

유교윤리관과 자본주의 경제담론

S Y M P O S I U M

經濟 運營原理

경제
담론

자본주의

유교 윤리관과

공동주최_  전주대학교 한국고전학연구소 | 한국해석학회 |  국립순천대학교 남도문화연구소

후원_  NRF 한국연구재단

| 일 정 |

13:00~13:10	개회사 이회용(한국해석학회장) 변주승(전주대학교 한국고전학연구소장)
13:10~13:50	발표1_ 조선 후기 여향문인들의 예술표현과 사상에 관한 고찰 -여향 문인화가들의 작품과 閭巷傳記集에 나타난 인간형을 중심으로 김진경(성균관대) 토론1_ 박순철(추계예대)
13:50~14:30	발표2_ 조선시대 사치 규제 정궁식(서울대) 토론2_ 신항수(한국교육과정평가원)
14:30~15:10	발표3_ 19세기 말 ‘부민’ 개념 의미장의 변화 양상 문경득(전주대) 토론3_ 김기성(고려대)
15:10~15:30	휴 식
15:30~16:10	발표4_ 1930년대 조선총독부의 유교윤리 소환과 경제개생 프로젝 트 -益山文廟를 중심으로 설주희(전주대) 토론4_ 한미라(중앙대)
16:10~16:50	발표5_ 맹자 ‘여민공지론’의 역사적 맥락과 전개 오향녕(전주대) 토론5_ 안효성(대구대)
16:50~17:30	발표6_ 유교문화의 주교받음의 문제 -선물론으로 유교문화 재해석하기 전종윤(전주대) 토론6_ 한우섭(중부대)
17:30~18:00	청중 질의 및 연구자 윤리 교육 / 폐회

| 차 례 |

조선 후기 여향문인들의 예술표현과 사상에 관한 고찰 -19세기 여향문인화가들의 그림과 閭巷傳記集에 나타난 인간형을 중심으로 _김진경	7
--	---

1. 들어가는 말 / 8
2. 閭巷傳記集의 인물형 / 10
3. 여향문인화가들의 ‘個我’ 의식과 사상 / 21
4. 결론 / 37

조선시대 사치 규제 _정궁식	39
-----------------------	----

1. 머리말 / 40
 2. 경국대전외의 지향과 사치 / 41
 3. 조선 후기의 사치규제 / 49
 4. 맺음말 / 61
- 토론문 _신향수 / 63

19세기 말 ‘부민(富民)’ 개념 의미장의 변화 양상 _문경득	67
--	----

1. 서론 / 68
 2. ‘백성을 부유하게’ 뜻의 부민 개념 / 70
 3. ‘부유한 백성’ 뜻의 부민 개념 / 78
 4. 결론 / 85
- 토론문 _김기성 / 89

1930년대 조선총독부의 유교 윤리 소환과 경제 갱생 프로젝트 -익산문묘(益山文廟)를
중심으로 _설주희 93

1. 서론 / 94
2. 경제대공황과 유교 윤리 의식의 ‘변형적’ 소환 / 97
3. 익산문묘의 경제 갱생 활동 / 105
4. 결론 / 120

토론문 _한미라 / 126

『맹자(孟子)』: 민(民)과 국가(國家)의 긴장 -여민(與民) 경세론(經世論)의 성격에 대한 시론
_오향녕 129

1. 머리말: 왕도(王道)의 토대 / 130
2. 『맹자(孟子)』의 인민과 국가 / 132
3. 맹자 경세론(經世論)의 성격 / 141
4. 맺음말: 『맹자』의 가능성 / 153

유교문화의 주교받음의 문제 -선물론으로 유교문화 재해석하기 _전종윤 159

1. 들어가기 / 160
2. 욕망과 경제 / 165
3. 모스, 데리다, 리쾨르의 선물론 / 180
4. 나오기 / 195

토론문 _한우섭 / 201

조선 후기 여항문인들의 예술표현과 사상에 관한 고찰

-19세기 여항문인화가들의 그림과 閭巷傳記集에 나타난 인간형을 중심으로

김 진 경 | 성균관대학교

1. 들어가는 말

2. 閭巷傳記集의 인물형

3. 여항문인화가들의 ‘個我’ 의식과 사상

4. 결론

1. 들어가는 말

본고는 19세기 조선의 새로운 문화집단이자 지식층이었던 여향문인들¹의 예술표현을 통해 그들의 사상을 고찰해보고자 한다.

주지하다시피, 19세기의 가장 큰 변화는 자본주의가 발달함에 따라 산업화가 진행되고 이에 따른 다양한 직업군이 발생하게 된다. 따라서 그들을 인정할 수 있는 사유체계가 필요하였고 이 부분은 기존의 성리학적 사유체계만으로는 부족했다. 말하자면 이 시기는 근대와 반근대가 뒤섞인 근대이행기로 볼 수 있다. 그 엄청난 변화의 중심에 있었던 여향문인들이 직접 서술한 閭巷傳記集과 그들이 그렸던 회화작품은 분명 그들이 추구하는 사상과 세계를 유추할 수 있는 근거가 될 수 있다고 본다.

대략, 『閭巷傳記集』의 출간 연도는 1830~1840년대부터 1866년까지로 파악되는데, 여기서는 조희룡(趙熙龍, 1789~1866)의 『壺山外史』, 유재건(劉在建, 1793~1880)의 『里鄉見聞錄』, 이경민(李慶民, 1814~1883)의 『熙朝佚事』, 조수삼(趙秀三, 1762~1849)의 『秋齋紀異』, 오세창(吳世昌, 1864~1953)의 『槿域書畫徵』을 배경에 두었다.² 특히 조희룡(趙熙龍, 1789~1866)의 예술표현을 쟁점화 하고자 하였다. 조희룡의 그림은 사대부 문인화가를 대표하는 김정희의 문인화와 비교하여 분석하였고 그의 글은 『壺山外史』를 중심으로 그가 서술한 인물형에 대해 살펴보았다.

홍선표는 “여향문인이란 역관(譯官), 의원(醫院) 등의 기술직 중인과 이서배(吏胥輩) 등 중서층을 중심으로 형성된 비 양반 계층의 시인들”을 말하는데, “이들은 19세기에 이르러 사대부 문화권 진입을 위한 문학운동의 성공과 이를 통해 획득된

1 여향문인에 관한 연구는 정옥자, 「조선 후기의 문풍과 여향문학」, 『한국사론』 4, 서울대국사학과, 1978; 강명관, 「조선 후기여향 문학연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1991; 홍선표, 「19세기 여향 문인들의 회화활동과 창작성향」, 『미술사논단』 11호, 「한국미술연구소」, 1995 참조

2 임형택, 『李朝後期 閭巷文學叢書』 1-10, 다른 생각, 1991을 기저로 하였음.

자신감의 기반 위에서 사대부 문인들에 의해 독점되어오던 중세 문인문화 전개의 중추적 구실을 하였다”고 피력했다.

기실, 조선 후기 문학계에서 ‘여향인’이라는 용어는 ‘중인’과 의미상의 차이가 없었지만 쟁점사항은 이들 가운데 ‘詩社’를 중심으로 인맥을 형성해 서울에서 활동한 경아전·기술직 중인출신의 여향문인들이다.³ 조선 중기 이후부터 자체적인 세력을 형성하기 시작한 중인계층은 이 詩社 활동을 통해 士大夫들과 공유하는 실력까지 갖추어 19세기에는 문화 활동을 주도하는 새로운 지식층이 된다. 이들은 축적된 경제력을 기반으로 문화 창작자, 향유자, 후원자 역할을 감행했었고⁴ 회화창작까지 참여하였는데 바로 이들이 ‘여향문인화가들’이다.

여향문화 운동의 주체였던 기술직 중인⁵은 중인 계층의 핵심으로 의관(醫官), 의사, 역관(驛館), 통역관, 산사(散士), 회계사, 천문관, 율사(律師), 법무사, 화원(畫員) 등의 전문직업을 세습 하였고 이들은 같은 혼인권을 형성하여 재능과 기능 습득의 방법을 상호 전수함으로써 고도의 전문성을 향유하고 그들만의 독특한 생활

3 홍선표, 「19세기 여향문인들의 회화활동과 창작성향」, 『미술사논단』 11호, 한국미술연구소, 1995.

4 여향(閭巷)의 사전적 의미는 백성의 집이 모여 있는 곳이라는 의미이며 동일한 의미로 여리(閭里), 위향(委巷), 여정(閭井), 여염(閭閻) 등의 용어를 사용하기도 한다. 여향문화의 성격을 형성하는 중심세력은 대체로 비 양반 계열과 기술직 중인, 서리 등인데, 연구자에 따라 여향인(閭巷人), 위향인(委巷人), 중인(中人) 등으로 사용하였다. 여향에 대한 개념과 범위는 강명관, 『조선시대 문학예술의 생성 공간』, 소명출판, 1999; 「조선 후기 여향문화 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1991; 「여향·여향인, 여향문학」, 『한국 한문학연구』 제17집, 한국한문학회, 1994; 정옥자, 「조선 후기 문풍과 위향문학」, 『한국사론』 4, 서울대학교 국사학과, 1978; 조성윤, 「조선 후기 서울지역 중인세력의 성장과 한계」, 『역사비평』 계간21호, 역사비평사, 1993/여름; 천병식, 「조선 후기 여향시사연구」, 단국대학교 박사학위논문, 1998; 조선경, 「조선후반기 여향문인화 연구」, 동국대학교 석사논문, 2004 등 참조.

5 기술직 중인은 각기 전공분야를 가진 전문 지식인 집단으로 잡과(雜科)라는 정식 과거시험에 의해 선발된다. 기술직 중인이 하나의 신분층으로 고착화 되는 것은 16세기 말경이지만 그 출신 성분은 양반이거나 혹은 서얼로 이들의 뿌리는 士族이었다. 이에 반해 경아전은 취재(取材)에 의해 선발되었다가 그마저도 조선 후기에 와서는 없어졌으며 私賤, 사노비까지 경아전으로 진출하였다. 강명관, 「조선 후기 경아전 사회의 변화와 여향문학」, 『대동문화연구』 25, 「성균관대학교 대동문화연구원」, 109~148쪽 참조.

문화를 이룩하였다. 이 기술직 중인들은 주로 서울의 육교(六橋: 청계천 광교)나 경아전(京衙前: 중앙관서의 서리)은 주로 인왕산 기슭에서 삼청동에 이르는 지역 인근에 모여 살면서 신분적 이점을 이용해 경제적으로 성장하였고 이를 바탕으로 문화적 역량을 키워갔다. 심지어 ‘역관자본’이라는 말이 성립될 정도로 경아전의 경제력은 19세기 말까지 지속되었으며 그들은 축적된 경제력을 기반으로 고동서화까지 수집하고 취미에도 열을 올렸다.

예컨대 - 대표적인 중인출신 수장가로는 의관 출신 김국광(金國光, 1725~), 고금서화를 구입하는데 재물을 아끼지 않았던 김홍연(金弘淵), 元·明 이후의 서화를 많이 모았던 오경석(吳慶錫, 1831~1879), 규장각 서리출신으로 서화를 방안가득 두었던 박윤묵(朴允默, 1771~1849), 벽오사(碧梧社)의 맹주였던 유최진(劉最鎭, 1791~1869), 고서화와 골동품을 항상 곁에 두었던 조희룡 등이 대표적이다.

2. 閭巷傳記集의 인물형

조선 전기에는 여향인의 형상이 일부 비판적 사대부들에 의해 산발적으로 그려졌을 뿐 이들만을 모아서 다룬 적은 없었다.⁶ 그런 맥락에서 편저자들이 선택하여 입전한 閭巷人傳記集의 인물형들은 여향인의 시각에 의한 것으로 매우 다채롭다. 閭巷人傳記集의 저자들은 중인, 천민, 여성, 승려 등 기존 傳에서 외면한 광범위한 인물들의 인생을 기록하였다.

이 장에서는 여향문인들이 어떠한 전개과정을 통해 성장했으며, 학자들은 어떻게 이들을 해석하는지 살펴보고, 閭巷傳記集의 구체적인 사례를 통해 인물형의 성격을

6 정병호, 「『里鄉見聞錄』을 통해 본 朝鮮時代 閭巷人의 形象」, 『東方漢文學會』, 12輯, 동방한문학회, 1996, 231쪽.

고찰해보도록 하겠다.

1) 여향문인들의 전개과정과 해석

기실, 委巷詩社가 출현할 수밖에 없었던 가장 큰 이유는 이들이 신분제약으로 인한 사회진출의 통로가 폐쇄당한 점에서 그 원인을 찾을 수 있다. 중인들은 과거시험이나 관직 상승의 제약으로 인해 현실의 갈등과 좌절을 겪었다. 따라서 자연스럽게 그에 대한 봉건사회의 모순과 비리에 대한 비판의식을 형성하게 되었고 同類끼리 회동하며 자신들의 처지와 울분을 토로하기 시작한 것에서 동기를 발견할 수 있다.⁷

이처럼 정치에서 소외된 중인들은 그들의 재지才智를 詩·書·畫 등의 예술 활동으로 관심을 돌리게 되었던 것이다. 그간 여향문인은 여러 연구자들에 의해 회자되었다. 그 시작은 구자균의 『朝鮮平民文學史』에서 비롯되는데, 그는 조선시대의 사회계급을 9단계⁸로 나누었다.

中人, 庶孽, 胥吏階級을 古文獻에서는 主로 委巷人이라고 하였거니와, 그들은 勿論, 常民, 賤民 보다는 優越한 社會的 地位를 享受하고 있었다고는 하나 最下級 官吏로서 兩班貴族의 手足과 같이 움직이지 않으면 안 되었고 永世的 禁錮狀態에 있었다는 點等으로 보아 常民賤民과 더불어 平民이라고 지칭指稱하여도 좋을 것⁹

구자균은 中人 이하를 모두 평민에 귀속시켰으며 무엇보다 중인, 서얼, 서리, 즉 여향인이 평민을 대표하는 문학의 주체라고 판단했는데 이것은 이후 연구자들에게도 주요한 시각으로 다뤄진다. 시기별로는 숙종 - 고종에 이르는 시기를 다섯

7 성범중, 「松石園詩社와 그文學」, 『國文學研究』 53집, 서울대학교, 1981.

8 구자균은 종친(宗親), 국구(國舅), 부마(駙馬), 양반(兩班(鄉班)), 중인(中人), 서얼(庶孽), 서리(胥吏), 상민(常民), 천민(賤民)의 9단계로 신분을 구별하였다.

9 구자균, 『朝鮮平民文學史』, 문조사, 1948, 6~7쪽.

시기 별로 구분하여, 1기는 요람시대(搖籃時代), 2기는 대두시대(擡頭時代), 3기는 전성시대(全盛時代(松石園詩社時代)), 4기는 소시인군배출시대(小詩人群輩出時代), 5기는 쇠퇴시대(衰頹時代)로 나뉘었다.¹⁰

이후 여항문학에 관련된 연구는 70년대 후반 정옥자에 의해 계승되었으며 정옥자는 구자균의 연구를 심화하여 여항문학의 열개를 개략적인 것에서 구체적인 것으로 발전시킨다.

예컨대 - 여항문학의 범위를 “中人層을 중심으로 하되 때로는 常, 賤人까지 포함되는 下級階層”¹¹으로 대상 범위를 구자균 보다 확대한 것을 들 수 있겠다.

정옥자는 “委巷文學이란 스스로 獨特한 文學思想이나 文體·文章論 등 獨自的인 文風을 가지고 있었던 것이 아닌, 하층계층의 상층문화에 대한 동경과 모방에서 출발한 것”¹²으로 보았다. 이 같은 활동이 성장하여 스스로 委巷之士라는 긍지를 가지게 되었고 상층문화의 파급이 지속되어 문화수준을 끌어올리게 되었다는 견해이다.¹³

반면, 임형택은 ‘여항문학의 성장이 양반 문화의 하층 지향적인 확산’이라는 정옥자의 주장에 대해 “저물어가는 중세기의 황혼에서 아침을 가져오려는 노력의 발현”으로 보는 것이 일반적인 경향이라 대응했다. 그는 또한 ‘서민 의식의 형상화’에 주목했는데, 서민의 자기주장이 적절한 개념을 발견하지 못해 낡은 도덕개념으로 나타나고 있다는 것이다.

예컨대, ‘평등’같은 새로운 의식이 낡은 부대에 담겨있다는 주장을 들 수 있다.¹⁴ 임형택은 일면 정옥자의 주장에 수긍하면서도, 여항계층의 상승욕구에만 집중한

10 구자균, 『朝鮮平民文學史』, 문조사, 1948, 193~256쪽.

11 정옥자, 「朝鮮後期の「文風」과 委巷文學」, 『韓國史論』 4, 서울대학교 국사학과, 1978, 263쪽.

12 정옥자, 위의 책, 328~329쪽.

13 정옥자, 위의 책, 329쪽.

14 임형택, 「閭巷文學과 庶民文學」, 『韓國文學史의 視覺』, 창작과 비평사, 1984, 445쪽.

나머지 그 시대의 근대성 발현욕구에 대해서는 미흡하였던 점을 지적했는데, 이것은 설득력이 있다 이외에도 윤재민, 강명관, 김정일, 윤태식 등이 여항인들에 논하였으나 그 중 강명관의 주장이 논리적이다.

강명관은 여항문학의 형성원인에 대해 “向 사대부적 욕망과 그 구체적 발현”이라고 주장했다.¹⁵ 물론 이것은 앞서 연구한 연구자들의 의견과 큰 차이는 없다.

하지만 강명관은 중인이라는 용어 대신 閭巷人이라는 용어를 계속 사용하거나, 詩社 활동을 위주로 논의를 전개하여 여항인을 확실히 구분하였다. 또한 여항문학의 중심이 京衙前과 技術職 中人임을 지적하고 이들이 경제적 토대를 구축할 수 있었던 이유를 상세히 설명하였다.¹⁶ 또한 여항인들이 ‘詩社’ 뿐만이 아니라 ‘白戰’을 비롯한 문학 활동과 그들의 특징을 비생산층, 한문학적 지식의 보유, 사대부에 의한 신분의 차별로 규정하였다. 특히 사항은 그들이 관료기관의 하부에 위치해 있었기 때문에 오히려 지배체제에 예속됨과 동시에 그 예속에서 벗어나 계층의 주체성을 확립하려는 경향을 지닐 수 있었다는 논리를 제기했다. 이것은 여항인들이 양쪽의 문화와 세계를 이해하는 측면을 강조한 것이라 사려 된다.

15 강명관, 「秋齊 趙秀三 文學研究」, 한국학대학원 석사학위논문, 1982, 11~23쪽.

16 예컨대 - 역관들은 중국 사신을 수행하면서 인삼, 비단, 보석 등을 개인이 무역을 하면서 거대한 부를 축적할 수 있었는데 효종 때 기록으로는 주화를 유통시키기 위한 常平廳의 보유량이 중인 10가(家)의 재산과 비슷하였다고 한다. 뿐만 아니라 이들은 점차적으로 시장 중심의 자유매매 소상공업이 확대되어가던 상황에서 서울 소상공인들의 자금 공급자의 역할까지 함으로써 이른바 ‘부자’는 종래의 귀족·관료·지주층들 중심에서 ‘商·譯’으로 통칭되는 중인계층으로 옮겨가게 만들었던 것이다. 또한, 경아전을 중심으로 한 서리층의 중인들은 자신들의 문지능력을 활용한 지적知的 활동을 통해서 신분 상승을 도모한 뒤, 정조대 무렵에는 규장각 서리 중심의 위항문학운동을 통해 서울의 문화계에서 매우 괄목할 만한 세력으로 성장한다. 이러한 중인층의 성장과 신장은 하급의 기술직 중인으로서 신분적으로나 정서적으로 이들과 직접 연계되어 있었던 화원들에게 큰 자극과 후원이 되었는데, 조선 후기 화원 화가들의 활약이 두드러졌던 원인 또한 이러한 중인층의 성장과 신장이라는 역사적인 맥락 속에서 이루어질 수 있었던 측면이 많았다. 신용하, 「吳慶錫의 開化思想과 開化運動」, 『歷史學報』 107집, 1980, 111~112쪽; 이우성, 「18世紀 서울의 都市의 樣相」, 『韓國의 歷史象』, 創作과 批評社, 1983, 37쪽; 강관식, 『조선 후기 궁중화원 연구』, 돌베개, 2001, 17~18쪽.

주지하다시피, 閭巷人傳記集에는 자본주의 발달과 산업화, 개인주의, 시민사회, 합리주의적 정신 및 과학기술의 발달, 그로부터 야기된 세속화, 도시화 뿐 아니라 새로운 시대를 인식하고 전통을 탈피하는 현상들이 두루 기록되어 있다.

예컨대 - ‘재주가 있으나 묻혀버린 유형’, ‘다양한 사상을 인정하는 유형’, ‘자의식 표출 유형’, ‘삶의 실질적인 모습을 드러내는 유형’, ‘여향인 계층의 자부심을 높이는 유형’까지 입전 대상이 확대되었고 이에 따라 세부적인 분류가 나뉘진다.

먼저 ‘재주가 있으나 묻혀버린 유형’에는 재주가 있으나 신분 혹은 다른 이유로 쓰이지 못한 인물이 해당된다. 여기에는 해당 인물의 행적이 인멸될 것을 우려한 의식이 작용한다. ‘자의식 표출 유형’에는 異奇行 유형의 인물과 癖을 가진 인물이 포함된다.

‘다양한 사상을 인정하는 유형’에는 승려나 신선 같은 非儒家 사상의 인물이나 陽明學과 같은 非朱子 사상을 인정하는 인물이 포함된다.

‘삶의 실질적인 모습을 드러내는 유형’에는 장애인, 악당과 같이 사회의 이면을 담당하는 부류의 인물과 점쟁이와 같은 부류의 인물이 포함된다.

마지막으로 ‘여향인 계층의 자부심을 높이는 유형’에는 忠孝烈과 같은 유교윤리를 적극적으로 지키는 유형과 직업 활동, 학업이나 덕행 등의 활동을 하는 인물이 포함 되었다.

그러면 이해를 돕기 위해 간략히 각 편의 개요와 특징에 대해 짚어 보도록 하겠다.

①이경민의 『熙朝佚事』 - 윤태식은 이경민의 『熙朝佚事』를 역사적 가치를 중요시 하고 보수성과 사실성을 강화하여서 비현실적인 내용은 삭제한 것으로 보았다.¹⁷

고인순은 『熙朝佚事』의 입전 인물을 분석하였는데, 크게 충효열 계열의 인물과 문예계열로 나누었다. 그는 이경민이 유교적 이념이 강했었기에 충효열을 우위에

17 윤태식, 「19세기 여향인물전기집 연구」, 서울시립대 박사학위논문, 2014, 111~113쪽.

두었고 문인과 예인 중에서는 문인을 더 중시하였다고 하였다.¹⁸ 이례적으로 승려는 단 한사람도 입전시키지 않은 이경민은 대부분의 인물이 유교 윤리를 체득한 인물들이다.

②유재건의 『里鄉見聞錄』은 여향인 인물전의 집대성으로 당대 지배이념에 부합하는 인물을 드러내고자 한 것으로 파악된다. 『里鄉見聞錄』은 승려(僧侶)와 도가류(道家類) 입전이 25명, 양명학으로 일가를 이룬 김환(金鰲)과 패관소설에 달통한 이자상(李子常) 같은 당대 가치규범과 맞지 않는 인물들의 전기와 개성적이고 다양한 삶을 살아간 인물을 다수 입전하였다.

임유경은 『里鄉見聞錄』에 등장한 여성 인물만을 고찰해 그들의 유형과 성격을 분류하였는데, 여성유형은 크게 현모양처, 효녀, 효부, 열부, 절부, 기생 유형으로 나누었으며 이중 현모양처 유형은 부정한 재물을 거부하거나 원하지 않는 여성이다.

③조수삼의 『秋齋紀異』¹⁹는 그의 인간 인식과 내부의 인물형에 관한 연구가 중점적으로 이루어졌다.²⁰ 조수삼은 틀 밖의 인간, 즉 마이너리티에 대해 관심이 있었고 판단된다.

말하자면, 선입견이나 가치에 편향된 시각이 아닌 기존의 가치관을 떠나 사람들의 살아가는 모습과 기예를 파악한 것이다. 술과 性에 관련된 인물이 많이 입전되거나 기예에 대해서도 양반의 사랑방이 아닌 시정에서 진행되는 주인공을 탐색하여 관심을 기울였으며, 장애인에 대해서도 따뜻한 시선을 보였다.²¹ 즉 조선 사회 내부

18 고인순, 「최조일사의 인물형상과 편찬의식」, 경북대 석사학위논문, 2011, 5~12쪽.

19 『秋齋紀異』의 정확한 편찬년도는 알 수 없으나 만년에 손자를 시켜 대필시켰다는 기록이 있어 대략 1830~40년대에 출간된 것으로 추정된다.

20 강명관, 「秋齋 趙秀三 文學 研究」, 한국학대학원 석사학위논문, 1982; 신은경, 「散·韻 혼합담론의 유형과 양상: 『秋齋紀異』를 중심으로」, 『한국문학의 이론과 비평』 38, 「한국문학이론과 비평학회」 2008.

21 안대회, 「『秋齋紀異』의 인간 발견과 인생 해석」, 『동아시아문화연구』 38권, 한양대학교 동아시아문

의 민낯까지 비추어 기록한 『秋齋紀異』는 조선 후기의 실질적인 삶의 모습에 보다 접근한 것으로 판단된다.

윤재민에 의하면 조수삼의 『秋齋紀異』 수록 71전 중 7편이 몰락한 士 계층, 11편이 중인층, 53편이 상천인에 관한 이야기로 파악했다.²² 특이한 사상은 『秋齋紀異』의 등장인물들은 대체로 대인이 아닌 小民의 형태에 부합한다. 따라서 사회적 소외 현상과 그러한 소재와 관련된 인물들이 등장하고 그 개인의 독특한 삶의 모습과 개성을 드러내는데 치중하고 정치에 대한 관심보다는 예술과 문필생활을 예찬한다. 또한 시정 생활의 묘사가 부각되며 한가한 생활과 정신의 이완을 추구하고 있다. 말하자면, 小民과 奇人들의 이야기가 중심을 이룬다고 하겠다.

사실, 타 여향인 전기집에는 입전되지 않을 시정인들의 사례가 다수 있으며 이들은 공통적으로 신분이 천한데도 도덕적인 모습을 지니고 있다. 다음은 이와 관련된 내용이다.

물지게꾼은 여염집이 웅기종기 모여 있는 경성 서쪽 인가에 오래도록 살았다. 동네 사람들이 오랫동안 낮이 익은지라 그가 굶주리는 것을 불쌍히 여겨 밥을 먹여 주었다. 경성 서부 지역은 산이 많기는 하지만 조금이라도 가물면 샘물이 말랐다. 물지게꾼은 밤에 산속으로 들어가 샘물을 찾아 누워서 지켰고 닭이 울면 물을 길어 그를 친근하게 대하는 이들에게 골고루 나눠주었다. “무엇하러 이렇게 사서 고생을 하는가”라고 물으면 “죽과 밥을 주는 은혜를 갚지 않아서는 안 되지요!”라는 대꾸가 돌아왔다. (시 부분 생략)²³

화연연구소, 2004, 7~33쪽.

22 윤재민, 「『秋齋紀異』의 人物形象과 形象化의 時角」, 『漢文學論集』 4輯, 근역한문학회, 1986, 251쪽.

23 『秋齋紀異』, 「賣瓜翁」, 66~67쪽. 「汲水者」汲水者長在城西間巷間人家 久而哀其飢而進之食 城西多山 小旱井泉渴 汲水者 夜入山中 得泉源 臥守之 鷄鳴 汲水者汲水 而分餉所親人問 何乃自苦如此 曰 粥飯恩亦不可不報.

그런데, 아이러니하게도 기존 사대부문인들의 중심태제였던 도덕과 윤리는 이들에 의해 오히려 더 강조되는 경향을 보인다. 그것은 자연스레 성장하는 민중의식 내부에는 세도정치가 보여주는 부조리함과 신분구조의 불합리성에 대한 불만이 자리 잡았던 것으로 파악된다. 이런 양상도 무리는 아닌 것이, 조선 후기에 이르면 사대부층 이외에 하층민까지 유교 윤리를 체득하게 되며 그것을 생활의 준거로 여기는 경향이 강해진다. 주류사회에 진출할 기회가 없는 계층조차 유교 윤리를 철저히 내면화하는데 비해, 지도층의 도덕적인 타락은 날이 갈수록 심해졌다. 유교적 지식의 습득과 내면화를 통해 도덕적으로 각성한 피지배층으로서는 治者로서의 의무를 도의시한 이들을 용납하기 어려웠을 것이다. 그런 이유로 여항문인들이 저술한 閭巷人傳記集과 창작한 그림에는 격변기의 흔들리는 성리학적 질서를 다시 세우고자하는 의지와 근대를 지향하는 사회의 진보적 요구들이 드러났음에 의심의 여지가 없다.

2) 『壺山外史』의 인물특징

그간 학계에서 조희룡 또한 많이 논의되어왔다. 대체로 작가로서의 조희룡에 관한 연구와 그가 저술한 『壺山外史』와 관련된 연구가 중심이다.²⁴ 말하자면, 글을 쓴 작가로서의 조희룡에 초점을 맞춘 경우는 자기인식과 신분의식을 위주로 연구되었는데, 박희병이 대표적이다. 박희병은 조희룡이 중인신분에 대한 사회적 불평등에 대단히 불만을 품고 있었고, 중인신분에 대한 自己意識과 양반 신분에 대한 對他意識을 지니고 있었다고 주장한다.

24 박희병, 「傳記作家로서의 壺山 趙熙龍 研究」, 『관악어문연구』 10집, 서울대학교 국어국문학과, 1985; 이성혜, 「趙熙龍 文學 研究」, 경성대학교 박사학위논문, 1999; 한영규, 「趙熙龍의 藝術精神과 文藝性向」, 성균관대학교 박사학위논문, 2000; 한영규, 「중인층 傳記集 『壺山外記』의 성격과 위상」, 『古典文學研究』 29집, 한국고전문학회, 2006; 「19세기 여항무인 조희룡의 유배와 신안 입자도」, 『국제어문』, 59, 국제어문학회, 2013; 安永勳, 「『逸士遺事』의 『壺山外記』·『里鄉見聞錄』 수용양상」, 『어문연구』 35(4), 한국어문 교육연구회, 2007; 박철상, 「『以後視今錄』을 통해 본 趙熙龍의 『壺山外史』」, 『한문학보』 29권, 우리한문학회, 2013.

따라서 『壺山外史』는 강렬한 비판의식의 표출로 보았다.²⁵

반면, 한영규는 조희룡의 사유에 천착하였는데, 그가 유가적·불가적·도선적인 규정보다는 유·불·도의 철학적 체계성에 귀속되지 않는 독특한 양상을 지적했다. 즉, 조희룡은 매우 다원적이고 비 이념적인 성향을 가진 확고한 자의식으로 무장하여 ‘個我’로서 ‘내가 선호하는 것’에 절대적 의미를 두고 현실세계에 큰 의의를 부여하지 않았으며 자신과 교분을 맺은 여향인들에 대해 매우 우호적이었음을 지적했다. 말하자면, 유학이라는 지배적 이념의 규정력이 와해되고 이념 보다는 ‘인간’ 그 자체에 주목하게 된 결과로 피력 하였다.²⁶

최기숙은 조희룡이 중인층의 전문 능력과 직업윤리에 주목하여 재능과 기질을 가진 중인층에 대한 관심을 중요하게 지적하면서, 중인 문화가 지닌 ‘건강성’의 의미를 구체화하지만 이것은 사대부들을 비판하거나 부정적 문화를 폭로하기 위한 것이 아님을 주장했다.²⁷

반면, 한영규는 사대부들을 비판하거나 부정적 문화를 폭로하는 것은 아니라는 최기숙의 주장에 대해서는 상이한 이견을 내놓는다. “분명 중인층 인물의 울울한 심사와 비애, 반발감이 서려있다. 이런 면에 대해 호산의 양반층에 대한 시선이 상당히 반발적이라고 보거나 또는 양반층에 대한 對他意識을 표현한 것이라고 말할 수도 있을 듯하다.”²⁸라고 하였다.

한편, 박철상은 조희룡이 『壺山外史』를 여러 차례 수정하고 개정한 점에 주목했다. 그는 書名과 내용의 변화를 고찰했고 그 결과 『이후시금록(以後視今錄)』, 『호산

25 박희병, 「傳記作家로서의 壺山 趙熙龍 研究」, 『관악어문연구』 10집, 서울대학교 국어국문학과, 1985, 264쪽.

26 한영규, 「趙熙龍의 藝術精神과 文藝性向」, 성균관대학교 박사학위논문, 2000, 141~145쪽.

27 최기숙, 「『壺山外史』의 서술방식과 인간관: 19세기 중인문화의 건강성과 고유성에 대한 발견」, 『溯上古典研究』 22집, 열상고전연구회, 2005, 237~251쪽.

28 한영규, 「중인층 傳記集 『壺山外記』의 성격과 위상」, 『古典文學研究』 29집, 「한국고전문학회」, 2006, 82쪽.

외기(壺山外記(壺山記포함)), 『호산외사(壺山外史)』 순으로 수정되었음을 밝혀내었다.

예컨대 - 서명이 錄→記→史로 변한 것에 대해 조희룡이 자신의 저술에 대한 자부심의 확대이자 史書의 의미를 부여하고자 한 것으로 보았으며 다음과 같이 조희룡의 입전기준을 밝혔다.

- ①첫째, 전국이 아닌 서울지방에서 활동한 인물만이 대상이었고,
- ②둘째, 조희룡 자신이 직접 보거나 들은 인물들을 대상으로 하였으며,
- ③셋째, 言行, 文章, 才藝, 遊俠 등의 분야에서 특별한 업적을 쌓은 인물을 대상으로 함.
- ④넷째, 여향인이지만 가문을 중시하였고 그 근거로 박윤묵 집안이 3명, 장훈 집안이 2명, 엄계응 집안이 2명 입전된 점을 들었다.
- ⑤다섯 번째, 후대의 독자를 염두에 둔 문예적 성격을 강조하였다고 지적하였다.²⁹

사실, 조희룡의 입전기준에서의 특이사항은 才藝의 인물을 많이 실었다는 점에 주목할 필요가 있다. 예컨대 - 역관 이언전(李彦瑱) 같은 경우는 그의 문학적 재능이 뛰어난 점 때문에 입전했다기보다는 뛰어난 인재임에도 불구하고 등용되지 못한 채 죽어버리고 만 것을 안타까워하는 정서의 발로로 파악된다. 아울러 여향시인의 시를 다수 입전해 놓은 이유 역시 그들의 시가 인멸될까 두려워하는 마음의 표출로 파악된다. 명확한 것은 조희룡의 『壺山外史』에는 忠·孝·烈과 같은 유교이념을 준수하는 인물보다는 직업 활동, 예술인 등의 비중이 높다는 것이다.

반면, 앞에서 언급했지만, 여향인 전기집의 집대성이라 할 만큼 양적인 면에서 풍부한 모습을 보인 『里鄕見聞錄』은 忠·孝·烈 같은 유교 이념을 가진 인물도 다수

29 박철상, 『『以後視今錄』을 통해 본 趙熙龍의 『壺山外史』』, 『한문학보』 29권, 우리한문학회, 2013, 312~313쪽.

입전해 있다.

물론 어느 정도 예술 활동과 문학 활동을 통해 여향인 계층의 위상을 격상시키고자 하는 의도와 다양한 사상을 인정하는 측면도 크다. 또한, 『熙朝軼事』 역시 전 시기의 『里鄉見聞錄』에 이어 여향인 인물전을 정리하는 개념이 크지만, 유독 국가에 충성을 바치는 유형의 인물들이 다수 늘어나는 특징을 보인다.³⁰

정리하면, 『里鄉見聞錄』과 『熙朝軼事』는 근대적 의식이 전혀 없지는 않지만 조수삼(趙秀三, 1762~1849)의 『秋齋紀異』나 조희룡의 『壺山外史』에 비하면 표현되는 정도가 약하다고 볼 수 있다. 이처럼 閭巷人傳記集은 저자의 개성과 생애에 따라 각 작품집에 나타나는 근대의식의 비중이 차이가 있다. 여기에서 중요한 점은, 전통적인 傳은 君子(大人)와 小人(小民) 중 君子(大人)를 위주로 신는데 반해 閭巷人傳記集에서는 君子(大人)보다 小人(小民)에 보다 깊은 관심을 기울인 점이다. 이 정서는 위에서 논한 4개의 여향인 전기집에 일관되게 나타난다. 이외에도 사상적 개방성, 개인의식, 직업인에 대한 옹호, 민족의 자주의식, 현재의 긍정 등이 근대성에 의한 형태로 나타나고 있음을 확인할 수 있다.

특히, 조희룡의 삶의 궤적이 잘 반영되어 있는 『壺山外史』에는 詩·書·畫에 능숙했기에 문학과 예술에 대한 관심이 유독 드러난다. 『壺山外史』에 입전된 42명 중 문학과 연관된 사람이 12명, 書畫와 관련된 사람이 6명, 歌客 1명이 포함되어 있다. 즉 조희룡은 詩·書·畫와 관련된 부분을 비중 있게 다루고 있는 것을 알 수 있다.

게다가 유희이 2명, 異奇行이 3명으로 개성적 인물 또한 소홀하게 다루지 않았고, 불가와 도가와 관련된 인물이 5명이 입전되어 있는데 이 역시 사상에 있어서도 포용력 있는 자세로 볼 수 있다. 『壺山外史』에는 그가 열 가지를 가졌다고 하는데 그중 재주에 해당되는 부분은 詩文, 功令文, 醫學, 바둑, 글씨, 기억력, 談論 등

30 白大鵬 같은 경우 『里鄉見聞錄』에는 문학인으로 등장하지만 『희조일사』에서는 국난을 당함에 싸우다 순사殉死하는 부분이 추가된다. 또한 강효원이 청나라의 앞잡이 노릇을 한 정명수를 죽이려고 시도한 부분 또한 『里鄉見聞錄』에 비해 자세히 서술되어 있는 점 등을 들 수 있다.

8가지이다.

조희룡의 『壺山外記』는 閭巷人傳記集의 시발점으로, 인용이 아닌 저술의 형태이지만 傳의 양식을 충실히 이행하는 특징을 보인다. 『壺山外記』의 연구대상은 예술인 및 의원, 아전, 서리, 검인 등을 비롯하여 여향문인, 학업 및 덕행, 유희의 유형이 골고루 배치되어 있다.

한편, 『壺山外記』의 핵심은 바로 예술인인데 조희룡은 예술인의 과잉된 자의식까지도 입전했다는 점이 특기할 만하다. 과잉된 자의식은 종종 반사회적이거나 파괴적으로 나타나는데 이 현상을 부정하지 않고 실었다는 것은 유학적 가치관에서는 어긋나는 서술임에도 불구하고 조희룡은 유학적 가치관의 틀을 넘어 개인의식을 긍정하였고 나아가 사상적 개방성까지 추구하였던 것으로 파악된다. 아마도 이러한 이유로 인해 『壺山外記』가 閭巷人傳記集中에서 선구적인 위치에 서는 이유로 파악된다. 단, 서민의식과 여성에 대한 의식은 타 전기집에 비해 취약한 것으로 파악된다.³¹

3. 여향문인화가들의 ‘個我’ 의식과 사상

1) 취향으로서의 사군자

조희룡의 글에는 詩畫, 書畫, 詩書畫를 함께 논하거나 각각의 이론을 차용하여 적용하는 예가 많은데 이는 기본적으로 시서화 일치론에 입각한 것으로, 이시기의 시서화 겸비 풍조의 심화와 관련이 있다.³² 조희룡은 벽오사의 핵심 동인으로 참여

31 『壺山外記』에는 여성 주인공이 단 1명뿐이며, 『里鄉見聞錄』보다 4년 후에 나온 『熙朝佚事』에는 10명인데 반해 『里鄉見聞錄』은 30명의 여성이 실려 있다. 임유경, 『『里鄉見聞錄』 소재 여성전의 성격』, 『한국고전여성문학연구』 7권, 한국고전여성문학학회, 2003 참조.

32 홍선표, 「19세기 여향문인들의 회화활동과 창작성향」, 『미술사논단』 1, 「한국미술연구회」, 1993, 358쪽.

하기도 했을 뿐만 아니라 폭넓은 독서를 통해 감각적 표현미를 드러낸다.

예컨대 - 김홍도를 비롯한 화가들의 전기를 담은 『석우망년록(石友忘年錄)』, 『화구암난묵(畫鷗齋澗墨)』, 『우해악암고(又海岳庵稿)』, 『한화헌제화잡존(漢瓦軒題畫雜存)』, 『수경재해외적독(壽鏡齋海外赤牘)』 등을 저술한 文人으로 매우 독서를 중요시 여겼다.

조희룡은 서화 창작 이전에 독서 안목을 갖추지 않으면 자아의 각성을 이루어낼 수 없다고 생각했다.³³ 이러한 성향은 그림에도 나타나는데 조희룡은 그림을 그리는 것 이전에 문장의 심미성을 중요시 여겼다. 조희룡은 시를 쓰듯 그림을 그리고, 그림을 그리듯 시를 쓴 작가로, 그의 작품에는 시적 문학성이 깃들여 있다. 다음은 이와 관련된 내용이다.

글씨를 쓰고 그림을 그리매 독서의 안목이 아니면 그것을 얻을 수 없으며, 좋은 것, 훌륭한 것을 성취시킬 만한 손이 아니면 그것을 이룰 수 없다. 이 눈은 그 빛이 햇불과 같으며 이손은 그 힘이 큰 술을 들 만한 것으로 이러한 솜씨와 안목이 미치는 곳에서 하나의 세계가 주조된다.³⁴

본 장에서는 조희룡의 시서화가 하나로 응축된 四君子³⁵를 통해 그의 개인의식이

33 『石友忘年錄』, 37항.

34 『漢瓦軒題畫雜存』, 123항. “作書作畫, 非讀書眼, 無以得之, 非濟勝手, 無以成之, 此眼其光知炬, 此手其力打, 手眼所及, 鑄一乾坤.”

35 四君子는 梅·蘭·菊·竹 4種을 초목의 君子로 칭한 말이다. 본래 군자는 덕망과 학식예의를 갖춘 사람을 말하고 문인은 모두 군자가 될 것을 이상으로 했다. 매·난·국·죽은 그 생태적 특성이 모두 군자의 모습과 인품을 닮았음에 비유되어 문인들에게 애완 되었다. 蘭은 빼어난 자태로 은은한 향기를 발하는 것이 마치 군자의 아름다운 자태와 고고한 인품에 비유되고 竹은 비바람에 꺾일망정 휘어지지 않는 모습이 마치 군자의 굳은 지조와 절개를 보는 듯하며 梅는 차가운 바람과 눈 속에서도 짙은 향기의 꽃을 피우는 것이 마치 군자의 강인한 기품과 고결한 덕을 상징하고 菊은 찬 서리가 내리는 晩秋의 寒氣 속에서 못 감초들이 시들어 떨어질 때 홀로 꽃을 피워 향기를 발하는 것이 마치 시류에 영합하지 않고 세속에 물들지 않는 군자의 절개와 은일하는 모습으로

어떻게 표현되었는지 고찰해보고자 한다.

19세기의 여향문인화가들은 四君子를 즐겨 그렸으나 이들의 사군자는 기존의 사대부 문인들의 사군자와는 다른 양상을 보인다.

조선 후기 사군자의 유행은 화단에 가장 큰 영향을 행사한 金正喜가 사군자에 강한 경도를 보이고 사군자를 애호한 청나라 揚州畫派³⁶의 회화가 많이 유입된 측면이 크다.

물론, 이 같은 외재적 영향도 있겠으나 무엇보다 사군자가 함의하는 성향이 정신성과 추상성이 강하고 아울러 화법의 필치를 그대로 전용할 수 있는 순수 조형미가 강한 속성으로 인해³⁷당대 지향했던 사대부 문인들의 조형관과 내적으로 연계될 수 있는 이점이 많았기 때문으로 파악된다. 거기에 여향문인들을 중심으로 배태된 문인화가 큰 세력으로 등장하며 사군자는 더욱 인기 있는 소재가 된 것이다.

다음의 <그림 1> 「紅梅對聯」은 조희룡의 회화세계가 응축되어 있는 대표 작품이다.

이 작품의 화면은 사대부 문인들이 중요시 여기는 여백 보다는 매의 줄기가

상징되고 있다. 이처럼 매·난·국·죽 4종류의 식물은 그 특성이 군자가 갖추어야 할 덕목과 유사하다는 점에서 문인화의 좋은 소재가 되었다. 이 때문에 사군자는 송대부터 文人畫의 소재가 되었고 원대에 이르면 외세의 지배로 인한 정치 사회적 혼란기에 지조와 절개의 상징으로 문인들의 은거와 함께 문인화의 소재로 더욱 각광 받게 된다.

36 楊洲畫派는 양주화단의 새로운 화풍을 이룩한 일단의 화가들을 폭넓게 지칭하는 것이다. 이들은 현실에 만족하지 않고 양주에서 그림을 팔아 같은 길을 걸으면서 상호 영향을 주고받았으며 양주시민계층의 새로운 것에 대한 추구에서 자극을 받아 예술 창작상 다음과 같은 보편적인 특징을 보인다. 자연에서 배우고, 개성을 표출하며, 자신의 법을 사용하고, 사의에 힘쓰며, 정신적으로 닮음을 중시하고, 인품을 가꾸며, 수양을 넓힌다. 이렇게 이미 직업화된 문인화가와 문인화된 직업화가들의 작품은 봉건사상의 영향이 완전히 사라진 것은 아니었지만 궁정에서 제창한 정통보수 예술의 속박에서 어느 정도 벗어나서 진부하고 생기 없는 士氣와 書卷氣를 탈피하고 시대변화를 반영하는 새로운 풍격을 형성하고 寫意畫를 발전시켰다. 중국미술사교연실, 『간추린 중국미술의 역사』, 시공사, 1998, 274쪽.

37 이성미, 「사군자의 상징성과 그 역사적 전개」, 『花鳥四君子』, 중앙일보 계간미술, 한국의 미 18, 1985.



〈그림 1〉 紅梅對聯, 종이에 담채, 각 42.2 x 145.0cm, 19세기 중엽, 삼성미술관리움소장

가득 메워서 용이 승천 하듯이 위로 시원하게 뻗어있다. 꽃의 가지는 활달하게 표현되어있으며 나뭇가지 구도는 대칭을 이루는 듯 마주보듯이 있다. 이 작품은 조희룡이 그간 그렸던 묵매도와 홍매도의 특징이 잘 융합되어 있다.

예컨대 - 조희룡의 묵매도는 복잡하고 웅장한 구도 이지만 꽃과 가지의 표현은 사실적으로 표현하였다. 이런 표현은 전대의 단아하고 소박하며 절제된 표현이 자유분방하고 활달하게 변화된 것이다. 또한 필묵의 자율성과 상승구도를 강조하는데, 이것은 연대에 따라 조금씩 변화를 보인다.³⁸

반면 「紅梅圖」는 전통적 문인화의 구성을 따르지 않고 홍매를 위에서 아래로 펼쳐놓은 과감한 수법을 보면 조희룡 고유의 분방함과 대담함을 드러낸다. 게다가 丹藥을 오직 매화에게만 준다는 畫題의 경우는 그가 곧 잘 취하는 遊戲的 태도로서 그림의 분위기를 고양 시키고 있는데³⁹ 「紅梅對聯」에 이 모든 요소들이 적절히 표현되어있다.

주지하다시피, 조희룡은 사군자중 특히 매화를 주로 그리고 표현하였다. 자신의 호를 ‘매화두타梅花頭陀’로 할 만큼 매화를 무척 사랑했으며, 그의 매화도가 창의적

38 50대는 화보의 임모와 김정희의 화법을 수련해 나갔던 시기로 묵매화의 정착 단계로 볼 수 있으며 당호를 ‘溜雲館’으로 사용했다. 이 시기 대표작품은 서울대학교 박물관 소장의 「白梅圖」와 「紅梅圖」, 그리고 간송미술관 소장의 「紅梅圖」를 들 수 있다.

39 조희룡, 「紅梅圖」, 藐姑射之僊, 有大丹一粒, 獨享爲愧, 欲與世人共之, 皆腥羶腸, 不可下, 訪之四海九州, 惟有梅花在耳.

인 면모를 갖추게 된 이유 또한 매화에 대한 애착에서 비롯된다고 볼 수 있다.

다음의 글은 조희룡의 시서화론을 유추할 수 있는 저술로 73세 때 쓴 『석우망년록 石友忘年錄』이다. 이 책에는 자신의 행적에 대한 회고나 교우관계를 알 수 있는 기사, 유람기, 시서화론, 후학에 대한 경계 등의 내용이 담겨 있는데⁴⁰ 특히 매화에 대한 심경을 논하였기에 발췌하였다.

나는 매화를 몹시 좋아하여 스스로 매화를 그린 큰 병풍을 눕는 곳에 둘러놓고, 베투는 매화시 경연을 쓰고 먹은 매화서옥장연을 쓰고 있다. 바야흐로 매화시 백수를 지을 작정인데 시가 이루어지면 내가 사는 곳의 편액을 ‘매화백영루’라고 하여 내가 매화를 좋아하는 뜻을 쾌히 보상할 것이다. 그러나 그것을 쉽게 이루어내지 못하여 괴롭게 읊조리다가 소갈증 나면 매화편차를 마셔 가슴을 적시곤 한다.⁴¹

기실, 조희룡은 김정희의 제자 중에서 연배가 높고, 1851년(철종2) 권돈인의 禮論事件에 연루되어 추사가 북청으로 귀향 갈 때 그의 腹心이라고 할 만큼 가까워 함께 유배까지 됐기 때문에 분명, 김정희로부터 많은 영향을 받았음에 의심이 여지가 없다.

하지만 조희룡은 김정희와는 전혀 다른 예술을 구가한다. 물론 초기에는 스승인 추사의 가르침을 받아 文字香과 書卷氣를 강조하는 南宗文人畫를 추구하였으나 이후 길을 달리하여 추사로부터 그림에 文字香과 書卷氣가 없다는 비판을 받기도 하였다.

예컨대 - 조희룡의 紅梅나 白梅 등의 표현 방식은 사대부문인들이 표현한 梅와는

40 윤민찬, 「우봉 조희룡의 묵매도 연구」, 홍익대학교 석사학위논문, 2008, 16쪽.

41 조희룡, 『조희룡전집1』, 實是學舍 古典文學 研究會 역, 「石友忘年錄, 69항」, 서울: 한길아트, 1999, 147쪽 재인용.

현격한 차이가 있다. 그 이유는 기존 사대부문인들이 표현한 梅는 차가운 바람과 눈 속에서도 짙은 향기의 꽃을 피우는 것이 마치 군자의 강인한 기품과 고결한 덕을 상징하듯 그려져야 한다.

하지만, 조희룡은 전혀 여과 없이 자연 그대로의 질박한 모습을 표현하면서 기운 생동하는 상승적 구도를 구사하면서 매화에 대한 자신의 감정을 직접적으로 토로한다. 이것은 유학적 이상을 펼치는 문제에 대한 관심보다는 조희룡 개인의 취향을 주목한 것이다. 그것은 아마도 여향문인으로서는 드물게 유배를 당했던 경험에서 기인한 것으로 사려 된다. 조희룡에게 유배의 경험은 그에게 큰 충격이었던 것으로 유추된다. 이로 인해 문예에 대한 그의 관심이 ‘個我’의 心靈이 제일의를 갖는다는 생각을 하게 된 계기가 된 것으로 판단된다.

조희룡의 『漢瓦軒題畫雜存』은 그림에 쓴 제화(題畫: 그림에 쓴 시)를 모아 종합해 놓은 책으로 매화꽃을 독창적으로 형상화했던 경험이 녹아 있다. 여기에 자신에게는 스승이 없음을 언급하는 구절이 있어 참조하였다.

이는 “좌선을 끼고 정현(鄭玄)의 수레 뒤를 따르지 않으려오[不肯車後]. 외람될지 모르나 나 홀로 길을 가려하오.”라며 ‘남을 추종하지 않겠다’는 의지를 은유적으로 표현한 것이다⁴²

위의 『한와헌제화잡존』에 제시된 ‘不肯車後’ 즉 ‘남의 수레를 따르지 않겠다’는 정신은 조희룡이 자신만의 독자적인 개인의식을 선포하는 것에 다름 아니다.

그런 이유로 조희룡의 사군자는 재도론적 관점에서 鑑戒나 계몽의 수단, 혹은 도덕적 완성을 추구하는 修己의 관점으로 보았던 조선 후기 문예사조와 거리가 있는 것이다.

42 김영희, 「조희룡의 흔적을 찾는 사람들」, 『조희룡평전』, 서울: 동문선, 2003, 94~95쪽.

물론 조희룡 또한 어느 정도 재도론적 관점에서 완전히 자유로울 수는 없었겠으나, 그런 자신의 모습을 긍정하여 표현해냈다. 이처럼 조희룡의 매화는 기존 사대부 문인의 사군자를 탈피하여 자신만의 독창적인 작품으로 승화시켰는데, 그 중심에는 자신의 취향과 그 대상에 대한 감정을 직접적으로 드러내는 표현에서 발견할 수 있다.

2) 性靈과 개인

조희룡의 예술론을 가장 적절하게 설명해 줄 수 있는 개념으로 ‘性靈’에 주목해 볼 필요가 있다. 이 성령론은 개성 주의적 흐름의 한 부분에 등장한 문예론으로 성리학이 권위를 떨치고 있던 조선에서는 성령에 대한 강조는 기존 가치체계에 대한 도전으로 볼 수 있다.

기실, ‘性靈論’은 청대의 한 문학론으로 시문의 평가에 있어 작가의 性靈을 기준으로 삼아야 한다는 입장이다. ‘性靈’의 의미에 대한 해석은 다양하지만 일차적으로 ‘性情’과 같은 뜻으로, 性靈論이 제창된 당시에는 주관적 정감, 즉 감정과도 같은 의미로 쓰였다.

문학 작품에 해당하는 의미로 확장시킨다면 ‘창작 주체의 활발한 영감,’ 혹은 마음과 대상의 상호교류에 의한 심미적 감발 작용을 뜻한다.⁴³ 이러한 속성으로 인해 性靈論은 개인의 자각과 개성의 존중, 非儒家에 대한 개방성의 단초가 되었으며 평등을 지향하는 근대적 의식의 모체가 되었다.

기실, ‘性靈’이라는 용어의 기본 개념은 莊子の ‘天機’로 부터 始原한 것이다.⁴⁴ 말하자면, 天機論과 性靈論은 조선 전기의 載道之文의 문학관에서 벗어날 수 있는 발판이었으며, 이 두 사상은 상당히 공통점이 많다. 굳이 구분을 하자면, 천기론은

43 정우봉, 「19세기의 시론 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 1992, 8쪽.

44 『莊子』, 「大宗師」, 其嗜欲深者, 其天機淺.

주로 창작과정의 무의도성 면에서 이해되는 측면이 강한데 비해, 성령론은 창작주체의 本心, 내적 조건에 대한 이해와 관련이 깊다.⁴⁵ 天機論에 대한 가장 집중된 연구는 여항문인들의 ‘詩’를 통해서 진행되어왔는데, 그 이유는 아마도 그들의 ‘詩’에 ‘天機’가 잘 나타나기 때문으로 파악된다.

19세기에 이르면 “天機에는 사대부와 여항인 간에 차이가 없다”는 天機論이 크게 유행하게 되는데, 이것은 허균, 장유, 김창협, 홍세태, 정래교, 홍대용 등으로 이어져 내려왔었고 여항인도 문학을 잘할 수 있다는 근거로 자리 잡게 된다.

심지어 이천보는 오히려 여항인이 공명이나 영리에 차단되어 있기에 더 참된 시를 지을 수 있다는 논리로서 天機의 개념을 확대하기도 하였다. 다음은 이와 관련된 내용이다.

詩란 天機이다. 天機가 사람에게 깃들면 그 地位를 가리지 않으니 物累에 담백한 사람이면 능히 그것을 얻을 수 있다. 委巷의 선비는 오로지 궁하고 천한 까닭에 세상에서 말하는 功名과 榮利가 밖을 건드리지 않고 속을 어지럽히는 바가 없어 그 天을 온전히 하기가 쉽다. 또한 그 일삼는 바에 대해 좋아하고 온전히 할 수 있어 그 세가 그러하다.⁴⁶

이처럼 이천보가 확장시킨 天機論에 따르면 여항인의 시가 학식이 모자라고 典據의 활용 면에서 사대부의 시에 못 미친다는 것이 약점이 되지 않는다는 것이다. 오히려 이것은 그만큼 여항문인들이 공명과 영리로부터 자유로울 수 있는 위치를 부각시킨 것으로 사려 된다. 18세기를 거치면서 사대부들의 문학관에는 天機論에 의한 변화가 생겨난다.

45 정우봉, 「19세기 性靈論의 재조명」, 『韓國漢文學研究』 35집, 한국한문학회, 2005, 98쪽.

46 이천보, 「浣巖集序」, 林煥澤 編, 『閭巷文學叢書』 1, 다른 생각, 1991, 401쪽. 夫詩者天機也 天機之寓於人 未嘗擇其地 而澹於物累者能得之 委巷之士惟其窮而賤賤焉 故世所謂功名榮利 無所 堯其外 而汨其中 易乎全其天 而於所業嗜而且專其勢然也.

예컨대 - 우리말식 표현, 인위적인 수식 조작이 없는 순수한 상태, 자연스러움, 신분의 차별이 없는 보편성, 솔직함 등은 모두 天機에 가까운 요소로 문학을 하는데 있어 중요한 점으로 격상된다. 그런 이유로 천기론은 여향인들의 문학을 긍정적으로 받아들일 수 있는 계기를 만든 사상적 기반으로 될 수 있었던 것이다.

한편, 『莊子』「大宗師」편에 나오는 天機라는 말은 “嗜欲이 깊으면 天機가 알아진다”는 말에서 유래한 것이다. 흔히 ‘인위를 가하지 않은 천연 그대로의 상태’를 뜻한다. 이 역시 기존의 문학관과 대조가 된다. 그 이유는 기존의 재도론적 문학관에서는 성리학적 수양을 통해 걸러낸 맑고 깨끗한 심성을 드러내는 것이 문학의 관건이었으나, 천기론은 수양의 과정을 요구하지 않는다. 즉 ‘걸러내는’ 과정이 필요 없다. 단지 인간의 감정을 자연스럽게 드러내는 일이 필요할 뿐이다. 따라서 마음속의 감정을 얼마나 솔직하게 드러내는지가 천기론의 핵심이다.⁴⁷ 이처럼 여향문인들은 즉 창작자의 입장에서 性靈論을 이해하였으며, 天機⁴⁸와 유사한 의미로 활용되는 경우가 많았다. 다만, 天機가 대체적으로 작품 창작 과정에 초점을 맞춘 것이라면 性靈論은 인간 본심에 대한 인성론적 이해를 바탕으로 작가에게 초점을 맞춘 점에서 차이가 있다.⁴⁹

47 김풍기, 『한시의 품격』, 창비, 2014, 106~110쪽.

48 天機論은 조선 후반기 한시 창작에 중요시 되던 이론으로, 人爲적인 것을 거부하고 본성을 긍정하며 개성을 중시하는 흐름을 말한다. 기교와 모방에 의한 창작태도를 비판하며自得으로 이루어진 性情이 시인의 내면에서 천기에 의해 펼쳐졌을 때만이 참다운 시, 즉 眞詩가 나올 수 있다는 입장이다. 회화에도 천기의 강조에 영향을 받아 숙간(熟看)과 관물(觀物) 등에 의해 대상물의 직접적인 교감을 체득하여 그리는 정선의 진경산수화풍이 유행할 수 있었다. 그리고 19세기에 들어와서 天機論은 당시 대표적인 여향시인인 장지완(張之琬, 1806~1858), 정수동(1808~1858) 등에 의해서 性靈論으로 발전하게 된다. 성령론은 천기론과 다른 것이 아니라 요컨대, 天機라는 말은 차츰 閨巷詩를 거론하는 자리의 상투적인 문자로 쓰여진 나머지 퇴색해 버렸고, 性靈이란 말이 새로이 매력을 갖게 된 것으로 생각된다. 성령론의 단계로 오면 천기론에서 처럼 자기 존재의 현시를 위한 논리로 그치지 않고 실천적인 이론으로서의 의미를 갖게 된다. 임수택 편저, 『여향문학총서해제』, 『여향문학총서』 제1책, 여강출판사, 1986, 6쪽.

49 김풍기, 『한시의 품격』, 창비, 2014, 122~123쪽.

사실, 성령론이 처음부터 문예론으로 대두된 것은 아니다. 그럼 간단히 이해를 돕기 위해 성령론의 변천과정을 짚어보도록 하겠다. 성령론의 경우는 남·북조시대의 문인들이 써왔으며, 梁의 劉勰이 文心雕龍·原道에서 사용하였다.⁵⁰ 유협은 인간만이 性靈을 지니고 있기에 하늘, 땅, 만물과 어울려 三才가 될 수가 있다고 하여 性靈이라는 개념을 ‘인간의 신령스러운 지혜’라는 뜻으로 보았다. 그러나 이 개념에서 바로 문예론과의 연결고리는 찾을 수 없다.⁵¹ 이 性靈이라는 개념을 문예론에 처음 도입한 사람은 鍾嶸이다. 그는 詩品에서 阮籍의 「咏懷」라는 시에 대해 “성령을 토로하고 유심한 정을 드러내고 있다.”⁵²고 평했는데, 이것은 性靈을 개인적 감정·정서, 즉 性情이라는 의미로 쓰고 있음을 알 수 있다. 이러한 性靈의 개념은 唐·宋의 문인들에게 이어진다. 唐의 두보는 “性靈을 도야하는 데는 다른 것이 없네. 오로지 새로 지은 시를 고쳐가며 길게 읊조릴 뿐이다.”⁵³라고 하여 이 역시 性靈을 性情의 뜻으로 사용하고 있다. 宋에 이르러서도 楊萬里(호는 誠齋)가 性靈에 관해 언급⁵⁴하지만 性靈이라는 개념은 창작주체의 靈感作用의 의미로 사용되지는 않았다.

그러나 마침내 明 중엽에 이르러 性靈說은 체계적이고 풍성한 변모를 보이면서 여러 가지 방식으로 진화하게 되며 일대 전환이 이루어진다. 바로 明代 만력 연간 이후 당시의 사상해방 조류 중에 나타난 비평미학 이론들이다. 그들은 陽明學의 영향을 받아 老·莊 사상을 긍정하고, 전통적인 유교에 대해서는 비판적인 태도를 취하게 된다.

50 劉勰 著, 최동호 역, 『文心雕龍』, 민음사, 2002, 31쪽. 仰觀吐曜, 俯察含章, 高卑定位, 故兩儀既生矣. 惟人參之, 性靈所鍾, 是謂三才.

51 박순철·김영, 「袁枚性靈說에 대한 소고-性靈說과 理學관계를 중심으로」, 『中國學報』 제58집, 2009.

52 鍾嶸詩品校釋, 呂德申校, 북경대학출판사, 1986, 76쪽. 可以陶性靈, 發幽思.

53 두보, 解悶第 7首, 陶冶性靈存底物, 新詩改罷自長吟.

54 車柱環, 『中國詩論』, 서울대학교출판부, 2003, 359~360쪽. 楊誠齋曰, 從來天分低拙之人, 好談格調而不解風趣, 何也. 格調是空架子, 有腔口易描, 風趣專寫性靈, 非天才不辨.

이들 이론이 바로 이지(李贄, 1527~1602)의 童心說, 湯顯祖의 唯情說, 그리고 公安派三袁⁵⁵의 性靈說 등과 같은 미학범주로 표현되었다. 예컨대, 이지가 논한 童心은 假가 없는 純眞이며, 최초의一念인 本心⁵⁶이다. 따라서 童心이란 나면서부터 가지고 있는 선험적 관념을 가리키는 것일 뿐 아니라, 사람이 社會人事에 대해 진실하게 감수하고 진실하게 반응하는 것을 가리킨다. 또한 이지의 철학적 사조와 기본적으로 시기를 같이 한 당현조는 唯情說의 미학적 범주인 ‘情’은 ‘理’와 대립적 범주로 보았고, 공안파 삼원은 “문학은 ‘性靈’을 표현하여야 한다.”⁵⁷라는 주장을 펼친다. 여기서는 ‘性靈’이라는 것은, 개인의 진실한 정감과 욕망을 가리킨다. 따라서 真人·眞聲·眞文을 강조하였다.⁵⁸ 公安派의 미학사에 있어서 주요한 공적은 온힘을 다해 復古主義를 반대하고, 예술의 독창성을 제창한 것이다. 즉 하나의 명제로 ‘세상의 도리가 변하면, 文도 역시 이로 인해 변한다’는 논리이다. 이 명제에 포함된 뜻은 시대의 변화는 예술변화를 결정한다는 것이다.⁵⁹

한편, 여향문인들 사이에서 성령론이 어떻게 발현되었는지는 최성환(崔瑄煥, 1813~1891)을 통해 쉽게 이해할 수 있다. 『性靈集』을 편찬한 최성환은 “벼슬에 종사하는 자가 반드시 모두 양반귀족일 필요가 없으며, 農商, 기술자가 반드시 모두

55 袁宗道(1560~1600)·袁宏道(1568~1610, 字는 中郎임)·袁中道(1575~1630) 삼형제는 公安(湖北 公安)사람이다. 세상에서는 이들을 ‘公安派’라 칭하였다.

56 『분서』, 卷3 童心說. 夫童心者, 眞心也.

57 『袁中郎全集』, 卷3 敘小修詩, 弟小修詩, ……大都獨抒性靈, 不拘格套, 非從自己胸臆流出, 不肯下筆. 有時情與境會, 頃刻千言, 如水東注, 令人奪魂. 其間有佳處, 亦有疵處, 佳處自不必言, 即疵處亦多本色獨造語. 然余則極喜其疵處, 而所冒佳者, 尙不能不以扮飾踏襲爲恨, 以爲未能脫盡近代文人氣習故也.

58 袁中郎全集 卷3 敘小修詩, 吾謂今之詩文不傳矣! 其萬一傳者, 或今閭閻婦人孺子所唱擘破玉, 打草竿之類. 猶是無聞眞人所作, 故多眞聲. 不效顰于漢魏, 不學步于盛唐, 任性而發, 尙能通于人之喜怒哀樂嗜好情欲, 是可喜也.

59 袁中道全集 卷3, 雪濤閣集序, 文之不能不古而今也, 時使之也. 妍蚩之質, 不逐日而逐時. 是故草木之無情也, 而靛紅鶴翎, 不能不改觀于左紫溪緋. 唯識時之士, 爲提堤其類而通其所必變. 夫古有古之時, 今有今之時, 襲古人語言之迹而冒以爲古, 是處嚴冬而襲夏之葛者也.

평민일 필요도 없다”라고 주장한 다. 이는 중세의 신분제에 의한 규정된 시각에서 벗어나 근대로 가는 주요한 인식의 전환으로 볼 수 있다. 이처럼, 주체적인 개인과 평등지향적인 인식은 性靈論의 주요한 특징이다.

최성환의 『性靈集』에 서술된 이론적 핵심은 바로 주체의 개체적 자각에 있다. 글의 서문에는 이러한 그의 생각이 잘 드러난다. 또한 최성환과 가까운 관계였던 조희룡은 『석우망년록』에 성령론과 관련된 글들을 다수 남겨놓았는데, 다음은 이와 관련된 각각의 내용을 첨부한 것이다.

옛 사람의 性이 곧 나의 性이요, 옛 사람의 性이 좋아하는 것이 곧 나의 性이 좋아하는 것이다.

옛 사람의 性으로 옛 사람이 좋아하는 것을 말하는 것이 다만 이와 같은 것에 지나지 아니하고 나의 性으로 내가 좋아하는 것을 말하는 것 또한 이와 같은 것에 지나지 않을 뿐이라면, 옛 사람이 말한 것이 곧 나의 말인 것이다. 어찌 나의 입에서 나오지 않았다고 해서 나의 마음이 아니라고 할 수 있겠는가? 그렇다면 나의 마음에 맞는 것은 진실로 나의 말이요, 나의 마음에 맞지 않는 것은 나의 말이 아니다. 맞는 말을 취하여 나의 말로 삼는다면, 그 말이 문장으로 표현된 것 또한 나의 문장이다. 누가 그렇지 않다고 말하겠는가? 이것이 내가 『性靈集』을 편찬한 까닭이다.⁶⁰

일찍이 단양을 유람하였는데 옥순봉, 도담, 사인암, 삼선암 등 여러 勝景은 우열로써 차례를 매길 필요가 없다. 각기 기이한 경치를 갖추어서 모두 사람의 뜻에 맞는다. 옛 사람의 시문 역시 이와 같아 각자의 솜씨와 안목을 갖추고 있으니 이것으로써 저것을 비교할 필요가 없다. 다만 그 사람의 性靈이 있는 바를 살펴보아

60 최성환, 『性靈集』, 「性靈集序」, 古人之性 卽我之性 古人之所好 卽我性之所好 以古人之性道古人之所好 直不過如是也 以我之性道我之所好 亦直不過如是也 是古人之所言者 卽我之言也 豈可以不經我口 遂謂之非我之心哉 然則我心之所合者 固我之言也 我心之所不合者 非我之言也 取其所合之言 而以爲我言 則其言之發爲文章者 卽亦我之文章也 其誰曰不然 此我性靈集之所以撰也

나의 시야를 넓히게 할 것이다. 나는 늙었으니 다시 유람을 다니지 못하겠지만 예전에 노닐던 것을 추억하매 산을 보는 방법이 글을 보는 방법과 더불어 두 가지 이치가 아니다.⁶¹

무릇 시를 짓는데 매양 음식 찌꺼기를 주워 모으는 것을 면치 못하니 저절로 創意를 내어 독자적으로 性靈을 표출한 자는 몇 사람인가? 안목은 한 세상을 짧게 보면서 옛 사람을 넘어서고자 한다.⁶²

비록 장무의 붓이 동파의 손에는 합당하더라도 다른 사람의 손에는 합당하지 않을 수 있는 것이니 사람마다 각기 좋아하는 바가 있어서 일률적으로 말할 수가 없다.⁶³

위 글은 최성환이 古人을 통해 자신의 생각을 피력한 것이다. 말하자면, 古人은 절대적인 것이 아니며 古人이 좋아하는 것이라도 ‘나’라는 필터를 통해야만 한다. ‘내’가 싫어하는 것은 古人의 것이라도 취하지 않고 ‘내’가 좋아해야만 古人의 말을 적극적으로 취할 수 있다.

따라서 내말이 古人의 말이 될 수 있고 古人의 말이라 할지라도 ‘내’가 좋아하지 않으면 내 말이 될 수 없다. 이런 표현은 최성환이 자아를 주체적으로 인식하고 있음을 나타낸다. 최성환은 방대한 시문을 편집하여 『성령집』을 엮었을 정도로 문학계의 중요한 편집자로 조희룡과 같은 시기에 활동하였다. 대체적으로 인물전의

61 조희룡, 실시학사 고전문학연구회 역, 『趙熙龍 全集 1- 石友忘年錄』, 한길아트, 1999, 121~122쪽. 曾遊丹陽玉筍島潭舍人三仙諸勝 不必以優劣品第 各俱奇致 皆可人意 古人詩文 亦復如是 各俱手眼 未必以此較彼 只觀其人之性靈所在 使我眼界寬矣 余老矣 不復往遊事 追憶舊遊 看山之法 與看文之法無二致

62 조희룡, 실시학사 고전문학연구회 역, 『趙熙龍 全集 1- 石友忘年錄』, 한길아트, 1999, 185쪽. 凡爲詩 每未免掇拾餽釘 自出機杼獨表性靈者 凡幾人 目短一世 欲度越前人.

63 조희룡, 실시학사 고전문학연구회 역, 『趙熙龍 全集 1- 石友忘年錄』, 한길아트, 1999, 186쪽. 雖以張武之筆 合於坡公之手 而不合於他人之手者 人人各有所好.

편저자는 과거의 전통을 존중하기 때문에 유교사상에 기인한 古人의 性과 나의 性이 통하는 부분을 보여 주는데 반해, 여항인전기집은 당대의 윤리규범을 준수하지 않은 인물이나 개성적인 인물들까지 두루 입전하여 古人의 性과 나의 性이 완전히 같지는 않음을 제시한 것은 이 자체로 개인(개아)를 드러낸 것으로 파악된다.

조희룡 역시 『석우망년록』에 남긴 여러 글을 통해 개인의 개성을 인정해야 한다는 주장을 하였다. 예컨대 - 두 번째 인용문에서는 “저절로 創意를 내어 性靈을 표출”하는 것을 긍정적으로 평가하고 있으며, 빼어난 경치는 우열을 매길 수 없고, 시문도 각자의 솜씨와 안목을 갖추고 있음을 인정하고 있다. 이는 정형화된 기준으로 문학을 평가할 수 없음을 뜻하며 개성의 발현을 긍정적으로 평가한 것이다.

세 번째 인용문에서는 典據를 인용하여 綴辭하는데 급급한 기존의 풍토를 “매양 음식찌꺼기를 주워 모으는” 일에 빗대어 강력하게 비판하며, 스스로 創意를 내는 것을 귀하게 여긴다.

네 번째 인용문에서는 “장무의 붓”으로 대표되는 획일화된 규범을 “동파의 손에는 합당할 수 있으나 다른 사람에게는 합당하지 않을 수 있다”라고 하며 획일화된 규범에 대해 분명한 반대의 뜻을 표했으며 개인의 好惡과 취향을 중요시 여긴 것으로 파악된다. 이것은 매화에 대한 애정으로 점철된 그의 그림에도 여지없이 나타난다. 이렇듯 조희룡은 각각의 개성과 기호를 존중하는 태도를 중요시 여겼으며 창작에 있어서는 개인의 개성과 독창성을 폭넓게 인정했다. 이런 맥락에서 성령론은 결국 개아에 대한 또 다른 이름에 다름 아니다.

19세기 여항문인들이 드러낸 예술표현은 이탁오(李卓吾, 1527~1602)의 핵심사상인 ‘童心說’에서 연관된 사상을 발견할 수 있다. 그는 童心說을 비롯하여 三教歸儒說, 是非無定, 萬人平等’을 주장했으며 무엇보다 개인의 본성을 중요시 여겼다. 다음은 이탁오는 『童心說』의 내용이다.

동심이란 진실된 마음이다. 만약 동심으로 돌아갈 수가 없다면, 이는 진실된 마음

을 지닐 수 없다는 뜻이 된다. 무릇 동심이란 거짓을 끊은 순수함으로 사람이 태어나서 제일 처음으로 갖게 되는 본심을 말한다. 만약 동심을 잃어버린다면 반드시 진심도 잃어버릴 것이고, 진실이 없어지면 진실된 인간성도 잃어버린다. 사람이 참되지 못하면 처음의 본심을 다시 회복할 수 없다. 아이는 사람의 첫 모습이고 동심은 마음의 첫 모습이다. 처음의 마음이 어찌 없어질 수 있으랴! 그런데 동심은 어찌하여 느닷없이 사라지고 마는 것일까? 처음에는 눈과 귀를 통해 건문이 들어와 주인노릇을 하면서 동심을 잃어버린다. 자라면서 건문을 통해 도리가 들어와 나의 주인노릇을 하면서 동심을 잃어버린다. 세상을 살아가면서 건문과 도리는 더욱 많고 알아야 할 것이 더욱 넓어진다. 나아가 미명(美名)이 좋은 것임을 알게 되고 이름을 알리는데 힘써 동심을 잃어버리고 평판이 나빠지는 것을 추하게 여기고 그것을 감추려 애쓰며 동심을 잃어버린다.⁶⁴

주지하다시피, 어린아이들은 자신이 자신의 삶에 주인이다. 아이들은 욕망을 지닌 존재이며, 각 개체의 욕망이 중요하다. 어떠한 외부의 요인에 의해서도 억압되는 일은 없어야 하는데, 이것은 마땅히 자신의 진심을 강조한 것이다. 한편 예술에서의 이탁오는 童心에서 우러난 작품만이 眞情한 주체의식이 드러나 있다고 평가하였고 是非보다는 진솔한 감정을 귀하게 여겼다. 이탁오는 위대한 성인을 따라 사는 삶이나 전통과 형식을 맹목적으로 따르기를 거부했다. 다음은 이와 관련된 그의 주장이다.

나는 어려서부터 聖人の 가르침이 담긴 책을 읽었지만 그 내용이 무엇인지 알지

64 『焚書』, 「童心說」, 夫童心者, 眞心也. 若以童心爲不可, 是以眞心爲不可也. 夫童心者, 絕假純眞最初一念之本心也, 若夫失卻童心, 便失卻眞心, 失卻眞心, 便失卻眞人. 人而非眞 全不復有初矣, 童子者, 人之初也, 童心者, 心之初也, 夫心之初, 曷可失也! 然童心胡然而遽失也? 蓋方其始也, 有聞見從耳目而入, 而以爲主於其內而童心失, 其長也, 有道理從聞見而入, 而以爲主於其內而童心失, 其久也, 道理聞見日以益多, 則所知所覺日以益廣, 於是焉又知美名之可好也, 而務欲以揚之而童心失, 知不美之名之可醜也, 而務欲以掩之而童心失

못했고, 孔子를 존경했지만 孔子에게 어떤 존경할만한 점이 있는지 알지 못했다. 그야말로 난쟁이가 광대놀음을 구경하다가 사람들이 잘한다고 소리치면 따라서 잘한다고 소리 지르는 격이었다. 나이 오십 이전의 나는 정말로 한 마리의 개에 불과했다. 앞의 개가 그림자를 보고 짖으면 나도 따라서 짖어댔던 것이다. 만약 남들이 짖는 까닭을 물어오면 그저 병어리처럼 쑥스럽게 웃거나 할 따름이었다……오호라! 나는 오늘에서야 우리 孔子를 이해했고 더 이상 예전처럼 따라 짖지는 않게 되었다. 예전의 난쟁이가 노년에 이르러 마침내 어른으로 성장한 것이다.⁶⁵

이탁오는 “나이 오십 이전의 나는 정말로 한 마리의 개에 불과했다.”고 말했는데, 이것은 유교적 도리와 견문에 의한 완성이 아닌 인간이 타고난 본래 性情인 童心을 통해서 결국 개체로서의 개인, 주체적인 개인을 이룰 수 있음을 강조한 표현으로 파악된다. 즉 “하늘이 어떤 사람을 이 세상에 태어나게 했으면 저절로 그 사람의 쓰임새가 있는 것이지, 孔子의 도움을 받아야만 인간으로 충족되는 것은 아니다. 만약 반드시 孔子의 도움을 받아야 인간으로 충족되는 것이라면 아득한 옛날에는 孔子가 없었으니, 끝내 사람이 될 수 없었던 말인가”⁶⁶ 이탁오의 童心은 이미 가지고 있는 개인마다 충만한 良知와 良能을 실천함으로서 발현하는 것에 있다. 각 개인은 각각의 재능에 따라 자신을 완성해야 하며 필자는 근대 이행기 여항문인들의 예술표현을 통해 그것을 파악할 수 있었다.

65 李卓吾, 『續焚書』, 「聖教小引」, 余自幼讀聖教不知聖教尊孔子不知孔夫子何自可尊所謂矮子觀場隨人說研和聲而已是余五十以前真一犬也因前犬吠形亦隨而吠之若問以吠聲之故正好啞然自笑也已……嗚呼!余今日知吾夫子矣不吠聲矣向作矮子至老遂爲長人矣.

66 李卓吾, 『焚書』, 卷1 「答耿中丞」, 夫天生一人自有一人之用不待取于孔子而後足也若必待取于足于孔子則千古以前無孔子終不得爲人乎.

4. 결론

지금까지 필자는 19세기 여항문인들이 쓴 閨巷傳記集과 이를 대표하는 조희룡의 예술표현을 중심으로 고찰하여 그들의 핵심 사상을 발견하고자 하였다.

조희룡의 예술표현에서 나타나는 지극히 개인적인 감정인 性靈의 개념을 그의 작품을 통해 살펴보았다. 조희룡 같은 여항문인들은 天機論과 함께 性靈論을 내세워 한시 창작에 신분의 귀천이 문제 될 수 없음을 강조하고 신분제한의 한계를 넘지 못하는 사대부 관료 중심의 사회체제를 비판하는 자세를 보였다.

아울러 화단에서의 여항문인화가들은 기존 사대부 문인화와는 차별된 작품을 선보이며 화단을 다채롭게 하였다. 이러한 그림표현은 신분이 높을수록 그림의 격조가 높아진다는 사대부 중심의 차별인식에서 벗어나 신분에 관계없이 화가의 내적 가치에 따라 그림의 품격이 결정된다고 봄으로써 기존의 봉건적 차별인식에서 벗어나는 의의를 제공했기에, 당시 사대부 중심의 문화를 민중 속으로 전개시킨 매개자의 역할에서 그들의 繪畵史的 意義를 찾을 수 있겠다.

특히, 여항문인이었던 조희룡에 관한 연구들은 조희룡 전집을 비롯하여 조희룡의 번역서, 조희룡 평전, 그 외 관련 논문들이 있었다. 이 책들은 대체로 조희룡이 전통적인 정신성이나 표현기법에서 독자적인 창의성을 발현한 것에는 이견이 없다. 아울러 조희룡이 사랑한 소재인 매화를 그린 작품을 통해 미술사적 의의를 부여할 수 있다.

①첫째, 조희룡의 회화를 조선 문인화에 대한 새로운 인식으로 규정한다는 것이다. 지금까지 조선 후기 사대부 문인화가들이 천착된 정신토대와는 달리 조희룡의 회화는 개인의 취향이 강조된 즉 개인, Self에 대한 인식을 새롭게 제시하였다.

②둘째, 사대부 중심의 기존 문인화가 ‘書卷氣文字香’이란 이념이 중요했다면, 조희룡은 手藝論을 재창조하여 ‘불궁거후(不肯車後)’의 정신으로 새로운 「매화도」를 창조한 것에 의미를 두고 있다. 이 역시 핵심은 자신 즉 ‘個我’이다. 이것이 그의

사상이며 예술의 본질이다.

그의 이 같은 내밀한 감정이나 영감이 바로 창조의 근원이 될 수 있는데 이것은 양명의 ‘良知’의 개념으로도 볼 수 있다. 이 부분은 추후 연구하여 발표하고자 한다.

기실, 근대성은 보통 구체적으로 국민국가 성립, 자본주의 발달과 산업화, 개인주의, 시민사회, 합리주의적 정신 및 과학기술의 발달, 그로부터 야기된 세속화, 도시화 등으로 구현된다고 할 수 있다. 그러나 단순한 일련의 이러한 현상보다는 ‘새로운 시대에 대한 인식’이 필요하며 중요하다고 생각한다. 여기서 말하는 새로움이란 지나간 시간과는 전적으로 다른, 더 나은 것이라는 의식을 갖는 것에 있다. 그것은 바로 더 가까이 자신(Self)을 찾고 발견하는 것이다.

최근 코로나로 인해 많은 사람들이 지쳐있지만 더욱 새로운 인식을 요한다. 무엇보다 극대화된 자본주의 사회에서 오랜 윤리도덕으로 규정된 유학은 새로운 시대로 가는데 합당한 해결책이 되지 못한다. 4차 산업 혁명을 더욱 재촉하는 작금의 상황에서 필자는 자신의 세계를 찾아서 표현했던 19세기 여항문인들의 예술표현과 그들의 사상을 통해 부족하지만 그 가능성을 제시해 보았다.

조선시대 사치 규제*

정 궁 식 | 서울대학교

1. 머리말
2. 경국대전의 지향과 사치
3. 조선 후기의 사치규제
4. 맺음말

* 본고는 발표를 위한 초고이므로, 인용을 금지합니다.

1. 머리말

우리나라에서 경제성장을 추구하던 1970년대, 근검절약과 저축은 미덕으로, 낭비와 사치는 악덕으로 인식되었다. 정부에서는 저축을 권장하고 사치를 억제하는 다양한 정책을 추진하였고, 국민들은 강제로 준수하거나 자발적으로 동참하였다. 그 결과 우리는 경제성장을 달성하였다. 경제적 풍요를 어느 정도 달성한 현재 소비는 미덕이라고 칭송받지만 사치는 여전히 부정적으로 인식되고 있다. 그리고 현재 소비에 대한 인식은 세대별로 큰 차이가 있다. 세대들의 경제활동에 대한 태도는 역사의 산물임은 부인할 수 없다. 또 1990년대 후발국가 중에서 자본주의 시장경제 하에서 경제성장을 달성한 국가는 유교문화를 기반으로 한 것에 주목하여 ‘유교자본주의’, ‘아시아적 가치’가 쟁점이 되었다. 그러나 1997년 태국 등에서 시작된 외환위기 이후에는 부정되었고, 동아시아의 특수성을 강조하는 입장은 보이지 않는다.

오늘 학술대회 취지는 “유교이념과 경제/자본주의 재검토”이다. 생존을 위한 기본적 욕구인 경제는 산업사회 이전에는 자연적 환경은 물론 사회가 지향하는 이념과 독립하여 존재할 수 없다. 조선시대에는 전체 국민의 최소한의 생존 보장이 정책의 일차적 목표이어서 농업중심의 정책을 추구하였다. 필요 이상을 소비하는 사치는 농본주의 경제정책 내지 목표에 정면으로 위배되는 행위이다. 따라서 법으로 금지하고 위반행위를 처벌하였다. 인간의 욕구인 소비와 과시를 억압하는 인간의 본성에 반하는 것이다. 따라서 입법에는 한계가 있기 마련이다.

본 발표에서는 최소한의 생존이 목표인 농본주의에 바탕을 둔 조선시대에 사치에 대한 규제를 검토하여 유교이념과 경제발전의 관계에 대한 단상을 제시한다. 먼저 사치와 경제성장의 관계(Ⅱ.1), 유교의 경제관(Ⅱ.2)과 이어서 『경국대전』의 사치 규제(Ⅱ.3)를 소개한다. 이어서 조선 후기를 대상으로 하여 어제 등에서 경제정책에 대한 국왕의 의지(Ⅲ.1)와 사치를 규제하는 수교를 검토하고(Ⅲ.2), 마지막으로

규제의 한계(Ⅲ.3)를 본다.

2. 경국대전의 지향과 사치

1) 사치와 경제성장의 관계

‘奢侈’는 “필요 이상의 돈이나 물건을 쓰거나 분수에 지나친 생활을 함”(국립국어원 표준국어대사전)이다. 사치가 경제성장에 끼친 영향에 대해서는 독일의 경제학자 베르너 쾰바르트(Werner Sombart, 1863~1941)가 잘 분석하였다. 그의 이론으로 분석틀로 한다.¹ 사치란 필요한 것을 넘어서는 모든 소비이며, ‘필요한 것’은 주관적 가치판단이며 객관적 척도는 인간의 생리적·문화적 필요이다. 양적으로는 재화의 낭비이며, 질적으로는 보다 좋은 재화의 이용이다. 사치품은 후자에서 파생된 개념으로 세련된 재화이다. ‘세련’은 필요한 목적을 충족시키고 남은 것으로 재료의 방향과 형태의 방향으로 표출된다. 개인의 ‘쓸데없는 허영심’을 만족시키는 사치만 문제가 된다. 개인적 사치는 쾌락을 감각적으로 즐기는 것에 기인하고, 성생활에 바탕을 둔다. 사치가 존재하면 이를 증대시키는 동기 역시 활기를 띠어 사치가 증대하게 된다(113~116쪽).

궁정은 모든 에너지의 원천으로 사치도 여기서 나왔으며(120쪽), 궁정사회는 건축과 의복의 사치로 나타났다(129, 133쪽). 신분사회에서는 사치는 존경받는 지위를 획득하려는 욕망의 표현이며, 서민 출신의 졸부는 부를 사치에 쏟아 부었다(147쪽). 졸부들의 물질주의적 배금주의 세계관은 고귀한 귀족가문에 전해졌고 그들은 사치의 소용돌이에 휩쓸려 들어갔다(151쪽). 평민의 출세와 사치품 수요의 확대는 근대적 사치의 발전단계와 일치한다(149쪽). 재화의 낭비와 신분제의 붕괴

1 베르너 쾰바르트/ 이상률, 『사치와 자본주의』, 문예출판사, 개정판, 2017(원: 1913) 참조.

를 야기한 사치에 대해, 프랑스의 귀족인 쉐리는 “사치와 방종은 성실, 공정함, 無私無慾의 관념이나 미덕을 웃음거리로 만드는 데 가장 크게 기여했다”(153쪽)라고 비난하였으며, 애담 스미스(1723~1790)는 비생산적인 일에 종사하는 당시의 악습을 탄식하였다(163쪽). 그러나 사치 풍조는 도도한 흐름과 같았다.

사치는 일반적으로 다음의 과정으로 발전하는 경향이다. (1)室內化경향: 중세의 공공적인 것에서 17세기 이후 사적인 것으로, 이후는 가정 안으로 발전하였다. (2)物化경향: 인원이 양적으로 축소되며 그 대신 물건(소비/과시)이 증대되었다. 스미스는 비생산적인 사치에서 생산적인 사치로의 발전을 긍정적으로 보았다. (3) 감각화[관능화]와 섬세화 경향: 세련된 상품을 만들기 위해서는 노동력이 집중적으로 투입되어 기술이 발전하였으며, 또 희귀한 재료의 필요로 원거리 상업의 발전이 촉진되었다. (4)시간적 집중화 경향: 빠른 유행의 변동으로 소비자 수요를 만족시키는 단기간의 생산으로 발전하였다(168~173쪽). 사치는 재산을 흡수하지만 노동자를 먹여 살리고, 사치는 악이지만 산업을 촉진시켜서 전체의 이익을 가져다준다고 인식한 정부는 사치에 대해 호의적이어서 17세기 이후에는 사치금지령이 소멸되었다(201~205쪽).

도시는 집단적 사치를 과시하는 곳이며(187~194쪽), 사치품의 수요는 도매업과 소매업을 분화시켰으며, 소매업 상인은 경쟁력을 강화하기 위해 가게를 세련되게 꾸미는 등 다시 세련화 등 사치를 불러일으켰다(230~231쪽). 사치품 재료의 공급은 농업을 자본주의적으로 변모시키고 이는 자작농을 축소시켜 공업의 형성을 촉진시켰다(236쪽).

그는 “사치산업이 자본주의에 적합한 이유는, 1)원지의 고가원료로 만들어 상인들에게 이익이 되고, 2)유행에 민감한 구매의 성격 때문에 소상공인의 발전을 촉진시켰으며, 3)왕실 등에 의해 인위적으로 형성되어 합리적·합목적적 산업이 발생할 수 있고, 4)대량판매보다 앞서 발생하여 자본의 투입이 우선적으로 이루어진 점”을 결론으로 제사하였다(286쪽).

좀바르트는 사치는 궁정사회에서 시작하여 평민층까지 확대되었으며, 평민층은 자기과시를 위해 사치하였고, 이는 신분제를 동요시켰다. 그렇지만 고급생산품에 다른 부가가치의 증대와 노동력의 고용 등 긍정적인 효과와 함께 신분상승을 억제할 수 없었기 때문에 정부는 사치를 허용할 수밖에 없었다. 사치품의 생산은 상인의 분화와 합리적 상업활동 등으로 자본주의의 발전을 가져왔다고 평가하였다.

2) 유교의 경제관

“王者는 백성을 하늘로 삼고, 백성은 먹는 것을 하늘로 삼는다”²는 표현에서 보듯이 왕은 생존을 최우선의 과제로 삼았으며, 공자는 군사보다 우선하였으며,³ 맹자의 恒産論⁴에서 보듯이 경제는 도덕적으로 교화된 인간의 기본조건으로는 인식되었다. 생존을 위한 경제활동과 그 한계는 다음 대학의 구절과 그 해석에서 보듯이 적극적인 생산증대보다는 절약이며, 또 재화의 축적 자체도 긍정하지 않았다.

“재물을 풍족하게 하는 방법은 생산해 내는 자는 많고 먹는 자는 적으며, 재물을 만들어 내는 자는 빠르고 쓰는 자는 느리다면 재물이 항상 풍족할 것이다. <呂大臨: 나라에 노는 백성이 없으면 생산하는 자는 많을 것이고,……농사철 빼앗지 않으면 빨리 농사를 지어 들어오는 것이 많으면 사용에 여유가 있을 것이다. 주희:

2 『史記』「酈食其傳」: 王者以民人爲天 而民人以食爲天.

3 『논어』「顔淵」7: 子貢問政. 子曰, 足食, 足兵, 民信之矣. 子貢曰, 必不得已而去, 於斯三者何先. 曰, 去兵. 子貢曰, 必不得已而去, 於斯二者何先. 曰, 去食. 自古皆有死, 民無信不立.

4 『孟子集註』「梁惠王章句 上」7: 齊宣王이 問曰……曰, “無恒産而有恒心者, 惟士爲能. 若民, 則無恒産, 因無恒心. 苟無恒心, 放辟邪侈, 無不爲已. 及陷於罪, 然後從而刑之, 是罔民也. 焉有仁人在位罔民而可爲也. 是故明君制民之産, 必使仰足以事父母, 俯足以畜妻子, 樂歲終身飽, 凶年免於死亡, 然後驅而之善, 故民之從之也輕. 今也制民之産, 仰不足以事父母, 俯不足以畜妻子, 樂歲終身苦, 凶年不免於死亡. 此惟救死而恐不贍, 奚暇治禮義哉. 王欲行之, 則盍反其本矣. 吾畝之宅, 樹之以桑, 五十者可以衣帛矣. 雞豚狗彘之畜, 無失其時, 七十者可以食肉矣. 百畝之田, 勿奪其時, 八口之家可以無飢矣. 謹庠序之教, 申之以孝悌之義, 頒白者不負戴於道路矣. 老者衣帛食肉, 黎民不飢不寒, 然而不王者, 未之有也. 참조.

땅이 있고 재산이 있는 것에 연유하여 나라를 풍족하게 하는 방법[도]이 근본에 힘써 절약에 있고, 반드시 바깥을 근본으로 안을 말단으로 하지 않은 후에야 재물을 모을 수 있음을 말한 것이다.>⁵ 덕은 근본이요 재물은 말단이니, 근본을 밖으로 하고 말단을 안으로 하면, 백성을 다투게 하여 빼앗는 것을 가르치는 것이다. <임금이 덕을 바깥으로 하고 재물을 안으로 하면 이는 백성과 (재물)을 다투는 것이니 이는 빼앗는 것을 가르치는 것이다. 재물은 사람이 모두 바라는 것으로 헤아려서 오로지 할 수 없으니 백성 역시 일어나 다투게 된다.> 이리므로 재물이 모이면 백성들이 흩어지고, 재물이 흩어지면 백성들이 모인다. <바깥을 근본으로 하고 안을 말단으로 하니 재물이 모이고 백성들과 다투니 백성들이 흩어진다. 이와 반대로 하면 덕이 있고, 사람이 있다.>⁶

덕치와 仁政에 바탕을 둔 도덕정치가 經世의 근본이고 경제정책은 부수적이었다. 군자가 채용의 확대를 추구하면, 이익의 다툼이 발생하여 백성이 흩어지고 나라가 위태로워지기 때문에, 유가는 理財論을 경계하였다. 교화의 시작은 군자=군왕이며, 修己治人이 원칙인 입각한 수양론에 의해 군자는 물욕을 억제해야 하고 이익추구인 末業=상공업에 참여하는 데에 제한을 받았다. 실령 상업에 종사하더라도 인욕을 만족시키는 사치품의 판매는 부정되었고,⁷ 상인이 이익을 독점하는 것도 부정되었다[壟斷].⁸

5 『大學章句』傳十章 10-19: 生財有大道 生之者衆 食之者寡 爲之者疾 用之者舒 則財恒足矣 「呂氏曰 國無游民 則生者衆矣 朝無幸位 則食者寡矣 不奪農時 則爲之疾矣 量入爲出 則用之舒矣 愚按 此因有土有財而言 以明足國之道 在乎務本而節用 非必外本內末 而後財可聚也 自此以至終篇皆一意也」 釋治國平天下 傳.

6 『大學章句』傳十章: 10-07~9: 德者本也 財者末也. 外本內末 爭民施奪. 是故財聚則民散 財散則民聚. 「人君以德爲外 以財爲內 則是爭鬭其民 而施之以劫奪之教也 蓋財者人之所同欲 不能絜矩而欲專之 則民亦起而爭奪矣. 外本內末故財聚 爭民施奪故民散 反是則有德而有人矣」

7 이현창, 「경제 유학 경제사상의 체계적 정립을 위한 詩論」, 『국학연구』 3, 한국국학진흥원, 2003, 236~237쪽.

8 『孟子集註』「公孫丑章句 下」 10: 古之爲市者 以其所有 易其所無者 有司者 治之耳. 有賤丈夫焉

자연환경에 절대적으로 의존하는 농업경제인 조선시대에는 생존과 안전을 최우선하여 친족공동체는 호혜를, 국가는 재분배를 발전시켰으며 공동체의 생존과 안전을 위협하는 사리의 추구는 금지되었다(도덕경제 moral economy).⁹ 경제정책의 최우선은 생존에 있어서 농업을 중시하여 상업을 억제하였으며, 재정을 절약하고 사치를 억제하였다. 사리추구를 금기했기 때문에 경제활동의 이익은 국가에 귀속되는 것이 당연하여, ‘利權在上論’으로 귀결되었다.¹⁰

근본인 농업을 중시하고 말단인 상업을 천시하는 조선의 경제정책은 상업, 그 중에서도 필요 이상의 과시적 소비인 사치는 금기로만 부족하여 처벌로 억제하려고 하였다.

3) 『경국대전』의 사치 규제

조선시대 소비문화의 기본담론은 검약의 숭상과 사치의 경계였고, 조선왕조는 검소한 소비문화와 함께 전후의 다른 시기 및 동시대의 다른 국가보다 사치에 대해 가장 강력한 억제책을 추진하였다.¹¹ 조선왕조실록에는 사치금지령은 131건이 보인다.¹² 그 목적은 검소하고 절약하는 풍조를 조장하기 위해, 신분의 귀천을 구별하며, 수입을 억제하기 위한 것이다. 조선의 사치규제는 『경국대전』에 정리되어 있다. 이를 대상별로 다음과 같이 분류할 수 있다.

㉗ 예전 儀章: 冠, 服[朝服, 祭服, 公服, 常服], 帶, 笏, 佩玉, 襪, 靴鞋, 鞍具 등을

必求龍斷而登之 以左右望而罔市利 人皆以爲賤 故從而征之 征商 自此賤丈夫始矣.

9 이현창, 「경제 유학 경제사상의 체계적 정립을 위한 詩論」, 232쪽.

10 고동환, 「경제 정책과 역제의 변화」, 『서울2천년사(14): 조선시대 한성부의 역할』, 서울시사편찬위원회, 2013, 116~117쪽.

11 李憲稔, 「조선시대 銀 유통과 소비문화」, 『明清史研究』 36, 明清史學會 2011, 133·120쪽.

12 백성례, 「조선조의 금제소고-(2) 사치금제를 중심으로」, 『(한양여대) 논문집』 6, 1983, 214쪽.

신분에 따라 차등을 두었으며, 관원은 품계에 따라 규격 등을 규정하였다.

- ㉠ 예전 雜令: 사족과 평민의 의복, 모자 등의 크기를 다르게 하였다.
- ㉡ 형전 禁制: ①사신이 휴대할 수 있는 물품을 제한하고 이를 어기면 장100으로 처벌하였으며, 闊細布·綵紋席·厚紙·貂皮·土豹皮·海獺皮 등을 몰래 매매하면 장 100 도3년으로, 牛馬·金銀·珠玉·寶石 등은 교형에 처하였다. ②관원이 색깔이 있는 옷, 금은그릇과 자기 등 복장을 광범위하게 규제하고 위반자는 장80으로 처벌하였다. ③헌수연과 혼인, 제례 외에는 유밀과를 금지하였고, 선인 등이 도성에서 말을 타면 위반자는 장60으로 처벌하였다. ⑤금제물은 관에 몰수하였다.
- ㉢ 공전 雜令: 가사의 규모를 대군과 관원, 서인에 따라 다르게 하였으며, 재료와 장식을 금지하였다.

예전과 공전의 규정은 신분을 엄격히 구분하기 위한 조치이며,¹³ 형전 금제는 재화의 국외유출 및 재화를 낭비하는 사치를 막기 위한 것이다. 그러나 이러한 입법에도 불구하고 사치는 계속되어 이를 규제하는 법령이 지속적으로 증대되었다. 이는 『대전속록』, 『대전후속록』, 『수교집록』 『신보수교집록』을 거쳐 『속대전』으로 이어졌다.

농본주의에서도 수공업은 필수였다. 『周禮』 「考工記」에서 장인을 6직의 하나로 인정하였으며,¹⁴ 『中庸』 역시 천하를 다스리는 방침인 9경 중에 “백공을 불러 온다”¹⁵

13 일반형법인 『대명률』도 복식과 가옥에 대해 규제를 하고 있다. 「예률」 [儀制] §194 服舍違式 참조.

14 『周禮』 「考工記」: 冬官第六 國有六職百工與居一焉. 或坐而論道 或作而行之 或審曲面執以飭五材以辨民器 或通四方之珍異以資之 或飭力以長地財 或治絲麻以成之. 坐而論道謂之王公, 作而行之謂之士大夫. 審曲面執以飭五材以辨民器謂之百工, 通四方之珍異以資之謂之商旅, 飭力以長地財謂之農夫, 治絲麻以成之謂之婦功.

15 『中庸』 20-12 凡爲天下國家 有九經曰, 修身也 尊賢也 親親也 敬大臣也 體群臣也 子庶民也 來百工也 柔遠人也 懷諸侯也.

라고 필수로 인정하였다. 하지만 수공업의 흥성은 사치를 방조할 우려가 있다. 그래서 조선은 초기부터 장인들을 제도적으로 규율하여 『경국대전』 「공전」에 경공장목과 외공장목에서는 중앙의 30개 관서 및 8도에 소속된 장인의 종류와 정원을 규정하였다. 경공장은 129종 장인 2,805명과 36호(水鐵匠), 지방은 27종 장인 3,511명만 인정하였다.

공장	관서
1종[10]	⑦司饗院, ⑩司稟寺, ⑬觀象監, ⑮典艦司, ⑰昭格署, ⑲司醞署, ⑳掌苑署, ㉑司圃署, ㉓養賢庫, ㉕圖畫署
2종[8]	③內醫院, ⑪禮賓寺, ⑫司瞻寺, ⑮掌樂院, ⑰典設司, ㉑義盈庫, ㉓長興庫, ㉕瓦署
3종[3]	②奉常寺, ㉑造紙署, ㉓歸厚署
4종 이상[9]	⑧內資寺4, ⑨內需司7, ⑥校書館8, ⑨內瞻寺9, ⑭濟用監13, ⑤軍器寺16, ⑬繕工監21, ①工曹55, ④尙衣院68

소속관서	장인의 종류 및 명수
1개[67]	刻字匠14, 看多介匠2, 甲匠35, 蓋匠20, 鼓匠4, 均字匠40, 泥匠20, 擣鍊匠2, 都目介匠2, 塗槽匠8, 刀子匠6, 塗彩匠20, 埃匠8, 涼太匠2, 綾羅匠105, 馬尾篩匠4, 毛衣匠8, 木纓匠4, 墨匠4, 邊篋匠4, 絲金匠4, 牀花籠匠4, 石匠40, 石灰匠6, 船匠10, 梳省匠2, 鞍籠匠2, 鞍子匠10, 於赤匠4, 玉匠10, 瓦匠40, 雨傘匠10, 熊皮匠2, 圓扇匠2, 襦笠匠2, 印匠2, 茵匠8, 自擊匠10, 雜象匠4, 裁金匠2, 裁作匠2, 錚匠11, 楮幣匠2, 磚匠20, 狹皮匠2, 簞匠10, 珠匠2, 周皮匠6, 車匠10, 韃甫老匠2, 貼扇匠4, 靺匠2, 燭匠4, 鞞骨匠2, 稱子匠2, 筒介匠2, 桶匠10, 把子匠10, 表筒匠2, 筆匠8, 汗致匠2, 合絲匠10, 香匠4, 火鑽匠2, 環刀匠12, 黃丹匠2, 簧葉匠2
2개[41]	鏡匠4, 裘皮匠6, 弓人108, 弓弦匠10, 金箔匠6, 擣砧匠20, 銅匠8, 豆錫匠8, 螺鈿匠4, 鍊絲匠77, 鍊匠170, 簾匠22, 網巾匠6, 每緝匠6, 毛冠匠4, 帽子匠8, 木梳匠4, 粉匠4, 沙器匠386, 紗帽匠6, 斜皮匠8, 靽鞋匠14, 生皮匠6, 洗踏匠12, 矢人171, 阿膠匠4, 油漆匠4, 銀匠16, 印出匠22, 入絲匠6, 氈匠12, 竹梳匠4, 竹匠22, 紙匠85, 靑染匠30, 風物匠12, 荷葉綠匠4, 紅染匠20, 花兒匠6, 靽匠16, 吓匠12 水鐵匠[36戶]
3개[9]	多繪匠12, 都多益匠6, 磨造匠24, 襍貼匠8, 熟皮匠20, 鑰匠17, 針線匠74, 針匠6, 花匠14
4개[5]	紡織匠110, 箴匠16, 雕刻匠24, 草染匠24, 漆匠32
5개 이상[4]	鑄匠62[5], 木匠74[6], 冶匠192[7], 瓮匠104[14]

지역 공장	京畿 (9)	忠清 (18)	慶尙 (19)	全羅 (19)	江原 (18)	黃海 (16)	永安 (10)	平安 (12)	전체
甲匠(8)	3	6	11	10	3	3	5	9	50
冶匠(8)	40	71	121	68	36	34	36	32	438
弓人(8)	18	31	59	40	17	19	26	28	238
矢人(8)	37	54	71	61	30	27	22	27	329
木匠(8)	37	56	69	59	28	26	22	26	323
皮匠(8)	5	56	67	61	31	28	21	28	297
鑪匠(8)	3	4	7	6	2	2	4	8	36
漆匠(8)	3	56	73	61	28	26	20	27	294
沙器匠(4)	7	23	30	39					99
弓弦匠(7)		2	3	2	2	2	22	26	59
紙匠(5)		131	260	236	33	38			698
席匠(3)		58	271	58					387
雕刻匠(2)		1					1		2
磨造匠(5)		2	4	5	6	7			24
墨匠(3)		6	8	6					20
梳省匠(5)		1	3	1	1			1	7
油具匠(3)		55	58	55	1	1			170
黃瓮匠(1)		1							1
梳匠(3)			2	1	1				4
扇子匠(2)			6	2					8
箱子匠(3)			6	4	2				12
石匠(3)					1	1	1		3
鉛鐵匠(2)					2	1			3
刻匠(2)					1			1	2
水鐵匠(1)						3			3
簞匠(1)						3			3
髻帽兒匠(1)								1	1
계[27종]	153	614	1,129	775	225	221	180	214	3,511

위 규정은 수공업과 장인에 대한 국가의 입장을 잘 드러낸다. 미리 국가 전체의 수요를 예상하여 중앙과 전국에 걸쳐 장인의 종류와 정원을 규정하였다. 이들은 생존에 직접 필요한 것을 생산하지는 않지만, 없어서는 안 되는 필요악인 존재로 인식하였다. 수공업은 국가에 필요한 최소한의 수요만 충족하는 것을 목표로 하여

모든 것을 관에서 통제하기를 기도하였다. 서울 장인들이 세분되었으며 전체 인원에서도 큰 차이가 없는 점에서, 궁중의 수요를 중심으로 수공업의 편제하였음을 알 수 있다.¹⁶ 또 수공업자를 지방과 도, 호조와 공조에서 등록하여 수세하였지만, 공역일수를 제외하여¹⁷ 관 우선의 수공업정책을 추진하였다.

그러나 수공업의 발달로 관에서 장인을 등록하는 제도는 유지될 수 없었다. 『대전통편』에서는 경공장은 혁파된 관서와 공장이 없는 관서가 있으며, 또 공장을 공조에서 등록하여 관리하는 제도가 폐지되었기 때문에, 외공장은 등록제도가 사라졌으며 관에서 사역은 임노동으로 대체되었기 때문에 조종성헌존중주의에 입각하여 『경국대전』의 규정을 소개만 하여,¹⁸ 조선 후기에는 관제 수공업의 소멸을 공식적으로 인정하였다.

3. 조선 후기의 사치규제

1) 국왕의 의지

수기치인에 바탕을 둔 조선에서는 국왕의 의지는 정책을 좌우하였다. 사치는 재화의 낭비, 신분제의 동요 나아가 국부의 유출 등의 문제를 낳았다. 특히 재화의 낭비는 백성의 생존과 직결되었기 때문에 연산군을 제외한 모든 군주는 사치를

16 최공호, 「조선 전기 경공장의 기술 통제와 분업」, 『미술사논단』 47, 한국미술연구소, 2018.

17 『경국대전』 「호전」 [雜稅]: 錄工匠等第及坐賈公廩之數, 藏於本曹·工曹·本道·本邑, 收稅. ……○凡工匠, 計除公役日數, 收稅.; 이 규정은 개정되지 않은 채 『대전회통』까지 유지되었다.

18 『대전통편』 「공전」 [경공장] 주: 以上諸司中, 司贍寺·典艦司·昭格署·司醢署·歸厚署, 今皆革罷, 內資寺·內贍寺·司藥寺·禮賓寺·濟用監·典設司·掌苑署·司圃署·養賢庫·圖畫署, 今無工匠. 其外諸司, 則名色之新舊互異, 額數之加減無定, 成籍藏本曹之法, 寢廢不行, 續典時, 不爲舉論, 故今並仍舊不改.; [외공장] 주: 原典各道·各邑, 皆有工匠名色, 今則外工匠, 無成籍藏本道之規, 官有使役, 則賃用私工, 故續典時, 亦不舉論. 今就原典, 通計一道內各邑工匠名色額數而入錄, 以爲省煩存舊之地.

부정적으로 인식하여 억제하였다. 여기서는 국왕의 어제를 모은 『列聖御製』와 『英祖御製訓書』 등에 나타난 사치 규제를 소개하여 전 흐름을 보기로 한다.¹⁹

처음은 1458년(세조4) 10월 세자에게 내린 훈사인데, “恒德, 敬神, 納諫, 杜讒, 用人, 使宦, 慎刑, 文武, 善述”과 함께 여섯째로 사치의 금지[勿侈]를 거론하면서 “임금이 귀하게 되고 나라가 부유해지면 풍성과 사치를 빌미로 총애가 심하게 되어 악공과 재인이 임금의 마음에 들려고 해서 사치하는 마음이 생기게 된다. 사치를 하지 않으려고 해도 할 수밖에 없고 그 기세를 막을 수 없으며, 재물을 손상하고 백성을 해치는 것이 이보다 심한 것이 없다. 성군은 검소한 집과 채식을 하고 술을 마시지 않고 잔치도 간략하게 할 것”을 훈계하였다.²⁰

열성어제 등에서 사치와 관련되는 내용은 47건으로 일반론 20건, 금주·복식 각 9건, 기타 9건[잔치 3, 가마 2, 무역 2, 건축·광산1]이다.

연도	①일반론	출전
세조	賜世子訓辭并序: 勿侈	열1-441
숙종	治亂由儉奢說	열3-36
숙종	賜世子儆戒十箴并小序: 崇儉約箴	열3-114
영조	春宮六箴并小序: 務節約箴	열5-464
영조	訓儲八箴: 節約箴	열5-467
영조	禁奢侈綸音	열5-81
영조	戒奢侈綸音	열4-533
영조21(1745)	御製常訓/諺解「崇儉」	훈1-138/211

19 列聖御製와 英祖御製訓書는 모두 서울대학교 규장각한국학연구원에 소장된 자료로, 전자는 김남기의 해제와 함께 전 15책으로 2002~4에, 후자는 김문식의 해제와 함께 전 4책으로 2003년에 간행되었다.

20 『세조실록』 세조 4. 10. 8[임술]: 御製訓辭十章并序, 賜世子. ……其六曰, 勿侈. 貴爲人主, 富有一國, 乘其豐泰, 寵愛日惑, 工伎逢迎, 侈心必生. 雖知侈之不可而曰‘作此而止也.’一開其端, 如騁六驥, 勢不可遏, 傷財害民, 莫此爲甚. 是故賢君聖主茅茨而采椽, 嘗菜而不飲酒, 宴樂以時, 不求珍羞, 曰‘爲民勤政而已. …’

영조22(1746)	御製自省篇「외편」[祛奢崇儉]	훈1-378
영조25(1749)	御製政訓「子庶民, 來百工, 戒粉華」	훈2-19, 22, 27
영조30(1754)	御製回甲編錄「恤民, 抑奢」	훈4-339, 350
영조36(1760)	御製警世問答[절약과 수신 강조]	훈2-412
영조40(1764)	御製祖訓「勸節儉, 戒逸欲, 戒興作」	훈3-297, 311, 331
영조40(1764)	御製警世編[사치, 게으름 경계]	훈3-357
정조	策題: 奢侈「抄啓文臣課講比較」	열10-101
순조3(1803)	君德篇: 懋學 孝親 敬天 法祖 愛民 用賢 節用 恭儉 慎微	열12-263/269
순조3(1802)	節儉說(임술; 1802)	열12-295
순조3(1802)	君道篇(임술): 敬天 愛民 慎祀 篤孝 節儉 任賢 納諫 慎刑	열12-251/ 257
순조3(1803)	女訓(계해): 德性 慎言 勤勵 節儉 事舅姑 事君子 奉祭祀	열12-277/ 279
순조3(1803)	女誡: 立身 早起 事父母 慎言 節儉 篤訓	열12-282 / 284

①일반론은 군왕이 세자나 백성들에게 훈계하는 것으로 형식은 ‘箴, 綸音’ 등으로 다양하며, 내용은 거의 위에서 소개한 세조가 세자에게 내리는 글과 대동소이하여 근검절약을 강조하고 사치는 나라가 망하는 길이며, 처음부터 사치에 물들지 않아야 함을 경계하였다. 특히 순조는 군왕의 덕과 도의 필수적 요목으로 나아가 여성들에게도 요구하였다. 영조는 백성들이 알 수 있도록 언해까지 하였다.

연도	②금주	출전	연도	②금주	출전
숙종	酒杯銘	열3-45	영조33('57)	御製戒酒綸音「諺解」	훈2-287~358
숙종	戒酒綸音	열2-605	영조38('62)	御製警民音「諺解」	훈3-1
영조	戒酒綸音	열4-517	정조	正言李淵請禁酒疏批	열9-461
영조	戒酒綸音(2수)	열4-719	정조	酒杯銘	열6-512
			순조	飭酒禁教	열11-401

②금주를 훈계하는 형식은 술잔의 “銘과 윤음” 등이었다. 특히 영조는 언해까지 하는 등 술에서 발생하는 양식 낭비를 적극적으로 막으려고 하였다.

연도	③복식	출전	연도	③복식	출전
영조	禁加髻綸音	열4-724	정조	婦女冠飾辨品筵奏批	열9-419
영조	紅袍髻髻更制綸音	열5-72	정조	右議政金憲請行青衣筵奏批	열9-481
영조	問婦人首服之制	열4-468	정조	重臣李文源請除白靴疏批	열9-480
정조	加髻伸禁綸音	열8-169	익종	飭禁士大夫非常服乘令旨	열13-401
정조	髻髻伸禁筵奏批	열9-417			

③복식에서는 여성의 머리장식인 계체(髻髻)가 가장 큰 문제였으며, 염색 등도 논란이 되었다. 형식면에서는 경연에서 거론되어 국왕인 정조의 의지가 드러난다.

연도	④기타	출전
영조	戒游宴綸音[잔치]	열4-699
영조30(1754)	御製回甲暮年書示元良[건축]	훈2-61
영조35(1759)	御製續自省篇[油蜜果, 絲花; 잔치]	훈1-491
영조36(1760)	御製書示世孫[가마]	훈2-359
정조	禁宮人游衍教[잔치]	열8-405
정조	右議政沈煥之請禁採金筵奏批[광산]	열9-657
익종	包蓼牛皮定式還寢令旨[무역]	열13-396
헌종	犯越罪人施以次律教[무역]	열14-107
헌종	飭禁乘輜教[가마]	열14-74

④기타에서는 호화스러운 잔치, 가마 등이 거론되었으며, 무역과 관련하여 인삼, 우피 채금 등도 논의되었다. 영조는 세손인 정조에게 검소를 당부하였다.

검소를 지향하고 사치를 억제하려는 국왕의 의지는 조선 후기 내내 지속되었고, 이는 윤음 등의 형태로 나타났으며 때로는 백성들도 준수하도록 언해하여 배포하였다. 그러나 계속 되는 국왕의지의 표현은 오히려 여전히 사치 성행의 반증이다.

또 이러한 의지의 표방과 함께 위반자에 대한 처벌로 강행하였다.

2) 조선 후기 수교와 사치규제

위 어제 등은 정책의지의 표현이며 구체적인 내용은 수교로 등장한다. 여기서는 조선 후기의 각종 형조수교²¹에서 사치규제의 실상을 “㉠상업 등, ㉡금주, ㉢복식[비단, 머리장식], ㉣가마, ㉤犯屠, ㉥부작용 방지” 등으로 나누어 검토한다.²²

㉠상업 등: 사치는 상인의 활동으로 더욱 활발하게 되며, 사대부가 말업인 상업에 종사하는 것은 체면이나 신분제 유지에 장애가 되었다. 그러나 상업 그 자체는 금지할 수 없으므로 사부가 노의 난전행위를 노는 물론 그 주인까지 처벌하거나(경종 1), 상인들이 사부가에 출입하는 것을 금지하여(숙종33) 사대부의 간접적 상행위를 금지하였다. 화폐의 증가는 물가상승과 함께 사치를 부추길 우려가 있으므로 허가를 받지 않은 동광의 개설(정조11)과 인삼의 밀무역을 금지하였다(순조21). 이는 상업 활동을 제한하여 사치를 간접적으로 억제하려는 조치이다.

사치는 동시에 발생하는 것이 아니라 출발점이 따로 있다. 그 시작인 생활에서의 과시이다. ‘回春’을 표방하여 수입이 생긴 약방주인들이 놀며 사치하기 때문에 이를 금지하고 위반자는 收贖을 금지하고 이건 관리를 처벌하도록 하였다(영조40). 정조는 정치가 시작되는 궁중이 모범을 보여야 하는데도, 궁녀들이 “花柳, 船遊”라고 잔치를 여는 것을 세자 때부터 못마땅해 여겨, 궁녀들이 도성에서 잔치를 베푸는 것을 엄하게 금지하였다(정조 2).

21 줄고, 「조선 후기 刑曹受教와 입법경향」, 『서울대학교 법학』 61-1(서울대학교 법학연구소, 2020) 부록 참조.

22 약어표: 特敎定式(규장각)⇒ 特敎, 청송정례(장서각)⇒ 聽訟, 秋曹事目(해외)⇒ 秋曹, 攷史(해외)⇒ 攷事, 受敎謄錄(국중 古6022-77)⇒ 謄錄, 受敎謄錄[규장각 奎15142]⇒ 등록, 受敎定例[규古5120-176]⇒ 定例.

연도	수교 제목	출전
경종1(1721)	士夫廊奴亂塵勘家長	聽訟-4
숙종33(1707)	禁市井商譯出入士夫家	特教-2,14
정조11(1787)	禁私開銅店	聽訟-94
순조21(1821)	包蔘潛越勘治	聽訟-150
영조40(1764)	禁藥局懸板	特教-1,32
정조2(1778)	禁宮女外遊	聽訟-56

④금주: 술은 생활에 필수불가결이다. 그러나 양식을 축내기 때문에 마냥 허용할 수도 없는 실정이어서, 초기부터 금주령은 자주 있었다. 정조 말에 완성된 『特教定式』에서는 태조부터 영조까지의 6개의 금주수교로 첫머리를 장식하였다. 그 내용은 술 때문에 망한 나라의 예를 들어 경계하였으며, 효종은 음주로 소문난 사람을 추천하지 말도록 하였다. 숙종은 금주령 위반자를 違令罪²³로 처벌하였으며, 영조는 제례 등 현실을 고려하여 개인이 술빚는 것은 허용하고 양조가는 오부의 甘結을 받도록 하고, 이를 위반하면 수속을 금지하였다(영조9). 술을 정화수[玄酒]로 대체한 시도가 실패한 것을 자인하고 醴酒[단술]로 대체하여 술을 금지하고 윤음으로 전국에 반포하였다(영조31).

금주위반자를 사형에 처하는 등 강력한 처벌은 오히려 위반자를 숨기는 폐단이 있으며 엄격한 처벌은 흠휼에 반하기 때문에 행위에 따라 처벌을 세분하고, 적발자에 대한 포상으로 적발을 독려하였으며, 또 처벌절차를 간소하게 하였다(영조39). 제례에는 신분차등을 없애고 모두 술을 쓰게 하였으며, 이를 어기면 여전히 처벌하였다(영조43). 그러나 여전히 술은 물론 안주까지 넘쳐났다. 정조는 술만이 아니라 안주까지 양식이 부족하게 되고 물가까지 앙등하게 된다고 여겼다. 하지만 단속권을 삼사의 하예에게 맡기면 오히려 단속을 핑계로 백성을 침학하기 때문에 한성부에

23 『大明律講解』 「刑律」 「雜犯」 [違令]조 참조. 형벌은 笞50이다.

서 양조가를 관리하도록 하고, 안주는 가짓수를 제한하고, 이를 널리 알리며 단속에서 위법행위를 한 관리를 처벌하였다(정조16). 三亥酒나 소주 등 술 때문에 흉년이 아닌데도 쌀값이 뛰므로 금지해야 하고, 혹자는 이를 금지하면 八江의 주민이 살 수 없다고 하지만, 이들은 다른 방도를 찾을 수 있으므로 금주를 포도청에서 규찰하여 어긴 자를 治盜律에 따르게 하였다(헌종4).

연도	수교 제목	출전
태조1(1392) 등	酒禁	特教-1.1.1~6*
영조31(1755)	戒酒倫音	特教-1.2
영조39(1763)	更定酒禁	特教-1.3.1
영조43(1767)	更定酒禁	特教-1.3.2
정조16(1792)	大釀出禁之論	秋曹-89
헌종4(1838)	금주	攷事-6.6

* 6간: 태조1(1392), 세종15(1433), 중종9(1514), 효종4(1653), 숙종9(1683), 영조9(1733)

㊤복식

가. 중국산 비단 수입: 사신은 한 번 행차에 비단 구입에 10만 냥을 쓰는 등 중국산 고급비단의 수입은 재정과 사치의 성행 등 많은 문제를 낳았다. 영조는 이의 수입을 금지하면 사치가 사라질 것으로 여겨 임금의 곤룡포와 가마, 왕비의 예복[翟衣], 조관의 章服과 군복, 외명부의 장복과 의상, 군대의 깃발에 쓰는 것을 제외한 비단과 명주는 모두 무늬비단을 일절 엄금하고, 위반하면 역관과 무역상들은 의주에서 먼저 梟示에 처한 후에 임금에게 보고하고, 서장관도 처벌하고 그 물건은 책문 밖에서 소각하여 강력하게 금지하였다(영조22). 그러나 이를 위반한 관원과 상인은 용서하면서 다시 한 번 위 수교를 강조하였다(영조23). 그런데 위 수교에서 거론하지 않은 마부가 위반하자 무식한 자이므로 減死하여 유배를 보냈으며 이후로는 마부도 대상으로 하였다(영조28). 위 수교에서 무늬비단[紋緞]을 금지

하자 다른 비단[紬衣]을 대용하여 사치는 물론 신분까지 문란해져 章服 외에는 사·서인의 50세 이하의 착용을 금지하였다(영조26).

이러한 조치에도 불구하고 비단사용은 사라지지 않았을 뿐만 아니라 이를 회피하여 사치는 더욱 심해졌다. 정조는 1746년(영조22)의 수교를 확인하고 나아가 8개의 절목을 내려 더욱 세분하고 국산비단의 사용을 권장하였다(정조11). 중국산 비단의 수입은 역관과 상인에게는 경제적 이익을 가져다주고 백성들은 욕망을 충족시키기 때문에 역관 등은 죽음을 무릅쓰고 몰래 가져왔으며, 적발되었고, 정조는 다시 준수와 엄격한 집행을 다짐하였다(정조16). 금지하는 것만으로는 부족하여 철종대에는 사행인원을 제한하여 사전에 허락을 받도록 하였다(철종8).

나. 부녀의 머리장식: 얹은머리는 성종대부터 논란되었으며, 후기에는 더욱 성행하여 1749년(영조25)부터 논란이 되어, 1756년에 얹은머리는 사치스러울 뿐만 아니라, 오랑캐의 풍속이라는 이유로 얹은머리에 다리로 장식하는 것은 물론 얹은머리 자체를 금지하는 加髻를 금지하였고, 이듬해에는 다리 대신에 족두리의 사용을 허용하였다. 그러나 족두리를 금은보화로 장식하게 되자 얹은머리를 금지한 효과가 없게 되었다.

영조는 궁궐의 양식에 따라 머리장식을 교정하였는데, 민간에서 따라하게 되어 신분문란과 함께 사치를 우려하여 가체를 화려하게 치장하는 것을 금지하였다(영조39). 정조는 영조의 5대 업적 중의 하나인 가체금지가 준수되지 않음과 가체가 비싸서 재산을 탕진하고 혼례도 거행하지 못하는 실정을 지적하였다. 가체만 없애면 회피하는 길이 생길 것이므로 8개의 사목으로 자세히 규정하였다(정조12).

연도	수교 제목	출전
영조22(1746) 등	禁紋緞	特教-1.6.1~5*
영조26(1750)	禁紬衣	聽訟-12
정조16(1792)	위법한 비단 구입 使行 처벌	臚錄-53

철종 8(1857)	중국사행 수행인의 제한	등록-40
영조39(1763) 등	禁鬚髻	特敎-1.24.1·2**

* 영조22(1746), 영조22(1746), 영조23(1747), 영조28(1752), 정조11(1787)

** 영조39(1763), 정조12(1788)

㊤가마: 이동수단인 가마는 노인 등에게는 필수이다. 최소를 넘어서려는 것이 욕망이다. 수령이 된 당하관은 좌우에 휘장을 두른 가마를 타고 대로를 마음껏 달렸다. 정조는 필요와 금사치를 조절하여 기존에 덮개가 있는 가마는 물론 장식에 있는 가마와 擔機를 금지하였다(정조14). 그럼에도 여전히 호화스런 가마가 유행하자 금지하였고(정조18), 헌종대 다시 금지하면서 세목을 규정하였다(헌종 6).

연도	수교 제목	출전
정조14(1790)	수령의 가마 및 부담기 탑승 금지	謄錄-41
정조18(1794)	가마 탑승의 재신칙	謄錄-62
헌종6(1840)	가마 탑승 규제	攷事-6.10

㊤犯屠: 농우는 농사에 필수적인 존재이다. 그렇다고 해서 쇠고기를 먹지 않을 수 없다. 보호정책에도 불구하고 재살은 성행하였다. 소의 재살을 장100 전가사변에 처하지만, 수속을 허용했기 때문에 그치지 않았다. 재살을 막기 위해 수속을 허용하지 않으면 형벌의 균형을 잃기 때문에 형추[장30] 1차를 집행한 후 수속을 허용하여 간접적으로 강제하였다(숙종21). 재살은 양반가와 결탁하여 이루어져 단속의 실효가 없었다. 그래서 재살이 양반집 행랑에서 발각되면 집주인을 재살로 처벌하였다(영조29). 영조 말년에 다시 소의 재살을 금지하는 수교를 신칙하였다(영조52).

연도	수교 제목	출전
숙종21(1695)	犯屠刑推收贖	特敎-4.5

영조29(1753)	士夫廊底被捉屠牛則罪其家長	聽訟-16
영조52(1776)	소의 밀도살의 금지	騰錄-1.1

㉞부작용 방지: 금령은 단속과 처벌을 전제로 한다. 이 과정에서 폐단이 생기기 마련이다. 특히 신분사회에서 관권은 양방향으로 작용한다. 강한 자에게는 굽히기도 하지만, 약자가 관권을 빌미로 犯分行爲도 할 수 있다. 사치를 규제하여 근검하는 분위기의 조성 and 신분제의 유지는 딜레마였다. 또 속전으로 경비를 조달하는 단속 관청은 지나치게 단속할 수도 때로는 人情-뇌물-으로 해결할 수도 있었다. 단속을 적절히 규제하여 금령을 준수하면서도 소민을 보호하는 것 역시 사치를 규제하는 관건이 되었다.

노비가 금주령을 위반하면 그 주인까지 처벌하였는데, 방역노비는 그 주인을 처벌하지 않도록 하였다(영조35). 금령의 단속, 특히 추수철에는 근본인 농업에 장애가 되기 때문에 금지하였다. 단속을 담당한 三法司(형조, 사헌부, 한성부)의 관리에게는 단속대상을 적은 목패를 주었다. 그러나 서리들은 추가로 지패를 만드는 폐단이 있어서 영조는 이를 금지하였다(영조50). 백성들을 보호하기 위해 삼법사에서는 한 달에 여섯 번만 단속을 할 수 있고, 집에서와 밤에는 할 수 없었으며, 목패의 유효기간까지 정하였다. 그러나 이 규정이 지켜지지 않자 정조는 이의 준수를 명하였고(정조2), 나아가 冬至 前後 하루는 금패를 회수하였다(정조14).

연도	수교 제목	출전
영조35(1759)	酒禁被捉人居主勿治	特敎-3.23
영조50(1774)	加出紙牌嚴禁	秋曹-14
정조2(1778)	出禁定式	特敎-3.29
정조14(1790)	冬至前後各一日藏牌	聽訟-113

3) 실상: 규제의 한계

개별 수교는 대전에 수록되어 최종적 효력을 확인받는다. 따라서 대전에 수록 여부는 집행의지의 표현이다. 여기서는 『대전회통』을 검토하여 변화의 양상을 살핀다.

신분제를 유지하려는 예전과 공전 雜令의 조항은 변화 없이 『대전회통』에 그대로 수록되었다. 사족과 서인의 복식 차이를 규정한 예전 조항은 평민층의 성장 등으로 더 이상 효력이 유지될 수 없었다. 가사규모에 대한 공전 조항은 서울에서는 대지의 부족²⁴이라는 현실적인 문제와 함께 지방에서는 규제를 할 수 없었다. 초기의 이러한 의도는 실패했다.

사치를 집중적으로 다루는 형전 금제목은 변화가 심하다.²⁵ ②사신의 휴대품 제한 규정은 『대전통편』에 휴대할 수 있는 인삼의 양과 주체를 제한하였다. 이는 간접적으로 사치를 규제한 것이다. ⑥大小員人의 옷감과 장식 등을 세밀히 규정한 조항과 ⑦油蜜果를 금지한 조항은 변화없이 존속되었다. 이는 규제를 포기한 것이 아니라 후대에 이를 보완하였기 때문에 실효성이 없어진 것에 연유한다. 사치는 기술발달, 대외무역 등 경제상황에 영향을 많이 받기 때문에 『경국대전』의 조항은 부분적인 보완만 있었을 뿐, 큰 변화는 거의 없다.

『경국대전』 이후의 상황을 반영한 『속대전』에서는 25개조가, 『대전통편』에서는 1개조가 추가되었으며 『대전회통』에는 추가된 조가 없다. ①무역과 관련하여 인삼과 은화의 반출 규제, ⑬牛馬私屠者(영조29 수교), ⑭禁紋緞(영조22 수교)가 『속대전』에 수록되었으며, 『대전통편』에는 ⑭禁紋緞을 보완한 수교(영조26, 정조16 수교), ⑭감 규제(정조14 수교)가 수록되었다.

24 대군은 60칸까지 서인은 10칸까지 허용하였다. 1칸은 8평방척이니 80~480평이 된다(조선총독부, 『朝鮮不動産用語略解』(1913) 참조).

25 『경국대전』 금제목은 15개조로 되어 있으며, 편의상 ①, ② 등으로 인용한다.

금령 단속에 따른 폐해를 규제하는 수교가 개별조항으로 독립하여 수록되었다.²⁶ 『속대전』에는 三法司 吏隸의 단속기간의 제한 수교(영조50), 매월 6차의 단속 수교(정조 2), 명절 전후의 단속 정지 수교(정조14)²⁷가, 『대전통편』에는 목패 외 지패의 추가 금지 수교(영조50)가 수록되었다. 『대전회통』에서는 사헌부의 監察이 단속하는 것을 금지하는 수교만 추가되었다.²⁸ 애민의 관점에서 단속에 따른 폐단을 교정한 것으로 사치규제의 한계를 잘 드러낸다.

국왕은 일반론으로 검약을 강조하고 사치를 금지하는 윤음을 반포하였다. 금주, 비단 사용 금지 등 구체적인 수교를 공포하였다. 사치를 금지하는 수교가 거듭 나오고, 대전으로 확정되었다. 그럼에도 불구하고 유사한 수교가 반복되었다. 이러한 현상은 국왕의 의지와 정책에도 불구하고 사치는 여전히 성행하고 근절되지 않았음을 반영하는 것이다.

18세기 후반 한 번의 잔치에 4만 냥을 소비하고 비단 수입에 10만 냥을 쓰는 등 경제규모가 확대되었다. 19세기 전반 시장이 확대되어 서울에서 술로 소비되는 쌀이 호조의 수입보다 많았다. 그 결과 조정에서는 인위적인 물가의 조정을 포기하고 시장에 맡기는 등 시장에 대한 인식이 달라졌다.²⁹ 이는 사치를 금지하는 일반적 어제는 현격히 줄어들고 개별사안에 대한 수교만 있는 점에서 분명하다. 특히 일반론은 1803년(순조 3)이 마지막이고, 헌종대에는 개별적 수교만 있으며, 철종대에는 없다. 도덕적 훈계로는 사치를 더 이상 억제할 수 없고, 가마와 금주 등 현실에서

26 『속대전』 「형전」 [금제]: ①三法司 <本曹·司憲府·漢城府.>, 毋得在家出禁, 毋得昏夜出禁, 京城禁標外, 毋得出禁. 「亂塵同」禁條外, 毋得踰出他條. 量定時刻, 毋得踰越. <先以禁條, 申嚴飭勵後出禁, 每朔六次, 四時名節, 並弛禁.> 禁吏憑依橫拿者, 杖一百. <假稱禁吏閭里作拏者, 論以遠配之律. [增] 三法司木牌外, 加作紙牌, 一切嚴禁. [補] 監察出牌一切禁斷.>

27 이 수교들은 연도는 형조수교에 따르면 『속대전』 편찬 후인데, 형조수교에서는 이전의 수교를 다시 확인한 것이다.

28 조지만, 「『대전회통』 형전 규정의 성립연혁」, 『서울대학교 법학』 52-1, 서울대학교 법학연구소, 2011, 80쪽.

29 고동환, 「경제 정책과 역제의 변화」, 146~149쪽.

문제가 되는 것만 대상으로 하였으며, 이마저도 불가능하여 포기한 것이 조선 후기의 현실이다.

4. 맺음말

백성의 생존을 위한 농본주의와 욕망과 물욕의 억제와 공사의 엄격한 구분에 바탕을 둔 유교의 경제관념에서는 사치는 용납될 수 없었다. 특히 사람이 먹을 양식을 낭비하는 술은 우선적 대상이었다. 역대 국왕들은 다양한 형태로 근검절약을 강조하고 사치를 억제하였으며 다양한 형태로 검소한 생활을 실천하려고 하였다. 이는 경제적 궁핍의 해소와 신분제를 유지하려는 수단이었다. 이러한 국왕의 의지는 세자나 신료들 그리고 백성들에게 내리는 훈서나 율음으로 표현하였으며 구체적으로는 술이나 복식 등을 금지하는 수교의 형태로 등장하였다.

그러나 사치와 과시는 인간의 욕망에 근거한 것으로 인위적으로 억누를 수 없다. 경제의 발전, 외래물품의 수입 등으로 민간영역에서는 국가의 의지에도 불구하고 사치는 성행하였으며, 때로는 그 출발점은 왕이 거처하는 궁중이었다. 영조와 정조는 일방적 금지만으로는 목표를 달성할 수 없다고 여겨 그 대안을 제시하였다. 하지만 이 역시 장기적으로는 효과가 없었다. 그 결과 19세기에 들어서는 추상적 차원에서 사치를 금지하고 검약을 강조하는 국왕의 하교는 줄어들었으며 개별적 금령만 소수만 있었다. 또 금령 단속을 빌미로 관원들이 백성을 침탈하는 부작용을 막기 위해 금령단속에 대한 규제가 늘어났다. 결국 인간의 욕망을 제도로 억제하는 것 그리고 시장을 정책적 의도로 규율하는 것의 한계를 실감하여 사치에 대해서는 인삼무역 등 국부의 유출 등에 대해서만 규제하는 등 사치에 대해서는 사실상 방기의 상태가 되었다.

생존을 주목적으로 하는 경제정책 하에서는 경제규모의 확대와 시장의 팽창이

나타날 수 없고, 이를 넘어서 수요의 존재가 있어야 가능하다. 영조와 정조의 강력한 의지에도 불구하고 사치는 신분을 가리지 않고 확산되었으며, 그 대상도 다양해졌다. 19세기에 인위적 물가조정의 포기는 욕망을 제도적으로 억제할 수 없음을 자인한 것이다. 그러나 조선왕조는 사치를 공식적으로 용납하지 않았다. 공인되지 않은 사치는 상황에 따라 언제든지 억압될 우려가 있다. 사치품 생산자나 상인이 적극적인 경제활동을 하기에는 보이지 않는 제약이 많다. 19세기에도 달라지지는 않았다. 비록 시장은 확대되었지만, “사치품 소비→ 시장 확대 → 경제성장”의 선순환의 과정을 기대할 수 없다.

사치는 상류층에서 시작하여 사회 전체로 확산되기 마련이다. 왕조국가에서는 상류층은 궁정이며, 궁정의 생활양식은 표준이 되었다.³⁰ 그러나 조선은 궁정은 검약을 강조하고, 이를 숭선수범하였다. 사회 전체에 요구하고 강제하였다. 그리고 어제와 수교가 반복되었다. “입법은 정책의 실패”라는 명제는 조선시대 사치규제에도 그대로 적용된다. 인간의 욕망은 정책의지와 법으로 억제할 수 없다.

30 노르베르트 엘리아스, 박여성, 『궁정사회』, 한길사, 2003.

「조선시대 사치 규제」에 관한 토론문

신 향 수(한국교육과정평가원)

정궁식 교수님의 「조선시대 사치규제」는 쯔바르트의 사치 개념과 유교 경전의 사치 인식을 바탕으로 조선시대 사치 규제의 이념과 실상을 정리한 글이다. 논평을 준비하면서 적지 않은 공부가 되었으며, 한편으로는 ‘과연 유교는 무엇인가’라는 새로운 고민을 안게 되었다. 다른 학문적 배경을 가진 논평자의 입장에서 드리는 거친 질문을 너그러운 마음으로 포용해 주시기를 부탁드립니다.

1. 제목과 관련하여

사치는 욕망이나 선망의 대상이자 질시의 대상이다. 이 글에서 소개한 쯔바르트의 말처럼 사치는 주관적이고 상대적이다. 어제의 사치가 오늘에는 예법이나 도리가 되는 경우도 많다. 논평자는 사치가 인간의 본성에 근거한 것이며 정책의지와 법으로 막을 수 없다는 이 글의 논지에 대해서 전반적으로 동의한다. 그런데 ‘사치의 규제’가 무엇인지에 대해서는 불분명하다. 전근대 사회처럼 사치를 금지하는 것으로 사치의 규제를 한정지을 수 있는지 아니면 사치품 소비에 대해 특별소비세 등의 중과세가 이루어지고 있는 현재 상황도 사치의 규제로 볼 수 있는지 궁금하다. ‘인간의 욕망은 정책의지와 법으로 억제할 수 없다’는 현재적 결론에 도달하기 위해서는 사치 뿐 아니라 사치의 규제가 갖는 정의도 필요하다.

2. 사치에 대한 관점

유교 경전에서는 이 글의 논지와 같이 사치보다는 검약을 강조하였다. 하지만 현실 정치에서는 인간의 욕망을 완전히 부정하지 못했다. 사기 화식열전에서 사마천은 ‘가장 좋은 정치는 순리에 따르는 것이며, 그 다음은 이익으로 이끄는 것이고, 그 다음은 가르쳐 깨우치려는 것이며, 그 다음은 가지런히 바로 잡으려는 것이고, 가장 못한 것이 인민들과 싸우는 것[故善者因之, 其次利道之, 其次教誨之, 其次整齊之, 最下者與之爭.]’라 하여 욕망을 인정하였다. 적어도 현실정치 차원에서 욕망 혹은 인정(人情)은 항상 고려해야 하는 것이었다.

욕망을 적절히 통제할 수 있는 장치는 禮였다. 신분에 따라 촘촘하게 규정된 예는 한편으로는 신분질서를 명확히 하는 것이었고, 생산력이 제한된 전근대 사회를 유지하는 장치이기도 했다. 여기서 벗어나는 ‘참월’은 한편으로는 신분적 도리를 벗어났다는 명분론 위배이자 사치이나 다른 한편으로는 사회적 과시이자 신분 상승의 의지이기도 하다. 예를 들어 奉祀와 관련해서도 조선 전기에는 경국대전의 차등 봉사 규정으로 신분이나 지위에 따라 부모봉사, 2대봉사 혹은 3대봉사가 시행되었으나, 『주자가례』의 확산으로 19세기가 되면 4대봉사가 일반화된다. 4대봉사가 일반화되면서 제사 비용의 문제가 나타나기도 하였다. 禮 자체가 사회 변화에 따라 바뀐 것이며, 좀바르트의 말처럼 서유럽에서 사치가 근대화를 이끈 것이라면 조선 시대에서 현대까지 이어지는 ‘모두가 양반되기’는 근대화의 한국적 상황이라고 볼 수는 없을까 생각해본다. 아울러 경제적 발전만이 근대화의 요소 내지는 지표인지도 고민할 필요가 있다.

3. 편찬의 역사적 맥락

이 글에서는 御製, 受教, 法典 등을 근거로 18세기에 자주 나오던 사치에 대한 규제가 19세기에 들어 약해졌으며, 이는 사치의 사치에 대한 규제의 실패를 국왕

역시 인정한 것으로 파악하였다. 실제 19세기는 이전 시기보다 소비가 늘었고, 그 결과 서민문화나 여항문화가 발달한 것이 사실이다. 그런데 여전히 19세기에도 사치는 탄핵과 처벌의 대상이었고, 금주령 역시 필요에 따라 시행되고 있었다. 하지만 각종 자료에서 나타나는 빈도는 18세기에 비해 매우 적다. 이것을 국가 혹은 국왕의 검약에 대한 의지가 약화된 것으로 직접 해석할 수 있을지는 의문이다.

국왕의 편찬 사업이나 저술은 왕권과 연결되는 것으로, 편찬 당시의 맥락을 살필 필요가 있다. 이 글에서 사치에 대한 경계를 가장 많이 보인 왕은 영조이다. 그런데 영조는 취약한 정통성으로 명분에 집착한 국왕이다. 정조 역시 왕권 강화를 위하여 성리학적 가치를 강조하였다. 영조와 정조시기에 수교나 어제가 집중되는 것은 이러한 면을 감안하여야 할 것이라고 생각된다. 마찬가지로 19세기의 수교나 어제, 법제가 소략해지는 것은 왕권의 약화와 관련되지 않나 생각된다.

아울러 유교국가의 명분과 실재를 구분할 필요가 있다고 생각된다. 유교 사회에서 국왕이 사치를 용인하는 태도를 보일 수 없으며, 검약을 강조하고 사치를 금하는 것은 국왕의 당연한 의무이다. (심지어 이러한 태도는 1980년대까지 일정하게는 현재까지 지속되는 것 같다.) 그러나 현실적으로 조선에서 왕실재정의 비율은 매우 높았으며 왕실 내지는 궁내의 사치는 지속적으로 사회문제가 되었고 이에 대한 비판도 일상적으로 나타났다. 국왕에게는 검약이 요구되었으나, 궁실 구성원의 사치 역시 계속되었다. 따라서 이 글에서 제시한 국왕의 근검에 대한 의지는 제한적으로 읽을 필요가 있다고 생각된다. 적어도 유교 이데올로기의 담지자인 국왕과 대비에 효도하고 옹주와 왕자들을 사랑하며, 외척과 화목하는 현실의 국왕은 구분되어야 한다. 엘리야스의 『궁정사회』에서 보이는 양식과는 차이가 있겠으나, 조선 사회에서도 사적 영역에서 왕실 구성원의 사치가 사회에 영향을 주는 사례는 적지 않다.

4. 유교 이념은 무엇인가?

이 글에서는 유교의 한 가치인 검약을 중심으로 조선시대 사치 금지 정책을

정리하였다. 조선시대 유교에서 사치에서 경제 성장으로 이어지는 선순환이 부정된다는 점에서 조선 유교와 경제 발전에 대하여 평가하였다. 물론 그러한 한계에 대해서 평자도 동의한다. 그런데 그것이 유교의 본질적인 문제인지에 대해서는 이견이 있다. 이에 대한 필자의 생각을 정리하면서 논평을 마무리하고자 한다.

유교는 개인의 심성에서 국가 제도까지 매우 다양한 요소를 포괄한다. 국가 제도의 측면에서 사회경제적 변화에 따라 대동법 시행이나 통공정책 등 제도의 변경이 있었다. 개항기에도 국가왕실이 주도한 각종의 개혁이 있었다. 즉 유교 자체는 현실 변화에 유연하게 대응한 측면이 있다. 논자에 따라서 유교 이념에서 읽어내는 (현재적) 가치는 다양하다. 인의와 도덕, 가족주의나 입신출세주의, 국가주도의 경제 성장, 권위주의, 민본주의, 민주주의, 사회주의, 중화주의 등 다양한 가치를 읽어낸다. 문제는 유교의 핵심을 무엇으로 보느냐에 있을 것이다. 아시아적 가치 논쟁도 유교의 핵심을 무엇으로 보느냐가 쟁점이었다. 유교의 핵심은 무엇인가에 따라 동일한 사안에 대한 해석이 크게 달라질 수 있다.

다음으로 그것이 유교만의 문제인지도 재고할 필요가 있다. 근대화가 늦은 지역에서는 기독교도 이슬람교도 경제 발전에 장애가 되었던 것이 사실이다. 과연 이념이나 종교는 근대화를 선도하는 것일지 의문이 생긴다. 결국은 사회 변화가 먼저 아닐지, 이념이나 종교는 그것을 따라 변화하는 것은 아닐지. 오괄하기는 하나 이 글을 읽으면서 들었던 가장 큰 의문이었다.

19세기 말 ‘부민(富民)’ 개념 의미장의 변화 양상

문 경 득 | 전주대학교

1. 서론
 2. ‘백성을 부유하게’ 뜻의 부민 개념
 3. ‘부유한 백성’ 뜻의 부민 개념
 4. 결론
-

1. 서론

유교적 경세론은 정덕이용후생(正德利用厚生), 경세제민(經世濟民), 인정(仁政), 왕도정치(王道政治) 등을 목표로 삼는다. 또한 덕을 근본으로 두고 재화를 말단으로 두었으나, 백성을 중시하는 민본의 이념이 있었으므로 경제와 민생 문제는 언제나 관심의 대상이었다. 그렇기에 백성들의 삶을 안정시키는 ‘안민[安民]’은 출발점이자 지향점이었다.¹ ‘백성을 부유하게’라는 뜻의 부민(富民)²이라는 개념은 이러한 유교의 경세론에서 백성의 교화와 이상적 국가 운영을 위한 조건이자 방법으로 제시되고 있다. 따라서 유교의 ‘경세제민(經世濟民)’ 담론의 의미장 안에 포함된 개념이라고 할 수 있다.

그러나 서구 근대국가와의 충돌은 동아시아 사회에 충격을 주었고 다양한 분야에서 변화가 일어났다. 전통적 경세론도 서구의 ‘economics’와 만나 ‘경제학’이 되었다. 다만 당장 ‘경제’라는 단어도 경세제민의 준말인 것처럼 동아시아 국가는 기존의 유교적 경세담론을 기반으로 서구의 근대 경제학을 수용하였다.² 하지만 근대 경제학이 본격적으로 수용되면서 경제 개념에서 유교적 경세 담론이 배제되면서 부민이란 개념도 일상에서 쓰이지 않는 단어가 되었다. 그렇기에 ‘부민’ 개념을 분석하는 것은 유교적 경세론이 근대 자본주의와 경제학을 만나 어떻게 변화해갔는지를 보여주는 단초가 될 수 있다고 생각한다.

또한 부민이라는 개념은 ‘부유한 백성’이라는 뜻도 있다. 실제로 사료에는 이 뜻이 더 많이 등장하고 있다. 이러한 ‘부유한 백성’ 또한 유교 국가인 조선의 통치 대상이었다. 이 개념이 가리키는 존재에 대한 분석과 이들에 대한 정책이나 이들이 처한 현실은 ‘부민’ 이후에 ‘교민’을 주창한 유교적 경세론이 어떻게 작동했는지를

1 이현창, 「문화개방 이전 동아시아의 경세제민학(經世濟民學)」, 『한국실학연구』 36, 2018, 32쪽.

2 이현창, 『경제·경제학』, 도서출판 소화, 2015, 121~129쪽.

간접적으로나마 보여주는 실제 사례이다. 또한 이들이 ‘자본가’, ‘부자’ 등이 될 수 있는 잠재력이 있는 계층이었기에, 이들이 근대로 이행하는 과정에서 어떻게 변화했는지를 볼 수 있을 것이다.

마지막으로 유교에서 부유함에 대해 어떻게 생각하고 있는지를 보여주는 개념이 기도 하다. 사실 공자는 “이를 보면 의를 생각한다.”³라던가, “조그만 이익을 보려고 하면 큰일을 이루지 못한다.”,⁴ “이에 따라 행동하면 원망이 많다.”⁵라고 했고, 『맹자』에서도 양혜왕이 “장차 내 나라에 어떤 이로움이 있겠습니까?”라고 묻자 맹자가 “하필 이로움을 말씀하십니까?”⁶라고 대답하고 있다. 이 내용만 보면 부유함에 대해 부정적이었다고 볼 수 있으나, 사실 무조건 이익 추구를 배척한 것은 아니었다. 앞의 구절에서 말하는 이익은 사사로운 이익(私利)으로, 유교는 경제론적 관점에서 공리(公利) 혹은 민리(民利)를 적극적으로 추구하고 있다.⁷

따라서 본 논문에서는 중의적인 ‘부민’ 개념이 이윤 추구 자체가 목표가 되고, 자본가가 지배층으로 등장하는 근대 자본주의의 영향을 받고 어떻게 변해갔는지를 분석하는 것이 목표라고 할 수 있다. 이를 위해 롤프 라이하르트의 ‘사회사적 의미론’에 입각한 개념사 연구방법론을 활용하여 부민 개념을 둘러싼 의미장을 분석하였다.⁸

분석 대상은 『한성순보』, 『한성주보』, 『독립신문』, 『제국신문』, 『황성신문』, 『매일

3 『논어』 「헌문(憲問)」, “見利思義.”

4 『논어』 「자로(子路)」, “見小利則大事不成.”

5 『논어』 「이인(里仁)」, “放於利而行 多怨.”

6 『맹자』 「양혜왕장구상(梁惠王章句上)」, “王曰 叟不遠千里而來 亦將有以利吾國乎? 孟子對曰 王何必曰利 亦有仁義而已矣.”

7 임현규, 『소유의 욕망, 이(利)란 무엇인가-유가 경전에서 배운다』, 글항아리, 2013, 70~71쪽.

8 롤프 라이하르트의 사회사적 의미론은 언어통계적 방법론을 취하여 출현 빈도까지 고려하는 연구방법론이다(나인호, 2011, 『개념사란 무엇인가? -역사와 언어의 새로운 만남』, 역사비평사, 82~92쪽). 하지만 부민 개념을 언어통계적 방법으로 분석할 정도로 자료가 축적되지 않아, 본 논문에서는 부민 개념의 의미장이 개항 이후 시간의 흐름에 따라 어떻게 변화했는지를 중점적으로 분석하였다.

신문』 등 개항기의 신문에서 19세기 말 기사를 검토하였다. 비교대상으로 『조선왕조실록』에서 19세기의 사료를 추출하였다. 이를 통해 ‘백성을 부유하게’라는 뜻의 부민 개념과 ‘부유한 백성’이라는 개념의 의미장이 변화했는지를 분석하였다.

2. ‘백성을 부유하게’ 뜻의 부민 개념

본 장에서는 먼저 ‘백성을 부유하게’ 하고자 하는 부민 개념이 전통적인 유교적 경제론 아래에서 어떤 의미장으로 구성되어 있었으며, 개항기 이후 서구의 영향으로 어떻게 변화해갔는지를 분석하였다.

1) 유교적 부민 개념의 의미장

직접적으로 ‘부민’이라는 표현을 확인할 수 있는 자료는 『순자』나 『관자』가 대표적이지만, 이미 공자 이전부터 백성을 부유하게 해야 한다는 관념이 존재하고 있었다. 『서경』 「대우모(大禹謨)」에는 “정덕(正德), 이용(利用), 후생(厚生)”이라는 표현이 나온다. 이는 “여러 기물과 유통수단 등을 편하고 이롭게 활용하여(수단) 의식주 등의 재물을 풍부하게 해 백성의 삶을 풍요롭게 만드는 것(목적)”이라는 의미이다.⁹

공자도 자공이 정사에 관해 물었을 때 “양식을 풍족히 하고 병을 충분히 하면 백성들이 믿을 것이다.”¹⁰라고 했다. 즉, 위정자는 먼저 백성에게 물질적인 이로움을 충분히 주고, 군대를 강건하게 하여 국방을 유지하고, 궁극적으로 백성의 신뢰를 받으라고 했다.¹¹ 그렇기에 염유가 공자에게 “이미 백성들이 많으면 또 무엇을 더해

9 임헌규, 앞의 책, 33쪽.

10 『논어』 「안연(顔淵)」, “子貢問政 子曰 足食 足兵 民信之矣.”

11 임헌규, 앞의 책, 75쪽.

야 합니까?”하고 물었을 때, “부유하게 해주어야 한다.”고 답하고, “이미 부유해지면 또 무엇을 더해야 합니까?”라고 묻자 “가르쳐야 한다.”라고 대답하기도 했다.¹²

맹자도 이를 계승해 왕도정치를 주장하면서, 먼저 백성들의 물질적 토대[恒産]를 안정시켜 백성들을 보호 양육하고[保民, 養民], 그 다음에 학교에서 효제를 가르쳐야 [教民孝悌] 함을 역설했다.

백성에게 몇몇한 생업이 없으면 몇몇한 마음이 없어지는 것입니다.……그러므로 현명한 군주는 백성의 생업을 제정해주어 반드시 위로는 족히 부모를 섬길만하고, 아래로는 족히 처자를 먹일 만하게 하여, 풍년에는 1년 내내 배부르고 흉년에는 죽음을 면하게 하니, 그런 뒤에야 백성들을 선하게 하였으니 그런 이유로 백성들이 명령을 따르기 쉬운 것입니다.¹³

즉, 먼저 백성들에게 삶의 기반을 마련해주고 그다음에 가르쳐서 선하게 한다는 논리를 펴고 있다. 이처럼 『논어』와 『맹자』에 ‘부민’이라는 표현이 직접 나오지는 않지만, 이미 공자부터 ‘백성을 부유하게 하고[富民]’ 그 뒤에 ‘백성을 가르쳐야 한다[教民]’라고 주장했다고 할 수 있을 것이다.¹⁴ 종합해보면 『대학』에 나오는 “덕은 근본이요 재물은 말단이다[德者 本也 財者 末也.]”처럼 ‘부민’은 말단이자 수단이라고 할 수 있다.

이후 『순자』나 『관자』, 『회남자』 등, 전국시대 이후 전한시기까지의 문헌도 유교적 경제론의 영향을 받아 수단으로서 백성을 부유하게 해야 한다는 내용이 보인다. 『순자』에서 ‘유민(裕民)’이라고 표현하면서 부국을 위해 부민을 해야 하며, 이를

12 『논어』「자로」, “子適衛 冉有僕 子曰 庶矣哉 冉有曰 既庶矣 又何加焉 曰富之 曰既富矣 又何加焉 曰教之.”

13 『맹자』「양혜왕장구상(梁惠王章句上)」, “若民則無恒産 因無恒心 苟無恒心……是故明君制民之産 必使仰足 以事父母 俯足以畜妻子 樂歲終身飽 凶年免於死亡然後 驅而之善 故民之從之也輕.”

14 안외순, 『『논어(論語)』에 나타난 정치 관념』, 『동양문화연구』 24, 2016, 32~35쪽.

위해 세금을 가볍게 해야 한다고 주장했다.¹⁵ 『관자』에서는 직접적으로 ‘富民’이라는 표현이 등장하고 있으며, 역시 수단으로서 부민을 주장하고 있다.¹⁶ 『회남자』에서도 민본적 관점에서 안민(安民)을 위해 백성에게 이롭게[利民], 백성을 부유하게 할 것[富民]을 주장하고 있다.¹⁷ 이후 중국과 조선의 경제학은 상당한 발전을 이룩하였으나,¹⁸ 큰 틀에서 부민 개념은 수단으로서 의미장 내에 자리 잡은 구도가 계속되었다.

실제로 부민이 ‘백성을 부유하게’라는 뜻으로 쓰인 기사 중 『고종실록』 중 1886년에 호군 이돈하(李敦夏)가 올린 상소에서도 이러한 구도가 보인다. 임금이 정사를 잘하는 요령은 선대 임금을 본받는 것이며, 그 여덟 가지 방도 중에 ‘곤궁한 백성을 돌봐주는 것[恤民窮]’에 대해 “우리 영조 대왕(英祖大王)이 세손(世孫)에게 하교하기를, ‘어떻게 하면 백성들을 부유하게 할 수 있겠느냐?’라고 하니, 대답하기를, ‘무익한 일로 백성들의 농사철을 빼앗는 일을 하지 말아야 합니다.’라고 했습니다.”라는 했다. 그러면서 현재 백성들이 오랫동안 병을 앓은 사람처럼 약해져 있으니 먼저 은혜를 베풀어 백성들을 양육하고 백성들을 편안하게 하는데 힘을 쓸 것을 주장했다.¹⁹ 즉, 19세기 중반까지도 부민 개념은 유교적 경제 담론의 안에서 양민(養民)·안민(安

15 황규신, 『荀子 禮思想에 關한 研究』, 동국대학교 박사논문, 1995, 141~142쪽; 안용진, 「荀子の富國論과 租稅觀 研究」, 『유교사상문화연구』 33, 2008, 170~171·187~188쪽.

16 김태명, 「관자의 정치경제사상에 관한 고찰」, 『유라시아연구』 5-3(11), 2008, 90~92쪽; 윤대식, 「예의(禮義)와 염치(廉恥)의 정치 『管子』에 내포된 예법(禮法) 검토」, 『동양정치사상사연구』 12-1, 2013, 42·56~57쪽; 윤대식, 관중(管仲)의 국가책무 기획 -온정과 통제의 경계 짓기, 한국공자학회 32, 2017, 111·114쪽; 오청식, 『서경(書經)』의 ‘천명(天命)’과 『관자(管子)』의 ‘무시(務時)’의 상관관계 연구, 『동양학』 73, 2018, 14~15쪽.

17 박문현, 「회남자(淮南子)의 무위의 정치사상」, 『통일전략』 9-3, 2009, 262~269쪽.

18 이현창, 「유학 경제사상의 체계적 정립을 위한 시론」, 『국학연구』 3, 2003, 240~253쪽; 앞의 논문, 2018, 34~70쪽.

19 『고종실록』 23년 1월 16일. “……我英宗大王, 教王世孫曰: “何如可以富民?” 對曰: “不爲無益之事, 以奪民時也.” 顧今事勢, 如久病羸弱之人, 再有所傷, 元氣必耗. 伏願先施懷恤, 以養民安民爲務. ……”

民)을 위한 수단으로서 제시되고 있다.

〈표 1〉 『고종실록』 중 ‘유교적 부민’ 개념의 의미장

계열관계	통합관계
人君致治之要, 捨祖宗, 治道, 明聖學, 教胄子, 用人才, 立政令, 興儒化, 修戎務, 崇儉約, 養民安民	恤民窮, 富民, 先施懷恤
역사적 사실	기능적 반의어
護軍 李敦夏, 상소, 영조, 정조	無益之事, 奪民時, 久病羸弱之人, 元氣必耗

2) 개항기 부민 개념의 의미장

개항기 신문 중에서는 1884년 5월 25일 『한성순보』에서 『만국공보(萬國公報)』의 사설을 인용한 「부국설 상(富國說上)」에서 처음 ‘백성을 부유하게’ 한다는 부민 개념이 등장한다.²⁰ 의미장을 분석해보면 계열관계에 ‘왕업’이 등장하기는 하지만, 구체적인 지향점은 ‘부강’이라고 할 수 있다. “부강에 관한 설은 비록 왕도를 논하는 이들이 말하지 않는 바[富強之說雖爲講王道者所不談]”이라고 하면서 ‘왕도’는 도리어 부강과 부민의 기능적 반의어로 나타나고 있으며, 이 밖에도 게으르고[遊惰] 쓸모없는 사람[廢人]에 관한 표현이 나오고 있다. 즉, 이미 이 시기의 부민 개념의 의미장에서는 교화의 선결조건이자 수단으로서의 부민이 아닌 국가의 부강함을 목적으로 ‘백성을 부유하게’ 해야 한다는 의미장을 보이고 있다.

〈표 2〉 『한성순보』 중 ‘개항기 부민’ 개념의 의미장

계열관계	통합관계
富強, 王業, 民生, 生財有大道, 富之之道, 通商	足國之道, 富而後教, 民可使富, 富民爲本
역사적 사실	기능적 반의어
『周禮』, 孔子, 孟子, 『大學』, 中國, 萬國公報	王道, 不強, 遊惰, 廢人

20 『한성순보』 1884년 5월 25일, 「富國說 上」

『한성순보』의 이 기사는 김경수가 1879년에 편찬한 『공보초략(公報抄略)』에서 가져온 기사로, 한성순보에서는 『만국공보(萬國公報)』가 출처라고 하고 있지만, 실제로는 그 전신인 『교회신보(教會新報)』 204기에 실려 있던 기사이다.²¹ 이는 개항 이후 중국과 일본을 통해 접하게 된 서구 경제학의 영향을 보여준다. 실제로 김윤식은 영선사로 청나라에 갔다가 1882년에 『부국책』을 읽었고 청나라 관료 뤼핑루(羅豐祿)와의 대화에서 “서양인들의 이재는 반드시 부민을 우선하여 백성이 부유해지면 나라도 따라서 부유해지는 방식인 것 같습니다.”라고 말하고 있다.²²

다만 이러한 부민을 정당화하는 논리로 『주례』와 공자, 맹자, 『대학』 등의 구절을 인용하고 있다는 점에서 부민 개념은 여전히 유교적인 ‘안민’의 영향 아래에 존재하고 있었다. 이는 ‘경제’라는 번역어의 창조와 수용이 유교적 경제론의 영향을 받아 이루어진 맥락과 같다.²³ 다시 말해 지향점은 부국강병으로 전환이 일어났으나 여전히 부민은 수단이었고, 그 정당화는 유교적이고 도덕적인 언표를 통해 이루어지는 양상이었다.

이후 신문에서 ‘백성을 부유하게’라는 뜻의 부민 개념이 신문 기사에 보이는 시점은 1899년으로 『황성신문』의 논설 4건에서 등장하고 있다. 이는 『한성순보』의 1884년 사설로부터 15년이 지난 시점으로, 그 사이 1894년의 갑오개혁을 통한 제도적 근대화가 진행되고 있었고, 정치적으로는 1896년에 독립협회가 세워지고, 1897년에 대한제국이 수립되었으며, 1898년에는 만민공동회 운동이 열리기도 하는 등 근대를 지향하는 다양한 움직임이 있었다. 경제학 분야도 1895년부터 본격적으로 유학생들이 일본으로 건너가 공부하기 시작했으며, 국내에서도 적극적으로 부국강병을 위한 경제학을 공부했다.²⁴ 이런 영향으로 ‘백성을 부유하게’ 하자는 부민 개념

21 이상재, 『『漢城旬報』구성의 연원과 학술기사의 재구성 양상』, 서울대 석사논문, 2017, 42쪽.

22 김성배, 『유교적 사유와 근대 국제정치의 상상력 -구한말 김윤식의 유교적 근대 수용』, 창비, 2009, 301쪽, 204쪽.

23 이현창, 앞의 책, 2015, 121~131쪽.

의 의미장에서 국가가 보다 강력하게 결속되어 있으며, 그 방법론도 산업과 통상의 진흥으로 구체화되었다. 하지만 그럼에도 불구하고 여전히 유교적 경제론의 영향과 유교적 언표들도 의미장 안에 남아있는 양상을 보이고 있다.

예를 들어 행세, 행정, 통상, 제가 등을 길을 가는 것[行路]에 비유하여 바른 길을 가자고 주장하는 논설에서는 산 넘고 물 건너 나라와 백성을 부유하게 하는 것[裕國富民]이 통상(通商)의 바른 길이라고 하면서 부민을 위해 통상을 긍정적으로 보고 있다. 이외에도 여러 장인[百工]이 자신의 업에 부지런해야 한다는 내용도 등장하는 등 근대의 영향을 받은 관념이 보이고 있다. 반면 이를 정당화하기 위해 바른길과 굽은 길이라는 도덕적 대립 구도에 더해, 『맹자』의 내용을 인용해 이익을 독점하는 행위[罔利壟斷]²⁵는 굽은 길이라고 비판하거나, ‘수신’과 ‘제가’와 관련된 유교적인 개념도 등장하고 있다.²⁶

이러한 경향은 다른 논설에서도 비슷하게 확인된다. 「제민지산(속)」에서는 나라를 부강하게 하고자 큰 이익[美利]의 추구를 지향하면서 부민의 방책으로 국가에서 농업과 공업, 상업의 진흥에 힘쓸 것을 권고하고 있다. 그러면서 공무(工務)를 담당한 이들에게 공업의 진흥이 ‘유국부민’하는 대사업이니 속히 시행하자고 하면서 부민 개념을 직접 거론하면서, 그래야 ‘국부민강(國富民強)’할 수 있을 것이라 하고 있다.²⁷ 여기서도 『맹자』에서 나오는 ‘제민지산(制民之產)’²⁸이라는 언표와 공업의 진흥이 가난한 백성과 직업이 없는 자들을 나아지게 할 수 있을 것이라는 표현이 나온다.

24 김동노, 「근대 초기 서구 경제학의 도입과 식산흥업론」, 『사회이론』 43, 2013, 272~274쪽.

25 이 표현은 『맹자』 「공손추장구하(公孫丑章句下)」에서 한 졸장부[賤丈夫]가 시장에서 농단[壟斷]에 올라 시장의 이익을 망라[罔利=罔利]하자 이로 인해 시장에서 세금을 징수했다는 이야기에서 나왔다.

26 『황성신문』 1899년 2월 18일, 「行路難」

27 『황성신문』 1899년 4월 25일, 「制民之產(續)」

28 『맹자』 「양혜왕장구상(梁惠王章句上)」에 나오는 표현이다.

1899년 11월 25일의 논설에서도 국가가 부강하기 위해서는 이재(理財)가 필요하고, 이를 위해서는 백성이 직업을 잃지 않아야 하는데, 그 방법이 양민(養民),新民(新民), 교민(敎民)이라고 하고 있다. 이중 교민은 ‘백성들이 세계의 지식을 배워 먹고 살 방법을 배우고 이를 통해 공업의 이익을 진흥하는 것’이라고 할 수 있다. 즉, 국가의 부강을 위해 백성에게 근대 지식을 교육시켜야 한다는 내용이라고 볼 수 있다. 이러한 논리구조는 유교적 경제론에서 먼저 부유하게 한 뒤에 가르친다는 구조가 역전되어, 가르쳐야 부유해질수 있다고 하고 있다.

〈표 3〉 『황성신문』 논설 중 ‘개항기 부민’ 개념의 의미장

계열관계	통합관계
制民之產, 美利, 民의 利, 金銀紙幣의 便利, 商務會社가 勃興, 利源, 國富民强, 良策茂績, 富國, 理財, 開物成務, 化民成俗, 生財必有道, 財生民足, 帝王王霸의 道, 世界富強의 術, 財殖, 財生民足之術	工業振興, 裕國富民하는 大事業, 養民 新民 敎民, 富民方策
역사적 사실	기능적 반의어
甲午維新, 洪範十四條, 山林經濟, 汜勝之, 商鞅, 大韓, 孔子, 光武二年度各港口稅關의 進出口物貨,	弱, 貧, 貧民無業한 者, 失職, 血脉이 盡枯, 皮毛가 俱落, 日殘, 養民이 不備, 民縮財殘之弊, 民皆失職

또한 ‘부민하는 방법이 없는 것은 아니지만 우매하여 방향을 알지 못하니新民(新民)이 밝지 못하다’는 내용에 나오는新民은 세계에 통행 되는 좋은 방법[通行良法]을 배우고 형편에 맞게 적용해 ‘개물성무 화민성속(開物成務化民成俗)’하여 백성들이 나아지도록 한다는 뜻이라 하고 있다. 앞서 교민에서 가르치는 내용도 ‘세계의 좋은 방법[世界良法]’이므로 백성들에게 가르치는 내용도 유교적 윤리와 도덕에서 근대 지식으로 변화했음을 알 수 있다.²⁹ 그렇지만 여전히 유교적인 언표를 동원하여 주장을 정당화하고 있다. 즉, 식량을 증산하고, 공업을 발달시키고, 수출을 증대

29 『황성신문』 1899년 11월 25일, 「現今에 要富國인된 必理財오 要理財인된 必使民不失職호느니」

시켜야 충분한 재물을 얻을 수 있다고 하면서, “百姓이 足이면 君誰與不足”이라고 하는 민본주의 이념을 끌어오고 있다.³⁰

이밖에 1900년 2월 15일자 광고인 「뽕나무 구매를 권함[勸買桑說]」에서 나오는 부민 개념의 의미장에서도 이런 구도가 보인다. 양잠을 위한 뽕나무는 “한사람이 이익을 도모하는 산업이 아니라 한 나라에서 백성을 부유하게 하는 기본[非直爲一人營利之產業이라 抑亦爲一國富民之基本]”이라고 하면서 국부의 증진을 목적으로 하고 있다. 그러면서도 맹자의 오무택(五畝宅)이나 사마천[子長]의 식화전, 제갈량[孔明]의 성도전(成都田) 등 전통적 유교의 경세론에서 거론했던 사례들을 끌어와 정당화하고 있다.

〈표 4〉 『황성신문』 광고 중 ‘개항기 부민’ 개념의 의미장

계열관계	통합관계
寶藪奇種, 一國富强之策, 豐衣足食之本, 五畝宅, 殖貨傳, 晉陽治, 成都田, 實業上殖利가 富盛發達, 功利	桑, 寶藪奇種, 一國富民之基本
역사적 사실	기능적 반의어
蠶庄, 蠶農, 孟子, 子長, 尹鐸, 孔明	一人營利之產業

이처럼 개항기의 ‘백성을 부유하게’ 한다는 부민 개념은 유교적 경세론을 바탕으로 서구의 경제학 등을 수용하는 과정에서 의미장의 변형이 일어났다. 여전히 부민은 수단이었고 유교적 언표를 동원해 정당화하는 길모습은 비슷하지만, 내적으로 국가의 부가 추구하는 대상이 되었고, 부민의 방법도 절약과 경세(輕稅)에서 산업의 진흥과 통상으로 변화했다.

30 원문은 『논어』 「안연(顔淵)」에 나온다. “百姓足 君孰與不足 百姓不足 君孰與足.”

3. ‘부유한 백성’ 뜻의 부민 개념

‘부유한 백성’이라는 뜻은 개념이라고 하기에는 부족할 수 있다. 하지만 ‘백성을 부유하게’ 한 결과로서 부유한 백성의 존재와 이들에 대한 취급은 이념과 현실의 간극을 보여주는 사례이다. 또한 이들은 장차 근대 자본주의에서 ‘자본가’ 계급으로 성장할 가능성이 있는 계층이다. 그러므로 이러한 ‘부유한 백성’이라는 개념을 둘러싼 의미장을 분석하여 이들을 어떻게 인식하고 있었고 존재 양태는 어떠한지를 살펴보고자 한다.

1) 전통적 부민 개념

‘부민’이라는 표현이 ‘부유한 백성’이라는 뜻으로 등장하는 기사의 건수는 『조선왕조실록』에서 1806년(순조 1)부터 1901년(고종 38)까지 31건 중 30건의 기사에서 보인다. 개항기 신문에는 1886년부터 1900년까지 73건 중 67건의 기사에서 나타나고 있다. 즉, 부민이라는 표현이 등장하는 대부분의 기사는 부유한 백성에 관한 내용이다. 그만큼 여러 유형의 ‘부민’이 보인다.(<표 5>)

<표 5> 19세기 ‘부유한 백성’ 중 피해자의 유형

	관리의 비위	범죄 피해	경비 부담	해외 사례	기타	합계
실록 중 부민 피해자	13	1	4		1	19
신문 중 부민 피해자	26	21		1	1	49
합계	40	21	4	1	2	68

그중 가장 많은 숫자는 바로 관리의 수탈이나 도적 떼의 약탈 등으로 재산을 빼앗긴 피해자로서의 부민이다. 주로 지방관이 사법권을 악용해 허위로 강상죄나 잡기, 음행 등의 혐의를 허위로 씌우고 부민에게 뇌물을 받고 풀어주거나, 강제로 원납전을 부여하여 받아내거나, 생일 등의 행사에 초청해 선물을 뜯어내거나 토목 공사 비용을 핑계로 강제로 돈을 내도록 하거나, 강제로 향임 등을 맡겨 경비의

일부분을 억지로 담당하게 하는 등 다양한 수법으로 부민의 재산을 빼앗았다. 이외에 지방대나 상무사 소속 두령이나 공무원이 비슷한 수법으로 사사로이 자신의 이익을 위해 부민을 수탈했다.

비슷한 경우로 관아의 경비를 강제로 부담하는 경우가 있었다. 방병선을 개조하거나 개삭하거나, 훈련원의 배를 마련할 때 부민을 장수나 선주로 차출해 비용을 감당하게 하거나, 구휼을 위한 권분(勸分)을 선의가 아니라 강제로 곡식을 나눠주도록 하거나, 중국 칙사 접대를 부민에게 강제로 돕게 한다거나 하는 내용이 있다.

이러한 현상은 이들 부민이 여전히 권력을 가지지 못한 향반지주나 서민지주였기 때문이라고 추정된다. 실제로 조선 후기에 권력이 있었던 양반지주들은 수령이 건드리지 못해 권분에 참여하지 않을 수 있었지만, 그러지 못한 향반지주와 서민지주는 강제로 권분의 대상이 되어야 했다.³¹ 실록에 나오는 피해자들은 1건을 제외하고는 모두 1894년 신분제 폐지 이전의 사례이므로 이런 신분제에 따른 권력이 작용했으리라 보인다. 또한 신분제가 폐지되고 난 이후인 개항기 신문 중 피해 사례도 여전히 동일한 유형인 것으로 보아, 여전히 중앙권력과 거리가 먼 향반지주나 서민지주가 피해자인 부민이었다고 보인다.

마지막으로 범죄로 인한 부민의 피해 유형은 치안의 부재로 도적떼가 부민의 집에 쳐들어가 재산을 약탈했다는 기사가 17건으로, 이중 홍경래의 난 당시에 반란군에 의해 쌀을 빼앗겼다는 기사와 1900년에는 부민의 재산을 약탈해 빈민에게 나누어준다는 활빈당(活貧黨)에 의한 약탈 피해가 9건이 눈에 띈다. 이외에 보부상이 무리를 이루어 비밀 칙지를 위조해 부민의 돈을 빼앗거나 관인이라 사칭하고 부민을 강제로 잡아가 돈을 빼앗으려 했던 사건 등이 보인다.

그러나 일방적으로 피해를 당하기만 한 것은 아니었다. 부민이 재산을 내어 빈민을 구휼하는 일을 도왔다는 사례가 있고, 구휼 정책에 조력자로 참여시키자는 논의

31 이세영, 「조선 후기의 勸分과 富民의 실태」, 『역사문화연구』 34, 2009, 214~217쪽.

에 등장하기도 했다. 권분의 경우 부민에게 강제하는 폐단이 심각해서 1829년(순조 29)에 금지시켰는데, 1895년(고종35)에 이와 유사한 방식으로 구휼할 것을 상소를 하고 있다. 즉, 황해도와 평안도는 당시 동학농민전쟁 당시 일본군의 도움을 받아 별로 피해를 입지 않았으므로, 요민(饒民)에게서 먹고 남는 곡식을 걷어 빈민에게 나눠주었다가 가을에 이자 없이 원곡만 갚도록 하면 어떻겠냐고 건의하였다. 그러면서 “넉넉한 사람은 구차한 형편을 구제한 은혜를 베푸는 것으로 되고 가난한 사람은 은혜를 입었다는 생각을 가지게 되어 가난한 사람과 넉넉한 사람이 마음을 합치고 위아래가 화목해질 수 있을 것입니다.[富者有周窮之惠, 貧者有含恩之心, 貧富得合, 上下雍睦矣]”라고 하고 있다. 즉, 여기서는 여전히 부민 이후 유교도덕을 가르치는 교민의 사례라고 볼 수 있다.

〈표 6〉 『고종실록』의 협력자적 부민 개념의 의미장

계열관계	통합관계
民惟邦本, 本固邦寧, 制民之產, 民產之急務, 務農, 本性, 抄出饒民食餘之穀, 分排劃給, 貧者有含恩之心, 貧富得合, 上下雍睦	富民之貯穀, 穀主, 富者有周窮之惠
역사적 사실	기능적 반의어
前副正字 鄭錫五, 上疏, 黃(黃海道), 平(平安道)	小民失業, 民無恒產, 放辟邪侈, 東徙, 南學, 遊食失業, 貧民無農糧, 生殖之弊

또한 『황성신문』 논설에 나온 개혁 방안 중에 병전(兵典)에 관한 개혁을 제안하면서 부민에게 명해 집에서 말을 기르게 하고 사적으로 목장을 세워서 번식시키는 자는 무반 정직으로 임명하자는 논의가 나오기도 했다.³² 이외에 청나라에 다녀온 사신이 경도에서 부민들이 의죽창(義粥廠)을 열어 빈민을 구휼하는 광경에 대한 보고가 실록에 나오고, 개항기 신문에서는 강릉군수 정현시에 대한 고발을 변호하는 자리에 부민이 참석하기도 했고, 상무사(商務社)의 부상(負商) 중 자원한 부민에

32 『황성신문』 1899년 8월 4일, 「戶典六條는 一日教民이니」

게 먼저 지원을 받아 임원의 월봉을 지급하거나, 철도 건설 비용을 부민에게 물리자는 논의가 있기도 했다. 이처럼 비록 피동적으로 협조를 요청받는 형식이기는 했지만 구휼과 국가의 개혁에 부민의 협력을 구하거나 구하자는 논의가 있었다.

다른 양상으로는 기존 지배 질서에 반대하여 반란에 가담하거나 이익을 탐해 부도덕한 범죄에 참여하기도 했다. 대표적인 사례가 홍경래의 난 당시 반란에 가담한 청북의 부민 이희저(李禧著)이다.³³ 이외에도 광양의 부민 강창일이 변란을 준비했고, 정덕기가 부민과 결탁해 변란을 준비했다는 기사가 있다.³⁴ 이 사건들은 부유하지만 권력에서 소외되어 수탈당하던 이들이 기존 질서에 저항하기 위해서는 반란이라는 극단적인 방식을 선택할 수밖에 없었던 상황을 보여준다.

박규수는 화폐정책에 대해 아뢰면서, 부민에게 돈을 주조하여 세금을 바치도록 했다가 질 나쁜 돈[濫惡之錢]이 유통되어 물건값이 오르자 주전로를 설치한 이들만 이때를 보아 이익을 보았다고 했다.³⁵ 좌의정 이최응이 경강의 부민들이 세금의 방납에 관여하고자 맨손으로 내려가서 환전받고 육로로 올라오고 있으니 이들을 처벌하자고 건의하는 기사도 있다.³⁶ 이처럼 개인의 이익을 추구하는 행동은 부정적으로 인식되고 있었다.

2) 개항 이후 부민 개념

개항 이후 서구의 영향으로 부유한 백성이라는 부민 개념에 변화가 일어나고 있었다. 먼저 직접적으로 해외의 부민, 즉 자본가에 관한 내용이 소개되고 있었다. 김윤식은 1890년에 「호부론(護富論)」에서 “서양 각국은 오직 백성을 부하게 만드는 것을 업으로 삼는다.”고 하면서, “국가에 대사가 있으면 혹 부민에게 차관하는데

33 『순조실록』 11년 12월 20일.

34 『순조실록』 19년 7월 18일; 『고종실록』 5년 8월 3일.

35 『고종실록』 11년 1월 13일.

36 『고종실록』 12년 2월 5일.

반드시 이자를 계산하여 상환하며 기한을 어길 수 없다고 한다. 철도, 전선, 공장 등의 대규모 사업도 종종 부민이 운영하여 세를 거둔다.”고 소개하고 있다.³⁷

이후 신문기사에서도 이러한 내용을 확인할 수 있다. 『독립신문』의 1897년 12월 16일 기사에서는 일본의 세입을 소개하면서, 여러 세금 중에 부민세를 걷었다는 내용이 있다. 『제국신문』 1898년 10월 15일 논설에서는 외채 문제를 다루면서 “해외 강국의 경우 국채가 많으며 항상 증표를 만들어서 그 나라 부민들도 그 표를 사가지고 언제든지 그 표를 인연하여 돈을 갚게 한다”고 하면서 국채를 소개하고 있다. 1901년 『고종실록』을 보면 중추원 의관 장석신이 가뭄피해를 구휼하기 위해 다시금 권분에 대해 건의하고 있는데, “나라에 많은 비용이 요구되면 큰 상인이나 부자들에게 꾸어 쓰는 것은 여러 나라들에서 통행되는 규례”라고 하고 있다.³⁸

다만 이 상소문은 여전히 유교적 경제론의 관점에서 “부자의 것을 덜어서 가난한 백성을 구제하는 방도[損富濟貧之術]”로써 권분을 시행할 것을 주장하고 있다. 또한 국채 개념을 명확히 이해하고 있지 못하고 있어, 재원 마련 방식으로 공전으로 곡식을 사서 이를 환곡으로 나누어주고 이자까지 걷는 방식으로 운영하자고 하고 있다.

그렇다 해도 경제주체로서 부민을 인정하고 이들이 활동할 수 있도록 국가에서 제대로 정책을 펴자는 주장들이 등장하고 있다. 1898년 『제국신문』 논설에서는 ‘나라의 형세가 빈약하고 놀고먹는 백성이 많은 이유가 백성에게 술업을 가르치지 못했고, 정부의 법률에 밝지 못해 서로 의심하기 때문’이라고 지적하고 있다. 그러면서 ‘자본이 있는 부민이 사업을 하려고 해도 사람에 대한 신뢰가 없고 법률에 따른 보호도 받지 못하는 상황이니 산업이 쇠잔하고 놀고먹는 백성이 없어질 수 없다’고 비판하고 있다. 즉, 정부에서 경제주체로서 부민의 경제활동을 보장하기 위해 ‘인민

37 김성배, 앞의 책, 305~306쪽.

38 『고종실록』 38년 11월 1일.

을 교육하고 사법을 공정하게 해야 한다'고 주장하고 있다.³⁹⁾

1899년의 논설에서도 '국고의 돈을 내고 부민의 힘을 아울러 외국 기계를 운용하여 그 이익을 얻으면 민생도 나아지고 나라의 세입도 넉넉해질 것'이라 주장하고 있다.⁴⁰⁾ 이러한 논설도 유교적 경세론의 선부후교가 역전되어 민부와 국부를 추구하기 위해 교육이 선행되어야 한다고 변화한 사례이다. 또한 덕치를 목적으로 하기보다는 국가가 주체가 되어 제도를 정비와 법률을 철저히 적용하여 경제주체로서 부민의 활동을 보장하자고 하고 있다. 이러한 양상은 전통적인 부민 개념의 의미장이 새롭게 '재배치'되고 있음을 보여주고 있다.

이밖에 '부유한 백성'에 관한 기사 중에는 개항기의 시대상을 보여주는 사례가 있다. 1898년에 일본인이 곡식을 많이 사가면서 생기는 갈등에 관한 기사나, 서울에서 내려간 차인과 해주군의 부민 2명이 무곡하여 해주군민은 돈이 있어도 쌀을 살 수가 없어 소요가 일어난 사건과 1900년 가흥의 일본 병참소에서 일본인이 부민에게 쌀값을 반절만 주고 억지로 쌀을 사들인 사건이 있었다.⁴¹⁾ 이는 개항 이후 조선이 세계시장과 연결되면서 무곡(貿穀), 즉, 곡물거래가 활성화되어 일본과 조선의 부민이 생필품인 쌀을 과점하여 이익을 추구하는 행위가 일어나고 있음을 보여준다.

1898년에는 부민의 자제들이 지방에서 권력을 얻고자 뇌물을 바치고 지방대병정으로 들어간다는 내용도 있다.⁴²⁾ 또한 1899년의 「爲仁不富」 기사에서는 가난한 청백리와 손님의 문답을 빌어 유교적 윤리관에 근거해 부민을 비판하는 기사도 보인다.⁴³⁾ 제목부터 『맹자』의 구절을 따온 내용으로 仁과 富는 함께 할 수 없다는

39 『제국신문』 1898년 12월 27일, 「나라형세가 빈약하고 백성의 산업이 도……」

40 『제국신문』 1899년 2월 17일, 「대학전에 글으되 덕이잇스면 이사름이잇……」

41 『제국신문』 1900년 6월 12일, 「충 북도 가흥 일본 병참소에서 일인이……」

42 『매일신문』 1898년 6월 4일, 「황주군으로 조차 오느라 말하되 황주 지방의 병명은 이당하느라」

43 『황성신문』 1899년 10월 30일, 「爲仁不富」

내용이다. 기사 내용은 현재는 부민을 다스릴 바른 법도 없고, 부민은 부유하지 않으면 상대도 하지 않으며, 수십만 냥의 돈으로도 죄에 대한 책임에 이르지 못할 정도로 죄를 짓고 있다고 비판하고 있다. 이러한 기사들은 부민에 대한 부정적인 인식을 드러내고 있지만, 반대로 보면 지역사회에서 새로운 집단인 지방대에 의탁해 권력을 얻기 위해 노력했고, 실제로 통제가 어려울 정도로 정치적·경제적으로 성장했다는 반증이라고 볼 수도 있다.

〈표 7〉 『황성신문』 중 부정적 부민 개념의 의미장

계열관계	통합관계
善治, 公議, 不孝不悌, 多牛多田, 贓錢, 犯罪, 富貴, 罪責	富民
역사적 사실	기능적 반의어
前 西道 某郡守, 友人	政法, 廉潔, 安貧

또한 1898년에 평양부 독립지회에서 근처 부민에게서 만민공동회 비용을 위한 의조금을 걷었다는 기사가 있다.⁴⁴ 독립지회가 상무사처럼 권력을 가진 기관은 아니었으므로 이는 기사에 나오는 것처럼 부민들이 자원한 것이라고 볼 수 있다. 다른 사례이지만 1890년 이후 중부와 남부 지역에서 기독교 수용을 주도한 계층에는 몰락 양반이나 향반과 같은 하층 양반과 재산을 모으는 데 성공한 중인과 부민이었다.⁴⁵ 이런 사례들을 보면 부민들이 권력의 수탈에 의한 피해자이자 피동적인 협력자 지위에서 벗어나 다양한 측면에서 새로운 시도를 하고 있었다고 해석할 수 있다.

44 『황성신문』 1898년 12월 19일, 「巨額補助」

45 송현강, 「한말 기독교수용주도층의 존재와 그 성격 -중·남부 지역을 중심으로」, 『한국기독교와 역사』 25, 2006, 19~25쪽.

4. 결론

지금까지 부민 개념의 의미장 변화를 분석하여 ‘백성을 부유하게’라는 뜻의 부민이든 ‘부유한 백성’이라는 뜻의 부민이든, 그 의미장 내에서 목적이 국부로 변화하였으며 먼저 부유하게 하고 그 후에 교육한다는 구조가 반대로 교육하여 부유하게 해야 한다고 역전되었으며, 방법론에서도 식산흥업으로 변화하였음을 확인하였다. 그 결과 유교적 경세론과 관련된 표현들은 근대적으로 변화해가는 목적과 방법을 정당화하는 언표로서 의미장 내에서 재배치되는 현상을 확인할 수 있었다.

첫 번째로 부민 개념의 의미장 안에서 목적과 지향이 유교적 경세론의 지향인 민본주의적 안민에서 국가의 부강으로 변화했다. 실제로 부민 개념을 찾아보면, 국부민은(國富民殷), 국부민강(國富民強), 유국부민 등의 표현이 함께 등장하고 있다. 당연히 부민의 방법론도 변화하였다. 김윤식의 경우 1882년 이후 절용에서 식산으로 변화하였다.⁴⁶ 이후 실록이나 신문에서도 이렇게 변화한 구도가 보인다.

두 번째로 ‘백성을 부유하게’와 ‘부유한 백성’에 대한 취급 사이에 간극이 깊게 존재한다는 점이다. 백성을 부유하게 한다면 결과적으로 부유한 백성이 늘어날 것이나, 부유한 백성은 관리에게 수탈당하고 도적에게 약탈당하는 피해자로서 존재하고 있었다. 즉, 백성을 부유하게 한다는 지향은 자체는 당위로서 주장될 뿐 이미 조선 후기부터 작동하지 않고 있었다. 심지어 개항 이후에 여러 차례의 개혁을 거친 뒤인 1899년과 1900년까지도 법률과 장정이 지켜지지 않아 관리에 의한 수탈이 이루어지고 있었다. 이런 상황이었기에 부국을 위해 부민을 키워 식산흥업을 이룩하기 위해 국가에서 필요한 정책이 공정한 사법행정이라고 주장하고 있었다.

세 번째로 개항기에 금전과 부, 그리고 물질적 쾌락의 추구 자체는 존재했지만,⁴⁷

46 김성배, 앞의 책, 299~304쪽.

47 차재호, 「한국사회에서의 가치관 변화와 가치에 관한 명제의 도출」, 『심리과학』 3-1, 1994, 5~7쪽.

부의 추구 자체를 완전히 긍정하는 수준까지 변화하지 않았다. 여전히 ‘백성을 부유하게’하는 것은 수단이었고 ‘부유한 백성’도 이를 위한 협력자 또는 경제주체로서 의미장 내에 위치 지어졌다.⁴⁸ 또한 국부의 추구는 긍정적이었으나 개인의 이익 추구는 비판적이었다. 이러한 현상은 근대의 영향으로 다소 변화되기는 했으나 의미장 내에 여전히 유교적 ‘공리(公利)’ 개념이 남아 있었기 때문이라고 할 수 있다. 또한 이를 정당화하는 근거는 여전히 유교 경전에서 나오고 있었으므로, 19세기 말까지는 아직 유교적 경제론과 완전히 분리되지는 않았다.

48 김성배, 앞의 책, 307~308쪽.

참고문헌

- 『논어』
- 『맹자』

- 『순조실록』
- 『고종실록』

- 『독립신문』
- 『매일신문』
- 『제국신문』
- 『한성순보』
- 『황성신문』

- 김동노, 「근대 초기 서구 경제학의 도입과 식산흥업론」, 『사회이론』 43, 2013.
- 김성배, 『유교적 사유와 근대 국제정치의 상상력 -구한말 김윤식의 유교적 근대 수용』, 창비, 2009.
- 김영호, 「근대한국의 부국강병 개념」, 하영선 외, 『근대한국의 사회과학 개념 형성사』, 창비, 2009.
- 김태명, 「관자의 정치경제사상에 관한 고찰」, 『유라시아연구』 5-3(11), 2008.
- 나인호, 『개념사란 무엇인가? -역사와 언어의 새로운 만남』, 역사비평사, 2011.
- 박문현, 「회남자(淮南子)의 무위의 정치사상」, 『통일전략』 9-3, 2009.
- 송현강, 「한말 기독교수용주도층의 존재와 그 성격 -중·남부 지역을 중심으로」, 『한국기독교와 역사』 25, 2006.
- 안외순, 『『논어(論語)』에 나타난 정치 관념』, 『동양문화연구』 24, 2016.
- 안용진, 「荀子の 富國論과 租稅觀 研究」, 『유교사상문화연구』 33, 2008.
- 오청식, 『『서경(書經)』의 ‘천명(天命)’과 『관자(管子)』의 ‘무시(務時)’의 상관관계 연구』, 『동양학』 73, 2018.
- 윤대식, 「예의(禮義)와 염치(廉恥)의 정치 -『管子』에 내포된 예법(禮法) 검토」, 『동양정치사상사연구』 12-1, 2013.
- _____, 관중(管仲)의 국가책무 기획 -온정과 통제의 경계 짓기, 한국공자학회 32, 2017.
- 이상재, 『『漢城旬報』 구성의 연원과 학술기사의 재구성 양상』, 서울대 석사논문, 2017.
- 이세영, 「조선 후기의 勸分과 富民의 실태」, 『역사문화연구』 34, 2009.
- 이현창, 「유학 경제사상의 체계적 정립을 위한 시론」, 『국학연구』 3, 2003.
- _____, 『경제·경제학』, 도서출판 소화, 2015.

- 이현창, 「문화개방 이전 동아시아의 경세제민학(經世濟民學)」, 『한국실학연구』 36, 2018.
- 임현규, 『소유의 욕망, 이(利)란 무엇인가 -유가 경전에서 배운다』, 글항아리, 2013.
- 차재, 「한국사회에서의 가치관 변화와 가치에 관한 명제의 도출」, 『심리과학』 3-1호, 1994.
- 황규선, 『荀子 禮思想에 관한 研究』, 동국대학교 박사논문, 1995.

「19세기 말 ‘부민(富民)’ 개념 의미장의 변화 양상」에 관한 토론문

김 기 성(고려대학교)

이 논문은 19세기말 발간된 신문을 통해 富民의 개념이 어떻게 바뀌었는지를 통해 근대적 변화에 대한 분석을 진행하였다. 단순한 의미의 변화뿐만 아니라 단어 들 사이의 관계의 변화와 재배치를 분석하였다는 점에서 의미가 있다. 하지만 몇 가지 의문 역시 존재한다.

○ 1900년이 개념의 의미장을 분석하는 시기적 기준으로 적당한가?

보통 개항기에서 사상적 흐름을 분석할 때 개항이 이루어진 1876년 혹은 서양과 통상을 시작한 1882년, 그리고 갑오개혁과 청일전쟁이 일어났던 1894년, 1904년 러일전쟁 이후를 중요한 분기점으로 삼는다. 하지만 이 논문에서는 19세기말을 기준으로 1900년까지의 신문 기사를 분석하고 있다. 『한성순보』와 『한성주보』는 1880년대, 『독립신문』, 『매일신문』, 『황성신문』, 『제국신문』은 갑오개혁 이후 대한제국기에 나온 신문이다. 특히 1894~1904년까지는 사상적 연속성이 강하고 1904년 러일전쟁 이후 통감부시기가 시작되면서는 보호국 통치에 대한 영향과 민족주의적인 경향이 강화되면서 사상적 측면에서 큰 변화가 발생한다. 따라서 특별히 개념 의미장을 분석할 때 1900년을 하한으로 삼아야 할 이유는 없어 보인다. 1900년을 하한으로 삼은 특별한 이유가 있는지 궁금하다.

○ 근대 분석에서 탈인간적 경향에 대한 필자의 생각

이 논문에서 부민을 분석하는 이유 가운데 하나로 부민이 자본가가 될 수 있는 잠재력이 있는 계층이기 때문에 이들이 근대로 이행하는 과정에서 어떻게 변화했는지를 볼 수 있을 것이라고 하였다. 또 분석을 통해 부민의 개념이 이윤추구 자체가 목표가 되고 자본가가 지배층으로 등장하는 근대 자본주의의 영향을 받고 어떻게 변해갔는지를 살펴보고자 한다고 했다. 이는 기본적으로 근대를 이끌어가는 주체를 자본가-부르주아로 설정하고 그 출현에 중점을 두는 서술이다. 근대사회의 출현의 중요한 요소로 부르주아의 출현을 설정하는 이론에 기반하고 있다고 할 수 있다.

하지만 최근 근대에 대한 분석에 있어서 인간 혹은 주체를 중심으로 근대를 분석하는 시각을 비판하면서 역사서술에 있어서 탈인간적 경향이 새로운 대안으로 제시되고 있다. 커피의 역사와 같은 사물의 국제적 이동에 대한 관심, 환경사에서 인간이 아닌 환경을 대상으로 하는 역사 서술, 지구 전체를 서술의 대상으로 하는 지구사 등이 그것이다. 그리고 이를 위해 모빌리티 이론, 로지스틱스 분석, 생태환경에 대한 관심 등 새로운 이론적 틀이 이러한 연구를 뒷받침하며 근대에 대한 새로운 해석을 내놓고 있다. 물론 이러한 경향에도 많은 문제점이 있으나 기존의 주체와 인간중심적인 역사서술이 가지는 한계를 극복하려는 시도라는 점에서 의미가 있다고 생각한다. 그렇다면 필자는 위와 같은 탈인간적 경향이 가지는 문제점을 지적하고 근대적 변화에 있어서 그 주체인 부르주아의 출현이 중요하다고 보는 입장인지 궁금하다.

○ 부민에 들어가지 않는 자본축적 개념

근대적인 자본주의 시장경제에서 중요한 개념은 부민이라기보다는 서론에서 언급한 바와 같이 富(자본, 자산 등)이다. 그리고 이와 관련된 개념들은 사업, 통상, 상인, 회사 등 다양하다. 발표문에서 언급한 바와 같이 기존의 부는 수단이었다면 자본주의 시장경제에서의 부는 목적이 된다. 따라서 富에 대한 긍정적 인식의 변화,

富에 대한 추종의 긍정화, 富의 축적에 대한 국가적·사회적 승인의 과정, 그리고 상인과 자본가의 富를 국가전체의 富로 치환하기 위한 논리 등이 반드시 필요하다. 그러나 이러한 과정을 설명하기 위해서 富民이라는 개념에 대한 분석으로는 부족해 보인다. 오히려 富 혹은 경제적 이윤에 대한 인식의 변화를 추적해야 하는 것은 아닌가 의문이 든다. 따라서 자본주의와 경제학의 영향에 따른 유교적 경제론의 변화, 근대적 자본가가 될 수 있는 잠재력, 부유함을 둘러싼 개념의 변화 등이 발표문의 문제의식이라고 한다면 이러한 문제의식과 富民이라는 분석대상이 정확하게 일치하고 않고 있다는 느낌이 든다.

○ 부민의 성격은 무엇인가?

전통적으로 부민은 지주를 의미한다. 그러나 개항 이후 국제무역이 활성화되면서 상인 집단이 새롭게 부민으로 포함되게 된다. 특히 이 가운데는 관료자본을 배경으로 하여 대자본가로 급속하게 성장한 자들이 다수 존재하다. 즉 지주는 전통적 부민이고 상인은 신흥 부민이라고 할 수 있다. 하지만 이 논문에서는 이들에 대한 구분이 없이 지주와 상인을 뭉뚱그려 부민이라고 분석하고 있다. 이승렬, 김윤희, 전우용 등 기존 연구에서 부르주아에 가장 가깝게 묘사되는 인물들이 바로 관료자본을 배경으로 하거나 관청과 깊은 관계를 맺고 있는 대자본가들이다. 따라서 개항 이전의 부민이 지주라면 개항 이후 부민은 상인을 염두해 두어야 할 것이다. 하지만 이 논문에서는 이러한 변화가 전혀 고려되지 않는 채 부민이라는 개념으로 뭉뚱그려 분석하고 있는 것 같다

○ 일본과 중국에서 이루어진 서양의 번역을 수용

70쪽과 서구의 영향에 따라 변화하였는지 분석하겠다고 하였다. 그러나 실제로는 74쪽에 언급한 것과 같이 대부분의 서양 개념은 일본과 중국을 거쳐서 조선에 들어오게 된다. 즉 서양의 富에 대한 개념들이 일본과 중국에서의 번역이 어떻게

이루어졌고 이것이 조선에 어떤 영향을 미쳤는지에 대한 서술이 필요해 보인다.

○표에 대한 설명 추가

발표문에는 총 6개의 의미장을 표로 제시하고 있다. 그러나 표의 내용에 대한 설명이 부족해 보인다. 즉 표에 대한 해설을 통해 자연스럽게 주장을 증명하는 방식으로 서술이 진행되어야 할 것 같은데 본문에서 표의 의미에 대한 서술이 거의 없다. 표에 계열관계, 통합관계, 기능적 반의어, 역사적 사실 등으로 나누어 의미장을 분석하였는데 각 기준이 가지는 의미는 무엇이고, 그에 따라 분류된 단어들이 가지는 의미는 또 무엇인지 분석할 필요가 있다. 각 기준에 따라 분류된 단어들 사이의 관계 역시 분석을 통해 의미를 추출해야 할 필요가 있다.

○표 제목의 오류

<표 1>에서는 고종실록 전체가 아니라 이돈하의 상송에서 나타난 의미장 분석이고, <표 2> 역시 한성순보 전체가 아니라 위에서 언급한 「부국설 上」 중에 나타난 의미장 분석이다. <표 3>, <표 4>, <표 6>, <표 7>도 마찬가지이다. 정확한 정보의 전달을 위해 수정해야 할 필요가 있다.

1930년대 조선총독부의 유교 윤리 소환과 경제 갱생

프로젝트 -익산문묘(益山文廟)를 중심으로

설 주 회 | 전주대학교

1. 서론
 2. 경제대공황과 유교 윤리 의식의 '변형적' 소환
 3. 익산문묘의 경제 갱생 활동
 4. 결론
-

1. 서론

전통적인 유교 사회는 사(私)보다 공(公)을 우선으로 한다. 때문에 공동체적 성격이 강하고, 공동체 구성원인 개인의 도덕적 의무와 사회적 책무의 수행을 중시한다. 그렇다고 하여 유교 윤리가 ‘전체를 위한 개인의 희생’을 담지하지는 않는다. 유교적 관점에서 공(公)은 집단 논리에 매몰되지 않은, 일종의 ‘공유’ 개념과 일맥상통하기 때문이다.¹

반면 근대 일본에서의 공(公) 개념은 이와 달랐다. 일본은 공(公)에 ‘국가’를 투영하면서 ‘국가적 의미’를 담는 상징체계로 전환시켜 이른바 ‘멸사봉공(滅私奉公)’과 같은 조어를 형성하기에 이르렀다.² 결국 일본에서 공(公)은 개인보다 국가를 상위에 두어 전체, 즉 국가를 위한 개인의 희생을 자연스러운 현상으로 유도하는 개념이 되었다.

일본형 공(公) 개념은 대공황 이후 경제 위기에 봉착한 조선총독부의 지배 정책에 차용되었다. ‘국민을 위한 국가’가 아닌 ‘국가를 위한 국민’의 중요성을 강조하기 위함이었다. 조선총독부는 공(公)의 강조로 국가 위기 극복을 위한 국민의 각성을 강제하면서 개인에게 ‘국가를 위한 거룩한 희생’을 강조하였다. 공(公)을 위한 개인의 희생은 사회적 선(善)으로 자리잡아 다종다양한 공동체를 매개로 식민지 조선에 주입되었다.

19세기 후반부터 나타난 제국주의의 특징 중 하나는 지역공동체 및 각종 사회단체를 동원하여 제국주의의 효용 가치와 식민 이데올로기를 선전하였다는 것이다.³ 조선총독부 역시 식민 정책을 촌락 말단까지 효율적으로 전파시키기 위해 지역공동

1 한형조 외, 『500년 공동체를 움직인 유교의 힘』, 글항아리, 2013, 18~23쪽.

2 김태창 편저, 조성환 역, 『공공철학』, 동방의빛, 2010, 51~58쪽.

3 박지향, 『제국주의: 신화와 현실』, 서울대학교출판부, 2000, 173~185쪽.

체와 각종 사회단체를 활용하였다. 이에 본고는 경제대공황 이후 식민지 조선의 경제난을 타개하기 위해 정책적으로 장려된 일본형 유교 윤리, 다시 말해 국가주의적인 ‘공(公)’이 지역공동체 및 사회단체를 통해 전파되던 식민지 조선의 사회상을 조망하고자 한다.

조선총독부가 동원하고자 한 각종 지역공동체와 사회단체 가운데 향교는 여타 단체보다 특별한 위치를 점하고 있었다. 식민 행정의 통제권 내에 위치함과 동시에 지역 여론 조성의 역할 역시 수행하였기 때문이다. 조선총독부와 지역공동체의 교집합으로 위치하였던 향교는 식민 정책을 촌락에 전파시킬 수 있는 좋은 매개체였다. 본고는 경제 위기 극복을 위한 국가주의적 공(公)이 향교를 통해 지역민에게 주입되는 방식에 착안하여 일제강점기 익산향교(益山鄕校)의 활동에 주목한다.

일제강점기 익산은 도시개발 계획에 따라 빠른 시간 내에 농업지대에서 식민도시로 전환되었다. 특히 이리는 개항장 군산을 배후로 두어 일본의 경제도시 오사카와 수직적인 도시구조를 형성하기에 이르렀다. 이리는 ‘종속적 식민도시’, ‘철도 도시’, ‘농업 도시’, ‘위생 도시’, ‘이민자 도시’라는 특성을 갖게 되었고, 단기간에 경제도시로 성장하였다. 하지만 도시의 자본 생산 능력이 증가할수록 조선인 슬럼 역시 확대되어 지역 사회 내 제국에 대한 거부감이 확산되고, 급진적인 도시개발로 인해 전통과 근대가 대립하였다.⁴

전통도시 유력자와 근대도시 자본가의 대립, ‘내선잡거(內鮮雜居)’에서 발생하는 민족 간 불화, 자본가와 노동자의 갈등, 사회주의의 유행 등 도시 발전 속도에 따라 익산 내에서 전통과 근대는 끊임없이 길항하였다. 더구나 1929년부터는 경제대공황의 여파가 조선 농촌을 잠식하기 시작하였고, 익산은 이전보다 더 많은 생산능력의 고양으로 경제 도시의 책무를 다해야 했다. 이 때 식민 행정의 종속 단체이자

4 정승진, 「위계적 복합공간으로서의 식민도시, 이리」, 『아세아연구』 150, 고려대학교 아세아문제연구소, 2012.

지역공동체의 구심점이었던 익산향교에 향약(鄉約)이 신설되었다.

본래 조선 사회에서 향약은 유교적 예속(禮俗)의 전파와 실행을 담당하는 향촌의 자치 규약이었다. 향촌의 지배계급은 유교적 이데올로기의 공고화와 농민층의 이탈을 방지하여 자신들의 지배 체제를 굳건히 유지하기 위해 향약을 설립·시행하였고, 이로써 덕업상권(德業相勸), 과실상규(過失相規), 예속상교(禮俗相交), 환난상휼(患難相恤)이라는 4개의 향약 덕목이 탄생하였다.

하지만 일제강점기 향약에는 전통시대와 다른 목적이 부여되었다. 1930년 『동아일보』는 향약의 4가지 덕목에 내재된 ‘도덕적, 법률적, 사교적, 공제적(共濟的) 기능’이 국가의 고갈된 경제적 자원과 황폐화 된 민심의 대안으로 작용할 것을 기대하며, ‘유교의 근본정신인 도(道)와 예(禮)의 세례를 받은 단체’인 향약이 ‘조선 경제·사회에 획기적인 원동력’이라고 보도하였다.⁵ 향약에 식민지 조선의 황폐화 된 경제와 민심을 부흥시킬 ‘사명’이 부여된 것이다. 이에 본고는 익산문묘(益山文廟)⁶ 향약의 경제 갱생 활동에 접근하여 조선총독부로 위시되는 식민 행정 권력이 지역민의 희생을 강권하는 양상에 천착하고자 한다.

주요 자료로는 익산향교에서 생산한 문서군을 활용할 계획이다. 개인 소장자에 의해 보관되어 온 이 문서군은 1920년대부터 1980년대까지 60여 년에 걸쳐 작성되었다.⁷ 총 360건의 문서류와 36권의 전적을 포함하고 있으며, 해방 직전과 전란 중에도 작성되었다. 익산향교에서 상부 기관에 보고한 공문서는 물론, 향교 내부 문서와 지역 내 활동 사항까지 확인할 수 있는 귀중한 자료가 포함되어 있다. 일제강점기 향교 생산 문서의 대부분이 향교 내부의 자의 또는 타의에 의해 소실되었기에

5 『동아일보』 1930년 1월 7일, 「朝鮮의契와農村」; 1930년 1월 30일, 「朝鮮의契와農村」

6 1930년대 익산향교는 익산문묘, 여산문묘(礪山文廟), 함열문묘(咸悅文廟), 용안문묘(龍安文廟)로 구성되어 있었다. 현재 발굴된 익산향교 향약 문서로는 익산문묘 향약이 유일하다.

7 생산 연도 추정이 불가능한 문서를 제외하면 익산향교 생산 문서의 제작연도는 1921년부터 1986년까지 넓게 분포되어 있다.

현전하는 향교 생산 문서는 소수이다. 더불어 익산향교 생산문서와 같이 연속성을 지닌 문서군은 특히 더 드물다. 때문에 본고에서는 향교의 지속적인 활동을 조망할 수 있는 익산향교 생산문서를 통해 경제대공황 이후 향교 활동을 살펴보고자 한다.

2장에서는 경제대공황 이후 식민지 조선의 사회·경제적 상황과 경제 위기를 탈피하기 위한 조선총독부의 대책을 확인할 것이다. 이 대책에 내재된 일본형 ‘공(公)’ 개념의 확산을 통해 식민지 조선의 일반민이 경제 갱생 프로젝트에 동원되어 가는 양상을 확인하고자 한다. 조선총독부는 일반민의 동원을 위해 지역 내 새로운 형태의 공동체 창안을 강조하였고, 이 공동체 창안 과정에서 전통이 소환되었다. 3장에서는 여기에 주목하여 익산향교, 그 중에서도 전통을 새로운 형태로 적용한 익산문묘 향약의 설립과 향약 활동을 중심으로 조선총독부의 지역공동체 운영 목적을 찾아보고자 한다.

2. 경제대공황과 유교 윤리 의식의 ‘변형적’ 소환

1920년 제1차 세계대전 전후공황, 1927년 금융공황, 1929년 세계대공황이 연속되면서 일본은 만성불황에 시달렸다. 1929년 일본 정부의 재정 긴축 발표 이후에도 계속된 물가 하락에 식민지 조선 경제는 더욱 위축되었다. 게다가 1930년 일본, 조선, 대만의 벼농사는 유례없던 대풍작을 이루었다. 1930년 조선의 쌀 생산량은 전년 대비 540만 석 이상 증가하였고, 일본은 783만 석 이상 증가하여 미곡가는 급락하였다. 1920년대 일본 미곡시장의 쌀 1섬 당 가격은 평균 43엔이었으나 1930년에는 17엔으로 폭락하였고, 조선의 경우에는 폭락세가 더욱 심각하여 인천에서 쌀 1섬이 12엔에 거래되었다.⁸ 미가 하락은 인구의 약 80%가 농사에 매진하여

8 최병택, 「1920년대 말~1930년대 전반기 조선총독부의 미곡창고 설립과 그 운영의 변화」, 『역사교

있던 조선에 큰 경제적 타격을 주었고 농촌의 궁핍은 날로 심각해져 갔다.⁹

도민(道民)의 75% 가량이 농민이었던 전라북도의 경제 상황은 더욱 침체 상태였다. 경제 불황이 전북 농촌에 미친 영향은 1932년 전라북도 경찰부(警察部)가 실시한 「전라북도 세민(細民) 생활상태 조사」를 통해 살펴볼 수 있다. 1932년 전라북도에 거주한 115,670호(戶) 가운데 부채가 있는 가계는 83,947호로 전체 호수의 약 72%를 차지하였다. 이들의 부채액은 총 2,906,968원으로 부채 가구 1호 당 평균 34.62원의 부채를 지니고 있었다.¹⁰ 부채 증가는 농가 파산으로 이어져 빈민이 증가하는 현상을 불러왔고 빈민은 생계를 위해 거주지를 떠나 일자리와 식재료를 찾아 유랑하였다.¹¹

대다수의 빈민은 목숨을 이어가기 위해 간장 5홉, 벼 2되 같은 소규모 절도를 저지르거나, 친족의 물품을 훔쳐 굶주림을 피하는 도둑질을 일삼고 있다. 1932년 1월부터 3월 사이 붙잡힌 강도 초범자 31명 중 55%가 생활 곤란으로 강도짓을 벌였고, 절도 초범자 399명 중 83% 역시 생활 곤란으로 도둑질을 하였다.

수년간 지속된 경제 위기와 급증하는 실업률은 사회를 불안정하게 하였고 일본 정부의 지배 정책에 대한 비판 역시 초래하였다. 일본 정부는 실업 대책의 기초 자료로 삼기 위해 일본 내 실업자 현황을 조사하였다.¹² 이듬해인 1930년 조선총독부에서도 대대적인 국세조사(國勢調査)를 실시하였다. 조선총독은 도지사에게 담

육』 130, 2014, 208쪽.

9 『동아일보』 1929년 1월 1일, 「全朝鮮 模範農村調査 其一」

10 全羅北道警察部, 『細民の生活狀態調査』 第二報, 1932; 『植民地社會事業關係資料集 朝鮮編』 1, 近現代資料刊行會, 1999, 325쪽.

11 全羅北道警察部, 앞의 책, 1932, 335쪽.

12 이 조사에 의하면 일본 내 노동 가능 인구 659,982명 중 268,590명이 실업 상태에 있었다. 이는 40% 가량에 해당하는 수치이다. 『동아일보』 1929년 11월 13일, 「失業者救濟 政府調査完了」

당 지역 실업률을 조사·보고하도록 통첩을 내렸는데, 이 역시 조선총독부가 실업 대책의 기초 자료로 삼기 위함이었다.¹³

요즘 일반 재계 불황으로 실업자가 증가한다고 하지만 조선에서는 실업자에 관한 조사 자료가 없어 이들을 구제할 방법이 없는 상태였다. 정확하고 완전한 실업조사를 시행하지 않으면 파악할 방법이 없다. 조사는 긴 시간과 많은 경비가 들어가지만 지금 정세(情勢)상 실업 추세를 조사하여 당면한 실업 방지 문제를 해결하고 구제 시설의 참고 자료로 사용할 필요가 있다. 따라서 1929년 12월 5일 도지사에게 조사 보고를 하도록 통첩하였다.

조선총독부는 총독관방 문서과에 조사계를 두고 국세조사를 수행하였다. 조사 대상은 실업 상황과 더불어 공장과 광산, 어업, 창고업, 소작 관행 등 다양한 분야에 걸쳐 있었다.¹⁴ 이 가운데 가장 중점을 두어 시행된 조사는 일반인의 생활상태 조사였다. 경제 상황 악화에 따라 빈곤선에 가까워진 이들의 생활 상태를 상세히 보고하여 궁핍으로 인해 제기될 수 있는 ‘소요’ 대책을 수립하기 위한 목적이었다.¹⁵

생활상태 조사 담당자 켄쇼 에이스케(善生永助)는 ‘물가의 폭락 특히 농산물 가격의 하락으로 현재 농촌의 궁상(窮狀)은 말할 수 없을 정도’라고 하며 일본 국내의 불경기로 재일조선인의 귀향 비율이 격증하고 있어 당분간 조선의 실업률은 상승할 것이며, 이에 따라 불경기 또한 심해질 전망이므로 민심은 더욱 악화될 것이라는 결론을 내렸다.¹⁶ 이후 『동아일보』가 농촌 빈민의 생활에 대해 상세한 조사를 하였지

13 內務局 社會課, 「府及指定面の 失業狀況」, 『朝鮮』 5, 朝鮮總督府, 1930, 86쪽.

14 『동아일보』 1930년 12월 24일, 「工場, 鑛山の 勞働實地調査」; 1930년 12월 28일, 「猪島굴漁場을 總督府에서 調査」; 1930년 2월 8일, 「一般營業倉庫의 狀況을 調査하라고」; 1930년 3월 15일, 「面單位의 小作慣行調査」

15 善生永助, 「朝鮮生活狀態照査」, 『朝鮮』 4, 朝鮮總督府, 1930, 85쪽; 朝鮮總督府, 『施政三十年史』 前篇, 朝鮮總督府, 1940, 403쪽.

만 결과는 동일하였다. 조선 인구의 80%를 차지하고 있는 농촌 인구의 경제생활은 나아질 가능성이 희박하였기 때문에 농촌 경제를 활성화 시키는 방안이 중요한 문제로 인식되었다.¹⁷

많은 시간과 경비가 투입된 농촌의 생활 상태 조사 결과, 회복 가능성이 보이지 않는 경제 상황으로 민심은 더욱 악화될 예정이었다. 민심의 악화는 식민지배 체제의 균열을 초래하기 때문에 조선총독부는 민심을 안정시킬 대책을 마련하여야만 했고, 결국 다음과 같은 계획을 수립하였다.¹⁸

어떻게 이와 같은 궁상을 구제하고 타개할 것인가? 방법은 두 가지이다. **첫 번째는 토목사방사업 시행(강조-인용자)**으로 임금을 배부하여 이들을 구제(救濟)하는 사업이다. **두 번째는 자주·자력으로 농가 경제를 재건시키는 정책**이다. 첫 번째는 응급조치로써 가장 먼저 실시하였는데 효과는 영속적이지 않았다. 따라서 실질적으로 농촌을 구제하고 농가 경제를 재건하려 한다면 자력갱생운동, 다시 말해 농가가 자체적으로 갱생하도록 계획을 세우는 것이 현 시점에 가장 적합하고 정확한 정책이다.

조선총독부는 경제를 활성화 시킬 첫 번째 방안으로 국가 단위의 토목 공사를 시행해 임금을 배부함으로써 경제 진작 효과를 거두고자 하였다. 하지만 이는 임시적 효과에 불과했다. 때문에 두 번째 방안인 농가가 자체적으로 경제 갱생을 도모하는 ‘농가경제갱생계획’ 즉, 농촌진흥운동을 수립·시행하게 되었다.

1933년 3월 7일 정무총감은 ‘농가경제갱생계획에 관한 건’을 통첩하여 농가경제

16 善生永助, 「最近の世相」, 『朝鮮社會事業』 4, 朝鮮社會事業協會, 1931, 19~23쪽.

17 『동아일보』 1931년 1월 1일, 「米價暴落 農村의 實情은 如何 細農生活의 細密調査 一」; 1931년 1월 2일, 「米價暴落과 農村實情 細農生活의 數字的調査 二」; 1930년 10월 10일, 「農村救急이 더 緊要」

18 朝鮮總督府, 『施政二十五年史』, 朝鮮總督府, 1935, 717쪽.

갱생계획의 구체적인 방안과 취지를 하달하였다. 조선총독부는 계획 시행으로 각 농가가 ① 부족한 식량을 충원하여 춘궁을 없애고 ② 현금 수지(收支)의 균형을 유지하며 ③ 부채를 상환하는 것을 목표로 하였다. 더불어 정무총감은 위 목표를 달성하기 위해 유의해야 할 특이사항으로 다음과 같은 내용을 부기하였다.¹⁹

1. 갱생 계획 대상은 개인이며, 계획은 부락 내 각 호마다 수립한다.
2. 갱생 계획은 물질에 편향되지 않는 사상을 개발하는데 중점을 둔다. 더불어 영농 관련 기술을 지도함에 그치지 않고 정신을 개발하는데 중점을 둔다. 이로써 가사(家事), 가정 등 생활 전반을 지도하여 분수를 지키는 생활을 확립하도록 한다.

위 통첩에 따르면 농가경제갱생계획의 대상은 개인이며 계획의 수립은 각 호마다 이루어졌다. 이 계획은 농가 경제를 갱생시켜 국가적 궁핍을 해결하는데 목적을 두었음에도 불구하고, 영농 관련 기술 보급보다 ‘정신’을 개발하는데 오히려 중점을 두었다. 이 때 조선총독부가 농가에 보급하고자 한 정신은 ‘숭고한 희생적 봉공심(奉公心)’과 ‘자기를 바치는 노력’이었다.²⁰

‘봉공(奉公)’은 ‘나라를 위해 힘쓰거나 관직에 임하여 국가를 위해 힘쓰는 것’을 의미하여 전근대 조선의 목민관(牧民官)이 지녀야 할 덕목 중에 하나로 여겨져 왔다.²¹ 조선총독부는 국가를 위해 힘써 일하는 ‘봉공’이란 개념에 ‘개인의 희생’을 접목시켜 이를 ‘숭고’한 이미지로 탈바꿈시켰다. ‘숭고’라는 허울 좋은 외피를 둘러싸고 있었지만, 실상은 국가를 위한 개인의 희생을 당연케하는 일본식 ‘멸사봉공(滅私奉公)’이었다. 관리가 아닌 일반민에게도 국가를 위해 자신을 바치는 ‘숭고한 희생 정신’을 함양하도록 정책적으로 유도한 것이다.

19 朝鮮總督府, 『施政二十五年史』, 朝鮮總督府, 1935, 719~720쪽.

20 朝鮮總督府, 『施政二十五年史』, 朝鮮總督府, 1935, 721쪽.

21 丁若鏞, 『與猶堂全書』 5, 「牧民心書」, 「自序」, 1b.

조선총독부는 이 ‘숭고한 정신’을 선전하기 위해 향약을 활용하였다. 이들은 향약 덕목인 ‘덕업상권(德業相勸), 과실상규(過失相規), 예속상교(禮俗相交), 환난상휼(患難相恤)’에 주목하였다. 향약은 경제적 자립 문제뿐만 아니라, 지역 민심을 지배 정책에 알맞게 ‘교화(教化)’하고 민풍을 ‘개선’할 수 있는 매개체로 가치가 있었기 때문이다. 이로써 농촌진흥운동의 시행과 함께 각 지역 향약에 대한 조사가 시작되었다.²²

1932년 학무국장은 각 도지사에게 향약 조사를 실시하되 다음 사항에 유의하도록 하였다.²³

오늘날 향약을 부흥시켜 지방으로 확산시키면 효과를 얻기가 쉬우니 사회교화에 일조할 것이다. 따라서 다음의 사항을 조사하여 보고하기 바란다.

1. 옛 향약이 어디까지 전승되어 왔는지, 현재 명칭이 어떠한지에 상관없이 향약 정신에 의해 시설이 유지되고 있다면 그 명칭, 소재지, 연혁, 실시 규약, 가입자의 자격, 범위, 중심인물, 성적, 기타 참고 사항 등을 조사할 것.
2. 향약을 개선했거나, 시설에 향약 정신이 가미된 곳이 있다면 위 사항을 조사할 것.
3. 옛 향약이 최근까지 전래되다 중지된 곳이 있다면 소재지의 지명, 이전까지의 상황, 중지 원인을 조사할 것.

학무국장은 현재까지 향약이 전승되고 있는 시설은 물론, 향약을 변형한 시설, 최근까지 전래되다 사라진 시설까지 조사 대상으로 삼아 향약 실태를 파악하고자 하였다. 조사 결과 전국에서 조사된 향약은 모두 2,570개였다.²⁴

22 한미라, 「1930년대 조선총독부의 향약 장려 정책」, 『역사와 실학』 60, 역사실학회, 2016, 107~109쪽.

23 學務局長, 「鄉約ニ關スル調査ノ件」, 1932, 국가기록원 관리번호 CJA0004801, 문서번호 88-71.

24 한미라, 「1930년대 조선총독부의 향약 장려 정책」, 『역사와 실학』 60, 역사실학회, 2016, 109~110쪽.

이듬해인 1933년 학무국장은 ‘이전까지 각 지방에 보급되어 발달한 향약을 부흥시키는 것이 비교적 실현하기 용이’함을 밝히며 각 도지사에게 향약 사업 장려 보조금 지급 계획을 하달하였다. 학무국장은 도지사에게 보조금을 지급받을 단체를 선정·보고하되 ‘향약 단체로써 업적이 있거나, 우수한 중심인물(中心人物)이 포함된 단체를 선정’하도록 지시하였다.²⁵ 아래 표는 향약 보조금에 대한 지역별 할당과 신청 단체의 수를 나타낸 표이다.

〈표 1〉 1933년 향약 장려 보조금의 지역별 할당 규모와 신청 및 선정 단체 수(단위: 개)

지역	경기	충북	충남	전북	전남	경북	경남
할당 수	12	7	9	9	12	12	12
신청 수	0	5	9	5	3	0	2
선정 수	0	5	2	5	3	0	2
지역	황해	평남	평북	강원	함남	함북	합계
할당 수	13	9	10	9	9	7	130
신청 수	3	2	10	9	9	-	57
선정 수	3	2	10	3	9	-	44

* 한미라, 「1930년대 조선총독부의 향약 장려 정책」, 『역사와 실학』 60, 역사실학회, 2016, 114쪽, 121쪽 표 재편집.

** 함경북도는 향약 장려 보조금을 단체 보조금이 아닌 ‘도(道) 지방비’로 전용하여 보조해 줄 것을 요청하였기에 신청 수에서 제외됨.

위 표에 따르면 조선총독부는 총 130개 단체에 장려금을 지급하고자 했으나 실질적인 신청 단체 수는 57개에 그쳤다. 1932년에 전국적으로 설립된 농촌진흥회의 사업 성격과 향약의 활동 성격이 겹쳐 지역의 입장에서는 굳이 향약 단체를

25 學務局長, 「鄉約事業獎勵補助ニ關スル件」, 1933, 국가기록원 관리번호 CJA0004801, 문서번호 88-71.

신설할 필요성이 없었기 때문이다. 학무국은 신청 단체 중 선정 조건에 맞는 44개 단체와 함경북도에 향약 장려 보조금을 지급하였다.²⁶

이와 함께 학무국에서는 신설된 향약 단체와 기존에 있던 향약 단체를 막론하여 모든 향약 단체가 기본 덕목인 덕업상권(德業相勸), 과실상규(過失相規), 예속상교(禮俗相交), 환난상휼(患難相恤) 외에 ‘생활개선(生活改善)’과 ‘산업장려(産業獎勵)’라는 두 개의 조목을 추가하도록 하였다. 이 덕목 외에도 실효를 거둘만한 조항이 있다면 지역별 실정에 따라 1~2개의 조목을 더 추가하도록 지시하였다.²⁷

‘생활개선’과 ‘산업장려’는 자력(自力)에 의한 생산성 고양으로 경제 개생을 도모하려는 농촌진흥운동의 목적과 맞닿아 있다. 조선총독부는 촌락 사회의 구성원인 개인의 생활을 향약 규약(또는 향약 단체의 구속력)으로 통제하여, 개인에게 적극적인 경제 활동의 수행을 종용하고 이로써 ‘봉공(奉公)’을 유도하였다. 결국 일제강점기 향약은 지역공동체 구성원에게 식민지배 정책에 적합한 생활방식을 강권하기 위해 ‘선택된 전통’이자, 변형되어 ‘소환된 전통’이었다.

향약 덕목의 시행을 위해 결성된 향약 단체는 전국에 포진하여 해당 지역의 ‘민풍(民風)을 교화(教化)’²⁸하는데 주력하였다. 더불어 향약 단체는 면·읍이나 동·리에도 설치돼 식민적으로 변용된 향약 덕목을 촌락 말단까지 주입시켰다. 각 단체는 자율적으로 활동하기보다 식민 행정 권력의 하달에 의해 운영되는 관변적 성격을 보였으며, 이는 함경북도와 평안남도, 그리고 전라북도의 향약 단체에서 특히 두드러졌다.²⁹

26 한미라, 「1930년대 조선총독부의 향약 장려 정책」, 『역사와 실학』 60, 역사실학회, 2016, 115~122쪽.

27 學務局長, 「鄉約事業獎勵補助ニ關スル件」, 1933, 국가기록원 관리번호 CJA0004801, 문서번호 88-71.

28 이때의 교화는 전근대와는 달리 일본 제국주의의 식민지배정책을 따르는 ‘순량한 신민(臣民)’을 양성하기 위한 ‘교화(教化)’임을 밝혀둔다.

29 한미라는 조선총독부로부터 향약장려보조금을 지원받은 향약단체의 임원 분석을 통해 각 향약단체의 조직적 특징과 활동 사항을 면밀히 파악한 바 있다. 자세한 내용은 다음 논문을 참고. 한미라,

전라북도는 일제강점기 당시 최대의 쌀 생산지로서 도민의 75%가 농업에 종사하고 있었다. 하지만 1920년대 후반부터 불어 닥친 불경기에 농민은 불가항력으로 부채를 떠안게 되었고, 곧이어 빈민으로 전락해 거주지를 떠나 일자리와 식재료를 찾아 유랑하였다. 전라북도 고등경찰과(高等警察課)는 1920년대 중반부터 지속적으로 민심(民心)의 상황을 조사·보고하며 민심의 향방이 치안에 미치는 영향에 주목하였다.³⁰

전라북도는 위 조사에 따라 ‘격화된 민심을 조직적인 사회교화 시설로 순화’시켜야 할 필요성을 느껴 사회교화 시설의 증가를 지시하였다. 이 때 사회교화 시설은 ‘지역의 민심을 수양(修養)·개량(改良)시킬 단체’여야 하며, 지역민의 사상선도와 생활개선을 이끌어 국가의 산업을 발전시키는 데 주력해야 함을 재차 명시하였다.³¹ 전라북도의 대책은 조선총독부가 시행한 향약 장려 사업의 목적과도 맞닿아 있었다.

3. 익산문묘의 경제 갱생 활동

1935년 1월 익산문묘(益山文廟)에 향약 신설과 함께 향약 규칙이 제정되었다. 당시 익산향교는 익산문묘, 여산문묘(礪山文廟), 함열문묘(咸悅文廟), 용안문묘(龍安文廟)로 구성되어 있었다.³² 익산문묘 향약 규칙에 따르면 본 향약의 명칭은 ‘익산군 익산문묘 향약’으로, 익산문묘 관할 지역 내에 거주하는 유림으로만 조직한다고

「1930년대 향약 단체 운영과 단체장의 성향」, 『역사민속학』 52, 한국역사민속학회, 2017.

30 高等警察課, 『大正十五年三月管内狀況』, 全羅北道, 1926; 『大正十五年六月管内狀況』, 全羅北道, 1926; 全羅北道警察部, 앞의 책, 1932.

31 全羅北道警察部, 앞의 책, 1932, 448쪽.

32 學務局, 「郷校ニ關スル調ニ關スル件」, 1934, 474쪽, 국가기록원 관리번호 CJA0004809-0027158 494.

명기하였다. 이로 보아 익산문묘 외 다른 문묘에도 향약이 존재하였을 가능성이 있으나 현재 발굴된 향약 문서는 익산문묘 향약이 유일하다.

익산문묘 향약은 ‘향당의 미풍양속을 유지(維持)·조장(助長)하며 산업경제의 향상과 발달을 장려함과 동시에 공민(公民)으로써의 봉사정신 함양에 노력함’을 설립 목적으로 하였다. 이를 위한 향약 덕목으로 ① 덕업상권 ② 과실상규 ③ 예속상교 ④ 환난상휼 ⑤ 산업장려 ⑥ 공공봉사 ⑦ 생활개선이라는 7가지 덕목을 설정하였다.³³ ①~④는 전통적인 향약 덕목이지만 ⑤와 ⑦은 조선총독부가 지정한 덕목이었으며, ⑥은 익산향교에서 자체적으로 설정한 사항이었다. 조선총독부가 지역 실정에 맞게 1~2개의 향약 덕목을 추가할 수 있도록 설정하였기 때문에 ⑥ 공공봉사 항목이 추가된 것으로 보인다.³⁴ 조선총독부에서 주도하는 향약 설립 의도와 익산문묘 향약 덕목이 일치하는 양상을 확인할 수 있다.

익산문묘 향약이 식민지배 체제에 종속되어 있음은 향약 규칙에서도 알 수 있다. 해당 향약은 약장(約長) 1인, 부약장 2인, 유사(有司) 약간명을 두었고, 약정(約正)은 각 읍면당 1인을 두었다. 약장은 문묘 직원이 맡았으며, 약정은 해당 면장이 당연직으로 위촉되는 형식이었다. 당시 익산에는 8개의 면이 있었기에 8명의 약정이 당연직으로 위촉되었다. 이와 더불어 향약원이 임시총회를 열고자 할 때에는 익산 군수의 승인을 얻어야만 했고, 향약 규칙 개정안의 최종 결정권 역시 군수가 지니고 있었다.³⁵ 결국 익산문묘 향약은 지역민의 도덕적 교화가 아닌, 식민 행정의 촌락 기구로 활동할 수밖에 없는 태생적 한계를 안고 있었다.

외피는 지역공동체의 형식을 띠었지만 식민 행정 권력에 의해 배태된 익산문묘 향약은 활동 측면에서도 관변적 성격을 보였다. 본 향약은 각 덕목의 활동 세목을

33 益山郷校, 『益山文廟郷約』, 1935~1945, 9~11쪽.

34 學務局長, 「郷約事業獎勵補助ニ關スル件」, 1933, 국가기록원 관리번호 CJA0004801, 문서번호 88-71.

35 益山郷校, 『益山文廟郷約』, 1935~1945, 6~8쪽.

규약에 기술하여 두었다. 전통적 향약 덕목 외에 새롭게 추가된 산업장려, 공공봉사, 생활개선에 해당하는 활동을 살펴보면 다음과 같다.

〈표 2〉 1935년 익산문묘 향약에 추가된 향약 덕목의 활동 세목

향약 덕목	활동 세목
산업 장려	자급자족 영농 생활, 자력(自力) 활용 농업 경영
	도읍면(道邑面)의 지도에 따라 보리, 밀, 조, 콩, 감자, 고구마, 육지면(陸地綿) 등의 밭작물 재배
	소, 돼지, 닭, 누에, 벌 등의 사육과 가마니 짜기 등의 부업 수행으로 잉여 노동력 발생 금지
	퇴비 증산(堆肥增産), 녹비(綠肥) 재배, 화학비료 구매 비용 절약
	활엽수 벌채 금지, 어린 나무 보호
공공 봉사	세금, 공과금 납기일 내 납부
	감사보은(感謝報恩), 개인 이득을 꾀하지 않는 공존공영(共存共榮) 정신 함양
	도로 수선, 교량 가설, 제방(堤防) 유지, 거리 청소, 전염병 예방, 마약 중독 방지 등에 솔선수범
생활 개선	조혼(早婚) 금지
	풍수, 무속, 기도 등의 미신 금지
	흰 옷 착용 금지, 색복 착용
	혼례, 상례, 제례 시 허례허식 금지
	근검저축
	위생보건을 위해 부엌, 온돌, 우물, 화장실 위생 관리 철저

* 출처: 益山鄕校, 『益山文廟鄕約』, 1935~1945, 9~11쪽.

산업장려, 공공봉사, 생활개선에 해당하는 활동 세목은 위 표와 같다. 익산문묘에서 자체적으로 설정한 향약 덕목인 ‘공공봉사’에는 ‘감사보은’과 ‘공존공영’ 정신의 함양이 포함되어 있다. 이는 1935년 4월 우가키 총독이 공표한 심전개발운동(心田開發運動)의 추진 목적과 동일한 측면이 있어, 본 향약의 활동 세목이 조선총독부의 영향권 내에 존재함을 알 수 있다.³⁶⁾

실행 세목은 대체적으로 근면(勤勉), 근검(勤儉), 자원 절약, 생산 능력 확충에 초점이 맞추어져 있다. 조선총독부는 일반민이 식량 부족 문제를 벗어나 자급자족 하기 위해서는 밭작물과 잡곡을 재배하고³⁷ 농경 외에 부업을 수행하여 스스로 자본력을 키워야 한다고 강조하였다.³⁸ 더불어 가정 내 소비와 자원 사용 비율을 줄여 축적된 자본으로써 세금과 공과금 등을 기한 내에 납부해 ‘국민’다운 모습을 보여야 한다고 홍보하였다.³⁹ 이로 보아 향약 활동 세목이 조선총독부의 대민정책과 동일한 방향성을 지니고 있음을 알 수 있다.

한편 본 향약은 지역민의 생활 방식까지도 향약 세목으로 규제하였다. 거리 청소, 조혼 금지, 미신 금지, 색복 착용, 위생 관리 등의 세목은 일본 제국주의가 ‘근대 생활’의 표본으로 홍보하며 식민지 조선에 강조한 생활 방식이었다. 외형적으로는 ‘근대 국가에 걸맞은 생활 방식’으로 포장하였지만, 실제적으로는 일반민의 생활을 통제하여 통치 비용을 절감하고 생산성을 높이기 위해 획책한 정책이었다.⁴⁰

36 朝鮮總督府中樞院, 『心田開發に關する講演集』, 1936, 2쪽; 朝鮮總督府學務局社會教育課, 『朝鮮社會教化要覽』, 朝鮮總督府, 1937, 31쪽.

37 『동아일보』 1935년 6월 23일, 「自給自足を目標로 雜穀増殖을計劃」; 1935년 12월 18일, 「定例局長會議」

38 『조선신문』 1935년 1월 22일 기사, 「忠淸南道, 畜牛營養保全に大豆葉の摘採貯藏, 豫期以上の成績を収む」; 1935년 1월 15일, 「京畿道, 畜牛の大市場素砂の牛ぬす人, 忽ち永登浦で御用, 此奴耕牛専門のしたたか者」; 『매일신보』 1935년 1월 25일, 「五個年計劃으로 畜牛増産과 生飼 十年度부터 着手實行키로 平南道에서 立案」

39 『부산일보』 1935년 2월 10일, 「八十萬圓の滞納に悩む」; 『동아일보』 1935년 2월 21일, 「年三千萬圓消費の 金肥는自給自足」; 1935년 5월 16일, 「府民이바칠税金八十四萬五千圓」; 『매일신보』 1935년 4월 1일, 「金堤一郡의 農民貯金 十六萬圓의 巨額 團體二四一, 個人萬九千名 可驚할 勤儉心向上」

40 이와 관련된 사례로 평안남도청에서 작성한 「백의(白衣) 경제성 조사」를 살펴볼 필요가 있다. 1933년 평안남도청은 흰 옷을 폐지하였을 때 연간 27,500,000원(圓)의 세탁비와 15억 시간의 세탁 시간이 절약된다고 보도하였다. 당시 흰 옷은 세탁 필요성이 색복보다 높기 때문에 부녀자의 노동력을 빼앗아 경제적 효율성을 떨어뜨리는 사회적 장애물로 여겨졌다. 이로 보아 당시 식민권력은 식민지 일반민의 생활 방식을 경제적 효율성으로 환산하였음을 알 수 있다. 『동아일보』, 1933년 11월 3일, 「色衣와 斷髮」.

통치 비용 절감을 의도한 것으로 보이는 세목은 ‘공공봉사’에 속한 ‘도로 수선, 교량 가설, 제방(堤防) 유지’ 항목에도 해당된다. 최근 연구에 따르면 조선총독부는 강점 초기부터 ‘공익(公益)’을 위한 개인의 기부를 장려하며 이를 포상(褒賞)하였다. 특히 1935년 이후부터는 재산을 기부해 교육, 문화, 치안, 관공서, 위생, 교통, 농업 시설을 구축한 인물을 포상하는 빈도가 급증하였다.⁴¹ 본 향약 역시 세목에 ‘공공봉사’라는 명목을 세워 도로 보수와 교량 가설, 제방 보수 비용을 개인의 기부로 수행하게 하였다. 이 역시 조선총독부가 통치 비용의 절감을 위해 식민지 인프라 구축 비용을 개인에게 전가한 사례로 볼 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 익산문묘 향약 규약은 본 향약이 식민 행정 권력과 밀접한 관계를 맺고 있음을 나타낸다. 때문에 이 향약은 지역공동체의 도덕적 교화에 힘쓰기보다 조선총독부의 지배 정책을 촌락에 보급시키는 역할에 집중하였다. 향촌 일반민의 일상을 규제하여 노동을 강조하고, 자원을 절약하는 근검한 생활을 유지시켜 식민지의 경제 생산성 확충을 유도하고자 노력하였다. 식민 행정 권력이 익산문묘 향약의 동원을 통해 경제 생산성을 제고하려 한 특징은 익산문묘 향약의 실제 활동에서도 나타난다.

조선총독부는 행정 위계를 활용해 익산문묘 향약을 동원하였다. 이 때 동원은 향약이 지닌 재산 또는 향약 구성원이 지닌 재산을 식민통치에 흡수하려는 ‘물질적 동원’과 향약 구성원의 신체를 식민지배체제에 적용시키는 ‘신체적 동원’ 두 가지 형태로 진행되었다. 본 장에서는 익산문묘의 활동을 물질적 동원과 신체적 동원 측면으로 나누어 살펴보려고 한다.

41 일본 정부의 포상 빈도는 일제 초기 급증하였다가 1921년 이후 감소하였고, 1935년 이후 다시 증가하였다. 이는 일본 정부의 대민정책 방향성에 기반한 결과였다. 자세한 내용은 다음 논문을 참고. 박선영, 『식민지 조선의 포상정책 연구』, 전주대학교 일반대학원 사학과 박사학위논문, 2020.

(1) 물질적 동원

1935년 2월 14일 익산군수는 각 문묘 향약장에게 ‘향약 사무는 각 향약 규칙을 따르되, 특별히 재물에 관한 예산 장부는 별지 양식대로 작성하여 총회 때마다 제출’하도록 하였다.⁴² 본 문서에 첨부된 예산 보고서는 수입·지출별 예산 항목과 결산액, 예산액, 증감률, 합계 등의 항목으로 구성되어 있었다. 특이 사항은 부동산에서 발생하는 수익 이외의 현금 자산을 별도로 기재하게 하여 일별, 월별 누계액을 보고하게 한 점이다.

현금 자산 보고는 ‘현금수납부(現金收納簿)’라는 표제를 취하고 있다. 현금수납부의 기재 항목은 금액, 수납 연월일, 납입 사유, 납입자 주소로 되어 있어 향약원이 납부하는 향약비 보고서임을 알 수 있다. 현금수납부 후면에는 ‘향약 가맹 신청서’ 양식이 첨부되어 있다. 본 공문서철과 함께 보관되어 있던 「익산문묘 향약 가입 신청서」철 역시 본 양식에 준하여 작성되어 있다. 이를 통해 익산군수가 익산문묘 향약의 가입 신청서는 물론 납입액과 가입자 인적 사항, 향약 자산의 출처와 사용처까지 모두 관할하고 있음을 알 수 있다.

향약 정보에 대한 요구는 면장을 통해서도 이루어졌다. 일례로 1937년 6월 17일 금마면장은 익산문묘 직원에게 ‘향약 조사의 건’이라는 공문서를 발송하였다. 공문에는 ‘군(郡)에 보고할 일이 있으니 향약에 대하여 다음 사항을 조사해 보낼 것’이라는 내용과 함께 다음의 표가 부기되었다.

〈표 3〉 1937년 6월 익산문묘 향약 조사 항목

향약회원 수	향약 회원 직업			향약 자산			
	농업	상공업	기타	현금	토지	건물	기타
명	명	명	명	엔	평	동	엔

* 출전 : 益山文廟, 『諸關係書類』, 1937.

42 益山郷校, 『益山文廟郷約』, 1935~1945, 28쪽.

두 달 후인 8월 9일 금마면장은 재차 익산문묘 향약장(鄉約長)에게 공문을 발송하여 향약 인원 수와 함께 역원(役員)과 약원(約員)의 이름, 주소, 직업을 상세히 기록하여 가능한 빨리 제출하도록 독촉하였다. 본 공문과 <표 3>에서도 알 수 있듯 익산군수와 금마면장은 향약원의 인적 사항과 함께 약원 수에 관심을 보이고 있었다.

군(郡)과 면(面)이 익산문묘 향약의 현금 보유량과 향약원 수에 관심을 가진 이유는 향약에서 산출되는 현금을 통치 비용의 일부로 동원하기 위함이었다. 1937년 향약 총회 의결 사항 보고에 따르면 향약 가입금은 문묘에서 현금으로 보유하지 않고 전량 금마우편소(金馬郵便所)에 저금하도록 명시되어 있다.⁴³ 조선총독부는 전시체제가 가시화된 이후부터 일반민에게 ‘우편국(郵便局)을 통한 저축’을 장려했다. ‘저축으로써 국부(國富)를 이룩’하여야 ‘국방(國防)을 충실’히 할 수 있음을 선전하였다.⁴⁴ ‘저축’은 익산문묘 향약 덕목인 ‘생활개선’의 실행 세목과도 겹쳐 익산문묘 향약 재산 역시 전시 자금으로 흡수되었을 가능성이 높다.

군 당국은 향약 자산 이외에도 향약원 개인의 재산까지 동원하여 전시 자금으로 편입시켰다. 1937년 10월 17일 익산문묘가 익산군수에게 한 보고에 따르면, 당시 총회에 출석한 향약원 97명 중 95명이 개인 재산을 각출하여 64엔 90전을 모았고, 이를 ‘황군위문금(皇軍慰問金)’으로 납부하였다.⁴⁵ 더불어 1938년 4월부터 1943년 10월까지 익산문묘 향약의 주된 활동 중 하나가 ‘출정군인 전몰자 가족 위문’이었고, 익산문묘는 전몰자 가정 방문 사실을 지속적으로 군 당국에 보고하였다. 결국 조선총독부는 익산문묘 향약을 통해 향약 재산과 개인의 재산을 전시 자금으로 동원하고, ‘환난상훈’이라는 향약 덕목을 식민지적으로 재해석하여 전몰자 가족의 상실감

43 益山文廟, 『昭和十年以後諸關係書類』, 1935~.

44 『동이일보』 1937년 6월 4일, 「于先,國防을充實 産業經濟政策樹立」

45 益山文廟, 『昭和十年以後諸關係書類』, 1935~.

과 반 식민지적 감정을 무마시키려 한 것이다.

군 당국은 더 많은 향약 재산과 개인 재산을 통치 비용으로 동원하기 위해 익산문묘에 향약원 증가를 종용하였다. 본 향약은 향약원 가입 자격을 ‘익산문묘 관할 구역 내 유림’으로 한정하였기에 가맹원의 무제한적 확장은 불가능하였다. 하지만 1935년 8월 129명에 불과하였던 향약원이 1936년 2월 231명으로 증가하였다. 불과 6개월 만에 102명이 추가 가입된 것이다.⁴⁶

조선총독부는 향약 외 다른 유교 단체의 증설을 요구하기도 하였다. 1937년 4월 경학원 대제학(大提學)은 익산문묘를 비롯한 각 문묘에 다음과 같은 공문을 하달하였다.⁴⁷

향교를 중심으로 유림단체(명륜회, 명덕회, 유림회, 유림계, 향약계, 모성계 등)를 조직하도록 한다. 유림단체 회원을 늘려 자본력을 축양(畜養)해 심전개발운동에 공급하고, 문묘를 영구히 봉찬(奉讚)하는 기관으로 조성한다. 또 장래 조선유림 단체 연합회 통제기관을 구성할 때 이것으로 이바지하도록 장려하라.

1937년 경학원은 향교를 구심점으로 삼는 다양한 유교 단체를 조직하도록 명령하였다. 그 목적은 유교 단체 회원의 자본력을 한 곳으로 모아 조선총독부의 통치 비용에 활용하고, 이후 조선 유림을 통제하는 단체를 조직할 때 이를 활용하기 위함이었다. 위 공문이 하달된 지 1년 뒤인 1938년 4월 익산문묘에 모성계가 조직되었고, 계원 모두 5원(圓)씩을 납부하였다. 모성계 자산 활용에 대한 보고는 줄곧 향약 총회에서 이루어졌고, 향약장은 향약 자산 내역과 함께 모성계 자산 내역 또한 군 당국에 보고하였다. 보고는 향약 총회가 있던 4월과 10월, 매년 2차례에 걸쳐 이루어졌고 보고는 해방 직전인 1945년 4월까지 지속되었다.

46 益山郷校, 『例規』, 1935~1945.

47 益山郷校, 『例規』, 1935~1945, 24쪽.

일본제국주의는 조선총독부의 행정 위계를 통해 익산문묘 향약을 장악하고 이를 통제 기반으로 삼았다. 군 당국은 향약 가입 신청서부터 양식을 지정하여 배포하였고, 해당 향약에 가입한 향약원의 인적사항과 인원수 역시 조사·보고하도록 하였다. 나아가 군 당국은 향약이 지닌 부동산 자산과 함께 현금 자산의 활용 내역까지 보고하도록 해 향약 재산 상태를 파악해나갔다. 이후에는 향약 재산뿐만 아니라 향약에 가입한 개인 재산의 흡수까지 의도하였다.

조직적으로 동원된 익산문묘 향약 재산과 향약원 개인 재산은 일본제국주의의 전시 자금으로 편입되었다. 경학원은 각 문묘에 유교 단체를 추가로 조직하여 더 많은 이들의 자산력을 전시 자금에 편입시키고자 하였다. 이에 익산문묘에도 모성계가 추가적으로 설립되었으며, 익산문묘 향약과 모성계 재산은 해방 직전까지 군 당국에 지속적으로 보고되었다. 조선총독부는 행정 체계를 활용해 익산문묘 향약 재산을 전시체제에 동원하고자 하였고, 보다 수월한 전시 동원을 위해 향약원 개인의 신체 동원까지 기도하였다.

(2) 신체적 동원

익산문묘 향약의 신체적 동원은 사상 ‘교화(敎化)’를 기반으로 하였다. 강연을 통한 사상의 순화(純化)로 식민지민의 자발적 동원을 견인하려 한 것이다. 익산문묘는 춘·추계 석전제를 수행하는 날에 향약 총회를 개최하였다. 1935년 4월 처음 개최된 제1회 향약 총회에서 향약 활동 보고와 향약 재산 예·결산 보고가 있었고, 곧바로 강연회가 시작되었다. 이 같은 식순은 1945년 4월까지 10년 간 지속되었다. 강연회 강사는 대부분 군수였으며, 군수가 불가피하게 참석하지 못할 때에는 군청 소속의 서무주임(庶務主任), 내무주임(內務主任), 교화주사(敎化主事), 촉탁(囑託)이 대리 강연을 하였다. 이외에도 학교장(學校長), 면장(面長) 역시 강연에 나섰다. 강연자가 관공리로 구성된 이유는 강연의 개최 지시가 군수를 통해 하달되기 때문이다.

1937년 추계 석전제 공문에는 강연회 개최 프로세스가 시계열적으로 기술되어 있어 1937년의 사례를 살펴보고자 한다. 1937년 8월 28일 익산군수는 ‘조선총독의 훈시에 따라 시국인식 강연회를 개최한다’는 내용의 통첩을 익산문묘에 하달하였다. 이 통첩에는 강연회 장소와 일시, 강사까지 지정되어 있었다. 다음날인 8월 29일 익산문묘 직원은 각 면장과 다른 문묘의 장의·유사에게 강연 일시를 통지하면서 해당 강연회에 유림이 많이 참석할 수 있도록 독려해달라는 당부를 첨언하였다. 일주일 후인 9월 6일 오전, 익산문묘에서 추계 석전제가 열렸고, 당일 오후 1시부터 향약 총회와 함께 시국인식 강연회가 개최되었다. 2일 뒤인 9월 8일 익산문묘 직원은 강연회 내용과 참석 인원 등에 대한 내용을 정리하여 경학원에 보고하였다.⁴⁸

관이 개입하여 계획·개최하였기에 강연 내용은 관변적이고, 조선총독부 정책에 친연성을 지닐 수밖에 없었다. 1935년 추계 석전제 당시 익산군수의 강연 주제는 ‘동양교화(東洋敎化)’였는데 그 내용은 ‘일본제국이 동양 평화의 건설과 발전을 기하는데 조선의 유림이 동참해줄 것’에 대한 당부였다. 또한 ‘유림은 오래된 관습과 그릇된 습관을 버릴’ 필요성이 있음을 강조하였다.⁴⁹

군수 강연 이후 익산군 소속 교화주사 김인수(金仁洙)의 강연이 이어졌다. 김인수는 ‘사회문물의 향상과 발전’을 주제로 강의하였으나 사실 그 내용은 조선총독부에서 지정한 ‘의례준칙’을 지역 사회에 철저히 전파하여 저축금액을 늘리고, 근검절약을 생활화하라는 것이었다. 즉 식민정책의 홍보였다.⁵⁰ 본 강연 이후 익산문묘 향약은 의례준칙에 따라 색복착용의 생활화를 결의하였고, 흰 옷 착용자는 다음 향약 총회부터 참석할 수 없도록 공표하였다.⁵¹

1936년 9월 추계 석전제 강연은 내무주임이 맡아 ‘정신작흥’을 주제로 하였고,

48 益山文廟, 『諸關係書類』, 1937, 92~96쪽.

49 益山鄉校, 『例規』, 1935~, 35쪽.

50 益山鄉校, 『例規』, 1935~, 39쪽.

51 益山鄉校, 『例規』, 1935~, 41쪽.

이후에는 금마면장의 ‘유림에 대한 주의(注意)’라는 강연이 이어졌다. 본 강연은 제목만 보고되어 있어 상세한 내용을 확인하기 어렵다. 다만 1936년 6월 일본 문부성에서 ‘국민정신작흥’의 중요성을 대대적으로 강조하고, 7월 조선총독부 학무국장이 ‘국민정신작흥의 날’을 지정한 시대적 상황을 고려한다면 이 강연 역시 식민 정책 홍보를 위해 운영되었음을 알 수 있다.⁵²

1936년에 고안되어 1937년부터 본격적으로 추진된 ‘국민정신작흥운동’은 중일전쟁의 장기화를 대비하기 위한 정치적 전략이었다. 국민정신작흥운동이란 국가의 승리를 위해 국민이 희생을 참고 견디는 정신 즉, ‘견인지구(堅引持久)’ 정신을 전파시켜 ‘국민을 하나의 사상으로 총동원 시키는 일대 운동’이었다.⁵³ 익산군은 장기전 대비를 위해 익산문묘 향약 총회를 동원하여 지역민에게 국민정신작흥운동에 대한 홍보를 수행하였던 것이다.

중일전쟁 발발 이후부터 강연 내용은 ‘동양 평화를 이룩하기 위한 유교의 진흥’ 다시 말해, ‘황도유학(皇道儒學) 진흥’으로 귀결되었다. 특히 1940년 이후부터 조선 유도연합회와 조직적으로 연대하여 황도유학 강연을 실시하였는데, 황도유학 강연의 목적은 다음과 같았다.⁵⁴

올해 7월 16일 조선유도연합회 교육부장 안인식(安寅植) 씨가 파견되어 황도유학 강연회를 진행하였다. 유림 및 청년단원을 익산문묘 명륜당에 모이게 하여 징병제도 실시에 관한 강연을 한 뒤, 황도유학 강연을 이어갔다. 대동아전쟁과 인고지구(忍苦持久) 정신을 양양하게 할 목적이었다.

52 『동아일보』 1936년 6월 20일, 「文部省所管の 地方長官會議」; 1936년 7월 29일, 「朝鮮民曆改正學務局長談을 發表」

53 『동아일보』 1937년 10월 3일, 「國民精神作興週間」

54 益山郷校, 『例規』, 1935~, 91쪽.

본 강연은 표면적으로 유교 문화 진흥이나 유교 연구를 진작시키는 내용이나, 실질적인 목표는 식민지 조선의 청년을 전장의 병사로 징집하기 위한 목적이었다. 본 강연에 모인 청년에게는 ‘황군(皇軍)’의 의무가 주어졌고, 향약원에게는 사회적 사표(師表)의 지위를 활용하여 청년의 지원을 유도케 하는 임무가 주어졌다. 때문에 익산문묘 유림들은 익산지역에 징병검사가 실시될 때 검사소에 배석하거나,⁵⁵ 조선 총독부의 징병 제도 실시 취지를 촌락 사회에 널리 알리는 등의 활동을 하여야만 했다.⁵⁶

한편 향약원에게는 ‘총후(銃後) 전사’의 임무 역시 주어졌다. 총후 전사의 임무란 전장에 직접 참여하지는 않지만 생활 전선에서 ‘국민총력운동에 기초한 생산 확충 계획을 생활화 하여 국가에 이바지 해야하는 책무’였다.⁵⁷ 생산 확충 계획은 1938년 일본 내각에서 입안한 4개년 계획 정책으로 ‘일본 국방력 강화를 위한 국방산업 진흥’을 주요 골자로 하였다. 이 정책의 시행에 따라 국민은 국방 산업에 필요한 물자 즉, 철강, 석탄, 경금속, 니켈, 석유 등의 소비를 줄이고, 국가 생산성과 자본 유통성을 높이기 위한 노동력 증강에 협조해야 했다.⁵⁸

1941년 춘계 석전제 강연 이후 익산문묘 향약원들은 ‘털사봉공(減私奉公)’의 정신으로 생산 확충 실행 계획에 철저히 임할 것을 결의하였다. 이후 9월에 열린 추계 석전에서 금마면장은 ‘생산 확충 계획과 물자 절약 운동’에 대한 강연을 하였고, 이 날부터 익산문묘 향약 주요 활동에 ‘식량 절약’, ‘저축 장려’, ‘미곡 증산’, ‘생산 증강’이 자리 잡게 되었다. 이듬해인 1942년 익산문묘가 익산군수에게 발송한 향약 활동 사항 보고에는 다음과 같은 내용이 기술되어 있다.⁵⁹

55 益山文廟, 『諸關係書類』, 1944, 87쪽.

56 益山文廟, 『諸關係書類』, 1943, 66쪽.

57 益山鄉校, 『例規』, 1935~, 41~106쪽.

58 『동아일보』 1939년 2월 22일, 「生産力擴充 四個年計劃」

59 益山鄉校, 『例規』, 1935~, 99쪽.

1. 저축 장려 및 식량절약의 건

저축장려에 대해서는 먼 당국으로부터 1년간 저축 목표액을 지시를 받았다.

(강조-인용자) 이에 따라 현금 저축은 물론 생명보험금 지불, 국채채권 소화 등 여러 방면으로 노력해 목표액을 달성하고자 노력중이다. 식량 절약에 대한 당국의 통고가 있어 보리 공출량에 따른 공출을 완료하였다. 식량 절약주의로써 대용식으로 1일 2식 주의를 실행하는 등 갖은 노력을 기울이고 있다.

2. 미곡 증산 실행의 건

미곡 증산 실행에 대해서는 먼저 퇴비의 증산에 힘을 써 적당한 시기에 모내기를 하고 제반 준비를 적절하게 행하여 수확량을 늘리도록 하고 있다.

익산문묘 향약의 생산 확충 계획에는 면에서 지정한 구체적인 수치가 부여되어 있었다. 먼 당국은 익산문묘에 연간 저축 목표액, 현금 저축액, 보리 공출량 등의 목표량을 지정해 정확한 수치로 제시하였다. 1937년 추계 석전 보고에 따르면, 익산군은 익산문묘 향약의 활동 목표가 구체적이지 않아 활동의 우수성이나 부족성을 가늠할 수 없다는 의견을 제시하였다. 이에 향약원들은 활동 목표에 구체적인 수치를 제시하기로 결정하였고, 이 결의로 인해 생산 확충 계획에도 구체적인 수치가 지정되었던 것으로 보인다.⁶⁰ 이처럼 향약 총회 보고는 활동 사항 보고에 그치지 않고 활동의 실제적 성과까지 감시·통제하는 역할을 지니고 있었다. 생산력 증강 장려는 전쟁이 장기화되면서 더욱 강화되었다.⁶¹

대동아 전쟁은 결전 단계에 이르렀다. 적군인 미국과 영국은 풍부한 자원과 생산력을 동원하여 우리를 반격할 계획을 꾸리고 있다. 이번 가을 우리 1억 국민은 모

60 益山郷校, 『例規』, 1935~, 55쪽.

61 益山文廟, 『諸關係書類』, 1943, 66쪽.

두 죽음을 결심한 전사가 되어 생산 증강에 온 마음과 온 힘을 기울여 무력전(武力戰)과 경제전(經濟戰)에서 필승하여야 한다. 때문에 단 한 명의 사람이라 할지라도 일하지 않고 노는 것을 허락할 수 없다. 모든 유림은 껴기하여 그 능력에 따라 생활 증강에 노력해 봉공(奉公)의 정성을 거두어야 한다.

1943년 6월 익산군은 당시의 전시 상황을 ‘무력전(武力戰)’과 ‘경제전(經濟戰)’으로 인식하고 있었다. 무력과 더불어 경제 역시 전쟁을 승리하는 데 중요한 영향을 미치는 사항으로 여겼기에 생산성을 높일 수 있도록 국민 전체가 노동에 힘써 국가에 ‘봉공(奉公)’해야 한다고 강조하였다. 이에 익산문묘 향약원들은 매년 2단보(段步)의 논을 공동으로 경작하여 해당 경지에서 산출되는 미곡을 국방비로써 헌납하기로 결정하였다.⁶²

익산문묘 향약은 조선총독부에 의해 배태되어 촌락 공동체의 활동과 여론을 식민 통치에 적합한 형태로 형성시키고자 하였다. 하지만 익산문묘 향약원 개인의 사상까지 교화시키는 데는 무리가 있었다. 1944년 익산군수가 익산문묘 향약에 보낸 공문서에 따르면 ‘징병 검사소 내 유림의 배석이 매우 중요한 사항이나, 유림의 참석율이 저조’하다고 지적하며 적극적인 참석을 유도하였다. 더불어 익산군수는 ‘대다수 유림이 자동차 고장을 이유로 참석하지 못한다고 하니 이번 검사부터는 도보나 기차를 이용’하여 참석할 것을 강조하였고, ‘혹 참여가 어려울 때는 결석 사유를 사전에 밝히고 본인을 대신할 인물을 보내라’고 하였다.⁶³ 향약 총회 등의 보고 문건에는 익산문묘의 향약 활동이 식민 정책에 적극적이었던 것으로 기재되어 있지만, 실제적인 활동 양상은 이와 달랐다. 향약원의 향약 참여율은 다음의 표를 통해서도 알 수 있다. 다음은 1935년 이후 익산문묘 향약원 수와 향약 총회 참여자 수를 나타낸 표이다.

62 益山郷校, 『例規』, 1935~1945, 106쪽.

63 益山文廟, 『諸關係書類』, 1944, 87쪽.

〈표 4〉 1935~1944년 익산문묘 향약원 수와 향약 총회 참여자 수(단위: 명)

연도	월	향약원 수	향약 총회 참여자 수
1935년	3월	129	105
	8월	129	105
1936년	2월	247	98
	9월	247	95
1937년	4월	-	108
	10월	-	97
1938년	4월	-	95
	10월	-	70
1939년	4월	-	95
	10월	-	75
1940년	4월	247	100
	10월	-	70
1941년	4월	-	75
	10월	-	66
1942년	4월	-	76
	10월	-	74
1943년	4월	-	70
	10월	-	45
1944년	10월	-	72

* '-'는 미상을 뜻함.

** 출전: 益山鄕校, 『例規』, 1935~1945.

향약원의 실질적인 참여율을 보면, 1935년 향약 결성 당시 향약원의 수는 129명이었고, 총회에는 105명이 참석해 참석률이 약 81%에 달했다. 이듬해인 1936년 향약원의 수는 129명에서 247명으로 늘었으나 총회 참여자의 수는 98명, 95명 수준에 그쳐 약 39%로 참석률이 급락하였다. 이후 향약원의 수를 확인할 수 있는 연도는 1940년인데, 이 역시 참석률이 약 40%에 불과하였다. 모든 연도의 향약원 수를 파악할 수는 없지만 1940년 수준의 향약원 수가 유지된다고 가정한다면 1943

년의 참석률은 약 18%에 그친다.

향약원의 수는 증가하는 추세였지만 총회 참석자는 1935년 이후 급감하는 추세를 보였다. 익산군수에게 보고한 문건에는 향약원 수가 증가하여 익산문묘 향약이 확대된 것으로 비춰지나 사실상 실질적인 참여율은 저조했다. 향약원 수와 참석률이 반비례하는 원인으로는 식민 행정 권력에 의해 배태된 익산문묘 향약의 태생적 한계를 꼽을 수 있다. 지역민의 자발적인 필요성에 의해 구성된 공동체가 아니라 행정 권력의 압력에 의해 조직된 단체였기에 단체 내부의 조직력이 현저히 낮을 수 밖에 없었다. 조선총독부는 익산문묘 향약에 행정적 압력을 가해 일반민을 ‘동원’하는 데 일정 정도 성공하였지만, 향약원 개인의 사상까지 식민체제에 ‘동화’시키기에는 역부족이었다.

조선총독부는 국가 경제가 위기에 직면하자 일반민을 동원해 폐색된 경제의 돌과 구를 마련하고자 하였다. 이 동원 이데올로기의 저변에는 일본형 유교 윤리의 특징인 국가주의적 ‘공(公)’이 결합되어 있었고, 전체를 위한 개인의 희생이 사회적 선(善)으로 탈바꿈되기에 이르렀다. 조선총독부는 조선에 새로운 형태의 단체를 설립·운영케 하여 국가주의적인 공이 촌락 말단까지 전파되도록 유도하였다. 이 때 ‘향약’이라는 전통의 소환이 이루어졌고, 전통 덕목에 식민주의적 운영 원리가 더해져 이전과는 다른 형태로 재편되었다. 향약은 행정적 위계를 활용하여 촌락민의 경제적, 신체적 동원을 의도하였지만 촌락민의 사상까지 식민주의에 동화시킬 수는 없었다.

4. 결론

1920년대부터 연달아 발생한 공황으로 1930년 일본 경제는 만성적 위축 상황에 직면하였다. 조선총독부는 경제를 활성화 시킬 방안으로 농가가 자체적으로 경제

갱생을 도모하는 ‘농가경제갱생계획’ 즉, 농촌진흥운동을 수립·시행하였다. 농촌진흥운동은 농가 경제를 갱생시켜 국가적 궁핍을 해결하는데 목적을 두었지만 영농 관련 기술의 보급이 아닌 농민의 ‘정신’을 개발하는데 중점을 두었다. 그만큼 식민지민의 정신적 ‘동화’는 최우선 과제였다.

조선총독부가 농가에 보급하고자 한 정신은 ‘숭고한 희생적 봉공심(奉公心)’과 ‘자기를 바치는 노력’이었다. 조선총독부는 나라를 위해 힘써 일하는 ‘봉공’이란 개념에 ‘개인의 희생’을 접목시켜 이를 ‘숭고’한 이미지로 탈바꿈시켰다. ‘숭고’라는 허울 좋은 외피를 둘러싸고 있었지만, 국가를 위한 개인의 희생을 당연케하는 일본식 ‘멸사봉공(滅私奉公)’이었다. 일본식 유교 윤리의 특징인 ‘공(公)’은 일반민에게도 국가를 위해 자신을 바치는 ‘숭고한 희생 정신’을 함양하도록 작동하였다.

1932년 조선총독부는 이 ‘숭고한 정신’을 유도하기 위해 조선 사회에서 통용되던 향약 덕목인 ‘덕업상권(德業相勸), 과실상규(過失相規), 예속상교(禮俗相交), 환난상휼(患難相恤)’에 주목하였다. 향약의 특성 상 경제적 자립 문제뿐만 아니라, 지역민심을 지배 정책에 알맞게 ‘교화(教化)’하고 민풍을 ‘개선’할 수 있는 덕목이라 판단하였기 때문이다. 1933년 학무국장은 ‘이전까지 각 지방에 보급되어 발달한 향약을 부흥시키는 것이 비교적 실현하기 용이’함을 밝히며 신설된 향약 단체와 기존에 있던 향약 단체를 막론하여 모든 향약 단체에 기본 덕목인 덕업상권, 과실상규, 예속상교, 환난상휼 외에 ‘생활개선(生活改善)’과 ‘산업장려(產業獎勵)’라는 두 개의 조목을 추가하도록 하였다. 더불어 이 덕목 외에도 실효를 거둘만한 조항이 있다면 지역별 실정에 따라 1~2개의 조목을 더 추가하도록 지시하였다.

조선총독부가 추가적으로 지시한 ‘생활개선(生活改善)’과 ‘산업장려(產業獎勵)’는 자력(自力)에 의한 생산성 고양으로 경제 갱생을 도모하는 농촌진흥운동의 목적과 맞닿아 있다. 조선총독부는 촌락 사회의 구성원인 개인의 생활을 향약 규약으로 통제하여, 개인에게 적극적인 경제 활동의 수행을 종용하고 이로써 ‘봉공(奉公)’을 유도하였다. 결국 일제강점기 향약은 지역공동체 구성원에게 식민지배 정책에 적합

한 생활방식을 강권하기 위해 마련된 ‘선택된 전통’이자, 변형되어 ‘소환된 전통’이었다.

조선총독부의 장려에 따라 1935년 1월 익산문묘(益山文廟)에 향약이 신설되었다. 익산문묘 향약은 ‘향당의 미풍양속을 유지(維持)·조장(助長)하며 산업경제의 향상과 발달을 장려함과 동시에 공민(公民)으로써의 봉사정신 함양에 노력함’을 설립 목적으로 하였다. 이를 위한 향약 덕목으로 ① 덕업상권 ② 과실상규 ③ 예속상교 ④ 환난상휼 ⑤ 산업장려 ⑥ 공공봉사 ⑦ 생활개선이라는 7가지 덕목을 설정하였다. ①~④는 전통적인 향약 덕목이었지만 ⑤와 ⑦은 조선총독부가 지정한 덕목이었으며, ⑥은 익산향교에서 자체적으로 설정한 사항이었다. 조선총독부가 지역 실정에 맞게 1~2개의 향약 덕목을 추가할 수 있도록 설정하였기 때문에 ⑥ 공공봉사 항목이 추가된 것으로 보인다.

외피는 지역공동체의 형식을 띠었지만 식민 행정 권력에 의해 배태된 익산문묘 향약은 활동 측면에서 관변적 성격을 보였다. 지역공동체의 도덕적 교화보다 조선총독부의 지배 정책을 촌락에 보급시키는 데 주력하였다. 조선총독부는 향약이 지닌 재산 또는 향약 구성원이 지닌 재산을 식민통치에 흡수하려는 ‘물질적 동원’과 향약 구성원의 신체를 식민지배체제에 적용시키는 ‘신체적 동원’ 두 가지를 목적으로 설정하고 향약을 동원하였다.

익산문묘 향약 재산과 개인의 재산은 일본 제국주의의 전시 자금으로 편입되었고, 경학원은 각 문묘에 유림 관련 단체를 추가 조직하여 더 많은 이들의 자산력을 전시 자금에 편입시키고자 하였다. 이에 익산문묘에 모성계가 추가적으로 설립되었으며, 익산문묘 향약과 모성계 재산은 해방 직전까지도 군 당국에 지속적으로 보고되었다. 이처럼 조선총독부는 행정권력을 활용하여 익산문묘 향약 재산을 전시체제에 동원하고자 하였고, 보다 수월한 전시 동원을 위해 향약원 개인의 신체적 동원까지 기도하였다.

익산문묘 향약의 신체적 동원은 사상 ‘교화(敎化)’를 기반으로 하였다. 때문에

강연을 통한 사상의 순화(純化)로 식민지민의 자발적인 동원을 이끌어 내고자 하였다. 강연자는 관공리였는데, 그 이유는 강연회가 하달식 행정 명령으로 계획·개최되었기 때문이다. 즉 식민통치의 전파에 주목적이 있었다. 강연회 내용은 대체적으로 일본 제국주의의 식민정책에 대한 홍보와 일반민의 정책 참여 독려였다. 1937년 중일전쟁이 발발한 이후부터는 징병제와 전시 생활 방식에 대한 홍보가 이루어졌다. 이후 전시경제가 악화되는 1940년대 이후에는 경제 역시 전쟁에 중요한 영향을 미치는 사항으로 여겼기에 생산성을 높일 수 있도록 국민 전체가 노동에 힘써 국가에 '봉공(奉公)'해야 한다고 강조하였다. 이에 익산향교 향약원들은 매년 일정 정도의 논을 공동으로 경작하여 해당 경지에서 산출되는 미곡을 국방비로 헌납하거나 저축량, 노동시간, 식량 절약률을 증가시키기로 결정하였다.

익산문묘 향약은 조선총독부에 의해 배태되어 촌락 공동체의 활동과 여론을 식민 통치에 적합한 형태로 형성시키고자 활동하였다. 하지만 익산문묘 향약원 개인의 사상까지 식민 통치에 교화시키기 어려웠다. 향약원의 향약 총회 참석률은 제1회 향약 총회 이후 시간이 갈수록 감소하는 추세였다. 향약원 수가 증가하는 분위기에 서도 총회 참석율은 저조하였던 것이다. 향약원 수와 참석률이 반비례하는 원인에는 식민 행정 권력에 의해 배태된 익산문묘 향약의 태생적 한계가 작용하였다. 지역민의 자발적인 필요성에 의해 구성된 공동체가 아니라 행정 권력의 압력에 의해 조직된 단체였기에 단체 내부의 조직력은 현저히 낮을 수 밖에 없었다. 조선총독부는 익산문묘 향약에 행정적 압력을 가해 일반민을 '동원'하는 데 일정 정도 성공하였지만, 향약원 개인의 사상까지 식민체제에 '동화'시키기에는 역부족이었다.

참고문헌

1. 자료

- 『동아일보』
- 『매일신보』
- 『조선신문』
- 『부산일보』
- 益山文廟, 『昭和十年以後諸關係書類』, 1935~.
- 益山文廟, 『例規』, 1935~1945.
- 益山文廟, 『益山文廟鄉約』, 1935~1945.
- 益山文廟, 『諸關係書類』, 1937.
- 益山文廟, 『諸關係書類』, 1943.
- 益山文廟, 『諸關係書類』, 1944.
- 全羅北道高等警察課, 『大正十五年三月管内狀況』, 全羅北道, 1926.
- 全羅北道警察部, 『細民の生活狀態調査』 第二報, 1932.
- 朝鮮社會事業協會, 『朝鮮社會事業』 4, 朝鮮社會事業協會, 1930.
- 朝鮮總督府, 『朝鮮』 4, 朝鮮總督府, 朝鮮總督府, 1930.
- 朝鮮總督府, 『朝鮮』 5, 朝鮮總督府, 朝鮮總督府, 1930.
- 朝鮮總督府, 『施政二十五年史』, 朝鮮總督府, 1935.
- 朝鮮總督府, 『施政三十年史』 前篇, 朝鮮總督府, 1940.
- 朝鮮總督府中樞院, 『心田開發に關する講演集』, 1936.
- 朝鮮總督府學務局社會教育課, 『朝鮮社會教化要覽』, 朝鮮總督府, 1937.

2. 연구서

- 김태창 편저, 조성환 역. 『공공철학』, 동방의빛, 2010.
- 김명우, 『日帝 植民地時期 郷校 研究』, 중앙대학교 박사학위논문, 2008.
- 박선영, 『식민지 조선의 포상정책 연구』, 전주대학교 박사학위논문, 2020.
- 박지향, 『제국주의:신화와 현실』, 서울대학교출판부, 2000.
- 한미라, 『1930년대 조선총독부의 지방 통치와 향약 정책』, 중앙대학교 박사학위논문, 2016.
- 한형조 외, 『500년 공동체를 움직인 유교의 힘』, 글항아리, 2013.

3. 연구논문

- 김명우, 「일제강점기 향교 直員과 掌議」, 『중앙사론』 25, 한국중앙사학회, 2007.

- 서동일, 「함양향교 소장문서에 나타난 총동원체제기 조선총독부의 향교 동원과 변형」, 『국학연구』 40, 한국국학진흥원, 2019.
- _____, 「식민지기 유림대회의 출현과 지방의 유교권력」, 『역사학보』 241, 역사학보, 2019.
- 정승진, 「위계적 복합공간으로서의 식민도시, 이리」, 『아세아연구』 150, 고려대학교 아세아문제연구소, 2012.
- 최병택, 「1920년대 말~1930년대 전반기 조선총독부의 미곡창고 설립과 그 운영의 변화」, 『역사교육』 130, 2014.
- 한미라, 「일제의 식민정책과 향약 인식-1920년대를 중심으로-」, 『역사민속학』 49, 한국역사민속학회, 2015.
- _____, 「1930년대 조선총독부의 향약 장려 정책」, 『역사와 실학』 60, 역사실학회, 2016.
- _____, 「1930년대 향약 단체 운영과 단체장의 성향」, 『역사민속학』 52, 한국역사민속학회, 2017.
- _____, 「1930년대 전라남도 향약의 운영 양상과 성격변화-「鄉約事業補助事業」과「地方改良補助關係」를 중심으로-」, 『역사민속학』 53, 한국역사민속학회, 2017.
- _____, 「19세기 후반 경상도 함양 栢吐里鄉約의 구성과 재정운영」, 『역사와 실학』 72, 역사실학회, 2020.

「1930년대 조선총독부의 유교 윤리 소환과 경제 갱생 프로젝트」에 관한 토론문

한 미 라(중앙대학교)

「1930년대 조선총독부의 유교 윤리 소환과 경제 갱생 프로젝트-익산문묘(益山文廟)를 중심으로」는 이제껏 연구되지 않았던 익산문묘의 자료를 발굴하여, 익산문묘의 향약 설립과 향약의 근대적 변용 등을 살펴 본 연구입니다. 향약의 근대적 변용과 식민권력의 개입 등은 한국 근대 지역사회를 탐구할 수 있는 소재인데도, 현재까지 연구의 공백지대로 남아 있는 분야이기도 합니다. 본 발표문은 새로운 사료인 익산문묘의 향약을 분석하고, 이를 기반으로 1930년대 익산지역 식민권력 개입 등을 살펴보았다는 측면에서 큰 의미가 있는 연구입니다. 그러나 발표문에서는 이 연구가 1930년대 지배 정책연구인지 지역사회 연구인지에 대한 연구 목표와 주제가 명확하게 나타나지 않은 것 같습니다. 몇 가지 질문으로 토론을 대신하도록 하겠습니다.

1. 3장에서 1935년 1월 익산문묘에 향약이 신설되었다고 하였는데, 향약이 설립된 배경이 구체적으로 나와 있지 않아 그 배경이 궁금합니다. 1930년대 시행된 향약의 경우, 기존에 있었던 향약을 변형하여 운영하는 경우가 많았으며, 새롭게 향약이 만들어 질 경우 1933년 조선총독부 향약 장려 보조금 사업을 전후로 신설되는 경우가 많습니다. 이런 배경으로 보았을 때 익산문묘의 향약은 1930년대 신설된

다른 향약보다 늦은 1935년에 조직되었습니다. 그 배경이 무엇인지 궁금합니다. 또한 조선총독부의 경학원 정책, 즉 유교를 관변단체로 활용하는 정책이 익산문묘 향약 신설에 어떤 영향을 주지는 않았는지 묻고 싶습니다.

2. 익산문묘 향약 구성원의 성향 등에 대해서는 발표문에서 확인하기가 어려운데, 향약 구성원에 대한 부분이 궁금합니다. 익산문묘 향약 신설이 조선총독부 학무국의 정책 때문인지, 익산 지역 유림의 개별적인 선택인지는 매우 중요한 문제라고 생각합니다. 이를 판단하려면 식민지시기 익산지역 유림의 변화 과정을 놓고 판단해야 합니다. 이에 강점 전후 향교 주도세력 개편이 일어났는지, 1930년대 향약이 신설되기 전후로 세대교체 등이 일어났는지, 향교나 향약을 주도한 사람이 누군지, 그 사람은 지역에서 어떤 활동을 했는지 등이 뒷받침되어야 한다고 생각합니다. 그 외에도 익산문묘가 적극적 친일을 했는지, 관에서 시키는 것을 억지로 하는 정도였는지, 총독부에 소극적이라도 저항하는 성향이 있었는지 등이 밝혀져야 익산문묘 향약의 성격이 명확하게 밝혀질 것이라 사료됩니다. 따라서 이와 관련하여 연구된 내용이 있으면 보충 설명 부탁드립니다.

3. <표 4>에서 향약원 수와 총회 참석자가 제시하면서 “향약원 수와 참석률이 반비례하는 원인으로는 식민 행정 권력에 의해 배태된 익산문묘 향약의 태생적 한계를 꼽을 수 있다.”라고 하셨는데, 근거가 부족하다고 생각됩니다. 1935년부터 1944년까지 향약원 수와 향약 총회 참여자 수를 제시하셨는데, 향약원 수가 모두 확인된 것도 아니고 향약원 수와 참여자 수의 상관관계에 대한 의문점이 듭니다. 선생님의 주장을 뒷받침하기 위해서는 익산문묘의 향약 시행에 대한 유림들의 반응 등을 확인할 필요가 있다고 생각되는데, 이에 대한 자료가 있는지 궁금합니다.

4. 1937년을 기준으로 향약 단체의 성격은 변화한다고 볼 수 있습니다. 그런데,

익산문묘 향약의 성격을 1935년부터 1944년까지 함께 분석하다보니 향약의 변용 등이 명확하게 드러나지 않는 것 같습니다. 예컨대, 3장의 물질적 동원과 신체적 동원의 경우는 2장의 경제대공황과의 관련성보다는 중일전쟁과 직접적인 관련이 있습니다. 물론 발표자께서 본문에서 중일전쟁에 대해서 소략하게 언급하셨지만 전체적인 논문의 전개를 볼 때 시기를 나눠서 정리를 하는 것이 ‘조선총독부의 유교 윤리 소환과 경제 갱생 프로젝트’라는 주제가 더 명확하게 나타날 것이라 보여집니다.

5. 새로운 사료를 기반으로 연구하셨다는 점에서 의미가 큰데, 분석한 사료에 대한 설명이 소략한 것 같습니다. 이에 대한 보충이 있으면 좋을 것 같습니다. 또한 1930년대 식민지 조선의 전반적인 성격을 이해하는 맥락에서 익산문묘의 향교를 살펴본 것은 의미가 있으나 익산문묘 향약만의 특징이 발표문에서는 두드러지지 않는다고 생각합니다. 1930년대 시행된 다른 향약과의 혹시 큰 차이라고 할 수 있는 특징이 있다면 설명해 주시면 감사하겠습니다.

『맹자(孟子)』: 민(民)과 국가(國家)의 긴장

-여민(與民) 경제론(經世論)의 성격에 대한 시론

오 항 녕 | 전주대학교

1. 머리말 : 왕도(王道)의 토대
2. 『맹자(孟子)』의 인민과 국가
3. 맹자 경제론(經世論)의 성격
4. 맺음말 : 『맹자』의 가능성

1. 머리말 : 왕도(王道)의 토대

맹자(孟子)는 말하였다. “어찌 굳이 이(利)를 말하는가? 인의(仁義)가 있을 뿐이다”, “산 사람을 부양하고 죽은 이에 대한 상례에 유감이 없도록 하는 것이 왕도(王道)의 출발이다”, “차마 어찌지 못하는 마음으로 차마 어찌지 못하는 정치를 하면 천하를 손바닥에 놓고 다스릴 수 있다.”¹ 그의 언명은 동아시아 사상사에서 민본(民本)과 위민(爲民), 왕정(王政)의 존립과 왕조 교체[易姓], 그리고 인간이 만드는 사회와 문명의 성격에 대한 논거로 수용, 인용되었다.

하지만 ‘사서(四書)’라는 이유로 갖게 된 『맹자』에 대한 경의(敬意)는 적어도 두 가지 점을 고려한 뒤 간직하는 편이 좋겠다. 첫째, 오랫동안 『맹자』는 경서(經書)가 아니었다. 전한(前漢) 때 맹자박사(孟子博士)가 잠시 설치되었다 폐지되고 후한(後漢)의 조기(趙岐, 108~201)가 『맹자』에 주석을 단 이래,² 왕안석(王安石)이 맹자를 추국공(鄒國公)으로 봉하고 정이(程頤)가 사서(四書)에 포함시킨 뒤 주자(朱子)가 『맹자』에게 새롭게 의미를 부여하며[集註] 경(經)의 반열에 올려놓기까지³ 『맹자』가 받은 대우는 학문적으로나 사회적으로나 경(經)의 지위에서 멀었다. 둘째, 이후로도 조(朝)-명(明)-일(日) 동아시아 삼국이 『맹자』라는 경서를 대한 태도가 매우 달랐다는 점이다.⁴ 일례로, 명 태조(明太祖)의 주원장(朱元璋)이 유곤손(劉昆孫)을 시켜 『맹자』의 80여 군대를 도려낸 뒤 간행, 유통시킨 데 비해,⁵ 조선(朝鮮)에서는 『맹자』

1 『孟子』 梁惠王 上; 公孫丑 上. 이 밖에 대장부(大丈夫), 호연지기(浩然之氣), 어부지리(漁父之利), 연목구어(緣木求魚) 등 일반 용어와 어법 역시 저작권이 맹자에게 있다.

2 趙岐, 『孟子章句題辭』. 한 문제(漢文帝) 때 설치된 맹자박사는 한 무제(漢武帝) 때 오경박사(五經博士)로 재편되면서 폐지되었다.

3 흥미로운 것은 왕안석이 신법(新法)을 추진하면서 『맹자』를 근거로 삼았고 구법(舊法)의 영수 격이었던 사마광(司馬光)은 『의맹(疑孟)』을 지어 맹자를 비판했는데, 언뜻 구법에 연원을 둔 듯한 주자는 『맹자』를 사서(四書)라는 경의 지위에 올려놓은 점이다. 이 역시 맹학의 역사에서 주요 주제이다.

4 김용옥, 『맹자 사람의 길』 상, 통나무, 2012, 199~204쪽.

가 상소(上疏)와 경연(經筵)은 물론, 인격의 표현과 내용에 큰 영향을 끼쳤다.

이 두 측면은 본고의 직접 다룰 주제는 아니지만 본고에서 염두에 두고 있는 조선의 맹학(孟學), 21세기의 맹학의 주요 전제이다. 또한 본고의 두 가지 주제, 즉 농업사회에서 인민과 국가의 관계의 설정, 그 설정의 구체적 구상인 맹자의 여민동지(與民同之) 사상 또는 정책은 맹자라는 인간과 『맹자』라는 서물(書物)의 역사성을 이해하려고 할 때 유력한 프리즘이라고 생각한다.

두 가지 주제는 본고의 두 장(章)이 된다. 본문 논의에 앞서 두 장의 배경, 필자의 문제의식을 간단히 언급해서 독자의 이해를 돕고자 한다. 첫째, 국가는 조세와 부역에 기초하여 살아남을 수 있다. 그러므로 인민(人民)과 그 산업(產業)에 대한 관찰, 조사에 이어, 공권력이라 불리는 강제와 폭력을 동원하여 민력을 징발하고 산물을 수취해야 한다. 필자는 맹자의 견해와 『맹자』의 취지는 국가 발생 이후 이러한 국가와 인민의 긴장에 대한 고전적 사례를 제공한다고 생각하고 있으며, 따라서 국가라는 제도 ‘안’에서가 아니라 국가라는 제도 ‘안과 밖’에서 맹자의 사상을 이해하고자 한다.

둘째, 실현되지 않은 가치나 이상을 언급할 때 누구나 규범성을 벗어나기 어렵고, 이 점은 맹자 역시 마찬가지였다고 필자는 생각한다. 허나 이런 언명을 도덕주의에 입각해서 해석하는 것은 무리가 있다. 윤리나 규범의 형식으로 표현된 언명이 생리(生理)나 물리(物理), 사회-경제의 외피인 경우도 적지 않기 때문이다.⁶ 현대 철학자들의 언변에도 불구하고 존재와 당위는 그렇게 쉽게 분리되지 않기도 하지만, 본고에서는 가능하면 맹자의 말을 사회경제적-유물론적으로 읽으려고 한다. 이 말은

5 『明史』 권139 「錢唐傳」; 張佳佳, 「『孟子節文』事件本末考辨」 『中國文化研究』 가을호, 2006.

6 공자는 3년상을 아이가 부모품에서 벗어나는 이유기(離乳期)와 연관지어 이해했다(『論語』 「陽貨」). 필자는 4대봉사(四代奉祀)도 당사자와 조상이 살아서 맺을 수 있는 세대수의 맥시멈을 의례화한 것이라고 생각한다. 이밖에 의례나 윤리의 생물학적 토대에 대한 논의는 다음 참고 권상우, 「유학과 사회생물학의 대화: 도덕의 기원과 정당성을 중심으로」 『동양철학연구』 59, 2009; 정용환, 「맹자의 사단설과 생물학적 유비 논증」 『철학연구』 144, 2017.

『맹자』를 ‘원의(原義)를 찾는’ 본질주의에 입각하여 읽는 것도 경계하겠다는 뜻이기도 하다.

2. 『맹자(孟子)』의 인민과 국가

1) 전국(戰國)시대 농업과 국가

서유럽을 중심으로 확산된 근대국가에 사는 필자는 맹자보다 국가라는 제도에 훨씬 깊숙이 포섭되어 있다. 근대 국민국가는 그 이전의 국가보다 전일성(專一性)의 측면에서 볼 때 포식성이 높기 때문이다.⁷ 그런 점에서 “서구 문명은 그 여명기부터 두 가지 공리에 따라 이룩되어 왔다. 첫 번째 공리는 진정한 사회는 국가의 비호 아래 전개된다는 것이다. 두 번째 공리는 일을 하지 않으면 안 된다는 정언명령이다.”⁸는 말은 새겨들을 만하다. 근대국가는 사회(공동체)에 대해 국가 우위를 달성했고, 모든 국민에게 일을 시키고 있다.

그러나 국가와 사회, 국가와 백성(인민, 민)의 보편적 긴장 관계는 역사와 문명에 따라 양상을 달리한다. 사회가 국가의 보호를 전제로 한다는 관념 역시 예외가 아니다. 국가에서 벗어나 있거나 대항하는 사회도 역사에는 얼마든지 있었다는 말이다.

인류의 정착생활 → 경작 → 국가 형성의 과정은 생각보다 연속적이지도 않았고 그 발생 간격도 길었다. 20만 년 전 현생인류가 출현하고, BC 1만 2천 년 무렵부터

7 “나폴레옹 전쟁 후의 시대가 거의 어느 곳에서도 정부기구 및 활동이 두드러지게 확대된 시대였다. 군대……공공교육제도, 공공철도, 통신우편, 사법제도=인구증대, 도시문제,……막강한 통치기구가 탄생. 자유주의적인 영국의 정부지출은 1840년에 독재국가인 러시아에 비해 4배에 달했다.” 에릭 홉스봄, 정도영·차명수 옮김, 『혁명의 시대』, 한길사, 1998, 367~368쪽.

8 피에르 클라스트르, 홍성흠 옮김, 『국가에 대항하는 사회』, 이학사, 2005, 240쪽.

정착생활을 시작하여 식물과 동물을 길들이며 살다가, 근 4천 년이 지나서야 농사짓는 촌락이 형성되기 시작하였다. 국가의 흔적은 BC 3천 년 경이 되어서야 나타났다.⁹ 즉 무리(사회)와 정착, 농사라는 인류의 존재형식은 역사적으로 국가보다 훨씬 선행하는 사실이고, 인간 역사의 심층구조를 형성한다는 뜻이다.

국가가 처음 모습을 드러내 왕(王)을 정점으로 한 신분의 구별이 생기고, 재화(財貨)의 편중에 따라 계급의 분화가 생겨났다. 국가는 그 양식(糧食)인 세금과 부역을 확보하기 위하여 인민과 산업을 가시권에 두어야 했고, 가시권에 두는 방법은 기록이었다. 문자와 기록을 통해 노동, 곡물, 토지, 배급, 노예(포로)를 파악하는 것이 급선무였다.

국가를 전제로 하지 않았거나 별로 의식하지 않았던 사람들, 즉 정착을 하고 농사를 짓던 ‘국민 이전의 농민(農民)’들에게 조세는 느닷없는 노상강도와 다를 바 없었고, 징발은 어처구니없는 억류였을 것이다.¹⁰ 국가가 발생한 뒤의 역사가 계급 투쟁의 역사라는 것이 일리 있는 관찰이라면, 그것과 마찬가지로 “역사 없는 (것처럼 보이는) 인간들의 역사는 국가에 대항하여 싸우는 투쟁의 역사라고 할 수 있을 것이다.”라는 지적¹¹ 역시 충분히 일리가 있는 것이다. 왕(王) 자(字)가 실제로는 상징이든 전투용 도끼의 상형(象形)인 것은 우연이 아니다.

국가의 등장은 곧 농업이나 수렵(채집) 공동체에 대한 평화적이지 않은 포섭을 의미하고, 국가의 왕이 공동체의 장인 추장(酋長)을 대신하였다. 요(堯), 순(舜), 우(禹)의 역사적 실재는 더 연구가 필요하겠지만, 국가의 등장 이전 원시공산제 사회, 즉 모종의 공동체일 수도 있다.¹² 부모가 우물을 고치라고 하면 우물 고치고,

9 제임스 C. 스콧, 전경훈 옮김, 『농경의 배신』(2017), 책과함께, 2019, 16~26쪽 및 1장 길들이기.

10 실제로 아메리카의 인디언들은 미국 정부에게서 같은 경험을 했다. 하워드 진, 유강은 옮김, 『미국민중사』 1, 2008, 7장. 풀이 자라거나 물이 흐르는 한.

11 피에르 클라스트르, 앞의 책, 2005, 270쪽.

12 郭沫若, 『中國古代社會研究』上, 河北教育出版社, 1999, 94~95쪽. 괄말약은 자매가 남편을 함께

창고를 고치라고 하면 창고 고치러 달려오는 왕을 상상하기는 어렵고¹³ 직접 농사를 지으며 천하를 다스리는 왕¹⁴을 상상하기도 마찬가지로 어렵다. 이는 동네 이장 같은 작은 공동체의 추장이나 족장의 규모를 상정하는 편이 합리적이다. 그래서인지 요순 시대가 국가(國家)가 발생하기 이전, 또는 중국 도사(陶寺) 유적지 발굴에서 보듯이 국가로 넘어오는 단계로 비정하는 데는 대체로 연구가 일치하는 듯하다.¹⁵

하지만 하(夏) 왕조가 시작되면서 추장의 시대는 끝이 났다. 춘추전국(春秋戰國) 시대는 추장이 사라지고 왕이 세습적으로 국가의 주권자(主權者)로서 백성을 지배 하던 시기였다. 북쪽으로는 요녕(遼寧), 남쪽으로는 광둥(廣東), 서쪽으로는 사천(四川), 동쪽으로는 맹자가 살던 산둥(山東)까지 삼, 쟁기, 낫 같은 철제 농기구가 출토되고 우경(牛耕)이 이루어졌다.¹⁶ 국가의 지배-피지배 구조는 돌이킬 수 없었고, 사회의 분업은 필수가 되었다.

대인의 일이 있고, 소인의 일이 있다……정신노동도 있고 육체노동도 있다. 정신 노동을 하는 사람은 남을 다스리고, 육체노동을 하는 사람은 남에게 다스려진다. 한편 남에게 다스려지는 사람은 남을 먹여 살리고, 남을 다스리는 사람은 남에게서 먹고 산다. 이것이 천하의 보편적인 원리이다.[有大人之事，有小人之事……或勞心，或勞力。勞心者，治人；勞力者，治於人。治於人者，食人；治人者，食於人。天下之通義也。]¹⁷

하는[姊妹共夫] 습속을 들어 원시 모계제 사회로 비정한다.

13 『맹자』 「만장 상(萬章上)」에 순(舜)은 수시로 불려와 집안일을 하다가 죽을 고비를 넘겼다.

14 『논어』 「헌문(憲問)」, 禹稷躬稼而有天下.

15 張海濤, 「堯舜時期社會形態新探」, 『福建師範大學學報』 189, 2014, 101~102쪽.

16 鄭朝彬, 「試論春秋戰國時代社會經濟變革之原因」, 『黑龍江史志』 282, 2012, 3~4쪽.

17 『맹자』 「등문공 상(滕文公上)」, 바로 여기서 맹자는 인간관계에서 필요한 다섯 가지 덕목을 언급하였다. “教以人倫，父子有親；君臣有義；夫婦有別；長幼有序；朋友有信.”

그만큼 여러 국가와 왕이 등장했다는 말도 된다. 자연히 전국시대는 국가 사이, 왕들 사이에 폭력적 경쟁[戰]의 무대였다. 그러므로 전국시대 사람들은 항상 피할 수 없는 두 가지 긴장을 처음 본격적으로 마주친 셈이었다. 하나는 국가간 경쟁이었고, 다른 하나는 국가의 강제력과 그에 대항하는 오랜 전통의 지역 마을(공동체) 사람들인 농민들 사이의 긴장이었다. 국가는 지배권이 미치지 못하는 곳에도 밖이 있었지만, 지배권이 미치는 듯 보이는 곳 역시 ‘안에 있는 밖’인 경우가 많았다. 본고는 이 중 후자가 관건(關鍵)이라는 관점을 가지고 있다.

이유는 이렇다. 앞서 언급했듯이 국가의 존립은 세금과 부역에 달려 있다. 강제적 폭력이든, 동의를 얻든 대다수가 농사를 짓던 인민들에게서 세금을 걷고 부역을 동원하지 못하면 대외 전쟁은 생각도 할 수 없었기 때문이다. 어쨌든 세금과 부역의 정당성을 확보해야 했다.

2) 민(民)에 대한 국가 지배의 정당성

맹자라는 지식인이자 사상가가 『맹자』를 통해 풀고자 했던 문제-현실은 그것이 아니었을까? 맹자 뿐이 아니라 이른바 제자백가(諸子百家)가 부딪힌 현실이었을 것이다. 선택이 필요한 시기였다. 맹자는 몇 가지 가이드라인을 제시했다. 첫째, 국가와 그 부역자들은 인민과 이익을 다투지 않는 것이다.

“선생께서 추나라에서 천리를 멀다 않고 오셨으니 내 나라에 뭔가 이익이 있겠지요?[叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎?]

“왕께서는 왜 굳이 이익을 말하십니까? 인의가 있을 뿐입니다.[王何必曰利? 亦有仁義而已矣.]”¹⁸

18 『맹자』 「양혜왕 상(梁惠王上)」

맹자의 여정(旅程)에 대한 고증이나 배치의 의도를 논하기에 앞서, 이 대화가 『맹자』 첫 머리에 등장했다는 사실 자체가 나오는 『맹자』 편찬자가 이 대화를 가장 중요하게 이해했다는 사실을 증명한다. 또한 이미 81세나 되었던 양혜왕이 말한 이익이 전쟁의 승리일지, 재정의 확충일지, 인구의 증가일지, 아니면 그 모두일지 논하는 것도 생산적인 논의는 아닐 것이다. 이 언급과 관련하여 주목되는 것은 이 대화의 말미에 나오는 다음과 같은 맹자의 단언이다.

왕이 ‘어떡하면 내 나라에 이익이 될까’ 하며, 대부는 ‘어떡하면 내 집안에 이득이 될까’ 하며, 사서인은 ‘어떡하면 내 몸에 이익이 될까’ 할 것입니다. 위아래가 서로 이익을 다투게 되어 국가가 위태로워질 것입니다.[王曰‘何以利吾國,’ 大夫曰‘何以利吾家,’ 士庶人曰‘何以利吾身’. 上下交征利, 而國危矣.]

필자가 “인위가 있을 뿐입니다”라는 맹자의 말을 추상적, 윤리적 정언명령(定言命令)으로 받아들이기 어려운 이유가 여기에 있다. 맹자의 말은 ‘왕이 이익을 따지면 나라가 망한다’는 뜻이다. 경제적 이유로 국가가 망할 수 있다는 논리이다. 맹자로부터 약 2백 년 지난 전한(前漢) 시기 동중서(董仲舒)가 한 무제(漢武帝)에게 했던 말을 들어보자.

옛날에 녹봉을 받는 자들이 자기 힘으로 농사지어 먹지 않고 상업에도 종사하지 않았던 것은 하늘과 뜻을 같이한 것입니다……몸은 왕의 총애를 받아 높은 지위에 오르고 집안은 부유하여 많은 녹봉을 받고 있는데, 부귀한 재물과 권력을 이용하여 백성들과 아래에서 이익을 다투고 있으니, 백성들이 어찌 이들과 경쟁할 수 있겠습니까.[古之所予祿者, 不食於力, 不動於末, 與天同意者也……身寵而載高位, 家溫而食厚祿注, 因乘富貴之資力, 以與民爭利於下, 民安能如之哉?]¹⁹

19 朱子, 『資治通鑑綱目』(思政殿訓義) 卷4 辛丑(BC.140) 世宗孝武皇帝建元元年.

‘위아래가 이익을 다룬다’는 맹자의 말은 동중서에게서 ‘백성들과 이익을 다룬다’는 말로 바뀌어 재현되었다. 다만 ‘위아래’의 자리에 ‘백성’으로 바뀐 것은 전국시대 봉건귀족에게 도전받는 불안정한 왕정이 진한지제(秦漢之際)를 거치며 어느 정도 제민(齊民) 지배가 이루어진 상황을 반영하는 것으로 보인다.

국가가 민(民)과 이익을 다투지 않는다는 말은 무엇인가? 여기서 한결 구체적인 맹자의 두 번째 가이드라인이 나온다. 일반적으로 여민쟁리에는 ①산업 경영을 통해 직접 백성들의 이익을 뺏는 경우로, 인민을 대상으로 직접 장사를 한다든지, 아예 인민의 농지나 공유지를 강제 점거하는 행위가 있다. 또 ②제도화된 세금(부역)의 형식으로 수탈하는 두 가지 방식이 있다. 이중 ①의 공유지 점거는 장을 달리하여 다루겠다.

①의 경우 중, 단서가 없는 것은 아니지만,²⁰ 인민을 대상으로 국가가 장사[商]를 하는 사례는 맹자가 살던 시대에 쟁점이 되지 않았든지, 맹자가 중점 현안으로 고려하지 않았던 것으로 보인다. 이 주제는 진(秦)나라의 여불위(呂不韋) 같은 상인 계층이 등장하고, 이어 소금과 철에 대한 국가 전매(專賣)가 노골화되는 전한 시대를 기다려야 했을 것이다. 한 무제 때 상홍양(桑弘羊)이 염철의 전매를 단행한 것은 지역 호족(豪族)을 억제한다는 명분이었지만 실은 흉노와의 전쟁 비용 조달이 목적이었고, 강제적 전매로 인해 피해는 농민에게 돌아갔고, 도망친 가난한 농민은 다시 호족에게 피난하였다.²¹ 이것이 토지 검병을 촉진시켰다. 그리고 사적 토지 소유로 인해 이후 중국 토지 정책은 정전제의 평균 점유를 모델로 하면서도 경자유전(耕者有田)의 원칙 아래 사적 소유를 승인하는 방향으로 이어졌다.²²

염철론의 상홍양과 문학(현량)의 대립이 부국강병론(富國強兵論)과 안민론(安民

20 『맹자』 「양혜왕 하(梁惠王下)」, 文王之治岐也……關市譏而不征; 「공손추 상(公孫丑上)」, 市廛而不征, 法而不廛, 則天下之商皆悅, 而願藏於其市矣.

21 히하라 도시쿠니, 김동민 옮김, 『국가와 백성 사이의 漢』(1989), 글항아리, 2013, 318~323쪽.

22 錢穆, 『中國歷代政治得失』(1955), 新華書店, 2001, 18쪽.

論)의 대립이었던 점을 상기할 필요가 있다.²³ 안민과 국가 재정의 관계는, 공동체적 자율성과 국가의 개입의 차이로 비정할 수 있다. 전매는 국가가 여민쟁리하는 유력한 방법이었다. 전쟁 비용을 충당하기 위해 엄철 전매를 시행할 때도 한 무제는 중앙 담당 공무원이 아니라 관련 업종에 종사하던 대상인(大商人)을 동원하였다. 중소 상인을 보호하기 위해 국가 전매나 균수법(均輸法)을 시행한다는 상홍양 등 대부(大夫)들의 주장은 기만적이었다.²⁴ 부국강병의 부국이란 말 그대로 국가 재정의 확충이지, 백성을 부유하게 한다는 뜻의 부민(富民)이 아니다. 그들은 당시 논쟁 상대였던 문학(文學)과 현량(賢良)의 선배였던 공자와 맹자를 다음과 같이 평가하였다.

맹가는 옛 방식만 고수할 뿐 현실의 실무를 몰랐기 때문에 양(梁)과 송(宋)에서 곤란을 겪었고, 공자는 사각형만 그릴 줄 알았지 원을 그릴 줄 몰랐기 때문에 여구(黎丘)에서 굶주렸다.²⁵

‘유가(儒家)의 정책은 구식이고 현실성 없다’라는 대부의 비판은 낙인(烙印)이라는 혐의도 있지만, 후술하듯이 맹자가 국가보다 장기지속했던 농업공동체의 관점에서 문제현실을 바라보았다는 점을 지적했다는 측면에서 진실을 담고 있다.

여민쟁리를 피하기 위한 두 번째 방안을 살펴보자. 맹자가 제시한 가이드라인은

23 부국이란 말 그대로 국가 재정의 확충이지, 백성을 부유하게 한다는 뜻의 부민(富民)이 아니다.

24 국가의 황제(또는 왕)와 관료들이 정책의 공공성을 가장하여 여민쟁리하는 데 대한 우려는 송(宋)나라 왕안석(王安石)의 시역법(市易法)에 대한 비판에서도 등장하였다. 陳德秀, 오항녕 역, 『大學衍義』 중, 서울대학교출판문화원, 2018, 권24. 청묘법(靑苗法)에 대한 주자(朱子)의 비판은, 『朱文公文集』 권79, 「婺州金華縣社倉記」(학민문화사 영인본 『朱子大全』) 참고. 가깝게는 KT&G(담배인삼공사)의 전매와 자의적인 담배 가격 인상이 대표적인 사례이다. 더구나 중독성과 불건강성에서 어지간한 마약보다 더한 담배를 국가를 판매하는 그 자체야말로 국가의 반(反)-국민성을 보여준다. 국가 정책자(왕과 관료)들이 공정하다는 전제야말로 국가주의 이데올로기의 출발이다.

25 桓寬, 王利器 校注, 『鹽鐵論校注』, 中華書局, 2015, 「논유(論儒)」 제11. 孟軻守舊術, 不知世務, 故困于梁·宋; 孔子能方不能圓, 故飢于黎丘.

②의 방안, 즉 제도화된 세금과 부역의 절도(節度)였다. 맹자가 일반적인 원칙으로 다섯 가지 정책을 언급한 적도 있지만,²⁶ 기본은 안정된 농사(農事)이다.

일정한 생업이 없으면서도 안정된 마음을 갖는 건 지식층 뿐이다. 일반 백성은 일정한 생업이 없으면 그 결과 안정된 마음을 가질 수 없다. 마음이 불안하면 방탕하거나 사악해져서 못하는 행동이 없어진다. 그러다 죄를 짓게 되면 형벌을 주니, 이야말로 백성들을 그물질하는 것이다.[無恒產而有恒心者，有士爲能。若民則無恒產，因無恒心。苟無恒心，放辟邪侈，無不爲已。及陷於罪然後，從而刑之，是罔民也。]²⁷

항산에 근거한 항심은 “위로 부모를 모시고 아래로 처자식을 먹여 살리는 데 부족하지 않게 하는[仰足以事父母，俯足以畜妻子]” 데서 나온다. 풍년이 들면 그 해는 배부르게 먹고 살고, 흉년이 들어도 굶어죽지 않으면 된다. 대단히 잘 살기를 바라는 것이 아니다. 낳아준 부모와 처자식을 모시고 먹여 살리는 일은 종족 보존과 인구 유지라는 생리적-사회적 종족 재생산을 의미하고, 풍년은 풍년대로 넉넉히 살고 흉년에도 살아남을 수 있다는 말은 경제 재생산이 가능하다는 의미이다. 그 조건은 이어지는 말에서 더욱 구체적으로 제시되었다.

다섯 무의 택지 주변에 뽕나무를 심으면 50세 이상은 비단옷을 입을 수 있고, 닭과 돼지, 개를 기르며 제때 번식시키면 70된 사람이 고기를 먹을 수 있다. 백 무의 농경지를 지급하고 농사철을 놓치지 않으면 여덟 식구가 굶주리지 않을 것이다.[吾畝之宅，樹之以桑，吾十者可以衣帛矣；鷄豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以

26 『孟子』「공손추 상(公孫丑上)」, 尊賢使能, 俊傑在位, 則天下之士皆悅而願立於其朝矣; 市廛而不征, 法而不廛, 則天下之商皆悅而願藏於其市矣; 關譏而不征, 則天下之旅皆悅而願出於其路矣; 耕者助而不稅, 則天下之農皆悅而願耕於其野矣; 廛無夫里之布, 則天下之民皆悅而願爲之氓矣.

27 『孟子』「양혜왕 상(梁惠王上)」

食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣.]

맹자가 제선왕에 앞서 양혜왕을 만나 국정 운영의 원칙을 설명했을 때는 위에서 말한 ‘여덟 식구[八口之家]’를 수구지가(數口之家)라고 표현하였다. 서넛 또는 너댓 명의 부모자식 2세대가 옹기종기 살고 있는 가족을 말한다. 8구가 되면 아마 조부모가 있거나 자녀가 좀 많은 가족을 말할 것이다.

흉년이 들어 세금을 내지 못하면 탕감해주어야 한다. 이때 국가에 진 빚, 즉 미납 세금은 개인의 소비에 따른 결과가 아니라 자연적 또는 사회적 조건의 불안정성으로 인해 발생한 재해인 것이다. 그러므로 맹자는 “늙은이와 어린아이로 하여금 굶어 죽어서 시신이 구덩이에 버려지게 한다면, 백성의 부모 된 도리가 어디에 있겠는가” 하고 반문했던 것이다.²⁸

이를 보면 맹자는 가족 단위의 안정된 생활을 모델로 삼았음에는 틀림없다. 즉 가족 단위의 경제적, 생리적 구조의 안정적이고 예측 가능한 재생산을 향심의 조건으로 말했다고 할 수 있다.

농업이 시작되고 참으로 오랫동안 농민경제는 주로 가족이 노동을 제공하였다. 농민 가족이 창출하고 관리하는 자원을 기반으로, 즉 자영농(自營農)들의 소농(小農) 경영이 이루어진다. 맹자가 말했듯이 농지에서 나오는 곡물, 집 둘레에 심은 뽕나무, 집에서 기르는 가축은 사용가치를 지니고 그 덕분에 농가(農家)가 농업 생산에 참여하고 생계를 꾸릴 수 있다.

또한 이 ‘가족자본’은 세습 재산을 표상한다. 가족은 그 생활 주기 내내 세습 재산을 확장하려고 노력한다. 이 확장 과정에서 수고는 적고 만족은 더 많은 생산과정을 확보할 수 있다. 세습은 곧 다음 세대가 자신의 농장을 시작하는 데 도움을 준다.²⁹ 이것이 맹자가 제시한 최소한의 조건, 즉 국가가 인민을 지배할 수 있는

28 『孟子』 「滕文公 상(滕文公上)」

정당성의 근거이다. 학교의 교육을 통해 효제(孝悌)의 도리를 알면 더 바랄 것이 없었다.³⁰

그런데 가족 단위 소농은 공동노동의 도움을 받아 마을의 농업 공동체를 이루고 살아가는 것이 일반적이었다. 마을 농민들의 공동 노동의 도움을 받는 소농들의 공동체와 국가 사이에는 아직 개간되지 않은 잠재적인 경작지와 산림천택(山林川澤) 또는 산림지택(山林池澤)이라 불리는 애매한 공간이 남아 있었다. 물론 그 애매함을 국가가 보기에 애매한 것이었다. 그 땅을 이용하고 있던 농민들에게는 구체적인 삶의 공간이기도 하였다.

애매함은 종종 국가권력의 자의성이 작동할 수 있는 여지가 되었고, 농민들의 삶에 구체적인 의미를 가지고 있었으므로 양보할 수 없는 영역이었다. 이 긴장감은 맹자의 여민동지(與民同之) 사상을 거치면 더 명료해진다.

3. 맹자 경세론(經世論)의 성격

1) 여민동지(與民同之)의 양상

맹자의 여민동지 사상은 익숙하게 알려져 있다. 그 여민동지의 여러 차원에 주목해보려고 한다. 맹자가 양혜왕을 만났을 때 왕궁에 있는 연못가에서 이들의 대화가 시작된다. 연못가에는 크고 작은 사슴과 기러기들이 있었나보다.

29 이는 차야노프(Alexsander Chayanov)의 설명이다. 안 다우 판 더르 플루흐, 김정섭·유찬희 옮김, 『농민과 농업』(2013), 따비, 2018, 66~67쪽. 농가의 가족자본은 잉여가치를 생산하고 재투자하여 잉여가치를 더 많이 만들어내는 데 사용되지 않는다. 즉 자본주의 하의 일반 기업(또는 자본주의적 농업)과는 달리 평균 이윤율과 동일한 수준의 수익률을 낳아야 할 내재적인 필요성이 없다. 심지어 가령 수익률이 마이너스라 하더라도 농민 농장은 운영될 수 있고 세습 재산을 확장할 수 있다. 세습 재산은 이윤을 창출해야 할 필요가 없기 때문이다. 농가가 살림살이를 유지하면 되는 것이다.

30 『孟子』「양혜왕 상(梁惠王上)」, 謹庠序之教, 申之以孝悌之義, 頒白者不負戴於道路矣.

“현자도 이런 것들을 즐기십니까?[[賢者亦樂此乎?]]”

“현자나 되어야 이런 것들을 즐길 수 있지요. 현자가 아니면 소유하고 있다 해도 즐길 수가 없습니다……옛날 사람들은 백성들과 함께 즐겼기 때문에 즐길 수 있었던 것입니다.[賢者而後樂此. 不賢者, 雖有此, 不樂也……古之人與民偕樂, 故能樂也.]”³¹

맹자는 『시경』 「영대(靈臺)」에서 주 문왕(周文王)이 백성들의 자발적 노력에 힘입어 영대를 지었다고 소개했다. 한편, 『서경』 「탕서(湯誓)」에서는 하(夏)나라 걸왕(桀王)의 독점적 향락으로 백성들이 차라리 같이 망하자고 했다는 예를 들어 여민동락을 강조하였다. 본격적인 여민동지론은 양 혜왕과의 대화에서 나온 것이 아니었다.

맹자는 제 선왕(齊宣王)에게 이렇게 말한다. 제 선왕의 신하인 장포(莊暴)로부터 사전에 선왕의 취향을 들었던 맹자는 “왕께서 음악을 무척 좋아하신다면 제나라는 희망이 있습니다.”라고 운을 떼었다. 귀가 솔깃하여 무슨 뜻인지 묻는 선왕에게 맹자는 말한다.

나 홀로 음악을 즐기는 것과 타인과 더불어 음악을 즐기는 것 가운데, 어느 쪽이 더 즐겁습니까?[獨樂樂, 與人樂樂孰樂?]³²

답은 정해져 있었다. 남들과 여럿이서 즐기는 것이 더 좋다. 사냥이든 음악이든 마찬가지이다. 조선 세종대의 음악인 「여민락(與民樂)」이라는 작명(作名)이 여기에서 시작되었다. 여민동지의 변주는 여기서 그치지 않는다.

두 사람은 제 선왕의 별궁인 설궁(雪宮)으로 자리를 옮겨서도 비슷한 대화를 계속하였다. 제 선왕은 현자(賢者)도 설궁 같은 곳이 주는 즐거움을 누리느냐고

31 『孟子』 「양혜왕 상(梁惠王上)」

32 『孟子』 「양혜왕 하(梁惠王下)」

물었고, 맹자는 백성의 윗사람이 되어 백성들과 함께 즐거워하지 못하는 자[不與民同樂者] 또한 잘못이라고 말했다. 영대(靈臺) 운운하며 양 혜왕과 나눈 대화를 연상시킨다.

뭔가 대화가 적절 맞아 들어간다고 생각해서인지 제 선왕은 ‘무용(武勇)을 좋아하는’, ‘재물을 좋아한다[好貨]’, ‘여자를 좋아한다[好色]’고 고백하면서, 자신의 약점을 상담하였다. 맹자는 앞의 대답과 같은 대답을 내놓았다. ‘백성들과 함께 한다면[與百姓同之] 왕에게 무슨 문제가 되겠느냐’는 말이었다.³³

『맹자』 7편의 본문 편집을 보면 도덕주의의 관점으로 맹자의 주장을 볼 수 있게 되어 있다. 연못이나 설궁 같은 시설에 대한 과시를 비판하는 맹자의 논리와 관점으로 시작하여, 무용, 재물, 여자를 좋아한다고 말할 때면 ‘내게는 나쁜 버릇이 있습니다[寡人有疾]’라고 하여 제 선왕 자신의 취향의 편향성이 그 부족함이나 부덕함의 원인인 듯 소개하고 있기 때문이다.³⁴ 하지만 맹자의 말은 규범적이기도 하지만, 당시 정치와 군주의 행태에 대한 문제의식, 즉 과제상황에 대한 인식에 기반한 주장이었다.

예컨대 제 선왕이 무용을 선호한 것은 전쟁의 수행에 다름이 아니었다. 이미 양 혜왕도 전쟁을 좋아하는[好戰] 군주로 보였고, 거기서 오십보백보의 고사가 유래한 바 있다. 맹자는 주 무왕(周武王)이 은(殷)나라 주왕(紂王)을 정벌할 때와 같은 정당성을 확보하지 못한 무용을 벗어나야 한다고 역설하였다. 나아가 무용의 선호는 ‘천하의 백성을 편안하게 한다[安天下之民]’는 비전이라면 적극적인 덕목이 되는 것이었다.

재물을 좋아하는 것도 마찬가지이다. 전쟁을 수행하더라도 남아 있는 사람들을

33 이상의 여민동지론은 모두 『孟子』 「양혜왕 하(梁惠王下)」 1~4장에 집중되어 있다.

34 주자의 해석이 대표적이다. 『孟子』 「양혜왕 하(梁惠王下)」 집주(集註), 蓋鍾鼓、苑囿、遊觀之樂，與夫好勇、好貨、好色之心皆天理之所有，而人情之所不能無者，然天理人欲同行異情，循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，衆人之所以滅其天也。

위해 창고에 곡식을 비축해두고, 출정하는 병사들에게는 보급이 이루어진다면 문제 될 것이 없었다.

여색을 좋아하는 일도 같다. 부인을 사랑하는 태왕(太王 주 문왕의 할아버지)을 예로 들어, “안으로 혼기를 놓치고 원한을 품은 여자가 없고, 밖으로 장가 못가서 외로운 남자가 없다[內無怨女, 外無曠夫]”면 여자를 좋아하는 것은 정상적일뿐더러 바람직한 일이 된다. 남녀가 짝을 지어 살 수 있는 생리(生理)의 차원이며, 이는 인간이라는 류(類)의 생존(生存), 종족 보존과 관련된 문제이기도 하다. 한 가지가 더 남았다.

“문왕(文王)의 동산이 사방 70리라고 하는데, 그랬습니까?”

“옛날 책에 나옵니다.”

“그렇게나 컸습니까?”

“백성들은 도리어 작다고 생각했습니다.”

“그렇다면 과인의 동산은 사방 40리인데도 백성들이 오히려 크다고 여기는 것은 어째서입니까?”

“문왕의 동산은 사방 70리였지만, 풀 베고 나무 하는 사람들이나 썩이나 토끼를 잡는 사람들이 갈 수 있어서, 백성들과 공동으로 이용하였으니, 백성들이 작다고 여긴 것이 당연하지 않습니까. 신이 처음 제나라 국경에 도착하여 제나라에서 가장 금지하는 것을 물어본 뒤에 조심스럽게 들어왔습니다. 신이 듣건대 국경 관문 안에 동산이 사방 40리인데, 그곳에 있는 사슴들을 죽이는 자는 사람을 죽인 죄와 같이 다스린다고 했습니다. 이는 사방 40리 되는 함정을 나라 한가운데에 만들어 놓은 것이니, 백성들이 너무 크다고 여기는 것이 당연하지 않습니까.”³⁵

35 『맹자(孟子)』 「양혜왕 하(梁惠王下)」, 齊宣王問曰: “文王之囿方七十里, 有諸?” 孟子對曰: “於傳有之.” 曰: “若是其大乎?” 曰: “民猶以爲小也.” 曰: “寡人之囿方四十里, 民猶以爲大, 何也?” 曰: “文王之囿方七十里, 芻蕘者往焉, 雉兔者往焉, 與民同之, 民以爲小不亦宜乎? 臣始至於境, 問國之大禁, 然後敢入. 臣聞郊關之內有囿方四十里, 殺其麋鹿者, 如殺人之罪, 則是方四十里爲阱於國中, 民以爲大, 不亦宜乎?”

주(周)나라 봉건시대에는 사방의 땅이 왕의 땅이 아닌 데가 없기 때문에³⁶ 경지든 경지가 아니든 왕에게 분봉(分封) 받은 봉건귀족에게 속하였다. 점차 토지는 농민에게 분배되어 정전(井田)이 성립되었지만, 비-경지는 공개되지 않는 금지구역으로 남아 있었다. 봉건귀족들은 산림지택(山林池澤)에 우인(虞人) 같은 관리인을 파견하여 관리하였고, 일반 농민의 채탄(採炭), 어렵(漁獵)은 불법 모리(牟利)로, 경지 이외의 생산은 간리(奸利)로 불렸다. 이들 비-경지는 점차 공가(公家) 소유, 즉 왕실 소유가 되었다.³⁷ 맹자와 제 선왕이 동산을 두고 나눈 대화는 이런 시대적 배경을 깔고 있었고, 제 선왕의 산림은 그렇게 내려온 소유지였다. 이상에서 살펴본 궁궐, 음악, 정원이나 산림, 재물, 여자를 주제로 한 맹자의 여민동지론을 표로 정리하면 아래와 같다.

대상	대민(對民) 관련성	위민(爲民)의 성격	삶의 차원
음악, 사냥	왕의 건강에 대한 반응	애민(愛民)	문화
정원(산림)	백성의 채탄과 수렵 수단	홀민(恤民)	경제(생계 보조)
궁궐(설궁)	유연황망과 징발	낙민(樂民) 우민(憂民)	경제(부역, 조세)
재물	노적과 창고/전대 등 식량	안민(安民)	경제(기초 생계)
여자	남녀의 때맞춘 결합	보민(保民)	생리(종족재생산)

앞서 맹자의 말이 도덕적 언명으로 보일 수도 있다는 점을 지적하였다. 그렇게 해석되는 이유가 있지만, 자칫 여민동지가 왕정의 시혜(施惠)처럼 보일 수 있는 점을 경계해야 한다. 조금만 들여다보면 맹자의 언명은 생리(종족보존)-경제(생계, 부역과 조세)-문화의 세 차원에 기초한 사회경제적 요구임을 알 수 있다. 여민동지가 군주의 덕성에만 의존해야 할 사안이거나, 그를 통해 구현한 가치인 위민, 왕도가

36 주 유왕(周幽王)을 비판했다고 하는 『시경』 「북산(北山)」에는 “천하에 왕의 땅이 아닌 곳이 없고, 왕의 신하가 아닌 자가 없다.[溥天之下, 莫非王土; 率土之濱, 莫非王臣.]”고 했고, 『서경』 「周書梓材」의 집전(集傳)에서 인용되었다.

37 錢穆, 『中國歷代政治得失』(1955), 新華書店, 2001, 18~19쪽.

추상적 관념이 아니었다. 백성들의 경제생활, 즉 생계와 관련된 고민이 여민동지론의 핵심이었다고 생각한다.

대다수가 농민인 백성의 생업과 관련된 수단은 토지였다. 위의 여민동지론 가운데 경제 부문에서 정원, 동산, 산림이 토지에 해당한다. 맹자는 또 제 선왕에게 왕정(王政), 즉 왕도정치(王道政治)를 설명하며 이 주제를 다시 꺼냈다.

옛날 문왕(文王)이 기(岐) 땅을 다스릴 때, 경작하는 자들에게는 9분의 1의 세금을 받았으며, 벼슬하는 자들에게는 대대로 녹(祿)을 주었으며, 관문(關門)과 시장(市場)을 순찰하기만 하고 세금을 징수하지 않았으며, 못에서 고기 잡는 것을 금하지 않았으며, 죄인을 처벌하되 처자식에게까지 미치지 않게 하였습니다.[昔者, 文王之治岐也, 耕者九一, 仕者世祿, 關市譏而不征, 澤梁無禁, 罪人不孥.]³⁸

환과독고(鰥寡獨孤)라는 사회 취약층에 대한 복지가 우선 중요하다는 맹자의 말이 이어지는 위 진술에서 주목되는 것은 두 부분이다. ‘경작하는 자들에게 9분의 1의 세금을 받았다’는 것과 ‘연못에서 고기 잡는 것을 금하지 않았다’는 대목이다. 9분의 1세는 정전을 지칭하는 말이다. 고기 잡는 것을 금지하지 않았다는 것은, 연못만이 아니라 산림천택(山林川澤)이 누구나 이용할 수 있게 개방되어 있었다는 말이다. 즉, 주 문왕 시대에는 공유지였음을 말하는 것이다. 이때의 공유란, 왕토(王土) 관념에 의해 땅의 주권(主權)이 왕에게 있더라도, 그 땅을 사용하고 수익을 얻을 수 있는 권리가 누구에게나 있다는 의미이다.³⁹

38 『맹자』 「양혜왕 하(梁惠王下)」

39 자본주의 소유권과는 달리 비-근대 토지 소유권은 현실적 이용이 중요하다. 박병호, 「근세의 토지소유권에 관한 고찰」 『한국법제사고』, 법문사, 1974; 심희기, 『한국법사연구-토지소유와 공동체』, 영남대학교 출판부, 1992; 배향섭, 「조선 후기 토지소유구조 및 매매관습에 대한 비교사적 검토」 『한국사연구』 149, 2010, 191~192쪽. ‘갖는다[有]’는 것은 사용하거나(도구, 숲의 그늘) 수익을 얻거나(열매, 짐승) 처분할 수 있다는(증여, 매매) 의미를 띤다. 공유는 1차적으로 사용권, 수익권의 공유라는 의미이다. 처분은 누구에게 주거나 매매할 수 있는 것으로, 사유지가 상품의

이 두 가지는 대부분의 생산자가 땅에 의지해서 살고 있던 시대에 사회의 기초를 이룬다. 세금과 부역은 이 땅에 살고 있는 사람들의 존립에 달려 있었다. 전국시대의 일상화된 전쟁 동원은 말할 것도 없었다. 정전제로 표상되는 소농 농업공동체와, 이들에게 단백질과 땀감을 공급해주던 공유지를 둘러싸고, 군주를 정점으로 한 국가권력과 농민들이 생존권투쟁, 인정투쟁을 벌일 수밖에 없는 조건은 이미 마련되어 있었다.

2) 농업공동체와 공유지의 긴장

문왕(文王)이 기(岐) 땅을 다스릴 때, 경작하는 자들에게는 9분의 1의 세금을 받았다는 말과 함께 맹자가 정전제를 설명한 곳은 『맹자』에 더 발견된다.

- ① 농사짓는 이들에게 공전(公田)의 경작을 돕게 하고 사전(私田)에 대해서는 세금을 거두지 않으면 천하의 농부들이 모두 기뻐하여 그 나라의 들에서 농사짓기를 원할 것이다.[耕者助而不稅，則天下之農皆悅，而願耕於其野矣。]⁴⁰
- ② 하(夏)나라는 50묘에 공법을 썼고, 은(殷)나라 사람은 70묘에 조법을 썼고, 주(周)나라 사람은 100묘에 철법(徹法)을 썼으니, 그 실체는 모두 10분의 1이다. 철은 수거한다는 뜻이고, 조는 돕는다는 뜻이다……지방에는 9분의 1 세법을 써서 조법을 시행하고, 수도(首都)에는 10분의 1 세법을 써서 직접 납부하게 한다.……사방 1리의 토지가 정(井)이니 1정은 900묘인데 그 가운데가 공전

성격을 띠기 전에는 증여가 일반적이고, 토지 상품화가 일반화된 후에는 매매가 처분의 중심이 되었다. 공동체에 따라서는 공유 관념에 처분 자체가 없는 경우도 있다. “이방인에게는 말할 것도 없고 우리에게도 땅을 팔 수 있는 권리는 아무도 갖고 있지 않다.”고 했던 북아메리카 인디언 쇼니족(Shawnees) 추장 테쿰세(Tecumseh)의 경우가 대표적이다. 하워드 진, 유강은 옮김, 『미국 민중사』 1, 이후, 2006, 236쪽. 적극적 공유라고 할 이러한 태도는 토지의 사적 소유를 공공 재산에 대한 절도이자 인류의 보편적 권리에 대한 부당한 침해로 보는 스토아 학파의 에픽테토스의 사유와 같다. 김준수, 「근원적 공유의 이념」 『사회와철학』 27, 2014, 9~10쪽.

40 『맹자』 「공손추 상(公孫丑上)」

(公田)이 됩니다. 여덟 집에서 모두 100묘씩을 사전으로 받아서 공전을 함께 가꾸어 공전의 일을 끝마친 다음에 사전의 일을 다스리게 한다.[夏后氏五十而貢, 殷人七十而助, 周人百畝而徹, 其實皆什一也. 徹者徹也, 助者藉也……野九一而助, 國中什一, 使自賦……方里而井, 井九百畝, 其中爲公田, 八家皆私百畝, 同養公田, 公事畢然後, 敢治私事.]⁴¹

①에서 왕도정치의 원칙을 천명한 맹자는 ②에서 등 문공(滕文公)과 신하에게 정전의 역사를 소개하고 실천방안을 설명하였다. 각각의 언급에서 세울이나 면적이 일정치 않고, 정방형 정전이 가능한가 하는 문제는 본고의 주제가 아니므로 상론하지 않는다.⁴² 중요한 것은 맹자가 역사적, 현실적으로 정전의 실재를 경험적으로 이해했고 또 실현하려고 했다는 사실이다. 더욱이 맹자는 “백성들이 죽거나 이사를 해도 마을을 벗어남이 없게 될 것이니, 마을의 정전(井田)을 함께 경작하는 자들이 나가고 들어올 때에 서로 어울리고, 도적을 지키고 망볼 때에 서로 도우며, 질병이 있을 때에 서로 부축해준다면 백성들이 친목하게 될 것이다.”라고 말하였는데, 여기서 맹자의 정전 모델은 자급적 농민공동체의 모습임을 쉽게 알 수 있다.

국가는 이들 공동체를 파악하여 세금을 걷기 용이하게 만들려고 노력했을 것이다. 정(井) 자의 구획은 그런 효율성의 기호였을 것이다.(1970년대 한국 농촌의 경지정리를 되돌아보라) 허나 과세(課稅)를 위해 농민공동체의 가독성을 높이려는 시도는 동전의 양면 같은 장애에 부딪혔다.

첫째, 국가권력이 행사될 때의 자의성 자체가 장애였다. 맹자가 “인정은 반드시 경계를 바르게 하는 데서 시작하는 것이니, 경계가 바르지 않으면 정전의 토지가 균등하지 못하며, 곡륙이 공평하지 못하게 된다.”고 말한 것은 이 자의성을 단적으로

41 『맹자』 「등문공 상(滕文公上)」

42 권순철, 「井田」 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2002; 신항수, 「李瀾(1681~1763)의 『孟子』 井田記事 해석과 田制論」 『조선시대사학보』 22, 2002, 131~136쪽.

로 보여준다. 국가의 입장에서 볼 때 과세 단위의 편의성이 종종 농민공동체의 입장에서 보면 바르지 못했던 것이다. 이는 꼭 국가 권력이 부도덕하거나 악의적으로 행사되었다는 뜻이 아니다. 두 힘의 태생적 긴장과 불협화음이었다고 할 것이다. 국가권력의 행사가 맹자가 살던 전국시대보다 한층 세련되었던 한(漢)나라 때 상황을 두 인류 집단의 거리를 여실히 보여준다.

“철기는 농부의 삶이자 죽음”이자, “철기는 백성에게 가장 중요한 도구”였다.⁴³ 농업-농민과 농기구의 이러한 밀접성에도 불구하고 한나라 정부에서 공급하는 제품은 각 지역 땅의 성질 및 농경 양식, 익숙하게 사용하는 농기구의 특이성 등을 무시하기 일쑤였다. 정해진 수량에 맞춰 생산하는 데만 힘써 규격품이 조잡하게 아무렇게나 제작되는 것이⁴⁴ 국가 조달품의 일반적인 폐단이었다. 하지만 지방의 특수성이나 적합성이 무시된 조잡하고 열등한 농기구라고 하더라도 “감히 개인이 철제 기구를 주조하거나 소금을 만드는 자들은 왼쪽 발목에 차꼬를 채우고 그 기물을 몰수했다.”⁴⁵ 이와 같은 철기구의 통제와 전매의 강제성 때문에 힘이 없는 농민들은 이를 갖고 격분하면서도 그것을 참고 받아들일 수밖에 없었다.⁴⁶ 맹자 때 국가의 강제력은 작았을지 몰라도 국가의 농민공동체에 대한 가독(可讀) 능력은 결코 높지 않았을 것이다. 아니, 더 정확히 말하면 강제력과 가독력은 비례한다고 보는 편이 합리적이므로, 가독력이 낮고 그에 따라 강제력이 낮았을 것이다.

둘째, 국가권력은 마을=공동체 앞에서 멈추게 마련이었다. 국가가 공동체 안 깊숙이 간여하기 시작한 것은 긴 역사에서 볼 때 그리 오래되지 않았다. 당초 마을=

43 桓寬, 王利器 校注, 『鹽鐵論校注』, 中華書局, 2015, 「禁耕」 제5, 文學曰: 山海者, 財用之寶路也. 鐵器者, 農夫之死士也; 「水旱」 제36, 賢良曰: 農, 天下之大業也; 鐵器, 民之大用也.

44 桓寬, 앞의 책, 「水旱」 제36, 農夫樂事勸功. 用不具, 則田疇荒, 穀不殖, 用力鮮, 功自半. 器便與不便, 其功相什而倍也. 縣官鼓鑄鐵器, 大抵多爲大器, 務應員程, 不給民用. 民用鈍弊, 割草不痛. 是以農夫作劇, 得獲者少, 百姓苦之矣.

45 司馬遷, 『史記』 권30 「平準書」, 中華書局, 1982. 敢私鑄鐵器煮鹽者, 鈇左趾, 沒入其器物.

46 히하라 도시쿠니, 앞의 책, 316쪽.

공동체 내부에 대해서 국가는 눈 뜬 장님인 경우가 많았다. 그러므로 국가가 요구할 수 있는 통제의 범위는 제약될 밖에 없었고, 그 제약된 범위를 맵지는 공전(公田)이라고 표현했을 것이다.⁴⁷ 농민공동체가 주는 대로, 국가는 그것만 가져갈 수 있었다.

국가는 잉여=세금을 최대화하면서 동시에 백성들이 탈주하지 않을 미묘한 균형점을 찾아야 했다. 오십보백보의 주인공 양 혜왕은 그 균형점을 찾는 데 실패했고, 결국 인구를 늘이지 못했던 것이다. 풍흉에 따른 진흙이 핵심 문제가 아니었던 것이다.⁴⁸ 정전(井田)의 구획이 먼저였던 것이다. 정전제의 사전과 공전 사이 그 어디쯤 저울눈금이 멈출 것이다.

이제 공유지로 방향을 돌려보자. 앞서 여민동지론의 주제 중 산림(山林)에서 백성들이 나무하고 수렵하는 공간임을 확인한 바 있다. 그 공간은, 국가에서 볼 때는 정전(井田), 농민들이 볼 때는 공동체 존립의 또 다른 축이었다. 공유지(共有地)라는 역사적 실재는 엄존하였고, 수천 년을 내려온 지배와 피지배, 국왕권력과 백성의 생존권 사이의 긴장을 형성하였다. 특히 권력을 이용하여 이익을 추구하는 자들이 호수와 소택지를 독식하고 천연자원을 독점하면서 공유지는 끊임없는 투쟁과 긴장의 공간이 되었다.⁴⁹

① 문학이 말했다. “왕도정치를 했던 사람은, 밖으로 바다와 연못의 이용을 금지

47 농민과 그 공동체의 자율성과 독립성을 보여주는 흥미로운 사례가 있다. 사회주의적 집단농장화에 대해 폭동을 일으켰던 중국 안휘성(安徽省) 농민들은 다음과 같은 슬로건을 내세웠다. “국가에 충분히 납부하자. 집단농장을 위해 충분히 저축하자. 그리고 남는 것은 모두 우리의 몫이다.” 이 승인된 폭동은 직접생산자 자신만이 농장을 성공적으로 운영할 수 있음을 보여주었다. 안 다우 판 더르 플루흐, 김정섭·유찬희 옮김, 앞의 책, 2018, 83~85쪽.

48 『맹자』 「양혜왕 상(梁惠王上)」에서 양 혜왕은 “하내가 흉년이 들면 백성을 하동으로 옮기고, 하동의 곡식을 하내로 옮겼다.”며 그런데도 나라의 인구가 늘지 않는 것을 답답해했다.

49 환관, 앞의 책, 「貧富」 제17, 夫乘爵祿以謙讓者, 名不可勝舉也; 因權勢以求利者, 入不可勝數也. 食湖池, 管山海, 芻蕘者不能與之爭澤, 商賈不能與之爭利. 子貢以布衣致之, 而孔子非之, 況以勢位求之者乎? 故古者大夫思其仁義以充其位, 不爲權利以充其私也.

하지 않아 백성들의 생계를 편하게 하였다.”[文學曰: “王者, 外不鄣海澤, 以便民用.”]⁵⁰

- ② 대부가 말했다. “백성들이 산과 바다를 이용할 때 금지하는 규정이 있으면 백성들은 살림이 기울지 않을 것이고, 물건의 귀천이 공평하면 백성들이 의심하지 않을 것이다.”[大夫曰: “山海有禁, 而民不傾; 貴賤有平, 而民不疑.”]
- 문학이 말했다. “산과 바다는 재물의 보고이고……산과 바다가 개방되면 백성들이 넉넉해지고 백성들의 생계수단이 공급될 것이고, 생계수단이 공급되어야 나라가 부유해질 것이다.”[文學曰: “山海者, 財用之寶也……寶路開, 則百姓澹, 而民用給; 民用給, 則國富.”]⁵¹

①은 분명 맹자가 예로 들었던 주 문왕을 떠올리고 한 말일 것이다. 문학들은 “백성은 재물을 집에 저장하고, 제후는 봉해진 나라에 저장하며, 천자는 천하에 저장한다”고 주장하기도 하였는데, 이것이 곧 왕토 사상이었다. 또 ②에서 보듯이, 산과 바다, 또는 바다와 연못의 이용을 두고 국가 중심으로 접근하는 어사대부(御史大夫) 측은 일정한 제한이나 세금 부과를 주장하였고, 유가(儒家)를 대표하는 문학은 이용을 금지하지 말 것을 주장한 것은 분명하다. 이 점이 중요하다. 이는 이미 『맹자』를 통해 살펴본 바, 공유지를 둘러싼 오랜 투쟁의 연장에 있다.

문왕의 동산이 작은 동산이 아니었듯이, 전통시대 공유지는 작은 개념이 아니었다. 조선시대에 많이 사용되던 ‘산림천택(山林川澤)’이란 용어는, 산, 숲, 개천, 연못이라는 본연의 대상만이 아니라 농경지 외의 생산수단으로 쓰이는 대지를 망라하여 지칭하는 개념으로 쓰였다. 산림천택은 해택(海澤), 제언(堤堰), 어장(漁場), 시장(柴場), 초장(草場), 어전(漁箭), 염분(鹽盆) 등을 포괄하는 개념이었고, 이는 항상 ‘백성들과 공유한다[與民共之]’거나 왕토(王土)라는 말과 함께 사용되었다.⁵²

50 환관, 앞의 책, 「착폐(錯幣)」 제4.

51 환관, 앞의 책, 「금경(禁耕)」 제5.

당초 국가와 같은 집중화된 정치구조가 창출되기 전에는 농민들이 굳이 세금이라는 잉여분을 더 생산할 이유가 없었다. 토지, 목초지, 사냥감 등은 부족, 군집, 가족 등 어떤 집단이 통제하든 누구에게나 자원에 대한 접근권이 개방되어 있었다. 양 해왕이나 제 선왕에게는 취미 삼아 하는 사냥이나 보기 좋은 관상용 공간이었을지 모르지만, 인민에게는 고기, 버섯, 나물, 땔감 등 생계 자원은 물론, 나들이와 놀이의 공간이었다. 공유지를 통해서 그들은 거대한 자연의 순환에 포섭되어 있었다.

역사적으로 볼 때 더 중요한 점은 농지는 공유지 위에 얹혀 있다는 것이다. 채집과 수렵에서 일부 인류가 정착→농경으로 나아갔듯이, 쟁기로 일군 농지에서 파종이 이루어지기 오래전부터 채집민들은 이미 수확을 위한 도구, 야생 곡물을 처리할 키, 맷돌, 절구를 개발했다. 농지는 광대한 공유지의 일부를 개간하면서=점유하면서 시작되었다.

그 연장에서 보면, 전국시대 농민들은 공유지에서의 수렵, 어로, 채집이 단순한 생계보조가 아니라 삶의 한 축이었던 것이다. 촌락=동네=농민공동체의 생계수단의 스펙트럼은 넓어서, 원래 목축도 하고, 사냥도 하고, 물고기도 잡고, 농사도 지었던 것이다. 그들은 조상들이 하던 대로 나무도 하고 토끼도 잡고 했던 공간이 어느 사이엔가 금지의 공간으로 변한 것이었다. 국가가 볼 때는 세금을 내지 않고 뭘가 가져가므로, 금지란, 달리 말하자면 국가가 아직 공유지 수익과 이용 방식을 파악해서 세금을 부과할 수 있는 능력이 안 되었음을 말해준다. 로빈훅의 셔우드 숲처럼.

52 김선경, 「17~18세기 산림천택(山林川澤) 절수에 관한 정책의 추이와 성격」, 『조선시대사학보』 15, 2000, 83쪽; 김동진, 「산림천택: 封禁과 與民共之 ①숲의 변화」, 한국역사연구회 웹진, 2016. 공유지는, 아무리 군주를 비롯한 국가권력이 강점하고 있더라도, 사유재산이나 국가권력의 통제 아래 있는 “공적 재산(public property)” 바깥에, 다른 종류의 재산, 즉 “본래적으로 공적인 재산(inherently public property)”이 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 이처럼 ‘본래적으로 공적인 재산’은 원리적으로 모두가 향유할 재산이므로 ‘공유지 내지 공유재산(commonness 내지 sharing property)’이라 불러야 적절하다. 광노환, 「공유의 시대, 열리고 겹치는 공유도시의 비전」, 『마르크스주의 연구』 12, 2015, 103쪽.

그러니 공유지를 이용하다 걸리는 인민은 처벌하려고 했고, 그것을 맹자는 ‘나라 한가운데 함정[阱]’이라고 표현하였다. 국가가 할 일은 금지가 아니라 ‘때맞추어 이용하게끔 하는 관리’일 뿐이었다.⁵³

아직 선택지는 있었다. 사람이 없었지 땅은 많았기 때문이다. 하지만 땅이 적으면 사람이 적고, 땅이 많아서 사람이 많은 것이 아니다. 금지구역이 작아도 사람이 많은 곳에 있으면 함정이 되었는데, 이제 공유지의 사용, 수익, 처분을 놓고 긴 투쟁이 벌어질 터였다. 국가의 가독성=강제성이 낮으면 ‘방치’, 즉 원주(原住) 농민의 입장에서는 현상유지라는 평화로운 길을 갈 것이고, 강제력이 발달하면 그 투쟁은 세금과 부역, 나아가 형벌이라는 함정에 대한 저항 또는 탈주가 될 것이었다. 역사에서 알 수 있는 것은 포악한 국가는 망했다는 사실 뿐이고, 맹자는 그 포악한 국가의 주권자에 대해 다소 시크하게 ‘한 사내[一夫]’라고 치부함으로써⁵⁴ 인민의 삶이 우선이라는 견해를 명확히 했다는 사실이다.

4. 맺음말 : 『맹자』의 가능성

국가와 백성, 국가와 인민의 공동체, 국가권력과 공유지라는 주제로 『맹자』를 읽으면서 한층 조심해야겠다는 생각이 가장 먼저 들었다. 주의할 것은 머리말에서 전제한 『맹자』의 역사적 지위나 필자의 문제의식이 아니라, 바로 국가의 눈으로 『맹자』를 읽는 위험성이었다. 특히 왕정(王政) 시대의 기록은 국가 주권을 군주(君

53 『맹자』 「양혜왕 상(梁惠王上)」, 不違農時, 穀不可勝食也; 數罟不入洿池, 魚鱉不可勝食也; 斧斤以時入山林, 材木不可勝用也. 穀與魚鱉不可勝食, 材木不可勝用, 是使民養生喪死無憾也. 養生喪死無憾, 王道之始也.

54 『맹자』 「양혜왕 하(梁惠王下)」, 齊宣王問曰: “湯, 臣弑其君, 可乎?” 曰: “賊仁者, 謂之賊; 賊義者, 謂之殘. 殘賊之人, 謂之一夫, 聞誅一夫紂矣, 未聞弑君也.”

主)에게 전속시키는 어법과 수사를 구사하기 때문에 그 위험성이 더 높다. 맺음말에 즈음하여 이 점을 필자의 문제의식에 하나 더하고자 한다.

맹자가 살던 전국시대는 바야흐로 국가들이 여럿 생겨 이곳저곳에 살고 있던 ‘국민 이전의 농민(農民)’들을 지배하기 시작했던 시대였다. 밖으로는 국가간 경쟁이 난무했고, 국가 안에는 국가의 강제력과 그에 대항하는 오랜 전통의 지역 마을(공동체) 사람들인 농민들 사이의 긴장이 있었다. 맹자는 첫째, 국가 권력을 이용하여 백성들과 이익을 다투지 않을 것을 원칙으로 주장하였다. 이는 곧 제도화된 세금과 부역의 절도(節度)였다. 둘째, 이는 안정된 농사로 가능한 바, 종족과 경제의 재생산이 가능한 가족의 유지를 국가가 정당성을 확보할 최소한의 조건으로 보았다.

맹자는 여민동지론을 통해서, 문화, 생리, 경제, 정치 등 다양한 차원에서 국가와 인민의 긴장과 투쟁의 균형점을 모색하였다. 정전(井田) 제도의 사전(私田)과 공전(公田)은 농민공동체와 국가의 수세(收稅)-납세(納稅) 균형점을 보여주는 역사적 경험이자 맹자의 비전이었다. 국가의 강제력(=인민장악을 위한 가독성)은 소농의 노동에 기반을 둔 자급적 농민공동체의 안정성을 해치면 안 되었다.

동산[圍], 산림(山林), 습지[汚池] 같은 공유지는 농민에게 고기, 버섯, 나물, 땀감 등 생계 자원이자 나들이와 놀이의 공간이었다. 농지는 공유지의 일부를 개간하면서=점유하면서 시작되었고, 공유지는 농민들 삶의 한 축이었다. 전국시대에 그 공간은 금지의 공간으로 변하였고, 백성들의 입장에서는 관습으로 이용하던 공간을 잃은 셈이었다. 맹자는 군주에 의해 강제 점거된 공유지를 함정이라고 불렀다.

당초 『맹자』를 도덕주의적으로 해석하는 데 조심스러웠던 이유는 그 실천적 결과 때문이었다. 사실 이론적으로 보면 사회경제적, 생물학적 토대를 지니지 않은 윤리와 도덕은 찾아보기 힘들다. 맹자 자신도 왕도정치를 구현한 왕을 백성의 부모로 비유하였다.⁵⁵ 하긴 돌봄과 배려의 설득력으로 부모보다 나은 비유가

55 『맹자』 「양혜왕 상(梁惠王上)」, 獸相食, 且人惡之, 爲民父母行政, 不免於率獸而食人, 惡在其爲民

있을 수 있을까.

그러나 도덕주의적인 접근과 유물론적 접근은 실천의 영역에서 선명하게 갈라진다. 제 선왕이 ‘호악(好樂)’, ‘호용(好勇)’, ‘호색(好色)’, ‘호화(好貨)’를 개인의 취향의 차원에서 언급했던 반면, 맹자는 계속 대화와 논리를 유물론적으로 전환시켰던 데서 극명해진다. 본고는 이 차이에 주목하고자 했고 그것이 성공했는지는 독자가 판단할 일이다.

이제 본고의 실천적 관심을 간단히 추가하는 것으로 문제의식의 일단을 추가하고, 차후 연구과제를 확장시켜보겠다. 한동안 현대 경제학계에서는 ‘공유의 비극’이란 관점이 주도적 이슈였다. ‘공유의 비극’이란 합리적인 개인들이 자신들의 편의에 따라 공유재를 다투어 사용함으로써 효용성이 소실되고 공유재가 황폐화되어 재생산이 불가능하게 되는 상황에 이르는 것을 말한다. 하지만 이는 공유지의 이용을 이용 주체들의 ‘착취’라는 관점에서만 접근한 견해라는 비판을 받고 있다.⁵⁶

공유지는 이용하면서 고갈되는 자원이 아니다. 필자는 공유지(공유재)를 “함께 이용하면서 불안정한 현대의 삶을 좀 더 안정되도록 뒷받침해줄 수 있는 안전망”으로 개념화하고자 한다. 구체적인 모델 여부를 떠나, 공유지가 인류의 오랜 역사적 경험이라는 것, 유교의 정책에서는 많은 실제 경험을 가지고 있고 실현해왔다는 점에서 주목해보자는 것이다.

특히 이런 역사적 경험은 ‘처분 가능한 소유권’인 사유(국유) 재산의 범주에서 이루어지는 복지모델이 아니라, 별도로 ‘처분 불가능한 공유’의 개념을 도입함으로써 한 차원 높은 현대적 복지모델의 아이디어로 주목할 가치가 있다. 공항, 철도, 수도, 의료 등 국유 또는 국가 관리권이 쉽게 사유화(민영화라는 말로 포장되는)할

父母也? 이외에도 백성의 부모라는 비유는 여러 차례 나온다.

56 G. 하딘(Hardin)이 1968년 발표한 「공유지의 비극(The Tragedy of the Commons)」(Science162)의 주요 논지이다. 이에 대해 2009년 노벨 경제학상을 수상한 E. 오스트롬(Ostrom) 등의 비판이 있었다. 김선필, 「공유지 복원을 위한 이론적 검토」 『마르크스주의 연구』 11, 2014.

수 있는 법률체계를 가진 사회, 철학/역사적 검토가 빈곤한 사회의 정책에서는 더욱 그러하다.⁵⁷

57 해수욕장, 하천, 호수 같은 공유 수면은, 국가나 지방자치단체, 한국토지주택공사가 매립을 할 경우 매립면허 관청의 승인만 얻으면 매립이 가능하다. 그리고 매립 뒤 준공검사 확인증을 받으면 국가, 지방자치단체 또는 매립면허취득자가 매립지의 소유권을 가진다. 『공유수면 관리 및 매립에 관한 법률』(제16568호) 제3장 공유수면의 매립. 처분 불가능한 공유지가 처분 가능한 국유자·사유지로 변화하기가 한국에서는 이렇게 쉽다.

참고문헌

- 孟子, 『孟子』(漢文大系本), 富山房, 1984.
- 朱子, 성백효(成百曉) 역, 『孟子集註』, 전통문화연구회, 2010.
- 김용옥, 『맹자 사람의 길』 상·하, 통나무, 2012.
- 桓寬, 王利器 校注, 『鹽鐵論校注』, 中華書局, 2015.
- 司馬遷, 『史記』, 中華書局, 1982.
- 陳德秀, 정재훈·오항녕·정호훈·김광일 역, 『大學衍義』, 서울대학교출판문화원, 2018.

- 錢穆, 『中國歷代政治得失』(1955), 新華書店, 2001.
- 마셜 살린스, 박충환 옮김, 『석기시대 경제학』(1970), 한울, 2014.
- 뵘에르 클라스트르, 변지현·이종영 옮김, 『폭력의 고고학』(1980), 울력, 2002.
- 켄틴 스키너, 「사상사에서의 의미와 이해」, 제임스 탈리 엮음, 유종선 옮김, 『의미와 콘텍스트』(1988), 아르케, 1999.
- 히하라 도시쿠니, 김동민 옮김, 『국가와 백성 사이의 漢』(1989), 글항아리, 2013.
- 진연, 「『孟子節文』與朱元璋的專制思想」『陝西師大學報』24, 1995.
- 신항수, 「이익(1681~1763)의 「맹자」 정전 기사 해석과 전제론」『조선시대사학보』22, 2002.
- 오종일, 「맹자의 정전론과 정전제도의 사상적 연원」『동양철학연구』37, 2004.
- 피에르 클라스트르, 홍성흡 옮김, 『국가에 대항하는 사회』(2005), 이학사, 2005.
- 張佳佳, 「『孟子節文』事件本末考辨」『中國文化研究』가을호, 2006.
- 권상우, 「유학과 사회생물학의 대화: 도덕의 기원과 정당성을 중심으로」『동양철학연구』59, 2009.
- 제임스 C. 스콧, 전상인 옮김, 『국가처럼 보기』(2010), 에코리브르, 2010.
- 데이비드 그레이버, 정명진 옮김, 『부채 그 첫 5,000년』(2011), 부글, 2011.
- 王其俊 主編, 『中國孟學史』上·下, 山東教育出版社, 2012.
- 안 다우 판 더르 플루흐, 김정섭·유찬희 옮김, 『농민과 농업』(2013), 따비, 2018.
- 오항녕, 「진덕수(眞德秀) 『대학연의』의 경세론-치체(治體)와 민정(民情)」, 서울대 국가리더십센터 발표문, 2014.
- 장현근, 「덕의 정치인가, 힘의 정치인가」『정치사상연구』20, 2014.
- 송양섭, 『18세기 조선의 공공성과 민본이념』, 태학사, 2015.
- 오항녕, 『유교 사회의 사회안전망, 공유지(共有地)』, 세계청년유교대회 발표문, 2016.
- 정용환, 「맹자의 사단설과 생물학적 유비 논증」『철학연구』144, 2017.
- 제임스 C. 스콧, 전경훈 옮김, 『농경의 배신』(2017), 책과함께, 2019.
- 장현근, 「맹자의 군주」『정치사상연구』24, 2018.

유교문화의 주고받음의 문제

-선물론으로 유교문화 재해석하기-

전 종 윤 | 전주대학교

1. 들어가기
 2. 욕망과 경제
 3. 모스, 데리다, 리쾨르의 선물론
 4. 나오기
-

1. 들어가기

선물(贈物; Gift; Don; Gabe)은 기분 좋은 주고받음의 행위이다. 주는 이는 받는 자에 대한 고마움으로 선물을 정성스럽게 준비하고, 받는 이는 주는 이의 마음 씬에 고마움을 품는다. 우리 선조도 이런 선물의 의미를 잘 알고 있었다.

‘선물’은 조선 영조(英祖) 시대 때 만든 법전(法典) 『속대전(續大典)』에 확인할 수 있는 첫 용례가 있는 것으로 보아 적어도 쓰인 지 250년이 넘는 단어이다. 선물(贈物)이 남에게 물품을 선사하는 일이나 그 물품을 뜻하는 낱말로 쓰이는 나라는 한자 문화권에서 우리뿐이다. 이 기분 좋은 말이 우리나라 한자어라니 뜻하지 않던 선물을 받은 듯한 기쁨으로 와 닿는다.¹

주어서 즐겁고 받아서 기쁜 선물은 대표적 유교문화이다. 선물 문화의 기원은 좋은 고기를 함께 나누는 행위에서 비롯되었다. 선물(贈物)의 한자어 중 ‘선’(膳)자를 쪼개 보면, ‘膳’자는 ‘고기’를 의미하는 月(육) 부와 착할 善(선)으로 이루어졌다. “이 글자의 의미 범주를 규정하는 月(육)은 ‘잘려진 고깃덩어리의 단면’을 상형한 글자인데, 가운데 짧은 두 선은 고기의 결(紋: 문)이다. 이 글자를 만든 사람이 대상으로 한 고기는 주로 고대의 큰 제사에 바쳐지던 희생물인 소나 양 혹은 돼지의 고기였다.”² 그리고 “善(선)의 본뜻은 맛있는 양고기이며, 본뜻과는 달리 착할 선의 뜻으로 널리 쓰이자 본뜻을 보존하기 위해 대신 膳(선)자를 만들었다는 주장도 있다.”³

반면 공자는 양화(陽貨)에게 좋은 고기를 받았지만, 그 선물의 의미(난폭한 권력

1 김종언, 『한자의 뿌리 1』, 문학동네, 2006, 481쪽.

2 앞의 책, 479쪽.

3 앞의 책, 480쪽.

자 양화가 공자를 만나려는 방편)를 알아차리고 피치 못해 그에게 사례하고자 했다. 『논어』 제17 양화(陽貨)편 제1장에 기록된 내용을 보자.

양화가 공자를 만나고자 하였으나 공자께서 만나주지 않으시자, (양화가) 공자에게 돼지를 보냈다. 공자께서도 그가 없을 때를 보아 사례하러 가셨다가 길에서 마주쳤다. (양화가) 공자에게 말했다. “이리 오시오. 내가 그대와 말을 하겠소. 훌륭한 보배를 가지고 있으면서 나라를 혼미하게 만드는 것을 어질다고 할 수 있겠습니까?” “그렇다고 할 수 없습니다.” “일에 종사하기를 좋아하면서 자주 때를 놓치는 것을 지혜롭다고 할 수 있겠습니까?” “그렇다고 할 수 없습니다.” “해와 달은 가는 것이니, 세월은 ‘나’에게 머물러주지 않습니다.” 공자께서 말씀하셨다. “알겠습니다. 나는 곧 벼슬하겠습니다.”⁴

양화의 돼지고기 선물은 좋은 고기를 나누는 순수한 의미와 거리가 멀었고, 공자는 그 선물을 받고 고마운 마음이 생기지 않았다. 이런 맥락에서 이 일화는 선물의 역기능을 보여주고 있다. 주는 이는 무엇인가를 바라고 주었고, 받는 이는 받았으니 무언가 사례해야 한다는 의무가 생긴 것이다. 이처럼 선물 문화에는 순기능과 역기능이 함께 존재한다.

우리 말 인정(人情)은 선물의 양면성 차원에서 해석할 수 있다. 국립국어원 표준국어대사전에 따르면, 인정(人情)은 네 가지 의미가 있다. 그중 두 번째 의미는 ‘남을 동정하는 따뜻한 마음’이며 ‘인정이 많은 사람/ 인정이 넘치는 마을/ 인정이 깊다’라는 용례가 있다. 네 번째 의미는 ‘예전에, 벼슬아치들에게 몰래 주던 선물’이며 ‘인정은 바리로 싼고 진상은 꼬치로 쥔다’(임금에게 바치는 물건은 꼬치로 쥔 정도로 적으나 관원에게 보내는 뇌물은 많다는 뜻으로, 뇌물을 받는 아래 벼슬아치들의 권세가 더 큼을 비유적으로 이르는 말)라는 속담이 있다.⁵

4 이기동 역해, 『논어강설』, 성균관대학교 출판부, 2013, 603~4쪽.

한편, 인정(人情)이 많은 사람은 손님 접대에 힘쓴다. 임진왜란 시기의 3대 기록물로 불리는 오희문의 『쇄미록』을 보면, 어려운 처지에도 손님 접대가 일상에서 아주 중요한 일이라고 기록되어 있다. 손님이 오면 당일 술 접대는 물론이고 며칠씩 숙식을 제공하였다. 손님도 그냥 오지 않고 무언가 예물을 가져오고, 주인도 답례를 챙겼다.

임진남행일록(壬辰南行日錄) 10월 10일. 당초 여기서 유숙하려고 했으나, 오후에 날이 개어 즉시 출발했다. 여산군 앞에 있는 인수[宋仁叟]의 서모의 사내종이 사는 집에 도착해 여장을 풀었다. 인수가 사내종을 보내 일행이 잠을 잘 수 있게 해주었고 말에게 먹일 꼴도 많이 주었다. 인수의 서모는 우리에게 저녁밥을 제공했다.⁶

갑오일록(甲午日錄) 1월 22일. 현감이 관아에 나와서 종일 방 안에서 이야기를 나누었다. 저녁에 현감과 작별하고 돌아왔다. 현감이 백립(白粒, 흰쌀) 2말, 정미(正米) 5말, 콩 5말, 정조(正組) 1섬을 주었다. 현감은 관아에 비축된 물품이 고갈되어 손님을 접대하지 않고 노자도 넉넉히 주지 않았다고 한다. 지금 나에게 준 것에 대해 사람들이 모두 특별히 손을 크게 쓴 것이라고 하니 우습다.⁷

다른 한편, 인정(人情)은 수수료 겸 뇌물로 인식되었다. 중앙에서는 금지하고 단속하였지만, 지방관청에서는 대체하기 어려운 비공식적 세입원이었다. 경기도 광주分院(分院)의 경우를 살펴보면, 연례 진상 외에 왕실이나 관청에서 별도의 진상을 요구하였다.

5 국립국어원, 표준국어대사전, ‘인정(人情)’(<https://stdict.korean.go.kr/search/searchResult.do?pageSize=10&searchKeyword=%EC%9D%B8%EC%A0%95>).

6 오희문, 『쇄미록 1』, 황교은 옮김, 사회평론아카데미, 2018, 277~278쪽.

7 오희문, 『쇄미록 3』, 전형윤 옮김, 사회평론아카데미, 2018, 30쪽.

분원(分院)이 근래에 폐해를 끼쳐 공사(公私)로 손해를 보고 있으니 이제는 변통하지 않을 수 없다. 번조봉사(燔造奉事)를 획송(劃送)하지 못하게 하고 백성들이 번조하여 바치는 것을 허가하였다. 해사와 사옹원의 당상과 낭청들의 ‘중도(重徒)’니, ‘예납(例納)’이니 하는 등의 명색과 진상할 때의 정비(情費)는 일체 그만두게 하며, 곤양(昆陽)의 토산물은 원주(原州)에 이정(移定)하고 광주(廣州)의 토산물은 여주(驪州)에 이정한다.⁸

인정비 명목으로 궁궐이나 관청에 제공하는 ‘인정분급자기(人情分給磁器)가 급증하여 분원 운영에 어려움이 있었다. 이에 고종 19년(1882) 12월 29일 감생청에서 감생별단을 작성하여 그릇을 나라에 바칠 때 상납하는 모든 정비(情費)를 없애도록 하였다. 다음 날인 12월 30일 기사에서도 과도한 진상으로 인한 폐단을 줄이기 위해 정비를 시행하지 말게 해달라는 내용이 보인다.⁹

2015년 3월 27일 제정·공포되었고, 2016년 9월 28일 시행된 ‘부정청탁 및 금품 등 수수의 금지에 관한 법률’(약칭 ‘청탁금지법’)¹⁰ 소위 ‘김영란법’으로 선물에 관한 문화적 이중성은 더욱 두드러졌다. 유교문화의 주교받음의 문제는 선물이나 뇌물이나를 정하는 법의 문제로 전환했다. 이는 19세기 말 전통적 유교사회가 해체되면서 유교문화가 탈영토화 하는 과정이며, 파편화된 유교문화가 새롭게 자기조직화(self-organization)하는 과정이라 하겠다.¹¹

물론 전통적 관점에서 이 문제를 다루고 있는 사례도 있다. 즉, 『목심심서』 제2편 ‘율기(律己)’에서 볼 수 있듯이 정약용은 일찍이 목민관(牧民官)의 몸가짐을 가다듬는 일부터 은혜 베푸는 일까지를 6조로 나누어 논한 바 있다. 그 가운데 제4조

8 『국역 고종실록』 19년 12월 29일 기사(번역은 “한국고전종합DB”에 의거함).

9 이에 대해서는 『국역 승정원일기』, 고종 19년 12월 30일 기사 참조.

10 2017년 12월 시행령 개정안이 입법 예고되어 2018년 1월 말부터 적용되기 시작했다.

11 김윤희, 「근현대 유교담론 연구의 새로운 가능성 모색」, 『현대유림철학연구』 제53집, 29~63쪽.

‘병객(屏客)’에 따르면,

무릇 관부(官府)에 책객(冊客)을 두는 것은 좋지 않다. 오직 서기(書記) 한 사람이 겸임하여 안 일을 보살피도록 해야 한다.

무릇 본 고을 백성과 이웃 고을 사람들을 인접(引接)해서는 안 된다. 무릇 관부(官府)는 엄숙하고 청결해야 한다.

친척이나 친구가 관내(管內)에 많이 살면 단단히 약속하여 의심하거나 헐뜯는 일이 없게 하고 서로 좋은 정을 보존하도록 해야 한다.

무릇 조정의 고관이 사서(私書)를 보내어 관절(關節)로 청탁하는 것은 들어주어서는 안 된다.

가난한 친구와 궁한 친척이 먼 데서 찾아오는 경우에는 곧 영접하여 후히 대접하여 돌려보내야 한다.

혼금(閹禁)은 엄하게 하지 않아서는 안 된다”¹²

라고 사례를 들어 밝히고 있다.

그렇지만 본고에서는 선물 문화를 전통적인 방식 대신에 새로운 방식으로 재해석하고자 한다. 이는 유교문화에 대한 비판적 성찰을 전제하며, 근대 이후 유교 이데올로기가 동요상태에 있으면서 완전히 해체되지 않고 한국인의 삶 속에 새로운 방식으로 내재화된 부분을 탐색하기 위한 시도이다. 요약하면, 본고의 목적은 우리의 유교 문화 중 주고받음의 문제, 즉 선물의 문제를 서구의 선물론으로 재해석하는 것이다.

12 丁若鏞, 『牧民心書』 권2, 「律己六條·屏客」(번역은 “한국고전종합DB”에 의거함).

2. 욕망과 경제

1) 선물의 유래

서양문화에서의 선물의 유래는 히브리즘과 헬레니즘 전통으로 구분하여 이해할 수 있다. 먼저 유대인의 문화에 따르면, 선물은 신의 선물과 결합되어 있다. 구약에서 보면, 창조과정을 시적으로 서술한 창세기 1장의 “하나님이 보시기에 좋았더라”(창1:10, 12, 18, 21, 25)라는 반복된 표현에서 “하나님이 지으신 그 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋았더라”(창1:31)라는 결론에서 볼 수 있듯이 창조의 목적은 ‘좋은’(good, bon, טוב)이라는 형용사와 연관되어 있다. 즉, 신의 창조는 선하고 좋은 것이라는 뜻이다. 그런데 아담의 범죄로 좋은 선물의 상징인 에덴동산은 폐쇄되었고 인간은 낙원에서 추방되면서 창조물로서의 완전한 모습(imago dei)을 상실하였다. 이런 일들이 있고 난 뒤에 신약에서 구약 창세기 1장에 드러난 창조의 궁극적 목적 -“하나님이 보시기에 좋았다”- 을 계승한 존재는 예수였다. 예수의 가르침은 좋음을 지향하는 창조 질서에 합당한 신과 인간 사이의 좋은 관계를 재정립하는 것에 기초하였다. 교리적으로 말하면 예수의 역할은 화목제였다. 다시 말해, 예수는 구약 시대에 동물을 제물로 바쳐 신과 인간과의 관계를 화목하게 하려고 행하던 제사에 사용된 희생양이자 인간에게는 은혜의 선물 그 자체였다.

『신약성서』에 그 토대를 두고 있는 대다수의 전통 -특히 바울의 입장에서- 은 예수의 죽음을 희생의 개념, 즉 신의 분노의 대리만족 개념으로 이해합니다. 우리 대신 벌을 받은 예수라는 뜻입니다. 하지만 제의적 희생의 종교보다 더 본질적이고, 더 혁명적인 다른 소수의 전통 -르네 지라르가 웅변조로 보여 준- 이 있습니다. 이 전통에서는 예수가 그의 목숨을 내준 **은혜의 선물**이 강조되고 있습니다. “아무도 내게서 내 목숨을 빼앗아 가지 못한다. 내가 스스로 원해서 내 목숨을 버린다.” 이와 같은 제의적 희생을 배제하는 해석은 예수의 가르침들 가운데 하나인

다음의 내용과 일치합니다. “사람이 친구를 위하여 목숨을 버리면 이보다 더 큰 사랑은 없다.”(『요한복음』, 15:13)¹³

예수가 그의 제자들에게 말한 것처럼, “너희가 거저 받았으니 거저 주라”¹⁴는 가르침은 모스의 선물론을 지배하는 호혜성(réciprocité), 즉 등가적 선물(don équivalent)에 기초한 주고받음의 방식이 아니라 넘치는 선물(don surabondant)이며, 이는 은혜의 선물을 타인에게 대가 없이 자기의 목숨까지 사랑으로 주는 방식으로 완성된다.

그리스·로마문화에서는 선물의 정신을 상징하는 세 자매 여신들이 있다. 아리스토텔레스도 은혜 혹은 감사할 일을 베푸는 카리스(Charis, Gratiae) 여신들에 대해 언급한 바 있다. 그는

사람들은 이 주고받는 일에 유지된다. 그런 까닭에 사람들은 카리스 여신들의 신전 또한 눈에 잘 띄는 곳에 만들어, 보답(antapodosis)이 잘 일어나게 하는 것이다. 이것이 카리스, 즉 감사의 마음에 고유한 일이니까. 감사할 일을 해 준 사람에게 답례를 해야 할 뿐만 아니라, 다시 자신이 감사 받을 일을 주도적으로 해야만 할 것이다.¹⁵

아리스토텔레스에 따르면, 정치적 동물인 인간의 바른 관계는 주고받음, 즉 호혜성에 의해 유지될 뿐만 아니라, 무엇보다 먼저 술선해서 감사받을 일을 만들어내는 미덕을 실천하는 것으로 풍요로워진다.

카리스 여신들은 소포클레스의 비극에도 나타난다. 『클로노스의 오이디푸스』에

13 폴 리퀴르, 변광배·전종윤 옮김, 『폴 리퀴르, 비판과 확신』, 그린비, 2012, 281쪽(강조된 부분은 필자의 것).

14 『신약성서』(개역개정), 마태복음 10장 8절下.

15 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우 외 옮김, 이제이북스, 2006, 176쪽(1133a 1~5).

등장하는 오이디푸스는 생부인 테베의 왕 라이오스를 살해하고, 생모인 이오카스테와 결혼하여 네 명의 자녀(두 아들 에테오클레스와 폴리니케스, 두 딸 안티고네와 이스메네)를 두었지만, 근친상간과 친부 살해라는 반인륜적 행위로 인해 자비를 구하는 처지에 놓였다. 어머니이자 아내의 옷핀으로 자신의 두 눈을 찔러 장님이 된 오이디푸스가 딸이자 동생인 안티고네의 손에 이끌려 세상을 배회하다가 안식을 찾아 콜로노스에 다다른다. 그곳에 ‘분노의 여신들’이자 ‘자비의 여신들’에게 바쳐진 성역(거룩한 숲)이 있기 때문이다. 카리스 여신들은 근친상간과 생부 살해와 같은 공동체에서 터부시되는 죄를 지은 자에게 가혹한 벌을 구형하는 신들이면서 동시에 용서와 자비의 여신들이다. 결과적으로 이 여신들의 자비로운 선물로 오이디푸스는 그곳에서 안식을 얻는다.



〈그림 1〉 라파엘로 「세 자비의 여신들(1504)」

로마문화에서도 그레카스(Grecas)¹⁶라고 불리는 세 여신들은 선물의 상호 이익을 잘 설명해준다. 세네카의 표현에 따르면, “이들 중 한 여신이 친절을 베풀면

16 세 자매 여신들을 로마식으로는 ‘채리티스’(Charities 혹은 카리테스 Charites)라고 칭한다.

다른 여신이 이를 받으며, 세 번째 여신이 이에 답례한다.……왜 이들이 ‘손을 잡고 원형을 이루며’ 춤을 추었을까?”¹⁷

여러 사람의 손을 거쳐 차례차례 전하는 친절한 행위는 결국 증여자에게로 보답이 돌아간다는, 바로 이 점 때문이다. 그것이 어딘가에서 끊어지면 전체의 은총이 훼손된다. 그러나 함께하며 계속 진행된다면 그것이 가장 아름답다.¹⁸

이처럼 그리스·로마 문화에서 식자층들이 선물의 호혜성과 상호 이익을 설명하기 위해 세 자매 여신들을 거론하였다. 이런 문화적 전통은 여러 민간 속담으로 이어졌으며, “호의가 호의를 낳는다”, “선행은 반드시 보상받는다” 등을 예로 들 수 있다. 반대로 호혜성을 무시할 경우 어떤 일이 생기는지 알려주는 속담으로는 “아무것도 주지 않고 항상 받는 자는 그 친구의 사랑을 잃게 된다”가 있다.¹⁹

2) 선물의 사적 영역과 공적 영역

선물의 사적 영역을 국가가 개입하여 공적 영역으로 전환한 것이 김영란법이다. 선물의 사적 영역이라 할 수 있는 개인과 개인 간에 선물을 주고받는 행위는 일반적으로 선한 마음에서 비롯된다. 그런데 선한 마음이라는 질적인 요소를 양적인 것으로 치환하여, 선물의 액수에 따라 그것이 선물인지, 뇌물인지를 저울질하는 사태에 이르렀다. 이는 『인간의 조건』에서 아렌트가 지적했듯이 사적 영역의 붕괴와 유사한 현상이다. 아렌트에 따르면, 근대 이후 보호받아야 할 개인적 삶-인간이 인간답게

17 Seneca, *The Woorke of the Excellent Philosopher Lucius Seneca Concerning Benefyting*, trans. Arthur Goldiong(London: John Day, 1587; facsimile edition Amsterdam: Theatrum Obis Terrarum, 1974), book 1, chap. 3, pp.3r~v. (나탈리 제먼 데이비스, 『선물의 역사』, 서해문집, 2004, 36쪽 재인용)

18 앞의 책(나탈리 제먼 데이비스, 『선물의 역사』, 36쪽 재인용).

19 나탈리 제먼 데이비스, 『선물의 역사』, 36쪽.

존재할 수 있는 전제조건이자 타인에게 노출하지 않고 내밀하게 간직되어야 할 자신만의 것으로 대표되는 사적 영역이 점차 축소되거나 붕괴했을 뿐만 아니라 공적 영역과의 경계도 허물어지기 시작했다.²⁰

그렇지만 뿐만 아니라 그리스어 ‘oikos’가 ‘집’이나 ‘가정’을 의미하며, ‘oikonomia’로 파생되면서 ‘가정관리’라는 의미가 있고, 기원전 3세기에는 폴리스 관리라는 의미로 확장되었다. 그리고 oikonomia가 오늘날의 economy(경제)로 발전하였다. 그리고 ‘oikoumene’는 oikos에서 파생된 단어로서 한 공동체, 한 세계라는 뜻으로 사용한다. 가정을 돌보는 것이 공동체와 세상을 돌보는 것과 무관하지 않다는 것이다. 이처럼 오이코스의 다양한 용례와 파생어들로 인하여 사적 영역과 공적 영역을 단순히 이분법적으로 볼 수 없다는 것을 추론할 수 있다.

이처럼 선물의 사적 영역과 공적 영역의 구분이 모호해지거나 선물의 사적 영역이 점차 축소되었다. 유사한 현상을 유교문화에서 발견하게 된다. 선물 개념으로 보면 자선(慈善)의 성격(사적 영역)을 가졌지만, 동시에 국가 정책적 성격(공적 영역)을 가진 권분(勸分)이 그것이다. 권분은 흉년이 들었을 때 부유한 사람에게 곡식을 나누어서 기민 구제할 것을 권하는 것이며 정약용의 『목민심서』 진황(賑荒) 6조, 제2조 ‘권분’에서 그 참뜻을 찾을 수 있다.

권분(勸分)의 법은 멀리 주(周)나라 시대부터 시작되었으나, 세도(世道)가 그릇되고 정치가 쇠퇴해져서 명실(名實)이 같지 않아졌으니, 오늘날의 권분은 옛날의 권분하는 법이 아니다.

중국 권분(勸分)의 법은 모두 조미(糶米)를 권하였고 희미(飮米)를 권하지 않았으며, 모두 흠어주기를 권하였고 바치는 것을 권하지 않았으며, 모두 자신이 먼저

20 아렌트는 근대에 들어오면서 ‘사회’라는 개념이 생기면서 ‘사적 영역-가정’과 ‘공적 영역-폴리스’라는 고대 그리스적 경계선이 사라지면서 사적 영역도 공적 영역도 아닌 사회적 영역이 출현했다고 진단한 바 있다. 아렌트의 사회 개념은 전체주의 국가에 대한 그의 비판적 시각에 따른 것이다.

하였고 입으로만 하지 않았으며, 모두 상을 주어 권하였고 위협으로 하지 않았으니 오늘날의 권분(勸分)이란, 예가 아님이 극심하다.

우리 동방(東方)의 권분(勸分)하는 법은 백성들로 하여금 곡식을 바치게 하여 만민에게 나누어 주니, 이는 옛 법이 아니나 관례가 되어 버렸다.

찰방(察訪)과 별좌(別坐)의 벼슬로 갇아준은 예전 사례가 있어 국승(國乘)에 실려 있다.

장차 요호(饒戶)를 가리는 데는 3등으로 나누고, 3등 안에 또 각각 세밀하게 쪼개어야 한다. 향리의 인망이 있는 사람을 뽑아서 날을 정하여 도타이 불러다가, 그 공의(公議)를 채택해서 요호(饒戶)를 정한다.

권분(勸分)이란, 스스로 나누어 주기를 권하는 것이니, 스스로 나누어 주기를 권함으로써 관의 부담을 덜어 줌이 많다.

권분(勸分)의 영이 나오면 부잣집은 물고기처럼 놀라고 가난한 선비는 파리처럼 덩벼들 것이니, 기밀을 삼가지 않으면 욕심을 내어 제 몸만 위하는 자가 있을 것이다.

굶주린 사람의 입속에서 재물을 도둑질하면 소문이 변방까지 들리고 재앙이 자손에게까지 끼쳐지는 것이니, 그런 생각은 마음속에 싹트게 할 수 없는 것이다.

남쪽 지방의 여러 절에 혹 부자 중이 있거든, 그 곡식을 권분(勸分)하여 가져다가 산 주위에 있는 백성을 구제하고 속연(俗緣)의 친족들에게 은혜를 베풀게 함도 또한 마땅한 일이다.²¹

정약용이 정의한 권분(勸分)의 본뜻을 요약하면 다음과 같다. 중국 권분(勸分)의 법은 조미(糴米), 즉 헐값을 받고 곡식을 내놓는 환곡(還穀)을 권했고 희미(飢米), 즉 값을 받지 않고 곡식을 내놓는 진희(賑飢)를 권하지 않았으며, 위협에 의한 강제력이 아니라 자진해서 내도록 권했다. 한 마디로, 스스로 나누어 주는 술선수범을 권했다. 그런데 당대의 권분은 정약용이 한탄했듯이 그 의미가 퇴색되었다.

21 丁若鏞, 『牧民心書』 권13, 「賑荒六條·勸分」(번역은 “한국고전종합DB”에 의거함).

김윤희의 선행연구에서 이 내용을 지적하고 있다.²² 1903년 권분의 실시에 관한 논쟁은 『황성신문』과 『제국신문』 사이에 진행되었다. 『皇城新聞』 1903년 6월 20일 논설에 따르면, 권분은 “勸民分粟의 줄임말로 사용하고 있으며, 권분의 법은 춘추에서 시작되었고, 爵으로 상을 주는 규칙은 주자가 제기하여 중국 송과 명 이래로 실시된 美法”이다.²³ 두 신문 사이의 논쟁의 출발점은 1901년과 1902년 연속된 흉년으로 곡물 부족과 곡식 가격의 폭등이 발생하여 빈민이 급증한 문제 때문이었다. 권분을 찬성하는 『황성신문』측과 이를 반대하는 『제국신문』측의 공통된 의견은 빈민구제가 필요하다는 점이었다. 다만, 그 구체적 방법에서 이견을 보인 것이다. 권분을 전국적으로 실시하여 빈곤에 처한 백성을 구제해야 한다는 쪽은 “빈민관리 의 부담을 민간으로 이전하는 ‘권분’을 주장하고, 아름다운 전통으로 정부와 부민 모두 win-win할 수 있다고 주장했다.”²⁴ 반면 권분을 반대하는 쪽은 “지방관의 자의적 운영으로 부민의 재산만 침해받고 구제의 효과는 없다는 것과 권분에 응한 자에 대한 관작수여 또는 조상에 대한 추증이 부민을 유인하는 보상책이 될 수 없다고 하여 권분의 효과에 의문을 제기했다.”²⁵

문제의 핵심은 권분의 강제적인 ‘준조세적 성격’이었다. 자선을 전제로 해야 하는 권분을 빈민구제 재원을 마련한다는 이유로 부민에게 강압적으로 할당한다면,²⁶ 선물의 사적 영역을 공권력으로 공적 영역으로 변질하는 행위이며 선물의 의미를 퇴색시키는 결과를 초래하기 때문이다.

22 김윤희, 「1894~1919년 근대빈민구제담론의 구조와 허구성」, 『한국사학보』 제64호, 2016, 221~250쪽 참조.

23 앞의 논문, 232쪽, 각주28.

24 앞의 논문, 233쪽.

25 앞의 논문, 233쪽.

26 앞의 논문, 234쪽. “『제국신문』은 “만약 바치지 않으면 잡아다가 곤장을 때린 뒤 옥에 가두고(중략) 급기야 진흙이라고 하는 것을 보면 백동화 한두 푼에 지나지 않아서 (중략) 그날 부비(浮費)도 되지 못”한다고 평가했다.”

3) 욕망과 경제, 그리고 선물

선진 유가의 경제관은 세상을 잘 경영하여 백성을 어려움에서 구제한다는 경세제민(經世濟民)의 정신에서 출발한다. 인간의 경제 활동은 윤리적인 문제이며, 이는 인간의 정체성을 확립하는 데 필요한 윤리적 가치와 밀접하게 연결되어 있어서, 생산, 소비, 교환 등의 경제 분야에서 윤리 의식은 유가에서 가장 중요한 덕목 중 하나이다. 예를 들어, 이익의 적절한 분배 문제가 발생하면 의리 개념을 결부시켜 탐욕을 적절하게 조정하도록 통제하도록 하였다. 이는 곧 유교문화로 정착되었고, 사회적 통합과 안정에 이바지하였다. 그래서 공자는 “예로써 의리를 행하고, 의리로써 이익을 낳게 하며, 이익으로써 백성을 평화롭게 하는 것이 정치의 큰 요체이다. [禮以行義, 義以生利, 利以平民, 政之大節也.]”(『春秋左傳』, 「成公」 2년)라고 가르쳤고, “이익을 보면 의리를 생각해야 한다. [見利思義.]”(『論語』, 「憲問」)라고 자신의 경제적 관점을 피력하였다. 공자의 정신을 계승한 맹자 역시 그와 양혜왕과의 만남에서 이익과 의리의 바른 관계를 설파하였다. 즉, 이익을 좇는 양혜왕에게 “왕은 하필 이익을 말합니까? 또한 어짊과 의리가 있습니다. [王何必曰利? 亦有仁義而已矣.]”(『孟子』, 「梁惠王上」)라고 충언하였다. 이렇듯 의리 실현이 이익 추구에 앞선다는 공자와 맹자의 공통적인 가르침은 선진 유가의 경제관이 어떠한지 보여주는 단면이라 하겠다.

그리고 선진 유가는 상업 활동에서 경쟁에 치우친 이익 추구는 소수에 이익이 집중될 수 있다는 점을 간파하여 인간 사회를 이롭게 하는 상업 활동을 권하였다. ‘농단(壟斷)’이라는 말로 유명한 맹자의 가르침은 좋은 본보기가 된다. 『맹자』, 「공손 추장구하편」 제10장에 나오는 내용이다.

사람이 또한 누구인들 부귀를 원하지 않겠는가? 그런데 홀로 부귀 가운데서 농단을 독점하는 경우가 있다고 하였다. 옛날에 시장에서 교역하는 자들은 자기가 가지고 있는 것을 가지고 자기가 가지고 있지 아니한 것과 바꾸었으며, 유사(有司)

는 (세금을 받지 않고) 다스리기만 할 뿐이었는데, 천박한 장부가 있어서 반드시 농단을 찾아서 거기에 올라가 좌우를 둘러보면서 시장의 이익을 그물질하자, 사람들이 모두 그렇게 하는 것을 천박하게 여겼다. 그리하여 (천박하게 여기는 데서 그친 것이 아니라) 뒤이어 그에게 세금을 거두었으니, 상인에게 세금을 거둔 것이 이 천박한 장부로부터 시작된 것이다.²⁷

화폐의 본질적 기능은 물물교환을 원활하게 하는 수단이지만, 자신의 이익만을 추구하기 위해 교묘한 수단을 통해 시장 질서를 교란하는 소수의 농단은 매점매석(買點賣惜)과 같은 불공정 거래 행위를 유발한다. 이로써 화폐의 기능은 물물교환의 수단에서 자본축적의 수단으로 변질하고, 소수 자본가는 다수의 서민을 착취하는 경제적 비극이 생겨난다.²⁸ 이처럼 선진 유가의 윤리적 가치는 경제 문제에서도 중요한 기반이었고 유교문화로 정착되면서 고려와 조선에 영향을 미쳤다.

선진 유가의 교훈과 더불어 사마천의 『사기(史記)』 「화식전(貨殖傳)」은 조선 사람들의 경제관에 큰 영향을 미친 글 중의 하나이다.²⁹ 사서삼경과 더불어 조선 중기 이전까지 조선 문인들에게 「화식전」은 애호의 대상이 되었고, 17세기 전·후에는 그 내용(문구나 단어)을 자신의 글에 인용하는 등 ‘글쓰기의 전범(典範)’으로 여기는 경우가 많았다.³⁰ 그러다가 조선 중·후기에는 이재운(李載運)이 ‘조선판 화식전’ 『海東貨殖傳』을 쓰는 사례도 나타났다.³¹ 재산의 증식이란 뜻의 ‘화식’은 오늘날 ‘재테크’로 이해할 수 있는데, 조선 후기에 이르러서는 경제적 의미로 「화식전」이 읽히기 시작하였다.³² 이는 조선 후기 사회가 재물 중심으로 변했다는 것을 방증하는

27 이기동 역해, 『맹자강설』, 성균관대학교 출판부, 2013, 234쪽.

28 앞의 책, 235~6쪽.

29 서신혜, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 집문당, 2015. 조선 사회에서의 「화식전」 수용과 그로 인한 경제 인식의 변화 과정 등 참조.

30 앞의 책, 20쪽.

31 앞의 책, 20쪽.

사례이기도 하다. 「화식전」을 보면서 “치산(治産)과 치부(致富)의 방식을 배우기도 하고, 정치적으로 경제 문제를 어떻게 다루어야 하는지를 살피기도 하였다. 조봉묵이 「공방전」을 지은 시기가 바로 그런 때이다.”³³

선진 유가 철학은 조선 왕조가 내세운 국가 이데올로기이다. 유교적 세계관에 따라 인의예지(仁義禮智)를 중시하여 상업 활동 자체를 부정하지 않았지만, 눈앞의 이익보다 예가 중요함을 역설하였다. 경제적인 부를 강조하여 검소하지 못한 것을 부끄러움으로 여겼고, 재물을 탐하는 것을 천박하게 여겼기 때문에 “거친 밥을 먹고 물을 마시며 팔을 굽혀 베고 누워도 즐거움은 또한 그 가운데 있으니, 의롭지 않으면서 부자 되고 귀하게 되는 것은 나에게서 뜯구름과 같다”³⁴고 생각한 것이다. 이런 연유로, 많은 유학자와 선비들이 돈과 재물을 무시하거나 외면하려고까지 노력하였다. 선진 유가의 가르침이 실제로는 그렇지 않았어도 조선에서는 양반이 일과 생산 활동을 동시에 할 수 없는 것으로 판단했다.

근대 우리나라 풍속은 그렇지 않다. 비록 대대 명문이고 높은 행실이 있으며 뛰어난 재주를 지닌 이라도, 한 번 비루한 일을 하면 사람들이 모두 낮추어 보며 머슴처럼 대한다. 반면 비록 집안이 대대로 한미하고 행실에 흠도 많고 재주도 거의 없는 사람이라도, 의관을 갖추고 답소를 나누면서 얼굴과 몸짓을 꼳꼳하게 하면 문득 그를 일컬어 사대부라고 한다.……그래서 낮에 주린 기색이 역력한데도 고기 잡고 나무하는 일 하기를 부끄러워하고, 누더기를 입고 헤진 신을 신으면서도 제 조하거나 장사하는 기술 배우기를 부끄러워한다.³⁵

32 앞의 책, 21쪽.

33 앞의 책, 22쪽.

34 이기동 역해, 『논어강설』, 299~300쪽.

35 尹愔, 『無名子集文稿』 책12, 「論近世風習」, “我東近俗則不然, 雖奕世之家、高人之行、拔萃之才, 一有涉於鄙賤之事, 則人皆卑夷之, 遇之如庸隸. 雖家世寒微, 行有玷缺, 才無尺寸, 衣冠談笑, 容仰趾高, 則輒指以爲士大夫. ……鵠腹菜色, 而恥執漁樵之役; 鶉衣履決, 而羞學工商之技.”(서신

이와 같은 윤기(尹愔, 1741~1826)의 말처럼, 조선에서 양반의 경제 활동은 금기시하였는데, 조선에서 양반이 몸을 쓰는 일을 하고, 기술을 배우는 것을 천하다고 여기는 분위기 때문이었다. 이런 상황에서 박지원의 「양반전」에 나오는 정선 고을의 한 양반은 그의 아내에게 “당신은 평소에 그렇게도 글을 잘 읽지만 현관(縣官)에게 환곡을 갚는 데에는 아무 소용이 없구려. 쫓쫓 양반이라니, 한 푼짜리도 못 되는 그놈의 양반”³⁶이라는 쓴소리를 들어야만 했다.

그런데 18세기 조선에서 새로운 인물형이 등장하면서, 도의 추구 일변도의 삶의 방식에 변화가 생겼다. 그렇다고 예의 문화를 버린 것은 아니다. 부유하게 된 이후에 그 돈으로 친구와 친척에게 인의와 덕을 베풀 수 있다고 판단하였는데, 이 역시 사마천의 가르침에 기인한다. 즉, 춘추시대 월(越) 나라의 대부인 범려(范蠡), 도주공이 장사로 19년간 세 차례 천금을 벌어서 두 차례나 가난한 벗들과 먼 형제들에게 나눔의 미덕을 실천했다고 예증하면서 ‘부유하면 그 덕을 즐겨 행한다(富好行其德)’고 강조했던 사마천의 교훈을 받아들인 결과이다. 이런 맥락에서, 양반이지만 몸소 노동하는 성실한 생활인이 등장한 것이다. 윤기가 사표로 삼은 군자 중 한 사람은 이지(李墀)이다.

내가 양근(楊根) 남시면(南始面)에 우거(寓居)하게 되어, 한번은 마을의 객(客)에게 이렇게 물은 적이 있다. “이곳에도 사표(師表)로 삼을 만한 군자가 있습니까?” 그러자 그는 다음과 같이 대답하였다.

“이지(李墀)라는 분이 계셨는데, 지금은 돌아가셨습니다. 그분은 젊어서 가난하자 땀나물을 팔거나 물고기를 파는 등 직접 천한 일을 하지 않은 일이 없었습니다. 그런데도 그 이익을 남기는 것은 늘 남보다 적게 하여 충분하다 싶으면 그쳤고, 매매할 때에는 사람들과 다투는 상황이 되면 번번이 양보하였습니다.

해, 『한국 전통의 돈의 문학사, 나눔의 문화사』, 210쪽 재인용).

36 朴趾源, 『燕巖集』 권8 별집, 「兩班傳」(번역은 “한국고전종합DB”에 의거함).

한번은 이런 말씀을 하셨습니다. ‘가난하고 부유한 것은 하늘에 달려 있고 재물과 이익은 운수가 있는 것이니, 그저 부지런히 힘쓰고 검소하게 살 뿐이다. 어찌 각박한 자들처럼 인정 없는 짓을 할 필요가 있겠는가. 그리고 설령 그렇게 한다 해도 반드시 이익이 있는 것은 아니요 그저 자신을 해칠 뿐이니, 자기 분수도 모른다는 것만 보여 줄 뿐이다.’³⁷

양반의 체통이 아닌 성실한 노동자로서의 이지의 삶은 예나 도의 추구에 대한 문제뿐만 아니라 물질의 문제도 중요하다는 당대의 인식 변화를 예증하는 사례이다. 이와 더불어 박지원의 「예덕선생전(穢德先生傳)」을 보면, 박지원은 엄 행수의 행위를 ‘선비로서의 비루한 삶이 아닌 지조 높은 삶’이라고 평가하였다.

엄 행수는 지저분한 똥을 날라다 주고 먹고살고 있으니 지극히 불결하다 할 수 있겠지만 그가 먹고사는 방법은 지극히 향기로우며, 그가 처한 곳은 지극히 지저분하지만 의리를 지키는 점에 있어서는 지극히 높다 할 것이니, 그 뜻을 미루어 보면 비록 만종의 녹을 준다 해도 그가 어떻게 처신할는지 알 만하다네.³⁸

그러나 조선 후기와 개항기에는 서양 자본주의의 유입으로 물신주의 사회로 급격하게 변화하였다. 상품화폐 경제에 따른 돈 중심주의가 가치 지향적 유교문화에 균열을 초래한 것이다. 조선 후기 한 아전의 사례를 살펴보자. 윤기봉(尹起鵬)은 1900년을 전후하여 경기도 이천군의 아전이였다. 그는 아전이지만 200두락(斗落) 정도의 소지주였고, 상인으로서 지필묵과 남초를 취급했고, 공업가로서 물레방앗간

37 尹愔, 『無名子集文稿』 책12, 「峽裏閒話」, “余僑居楊根南始面, 嘗問于里中客曰: ‘此地亦有君子可以師表人者乎?’ 曰: ‘有李墀者, 今也則亡. 其人少貧, 乃窮執鄙事, 販柴賣魚, 無所不爲. 而其取贏也, 常減於人, 適可而止; 其買賣也, 遇人所爭競, 則輒讓之. 嘗曰: 貧富在天, 財利有數, 但當勤儉而已. 何必如刻薄者不近人情之爲也? 且如此未必有益, 適以自害, 多見其不知量也. ……」”(서신해, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 222~3쪽 재인용).

38 朴趾源, 『燕巖集』 권8 별집, 「穢德先生傳」(번역은 “한국고전종합DB”에 의거함).

을 운영했고, 고리대금업자이기도 했다. 그는 인간의 부(富)와 천(賤)이 운이 아닌 근면함과 나태함으로 보았다. 그는 물고기와 물의 관계처럼 인간과 돈의 관계도 그러하다고 생각했다. 그런데 치부(致富)는 극히 어려운 일이고 인심을 잃기는 쉽기에 마음을 탐욕스럽게 가져야 한다면 스스로 다그쳤다. 그러면서 다음과 같은 다짐을 글로 작성하였다.

節日記

- 제1. 양식은 나누어 먹지 않는다.
- 제2. 장작은 나누어 때지 않는다.
- 제3. 별찬 외에는 모두 가져갈 수 없다.
- 제4. 식구를 나눈 후에 함께 식사하지 않는다.
- 제5. 어물·소금·장작·간장·식초·차를 모두 서로 함께 쓰지 않는다.
- 제6. 손님접대는 각자 자기 집에서 한다.
- 제7. 그릇 등 집기를 임의로 가져갈 수 없다.³⁹

윤기봉은 물신주의에 빠져 스스로 놀부가 되기로 작정한 것이다. 이영훈은 윤기봉을 ‘개항기에 소농 사회가 배출한 한국적 근대의 담당자’로 규정하고, 이런 부류의 사람이 이후 식민지 자본주의기의 기업가로 성장했다고 보았다.⁴⁰ 이처럼 자본주의의 유입으로 전통적 유가의 경제관 대신 욕망과 이기심을 충족하기 위해 재화를 획득하여 사용하려는 서구적 경제관이 점차 확대되었고, 유교문화의 주고받음의 문제는 자본주의적 욕망과 불가분의 관계를 맺게 되었다. 윤기봉과 같은 돈 중심주의와 개인 중심주의 이익 추구가 빚어내는 결과는 나를 제외한 타인을 철저히 배제

39 윤기봉의 사례는 서석홍, 「구한말 지방어전의 경제활동에 관한 연구-이천군 서기 윤기봉에 대한 사례분석을 중심으로」, 서울대학교 대학원 경제학과 석사학위논문, 1983 참조(이영훈, 「한국사에 있어서 근대로의 이행과 특질」 『경제사학』 제21호, 1996, 94쪽 재인용).

40 이영훈, 「한국사에 있어서 근대로의 이행과 특질」, 94쪽.

하여 타인의 인격과 가치, 그리고 존엄성에 손실을 입히게 된다. 특히 개인들의 극단적인 이익 추구가 만연하면서, 홉스의 주장처럼 사회는 ‘만인에 대한 만인의 투쟁’의 장이 되어 극단적인 혼란을 야기하고 있다. 이때 선물 문화는 다른 차원으로 변전하게 되는데, 지금부터 그것에 대해 살펴보기로 한다.

앞서 언급했듯이, 선물은 동전의 양면처럼 긍정적인 면과 부정적인 면이 공존한다. 이는 『선물에 관한 시론(Essai sur le don)』의 저자 모스가 게르만어 ‘Gift’는 ‘선물’과 ‘독(毒)’이라는 이중적 의미가 있음에 주목한 까닭이다.

주어지거나 인도된 물건에 의해 표현되는 위험이 매우 오래된 게르만의 법과 언어에서보다 더 잘 느껴지는 곳은 아마도 없을 것이다. 그것은 ‘gift’라는 말의 이중적인 의미, 즉 이 말이 한편으로는 선물(don) 한편으로는 독(poison)이라는 뜻을 갖고 있다는 것으로 설명된다.……불길한 증여, 독으로 변하는 선물이나 재산이라는 이 주제는 게르만의 민간전승에서는 기본적인 것이다.⁴¹

선물이자 독의 사례를 모스는 중세 독일의 영웅서사시 「니벨룽겐의 노래」에서 찾아냈다. 즉, ‘라인의 황금’을 획득하는 자를 파멸로 이끌며, ‘하겐의 보배’를 마시는 영웅에게 재앙이 초래된다는 것이다.⁴²

우리 문화에서도 유사한 사례를 찾을 수 있다. 정각선(鄭覺先, 1660~1743)의 필기잡록 『두릉만필(杜陵漫筆)』에 나오는 일화인데, 그 내용은 다음과 같다.

아내의 생일날에 공조[水部]의 하급관리가 아들 편에 포도를 바쳤다. 아마도 맛있는 음식을 잡수라는 의미였겠으나 나는 물리치고 받지 않았다. 마침 동료들과 만났다

41 마르셀 모스, 『증여론』, 한길사, 2002, 243~4쪽.

42 앞의 책, 244쪽.

가 이 이야기를 하게 되었는데 한 동료가 이렇게 말했다. “하급관리가 제철음식을 관원의 부모 상차림에 쓰도록 바친 것이니, 받아도 별 흠이 되지 않을 듯합니다. 물리친 일이 명예를 바란 것 같습니다.” 내가 대답했다. “만약 불의한 일을 위한 것이라면 조금도 남으로부터 받지 않겠습니다. 지금은 하찮은 것[苴遺]이지만 앞으로 뇌물을 받게 되는 길을 차츰 열게 될 것입니다. 만약 포도를 받으면 그 다음에는 더 비싼 진미를 바칠 것이고, 또 진미를 받으면 그 다음에는 돈[青蚨]을 바칠 것입니다. 그러니 미연에 방지해야 합니다.”

이는 육지(陸贄)가 당 태종에게 말한 “채찍과 가죽신을 물리치지 않으면 반드시 수레가 이르고, 수레를 물리치지 않으면 금과 벽옥이 이르게 되어 있다.”라는 말과 같다. 이 말은 실로 천고의 옳은 말로써 나의 마음을 먼저 알아챈 말이다.⁴³

아주 평범하고 작은 물건(포도)을 아무렇지 않게 선물로 생각하고 받는다면, 그것이 다음에는 더 좋고 맛난 것이 되고, 다음에는 더 귀한 것이 되고, 결국에는 돈을 받게 되는 지경에 이르게 되어 처음에는 선물이었던 것이 나중에는 독이 되는 것이다. 국가가 김영란법으로 선물의 사적 영역을 공적 영역으로 바꾼 까닭은, 정각선의 사례에서 볼 수 있듯이, 선물과 뇌물을 구분하기 어렵기 때문이다. ‘그저 정 때문에……’라는 생각은 의외의 결과를 초래할 수 있다.

우리나라의 ‘정(精) 문화’는 다른 나라의 문화에서 그 유래를 찾기 어려운 고유한 문화이자 주고받음의 문제로 검토할만한 대표적인 유교문화이다. 앞서 살펴본 것처럼, 정(精)은 인정(人情)과 연결되어 ‘사람과 사람 사이의 정’이라는 말로 쓰인다. 그런데 인정(人情)은 인정비(人情費)와 정비(情費)로 파생되어 ‘벼슬아치들에게 주던 선물이나 뇌물’이 되었고, 심지어 정비(情費)는 부세(賦稅)로까지 취급되었다.

43 鄭覺先, 『杜陵漫筆』, 3-21, “室婦初度日, 水部下吏獻葡萄於家兒. 盖爲甘旨之意, 却之而不受. 適與同僚語及此事, 同僚曰: ‘下吏以時物獻於官員之爲親設餐, 受或無傷. 却之近名.’ 余曰: ‘苟爲不義, 一介不以取人. 此是苴遺, 而漸開用賂之路. 若受葡萄, 則珍味必至此, 而受之則繼之以青蚨. 不可不豫防於微漸矣.’ 此如陸宣公對唐宗之言曰: ‘鞭靴不已, 必及車輿, 車輿不已, 必之金璧.’ 此誠千古格論, 先獲我心也.”

정비(情費)에 대한 폐단은 앞서 소개한 바 있지만, 어윤중과 같은 조선 말기의 대표적인 개혁파 지식인에게 정비는 조선의 근대적 개혁추진책을 위한 혁파의 대상이었다. 그가 구상한 조선의 부강책은 감생(減省)을 통한 재원확보인데, 그는 “貢契·進上 등의 각종 雜稅에 대한 減額을 추구하고, 이와 연관된 각종 부작용을 야기하는 情費의 근절”⁴⁴을 위하여 노력하였다.

3. 모스, 데리다, 리쾨르의 선물론

1) 선물은 경제적 교환이다-모스의 선물론

프랑스의 사회인류학자 모스의 선물론(『선물에 관한 시론. 고대사회의 교환의 형태와 이유(1923~1924)』)은 인류학과 경제학에서 고전적 주제에 해당한다. 그는 고대사회에서 이루어지는 교환과 선물의 본질에 관해서 분석하여 경제적 이유를 초월한 사회적 구조, 규범 그리고 체계를 탐색하려 하였다. 그가 선물에 관한 논의를 시작한 까닭은 1920년 초·중반 자본주의의 급격한 발달을 거쳐 1929년의 대공황을 겪으면서 자본주의의 모순이 드러났기 때문이다.⁴⁵

아주 최근에 인간을 ‘경제동물(animal économique)’로 만든 것은 우리 서양사회이다. 그러나 아직은 우리 모두가 그러한 종류의 존재가 된 것이 아니다. 민중 속에서도 또 엘리트 사이에서도 순수한 비합리적인 지출은 관행이 되어 있다. 그것은 아직도 우리 귀족 계급에게 남아 있는 약간의 풍습을 특징짓고 있다. 호모 에코노미쿠스(homo oeconomicus, 경제인)는 우리 뒤에 있지 않고, 도덕적인 인간, 의무를 다하는 인간, 과학적인 인간, 이성적인 인간과 마찬가지로 우리 앞에 있다.

44 최진식, 「어윤중의 부강론 연구」, 『한국사논총』 제41집, 1993, 71쪽.

45 변광배, 「기부문화의 이론적 토대」, 『프랑스학연구』 제44집, 2008, 267쪽.

인간은 매우 오랫동안 다른 존재였다. 인간이 계산기라는 복잡한 기계가 된 것은 그리 오래된 일이 아니다.⁴⁶

모스의 진단에 따르면, 이 시기에 인간은 경제적 이성에 지배되다 못해 ‘경제적 동물(animal économique)’, 곧 ‘계산기(machine à calculer)’가 되어버렸다. 그러나 모스는 인간의 본질적 가치가 보다 도덕적이라는 기대와 함께 고대사회에서의 선물의 교환과 그 이유를 연구함으로써 도덕 정립 가능성을 탐색하고자 했다.⁴⁷

모스가 연구한 고대사회의 교환은 개인과 개인이 아닌 집단과 집단이 그 주체이다. 개인이 아닌 집단이 서로 서로에게 교환의 의무를 강요했다. 교환의 대상은 동산과 부동산 등과 같은 재화를 포함하여 연회, 예식, 축제, 춤, 군사력, 여자, 아이(자손) 등으로 한 사회의 총체적인 영역으로 확장되었다. 이처럼 선물이 ‘사회적 총체’라고 생각한 모스는 다양한 사회에 관한 민족지적 연구 -특히 아메리카의 포틀래치, 남태평양의 쿨라(kula), 뉴질랜드의 하우(hau) 등- 를 수행했다.

모스는 이 연구를 통해 선물은 ‘세 가지 의무, 즉 주기, 받기, 답례하기(le trois obligations : donner, recevoir, rendre)’⁴⁸에 의해 지배된다고 밝혔다. 첫째, 선물을 주어야 하는 의무, 둘째, 선물을 받아야 하는 의무, 셋째, 받은 선물에는 선물로 답례해야 하는 의무가 그것이다. 먼저 선물을 주어야 하는 의무는 포틀래치⁴⁹의 본질이다.

주어야 하는 의무는 포틀래치의 본질이다. 추장은 자기 스스로를 위해서, 자기 아들이나 사위·딸을 위해서 또는 죽은 자들을 위해서 포틀래치를 주지 않으면 안 된

46 마르셀 모스, 『증여론』, 이상률 옮김, 서울: 한길사, 2002, 271쪽.

47 변광배, 「기부문화의 이론적 토대」, 267쪽.

48 마르셀 모스, 『증여론』, 이상률 옮김, 서울: 한길사, 2002, 150~166쪽 참조.

49 ‘포틀래치(potlatch)’는 ‘식사를 제공한다’와 ‘소비한다’는 뜻이 있다.

다.……콰키우틀족과 하이다족의 귀족은 중국의 문인이나 관리와 완전히 똑같은 ‘체면(face)’ 관념을 지니고 있다. 포틀레치를 주지 않은 신화상의 대(大)족장 중 한 사람에 대해서는 ‘썩은 얼굴’을 가졌다고 말한다. 여기에서는 이러한 표현이 중국에서보다 더 적절하다. 왜냐하면 북서부 아메리카에서 위세를 잃어버리는 것은 바로 영혼을 잃어버리는 것이기 때문이다. 이 영혼이란 진실로 ‘얼굴’이자 춤의 가면, 즉 정령을 구현하고 문장이나 토템을 지닐 권리이며, 아울러 이처럼 걸려 있는 인격(persona)이다. 그것은 전쟁이나 의례사의 잘못에 의해 잃어버릴 수 있는 것처럼 포틀레치나 증여의 경기에서도 잃어버릴 수 있다.……이들 사회 어디에서나 사람들은 주려고 안달한다.⁵⁰

왜 이들은 주려고 안달이 났는가? 그 까닭은 ‘하우(hau)’ 때문이다. 그들은 어떤 사람에게 특정한 물건을 선물한다는 것을 자신의 일부를 주는 것이라 믿었다. 물건 자체가 영(靈, hau)을 갖고 있고 또 영의 것이라고 믿기 때문이다. 이는 물활론적 사고와 깊이 연결되어 있다. 하우는 원래 있었던 곳으로 돌아가고자 하는 특징과 돌아가는 것을 방해하면 하우는 방해하는 사람에게 해를 입힐 수 있다는 또 다른 특징이 있다.⁵¹

그리고 선물이 누군가에게서 주어지면 그것을 반드시 받아야 한다. “받아야 하는

50 앞의 책, 151~153쪽.

51 앞의 책, 251쪽. “팔린 물건이라도 그것은 여전히 영혼을 가지고 있으며, 그 예전의 소유주는 그것을 지켜보고 또한 물건 자체도 그 예전의 소유주를 따라다닌다. 보주 산맥(Voges)의 한 계곡에 있는 코르니몽(Cornimont)에서는 얼마 전만 해도 다음과 같은 관습이 행해졌으며, 몇몇 가정에서는 아직도 존속하고 있는 듯하다. 즉 새로 산 가축들이 옛 주인을 잊고 ‘자기 집’으로 돌아가고 싶은 생각이 들지 않도록 하기 위하여 축사 문 위에 댄 가로대에 십자가를 만들었고, 산 사람은 그 판 사람의 고삐를 갖고 있었으며, 또한 그 가축들에게 소금을 뿌렸다. 라옹 오 부아(Raon-aux-Bois)에서는 버터 바른 빵을 쇠갈고리 주위에서 세 번 돌린 다음 오른손으로 가축에게 주었다. 물론 이것은 축사가 가옥의 일부분을 이루고 있고 또 큰 가축이 가족의 일부분이 되고 있는 경우뿐이다. 그러나 프랑스의 그밖의 많은 관습은 팔린 물건을 판 사람과 떼어놓아야 한다는 것을 보여준다. 예를 들면 팔린 물건은 두들기거나, 또는 팔린 양(羊)은 채찍으로 쳐야 한다는 것을 보여준다.”

의무도 주어야 하는 의무 못지않게 강제적이기”⁵² 때문이고, 이것 역시 하우와 연관되어 있다. 주는 자가 그의 영혼의 일부를 담고 있는 물건을 주었는데, 받는 자가 그 물건을 받지 않고 거절하면 주는 자의 영혼을 거부하는 것과 다르지 않다. 그래서 “모든 선물은 항상 받아들여지고 칭찬된다. 당신을 위해 준비한 음식물에 큰소리로 감사의 뜻을 표시하지 않으면 안 된다. 하지만 그것을 받으면, 그렇게 할 의미가 있다는 것을”⁵³ 주위 사람들이 알게 된다. 이런 연유로 선물한 것을 받지 않으면 관계를 단절하겠다는 의사로 여기거나 선전포고로 간주한다.

마지막으로 선물에는 답례의 의무가 따른다. 포틀래치가 선물 문화로 계승되어 온 까닭은 이 세 번째 의미가 있기 때문이다. 주고받는 것과 더불어 다시 되돌려주는 전통이 포틀래치의 전부이다.

그러나 대개 포틀래치는 언제나 받은 것보다 더 성대한 포틀래치로 답례하지 않으면 안 되며, 또 선물도 받은 것보다 더 많은 것으로 답례하지 않으면 안 된다.…… 상당한 정도의 답례 의무는 절대적이다. 답례하지 않거나 동등한 가치를 지닌 물건을 파괴하지 않으면 ‘체면’을 영원히 잃어버린다.⁵⁴

주어진 선물은 언제나 답례의 선물로 연결된다. 인색한 사람은 답례품을 걱정하기 마련이다. 그러면서 지나치게 큰 답례를 하기보다는 차라리 하지 않는 편이 좋다고 판단할지 모른다. 그런데 답례의무에 대한 제재(制裁)는 채무로 노예가 되는 것이다. 이와 같은 제재는 적어도 “콰키우틀족·하이다족·침시아족에서는 작용하고 있다.”⁵⁵

52 앞의 책, 159쪽.

53 앞의 책, 160~161쪽.

54 앞의 책, 163~4쪽.

55 앞의 책, 164쪽.

모스에 따르면, 선물은 외관상 자발적인 형식을 취하는 것 같지만, 실재를 들여다 보면 엄격하게 의무적인 형식을 갖는다. 즉, 급부와 반대급부의 원칙이 지켜져야 하고 선물은 호혜성(réciprocité)의 원리에 지배받는다. 물론 호혜성의 원리는 등가물의 교환법칙을 전제로 하는 것이다. 이렇듯 모스의 선물은 주고, 받고, 답례하는 삼중의 의무를 뜻한다.

선물은 단순히 물건 교환만이 아니라, 시간의 특별한 사용과 명예와도 관련되어 있다. 시간적 측면에서 선물을 받았다고 즉각적으로 답례할 수 없다. 만일 이렇게 된다면 선물의 의미를 상실하고 단순한 교환이 돼버린다. 또한 답례는 한없이 지연될 수 없는데, 선물로서의 의미를 잃게 되기 때문이다. 그래서 반드시 적절한 시간에 답례해야 한다.⁵⁶

이렇듯 모스의 저작은 선물을 표면적으로 내세웠지만, 그의 초점은 특정한 형태의 교환이자 경제로서의 선물이다. 앞서 언급한 바와 같이 모스가 고대사회의 선물을 연구한 목적은 1920년 전후에 주류를 이루었던 ‘경제적 이성’이나 ‘경제적 동물’과 개념과 결을 달리하는 도덕적 개념과 원리를 발견하는 것이었다. 그렇지만 모스는 “그가 살았던 동시대의 자본주의의 병폐, 곧 정의와 분배 문제를 도외시하고 오로지 자기 자신과 그 자신이 속해 있는 집단의 이해관계에만 집착하는 경제적 동물로 변해버린 인간들의 인간성 회복을 위한 단서를 찾고자 하는 노력에서 절망”⁵⁷하게 된다.

56 앞의 책, 136~137쪽. “이미 본 바와 같이 멜라네시아와 폴리네시아에서 선물이 순환하는 경우에 답례는 주어지는 물건의 힘에 의해 보장되는데, 이때 그것을 ‘보증’하는 것은 그 물건 자체다. 그러나 어떤 사회에서나 기한 내에 답례해야 하는 의무를 지우는 것은 선물의 성질에서 나오고 있다. 본래 공동 식사, 카와주의 분배, 봄에 지나는 호부는 즉시 답례할 수 없는 것이다. 반대급부를 하기 위해서는 ‘시간’이 필요하다. 따라서 방문, 혼인이나 동맹을 맺는 것, 평화협정, 정기적인 경기와 시합 참가, 향응 교환, 의례적이며 경의를 표하는 봉사의 제공, 서로 ‘존경을 나타내는 것’에 관한 경우에는 기한 관념이 논리적으로 포함된다. 이 모든 것은 사회가 부유해짐에 따라 점점 더 수가 많아지고, 또 점점 더 값비싼 다른 물질적인 사물과 교환된다.”

57 변광배, 「기부문화의 이론적 토대」, 272쪽.

그렇다고 모스의 시도가 전적으로 실패한 것은 아니다. 그는 선물론의 결론을 아서 왕의 ‘원탁의 기사’의 예로 도출하고 있다.

브리튼 사람들의 「아서 왕 전설」은 아서 왕이 콘월의 어느 목수의 도움으로 그의 궁전에 경탄할 만한 것, 즉 기사들이 그 둘레에서는 더 이상 싸우지 않은 신기한 ‘원탁’을 만든 것을 전하고 있다. 전에는 ‘치사한 질투 때문에’ 어리석은 싸움 속에서 결투와 살인이 성대한 향연을 피로 물들였다. 목수가 아서 왕에게 말했다. “제가 매우 훌륭한 식탁을 만들어드리겠습니다. 그 식탁에서는 1,600명 이상이 동시에 빙 둘러앉을 수 있기 때문에 제외되는 사람은 아무도 없을 것입니다... 어떤 기사도 싸움을 일으키지 않을 것입니다. 왜냐하면 그 식탁에는 높은 자리도 낮은 자리도 없기 때문입니다.” ‘높은 자리’가 없기 때문에 싸움도 더 이상 일어나지 않았다. 아서 왕이 그 원탁을 가져가는 곳이면 어디에서나 그의 훌륭한 원탁기사단은 화기에 애했고 무적이었다.⁵⁸

모스가 ‘원탁의 기사’의 예로써 말하고자 한 결론은 일종의 ‘집단 도덕’이다. 그는 공동체가 도덕적으로 결합하여 “고귀한 지출(dépense noble)”로 회귀하고,⁵⁹ “예의(civilité)”와 “공민정신(civisme)”을 지향해야 함을 역설하였다.⁶⁰ 모스는 자신의 연구를 통해 “심미적·도덕적·종교적·경제적인 다양한 동기들과 물질적·인구학적 여러 요인들을 엿보고 평가하며 비교할 수 있다”고 자평하면서, 이것들의 사회적 총체가 공동생활을 구성하는 요소이기 때문에 소크라테스적인 의미에서의 정치(la Politique)가 필요하다고 결론짓는다.⁶¹

58 마르셀 모스, 『증여론』, 281~2쪽.

59 앞의 책, 255쪽. “우리는 저 ‘고귀한 지출(dépense noble)’의 관습으로 돌아가고 있으며 또 그것으로 돌아가지 않으면 안 된다.”

60 앞의 책, 282쪽.

61 앞의 책, 283쪽.

모스의 선물론이 갖는 의미는 선물이라는 부분적인 탐구에서 시작하여, 이 선물이 총체적인 사회적 사실이라는 점을 밝혀냈다는 점이다. 선물을 주고받는 행위를 개별적인 행위로 축소해서 이해할 수 있지만, 그것이 시사하는 바를 깊이 이해하기 위해서는 사회 전체 구조의 본성을 파악해야 한다. 그런 점에서 모스가 밝힌 선물의 삼각 구조(주기와 받기 그리고 답례하기)는 ‘사회적 총체’에 관한 것이고, 결과적으로 이 구조는 ‘경제적 교환’의 성격을 함의한다.

2) 선물은 불가능하다 -데리다의 선물론

모스의 선물론은 후대의 저명한 프랑스 사상가들에게 지대한 영향을 미쳤다. 바타이유(Bataille), 뒤메질(Dumézil), 레비-스트로스(Lévi-Strauss), 부르디외(Bourdieu), 에나프(Henaff), 보르디야르(Baudrillard), 데리다(Derrida), 푸코(Foucault), 리쾨르(Ricoeur) 등이 모스의 연구를 계승하여 선물에 관한 이론을 발전시켰고, 이들은 각각 선물의 개념과 연계된 개념들을 독창적 관점에서 생산해냈다. 그중 데리다는 선물의 역설(아포리아)에 관심을 가졌다. 그에게 “선물은 논리적 아포리아 전체를 대표하는 아포리아이다.”⁶² 이 관점에서, 데리다는 모스의 선물론에 대해서 평가하면서 선물을 제외한 다른 모든 것을 다루고 있다고 비판한다.

우리는 마르셀 모스의 『선물에 관한 시론』이라는 기념비적 저작은 선물을 제외한 모든 것에 대해서 논한다고 말할 수 있다. 그는 경제, 교환, 계약(do ut des, ‘네가 주니까 내가 준다’), 과잉, 희생, 선물과 역-선물, 요컨대 선물로 끌고 가지만 ‘또’ 선물을 폐기하는 모든 것을 다루고 있다. 선물을 덧붙이는 모든 보충 항들은…… 원환(圓環, cercle)을 다시 끌어들이는 수밖에 없는 처지이고, 그 안에서 그 보충 항들은 무력화된다.⁶³

62 김상환, 「해체론의 선물 - 데리다와 교환의 영점(零點)」, 『현대비평과 이론』 제11권 제1호, 2004, 211쪽.

데리다는 모스의 선물의 삼각 구조(주기, 받기, 답례하기)를 원환, 즉 원의 순환운동으로 보았고, 이 순환 패턴은 경제학의 법칙이며 동시에 오디세우스의 자기회귀적 법칙(출발점, 원점, 집으로의 회귀라는 순환)임을 강조하면서,⁶⁴ 선물은 이 순환운동에서 벗어나야 한다고 역설한다. 한 마디로, 선물은 비경제적이어야 한다.

선물은 경제적 질서와 무관해야 하고, “상징적 구조”⁶⁵와도 결별해야 한다. 먼저 선물은 모든 형태의 경제적 질서와 구분되어야 한다. 동일자의 경제는 오이코스(oikos, 집, 재산, 가족, 난로, 내부의 불)와 노모스(nomos, 법, 규범, 분배 법, 공유 법)로 규정된다. 이 두 개념은 의미론적 요소 전체(체계, 구조, 총체성, 내면성, 가까움, 고유성, 전유, 동일화, 동일성, 유기체, 원리, 규칙, 이론, 표준, 중심, 뿌리 등)를 내포하고, 로고스적 질서를 갖는다.⁶⁶ 따라서 경제적 이성의 질서는 교환의 질서이자 채무와 변제의 질서이며, 선물의 삼각 구조는 어원적 의미의 상징적 구조를 이루며 계약의 상징이다.

반면 선물은 경제적 이성과 규범에 종속될 수 없으므로 순환되거나 교환될 수 없고, 계약으로 맺어질 수 없다. 선물을 주는 자가 무엇인가를 바라거나 받는 자가 채무 의식을 느낀다면, 바로 그 순간 선물은 선물이 아니다.⁶⁷ 선물은 경제적 순환논리와 원환의 구조 바깥에 위치한다. 선물은 일방향성과 비-회귀성을 전제하기 때문에 반(反)-경제적(anéconomique)으로 남아 있어야 한다.⁶⁸

63 J. Derrida, *Donner le temps, I. Fausse monnaie*, Gailiée, 1991, p.39.

64 *Ibid.*, p.18.

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*, p.17.

67 *Ibid.*, p.18. “선물이 존재한다면, 선물의 조건(우리가 주는 것으로서, 주어진 것으로서, 주어진 사물로서, 혹은 기증의 행위로서의 선물)이 선물로 되어서는 안 된다.……선물은 순환할 수 없다. 교환될 수도 없다. 어쨌든 선물은 교환과정, 출발점으로서의 회귀라는 형태에서의 원의 순환운동으로 소진되어서는 안 된다.”

68 *Ibid.*, p.19.

선물은 인식론적으로 불가능한 것(l'impossible)이다.⁶⁹ 선물을 주거나 받을 때 선물이 선물로서 '인식'된다면 선물은 경제적 교환 행위로 상징되거나 대가와 변제의 대상이 된다. 이로써 선물은 선물이 되는 것이 불가능하다.

선물이 존재하기 위해 선물을 받는 자는 되돌려주거나 상환하거나, 환불하거나 변제하거나 계약을 하거나 빚을 지지 말아야 한다.……선물을 받는 자는 선물(présent)을 선물로 인정하지 말아야 한다. 만일 그가 선물을 선물로 인정한다면, 선물이 그에게 그 자체로 나타난다면, 선물(présent)이 그에게 '선물로서' 현전(présent)한다면, 이 단순한 인식은 선물을 폐기하기에 충분하다. 왜 그럴까? 이런 인식은 사태 자체 대신에 상징적인 등가물을 되돌려주기 때문이다. 여기서 우리는 상징물, 그것이 빚을 통해 교환을 재구성하고 선물을 폐기한다고 말할 수는 없다. 상징물은 이 교환이 사물이나 재화의 교환으로서 발생하는 것이 아니라 상징적 교환으로 변형하는 교환을 재구성하는 것도 아니다. 상징물은 교환과 부채의 질서, 법 혹은 순환의 질서를 열면서 구성한다. 여기서 선물은 폐기된다.⁷⁰

이와 같은 의미에서 선물은 존재론적으로도 '불가능한 것'이다. 선물은 선물을 주고받는 쌍방에게 각각 선물로 인식되는 그 순간 “실존하지 않고 현재적으로 현전하지 않는다”.⁷¹ 만일 선물이 선물을 받는 자에게 선물로서 인식된다면, 그것은 표상된 선물이기 때문에 현전하는 것이 아니다. 그리고 선물을 선물이라고 정의하는 순간, 그 정의로 인해 파괴된다.⁷² 또 선물은 정의할 수 없고, 그것을 정의하더라

69 김상환은 앞의 논문에서 선물은 인식론적, 현상학적, 존재론적으로 파악될 수 없는 불가능한 것으로 '남아 있다'라고 규정한다.

70 J. Derrida, *Donner le temps, I. Fausse monnaie*, p.26.

71 *Ibid.*, p.28.

72 *Ibid.*, p.26. “타자가 선물을 ‘지각한다’는 것은 단지 프랑스에서 일상적으로 말해지듯이 그것을 재화나, 금전, 혹은 보상으로 ‘지각하는’ 것만이 아니라, 선물의 본질의 지각하는 점에서 그것의 의미와 지향을 지각할 것이며, 선물의 ‘지향적 의미’를 파악하는 것이다. 이렇게 해서 ‘인정’이

도 소멸하기 때문에 선물은 아포리아 그 자체이다. 그래서 “선물의 진리는 비-선물 또는 선물의 비-진리와 등가이다.”⁷³ 이는 마치 『도덕경』 1장에 “도는 문자로 표현하면 영원한 도가 아니고, 이름은 문자로 규정하면 영원한 이름이 아니다(道可道, 非常道; 名可名, 非常名.)”라고 한 것과 유사하게, 선물은 “이름 붙일 수 없는 것”⁷⁴이다. 이런 관점에서 선물은 결국 “시물라크르”이고 “환영”이다.⁷⁵

그런데 ‘불가능한 것’, ‘이름 붙일 수 없는 것’, ‘환영’, ‘시물라크르’로서의 선물이 ‘가능한’ 선물이 되기 위해서는 망각이 필요하다. 즉, 선물은 “절대적으로” 망각된 선물이어야 한다. 여기에서 데리다는 프로이트와 라캉의 ‘무의식 이론’을 선물론과 결부시킨다.⁷⁶ ‘가능한’ 선물이 되기 위해서는 선물을 주고받는 쌍방이 각각 무의식의 상태에서도 선물을 선물로 인식하면 안 되고, 쌍방 모두 선물의 주고받은 행위 자체를 절대적으로 망각해야 한다. 그러므로 선물의 불가능성은 가능성에 속하지 않는 방식으로 속해 있다.⁷⁷

3) 그래도 선물은 필요하다-리콥르의 선물론

리콥르 사상은 기독교 철학(la philosophie chrétienne)이 아니다. 그는 스스로

‘감사’가 되기 이전에, 선물을 선물로서, ‘그 자체로서’ 단순히 ‘인정하는’ 것이 선물로서의 선물을 폐기하게 될 것이다.”

⁷³ *Ibid.*, p.42.

⁷⁴ *Ibid.*, p.22.

⁷⁵ *Ibid.*, p.27 ; Cf. *Ibid.*, p.63. “선물은 언제나 어떤 글, 어떤 기억, 어떤 시, 또는 어떤 서사의 선물일 것이다. 선물은 어떤 경우든 어떤 텍스트의 유산(遺産)일 것이다. 그리고 글쓰기는……선물의 형식적 보조물, 외적 기록이 아닐 것이다. 글쓰기는 오히려 선물의 행동 자체와 연결된 ‘어떤 사태’일 것이고, 이 ‘행동’은 기록의 의미는 물론 이와 동시에 수행적(performatif) 실천의 의미를 지닐 것이다.”(선물은 언어화되고 표상할 수 없으므로 선물은 흔적으로 기록될 수 있으며, 수행적 발화 사건이다)

⁷⁶ *Ibid.*, p.30.

⁷⁷ *Ibid.*, p.29.

기독교 신자임을 자랑스럽게 밝히면서도 신학과 철학을 구분하여 다루고자 하였다. 그에게 선물의 문제도 마찬가지이다. 기독교 교리와 관련된 문제를 탐색하면서 신학적 관점이 아닌 철학적 관점에서 논의한 것이다. 이런 맥락에서 리콥르의 선물론은 기독교 신학에서 출발하지만, 철학적 탐구로 끝이 난다.

리콥르 철학의 키워드(의지, 악, 상징, 해석, 은유, 텍스트, 이야기 정체성, 윤리, 기억, 망각, 인정 등) 중에서 그의 후기 철학의 키워드는 단연코 더불어 사는 문제(la question du vivre-ensemble)이다. 1980년에 출간한 『타자로서 자기 자신』에서 그는 “윤리적 목표”⁷⁸를 “정의로운 제도에서 타인과 함께하는 그리고 타인을 위한 ‘좋은 삶’의 목표라고 부르자”⁷⁹고 제안한다. 그가 지향한 좋은 삶은 정의로운 제도라는 전제가 있지만, ‘타인과 함께-타인을 위한’ 더불어 잘 살기의 실천이고, 이는 그의 선물론으로 재해석될 수 있다.

1989년 루카스 상(le prix Leopold Lucas) 수상을 기념하여 발표한 리콥르의 『사랑과 정의』는 사랑의 윤리적 지위에 대한 논의로 시작한다. “윤리적 담론에 있어서, 사랑은 공리주의의 담론 혹은 칸트의 정언명령과 비교할만한 규범적 지위를 갖는가?”⁸⁰ 그는 사랑이 단순히 감정적으로 진부한 것이나 흥분 따위로 해석되지 않고, 윤리적인 가치를 가지게 될 때, 사랑은 윤리적 분석의 대상이 될 수 있다고 보았다. 이 시각에서 리콥르는 사랑과 정의의 개념을 교차시키고 변증법적으로 고찰하려 한다. 성경을 통해 배울 수 있는 윤리적 담론인 사랑을 어떻게 정의와 연결할 수 있는가의 문제이다.

78 리콥르의 윤리적 목표는 세 가지 마음씀(le souci)으로 대표된다. “즉 자기에 대한 마음씀(le souci de soi), 타자에 대한 마음씀(le souci des autres), 그리고 정의로운 제도들에 대한 마음씀(le souci des institutions justes)”이 그것이다. 졸고, 『아웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콥르 철학을 중심으로』, 『해석학연구』 제36집, 2015, 68쪽 참조.

79 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1980, p.202.

80 P. Ricoeur, *Amour et justice*, Points, 2008, p.16.

(1) 사랑과 정의의 비대칭성

리코르르는 키에르케고르의 성찰을 받아들여 사랑의 초-윤리적(supra-éthique) 차원을 탐색하면서 성경의 ‘사랑과 정의의 불균형’을 말한다. 창세기 22장에 나오는 ‘이삭의 번제’ 사건이 그 대표적인 예인데, 하나님을 사랑해야 한다는 의무가 살인을 금지한 정의를 뛰어넘는다. 이와 더불어, 찬양으로 표현되는 사랑의 담론은 어떤 도덕적 명령보다 앞선다는 점, 즉 사랑의 우월성을 ‘사랑의 장’인 신약의 고린도전서 13장⁸¹과 구약의 시편 1:1~3절⁸²을 통해 제시한다. 그리고 무엇보다 예수의 가르침인 사랑의 계명(누가복음 10:27)⁸³에서 사랑이 정의에 우선함을 보여준다.⁸⁴ ‘하나님을 사랑하라’라는 계명은 하나님이 인간에게 강요하는 도덕적 법칙이나 원리가 아니라, 사랑하는 자가 사랑받는 자에게 보내는 사랑의 간청이다.⁸⁵ 신이 인간에게 보내는 사랑의 간청(요청)은, 명령과 계명의 ‘시적 표현’이다.⁸⁶ 이 사랑의 초대는 순수한 도덕적 표현과는 분명하게 구별된다.

사랑의 담론과는 다르게 사법 체계로 대표되는 정의의 담론은 사회적 실천 영역에서 정의의 원리를 지향한다. 정의의 담론에 의존하는 재판소와 법, 검사와 변호사는 물론 사랑의 담론에 의지하지는 않는다. 정의의 담론에서 중요시하는 것은 합리적인 논거와 소통적 언어의 바른 사용이다. 그러나 실제로 정의를 실행한다는 것은 결코 쉬운 문제가 아니다. 사법적 절차에 관여하는 사람들의 무거운 책임은 결코

81 ‘사랑의 장’이라고 불리는 이 장에서 바울은 사랑의 참 의미에 관해 설명한다.

82 “복 있는 사람은 악인들의 꾀를 따르지 아니하며 죄인들의 길에 서지 아니하며 오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고 오직 여호와의 율법을 즐거워하여 그의 율법을 주야로 묵상하는도다 그는 시냇가에 심은 나무가 철을 따라 열매를 맺으며 그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니 그가 하는 모든 일이 다 형통하리라.”

83 “대답하여 이르되 네 마음을 다하여 목숨을 다하여 힘을 다하며 뜻을 다하며 주 너의 하나님을 사랑하고 또한 네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라 하였나이다.”

84 P. Ricoeur, *Amour et justice*, p.20.

85 *Ibid.*, p.21.

86 *Ibid.*, p.22.

훌륭한 논거와 판결 등으로 축소할 수 없다. 이때 법관에게 필요한 것은 칼과 함께 저울이다. 법률적으로 허락된 정의의 칼을 마음대로 사용하기에 앞서, 법 앞에서 모든 사람이 평등하다는 윤리적 가치를 지켜야 한다. 이런 의미에서 사법적 실천만을 정의라고 한정할 수 없고, 정의의 의미와 정의의 이상까지도 숙고하는 것이 정의를 바르게 고찰하는 것이라 할 수 있다. 비례적 평등과 기회의 평등, 그리고 권리의 평등을 생각하는 것이 정의의 의미를 바르게 탐구하는 길이다. 여기서 윤리가 도덕에 앞선다는 리콥르의 주장을 다시 듣게 된다. 정의의 문제에서 규범적이고 도덕적 영역보다 더불어-살기라는 윤리적이고 목적론적 영역에 주목해야 한다는 그의 주장은 사랑과 정의의 비대칭성을 분명하게 드러내는 지점이다. 사랑과 정의의 비대칭의 문제와 이 두 개념을 변증법적으로 논의하는 문제에서 선물의 경제(l'économie du don)에 관한 논의가 진행된다.⁸⁷

(2) 사랑의 새 계명과 황금률

리콥르의 관점에서, 사랑과 정의의 담론은 불가항력적 서로 갈등을 초래한다. 각각의 담론은 개인적이고 사회적인 실천을 동반한다. 사랑은 초-윤리적인 차원에서 모든 것을 사랑의 깃발 아래 종속시키고, 정의는 그의 규칙에 따라 개인적 사회적 행동양식을 선도한다. 사랑과 정의의 이런 '살아 있는 긴장(tension vivante)'은 성경에서 찾을 수 있다. 그것은 바로 사랑의 계명(누가복음 6:27)과 황금률(누가복음 6:31)이다.⁸⁸

그러나 너희 듣는 자에게 내가 이르노니 너희 원수를 사랑하며 너희를 미워하는 자를 선대하며,……남에게 대접받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p.33.

찬양의 시적 표현이 도덕적 명령과 어떻게 연결되나? 이 물음을 통해 원수를 사랑하라는 새 계명이 사랑의 찬가와 불가분의 관계임을 파악할 수 있다. 리콴르의 시각에서 원수 사랑의 명령은 초-윤리적 표현이며, 선물의 경제를 내포한다. 특히 선물의 경제는 모든 윤리적 차원을 초월한다. 아브라함에게 보여준 신의 사랑의 언약과 이집트 식민지에서 이스라엘 사람들을 구출한 해방의 신(출애굽기 20:2)⁸⁹, 그리고 인간의 죄를 대속하기 위하여 창조자 자신이 구세주가 되어 이 땅에 친히 온 사건(요한1서 4:10~11)⁹⁰ 등은 선물의 경제의 의미를 분명히 해 준다. 특히 예수의 삶을 통해 얻을 수 있는 교훈은 도덕적 규범을 폐하지 않으면서도 도덕적 규범의 차원을 뛰어넘는 새로운 차원의 삶의 가능성을 열어준다.

이런 맥락에서 “남에게 대접받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라”는 황금률을 분석하면, 주고받음의 문제, 즉 선물의 경제의 문제를 윤리적으로 재해석할 수 있다. 리콴르가 『타자로서 자기 자신』에서 여러 차례 강조한 것처럼, 황금률은 ‘나(리콴르는 ‘자기[le soi]’라고 표현한다)⁹¹의 타자를 향한 움직임’이다. 물론 레비나스의 관점처럼 윤리적 책임 때문에 타자의 명령에 소환된 ‘나’의 절대적인 수동적 움직임과는 구별된

89 “나는 너를 애급 땅, 중 되었던 집에서 인도하여 낸 네 하나님 여호와니라.”

90 “사랑은 여기 있으니 우리가 하나님을 사랑한 것이 아니요, 하나님이 우리를 사랑하사 우리 죄를 속하기 위하여 화목 제물로 그 아들을 보내셨음이라. 사랑하는 자들아, 하나님이 이같이 우리를 사랑하셨은즉 우리도 서로 사랑하는 것이 마땅하도다.”

91 리콴르는 ‘나’ 또는 ‘자아’라는 표현 대신 ‘자기’라는 표현을 쓴다. 이는 나의 폭력성에서 벗어나고자 하는 의도이다. 줄고, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콴르 철학을 중심으로」, 56쪽 참조. “레비나스와 리콴르가 동시에 지적하고 있는 서양철학의 문제점은 타자에 대한 나(또는 동일자)의 폭력성이다. 데카르트적 코기토 철학 이후 ‘나’라는 존재는 어느덧 세상의 중심이 되었고, 너로 대변되는 타자는 나에 의해 조정되고 탐험되고, 심지어 나에게 흡수되는 그런 존재가 되었다. 하이데거와 같은 철학자들이 지적하듯이 언어적인 기준에서도 나는 타자에 우선한다. 즉 화자로서 제1인칭(le ‘je’)은 지시사적 용어들(les termes déictiques)인 ‘나’, ‘여기’, ‘저기’, ‘오른쪽’, ‘왼쪽’, ‘위’, ‘아래’ 등에 힘입어 지시의 중심에 서게 되는데, 이 제1인칭은 자기중심적일 수밖에 없다. 반면, 제2인칭(너)은 대상(혹은 물체)이나 개념, 혹은 그것(부버의 입장처럼)으로 환원되기 쉬운 위치가 되었다. 이런 맥락에서 서양철학의 전통적 사고방식(특히 데카르트적 Cogito 철학을 계승한 독일의 관념론)에서 나(je) 또는 자아(ego)는 전능한 것처럼 여겨진다.”

다. 오히려 우정과 평등을 전제하는 상호 인정(reconnaissance mutuel)이고, 고통 받는 타자와 고통을 함께 짊어지겠다는 호의적 자발성(spontanéité bienveillante)이다. 이는 좋은 삶을 추구하는 자기의 의지적 표명이고, 타인과 함께 그리고 타인을 위하여 살겠다는 사랑의 표현이다. 바로 이런 이유로 황금률은 윤리적 목적론으로 해석된다.

반면에 성경의 황금률을 부정적으로 묘사한 아리스티데스의 변명 -“다른 사람이 너희에게 하지 않기를 원하는 것을 너희도 다른 이에게 행하지 말라”- 에서 황금률은 도덕적 규범이자 정의의 법칙으로 해석된다. 금지 형식의 이 황금률은 상호성의 규범이다. 인간 행동의 구조를 분석하면, 행동의 주역들 사이에 근원적 비대칭성이 존재함을 알게 된다. 즉, 한쪽이 능동자(l'agent)라면, 다른 한쪽은 수동자(le patient)일 수밖에 없는 비대칭적 구조를 이룬다. 그 결과 사람들 사이에 불평등이 발생하고, 불평등이 심해지면 결국 폭력이 된다. 그래서 황금률은 불평등한 관계와 폭력에 대한 위협 앞에서 효력이 있다. 그래서 부정적 황금률은 칸트의 제2 정언적 명령과 접점을 이룬다. 이와 같은 황금률의 양면성(사랑과 규범 모두에 연관되어 있다는 점) 때문에, 황금률은 사랑과 정의 사이에서 매개 역할을 한다.

지금까지 살펴본 바처럼 리콴르의 철학적 관점에 기독교 정신(기독교적 윤리관)이 강하게 내재하였음을 알 수 있다. ‘선한 사마리아인의 비유’⁹²에서 볼 수 있듯이, 선물(don)로 표현된 사랑은 개인적 관계를 뛰어넘어 사회적이고 제도적인 관계의 밑거름이 된다. 하지만 리콴르의 ‘윤리적 목표’의 대전제인 ‘정의로운 제도’가 아리스토텔레스와 롤즈의 분배의 원칙에도 의지하고 있다는 점에서, 리콴르의 철학은 단지 기독교 정신에만 집중되어 있지 않음이 분명하다. 이런 의미에서 그의 철학은

92 리콴르는 소논문 「동료와 이웃(le socius et le prochain)」에서 성경에 나오는 ‘선한 사마리아인의 비유(누가복음 10:30~37)’를 재해석한다. 줄고, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콴르 철학을 중심으로」, 55~86쪽 참조.

히브리즘과 헬레니즘을 조화롭게 접목시키려는 시도라고 말할 수 있다.

리콤폴트의 선물의 경제에서 사랑은 정의보다 앞선다. 정의는 등가성의 논리에 기대지만, 사랑의 계명은 넘침의 논리이다. 아무런 대가 없는 선물의 상징이 예수이고, 예수는 창조주의 은총과 섭리를 가장 좋게 보인 사례이다. 이런 선물은 더불어 살기와 같은 리콤폴트의 윤리적 목표를 이 세상에서 실현하는 데 밑거름이 된다. 따라서 선물은 이 세상을 살만하게 만든다.

4. 나오기

모스의 선물론은 경제적 교환 원칙(호혜성의 원칙)에 기초한 삼각 구조(주고, 받고, 되돌려주기)를 가지고 있으며, 데리다의 선물론은 선물의 비경제성과 선물의 불가능성을 내세워 선물은 없다 -그런데 데리다는 선물의 진정한 가치, 즉 대가 없는 선물의 가치를 역설적으로 주장하는 것일 수 있다 -는 것이고, 리콤폴트의 선물론은 모스의 선물론을 부분적으로 수용하여 선물의 경제를 말하지만 그것이 등가적 선물일 수 없고 초-윤리적 차원을 전제하는 넘치는 선물이며, 신에게 받은 은혜의 선물을 '타인을 위하여 그리고 타인과 함께' 나눔으로서 '더불어-잘-살기'를 회구하는 것이다.

본고의 결론에 도달하면서, 앞서 잠시 언급한 '선한 사마리아인의 비유'⁹³를 주고

93 누가복음 10장 30-37절: “예수께서 대답하여 이르시되 어떤 사람이 예루살렘에서 예리고로 내려가다가 강도를 만나매 강도들이 그 옷을 벗기고 때려 거의 죽은 것을 버리고 갔더라. 마침 한 제사장이 그 길로 내려가다가 그를 보고 피하여 지나가고 또 이와 같이 한 레위인도 그 곳에 이르러 그를 보고 피하여 지나가되, 어떤 사마리아 사람은 여행하는 중 거기 이르러 그를 보고 불쌍히 여겨 가까이 가서 기름과 포도주를 그 상처에 붓고 싸매고 자기 짐승에 태워 주막으로 데리고 가서 돌보아 주니라. 그 이튿날 그가 주막 주인에게 데나리온 둘을 내어 주며 이르되 이 사람을 돌보아 주라 비용이 더 들면 내가 돌아올 때에 갚으리라 하였으니, 네 생각에는 이 세 사람 중에 누가 강도 만난 자의 이웃이 되겠느냐? 이르되 자비를 베푼 자니이다. 예수께서

받음의 문제로 재해석해보자. 예수의 비유를 통해 세상에 알려진 이 유명한 이야기는 ‘주기-받기-되돌려주기’와 같은 선물의 경제적 원환을 깨뜨리는 사건이다. 먼저 이야기에 강도에게 피해를 당한 어떤 사람과 강도들이 등장한다. 강도들은 피해자의 옷과 돈을 뺏고 거의 죽음의 상태에 이르기까지 폭력을 행사한 후 피해자를 버리고 도망간다. 이제 피해자는 자력으로 살 수 없는 처지에 빠진다. 이때 또 다른 등장인물인 제사장과 레위인, 그리고 사마리아인이 차례로 피해자를 목격한다. 그런데 종교적으로 선행을 베풀어야 마땅할 제사장과 레위인은 피해자를 못 본척하고 그냥 지나치지만, 당시의 사회적으로 천대받던 자-당시 순수혈통임을 자부하던 유대인은 혼혈족인 사마리아인을 경원시하였다. 이자 약자인 사마리아인은 여행 중임에도 불구하고 피해자를 불쌍히 여겨 피해자를 응급처치한 후 주막(프랑스어로 ‘hôtel’ 혹은 ‘établissement’)으로 이송시키고 그곳에 의탁하면서 돈을 지불하고 떠난다. 물론 추가비용은 갚을 것을 약속한다. 예수가 이 비유를 통해 가르치고자 한 교훈은 강도 만난 사람의 진정한 이웃은 사마리아인이고, 선한 사마리아인은 사회적 약자의 신분에도 불구하고 자비를 베풀었다는 사실이다. 이외에 주목해야 할 것은 선한 사마리아인은 어떤 대가를 바라지 않고 선물을 주었다는 사실이다. 이 비유에서 선물의 순환구조는 파괴된다. 아니 새로운 방식으로 세워진다. 더 이상 주고받고 되돌려주기가 아니다. 선물을 주는 자(사마리아인)는 신에게 은총의 선물을 받아서 다른 사람에게 선물을 준다. 이 수여자는 또 다른 사람(제3자에게)에게 선물을 베푼다. 이 연결고리는 닫힌 원환이 아니고, 열린 순환이다. 따라서 이 선순환이 세상을 살만하게 만든다.

13대 만석꾼 경주최씨 부자 이야기만큼은 잘 알려지지 않았지만, 구례 운조루(雲鳥樓)의 류이주(柳邇胄, 1726~1779) 이야기도 우리 문화에서 나눔과 베품의 상징이 되었다. ‘구름 속에 새처럼 숨어 사는 집’이라는 뜻으로 집주인이 붙인 운조루는

이르시되 가서 너도 이와 같이 하라 하시니라.”

‘타인능해(他人能解)’라는 글이 새겨진 큰 쌀독으로 유명하다. 류이주는 이웃을 배려하는 정신으로 특별한 쌀뒤주 하나를 만들었다.

사람들이 쉽게 드나들 수 있게 행랑채 곁에 놓아둔 뒤주에 쌀을 한가득 담고 ‘타인능해(他人能解)’라 적었다. ‘쌀이 필요한 사람은 누구라도 열어 가져갈 수 있다’는 뜻이다. 매년 마을 사람들에게 베푼 쌀은 한 해 수확량의 20퍼센트나 되었다. 현재 뒤주는 중문 앞에 남아 여전히 운조루의 나눔과 베품 정신을 상징하고 있다.⁹⁴

류이주는 낙안군수와 삼수부사를 지낸 무관이었다. 그의 나눔과 베품의 정신은 유교문화의 “측은지심 인지단(惻隱之心 仁智端)”(『孟子』, 「公孫丑 上」)과 진배없다. 주지하듯이 인(仁)은 남을 불쌍히 여기는 마음이다. 맹자는 ‘어린 아이가 우물로 기어들어간다면 어떠한 사람이라도 그것을 들어가지 못하게 막는다’라는 예로 인간의 자연스러운 본성을 설명하였다. 이처럼 인(仁)을 강조하는 유교문화는 내 가족을 넘어 다른 사람, 즉 남까지 이어지는 나눔과 베품의 의미로 확장해서 이해할 수 있다.

이와 더불어 충서(忠恕)의 이념도 유교문화의 주고받음의 문제와 밀접하게 연계되어 있다. 심대윤(沈大允, 1806~1872)에 따르면, 사람의 도리를 말하는 충서(忠恕)의 충(忠)은 “자기가 바라는 바를 남에게 미루어 행하는 것”(盡己)이고, 서(恕)는 “자신이 원하지 않는 것을 남에게 행하지 말라는 것”(推己及人)이다.⁹⁵

이런 관점에서 충서의 개념은 리콴르의 선물론에서 살펴본 황금률과 맞닿아 있

94 김윤미, 최순호, 「전남 구례 운조루 나눔과 베품의 마음이 만든 명당」, 『월간 샘터』 563, 2017, 75~76쪽.

95 김성애, 「沈大允의 『福利全書』校註 翻譯」, 고려대학교 대학원 고전번역협동과정 석사학위논문, 2009, 69쪽. “그래서 사람의 도리에는 충서(忠恕)가 있으니 충서는 인도(人道)의 잣대이다. 충서로써 사람의 정을 소통시키어 남과 나에게 공변되어 하여서 하늘의 도를 순히 따르는 것이다. 하늘의 도리는 사사로움이 없어 만물에 고루 베푸는 것이다. 자신이 원하지 않는 것을 남에게 행하지 말라는 것을 서(恕)라고 하고, 자기가 바라는 바를 남에게 미루어 행하는 것을 충(忠)이라고 한다.”

다. 이런 의미에서 유교문화의 주고받음의 문제는 서양의 그것과 큰 차이를 보이지 않는다. 동양이나 서양이나 인류는 ‘더불어-잘-살기’를 실현하기 위해서 선물의 의미를 되새기고 있다. 오늘날처럼 자본주의 정신, 특히 과도한 성과주의와 경쟁을 부추기는 신자유주의 정신으로 스스로 자기를 착취하고 있는 현대인에게 선물에 대한 숙고는 새로운 미래를 열어준다.

참고문헌

- 국립국어원, 표준국어대사전 <<https://stdict.korean.go.kr/main/main.do>>
- 김상환, 「해체론의 선물-데리다와 교환의 영점(零點)」, 『현대비평과 이론』 제11권 제1호, 2004, 봄, 여름(복간호), 208~224쪽; (『철학과 현실』, 2004, 겨울, 63호, 철학문화연구소에 재수록).
- 김성애, 「沈大允의 『福利全書』校註 翻譯」, 고려대학교 대학원 고전번역협동과정 석사학위논문, 2009.
- 김윤미, 최순호, 「[전남 구례 운조루] 나눔과 베품의 마음이 만든 명당」, 『월간 샘터』 563, 2017, 72~76쪽.
- 김윤희, 「1894년~1919년 근대빈민구제담론의 구조와 허구성」, 『韓國史學報』, 제64호, 고려사학회, 2016, 221~252쪽.
- 마르셀 모스, 『증여론』, 이상률 옮김, 서울: 한길사, 2002.
- 바타이유, 조르주. 『저주의 몫』, 문학동네, 조한경 옮김, 2000.
- 박일형, 「선물(贈物)의 경제: 모스, 바타이유, 데리다, 베케트」, 『비평과 이론』, 제7권 1호, 2002, 봄·여름, 한국비평이론학회, 5~25쪽.
- 박정호, 「마르셀 모스의 증여론 : 증여의 사회학적 본질과 기능 그리고 호혜성의 원리에 대하여」, 『문화와 사회』 제7권, 한국문화사회학회, 2009, 7~49쪽.
- 백진우, 「정각선(鄭覺先)의 필기잡록 연구」, 『민족문화연구』 60호, 2013, 1~36쪽.
- _____, 「『두릉만필(杜陵漫筆)』의 서술 방식 연구 : 사실성과 진실성에 주목하여」, 『민족문화연구』 73호, 2016, 175~200쪽.
- 변광배, 「기부문화의 이론적 토대」, 『프랑스학연구』, 제44집, 2008, 여름, 프랑스학회, 185~213쪽.
- _____, 『나눔은 어떻게 인간을 행복하게 하는가 : 모스에서 사르트르까지 기부에 대한 철학적 탐구』, 서울: 프로네시스, 지식전람회 37, 2011.
- _____, 「역설, 불가능성 혹은 넘침-모스, 데리다, 리콥르의 선물론-」, 『비교문화연구』 제52집, 2018, 1~29쪽.
- 서신혜, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 서울: 집문당, 2015.
- 손영창, 「증여와 해체-데리다의 증여개념을 중심으로」, 『동서철학연구』 제96호, 한국동서철학회, 2020, 237~270쪽.
- 오명석, 「선물의 혼과 신화적 사고: 모스 증여론의 재해석」, 한국문화인류학회 편, 『해양문화와 글로벌리제이션』, 2012 여수세계박람회 기념 한국문화인류학회 국제학술대회 발표초록집, 2009, 433~452쪽.
- 오희문, 『쇄미록 1』, 황교은 옮김, 사회평론아카데미, 2018.
- _____, 『쇄미록 3』, 전형윤 옮김, 사회평론아카데미, 2018.

- 이영훈, 「한국사에 있어서 근대로의 이행과 특질」, 『경제사학』 제21호, 1996, 75~102쪽.
- 이철승, 「선진 유가 사상에 나타난 경제와 윤리의 관계 문제」, 『사회사상과 문화』 제9집, 2004, 159~174쪽.
- 줄고, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리쾨르 철학을 중심으로」, 『해석학연구』 제36집, 2015, 55~86쪽.
- 최익한, 송창섭 편, 『최익한 전집 2, 조선 사회 정책사』, 파주: 서해문집, 2013.
- 최진식, 「어윤중의 부강론 연구」, 『국사관논총』, 제41집, 1993, 52~83쪽.
- 폴 리쾨르, 『폴 리쾨르, 비판과 확신』, 변광배·전종윤 옮김, 그린비, 2012.
- 한국고전종합DB <<http://db.itkc.or.kr/>>
- Bataille, Georges, La part maudite précédé de “La notion de dépense”, Minuit, 1967.
- _____, L'Expérience intérieure, Gaillmard, coll. Tel, 1954(1943).
- Derrida, Jacques, Donner le temps, I. Fausse monnaie, Gailiée, 1991.
- _____, Donner la mort in L'Ethique du don: Jacques Derrida et la pensée du don, Colloque de Royaumont, décembre 1990(Essai réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzels), Métailié-Transition, 1992.
- Mauss, Marcel, “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, in Sociologie et Anthropologie, Paris: PUF, coll Quadriges, 1983(1950).

「유교문화의 주고받음의 문제」에 관한 토론문

한 우 섭(중부대학교)

인간 사회의 보편적 행위로서의 ‘선물’ 연구가 가지는 중요성

인간은 홀로 사회를 구성할 수 없다. 사회란 언제나 다수의 개별인들 간의 관계를 요구하며, 따라서 인간 사회는 그것이 다인(多人)들의 집합체라는 속성으로 인하여 언제나 상호성과 타인에 대한 신뢰, 그리고 친밀성을 필요로 한다. 따라서 사회 구성원들 간의 물질적, 정신적 주고받음의 행위는 사회를 가능하게 하는 근간이자 사회를 유지하는 동기이기도 하다. 선물은 신뢰와 친밀감을 드러내는 행위로서 그 실재적이고 구체적인, 그리고 현실적이며 체험적인 특징은 공동체로서의 인간 사회에 있어서의 관계 형성의 중요성을 드러내는 상징적 표지이기도 할 것이다.

전종윤 선생님은 바로 이러한 관계 유지·형성의 동기로서의 ‘선물’에 주목하여, 조선의 유교 문화를 배경으로 하는 전통적 선물 문화가 어떻게 현대 우리의 삶 속에 내재화되었는지를 서구의 선물론을 통해 재해석하고자 한다. 이는 매우 실증적이고 비판적인 문제의식이라고 할 수 있는데, 왜냐하면 첫째, 선물 행위는 문화와 역사, 시간과 장소 등을 초월하여 인간 사회 저변에 나타나는 현상이라는 점에서 보편적이며, 그 보편적 특징으로 인해 개별적 문화들 간의 특수성, 혹은 동일한 문화 내부의 역사적 특수성을 해석하는 하나의 기준이 될 수 있기 때문이고, 둘째, 선물의 양면성(선물의 긍정적 측면과 부정적 측면, 178쪽)은 우리로 하여금 보다

심원한 질문, 다시 말해 경제적 관점과 윤리적 관점의 상관관계 속에서 ‘선(善)’ 혹은 ‘ 좋음’의 순수성이 다르게 해석될 수 있는 관점을 제시하기 때문이다.

첫 번째 이유와 관련하여 이는 전종윤 선생님의 텍스트를 구성하는 중요한 하나의 틀로 작동하기도 하는데, 특히 전종윤 선생님의 관점에서 선물에 대한 전통적 해석과 그것이 공적 차원으로 재조직화되는 차이는 단순히 선물에 대한 이해의 변화를 암시하는 것에서 그치는 것이 아니라, 하나의 문화가 ‘탈영토화’되는 과정(163쪽)이며 그럼에도 불구하고 그 탈영토화된 문화가 현대에 잔존하고 있음을, 그리고 그 잔존은 인간사회의 궁극적 지향점으로서의 ‘더불어-잘-살기’(198쪽)를 되뇌이게끔 하는 동기임을 증거하는 보편적 표지가 된다. 두 번째 이유와 관련하여 전종윤 선생님의 글은 선물이라는 상징을 통해 기술되는 주고받음의 행위는 그 긍정적 측면과 부정적 측면의 대립성을 통해 윤리적 관점에서의 이상향이 사회·경제적 측면에서는 선으로 작용하지 않을 수 있으며, 그 역 또한 가능하다는 점을 시사함으로써 선물이라는 행위로 나타나는 순환 운동의 일종의 경제적 윤리 혹은 윤리적 경제라는 문제의식을 제공한다.

이와 더불어, 논평자의 관점에서 전종윤 선생님의 글이 매우 부러운 부분은 그 풍부한 상식에서 나오는 다양한 예시인데, 선물과의 관련성 속에서 해석할 수 있는 조선 시대의 각종 문헌 자료와 개념들(예, ‘인정’, ‘권분’, 이익에 앞서는 ‘의리’와 ‘예’ 등)과 고대 그리스에서의 ‘선물’ 개념과 기독교적 전통에서의 ‘선물’, 그리고 선물 혹은 증여에 대한 프랑스 철학계의 해석들은 순수한 선의로서의 선물에 대한 윤리적 해석과 상호성에 기반한 경제 행위로서의 선물이라는 이분법적 틀을 형성하며 글의 내용을 이해하는데 매우 유익했음을 자인하지 않을 수 없게 했다는 점을 밝히고 싶다. 이러한 다양한 관점과 예시는 결국 전종윤 선생님의 문제의식이 매우 의미있고 창의적이었음을 드러내며, 따라서 선생님의 글을 읽는 독자에게도 다양한 질문을 갖게 하기에 충분하지 않나 싶다. 이에 논평자는 미시적인 문제들은 일단 뒤로한 채 선생님의 문제의식을 구성하는 구도적인 측면에 대한 질문 2가지를 여쭙

고자 한다.

질문 1 : 순수한 선물(증여, 줌)의 행위는 ‘경세제민’이라는 유가의 정신을 실현하는가? 윤리적인 문제로 경제 활동을 바라보는 유가적 윤리-경제관은 현대적 윤리-경제관과 직접 연결되는가?

전종윤 선생님은 글을 정리하며 조선 시대의 선물론의 예시들(류이주와 ‘충서’의 개념)을 리콤프의 황금률, 즉 ‘줌(donation)’의 ‘초-윤리적’ 관점에 부합하는 선물의 행위들로 해석한다. 이때 등가성의 원칙을 넘어서는 (사랑으로서의) 줌의 행위는 곧 ‘더불어-잘-살기’의 핵심 동력이 된다고 말한다.

전종윤 선생님의 관점과 같이 신진 유가의 이상향은 이익에 앞서는 ‘의리’ 혹은 ‘예’의 강조를 통한 ‘경세제민’이라는 점에는 의문을 가질 수 없다. 그런데, 문제는 선생님이 ‘인간의 경제 활동은 윤리적인 문제’(172쪽)라는 유가의 관점을 ‘더불어-잘-살기’라는 현대적 목적과 연결시키며 글을 마무리함으로써 유가-윤리적 경제관을 현대적 경제관으로 연결하는 듯이 보인다는 점이다.

그런데 과연 유가적 윤리-경제관이 현대적 윤리-경제관으로 직접 이어질 수 있을까? 선생님의 말씀대로 유가적 관점이 ‘탈-영토화’되었다는 것 자체가 그 불가능성을 암시하고 있는 것이 아닌가? 신진 유가의 관점에서 의리 혹은 예를 가능하게 하는 동력은 ‘군자’라는 이상적 인간을 요구하며, 바로 그러한 점에 의해 유가는 ‘신독(慎獨)’, ‘거경(居敬)’과 같은 ‘수기치인(修己治人)’의 방법을 강조한다. 이는 우리에게 두 가지 결론의 가능성을 제시하는 듯한데, 첫째, 개인적 윤리의 이상적 완성은 곧바로 이상적 사회로 연결될 수 있다는 낙관적 결론과 이와는 반대로, 모든 개인들의 군자화는 불가능하므로 이상적 사회란 불가능하다는 비관적 결론이 그것이다. 즉 전종윤 선생님의 관점에는 이상론과 현실적 방법론의 대립이라는 문제가 끼어들 수밖에 없으며, 따라서 선생님의 결론이 설득력을 얻기 위해서는 전체 인간의 이상

화라는 불가능성 앞에서 순수한 선물(증여)의 행위가 어떻게 ‘더불어-잘-살기’로 연결될 수 있는지가 이야기되어야 한다고 생각한다. 다시 말해, 과연 리피르의 황금률에 기반한 선물 행위가 과연 모스의 관점과 같은 ‘경제적 교환 원칙(호혜성의 원칙)에 기초한 삼각 구조(주고, 받고, 되돌려주기)’(195쪽)를 초월할 수 있는지가 논의되어야 한다고 생각한다. 이러한 문제는 설령 전체 인간이 군자화되는 상황 속에서도 마찬가지로 제기될 수 있는데, 왜냐하면 이상적 윤리가 불가능하다면, 혹은 그것이 가능하더라도 상황에 따라 각 개인의 윤리적 관점은 다를 수밖에 없고, 그 서로 다른 윤리적 관점의 충돌 또한 불가피하기 때문이다. 어쩌면 시스템(전종운 선생님의 글에서 ‘정의’로 표현되어 있다고도 볼 수 있는)이란 그러한 현실적 문제를 위해 존재하며, 만약 그렇다면 마찬가지로 상대주의적 윤리관에 입각한 순수한 줌의 행위는 ‘제민(濟民)’과 ‘경세(經世)’ 혹은 ‘치국(治國)’을 방해하는 동기가 되지 않을까?

질문 2 : 순수한 ‘줌(don)’의 행위는 경제적 ‘선(善)을 차단하는 것이 아닌가?

선생님의 선물에 대한 관점은 크게 ‘긍정적인 선물’과 ‘부정적인 선물’, 혹은 순수한 ‘줌’으로 이해되는 비-등가적 행위와 줌-받음-되돌려 줌으로 구조화되는 등가적 행위로 이분화되는 것 같다. 이때, 선생님이 강조하시는 것은 비록 선물의 행위 속에서 등가적 원칙이 발견되기는 하지만 동양과 서양에 공히 존재하는 순수한 주고받음의 행위는(충서와 황금률) 인류학적인 차원에서 ‘더불어-잘-살기’라는 선을 지향한다는 점이다.

그런데 ‘유교 윤리관과 자본주의 경제담론’이라는 본 학술대회의 문제의식과 관련하여 다음과 같은 의문이 든다. 과연 순수한 줌의 행위가 경제적 선을 실현하는가?

선생님이 예로 든 ‘포틀레치’와 ‘하우’는 선물 행위의 이면에 은폐되어 있는 사회적 의무와 책임을 드러내기도 하지만 경제적인 관점에서 보자면 순환으로서의 경제적

이상의 원초적 모습이라고도 이해할 수 있을 것이다. 즉, 만약 선물, 혹은 주고받음의 행위가 경제적 관점에서 어떤 기능을 한다면 그것은 일차적으로 그것이 차후의 경제 행위를 촉발하는 기재로 작용한다는 점일 것이다. 다시 말해, 선물에 부여되는 의무는 동일한, 적어도 유사한 행위를 지속시킴으로써 경제의 순환을 가능하게 하는 것이다. 따라서 주고받음에 뒤따르는 '되돌려 줌'은 적어도 경제적 관점에서는 '선'으로 해석되어야 하지 않을까? 물론, 이상적인 윤리적 관점에서 대가 없는 줌의 행위는 고결과 숭고의 상징이 될 수 있으나 적어도 경제적 관점에서 그것은 순환을 차단한다는 점에서 경제적 선으로 해석될 수 없지 않은가? 왜? 세상에는 착한 사마리아 사람들만 존재하는 것이 아니기 때문이다. 가령 '두레'나 '품앗이' 등의 조선 시대의 경제 활동은 그 대가성으로 인해 유지되었으며 만일 그것이 순수한 줌의 행위로 그쳤다면 조선 시대의 경제는 지속될 수 있었을까? 따라서 다음과 같은 질문을 다시 드리고 싶다. 결론에서 암시하시는 바와 같이 유교적 윤리관이 순수한 줌의 행위를 이상적으로 그리고 있다면, 현실적으로 경제적 순환을 차단하는 줌의 행위는 선인가, 혹은 악인가?

