

S Y M P O S I U M

전주대학교 한국고전학연구소
HK+ 연구단 국제학술대회

유교와 근대 국민 경제학의 상상

2020.12.08 |화|

13:00-17:30

전주대학교 대학본관 222호
(실시간 온라인 학술대회 동시 진행)



주최_ 전주대학교 한국고전학연구소 HK+연구단

후원_ NRF 한국연구재단

이 자료집은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임
(NRF-2018S1A6A3A01045347)

| 일정 |

13:00~13:10	개회사 변주승 전주대 한국고전학연구소장
13:10~13:50	<p>발표1_ 조선시대 공유지를 둘러싼 논쟁 -내수사(內需司)의 산림천택(山林川澤) 전유와 그 비판-</p> <p>오항녕 전주대</p> <p>토론1_ 이정철 경북대</p>
13:50~14:30	<p>발표2_ 在新语境下重新理解“小农经济”</p> <p>뤄 강(罗岗) 화동사범대</p> <p>토론2_ 김명희 전주대</p>
14:30~15:10	<p>발표3_ 論朴文鎬之《詩》教觀</p> <p>스 전타오(史甄陶) 대만대</p> <p>토론3_ 김건우 전주대</p>
15:10~15:30	휴식
15:30~16:10	<p>발표4_ 德川時代後期の儒教と日本の近代</p> <p>가쓰라지마 노부히로(桂島宣弘) 리쓰메이칸대</p> <p>토론4_ 장순순 전주대</p>
16:10~16:50	<p>발표5_ 국민경제와 유교윤리, 민족경제담론의 계보학적 탐색</p> <p>김윤희 전주대</p> <p>토론5_ 송규진 고려대</p>
16:50~17:30	청중 질의 및 연구자 윤리 교육 / 폐회

| 차 례 |

조선시대 공유지를 둘러싼 논쟁 -내수사(內需司)의 산림천택(山林川澤) 전유와 그 비판-	7
_오항녕	
1. 머리말 / 8	
2. 산림천택(山林川澤)의 공유와 침탈 / 10	
3. 내수사(內需司)의 개혁론의 전개 / 16	
4. 맷음말 / 23	
요약문(영문) / 26	
토론문 _이정철 / 28	
 在新语境下重新理解“小农经济” _罗 岗	33
一 / 34	
二 / 37	
三 / 40	
번역문(국문) 43	
토론문 _김명희 56	
 論朴文鎬的《詩》教思想 _史甄陶	59
一、前言 / 60	
二、「溫柔敦厚」新解 / 61	
三、重視孟子的《詩》論 / 66	
四、「思無邪」與「禮」的實踐 / 72	
五、結論 / 79	
번역문(국문) / 80	
토론문 _김건우 / 108	

川時代後期の儒教と日本の近代 _桂島宣弘 111

1. はじめに / 112
2. 徳川後期の儒教の特質 / 115
3. 近代日本と道徳主義的儒教 / 119
4. おわりに——渋沢栄一『論語講義』 / 122

번역문(국문) / 124

토론문 _장순순 / 137

국민경제와 유교윤리, 민족경제담론의 계보학적 탐색 _김윤희 141

1. 경쟁담론과 국민경제 / 143
2. 1910년 강제병합과 국민경제와 민족경제의 모호성 / 149
3. 민족경제와 유교윤리 / 153
4. 맷음말 / 163

요약문(영문) / 166

토론문 _송규진 / 169

조선시대 공유지를 둘러싼 논쟁

-내수사(內需司)의 산림천택(山林川澤) 전유와 그 비판-

오 향 넝 | 전주대

1. 머리말

2. 산림천택(山林川澤)의 공유와 침탈

3. 내수사(內需司)의 개혁론의 전개

4. 맷음말

1. 머리말

인류는 꽤나 오랫동안 어디 가지 않고 땅에 붙어서 살아왔다. 그 땅은 곡물을 재배하던 논이나 밭, 과수원만이 아니었다. 동네 뒷산이나 조금 떨어진 숲, 집앞을 흐르는 넷가와 그것들이 모여 이룬 강, 그 땅은 갯벌과 바다로 이어졌다. 하긴 만물에 대해 ‘땅은 신고 하늘은 덮는[地載天覆]’ 법이니 사람이라고 예외일 수는 없었다. 다만 농경(農耕)이 시작된 뒤로 인류는 더욱 땅과 떨어질 수 없었다.

인류의 정착생활 → 경작 → 국가 형성의 과정은 생각보다 연속적이지도 않았고 그 발생 간격도 길었다. 20만 년 전 현생인류가 출현하고, BC 1만 2천 년 무렵부터 정착생활을 시작하여 식물과 동물을 길들이며 살다가, 근 4천 년이 지나서야 농사짓는 촌락이 형성되기 시작하였다. 국가의 흔적은 BC 3천 년 경이 되어서야 나타났다.¹ 농사라는 인류의 생존 방식은 국가보다 훨씬 먼저 형성된 역사적 선배라는 사실이고, 인간 역사의 심층구조를 형성한다는 뜻이다.

그러고 보면 ‘토지에 긴박(緊縛)된’ 그 ‘얼음짱’에서 떨어져=뜯겨져 나온 것은 오래 되어야 2~3백 년, 짧으면 5~6십 년이다.² 인간이 땅이 주는 결실을 벗어날 수 없는 한 그런 셈조차 의미가 없겠지만, 21세기의 산업 지형을 상기할 필요는 있다.³

본고에서 다루는 조선시대는 자본주의에 의해 ‘토지 긴박이라는 얼음짱’이 깨지기 전, 농경사회이면서 국가의 틀이 작동하던 시대였다. 예상할 수 있던 것처럼 국가의 등장 이후 유지를 위한 세금과 부역은 늘 미심쩍은 정당성 때문에 긴장의 영역이었

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

2 1960년 39% 수준에 불과했던 도시인구 비중은 1990년에 80%, 2005년에 90%를 넘어섰다. 1955년 한국 인구 가운데 농업, 임업에 종사하던 남성 인구는 72%를 상회하였고, 1970년에 50%, 1990년 20% 수준으로 떨어졌으며, 2010년에는 7% 수준에 그치고 있다. 국토교통부, 『2015년 도시계획현황』

3 에릭 흉스봄, 정도영 · 차명수 옮김, 『혁명의 시대』, 한길사, 1998

다. 그래도 아직 인간들의 기술과 도구가 교활하지는 않아서 긴장이 다소 느슨할 수는 있었다. 게다가 여전히 사람이 적고 땅은 많았다. 개간할 땅은 충분하였다. 그러니 아무리 유능한 세리(稅吏)라도 천안 홍경리 김시규의 농지의 소출(所出)을 전주 효자동 오항녕의 월급봉투 들여다보듯 할 수도 없었고 그럴 필요도 없었다.

대체로 명종(明宗)~선조(宣祖) 연간을 전후해서 농지가 상대적으로 귀해지고 농지의 사유(私有)가 경제적 가치를 갖게 되었다. 농지를 150만 결로 잡아도 조선에는 농지 이외의 땅이 널려 있었다. 그 땅을 왕토(王土)라고 불리는 공유지였다. 그 공유지는 국가 권력의 관점에서는 왕의 소유였지만, 오래전부터 이용하던 농민들에게는 처분될 수 없는 땅이었다.⁴ 그리고 거기서 꿩, 토끼, 벼섯, 물고기, 각종 열매와 맷감을 공급받을 수 있었다.

본고는 조선시대 그 공유지의 행방 가운데 일부를 다룬다. 공유지 가운데 어떤 부분을 국왕의 권력으로 사유화(私有化)하는데, 그 대표적인 사례가 내수사(內需司)에서 떼어받아[折受] 배타적 사용권 또는 소유권을 갖는 땅이었다.⁵ 국왕에게 이럴 권리가 있는가, 이것이 쟁점이었다. 지금부터 그 쟁점이 등장하는 배경을 살펴

4 전국(戰國) 시대 맹자(孟子)의 논의를 통해 공유지에 대한 관점을 살펴본 필자의 다음 글 참고. 《맹자(孟子)》: 민(民)과 국가(國家)의 긴장, 전주대학교 HK학술회의 발표문, 2020년 10월 22일.

5 자본주의 소유권과는 달리 비(非)-근대 토지 소유권은 현실적 이용이 중요하다. 박병호, <근세의 토지소유원에 관한 고찰> 《한국법제사고》, 법문사, 1974; 심희기, 《한국법사연구-토지소유와 공동체》, 영남대학교 출판부, 1992; 배항섭, <조선후기 토지소유구조 및 매매관습에 대한 비교사적 검토> 《한국사연구》149, 2010, pp.191~192. ‘갖는다[有]’는 것은 사용하거나(도구, 금의 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 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, 《미국민족사》 1, 이후, 2006, p.236. 적극적 공유라고 할 이러한 태도는 토지의 사적 소유를 공공 재산에 대한 절도이자 인류의 보편적 권리에 대한 부당한 침해로 보는 스토아 학파의 에피테토스의 사유와 같다. 김준수, <근원적 공유의 이념> 《사회와 철학》27, 2014, pp.9~10.

보고, 논의가 어떻게 전개되었으며, 어떤 결과를 낳았는지 검토해보기로 한다.

2. 산림천택(山林川澤)의 공유와 침탈

“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 꿩이나 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 만들어놓은 것이니, 백성들이 너무 크다고 여기는 것이 당연하지 않습니다.”⁶

주(周)나라 봉건(封建) 시대에는 사방의 땅이 왕의 땅이 아닌 데가 없다고 생각하는 관념이 생겼다.⁷ 경지든 경지가 아니든 왕에게 분봉(分封) 받은 봉건귀족에게

6 《맹자(孟子)》〈양혜왕 하(梁惠王下)〉. 齊宣王問曰：“文王之圃方七十里，有諸？” 孟子對曰：“於傳有之。” 曰：“若是其大乎？” 曰：“民猶以爲小也。” 曰：“寡人之圃方四十里，民猶以爲大，何也？” 曰：“文王之圃方七十里，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。臣聞郊關之內有圃方四十里，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？”

7 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〉

속하였다. 점차 토지는 농민에게 분배되어 정전(井田)이 성립되었지만, 비-경지는 공개되지 않는 금지구역이 되었다. 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.⁸

맹자와 제 선왕이 동산을 두고 나눈 대화는 이런 시대적 배경을 깔고 있었고, 제 선왕의 산림은 바로 왕토로 인식된 소유지, 농민들의 공유지였다. 이런 입장의 차이는 한(漢)나라 때에도 이어지지만⁹ 기실 공유지가 남아 있는 한 지속될 양보하기 어려운 투쟁의 주제였다.

맹자 시대 공유지는 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.¹⁰

사방 40리 되던 주나라 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

梓材>의 집전(集傳)에서 인용되었다.

8 錢穆, 《中國歷代政治得失》(1955), 新華書店, 2001, pp.18~19.

9 이런 입장의 차이는 한(漢)나라 때까지 이어진다. 桓寬, 王利器 校注, 《鹽鐵論校注》, 中華書局, 2015, 〈금경(禁耕)〉 제5.

10 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, 賴堯者不能與之爭澤, 商賈不能與之爭利. 子貢以布衣致之, 而孔子非之, 况以勢位求之者乎? 故古者大夫思其仁義以充其位, 不爲權利以充其私也.

개념이었고, 이는 항상 ‘백성들과 공유한다[與民共之]’거나 왕토(王土)라는 말과 함께 사용되었다.¹¹

조선은 건국 초부터 ‘산림천택은 백성들과 공유한다[山林川澤, 與民共之]’는 정책을 표방하여, 숲의 사용권을民間에 개방하였고, 제한된 지역에는 금표(禁標)를 설치하거나 봉산(封山)으로 설정하여 백성의 출입을 제한하였다. 이에 따라 백성들은 개방된 숲에서 땅감과 각종 특산물을 얻고, 새로운 경작지를 마련할 수 있었다.

대체로 과전법이 시행된 14세기 말 이래 한반도의 숲과 산림천택은 급속히 농경지와 시초(柴草) 채취지로 전환되었고, 16세기에 본격 등장하는 입안(立案)과 절수(折受)로 개발된 산림천택에 대한 토지의 사적 소유권을 확립할 수 있게 되면서 숲의 개발은 더욱 촉진되었다.

하천변 습지[藪, 능]는 천방과 보의 설치를 통해 15세기에 국가와 수령이 농지개간을 주도하였고, 16세기 이후 향촌 사족과 일반 백성이 주도하게 되었다. 개간지 경작권을 법제적으로 용인하기 위해 마련된 입안과 절수는 토지에 대한 사적 소유권을 확립시켰다. 이는 17세기 이후 화전(火田) 등 농지개간을 더욱 촉진함으로써 산림천택의 곳곳이 농경지로 전환되었고, 신생촌락이 자리 잡으며 원시적 산림은 점차 축소되었다.¹²

당연한 말이지만 백성들이 모든 숲을 이용할 수 있는 것은 아니었다. 국가의 필요에 따라 제한할 곳은 제한하면서 백성들의 생계를 보장해주는 정책 조정이 이루어졌다. 조선시대에 국용(國用) 목재로 사용하기 위해 보호한 것은 소나무였다. 병선(兵船) 등 주요한 국가 목재가 되려면 100년 이상 길러야 했기 때문이었다.

11 김선경, <17-18세기 산림천택(山林川澤) 절수에 관한 정책의 추이와 성격> 《조선시대사학보》15, 2000, p.83.

12 김동진, <산림천택: 封禁과 與民共之 ①숲의 변화>, 2016. 14세기부터 조선말까지 원시림이 줄어드는 한편, 조선의 경작지와 가용산림은 계속 증가한다. 김동진, <산림천택: 封禁과 與民共之 ② 사람과 숲>, 2016.

따라서 조선은 고려와 마찬가지로 나라의 쓰임에 충족할 소나무의 양을 헤아려 일정한 지역에서 소나무를 길러 공급하였다. 이런 숲에는 출입이 금지되었다.

화전(火田)을 예를 들어보자. 1680년(숙종6), 국방의 요지로서 보호되는 동선(洞仙)과 산들마저 화전이 산꼭대기까지 꽉 차 있어서 민동산이 되었다. 이는 18세기 초에 이르러 강원도의 깊은 산이 모두 개간되는 것을 넘어 오대산 사고지(史庫地)의 금표 구역에까지 화전이 침범하였고, 평안도 강변 지역이나 철령·함관령·마운령·마천령 등 국방의 요지마저 화전으로 산에 나무가 자랄 수 없게 되었다고 한다. 숙종 때, 이를테면 죽령(竹嶺)의 상황에 대해 “10여 년 전 수목이 하늘을 가릴 정도로 빽빽했는데, 지금은 나무 한 그루도 남아 있지 않다. 모두가 화전이 태워버린 것이다.”¹³ 하였다.

산과 숲이 땅감과 식용 육류를 제공했다면, 하천과 늪지는 또 다른 놀이와 식용의 공간이었다. 천방(川防)은 논밭에 물을 대주어 백성에게 곡식이 자라게 해주었고, 사천이나 연못의 물고기는 백성이 즐겨 먹을 수 있는 놀이와 생계 수단이기도 했다. 이를 수렵(狩獵)에 상대되는 말로 천렵(川獵)이라고 부른 데서도 그 대중적 인기와 생활 밀착도를 짐작할 수 있다.

산림천택이 백성들의 삶과 얼마나 밀착되어 있었는지 반복하여 언급하는 것은 너무 자명하여 무의미할 정도이다. 이 문제는 약간 방법적인 제한이 필요할 듯하다. 산림천택이라는 공유지(共有地)의 성격을 부정하는 정책과 그에 대한 비판을 중심으로 이 주제를 살펴보는 것이다. 그동안 산송(山訟)이라는 재산권 분쟁의 양상에 대한 사례연구부터 사적 토지소유(私的 土地所有)의 발달이라는 사회경제사적 관점에 이르기까지 이 문제를 다루어온 연구가 꽤 있었는데, 본고에서는 그런 연구에 기초하여 공유지에 대한 인식과 정책변화를 살펴보는 것이다. 역사적으로 그 한복판에는 내수사(內需司)라는 관청이 있었다.

13 《承政院日記》 肅宗 23年 12月 13日

내수사란 “이조(吏曹) 소속의 정5품 아문(衙門)으로 왕실의 쌀·베·잡화 및 노비 등에 관한 사무를 관장하였다.”¹⁴ 왕실도 사람 사는 곳이니 재용(財用)이 필요할 것이고, 그를 관리하는 뭔가의 제도가 마련되어 있어야 했다. 내수사는 세종대 이후 재산을 확대하면서 때론 불법적으로 백성들의 토지와 노비를 침탈하면서, 1430년(세종12) 재수소(內需所)를 거쳐, 1466년(세조12) 내수사라는 독립된 관청이 되었다.¹⁵ 이를 통해 내수사가 이조(吏曹)에 속하는 관청이 되었다는 점에서, 이는 고려 시대와는 달리 왕실 재정을 양성화하여 공적(公的) 영역에서 관리하는 계기가 되었다. 동시에 인신(印信)을 주지 않아 독자적인 행정을 할 수 없게 하여 권력기관으로 변하지 않는 장치도 강구하였다.

원칙적으로 왕실에는 ‘사사로운 재산(財產)’이 없다. 그러므로 내수사가 관리한 것은 ‘재용(財用)’일 뿐이었다. 그러나 점유가 길어지면 관습적인 사유로 변하기 마련인지라, 특히 왕실 재용의 관리를 맡고 있다는 특수성과 겹쳐 자연스럽게 내수사는 왕실 소유재산의 관리자가 되어 갔다.

내수사는 궁가(宮家)의 집도 지어주고, 노비를 분속시키며 토지를 배당하는 등 궁방(宮房)과 밀접하였다. 궁방은 내수사를 이용하여 고리대업을 하기도 했다. 이런 병폐가 심해지자 1475년(성종6) 성종은 내수사의 장리(長利)를 혁파하여 공공 관청에 귀속시켰다.¹⁶ 하지만 1482년(성종13)에 대신인 노사신(盧思愼) 등의 찬성을 얻어¹⁷ 장리를 복구시켰다. 당시 영사(領事) 정창손(鄭昌孫)은 “예로부터 임금은 사사로운 저축이 없다”고 강조하였고, 대사헌 이철견(李鐵堅), 대사간 이세필(李世

14 《經國大典》〈吏典 內需司〉

15 《세조실록》 12년 1월 15일. 《경국대전》의 직제에 의하면 전수(典需, 정5품) 1인, 별좌(別坐, 정5품·종5품) 각 1인, 부전수(副典需, 종6품) 1인, 별제(別提, 정6품·종6품) 각 1인, 전회(典會, 종7품) 1인, 전곡(典穀, 종8품) 1인, 전화(典貨, 종9품) 2인 등의 관원과 서제(書題) 20인을 두었다. 전수에서 전화까지의 관직은 모두 내관이 겸하도록 하였다.

16 《성종실록》 6년 5월 12일

17 《성종실록》 13년 11월 29일

弼) 등은 “내수사 장리는, 첫째, 나라의 임금으로서 이자(利子)를 늘린다는 지목을 받고, 둘째, 간사한 무리를 놓아서 백성을 침해하는 것이니, 다스리는 대체에 방해가 되고 백성을 해롭게 하는 것이 어찌 이보다 심한 것이 없다.”¹⁸고 상소했으나, 결국 다시 시행되고 말았다.

연산군 재위 시대는 조선 건국 이래 구축된 공적 질서가 하나하나 무너져 내린 시기였다. 공적 질서의 붕괴는 물론, 그 시대에 살던 사람들도 이러저런 이유로 죽거나 귀양을 가야했다.¹⁹

연산군은 공물에서도 전래의 제도와 관례를 무너뜨렸다. 원래 재정의 조달은 지방 → 각사(各司) 및 호조 → 의정부 → 국왕이라는 행정 체계를 통하여 이루어지게 마련이었다. 그런데 연산군대에는 사옹원(司饔院. 왕실 음식 담당 관청)이나 내수사(內需司)가 국왕에게 ‘직계(直啓)’하면서 행정 체계를 무너뜨렸다. 이는 무오 사화(戊午士禍. 연산군 4년, 1498년) 이후 심해졌고, 갑자사화가 일어나던 연산군 10년에 내수사 직계제가 확립되면서 왕실의 사적인 이익 추구는 제도화되었다. 재정의 남용에 따른 부족분은 다음 해나 그 다음 해에 사용할 공물을 미리 당겨쓰는 ‘인납(引納)’, 육의전(六矣塵) 등의 상인 조직에서 필요한 공물을 강제로 교환하는 ‘무납(貿納)’을 통하여 메워나갔다. 한 가지 예로, 사섬시(司贍寺)에서 면포 80만 필을 불과 20일 만에 써버릴 정도로 재정 운영은 어지러웠다.

이렇게 기존 공안이 무의미해지자, 공안의 현실화라는 미명 아래 추진된 것이 공안 개정[貢案詳定]이었다. 연산군 7년의 공안 상정은 바로 해당 지역에 추가된 공물과 진상을 ‘원래 있던 공물[常貢]’로 간주하는 조치였다.²⁰ 나이가 신유공안(辛酉

18 《성종실록》 13년 12월 15일. 1500년(연산군6)에 다시 내수사 장리 논의가 벌어졌는데, 이때도 역시 좌절했다. 연산군의 폭정의 재정적 기반이 바로 내수사였기 때문이다.

19 오항녕, 『조선의 힘』, 역사비평사, 2010, pp.120~124.

20 추가로 내던 세금이 그대로 고스란히 앞으로도 내야 할 세금이 된 것이다. 예를 들면, 이런 추가 별진상(別進上)은 경기도민이 1년 동안 진상할 물고기 7,518마리 중에서 4,800마리를 차지했는데, 이것이 고스란히 상공으로 되어버렸다.

貢案)은 그동안 각 관청의 재정 규모를 정한 ‘횡간(橫看)’을 무시하고, 상급관청이 하급관청의 재정을 전용할 수 있는 여지를 만든 악법이었다. 훗날 율곡 이이가 「만언봉사(萬言封事)」에서 가장 큰 문제점으로 지적한 공물 추가 분정이 바로 연산군 7년에 작성된 ‘신유공안’이었다.

몇 가지 사례만 보아도 이런 정황은 쉽게 확인된다. 1497년(연산군3), 연산군은 청어와 조기를 잡는 어전을 내수사에 주라고 호조에 명하였다.²¹ 또 사복시가 아닌 내수사에 말의 관리를 맡겨 상(賞)으로 쓰게 했다.²² 이런 일이 다반사였다. 내수사는 양곡 매매까지 개입하였다.

3. 내수사(內需司)의 개혁론의 전개

연산군은 재위 12년 만에 중종반정(1506년)으로 쫓겨났다. 당연히 중종반정 뒤의 최대 과제는 연산군의 잔재를 청산하여 국가를 정상적으로 경영하고 농민이 대다수인 백성들의 생활을 안정시키는 것이었다. 그런데도 반정 공신들에 둘러싸인 중종은 연산군대의 폐습에 안주하려는 경향을 보였다.²³

연산군의 폭정을 바로잡고자 반정(反正)을 통해 즉위한 중종은 내수사의 어전(漁箭)을 가급적 그대로 유지하려고 하였고, 연산군대 절수된 어전도 국용(國用), 즉 공유지로 환수하기보다는 자신의 측근에게 재분급하려고 하였다. 중종은 내수사를 통해 어전 등 산림천택을 경제 기반으로 확보하고 이를 공신들에게 분급하여 친위

21 《연산군일기》 3년 1월 21일

22 《연산군일기》 3년 3월 6일. 의정부에서는 “전년부터 내수사(內需司)에 어린 말 70여 필과, 길든 말 40여 필을 보냈는데, 만일 상 주시는 데 쓰기 위해서라면 사복시(司僕寺)에서 바로 하사하지, 하필 내수사로 보내십니까.”라고 이의를 제기했다.

23 진상품 중에서 연산군이 가장 즐긴 것은 사슴의 꼬리와 혀였다고 한다. 이를 조달했을 농민들의 고충이 컸는데도 이런 폐단을 논의하기 시작한 것은 중종 6년 2월에 이르러서였다.

세력을 강화하려고 했던 것이다.²⁴

이런 연산군~중종대의 내수사 윤영은 《경국대전》에 위배되는 것이었다. 《경국대전》〈호전(戶典)〉에는 “각도의 어전, 염분은 등급을 나눠 문서에 작성하고, 호조, 해당 도, 해당 고을에 보관한다.”고 명시되어 있기 때문이었다. 사점(私占)을 금지하는 것이었다. 어전을 가난한 백성들에게 분급할 경우 3년마다 교체하는 조항도 있었다.

이러한 과정에서 중종 재위 10년을 전후하여 국가 경영을 바로잡으려는 세력이 등장하였다. 조광조(趙光祖) 등이 그들이다. 하지만 추가로 늘어난 공안을 개정하고자 했던 이들은 결국 기묘사화로 좌절을 겪게 되었고, 이후로 훈구파들의 득세 아래 공물 개혁[變通]은 산발적으로만 제기되었을 뿐이었다. 그나마 개혁의 필요성을 제기하더라도 곧 기묘사림의 동조자로 몰려 탄압을 받았다. 동시에 증대된 재정과 수취의 규모는 이런 와중에서 ‘구조화’하고 있었다. 심지어는 연산군대의 ‘신유공안’을 정당화하는 견해까지 등장하였다. 이런 상황 때문이었는지, 사관(史官)은 중종 25년 1월-2월까지 대궐에서 사용한 물품 수량까지 적어가면서 대놓고 비판의 봇을 들었다.

정월부터 오늘까지 대궐 안에서 사용한 물품 수량을 따져보았더니, 기름[油] 7석 (石), 밀가루[眞末] 10석, 꿀[清蜜] 10석, 솜[縣子] 2백 50근, 색실[色絲] 1백 50근, 설탕[唐粉]과 침향(沈香) 각각 1백 근, 황밀(黃蜜) 2백 근, 단목(舟木) 4백 근, 갖가지 과실(果實)이 24석이었으며, 다른 물건도 하도 많아서 이루 다 기록하기 어렵다. 백성을 사랑하는 방법은 절제(節制)있게 쓰는 것보다 우선하는 것이 없다. 임금은 그 부가 온 나라[一國]를 소유하였으니 맛있는 음식과 따뜻한 옷이 부족할 리가 없다.

24 윤정, 〈조선 중종대 훈구파의 산림천택(山林川澤) 윤영과 재정학총책〉 《역사와현실》29, 1998, p. 154

그러나 구황(救荒)할 방법조차 없는 이 시기에 함부로 명목도 없는 이러한 경비(經費)를 내어 창고와 내탕(內帑)을 텅 비게 만들고 물력(物力)이 이미 다 없어져서 내년의 공물까지 앞당겨 징수하기에 이르렀다. 그 결과 백성이 괴로움을 견디지 못하게 되자, 유사(有司. 담당관리)가 경비가 고갈되었다고 아뢰어도 대답하지 않고, 비판하는 신하들이 공납(貢納)을 앞당기는 폐단을 따져도 그것을 살피지 않았다. 솔선하여 절제 있게 쓰지 않고 백성을 사랑하고자 하니, 그것이 가당키나 하겠는가.²⁵

명종대에는 상황이 더욱 악화되었다. 중종이 승하한 뒤 즉위한 인종(仁宗)이 등용한 사람의 짜을, 그나마 다시 도려낸 것이 을사사화였다. 외척과 공신이 득세하던 시절의 국가 경영, 특히 재정은 중종대 기묘사화를 일으킨 뒤와 흡사하였다. 문정왕후(文定王后)가 살아 있던 동안에 재정 상황이 더욱 나빠졌던 것이다. 내수사는 임의로 발행하는 공문서[印信]를 통하여 노비와 논밭을 약탈했고, 여기에 중간실무자인 이서(吏胥)가 만들어내는 부패의 사슬이 민생을 파탄으로 몰고 갔다.

여러 차례의 사화 속에서도 지역 사회에서 스스로 훈련하며 제자를 기르는 한편, 경제, 사회 정책을 마련하는 등 국가 경영을 준비하던 사람들은, 선조(宣祖)의 즉위와 함께 정계에 본격적으로 진입하기 시작하였다.

요순시대를 모범으로 한 이상 경세론은 이러한 문제의식의 소산이었다. 권력에 의해 행사되는 정책 역시 전제(專制)가 아닌 손상익하(損上益下), 불여민쟁리(不與民爭利)라는 왕도정치(王道政治)의 원리로 수렴할 것을 요구받는다. 비대칭적 위계 속에 존재하는 국가권력의 정점에 있는 왕권이 학문과 토론을 통해 쌓은 경세(經世)의 구체성 속에서는 다시 성인(聖人)의 가치라는 대칭성으로 구현될 것을 요구받는 것이다. 조정의 정책이 이러한 대칭성을 획득하는 긴장의 양상 속에서 왕권은 정통성을 인정받는다. 사람은 소통을 통해서 믿고, 백성들은 민생을 통해서 믿는 것이다.

25 《중종실록》 25년 2월 30일

율곡 이이의 경세론의 출발은 간단하다. “군주는 다 가졌으므로 가지면 안 된다.” 선조 6년, 율곡은 “요즘 대간(臺諫)에서 계달하는 내용이 궁중이나 내수사(內需寺)의 일에 관한 사안이면 임금께서 굳이 거절하십니다. 신하들은 임금께서 사사로움이 있는 것이 아닌가 의심하게 되니 어디에서 본받겠습니까.”라고 하였다.²⁶ 궁중과 내수사, 결국 왕실 경제의 문제였다. 내수사가 왕실 경비를 관리하면서 별도의 독립 기구로 권한을 확대해가자, 17세기 내내 내수사 혁파는 개혁논의의 중심에 서 있었다. 거기에는 바로 왕실이나 국왕이 사사로이 저축하는 것이 부당하다는 인식이 깔려 있었다. 군주가 사사로운 재물을 탐하면 백성들과 이익을 다투게 되기[與民爭利] 때문이었다.

선조 7년에도 같은 문제가 제기되었다. 사간원에서 의영고(義盈庫)의 황랍(黃蠟)이 대궐로 들어간 것을 알았다. 논계하기를, “전하께서 쓰실 것을 유사(有司)가 진공(進供)하지 않는 것이 없으며, 궁중에서 그렇게 많은 밀은 특별히 쓸 곳이 없습니다.…… 전(傳)에(《대학》에) 이르기를, ‘부고(府庫)의 재물이 임금의 재물 아닌 것이 없다.’ 하였으니, 의영고의 물건이 정녕 전하의 소유입니다. 전하께서 만일 쓰시기를 바르게만 하신다면 어찌 감히 한마디라도 참견하겠습니까.”라고 비판하였다.²⁷

천하를 가지고도 자기 것으로 하지 않았던 추장 요순처럼, 군주는 재물을 사유화 하지 말아야 했다. 추장은 사람들이 원하는 모든 것을 줄만큼 관대해야 한다. 자기 것을 쌓아놓으면 안 되었다. 탐욕과 권력을 분리하려는 시도였다.²⁸

그런데 내수사를 중심으로 공유지에 대한 절수(折收)가 행해지면서 다시금 공유

26 오항녕 역, 『율곡의 경연일기』〈해제〉 및 1573년 10월조, 너머북스, 2016.

27 『율곡전서』 권29 《경연일기》2, 만력(萬曆) 2년(1574), 3월.

28 이러한 체제 역시 원시사회에서 자주 발견된다. 피에르 클라스트르 지음, 홍성희 옮김, 『국가에 대항하는 사회』, 이학사, 2005, pp.41~42 등. 심지어 추장에게 많은 여자를 허락해 주는 이유조차 그 여자들과 일을 해서 부족을 먹여 살리라는 압박이었다.

지를 둘러싼 긴장이 조선후기를 지배하였다. 절수란 개인에게 수조지(收租地), 개간 대상지, 집터 등의 토지를 빼어주는 법적 제도였다. 산림천택을 빼어주는 제도는 법제적으로 마련되지 않았으나, 직전(職田) 봇 등으로 나누어줄 토지가 부족해지면 해택(海澤), 제언(堤堰), 목장(牧場) 등 산림천택의 범주에 드는 대지를 개간을 전제로 빼어 주었고 결국 개간될 때까지 실제로는 산림천택을 빼어준 것과 마찬가지였다. 그리고 이는 입안(立案)이라는 방식을 통해 이루어졌다.²⁹ 당연히 입안 절수의 폐단과 내수사 혁파 논의가 이어졌다.

재위 15년 동안 과도한 궁궐공사를 비롯하여 대북(大北) 전횡, 매관매직 등으로 혼란을 거듭하던 광해군을 쫓아내고 혼정(昏政)을 종식시켰던 인조반정 이후 발표한 인조의 반정교서에는 다음과 같은 말이 나온다.

무신년 아래 날조된 옥사이거나 연좌된 죄수 및 바른 말을 하다가 득죄한 자는 모두 사면하며, 모든 건축의 토목 공사의 부역과 조도사(調度使) 등의 가혹한 수탈도 일체 제거하며, 기타 백성을 침해하고 나라를 병들게 하던 귀척과 권세가가 가진 모든 전장(田庄)에 대한 세금 감면과 부역 면제도 함께 조사하여 제거하며, 내수사(內需司)와 대군방(大君房)에게 빼앗겼던 민전도 일일이 환급한다.³⁰

광해군 때도 내수사나 궁방에 백성들의 토지[民田]을 빼앗긴 일이 많았던 것을 알 수 있는데, 실은 민전만이 아니라 어전도 궁가에서 점유하여 일반 백성들의 이용을 제한하고 있었다.³¹ 내수사는 왕실의 물품을 관리하는 곳이긴 하지만 그

29 김선경, 앞의 논문, p.91

30 《인조실록》 1년 3월 14일. 광해군대 민생과 재정의 폐폐 상황에 대해서는 다음 논문 참고. 오항녕, 『광해군, 그 위험한 거울』, 너머북스, 2012; 김성우, 〈광해군 대 정치 지형의 변동과 경상도 禮安士族들의 대응〉 《역사학보》226, 2015; 김성우, 〈光海君 집권 3기(1618~1623) 국가재정 수요의 급증과 농민경제의 붕괴〉 《대구사학》118, 2015

31 《인조실록》 4년 3월 27일, 비변사의 계

물품도 공가(公家)의 물건이지 사유물이 아니었다. 하물며 공유지인 산림천택을 배타적으로 점유하는 것은 이치상 맞지 않았다. 이런 일이 가능했던 것은 내수사가 직무에서 파생된 권력을 통해 독립적인 관청처럼 행세했기 때문이다. 모든 공사(公事)에 관계된 문서는 이조를 통해 발송하도록 되어 있었는데 내수사가 임의로 발송하면서 궁가의 노비를 복호(復戶)하는 등의 폐단이 광해군 시대에 더욱 만연했던 것이다.³²

인조 연간에 어느 정도 내수사의 민전 점탈이나 권한 남용은 제한을 받고 일부 수정되기는 했지만,³³ 내수사를 폐지하자는 주장³⁴은 관철되지 못했다. 분명 내수사 설치는 조종조의 고사(故事)이긴 했지만, 애당초 ‘선왕(先王)의 아름다운 일’은 아니었다. 하지만 왕실의 재정을 맡고 있다는 점, 그리고 실제로 왕실의 재용을 관리할 주체가 있어야 했기 때문에 쉽게 폐지할 수도 없는 노릇이었다.

효종대의 자료를 보면, 수진궁(壽進宮) · 내수사(內需司) 및 여러 궁가에 소속된 염분(鹽盆) · 어전(漁箭) · 시장(柴場) 중에서 줄인 것은 10분의 1도 채 되지 않는다 고 하였다.³⁵ 그럼에도 불구하고 내수사의 설치는 이미 왕도정치를 시행할 군주는 사심이 없어야 한다는 원칙에 어긋난 쳐사였다는 주장 역시 줄어들지 않았다. 대부분의 사람들이 ‘내수사를 혁파해야 한다’고 생각하고 있었다.³⁶

숙종조에도 내수사를 혁파하라는 주장이 지속적으로 제기되었으나,³⁷ 내수사라

32 사관은 이 폐단이 광해군대에 시작된 것처럼 적었지만 명종 때도 지적된 바 있다. 《인조실록》 4년 윤6월 2일, 6년 6월 7일 등. 내수사에서 이조를 거치지 않고 문서를 시행하는 폐단은 이후 현종 때도 논란이 되었다. 《현종실록》 1년 3월 5일. 이후 1663년(현종4)에 내수사가 각도와 각 읍에 직접 관문(關文)을 보내지 못하도록 금지하였다. 《현종실록》 4년 3월 26일.

33 이욱, <인조대 궁방, 아문의 어염 절수와 정부의 대책> 《역사와현실》 46, 2002

34 《인조실록》 18년 5월 9일, 사간 조경(趙絅)의 상소

35 《효종실록》 1년 10월 12일

36 《효종실록》 8년 8월 16일, 찬선 송시열(宋時烈)의 상소에 첨부한 책.

37 《숙종실록》 8년 8월 14일, 이조 정랑 임영(林泳)의 상소, 9년 1월 21일 영중추부사 송시열의 계 등.

는 관청의 실제적인 존재이유 때문에 그 주장은 관철되지 못하였다. 내수사(內需司)는 영구히 폐지할 수가 없으면 우선 탁지(度支)에 돌려서 두서너 해의 수입(收入)을 거두어 백성들을 진휼하자는 절충안이 제기되기도 하였다.³⁸ 이런 논의는 내수사의 경제 활동을 어느 정도 제약할 수 있었지만, 내수사의 절수(折受)나 관청 자체의 폐지로 이어지지는 못했다.

이런 흐름 속에서 내수사의 산림침략 점유 폐단에 제도적 규제가 시행되었다. 1707년(숙종33)에는 궁방과 아문의 둔전, 시장, 어전, 어장, 염분 기타 절수처로 민폐를 일으키고 있는 곳은 일제 조사하여 혁파하는 방향으로 정책을 정하였고,³⁹ 아울러 18세기 전반에는 절수와 더불어 바닷가 백성들에게 큰 부담이 되었던 어염의 첨징, 남징을 시정하는 정책을 확대하였다.⁴⁰

공유지를 둘러싼 긴 투쟁의 역사를 보면 이 투쟁을 종식시킬 수 있는 정책은 없었다. 첫째, 국가가 등장한 이래 왕토 관념과 강제력은 공유지에 대한 왕의 권리를 확인하고 강화하였다. 이제 다양한 투쟁과 타협이 벌어질 일이었다. 둘째, 국왕과 왕실이 엄연한 현실 존재인 한 유지, 관리를 위한 비용은 필요하기 마련이었다. 결국 국가와 왕정 체제에서는 적정 수준을 찾을 수밖에 없었다. 공유지 점유가 농민들의 이용을 침탈하는 데 이르지 않는 것이 그 적정 수준이었을 것이다.

38 《숙종실록》 9년 1월 6일, 사간 신양(申懐)의 상소

39 《숙종실록》 28년 8월 4일; 34년 7월 14일. 숙종 34년 7월 14일 기사에, 정언(正言) 구만리(具萬理)가 상소하여, “지난해 겨울에 절수(折受)가 크게 백성에게 해가 되는 것을 거듭 금하고, 비록 이미 절수한 것이라도 특별히 혁파(革罷)하기를 허락하여 성명(成命)이 있은 이래로부터 온 나라의 백성이 조정의 처분만을 크게 기다리고 있습니다.” 하였다.

40 이욱, <17세기말~18세기 전반 어염세 수세규정 정비와 관수관급제> 《조선시대사학보》 26, 2003

4. 맷음말

농민이 토지를 비롯한 생산수단에서 떨어져 나와 노동력을 팔아야 먹고사는 존재인 노동자가 되는 과정을 역사학에서는 농민층 분해라고 부른다. 봉건-장원 체제에서 근대 자본주의사회로 이행하였건, 지주제나 자영농 체제에서 이행하였건 유사한 방식으로, 다시 말해 구조적으로는 동일한 방식으로 진행되었다. 북아메리카의 인디언들의 토지는 농지(農地)보다 집단적으로 소유되는 공유지인 수렵장인 경우가 많았다. 어느 경우에나 결국 ‘완전히 양도가 가능한 개인재산을 유일한 합리적 제도 이자 가장 자연적 제도라고 보는 사회적 관점’과 ‘땅이 이용이든 소유든 양도 가능하지 않다고 보는 관점’ 사이의 전면적이거나 보이지 않는 충돌을 피할 수 없었다.

농업에서 공업으로 사회의 기축(基軸) 산업이 변화할 때는 그 구성원들이 농민에서 노동자로 대거 옮겨가야 한다. 계몽주의자들이 농노의 봉건적 상황을 ‘토지긴박(土地緊縛)’이라는 부정적 표현한 것은, ‘긴박’ 이전에 농노나 농민에게 토지는 먹고 살았던 기반이었다는 점을 고려할 때 다분히 이데올로기적인 측면이 진하지만, 토지와 사회 성원의 밀착도를 표현하는 데는 더할 나위 없이 정확했다. 농민층분해는 말 그대로 토지와 인간이 딱 얼어붙어 있는 얼음장을 깨는 과정이었다.

근대 부르주아 혁명의 첫째 목적은(결과이기도 했다) 토지를 상품화시키는 것이다. 영지의 매각, 분할을 금지하는 제도가 타파되어야 했지만, 교회가 소유한 토지 역시 대상이 되었다. 광대한 마을 공동체의 집단소유지인 공유지, 공유목초지, 공유임야 등도 ‘(잠재적) 개인기업가’들이 사들일 수 있게 되는 것이다.

엔클로저의 사례에서 보았듯이, 이들 자영농민층 가운데 누구는 개인기업가라는 새로운 계급으로 변화하였고, 다른 한편에서는 부르주아가 되지 못한 사람들로 구성된 ‘자유’ 노동력을 제공할 계급이 창출되어갔다. 농민들을 경제외적인 속박과 의무, 즉 농노적 토지보유, 농노라는 신분, 영주에 대한 공납제, 강제 부역 노동, 노예제 등으로부터 ‘해방’시키는 일이 병행되었던 것이다. 토지에 붙어먹고 살던

많은 사람들 가운데 대다수를 토지에서 뿌리째 뽑아내어 자유로이 움직일 수 있게 해야 했다. 이 말은 농민들이 다른 여러 속박들과 함께 그들의 토지도 잃지 않으면 안 되었다는 말이다. 그것이 보유지(保有地)였든 공유지(共有地)였든.

공유지에 대해 자본주의 사회는 이전 시대나 사회와 현격한 차별성을 보인다. 즉 공유지의 전통이 사라졌던 것이다. 치분 가능한, 즉 상품화가 가능한 대상으로의 전환이 그것이다.

조선 인민들도 공유지를 잃어야 했다. 《매천야록》에는 일제가 국권 강탈을 전후 하여 실시한 산림 측량에서 조선인들이 방관하는 틈에 곳곳의 일본인들이 산림과 하천을 사적으로 측량하여 자신의 소유로 만들었다고 한다.⁴¹ 산림을 수탈하기 위한 조치였다. 이후 조선총독부는 더욱 체계적으로 전국의 숲을 조사하였다. 산림 현황은 무성한 성림지, 이런 나무가 자라는 치수 발생지, 나무가 없는 무임목지로 나뉘어 조사하였다.

일제 통감부에 의해 시행된 조선의 토지 점유를 위한 본격적 식민지 정책은 1907년부터 토지를 국유지와 민유지로 나눈 국유지 점유정책에서 시작되었다. 이 때 주의해야 할 것은 국유지에 공유지가 포함되어 있다는 점이다.⁴² 필자는 토지조사사업 중 가장 중요한 부분이 이 대목이라고 생각한다.

일제의 국유지 점유를 위한 식민지 정책은 민유지와는 근본적인 차이가 있었다. 일본자본의 민유지의 점유는 일제의 식민지 정책의 적극적 지원에도 불구하고 일단 경제과정을 통한 자본의 지출을 수반하는 토지 점유였다. 이에 비해 국유지 점유는 자본의 지출을 수반하지 않고 식민지 통치권력에 의거해 무상으로 방대한 면적의

41 黃玹, 《매천야록(梅泉野錄)》 권1, 갑오년 이전 ⑯ 소나무껍질을 먹는 구황[松皮救荒]

42 국유지와 사유지(민유지)는 처분권이 국가에 있는가, 개인에게 있는가의 차이일 뿐 ‘처분될 수 있다’는 점에서는 같다. 공유지/국유지, 민유지의 가장 큰 차이는 처분할 수 있는 재화인가 아닌가에 있다. 인디언들은 토지를 공유지로 생각했고, 아메리카에 이민 온 앵글로색슨은 국유든 사유든 사고 팔 수 있는 토지로 생각했던 차이가 그것이다. 실제로 미국 정부는 정부 소유의 땅을 무상 또는 유상으로 그들의 ‘국민’이나 이민자에게 나누어주었다.

토지를 점유하는 것이었다. 이 때문에 일제의 토지조사사업은 국유지 점유부터 시작되었고, 일제의 식민지 정책의 본질은 바로 이 국유지 점유정책에서 더욱 적나라하게 드러났다. 동양척식회사가 차지한 국유 농경지 면적이 13만 7천 정도였는데, 미간지의 면적은 120만 정도였으니, 무려 농경지 10배에 달하는 ‘공유지로 볼 수 있는 토지’가 불과 10여 년 사이에 ‘총독부에 의해 치분 가능한 국유지’로 탈바꿈 한 것이다.⁴³ 바로 ‘백성들 누구나 이용할 수 있는 토지’가 ‘국유지’로 변신한, 즉 조선 식민지의 엔클크로저가 시작된 것이었다.

누구나 땔감을 하러 갈 수 있었던 동네 뒷산이 언제부턴가 출입금지되고, 소유가 군(郡)에서, 다시 군(軍)이나 정부(政府)로 옮겨간 숱한 사례를 발견할 수 있다. 서산과 영종도 갯벌과 공유수면을 매립하여 ‘서산농장’과 인천공항이 들어서고, 거기에 자본이 투여되었다는 사실만으로 민영화가 가능하다고 생각하고 또 실제로 그런 일이 충분히 벌어질 수 있는 세상에 살고 있다. 도대체 무슨 근거로?

불행하게도 그 변화에 대한 적극적인 논의가 발견되지 않는다. 국유(國有)라는 이름으로 변형된 사적 치분이 민영화라는 이름으로 획책되는 지금, 기본자산으로서의 공유지에 대한 논의가 한국 사회의 안전한 삶을 위해 반드시 검토되고 의미가 재해석되어야 할 것이다.

⁴³ 그렇기 때문에 필자는 조선시대 ‘토지소유’라는 관점에서 식민지로의 이행에 대한 경제사가 서술되어서는 안 된다고 판단하고 있다. ‘토지소유’의 변화에서 접근하는 대표적인 연구로는 안병태, 『한국근대경제와 일본 제국주의』(백산서당, 1982)가 있다. 그런데 1918년 조선총독부가 낸 『朝鮮土地調査事業報告書』第三項 ‘對國有地の紛爭’에서 ‘森林山野及未墾地’, ‘堤堰及淤’에서 간략히 언급하고 있을 뿐 공유지의 문명사적 의미를 전혀 고려하고 있지 못하다.

요약문

The struggle on the Public Land of the Chosǒn Dynasty : The dispute on the appropriation of forest and river by the Royal Treasury

OH, Hang-Nyeong

Human beings have been living on the earth being attached for a long time. Farming fields and orchards are private property, and hills, forests, streams, rivers, beaches, and the sea are taken for public use. The Joseon dynasty applied the same differentiation.

In the sixteenth century, new farming land was becoming scarce and expensive, and the appropriation of land was given economic value. However, there was enough of land in addition to 1.5 million gyul. (One gyul is equivalent to one hectare, though its exact size has differed through the ages.) That public land was called the Royal Land. It was the king's property from the perspective of the royal power while the peasantry regarded it as accessible to everyone for they used it for a long period of time. They collected pheasant, hare, mushrooms, fish, berries, and firewood. Naturally, the public land became an arena of conflict and struggle between the Royal court and the peasantry.

From the beginning, the Joseon dynasty advocated the policy that "the king shares mountains, forests, rivers, and lakes with his people (山林川澤,

與民共之).” So a large extent of the royal forest was open to the public even though some restricted areas and hills were marked with Entrance Forbidden pillars. The people could get firewood and a variety of produce, and even cultivate arable land.

However, some parts of the public land were appropriated by the royal power. A typical example was the exclusive right of use or the ownership of the land gifted to the Royal Treasury (內需司). The question at issue was whether the king has this kind of right or not. There has not been a cure-all policy for the struggle over the public land in history. The king and the royal family needed money for maintenance expenses. The Royal Court enacted a law to restrict minimum the use of public land by farmers in the eighteenth century.

Just as the European peasants lost their public land after the Enclosure Movement, so did the Joseon farmers. The people of Joseon lost most of its public land after the Land Registration Project conducted by the Governor-General of Joseon from 1910 to 1918. Almost all the “land that could be counted as the public land” was converted to “state-owned land that can be disposed of by the Governor-General.” It was a private disposal under the disguise of state-ownership. The privatization of railroad, hospital, and airport seems to be on the same track as the exploitation of public land was during the colonial period. This is the reason we invoke the dispute over the Joseon public land in the 21st century.

토론문

「조선시대 공유지를 둘러싼 논쟁」에 관한 토론문

이 정 철 | 경북대

필자는 본 논문에서 조선시대에 ‘산림천택(山林川澤)’으로 불리던 공유지(共有地)를 내수사(內需司)가 절수(折受)를 통해서 사유화(私有化)하는 문제를 살펴보았다. 조선시대 내내 유학(儒學)의 이념과 언어로 지식인과 관리들은 내수사 혁파를 주장했다. 본 논문은 이 문제가 일으켰던 논란을 대략 15세기 후반 성종 대부터 18세기 초 숙종 대 정도까지 왕대별로 간략히 검토했다.

위 논란의 양상을 필자는 다음과 같이 정리했다. 이 문제에 대한 필자의 잠정적 결론으로 보인다.

“공유지를 둘러싼 긴 투쟁의 역사를 보면 이 투쟁을 종식시킬 수 있는 정책은 없었다. 첫째, 국가가 등장한 아래 왕도 관념과 강제력은 공유지에 대한 왕의 권리를 확인하고 강화하였다. 이제 다양한 투쟁과 타협이 벌어질 일이었다. 둘째, 국왕과 왕실이 엄연한 현실 존재인 한 유지, 관리를 위한 비용은 필요하기 마련이었다. 결국 국가와 왕정 체제에서는 적정 수준을 찾을 수밖에 없었다. 공유지 점유가 농민들의 이용을 침탈하는 데 이르지 않는 것이 그 적정 수준이었을 것이다.”

공유지 문제는 역사적으로 매우 중요한 문제였고, 필자가 말했듯이 사실은 오늘 날도 중요한 문제이다. 농업이 기간산업이었던 전통사회에서 국가의 안정에 가장 중요한 일은 농민이 토지에 긴박되어 있어야 한다는 것이다. 정착하지 않는 사람은

통제할 수 없다. 그래서 농민의 유망(流亡)은 가장 불길한 일이었다. 그런데 조선시대에도 대다수 농민들이 가졌던 땅은 많지 않았다. 그래도 그들이 한 곳에 정착해서 살아갈 수 있었던 매우 중요한 기반이 바로 공유지였다. 이것은 조선만 그런 것도 아니다. 15세기 중엽 이후 영국에서 ‘종획(綜劃)운동(Enclosure Movement)’으로 소농민들이 개방지, 공동방목지, 황무지 등 공유지에서 배제되었다. 이것은 많은 농민들이 살던 곳을 떠나 도시노동자가 되는 결정적 계기였다. 공유지가 소멸되면서 농촌공동체가 해체되었던 것이다. 요컨대, 소농민의 삶에서 공유지는 오늘날 우리가 생각하는 것보다 훨씬 더 중요한 생계의 기반이었다.

오늘날 영세자영업자나 대다수 직장인들은 삶의 생존 조건에서 전통시대 소농민들과 본질적으로 별로 다르지 않다. 오랫동안 운영하던 작은 상점도 불과 몇 달의 코로나 사태로 운영이 힘들어지고, 한번 빚을 지기시작하면 갚기 어려운 상황으로 빠져든다. 흉년에 그나마 조금 가진 땅도 잊고 생계를 위해서 고리대를 쓸 수밖에 없고 그러다 유망하거나 노비로 전락했던 전통시대 소농민과 무엇이 다른가? 이런 상황에서 전통시대 공유지 문제는 오늘날 우리 각자의 생존 조건과 관련된 문제를 좀 더 역사적이고 객관적인 시각으로 볼 수 있는 관점을 제시한다.

본 논문에서 제기하는 문제들 중에서 다음 사항들을 다시 한 번 논의해 보았으면 한다.

첫째, 내수사를 폐지할 수 없었던 진짜 이유는 무엇일까?

필자는 “내수사가 왕실 재정을 맡고 있다는 점, 그리고 실제로 왕실의 재용을 관리할 주체가 있어야 했기 때문”이라고 말한다. 직관적으로는 그렇다. 그런데 그것이 진짜 이유일 수 있을까? 그것이 진짜 이유라면 호조가 일정한 금액을 떼어주면 된다.

내수사 존립의 진짜 이유는 왕조정부의 ‘공적’ 간섭에서 벗어나 왕실이 경제적 자율성을 누리기 위해서가 아닐까? 그런데 경제적 자율성을 누린다는 입장에 서면,

내수사의 경제 행위가 民田의 대토지소유자들과 다를 이유가 없다. 왜냐하면 바로 그것이 당시의 경제 논리였기 때문이다. 이것은 내수사가 불법을 저지른다는 말이 아니다. 물론 많은 경우에 내수사는 불법을 저질렀다. 하지만 설혹 내수사가 당대의 법을 지킨다고 해도 문제는 달라지지 않는다. 소유지 확장과 고리대는 농업 기반 사회에서 기본적인 경제활동이다. 내수사는 그것을 했을 뿐이다. 왕조국가에서 왕실과 외척이 농업경제의 작동 원리를 따랐다고 문제가 될 수는 없다. 내수사를 진짜로 금지시킬 수 있을까? 만약 그것이 성공했다면 이미 그것은 왕조국가나 농업 국가라고 할 수 없는 것이 아닐까?

둘째, 내수사 폐지 문제를 둘러싼 논쟁은 경제론적 논쟁이라기보다는 사실상 정치적 논쟁이 아닐까?

물론 경제론적 논쟁과 정치적 논쟁을 구분하기는 어렵다. 하지만 경제론적 논쟁이 그래도 어떤 건설적인 정책 도출의 가능성성이 있다면 정치적일뿐인 논쟁은 그렇지 않다. 사실 ‘공유지’는 아니지만 조선 전기에 지방에 주어졌던 공수전(公須田), 역전(驛田) 등 위전(位田)은 조선 후기에는 이미 모두 사라졌다. 내수사가 주도한 일처럼 보이지는 않는다. 다시 말해서 공유지를 사유화했던 것은 내수사뿐 아니라 양반들도 마찬가지였다. 더구나 18세기 이후가 되면 양반관료층은 점차 귀족화되는 경향이 나타난다. 집단적 차원에서 보면 그들은 어느 시대에나 있는 기득권 세력이 되어갔다. 현실이 이렇다면 내수사 논쟁은 양반관료들이 자신들은 하고 있는 일을 왕실은 하지 말라는 말이다. 이렇게 되면 내수사 폐지 논쟁은 결국 양반관료들의 국왕 견제용 정치 논리가 된다.

셋째, 필자의 결론이 가능할까?

위에서 필자는 공유지와 관련된 논쟁을 종식시킬 수는 없었으며, “결국 국가와 왕정 체제에서는 적정 수준을 찾을 수밖에 없었다. 공유지 점유가 농민들의 이용을

침탈하는 데 이르지 않는 것이 그 적정 수준이었을 것이다.”로 말했다. 그 ‘적정 수준’에서 멈추는 것이 가능할까? 가능하다면 어떤 조건에서 가능할까?

넷째, 토론자가 발표문을 읽어가면서 떠올렸던 생각의 상당 부분이 필자 논문의 맷음말에 표현되고 있었다. 하지만 핵심을 드러내고 있지는 않은 것처럼 보인다. 아마도 그 핵심은 다음과 같은 질문에 담길 수 있을 것이다. ‘조선시대 공유지의 건설적 기능을 오늘날 되살린다면 그것은 어떤 모습이 될까?’

在新语境下重新理解“小农经济”

罗 岗 | 华东师范大

—

1980年10月,《北京文学》发表了汪曾祺那篇后来成为当代文学“经典之作”的短篇小说《受戒》,他在这篇小说的文末不仅留下了写作日期“一九八〇年八月十二日”,而且特别强调小说是“写四十三年前的一个梦”。“1980年”的“43年前”,也就是“1937年”,那一年汪曾祺正好17岁,据说有一次“轰轰烈烈”的“初恋”,《受戒》中“明子”和“英子”之间美好的情感,正是汪曾祺对自己的“初恋”的记忆与寄托。然而,《受戒》仅仅是一部“怀旧”之作吗?至少汪曾祺不那么看:一方面他希望人们认识到“我的作品和政治结合得不紧,但我这个人并不脱离政治。我的感怀寄托是和当前社会政治背景息息相关的。必须先论世,然后可以知人。离开了大的政治社会背景来分析作家个人的思想,是说不清楚的。我想,这是唯物主义的方法”(《〈晚饭花〉自序》);另一方面则更具体把《受戒》和“息息相关”的“社会政治背景”紧密结合起来,“比如我写《受戒》,和政治有什么关系?我说可有关系了,和十一届三中全会有关系。没有十一届三中全会,就没有《受戒》那样的作品”(《文章千古事,得失寸心知》)。

虽然汪曾祺强调了《受戒》和“十一届三中全会有关系”,但一般人不会认为一部主要描写民国时期乡村习俗和爱情的小说,和“十一届三中全会”有什么直接的关系,最多是在“十一届三中全会”带来了较为宽松的创作环境的意义上——没有宽松的创作环境,是很难写出《受戒》这样看似“远离政治”的小说——来理解汪曾祺的说法:“没有十一届三中全会,就没有《受戒》那样的作品”。不过,正如研究者已经指出得那样,“汪曾祺在80年代登上历史舞台,并终于成为焦点的最重要原因恰恰在于,他的创作是他自身所处那个时代的最终完成。与所有的作家一样,他的创作——内容、题材、风格、语言——作为一个整体,也必须放置到时代之中才能得到最好的理解”(林凌:《“抒情”作为“史诗”的完成——关于汪曾祺小说创作的一种解释》)。如果要切实地把握“他自身所处那个时

代”，那么就像汪曾祺一直提示他的创作与“十一届三中全会”的关系那样，这个时代是所谓“改革时代”，更具体地说，应该是“农村改革的时代”。“农村改革”最重要的特征是“包产到户”，也有人称之为“新土改”：农民告别农业集体化，作为个体拥有自己的土地，重新恢复了“小生产者”的身份。这样的“农村改革”确实在一定程度上包含着对过去的农业合作化-集体化的过分否定。实际上，“大跃进”之前的土地改革、互助组和合作化是无可厚非的，因为它们基本克服了占农民人数一半以上的“贫下中农”的生产要素不足问题(即土地、牲畜、农具、肥料乃至因打短工而导致的农忙季节自家农场劳动力不足等问题)。其后的初级与高级合作社，实际上仍然是较小规模的、比较紧密联结农民切身利益的农业组织。农业增长也一直持续到“大跃进”前夕的1957年。在“大跃进”(和三年困难时期)之后的1963年到1978年间，中国农业恢复了之前的稳定小集体农业(“三级所有制”中，最基层的生产队平均才约三十户)体系，再次实现稳定的增长。

不过，对应着时代气氛的转变，在1980年代中国农村改革题材的文学中，农业“集体化”某种程度上被“污名化”了，所以，汪曾祺与他所身处时代的关系，集中体现在他如何看待“小生产者”的失落与回归，以及在“小生产者”身上寄托了怎样的理想。在这个意义上，“汪曾祺展现了80年代早期人们所追求的理想生活，他以抒情的方式完成了关于自由的想象，完成了‘按劳分配’的可能性，唯一的问题在于，无论如何这种想象只能基于小生产者的基础”(林凌：《“抒情”作为“史诗”的完成——关于汪曾祺小说创作的一种解释》)。落实到《受戒》中，这样的理想集中体现在对“小英子”一家生产与生活方式的细致到有些“啰嗦”的描述上：

这家人口不多，他家当然是姓赵。一共四口人：赵大伯、赵大妈，两个女儿，大英子、小英子。老两口没得儿子。因为这些年人不得病，牛不生灾，也没有大旱大水闹蝗虫，日子过得很兴旺。他们家自己有田，本来够吃的了，又租种了庵上的十亩田。自己的田里，一亩种了荸荠，——这一半是小英子的主意，

她爱吃荸荠，一亩种了茨菰。家里喂了一大群鸡鸭，单是鸡蛋鸭毛就够一年的油盐了。赵大伯是个能干人。他是一个“全把式”，不但田里场上样样精通，还会罩鱼、洗磨、凿砻、修水车、修船、砌墙、烧砖、箍桶、劈篾、绞麻绳。他不咳嗽，不腰疼，结结实实，像一棵榆树。人很和气，一天不声不响。赵大伯是一棵摇钱树，赵大娘就是个聚宝盆。大娘精神得出奇。五十岁了，两个眼睛还是清亮亮的。不论什么时候，头都是梳得滑溜溜的，身上衣服都是格挣挣的。像老头子一样，她一天不闲着。煮猪食，喂猪，腌咸菜，——她腌的咸萝卜干非常好吃，春粉子，磨小豆腐，编蓑衣，织芦篚。她还会剪花样子。这里嫁闺女，陪嫁妆，磁坛子、锡罐子，都要用梅红纸剪出吉祥花样，贴在上面，讨个吉利，也才好看：“丹凤朝阳”呀、“白头到老”呀、“子孙万代”呀、“福寿绵长”呀。二三十里的人家都来请她：“大娘，好日子是十六，你哪天去呀？”——“十五，我一大清早就来！”“一定呀！”——“一定！一定！”

有人认为汪曾祺小说“所营构的”是“回避了政治经济学的小生产者的审美世界”(张帆：《政治经济学的退出、美学的转移与“启蒙”的辩证法——“新时期”文学转型的一种解释》)，大体上确实如此。不过，《受戒》也许是例外，对“小英子”一家生产与生活方式的描写充满了“政治经济学”意味，因为这一家的“生产与生活方式”，是在“人多地少”的环境下形成的典型的中国传统“小农经济”。这是一种高度“家庭化”了的农业生产形态，实际上如同一个紧密结合了农业和手工业、主业和副业的小家庭农场，即以“家庭化”的农业加副业的生产模式来自我维持生活，前者由男性主要劳动力承担，后者则由家庭辅助劳动力(如妇女或老幼)承担。这是明清以来南方小农经济的普遍现象。这样的小家庭农场所能够比雇工经营的大农场支撑更高的地租，甚至最终完全消灭了雇工经营的大农场。明清以来，几乎所有占有相当规模土地的地主都选择了出租土地的经营方式，放弃了自己雇工经营，并非偶然现象，而是有着深刻的政治经济学背景。《受戒》中写道，“他们家自己有田，本来够吃的了，又租种了庵上的十亩田”，也不是闲笔，依

赖“寺院经济”的“菩提庵”本身就是一个拥有不少土地的“地主”。有论者提醒人们注意，汪曾祺的“抒情”并非纯粹田园牧歌式的抒情，这个“有情世界”是入世的、包含“事功”的——菩提庵的收入是“有情”的基础(同作雷：《“抒情考古学”：汪曾祺〈受戒〉的一种读法》)。

按照恰亚诺夫(Chayanov)的“小农经济理论”，在沉重的人口压力之下，小农经济会几乎无限地投入更多的劳动力来提高土地的产出，直到其边际报酬接近于零，为的是家庭成员自身的生存。恰亚诺夫的理论贡献在于，他对资本主义农业／企业和小农经济的截然不同的逻辑的认识，说明前者是以雇工和营利为主的生产单位，而后者则是以自家劳动力和生存为主的单位，即便部分是营利型的，但较少会完全脱离自身家庭的生存考虑。后者的经济决策同时受到营利和消费两方面的影响，而在19世纪晚期及其后，尤其是在西方，蓬勃兴起的资本主义生产单位则完全是以生产营利(而不是自身家庭的生存消费)为主的单位。这是一个根本性的差别。如“小英子”一家这样的“小农户生产单位”，作为一个既是生产又是消费的单位——这是其与资本主义生产单位基本的不同，后者的生产与消费是完全分开的——为了消费需要，会忍耐一个资本主义生产单位所不会忍受的劳动密集化，也即在劳动边际报酬低于市场工资之下，仍然会继续投入更多的劳动力，而在相同情况下，一个资本主义雇佣劳动的经营单位则会停止雇工，因为它“理性化”地认为这样做“得不偿失”。(A.V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, University of Wisconsin Press, 1986)

二

这种农业加副业、主劳动力加辅助劳动力的生产模式形成之后，逐渐展示了其高经济“效率”以及强韧的经济竞争力。需要指出的是，明清时期南方的“男耕

“女织”绝对不是所谓的“自然经济”，而是高度商品化的经济。正是家庭化的农业和手工业的结合，推动和支持了当时农村经济的蓬勃商品化。然而，按照西方主流经济学的看法，他们认为小农经营是没有未来的，而未来属于类似于大工业的、大规模机械化的农业企业。他们认为资本主义自身的发展将使土地高度集中，并使土地的利用率最大化。但历史证明，他们错了。在两种意义上，农民经济被资本主义家庭农业取代：一是后者为了市场而生产，农场自身的消费变得无足轻重；另一个则是对现代农业装备、工业上游产品——也即农药、化肥、种子等农资以及银行信贷的利用。更有甚者，用每名工人每年每公顷的产量作为口径进行比较，这种资本主义家庭农业也比大农场更有效率。这个结果并没有排除这样一个事实，即现代资本主义的农民普遍地受到垄断资本的剥削。这些垄断资本控制了上游产品和信贷的供应，以及农业产品的下游市场。这些农民已经被转变为主导资本的分包商。

按照黄宗智的研究，中国的小农实际上与西方的“封建小农”十分不同：他们，相对地主来说，并没有西方封建式的人身依附关系。中国的地主大多只是庶民，和西方的贵族封建领主或庄园主十分不同。我们绝对不该将他们等同于西方的封建小农。相对而言，他们更类似于西方在中世纪中期封建制度衰落之后以及工业投入兴起之前的自由小农。同时，我们不该将中国改革时期的小农表达为西方的后封建、资本主义农场主。实际上，中国今天的小农仍然与之前的帝国时期的小农十分相似：他们经营的仍然是小块土地，他们仍然居住在人际关系相对紧密的村庄中，他们仍然主要是自耕者而不是雇佣经营者，他们仍然处于沉重的人多地少的土地压力之下。正是因为“小农经济”富有中国特色，所以中国式小农户在进入现代工业经济发展的情况下，会采用与西方不同的路径，主要依赖提高地力的化肥(和科学选种)等现代投入(“资本”)的劳动与“资本”双密集化的现代化模式，而不是西方的节省劳动力的高度机械化的资本主义农场模式。与“大而粗”的农业现代化模式相比，中国农业迄今的现代化则主要是由“小而精”

的农业推动的，特别是改革后的1980年以来“隐性农业革命”的“新农业”：诸如高附加值的一、三、五亩的小、中、大拱棚蔬菜，一到数亩地的果园，小规模（十来亩地）的种养结合（如“小麦+养猪”）的小农场。它们都是劳动与现代投入（“资本”）“双密集化”的“新农业”。如今，那样的“新农业”已经达到中国农业生产总值的三分之二，占中国农业的大头。它是中国近几十年中的“隐性农业革命”的核心。黄宗智之所以称之为“中国隐性农业革命”，是因为它与以往的农业演变不同，不是某[几]种作物的亩产量的提高，而是整个农业结构的转化，不容易洞察。“中国隐性农业”背后的动力乃是“三大历史性变迁的交汇”：一是1980年以来强力实施的计划生育，导致2000年以后每年新增加劳动力数量的递减；二是农民的非农就业大潮流，促使几乎每个农户都变成“半耕半工”的农户，由此减轻了人地压力；三是伴随中国经济发展而来的人们食品的根本性变化：即从8：1：1的粮食、蔬菜、肉食的结构转向4：3：3比例的城市中产阶级（以及中国台湾地区）的食物结构，由此而产生的市场需求，特别是对（高档）蔬果和肉禽鱼的大量需求。正是上述的隐性农业革命的“新农业”，亦即相对劳动密集化的新农业，代表了中国传统农业的现代化。和之前的谷物、棉花—棉纱—棉布、桑蚕丝等相比，一定程度的劳动与现代投入（如化肥、良种，而不是机械化）双密集化带来了较高的收入。小农经济的新农业是一种能够在小面积的土地上吸纳更多劳动力并给予其耕作者更高的工作日日均收入的农业，这是中国近年来的农业现代化的一个重要内容。虽然如此，相比美国来说，它仍然是相对高度劳动密集化的“小而精”农业，而不是相对低度劳动密集化而更高度“资本化”（特别是机械使用）的农业。两者之间的基本差异十分鲜明。我们绝对不可以将农业现代化的性质简单想象为美国模式的规模化的大农场机械化生产，更不可想象“小农经济”会完全消失。它们是不同的农业，一个是新型的高附加值现代小农业，一个是机械化的规模农场农业（黄宗智《小农经济理论与“内卷化”及“去内卷化”》）。

三

如此的农业类似于历史上紧密结合农业与副业的小农经济体系。在明清时期，那样的农副业结合体压倒了雇工经营的经营式农场，在华北平原占到所有耕地的90%，在江南地区则完全消灭了经营式农场。而且，它长期以来都没有形成像西欧那样的农业与手工业分离的演变趋势，使手工业成为城镇的生产活动，并因此促成城乡双向贸易。如今它则是一个结合了农村家庭农业与在外打工的体系：几乎每户农民都有家人在外打工，几乎每个农户都是半工半耕的工农兼业户。其中，离土不离乡的农民工仍然住在老家，协助耕种，或起码在农忙季节会在家帮忙，而其打工收入则成为新型投入(新农业设施、化肥、良种，乃至于旧农业中的机耕-播-收服务和除草剂)的主要来源。后者的总量其实达到一倍于国家的支农投入，更远远超过企业的农资投入。即便是离土离乡的农民工，也常与其家庭维持千丝万缕的关系，老一代的都会回老家建房，不少人也会对自家承包地进行投入。这样的家庭经济才是中国新时代小农经济的一个基本特色。它是一种兼非农打工和农业生产的半工半耕家庭经济。它的经济抉择和行为要比一个资本主义企业更多考虑关乎家庭代际关系的价值观——不仅是优先为自己也是为老一代和后一代而盖新房子、全力投入子女的教育、办体面的婚丧事等——而不仅仅是新自由主义经济学所突出的成本／收益“理性抉择”，或两大经典理论所预期的为追求利润最大化而扩大再生产的资本主义型企业。这也是个史无前例的农业现代化悖论现象，需要用新的理论概括来理解。

如果把中国特色的“小农经济”放入与“西方”经典社会生产方式相对应的“亚细亚生产方式”中，不难发现如马克思这样的经典作家对其态度有一个微妙变化的过程。19世纪40年代，马克思关注资产阶级革命的作用和影响，提出资本主义会在全世界范围内促使近代以前的共同体走向崩溃和解体的命运，将自给自足的农民抛向了无产阶级阵营这一点。1853年他在给《纽约每日论坛报》寄去的

《不列颠在印度的统治》一文中曾积极的评价了资本文明化作用，他说：“英国的干涉则把纺工安置在郎卡郡，把织工安置在孟加拉国，或是把印度纺工和印度织工一齐消灭，这就破坏了这种小小的半野蛮半文明的公社，因为这破坏了它们的经济基础；结果，就在亚洲造成了一场最大的、老实说也是亚洲历来仅有的一次社会革命。”从这里可以看出，当时马克思对以农业和手工业相结合的自给自足亚细亚共同体持有一种消极否定的态度。但是，后来他在看到太平天国运动，印度大起义这些历史事实之后，对亚细亚共同体的评价发生了一些根本性的变化。对马克思产生巨大触动的是，一种一直以来都是自给自足的，并且对侵略者消极抵抗的亚细亚共同体之中，竟然产生了一种抵抗西方军事压迫和资本主义全球化的力量。之后他试图将这种抵抗力量纳入到《资本论》体系之中，所以，马克思在写作《资本论》第3卷手稿的过程中发现，资本主义生产会给人和自然之间的物质代谢带来断裂的可能性。因此，马克思进行资本主义批判时，不仅考虑了劳动主体和劳动客观条件重新统一的问题，他还设定了一个生态学问题，即如何来恢复人和自然之间的物质代谢。

在此基础上，马克思认识到小规模的土地所有制与近代的合理化农业是相矛盾的。他越来越多的关心由大工业化经营的资本主义农业所带来的扰乱人和自然之间物质代谢的问题。与此相比，小经营生产方式也即“小农经济”的重要性又显示出来。因为小经营生产方式是劳动者把土地和其它的生产资料当作自己的东西，是由几个世纪以来劳动者的自由个性和人格自立性培养出的一种生产方式。在这个意义上，或许我们更容易理解，中国共产党的十九大提出，未来中国农业发展的方向，是实现小农户和现代农业发展有机衔接。2019年2月，中央办公厅和国务院办公厅更具体地印发《关于促进小农户和现代农业发展有机衔接的意见》。《意见》特别指出：我国人多地少，各地农业资源禀赋条件差异很大，很多丘陵山区地块零散，不是短时间内能全面实行规模化经营，也不是所有地方都能实现集中连片规模经营。当前和今后很长一个时期，小农户家庭经营

将是我国农业的主要经营方式。这不只是重视国情的表现，更重要的是，假如把“小农户家庭经验”和“生态文明”建设，和“青山绿水也是金山银山”的“两山论”结合起来看，则凸显其面向未来的重要意义。

새로운 맥락 속의 “소농경제”에 대한 재이해

뤄 강(罗崗) | 화동사범대

一

1980년 10월, 『베이징문학(北京文學)』은 왕정치(汪曾祺)가 쓴, 후에 당대문학(當代文學) 중에서 “고전”이 된 단편소설 「수계(受戒)¹」를 발표했다. 그는 이 소설의 마지막에 “1980년 10월 12일”이라고 날짜를 남겼을 뿐 아니라 소설은 “43년 전의 꿈을 쓴 것”이라고 특별히 강조했다. 1980년의 43년 전은 ‘1937년’이다. 그때 왕정치는 열일곱 살이었으며 “벽차오르는” 첫사랑을 한 적이 있다고 했다. 「수계」에서 “밍즈(明子)”와 “잉즈(英子)”사이의 아름다운 사랑 이야기는 왕정치가 자신의 “첫사랑”에 대한 기억에 의존해서 쓴 것이다. 그러나 「수계」가 단지 “추억을 회상”하는 작품 중의 하나라고 할 수 있을까? 적어도 왕정치는 그렇게 생각하지 않았다. 그는 한편으로 사람들이 다음과 같이 생각하기를 바랐다. “나의 작품은 정치와 느슨하게 결합되어 있다고 하지만 나는 정치를 벗어난 적이 없었다. 나의 감회는 당시 사회의 정치 배경과 매우 밀접한 관계가 있다. 먼저 세상을 논한 후에야만 사람을 알 수 있다. 커다란 정치 사회적 배경을 벗어나 작가 개인의 사상을 분석하려는 것은

1 [역주] 수계(受戒)는 불교용어로, 출가자(出家者)와 재가자(在家者)의 구별 없이, 불교를 받드는 자들이 지켜야 하는 계율(戒律)에 따를 것을 맹세하는 것으로, 일정한 의식법이 있다. 출가할 때는 사미계(沙彌戒)를 받아야 하고, 정식 승려가 되려면 구족계(具足戒)를 받아야 한다.

확실하게 말할 수 없다는 것이다. 이것은 유물주의의 방법이라고 생각한다.”² 다른 한편으로 그는 더 구체적으로 「수계」와 “매우 밀접한 관계”가 있는 “사회정치적 배경”을 긴밀하게 하나로 결합했다. “예를 들면, 내가 「수계」를 쓴 것은 정치와 무슨 관계가 있는가? 나는 관계가 있다고 생각하며, 당중앙위원회 제11기 제3차 전체 회의와 관계가 있을 거라고 생각한다. 당중앙위원회 제11기 제3차 전체 회의가 없었다면 「수계」와 같은 작품도 없었을 것이다.”³

왕정치가 「수계」와 “당중앙위원회 제11기 제3차 전체 회의”를 강조했을지라도 보통 사람들 역시 민국 시기 향촌의 풍속과 사랑 이야기를 묘사한 소설이라고 생각 하지는 않았을 것이다. 그렇다면 “당중앙위원회 제11기 제3차 전체 회의”와는 어떤 직접적인 관계가 있는가. 가장 많은 것은 “당중앙위원회 제11기 제3차 전체 회의”가 가져온 비교적 느슨한 창작환경이라는 의미에서 왕정치의 생각을 이해해야 한다는 것이다. “당중앙위원회 제11기 제3차 전체 회의가 없었다면 「수계」와 같은 작품도 없었을 것이다.”라는 말은 느슨해진 창작환경이 없었다면 「수계」와 같은 “정치와 멀어진” 듯해 보이는 소설을 쓰기 어려웠다는 것이다. 하지만 연구자들은 이렇게 지적했다. “왕정치가 80년대에 역사 무대에 등장했을 때 초점의 가장 중요한 원인이 된 것은 바로 그의 창작은 그 자신이 처한 그 시대의 최종완성으로부터 비롯된 것이라는 데에 있다. 모든 작가와 마찬가지로 그의 창작의 내용, 소재, 스타일, 언어는 총체적으로 그 시대 속에 놓아야지만 가장 잘 이해할 수 있다는 것이다.”⁴ 만약에 “그 자신이 처한 그 시대”를 실제에 맞게 파악했다면 왕정치가 그의 창작과 “당중앙위원회 제11기 제3차 전체 회의”와의 관계를 줄곧 제시한 것처럼 이 시대는

2 왕정치, 『분꽃(晚飯花)』 서문, 베이징: 인민문학출판사(人民文學出版社), 1985.

3 『문장은 영원히 전해지지만 그 속의 얻고 잃음은 작가만 안다(文章千古事，得失寸心知)』, 『청명(清明)』 잡지 문학좌담회요약, 『청명(清明)』, 1990년 제1호.

4 린링(林凌), 「“서사시”로서의 “서정”的 완성- 왕정치 소설 창작에 관한 하나의 해석(“抒情”作爲“史詩”的完成——關於汪曾祺小說創作的一種解釋), 남방문단(南方文壇), 2013년 제5호.

소위 말하는 “개혁 시대”인 것이다. 더 구체적으로 말하면 “농촌개혁의 시대”인 것이다. “농촌개혁”의 가장 중요한 특징은 “가정생산책임제(가정단위도급생산제) (包產到戶)”⁵이며, 어떤 사람은 “신토지개혁”이라고 부르기도 한다. 농업집체화가 해체된 후 농민은 개인으로서 자신의 토지를 소유하게 되었고 “소규모 생산자”的 신분을 다시 회복하였다. 이런 “농촌개혁”은 어느 정도는 과거의 농업합작화-집체화에 대한 지나친 부정을 확실히 포함하고 있다. 사실상, “대약진” 전의 토지개혁과 상호지원조직 및 합작화는 그렇게 크게 비난할 것이 못된다. 왜냐하면 그것은 농민 중 반 이상을 차지하는 “빈농과 하층 중농”的 생산요소 부족 문제(즉, 토지, 가축, 농기구, 비료 및 농번기에 품팔이 하느라 생기는 노동력 부족 문제까지)를 기본적으로 극복했기 때문이다. 그 후의 초급과 고급 합작사는 실제로 여전히 비교적 소규모였고, 농민의 이해관계와 밀접하게 연결된 농업조직이었다. 농업 성장도 “대약진” 이전의 1957년까지는 줄곧 유지되었다. “대약진”(과 3년의 고난의 시기)⁶ 이후인 1963년부터 1978년까지 중국 농업은 이전의 안정적인 소규모 집체 농업(“삼급소유제(三級所有制)”⁷ 중에서 가장 기층 생산대는 평균 약 30세대 정도) 체계를 회복하였고 다시 한번 안정적인 성장을 이뤘다.

그러나 시대 분위기가 전환되면서 1980년대 중국 농촌개혁을 소재로 한 문학에서 농업“집체화”가 어떤 의미에서 “오명(汙名)”을 당하게 된 것이다. 그래서 왕정치는 그가 살았던 시대와의 관계를, 그가 “소규모 생산자”的 사라짐과 다시 돌아옴을 어떻게 대하고 있는지와 “소규모 생산자”에게 어떤 이상을 투영했는지에 집중하여 구체적으로 드러냈다. 이런 의미에서 “왕정치는 80년대 초기 사람들이 추구했던 이상적인 생활을 발견하였고, 서정적인 방식으로 자유에 관한 상상을 완성하였고,

5 [역주] 농업 생산 청부제의 한 가지로, 토지 소유권은 집단에 있고 경영권은 개인이 가진다.

6 [역주] 1959년부터 1961년까지 중국 전 지역, 특히 농촌에서 식량부족과 기근이 일어나 시기를 말한다.

7 [역주] 인민공사에서의 생산수단의 소유 형태를 말한다.

”노동에 따라 분배받는“ 가능성을 완성하였다. 유일한 문제는 어찌 됐든 이런 상상은 소규모 생산자의 기초 위에서만 가능하다는 것이다.”⁸ 이것을 실제로 「수계」에 적용해 보면, 이러한 이상은 “잉즈”네 집의 생산과 생활방식에 대한 섬세하고 “수다스러운” 묘사들 속에서 집중적으로 드러나고 있다.

그 집은 물론 조씨 일가로 식구가 많지 않다. 모두 네 식구로 조씨 아저씨와 그 부인 그리고 두 딸인 다잉즈와 샤오잉즈이다. 부부는 아들을 얻지 않았다. 왜냐하면 이때는 사람들이 아프지 않았고, 소도 재난이 일어나지 않았고, 가뭄이나 홍수도 없었고 폐뚜기가 들끓지도 않았아서 나날이 번창했기 때문이다. 조씨 집에는 자기 소유의 논밭이 있어 원래 먹고 살 만했으며 암자 위의 열 마지기 논을 소작했다. 자신의 밭에서 한 마지기는 올방개를 심었는데 이는 샤오잉즈의 의견이었다. 그녀는 올방개를 먹기 좋아했다. 한 마지기는 소귀나물을 심었다. 집에서는 닭과 오리들을 길렀다. 달걀과 오리털로만 일 년 치 기름과 소금을 충당했다. 조씨 아저씨는 능력 있고 일 잘하는 사람이었다. 그는 “만능인”이라 농사에 관한 것은 모르는 게 없었고, 물고기 잡기, 맷돌갈기, 연자방아 만들기, 수차 수리, 배수리, 담 쌓기, 벽돌 굽기, 통 만들기, 장작 패기, 노끈 짜기 등도 할 줄 알았다. 그는 기침도 하지 않고 허리통증도 없고 건강했는데 한 그루 느릅나무 같았다. 사람이 따뜻하고 하루 종일 묵묵히 일했다. 조씨 아저씨는 돈줄이었고 조씨 아주머니는 화수분이었다. 조씨 아주머니는 비범했다. 오십 세가 되어도 두 눈이 여전히 아주 맑았다. 어느 때든지 머리는 항상 반질반질하게 빛어있고 옷차림도 항상 깔끔했다. 영감처럼 하루 종일 쉬지 않았다. 돼지밥을 쑤고, 돼지를 키우고, 채소를 절이고 - 그녀가 절인 무장아찌는 정말 맛있다. 밀가루를 빻고, 두부를 만들고, 도롱이를 짜고, 갈대로 광주리를 만들었다. 그녀는 종이공예도 할 줄 알았다. 여기에서 딸을 시집보낼 때 혼수로 자기 항아리와 주석 항아리를 보내는데 모두 붉은 종이로 길상화를 오려 붙여야 하는

⁸ 린링, 「“서사시”로서의 “서정”的 완성- 왕정치 소설 창작에 관한 하나의 해석」, 남방문단(南方文壇), 2013년 제5호.

데 행운을 바라면서도 예뻐야 한다. “붉은 봉황이 해를 향하다(丹凤朝阳)”야, “백년 해로(白头到老)”야, “자자손손(子孙万代)”이야, “복 많이 오래 살고(福寿绵长)”야. 이삼십 리안에 있는 사람들 모두 그녀를 부르며, “아주머니 좋은 날이 16일인데, 언제 가요?” “15일 아침에 와!” “꼭이요!” “꼭! 꼭 와!”⁹

어떤 이는 왕정치 소설이 “구성한 것”은 “정치경제학에서 소생산자의 미학 세계”를 회피한¹⁰ 것이라고 하는데 대체로 보면 이와 같다. 그러나 「수계」는 아마도 예외일 것이다. “샤오잉즈”네의 생산과 생활방식에 대한 묘사는 “정치경제학”적 의미로 가득했다. 왜냐하면 이 집의 “생산과 생활방식”은 “사람은 많고 땅은 적은” 환경에서 형성된 전형적인 중국 전통의 “소농경제(자급자족경제)”이기 때문이다. 이는 고도로 “가정화”된 농업 생산 형태로 실제로 농업과 수공업, 주업과 부업이 긴밀하게 연결된 소가정 농장과 같다. 즉, “가정화”된 농업에 부업을 더한 생산 형식으로 스스로 생활을 유지하는 것이다. 전자는 남성이 주로 노동력을 맡고, 후자는 가정의 보조 노동력(예를 들면 부녀 또는 노인과 어린이)이 맡는다. 이는 명·청(明清)이래

9 这家人口不多，他家当然是姓赵。一共四口人：赵大伯、赵大妈，两个女儿，大英子、小英子。老两口没得儿子。因为这些年人不得病，牛不生灾，也没有大旱大水闹蝗虫，日子过得很兴旺。他们家自己有田，本来够吃的了，又租种了庵上的十亩田。自己的田里，一亩种了荸荠，——这一半是小英子的主意，她爱吃荸荠，一亩种了茨菰。家里喂了一大群鸡鸭，单是鸡蛋鸭毛就够一年的油盐了。赵大伯是个能干人。他是一个“全把式”，不但田里场上样样精通，还会罩鱼、洗磨、凿井、修水车、修船、砌墙、烧砖、箍桶、劈篾、绞麻绳。他不咳嗽，不腰疼，结结实实，像一棵榆树。人很和气，一天不声不响。赵大伯是一棵摇钱树，赵大娘就是个聚宝盆。大娘精神得出奇。五十岁了，两个眼睛还是清亮亮的。不论什么时候，头都是梳得滑溜溜的，身上衣服都是格挣挣的。像老头子一样，她一天不闲着。煮猪食，喂猪，腌咸菜，——她腌的咸萝卜干非常好吃，春粉子，磨小豆腐，编蓑衣，织芦筐。她还会剪花样子。这里嫁闺女，陪嫁妆，磁坛子、锡罐子，都要用梅红纸剪出吉祥花样，贴在上面，讨个吉利，也才好看：“丹凤朝阳”呀、“白头到老”呀、“子孙万代”呀、“福寿绵长”呀。二三十里的人都来请她：“大娘，好日子是十六，你哪天去呀？”——“十五，我一大清早就来！”“一定呀！”——“一定！一定！”

10 장판(張帆), 「정치경제학의 퇴출, 미학의 전이와 “계몽”의 변증법 - 신시기 문학 전환의 해석(政治經濟學的退出、美學的轉移與“啟蒙”的辯證法——“新時期”文學轉型的一種解釋)」, 中國현대문학연구총간(中國現代文學研究叢刊), 2015년 제12호.

남방지역 소농경제의 보편적 현상이다. 이런 소가정 농장은 인력을 고용하여 경영하는 대농장에 비해 더 높은 지대를 유지할 수 있고 최종적으로 인력을 고용하여 경영하는 대농장을 완전히 소멸시킬 수 있었다. 명·청이래 상당한 규모의 토지를 소유한 모든 지주들은 거의 토지를 임대하는 경영방식을 선택하였고 자신이 인력을 고용하여 경영하는 것을 포기했다. 이는 결코 우연한 현상이 아니고 깊이 있는 정치경제학적 배경을 가지고 있다. 「수계」에는 이렇게 쓰여있다. “그들은 자기 소유의 논밭이 있고, 원래 먹고 살 만 했으며 또 암자 위의 열 마지기 밭을 소작했다.” 이 역시 주제와 벗어난 글이 아니라 “사찰 경제”에 의존한 “보리암(菩提庵)”은 원래 적지 않은 토지를 가지고 있는 “지주”인 것이다. 어떤 논자는 왕정치의 “서정”은 결코 순수한 전원목가식의 서정이 아니며 이 “정감있는 세계”는 세속적이며 공리(功利)를 포함하고 있는 것이라고, 즉 보리암의 수입은 “정감있는” 세계를 기초로 한 것이라고 사람들의 생각을 일깨웠다.¹¹

알렉산드르 차야노프(Alexander V. Chayanov)¹²의 “농민경제론”에 의하면, 심각한 인구 증가라는 상황에서 농민경제는 더 많은 노동력을 거의 무한적으로 투입해서 토지의 생산력을 높이려고 할 것이고 가족 구성원의 생존을 위해 그 한계수익은 영(0)에 근접할 것이다. 차야노프의 이론이 공헌한 것은 자본주의 농업/기업과 소농경제는 완전히 다른 논리적 인식 위에 있다는 것이다. 전자는 고용과 영리 위주의 생산 단위이고, 후자는 자가노동력과 생존 위주의 단위로 일부분은 영리적 형태이지만 자기 가정의 생존을 완전히 벗어나는 경우는 비교적 적다는 것이다. 후자의 경제 정책은 동시에 영리와 소비 두 가지 측면의 영향을 받는다. 19세기 후반 및 그 후 서구에서 발흥하여 성장한 자본주의 생산단위는 완전히 생산 영리(자기 가정

11 엔취레이(閻作雷), 「“서정고고학”: 왕정치의 「수계」를 읽는 방법(“抒情考古學”: 汪曾祺〈受戒〉的一種讀法)», 문학평론(文學評論), 2020년 제1호.

12 [역주] 알렉산드르 차야노프(Alexander V. Chayanov): 20세기 초 구소련의 농업경제학 및 농업사회학자로, 농민경제론과 농민협동조합론이라는 개념을 제시하고, 평생 농업조직 연구에 매진했다.

의 생존 소비가 아니라)를 위주로 한 단위이다. 이것이 근본적인 차이다. “샤오잉즈”네와 같은 “소농 생산 단위”는 생산 단위이면서 소비 단위가 되었다. 이는 자본주의 생산 단위와 기본적으로 다르고 후자의 생산과 소비는 완전히 분리된 것이다. 소비 수요를 위해 자본주의 생산 단위가 견뎌내지 못하는 노동 집약화를 견뎌내며 노동한 계수익이 시장의 임금 이하를 밑도는 상황에서도 여전히 더 많은 노동력을 계속 투입할 것이다. 서로 같은 상황에서 노동력을 고용하여 경영하는 자본주의 생산 단위는 고용을 면추게 될 것이다. 왜냐하면 “이성적”으로 봤을 때 이렇게 하면 “얻는 것보다 잃는 것이 많다”고 생각하기 때문이다.¹³

二

농업에 부업이 더해지고 주노동력에 보조노동력이 더해진 이런 생산 형식은 형성되고 난 후 점점 그 경제적 ‘효율’과 개인한 경쟁력을 드러냈다. 지적할 필요가 있는 것은 명·청 시기 남방지역의 “남자는 농사짓고 여자는 베를 짜는” 분업은 이른바 “자연경제”가 아니라 고도로 상품화된 경제인 것이다. 가정화된 농업과 수공업의 결합이야말로 당시 농촌 경제의 왕성한 상품화를 추동하고 유지하였다. 그러나 서구 주류 경제학의 견해에 따르면 소농경제는 미래가 없고, 중공업과 유사한, 대규모의 기계화된 농업기업에 미래가 있다고 생각했다. 그들은 자본주의 자체의 발전은 토지를 고도로 집중시켜 토지의 이용률을 최대화하는 것이라고 생각했다. 그러나 역사는 그들이 틀렸다고 증명했다. 농민 경제는 두 가지 의미에서 자본주의 가정농업에 의해 대체되었다. 하나는 자본주의 가정농업은 시장을 위해 생산하고 농장 자체의 소비는 중시하지 않았다. 다른 하나는 현대적인 농업설비와 원자재,

13 A.V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, University of Wisconsin Press, 1986.

즉 농약, 비료, 종자 같은 농자재 및 은행 대출 이용에 관한 것이다. 게다가 매년 노동자의 헥타르 당 생산량을 조건으로 하여 비교해도 자본주의 가정농업이 대규모 농장보다도 더 효율적이라는 것이다. 이 결과는 이런 사실, 즉 현대자본주의의 농민은 보편적으로 독점 자본의 착취를 받았다는 사실을 배제하지 않았다. 이런 독점 자본은 원자재 생산과 신용대출의 공급 및 농업 생산품의 완제품 시장을 통제했다. 농민들은 이미 자본이 주도하는 하청업자로 변하게 되었다.

황종즈(黃宗智)의 연구에 의하면, 중국의 농민은 사실상 서구의 “봉건제 농민”과는 완전히 다르다. 중국 농민과 지주 간의 관계는 서구 봉건제도에서의 인신 예속관계가 아니다. 중국의 지주 대부분은 서민일 뿐이며, 서구의 귀족 봉건영주나 장원의 소유주와는 매우 다르다. 우리는 그들을 서구의 봉건제 농민과 절대로 같다고 해서는 안 된다. 상대적으로 그들은 서구 중세 중기의 봉건제가 쇠락하고 산업이 발달하기 전의 자유농민과 더 유사하다. 동시에 우리는 중국 개혁 시기의 농민을 서구의 봉건 후기 및 자본주의 농장주로 표현해서도 안 된다. 사실상 오늘날 중국의 농민은 여전히 이전 제국 시기의 농민과 매우 유사하다. 그들은 여전히 작은 토지에서 경작하고, 여전히 인간관계가 상대적으로 긴밀한 마을 속에서 살고 있으며, 사람을 고용하여 경작하는 것이 아니라 여전히 자영농이고, 사람은 많지만 땅은 적은 심각한 토지의 압박 아래 여전히 처해 있다. 왜냐하면 “소농경제”는 풍부한 중국 특색을 가지고 있기 때문이다. 그래서 중국의 소농가는 현대 산업의 경제발전에 진입하는 상황에서 서구와는 다른 방법을 사용했다. 서구의 노동력을 절감하는 고도의 기계화된 자본주의 농장 모델이 아니라 주로 토지의 생산력을 높이는 화학비료(와 우량 품종의 선택) 등의 현대적 “자본”을 투입한 노동과 “자본”을 이중 집약화한 현대화 모델에 의존했다. 서구의 “크고 거친” 농업현대화 모델과 비교하면 지금까지 중국의 농업현대화는 주로 “작고 정교한” 방식으로 이루어진 것이다. 특히 개혁개방 이후의 1980년대 이래 “보이지 않은 농업혁명(隱性農業革命)”에서의 “신농업”은 이를테면 이런 것들이다. 소규모, 중간규모, 그리고 대규모의 토지에서 고부가가치 채소를

비닐하우스에서 재배하고, 다섯 마지막 정도의 과수원을 하고, 열 마지막 정도의 소규모로 농사와 양돈을 결합한 소농장 등을 말하는 것이다. 그것들은 모두 노동과 현대적 “투입자본”을 이중 집약화한 “신농업”이다. 오늘날 그런 “신농업”은 이미 중국 농업 총생산의 3분의 2에 이르고 중국 농업의 대다수를 차지하고 있다.

그것이 최근 몇십 년 동안 일어난 중국의 “보이지 않은 농업혁명”的 핵심이다. 황종즈가 “중국의 보이지 않은 농업혁명”이라고 부른 이유는 그것이 이전의 농업 개혁과 다르기 때문이다. 어떤 작물의 토지 생산량을 높이는 것이 아니라 농업구조 전체의 전환을 이룬 것이기에 통찰하기 쉽지 않았던 것이다. “중국의 보이지 않은 농업혁명”的 배후 동력은 바로 “세 가지 역사적 변화가 교차하며 합쳐진 것”이다. 하나는 1980년대 이후 강력하게 실시한 산아제한 정책으로 2000년 이후 매년 노동력 증가량이 감소했다. 둘은 농민의 비농업분야 취업이라는 시대적 흐름이다. 거의 모든 농가가 “반은 농사짓고 반은 공장에서 일하는(半耕半工)” 농가로 변하여 사람 대비 토지가 적은 압박이 줄어들었다.셋은 중국 경제발전에 따른 먹거리에 대한 사람들의 근본적인 변화이다. 즉, 곡물 8, 채소 1, 육류 1의 구조에서 도시 중산층(및 중국 타이완지역)의 곡물 4, 채소 3, 육류 3의 비율로 먹거리 구조가 변화하였다. 이로 인해 시장에서 특히 상등품의 채소, 과일과 신선한 가금육에 대한 수요가 대대적으로 일어났다.

위에서 설명한 보이지 않은 농업혁명에서의 “신농업”, 다시 말하면 상대적으로 노동집약적인 신농업은 중국 전통농업의 현대화를 보여주고 있다. 이전의 곡물, 면화-면사-면포, 실크 등과 비교하면 일정 정도의 노동과 현대적 투입자본(즉 기계화가 아닌 화학비료, 좋은 종자 같은)의 이중 집약화는 비교적 높은 수입을 가져왔다. 소농경제의 신농업은 작은 면적의 토지에서 더 많은 노동력을 흡수하고 그 경작자에게 더 높은 일당을 부여하는 농업이라고 할 수 있으며 이는 중국 농업현대화의 중요한 내용이다.

이를 미국과 비교하여 말하자면, 노동집약도가 낮고 고도의 “자본화”(특히 기계

사용)된 농업이 아니라 상대적으로 여전히 고도로 노동집약적인 “작고 정교한” 농업인 것이다. 양자 사이의 기본적인 차이는 매우 선명하다. 우리는 절대로 중국 농업 현대화의 성격을 단순하게 미국 모델인 대규모 농장의 기계화 생산으로 상상해서는 안 되며, “소농경제”가 완전히 사라질 것이라고 상상해서는 더더욱 안 된다. 그것들은 서로 다른 농업이다. 하나는 새로운 유형의 고부가가치 현대 소농업이고, 또 하나는 기계화된 대규모 농장 농업이다.¹⁴

三

이와 같은 농업은 역사적으로 농업과 부업이 긴밀하게 결합된 소농경제 체제와 유사하다. 명·청 시기 이런 농·부업의 결합체제는 인력을 고용하여 경영하는 대규모 농장을 압도했다. 화북 평원에서는 전체 경작지의 90%를 점유했고, 강남지역에서는 인력을 고용하여 경영하는 농장이 완전히 사라졌다. 게다가 오랫동안 서구에서 농업과 수공업이 분리되는 변화의 추세는 형성되지 않았다. 수공업은 소도시와 농촌의 생산활동이 되었고, 이로 인하여 도시와 농촌의 쌍방 무역이 더 빠르게 이루어졌다. 그것은 오늘날 농촌 가정이 농업과 외지에 나가 일하는 것을 결합한 체계이다. 거의 모든 농가는 집 안에 외지에 나가 일하는 가족이 있으며, 거의 모든 농가는 반은 농사짓고 반은 외지에 나가 일하는 공농겸업(工農兼業)의 농가이다. 그중에서 토지는 떠났지만 고향은 떠나지 않은 농민공이 여전히 고향집에 머무르며 농사짓는 것에 협조하거나 적어도 농번기에는 농사를 돋는다. 그리고 외지에 나가서 번 수입은 새로운 투입자본 (신농업 실시, 화학비료, 좋은 종자,

14 황종즈(黃宗智), 「소농경제이론과 “내향적 정교화” 및 “탈내향적 정교화”(小農經濟理論與“內卷化”及“去內卷化”)」, 개방시대(開放時代), 2020년 4호.

구농업에서의 기계경작-파종-수확과 제초제)의 주요 수입원이 되었다. 일해서 범수입의 총량은 사실 국가의 농업지원 투입자본의 배에 이르렀고 기업의 농업지원 투입자본을 훨씬 초과했다. 즉, 토지와 고향을 떠난 농민공 역시 항상 가정과 밀접한 관계를 유지했으며, 1세대 농민공은 모두 고향에 돌아와 집을 지었고, 적지 않은 사람들은 자가의 도급지에도 자본을 투입했다. 이런 가정경제는 신시대 중국 소농 경제의 기본적인 특색이다. 그것은 품팔이와 농업 생산의 반공반경(半工半耕)의 가정경제이다. 소농가의 이런 경제 선택과 행위는 자본주의기업보다 가족 세대와 관련 있는 가치관을 더 많이 고려한 것이다. 즉, 우선 자기 자신을 위한 것뿐만 아니라 윗세대와 후세대를 위해 새집을 짓는 것이고, 자녀교육에 전력 투자하고, 떳떳하게 혼인과 장례 등을 치르기 위한 것이기도 하다. 뿐만 아니라 신자유주의 경제학에서 두드러지는 자본/이익의 “이성적 선택” 또는 양대 고전 경제이론에서 기대하는 이윤추구 최대화로 재생산을 확대하는 자본주의형 기업이기도 하다. 이 또한 역사상 전례 없는 농업현대화의 역설 현상으로, 새로운 이론을 통해 이해해야만 한다.

만약에 중국 특색의 “소농경제”를 “서구” 고전 사회의 생산방식과 상응하는 “아시아생산방식”속에 둔다면, 마르크스 같은 인물이 가졌던 태도에 미묘한 변화의 과정이 있었다는 것을 발견하기 어렵지 않을 것이다. 1840년대 마르크스는 부르주아혁명의 작용과 영향을 주시하며, 자본주의로 인해 전 세계에 걸쳐 근대 이전의 공동체는 붕괴되고 해체되는 운명을 맞이할 것이며 자급자족하는 농민을 프롤레타리아 집단으로 던져버릴 것이라고 지적했다. 1853년 마르크스는 『뉴욕 데일리 트리뷴』에 보낸 「영국의 인도 지배」 중에서 일찍이 자본의 문명화 작용에 대해 적극적인 평가를 했었다. 그는 “영국의 간섭으로 방적공을 랭카셔에 배치하고 직조공을 뱅골에 배치하거나 인도인 방적공과 인도인 직조공을 일제히 사라지게 했다. 이는 일부 야만적이면서 일부 문명적인 이 자그마한 공동체를 파괴해 버렸는데 왜냐하면 그들의 경제적 기초를 파괴해 버렸기 때문이다. 그 결과 아시아 최대의, 아니 실은

아시아에서 거의 없던 첫 번째 사회 혁명을 일으켰다.”라고 언급했다.

이로부터 당시 마르크스는 농업과 수공업이 결합한 자급자족의 아시아 공동체에 대해 일종의 부정적인 태도를 가지고 있었다는 것을 알 수 있다. 그러나 나중에 마르크스가 태평천국 운동과 인도에서 일어난 봉기 등 일련의 역사적 사실을 보고 난 후 아시아 공동체에 대한 그의 평가에 근본적인 변화가 일어났다. 마르크스의 변화를 크게 이끈 것은 전통적으로 자급자족을 하면서 침략자에게 소극적 저항을 한 아시아 공동체가 서구의 군사적 압박과 자본주의 세계화에 저항하는 역량을 만들어냈다는 사실이다. 그 후에 마르크스는 이런 저항의 힘을 『자본론』 체계 속에 집어넣으려고 했고 그래서 마르크스는 『자본론』 제3권의 수고를 쓰는 과정에서 자본주의 생산이 사람과 자연 사이의 물질대사에 단절의 가능성을 가져올 것이라는 것을 발견했다. 이로 인해 마르크스는 자본주의를 비판할 때 노동 주체와 노동의 객관적 조건의 통일된 새로운 문제를 고려했을 뿐만 아니라 생태학 문제 즉, 인간과 자연 사이의 물질대사를 어떻게 회복할지에 대한 문제도 설정했다.

이런 바탕에서 마르크스는 소규모의 토지 소유제와 근대의 합리적 농업은 서로 모순된다고 생각했다. 그는 대규모로 경영하는 자본주의 농업이 인간과 자연 사이의 물질대사를 교란하는 문제에 점점 더 많은 관심을 가졌다. 이와 비교하여 소규모 생산방식인 “소농경제”의 중요성도 드러나게 되었다. 왜냐하면 소규모 생산방식은 노동자가 토지와 기타 생산수단을 자신의 것으로 여기기 때문이며 지난 몇 세기 아래 노동자의 자유로운 개성과 인격의 자립성을 길러낸 생산방식이기 때문이다. 이런 의미에서 우리는 중국 공산당의 제19차 전국인민대표대회에서 제시한, 중국 미래 농업발전의 방향이 소농가와 현대 농업발전의 유기적 결합을 실현하는 것이라는 것을 더 쉽게 이해할 수 있을 것이다. 2019년 2월 중국공산당 중앙사무처와 국무원 사무처는 더 구체적으로 『소농가와 현대농업 발전의 유기적 결합을 촉진하는 것에 관한 의견』을 배포했다. 『의견』은 특히 다음과 같은 내용을 제시했다. 우리나라 사람들은 많고 땅은 적고 각 지역의 농업자원의 조건도 차이가 크다. 산과

구릉이 많은 지역은 토지가 분산되어 짧은 시간 안에 규모화된 경영을 전면적으로 실행할 수 없으며 소유지도 모두 하나로 집중하여 규모 있는 경영을 할 수가 없다. 지금과 이후 오랫동안 소농경영은 우리나라 농업의 주요한 경영방식이 될 것이다. 이는 국정 상황만을 중시하는 것이 아니다. 더 중요한 것은 “소농경영의 경험”과 “생태문명”的 건설을 “푸른 산과 맑은 물도 금산은산이다(青山綠水也是金山銀山)”¹⁵라는 “양산론(兩山論)”과 결합하여 본다면 미래를 향한 그 중요한 의미가 분명하게 드러날 것이다.

15 [역주] “푸른 산과 맑은 물도 금산은산이다(青山綠水也是金山銀山)”라는 말은 시진핑 주석이 2005년 8월 저장성 당서기로 있을 때 저장 후저우 안길시 시찰 중에 제시한 주제로, 중국공산당의 미래 중국에 대한 제안이자 기획이다.

토론문

「새로운 맥락 속의 “소농경제(小農經濟)”에 대한 재이해」에 관한 토론문

김 명 희 | 전주대

뤄강(羅崗) 교수님의 「새로운 맥락 속의 “소농경제(小農經濟)”에 대한 재이해」는 1980년대 중국 농촌개혁을 소재로 한 문학 중에서 왕정치(汪曾祺)의 소설 「수계(受戒)」에 나타난 “소규모 생산자”인 조씨 일가와 이 집의 생산과 생활방식, 그리고 중국 전통의 “소농경제((小農經濟=자급자족 경제)”에 대해 다루고 있다. “소농경제”는 고도로 “가정화”된 농업생산형태로 농업에 부업을 더한 생산형식으로 스스로 생활을 유지하는 것이다. 토론을 준비하면서 중국의 소농경제에 대해 적지 않은 공부가 되었으며, 오늘날과 같은 현대화된 사회에서 ‘고도의 자본화된 기계사용을 하지 않는 농업이 가능할까’라는 의문을 갖고서, 토론에 임하게 되었다.

토론자는 다음의 두 가지 질문을 하고자 한다.

1. 한국도 중국의 소농경제와 유사한 노동집약적인 소규모 생산자로서의 농가(또는 농민)가 농업의 주류를 이루고 있다. 그런데 이런 중소규모 농가에서 가장 심각한 문제 중 하나는 노동력 부족이다. 왜냐하면 젊은이들이 농촌으로 돌아가려고 하지 않기 때문이다. 그래서 한국 농촌에서는 동남아와 중아아시아 등 외국에서 온 아주 노동자가 그 부족한 노동력을 대체하고 있다. 중국의 소농경제 또한 노동집약적이고

고부가가치 농업이 주류를 이루고 있는데 노동력 부족현상은 없는가? 왜냐하면 중국의 80년대생과 90년대생 농촌 출신 역시 외지에 나가 일하는 경우가 많고 다시 농촌으로 돌아가 농업에 종사하려는 이가 많지 않은 것으로 알고 있다. 이는 농민공 문제와도 관련이 있고, 소농경제의 유지와도 관련이 있다고 생각한다. 이에 대한 중국의 정책은 어떠하고 그에 대한 뤄깡 선생의 견해는 어떠한 지 궁금하다.

2. 기후문제와 환경문제는 21세기 최대의 난제이자 국가 차원의 한정된 문제가 아니라, 전 지구적 문제이기도 하다. 한국 역시 최근에 기후문제와 환경문제에 대해 정부와 시민사회에서 점점 관심을 기울이고 있다. 마지막 문단에서 말씀하신 “소농 경영의 경험”과 “생태문명”的 건설을 미래 중국의 하나의 대안으로 제시하는 것 같은데, 좀 더 구체적으로 말씀해 주길 바란다.

(*소농경제: 농민의 개체경제, 한 가구를 생산단위로 하며, 생산력이 낮고, 일반적인 상황에서 간단한 재생산을 할 수 있다.)

論朴文鎬的《詩》教思想

史甄陶 | 臺灣大

一. 前言

二. 「溫柔敦厚」新解

三. 重視孟子的《詩》論

四. 「思無邪」與「禮」的實踐

五. 結論

一、前言

朴文鎬(1846–1918)字景謨，號壺山、楓山、老樵，寧海人。他由七歲始從父親朴基成學文，十一歲認識李象秀(1820–1882)，二十歲開始向他求學。¹ 爾後朴文鎬在科舉中落第數次，遂專心於義理心性之學，特別重視朱熹(1130–1200)的經注，並私淑韓元震的學說。² 1872年建楓林精舍講學，並供奉朱熹、李珥(1536–1584)、宋時烈(1607–1689)、韓元震(1682–1751)等人。朴文鎬著述甚多，有《大學章句講義》、《大學章句詳說》、《論語集註詳說》、《孟子集註詳說》、《書集傳詳說》、《周易本義詳說》、《壺山集》、《人物性考》等等，超過一百本，涉及的面向非常廣泛。其中在《詩經》方面的著作有《詩集傳》與《詩集傳詳說》。此外，尚有他的弟子記錄其平時講論《詩經》的內容，收在《楓山記聞錄·毛詩》中。此書完成於1914年，³保存了朴文鎬晚年學說。除此之外，朴文鎬還有《詩經疊字考》(1894)、《詩經同句考》(1914)、《詩經同篇名考》(1914)、《詩經篇名對偶考》(1914)、《詩經篇章句字長短考》(1914)等。可見朴文鎬的確非常關注《詩經》的問題，特別是對朱熹《詩集傳》下過很深的功夫。特別是他發揮朱熹《詩經》學當中的「興」體論，並且探討「興」體詩的來源時，區分人性與物性的異同問題，見解相當新穎。⁴ 此外，朴文鎬曾提出「性四層說」—「太極之性」、「賦予之性」、「氣稟之性」和「習成之性」，進一步發揮韓元震的觀點。⁵ 然而他之所以對朱子學抱持著如此大的熱情，不僅是在個人思想體系

1 參見「韓國歷代人物綜合資訊系統」<http://people.aks.ac.kr/index.aks>。查詢日期：2020年11月1日。

2 朴文鎬：〈解題〉，《詩集傳詳說》，《韓國經學資料集成》(漢城：成均館大學校，1991年)，第14冊，頁17。

3 朴文鎬：〈解題〉，《楓山記聞錄》，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁32。

4 史甄陶：〈十九世紀末韓國儒者朴文鎬「興」論研究〉，《中國典籍與文化論叢》第19輯，安平秋主編，南京：鳳凰出版社，2018年7月，頁312–333。

5 史甄陶：〈從朴文鎬「性」論看湖洛論爭的發展〉，《國際孔孟學刊》第一輯，北京：社會科學文獻出版社，2018年，頁210–227。

的建立，最主要的還是與他的淑世精神有密切的關係。本文主要從他對儒家傳統《詩》教問題的闡釋中，探討其學說的實用特色。希冀能對他的學術成就，有更深入的了解。

二、「溫柔敦厚」新解

「《詩》教」一詞最早見於《禮記·經解》：「孔子曰：『入其國，其教可知也。其為人也溫柔敦厚，《詩》教也。』」⁶這句話所反映的是漢代儒家學者的政治理想，亦即，當人民接受《詩經》教育之後，自然具備「溫柔敦厚」的人文素養。孔穎達則是更進一步申述說：「『溫』謂顏色溫潤，『柔』謂情性和柔。詩依違諷諫，不指切事情，故云：『溫柔敦厚，是《詩》教也。』」他主要從《詩大序》「主文而諷諫」的觀點，說明《詩經》的作者在規勸君主時，主要採取美刺的方式，而不是直陳其非，此乃「溫柔敦厚」的具體表現。而詩人的寫作手法和用心，亦具體展現在《詩經》之中，故當人民受到《詩經》的薰陶，同樣也能養成與詩人一樣的人格特質，此乃《詩經》之所以能達到化民成俗的原因。

但是朱熹並不贊成《詩序》中的譏刺之說，因此對孔穎達的意見，也不認同。他曾說：「『溫柔敦厚』，詩之教也。使篇篇皆是譏刺人，安得『溫柔敦厚』！」⁷換句話說，在孔穎達看來的「委婉」，對朱熹而言，絕不會是溫醇之詩人的表現。⁸因此，如果《詩經》當中的「溫柔敦厚」不是譏刺，那麼究竟該如何呈現？朱熹自

6 孔穎達：〈經解〉，《禮記註疏》（臺北：臺灣商務印書館，1983，四庫全書本），卷五十，頁1。

7 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷八十，頁2065。

8 朱熹說：「若人家有隱僻事，便作詩評其短譏刺，此乃今之輕薄子，好作謔詞嘲鄉里之類，為一鄉所疾害者。詩人溫醇，必不如此。如詩中所言有善有惡，聖人兩存之，善可勸，惡可戒。」黎靖德編：《朱子語類》卷八十，頁2092。

已並沒有直接且明確的說明，而朴文鎬在解說朱熹《詩集傳》時，針對這個問題，提出較有系統性的觀點。朴文鎬說：

凡詩不論其事之善惡，而其辭則必溫柔，其意則必忠厚，只此兩語足以盡三百篇之文矣。⁹

他沿襲朱熹的意見，並不從美刺的觀點說明詩人寫作善惡的用心，而是從「辭」與「意」兩個層面，分析「溫柔敦厚」的含意——「溫柔」形容前者，「敦厚」說明後者。他認為從這兩方面，就能掌握全本《詩經》的含意。

究竟什麼樣的言詞，才能稱得上是「溫柔」？才能展現詩人的「敦厚」？朴文鎬解說的重點，有以下三個方面。第一，「溫柔」的概念主要呈現在詩人間接指出問題，而非直接加以駁斥。例如〈野有死麕〉一詩，他說：

雖其來之，而近則不使動巾，遠則不使吠猶，而云徐徐而來，此乃所以為嚴拒也，是詩人敦厚之辭也。¹⁰

朴文鎬指出，詩中女子拒絕的態度雖然嚴厲，但是以「無感我帨兮」與「無使尨也吠」之辭加以說明，乃是間接地拒絕。此類「委婉」的態度，也就是詩人寬厚的表現。又如〈邶風·柏舟〉五章中，有「日居月諸，胡迭而微」之句。朴文鎬認為此句亦有「溫柔敦厚」之意。他說：

眾妾勝正嫡，是月勝日也，而止言「迭」、「微」，是詩人之溫厚也。¹¹

⁹ 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁547。

¹⁰ 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁536。

¹¹ 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁544。

他接受朱熹的看法，主張此句是說「日當常明，月則有時而虧，猶正嫡當尊，眾妾當卑。今眾妾反勝正嫡，是日月更迭而虧，是以憂之。」¹²面對這樣的倫常失序，詩人僅用「迭」與「微」二字說明日和月的現象，作為譬喻，而非直接責難，也是詩人溫和寬厚的用心所致。

第二，若是詩人的論述重點放在反求諸己，而非責難他人，這也是一種「溫柔」的語言，可看見詩人「敦厚」之意。具體的例證則在〈北山〉與〈十月之交〉中。朴文鎬指出：

〈北山〉二章末言獨賢，三章又自解其獨賢之由，其辭雖若自誇，而其實則甚怨之意也。但古人語不迫切，故其怨常從忠厚中出來。¹³

朱熹說此詩是「大夫行役而作此詩」；¹⁴朴文鎬依此詩旨，特別標出〈北山〉二章「大夫不均，我從事獨賢」，以及三章對詩人之賢的說明，有其獨特之處。他認為詩人在如此為難的情況下，仍能從容不迫，以自誇代替抱怨，這便是詩人為人「忠厚」的表現。而在〈十月之交〉更是明顯。他說：

「民莫不逸」是汎指之辭，「我友自逸」是有指之辭。八章之內皆是怨懟之語，而至末章以隨遇安命之意終之，為此詩者必是知道之人，以比〈北山〉之賢人尤為忠厚矣。¹⁵

此詩的最後一句「民莫不逸，我獨不敢休。天命不徹，我不敢效我友自逸」，朴

¹² 朱熹：〈柏舟〉，《詩集傳》卷二，頁24。

¹³ 朴文鎬：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁702。

¹⁴ 朱熹：〈北山〉，《詩集傳》卷十三，頁233。

¹⁵ 朴文鎬：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁682。

文鎬認為，詩人所要強調的是，即便天命不循常道、周遭的人民與朋友皆貪圖安逸，然而自己的選擇仍是安於所遇，不隨波逐流。這在朴文鎬看來，詩人之寬厚更甚於〈北山〉作者。此外，與此同類的特徵，也出現在〈巧言〉中。他說：

此本是絕人之詩，而其全篇皆以己恐為人之所絕為憂，此詩人之忠厚也。¹⁶

此詩原本是斥責小人之讒言，然而朴文鎬看出作者特意轉換視角，將論述的重心放在自己為他人所排斥，處境堪慮，而非在排斥他人。這也是詩人忠厚之意。

第三，「溫柔敦厚」的態度也會表現在語詞的選擇或運用上。用語的輕重轉變，可顯出一端。例如〈巷伯〉一詩，朴文鎬說：

豺虎食人，有北凍人，天則仁愛人，其語由重之輕，欲其死亡之中，有容其生全之意，此詩人之厚也。¹⁷

此詩在第六章中，詩人言及處置暗中毀謗之人的三種方式：先說「投畀豺虎」，次說「投畀有北」，再說「投畀有昊」。朴文鎬認為作者從原本要置之於死地的立場，轉變為容許他繼續存活，這種由「重」到「輕」的變化，是詩人寬厚之心所致。

除了以上三種表述方式之外，朴文鎬也從修辭的角度，重視運用疊語，以展現「溫柔敦厚」的詩教特質。他曾引用其師李象秀的意見說：

昔梧堂先生於三百篇中最好〈葛覃〉。首章曰其咨嗟咏歎之間，尤可以見溫柔敦厚之意，蓋其詩性於此章相近云。¹⁸

¹⁶ 朴文鎬：〈經說十三．毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁693。

¹⁷ 朴文鎬：〈經說十三．毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁697。

¹⁸ 朴文鎬：〈經說十一．毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁516。

又說：

詩中多用疊語，如關關、萋萋、莫莫皆是也。而音節之間，咏歎之餘，其妙用多在疊語云。¹⁹

〈卷耳〉首章「維葉萋萋」、「其鳴喈喈」，二章「維葉莫莫」，都是藉由疊詞形容自然景物，重複的音節造成詠嘆的效果，同樣也是溫柔敦厚之意的表述方式。

至於什麼樣的作者會寫出「溫柔敦厚」之詩，也是朴文鎬關注的焦點。他特別注意到，能夠在詩中表現「溫柔敦厚」的作者，多半是女性。他說：

《禮記》云：「溫柔敦厚，詩之教也」。三百篇莫不皆然，而《二南》多婦人所作，故辭意之溫柔敦厚，比他加深，讀者當自驗之。²⁰

朴文鎬的說法，應該是根據朱熹的意見而來。在朱熹之前，二程曾明確表示，二《南》之詩大多為周公所作，²¹但是朱熹並不贊同，他說：「程先生必要說是周公作以教人，不知是如何？某不敢從。」²²就著朱熹《詩集傳》對二《南》作者的判定，確定為女性所作之詩計有十二首，²³將近二《南》總數二十五首的一半。然而朱熹並沒有特別強調「溫柔敦厚」與女性作者之間的關係，僅強調二《南》是「文王之化」的表徵，然而朴文鎬更重視其作者和寫作方式，從文學的角度凸顯出作者「溫柔敦厚」之用心，以此作為教化的具體說明，與朱熹所關注的重點，略有不同。

《禮記》以「溫柔敦厚」作為《詩》教的主要概念，孔穎達依據《詩大序》的概念，

¹⁹ 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁516–517。

²⁰ 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁516。

²¹ 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2008），頁229。

²² 黎靖德編：《朱子語類》卷八十，頁2067。

²³ 朱熹認為二《南》中，作者確定為女性之詩為〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈樛木〉、〈螽斯〉、〈芣苢〉、〈汝墳〉（以上〈周南〉）。〈草蟲〉、〈行露〉、〈殷其雷〉、〈標有梅〉、〈小星〉、〈江有汜〉（以上〈召南〉）。

從諷諫的角度加以說明，然朱熹並不同意孔穎達「美刺」的觀點。朴文鎬則是以朱熹的學說為基礎分析《詩經》的寫作手法，藉由論述的方式及詞語的運用以凸顯作者忠厚之用心。故此，其從文學的寫作手法與作者的人格特質闡釋「溫柔敦厚」的內涵，的確別出新意。

三、重視孟子的《詩》論

朴文鎬探討《詩》教問題的重點，除了上述從《詩經》的寫作方式觀察詩人之用心之外，同時亦注重《詩經》所傳達的政教得失的概念。這一點主要表現在朴文鎬在解說朱熹《詩集傳》時關注孟子的學說，且重視朱熹《孟子集注》的注釋。朴文鎬相當肯定孟子對《詩經》的解說，也注意到朱熹在《詩集傳》中善於引用《四書》注解《詩經》的情況。對此，其論述如下：

朱子註例，凡有聖賢論其文義者，則必取用於本文註，故下篇註引用《孟子》舉斯加彼之文，而此鳶魚註不取《中庸》上下察之語，蓋本文初無上下察之意，而子思斷章取義，推廣其意而言耳。²⁴

朱熹註解〈思齊〉第二章「刑于寡妻、至于兄弟、以御于家邦」時，引用孟子「言舉斯心加諸彼而已。」但是在〈旱麓〉三章「鳶飛戾天、魚躍于淵」時，並沒有引用《中庸》「言其上下察也」。朴文鎬認為，這是因為〈旱麓〉文本中，並沒有「上下察」之意，這是子思斷章取義的結果，因此朱熹並未寫在註中。換個角度說，朴文鎬特別以朱熹引《孟子》注〈思齊〉為例，代表他認可孟子對〈思齊〉的

²⁴ 朴文鎬：〈經說十四·毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁738–739。

說明合乎《詩經》文本之義。

不僅如此，朴文鎬也關注朱熹《孟子集注》的意見。這可以從他對〈小弁〉的說明來看。孟子與他的學生高叟，曾對此詩之「怨」展開一段精彩的討論，是孟子《詩》論的重要主題之一。²⁵ 朴文鎬也關注此詩的作者問題。〈小弁〉的作者，歷來意見分歧。〈詩序〉說：「〈小弁〉，刺幽王也。大子之傅作焉。」主張作者是「太子之傅」。但是朱熹在《詩序辯說》中說：「此詩明白為放子所作無疑，但未有以見其必為宜臼耳。〈序〉文以為宜臼之傳，由不知其所據也。」²⁶ 認為是「放子」所作，卻未說放子是誰；在《詩集傳》中，朱熹注曰：「舊說，幽王太子宜臼被廢而作此詩。」²⁷ 指出作者是太子宜臼；另外，朱熹在《孟子集注》中則說：「周幽王娶申后，生太子宜臼；又得褒姒，生伯服，而黜申后、廢宜臼。於是宜臼之傳為作此詩，以敘其哀痛迫切之情也。」²⁸ 又說是「宜臼之傳」，回到《詩序》的意見。面對〈小弁〉作者說法不一的情況，朴文鎬說：

非惟孟子分明言怨親之作而已，詳味其詞意之迫切，決非他人之所能道及，《序》之云云恐未然。²⁹

又說：

《孟子註》依〈序〉說，而謂太子之傳所作，於此以為不知其何所據。蓋全篇怨慕哀痛之至情，決非他人所能說出也。³⁰

25 洪湛侯：《詩經學史(上)》(北京：中華書局，2004)，頁83。

26 朱熹：〈詩序辯說〉，《詩集傳》，頁46。

27 朱熹：〈小弁〉，《詩集傳》卷十二，頁217。

28 朱熹：《孟子集注》卷十二，收於《四書章句集注》(北京：中華書局，1983)，頁340。

29 朴文鎬：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁691。

30 朴文鎬：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁692。

這兩段話很清楚的表明，朴文鎬接受孟子主張此詩為「怨親」之詩的意見。他從文詞中流露的哀痛之情，主張這是當事者之言，不可能是太子之傳所作。其並未依從《詩序》和朱熹《孟子集注》的觀點，間接贊成朱熹《詩集傳》中的說法。然與其說是贊成朱熹《詩集傳》，還不如說是朴文鎬尊重文本，從文本脈絡作出的判斷。

雖然朴文鎬在〈小弁〉的解說中，並未依循朱熹《孟子集注》的說法，但是在《楓山記聞錄》中，不乏有他重視《孟子集注》的例證。這在〈大雅·緜〉的解說中，格外明顯。朴文鎬曾說：「此章註當與《孟子註》參看。」³¹這是由於〈緜〉第二章「古公亶父，來朝走馬。率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇。」朱熹在注中引用《孟子·梁惠王下》中，孟予以古公亶父自動交出土地讓狄人作君主之「仁政」，回答滕文公「竭力已是大國，則不得免焉，如之何則可」之間。³²但這只是說明古公亶父的事蹟，朱熹對此也並沒有深入討論。然而〈緜〉二章同樣也被孟子引用，回應齊宣王問「寡人有疾，寡人好色」是否還能行王政？孟子認為，古公亶父帶著妻子姜氏視察岐山下之住處，「當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」也就是說，即使齊宣王有好色之心，仍然不廢仁政之實行。朴文鎬曾批評齊宣王：

宣王嘗以為此則寡人之罪也，今乃顧左右言他，何也？蓋憚於改過，宣王之本病也。然則彼所云寡人之罪者，只為孔距心知罪之辭所驅而然耳，非其實情也。³³

他很清楚地意識到，齊宣王以好色之心為託辭，並不是真正想改過自新，施行仁政。然而齊宣王何以會如此，朱熹注解中已有詳論，他說：

31 朴文鎬：〈經說十四·毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁734。

32 朱熹：《孟子集注》卷二，收於《四書章句集注》，頁225。

33 朴文鎬：〈孟子一〉，《壺山集》附錄六，頁53。

愚謂此篇自首章至此，大意皆同。蓋鐘鼓、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，眾人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮，而其是非得失之歸，相去遠矣。故孟子因時君之間，而剖析於幾微之際，皆所以遏人欲而存天理。其法似疏而實密，其事似易而實難。學者以身體之，則有以識其非曲學阿世之言，而知所以克己復禮之端矣。³⁴

朱熹認為，齊宣王之所以不願改過，是因為他只想放縱一己之私心，不肯循理盡性，因此無法行仁政。朱熹在此指出了王政之得以實行的關鍵，朴文鎬認為此段文字需要特別留意。

此外，從朴文鎬對〈雲漢〉解讀中，更進一步可以看見他對《孟子集注》的重視。關於〈雲漢〉三章「周餘黎民，靡有孑遺」的含意，朴文鎬說：

「周餘黎民，靡有孑遺」本指大亂之後，而此辭實為憂旱而發，故《孟子註》概以憂旱釋之。³⁵

孟子自己對「周餘黎民，靡有孑遺」的解說是「周無遺民也」，³⁶但是朱熹提出另一種看法，他說：

言說詩之法，不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志，當以己意迎取作者之志，乃可得之。若但以其辭而已，則如雲漢所言，是周之民真無遺種矣。惟以意逆之。則知作詩者之志在於憂旱，而非真無遺民也。³⁷

³⁴ 朱熹：《孟子集注》卷二，收於《四書章句集注》，頁219–220。

³⁵ 朴文鎬：〈經說十四·毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁769。

³⁶ 朱熹：《孟子集注》卷九，收於《四書章句集注》，頁306。

朱熹從孟子「以意逆志」的讀《詩》法，將〈雲漢〉此句釋為作者對旱災之憂心，而非僅止於照字面義的解讀一周代沒有存留一人。然而朱熹的觀點，顯然不同於孟子自己的解釋；朴文鎬則主張此詩句要從「憂旱」之意解讀，採取朱熹《孟子集注》的立場。

至於在《詩經》字辭的訓解上，朴文鎬也留意《孟子集注》與《詩集傳》之間的異同。例如在疊辭的訓釋上，朴文鎬關注兩者含意重疊的情況，藉由歸納法掌握其語意。如〈板〉二章「無然泄泄」，朱熹《詩集傳》說：「泄泄，猶沓沓也，蓋遲緩之意。」³⁸ 然而在《孟子集注》中，朱熹卻將「泄泄」釋為「怠緩悅從之貌」，³⁹ 多了「悅從」二字，朴文鎬的解釋說：

「沓沓」孟子註以「怠緩悅從」釋之，而此只言「弛緩」，蓋此詩本只取「弛緩」之意。而孟子所引之意，則並取「悅從」隨文釋之，故不同也。⁴⁰

雖然朱熹註解兩次「泄泄」，內容稍有不同，但共同點在於「弛緩」之意，其差異之所以產生，是由於《詩經》與《孟子》文意脈絡不同所致。又如〈板〉三章「聽我囂囂」，朱熹《詩集傳》注「囂囂」為「自得不肯受言之貌」，⁴¹ 然而在《孟子集注》中，朱熹注「囂囂」為「無欲自得之貌」。⁴² 朴文鎬說：

孟子再言「囂囂」其意屬善，此言「囂囂」其意屬惡，蓋雖有善惡之不同，其為「自得」則同，「自得」猶「自信」也。⁴³

³⁷ 朱熹：《孟子集注》，卷九，收於《四書章句集注》，頁306–307。

³⁸ 朱熹：〈板〉，《詩集傳》卷十七，頁306。

³⁹ 朱熹：《孟子集注》，卷七，收於《四書章句集注》，頁276。

⁴⁰ 朴文鎬：〈經說十四·毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁760。

⁴¹ 朱熹：〈板〉，《詩集傳》卷十七，頁307。

⁴² 朱熹：《孟子集注》，卷九，收於《四書章句集注》，頁310。

同樣是「囂囂」，放在不同的文脈下，雖有善惡之不同，但是朴文鎬歸納兩者的共同之處，確認「囂囂」為「自得」之意。

若是《詩集傳》與《孟子集注》在字義的訓詁上有所差別時，朴文鎬的看法則是跟隨《孟子集注》。例如〈思齊〉「以御于家邦」的「御」字之解釋？朴文鎬說：

「御」字《孟子註》云「治也」，從鄭氏也。此註云「迎也」，從毛氏也。似當以《孟註》為定論，以《孟註》在《詩註》之後耳。⁴⁴

由此可知，若是不考慮《詩經》文本脈絡的情況下，朴文鎬主張要隨從《孟子集注》的觀點，因為朱熹完成《孟子集注》晚於《詩集傳》。由此可見，當朴文鎬面對朱熹前後意見不一致時，更加重視朱熹晚年的觀點。

朴文鎬在《楓山記聞錄》中，鮮少涉及《大學》和《中庸》與《詩集傳》的關係，而是將大部分的注意力，都放在《詩集傳》與《孟子集注》的比對中。孟子主張王道仁政的思想，引《詩》多為《雅》、《頌》，而朱熹在《詩集傳》中，不乏引用孟子《詩》論解說《詩經》，但是大多是本文註，卻沒有進一步的說明。然而在《孟子集注》中，朱熹卻更能發揮孟子解《詩》之深意，例如「以意逆志」之說，王道仁政之學，皆在《孟子集注》中呈現。朴文鎬在解說《詩集傳》時，同時不忘比對《孟子集注》，凸顯出朴文鎬解釋《詩經》的視角上，更加重視孟子王道政治的理想，而不是《中庸》之「微之顯，誠之不可揜」，或是《大學》八條目以及「誠於中，形於外」等觀點。相較於中國朱子學者偏向《學》《庸》的立場，朴文鎬從朱熹《孟子集注》的觀點闡發《詩經》的內涵，可說是他《詩》教思想的特點。

⁴³ 朴文鎬：〈經說十四·毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁760。

⁴⁴ 朴文鎬：〈經說十四·毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁739。

四、「思無邪」與「禮」的實踐

朴文鎬的《詩》教思想，還可以從他對「思無邪」的解釋來看。「思無邪」最早出現在〈魯頌·駉〉中，孔子說：「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』。」⁴⁵藉此說明詩之要旨。朱熹對這句話的註解為「凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。」⁴⁶這個觀點在《朱子語類》中，有更清楚的說明。朱熹說：

前輩多就詩人上說「思無邪」，「發乎情，止乎禮義」。某疑不然。不知教詩人如何得「思無邪」。如文王之詩，稱頌盛德盛美處，皆吾所當法；如言邪僻失道之人，皆吾所當戒；是使讀《詩》者求無邪思。⁴⁷

由於《詩》三百篇的內容有善有惡，因此他認為前人從作者的角度論「思無邪」與「發乎情，止乎禮義」者，是有問題的。朱熹認為這兩句話主要是針對讀者發言，希望讀者能在善詩中得到鼓勵，在惡詩中受到警戒。然而，不可忽略的是，朱熹在強調「讀者」之「思無邪」之立場是前後一致的。但是朱熹也從作者的角度說明「發乎情，止乎禮義」，然僅強調這個概念並不適用於整本《詩經》，他說：「只是說正詩，變風何嘗止乎禮義」，⁴⁸也在〈泉水〉的注解中，藉由楊氏之言的觀點發言：

楊氏曰：「衛女思歸，發乎情也。其卒也不歸，止乎禮義也。聖人著之於經，

⁴⁵ 朱熹：《論語集注》卷一，頁53。

⁴⁶ 朱熹：《論語集注》卷一，頁53。

⁴⁷ 黎靖德編：《朱子語類》卷二十三，頁545。

⁴⁸ 黎靖德編：《朱子語類》卷八十，頁2072。

以示後世，使知適異國者，父母終，無歸寧之義，則能自克者，知所處矣。」⁴⁹

這裡很顯然地是以「發乎情，止乎禮義」說明衛女的作詩態度。輔廣也曾明確的表示說：「觀楊氏之說，則知聖人以詩為教之意深矣。」⁵⁰ 由此可見，在朱子學的系統中，〈詩大序〉「發乎情，止乎禮義」，也是《詩》教的重要內容。

然而朴文鎬對「思無邪」的解釋，卻與朱熹略有不同。他曾說：

「發乎情，止乎禮義」二句，本出於〈大序〉，而此七字足以盡《詩》之義。其言善者，是自止乎禮義也。言惡者，欲其使之止乎禮義也。此語蓋出於「思無邪」一句。「發乎情」，「思」也，「止乎禮義」，「無邪」也。⁵¹

朴文鎬主張「發乎情，止乎禮義」出於「思無邪」，並強調兩者之間關聯性：「思」就是「發乎情」，「無邪」就是「止乎禮義」。很顯然地，「思無邪」在朴文鎬看來，主要是針對作者發言，此論點又回到舊說。同時，朴文鎬也強調判斷「善」與「惡」的標準，在於是否能夠達到「止乎禮義」。由此可見，「止乎禮義」乃是朴文鎬說明《詩》教的核心概念。這反映在以下三個部分。首先，他依照這個觀點界定「正風」和「變風」的差異。例如他對〈行露〉的述評是：

首章之「豈不夙夜」，似有將從之意；次章之「室家不足」，有拒之之意；末章言「亦不汝從」，則斷然絕之。此所以為正風而止乎禮義也。⁵²

49 朱熹：〈泉水〉，《詩集傳》卷二，頁37。

50 輔廣：《詩童子問》，收於田智忠輯校《輔廣集輯釋》（福州：福建教育出版社，頁155）。

51 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁561–562。

50 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁531–532。

朴文鎬列舉〈行露〉各章的最後一句以說明作者所鋪陳的情感脈絡，並且凸顯此詩之所以列入「正風」之由，是因其「止乎禮義」的要旨所致。又如他對〈野有死麕〉的解說是：

上二章深望吉士之以禮來求，末章嚴防強暴之非禮侵凌，此所以為正風也。⁵³

同樣也是從「禮」的角度說明此詩之所以為「正風」的原因。至於「變風」所列者，則是「非禮」之詩。朴文鎬曾比對〈摽有梅〉與〈蝦蟆〉時說：

懷昏姻或有以非禮者，或有以禮者。以禮則〈摽有梅〉之類，為正風；以非禮則〈蝦蟆〉之類，為變風。⁵⁴

〈詩序〉與朱《傳》皆同意〈摽有梅〉是歌詠男女婚姻及時之詩，而〈蝦蟆〉在朱熹看來則是「刺淫奔之詩」。朴文鎬從婚姻是否合乎「禮」的角度，說明其之所以分列於「正風」和「變風」的原因，其對「禮」的重視，以及以「禮」說《詩》的角度，昭然若揭。

第二，對朴文鎬而言，「禮」是分判正風與變風的標準，而「正」與「變」是國家治亂的反應，因此，朴文鎬格外留意《詩》中之「禮」的狀態，藉以判斷國家是否能長治久安。朴文鎬曾說：

秦風大抵其俗甚陋。若以君臣之禮分言之，只當如周之方興時，躋公堂稱兕觥可也。若秦之方興時，並坐鼓簧，則君臣之禮太略，其後世之多有篡弑之變，其來有由矣。⁵⁵

⁵³ 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁536。

⁵⁴ 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁570。

又說：

「未見」而「寺人之令」者，法之嚴也；「既見」而並坐鼓瑟者，俗之厚也。此與周之躋堂稱觥，皆有方興未艾之象。蓋周、秦其興則略同，而所以守者有禮樂兵刑之不同耳。⁵⁶

他認為各國之詩足以反映出當地政治氛圍。從〈豳風．七月〉「躋彼公堂，稱彼兕觥」中，便能得知周朝君臣之禮井然有序；而〈秦風．車鄰〉中所記載「既見君子，並坐鼓簧」，則反映出秦國君臣之禮簡略，尊卑界線不明，因此日後篡奪之事，自是頻繁發生。並且，他也注意到，周朝與秦朝皆曾有蓬勃日盛之時，但是周以禮治國，秦以法治國，兩者所差甚遠。因此《詩》所反映的正是一國政治之良窳，其關鍵處在於禮之合宜與否。

第三，《詩經》當中的禮制，也是朴文鎬關注的焦點。對朴文鎬而言，《詩經》之禮制可運用於日常生活，絕非空言。他解說〈楚茨〉時提到：

詩中多言祭祀之禮，而其始終次第之節，莫如〈楚茨〉之詳且備。然禮有古今之異，故初學者甚以為難曉，自行時祭以後乃見其彷彿云。⁵⁷

〈楚茨〉是《詩經》當中言祭禮最詳備之篇，⁵⁸ 朴文鎬深知此詩之價值，但是由於〈楚茨〉描述的時期年湮代遠，與韓國的禮儀有些出入，但是朴文鎬也留意到「禮」有跨越時空的特性，因此在當代的祭祀中，仍能彷彿知悉。在這首詩中，他

55 朴文鎬：〈經說十二．毛詩二〉，《楓山記聞錄》卷十六，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁612。

56 朴文鎬：〈經說十二．毛詩二〉，《楓山記聞錄》卷十六，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁612。

57 朴文鎬：〈經說十三．毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁706。

58 洪國樑：〈詩經．小雅．楚茨〉疑義辨證》，《東海中文學報》，第37期，2019年6月，頁2。

特別留意以下三個問題，首先是該由何人為「尸」？他說：

「族人之子為尸」以《孟子》「弟為尸」，與《曲禮》為人子不為尸之義觀之，非但族子也，但為子者不為尸耳。⁵⁹

朱熹根據《孟子》「弟為尸」的說法，主張「族人之子為尸」，但是《禮記·曲禮》卻記載的是「為人子者，……祭祀不為尸。」⁶⁰ 並且還提到：「禮曰：『君子抱孫不抱子。』此言孫可以為王父尸，子不可以為父尸。」⁶¹ 所以朴文鑄特別強調不僅是「族子」，「為子者」也不能為尸，為尸者都是用「孫」字輩之人。由此可見，他並不贊同朱熹的意見，而是採取《儀禮》的觀點。此外，他也談到〈楚茨〉二章「祝祭于祊」之「祊」，到底是指何處？朱熹主張「祊，廟門內也。孝子不知神之所在，故使祝博求之於門內待賓客之處也。」⁶² 但是朴文鑄說：「古人與賓客為禮，多於廟中行之，故待于廟門也。」與朱熹所說的地點，不盡相同。第三，他也注意到〈楚茨〉第三章的「獻酬」之禮，他說：

「獻酬之禮」今合於祭後之燕。燕即今之餽禮也。⁶³

朴文鑄指出，在他所處的時代，祭禮之後的「獻酬之禮」已經與當時的「餽禮」結合，並沒有加以區分。然而就著《儀禮》來看，兩者實行的階段不同。彭美玲指出，古禮祭祀時，在薦獻飲食于鬼神，接著供奉象神之尸後，「復依身分高下

⁵⁹ 朴文鑄：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁706–707。

⁶⁰ 孔穎達：〈曲禮〉，《禮記註疏》，卷一，頁25。

⁶¹ 孔穎達：〈曲禮〉，《禮記註疏》，卷三，頁2。

⁶² 朱熹：〈楚茨〉，《詩集傳》卷十三，頁237。

⁶³ 朴文鑄：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁707。

漸次及於宗教裏外的各個參與者，一貫原則是在下位者必領用在上位者吃剩的部分。其間顯示了古人對飲食的特殊看法，在異於『常』的儀式當中，進入神聖空間的飲食被視為帶有特殊的能量，經神靈歆享過的食物是被『賜福』過的，相關人等在依階序分配享用的過程中，既得以蒙受福恩，同時也確認人我之間的尊卑親疏關係，達致貞定分際的社會功能。⁶⁴ 朴文鎬所描述的情況，則是當時韓國對《儀禮》的簡化，同時原本古禮祭祀之順序所代表的象徵意義，無論是神靈賜福，或者確認尊卑親疏的關係，也相對變得更加模糊。

除此之外，在飲禮上，他還有其他的講究。由於「樂」的消失，因此他特別提到：「今之行飲禮者，既不知樂，而只誦詩以代樂，故以〈伐木〉、〈天保〉、〈蓼蕭〉、〈湛露〉、〈彤弓〉、〈菁莪〉，代六笙詩。」⁶⁵ 這說出當時韓國飲禮中，會藉由誦讀《小雅》中的其它詩篇，代替有目無辭的「六笙詩」。此外，他也說：「凡飲禮醉則出最好。孔子杖出，斯出為是，故也。」⁶⁶ 這是根據《論語·鄉黨》中「鄉人飲酒，杖者出，斯出矣」的說法，⁶⁷ 然而《論語》中並沒有特別強調老人先行，是因為酒醉的緣故，可能要表達的是長幼有序的概念。對照朴文鎬所引用的文獻，以及他對韓國十九世紀末飲禮文化的記載，可以看出「禮制」在不同風土和時代當中的變與不變。

朴文鎬也留意「射禮」的問題。他曾說：「古禮飲不必兼射，而射必兼飲。首章言射事，故知其因射而飲也。」⁶⁸ 可見在討論「射禮」時，一定會涉及「飲禮」。然而射禮之後的飲禮，與祭禮不同。他說：

64 彭美玲：〈借用當代新學試論《儀禮》尸祭禮意及人祖感通的可能性〉，《輔仁宗教研究》第40期，2020年春，頁20。

65 朴文鎬：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁655。

66 朴文鎬：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁719。

67 朱熹：〈鄉黨〉，《論語集注》卷五，收於《四書章句集注》，頁121。

68 朴文鎬：〈經說十三·毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁717。

因祭而飲者，其飲有節，猶或顧禮而不至甚醉。若於射則無算爵以後，無復紀限，故〈賓之初筵〉註先言射而飲。⁶⁹

祭禮後的燕飲由於顧禮而有所節制，但是射禮則在「無算爵」一不限定飲酒爵數的飲酒禮之後，很容易酒醉。朱熹在〈賓之初筵〉一章的注解中說：「此章言因射而飲者初筵禮儀之盛。」⁷⁰ 即是為要說明衛武公之所以「飲酒悔過」的背景。

關於禮制當中的服制，也是朴文鎬留意的議題。〈六月〉之「常服」，何以是「素裳白鳥」？⁷¹ 朴文鎬提出的說法是：「古者戎事之服必以素白者，蓋以喪禮處之也。」⁷²此外，他也留意到〈都人士〉中所說的「緇撮」，朱熹雖然釋之為「緇布冠」，但是他並不完全贊同。他說：「古之『緇布冠』疑有二制，太古之冠，冠而敝之，其制不傳。此所云『緇撮』，則是野人常著之小冠，蓋如今之緇冠，緇冠本宋世道士之冠，而朱子取之以配深衣而著於家禮。」⁷³ 由此可見，朴文鎬對於名物之沿革，也相當注意。這些細微之處，都表現出朴文鎬對「禮」的重視，並且關注其實用性。因此，《詩經》之存在的價值，以及其教育意義和功效，並不限於「禮」之精神闡揚，日常生活中具體的禮制，也是他關注的焦點。這充分展現出朴文鎬對儒家傳統之「《詩》教」的用心，以及他對於經世致用的熱忱。

69 朴文鎬：〈經說十三．毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁716。

70 朱熹：〈賓之初筵〉，《詩集傳》，卷十四，頁252。

71 孔穎達引《周禮》：「韋弁、皮弁服，皆素裳白鳥。」(孔穎達：〈六月〉，《毛詩注疏》〔上海：上海古籍出版社，2013〕，卷十，頁905)朱熹說：「常服，戎事之常服，以韋弁為弁，又以為衣，而素裳白鳥也。」(朱熹〈六月〉，《詩集傳》卷十，頁179。)亦隨孔穎達之說，並沒有說明戎服為何是白色。

72 朴文鎬：〈經說十三．毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁658。

73 朴文鎬：〈經說十三．毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》，第15冊，頁723。

五、結論

從上述的討論中，可以得知朴文鑄的《詩》教思想的確很有特色。他對於孔子的《詩》教論—「溫柔敦厚」和「思無邪」等學說，都提出系統性的解釋，並且在繼承朱熹的觀點的同時，也開出自己的新觀點。同時他也特別關注孟子的《詩》論，以及參照朱熹《孟子集注》和《詩集傳》的內容，留心《詩經》當中與政教相關的議題。

朴文好對於「溫柔敦厚」的理解，主要分為「言」與「意」兩個層次來看。他注意到三種表述方式：一、藉由〈北山〉之詩，說明作者在為難的情況下，以自誇代替抱怨；二、藉由〈十月之交〉的末章，說明作者在天命不常的狀態下，選擇安於所遇，不隨波逐流；三、用語的輕重轉變，也可顯出一端。此外，他也從修辭上關注《詩經》疊語的使用。這些都是說明「溫柔敦厚」概念的具體例證。朴文鑄同時也注意到，舉凡溫柔敦厚之詩，作者以女性居多的特點。這些觀念皆有其獨特之處。

此外，從朴文鑄對於孟子《詩》論的重視，以及將《孟子集注》和《詩集傳》互相參看的作法來看，凸顯出他對孟子仁政思想的支持，以及對「以意逆志」之讀《詩》法的重視。此外，朴文鑄還強調，在《詩經》字詞的訓詁上，《孟子集注》的可靠性高於《詩集傳》，因為前者成書的年代晚於後者。這些觀點不僅繼承朱熹的思想，同時也有他自己閱讀的心得。

至於他對「思無邪」的說明，則一改朱熹的讀者視角，仍是回到《詩大序》的作者立場。不僅如此，他亦積極闡釋《詩》與「禮」的關係，並且關注《詩經》當中的禮制和與名物。因此，藉由他對於祭禮、射禮等問題的說明，以及對當時現況的描述，可以看出他具有淑世的情懷，以及經世致用的理念。雖然朴文鑄始終以朱子學者的身分自居，但是其重視實學的精神，也充分展現在他的《詩》教思想中，值得留意。

박문호(朴文鎬)의 『시(詩)』 교육 사상

스 전타오(史甄陶) | 대만대

1. 서론

박문호(朴文鎬, 1846~1918)는 자는 경모(景謨), 호는 호산(壺山), 풍산(楓山), 노초(老樵)이며 영해(寧海) 사람이다. 그는 7세 때부터 부친인 박기성(樸基成)에게 글을 배웠고, 11세 때에 이상수(李象秀, 1820~1882)를 만난 뒤 20세부터 그에게 수학하였다.¹ 그 후에 박문호는 여러 차례 과거를 낙방하였으며 의리심성지학(義理心性之學)에 전념했다. 특히 주희(朱熹, 1130~1200)의 경주(經注)를 중시하고, 한원진(韓元震)의 학설을 사숙했다.² 1872년 풍림정사(楓林精舍)를 지어 후학을 양성하였고 주희(朱熹) · 이이(李珥, 1536~1584) · 송시열(宋時烈, 1607~1689) · 한원진(韓元震, 1682~1751) 등을 봉안하여 제향을 올렸다. 박문호의 영정은 1921년에 추가 봉안되었다. 박문호의 저서가 매우 많으며 『대학장구강의(大學章句講義)』, 『대학장구상설(大學章句詳說)』, 『논어집주상설(論語集註詳說)』, 『맹자집주상설(孟子集註詳說)』, 『서집전상설(書集傳詳說)』, 『주역본의상설(周易本義詳說)』, 『호산집(壺山集)』 등이 있다.

1 參見, 「韓國歷代人物綜合資訊系統」<http://people.aks.ac.kr/index.aks>。查詢日期：2020年11月1日。

2 朴文鎬 : 〈解題〉, 《詩集傳詳說》, 《韓國經學資料集成》(漢城 : 成均館大學校, 1991年), 第14冊, 頁17。

集)』, 『인물성고(人物性考)』 등 있으며 백여 권이 넘고 관련된 방면이 매우 광범위하다. 그 중에서 『시경(詩經)』에 관련된 저서로는 『시집전(詩集傳)』과 『시집전상설(詩集傳詳說)』이 있다. 박문호가 평소에 『시경(詩經)』을 강의한 내용을 기록한 제자도 있어 『풍산기문록(楓山記聞錄)』· 『모시(毛詩)』에 수록되어 있다. 이 책은 1914년에 완성됐으며,³ 박문호의 만년 학설을 보존하고 있다. 이 밖에 박문호의 저서로는 『시경첩자고(詩經疊字考)』(1894), 『시경동구고(詩經同句考)』(1914), 『시경동편명고(詩經同篇名考)』(1914), 『시경편명대우고(詩經篇名對偶考)』(1914), 『시경편장구자장단고(詩經篇章句字長短考)』(1914) 등도 있다. 박문호가 『시경(詩經)』의 문제점에 관심을 갖고 특히 주희(朱熹)의 『시집전(詩集傳)』에 공을 들인 흔적이 역력하다. 특히 그는 주희의 『시경(詩經)』학에서의 『흥(興)』 체론(體論)을 발휘하고 아울러 『흥(興)』 체(體)의 출처를 탐구할 때, 인간성과 물성의 이동을 구별하는 문제를 제기한 견해가 상당히 새롭다.⁴ 이 밖에 박문호는 한원진(韓元震)의 관점을 더욱 발전시켜 성사층설(性四層說)인 태극지성(太極之性), 부여지성(賦予之性), 기품지성(氣稟之性), 습성지성(習成之性)을 제시했다.⁵ 그가 이처럼 주자학(朱子學)에 열정을 갖는 것은 개인의 사상 체계의 확립뿐만 아니라 가장 중요한 것은 그의 숙세정신(淑世精神)과 밀접한 관련이 있다. 본고는 주로 그가 유교 전통 『시(詩)』 교육 문제에 대한 논의를 통해 그 학설의 실용적 특성을 탐구하는 데에 목적이 있다. 그의 학술성과에 대하여 더 깊은 이해를 할 수 있기를 바란다.

3 朴文鎬 :〈解題〉, 《楓山記聞錄》, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁32.

4 史甄陶 :〈十九世紀末韓國儒者朴文鎬「興」論研究〉, 《中國典籍與文化論叢》第19輯, 安平秋主編, 南京 :鳳凰出版社, 2018年7月, 頁312-333.

5 史甄陶 :〈從朴文鎬「性」論看湖洛論爭的發展〉, 《國際孔孟學刊》第一輯, 北京 :社會科學文獻出版社, 2018年, 頁210-227.

2. 온유돈후(溫柔敦厚)의 재해석

『시(詩)』교(教)'라는 단어는 『예기(禮記)』·『경해(經解)』에서 처음 나왔으며 '공자가 말하기를 그 나라에 들어가 보면 교화의 정도를 알 수 있다. 그 사람들의 온유돈후하면 시의 교화가 이루어진 것이다.[入其國, 其教可知也. 其爲人也溫柔敦厚, 『詩』教也].⁶ 이 말은 한나라(漢代) 유교 학자들의 정치적 이상을 반영한 것이다. 즉, 사람들이 『시경(詩經)』 교육을 받은 후에 자연적으로 '온유하고 돈후한' 인문학적 소양을 갖추게 된다는 것이다. 공영달(孔穎達)은 더 나아가 "『온(溫)』은 색이 온화하고 부드러우며, 『유(柔)』는 정성과 부드러움을 가리킨다. 시가 풍자하는 일에 어긋나 버리면 상황을 간절하게 지적하지 못하니, 때문에 온유돈후는 시의 가르침이다."고 설명했다. 그는 주로 『시대서(詩大序)』 주문이흘간(主文而謫諫: 수식을 가해 우회적으로 아름)의 관점에서 『시경(詩經)』의 작자가 군주에게 간할 때, 그 잘못을 직설적으로 말하기보다는 미사여구의 방식을 취한다는 것은 온유돈후(溫柔敦厚)의 구체적인 표현이라고 설명했다. 시인의 글쓰기 기법과 의도가 『시경(詩經)』에 구체적으로 나타나 있어 사람들이 『시경(詩經)』의 영향을 받았을 때 시인과 같은 인격적 특성을 갖게 되는 것도 『시경(詩經)』이 백성을 교화하여 아름다운 풍속을 이루어(化民成俗) 변모하게 된 이유이다.

하지만 주희(朱熹)는 『시서(詩序)』에서 풍자하는 말에 동의하지 않아 공영달(孔穎達)의 의견에도 공감하지 않았다.⁷ 다시 말해서, 공영달(孔穎達)의 관점에서 '완곡'은 주희에게 결코 온화한 시인의 표현이 아닐 것이다.⁸ 그러므로 『시경(詩經)』의

6 孔穎達：〈經解〉，《禮記註疏》(臺北：臺灣商務印書館，1983，四庫全書本)，卷五十，頁1。

7 黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，1986)，卷八十，頁2065。

8 朱熹說：「若人家有隱僻事，便作詩訐其短譏刺，此乃今之輕薄子，好作謔詞嘲鄉里之類，為一鄉所疾害者。詩人溫醇，必不如此。如詩中所言有善有惡，聖人兩存之，善可勸，惡可戒。」黎靖德編：《朱子語類》卷八十，頁2092。

‘온유돈후(溫柔敦厚)가 풍자가 아니라면 도대체 어떻게 표현해야 할까? 주희(朱熹) 자신은 직접적이고 명확한 설명을 하지 않았고, 박문호는 주희(朱熹)의 『시집전(詩集傳)』을 설명하면서 이 문제에 대해 체계적인 견해를 제시했다. 박문호에 따르면,

무릇 시는 그 일의 선악을 불문하고, 그 말은 반드시 온유하고, 그 뜻은 반드시 충후해야 하고, 이 두 가지 말만으로도 300편의 글을 대신할 수 있다.⁹

그는 주희(朱熹)의 주장을 답습하여, 시인이 선악(善惡)을 쓰는 의도를 찬미하고 풍자하는 미자(美刺)의 관점에서 설명하지 않고, 수사(辭)와 의미(意)의 두 가지 측면에서 온유돈후(溫柔敦厚) 의미를 분석하여 온유(溫柔)는 전자를 형용하고, 돈후(敦厚)는 후자를 형용한다고 했다. 그는 『시경(詩經)』의 합의는 이 두 가지 면에서 모두 파악할 수 있다고 봤다.

도대체 어떤 언사를 해야 온유하다(溫柔)고 말할 수 있는가? 시인의 돈후함(敦厚)을 보여 줄 수 있는가? 박문호의 설명의 요점은 다음과 같이 세 가지다. 첫째, ‘온유함’이라는 개념은 시인이 문제를 직접적으로 반박하기보다는 간접적으로 지적 할 때 주로 나타난다. 예를 들면 ‘야유사균(野有死麤)’이라는 시에서 그는 다음과 같이 말했다.

비록 그가 왔지만 가까이 있을 때 허리수건을 움직이지 않고 멀리 있을 때 삽살개를 짖게 하지 않고 서서히 찾아오는 것을 바로 거절하는 것이 시인의 돈후한 말이 라는 것이다.¹⁰

박문호는 시 중에 여자가 거절하는 태도는 엄격하지만 “나의 허리수건을 감동이

9 朴文鎬 : 〈經說十一. 毛詩一〉, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁547.

10 朴文鎬 : 〈經說十一. 毛詩一〉, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁536.

없다네!” 와 “제발 삽살개를 짓게 하지 마세요!”의 표현으로 설명하는 것은 간접적으로 거절하는 것이라고 지적하였다. 이런 완곡한 태도는 시인의 너그러운 표현이다. 또 예를 들어 『파풍(邶風) · 백주(柏舟)』 5장에는 “해와 달이 머물면서 번갈아 이지러진다.”라는 구절이 있다. 박문호는 이 구절에 부드럽고 돈후하다(溫柔敦厚)는 의미도 있다고 생각했다. 그는 말했다.

첩들이 본처를 이기는 것은 달이 해를 이기는 것인데, 번갈음(迭)과 이지러짐(微)만 말한 것은 시인의 온후함이다.¹¹

그는 주희(朱熹)의 주장을 받아들여 이 구절은 ‘해가 당연히 항상 밟아야 하지만 달은 어떨 때는 기우는데, 이는 마치 본처가 당연히 높아야 하고 첩들이 낮춰야 하는 것과 같다. 지금은 첩들이 본처에게 도리어 이기고 있는데, 이는 해와 달이 바뀌어 이지러지는 것을 근심하는 것이다.’는 것을 설명한 것이라고 했다.¹² 이러한 인륜의 무질서에 직면 한 시인은 태양과 달의 현상을 직접적으로 비판하기보다는 은유로 ‘迭’와 ‘微’라는 두 글자를 사용하며 시인의 온화하고 관대한 의도를 나타냈다.

둘째, 시인의 주장의 초점이 다른 사람을 비난하기보다는 돌이켜 자기 자신에게 서 구하는 것에 뒀다면 이는 부드러운 언어로 시인이 돈후하다는 뜻을 읽을 수 있다. 구체적인 예증은 ‘북산(北山)’과 ‘시월지교(十月之交)’에 나와 있다. 박문호는 다음과 같이 말했다.

‘북산(北山)’ 2장에서 독현(獨賢)을 말하지 않았고, 3장에서는 말로는 독현(獨賢)의 이유를 스스로 설명하였는데, 그 말은 비록 자화자찬 같지만, 실은 매우 원망스러운

11 朴文鎬 : 〈經說十一. 毛詩一〉, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁544.

12 朱熹 : 〈柏舟〉, 《詩集傳》卷二, 頁24.

것이다. 그러나 옛사람들은 말이 절실하지 않으므로 그 원망이 항상 충후함에서 나왔다.¹³

주희(朱熹)는 이 시(詩)에 대해서 “대부가 부역을 나가서 이 시를 지었다.”고 말한다.¹⁴ 박문호는 이 시의 뜻을 따라 『북산(北山)』 2장 “대부가 균평하지 못한지라, 나만 종사하게 하여 홀로 어질다 하노라”와 3장의 시인의 현(賢) 대한 설명을 특별히 표시한 독특한 점이 있다. 그는 이렇게 난처한 상황에서도 시인은 여전히 태연자 약하고 불평을 자화자찬으로 대체할 수 있는 것은 시인의 충성심을 나타낸 것이라고 생각한다. 그리고 시월지교(十月之交)에서 더욱 분명하게 나타난다. 그는 말했다.

백성들 모두 편안한데’는 총괄지칭(泛指)의 표현이고, ‘내 벗의 편함’은 특정의 대상을 지시하는(有指) 표현이고, 8장 안에는 모두 원한이 가득한 말들이지만, 마지막 장까지는 어떠한 환경에도 천명에 따라 분수에 맞게 사는 것으로 끝나므로 시인이 반드시 아는 사람이어야 하며, ‘북산(北山)’의 현인보다 더욱 충후하다.¹⁵

박문호는 시인이 이 시의 마지막 구인, “백성들 모두 편안한데, 나만 홀로 감히 쉬지 못한다. 천명이 고루 통하지 못하다니, 나는 감히 내 벗의 편함을 본받지 못한다.”에서 강조하고 싶은 것은 천명에 따르지 않고, 주변의 백성과 친구 모두 안일을 추구하더라도 자신의 선택은 여전히 만나는 것에 만족하고, 결국 상황에 따라 흔들리지 않은 것이라고 생각한다. 박문호는 시인은 자신의 운명을 따르지 않는 백성들과 친구들의 안일함에도 불구하고 자신의 선택이 모든 일에 안주하지 않는 것임을 강조할 것이라고 생각한다. 박문호의 눈에는 시인의 관대함이 『북산

13 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁702.

14 朱熹 : 〈北山〉, 《詩集傳》卷十三, 頁233.

15 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁682.

『北山』 작가보다 더하다. 이와 비슷한 특징이 『교언(巧言)』에도 나타낸다. 그는 말했다.

이 시는 본래 비범한 시인데, 그 전체는 모두 자신을 남의 일처럼 여기는 것을 걱정하고, 이는 시인의 충후함이다.¹⁶

이는 원래 소인의 참언을 질타한 시였으나 박문호는 다른 사람을 배척하기보다는 스스로 다른 사람에게 배척당하고 매우 위험한 지경으로 논술을 전환한 점에 초점을 맞춘 것을 파악하였다. 이는 시인의 충후한 뜻이기도 하다.

셋째, 온유돈후한(溫柔敦厚) 태도는 어구의 선택이나 운용에도 나타날 수 있다. 표현의 경중변화는 한 측면을 나타낼 수 있다. 예를 들어 『항백(巷伯)』이라는 시에 대해서 박문호는 말했다.

승냥이와 호랑이는 사람을 먹고, 북쪽에는 얼어붙은 사람이 있고, 하늘은 자비롭다.'라는 표현은 무거운 것에서 가벼운 것으로 하여 그 죽음 속에서 살려는 뜻으로 이 시인의 후한 예이다.¹⁷

이 시의 제6장에서 시인이 암암리에 비방하는 자를 대처하는 세 가지 방식을 언급하였다. 먼저 '승냥이와 호랑이에게 던져 버리시오'라고 말했고, 그 다음에 '북녘의 신에게 던져 주시고'라고 말했고, 그 다음에 '하늘에 던져주십시오'라고 말했다. 박문호는 작가가 원래 사지에 두어야 하는 입장에서 그의 생존을 용인하는 쪽으로 변화한 것이 무거운 것에서 가벼운 것으로의 변화는 시인의 관대한 마음 때문이라고 생각했다.

16 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁693.

17 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁697.

위의 세 가지 표현 방식 외에도 박문호는 수사적인 관점에서 침어(疊語)를 중시하여 온유돈후한(溫柔敦厚) 시의 가르침의 특징을 표현하였다. 그는 스승 이상수(李象秀)의 주장을 인용해 이같이 말했다.

옛날에 어당(悟堂) 선생은 300편 중에서 『갈담(葛覃)』을 가장 좋아했다. 첫 장은 감탄하며 읊조리는 사이에 온유돈후한(溫柔敦厚) 의도를 볼 수 있고 이러한 이 시의 특징은 이 장에서 비슷하다.¹⁸

또한 “시에는 침어(疊語)가 많아 예를 들어 ‘關關’, ‘萋萋’, ‘莫莫’ 모두 그러한 경우이고 음절 사이에 읊조리고 그 여운이 모두 침어를 사용했기 때문이다”¹⁹고 말했다. ‘권이’(卷耳)의 첫 장인 ‘잎새 무성한데[維葉萋萋]’, ‘새소리 멀리 퍼지니[其鳴喈喈]’, 2장의 ‘잎이 빽빽하네[維葉莫莫]’는 모두 침어(疊詞)로 자연 경물을 표현하고, 중복되는 음절로 읊조리는 효과를 나타내기도 하며, 마찬가지로 온유돈후(溫柔敦厚)한 서술방식이기도 하다.

어떤 작가가 온유돈후한 시를 썼는지도 박문호의 관심사이기도 한다. 그는 시에서 온유돈후함을 표현할 수 있는 저자의 대다수가 여성이라는 것에 특히 주목하였다. 그는 말했다.

『예기(禮記)』에서 ‘성품이 온화하고, 마음이 관대한 것이 『시경』의 가르침이다’라고 했고, 300편이 모두 그렇듯이, 『이남(二南)』은 부인(婦人)이 많이 썼기 때문에 그 표현이 온유돈후(溫柔敦厚)하여 그보다 더 깊으면 독자가 직접 체험해야 한다.²⁰

18 朴文鎬 :〈經說十一. 毛詩一〉, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁516.

19 朴文鎬 :〈經說十一. 毛詩一〉, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁516-517.

20 朴文鎬 :〈經說十一. 毛詩一〉, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁516.

박문호의 말은 주희(朱熹)의 주장을 따른 것으로 보인다. 주희(朱熹) 이전에 이정(二程, 정호(程顥)와 정이(程頤))은 『주남(周南)』, 『소남(召南)』은 주공(周公)이 지은 것이 대부분이라고 분명히 밝혔으나,²¹ 주희(朱熹)는 동의하지 않았으며 “정(程) 선생은 사람을 가르치기 위해 주공이 지었다고 꼭 말을 하는데, 어찌 된 일인지요? 어느 한 사람이 감히 따르지 못 한다”고 했다.²² 『시집전(詩集傳)』을 쓴 주희가 『주남(周南)』, 『소남(召南)』의 저자에 대한 판정한 것에 따르면 여성의 지은 것으로 확정된 시수는 12 수²³이다. 이는 『주남(周南)』, 『소남(召南)』의 전체 25수의 절반에 이른다. 그러나 주희는 ‘온유돈후(溫柔敦厚)’와 여성 저자와의 관계를 특별히 강조하지 않았고, 『주남』, 『소남』은 ‘주나라 문왕의 교화(文王之化)’의 표상이라는 점만 강조했을 뿐이다. 박문호는 저자와 집필 방식을 더욱 중시하여 문학적 관점에서 저자의 온유돈후한(溫柔敦厚) 의도를 부각시켜 이것으로 교화의 구체적인 설명으로 강조한다. 이는 주희(朱熹)의 관점과는 조금 다르다.

『예기(禮記)』는 온유돈후한 것(溫柔敦厚)을 『시(詩)』의 가르침의 주요 개념으로 삼으며 공영달(孔穎達)은 『시대서(詩大序)』의 개념에 근거하여 풍자적인 관점에서 설명하였다. 그러나 주희는 공영달(孔穎達)의 미자(美刺)라는 관점에 동의하지 않았다. 박문호는 주희의 학설을 바탕으로 『시경(詩經)』의 창작 수법(作法)을 분석하여 논술방식과 단어 사용을 통해 저자의 충후한(忠厚) 의도를 돋보이게 했다. 그러므로 그 문학의 창작 수법과 저자의 인격을 통해 온유돈후한 내면을 해석하는 것이 확실히 독특하다.

21 程顥、程頤：《二程集》(北京：中華書局，2008)，頁229。

22 黎靖德編：《朱子語類》卷八十，頁2067。

23 朱熹認為二《南》中，作者確定為女性之詩為〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈樛木〉、〈螽斯〉、〈芣苢〉、〈汝墳〉(以上〈周南〉)、〈草蟲〉、〈行露〉、〈殷其雷〉、〈擣衣〉、〈小星〉、〈江有汜〉(以上〈召南〉)。

3. 맹자(孟子)의 『시』(詩)론(論)을 중시함.

박문호는 앞서 논의한 『시경(詩經)』의 창작 수법에서 시인의 의도를 관찰하는 것 외에도 시교(詩敎)문제에 초점을 맞춘다. 그리고 『시경』이 전달하는 정치적, 종교적 이득과 손실의 개념에 주목했다. 이는 주로 박문호가 주희(朱熹)의 『시집전(詩集傳)』을 설명할 때 맹자(孟子)의 학설에 주의를 기울였고, 주희의 『맹자집주(孟子集注)』에 대한 주석에 큰 중요성을 부여한 사실에서 나타난다. 박문호는 맹자의 『시경』에 대한 설명을 긍정적으로 평가했고, 주희가 『시집전(詩集傳)』에서 『사서(四書)』를 잘 인용하여 『시경』을 주석했다는 점도 주목했다. 이와 관련한 논의는 다음과 같다.

주자(朱子: 주희)의 주석은 성현이 그 문장의 뜻을 논하는 자는 반드시 본문의 주석을 취해야 하므로 다음 편에서는 『맹자(孟子)』를 인용했다고 주석을 하여, 이 연비어 약(鳶飛魚躍)의 주석은 『중용(中庸)』에서 살펴보는 말을 취하지 않으며, 본문에는 그 위와 아래에 나타난 것에 대한 뜻이 없으나 자사(子思)는 단장취의(斷章取義)하여 자신의 뜻으로 해석하여 말했다.²⁴

주희는 사제(思齊) 제2장 “아내에게 바른 모범을 보이면 그 영향이 형제에까지 미치게 되니 이리하여 나라도 잘 다스릴 수 있다”를 주석할 때 맹자의 “이 마음을 들어서 저기에 모두 가할 수 있음을 말했을 뿐입니다”를 인용하였다. 그러나 한록(旱麓) 3장 “솔개가 치솟아 하늘에 다다르고, 물고기는 연못에서 뛰어오른다”를 주해할 대 『중용(中庸)』의 “이러한 위대한 도(道)가 위와 아래에 모두 찬찬하게 드러남을 은유한 것이다”는 말을 인용하지 않았다. 박문호는 한록(旱麓)에서 ‘위와

²⁴ 朴文鎬 :〈經說十四. 毛詩四〉, 《楓山記聞錄》卷十八, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁738-739。

아래 모두 찬찬하게 드리남'이라는 뜻이 들어있지 않아 이것은 자사(子思)가 단장취의(斷章取義)한 결과라 주희(朱熹)가 주석에 쓰지 않았다고 주장했다. 박문호는 특히 주희(朱熹)가 『맹자』를 인용하여 ‘사제(思齊)’를 주제한 것을 예로 들어 그는 맹자가 ‘사제(思齊)’에 대한 설명이 『시경』 원문의 뜻에 맞다고 인정했다.

뿐만 아니라 박문호는 주희(朱熹)의 『맹자집주』에 대한 주장도 주목하고 있다. 이것은 ‘소변(小弁)’에 대한 그의 설명에서도 볼 수 있다. 맹자와 그의 제자인 고수(高叟)는 맹자 시론(『詩論』)의 중요한 주제 중 하나인 ‘원한(怨)’에 대해 멋진 토론을 했다.²⁵ 박문호는 이 시의 저자 문제에도 주목했다. ‘소변(小弁)’의 저자에 대해서는 의견이 분분하다. ‘시서(詩序)’에서는 “소변은 주나라(周代) 유왕(幽王)을 풍자한 것으로 태자인 의구(宜臼)의 사부가 지었다고 알려져 있다.”라고 했으니 저자는 태자의 사부라는 것을 주장하고 있다. 그러나 주희(朱熹)는 『시서변설(詩序辯說)』에서 “이 시는 방자(放子)의 소행임을 알지만 반드시 그것을 보는 것이 의구(宜臼)가 맞는 것은 아니다. ‘서(序)’문에는 의구(宜臼)의 사부가 지었다고 했으나 그 근거를 알 수 없다”²⁶고 했으니 방자의 소행임을 알지만 방자가 누구인지 밝히지 않았다. 『시집전(詩集傳)』에서 주희는 ‘옛 설에 의하면 주나라 유왕의 태자인 의구가 폐위가 되어 이 시를 지었다.’²⁷라고 주석을 달았으니 저자는 태자인 의구임을 밝혔다. 한편으로 주희는 『맹자집주』에서 ‘주나라(周代) 유왕이 신후(申後)를 아내로 맞이하여 태자 의구를 낳고, 또 포사(褒姒)를 얻어 백복(伯服)을 낳았다. 그리고 신후를 내쫓고 의구를 폐위했다. 이에 의구의 사부가 그를 위해 이 시를 지어서 그 애통하고 절박한 심정을 서술한 것이다’²⁸고 했다. 의구의 사부가 지었다고 하니 이는 『시서(詩序)』의 주장에 돌아가는 것이다. ‘소변’의 저자에 대한 의견이 분분한 상황에

25 洪湛侯：《詩經學史(上)》(北京：中華書局，2004)，頁83。

26 朱熹：〈詩序辯說〉，《詩集傳》，頁46。

27 朱熹：〈小弁〉，《詩集傳》卷十二，頁217。

28 朱熹：《孟子集注》卷十二，收於《四書章句集注》(北京：中華書局，1983)，頁340。

직면하여 박문호는 말했다.

맹자(孟子)가 분명히 그 어버이를 원망할 뿐 만 아니라 그 말의 절박함을 자세히 음미하여 결코 타인의 능력이 미치지 못할 것이니 『서(序)』에서 말한 것이 아마 사실이 아닐 것이다.²⁹

또한 『맹자주(孟子註)』는 서(序)에 의하면 태자의 사부가 지은 것이라고 하는데, 이것으로 그 근거는 무엇인 지 알 수 없다. 이 편 전체는 원망하고 흄모하여 애통해 하는 것은 결코 남이 말할 수 있는 것이 아니다.”³⁰고 했다.

이 두 단락의 말은 이 시를 원친(怨親)의 시라고 주장하는 맹자의 주장을 박문호가 받아들였다는 것을 잘 보여준다. 그는 문사(文詞)에서 나오는 애통한 심정이 당사자의 말이니 태자의 사부 일리가 없다고 주장했다. 『시서(詩序)』와 주희(朱熹)의 『맹자집주(孟子集注)』의 관점보다는 주희의 『시집전(詩集傳)』에 간접적으로 찬성했다. 주희의 『시집전』에 찬성한다기 보다 원문을 존중하는 박문호가 원문 맥락에 서 판단한 것이다.

박문호는 소변(小弁)에 대한 설명에서 주희의 『맹자집주』에 따르지 않았으나 『풍산기문록(楓山記聞錄)』에는 『맹자집주』를 중시한다는 예증도 많이 있다. 이것은 대아(大雅) · 면(緜)의 설명에서 특히 두드러진다. 박문호는 ‘이 장의 주석은 『맹자주』와 함께 봐야 한다’고 말한 적이 있다.³¹ 이것은 ‘면(緜)’의 제2장에서 ‘고공단보((古公亶父)께서 일찍이 말을 달려오시어서, 서쪽 칠수가를 따라 기산 아래에 이르시었네. 강씨 여인과 이곳에 와서 함께 사시었다네’라고 했기 때문이다. 주희(朱熹)는 주석에서 『맹자(孟子) · 양혜왕 하(梁惠王下)』에서 맹자가 고공단보(古公亶父)로부터

29 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁691.

30 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁692.

31 朴文鎬 : 〈經說十四. 毛詩四〉, 《楓山記聞錄》卷十八, 《韓國經學資料集成》, 第15冊, 頁734.

터 토지를 자발적으로 넘겨받아 적인(狄人)에게 군주의 어진 정치(仁政)를 시켰다고 인용하면서 등나라 문공(滕文公)에게 ‘힘을 다하여 큰 나라를 섬긴다 하더라도 압박을 면할 길이 없으니 어떻게 하면 좋겠습니까?’라는 질문에 대답하였다.³²

그러나 이는 고공단보(古公亶父)의 일화를 설명했을 뿐 주희도 이것에 대하여 깊이 있는 논의는 하지 않았다. 면(縣) 2장은 역시 맹자(孟子)에 의해 인용되었는데, 제나라 선왕(齊宣王)이 ‘내게는 병폐가 있으니, 그것은 내가 여색(女色)을 좋아한다는 것입니다’라는 질문에 대답했다. 맹자(孟子)는 ‘고공단보(古公亶父) 가 아내 강씨(姜氏)를 데리고 기산(岐山) 아래 사는 곳을 시찰하였고, ‘이 때에는 안으로는 시집 못 가 원망하는 여자가 없었고, 밖으로는 장가 못간 홀아비가 없었습니다. 임금님께서는 여색을 좋아하시되 백성들과 더불어 함께 좋아하신다면, 왕자 노릇을 하는 것에 무슨 문제가 있겠습니까?’라고 하는 것도 제(齊)나라 선왕(宣王)이 여색을 좋아하는 마음이 있어도 어진 정치가 행해졌던 것을 그대로 버려두지 않았다는 뜻이라 생각한다. 박문호는 제(齊)나라 선왕(宣王)을 다음과 같이 비판한 적이 있다.

제(齊)나라 선왕(宣王)은 이것을 과인의 죄라고 여겼는데, 이제 와서 왜 좌우를 둘러보면서 다른 얘기를 했습니까? 잘못을 고치는 것을 꺼리는 것은 선왕의 병폐이요. 그 죄를 아는 자는 오직 공거심(孔距心)일 뿐이지 그것은 실정이 아닙니다.³³

그는 제(齊)나라 선왕(宣王)이 여색을 좋아하는 마음을 핑계로 한 말이 결코 진정으로 개과천선하여 어진 정치를 행하려는 것이 아니라는 것을 분명히 깨달았다. 그런데 주희(朱熹)의 주해에는 제(齊)나라 선왕(宣王)이 어찌 이럴 수 있었는지에 대해서 이미 자세한 상론이 있다. 그는 다음과 같이 말했다.

내가 생각컨대 이 편은 첫 장으로부터 여기에 이르기까지 대의가 모두 같다. 대개

32 朱熹：《孟子集注》卷二，收於《四書章句集注》，頁225。

33 朴文鎬：〈孟子一〉，《壺山集》附錄六，頁53。

종고(鐘鼓), 원유(苑囿), 유관(遊觀)의 즐거움과 호용(好勇), 호화(好貨), 호색(好色)의 마음은 모두 천리(天理)에 있는 것이고 인정에 없을 수 없는 것이다. 그러나 천리(天理)와 인욕(人欲)은 행동은 같지만 성정은 다르다. 천리를 따라서 천하에 공정하게 하는 것은 성현이 그 성정을 다한 것이고, 마음대로 욕심을 부려 자기 한 몸을 사사롭게 하는 것은 대중이 그 천리를 없애는 것이다. 두 가지의 차이는 터럭 만큼도 되지 못하지만 그 시비와 득실의 결론은 서로 떨어짐이 멀다. 그러므로 맹자가 당시 군주의 물음으로 인하여 기미의 틈에서 분석하였으니 모두 인욕을 막고 천리를 보전하는 것이었다. 그 법이 성진듯하나 실제로는 정밀하고, 그 일이 쉬운 듯하나 실제로는 어렵다. 배우는 사람이 몸으로써 체득하면 그것이 곡학아세(曲學阿世)하는 말이 아님을 알 것이고, 극기복례(克己復禮)의 단서임을 알 것이다.³⁴

주희는 제나라 선왕(宣王)이 잘못을 고치지 않으려는 이유는 마음대로 욕심을 부려 자기 한 몸을 사사롭게만 하고, 천리(天理)를 따라서 천하에 공정하게 하지 않으려고 했으므로 어진 정치(仁政)를 할 수 없었다고 생각했다. 주희는 여기서 왕정(王政)이 실현되는 관건을 강조했고, 박문호는 이 대목에 각별한 주의가 필요하다고 했다.

또 박문호 『운한(雲漢)』의 해석에서 더 나아가 『맹자집주(孟子集注)』를 중시하고 있음을 알 수 있다. 『운한』 3장의 ‘주나라에 남은 백성들까지도 몇 사람 안 남을 것 같도다’의 함의에 대해서는 박문호는 “‘주나라에 남은 백성들까지도 몇 사람 안 남을 것 같도다’는 원래 대란 후에 실로 가뭄을 격정하는 것이므로 『맹자주(孟子註)』에서 모두 가뭄을 격정하고 있는 것을 설명했다”³⁵고 했다.

맹자(孟子) 스스로가 ‘주나라의 혼란 이후의 백성들은 살아남은 이가 하나도 없었네’³⁶에 대한 설명은 ‘주나라에는 살아남은 백성이 없게 되네’라는 것이다. 그러나

34 朱熹：《孟子集注》卷二，收於《四書章句集注》，頁219-220。

35 朴文鎬：〈經說十四。毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》第15冊，頁769。

주희(朱熹)는 다음과 같은 다른 견해를 내놓았다.

시를 해석하는 방법은 한 글자로써 한 구절의 뜻을 해쳐서는 안 되고, 한 구절로써 글을 쓴 뜻을 해칠 수 없다. 마땅히 나의 뜻으로써 지은이의 뜻을 맞추어 취하여야 비로소 시를 알 수 있다. 만약에 그저 그 말만 가지고 볼 뿐이라면, 운한(雲漢)에서 말한 바와 같을 진데, 이는 주나라의 백성이 참으로 남은 자가 없는 것이다. 오직 자기의 뜻으로써 헤아린다면 시를 지은 자의 뜻이 가뭄을 걱정함에 있고, 참으로 남아있는 백성이 없음을 걱정하는 것이 아니다.³⁷

주희는 맹자의 자기의 뜻으로써 헤아린다[以意逆志]는 『시(詩)』를 읽는 법으로부터 ‘운한(雲漢)’이라는 구절을 저자의 가뭄에 대한 걱정으로 해석하고, 글자 그대로의 해석인 ‘주나라에 한 명도 남지 않은 것’에 그치는 것이 아니다. 그러나 주희의 견해는 맹자 자신의 해석과는 확실히 다르다. 박문호는 이 시구를 가뭄을 걱정하는 것으로 해석해야 하며 주희의 『맹자집주(孟子集注)』의 입장을 따를 것을 주장했다.

『시경(詩經)』의 자사(字辭) 훈해(訓解)에서도 박문호는 『맹자집주』와 『시집전(詩集傳)』의 차이점을 유념하였다. 예를 들어 중첩된 단어의 훈석(訓釋)에서 박문호는 두 의미가 겹치는 부분에 주의를 기울이고, 그 의미를 파악하기 위해 귀납법을 사용한다. 예를 들어, 판(板)의 2장 無然泄泄에 대해서 주희는 『시집전(詩集傳)』에서 ‘예예(泄泄)는 답답함(沓沓)과 같으니 대개 이완의 뜻이다’라고 풀이했다.³⁸

그러나 주희는 『맹자집주』에서 ‘예예는 계으로고 느슨하며 기뻐하여 따르는 모양 [怠緩悅從之貌]’이라고 풀이했고³⁹ ‘悅從’라는 두 글자를 추가했다. 박문호는 다음과

36 朱熹：《孟子集注》，卷九，收於《四書章句集注》，頁306。

37 朱熹：《孟子集注》，卷九，收於《四書章句集注》，頁306-307。

38 朱熹：〈板〉，《詩集傳》卷十七，頁306。

39 朱熹：《孟子集注》，卷七，收於《四書章句集注》，頁276。

같이 풀이했다.

‘답답(沓沓)’에 대해서 맹자(孟子)는 ‘계으르고 느슨하여 기뻐하여 따름[怠緩悅從]’이라고 풀이했으나 이는 이완(弛緩)이라고만 말하며, 이 시는 이완(弛緩)이라는 뜻만 취한다. 그러나 맹가 인용한 의미는 ‘悅從’을 취하여 문맥에 따라 해석하였으므로 다르다.⁴⁰

주희는 ‘예예’를 두 번 주해하였고 내용은 약간 다르나 ‘이완(弛緩)’이라는 의미에 공통점이 있으며, 그 차이가 생긴 것은 『시경(詩經)』과 『맹자(孟子)』의 의미 맥락이 다르므로 그렇게 된 것이다. 또 예를 들어 〈판(板)〉3장 ‘聽我囂囂’에 대해서 주희(朱熹)는 「시집전(詩集傳)」에서 ‘효효(囂囂)’를 ‘의기양양하여 말을 받아들이기를 즐기지 않는 모양으로 풀이하였으나⁴¹ 『맹자집주(孟子集注)』에서 주희는 효효를 욕심이 없이 자득한 모양으로 풀이하였다.⁴² 박문호는 다음과 같이 말했다.

맹자(孟子)가 다시 ‘효효’를 말하니 그 의미는 선하며 이 말의 ‘효효’의 의미는 악하다. 비록 선과 악에는 차이가 있으나 ‘자득(自得)’이라는 것과 같다. ‘자득(自得)’은 ‘자신(自信)’과 같다.⁴³

같은 효효이나 서로 다른 문맥에는 선과 악의 차이가 있으나 박문호는 양자의 공통점을 귀납하여 효효는 ‘자득(自得)’이라는 뜻으로 확인하였다.

『시집전(詩集傳)』과 『맹자집주(孟子集朱)』가 글자 의미의 훈고(訓詁)하는 데에 차이가 있으며 박문호는 『맹자집주』를 따른다는 견해이다. 예를 들어 ‘사제(思齊)’의 집안과 나라를 잘 다스릴 수 있다[以御於家邦]’에서 ‘御’의 해석에 대해서 박문호는 다음과 같이 말했다.

『맹자주(孟子註)』에서 ‘御’를 ‘다스린다[治也]’라고 풀이하였으며 鄭氏를 따르다.

40 朴文鎬：〈經說十四。毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》第15冊，頁760。

41 朱熹：〈板〉，《詩集傳》卷十七，頁307。

42 朱熹：《孟子集注》卷九，收於《四書章句集注》，頁310。

43 朴文鎬：〈經說十四。毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》第15冊，頁760。

이 주석은 ‘맞이하다[迎也]’이며 모씨를 따르다. 『맹주(孟註)』를 정론으로 하여 『맹주』는 『시주(詩註)』의 뒤이다. ⁴⁴

이것을 통해 『시경(詩經)』의 문맥을 고려하지 않은 채 『맹자집주』를 따라야 한다는 박문호의 주장은 주희(朱熹)의 『맹자집주』의 완성이 『시집전(詩集傳)』보다 늦었기 때문일 것을 알 수 있다. 박문호가 주희의 앞뒤 의견 불일치에 직면했을 때 주희의 만년에 대한 관점을 더 중시한다는 것을 알 수 있다.

박문호는 『풍산기문록(楓山記聞錄)』에서 『대학(大學)』, 『중용(中庸)』과 『시집전』의 연관성에 대한 언급이 드물고 『시집전』과 『맹자집주』의 비교 대조에 많은 관심을 두고 있다.

맹자는 왕도인정(王道仁政)의 사상을 주장함으로써 『시경(詩經)』의 『아(雅)』, 『송(頌)』을 많이 인용했고, 주희는 『시집전』에서 맹자의 『시(詩)』론을 인용해 『시경』을 논하고 해석했으나 대부분이 본문에 대한 주석이며 추가 설명하지 않았다.

그러나 『맹자집주』에서 주희는 맹자가 『시(詩)』를 해석하는 깊은 뜻을 더욱 잘 보여줬다. 예를 들면, 이의역지(以意逆志), 왕도인정(王道仁政)의 학설은 모두 『맹자집주』에서 나타난다. 박문호는 『시집전』을 설명하면서 『맹자집주』를 비교 대조하는 것을 잊지 않고, 『시경(詩經)』을 설명하는 박문호의 시각에서 『중용』의 ‘은미한 것이 나타나는 것’이나, 정성을 다하면 가리어질 수 없는 것’이나 『대학(大學)』의 8조목과 ‘마음속에 성의가 있으면, 자연히 밖으로 드러나게 된다’ 등의 관점보다 맹자의 왕도 정치(王道政治)의 사상을 더 중시한다는 것이 두드러져 보인다. 중국 주자(朱子) 학자들이 『대학(大學)』, 『중용』에 편향된 입장을 보이는 데 비해 박문호는 주희 『맹자집주』의 관점에서 『시경』의 내포 된 뜻을 밝힌 것이 그의 『시(詩)』 교육 사상의 특징이라고 할 수 있다.

⁴⁴ 朴文鎬：〈經說十四。毛詩四〉，《楓山記聞錄》卷十八，《韓國經學資料集成》第15冊，頁739。

4. 사무사(思無邪)와 예(禮)의 실천

박문호의 『시(詩)』 교육 사상은 사무사(思無邪)에 대한 해석을 통해서 볼 수 있다. 사무사(思無邪)는 〈노송(魯頌) · 경(駢)〉에서 가장 먼저 나타났으며 공자(孔子)가 말하길 『시경(詩經)』에 실린 삼백 편의 시는 한 마디로 추리면 생각함에서 사악함이 없다.'라고 했다.⁴⁵ 이것으로써 시의 요지를 설명했다. 이 구절에 대해 주희(朱熹)는 '무릇 시에서 말하길 선이라는 것은 사람의 선한 마음을 느끼어 움직이게 하는 것이고, 악이라는 것은 사람의 음탕한 뜻을 징계하여 가르치게 하는 것이니, 그 사람으로 하여금 그 성정의 바름으로 돌아가게 하는 것일 뿐이다'라고 해석했다.⁴⁶ 이러한 관점이 『주자어류(朱子語類)』에 더 잘 설명되어 있다.

주희는 선배는 대부분 시인에 대해 '생각함에서 사악함이 없음[思無邪]', '정에서 일으켜 예의에서 멈춤'이라고 했다. 어떤 사람은 그렇지 않다고 의심한다. 시인에게 어떻게 사악함이 없도록 가르칠지 모르겠고, 주(周)나라 문왕(文王)의 시와 같이 덕이 높은 사람이라고 칭송하는 것은 모두 나의 본보기이며, 사특하고 도리에 어긋 나는 자는 모두 내가 삼가야 하며 『시경』을 읽는 자에게 사악한 생각이 없게 하는 것이다.⁴⁷

『시경』 300편의 내용은 선과 악이 있으므로 그는 선인(前人)이 저자의 관점에서 '생각함에서 사악함이 없음'과 '정에서 일으켜 예의에서 멈춤[發乎情, 止乎禮義]'을 논하는 사람은 문제가 있다고 생각한다. 주희는 이 두 구절은 주로 독자를 겨냥한 발언이라고 생각하고, 독자들이 좋은 시에서 격려를 받고 나쁜 시에서 경계를 받기를 바랐다. 그러나 주희는 독자의 '생각함에서 사악함이 없음'을 강조하는 입장의 앞뒤

45 朱熹：《論語集注》卷一，頁53。

46 朱熹：《論語集注》卷一，頁53。

47 黎靖德編：《朱子語類》卷二十三，頁545。

가 일치한다는 점을 빼놓을 수 없다. 그러나 주희도 저자의 관점에서 ‘정에서 일으켜 예의에서 멈춤’을 설명하였으나 이 개념은『시경』전체에 적용되지 않는 점을 강조할 뿐 ‘그냥 정시(正詩)일뿐, 변풍(變風)이 어찌 예의에서 멈추는가’라고 했으며⁴⁸ 또한 ‘천수(泉水)’의 해석에서 양씨(楊氏)의 관점을 빌려 다음과 같이 말했다.

양씨(楊氏)가 말하기를 “위(衛)나라로 시집온 딸이 친정에 돌아갈 것을 생각함은 정(情)에서 발(發)한 것이요. 끝내 돌아가지 않음은 예의에 그친 것이다. 성인이 이것을 경서(經書)에 드러내어 후세에 보여주시어, 타국으로 시집 간 자는 부모가 별세하면 귀녕하는 의리가 없음을 알게 하셨으니, 그렇다면 스스로 극복하는 자가 자처할 바를 알게 될 것이다.”⁴⁹

여기에서는 분명히 ‘정에서 일으켜 예의에서 멈춤[發乎情，止乎禮義]’으로 위(衛) 나라 여자의 작시(作詩)의 태도를 설명하고 있다. 보광(輔廣)은 또한 “양씨(楊氏)의 말을 보면 성인은 시를 통한 가르침의 의미가 깊은 것으로 알 수 있다”라고 분명히 말했다.⁵⁰ 이로부터 주자(朱子)의 학설의 체계에서『시대서(詩大序)』의 ‘정에서 일으켜 예의에서 멈춤’도『시(詩)』의 가르침의 중요한 내용이기도 한 것을 알 수 있다.

그러나 박문호는 사무사(思無邪)에 대한 해석은 주희와 약간 다르다. 그는 다음과 같이 말한 적이 있다.

‘發乎情，止乎禮義’의 두 구절은 원래『대서(大序)』에서 나왔고, 이 일곱 글자는 시의 의미를 충분히 충족시킬 수 있다. 선한 말을 하는 사람은 예의의 옳음에 그친 것이다. 악한 말을 하는 사람은 그것이 예의와 정의에서 멈추기를 원한 것이다. 이 표현은 ‘思無邪’이라는 구절에서 나왔다. 정에서 피어나고, 예의 옳음에 그치고, 사악함이 없다.⁵¹

48 黎靖德編：《朱子語類》卷八十，頁2072.

49 朱熹：〈泉水〉，《詩集傳》卷二，頁37.

50 輔廣：《詩童子問》，收於田智忠輯校《輔廣集輯釋》(福州：福建教育出版社)，頁155.

51 朴文鎬：〈經說十一·毛詩一〉，《楓山記聞錄》卷十五，《韓國經學資料集成》第15冊，頁561-562.

박문호는 ‘發乎情，止乎禮義’는 思無邪에서 나왔다고 주장하며, 양자의 관련성인 생각함(思)은 바로 정에서 피어나는 것(發乎情)이고, 무사(無邪)는 바로 예의 옳음에 그침[止乎禮義]이라고 강조했다. 분명히 ‘思無邪’은 박문호의 입장에서 볼 때 주로 저자를 겨냥하여 발언한 것이며 이 논점은 다시 옛 설로 거슬러 올라간다. 동시에 박문호는 선과 악을 판단하는 기준은 ‘止乎禮義’를 이를 수 있는지 여부라고 강조했다. 이로부터 ‘止乎禮義’는 박문호가 『시(詩)』의 교육에 대해 설명하는 핵심 개념임을 알 수 있다. 이것은 다음 세 가지 부분에 반영된다. 첫째, 그는 이 관점에 근거하여 정풍(正風)과 변풍(變風)의 차이를 정의했다.

예를 들어, 〈행로(行露)〉에 대한 그의 해석은 다음과 같다.

첫 장의 ‘어찌 이를 아침과 깊은 밤에는 가지 않는가[豈不夙夜]’는 아쉬운 듯 하다는 의미이고, 다음 장의 ‘나를 아내 삼지 못해요[室家不足]’는 거절하는 의미가 있으며, 마지막 장의 ‘나는 당신을 따르지 않겠어요. [亦不汝從]’는 과단성이 있다는 의미이다. 그러므로 이것은 정풍(正風)이며 바로 예의 옳음에 그침[止乎禮義]이다.⁵²

박문호가 〈행로(行露)〉의 각 장의 마지막 구절을 열거하여 저자가 늘어놓은 감정의 맥락을 설명하고, 이 시가 정풍(正風)에 들어가는 이유는 그 ‘止乎禮義’의 요지에 의한 것이라는 걸 부각시켰다. 또 예를 들어 그는 야유사군(野有死麌)에 대해서는 다음과 같이 설명하고 있다.

두 번째 장에서는 길사를 우러러 예의를 갖추기를 간절히 바라며, 마지막 장에서는 난폭한 자들의 부당한 폭력을 엄격히 방지하므로 이것은 정풍(正風)이다.⁵³

마찬가지로 예(禮)의 관점에서 이 시가 정풍(正風)인 이유를 설명했다. 변풍(變風)에 수록된 것은 ‘예의에 어긋난(非禮)’ 시이다. 박문호는 『표유매(標有梅)』와 『체

52 朴文鎬 : 〈經說十一. 毛詩一〉, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁531-532.

53 朴文鎬 : 〈經說十一. 毛詩一〉, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁536.

동(蠶棲)』을 비교할 때 다음과 같이 말했다.

결혼할 것만 생각하거나 예의를 차리지 않는 사람이 있거나 예의를 차리는 사람이 있다. 예의로 하면 『표유매』와 같은 종류이니 정풍(正風)이다. 예의를 차리지 않으면 『체동』과 같은 종류이니 변풍이다.⁵⁴

『시서(詩序)』와 주(朱) 『전(傳)』은 모두 『표유매』는 남녀가 제때에 결혼하는 것을 노래한 시로, 『체동』은 주희의 입장에서 보면 음분(淫奔)을 풍자한 시이다. 박문호는 결혼이 예(禮)의 관점에 부합하는지를 통해 정풍과 변풍으로 분류되는 이유를 설명하여 예의에 대한 중시 및 예의로 『시(詩)』를 설명하는 관점이 드러난다.

둘째, 박문호에게 있어서 예(禮)는 정풍과 변풍을 판별하는 기준이며 정(正)과 변(變)은 국가의 난을 다스리는 것에 대한 반응이다. 따라서 박문호는 『시(詩)』에 나오는 예(禮)의 상태에 각별히 주의하여 나라의 장기적 안정이 가능한지를 판단했다. 박문호는 다음과 같이 말한 적이 있다.

진풍(秦風)은 대체로 그 풍속이 매우 누추하다. 군신의 예를 들어 말하자면 마치 주(周)나라의 방홍(方興)과 같을 때, 공당(公堂)에 올라가서 저 소뿔 잔을 든다. 진(秦)나라가 흥성할 때, 비파를 치고, 임금과 신하 간의 예는 너무 간소하면 그 후세는 찬시(篡弑)하는 사태가 많이 있으니 이는 이유가 있는 것이다.⁵⁵

또한 다음과 같이 말한 적 있다.

임금을 뵙지 못해 시종의 명령을 기다리는 것은 법이 엄격한 것이다. 우리 임금을 뵙고, 나란히 앉아 거문고를 뜯는 것은 풍속이 두텁기 때문이다. 공당(公堂)에 올라가서 저 소뿔 잔을 든다는 것은 방홍(方興)의 징조이다. 주(周)나라와 진(秦)나라의 흥성은 대장 같았으므로 수자(守者)는 예(禮), 악(樂), 병(兵), 형(刑)에 있어서 차이가 있다.⁵⁶

54 朴文鎬 : <經說十一. 毛詩一>, 《楓山記聞錄》卷十五, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁570.

55 朴文鎬 : <經說十二. 毛詩二>, 《楓山記聞錄》卷十六, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁612.

그는 각국의 시(詩)가 지역의 정치 분위기를 반영하기에 충분하다고 생각한다. 『빈풍(豳風)·칠월(七月)』의 ‘저기 임금 계신 곳에 올라가 저 소뿔 잔을 들어 빈다. [躋彼公堂, 稱彼兕觥]’를 통해 주나라 임금과 신하의 예(禮)가 질서가 정연하다는 것을 알 수 있다. 그러나 『진풍(秦風)·거린(車鄰)』에 기록된 ‘우리 임금을 뵙고, 나란히 앉아 생황을 연주한다[既見君子, 並坐鼓簧]’는 진(秦)나라의 임금과 신하 간의 예(禮)가 간략하여 준비의 경계가 불분명하여 훗날 찬탈(篡奪)하는 일이 빈번하게 발생하게 된다. 또한 그는 주(周)나라와 진(秦)나라가 모두 번성하였지만, 주(周)나라는 예로써 나라를 다스렸고, 진(秦)나라는 법으로 나라를 다스렸으니 양자는 차이가 크다. 그래서 『시(詩)』가 반영하는 것은 바로 한 나라의 정치적 우열(장단점)이며, 그 중요한 점은 예(禮)의 적절성 여부이다

셋째, 『시경(詩經)』의 예제(禮制)도 박문호의 관심사이다. 박문호에게 『시경(詩經)』의 예제는 일상생활에 적용될 수 있으며 이는 결코 공허한 말이 아니다. 그가 초자(楚茨)를 해석할 때 다음과 같이 언급했다.

시에는 제사의 예(禮)를 많이 말하나 그 시작과 끝은 순서에 따라 진행하는 것이며 ‘초자’보다 상세하지 못하다. 그러나 예(禮)는 고금의 차이가 있으므로 초학자가 잘 알기에 어려운데, 시제(時祭)를 지낸 후에 그것을 본 것처럼 비슷하게 한다.⁵⁷

초자(楚茨)는 『시경(詩經)』에서 제례(祭禮)가 가장 자세하게 소개되어 있는 편⁵⁸이며 박문호는 이 시의 가치를 잘 알고 있으나 『초자(楚茨)』가 서술한 시대가 오래되어 한국의 예의(禮儀)와 다소 차이가 있으나 박문호 역시 예(禮)는 시공을 초월하는 특성이 있다는 사실을 유의하였으므로 당대의 제사(祭祀)에서도 여전히 그 의미를 알 수 있다. 이 시에서 그는 다음 세 가지 문제에 특별히 주의를 기울였는데, 먼저

56 朴文鎬 :〈經說十二. 毛詩二〉, 《楓山記聞錄》卷十六, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁612.

57 朴文鎬 :〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁706.

58 洪國樑 :〈詩經. 小雅. 楚茨〉疑義辨證, 《東海中文學報》第37期, 2019年6月, 頁2.

‘누가 시동(屍)이 되어야 하는가?’에 대해서 그가 다음과 같이 말했다.

‘족인의 아들이 시동이 될 수 있다.[族人之子為屍]’는 『맹자』의 ‘아우가 시동이 될 수 있다[弟為屍]’와 『곡례(曲禮)』의 ‘다른 사람의 아들이 시동이 될 수 없고, 족자(族子) 뿐만 아니라 아들이 된 자는 시동이 될 수 없다고 한다.’⁵⁹에서 기인한다.

주희는 『맹자』의 ‘아우가 시동이 될 수 있다’의 주장에 따라 ‘족인의 아들이 시동이 될 수 있다[族人之子為屍]’라는 주장을 하였으나 『예기(禮記) · 곡례(曲禮)』에서는 ‘다른 사람의 아들이 제사의 시동이 될 수 없다[為人子者,……祭祀不為屍]’라고 기록되어 있다.⁶⁰

그리고 곡례(曲禮)에서 말하기를 ‘군자는 손자는 안지만 아들은 안지 않는다’라는 것을 언급하였고 이 구절은 손자는 할아버지의 시동이 될 수 있지만 아들은 아버지의 시동이 될 수 없다는 것을 말한다.⁶¹ 따라서 박문호는 족자(族子)뿐만 아니라 아들도 시동이 될 수 없고, 시동이 될 수 있는 사람은 모두 손자 또래의 사람이라고 강조한다. 이것은 그가 주희의 주장에 동의하지 않고 『의례(儀禮)』 관점을 채택하고 있음을 보여준다. 그는 또한 『초자(楚茨)』 2장 문묘에서 제사 지냄[祝祭於祊]의 ‘팽(祊)’을 언급했는데, 도대체 어디를 가리키는 것인가? 주희는 ‘팽(祊)’은 묘문(廟門)의 안이니 효자(孝子)가 신이 계신 곳을 알지 못하므로 축관(祝官)으로 하여금 문안의 빈객(賓客)을 기다리는 곳에서 널리 찾게 하는 것⁶²이라고 주장했다. 그러나 박문호는 옛 사람들은 빈객과 사당에서 많은 예(禮)를 갖추므로 묘문(廟門)에서 기다린다고 했으니 주희가 말한 장소와는 완전히 같지 않다.셋째, 그는 초자(楚茨) 3장의 헌수(獻酬)의 예(禮)를 언급하여 헌수 제례의식은 지금 제사를 지낸 후의 잔치와 같으니 잔치는 즉 오늘의 준례⁶³라고 말했다.

59 朴文鎬：〈經說十三。毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》第15冊，頁706-707。

60 孔穎達：〈曲禮〉，《禮記註疏》卷一，頁25。

61 孔穎達：〈曲禮〉，《禮記註疏》卷三，頁2。

62 朱熹：〈楚茨〉，《詩集傳》卷十三，頁237。

박문호는 그가 있었던 시대에는 제례(祭禮) 이후의 현수 제례의식이 이미 당시의 준례(餽禮)와 결합되어 구분되지 않았다고 한다. 그러나 『의례(儀禮)』를 보면 그 의식이 실행하는 단계가 다르다. 팽미령(彭美玲)은 고대 제사 때 귀신에게 음식을 바치고, 그 다음에 신과 같은 시동에게 바치고, 신분이 높고 낮음에 따라 점차 종교의 안과 밖에 있는 각 참여자들에게 바치고, 일관된 원칙은 하위 계층은 반드시 상위 계층에서 먹고 남은 것을 먹어야 하는 것이고, 그 점에서 음식에 대한 옛 사람들의 특별한 시각을 보여주었고, 평상시와 다른 의식에서는 신성한 공간에 들어간 음식이 특별한 에너지를 지닌 것으로 여겨졌고, 신령(神靈)을 거쳐서 흥향한 음식은 복을 내려 받은 것으로 관계자 등은 차례대로 나누어 먹는 과정에서 복을 받으면서도 우리 사이의 준비 친소 관계(尊卑親疏關係)를 확인하고, 질서를 확인하는 사회기능을 확인하게 된다고 강조했다.⁶⁴ 박문호가 서술한 상황은 당시에 한국에서 『의례(儀禮)』의 간소화와 함께 원래 옛날 예절로 제사를 지내는 순서가 의미하는 바는 신령(神靈)이 복을 내려주거나 준비친소(尊卑親疏)의 관계를 확인하는데 있어서 상대적으로 모호해졌다.

이 밖에도 음식 예절에 있어서 그는 또 다른 것을 중시한다. 특히 악(樂)이 없어졌으므로 그는 오늘은 음식 예절을 행하는 사람이 즐거움도 모르고 악(樂) 대신 시(詩) 만 읊으므로 『벌목(伐木)』, 『천보(天保)』, 『육소(蓼蕭)』, 『담로(湛露)』, 『동궁(彤弓)』, 『청아(菁莪)』로 여섯 편의 생황으로 연주하는 시(六笙詩)를 대신한다고 했다.⁶⁵ 이는 당시 한국 음식 예절에서 『소아(小雅)』에 나오는 다른 시편을 모아서 제목만 있고 내용이 없는 여섯 편의 생황으로 연주하는 시를 대신 읽게 되었다는 것을 말한다. 그는 또한 “음식 예절에서 취하면 바로 나가는 게 제일 좋고, 공자는 지팡이

63 朴文鎬 :〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁707.

64 彭美玲 :〈借用當代新學試論《儀禮》尸祭禮意及人祖感通的可能性〉, 《輔仁宗教研究》第40期, 2020年春, 頁20.

65 朴文鎬 :〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁655.

짚은 사람이 나가면 바로 나갔다.”라고 했다.⁶⁶

이는 『논어(論語)·향당(鄉黨)』에서의 ‘마을사람과 술을 마실 때 지팡이 짚은 사람이 나가면 바로 나갔다[鄉人飲酒，杖者出，斯出矣]’의 견해를 따른 것이다.⁶⁷ 그러나 『논어(論語)』에는 노인이 먼저 행함을 특별히 내세우지 않는 것은 술에 취한 연유이며, 장유유서(長幼有序) 개념을 나타내려는 것이다. 박문호가 인용한 문헌과 19세기 말의 한국 음식 예절 문화에 대한 기록을 대조하면 예제(禮制)는 풍토와 시대에 따라 변하는지를 알 수 있다.

박문호는 사례(射禮)의 문제에도 주목한다. 그는 옛날 예(禮)에 의하면 술을 마시며 활을 쏘지 않고, 활을 쏘고 나서는 반드시 술을 마신다. 앞에는 사례에 대해 말한 것이므로 활쏘기로 인해 술을 마신 것을 알 수 있다고 말한 적이 있다.⁶⁸ 사례에 대해 논의할 때 반드시 음례(飲禮)에 대해 언급하는 것을 알 수 있다. 그러나 사례 이후의 음례는 제례(祭禮)와 다르다. 그는 “제례하면 술을 마시는 데 있어서 절제해야 하고, 예를 차리므로 심히 취하지 못한다. 만약 사례라면 술잔 수에 제한이 없으므로 빙객이 잔치에 첫 자리에 오면 먼저 사례라서 술을 마신다.”고 했다.⁶⁹

제례를 한 후 잔치에서 술을 마실 때 예의를 차리므로 절제를 하나 사례에는 술잔 수에 제한이 없는 자라 술 취하기가 쉽다. 주희는 ‘賓지초연(賓之初筵)’이라는 장에서 이 장은 활 쏘기에 의해 마시는 자의 첫 잔치의 의례에 대한 성대함이라고 주해했다.⁷⁰ 즉 위(衛)나라의 무공(武公)이 술을 마신 후에 잘못을 뉘우친 배경을 설명하기 위해서이다.

예제(禮制)에서의 복제(服制)도 박문호가 관심을 기울이는 논제이다. 6월의 상복

66 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁719.

67 朱熹 : 〈鄉黨〉, 《論語集注》卷五, 收於 《四書章句集注》, 頁121.

68 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁717.

69 朴文鎬 : 〈經說十三. 毛詩三〉, 《楓山記聞錄》卷十七, 《韓國經學資料集成》第15冊, 頁716.

70 朱熹 : 〈賓之初筵〉, 《詩集傳》卷十四, 頁252.

(常服)이 어찌 소裳(素裳)이겠는가?⁷¹ 박문호가 옛날 융사(戎事)의 복장은 반드시 새하얀 것으로 하고 상례(喪禮)를 행하는 데에서도 마찬가지라고 했다.⁷²

그는 또한 도인사(都人士)에서 밀한 ‘치촬(緇撮)’을 유념하고, 주희가 ‘치포관(緇布冠)’으로 해석하였으나 그는 전적으로 찬성하는 것은 아니다. 그는 “고대의 ‘치포관’은 두 규격이 있으니 상고의 관은 관이 낮아서 그 규격이 전해지지 않았다. ‘치촬’이라고 하는 것은 야인(野人)이 자주 소관(小冠)을 했으니 지금의 치관(緇冠)과 같다. 치관은 원래 송(宋)나라 도사(道士)의 관(冠)이며 주자(朱子)가 그것을 취하여 심의(深衣)에 맞추고 『가례(家禮)』를 저술했다.”라고 했다.⁷³ 이로부터 박문호는 명물(名物)의 연혁에도 관심을 기울였다는 것을 알 수 있다. 이러한 미세한 점들은 모두 박문호가 예(禮)를 중시하고 실용성에 관심을 가지고 있음을 나타낸다. 따라서 『시경(詩經)』의 존재의 가치와 그 교육적 의미와 효능은 단지 예(禮)의 정신의 전파에 국한된 것이 아니라 일상생활의 구체적인 예제(禮制)도 그의 관심사이기도 한다. 이것은 유교의 전통 『시(詩)』의 교육에 대한 박문호의 열정과 경세치용(經世致用)에 대한 그의 열정을 충분히 보여 주고 있다.

5. 결론

상술한 논의를 통해 박문호의 『시(詩)』 교육 사상이 얼마나 특색이 있는지 알 수 있다. 그는 공자(孔子)의 『시』 교육 이론인 온유돈후(溫柔敦厚)와 사무사(思無邪)

71 孔穎達引《周禮》：「韋弁、皮弁服，皆素裳白鳥。」(孔穎達：〈六月〉，《毛詩注疏》(上海：上海古籍出版社，2013)，卷十，頁905)朱熹說：「常服，戎事之常服，以韎韋爲弁，又以爲衣，而素裳白鶂也。」(朱熹〈六月〉，《詩集傳》卷十，頁179。)亦隨孔穎達之說，並沒有說明戎服爲何是白色。

72 朴文鎬：〈經說十三。毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》第15冊，頁658。

73 朴文鎬：〈經說十三。毛詩三〉，《楓山記聞錄》卷十七，《韓國經學資料集成》第15冊，頁723。

등 학설에 대해 체계적인 해석을 하였으며 주희의 관점을 계승하면서 자신의 새로운 관점을 피력했다. 맹자의 『시』론(論)에 관심을 기울이며, 주희의 『맹자집주(孟子集注)』와 『시집전(詩集傳)』을 참고하여 『시경(詩經)』에서의 정교(政教)와 관련된 논의에 각별한 관심을 기울이기도 했다.

박문호는 온유돈후에 대해 주로 언(言)과 의(意)의 두 가지로 나눠 이해했다. 그는 세 가지 서술 방식에 주의했다. 첫째, 『북산(北山)』의 시를 통해 저자가 난처한 상황에 대해 불평 대신 자화자찬을 한다는 것을 설명한다. 둘째, 『시월지교(十月之交)』의 마지막 장을 통해 저자는 천명이 불규칙한 상태에서 닥치는 대로 안일을 선택하고 남을 따라 휩쓸려 다니지 않다는 것을 설명한다. 셋째, 용어의 경중이 바뀌어도 한 단락에 나타난다. 그는 또한 수사적인 관심에서 『시경』의 첨어(疊語) 사용에 관심을 기울였다. 이것들은 모두 온유돈후 개념을 설명하는 구체적인 예증이다. 동시에 박문호는 온유돈후한의 시의 저자는 대부분이 여성이라는 사실을 밝혔다. 이러한 관점은 독특한 면이 있다.

또한 박문호가 맹자의 『시』론(論)을 중시하고 『맹자집주』와 『시집전』을 서로 참고하여 본 것을 보면 맹자의 인정(仁政)사상에 대한 지지와 이의역지(以意逆志)로 『시』를 읽는 법을 중시하는 것을 분명히 나타낸다. 박문호는 또한 『시경』의 글자와 단어에 대한 훈고(訓詁)에는 『맹자집주』가 『시집전』보다 신빙성이 높다는 점도 강조했으며 전자의 책이 후자보다 완성된 시기가 늦기 때문이다. 그런 주희의 생각을 계승할 뿐 아니라 스스로 읽는 마음도 있다. 이러한 견해는 주희의 사상을 계승했을 뿐만 아니라 자신의 독서를 통해 깨달은 바도 있다.

사무사(思無邪)에 대한 그의 설명은 주희의 독자적 시각을 버리고 『시대서(詩大序)』의 저자 입장으로 돌아갔다. 뿐만 아니라 『시(詩)』와 예(禮)의 관계를 적극적으로 해석하고, 『시경(詩經)』에서의 예제(禮制)와 명물(名物)에 대해서도 관심을 가졌다. 따라서 그가 제례(祭禮), 사례(射禮)에 대한 설명과 당시의 상황에 대한 설명을 통해 그가 숙세(淑世)의 감정과 경세치용(經世致用)의 이념을 가지고 있음을 알

수 있다. 박문호는 시종일관 주자(朱子)학자로 행세했지만 실학(實學)을 중시하는 정신은 그의 『시』 교육 사상에도 잘 나타나 있어 주목할 만하다.

토론문

「論朴文鎬的《詩》教思想」에 관한 토론문

김 건 우 | 전주대

저는 《論語》《孟子》를 참조할 때 朱熹의 集註를 설명한 壺山 朴文鎬의 詳說을 몇 번 본 적이 있습니다. 史甄陶 先生님도 論文에서 언급하셨듯이 篇章句字를 세세히 분석하면서 자신의 견해를 드러내는 글쓰기 방식은 당시 여타 性理學者와는 조금 다른 분위기를 지니고 있다는 생각을 잠깐 했습니다. (아마도 젊은 시절까지 古文 공부에 치중했기 때문이 아닌지 조심히 추측해 봅니다.) 朴文鎬는 四書三經(七書)에 대해 모두 詳說을 제출할 정도로 큰 학자임에도 불구하고, 韓國에서조차 그의 학문적 성취에 비해 아직까지는 크게 알려지지 않았습니다. 近來에 들어 朴文鎬에 대한 논문과 翻譯書가 나오기 시작하고 있습니다. 이런 점을 비추어 볼 때 史甄陶 先生님의 논문들은 先鞭을 잡고 朴文鎬 연구에 새로운 방법론을 제시했다는 점에서 韓國 學界에 큰 시사점을 주고 있습니다. (특히 《詩經》 중 禮制에 대한 朴文鎬의 認識 等等) 非專攻者인 제가 討論을 맡게 되어 치밀한 논리로 쓰신 朴文鎬의 《詩》教思想에 대해 공부하는契機가 되었습니다. 愚問賢答을 期待하면 궁금한 점 두 세 가지 질의하는 것으로 討論을 대신합니다.

1. 史甄陶 先生님께서는 朴文鎬의 「興」體를 가지고 人性과 物性의 異同 問題를 다룬 기존 논문을 쓰셨습니다. (<十九世紀末韓國儒者朴文鎬「興」論研究>, 《中國典籍與文化論叢》第 19 輯, 安平秋主編, 南京 : 凤凰出版社, 2018年 7月) 말씀하셨듯이

참으로 견해가 참신합니다. 그 主要 論旨가 궁금합니다.

2. (二、「溫柔敦厚」新解)“凡詩不論其事之善惡，而其辭則必溫柔，其意則必忠厚，只此兩語足以盡三百篇之文矣。”論文에서 引用하신 앞 句節처럼 朴文鎬는 ‘溫柔敦厚(溫柔忠厚)’의 視覺으로 表述方式과 修辭의 運用방식으로 《詩經》을 설명하고 있습니다. 즉, 六經의 效用 중 하나인 詩의 溫柔敦厚를 《詩經》理論 전반으로 확장한 것입니다. 그런데 孔子는 《詩經》에 대해 興·觀·群·怨 할 수 있다고 평했습니다. 朱熹와 朴文鎬가 반박했던 孔穎達의 美刺說은 ‘觀’, ‘怨’의 학설을 계승 발전시킨 것 같습니다. 이에 대한 설명을 부탁드립니다.

3. 朱熹가 《詩集傳》과 《孟子集註》에서同一한 詩에 대해 註釋의 差異點, 《孟子集註》의 註釋을 중시한 朴文鎬의 意見을 자세히 서술해 주셨습니다. 그리고 朱熹가 《孟子集註》가 《詩集傳》보다 더 늦게 주석했다는 점도 주목을 하셨습니다. 사실 朱熹의 核心思想이 四書集註에 있습니다. 그에 비해 三經에 대한 朱熹의 註釋은 韓國 朱子學者 내에서도 補註나 異說이 많습니다. 더구나 《孟子》에서는 어떤 특정 상황이나 言說 속에서 《詩經》을 인용하고 있습니다. 이를 ‘斷章取義’ 觀點에서 보면 어떨지 질의합니다.

感謝합니다.

川時代後期の儒教と日本の近代

桂島宣弘 | 立命館大

1. はじめに
2. 徳川後期の儒教の特質
3. 近代日本と道徳主義的儒教
4. 결론

1. はじめに

「近代と儒教」というテーマは、これまで学界のみならずメディア界も含めて何度も論じられてきたテーマであり、既に日本(あるいは東アジア)では陳腐化したテーマといえるほどである。日本に限っていえば、戦後直後には戦前期の天皇制イデオロギーや「半封建的」とされた日本資本主義の特性が指摘される際には、ほとんど常に儒教との関連が、ここでは否定的に指摘され(講座派系マルクス主義者や丸山真男学派)、また一転して1960年代には今度は(冷戦下での「反マルクス主義」というイデオロギーを色濃く纏いつつ)「何故日本で近代化が成功したのか、〈発展途上国〉はそこから何を学ぶべきか」というW. ロストウ(Rostow)「近代化」論(『経済成長の初段階』ダイヤモンド社、1961年)やM. ウェーバー(Weber)の理論に基づいたR. N. ベラー(Bellah)の研究(『日本の近代化と宗教倫理』未来社、1962年)、M. ジャンセン(Jansen)らアメリカの研究者の議論(『日本における近代化の問題』岩波書店、1968年)が登場し、今度は儒教が何よりも日本の近代化の成功を支えたエースとして肯定的に注目されるに至った。この系譜の延長線上に、1990年頃には急速な経済成長を遂げた韓国・台湾などを舞台として、かの「儒教ルネサンス」論が登場するに至ったことは、まだ記憶に新しいところといえよう¹。

これらの一つ一つについて、ここで論評することはできないが、講座派・丸山学派・近代化論のいずれも儒教(朱子学)を徳川時代の「官学的教説」(幕藩制イデオロギー)として措定し、「前近代的思惟」に収斂して捉える点では(「～であるが故に」「～であるにも拘わらず」)ほぼ共通していたといえよう。 儒

¹ 儒教ルネサンス」論については、溝口雄三『儒教ルネサンスを考える』大修館書店、1991年に詳しい。ことに、13~38頁。

教が「前近代的思惟」(=中世自然法)であることについては、(それがあまりに抽象的概括であるにしても)戦後の徳川思想史研究に圧倒的影響力を誇った丸山真男『日本政治思想史研究』(東大出版会、1952年)を挙げるまでもなく、今でも(丸山真男批判者も含めて)否定できるものは少ないだろう。

ところで、ここで注目しておかなければならぬのは、徳川時代の儒教(朱子学)が「官学的教説」(幕藩制イデオロギー)であったことは、現在ではほぼ完全に否定されていることである²。つまり、(明清朝や朝鮮王朝と異なって)科挙制度の存在していなかった徳川日本においては、ましてや武官による政治体制であった幕藩体制においては、さまざまな外交的・儀礼的必要性があったとしても、儒教・朱子学の知識がとりわけ17~18世紀に幕藩政治に影響を与えたことは、新井白石(1657~1725)の「正徳の治」や水戸藩政・岡山藩政などの例外があるにしてもほとんどなく、ましてや17世紀に集中する著名な儒者たち(京学派、山崎闇斎学派、藤樹学派、古学派・古義学派・古文辞学派など)の教説も、なるほど知識人界に浸透していくたとしても、社会的には影響力は大きくなかったことは、ほぼ通説化している。ということは、かつてのよな、肯定的であれ否定的であれ無前提に儒教を日本の近代化との関連で、そのエースのごとく論じてきたことは、その根本が大きく崩れてしまったということである。付言するならば、近年の仏教研究の進展で、むしろ「幕藩制仏教」(あるいはそこから派生する『善書』などの「通俗道徳」)こそが、徳川家を筆頭とする武士為政者階級から寺檀体制下での農民階級に至るまで、幅広く社会を覆い尽くす、その意味では社会意識に深い影響を与えていた幕藩制イデオロギーであったという理解が、説得力を増してきている³。

2 代表的な議論としては、渡辺浩『近世日本社会と宋学』東大出版会、1985年がある。

3 この概念については、大桑齊『日本近世の思想と仏教』法藏館、1989年。

とはいって、儒教(朱子学)が徳川日本で全く存在価値がなかったというわけではない。先にのべたように、たとえ知識人界に限定されるにしても、著名な儒学者を初めとして、学問としての儒教(朱子学)が、在野も含めて着実に浸透していったことは、18世紀を生きた儒者の述懐からも窺える⁴。したがって、いかに「官学的教説」(幕藩制イデオロギー)でなかったとしても、〈徳川日本の知〉として儒教が着実に伸張していったことは、次にのべる寛政期以後の儒教を考える上でも軽視すべきではないだろう⁵。

一方、近年の研究動向で注目されるのは、徳川日本での儒教(朱子学)が社会的影響力をそれなりに深化させていったのは、実は18世紀末以降、具体的には寛政改革以降ではなかったかという一連の研究である⁶。寛政異学の禁や昌平坂学問所の官学化、これを担った朱子学正学派の活動こそが、幕府のみならず諸藩の藩齋設立を促し、幕政のみならず初めて徳川日本社会に儒教(朱子学)を浸透せしめたという指摘は、最初にのべた日本の近代化と儒教との関連を考える上でも示唆的である。要するに、それまで無前提にいわれてきた徳川儒教について、むしろ18世紀末から19世紀に登場してきた徳川後期の儒教

4 たとえば、那波魯堂(1727-1789)『学問源流』(1794年刊)は、知識人界に限定されるにしても、18世紀に山崎闇斎学派、伊藤仁斎・東涯学派、徂徠学派が江戸や上方でいかに隆盛を誇っていたかを記述しており、寛政異学禁以前における徳川儒教の普及の様相が窺える(『日本文庫』東京博物館、1891年)。

5 このほか、徳川日本が「東アジア近世帝国」内の王権であることが意識される場合(新井白石など)には、当然にも儒教(ことに朱子学)あるいはそれに基づく儀礼が求められることになる。このような場合には、「東アジア近世帝国」における普遍的理念の共有が伴われることとなるのは当然だろう。これらについては、拙稿「『近世帝国』の解体と19世紀前半期の思想動向」『日本思想史講座③』ペリカン社、2012年を参照のこと。

6 古くは衣笠安喜「折衷学派と教学統制」『岩波講座日本歴史⑫』岩波書店、1963年や辻本雅史『近世教育思想史の研究』思文閣出版、1990年が、寛政異学禁前後の儒教思想の動向の重要性を説いていたが、近年、真壁仁『徳川後期の学問と政治』名大出版会、2007年や奈良勝司『明治維新と世界認識体系』有志舎、2010年が、昌平齋儒者こそ19世紀の幕政に重大な影響を与えていたことを克明に明らかにして注目された。

に再措定しながら再考する必要があるということなのだ。

以上のべてきたことを踏まえ、本稿では主要には18世紀末、具体的には寛政期以後から本格的に始動したと考えられる社会的言説としての徳川後期の儒教の特質について一瞥し、やがてそれがどのように明治期以後の日本社会に影響を与えることになったのかについて考えることで、本シンポジウムの主題である「小康と国民的経済の想像」についてアプローチすることとしたい⁷。

2. 徳川後期の儒教の特質

周知のように、18世紀末になると東アジア全域では、(1)人口の増加、(2)歴史的テンポの加速化、(3)経済活動の中心としての「地方」都市の成長、(4)都市商業階層の勃興、(5)宗教の再興と宣教活動、(6)農村の騒擾、(7)遊牧民の没落という傾向が強まり、とりわけ資本主義的経済活動の都市から農村への浸透に伴って封建経済の矛盾は深まったといわれる⁸。これに加えて、イギリスを核とした「世界＝経済」(I.ウォーラースtein[Wallerstein]⁹)が波状的に東アジアにも及び始め、海禁体制の周辺を揺さぶる「内憂外患」的状況がつくりだされていくこととなる。

徳川王朝での寛政期の諸改革は、こうした「内憂外患」に対する最初の対応

7 「小康」は、一般的には(「大同」と並んで)治政が行きとどき、教化が行われて安泰に治まる「文武周公の治」などを指している(『礼記』)。ただし、近代以降の康有為らに端を発する清・朝鮮王朝での孔教運動では、「大同」と対置させての読み替えも行われるようになった(梁啓超「支那の宗教改革について」『梁啓超全集』岩波文庫、2020年、佐々充昭「東アジア近代における孔教運動の展開」『立命館文学』626号、2012年など参照)。ここでは、詳論はしないものの孔教運動の「小康」論も射程に入れている。

8 岸本美緒「東アジア・東南アジア伝統社会の形成」『岩波講座世界歴史⑬』、岩波書店、1998年。

9 『近代世界システム』I II(川北稔訳)、岩波書店、1981年。

として知られるが¹⁰、思想史的に重要なことは、第一にそれまで本格的には企図されてこなかった儒教・朱子学での教化システムが初めて採用されたことである。寛政異学の禁、昌平黌の設置、そしてそれに触発されての各藩における藩黌などの設置がその契機となったことについては先に述べた。だが、ここで注目すべきことは、(18世紀以前とは異なって)儒教・朱子学の教化的側面が重視されたことであり、したがってそれは武士の「義氣」や農民の服従を促す道徳主義的勸善思想と分かちがたく結びついていたことである¹¹。このことは、端的には寛政異学禁の主導者の一人である古賀精里(1750–1817)が「古人ノ学ハ倫理ノミ。何ヲカ倫ト謂フ、父子君臣夫婦兄弟朋友、是ノミ。何ヲカ理ト謂フ、親義別序信是ノミ」(「川窪学舎記」¹²)とのべたことに示されているが、朱子学正学派が朱子学を標榜していたにも拘わらず、既に理念的形而上学や内発的修養(格物窮理・居敬)からは隔たった道徳主義に立っていたことに始まり、石門心学などの三教一致的教化¹³、『善書』的教化との結合など、儒教・朱子学というよりも愚民觀に基づいた勸善懲惡的折衷思想としての側面を強く有していたことに見てとれる。こうした政策に強いイニシアティブを發揮したのは、いうまでもなく松平定信(1759–1829)であったが、その背景には幕儒に登用された柴野栗山(1736–1807)、岡田寒泉(1740–181

10 藤田覚『近世後期政治史と対外関係』東大出版会、2005年。

11 念のためいえば、この動向は寛政異学禁以降の昌平黌儒者・朱子学正学派に顕著に見られるもので、徳川時代後期の儒教全体が道徳主義的であったことを意味するものではない。在野の儒教まで射程に入れれば、古注学・折衷学から考証学へ、批判的経世論の流行、「心の哲学」の深化という動向が存在していたことは、中村幸彦の指摘しているとおりである(「近世後期儒学界の動向」『中村幸彦著述集⑩』中央公論社、1982年)。これらが明治以後にそれぞれ違った動静も別に検討する必要があるが、今は措く。見通しだけのべるならば、考証学は近代歴史学などへ、批判的経世論は自由民権論などへ、「心の哲学」は「東洋哲学」などへとそれぞれ継承されていったものの、日清戦争に前後する時期(1894年頃)には全体としては分解していったと私は考えている。

12 『近世儒家文集集成⑯精里全書』卷之十四、ペリカン社、1996年。

13 石川謙『石門心学史の研究』岩波書店、1938年。

6)、尾藤二洲(1745–1814)、古賀精里や、広島藩儒頼春水(1746–1816)や西山拙斎(1735–1799)、さらに大坂懐徳堂の存在が指摘されている¹⁴。第二に、他方で「外患」に対応すべく再構成された朱子学にも、教化を効果的に行うための祭政一致的体系への強い衝動があったことである。松平定信が孔子に代えて、東照宮祭祀さらにはアマテラス祭祀によって「外患」克服のための「誠」を喚起しようとしたことがまず注目されるが¹⁵、ここでは蝦夷地防衛策という実践的課題とともに後期水戸学が立ち上った点が重要である。たとえば会沢安(1782–1863)は、ロシア帝国の国民教化システムを高く評価し、まずはアイヌの「風俗改替・教化」による蝦夷地の「内国化」から、やがては徳川王朝全域での「典礼教化」による「民志を一」にすべきことが説かれている。同様の主張は同時期の蝦夷地開発論に共通して見られるものであり、しかも多くは「西洋人」に範をとるべきとされている点が注目される。たとえば、最上徳内(1755–1836)の『蝦夷草紙』は、幕閣本多忠籌(1740–1813)に献呈され、それが幕府内の蝦夷地開発論・上知論に少なからぬ影響を与えたといわれているが¹⁶、「赤人の風俗に化したり」という状況に促され、「島々の土人を撫育教導」することが提言されている¹⁷。これらの言説もまた朱子学の教化的側面を重視しているという点では、第一の側面と密接に関連していることも看過されてはならないだろう。第三に、このことと関連するが、この時期に急速に台頭する洋学が、いずれもこうした対外防衛策と密接に結びついていたことである(軍事科学化)¹⁸。さらにいえば、後期水戸学がそうであったように、既

14 衣笠安喜前掲論文、辻本雅史前掲書。

15 清水教好「松平定信の神国思想」岩井忠熊ほか編『天皇制国家の統合と支配』文理閣、1992年。

16 黒田源六『本多忠籌侯伝』本多忠籌侯遺徳顕彰会、1942年。

17 拙著『自他認識の思想史』有志舎、2008年。

18 佐藤昌介『洋学史の研究』中央公論社、1980年。

に道徳主義的傾向を色濃く有した徳川王朝後期の儒教・朱子学にあっては、形而下学(芸術)として位置づけられた洋学との折衷には寛容であった。というよりも、むしろ(形而上学を棚上げしての)形而上下の分離が進んだ分、洋学との折衷は容易であったとも考えられる。かの杉田玄白(1733–1817)も研究者間での議論はあるものの「蘭漢」併用の立場に近かった¹⁹。また、対外防衛的観点からの洋学の摂取は、それを著しく形而下的な面に限定することとなり、逆にその形而上学、たとえばキリスト教に対しては断固たる排撃の姿勢を貫いた。

ちなみに、清朝や朝鮮王朝では、儒教・朱子学が社会システムの深部を規定していたことに加え、形而上下分かちがたい体系的思惟の強固な存在とも相まって、仮に形而下的に捉えられたにせよ西洋の学芸に対する拒絶の度合いは強かったといわれている。無論、清朝や朝鮮王朝でも洋学に対する研究は行われていた。というよりも、とりわけ清朝では洋学(西学)の漢訳が意欲的に進められ、その発信力が東アジアで果たした役割は決して小さくない。たとえば、翻訳ではないが明末に入華したイエズス会士アレニ(G. Aleni [1582–1649])=艾儒略の著した『職方外記』が密かに日本に持ち込まれ筆写で伝搬したことや、清初に熊明遇(1579–1649)『格致草』などを基に游芸(生没年不詳、17世紀の人)『天經或問』が著され、それが日本でも広く流通したことなど²⁰。また、朝鮮王朝における李瀨(1681–1763)・丁若鏞(1762–1836)らの「実学」も朝鮮「思想地図」を変化させたことが指摘されている²¹。だが、儒教・朱子学が公定イデオロギーとしてあったこれらの王朝では、王権中枢

19 山崎彰「蘭学成立の思想的的前提とその歴史的意義について」『日本洋学史の研究』VI、創元社、1982年。

20 山田慶児「中国の『洋学』と日本」『洋学史学会研究年報⑥』1998年。

21 李光来(高坂史朗他訳)『韓国の西洋思想受容史』御茶の水書房、2010年。

部においては、洋学の影響力は限定的なものではなかろうか。

3. 近代日本と道徳主義的儒教

以上、徳川日本では儒教・朱子学は社会的言説としては18世紀末以降にようやく民間に流布・浸透したのであり、清朝・朝鮮王朝とはそこに大きな差異があった。しかも、民間儒教ということであれば、それは形而上学的体系というよりも、教化思想に特化した道徳主義的なそれであり、また宗教的には神仏習合的な仏教が強固に存在していたこともあって、葬祭や儀礼との関わりも薄いものであったことにも留意しなければならない。

とりわけ、近代日本がそれとして継承した儒教とは、朱子学体系や古学派の議論、反徂徠学派の「公共性」論もさることながら、このような道徳主義的なもの(儒教倫理)であったことにまず注意しなければならない。近代以降に儒教・朱子学は漢学とよばれるようになり、そこに東アジア文明圏の聖なる思想、普遍思想としてあった儒教が、西洋的・日本のではないという意味も含めた「支那の思想」に変質せしめられつつある様相を捉える必要があるが、ここで重要なのは道徳主義的な内容は儒教倫理と称され社会有機体論などと結合されたことである²²。ここに、清朝・朝鮮王朝における儒教・朱子学の近代と大きく異なる点がある。無論、道徳主義的といっても、一方でそれは「東洋の精神」に関わるものであってみれば、軽視できるものではなく、少なくとも20世紀中期までは道徳の要としての儒教倫理という認識は、日本に残り続けた(この点は、渋沢栄一[1840-1931]の発言として最後に触れる)。さらに、

22 石田雄『明治政治思想史研究』未来社、1954年。

とりわけ東洋的なものが(日本的なものが)想像されるときには、儒教はその一つに数え上げられることにもなった。日本から見て勝手に東アジア(東洋)との「連携」「連帶」が呼ばれるときにも、漢字と並んで(東亜同文会など)、儒教はその柱に掲げられた²³。

だが、近代日本の漢学(儒教)と徳川日本とりわけ18世紀までの儒教・朱子学とは、その内実は大きく異なるものであった。その相違点として、近代の継承したそれが主として道徳主義的であったことは既に述べたが、そこから派生する問題として、ここでは次の点が重要である。すなわち、形而上学的な議論、たとえば17世紀には多くの儒者・朱子学者を悩ませた理氣論などは近代以降ほとんど検討されることはない、形而上学や形而下学的部分には近代自然科学や西洋的知識、あるいはキリスト教的信仰が接ぎ木されるタイプの知識人が多く見られるようになったことである²⁴。それは啓蒙思想家や初期キリスト教系知識人のみならず、国民道徳論を唱道し、あるいは教育勅語の制定などに関わった国粹主義的な儒教系知識人、さらに(偏差はあるものの)アジア主義系知識人と捉えられるタイプにおいても同様であったといわなければならない(中村正直[1832-1891]、内村鑑三[1861-1930]、井上毅[1844-1895]、井上哲次郎[1856-1944]など)。かくて、例外的に西洋知識の受容に消極的であり、中華主義的な自他認識を依然として保持していた儒者・朱子学者は(安井息軒[1799-1876]や池田草庵[1813-1878]などを念頭に置いている)、とりわけ日清戦争後にはほとんど市民権を失い、その内の何人かはやがて確立するであろう「近代支那学」者となっていくのである²⁵。こうした現象は

23 中村春作『江戸儒教と近代の「知」』ペリカン社、2002年。

24 渡辺和靖『増補版明治思想史』ペリカン社、1985年。

25 町田三郎『明治の漢学者たち』研文出版、1998年。

東アジア文明圏の辺境部、儒教の後進圏であればこそその事態と捉えられる。

一方、教化の客体とされた民衆には、天皇制教化思想と結合した儒教的徳目が、「教育勅語」や修身などの学校教育、軍隊などを通じて普及せしめられていった。それは、今や「東洋の霸者」として宣揚される国民ナショナリズムの不可欠の構成要素として、また西洋化・近代化と矛盾のないものとされた。もっとも、たとえば「教育勅語」に関しては、少なくとも明治期には「体系的価値」をもつものとは見なされず、そこに記された内容はそれぞれ独立した「通俗道德」としてしか捉えられていなかった²⁶。天皇制と儒教的徳目の間には、なお埋めがたい乖離が存在していたのである。

同様に、いかに道徳主義的なものであったにせよ、儒教とされたものが国民ナショナリズムの一部に組み込まれたことは、知識人間にも深刻な煩悶を生んでいた。どのように誤魔化そうとも、孔子・孟子・朱子は「支那人」であり、それらを含めた中華文明の影響は、漢字も含め消しようのない歴然たる痕跡として眼前に存在する。このことは、知識人にとっては、ときに隠しようのないジレンマとなって繰り返し表明され、近代思想史あるいは近代国語学のテーマの一つなっていくのだ²⁷。

付言するならば、19世紀後半以降に、清朝・朝鮮王朝における儒教・朱子学がたどった道は、近代日本よりも屈折の多いものであったと推測される。正統派の儒者にあっては、(形而下的に一部受容したとしても)西洋知識は珍しい夷狄の新知識に過ぎず、聖なる普遍思想としての儒教・朱子学とそれらを結合する必要性は全くなかったに違いない。清末の老儒柯劭忞(1848-1933)が西洋知識に無関心であったのも、儒教に対するいさきかも揺るがない確信の故で

26 籠谷次郎『近代日本における教育と国家の思想』阿吽社、1994年。

27 子安宣邦『漢字論』岩波書店、2003年。

あった²⁸。西洋や日本の侵略も蛮夷の所業であってみれば、大いに驚くべきことではなかった筈である。だが、やがて国民ナショナリズムとの結合が清朝・朝鮮王朝でも日程に挙がってくると、そこに深刻な葛藤が起こってくることになる。たとえば、『韓国痛史』『韓国独立運動之血史』の著者で知られる朴殷植(1859–1925)は儒教系知識人といってよいが、「尚文」と「尚武」の間を揺れつづけ、「武強」と映じた植民地支配者日本と対抗する道を摸索し続けた²⁹。

4. おわりに——渋沢栄一『論語講義』

「日本資本主義の父」とされる渋沢栄一は、その著『論語と算盤』(1916年刊)などによって「儒教的経済人」としても知られている³⁰。その渋沢の最晩年の著作『論語講義』(1925年刊)は、次のように述べている。

「孔子の論語に親しみ、これを廻世上唯一の信条となし、八十四歳の今日

28 佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東大出版会、1996年。

29 月脚達彦「近代朝鮮の儒教的知識人と『武』」『韓国朝鮮の文化と社会』、風響社、2011年。

30 富農出身だった渋沢は、幕末期に儒教の素養を身につけ、やがて幕臣として出仕し、明治維新後は大蔵官僚をへて第一国立銀行や大阪紡績会社の創設に中心的に関わるなど、文字どおり日本資本主義の土台を創った人物の一人と評価されている。一方、儒教とりわけ『論語』を一生涯愛読し、自ら注釈書も刊行し、「近代漢学」の滥觴に數えられる二松学舎や斯文会の創設、湯島聖堂の保存などにも携わっている。無論、渋沢はいわゆる知識人、思想家として知られているわけではない。だが、『論語』関連の著作以外にも、松平定信や徳川慶喜の伝記編纂も行い、かつ「近代漢学」に基づく教育にも熱心であった(町泉寿郎編『渋沢栄一は漢学どう関わったか』ミネルヴァ書房、2017年)。なお、同書所収の朴暎美「渋沢栄一を偲ぶ朝鮮の人々」によれば、韓国では渋沢については「植民地の收奪者」「道徳的経営者」と評価が分かれていると指摘されている。私見をのべるならば、「道徳的資本主義」とは「ソフトな帝国主義」に外ならず、したがって土屋喬雄ののべるごとく、渋沢が「日本資本主義の朝鮮進出の先導者」(『改造』1931年12月号)であったことはいうまでもない。形而上学(=世界観)を失った道徳主義的儒教の一つの帰結がここに示されている。なお、このほか、渋沢については、見城悌治『渋沢栄一』日本経済評論社、2008年を参照した。

まで日常生活の規矩準繩となしたる」と。なぜなら、「大学は…治国平天下の道を主眼とし、修身齊家よりもむしろ政治に対する教誡を重しとしている」「中庸は…哲学に近く、修身齊家の道には遠ざかりおるがごとし」ものであるのに対して、「論語」は「一言一句ことごとくこれ日常處世上の実際に応用し得る教」だからである、と。

また、「宋儒程子や朱子の解釈は高遠の理学に馳せ、やや實際の行事に遠ざかるに至れり。我が邦の儒家藤原惺窓・林羅山のごとき、宋儒の弊を承けて學問と實際を別物視し、物徂徠に至っては學問は士大夫以上の修むべきものなりと明言して、農工商の実業家をば圈外に排斥したりき。…余は堅く信ず。學問は學問のための學問にあらず、人間日常生活の指南車たせんがための學問なり。…ここを以て余は平生論語と算盤説を唱え實業を論語に一致せしめんと企図し」てきたのだ、とも。

要するに、渋沢にとっては「日常處世上の実際に応用し得る教」として儒教＝『論語』が存在しており、「高遠の理学」や「政治の学」であってはならないということなのだろう。実は、ここでのべられている儒教觀、論語觀は明治から大正期のそれとして見た場合、さほど珍しいものではない(現代に至っても、渋沢同様に儒教を有効な道徳と見なす言説も後を絶たない)。無論、これだけが、日本における近代儒教の帰結だといっているわけではない。註11で触れたように、考証学、経世論(アジア主義)、「東洋哲学」なども、(少なくとも19世紀一杯は)近代における儒教の継承の側面として検討されるべき課題であろう。だが、社会的言説として影響力を誇った儒教像は、渋沢のごとき道徳や處世論に切り詰められた道徳主義的儒教だったことは明らかだろう。とするならば、日本の近代化において、儒教倫理が重要な役割を果たしたという議論とは、実はこうした寛政期以降にたどり着いた近代の道徳主義的儒教像を徳川時代全般にに遡及した、この意味では転倒した議論だったのではなかろうか。

도쿠가와 시대 후기의 유교와 일본의 근대

가쓰라지마 노부히로(桂島宣弘) | 리츠메이칸대

1. 들어가며

「근대와 유교」라는 주제는 지금까지 학계 뿐 아니라 미디어계에서도 수없이 토론 되어온 주제이고, 이미 일본(또는 동아시아)에서는 진부한 주제로 여겨질 정도다. 일본의 경우, 전쟁이 끝난 직후에는 전쟁 전의 천황제 이데올로기나 「반봉건적」 일본 자본주의 특성을 논할 때, 거의 항상 유교와의 관련이 부정적으로 지적되어 왔다 - 강좌파계 마르크스주의자나 마루야마 마사오(丸山眞男) 학파. 그런데 이러 한 흐름은 1960년 대에 이르러 바뀌게 되었다(냉전 하의 「반마르크스주의」라는 이데올로기 색깔을 진하게 띄면서). 「일본에서는 어째서 근대화가 성공한 것인가, <발전도상국>은 거기서 무엇을 배워야 하는가?」라는 월트 로스토(Walt W. Rostow)의 근대화론(『경제성장의 첫단계』 다이아몬드사, 1961)이나, 막스 베버 (Max Weber)의 이론에 기초한 로버트 벨라(Robert N. Bellah)의 연구(『일본의 근대화와 종교윤리』 미래사, 1962), 그리고 마리우스 얀센(Marius B. Jansen) 등과 같은 미국 연구자들의 이론이 등장했다. 이제는 유교가 무엇보다도 일본 근대화를 성공시킨 에토스로서 긍정적인 주목을 받게 된 것이다. 이 계보의 연장선 위에, 1990년경에는 급속한 경제성장을 이룬 한국과 대만 등을 무대로 잘 알려진 「유교 르네상스」론이 등장하기에 이른 것은 아직도 기억에 새롭다.¹

여기서 하나하나 논평할 수는 없지만 강좌파, 마루야마 학파, 그리고 근대화론이 모두가 유교(주자학)를 도쿠가와 시대의 「관학적 교설」(막번체제 이데올로기)로 정립시키고 「전근대적 사유」로 수렴하여 파악하는 점에서(「~파악하기 때문에」「~파악함에도 불구하고」 거의 공통된다고 볼 수 있다. 유교가 「전근대적 사유」(=중세자연법)인 것에 대해서는(그것이 너무나 추상적인 개괄이긴 하지만) 전후 도쿠가와 사상사 연구에 압도적 영향을 끼친 마루야마 마사오의 『일본정치사상사 연구』(도쿄대학출판부, 1952)를 언급하지 않더라도, 현재 (마루야마 마사오를 비판하는 사람도 포함해) 그 점을 부정하는 사람은 많지 않을 것이다.

그런데 여기서 주목해야만 할 것은, 도쿠가와 시대의 유교(주자학)가 「관학적 교설」(막번체제 이데올로기)이었던 것이, 지금은 거의 완전히 부정되고 있다는 점이다.² 곧 (명청조나 조선왕조와 달리) 과거제도가 없었던 도쿠가와 일본에 있어서는, 심지어 무관에 의한 정치체제였던 막번 체제에 있어서는, 외교적 의례적인 필요성이 있었다고는 해도 유교 주자학의 지식이 특히 17-18세기에 막번 정치에 영향을 끼친 일은 거의 없다. 아래이 하쿠세키(新井白石, 1657~1725)의 「정덕의 치(正徳の治)」나 미토번(水戸藩) · 오카야마번(岡山藩)의 정치 같은 예외가 있다고는 해도 말이다.

더욱이 17세기에 집중되는 저명한 유학자들 - 교학파(京学派), 암자학파(安斎学派), 山崎闇斎学派, 도주학파(藤樹学派), 고학파(古学派), 고기학파(古義学派), 고분지학파(古文辞学派) 등 의 교설도, 지식인계에 침투는 했으나 사회적 영향력은 크지 않았다는 게 거의 정설이다. 이전처럼 긍정적이든 부정적이든 아무 전제 없이 일본 근대화와 관련하여 유교를 그 에토스로 논해 왔던 일의 근본이 크게 무너져 버렸음을 뜻한다. 덧붙이자면 근래의 불교 연구의 진전으로 인해, 오히려 「막번체

1 「유교 르네상스」론의 상세에 관해서는 미조구치 유조(溝口雄三) 『유교 르네상스를 생각하다』(大修館書店, 1991) 중에 특히 13~38페이지를 참조.

2 대표적 의론으로 와타나베 히로시(渡辺浩), 『근세일본사회와 송학』(東大出版会, 1985)이 있다.

불교」(또는 거기서 파생하는「선서(善書)」 등의 통속 도덕)야말로 도쿠가와 가문을 필두로 한 무사 위정자 계급부터 사단(寺檀) 체제 아래의 농민 계급에 이르기까지 폭넓은 사회를 뒤흔드는 사회의식에 깊은 영향을 끼친 막번제 이데올로기였다고 하는 이해가 설득력을 얻고 있다.³

그렇다고 해도 유교(주자학)가 도쿠가와 일본에서 전혀 존재가치가 없었다는 건 아니다. 앞에 서술했듯이 비록 지식인계에 한정되어 있지만, 저명한 유학자를 비롯하여 학문으로써 유교(주자학)가 재야도 포함하여 착실하게 침투하고 있었던 건 18세기를 산 유학자의 술회에서도 엿볼 수 있다.⁴ 그러므로 아무리 「관학적 교설」(막번제 이데올로기)이 아니었다고 해도, <도쿠가와 일본의 지(知)>로서 유교가 착실히 뻗어가고 있었던 것은, 앞으로 서술할 관정기(寛政期) 이후의 유교를 생각하는 데 있어서 경시해서는 안 될 점이다.⁵

한편 근래 연구동향에서 주목할 것은, 도쿠가와 일본에서 유교(주자학)가 사회적 영향력을 나름대로 심화한 것이 실은 18세기 말 이후 구체적으로는 관정개혁 이후가 아닐까 하는 일련의 연구다.⁶ <관정이학(寛政異學)의 금(禁)>과 쇼헤이자키 학문

3 이 개념에 대한 참조는 오오쿠와 히토시(大桑斎)『일본근세의 사상과 불교』法藏館, 1989.

4 예를 들면, 리와 로도(那波魯堂, 1727-1789)의 『학問源流』(1794年刊)는 지식인계에 한정된다고는 해도 18세기에 암마자키 안사이학파(山崎闡齋學派), 이토 진사이(伊藤仁齋)·도가이학파(東涯學派), 오구우 소라이학파(徂徠學派)가 에도나 카미가타(上方)에서 얼마나 융성하고 있었는가를 기술하고 있어, <관정이학의 금> 이전의 도쿠가와 유교의 보급 양상을 엿볼 수 있다(『日本文庫』東京博文館, 1891).

5 이 밖에 도쿠가와 일본이 「동아시아 근세제국」 내의 왕권인 것이 의식되는 경우(新井白石 등)에는, 당연히 유교(특히 주자학) 또는 거기에 근거한 의례가 요구된다. 이런 경우에 「동아시아 근세제국」에서의 보편적 이념의 공유가 동반되는 것은 당연하다. 이에 대해서는 졸고『『근세제국』의 해체와 19세기 전반기의 사상 동향』『日本思想史講座③』(펠리컨 출판사, 2012年)을 참조.

6 오래전 자료로는 기누가사 야스끼(衣笠安喜)「절충학파와 교학통제」『岩波講座日本歴史⑫』(岩波書店, 1963年)나 辻本雅史『근세교육사상사 연구』(思文閣出版, 1990年)가 '관정이학의 금' 전후의 유교사상 동향의 중요성을 설명하고 있는데, 근래는 真壁仁『도쿠가와 후기의 학문과 정치』(名大出版会, 2007年)나 奈良勝司『메이지유신과 세계인식체계』(有志舎, 2010年)가 쇼헤이자키 학문소야 말로 19세기 막부정치에 중대한 영향을 끼쳤음을 극명하게 밝혀내 주목을 받았다.

소(昌平坂学問所)의 관학화, 이를 짊어진 주자학 정학파의 활동이야말로 막부뿐 아니라 각 번의 번학 설립을 촉구하여, 처음으로 도쿠가와 일본사회에 유교(주자학)을 침투하게 했다는 지적은, 서두에 말했던 일본 근대화와 유교의 관련을 생각하는데 있어서도 시사적이다. 요약하자면, 이제껏 아무 전제 없이 언급되어 온 도쿠가와 유교를, 18세기 말~19세기에 등장한 도쿠가와 후기의 유교로 다시 지정하여 재고할 필요가 있다는 말이다.

이상의 내용에 의거하여 본 논문에서는 주로 18세기말, 구체적으로는 관정기 이후부터 본격적으로 시동했다고 생각되는 사회적 언설로서의 도쿠가와 후기 유교의 특성을 훑어본다. 이윽고 그것이 어떻게 메이지 시대 이후 일본사회에 영향을 주게 되었는가를 생각해 봄으로써, 본 학술대회 주제인 「소강(유교)와 근대 국민 경제학의 상상」에 접근해보고자 한다.⁷

2. 도쿠가와 후기 유교의 특성

주지하는 바와 같이, 18세기말이 되자 동아시아 전역에서는 (1)인구 증가 (2)역 사적 템포의 가속화 (3)경제활동 중심으로서 「지방」도시의 성장 (4)도시상업계층의 발흥 (5)종교의 재부흥과 선교활동 (6)농촌의 소요 (7)유목민의 몰락이라는 경향이 강해졌다. 특히 자본주의적 경제활동이 도시에서 농촌으로 침투됨에 따라 봉건경제의 모순은 심화했다고 볼 수 있다.⁸ 이에 더해 영국을 중심으로 한 「세계 = 경제」-

7 「소강(小康)」은 일반적으로는 「대동(大同)」과 나란히 치정이 두루 미치고 교화가 이루어져 안泰로 안정되는 「문무주공의 치」 등을 가리킨다(『禮記』). 다만 근대 이후 강유위(康有為) 등으로부터 벌단한 청조·조선왕조의 공교운동(孔教運動)에서는 「대동」과 대치시킨 바꿔 읽기도 행해지게 되었다(梁啓超 「지나의 종교개혁에 대해」『梁啓超文集』岩波文庫, 2020年, 佐々充昭 「동아시아 근대에서의 공교운동의 전개」『立命館文学』626号, 2012年 등을 참조). 여기서는 상세히 논하지 않겠지만 공교운동의 「소강」론도 사정권에 두고 있다.

이매뉴얼 월리스틴(Immanuel Wallerstein)⁹- 의 파장이 동아시아에도 미치기 시작하여, 해금체제(海禁体制)의 주변을 흔드는 「내우외환」 상황이 만들어지고 있었다.

도쿠가와 왕조에서의 관정기의 개혁은 이러한 「내우외환」에 대한 최초의 대응으로 알려져 있다.¹⁰ 무엇보다 사상사적으로 중요한 것은 그때까지 본격적으로는 도모되지 않았던 유교·주자학에서의 교화 시스템이 처음으로 채용된 것이다. <관정이학의 금>, 소헤이자키 학문소 설치, 그리고 그에 촉발된 각 번의 번학 설치가 그 계기가 된 것은 앞에 서술했다. 그런데 여기서 주목해야 할 점은 (18세기 이전과는 달리) 유교·주자학의 교화적 측면이 중시된 점이다. 따라서 그것은 무사의 「의기(義氣)」나 농민의 복종을 촉구하는 도덕주의적 권선사상과 밀접한 관계에 있었던 것이다.¹¹ 이것은 단적으로는 <관정이학의 금>의 주도자 중 하나인 고가 세이리(古賀精里, 1750~1817)의 「옛 사람의 학문은 윤리(倫理)일 뿐이다. 무엇을 ‘윤(倫)’이라고 하는가? 부자·군신·부부·형제·붕우가 이것이다. 무엇을 ‘리(理)’라고 하는가? 부자의 친(親)·군신의 의(義)·부부의 별(別)·형제의 서(序)·붕우의 신(信)이 이것이다 (古人ノ学ハ倫理ノミ。何ヲカ倫ト謂フ、父子君臣夫婦兄弟朋友、是ノミ。何ヲカ理ト謂フ、親義別序信是ノミ)」(『川窪学舎記』)라는 말에 나타나 있다.¹²

8 岸本美緒, 「동아시아·동남아시아 전통사회의 형성」, 『岩波講座世界歴史⑬』, 岩波書店, 1998.

9 『근대세계시스템』 I II (川北稔訳), 岩波書店, 1981.

10 藤田覚, 『근세후기정치사와 대외관계』, 東大出版会, 2005.

11 만약을 위해 말하자면, 이 동향은 <관정이학의 금> 이후 소헤이자키학문소 유학자·주자학 정통파에 현저히 나타나는 것으로, 도쿠가와 시대 후기의 유교 전체가 도덕주의적인 것이었음을 뜻하는 건 아니다. 재야의 유교까지 사정권에 넣으면, 고주학·절충학에서 고증학으로 비판적 경세론의 유행, 「심의 철학」의 심화라는 동향이 존재한 것은 나까무라 유키히코(中村幸彦)가 지적한 그대로이다(『근세후기 유학계의 동향』, 『中村幸彦著述集⑪』, 中央公論社, 1982年). 이들이 메이지 이후에 각자 더듬어 간 동정도 따로 검토할 필요가 있으나 지금은 넘어가겠다. 전망만 서술하자면, 고증학은 근대역사학 등으로, 비판적 경세론은 자유민권론 등으로, 「심의 철학」은 「동양철학」 등으로 각각 계승되었지만, 청일전쟁 전후 시기(1894년경)에는 전체로서는 분해되어 있다고 생각한다.

주자학 정학파(正學派)가 주자학을 표방하고 있었음에도 불구하고, 이미 이념적 형이상학과 내발적 수양(격물궁리 · 거경)과는 동떨어진 도덕주의에 서 있었던 것을 비롯하여, 세끼몬심학(石門心學) 등의 삼교일치적 교화,¹³ 『선서(善書)』적 교화와의 결합 등 유교 · 주자학이라기보다도 우민관에 기초한 권선징악적 절충사상의 측면이 강했던 것으로 간파된다. 이러한 정책에 강한 주도권을 발휘한 것은 두말할 필요도 없이 마쓰다이라 사다노부(松平定信, 1759~1829)였다. 그러나 그 배경에는 막부에 등용된 시바노 리츠잔 (柴野栗山, 1736~1807), 오카다 칸센 (岡田寒泉, 1740~1816), 비토 니슈(尾藤二洲, 1745~1814), 고가 세이리(古賀精里), 히로시마 번(広島藩)의 유학자 라이 슌스이 (頗春水, 1746~1816)와 니시야마 셋사이(西山拙齋, 1735~1799), 그리고 오사카회덕당(大坂懷德堂)의 존재가 지적된다.¹⁴

두 번째로 한편에서 「외환(外患)」에 대응하려고 재구성된 주자학에도, 교화를 효과적으로 이루기 위한 제정일치적 체계를 향한 강한 충동이 있었던 것이다. 마쓰다이라 사다노부가 공자를 대리하여 도쇼구 제사(東照宮祭祀) 더욱이 아마테라스 제사에 기인해 「외환」 극복을 위한 「성(誠)」을 환기시키려 했던 것을 우선 주목할 수 있다.¹⁵ 여기서는 에조치(蝦夷地) 방위책이라는 실천적 과제와 함께 후기 미토학(水戸学)이 일어났다는 점이 중요하다. 예를 들어 아이자와 야스시(会沢安, 1782~1863)는 러시아 제국의 국민교화 시스템을 높이 평가하여 우선 아이누의 「풍속개체 · 교화」에 따른 에조치의 「내국화」부터, 나아가 도쿠가와 왕조 전역에서 「전례교화」에 따라 「백성의 마음(民志)를 하나」로 해야 한다고 설명하고 있다. 이러한 주장은 같은 시기의 에조치 개발론에 공통된 것으로 보인다. 그것도 대부분 「서양인」을 본받아야 된다고 하는 점이 주목된다. 예를 들면 모가미 토쿠나이(最上

12 『近世儒家文集集成⑯精里全書』卷之十四, 펠리컨 출판사, 1996.

13 石川謙『石門心學史研究』岩波書店, 1938.

14 衣笠安喜前揭論文、辻本雅史前揭書。

15 清水教好「松平定信의 신국사상」岩井忠熊외 편 『천황제 국가의 통합과 지배』 文理閣, 1992.

徳内, 1755~1836)의 『에조초지(蝦夷草紙)』는 막부 수뇌부인 혼다 타다카즈(本多忠籌, 1740~1813)에게 헌정되었다. 이것은 막부 내의 에조치 개발론·상지론(上知論)에 적지 않은 영향을 주었다고 하는데,¹⁶ 「적인(赤人)의 풍속으로 변했다」라는 상황에 촉구되어 「시마시마(島々)의 사인土人을 무육교도(撫育教導)」할 것이 제언되고 있다.¹⁷ 이런 언설들도 또한 주자학의 교화적 측면을 중시한다는 점에서 첫 번째 측면과 밀접하게 관련되어 있음을 간과해서는 안 될 것이다.

세 번째로, 이 시기에 급속히 대두한 모든 양학이 이와 같은 대외방위책과 밀접하게 관련되어 있었다는 점이다(군사과학화).¹⁸ 더 말하자면 후기 미토학이 그려했듯 이 이미 도덕주의적 경향을 진하게 풍기던 도쿠가와 왕조 후기의 유교·주자학에서 는, 형이하학(예술)로 규정된 양학과의 절충에 관대했다. 관대했다기 보다 오히려 (형이상학을 뒤로 미루어둔 채) 형이상학의 분리가 이루어진 만큼, 양학과의 절충은 용이했다고도 볼 수 있다. 스기타 겐파쿠(杉田玄白, 1733~1817)도 연구자들 사이에서 의론이 있긴 하지만 「난한(蘭漢)」 병용의 입장에 가까웠다.¹⁹ 또한 대외방위적 관점에서 본 양학의 섭취는, 그것을 현저하게 형이하학적인 면에 한정시키게 됨으로써, 반대로 그 형이상학(예를 들어 기독교)에 대해서는 단호한 배격 태세를 관철 시켰다.

덧붙여 말하자면 청조나 조선왕조에서는 유교·주자학이 사회 시스템의 깊은 부분을 규정하고 있었으며, 형이상과 형이하로 분리하기 어려운 체계적 사유의 견고한 존재와도 맞물렸다. 가령 형이하학적으로 파악했던 아니든 서양의 학예에 대한 거절의 정도는 강했다고 한다. 물론 청조나 조선왕조에서도 양학 연구는 이루

16 黒田源六, 『本多忠籌侯伝』, 本多忠籌侯遺徳顕彰会, 1942.

17 출처, 『자타인식의 사상사』, 有志舎, 2008年.

18 佐藤昌介, 『양학사의 연구』, 中央公論社, 1980年.

19 山崎彰, 「蘭学 성립의 사상적 전제와 그 역사적 의미에 대해」, 『日本洋学史研究』 VI, 創元社, 1982年.

어지고 있었다. 특히 청조에서는 양학(서학)의 한문번역이 의욕적으로 행해졌고, 그 발신력이 동아시아에서 완수한 역할은 결코 작지 않다. 예를 들면 번역은 아니지만 명조 말기에 중국에 들어간 예수회 수사 알레니(G. Aleni, 1582~1649=애유락(艾儒略)이 쓴 『직방외기(職方外記)』가 몰래 일본에 반입되어 필사본으로 전파된 일이나, 청조 초기에 응명우(熊明遇, 1579~1649)의 『격치초(格致草)』 등을 토대로 유예(游芸, 17세기 인물, 생몰년 미상)의 『천경혹문(天經或問)』이 쓰여 진 일본에서 도 널리 유통된 일 등이다.²⁰ 또한 조선왕조의 이익(李灝, 1681~1763), 정약용(丁若鏞, 1762~1836) 등의 「실학」이 조선의 「사상지도(思想地圖)」를 변화시킨 것도 지적 할 수 있다.²¹ 다만 유교·주자학이 공정(公定) 이데올로기로 존재했던 이들 왕조에서 왕권중심부에 있어서의 양학의 영향력은 한정적인 것이지 않았을까?

3. 근대 일본과 도덕주의적 유교

이상 도쿠가와 일본에서 유교·주자학은 사회적 언설로서는 18세기말 이후에 겨우 민간에 유포·침투된 것이며, 청조나 조선왕조와의 큰 차이는 여기에 있었다. 더구나 민간 유교라고 하면, 그것은 형이상학적 체계라기보다 교화사상으로 특화된 도덕주의적인 것이다. 또한 종교적으로는 신불습합적(神仏習合的)인 불교가 견고하게 존재한 것도 있어서, 제사나 의례와의 관련도 깊지 않았다는 점도 유의해야 한다.

특히 근대 일본이 계승한 유교란 주자학 체계나 고학파의 의론, 반(反) 소라이학파(徂徠學派)의 「공공성」 이론도 물론이거니와, 이와 같은 도덕주의적인 것(유교유

20 山田慶児, 「중국의『양학』과 일본」, 『洋学史学会研究年報⑥』, 1998年.

21 李光來(高坂史朗他訳), 『한국의 서양사상수용사』, 御茶の水書房, 2010年.

리) 이었다는 점을 우선 주의해야 한다. 근대 이후에 유교·주자학은 한학(漢學)이라고 불리게 되었다. 그리고 동아시아 문명권의 성스러운 사상, 보편사상으로 존재 하던 유교가 서양적·일본적이지 않다는 의미도 포함된 「지나(支那)의 사상」으로 변질되어 가던 양상을 인식할 필요가 있다. 여기서 중요한 것은 도덕주의적인 내용은 유교윤리라 일컬어져 사회유기체론 등과 결합되었다는 것이다.²² 청조·조선왕조의 유교·주자학이 근대와 크게 다른 점이 여기에 있다. 물론 도덕주의적이라고 해도, 한편으로 그것은 「동양의 정신」에 관련된 것으로 경시할 수 있는 건 아니다. 적어도 20세기중반까지는 도덕의 요점으로서 유교윤리라는 인식이 일본에 계속 남아있었다(이 부분은 시부사와 에이이치(渋沢栄一, 1840~1931)의 발언으로 마지막에 가서 다시 언급하겠다). 더욱이 특히 동양적인 것(일본적인 것)을 상상할 때에 유교는 그 열거 대상이 되었다. 일본 입장에서 멋대로 동아시아(동양)와의 「연계」「연대」를 외칠 때에도, 한자와 나란히 -동아동문회(東亞同文會) 등 유교가 그 기둥으로 내세워졌다.²³

하지만 근대 일본의 한학(유교)과 도쿠가와 시대 특히 18세기까지의 유교·주자학의 내막은 크게 달랐다. 그 차이점으로서 근대가 계승한 것이 주로 도덕주의적이었음을 앞에서 서술했는데, 거기에서 파생하는 문제로서 여기서는 다음과 같은 점이 중요하다. 즉 형이상학적인 의론, 예를 들어 17세기에 많은 유학자·주자학자들 고민하게 만든 리기론 등은 근대 이후엔 거의 검토되지 않게 되었다. 그리고 형이상학이나 형이하학적인 부분에는 근대자연과학과 서양적 지식 또는 기독교적 신앙이 접목되는 유형의 지식인이 다수 나타나게 된 것이다.²⁴ 그것은 계몽사상가나 초기 기독교계 지식인뿐만 아니라, 국민 도덕론을 창도하고 혹은 교육칙어 제정

22 石田雄, 『明治政治思想史研究』, 未来社, 1954年.

23 中村春作, 『에도 유교와 근대의 「지』』, 펠리컨 출판사, 2002년.

24 渡辺和靖, 『増補版明治思想史』, 펠리컨 출판사, 1985年.

등에 관련한 국수주의적인 유교계 지식인, 나아가 (편차는 있지만) 아시아주의계 지식인으로 파악되는 유형에 있어서도 마찬가지였다고 해야 할 것이다 - 나카무라 마사나오(中村正直, 1832~1891), 우치무라 간조(内村鑑三, 1861~1930), 이노우에 고와시(井上毅, 1844~1895), 이노우에 테츠지로(井上哲次郎, 1856~1944) 등. 이러한 까닭으로 예외적으로 서양지식의 수용에 소극적이고 중화주의적인 자타인식을 여전히 보유하고 있던 유학자·주자학자는 야쓰이 솟켄(安井息軒, 1799~1876)과 이케다 소양(池田草庵, 1813~1878) 등을 염두에 둠) 특히 청일전쟁 후에는 거의 시민권을 잃었고 그 중 몇 명은 이후고 화립될 「근대 지나학」 학자가 되어가는 것이다.²⁵ 이러한 현상은 동아시아 문명권의 변경부, 유교의 후진권이기 때문에 나타나는 사태라고 볼 수 있다.

한편 교화의 객체로 여겨진 민중에게는 천황제 교화사상과 결합한 유교적 덕목이 「교육칙어」나 수신(修身) 같은 학교교육, 군대 등을 통해 보급되고 있었다. 그것은 이제는 「동양의 패자(霸者)」로서 선양되는 국민 내셔널리즘의 불가결한 구성요소로서, 또한 서양화·근대화와 모순되지 않는 것으로 취급됐다. 무엇보다도, 예를 들어 「교육칙어」에 관해서는 적어도 메이지 시대에는 「체계적 가치」를 갖는 것으로 간주되지 않았다. 거기에 기록된 내용은 각각 독립된 「통속 도덕」으로 인식될 뿐이었다.²⁶ 천황제와 유교적 덕목 사이에는 한층 매우기 어려운 괴리가 존재하고 있었던 것이다.

마찬가지로 아무리 도덕주의적인 것이었다 하더라도, 유교라는 것이 국민 내셔널리즘의 일부에 편입된 일은 지식인 사이에서도 심각한 번민을 일으켰다. 어떻게 얼버무린다 해도 공자·맹자·주자는 「지나인(支那人)」이고, 그것을 포함한 중화문명의 영향은 한자도 그리하듯 지울 수 없는 역력한 흔적으로 눈앞에 존재한다.

25 町田三郎, 『메이지의 한학자들』, 研文出版, 1998年.

26 籠谷次郎, 『근대 일본의 교육과 국가 사상』, 阿吽社, 1994年.

지식인에게 이것은 숨길 수 없는 딜레마가 되어 반복해서 표명되고, 근대사상사 또는 근대국어학의 주제 중 하나가 된 것이다.²⁷

부언하자면 19세기 후반 이후에 청조·조선왕조의 유교·주자학이 밟았던 길은, 근대일본보다도 굴절이 많았던 것으로 추측된다. 정통파 유학자에게 있어 (형이하학적으로 일부 수용했다고 해도) 서양지식은 희귀한 야만인의 신지식에 불과하고, 성스러운 보편사상으로서 유교·주자학과 그것들을 결합시킬 필요성은 전혀 없었을 터이다. 청조 말의 유학자 가소민(柯劭忞, 1848~1933)이 서양지식에 무관심했던 것도, 유교에 대한 조금도 흔들림 없는 확신 때문이었다.²⁸ 서양과 일본의 침략도 야만인의 소행이라 보면, 크게 놀랄 만한 일은 아니었을 것이다. 그러나 이윽고 국민 내셔널리즘과의 결합이 청조·조선왕조에서도 올라오게 되자, 거기에 심각한 갈등이 일어났다. 예를 들면 『한국통사(韓國痛史)』『한국독립운동지혈사(韓國獨立運動之血史)』의 저자로 알려진 박은식(朴殷植, 1859~1925)은 유교계 지식인이라 할 수 있는데, 「상문(尚文)」과 「상무(尚武)」 사이에서 흔들리다 「무강(武強)」으로 비친 식민지배자 일본에 대항하는 길을 계속 모색했다.²⁹

4. 마무리 - 시부사와 에이이치(渋沢栄一) 『논어강의(論語講義)』

「일본자본주의의 아버지」라 불리는 시부사와 에이이치는 저서 『논어와 주판(論語と算盤)』(1916年刊) 등으로 인해 「유교적 경제인」으로도 알려져 있다.³⁰ 그의 만년

27 子安宣邦, 『漢字論』, 岩波書店, 2003年.

28 佐藤慎一, 『근대중국의 지식인과 문명』, 東大出版会, 1996年.

29 月脚達彦, 「근대조선의 유교적 지식인과『무』」, 『한국조선의 문화와 사회』, 風響社, 2011.

30 부농 출신인 시부사와는, 막부 말기에 유교의 소양을 익히고, 이윽고 막부 대신으로서 출사했다.

의 저작인『논어강의』(1925년 간행)에서, 「공자의 논어를 가까이 하여 이를 치세의 유일한 신조로 삼고, 84세인 지금까지 일상생활의 규구 준승을 이룬다」고 서술했다. 왜냐하면 「대학은…치국평천하의 길에 주안을 두고, 수신제가 보다도 오히려 정치에 대한 교계(教誠)를 중시한다」「중용은… 철학에 가깝고, 수신제가의 길에서 멀어지고 있는 것과 같은」 것인데 비해, 「논어」는 「일언일구 전부 일상 치세 위에 실제로 응용할 수 있는 가르침」이기 때문이라고 한다.

또한 「송나라 유학자 정자(程子)나 주자의 해석은 고원의 리학으로 달려 실제 행사에서 멀어지기에 이르렀다. 우리 일본의 유가 후지와라 세이카(藤原惺窩) · 하야시 라잔(林羅山)처럼 송대 유학의 폐습을 이어받아 학문과 실제를 따로 취급하고, 오구 소라이(物徂徠)에 이르러서는 학문은 사대부 이상이 익히는 것이라고 명언하여 농공상 실업가를 판밖으로 배척했다. …나는 굳게 믿는다. 학문은 학문을 위한 학문이 아니라 인간 일상생활의 길잡이를 위한 학문이니. …이로써 나는 평생 논어와 주판설을 주창하여 실업을 논어에 일치시키고자 도모」한 것이라고도 했다.

요약하자면 시부사와에게 있어서는 「일상처세의 실제에 응용할 수 있는 가르침」으로써 유교=『논어』가 존재했고, 「고원의 리학」이나 「정치의 학문」이어서는 안 된

메이지유신 후에는 재경부 관료를 거쳐 제1국립은행과 오사카방적회사 창설에 중심적으로 관계하는 등, 말 그대로 일본자본주의의 토대를 세운 인물 중 하나로 평가된다. 한편으로 유교 특히 『논어』를 한평생 애독하여 스스로 주석서도 간행하고 「근대한학」의 기원으로 손꼽히는 니쇼가쿠샤(二松学舎)나 시분카이(斯文会) 창설, 유시마 성당의 보존 등에도 관여했다. 물론 시부사와는 이른바 지식인, 사상가로서 알려진 것은 아니다. 그러나 『논어』관련 저작 이외에도 마쓰다이라 사다노부(松平定信)나 도쿠가와 요시노부(徳川慶喜)의 전기 편집도 하는 한편, 「근대한학」에 근거한 교육에도 열심이었다. (町泉寿郎編『시부사와 세이이치는 한학과 어떻게 관계했는가?』 미네 르바 書房, 2017年). 또한, 같은 책에 수록된 박영미(朴暎美) 「시부사와 세이이치를 회상하는 조선 사람들」에 의하면, 한국에서는 시부사와에 대한 평가가 「식민지의 수탈자」와 「도덕적 경영자」로 나뉜다고 지적한다. 사견을 말하자면 「도덕적 자본주의」란 「부드러운 제국주의」에 지나지 않다. 그러므로 쓰치야 타가오(土屋喬雄)가 말한 대로, 시부사와가 「일본자본주의 조선 진출의 선도자」(『改造』 1931年12月号)였음은 새삼 말할 필요도 없다. 형이상학(=세계관)을 잊은 도덕주의적 유교의 하나의 귀결이 여기에 나타나 있다. 이 밖에 시부사와에 관해서는 겐죠 테이지(見城悌治)『渋沢栄一』(日本經濟評論社, 2008年)를 참조했다.

다는 것이겠다. 실은 여기서 서술된 유교관, 논어관은 메이지~다이쇼 시대의 그것으로 봤을 경우, 그다지 드문 것은 아니다(현대에 이르러서도 시부사와처럼 유교를 유효한 도덕으로 간주하는 언설은 끊이지 않는다). 물론 이것만이 일본 근대 유교의 귀결이라고 말하는 건 아니다. 각주 11에서 언급했듯이, 고증학, 경세론(아시아주의), 동양철학 등도 (적어도 19세기 전반은) 근대에 있어서의 유교 계승 측면으로 검토되어야 하는 과제일 것이다. 그러나 사회적 언설로서 영향력을 뽐낸 유교의 상은 시부사와와 같은 도덕이나 처세론으로 바짝 줄여진 도덕주의적 유교였던 게 분명하다. 그렇다면 일본의 근대화에서 유교윤리가 중요한 역할을 했다는 의론은, 실은 이러한 관정기 이후에 겨우 다다른 근대 도덕주의적 유교 상을 도쿠가와 시대 전반으로 소급한, 그런 의미에선 주객이 전도된 의론이 아니었을까?

「도쿠가와 시대(徳川時代) 후기의 유교와 일본의 근대」에 관한 토론문

장 순 순 | 전주대

- 본 논문에서 발표자는 도쿠가와(徳川) 일본에서의 유교(朱子學)가 사회적 영향력을 나름대로 심화시켜 간 것은 18세기 말 이후, 구체적으로는 寛政改革 이후라는 점에 주목하였다. 그래서 도쿠가와 후기의 유교적 특징에 대해 일별하고, 그것이 메이지기(明治期) 이후 근대 일본 사회에 어떻게 영향을 미쳤는지를 추적함으로써 ‘유교와 근대 국민 경제학의 실상’에 대한 접근을 시도하였다. 이러한 견해는 최근에 일본의 근대 형성, 특히 메이지 유신에 유교사상(특히 주자학) 및 유교적 정치문화가 큰 영향을 주었다는 점을 강조하는 최근의 연구경향과 연결된다고 할 수 있다.

박훈은 최근의 연구에서 근대 일본 형성과 에도시대 유교 전통의 관계에 대해 다음과 같은 해석을 내놓았다. 그에 의하면 일본 역사상 유학, 특히 주자학이 가장 번성했던 시기는 19세기였고, 일본사회에 널리 퍼진 주자학의 영향으로 형성된 ‘사대부적 정치문화’는 일본의 서구적 근대화에 장애가 된 것이 아니라 오히려 근대화로 이행하는 데 ‘가교 역할’을 수행했다고 이해하였다. 다시 말하면, 18세기 말부터 ‘일본사회의 유학화’가 본격적으로 진행되었다는 것이다. 무사인 사무라이가 지배했던 병영국가 혹은 武國인 에도시대의 일본에서 유학을 익히게 된 사무라이들이 점점 土의식 혹은 사대부적 의식을 갖추어 국가 및 천하대사에 대한 높은 정치적 관심과 책임의식을 자각하게 되었으며, 그 결과 에도의 신분제 사회의 붕괴를 이끌

어 메이지 유신으로 나가게 하는 조건이 창출되었다는 것이다.(박훈, 『메이지 유신은 어떻게 가능했는가』, 민음사, 2014, 217쪽)

2. 발표자께서는 유교(주자학)이 도쿠가와 막부 초·중기에 해당한 17~18세기에 는 외교적 의례적인 필요성이 있었다고 하더라도 과거제도라는 시험제도가 없었기 때문에 당시 막번정치에 끼친 영향은 거의 없었다고 봤다. 한편, 일본 사회에 유교(주자학)의 영향력은 18세기 말 寛政개혁, 보다 정확하게 말하면, ‘寬政異學의 禁과 쇼헤이자키(昌平坂學問所)의 官學化 이후에서야 사회적 영향력이 심화되었다고 보았다. 이러한 의견과 관련하여 과거제가 시행되지 않았다는 점에서는 명·청, 조선과 분명한 차이는 있으나 도쿠가와 막부 초기 막번체제 이데올로기로서 유교(주자학)이 채용되면서 일본 무사도 형성에 유교적 영향이 있다는 의견도 있고, 대표적인 유학자로 야마카 소코를 들기도 한다. 더욱이 야마카 소코(山鹿素行, 1622~1685), 이토진사이(伊藤仁齊, 1627~1705), 오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728), 다자이 다이(太宰春台, 1680~1747), 아라이 하쿠세키(新井白石, 1657~1725) 등은 에도 시대를 대표하는 유학자로 언급되며 17세기를 전후한 시기에 활동한 인물입니다. 따라서 막번정치 초기에 유교적 영향이 없다고 단언하기 보다는 사무라이가 지배하고 과거제도도 없었던 세습적 신분제 사회에서 축적된 일본 특유의 유학적 사유방식 속에서 17세기~18세기 초와 18세기~19세기 일본 유학의 사유구조가 그 내용을 달리했다고 볼 수는 없을까요?

3. 본 연구에 의하면 18세기 이후로 ‘寬政異學의 禁’, ‘쇼헤이자키 학문소 설치’, 각 번의 藩學 설치로 유교(주자학)에서 교화 시스템이 처음으로 채용되면서, 18세기 이전과 달리 유교(주자학)의 교화적 측면이 중시되었다고 한다. 18세기 말 이후에 야 일본에서 사회적 연설로서 유교가 겨우 민간에 유포·침투된 것이며, 이 때의 유교는 형이상학적 체계라기보다는 교화사상으로 특화된 도덕주의적이었다는 것이

다. 그런데 여기에서 ‘교화’의 대상은 일반 민중일 것인데, 이 시기에 일본 내에서 일반 민중에 대한 교화시스템이 등장하게 된 배경은 무엇이었을까요?

4. 유학(주자학)과 근대, 유학과 경제라는 면에서, 당대 중국 및 조선의 주자학과 비교할 때 일본화된 유학 전통이 국학과 결합함으로써 나타나는 일본 주자학만의 특이성에 대해 의견을 듣고 싶습니다. 더불어 일본에서 널리 보급된 유교 고전이나 경전에 대해서도 알고 싶습니다.

국민경제와 유교윤리, 민족경제담론의 계보학적 탐색

김 윤 희 | 전주대

1. 경쟁담론과 국민경제
2. 1910년 강제병합과 국민경제와 민족경제의 모호성
3. 민족경제와 유교윤리
4. 맷음말

국민경제학은 노동자가 한 마리의 말처럼 노동에 필요한 것을 획득하여 노동을 할 수 있어야 한다는 명제를 제시한다. 국민경제학은 노동하지 않는 노동자를 생각하지 않으며, 노동자를 인간으로 고찰하지 않는다. 국민경제학은 노동자를 인간으로 고찰하는 일을 형사법정, 의사, 종교, 통계표, 정치, 거지단속 경찰에게 떠넘긴다.¹

-칼 마르크스

국민경제학은 아담스미스가 『국부론』에서 인민의 부와 국가의 부가 선순환의 관계임을 설명하면서 상상의 토대를 마련했다고 할 수 있다. 이른바 ‘보이지 않는 손’은 자본이 한 국가 안에서 운용된다면 “각 개인이 최선을 다해 자기 자본을 본국 노동의 유지에 사용하고 노동생산물이 최대의 가치를 갖도록 노동을 이끈다면”- 자본을 공공의 이익으로 이끈다는 것이다.²

자본주의 경제의 일반법칙으로 해석된 그의 ‘보이지 않는 손’은 신고전경제학에 계승되었고, 신고전경제학은 경제분석의 대상을 자본, 노동, 토지에서 시장으로 이전시켰다. 소위 “한계효용”에 의한 가격결정과 이를 통한 시장의 균형이 생산과 분배를 결정하는 가장 중요한 요소라는 것이다. 이들은 마르크스의 자본분석에 반대하고, 경제를 공동체 내부 희소자원에 대한 최적의 분배라는 ‘공리주의’ 입장에서 해석했다. 고전경제학이나 신고전경제학은 한 국가 내에서 자본주의 경제가 생산과 분배를 어떻게 자율적으로 조정하는지를 설명하고자 했다. 경제에 대한 일반법칙을 발견하고자 하는 이들의 설명으로 인해 경제는 국가권력 또는 정치와는 관계없는 상대적 독립성을 가진 영역으로 간주되었다.

1 칼 마르크스, 김태경 역, 『경제학-철학 수고』, 이론과 실천, 1987, 18쪽.

2 노동생산물이 최대의 가치를 갖도록 그 노동을 이끈 것은 오로지 자기 자신의 이익을 위해서이다. 이 경우 그는, 다른 많은 경우에서처럼, 보이지 않는 손(an invisible hand)dp 이끌려서 그가 전혀 의도하지 않았던 목적을 달성하게 된다(아담 스미스, 김수행 역, 『국부론』上, 비봉출판사, 2003, 552쪽).

반면 경제의 ‘일반법칙’을 거부했던 독일의 역사학파는 경제를 다른 국가의 그것과 구별하여 온전히 국가의 틀 안에서 사유할 것을 주장했다. 독일역사학파 경제학은 모든 지역과 국가에 상관없이 보편적이고 타당한 경제학을 추구했던 고전경제학을 비판하고, 역사적으로 형성된 지역의 특성에 맞는 경제학을 주장했다. 영국에 비해 자본주의 발전이 늦은 독일 자본주의를 발전시키기 위한 지식으로서의 역사학과 경제학은 독일 국가 내의 생산과 교환, 소비에 대한 기록을 수집하고, 독일국민의 생활실태에 대한 상세한 조사를 이끌어냈다. 나아가 ‘사회윤리’를 통해 자본가와 노동자의 협조, 국가의 적극적인 사회정책 실시 등을 주장했다. 자본주의 경제와 사회윤리의 관계에 대한 이러한 사유는 (신)고전경제학파는 달리 경제영역에 대한 국가 또는 사회 개입의 필요성을 주장한 것이라고 할 수 있다. 오늘날 국민경제학의 상상은 (신)고전경제학에서 자본주의를 국가 내부로 사유할 수 있는 지식을 마련하고, 역사학파에서 지역 또는 국가의 특수성과 사회윤리가 경제에 부가됨으로써 온전히 등장할 수 있었다고 할 수 있다.

이에 이글에서는 한국에서 국민경제에 상상이 등장하고 확산되어 갔던 과정을 고찰한다. 나아가 이 과정에서 유교윤리의 관계성이 어떻게 형성되어 왔는지를 고찰하고자 한다.

1. 경쟁담론과 국민경제

한국의 경우 국민경제에 대한 상상은 어떤 모습으로 출현했는가? 먼저 근대 주권 국가의 경쟁질서 속에서 정부는 어떠한 기능을 해야 하는지를 설명했던 유길준은 『서유견문』에서 경쟁과 시장의 원리를 간략하게 설명했다.

유길준은 ‘인세의 경려’에서 가족관계와 사회관계를 구분하고 인간이 사회관계에서 우열을 다투는 것은 ‘人의 活套生意’라고 하여 경쟁심이 인간의 자연스러운 습성

이고, 인간사회가 보다 나은 이익을 얻게 된 것이 바로 ‘相競相勵’의 과정에서 비롯되었다고 했다. 그런데 문명하지 못하여 경려에 기강이 없었던 시대에서 부귀를 다투는 일은 타인에게 손해를 끼치는 약탈적인 것이었지만, ‘時世의 風氣漸開함에 至하야 人이 言行을 修하며 知識을 研함에 國家의 法紀를 改正하고 民生의 權利를 保護한 즉 (중략) 富貴利達을 致하는 者는 亦 他人의 補益을 成함이라’고 설명했다. 그리고 중기기관, 배차, 방직기계를 발명한 대가들과 그 발명을 도운 사람들이 모두 개인적인 名利를 얻었을 뿐만 아니라 천하의 사람들에게도 막대한 이익을 끼쳤다고 평가했다.³ 이는 개인의 사적활동이 ‘國家 法紀의 改正’을 통한 ‘民生의 權利 保護’-근대 정부의 기능을 통해, 집단 또는 국가의 이익으로 연결된다는 관념을 보여준다.

그러나 여기서 주목할 것은 시장을 매개로 하는 개인의 활동은 언급된 반면 개인의 활동을 매개하는 시장-사적 활동의 횡적 조율 장치로서의 시장개념이 분명하게 드러나지 않고 있다는 점이다. 유길준은 문명한 사회에서 ‘開明한 世에 損人益己하난 鄙夫가 不無하나(중략) 政治公益한 法律制度의 不許함’이라고 하여,⁴ 약탈이라는 극단적 양상은 법률에 의해 제거될 수 있다고 보았다. 그러나 ‘世人의 結交하난 道(競勵)가 家族 間의 親愛慈情에 比하여 彼此의 差別은 固有하나 緩急에 相救하고 豊樂을 與同하여 現世의 光景을 飾하고 大衆의 福祿을 保하는 者’라고 하여⁵ 시장의 개인경쟁이 친애라는 개인의 심성 또는 가족규범의 확장을 통해 통제될 수 있다고 보았다. 이러한 생각은 유길준이 ‘경쟁’이란 용어대신 ‘경려’라는 용어를 사용하고 있는 것에서도 발견된다.

경쟁에 대한 통제가 개인적 차원에서 가능하다고 생각했던 유길준의 입장은 정부의 시장개입 문제에서도 드러난다. 임금, 실직자 구제, 물가 안정 등에 정부가 개입

3 『西遊見聞』, 「人世의 競勵」, 130쪽.

4 『西遊見聞』, 「人世의 競勵」, 132쪽.

5 『西遊見聞』, 「人世의 競勵」, 133쪽.

해야 한다는 ‘世間諸學者의 議論’을 비판하면서 ‘政府의 大職은 人民을 爲해야 其業을 求하기에 不在하고 其所有한 業을 保하기에 在한지라’고 하면서 프랑스의 시장 개입 정책과 영국의 보호무역주의가 모두 폐단을 일으켜 폐지되었다는 사례를 들고 있다.⁶ 정부의 역할이 자본의 무한증식에 기여했던 19세기 자유주의 정책에 기초하여 서술되고 있었다는 점은 ‘외행하는 주권’의 배후에 있는 근대세계체제의 규정성이 정부의 역할에도 관철되고 있음을 보여준다.

‘작은 정부’에 대한 그의 생각은 자유주의 시장질서에 토대를 두고 있다. 그러나 그렇다고 하여 시장의 자기조정에 대해서는 확신하지 못했던 것 같다. ‘親愛慈情’이란 가족 간의 윤리에 차별은 있지만, ‘緩急에 相救하고 慶樂을 與同’하는 관념을 통해 경려가 공익에 부합한다고 설명하고 있다. 이점은 아담 스미스와 달랐다.

아담스미스는 『국부론』에 앞서 서술한 『도덕감정론』에서 개인의 이기심과 사회의 번영을 매개하는 것이 신의 ‘보이지 않는 손’이라고 했고, 그것은 인간행위에서 발견되는 천성 그리고 신의 섭리였다.⁷ 반면 유길준은 ‘親愛慈情’이란 가족의 자연성으로서의 유교윤리를 소환했다.

이러한 설명 방식은 1908년 출판된 『노동야학독본』에서도 등장한다. “自로 助음”에서는 “스스로 도움이 실상은 서로 도움이니 가령 농부가 공장의 물건을 사니 이는 공장이 간접으로 농부를 도움이오, 공장이 농부의 곡식을 사니 농부가 간접으로 공장을 도움이로다.”라고⁸ 하여 시장을 통한 교환은 자신이 비록 이익을 추구하더라도 남에게 만족을 주는 섭리임과 동시에 시장의 경쟁에서 노동자가 노동자의 가치를 증명하기 위해서는 「노동의 정직」, 「노동의 성실」, 「노동의 근면」을 준수해야 한다고 했다. 약속한 기간, 임금, 결과의 산출이 노동자가 지켜야 할 윤리의식이

6 『西遊見聞』, 「政府의 職分」, 155~161쪽.

7 아담스미스, 박세일·민경국 역, 『도덕감정론』, 비봉출판사, 1996, 346쪽.

8 유길준, 앞의 책, 90쪽.

었다.⁹ 정직, 성실, 근면이라는 사회윤리는 경쟁의 미덕과 함께 평화로운 시장의 질서였다. 유길준은 ‘국민경제’란 어휘를 사용하지 않았지만, 시장의 경쟁을 통해 인민과 국가의 부가 달성될 수 있음을 설명했고, 노동자란 새로운 경제주체가 시장의 경쟁에서 지켜야할 윤리로서 유교의 윤리관을 소환했다.

‘국민경제’라는 단어가 매체에 등장한 것은 1905년 시행된 화폐재정정리에 대한 재정고문 메가타(目賀田種太郎)의 인터뷰를 보도한 기사에서 발견된다.¹⁰ 그 후 국민경제는 일본인의 경제침탈현상을 보도할 때도 등장하는데 일본인의 완도삼립 채별이 “國民經濟上問題”라는 것이다. 이때 국민경제는 대한제국인 경제활동 전체를 지시하는 것으로 현재의 사전적 의미가 분명하게 내포되어 있다고 할 수 있다. 또한 1910년 조진태, 유길준 등이 주도하여 설립된 국민경제회는 “중외의 경제상 연락을 통하여 상호 원조하여 재산을 보호하며 각자 혹은 공동의 경영으로 업무에 힘써 지방물산의 興植改良과 國家富源의 개발증익을 도모”한다고 하여 자본가의 부와 국가의 부를 선순환 관계로 보았다.¹¹

그러나 이러한 관념은 국민경제란 어휘의 등장 이전부터 발견된다. “나라마자 집과 인구와 국 중에서 생기는 돈과 밭과 논과 전국에 있는 지면, 장광 수효들을 모두 사실하여 책에 박혀 인민을 가르치는 법인데”¹²라는 『독립신문』의 언급은 國勢에 대한 지식의 필요성을 강조하는 것이었다. 또한 “경제는 국가를 유지하는 것이다. 자본은 국민재산을 생산케 하는 것이며, 화폐는 국민의 생산, 재산을 원활하게 유통케 하는 것이다. 서로 체결된 연후에 일정한 토지를 보존하며 인민을 조직하여 국가가 영원히 그 복을 향유하는 것이오. 만약 그렇지 못한 즉 쇠퇴의 화를 면하지 못하게 된다. 오호라 우리 ‘대한경제’의 상황을 돌아보면”¹³이라고 하여 ‘자본’과 ‘화

9 유길준, 앞의 책(1908), 30~34쪽.

10 『皇城新聞』 1905년 11월 18일자 「財顧說明」

11 『皇城新聞』 1910년 3월 9일자 「國民經濟會設立」

12 『독립신문』 1896년 5월 30일자 논설.

폐’ 즉 생산과 유통의 상호결합을 경제로 보고, 국가를 유지하는 문제로 파악하고 있다. 이미 국민경제적 관점이 수용되었음을 알 수 있다.

그러나 1905년을 기점으로 이전과 이후의 국민경제의 상상에서 발견되는 차이는 경제발전의 주체로서 자본가, 지식인에 대한 것이었다. 1905년 이전 國勢의 기준인 경제발전에 대한 1차적 책임은 대한제국 정부가 져야 하는 것으로 간주되었고, 매체는 정부에 ‘식산홍업’ 정책을 요청하는 문법을 사용하고 있었다. 반면 1905년 이후에는 지식인, 자본가 그룹이 경제발전의 주체가 되어야 한다는 주장이 매체의 지면을 뒤덮었다. 국가의 자기결정권을 증명하기 위해 시장의 경쟁에서 살아남아야 한다는 사회진화론적 경쟁담론은 “지구상 인물의 태어남이 날로 번식하여 각기 생존을 위해 경쟁하며,”¹⁴ “생존적 능력을 분휘”¹⁵ 할 것을 주장하면서 자산가의 자본 투자를 촉구했다. 1906년 대한자강회연설에서 장지연은 “무릇 일국의 경제는 수입 수출의 균형 여하로 알 수 있으므로(중략) 우리 자강회는 식산홍업의 발달을 기대함으로 강령의 제1항을 더하였소.”라고 하여 무역을 통해 국가를 경제단위로 규정하고, 지식인과 자본가가 경제발전의 주체로 나서야 함을 강조했다.¹⁶ 여기에는 을사 조약으로 대한제국 정부의 통치행위가 제한된 정치적 상황뿐만 아니라 통감부의 경제조사를 통해 국부의 재원이 새롭게 발견되기 시작했다는 점 그리고 러일전쟁 이후 밀려드는 일본인, 사회간접자본의 확충, 만주무역의 증가 등으로 경제성장이 진행되고 있었던 상황과 관련을 맺고 있었다. ‘독립’을 위해 부의 경쟁에서 살아남아야 한다는 경쟁담론의 확산으로 인해 국민경제적 상상은 ‘생산’을 중심으로 확산되었고, ‘분배’의 균형은 망각되어 갔다. 그러나 ‘생산’의 주체였던 ‘자본가’의 경쟁은 ‘공익’으로 연결되지 않는 경우가 많았고, 신문매체에서는 자본가가 ‘사익’보다는

13 『皇城新聞』 1903년 6월 3일자 「我國經濟上有感」

14 박은식, 「本校의 測量科」, 『西友』 17, 1908년 4월.

15 『大韓每日申報』 1909년 4월 8일자 「經濟恐慌의 原因 繢」

16 『皇城新聞』 1906년 4월 30일자 「大韓自強會演說 殖產問題 張志淵氏」

‘공익’을 추구해야 한다는 담론이 생산되기 시작했다.

『황성신문』은 당시의 경제상황을 ‘상업전쟁’의 시대로 파악하고, 만주시장으로 진출하기 위해 농업과 제조업을 발전시켜야 한다고 주장하고 있었다.¹⁷ ‘舊大韓’과 달리 ‘新大韓’은 교통수단의 발달로 세계를 무대로 사업을 발달시킬 호기회를 가졌다고 하여 경제발전에 대한 기대를 고조시키고 있었다.¹⁸ 그러나 ‘新舊교환의 시대’에 대응하기 위해 ‘舊道德와 新知識’의 상호조화가 필요하며, 만약 신지식에만 의존할 경우 개인 사업과 사회풍류에 좋지 않는 영향을 끼친다는 입장을 취하고 있었다.¹⁹ 새로운 사업을 일으키는 ‘기업심’만으로는 국가와 민족의 보존이 어렵기 때문에 공익을 위한 의협심이 동시에 필요함을 강조하고 있었다.²⁰ 즉 경제발전을 위해 개인투자를 장려하면서도 개인투자가 공익에 구속되어야 한다는 입장을 갖고 있었다. 『황성신문』이 요구했던 자본가는 신지식으로 투자를 잘하고 구도덕으로 공익적 가치를 실천하는 자였다.

『대한매일신보』는 여기서 한 걸음 더 나아가 일본인의 자본투자에 대해 “국가의 공익을 위함도 아니고, 인민의 편리를 취함도 아니고 단지 일개 외인의 사익을 위하여 (중략) 동포의 제일 중요한 업은 여각이거늘 이전부터 일진회의 방해로 인해 세력을 잃고 점점 시들어 지거늘 (중략) 오호라 용산방 동포여 장차 어떻게 생활하고자 하는가, 생명의 업을 잊은 자 동포가 아닌가.”라는²¹ 기서를 게재하여 사익과 공익의 대립을 넘어서 민족문제로 해석했다. 또한 “요사이 정부에서 처리하는 일이 공평치 못하여 가령 한인과 외인 간에 권리를 경쟁할 때에 정부에서는 외인을 위하여

17 『皇城新聞』 1910년 2월 5일 商業戰爭의 準備를 注意 흡이 最要 흠, 19일 勸告國內實業家, 4월 27일 大陸發達의 時代

18 『皇城新聞』 1910년 3월 2일 今日新大韓의 位置

19 『皇城新聞』 1910년 2월 6일 新舊交換時代가 最有可觀

20 『皇城新聞』 1910년 3월 6일 企業家와 義俠家의 討論問題

21 『大韓每日申報』 1910년 4월 27일 麻浦架橋에 對 흠야

편리하게 하여 주는 것이 많고 외인을 위하여 번성하게 하여 주는 일이 많아서 민정이 시끄러운 지경에 이른 것은 세상 사람들이 모두 목격하는 바다.”²²라고 하여 경제문제를 적극적으로 정치쟁점화해 갔다. 이는 한인자본과 일본인자본을 대립적으로 파악함으로써 자본화 과정의 문제를 민족 간 대립으로 이전시키고, 자본주의 경쟁 질서를 그대로 승인하도록 하는 것이었다. 즉 자본투자의 폭력성을 민족문제로 환원시킴으로써 ‘민족에 의한’ 자본투자를 긍정적으로 승인하도록 하는 것이었다. 국민경제 사이의 경쟁관계는 자본의 경쟁관계로 치환되어 있었다.

2. 1910년 강제병합과 국민경제와 민족경제의 모호성

총독부의 성립 직후 선포된 회사령은 자본투자의 자유를 제한하는 것이었기 때문에 일본과 조선에서 반대여론에 직면했다. 일본자본의 조선투자에 대한 제한, 조선인 객주영업에 대한 통제는 민간자본의 투자 활성화를 조성하는데 일정한 한계로 작용했다.²³

일본군부의 만주진출은 일본자본의 확대를 수반하는 것이었고, 동시에 자본축적을 위해 조선경제의 생산성을 제고할 필요성이 제기되고 있었다. 1914년 조선은행 총재 이치하라 모리히로(市原盛宏)는 신년담화를 통해 조선의 경제발전을 위해서는 대일무역적자의 개선이 필요하고, 이를 위해 ‘민간경제독립’이 최우선 과제라고 하면서 민간자본의 투자를 추동했다.²⁴ 대일무역적자는 1910년 1,987만원, 1912년 4,613만원, 1913년 4,701만원으로 급증했지만, 금은 지금의 무역수지흑자는 1910

22 『大韓每日申報』 1910년 4월 20일 人民의 境遇

23 전우용, 「1910년대 객주통제와 ‘조선회사령’」, 『역사문제연구』 2, 1997, 103~147쪽.

24 『毎日申報』 1914년 1월 1일자 「朝鮮經濟界 將來에 對한 希望」

년 732만원, 1912년 865만원, 1913년 1,074만원에 불과하여 대일 무역수지적자가 심화되고 있었기 때문이었다.²⁵

1914년 2월 회사령폐지안이 일본 중의원에 제출되면서 존폐에 대한 논란이 격화되었고,²⁶ 제1차 세계대전의 전쟁특수로 생산 확대의 필요성이 대두되면서 그해 11월 총독부는 회사령을 개정하여 허가절차를 간소화했다.²⁷ 한호농공은행장 백완혁은 존치에 대한 아쉬움을 우회적으로 표현하기는 했지만, 허가절차의 간소화는 산업계의 행운이라고 하면서 조선인의 회사설립이 더욱 활발하게 전개될 것이라 기대감을 표명했다.²⁸ 회사령폐지에 대한 논란과 회사령 완화조치는 투자자유의 확대, 경제영역에 대한 조선인의 자기결정권의 확대를 의미하는 것으로 독해되기 시작했다.²⁹ 회사령의 존폐를 둘러싼 논란의 격화,³⁰ 전쟁특수에 따른 생산증대 요구, 투자 활성화는 기업열을 부추기며 ‘경제전쟁’의 전사로서 자본가의 역할을 강조하는 사회분위기를 조성하는 것이었다. 이러한 분위기에 적극적으로 호응하고 나선 것은 일본유학생들이었다. 1914년에서 1919년 사이 『학지광』에 게재된 경제관련 글은 조선인 경제의 ‘독립’을 위해 산업발전, 보호무역을 기본 방향설정하고 있고, 구체적으로는 기업설립의 활성화, 중소자본가의 자금 확보를 위한 조선인금융기구의 확대, 그리고 노동생산성제고를 위한 교육(지식, 기술, 근면, 근검)이 제시되고 있었다.

경제전쟁은 평화적 전쟁이며, 기업가 정신이 왕성한 앵글로색슨족과 게르만족이

25 송규진, 「1910년대 관세정책과 수이출입구조」, 『역사문제연구』 2, 1997, 23~36쪽.

26 『毎日申報』 1914년 2월 2일자 「東京特電：下院 제출의안」; 3월 7일자 「會社令 廢止案」; 3월 17일자 「會社令委員會」; 3월 24일자 「會社令 后의 會社」

27 『毎日申報』 1914년 11월 13일자 「會社令 一部 改正」

28 『毎日申報』 1914년 11월 15일자 「產業界의 幸運, 會社令의 改善에 대하여, 漢湖農工銀行長 白完赫氏談」

29 『毎日申報』 1914년 11월 17일자 「會社令 一部 改正」

30 『毎日申報』 1914년 12월 11일자 「朝鮮民族觀(13)」; 1915년 11월 26일 「會社令存續의 必要」

발전하고 그렇지 못한 민족은 망했다고 하면서 민족의 운명이 기업가의 양어깨에 달려있다고 해도 과언이 아니라고 했다.³¹ 또한 조선인경제 발전을 위해 국산품애용이 필요하다고 하면서 독일의 보호무역조치를 높게 평가하는 글을 게재했다.³² 조선인의 경제 발달을 위한 전략으로 근검절약이라는 소극주의와 은행, 도로, 산업시설 등 생산적 시설 확충을 통한 자본 증가라는 적극주의를 모두 채택해야 한다는 것이었다.³³

국민경제적 상상을 토대 자본주의 경제주체로써 자본가의 역할을 강조했던 담론이 다시 공론장에 등장했지만, 담론 내부를 구성하는 내러티브에서는 차이가 존재했다. 정치적 결정권과 경제적 결정권에 대한 분화된 인식이 분명히 그 모습을 드러냈다는 점이다. 1910년 이전 국가주권의 유지와 경제발전은 서로 상보적 관계로 상상되었던 반면 『학지광』에서는 민족간 ‘경제전쟁’, 조선인 ‘경제독립’이란 용어를 사용하고 있다. 경제적 결정권의 확보 즉 경제전쟁에서 살아남기가 민족의 생존권을 보증하는 것이라고 하면서도 정치적결정권(국가주권)과의 관계가 유보 또는 생략되어 있다는 점이다. 경제적 결정권의 확보는 자본주의 사회에서 개인이 행위주체로서 자기결정권을 확보할 수 있는 근거였고, 따라서 조선인의 경제적 결정권 확보는 민족의 자기결정권을 보증하는 근거가 될 수 있는 것이었다. 이것은 기존 연구에서 지적한 바, 이시기 지식인들이 경제공동체에 대한 상상을 통해 ‘민족’을 대외적으로는 독립성을 대내적으로는 동질성을 갖는 ‘사회’로 표상할 수 있었던 근거가 되는 것이었다.³⁴

31 務實生, 「企業論」, 『學之光』 3, 1914년 12월.

32 李康賢, 「朝鮮產織獎勵契에對하야(寄書)」, 『學之光』 6, 1915년 7월.

33 盧翼根, 「經濟振興에對한余의意見」, 『學之光』 6, 1915년 7월; 盧俊泳, 「朝鮮사람生活難의原因」, 『學之光』 11, 1917년 1월.

34 김현주의 연구(「노동(자)’, 그 해석과 배치의 역사」, 『상허학보』 22, 2008, 41~76쪽)는 『학지광』의 지식인들이 국가를 팔호에 넣고 개인-사회를 통해 민족을 구상했다고 지적하고 있다.

그러나 조선인 경제공동체는 여전히 조선이란 물리적 경계에 근거하고 있었다고 볼 수 있다. 즉 조선경제와 조선인경제는 여전히 모호하게 겹쳐져 있었다. 와세다 대학 상과 유학생이었던 노준영³⁵은 일본과 조선의 경지면적, 농가호수, 1개월 평균 소득, 조선과 일본 농가의 수확량 등에 대한 통계를 통해 농가1호당 경지면적이 일본보다 넓지만 단위면적(1反) 당 수확량이 적다고 하면서 조선농업생산성의 낙후를 지적함과 동시에 이후 개발의 여지가 많다고 했다.³⁶ 또한 ‘국민경제상 농업의 지위’에서는 국민경제 산업구성의 변화를 통해 조선농업의 발전방향을 제시하는 과정에서 ‘조선인’은 ‘국민’으로 등치되어 있다.³⁷ ‘조선’은 조선인이 개발해야 할 지역이었으며, 조선의 경제발전은 조선인의 경제발전과 연동되는 것으로 인식되고 있었다고 할 수 있다.

조선경제와 조선인경제를 구분하려는 인식의 부재는 조선경제의 최대 호황기라고 했던 1918년 상반기 현상에 대해 “금일 이 기회가 우리 실업사회에 대하여 유일의 서광이올시다.”라는 언급에서 알 수 있듯이³⁸ 일본경제의 발전이 조선경제의 발전을 추동하고 있다고 생각했기 때문이다. 『학지광』의 조선인경제는 조선경제발전에 대한 기대감에 의해 추동된 것이었고, 이를 기회로 삼아 대외적으로 조선인의 경제적 자기결정권을 증명하고자 하는 욕망의 표현일 뿐이었다. ‘민족경제’의 경계는 모호했고, 그 내부의 동질성에 대한 구상은 막연했다. 『학지광』의 조선인경제는 아직 ‘민족경제’ 안과 밖이 분명하게 형상화되지 못한 것이었다.

35 노준영은 경남함양군 출신으로 화세다 상과를 졸업하고 1918년 조선은행 서기가 되었다. 이후 삼일산업주식회사, 거창자동차주식회사 사장, 중추원 참의를 지냈다.

36 盧俊泳, 「朝鮮 사람生活難의原因」, 『學之光』 11, 1917년 1월.

37 金皓壽, 「國民經濟上農業의地位」, 『學之光』 18, 1919년 1월.

38 盧翼根, 「實業振興에對한根本方針」 『學之光』 17, 1918년 8월.

3. 민족경제와 유교윤리

1) 파산과 민족경제

민족경제적 상상이 분명하게 모습을 드러낸 것은 제1차세계대전 이후 찾아온 불경기와 관련이 있었다. 1920년부터 부동산경매 건수와 파산선고 건수는 전년에 비해 급격히 증가하는 추세에 돌입했다. 세계1차 세계 대전이 종결된 후 인플레이션의 여파로 인해 일본에서 금융공황이 발생했다.³⁹ 금융경색에 따른 일본의 은행 및 상점 파산이 식민지 조선에도 영향을 미치기 시작한 것이 이때였다.⁴⁰

1920년 5월부터 『동아일보』에서는 조선인 파산 상황을 다루는 기사가 게재되기 시작했다. “조선에서는 재계 불황의 영향이 일본과 같이 심대하지는 아니하나 금일에 이르러서 소자본가의 파산자가 빈번히 출현하고 府內(서울)뿐 아니라 지방 또한 그라하여 대자본 측은 아직 이와 같음에 미치지 아니하나 전도는 자못 경계를 요한다.”라고 하여 서울상인의 파산 상황을 전하고 있다.⁴¹ 서울 남대문 시장 포목상점의 파산은 6월부터 운송업의 파산과 실업으로 연결되고 있었다. “곡물상 잡화상을 막론하고 남에게 돈냥 준 것은 받을 길이 아득하고 각 은행에 지불한 手形 기한은 점점 닥치어 오는 중 상점에 쌓인 물건은 도무지 팔릴 길이 없으니(중략) 이대로 계속되다가는 일반상계의 앞길은 오직 「파산과 멸망」의 두길 밖에 없을까 싶다.”⁴²라고 하여 조선인 유통업이 파산의 위험에 놓여 있음을 전했다. 서울 남대문에서

39 小林英夫, 『植民地への企業進出-朝鮮會社令の分析』, 柏書房, 1994; 『동아일보』 1921년 3월 28 일, 「加州日銀危險期切迫」, 6월 8일 「米經濟極恐慌」, 「프락스츠리트」誌 調査에 의하면 四月中破產率 七十四퍼센트나 된다고」

40 『동아일보』 1920년 5월 31일 「東京市內의 破產會社 七十個所」, 8월 4일 「大阪市紺絲布商 前川商店破產」

41 『동아일보』 1920년 5월 14일 「小資本破產者頻出」, 20일 「財界의 恐慌과 布木業者의 慘狀」, 「布木價 3,4割이 暴落」

42 『동아일보』 1920년 6월 7일 「錢慌의 餘波 悲風慘雨(五) 破產! 失職!」

시작된 상점 파산은 유통업 전반으로 그리고 평양 인천 목포 부산 등으로 확산되어 갔다.⁴³ 이시기 『동아일보』가 조선인 상점 파산에 대해 민감하게 주목했던 것은 그들이 주도하는 물산장려운동과 관련을 맺고 있는 것이기도 했다. 즉 조선인 유통업의 파산은 조선인경제의 위기를 상징적으로 보여주는 예시이기 때문이었다.⁴⁴

실력양성론의 입장에서 문화운동을 추진하고 있었던 지식인들은 불경기로 인한 조선인 상점의 파산에 대해 다소 시각의 차이가 있었지만, 파산 현상을 빙곤한 조선인 전체의 생활상과 연관 짓기 시작했다. 특히 ‘조선경제’와 ‘조선인 경제’를 구별 짓고, 재조일본인과 조선인을 비교하는 수사를 통해 조선상점의 파산을 전체 조선인경제의 파탄상과 연결 지어 설명했다.

유산자의 파산현상을 조선민족 전체의 파산으로 연결 지은 인물은 이광수였다. 그는 “파산이라 함은 빈궁과 다릅니다. 빈궁이라 하면 부족하지마는 아직도 살아갈 수 있다는 뜻이지만, 파산이라 하면 빈궁을 지나서 살아갈 수 없는 지경에 達하는 것을 이름이오다.”라고 하여⁴⁵ 결여된 상태인 빈궁과 달리 ‘파산’을 근대 자본주의 사회에서 개인이 스스로 삶을 유지할 수 없는 상태라고 규정했다.

그는 “수출입액 통계를 제시하면서 매년 1억 수천만원식 조선민족은 그 생활에서 밀쳐가는 것”이라고 하면서 조선민족의 “경제적 파산”을 선언했다. 그리고 “知識으로나 富力으로나 全民族의 中樞階級을 作한다 할 公務及 自由業者(官公吏, 教員, 醫師, 辯護士가튼)와 商業者”的 수적 질적 열세를 지적하면서 조선인이 스스로 자본

43 『동아일보』 1922년 9월 27일 「續出하는 破產 商人」, 1922년 10월 24일 「破產者 簇出」

44 윤해동의 연구(「일제하 물산장려운동의 배경과 그 이념」, 『한국사연구』 27, 서울대한국사학과, 1992, 302~306쪽)에 따르면 1910년대 경기호황 이후 성장한 조선인자본가가 일본자본의 조선진 출에 대응하기 위해 1921년 동아일보의 지원으로 ‘조선인산업대회발기준비회’를 개최했고, 이것이 물산장려운동을 시발이 되었다고 보고 있다. 그러나 1910년의 경기 호황은 1920년에 점차 하강국 면으로 돌입했는데, <그림1>의 부동산경매건수와 파산선고선수가 1920년부터 전년에 비해 급격히 증가했다. 이점은 당시 물산장려운동이 호경기에 따른 하강국면에 대한 조선인자본가의 위기의식이 배후에 존재하고 있었음을 보여준다.

45 魯啞子(이광수), 「少年에게(三)」, 『개벽』 제19호, 1922년 1월 10일.

주의적 물질생활을 영위할 수 없는 상태임을 역설했다.⁴⁶ 이광수의 파산은 민법상 규정된, 행위 주체의 소멸이란 내포를 갖고 있는 것이다. ‘살아갈 수 없는 지경’에 이른 조선민족은 근대 자본주의 사회의 주체가 될 수 없다는 함의가 포함된 것이었다. 이광수의 ‘파산’담론은 그의 ‘민족개조론’의 배면을 구성하는 위기의 수사였다.

『동아일보』는 「경제적으로 파산상태인 경성의 조선인 시민」이란 제목의 기사를 통해 조선경제와 조선인의 경제를 분리하고 총독부의 통계를 근거로 하여 서울 일본인과 조선인의 경제력을 비교했다. 토지가옥 등 부동산 소유상황, 법인세 납부 상황, 조선인 유민 증가상황을 보도하면서 “조선 사람의 서울은 텅텅 비고야 말 것이다”라고 했다.⁴⁷ 또한 1924에는 경성과 동일한 현상이 부산, 원산, 평양, 대구뿐 만이 아니라 농촌에서도 일어나고 있다고 하면서 조선인이 경제적으로 파산 상태에 놓여 있음을 이야기했다.⁴⁸ 『조선일보』는 차압집행, 파산 등이 증가하는 것은 “우리 민족의 생활이 경제적으로 급격한 파멸을 당하는 현상”이라고 해석하고,⁴⁹ 서울을 비롯한 평양 상점의 파산 참경을 전했다.⁵⁰ “三分一도 못 남은 市街地(중략)이 數字 이야 말로 우리 민족적 경제의 破產宣言이 안이냐”라는⁵¹ 언술은 1920년 초기 조선 민족의 경제 상태를 상징하는 수사였다.

1920년대 민족주의정치기획자들은 일본-조선 경제발전의 연쇄를 끊어내고 민족 차별의 내러티브를 전면에 드러내고, 민족공동체 내부를 국민경제적 상상으로 구상

46 魯啞子(이광수), 「少年에게」, 『개벽』 제17호, 1921년 11월.

47 『동아일보』 1923년 11월 6일 「경제적으로 파산상태인 경성의 조선인시민」, 「토지가옥의 산분이 도 일본인에게 들어가고 상공업의 생산액도 산분지일밖에 아니되고」, 「遊衣遊食의 食口만 19만」

48 『동아일보』 1924년 3월 1일 「경제적파산(상), 3월 5일「경제적파산(하)」: 6월 12일 「줄어드는 조선인토지」: 8월 5일 「농사시설의 모순 농잠구상파산속출」

49 『조선일보』 1924년 5월 18일 사설 「경제적으로 명증하는 참상」

50 『조선일보』 1924년 10월 25일 「파산! 폐점! 평양 시가의恐慌」: 1925년 1월 16일 「전조선인의 큰 파산이 온 것을 깨달으며」

51 「仁川아 너는 엇더한 都市」, 『개벽』 제48호, 1924년 6월.

했다. 경제발전을 통해 대외적 자기경정권을 증명하고자 하는 지향은 지속되었지만, 그 지향의 전선은 자본축적의 위기로 인해 수정이 불가피했다. 일본 산업화에 따른 조선인 자본가 그룹 내부의 분화, 노동자와 소작농의 생활상태 악화는 민족 내부에 심각한 균열을 발생시켰기 때문이었다. 더구나 심각한 생존위기에서 벗어나기 위해서, 분배문제를 해결하기 위해서, 사회주의 혁명의 동력을 마련하기 위해서, 조선의 생산증진과 조선인의 생활상태 개선이 필요하다는 사회주의세력 일부의 진단은 무역수지와 산업구조에 대한 국민경제에 대한 경제학적 지식과 이를 뒷받침하는 통계지식에 근거한 것이었다.

인구, 무역, 산업, 재정 등에 대한 국민경제적 지식과 통계생산방식으로 인해 ‘민족경제’ 내부는 생산증대-소득증대-소비확대-경제발전이 선순환적 관계라는 국민경제적 상상을 그대로 재현할 수 있었다. 그리고 파산한 민족경제의 조선인은 “일본인은 자본가, 조선인은 노동자”라는 김동성의 언급과⁵² “조선인의 경제력은 조선의 부력과 반비례”한다는⁵³ 『동아일보』의 언급에서 드러나듯 자본주의 사회의 억압받는 계급으로 은유되었다. 마르크스가 국민경제학을 비판하면서 “노동자의 빈곤은 그 생산의 힘과 크기에 반비례 한다.”는 언급이 민족경제에 대한 상상에서 유사하게 재현된 것은 민족주의정치기획자들이 사회주의 사상을 ‘자기화’하려 했다는 점을 보여준다.⁵⁴ 그러나 이것은 자본주의 사회의 계급문제를 포섭하려 했던 것이라고 할 수는 없다. 자본주의 계급대립을 민족대립으로 치환함으로써 자본주의 사회의 계급문제가 민족 외부의 차별과 억압의 문제로 전환될 수 있었고, 차별과

52 『東亞日報』 1922년 6월 15일자 「朝鮮人の觀察한 朝鮮產業大觀(2)」

53 『東亞日報』 1923년 10월 7일자 「物產獎勵와 副業共進會」

54 『동아일보』는 마르크스가 사회주의를 주장하는 근거는 생산력의 발달에 있는 것이니 물산장려운동 역시 사회주의 주장과 모순되지 않는다고 주장하면서, 사회주의사상을 민족경제담론 안으로 포섭하려 했다. 여기에 대해 이성태는 민족이란 미명 하에 계급문제를 염폐하려는 것이라고 비판했다(『東亞日報』 1923년 3월 20일자, 「中產階級의 利己的運動, 社會主義者가 본 物產獎勵運動 (이성태)」).

역압의 혁명성은 자본주의 사회를 지탱하기 위한 각성으로 선회될 수 있었다.⁵⁵

이시기 민족경제담론을 확산시켰던 물산장려운동 세력은 파산한 조선경제에서 탈출하기 위해 조선인의 소득이 증대되어야 하고, 이를 위해 조선인의 노동에 주목했다. 물산장려회 기관지『산업계』는 “조선의 富力은 아직 통계적으로 조사한 적이 없어서 자세히 알기 어려우나 개괄적 숫자로 열거”하면, 조선의 총 부력은 약 130억 내외인데 이는 관동대지진으로 없어진 총 손해액 보다 얼마 많지 않다고 했다.⁵⁶ 조선의 부가 일본에 비해 현저히 적음을 알리려고 했다. 일본농업생산성과 조선농업생산성을 비교하여 조선인 대부분이 종사하는 농업생산성의 취약성을 부각시키기도 했다.⁵⁷ 또한 총독부의 공장통계를 활용하여 조인공장의 영세성을 지적하기도 했다.⁵⁸ 경제상태의 취약성이 생산성문제라는 진단은 총독부가 조선에 대한 통계조사를 통해 확인한 것이기도 했다.

물산장려운동세력과 조선총독부는 조선인의 소득을 증대시켜야 한다는 동일한 결론에 이르렀고, 그 방법 역시 ‘부업’을 장려하는 것이었다. 총독부가 추동했던 부업장려는 기존 경제체제 속에서 중산층 이하 계층의 소득증대에 기여할 수 있는 유일한 방식이었고, 이시기 『조선』에서는 가계소득 증대를 위한 모범적인 사례와 직종을 발굴하는 기사를 싣고 있었다.⁵⁹

55 물산장려운동 세력은 기존연구를 통해 알려진바, 민족주의우파와 좌파, 지주금융자본가와 상공업자본가, 생산력증진론과 토산품애용론의 실천방향 차이, 영국의 신(new)자유주의와 사회주의의 영향 등 다양한 계급적 이해와 정치적 실천적 지향을 포함하고 있다. 그러나 각기 다른 의도와 지향이 만들어낸 경제담론이 조선경제에서 조선인경제를 분리해 냄으로써 경제공동체 내부의 동질성을 구성했다는 점은 공통된 것이다. 민족경제담론은 각기 다른 세력에 의해 과잉결정된 것이다.

56 「朝鮮의 富力概算」, 『產業界』 2, 1924년 1월.

57 「朝鮮農產地와 生產力」, 『產業界』 1, 1923년 12월; 「朝鮮農業에 관한 數字的 考察」, 『產業界』 3, 1924년 3월.

58 「朝鮮의 副業의 小工業」, 『產業界』 2, 1924년 1월.

59 「副業が盛な道也味里」, 『朝鮮』 12월호, 1923년, 『朝鮮』 1월호, 1924년; 「慶尙南道 晉州郡の副業獎勵計劃」, 『朝鮮』 4월호, 1924년; 「改良種豚鷄普及狀況」, 『朝鮮』 6월호, 1924년. 이외에도

『산업계』 역시 농촌의 부업, 부업적 소공업, 소자본경영의 상업 등을 소개하고, 구체적으로 비누제조, 돼지와 닭의 사육 등을 소개했다.⁶⁰ 농업개량을 위해 품종개량, 수리조합 등을 적극적으로 활용해야 한다는 점을 주장하는 한편⁶¹ 가마니 생산 등 농촌의 유휴인력을 활용한 부업장려가 제시되었다.⁶² 이글의 경우, 부업에 대한 정의와 장점은 『조선』에 실린 ‘부업의 필요 및 특질’의 내용과 동일했고,⁶³ 가마니의 생산이 농가소득 증대에 기여할 수 있다는 주장은 『조선』에서 유망한 농촌부업으로 가마니 생산을 제시한 것과 동일했다.⁶⁴ 또한 조선인의 부업적 소공업으로 마포생산에 주목하기도 했는데,⁶⁵ 이 글이 게재된 동일 호에는 중국 마포수입액의 추이를 제시하면서 마포수입에 대한 제한이 필요하다고 주장했다.⁶⁶ 이 두개의 글은 『조선』에 게재된 ‘조선 織業의 현상 및 장래’의 내용과 거의 동일했다.⁶⁷ 『산업계』는 부업에 대한 진단과 전망뿐만 아니라 면화에 대해서도 『조선』에 게재된 내용을 근거로 하고 있었다.⁶⁸ 민족경제담론을 통해 총독부의 경제정책을 비판하고, 재조일본인과의 경제전쟁을 선포했던 민족주의정치기획 세력은 그 담론적 실천을 총독부 기관지인 『조선』에 의존하고 있었다.

식민지배가 필연적으로 내포하고 있는 민족차별에 대한 경험은 조선인이 총독부

지역의 경제 상태와 개발가능성을 진단한 지역탐방기사 등을 싣고 있다.

60 「主要副業인 豚鷄飼養」(一記者), 「造船工業中有望한 石鹼製造」(編輯室), 「小資本經營의 商業」, 『產業界』 5, 1924년 9월.

61 漆室談, 「農事改良에 관하여」, 『產業界』 3, 1924년 3월.

62 徐佑忠, 「朝鮮農村經濟振興策」, 『產業界』 5, 1924년 9월.

63 「副業の必要及特質(西村保吉)」, 『朝鮮』 9월호, 1923년.

64 「朝鮮における繩吠の生産について」, 『朝鮮』 11월호, 1923년.

65 「朝鮮의 副業的 小工業」, 『產業界』 2, 1924년 1월.

66 「中國麻布收入額」, 『產業界』 2, 1924년 1월.

67 「朝鮮機業의 現狀及將來」, 『朝鮮』 11월호, 1923년.

68 「棉花의 種類와 性質」, 『產業界』 4, 1924년 7월, 『產業界』 5, 1924년 9월; 「棉花と木浦」, 『朝鮮』 4월호, 1924년.

정책에 반감을 갖게 하는 것이었고, 그 반감은 총독부의 정책적 효과를 떨어뜨리는 것이었다. 그러나 민족주의정치기획에 의해 차별의 경험이 공유되면서, 조선인의 반감은 소득증대를 위한 각성으로 전환된다. 그리고 이 민족적 각성은 자본축적위기에 빠진 자본주의 경쟁시스템의 회복을 위해 시장의 경쟁에 다시 참여할 수 있는 경제주체-경제적 중간층을 형성하는 데 기여하는 것이었다.

“민족적 차별을 방지함에도 조선인이란 조선인은 모두 정말 무산자다운 무산자가 되기를 각오하지 않으면 안 되니, 곧 ‘일하지 아니하는 자는 먹지마라’는 진의를 이해하는 노동자의 수가 증진하기를 절망하는 것이 소위 물산장려운동의 진정골수라 하겠다.”⁶⁹라는 민족주의정치기획자의 토로는 민족경제담론의 실천 자본주의 경제주체의 하나인 조선인을 노동자로 자각시키는데 있음을 인정한 것이다.

2) 전통의 사회 윤리와 민족의 각성

제1차 세계 대전 이후 제기된 제국주의와 금융자본의 독점에 대한 비판은 자본주의 물질문명의 폐해를 시정하려는 세계개조·사회개조의 사상을 확산시키고 있었다. 천도교 세력은 러셀, 카펜더 그리고 독일의 문화주의 사조 등을 일본으로부터 수용하면서 자본주의 물질문명의 폐해를 극복하기 위한 정신개조-종교적인 차원의 문제를 제기했다.⁷⁰ 조선민족 전체를 대상으로 정신개조를 주장한 이들은 유산자의 경제적 파산 속에서 자본주의적 물신성과 투기성에 물든 조선민족의 정신 상태를 끌어냈다. 즉 결과적으로 자본주의의 물질문명에 물든 조선인의 정신상태가 파산이란 경제현상의 궁극적 원인이 되는 것이었다.

유산자의 파산과 조선인의 경제생활의 연관관계를 설명하는 방식에서 이광수

69 『東亞日報』 1923년 10월 7일자 「物產獎勵와 副業共進會」

70 정용서, 「일제하 천도교청년당의 운동노선과 정치사상」, 『『개벽』에 비친 식민지 조선의 얼굴』, 모시는사람들, 2007, 129쪽.

등은 조선인 유산자의 파산과 경제발전의 거시지표에 주목하여 조선인 유산자를 조선민족의 경제 상태를 대표하는 자로 표상하고 있었고, 천도교 세력은 유산자의 행위에 내포된 자본주의적 물신성과 투기성이 조선민족의 경제관념에 내재되어 있는 것이라고 하여 ‘파산담론’의 내용에서는 차이를 보이고 있었다. 전자가 공동체의 강조를 통해 조선인 내부의 문제에 주목하지 않았던 데 비해 후자는 내부의 계급적 차이를 인식하고 있었다고 할 수 있다. 그러나 양자는 파산을 통해 드러난 조선인 자본의 취약성 속에서 조선민족 전체로 확장할 수 있는 모티브를 발견했다. 조선인 경제의 파탄의 상징과 자본주의 물신성과 투기성을 내면화하고 있는 조선인의 경제관념이 그것이었다. 조선민족의 경제상과 생활 관념이 근대 사회를 스스로 영위할 수 있는 ‘주체’로서 자격미달이라는 점에서는 동일했다. 경제 현상을 설명했던 ‘파산’ 어휘가 조선민족 전체의 생활상을 설명하는 어휘로 등장했던 배경에는 식민지 사회에서 민족공동체를 상상했던 지식인의 정치기획이 존재했다. ‘파산’은 근대 자본주의 사회를 살아가는 민족 공동체의 위기를 설명하는 지식인의 담론었다. 그리고 ‘파산담론’은 일본인과 함께 살아야 했던 식민지 공간이란 특수성으로 인해 경제구조 내부의 문제보다는 민족의 상태, 민족의 정신이란 집단성을 자각하게 하는 기폭제였다.

“세계 타민족에 대조하야 모든 것이 파산적이었음을 각오하고 이제로 執할만한 유일의 수단은 오 즉 實力養成에 있다 함을 깨다랐다.”⁷¹라는 언급은 민족을 단위로 한 계몽의 서사를 부활시켰다. 이시기 계몽의 서사에는 전근대와 근대를 극복해야 하는 두 가지의 과제가 병존하고 있었다. 즉 서구문명이 배태한 퇴폐와 전근대적 유산으로서의 비합리성이 그것이었다. 더구나 조선인 경제의 총체적 파산은 여전히 서구문명을 전면적으로 부정하지 못하게 했다. 이동곡은 「동서의 문화를 비판하야 우리의 문화운동을 논함」이란 글에서 인간문화에서 서양인은 자연을 정복하고 개조

71 이돈화, 「歲在壬戌에 萬事亨通」, 『개벽』 제19호, 1922년 1월 10일.

하는 반면 동양인은 자연과 융화한다고 하면서, 최고의 문화운동 단계를 위해서 우리는 “일면의 경우에 制服과 改造에 노력하고 또 일면에는 자기정신의 수양에 노력하여야 할지니, 단순히 전자에만 노력하는 때는 인류는 장차 노동의 한 기관을 이룰 것 뿐이오, 또한 후자로서 능사를 하는 때는 인류는 생존의 경쟁 중에 자립할 수 없다.”라고 하면서 근대적 병폐를 극복할 방법을 서양과 동양 문화의 혼합에서 찾았다. 그러나 그것은 “梁啓超씨는 自著 「歐遊心影錄」의 중에 서양문명의 破產을 선언해야 동양문명의 利處를 논하았”지만, “西洋文化를 承受하랴는 이때에 이상의 論이 世에 유행케 되면 참으로 前途에 큰 魔障이 아니라 할 수 없다”라고⁷² 하여 서양 문화를 기초로 하되 거기서 오는 병폐를 동양문화에서 구하고자 하는 것이었다. 이 글은 당시 “물질적 영역에서는 ‘문명기획’을 추진해야 했으며, 정신적 영역에서는 조선적인 것(역사, 문화, 민족성)을 찾는 작업”을 병행했던 지식인들의 주장에서 크게 벗어난 것은 아니었다.⁷³ “조선은 조선인의 특수성에 존재가 달리었다. 그런데 조선인의 특수성은 무엇인가? 조선인은 생존을 목표 삼고 자각한대로 死生을 결정하여 結局에 至하여까지 철저히 행하는 성질을 포함하여야 되겠다. 이것이 조선인의 특수성이다. 문학계에서도 그 성질, 실업계에도 그 성질이 滲透가 되면 조선은 현재 破產의 지위에서 초월할 것이다.”⁷⁴

그러나 1926년 쇼와공황과 1929년 세계대공황의 여파로 파산한 민족경제는 구제의 가능성성이 더 희박해져갔다. 파산의 공포가 현실화되면서 ‘파산’은 이제 지식인이 사용하는 위기의 서사가 아니라 조선인의 생활 위기를 표현하는 기표가 되었고,

72 北旅東谷(이동곡), 「東西의 文化를 批判하야 우리의 文化運動을 論함」, 『개벽』 제29호, 1922년 11월.

73 류시현, 「일제하 최남선의 불교 인식과 ‘조선불교’의 탐구」, 『역사문제연구』 14, 2005, 198~201쪽. 물질영역과 정신영역의 정치기획에서 드러나는 문명과 문화개념은 보편과 특수, 국민과 민족 등의 이항대립을 내포하는 것이었지만, 최남선을 비롯한 당시 지식인들에게는 모순적인 것이 아니었다.

74 延禧專門學校教授 韓稚觀, 「特殊的 朝鮮人」, 『동광』 제8호 1926년 12월 1일.

물질적 파산으로 인한 근대 인간성의 상실이 매체를 통해 알려진 극단적인 자살 사건을 통해 확인되고 있었다. 파산과 失妻는 자살로 연결되는 “무서운 현실”이 되고 있었다.⁷⁵ 1931년 4월 23일 형의 사업에 투자했다가 파산한 동생이 형과 자신의 처 사이의 불륜을 알고 형, 형수, 조카 2명 그리고 자신의 처를 살해한 사건에 대한 재판과정이 기사화되었다.⁷⁶ 선천에 사는 일본인 여관업자가 파산을 하자 자신의 집과 몸에 불을 질러 자살한 사건과⁷⁷ 친정아버지의 파산을 비관하여 음독자살한 어린 며느리에 대한 기사가 보도되었다.⁷⁸

현실적인 경제위기가 개인 일상생활뿐만 아니라 인간성의 파탄으로 귀결되는 사례들이 알려지면서, 조선 민족의 도덕성 회복을 주장하는 논의가 나타났다. 1933년 『동아일보』는 조선인의 정신적 파산을 ‘조선인의 정신적 파산’은 “남녀의 도덕, 봉우의 도덕, 이웃의 도덕이 모두 파괴가 되는 경향이 날로 심하여 가고 개인과 개인은 마치 아무 도덕적 결속이 없고 저마다 제 이욕을 위하여 난투”하는 것이라고 했다. 조선인이 정신적 파산을 하게 된 원인으로 지적된 것은 첫째, “도덕을 최고한 권위로 믿고, 이 권위에 복종하는 신성한 의무를 기조로 하여 사회의 질서를 유지해 오든 조선인이 일단에 법 만능, 경찰 만능의 제도 밑에 들어 도덕의 권위 대신에 법률의 권위의 제제를 받게”된 것, 둘째, “조선에 있어서는 고래로 재산이 사회적 지위의 기준이 된 일은 없었다. 그러나 근래에 와서는 도덕을 주로 하는 인격으로써 사람을 평가하기를 힘쓰지 아니하는 듯한” 사회제도의 해독, 셋째 “도덕적 권위를 해이케 한 원인이 된 것은 혼란을 극한 신사조들이다. 모든 제도와 인습에 반항한다는 슬로건은 민족의 전통에 **적 비판을 가할 여가도 없이 청년적 혐기로써 파괴를 일삼고 특히 청년적 혐기적 욕망에 제어를 가하는 모든 도덕률을 조소해버린” 태도

75 김동인, 「女人數題-溫泉雜感」, 『삼천리』 제6호, 1930년 5월.

76 『동아일보』, 1931년 4월 23일, 「친형일가를 살상, 철창에서 발광까지, 파산신청의 원한」

77 『동아일보』, 1931년 11월 14일, 「破產 後 差押當고 自家에 放火燒死」

78 『동아일보』, 1933년 5월 24일, 「親家破產悲觀 少婦飲毒自殺」

였다.⁷⁹

이 사설에서는 “세계자본주의사회에서 파시즘의 등장은 바로 이러한 고심의 결과였고(중략) 재산본위를 인격본위로, 권리본위를 의무본위로, 개인본위를 국민본위로, 권위를 바꾸어 놓자는 것이 그들의 근본정신”이며, 파시즘의 정신을 소개하는 것은 “오늘 날 사회가 경제기구로 파탄의 위기에 있는 동시에 정신적 대 파탄의 위기에 있는 것을 각 국민이 자각하려한다는 사실을 지적”하기 위한 것이라고 했다. 그러면서 “경제적 파산은 회복할 수도 있지만은 정신적으로 한번 파산된 민족은 민족으로의 생명은 영원히 단절될 것이다”라고 하여 민족정신의 회복을 주장했다.

매체를 통해 확인된 파산의 결과가 물질생활의 파국을 넘어 도덕성의 상실이란 현상으로 해석되는 순간 ‘파산담론’이 추동했던 근대 사회를 영위할 주체의 형성을 위해 요구된 지향들이 급속하게 도덕성으로 수렴되는 경로를 밟는다. 개인에서 민족으로 확장되었던 경로와 동일하게 개인의 도덕성은 민족의 도덕성으로 확장되고, 민족의 도덕성은 민족의 고고학적 기원으로서의 전통의 권위를 강력하게 소환했다. “개인본위에서 민족본위로, 이욕본위에서 덕의본위로, 반만년 지켜오는 도덕 최고권위의 전통의 무너지려는 탑을 버티어야 할 것이다.”라는 주장은 공황으로 빨려온 ‘민족경제’를 구제할 수 없음을 자인하는 것이었다. 자본주의 경제위기에서 발견된 ‘민족’의 자본주의 경제는 그 상상의 토대가 허물어지고 있었다.

4. 맷음말

19세기말 한국에서 국민경제학의 상상은 유길준의 『서유견문』에서 본격적으로 등장했다. 그는 경쟁 대신 競勵를 사용하면서 개인의 이익이 공익 또는 국가의

79 『동아일보』, 1933년 8월 25일, 「권위의 폐허, 정신적 파산의 공포, 최근의 범죄증가에 대하여」

부로 연결된다고 했다. 그러나 그는 시장의 자율적 조정에 대해서는 분명히 확신하지 못했다. 그래서 競勵를 유교윤리인 ‘親愛慈情’를 타인에게 확장하는 것으로 설명 했다.

국민경제란 용어는 1905년 이후 매체에 등장했다. 그 의미는 인민의 경제활동 전체를 지시하는 것이었고, 동시에 독립국가의 기초로 상상되었다. 일본의 경제적 침탈이 가속화되는 상황에서 국민경제를 이끌 주체로 ‘자본가’의 활동과 역할이 강조되었다. 그러나 자본가의 이익추구가 공익적 목적과 부합되는 않는 경우가 등장했기 때문에 신문매체에서는 舊道德과 新知識의 조화를 통해 이들이 ‘公益’을 위해 활동해야 한다고 주장했다. 나아가 일본인에 의해 침탈받는 한국경제에서 ‘자본가’는 민족적 가치를 부가 받았다. 국민경제적 상상이 점차 민족경제적 상상으로 전환되기 시작했다.

그러나 1914년~1918년 사이 일본의 경제호황에 따른 조선경제의 호황으로 인해 민족경제에 대한 상상은 분명한 경계를 확정짓지 못했다. 일본의 조선유학생들이 주도했던 『학지광』에는 경제호황기를 ‘경제전쟁’의 시대로 파악했고, 이 전쟁에서 승리하기 위해서는 조선인 자본가의 ‘企業熱’이 필요하다는 주장이 실렸다. ‘국민경제’의 발전이 민족의 자기결정권을 증명한다고 보았고, 조선경제는 여전히 조선인에 의해 발전해야 한다고 주장했다. ‘민족경제’의 경계는 모호했고, 그 내부의 동질성에 대한 구상은 막연했다.

민족경제적 상상이 분명하게 모습을 드러낸 것은 제1차세계대전 이후 찾아온 불경기와 관련이 있었다. 1920년대 민족주의 정치기획자들은 일본-조선 경제발전의 연쇄를 끊어내고 민족차별의 내러티브를 전면에 드러내고, 민족공동체 내부를 국민 경제적 상상으로 구상했다. 경제발전을 통해 대외적 자기경쟁권을 증명하고자 하는 지향은 지속되었지만, 그 지향의 전선은 자본축적의 위기로 인해 수정이 불가피했다. 일본 산업화에 따른 조선인 자본가 그룹 내부의 분화, 노동자와 소작농의 생활상태 악화는 민족 내부에 심각한 균열을 발생시켰기 때문이었다. 그리고 인구, 무역,

산업, 재정 등에 대한 국민경제적 지식과 통계생산방식으로 인해 ‘민족경제’ 내부는 생산증대-소득증대-소비확대-경제발전이 선순환적 관계라는 국민경제적 상상을 그대로 재현할 수 있었다.

식민지배가 필연적으로 내포하고 있는 민족차별에 대한 경험은 조선인이 총독부 정책에 반감을 갖게 하는 것이었고, 그 반감은 총독부의 정책적 효과를 떨어뜨리는 것이었다. 그러나 민족주의정치기획에 의해 차별의 경험이 공유되면서, 조선인의 반감은 소득증대를 위한 각성으로 전환된다. 그리고 이 민족적 각성은 자본축적위기에 빠진 자본주의 경쟁시스템의 회복을 위해 시장의 경쟁에 다시 참여할 수 있는 경제주체-경제적 중간층-를 형성하는 데 기여하는 것이었다. 그리고 이러한 실천은 총독부의 정책적 목표와 동일한 것이기도 했다.

매체를 통해 확인된 파산의 결과가 물질생활의 파국을 넘어 도덕성의 상실이란 현상으로 해석되는 순간 ‘파산담론’이 추동했던 근대 사회를 영위할 주체의 형성을 위해 요구된 지향들이 급속하게 도덕성으로 수렴되는 경로를 밟는다. 개인에서 민족으로 확장되었던 경로와 동일하게 개인의 도덕성은 민족의 도덕성으로 확장되고, 민족의 도덕성은 민족의 고고학적 기원으로서의 전통의 권위를 강력하게 소환했다.

National Economy and Confucian Morality: A Genealogical Search for National Economy Discourse

KIM, Yun-Hee

In Korea, the national economy was first described in *Seoyugyeonmun*, or *Observations on Travels in the West*, written by Yi Giljun in the late nineteenth century. He suggested that personal profit is related to public or national wealth even though he preferred mutual encouragement as opposed to competition. He was unsure of the invisible hand in the market. He explained the mutual encouragement as an extension of Confucian parental love and mercy to others.

The term "national economy" first appeared in 1905. It refers to the whole of economic activities of the people and was conceived as the foundation of an independent country. As the Japanese accelerated their economic exploitation, the role and action of capitalists was highlighted as the leaders of the national economy. However, their profit-seeking often did not conform with public purposes. The newspapers argued that they should work for the public interest while reconciling old morals and new knowledge. As Japanese imperialism aggressively exploited the Korean economy, these economic leaders were given the status of national assets. The concept of national economy became more patriotic.

The economic boom between 1914 and 1918 in Japan had a somewhat positive effect on the Korean economy, and it was difficult to delineate the characters of the Korean national economy. *Lux Scientiae* was a magazine published by Korean students in Tokyo. Its writers regarded the booming 1910s as a period of economic war. They argued that eagerness of the Korean industrialists was strongly needed to win this economic war. They believed that the development of a national economy would guarantee national sovereignty. Still, both the boundary of national economy and its internal consistency were vague and obscure.

It was during the economic depression after World War I when the concept of the national economy took its shape. In the 1920s, some nationalistic politicians tried to break the economic linkage between Japan and Korea and to disclose discriminative narratives. They had a vision of a national community to be the body of national economy. They continued to prove national authority internationally through economic development, but the frontline had to be adjusted because of the crisis of capital accumulation. As Japanese society was rapidly industrialized, Korean capitalists were specialized and divided, and the livelihood of workers and farmers were under serious threat. Nevertheless knowledge and statistics of population, trade, industry, and finance on the level of national economy helped to represent the virtuous cycle of increased production, income, and consumption which would contribute to the economic development that the national economy dreamed to achieve.

The experience of personal discrimination that the colonial rule inevitably imposed on the Korean people made them resistant to the

Government-General, which in turn had negative effect on its policies. However, the experience of discrimination, along with nationalist agitation, turned their antipathy into an awakening for more earnings. The awakening contributed to form the economic subject, or the middle class, who could participate in any competition in the market to restore the capitalist system that had reached a capital accumulation crisis. Ironically, it aimed at the same target as the Government-General did.

The media gave coverage of bankruptcy cases, which was interpreted as not just a material catastrophe but a loss of morality as well. This kind of bankruptcy discourse helped to create a subject who could manage the modern society and followed paths to converge on moral standards. As, in the economic imagination of nationalists, a person was related to the nation, personal morality was extended to that of the nation, which called back the authority of tradition as an archaeological origin of the nation.

「국민경제와 유교윤리, 민족경제담론의 계보학적 탐색」에 관한 토론문

송 규진 | 고려대

토론자는 필자가 근대시기(일제강점기포함)에 국민경제에 대해 조선인들이 어떻게 인식했으며 그러한 인식이 어떻게 확산되었는지, 또한 유교윤리와 상호 어떤 영향을 끼쳤는지를 밝히고자 의도한 것으로 판단한다. 따라서 이글은 창의적이며 학계에 새로운 담론을 불러일으키는 데 기여할 수 있는 논문이라고 생각한다. 다만 이 글을 읽고 몇 가지 궁금한 점이 있어 몇 가지 질문을 던진다.

1. 필자는 ‘국민경제’ 담론을 ‘계보학’적으로 정리하고자 시도했는데 명확하게 이해가 되지 않는다. 국민경제와 관련한 논의가 어떠한 흐름 속에서 개념화되었는지, 또 그것이 갖는 의미에 대해 좀 더 쉽게 설명을 해주었으면 좋겠다.
2. 토론자가 ‘전주대학교 한국고전학연구소 HK+ 연구단’의 연구방향성을 이해하지 못하고 있기 때문에 생기는 의문이지만, 이글을 작성한 문제의식을 좀 더 명확하게 해주었으면 좋겠다.
3. 필자는 유길준이 서유견문에서 쓴 ‘경려’를 경쟁과는 다른 의도를 가지고 쓴 것으로 파악하고 있는데 혹시 ‘개념어’의 정착 과정에서 일시적으로 사용한 것은 아닌지?
4. 필자는 『황성신문』과 『대한매일신보』의 경제관을 일반화하고 차이점을 드리내고 있다. 인용한 자료가 너무 소략하기 때문에 과연 일반화가 가능한지 의문이

든다. 특히 『대한매일신보』가 자본주의의 폭력을 민족문제로 환원시켰다는 것은 너무 과도한 주장은 아닌지?

5. 완도삼림채벌'이 '국민경제상문제'라고 인용한 부분이 있는데, 이에 대해 구체적으로 설명해주었으면 좋겠다.

6. '제2장 1910년 경제병합과 국민경제와 민족경제의 모호성' 부분은 주자료가 『학지광』이다. 이는 필자도 언급한 바와 같이 일본유학생들이 만든 잡지이기 때문에 당시 조선경제를 분석하는 데에 활용할 수 있는 대표적인 잡지라고 보기는 어려운 측면이 있다. 이것을 주자료가 선정한 이유는 무엇인지?

7. 민족경제와 유교윤리는 서로 보완적인 관계인가? 충돌하는 것인가?

8. "민족주의정치기획세력은 그 담론적 실천을 총독부 기관지인 『조선』에 의존하고 있다"고 설명하고 있다. 오히려 『동아일보』나 『산업계』에 의존하고 있는 것이 아닌지?