

유교문화에서의 주고받음의 문제*

- 선물론으로 유교문화 재해석하기 -

전종윤

| 전주대학교 한국고전학연구소 조교수

- 목 차 -

I. 들어가기

II. 욕망과 경제

III. 모스·데리다·리퀴르의 선물론

IV. 나오기

〈국문초록〉

본 연구는 선물문화를 전통적인 방식 대신에 새로운 방식으로 재해석한 것이다. 이는 유교문화에 대한 비판적 성찰을 전제하며, 근대 이후 유교 이데올로기가 동요 상태에 있으면서 완전히 해체되지 않고 한국인의 삶 속에 새로운 방식으로 내재화된 부분을 탐색하기 위한 시도이다. 그래서 본고의 목적은 우리의 유교문화 중 주고받음의 문제, 즉 선물의 문제를 서구의 선물론으로 재해석한 것이다.

서양의 선물론 탐구의 효시로 삼을만한 모스의 논의는 ‘결국 선물은 경제적 교환이다’

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임
(NRF-2018S1A6A3A01045347).

라는 명제로, 전통적 선물론을 해체하고자 했던 데리다의 시도는 ‘선물은 불가능하다’라는 명제로, 마지막으로 모스와 데리다의 관점을 변증법적으로 검토한 후 자신만의 독창적 관점(제3의 정점)을 제시한 리코르의 주장은 ‘그래도 선물은 필요하다’라는 명제로 요약할 수 있다. 이런 시각에서 필자는 유교문화의 선물 문제를 새롭게 해석하고자 했다.

주제어 : 유교문화, 주고받음, 선물, 모스, 데리다, 리코르

I. 들어가기

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

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

주어서 즐겁고 받아서 기쁜 선물은 대표적 유교문화이다. 선물문화의 기원은 좋은 고기를 함께 나누는 행위에서 비롯되었다. 선물(贈物)의 한자어 중 ‘선’(贈)자를 쪼개 보면, ‘膳’자는 ‘고기’를 의미하는 月(육)부와 착할 善(선)으로 이루어졌다. “이 글자의 의미 범주를 규정하는 月(육)은 ‘잘려진 고깃덩어리의 단면’을 상형한 글자인데, 가운데 짧은 두 선은 고기의 결(紋: 문)이다. 이 글자를 만든 사람이 대상으로 한 고기는 주로 고대의 큰 제사에 바쳐지던 희생물인 소나 양 혹은 돼지

1) 김언중, 『한자의 뿌리 1』, 문학동네, 2006, 481쪽.

의 고기였다.”²⁾ 그리고 “善(선)의 본뜻은 맛있는 양고기이며, 본뜻과는 달리 착할 선의 뜻으로 널리 쓰이자 본뜻을 보존하기 위해 대신 膳(선)자를 만들었다는 주장도 있다.”³⁾

반면 공자는 양화(陽貨)에게 좋은 고기를 받았지만, 그 선물의 의미(난폭한 권력자 양화가 공자를 만나려는 방편)를 알아차리고 피치 못해 그에게 사례하고자 했다. 『논어』 제17 양화(陽貨)편 제1장에 기록된 내용을 보자.

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

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

우리 말 인정(人情)은 선물의 양면성 차원에서 해석할 수 있다. 국립국어원 표준국어대사전에 따르면, 인정(人情)은 네 가지 의미가 있

2) 위의 책, 479쪽.

3) 위의 책, 480쪽.

4) 이기동 역해, 『논어강설』, 성균관대학교 출판부, 2013, 603~604쪽.

다. 그중 두 번째 의미는 ‘남을 동정하는 따뜻한 마음’이며 ‘인정이 많은 사람/ 인정이 넘치는 마을/ 인정이 깊다’라는 용례가 있다. 네 번째 의미는 ‘예전에, 벼슬아치들에게 몰래 주던 선물’이며 ‘인정은 바리로 싣고 진상은 꼬치로 꿰다’(임금에게 바치는 물건은 꼬치로 꿰 정도로 적으나 관원에게 보내는 뇌물은 많다는 뜻으로, 뇌물을 받는 아래 벼슬아치들의 권세가 더 큼을 비유적으로 이르는 말)라는 속담이 있다.⁵⁾

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

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

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

다른 한편, 인정(人情)은 수수료 겸 뇌물로 인식되었다. 중앙에서는

5) 국립국어원, 표준국어대사전, ‘인정(人情)’.

(<https://stdict.korean.go.kr/search/searchResult.do?pageSize=10&searchKeyword=%EC%9D%B8%EC%A0%95>)

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

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

금지하고 단속하였지만, 지방관청에서는 대체하기 어려운 비공식적 세입원이었다. 경기도 광주分院(分院)의 경우를 살펴보면, 연례 진상 외에 왕실이나 관청에서 별도의 진상을 요구하였다.

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

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

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

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

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

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

11) 김윤희, 「근현대 유교담론 연구의 새로운 가능성 모색」, 『현대유림철학연구』 제53집, 舊 하이네거학회/해석학회 통합 학회지, 2019, 29-63쪽 참조.

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

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

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

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

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

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

혼금(閹禁)은 엄하게 하지 않아서는 안 된다”¹²⁾

라고 사례를 들어 밝히고 있다.

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

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

II. 욕망과 경제

1. 선물의 유래

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

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

여 목숨을 버리면 이보다 더 큰 사랑은 없다.”(『요한복음』, 15:13)¹³⁾

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

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

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

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

카리스 여신들은 소포클레스의 비극에도 나타난다. 『클로노스의 오이디푸스』에 등장하는 오이디푸스는 생부인 테베의 왕 라이오스를 살해하고, 생모인 이오카스테와 결혼하여 네 명의 자녀(두 아들 에테오클레스와 폴리니케스, 두 딸 안티고네와 이스메네)를 두었지만, 근친상간과 친부 살해라는 반인륜적 행위로 인해 자비를 구하는 처지에 놓였다. 어머니이자 아내의 옷핀으로 자신의 두 눈을 찔러 장님이 된 오이

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

14) 『신약성서』(개역개정), 마태복음 10장 8절下.

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

디푸스가 딸이자 동생인 안티고네의 손에 이끌려 세상을 배회하다가 안식을 찾아 콜로노스에 다다른다. 그곳에 ‘분노의 여신들’이자 ‘자비의 여신들’에게 바쳐진 성역(거룩한 숲)이 있기 때문이다. 카리스 여신들은 근친상간과 생부 살해와 같은 공동체에서 터부시되는 죄를 지은 자에게 가혹한 벌을 구형하는 신들이면서 동시에 용서와 자비의 여신들이다. 결과적으로 이 여신들의 자비로운 선물로 오이디푸스는 그곳에서 안식을 얻는다.

로마문화에서도 그레카스(Grecas)¹⁶⁾라고 불리는 세 여신들은 선물의 상호 이익을 잘 설명해준다. 세네카의 표현에 따르면, “이들 중 한 여신이 친절을 베풀면 다른 여신이 이를 받으며, 세 번째 여신이 이에 답례한다. … 왜 이들이 ‘손을 잡고 원형을 이루며’ 춤을 추었을까?”¹⁷⁾

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

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

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

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

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

19) 나탈리 제먼 데이비스, 『선물의 역사』, 36쪽.

2. 선물의 사적 영역과 공적 영역

선물의 사적 영역을 국가가 개입하여 공적 영역으로 전환한 것이 김영란법이다. 선물의 사적 영역이라 할 수 있는 개인과 개인 간에 선물을 주고받는 행위는 일반적으로 선한 마음에서 비롯된다. 그런데 선한 마음이라는 질적인 요소를 양적인 것으로 치환하여, 선물의 액수에 따라 그것이 선물인지, 뇌물인지를 저울질하는 사태에 이르렀다. 이는 『인간의 조건』에서 아렌트가 지적했듯이 사적 영역의 붕괴와 유사한 현상이다. 아렌트에 따르면, 근대 이후 보호받아야 할 개인적 삶—인간이 인간답게 존재할 수 있는 전제조건이자 타인에게 노출하지 않고 내밀하게 간직되어야 할 자신만의—으로 대표되는 사적 영역이 점차 축소되거나 붕괴했을 뿐만 아니라 공적 영역과의 경계도 허물어지기 시작했다.²⁰⁾

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

이와 같이 선물의 사적 영역과 공적 영역의 구분이 모호해지거나 선물의 사적 영역이 점차 축소되었다. 유사한 현상을 유교문화에서 발견하게 된다. 선물 개념으로 보면 자선(慈善)의 성격(사적 영역)을 가졌지만, 동시에 국가 정책적 성격(공적 영역)을 가진 권분(勸分)이 그것이다. 권분은 흉년이 들었을 때 부유한 사람에게 곡식을 나누어서 기민

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

을 구제할 것을 권하는 것이며 정약용의 『목민심서』 진황(賑荒) 6조, 제2조 ‘권분’에서 그 참뜻을 찾을 수 있다.

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

중국 권분(勸分)의 법은 모두 조미(糶米)를 권하였고 희미(飮米)를 권하지 않았으며, 모두 흠어주기를 권하였고 바치는 것을 권하지 않았으며, 모두 자신이 먼저 하였고 입으로만 하지 않았으며, 모두 상을 주어 권하였고 위협으로 하지 않았으니 오늘날의 권분(勸分)이란, 예가 아님이 극심하다.

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

찰방(察訪)과 별좌(別坐)의 벼슬로 갇아쥔은 예전 사례가 있어 국승(國乘)에 실려 있다.

장차 요호(饒戶)를 가리는 데는 3등으로 나누고, 3등 안에 또 각각 세밀하게 쪼개어야 한다. 향리의 인망이 있는 사람을 뽑아서 날을 정하여 도타이 불러다가, 그 공의(公議)를 채택해서 요호(饒戶)를 정한다.

권분(勸分)이란, 스스로 나누어 주기를 권하는 것이니, 스스로 나누어 주기를 권함으로써 관의 부담을 덜어 줌이 많다.

권분(勸分)의 영이 나오면 부잣집은 물고기처럼 놀라고 가난한 선비는 파리처럼 덩벼들 것이니, 기밀을 삼가지 않으면 욕심을 내어 제 몸만 위하는 자가 있을 것이다.

굶주린 사람의 입속에서 재물을 도둑질하면 소문이 변방까지 들리고 재앙이 자손에게까지 끼쳐지는 것이니, 그런 생각은 마음속에 싹트게 할 수 없는 것이다.

남쪽 지방의 여러 절에 혹 부자 중이 있거든, 그 곡식을 권분(勸分)하여 가져다가 산 주위에 있는 백성을 구제하고 속연(俗緣)의 친족들에게 은혜를 베풀게 함도 또한 마땅한 일이다.²¹⁾

정약용이 정의한 권분(勸分)의 본 뜻을 요약하면 다음과 같다. 중국 권분(勸分)의 법은 조미(糶米), 즉 헐값을 받고 곡식을 내놓는 환곡(還穀)을 권했고 희미(餼米), 즉 값을 받지 않고 곡식을 내놓는 진희(賑餼)를 권하지 않았으며, 위협에 의한 강제력이 아니라 자진해서 내도록 권했다. 한 마디로, 스스로 나누어 주는 술전수법을 권했다. 그런데 당대의 권분은 정약용이 한탄했듯이 그 의미가 퇴색되었다.

김윤희의 선행연구에서 이 내용을 지적하고 있다.²²⁾ 1903년 권분의 실시에 관한 논쟁은 『황성신문』과 『제국신문』 사이에 진행되었다. 『皇城新聞』 1903년 6월 20일 논설에 따르면, 권분은 “勸民分粟의 줄임말로 사용하고 있으며, 권분의 법은 춘추에서 시작되었고, 爵으로 상을 주는 규칙은 주자가 제기하여 중국 송과 명 이래로 실시된 美法”이다.²³⁾ 두 신문 사이의 논쟁의 출발점은 1901년과 1902년 연속된 흉년으로 곡물 부족과 곡식 가격의 폭등이 발생하여 빈민이 급증한 문제 때문이었다. 권분을 찬성하는 『황성신문』 측과 이를 반대하는 『제국신문』 측의 공통된 의견은 빈민구제가 필요하다는 점이었다. 다만, 그 구체적 방법에서 이견을 보인 것이다. 권분을 전국적으로 실시하여 빈곤에 처한 백성을 구제해야 한다는 쪽은 “빈민관리의 부담을 민간으로 이전하는 ‘권분’을 주장했고, 아름다운 전통으로 정부와 부민 모두 win-win할 수 있다고 주장했다.”²⁴⁾ 반면 권분을 반대하는 쪽은 “지방관의 자의적 운영으로 부민의 재산만 침해받고 구제의 효과는 없다는 것과 권분에 응한 자에 대한 관작수여 또는 조상에 대한 추증이 부민을 유인하는 보상책이 될 수 없다고 하여 권분의 효과에 의문을 제기했다.”²⁵⁾

문제의 핵심은 권분의 강제적인 ‘준조세적 성격’이었다. 자선을 전제로 해야 하는 권분을 빈민구제 재원을 마련한다는 이유로 부민에게 강

21) 丁若鏞, 『牧民心書』 권13, 「賑荒六條·勸分」(번역은 “한국고전종합DB”에 의거함).

22) 김윤희, 「1894년~1919년 근대빈민구제담론의 구조와 허구성」, 『한국사학보』 제64호, 2016, 221~250쪽 참조.

23) 위의 논문, 232쪽 각주 28.

24) 위의 논문, 233쪽.

25) 위의 논문, 같은 쪽.

압적으로 할당한다면,²⁶⁾ 선물의 사적 영역을 공권력으로 공적 영역으로 변질하는 행위이며 선물의 의미를 퇴색시키는 결과를 초래하기 때문이다.

3. 욕망과 경제, 그리고 선물

선진 유가의 경제관은 세상을 잘 경영하여 백성을 어려움에서 구제한다는 경세제민(經世濟民)의 정신에서 출발한다. 인간의 경제 활동은 윤리적인 문제이며, 이는 인간의 정체성을 확립하는 데 필요한 윤리적 가치와 밀접하게 연결되어 있어서, 생산, 소비, 교환 등의 경제 분야에서 윤리 의식은 유가에서 가장 중요한 덕목 중 하나이다. 예를 들어, 이익의 적절한 분배 문제가 발생하면 의리 개념을 결부시켜 탐욕을 적절하게 조정하도록 통제하도록 하였다. 이는 곧 유교문화로 정착되었고, 사회적 통합과 안정에 이바지하였다. 그래서 공자는 “예로써 의리를 행하고, 의리로써 이익을 낳게 하며, 이익으로써 백성을 평화롭게 하는 것이 정치의 큰 요체이다.[禮以行義, 義以生利, 利以平民, 政之大節也.]”(『春秋左傳』, 「成公」2년)라고 가르쳤고, “이익을 보면 의리를 생각해야 한다.[見利思義.]”(『論語』, 「憲問」)라고 자신의 경제적 관점을 피력하였다. 공자의 정신을 계승한 맹지 역시 그와 양혜왕과의 만남에서 이익과 의리의 바른 관계를 설파하였다. 즉, 이익을 좇는 양혜왕에게 “왕은 하필 이익을 말합니까? 또한 어짊과 의리가 있습니다.[王何必曰利? 亦有仁義而已矣.]”(『孟子』, 「梁惠王上」)라고 충언하였다. 이렇듯 의리 실현이 이익 추구에 앞선다는 공자와 맹자의 공통적인 가르침은 선진 유가의 경제관이 어떠한지 보여주는 단면이라 하겠다.

그리고 선진 유가는 상업 활동에서 경쟁에 치우친 이익 추구는 소수에 이익이 집중될 수 있다는 점을 간파하여 인간 사회를 이롭게 하는 상업 활동을 권하였다. ‘농단(壟斷)’이라는 말로 유명한 맹자의 가르

26) 위의 논문, 234쪽. “『제국신문』은 “만약 바치지 않으면 잡아다가 곤장을 때린 뒤 옥에 가두고 (중략) 급기야 진흙이라고 하는 것을 보면 백동화 한두 톨에 지나지 않아서 (중략) 그날 부비 (浮費)도 되지 못”한다고 평가했다.”

침은 좋은 본보기가 된다. 『맹자』, 「공손추 하」 제10장에 나오는 내용이다.

사람이 또한 누구인들 부귀를 원하지 않겠는가? 그런데 홀로 부귀 가운데서 농단을 독점하는 경우가 있다고 하였다. 옛날에 시장에서 교역하는 자들은 자기가 가지고 있는 것을 가지고 자기가 가지고 있지 아니한 것과 바꾸었으며, 유사(有司)는 (세금을 받지 않고) 다스리기만 할 뿐이었는데, 천박한 장부가 있어서 반드시 농단을 찾아서 거기에 올라가 좌우를 둘러보면서 시장의 이익을 그물질하자, 사람들이 모두 그렇게 하는 것을 천박하게 여겼다. 그리하여 (천박하게 여기는 데서 그친 것이 아니라) 뒤이어 그에게 세금을 거두었으니, 상인에게 세금을 거둔 것이 이 천박한 장부로부터 시작된 것이다.²⁷⁾

화폐의 본질적 기능은 물물교환을 원활하게 하는 수단이지만, 자신의 이익만을 추구하기 위해 교묘한 수단을 통해 시장 질서를 교란하는 소수의 농단은 매점매석(買點賈惜)과 같은 불공정 거래 행위를 유발한다. 이로써 화폐의 기능은 물물교환의 수단에서 자본축적의 수단으로 변질하고, 소수 자본가는 다수의 서민을 착취하는 경제적 비극이 생겨난다.²⁸⁾ 이처럼 선진 유가의 윤리적 가치는 경제 문제에서도 중요한 기반이었고 유교문화로 정착되면서 고려와 조선에 영향을 미쳤다.

선진 유가의 교훈과 더불어 사마천의 『사기(史記)』 「화식전(貨殖傳)」은 조선 사람들의 경제관에 큰 영향을 미친 글 중의 하나이다.²⁹⁾ 사서삼경과 더불어 조선 중기 이전까지 조선 문인들에게 「화식전」은 애호의 대상이 되었고, 17세기 전·후에는 그 내용(문구나 단어)을 자신의 글에 인용하는 등 ‘글쓰기의 전범(典範)’으로 여기는 경우가 많았다.³⁰⁾

27) 이기동 역해, 『맹자강설』, 성균관대학교 출판부, 2013, 234쪽.

28) 위의 책, 235-6쪽.

29) 서신혜, 『한국 전통의 돈의 문학사, 나눔의 문화사』, 집문당, 2015. 조선 사회에서의 「화식전」 수용과 그로 인한 경제 인식의 변화 과정 등 참조.

30) 위의 책, 20쪽.

그러다가 조선 중·후기에는 이재운(李載運)이 ‘조선판 화식전’—『海東貨殖傳』—을 쓰는 사례도 나타났다.³¹⁾ 재산의 증식이란 뜻의 ‘화식’은 오늘날 ‘재테크’로 이해할 수 있는데, 조선 후기에 이르러서는 경제적 의미로 「화식전」이 읽히기 시작하였다.³²⁾ 이는 조선 후기 사회가 재물 중심으로 변했다는 것을 방증하는 사례이기도 하다. 「화식전」을 보면서 “치산(治産)과 치부(致富)의 방식을 배우기도 하고, 정치적으로 경제 문제를 어떻게 다루어야 하는지를 살피기도 하였다. 조봉목이 「공방전」을 지은 시기가 바로 그런 때이다.”³³⁾

선진 유가 철학은 조선 왕조가 내세운 국가 이데올로기이다. 유교적 세계관에 따라 인의예지(仁義禮智)를 중시하여 상업 활동 자체를 부정하지 않았지만, 눈앞의 이익보다 예가 중요함을 역설하였다. 경제적인 부를 강조하여 검소하지 못한 것을 부끄러움으로 여겼고, 재물을 탐하는 것을 천박하게 여겼기 때문에 “거친 밥을 먹고 물을 마시며 팔을 굽혀 베고 누워도 즐거움은 또한 그 가운데 있으니, 의롭지 않으면서 부자 되고 귀하게 되는 것은 나에게서는 뜯구름과 같다”³⁴⁾고 생각한 것이다. 이런 연유로, 많은 유학자와 선비들이 돈과 재물을 무시하거나 외면하려고까지 노력하였다. 선진 유가의 가르침이 실제로는 그렇지 않았어도 조선에서는 양반이 일과 생산 활동을 동시에 할 수 없는 것으로 판단했다.

근대 우리나라 풍속은 그렇지 않다. 비록 대대 명문이고 높은 행실이 있으며 뛰어난 재주를 지닌 이라도, 한 번 비루한 일을 하면 사람들이 모두 낮추어 보며 머슴처럼 대한다. 반면 비록 집안이 대대로 한미하고 행실에 흠도 많고 재주도 거의 없는 사람이라도, 의관을 갖추고 담소를 나누면서 얼굴과 몸짓을 깨끗하게 하면 문득 그를 일컬어 사대부라고 한다. (...) 그래서 낮에 주린 기색이 역력한데도 고기

31) 위의 책, 20쪽.

32) 위의 책, 21쪽.

33) 위의 책, 22쪽.

34) 이기동 역해, 『논어강설』, 299~300쪽.

잡고 나무하는 일 하기를 부끄러워하고, 누더기를 입고 헤진 신을 신 으면서도 제조하거나 장사하는 기술 배우기를 부끄러워한다.³⁵⁾

이와 같은 윤기(尹愔, 1741~1826)의 말처럼, 조선에서 양반의 경제 활동은 금기시하였는데, 조선에서 양반이 몸을 쓰는 일을 하고, 기술을 배우는 것을 천하다고 여기는 분위기 때문이었다. 이런 상황에서 박지원의 「양반전」에 나오는 정선 고을의 한 양반은 그의 아내에게 “당신은 평소에 그렇게도 글을 잘 읽지만 현관(縣官)에게 환곡을 갚는 데에는 아무 소용이 없구려. 쫓쫓 양반이라니, 한 푼짜리도 못 되는 그놈의 양반”³⁶⁾이라는 쓴소리를 들어야만 했다.

그런데 18세기 조선에서 새로운 인물형이 등장하면서, 도의 추구 일변도의 삶의 방식에 변화가 생겼다. 그렇다고 예의 문화를 버린 것은 아니다. 부유하게 된 이후에 그 돈으로 친구와 친척에게 인의와 덕을 베풀 수 있다고 판단하였는데, 이 역시 사마천의 가르침에 기인한다. 즉, 춘추시대 월(越) 나라의 대부인 범려(范蠡), 도주공이 장사로 19년간 세 차례 천금을 벌어서 두 차례나 가난한 벗들과 먼 형제들에게 나눔의 미덕을 실천했다고 예증하면서 ‘부유하면 그 덕을 즐겨 행한다(富好行其德)’고 강조했던 사마천의 교훈을 받아들인 결과이다. 이런 맥락에서, 양반이지만 몸소 노동하는 성실한 생활인이 등장한 것이다. 윤기가 사표로 삼은 군자 중 한 사람은 이지(李墀)이다.

내가 양근(楊根) 남시면(南始面)에 우거(寓居)하게 되어, 한번은 마을의 객(客)에게 이렇게 물은 적이 있다. “이곳에도 사표(師表)로 삼을 만한 군자가 있습니까?” 그러자 그는 다음과 같이 대답하였다.

“이지(李墀)라는 분이 계셨는데, 지금은 돌아가셨습니다. 그분은 젊

35) 尹愔, 『無名子集文稿』 책12, 「論近世風習」. “我東近俗則不然, 雖奕世之家’ 高人之行’ 拔萃之才, 一有涉於鄙賤之事, 則人皆卑夷之, 遇之如庸隸. 雖家世寒微, 行有玷缺, 才無尺寸, 衣冠談笑, 容仰趾高, 則輒指以爲士大夫. ……鵠腹菜色, 而恥執漁樵之役; 鶉衣履決, 而羞學工商之技.”(서신혜, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 210쪽 재인용)

36) 朴趾源, 『燕巖集』 권8 별집, 「兩班傳」(번역은 “한국고전종합DB”에 의거함).

어서 가난하자 땀나뭇을 팔거나 물고기를 파는 등 직접 천한 일을 하지 않은 일이 없었습니다. 그런데도 그 이익을 남기는 것은 늘 남보다 적게 하여 충분하다 싶으면 그쳤고, 매매할 때에는 사람들과 다투는 상황이 되면 번번이 양보하였습니다.

한번은 이런 말씀을 하셨습니다. ‘가난하고 부유한 것은 하늘에 달려 있고 재물과 이익은 운수가 있는 것이니, 그저 부지런히 힘쓰고 검소하게 살 뿐이다. 어찌 각박한 자들처럼 인정 없는 짓을 할 필요가 있겠는가. 그리고 설령 그렇게 한다 해도 반드시 이익이 있는 것은 아니요 그저 자신을 해칠 뿐이니, 자기 분수도 모른다는 것만 보여 줄 뿐이다.’³⁷⁾

양반의 체통이 아닌 성실한 노동자로서의 이지의 삶은 예나 도의 추구에 대한 문제뿐만 아니라 물질의 문제도 중요하다는 당대의 인식 변화를 예증하는 사례이다. 이와 더불어 박지원의 「예덕선생전(穢德先生傳)」을 보면, 박지원은 엄 행수의 행위를 ‘선비로서의 비루한 삶이 아닌 지조 높은 삶’이라고 평가하였다.

엄 행수는 지저분한 똥을 날라다 주고 먹고살고 있으니 지극히 불결하다 할 수 있겠지만 그가 먹고사는 방법은 지극히 향기로우며, 그가 처한 곳은 지극히 지저분하지만 의리를 지키는 점에 있어서는 지극히 높다 할 것이니, 그 뜻을 미루어 보면 비록 만종의 녹을 준다 해도 그가 어떻게 처신할지는 알 만하다네.³⁸⁾

그러나 조선 후기와 개항기에는 서양 자본주의의 유입으로 물신주

37) 尹椿, 『無名子集文稿』 책12, 「峽裏閒話」, “余僑居楊根南始面, 嘗問于里中客曰: ‘此地亦有君子可以師表人者乎?’ 曰: ‘有李堉者, 今也則亡. 其人少貧, 乃窮執鄙事, 販柴賣魚, 無所不爲. 而其取贏也, 常減於人, 適可而止; 其買賣也, 遇人所爭競, 則輒讓之. 嘗曰: 貧富在天, 財利有數, 但當勤儉而已. 何必如刻薄者不近人情之爲也? 且如此未必有益, 適以自害, 多見其不知量也. ……」(서신혜, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 222~3쪽 재인용).

38) 朴趾源, 『燕巖集』 권8 별집, 「穢德先生傳」(번역은 “한국고전종합DB”에 의거함).

의 사회로 급격하게 변화하였다. 상품화폐 경제에 따른 돈 중심주의가 가치 지향적 유교문화에 균열을 초래한 것이다. 조선 후기 한 아전의 사례를 살펴보자. 윤기봉(尹起鵬)은 1900년을 전후하여 경기도 이천군의 아전이였다. 그는 아전이지만 200두락(斗落) 정도의 소지주였고, 상인으로서 지필묵과 남초를 취급했고, 공업가로서 물레방앗간을 운영했고, 고리대금업자이기도 했다. 그는 인간의 부(富)와 천(賤)이 운이 아닌 근면함과 나태함으로 보았다. 그는 물고기와 물의 관계처럼 인간과 돈의 관계도 그러하다고 생각했다. 그런데 치부(致富)는 극히 어려운 일이고 인심을 잃기는 쉽기에 마음을 탐욕스럽게 가져야 한다면 스스로 다그쳤다. 그러면서 다음과 같은 다짐을 글로 작성하였다.

節日記

- 제1. 양식은 나누어 먹지 않는다.
- 제2. 장작은 나누어 때지 않는다.
- 제3. 별찬 외에는 모두 가져갈 수 없다.
- 제4. 식구를 나눈 후에 함께 식사하지 않는다.
- 제5. 어물·소금·장작·간장·식초·차를 모두 서로 함께 쓰지 않는다.
- 제6. 손님접대는 각자 자기 집에서 한다.
- 제7. 그릇 등 집기를 임의로 가져갈 수 없다.³⁹⁾

윤기봉은 물신주의에 빠져 스스로 놀부가 되기로 작정한 것이다. 이영훈은 윤기봉을 ‘개항기에 소농 사회가 배출한 한국적 근대의 담당자’로 규정하고, 이런 부류의 사람이 이후 식민지 자본주의기의 기업가로 성장했다고 보았다.⁴⁰⁾ 이처럼 자본주의의 유입으로 전통적 유가의 경제관 대신 욕망과 이기심을 충족하기 위해 재화를 획득하여 사용하려

39) 윤기봉의 사례는 서석홍, 「구한말 지방아전의 경제활동에 관한 연구-이천군 서기 윤기봉에 대한 사례분석을 중심으로」, 서울대학교 대학원 경제학과 석사학위논문, 1983 참조(이영훈, 「한국사에 있어서 근대로의 이행과 특질」, 『경제사학』 제21호, 1996, 94쪽 재인용).

40) 이영훈, 「한국사에 있어서 근대로의 이행과 특질」, 94쪽.

는 서구적 경제관이 점차 확대되었고, 유교문화의 주고받음의 문제는 자본주의적 욕망과 불가분의 관계를 맺게 되었다. 윤기봉과 같은 돈 중심주의와 개인 중심주의 이익 추구가 빚어내는 결과는 나를 제외한 타인을 철저히 배제하여 타인의 인격과 가치, 그리고 존엄성에 손실을 입히게 된다. 특히 개인들의 극단적인 이익 추구가 만연하면서, 홉스의 주장처럼 사회는 ‘만인에 대한 만인의 투쟁’의 장이 되어 극단적인 혼란을 야기하고 있다. 이때 선물문화는 다른 차원으로 변전하게 되는데, 지금부터 그것에 대해 살펴보기로 한다.

앞서 언급했듯이, 선물은 동전의 양면처럼 긍정적인 면과 부정적인 면이 공존한다. 이는 『선물에 관한 시론(*Essai sur le don*)』의 저자 모스가 게르만어 ‘Gift’는 ‘선물’과 ‘독(毒)’이라는 이중적 의미가 있음에 주목한 까닭이다.

주어지거나 인도된 물건에 의해 표현되는 위험이 매우 오래된 게르만의 법과 언어에서보다 더 잘 느껴지는 곳은 아마도 없을 것이다. 그것은 ‘gift’라는 말의 이중적인 의미, 즉 이 말이 한편으로는 선물(don) 한편으로는 독(poison)이라는 뜻을 갖고 있다는 것으로 설명된다. ... 불길한 증여, 독으로 변하는 선물이나 재산이라는 이 주제는 게르만의 민간전승에서는 기본적인 것이다.⁴¹⁾

선물이자 독의 사례를 모스는 중세 독일의 영웅서사시 「니벨룽겐의 노래」에서 찾아냈다. 즉, ‘라인의 황금’을 획득하는 자를 파멸로 이끌며, ‘하겐의 보배’를 마시는 영웅에게 재앙이 초래된다는 것이다.⁴²⁾

우리 문화에서도 유사한 사례를 찾을 수 있다. 정각선(鄭覺先, 1660~1743)의 필기잡록 『두릉만필(杜陵漫筆)』에 나오는 일화인데, 그 내용은 다음과 같다.

41) 마르셀 모스, 『증여론』, 한길사, 2002, 243~244쪽.

42) 위의 책, 244쪽.

아내의 생일날에 공조水部의 하급관리가 아들 편에 포도를 바쳤다. 아마도 맛난 음식을 잡수라는 의미였겠으나 나는 물리치고 받지 않았다. 마침 동료들과 만났다가 이 이야기를 하게 되었는데 한 동료가 이렇게 말했다. “하급관리가 제철음식을 관원의 부모 상차림에 쓰도록 바친 것이니, 받아도 별 흠이 되지 않을 듯합니다. 물리친 일이 명예를 바란 것 같습니다.” 내가 대답했다. “만약 불의한 일을 위한 것이라면 조금도 남으로부터 받지 않겠습니다. 지금은 하찮은 것(直漕)이지만 앞으로 뇌물을 받게 되는 길을 차츰 열게 될 것입니다. 만약 포도를 받으면 그 다음에는 더 비싼 진미를 바칠 것이고, 또 진미를 받으면 그 다음에는 돈(靑蚘)을 바칠 것입니다. 그러니 미연에 방지해야 합니다.”

이는 육지(陸贄)가 당 태종에게 말한 “채찍과 가축신을 물리치지 않으면 반드시 수레가 이르고, 수레를 물리치지 않으면 금과 벽옥이 이르게 되어 있다.”라는 말과 같다. 이 말은 실로 천고의 옳은 말로써 나의 마음을 먼저 알아챈 말이다.⁴³⁾

아주 평범하고 작은 물건(포도)을 아무렇지 않게 선물로 생각하고 받는다면, 그것이 다음에는 더 좋고 맛난 것이 되고, 다음에는 더 귀한 것이 되고, 결국에는 돈을 받게 되는 지경에 이르게 되어 처음에는 선물이었던 것이 나중에는 독이 된다는 것이다. 국가가 김영란법으로 선물의 사적 영역을 공적 영역으로 바꾼 까닭은, 정각선의 사례에서 볼 수 있듯이, 선물과 뇌물을 구분하기 어렵기 때문이다. ‘그저 정 때문에…’라는 생각은 의외의 결과를 초래할 수 있다.

우리나라의 ‘정(情) 문화’는 다른 나라의 문화에서 그 유래를 찾기 어려운 고유한 문화이자 주고받음의 문제로 검토할만한 대표적인 유교

43) 鄭覺先, 『杜陵漫筆』, 3-21, “室婦初度日, 水部下吏獻葡萄於家兒. 蓋爲甘旨之意, 却之而不受. 適與同僚語及此事, 同僚曰: ‘下吏以時物獻於官員之爲親設餐, 受或無傷. 却之近名.’ 余曰: ‘苟爲不義, 一介不以取人. 此是甚遺, 而漸開用賂之路. 若受葡萄, 則珍味必至此, 而受之則繼之以靑蚘, 不可不豫防於微漸矣.’ 此如陸宣公對唐宗之言曰: ‘鞭靴不已, 必及車輿, 車輿不已, 必之金璧.’ 此誠千古格論, 先獲我心也.”

문화이다. 앞서 살펴본 것처럼, 정(情)은 인정(人情)과 연결되어 ‘사람과 사람 사이의 정’이라는 말로 쓰인다. 그런데 인정(人情)은 인정비(人情費)와 정비(情費)로 파생되어 ‘벼슬아치들에게 주던 선물이나 뇌물’이 되었고, 심지어 정비(情費)는 부세(賦稅)로까지 취급되었다.

정비(情費)에 대한 판단은 앞서 소개한 바 있지만, 어윤중과 같은 조선 말기의 대표적인 개혁파 지식인에게 정비는 조선의 근대적 개혁 추진책을 위한 혁파의 대상이었다. 그가 구상한 조선의 부강책은 감생(減省)을 통한 재원확보인데, 그는 “貢契·進上 등의 각종 雜稅에 대한 減額을 추구하고, 이와 연관된 각종 부작용을 야기하는 情費의 근절”⁴⁴⁾을 위하여 노력하였다.

Ⅲ. 모스, 데리다, 리쾨르의 선물론

지금까지 수행한 분석과 이해에 따르면 유교문화의 주고받음의 문제는 경제적 관점의 변화와 인간의 원초적인 욕망과 불가분의 관계가 있음이 밝혀졌다. 이에 본 연구에서는 이 문제를 프랑스 주요 사상가(특히 모스, 데리다, 리쾨르)의 선물론을 매개로 더욱 심화시키고자 한다. 서양의 선물론 탐구의 효시로 삼을만한 모스의 논의는 ‘결국 선물은 경제적 교환이다’라는 명제로, 전통적 선물론을 해체하고자 했던 데리다의 시도는 ‘선물은 불가능하다’라는 명제로, 마지막으로 모스와 데리다의 관점을 변증법적으로 검토한 후 자신만의 독창적 관점(제3의 정점)을 제시한 리쾨르의 주장은 ‘그래도 선물은 필요하다’라는 명제로 요약할 수 있다. 이런 시각에서 필자는 모스·데리다·리쾨르의 선물론을 탐색한 후 리쾨르의 변증법적 방법론에 입각한 선물론—정확하게 말해서 리쾨르의 사상을 필자의 관점에서 재해석한—으로 유교문화의 주고받음의 문제를 새롭게 해석하고자 한다.

44) 최진식, 「어윤중의 부강론 연구」, 『한국사논총』 제41집, 1993, 71쪽.

1. 선물은 경제적 교환이다-모스의 선물론

프랑스의 사회인류학자 모스의 선물론(『선물에 관한 시론. 고대사회의 교환의 형태와 이유(1923~1924)』)은 인류학과 경제학에서 고전적 주제에 해당한다. 그는 고대사회에서 이루어지는 교환과 선물의 본질에 관해서 분석하여 경제적 이유를 초월한 사회적 구조, 규범 그리고 체계를 탐색하려 하였다. 그가 선물에 관한 논의를 시작한 까닭은 1920년 초·중반 자본주의의 급격한 발달을 거쳐 1929년의 대공황을 겪으면서 자본주의의 모순이 드러났기 때문이다.⁴⁵⁾

아주 최근에 인간을 ‘경제동물(animal économique)’로 만든 것은 우리 서양사회이다. 그러나 아직은 우리 모두가 그러한 종류의 존재가 된 것이 아니다. 민중 속에서도 또 엘리트 사이에서도 순수한 비합리적인 지출은 관행이 되어 있다. 그것은 아직도 우리 귀족 계급에게 남아 있는 약간의 풍습을 특징짓고 있다. 호모 에코노미쿠스(homo oeconomicus, 경제인)는 우리 뒤에 있지 않고, 도덕적인 인간, 의무를 다하는 인간, 과학적인 인간, 이성적인 인간과 마찬가지로 우리 앞에 있다. 인간은 매우 오랫동안 다른 존재였다. 인간이 계산기라는 복잡한 기계가 된 것은 그리 오래된 일이 아니다.⁴⁶⁾

모스의 진단에 따르면, 이 시기에 인간은 경제적 이성에 지배되다 못해 ‘경제적 동물(animal économique)’, 곧 ‘계산기(machine à calculer)’가 되어버렸다. 그러나 모스는 인간의 본질적 가치가 보다 도덕적이라는 기대와 함께 고대사회에서의 선물의 교환과 그 이유를 연구함으로써 도덕 정립 가능성을 탐색하고자 했다.⁴⁷⁾

모스가 연구한 고대사회의 교환은 개인과 개인이 아닌 집단과 집단

45) 변광배, 「기부문화의 이론적 토대」, 『프랑스학연구』 제44집, 2008, 267쪽.

46) 마르셀 모스, 이상률 옮김, 『증여론』, 서울: 한길사, 2002, 271쪽.

47) 변광배, 「기부문화의 이론적 토대」, 267쪽.

이 그 주체이다. 개인이 아닌 집단이 서로 서로에게 교환의 의무를 강요했다. 교환의 대상은 동산과 부동산 등과 같은 재화를 포함하여 연회, 예식, 축제, 춤, 군사력, 여자, 아이(자손) 등으로 한 사회의 총체적인 영역으로 확장되었다. 이처럼 선물이 ‘사회적 총체’라고 생각한 모스는 다양한 사회에 관한 민족지적 연구—특히 아메리카의 포틀래치, 남태평양의 쿨라(kula), 뉴질랜드의 하우(hau) 등—를 수행했다.

모스는 이 연구를 통해 선물은 ‘세 가지 의무, 즉 주기, 받기, 답례하기(les trois obligations : donner, recevoir, rendre)’⁴⁸⁾에 의해 지배된다고 밝혔다. 첫째, 선물을 주어야 하는 의무, 둘째, 선물을 받아야 하는 의무, 셋째, 받은 선물에는 선물로 답례해야 하는 의무가 그것이다. 먼저 선물을 주어야 하는 의무는 포틀래치⁴⁹⁾의 본질이다.

주어야 하는 의무는 포틀래치의 본질이다. 추장은 자기 스스로를 위해서, 자기 아들이나 사위·딸을 위해서 또는 죽은 자들을 위해서 포틀래치를 주지 않으면 안 된다. (...) 콰이우틀족과 하이다족의 귀족은 중국의 문인이나 관리와 완전히 똑같은 ‘체면(face)’ 관념을 지니고 있다. 포틀래치를 주지 않은 신화상의 대(大)족장 중 한 사람에게 대해서는 ‘썩은 얼굴’을 가졌다고 말한다. 여기에서는 이러한 표현이 중국에서보다 더 적절하다. 왜냐하면 북서부 아메리카에서 위세를 잃어버리는 것은 바로 영혼을 잃어버리는 것이기 때문이다. 이 영혼이란 진실로 ‘얼굴’이자 춤의 가면, 즉 정령을 구현하고 문장이나 토당을 지닐 권리이며, 아울러 이처럼 걸려 있는 인격(persona)이다. 그것은 전쟁이나 의례사의 잘못에 의해 잃어버릴 수 있는 것처럼 포틀래치나 증여의 경기에서도 잃어버릴 수 있다. (...) 이들 사회 어디에서나 사람들은 주려고 안달한다.⁵⁰⁾

48) 마르셀 모스, 이상물 옮김, 『증여론』, 서울: 한길사, 2002, 150~166쪽 참조.

49) ‘포틀래치(potlatch)’는 ‘식사를 제공한다’와 ‘소비한다’는 뜻이 있다.

50) 위의 책, 151~153쪽.

왜 이들은 주려고 안달이 났는가? 그 까닭은 ‘하우(hau)’ 때문이다. 그들은 어떤 사람에게 특정한 물건을 선물한다는 것을 자신의 일부를 주는 것이라 믿었다. 물건 자체가 영(靈, hau)을 갖고 있고 또 영의 것이라고 믿기 때문이다. 이는 물활론적 사고와 깊이 연결되어 있다. 하우는 원래 있었던 곳으로 돌아가고자 하는 특징과 돌아가는 것을 방해하면 하우는 방해하는 사람에게 해를 입힐 수 있다는 또 다른 특징이 있다.⁵¹⁾

그리고 선물이 누군가에게서 주어지면 그것을 반드시 받아야 한다. “받아야 하는 의무도 주어야 하는 의무 못지않게 강제적이기”⁵²⁾ 때문이고, 이것 역시 하우와 연관되어 있다. 주는 자가 그의 영혼의 일부를 담고 있는 물건을 주었는데, 받는 자가 그 물건을 받지 않고 거절하면 주는 자의 영혼을 거부하는 것과 다르지 않다. 그래서 “모든 선물은 항상 받아들여지고 칭찬된다. 당신을 위해 준비한 음식물에 큰소리로 감사의 뜻을 표시하지 않으면 안 된다. 하지만 그것을 받으면, 그렇게 할 의미가 있다는 것을”⁵³⁾ 주위 사람들이 알게 된다. 이런 연유로 선물한 것을 받지 않으면 관계를 단절하겠다는 의사로 여기거나 선전포고로 간주한다.

마지막으로 선물에는 답례의 의무가 따른다. 포틀래치가 선물문화로 계승되어 온 까닭은 이 세 번째 의미가 있기 때문이다. 주고받는 것과

51) 위의 책, 251쪽. “팔린 물건이라도 그것은 여전히 영혼을 가지고 있으며, 그 예전의 소유주는 그것을 지켜보고 또한 물건 자체도 그 예전의 소유주를 따라다닌다. 보주 산맥(Voges)의 한 계곡에 있는 코르니몽(Cornimont)에서는 얼마 전만 해도 다음과 같은 관습이 행해졌으며, 몇몇 가정에서는 아직도 존속하고 있는 듯하다. 즉 새로 산 가축들이 옛 주인을 잊고 ‘자기 집’으로 돌아가고 싶은 생각이 들지 않도록 하기 위하여 축사 문 위에 댄 가로대에 십자가를 만들었고, 산 사람은 그 관 사람의 고삐를 갖고 있었으며, 또한 그 가축들에게 소금을 뿌렸다. 라옹 오 부아(Raon-aux-Bois)에서는 버터 바른 빵을 쇠갈고리 주위에서 세 번 돌린 다음 오른 손으로 가축에게 주었다. 물론 이것은 축사가 가옥의 일부분을 이루고 있고 또 큰 가축이 가족의 일부분이 되고 있는 경우뿐이다. 그러나 프랑스의 그밖의 많은 관습은 팔린 물건을 판 사람과 떼어놓아야 한다는 것을 보여준다. 예를 들면 팔린 물건은 두들기거나, 또는 팔린 양(羊)은 채찍으로 쳐야 한다는 것을 보여준다.”

52) 위의 책, 159쪽.

53) 위의 책, 160~161쪽.

더불어 다시 되돌려주는 전통이 포틀레치의 전부이다.

그러나 대개 포틀레치는 언제나 받은 것보다 더 성대한 포틀레치로 답례하지 않으면 안 되며, 또 선물도 받은 것보다 더 많은 것으로 답례하지 않으면 안 된다. (...) 상당한 정도의 답례 의무는 절대적이다. 답례하지 않거나 동등한 가치를 지닌 물건을 파괴하지 않으면 ‘체면’을 영원히 잃어버린다.⁵⁴⁾

주어진 선물은 언제나 답례의 선물로 연결된다. 인식한 사람은 답례품을 걱정하기 마련이다. 그러면서 지나치게 큰 답례를 하기보다는 차라리 하지 않는 편이 좋다고 판단할지 모른다. 그런데 답례의무에 대한 제재(制裁)는 채무로 노예가 되는 것이다. 이와 같은 제재는 적어도 “과키우틀족·하이다족·침시아족에서는 작용하고 있다.”⁵⁵⁾

모스에 따르면, 선물은 외관상 자발적인 형식을 취하는 것 같지만, 실재를 들여다보면 엄격하게 의무적인 형식을 갖는다. 즉, 급부와 반대급부의 원칙이 지켜져야 하고 선물은 호혜성(réciprocité)의 원리에 지배받는다. 물론 호혜성의 원리는 등가물의 교환법칙을 전제로 하는 것이다. 이렇듯 모스의 선물은 주고, 받고, 답례하는 삼중의 의무를 뜻한다.

선물은 단순히 물건 교환만이 아니라, 시간의 특별한 사용과 명예와도 관련되어 있다. 시간적 측면에서 선물을 받았다고 즉각적으로 답례할 수 없다. 만일 이렇게 된다면 선물의 의미를 상실하고 단순한 교환이 돼버린다. 또한 답례는 한없이 지연될 수 없는데, 선물로서의 의미를 잃게 되기 때문이다. 그래서 반드시 적절한 시간에 답례해야 한다.⁵⁶⁾

54) 위의 책, 163~164쪽.

55) 위의 책, 164쪽.

56) 위의 책, 136~137쪽. “이미 본 바와 같이 멜라네시아와 폴리네시아에서 선물이 순환하는 경우에 답례는 주어지는 물건의 힘에 의해 보장되는데, 이때 그것을 ‘보충’하는 것은 그 물건 자체다. 그러나 어떤 사회에서나 기한 내에 답례해야 하는 의무를 지우는 것은 선물의 성질에서 나오고 있다. 본래 공동 식사, 카와주의 분배, 불에 지니는 호부는 즉시 답례할 수 없는 것이다. 반대급부를 하기 위해서는 ‘시간’이 필요하다. 따라서 방문, 혼인이나 동맹을 맺는 것, 평

이렇듯 모스의 저작은 선물을 표면적으로 내세웠지만, 그의 초점은 특정한 형태의 교환이자 경제로서의 선물이다. 앞서 언급한 바와 같이 모스가 고대사회의 선물을 연구한 목적은 1920년 전후에 주류를 이루었던 ‘경제적 이성’이나 ‘경제적 동물’이라는 개념과 결을 달리하는 도덕적 개념과 원리를 발견하는 것이었다. 그렇지만 모스는 “그가 살았던 동시대의 자본주의의 병폐, 곧 정의와 분배 문제를 도외시하고 오로지 자기 자신과 그 자신이 속해 있는 집단의 이해관계에만 집착하는 경제적 동물로 변해버린 인간들의 인간성 회복을 위한 단서를 찾고자 하는 노력에서 절망”⁵⁷⁾하게 된다.

그렇다고 모스의 시도가 전적으로 실패한 것은 아니다. 그는 선물론의 결론을 아서 왕의 ‘원탁의 기사’의 예로 도출하고 있다.

브리튼 사람들의 「아서 왕 전설」은 아서 왕이 콘월의 어느 목수의 도움으로 그의 궁전에 경탄할 만한 것, 즉 기사들이 그 둘레에서는 더 이상 싸우지 않은 신기한 ‘원탁’을 만든 것을 전하고 있다. 전에는 ‘치사한 질투 때문에’ 어리석은 싸움 속에서 결투와 살인이 성대한 향연을 피로 물들였다. 목수가 아서 왕에게 말했다. “제가 매우 훌륭한 식탁을 만들어드리겠습니다. 그 식탁에서는 1,600명 이상이 동시에 빙 둘러앉을 수 있기 때문에 제외되는 사람은 아무도 없을 것입니다... 어떤 기사도 싸움을 일으키지 않을 것입니다. 왜냐하면 그 식탁에는 높은 자리도 낮은 자리도 없기 때문입니다.” ‘높은 자리’가 없기 때문에 싸움도 더 이상 일어나지 않았다. 아서 왕이 그 원탁을 가져가는 곳이면 어디에서나 그의 훌륭한 원탁기사단은 화기에 애했고 무적이었다.⁵⁸⁾

화협정, 정기적인 경기와 시합 참가, 향응 교환, 의례적이며 경의를 표하는 봉사의 제공, 서로 ‘존경을 나타내는 것’에 관한 경우에는 기한 관념이 논리적으로 포함된다. 이 모든 것은 사회가 부유해짐에 따라 점점 더 수가 많아지고, 또 점점 더 값비싼 다른 물질적인 사물과 교환된다.”

57) 변광배, 「기부문화의 이론적 토대」, 272쪽.

58) 마르셀 모스, 『중여론』, 281-282쪽.

모스가 ‘원탁의 기사’의 예로써 말하고자 한 결론은 일종의 ‘집단 도덕’이다. 그는 공동체가 도덕적으로 결합하여 “고귀한 지출(dépense noble)”로 회귀하고,⁵⁹⁾ “예의(civilité)”와 “공민정신(civisme)”을 지향해야 함을 역설하였다.⁶⁰⁾ 모스는 자신의 연구를 통해 “심미적·도덕적·종교적·경제적인 다양한 동기들과 물질적·인구학적 여러 요인들을 엮고 평가하며 비교할 수 있다”고 자평하면서, 이것들의 사회적 총체가 공동생활을 구성하는 요소이기 때문에 소크라테스적인 의미에서의 **정치**(la Politique)가 필요하다고 결론짓는다.⁶¹⁾

모스의 선물론이 갖는 의의는 선물이라는 부분적인 탐구에서 시작하여, 이 선물이 총체적인 사회적 사실이라는 점을 밝혀냈다는 점이다. 선물을 주고받는 행위를 개별적인 행위로 축소해서 이해할 수 있지만, 그것이 시사하는 바를 깊이 이해하기 위해서는 사회 전체 구조의 본성을 파악해야 한다. 그런 점에서 모스가 밝힌 선물의 삼각 구조(주기와 받기 그리고 답례하기)는 ‘사회적 총체’에 관한 것이고, 결과적으로 이 구조는 ‘경제적 교환’의 성격을 함의한다.

2. 선물은 불가능하다-데리다의 선물론

모스의 선물론은 후대의 저명한 프랑스 사상가들에게 지대한 영향을 미쳤다. 바타이유(Bataille), 뒤메질(Dumézil), 레비 스트로스(Lévi-Strauss), 부르디외(Bourdieu), 에나프(Henaff), 보르디야르(Baudrillard), 데리다(Derrida), 푸코(Foucault), 리코르(Ricoeur) 등이 모스의 연구를 계승하여 선물에 관한 이론을 발전시켰고, 이들은 각각 선물의 개념과 연계된 개념들을 독창적 관점에서 생산해냈다. 그중 데리다는 선물의 역설(아포리아)에 관심을 가졌다. 그에게 “선물은 논리적 아포리아 전체를 대표하는 아포리아이다.”⁶²⁾ 이 관점에서, 데리다는 모스의 선물론에 대해서 평가하면

59) 위의 책, 255쪽. “우리는 저 ‘고귀한 지출(dépense noble)’의 관습으로 돌아가고 있으며 또 그것으로 돌아가지 않으면 안 된다.”

60) 위의 책, 282쪽.

61) 위의 책, 283쪽.

서 선물을 제외한 다른 모든 것을 다루고 있다고 비판한다.

우리는 마르셀 모스의 『선물에 관한 시론』이라는 기념비적 저작은 선물을 제외한 모든 것에 대해서 논한다고 말할 수 있다. 그는 경제, 교환, 계약(do ut des, ‘네가 주니까 내가 준다’), 과잉, 희생, 선물과 역선물, 요컨대 선물로 끌고 가지만 ‘또’ 선물을 폐기하는 모든 것을 다루고 있다. 선물을 덧붙이는 모든 보충 항들은 (...) 원환(圓環, cercle)을 다시 끌어들이 수밖에 없는 처지이고, 그 안에서 그 보충 항들은 무력화된다.⁶³⁾

데리다는 모스의 선물의 삼각 구조(주기, 받기, 답례하기)를 원환, 즉 원의 순환운동으로 보았고, 이 순환 패턴은 경제학의 법칙이며 동시에 오디세우스의 자기회귀적 법칙(출발점, 원점, 집으로의 회귀라는 순환)임을 강조하면서,⁶⁴⁾ 선물은 이 순환운동에서 벗어나야 한다고 역설한다. 한 마디로, 선물은 비경제적이어야 한다.

선물은 경제적 질서와 무관해야 하고, “상징적 구조”⁶⁵⁾와도 결별해야 한다. 먼저 선물은 모든 형태의 경제적 질서와 구분되어야 한다. 동일자의 경제는 오이코스(oikos, 집, 재산, 가족, 난로, 내부의 불)와 노모스(nomos, 법, 규범, 분배 법, 공유 법)로 규정된다. 이 두 개념은 의미론적 요소 전체(체계, 구조, 총체성, 내면성, 가까움, 고유성, 전유, 동일화, 동일성, 유기체, 원리, 규칙, 이론, 표준, 중심, 뿌리 등)를 내포하고, 로고스적 질서를 갖는다.⁶⁶⁾ 따라서 경제적 이성의 질서는 교환의 질서이자 채무와 변제의 질서이며, 선물의 삼각 구조는 어원적 의미의 상징적 구조를 이루며 계약의 상징이다.

62) 김상환, 「헤체론의 선물 - 데리다와 교환의 영점(零點)」, 『현대비평과 이론』 제11권 제1호, 2004, 211쪽.

63) J. Derrida, *Donner le temps, I. Fausse monnaie*, Gailiée, 1991, p. 39.

64) Ibid., p. 18.

65) Ibid.

66) Ibid., p. 17.

반면 선물은 경제적 이성과 규범에 종속될 수 없으므로 순환되거나 교환될 수 없고, 계약으로 맺어질 수 없다. 선물을 주는 자가 무엇인가를 바라거나 받는 자가 채무 의식을 느낀다면, 바로 그 순간 선물은 선물이 아니다.⁶⁷⁾ 선물은 경제적 순환논리와 원환의 구조 바깥에 위치한다. 선물은 일방향성과 비-회귀성을 전제하기 때문에 반(反)-경제적(anéconomique)으로 남아 있어야 한다.⁶⁸⁾

선물은 인식론적으로 불가능한 것(l'impossible)이다.⁶⁹⁾ 선물을 주거나 받을 때 선물이 선물로서 '인식'된다면 선물은 경제적 교환 행위로 상징되거나 대가와 변제의 대상이 된다. 이로써 선물은 선물이 되는 것이 불가능하다.

선물이 존재하기 위해 선물을 받는 자는 되돌려주거나 상환하거나, 환불하거나 변제하거나 계약을 하거나 빚을 지지 말아야 한다. (...) 선물을 받는 자는 선물(présent)을 선물로 인정하지 말아야 한다. 만일 그가 선물을 선물로 인정한다면, 선물이 그에게 그 자체로 나타난다면, 선물(présent)이 그에게 '선물로서' 현전(présent)한다면, 이 단순한 인식은 선물을 폐기하기에 충분하다. 왜 그럴까? 이런 인식은 사태 자체 대신에 상징적인 등가물을 되돌려주기 때문이다. 여기서 우리는 상징물, 그것이 빚을 통해 교환을 재구성하고 선물을 폐기한다고 말할 수는 없다. 상징물은 이 교환이 사물이나 재화의 교환으로서 발생하는 것이 아니라 상징적 교환으로 변형하는 교환을 재구성하는 것도 아니다. 상징물은 교환과 부채의 질서, 법 혹은 순환의 질서를 열면서 구성한다. 여기서 선물은 폐기된다.⁷⁰⁾

67) Ibid., p. 18. "선물이 존재한다면, 선물의 조건(우리가 주는 것으로서, 주어진 것으로서, 주어진 사물로서, 혹은 기증의 행위로서의 선물)이 선물로 되어서는 안 된다. (...) 선물은 순환할 수 없다. 교환될 수도 없다. 어쨌든 선물은 교환과정, 출발점으로서의 회귀라는 형태에서의 원의 순환운동으로 소진되어서는 안 된다."

68) Ibid., p. 19.

69) 김상환은 앞의 논문에서 선물은 인식론적, 현상학적, 존재론적으로 파악될 수 없는 불가능한 것으로 '남아 있다'라고 규정한다.

70) J. Derrida, *Donner le temps, I, Fausse monnaie*, p. 26.

이와 같은 의미에서 선물은 존재론적으로도 ‘불가능한 것’이다. 선물은 선물을 주고받는 쌍방에게 각각 선물로 인식되는 그 순간 “실존하지 않고 현재적으로 현전하지 않는다.”⁷¹⁾ 만일 선물이 선물을 받는 자에게 선물로서 인식된다면, 그것은 표상된 선물이기 때문에 현전하는 것이 아니다. 그리고 선물을 선물이라고 정의하는 순간, 그 정의로 인해 파괴된다.⁷²⁾ 또 선물은 정의할 수 없고, 그것을 정의하더라도 소멸하기 때문에 선물은 아포리아 그 자체이다. 그래서 “선물의 진리는 비-선물 또는 선물의 비-진리와 등가이다.”⁷³⁾ 이는 마치 『도덕경』 1장에 “도는 문자로 표현하면 영원한 도가 아니고, 이름은 문자로 규정하면 영원한 이름이 아니다道可道, 非常道; 名可名, 非常名.”라고 한 것과 유사하게, 선물은 “이름 붙일 수 없는 것”⁷⁴⁾이다. 이런 관점에서 선물은 결국 “시물라크르”이고 “환영”이다.⁷⁵⁾

그런데 ‘불가능한 것’, ‘이름 붙일 수 없는 것’, ‘환영’, ‘시물라크르’로서의 선물이 ‘가능한’ 선물이 되기 위해서는 망각이 필요하다. 즉, 선물은 “절대적으로” 망각된 선물이어야 한다. 여기에서 데리다는 프로이트와 라캉의 ‘무의식 이론’을 선물론과 결부시킨다.⁷⁶⁾ ‘가능한’ 선물이 되기 위해서는 선물을 주고받는 쌍방이 각각 무의식의 상태에서 선물은 선물로 인식하면 안 되고, 쌍방 모두 선물의 주고받은 행위 자체를

71) Ibid., p. 28.

72) Ibid., p. 26. “타자가 선물을 ‘지각한다’는 것은 단지 프랑스에서 일상적으로 말해지듯이 그것을 재화나, 금전, 혹은 보상으로 ‘지각하는’ 것만이 아니라, 선물의 본질의 지각하는 점에서 그것의 의미와 지향을 지각할 것이며, 선물의 ‘지향적 의미’를 파악하는 것이다. 이렇게 해서 ‘인정’이 ‘감사’가 되기 이전에, 선물을 선물로서, ‘그 자체로서’ 단순히 ‘인정하는’ 것이 선물로서의 선물을 폐기하게 될 것이다.”

73) Ibid., p. 42.

74) Ibid., p. 22.

75) Ibid., p. 27 ; Cf. Ibid., p. 63. “선물은 언제나 어떤 글, 어떤 기억, 어떤 시, 또는 어떤 서사의 선물일 것이다. 선물은 어떤 경우든 어떤 텍스트의 유산(遺産)일 것이다. 그리고 글쓰기는 (...) 선물의 형식적 보조물, 외적 기록이 아닐 것이다. 글쓰기는 오히려 선물의 행동 자체와 연결된 ‘어떤 사태’일 것이고, 이 ‘행동’은 기록의 의미는 물론 이와 동시에 수행적(performatif) 실천의 의미를 지닐 것이다.” (선물은 언어화되고 표상할 수 없으므로 선물은 흔적으로 기록될 수 있으며, 수행적 발화 사건이다.)

76) Ibid., p. 30.

절대적으로 망각해야 한다. 그러므로 선물의 불가능성은 가능성에 속하지 않는 방식으로 속해 있다.⁷⁷⁾

3. 그래도 선물은 필요하다-리코르의 선물론

리코르 사상은 기독교 철학(la philosophie chrétienne)이 아니다. 그는 스스로 기독교 신자임을 자랑스럽게 밝히면서도 신학과 철학을 구분하여 다루고자 하였다. 그에게 선물의 문제도 마찬가지이다. 기독교 교리와 관련된 문제를 탐색하면서 신학적 관점이 아닌 철학적 관점에서 논의한 것이다. 이런 맥락에서 리코르의 선물론은 기독교 신학에서 출발하지만, 철학적 탐구로 끝이 난다.

리코르 철학의 키워드(의지, 악, 상징, 해석, 은유, 텍스트, 이야기 정체성, 윤리, 기억, 망각, 인정 등) 중에서 그의 후기 철학의 키워드는 단연코 더불어 사는 문제(la question du vivre-ensemble)이다. 1980년에 출간한 『남 같은 자기 자신』에서 그는 “윤리적 목표”⁷⁸⁾를 “정의로운 제도에서 타인과 함께하는 그리고 타인을 위한 ‘좋은 삶’의 목표라고 부르자”⁷⁹⁾고 제안한다. 그가 지향한 좋은 삶은 정의로운 제도라는 전제가 있지만, ‘타인과 함께-타인을 위한’ 더불어 잘 살기의 실천이고, 이는 그의 선물론으로 재해석될 수 있다.

1989년 루카스 상(le prix Leopold Lucas) 수상을 기념하여 발표한 리코르의 『사랑과 정의』는 사랑의 윤리적 지위에 대한 논의로 시작한다. “윤리적 담론에 있어서, 사랑은 공리주의의 담론 혹은 칸트의 정언명령과 비교할만한 규범적 지위를 갖는가?”⁸⁰⁾ 그는 사랑이 단순히 감정적으로 진부한 것이나 흥분 따위로 해석되지 않고, 윤리적인 가치를 가

77) Ibid., p. 29.

78) 리코르의 윤리적 목표는 세 가지 마음 씀(le souci)으로 대표된다. “즉 자기에 대한 마음 씀(le souci de soi), 타자에 대한 마음 씀(le souci des autres), 그리고 정의로운 제도들에 대한 마음 씀(le souci des institutions justes)”이 그것이다. 전종윤, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리코르 철학을 중심으로」, 『해석학연구』 제36집, 2015, 68쪽 참조.

79) P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1980, p. 202.

80) P. Ricoeur, *Amour et justice*, Points, 2008, p. 16.

지게 될 때, 사랑은 윤리적 분석의 대상이 될 수 있다고 보았다. 이 시각에서 리코르는 사랑과 정의의 개념을 교차시키고 변증법적으로 고찰하려 한다. 성경을 통해 배울 수 있는 윤리적 담론인 사랑을 어떻게 정의와 연결할 수 있는가의 문제이다.

1) 사랑과 정의의 비대칭성

리코르는 키에르케고르의 성찰을 받아들여 사랑의 초-윤리적(supra-éthique) 차원을 탐색하면서 성경의 '사랑과 정의의 불균형'을 말한다. 창세기 22장에 나오는 '이삭의 번제' 사건이 그 대표적인 예인데, 하나님을 사랑해야 한다는 의무가 살인을 금지한 정의를 뛰어넘는다. 이와 더불어, 찬양으로 표현되는 사랑의 담론은 어떤 도덕적 명령보다 앞선다는 점, 즉 사랑의 우월성을 '사랑의 장'인 신약의 고린도전서 13장⁸¹⁾과 구약의 시편 1:1~3절⁸²⁾을 통해 제시한다. 그리고 무엇보다 예수님의 가르침인 사랑의 계명(누가복음 10:27)⁸³⁾에서 사랑이 정의에 우선함을 보여준다.⁸⁴⁾ '하나님을 사랑하라'라는 계명은 하나님이 인간에게 강요하는 도덕적 법칙이나 원리가 아니라, 사랑하는 자가 사랑받는 자에게 보내는 사랑의 간청이다.⁸⁵⁾ 신이 인간에게 보내는 사랑의 간청(요청)은, 명령과 계명의 '시적 표현'이다.⁸⁶⁾ 이 사랑의 초대는 순수한 도덕적 표현과는 분명하게 구별된다.

사랑의 담론과는 다르게 사법 체계로 대표되는 정의의 담론은 사회적 실천 영역에서 정의의 원리를 지향한다. 정의의 담론에 의존하는

81) '사랑의 장'이라고 불리는 이 장에서 바울은 사랑의 참 의미에 관해 설명한다.

82) "복 있는 사람은 악인들의 꾀를 따르지 아니하며 죄인들의 길에 서지 아니하며 오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고 오직 여호와와 율법을 즐거워하여 그의 율법을 주야로 묵상하는도다 그는 시냇가에 심은 나무가 철을 따라 열매를 맺으며 그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니 그가 하는 모든 일이 다 형통하리라."

83) "대답하여 이르되 네 마음을 다하여 목숨을 다하여 힘을 다하여 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하고 또한 네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라 하였나이다."

84) P. Ricoeur, *Amour et justice*, p. 20.

85) Ibid., p. 21.

86) Ibid., p. 22.

재판소와 법, 검사와 변호사는 물론 사랑의 담론에 의지하지는 않는다. 정의의 담론에서 중요시하는 것은 합리적인 논거와 소통적 언어의 바른 사용이다. 그러나 실제로 정의를 실행한다는 것은 결코 쉬운 문제가 아니다. 사법적 절차에 관여하는 사람들의 무거운 책임은 결코 훌륭한 논거와 판결 등으로 축소할 수 없다. 이때 법관에게 필요한 것은 칼과 함께 저울이다. 법률적으로 허락된 정의의 칼을 마음대로 사용하기에 앞서, 법 앞에서 모든 사람이 평등하다는 윤리적 가치를 지켜야 한다. 이런 의미에서 사법적 실천만을 정의라고 한정할 수 없고, 정의의 의미와 정의의 이상까지도 숙고하는 것이 정의를 바르게 고찰하는 것이라 할 수 있다. 비례적 평등과 기회의 평등, 그리고 권리의 평등을 생각하는 것이 정의의 의미를 바르게 탐구하는 길이다. 여기서 윤리가 도덕에 앞선다는 리콥르의 주장을 다시 듣게 된다. 정의의 문제에서 규범적이고 도덕적 영역보다 더불어-살기라는 윤리적이고 목적론적 영역에 주목해야 한다는 그의 주장은 사랑과 정의의 비대칭성을 분명하게 드러내는 지점이다. 사랑과 정의의 비대칭의 문제와 이 두 개념을 변증법적으로 논의하는 문제에서 선물의 경제(l'économie du don)에 관한 논의가 진행된다.⁸⁷⁾

2) 사랑의 새 계명과 황금률

리콥르의 관점에서, 사랑과 정의의 담론은 불가항력적 서로 갈등을 초래한다. 각각의 담론은 개인적이고 사회적인 실천을 동반한다. 사랑은 초-윤리적인 차원에서 모든 것을 사랑의 깃발 아래 종속시키고, 정의는 그의 규칙에 따라 개인적 사회적 행동양식을 선도한다. 사랑과 정의의 이런 '살아 있는 긴장(tension vivante)'은 성경에서 찾을 수 있다. 그것은 바로 사랑의 계명(누가복음 6:27)과 황금률(누가복음 6:31)이다.⁸⁸⁾

그러나 너희 듣는 자에게 내가 이르노니 너희 원수를 사랑하며 너

87) Ibid.

88) Ibid., p. 33.

희를 미워하는 자를 선대하며, (...) 남에게 대접받고자 하는 대로 너
희도 남을 대접하라.

찬양의 시적 표현이 도덕적 명령과 어떻게 연결되나? 이 물음을 통해 원수를 사랑하라는 새 계명이 사랑의 찬가와 불가분의 관계임을 파악할 수 있다. 리콰르의 시각에서 원수 사랑의 명령은 초-윤리적 표현이며, 선물의 경제를 내포한다. 특히 선물의 경제는 모든 윤리적 차원을 초월한다. 아브라함에게 보여준 신의 사랑의 언약과 이집트 식민지에서 이스라엘 사람들을 구출한 해방의 신(출애굽기 20:2)⁸⁹⁾, 그리고 인간의 죄를 대속하기 위하여 창조자 자신이 구세주가 되어 이 땅에 친히 온 사건(요한1서 4:10~11)⁹⁰⁾ 등은 선물의 경제의 의미를 분명히 해준다. 특히 예수의 삶을 통해 얻을 수 있는 교훈은 도덕적 규범을 폐하지 않으면서도 도덕적 규범의 차원을 뛰어넘는 새로운 차원의 삶의 가능성을 열어준다.

이런 맥락에서 “남에게 대접받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라”는 황금률을 분석하면, 주고받음의 문제, 즉 선물의 경제의 문제를 윤리적으로 재해석할 수 있다. 리콰르가 『남 같은 자기 자신』에서 여러 차례 강조한 것처럼, 황금률은 ‘나(리콰르는 ‘자기[le soi]’라고 표현한다)⁹¹⁾의 타자를 향한 움직임’이다. 물론 레비나스의 관점처럼 윤리적

89) “나는 너를 애급 땅, 종 되었던 집에서 인도하여 낸 네 하나님 여호와니라.”

90) “사랑은 여기 있으니 우리가 하나님을 사랑한 것이 아니요, 하나님이 우리를 사랑하사 우리 죄를 속하기 위하여 화목 제물로 그 아들을 보내셨음이라. 사랑하는 자들아, 하나님이 이같이 우리를 사랑하셨은즉 우리도 서로 사랑하는 것이 마땅하도다.”

91) 리콰르는 ‘나’ 또는 ‘자아’라는 표현 대신 ‘자기’라는 표현을 쓴다. 이는 나의 폭력성에서 벗어나고자 하는 의도이다. 전종윤, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콰르 철학을 중심으로」, 56쪽 참조. 「레비나스와 리콰르가 동시에 지적하고 있는 서양철학의 문제점은 타자에 대한 나(또는 동일자)의 폭력성이다. 데카르트적 코기토 철학 이후 ‘나’라는 존재는 어느덧 세상의 중심이 되었고, 너로 대변되는 타자는 나에 의해 조정되고 탐험되고, 심지어 나에게 흡수되는 그런 존재가 되었다. 하이데거와 같은 철학자들이 지적하듯이 언어적인 기준에서도 나 는 타자에 우선한다. 즉 화자로서 제1인칭(le ‘je’)은 지시사적 용어들(les termes déictiques)인 ‘나’, ‘여기’, ‘저기’, ‘오른쪽’, ‘왼쪽’, ‘위’, ‘아래’ 등에 힘입어 지시의 중심에 서게 되는데, 이 제1인칭은 자기중심적일 수밖에 없다. 반면, 제2인칭(너)은 대상(혹은 물체)이나 개념, 혹은 그것(부버의 입장처럼)으로 환원되기 쉬운 위치가 되었다. 이런 맥락에서 서양철학의 전통적 사고

철학은 히브리즘과 헬레니즘을 조화롭게 접목시키려는 시도라고 말할 수 있다.

리콰르의 선물의 경제에서 사랑은 정의보다 앞선다. 정의는 등가성의 논리에 기대지만, 사랑의 계명은 넘침의 논리이다. 아무런 대가 없는 선물의 상징이 예수이고, 예수는 창조주의 은총과 섭리를 가장 좋게 보인 사례이다. 이런 선물은 더불어-살기와 같은 리콰르의 윤리적 목표를 이 세상에서 실현하는 데 밑거름이 된다. 따라서 선물은 이 세상을 살만하게 만든다.

IV. 나오기

모스의 선물론은 경제적 교환 원칙(호혜성의 원칙)에 기초한 삼각구조(주고, 받고, 되돌려주기)를 가지고 있으며, 데리다의 선물론은 선물의 비경제성과 선물의 불가능성을 내세워 선물은 없다—그런데 데리다는 선물의 진정한 가치, 즉 대가 없는 선물의 가치를 역설적으로 주장하는 것일 수 있다—는 것이고, 리콰르의 선물론은 모스의 선물론을 부분적으로 수용하여 선물의 경제를 말하지만 그것이 등가적 선물일 수 없고 초-윤리적 차원을 전제하는 넘치는 선물이며, 신에게 받은 은혜의 선물을 ‘타인을 위하여 그리고 타인과 함께’ 나눔으로서 ‘더불어-살-살기’를 희구하는 것이다.

본고의 결론에 도달하면서, 앞서 잠시 언급한 ‘선한 사마리아인의 비유’⁹³⁾를 주고받음의 문제로 재해석해보자. 예수의 비유를 통해 세상

93) 누가복음 10장 30-37절: “예수께서 대답하여 이르시되 어떤 사람이 예루살렘에서 예리고로 내려가다가 강도를 만나매 강도들이 그 옷을 벗기고 때려 거의 죽은 것을 버리고 갔더라. 마침 한 제사장이 그 길로 내려가다가 그를 보고 피하여 지나가고 또 이와 같이 한 레위인도 그 곳에 이르러 그를 보고 피하여 지나가되, 어떤 사마리아 사람은 여행하는 중 거기 이르러 그를 보고 불쌍히 여겨 가까이 가서 기름과 포도주를 그 상처에 붓고 싸매고 자기 짐승에 태워 주막으로 데리고 가서 돌보아 주니라. 그 이튿날 그가 주막 주인에게 데나리온 돈을 내어 주며 이르되 이 사람을 돌보아 주라 비용이 더 들면 내가 돌아올 때에 갚으리라 하였으니, 네 생각에는 이 세 사람 중에 누가 강도 만난 자의 이웃이 되겠느냐? 이르되 자비를 베푼 자니

에 알려진 이 유명한 이야기는 ‘주기-받기-되돌려주기’와 같은 선물의 경제적 원환을 깨뜨리는 사건이다. 먼저 이야기에 강도에게 피해를 당한 어떤 사람과 강도들이 등장한다. 강도들은 피해자의 옷과 돈을 뺏고 거의 죽음의 상태에 이르기까지 폭력을 행사한 후 피해자를 버리고 도망간다. 이제 피해자는 자력으로 살 수 없는 처지에 빠진다. 이때 또 다른 등장인물인 제사장과 레위인, 그리고 사마리아인이 차례로 피해자를 목격한다. 그런데 종교적으로 선행을 베풀어야 마땅할 제사장과 레위인은 피해자를 못 본척하고 그냥 지나치지만, 당시의 사회적으로 천대받던 자—당시 순수혈통임을 자부하던 유대인은 혼혈족인 사마리아인을 경원시하였다—이자 약자인 사마리아인은 여행 중임에도 불구하고 피해자를 불쌍히 여겨 피해자를 응급처치한 후 주막(프랑스어로 ‘hôtel’ 혹은 ‘établissement’)으로 이송시키고 그곳에 의탁하면서 돈을 지불하고 떠난다. 물론 추가비용은 갚을 것을 약속한다. 예수가 이 비유를 통해 가르치고자 한 교훈은 강도 만난 사람의 진정한 이웃은 사마리아인이고, 선한 사마리아인은 사회적 약자의 신분에도 불구하고 자비를 베풀었다는 사실이다. 이외에 주목해야 할 것은 선한 사마리아인은 어떤 대가를 바라지 않고 선물을 주었다는 사실이다. 이 비유에서 선물의 순환구조는 파괴된다. 아니 새로운 방식으로 세워진다. 더 이상 주고받고 되돌려주기가 아니다. 선물을 주는 자(사마리아인)는 신에게 은총의 선물을 받아서 다른 사람에게 선물을 준다. 이 수여자는 또 다른 사람(제3자에게)에게 선물을 베푼다. 이 연결고리는 간헐 원환이 아니고, 열린 순환이다. 따라서 이 선순환이 세상을 살만하게 만든다.

13대 만석꾼 경주최씨 부자 이야기만큼은 잘 알려지지 않았지만, 구례 운조루(雲鳥樓)의 류이주(柳邇胄, 1726~1779) 이야기도 우리 문화에서 나눔과 베품의 상징이 되었다. ‘구름 속에 새처럼 숨어 사는 집’이라는 뜻으로 집주인이 붙인 운조루는 ‘타인능해(他人能解)’라는 글이 새겨진 큰 쌀독으로 유명하다. 류이주는 이웃을 배려하는 정신으로 특별한 쌀뒤주 하나를 만들었다.

이다. 예수께서 이르시되 가서 너도 이와 같이 하라 하시니라.”

사람들이 쉽게 드나들 수 있게 행랑채 곁에 놓아둔 뒤주에 쌀을 한가득 담고 ‘타인능해(他人能解)’라 적었다. ‘쌀이 필요한 사람은 누구라도 열어 가져갈 수 있다’는 뜻이다. 매년 마을 사람들에게 배운 쌀은 한 해 수확량의 20퍼센트나 되었다. 현재 뒤주는 중문 앞에 남아 여전히 운조루의 나눔과 베품 정신을 상징하고 있다.⁹⁴⁾

류이주는 낙안군수와 삼수부사를 지낸 무관이었다. 그의 나눔과 베품의 정신은 유교문화의 “측은지심 인지단(惻隱之心 仁智端)”(『孟子』, 「公孫丑 上」)과 진배없다. 주지하듯이 인(仁)은 남을 불쌍히 여기는 마음이다. 맹자는 ‘어린 아이가 우물로 기어들어간다면 어떠한 사람이라도 그것을 들어가지 못하게 막는다’라는 예로 인간의 자연스러운 본성을 설명하였다. 이처럼 인(仁)을 강조하는 유교문화는 내 가족을 넘어 다른 사람, 즉 남까지 이어지는 나눔과 베품의 의미로 확장해서 이해할 수 있다.

자신이 원하지 않는 것을 남에게 행하지 말라는 것을 서(恕)라고 하고, 자기가 바라는 바를 남에게 미루어 행하는 것을 충(忠)이라고 한다. 사람의 감정은 누구나 남이 자신에게 덕을 베푸는 것을 좋아하고 남이 자신에게 해를 가하는 것을 미워한다.⁹⁵⁾

주희(朱熹)는 충서(忠恕)를 “자기 마음을 다하는 것을 충이라고 하고, 자기 마음을 미루는 것을 서라고 한다.[盡己之謂忠, 推己之謂恕.]”라고 하였는데, 심대윤(沈大允, 1806~1872)은 충서의 개념을 자신의 해석으로 풀이하였다. 이런 관점에서 충서의 개념은 리콴리의 선물론에서 살펴본 황금률과 맞닿아 있다.

94) 김윤미·최순호, 「전남 구례 운조루 나눔과 베품의 마음이 만든 명당」, 『월간 샘터』 563, 2017, 75~6쪽.

95) 沈大允, 『福利全書』, “己所不欲, 勿施於人曰恕; 己之所欲, 推之於人曰忠. 人情莫不好人之施德於己, 惡人之加害於己.”(원문과 번역은 김성애, 「沈大允의 『福利全書』校註 飜譯」, 고려대학교 대학원 고전번역협동과정 석사학위논문, 2009, 69~70쪽에 의거함)

유교문화의 주고받음의 문제는 서양의 그것과 큰 차이를 보이지 않는다. 동양이나 서양이나 인류는 ‘더불어-잘-살기’를 실현하기 위해서 선물의 의미를 되새기고 있다. 오늘날처럼 자본주의 정신, 특히 과도한 성과주의와 경쟁을 부추기는 신자유주의 정신으로 스스로 자기를 착취하고 있는 현대인에게 선물에 대한 숙고는 새로운 미래를 열어준다.

| 참고문헌 |

I. 저서 및 논문류

- 김상환, 「해체론의 선물-데리다와 교환의 영점(零點)」, 『현대비평과 이론』 제11권 제1호, 2004. 봄, 여름(복간호), 208~224쪽; (『철학과 현실』, 2004, 겨울, 63호, 철학문화연구소에 재수록).
- 김성애, 「沈大允의 『福利全書』校註 翻譯」, 고려대학교 대학원 고전번역협동과정 석사학위논문, 2009.
- 김언중, 『한자의 뿌리 1』, 문학동네, 2006.
- 김윤미·최순호, 「[전남 구례 운조루] 나눔과 베품의 마음이 만든 명당」, 『월간 샘터』 563, 2017, 72~76쪽.
- 김윤희, 「1894년~1919년 근대빈민구제담론의 구조와 허구성」, 『韓國史學報』, 제64호, 고려사학회, 2016, 221~252쪽.
- 박일형, 「선물(贈物)의 경제: 모스, 바타이유, 데리다, 베케트」, 『비평과 이론』, 제7권 1호, 2002, 봄·여름, 한국비평이론학회, 5~25쪽.
- 박정호, 「마르셀 모스의 증여론 : 증여의 사회학적 본질과 기능 그리고 호혜성의 원리에 대하여」, 『문화와 사회』 제7권, 한국문화사회학회, 2009, 7~49쪽.
- 백진우, 「정각선(鄭覺先)의 필기잡록 연구」, 『민족문화연구』 60호, 2013, 1~36쪽.
- 백진우, 「『두릉만필(杜陵漫筆)』의 서술 방식 연구 : 사실성과 진실성에 주목하여」, 『민족문화연구』 73호, 2016, 175~200쪽.
- 변광배, 「기부문화의 이론적 토대」, 『프랑스학연구』 제44집, 2008. 여름, 프랑스학회, 185~213쪽.
- 변광배, 『나눔은 어떻게 인간을 행복하게 하는가 : 모스에서 사르트르까지 기부에 대한 철학적 탐구』, 서울: 프로네시스, 지식전람회 37, 2011.
- 변광배, 「역설, 불가능성 혹은 넘침-모스, 데리다, 리코르의 선물론」, 『비교문화연구』 제52집, 2018, 1~29쪽.
- 서신혜, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 서울: 집문당, 2015.
- 손영창, 「증여와 해체-데리다의 증여개념을 중심으로」, 『동서철학연구』 제96호, 한국동서철학회, 2020, 237~270쪽.

- 오명석, 「선물의 혼과 신화적 사고: 모스 증여론의 재해석」, 한국문화인류학회 편, 『해양문화와 글로벌리제이션』, 2012 여수세계박람회 기념 한국문화인류학회 국제학술대회 발표초록집, 2009, 433~452쪽.
- 오희문, 『쇄미록 1』, 황교은 옮김, 사회평론아카데미, 2018.
- 오희문, 『쇄미록 3』, 전형윤 옮김, 사회평론아카데미, 2018.
- 이기동 역해, 『논어강설』, 성균관대학교 출판부, 2013.
- 이기동 역해, 『맹자강설』, 성균관대학교 출판부, 2013.
- 이영훈, 「한국사에 있어서 근대로의 이행과 특질」, 『경제사학』 제21호, 1996, 75~102쪽.
- 이철승, 「선진 유가 사상에 나타난 경제와 윤리의 관계 문제」, 『사회사상과 문화』 제9집, 2004, 159~174쪽.
- 전종윤, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콥르 철학을 중심으로」, 『해석학연구』 제36집, 2015, 55~86쪽.
- 최진식, 「어윤중의 부강론 연구」, 『국사관논총』 제41집, 1993, 52~83쪽.
- 나탈리 제먼 데이비스, 『선물의 역사』, 서해문집, 2004.
- 마르셀 모스, 이상률 옮김, 『증여론』, 서울: 한길사, 2002.
- 아리스토텔레스, 이창우 외 옮김, 『니코마코스 윤리학』, 이제이북스, 2006.
- 조르주 바타이유, 조한경 옮김, 『저주의 몫』, 문학동네, 2000.
- 폴 리콥르, 변광배·전종윤 옮김, 『폴 리콥르, 비판과 확신』, 그린비, 2012.
- Bataille, Georges, *La part maudite* précédé de "La notion de dépense", Minuit, 1967.
- Bataille, Georges, *L'Expérience intérieure*, Gaillmard, coll. Tel, 1954(1943).
- Derrida, Jacques, *Donner le temps, I. Fausse monnaie*, Gailiée, 1991.
- Derrida, Jacques, *Donner la mort in L'Éthique du don*: Jacques Derrida et la pensée du don, Colloque de Royaumont, décembre 1990(Essai réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzel), Métailié-Transition, 1992.
- Mauss, Marcel, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, coll. Quadrige, 1983(1950).
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1980.
- Ricoeur, Paul, *Amour et justice*, Points, 2008.

국립국어원, 표준국어대사전 <<https://stdict.korean.go.kr/main/main.do>>

한국고전종합DB <<http://db.itkc.or.kr/>>

The problem of exchange in Confucian culture

- Reinterpreting Confucian Culture through Gift Theory -

Chun, Chong-Yoon

| Assistant Professor at Jeonju University Institute of Classical Studies of Korea

This study is a reinterpretation of gift culture in a new way instead of the traditional way. This presupposes critical reflection on Confucian culture, and is an attempt to explore the part that has been internalized in the life of Koreans in a new way without being completely dismantled while the ideology of Confucianism has been agitated since modern times. So, the purpose of this thesis is to reinterpret the problem of giving and receiving in our Confucian culture, that is, the problem of gifts, as the theory of gifts in the West.

Mauss's argument, which can be used as the beginning of Western gift theory inquiry, is the proposition that 'a gift is an economic exchange in the end'; Derrida's attempt to dismantle the traditional gift theory is 'a gift is impossible'. After examining the viewpoints of Mauss and Derrida dialectically, his own original viewpoint (the third peak) of Ricoeur's argument, which presented a statement, can be summarized under the proposition that 'we still need gifts'. From this perspective, I tried to reinterpret the gift of Confucian culture.

Key words: Confucian culture, exchange, gift, Mauss, Derrida, Ricoeur

■ 이 논문은 2020년 10월 29일 투고되고, 2020년 12월 10일 심사 완료되어 2020년 12월 10일 게재 확정됨.