

다산학 48호 (2026.6) | 177~212

유교와 개혁 의지

김상준 | 경희대학교 명예교수

목차

- 서序
- 막스 베버의 유교관과 토마스 메츠거의 수정 시도
- 유교 개혁의지: 조선의 사례
- 결結

As I walk'd through the wilderness of this world, I lighted on a certain place, where was a Denn; and I laid me down in that place to sleep: And as I slept I dreamed a Dream. I dreamed, and behold *I saw a Man clothed with Ragg, standing in a certain place, with his face from his own House, a Book in his hand, and a great burden upon his back.* I looked, and saw him open the Book, and Read therein; and as he Read, he wept and trembled; and not being able longer to contain, he brake out with a lamentable cry; saying, what shall I do? —John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*(1678), the first paragraph.

이 세상의 거친 땅을 걷다가 어느 곳에서 불을 켜는데 그곳은 동굴¹⁾이었소. 쓰러져 나는 잠이 들었소. 자다 꿈을 꾸었소. 꿈속에서 나는 보았소. 냥마를 걸친 한 남자를 보았소. 그의 집을 등지고 (=처자가 사는 집을 떠나) 어느 곳에 서 있었소. 손엔 성경을 들고, 등엔 커다란 짐을 지고 있었소. 나는 보았소, 그 남자가 성경을 펴는 것을. 그리고 그가 읽는 것을 보았소. 그는 읽다가 흐느끼며 몸을 떨었소. 더 이상 진정하지 못하고 그는 비탄 속에 울부짖

1) 일개 떠돌이 수리공(tin man)으로 퓨리턴 설교자였던 번연은 크롬웰 사후의 왕정복고기에 뜻을 굽히지 않는 비국교도(Dissenter)로서 장장 12년간 감옥에 갇혀 있었다. 현재 한국의 장기 수감 양심수와 비슷한 처지였다. 『천로역정』도 감옥에서 완성했다. 여기서 '동굴'이란 그가 이 글을 쓰던 '감옥'을 말한다. John Bunyan, *Pilgrims Progress*(1678), Oxford University Press, 2003을 편집한 W. R. Owens의 "Introduction" 참고.

있소. “저는 무엇을 해야 합니까?”—존 번연, 『천로역정』(1678)의 첫 문단.(필자 번역)

1. 서序

이 글은 2024년 11월 8일 <다산학술문화재단 학술회의, 다산 정약용의 인학과 공공성>에서 발표한 글을 저본으로 한다. 돌아보니 12·3 비상계엄 선포 직전이었다. 그때 가자와 우크라이나에서는 한창 전쟁 중이었고, 국내외의 상황은 앞으로 나갈 모든 길이 꽉 막힌 것처럼 답답했다. 그런 상황에서 유교의 개혁 의지에 대해 써보기로 했다. 유교 속에서 아무리 어둡고 막막한 상황에서도 개혁의 뜻을 포기하지 않고 꾸준히 그 뜻을 펼쳐갈 수 있게 하는 어떤 힘의 근거를 찾아보고 싶었다. 그동안 유교에 대한 내 나름의 연구 시각 때문인지, 그런 방향의 탐구가 결실과 보람을 줄 것 같다는 예감이 있었다.²⁾

그래서 제목이 ‘유교와 개혁 의지’가 되었는데, 이 제목을 꺼내놓을 때 당장 학술적인 차원에서 우선 먼저 풀어주어야 할 대목은 막스 베버가 유교에 내렸던 ‘현세적응적 종교’라는 유명한 선고였다. 이 선고에 따르면 유교와 개혁의지는 형용모순이 된다. 20세기 후반 미국 정치학계의 대표선수 격인 새뮤얼 헌팅턴 역시 같은 취지에서 ‘유교 민주주의’라는 말 자체가 형용모순이라고 했다.³⁾

2) 이 글과 거의 같은 시기, 같은 고민을 하며 썼던 글로 김상준, 「대동과 민주」, 『개념과 소통』 34, 2024, 참조.

3) Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University Press of Oklahoma, 1991,

‘현세적응’이란 말을 일상을 살아가는 사람들의 지혜 정도가 아니라 베버 식으로 종교와 신앙의 원칙으로 본다면, 과연 ‘개혁’이나 ‘민주주의’란 현세적응이라는 이름의 종교와 신앙에 맞서는 배교背敎요 반역이 아닐 수 없다. 따라서 이런 방식으로 유교를 논하는 한 1) 유교와 민주주의를 연결해서 왈가왈부하는 것은 난센스다. 마찬가지로 2) 유교와 개혁을 연관하여 생각하는 것도 어불성설이다. 이렇듯 무시무시한 두 개의 선고는 막스 베버라는 이름이 사회학과 사회과학 분야에서 아직도 여전히 행사하고 있는 권위로 인하여 여전히 화인火印처럼 깊이 박혀있다. 그 불화살이 아직 다 뽑히지 않았다.

베버가 흥미로운 또 하나의 이유는 그의 유명한 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』이 서양근대의 개혁적 에너지의 종교적, 심리적 원천을 밝히려던 것이기 때문이기도 하다. 베버는 여기서 주로 칼빈의 예정설 신학이 왜 자본주의적 근면 윤리, 합리적 회계 정신과 연결되었는가를 밝히고 있다. 구원에 대한 간절함과 구원 보장에 대한 불확실성 사이의 거리가 너무나 큰 까닭에(각 개인의 구원은 신의 뜻에 따라 미리 예정되어 있을 뿐, 그것을 인간은 도대체 알 수가 없기 때문에), 여기서 오는 극심한 심리적 불안과 압박이 노동과 경제생활에서의 근면 열정, 합리화의 열정으로 전환되었다는(필자가 보기에는 앞뒤 연결이 허약해 보이는) 논리다. 베버는 이 열정이야말로 근대적 개혁 정신의 원천이라고 주장했다. 이 책은 현재 영미권 주요 대학에서 학부 교재로 지금도 널리 쓰이고 있다.

베버의 이러한 주장에 대한 찬반은 많았는데, 기존의 수많은 논변들에 대한 리뷰와 검토가 이 글의 관심은 아니다. 다만 글머리에 인용한 존 번연의 글이 드러내고 있는 ‘극심한 고난 속에서 솟아나는 구원의 열망’이 서양 근대화 과정의 어떤 시기에 중요한 역할을 했음은 분명한

사실임을 고려하면서 베버의 주장을 다시 생각해 보기로 한다. 번연의 유명한 책의 유명한 그 첫 장면은 종교개혁의 여파로 유럽 여러 나라가 격심한 내전적 상태에 빠지면서 기존의 질서가 크게 파열되고, 이 속에서 새로운 질서를 갈망하는 개혁적 운동들이 수없이 분출했다는 역사적 상황의 심리적 내면을 매우 강렬하고 선명하게 보여주고 있다. 번연 자신이 그린 거대한 격동의 한 부분이었다. 이러한 역사적 상황 전체 구도를 그려본다면 베버가 당시 퓨리탄의 상황을 주로 ‘합리적’ 자본주의의 출현을 ‘합리화’하는 논거로 풀이한 것은 너무나 협소했다, 퓨리탄의 개혁 지향의 범위가 베버가 말한 것보다 훨씬 넓었고, 그런 개혁 지향의 기독교적 근거도 베버가 생각한 것보다 훨씬 깊었다.

베버 주장에서 더욱 문제적인 부분은 그렇듯 출현했던, 그가 ‘인류보편적 의미를 갖는다’고 했던 특정한 (근대적) 변화와 개혁의 열망이 역사적으로 ‘오직 서양(the West)⁴⁾에서만’ 나타났던 특징이라고 단언했던 점이다. 그가 방대한 유교론, 힌두-불교론을 썼던 것은 오직 그 논지를 반면교사 식으로 입증하기 위한 것이었다. 프로테스탄트 윤리에서 유래한 특징이 인류보편적 성격을 가진 개혁적 근대성을 가능하게 했고, 그것은 오직 서양에만 존재했던 것이고, 유교권, 불교힌두권과 같은 비서양 종교전통에서는 부재했기 때문에 이곳에서는 ‘인류보편적 의미를 갖는’ 근대성이 출현할 수 없었다고 했다.

이 〈베버 테제〉는 근 100년 이상 실로 글로벌한 위력을 행사했다. 그러나 세기말적 비판론의 영향을 받고 있던 베버 자신은 막상 서양근대의 혁신동력의 원천이 되었다는 프로테스탄트 윤리가 그의 당대에 이미 소진되고 말았다고 보았다. 프로테스탄트와 퓨리탄의 윤리적, 양심

4) 대략 역사적으로 서로마 지역과 그중에서도 특히 종교개혁 이후 개신교가 지배적이었던 서유럽의 일부를 말한다.

적 열정은 사라지고 그 자리를 냉정한 관료적, 회계적 합리성의 ‘강철 재킷’이 대신하는 세계가 되었다고 한탄했다. 그는 비판적이었다. 그의 당대, 그리고 미래에서 과거 프로테스탄트와 퓨리탄이 보여주었던 맹렬한 개혁의지는 더 이상 기대하기 어렵게 되었다고 보았다.

베버 자신은 그렇듯 비판적이었다 하더라도, 〈베버 테제〉는 오히려 그의 사후에 본격적인 힘을 얻어, 근 100년간 세계를 석권한 각종 ‘근대화론(modernization theory)’ 교리의 핵심을 이뤄왔다. 그 교리에 따르면 근대화(modernization)란 비서양의 서양화(westernization)이고, 그 서양화의 핵심은 베버가 정리한 프로테스탄트 개혁의지가 만들어낸 사회전반의 법적 제도적 합리화고, 이를 통해 경제성장과 민주주의를 달성할 수 있다는 약속이다.

그러나 이제 그렇듯 100여 년의 영광을 누려온 그 ‘각종 근대화론들’이 힘을 잃고 있다. 기존 근대화론 진영 안에서는 더 이상 개혁의 전망이나 의지를 찾아보기 어렵게 되었다. 기존 근대화론의 범주 안에서의 합리화, 민주주의, 경제성장의 의미 자체가 근본적 의문에 부쳐지고 있지만, 근대화론 내부에서는 그런 의문의 수준에 걸맞은 응답, 또는 최소한 그러한 근본적 의문에 응하여 자세를 가다듬고 자신을 되돌아보려는 태도조차 찾아보기 힘든 형편이다. 다만 지난 좋은 시절에 대한 회고에 빠지거나, 현상태를 다만 좀 더 매끄럽게 유지할 테크니컬한 방법을 궁리하거나, 또는 비판에 대한 역공을 목적으로 현재의 상태야말로 현재 가능한 최선의 상태임을 입증하려고 하는 노골적인 변호론이 주류 학계의 논의 공간을 주로 점하고 있다고 하여도 결코 과언이 아닐 것이다. 이러한 모습이야말로 베버가 유교에 대해 말하고자 했던 ‘현세적응적 종교’에 아주 가까운 모습이 아닐까.

이러한 역설적 상황이야말로 베버가 ‘현세적응적 종교’라 단정했던

지난 유교 세계의 역사 속에서 그의 단정을 뒤집는 개혁의지의 근거를 찾는 작업에 생각보다 깊은 의미가 있을 수 있음을 말해준다. 그 작업은 우선 유교가 현세적응적 종교라는 베버의 규정의 명백한 한계와 문제점을 드러내는 것이 되겠지만, 그것은 오히려 이루기에 간단한 목표다. 그보다는 오늘날 지극히 현세적응적으로 보이는 작금의 근대화론자들의 태도에 대해서도 그다지 현세적응적인 것으로 보이지 않는 과거 유교의 역사가 주는 교훈이 있을 것이라는 기대가 있다. 여기서 각성을 얻고 변화할 수 있지 않겠느냐는 기대다.

이런 취지에 따라 이 글의 순서는 먼저 이어지는 2절에서 유교에 대한 베버의 규정의 핵심을 간단히 살펴본다. 베버의 이 주장이 이후 그를 보완 수정하려는 현대적 시도 속에서도 여전히, 또는 더욱 강한 형태로 반복되고 있음을 함께 살펴볼 것이다. 이를 통해 ‘베버 테제’의 진정한 문제가 무엇인지 다시금 인식할 수 있을 것이다. 3절에서는 조선 유교의 경험 속에서 완강하고 지속적인 개혁의지라고 볼 수 있는 사례를 두 가지 검토한다. 첫 번째는 대동법 개혁이 기득권층의 집요한 저항 속에서도 이룩고 성공했던 100년에 걸친 과정이고, 두 번째는 다산 정약용이 토지제도 개혁에 대해 보여준 그의 평생에 걸친 끈질긴 관심과 연구의 심화 과정이다. 끝으로 4절에서는 이상 논의의 의미를 다시금 간단히 정리해 보겠다.

2. 막스 베버의 유교관과 토마스 메츠거의 수정 시도

막스 베버는 주로 유교를 논하고 있는 『중국의 종교』에서 유교를 “무조건적인 현세긍정과 현세적응의 종교”로 규정했다.

유교는, 우리가 고찰해 온 바와 같이, 현세와의 긴장대립을 절대적으로 극소화시킨 (그 의도에 있어서) 합리적인 윤리였다. …… 현세는 있을 수 있는 세계 중에서 최선의 세계이며, 인간의 본성은 그 소질에 있어서 윤리적으로 선하다. …… 무조건적인 현세긍정과 현세적응이라고 하는 이 윤리의 내적인 전제는 순수하게 주술적인 종교의식의 완전한 존속이었다. …… 자연과 신, 윤리적 요청과 인간의 결함, 죄의식과 구원 요구, 현세에서의 행적과 내세에서의 보상, 종교적 의무와 정치사회적 현실 간의 어떠한 긴장도 이 유교윤리에는 완전히 결여되어 있었다. … 내면적인 힘을 통해 생활태도에 영향을 미칠 수 있는 수단도 없었다.⁵⁾

그렇듯 “현세와의 긴장대립을 절대적으로 극소화”시켰다고 하였으니 그러한 유교윤리에 “종교적 의무와 정치사회적 현실 간의 어떠한 긴장도 완전히 결여되어 있었다.”라는 이어지는 진술은 당연히 수반되는 것이다. 또 그러한 진술이 사실이라면 유교윤리에는 그 모든 영역의 현실에 대한 어떠한 형태의 개혁의지 역시 마찬가지로 완전히 결여되어 있었다는 진술도 당연한 것으로 된다. 문제가 없다는데, 무슨 개혁이 왜 필요하겠는가.

베버는 세계종교를 먼저 세계부정과 세계긍정으로 크게 나눈다. 여기서 유교는 세계긍정 유형으로 된다. 세계부정에는 세계도피(힌두-불교)와 세계개조(기독교) 두 가지 유형이 있다.⁶⁾ 현세로부터 구원의 열망

5) Max Weber, *The Religion of China*, New York: Free Press, 1964, pp. 227~236.

6) 이 세 유형의 세로줄에 베버는 금욕주의형과 신비주의형 두 가지 유형의 가로줄을 더한다. 이 둘을 표로 만들면 3*2=6개의 세부 유형이 나온다. 여기에 대해서는 이 글의 논지와 직접

은 세계부정 유형에 존재한다. 힌두-불교는 현세를 철저히 떠남으로써 구원의 열망을 충족한다. 기독교, 특히 개신교는 현세를 개조하고 정복함으로써 구원의 열망을 충족한다. 그러나 특이하게도 유교는 “현세와 그 질서 및 관습에의 적응이었으며, 궁극적으로는 교양 있는 세속인을 위한 정치적 준칙과 사회적 예의범절의 거대한 법전”이었다(위의 책, p.152).

유교에 대한 이러한 진술은 베버가 왜 애초에 유교를 ‘윤리’종교의 범주에 넣었는지를 의아하게 생각하게 할 만큼 단순하고 단정적이다. 베버는 그의 ‘종교사회학’ 일반론에서는 유교를 기독교, 불교, 힌두교와 함께 ‘세계윤리종교’로 분류했다. 베버에게 윤리종교란 현실의 불의함에 대한 각성이 존재하고 있는 종교라는 뜻이다. 따라서 어떤 유형의 윤리종교에든 어떤 형태로이든 현세와의 윤리적 긴장이 존재하지 않을 수 없다. 그럼에도 위 인용한 『중국의 종교』에서는 유독 무리하고 단정적인 주장을 펼치고 있다. 이 책에서 그가 대조적으로 부각시키고 있는 푸리턴의 현세와의 강렬한 긴장대립을 부조 효과로 더욱 강조하고 싶었기 때문일 것이다.

이러한 무리함 때문에 서방권에서도 베버의 유교론을 수정 보완하려는 시도가 이어져왔다. 그중 선구적인 시도에 속하고 여전히 높은 평가를 받는 토마스 메츠거의 『곤경으로부터의 탈출』(1977)에서 전개된 논의를 살펴보자.

그는 저서 초엽부터 “베버가 이해한 인성과 윤리적 삶에 관한 유학적 견해는 완전한 오류였다.”라고 단언한다.⁷⁾ 오히려 유교의 내적 완성의 지향이 매우 강하기 때문에 그 결과 내면과 외적 세계의 불완전과 타락

연관되지 않으므로 상론하지 않는다.

7) 토마스 메츠거, 『곤경의 탈피』(1977), 민음사, 2014, 17쪽. 이하 본문에 쪽수만 표기.

에 대한 경계와 긴장이 특별히 강하다고 하였다. 특히 정주학과 양명학에서 “선과 악 사이의 긴장은 진정 중심 사안”(143쪽)이라 했다. 그렇지만 그 긴장은 주로 인성론이나 우주론에 관한 형이상학적 관심이었지 정치경제적 현실 세계에 대한 것은 아니었다고 보았다. 그래서 “주희와 왕양명은 모두 전진(progress)의 전제 조건으로서 개인 도덕성의 쇄신을 강조했기 때문에, 정치개혁에 대한 급진적 태도는 그들에게 점점 더 무의미해 보였다.”(202쪽) 결국 메츠거는 베버가 유교에서 놓친 ‘현세와의 강렬한 긴장대립’을 찾았다고 하였으나 메츠거에게 그 영역은 주로 내면세계, 정신세계였을 뿐이다. 그러한 내면적 도덕적 요청이 높아질수록 그들이 타락한 것으로 보았던 정치사회적 현실에 대한 관계는 비관적으로 된다. 이렇게 수정된 버전의 유교론에 따르면, 우선 그 높은 도덕적 기준 때문에 현상에 대한 무비관적 옹호나 합리화는 작동하지 않는다. 그렇지만 도덕적 기준이 높아질수록 현실과의 거리는 멀어지고 개혁의지는 그만큼 더욱 약화될 수밖에 없는 것으로 된다.

메츠거는 (다른 많은 베버 보완론자들과 마찬가지로) 베버가 주희나 왕양명과 같은 ‘신유교’에 대해 무지했기 때문에 오류를 범했다고 보았다. 그러나 메츠거가 본 그 ‘신유교’에서의 ‘현세와의 긴장대립’도 다만 개인 내면의 윤리적 곤경에 한정된 것이었다.

‘한자를 아는 막스 베버’로 불렸던 만큼 메츠거의 유학사에 대한 지식은 물론 베버보다 넓다. 메츠거는 흥미롭게도 곳곳에서 그 ‘신유교’를 ‘고전적 유교’와 대립시킨다. 메츠거가 말하는 고전적 유교란 공맹의 선진유학 그리고 주로 한·묘 제국의 유교를 말한다. 메츠거는 (다소 이상한 표현이지만) 고전적 유교를 ‘급진주의(radicalism)’, 송·명 신유교를 ‘온건한 현실주의(moderate realism)’라 부른다.

급진적 견해에 따르면, 제국 통치권의 궁극적 중심은 도덕적으로 활기에 차있고, 건전한 도덕 원리에 부합하는 정책을 추구하며, 도덕적으로 통찰력 있는 열성을 일깨우고, 전체 사회와 경제를 재조성하고, 따라서 도덕 에너지를 ‘외부세계’로 이끌 수 있다. …… 정치적 장의 중심이 도덕적으로 거둬낸 것으로 보인 한에서, 곤경의식은 소멸될 수 있었고, 도덕적 정화를 실현하기 위한 전체주의적(totalist) 노력은 ‘내적’ 삶에서 ‘외적’ 세계로 전환될 수 있었다. 한편 (왕안석의 신법 개혁이 실패로 끝난) 12세기 이래 신유학과 밀접한 관계를 유지한 온건한 현실주의는 정치적 장의 중심이 도덕적으로 무력하다고 생각했다. 동중서는 황제의 가르침이 사회를 구제한다고 보았지만, 명청시대 신유가는 여기에 그다지 큰 희망을 걸지 않았다. …… 온건주의자들은 관심을 내면적인 삶인 공부와 지역사회에서의 제한적인 정치적 노력으로 전환하면서, 통치권과 도덕적 통찰력 사이의 선명한 분열을 자신들의 근본적인 곤경으로 받아들였다.(240~241쪽)

요약하면 이렇다. 신유교 시대에는 ‘통치권(현실권력)과 도덕적 통찰력(도덕이상)이 분열’했지만, 고전유교에서는 그 둘이 일치했다. 따라서 신유교는 곤경 속에 있고 따라서 비관적이지만, 고전유교는 그런 곤경이 없기에 낙관적이다. 메츠거에게 ‘곤경(predicament)’은 베버의 ‘현세와의 긴장대립’과 대칭하는 개념이다. 긴장대립이 있기에 윤리적 곤경이 발생한다. 메츠거는 주희, 왕양명의 신유학에서 베버가 그의 유교론에서 놓쳤던 ‘현세와의 (윤리적) 긴장대립’을 찾았다고 했다. 다시 말해, (메츠거가 보기에) 베버는 주희와 왕양명의 신유학에 대한 지식이 없

있기 때문에 유교 내에 현세와의 긴장대립이 존재한다는 사실을 알 수 없었다. 왜냐면 배버는 다만 그러한 '긴장대립'이 존재하지 않았던(존재하지 않는다고 믿고 있었던) '고전유교'에 대한 지식만 갖고 있었기 때문이다.

그러나 두 가지가 이상하다. 우선 '고전적 유교'에서는 '곤경' 즉 '현세와의 긴장대립' 자체가 없었기 때문에 '낙관적 활력'에 넘쳤다는 것이고, 두 번째는 송명청 '신유교'에는 '곤경'='현세와의 긴장대립'이 존재했기 때문에 통치와 도덕의 선명한 분리 속에서 내면으로 침잠하고 말았다는 주장이다. 둘 다 문제적이다. 메츠거의 '곤경'은 배버의 '현세와의 긴장대립'의 대칭개념이지만, 배버의 긴장대립은 강렬한 개혁의지를 수반하는 반면, 메츠거의 '곤경'은 다만 내면으로의 침잠의 입구에 불과하다. 그렇다 보니 '고전적 유교'에 보이는 활력은 '현세와의 긴장대립'='곤경'의 부재 때문에 가능했다고 하는 것이고, '신유교'에서의 보는 '내면 침잠'은 오히려 '긴장대립'='곤경'이 강렬했기 때문에 발생했다는 이상한 풀이가 된다.

메츠거가 유교의 '긴장대립=곤경'이 '고전 유교'에는 부재했다는 생각은 순진하고, '신유교'에서 나타난 '긴장대립=곤경'은 내면으로의 침잠만을 낳았다는 주장은 착오다. 고전유교에서부터 긴장대립은 선명했다. 예를 들어 유교에서 '경經 중의 경'이라 한 『서경』의 구조는 <요순시대=대동시대와 이어지는 하은주 삼대=소강小康의 시대>라는 이원 구조다. 이제 삼대 말기 『논어』, 『맹자』에 나타난 공맹의 춘추전국 시대는 골육상잔의 '난세'가 된다. 이 대동-소강-난세의 구조 자체가 당면한 현실에 대한 강렬한 윤리적 긴장을 내포하고 있다. 메츠거는 이를 보지 못하고 유교 고경의 서술이 현실권력과 도덕이상이 분리되지 않은, 따라서 정치와 윤리 사이의 긴장대립이 존재하지 않았던, 아름다운 현세에

대한 칭송이라고 순진하게 읽었다. 이는 당대 현실을 최선의 상태로 간주하면서 여기에 적응하려고 한다는 베버의 유교관의 다른 방식의 반복에 불과하다. 메츠거는 베버가 놓쳤던 ‘고전유교’의 활력을 발견해주었다고 자부할지도 모르겠지만, 그 활력이란 이상하게도 현세에 대한 문제의식과 이를 극복하려는 개혁의지가 완벽하게 탈색된, 고민의 여지조차 없이 그저 행복하게 주어진 현실에 적응하고 있는 멸균상태의 활력일 뿐이기 때문이다. 유교 고정에 일관된 심각한 문제의식, 긴장에 찬 분투와는 너무나도 동떨어진 모습이다.

‘신유교’에서 황권과 신권의 분리 때문에 곤경이 생겼고 그 곤경은 출구를 못 찾고 내면화되었을 뿐이라는 주장도 허약하다. 주희 왕양명의 송명 신유교는 공맹에서 비롯하고 북송 범중엄과 왕안석이 다시금 표방했던 〈任重道遠, 先憂後樂, 君臣共治〉의 대의를 벗어난 바 없다. 송명 ‘신유학’에서 그 개혁의지가 어떻게 표출되었는지에 대한 연구는 많다.⁸⁾ 우리는 다음 절에서 조선 유교에서 그것이 어떻게 표현되었는지 살펴볼 것이다.

메츠거가 베버가 놓쳤던 것을 발견했다는 신유교 내의 그 ‘곤경’은 베버가 말한 ‘긴장’과는 결이 다소 다르다. 메츠거의 논지에 따르면 신유교에서의 ‘곤경’은 그것이 강할수록 개혁의지는 오히려 꺾이고 내면화되고 마는 것이기 때문이다. 그렇다면 메츠거는 한편으로는 고전유교에서는 베버가 말한 ‘긴장대립 현세적응’을 좀 더 세련된 방식으로 인준 해주면서, 이제 베버가 몰랐다는 송명 신유학에서도 ‘현세와의 긴장대립’은 설사 내면에 억눌린 형태로 존재했다 하더라도 결코 표현될 수가 없었다고 주장했던 셈이다. 결국 ‘한자를 아는 베버’라는 메츠거는 여

8) 대표적인 것으로 위잉스, 『주희의 역사세계』 1·2, 글항아리, 2015를 들 수 있다.

전히 ‘베버 테제’에 꽂꽂혀 있었다. 유교에 대해 좀 더 지식이 많았던 정도만큼 ‘베버 테제’를 오히려 확장시켰을 뿐이다.

이는 메츠거가 ‘서양의 충격’이 신유교의 곤경을 비로소 해소해 주었다고 그의 주장을 마무리하고 있는 데서 거듭 확인할 수 있다(283쪽). ‘베버 테제’의 근대화론적 핵심이 비서양은 서양의 충격을 통해서만 비로소 근대적 개혁정신에 진입할 수 있다는 데 있기 때문이다.

메츠거가 보기에 그 ‘서양의 충격’은 “왕안석의 ‘신법’ 이래 대체로 어렵다고 여겨져 왔던 새로운 정치 참여 방법(자유주의자는 공산주의자든 마찬가지⁹⁾)과 새로운 지식형태, 즉 경제정치적 문제라는 ‘외부’ 영역이 현대 과학기술을 통해 사실상 개혁될 수 있다는 신념”을 불러일으켰는데, “이 신념은 맹자 같은 선진 유가들의 낙관주의와 일치했지만, 신유학에 기본적인 곤경 의식과는 정면으로 배치”되는 것이었고 “따라서 이것은 필연적으로 곤경을 탈피했다는 의식, 즉 엄청난 안도의 한숨을 수반했다”(271쪽). 메츠거에게 ‘서양의 충격’은 흥미롭게도 왕안석의 개혁이나 맹자의 낙관주의를 상기시키는 것이었고, 그 충격은 ‘신유학의 곤경’을 해소시켰다.

청말 ‘서양의 충격’ 속에서 강유위, 양계초 등의 변법론자들이 서양의 제도에 대해 유교 대동의 취지에 비교하면서 긍정적 해석을 했던 것은 사실이다. 그러나 그것이 ‘곤경’이나 ‘긴장’을 해소하는 것이었다는 풀이는 엉뚱하다. 반대로 ‘서양의 충격’은 그들이 품은 ‘현세와의 긴장’을 더욱 날카롭게 베풀었고, 난세 의식, 우환의식을 더욱 심화시켰다. 강유위의 『대동서』나 『공자개제고』와 같은 저서는 예언서에 가깝다. 동서를 막론하고 예언은 현세의 상태에 대한 날카로운 문제의식과 긴장, 그로 인

9) 메츠거에게 자유주의자와 공산주의자는, 서로 다르기도 하지만, 모두 근대화론자라는 점에서 같다. 여기서 근대화론은 서양화를 근대화와 등치하는 입장을 말한다.

한 깊은 우환의식에서 나온다. 『서경』 등 유교 고경의 뜻을 단순하게도 ‘긴장이 없는 세계’로 읽었던 메츠거는 강유위 등 변법론자들의 서양에 대한 태도 역시 순진하게도 ‘곤경을 해소해 준 고마운 힘’으로 읽었다. 그러나 그들은 반대로 ‘서양의 충격’, ‘서세의 힘’을 그들이 품어왔던 유교 고경에 기반한 개혁 전망과 의지를 더욱 담금질하고 현실에서 구현할 계기로 삼았을 뿐이다.

사정이 이러함에도 변법론자의 서세에 대한 인식을 ‘안도를 주는 힘’으로 보는 것은 단순함을 넘어 커다란 왜곡이다. 아편전쟁 이후 중국에서 ‘서양의 충격’은 중국의 유자들에게 근본적인 ‘위협’이었다. 변법론자들 역시 예외가 아니었다. 단지 서양 제도가 알려지는 상황을 유교적 ‘긴장’의 핵심에 있는 개혁적 대동사상을 현실로 끌어올리는 계기로 활용했을 뿐이다. 이것이 그들에게 늘 잠재해있던 개혁의지의 ‘시중時中’의 표현방식이었다. 한때 서양 제도에 더 깊이 매료되었던 양계초 같은 인물도 제1차 세계대전을 목격하고 서세의 본질에 대한 냉철한 현실인식으로 되돌아갔다.

제2차 세계대전 이후 ‘근대화론’으로 옷을 갈아입은 ‘베버 테제’는 21세기 들어 완전히 힘을 잃었다. 21세기는 근대화론과 함께 베버 테제가 이룩고 종언을 고한 시대다. 근대화론의 장미빛 약속은 중심부로부터 빛을 잃고 진정 메츠거적 의미의 곤경과 무기력에 빠져있다. 개혁의 전망도 의지도 보여주지 못하고 있는 실로 무기력한 곤경이다.

3. 유교 개혁의지: 조선의 사례

유자라면 누구나 마땅히 공자를 존중하지만 맹자에 대한 태도는 하

나가지 않았다. 앞서 보았듯 『서경』, 『논어』, 『맹자』는 타락한 당대 현실에 대한 강한 비판의식을 담고 있다. 이러한 인식을 분명하게 만든 데는 맹자의 공로가 크다. 맹자가 항상 강조했던 요순=대동의 정신은 그가 애호하던 『서경』, 『시경』 등 고경과 공자의 가르침을 풀이하는 기본 원칙이었고, 현실 개혁의 방향타였다. 이런 정신을 이어 요순=대동의 정신에 따른 현실 개혁을 강조했던 후대 유교의 흐름은 늘 꾸준히 이어졌다. 이를 ‘요순 대동의 전통’, ‘경장更張·변법變法의 전통’이라 부를 수 있겠다.

유학사에서 오랜 기간 묻혀있던 맹자를 공자에 버금가는 성인으로 끌어올린 공로는 한유와 왕안석, 주희에게 돌아간다. 왕안석이 거대한 스케일의 개혁을 추구했음을 주지의 사실이다. 그러나 주희 역시 평생 개혁을 강조하고 실행하려 했음은 그만큼 널리 알려지지 않았다. 그러나 조선의 유자들, 특히 개혁 지향의 유자들은 주희의 개혁지향성을 현재의 우리들보다 훨씬 더 잘 알고 있었다.¹⁰⁾ 특히 주희가 황제에 올린 개혁 제안 상소를 모은 『주자봉사』는 중국보다 조선에서 영향력이 훨씬 컸다. 유학사에서 북송의 멸망 이후 왕안석과 신법당이 금기시된 반면, 주희의 권위는 빛과 그늘처럼 대비되어 확고하게 인정받았다.¹¹⁾ 조선

10) 위잉스, 위의 책; 김상준, 「‘다른 근대’와 주희 주권론의 현재성」, 『한국사상문화연구』 66, 2016; 김상준, 「온 나라에 굶주린 자 없도록 하라」, 『500년 공동체를 움직인 유교의 힘』, 글항아리, 2013 등 참조.

11) 그러나 막상 주희 자신은 왕안석에 대해 부정 일변도의 평가를 내리지 않았다. 이에 관해서는 위잉스(위의 책, 특히 1권)가 소장하고, 이근명, 『왕안석 평전』, 신서원, 2021도 참고했다. 도현철은 「남송·원 주자학자의 왕안석 인식과 고려말 사대부」, 『동방학지』, 116, 2002, 40~45쪽에서 『주자대전』에서 그와 관련하여 주희의 다음과 같은 언급들을 소개하고 있다. “당시 사람들이 사마광과 같은 큰 현자는 공경하고 신뢰하여 모든 의견을 이치에 맞는 것으로 인정하고, 왕안석은 변략과 천착 그리고 공의에 죄를 얻었다는 이유로 그의 정당한 의견을 무시하는 데 그쳐서는 안 된다.”, “(주희는) 인종, 신종에 걸친 시기에 극도의 재정난과 그것을 촉진하는 서하의 침입 등에 대응하고 위하여 정치개혁이 필요하다

에서는 사림 세력이 주회를 특히 존송했기 때문에 이들이 개혁론을 주장할 때는 항상 고경과 함께 주회를 전거로 들었다.

조선에서 공맹과 주회의 뜻을 이으려는 ‘경장과 변법의 전통’은 이미 건국을 정초한 정도전에서부터 선명하다. 이후로는 조광조를 필두로 한 사림士林의 중앙 진출사에서 다시금 선명해진다. 사화의 연속이었던 사림의 고난의 언덕 끝에 사림의 승리를 상징하는 대표적 인물이李 珥였고, 그의 경장론은 그의 후대 경장론으로 계승된다. 이러한 흐름 속에서 조선후기의 경장론, 개혁론의 예로 대동법 개혁과 다산의 토지개혁론을 살펴보기로 한다. 두 주제 자체가 크므로 상론할 수는 없다(이미 많은 연구가 있다). 여기서는 ‘개혁의지’와 연관된 흐름만 부각해 살펴볼 것이다.

모든 개혁에는 반발과 저항이 따른다. 그 반발과 저항은 개혁론자에 대한 위협과 공격을 수반한다. 이때 개혁론자는 역경에 처한다. 개혁과 개혁론은 이러한 반발과 역경을 이겨낼 때만 그 모습이 온전히 드러난다. ‘개혁의지’란 그러한 반발과 역경을 견디고 이겨내는 힘을 말한다. 유교사에서도 개혁론은 항상 강한 반발과 저항을 받았고, 개혁론자는 역경에 처했다. 공맹 자신부터가 그러했고, 왕안석, 주희도 마찬가지였다. 반발과 역경을 이겨냈을 때, 그의 생전에서든 사후에서든 그의 개혁론은 높이 평가받는다. 이하 살펴볼 두 사례에서, 대동법 개혁은 백 년(1608~1708)에 걸쳐 실현된 반면, 다산의 토지개혁론은 그렇지 못했다. 그렇지만 반발과 역경을 견뎌냈다는 공통점이 있다.

고 보았고, 왕안석이 구체제를 개혁한 것은 수궁이 간다고 하였다.” 그러나 “불교와 노장을 오묘한 도라고 한 것은 왕안석의 깊은 폐단이다.” “왕안석은 경서 해석에서 스스로 고매하다고 자처하여 성현의 본뜻을 밝혀내지 못하고 천명 인심과 일용 사물의 소이연을 증협해 낼 수 없어 일체를 들어 불佛노老를 스승으로 삼고, 이단의 학에 빠지게 되었다.”

1) 대동법

대동법은 조세 개혁이다.¹²⁾ 조선의 조세제도는 당唐의 조용조租庸調법을 따랐다. 당의 조용조는 성인 남성에게 일정한 국유지를 경작하게 한 균전제를 바탕으로 했다. 중국에서는 이후 균전제가 무너지면서 조용조도 사라졌지만, 통일신라, 고려, 조선은 조용조의 과세원리를 유지했다.

조租는 토지에 대해 곡식으로, 용庸은 부역(주로 군역), 조調는 지역 특산물로 납부했다. 조선의 조租는 수확의 1/10~1/20로 낮았다. 대동법은 조調(공물貢物)의 납부 방식(貢納)의 개혁이다. 공납은 기준이 막연했다. 지역마다 관행적으로 이 정도를 낸다는 식이었다. 중앙 또는 수령의 요구에 따라서 공물 품목과 양이 들쭉날쭉했다. 공납은 세금이라기보다 ‘높은 데(上)에 올리는 선물’ 즉 ‘진상進上’이라는 인식이 강해서, 주로 6조의 재정이 아닌 왕가, 왕비가, 고위대신, 왕가종친 쪽으로 흘러 들어갔다. 수취와 전달 과정에서 챙겨가는 몫도 적지 않았다. 더구나 보유 토지에 따라 부과되지 않았으니, 그 부담은 부과된 공물을 어떻게든 마련해야 했던 직접생산자들에게만 온통 떠넘겨졌다. 불공평하고 무원칙하고 무거웠다.

이 문제의 해결 방향은 조광조가 처음 제시했다. 토지보유를 기준으로 하여 곡식으로 납부하게 하자는 것이었다. 조광조가 죽임을 당하고 오랫동안 금압되었던 발상을 1569년 율곡이 수미법收米法으로 다시 정리하여 제시했다. 율곡의 제안 역시 무시됐다. 왜란 중인 1594년 군량미

12) 대동법 개혁에 대한 포괄적인 논의로는 이정철, 『대동법: 조선 최고의 개혁』, 역사비평사, 2010; 이정철, 『언제나 민생을 염려하노니: 조선을 움직인 4인의 경제가』, 역사비평사, 2013; 이현창, 『김육 평전: 대동법을 완성한 조선 최고의 개혁가』, 민음사, 2020을 참고.

조달을 위해 유성룡에 의해 다시 제기됐지만, 전시 비상조치였던 이 제 안 역시 제대로 시행해보지도 못하고 금방 폐지되고 말았다.

기존 공납제로 이득을 보는 세력이 그만큼 강했다. 토지 보유에 따라 납부하자고 했으니 우선 지주층이 반발했다. 기존 공납의 주된 수익자가 된 왕가, 왕비가, 왕가종친, 대신 쪽도 반발했다. 또 기존 공납 방식의 무원칙함을 이용하여 중간에 여러 방법으로 농간을 부려 중간착취하는 ‘방납防納’¹³⁾으로 이익을 취하는 층이 두텁게 생겨 이들 역시 반발했다. 이렇듯 막강한 기득권층이 형성되어 있으니 이를 고치자는 말을 꺼내는 것만으로도 위태로운 일이었다.

그럼에도 대동법은 광해군 즉위년(1608년)에 처음 제도화됐다. 임진

13) 국사편찬위원회의 <교과서 용어 해설> ‘방납’ 조항 참고. “조선 시대 세금 중 하나인 공납 貢納 시에 정상적인 납부를 방해하여 이익을 취하는 행위. 조선 시대 세금은 쌀이나 포布, 혹은 각종 현물로 납부해야 했다. 이 중 현물로 납부하는 공물은 지역별로 그 종류가 다양하여 준비가 까다롭고, 실제 납부할 때는 정해진 곳까지 납세자가 직접 운반해 가서 수납하는 물품의 수량과 품질에 대해 검사를 받아야 했다. 또한 공물은 그 지방 토산물을 부과하는 것이 원칙이었지만, 실제로는 생산되지 않는 것들(不産貢物)이 포함되었고, 시기가 지나 생산이 되지 않는 공물(絶産貢物)이 여전히 부과되기도 하였다. 그리하여 ‘있는 것과 없는 것을 서로 돕게 한다(有無相資)’는 취지에서 대납代納을 허용하였는데, 점차 폐단이 발생하게 되자 이를 금하였다. 그런데 공납 자체의 복잡하고 까다로운 절차를 악용하여 일부러 공물 납부를 방해하여 대납을 강요하고 이익을 취하는 행위가 발생하였는데, 이것이 바로 방납이었다. 지역의 수령은 공물이 미납될 경우 그 책임자로서 인사상 불이익을 감수해야 했다. 따라서 수납을 강행하고 방납의 관행을 묵인하거나, 그 자신이 직접 상인과 결탁하여 방납을 하기도 하였다. 여기에는 공물 수납의 실무를 담당한 각 관서 官署의 서리胥吏와 그 노복들(吏奴)도 가담하였는데, 이들은 급료가 지급되지 않았으므로 방납을 통해서 사사로이 이익을 취하곤 하였다. 방납은 생산이 안 되거나 마련하기 어려운 품목뿐 아니라 품질이 좋은 물품을 직접 마련할 수 있는 경우에도 강요되었다. 방납은 주로 납부하는 물품의 품질을 문제 삼아 다른 물품으로 납부할 것을 요구하는 형태로 이루어졌다. 이때 방납인은 납세자에게 물건 값을 내면 합당한 품질의 물건으로 대신 납부하겠노라 이야기하였다. 경우에 따라서는 이들과 미리 결탁된 특정 상인에게 물건을 구입해 올 것을 중용하기도 하였다. 납세자는 해당 물품을 다시 구하는 데 많은 시간이 걸리므로 납세 의무를 어기지 않기 위하여 방납에 응할 수밖에 없었다. 물론 물건의 가격은 평상시의 몇 배에 달하는 고가였다.”

왜란 시기에 선조를 보좌하여 큰 공을 세웠고 청백리로 덕망이 높았던 대신 이원익의 간곡한 설득이 갖 즉위한 젊은 왕을 움직였다. 광해군을 이를 받아들여 선혜청과 선혜법 사목事目을 만든다. 경기 지역에 한해 공물을 1결¹⁴⁾ 당 쌀 18두(봄 9두, 가을 9두)로 변동變通하여 납부하도록 했다. 어느 시대 어느 나라나 즉위 초년의 왕은 정당성을 강화하려는 동기를 갖게 마련이어서 인정仁政의 뜻을 보이고자 한다. 그러나 그 뜻이 얼마나 진실하고 지속적인 것인지는 이후의 행동으로 알 수 있다. 위로 형(임해군)과 아래로 계비(인목대비) 소생의 이복동생(영창대군)이 있었던 광해군은 왕권 공공화와 정당성 강화의 동기가 특히 강했다. 그러나 개혁에는 반발이 따르기 마련이다. 선혜법 혁파론이 즉각 일어났다. 시작하자마자 혁파다. 강력한 반발을 의식한 광해군은 시행 1년이 지나지 않아서부터 이 법의 시행에 미온적으로 되었다. 결국 15년 후 그가 반정으로 쫓겨나고 새로운 왕(인조)가 들어설 때까지 선혜법은 유야무야 상태였다.

그러나 당시 해당 지역(경기도)의 사민士民은 선혜법을 대동이라 부르고 칭송하고, 혁파 논의를 비판하고 있었다. 조정에 선혜법 혁파론이 운 위되던 1609년 광해군 1년 4월 27일, 도승지 김상용이 경기도 263인의 사민士民이 연명하여 올린 정상呈狀을 받아 광해군에게 올린 내용이 흥미롭다.¹⁵⁾

신이 며칠 전 사신의 영접을 위해 벽제로 나아갔을 때 기전畿甸의 사민 2백 63인이 연명 정장하였는데, 그 대략에 이르기를 “난리

14) 1결은 토지 비옥도와 작황에 따라 달랐지만, 후일(1624년) 조익의 계산에 따르면 토질이 보통인 농지에 평년작을 기준으로 1년 160두의 산출을 말한다.

15) 안병욱, 『조선후기 대동론의 수용과 형성』, 『역사와 현실』 47, 2003 참조.

후 남은 백성이 열에 두셋밖에 되지 않는데, 온갖 비용을 모두 민
결民結에 책임지우므로 그 참혹함이 이때보다 더 극심한 적이 없
고 그 침탈 또한 이때보다 더 극심한 적이 없습니다. 그러므로 신
음하는 백성의 목숨이 끊는 가마솥에 든 것 같더니, 지금 다행하
게도 행운을 만나 대동선혜大同宣惠를 건의함으로써 우리 백성이
넓고 큰 은혜를 입어 병들고 지친 자가 모두 일어나 춤추며 소생
을 기대하였습니다. 그런데 좋은 법과 아름다운 뜻이 유종의 미
를 거두지 못한 채 시행한 지 한 해도 못 되어 성급히 혁파의 의논
이 일어났습니다. 대동大同은 백성이 좋아하는 법이요, 혁파는 백
성이 싫어하는 일이니(大同民之所好 革罷民之所惡), 1년 동안 경영
하여 백성을 이롭게 한 좋은 법을 의견을 물어보지도 않은 채 하
루아침의 모의로 이를 다시 고치고자 하니, 사민들은 그 원통함
이 하늘에 사무쳐 끝이 없습니다.”라고 하였습니다. 그리고는 앞
을 다투어 말머리를 에워싼 채 그 절박한 사정을 호소하였는데,
그 말이 길어서 누누이 다 기록할 수 없습니다. 이는 대단히 민정
에 관계되는 일이라 듣고 본 것으로써 감히 진달하지 않을 수 없
습니다.(『광해군일기』)

나라에서 대동으로 명명하기 전에 이미 사민은 이를 대동이라 부르
고 있다. 조광조·이이 등 여러 유자가 강조했던 대동의 취지가 이미 민
간에도 널리 퍼져 있었음을 보여준다.

왕위에 대한 위협 요소였던 형과 이복동생을 무리하게 죽이고 계모
를 폐위했던 광해군은 결국 반정으로 폐위되고 인조가 즉위했다. 광해
군의 무리함에 항의하다 물러났던 이원익이 다시 등장하여 대동법을

경기도 밖으로 확장 시행하기 시작했다(3도 대동법). 유능한 재정 관료이자 기획자인 조익이 대동법의 대의와 효과를 꼼꼼히 논증하여 이원익을 도왔다. 조익은 대동미를 결당 16두로 줄였고 이를 고령에서 말한 1/10세와 부합한다고 정당화하였고, 그중 일부를 지방 관아에 할당하여 관리경상비로 쓰도록 해야 할 필요를 설득력 있게 입증했다. 그는 이론과 현실 모두에 밝았다. 그럼에도 기득권층의 반발은 여전히 강했다. 이원익과 대동법 추진세력을 왕안석과 신법당에 비유하는 탄핵이 이어졌다. 당시 조선에서 왕안석-신법당 비유는 보수세력이 개혁 세력을 가장 강경하게 공격할 때 사용했던 일종의 '과문 위협'과 같은 매우 살벌한 용어였다고 할 수 있다.¹⁶⁾ 대동법 추진 세력은 이렇듯 위협적인 공격 앞에 때때로 위축되어 물러서지 않을 수 없었다. 그럼에도 그 기간에도 결코 개혁의지를 잃지 않고 다시 충전하여 늘 다시 일어서 조심스러운 실험을 이어갔다. 이를 통해 대동법은 점차 실무적 차원에서 완비된 형태에 접근해 갈 수 있었다.

16) 실제로 대동법의 취지는 왕안석의 균수법과 상통하는 바 있다. 균세均稅, 균가均價의 취지다. 일정한 기준과 원칙을 정하고 균일하게 시행한다는 원리 역시 유사하다. 물론 화폐경제의 발전 정도와 정책 적용 범위에서 차이는 분명하다. 조선 대동법이 점차 실현되어갔던 과정을 크게 보면 왕안석 식의 개혁이 강한 저항에 임하여 보다 완만한 방식으로 수행되었다고도 할 수 있다. 위잉스(위의 책)는 치밀한 고증을 통해, 왕안석 신법 시행 초기에는 구양수, 정호, 소식 등 다수의 지도적인 사대부들의 지지를 받았다는 사실, 그리고 후일의 주희도 왕안석에 대해 평가하면서 그의 신법 개혁의 내용 자체, 즉 '외왕'의 사업에 대해서는 타당한 점이 있었던 것으로 보았음을 밝혔다. 문제가 되었던 것은 너무 빠른 속도와 시행 과정에서 수반되는 반발과 비판을 수용할 수 있는 여지의 부족이었다. 그렇다면 조선의 대동법 개혁 과정은 비록 왕안석 신법의 취지를 일부 취하면서 과거 신법 시행에서 드러났던 문제점들을 나름대로 우회해가는 모습을 보여주었다고 볼 수도 있겠다는 것이다. 이정二程(정호와 정이)과 주희 등의 '도학파(이학파)'가 왕안석의 설에서 주로 문제적으로 보았던 것은 외왕의 정책이 아니라 '내성內聖'의 성격에 대한 것이었다. 그들은 왕안석의 '도덕 성명'의 설이 근본적으로 불교적인 허무설에 비롯한 것이라고 보았다.

인조를 이은 효종은 대동법 시행에 대한 분명한 의지를 가진 군주였고 대동법 개혁을 이끈 김육은 반대 세력을 설득할 국량과 의지를 갖춘 큰 정치가였다. 김육 역시 대동법 반대파로부터 왕안석이라는 비난을 오래 받았다. 그러나 김육이 주도한 대동법이 꾸준한 성과를 내자, 당시의 집권 당파였던 송시열 등 노론 주류가 대동법의 실효를 인정하고 우호적으로 돌아섬으로써 대동법은 안정기에 접어들었다. 이후 현종 때 대동미가 결당 12두로 통일되었고, 숙종 때(1708년) 전국에 일률적인 대동법 실시가 확정되었다.¹⁷⁾ 선혜법 시행(1608년) 이후 백 년 만이었다. 대동법 추진 세력은 강력한 반대 세력의 백 년 동안의 끝없는 공격, 비방, 방해, 모략, 흠집잡기를 이겨내고 결국 새로운 제도를 정착시켰다.

2) 다산의 토지개혁론

대동법은 백여 년에 걸친 긴 분투의 소산이었지만, 조선후기 사회에서 민생을 위한 유자儒者의 개혁의지는 대동법으로 완결되는 것이 아니었다. 공납의 부담을 토지소유에 따라 지게 한 것은 분명 개혁이지만, 토지소유 자체가 극히 불균등한 상태와 그 불균등이 더욱 심화되는 구조를 개혁하지는 것은 아니었다. 이는 대동법보다 근본적인 개혁의 영역이다. 유교에서 이런 방향의 개혁 지향은 항상 정전井田의 대의를 강조했다. 제대로 공부한 유자라면 누구도 정전법의 대의를 부정할 수 없었다. 그러나 토지소유가 정착된 현실을 들어 정전법 시행의 난망함을 말하고, 대신 공정한 균세론을 펼치는 것이 현실주의 개혁론의 주류였다. 조선 유자가 숭상했던 주희부터가 그랬다. 대동법 개혁이 그런 흐

17) 당시 완전한 내지內地로 인정되지 못했던 평안도, 함경도, 제주도는 여기서 제외되었다.

름에서 나왔다. 그러나 대동법 논의에서 보았듯 이조차 기득권층의 강한 저항을 받았다. 그럼에도 보다 근본적인 개혁을 위해 정전론을 현실화시키려는 노력은 유자들 간에 결코 그쳐본 적이 없다. 이러한 정전제 개혁론은 주로 이론적 논변과 저작활동이 주를 이루었지만, 늘 현실 정치권에 각성과 자극을 주었다. 대의가 분명했기 때문이다.¹⁸⁾ 조선후기 사회에서 그러한 시도 중 최선의 것이자, 가장 종합적이고 지속적인 분투(개혁의지)의 모범을 보여주었던 것이 다산의 토지개혁론(정전제론¹⁹⁾)

18) 이러한 상황은 김용섭, 『조선후기 농업사 연구 II』, 일조각, 1989 가운데 4부에 있는 「주자의 토지론과 조선후기 儒者 一지주제와 소농경제의 문제」와 「조선후기 토지개혁론의 추이」에 잘 정리되어 있다.

19) 다산 사상을 포함한 '실학' 전체를 "근대화사상이기에는 턱없이 부족한 철학이었을 뿐만 아니라, 때로 근본적 요소들에서 근대화를 저해하는 보수반동의 반근대 사상"으로 간주하는 황태연(『한국근대화의 정치사상』, 청계, 2018, 49-60쪽)은 다산 등의 "토지국유제에 기초한 정전론은 원시공산주의를 복고하자는 주장으로서 실현가망이 없는 반근대적·유토피아적 이상론에 지나지 않았다."라고 일축한다. 이러한 주장은 조선 역시 마땅히 서양 자본주의의 방향으로 발전했어야 한다는 전제를 깔고 있다. 따라서 조선의 농업도 자본제적 농업으로 발전했어야 하며, 농촌의 계급도 지주, 농업자본가, 농업노동자로 분화했어야 한다고 본다. 이런 세계사적 흐름에 무지했던 정전제론은 따라서 보수반동적이고 시대착오적인 망상에 불과한 것으로 된다. 그러나 실제 역사에 비추어 보면 이 주장의 근거는 허술하다. 우선 그가 당연한 것으로 전제하는 방식의 자본주의적 농업화란 영국, 미국 등 북대서양권의 몇 나라에서만 전개되었을 뿐이다. 이 과정은 서양 제국주의의 세계 팽창과 긴밀히 맞물려 진행되었다. 즉 막대한 식민지와 패권이 가능했던 몇몇 나라들에 서만 황태연이 염두에 두고 있는 방식의 농업자본주의화가 진행되었다. 일본조차 영미형의 농업자본주의화가 진행되지 않았다. 그렇게 될 수 없었던 여러 가지 역사적 이유가 있다. 동아시아의 농업은 소농형이다. 농업에서 서양과 같은 대규모 인클로저 현상이 발생할 수 없었다. 여러 가지 이유에서 동아시아형 농업근대화의 경로는 영미형 자본주의 경로와 다를 수밖에 없었다. 더 나아가 소농경제의 역사적 배경이 없는 또 다른 구식민지권의 농업상황은 어땠던가. 오늘날까지도 초국적 거대 농업자본이 농지, 농업, 농민을 손아귀에 넣고 지배한다. 그 역시 자본주의 농업이겠지만, 황태연이 염두에 두고 있는 (영미형) 농업자본주의와는 크게 다르다. 거대 초국자본이 지배하는 세계 농업계의 농민의 대다수는 안정적 임금을 받는 정규직 농업노동자가 아니다. 땅도 없고 안정적 일자리도 없는 농업 빈민들이다. 이것이 현실 세계 속의 농업자본주의화다. 이러한 현실역사의 실제 진행을 생각한다면, 조선 후기에 정전제의 현실화를 고민했던 유학자들을 그렇게 가법계 반동적이라고 단정할 수는 없을 것이다. 전 지구적 차원에서 근대화가 진행되었던 화폭

이다.

유배 전에 썼던 「원목」과 「탕론」에서부터 30대 다산의 천재성을 볼 수 있지만, 그와 함께 뺄 수 없는 것이 거의 같은 시기 썼던 「전론田論」이다. 원목 탕론과 마찬가지로 전론 역시 고경(핵심은 『서경』과 『주례』)의 취지를 급진화시킨다. 정전제 복원이 현실적으로 난망하다는 주희 이래의 정전난행론井田難行論을 다산은 마을농장(閭田) 발상으로 오히려 급진적으로 뚫고 나갔다.

다산은 천재성에 지독한 꾸준함을 더했다. 젊을 적 발상을 죽는 순간까지 놓지 않고 붓을 잡고 보완하고 완성하려 했다. 가톨릭 혐의로 정적들의 공격을 받고 경상도 장기로 유배되어 죽음(賜死)을 기다리던 때, 그는 “기해방례변”을 썼다. 유교 예를 버렸다는 가톨릭 혐의를 벗기 위함이기도 하였지만, 그토록 위태로웠던 상황에서 당파 적대감의 연원이 되었던 기해예송을 정면으로 논변한다는 것은 보통사람으로서는 생각하기 어려운 경이로운 태도다. 이 논변에서 다산은 양 당파의 입장을 종합했다. 그러면서도 고경(『주례』)에 근거해 자기 당파(남인) 예론의 핵심을 지켰다. 다산은 후일 이 논변으로 죽음을 면했다는 세평을 얻었다.²⁰⁾

토지개혁론에서 보여준 다산의 꾸준함과 집념은 놀라울 정도다. 주희의 정전난행론에 대한 대안을 긴 세월 동안 끈질기게 연구하고 발전시켰다. 『목민심서』에서는 주로 주희 방식의 균세론을 펴고 이를 수행할 지방수령의 임무를 세세하게 짚지만, 『경세유표』에서는 장기적 개

전제를 염두에 두어야 한다. 즉 지구적 근대화 과정을 단일경로가 아니라 복합경로로 보아야 한다. 필자는 이 과정을 두 개의 근대화의 길, 즉 내장적 근대와 팽창적 근대의 변증법적 길항 과정으로 풀이한 바 있다. 김상준, 『봉세의 날개 문명의 진로』, 아카넷, 2021을 참조.

20) 김상준, 「다산 예론과 근대 주권론」, 『다산학』 4호, 다산학술문화재단, 2003.

혁을 통해 사실상의 정전제에 이르는 구상을 방대한 분량으로 전개했다.²¹⁾ 주희의 현실론과 고경의 정전 원리를 통합시키려는 끈질긴 노력의 소산이었다.

이 작업은 유배 18년에 그치지 않았다. 해배된 후 고향에 돌아와 임종에 이르기까지의 18년 동안 이 노력은 유배 시 저작을 계속 수정하면서 다시 한 단계 높아진다. 해배 이후 그가 특히 『서경』에 대한 연구를 심화시켰던 것은 정전제 구상의 근거를 확고히 하려는 노력과 긴밀히 연관되어 있어 특히 주목된다. 그중 그가 임종 직전까지 붓을 잡고 썼던 『상서고훈』은 『서경(상서)』에서의 요순 대동의 취지가 현실 속에서 구현되는 구체적 모습을 파헤치고 있고, 하은주 삼대 소강小康의 취지가 어떤 방식으로 현실 속에서 펼쳐졌는지를 고증하기 위해 혼신의 힘을 다하고 있다. 홍범의 구주九疇 편이 하도/낙서, 오행론의 원리에 대한 서술이라는 기존의 견해를 허망하다 타파하고 정전제의 종합적 기획과 구상을 표현하고 있는 글로 재해석하여 풀이하는 대목은 백미다.²²⁾ 다만 고증에 머물지 않고 항상 창조적 해석으로 나가는 다산의 풍모가 잘 드러난다.

이러한 모습은 그가 항상 문제적 현실에 대한 날카로운 긴장을 평생 유지하고 있었기 때문에 가능한 것이었다. 이러한 태도는 다산과 같이 유독 빼어난 유학자만에 국한된 것은 아니었다고 본다. 제대로 배운 유자라면 누구나 다산과 같은 삶의 태도를 견지하는 것이 오히려 마땅한 일이었다. 다산의 경우 일반적인 경우보다 다소 특이했다고 할 수 있는

21) 양전 기준의 전환과 세부화(결부제에서 경부법으로, 방전법과 어린도책의 적용 등), 그리고 정전 시행을 위한 국유지 확보의 점진적 경로들을 세심하게 검토하고 있다.

22) 김호, 「요순 정치의 회복, 다산 정약용의 홍범론」, 『한국학연구』 65, 2022; 김호, 「다산 정약용의 『상서』 재해석과 현능론—왕도의 事功과 고적(考績)」, 『한국학연구』 74, 2024 참조.

점은 그가 가톨릭 혐의를 받고 극심한 고초를 겪게 되었다는 점이다. 그의 가톨릭 수용 여부에 대해서는 아직 뚜렷한 정론이 없지만, 필자의 소견으로는 젊을 때 접했던 새로운 세계관에 대한 신선한 충격을 자신이 그 안에서 나고 자란 세계관의 근거를 좀 더 풍요롭고 창조적으로 해석하여 확장하는 방향으로 흡수한 것이 아닌가 생각한다.

4. 결 結

‘현세적응’이 종교요 윤리였다는 베버의 유교는 실체가 아닌 가공의 창작이었다. 그로서는 우선 기독교적 내세관이 없는 유교의 종교성을 이해하기 어려웠으리라. 예정론적 기독교의 신 관념 없이는 현세의 현상과 논리를 넘어서고 개혁하려는 지속적인 분투의 윤리가 불가하다는 베버 생각은 이제 오늘날의 기준으로는 문화적/문명적 이해의 폭이 좁았다고 볼 수밖에 없다. 칸트가 일찍이 ‘이성의 스캔들’로 불렸던 기독교 인격신 관념의 난점과 한계조차 베버는 넘어서지 못한 것으로 보인다. 베버가 말한 ‘윤리종교’를 〈장구한 시간 지속성을 견지하도록 하는 윤리적 태도를 갖춘 믿음 체계〉로 본다면 유교는 하나의 훌륭한 전범을 보여준다. 이 점에서 유교를 세계윤리종교의 하나로 언명했던 베버의 직관은 일단 정확했다고 할 수 있다. 그러나 베버는 그 직관의 근거를 일관되게 밝혀내지 못했다. 지극히 부정적 서술로 일관함으로써 유교의 무엇이 윤리적이라는 것인지 오히려 혼란스럽게 했다.

개혁정신이 실종된 오늘날의 상황은 이제 오히려 베버가 유교를 빗자하여 창작해 보았던 하나의 윤리적 믿음 체계로서의 ‘현세적응주의’가 실제 현실에서 어떠한 모습을 가지고 나타날 수 있는지를 여실히 보

여주고 있다. 가까이는 프랜시스 후쿠야마의 ‘역사의 종언’론이 뚜렷한 예시가 된다. 이제 현재의 세계사는 어떠한 더 이상의 어떤 개혁의 필요도 요구도 존재할 이유가 없는 완성의 상태에 도달했다고 그는 순진하게 믿었다. 이후 후쿠야마 자신은 이 믿음으로부터 조금씩 후퇴했지만, 이런 방식으로 당대 세계사 흐름을 읽고 있는 부류의 세계관은 여전히 힘을 잃지 않고 있다. 이러한 부류의 세계관과 태도야말로 베버가 창작했던 ‘현세적응적 종교’의 모습이 아닐 수 없다.

이 글은 유교의 정신을 심각하게 살았던 사람들의 실제 모습 속에서 베버가 말했던 ‘현세적응적 종교’의 모습은 존재하지 않았고, 존재할 수도 없었음을 살펴보았다. 이 주제를 크게 볼 필요가 있다. 오늘날의 현실도 그러하지만, 인류문명사의 어느 시기, 어느 문명, 어느 사회에서도 우리는 ‘현세적응’을 삶의 세속적 준칙으로 삼고 살아가는 모습이 인류의 압도적인 삶의 일상적 태도라고 말할 수 있다. 유교 사회도 전혀 예외가 아니었다. 그러나 그러한 모습이 해당 시대, 해당 문명사회의 정신적 정수, 심각하고 일관된 윤리적 철학적 종교적 원칙이었다고 말한다면 그건 전혀 엉뚱한 말이 된다. 막스 베버는 그런 큰 실수를 유교와 유교사회에 대해 저지른 셈이다.

유교사의 시원에서부터 항상 존재했던 현세에 대한 강렬한 윤리적 긴장과 불화, 그리고 그 문제적 상태를 개혁하고 변화시키려고 하는 부단한 의지와 강렬한 정신을 이 글을 다소나마 밝히려 했다. 그 근원적 취지는 이미 유교 고경의 구조와 경문의 취지 속에 심오하게 그리고 거대하게 가로놓여 있었다. 이글에서 살펴본 몇 가지 사례는 그 정신이 늘 라이트모티프(leitmotif)로 부단히 발화되고 있었음을 보여준다. 문제적 현실이 너무나 가혹한 역경을 줄 때, 그 정신은 때론 암담한 현실 속에서 ‘비탄 속에 울부짖는’ 모습을 보여준다. 그러한 모습은 물론 유교

만의 것이 아니었다. 투박한 형태로나마 그 모습을 강렬하게 드러냈던
『천로역정』의 첫 대목을 이 글의 모두로 삼아 보았던 이유다.

(논문투고일 2026년 3월 10일, 심사확정일 2026년 4월 5일, 게재확정일 2026년 4월 10일)

참고문헌

논문과 단행본

- 김상준, 「다산 예론과 근대 주권론」, 『다산학』 4호, 다산학술문화재단, 2003.
- _____, 「온 나라에 굶주린 자 없도록 하라」, 한형조 외, 『500년 공동체를 움직인 유교의 힘』, 글항아리, 2013.
- _____, 「'다른 근대'와 주회 주권론의 현재성」, 『한국사상문화연구』 66, 2016.
- _____, 『봉쇄의 날개 문명의 진로』, 아카넷, 2021.
- _____, 「대동과 민주」, 『개념과 소통』, 34, 2024.
- 김용섭, 『조선후기 농업사 연구 II』, 일조각, 1989.
- 김호, 「요순 정치의 회복, 다산 정약용의 홍범론」, 『한국학연구』 65, 2022.
- _____, 「다산 정약용의 『상서』 재해석과 현능론—왕도의 사공(事功)과 고적(考績)」, 『한국학연구』 74, 2024.
- 도현철, 「남송·원 주자학자의 왕안석 인식과 고려말 사대부」, 『동방학지』 116, 2002.
- 토마스 메츠거, 나성 번역, 『곤경의 탈피』(1977), 민음사, 2014.
- 안병욱, 「조선후기 대동론의 수용과 형성」, 『역사와 현실』 47, 2003.
- 위잉스, 이원석 번역, 『주회의 역사세계』 1·2, 글항아리, 2015.
- 이근명, 『왕안석 평전』, 신서원, 2021.

이정철, 『대동법: 조선 최고의 개혁』, 역사비평사, 2010.

_____. 『언제나 민생을 염려하노니: 조선을 움직인 4인의 경세가』, 역사비평사, 2013.

이헌창, 『김육 평전: 대동법을 완성한 조선 최고의 개혁가』, 민음사, 2020.

황태연, 『한국근대화의 정치사상』, 청계, 2018.

Bunyan, John, *Pilgrims Progress*(1678), Oxford University Press, 2003.

Huntington, Samuel, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University Press of Oklahoma, 1991.

Weber, Max, *The Religion of China*, New York: Free Press, 1964.

국문요약

이 글은 유교 전통 속에서 주어진 상황을 개혁하려 부단히 분투하는 개혁 의지의 근거를 찾는다. 먼저 유교란 현세적응의 종교여서 개혁성 또는 개혁의지와는 근본적으로 무관하다고 보았던 막스 베버의 주장(‘베버 테제’)과 비판적으로 대면한다. 이어 ‘한자를 아는 막스 베버’로 불렸던 토마스 메츠거(Thomas Metzger)의 저서 『곤경의 탈피』를 분석한다. 분석을 통해 메츠거가 유교의 ‘긴장대립=곤경’이 ‘고전 유교’에는 부재했다는 생각은 순진하고, ‘신유교’에서 나타난 ‘긴장대립=곤경’은 내면으로의 침잠만을 낳았다는 주장은 착오였음을 밝힌다. 결국 메츠거는 여전히 베버 테제에 꾀꿍 묶여 있었다. 유교사회에서 유학자의 부단한 개혁의지가 뚜렷하게 드러나는 사례로 조선의 대동법 시행과 다산의 정전제 논의를 든다. 대동법은 조세제도 합리화 방안으로 기득권층의 완강한 저항을 이겨내며 100년 만에 완성된다(1608~1708). 저항과 곤경 앞에서도 굴하지 않고 끈기 있게 세제 개혁을 추진한 유학자·관리들의 개혁의지가 없었다면 불가능한 일이었다. 다산의 정전제 개혁론은 더욱 근본적인 차원의 개혁론이다. 토지소유가 정착된 현실을 들어 정전법 시행의 난망함을 말하고, 대신 공정한 균세론을 펼치는 것이 현실주의 개혁론의 주류였다. 그럼에도 보다 근본적인 개혁을 위해 정전론을 현실화시키려는 노력은 유학자들 간에 결코 그쳐본 적이 없다. 이러한 정전제 개혁론은 주로 이론적 논변과 저작활동이 주를 이루었지만, 늘 현실 정치권에 각성과 자극을 주었다. 다산의 평생

에 걸친 정전론 제안의 발전 과정을 분석한다.

주제어 | 유교, 개혁의지, 막스 베버, 토마스 메츠거, 대동법, 정전제.

Abstract

The Reformist Will in Confucianism

Kim Sang-jun

Emeritus Professor, Kyung Hee University

This article seeks to identify the foundations of the persistent will to reform that strives to transform given circumstances within the Confucian tradition. It first critically engages with Max Weber's claim(the "Weber Thesis") that Confucianism, as a religion oriented toward adaptation to the present world, is fundamentally unrelated to reformist character or reformist will. It then analyzes *Escape from Predicament* by Thomas Metzger, who was once called "Max Weber who knew Chinese characters."

Through this analysis, the article argues that Metzger's view—that the "tension-conflict = predicament" was absent in "classical Confucianism"—is naïve, and that his claim that the "tension-conflict = predicament" manifested in "Neo-Confucianism" produced only inward retreat is mistaken. Ultimately, Metzger remained firmly bound to the Weber Thesis.

As concrete examples of the clearly manifested reformist will of

Confucian scholars in Confucian society, the article examines the implementation of the Daedong Law in Joseon Korea and Tasan's discussion of the Well-Field System(Jeongjeonje). The Daedong Law, a measure to rationalize the tax system, was completed over the course of one hundred years(1608~1708) despite strong resistance from vested interests. Such an achievement would have been impossible without the persistent reformist will of Confucian scholar-officials who continued to promote tax reform in the face of resistance and adversity.

Tasan's reform theory of the Well-Field System represents an even more fundamental level of reform. Given the entrenched reality of private landownership, mainstream realist reformers argued that implementing the ancient well-field system was impractical and instead advocated a theory of equitable taxation. Nevertheless, efforts to actualize the well-field ideal as a more fundamental reform never ceased among Confucian scholars. Although discussions of the Well-Field reform were primarily conducted through theoretical debate and written works, they consistently awakened and stimulated real-world political circles. This article analyzes the development of Tasan's lifelong proposals regarding the Well-Field System.

Key Words | Confucianism, reformist will, Max Weber, Thomas Metzger, Daedong Law, Well-Field System.

