

## 16세기 동양과 서양의 공동체 이념에 대한 비교 연구\*

박 주 원\*\*

이 글은 낡은 것이 의심되고 새로운 공동체의 이념이 제기되었던 역사적 이행기 16세기에 서구와 한국에서 나타났던 '자치공동체'의 이념적 상과 실현 원리를 비교하고 그것이 가진 차이를 드러내는 데 그 목적이 있었다. 서구의 재세례파운동과 조선의 향약운동은 그것을 주도한 계층과 그 귀결에 있어서 일정한 차이를 가짐에도 불구하고 당시의 국가적 형태의 정치운동과 같등하며 제기되었거나 혹은 새로운 정치체를 지향하며 제기되었다는 점에서 근대 국가의 정치와는 구분되는 '자치공동체'의 이념적 상을 가지고 있기 때문이다.

재세례파(anabaptist)의 '기독교적 자치공동체' 이념과 향약(鄕約)의 '유교적 자치공동체' 이념의 가장 근본적인 차이는 그들이 지향한 공동체와 군주의 관계, 그리하여 국가와 공동체의 관계를 바라보는 관점과 실제적 태도에 놓여 있었다. 16세기 역사적 변동기에 재세례파운동이 꿈꾸었던 기독교적 자치공동체의 이념과 향약운동이 꿈꾸었던 유교적 자치공동체의 이념은 모두 각자 자치도시의 원리와 마을공동체의 자치를 위해 참여와 대표의 범위를 넓히려 했으며 그 공동체의 윤리적 구성점을 본래의 기독교 정신으로 돌아간 신앙적 실천으로, 본래의 유자의 정신을 구현한 도덕적 실천으로 모색했지만, 그들이 현실의 종교세력, 현실의 군주, 현실의 국가에 취한 태도는 동일하지 않았기 때문이다. 재세례파운동은 대부분 그 지역의 군주에 대

\* 이 글은 2008년 한국정치사상학회 한일학술대회에서 발표된 원고를 수정 보완한 것입니다. 조연을 주신 세 분의 심사 선생님들께 깊은 감사의 말씀을 전합니다. 이 논문은 정부재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2005-050-B00001).

\*\* 영남대학교

해, 또한 로마의 가톨릭교회에 대해 반대했을 뿐 아니라 기독교적 공동체의 '자치도시'가 근본적으로 세속의 '국가'와 양립할 수 없다고 본 반면, 향약운동은 유교적 공동체의 '마을공동체'가 군주와 국가 아래에 양립가능하며 군주를 유자로 만듦으로써 '자치공동체'와 '국가'가 긴밀히 연관될 수 있다고 보았다.

그러므로 향약운동이 초기에 취했던 비판적 태도를 점차 잃고 체제 내화되어갔던 보다 근본적인 까닭은 그들의 자치 공동체 이념이 다만 특정한 국가 권력인 훈구 세력에 대한 비판일 뿐 군주나 국가 자체로부터 자립적인 정치적 자치를 의미한 것은 아니었던 데 놓여 있다. 만일 향약이 국가와는 구분되는 정치적 자치체로서 '유자의 공동체'를 구상하고자 했다면, 그러한 정치원리가 자족적인 경제적 토대와 관련되어야 할 필요성이 대두되었을 것이며 따라서 경제 개혁의 구호만이 아니라 실제적인 비판과 실천으로 나아갈 수 있었을 것이다. 그렇기에 공동체가 자치적이기 위해 가져야 할 보다 근본적인 조건은 그 공동체 내부의 자치 규약이나 원리에 있는 것이 아니라, 그 공동체가 공동체 외부와 가지는 독립성과 비판성에 놓여 있다고 할 수 있을 것이다.

주제어 : 16세기, 역사적 이행기, 공동체, 자치공동체, 서양, 동양, 서구 종교개혁 운동, 조선 향약 운동, 재세례파(anabaptist), 기독교적 자치공동체, 향약(鄉約), 유교적 자치공동체

## 1. 문제의 제기 : 공동체 혹은 코뮌, 새로운 중세의 재발견에 대하여

공동체<sup>1)</sup>의 이념은 새로운 것이라기보다는 매우 오랜 것으로서, 플

1) 본래 community 개념은 그 어원으로 볼 때, simultaneously with와 with, among을 뜻하는 라틴어 *cum*과 a charge, tax와 an affectionate service, favour 혹은 a gift, present(to send or give as a present)를 뜻하는 *munus(moenus)*에 연원하고 있으며, 따라서 *communis*란 함께 나누는 것(to share, give a share in)으로서 서로 교류하며 나누는(communicate, impart)것이자 이를 통해 결합하는(to join, unite)것을 의미한다. 그러므로 *communitas*란

라톤의 폴리테이아(*politeia*) 이념이나 원시유가(原始儒家)의 이념 이래 역사적으로 전개된 동 서양 공동체 이념과 공동체 운동의 변용 과정에 깊이 연관되어 있다.<sup>2)</sup> 그렇기에 최근에 새롭게 제기되고 있는 현대 공동체 이념이나 공동체 운동은 분명 근대 자본주의 사회와 근대 국가 이념에 대한 비판적 시도라는 현실적 맥락에서 출현한 것이지만<sup>3)</sup>, 그것이 제안하고 있는 공동체의 정치이념과 상을 보다 폭넓게 이해하기 위해서는 이미 출현했던 공동체 이념 형태에 대한 자기 의식적인 반성이나 재해석이 함께 이루어져야 할 것이다. 이 글은 공동체 이념의 역사적 한 형태로서 16세기 서구 종교개혁 시기에 나타났던 도시 공동체의 이념과 같은 시기 조선에서 나타났던 마을공동체의 이념이, 당시 서구사회와 조선사회가 가지는 차이에도 불구하고, 국가적 형태의 정치체 와는 구분되는 ‘자치공동체’를 지향하는 이념이었다는 점에서 동일한 것으로 파악하고, 그들이 제안했던 자치공동체의 이념을 비교하고 그 한계를 검토해 보는데 목적이 있다.

왜 16세기 인가? 공동체의 역사적 전개에서 볼 때 근대의 발생이란 중세적 공동체의 해체이면서 동시에 근대적 정치체로서 국민국가

---

서로 교류하며 나눔으로써 결합하는 관계와 그러한 fellowship을 뜻한다고 할 수 있다.(John Rely Beard & Charles Beard 1987, 160, 383)

- 2) 이 글은 공동체가 근본적으로 ‘서로 교류하며 나눔으로써 결합하는’ 관계이자 ‘선물’과 ‘증여’, 혹은 ‘상호호혜’와 ‘재분배’의 교류관계를 뜻하는 것이며 ‘호혜적 원리’에 의해 유지되는 자치적 전통에 기초한 것이기에, 근대에 형성된 ‘국가(state)’라는 정치체와는 구분되는 ‘자치공동체’ 즉 ‘코뮌(commune)’ 이념으로 파악한다. 공동체 개념의 어원과 그 개념적 의미에 대해서는 박주원(2008, 276-7) 참조.
- 3) 그러한 측면에서 이 글의 ‘공동체’ 개념은 최근 한국 학계에서 제기된 바 있는 황경식과 박세일의 공동체 개념과는 구분된다. 물론 이 글의 주제가 그들의 공동체 개념에 대한 직접적인 검토와 비판에 있는 것은 아니지만, 공동체 개념과 관련하여 이 글이 그들의 개념과 다른 전제와 관점을 가지고 있다는 것은 밝혀두고자 한다. 서구 자유주의 사상 안에서 자유주의와 공동체주의의 결합을 제안하는 황경식의 논의나 서양의 자유주의와 동양의 공동체주의를 결합하고자 하는 박세일의 시도는, 근본적으로 ‘공동체’ 개념이 ‘state’로서의 근대국가와 ‘politics’로서의 근대정치와 구분 된다는 이 글의 관점에서 본다면 그리 쉽게 조합되거나 결합될 수 있는 것이 아니기 때문이다.(황경식 2006; 박세일 2008) 참조.

(nation state)의 형성이었다. 하지만 그러한 이행은 매우 긴 과정을 통해 이루어졌다. 실제로 서구의 역사에서 15-6세기는 교회와 농민과 제후들, 그리고 새로운 세력으로서의 상업세력이 갈등과 협상을 통해 새로운 관계를 맺어가는 역동적인 과정이었음을 드러내주고 있다. 이미 필자는 다른 글에서 16세기라는 시대의 역사적, 사상적 중요성을 정치적 이행기라는 관점에서 바라보았었다(박주원 2002, 서론). 그리고 16세기 정치사상에 대한 연구는 종교개혁, 르네상스, 농민반란을 각기 개별적으로 진행된 운동이나 이념으로 평가할 것이 아니라, 반드시 함께 서로에게 영향을 주며 특정한 모습의 새로운 정치적 관계로 형성시켜가는 과정에 주목하여 연구되어야 한다고 주장한 바 있었다.

비록 서구와는 달리 그 변동의 귀결이 근대형성으로 귀착되지는 않았지만, 16세기의 조선사회 역시 역사적으로 일정한 변동기였다고 할 수 있다(강만길 1978; 이태진, 1969; 한영우 1976). 15세기의 조선사회는 주자학을 사상기반으로 하여, 전주(田主)·전객제(佃客制)와 지주(地主)·전호(佃戶制) 및 엄격한 신분제를 중심으로 하는 사회로 질서화되었다. 여말에서 선초에 걸쳐 진행된 집권적 관료체제의 정비강화, 전제(田制) 및 세제(稅制)의 개혁을 중심으로 하는 중세사회의 재편성은 주자학적 이념을 바탕으로 전개된 것이었다. 그러나 이러한 조선사회가 정치적으로는 사화(士禍)로 표현되었던 사대부(士大夫) 지배층의 분열과 대립, 경제적으로는 직전법(職田法)의 사실상 폐지로 나타나는 수조권의 소멸과 사적 토지소유권의 성장 및 이와 함께 진행된 토지점병(土地兼併)의 확대 등으로 16세기에 이르러서는 변동의 시기를 맞게 되었던 것이다(김무진 1983, 7-8).

그러므로 16세기라는 정치적 이행기에 제기된 공동체 이념을 분석하려는 이 글의 시도는, 전 시대의 낡은 체제와 이념이 의심되었던 변동의 시기에 제기된 새로운 체제에 대한 갈망과 상상력을 다시금 의

미 있는 시선으로 돌아보려는데 있다.<sup>4)</sup> 즉 중세적 사회와 이념이 붕괴되거나 의심되고 새로운 이념이 제안되었던 16세기의 많은 논의들은 중세적 공동체를 넘어 새로운 공동체의 이념적 단초들을 직 간접적으로 포함하고 있다. 또한 서구와 한국에서 16세기 역사적 이행기에 제기되었던 새로운 도시공동체 혹은 마을공동체의 이념적 단초들은 각각 아직 근대적 정치이념과 국가형태가 형성되기 이전에 전개되거나 혹은 국가적 형태의 정치적 운동과 갈등하며 제기되었다는 점<sup>5)</sup>에서 근대적 정치이념에 대한 일정한 비판이념을 포함하고 있다.

새로운 중세의 재발견을 통해 근대적 정치이념을 비판한다는 것. 고대의 재발견을 통해 중세를 넘어 새로운 시대를 만들어갔던 15-6세기의 노력도 이와 같은 것이 아니었을까? 혹은 근대 이전의 정치이념을 통해 근대 이후의 정치이념에 대해 상상해보는 것. 그것이 바로 16세기 이행기에 제기되었던 자치공동체의 이념에 주목하려는 이 글의 의도이다.

그렇다면 16세기, 즉 낡은 것이 의심되고 새로운 공동체의 이상이 제기되는 때에 나타났던 공동체의 이념은 어떠한 것이었을까? 이 글에서는 16세기 자치공동체(commune)의 이념을, 서구사회의 급진적 종교

---

4) 이러한 맥락에서 네그리(A. Negri)와 하트(M. Hardt)는 16세기 근대가 지닌 이중적 성격을 다음과 같이 지적한다:“근대성은 단일한 개념이 아니며 적어도 두 가지 양식으로 나타난다.(117)”, “유럽 근대성의 혁명은 자신의 테르미도르Thermidor에 빠졌다. 근대성 패러다임에 대한 헤게모니 투쟁에서 승리는 두 번째의 양식으로, 혁명 권력을 무력화시키려는 질서 세력에게로 돌아갔다. 혁명은 중지되어야만 했다...하지만 혁명의 테르미도르는 끝난 것이 아니라 단지 위기를 영속화할 뿐이었다. 내전은 끝난 것이 아니라 근대성 개념 속에 흡수되었다. 근대성 자체는 위기에 의해, 즉 내재적이며 구성적이고 창조적인 세력들과 질서를 재건하려는 초월적인 권력 간의 부단한 갈등에서 태어나는 위기에 의해 규정된다.(119)”(네그리 & 하트 2001, 117-9)

5) 가라타니 고진(Karatani Kojin)에 따르면, 국가는 공동체와 공동체 사이에서 발생하는 것이지 공동체 내부에서 발생하는 것은 아니다. 즉 공동체의 내부에서는 국가가 나올 수 없다. 국가란 본래 하나의 공동체가 다른 공동체들을 계속 지배하는 형태인데, 공동체의 호혜적 원리가 그것을 막기 때문이다(고진 2007, 61, 63).

개혁운동이었던 재세례파운동(anabaptism)의 ‘기독교적 자치공동체’ 이념과 조선사회에서 마을공동체 운동의 일환으로 나타났던 향약(鄕約)의 ‘유교적 자치공동체’ 이념을 통해 비교 검토할 것이다.

그러나 16세기 서구사회와 한국사회에서 나타났던 공동체 이념을 비교하는 데에는 몇 가지 어려움이 있다. 첫째로, 조선의 경우 16세기 향약은 동시대 서양의 종교개혁 과정에서 나타나는 농민반란이나 급진적 종교개혁운동과 달리 중세적 공동체가 붕괴되면서 제기되는 새로운 이념이라고 볼 수는 없다. 이는 동양과 서양에서 ‘근대 이전’의 사회를 어떻게 해석할 것인가의 문제이기도 하다. 과연 근대 이전의 세계를 지배한 정신과 문화적 에토스는 무엇이며, 만일 동양과 서양이 경험했던 ‘근대 이전’ 사회의 성격과 정신적 기질이 동일하지 않았다면 그것은 왜 그러했는지의 문제는 비록 이 글의 범위를 넘어서는 것이지만, 서양과 동양을 비교하려 할 때 부딪히는 근본적인 어려움과 한계라는 점은 말해두고 싶다.

둘째로, 비교의 어려움은 비교의 시간성에서도 찾아진다. 과연 동서양의 비교에 있어서 비교가능한 시간대란 무엇인가? 아마도 비교 분석에 있어서, 모든 점이 동일한 특성을 가지고 있는 변수를 찾을 수는 없을 것이다. 한 사회 내에서나 혹은 상이한 두 사회를 비교하고자 할 때 모든 동일한 조건을 충족할 수 있는 대상은 없기 때문이다. 결국 비교의 의미를 가질 수 있는 기준점에 착목할 수밖에 없으며, 그러한 가운데 그 대상들이 어떻게 달랐으며 왜 달랐을까에 대해 논의할 수 있을 것이다.

16세기 서구의 종교개혁 과정에서 나타난 재세례파운동은 기존의 로마 교회 체제에 대한 종교적 반대를 넘어 농노제 폐지를 비롯하여 당시의 군주와 상업세력에 대한 비판적이고 독립적인 태도를 가지고 있었다. 16세기 조선의 향약운동 또한 기존의 훈구파 집권체제에 대한

정치적 반대를 제기하였을 뿐 아니라 이를 위해 문화적, 사회적으로 독립된 새로운 정치원리를 마련하고자 하는 시도였다고 할 수 있다.

물론 16세기 서구와 조선사회가 가졌던 성격은 일률적으로 비교하기에는 어려운 일정한 차이가 존재한다. 또한 당시의 공동체 이념을 제기했던 재세례파운동과 향약운동은 그것을 주도한 계층이나 그 결과에 있어서 일정한 차이가 존재하는 것이 사실이다. 그러므로 이들에 대한 비교의 결과가 쉽게 일반화되기 힘든 측면이 있다. 그럼에도 불구하고 이 글에서 이러한 두 형태를 비교하고자 하는 이유는, 그것들이 모두 아직 근대적 국가 형태가 형성되기 이전에 전개되었거나 혹은 국가적 형태의 정치운동과 같등하며 제기되었다는 점에서 국가적 형태의 정치체와는 구분되는 ‘자치공동체’에 대한 이념적 상을 보여줄 수 있기 때문이다.

재세례파 운동은 로마교회로 표현되는 이전 시대의 질서에 대한 비판이자 현실의 기독교 이념에 대한 비판적 문제제기였으며, 그러한 의미에서 새로운 자치공동체에 대한 일정한 이상을 제기하고 있었다. 16세기 조선에서 나타났던 향약 운동은 비록 이와 같이 시대적 질서 전체에 대한 비판을 제기한 것은 아니었지만, 그 또한 조선 건국 이후 기존의 훈구파들이 제시했던 유교 이념과 질서에 대한 비판적 문제제기이자 국가적 형태의 정치체제와는 구별되는 마을자치의 이념을 제기했다는 점에서 새로운 자치공동체의 이념을 함축하고 있다고 생각된다. 그러므로 여러 한정성에도 불구하고 이러한 비교의 작업은 오늘날 우리가 부딪힌 시대가 근대 사회를 통해 형성된 state로서의 국가 이념과 정치이념을 비판적으로 극복하려는 역사적 이행기에 서 있다고 할 때, 그리하여 새로운 정치체(polity)를 전망하고자 할 때, 일정한 역사적 상상력을 제공해줄 수 있을 것이다.

## 2. 16세기 제세레파(anabaptist) 운동과 기독교적 자치공동체의 이념

인간 삶을 주재하는 권위의 원천으로서 절대적이고 보편적인 신의 질서는 15세기 이후 새롭고도 지리적으로 구분된 ‘민족’으로 이루어진 국가 형태의 발전 속에서, 그리고 새로운 삶의 양식과 경제적 활동의 성장에 따라 점차 붕괴되고 있었다. 그것은 16세기에 이르러 직접적으로는 기존의 보편적 교회 공동체를 대표했던 ‘교황’과 ‘신성로마제국’에 대항하는 종교개혁 운동으로 나타났다. 그러나 보편적이고 정당한 권위의 원천이 과연 어디에 근거하는가에 대한 질문은 16세기의 역사적 현실에서 교회권력과 국가, 및 사회의 제 세력들 간의 다양한 관계와 조건에 따라 매우 상이한 개혁이념과 운동으로 나타났다.<sup>6)</sup>

그러므로 종교개혁 운동은 농민반란 등을 통한 사회 전반에 걸친 급진적 사회개혁 운동으로 나타났다. 종교개혁 운동은 직접적으로 교회재산을 위한 징발이나 십일조의 폐지 등과 같은 교회의 부패에 대한 반발이었지만, 그것은 중세사회의 경제적 기반인 농노제 자체에 대한 비판을 내포한 것이었다. 이러한 경제적 변화에 대한 요구가 가능했던 것은 당시의 사회경제적인 발전과 변화에 힘입은 것으로서, 16세기에 와서 농업혁명과 상업의 발전을 통해 인구는 비약적으로 증가했으며 농업과 제조업이 상업적 교역을 위한 자본주의적인 것으로 변화하고 있었다. 따라서 종교개혁 운동은 교황을 중심으로 하는 교회권력이 가지고 있었던 조세권에 대한 각 지역의 반발이었으며, 그러한 반

---

6) 16세기에 제기된 ‘종교와 국가의 관계’에 대한 문제가 당시의 종교적 교리 및 이념과 어떠한 측면에서 연속되며 어떤 측면에서 구분되는지는 보다 면밀한 검토와 해명을 필요로 하는 작업이다. 다만 많은 논자들은 16세기 종교개혁 운동이 교리상의 문제를 넘어 각 지역의 교회와 왕권, 귀족이 어떤 입장에 서있는가에 따라 정치적으로 전개되어 갔음을 이야기하고 있다(Trinterud 1951, 37-57; Skinner 1978; Ritter 1990).

발은 각 지역의 귀족들과 농민의 관계와 영향력 정도에 의해 상이한 양상으로 나타날 수밖에 없었다.

새롭게 등장한 자유도시<sup>7)</sup>의 제후들은 불완전하기는 하지만 세금징수제도와 전문 군대의 양성, 중앙화 된 행정 등의 절대주의적 권력체계를 조직하고자 했다. 이에 따라 농촌에서 농민들은 당시의 물가와 생계비 상승, 독점, 외국무역에 대하여 불만을 가지고 있었고, 이로 인해 경제적으로 심한 압박을 느끼고 있었다. 또한 도시에서는 시민계급의 왕성한 상업 활동에서 소외된 노동자 계급이 출현하였다. 군주들의 중앙화 된 행정조직의 공고화는 기사계급의 몰락을 가속화하였다.<sup>8)</sup> 성서의 독일어 번역본과 인쇄술의 보급은 루터의 사상을 사회의 하부에까지도 확산시켰다. 이들은 루터의 기성 종교 비판을 발판으로 하여 세속 사회 전반에 걸친 개혁을 요구하였다. 그들의 열망은 성직자 사회 전반을 완벽하게 혁신시킨 새로운 사회를 건설하려는 아래로부터의 적극적이고 직접적인 실천을 낳았다.

“종교개혁은 부르주아의 첫 번째 혁명이며 농민전쟁은 중요한 삽화(episode)”라는 앵겔스의 지적과는 달리, 그것은 부르주아적 개혁으로서가 아니라 오히려 ‘농민전쟁의 사회 혁명’에 그 본질이 있었다고 보여진다.<sup>9)</sup> 그들은 비록 자기 의식적으로 새로운 세계를 원하고 전망하

---

7) 예를 들어 피렌체는 이미 1115년에 코무네(commune)자유도시국가)임을 선언했다. 이를 뒷받침한 것은 모직물산 등을 포함한 상공업자들의 길드 동업조합이었다. 유럽 북부에서는 1112년 쾰른에서 ‘자유를 위한 선서공동체 결성’을 공인했다. 이것이 자유도시인 쾰른의 성립이었으며, 그 기반은 상공업자들의 길드였다. 이에 따라 서유럽에서는 3천개 이상의 자유도시가 성립했고 이를 거점으로 종교개혁이나 부르주아 혁명이 일어났던 것이다. 동시에 자유도시는 1871년 파리코뮌에 이르기까지 자본주의를 넘어서는 운동의 모체이기도 했다. 왜냐하면 서유럽의 자유도시는 상품교환의 원리 위에 형성된 공동체였기 때문이다. 그러므로 그곳에서 한편으로는 자본주의를 추구하는 경향이 있었고, 다른 한편으로는 그것이 초래하는 경제적 격차에 대항해 호혜원리에 기초한 상호부조적인 공동체를 회복하려는 경향이 존재했던 것이다.(고진 2007, 71)

8) 16세기 급진적 사회개혁운동의 역사적 배경에 대해서는(Smith 1920, Chap. 2) 참조.

지는 않았지만 자연적이고 경건한 독립적인 꼬뮌 공동체를 원했던 것이며, 이러한 한에서 기존 세계에 대한 변경을 원했던 것이다. 이들에 대한 반란을 탄압하는 과정에서 종교개혁의 과정은 종교전쟁으로, 그리고 국가의 형성으로, 또한 그러한 전쟁을 통해 성장한 새로운 지배 계급의 형성으로 나타났는지도 모른다. 근대 국가는 이행기의 역사적 과정에서 급진적인 사회운동을 진압하는 과정에서 형성된 지배연합으로서 이러한 과정의 귀결이었던 것이다.

구체적으로 그들은 중세 사회의 경제적 기반인 농노제를 공격하고 교회재산을 위한 징발이나 십일조의 폐지와 그리스도에 의해 주어진 인간의 자유를 주장하였다. 그러나 이러한 일련의 사회개혁의 요구에 직면하여 루터는 개혁과 변혁에 대한 그의 이론을 신앙의 영역의 문제로 국한시켰다.<sup>10)</sup> 그는 신앙에서 최고의 권위를 가진 성서가 시민의 생활이나 경제생활에 대해 아무런 해결책도 줄 수 없음을 역설하는데서 더 나아가 기독교인의 자유와 정치적 자유를 연결시키는 것을 거부했다. 그는 두개의 왕국이라는 교리에 따라 신앙의 영역과 세속 사회의 영역을 엄격히 구별하여 세속 영역은 본질적으로 위정자의 영역에 속한다고 주장하였다. 즉 현실정치와 경제영역을 군주의 주관 하에 둬으로써, 종교개혁이 본래 가졌던 변화의 급진적 요소들을 희석시키고 스스로 루터파 내부를 분열시키는 결과를 낳았다.

실제로 기사와 농민들의 반란은 성서와 초기 기독교의 경건성에 대한 회귀로부터 보다 더 급진적인 메시아의 도래라는 믿음에 근거한

---

9) 다만 엥겔스(F. Engels)의 지적이 공헌한 점은 19세기 중엽까지만 해도 1525년 농민봉기에 대한 신학적 해석이 우위를 차지하거나 혹은 1517년 종교개혁과 1525년 농민봉기를 구분하여 다루던 기존 관점을 넘어 이를 관계 지워 논의했다는 데 있다.

10) 루터는 '성서중심주의'에 기반하여 『평화권고』에서 반란을 일으킨 농민들의 행동을 비 그리스도적이며 복음을 위장한 것이라고 비판했다. 농민봉기에 대한 루터의 태도에 대해서는 장문장(2000)과 Stauffer(1993) 참조.

유토피아적 공산 사회에 이르기까지 포괄적인 지향으로 나타났다. 그 가운데 특히 재세례교파(anabaptist)는 급진적인 논의를 전개시켰다. 물론 재세례교파를 어떻게 정의할 것인가의 문제는 간단한 것이 아니지만, 대체로 재세례교파는 종교개혁을 적극적인 사회개혁으로 변혁한 사람들이었다고 평가된다. 비록 교파의 통일성과 조직력의 부재로 인하여 적극적인 개혁의 중심점이 될 수는 없었지만, 그들은 절제와 평화를 주창하며 다양한 무정부주의적 이상향을 당대의 현실에 도입했다는 점에서 후대의 역사에 영향을 미쳤다.

재세례파운동의 기원에 관해서는 세 가지 관점이 있는데, 먼저 1524년 토마스 뮌처(Thomas Münzer)를 중심으로 일어났던 농민전쟁을 중심으로 생긴 운동을 재세례파 운동의 효시로 보는 견해이다.<sup>11)</sup> 이와 달리 트릴치(Ernst Troetsch)는 재세례파운동을 1525년 쾰리치에서 쾰빙글리(Huldreich Zwingli)를 중심으로 성경연구를 하던 스위스형제단 신앙운동에서 기원한다고 보았으며, 이러한 관점은 폭넓게 수용되었다(Troetsch 1960, 703; 홍지훈 1999; 박충구 1994). 또한 라인 강 하류 주변에 자리 잡고 있었던 천년왕국설을 신봉하는 종말론자들은 호프만(Melchior Hofmann)을 중심으로 신앙생활을 하였는데, 이들은 이후 네덜란드에 재세례파 운동을 전파했다. 호프만 이후 재세례파운동은 종말론적인 견해를 벗어버리고 메노 사이몬(Meno Simons)에 의해 이끌어졌고,<sup>12)</sup> 이는 ‘메노나이트 교회’라는 이름으로 불리어지게 되었다.

11) 재세례파 운동에 대한 최초의 긍정적인 조명은 앵겔스를 비롯한 마르크스주의자들로부터 나왔으며, 그 이후 많은 연구가 촉발되었다. 그 이전까지 재세례파 운동은 가톨릭과 개신교 양쪽 모두에서 비판받았기 때문이다. 20세기에 와서는 배인톤(R. H. Bainton)과 리텔(F. Littell) 윌리엄스(George Williams)의 연구가 선구적 역할을 했는데, 전자는 그 의미를 평가하면서도 그에 대한 지나친 정치적 해석과는 거리를 두고자 했다면, 후자는 재세례파운동을 루터나 칼뱅, 안 후스등의 영국의 종교개혁운동과 동일한 차원에서 중요하게 언급하고 보다 실증적이고 구체적인 연구를 시도했다 (Bainton 1966; Williams 1957).

12) 메노(Meno Simons)에 의해 주도된 재세례파운동은 그가 재세례를 받은 1537년 이

이러한 재세례파의 전통은 현재에는 메노나이트, 아미쉬(Amish), 후터 형제단(Hutterian)에 이어져 오고 있다.

그러므로 재세례파운동은 단일한 운동이었다기보다는 복수의 운동이었지만, 대체로 재세례교파는 기독교 국가 속에서 태어나 유아세례를 받았다는 사실만으로 스스로를 기독교인이라 불렀던 기독교인들과 자신들을 구별하여, 오직 진정한 신앙인들로만 구성된 교회를 조직할 것을 주장했다는 점에서 자기 의식적인 운동이었으며, 따라서 기존의 신앙세계에 대한 하나의 ‘비판적’ 운동이었다고 할 수 있다. 이들은 프로테스탄트와 가톨릭 모두에게서 격렬한 반대를 받았는데, 그것은 이들이 교회와 국가가 함께 공존하며 서로를 도와야 한다는 관념을 받아들이지 않았기 때문이다. 그들은 교회와 국가가 서로 대치상태에 놓여 있으며, 교회를 세속 사회로부터 완전히 분리시킨 자발적 공동체로 정의하였다. 초기의 재세례교파는 산상수훈(山上垂訓)을 문자 그대로 해석한 평화적이고 평등적인 교파였는데, 박해를 받으면서<sup>13)</sup> 농민반란과 결합하여 점차 과격한 양상을 띠게 되었다.

16세기 독일 종교전쟁과 농민반란의 와중에서, 1524-5년 토마스 뮌처(1490-1525)의 지도를 받으면서 대규모 농민운동이 일어났다.(지인성 1983; 김현수 1993, 1991; 안정모 1993; 지인성 1983). 뮌처는 하나님의 공동체를 실현하기 위해서는 교회를 통해서 점진적으로 이루어나가는 것이 아니라 완전한 체계의 개혁, 정치사회의 혁명을 통해 이루

---

후 1560년 스페인반대운동과 함께 칼뱅주의의 영향을 받을 때까지 네덜란드 종교개혁의 가장 중요한 표지였다. 현재에도 메노파는 특히 북미에서 가정교회 조직을 활발히 전개하고 있다. 그들이 가정교회를 중시했던 이유는 물론 박해를 피하기 위함이기도 했지만 보다 근본적인 까닭은 그것을 초대교회의 실천에 더 가까운 것으로 생각했기 때문이다(한정애 1986).

13) 재세례파는 1572년경부터 네덜란드와 스위스, 그리고 독일의 몇몇 도시에서 인정되기까지 박해받았으며, 심지어 1529년 이래 법적으로 사형에 처해지도록 되어 있었다.

어저야 한다며 “교회 없는 종교개혁”을 주장했다(김영한 1997; 홍치모 1993). 이들은 공동체의 주장을 12개 조항으로 제기했는데, 그것은 목사를 선택할 권리의 보장, 농노제 폐지와 해방, 공유지의 회복, 협약이 외의 강제적인 부역 금지 등이었다. 그러므로 뮌처의 지도하에 재세례 운동은 종교적 신앙의 문제를 넘어 정치경제적으로 평등한 농민들의 공동체를 지향했던 이념적 지향을 살펴볼 수 있다.

이후 재세례파는 박해를 피해 모라비아 지방으로 모여들었다. 모라비아와 보헤미아 지방은 후스파와 보헤미아파의 영향으로 종교적으로 관대했기 때문이다(이양호 1989, 109). 재세례파운동 초기 지도자 중의 하나였던 후터(Jacob Hutter)는 1533년 합스부르크의 박해를 피해 모라비아에 정착하여 공동체를 이끌었다. 후터의 지도하에서 공동체는 모라비아 지방에서 1622년까지 번성했는데, 최고에 이르렀을 때는 100여개의 소 공동체에 2만 명 정도의 사람들이 모여 있었다고 전해진다.

후터 공동체의 원리를 살펴보면, 하나의 소 공동체는 100-300명 정도를 하나의 단위로 한 사람의 감독(Vorsteher)의 지도아래 ‘말씀의 종’과 ‘일상사의 종’의 지도를 받았다. 감독은 처음에는 후터가 임명했으나 나중에는 말씀의 종과 일상사의 종, 그리고 형제들 대표들이 모인 모임에서 선출했다. 말씀의 종과 일상사의 종은 말씀의 종의 회합에서 선출했으며, 선출된 지도자는 2-3년간의 훈련기간을 거쳐 임무를 수행했고, 책임자가 아니라고 판단될 경우 감독과 말씀의 종들의 회합에서 심사하여 형제들의 총회의 결정으로 해직될 수 있었다(Clasen, 1972, 249).

후터 공동체는 재산의 공유가 참된 교회의 필수적 표지라고 생각하고 철저히 실천했다.<sup>14)</sup> 단위공동체는 6동의 주요건물에서 공동체 생활

14) 이들은 공유재산제도의 근거를 원시 기독교사상과 성서에서 찾고 있다(Williams 1962, 432-4).

을 했는데 기혼자에게는 독방이 제공되었다. 식사는 큰 식당에서 공동으로 했으며, 수요일과 일요일에는 육식이 제공되었으며 중한 육체노동을 하는 사람에게서는 두 배가 제공되었다. 춤이나 도박, 과음은 금지되었지만, 매일 약간의 포도주는 제공되었다. 신생아는 육아실에서 양육했으며 두세 살이 되면 기숙사학교에 보내 교육을 받고 고등학교에 보내졌다. 학교생활을 하는 아동들도 매일 정원이나 밭에서 일을 해야 했다. 예배당 건물은 따로 없었으며 큰 건물에 모여 예배를 드렸다.

한편, 1533년 뮌스터(Münster)에 들어간 일단의 재세례파는 마침내 시를 장악하고 자유도시로 공포했다.<sup>15)</sup> 그러나 뮌스터 시의 정책에 대해서는 여러 비판적 평가가 존재한다. 뮌스터 자유도시에서 시행되었던 자치공동체의 실험은 점차 종말론적 이념에 경도되어갔으며, 지도자였던 로드만(Rothmann)은 재산의 공유제 뿐 아니라 구약의 정치제도를 모방한 왕정제도를 도입하여 신정정치를 실현코자 했기 때문이다. 또한 반대자들을 숙청하고 일부다처제를 실시하기도 했다.<sup>16)</sup> 결국 뮌스터 시는 1535년 제후의 군대에 의해 진압되고 만다.

후터가 1536년 2월 화형에 처해지고 난 후 칼뱅은 1536년 7월에 제네바에 들어와 개혁운동을 하면서 후터 공동체의 주장을 진지하게 검토하지 않을 수 없었다. 교회의 원형이라고 볼 수 있는 원시교회가 과연 재산을 공유한 공동체였는가? 참된 교회가 되려면 반드시 재산을 공유해야 하는가? 이러한 고민을 통해 칼뱅은 이전의 재세례파의 해

---

15) 뮌스터시의 반란에 대해서는 여러 해석이 존재한다. 베인튼(R. H. Bainton)과 같이 그것을 종말론적 반지성주의와 연결시켜 비판하는 견해와 다른 한편, 엥겔스(F. Engels, Belfort Bax) 등과 같이 오로지 사회경제적인 원인에 의해 발생했던 사회혁명운동으로 보는 견해가 있다. 또한 이 두 요소를 모두 고려하는 견해로는 Hans Von Schubert, Gustav Schmoller, Ernst Troeltsh 등이 있다.

16) 예를 들어 종교개혁 좌파에 대해 깊은 관심을 기울였던 베인튼(R. H. Bainton)도 재세례파에 우호적인 역사가였음에도 불구하고 뮌스터 시의 일부다처제 시행이나 지나친 과격함에 대해서는 비판적으로 지적하고 있다(Bainton 1957).

석과 달리 교인들에게 재산을 바칠 것을 강요하지 않았으며 그의 저서 여러 곳에서 사유재산 제도를 옹호했다. 즉 칼뱅은 한편으로는 부유한 사람들의 횡포를 비판했으며, 다른 한편으로는 재산의 공유를 부정하면서 사랑의 자선과 복지를 통해 가난한 자들이 없는 사회를 지향했다고 할 수 있다.

칼뱅의 이러한 해석은 제네바 자유도시의 정책에 영향을 주었다. 그리하여 칼뱅파에 의해 실험되었던 제네바(Geneva) 자유도시에서는 사유재산제도를 인정했으나 가난한 사람들의 복지를 위해 노력을 기울였다. 예를 들어 제네바의 구빈원에서는 교회 집사들이 파견되어 환자와 노인, 고아 등을 돌보아주었다. 실업자들에게는 일자리를 알선해주고 구걸을 금지시켜 모든 사람들이 일할 수 있도록 했다. 1558년에는 사회적 빈곤을 퇴치하기 위해 사치와 무절제한 생활을 규제하는 법률을 제정하여 시행했다. 모든 부모들은 자녀들을 의무적으로 학교에 보내게 하였으며, 교사의 봉급은 시가 담당함으로써 수업료는 없었다. 대학에서는 종교적 교육과 함께 희랍과 로마의 고전 작가들에 대한 인문교육이 이루어졌다(홍치모 1979).

이렇게 제세레파 운동에서 제기되었던 반란이나 공동체 혹은 자치도시의 실험에서 보았을 때, 그들이 제안했던 ‘기독교적 자치공동체’의 이념적 특징은 다음과 같다고 할 수 있다.

첫째로, 제세레파운동의 이념의 특징은 윤리적인데 있었다. 그들은 기독교적 믿음을 성서에서 구하는 루터의 프로테스탄티즘을 문자주의(Literalism)라고 반대했으며, 믿음의 문제를 성령의 실천, 즉 기독교적 삶의 실천에서 찾고 있었다. 그들에게서 믿음의 문제는 곧 공동체적 삶의 실현에 다름 아니었던 것이다. 그러므로 종교적 신앙의 문제를 해당 사회의 사회적 윤리적 삶과 일치시키는 것이야말로 제세레파의 공동체 이념에 근본적인 특징이었다고 할 수 있다.

둘째로, 재세례파운동에서 나타나는 또 다른 이념적 특성은 원시기독교주의(Christian Primitivism)로의 회귀이다. 16세기 그들의 운동이 로마 가톨릭이나 혹은 프로테스탄트와 달랐던 점은 초대 교회인들이 가졌던 생활양식을 따르려는 그들의 시도에서 비롯된 것이었다. 물론 그들이 지향하고자 했던 윤리적 규범이 구약성서에 나오는 족장시대까지 올라감으로써 신앙생활의 혼란을 가져오기도 했지만, 이렇듯 원시기독교시대의 생활규범을 추구하였던 그들의 태도는 현실생활을 부정하는 강력한 배타정신이나 비판정신을 함축하고 있었다. 그러므로 이들에게서 제안된 ‘기독교적 자치공동체’의 이념은 재산의 공유와 평등한 정치체라는 고대적 정치이념의 회복을 특성으로 하고 있었다고 할 수 있을 것이다.

셋째로, 그렇기에 재세례파 운동은 자유도시 혹은 꼬문적 공동체의 정치적 이상을 함축하고 있었다고 할 수 있다. 코뮌은 중세 이래의 자치도시 전통에 기초한 관념으로서, 자유도시, 즉 코뮌에서는 왕, 봉건제후, 교회 등이 서로 힘의 균형에 있었으며 이러한 힘의 균형에서만 자유도시의 자립성을 가질 수 있었다. 만일 어떤 것이 독자적인 힘으로 자립하려고 하면 그것은 스스로 국가가 되지 않으면 안 되었다(고진 2007, 198).<sup>17)</sup>

마지막으로, 재세례파운동이 가지고 있었던 또 다른 이념적 특성은 목적론적인 혹은 종말론적인 것이다. 물론 당대의 종말사상이 재세례파에서 처음 유래한 것은 아니었지만, 스위스 쥐리히의 재세례파운동 이전에 독일 서북부 뮌스터(Münster) 市에서 발생했던 반란은 종말론적 사상을 강하게 전파시켰던 것으로 평가되고 있다. 그리하여 뮌스터

17) 예를 들어 1871년 파리코뮌이 가능했던 것은 그 당시 프랑스가 프러시아와의 전쟁에서 패하여 국가주권이 실추된 시기였기 때문이다. 그것은 단지 2개월 밖에 지속될 수 없었다.

사에서 실험되었던 코핀의 이상은 그 반지성주의와 과격성으로 인해 많은 비판을 받기도 했으며, 종말론적 이념의 영향에 따라 이후 재세레파운동은 오히려 종교적 공동체의 내적인 윤리만을 지향하게 됨으로써, 본래 그것이 가지고 있었던 급진적인 사회 개혁적 인식을 포기하거나 희석하게 되는 근거가 되었다고 생각한다.

### 3. 16세기 조선의 ‘향약(鄕約)’ 운동과 유교적 자치공동체의 이념

향약에 대한 연구는 1930년대 유홍렬(柳洪烈)의 업적을 출발점으로 하여 전개되어왔다. 유홍렬의 연구는, 中宗 12년의 여씨향약(呂氏鄕約)이 퇴계와 율곡에 이르러 조선 특유의 향약으로 변모하였으며 이후에는 향약이 간략화 되고 소규모 향약으로서 동약(洞約)이 출현했다고 봄으로써, 조선 향약의 형태 변화에 대해 지적했다(유홍렬 1938). 이후의 향약연구는 조선향약의 성립이라는 틀 내에서 개별적인 향약들에 대한 분석이 이루어졌을 뿐이며, 사회변동과 관련된 보다 심화된 연구는 1970년대에 와서야 비로소 전개되었다.

대표적인 것으로서, 먼저 이태진(李泰鎭)의 연구는 조선전기 사회를 사림(士林)에 의해 성리학적 질서체제로 재편성되는 과정이자 동시에 중소지주층이었던 사림의 경제적 이익이 관철되는 과정으로 파악하면서, 이를 향약 보급운동의 등장 배경으로 설명하고 있다. 즉 이태진과 최진옥은, 중종대(中宗代) 향약보급운동이 세종·문종 대의 사창법(社倉法) 실시운동과 성종대의 유향소복립운동(留鄕所復立運動)이라는 일련의 흐름, 즉 사림파들에 의해 시도된 성리학적 향촌질서 확립운동의 연장선상에 있다고 보았다(이태진 1983; 최진옥 1985). 이러한 연구

는 향약의 전개와 의미를 당시 조선사회의 성리학사상의 전개와 정치적 경제적 변동이라는 관련 속에서 바라보는 계기가 되었다.

또한 김무진(金武鎭)은 향촌사회의 주자학적 질서 확립을 위한 방안으로 향약 시행이 제기되는 배경으로서 16세기 사회변동을 연구하였다. 그에 따르면, 15-6세기에 걸쳐 조선사회는 주자학을 사상기반으로 하여 전주(田主)·전객제(佃客制)와 지주(地主)·전호(佃戶制) 및 엄격한 신분제를 중심으로 하는 사회로 형성되었다. 그러나 16세기에 이르러 정치적으로는 사대부(士大夫) 지배층의 분열과 대립에 따라, 경제적으로는 직전법(職田法)의 사실상 폐지로 나타나는 수조권의 소멸과 사적 토지소유권의 성장 및 토지겸병(土地兼併)에 따라 커다란 변동에 직면하게 되었다는 것이다. 즉, 수조권의 소멸은 국가권력을 배경으로 한 지주층의 농민지배를 약화시켰으며, 소유권에 입각한 지주·전호제(地主佃戶制)의 확대는 농민과 지주층간의 인신적(人身的) 구속성을 약화시키고 있었다. 또한 도시의 성장으로 인해 농민층이 도시로 유입되는 상황에서 농업생산층의 확보와 유지는 심각한 문제로 대두되었다. 그러므로 이러한 16세기의 사회변동 속에서 농민지배를 강화하여 신분제를 유지하고 농민층의 농토로부터의 이탈을 방지하는 대책을 마련할 시대적 필요성이 요청되었다는 것이다(김무진 1983, 8-13).

실제로 향약이 보급된 정확한 시기는 확실치 않지만, 중국 宋代에서 시작된 향약이 <여씨향약>으로 『주자대전』·『소학』에 실려 주자학의 수용과 함께 우리나라에 소개된 시기를 감안하면, 조선 초기부터 소개되었으리라 추측된다. 15세기 중엽 김문발(金文發)·이선제(李先齊)·정극인(丁克仁)·강응정(姜應貞)과 같은 인물들이 향약을 시행하기 시작했지만, 이 시기에 향약은 하나의 조직이라기보다는 일종의 수신규범으로 간주되었다. 16세기 中宗 代에 와서 보다 본격적으로 중앙에서 향약이 논의되기 시작하였는데, 이러한 사실은 앞서 언급했

듯이 향약의 본격적인 확대가 당시 16세기 조선사회의 정치경제적 변동과 밀접히 관련되어 있음을 나타내준다.

사림파인사들이 감사로 부임하면서 시도된 향약보급은 도(道)단위로 확산되었으며, 이에 따라 中宗 14年 6月 檢討官 안처성(安處誠) 등은 경성(京城)에서 향약을 실시할 것을 중종에게 건의했다. 중종은 처음에 중립적인 태도를 취하여 자발적인 시행을 권장했지만, 그럼에도 경성에서의 향약 또한 下三道 못지 않게 활발히 이루어졌다. 이렇듯 향약보급이 확산되자 사림세력(士林勢力)들은 향약의 전국적인 조직화를 시도하게 된다. 中宗 14年(1519년), 왕명을 통해 향약에 대한 적극적인 지원을 해야 한다는 계속된 건의에도 불구하고, 중종은 이를 관찰사와 수령의 권면에 위임함으로써 종전의 방침을 고수한다. 이처럼 전국적인 향약실시를 둘러싼 士林세력과 왕과의 의견대립은 향약 실시가 향권의 향방을 결정하는 것과 관련되어있다는데서 연유한다. 향촌사회의 안정이라는 이념을 표방(表方)하면서 감사의 지원 하에 새로이 조직화된 향약기구는, 그때까지 경제소(京在所)와 연결되어 한 마을의 전권을 농단하던 유향소(留鄉所) 세력과 향권(鄉權)을 둘러싸고 대립이 노정될 수밖에 없었기 때문이다.<sup>18)</sup>

이러한 측면에서 그간 사림파에게서 제기된 향약운동에 대한 평가는 지역의 패권을 구성하려 했다는데 초점이 맞추어져 왔다. 물론 이러한 평가는 향약의 역사적 효과와 귀결에서 보았을 때 부인할 수 없는 것이다. 그러나 그렇다고 해서 당시 제기된 향약운동의 의미를 정

---

18) 이와 관련하여 한상권은 中宗 代 왕과 사림들 간의 향약에 대한 논의과정을 통해 향약을 시행했던 주체세력들의 의도와 그것이 가지는 사회적 의미를 드러내고 있다. 이를 통해 그는 中宗 代 향약운동의 성격이 한편, 향약 이념을 표방하면서 향권을 탈취하려는 정치 운동적 측면과 또 한편, 지방 세력들을 통제함으로써 향촌에서 진행되는 비리와 수탈을 제거하려는 사회개혁적인 측면을 모두 가졌다고 주장하고 있다(한상권 1984, 21-4).

치적 권력획득의 차원에서만 파악할 수는 없다고 생각한다. 사람세력에 주도된 향약운동은 분명 향권을 획득하려는 정치적 측면을 포함하고 있었지만, 그 의도가 무엇이었던 간에 그것은 당시 권력을 가지고 있었던 기존 정치세력에 대한 비판이었으며, 단순히 기존 향촌질서에 대한 비판을 넘어 대안적 향촌질서에 대한 이념을 제기했던 것이기 때문이다.

그러므로 중요한 것은 향약의 의미를 결과론적으로 바라보고 권력 획득의 문제로만 평가하기보다, 16세기에 개혁적인 이념을 내포하고 있었던 향약운동이 17세기 이후에는 왜 수령에 의한 지방통제규범으로만 축소되고 변질되게 되었는지, 향촌자치를 위한 것으로서 제기된 향약의 이념은 어떠한 정치적 사회적 질서를 대안적 상으로 제시했던 것인지, 제기되었던 이념 자체 내에는 어떠한 한계가 있는지 혹은 그 시행과정에서 야기된 문제는 무엇인지 등에 대한 물음이라 생각된다.

김용덕(金龍德)의 연구는 향약을 크게 동약(洞約/洞契), 향규(鄉規), 주현향약(州縣鄉約)의 3가지로 구분하였으며, 이후 촌계(村契)까지 포함시켜 향약을 동약, 향규, 주현향약, 촌계의 넷으로 구분할 것을 제안하였다(김용덕 1990). 이는 향약의 기반에 대한 관심을 기층 공동체 조직으로 확대했다는 의미를 가진다. 또한 향약에 대한 의미와 평가를 단순히 그것을 주도했던 세력의 차원에서만 바라보지 않을 수 있는 하나의 방향을 보여준다. 그의 연구는 향약으로 표현되는 마을자치의 질서와 규범이 -어떤 세력의 어떤 의도에서 제기되었던 간에- 어떤 형태로든 당시 조선사회 대부분의 마을 질서와 마을 사람들의 생각에 주었을 영향에 대해 주목하고 있기 때문이다.

만일 당시 16세기의 조선사회가 진정 역사적으로 급격히 변화하는 시기였다면, 또한 그러한 변동이 다만 정치 권력적 차원에서 뿐 아니라 사회적 경제적으로 근본적인 변동기였다면, 이러한 역사적 이행기

에 조선사회는 어떠한 새로운 질서와 이념에 대해 상상했을까? 그리고 그러한 이상이 현실에 적용되면서 직면하게 된 문제들은 무엇이었을까?

물론 그렇다고 해서 이 글이 향약을 우리 사회에 존재했던 자치공동체의 이념적 전형으로 결론 내리려는 것은 아니다. 이와 관련하여 일련의 연구들은 동시대의 두레나 동계의 경우와 달리<sup>19)</sup> 향약을 자치공동체로 볼 수 없다고 주장하기도 한다. 왜냐하면 향약은 16세기 관치행정(官治行政)의 보조기관으로 목민(牧民)의 필요에 의해 나타난 것이었고, 양반유림(兩班儒林)에 의해 구성되었기에 구성원의 자격과 임원의 선출 등에 있어서 엄격한 신분적 제약이 따랐다는 것이다. 그러므로 이들은 향약이 일반서민들의 참여가 거의 없었고 그들의 자치적 활동이나 협동에는 거의 관련이 없는 운동이었다고 주장하고 있다.(최협, 정근식 2001, 50; 이만갑 1980, 22-4; 이해준 1990)

오히려 16세기 서구의 종교개혁운동에서 나타나는 자치공동체의 이념과 운동은 우리 사회에서 19세기 말엽 전개된 동학운동의 이념과 그 시기 발생한 ‘집강소’와 ‘민회’ 등의 정치적 자치 형태와 더 자주 비견된다. 이 글 또한 이러한 견해에 대체로 동의하면서도 ‘향약’을 비교의 대상으로 한 까닭은, 오랜 시간 우리 사회에 지배적인 종교적 윤리적 가치였던 ‘유교적 공동체’가 지향했던 정치적 자치의 이상이 무엇이며 구체적으로 그것이 실행되는 과정에서 어떤 특성과 한계를 가지고 있었는지 살펴보기 위해서이다.

즉, 16세기 초반의 향약에는, 그것을 단지 향권을 장악하기 위한 도

---

19) 우리사회에 존재했던 -아직도 일정한 형태로 존재하고 있는- 두레·품앗이·올력·계 등과 같은 협동적 공동작업의 연대가 서양의 길드조직과 어떻게 다른지, 그리고 19세기 말엽 동학운동과 천도교이념의 영향 아래 출현했던 집강소와 민회 가 어떠한 정치적 원리를 의미하는 것이었는지 등의 문제는 이 글이 가지는 문제의식의 연장선상에서 필자가 차후에 다루어보고 싶은 주제이기도 하다.

구나 이데올로기로만 볼 수 없는 어느 정도의 자치공동체적 특성을 발견할 수 있다. 첫 번째는, 16세기 향약이 기존의 국가기구가 가진 법률과는 별개의 독립된 규약을 가지고 있었다는 점이다. 향약의 구성원은 자발적으로 가입할 수 있었으며, 물론 주도하는 유림 층이 있었다고는 하나 탈퇴가 자유로운 공동체였다. 즉 향약의 구성원은 그 향약의 성격에 따라 다양했는데 자발적 가입이 원칙이었다. 향약에 입약하고자 하는 사람은 도약정에게 입약취지서를 제출하고 모든 동약인의 의견을 물어 만장 일치되어야만 비로소 입약이 허가되었다.(김무진 2005, 86; 곽효문 1994, 169-170). 이렇듯 향약에 대한 참여가 자유로웠기에 그 마을의 규약으로서 향약은 독립적으로 구성될 수 있었고, 그 결과 향약의 조직은 다양하게 나타날 수 있었다. 예컨대, 향약의 명칭이 그 시행주체와 규모, 지역 등에 따라 향규(鄕規)·일향약속(一鄕約束)·향립약조(鄕立約條)·향헌(鄕憲)·면약(面約)·동약(洞約)·동계(洞契)·동규(洞規)·촌약(村約)·촌계(村契)·이약(里約)·사계(里社契) 등 다양한 명칭으로 불렸다는 사실은, 바로 이러한 점을 드러내준다. 후기 향약과 달리, 16세기에 있어서 향약은 지역의 특성에 따라, 그 지역에서 향약을 시행하는 주체와 규모에 따라 달랐으며, 이는 향약이 기본적으로 구성원의 자유로운 참여와 마을의 독립성을 유지했음을 말해준다.

두 번째는, 향약의 조직과 구성 및 실행의 원리가 어느 정도 정치적 자치의 원리를 포함하고 있다는 점이다.<sup>20)</sup> 향약에서 임원은 도약정(都

20) 향약은 17세기 전까지는 보통 몇 개의 자연촌을 합친 규모로 운영되었으나, 이후 선조대에 가서는 각 지방의 여건에 따라 서원(書院)이 중심이 되어 이(里)를 단위로 시행되었다. <목천동약(木川洞約)>과 영조 때의 퇴계학과 최흥원(崔興遠)이 이황의 <예안향약(禮安鄕約)>을 증보하여 사용한 <부인동동약(夫仁洞洞約)>이 유명하다. 또한 1571년(선조 4) 이이는 <여씨향약> 및 <예안향약>을 근거로 <서원향약(西原鄕約)>과 이를 자신이 수정 증보하여 1577년에 <해주향약(海州鄕約)>을 만들었으며 이는 조선후기에 가장 널리 보급되었다.

約正) 한 사람, 부약정(副約正) 두 사람, 사화(司貨) 한 사람 그리고 직월(直月) 한 사람으로 구성되었다. 도약정(都約正)은 향약의 장으로서 향약을 대표하고 약원을 이끄는 자로서, 향약원들 다수의 추대로 선임되었다. 부약정(副約正)은 도약정(都約正)을 보좌하고 집회에서 실질적인 지도자였는데, 여러 사람의 추대로 선출하되 종신직이었다. 직월(直月)은 향약의 사무를 관장하는 실무자로서 향약의 구성원 가운데 매일 돌아가며 한 사람씩 선발하여 맡았다. 사화(司貨)는 재정을 담당하는 자로서, 반드시 서원유생이어야만 자격이 있었다(곽효문 1994, 170-1). 집회는 격월로 1, 3, 5, 7, 9, 11월의 첫날에 정기집회를 가지는 것을 원칙으로 하였으며, 최고 의결 또는 자문기구로는 존위(尊位)·존자를 두거나 약중사류 회의를 두어 운영했다. 윤차적으로 실무자를 선발하는 원칙이나 돌아가며 향약의 실무와 지도에 참여하는 원리는 당시 조선왕조의 정치적 원리와는 분명 구별되는 것으로서, 자치의 원리라고 할 수 있을 것이다. 또한 재정담당자인 사화가 서원유생이어야만 한다는 자격이나 도약정(都約正)이 흔히 덕을 쌓은 유자가 추대되었다는 것은 그 마을의 향약이 신분보다는 유자로서의 덕성과 실천을 지향하는 것이었음을 말해준다.

이와 같이 정치적 참여와 대표의 원리에서도 이미 알 수 있듯이, 향약이 가지는 또 다른 공동체로서의 특징은 신분제와 관련한 그들의 관점에서 나타난다. 그 마을 구성원은 신분의 귀천을 막론하고 모두 동일하게 小學과 鄉約으로 교육되었으며, 의결이나 자문에 있어서 그 사람의 신분보다는 나이 연배와 덕망이 더욱 존중되었다(한상권 1984, 24-6). 이는 신분제사회였던 당시 조선의 사회적 특성에 비추어 본다면 매우 급진적인 견해라고 할 수 있다. 특히 중종 대 조광조 등의 논의에서는 그 시기 향약운동이 사회적 신분제를 유지하고 강화하는 성향을 크게 가지지 않았던 것으로 보인다.<sup>21)</sup> 물론 신분제 자체를 전면

적으로 부정하지는 않았지만 신분관념이 상대적으로 경시되거나 약화되었으며, 이는 향약이 추구하는 유자(儒者)의 공동체가 가장 우선되는 이념이었기 때문이었다. 그러나 이러한 초기 향약의 특성은 임진왜란을 겪으면서 변화한다. 임진왜란 이후 사족세력은 향약에 양반신분의 상계(上契)와 상민신분의 하계(下契)를 합친 형태의 동약(洞約)을 만들었으며, 상하동약인 경우에 운영을 이원화하여 신분질서를 유지하려 했다.

이와 더불어 경제적 개혁의 측면에서도 16세기 향약을 주도했던 사림들은 급진적인 논의들을 제출했으나, 이와 관련한 부분은 주장에 그쳤을 뿐 실행되지는 못했다. 예컨대 토지재분배와 관련한 여러 주장들이 제출된 바 있었다. 조광조는 토지점병을 반대하고 한전제(限田制)를 주장하였으며, 조광조와 더불어 사림과의 한사람인 柳扞도 中宗 13년 限田과 均田制의 실시를 주장했다(한영우 1983). 이렇듯 정전제, 한전제, 균전제 등의 논의는 비록 실행되지 못했으나 당시의 지주제 원리에 대한 비판적 의식을 확산시켰다. 다만 이러한 점으로 인해 사회이후 단절되었던 향약은 다시 재개된 이후에는 경제개혁과 관련한 사상은 전혀 제기할 수 없었다.

다음으로 지적하고 싶은 것은 향약에서의 법률적 권한과 재정에 대한 부분이다. 향약의 구성은 규약문(規約文)·선악적(善惡籍)·참여자 명부·독약법(讀約法)으로 이루어져 있는데, 곳에 따라서는 선악적이거나 독약법이 별도로 구비되지 않은 것도 있었다. 즉, 향약은 동약자의 입약(入約)과 묵약(默約), 그리고 善行과 惡行을 기록하는 삼적(三籍)을 두어 동약인(洞約人)의 출입상황과 선행, 악행을 기록하면서 자료

21) 향약에 대한 正言 趙珍의 지적에서도 찾아볼 수 있듯이, 비록 신분이 낮은 천민이라 할지라도 年高者를 上席에 坐定하게 하는 향약의 시행이 지적되고 있다. 己卯士林들은 향약을 실시하면서 座次를 결정하는 기준을 신분보다 年齒에 일차적인 비중을 두었던 것 같다. <中宗實錄> 卷 38, 中宗 15年 正月.

로 삼았다. 향약에서는 의제 입안과 논의의 과정뿐만 아니라 독립적인 처벌권이 존재했던 것이다. 그러나 이후 향약의 조직이 수령의 하부조직화 되자 향약의 기능은 규범의 문제로만 약화되었다. 이는 하나의 공동체가 독립적인 자치공동체이기 위해서는 재정의 독립적인 운용<sup>22)</sup>과 함께 독립된 처벌권이나 재판권을 유지하는 것이 중요하다는 것을 보여준다. 즉 어떤 마을이 자신들의 규약을 통해 독립된 자치공동체가 되기 위해서는, 그 질서를 위반하고 공동체의 뜻에 따르지 않았을 때 제재할 수 있는 일정한 구속력이나 권위가 부여되어야 한다는 점을, 그리고 보다 근본적으로는 어떠한 기준에서 어떠한 행위가 제재되어야 하는지를 판단할 수 있는 철학과 이상이 공유되어야 한다는 점을 다시 생각하게 해준다.<sup>23)</sup>

향약이 이후 17-8세기를 거치면서 초기에 가졌던 개혁적인 의미를 상실하게 되는 이유는 물론 이 시기 조선사회의 성격변화, 사회세력 내부의 관계와 관념의 변화와 관련하여 포괄적으로 검토되어야 할 문제이다.(최협, 정근식 2001, 50; 이만갑 1980, 22-4; 이해준 1990)<sup>24)</sup> 그러나 많은 이들이 지적해왔듯이 사림파의 집권세력화라는 원인 이

22) 향약은 어느 정도의 재정자금을 독립적으로 모금과 운용했다. 모금은 洞約人의 입약시와 매년 마지막 집회일인 11월에 주로 이루어졌는데, 출자물로는 면포(綿布)와 마포(麻布), 미포(米布) 세 가지가 있었다. 처음 입약할 때 約人은 면포와 마포 각 1필과 미포 1두씩을 출자하여 사회가 서원에서 관리하였다가 경조사나 재난이 있었을 때 구제부조에 충당했다. 또한 매년 11월에는 모두 각자 미포 1두씩을 출자했다. 향약에서는 이렇게 모은 재원이 여유가 있을 때에는 이를 원하는 주민에게 연 20%의 이율로 대여해주었으며 모자랄 때에는 洞約人에게 적당량을 할당하여 증수하는 방식으로 재정을 관리했다.

23) 예컨대 향약의 규약인 덕업상규, 과실상규, 예속상고, 환난상휼은 크게 권선징악(勸善懲惡)과 호혜(互惠)로 요약되는데, 중요한 것은 무엇이 권해야 할 좋은 것이며 무엇이 규제해야 할 잘못된가에 대한 기준이다. 아마도 향약의 관건은 이를 판단하는 기준이 무엇이며 과연 그것이 공유되고 있었는가의 문제였다고 생각된다.

24) 이와 더불어 당시의 향약운동이 성리학에 대한 어떠한 재해석 속에서 가능했으며 또 변질되었는지, 그 이념적 연원과 변용에 대한 연구 또한 앞으로 검토되어야 할 과제이다.

외에 어느 정도 자유롭고 독립적이었던 마을규약의 실행원리가 변질된 또 다른 내적인 원인은 무엇이었을까?

본론의 검토에서 보았을 때, 16세기의 성리학자들은 분명 정치적 변동기에 직면하여, 동 시대 서구의 종교개혁에서 보여 졌던 것처럼, 원시유가로 되돌아가려는 어떤 내적 움직임과 열망이 있었다고 할 수 있다. 그러나 향약을 통한 유교적 공동체의 이상이 비록 그 시대의 사회적 신분제에서 비교적 자유로운 태도로 개방적인 참여와 대표의 원리를 지향하고 구체적인 약속과 실행 규칙으로 삼았음에도 불구하고, 그 이념이 퇴색하고 변질된 가장 커다란 까닭은 정치적 자치의 원리에 상응할 수 있는 경제적 개혁 프로그램과 연결되지 못했다는 점에서 찾을 수 있을 것이다.

또한 향약운동이 이렇듯 실질적인 사회 비판의 프로그램과 연결되지 않았던 근본적인 까닭은 유교적 공동체의 ‘마을공동체’가 군주와 국가 아래에 양립가능하며 군주를 유자로 만듦으로써 ‘자치공동체’와 ‘국가’가 긴밀히 연관될 수 있다고 보았던 데에서 있다고 생각된다. 그렇기에 향약운동은 초기에 취했던 비판적 태도를 점차 잃고 체제 내화되어갔으며, 그들이 제시했던 자치공동체의 이상은 군주나 국가로부터 자립적인 정치적 자치를 의미하지 못하게 되었던 것이다.

#### 4 결론 : 16세기 동·서양 공동체 이념의 특성과 한계에 대하여

이 글은 서론에서 16세기 서구와 한국이 가지는 사회적 성격의 차이와 더불어 재세레파운동과 향약운동을 주도한 계층과 그 귀결에 있어서 일률적으로 비교할 수 없는 일정한 차이를 가지고 있다고 이야기

기한 바 있었다. 그럼에도 이러한 비교가 의미를 가질 수 있는 까닭은 그들 모두 국가적 형태의 정치질서와는 구분되는 자치공동체의 이념적 상을 제안했다는 점이었다. 그렇다면 ‘낡은 것이 의심되고 새로운 공동체의 이상이 제기되었던’ 16세기 역사적 이행기에 서구와 한국에서 나타났던 ‘자치공동체’의 이념은 어떤 차이가 있었던 것일까? 그리하여 이러한 자치공동체의 두 역사적 형태가 보여주는 차이가 현재 우리사회에서 이제까지의 정치사회원리와는 구분되는 새로운 정치이념과 실현원리를 찾고자 할 때 보여주는 함의와 시사점은 무엇인가?

본론에서 각각의 운동이 가지는 특성을 살펴보았을 때, 가장 먼저 이들의 차이로 표상되는 것은 그 운동에 있어서 전자는 실패했고 후자는 성공했다는 점이다. 재세레파는 박해와 처형 속에서 새로운 대륙으로 도망했으며, 사림파는 훈구파와의 싸움 속에서 결국에는 그들의 자리를 빼앗을 수 있었으니 말이다. 하지만 아이러니하게도 재세레파의 공동체는 실패함으로써 그 자치의 이념은 기존의 권력과 거리를 가진 채 지속될 수 있었으며, 향약의 공동체 운동은 정치권력과 연계됨으로써 자치의 이념은 빛을 잃게 되었다. 시대와 사상의 아이러니에 대해 생각하게 해 준다.

주목할 만한 또 다른 차이는 종교적 세계와 세속적 세계의 관계에 대한 인식의 차이에서 비롯된다. 재세레파의 자치공동체는 원시기독교주의 정신의 회복을 통해 진정한 기독교적 삶과 질서에 이르고자 하였다. 이러한 태도는 현실의 세속적 질서뿐만 아니라 현실의 기독교 질서와 이념에 대한 비판으로도 수행되었다. 즉 재세레파의 경우, 같은 종교개혁운동 안에서도 루터파가 취했던 두 개의 왕국 이념, 즉 종교적 질서와 세속적 질서를 구분하여 서로의 독립성을 인정하는 관점에 대해 비판하고 있었다. 그리하여 그들은 세속의 질서를 하나님의 뜻과 급진적으로 일치시키거나 혹은 이 두 질서를 급진적으로 분리시

켜 세속으로부터 도피하여 종교적 순수성을 지키고자 했다. 그러므로 이들에게서 현실의 국가는 어떤 방향으로든 급진적으로 거부되거나 비판되는 대상이었다.

반면 향약의 경우, 세속의 질서를 유교적 질서와 일치시키려 한 점에서는 동일하지만, 유교적 공동체를 실현하기 위한 현실에서의 도덕적 실천을 중시하는 경향이 더 강했던 것 같다. 그 결과 향약운동은 현존하는 훈구파의 부패와 정치적 행위에 대한 비판은 될 수 있었지만, 훈구파 또한 공유하고 있었던 성리학의 재해석에 있어서는 이들과 크게 틀리지 않았던 것은 아니었을까? 그 결과 기존의 유교적 질서와 이념에 대한 근본적 비판이 아니라 훈구파라는 세속적 세력에 대한 비판에 그치고 만 것이 아니었을까? 즉 유교적 공동체에서 유교적 질서는 종교가 아니라 현실의 도덕적 실천이었기에, 공동체가 지향할 이상적 상의 보편성을 물어가는 방향이 아니라 현실에서 실행되어야 할 개별적 실천이라는 방향으로 나아가게 되었던 것 같다. 그렇다면 이들에게서 제안된 자치공동체가 현실에 보다 급진적이거나 현실에 보다 순응적이었던 이유는 단순히 그 운동의 주도세력이 각각 농민층과 선비 계층이었다는 차이 뿐 아니라 바로 이러한 이념적 특성에서도 기인하는바 컸다고 조심스레 추측해볼 수 있을 것이다.

그러나 아마도 이들 간의 가장 커다란 차이는 자치 공동체와 군주와의 관계, 그리하여 국가와 자치 공동체의 관계를 바라보는 관점과 실제의 권력관계에 놓여 있다고 추론된다. 16세기 역사적 변동기에 재세례파운동이 꿈꾸었던 기독교적 자치공동체의 이념과 향약운동이 꿈꾸었던 유교적 자치공동체의 이념 모두 각자 자치도시의 원리와 마을 공동체의 자치를 위해 참여와 대표의 범위를 넓히려 했으며 그 공동체의 윤리적 구심점을 본래의 기독교 정신으로 돌아간 신앙적 실천으로, 본래의 유자의 정신을 구현한 도덕적 실천으로 모색했지만, 그들

이 현실의 종교세력, 현실의 군주, 현실의 국가에 취한 태도는 동일하지 않았기 때문이다.

본론에서 검토되었듯이, 재세레파운동은 대부분 그 지역의 군주에 대해, 또한 로마의 가톨릭교회에 대해 반대했을 뿐 아니라 기독교적 공동체의 ‘자치도시’가 근본적으로 세속의 ‘국가’와 양립할 수 없다고 본 반면, 향약운동은 유교적 공동체의 ‘마을공동체’가 군주와 국가 아래 양립가능하며 군주를 유자로 만듦으로써 ‘자치공동체’와 ‘국가’가 긴밀히 연관될 수 있다고 보았다. 그렇기에 향약운동이 초기에 취했던 비판적 태도를 점차 잃고 체제 내화되어갔던 보다 근본적인 까닭은 그들의 자치 공동체 이념이 다만 훈구 세력에 대한 비판이었지 군주나 혹은 국가로부터 자립적인 정치적 자치를 의미한 것은 아니었던 데 놓여 있다.

만일 향약이 당시의 조선조 국가와는 구분되는 정치적 자치체로서 ‘유자의 공동체’를 구상하고자 했다면, 그러한 정치원리가 자족적인 경제적 토대와 관련되어야 할 필요성이 대두되었을 것이며, 따라서 경제 개혁의 구호만이 아니라 실제적인 사회 비판과 실천으로 나아갈 수 있었을 것이다. 조선 조 향약운동이 후기로 가며 점차 쇠퇴하게 된 것은 그들의 공동체적 정치 이념이 군주로부터, 그리하여 국가로부터의 자치와 자율을 의미하는 독자적인 구상이 되지 못한데 놓여 있다고 할 수 있을 것이다.

이를 통해 볼 때, 첫 번째로 자율적이고 독자적인 공동체의 원리는 내부 구성원들의 자치를 보장하는 규약 뿐 아니라 기존의 권력으로부터 자치적이기 위한 경제적인 독립과 정치적인 독립이 보다 더 중요하다는 점, 두 번째로는 이와 더불어 자치공동체를 구성하고 유지하는데 있어서 그 공동체가 지향하는 새로운 정치의 상을 문화적인 형태나 혹은 종교적이거나 영성적인 형태로 마음을 모아주는 일정한 구심

점으로 제기하고 유지하는 것이 이 중요한 역할을 하지만, 그것이 현세의 세속 질서에 대한 비판적 관점을 잃지 않아야만 의미가 부여된다는 점을 알 수 있다. 그러므로 16세기 역사적 이행기와 마찬가지로 오늘날의 시대가 이제까지의 정치적, 경제적, 사회적 원리가 의심되고 동요되는 이행기에 있다고 할 때, 우리가 새로운 자치공동체로서의 정치 이념을 모색하기 위해 이로부터 시사 받을 수 있는 바, 새로운 자치공동체를 향한 운동이 가져야 할 보다 근본적인 조건은 그 공동체 내부의 자치 규약이나 원리에 있는 것이 아니라, 그 공동체가 공동체 외부와 가지는 독립성과 그로부터의 비판성에 놓여 있다고 할 수 있을 것이다.

(2011년 10월 1일 접수, 2011년 10월 11일 수정, 2011년 11월 22일 확정)

#### 참고문헌

- 가라타니 고진. 2007. 조영일 역 『세계공화국으로』. 도서출판B.
- 강만길. 1978. “朝鮮王朝史에 있어서의 16世紀의 變化.” 『한국사』. 12.
- 곽효문. 1994. “朝鮮朝 鄉約의 地方自治의 機能에 관한 연구.” 『한국행정사학지』 제3호.
- 김덕영. 2002. “국가, 문화, 사회, 공동체.” 『사회와 이론』. 제1집. 2002년 8월.
- 김무진. 1983. “栗谷 鄉約 社會的 性格.” 『학림』. 제5집.
- 김무진. 2005. “조선시대 鄉約 및 鄉案組織에서의 의사결정구조.” 『한국학논집』. 제32집.
- 김영한. 1997. “독일 농민전쟁과 천년왕국 신앙- 토마스 뮌저의 활동을 중심으로.” 『역사학보』. 제153집.
- 김용덕. 1990. “鄉規研究.” 『韓國史研究』. 제54집, 1986; 향촌사회사연구회, 『

- 조선후기향약연구』 민음사.
- 김용우, 2002. “공동체운동의 현실과 전망.” 『사회비평』. 31호 나남출판사, 2002년 3월.
- 김현수. 1993. “1525년 독일농민봉기에 대한 연구사 검토.” 『급진종교개혁사론』 느티나무.
- 김현수. 1991. “중세말 독일사회의 변화와 1525년 독일농민봉기.” 『독일사의 제국면』. 느티나무.
- 류홍렬. 1938 “朝鮮鄉約의 成立.” 『震檀學報』 제9집.
- 박세일, 나성린, 신도철 공편. 2008. 『공동체 자유주의: 이념과 정책』 나남.
- 박주원. 2002. “16세기 종교개혁 시대와 몽테뉴의 관용(tolérance).” 『정치비평』 통권 9호 이후.
- 박주원. 2008. “대안공동체론에 나타난 ‘대안’ 개념과 ‘공동체’ 개념의 정치사상적 성찰.” 『역사비평』. 통권82호.
- 박충구. 1994. “급진주의적 소중파 윤라: 재세레파의 윤리사상.” 『신학과 세계』 제28집.
- 송재룡. 2001. 『포스트모던 시대와 공동체주의』. 철학과 현실사.
- 안정모. 1993. “독일농민전쟁의 성격.” 홍치모, 『급진종교개혁사론』 느티나무.
- 유현식. 1995. “철학의 시간성과 “새로움”의 문제.“ 『헤겔연구6』. 청아출판사
- 이만갑. 1980. “전통적 협동과 촌락사회의 발전.” 『한국의 사회와 문화-한국현대사회와 문화전통』. 제3집, 한국정신문화연구원.
- 이양호. 1989. “칼빈파의 제네바와 재세레파의 후터 공동체의 이상.” 『기독교사상』. 1989년 5월호.
- 이해준. 1990 “조선후기 동계, 同約과 촌락공동체조직의 성격.” 『조선후기향약연구』. 민음사.
- 이태진. 1969. “栗谷李珣의 社會改革思想.” 『文化批評』. 1-2.
- 이태진. 1983 “사림파의 향약보급운동.” 『韓國文化』. 제4집, 서울대 한국문화연구소
- 지인성. 1983. “중세 사회운동과 종교개혁.” 『기독교사상』 1983년 11호.
- 최협, 정근식 외. 2001. 『공동체론의 전개와 지향』. 선인.
- 한상권. 1984. “16· 17세기 鄉約의 機構와 性格.” 『진단학보』. 제58집.

- 한영우. 1976 “朝鮮前期의 社會思想”. 『春秋文集』.
- 한영우. 1983. “朝鮮前期의 經濟思想”. 『朝鮮前期 社會思想 研究』.
- 한정애, 『교회사를 통해 본 작은 공동체운동』. 한국신학연구소.
- 홍지훈. 1999. “루터-재세레파 관계 연구사.” 『한국교회사학회지』 제8집.
- 홍치모. 1979. “종교개혁은 혁명인가? -Geneva의 경우” 『신학지남』. 1979년 겨울호.
- 홍치모. 1993. “독일의 종교개혁과 도시공동체 -최근의 논의를 중심으로.” 『신학지남』. 1993년 봄호.
- 황경식. 2008. 『자유주의는 진화하는가: 열린 자유주의를 위하여』. 철학과현실사.
- 홍치모. 1966. *Studies on the Reformation*. Boston.
- 홍치모. 1957. *The Recovery of the Anabaptist Vision*.
- Beard, J. Rely & Beard, Charles. 1987. *Cassell's Latin Dictionary*. London: Cassell Publishers Limited Villiers House.
- Clasen, Claus-Peter. 1972. *Anabaptism*, London: Cornell Univ. Press.
- Dobson, R. 1992. *Bringing the Economy Home from the Market*. Montreal: Black Rose Books.
- Gritsch, Ersesth. 1967. *Reformation Without a Church*. Philadelphia Fortress Press.
- Lietær, Bernard 2001. *The Future of Money: Creating New Wealth, Work and a Wiser World*, ‘공동체 화폐’, 『녹색평론』 제65호 2002년 7-8호.
- Mauss, Marcel. 2002. 이상률 역 『증여론』 한길사.
- Polanyi, K. 1998. *The Livelihood of Man*, 박현수 역 『사람의 살림살이』 풀빛
- Ritter, Gerhard. 1990. “종교개혁은 왜 독일에서 일어났는가?” 『서양근대사에서 종교의 역할』 민음사.
- Trinterud, Leonard J. 1951. “The Origins of Puritanism,” *Church History* XX.
- Skinner, Quentin. 1978. *The foundations of modern political thought*. Cambridge Univ. Press.
- Smith, Preserved. 1920. *The Age of the Reformation*. New York: Henry Holt And Company.
- Troetsch, Ernst. 1960. *The Social Teachings of the Christian Churches*. Chicago Univ. Press.
- Williams, George. 1957. *Spiritual and Anabaptist Writers*, Library of Cristian Classics XXV Philadelphia.
- Williams, G. H. 1962. *The Radical Reformation*, London: Weidenfeld and Nicolson.

## A Comparison of the Western and Eastern concepts of Community in 16th Century

*Park, Joo Won*

This paper's attempt to analyze the concept of community that emerged from the political upheavals of the 16th century aims to look at the desire and imagination of the people for a new system in the changes that occurred from the previous era's system and ideology. In other words, the political discussions in the 16th century about new ideologies as the Middle Age society and ideologies were collapsing shed light on the new community's ideological focus beyond the old Middle Age communities. Also, the new city-community and village-community concepts that were suggested during the 16th century both in the West and in the East include criticism of previous political beliefs. These new concepts emerged before modern political ideology and the nation-state system were formed.

What was the concept of community in the 16th century, when the old was doubted and the new ideal community was presented? This study compares and analyzes the 16th century's concept of "commune," namely the radical religious reformation, Anabaptism's "Christian self-governing community," and the Joseon's village-community, represented by *hyangyak*'s "Confucian self-governing community."

When the characteristics of each movement are examined, the greatest difference appears to be that one succeeded and one failed. The Anabaptist movement suffered persecution and many of their leaders were executed, but they eventually escaped to a new continent; the *Sarim* eventually took

over power from the Hungu sect in Korea. Ironically, because the Anabaptist movement failed in Europe, their community could persist, while the hyangyak community lost its original characteristics by succeeding.

Another noticeable difference is the perceptions of the relationship between the religious world and the secular world. The self-governing communities of the Anabaptist movement attempted to achieve the true Christian life and order through the recovery of the primitive Christian mindset. The movement criticized not only the contemporary secular order, but also the contemporary Christian order and ideology. In the case of the Anabaptists, they criticized the perspective of admitting the independence of two different worlds by segregating the religious order and the secular order, such as the Lutheran's two-kingdom concept, even within the same religious reformation movement. They either tried to synchronize the secular order with God's will or tried to separate the two worlds to keep their religious purity by escaping from the secular world. Therefore, to them, the secular world was an object either to deny or criticize.

On the other hand, the hyangyak tried to synchronize the secular order with the Confucian order, but it focused more on ethical behavior in the secular life to create a Confucian community. As a result, hyangyak criticized the existing Hungu sect's corruption and political behavior, but was the Hungu sect all that different from the shared beliefs and the reinterpretation of Sung Confucianism? As a result, the hyangyak movement only could be come a criticism of the secular power of the Hungu sect, not a fundamental criticism of the previous Confucian order and ideology. In other words, in the Confucian community, the Confucian order was not a religion, but rather an ethical application; hence, it did not seek the universality of an ideal community, but rather the individual application of ethical norms carried out in real life. Then, may be there as on that these self-governing communities from two different parts of the world were either more radical in real life or more adaptable was not only

because of the differences of the leading class, whether peasants or upper class, but also because of ideological differences.

Key words : 16th Century, Community, commune, East and West, Hyangyak Movement, Anabaptist movement, Confucian Self-governing Community, Christian Self-governing Community

