌다례를 진행하게 되었다. 그 차이는 역대 성균관 관장이 옛 예법을 강조하는지에 달려 있다. 이어서 각 지역의 향교에서도 조건이 있으면 헌다례를 봉행하게 되었다. 특별히 헌다례를 석전에 편입함은 유교계 내부에서 여성 유림의 참여를 확대할뿐더러 외부에 선전하는 면에서도 여성 지위의 상승을 상징하는 목적이 담겨 있다. 유교적 다례나 민간의 차례 예법의 원본을 정리하는 데에 아직 미흡한 부분이 많아 지식인들이 노력하고 있지만, 현재 석전에서 남성은 술, 여성은 차, 이런 식으로 구조적 차원에서 대립시켜 유교적 여성의 정체성을 재구성하는 경향이 드러난다.

그런데 수원향교에서의 공부 체험에 의하면 차나 다례는 굳이 남녀의 굳이 이항대립을 재생산할 필요가 없음을 알 수 있다. 여성 유림의 주장에 따르면 헌다례는 의례 전통에서 여성의 상징적 지위를 향상하는 표현이지만, 다례 체험은 현재 유학의 교육 현장을 일신할 잠재력이 담겨 있

을 뜻하다.

[사례 4-18. 허인경, 향교 현임 여성 장의, 60대 후반]

근데 솔직하게 제가 차 선생이라기보다는 일반인한테 접근하기에는 다도가 더없이 중요해요. 왜냐하면 생활 속에 다도가 되어야 하기 때문에, 그렇다 보면 예절은 저절로 나오거든요. 일단 한 잔 마시잖아요. 마시면서 분위기가 부드러워지면서 예절 얘기가 나와요. 예절의 바탕 위에 차가 있어야 된다. 늘 예절이 바탕이 되지 않으면 차는 크게 의미가 없다. 주민자치센터에서 보고 왔다는 젊은 엄마들이 한 팀이 왔는데, 학생 자모들이 차 공부를 합시다, 향교에서 한 대요. 그래 가지고 거기서 몽쳐서 왔어요. 제가 항상 차 공부 다음에 더 합시다. 여기 프로그램 장의 소개를 했어요. 이렇게 열심히 다니면 장의가 되고, 말하자면 요새 사회에서 봉사도 하는데, 여기 향교에서 공부도 하고, 봉사도 할 수 있는 프로그램이 있으니 나오세요. 그랬는데도 안 나오더라고요. 일단은 와야 효를 얘기할 수 있죠. 오지도 않는데.



<사진 4-6>: 행사 현장 수원향교 여성 유림의 전다 ©김용현

술과 차의 비교를 통해 의례와 교육의 물질성과 감수성에 착안하여 기존의 유교 전통은 친근감이 부족하다는 성찰이 여성 유림 중에서 등장하였다. 비록 차는 중앙에서 여성과 연결하여 상징적 의미가 부여되지만, 그 자체의 부드러움과 잔잔함은 오히려 수원향교의 교육목표인 ‘순화’와 더욱 친근할 수도 있다. 게다가 한시나 경진 등보다 차는 바쁜 일상에도

들어갈 수 있으므로 젊은 세대에게 환영받을 수도 있다. 수원향교의 대부분 교실은 강사가 강단에서 강의하고 밑의 책상에서 학생들이 공부하는 식으로 진행되며, 서예반은 개개인이 분배받은 책상에 붓글씨를 쓰고 강사가 돌아다니면서 지적하는 식으로 진행된다. 그런데, 다도반은 바닥에 앉아 빙 둘러서 강사의 행동을 모방하면서 서로 다례를 실천하고 유대감이 생기는 방식으로 진행된다는 점이 두드러진다. 비록 다른 수업의 강사들도 친절하게 체계화된 지식을 풀어서 설명하지만, ‘정신문화’는 역시 언어로 주입하면서도 적당하게 물질과 연결하면 더욱 효과적인 것으로 나타난다.

이처럼 차는 여성과 연결되어 상징적 의미와 정치적 위상이 부상되다가, 다시 그의 독특한 물질성으로 남녀의 구별을 초월하여 현대사회에서 더 바람직한 교수법을 제시하게 된다. 다도도 봉사·공부와 같이 기존의 구조에 순응하는 동시에 여성 유림의 힘이 향상되는 매개로 기능하게 되며, 저절로 향교 전통에 흡수되었다. 현재 의례나 행사 현장에서 여성 유림이 안내하는 동시에 다도반에서 배운 지식을 활용함으로써 참여자에게 봉사자로서 전다(煎茶)를 해 준다. 이 과정에서 여성 유림은 남성과 상이하면서도 잘 조화하는 방식으로 향교 전통에 깊이 관여하게 된다. 이어서 수호자 주체성을 구성한 역사의식과 도덕 추론도 감정과 심미적 요소가 더 원활하게 표현될 만한 방식으로 재해석하므로 이 주체성 형식도 재구성해 가고 있다. 비록 세대의 특수성이 있어 지식인이나 젊은 세대가 요구하는 것처럼 급진적으로 변혁할 수는 없지만, 탈전통·재전통화의 복합교차에서 여성 유림도 균형을 잡는다는 민속인의 특성을 발휘하여 기존의 전통으로 체계화된 형식에 순응하면서도 돌파를 모색하고 있다. 그녀들의 실천은 역시 계속 주목할 만한 현상이라 생각된다.

### 3) ‘마지막 한문 세대’의 ‘밑바탕’

지금까지 살펴본 내용을 정리하자면, 향교 유림이 종교와 젠더의 갈등을 해소하는 방법은 그들의 말로 해도 딱 한 구절로 요약할 수 있다. 바

로 ‘전통’을 ‘공부’한다는 것이다. 이러한 공부 실천은 기타 종교와 향교에 새로 진출한 여성운동과의 상호작용에서 일상성과 물질성, 감수성을 점점 강조하게 되었다. 그런데 유희보다 공부가 여전히 우위를 차지하며, 또 공부의 목표로 구성된 전통 담론에서도 분류와 등급이 내재한다. 바로 오진수(사례 4-8)가 말하던 역사철학과 같이, 이 역사적 과정의 끝으로 설정되는 목적론은 역시 전통의 연속이다. 그러므로 현대 향교의 사회교화에서도 전통적이라고 여겨지는 존재가 더 근본적 지위를 차지하기 마련이다.

[사례 4-19. 오진수, 향교 현임 장의, 70대 후반]

지금 뭐냐면 한글이 전용된다. 민족의 자존심을 찾는 것을 잘못 생각해가지고, 한글을 전용했기 때문에 지금 자라나는 학생들의 언어 수준이나 사상 수준에 상당한 영향을 미친다는 얘기가. 근데 우리는 지금도 이런 생각을 하거든. 한문을 중국 글자라고 생각하지는 않아. 우리 옛날부터 조상들이 다 써 왔으니까, 그랬을 뿐만 아니라 한문이 창제되는 과정에서 우리 민족이 관여한 사항들이 증명돼. 우리나라의 사고방식으로 해설할 수 없는 글자들이 한자에 많이 있다는 말이야. 그래서 한자와 한문을 병행하는 문화정책과 교육정책으로 가야 되는데, 한글이 좋은 글로 틀림없이 생각하는데, 표의문자로는 한자만큼 좋은 글자가 없는 거야.

향교 전통에서 분류와 등급의 논리를 가장 선명하게 반영하는 실천은 한문 문해(文解)인 셈이다.<sup>101)</sup> 오진수를 비롯한 향교 유림은 한글전용에 보편적으로 반대의견을 가지고 있다. 그들은 한문의 중요성과 정신문화,

101) 인류학자는 지금까지 문해를 역사적 대전환(the Great Divide)에서 발생한 문명화 과정으로 간주하여 수많은 연구를 하였다. 구비(orality)와 문해를 신화와 역사처럼 이분하는 경향은 전통 이론의 고전적 모델과 일치한 것이다. 따라서 그들에게는 전통이 구비 전승과 같다고 판단되던 시절이 있었다. 사회이론이 인류학에서 도입된 후 인류학자는 이질적 언어와 문자 간에 충돌과 권력 관계에 주목하게 되며, 또 언어와 교육, 인지 등 차원에서 일상적 문해 실천을 고찰하기 시작하였다(Collins 1995; Street 2016 참조). 연구자는 역시 한자와 한문 문해를 구체적 실천으로 간주하여 그의 권력 관계를 언급하지만, 재전통화의 복잡한 역사적 맥락에서 이 실천을 고찰하고자 한다. 즉 한문 문해는 구비에서 문해로 가는 진화론적 과정이 아니라, 한 가지의 문해에서 탈전통되어 다시 되돌아가는 재전통화 과정이라는 점이다.



민족역사를 연결하여 해석하여 한문 공부도 현대 유럽의 거대담론에 흡수하였다. 따라서 한문의 역사는 한민족의 역사적 근본과 연결되거나와 ‘민족의 사고방식’이 담겨 있다고 주장하였다. 한글전용 이후 한문은 일상에서 의사소통과 공문서에서의 실용성이 계속 떨어지고 있는 동시에 한문 공부의 난도는 상대적으로 높아지고 있다. 표의문자인 한자를 통해 현재 한국어 중의 다양한 한자어들의 연관성을 더 충분히 이해할 수 있지만, 서면에서 직접 사용할 기회가 없는 한문은 언어보다 일상과 자동적으로 구분되는 일종의 체계적 지식으로서만 존속되고 있다. 한문은 현대 사회 일반 시민의 일상과 단절되며, 한문에 능통한 향교 유럽도 일상에서 글이나 일기, 그리고 업무기록을 작성할 때 한문을 사용하지 않게 되었다. 말하자면 과거에는 문어였던 한문에 있어 이제는 민속화가 발생할 전제조건 자체가 희미해지고 있다.

그러면 향교에서 구체적으로 어떻게 한문에 ‘민족의 사고방식’이라는 의미를 부여하고 그것을 전통성과 연결하는지가 문제가 된다. 우선 한문과 향교 전통 간의 접목은 친족과 학교, 묘당의 연합체로서의 향교의 성질과 연관된다.<sup>102)</sup> 서양에서 고전학을 공부하기 전에 우선 라틴문자와 그리스문자를 습득함과 같이 현대한국에서는 한문에 능통함은 유학 경전과 고전문학, 국사연구 등의 기초이다. 향교에서도 마찬가지로 경전과 역사 공부를 증진하는 전제가 한문 공부로 설정된다. 이는 지식체계의 구성에 따라 교수법에서 설정된 원칙이다. 특히 책을 경전으로 읽는 사람들은 성현의 본의를 규명하기 위해 원전을 읽으려는 경향이 있다. 아울러 향교의 의례 용어는 역시 모두 한문으로 구성되어 있다. 3장에서 제시한 바와 같이, 한문을 읽어내는 식으로 진행되는 창홀과 독축은 일상용어와 다른 억양과 고저, 장단 등을 통해 향교 장소를 의례화하여 사람들에게 성현과의 관계, 그리고 자신의 정성을 체현시켜 경을 비롯한 심리상태를 유발하는 기술이다. 무엇보다 중요한 것은 홀기와 축문 자체

102) 한 사회의 전통에 체계적으로 접근한 쉴즈의 연구는 유용한 구조적 연계망을 제기하였다. 그에 따르면 가정과 학교, 교회는 한 사회의 문화적 내적 지주와 외적 프레임으로서 기능하는 가장 기본적 기구다(Shils 1981: 185). 이 세 가지 기구는 사람들에게 과거부터 계속 존재하는 전통을 보유하는 경향을 지니게 한다(Ibid: 175). 유교의 용어에 맞춰 연구자는 교회를 묘당으로 변경한다.

가 창발성이 있으므로, 한문을 고급수준까지 장악해야 위기에서 격식에 맞추어 성현들과의 소통을 언어적으로 의례화하여 실현할 수 있다는 점이다. 따라서 현재 한문 문해는 수호자로서의 주체화의 한 조건이라고 할 수 있다.

[사례 4-20. 김유찬, 향교 현임 장의, 70대 초반]

그거 잘못된 생각이라니까. 그 사람들 몰라. 여기 사람들 가령 자기 족보를 내 놓고, 읽어보라고 하면 하나도 못 읽어. 이해를 못 해. 아무 의미 없어. 그 사람들이 공부하고 있는 것이 그니까 옛날의 전통을 공부하고, 우리 조상들이 했던 것을 알려고 그러면 전혀 몰라. 이해 못 해.

상술한 김유찬 장의의 주장과 같이 한문의 중요성은 친족의 공동체 윤리와 연관되는 면도 있다. 향교의 정치는 가문의 정치와 중첩되거나와 또 가족 의례를 착오 없이 진행하기 위해 향교에서 공부하는 사례도 많다. 그 외에는 한문과 가정 간의 가장 긴밀한 접목은 물질적 존재인 족보에 있다. 족보는 조상의 이름과 그들의 역사를 한 계보로 재구성하여 그간의 상속 관계를 재현하는 매체이며, 탈전통 과정에서 족보의 내용이 이미 사용하지 않는 한문으로 기록되어 있다는 점이 과거보다 더 유의미해진다. 한글족보가 등장함에 따라 족보에 기재된 내용을 국문으로 번역하여 읽고 작성할 수도 있으나, 역사를 물화한 산물인 족보 원본에서의 한문은 조상들의 존재와 사상의 진정성을 재현한다. 이처럼 한문은 일상과 단절되는 동시에도 더욱 초월한 위상을 갖추게 되었다. 한문은 선현의 사상과 의례 전통, 친족 계보에서만 사용되는 언어·문자로서 다차원적으로 진정성을 재현하여 공부 실천의 기본적 대상이 되었다. 이처럼 여전히 학교와 묘당, 친족 공동체의 비일상적 공간에서 보존되며, 한국 사회의 민속인이 익숙하고 잊지 않은 문화적 상식과 연결될 수 있다는 점이 한문이 재전통화의 중요한 상징으로 부각할 수 있는 중요한 조건이다. 도시사회의 일상과 단절되어 있지만, 필요할 때 다시 권위가 부여된 공간에서 전문적으로 획득하여 그것을 공부함으로써 다시 민속화를 발생시킬 수 있다는 것이다.

향교 유림이 바로 특정한 권위가 부여된 공간에서의 한문 공부 실천자인 셈이다. 그들의 공부 체험을 살펴보면 한문 공부 과정에서 독해력을 향상하기 위해 학습자가 정신을 집중하여 몸을 동원할 필요가 있는 부분이 많음을 알 수 있다. 말하자면 한문 문해 실천은 아사드가 말하던 담론적 전통으로써 체현된 실천을 지도하려는 언어적 실천이라기보다는 담론적 전통을 진지하게 이해함을 목적으로 하는 체현된 실천이다. 학습자는 이 담론적 전통이 국역만으로 충분히 통할 수 없는 것이라고 믿으며, 그의 내용만 대충 파악함에 만족하지 않고 한문을 반복하여 강독함으로써 문해와 이해를 동시에 실현함을 목적으로 설정한다. 이런 목표를 달성하려면 공부하는 과정에서 상당한 집중력이 필요하다. 이는 사실 서당 교육의 실천 방식이며 현재 향교에서도 재현된다.

아쉽게도 연구자는 코로나19로 인해 경전반의 <근사록> 줌(zoom) 강의에만 참여하였다. 이 강독 교육은 바로 한문으로 <근사록>에 기재된 내용과 한문 문법에 내포된 논리를 파악함을 목적시하였다. 수강생들이 코로나 시절에도 자발적으로 이 모임을 조직하여 강사를 초청하였다. 그들은 각자 한 단락씩 담당하여 윤독(輪讀) 식으로 수업을 진행하고 중간에 강사가 잘못된 부분을 지정해 주었다. 70대 이상의 수강생들은 교재에 인쇄된 한문을 들여다보면서 미간을 찌푸려 눈과 입만 움직이고 온몸이 편하게 행동할 여지도 없었던 상태였다. 그들은 질서 있게 정리해 둔 책상에 옥편을 놔두며, 옆에 참고서도 준비해 두었다. 비록 카메라를 켜고 있지만, 강사를 포함한 모든 참여자가 윤독이 끝나기 전에 거의 화면을 보지도 않을 정도로 책에 정신을 집중하였다. 발표자는 우선 한문으로 한 구절을 억양이 있게 읽고 나서 특별히 유의할 글자의 의미와 용법을 해설하며, 그다음에 구절 전반의 의미를 풀어 순수한 한국어로 해석하는 식으로 진행하였다. 특화 과정이지만 수강생의 한문 실력이 눈에 띄게 차이가 났다. 한문에 더 능숙한 수강생은 단단한 목소리로 자신 있게 낭독할 수가 있지만, 실력이 부족한 수강생은 긴장이 되고 목소리도 떨면서 조심스럽게 한 글자씩 확인하도록 노력하였다. 2시간 30분의 수업이 끝난 후 강사와 수강생들이 오히려 유학 내용을 토론하지 않고 서로 편

하게 일상대화를 나누는 식으로 수업을 마무리하였다.

이렇듯 향교 유림은 한문을 대단히 진지하게 공부하고, 한편에 공부와 일상 간에 역설적으로 분명한 경계를 유지하였다. 이 행위방식은 다른 실천에서도 지속한다. 서예 공부는 마음대로 창작하는 것이 아니라, 모사를 위주로 전개하였다. 서예교실에 다니는 참여자는 대부분 거의 매일 아침이나 오후로 정해진 일정에 따라 출석하여 ‘일과’를 수행하였다. 그 일과는 정해진 구절을 20번 정도 며칠 동안 천천히 쓰고 또 그다음의 구절을 대상으로 반복하는 과정이다. 한사회에서도 주기적으로 모여 운자를 정하여 집에 돌아가 며칠 동안 고민하다가 다시 모여 작품을 공유하는 식으로 진행하였다. 자기의 세계를 표현함도 중요하지만, 격식에 얼마나 정교하게 맞추는 것은 우선이다. 그런데 이제 격식에 맞추는 것은 과거시험처럼 우열을 판단하기 위한 것이 아니라, 문해 실천처럼 극기(克己)함으로써 만족감을 획득하는 것을 목적시하였다. 따라서 서예를 통해 이런 극기, 즉 일상과 거리가 있는 실천으로써 자신의 사고와 행동이 제한된다는 체험을 어느 정도로 획득한 후, 그들은 잠시 휴식을 취하였다. 쉬는 시간에는 역시 공부를 언급하지 않고, 커피나 차를 마시거나 회식하면서 세상 이야기를 나누었다. 사실 이 실천 방식은 현재까지도 한국사회의 다양한 공부를 둘러싸고 암묵적으로 진행되고 있다.

[사례 4-21. 김유찬, 향교 현임 장의, 70대 초반]

무궁무진하고, 글자 2개만 써 놓고 이것을 이런 뜻이 몇 장이 나온 건지 해설을. 그래서 여기서 처음 유학과를 마치면서 그다음에부터 여기부터 한문이 기초반이 있고, 경전반도 있어. <대학>, <맹자>, 이렇게 돼 있는데, 그런 것을 하나하나 체계적으로 공부를 시작한 거야. 거기서 여태까지 한자만 알았고, 한문은 몰랐어요. 어디서 지금 글자 다 읽을 수 있어요. 그러나 그것을 해설하는 게 문법 해득이 독해는 깊어야 하지…….

거기(명륜대학 유학과)는 종교가 다른 사람들이 많아요. 기독교 가진 사람도. 그런 사람이 아무 데나 가서 공부하는 거요. 그냥 좋은 교수들이 와서 강의하니까, 강의를 듣고 또 그 사람들의 내면에는 유교가 들어 있어요, 전통적으로…….

그러면 노후의 유림이 극기가 요구되는 이 문해 체험을 선호하는 원인이 문제가 된다. 상기 사례에서 한문과 서예 등을 매우 열심히 공부해 온 김유찬은 자신을 비롯한 공부 실천에 몰두하는 사람과 그저 좋은 ‘애기’와 ‘내용’을 듣기 위해 찾아오는 사람을 구별하였다. 사실 양유진(사례 4-12) 같은 천주교 신자는 한자에 관심이 있지만, 문해를 중심으로 공부하는 극기복례의 체험보다 더욱 활발하고 실용적인 공부 체험을 선호하는 편이다. 또한, 참여자 중의 한시를 좋아하면서도 그의 작성법에 관심이 없거나, 시민 시인으로서 활동하면서도 한시의 격식을 너무 어려워하는 사례도 있다. 반면에 그들과 달리 김유찬 등에게 있어서는 한문을 계속 공부하는 한 향교에서 제공하는 교육과정이 더 유의미해지며 점점 어 느새 향교 전통의 수호자로서의 계기가 될 수도 있다.

김유찬을 비롯한 향교 유림과 양유진 등 일반 경험자 간의 차이는 이런 ‘극기’식의 공부를 통해 한문의 담론적 특성과 체현된 실천을 원활하게 연결하여 함께 수용할 수 있는지에 있다. 유림에게는 이런 담론과 체현 간의 반복적 상호전환을 통해 만족스러운 심리상태가 유발된다.<sup>103)</sup> 한문 공부는 일단 기존의 번거로운 일상이 가득한 마음을 비우고, 듣는 음성을 평상시의 구어와 거리를 두어 일상적 상상력을 줄여, 쓰인 문자에만 집중하여 그것의 ‘무궁무진한’(사례 4-21) 상징적 의미 내지 담겨 있는 흘러나간 역사를 열심히 탐색하여 파악하는 과정이다. 그러면서 참여자들은 무엇을 버리고 다시 얻고, 마음을 비우고 다시 뿌듯하게 느낄 수 있다(사례 4-16, 4-17). 이 단계에서 그들은 예술적 창조보다 문해만으로 해도 마음이 편안하다는 체험을 획득한다. 이러한 비우다가 채우는 체험과 해석적 의미 부여는 모든 종교 경험에도 상통하는 부분이자 서로 구별되어 경쟁하는 부분이기도 하다. 문해를 둘러싼 유교적 공부 체험과

103) 유교적 교수법에 대해 막스 베버는 사대부의 신분과 명예, 과거제도, 관료제도, 전통주의와 카리스마, 의례 등 각도에서 문해가 중심이 된 유학자의 독경(讀經) 실천을 해석하려 노력하였는데, 그의 논법 중에서 이미 심미적 자기 배려의 면이 전개되었다. 그의 말로 치면 ‘불가피하게 제한된 음질의 양보다 문자의 양이 훨씬 풍부하다. 따라서 모든 환상과 정열이 부족하고 딱딱한 구어의 이해력에서 벗어나 문자의 고요한 아름다움에 쏟아진다.’(Weber 1959: 124)

해석의 결합은 제임스가 지적하는 안 보이는 현현에 대한 주관적 체험이나 아사드가 강조하는 담론과 체현의 교수법과 유사한 일면도 있긴 있지만(Keane 1997 참조), 재전통화 과정에서 고령자인 유림이 종교보다 공부를 선호하는 이유는 또 다른 면이 있다. 결국은 그의 원리는 과거의 의미들을 함축한 정적 문자를 통해 흘러나가는 일상과 완전히 다른 삶의 시간성과 역사성을 실현함에 있다. 이렇게 일상에서도 얻을 수 있는 공부 체험은 유림 노인들이 자신의 삶을 역사화하려는 경향과 상부상조하여 실질적 전통성의 재생과 연관된다.

그러나 바로 김유찬이 했던 것처럼 이런 심미적 자기 배려 기술과 체험에서 불가피하게 파생되는 것은 사회적 구별 짓기이다. 조선시대에 이 유교적 교수법을 체계적으로 도입한 후, 양반 계층이 한문을 중심으로 자기의 세계와 서민의 세계를 분화시켰다고 해도 과언이 아니다. 그 과정에서 양반층이 비록 서당과 향교, 민속 의례 등 수단으로 ‘사회교화’를 실시하였지만, 평생 지속하는 문해 실천과 계속 향상되는 독해력은 역시 그들의 경제적 실력과 사회적 지위와 함께 계층 간의 격차를 확대하고 있었다. 서로 다른 문자와 문화 간에 생긴 이 격차가 한글전용 이후 점점 무의미해졌으나, 탈전통·재전통화의 복합교차에서 계속 중요해지는 공부 실천에서 오히려 다시 부각하였다. 가난한 농촌 가정에서 태어난 김유찬은 고등학교에서 졸업하지도 못한 채로 한문과 컴퓨터를 부지런히 공부함으로써 큰 회사에 취직하여 퇴직한 후에도 계속 다양한 일과를 하고 있다. 면담 중에 그는 평생 모든 일을 다 자기 스스로 공부하고 해냈으므로 향교 유림에게서 존경받고 있다고 강조하였다. 그의 자아 인식은 향교에서 공부 실천에 치중한다는 분위기와 ‘마지막 한문 세대’의 정체성에 있어서 한문 문해의 중요성을 입증한다.

그런데 그와 같은 마지막 한문 세대가 한문 문해 실천을 통해 습득한 ‘전통적’ 언어방식과 사고방식이 한글이나 영문이 지배하는 새로운 시민 문화에 배척된다는 현실에 소외감을 느꼈다. 이와 함께 한시와 서예 등 말과 움직임이 제약하는 문화도 말과 움직임이 중심이 된 민속문화나 대중문화로 점점 대체되고 있다는 것도 그들이 직면하는 현실이다. 한문

문해 실천을 관철하는 향교 유림은 자신이 계승하고 창출한 문화 객체를 고급문화로 간주하며 향교에 찾아온 시민들이 <논어> 등 경전을 충분히 이해하지 못하는 이유를 한문 실력의 부족으로 귀결하기 일쑤이다. 하지만 이 구별 짓기의 기준은 이제 대부분 시민에게 받아들여지지 않게 되고 있다. 그들은 한문 문해를 그다지 고급스러운 것으로 생각하지도 않고, 순수한 교양과목이자 노년 공부의 수많은 선택지 중의 하나로 간주한다. 한문반이 수원향교에서 가장 인기가 있는 과목이지만, 한문 전공자로서의 향교 유림에게는 공부란 이렇게 평면적으로 ‘아무 데나 다’ 할 수 있는 것이 아니라 등급이 있으므로 그 근본을 잡아야 한다는 것이다.

[사례 4-22. 문순철, 향교 현임 장의, 70대 초반]

나는 한시 참석하지. 그다음에 서예는 작년부터 혼자 하고 있어. 왜냐면 시간 때문에 여기 와서 왔다 갔다 하기 어려워서. 그다음에 한시는 모여서 배우는 건데, 이런 생각이야. 현대사회를 살면서 한문 공부를 해가지고, 그나마 활용할 수 있는 데가 서예하고 한시야. 그것만 알면은 한문을 혼자 공부해서 혼자만 알고 있지, 어디서 써먹을 데가 없어. 그래서 앞으로 좀 실질적인 것을 통해서 한다면 서예하고 한시는 더 활성화시켜야 할 것 같아. 그러면 그걸 하기 위해서 밑바탕으로 한문 공부를 할 거 아니야? 그 생각이야. 그리고 한시를 해 보니까, 경전 많이 잘 아는 것도 아니고, 재주 있는 사람들을 계발시키거든. 그런 풍미가 있는 거지.

공부 실천은 분리되던 존재 간에서 이해를 증진함과 동시에 전통에 따라 진실이나 본질에 가까운 순으로 등급이 파생된다. 공부하는 과정은 바로 그 진실이나 본질을 향하여 전진한다는 것이다. 하지만 진지하게 공부할수록 전통과 더욱 긴밀히 얽혀 그것을 정당화하게 되며, 전통 이외의 존재와는 역설적으로 공존하기가 어려워진다. 한문 문해를 비롯한 향교에서의 공부 체험은 극기와 일상 회복 간에서 왕복하여 전개된다. 다도 교육자 허인경(사례 4-18)과 같이 한문 교육자 문순철도 혼자서 극기만으로 진행할 수 있는 공부 실천이 그다지 전통과의 연속성을 강조하지 않고, 즉 생활세계에서 개인적 체험과 개인들 간에 소통과 조화해야

한다고 주장하기도 하였다. 그런데 차에서부터 반드시 예절까지 접근하도록 해야 한다는 허인경의 주장과 같이, 문순철도 ‘밀바탕’으로서의 한문의 위상을 강조하고 있었다.

향교에서 교육을 무조건 새로운 형식으로 활성화해야 하지만, 의례 전통처럼 ‘정해 놓고 딱 서 있는’ 것은 없으면 안 된다는 것이다. 최근에 수원향교에서는 2018년에 이미 한번 간소화된 <수원향교 약사>에서 사용되었던 어려운 한자어들을 더 간소화할 경향이 드러난다. 이럴 때 지금까지 사용되던 전문용어들이 어떤 것이 더욱 중요한지를 재고하는 과정은 한편에 등급을 재편하는 것으로 봐야 한다. 중요성이 뛰어난 전문용어를 시민에게 전파하려 일부러 덜 중요하다는 것을 삭제하게 되는 것이다. 쇠락하고 있는 한문을 비롯한 향교 전통을 간소화하거나 더 친근하게 만들어간다는 것은 현세에 대한 타협일 수도 있지만, 그 동시에 반드시 수호해야 하는 ‘밀바탕’도 함께 객체화하여 중요성을 다시 부여하기 마련이다.

이러한 표상과 본질을 동시에 구성해내는 미묘한 본질주의는 현세에 적용할 때 해석적 모순을 해결하는 중개이자 전통을 변형시키면서도 그의 연속성을 보장하는 기준이기도 하다. 이 경향은 바로 썰즈가 지적한 실질적 전통성의 일면이다. 앞글에서 검토하였던 역사의식과 유사하게 ‘바탕’과 ‘본질’, ‘제대로’, ‘정신’, ‘인간의 본성’, ‘본지’, ‘기본’, ‘기초’, ‘-에 나와’, ‘근본’, ‘우리 원래 다.....’ 등 유림의 담론에서 반복적으로 사용된 표현은 주목할 만한 현상인 셈이다. 이는 유교 교육의 등급의식과 일치하는 것이며, 탈전통의 역사에서 새롭게 구성된 담론이기도 하다.

다시 이민혁(사례 2-15)의 말로 돌이켜보자. 새로운 것을 창조하는 사명이 젊은 세대에게 맡기는 21세기에는 시니어 세대에 된 향교 유림은 오히려 ‘자기의 본질’을 추구하게 되었다. 그들은 자신의 정체성에서 떼려야 뗄 수 없는 전통의 흔적이 아직도 가치와 의미가 있다고 판단하는 분류체계와 등급의식을 향교에서 다시 체계적으로 수용하였다. 한편에 이는 이미 현대적 시간성에 따라가지 못하는 자신의 삶을 전통을 향하여 회귀함으로써 탈전통 과정에서 겪은 불만과 외로움이 많은 일상과 다르



게 자신의 삶을 역사화하여 균형 있고 편안하게 살아가는 민속인의 행위 방식으로 간주할 수 있기도 하다. 앞으로 한문이 한국사회에서 계속 퇴색해지면 밑바탕으로 간주하지 않을지 모르지만, 현재 한문 문해 실천을 통해 계속 유지해 온 이러한 시간과 등급의 차원에서 구성된 ‘본(本)’ 또는 뿌리를 진지하게 추구하는 향교 유림의 행위방식은 다른 대안 실천에서도 어느 정도로 이어질 것으로 전망한다. 즉 노후의 한국인의 삶에서 다양한 역사화 또는 회귀적 서사와 실천이 한 문화적 패턴으로 정착될지도 모른다.

마르크스주의와 포스트모더니즘이 지적한 바와 같이 이러한 소박한 본질주의적인 사유는 내재하는 정치성이 있다. 그런데 전통이든지 바탕이든지 특정한 역사의식이나 본질주의 사유에 따라 설정한 본질적 존재는 향교에서 공부 실천과 연관되기 때문에 오히려 종교나 젠더, 정치 입장 등 사회역사적 모순을 해결하려는 노력으로 기능하게 된다. 향교 유림의 ‘사회교화’는 그들의 정치성을 명시하고 있으나, 도시사회에서의 노인들은 이제 양반 밑에 있는 서민이 아니라, 선택하는 자유가 있는 시민들이다. 공부하는 과정에서 그들은 향교 전통의 수호자로서의 주체화를 선택할 수도 있지만, 그 주체성과 동반하는 권력관계에 끼어들지 않기로 할 수도 있다. 향교 전통 및 유교공동체는 체계적 논리가 있지만, 유림을 포함한 모든 시민에게는 선입견과 취향을 품고 각자의 지평에서 한 물질적 공간에 모이다가 다시 일상으로 돌아가는 식으로 균형을 이루는 민속인이라는 면도 있다.

수호자가 된 향교 유림은 이러한 역사의식과 본질주의를 계승함에 따라 삶의 서사와 정체성을 유림이라는 옳고 좋은 정체성과 중첩하여 향교 전통을 자신의 전통으로 정당화하면서 자신의 삶에 역사·도덕적 의미를 부여한다. 이어서 소위 과거의 지혜를 숭상하여 현재에 활용하려는 실질적 전통성이 재전통화의 과정에서 재생될 수 있다. 한편에 바로 이렇게 구체적 개인들에게 체현되기 때문에 기존의 역사 이해나 등급 관념이 이질적 존재와의 부딪힘에서 성찰적으로 수정될 수도 있게 된다. 그래야만

끊임없이 변화 중인 현세의 환경에서 다음 세대로 실질적 전통을 넘길 수 있기 때문이다. 향교 유림은 자신의 역사적 삶을 근거하여 바라는 차 세대의 ‘회귀’는 바로 자신의 정체성을 사회역사적으로 재맥락화하여 현재와 약간 떨어지지만 단절되지 않은 ‘전통’과 ‘바탕’으로 거슬러 가는 공부 실천을 전제한다. 만약에 실질적 전통으로서의 향교 전통이 핵심이 있다면, 그것은 하향적 사회교화 또는 상향적 신분 상승이 아니라, 본문에서 제시한 것처럼 탈전통과 재전통화의 복합교차에서 발생하는 역동적인 공부 실천인 셈이다. 이러한 공부 실천은 얼핏 보기에는 유교에서 항상 주장하듯이 누구나 실천할 수 있는 듯하지만, 다른 유토피아와 같이 충돌이 빈번히 일어나는 사회현실에 당면할 수밖에 없다. 지금까지의 분석으로써 연구자는 전통 수호자로서의 향교 유림의 주체화 조건 및 과정을 검토하였으며, 타자로서 그들이 제시한 실질적 전통성이라는 대안적 삶의 방식을 인류학적으로 이해하도록 하였다.

## V. 결론

본 연구에서 연구자는 수원향교의 사례에 초점을 맞추어 한국사회에서 존속되는 향교라는 존재와 전통·전통성 두 가지 개념의 사회역사적 맥락을 함께 고찰하였다. 유림조직이나 문화재, 교육기관 등 특정한 권위 체계에서 정의된 고유의 인문학 시각에서 이탈하여, 방법론적으로 현장 연구에서 향교를 사람들과 물질, 지식, 가치, 기술, 조직, 권력 등이 통일된 역사 시간 속에서 상호작용하는 장소로 설정하여 향교 유림이라는 실천하는 행위자를 중심으로 맥락화하였다. 그들을 중심으로 고찰할 때, 향교에서 발생한 상호작용을 윤리적 주체화와 지속적 실천으로 인해 도덕적 가치를 지향하면서 역사적 삶의 축적을 함양하는 과정, 즉 실질적 전통으로 이념화할 수 있다. 이어서 현대 도시사회에서 구성되어 수행되는 그들의 주체성을 이해하여 분석하기 위해 전통성이라는 해석학적 개념을 동원하여 ‘무엇’과 ‘왜’의 질문을 넘어 ‘누구’의 질문을 탐구하려 시도하기도 하였다. 그럼으로써 향교 유림과의 민족지적 만남에서 실질적 전통성이라는 철학인류학적 질문과 현대사회에서 이런 타자의 존재 의미를 재조명하도록 하였다.

우선 본 연구는 실증적 차원에서 수원향교에 관한 사례연구를 통해 현대 한국사회에서 향교의 위상과 수원지방의 지역성, 그리고 탈전통과 재전통화의 복합교차에서 반영되는 향교 전통의 전반적 역동을 재발견하였다. 향교에 관한 역사학 선행연구를 통해 조선시대의 향교가 지배층이 경영하는 지역적 조직으로서 제도적으로 중앙-지방, 관-학-민의 정치적 이중구조에 처하였다는 것을 알 수 있다. 이러한 중앙집권 정치체제에서 설치된 향교는 민주사회의 지방자치에서도 이중구조에 처하는 상태를 유지하며, ①국가와 지자체, ②성균관에서 활동하는 중앙 유림, ③지역사회에서 활동하는 유지(有志), ④일반 시민들 이 네 가지 집단행위자들의 상호작용에서 자기만의 정치를 형성하면서 재전통화를 추진하게 되었다.

이런 재전통화는 주로 서로 얽히는 세 가지 줄로 이어 온다. 첫째, 분규가 종결된 중앙 유림이 주도하는 유교 진흥이다. 1960년대 후반부터

중앙에서 발족한 이 운동은 국가와 지자체에서 지지받으며, 유림조직의 체계화와 유교적 거대담론의 구성, 교육사업의 추진 등 방식으로 도덕과 역사를 중심으로 현대 유교의 이념을 지방향교로 전파하며, 향교에서 모이는 유림과 시민들이 이 이념을 사회교화와 지식생산을 통해 수용하면서 재구성한다. 둘째, 지역 유림과 유지들이 주도하는 향교 경관과 조직의 현대화이다. 1950년대 후반부터 지역사회 내의 정치적 연대가 맺히는 장소로서 물질적 유적이었던 향교가 증건되어 도시사회에서 유동적 유교 공동체가 형성되어 있다. 수원지역의 상업화 및 도시화에 따라 수원향교가 큰 향교로 발전되자 향교 장의 조직이 중앙에서 제정된 ‘삼위일체’ 체계에서 지역 유림의 실질적 중심이 되어 적극적으로 시민들을 흡수하고 있다. 셋째, 1960년대부터 시작된 국가와 지자체가 주도하는 문화재 정책과 점점 가속해진 관광화 운동이다. 문화재화와 관광화로 인해 향교가 관에서 지원받고 더 넓은 시민에게 주목받게 되었으나, 유림과 유지들의 자율적 연대가 통제되어 소외되기도 하였다. 향교 유림은 시민들과 어울리면서도 자기만의 정체성을 강화하게 된다.

상술한 배경에서 수원향교는 다방면의 자원을 활용하여 적극적으로 향교 전통의 수호자를 육성하기 시작하였다. 그의 주요 교수법은 역시 세가지로 구성되어 있다. 우선 중앙에서 주도하는 역사·도덕 거대담론과 온 사회의 역사 편찬 풍조에 따라 향교 유림이 역사 편찬을 시행하였다. 역사 자료의 부족에 대한 불안과 전통에 대한 자부심이 구성된 양극 사이에 그들은 성찰적 역사 이해를 형성시키고 역사교육을 강화하며, 역사 기록의 중요성을 강조하게 되었다. 그다음에 그들은 사회교화를 통해 습득한 역사·도덕 지식을 향교 유림에게 신체적 기술로 체현시킴으로써 향교의 장소성을 구현하였다. 이어서 특정한 움직임과 심리상태, 물질의 배치로 구성하는 의례 공간의 장소성을 수원향교를 넘어 다른 향교와 소위의 ‘선현지’에도 적용하여 향교 유림이 움직이는 의례의 장처럼 향교의 장소성 자체를 더 깊이 몸에 익혔다. 마지막으로 전통문화 운동에 순응하여 향교 유림은 시민사회에서 반복적 민속화로 인해 변용되던 형식들을 다시 체계적으로 전통문화 재현으로 편성하여 유림의 정체성을 시

민사회에서 구성하여 표출하였다. 전통문화를 연행하는 현장에서 유림이 의례 실천과 그에 담겨 있는 의미를 전수하는 주체로서 일반 시민과 구별되면서도 전통이 중심이 된 맥락에서 서로 재연결되었다.

사회역사적 실증연구를 토대로 하여 전반적으로 구성주의적인 분석을 통해 연구자는 현대 향교의 역사와 해방 이전의 장기적 역사와 연결하여 기술하였다. 재전통화라는 통일된 역사적 배경에서 시공간적·사회적으로 이질적 집단행위자들이 정치적 구조와 거대담론, 사회조직과 물질적 조건들을 재생산하면서 이익과 권력관계에서 특정한 주체성을 다양한 교수법을 통해 구성하는 과정과 논리를 제시하였다. 그럼으로써 전통창출론 이래 학자들이 주목해 온 전통의 정치적 분석을 철저히 시행하면서도 전통의 중요한 실존적 조건인 수호자 주체를 고찰하기 위한 준비를 선행하였다.

그다음에 본 연구는 역사적 과정 대신 더 구체적 위기 사건에 주목함으로써 이 재전통화의 논리를 더 세밀히 고찰하며, 향교 유림의 전통 수호자로서의 윤리적 주체화를 분석하도록 시도하였다. 민속화와 체계화가 반복하여 발생하는 재전통화 과정은 향교 재산과 의례 전통에 관한 두 가지 위기 사건에서 이중구조에 잠재하던 긴장이 부각하여 정치적·윤리적·해석적 모순을 유발하였다. 코로나19 위기에서 정부에 대한 불신과 내부의 재정 곤란, 그리고 조직의 취약성이 더욱 심각해진 수원향교는 정부 예산을 의지하는 상황에서 벗어나 적극적으로 재정 자립을 도모하기 시작되었으며 향교 유림 공동체의 공공성을 확립하였다. 경영에 능숙하지 않았던 이 세대의 향교 유림은 근대 이래 계속 문제가 되던 향교 재산의 역사적 무게를 지게 되며, 향교 재산을 공공재산으로 간주하여 주기적으로 회의를 열어 논의하여 현행 법률에 맞추어 신중하게 토지를 정비하여 임대하였다. 이는 역시 재산을 둘러싸 역사와 도덕을 연관시킨 유림 내부의 담론에 제약된 실천이다. 그 동시에 원래 사업경영을 경시하거나 비판하였던 유림도 자신의 경영행위를 정조 임금이 창시한 전통과 해석적으로 연속시킴으로써 자신의 전통성을 확보하도록 하였다.

한편 의례 전통의 면에서도 수원향교는 계속 성균관과 괴리가 있었다.

석전대제 예법의 체계화에는 동의하지만, 구체적 실천에서는 향교 유림 개인 간에서 전승된 자신의 전통을 보호하려 지방세력으로서 성균관 전례사의 흥기 지정을 거절하였다. 그들이 현장에서 필요하다고 판단한 상황에는 제주도 변경하였으며, 특히 코로나19 위기에서 정부의 방역지침에 부합하는 약식 석전례까지 만들어냈다. 이 과정에서 역시 의례전통의 전통성이 문제시되었는데, 그들은 현실적 판단 외에 식전 연설과 축문 쓰기, 경전 인용 등 방법으로 해석적 모순을 해결하여 자신의 정성과 성현과의 소통을 의례화하여 실현하였다. 이 두 가지 위기 사건이 해결되는 과정에서 현대화에 창발적으로 균형 있게 적응하는 민속인의 면이 작용하므로 향교 유림이 ‘현세’까지 전통 수호자로서 주체화될 수 있었다. 수호자 주체성이 수행됨에 따라 향교 전통도 역사적 불연속 중에서 다시 연속되었으며, 창출된 전통도 유림에게 자신의 전통으로 정당화되었다.

수호자로서의 주체화는 재전통화의 지식과 기술을 일상적으로 체현함에 그치지 않고, 역사적 불연속에서 전통을 연속시키는 사건에서 실현된다. 재전통화에서 담론적으로 구성된 강력한 성찰적 역사의식, 그리고 전통들을 창발적으로 변경하거나 해석할 수 있는 신체적·담론적 기술은 모두 위기 사건에서 유림의 행위성이 작용할 수 있는 전제이다. 그런데 정치학 원리를 넘어 분석하자면, 바로 구체적 상황에서 개별행위자들이 직접 책임지어 자신의 정체성과 향교 전통의 연속성을 연결하는 실천과 해석으로 인해 재전통화가 가능해지고, 향교의 전통성과 행위자 자신의 전통성이 연접하게 되었다. 그들은 관이나 중앙 등 다른 집단행위자의 지배에 균형 있게 대응함에 따라 자신이 출입하는 향교 자체와 긴밀한 관계를 맺었고 지역사회에서 자율적 향교 전통을 정착시켰다.

마지막으로 본 연구는 이처럼 수호자로서 주체화되는 향교 유림을 중심으로 ‘누구’에 관한 문제, 즉 구조와 해석을 넘어 실존에 관한 문제를 제기하였다. 향교 유림은 개인으로서 과거에 대한 기억과 감정이 있고, 주체화 과정에서도 주변의 다른 행위자와 구별되어 정체성이 형성되었다. 이 점에 착안하여 연구자는 그들의 삶의 서사, 그리고 다른 이데올로기와의 부딪힘에서 이 윤리적 주체의 내면적 패턴, 즉 과거의 지혜를

승상하여 그것으로 현재의 행위를 지도한다는 실질적 전통성을 조명하였다. 이 세대의 향교 유림은 대부분 70대 이상의 고령자로서 완전한 삶의 서사가 형성되어 있으며, 젊은 연구자와의 만남에서 그들의 서사 실천에서 특히 두드러진 것은 ‘회귀’라는 패턴이다. 이러한 전통을 향하는 회귀는 노후의 인생과 탈전통 이전의 기억과 서사적으로 연결된다. 이어서 유림은 자신이 귀속하려는 향교 전통에 감정이 이입하거나 삶의 가치를 부여하였다. 그들은 전통 담론을 활용하여 정체성의 모순을 해결한다든지 역사철학을 구성한다든지 하였으며, 자신의 삶을 후대로 전승될 만한 옳고 좋은 것으로 인식하여 표현하기도 하였다. 이처럼 강력하고 복합적인 역사의식은 삶의 서사에서 반영되므로 시니어 세대인 그들이 현대사회에서의 윤리적 주체화의 조건으로 간주할 수 있다.

나아가 연구자는 상술한 구조와 해석, 실존 차원을 결합하여 종교와 젠더, 문해 세 가지 구별 짓기의 기준을 재고찰하였다. 탈전통을 경험하고 현대사회에서 일상생활을 영위하는 향교 유림은 역시 유교 내부에서도 탈전통을 추진하고 있으며, 각 종교와 남녀 간에 화합을 모색하고 있기도 하였다. 중앙 유림의 학술연구보다 그들은 다양한 시민들과 어울리는 사회교화 현장에서의 실천자로서 전통을 공부함을 중요시한다는 점에 일치한다. 그들의 담론에 의하면 ‘우리’ 전통은 현재 충돌되는 행위자들의 역사적인 합류점을 지시하고, 형이상학적으로도 정신이나 인간의 본성 등 더욱 깊이 있고 본질적인 관념과 연관된다. 이러한 전통에 접근하는 방식은 공부 실천에 해당하며, 공부를 계속 증진하는 기본방법은 한문의 문해와 예법의 실천을 비롯한 극기복례인 셈이다. 그들의 실천에서 공부는 상이한 종교적 배경을 지니는 개인들이 해석적으로 상호이해하는 방법으로 기능하며, 여성들에게 있어서도 향교 전통 내에서 더욱 자유롭게 실천할 수 있는 수단으로 활용되기도 하였다. 자신의 삶을 역사화하려는 그들은 공부에서 극기를 통해 역사적 맥락에 접근하여 마음을 비우고 다시 채운다는 체험을 획득한다는 점도 중요한 요인이다. 물론 공부를 중시한다는 패턴 자체도 일정한 유교적 특수성이 있거나 새로운 배타성을 가져올지도 모른다. 하지만 예법과 한문이 갈수록 일상생활과 분리

되어 가는 중에 유럽은 점점 공부에 있어서 물질과 체험의 중요성을 인식하게 되었다. 이와 함께 역시 추상적 인간 본성이나 예법과 한문 등 구체적 공부에서의 ‘밑바탕’ 위상을 강조하는 일종의 소박한 본질주의를 보여줬으므로 그들은 계속 모순 중에서 모색해 나가는 것으로 전망한다.

탈전통과 재전통화의 복합교차에서 이처럼 역사적으로 더 본질적인 존재인 듯한 전통에 귀속하려 실천하는 삶의 방식은 쉴즈의 개념 실질적 전통성과 매우 부합하는 것이다. 이는 개별행위자들의 실천과 해석에서 강조되며, 더 전반적 거대담론과 향교 전통의 역동에서도 두드러진다. 기존의 문화연구자들이 제시한 국가적·지역적 정치성 외에는 노후 인생에 반복되는 공부 실천은 지역사회에서 더욱 주목할 만한 현상과 요인이 아닐까 생각된다. 향교에 출입하는 이 세대의 유럽은 상품 소비나 정치 참여 등 방식으로 전통에 접근하는 것이 아니라, 탈전통을 겪고 나서 다시 회귀를 통해 역사적으로 옳고 좋은 삶을 영위하는 도중에 향교 전통의 수호자로서 주체화되기 때문이다. 이 회귀 대상인 전통은 물질적·기호적으로 객체화할 수 있는 실천·해석과정으로서 향교를 둘러싸 지식, 조직, 경관, 문화 재현, 역사 편찬, 재산, 의례, 서사 등 다양한 형식으로 배치되며, 민속·체계, 체현·담론, 역설·진지 등 논리에 따라 재배치된다. 이러한 객체들을 중개로 향교 유럽의 기억 중 더 먼 과거와 사물 질서 중 더 본질적이라 믿어진 존재가 중첩되어 교차한다. 현대화 과정에서는 유럽이 유교 담론에 따라 성찰적으로 지향하는 소위 인간의 본성은 아마 끝까지도 보급되지 않을 수도 있다. 하지만 이처럼 계속 역사적 불연속에서 더욱 근본적 대상을 추구하며 전통을 연속시키려는 노후의 삶은 앞으로 계속 재생될지도 모른다. 지금까지 이러한 삶이 머물러 있는 장소는 향교이지만, 앞으로 다른 전통으로 이전될지도 모른다.

본 연구는 한국사회의 향교 전통의 역동에 관한 실증적 사례연구이다. 그 동시에 계속 복잡해지고 갈등이 치열해진 체계적 정치환경에서 일부 민속인이 어떻게 윤리적으로 가치 있고 해석적으로 일관성이 있는 삶을 추구하여 정치적 구조에서 적극적으로 실천하는 패턴에 관한 인류학적 연구이기도 하다. 연구자는 서양 학문을 전공하는 젊은 세대인 외국인으



로서 코로나19 상황에서 참여관찰과 면담을 통해 획득한 자료가 제한되어 불충분한 부분이 있긴 있을 것이다. 그런데 연구자도 연구대상을 이해하려 상호해석하듯이 본 연구를 통해 독자에게 전통을 추구하는 삶을 조금 더 이해되게끔 할 수 있기를 바란다. 정치적 차원에서 볼 때 전통은 기호적으로 배치되는 한 담론으로서 특정한 집단의 이익과 권력, 물질적 조건 등에 결부되지 않을 수가 없다. 그런데 이제 심층적 원리보다 학계 담론 내의 표상으로 부각한 이익과 권력, 물질의 연결망이라는 뭉친 구름을 헤치어 다양한 방법으로 그 뒤에 있는 사람들의 실존을 이해하여 밝혀야 할 시기는 인류학 연구자에게 다가오지 않을까 생각한다.

쉴즈가 지적하던 것처럼 젊은 세대에 단연히 치중하며 그들에게만 기성세대의 폐단을 없애는 책임을 맡기는 것은 현대성밖에 없다. 그러나 역사적 존재로서 모든 세대도 기성세대가 될 것이며, 기성세대가 된 소위 ‘진보적’이었던 사람들에게는 오히려 전통을 다시 숭상하게 되는 경향이 드러난다. 따라서 연구자의 문제의식은 문화상대주의적인 차원에서 향교 유림을 위해 변호하는 것이 아니고, 또 쉴즈나 매킨타이어처럼 전통에 대한 중시를 호소함에 역점을 두지도 않는다. 대신에 프로이트식의 삶과 문명의 은유에서 이 실질적 전통성의 재생과 회귀적 실천에 관한 문제를 한국문화 연구의 한 과제로 제기한다. 현대화와 동반하는 모순과 파편화를 종결하려 노후의 삶이 자연스럽게 전통으로 회귀하여 실질적 전통에 투신하게 된다는 현상이 인류학적으로 계속 고민할 문제여야 할 것이다. 이런 회귀의 형식도 세계인구의 노령화에 따라 점점 문화적으로 다양해지고, 동아시아의 경험을 포착함으로써 리콰르와 매킨타이어 등의 철학의 상상력을 초월할 수도 있지 않을까 생각한다.

## 참고문헌

### <논문·단행본>

- 강대민, 1992, 『한국의 향교 연구』, 부산: 경성대학교 출판부.
- \_\_\_\_\_, 2018, 『조선 후기 향교 사론』, 파주: 새미.
- 강정원, 2013, 「민속인(民俗人; Homo Folkloricus)과 탈식민주의」, 『한국민속학』 57. 한국민속학회.
- \_\_\_\_\_, 2016, 「마을 공동체 의례와 무형문화유산」, 『서울민속학』 3. 서울민속학회.
- \_\_\_\_\_, 2020, 「현대화와 민속세계, 민속문화 - 한국종교와 민속종교를 중심으로」, 『한국민속학』 71, 한국민속학회.
- \_\_\_\_\_, 2021a, 「무형문화유산 제도의 양면성 - 김치와 김장문화를 중심으로」, 『지방사와 지방문화』 24(2), 역사문화학회.
- \_\_\_\_\_, 2021b, 「현대 고려인 민속문화의 형성과 체계」, 『한국민속학』 74, 한국민속학회.
- 고양향교 편, 2007, 『고양향교지』, 고양: 고양향교.
- 김백영, 2012, 「일제하 식민지도시 수원의 시기별 성격 변화」, 『도시연구』 8, 도시사학회.
- 김상구, 2008, 『유림운동오십년사』, 광림북하우스.
- 김순석, 2014, 「일제강점기 「향교재산관리규칙」 연구」, 『태동고전연구』 33. 태동고전연구소.
- 김형수, 2021, 「임진왜란 직후 대구향촌세력의 재편과 갈등」, 『국학연구』 44. 한국국학진흥원
- 김해향교 편, 2007, 『김해향교지』, 김해: 김해향교.
- 권혁희, 2012, 「밤섬마을의 역사적민족지와 주민집단의 문화적 실천」, 서울대학교 대학원, 박사학위논문.
- \_\_\_\_\_, 2014, 「내셔널리즘과 ‘전통의 발명’: 전통의 발명 담론을 둘러싼 인류학의 논쟁과 민속학에서의 포크로리즘 논의를 중심으로」,

- 『비교문화연구』 20(2). 서울대 비교문화연구소.
- 김장태, 1999, 『한국현대의 유교문화』, 서울대학교 출판부.
- \_\_\_\_\_, 2003, 『현대 한국유교와 전통』, 서울대학교 출판부.
- 남근우, 2008, 「도시민속학에서 포클로리즘 연구로」, 『한국민속학』 47. 한국민속학회.
- 문광균, 2018, 「19세기 연기향교의 재정운영과 흥학책」, 『역사와 담론』 88. 호서사학회.
- 박범, 2018, 「19세기말 ~ 20세기초 공주향교의 재정 운영과 성격」, 『역사와 담론』 88. 호서사학회.
- 박연호, 1998, 「조선전기 향교정책의 성격과 한계」, 『교육사학연구』 8, 교육사학회.
- 박영도, 2013, 「유교적 공공성의 문법과 그 민주주의적 함의」, 『동방학지』 164, 연세대학교 국학연구원.
- 박정근, 2016, 「한국 향교의 전통적 역할과 현대적 구현」, 『국제학국학저널』 1, 강원한국학연구원.
- 박진철, 2007, 「조선후기 순천 재지사족의 향촌지배 실태와 동향 -향교 소장 문서 분석을 중심으로-」 『담론 201』 10, 한국사회역사학회.
- 안세현, 2019, 「한말~일제강점기 강릉향교의 변화와 지역사회에서의 역할 -화산학교의 설립을 중심으로-」, 『한문고전연구』 38(1). 한국한문고전학회.
- 오명석, 1998, 「1960-70 년대의 문화정책과 민족문화담론」, 『비교문화연구』 4. 서울대 비교문화연구소.
- 이규대, 2017, 「조선후기 『癡癡菴日錄』으로 본 강릉 향교와 과거의 운영실태」, 『역사민속학』 53, 한국역사민속학회.
- 이상현, 2012, 「안동의 도시화와 토박이들의 ‘유교공동체’ 구축과 운영」, 『한국민속학』 55. 한국민속학회.
- 이영찬 외, 2006, 「성주지역의 유교공동체와 사회적 연결망」, 『사회사상과 문화』 13, 동양사회사상학회.

- 이황직, 2010, 「국교에서 교양으로」, 『사회이론』 38, 한국사회이론학회.
- \_\_\_\_\_, 2017, 『군자들의 행진: 유교인의 건국운동과 민주화운동』, 파주: 아카넷.
- 이형성, 2010, 「전주지역 사림의 발견 및 향교주변 사림의 주체적 삶」, 『한국사상과 문화』 53, 한국사상문화학회.
- 이희재, 2008, 「유교가례의 변용과 창조적 전승」, 『유교사상문화연구』 31, 한국유교학회.
- 임근혜, 2016, 「안성맞춤유기(鑰器) 생산전통의 구성과 지속」, 서울대학교 대학원, 박사학위논문.
- 임호민, 2013, 「18~19C 강릉 鄉儒의 爭端과 鄉校의 役割」, 『역사민속학』 43, 한국역사민속학회.
- 윤희면, 1990, 『조선후기 향교연구』, 일조각.
- 윤해동, 2020, 「식민지기 유교 고등교육과 명륜전문학교」, 『한국민족운동사연구』 102, 한국민족운동사학회.
- 서동일, 2019, 「식민지기 유럽대회의 출현과 지방의 유교권력」, 『역사학보』 241, 역사학회.
- 성균관총무처, 1994, 『향교관리지침서』, 성균관.
- 신향수, 2021, 「박정희 정권기 전통 사상에 대한 인식 변화와 국민윤리교육」, 『사총』 102, 고려대학교 역사연구소.
- 심일중, 2021, 「코로나19 시대 민속종교의 반응과 대응: 의례에서 ‘불순한’ 객체의 힘과 최소주의적 관점을 중심으로」, 『종교문화비평』 40, 한국종교문화연구소.
- 수원박물관 편, 2014, 『문밖 마을 門: 수원시 매산로3가·중동·영동·구천동·교동』, 수원박물관.
- 수원시사편찬위원회 편, 2014, 『수원의 종교와 교육』, 수원시사편찬위원회.
- \_\_\_\_\_, 2014a, 『수원의 통치체제와 지방세력』, 수원시사편찬위원회.
- \_\_\_\_\_, 2014b, 『수원의 정치변동과 지방자치』, 수원시사편찬위원회.

- 수원향교 편, 1991, 『水原鄉校誌』, 수원: 수원향교
- \_\_\_\_\_, 2002, 『水原鄉校誌』, 대전: 회상사
- 손숙경, 2018, 「1802년 언양향교의 유안 작성과 새로운 구성원들」, 『역사와 경제』 108, 부산경남사학회.
- 장동표, 2019, 「조선후기 향촌 재지사족의 동향과향촌사회 활동 -18세기 밀양지역 향촌지식인 사례를-」, 『지역과 역사』 45. 부경역사연구소.
- 장순순, 2020, 「석전의 상징성과 향교 석전의 식민지적 변용」, 『태동고전연구』 45, 태동고전연구소.
- 장재천, 1997, 「조선시대의 향교교육 진흥책 연구」, 『교육학연구』 35, 한국교육학회.
- 장수진, 2018, 「무형문화재의 박물관 전시 -문화적 다양성과 보편성 사이에서」, 『비교민속학』 67, 비교민속학회.
- 정승모, 1987, 「書院·祠宇 및 鄉校 組織과 地域社會體系(上)」, 『태동고전연구』 3. 한림대 태동고전연구소.
- \_\_\_\_\_, 1989, 「書院·祠宇 및 鄉校 組織과 地域社會體系(下)」, 『태동고전연구』 5. 한림대 태동고전연구소.
- 정향진, 2014, 「담임학급제도에서 나타나는 가족비유와 가족주의」, 『비교문화연구』 20(1), 서울대 비교문화연구소.
- 진성수, 2018, 「한국 유교 현황과 현대화 전략」, 『유교사상문화연구』 73, 한국유교학회.
- 최성환, 2016, 「정조의 수원 화성 행차시 활동과 그 의미」, 『조선시대사학보』 76, 조선시대사학회.
- 한동일, 1985, 「조선시대 향교교육퇴폐의 원인에 관한 연구」, 『대동문화연구』 19, 대동문화연구소.
- 한상진, 2003, 「탈전통의 유교 검증과 한국 사회의 문화 변동」, 『사회와 이론』 3, 한국이론사회학회.
- 홍윤기, 2001, 「역사자산으로서 한국 유교 재해석의 잠재력」, 『철학사상』 12, 서울대 철학사상연구소.

- 황미숙, 2015, 「18세기 말 수원 사대부, 李奭祚의 화성 진흥책」, 『역사민속학』 49, 한국역사민속학회.
- 황익주, 정현목, 2013, 「수원 화성문화제에서 연행 공간과 주민 참여의 관계」, 『한국학』 36(4), 한국학중앙연구원
- Adam, Barbara. 1996. "Detraditionalization and the Certainty of Uncertain Futures." In *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Edited by Paul Heelas, Scott Lash and Paul Morris. pp. 134-148. Oxford: Blackwell Publishers.
- Agrama, Hussein Ali. 2010. "Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa." *American Ethnologist* 37(1): 2-18.
- Anttonen, Pertti J. 2005. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Asad, Talal. 1986. "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Papers Series*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- . 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press.
- . 2015. "Thinking about Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today." *Critical Inquiry* 42(1): 166-214.
- Babadzan, Alain. 2000. "Anthropology, Nationalism and 'the Invention of Tradition.'" *Anthropological Forum* 10(2): 131-155.
- Bauman, Richard ed. 1992. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*. New York: Oxford University Press.
- . 2004. *A World of Others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Malden, MA: Blackwell.
- Bauman, Richard and Charles L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity*:

- Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bausinger Hermann. 1990[1961]. *Folk Culture in a World of Technology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Beck, Ulrich et al. 1994. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Ben-Amos, Dan. 1984. "The Seven Strands of Tradition: Varieties in Its Meaning in American Folklore Studies." *Journal of Folklore Research* 21 (2/3): 97–131.
- Bendix, Regina, 1997. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bendix, Reinhard. 1967. "Tradition and Modernity Reconsidered." *Comparative Studies in Society and History* 9 (3): 292-346
- Bestor, Theodore C. 1989. *Neighbourhood Tokyo*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bloch, Maurice. 1998. *How We Think They Think : Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Briggs, Charles L. 1996. "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'", *Cultural Anthropology* 11(4): 435–469.
- . 2020. "Moving beyond 'the Media': Critical Intersections between Traditionalization and Mediatization." *Journal of Folklore Research* 57(2): 81–117.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press.
- Bronner, Simon J. 1998. *Following Tradition: Folklore in the Discourse of American Culture*. Logan, Utah: Utah State University Press.
- . 2011. *Explaining Traditions: Folk Behavior in Modern Culture*.

- Lexington: University Press of Kentucky.
- . 2019. *The Practice of Folklore: Essays toward a Theory of Tradition*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Callahan, William A. 1999. "Negotiating Cultural Boundaries: Confucianism and Trans/national Identity in Korea." *Cultural Values* 3(3): 329-64.
- Colins, James. 1995. "Literacy and Literacies". *Annual Review of Anthropology* 24: 75-93.
- Comaroff, John and Jane Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. New York: Routledge.
- Csordas, Thomas J. 1987. "Genre, Motive, and Metaphor: Conditions for Creativity in Ritual Language". *Cultural Anthropology* 2(4): 445-469.
- . 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos* 18(1): 5-47.
- Ealy, Lenore T. 2019. "The Recovery of Tradition". In *The Calling of Social Thought Rediscovering the Work of Edward Shils*. Edited by Christopher Adair-Toteff and Stephen Turner. Manchester: Manchester University Press.
- Eisenstadt, S. N. 1973. *Tradition, Change, and Modernity*. New York: John Wiley & Sons.
- Foucault, Michel. 1997. *Ethics: Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*. Edited by Paul Rabinow. New York: The New Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1979. "The Problem of Historical Consciousness". In *Interpretive Social Science: A Reader*. Edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan. pp. 103-161. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony. 1994. "Living in a Post-traditional Society". In Ulrich Beck et al. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. pp. 56-109. Cambridge:



- Polity Press.
- Glassie, Henry. 1995. "Tradition." *The Journal of American Folklore* 108 (430): 395–412.
- Gusfield, Joseph R. 1967. "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", *American Journal of Sociology* 72 (4): 351-362.
- Handler, Richard, and Jocelyn Linnekin. 1984. "Tradition, Genuine or Spurious". *The Journal of American Folklore* 97(385): 273-290.
- Hastrup, Kirsten. ed. 1992. *Other Histories*. London: Routledge.
- Heelas, Paul et al eds. 1996. *De-traditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hirschkind, Charles. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterparts*. New York: Columbia University Press.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Kalberg, Stephen. 1980. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History". *American Journal of Sociology* 85(5): 1145-1179.
- Keane, Webb. 1997. "Religious Language". *Annual Review of Anthropology* 26: 47-71.
- Keesing, R.M. 1989. "Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific". *The Contemporary Pacific* 1 (1): 19-42.
- Kendall, Laurel. 2011 ed. *Consuming Korean Tradition in Early and Late Modernity: Commodification, Tourism, and Performance*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kim, Kwang-ök. 1996. "The Reproduction of Confucian Culture in Contemporary Korea: An Anthropological Study". In *Confucian*

- Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Edited by Tu Wei-ming. pp. 202-227. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- . 2008. "Socio-cultural Implications of the Recent Invention of Tradition in Korea: an Overview". In *Korea: The Past and the Present*. pp. 66-79. Leiden: Brill.
- Kim, May. 2012. "Why Women Volunteer in Korea: Roles of Identification and Satisfaction", *Asian Women* 29(1): 79-104.
- Lambek, Michael. 2002. *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*. New York: Palgrave Macmillan.
- . 2015. "The Hermeneutics of Ethical Encounters: Between Traditions and Practice." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 227–50
- . 2018. "On the Immanence of Ethics." In *Moral Engines: Exploring the Ethical Drives in Human Life*. Edited by Cheryl Mattingly, Rasmus Dyring, Maria Louw, and Thomas Schwarz Wentzer. pp. 137-154. New York: Berghahn.
- Lash, Scott. 1994. "Reflexivity and Its Doubles: Structure, Aesthetics, Community." In *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. pp. 110-173. Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press.
- Linnekin, Jocelyn. 1983. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity." *American Ethnologist* 10 (2): 241–52.
- Low, Setha. "Embodied Space(s): Anthropological Theories of Body, Space and Culture". *Space and Culture* 6(1): 9-18.
- MacIntyre. Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in the Moral*. London: Bloomsbury.

- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2006. "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation." *Public Culture* 18(2): 323-347.
- Mattingly, Cheryl. 2014. *Moral Laboratories: Family Peril and the Struggle for a Good Life*. Berkeley: University of California Press.
- . 2018. "Ethics, Immanent Transcendence and the Experimental Narrative Self". In *Moral Engines: Exploring the Ethical Drives in Human Life*. Edited by Cheryl Mattingly, Rasmus Dyring, Maria Louw, and Thomas Schwarz Wentzer. pp. 39-60. New York: Berghahn.
- Mattingly, Cheryl and Jason Throop. 2018. "The Anthropology of Ethics and Morality". *Annual Review of Anthropology* 47: 475-492.
- Noyes, Dorothy. 2009. "Tradition: Three Traditions." *Journal of Folklore Research* 46(3): 233-268.
- . 2014. "Aesthetic Is the Opposite of Anaesthetic: On Tradition and Attention". *Journal of Folklore Research* 51(2): 125-175.
- Oppenheim, Robert. 2008. *Kyōngju Things: Assembling Place*. Ann arbor: The University of Michigan Press.
- Pandian, Anand. 2008. "Tradition in Fragments: Inherited Forms and Fractures in the Ethics of South India." *American Ethnologist* 35(3): 466-80.
- Ricoeur, Paul. 1988. *Time and Narrative (Volume 3)*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: Northwestern University Press
- . 1992. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2004. *History, Memory, Forgetting*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago; London: University of Chicago Press
- Rüsen, Jörn. 2004. "Historical Consciousness: Narrative Structure, Moral

- Function, and Ontogenetic Development". In *Theorizing Historical Consciousness*. Edited by Peter Seix. pp. 63-85. Toronto: University of Toronto Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press.
- . 1999a. "What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", *Annual Review of Anthropology* 28: I-xxiii.
- . 1999b. "Two or Three Things That I Know about Culture". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5: 399-421.
- Shils, Edward. 1981. *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Street, Brian V. 2016. *Social Literacies: Critical Approaches to Literacy in Development, Ethnography and Education*. London: Routledge.
- Stewart, Charles. 2016. "Historicity and Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 45: 79-94.
- Thomas, Nicholas. 1992. "The Inversion of Tradition." *American Ethnologist* 19 (2): 213–32.
- Thompson, John B. 1996. "Tradition and Self in a Mediated World". In *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Edited by Paul Heelas, Scott Lash and Paul Morris. pp. 89-108. Oxford: Blackwell Publishers.
- Weber, Max. 1959. *The Religion of China: Confucianism and Taosim*. Translated by Hans H. Gerth. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Zigon, Jarrett. 2012. "Narratives". In *A Companion to Moral Anthropology*. Edited by Didier Fassin. pp. 204-220. Oxford: Blackwell Publishers.
- 本田 洋. 1997. 「儒教規範の実践とその評価：韓国南西部南原地域における郷校表彰の事例から」, 『中華』に関する意識と実践の人類学的研究, 第1回研究会発表原稿.  
<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~hhonda/hyosyo.ht>

\_\_\_\_\_. 1999. 「韓国の地方邑における「郷紳」集團と文化伝統—植民地期南原地意味における都市化と在地勢力の動向」, 『アジア・アフリカ言語文化研究』 58卷, pp. 119-202.

## <신문기사·간행물>

『경향신문』  
『동아일보』  
『연합뉴스』  
『유교신문』  
『조선일보』  
『중앙일보』  
『한겨레』

## <보고서>

문화체육관광부, 2011, 「한국종교현황」.  
\_\_\_\_\_, 2018, 「한국종교현황」.

## <참고자료>

『계축년풍기향교양로연첩』  
『송자대전』  
『수원군읍지』  
『수원부읍지』  
『주자가례』  
『조선왕조실록』  
『향교양로연서』

경기도향교재단, 2006, 『명륜교재』

경기도 기획관리실 문화공모담당과, 1970, 「향교재산관리」, 국가기록원, BA0242938.

경기도 내무국 문화예술과, 1979, 「향교재산처분(수원향교)」, 국가기록원, BA0243387.

문화공보부 중무실 중무행정과, 1971, 「종교법인지도감독(경기향교)」, 국가기록원, BA015468.

문화재관리국 유형문화재과, 1991, 「문화재 보존관리: 화재예방, 관리처리 지시」, 국가기록원, CA0017345.

유선중, 2019, 『자원분류』.

성균관 유도회 경기도 본부, 2008, 『우리의 생활예절』.

\_\_\_\_\_, 2019, 『‘아름다운’ 우리예절』

수원향교, 1992, 『명륜교본』

\_\_\_\_\_, 2016, 『수원향교 문화관광 프로그램』

\_\_\_\_\_, 2018, 『수원향교 의례집』

\_\_\_\_\_, 2019, 『수원향교 약사』

\_\_\_\_\_, 2020, 『청금록』

수원향교 편, 2020, 『유교 인문학 강좌』

\_\_\_\_\_, 2020, 『명륜대학 교재』

수원향교 경전 동학회, 2020, 『성(誠)의 대한 생각』

## <법령>

경기도 향교 및 서원의 활성화사업 지원 조례, 경기도조례 제7143호, 2021.8.10. 일부개정.

문화재보호법, 법률 제18157호, 2021.5.18. 일부개정.

향교재산법, 법률 제958호, 1962.1.10. 제정.

향교재산법, 법률 제1930호, 1967.3.30. 일부 개정.

향교재산법, 법률 제5660호, 1991.1.21. 일부 개정.

향교재산법, 법률 제8350호, 2007.4.11. 전부 개정.  
향교재산법, 법률 제9215호, 2008.12.16. 일부 개정.  
향교재산법 시행령, 각령 제1091호, 1962.12.27. 제정.  
향교재산법 시행령, 대통령령 제5143호, 1970.6.30. 전부 개정.  
향교재산법 시행령, 대통령령 제20255호, 2007.9.10. 전부 개정.

## <웹사이트>

성균관 홈페이지: <http://www.skku.or.kr/skin/>  
성균관 석전보존회: <https://sukjeon.or.kr/>  
수원시 권선구청: <https://ksun.suwon.go.kr/>  
수원시 팔달구청: <https://paldal.suwon.go.kr/>  
수원시청: <https://www.suwon.go.kr>  
수원특례시의회: <https://council.suwon.go.kr/>  
수원향교: <http://www.skku-suwon.com/skin/>

## <기타>

1991년 수원향교 전통혼례 동영상: <https://youtu.be/y5OXCRwSxQQ>  
중립곤충관 블로그: <https://blog.daum.net/kimyongheon>

## 부록

### <부록 1> 수원향교에서 받은 <윤리선언문>과 <실천강령>

#### <윤리선언문(倫理宣言文)>

우리 한민족은 인의예지를 근간으로 오천 년의 유구한 문화를 창조 계승한 우수한 문화민족임을 자궁한다. 세계화의 거대한 물결 속에서도 꽃꽃하게 민족 정통성을 지켜올 수 있었던 것이 어찌 사문의 힘입은 바 아니겠는가. 세계는 바야흐로 광속으로 변화하고 있으며 그 속에서 인류는 갈 길을 잃고 표류하고 있다. 이에 우리는 세계사의 새로운 진운(進運)을 느끼며 우리 민족의 자랑스러운 전통 위에서 인의예지로서 우리의 나아갈 바를 밝혀 윤리의 근본으로 삼고자 한다.

우리 민족은 예의를 숭상하는 동방예의지국이다. 예의의 근본은 인에 있으며 인은 명덕(明德)과 인민으로부터 애물에 이르는 지선(至善)임에 틀림없다. 이에 우리는 인류사회에 효제를 실천하여 인의 도를 완성하며 수기치인의 학문을 통해 대동의 이념을 구현하고자 한다. 그러나 우리는 무조건 전통만을 고수하지 않으며 서구문명이라 하여 전면 배척하지 않는다.

인간의 정신문화를 말살하는 물질중시 풍조와 인간의 도덕성을 타락시키는 퇴폐풍조를 배격할 뿐이다. 이에 우리는 온고지신의 정신과 민족의 주체성을 바탕으로 수시처중(隨時處中)의 이념을 이 땅에 실현하고자 한다.

작금의 우리는 무너진 윤리관을 정립하고 새로운 윤리이념을 창조해야 할 사명을 띠고 있다. 가까이는 내 자신부터 멀리는 온 인류에 이르기까지 모두가 도덕적 풍화에 젖어 들기를 바라며 지선에 도달할 때까지 우리의 선구적 임무는 멈출 수 없기에 새 시대의 윤리관을 선언한다.



<실천강령>

1. 우리는 인의예지에 근거한 유구한 문화민족임을 자긍하고 효제 윤리의 실천에 앞장선다.
2. 우리는 인간의 도덕적 본성 회복에 주력하여 전통적 미풍양속을 계승 발전시킨다.
3. 우리는 유교윤리에 위배되는 풍조를 배격하며 새로운 윤리이념을 창조에 앞장선다.

<부록 2> 제31기 수원향교 명륜대학 교육과정

과정명	모집인원	수강일/시간	교육과목	비고
유학과	80명	수, 금(10시~12시)	논어, 대학, 중용, 맹자, 한국사, 유학, 제례, 사회윤리, 생활예절	수강료 무료
한문반 (초급)	80명	월, 화(10시~12시)	기초 3500자	
한문반 (중급)	80명	수, 목(14시~16시))	명심보감	
서예반	40명	월, 금(10시~12시)	해서기초	
한시반	40명	화(14시~16시)	한시작법	
다도반	20명	화, 수(14시~16시)	다도예절	
경전반	80명	월(14시~16시) 목(10시~12시)	맹자	수강료 10만원

<부록 3> 수원향교 장의 임원 수 통계

선출일	전교	남성 장의	여성 장의	총인수	여성 비율
1963.09.21	이재신(李在信)	40	0	40	0
1967.08.28	정일환(鄭一煥)	37	0	37	0
1971.02.27	정일환(鄭一煥)	36	0	36	0
1972.08.20	정일환(鄭一煥)	60	0	60	0
1974.10.13	정일환(鄭一煥)	34	0	34	0
1978.12.29	정일환(鄭一煥)	34	0	34	0
1982.02.25	정일환(鄭一煥)	24	0	24	0

1983.12.29	이천우(李千雨)	18	0	18	0
1984.04.19	이천우(李千雨)	37	0	37	0
1986.04.19	이천우(李千雨)	83	0	83	0
1988.04.19	이천우(李千雨)	78	0	78	0
1989.12.22	이천우(李千雨)	13	0	13	0
1990.09.14	이병규(李秉圭)	61	0	61	0
1993.09.14	이영수(李永秀)	76	0	76	0
1996.09.14	김선병(金善炳)	77	2	79	2.53%
1999.09.14	김선병(金善炳)	80	3	83	3.61%
2002.09.14	신원식(申源植)	80	2	82	2.44%
2005.09.14	경도호(慶度浩)	90	2	92	2.22%
2008.09.14	최인녕(崔麟寧)	73	3	76	4.18%
2011.09.14	최인녕(崔麟寧)	88	6	94	6.38%
2014.09.14	박원준(朴源俊)	83	11	94	11.70%
2017.09.14	박원준(朴源俊)	61	12	73	16.43%

#### <부록 4> 수원향교 관광프로그램(2015년) 일정표

[1일 체험] 2016년 4월 12일, 2016년 5월 3일

일	탐방지	시간	탐방내용
1일	과정 안내	09:30~10:00	전교 인사, 수원향교 역사와 현황
	명륜당, 대성전	10:00~11:00	도포 입는 법, 절하기 등 예절체험
	대성전	11:00~12:00	고유례 홀기 풀이
	중식	12:00~13:00	한식
	향교 강당	13:00~14:00	강연: 이 시대에 향교가 왜 필요한가?
	유림회관	14:00~16:00	다도 체험
	향교 강당	16:00~17:00	생활 사회예절 강의

[1박 2일 체험] 2016년 4월 14일~15일

일	탐방지	시간	탐방내용
1일	명륜당	09:00~09:30	전교 인사, 수원향교 역사와 현황
	명륜당	09:30~10:30	도포 입는 법, 절하기 등 예절체험
	명륜당, 대성전	10:30~11:30	고유례 홀기 풀이
	이동	11:30~12:00	수원향교 → 오산 음식점
	중식	12:00~13:00	한식
	이동	13:00~14:50	수원향교 → 대전
	고택 방문	15:00~17:30	동춘당 송준길 고택, 우암 송시열 고택
	효월드	18:00~19:00	죽보박물관, 숙박

	효월드	19:00~	숙박
2일	이동	09:00~10:00	대전 → 논산 돈암서원
	돈암서원	10:00~12:00	돈암서원, 사계 김장생 묘역 방문
	중식	12:00~13:00	탐정저수지 매운탕
	이동	13:00~13:30	탐정저수지 → 명재고택
	명재고택	13:30~15:30	명재고택, 종학당 방문
	이동	15:30~17:30	논산 → 수원

[2박 3일 체험] 2016년 5월 23일~25일

일	탐방지	시간	탐방내용
1일	과정 안내	09:00~09:30	전교 인사, 수원향교 역사와 현황
	수원향교 동재	09:30~11:00	도포 입는 법, 절하기 등 예절체험
	명륜당, 대성전	11:00~12:00	고유례 홀기 풀어
	중식	12:00~13:00	한식
	이동	13:00~13:40	수원향교 → 동탄
	박세채 묘소	13:40~15:40	남계 박세채 묘소, 반남박씨 창신교위공 종회장과 대화
	이동	15:40~17:30	동탄 → 단양
	석식	17:30~18:30	한식
	숙박	19:00~	대명리조트
2일	한화리조트	07:00~08:30	조식
	이동	09:00~10:20	단양 → 병산서원
	하회마을	10:30~12:00	하회마을 관광
	중식	12:00~13:00	한식
	병산서원	14:00~15:00	하회별신굿탈놀이 공연 관람
	종가방문	15:30~16:30	학봉 김성일 종가 방문
	임청각	17:00~18:00	석주 이상룡 선생 고택 임청각 방문
	숙박	19:00~	고려호텔
3일	조식	07:00~08:30	해장국
	이동	09:00~09:30	고려호텔 → 퇴계 묘소
	퇴계묘소	09:30~11:00	퇴계 묘소 방문
	이동	11:00~11:30	퇴계 묘소 → 도산서원
	중식	12:00~13:00	헛제사밥
	도산서원	13:00~14:50	도산서원 방문
	이동	15:00~18:30	안동 → 수원

<부록 5> 수원향교 정부 예산 통계(수원시 지방보조사업)

소스: 수원시 재정공시 (단위: 천원)

	한시백일장	명륜대학	기로연	청소년인성교육	석전대제	성년례
2013	17,100	29,000	2,780	-	-	-
2014	18,000	25,000	6,000	-	-	-
2015	33,333	25,000	6,000	3,192	5,000	-
2016	33,333	25,000	6,000	3,000	5,000	3,000
2017	33,333	25,000	6,000	3,000	5,000	3,000
2018	33,333	25,000	6,000	3,000	4,993	3,000
2019	33,000	25,000	4,800	2,990	3,914	2,400
2020 (코로나19)	-	2,840	-	-	3,997	-

성과평가에 따르면 수원향교 행사의 사업자 자부담 액이 많고(예를 들면 2019년의 석전은 예산 4,993천원, 자부담 5,000천원인 것으로 나왔음). 향교 행사의 평가결과는 주로 ‘매우우수’나 ‘우수’임이 두드러진다.

### <부록 6> 수원향교 재산 목록(토지)

소재지	지목	평수	면적(m <sup>2</sup> )
수원시 팔달구 교동 41번지	사적지	43	144
수원시 팔달구 교동 42번지	도로	49	162
수원시 팔달구 교동 43번지	사적지	1,377	4,545
수원시 팔달구 교동 43-1번지	종교용지	385	1,271
수원시 팔달구 교동 산3-5	임야	633.3	2,089
수원시 팔달구 교동 산3-7	임야	327.8	1,082
수원시 팔달구 교동 산3-10	임야	901.5	2,980
수원시 팔달구 교동 산3-13	임야	210.9	697
수원시 팔달구 매산로3가 5-3번지	임야	36.9	122
수원시 권선구 평동 22-2번지	대지	691.5	2,286
수원시 권선구 평동 22-7번지	답	9	30
수원시 권선구 평동 59-4	도로	90.3	298
수원시 권선구 세류동 437번지	대지	44.8	148

### <부록 7> 수원향교 약식 석전 홀기

請外儀

\* 執禮 大祝 廟司 謁者及 諸執事 立就 拜位

- \* 執禮 以下 鞠躬 跪 拜興 拜興 拜興 拜興 平身
- \* 詣 盥洗位 盥手洗手 各就位
- \* 點 燈燭 開櫃 啓盖 開扉
- \* 奉香 獻官之右跪 奉爐 獻官之左跪
- \* 諸執事 各 復位
- \* 謁者引 獻官及 諸 參禮者 入就拜位
- \* 謁者進 獻官之左 請行事 釋奠略禮
- \* 獻官以下諸參禮者 四拜 搯笏 鞠躬 跪 拜興 拜興 拜興 拜興 平身 執笏

#### 行爵獻禮

- \* 謁者引 獻官及 分獻官 詣盥洗位 搯笏 盥手洗手 執笏 引詣大成 至聖文宣王神位前 北向立 分獻官 各就 焚香所
- \* 獻官 搯笏 跪 分獻官 跪
- \* 奉香 捧香盒 奉爐 捧香爐
- \* 獻官 三上香 (分獻官 三上香) 香盒香爐 故處還置 小退
- \* 謁者引 獻官 詣 樽所 西向立
- \* 司樽 舉冪 爵 清酒 奉爵 以爵受酒
- \* 謁者 詣獻官 神位前 北向立 搯笏 跪
- \* 奉爵 以爵 授獻官
- \* 獻官 執爵 獻爵 以爵 授奠爵
- \* 奠爵 奠于 神位前
- \* 獻官 以下 諸參禮者 俯伏 (一般 參禮者 鞠躬)
- \* 大祝 詣獻官之左 東向 跪 讀祝
- \* 讀祝畢 獻官以下 諸執事者 興 平身 降復位
- \* 大祝 撤籩豆 各一少移 降復位
- \* 獻官 以下 諸參禮者 四拜 搯笏 鞠躬跪 拜興 拜興 拜興 拜興 平身 執笏

#### 行望瘞禮

- \* 謁者 引獻官詣望瘞位 北向立 (執禮詣望瘞位 西向立)

- \* 大祝 取祝文 自西階 置於坎
- \* 可燎 置土 半坎
- \* 謁者 進獻官之左 白禮畢
- \* 謁者 引獻官及 諸參禮者 以次出
- \* 執禮 大祝 諸執事 闔櫝 消燈 闔扉 以降 四拜 訖 次出

## **Abstract**

# **The Re-traditionalization and Substantive Traditionality of Hyanggyo Yurim**

- A Case Study of Suwon Hyanggyo

Luo Mengjin

Department of Anthropology

The Graduate School

Seoul National University

This thesis explores the status of hyanggyo(향교) in modern Korean urban society based on ethnographic research on Suwonhyanggyo(수원향교), which constitutes a typical case to demonstrate the socio-historical complexity of Korean hyanggyo tradition. Apart from its well-known function as cultural property or modern Confucian temple, I mainly focused on the local hyanggyo tradition and the citizens' subjectivation as the guardians of tradition. I rediscovered the vitality and vulnerability of hyanggyo tradition by analyzing the long-term social interaction centered on Suwonhyanggyo among different social actors, yurim's response to exigencies caused by COVID-19, and the patterns of life and generational practices of yurim(유림) individuals. Within the interwoven history of de-traditionalization and re-traditionalization, I found that the substantive traditionality regenerated in hyanggyo and incarnated into yurim, who subjectivated as the guardian of tradition, can serve as a mirror to reflect on the notion of 'the invention of tradition.'

First, I reviewed the socio-historical context of the re-traditionalization of Suwonhyanggyo to reveal the conditions of the guardian's subjectivity. Suwonhyanggyo was relocated to the south foot of Paldalsan Mountain(팔달산) at the same time as Suwon Hwaseong Fortress(수원화성), a new city during the reign of King Jeongjo(정조), was created. Subsequently, the development of the local hyanggyo tradition has been accompanied by the urbanization of Suwon. Its re-traditionalization, which began in the late 1950s, reproduced the central-local, government-scholar-folk dual structure modeled on the Joseon Dynasty. This restructuring has been realized through interaction among the collective actors, including state and local governments, the central yurim of Sungkyunkwan(성균관), the local elites, and the ordinary citizens. More specifically, it resulted from the historical-moral knowledge production led by the central yurim, the reconstruction of hyanggyo landscape of jangeui(장의) organization supported by local elites, and the heritage and tourism movement promoted by the local government and civil society. By utilizing the resources provided by the collective actors above-mentioned, Suwonhyanggyo formulated its politics. Hyanggyo yurims have been cultivating guardian subjects and constructing yurim's identity connected to local hyanggyo tradition and its traditionality, with a series of pedagogies including historiography, the embodiment of the placeness, and the representation of traditional cultural forms.

Next, I examined the logic of hyanggyo yurim's subjectivation as guardians through concrete historical events. Tension is inherent in the dual structure of re-traditionalization, and in the COVID-19 crisis, it was aggravated surrounding the traditionality of hyanggyo's property and ritual. In the face of exigencies such as distrust in the government, financial difficulties, and organizational vulnerability, yurim attempted to reappropriate the tradition established by King Jeongjo. They were engaged in the political-economic system they had neglected and took responsibility for the



disgraceful collective memory and property issues related to Japanese colonialism. In another case, as the gathering was prohibited, they rearranged the etiquette systematized by Seonggyungwan and performed the 'Simplified Seokjeonrye(약식 석전례)'. The traditionality of this ceremony was secured by ritualizing one's sincerity('jeongseong', 정성) and communication with the ancient sages through pre-ceremony speeches, writing standardized prayers, and quoting Confucian classics. Articulated with history and morality through the mediation of traditions, they actively pursue the continuity of the local Confucian tradition in a series of discontinuities and become subject to a strong sense of responsibility as guardians of tradition.

Finally, I attempted to discover the logic of the regeneration of substantive traditionality by inquiring into the individual and generational life of hyanggyo yurim. Most of the yurims were seniors over 70, and they shared a narrative pattern of historicizing their life and returning to tradition after retirement. Those who had experienced de-traditionalization tended to overcome the discontinuities of their lived experiences with traditionality. Studying('gongbu', 공부) the tradition evoked their sentimental emotions towards the past and made them value their connections with the practice. Thus, they have been trying to maintain balance in the situation of the religiousization movement led by the central yurim, the intensifying gender contradiction, and the generation gap regarding the literacy of Chinese characters. Their intentionality towards an imagined distant essence in their memory and the order of things were revealed in the fusion or coexistence with other religions, female counterparts, and young generations, where they also promoted the de-traditionalization within the Hyanggyo tradition. As these patterns of social practice and individual life continuously reproduced, the regeneration of substantive traditionality became sustainable in the fluid Confucian community of urban society.

It is modernity that prioritizes the younger generation's resistance to the

past. The life and practice of yurim with complex historical consciousness emerged as the other to us. Their return to the local tradition may continue to be a unique cultural pattern in the future aging society and serves as a vital object for anthropologically approaching the ways of life.

**Keywords:** hyanggyo, tradition, traditionality, re-traditionalization, guardian, Confucianism, urban society, subjectivation

**Student Number:** 2019-29569

## 中文摘要

# 乡校儒林的再传统化与实质传统性

## —水原乡校个案研究

罗孟晋

人类学系

国立首尔大学研究生院

本文将水原乡校视作可反映韩国乡校传统的典型案例，通过对其进行民族志调查，考察了当代韩国城市社会中乡校的实际地位。本文不仅着眼于乡校的文化遗产或儒教教坛功能，更着重分析了地方社会的乡校传统与地方市民的传统守护者主体化，从而通过阐释水原乡校相关社会行动者之间的互动来重新发现乡校传统的生命力与脆弱性。由此本文讨论了“去传统化”(de-traditionalization)和“再传统化”(re-traditionalization)反复交织的历史过程中主体化为传统守护者的乡校儒林们的“实质传统性”(substantive traditionality)——一种“生”之方式，以此为鉴反思“传统发明论”并重新审视现代韩国社会“传统”这一范畴的意义。

本文首先整理了水原乡校再传统化的历史脉络与守护者主体性之条件。随着朝鲜正祖年间新城市水原华城落成，水原乡校也移建至八达山南麓。自此，地方乡校传统便与水原的城市化始终相伴。20世纪50年代后半，乡校儒林们兴起再传统化运动，在国家与地方自治团体、成均馆的中央儒林、地方社会有志以及一般市民的互动之下，与朝鲜时期类似的中央-地方、官-学-民的二重结构得以再生产。这是中央儒林主导的历史·道德知识生产、有志们投身的乡校景观与掌议组织重建、以及国家和市民社会主导的旅游开发和文化遗产运动交织的过程。其间，水原乡校利用各方提供的资源开始经营自己的政治。乡校儒林们通过编纂历史、场所性具身化、传统文化呈现等诸多教学法(pedagogy)培养乡校传统的守护者主体并建构作为儒林的身份认同。

由此本文通过记述具体事件探讨了乡校儒林主体化为守护者的逻辑。实际上，乡校再传统化的二重结构中本就内含张力，而这一张力更是于新冠疫情期间随着乡校财产和仪式传统问题而浮上水面。乡校儒林们面临着财政困难、组织羸弱和对政府的不信任等危机，决心积极解决财产问题，承担起日本殖民时期的屈辱的集体记忆与历史责任。他们重新投身城市社会的政治经济体制中，意图重新占有正祖时期的历史传统。此外，面对疫情期间的禁止聚集政策，他们改编了成均馆系统化的礼法、奉行“略式释奠礼”，通过式前演讲、祝文写作、经典引用等手段来表达自己的“精诚”并仪式化与圣贤的沟通，从而确保了自身的传统性。在这些话语与实践，历史和道德经由传统而紧密结合，乡校儒林们也在断裂中创造性地追求着乡校传统的延续，主体化为更具责任感的传统守护者。

最后，本文通过考察乡校儒林个人与世代的人生模式，探讨了实质性传统再生的逻辑。乡校儒林们大部分年逾七旬，他们将自己的人生叙事历史化地阐释，并展现出一种让后半生向传统“回归”的模式。作为历经“去传统化”的一代人，他们通过实现传统性来弥补自身人生历程的断裂，又在“工夫”传统的过程中对其注入情感、赋予价值。由此，他们试图通过“工夫”实践来化解中央儒林主导的儒教“宗教化”运动、愈演愈烈的性别矛盾以及关于汉文使用的世代差异，以此求得平衡。在与异教、女性和青年的融合与共存之中，他们也推动了乡校传统内部新的“去传统化”，始终朝向自身人生中更久远的过去与事物秩序中好似更本质的存在而实践。这种集体实践与个体人生的模式相耦合，使得实质传统性得以再生于城市社会的这一流动的儒教共同体中。

现代性始终更重视未来世代对过去的抵抗。对此，历史意识更为复杂的旧世代的乡校儒林们的“生”与实践构成了重要的他者。朝向乡校传统的这种“回归”不仅是日后老龄化社会中值得持续关注文化模式，也将会是人类学迈向全面考察“生”的重要案例。

**关键词：**乡校，传统，传统性，再传统化，守护者，儒教，城市社会，主体化

**学号：**2019-29569