

정약용 철학에서 덕의 의미와 정치의 문제

백민정*

【요약】

정약용의 철학에서 德 개념은 중요한 의미를 갖는다. 주자학 전통에서 德이란 인간 마음 안에 갖추어진 선천적 본성으로서 仁義禮智 四德을 의미했다. 따라서 덕을 함양하기 위한 공부도 자기 마음을 성찰하는 내성적 경향을 띠었다. 그러나 다산은 덕을 人倫 관계에서 구체적 실천을 통해서만 완성할 수 있는 윤리적 가치라고 생각했다. 仁 개념을 두 사람의 관계로 풀이했던 것처럼 다산은 덕의 의미도 두 사람 사이의 관계에서 실현되는 덕목이라고 보았다. 특히 『大學』의 明德 개념을 孝弟慈로 풀이하면서 모든 경전에 나온 德의 근본적 의미는 결국 孝弟라고 강조했다. 이처럼 덕 개념을 윤리적 실천의 결과로 이해했던 다산은 정치 역시 구체적 사업의 수행을 통해서만 실현 가능한 것이라고 보았다. 주자학자들이 정치가 개인의 심성 수양을 강조한 無爲政治論을 주장한 반면 다산이 적극적인 통치작용을 전제한 有爲政治論을 주장한 것도 바로 이 때문이다. 다산도 한 사람의 유학자로서 기본적으로 윤리[도덕]와 정치의 밀접한 연관성을 인정했지만 이 양자 사이의 간극도 결코 무시할 수 없었다. 그래서 정치를 위해 전통적으로 강조된 정치가의 자기수양[修己] 이 외에 人民을 통치하기 위한 정치적 차원의 행위를 보다 적극적으로 주장하게 되었다. 사실 이 쟁점에는 民의 지위와 성격에 대한 다산의 변화된 관점이 내재되어 있다. 정약용은 정치의 최종 목표를 德의 완전한 실현이라고 이해했기 때문에 덕 개념에 대한 다산의 독특한 입장은 그의 정치관을 형성하는 중요한 요인이 되었다고 볼 수 있다.

【주제어】 덕, 명덕, 효제자, 유위정치, 교화

* 성균관대학교 동아시아학술원

I. 들어가는 말

정약용의 정치철학적 입장은 그가 젊은 시절 작성한 『原牧』과 『湯論』 등의 급진적인 정치 소고뿐만 아니라 유배 이후의 대표적 정치 저작물인 一表二書 등에 폭넓게 드러나고 있다. 이 양자 간의 연속성에 대해 의문이 제기되기도 했지만 기본적인 정치적 신념과 이를 뒷받침한 경전적, 철학적 토대는 상당 부분 유사했던 것으로 보인다.¹⁾ 다산은 정치(政)란 무엇인가를

1) 몇몇 연구자들은 다산의 推戴論에 民本主義에서 현대 민주주의로 계승될 만한 과도기적인 ‘民權’ 의식이 일정 부분 담겨있다는 점에 동의한다. 조광, 「정약용의 민권의식연구」(1976)는 다산의 정치관에서 민중의 참정권, 공직담임권, 저항권 등을 찾아볼 수 있으며, 民亂에 대한 다산의 입장 그리고 民堡議의 조직 등을 바탕으로 다산이 민중 저항권 역시 인정했다고 주장한다. 임형택은 「정약용의 민주적 정치사상의 이론적·현실적 근거」(2002)에서 다산의 인간관, 즉 누구나 도덕적 嗜好를 가지고 있다고 본 자율적 인간관과 19세기 초중기의 농민항쟁이라는 현실적 배경을 통해 다산이 민주적 정치형태의 원형을 고안하게 되었다고 주장했다. 이외에 김용현, 「정약용의 민본의식과 민권의식」(2001), 김한식, 「다산의 민권사상」(1985), 백철현, 「정약용의 민권의식과 국민주권론으로의 이행 가능성에 관한 연구」(2003), 한상익, 「다산의 목민론: 민본을 넘어 민주로」(2002), 김기승, 「다산 정약용의 부국강병형 국가개혁사상」(2005) 등의 논문에서 다산 정치관을 민권 내지 민주주의의 맥아와 관련해 설명한 논의들을 찾아볼 수 있다. 그러나 안외순은 「茶山 丁若鏞의 정치권력론의 성격」(2001)에서 다산이 민에 의한 추대를 언급하면서도 구체적인 제도적 방안을 제시하지 않았다고 비판하고 이 때문에 결국 일표이서의 개혁안에서도 이 개혁적 논의가 제외되었다고 봄으로써, 초기 「원목」 「탕론」의 주장과 후기 정치적 입장이 크게 변모된 것으로 평가했다. 민의 발언권을 최대한 긍정하던 다산이 이제 민을 군주에 대해 피동적 존재로 그리며 개혁의 주체를 강력한 군주로 내세웠다는 것이다(위 논문, p.87). 다산이 강력한 왕권을 바탕으로 『경세유표』의 개혁론을 주장했다는 점에서 이는 동의할 수 있으나, 필자는 다산의 초기 관점과 후기 관점이 다르다고 생각하지 않는다. 『경세유표』의 다산은 추대된 군왕의 실제 행동지침을 가정해서 말한 것이라고 보이기 때문이다. 비록 진나라 이후 ‘下而上’의 선출방식은 사라졌지만, 다산의 의중에는 여전히 ‘民意에 의해 추대된 君王의 제도개혁’이라는 이상이 일관된 그림으로 전제되어 있었을 것이다. 이 외에 다산의 진보적인 정치관(추대론)이 후기에 현실타협적으로 바뀔 수밖에 없었다고 보는 견해를 인정한 것으로 다음 논문을 참조할 수 있다. 임형택(2002), 357쪽, 김용현(2001), 96~97쪽, 함규진, 「다산

개념 정의한 『原政』에서 “정치란 바르게 하는 것이다. 우리 백성들을 고르게 만드는 것이다(政也者, 正也. 均吾民也).”라고 말하는가 하면 후기 저작의 하나인 『尙書古訓』에서도 “정치란 바르게 하는 것이다. 윗사람이 政으로써 백성을 바로 잡으므로 이를 일러 政이라고 한다(政也者, 正也. 上以政正民, 故謂之政).”라고 유사한 어법으로 주장했다. 정치란 위정자들이 백성을 바르게 만드는 것이라고 봄으로써 治者의 對民 교화행위를 강조하고, 오직 바른 사람(正人)이 정치를 맡아야 비로소 백성이 정치적 명령에 잘 따르게 된다고 봄으로써 위정자 자신의 도덕적 자질을 우선시하기도 했다.²⁾ 어느 경우든 정치를 수행하는 위정자의 바름(正)이라는 도덕적 가치를 중시했으며 이를 근거로 피치자에게도 동일한 덕목을 요구했던 것을 알 수 있다. 조선 후기를 살았던 유교 지식인으로서 다산도 이 점에서는 다른 유학자들과 별반 다를 바 없이 정치의 기본 바탕이 윤리와 도덕의 문제라고 이해했던 것을 엿볼 수 있다.³⁾

사실 도덕과 정치의 문제는 동양고전, 특히 『논어』에서부터 중요한 정치적 쟁점의 하나로 간주되었다. 『논어』 「爲政」에서는 “덕으로써 정치를 하는 것은 비유하면 마치 북극성이 제자리에 있고 여러 별들이 그에게로 향하는 것과

정약용의 政論(2007), 395쪽, 주석89번, 김태영, 「다산 경세론에서의 왕권론」(2000), 221쪽. 특히 김태영은 다산의 추대론이 이념상의 소신에 불과하며 현실을 개혁할 이론으로 활용될 수 없는 것이었다고 평가했다.

- 2) 『論語古今註』 卷六, 顏淵下, ‘季康子問政於孔子, 孔子對曰政者, 正也. 子帥以正, 孰敢不正’. 補曰, 帥, 率也. 正人爲政, 如長子帥師, 三軍無敢不從命.
- 3) 안외순(2001), 75~76쪽, 박현모, 「정약용론의 군주론: 정조와의 관계를 중심으로」(2003), 10쪽. 위의 두 논문에서는 공통적으로 다산이 기존의 유가전통에서 요구된 통치자의 ‘有德性’을 보다 덜 강조하게 되었다고 분석하면서, 구체적으로 세분화된 정치가의 자질을 주장했다고 평가했다. 한편 이영훈, 「다산 경세론의 경학적 기초」(2000), 「다산의 인간관계 범주구분과 사회인식」(2003)에서는 위와 같은 논리를 더 극적으로 확대하여 다산의 정치론은 도덕과 정치의 문제를 분리하고 교화와 통치행위를 별개의 것으로 간주했다고 평가했다. 그러나 필자는 이와 달리 다산이 가장 중요한 위정자의 조건 및 정치의 목적을 여전히 인간의 선천적인 德性和 이를 바탕으로 구현하는 인의예지 德目으로 설정했다고 보고 다산의 정치론에 있어 도덕주의적 문제를 결코 간과할 수 없다고 생각한다.

같다(爲政以德, 譬如北辰居其所, 而衆星共之.)”고 했다. 정치를 하되 그것이 결국 덕에 바탕을 둔 것이라는 점은 덕이 아닌 강제적 법제와 형벌로써 정치를 하는 경우와의 대비 속에서 다음과 같이 보다 높은 수준의 정치행위로 평가받았다. “법제와 형벌로써 이끌고 가지런히 통일시키면 백성들이 형벌을 면하기는 하나 부끄러움이 없게 되고, 덕과 예의로써 이끌고 가지런히 통일시키면 부끄러움도 느끼고 선하게 바로 잡아진다(道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥, 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.)” 후자의 경우 덕으로써 정치한다는 것은 결국 전자와 비교할 때 피치자의 도덕적 자발성을 강조한 논법임을 알 수 있다. 강제력이 아닌 민의 공감과 호응을 바탕으로 정치를 수행하는 것이 정치비용을 줄이면서도 최대의 정치효과를 낼 수 있다는 점은 이해하기 어려운 주장이 아니다. 다만 정치의 이념적 근거로 제시된 도덕 혹은 덕목이 어떤 성격의 것이며 인민에게 이와 같은 윤리적 가치를 요구하는 구체적인 정치수행의 과정이 어떤 방식으로 진행되는지가 보다 중요한 의미를 가질 것이다.

정약용의 德論이 표방하는 중요한 의미도 바로 여기에 있다. 이미 덕이란 용어 자체가 고대 유교경전 가운데 치자의 통치행위를 수록한 것으로 유명한 『대학』 經文에서 ‘明德’ 개념으로 수차례 등장하고 있다. 유학자에게는 정치의 기본 바탕이면서 동시에 정치행위의 최종 목표이기도 했던 덕의 윤리적 의미에 대해 다산은 어떤 입장을 견지했을까? 이 글에서는 덕 개념에 대한 정약용의 독특한 의미 부여와 함께 실천윤리적 맥락에서 강조된 다산의 덕론이 정치와 정치 주체에 대한 그의 입장을 어떻게 규정했는지의 문제를 살펴보고자 한다. 이것은 결국 도덕(德)과 정치 혹은 교화(敎)와 정치의 관계를 다산이 유학자의 시선에서 어떤 방식으로 구명했는지의 문제로 귀결될 것이다.⁴⁾ 예상 가능하지만 다산 역시 도덕과 정치 간의 연속적 관점에서 정치의

4) 다산 사유에 있어 정치와 도덕 혹은 정치와 교화의 문제를 상세히 다룬 기존 연구로는 이봉규, 「四書 해석을 통해 본 정약용의 정치론」(2005), 「다산의 정치론: 주자와의 거리」(2007) 및 함규진, 「다산 정약용의 政論」(2007), 김태영, 「『經世

윤리화 혹은 도덕을 통한 정치 이념의 보편성을 추구했다. 하지만 전통의 단순한 반복은 아니었으니, 이 점은 덕 개념의 혁신적 전환을 통해 가능했던 정치론의 변화 때문이었다. 당시 유교사회의 오래된 엘리트주의 전통에 따라 정약용도 소수 위정자의 계도적·계몽적 통치행위를 강조했지만 이러한 발상에도 역시 눈에 띄는 분명한 변화의 조짐이 나타난다. 정치가가 필요로 하는 민의 도덕적 각성은 통치자의 통치행위로 온전히 실현하기 어려운 목표로 간주되었다. 물론 이로 인해 치자의 자기수양과 덕성을 더욱 강조하게 되지만, 역시 조선후기는 민의 정치적 욕망 혹은 자기 정체성에 대한 의식이 강화되는 쪽으로 사회가 변화되고 있었다. 따라서 다산의 정치적 논점에도 바로 이와 같은 시대정신의 변화가 불가피하게 반영되어 있다. 다산도 선배들과 유사한 도덕과 정치의 연계 논리를 피력했지만 거기에는 자신만의 고유한 정치철학적 관점이 내재될 수밖에 없었던 것이다. 그럼 본론 순서에 따라 덕과 정치에 관한 다산의 논점을 살펴보겠다.

II. 다산 사유에서 德의 의미와 위상

다산의 사유에서 덕 개념은 오늘날 우리가 흔히 사용하는 도덕의 개념과 유사하면서도 다른 함의를 갖고 있다.⁵⁾ 우선 도와 덕이라는 용어 자체가 정전 상에서 별도의 의미를 갖고 사용되었으며 필요에 따라 부분적으로 도덕 개념이 함께 연용되기도 했다. 다산은 『중용』 1장의 ‘率性之謂道’ 구문에서 道를 사람이 태어나서 죽을 때까지 직접 걸어가야 하는 人道로서 설명했다.⁶⁾ 선을 좋아하고 악을 미워하는 도덕적 욕망(嗜好)을 선천적 본성(性)으로

遺表』에 드러난 茶山 經世論의 역사적 성격』(2011) 등을 참조할 수 있다.

5) 『대학』과 『중용』에 대한 다산의 주석서에서 道와 德 등의 개념이 어떤 함의를 갖는지에 대해서는 금장태의 다음 저서에 상세히 소개되어 있다. 금장태, 『도와 덕: 다산과 오규 소라이의 <대학><중용> 해석』, 이끌리오, 2004.

타고난 인간은 바로 이 본성의 곁에 따라 삶의 마지막까지 걸어가야 하는데 사람이 걸어가는 이 길을 바로 다산은 도라고 명명한 것이다. 인간 마음 안에 혹은 세상에 실체적으로 주어진 형이상학적 원리나 이치로서가 아니라 한 개인의 직접적인 실천과 수행의 결과로 도 개념을 이해했던 데 다산의 독특한 관점이 있다. 덕 개념에 대한 다산의 이해도 마찬가지로의 성격을 갖는다. 『대학』의 명덕 개념을 풀면서 덕의 의미를 상세히 고찰했던 다산은 『주례』와 『상서』 등 보다 유서 깊은 유교 경전의 흔적을 살피면서, 결국 『대학』에서 강조한 덕이란 것도 孝弟 혹은 孝弟慈의 가르침을 말한 것일 뿐이라고 단언한다.⁷⁾ 『주례』 大司樂이 육덕을 귀족 자제들에게 가르쳤는데 ‘中和祗庸孝友’의 여섯 항목 가운데 ‘中和祗庸’은 뒷날 『중용』의 가르침으로, 그리고 ‘孝友’는 『대학』의 가르침으로 전수되었다고 본 것이다.⁸⁾ 또한 『상서』 堯典에 나온 父母兄弟慈의 五教 혹은 五典의 덕목도 이후에 孝弟慈로 축약되어 『대학』의 孝弟慈 명덕설로 직접 계승되었다고 이해했다.⁹⁾

그런데 다산이 강조한 효제자 명덕은 우리 마음에 주어진 선천적 덕목을 의미한 것이 아니었다. 그에 따르면 사람 마음에는 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 본성, 즉 선천적인 도덕적 경향성만이 잠재적으로 주어져 있을 뿐인데 다산은 그것을 直性 혹은 直心이라고 표현한다. 그리고 이 곧은 마음을 실천함

6) 『中庸自箴』 卷一 ‘天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教’。好德而恥污，斯之謂‘性’也，斯之謂‘性善’也。性既如是，故毋用拂逆，毋用矯揉，只須率以循之，聽其所爲，自生至死，遵此以往，斯之謂道也。但道路爲物，舍之不治則荊莽阻塞，莫適所向。必有亭埃之官，爲之治之繕之開之導之，使行旅弗迷其方，然後方可以達其所往。聖人之闢導衆人，其事相類，斯之謂教也。教者繕治道路者也。

7) 『大學公議』 卷一 ‘舊本大學’ ‘在明明德’。明者，昭顯之也。明德者，孝弟慈。

8) 『大學公議』 卷一 ‘舊本大學’ ‘在明明德’。周禮大司樂以六德教國子，曰中和祗庸孝友。中和祗庸者，中庸之教也，孝友者，大學之教也。大學者，大司樂教胄子之宮，而其目以孝友爲德，經云明德，豈有他哉。

9) 『大學公議』 卷一 ‘舊本大學’ ‘在明明德’。堯典曰，慎徽五典，曰，敬敷五教，五典·五教者，父義母慈兄友弟恭子孝也。(…)然兄友弟恭，合言之則弟也。父義母慈，合言之則慈也。然則孝弟慈三字，乃五教之總括。太學之教胄子，胄子之觀萬民，其有外於此三字者乎。

으로써 사후적으로 덕이 이루어지며 덕의 명칭이 성립되기 때문에 구체적 실천 행위 이전에는 덕이 우리에게 존재하지 않는 것이라고까지 말한다.¹⁰⁾ 그는 덕이라는 글자가 옛 표현에서 얻음(得)을 뜻했다고 보며 오직 선을 직접 쌓음으로써만 덕이 실현된다는 점을 다음과 같이 해명하였다. 이에 따르면 옛사람들은心和性 등 존재론적으로 타고난 어떤 인성적 요소를 가리켜 덕이라고 말한 적이 없으며 오직 일과 행위에 나타난 것을 통해서만 덕의 의미를 지시할 수 있었다. 부모형제자 오륜 혹은 효제자의 실현을 통해 덕의 함의를 풀이하는 다음 서신을 살펴보겠다.

대체로 明德이란 것은 五倫을 말하는 것입니다. 뜻에 오륜을 밝히면 誠意가 되고 마음에 오륜을 밝히면 正心이 되며, 몸에 오륜을 밝히면 修身이 되고 집에 오륜을 밝히면 齊家가 되며, 나라에 오륜을 밝히면 治國이 되고, 천하에 오륜을 밝히면 平天下가 되는 것입니다. 요컨대 이는 모두 한낱 오륜을 밝히는 일인데 修己와 治人の 구별을 둔 것 뿐입니다....아, 선이 쌓인 것이 덕이 됩니다. 『대학』의 傳에서 德이란 얻음(得)을 말하는 것이라고 했습니다. 이처럼 옛사람은 안에 있는 心性을 가리켜 덕이라고 말한 사람이 없었으니 대체로 일과 행위에 나타나지 않으면 德이 될 수 없습니다. 사람이 선을 함에 있어 五倫의 범위 안에서 벗어나지 않으니 역시 오륜을 버리고서 德이라고 말할 수 없습니다. 그렇다면 『대학』의 明德만이 孝弟慈가 되는 것이 아니라 모든 經傳에서 德이라고 말한 것은 오륜으로부터 오지 않은 것이 없습니다.¹¹⁾

정약용은 주희 『대학장구』의 삼강령·팔조목에 대한 전통적 해석을 비판

-
- 10) 『大學公議』 卷一 「舊本大學」 ‘在明明德’. 心本無德, 惟有直性, 能行吾之直心者, 斯謂之德. 行善而後, 德之名立焉. 不行之前, 身豈有明德乎?
- 11) 『茶山詩文集』 卷十八, 書, 上弇園書(丙辰), 蓋明德者, 五倫也. 明五倫於意爲誠意, 明五倫於心爲正心, 明五倫於身爲修身, 明五倫於家爲齊家, 明五倫於國爲治國, 明五倫於天下爲平天下, 要之是一箇明五倫之事, 而有修己治人之別...噫, 善之積爲德. 傳曰, 德者, 得也. 古人未有以在內之心性稱德者. 蓋不顯於事爲, 則不可爲德也. 人之爲善, 不出於五倫之內, 則亦未有舍五倫而稱德者. 然則非但大學明德爲孝弟慈, 大凡經傳所稱德者, 莫非從五倫來.

하면서 오직 明德과 孝弟慈만이 기본 강령이며 조목이라고 이해했고 이에 따라 성의·정심, 수신·제가, 치국·평천하의 모든 개인적·사회적 행위 역시 효제자 덕목을 다양한 단계에서 실현하는 실천과정이라고 보았다. 비록 修身과 治人の 일시적 구별이 있긴 하지만 보다 넓은 범주의 정치행위 모두 동일한 덕의 실현을 목표로 삼는다고 본 것이다. 그에게 개인적 차원에서의 덕의 실현은 사회적 관계 형성의 기본 전제이면서 또한 동시에 가장 이상적인 사회적 삶의 완전한 성취를 의미했기 때문이다. 후술하겠지만 다산에게는 정치행위야말로 덕의 완전한 구현 혹은 덕의 최대치의 실현을 목표로 하는 것이었다고 볼 수 있다.¹²⁾

한편 정약용은 자신이 주장한 덕 개념이 오해의 소지를 갖고 있다는 점을 의식했는데 이것은 가령 『중용』에 인간의 본성을 덕 자와 함께 사용하여 ‘尊德性’이라고 표현한 구절이 등장하기 때문이었다. 그의 덕론에 따르면 이 용어는 반드시 실천 이후에 붙일 수 있는 이름이다. 그런데 『중용』에서는 처음부터 ‘德性’이라고 표현했기 때문에 문제가 되었다. 다산은 우리가 본성을 따라(率性) 행동하면 결국 효제의 덕을 이룰 수 있기 때문에 어떤 면에서는 처음부터 사람의 타고난 본성을 덕성이라고 부를 수도 있다고 해명했다.”¹³⁾ 사실 이런 주장은 유교 경전에 명시된 문구와 자신의 철학적 관점이 상호 배치되지 않도록 다산이 교육지책으로 내놓은 결과임을 짐작할 수 있다. 그러나 다산의 이와 같은 관점은 일시적인 방편은 아니었으니, 효제의 덕을 포괄하는 仁義禮智 四德도 결국 그에게는 사후적인 윤리적 실천을 통해서만 완성되는 외부의 덕을 가리켰기 때문이다. 위와 같은 다산의 일관된 관점을 잘 보여주는 『詩文集』 「原德」의 한 대목과 『孟子要義』 내용을 살펴보도록 하겠다.

12) 함규진, 「다산 정약용의 政論」, 374 및 384쪽 참조.

13) 『中庸自箴』 卷三, 君子尊德性而道問學節. 箴曰德者, 行吾之直心也, 不行, 無德也. 孝弟忠信, 仁義禮智, 斯爲之德, 未及躬行, 安有德乎. 然而謂之德性者. 性本樂善, 隨感而發者, 無非善心, 擴充此心, 可以爲仁義禮智, 故名其性曰德性也. 此性所受, 本上天之命也. 受天命者, 不敢不尊之. 如奉君命者, 不敢不敬之也.

命과 道 때문에 性이라는 명칭이 있게 되었고, 자기(己)와 남(人)이 있기 때문에 行이라는 이름이 생겼으며, 性과 行이 있기 때문에 德이라는 명칭이 있게 되었다. 그러므로 性만으로는 德이 될 수 없다. 자기가 있고 남이 있을 때 반드시 친근한 이부터 친하게 되는데, 친근한 이를 친근히 대하는 것이 바로 孝弟이다. 堯의 峻德이란 효제의 실행을 말한다. 효제를 행했기에 큰 덕이 밝아지고 아홉 종족이 친애했던 것이다. 이는 한 집안의 환심을 얻어 자신의 조상을 섬기는 것으로서, 한 집안의 환심을 얻는 것은 효제를 근본으로 하여 구족까지 친애한다는 것이니 이것이 바로 明德이다.....仁義禮智를 四德이라고 하면서도 有子는 “孝弟가 仁의 근본이다”라고 하여 仁이 사덕을 兼統하는 것으로 보았다. 孟子는 四德의 핵심을 孝弟에 귀결시켰으니 孝弟 말고 德이라는 명칭이 성립될 곳이 없다.¹⁴⁾

마음에 있는 이치(理)가 어찌 仁이 될 수 있겠는가. 德도 그러하니 마음을 끈게 해서 실행한 바를 일러 德이라고 말한다. 그래서 『대학』에서는 孝弟慈를 明德으로 삼고 『논어』에서는 나라를 사랑하는 것으로 至德을 삼았다. 실행하여 이미 드러난 뒤에야 德이라고 일컬을 수 있으니 心體의 담박하고 허명한 것에 어찌 德이 있을 수 있겠는가. 마음에는 본래 德이라는 것이 없으니 하물며 仁에 대해서야 말해서 무엇하랴.¹⁵⁾

『중용』 첫 장의 ‘天命之性, 率性之道’ 구문을 떠올리면 다산이 命과 道로 인해 性의 이름이 생겼다고 말한 것을 어렵지 않게 이해할 있다. 덕 개념과 관련해서는 그 다음 설명이 중요한 것으로 보인다. 다산은 나와 타인의 구별, 즉 나와는 다른 존재가 있기 때문에 이 둘 사이를 연결시켜 줄 구체적 행위(行)

14) 『茶山詩文集』 卷十, 原, 原德. 因命與道, 有性之名, 因己與人, 有行之名, 因性與行, 有德之名. 徒性不能爲德也. 己之與人, 必由親親, 親親者孝弟也. 堯之峻德, 孝弟之行也. 孝弟也, 故峻德克明而九族以親也. 得一家之歡心, 以事其祖先, 得一家之歡心者, 本之孝弟而親其九族也, 是之謂明德...仁義禮智, 謂之四德, 然有子曰孝弟也者, 其爲仁之本, 仁爲四德之統. 然孟子又以四德之實, 歸之孝弟, 則是孝弟之外, 德之名無所立也.

15) 『孟子要義』 告子第六, ‘仁人心也, 義人路也’章. 在心之理, 安得爲仁乎. 唯德亦然, 直心所行, 斯謂之德. 故大學以孝弟慈爲明德, 論語以讓國爲至德. 實行既著, 乃稱爲德. 心體之湛然虛明者, 安有德乎. 心本無德, 況於仁乎.

혹은 실천이 필요하다고 말한다. 그리고 앞서 설명한 性 개념과 후자의 行 개념이 결합됨으로써 비로소 德의 명칭이 형성될 수 있다고 보았다. 또한 자신(己)과 남(人)이 함께 존재할 때 둘 사이를 잇는 행위는 결국 가장 친근한 사람과의 관계로부터 시작되는데, 다산은 그 관계맺음의 원리가 바로 효제라고 보았다. 본성 개념만으로는 덕이라고 칭할 수 없다는 다산의 주장은 덕이란 우리 마음에 미리 주어진 것이 아니라는 점을 강조한 것이다. 명시적으로 『大學公議』에서 ‘마음 안에는 덕이 없다’고 수시로 강조한 것도 바로 이 때문이다.¹⁶⁾

이제 ‘實行해서 밖으로 드러나야만 비로소 德이라는 명칭을 붙일 수 있다(實行既著, 乃稱爲德).’는 다산의 주장은 그의 四書 해석 전체를 일관하는 가장 중요한 철학적 테제의 하나가 된다. 『대학공의』에 이어 『맹자요의』와 『논어고금주』 등에서도 다산은 專稱으로서의 효제뿐만 아니라 統稱으로서의 仁義禮智 四德도 마찬가지로 수양과 실천을 통해 완성되는 사후적인 덕목임을 역설한다.¹⁷⁾ 허명하고 담박한 마음의 본래 모습 안에 효제자 명덕과 仁의 이치 등이 미리 주어진 것이 아니라는 말은 이 점을 가리킨다. 따라서 다산의 심성론적 사유에서 선형적 토대로 설정된 주요한 대상은 결국 호선오악하는 도덕적 욕망으로서의 본성이었다는 것을 알 수 있다. 이처럼 그가 비록 선을 좋아하고 악을 미워하는 도덕적 본성을 인간종이 함께 공유한 것으로 상정한 것은 사실이지만 이것은 삶의 구체적인 갈등 상황에서 필연적으로 윤리적 결과를 산출하도록 강제하는 힘으로서가 아니라 단지 특정한 경향성으로서 내재된 것이다. 이 때문에 다산은 잠재적 기호인 본성 이외에도 도덕적 마음과

16) 『大學公議』 卷一 「舊本大學」 ‘在明明德’. 鋪案, 孝經首章曰, 先王有至德要道, 以順天下. 既而曰, 孝, 之本也. 鄭康成以明德爲至德者, 至德, 乃孝弟也. 又按, 孔疏雖不悖古義, 而微啓後弊, 何也? 心本無德, 惟有直性, 能行吾之直心者, 斯謂之德(德之爲字, 行直心). 行善而後, 德之名立焉. 不行之前, 身豈有明德乎?

17) 『論語古今註』 卷一, 學而, ‘有子曰其爲人也孝弟.’ 惻隱差惡之心發於內, 而仁義成於外. 辭讓是非之心發於內, 而禮智成於外. 今之儒者, 認之爲仁義禮智四類, 在人腹中, 如五臟然, 而四端皆從此出, 此則誤矣. 然孝弟亦修德之名, 其成在外, 又豈有孝弟二類在人腹中, 如肝肺然哉?

비도덕적 마음 사이에서 갈등하는 權衡, 힘써 怨를 행함으로써 仁을 실현하려는 지속적인 자기수양의 자세 등을 강조하지 않을 수 없었다. 끊임없는 자기수양(修己)과 구체적인 통치행위(治人) 없이는 어떠한 윤리적 덕도 성취될 수 없다고 보았기 때문이다. 다산의 덕 개념이 갖는 이와 같은 실천윤리적 함의는 정치에 대한 그의 성찰에도 중요한 영향을 미친다.

Ⅲ. 덕의 실현과 정치의 有爲의 성격

군왕과 통치자의 정치행위를 효제 및 오류의 실현으로 간주한 다산에게 정치란 기본적으로 위정자가 民 앞에서 도덕적 모범을 보임으로써 그들을 계도하는 윤리적 행위를 가리켰다.¹⁸⁾ 이 점에서는 다산의 정치적 관점이 기존 유학자들의 일반적 태도와 달라 보이지 않는다. 그러나 윤리에 기반한 정치론의 구체적 내용을 살펴보면 정약용이 생각한 강력한 유위적 사업으로서의 정치행위가 전통적 발상과 상당한 차이가 있다는 것을 알 수 있다. 가령 서론에서 언급했듯이 조선후기 지배적 학풍을 주도한 노론계 인사들은 『논어』 『위정』의 “爲政以德，譬如北辰居其所，而衆星共之” 및 “道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格.” 구문 그리고 『맹자』 『진심·상』의 ‘正己而物正’과 같은 발언들을 부각시켜 군왕의 정치적 행위란 마치 움직이지 않는 북극성처럼 ‘無爲’의 상태를 유지하는 것이 가장 바람직한 형태라고 주장했고 이 같은 경전 해석을 근거로 군왕의 현실권력을 철저하게 통제했다. 이것은 세습왕조 하에서 왕위를 먼저 부여받고 점차 학문과 도덕의 수준을 제고해 나간 모든 군왕에 대해 학자관료(士大夫)들이 어떤 방식의

18) 『尙書古訓』 卷一，堯典，‘在璿璣玉衡，以齊七政’。政也者，正也。上以政正民，故謂之政。月五星，何得爲政。若云聖人察此璣衡，以驗己之失政，則七政仍是王政，與七曜無涉也；『論語古今註』 卷六，顏淵下，‘季康子問政於孔子，孔子對曰政者，正也。子帥以正，孰敢不正’。補曰，帥，率也。正人爲政，如長子帥師，三軍無敢不從命。

논리로 견제했는지를 잘 보여준다. 당시 신료들이 학문적 스승이 되어 書筵 및 經筵 자리에서 군왕을 교육·훈도한 帝王學 수업은 왕권에 대한 학문적, 도덕적 견제일 뿐만 아니라 더 나아가 결국 명백한 정치적 견제 역할까지 수행한 것이었다. 도덕과 정치의 연계를 상기하면 당연한 현상이라고 볼 수 있다.

가령 정조 7년 당시 재상이자 老論時派의 핵심인물인 정존겸은 상소문에서 이렇게 주장했다. “옛날 聖王들이 國政을 수행하기에 부지런하지 않은 이가 없었지만 또한 정신의 피로함을 돌보지 않고 몸소 庶務에 주력하지도 않았습시다. 현명한 사람을 任用하고 유능한 사람에게 일을 시키며 각자 그 직책에서 성과를 내도록 하면서 통솔하고 감독할 뿐입니다. (….) 다스리는 방도가 이루어지지 않은 것을 걱정할 것이 아니라 오직 군왕의 뜻이 세워지지 않은 것을 걱정할 따름입니다.”¹⁹⁾ 정존겸은 정조에게 구체적 政事에는 직접 간여하지 말 것을 강력히 권고하면서 다만 인격수양에 힘써 聖志를 세우면 된다고 주장한 것이다. 정조 말년인 1798년에도 희정당에서의 강학 중 문신 이성보와 일문일답한 적이 있었다. 이들의 대화를 살펴보면 정조가 君師로서의 자신의 독특한 지위는 일반 士大夫와 변별된다고 생각했던 반면 이성보는 구체적 政令 따위에 신경 쓰지 말고 ‘省察’하고 ‘惟精惟一’하는 마음의 공부에 힘쓰라고 정조에게 당부함으로써 군왕도 사대부와 마찬가지로 동일한 심성수양의 과제를 안고 있다는 점을 상기시켰다.²⁰⁾ 그러나 정조는 위와 같은

19) 『正祖實錄』 卷十六, 정조7년(1783년) 7월 4일 첫 번째 기사 영의정 정존겸의 상소문 참조: 古之聖王, 莫不勤於爲政, 而亦未嘗以弊精神, 躬親庶務爲勤. 任賢使能, 使之各效其職, 統攬之董飭之而已. 一人之聰明有限, 天下之事物至繁, 以一人之聰明, 欲窮天下之事物, 則聰明有時乎不及, 不任一己之聰明, 以明四目達四聰, 取人爲善者, 實以此也. 不患治道之不成, 惟患聖志之不立.

20) 『正祖實錄』 卷四十八, 정조22년(1798년) 4월 5일 두 번째 기사 참조: 이성보가 말했다. “선정신 李珥가 ‘道統이 위에 있으면 道는 한 시대에 행해지고 은택은 후 세에까지 미치는 법이라 신은 도통의 전수를 전하게 깊이 바라옵니다’라고 말했습니다. 신도 비록 불충하지만 충성과 의리를 다하려는 정성에 있어선 스스로 남에게 뒤지지 않는다고 여기옵고, 수많은 성인이 서로 전해온 도통에 대해서도 또한 전하게 바라지 않을 수 없습니다.” 上(正祖)이 답하셨다. “경의 말이 참으로

대신들의 무위적 정치론 혹은 재상위임론에 강력하게 반발하면서 군왕의 작위적인 유위정치의 필요성을 역설한다.²¹⁾ 『논어강의』 중에서도 정조는 『논어』 『위정』의 ‘爲政以德’이란 구문을 해명할 때 ‘爲政’하는 구체적 실상이 있어야 할 텐데 왜 학자들은 단지 ‘無爲’라고만 풀이하는지 의문을 표명했다.²²⁾ 동일한 관점에서 정조는 군왕의 개인수양인 ‘自守(自新)’ 문제와 백성을 교도하고 통치하는 ‘新民’의 정치행위에 대해 『대학강의』에서 문신들과 토론한 적이 있다. 『대학』의 傳2章을 살펴보면 ‘日新’, ‘作新民’, ‘其命維新’이라는 세 종류의 새로움(新)에 관한 언급이 등장한다. 정조는 이 가운데 첫째가 위정자의 개인수양(明明德)을 말한 것이고, 둘째는 주희의 『대학장구』 설명에

좋으니, 『대학』 서문에서도 말하지 않았던가. ‘聰明睿智가 능히 그 본성을 다 할 수 있는 자가 있으면 하늘이 반드시 그에게 명령을 내려 역조 인민의 君師로 삼는다’고 했다. 진실로 천하 사해의 一人者가 아니면 본래 위에 있는 도통을 논할 수가 없다. (...) 經義를 토론하는 것도 그것을 활용하는 방법이 귀중하니, 帝王의 학문에는 또 布衣의 학문과는 다른 점이 있다. 만일 心性·理氣의 명목 사이의 낡은 담론에만 얽매이면 이것이 어찌 실재를 먼저 힘쓰고 꾸밈을 뒤로 하는 뜻이겠는가. 하지만 실천을 하려면 제대로 알아야 하니, 글의 뜻에 대해서 講究하는 일이 비록 餘事 같더라도 이 또한 소홀히 할 수 없다.” [중략] 이성보가 말했다. “신이 삼가 생각건대, 임금의 한 생각 사이에는 실로 천지를 회전시키는 기관이 있습니다. 더구나 聖學께서 고명하시어 천고에 으뜸이신데다 한 생각의 발동에서도 반드시 요순을 모범으로 삼으셔서 만일 추호라도 요순에 미치지 못하는 것이 있으면 다시 심분 省察하시니 상께서 공부하신 이룩에 道統이 있습니다. 精一하는 공부의 힘이 이미 지극한 경지에 이르렀다면, 이 밖의 다른 政令이나 施措에 대해서는 다시 힘쓰기를 기약하지 않으셔도 됩니다.”

21) 이 점에 대해서는 여러 선행연구를 통해 구명된 바 있다: 김문식, 『조선후기 경학사상연구』(일지사, 1996), 61-62쪽 및 63-72쪽. 박현모, 「정조의 탕평정치 연구:성왕론의 이념과 한계」(2000), 47-52쪽 및 「정약용의 군주론:정조와의 관계를 중심으로」(2003), 19-23쪽. 배병삼, 「조선후기 개혁사상의 고찰:정조와 정약용을 중심으로」(1996), 18-23쪽 등 참조.

22) 『弘齋全書』71, 『經史講義』8, 『論語講義』一, 爲政. 爲政以德, 或以以其德爲政看, 則朱子不許曰, 不必泥這以字, 或以以身率之看, 則朱子亦不許曰, 不是強去率他. 然則以德二字, 將何爲義, 乃合本旨歟? 集註曰, 無爲而天下歸之, 又曰, 爲政以德, 然後無爲. 然既曰爲政, 則條教法令, 必不無爲政之實, 以德之能無爲, 可以指其義歟? 魯春對:爲政以德, 非不爲也. 循天下之理, 而行其所無事而已. 語類所謂不生事不擾民, 德修於己, 而人自感化者, 恐是正義.

따르면 ‘自新之民’, 즉 이미 스스로 새로워진 백성(新民)을 왕이 진작시키는(作) 것을 말하고, 셋째는 나라가 天命을 새롭게 받은 것을 가리킨다고 말했다.²³⁾ 그런데 이렇게 주희의 해석에 따를 경우, 세 가지 모두 스스로 새로워지는 것을 말한 것이지 대표적 위정자인 군주가 백성을 새롭게 만드는, 즉 ‘新民’하는 적극적인 정치행위를 주장한 곳이 없어진다. 다음을 통해 이 문제에 대한 정조와 문신들의 입장을 살펴보겠다.

정조: 이 장에서 新民을 풀면서 가장 먼저 日新이라고 하고 그 아래 계속해서 作新民이라고 했는데, 章句에서는 스스로 새로워진 백성이라고 말했으니 이는 윗사람이 진작시키길 기다리지 않고도 먼저 이미 스스로 새로워진 것이다. 그들이 아직 새로워지지 않았을 때 윗사람이 과연 무슨 방법을 썼기에 백성으로 하여금 스스로 새로워질 생각을 일으키도록 했는가? (….) 특히 이 장에서는 한 번도 새롭게 만드는 공부에 대해 말하지 않았다. 自新과 新民은 실로 두 가지가 아니지만 갑자기 字句를 보면 혹 단계를 뛰어넘고 절목이 빠진 것과 유사한 것이 없겠는가?²⁴⁾

홍인호: 윗사람의 明德이 이미 밝아지면(自新) 아랫사람으로서 똑같이 이 德을 지닌 자가 가르침에 동화되고 보는 데 감화되어 그러길 기약하지 않아도 저절로 그렇게 될 것입니다. 자신의 덕이 새로워지는 것이 곧 백성을 새롭게 하는 근본이요, 백성의 덕이 새로워지는 것은 바로 스스로 새로워지는 것을 미루어 나간 것이니, 明德과 新民은 비록 두 가지 일이지만 그 기미는 터럭도 용납할 수 없습니다. 윗사람이

23) 『弘齋全書』70, 『經史講義』7, 『大學講義』, 傳二章. 苟日新之新, 自新之新也, 作新民之新, 民之自新也, 其命維新之新, 天命之新也. 三節所言之新, 皆非新民之新, 則烏在其釋新民之義也? 若就一章之中, 指摘其經文新字之正解, 則當於何處見得耶? 光顏對: 先儒以爲新民之義, 專在於作新民之作字. 蓋盤銘之日新, 卽新民之端, 詩之維新, 卽新民之效, 而康誥一節, 乃是新民用工處也.

24) 『弘齋全書』68, 『經史講義』5, 『大學講義』, 傳二章. 此章之釋新民, 則首言日新, 其下繼以作新民, 而章句又云自新之民, 是不待上之作之, 而先已自新矣. 方其未新也, 上之人果用何道, 而使民起自新之念歟? (….) 獨於此章, 一不言新之之工夫. 自新新民, 固無二致, 而驟看字句, 無或近於躐其階級, 漏其節目歟? 仁浩對: 上之人, 明德旣明, 則下之同有是德者, 其風動觀感, 有不期然而然者. 故己德之新, 卽新民之本, 民德之新, 卽自新之推, 明新雖是二事, 其幾間不容髮. 則其上行下效, 捷於影響, 有非言語所能形容. 夫豈別有新民工夫之可著論者耶?

행함에 아래에서 본받는 것이 그림자나 메아리보다 빨라서 말로 형용할 수 없습니다. 어찌 별도로 드러나게 논의할 만한 新民 공부가 더 있겠습니까?²⁵⁾

윤광안: 作과 新이란 글자가 비록 편벽되고 완전한 차이는 있으나, 新民의 방법은 반드시 자신을 가르치는 것(身敎)을 귀하게 여깁니다. 그러므로 治國平天下의 전문에서도 모두 (백성을) 감화시키는 것으로부터 말했고 法度나 刑政에 대해 따로 언급한 것이 없습니다. 여기서 본다면 비록 作이란 한 글 자가 바로 新民의 뜻을 다 한다고 말하더라도 안 될 것이 없습니다.²⁶⁾

정조는 『대학』의 경문과 이에 대한 주희 해석을 문제 삼으면서 왜 백성을 새롭게 교도하는 군주의 정치행위를 구체적으로 명시하지 않았는지 의문을 가졌다. 『대학강의』에 참여한 강원 홍인호는 군주 자신의 덕이 새로워지면(自新) 백성의 덕은 메아리나 그림자처럼 저절로 새로워진다(新民)는 점을 강조했다. 군주의 ‘明明德’하는 윤리적 공부 외에 또 다른 인위적인 ‘新民’의 정치행위를 거론할 필요가 없다고 본 것이다. 이후 홍인호는 ‘新民’에 대해 다시 질문한 정조 물음에 대해서도 “人欲을 막고 天理를 보존하는 공부를 행하라”는 위정자의 개인 수양법만으로 응대했다.²⁷⁾ 마지막 인용한 윤광안의

25) 『弘齋全書』68, 『經史講義』5, 『大學講義』, 傳二章. 此章之釋新民, 則首言日新, 其下繼以作新民, 而章句又云自新之民, 是不待上之作之, 而先已自新矣. 方其未新也, 上之人果用何道, 而使民起自新之念歟? (….) 獨於此章, 一不言新之之工夫. 自新新民, 固無二致, 而驟看字句, 無或近於躐其階級, 漏其節目歟? 仁浩對: 上之人, 明德既明, 則下之同有是德者, 其風動觀感, 有不期然而然者. 故己德之新, 卽新民之本, 民德之新, 卽自新之推, 明明雖是二事, 其幾間不容髮. 則其上行下效, 捷於影響, 有非言語所能形容. 夫豈別有新民工夫之可著論者耶?

26) 『弘齋全書』70, 『經史講義』7, 『大學講義』, 傳二章. 作之一字, 不足以盡新民之義矣. 蓋作字, 只就感化上說, 至於新民之新, 則竝包勞來匡直法度政刑, 作與新自有偏全之異. 烏可謂作之一字, 便盡新民之義耶? 光顏對: 作與新, 雖有偏全之異, 而新民之道, 必貴乎身敎. 故治國平天下傳, 皆從感化上說, 而未嘗及於法度政刑. 觀於此, 則雖謂作之一字, 便盡新民之義, 亦未爲不可矣.

27) 『弘齋全書』68, 『經史講義』5, 『大學講義』, 傳二章. 新民云者, 非謂新民之身, 謂新民之心. 則德之或昏或明, 如身之或潔或汙, 去汙反潔, 猶可以沐浴爲也, 剔昏反明, 何者爲喫緊之工歟? 仁浩對: 心之物欲, 如身之塵垢, 如欲效滌垢洗塵之方, 宜莫如遏

경우도 신민하는 것은 결국 군주 자신의 ‘身教’, 즉 군주가 자신을 닮음으로써 백성들을 감화시켜 교육하는 것이지 따로 禮樂刑政과 같은 제도를 마련해서 백성을 새롭게 만드는 일이 아니라고 설명함으로써, 도덕적 자기수양 이외에 독립된 정치행위를 언급하는 것을 반대했다. 당시 규장각 초계문신 가운데 한 명이었던 정약용은 희정당에서의 『대학강의』 후반부에 참석하였고 그 문답 내용을 이후 자신의 『熙政堂大學講錄』(1789년 초고 작성하고 1814년에 『(희정당)대학강의』로 개명)으로 작성한 바 있는데, 위 물음에 대한 다산의 주장을 살펴보면, 그가 다른 노소론계 학자들에 비해서는 상당 부분 정조의 입장에 부합되는 관점을 피력한 것을 엿볼 수 있다.²⁸⁾ 특히 정약용은 『대학』의 마지막 ‘平天下’ 장의 ‘上老老, 上長長, 上恤孤’ 대목을 해석하면서, 이 장은 바로 앞의 ‘治國’ 조항에서 군주가 스스로 孝弟慈를 실천함으로써 백성에게 모범을 보여(身教) 백성들로 하여금 이를 본받도록 하는 것과는 다른 차원의 정치행위를 말한 곳이라고 해석했다.

천자와 제후가 자기 부모를 스스로 봉양하는 것을 ‘노인을 노인으로 대접한다’고 말할 수 있겠는가? 천자는 臣民에 대해 長幼의 순서를 따지지 않는데 ‘어른을 어른으로 대접한다’고 말할 수 있겠는가? ‘노인을 노인으로 대접하고 어른을 어른으로 대접한다’는 것은 분명 太學의 禮와 관계되어 있다. 經에서 말한 ‘太學의 道는 明德을 밝히는 데에 있다’는 것의 올바른 해석이 오직 이 절에 달려 있다. 지금 이 절을 自修하는 孝弟慈라고 말한다면 효제자의 三德은 곧 太學과는 무관하게 되니, 이 책이 太學의 책이 되지 못할 것이고, 이 道가 太學의 도가 되지 못할 것이다. 先聖과 先王은 胄子를 太學에 머물게 하여 胄子에게 노인을 노인으로 대접하고 어른을 어른으로 대접하는 禮를 가르쳤고, 만백성에게는 노인을 노인으로 대접하고 어른을 어른으로

欲存理之工矣.

28) 규장각 초계문신 시절 정조의 經史講義에 참여하면서 정조로부터 학문적으로 영향을 받은 점, 특히 『상서』 「고요모」의 知人安民論과 『대학』 전10장의 用人理財說에 대한 다산의 관점이 정조의 경학적 입장에서부터 유래했다고 보는 관점에 대해서는 다음 논문을 참조할 수 있다: 김문식, 「다산의 태학지도」(2007), 『조선후기경학사상연구』(1996) 및 이봉규, 위의 두 논문들(2005/2007).

대접하는 법을 보임으로써, 대를 이어 임금이 될 자에게는 효제를 먼저 몸소 행해서 천하를 이끌도록 했고, 당대의 臣民된 자에게는 효제를 일으켜서 모두 크게 교화되도록 했다.²⁹⁾

다산은 주희가 『대학장구』에서 ‘治國’ 단계와 유사하게 ‘平天下’ 단계에서도 본인 집안의 노인을 섬기고 공경하는 위정자의 ‘自修(개인수양)’ 행위로만 풀이했던 관점에 대해 분명한 반대 의사를 표명했다. 다산 역시 ‘身教’를 인정하면서 위정자의 ‘自修’가 정치의 기본 전제라고 판단하기는 했지만 그것만으로 ‘新民’이라는 대사회적 통치행위가 모두 완결된다고 보지는 않았다.³⁰⁾ 다산에 따르면 신민의 정치행위를 위해 군주는 예비 위정자인 胥子들로 하여금 직접 太學에서 세 가지 구체적 예식을 치르도록 요구했다. 우선 벼슬을 그만 둔 나라의 노인을 섬기는 예를 행하도록 했고, 胥子보다 나이가 많은 어른을 연장자로 공경하는 예를 행하도록 했으며, 마지막으로 나라를 위해 죽은 부모의 자식들, 즉 고아를 보살피고 돌보는 예식을 치르도록 했는데, 바로 이러한 예식을 반복적으로 거행함으로써 백성들의 효제자 덕목을 흥기시키도록 하는 정치적 방안을 강조했던 것이다. 이것은 결국 다산이 『대학』이란 책의 주된 목적을 위정자의 치국·평천하 방안을 밝힌 것이라고 보았기 때문이다. 이 점은 다산이 위정자 본인의 개인수양과 공공의 정치적 행위가

29) 『大學公議』 卷一, 「舊本大學」 ‘所謂平天下在治其國者.’ 天子諸侯之自養其親, 其可曰老老乎? 天子之於臣民不序長幼, 其可曰長長乎? 老老長長, 明係太學之禮. 經所云, 太學之道, 在明明德, 其正解只在此節. 今以此節爲自修之孝弟慈, 則孝弟慈三德仍與太學無涉, 此書不得爲太學之書, 此道不得爲太學之道. 先聖先王, 處胥子於太學, 教胥子以老老長長之禮, 示萬民以老老長長之法, 使嗣世之爲人君者, 身先孝弟, 以率天下, 使當世之爲臣民者, 興於孝弟, 咸歸大化.

30) 이 쟁점에 관해 『대학공의』 정치관을 분석한 김선경 논문을 참조할 수 있다. 그는 『대학』 전10장을 풀면서 다산이 太學의 구체적 예식행위를 강조한 것은 주희 관점과 다른 면모를 보여주는 것이라고 평가했는데, 필자 역시 이 점은 개인수양의 차원을 넘어서는 또 다른 정치적 함의를 갖는다고 본다. 김선경, 「다산 정약용의 정치철학: <대학공의> 읽기」(2006), 332-335쪽 참조. 정운재도 다산의 정치론에서 군주 개인의 自修와는 다른 백락의 정치적 공공행위를 강조했음을 지적했다. 정운재, 「정약용의 自作的 인간관과 왕정개혁론」(2000), 98-100쪽.

갖는 성격을 일정 정도 구분했다는 것을 보여준다. 바로 이러한 경향성 때문에 정조 당시 『대학강의』에 참여한 대부분의 초계문신들이 군왕의 물음에 대해 군주 개인의 마음수양만을 강조하면서 위정자의 덕성 실현이 바로 백성을 통치하는 유일한 방도라고 강조하며 군주의 ‘自修’가 필연적으로 ‘治人’의 결과를 낳는다고 주장한 반면, 다산은 『대학공의』에서 보다 분명한 어조로 ‘正己而物正’ 대신 ‘正己而正物’이라는 ‘有爲政治’의 방법론을 제안하게 되었던 것이다.³¹⁾ 윤리와 정치, 이 양자 간의 연계와 단절 등에 대한 다산의 현실적 감각은 덕 윤리에 기반한 정치의 완성을 회기하면서도 다른 한편 위정자의 정치행위는 적극적 사업과 구체적 통치작용을 통해서만 실현 가능하다는 점을 다음과 같이 첨언하도록 했다.

이런 안목으로 이진(二典:堯典과 舜典)과 이모(二謨:大禹謨와 皋陶謨)로 거슬러 올라가 살펴보면 이른바 순사고언(詢事考言)·삼재고적(三載考績)·부주이언(敷奏以言)·명시이공(明試以功) 등의 말이 처음부터 끝까지 이어지고 위아래가 연결되니 이는 모두가 考績이라는 한 가지 일입니다. 무릇 典이란 나라를 통치하는 법이요, 謨란 나라를 다스리는 계책입니다. 그 법과 계책은 考績이라는 하나의 일보다 우선할 게 없으니, 이것이 堯舜의 정치가 완성된 이유입니다. 요즘 사람은 ‘순 임금께서는 그냥 옷소매를 드리우고 팔짱을 낀 채 눈을 감고 진흙으로 빚은 사람처럼 점잖이 앉아 있었는데도 천하가 자연히 태평해졌다.’고 하는데 이것은 헛된 꿈을 꾸는 것이 아닐지요. 천하가 썩은지 이미 오래입니다. 요즘 관리를 褒貶하는 題目에 ‘편안하고 단아한 다스림으로 온 경내가 평온하다.’라는 말이 있는데 이런 사람을 순임금의 堂에 올라가게 하여 그 스스로 자신의 공적을 아뢰도록 한다면 장차 무슨 일을 아뢰 수 있겠습니까. 또 ‘故家의 法度를 물려받아 빛나는 명예를 구하지 않는다.’라는 말도 있는데 이런 사람을 순임금의 堂에 올라가게 하여 스스로 자신의 공적을 아뢰게 하고 고요가 곁에서 호령하고 있다면 장차 무슨 말을 아뢰 수 있겠습니까?³²⁾

31) 『大學公議』 卷一, 「舊本大學」 ‘君子有絜矩之道也’. 以心爲矩, 以絜六合之交際, 齊其不齊, 平其不平. 於是乎心與身, 皆正矣. 正己以正物, 此平天下之要法也.

32) 『茶山詩文集』 卷二十, 書, 上仲氏. 由是溯觀二典二謨, 凡所謂詢事考言, 三載考績, 敷奏以言, 明試以功等, 首尾縷縷, 上下纏纏, 都是考績一事. 夫典者, 爲國之法也, 謨

다산이 중앙관료와 지방수령 등에 대한 인사고과의 방침으로 강조한 고적제는 『尙書』堯典 및 皋陶謨 등에 근거한 것인데 그는 이러한 고적제를 포괄하여 보다 강력하고 구체적인 정치적 통치행위를 수행함으로써 요순의 시대가 마치 태평성대인 것처럼 보이게 되었지만, 실제 국왕을 비롯한 모든 신료들의 유위정치가 바탕이 되지 않았다면 그 같은 시절을 구가할 수 없었다고 단언한다. 기존의 오래된 무위정치 관행을 신랄하게 비판하면서 고대 성왕과 신료들의 적극적인 유위정치론을 역설한 것은 다산이 이상적인 신국 가건설 기획안을 마련한 『경세유표』 서문에서도 분명하게 드러난다.³³⁾ 위정자의 修己가 민에 대한 治人の 결과를 필연적으로 도출한다고 본 기존의 통념에 반기를 들며 위정자는 스스로를 바르게 해야 할 뿐만 아니라 타인도 바르게 해야 한다고 주장한 다산의 관점(正己而正物)은 결국 덕 개념에 대한 그의 철학적 성찰에 근거하고 있다. 인의예지 사덕이 우리 마음 안에 본유적으

者, 治國之謀也, 其法其謨, 莫有先於考績一事, 所以爲唐虞之治也. 今人謂舜方且垂衣拱手, 瞑目儼坐, 如泥塑人, 而天下自然太和, 非大夢乎! 天下腐已久矣. 今褒貶題目, 有曰恬雅之治, 一境晏如, 使此人升之帝舜之堂, 使之自奏其功, 將何事之可奏. 有曰故家遺範, 不求赫譽, 使此人升之帝舜之堂, 使之自奏其功, 皋陶從旁而號令之, 則將何言之可奏?

- 33) 『經世遺表』 卷一, 邦禮艸本引. “내가 보건대 興作하기에 분발하여 천하 사람을 바쁘고 시끄럽게 노역시키면서, 일찍이 한 번 숨 돌릴 틈에도 편안함을 도모하지 못하도록 한 이가 요순이요, 정밀하고 엄혹하여 천하 사람을 공손하게 움츠리고 송구하여 일찍이 털끝만큼도 감히 거짓을 꾸미지 못하도록 한 이도 요순이었다. 천하에 요순보다 부지런한 사람이 없었던만 하는 일이 없었다고 속이고, 천하에 요순보다 정밀한 사람이 없었던만 영성하고 오활하다고 속인다. 그리하여 임금이 어떤 일을 하려고 하면 반드시 요순을 생각하게 해서 스스로 단념하도록 하니, 이런 이유로 천하가 나날이 부패해서 새로워지지 못하는 것이다. 공자가 “舜은 한 일이 없었다.”라고 한 것은 순이 현성한 신하를 스물 두 사람이나 두었으니 또 무슨 할 일이 있었겠느냐는 뜻이었다. 그 말뜻이 넘쳐흐르고 역양되어 말 밖에 멋이 있었는데, 지금 사람은 오로지 이 한마디 말을 가지고 순은 팔짱끼고 말 없이 앉아서 손가락 하나 움직이지 않았어도 천하가 순순히 편안해졌다고 하며, 堯典과 皋陶謨를 아울러 태연스레 잊어버리니 어찌 답답하지 않은가...禹·稷·契·益·皋陶도 아울러 맹렬하게 분발하여 임금의 팔 다리와 귀 눈의 역할을 했다. 그런데 지금 大臣의 자리에 있는 자들은 바야흐로 ‘대체(마음)를 지킨다’는 세 글자로 천하만사를 모두 실천한 것처럼 여기니 또한 지나치지 않은가.”

로 내재되어 있다고 본 주자학의 관점에 따르면 사람의 공부는 자기 내면을 들여다보며 관조하는 내성적 성향을 띠 수밖에 없는데, 다산은 이러한 내성적 성향의 자기성찰 혹은 내적인 사유의 분열을 우려하면서 덕이란 외부의 행사에서 실천을 통해 완성되는 덕목이라는 점을 강조했다. 이러한 다산의 관점은 치자의 심성 수양에서 더 나아가 외부사업의 수행과 성취로서의 정치를 강조할 수밖에 없도록 했다. 덕 윤리에 기반한 다산의 정치론이 무위를 추구하는 정치가의 마음공부보다 민에 대한 구체적 사업과 공적의 실행을 강조하는 유위정치론으로 정향된 것도 이 점에서 보면 자연스러운 결과라고 할 수 있다.

IV. 도덕과 정치의 연계: 정치의 윤리화

‘修己治人論’을 전제한 유교적 정치론은 기본적으로 도덕과 정치, 교화와 정치의 관계를 불가피하게 연속적으로 해명할 수밖에 없었다. 이것은 도덕적으로 올바른 정치가가 백성에게 숭선수범함으로써 민을 도덕적으로 각성시킬 수 있다고 상정했기 때문이다. 따라서 유교 지식인에게 가장 바람직한 정치의 이념적 모델로서의 王政 혹은 王道政治는 결국 기본 경제력과 생산력에 기반하여 이상적인 도덕국가를 완성하는 것을 의미했다. 다산 역시 유배기 이후 政法三書에서도 지속적으로 王政의 실현은 ‘井田’과 ‘孝弟’의 두 가지 원리를 구현하는 것이라고 주장했다.³⁴⁾ 이에 따르면 王道란 토지의 경계를 바로잡는 일로부터 시작되며 孝弟慈의 五教(父義·母慈·兄友·弟恭·子孝)를 펼침으로써 실현 가능한 것이다. 『목민심서』에서도 다산은 지방의 제후라고

34) 『經世遺表』 卷七, 地官修制, 田制九, 井田議一. 經界者, 王政之本也. 堯典命官, 惟先命稷, 乃命司徒, 始敷五教. 孔子論王道, 先富而後教. 孟子論王道, 先言百畝, 乃說孝悌. 夫以五教之急, 而後於田政, 則王政莫大於經界也; 『經世遺表』 卷七, 地官修制, 田制十二. “臣謹案, 既富而教, 古之道也. 井地既成, 申之以孝悌之義, 王者之政也.

할 만한 수령이 전통적인 수령의 ‘七事’ 이외에 孝弟와 姁睦을 높이는 司徒로서의 중요한 책무에 유념하여 鄉民에게 孝弟의 기풍을 진작시켜야 한다고 강조했다.³⁵⁾ 중앙정부와 지방수령의 두 경우 위정자의 중요한 책무를 民의 도덕능력의 향상으로 상정한 것을 알 수 있다. 기본적으로 다산도 정치와 교화는 별개의 행위가 전혀 아니며 民을 다스리는 治民의 政事란 결국 教民, 즉 백성을 도덕적으로 가르치고 각성시키는 행위라는 점을 거듭 강조했다. 위정자의 도덕적 모범에서부터 정치행위의 시작을 논의하며 전체 인민의 수준 높은 도덕적 삶의 구현, 즉 효제자와 인의예지 덕목의 온전한 실현을 정치의 최종 목적으로 간주한 점도 잘 엿볼 수 있다. 정치와 교화의 관계를 통해 권력 쟁투에 빠질 수 있는 현실 정치의 장을 윤리화하고 보편화려고 한 점에서는 다산도 예외가 아니었다.

“王政은 백성들의 田産을 제정하는 것보다 더 큰 일이 없으니, 심고 기르는 일을 가르쳐서 아내와 자식을 이끌고 각자 부모를 봉양하도록 했다. 만약 백성 가운데 耆老를 뽑아 모두에게 봉양하도록 한다면 힘이 부족할 뿐만 아니라 그것은 시혜를 베푸는 것일 뿐이지 정치하는 것은 모르는 것이다. 그러므로 토지를 나누어주고 산업을 제정하는 것은 본래 그것으로 부모를 봉양하여 효제의 가르침이 그 가운데 자연스럽게 행해지도록 한 것이다. 누가 정치(政)와 교화(教)를 별개의 것이라고 말했는가.”³⁶⁾

“백성을 다스리는 일은 教民일 뿐이다. 田産을 고르게 함도 그것으로써 教民함ियो, 부세와 요역을 고르게 함도 그것으로써 教民함ियो, 관청을 설치하고 수령을 파견함도 그것으로써 教民함ियो, 형벌을 분명히 하고 법규를 갖추는 것도 그것으로써 教民함이다. 모든 政事が

35) 『牧民心書』 卷七, 禮典六條祭祀, 賓客, 教民, 興學, 辨等, 課藝 중 教民과 興學 조목 참조; 『茶山詩文集』 第九, 疏, 玉堂進考課條例笥子. 嗟乎, 守令之職, 奚但七事已哉. 守令者, 古之諸侯也. 養老慈幼, 恤窮撫獨, 救災賑乏, 敦孝弟崇姁睦, 一應司徒之職, 無往而非其責也.

36) 『孟子要義』, 離婁 第四, 伯夷辟紂, 居北海之濱章. 王政莫大乎制民田産, 教之樹畜, 導其妻子, 使各奉養. 若欲選其耆老, 人人而惠養之, 則不惟力不足, 抑亦惠而不知爲政也. 是知分田制産, 本使之養其父母, 孝弟之教, 自然行乎其中. 孰謂政教有二致乎?

완비되지 못한 나머지 教化를 일으킬 틈이 없었으니 이 때문에 백대에 이르도록 善治가 없었던 것이다.”³⁷⁾

왕정에서 전산의 법제를 마련하여 백성들의 민생고를 해결하려고 했던 주된 목적은 다산에 따르면 결국 孝弟의 교화가 자연스럽게 이루어지도록 하기 위한 배려였다고 볼 수 있다. 이 때문에 통치행위란 결국 교민행위, 다시 말해 피치자를 윤리적으로 교육하는 행위라고 단언할 수 있었다. 가령 정약용은 『경세유표』에서 教民과 통합된 財務의 업무를 관리하는 것이 六曹 가운데 戶曹의 전통적인 역할이었고 이것이 가장 바람직한 형태의 운영방식이라고 생각했다.³⁸⁾ 그러나 실제 다산 당시의 중앙과 지방행정의 현실은 이런 이상적인 제도를 적용할 만한 상황이 전혀 아니었기 때문에 그는 우선 『목민심서』의 禮典 조항에서 이 업무를 관할하고 지방수령이 실제적인 교민 통치행위를 대행해야 한다고 주장했다.³⁹⁾ “일찍이 (『경세유표』의) 邦禮를 초하며 教民하는 규구는 地官에 소속시켰지만 지금은 井地도 균등하지 않고 法制도 미비하니 이른바 교민이라고 하는 것은 禮俗을 권장하여 실행토록 하고 鄉約을 삼가 지키도록 하는 정도의 일일 뿐이다.”라고 설명한 것도 이 때문이다.

정약용이 정치를 도덕 및 교화와 더불어 연속적으로 해명한 것은 당연히 모든 구성원들의 도덕적 실현 가능성이 유사하다고 전제했기 때문이다. 다만

37) 『牧民心書』 卷七, 禮典六條祭祀, 民牧之職, 教民而已. 均其田產, 將以教也, 平其賦役, 將以教也, 設官置牧, 將以教也, 明罰飭法, 將以教也. 諸政不修, 未遑興教, 此百世之所以無善治也.

38) 『經世遺表』 卷一, 地官戶曹, 六部. 臣又按, 古者, 大司徒之職, 專掌教人, 所謂鄉三物, 教萬民也. 後世戶部專掌財賦, 唯以聚斂爲職事, 於是百官星羅, 而教人之職, 無一人焉, 於是倫常斃絕, 風俗壞敗. 後世之治, 雖漢文帝唐太宗, 終不能得三古之髣髴者, 凡以是也. 周禮鄉老, 鄉大夫, 州長, 黨正, 族師之等, 皆教人之官也. 今擬六部, 六學, 專以教人爲職, 不唯詞訟是聽也, 故都事, 改之曰教官.

39) 『牧民心書』 卷七, 禮典六條, 教民禮典第三條. 古者, 大司徒教萬民, 大司樂教國子. 教民者, 地官之職也, 嘗草邦禮教規, 屬于地官. 今井地未均, 法制未成, 所謂教民不過勸行禮俗, 謹守鄉約而已. 權且錄之於禮典.

소수의 위정자들이 먼저 효제자의 덕목을 숭선하여 실천함으로써 民에게 윤리적 모범이 되고 이를 바탕으로 피치자에 대한 치자의 통치행위를 정당화하려고 했을 뿐이다. 정약용은 개인이 孝弟慈의 덕목을 확충하여 실천하는 것으로서 모든 유형의 사회적 관계에 적절히 대응할 수 있다고 보았다. 事親(효)을 바탕으로 君道와 師道를 세울 수 있고, 나아가 이 효제의 원리에 기반해서 바람직한 부부관계와 봉우관계를 형성할 수 있다고 말했다.⁴⁰⁾ 그런데 이 같은 관례적 발언에도 불구하고 다산이 고민한 몇 가지 다른 난점을 함께 살펴볼 필요가 있다. 그는 전통적인 가족적 관계와 이에서 확장된 사회·국가 차원의 관계에는 일종의 비약이 있다는 점을 의식했던 것으로 보인다. 앞서 인용한 『대학』 전10장에 대한 다산의 주석에서도 드러나듯이 그는 한 집안 내에서 실천 가능한 孝弟와 집안의 범위를 벗어난 국가 차원, 즉 백성을 대상으로 한 교화나 정치 영역의 효제는 문제가 다르다고 생각했다. 위정자의 自修, 즉 身教를 통해 一家로부터 一國으로 효제의 원리를 확장할 수 있다고 보면서도 다른 한편 家와 國 사이에 분명한 간극이 있다는 것을 심각한 난점으로 간주한 것이다. 가령 다산은 ‘愆’란 위정자 스스로 自修하여 孝弟를 실현한 뒤에 이것을 백성에게 요구하는 것이라고 보면서도⁴¹⁾ 다산은 ‘愆’의 방법이 스스로 수양하는 것이지 결코 다른 사람을 다스리는 治人의 방법이 아니라는 점을 수차례 강조했다.⁴²⁾ 다시 말해 위정자인 내가 자기수양의 차원에서 愆의 공부를 통해 孝弟를 실천한다고 해도 이것을 국가 전체의 民에게까지 일방적으로 강요할 수는 없다고 본 셈이다. 다산이 결국 『대학』에

40) 『茶山詩文集』 卷十, 原, 原教. 愛養父母謂之孝, 友於兄弟謂之弟, 教育其子謂之慈, 此之謂五教也. 資於事父, 以尊尊而君道立焉, 資於事父, 以賢賢而師道立焉, 茲所謂生三而事一也. 資於事兄以長長, 資於養子以使衆. 夫婦者, 所與共修此德, 而治其內者也. 朋友者, 所與共講此道, 而助其外者也.

41) 『大學公議』 卷一, 「舊本大學」, 「一家仁, 一國興仁.’ 經所言者, 謂將欲化民, 必先自修, 將欲自修, 必先藏恕. 恕者, 絜矩之道也, 絜矩, 則我有孝弟 乃可以求諸民. 絜矩, 則我無不孝, 乃可以非諸民.

42) 『大學公議』 卷一, 「舊本大學」, 「一家仁, 一國興仁.’ 恕之爲物, 本所以自治, 而倒言之, 則或近於治人. 若遂於此, 認恕爲治人之物 則大謬. 斯, 故明辨之.

서 말한 모든 경우의 孝弟慈는 군주의 自修를 말한 것이지 民修를 말한 것이 결코 아니며, 군주는 백성에게 모범을 보이되 그들에게 효제를 강요 혹은 강제할 수 없다는 점을 누차 강조한 것도 바로 이 때문이라고 본다. 백성과 가족의 문제는 별개의 사안이라는 것을 지적하는 다음 두 대목을 함께 살펴보겠다.

‘백성을 새롭게 한다(新民)’는 두 글자도 백성을 위주로 말한 것이니 집안(家)이 백성 가운데 있다고 말할 수는 없다. 부모형제를 백성이라고 말할 수 있겠는가? 『요진』에서 “높은 덕을 잘 밝혀서 九族을 친목하게 하고 백성을 빛나게 한다”고 말했는데, ‘백성을 새롭게 한다’는 것이 곧 백성을 빛나게 하는 것이다. 九族을 친목하게 하는 것도 오히려 따로 말해야 하거늘, 하물며 부모에게 효도하고 형에게 공손하게 하면서 다른 사람들에게 ‘내가 백성을 새롭게 한다’고 말하면 되겠는가!⁴³⁾

‘백성을 친애하게 함’에 어찌 조목이 없을 수 있겠는가! 『대학』에서 ‘위에서 노인을 노인으로 대우하면 백성이 孝를 일으킨다’고 했는데 백성으로 하여금 孝의 기풍을 일으키는 것이 바로 백성을 친애하도록 하는 것이다. 『대학』에서 ‘위에서 어른을 어른으로 대우하면 백성이 공손함을 일으킨다’고 했는데, 백성으로 하여금 공손함의 기풍을 일으키는 것이 바로 백성을 친애하게 하는 것이다. 『대학』에서 ‘위에서 고아를 구휼하면 백성이 배반하지 않는다’고 했는데, 백성으로 하여금 배반하지 않게 하는 것이 바로 백성을 친애하게 하는 것이다. 어찌 백성을 친애하게 함에 조목이 없다고 말할 수 있겠는가! 집안(家)은父子兄弟가 있는 곳이다. 부자형제를 백성이라고 말할 수 있겠는가?⁴⁴⁾

43) 『大學公議』卷一, 「舊本大學」‘在明明德.’ 答曰, 新民二字, 亦主下民而言, 不可曰家在民中. 父母兄弟, 可云民乎? 堯典曰, 克明峻德, 以親九族, 以章百姓, 新民者, 章百姓也. 親九族, 尙當別言, 況孝於父悌於兄者! 語人曰, 我新民, 可乎!

44) 『大學公議』卷一, 「舊本大學」‘在親民.’ 答曰, 親民烏得無條目乎! 經曰上老老而民興孝, 使民興孝者, 親民也. 經曰上長長而民興弟, 使民興弟者, 親民也. 經曰上恤孤而民不倍, 使民不倍者, 親民也. 何得云親民無條目乎! 家者, 父子兄弟之所在也. 父子兄弟可云民乎?

다산의 이러한 발언은 한 위정자의 가족 내 효제 문제와 백성에게 효제를 실천하도록 돕는 ‘親民’의 차원, 다시 말해 국가의 정치적 차원의 문제가 다르다고 본 것을 보여준다. 다산은 위정자의 明明德 행위와 백성에 대한 교화를 염두에 둔 新民의 두 층위는 상호 이질적인 성격을 갖는 것으로 親民(新民)을 위해서는 별도의 조목이 따로 필요하다고 보았다. 백성은 나의 부모·형제·자식과는 다르다고 말한 다산의 주장을 살펴보면, 결국 이 양자의 성격이 반드시 필연적으로 연계된 것은 아니라고 본 것을 엿볼 수 있다. 비록 유학자로서 정약용도 원론적으로는 민에 대한 정치를 教民 행위 이상도 이하도 아닌 것으로 간주하고 위정자 자신의 도덕률을 백성에게 요구할 수 있다고 보았지만, 治者로서의 나와 민 사이에 숨길 수 없는 간극이 놓여 있다는 점을 부정하지도 않았다. 『대학』 전10장에 등장하는 太學에서의 예식 처럼, 비록 정치가는 스스로 自修하면서 백성을 감발시키기 위해 ‘上老老 上長長, 上恤孤’의 모범적 행위를 연출하지만, 이러한 군주의 정치적 행위 혹은 도덕사회 실현을 위한 통치행위가 반드시 필연적으로 백성의 효제자 실현을 도출할 수는 없다고 본 것이다. 백성은 부모형제자와 다르며 그들로 하여금 반드시 효제를 실천하도록 강제할 수 없다고 말한 그의 발언은 결국 도덕과 정치 사이의 관계에 도사린 긴장감 혹은 불안을 상기시킨다. 다산이 교화와 정치 사이의 연속 및 불연속 문제를 심각하게 고려한 점은 禮와 德을 주된 통치기제로 강조하면서도 또한 동시에 형벌과 법제의 필요성을 역설하는 다음의 발언들을 통해서도 추론할 수 있다.

“道와 德이 무엇인가? 요즘 사람은 ‘德’자에 대한 이해가 처음부터 명료하지 않다. 경전을 읽으면서 덕 자를 만나면 막연하여 어떤 것인지 알지 못하고, 그저 후박하고 혼란하여 청탁을 분별하지 않는 것을 가지고 덕이 함축하는 뜻을 지녔다고 여긴다. 이런 기상으로 하는 일 없이 천하를 다스리면서 만물이 자연히 교회되기를 바라고 직무에 임해서는 어디서부터 손을 써야 할지 모르니 어찌 어리석지 않은가? 이것이 천하가 날이 갈수록 썩어 가는데도 아무도 일신시키지 못하는 이유다. 덕이란 인륜을 독실하게 실행하는 것을 말하니 孝弟慈가

바로 그것이다...선왕이 정치하는 방식은 왕 자신이 먼저 효도하고 공경하여 천하를 이끌었으니 이것을 가리켜 ‘德으로 인도한다’고 한 것이다. 덕은 애매모호한 무엇이 아니다. 그런데 덕으로 지도하는데도 역시 刑을 사용한다. 『尙書』에는 ‘伯夷가 五典의 가르침을 내려 주고 (가르침을 따르지 않는) 백성을 형벌로 단죄했다’고 했으니, 먼저 五典의 가르침을 베풀고 가르침을 따르지 않는 이에 대해서는 형벌로 단죄했음을 뜻한다. 『周禮』 「大司徒」에서 ‘鄉八刑으로 만민을 규제한다’고 했는데 해당 죄목은 효도하지 않는 것, 공경하지 않는 것, 화목하지 않는 것, 친척과 잘 지내지 않는 것 등이다. 『康誥』에서는 효도하지 않고 우애하지 않는 것을 중대한 범죄로 삼아 형벌로 처단하고 용서하지 않는다고 말했다. 이 경우는 모두 德으로써 지도하면서 따르지 않는 자들을 형법으로 논죄한 것이다.”⁴⁵⁾

“德으로써 이끌고 禮로서 가지런히 하는 것은 先王이 萬人을 부리던 방법이다. 『주례』 춘관에는 백성을 禮로써 단속하는 관직이 하나만이 아니었다. 그러므로 그것을 본받아 별도로 관청을 하나 세워 齊禮監이라고 이름 붙이고 관혼상제에 禮로써 행하지 않는 자가 있으면 잡아다 다스렸다. 간혹 庶人이 士의 예를 쓰거나 三士가 大夫의 예를 쓰는 일이 있으면 역시 잡아다 다스린다. 혹 대부가 왕후의 예를 쓰는 자가 있다면 사헌부에 보고한 뒤 조사하여 다스리도록 요청한다.”⁴⁶⁾

다산은 덕이 애매모호하고 신비한 마음속의 어떤 본성 같은 것이 결코

45) 『論語古今註』 卷1, 爲政. 子曰, ‘道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥; 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.’ 道德何物? 今人認德字元不清楚, 讀聖經遇德字, 茫然不知爲何物, 第以淳厚渾朴不辨清濁者, 爲有德意, 欲以此箇氣象, 坐理天下, 庶幾萬物自然歸化, 而當局臨事, 不知從何處著手, 豈不迂哉? 此天下所以日腐爛而莫之新也. 德者, 篤於人倫之名, 孝弟慈是已. 禮曰, 古之欲明明德於天下者, 先治其國, 及至治國平天下章, 乃以孝弟慈爲本, 孝弟慈非明德乎? 堯典曰, 克明峻德, 以親九族, 峻德非孝弟乎? 孝經曰, 先王有至德要道, 以順天下, 至德非孝弟乎? 先王之道, 身先孝弟, 以率天下, 此之謂‘道之以德’, 德非模糊漫漶之物也. 然道之以德亦用刑. 書曰, 伯夷降典, 折民維刑, 謂先敷五典, 而其不率教者, 折之以刑也. 周禮大司徒, 以鄉八刑, 糾萬民, 其目則不孝不弟不睦不婣之類也. 康誥以不孝不友, 爲元惡大愆, 刑茲無赦, 斯皆道之以德, 不在刑法中論.

46) 『經世遺表』 卷一, 春官禮曹. 齊禮監. 導之以德, 齊之以禮者, 先王之所以馭萬民也. 周禮春官齊民以禮者, 其職非一, 今擬別立一司, 名之曰齊禮監. 凡冠婚喪祭, 有不以禮者, 執而治之. 其或庶人用士禮, 三士用大夫禮, 亦執而治之. 其或大夫, 用王侯之禮者, 報于憲府, 請其覈治.

아니며 효제자를 실천하여 완성하는 구체적인 덕목이라는 점을 다시 한번 상기시킨다. 그런데 효제의 덕으로 이끌고 통치하는 것이 기본이라고 보면서도 동시에 이러한 위정자의 통치행위에 자발적으로 수궁, 복종하지 않는 자들이 있다면 엄격하게 법제와 형률에 따라 단죄할 것을 주장했다. 이는 한편으로는 덕치와 예치의 기본 발상에 위배되는 것 같이 보이는데, 다산은 덕과 예를 위주로 하되 형법을 보완적으로 사용하는 이와 같은 ‘禮主刑補’의 통치행위가 불가피한 것이라고 보았던 것 같다.⁴⁷⁾ 형률을 적용하여 엄격히 단죄하는 죄의 항목도 결국 부모에게 효도하지 않는 자, 친인척과 화목하게 지내지 않는 자, 사회의 연장자인 어른들을 공경스럽게 대하지 않는 자 등으로 기본적으로는 모두 효제자 덕목에 위배되는 사례를 들었던 것을 알 수 있다. 『경세유표』에 나오는 제례감의 직무도 관혼상제에서 적절한 예법을 사용하는 것이라고 서술했지만, 그 내실은 가족과 사회에서의 효제자 구현을 위한 방법론을 문제 삼은 것이라고 볼 수 있다. 자발적 수용과 실천의 원리로서의 덕과 예가 아니라 분명히 강제적인 방식의 형벌과 법제를 다산이 여러 차례 거론한 것은 결국 교화와 정치, 도덕과 정치 사이의 거리 또는 분열을 의식한 결과라고 생각된다. 그는 가족과 사회(국가)는 상이한 맥락의 운영 성격을 갖는다는 점, 그리고 도덕적 원리주의로 정치현실 모두를 완전히 대체하거나 환원하는 것은 애초부터 불가능하다는 점 등을 이해하고 있었던 것이다. 다산은 덕 윤리의 철학적 쟁점들이 정치권력과 통치행위에 대한 윤리적, 이념적 성찰을 가능케 한다고 보면서도 동시에 현실정치의 장으로부터 추상적인 윤리문제를 다시 한 번 성찰하고 음미하는 상호 조망의 시선을 견지했던 것으로 보인다.

47) 이봉규, 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」(『다산 정약용 연구』, 사람의 무늬, 2012)에서 예와 덕을 중심으로 하되 형법과 법률에 의한 강제적 제재를 보완적으로 사용할 것을 주장한 다산의 ‘禮主刑補’의 관점에 대해 설명한 바 있다.

V. 정치 주체로서 위정자와 민의 관계

다산의 초년기 작품인 「원목」과 「탕론」 등은 이미 많은 연구자들에 의해 그 정치철학적 중요성이 다각도로 究明되었다. 민의 여론에 근거해서 아래로부터 推戴하여 위정자를 선출한다는 기본 발상을 담고 있을 뿐만 아니라 민의에 어긋나는 행동을 일삼는 정치 지도자를 혁명에 의해 축출할 수 있다고 까지 언급했기 때문에 다산의 정치철학적 관점의 급진성과 개혁성을 강조할 때 위의 정치적 논고들이 핵심 사안으로 거론되었다. 그러나 이에 대해서는 ‘下而上’의 여론형성 과정과 추대법을 언급하긴 했지만 구체적인 정치 지도자의 선출과정을 설명하지 않음으로써 다산의 주장이 추상적인 민본주의 혹은 위민주의의 이념을 크게 넘어선 것은 아니었다고 보는 평가도 없지 않다.⁴⁸⁾ 다산의 유배기 이후 다양한 정치저작들과 비교해 보았을 때 위와 같은 다소 부정적인 평가도 나올 수 있었다고 본다. 다수의 여론을 등에 업은 推戴 문제에 대해서만 보더라도 다산은 말년 저작인 『상서고훈』에서 다음과 같은 우려와 불안감을 감추지 않았다. “사악하고 부패한 무리들이 서로 모여 혹은 한 사람을 추대하여 우두머리로 삼고 서로 덕스럽다고 추켜세우기도 하고, 혹은 한 사람을 추대하여 현자라고 부르기도 한다. 같은 부류끼리 당을 만들어서 다른 파는 배제하면서 나를 위해 공을 멀하면 그 나라는 반드시 혼란해진다. 어찌 建極이 가능하겠는가. 대저 임금이 임금인 까닭은 五福의 權柄을 임금이 잡고 있기 때문이다. 이 권병이 아래로 옮겨가면 皇極은 곧 무너지게 된다.”⁴⁹⁾ 건극 혹은 황극의 이념은 군주의 막강한 통치권력 혹은 왕권의 강화를 상징하는 것으로 후대 유학자들 가운데 『서경』 「홍범」의 ‘五皇極論’을 내세움으로써 군주 중심의 정치개혁론을 설파한 자들에게 주요한 경전적 근거를 제공해준

48) 들어가는 말, 주석 1번의 후반부 내용을 참조할 수 있다.

49) 『尙書古訓』 卷四, 洪範. 淫朋相聚, 或推一人以爲長, 比德相讚, 或戴一人以爲賢, 黨同伐異, 負私滅公, 則其國必亂, 豈所謂建極乎. 大抵皇之所以爲皇, 以五福之權在皇也. 此權下移, 皇極乃亡.

것이다. 이 점에 있어서는 다산도 정법삼서의 개혁론을 전개할 때 군왕의 정치권력과 황극의 이념을 수시로 거론했다.

개혁과 정치의 주체로 이처럼 군왕의 정치권력을 강조하는 한편 다산은 『경세유표』와 『목민심서』 등 후기의 주요 정치저작에서 차등적인 위계적 신분질서와 이에 따른 귀천의 분명한 등급 차이를 역설했다. 기본적으로 누구나 신분상승의 기회가 되는 국가고시 과거에 응시할 수 있고 능력이 있으면 중인, 서얼, 양민을 불문하고 모두 향학뿐만 아니라 태학 교육도 받을 수 있다고 인정했던 다산의 원론적인 관점에서 볼 때 위와 같은 政法書에서의 신분 차별적인 발언들은 어떻게 이해하면 좋을까?⁵⁰⁾ 다산은 ‘신분 등급을 구분하는 것(辨等)’을 당시 조선후기 사회의 급선무로 파악했고 位階가 문란해질 경우 백성이 이산되어 기강이 없어진다(等威不明, 位級以亂, 則民散而無紀矣)⁵¹⁾고까지 우려했다. 『목민심서』 ‘辨等’ 조항의 이와 같은 주장은 결코 한 때의 일시적인 발언은 아니었다. 다산은 다른 대목에서도 豪吏와 豪氓 등이 기세를 부려 의복과 음식의 사치를 추구하며 법도를 어기면 서부터 아래가 위를 능멸하고 위가 수축되어 辨等이 사라졌다고 판단, 이로

50) 이영훈은 다산이 『논어고금주』(8권25면)에서 族類에 百官과 萬民의 貴賤이 있다고 말한 것, 『상서고훈』(2권32-33면)에서 君子之族과 小人之族을 구분한 것 등을 토대로, 다산이 인성론에서는 가능성을 평등하게 타고난 존재로 인간을 이해했지만 經世論에서는 개인노력의 결과 군자소인의 등급이 엄격히 구분되는 차별적 신분질서를 옹호했다고 주장했다(이영훈, 「다산 경세론의 경학적 기초」, 129-133쪽). 한편 다산의 노비제 옹호론을 예외적 상황으로 간주, 이단시하면서 동등한 도덕적 인성론을 견지한 다산이 불공정한 신분제를 옹호했다고 보는 것은 불합리하다고 판단한 사례로 조성을, 「정약용의 신분제 개혁론」(『동방학지』51, 1986)을 들고 있다(이영훈, 위 논문, 151쪽). 다산은 원론적으로 자기본성과 능력을 발휘해서 누구나 사회적으로 바람직한 가치와 신분을 획득할 수 있다고 인정했다. 그러나 사후적으로 명백히 차이나는 등급으로 이루어진 사회구성체를 염두에 두었고 이 경우에만 이상적인 국가체제를 지속적으로 유지할 수 있다고 보았다. 다산이 사회의 위계적 질서에 대해 강력하게 그 필요성을 주장한 점에 대해서는 보다 엄격하고 비판적인 성찰이 필요하다고 본다.

51) 『牧民心書』 卷八, 禮典六條, 辨等. 辨等者, 安民定志之要義也. 等威不明, 位級以亂, 則民散而無紀矣.

인해 사회를 유지·결합하여 혈맥을 통하게 할 수 없게 되었다고 강하게 경계했기 때문이다.⁵²⁾ 『목민심서』 동일한 조목에서 정약용은 영조시대의 노비제 개혁 상황을 목도하며 “대개 노비법이 변한 이후로 民俗이 크게 변했는데 이것은 국가에 이득이 되지 않는다(蓋自奴婢法變之後, 民俗大渝, 非國家之利也).”고 부정적인 입장을 피력한 바 있다. 사실 從母法의 확정은 왕권이 어느 정도 강화된 영조 연간에서야 가능했던 일이며 이것은 균역과 조세 의무가 없던 천민 대신 양인을 늘려 국가재정을 확대하려는 왕권 강화에 따른 결과였다. 그러나 다산은 무분별하게 良賤의 구분을 없애고 上下 등급을 무너뜨릴 수 있는 위험성을 안고 있다는 점에서 노비제 혁파에 대해 반대했던 것으로 보인다.

위와 같은 주장들을 엄밀히 논평하면 다산이 사회 구성원 간의 신분적 차이 그리고 이에 따른 상이한 사회적 대우 등을 지나치게 위계적으로 설정한 것이 아닌지 비판할 수 있고 소수 위정자를 제외한 대다수 양민의 정치 권리를 별로 심각하게 고려하지 않은 것으로도 생각할 수 있다. 하지만 기본적으로 다산 또한 시대의 변화를 부정할 수는 없었다. 그가 서얼의 허통 문제⁵³⁾, 중인의 사회적 지위 향상⁵⁴⁾, 지방 富民 가운데 공로자에 대한 정치 참여 기회 확대⁵⁵⁾ 등을 거론한 것을 보면 정약용도 사회적 변화를 주시하면서 상당수 백성에게 교육과 과거, 관직 수여의 기회를 제공해야 한다고 인정한 것을 엿볼 수 있다. 따라서 개인의 사회적 공헌에 따른 귀속지위의 결과 신분 등급과 귀천의 차이가 발생하고 이를 엄격히 준수해야 한다고 주장한 것은 사실이지만, 원천적으로 모든 사람에게 자기 노력의 가능성과 정치 참여의 기회를 제공해야 한다고 본 점 역시 다산의 의중에 부합되는 것이라고

52) 『牧民心書』 卷八, 禮典六條, 辨等. 近世以來, 爵祿偏枯, 貴族衰替, 而豪吏豪賍, 乘時使氣, 其屋宇鞍馬之侈, 衣服飲食之奢, 咸踰軌度, 上陵下替, 無復等級, 將何以維持聯絡, 以之扶元氣而通血脈乎. 辨等者, 今日之急務也.

53) 『茶山詩文集』 卷十二, 論, 庶孽論 참조.

54) 『經世遺表』 卷三, 天官修制, 三班官制, 中入仕者 참조.

55) 『經世遺表』 卷三, 天官修制. 三班官制, 文功武功者 참조.

볼 수 있겠다. ‘辨等’의 논리를 강조하면서도 결국 다산이 『목민심서』에서 小民인 백성을 가장 존귀한 대상으로 간주하며 이들의 정치적 욕구와 불평을 위정자가 간과할 경우 발생할 수 있는 정치적 위험성을 경계한 것도 역시 마찬가지 이유라고 할 수 있다.

천하에 지극히 천하고 의지할 데 없는 자가 小民이지만, 천하에 산처럼 높고 중한 자 역시 소민이다. 요순이래로 성인들이 서로 경계한 것은 그 요점이 소민을 보호하려는 것이어서 서책마다 실려 있고 사람들의 이목에 젖어 있다. 그러므로 상관이 비록 존귀하긴 해도, 백성을 머리에 이고 싸우면 상관이 굴복하지 않는 경우가 드물다. 정택경은 해변의 무인이었지만 언양의 현감이 되어 백성을 머리에 이고 싸우매 감사가 굴복하였고, 안명학은 의주의 토민이었는데 강진의 현감이 되어 백성을 머리에 이고 싸우매 감사가 굴복하였다.⁵⁶⁾

목민자에게는 네 가지 두려워할 것이 있으니, 아래로는 백성을 두려워하고 위로는 臺諫을 두려워하고 더 위로는 朝廷을 두려워하고 또한 더 위로는 하늘을 두려워해야 한다. 그러나 목민관이 두려워하는 것은 항상 대간과 조정뿐이고, 백성과 하늘은 때로 두려워하지 않는다. 그러나 대간과 조정은 가깝기도 하고 멀기도 하니, 먼 경우에는 천 리나 되고 더욱 먼 경우에는 수천 리나 되어耳目으로 살피는 것이 두루 상제하지 못하다. 오직 백성과 하늘은 바로 앞에서 눈으로 보고 마음에 임하고 가까이에서 거느리고 호흡을 함께 하니, 매우 밀접하여 잠시도 떨어질 수 없는 것이 바로 백성과 하늘이다. 무릇 도를 아는 자라면 어찌 두려워하지 않겠는가?⁵⁷⁾

다산은 일반 목민관들이 조정과 언론 三司의 대신만을 두려워하는 현상

56) 『牧民心書』, 卷三, 文報奉公(第四條). 天下之至賤無告者, 小民也, 天下之隆重如山者, 亦小民也. 自堯舜以來, 聖聖相戒, 要保小民, 載在方冊, 塗人耳目. 故上司雖尊, 戴民以爭, 鮮不屈焉. 鄭宅慶, 海微之武人也, 爲彥陽縣監, 戴民以爭, 監司屈焉, 安鳴鶴, 義州之土民也, 爲康津縣監, 戴民以爭. 監司屈焉.

57) 『茶山詩文集』 卷十二, 送富寧都護李鍾英赴任序. 牧民者有四畏, 下畏民上畏臺省, 又上而畏朝廷, 又上而畏天. 然牧之所畏, 恒在乎臺省朝廷, 而民與天, 有時乎勿畏. 然臺省朝廷, 或邇或遠, 遠者千里, 其彌遠者數千里, 其耳目所察, 或不能周詳. 惟民與天, 瞻之在庭, 臨之在心, 領之在肘腋, 與之在呼吸, 其密邇而不能須臾離莫此若. 凡知道者, 曷不畏矣?

에 대해 우려를 표명한다. 그가 생각하기에 가장 두려운 존재는 오히려 하늘(天)과 백성(民)이다. 목민관의 교묘한 행실이 조정의 관리는 속일 수 있을지언정 지금 내 목전에서 나를 감시하는 백성까지 속이기는 어렵다고 본 것인데, 이는 결국 民의 정치적 감시야말로 위정자에게 가장 준엄한 평가라는 것을 알고 있었기 때문이다.⁵⁸⁾ 첫 인용문에서는 무인 정책경과 토민 안명학의 사례를 예로 들어 상관에 불복종한 抗命의 경우를 말했는데, 이것은 사실 위계적인 유교사회 내에서는 매우 이례적 상황에 해당되는 것이다. 다산도 물론 근거 없이 상관에게 저항한다면 그것은 중범죄가 될 수 있겠으나 民의 願望을 등에 업고 정치적으로 항명하는 경우라면 그 같은 저항행위가 정당화될 수 있다고 생각했다. 이것은 다산이 수배자 李啓心이 전한 民瘼을 듣고 그를 방면하게 했던 경우와 유사한 사례라고 볼 수 있다.⁵⁹⁾ 이 점에서 보면 다산의 초기 정치 소고에 나타난 부정한 위정자에 대한 축출의 논리가 단순히 일시적인 수사적 발언이 아니었음을 알 수 있다. 한편으로 다산은 여느 유학자들과 비슷하게 소수 위정자의 정치적 계도 행위를 중시했지만 다른 한편으로 民의 의지가 반영된 정치적 현실의 변화를 주시하기도 했다. 사실 이와 같은 양면성 때문에 다산을 정치적 관점에 있어 단순한 보수적 민본주의자라고 한정할 수도 없고, 그렇다고 해서 시대를 앞서간 근대적인 민주주의의 싹을 보였다고 분명하게 평가하기도 어렵다. 그는 여전히 교화와 정치의 연속성을 담당하고 책임지는 치자들의 윤리적 통치행위를 제일의 통치 조건으로 삼았

58) 임형택, 「정약용의 민주적 정치사상의 이론적·현실적 근거」(2002) 및 「『목민심서』의 이해」(2007) 등 두 논문에서 조선후기의 농민항쟁과 민란의 상황 그리고 이러한 시대 배경을 의식한 다산의 정치적 입장의 형성과 변화, 民에 대한 감각, 구체적인 牧民 행위에 대한 다산의 소회 등을 상세히 해명했다.

59) 『茶山詩文集』 卷十六, 自撰墓誌銘. 谷山之民, 有李啓心者, 性喜談民瘼. 前政時砲手保棉布一疋, 代徵錢九百, 啓心率小民千餘人入府爭之, 官欲刑之, 千餘人蜂擁啓心, 歷階級, 呼聲動天. 吏奴奮梃以逐之, 啓心逸, 五營譏之不可得. 鋪至境, 啓心疏民瘼十餘條, 伏路左自首. 左右請執之, 鋪曰; 毋. 既首不自逃也, 旣而釋之曰官所以不明者, 民工於謀身, 不以瘼犯官也. 如汝者官當以千金買之也. 於是凡京營上納之布, 鋪親於面前度而受之.

기 때문이며 바로 이런 전제 위에서 民의 도덕적 주체의식 혹은 정치참여 의식을 새로운 시대적 가치의 하나로 의식하기 시작했던 것이다. 비록 위정자의 윤리적 통치행위에 여전히 수동적으로 노출되어 있는 상황이지만 다음의 인용문에서도 보이듯 다산은 백성의 윤리적 자아실현이 위에서 부가되는 위정자의 통치행위로부터 일방적으로 달성될 수 있는 필연적 결과는 아니라고 판단했다.

‘止於至善’ 한 글귀는 비록 ‘明德’과 ‘新民’에 관통하지만 그 힘쓰는 곳은 스스로 수양하는 것(自修)이지 남을 다스려서(治人) 지극한 선에 머물도록 하는 것이 아니다. 顏淵이 仁에 대해 묻자 공자는 “仁을 행하는 것이 자기로부터 말미암으니 다른 사람에게서 말미암겠는가?” 라고 답했다. 군주가 되어서 仁에 머무는 것도 스스로 수양하는 것(自修)일 뿐이다. 요순은 백성을 억지로 권하지 않아도 지극한 선에 머물도록 했다...요순이 먼저 스스로를 닦고서(自修) 백성을 인도하였을 뿐이지 억지로 백성에게 지극한 선에 머물도록 했을 리가 없다.⁶⁰⁾

성인의 도는 비록 자기를 완성하고(成己) 타인을 완성하는 것(成物)을 일의 시작과 끝으로 삼지만, 자기를 완성하는 것도 스스로 수양함(自修)으로써 하고 타인을 완성하는 것도 스스로 수양함으로써 하니 이를 일러 ‘身教’라고 한다...열거된 5개의 ‘止’자는 모두 스스로 수양하는 것(自修)이니, 백성이 수양하는 것(民修)을 말하지 않았다. 내가 마음을 다스리고 또한 백성의 마음을 다스려서 더불어 지극한 선에 머물기를 기대한다는 것이 어찌 經文에서 말한 것이겠는가? 만약 나와 백성이 함께 至善의 공효를 기대하는 것이라면 백성의 至善에 대해서도 『대학』에서 말해야 했을 것이다. 그러나 『대학』에서는 오직 “군주의 성대한 덕과 지극한 선을 백성이 잇을 수 없다”고만 했으니, 백성의 至善은 논한 곳이 없다...내가 이미 지극히 선하면 백성이 스스로 나를 따라서 지극히 선해지지만 백성의 지극한 선은 내가 억지로 할 수 있는 것이 아니다. 仁을 행하는 것이 자기로부터 말미암는 것이지 다른 사람으로부터 말미암겠는가.⁶¹⁾

60) 『大學公議』 卷一, 『舊本大學』 ‘在止於至善.’ 議曰, 止至善一句, 雖爲明德新民之所通貫, 而若其用力, 仍是自修, 非治人, 使止於至善也. 顏淵問仁, 孔子答曰, 爲仁由己, 而由人乎哉. 爲人君止於仁, 亦只是自修. 堯舜不強勸民, 使至於至善也...堯舜身先自修, 爲百姓導率而已, 強令民止於至善, 無此法也.

『대학』 경문의 ‘止於至善’ 역시 군주의 自修만을 의미한다고 본 다산은 治者 스스로 모범을 보임으로써 백성을 통치하려고 노력할 수는 있지만 궁극적으로 民에게 어떠한 것도 강제할 수는 없다고 보았고, 마찬가지로 두 번째 글에서도 백성의 지극한 善은 군주가 억지로 유도해낼 수 있는 것이 아니라는 점을 재차 강조했다. 백성의 도덕적 수양의 문제는 백성 스스로의 문제이지 위정자인 군주가 결코 강제할 수 있는 사안이 아니라고 보았던 것이다. 成己·成物이 모두 군주의 自修라고 말한 다산의 주장은 다음과 같은 관점을 보여준다고 생각한다. 우선 위에서 언급한 것과 같이 위정자와 民 사이의 거리는 치자 일방의 정치적 교화나 감화를 통해 완벽하게 메워질 수 없는 것으로서, 이 점에서 보면 백성은 스스로 효제자 덕목을 실천함으로써 仁을 이루어야 하는 또 다른 대등한 자기실현의 주체로 상정되었다고 볼 수 있다. 군주와 신하는 두 사람이며, 목민관과 백성은 두 사람이라는 다산의 유명한 주장들은 비록 군주와 목민관의 보다 성실한 정치적 노력을 주장하려고 한 발언이었지만, 다른 한편에서 보면 백성의 윤리적 삶이 위정자 일방의 정책이나 통치에 의해 완전히 통제될 수 없다고 본 점에서 조선후기 변모된 民의 사회적 지위를 중요하게 의식한 발언이었다고 생각된다. 비록 정치 참여의 주체로서 民의 위상과 가치를 보다 분명하게 제시하지 못한 난점이 있고 정치적 선출 과정을 제도화하려는 의지를 표명하지 않았다는 점에서 여러 모로 정치적 사유의 한계를 드러내기도 했지만, 다산의 독특한 德 개념과 이에 근거한 有爲의 정치론은 이미 시대의 변화를 예리하게 감지한 정약용 철학의 역사적 감각을 잘 보여주는 한 국면이라고 생각한다.

61) 『大學公議』 卷一, 「舊本大學」 ‘在止於至善.’ 答曰, 且聖人之道, 雖以成己成物爲始終, 成己以自修, 成物亦以自修, 此之謂身教也...而所列五止, 都是自修, 民修所不言也. 我既治心, 又治民心, 偕期於止至善, 豈經文之所言乎? 若我與民, 偕期於至善之功, 則民之至善, 經亦宜言. 乃經惟曰, 人主之盛德至善, 民不能忘, 而民之至善, 仍無所論...我既至善, 民自隨我而至善, 然民之至善, 非我所強. 爲仁由己, 而由人乎哉.

VI. 나오는 말

정약용의 철학은 전통시대 조선의 지배이념이었던 주자학에 대한 분명한 사상적 대응과 비판의 성격을 담고 있다. 太極과 理氣 개념으로 무장한 형이상학적 세계관을 혁파하면서 인간의 삶과 사회를 자연의 理法으로부터 해방시키고자 했기 때문이다. 이에 따라 다산의 사유에서 人性과 物性은 전혀 다른 존재원리를 갖는 것으로 상정되었고, 인간의 자기실현과 수양 역시 기존의 내성적·관조적 방식과는 매우 상이한 방법론을 갖추게 되었다. 그가 불교의 坐禪을 연상시키는 주자학의 未發 涵養 공부법과 敬 공부 등을 비판하면서, 분명한 공경의 대상인 인격적 上帝를 설정하여 그를 두려워하며 삼가는 戒愼恐懼 및 慎獨의 수양법을 강조한 것도 이런 맥락에서다. 존재론적, 인성론적, 윤리적 쟁점의 다양한 방면에서 다산이 주자학적 세계관을 혁파하면서 새로운 시대의 조류에 민감하게 반응한 자신만의 독특한 철학적 관점을 개진한 것을 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 그러나 이와 같은 기존 사상에 대한 강력한 비판과 전복의 태도 이외에 다산 역시 한 사람의 유교사회 지식인으로서 이전 시대 선배들과 더불어 공유하지 않을 수 없는 불가피한 관점도 그대로 견지하고 있었다. 가령 공부법에 있어서 퇴계와 율곡의 관점을 거슬러 올라가 주희 본인의 人心道心說을 변형하여 수용했던 것처럼 정치철학적 입장에서도 전통 유학자의 기본적인 經世論的 관점을 상당 부분 계승한 것을 엿볼 수 있다. 교화와 정치의 연계선 상에서 위정자의 자기수양 및 이에 근거한 통치행위의 도덕적 실현을 중시한 점 역시 다산의 정치론에서 빼놓을 수 없는 주제인데 이 또한 선배 유학자들의 정치론을 나름대로 충실히 계승한 것이다.

그런데 위정자의 자기수양과 이를 통한 對民 敎化의 방법으로 도덕적인 이상사회의 실현을 목표로 삼은 다산의 王道論은 그 내부 방법론의 층위로 내려가면 이전 시대와는 다른 독특한 발상을 선보인다. 가령 본론에서 소개했듯이 정치의 최종목적으로 간주된 孝弟와 仁義禮智 덕목에 대한 이해에서부

터 다산은 기존 유학자들과 상이한 논법을 제시했다. 덕은 사람 마음 안에 선천적으로 주어진 완전한 인간의 본성 혹은 윤리적 가치를 의미하는 것이 아니라 인륜관계에서 구체적 행위를 통해 특정한 사업을 완수함으로써 실현되는 가치로 상정되었다. 仁과 孝弟의 덕이 우리 마음 안에 없다는 다산의 주장은 실천적 관계를 통해서만 심성의 윤리적 가치가 온전하게 구현될 수 있음을 강조한 것일 뿐 아니라 덕의 추구를 목적으로 한 모든 유형의 정치이념도 구체적 사업의 수행을 통해서만 실현 가능한 것임을 강조한 것이다. 전통적인 무위정치론의 위세를 강력하게 논박하면서 왕과 사대부 모두의 지속적인 유위적 통치행위를 내세웠던 다산의 관점은 18세기 후반 국왕 정조의 정치철학과도 일정 부분 상통하는 것이다. 물론 정약용은 세습군왕이 아니라 한 사람의 사대부 지식인으로서 오히려 군주 일인의 정치 전횡을 방지하기 위한 예리한 감각도 보유하고 있었는데 이 점은 『경세유표』 등 후기 경세학 저술 가운데 잘 반영되어 있다. 왕을 포함한 소수 위정자의 권력 횡포를 견제하면서 대다수 치자들의 이상적인 통치행위를 가능하게 하기 위해 다산은 자신의 새로운 덕론과 이에 근거한 교화정책을 선보였고 이를 통해 정치의 윤리적 완성이라는 최종 목표를 달성하려고 시도했다.

다산이 지향한 이와 같은 정치의 윤리화를 단순히 정치와 윤리의 미분화라는 무반성적 사유 논리로 이해하면 곤란하다고 생각한다. 어느 시대나 정치비용을 절감하고 정치효과를 극대화하기 위한 철학적 논쟁이 있었고 다산 시대의 유교 지식인들도 이 문제를 분명히 의식하고 있었다. 윤리와 도덕의 가치를 내세울 때 비로소 현실정치의 방향을 통제하고 혹은 새로 바꿀 수 있다고 보았기 때문이다. 도덕적 이상주의자로서 이들은 현실을 바꾸는 것은 현실 자체라기보다 오히려 그것의 추상적 이념이라고 판단했던 것이다. 따라서 과연 어떤 이념과 윤리 덕목을 내세우고 그것을 어떤 방식으로 강제하며 교육했는지 그 구체적 방법과 수단, 과정이 문제이지 정치의 장을 윤리적으로 감시·통제하려고 한 발상 자체가 원초적으로 금기시될 필요는 없다고 본다. 이 점을 인정하면 다산의 정치적 입론에는 오히려 오늘날 시대에도 음미할

만한 반성적 사유가 풍부하다는 것을 알 수 있다. 정약용은 국가 구성원의 대다수가 소수 치자의 이념적 통제대로 일사분란하게 움직인다는 소박한 믿음을 갖지 않았다. 오히려 유학자였음에도 불구하고 위정자의 통치행위는 위정자 본인의 자기수양에 그칠 뿐 그 결과에 대해서는 민의 경향대로 맡길 수밖에 없다는 다소 비관적인 우려까지 표명했다. 누구나 효제의 덕을 실현할 만한 선천적 경향성과 잠재력을 타고났다고 상정했지만 도덕적인 자아실현은 각자의 몫이라는 것을 부인할 수 없었기 때문이다. 따라서 다산의 정치적 논점에는 그의 덕론과 더불어 민의 도덕적·정치적 자의식이란 문제가 등장하지 않을 수 없었다. 이미 본문에서 서술했듯이 다산의 정치론에는 정치적 타자이자 대상으로서 민의 변화된 지위와 성격에 대한 당대의 고민과 성찰이 나름대로 충실히 반영되어 있다고 볼 수 있다.

참고문헌

- 丁若鏞, 『與猶堂全書』 전 20책, 아름출판사.
- 丁若鏞, 민족문화추진위원회(1996), 『국역다산시문집』1-10.
- 丁若鏞, 민족문화추진위원회(1989), 『경세유표』1-4.
- 丁若鏞, 다산사상연구회 편역(1981), 『역주목민심서』1-6, 창작과비평사.
- 丁若鏞, 박석무·정해림 역(1999), 『역주흠휼신서』1-3, 현대실학사.
- 丁若鏞, 이지형 역(1994), 『역주다산맹자요의』, 현대실학사.
- 丁若鏞, 이지형 역(2002), 『역주매씨서평』, 문학과지성사.
- 김장태(2004), 『도와 덕: 다산과 오규 소라이의 <대학><중용> 해석』, 도서출판 이끌리 오.
- 김기승(2005), 「다산 정약용의 부국강병형 국가 개혁 사상:『경세유표』를 중심으로」, 『한국사학보』 19.
- 김문식(1996), 『조선후기경학사상연구』, 일조각.
- 김문식(1995), 「정약용의 경학사상과 경세론(하)」, 『한국학보』 79.
- 김문식(2006), 「다산 정약용의 태학지도」, 『다산학』 8.
- 김선경(2006), 「다산 정약용의 정치철학:『대학공의』 읽기」, 『한국사상사학』 26.
- 김성윤(2001), 「茶山 丁若鏞의 洪範說 研究」, 『역사학보』 170.
- 김용현(2001), 「정약용의 민본의식과 민권의식」, 『퇴계학』 12.
- 김태영(2000), 「다산 경세론에서의 왕권론」, 『다산학』 1.
- 김태영(2011), 「『經世遺表』에 드러난 茶山 經世論의 역사적 성격」, 『퇴계학보』 129.
- 김한식(1985), 「다산의 민권사상」, 『정다산연구의 현황』, 민음사.
- 박현모(2003), 「정약용의 군주론:정조와의 관계를 중심으로」, 『정치사상연구』 8.
- 배병삼(2002), 「다산의 유학세계: 考績制의 정치학」, 『동양정치사상사』 1권 1호.
- 배병삼(1998), 「다산 사상의 정치학적 해석」, 『다산의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원.
- 백민정(2008), 「정약용 정치론에서 권력의 정당성에 관한 물음」, 『철학사상』 29.
- 백민정(2009), 「정조와 다산의 『大學』에 관한 철학적 입장 비교」, 『퇴계학보』 126.

- 백철현(2003), 「정약용의 민권의식과 국민주권론으로의 이해 가능성에 관한 연구」, 『한국행정사학지』 12.
- 안병직(1999), 「茶山の 侯戴論」, 『한국실학연구』 1.
- 안외순(2001), 「茶山 丁若鏞의 정치권력론의 성격」, 『동방학』 7.
- 이봉규(2005), 「四書 해석을 통해 본 정약용의 정치론」, 『다산학』 7.
- 이봉규(2007), 「다산의 정치론: 주자와의 거리」, 『다산학』 11.
- 이봉규(2012), 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」, 『다산 정약용 연구』, 사람의 무늬.
- 이승중(2012), 「다산의 『대학』 읽기」, 다산학술문화재단 다산 탄생 250주년 기념 국제학술회의 발표문.
- 이영훈(2000), 「茶山 經世論의 經學的 基礎」, 『다산학』 1.
- 이영훈(2003), 「다산의 인간관계 범주구분과 사회인식」, 『다산학』 4.
- 임형택(2002), 「정약용의 민주적 정치사상의 이론적·현실적 근거」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사.
- 임형택(2007), 「『목민심서』의 이해」, 『한국실학연구』 13.
- 정윤재(2000), 「정약용의 自作的 인간관과 왕정개혁론」, 『한국정치학회보』 33집, 4호.
- 조광(1976), 「丁若鏞의 民權意識研究」, 『아세아연구』 19권 2호.
- 조성을(1986), 「정약용의 신분제 개혁론」, 『동방학지』 51.
- 한상익(2002), 「茶山の 牧民論:민본을 넘어 민주로」, 『역사와 사회』 3권, 28집.
- 함규진(2007), 「茶山 丁若鏞의 政論」, 『한국실학연구』 14.

【Abstract】

The concept of virtue has an important meaning in the philosophy of Jeong Yak-Yong. The virtue had meant the four kinds of virtue, inuiyeji(仁義禮智) as innate human nature equipped in the heart of human beings in the tradition of Neo-Confucianism. Therefore studying to cultivate virtue had shown an introspective tendency to reflect on our own mind. However Tasan was thinking that the virtue is ethical value that can be completed only by the specific practice in human relations. He thought the virtue is a result of concrete practice between human relationship. Specially he explained the concept of myôngdoeg(明德) of The Great Learning(大學) as hyojeija(孝弟慈) and emphasized the meaning of virtue is eventually hyojei(孝弟) through all scriptures. Tasan understood the politics can only be achieved only through the implementation of specific projects in this way. Tasan claimed the theory of politics Yuwi(有爲) is assumed to act governing aggressive, although the Neo-Confucianism had advocated the theory of politics Muwi(無爲) that emphasize the heart cultivation of individual politicians. He also acknowledged the close relationship of politics and ethics[Moral] basically as one of a Confucian scholar, but never ignore even the gap between the two. So on the one hand self-cultivation of politicians was emphasized traditionally for politicians, the other hand he argued that more aggressive act of political dimension is inevitable in order to govern the people. The perspective of Tasan on the status and character of the people was inherent in this issue. He thought the final goal of politics is the full realization of the virtue, so his perspective of virtue became an important factor in the formation of his political view.

【Keywords】 virtue, myôngdoeg, hyojeija, reformation, Yuwijôngchi

논문 투고일: 2012. 10. 08

심사 완료일: 2012. 10. 19

게재 확정일: 2012. 10. 22