

## 다산 정약용의 규범관\*

진 희 권\*\*

### 目 次

I. 서론	III. 다산의 규범관
II. 실학의 발생과 다산의 생애	1. 다산의 인간관
1. 시대적 배경	2. 다산의 규범관
2. 실학의 성격	IV. 다산의 민권론
3. 정다산의 생애	V. 결 론

### I. 서론

새로운 사상은 난세를 바르게 다스리기 위해서거나 현실의 정치를 정당화하기 위하여 생겨난다. 그러나 후자는 어용으로서 그 정권이 유지되는 동안에 한하여 생명력이 유지될 뿐이다. 반면에 난세를 극복하기 위하여 생겨난 사상들은 국가적인 어려움이 생길 때마다 재해석되고 다시 연구되곤 한다. 비록 전자는 후자에 비하여 순간적인 파급력은 적다 할지라도 그 생명력은 지속되어나간다고 할 수 있을 것이다.

어쩌면 디지털을 내놓고서는 21세기를 이야기할 수 없을 것 같은 이 시대에 노자가 다시 회자되는 것도 파괴와 죽음으로 점철된 20세기를 마감하고 인간과 자연이 공존하는 세기를 열기 위한 화두로서 다시 등장하는 것이라 할 수 있을 것이다.

우리의 역사에서 근대의 문턱에 해당하는 17-8세기를 살펴보면 당시의 모순을 해체하기 위하여 새로운 사상가들이 등장함을 알 수 있다. 그것은 실학이라고 하는 일단의 실용주의적 유학자들의 등장이었다. 그러나 아쉽게도 그들의 실용적인 철학은 제국주의의 간섭 속에서 제대로 뿌리를 내리지 못하였으며, 대신 서구의 근대화사상 내지는 민주주의사고가 그 자리를 대신하였던 것이다.

하지만 동양의 停滯性을 벗어나고 근대화를 추구하기 위한 노력은 당시의 서양의 선

\* 제주대학교 법과정책연구소 특별연구원

\*\* 이 논문은 한국법철학회가 주관하는 법철학독회(19세기 이후의 법사상)에서 발표(2000. 7.22)한 것을 수정·보완하였음

진화된 문물을 받아들이는데 급급한 나머지 그 토대를 이루고 있는 사상이나 사고에 대한 검토가 제대로 이루어지지 못하였다. 그 결과 서구의 근대적인 제도는 지금까지도 우리에게 게서 제대로 뿌리를 내리지 못하고 오히려 왜곡되어서 잘못된 권력을 정당화하는데 일익을 담당하고 있다.

이렇게 소위 근대화된 제도가 우리의 토양에서 올바르게 뿌리를 내리지 못하는 이유 중에 가장 큰 하나는 비록 그 이념은 훌륭하지만 우리의 문화와 역사 그리고 현실과는 매우 괴리된 것이라는 데 있다고 할 수 있을 것이다. 사실 우리에게 아무리 개인주의, 합리주의를 강조한다고 할지라도 우리는 가족주의적이고 情理적인 성향을 가지고 이 땅에서 수 천년을 살아왔다는 것을 부인할 수는 없다. 이러한 전통적인 습속을 부정하고 우리와 전혀 다른 서구의 새로운 이념을 강조하는 교육은 우리의 현실에서 전통과 서구의 이념이 왜곡되어 그 어느 것 하나도 제대로 자리를 잡지 못하고 혼동되어 나타나게 만들고 있다.

이러한 사상과 현실의 혼돈 속에서 탈출구를 찾는 작업 중의 하나로 실학사상에 대한 재해석과 연구를 들 수 있을 것이다. 기존의 많은 학자들은 연구논문 속에서 근대화 내지는 민주주의의 싹을 서구의 사상에서 뿐만 아니라 실학자들의 사상 속에도 존재한다고 발표하고 있다. 물론 이러한 연구결과에 대하여 부정적인 견해도 있는 것이 사실이다. 그러나 실학에 그러한 사상의 맹아의 유무가 있다는 것에 대한 다툼에 자체에 중요성이 있는 것은 아니라고 본다. 보다 중요한 것은 서구적인 사고 하에서 우리의 전통을 버려야 할 것으로 치부하여 도외시하기보다는 전통적 사상에 대한 바른 평가와 새로운 해석을 통하여 사회구성원들이 공존할 수 있으며 모두 만족할 수 있는 현실적인 사상의 존재여부를 찾는 작업이 중요하다고 할 수 있을 것이다. 어차피 가족주의적이고 정리적인 우리의 모습은 하루아침에 바뀔 수는 없는 것이기 때문이다.

여기서는 실학의 대표주자인 다산의 사상 특히 규범에 대한 사고를 찾아봄으로써 전통 법관에 대한 재인식을 통하여 우리의 법현실에 맞는 법규범을 모색해보고자 한다.

## II. 실학의 발생과 다산의 생애

### 1. 시대적 배경

조선은 18세기에 와서는 왜란과 호란에 의한 국토의 파괴는 거의 치유하게 되었다. 더불어 토지를 바탕으로 하여 사회경제적인 변화가 생겨났다. 주로 왕실과 양반지주층에 의해서 주도된 농지개간으로 말미암아 17세기 중반이후에 이르러서 토지는 전란 이전의 수준으로 확대하게 되었다.<sup>1)</sup> 그러나 지주층의 토지점병 등으로 많은 농민들은 토지를 잃게 되었으며 그외의 소유지를 가진 소농들은 농사방법의 개량 등으로 활로를 모색하였다. 당시에

는 이양법 등의 개발로 농업노동력의 절감과 노동생산력의 증대를 통하여 농업의 경영규모가 확대되면서 수확을 증대시켰다. 더불어 시장의 활성화로 인하여 시장을 상대로 하는 상업적 농업이 행해지게 되었다.<sup>2)</sup> 이러한 농업경영에는 소작농들이 대거 참여하게 되어 서민지주의 출현을 보게 되었다. 이러한 농업현상은 소작농들인 전호들의 의식을 개혁시켜 전호와 지주와의 충돌을 불러일으키고, 결국 지주제를 타도하고 사회경제적인 불평등을 해결하려는 일대운동으로 전개되기도 하였었다.<sup>3)</sup>

농업생산력의 발달과 더불어 조세의 금납화는 상품·화폐경제를 발달을 촉진시켰다. 인구가 증가하고 농업의 계층분화가 심화되어 비농업인구의 도시유입이 많아지면서 상업은 더욱 발달을 보게 되었다. 상업활동의 중심이 된 것은 공납을 맡은 어용상인인 貢人들인데 이들은 대동법의 실시되자 관청과 결탁하여 물품을 조달하였으며 수공업자를 고용하거나 동업을 하여 상업자본으로 발전하였다. 또한 한강중심의 경강상인, 개성의 송상, 의주의 만상, 동래의 내상 등의 사설상인들이 등장하여 상권을 잡았다. 어용상인들은 금난전권을 얻어 사상들의 활동을 억제하였으나 그 폐해로 인하여 정조 15년(1791년)에 육의전을 제외하여 금난전권을 폐지하게 되었다.

이러한 일련의 경제적 변화는 서민지주, 상업자본가와 자영수공업자 등 새로운 계층이 나타났다. 이들은 납속을 통하여 합법적으로 신분을 상승시키거나 호적을 고쳐 진사를 사칭하거나 몰락양반의 호적을 매입하는 등 여러 가지 통로로 신분상승을 꾀하였다.<sup>4)</sup>

이러한 사회경제의 변화와 더불어 통치질서는 오히려 와해되어서 사회·경제적인 변화를 제대로 수용하지 못하였다. 그 대표적인 것이 바로 삼정의 문란이라 할 수 있다. 삼정이 문란은 정도의 차이가 있을 뿐 어느 정도 발생가능한 것이었다. 田稅의 기준이 되는 전분6등급·연분9등급의 제도는 지방관의 자의에 의하여 변경될 수 있는 것이기 때문이다. 그러나 특히 18세기 말에 와서 면세지의 증가와 더불어 전황지·재해지 등의 명목으로 토호들의 탈세지는 현저히 증가하여 세수가 부족하였다. 이에 따라 일정양의 전세를 확보하기 위하여 국가는 조세를 총액제로 운영하였고 이러한 총액제로 농민수탈은 가속화되었던 것이다. 또한 병역을 담당해야 하는 16세 이상 60세 이하의 상민들은 군포를 내야하는데 관료들의 부패로 인하여 연령 미달자에게 군포를 부담시키거나 죽은 자에게도 부담하게 하였다. 비록 1751년(영조 27년)에 균역법을 만들어 부담을 반으로 줄였으나 상민의 감소로 인

1) 송찬섭 「17·18세기 신전개간의 확대와 경영형태」, 『한국사론12』, 서울대, 1985.

2) 이양법의 발달로 이모작이 가능하게 되었으며 수리시설의 확대와 시비법의 개발, 농기구의 개량 등으로 농업생산량이 크게 증가하였다. 광작에 대하여서는 송찬식 「조선후기 농업에 있어서의 광작운동」, 『이해남박사학갑기념사학논총』, 일조각, 1970. 참고

3) 도진순 「19세기 官庄土에서의 中賚主와 抗組」, 『한국사론13』, 서울대, 1985.

4) 조선후기 대구지방의 신분변동을 보면 양반호가 1690(숙종 16년)에 9.2% → 1783년(정조7년)에 37.5% → 1858년(철종9년)에 70.3%가 되고 상민호는 53.7% → 57.5% → 28.2%로, 노비호는 37.1% → 5.0% → 1.5%로 변화를 보이고 있다. 변태섭, 『한국사통론』, 삼영사, 1991. 364면.

하여 정해진 군포를 부담하기는 역부족이었다. 그리고 환곡에 있어서도 춘궁기에 빌려주었다가 수확기에 1/10의 이자를 받는 진휼책이었으나 정부의 중요한 수입원으로 자리잡음으로서 환곡제는 일종의 세금으로 변하였고 화폐의 발달에 따라 화폐로 대여하고 화폐로 받는 변형된 환곡도 생겨나 상민을 더욱 궁핍하게 만들었다.<sup>5)</sup>

이러한 상황 속에서 농민들은 계를 형성하여 대처하여 나갔으며 전국각지에서는 패서·방서사건이 일어났다. 상민층의 저항은 민란으로 발달되어 1800년(순조 즉위년)에 경상도 인동에서 60여명이 관아를 습격하고 그 이후 계속하여 북청과 개성·춘천 등지에서 민란이 일어났으며 1811년 평안도에서 홍경래의 난이 발발하기에 이르렀다.<sup>6)</sup>

## 2. 실학의 성격

사회적인 모순 속에서 민란이 발발하였지만 당시의 관료들로서는 이를 바로잡을 능력이 없었다.

조선은 중기에 사상적 영역에서 주자학이 유교의 정통이념으로 정립되면서 성리학은 융성하였고, 더 나아가 주자학은 유교의 정통성에 대한 권위를 획득하여 주자에 대한 교조주의가 확립하였던 것이다. 결국 이러한 태도는 성리학의 정밀한 분석과 더불어 義理論의 준엄한 제기와 예에 대하여 엄격한 규정을 추구하여 갔지만 교조화에 따라 사고의 자율성이 제약받아 형식화 내지 관념화의 경향을 뚜렷하게 드러냈다. 이러한 사상적 분위기로 인하여 사회적 변화를 제대로 수용하지 못하였던 것이다.<sup>7)</sup>

관료들은 왜란과 호란에 대한 평가에 있어서도 현실적인 문제 즉 무기라든가 전략에 대한 문제에 대한 평가를 통하여 무기나 전술이나 기타 제도 등을 정비하기보다는, 의롭지 못한 침략에 대해서는 義의 신념과 용기를 가지고 대항하는 것이 이기는 길이라는 관념적인 해결방안이 대세였던 것이다. 이러한 의리를 중시하는 관료나 지식층들의 성리학적인 이념적 해결방안은 현실의 문제에 대한 해결을 결국 백성에게 떠맡기는 결과를 가져왔던 것이다.<sup>8)</sup>

5) 최익환, 『실학파와 정다산』, 청년사, 1989, 36-38면. 춘궁기에 곡식 대신 곡식을 살 수 있는 화폐를 빌려주고 추수기에 돈을 돌려 받는 행위는 곡식을 빌려주는 것 보다 행정상 편리할 수는 있으나 춘궁기에 곡식값이 비싸고 추수기에는 싸기 때문에 돈을 갚을 때에는 사먹은 곡식보다 2배정도의 곡식을 팔아야 가능했다. 이러한 이유로 농민들의 피해는 더 클 수밖에 없었고 화폐망국론까지도 등장하여 화폐를 폐지하자는 주장들도 나왔다.

6) 홍경래의 난은 몰락양반의 지도하에 몰락농민을 기본구성원으로 하고 여기에 광부·일용노동자·뱃사공 등 당시 사회의 변동 속에서 피해를 받는 계층들로 구성되었으며 4개월간 정부와 전쟁을 일으켰다. 변태섭 391면.

7) 금장태, 『한국실학사상연구』, 집문당, 1987, 13-14면.

8) 금장태, 앞의 책, 14-15면.

조선후기의 사회와 경제의 변화에 능동적이기는커녕 수동적으로도 대처하지 못하는 성리학은 생명력을 잃을 수밖에 없었다. 결국 현실의 문제를 해결하기 위한 방법을 주자에서 탈피하여 찾으려는 경향들이 생겨나기 시작하였다. 이러한 경향중의 하나가 실학이라 할 수 있다.

그러나 실학은 주자학과 완전히 뿌리가 다른 것은 아니라고 보고 있다. 어차피 실학이라는 새로운 학문의 경향을 추구한 사람들은 기본적으로 주자학에 대한 교육을 받은 사람들이다. 이들은 유교에 있어서 주자학의 정통성을 부정하는 것이 아니었다. 단지 당시의 성리학자들이 주자에 의한 四書의 해석 이외의 다른 해석을 받아들이지 않은데 비하여 실학자들은 주자학 이외에도 그 시대의 다양한 학풍들은 받아들였다는데 그 차이가 있을 뿐이다. 따라서 그 둘 사이에는 다른 새로운 학풍을 받아들인느냐 아니냐의 구분이 가능할 뿐이다. 하지만 시간의 흐름에 따라 실학은 주자학과 멀어질 수밖에 없었다. 그 이유는 성리학이 현실의 문제를 해결하기 위하여 형이상학적인 理氣論의 논리적 형식에 의존하는 반면에 실학은 경험적이고 실용적이며 합리성에 의한 해결방안을 찾고자하였기 때문이다. 그렇기 때문에 실학은 유학에 대한 태도에 있어서도 주자의 경전주석이 아니라 경전 그 자체로 돌아가려는 태도를 보고 있다.<sup>9)</sup>

실학은 당시의 양명학·서학·고증학 등 새로운 학풍과도 관련을 맺으면서 다양한 학문적 태도와 학문방법을 보인다. 이러한 태도는 중국으로부터의 학문적 종속성을 탈피하고 현실의식과 실용적 요구에 따라 끊임없이 반성하고 실험하여 경험적이고 구체적인 현실을 파악하려는데 있다고 할 것이다.<sup>10)</sup>

### 3. 정다산의 생애

다산은 1762년(영조 38년)에 경기도 광주 마현에서 정재원의 넷째 아들로 태어났다. 그의 아버지 정재현은 영조의 2자이자 정조의 생부인 장헌세자를 옹호하는 남인계의 시파계

9) 유교경전은 춘추전국시대에 거의 집대성 된 것으로서 당시의 난세를 바로잡기 위한 실용적이고 현실적인 문제를 다루고 있다. 그러나 성리학을 집대성한 주자는 주로 文을 위주로 하며, 특히 불교와 논리적인 대결을 위하여 극히 사변적으로 흐르는 경향이 있다. 이울호님은 실학을 「義理學 편중에서 탈피한 개신유학」의 일종으로 보면서 선진유가에서 추구하고자 했던 「修己治人을 목적으로 하는 유학」이라고 평가하고 있다. 이울호, 「이조후기 개신유학의 경학사상사적 연구」, 『철학(8집)』, 한국철학회, 1974, 134-135면. 유교의 경전을 주자집주에 의한 해석을 할 것인지 아니면 경전의 원본에 치중할 것인지에 따라 다른 해석이 가능하다. 일 예를 들면 국부론에 대한 관점에서 크게 차이가 나는데 선진유가들의 국부론의 관점을 백성에게 맞추는데 비하여 주자는 국가에 초점을 맞추고 있다. 국부론에 대해서 자세한 내용은 본인의 학위논문 「조선조 초기의 유가적 국가이념과 국가질서」 고려대, 1998, 8-10면 참조.

10) 변태섭, 앞의 책 367-370면. 금장태, 앞의 책 16-19면. 정창열, 「실학의 역사관」, 『다산의 정치경제사상』, 창작과 비평사, 1990, 16-19면.

열이었는데 장헌세자가 서인 노론 벽파의 음모에 의하여 죽자 귀향하여 마현에서 살고 있었다. 다산은 어릴 때부터 총명하여 유학과 시문을 익혔으며 16세에 『성호문집』을 읽고 감명받아 성호학파의 문도들을 따랐고 22세에 진사가 되고 28세에 문과에 급제하였다. 그는 한강주교의 가설에 대한 설계와 화성의 건설등에 능력을 보여 왕의 총애를 받았으며 33세에 경기도 암행어사가 되어 재상과 수령들을 탄핵하여 반대파의 시기와 모함이 많아 34세에 금정의 찰방, 36세에 곡산부사 등으로 좌천되기도 하였다. 그는 중요관직에는 참여하지 않았으나 실질적으로는 체제공, 이가환 등과 함께 벽파의 처단과 왕권의 강화·국정쇄신 등 비밀계획에 참여하고 있었다. 그러나 재상인 체제공의 사망과 잇달은 정조의 의문의 죽음으로 말미암아 기회를 잡은 벽파들은 시파 남인계를 사교도로 몰아 박해를 하여 사형을 시키거나 유배를 보냈다(다산도 경상북도로 유배). 이어 주문모의 자수사건과 황사영의 백서사건으로 다산(40세)은 다시 강진에서의 18년동안의 유배생활을 하였다. 다산은 이 기간 동안 田制·稅制로부터 官制·法制·學制·兵制 내지 政體에 이르기까지 현실의 모순을 타파하기 위한 이론을 이끌어 냈다. 이 기간동안 다산은 실학의 대성자로 다듬어진 시기였다. 안동김씨의 세습정치와 더불어 민심수습책으로 57세에 유배에서 풀려와 고향으로 돌아와 학문의 연구와 저술작업에 열중하였으며 1836년(헌종 2년)에 75세의 나이로 서거하였다.

### Ⅲ. 다산의 규범관

#### 1. 다산의 인간관

##### 1) 天人觀

다산은 성리학이 인간의 본성과 그 근원을 탐구하는데 있어서 주자를 높이 평가를 하여 유학의 증흥지조로 보고 있다.<sup>11)</sup> 그러나 주자학의 철학적 이론체계로서 성리학은 조선에서 그 공통기반을 太極·理氣의 우주적 관념과 心性情의 인간본성을 연관시켜서 우주와 인간과 만물을 일관시키고 있었다. 정약용은 이러한 분석과 논쟁들은 관념적인 형식에 빠져있음을 지적하고 본래의 공맹사상(洙泗學)으로 돌아가고 있다.

다산이 보기에 천지의 운행과 만물의 생성을 묵묵히 스스로 주재하고 있는 존재는 天이며 그 天은 주자가 말하는 형이상학적 의미의 理가 아니라 주재자로서 上帝이다.<sup>12)</sup> 상제는

11) 與猶堂全書, 2-12(論語古今註), 2a면.

12) 與猶堂全書, 2-15(論語古今註), 35b면 :但以天道驗之 日月星辰之運而四時不錯 風雷雨露之施而百物以蕃亦默自主宰而已.

어떠한 형태나 質을 가지지 않은 존재로서, 태극과 자기분화로서 생성된 유형의 세계 - 현존세계 - 로부터 초월해 있으면서 동시에 이 세계를 창조하고 주재하며 평안하게 길러주는 장본인이며 유무형의 모든 존재를 내재하고 있는 유일자로 파악하고 있다.<sup>13)</sup>

이러한 관점은 宋代 성리학의 개념을 거의 탈피하여 경전에 입각한 재해석이다. 즉 다산의 천·상제의 개념은 형이상학적인 궁극존재로서 관념적 성격을 벗어나서 신앙적 대상으로서 파악하고 있는 것이다. 이러한 天은 더 나아가 인간을 聖人<sup>14)</sup> 내지는 格人<sup>15)</sup>으로 인도해 나가는 존재로 보았던 것이다.<sup>16)</sup> 즉 인간사와 관련하여 상제는 '덕을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 性을 사람에게 부여하여'<sup>17)</sup> 그로 하여금 '악을 벗어나 선으로 향하게 하는'<sup>18)</sup> 존재이다. 그리고 '사람의 선과 악을 살피고'<sup>19)</sup> '항상 감시하여 선한 자에게는 복을 내리고 음탕한 자에게는 화를 내리는'<sup>20)</sup> 따라서 '지극히 공정하고 사사로운 마음이 없는'<sup>21)</sup> 존재가 바로 上帝인 것이다.

그러나 상제는 비록 인간에게 덕을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 性(天命)을 부여했지만, 인간 개개인이 선과 악을 판단하는데 전혀 개입하지 않는 존재로 보고 있다. 단지 상제는 인간들이 선할 수도 있고 악할 수도 있는 가능성만을 부여하는 것이며 인간은 자율적으로 선과 악을 행하는 것이며 거기에 따르는 공과 벌도 다 행위자의 책임인 것이다.<sup>22)</sup>

13) 유초하, 『정약용의 우주관』, 고려대박사학위논문(1990), 179-180면.

14) 다산은 '홀로있을 때 삼가 天을 섬기고 힘써 (자기 마음으로 남을 해아리는) 愨를 실천하여 (인간관계 속의) 인을 실현하고, 덕을 실천하는데 영원히 쉬지않게 할 수 있는 자가 성인이다'고 하여 성인을 인간과 분리하는 것을 지양하고 인간이 도달 가능한 인간으로 보고 있다. 『여유당전서』, 2-2(심경밀협), 40a면: 若慎獨以事天 強恕以求仁 又能恒久而不息 斯聖人矣.

15) 격인은 '덕행이 순수하고 정신이 통일되어 상제와 통하여 느낄 수 있어서 상제의 가르침을 우러러 받들고 천명을 밝게 아는 자' 라고 한다. 『여유당전서』, 2-25(尙書古訓4), 17b면: 格人者 格天之人...凡其德行純粹 精神專一者 能感通于上帝 仰承啓牖 昭知天命 斯之謂格人.

16) 금장태, 앞의 책, 141-142면

17) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 12a.

18) 『與猶堂全書』, 2-14(論語古今註) 39a면.

19) 『與猶堂全書』, 2-13(論語古今註), 44a면.

20) 『與猶堂全書』, 2-14(論語古今註), 39면.

21) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 15b.

22) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 12a. 이러한 천과 인간의 관계는 칸트가 말하는 理性的 人間으로서의 인간을 상징하는 것과 매우 유사하다. 칸트는 인간을 이성존재가 아니라 이성으로 향해나가는 존재로 보고 있다. 인간은 신에 의하여 창조될 때 - 탄생할 때 - 동물로서는 완전한 존재로 이 땅에 태어났지만 인간으로서는 불완전한 존재로 태어났다는 것이다. 그러나 인간은 자율성을 지니고 이성존재로 나아갈 수 있는 가능성을 가진 존재로서 다른 생명체와는 달리 존엄성을 가진 존재라고 파악하고 있다(I.Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: Kant-Werke, Bd 7, 1968, 593f. 심재우, 인간의 존엄과 법질서, 법률행정논집, 106-107). 칸트에게서도 신은 인간을 창조할 능력만을 갖고 있지 인간으로 완성할 책임은 지지 않으며 이 일은 유적 인간만이 가능한 것으로 보고 있다. 이러한 가능태로 보는 인간관은 유교에서는 본류를 맹자에게서 찾아볼 수 있는데 맹자는 그의 사단론을 피력하면서 인간의 심성에는 누구에게나 仁義禮智의 근거가 주어져 있는데 이를 확충하여 도덕적 인간이 되야함을 강조하고 있다(孟子, 告子上).

## 2) 人性論

다산은 인간을 두 개의 몸 - 大體와 小體 - 과 두 개의 마음 - 道心과 人心 - 을 가지고 있는 존재라고 한다.<sup>23)</sup> 대체라고 하는 것은 인간이 태어날 때 하늘로부터 받은 것으로 道義之性이 발현되는 것이다. 이는 현세계에서 오직 인간만이 부여받은 것이다. 이러한 대체가 발현한 것이 道心으로 인간으로 하여금 선과 악을 구별할 수 있게 해주며, 나아가 덕을 좋아하고 악을 부끄러워하게 해주는 역할을 한다. 이러한 道心은 더 나아가서는 의로움을 위해서 자신의 목숨까지 바칠 수 있는 존재로 이르게 한다는 것이다.<sup>24)</sup> 그러나 이러한 마음은 미약한 것이기 때문에 의식적으로 이를 복돋우고 보존한다고 한다.<sup>25)</sup> 이러한 大體가 좋아하거나 싫어하는 嗜好를 다산은 性이라 하였다. 嗜好之性이라 하는 이 성은 구체적으로 덕을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 것으로 인간을 다른 피조물과 구분할 수 있는 이 유도 인간이 이러한 嗜好의 性(本性)을 가졌기 때문이라는 것이다. 다산은 이렇게 맹자가 性이라고 하는 것을 이러한 의미에서의 성으로 파악하였다.

小體는 인간이 태어날 때 부모에게서 받은 몸을 말한다.<sup>26)</sup> 이 소체가 발현한 바가 人心이다. 인간의 신체는 부모에게서 받은 것으로 그 자체 다른 동물과 마찬가지로 본래적인 생래적 욕구의 지배를 받는다. 즉 인간의 신체는 다른 생명체와 마찬가지로 생존의 본능을 가지고 있는 것이다. 그러나 이러한 인간의 신체는 대체와는 분리할 수 없는 것이기 때문에 생래적인 욕구가 발현할 때에는 덕을 좋아하고 악을 미워하는 본래의 성을 파괴하기에 이른다는 것이다.<sup>27)</sup>

이러한 두 가지의 마음을 가지고 있는 인간에게 있어서 구체적인 현실에서는 옳을 따르는 힘들고 옳을 따르는 쉽다고 하였다.<sup>28)</sup> 이러한 견해에 비추어 맹자의 성선설은 大體의 본성과 道心の 관점에서 본 것이고 순자의 성악설은 小體의 人心을 중시한 입장이라서 어느 것도 잘못된 것은 아니라고 보고 있다. 다만 맹자의 성선설이 다른 생명체와 구별되는 사람의 본성을 말하고 있기 때문에 인성론에 대해서 본령이라 평가하였다.<sup>29)</sup>

이렇게 하늘로부터 받은 본체와 부모로부터 받은 몸이 오묘하게 결합된 존재이기에 오직 인간만이 피조물 중에 유일하게 道義之性을 가진다. 그러기 때문에 천하에서 유일하게 주체적인 지위를 점하고 있는 존재인 것이다.

이러한 인간에게 있어서 선악의 문제는 각 개개인이 본래 지니고 있는 것이 아니다. 구

23) 『與猶堂全書』, 2-12(論語古今註), 1b면.

24) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 10b, 17a.

25) 『與猶堂全書』, 2-14(論語古今註), 11b.

26) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 11a면.

27) 『與猶堂全書』, 2-14(論語古今註), 20a면.

28) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 12a면.

29) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 17면.

체적인 행위 이후에 결과에 따라서 비로소 평가되는 것이다. 이러한 인간의 성품의 대한 다산의 관점은 인간을 가능태로 보는 데서 비롯된다고 할 수 있다. 즉 인간은 공자에 말에 의하면 기질의 차이로 현명하거나 우둔할 수는 있으나 끊임없는 노력에 따라 누구든지 성인이 될 수 있는 도덕적으로 열려진 존재로 파악하고 있는 것이다.<sup>30)</sup>

이러한 관점 하에서 유교의 질서관은 우선 교육을 통한 백성의 교화에 중점을 두고 있다. 그리고 교육에 의하여 개선이 불가능한 경우에 한하여 법에 의한 규제를 하여야 한다고 하여 예의 보충적 성격으로서의 법의 역할을 강조하고 있다.

## 2. 다산의 규범관

### 1) 인간세계에서의 道·德

실천적인 다산의 학풍은 인간의 사회규범에 있어서도 철저하게 인간 위주의 관점을 가지고 이야기하고 있다. 道에 대한 의미로 朱子は '모든 사물에 있어서 당연히 그러해야 할 理'라고 말한다. 즉 형이상학적 법칙 내지는 원리로서의 道를 이야기하는 반면에 다산은 도의 개념으로 '사람이 따라가야 할 길'<sup>31)</sup>, 그리고 보다 구체적으로는 사람이 행할 바로서의 禮樂으로 규정하고 있다.<sup>32)</sup>

다산에게 있어서도 道의 중요성은 그 근본이 上帝에게서 나온 것이기에 소홀리 할 수는 없는 것이지만 기본적으로 道는 인간이 현실을 살아가는데 있어서 의미가 있을 때에 중요한 것이지 형이상학적인 관점에서 파악하는 것은 부질없다고 보았던 것이다.<sup>33)</sup> 이러한 관점은 성리학에서는 義理에 논리적인 근거를 두어 그 중요성을 강조하는 것에 비하여 매우 현실적인 모습이라 할 수 있다. 그래서 다산은 '사람의 道란 仁을 추구하는 것에서 벗어날 수 없으며, 仁을 추구함은 人倫을 벗어날 수 없는 것이다' 라고 하였던 것이다.<sup>34)</sup>

德에 대한 이해도 주자가 덕을 인간의 마음에 내재하는 것으로 파악한데 비하여, 다산은 오로지 인간의 실천행위를 통하여 비로소 성취할 수 있는 것으로 보고 있다. 실천적 의미에서의 덕을 다산은 孝·弟·慈로써 파악하고 있다.

사실 '德'이라는 글자는 유교경전에서 무수히 등장하는 것이다. 유교정치학의 본류도 바로 德治主義에 있다고 한다. 그러나 이러한 덕치주의도 구체적인 일을 해결하는 데는 속수무책일 수밖에 없다. 왜냐하면 덕이라는 의미는 법철학에서 정의라는 의미만큼이나 그 한계가 모호하기 때문이다. 일반적으로 어떠한 문제를 해결하는데 '덕 있는 해결'이라고 하면 우리

30) 『與猶堂全書』, 2-14(論語古今註), 41a.

31) 『與猶堂全書』, 2-7(論語古今註), 9b면. 2-13(論語古今註), 26a면.

32) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 19b면.

33) 『與猶堂全書』, 2-14(論語古今註), 18b-19a면.

34) 『與猶堂全書』, 2-14(論語古今註), 15b면.

들은 약간은 미온적이며, 조금은 손해를 보는 듯한 양보를 떠올릴 것이다. 그러나 이러한 것은 결국 한사람에게는 해를 끼치는 어찌면 둘 다 흔쾌하지 못한 해결방법일 수 있다.

다산도 덕이란 의미가 역사 이래 매우 다의적이며 명료하지 못한 의미로 받아들여지고 있음을 비판하고는 이것을 '德이란 인륜을 돈독히 하는 것을 일컫는 것이니, 곧 孝弟慈이다'<sup>35)</sup>라고 간단하게 정의하고 있다. 그리고 孝弟慈에 대해서도 '부모를 사랑하고 잘 봉양하는 것을 孝라 하고 형제간에 우애하는 것을 弟라 하고 자식을 가르치고 기르는 것을 慈'라 하였다.<sup>36)</sup> 이중에 慈은 동물도 할 수 있는 자연스러운 것이기에 聖인들이 孝와 弟를 위주로 가르쳤다는 것이다.

이러한 의미에서 다산은 '孔子的 도는 孝弟일 따름이오.....修己治人일 따름이다'고 하였다.<sup>37)</sup>

결국 다산이 이야기하는 도덕은 인륜에 속한 것으로 孝弟慈에서 비롯되는 것이라는 것을 알 수 있다. 이러한 다산의 관점은 원시유가의 질서관과 서로 상통하는 것이다. 유가의 질서관의 시발점은 바로 혈연에서 출발하는 親親의 道이다. 유교적 질서는 인위적인 것이 아니라 아주 자연스러움에서 출발하고 있다. 그래서 유교의 윤리는 바로 가정에서 비롯되고 있다. 인간은 탄생과 동시에 일반적으로 한 가정에 구성원이 된다. 이러한 가족간에는 부부간의 관계, 부모와 자식간의 관계, 그리고 형제자매의 관계가 기본적으로 성립이 되어 있으며 그 속에서 자연스럽게 서로간의 요구와 부담이라는 것이 생겨난다. 이러한 가족 구성원과의 관계에서 孝弟慈의 道가 생겨나는 것이며, 이러한 도덕이 가까운 친족에게 미치고 사회에 반영 - 물론 이 경우에는 가족간의 관계에서보다 조금은 느슨한 권리의무의 관계가 성립한다 - 되는 것이다.<sup>38)</sup>

## 2) 공존사회를 지향하는 孝弟 - 仁의 재해석

효제의 의미는 다산뿐만 아니라 유학자 모두가 강조하는 덕목이다. 그러나 다산이 갖는 해석은 성리학자들과 판이한 차이를 보이고 있다. 효에 대한 경전의 언급중에 "三年無改於父之道 可謂孝也(『논어』 「학이」)" 라는 대목을 다산은 大夫 이상의 지위에 있는 사람에게 적용되어야 하는 것으로 파악하고 있다. 그 이유는 사회적·정치적 책임을 맡고 있는 지위에 있는 사람들로 하여금 조령모개식의 통치를 지양하는 데 의미가 있다는 것이다. 그리고 이러한 원칙에 대한 예외로 만약에 先君의 제도에 인하여 백성들이 화를 입고 있다면 3년을 기다리지 말고 바로 고쳐야한다고 하고 있다.<sup>39)</sup> 주자는 『논어』에 대한 주석을 통하여 이

35) 『與猶堂全書』, 2-7(論語古今註), 23a면.

36) 『與猶堂全書』, 1-10(原教), 1a면.

37) 『與猶堂全書』, 1-17(爲盤山丁修七贈言), 40a면.

38) 진희권, 조선의 형벌사상, 안암법학 10집(2000. 8) 참조.

39) 『與猶堂全書』, 2-7(論語古今註), 16a면.

대목을 '어떠한 신분인 사람이라도 또한 어떠한 경우에도 지켜야 하고 할 수 있다'고 하였다. 이러한 『논어』의 해석을 통하여 우리는 주자가 의리와 명분을 중시한데 비하여 다산은 실제적인 면을 중시하는 합리적인 태도를 지니고 있음을 알 수 있을 것이다. 또한 『논어』의 「里仁」편에 “事父母幾諫”의 의미도 주자는 집주를 통하여 '부모가 잘못을 저지르는 경우 은근히 간하고 받아들여지지 않은 경우에는 부모를 따라야 한다'고 주석하고 있다. 그러나 다산은 이런 경우 잘못된 것임을 계속 표현하면서 할 수 없이 따르고 있음을 보여 결국 부모의 허물을 고쳐야만 자식된 도리라고 하고 있다.<sup>40)</sup>

이러한 효제에 대한 구체적이고 현실적인 해석을 하고 있는 다산은 유교의 기본덕목인 仁에 대해서도 새로운 해석을 내리고 있다.

“仁은 二人이 관계하는 것이다. 부모를 섬기는데 孝가 仁이니, 부모와 자식은 二人이다. 형을 대하는데 공경함이 仁이니 형제는 二人이다. 임금을 섬기는데 忠이 仁이니, 임금과 신하는 二人이요, 백성을 돌보는데 있어서 인자함이 仁이니 지방관과 백성은 二人이다. 夫婦·朋友에 이르기까지 二人사이에서 그 도리를 다하는 것은 모두 仁이다. 그러므로 孝悌는 이것을 근본으로 한다.”<sup>41)</sup>

다산은 仁에 대하여 '人'字가 거듭된 글자라고 파악하고 있다. 인은 어느 일방에 의하여 성립하는 것이 아니라 공존의 도리인 것이다. 결국 인은 상하 주종의 관계를 말하는 것이 아니라 두 사람 사이에 의무와 책임을 다하고 권리를 주장하는 쌍방적인 관계인 것이다. 실학자들은 대체적으로 유교의 기본윤리인 三綱과 五倫에 대한 평가에서 삼강을 부정하고 오륜을 강조한다고 보고 있다. 삼강과 오륜에 대하여 별다른 차이가 없다고 볼 수 있으나 오륜은 순임금 때부터 만들었다고 하는 인륜의 도이다. 이 도는 君臣·夫婦·父子·朋友·長幼 간의 윤리를 규정한 것으로 일방적인 관계를 규정한 것이 아니라 쌍방적 관계를 규정하고 있는 것이다. 孔子가 正名을 이야기하면서 '君君 臣臣 父父 子子'라고 하고 있는데 이것이 유가들이 말하는 가정과 국가의 윤리인 것이다. 즉 임금은 단지 임금의 지위에 있다고 임금이 아닌 것이다. 임금으로서의 실제를 - 백성의 생존권을 책임지며 사회질서를 유지하는 역할 - 다하여야 임금인 것이며, 아버지도 아버지로서의 역할 - 집안의 울타리 역할을 해주며 자식을 양육하는 역할 -을 다할 때 아버지인 것이다. 결국 임금과 부모가 자기의 역할을 다할 때 비로소 신하는 충성하고 자식은 효도하는 것이다. 이러한 횡적인 유교윤리는 한나라에서 삼강이 만들어지기 전까지 일반적으로 통용되던 질서였다. 그러나 유교가 한나라때에 동중서 등에 의하여 관학화되면서 기득권층의 이익을 지키기 위한 종적인 유교윤리가 만들어지게 되었다. 임금은 신하의 버리요 남편은 아내의 버리며 부모는 자

40) 『與猶堂全書』, 2-8(論語古今註) 21b-22a면.

41) 『與猶堂全書』, 2-7(論語古今註), 9b면.

식의 버리라는 것이다. 버리라고 하는 것은 그물의 가장 위쪽 부분으로 손으로 잡게 좋게 두텁게 만든 부분이다. 그 부분을 기준으로 하여 그물을 짜는 것이기 때문에 결국 신하·아내·자식은 임금·남편·부모에 대하여 종속적인 관계라는 것이다. 이러한 종적인 윤리는 그 이후 오류보다 앞서는 유교의 기본적인 윤리로 화하게 되었으며 지금까지도 내려오고 있는 것이다. 실학자들은 유교윤리 중에 횡적 윤리인 오류를 강조하고 종적인 삼강적 사고를 지양함으로써 평등한 인관관계를 찾아나가려는 노력을 하였던 것이다. 이러한 실학자들이 보는 仁의 의미는 권위주의적인 윤리관에서 벗어나 보다 합리적이고 열린 인간관계를 지향하고 있는 것이다.<sup>42)</sup>

### 3) 禮의 의미

다산은 예는 제사를 의미하는데서 출발하고 있다.<sup>43)</sup> 즉 인간세에서 행해지는 예식에서 예를 보고 있는 것이다. 그는 예는 天地의 情으로서 하늘을 근본으로 하고 땅을 본받아 그 사이에서 행해지는 것으로, 자연의 질서에 비추어 헤아려 보아도 합당하고 사람에게 시행하여도 人情에 합치하는 것으로, 聖인이 그것을 절도있게 하고 형식을 갖추게 한 것이라는 것이다.<sup>44)</sup> 이러한 예는 행위와 감정의 양극단을 저울질하여 그 中道를 추구하는 실천행위로서, 개인의 사욕을 이겨 몸을 단속하고 외면적인 행동을 절제하는 것으로<sup>45)</sup> 그 실상은 孝弟를 절도있게 하는 것이기 때문에 결국 孝弟忠信을 실행하는 규칙으로 나온다는 것이다.<sup>46)</sup>

결국 예에 대한 다산의 이해도 결국 실천적인 효제를 바탕으로 하고 있으며, 그것이 형식화된 것을 가리키고 있음을 알 수 있다. 예의 정당성에 대한 근거에서 주자가 형이상학적인 理에 근거를 둬으로써 절대적인 기반을 확보하는 반면, 다산은 禮가 실천적인 규범으로서 상하를 규정하고 의심스러운 것을 분별하는 기능을 가지므로 예를 알지 못하면 일거수 일투족을 바로 할 수 없기 때문에<sup>47)</sup> 예가 인간의 생활에서 잠시도 떨어질 수 없다는 현실적인 정당성을 들고 있다.<sup>48)</sup>

이러한 禮는 주로 先王의 법제에서 만들어 진 것으로 엄격하고 세밀하였으며, 올바르게 시

42) 실학의 윤리관을 일방적인 상향윤리로서의 삼강을 부정하고 횡적 인간관계위에 이루어진 선진시대의 오류사상으로의 복귀를 시도하고 있다고 평가하는 한에 있어서 현대적 평등시민윤리와의 연계를 조심스럽게 제기하고 있다. 이울호, 「이조후기 개신유학의 경학사상사적 연구」, 『철학 8집』, 한국철학회, 1974, 150-152면.

43) 『與猶堂全書』, 1-19(答李汝弘), 30a면.

44) 『與猶堂全書』, 1-9(問東西南北), 3a면, 1-12(喪禮四箋序), 35b면, 1-12(邦禮卅本序), 39a면.

45) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 4a면.

46) 『與猶堂全書』, 2-15(論語古今註), 30b면, 1-11(五學論1), 19b면.

47) 『與猶堂全書』, 2-16(論語古今註), 38면.

48) 『與猶堂全書』, 1-11(樂論2), 9b면.

행이 되었을 때의 효능은 나라가 잘 다스려지고 좋지 못한 풍속을 교화하기까지 하는 것이었다. 이러한 예는 비록 함부로 바꾸지 못하는 것이지만 그렇다고 하여 예를 만고불변의 법칙으로 보는 것은 아니다. 즉 다산은 예의 근거와 유래를 인간의情理에 두었기 때문에 인간세상의 삶의 모습이 바뀌면 예도 시세에 맞추어 변화해야 하는 것으로 보았다.<sup>49)</sup>

이와 같은 禮의 탄력적인 성격은 논어에서도 찾아볼 수 있다.

삼배로 면류관을 짜는 것이 禮이나 지금에 와서는 실로 짜고 있으니 검소해서 좋다. 나는 대중을 따를 것이다. 대청아래에서 절을 하는 것이 禮인데 지금은 대청 위에서 절을 하고 있으니 약간 거만하게 보인다. 이것은 일반사람들과 어긋나지만 나는 아래에서 절을 하는 것을 따르도록 하겠다.<sup>50)</sup>

이렇게 예라는 규범은 전통을 그 자체를 고수하는 것이 아니다. 그렇다고 완전히 전통을 부정할 수도 없는 것이다. 예라는 것은 전통을 존중하면서도 증용의 도를 취하고 시대의 변화에 발맞추어 나갈 수 있도록 변화하는 것이다.

## IV. 다산의 민권론

### 1) 통치(권)자와 백성

당시 상민인 일반 백성의 삶은 앞에서 보았듯이 철저하게 착취당하는 삶을 살고 있었다. 이러한 현실에서 다산은 통치권자인 관료(牧)<sup>51)</sup>와 일반 백성인 민의 관계에 대한 새로운 정립에 나선다. 그 내용은 그의 저서인 『原牧』에서 나타나는데 그는 다음과 같이 관료의 기원을 말하고 있다.

태고시대에는 민뿐이지 어찌 목이 있었겠는가? 민은 무지하고 스스로 먹을 것을 구하면서 무리를 지어 살고 있는데 어떤 한 사람이 이웃사람과 분쟁하여 결정을 짓지 못하였다. 한 장로가 있어서 공정한 말을 잘하기에 그들은 그에게 가서 판결을 받으며 온 마을 사람들이 모두 복종하고 그를 추대하여 里正이라고 명칭하였다. 그리고 수 개 촌리의 민이 촌리 상호간의 분쟁을 해결하지 못하였다. 어떤 한 장로가 준수하고 지식이

49) 『與猶堂全書』, 1-12(邦禮本序) 40b면.

50) 『論語』, 「子罕」.

51) 원래 牧이라는 글자는 소(牛)와 오른 손(手)의 회의문자이다. 즉 사람의 손으로 가축을 기른다는 의미로 협의의 의미에서는 지방관을 말하고 넓은 의미에서는 치자계급 전체를 뜻한다.

많기에 그들은 그에게 가서 판결을 받고 수 개의 촌리가 모두 복종하며 그를 높여 黨正이라고 명칭하였다. 수 개의 당의 민이 당 상호간의 분쟁을 결정짓지 못하였다. 어떤 한 장로가 현명하고 덕이 있기에 그들은 그에게 가서 판결을 받고 수 개의 당의 민이 모두 복종하여 그를 州長이라고 명칭하였다. 이상과 똑같은 사정과 절차에 의하여 수 주의 장들이 한사람을 추존하여 장을 삼아 國君이라고 명칭하였으며 수 國의 君들이 한 사람을 추존하여 宗을 삼아 皇王이라고 명칭하였으니 皇王은 里正에서 기원하였다.

관료는 민의 필요에 의해서 탄생된 것이며 민의 추천에 의하여 지위를 얻은 것이다. 하물며 한나라의 군주도 하늘로부터 그 지위를 받은 것이 아니라 민에 의해서 주어진다라는 것이다.

이러한 사고는 맹자에게서 그 뿌리를 찾을 수 있다. 舜은 堯로부터 천거를 받아 28년이란 긴 시간 동안 政事를 맡는다. 그러나 堯가 죽고 나서 바로 왕위에 오르지 않았다. 그는 그 동안 자신이 政事를 행한 것에 대한 백성의 신임을 묻기 위하여 스스로 직책에서 물러나 남쪽지방에 거처를 두었다. 그러나 각국의 諸侯들이나 百姓들이 궁궐에 있는 堯의 아들인 丹朱를 따르지 않고, 舜에게 와서 租貢을 바치고 訟事의 해결을 구하며 모든 이가 舜의 德을 찬양하였다. 이것은 곧 하늘이 백성을 통하여 舜을 받아들인 것이고 바로 天命이 舜에게 주어진 것이라고 맹자는 파악하였다. 이러한 절차는 禹가 舜에 이어 왕위를 이어 받을 때도 마찬가지였다. 결국 王位는 天命이 따르는데 즉 民心의 향방에 따라 정해지는 것이니 누가 누구에게 물려주는 것이 아니라는 것이다. 그러므로 禹의 뒤를 이어 王이 된 禹의 아들 啓도 禹가 王位를 물려준 것이 아니라 民心이 啓에게로 향했기에 王位를 이어 받았다는 것이다.<sup>52)</sup>

이러한 맹자의 선양의 관점에서 한 걸음 더 나아가 다산은 왕뿐만 아니라 모든 관료계층들도 왕의 임명에 존재근거를 두는 것이 아니라 백성의 추대에 근거를 두고 있다. 결국 왕을 비롯한 모든 관료들이 누구를 위하여 존재하는지 그 정당성의 근거를 명확히 드러내고 있는 것이다. 다산은 이렇게 봉건주의하에서 탄생된 官貴民賤의 사상을 철저히 부정하고 있다.

## 2) 법의 제정

다산은 계속하여 같은 맥락 속에서 법의 제정에 대한 그의 의견을 피력하고 있다.

이정은 백성의 희망을 좇아 법을 제정하여 당정에게 올리고, 당정은 백성의 희망에 따라 법을 제정하여 주장에게 올리고, 주장은 국군에게 올리고, 국군은 황왕에게 올렸다.

52) 『孟子』, 「萬章」 上.

그러므로 그 법이 모두 백성에게 편리하였다.

결국 다산에게 있어서 법은 통치자의 통치의 편의에 이바지하는 것이 아니라 민생의 평온을 위하여 민에 의하여 주창되는 것이고 통치자는 이를 단지 확인하는 일을 하는 것이다.

『書經』에 의하면 성인들이 규범을 제정하는데 있어서 저자거리의 장돌뱅이에게까지 의견을 수합하여 만들었다고 한다. 여기서 성인의 의미를 제대로 파악하지 못하는 한, 규범의 성격에 대하여 오해할 수 있다. 동양에서 성인이라 함은 서양에서 말하는 Saint와 그 성격을 달리한다. 성인이 '聖'자는 귀와 입과 임금으로 구성된 글자이다. 즉 이는 주위에 소리에 귀기울이는 임금을 묘사한 것으로 규범을 만들 때 혼자서 자의적으로 만드는 것이 아니라 는 것을 단적으로 보여주고 있다고 하겠다. 즉 성인은 규범을 제정하는데 있어서 먼저 주위의 의견을 수합하고 토론과 검토를 거친 끝에 인간의情理가 가장 잘 지켜지면서 질서를 세울 수 있는 규범을 만들었던 것이다. 결국 동양에 있어서 성인이라는 도덕적 존재도 그 사람의 성품 자체에서 찾은 것이 아니라, 사회와의 관계 속에서 나타나는 모습 속에서 발견하고 평가하였던 것이다.

다산은 법을 제정하는데는 통치자나 관료들의 사적인 이익이 개입되어서는 안되며 오로지 백성의 편에서 백성의 민생안정을 도모하기 위하여 법이 제정되어야 한다는 것이다.

### 3) 저항과 정권이양

다산이 원하는 국가는 위로부터 명령이 내려오는 상명하달식의 관료제도나 법제도를 꿈꾸고 있는 것이 아니라 밑으로부터 위로 향하는 민권주의적인 국가를 상정하고 있음을 알 수 있다.

다산은 이러한 체계하에서 『당론』에서 탕왕과 무왕의 역성혁명을 높이 평가하여 요순과 같은 대열에 올려놓고자 하고 있다.

사실 탕왕과 무왕의 역성혁명은 맹자시대에 다른 제자백가의 공격 대상이 되었을 뿐 아니라, 유교입국인 한나라 이후에 계속되어서 황제와 유학자간에 논란거리가 되었다. 그래서 심지어는 역성혁명을 정당화하는 경전인 『맹자』가 금서가 되기도 하였다. 그래서 주자도 이 문제를 해결하기 어려워 방벌의 대상은 결과 주와 같은 폭군인 경우에 한하여 탕과 무왕과 같은 성인에 의한 방벌만을 허용한다는 - 결국 역성혁명을 거의 금지하는 선에서 타협을 보았다.

그러나 다산은 적극적으로 탕왕을 옹호함으로써 저항권이 가능한 것으로 만들어 놓고 있다.

우선 다산은 『당론』에서 역성혁명의 시초는 탕에게서 비롯되는 것이 아니라 전설의 왕이 황제에게서 비롯됨으로 무력에 의한 정권교체의 수범으로서의 오명을 벗어야한다는 것

에서 논거의 출발점을 잡고 있다.

그리고 방벌에 대한 정당성을 찾기 위하여 근원적인 문제 즉 천자는 어떻게 해서 있는지를 되묻는다.

다산에 의하면 천자는 원래 다음과 같은 방법에 의하여 생겨났다는 것이다.

5가가 이웃(隣)이 되는데, 5가에서 장으로 추천된 자가 인장이 되고, 5隣이 뫼가 되는데 5隣에서 장으로 추천된 자가 이장이 되고, 5리가 비(鄙)가 되는데 5리에서 장으로 추대된 자가 비장이 되고, 5비가 縣으로 되는데 5비에서 장으로 추대된 자가 현장이 되고, 여러 현장이 함께 추대한 자가 제후가 되며, 제후가 함께 추대된 자가 천자로 되니, 천자란 것은 대중이 추대해서 된 것이다. 대저 대중이 추대하여 되기도 하는데, 또한 대중이 추대하지 않으면 될 수도 없다.

즉 천자의 지위도 백성들의 추대로 만들어 진 것이고, 기타 지방관들도 백성들의 추대에 의하여 지위에 오르는 것이다. 그러므로 백성들이 다시 개선하는 경우 그 지위에서 물러나야 하는 것이다.<sup>53)</sup>

5가가 화합하지 못하면 5가에서 의논하여 인장을 개선하고, 5린이 화합하지 못하면 25가에서 의논하여 이장을 개선하고 9후와 8백이 서로 화합하지 못하면 9후와 8백이 의논하여 천자를 개선하는 것은 25가에서 이장을 개선하는 것과 같은데, 누가 즐겨 말하기를 '신하로서 임금을 정벌한다'고 하겠는가.

이러한 의미를 보면 다산은 통치자가 나라를 제대로 다스리지 못하여 국민의 원성을 사는 경우에 바로 무력적인 방법에 의한 저항권의 행사가 동원되는 것을 정당한 것으로 보지는 않았던 것으로 파악된다. 우선 평화적인 절차를 통하여 정권교체를 원했으며 만약 그렇지 못한 경우에 한하여 최후의 수단으로 탕왕과 같이 무력에 의한 정권교체를 인정한 것으로 보인다. 다시 말하여 다산은 조선 건국시 이성계와 그의 일파들이 보여주었던 평화적인 합의에 의한 무혈혁명을 원했던 것이다. 그리고 물러난 전대의 통치자를 완전한 서민으로서 격하시키거나 숙청을 하지 않고 최소한 명예를 유지할 수 있게 배려해주는 것을 순리라고 보았다.

개선하는데 있어서도 천자 노릇을 못하게 할뿐이고 지위를 낮추어서 제후로 복귀하게 하는 것은 허락하였다. 그런 까닭에 당후(堯의 子)는 朱라고 하고, 우후(舜의 子)는 商均이라 하고, 하후는 杞子, 은나라 후는 宋公이라 하였으며, 끊어버리고 제후로도 두지

53) 『與猶堂全書』, 1-10(原牧) 4b-5a면.

않은 것은 진나라가 周의 대를 끊은 데서 시작되었다.

다산은 선진시대 이전의 중국의 역사를 통하여 나타난 정치형태를 인용하여 順의 정치로 평가하고 현대 이후로 존재하였던 왕권중심의 국가를 逆이라고 보고 있다. 비록 이 두가지의 국가형태를 나열만 하고 있고 순임금의 정치로 돌아가야 한다는데 대한 주장은 없는 것이 사실이다.

그러나 이러한 대비를 통하여 다산이 이루고자 했던 이상국가를 충분히 엿볼 수 있다. 다산은 통치자가 중심이 되는 위로부터 아래로 향하는 정치가 아니라, 국민이 중심이 되는 아래에서 위로 향하는 정치가 행하여지는 국가를 이룩하고자 한 것으로 보인다. 여기서 근대 민주주의의 맹아를 충분히 찾아볼 수도 있을 것이다.

## V. 결 론

다산은 규범을 이념이나 형이상학적인 절대적인 개념에서 찾고자 하지 않았고 현실에서 찾고자 하였다. 그는 관료로 있을 때에 화성을 건축하는데 서구의 과학문물을 받아들여서 기중기를 직접 설계하여 사용하였다는 유명한 일화가 있다. 이는 당시에 성리학적 사고 속에 몰들어 모든 사회문제 해결을 도의로 하려던 관료들에게 모범을 보인 것이다. 관료는 牧으로 백성에 대하여 책임을 져야 하는 존재이다. 그런데 당시의 관료들은 관념적인 도의론에 빠져 사회문제를 현실적으로 해결할 능력이 없었다. 다산이 성리학에서 벗어나 개혁적인 성격이 강한 원시유가에도 다시 복귀한 것도 바로 이러한 당시 관료들의 모습에 대한 반발에서 비롯되었다고 할 수 있다.

다산은 규범의 문제를 형이상학이 아니라 현실의 문제로 이끌어 왔으며 그것을 해결하는데 있어서도 현실을 바탕으로 해결하고자 하였다. 그리고 이 현실의 문제를 해결하기 위하여 인간의 정서 - 가족윤리 - 를 중시하였다. 이러한 인간 중심의 문제해결방법에서 다산은 일방에게 이익을 주고 일방에게 부담을 주는 그러한 관계를 모색한 것이 아니라 모두가 공존할 수 있는 즉 모두가 적절한 부담과 자유를 동시에 가질 수 있는 그러한 관계를 찾고자 하였던 것이다.

현재 사회의 모습을 판단할 때에 개인주의와 전체주의로 대별을 하고 있다. 규범을 제정하는데 있어서도 어떠한 이데올로기를 반영하는가에 따라 크게 구별되어진다. 그러나 이러한 사고를 바탕으로 만들어진 서구사회는 각자가 많은 모순을 안고 20세기를 건너 21세기로 향하고 있다.

어쩌면 극단적인 개인주의와 전체주의에서 생겨난 모순을 치유할 수 있는 방법중의 하나가 가족주의적인 면을 고려하는 것이라 할 수 있다. 결국 어느 사회도 문제는 결국 인간

의 문제로 돌아갈 수밖에 없다. 이런 인간의 문제를 해결점을 찾는데 있어서는 사회 속의 한 구성원으로서의 인간의 관점에서 불가능하고 또한 전체보다 앞서서 개인주의적 인간의 모습에서도 찾을 수는 없다. 개인으로서 독존적인 모습이 드러나지 않으면서 사회 속에 매몰되지 않는 인간의 모습을 찾는 작업은 동양적인 가족주의모델 하에서 많은 점을 시사받을 수 있을 것이라 생각된다. 이러한 의미에서 다산의 규범관은 사회구성원의 공존을 지향하는 현대의 규범사회에서 다시 평가를 받아야할 것이다.