제3회 전국 대학(원)생 다산학술논문대전 / 우수상

다산 정치사상에 대한 ‘민권(民權) 이론’ 비판

김 진 호
영남대학교
한문학과 박사과정

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. ‘민권 이론’의 선행연구 동향
Ⅲ. ‘민권 이론’의 내용과 근거
- 그 비판을 겸하여
1. 자율적 인간관
2. ‘민’ 주체론 또는 國民主權論
3. 평등론
4. 혁명론
5. 저항론
Ⅳ. 餘論 - 기타 비판 근거
1. 다산의 사상 基底
2. 다산 사상에서의 君民관계
Ⅴ. 결론

Ⅰ. 序論

(1) 본 연구는 茶山 丁若鏞(1762-1836)의 정치사상 가운데 민의 정치적 지위를 ‘民權’·‘民權意識’·‘民權思想’ 또는 ‘民主’·‘民主主義’ 등의 개념으로 설명해온 이론들(이하 ‘민권 이론’으로 약칭)[1]에 대해 비판적으로 검토해보려는 것이다. ‘민권’이란 君權·臣權 등과 대비되는 ‘民의 정치적 권리·권력’을 의미한다. 본래 유학에서는 민의 지위와 관련 ‘백성이 근본’[2]이라는 인식이 수천 년간 계속되어 왔다. 연구자들은 이를 민본사상, 혹은 민본주의라고 불렀다. 민권 혹은 민주주의 개념은 물론 용어조차 유학 자체에서는 없었고, 그것은 실학자들에서도 마찬가지였다. 민권론이 처음 우리나라에서 명시적으로 나타난 것은 개항 이후의 개

1) ‘민권 이론’은 민권에 관한 일반 이론들을 말하지만, 본고에서는 서술의 편의상 ‘다산의 정치사상에 관해 민권을 주장하는 이론’만 특정해서 ‘민권 이론’으로 부르기로 한다.

2) 『書經』「夏書」, 五子之歌篇. “백성에게는 친근해야 하고 下視해서는 안 된다. 백성이 나라의 근본이니 근본이 견고해야 나라가 평안하다.[民可近, 不可下, 民維邦本, 本固邦寧]”.

화기에 김옥균·박영효·유길준 등 이른바 개화파에 의해서였다.[3] 이들 개화파의 민권론은 일본이나 미국을 통해 들어온 서구 민주주의 개념이었다. 서구 민주주의의 싹이 된 이론적 바탕은 17-18세기의 유럽 사상가들에 의해서였는데, 그들은 다산보다 조금 이른 시기에 '사회계약론'을 제시했다. 그들의 민권론은 주로 인민의 '주권'에 초점이 맞추어져 있었고, 민권의 개념도 처음부터 분명한 것이 아니라 산업혁명 등 현실의 변화와 이론의 진화를 거쳐 점차로 갖추어진 것이다.[4] 그러나 이러한 역사적 의미와 관계없이 학술적으로만 보면, 민권이 꼭 서구적 개념일 필요는 없이 유학사상 자체에서 '민의 권리 · 권력' 의식을 찾아낼 수도 있을 것이다.[5] 다만 본고에서 검토의 대상이 되는 연구들은 서구적인 개념의 민권을 주장하는 이론을 가리킨다. 다산 사상에 대한 민권 이론들은 유학적 의미의 민권이나 자생적 민권은 극소수이고[6], 그 외에는 대개가 서구적 민권 주장이기 때문이다.[7] 그들은 다산이 국민국가시대에서 가능했던 '민의 권력' 의식을 앞서서 생각해낸 선구자이고, 다산 사상은 서구 민권과 유사한 근대성을 띠고 있다는 점을 강조하려는 의식이 깔려있다.[8]

다산 사상의 진보성과 혁신성은 충분히 공감할 수 있다. 다산은 자신이 살고 있는 세상을 다 바꾸어 새로운 나라를 건설하고자 했다. 그의 개혁사상은, 官制·郡縣之制·田制·賦役·貢市·倉儲軍制·科制·海稅商稅馬政·船法·營國之制에 이르기까지 다 뜯어고치고 새 제도를 만들어서, 아예 나라를 새롭게 만들자[新我舊邦]는 구상이었다.[9] 이 발상만 보면 혁명적이라 할

---

3) 다산보다 한 세대 뒤 김옥균이 『甲申日錄』(1884)에서 말한 '국민의 평등권', 朴泳孝가 建白書 8조(1888년)에서 말한 '인민의 자유를 향유할 권리', 유길준이 『西遊見聞』(1895)에서 언급한 '賢愚·貴賤·빈부·강약의 分別이 없는 大公至正한 권리', 갑오경장 洪範14조의 '班常 타파' 등을 말한다. 또 독립협회의 민권사상에 대해 연구자들이 논의한 민권 요소로는, 평등권, 참정권, 자유권, 주권론 등이 있었다.(민병학, 「독립협회의 근대적 민권론」, 『사회과학연구』21, 충북대학교 사회과학연구소, 2004를 참조).

4) 서구 민권론은, 17세기 후반부터 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679) · 존 로크(John Locke, 1632-1704) · 루소(Rousseau, 1712-1778) 등의 사회계약론에 의한 '주권' 개념을 거쳐 프랑스혁명(1789) 등 시민혁명에 의해 현실화된 정치체제 혹은 정치권력에 관한 일련의 이론을 말한다.

5) 임형택은 "유교의 민주적 사상전통"이라는 말을 쓴 경우가 있다.(임형택, 『실사구시의 한국학』, 창비, 2009, 336쪽.)

6) 南相樂은 다산 사상에 '민권'이라는 말을 사용하면서 인간의 도덕적 자율성과 주체성을 믿었고 民의 위상을 제고하려 했다고 보면서도, 서구와 같은 理性의 역사적 전통과는 다르므로 유학의 자체 발전 측면에서 이해해야 한다고 주장하였다.(南相樂, 「茶山의 民權思想」, 『유교사상문화연구』 10, 한국유교학회, 1998).

7) 趙珖의 경우는 특이한데, 그는 "정약용의 민권사상은 서학에 기반을 둔 것이라기보다는 당시의 발전적인 사상 풍토에 더 큰 비중을 두어야 하리라 생각되며, 또한 보편적인 사회 발전의 추세로 인해 조선후기 사회에서 스스로 도달하게 된 것"이라는 견해를 제시했다.(조광, 「丁若鏞의 民權意識 연구」, 『亞細亞硏究』 19-2, 고려대학교 아세아문제연구소, 1976, 92쪽.) 이는 표면상 한국의 자생적 민권사상을 긍정하는 것으로 볼 수 있지만, 그 내용은 모두 서구의 민권 개념(국민주권, 참정권, 공무담임권, 저항권 등) 그대로여서 수긍하기 어려우므로 본고에서 다룰 대상이 될 것이다.

8) 오문환도, "다산을 한국 근대성의 서막을 여는 사상가로 평가하는 적지 않은 글들은 서구의 근대성을 염두에 두고 진행되었다."고 보면서 경학 측면에서 근대성을 비판하고 있다.(오문환, 「다산 정약용의 근대성 비판」, 『정치사상연구』 7, 한국정치사상학회, 2002, 8쪽). 南相樂도 이런 민권 이론과 관련, "'근대지향성=발전적 긍정성=진보'라는 서구적 역사 발전론의 시각을 기본으로 한 기존 학계의 일반적 평가 선상에 진행하기에는 문제가 있다."고 지적한다. 즉 그는 다산 사상을 포함한 실학의 '근대성'이 "서구의 힘에 동양의 자존심이 꺾인 데 대한 일종의 반성 논리가 주조를 이룬다."고 비판하였다.(남상락, 「다산의 민권사상」, 『유교사상문화연구』 10, 한국유교학회, 1998, 236쪽).

9) 『文集』(『與猶堂全書』 1, 16권, 墓誌銘, 自撰墓誌銘-集中本). "官制郡縣之制田制賦役貢市倉儲軍制科制海稅商稅馬政船法

수 있다. 다산으로 하여금 이렇게 나라를 다 바꿔야 한다는 생각을 하게 한 계기는 무엇일까?

> 임진왜란 이래 온갖 제도가 무너지고 온통 혼란해졌다. 軍營을 자꾸 증설하여 나라의 경비가 탕진되고, 田制가 문란해져서 세금 거두는 것이 공평하지 못했다. 재물이 생산되는 근원은 힘껏 막고 재물이 소비되는 구멍은 마음대로 뚫었다. 이리하여 오직 官署를 혁파하고 인원 줄이는 것을 救急하는 방법으로 삼았다. 그러나 이익되도록 한 것이 한 되나 한 말 정도라면 손해되도록 한 것은 언덕 같고 산 같았다. 관직이 정비되지 않아서 正士에게 祿이 없고, 貪墨한 풍습이 크게 일어나서 백성이 시달림을 받았다. 가만 생각건대 무릇 터럭 하나만큼도 병통 아닌 것이 없으니, 지금이라도 고치지 않으면 반드시 나라가 망하고서야 그칠 것이다.[10]

> 백성들은 여위고 곤궁하여 병들고 피폐하니 서로 떠돌다가 굶어죽은 시체가 구렁에 가득한데도 관리들은 지금 좋은 옷과 맛있는 음식으로 자기만 살찌우고 있으니, 어찌 슬픈 일이 아니겠는가.[11]

조선 후기의 말세적 병리 현상들이 곳곳에 쌓이고 있었다는 진단이다. 경제가 피폐하고, 정치제도는 물론 신분제도마저 문란하고, 인민은 기아에 시달려서, 이대로 가다가는 나라가 망할 지경이라고 할 만큼 심각했다. 선구적인 일부 학자들에서 실학이라는 앞서가는 사고의 흐름이 존재했지만 그것은 이론으로만 그치고, 사회 현실은 여전히 중세의 모습을 유지한 채 각종 모순과 갈등이 혼재하고 있었다. 학문적으로 조선의 위정자나 지배층은 여전히 주자학의 관념론을 신주처럼 받들고 있었다. 유일한 변화라면 지배층도 의식할 만큼 서구의 선진 문물과 천주학이 일부 사대부와 민간에 유입되고 있는 것이었다. 그러나 정조 사후 서학 관련자들은 혹독한 시련을 겪었고, 다산 역시 이 때문에 장기간의 유배생활을 하게 되었다. 이런 시대상황에서 나온 다산의 개혁사상은 거의 모든 분야에 걸쳐 대수술을 해야겠다는 염원이 담겨 있는 것이었다. 이런 혁신적인 사상이 형성된 것은 먼저 나라와 인민을 걱정하는 士로서의 철저한 책임의식이 전제되었겠지만, 또한 시대를 정확히 진단하

營國之制, 不拘時用, 立經陳紀, 思以新我之舊邦也." 『與猶堂全書』는 한국고전번역원의 『한국문집총간』을 저본으로 하며, 이하에서는 『與全』으로 약칭한다.

10) 『經世遺表』 권1(『與全』 5, 1권, 引 引). "一自壬辰倭寇以後, 百度墮壞, 庶事搶攘, 軍門累增, 國用蕩竭, 田疇紊亂, 賦斂偏辟, 生財之源, 盡力杜塞, 費財之竇, 隨意穿鑿. 於是唯以革署減員, 爲救急之方, 所益者升斗, 而所損者丘陵, 百官不備, 正士無祿, 貪風大作, 生民憔悴. 竊嘗思之, 蓋一毛一髮, 無非病耳, 及今不改, 其必亡國而後已."

11) 『牧民心書』 권1(『與全』 5, 16권, 自序). "下民羸困, 乃瘵乃瘯, 相顚連以實溝壑, 而爲牧者, 方且鮮衣美食以自肥, 豈不悲哉?"

는 안목이 있고서야 비로소 가능했다. 그런데 다산이 나라를 새로 바꾸고자 했다면, 그가 만들고자 한 나라는 어떤 모습이었을까? 다산이 구상하는 나라의 인민은 정치적으로 어떤 존재일까? 과연 다산이 서구적 개념인 민권이나 민주주의를 구상했을까? 체계적 구상은 아니라도 그에 가까운 사고가 있었을까? 이러한 의문이 본 연구를 하게 된 동기이다.

독자적인 주제를 다루지 않고 선행연구에 대한 비판적 논리를 전개하는 것은 쉽지 않은 일이다. 그러나 다산 사상을 민권 혹은 민주주의 개념으로 설명하기에는 적잖은 의문이 있음에도 오랫동안 많은 연구들이 민권을 거론해왔다. 때문에 민권 이론에 대한 문제 제기의 차원에서 비판적인 검토를 시도해보고자 한다. 민권을 주장한 연구들은 과연 다산의 어떤 저술을 근거로, 어떤 논리에 의해 다산의 사상을 민권으로 파악했을까? 혹시 다산 사상에 민권 이론과 상충되는 요소들이 있지는 않은가? 본고는 이런 점에 유의하여 민권 이론들을 검토하려 한다. 서술 순서는 다음과 같다.

먼저 다산 사상을 민권 혹은 민주주의 사상으로 주장하거나 그러한 개념으로 설명한 선행연구들의 동향을 검토한다. 민권 주장의 모든 연구들을 다 살펴보았는지는 모르겠으나, 민권 이론을 검토하기에는 충분할 것이다.

그 다음으로는, 이들 선행연구들의 민권 주장 내용과 근거를 살펴보고, 겸하여 이를 비판적으로 검토할 것이다. 주로 이들 이론의 추론 과정과 그 논거로 삼은 다산의 저술에 주목할 것이다. 서술 방법은 먼저 선행연구들의 다양한 논리를 간추려 소개하고, 이어서 그 주장 내용들을 분석한 뒤 공통된 사항을 몇 항목으로 묶어서 이를 분류해서 검토한다. 그 분류는 선행연구에서 주장한 논리를 따라서, 1)자율적 인간관, 2)민 주체론 또는 국민주권론, 3)평등론, 4)혁명론, 5)저항권론 등으로 나누어 살펴본다.

마지막에는 餘論으로서, 전 단락에서 다루지 않은 다른 비판적 근거들을 제시하려 한다. 이는 주로 민권 이론들이 거론하지 않았지만, 다산의 정치사상을 민권으로 보기 어렵게 하는 다산의 생각들이다. 그러한 생각들을 1)다산의 사상 基底, 2)다산 사상에서의 君民관계라는 두 항목으로 나누어 고찰한다.

(2) 그런데 먼저 짚고 넘어갈 것은 다산과 西學의 관련성 문제이다. 다산과 서학의 접촉은 과학기술과 천주학의 두 측면에서 있어 왔고[12], 또 접촉 사실은 다산 자신의 언급에 의해서도 확인된다.[13] 과학기술 측면에서는 다산이 『경세유표』에서 織器·田車·도량형·선박·車制 등 기술개발 필요를 역설했고, "중국의 新式妙制"[14]를 배울 것을 강조하였듯이 중국을

12) 韓沽劤은 다산과 西學과의 관련성을 설명하면서, '천주학에의 관심과 신앙'의 측면과, '서양 과학기술과 서양문물 수용'이라는 두 측면을 고려할 수 있다고 하였다.(한우근, 『조선시대 思想史硏究論攷』, 일조각, 1996, 389쪽).
13) 가장 대표적으로 「自撰墓誌銘」과 「辨謗辭同副承旨疎」에 나타나 있다.
14) 『文集』(『與全』 1, 11권, 技藝論 1). "우리나라에 있는 百工의 기예는 모두 옛날 중국에서 배운 방법인데, 수백 년

통해 접촉하고 큰 영향을 받았음이 분명하다. 또 천주학도 그의 「自撰墓誌銘」에 밝힌 대로 접촉도 하고 충격도 받았음을 알 수 있다.[15] 그러나 다산이 서구의 정치 이론이나 사상에 영향을 받아 자신의 사유체계에 반영하고 수정도 했는지는 여전히 알 수 없다. 천주학의 신앙적 측면과 접촉하게 되면 기타 인간관이나 정치사상에도 영향 받을 가능성은 얼마든지 있다. 다산 사상에 관한 민권 이론에서 다산과 서학과의 관련성은 본고의 주제와도 관련이 있지만, 그것이 별도의 복잡한 논의를 요하고 민권 내용 자체의 핵심적 사항은 아니기 때문에 논외로 할 것이다.

II. '민권 이론'의 선행연구 동향

다산사상을 민권 개념으로 설명한 것은 초기 다산 연구부터 있었다. 초기 다산 연구로는 尹瑢均의「정다산의 井田考」[16]가 있으나, 단일주제가 아닌 전반적 연구는 鄭寅普·安在鴻이 『與猶堂全書』를 발간하면서 '朝鮮學'을 제창하고 '實學'을 중시하면서부터였다.[17] 정인보는 1934년『동아일보』에 「唯一한 政法家 정다산 선생 敍論」[18]을 발표했는데, 여기서는 민권

이래 딱 자르듯이 다시는 중국에 가서 배워올 계책이 없다. 그러나 중국의 新式妙制는 날로 증가하고 달로 많아져서 다시 수백 년 이전의 중국이 아니다. 그런데도 우리는 또한 막연하게 서로 묻지도 않고 오직 예전대로 편안히 있으니, 어찌 그리 게으르단 말인가.[我邦之有百工技藝, 皆舊所學中國之法, 數百年來, 截然不復有往學中國之計, 而中國之新式妙制, 日增月衍, 非復數百年以前之中國. 我且漠然不相問, 唯舊之是安, 何其懶也]".

15) 다산에 대한 서학의 영향 문제는 많은 연구가 있지만 여기서는 세 연구물을 간략히 소개한다. 다산 경학사상에 서학의 영향을 긍정하는 연구로는 琴章泰의『조선후기 儒敎와 西學』, 서울대학교 출판부, 2004와 崔奭祐의 「丁茶山의 서학사상」(강만길 외,『정다산과 그 시대』, 민음사, 1986.)이 주목된다. 우선 금장태는, 다산 경학과『天主實義』를 비교하면서 유학의 오랜 개념인 上帝와 鬼神의 인식에 있어 上帝의 기본 속성으로 靈明한 지각능력을 가진 주재성과 인격적 성격을 중시한 것이 天主와 같은 구조를 보여준다고 주장한다(246쪽). 또 다산이『中庸』의 '戒愼恐懼'에 대해 "군자가 암실 중에 처하여 벌벌 떨며 감히 악을 행하지 못하는 것은 '상제가 너에게 임하였다'는 것을 알기 때문[君子處暗室之中, 戰戰栗栗, 不敢爲惡, 知其有上帝臨女也]"이라고 한 데 대해, 상제에 대한 신앙과 윤리적 실천을 결합시킨 것으로 보았다.(252쪽) 결론적으로 금장태는 다산의 경학사상이 유교 이념을 천주교 교리의 기본 구조와 조화시켜 재해석한 것이라고 주장한다(266쪽). 한편 최석우는, 교회측의 기록으로 다산이 배교했다가 만년에 회심하였다면서(120쪽), 역시 다산 경학과『천주실의』를 비교하여 서학의 영향을 받았다고 주장한다. 반면에 李東歡은 서학 주장의 가장 큰 근거인 '上帝' 문제에서는 오히려 서학의 영향을 부정하였다. 그는 다산의 상제가『천주실의』와 아주 근사하지만 이미 先秦 경전 속에 근거가 있었으니, 결국 우리 사상사 내부로부터 왔다고 주장하였다.(李東歡, 「다산사상에서의 '上帝' 도입경로에 대한 序說的 고찰」(강만길·정창렬 외 9명,『다산의 정치경제 사상』, 창작과비평사, 1990.)).

16) 尹瑢均, 「정다산의 井田考」,『尹文學史遺藁』, 서울, 1933, 181-214쪽(洪以燮,『丁若鏞의 政治經濟 思想 硏究』, 한국연구도서관, 1959, '관계서목' 1쪽에서 재인용). 홍이섭은, 윤용균의 이 연구가『신흥』3,4호(신흥사, 1930. 7 및 1931, 1)에 실렸던 것으로, "정약용에 관해서는 조기적인 연구"라고 하였다.

17) 최재목,「일제강점기 丁茶山 재발견의 의미」,『다산학』17, 다산학술문화재단, 2010, 105쪽.

18) 최재목, 앞의 논문, 108쪽. 정인보의 이 논문은『薝園國學散藁』(文敎社, 1955)에 실렸다.

이 거론되지 않았다. 다음해 1935년에 白南雲이 다산사상을 "자유사상의 憧憬"이라고 하면서도 "근세적 자유사상을 적극적으로 제창한 것도 아니다"[19]고 한 바 있다. 역시 같은 해 다산 사상을 민권 이론에 접목시킨 연구는 安在鴻(1891~1965)이다. 그는 1935년 「現代思想의 先驅者로서 茶山先生地位-국가적 사회민주주의」라는 논문에서, 「原牧」에 나타난 다산 사상을 '사회민주주의'로 보았다.[20] 하지만 그가 다산을 바라보는 시각은 "레닌주의와 유물주의 정치이론의 틀을 벗어날 수 없는"[21] 것이었다. 또 안재홍과 동시대의 연구로는 1955년 북한에서 간행된 최익한(1897~?)의 『실학파와 정다산』[22]이 있다. 이 책 하편인 '실학의 대성자 정다산에 대한 연구'는, 原著인 「여유당전서를 讀함」을 저술할 당시 공산주의 활동가로서의 사상이 그대로 남아, 사회개혁을 주장한 다산을 민주주의자로 평가하였다. 그러나 다산 사상을 유물론적 사회주의 사상에 연결시켜 해석하고 다산을 비판하기도 하여 북한 체제이론에 활용한 측면도 있다.[23] 이들 1930년대의 연구는 다산 사상에서 민권적 의의를 언급은 했으나, 민권 자체의 논리적 추론이기보다는 수난의 시기에 민족의 새로운 활로를 모색하는 과정에서 민족주의적 이념 지향과 맞물려 다산 사상의 진보성을 강조하려는 담론이었다.[24] 한편, 역시 북한 학자이면서 1974년에 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』를 내놓은 정성철은, 다산을 '실학적 고전학자'로 보고, 일면 민주주의적 특징을 인정하면서도 다산이 봉건체제를 벗어나지 못했다는 이원론을 펴고 있다.[25] 1930년대 이후 한동안 다산 연구의 공백기를 거치고 해방과 한국전쟁을 겪은 뒤에 나온 洪以燮(1914~1974)의 『丁若鏞의 政治經濟

---

19) 백남운, 「丁茶山의 사상」, 『동아일보』, 1935. 7. 16자.

20) 안재홍, 「現代思想의 先驅者로서 茶山先生地位-국가적 사회민주주의」, 『신조선』 12, 조선일보사, 1935.(홍이섭, 앞의 책, 76쪽, 주6,7에서 재인용).

21) 박홍식, 「일제강점기 鄭寅普·安在鴻·崔益翰의 茶山 연구」, 『다산학』 17, 다산학술문화재단, 2010, 62쪽.

22) 최익한, 『실학파와 정다산』, 청년사, 1989. 이 책 권두에 실린 송찬섭의 「최익한과 다산 연구」에 의하면, 하편은 『동아일보』(1938. 12. 9-1939. 6. 4)에 65회에 걸쳐 연재된 「여유당전서를 讀함」을 골자로 하였다고 한다.

23) 최익한은 원시사회의 민주제도가 난폭무도한 군주제도로 교차된 역사적 대변혁에 대하여 "(다산은) 그 사회적 · 물질적 기초 및 동력의 필연성을 조금도 전제하지 않고.....이는 그의 정치철학이 18세기 프랑스 계몽학자들의 理性史觀과 얼마나 공통되어 있는가를 스스로 고백한 것"이라거나(앞의 책, 337쪽), "다산이 주장한 민주제도의 원칙은 사회발전의 물질적 기초 위에서 발견된 것이 아니고 그의 두뇌의 사유에 의하여 발견되었다."고 지적하였다(앞의 책, 338쪽).

24) 金泳鎬도 비슷한 견해를 말하고 있다. 그는 "『여유당전서』의 간행에 맞춘 다산학 붐은 실상 당시 국내에서 가능했던 한계적인 민족운동의 영역이었기 때문에, 다산에 대한 최고의 찬사들은 객관적 학술논문이라기보다는 문화적 민족운동의 열기를 반영한 것"이라 하였다.(김영호, 「『여유당전서』의 텍스트 검토」(韓沽劤 외, 『정다산연구의 현황』, 민음사, 1985), 26쪽).

25) 정성철, 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』, 한마당, 1989.(재인쇄본) 그는 "봉건제도 자체를 부정하지 못하고 다만 현존제도를 '仁政'의 요구에 맞게 개조한 봉건제도를 그렸을 따름"(390쪽)이라고 평가하였다. 그런데 「原政」·「原牧」·「湯論」등에 대해서는 "이와 같은 민주주의 사상은 정치가 '백성을 위한 정치'에 전적으로 背馳되었던 당시의 역사적 조건에서 민권에 관한 사상요소라 할 수 있다.....당시의 역사적 조건에서 진보적 의의를 가지는 가치 있는 사상으로서 반동적 봉건통치자들에 대한 타격으로 되었다."고 하였다. 그러나 한편으로, "그는 사회발전, 사회의 모순의 해결이 결국은 계급투쟁에 의존하며 낡은 통치기구의 혁명적 전복이 없이는 불가능하다는 것을 인식할 수 없었다."(앞의 책, 440쪽)고 비판하였다. 그 역시 북한 체제이론의 입장에서 다산의 민권적 요소를 인정하면서도 봉건체제를 뒤엎는 혁명적 요소가 결여되었다고 본 것이다.

思想 硏究』는 본격적인 '茶山學'이란 이름으로 經世學을 주로 다루면서 문학 부분도 언급하여 이후 연구의 초석이 되었다. 그는 민권 주장을 하지는 않았으나, 다산의 經世(政法) 사상이 유교주의적인 民本思想이면서도 가톨릭적인 愛의 정신이 가미되어 근대적 색채가 농후한 것으로 보았다.[26] 1970년대에 들어와서는, 韓永愚가 「원목」·「탕론」을 들어 '주권 그 자체가 대중에 있는 主權在民'이라는 시각을 보였다.[27] 그 즈음, 처음으로 민권을 단일주제로 다룬 연구는 아마 趙珖이 아닐까 한다. 그는 1930년대 연구와는 달리 논리적 근거를 제시하여 정밀한 추론을 시도했다. 조광의 「丁若鏞의 民權意識 연구」는 광범한 자료를 근거로 國民主權論(國民參政權, 公職擔任權)과 民衆抵抗權이라는 서구 민권적인 개념을 다산의 사상에 그대로 적용시켰다. 앞에서 이미 언급했듯이 서학과의 관련성이 없다고 하면서도 다산의 민권사상을 적극 주장하였다.[28] 조광 이후에는 다산 逝世 150주기를 앞두고 전개된 연구에서 민권을 다룬 것으로 金漢植의 「茶山의 民權思想」[29]이 보인다. 그는 君民관계가 서로 불평등한 원인에서 생긴 것이 아니라 각자 독자의 기능을 가지고 있다면서 '주권재민'의 논리까지 주장하고 있다. 尹絲淳도 다산의 '자율적 인간관' 측면에 주목하여 민권을 긍정하였다.[30] 또 林熒澤은 「원목」과 「탕론」만을 가지고 "왕권신수설과 대치한 下而上의 선거제적 방식"으로 의미를 부여하면서, 이러한 다산 사상의 기발함이 나온 연원을 추적하였다.[31] 그 외에 민권을 주제로 하지 않더라도 내용상 민권과 관련되는 많은 연구들이 쏟아져 나왔다. 趙誠乙은 신분제 개혁을 논하면서 다산의 평등적 인간관, 양반신분의 부정 등을 주장하였고,[32] 이상익은 왜 민권으로 봐야 하는지를 통치 권력의 기원·임무·수단 등의 세 가지 논리로 주장하였다.[33] 그 외에도 석사학위논문을 포함하여 민권을 언급한 연구는 다수 있으나 대개 이미 앞에서 언급한 이론들을 근거로 제시하고 있다.[34] 선행연구들을 살펴보면서 알 수 있는 것은 다산 사상을 민권 개념으로 파악한 연구가 오래전부터 최근까지 꾸준히 이어져 왔다는 것이다. 반면 민권 이론에 비판적인 연구는 극히 다물다는 것도 알 수 있다. 이를테면 이미

---

26) 홍이섭, 앞의 책, 252쪽. 홍이섭은 「原牧」이 黃宗羲(1610~1695)의『明夷待訪錄』「原君」篇에 비해 "보다 민중에 뚜렷이 기반을 두었으며.....黃宗羲의 설보다 民權的인 데로 더 발전시켰다"(이 책, 79쪽, 주8))고 하였다. 또 「湯論」에 대해서는 부록 '정약용의 著作'에서 '易姓革命論'이라는 짧은 주석을 달았다.

27) 韓永愚, 「丁若鏞의 與猶堂全書」(歷史學會 編,『實學硏究入門』, 一潮閣, 1991). 이 책은 초판이 1973년에 나왔다.

28) 주6) 참조.

29) 金漢植,「茶山의 民權思想」(韓沽劤 외,『丁茶山硏究의 현황』, 民音社, 1985). 이 책에 실린 논문들은 실제로는 1982년, 다산 逝世 150주년 학술회의에 발표된 것들이다.

30) 윤사순, 「茶山의 人間觀」(한우근 외,『丁茶山 연구의 현황』, 민음사, 1985),

31) 임형택,『실사구시의 한국학』, 창비, 2009. 이 책은 그의 「茶山의 '民' 主體 정치사상의 이론적·현실적 근저」(姜萬吉 · 鄭昌烈 외 9명,『다산의 정치경제사상』, 창작과비평사, 1990)를 일부 수정하여 재수록한 것이다.

32) 趙誠乙, 「丁若鏞의 身分制改革論 연구」,『東方學志』51, 연세대학교 국학연구원, 1986.

33) 이상익, 「정약용 사회사상의 새로운 지평」,『철학』48, 한국철학회, 1996.

34) 예컨대 金仲湖, 「茶山의 民權思想에 관한 연구」, 경남대 석사학위논문, 1985. ; 백철현, 「민권의식과 국민주권론으로의 이행가능성」,『한국행정사학지』12, 2003. ; 김희숙, 「다산 정약용의 정치사회개혁사상연구 」,『한국사회학회 사회학대회 논문집』, 한국사회학회, 2009. 등.

언급한 대로 민권사상으로 보면서도 그 '근대성'을 비판한 남상락의 경우,[35] 민권 이론의 주된 근거인 「원목」·「탕론」과 평등관 등의 민권적 견해에 비판적인 함규진의 연구[36], 민권 이론 비판은 아니지만 다산의 경학을 위주로 그 사상을 '洙泗學'의 복고적 사상으로 본 李乙浩의 연구[37], 다산 사상을 堯舜을 이상으로 하는 왕도정치 사상으로 본 배병삼의 연구[38] 정도가 있다.

Ⅲ. '民權 이론'의 내용과 근거 - 그 비판을 겸하여

다산 사상을 민권으로 파악하는 연구들은 각종의 다산 저술에서 그 근거를 찾아 제시한다. 그들은 민권 논리를 뒷받침하기 위해 다산의 경학에서 찾아낸 자율적 인간관을 거론하고, 또 민의 주권과 관련해서는 민 주체론 또는 국민주권론(주권재민론)을 주장하거나, 평등권과 혁명권, 민 저항권을 주장하기도 한다. 이들 주장에 따라 그 내용을 분류하고 요지와 근거를 소개하면서, 동시에 비판적인 검토도 병행하려 한다.

1. 자율적 인간관

정치란 국가권력과 개인 사이에서 서로를 향해 일어나는 힘의 작용이다. 이론을 떠난 실제 정치도 결국 인간을 중심으로 하여 펼쳐진다. 어떤 사상가의 사상을 들여다보기 위해서는 그가 인간을 어떻게 인식하고 있는지를 살펴보는 것은 가장 기본적인 접근 방법이다. 다산에게서 민권을 발견한 연구들이 다산의 인간관을 거론하는 까닭이다.

먼저 민권 이론들의 내용을 보자. 윤사순은 다산이 理一分殊說에 의한 만유일체설을 거부함으로써 인간을 자연으로부터 독립하여 自存하는 존재[39]로 보았고, 선을 실현하려는 의욕으로 선을 행하고 惡을 범하려는 의욕으로 惡한 행위를 하는 '자주 권능[自主之權]'[40]을 인정한 것은 인간을 '자율적 주체'[41]로 본 것이라고 한다. 그는 "心이 발하여 志가 되는데,

35) 주8) 참조.
36) 함규진, 「정약용 정치사상의 재조명」, 성균관대학교 박사학위논문, 2007.
37) 李乙浩, 『茶山經學思想硏究』, 을유문화사, 1973.(초판은 1966년에 나왔다.)
38) 배병삼, 「茶山 丁若鏞의 政治思想에 관한 연구」, 경희대학교 박사학위논문, 1993.
39) 윤사순, 앞의 논문, 151-152쪽.
40) 『孟子要義』(『與全』2, 5권, 滕文公3, 滕文公爲世子 章). "天之於人, 予之以自主之權, 使其欲善則爲善, 欲惡則爲惡."

志는 곧 氣를 부리게 되고 氣는 곧 血을 부리게 된다.....志는 氣의 帥요 血의 領"[42]이라는 다산의 말은 '志는 장수이고 氣는 卒徒'[43]라고 본 주자와 다르다는 점을 들어, "성리학자들보다 개인의 '의지의 자유'에 대한 신념이 강하였다."[44]라고 주장했다. 그리고 김한식은 보편성에 대립되는 개념으로 개체성 관념을 주목하여, 다산이 성리학의 보편성 · 절대성을 공격함으로써 개체성 발현의 근거를 마련했다고 보았다.[45] 이 주장대로 다산이 민 개체를 전체성으로부터 떼어내어 구체적 인간으로 바라보았다는 점은 종래의 획일화하고 보편화시킨 인간관에 비하면 새로운 발견이라 할 만하다. 임형택 역시, 자주지권으로 볼 때 "다산의 인간학에서 이성과 자주로 실천하는 인간을 만난다."[46]고 하였다. 그러면 자율적 인간관이라 해서 이것이 정치적 개념인 민권과 어떻게 관련되는 것일까?

다산이 인간관에 있어 개체성을 파악하고 군 개체와 민 개체를 분리하여 보았다는 김한식의 견해는 경학 사상에서의 인간관을 현실 권력관계인 '민'으로 연결시켰다는 점에서 그 논리적 타당성은 두고라도 의미 있는 관찰이라 하겠다. 왜냐하면 민권은 당초 보편적 존재로부터 개별적 존재성을 발견하는 단계를 거쳐야 했기 때문이다. 그리고 임형택은, "(이성에 의거해서 실천하는) 이 이성적·자율적 인간관이 '民'을 위한 정치로부터 나아가 '민'에 의한 정치를 실천할 주체로 되기에 부족함이 없다."[47]고 함으로써 민의 정치적 주체성을 인정하는 한 근거로 됨을 인정한다. 또 韓永愚는 다산의 性嗜好說 등과 관련 "다산의 人性論은 人格에 있어서 만인의 평등을 주장하는 것"이라면서, "이러한 인성론을 바탕으로 한 그의 윤리도덕사상은 자연히 민주적 평등적 성격"을 띠지 않을 수 없다고 하였다.[48] 이상익도 '心의 自主權에 의한 자유의지'를 인정하고 성리학과는 다른 인간론이라고 설명했는데, 그는 다산의 이러한 인간관이 사회사상에서의 민권사상으로 나타난다고 주장했다.[49]

다산은 전통 유학에서는 누구도 쓰지 않은 개념인 '자주지권'을 생각해냈다.[50] 그는 주자학에서 '理'라고 설명해온 '性'이, '善을 즐거워하고 惡을 미워하며 德을 좋아하고 더러운

---

41) 윤사순, 앞의 논문, 152-153쪽.

42) 『孟子要義』(『與全』2, 5권, 公孫丑3, 公孫丑問不動心 章. "心發爲志, 志乃驅氣, 氣乃驅血,.....志者氣之帥也, 氣者血之領也."

43) 『孟子集註』, 公孫丑 上. "爲氣之將帥, 然氣亦人之所以充滿於身, 而爲志之卒徒者也."

44) 윤사순, 앞의 논문, 158쪽.

45) 김한식은, 다산이 '中庸'의 '庸'에 대한 해석부터 '天', '性嗜好', '本然之性', '理氣'에 이르기까지, 주자학에 반발했다고 보는 다양한 경학적 증거를 제시했다. 김한식, 앞의 논문, 96-99쪽.

46) 임형택, 앞의 책, 345쪽.

47) 임형택, 앞의 책, 346쪽.

48) 한영우, 앞의 논문, 320쪽.

49) 이상익, 앞의 논문, 10-12쪽.

50) '自主之權'이란 말은 다산 이전의 유학에서는 용례가 보이지 않는다. 가장 유사한 의미로 쓴 경우로 '自主之行'이 있는데, 이는 明나라 吳桂森이 『周易像象述』에서 '君子以成德爲行, 日可見之, 行也. 潛之爲言也, 隱而未見, 行而未成, 是以君子不用也'(『周易』「乾卦」文言傳)을 주석하면서 "不用也, 乃君子必不出爲天下用也. 不用之權, 仍君子**自主之行**, 而爲世法, 方成得行."이라고 한 바 있다.(文淵閣 『四庫全書』 電子版, 上海人民出版社.)

惡을 부끄러워하는 嗜好(성향, 취향)'[51]라고 보았다. 그러기에 사람의 마음은 어떤 선택을 할지를 스스로 결정할 수 있다는 것이 그 '자주지권'이다. 다산은 "善을 행하면 실제로 자신의 功이 되고, 악을 행하면 실제로 자신의 죄가 된다. 이것은 마음의 권능이지 性을 말하는 게 아니다."[52]고 했다. 그러므로 자주지권은, 마음이 선악을 선택하여 행할 수 있다는 도덕적 자율권이다. 물론 타고날 때부터 덕을 좋아하고 악을 부끄러워하는 성향[53]이 있지만, 선을 행하는 道心과 욕심을 따라가는 人心은 언제나 상반된다. 그러므로 늘 '猛省'해야만 한다.[54] 이러한 끝없는 성찰이 요구된다면 '存天理去人欲'이라는 성리학적 구호와 다를 바 없다는 견해[55]도 있다. 그렇더라도 다산이 性을 운명적인 것이 아니라 性向으로 파악함으로써 자율적 인간관을 지녔다는 점은 부정할 수 없으며, '氣質之性'으로 인해 선천적으로 賢愚·聖凡의 차별이 있다고 보았던 성리학적 인간관에 비하면 더 실제적(비관념적)이다. 다산이 발견한 자율적 주체로서의 인간이라면 장차 **의지의 자유**를 인정하는 것도 가능하게 될 것이다. 의지의 자유를 가진 자율적 인간관은 모든 인간을 각 개체로서 파악할 수 있게 한다.

다산은 인간이 善惡을 선택하여 행동할 수 있는 도덕적 자율권이 있다고 생각했지만, 그러나 천지 음양의 이치와 신성한 제왕의 큰 법은 어길 수 없다고도 했다.[56] 도덕적 자율권이 언제나 현실화될 수 있는 것도 아니고, 또 그 자율권이 뛰어넘을 수 없는 한계를 설정하고 있다. 이를 두고 김태영이 "다산은 아직도 인간 중심의 사유라기보다는 어디까지나 '天理'를 근원적으로 전제하는 사유체계"[57]라고 본 것은 이 때문이라 하겠다. 또 인간의 개체성 혹은 자율적 인간관이 반드시 민의 정치적 권력으로 인정되는 것은 아니다. 민권은 정치 요소간의 권력경쟁관계에서 이루어지는 정치적 개념이기 때문이다. 실제로 서구 민권론이 성숙하는 과정에서 공화정을 뒤엎고 다시 왕정으로 복귀한 예도 있다. 김태영 역시 다산의 자주지권을 들어 "(다산은) 인간이 좀 더 큰 자율의 영역을 확보하고 있는 존재인 것으로 인식했다."면서, 이런 인간은 '자기 결단의 주체성을 가진 존재'[58]라고 보았다. 하지

---

51) 『中庸自箴』(『與全』2, 3권, 天命之謂性 節). "據性字本義而言之, 則性者心之所嗜好也.....樂善而惡惡, 好德而恥汚, 斯之謂性也." ;

52) 『孟子要義』(『與全』2, 5권, 滕文公3, 滕文公爲世子 章). "爲善則實爲己功, 爲惡則實爲己罪, 此心之權也, 非所謂性也."

53) 『논어고금주』 권9(『與全』2, 15권, 陽貨, 性相近也 장). "天於生人之初, 賦之以好德恥惡之性"

54) 『孟子要義』(『與全』2, 6권, 盡心, 無爲其所不爲 절). "사람에겐 항상 두 뜻이 있어 상반된 채로 일시에 함께 발하니, 이것이 人鬼의 관문이요, 善惡의 계기이며, 인심과 도심의 交戰이며, 義가 이기는가 욕심이 이기는가의 판결이다. 사람이 이때에 맹렬히 성찰하여 힘써 극복할 수 있다면 道에 가까울 것이다.[人恒有二志, 相反而一時竝發者, 此乃人鬼之關, 善惡之幾, 人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決, 人能於是乎猛省而力克之, 則近道矣]"

55) 오문환, 앞의 논문, 25-26쪽.

56) 『경세유표』 권7(『與全』5, 7권, 地官修制 田制9, 井田議1). "하늘이 方과 圓의 이치를 만들었으니.....이것이 천지와 음양의 바른 이치이며 신성했던 제왕의 큰 법이었다. 이를 어기는 것은 천리를 거스름이 되고, 이를 배반하는 것은 법이 아니니, 사사로운 뜻으로써 변통할 수는 없는 것이다.[天造方員之理.....此天地陰陽之正理, 神聖帝王之大法, 違之者爲逆理, 倍之者爲非法, 不可以私意變通者也]"

57) 김태영, 「다산의 經學과 經世學의 관계」, 『茶山學』, 2000, 188쪽. 223쪽.

만 그는 이와 같은 주체성을 전제로 “체제개혁이 성립하고 王政이 실현될 수 있다.”[59]고 하였다. 즉 자율적 인간관이 곧바로 현실 정치에서 민의 주체성이나 정치적 자유로 연결되는 게 아니라, 오히려 더 강력한 왕권을 확립하기 위한 능동적 인민으로 양성될 수도 있다. 이을호가 다산의 이런 인간관과 사상적 基底가 “개혁의욕을 돋구고 변혁의 가능성을 시사해 주는 원동력이 되었다.”[60]고 본 견해는 적절하다. 요컨대 자율적 인간관은 민의 권력을 인정하는 필요조건은 되지만 충분조건은 아니다.

2. ‘민’ 주체론 또는 國民主權論

‘민’ 주체 또는 ‘국민주권’의 문제는, 君 또는 국가권력에 대한 민의 위상 문제이다. ‘主權’이라는 말은 국가의사를 누구에 의해서도 간섭받지 않고 독립적이고 최종적으로 결정할 수 있는 절대의 권력을 가리킨다. 이 주권이 민에게 있을 경우를 ‘主權在民’이라고 불러왔다. 꼭 ‘주권’이라는 말을 쓰지는 않더라도 ‘민 주체성’이라는 관점도 마찬가지다. 만일 다산이 절대왕권이라는 당시의 역사적 현실에서 민 주권을 생각했다면 혁명적 발상임에 틀림없다.

임형택은 ‘자주지권’을 인정한 다산의 인간관으로부터 “이 이성적 · 자율적 인간은 ‘民’을 위한 정치로부터 나아가 **‘민’에 의한 정치**를 실천할 주체로 되기에 부족함이 없다.”[61]고 한 바 있다. 그러나 다산이 말한 ‘인간’의 자율성은 선악의 선택에 당면해서의 도덕적 자율성이다. 이 도덕적 자율성을 인정한다 해서 君에 대한 민의 권력 주체성을 인정하게 되는 것은 아니다. 유학의 중요한 통치방법의 하나인 ‘敎化’의 경우를 생각해보면, 교화에 의해 선량해진 민의 도덕적 자율성은 오히려 왕권에 충실히 복종하는 신민이 될 것이다. 앞에서 보았듯이 인간의 자율성을 민의 권력적 주체와 관련시키는 것은 비약이다.

많은 연구자들은 「原牧」[62]과 「湯論」[63]을 근거로 민 주체, 혹은 주권을 거론한다. 「원

58) 김태영, 「다산의 국가개혁론 서설」(강만길 · 정창렬 외 9명, 『다산의 정치경제사상』, 창작과비평사, 1990), 87쪽.
59) 김태영, 앞의 논문 「다산의 국가개혁론 서설」, 88쪽.
60) 李乙浩, 「茶山經學 成立의 背景과 性格」(韓沽劤 외, 『丁茶山 연구의 현황』, 민음사, 1985), 126쪽.
61) 주45) 참조.
62) 『文集』(『與全』 1, 10권, 原, 原牧). “牧이 民을 위해서 있는 것인가, 민이 목을 위해서 있는 것인가?.....옛날에야 백성뿐이었으니, 어찌 목이 있었겠는가. 백성들이 옹기종기 모여 살면서 한 사람이 이웃과 다투다가 해결하지 못하자 공평한 말 잘하는 長者가 있기에 그에게 가서야 바로잡으니 四隣이 모두 승복하여 그를 추대하여 높이면서 이름을 里正이라 하였다. 또 두세 마을의 백성들이 해결하지 못하는 마을의 다툼을 가지고서 준수하고 식견이 많은 장자를 찾아가 바로잡으니 여러 마을이 모두 승복한 나머지 그를 추대하여 함께 받들어 모시고서 이름을 黨正이라 하였다. 또 여러 黨(고을)의 백성들이 당의 해결 못한 다툼거리를 가지고서 어질고 덕이 있는 장자가 있기에 그를 찾아가 바로잡고는 여러 당이 모두 승복하여 그를 州長이라 하였다. 또 여러 주장들이 한 사람을 추대하여 長으로 모시고는 그를 國君이라 하였다. 또 여러 나라의 君들이 한 사람을 추대하여 長으로 모시고는 方伯이라 하였다. 또 四方의 방백들이 한 사람을 추대하여 우두머리로 삼고는 皇王이라 하였다. 황왕의 근본은 이정에서부터

목」은 牧(君主, 지방관)이 민을 위해 존재한다는 점을 역설한 논문이다. 처음엔 민의 필요에 의해 里正→黨正→州長→國君→方伯→皇王의 과정으로 군을 추대[推]하고 민의 이익에 맞도록 법을 만들었을 텐데, 오늘날에는 군이 스스로 서고[自立], 하급 단위의 長을 책봉[封]하고, 고르고[簡], 들어다 쓰게[薦] 되었다는 것이다. 「탕론」은 商湯이 신하로서 군주인 夏桀을 친 것이 잘못이 아니라는 점을 변호한 논문으로, 맹자의 '放伐論'[64]과 취지가 같지만 「원목」의 君 추대 과정과 같은 논리로 민에 의한 교체 과정을 추가하였다. 한편 다산은 「皐繇執瞽瞍辨」이라는 글에서 舜의 아버지 瞽瞍가 죄를 지었을 때 순이 천자의 자리를 떠나 그 아버지를 업고 달아나는 데 대해 "一下堂則匹夫"[65]라 했다. 이는 「탕론」에서 춤추는 자들이 대표인 舞師의 지휘가 절주에 잘 맞지 않으면 모두들 그를 끌어내려 다시 이전의 班列로 복귀시킨다고 한 것[66]과 통한다.

시작되었으니 牧이 백성을 위하여 있었던 것이다. 그때는 이정이 民望에 의하여 법을 제정한 다음 당정에게 올렸고, 당정도 민망에 의하여 법을 제정한 다음 주장에게 올렸고, 주장은 국군에게, 국군은 황왕에게 올렸었다. 그러므로 그 법들이 다 백성의 便益을 위하여 만들어졌다.

후세에 와서는 한 사람이 자기 스스로 皇帝가 된 다음 자기 아들·동생 그리고 侍御·僕從까지 모두 封하여 諸侯로 세우는가 하면, 그 제후들은 또 자기 私人들을 골라 州長으로 세우고, 주장은 또 자기 사인들을 추천하여 당정·이정으로 세우고 있다. 그렇기 때문에 황제가 자기 욕심대로 법을 만들어서 제후에게 주면 제후는 또 자기 욕심대로 법을 만들어서 주장에게 주고, 주장은 당정에게, 당정은 이정에게 법을 만들어 준다. 그러므로 그 법은 다 임금은 높고 백성은 낮으며, 아랫사람 것을 긁어다가 윗사람에게 붙여주니, 얼핏 백성이 牧을 위하여 있는 것 같다.[牧爲民有乎, 民爲牧生乎?.....邃古之初, 民而已, 豈有牧哉? 民于于然聚居, 有一夫與鄰鬨莫之決, 有叟焉善爲公言, 就而正之, 四鄰咸服, 推而共尊之, 名曰里正. 於是數里之民, 以其里鬨莫之決, 有叟焉俊而多識, 就而正之, 數里咸服, 推而共尊之, 名曰黨正. 數黨之民, 以其黨鬨莫之決, 有叟焉賢而有德, 就而正之, 數黨咸服, 名之曰州長. 於是數州之長, 推一人以爲長, 名之曰國君. 數國之君, 推一人以爲長, 名之曰方伯. 四方之伯, 推一人以爲宗, 名之曰皇王. 皇王之本, 起於里正, 牧爲民有也. 當是時, 里正從民望而制之法, 上之黨正, 黨正從民望而制之法, 上之州長. 州上之國君, 國君上之皇王. 故其法皆便民. 後世一人自立爲皇帝, 封其子若弟及其侍御僕從之人, 以爲諸侯, 諸侯簡其私人以爲州長, 州長薦其私人以爲黨正里正. 於是皇帝循己欲而制之法, 以授諸侯, 諸侯循己欲而制之法, 以授州長, 州授之黨正, 黨正授之里正. 故其法皆尊主而卑民, 刻下而附上, 壹似乎民爲牧生也.]"

63) 『文集』(『與全』1, 11권, 論, 湯論). "대저 天子는 어떻게 해서 존재하게 된 것인가? 하늘이 천자를 내려서 그를 세운 것인가, 아니면 땅에서 솟아나 천자가 된 것인가? 5家가 1隣이니 5가에서 長으로 추대하여 隣長을 만들고, 5隣이 1里이니 5린에서 장으로 추대하여 里長을 만들고, 5鄙가 1縣이니 5비에서 장으로 추대하여 縣長을 만든다. 여러 현장들이 함께 추대한 사람이 諸侯가 되고, 제후들이 함께 추대한 사람이 천자가 되는 것이다. 천자는 여러 사람이 추대해서 만든 것이다. 무릇 여러 사람이 추대해서 되었으니, 또한 여러 사람이 추대하지 않으면 될 수가 없다. 때문에 5家가 (그 長과) 뜻이 맞지 않으면 5가가 의논하여 隣長을 바꾸고, 5隣이 뜻이 맞지 않으면 25가가 의논하여 里長을 바꾸며, 九侯와 八伯이 뜻 맞지 않으면 구후와 팔백이 의논하여 천자를 바꾼다. 구후와 팔백이 천자를 바꾸는 것은 5家가 隣長을 바꾸고 25家가 里長을 바꾸는 것과 같은데, 신하가 임금을 쳤다고 누가 말할 수 있겠는가.[夫天子何爲而有也? 將天雨天子而立之乎, 抑涌出地爲天子乎? 五家爲鄰, 推長於五者爲隣長, 五鄰爲里, 推長於五者爲里長, 五鄙爲縣, 推長於五者爲縣長, 諸縣長之所共推者爲諸侯, 諸侯之所共推者爲天子. 天子者, 衆推之而成者也. 夫衆推之而成, 亦衆不推之而不成. 故五家不協, 五家議之, 改鄰長. 五鄰不協, 二十五家議之, 改里長. 九侯八伯不協, 九侯八伯議之, 改天子. 九侯八伯之改天子, 猶五家之改鄰長, 二十五家之改里長, 誰肯曰臣伐君哉?]"

64) 『맹자』, 梁惠王 하. "仁을 해치는 자를 賊이라 하고, 義를 해치는 자를 殘이라 하고, 殘賊한 사람을 一夫라 하니, 一夫인 紂를 죽였다는 말은 들어도 君을 시해하였단 말은 듣지 못하였다.[賊仁者, 謂之賊, 賊義者, 謂之殘, 殘賊之人, 謂之一夫, 聞誅一夫紂矣, 未聞弑君也]."

65) 『文集』(『與全』1, 12권, 辨, 皐繇執瞽瞍辨). "한번 堂을 내려서면 그 즉시 필부인데, 전날에 천자였던 것을 잊지 못했다면 이것은 분수를 모르는 사람이다[一下堂則匹夫也, 而不忘前日之爲天子, 是不知分也]"

66) 앞의 글 「탕론」. "其執羽葆者, 不能左右之中節, 則衆執而下之, 復于列."

다산의 「원목」·「탕론」 두 논문은 많은 연구자들이 민권을 거론할 때의 가장 중요한 근거이다. 「원목」을 두고는 "君의 설정 자체가 합의를 바탕으로 이루어져야 한다는 매우 적극적인 民主 논리",[67] "근대 서양의 자연법사상가인 루소의 사회계약설을 방불"[68], "계약에 의한 통치권 수여와 함께 참정권의 내용 중 중요한 요소"[69], "근원적 소유론의 견지에서 王有보다는 民有가 먼저요, 민이 공동으로 통치자를 추대해서 상달식으로 통치체제를 구성하게 된 것이라는 단초적 민권 이론"[70]이라는 등의 주장이 있다. 또「탕론」에 대해서는 "統治者가 民衆과 맺는 통치권의 契約",[71] "민중을 정치의 주체로까지 이해"[72], "왕권신수설에 대치한 '아래에서 위로[下而上]'의 선거제적인 방식"[73], "민중의 동의를 전제로 한 민중의 參政權"[74], "主權在民의 논리와 爲民기능 불수행시의 治者放伐사상"[75], "主權在民的 정치이념으로 대중혁명을 시인"[76] 등 많은 연구자들이 이를 민권 혹은 민주주의의 개념들로 파악하였다. 특히 최익한은, "이는 확실히 다산의 민주주의적 세계관의 이론적 성공이며 동시에 그가 사회제도의 대변혁을 예감한 진보적·혁명적 사상의 선전"[77]이라고 평가하였다. 또「원목」과 「탕론」을 함께 들어서, "상향적 정치체제, 정치계약설, 입법과정에 민중참여 등의 주장을 통해 민중에 의한 政體(Government by the people)를 간접적으로 천명한.....국민참정권 의식의 초기적인 형태"[78], "새로운 세계관에 의하여 민을 정치의 주체 존재로 삼아, 민에 의한 정권 창출을 희구하였으며, 민의 자주적 기능이 잘 발휘될 수 있는 정치구조를 구축하려 한 것"[79]이라는 주장들이 있다. 특히 이상익은 세 가지의 근거를 들었는데, 1)통치권력의 기원에 있어서 백성들의 합의와 추대에 의해 탄생되었으므로 민주적 민권사상의 발로라는 것, 2)통치권력의 임무가 養民이나 敎民이 아니라 갈등 조정이라는 것, 3)통치의 수단이 德治가 아니라 기능적 차원의 법체계에 의한 것이라는 점에서 서구 근대 사회계약론과 유사하다고 하였다.[80] 이들 주장은 모두 민 주체설 또는 민 주권론으로 부를 만한 것으로, 다산이 군에 대한 민의 정치권력 주체성을 인정했다고 보았다. '선거제', '민 합의의 계약', '참정권', '입법

67) 金漢植, 앞의 논문, 105쪽.
68) 한영우, 앞의 논문, 322쪽. ; 최익한, 앞의 책, 338쪽, 407쪽도 같다.
69) 조광, 앞의 논문, 97쪽.
70) 김태영, 앞의 논문 「다산의 經學과 經世學의 관계」, 188쪽. 그러나 이 연구는 결과적으로는 '王權論'의 입장에 서 있다.
71) 조광, 앞의 논문, 96쪽.
72) 조광, 앞의 논문, 103쪽.
73) 임형택, 앞의 책, 332쪽.
74) 조광, 앞의 논문, 95쪽.
75) 김한식, 앞의 논문, 104쪽.
76) 한영우, 앞의 논문, 322쪽.
77) 최익한, 앞의 책, 346쪽.
78) 조광, 앞의 논문, 97-98쪽.
79) 김희숙, 앞의 논문, 486쪽.
80) 이상익, 앞의 논문, 15-16쪽.

참여' 등이 모두 민 주권을 전제로 하여 파생된 개념들이다.

「원목」과 「탕론」 두 논문을 함께 살펴보면, 하나는 君의 성립 과정이고 하나는 군의 교체 과정이다. 이미 말했듯이, 두 논문의 핵심은 牧(君)이 민을 위해야 한다는 점, 신하의 폭군 방벌은 잘못이 아니라는 점을 역설하려는 데 있다. 자신의 이 주장을 뒷받침하기 위해 근거로 끌어들인 자연상태의 想定은 부차적인 것으로, 실증할 수 없는 논리적 假說이다. 또 오늘날 위에서 임명하고, 법을 내려 보내며, 군림하는 과정은 역사적 현실 그대로의 기술이다. 이런 점들에 주목하여 「원목」·「탕론」을 '추대[推]'와 '교체[伐 · 改]' 두 부분으로 나누어 검토해보자.

[추대]

민권 이론에서는 인간이 자연상태에서는 民만 있었는데 그 민의 의해 君이 생겨났고, 그래서 또 교체도 할 수 있다는 부분을 가장 주목한다. 그러나 우선 이 가설은 「원목」과 「탕론」의 두 논문 내에서나 다산의 전체 정치사상 내에서 큰 의미가 없다는 점을 지적하고 싶다. 즉 「원목」은 '牧爲民有'를 강조하기 위해, 「탕론」은 이미 맹자에게서 나온 방벌론을 정당화하기 위해 자연상태를 설정한 데 불과하다. 여기서 민이 군을 창출해냈다는 발상은 다산의 정치혁신 목표도 아니고 장차 이룩하고 싶은 이상도 아니다. 다산의 저술 어디에도 이 두 논문의 구상과 논리를 구체화하거나 확대 전개한 부분이 없고, 또 다산이 현실 정치에서 민이 주체가 되어야 한다고 생각한 흔적이 전혀 없다.[81]

그러나 민권 이론이 이 자연상태의 가설 부분을 중시하므로 꼼꼼히 살펴보자. 다산의 이 자연상태 가설은 어디서 왔을까.[82] 우선 『梅氏書平』의 「逸周書克殷篇辨」이라는 글에 주목할 필요가 있다. 이 글에서 다산은 「원목」·「탕론」과 같은 취지를 밝히고는, 스스로

81) 오문환이, 주희의 신유학은 사대부라는 현실적 정치주체에 의해 현실화된 것과는 달리 다산의 실학은 왕과 목민관에 의해 현실화될 수 없었다면서, "다산은 민이 정치의 주체로 등장할 수 있다는 점은 상상도 못한 듯하다."고 한 견해도 본고와 같은 취지이다.(오문환, 앞의 논문, 9쪽).

82) 다산이 두 논문에서 인간사회의 최초 자연상태를 상정한 것은, 18세기 계몽학자들의 발상과 유사한 면이 있다. 즉, 홉스·로크·루소 등은 '자연상태'를 설정하고 점차 '각자의 욕망과 투쟁으로 인한 죽음의 공포를 피하기 위해'(홉스), '소유로 인한 투쟁으로부터 질서를 유지하기 위해'(로크), '사회화 과정의 불평등을 해결하기 위해'(루소), 각각 원인은 다르지만 계약을 통해 공동체 전체의 법과 권력을 만들어내는 과정을 설정하였다.(이강화, 「사회계약론의 근대적 전개」, 『철학논총』 30, 세계철학회, 2002에서 요약). 한편 안재홍은 「原牧」의 내용과 사상이 루이스 모간(1818~1881, Lewis Morgan)의 『고대사회』(1877)와 방불하다고도 하고, 또 장 자크 루소(1712~1778, Jean-Jacques Rousseau)의 『人間不平等起源論』(1755) 및 『民約論』(1762)과 유사하다고 하였다. 그러면서도 홍이섭은 『民約論』이 다산의 나던 해에 출간됐으므로 직접 다산에 영향을 주었을 가능성은 없다고 보았다.(안재홍, 앞의 글, 20~30쪽(홍이섭, 앞의 책, 76쪽, 주6,7에서 재인용)). 최익한은 다산의 「원목」과 「탕론」이 명말청초 黃宗羲의 『明夷待訪錄』과 王夫之의 『噩夢』에서 약간의 참고가 있었을 것으로 추측하고 있다.(최익한, 앞의 책, 469쪽). 임형택은 「탕론」과 「원목」에 나타난 '인민주체 정치사상'의 역사 이론적 근거를 다산이 『尙書古訓』에서 언급한 천하의 '公'개념인 '官天下'에서 찾는다.(임형택, 앞의 책, 336-343쪽 참조).

“「탕론」의 속편[余昔作湯論 今又書此以續之]”이라 하고 있다.

> 侯載란 무엇인가? 백성들이 모여서 그 長을 구하고, 長들이 모여서 그 帥를 구하는데 각기 한 사람의 帥를 세우고 이름을 侯라 한다. 候들 중에서 뛰어난 자가 있으면 서로 회의하여 추대를 하니 이름을 천자라 한다.[83]

이 글은 湯武가 제왕이 될 때는 秦 이후의 왕들과 달리, “첫째는 상제의 명으로, 둘째는 제후의 추대로[一曰帝命 一曰侯戴]” 되었다는 점을 논변한 글이다. 「원목」·「탕론」의 ‘推’ 대신 ‘戴’를 썼지만 의미는 같다. 그렇다면 「원목」·「탕론」의 ‘민의 추대’는 이 ‘제후들의 추대’를 더 연역해서 내려간 것이라 할 수 있다. 그럼 제후는? 그럼 방백은? 그럼 州長은? 하고 추론하여 민에게까지 이른 것을 「원목」·「탕론」에서 군 성립과 교체의 근거로 활용했다고 추론 가능하다. 더구나 다산은 이 인용문 아래에 ‘柳宗元之意’라는 주석을 달았다. 이 ‘유종원(773-819)의 뜻’이란 「封建論」을 가리키는 것으로 보인다. 유종원은 이 「封建論」에서 天地와 生民의 始初에 대해 따지면서 최초의 권력이 생겨나는 과정을 설명한다.

> (사람이 처음에는 사냥해서 먹지도 못하고 털도 없어 스스로 살아갈 수 없었다. 荀子가 말하기를 ‘外物을 빌려다 이용했다’고 한다-譯者 요약) 무릇 외물을 빌리려면 반드시 서로 싸울 수밖에 없는데, 싸움이 그치지 않으면 반드시 曲直을 잘 결정하는 사람에게 가서 그가 명하는 대로 따른다. 그는 지혜롭고 사리에 밝은 자로서 복종한 사람들이 많아진다. 누가 옳은지 알려주었는데도 그대로 고치지 않으면 반드시 그를 처벌하게 되고 그러면 두려워하게 된다. 이에 우두머리[君長]와 刑政(정치와 법제)이 생겨나므로 이웃이 몰려들어 집단을 이룬다. 집단이 나눠지면 그 싸움이 반드시 또 커지고, 싸움이 커지면 힘과 德이 있는 자가 생기게 된다. 또 싸움이 크게 일어나면, 집단의 우두머리에게 가서 그 명령을 따름으로써 자기 家屬을 편안케 한다. 이에 제후들이 생겨나는데, 또 더 큰 싸움이 일어나면 德이 더욱 훌륭한 자에게 제후들이 또 가서 그의 명령을 따름으로써 자신의 封地를 안정시킨다. 이에 方伯·連帥 같은 것이 있게 되는데 그러면 싸움은 또 크게 일어나고, 德이 더 훌륭한 자에게 方伯·連帥(고대 제후의 長)들이 가서 그 명령을 따름으로써 자기 백성들을 편안케 하니, 그런 뒤에 천하가 한 사람에게 모인다. 그러므로 吏胥가 있은 뒤에 縣大夫가 있고, 현대부가 있은 뒤에 제후가 있고, 제후가 있은 뒤에 方伯·連帥가 있고, 방백·연수가 있은 뒤에 천자가 있게 됐다.[84]

83) 『梅氏書平』 10(『與全』 2, 32권, 諸說, 逸周書克殷篇辨). “其云侯戴者何? 民聚而求其長, 長列而求其帥, 各立一帥, 名之曰侯. **侯之中有翹楚, 相與會議以戴之, 名之曰天子.**”

인류 최초의 자연 상태를 상정하고, 분쟁 해결을 위해 '斷曲直者'(다산의 '善爲公言之叟')에게 가서 해결하고, 그는 '智而明者'(다산의 '俊而多識', '賢而有德')로서 長이 되는 과정이 다산의 추대 과정과 같다. 「封建論」의 '聽命'이 「원목」의 '咸服'[85]으로 바뀐 것도 역시 의미는 같다. 최초의 君 성립과정에 관한 발상이 유종원에게서 비롯되었음을 다산 스스로 밝혔고 또 입증된 것이다. 또한 다산의 '추대[推]'는 직접적으로는 유종원에게서 얻은 것으로 보이지만, 백성의 의사에 의해서만 君이 될 수 있다는 생각은 이미 맹자도 말했다.

> 백성이 가장 귀중하고, 社稷이 그 다음이고, 임금은 가벼운 존재이다. 그러므로 미천한 백성의 신임을 얻어야 천자가 되고, 천자에게 신임을 얻으면 제후가 되고, 제후에게 신임을 얻으면 大夫가 된다. 제후가 사직을 위태롭게 하면 자리를 옮겨놓는다.[86]

民의 신임을 얻어야 천자가 된다는 것은 「원목」·「탕론」의 '추대'와 본질적으로 성격이 같다. 즉, 民意에 의해 천자가 있게 됐다는 다산의 생각은 백성의 마음을 얻어야 천자가 될 수 있다는 유학의 오랜 민본사상에서 벗어나지 않음을 알 수 있다.

[교체]

논리적으로 보면 추대했기 때문에 그 추대자는 당연히 교체도 할 수 있다[衆推之而成 亦衆不推之而不成]. 그리고 「탕론」에 나오는 교체에 대해서도 다산은 「逸周書克殷篇辨」에서 언급하고 있다.

> 만일 포학하고 荒淫한 짓을 하여 萬民을 해치는 자가 있다면 서로 모여 의논하여 쫓아내고 다시 훌륭한 사람을 추대하여 천자로 삼는다.[87]

---

84) 『柳河東集』 권3, 論. 「封建論」.(文淵閣 『四庫全書』 電子版, 上海人民出版社). "夫假物者必爭, 爭而不已, 必就其能斷曲直者而聽命焉. 其智而明者, 所伏必衆, 告之以直而不改, 必痛之而後畏. 由是君長刑政生焉. 故近者聚而為群, 群之分, 其爭必大, 大而後有兵有德, 又有大者, 衆群之長又就而聽命焉, 以安其屬. 於是有諸侯之列, 則其爭又有大者焉, 德又大者, 諸侯之列又就而聽命焉, 以安其封. 於是有方伯連帥之類, 則其爭又有大者焉. 德又大者, 方伯`連帥之類, 又就而聽命焉, 以安其人, 然後天下會於一. 是故有里胥而後有縣大夫, 有縣大夫而後有諸侯, 有諸侯而後有方伯連帥, 有方伯連帥而後有天子."

85) '咸服'에 대해, 임형택(335쪽)은 "모두가 감복하다"는 뜻으로 보지만, 이는 "승복하다", "따르다"의 뜻으로 봐야 한다. 「원목」의 '咸服'은, '유종원의 뜻'에 근거함을 볼 때 「封建論」의 '聽命'과 같은 의미로 보는 게 좋을 것이다. 한영우(335쪽), 김한식(104쪽), 최익한(335쪽), 정성철(432쪽) 등이 모두 '복종하다'로 보고 있다.

86) 『맹자』 盡心 하. "民爲貴, 社稷次之, 君爲輕. 是故, 得乎丘民而爲天子, 得乎天子爲諸侯, 得乎諸侯爲大夫. 諸侯危社稷, 則變置."

87) 『梅氏書平』 10(『與全』 2, 32권, 諸說, 逸周書克殷篇辨). "有暴虐淫荒, 以殘害萬民者, 則相與會議以去之, 又戴一翹楚

민이 군을 교체한다는 것도 마찬가지로 「탕론」의 본질적인 문제는 아니다. 다산이 중시한 것은 '暴虐淫荒'한 군주는 신하가 쫓아내고 다시 세울 수 있다는 점이다. 민에 의해 교체된다는 발상 역시 이미 맹자가 말했다.

> 桀紂가 천하를 잃은 것은 백성을 잃었기 때문이니, 백성을 잃었다는 것은 그 마음을 잃은 것이다. 천하를 얻음에 길이 있으니, 백성을 얻으면 이에 천하를 얻을 것이다. 백성을 얻음에 길이 있으니, 그 마음을 얻으면 이에 백성을 얻을 것이다. 마음을 얻음에 길이 있으니, 원하는 바를 주어서 모이게 하고, 싫어하는 바를 베풀지 않을 뿐이다.[88]

백성의 마음을 얻으면 천자가 될 수 있고, 백성의 마음을 잃으면 천자도 바꿔야 한다는 생각은 「원목」·「탕론」과 아무 차이가 없다. 맹자의 이 언급을 두고 "상부 지배계층의 변동에 지나지 않는다."면서 "맹자의 爲民, 民本은 혁명의 명목상의 구호에 불과하다."[89]는 견해도 있다. 이 견해 그대로 맹자뿐만 아니라 다산도 「원목」·「탕론」에서 '민의 지배'나 '민의 혁명'을 말하지 않았다. '민에 의한 교체'라 해서 민이 지배하는 것이 아니다. 민이 새로운 지도자를 추대할 뿐이다. 그것도 자연 상태에서는 직접 추대하고 교체했겠지만, 지금 그렇게 해야 한다고 다산이 주장하는 것이 아니다. 이 점을 민권 이론들은 오해하고 있다.

> 漢 이후로는 천자가 제후를 세웠고 제후가 縣長을 세웠고 현장이 이장을 세웠고 이장이 隣長을 세웠기 때문에 감히 恭待하지 않으면 '逆'이라 불렀다. 이른바 逆이란 무엇인가. 옛날에는 아랫사람이 윗사람을 추대하였으니[下而上] 아랫사람이 윗사람을 추대한 것은 '順'이고, 지금은 윗사람이 아랫사람을 세우니[上而下] 윗사람이 아랫사람을 세우는 것은 '逆'이다. 그러므로 王莽·曹操·司馬懿·劉裕·蕭衍 등은 역이고, 武王·湯王·黃帝 등은 현명한 왕이요 성스러운 황제이다.[90]

이 대목에서 다산의 의도는 분명하다. 王莽·曹操·司馬懿·劉裕·蕭衍 등은 반역이고, 武

者, 以爲天子."

88) 『맹자』 離婁 상. "桀紂之失天下也, 失其民也, 失其民者, 失其心也. 得天下有道, 得其民, 斯得天下矣. 得其民有道, 得其心, 斯得民矣. 得其心有道, 所欲與之聚之, 所惡勿施爾也."

89) 조광, 앞의 논문, 103쪽.

90) 앞의 글, 「탕론」. "自漢以降, 天子立諸侯, 諸侯立縣長, 縣長立里長, 里長立鄰長. 有敢不恭, 其名曰逆. 其謂之逆者何? 古者下而上, 下而上者順也. 今也上而下, 下而上者逆也. 故莽操懿裕衍之等逆也, 武王湯黃帝之等, 王之明帝之聖者也."

王 · 湯王 · 黃帝 등은 현명한 왕이요 성스러운 황제라 한 까닭이 무엇일까? 왕망 등은 民意를 얻지 못했고, 탕무 등은 민의를 얻었다는 것이다. 그러면 민의를 얻어서 천자가 된 武王 · 湯王 · 黃帝는 민권 이론의 주장처럼 정말로 민이 주체로서 직접 추대했거나 혹은 혁명을 통해 민이면서 천자가 된 사람들인가? 「원목」·「탕론」의 **'민'**의 추대와 교체는 민의를 얻어야 한다는 의미인 것이 명백하다. 그리고 '下而上'이 옛날에는 順이었는데 지금은 逆이라는 다산의 말은 앞으로 민이 주체가 되어 下而上을 실현해야 한다고 주장하는 게 아니다. 단지 왕망 등은 '하이상' 했기 때문에 반역자였지만, 탕무는 '하이상' 했기 때문에 聖君이라는 점을 설득하는 것뿐이다.

「탕론」은 湯이 桀을, 武가 紂를 방벌한 것이 弑害가 아니라는 辯護를 위한 것이었고, 다산은 이것이 분명히 옛 사례를 따른 법도일 뿐이라 하고 있다. 여기에 민권이 들어설 자리가 있을까.

> 湯武의 일은 常을 따르고 옛 임금을 따른 彝典(법도)일 뿐이다. 군왕을 죽이고 나라를 찬탈한 후세의 殘賊들과 어찌 터럭 하나만큼이라도 같단 말인가![91]

이상으로 보건대, 다산의 「원목」·「탕론」을 근거로 '君에 대한 민의 주체성'이나 '민의 주권'을 주장하는 것은 옳지 않다. 만약 그렇다고 한다면, 맹자나 유종원에게도 민권을 인정해야 할 것이다. 다산의 이 두 편 논문은 유학사상 그대로 민심을 중히 여겨 백성을 나라의 근본으로 보는 민본주의의 한 표현에 불과하다.[92] 다산은 「湯論」의 마지막 부분에서 방벌한 湯武가 禪位한 요순과 같다는 것으로 결론을 삼고 있지 않은가. 그 점을 모른다면 한여름만 사는 쓰르라미와 같다는 것이다.

> 武王 · 湯王 · 黃帝 등은 현명한 왕이요 성스러운 황제이다. 그러한 까닭을 모르면서 걸핏하면 湯王과 武王을 깎아내려 요순보다 못하게 만들려 한다면, 어찌 이른바 古今의 改變된 내용을 아는 자라고 할 수 있겠는가.[93]

---

91) 앞의 글, 「逸周書克殷篇辨」. "湯武之事, 循常順古之彝典而已, 與後世弑君簒國之賊, 詎相毫髮似乎!"
92) 홍이섭 역시 「原牧」을 "民本主義 이념의 일단의 표시"로 보고 있다.(앞의 책, 75쪽).
93) 『文集』(『與全』 1, 11권, 論, 湯論). "武王湯黃帝之等, 王之明帝之聖者也. 不知其然, 輒欲貶湯武以卑於堯舜, 豈所謂達古今之變者哉?"

3. 平等論

평등사상도 민권의 주요 내용이다. 다산의 사상을 평등사상으로 주장하는 데는 군과 민의 동질성도 있어야 하지만, 가장 가깝고도 중요한 문제가 兩班과 常民의 신분계급에 대해 다산이 어떤 태도를 취했는가이다.

위에 존재하는 자는 하늘이며, 그 밑에 존재하는 자는 民衆이다.[94]

조광은 다산의 이 말을 근거로 "중세적 신분체계 질서를 나름대로 부정하는 입장에 있다. 그는 하늘과 민중을 직결시키면서 민중 위에 군림하는 특수한 신분집단의 존재가치를 인정하지 않고 사민평등을 강조한다."[95]고 했다. 금장태도 이 말이 "신분적 차별을 거부하고 평등을 강조하는 입장에 따라, 모든 인간이 하늘 아래에 평등한 이웃으로 설 수 있는 새로운 사회질서의 세계관을 제시했다."[96]고 보았다. 그런데 다산의 이 말에 대한 이해에 문제가 있다. 위 인용문은 두 연구자의 번역에 따른 것인데 이 번역에 오해가 있는 것 같다. 다산의 이 "上者天也 下者民也"는『尙書』 堯傳의 "(帝堯의 德化는) 그 빛이 四表를 덮고 上下를 감동시킨다[光被四表 格于上下]"는 말 중의 '上下'에 대한 주석으로서 한 말이다. 그러므로 "**上은 天을 말하고, 下는 民을 말한다.**"고 이해해야 한다. 다산은 이 말을『尙書』 皐陶謨의 '達于上下'에 대한 蔡淸의 주석 '上天下民'과 달리 해석할 것이 아니라고 했다.[97] 그리고 이 말은 꼭 다산만의 것이 아니고 그 이전부터 있었던 말이다. 元의 吳澄이 이 '達于上下'에 대해 "上은 天을 말하고 下는 民을 말한다.....天은 하늘에 존재하는 게 아니라 민에 존재하여 上天과 下民이 통하고 꿰뚫어서 하나의 民이 된 것이 바로 天이다."[98]고 한 바 있다. 다산의 이 말은 평등이 아니라 '하늘과 사람', '천심과 민심'을 가리키는 민 본위 사상을 말한 것에 지나지 않는다.

또 다른 근거로 많이 드는 것은 「通塞議」[99]이다. 윤사순은 이를 근거로 '평등의식'으로

---

94)『尙書古訓』권1(『與全』2, 22권, 堯傳, 曰若稽古). "上者天也, 下者民也"

95) 조광, 앞의 논문, 93쪽.

96) 금장태,『한국 유교의 과제』, 서울대학교 출판부, 2004, 136쪽.

97) 앞의 글, 「堯傳」, 曰若稽古. "蔡於皐陶謨達于上下節, 訓之曰**上天下民, 此不可異釋**也."

98)『書纂言』권1(文淵閣『四庫全書』 電子版, 上海人民出版社). "上謂天, 下謂民.....天不在天而在民, 上天下民, 通徹爲一民, 卽天也."

99)『文集』(『與全』1, 9권, 議, 通塞議). "인재를 얻기 어렵게 된 지가 오래이다. 온 나라의 훌륭한 英才를 통틀어 발탁하더라도 부족할까 염려되는데, 하물며 8-9할을 버린단 말인가. 온 나라의 백성들을 다 모아 배양하더라도 진흥시키지 못할까 두려운데, 하물며 그 중의 8~9할을 버린단 말인가. 小民이 버림받은 자이고 중인이 버림받은 자이

보았고[100], 최익한도 "人才 蔚興에 대한 선결조건으로서 문벌, 계급 및 지방 차별제의 타파를 주장하였으니, 이는 그의 혁명적 민주사상의 중요한 표현"[101]이라 하였다. 「通塞議」가 백성·中人·서얼·지역·당파·귀천 등의 차별을 없애야 한다고 주장하는 것은 분명하다. 그러나 민권 주장자들도 이것이 인재 등용에 관한 다산의 건의임을 알고 있다. 인재의 등용은 능력이 있다면 어떤 차별도 하지 말고 발탁해 쓰라는 것으로, 이것을 곧바로 班常과 노비 등의 신분제 혁파로 볼 수는 없다. 다산이 직접 신분과 출신지의 차별 없이 등용된 인재로서 金日磾·薛仁貴·丘濬·韓琦·范仲淹·邵雍을 실례로 들었는데, 우리는 그들의 사회를 평등하다고 하지는 않는다. 다만 신분이나 출신지에 관계없이 폭넓게 인재를 등용하다 보면 장차 신분 혁파로까지 발전하는 것은 가능할 것이다.

> 내가 바라는 바가 있는데, 온 나라 사람들이 모조리 양반이 되었으면 하는 것이다. 온 나라 사람들이 모조리 양반이 되어 버린다면 이는 곧 온 나라에 양반이란 것이 따로 남아 있지 않는 것으로 될 것이다. 젊은이가 있기 때문에 늙은이가 있는 것이며 천한 이가 있기 때문에 귀한 이가 있는 것이다. 만일 모두가 다 尊貴한 사람이 되어버린다면 이는 곧 존귀한 사람이란 것이 없어져버리는 것이다.[102]

민권 이론이 평등론 주장의 근거로 삼는 「跋顧亭林生員論」이다. 이를 근거로 "신분제적 질서를 부정하는 '사회적 평등'을 추구한 것이며, 동시에 민중에게도 국가를 통치하는 정치적 권리가 있음을 암시하는 말이며, 민중이 주인으로 등장하는 평등한 새로운 사회에 대한 구상"[103]으로 해석하거나, "중세적 신분제에 대한 다산의 개혁론의 절정을 이루는 구절"[104]이라는 견해도 있다. 그런데 다산은 이 말에 바로 이어서 管子를 인용하여, "온 나라 사람을 다 존귀하게 할 수는 없다. 다 존귀하게 되면 일은 이루어지지도 않고 나라만 불리하게

다. 西關과 北關 사람이 버림받은 자이고, 海西 · 松京 · 沁都 사람이 버림받은 자이며, 關東과 湖南의 절반이 버림받은 자이다. 庶孼이 버림받은 자이다. 北人과 南人은 버린 것은 아니나 버린 것과 같으며, 그 중에 버리지 않은 자는 오직 문벌 좋은 집 수십 가호뿐이다. 이 가운데에도 사건으로 인해서 버림을 당한 자가 또한 많다.....제일 좋은 방법은 동 · 서 · 남 · 북에 구애됨이 없게 하고 멀거나 가깝거나 귀하거나 천하거나 간에 가리는 것이 없게 하여 중국의 제도와 같이 하는 것이다.[人才之難得也久矣. 盡一國之精英而拔擢之, 猶懼不足, 況棄其八九哉? 盡一國之生靈而培養之, 猶懼不興, 況廢其八九哉? 小民其棄者也, 中人其棄者也, 西關北關, 其棄者也, 海西松京沁都, 其棄者也, 關東湖南之半, 其棄者也, 庶孼其棄者也. 北人南人, 其不棄而猶棄者也. 其不棄之者, 唯閥閱數十家已矣, 而其中因事見棄者亦多.....太上東西南北, 無所障礙, 遐邇貴賤, 無所揀擇, 如中國之法可也]"(이하 번역에서도 존칭 생략)

100) 윤사순, 앞의 논문, 159쪽.

101) 최익한, 앞의 책, 326쪽.

102) 『文集』(『與全』1, 14권, 跋, 跋顧亭林生員論). "若余所望則有之, 使通一國而爲兩班, 卽通一國而無兩班矣, 有少斯顯長, 有賤斯顯貴, 苟其皆尊, 卽無所爲尊也." 이 번역은 논의를 전개하기 위해, 우선 金泳鎬, 「茶山의 身分制改革論」(한국정신문화연구원, 『韓國史學』, 1989), 170쪽을 따랐다.

103) 조광, 앞의 논문, 94쪽.

104) 金泳鎬, 앞의 논문 「다산의 신분제 개혁론」, 171쪽.

된다.”[105]라고 하였다. 앞에서는 모두가 다 양반이 돼야 한다 하고 여기서는 다 양반이 되어선 안 된다고 했으니 얼핏 모순으로 보인다. 이 모순을 의식했음인지 김영호는 “체계적인 논의의 場에서는 현실적 제약을 고려하여 언제든지 후퇴할 수 있는 여지를 남겼다.”거나, “이상론과 현실론이 갈등 구조를 이루고 있다.”며 한 발 물러서고 있다.[106] 다산의 「跋顧亭林生員論」은 평등사상의 표현이라 하기 어려울 것 같다. 관자의 말을 인용한 마지막 말이 이 한 편 글의 결론임은 분명하다. 더구나 다산의 다른 저술에서 신분계급을 없애야 한다고 한 흔적은 없다. 그리고 평등론자들은 이 말의 번역과 이해에도 오해가 있는 것 같다.[107]

또 장횡거가 “옛사람은 벗과 금슬과 서적을 얻고자 하면 항상 마음을 여기에다 두었다”고 한 데 대해, 다산이 주석하기를 “사람이 벗과 琴書 사이에서는 단아하고 삼가면서 자신을 지키기가 쉽지만, 맹인·귀머거리·벙어리·앉은뱅이·거지·비천한 자·어리석은 자를 만났을 때 점잖고 공경스런 얼굴을 잃지 않고 예로써 대하기는 어렵다”[108]고 하였다. 이 말을 두고, 다산의 인간 평등 관념이라고 보는 견해[109]도 있다. 그러나 오히려 맹인·귀머거리 등등과는 구별되는 위치의 유학자 입장에서 천한 그들을 대할 때의 마음가짐과 禮를 소홀히 하지 말라는 의미를 강조한 것으로 봐야 한다. 그 외에, 다산이 “尊卑에 차등이 있고 상하에 법도가 있는 것은 옛 도의”[110]라면서 수레와 복장, 깃발과 인끈에 있어 구별을 둬야 한다고 한 것도 평등과는 거리가 멀다.

민권 이론의 입장에서 평등론을 주장하면서 가장 해명하기 어려운 문제가 다산의 奴婢制에 대한 태도와 「辨等」이다. 정치란 백성을 고르게 하는 것이라 하고,[111] 양반[士]도 九職 중의 하나라고 하며,[112] 양반 때문에 농사가 안 된다든가,[113] 양반도 농사를 지어야 한

---

105) 앞의 「跋顧亭林生員論」. “管子曰 一國之人, 不可以皆貴, 皆貴則不成, 而國不利也.”

106) 김영호, 앞의 논문 「다산의 신분제 개혁론」, 171쪽.

107) 이에 대해서는 함규진의 설을 따른다. 그는 「跋顧亭林生員論」의 “有少斯顯長, 有賤斯顯貴”의 번역을 다르게 하여, “어린 사람이 어른처럼 행세하고 천한 사람이 귀한 것처럼 행세한다.”로 해석한다.(함규진, 앞의 논문, 231쪽) ‘有少斯顯長, 有賤斯顯貴’의 뒤에 오는 ‘苟其皆尊’이 이미 귀한 신분인 ‘長’과 ‘貴’를 다시 ‘皆尊’이라고 가리킬 필요가 없기 때문에 ‘苟其皆尊’은 “少와 賤이 ‘皆存’하다면”으로 해석하는 게 자연스럽다. 그렇게 되면 맨 앞의 “내가 바라는 바, 온 나라 사람들이 모조리 양반이 되었으면 하는 것”이란 말과는 모순이 된다. 그 점에 대해 함규진은 “이는 양반폐지론도 신분제철폐론도 아니며, ‘한 번 모두가 양반이 되어 봤으면 좋겠다. 어떤 곤란한 일이 일어나는지.....’ 하는 일종의 해학으로 읽어야 옳다.”고 설명한다. 해학이 아니라 다산의 역설로 봄이 좋을 듯하다.

108) 『心經密驗』(『與全』2, 2권, 心性總義). “橫渠曰 ‘古人欲得朋友與琴瑟簡編, 常使心在於此.’ 案人在朋友琴書之間, 能雅飭自持易, 遇瞽者聾者啞者躄者丐者鄙賤者愚愁者, 不失莊敬之色, 待之以禮難.”

109) 정약용 지음 · 박무영 옮김, 『뜬세상의 아름다움』, 태학사, 2002, 32쪽.

110) 『목민심서』 권3(『與全』5, 18권, 奉公六條, 禮際). “尊卑有等, 上下有章, 古之義也.”

111) 『문집』(『與全』1, 10권, 原政)에서 土地·物貨·勢力·賞罰·인재등용을 고르게 하고, 水利·植樹 ·畜産業 · 山林業 · 鑛工業 · 醫藥 등을 일으켜 백성을 고르게 하는 것[均吾民]을 政이라 했다.

112) 『경세유표』 권8(『與全』5, 8권, 地官修制 田制12, 井田議4). “民職有九, 一曰士, 二曰農, 三曰商, 四曰工, 五曰圃, 六曰牧, 七曰虞, 八曰嬪, 九曰走”

113) 『문집』(『與全』1, 9권, 策文, 農策) “士農이 둘로 나뉘면서 천하의 농사가 날로 폐단이 있게 되었다.....詞賦의 과

다,[114] 양반이 너무 많아서 백성의 軍布 부담이 크다[115]는 등, 일견 평등관을 가진 듯한 다산의 언급이 많다. 그러나 이들 관점은 대개 양반의 폐단을 지적하여 개혁하려는 것이며, 양반의 지위를 혁파하여 백성과 구별을 없애겠다는 뜻이 아니다.[116]

다산이 양반계급의 신분 타파를 의도하지 않았다는 것은 「辨等」에 잘 나타나 있다. 그는『목민심서』 禮典의 한 조목으로 「辨等」을 설정하여 여러 가지 신분의 차등 기준을 설정함으로써 사회 기강과 질서 확립에 우선순위를 두고 있다. 다산은 당시의 현실이 상하의 등급과 신분위계가 문란해졌다면서 이를 바로잡는 일이 시급한 사안이라 본 것이다.[117] 또 귀천의 구분과 강약의 구분은 없어서는 안 된다고 생각하면서,[118] 관직에 나가는 군자와 생업을 하는 소인의 두 등급을 분명히 구분하고, 소인인 백성·賤隷는 군자를 공경해야 한다고 강조한다.[119] 지배계층을 따로 인정하는 다산의 이런 자세에 대하여는, "老論 일당독재의 피해를 입어 廢族化할 위기에 처한 입장에서 사족의 기존 특권에 강하게 집착하였음이 다산의 숨길 수 없는 솔직한 모습"[120]이라는 견해도 있다. 물론 다산은 이를 名分이 아니라

거가 성하고부터 혀로 밭을 갈며 놀고먹는 백성이 푸른 띠를 두르고 붉은 인끈을 걸고서 백성을 좀먹고 농사를 피폐하게 하는 법이 진실로 이런 무리들 때문이다.[士農分爲二岐, 而天下之農, 日趨於弊也.....自夫詞科之盛, 而舌耕遊食之民, 紆青拖紫, 蠹民病農之法, 職由此輩]"

114) 『문집』(『與全』1, 11권, 論, 田論5). "士가 직업을 바꾸어 농사일을 하면 지리가 개척되고, 士가 직업을 바꾸어 농사일을 하면 풍속이 厚해지고, 사가 직업을 바꾸어 농사일을 하면 亂民이 그칠 것이다.[士轉而緣南畝而地利闢, 士轉而緣南畝而風俗厚, 士轉而緣南畝而亂民息矣]"

115) 『문집』(『與全』1, 9권, 身布議). "(백성들은) 양반이 되면 몸소 쟁기 잡아 토지 생산을 높이지 않으며, 소 몰거나 말을 타고 시장에서 장사하여 貨物 유통시키는 것도 하지 않으며, 손수 자귀와 도끼, 화로와 망치를 잡고 일상 용구를 만들지도 않는다. 양반이 많으면 인력이 줄고, 인력이 줄면 토지 생산을 못하고, 토지 생산을 못하면 나라가 가난해지고, 나라가 가난해지면 士를 권면할 수 없고, 사가 권면되지 않으면 백성이 더욱 곤궁해진다.[爲兩班則不躬執耒耜, 以興地利, 不牽牛乘馬, 賈于市通貨財, 不手執斤斧爐錘, 以造器用也. 兩班多則人力削, 人力削則地利不闢, 地理不闢則國貧, 國貧則無以勸士, 士不勸則民益困]"

116) 『경세유표』 권7(『與全』5, 7권, 地官修制 田制9, 井田議一). "의당 재물이 많고 재간 있는 사람을 뽑아서 이 井을 만들게 하고, 귀족으로 글공부를 한 자는 東班 벼슬을 상주고, 冷落한 문족으로 글 못한 자는 西班 벼슬을 상을 준다[宜選高貲幹局之人, 使作此井, 貴族績文者, 賞之以東班之仕, 冷族無文者, 賞之以西班之仕]"

117) 『목민심서』 권8(『與全』5, 23권, 禮典六條, 辨等). "등급을 分辨함은 백성을 편안케 하고 그 뜻을 안정시키는 핵심이다. 등급과 권위가 밝지 못하여 지위와 계급이 어지러우면 백성은 흩어지고 기강은 없어질 것이다.....근세 이래로 작록이 偏枯하고 귀족이 쇠퇴하자 위세 부리는 아전과 백성들이 때를 타서 객기를 부리니, 그 집과 말, 의복과 음식의 사치가 다 규범을 넘었다. 아랫사람이 윗사람을 능멸하여 등급이 없으니 장차 어찌 위계를 유지하여 元氣를 지탱하고 혈맥을 통하게 한단 말인가? 등급을 분변하는 것은 오늘의 시급한 문제이다.[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.....近世以來, 爵祿偏枯, 貴族衰替, 而豪吏豪甿, 乘時使氣, 其屋宇鞍馬之侈, 衣服飮食之奢, 咸踰軌度. 下陵上替, 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]"

118) 앞의 글, 「辨等」. "族에 따라 귀천이 있으니 마땅히 그 등급을 분변해야 하고, 세력도 강약이 있으니 마땅히 사정을 살펴야 한다. 이 둘 중의 하나도 없어서는 안 된다[族有貴賤, 宜辨其等, 勢有強弱, 宜察其情, 二者, 不可以偏廢也]"

119) 앞의 글, 「辨等」. "벼슬하여 군자인 자는 그 位가 존귀하고, 業에 종사하여 소인인 자는 그 위가 비천하니 이 두 등급뿐이다. 그러나 군자의 자손들은 대대로 그 도를 지켜서 학문을 쌓고 禮를 지키면 벼슬하지 않더라도 오히려 귀족이니, 저 백성과 노비들의 자손이 감히 공경치 않겠는가? 이것이 첫 번째로 분변해야 하는 것이다.[入仕爲君子者, 其位尊貴, 操業爲小人者, 其位卑賤, 兩等而已. 然君子之子孫, 世守其道, 績文秉禮, 雖不入仕, 猶爲貴族, 彼甿隷之子若孫, 敢不祗敬? 此第一等當辨者也]"

120) 李榮薰, 「茶山 經世論의 經學的 基礎」, 『茶山學』1, 다산학술문화재단, 2000, 153쪽.

等級이라 했는데,[121] 이는 「通塞議」에서 "茂才異能之科"를 설치하여 백성에게 벼슬할 기회를 열어놓은 것과 같은 생각이다. 다산의 진보적 사고이긴 하지만, 그렇더라도 아래 등급과 위 등급을 구분하고자 한 것은 분명하다. 당시 현실을 고려한 한계라 할 것이다.

다음으로 문제되는 것이 다산의 노비제도에 대한 입장이다. 다산은 「辨等」에서 영조 때 개정한 奴婢의 從母法을 비판한다.

> 대개 노비법이 바뀐 뒤로 백성의 풍속이 크게 투박해졌으니 국가의 이익이 아니다. 雍正 辛亥(1731년) 이후로 모든 私奴의 良妻 소생은 모두 從良을 하게 되니, 이때 이후로 위는 약해지고 아래는 강해져서 기강이 없어지고 백성의 뜻이 흩어져 통솔할 수가 없었다.....국가가 의지하는 바는 士族인데, 그 사족이 권한이 없고 힘을 잃은 것이 이와 같다. 혹시 위급한 일이 있을 때 小民이 장차 서로 모여 난을 일으키면 누가 이를 막을 수 있겠는가?[122]

노비의 숫자가 너무 적어지고 良民이 많아져서 국가의 基幹인 사족이 힘을 잃게 되었다는 우려이다. 그래서 다산은 노비법을 회복하지 않으면 난리가 일어나고 멸망하는 것을 구제할 수 없다는 생각까지 하였다.[123] 그러나 한편 「經世遺表 引」에서는 노비법 개정을 "天理에 합당하고 人情에 화합하여, 四時가 변하지 않을 수 없는 것과 같았다."[124]라고 하였다. 趙誠乙은 이런 모순에 대해, 이상적 개혁안인『경세유표』와 당시 실정을 고려한『목민심서』의 입장 차이, 또 규장각 소장『與猶堂集』에 수록된『餛飩錄』「芝峯亦憂奴婢」의 수정 전 내용, 그리고 「辨等」 중의 「酉山筆談」 등으로 볼 때, 아들 丁學淵의 수정 가능성 등을 들어 다산이 노비종모법을 찬성했다고 보고 있다.[125] 하지만 이영훈은, 먼저『경세유표』의 從母法 찬성이 있었지만 19세기의 '上下 의리의 도덕과 기강이 무너져 내린 위기상황'에서 다산이 '노비제 복구론'으로 돌변했다고 본다.[126] 어떤 의견을 따르더라도 다

---

121) "엄격히 등급을 분변하는 것을 세상에서는 명분을 바르게 한다고 하는데 이는 지나치다. 君臣과 主奴는 명분이 있어서 하늘과 땅처럼 구분되어 승급할 수가 없다. 앞에 논한 것은 '등급'이라 해야 하고 명분이라 해서는 안된다. [嚴於辨等者, 俗謂之正名分, 斯則過矣. 君臣奴主, 斯有名分, 截若天地, 不可階升, 若上所論者, 可曰等級, 不可曰名分也]" 명분에 대해 다산은 "名謂父子君臣之定名"(『논어고금주』 권6, 子路曰衛君待子而爲政 장)이라 하였으므로, 바로 공자가 말한 "君君 臣臣 父父 子子"(『논어』 顔淵)을 의미한다. 즉 군신, 부자 등의 명분은 서로 뛰어넘을 수 없는 것이고, 등급은 당상관 · 당하관의 구분 같은 것으로, 승급할 수도 있다.

122) 앞의 글, 「辨等」. "蓋自奴婢法變之後, 民俗大渝, 非國家之利也. 雍正辛亥以後, 凡私奴良妻所生, 悉皆從良, 自此以後, 上弱下強, 紀綱陵夷, 民志以散, 不相統領.....國家所倚者士族, 而其無權失勢如此, 脫有緩急, 小民將相聚以爲亂, 而誰能禁之?"

123) 앞의 글, 「辨等」. "愚謂奴婢之法不復, 則亂亡不可救也."

124) 『경세유표』 권1(『與全』 5, 1권, 引). "英宗大王, 改奴婢法,.....斯皆合天理而協人情, 如四時之不能不變".

125) 趙誠乙, 앞의 논문, 109-114쪽 참조.

126) 이영훈, 앞의 논문, 156쪽.

산이 노비제 자체를 폐지하고 양민과의 평등을 추구한 것이 아님은 분명하다. 이 역시 다산의 개혁성을 인정하더라도 평등론까지 펼 근거는 못 된다는 것을 말해준다.

4. 革命論

홍이섭은「탕론」이 '易姓革命論'이라고 한 바 있지만[127] 민권 주장을 하지는 않았다. 윤사순은 "맹자의 역성혁명 사상과 같은 어느 정도의 '민주적 민권의식'"[128]이라고 하여 역성혁명을 민권과 연계시켰으며, 최익한도 "역성혁명의 사실을 빌어 민권사상을 입증"[129]한 것이라 하였다. 그러나 역성혁명만으로는 민권 이론이 설 자리가 없다. 역사상 대부분의 혁명은 역성혁명이었다. 민권 이론의 근거가 되기 위해서는 민중에 의한 혁명론이어야 한다.

조광은 "(다산이) 단순한 지배자의 변동만이 아닌 사회구조 전반에 걸쳐 새로운 변혁을 기도하는 神話를 제시함으로써 근대적 의미의 혁명관을 밝히고 민중저항권을 요구했다."[130] 고 하면서 다산의 민중혁명론을 주장했다. 그는 저항권을 혁명권과 동일시하여 설명하고 있는데, 다산이 민중의 적대집단 설정, 혁명적 사회분위기 언급, 간접적인 혁명의 고취 등 세 단계를 거쳐 민중저항권을 주장했다고 보았다.[131] 그가 근거로 드는 다산의 저술은 「監司論」[132], 『民堡議』·『備禦考』 외에 「長鬐農歌」·「貍奴行」등의 詩作品, 경서의 주석 등 실로 광범하다. 이 근거들의 내용은 대개가 다산이 官 부패와 약탈에 대해 분노하고 민중의 고통을 동정하면서 哀矜한 마음을 서술한 것들이다. 그는 심지어 『民堡議』·『備禦考』 등이 민중에 중점을 둔 國防强化論으로서 지배층에 대적할 준비였다고 보는 등,[133] 송두리

127) 주25) 참조.
128) 윤사순, 앞의 논문, 160쪽.
129) 최익한, 앞의 책, 344쪽.
130) 조광, 앞의 논문, 103쪽.
131) 조광, 앞의 논문, 104쪽.
132) 『文集』(『與全』1, 12권, 論, 監査論). "符信 주머니를 차고 인끈을 늘어뜨린 사람이 곡식을 판매하고 賦稅를 도적질한 것이 이 같은데도 이를 용서하여 보존시킴은 물론, 考課에도 제일로 매겨 임금을 속인다.....이 도적은 야경꾼도 감히 따지지 못하고, 義禁府도 감히 체포하지 못하고, 어사도 감히 공격하지 못하고, 재상도 감히 말하지 못한다. 멋대로 난폭한 짓을 해도 아무도 감히 힐문하지 못하고, 별장을 설치하고 많은 전지를 소유한 채 종신토록 안락하게 지내지만 아무도 이러쿵저러쿵 헐뜯지도 못한다. 이런 사람이 어찌 큰 도적이 아니겠는가. 큰 도적인 것이다. 그래서 군자는 말한다. 큰 도적을 제거하지 않으면 백성이 다 죽을 것이라고.[厥有佩符囊鞬印綬者, 販穀糶竊賦稅, 如已所爲, 則恕而存之, 課居最, 以欺人主. 若是者庸詎非大盜也與哉?.....是盜也, 干掫不敢問, 執金吾不敢捕, 御史不敢擊, 宰相不敢言, 勦討橫行, 暴戾而莫之敢誰何. 置田墅連阡陌, 終身逸樂而莫之敢訾議, 若是者 庸詎非大盜也與哉? 大盜也已. 君子曰 大盜不去, 民盡劉]"
133) 그는 『民堡議』, 『備禦考』 등이 "반란에너지를 효과적으로 발현시켜 집권층의 점거한 城을 공격하는 방안도 될

째 바꿔야 한다는 다산의 상황인식을 근거로 저항권을 주장했다.[134] 그러나 다산이 관리들의 부패와 虐政에 분개하고 농민들을 두둔한 것은 인민의 저항을 용인했다고 할 수 있을지 몰라도 정치체제를 왕조에서 '民國'으로 바꾸는 혁명을 의미한 것은 아니다. 또 그는 다산의 『孟子要義』를 인용하여 "정약용은 왕정에 대해 이와 같이 준엄한 기준을 제시하였다. 이러한 기준을 당시의 상황과 결부하여 생각하면 민중을 학대하는 최종책임자로 군주를 지적하여 그를 바로 살인자로 모는 것과 마찬가지였다."[135]고 해석한다.

> 나는 생각건대 살인자라는 것은 무기나 刑杖으로 죽이는 것을 말하는 게 아니라, 왕정을 행하지 않아서 풍년에 검약할 줄 모르고 흉년에 곡식을 베풀 줄 모르면 살인을 좋아하는 자이다. 정전법을 시행하지 않고 우러러 부모를 잘 섬기지 않으며 구부려 처자를 잘 기르지 않는다면 살인을 좋아하는 자이다. 50된 자가 비단을 입을 수 없고 70된 자가 고기를 먹지 못하여 얼어죽고 굶어죽는다면 살인을 좋아하는 자이다.[136]

이 인용문은 『孟子』의 "(惠王)曰 天下惡乎定? 吾對曰定于一. 孰能一之? 對曰不嗜殺人者能一之."에 대한 주석이다. 다산은 맹자의 '살인'에 대해 왕도정치를 시행하지 않으면 살인이라고 해석한 것이다. 이것을 다른 여러 가지 '민중의 고통' 사례와 연결시켜서 곧바로 다산이 군주를 살인자로 몰았다고 보고 혁명론의 근거로 삼는 것은 논리적 비약이 아닐까.

> 양이 호랑이를 잡아 죽이지 않고 새싹이 잡초를 제거하지 않는다면 어찌 양이나 새싹이 건강하게 자랄 수 있겠는가?[137]

> 오늘날 급무로는 농부의 수를 많게 하는 것밖에 없다. 농민의 숫자가 많으면 탐욕스럽고 교활한 관리가 농민을 침해하는 것을 농민들이 지혜를 모아 금단할 수 있을 것이다.[138]

수 있다."고 하였다. 조광, 앞의 논문, 112쪽.

134) 이들 논거로 삼은 다산의 저술과 논리에 대해서는, 조광, 앞의 논문, 104-117쪽 참조.

135) 조광, 앞의 논문, 107쪽.

136) 『맹자요의』(『與全』5, 梁惠王, 梁襄王望之不似 章). "鏞案此節從來誤解, 蘇說尤大謬. 余謂殺人者, 非謂兵刃刑杖而殺之也, 不行王政, 豐年不知檢, 凶年不知發, 則嗜殺人者也. 不行井田之法, 仰不足以事父母, 俯不足以育妻子, 則嗜殺人者也. 五十不能衣帛, 七十不能食肉, 有凍餒以死, 則嗜殺人者也."

137) 『문집』(『與全』1, 19권, 書, 與金公厚). "羊不去虎, 苗不去莠, 其何能茁壯長也."

138) 『경세유표』 권7(『與全』5, 7권, 地官修制 田制8, 續大典 戶典 收稅). "今之急務, 莫如使農夫多, 欲農夫多, 則貪官猾吏之侵害農夫者, 宜謀禁斷, 欲禁此害."

조광은 다산의 위 두 말을 근거로 분명히 민중저항권을 주장하고 있다고 한다.[139](번역은 조광 그대로 인용) 그러나 앞의 인용문은 탐관오리의 불법 자행이 극심하므로 양 떼 같고 새싹 같은 백성들을 보호하기 위해 호랑이 같고 잡초 같은 아전들을 나라에서 처단해야 한다는 의미이다. 또 뒤의 말은 陳田에서 생산은 없는데 稅를 물리는 제도에 대해, 당장은 농민의 수가 많아져야 한다는 것이다. 농민의 수를 많게 하려면 貪官猾吏를 나라에서 금단해줘야 하고, 그러려면 井田을 해야 한다는 주장이다. 이 역시 전후의 취지를 생략하고 字句만으로 오해한 것으로 보인다. 무엇보다 다산의 '혁명'은 민중을 주체로 생각하지 않았다.

그렇다면 다산은 革命에 대해 어떻게 생각했을까? 다산은 "殷周革命",[140] "湯武革命",[141] "周武王革命之初"[142] 등 湯武의 방벌을 '혁명'이라 일컬었다. 즉 禪位와 반대로 무력으로 君을 치고 새로 서는[立] 것을 혁명이라 하였다. 그렇다면 얼핏 「탕론」의 교체에서 "(長)과 뜻이 맞지 않으면.....의논해서.....교체[不協.....議之.....改]"하는 것과 湯武의 무력 방벌과는 모순처럼 보인다. 「탕론」은 신하인 탕무가 군주를 친 일을 변호하는 글이라는 점에 주목하면 답을 얻을 수 있다. '의논[議之]'한다고 한 것은 자연상태의 민이 행했던 교체의 방법으로, 무슨 선거가 아니라 모여서 의논한다는 '會議'의 의미이다. 앞에서 이미 보았던 「逸周書克殷篇辨」의 '會議' 그대로이며,[143] 탕무 같은 지도자가 포악한 군주를 칠 때 백성들이 뜻을 모아 적극적으로 지지한다는 의미이다. 마치 "(湯이) 남쪽을 치면 北狄이 원망하고 동쪽을 치면 西夷가 원망하면서 '왜 나를 나중에 하는가?'[南面而征, 北狄怨, 東面而征, 西夷怨, 曰奚爲後我]" 했다거나, 무왕이 紂를 칠 때 "(殷紂의) 앞줄 병사들이 창을 거꾸로 잡고 뒤를 공격하여 패배시킨[前徒倒戈 攻于後以北]"[144] 경우와 같다. 그래서 앞 단락에서 말한 대로, "桀紂가 천하를 잃은 것은 백성을 잃었기 때문이니, 백성을 잃었다는 것은 그 마음을 잃은 것이다. 천하를 얻음에 길이 있으니, 백성을 얻으면 이에 천하를 얻을 것"[145]이라는 맹자의 뜻과도 통한다. 다산은 분명히 탕무의 혁명을 지지했지만, 그러나 우리가 탕무를 민중의 혁명이라고 볼 수 없듯이 민중혁명을 지향한 것은 아니다.

한편 탕무처럼 무력으로 君位를 빼앗는 혁명은 다산이 요순의 선양을 군 교체의 이상으로 삼은 것[146]과도 배치되는 문제가 있다. 다산이 심지어 양위했더라도 '革命'이란 말을 쓴

---

139) 조광, 앞의 논문, 110쪽.
140) 『논어고금주』 권8(『與全』 2, 14권, 衛靈公, 顔淵問爲邦 章).
141) 『周易四箋』 권6(『與全』 2, 42권, 諸卦, 第二十八卦之正).
142) 『尙書古訓』 권1(『與全』 2, 22권, 堯傳, 在璿璣玉衡).
143) 주82) 참조.
144) 『서경』, 周書, 武王.
145) 주86) 참조.
146) 맹자는 舜이 堯로부터 선양 받은 일에 대해 "舜相堯二十有八載,.....堯崩, 三年之喪必, 舜避堯之子於南河之南,.....夫然後, 之中國, 踐天子位焉."(萬章 상)라고 하였다. 이에 대한 다산의 주석은 "섭정한 지 28년에 이미 文祖로부터 권력을 받았고 이미 제후들을 巡狩하였는데, 이때에 이르러 천자의 位를 피해 南河로 감으로써 丹朱에게 양보했다면 詐僞와 불성실함이 이보다 심할 수 없다.[攝政二十有八載, 旣受終文祖矣, 旣巡守方岳矣, 至是避位南河, 以讓丹

경우가 있다.

> 朴氏의 세대에 五廟를 세웠던가? 그러면 昔氏의 세대에 와서 이를 어떻게 했을까? 이를 부수어 버렸을까? 그렇다면 박씨는 벌써 **革命**을 당한 셈이다.[147]

新羅 초의 군권 이양에 대한 말이다. 우리는 대개 朴赫居世가 昔脫解에게 무력을 쓰지 않고 禪位했기 때문에 "그 일이 百代의 제왕 가운데 월등히 뛰어났다[其事度越百王]."[148]고 칭찬한다. 하지만, 다산은 그들이 '오랑캐의 비루함[夷狄之陋]'이라고 폄하한다. 왜인가? 다산은 본래 요순처럼 賢者로의 양위를 높이 평가하였다. 그러나 현자양위는 堯가 舜에게, 舜이 禹에게 양위한 딱 두 번의 경우뿐이라서 더 이상 논할 것이 없었다.[149] 이제는 한 姓이 이어져서 부자간에 물려주는 것이 '天經地義'가 되었다. 즉 堯-舜-禹의 賢者讓位 같은 것은 없어졌고, 부자간의 세습이 "천리의 자연법칙에 따라 人道의 常彝를 확립한 것이니 만세의 법"[150]이라는 것이다. 따라서 신라의 朴-昔-金은 현자양위도 않고 부자세습도 않았으므로 '夷狄之陋'라는 것이며, 만일 五廟를 부수었다면 혁명이라는 것이다. 이런 논리에서 보면, 다산은 요순 같은 선위가 이상적이라고 생각하지만, 그 후 부자세습이 법도가 되었으며, 군주가 잘못했을 때는 탕무처럼 혁명해야 한다는 것으로 정리될 수 있다. 어떻게 보더라도 다산이 민중혁명을 인정했다는 근거는 없다. 이 점에서는 김태영의 견해가 고려할 만하다. 그는 「탕론」과 「逸周書克殷篇辨」을 함께 들면서, 다산의 혁명론을 "왕정을 실현하는 왕권으로서의 혁명론"[151]이라 하였다. 그것도 "이념상의 소신에 불과"[152]한 것이라 하였다. 민권이 끼어들 여지가 없다는 의견이다.

朱, 則詐僞不誠, 莫此爲甚.]"고 하였다. 즉 다산은 舜이 丹朱에게 양보한 일도 없고 양보해서도 안 된다는 것이다. 배병삼은 이를 다산의 정치적 의도로 본다. 즉 혈통에 의한 세습이 굳어진 현실에서 요순의 선양의 정신을 살리고자 한 것으로 보았다.(배병삼, 앞의 논문, 176쪽.

147) 『文集』(『與全』1, 12권, 論, 新羅論). "朴氏之世, 嘗立五廟歟? 至昔氏之世, 爲之奈何? 毁之歟則朴氏已**革命**矣."

148) 앞의 글, 「新羅論」.

149) 앞의 글, 「新羅論」. "予賢者, 非有堯舜之聖以授之, 而有舜禹之聖以受之, 不能. 故前乎堯舜而未有授者, 後乎舜禹而未有受者, 則予賢固無論已."

150) 앞의 글, 「新羅論」. "此其循天理之自然, 而立人紀之常彝, 爲萬世大法者也."

151) 김태영, 앞의 논문, 「다산의 經學과 經世學의 관계」, 218쪽.

152) 김태영, 앞의 논문, 「다산의 經學과 經世學의 관계」, 221쪽.

5. 抵抗權論

다산은 36세 되던 1797년 谷山府使로 가게 된다. 곡산에 도착했을 때, 농민시위를 주동하고 도망 다니던 한 백성이 民瘼 10여 조를 적은 訴牒을 들고 자수해왔다. 李啓心이란 자였다. 아전들이 포박해야 한다고 청했지만 다산은 제 발로 자수했으니 달아나지 않을 것이라 하고는, 도리어 석방하면서 말했다.

> 수령이 밝지 못한 까닭은 백성들이 제 한 몸 돌볼 궁리만 잘해서 폐단을 들어 수령에게 대들지 않기 때문이다. 너 같은 사람은 官에서 千金이라도 주고 사야 할 것이다.[153]

처음 이 이야기를 들었을 때 실로 큰 놀라움과 감동이 밀려왔던 대목이다. 중세적 부패와 질곡을 면치 못하고 있던 당시 사회에서 이런 발상을 할 수 있었다는 것이 그렇다. 다산 스스로 양반 지배계급이며 수령으로서의 책임이 있을 텐데, 백성의 저항을 인정할 뿐만 아니라 권장까지 한 것은 그때 벌써 민중 저항권을 인정한 것일까?

이를 저항권으로 인정한 견해는 석사학위논문에서만 보일 뿐이다.[154] 다만 임형택이 다산 사상을 민주적 정치사상으로 논하면서 이계심의 경우를 '저항 운동'으로 보았다.[155] 그는 이계심의 경우를 들어 "저들 민이 피지배의 억울한 처지를 이제 숙명적으로 감수만 하지 않고 주체적으로 대결해서 밝은 정치를 구현할 수 있는 한 가닥 실마리를 다산은 농민저항의 운동 형태에서 예민하게 포착했다."[156]고 하였다. 이런 민중운동으로부터 민을 정치적 주체로 떠올리는 현실적 기반이 되었다는 것이다. 이러한 견해는 다산이 민중 저항을 최소한 긍정적으로 보았다는 주장이다. 그러나 정성철의 견해는 다르다. 그는 "봉건국가의 '仁政'이라도 그를 집행하는 관리들의 비행 때문에 실시되지 않으니 이러한 비행을 반대하는 것은 마땅하다는 견해"라면서도 "그 본질은 봉건국가의 장구한 이익을 옹호한 '德治'의 표현"이라고 하였다.[157] 정성철은 북한 주체사상의 바탕 위에서, 다산 사상의 개혁성을 인

---

153)『文集』(『與全』1, 16권, 墓誌銘, 自撰墓誌銘). "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."

154) 김항섭, 「정약용의 정치사상에 있어서의 민의 관념에 관한 고찰」, 전남대학교 석사학위논문, 1984, 50쪽. 이 논문은 이계심 사건을 들어, 다산이 "집단시위를 통한 민의 저항권을 인정하고 있다"고 보았다.

155) 임형택, 앞의 책, 353-356쪽. 이 논문에서는 李達宇라는 常民의 사례도 들고 있으나, 다산과 직접 관련이 없으므로 제외했다.

156) 임형택, 앞의 책, 355쪽.

157) 정성철, 앞의 책, 389쪽.

정하면서도 그의 봉건성 또한 잔재해 있다는 주장이므로 민중 저항성을 인정하지 않는 것이다. 이계심의 경우로 보면 다산은 잘못된 관의 처분에는 민이 항의 행동을 하는 것은 옳다는 것과 나라에서 권장까지 해야 한다는 생각이 분명하다. 이는 당시 현실로는 매우 진보적이고 획기적인 인식이다.

조광은 이계심의 경우는 들지 않았으나, 앞의 '혁명론'에서 이미 말했듯이 저항론과 혁명론을 같은 것으로 다루었다. 그의 저항권론은 이미 '혁명론'에서 소개하고 검토하였다.

다산이 민중저항권을 명시적으로 인정했다는 것은 찾지 못하였다. 민중의 참혹한 피폐와 빈궁을 들어 관리들을 혹독하게 공격한 적은 많지만, 그것을 이계심의 경우처럼 저항을 권유하거나 용인하는 태도를 보이지는 않은 것 같다. 그런데 다산은 民擾에 관해서는 오히려 걱정하는 쪽이었다.[158] 분명히 그 민요의 원인이 官의 부패와 타락에 있는지도 다산은 잘 알고 있었다.[159] 그런 상태에서도 직무를 유기하는 지방수령의 자세를 통렬히 공박하기도 했다.[160] 그것은 실로 분노에 차 있는 듯한 인식이었다. 그러나 다산의 대처는 民擾로 인한

---

158) 『문집』(『與全』 1, 19권, 書, 與金公厚). "지금 湖南 一路에 근심스러운 일이 두 가지 있으니, 그 하나는 백성들의 소요[民騷]이고, 하나는 관리의 탐학[吏貪]이다.....茂朱 · 長水 사이에는 풀밭에서 노숙하는 자들이 산골짜기에 가득하고, 淳昌 · 同福 사이에는 流民이 길을 메웠으며, 沿海의 여러 마을에는 촌락이 텅 비어 전원의 값이 없으니, 그 모양은 遑遑하고 그 소리는 洶洶하다. 이사도 가지 못한 빈약한 자들은 또 모두 그 社錢을 헐고 그 門貨를 흩어 남에게 뒤질세라 酒肉과 絲管을 사가지고 산으로 물로 가서 밤낮 안 가리고 마시고 떠들고 허벅지와 손뼉을 치며 즐기지만 이는 즐기는 것이 아니라 앞으로 닥칠 불행을 슬퍼하는 것이다.[今湖南一路 °有可憂者二 °其一民騷也 °其一吏貪也.....茂朱長水之間, 芟舍彌滿山谷, 淳昌同福之際, 流民充塞道路, 沿海諸堧則井落蕭然, 田園無價, 觀其貌遑遑如也, 聽其聲洶洶如也. 其貧弱不能徙者, 又皆毁其社錢, 破其門貨, 競買酒肉絲管, 登山泛水, 窮晝達夜, 酣呼嘂呶, 搏髀拍手以爲樂, 非樂也, 謂將哀也]" 다산은 이 서찰 「與金公厚」에서 당시의 절박한 상황을 아주 잘 알고 있었다. 이을호 역시, 다산 당시의 상황이 "국가의 재정은 탕진되고 농토는 황폐화하여 국가의 경제적 기초가 무너진 상태"라며, "(다산은) 당시의 농민생활이 民亂 직전의 극한상황에 놓여 있음을 예리하게 관찰하고 있었다."고 하였다. 이을호, 앞의 책, 4쪽.

159) 앞의 글 「與金公厚」. "탐관오리의 不法 자행이 해마다 늘어나고 달마다 더합니다. 6,7년 동안 동서남북 수백 리를 돌아다녀보니 더욱 기발하고 고을마다 모두 그러하여 추악한 소문과 냄새가 참혹하여 차마 들을 수가 없었습니다. 官은 아전과 함께 장사를 하며 아전을 놓아 간악한 짓을 시키니 온갖 질고와 병통으로 백성들이 살 수 없습니다. 법 같지 않은 법이 달마다 생겨나서 이제는 일일이 셀 수조차 없을 지경입니다. 下邑 아전들도 재상과 교제를 맺지 않은 자가 없어 재상의 편지가 내리기라도 하면 기세가 산처럼 솟아올라 그 편지를 빙자하여 위세를 펼쳐 위아래에 과시하는데도 수령은 위축이 되어 감히 가벼운 형벌도 가하지 못하고 백성들은 겁이 나서 감히 그 비행을 말하지 못하므로 권위가 생겨 침학이 제멋대로입니다. 헤아려 보면 고을 안에 이런 무리가 5,6명에 적지 않으니, 양 떼에서 범을 쫓지 않고 논에서 피를 없애지 않으면 어찌 양이 잘 자라고 벼가 무성할 수가 있겠습니까?[貪官汚吏之恣行不法, 歲增月加, 愈往愈甚, 上下六七年, 縱橫數百里, 來來彌奇, 邑邑皆然, 穢聲惡臭, 慘不忍聞. 與吏同販, 縱之爲奸, 千瘡百痏, 民不聊生. 非法之法, 式月斯生, 今不能一二計也. 下邑小吏, 無不締交宰相, 尺牘纔降, 氣焰山聳, 藉賣鋪張, 上下誇耀, 守令畏縮, 不敢略施其箠楚, 士民恐怯, 不敢訟言其瑕疵, 威權旣立, 侵虐唯意. 計一縣之中, 如是者不減五六, 羊不去虎, 苗不去莠, 其何能茁壯長也]"

160) 앞의 글 「與金公厚」. "그 원인이 어디에 있는가?.....그런데도 수령이란 사람들은 귀머거리인 양 전혀 들으려 하지 않고 監司란 사람들도 전혀 마음을 쓰지 않으니, 이는 마치 자녀가 미친병에 걸려 함부로 고함을 치고 난폭하게 행동하는데도 부모 · 兄長이란 사람이 전혀 어디가 아픈지를 묻지 않는 것과 같다. 조정은 백성의 심장이고 백성은 조정의 사지이니, 힘줄과 經絡의 연결과 혈맥의 유통은 순간의 막힘이나 끊김도 있어서는 안 된다. 그런데 지금은 백성들이 두려워 근심하고 있는데도 안위하지 않고 一路가 소요한데도 鎭撫는 생각지 않고서, 오직 侵奪과 飜覆만을 서두를 뿐, 집이 무너지면 제비나 참새도 서식할 곳을 잃는다는 것은 모른다.[此其故何也?.....然而守土之

적의 침입을 걱정하며 백성의 사기를 북돋우고 환란을 막아야 한다고 충고한다. 도리어 백성들을 曉諭하고, 유언비어 퍼뜨리는 백성은 처벌하고, 돌아다니면 손해라는 걸 알려줘야 한다고 역설한다.[161] 백성들이 관에 달려들어야 한다고 말하지는 못하더라도 官이 백성을 '鎭撫'하지 않는다고 비난한 것이다.

또한 다산의 홍경래의 난에 대한 태도도 의문스러운 면이 있다. 물론 홍경래의 경우는 워낙 엄청난 사건이니, 다산이 책임 있는 지식인으로서 국가의 위기와 사회의 혼란을 우려했을 수도 있다. 그렇더라도 당시 농민의 처지와 관리들의 부패를 누구보다 더 잘 알고, 누구보다 더 개탄하며 분개하던 다산이었다. 그런 다산이 짓눌린 백성들의 저항인 홍경래 난에 관한 태도는, 앞으로의 난에 대비하기 위한 『民堡議』를 저술했다[162]는 것도 그렇거니와, 앞장서서 倡義의 통문을 짓기까지 했다.[163] 또 집권층과 같은 입장에서 홍경래 무리를 '역적', '土賊', '작란', '모반'으로 부르고 냉랭히 힐난했다. 「通塞議」에서 서북인들이 버려진 자[西關北關 其棄者也]라고 호소했던 다산이 바로 그 西北人인 홍경래의 거사 동기를 모를 리 없을 텐데, 자신의 평소 對民 인식과 국정의 부패를 전혀 想起치 못하고 그저 유언비어 때문으로 인식하고만 있었다.[164] 이런 다산의 입장은 저항권과 전혀 관련이 없고, 이미 앞에서 본 혁명론과도 무관함을 알 수 있다. 조광은 홍경래의 경우에 대해 "혁명적인 새로운 지도이념이 뚜렷이 부각되지 않았기 때문에 民亂의 수준을 넘지 못하였다."[165]고 평가

官, 褎如充耳, 按道之臣, 漠不經心, 此猶子女病癲, 狂叫亂走, 而父母足長不一問其何痛也. 朝廷者, 生民之心肝, 生民者, 朝廷之四體也. 筋絡連湊, 血脈流通, 不能一息容有隔絶, 今百姓憂畏而無所安慰, 一路騷擾而不圖鎭撫, 唯傾軋翻覆是急, 不知大厦一傾, 燕雀亦無所啁啾也]"

161) 앞의 글「與金公厚」. "반드시 南憂가 있을 것이니 城郭과 甲兵을 수선하고 장수를 뽑아 군졸을 훈련시켜 要害處를 지키게 하여 밖으로는 적의 침입을 막고 안으로는 백성들의 사기를 북돋아야 되고, 병을 숨기고 치료를 꺼려 큰 종기를 키워 하루아침에 닥치는 환란을 당해서는 안 된다. 만약 그렇게 할 수 없다면 한 사람의 使臣을 보내어 백성을 효유하여 믿고서 두려워하지 말도록 하고, 유언비어를 퍼뜨린 자는 찾아내어 처벌하고, 이사하거나 떠도는 자들은 사정을 묻지 말고 모두 고향으로 돌려보내어, 손해되게 함으로써 징계하는 일을 그쳐서는 안 된다. 그런데 저렇게도 않고 이렇게도 않으며 부패하여 무너지도록 내버려두고는 상관하지 않으니 이는 또 무슨 법인가?[果有南憂, 是宜修城郭繕甲兵, 選將鍊卒, 以守要害之地, 外折敵謀, 內壯民志, 不宜諱疾忌鍼, 養成大癰, 以受一朝之患. 如其不然, 宜遣一介之使, 曉諭民間, 俾恃無恐, 其有倡爲詭妄者, 鋤而罪之, 其遷徙流移者, 勿問事情, 一齊打發, 還其本貫, 令有破傷, 以懲以戒, 不可已也. 旣不出彼, 又不由此, 任其蠱壞, 莫之相攝, 斯何法也?"

162) 김영호, 앞의 논문, 「『여유당전서』의 텍스트 검토」, 28쪽.

163) 『文集』(『與全』1, 22권, 雜文, 全羅道倡義通文). ""健陵(정조의 능호)의 松柏이 우거져 드리우기도 전에 누가 오늘날의 변란이 있을 줄 알았으랴.....우리 지방의 모든 인사들이 그 누구인들 창을 잡고 앞장서기를 원하지 않겠는가. 그러나 그 조그마한 역적의 무리는 평정하기 쉽고 변방의 사건은 제어하기 쉬운 것이라, 밤낮 바라는 것은 다만 勝捷의 飛報에 있을 뿐이요,....모르겠거니와 현지에 달려가 싸우고 싶은 뜻을 가진 여러 군자의 마음속에서 울분이 치솟지 아니하겠는가.[健陵之松柏未拱, 孰知有今日之變乎?.....凡我一方多士, 其孰無執殳居前之願, 唯其小醜易平, 邊角易制, 日夕懸望, 只在捷音之飛傳.....不審僉君子之有志於赴蹈者, 其無鬱悒於衷情乎]"

164) 『牧民心書』권8(『與全』5, 23권, 兵典六條, 應變). "아마 혹 凶種과 逆孼이 뜻을 잃고 나라를 원망하며 作亂을 음모하는 자는 반드시 먼저 訛言을 퍼뜨려 民志를 어지럽힌다. 옹정 무신년(1728년)에 역적 이인좌 등이 음모하여 난을 일으켰는데, 병오와 정미년에 와언이 크게 일어났다. 嘉慶 壬申(1812년)에 토적 홍경래 등이 음모하여 난을 일으켰는데, 庚午와 辛未에 와언이 크게 일어났었다.[其或兇種逆孼, 失志怨國, 陰謀作亂者, 必先動訛言, 以亂民志. 雍正戊申, 逆賊李麟佐等, 陰謀作亂, 而丙午丁未之際, 訛言大起. 嘉慶壬申, 土賊洪景來等, 陰謀作亂, 而庚午辛未之際, 訛言大起.]"

하였다. 홍경래 난의 성격에 대해서는, “토호·吏屬·상인층의 주도에도 불구하고 농민군의 기본 역량은 빈궁한 농민이었으며, 각계각층의 피압박민들이 여기에 망라되어 있었다.”[166]는 해석과, 다양한 세력의 참여에도 불구하고 저항의 동력은 농민층에 있었으나 상층 지도부가 농민층의 성장과 그 저항의식을 인정하지 않는 것은 아니라[167]는 평가 등 의견이 엇갈리지만 국가체제를 전복하기 위해 치밀한 사전 준비 하에 일어난 조직적 봉기임은 틀림없다. 그냥 우발적으로 일어난 民擾와는 다르다. 특정된 ‘지도이념’을 한정하는 듯한 조광의 논리는 설득력이 적다고 하겠다. 정성철이 “(다산은) 농민들에 대한 ‘동정’을 보내면서도 당시 가장 혁명적으로 진출한 농민들의 투쟁에 합류하지 못하였으며, 그들의 혁명적 요구를 대변하지 못하였고 오히려 적대시하였다.”[168]고 지적한 것은 후술하는 것처럼 君民관계에 관한 다산의 인식에 비추어 오히려 수긍이 가는 견해이다.

Ⅳ. 餘論 - 기타 비판 근거

이제까지 민권 이론의 각 논거와 주장에 즉응해서 검토해 보았다. 그런데 다산 사상에는 민권 이론으로 설명할 수 없는 사고의 底流가 있다. 이 바탕에 깔린 깊은 사고의 틀은 주로 민권 이론들에서 고려하지 않은 것들이다. 다산은 때로는 과격할 만큼 혁신적이고 또 광범한 개혁방안을 제시했지만, 그 속에 변함없이 기준과 잣대가 되는 근본 사상이 자리하고 있다. 그의 저술 곳곳에서 다르게 나타나고 때로는 모순처럼 보이더라도 그 근본 사상의 基底는 변함이 없다. 이것은 다산이 지향한 理想에 관련되는데, 이 점을 여기서 고찰할 것이다. 한편 민권 문제라면 君民의 관계 문제이다. 그래서 Ⅲ장에서 민권 주장을 따라가며 고찰한 것과는 달리, 민의 지위와 君權이라는 두 측면도 따로 살펴보고자 한다.

1. 다산의 思想 基底

다산에게서 민권을 인정하기 어려운 근거 중의 하나는 그의 학문이 처음부터 끝까지 유

165) 조광, 앞의 논문, 104쪽.
166) 이는 홍희유의 견해로서, 권내현, 「‘홍경래 난’ 연구의 쟁점」, 『한국인물사연구』 11, 한국인물사연구회, 2009, 415쪽에서 재인용.
167) 권내현, 앞의 논문, 416쪽에서 요약.
168) 정성철, 앞의 책, 438쪽.

학의 입장으로 일관했다는 점이다. 그것도 오직 孔孟의 원시유학을 모든 발상의 기초로 삼고 있다.

> "六經四書의 연구로 修己의 學을 밝히고 一表二書의 저술로 천하국가를 위하고자 했으니, 本末을 갖추었다."169)

다산은 자신의 평생 학문을 돌아보며 이 한 마디로 정리한 바 있다. 실제로 다산의 평생 저술에서 보이는 사상들은 이 범주를 벗어난 것이 없다. '修己의 學'으로 삼았던 經學에 있어서는 "十三經이 모든 서책 중의 으뜸[經有十三 冠冕羣書]"170)이라 했고, 『주례』를 통해 三代之治를 회복하고자 했다,171) 또한 '爲天下國家'의 대작인 『경세유표』는 모든 내용이 法이자 곧 禮라면서 先王(三代)의 禮를 본받아 표준으로 삼았고,172) 각 제도 개혁에는 수많은 제도를 『周禮』를 표본으로 인용하고 있다. 또 하나의 '爲天下國家'인 『목민심서』도 요순과 문왕 · 맹자 등 성현의 뜻을 따라 지은 것이다.173) 「五學論」에서는 性理學, 訓詁學, 文章學, 科擧學, 術數學을 비판하면서 각 편을 끝맺을 때마다 "끝내 같이 손잡고 堯舜과 周

---

169) 『文集』(『與全』1, 16권, 墓誌銘, 自撰墓誌銘-집중본). "六經四書以之修己, 一表二書, 以之爲天下國家, 所以備本末也." 이 말을 두고, '修己'는 경학이요 '爲天下國家'는 經世學(政法)이라는 데는 이견이 없으나, 본말이 무엇인지에 대해 異見이 있다. 정인보는 "經學 · 政法을 마주 달아보면 그래도 정법이 더 센 듯"(정인보, 『薝園國學散藁』, 文敎社, 1955, 97쪽)하다고 하였지만, 洪以燮은 "육경사서의 學이 一表二書의 學의 사상적 전제"(앞의 책, 2쪽)라고 하였다. 정성철(앞의 책, 280쪽) 등 대부분의 연구는 홍이섭의 견해처럼 '수기'가 本이요 '爲天下國家'가 末이라고 본다. 또 다산의 이 말에 대한 번역과 이해도 다르다. 정인보는 "'以之修己'의 修己도 己를 修한다 함보다 己를 修하게 한다 함이 전부를 통하여 더욱 나타난다."(앞의 책, 97쪽)고 하였다. 이 해석은 경청할 필요가 있다. 이참에 그간 연구자들의 풀이를 살펴보자.
"육경사서에 대한 연구로 수기를 삼고, 일표이서의 작성으로 천하국가를 위한다."(李佑成, 「茶山의 經學과 經世學의 관계」, 『다산학』1, 다산학술문화재단, 2000, 10쪽). : "육경과 사서로 수기하고 일표와 이서로 천하국가를 다스리니....."(金映鎬, 「정다산의 '論語' 해석에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1994, 2쪽. ; 이영훈, 「茶山의 經世論과 經學的 基礎」, 『다산학』1, 다산학술문화재단, 2000, 123쪽. ; 오문환, 앞의 논문, 9쪽). : "육경사서로 수기를 하고 일표이서로 爲天下國家하여....."(琴章泰, 『동서교섭과 근대한국사상』, 한국학술정보, 2005, 122쪽). : "육경과 사서로 수기를 삼고, 일표이서로 천하국가를 경영하는 것이니....."(남상락, 앞의 논문, 238쪽). 다산의 이 말은 회갑년에 일생을 회고하면서 자신의 학문 업적을 요약한 것이다. '수기'나 '위천하국가'의 주체는 다산 자신이 아니라 다산의 학문이 되어야 한다. 이을호가 "六經四書의 修己之學과 一表二書의 治人之學"(이을호, 앞의 책, 36쪽)이라 한 것이 정확한 풀이가 될 것 같다.

170) 『文集』(『與全』1, 8권, 對策, 十三經策).

171) 『文集』(『與全』1, 20권, 書, 答仲氏). "마음으로 三代(夏 · 殷 · 周)의 다스림을 진정 회복하고자 한다면 이 『주례』가 아니고는 著手할 수가 없다고 생각한다.[心以爲三代之治 苟欲復之 非此書無可著手]"

172) 『경세유표』(『與全』5, 1권, 引, 引). "여기 논한 것은 법이다. 법이면서 명칭을 禮라 한 것은 왜인가? 先王은 예로써 나라를 다스렸고 백성을 지도하였다.....선왕은 예로써 법을 삼았다.[玆所論者法也. 法而名之曰禮, 何也? 先王以禮而爲國, 以禮而道民.....先王以禮而爲法]"

173) 앞의 글, 『목민심서』 自序. "옛날 舜은 堯를 이어 12牧에게 물어서 그들로 하여금 牧民하였고, 文王이 정치할 때는 司牧을 세워 牧夫로 삼았으며, 맹자는 平陸에 가서 짐승 기르는 것[芻牧]으로 목민에 비유하였으니, 養民을 牧이라 하는 것은 성현의 남긴 뜻이다.[昔舜紹堯, 咨十有二牧, 俾之牧民. 文王立政, 乃立司牧, 以爲牧夫. 孟子之平陸, 以芻牧喩牧民. 養民之謂牧者, 聖賢之遺義也]"

公·孔子의 문하로 들어갈 수 없는 자들”[174]이기 때문이라 했고, “이 다섯 가지 學이 번창하게 되면 周公과 仲尼의 道가 헝클어져 황폐하게 될 것”[175]을 우려하였다. 그리하여 다산은 “經傳을 조롱하고자 한 것은 참으로 斯文의 적[操弄經傳 眞斯文之賊]”[176]이라고까지 했다. 그런 학문뿐만 아니라 실제로 자식에게도 그 학문에 따라 살도록 가르쳤다.[177]

이렇게 요순과 三王의 至治와 孔孟의 학을 자신의 학문의 기초이자 典據로 삼았다는 것은 다산이 철저한 유학자임을 의미한다.[178] 또한 연구자 중에는 다산 사상의 복합성을 지적하여 “(다산학은) 전통적인 유학사상의 측면에서만으로는 이해할 수 없고 西學사상과 그 영향이라는 전혀 다른 학문과 사상이 고려되어야 한다.”고 하면서도, “경학이 다산의 학문 체계의 근간”[179]이라 한 견해도 있다.

물론 다산은 孔孟學徒이면서도 고착되는 게 아니라 실정에 맞게 변화를 모색하는 자세를 지니고 있었다.[180] 그리고 실질을 높이 평가했다. 日用常行에 아무 도움이 안 되기 때문에 성리학의 관념론을 공격하고[181], 경서의 주석에서 더 실제적이고 현실적인 ‘性嗜好說’과 인간 욕망의 긍정으로 주자설을 반박하였다. 그러면서도 사람들의 잘못된 주자 왜곡을 추궁하였고,[182] 朱子의 훌륭한 공로를 인정하기도 했다.[183] 민의 지위 향상과 복리 확대를 염원

---

174) 『文集』(『與全』 1, 11권, 論, 五學論1). “終不可以携手同歸於堯舜周孔之門者”

175) 『文集』(『與全』 1, 11권, 論, 五學論5). “五學昌而周公仲尼之道, 榛榛然以莽”

176) 『文集』(『與全』 1, 18권, 書, 上海左書).

177) 『文集』(『與全』 1, 18권, 家誡, 示二子家誡). “君子는 의관을 바르게 하고 瞻視를 존중히 하며 입을 다물고 단정히 앉았기를 진흙으로 빚은 사람처럼 엄숙한 자세를 하고, 언론은 篤厚하고도 엄정하게 해야 한다. 그 행신이 이와 같은 다음에야 일반 사람들이 무서워서 복종할 것이며 風聲도 퍼져 오래도록 전해질 것이다.[君子正其衣冠, 尊其瞻視, 凝默端坐, 儼然若泥塑人, 而其言論篤厚嚴正如是, 然後能威服衆人, 風聲所覃, 遂至久遠]”

178) 이을호는 다산의 학을 “洙泗學的 수기치인의 실학”으로 규정하면서, 이를 ‘復古的 태도’라 하였다.(앞의 책, 24쪽). 정성철도, “실학적·고전학적 태도 - 이것이 정약용의 후기의 지배적 학풍이었다는 것을 말해준다. 정약용의 실학적·고전적 입장의 본질은 물론 유교적 입장”이라고 하였다.(앞의 책, 394쪽). 손문호가 “정약용의 정치사상은 ‘유교국가’의 비전을 넘지 않았다.”고 한 견해도 마찬가지이다.(손문호, 「丁若鏞의 정치사상 연구」, 『사회과학연구』, 서원대학교 미래창조연구원, 2001, 168쪽).

179) 한우근, 앞의 책, 387-389쪽.

180) 『경세유표』 권1(『與全』 5, 1권, 引). “殷이 夏를 이어받았을 때 줄이고 보탬이 없을 수 없었고, 周가 은을 이어받았을 때 또한 줄이고 보탬이 없을 수 없었다. 왜냐하면 세상의 도는 강이 흐르는 것과 같으니, 한번 정했다고 만세토록 변하지 않는다는 것은 이치로 보아 그럴 수 없다[然殷人代夏, 不能不有所損益, 周人代殷, 不能不有所損益. 何則? 世道如江河之推移, 一定而萬世不動, 非理之所能然也]”

181) 『心經密驗』(『與全』 2, 2권, 心性總義). “지금 사람들은 ‘性’ 자를 추존하여.....스스로 세밀하게 분석하여 하늘도 사람도 밝히지 못한 비밀을 궁구했다고 여기지만 끝내는 日用常行의 법칙에는 도움이 없으니 무슨 이익이 있겠는가?[今人推尊性字.....自以爲毫分縷析, 窮天人不發之秘, 而卒之無補於日用常行之則, 亦何益之有矣]”

182) 『文集』(『與全』 1, 11권, 論, 五學論1). “주자가 언제 그런 적이 있었는가? 六經을 깊이 연구하여 眞僞를 판별하였고 四書를 表章하여 깊은 뜻을 열어보였다.....지금 時俗의 학문에 빠져 있으면서 주자를 끌어대어 스스로 정당화시키는 자들은 모두 주자를 무함하는 사람들이다. 주자가 언제 그런 적이 있었는가?[朱子何嘗然哉? 研磨六經, 辨別眞僞, 表章四書, 開示蘊奧.....沈淪乎今俗之學, 而援朱子以自衛者, 皆誣朱子也. 朱子何嘗然哉]”

183) 『文集』(『與全』 1 20권, 書, 又書-金邁淳). “濂洛의 諸賢이 앞뒤로 이어서 나왔고, 朱夫子께서 이를 집대성하고서 비로소 천년 동안 전하지 못하던 統緖를 얻게 되었다. 約情과 復性을 聖學의 기본으로 삼고 窮理와 格物을 治平의 근본으로 삼았으며, 主一無適을 敬으로 삼고 當理無私를 仁으로 삼았으니, 그 指示가 진실하고 절실하여 고구

하고,[184] 古法을 중시하면서도 조선의 현실을 잊지 않았다.[185] 홍이섭이 "周禮的 自然을 위주로 하는 그의 經史學은 실용의 방향을 잡는 데서 朝鮮學人(讀書官人)의 조선 이해를 강조하며 조선 현실을 捕捉케 하고자 하였다."[186]고 한 것도 그런 의미일 것이다. 우리가 다산사상을 진보적이고 혁신적이라고 파악한 그 요소들은 바로 이 근본 사상으로부터의 유연한 '변화' 부분을 말하는 것이다. 그리하여 다산이 진정으로 바란 것은 "나라는 부유하고, 군대는 강하고, 인민들은 裕足하여 오래 살 수 있는"[187] 세상이었다. 앞 장에서 살펴본 대로 다산은 자율적 인간관이나, 민에 의한 君 추대론, 방벌론의 확대 해석, 양반의 부패 질타와 양반 就業 등 진보적인 인식을 보여주었다. 하지만 또 다른 한편으로 다산은 여전히 天命의식과 古經에의 신뢰, 요순삼왕 시대의 이상을 견지하고 있었다. 공맹의 修己之學 정신과 요순 至治의 治人之道라는 유학 본래의 두 가지 큰 틀에서 다산은 벗어난 적이 없다. 그래서 "다산이 그토록 『周禮』를 연구했던 이유의 실체는 다름 아닌 요순정치를 옳게 알기 위한 것이었다. 다산은 『周禮』를 회복하고자 했던 공자의 理想정치관을 잇고 있다."[188]고 한 배병삼의 견해는 충분히 공감할 만하다. 이을호 역시, "다산의 목민사상은 周公 · 孔子의 禮樂을 강령으로 삼고, 맹자의 왕정을 정책화하여 堯舜의 이상국가를 현대화하려 함에 있다

와 질정에 의문이 없었다. 反經合道가 의에 어긋남을 갈파하여 王霸의 術을 밝혔고, 皇極大中의 잘못된 해석을 분변하여 好惡의 情을 바루었으니, 그 잘못을 꺾어버리고 맑은 것을 크게 하며 틔우고 밝힌 공로야말로 禹보다 못하지 않다 해도 좋을 것이다.[至濂洛諸賢, 先後繼作, 而朱夫子集其大成, 始得千載不傳之緖, 以約情復性, 爲聖學之基, 以窮理格物, 爲治平之本, 主一無適之爲敬, 當理無私之爲仁, 指示眞切, 考質無疑. 破反經合道之謬義, 而王伯之術明, 辨皇極大中之錯解, 而好惡之情正, 其摧陷廓淸, 疏瀹闡發之功, 雖謂之不在禹下, 可也]

184) 『文集』(『與全』1, 11권, 論, 田論3). "농사짓는 사람에게 전지를 얻도록 하고, 농사짓지 않는 사람에게는 전지를 얻지 못하도록 하고.....토지의 이익이 일어나면 백성의 재산이 풍부해지고, 백성의 재산이 풍부해지면 風俗이 순후해지고 孝悌가 행해지게 될 것이다.[今欲使農者得田, 不爲農者不得之.....地利興則民産富, 民産富則風俗惇而孝悌立]"

185) 앞의 글, 『목민심서』 自序. "비록 시대에 따르고 풍습에 순응하느라 위로 先王의 憲章에는 부합되지 못하였지만, 牧民에 있어서는 條例가 갖추어졌다.[雖因時順俗, 不能上合乎先王之憲章, 然於牧民之事, 條例具矣]" 또 하나의 사례로, 仲兄 丁若銓의 아들 學樵가 먼저 죽어 그 후사를 얻는 문제에서 다산이 보여준 태도를 보자. 다산의 형수는 族姪인 學箕의 아들을 후사로 삼고 싶어 하고 다산의 아들들도 그 아이를 堂姪로 삼고 싶어 한다고 했을 때 다산은 "일에 있어서는 매우 좋으나 禮에는 매우 어긋나니, 예를 어길 수는 없다.[於事甚好, 於禮甚乖, 禮不可違也]"며 보수적인 태도를 보였다. 그는 '古法'을 들어 부당함을 설파함에 있어 喪禮와 역사적 근거를 들고, 또 그 논거의 하나로 든 것이 "庶弟는 비록 同腹은 아니지만 古經이나 今法에 모두 嫡出의 아들과 털끝만큼도 차이가 없다.[庶弟雖非同腹, 古經今法, 皆與嫡出之子, 毫無所異]"고 하였다. 이 말은, 학초의 立後는 부당하며 아우가 대를 이어야 마땅하니, 정약전이 흑산도에서 낳은 庶弟들이 있는데 왜 먼 친척을 입후하는가의 문제를 제기하고 있는 것이다. 그러나 다산은 또 "비록 그렇기는 하나 지금의 事勢가 이미 어찌할 수 없는 데까지 이르렀으니, 古經만을 굳게 지켜 和氣를 잃게 해서는 안 된다.....지금 門戶가 무척 쇠미하니 이런 俊骨을 얻어다 서로 의지하도록 하는 데에 무슨 불가함이 있겠는가?[雖然今之事勢, 已至無可奈何, 不可膠守古經, 以傷和氣.....且今門戶甚微, 得此俊骨, 使之相依, 有何不可?]"라며 본래의 입장에서 물러섰다.(이상은 『文集』, 『與全』1, 21권, 書, 上仲氏). 이 사례에서 보듯이, 다산은 어디까지나 儒子로서 古法에 의거하여 당면한 문제의 當不當을 파악하고 있고, 그러나 또 거기에 집착하지 않고 時中과 和氣를 중시하는 진보적 정신을 보여준다. 다산사상 연구에 있어, 다산이 깊은 뿌리를 두고 있는 유학적 바탕과 시대적 적용에 있어서의 진보적 태도를 볼 수 있는 한 사례라 할 수 있다.

186) 홍이섭, 앞의 책, 31쪽.

187) 『文集』(『與全』1, 11권, 論, 技藝論2). "國可富也, 兵可強也, 民可裕而壽也."

188) 배병삼, 앞의 논문, 187쪽.

."[189]고 한 바 있다. 다산 사상에서 민권 이론적 요소를 찾는다면, 그것은 유학이 본래 그런 요소를 지니고 있다고 해야 할 것이다.(유학에서는 오랫동안 이를 '民權'이 아니라 '民本'으로 불러왔다) 이는 근대성을 강조하는 입장에서 보면 다산의 한계가 될 것이다.[190] 그러나 다산이 처한 시대적 현실로 보면 당대 최고 지성인으로서 최선의 선택이었다는 점을 고려해야 할 것이다. 본고에서 민권 이론이 한 측면만을 강조했다고 보는 까닭이 여기에 있다.

2. 다산 사상에서의 君民관계

이미 앞에서 살펴본 대로 민권 이론은「원목」과 「탕론」을 주 근거로 '민 주체', 혹은 '국민주권'을 주장했다. 민이 주체라든가 주권이라는 말은 곧 정치권력관계에서 민이 군에 대해 주체적 입장에 있다는 의미이다. 즉, 이는 君과 民의 관계에 관한 문제이다. 여기서는 먼저 다산이 생각하는 민을 살펴보고, 민권과 대립되는 君權에 대해서도 살펴본다.

(1) 다산의 '民'

민권 이론에 의하면, 다산의 '민'은 '군'을 창출해내고, 군을 교체할 수 있으며, 군을 객체로 하는 주체이어야 한다. 그런데 유학사상은 이와 반대로 君이 부모와 같아서 민을 자식처럼 기른다고 생각했다. 그래서 군은 '養民'[191]하는 위치이고, '民父母'[192]가 되어 '子愛百姓'[193] 하는 것을 이상적인 정치로 여겼다. 민의 입장에서 보면 군주로부터 어린아이처럼 보호받는[若保赤子][194] 위치이다. 이것은 성리학에서도 마찬가지였다.[195] 이것이 원시유학이든 성리학이든 변함없는 민의 위상이었다. 그러면 다산에 있어서 민의 위상은 어떨까?

---

189) 이을호, 앞의 책, 247쪽.

190) 정성철도 "(다산의) 사회정치사상에서의 진보성과 제한성의 기초에는 그의 철학적 세계관의 진보성과 아울러 유교적 제약성이 놓여있다."고 보았다. 정성철, 앞의 책, 390쪽.

191)『논어』, 公冶長. "子謂子産, 有君子之道四焉, 其行己也恭, 其事上也敬, 其**養民**也惠, 其**使民**也義."

192)『맹자』, 양혜왕 상. "獸相食, 且人惡之. 爲民父母, 行政不免於率獸而食人. 惡在其爲**民父母**也?" ;『맹자』, 양혜왕 하. "左右皆曰可殺, 勿聽; 諸大夫皆曰可殺, 勿聽; 國人皆曰可殺, 然後察之; 見可殺焉, 然後殺之. 故曰, 國人殺之也.如此, 然後可以爲**民父母**."

193)『禮記』「緇衣」. "윗사람이 仁을 좋아하면 아랫사람은 남보다 먼저 仁을 행하려 할 것이다. 그러므로 백성의 윗사람 된 자는 뜻을 밝게 하고 가르침을 바르게 하며 仁을 높이어 백성을 자식처럼 사랑하면 백성들은 착한 행실을 다하여 윗사람을 기쁘게 할 것이다[(子曰)上好仁, 則下之爲仁爭先人. 故長民者章志貞教尊仁, 以**子愛百姓**, 民致行己, 以說其上矣.]"

194)『尙書』「周書」, 康誥. "若保赤子, 惟民其康乂"

195) 다산은 「牧民心書」 赴任六條, 治裝에서 "愛民之本, 在於節用, 節用之本, 在於儉"이라 하였는데, 여기서의 '愛民'은『논어』의 '節用而愛人'(「學而」)에 근거한 것이며, 이 말에 대한 楊時(1053~1135, 北宋人)의 주석 '愛民必先於節用'(『논어집주』)도 같은 인식이다.

"옛날 舜은 堯를 이어 12牧에게 물어서 그들로 하여금 牧民하였고, 文王이 정치할 때는 司牧을 세워 牧夫로 삼았으며, 맹자는 平陸에 가서 짐승 기르는 것[芻牧]으로 목민에 비유[196]하였으니, 養民을 牧이라 하는 것은 성현의 남긴 뜻이다. 성현의 가르침은 원래 두 가지가 있는데, 하나는 司徒가 만백성을 가르쳐 각각 수신하도록 하는 것이요, 또 하나는 太學에서 國子(공경대부의 자제)를 가르쳐 각각 몸을 닦아서 백성을 다스리도록 하는 것이니, 백성을 다스리는 것[治民]이 바로 牧民이다. 그렇다면 군자의 학문은 수신이 그 반이요, 반은 백성을 다스리는 것이다"[197]

이 『목민심서』 自序는 목민관(君)의 입장에서 서술했지만, 다산의 民觀을 엿볼 수 있다. 다산은 舜의 '牧民', 문왕의 '牧夫', 맹자의 '芻牧'을 들어 '牧民'이라는 말의 유래를 설명하였는데, 목민의 의미가 '養民[백성을 먹여 살림]'이며 또한 '治民'이라고 분명히 밝히고 있다. 그래서 『목민심서』 12편 중 네 번째로 '愛民六條'를 두고 있다. 이 '愛民'은 '子愛百姓'과 다른 뜻이 아니다.

백성이 임금을 섬김은
자식이 어버이를 섬기는 것과 같네.
이 때문에 聖上께서는
백성 사랑을 자식 사랑 같이 하시네.[198]

천하에 지극히 賤하고 무고한 자가 소민이며, 천하에 높고도 무거운 자도 소민이다.....上司가 비록 높지만 백성을 이고 싸우면 굽히지 않을 자 없다.[199]

이러한 다산의 民觀은, "백성에게는 친근해야 하고 下視해서는 안 된다. 백성이 나라의 근본이니, 근본이 견고해야 나라가 평안하다."[200]는 유학 본래의 민본사상 그대로임을 보여

196) 『맹자』, 공손추 하. "지금 소와 양을 남에게 받아서 그를 위해 소와 양을 기르는 자는 반드시 소와 양을 위해 목장과 꼴을 구해야 할 것이니, 목장과 꼴을 구해도 얻지 못하면 그 주인에게 돌려줘야 하나, 아니면 서서 그들이 죽는 것을 보고 있어야 하나?[今有受人之牛羊而爲之牧之者, 則必爲之求牧與芻矣. 求牧與芻而不得, 則反諸其人乎? 抑亦立而視其死與?]"

197) 『목민심서』 권1(『與全』 5, 16권, 自序). "昔舜紹堯, 咨十有二牧, 俾之牧民. 文王立政, 乃立司牧, 以爲牧夫. 孟子之平陸, 以芻牧喩牧民, 養民之謂牧者, 聖賢之遺義也. 聖賢之敎, 原有二途, 司徒敎萬民, 使各修身, 大學敎國子, 使各修身而治民, 治民者, 牧民也. 然則君子之學, 修身爲半, 其半牧民也."

198) 『文集』(『與全』 1, 12권, 頌, 乭羅貢橘頌). "民之事上, 如子事親, 是由聖上, **愛民如子**"

199) 『목민심서』 권3(『與全』 5, 18권, 奉公六條, 文報). "天下之至賤無告者, 小民也, 天下之隆重如山者, 亦小民也.....上司雖尊, 戴民以爭, 鮮不屈焉."

준다. 민본사상의 특징은 치자(지배자)의 입장에서 백성을 보호하고 기르며, 民心이 곧 天心이며, 백성의 뜻을 얻지 못하면 君의 정당성도 인정받지 못한다고 생각한다. 그래서 치자(지배자)의 입장에서 민을 대상으로 쓰는 '安民·利民'[201], '爲民父母'[202], '惠政'[203], '愛百姓'[204] 등의 용어를 두루 쓴 것은 다산이 민본주의 입장임을 보여준다. 그러므로 '民의 권력'을 인정할 여지는 없고, 군주와 목민관이 부모처럼 베풀어줌에 의해 반사적 이익을 누릴 뿐이다. 이런 측면에서 "저서를 일관하는 사상은 '仁政' 사상에 기초한 '애민' 정치사상"[205] 이라고 한 견해는 타당하다. 『목민심서』 自序와 기타 여러 언급에서 보듯이, 다산은 군이 治者이자 지배자이고 주체이며, 민은 피치자이자 피지배자이며 객체라는 유학 본래의 사상 그대로를 유지하고 있다. 이는 先秦古經을 자신의 사상적 토대로 삼았기 때문에 오는 필연적인 결과이다. 다산은 저술 전체에 걸쳐 '先王'을 표본으로 삼았다. 또 『경세유표』의 국가제도 구상도 철저한 위계질서를 규정한 『周禮』에 의거하였고, 여러 곳에서 『周禮』를 인용했다.[206] 이런 사상의 틀 속에서 유학 본래의 민관은 변하지 않았다고 보겠다.

다산이 정치제도의 이상을 요순과 三代에서 찾았다는 것은 본래의 민본주의 회복의 의미가 있다. 『서경』이나 맹자에서 보는 민본주의가 漢代 이후로 사실상 퇴색[207]했기 때문에 이를 본래대로 돌이키고자 하는 것이 다산에게서 보이는 사상의 脈이다. 이런 다산의 사유체계에서 '民意'는 중시되겠지만 '민의 권리'는 매우 낯선 것일 수밖에 없다. 극히 제한된 의미에서 찾을 수밖에 없을 것이다.[208]

---

200) 주2) 참조.

201) 『목민심서』(『與全』5, 16권, 律己六條, 飭躬). "한 가지 일을 마주칠 때마다 慣例 따라 시행하지 말고, 반드시 법도 안에서 그 편의와 변통을 생각해서 백성을 편안히 하고 이롭게 하기를 애써야 한다.[每遇一事, 毋得循例施行, 必於法度之內, 思其便宜變通, 以圖**安民利民**]"

202) 『목민심서』(『與全』5, 16권, 愛民六條, 哀喪). "시경에 이르기를, '길 가다가 죽은 행인도, 묻힐 수가 있는데'라고 하였으니, 길가는 사람도 오히려 그렇거늘 하물며 백성의 부모 된 자임에랴?[詩云, 行有死人, 尙或墐之. 行路猶然, 況於**爲民父母**者乎?]" : 앞의 『목민심서』(戶典六條, 穀簿). "군주는 부모이고 백성은 자녀이다. 부모가 자녀를 가엾게 여겨 이 停退의 명을 내렸음에도 그 중간에서 가로채서 이 젖먹이는 은덕을 막는 물건이 있으니 어찌 애처롭지 않겠는가![**吾君者父母**也, 吾民者子女也. 父母哀其子女, 有此停退之令, 於其兩間, 有物橫梗阻此乳哺之恩, 豈不哀哉]" : 『文集』(『與全』1, 11권, 論, 田論1). "하늘이 이 백성을 내어.....또 그들을 위해 君主와 牧民官을 세우고 그 군주와 목민관에게 백성의 부모가 되어 그 産業을 골고루 마련해서 함께 살도록 하였다[天生斯民.....旣又爲之立君立牧, 令**爲民父母,** 得均制其産而竝活之]" : 『詩經講義』 권2(『與全』2, 18권, 小雅, 蓼莪). "제왕이 신민의 才德을 배양하는 것은 부모가 아이의 신체를 배양하는 것과 같다.[蓋帝王培養臣民之材德, 猶**父母培養孩兒**之身體]".

203) 『文集』(『與全』1, 16권, 墓誌銘, 自撰墓誌銘-壙中本). "가경 정사(1797년)에 곡산 都護使로 나가 은혜로운 정사를 많이 베풀었다.[嘉慶丁巳, 出爲谷山都護使, 多惠政]"

204) 『목민심서』의 律己六條 중 '飭躬'에서, 『呂氏童蒙訓』의 "事君如事親, 待群吏如奴僕, 愛百姓如妻子, 處官事如家事"를 목민관의 신칙할 한 조항으로 얘기하였다.

205) 정성철, 앞의 책, 389쪽.

206) 홍이섭은, 『경세유표』를 『邦禮艸本』이라 한 데 대해, "邦禮는 周禮的 제도와 그 이념을 조선 현실에 비교 적용하도록 試案을 草한 것"이라 하였다.(앞의 책, 35쪽).

207) 남상락, 앞의 논문, 241쪽.

208) 함규진에 의하면, 민권을 "민 스스로 발휘하는 권력"으로 규정하면서, 그 실례로서 「원목」의 "從民望", 『목민심서』 권3(『與全』5, 18권, 奉公六條, 文報)의 "戴民以爭", 「身布議」의 "民自權立一法" 등 세 경우를 들었다.(함규

(2) 다산의 '君權'

민권 이론에 의하면 다산이 군권을 약화시키거나 객체화하고 민이 주체가 되기를 생각했다고 해야 한다. 「原牧」이나 「탕론」을 들어 다산이 '민 주체', 혹은 '주권'을 인정했다는 주장은 이미 타당성이 없음을 논증한 바 있다. 이제 여기서는 오히려 다산이 강력한 君權을 지향했다는 증거들을 찾아보려 한다.

> 王者가 관직을 설치해서 직장을 분담시킨 것은 하늘의 일[天工]을 대리하는 것이다. 삼공 · 육경과 百執事의 신하는 모두 임금의 덕을 돕고 사람의 기강을 세우며, 禮樂 · 刑政 · 財賦 · 甲兵까지, 그 진실하고 急切한 일에 마음을 다해야 할 것이다.[209]

> 하늘이 이 백성을 내어.....또 그들을 위해 君主를 세우고 牧民官을 세워 그들로 하여금 백성의 부모가 되어, 그 産業을 골고루 마련해서 함께 살도록 하였다.[210]

다산은 군권의 근거를 「원목」·「탕론」의 논리대로 민에게서 찾는 게 아니라, '하늘[天]'에서 찾는다. 하늘이 군을 세웠고, 하늘이 시킨 일을 군이 대신한다는 것이다. 그러기에 군은 백성의 부모가 되고, 만조백관은 군왕을 정점으로 보좌하여 '盡心'하는 것이 급절한 일이라 한다. 다산의 천명의식이 엿보인다. 이 천명의식은 바로 '王政'과 연결된다. 다산은 "정치는 바로잡는 것[政也者 正也]"[211]이며, "위에서 정치로써 백성을 바로잡기 때문에 정치라 한다."[212]고 하였다. 그래서 土地·物貨·勢力·賞罰·인재등용을 고르게 하고, 水利 ·植樹·畜産業·山林業·鑛工業·醫藥 등을 고르게 하는 것이 바로 "王政"[213]이라 하였다. 왕정은 위에서 백성을 바로잡는 통치행위임을 말한 것이다. 그래서 "왕정이 폐하면 百姓이 곤궁하고, 백성이 곤궁하면 나라가 가난하고.....인심이 이반하면 天命도 가버린다."[214]라고 한다. 즉 왕정

진, 앞의 논문, 209쪽) 그러나 '從民望'은 법을 만들 때 里正 · 黨正이 고려할 사항이지 민의 권리가 아니며, '戴民以爭'은 목민관의 업무 관철 방법이지 민의 권력이 아니며, '民自權立一法'은 민의 자치입법적 성격은 있으나 관에서 불허하면 성립할 수 없는 것으로 역시 민의 권리나 권력이라고 할 수 없다. 이로 보면, 다산이 직접 민의 권리를 언급한 경우는 찾기 힘들다.

209) 『經世遺表』 권1(『與全』 5, 1권, 春官禮曹第三, 弘文館). "王者設官分職, 代理天工, 三公六卿百執事之臣, 皆所以輔君德立人紀, 以至禮樂刑政財賦甲兵, 其眞實急切之務, 在所盡心."

210) 『文集』 (『與全』 1, 11권, 論, 田論1). "天生斯民.....旣又爲之**立君立牧**, 令爲民父母, 得均制其産而竝活之."

211) 『文集』 (『與全』 1, 10권, 原, 原政).

212) 『尙書古訓』 권1(『與全』 2, 22권, 堯傳, 在璿璣玉衡). "上以政正民, 故謂之政."

213) 앞의 글, 「原政」.

214) 앞의 글, 「原政」. "王政廢而百姓困, 百姓困而國貧.....人心離而天命去". 이에 대해 최익한은 "'王政'이란 두 자를 사용하였으나, 이는 민주정치와 반대되는 제왕정치를 꼭 의미하는 것이 아니고, 國政 혹은 仁政과 동일한 개념"(최익한, 앞의 책, 317쪽)이라 한다. 그는 다산이 제왕정치를 부정하고 민주주의를 추구했다고 보는 논리 위에 서

은 백성을 부양하여 인심을 얻는 것이고 인심은 곧 천명이므로, 왕정은 인심을 매개로 하여 천명에 닿는 것이다.『牧民心書』 禮典 6조의 하나로 설정한 '敎民' 역시 군권 하의 개념이다.

그리고 다산은 앞의 「原牧」에서, 옛날에는 법의 제정 과정을 里正 → 黨正 → 州長 → 國君 → 皇王의 단계마다 '民望'에 따라서 제정하였는데 후세에는 황제로부터 그 역순으로 '己欲'에 따라 법을 만든다고 비난했다. 하지만 다산의 개혁 이론에서는 군주의 법 제정권과 그 명령의 권위를 따를 것을 요구하였다.

> 법이란 것은 군왕의 명령이니, 법을 지키지 않음은 군왕의 명령을 따르지 않는 것이다. 신하된 자가 감히 이렇게 할 수 있겠는가?[215]

민권 이론은 「원목」과 「탕론」에서 '민 주체'를 인정하는 생각을 보여주었다고 하겠지만, 다산의 이런 언급은 사실은 오히려 강력한 왕권의 확립을 추구하고 있다는 것을 말해준다. 이런 점은 다산의 '忠君' 의식에도 나타난다. 다산이 성리학을 비판하면서, "종신토록 이 理와 性을 궁리하고 아는 것은 事親, 敬長, **忠君**, 牧民, 禮樂刑政, 軍旅財賦 등 '實踐實用之學'에 있어서는 많은 결함이 있다."[216]고 한 데서 忠君을 '實踐實用之學'으로 보고 있고, 심지어 문학에서도 "不愛君憂國 非詩也"[217]라 하거나, '愛君'도 仁[218]이라 하고 있다. 忠君·愛君이 군의 존엄와 권위를 뜻함은 말할 나위 없다. 민권 이론의 입장에서는 다산이 민의 위상을 중요시하면서도 왕권을 강조한 것은 모순처럼 보일 것이다. 한영우는, "다산은 정치의 主體를 民衆이라 보았고, 또 민중을 위한 정치를 강조하였으나, 민중을 정치의 담당자로까지 적극적으로 주장한 것은 아니었다. 그는 군주의 존재를 전적으로 부정하지는 아니하였으며, 오히려 德과 禮를 바탕으로 한 '왕정'을 이상적인 정치형태로 생각하였다."[219]고 한 바 있다. 이 설명은 고심한 흔적이 보이지만, 王'**政**'이라는 것은 군주의 실질적 권력을 말하

있는 때문에 이렇게 보는 것이다. 왕정이 곧 '국정'인 것은 분명하나, 제왕의 정치가 아니라는 것은 옳지 않다. 다산은 위에서 백성을 바로잡는 것을 정치라 보고 있어서 그것이 仁政이든 德政이든 왕정인 것은 분명하다. 한편 천명 개념에 대해서는, 이을호도 "이는 곧 정치적 천명이 민중과 더불어 존재한다."고 하였다.(이을호, 앞의 책, 60쪽).

215) 『經世遺表』(『與全』5, 7권, 地官修制 田制9, 井田議1). "法者, 君命也, 不守法, 是不遵君命者也. 爲人臣者, 其敢爲是乎?"

216) 『孟子要義』(『與全』2, 6권, 盡其心者知其性 章). "畢生窮此理而知此性, 仍於事親 敬長 忠君 牧民 禮樂刑政 軍旅財賦, 實踐實用之學, 不無多小缺欠"

217) 『文集』(『與全』1, 21권, 書, 寄淵兒-戊辰冬).

218) 『文集』(『與全』1, 19권, 書, 答李汝弘). "임금을 사랑하고 백성을 기르는 것이 仁이 아님이 없다.[愛君牧民, 無非仁也]"

219) 한영우, 앞의 논문, 323쪽.

는 것이다. 실질적인 강력한 왕권과 민권이 양립할 수 있을까?

> "田地란 천자와 제후의 물건이었다.....옛날에는 천자와 제후가 田地의 주인이었으나 지금은 온 백성이 전지의 주인이 되었으니 이것이 도모하기 어려운 점이다. 반드시 수백 년을 두고 흔들리지 않아서 차츰차츰 회수하고 차례대로 시행한 다음이라야 先古의 법을 회복할 수 있을 것이다."[220]

다산은 현재는 私有지만 장차 다 회수하여 國有로 할 것을 주장한다. 그 외에 "전지는 왕전이다"[221], "先王의 시대에는 온 천하가 왕토 아닌 것이 없었고, 왕토는 왕전 아닌 것이 없었다."[222], "周 이전에는 척지촌토가 왕토 아님이 없었다."[223]고 하는 등, 여러 곳에서 국유를 강조했다.[224] 姜萬吉은 다산의 이 國有論에 대해, "토지를 사유한 조선왕조적 양반귀족층의 녹봉제에 의한 관직화를, 재정의 중앙정부 집중화를, 그리고 국유 내지 왕유 토지의 경작권 분배를 통한 농민층의 왕에 대한 충성의 강화를 지향하고 있다. 이와 같은 지향은 또 조선왕조적인 양반귀족층의 권력적 할거체제 및 경제적 분점체제를 청산하고 정치적 · 경제적인 왕권의 강화를 지향한 것"[225]이라 하였다. 이러한 왕권 강화가 민권 이론과 양립하기는 어려운 일이다. 더구나 모든 토지의 국유 관념은 민권의 중요한 요소인 사적소유권과 배치된다. 사회계약론을 주장한 로크가 시민사회로 전환을 가능케 가장 근본적 욕구는 바로 '소유욕'이라 했듯이[226], 사적소유가 보장되지 않으면 민권은 거론하기 어렵다.

---

220) 『경세유표』(『與全』5, 5권, 地官修制 田制1, 井田論3). "田也者, 天子諸侯之物也.....古者, 天子諸侯爲田主, 今也, 羣黎百姓爲田主, 斯其所難圖也. 必持之數百年不撓, 收之有漸, 行之有序而後, 乃可以復先古之法."

221) 『경세유표』(『與全』5, 6권, 地官修制, 地官小司徒). "田者 王田也."

222) 『경세유표』(『與全』5, 6권, 地官修制, 漢書 食貨志 第4上-秦改帝王之制 除井田). "先王之時, 普天莫非王土, 王土莫非王田"

223) 『목민심서』 권11(『與全』5, 26권, 工典六條, 山林). "自周以上, 尺地寸壤, 莫非王土"

224) 이영훈은 이 다산의 왕정을 "천하의 토지와 재물과 산림천택을 왕유로 삼는 王土主義"라고 하였다.(앞의 논문, 134쪽).

225) 강만길, 「茶山의 토지소유권」(강만길 · 정창렬 외 9명, 『다산의 정치경제사상』, 창작과비평사, 1990), 178쪽.

226) 이강화, 앞의 논문, 337쪽.

Ⅳ. 결론

이상에서 민권 주장의 이론적 근거도 살피고, 그 문제점을 성글게나마 검토해보았다. 민권 이론의 바탕이 되는 다산의 진보성과 혁신성을 인정하면서도, 또 분명히 사상적으로 西學의 영향을 받았을 개연성을 충분히 인정하더라도, 처음부터 끝까지 다산 사상의 골격이 된 것은 孔孟의 학문이었고 요순과 삼왕의 至治였다. 본고는 이 복고적 이상론에 민권을 적용시키기는 것은 무리라는 점을 설명하고자 하였다. 민권 이론의 근거가 된 자율적 인간관이나, 「원목」과 「탕론」의 민에 의한 君 추대론과 교체론, 양반의 부패 질타와 就業 주장, 이계심 사건에서의 민 저항의 용인 등은 분명히 시대를 앞서가는 다산의 진보적 의식을 보여주었다. 하지만 그러한 주장들에는 반드시 모순과 한계를 보여주는 다산의 보수성이 있었다. 그 둘은 비슷한 비중이 아니었다. 민권 이론이 파악한 진보적 요소들이 한쪽의 산기슭이라면, 거대한 산맥을 이루는 것은 천명의식과 古經에의 신뢰,『주례』 제도의 우수성 인식, 요순삼왕의 至治라는 이상이었다. 강하고 부지런한 요순 같은 군주가 군림하지 않고 밤낮으로 부지런히 일하고, 인민은 덕성을 함양하면서 각 분야에서 맡은 바 자신의 職을 충실히 행하는 세상이었다. 다만 분명히 현실적인 장벽이 있으므로 끊임없이 현실과 타협을 해야 했다. 그래서 그의 저술에서는 많은 상충점이 발견되어 우리를 곤혹케 한다. 혹은 官仕와 流配의 처지에 따른 열정의 차이로, 혹은 인생의 과정에 따른 저술 시기가 달라서, 혹은 이상과 현실의 괴리 때문에, 혹은 이론 분야의 경학과 실제 적용의 경세학의 간격으로 상충되는 관념이 발생하고 저술이 곳에 따라 모순되는 것은 불가피하다. 그래도 변하지 않고 다산이 끝내 지향한 세상은, 본고에서 검토한 대로 요순삼왕의 시대라는 점이다. (요순이 역사이든 전설이든 다산에게서는 마찬가지이다)

대개의 민권 이론은 다산의 이러한 복고적 측면과 反論的 요인을 거의 거론하지 않았다. 몇 편의 저술과 언급을 근거로 다산 사상에서 민권 요소만 찾아내어 입증하려 하였고, 민권으로 보기 어려운, 상충되고 모순적인 측면을 함께 고려하지 않았다. 민권만을 주장하기 위한 논거를 찾아 입증하는 것이 그 나름대로 의미가 없지는 않으나, 그 논지에 걸림돌이 되는 요소를 언급하지 않는다면 설득력이 약할 것이다. 다 알다시피, 다산의 소망은 당시의 머리털 하나까지도 병든 사회를 모조리 바꾸어 새로운 나라를 만드는 것이었다. 그 새로운 나라는 민권 이론의 주장처럼 민이 주인이 되거나 민이 군보다 센 권력을 가지는 서구적 민주주의에 있지 않았다. 서구 근대성이 진보이고 발전이라는 의식은 다산 사상의 실상을 파악하는 데 장애로 작용할 수 있다. 서구 민주주의는 그간의 역사적 진행과정이 서구화로 흘러온 결과일 뿐이다. 다산 이후의 조선은 외세의 압력에 의해 타의로 서구적 민주제도를

이식받게 된다. 다산 死後 불과 30여년 만에 서구 민주사상이 가미된 갑오개혁이 일어났으며, 오늘날 한국사회의 민주주의도 그 갑오개혁의 연장으로 볼 수 있다. 지금 우리가 최선의 정치제도라 믿고 있는 민주주의가 진정으로 이상적인 것은 아니며, 기타 사상의 진보성을 판단하는 기준이 될 이유도 없다. 그 민주주의가 오히려 자본주의와 결합되어 많은 모순도 낳고 있다. 명목상, 혹은 제도상의 자유와 평등이 실제로는 엄청난 부자유와 불평등을 초래하고 있음을 목격하고 있다. 자유와 평등이라는 가치는 어떤 경우에도 포기할 수 없겠지만, 그것이 꼭 서구형 민주주의여야 하는 것은 아니다. 근대성의 가치관에서 다산 사상을 서구의 민권에 접목시키려는 이론은 처음부터 한계를 안고 있었다.

지금 다산이 소망하던 요순시대의 至治와 聖賢의 학문 세계로 돌아갈 수는 없겠지만, 다산이 생각했던 그 이상과 그 방법이 오늘날 우리에게 길을 암시하는 부분도 있을 것 같다. 끝.

참고 문헌

(1)

吳桂森,『周易像象述』(文淵閣『四庫全書』 電子版, 上海人民出版社).

吳澄,『書纂言』(文淵閣『四庫全書』 電子版, 上海人民出版社).

柳宗元,『柳河東集』(文淵閣『四庫全書』 電子版, 上海人民出版社).

정약용,『與猶堂全書』, 한국문집총간(한국고전번역원).

(2)

강만길 외,『정다산과 그 시대』, 민음사, 1986.

강만길·정창렬 외 9명,『다산의 정치경제 사상』, 창작과비평사, 1990.

琴章泰,『동서교섭과 근대한국사상』, 한국학술정보, 2005, 1

_____,『조선후기 儒敎와 西學』, 서울대학교 출판부, 2004.

_____,『한국 유교의 과제』, 서울대학교 출판부, 2004.

歷史學會 編, 『實學研究入門』, 一潮閣, 1991.
李乙浩,『茶山經學思想研究』, 을유문화사, 1973.
임형택,『실사구시의 한국학』, 창비, 2009.
정성철,『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』, 한마당, 1989.
정약용 지음·박무영 옮김,『뜬세상의 아름다움』, 태학사, 2002.
鄭寅普,『薝園國學散藁』, 文敎社, 1955.
최익한,『실학파와 정다산』, 청년사, 1989.
한국정신문화연구원,『韓國史學』, 한국정신문화연구원, 1989.
韓沽劤,『조선시대 思想史研究論攷』, 일조각, 1996.
_____외,『정다산연구의 현황』, 민음사, 1985.
洪以燮,『丁若鏞의 政治經濟 思想 研究』, 한국연구도서관, 1959.

(3)

권내현,「'홍경래 난' 연구의 쟁점」,『한국인물사연구』11, 한국인물사연구회, 2009.
金映鎬,「정다산의 '論語' 해석에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1994.
金仲湖,「茶山의 民權思想에 관한 연구」, 경남대 석사학위논문, 1985.
김태영,「다산의 經學과 經世學의 관계」,『茶山學』, 2000.
김항섭,「정약용의 정치사상에 있어서의 민의 관념에 관한 고찰」, 전남대학교 석사학위논문, 1984,
김희숙,「다산 정약용의 정치사회개혁사상연구」,『 한국사회학회 사회학대회 논문집』, 한국사회학회, 2009.
南相樂,「茶山의 民權思想」,『유교사상문화연구』10, 한국유교학회, 1998.
민병학,「독립협회의 근대적 민권론」,『사회과학연구』21, 충북대학교 사회과학연구소, 2004.
박홍식,「일제강점기 鄭寅普·安在鴻·崔益翰의 茶山 연구」, 『다산학』17, 다산학술문화재단, 2010.
백남운,「丁茶山의 사상」,『동아일보』, 1935. 7. 16자.
백철현,「민권의식과 국민주권론으로의 이행가능성」,『한국행정사학지』12, 2003.
손문호,「丁若鏞의 정치사상 연구」,『사회과학연구』, 서원대학교 미래창조연구원, 2001.
오문환,「다산 정약용의 근대성 비판」,『정치사상연구』7, 한국정치사상학회, 2002.

이강화,「사회계약론의 근대적 전개」,『철학논총』30, 세계철학회, 2002.
이상익,「정약용 사회사상의 새로운 지평」,『철학』48, 한국철학회, 1996.
李榮薰,「茶山 經世論의 經學的 基礎」,『茶山學』1, 다산학술문화재단, 2000.
李佑成,「茶山의 經學과 經世學의 관계」,『다산학』1, 다산학술문화재단, 2000.
趙珖,「丁若鏞의 民權意識 연구」,『亞細亞研究』19-2, 고려대학교 아세아문제연구소, 1976.
趙誠乙,「丁若鏞의 身分制改革論 연구」,『東方學志』51, 연세대학교 국학연구원, 1986.
최재목,「일제강점기 丁茶山 재발견의 의미」,『다산학』17, 다산학술문화재단, 2010.
함규진,「정약용 정치사상의 재조명」, 성균관대학교 박사학위논문, 2007.