

애민사상의 정신분석

—성호(星湖) 이익(李瀼)을 중심으로—

김대중*

<차 례>

1. 시혜적 관점을 넘어서
2. 애민사상의 동인(動因)-민(民)의 유동성
3. 민에 대한 사대부의 공포와 ‘부모 환상’
4. 민의 목소리의 ‘굴절 수렴’
5. ‘민’의 사상을 위하여

<국문초록>

본 논문은 ‘시민의 자발성’이라는 시대정신과 호흡을 함께하면서 어떻게 한문학 연구를 새롭게 할 수 있을지에 대한 고민 속에서 정도전(鄭道傳, 1342~1398), 허균(許筠, 1569~1618), 이익(李瀼, 1681~1763), 정약용(丁若鏞, 1762~1836)의 사회사상을 탐구한다. 특히 이익의 애민사상을 집중적으로 다룬다. 애민사상을 추동하는 강력한 동인으로 본 논문이 주목하는 것은 ‘민(民)의 유동성’이다. ‘민의 유동성’이 양반 사대부에게 어떻게 받아들여졌으며 그 심리적 기제가 무엇이며 그에 따라 양반 사대부의 애민사상이 어떤 복합적인 면모를 갖는지 본고는 다각도로 분석한다. 그럼으로써 본고는 애민사상을 개진한 양반 사대부들이 ‘말하면서도 말하지 않은 것’과 ‘말하지 않으면서 말한 것’을 심층 해부한다.

민중, 정도전(鄭道傳), 허균(許筠), 이익(李瀼), 정약용(丁若鏞)

* 서강대학교 국어국문학과 부교수

1. 시혜적 관점을 넘어서

최근 한국 사회에서는 ‘시민의 자발성’이 새로운 시대정신으로 부상했다. 이는 ‘엘리트의 실패’와 짝을 이룬다. 엘리트 중심의 능력주의라는 신화는 신자유주의의 이데올로기와 결합되어 광범위하게 유포되었으므로, ‘시민의 자발성’은 세계사적 화두라고도 할 수 있다.

그렇다면 조선시대 한문학 연구는 이런 시대정신과 어떻게 호흡을 함께할 수 있을까? 조선조 한문학의 주요 담당층은 사대부 계급이다. 사대부의 계급성은 상당히 복합적인 면이 있어서 단선적으로 명쾌하게 논하기 어렵다. 그렇기는 하나 한문학을 전반적으로 ‘지배계급의 문학과 사상’으로 보아도 큰 무리가 없을 듯하다. 그렇다면 한문학 연구는 ‘시민의 자발성’이라는 시대정신과 호흡을 함께할 수 없는 것일까?

일단 민(民)이 자기 목소리로 표명한 ‘민의 사상’을 한문 문헌에서 발굴하여 탐구하는 방안을 생각해 볼 수 있다. 동학농민전쟁 관련 기록, 『추안급국안』(推案及鞫案), 야담을 비롯한 각종 서사물을 주요 문헌으로 다룰 법하다. 그러나 이러한 자료군은 양적으로 충분치 않거니와, 조선조 민인(民人)이 직접 자기 생각을 표출했다 해도 그 생각은 어떤 의미에서는 이미 굴절된 것이다. 특히 한문 문헌에서는 그 굴절상이 더 복잡할 가능성이 높다. 그렇다면 그 굴절된 사상 형태를 어떻게 다룰 것인가? 이런 난점이 있다.¹⁾

1) 이러한 난점은 기존의 민중사 연구가 이미 직면한 것이기도 하다. ‘민중’이라는 개념은 불완전하고 모호한 점이 있으며 불가피하게 대립적인 이분법을 강제하는 면이 없지 않다. 게다가 ‘민중’은 단순한 기술적(記述的) 개념이 아니라 모종의 ‘기대 지평’이기도 하므로 불가피하게 미화되고 이상화될 때가 있다. 따라서 ‘민중’에 부과된 과도한 기대감을 덜어내고 그 다층성을 가감 없이 인식하려는 노력이 필요하다. 기실 민중에 대한 혐오와 미화는, 겉으로는 상반되어 보이지만 동전의 양면 같은 것이라

이런 ‘굴절’의 문제에 유의하면, 꼭 민의 직접적인 자기 표명만을 연구 대상으로 고집할 필요는 없을 듯하다. 물론 한문 문헌의 여러 제약 속에서 민의 목소리를 복원해 내려는 노력은 반드시 필요하다. 하지만 그와 동시에 조선조 양반 사대부의 글에서 ‘민’이 어떤 식으로 다루어지는지를 최대한 ‘민’의 입장에서 분석하는 연구방법론을 모색하는 것도 ‘시민의 자발성’과 보조를 함께하는 길이 될 수 있을 것이다.

이런 판단에서 본고는 조선조 양반 사대부의 ‘애민사상’에 새롭게 주목하여 그 정신분석적 독법을 개척하려 한다. 기실 ‘애민사상’이 유교 정치사상의 핵심이라는 것은 굳이 논할 필요가 없을 것이다. 하지만 이렇게 ‘애민사상’이 자명한 것으로 간주되고 넘어가기 때문에 정작 그 사상 구조를 해부하려는 이론적 시도 또한 찾아보기 힘들어지지 않았나 한다.

‘애민사상’은 문학뿐 아니라 역사학, 정치학 등 여러 분야에서 두루 다를 수 있다. 그렇다면 이들 인접 분야와 보조를 함께 하면서 문학 연구로서의 차별화 지점을 어떻게 확보할 것인가? 역시 텍스트의 섬세한 분석에서 그 답의 실마리를 찾을 수 있지 않은가 한다. 앞으로 살펴보겠지만 애민사상을 개진하는 사대부의 글에는 민에 대한 복잡미묘한, 경우에 따라서는 자기 모순적이기까지 한 심리적 기제가 작동한다. 애민사상에 대한 문학적 연구는 ‘심리 기제’의 심층적 층위로 파고들어 그 사상 구조를 분석하는 데 유리할 수 있다. 이 점에 착안하여 본고는 애민사상에 대한 모종의 ‘정신분석’을 시도한다.²⁾

고 할 수 있다. 그렇다면 민의 속물근성, 출세욕, 물욕(物欲) 같은 것을 놓치지 않으면서 민의 주체적 면모를 어떻게 드러낼 것인가? 이런 문제를 정면으로 돌파하여 ‘민중’의 복합성에 즉하여 민중의 역동성을 포착하는 연구방법론은 아직 충분히 정립되지 않은 듯하다.

2) 기실 ‘정신분석’이라 하면 프로이트(Freud)가 창안하고 라캉(Lacan)이 이론적으로 정교화한 그것을 떠올리기 쉬울 것이다. 그러나 특정인의 특정 이론을 대입하는 것

그런데 아래로부터의 시선에서 ‘애민사상의 정신분석’을 하기 위해 근본적으로 요망되는 것이 있다. ‘시혜적 관점’을 벗어나기 위한 자각적 노력이 그것이다. ‘시혜적 관점’은 이중적 의미를 갖는다. 첫 번째는 양반 사대부의 ‘시혜적 관점’이다. 이제까지 조선시대 지성사에서 주목해 온 조선 조 지식인은 대체로 애민사상을 기반으로 해서 사회 비판적 사고를 개진한 인물들이다. 그러한 비판적 사고는 물론 중요한 의의를 갖지만, 큰 틀에서 보면 결국 ‘민’을 배려의 대상으로 간주하는 시혜적 관점을 전제로 한다. 그럼 역으로 ‘민’의 관점에서 애민사상을 보면 어떨까? 두 번째는 연구자의 ‘시혜적 관점’이다. 애민사상을 유지해 온 조선 지식인과 공명하여 연구자도 은연중에 엘리트 지식인의 주도적 위치를 전제로 입론을 했던 것은 혹시 아닐까? 그렇기 때문에 양반 사대부의 사상을 ‘민’의 관점에서 보려는 시도를 게을리 했던 것 아닐까?

이런 문제의식 하에 본고가 집중적으로 분석할 것은 성호(星湖) 이익

은 본고의 관심사와 거리가 멀다. 본고가 말하는 ‘정신분석’은 큰 틀에서의 시각 내지 문제의식과 관련된 것이다. ‘민’에 대한 양반 사대부의 의식과 무의식이 어떤 사상 구조를 갖는지를 해부하는 것이 본고가 말하는 ‘정신분석’이다. 좀 더 소박하게 말해 보면, 양반 사대부가 ‘민’에 대해 ‘말하면서도 말하지 않은 것’과 ‘말하지 않으면서 말한 것’을 분석하는 것이 바로 본고가 하려는 ‘애민사상의 정신분석’이다. 필자는 이론에 대한 맹종과 무시에 대해 모두 비판적이다. 한문학 분야에서는 일반적으로 ‘이론’에 대한 거리감이 있는 듯하다. ‘이론’이라 하면 일차문헌과 괴리가 있는 것, 일차문헌과의 충분한 대면 없이 이른바 ‘포장술’을 발휘하는 것으로 받아들이는 경향 또한 없지 않은 것 같다. 이렇게 된 데에는 ‘서구이론’을 무분별하게 대입시킨 이들의 책임이 크다. 그러나 그렇다고 해서 이론화의 노력 자체를 방기한다면 한문학 연구는 자료 소개 및 해설의 차원 이상으로 도약하기가 상당히 어려워질 수 있다. 따지고 보면 이론에 대한 맹목적 추종과 무시 모두 ‘이론’을 일종의 기성품으로, ‘외재적인 것’으로 대한다는 점에서는 크게 다르지 않다. 근대 학문의 후발주자로서 한국의 연구자들은 이론을 ‘이미 만들어진 것’으로 은연중에 생각하기 쉽다. 하지만 ‘이론’의 본뜻은 ‘봄’(theoria)이다. 일차문헌과의 대면 속에서 자기 눈으로 직시하는 것이 ‘이론’이다. 따라서 기존의 이론을 괄호 치는 것이야말로 가장 라티칼한 ‘이론’이 될 수 있다. 이런 라티칼한 ‘이론’을 추구하기 위해 본고는 ‘정신분석’이란 말을 제목에 내세운 것이다.

(李瀼, 1681~1763)의 글이다. 범박하게 보면 애민사상은 유교적 소양을 갖춘 사대부 사이에서 전반적으로 공유되었으므로 그 개별적인 특징을 발견하기 어려운 점이 있다. 하지만 성호의 애민사상은 민의 목소리와 공명하면서 새로운 가능성을 열어간 사례로 생각되는바, 이 점에서 애민사상의 일반적인 특징과 그 변모 양상을 두루 살펴보기에 적합한 연구 대상이라 판단된다.

성호의 글을 본격적으로 분석하기에 앞서 애민사상의 전반적인 특징을 예비적으로 고찰할 필요가 있으므로, 한 편의 논문 내에서 다룰 수 있는 범위로 대상을 한정하여 맹자(孟子)의 사상 및 정도전(鄭道傳, 1342~1398)과 허균(許筠, 1569~1618)의 사회사상을 살펴보는 것으로 논의를 시작한다. 아울러 성호의 애민사상이 갖는 특징을 더 분명하게 부각시키면서 실학사 전반으로 시야를 넓히기 위해 성호와 정약용(丁若鏞, 1762~1836)의 비교로 논의를 마무리 짓기로 한다.

2. 애민사상의 동인(動因)-민(民)의 유동성

1) 중국 전국시대의 애민사상

애민사상은 민을 ‘통치=배려’의 대상으로 삼는 것이다. 따라서 지배층의 시혜적 입장을 전제로 한다. 그런데 신분제 사회에서 지배층이 굳이 피지배층에게 시혜적일 필요가 있을까? 만약 지배 권력을 달리 보장 받을 수만 있다면, 지배층 입장에서는 굳이 애민사상을 유지할 필요가 없다. 그렇다면 지배층에게 애민사상을 강제하는 근본적인 원인은 무엇인가? 『맹자』(孟子)의 다음 구절에서 그 답의 실마리를 찾을 수 있다. 맹자에게 양혜왕(梁惠王)이 한 질문이다.

과인(寡人)은 나라에 마음을 다하고 있습니다. 하내(河內)가 흉년이 들거든 그 백성을 하동(河東)으로 이주시키고 그 곡식을 하내로 이송하며, 하동이 흉년이 들어도 그렇게 합니다. 그런데 이웃나라의 정치를 살펴보건대 과인처럼 마음을 쓰는 자가 없건만 이웃나라 백성이 더 적어지지 않으며 과인의 백성이 더 많아지지 않는 것은 어째서입니까?³⁾

이런 질문을 한 혜왕(惠王)에게 맹자는 왕도정치를 설파한다. 『맹자』에서는 단연 맹자의 학설에 주안점이 놓이므로 인용 부분은 상대적으로 간과되기 쉽다. 하지만 인용문에는 지배층으로 하여금 본인의 진심 여부와 무관하게 애민사상을 가질 수밖에 없도록 만드는 강력한 동인이 드러나 있다. 그것은 바로 ‘민의 유동성’이다.⁴⁾

기실 애민사상은 동아시아 사회에서 장기간에 걸쳐 지배사상의 위치에 있었다. 따라서 그것이 형성되었을 때의 특수한 역사성을 망각하기 쉽다. 『맹자』의 애민사상은 중국 전국시대(戰國時代)의 산물이다. 따라서 진(秦) 이후, 통일 제국 형성 이후의 관점을 『맹자』에 투영하면 시야에서 놓치는 것이 생긴다.

전국시대 중국은 여러 제후국으로 분할되었다. 그 각각의 나라는 각기 다른 문화적 전통을 갖고 있었으며, 언어와 문자도 통일되지 않았다. 그리고 제후국 사이에는 비교적 자유로운 이동이 가능했다. 비록 국경에서 백

3) 『孟子』, 『梁惠王』上. “寡人之於國也, 盡心焉耳矣. 河內凶, 則移其民於河東, 移其粟於河內. 河東凶亦然. 察鄰國之政, 無如寡人之用心者. 鄰國之民不加少, 寡人之民不加多, 何也?” 인용문의 번역은 성백효 역주, 『현토완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 개정증보: 2005, 33쪽을 참고하여 필자가 수정한 것이다.

4) ‘민의 유동성’에 주목한 본고의 기본 관점은 가라타니 고진(柄谷行人), 조영일 옮김, 『세계사의 구조』, 도서출판b, 2012; 가라타니 고진, 조영일 옮김, 『제국의 구조』, 도서출판b, 2016 등에서 이론적 영감을 받은 것이다. 물론 ‘민의 유동성’이 ‘애민사상’을 추동하는 ‘유일한’ 동인이라고 본고가 주장하려는 것은 아니다.

성의 출입을 일정하게 관리하긴 했지만, 그 관리 감독은 지금의 출입국심사와 같은 것이 아니었으며, 한 나라의 백성은 다른 나라로 거주지를 옮길 수 있었다.⁵⁾

민의 이동이 자유로우므로, 백성의 증감 여부는 전국시대 통치자의 가장 큰 고민거리였다. 인구수는 곧 군사력, 경제력, 정치력과 직결되기 때문이다. 이렇듯 ‘민의 유동성’으로 인해 양혜왕 같은 전국시대 통치자는 그 본심과 무관하게 애민사상을 가지지 않을 수 없었다. 따라서 민에게 안정적인 생활 기반을 보장해주는 동시에 민을 토지에 묶어두는 보민정책(保民政策)이 위민정치에서 중시된다. 이 점에서 보민정책의 목표인 ‘안집’(安集)은 이중성을 갖는다. 민의 생계 안정이 곧 토지에의 속박이 되기 때문이다. 민의 유동성을 정치적 위기로 감지하는 것, 민의 유동성을 방지하여 지배 체제 내로 포획하는 것이 전국시대 지배계급에게 거의 본능화된 정치 감각이라고 볼 수 있다.

2) 유동성의 포획

『맹자』의 애민사상은 조선조 지배사상의 근간을 이룬다. 고려말 사대부 집단이 『맹자』 사상을 받아들인 뒤에 고려말 민의 요구와 합치시켜 급진화함으로써 역성혁명을 이루었다.⁶⁾ 그 건국의 사상을 정립한 것이 바로 정도전의 『조선경국전』(朝鮮經國典)이다.

물론 맹자와 정도전 사이의 시대적 거리를 고려하면, 이 둘을 단순히

5) 사상가와 유세객 또한 여러 나라를 옮겨 다니면서 자신의 학설을 전파하고 정계 진출을 꾀했다. 심지어는 군주나 그 후계자가 타국으로 망명한 뒤에 망명국의 후원을 받아 본국에서 쿠데타를 일으키는 일도 비밀비재했다.

6) 김영수, 『건국의 정치』, 이학사, 2006, 508~538쪽. 정도전의 정치사상과 『맹자』의 연관에 대해서는 함영대, 「정도전의 『맹자』 해석에 대한 일고」, 『한국고전연구』 32, 한국고전연구학회, 2015, 263~278쪽 참조.

동일선상에 놓고 비교할 수 없는 점이 있다. 시대적 배경이 다르고 그 사이에 국가 기구의 통치 기술 또한 체계적으로 발전했기 때문이다. 이제 조선의 백성은 중국 전국시대와 달리 국가가 마음에 들지 않는다 해도 국경을 넘어 이동할 수 없다. 민의 유동성이 구조적으로 억압된 것이다.

그러나 그것으로 끝이 아니다. 억압된 유동성은 조선이라는 국가의 테두리 내에서 다른 형태로 회복된다. 유랑민이 그 단적인 경우이다. 이는 토지 이탈로 인해 발생한 파행적 형태의 유동성이라고 할 수 있다. 유랑민 같은 유동민(遊動民)이 생기면 국가의 경제 기반이 약해지며 사회체제가 동요된다. 따라서 지배층으로서는 유동민의 발생을 미리 억제하기 위한 방안을 강구하지 않을 수 없다. 다음은 『조선경국전』의 한 대목이다.

나라의 빈부는 백성 수에 달렸고, 부역의 균등은 인구수를 주밀하게 파악하는 데 달렸다. 그러므로 백성을 다스리는 직책을 맡은 사람이 백성을 잘 길러주고 번성하게 하여 번창하게 하고, 백성을 위로하고 안집시켜 편안히 살게 보장해 주면 백성이 많아질 것이다. 그리고 그 호구를 기재하여 그 증감을 살피면 백성의 수를 파악할 수 있을 것이고, 인구를 조사하고 장정을 계산하여 그 차림(差斂)을 부과하면 부역이 균등해질 것이다. 대저 이렇게 하면 위에서는 일이 이루어지고 아래에서는 동요되지 않아 나라는 부유해지고 백성은 편안해질 것이다.⁷⁾

정도전은 『맹자』의 보민정책을 계승하되, 민의 유동성을 방지하기 위

7) 鄭道傳, 『三峯集』 卷之七, 『朝鮮經國典』 上, 『賦典』, <版籍>, 한국문집총간 5, 420쪽. “國之貧富在民之衆寡, 賦役之均在民數之周. 故任民牧之職者休養生息以蕃其類, 勞來安集以保其居, 民可庶也; 籍其戶口, 稽其登耗, 民可數也; 驗口計丁, 科其差斂, 賦役可均也. 夫如是, 事集於上而下不擾, 國富而民安也.” 인용문의 번역은 민족문화추진회 편, 『국역 삼봉집』 2, 서울출판사, 중판: 1997, 249쪽을 참고하여 필자가 일부 수정한 것이다. 이하 마찬가지다.

한 통제책을 거기에 결합시킨다. ‘호적 관리’가 그것이다. 민의 안정적인 삶을 보장하기 위해서는 ‘호구의 등록과 관리’가 필요하지만, 역으로 ‘호구의 등록과 관리’를 통해 민에 대한 통제는 ‘보호’의 형태를 취할 수 있다.⁸⁾ 민에 대한 ‘보호=속박’을 통해 민의 유동성을 방지하기 위해서는 민에게 토지라는 경제적 기반을 국가가 일정하게 보장해 주어야 한다.

옛날에는 토지를 관(官)에서 소유하여 백성에게 주었으니, 백성이 경작한 것은 모두 관에서 준 토지였다. 그래서 천하의 백성으로서 토지를 받지 않은 사람이 없었고, 경작하지 않는 사람이 없었다. 그러므로 백성 간에 빈부와 강약의 차이가 그리 심하지 않았으며, 토지에서의 소출이 모두 공가(公家)에 들어갔으므로 나라 또한 부유했다.

그러다 토지 제도가 무너진 뒤로 호강(豪強)한 자가 겸병하여 부유한 사람은 밭두둑이 잇닿는 반면 가난한 사람은 송곳 꽃을 땅도 없어서 부유한 사람의 토지를 차경(借耕)한다. 그렇게 일 년 내내 부지런하고 고생해도 식량은 오히려 부족한 반면, 부유한 사람은 농사짓지 않고 편안히 앉아서 용전인(傭佃人)을 부려서 그 소출의 태반을 차지한다. 그런데도 국가는 팔팔 끼고 구경만 할 뿐 그 이득을 차지하지 못하니, 백성은 더욱 곤궁해지고 나라는 더욱 가난해졌다.⁹⁾

정도전은 정전제(井田制)의 이념을 환기하면서, 토지는 원래 사적 소

8) 물론 최근의 호적 연구 성과를 참조하면, 정도전이 기대했던 대로 조선의 지배층이 호적 관리를 통해 조선 백성을 완전히 통제하는 데 성공했다고 보기는 어려울 것이다.
 9) 鄭道傳, 『三峯集』 卷之七, 『朝鮮經國典』 上, 『賦典』, <經理>, 한국문집총간 5, 420~421쪽. “古者, 田在於官而授之民, 民之所耕者, 皆其所授之田. 天下之民, 無不受田者, 無不耕者. 故貧富強弱不甚相過, 而其田之所出皆入於公家, 而國亦富. 自田制之壞, 豪強得以兼并, 而富者田連阡陌, 貧者無立錫之地. 借耕富人田, 終歲勤苦, 而食反不足. 富者安坐不耕, 役使傭佃之人, 而食其太半之入. 公家拱手環視, 而莫得其利, 民益苦而國益貧.”

유물이 아닌데 정전제 붕괴 이후 토지가 사적 소유물로 전환되면서 빈부 격차가 초래되었다고 주장한다. 이는 유학자들이 전반적으로 공유한 생각이다. 기실 수렵채취 생활을 하던 유동민에게는 억압과 불평등이 발생하기 어렵다. 공동체에 속박되지 않고 재산 축적이 불가능하기 때문이다. 정주(定住)와 더불어 지배 관계가 성립됨으로써 억압과 불평등이 발생한다.¹⁰⁾ 이렇게 보면 정도전이 대변하는 조선 지배층의 애민사상은, 정주로 인해 초래된 불평등을 민 스스로 속박에서 벗어남으로써 해결하는 대신 국가가 해결해줄겠다고 보장하는 것이 된다.

그렇다면 애민사상은 국가와 민 사이의 ‘교환 관계’를 사상적으로 정립한 것이라고 할 수 있다. 민이 그 유동성을 포기하고 체제 내부에 머무르는 대신, 국가가 민을 보호해주는 것이 되기 때문이다. 이런 교환 관계는 다음과 같이 명확하게 언급된다.

맹자께서 말씀하시길 “야인(野人)이 없으면 군자를 봉양할 수 없고, 군자가 없으면 야인을 다스릴 수가 없다”라고 하셨다. 옛날 성인(聖人)이 부세법(賦稅法)을 세운 것은 비단 백성에게서 수취하여 자기를 봉양하려는 것이 아니었다. 백성이 서로 모여 살게 되자, 음식과 의복에 대한 욕심이 밖에서 공격하고 남녀 간의 정욕이 안에서 공격하여, 동류일 경우에는 서로 다투게 되고 힘이 대등할 경우에는 싸우게 되어 서로 죽이는 지경에 이르렀다. 이에 백성의 윗사람이 법을 가지고 그들을 다스려서 다투는 자와 싸우는 자를 평화롭게 만든 뒤에야 민생이 편안해졌다. 하지만 이런 일은 농사를 지으면서 병행할 수 없으므로 백성이 10분의 1을 세금으로 바쳐서 그 윗사람을 봉양하는 것이다. 윗사람이 백성으로부터 수취하는 것이 크기 때문에 윗사람이 그 봉양에 보답하는 것 또한 중한 것이다.¹¹⁾

10) 가라타니 고진, 앞의 책(2012), 75~93쪽 참조. 이하, 국가와 민 사이의 ‘교환관계’에 대한 이론적 설명은 이 책을 참조한 것이다.

정도전은 백성에 대한 통치를 통치자와 백성 사이의 교환 관계로 설명한다. 백성의 쟁투를 통치자가 조정해주는 대가로 백성은 통치자에게 세금을 바친다는 것이다. 따라서 지배 계급으로서 사대부 집단의 존립 근거는 바로 민의 자연 상태에서 확보된다. 민은 스스로 분쟁을 해결하지 못하고 쟁투하는 존재로 상징되기 때문에 사대부 집단이 그 필수불가결한 조정자로 자기 정립을 할 수 있다.

물론 정도전이 상정한 민의 자연 상태는 모종의 상상이다. 그리고 그 상상은 민이 스스로 분쟁을 조정할 수 있는 능력이 결여된 존재라는 생각을 전제로 한다. 굳이 정도전의 말을 수궁한다 해도, 민 사이의 쟁투는 어떤 면에서는 민의 유동성이 억압되어 토지에 속박됨으로써 본격화된다고 할 수 있다.¹²⁾ 그렇다면 정도전이 상정한 민의 자연 상태는 지배 질서를 불가피하게 하는 원인이라기보다는 지배 질서가 초래한 결과이다. 결국 정도전의 논법은 지배 질서의 안정화를 위해 민의 유동성을 억압할 때 불가피하게 초래되는 쟁투를 역으로 자연 상태로 투사한 것이 된다. 이 점에서 민의 자연 상태에 대한 정도전의 상상은 도착적인 면이 있다.

요컨대 조선조 지배 계급의 정당화는 모종의 ‘상상적인 것’에 의지하고 있다는 것, 그리고 그 ‘상상적인 것’에는 민의 유동성을 통제하여 체제를 안정화하고자 하는 욕망이 투영되어 있다는 것을 『조선경국전』을 통해 확인할 수 있다. 민을 자기 조정 능력이 결여된 존재로 상징하고 그러한

11) 鄭道傳, 『三峯集』 卷之七, 『朝鮮經國典』 上, 『賦典』, <賦稅>, 한국문집총간 5, 421~422쪽. “孟子曰: ‘無野人, 莫養君子; 無君子, 莫治野人.’ 古之聖人立賦稅之法, 非徒取民以自奉. 民之相聚也, 飲食衣服之欲攻乎外, 男女之欲攻乎內, 在醜則爭之, 力敵則鬪之, 以至於相殘. 爲人上者, 執法以治之, 使爭者平鬪者和, 而後民生安焉. 然不可耕且爲也, 則民之出乎什一以養其上. 其取直也大, 而上之所以報其養者亦重矣.”

12) 정도전이 “백성이 서로 모여 살게 되자” 운운한 것도 이런 이유에서일 터이다.

전제 위에 사대부의 존립 근거를 세우는 논법은 『조선경국전』 이후로도 김근행(金謹行, 1713~1784)의 『문견록』(聞見錄),¹³⁾ 정약용의 『원목』(原牧)¹⁴⁾ 등으로 면면히 이어진다.

그렇다면 역으로 민이 스스로 분쟁을 조정하고 해결할 수 있는 능력을 갖고 있다면, 그 자신이 ‘주체’라면, 사대부가 설 자리는 사라지고 만다. 민의 주체성과 사대부의 지도자적 위치는 양립할 수 없다. 따라서 민의 주체성은 사대부에게 가장 위협적이고 가장 불안한 것이 아닐 수 없다.

3. 민에 대한 사대부의 공포와 ‘부모 환상’

1) 민에 대한 공포

시혜적 입장에서 탈피하여 애민사상의 근본 층위까지 소급해 들어가면, 민의 유동성과 주체화에 대한 불안과 공포에 가 닿는다. 이런 견지에서 애민사상은 민이 주체화하는 것에 대한 불안과 공포를 스스로 달래가면서 형성된 것이라고 할 수 있다. 물론 평상시에는 그러한 불안과 공포가 겉으로 드러나지 않는다. 그러다가 체제를 불안하게 하는 민란 같은 것이 발생하면 그 불안과 공포가 전면화된다.

천하에 두려워할 만한 존재는 오직 백성뿐이다. 백성이 두려운 것은 홍수,

13) 金謹行, 『庸齋先生文集』 卷之十二, 『聞見錄』 外篇一, 한국문집총간 속 81, 433쪽. “上古之時, 本無君長. 只是一村之人, 或有相爭之事, 則就其村中素所敬信者以決之, 兩村或有相爭之事, 則又就兩村中敬信者以決之. 自是而至於州郡天下, 而每就其所嘗敬信者決之. 此邦伯連帥君長之體所以備也.”

14) 정약용의 『원목』에 대한 분석은 즐고, 『에도의 정치학: 다산의 『파리를 조문하는 글』』, 『한국고전연구』 32, 한국고전연구학회, 2015, 316~317쪽 참조.

화재, 호랑이, 표범보다도 훨씬 더 심한 점이 있거늘, 뒷자리에 있는 사람이 한창 업신여기며 모질게 부리는 것은 유독 어찌서인가?

대저 이미 이루어진 것을 함께 즐길 뿐 항상 눈앞에 보이는 것에 얽매이고, 순순히 법에 순응하여 뒷사람의 부림을 받는 자들은 ‘항민’(恒民)이다. 항민은 두려워할 게 못된다. 모질게 빼앗겨 살이 벗겨지고 골수가 부서지며, 집안의 수입과 땅의 소출을 몽땅 바쳐서, 끝없는 요구에 응하느라 시름하고 탄식하면서 뒷사람을 닮는 자들은 ‘원민’(怨民)이다. 원민은 굳이 두려워할 필요까지는 없다. 푸줏간 속에 자취를 감추고 몰래 탄마음을 품은 채, 천지(天地) 사이를 훑어보고 있다가 혹여 세상에 변고라도 나면 자기 소원을 실현하려고 하는 자들은 ‘호민’(豪民)이다. 대저 호민은 크게 두려워해야 한다.

호민이 나라의 빈틈을 엿보며 일의 형세가 편승할 만한가를 노리다가 팔을 휘두르며 발두렁 위에서 한 차례 소리 지르면, 저들 원민이 그 소리를 듣고 모여들어, 미리 모의한 것도 아닌데 일제히 외쳐댄다. 그러면 저들 항민 또한 살길을 찾느라 호미, 고무래, 창자루를 들고 따라가 무도한 놈들을 쳐 죽이지 않을 수 없다. (...)

지금 우리나라는 그렇지 않아서 땅이 험애하고 사람이 적으며, 백성은 또 나약하고 좁스러워 기절(奇節)과 협기(俠氣)가 없다. 그런 까닭에 평소에 큰 인물과 뛰어난 인재가 나와서 세상에 쓰이는 경우도 없지만, 난리를 당해도 호민과 한졸(悍卒)들이 창란(倡亂)하여 앞장서서 나라의 걱정거리가 되는 일 또한 없으니 그 또한 다행이다. (...)

백성의 시름과 원망이 고려 말보다 더 심한데 뒷사람은 안일하여 두려워할 줄 모르니, 우리나라에 호민이 없기 때문이다. 불행히 견훤과 궁예 같은 자가 나와서 몽둥이를 휘두르며 나서면, 시름과 원망이 가득한 백성이 그를 추종하여 기주(蔚州)·양주(梁州)·육합(六合)의 변란이 곧 닥치지 않으리라 어찌 장담할 수 있겠는가? 목민관 된 자가 그 두려워할 만한 형세를 환하게 알아서 전철을 밟지 않는다면 그나마 민란이 일어나기 전에 일을 돌이킬 수 있을 것이다.¹⁵⁾

15) 許筠, 『惺所覆瓿稿』 卷之十一, 『豪民論』, 한국문집총간 74, 233~234쪽. “天下之所

허균이 활동한 시대는 전란의 소용돌이와 정치 사회적 혼란으로 점철되었다. 그로 인해 민심이 동요되어 체제 유지에 대한 지배층의 불안감이 가중되었다. 허균은 지배질서가 안정적으로 유지되었을 때는 은폐되었던 두려움과 공포감에서부터 글을 시작한다.

허균에게 가장 공포스러운 존재는 민이다. 허균은 민을 ‘항민’(恒民), ‘원민’(怨民), ‘호민’(豪民)으로 유형화한다. 그 기준이 되는 것은 민의 의식화 정도이다. 기실 집단으로서의 민은 그 실체가 불분명하다. 그렇다고 그대로 방치하기에는 지배 엘리트 입장에서 불안하다. 그렇다면 무정형(無定形)의 민을 어떻게 실체적으로 파악할 수 있을까? 민에 대한 조선 시대의 전형적인 구분법은 농(農)·공(工)·상(商) 같이 직분에 따른 것이다. 이와 달리 허균은 통치자 입장에서 얼마나 두려워할만한가에 따라 민을 유형화한다. 그만큼 민에 대한 공포가 강력한 동인이 된 것이다.

기실 허균 이전에도 민란에 대한 불안감 속에서 모종의 분류를 시도한 예가 없지 않다. 김제민(金齊閔, 1527~1599)이 그렇다. 그는 도적으로 집단화된 민을 ‘좁도독질 하는 자’, ‘길을 막고 사람을 살해하고 물건을 빼

可畏者，唯民而已。民之可畏有甚於水火虎豹，在上者方且狎馴而虐使之，抑獨何哉。夫可與樂成而拘於所常見者，循循然奉法役於上者，恒民也。恒民不足畏也。厲取之而剝膚椎髓，竭其廬入地出，以供無窮之求，愁嘆咄嗟，咎其上者，怨民也。怨民不必畏也。潛蹤屠販之中，陰蓄異心，僻倪天地間，幸時之有故，欲售其願者，豪民也。夫豪民者，大可畏也。豪民伺國之釁，覘事機之可乘，奮臂一呼於壘畝之上，則彼怨民者聞聲而集，不謀而同唱。彼恒民者亦求其所以生，不得不鋤耒棘往從之以誅無道也。(…)今我國不然，地陝隘而人少，民且皆窳齷，無奇節俠氣。故平居雖無鉅人雋才出爲世用，而臨亂亦無有豪民悍卒，倡亂首爲國患者，其亦幸也。(…)故民之愁怨有甚王氏之季，上之人恬不知畏，以我國無豪民也。不幸而如甄萱、弓裔者出，奮其白挺，則愁怨之民安保其不往從而祈梁六合之變可跼足須也？爲民牧者灼知可畏之形，與更其弦轍，則猶可及已。” 인용문의 번역은 정길수 편역, 『나의 법을 따르겠다』, 돌베개, 2012, 96~99쪽을 참고하여 필자가 일부 수정한 것이다.

있는 자’, ‘마을에 불을 밝히고 백성의 재물을 약탈하는 자’, ‘성읍(城邑)을 공격하는 자’ 등 크게 네 가지로 분류한 바 있다.¹⁶⁾ 집단화 규모 및 피해 정도에 따른 구분이다. 이렇게 보면 허균의 삼분법은 ‘민의 의식화’를 기준으로 한다는 점에서 획기적이라고 할 만하다.

‘호민’은 그 정체를 알 수 없다. 그런데 그 누구보다도 강력한 파괴력과 파괴력을 갖는다. 호민은 평소에는 자취를 감추고 몰래 탄마음을 품고 있으므로 식별이 불가능하다. 그러다가 변고가 생기면 그 틈을 타서 자기 뜻을 이루기 위해 갑작스럽게 세력화한다. 결단력 있고 주도면밀하며 대중 선동과 조직화에 능하다. 이렇듯 ‘호민’이 스스로 주체화하는 순간은 예고 없는 매우 급작스러운 것이며 우연성을 갖는다. 따라서 예측과 통제가 불가능하다. ‘호민’의 ‘정체를 알 수 없음’, ‘예측 불가능성’, ‘통제 불가능성’은 모두 공포와 두려움을 유발하는 특징에 해당한다. 이런 ‘정체를 알 수 없는 통제 불가능한 주체’가 아직 형태화되지 않은 민의 원망을 구체화하고 이제까지 잠재되고 억압되었던 민의 유동성이 갖는 파괴력을 현실화한다.

하지만 그와 동시에 허균은 ‘호민’이 될 만한 인재가 조선에 없는 현실을 지적한다. 조선의 백성은 나약하고 제제하여 기개가 없다는 것이다. 정작 자신에게 복종하는 존재를 오히려 멸시한다는 점에서, 이는 민에 대한

16) 金齊閔, 『鰲峯先生集』卷之三, 『保邦要務』, <弭盜賊>, 한국문집총간 속 4, 64쪽. “臣謹按經傳, 羞惡者四端之性, 衣食者養生之本. 既有四端之性, 則性本皆善, 而雖無爲盜之心, 然又稟血肉之身, 則非衣食無以養其生. 惟其如是, 故天賦之良性不得不枯亡於氣質之形矣. 水旱流來, 田卒污萊, 五穀失稔者, 天之災也; 賦役煩重, 政苛刑慘, 民失其所者, 人之政也. 困於災, 傷於政, 不得安其生業, 而流離山野, 霜風刮骨, 衣不蓋體, 飢火燒腸, 食不充腹, 迫於凍餒, 無以爲計. 遂失羞惡, 而喪其良心, 始棄其身, 而投於盜賊. 盜賊之起, 此實源流也. 盜賊之黨有大有小: 有鷓張狼顧而攻城掠邑者, 有鼠竊狗偷而探囊發櫃者, 有橫截道路而殺越于貨者, 有照火閭里而強奪民財者. 大小雖殊, 皆足以傷民而病國矣.”

지배 엘리트의 혐오 발언에 해당한다고 할 수 있다.

허균은 왜 천하에서 가장 두려운 존재가 백성이라고 단언해 놓고, 조선의 민은 별거 없는 존재라고 굳이 말한 것일까? 일종의 심리적 방어 기제가 작동했던 것이 아닌가 한다. 허균 입장에서는 민에 대한 공포심이 클수록 그 공포심을 보상할 필요가 있지 않았을까 한다. 기실 허균 같은 지배 엘리트로서는 동시대 민에 대해 불안감을 가질 충분한 현실적 이유가 있다. 임진왜란으로 인해 지배층에 대한 민의 신뢰도가 하락했고 전후 복구와 제대로 이루어지지 않았으며, 광해군조의 정치 사회적 혼란이 극심했기 때문이다. 이렇게 민심의 동태가 심상치 않은 현실에 직면하여 불안과 공포를 느껴서 ‘호민’에 대한 논의를 자세하게 해 놓고, 그런 뒤에 마치 실제 조선의 민은 반란을 일으킬 정도로 그리 대단한 존재가 아니라고 말하는 것은 기묘하다. 이런 낙차에서 허균의 심리적 방어 기제 같은 것을 유추해볼 수 있다.

이 지점까지 파고 들어가면, 역시 허균이 애민사상을 강조한 것은 정말로 민을 사랑하는 마음에서라기보다는 민에 대한 공포심에 의해 그 본심과 무관하게 강제된 면이 있지 않은가 한다. 그렇기 때문에 심리적 방어 기제가 필요했던 것이다. 민을 통치하는 지배 엘리트가 민에 대한 두려움 때문에 민에 대한 혐오감을 억누르고 애민사상을 설교해야 한다는 것은 지배 엘리트로서는 자존심 상하는 일이다. 그러나 이제 민에 대한 두려움을 외면하면 지배 질서를 유지하기 어려워졌다. 그렇기 때문에 불가피하게 민에 대한 두려움을 직면하는 동시에 그것을 외면하고 그로 인한 상처를 봉합해주는 심리적 기제가 필요했던 것이다.

허균 이후로도 도적화 같은 민의 세력화에 대한 사대부의 불안은 계속된다. 성호의 다음 글은 그러한 불안감을 잘 보여준다. 홍길동, 임궽정, 장길산의 사례를 언급한 뒤에 성호는 이렇게 말한다.

우리나라에서 몸을 숨기고 도둑질을 하는 것은 마치 새장 속의 새와 어항 속의 물고기와 같은 데 지나지 않는데, 온 나라가 근심하여 온갖 힘을 기울였는데도 끝내 그를 찾아내지 못했다. 우리나라 사람들이 제대로 된 계획을 세우지 못하는 것이 예로부터 이러하니, 더구나 외적의 침략을 막고 이웃 나라에 위력을 떨치는 것이야 어찌 논할 수 있겠는가? 안타까울 따름이다.¹⁷⁾

민의 유동성은 통제 불가능하기 때문에 지배층 입장에서 문제가 된다. 그런데 민의 유동성이 발생하는 이유는 무엇인가? 일차적으로는 민이 살기 어려워서다. 자연재해, 마을 공동체의 억압, 국가 기구의 착취 등이 그 요인이 될 수 있다. 그러나 그것만으로는 부족하다. 살기 어렵다고 모든 민이 거주지를 이탈하는 것은 아니기 때문이다. 떠나고 싶어도 떠날 데가 없으면 떠날 수 없다. 민이 국가의 속박으로부터 스스로 벗어나 유동민이 되기 위해서는 국가 기구의 지배력이 닿지 않는 영역이 있어야 한다.

중국의 경우 『수호전』(水滸傳)의 배경이 되는 양산박(梁山泊) 같은 늪지대가 그에 해당한다.¹⁸⁾ 좀 더 시야를 넓혀 보면 ‘조미아(zomia)’가 그 좋은 예가 된다. ‘조미아’는 베트남 중부 고원에서 시작하여 동남아시아 대륙부와 중국 남부를 가로지르며 인도 동북부까지 뻗어 있는 해발 300미터 이상의 고지대를 일컫는 말이다. 국가의 지배를 거부하고 도망간 사람들이 모여든 곳이 ‘조미아’로, 그 넓이가 250만 제곱킬로미터에 달한다.¹⁹⁾

17) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十四 人事門, 『林居正』, 『星湖全集』 5, 여강출판사 영인, 1987, 519쪽. “域中之藏軀竊發, 不過如籠鳥盆魚, 而舉國憂勤, 終有不能跟尋者. 東人之無謀, 自古如此. 況何與論於禦外侮而威旁國耶? 哀哉.” 인용문의 번역은 민족문화추진회 편, 『국역 성호사설』 5, 민족문화문고간행회, 1977, 334쪽을 참고하여 필자가 일부 수정한 것이다. 이하 마찬가지다.

18) 양산박에 대한 역사적 고증은 미야자키 이치사다(宮崎市定), 차혜원 옮김, 『중국사의 대가, 수호전을 역사로 읽다』, 푸른역사, 2006, 277~289쪽 참조.

19) ‘조미아’에 대해서는 제임스 C. 스콧(James C. Scott), 이상국 옮김, 『조미아, 지배받지 않는 사람들』, 삼천리, 2015, 15~91쪽 참조.

해발 300미터 이상 되는 곳에는 국가의 지배력이 미치지 어렵다. 그렇기 때문에 ‘조미야’라는 광대한 도피처가 형성될 수 있었다.

그런데 중국과 동남아시아 대륙부에 비해 조선은 영토의 크기로 보나 지리적 조건으로 보나 국가의 지배력이 닿지 않는 영역이 충분하다고 보기 어렵다. 임궏정과 장길산이 활동한 황해도 지역은 일부 ‘조미야’와 비슷한 면을 가진다고 할 수 있을지 모르지만, 그들의 활동 영역이 황해도에 국한되었던 것은 아니다. 따라서 성호 말대로 이들은 ‘새장 속의 새’ 내지 ‘어항 속의 물고기’ 같은 점이 있다. 그런데도 이들은 어떻게 해서 어렵게 겨우 잡히거나 끝내 잡히지 않을 수 있었는가? 성호는 조선조 지배층의 ‘피가 없음’에서 그 답을 찾는다. 유동민에 대한 국가 차원의 효과적인 ‘지배 기술’ 내지 ‘통제 기술’이 부재하다는 것이다.

성호의 이런 논평은 체제유지적 입장을 전제로 한다. 그런데 흥미롭게도 성호가 서술하고 있는 임궏정과 장길산의 활약상을 보면, 국가와 반대로 이들은 피가 있다.²⁰⁾ 이들의 갖가지 위장전술과 임기응변을 관군(官

20) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十四 人事門, 『林居正』, 『星湖全集』 5, 519쪽. “自古西道多劇賊. 有洪吉童, 世遠不知如何, 至今入市兒盟辭. 至明廟時, 林居正爲最. 其人本楊州民也. 自畿甸至海西一路, 胥吏與之密契, 官欲捕之, 輒先洩之. 朝廷令長湍, 襄津, 豐川等四五郡領兵往捕, 方會于瑞興, 賊六十餘騎乘高俯瞰, 矢下如雨. 郡兵遂潰. 自是數百里間幾於路絕. 以南致勤爲討捕使, 出鎮于戴寧. 賊入九月山, 分據險阨, 致勤咸集軍馬逼守山下, 其謀主徐霖知不免來降, 盡發其虛實情形, 遂進軍搜別, 又使徐霖誘斬其驕健血黨五六人. 居正越壑而逃, 致勤令自黃州至海州盡發民丁, 以人爲城, 從文化至戴寧, 歷搜無遺. 居正投入村舍, 官軍圍之. 居正劫一嫗, 使號賊而出, 卽帶弓矢爲官軍狀, 拔劍隨嫗曰: ‘賊已走矣!’ 諸軍擾亂, 乃奪一馬騎而混在衆中. 俄又詐稱病卒, 離陣去. 徐霖見之曰: ‘賊也!’ 於是被擒, 呼曰: ‘此莫非霖之計也!’ 盖三年之間, 發數道兵, 僅能捕一賊, 而良民死者無數. 後肅廟之世, 黠賊張吉山出沒於海西道中. 吉山本倡優, 善筋斗者. 勇捷異常, 遂爲窩主. 朝廷憂之, 擇申燁爲監司, 搜捕不得, 又得其黨, 告其躲藏處. 武士崔衡基應募往捕, 行至坡州, 有商賈數十驅馬過, 告者謂皆賊也, 遂皆縛囚. 馬皆駿而牝. 告者曰: ‘賊馬皆牝, 爲不橫逸也.’ 發諸郡兵, 各守要路, 乘夜入, 則賊已諷知,

軍)은 도저히 따라잡지 못한다. 따라서 유동민의 입장에서 보면, 조선이라는 나라가 피가 없다가보다는 임궽정과 장길산의 피가 국가를 압도했다고 해야 할지 모른다. 조선의 지리적 특징으로 인해 충분한 도피처를 확보하지 못한 그들은 그런 단점을 극복하기 위해 그들 나름대로 지능화하여 그들 나름의 방책을 강구한 것이다. 그러나 체제유지적 관점을 고수한 성호로서는 그렇게까지 임궽정과 장길산의 주체적 역량을 높이 평가할 수 없었을 것이다. 그러면서도 임궽정과 장길산의 활약상에 대한 구체적인 서술은 국가의 무능함을 예각적으로 보여준다. 게다가 해당 서술은 서사적 흥미 요소를 풍부하게 갖고 있다.

2) 애민사상의 이율배반과 ‘부모 환상’의 발생

성호에게 조선은 도적을 제대로 통제하지 못하는 무능한 국가이다. 그래서 성호는 도둑을 잡기 위한 국가 차원의 정책, 보갑법(保甲法) 같이 도둑을 근절하기 위한 대민(對民) 통제정책을 강구한다.²¹⁾ 그러나 성호가 그저 도둑을 방지하기 위한 통제 정책에만 관심을 가졌던 것은 아니다. 오히려 성호는 민이 도적화할 수밖에 없는 불가피성을 통감한다. 이 점에서 성호는 어느 정도 민의 입장을 체제유지적 관점에 의해 굴절된 형태로나마 도입한 면이 있다.

어리석은 백성이 기한(飢寒)에 내몰려 도적이 되어 살기를 구하는 것이 마치 이[蠶]와 같다. 이가 옷 솔기에 있으면서 사람을 물지 않으면 살 수 없으니, 이미 육체를 갖고 있으면서 죽음을 면하려 하는 것은 이상할 게 없다.

迎而醜辱, 遂逃無迹. 後又名出丙子逆招, 竟不知所終也.”

21) 李瀼, 『星湖先生僊說』卷之七 人事門, 「治盜」; 李瀼, 『星湖先生僊說』卷之十一 人事門, 「保甲」.

이의 입장에서 보면 차라리 죽을지언정 사람을 물지 않아서야 되겠는가? 그런데 물어서 피부를 상하게 하면 사람이 깨닫지 못할 리가 없으니, 사람 또한 부득이 이를 불에 태워 죽인다. 물지 않으면 굶어 죽고, 물면 또 불에 타 죽는다. 어리석은 백성이 도적이 되어 살기를 구하면 비록 부득이하게 잡아서 죽일 수밖에 없지만, 그 정상은 용서할 만한 점이 있다. 증자(曾子)께서 말씀하시기를 “만약에 그 실정을 알게 되거든 불쌍히 여기고 기뻐하지 말라”고 하셨다.²²⁾

성호는 불가피하게 도적화한 민을 이[蝨]에 비유한다. 이 비유에는 도적화한 민에 대한 성호의 이중심리가 담겨 있다. 일단 그 비유는 명백히 민의 비하를 전제로 한다. 하지만 그러면서도 성호는 ‘이=도적’의 입장에서 그 불가피성을 통감한다. 그렇기 때문에 성호에게는 “이는 사람을 물 수밖에 없다”와 “사람은 이를 잡아 죽일 수밖에 없다”가 모두 그 나름의 충분한 근거를 갖는 명제로 양립한다. ‘민의 도적화’와 ‘국가의 처벌’ 사이에 일종의 이율배반이 성립하는 것이다. ‘부득이’는 그 이율배반적 성격을 표시해주는 말이다. 스스로 국가의 속박으로부터 벗어나는 식의 민의 자발성을 인정할 수는 없고, 민의 안정적 삶을 보장해주지 못한 국가의 책임은 통감하되 국가의 ‘지배’는 포기할 수 없는 데서 이러한 이율배반이 초래된다. 따라서 성호처럼 조선조 지배질서를 유지하는 선에서 민의 처지를 헤아리고자 한다면, 애민사상이 현실 세계에서 제대로 작동하지 않을 때 이러한 이율배반을 해소할 수 없다.

요컨대 애민사상의 입계점에서 ‘이와 사람의 이율배반’이 발생한다. 그

22) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十二 人事門, 「飢寒作盜」, 『星湖全集』 5, 424쪽. “愚民迫於飢寒作盜而求生, 其猶蠹乎! 蠹處衣縫, 非咬人, 將無以爲生. 既有形軀, 求所以免死, 無怪也. 在蠹寧死而不咬人, 可乎? 咬而傷膚, 人未有不覺之理. 人亦不得已而烘殺. 不咬飢死, 咬又烘死矣. 愚民作盜求生, 雖不得已而禽殺, 然情有可恕. 曾子曰: ‘如得其情, 哀矜而勿喜.’”

러한 이율배반은 사대부의 자기분열적 면모라고도 할 수 있다. 따라서 애민사상의 임계점을 넘기 전에 그 균열을 매끈하게 봉합할 필요가 있다. 그 봉합의 심리적 기제가 ‘부모 환상’이다.

어린이가 위험할 때를 당하면, 부모는 그 아이를 구하기에 급급하여 어떠한 수단과 방법도 가리지 않는다. 아무리 물에 빠지고 불에 타는 위험이 뒤따르더라도 그 아이를 살리기 위해 온갖 방법을 강구할 뿐이요, ‘어찌 해볼 방법이 없다’면서 가만히 앉아, 죽는 것을 뻔히 지켜보지는 않을 것이 틀림없다. 만일 어떤 사람이 어느 곳을 꼭 가려고 한다면, 수레가 있으면 수레를 타고 갈 것이고, 수레가 없으면 말을 타고 갈 것이고, 말이 없으면 걸어 갈 것이고, 앓은뱅이라면 기어서라도 기어갈 것이다. 일단 가겠다고 마음 먹었다면 어찌 끝내 못 갈 리가 있겠는가? 지금 백성이 한창 곤궁하여 어린이가 우물에 빠지려는 것보다 더 위태로운 형편인데, 정치를 한다는 사람들은 방법이 없다고 핑계를 대면서 모른 척하니, 이래서야 되겠는가?²³⁾

지배계급의 애민의식을 일깨우기 위해 성호는 ‘부모의 사랑’에 호소한다. 그 비유는 즉각적인 호소력을 갖는다. 민이 이[蠱]에서 어린이로 전환됨으로써 ‘이와 사람의 이율배반’은 해소되고 ‘부모의 사랑’을 통해 자기분열적 모순은 매끈하게 봉합된다.

이 점에서 인용문은 허균의 『호민론』과 대비된다고 할 수 있다. 『호민론』의 애민사상은 공포에 의해 추동되는 반면, 인용문의 애민사상은 말 그대로 ‘사랑’에 의해 추동되는 것으로 보인다. 그러나 더 따져 보면 꼭 그

23) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之七 人事門, 『拯拯』, 『星湖全集』 5, 230쪽. “赤子塗炭, 慈父慈母急於拯拯, 無所不至. 雖陷焚溺, 猶且百道思量, 庶幾其或生, 必不曰事無奈何而坐待死也. 如人將必往某地, 有車乘車往, 無車騎馬往, 無馬徒步走, 足躓匍匐行, 期於一到, 豈有終不達之理? 今之時, 民生方困, 不啻入井, 謀猷廟朝者, 諉諸無術嗔然忍行, 奚可哉.”

렇게만 말할 수 없다. ‘부모-자식’의 비유가 즉각적인 호소력을 가질 수 있다면, 그것은 그 자식이 성인이 아니라 어린아이이기 때문이다. 개체보존을 온전히 부모에게 의지해야 하는 아이가 사랑의 대상이 되는 것이다. 만일 장성한 자식으로 비유했다면 그 비유는 호소력을 갖기 어려웠을 것이다. 뒤집어 말하면, 백성이 성인이 아니라 어린아이여야 위정자의 사랑을 받을 수 있고, ‘이와 사람의 이율배반’으로 인한 자기분열을 매끈하게 봉합할 수 있다. 따라서 성호의 어린아이 비유는 민의 주체화를 경계하는 조선 사대부의 시각을 투영한 것이 된다. 이 점에서 인용문은 『호민론』과 표리를 이룬다.

그런데 성호가 말한 부모의 사랑은 무조건적인 것이 아니다. 거기에는 한 가지 조건이 있다. 부모가 자식을 사랑해주는 대신 자식은 부모를 원망하지 말아야 한다.

사람이 힘입어 살아가는 것 중에 옷과 음식이 가장 큰 것이다. 옷은 상마(桑麻)에서 생기고 음식은 오곡(五穀)에서 생기는데, 상마와 오곡은 비와 이슬에서 이루어지고 비와 이슬은 하늘과 땅에서 이루어지니, 실 한 올과 쌀 한 톨이 과연 어디에서 생기는가? 그런데 아둔한 백성은 이것을 모르고 장마가 지기만 하면 하늘을 원망하며 가물기만 하면 땅을 욕하여 “하늘이 기어이 사람을 죽이려 드네”라고 하니, 하늘이 어찌 길러 주려 하지 않겠는가? 기수(氣數)에 혹 먼치 못함이 있을 뿐이다.

비유컨대 임금에 신하에 대해 그 몸을 귀하게 해주고 총애해주며 그 입을 녹봉으로 길러 주더라도 혹여 말 한 마디를 잘못하면 원망이 뒤따르고, 부모가 자식에 대해 낳아서 길러주고 은혜를 베풀어 사랑하더라도 혹여 제때에 보살피지 않으면 낱알이 허물을 돌리는 것과 같다. 『시경』(詩經)에 이르기를 “내 큰 은덕은 잊어버리고/내 작은 원망만 생각하네”라고 했으니, 이런 경우를 두고 한 말이다.²⁴⁾

흉년이 들어 거지가 길에 가득하다. 표주박을 들고 자루를 메고 터벅터벅 와서, 한 번 구걸해서 주지 않으면 세 번 네 번 더욱 공손하게 말한다. 눈살을 찌푸리고 주면 몸을 구부려 받으니, 이것은 대장부가 도저히 할 것이 못된다. 허를 차며 주는 것도 수치로 여겨 받지 않는 법인데, 더구나 호통을 치면서 발로 툭툭 쳐서 주는 모욕을 견디는 신세가 어떻게겠는가?

내가 혼자 생각해 보니, 사람으로서 이런 신세를 면한 것만 해도 다행이다. 내 이미 실 한 올 쌀 한 톨도 직접 생산하지 못하니, 먹고 살 밑천이 어디에서 생기겠는가? 만약 불행하게도 집이 망해서 떠돌아다니며 구걸해야 하고 재산이라곤 한 푼도 없는 형편이라면, 한갓 알량한 기백과 의지를 갖고 가만히 앉아 죽기를 기다린들, 진삼(陳三)이 사소한 일에 고집을 부리다가 죽은 것에 가깝지 않았는가? 여기저기 다니면서 구걸하다가 곤욕을 당하는 것은 덜 중요하고 죽느냐 사느냐 하는 문제는 더 중요하니, 차라리 그 모욕을 무릅쓰고 그 중요한 것을 구해야 할 것이다.

30년 전의 일이다. 내가 저물녘에 서울을 지날 때였다. 날씨가 매우 추웠는데, 어느 눈 먼 거지가 옷은 떨어지고 배는 고프는데 집에 빌붙지 못해서 남의 집 문밖에 앉아 통곡하면서 “죽고 싶다, 죽고 싶어”라고 하늘에 하소연했다. 그 뜻이 정말로 죽고 싶었지만 그렇게 안 된 것이었다. 나는 지금도 이 일을 잊을 수가 없다. 생각만 해도 눈물이 쏟아지려 한다.²⁵⁾

24) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十二 人事門, 「頑氓怨天」, 『星湖全集』 5, 419쪽. “人之所資以生者衣食爲大. 衣生於桑麻, 食生於五穀, 桑麻五穀成於雨露, 雨露成於天地, 一絲一粒果何從而生哉? 頑氓不識, 乍潦則怨天, 暫乾則詈地, 謂天必欲殲人, 天豈不欲栽養之哉? 氣數或有不免也. 比之君之於臣, 貴寵其身, 祿養其口, 一言或失, 怨讟隨之. 父母之於子, 生育恩愛, 而撫養不時, 則坊坊爲歸咎. 『詩』曰: ‘忘我大德, 思我小怨.’ 其是之謂歟!”

25) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十二 人事門, 「丐者」, 『星湖全集』 5, 423쪽. “歲不登, 丐者載道, 携瓢帶囊, 貿貿而至, 一求不答, 三告逾遜, 攢眉以與之, 鞠躬而受之, 此大丈夫殆不堪爲之也. 嗟來猶耻, 况呼蹴之辱耶? 余私自念起, 人之得免此亦幸矣. 吾既力不能辦一絲一粒, 所資活何從? 苟使不幸而顛沛流離, 產業朽空, 則徒以一點氣意安坐待死, 不幾於陳三之細事耶? 行乞之困輕, 而死生之故重, 寧冒其辱, 求其重也. 余三十年前, 暮過京裡, 甚寒, 有盲而丐者, 衣弊腹飢, 不得寓於舍,

“하늘이 기어이 사람을 죽이려 드는구나”와 “죽고 싶다, 죽고 싶어”는 모두 이렇게는 도저히 살 수 없다는 극도의 절망감을 표출했다는 점에서 대동소이하다. 그런데 성호는 이 두 가지 절규에 대해 상반된 반응을 보인다. ‘하늘=부모’를 겨냥하는 것은 이치에 어긋난 원망이므로 비판의 대상이 된다. 반면 민 자신을 겨냥하는 것은 부득이한 절망이므로 연민의 대상이 된다. 만약 성호가 오로지 민의 고통에만 주목했다면 이런 상반된 반응을 보였을 리 없다. 성호가 민의 고통을 증시한 것은 맞지만, 그래도 그보다는 ‘하늘=부모’에 대한 원망을 더 심각한 것으로 받아들였기 때문에 그런 상반된 반응을 보인 것이다. 이 점에서 ‘부모 환상’은 역시 그 온정적 외피 속에 민에 대한 불안감을 감추고 있는 것으로 판명된다.

그럼에도 또 하나의 역설이 숨어 있다. 설령 민을 내심 불온시한다 해도, 위정자가 ‘부모’로 설정된 이상 ‘자식’과의 상호관계 속에 놓이게 된다. 그런 상호관계를 부정하면 ‘부모-자식’의 비유 자체가 성립하지 않으므로, 상호관계로의 진입은 애민사상의 필수불가결한 조건이 된다. 그런데 바로 그렇기 때문에 불가피하게 역설이 생긴다. 교환 관계를 따지면 국가와 민은 ‘약탈-재분배’ 관계이고 부모와 자식은 호혜적 관계이다.²⁶⁾ 따라서 ‘부모-자식’의 비유는 ‘약탈-재분배’ 관계를 호혜적 관계로 치환한 것이 된다. 그러나 역설적이게도 그렇기 때문에 민은 ‘약탈-재분배’ 관계 속에서도 호혜적 관계를 위정자에게 요구할 수 있는 틈이 생긴다. 그리고 민의 요구와 무관하게 위정자 스스로도 호혜적 관계에 따른 부모의 책무를 말아야 한다는 부담감이 생긴다.

坐人之門外，哭且訴天曰：‘願死願死！’其意真欲死不得也。余至今不能忘，思之幾於隕涕。” 陳三’은 陳師道이다.

26) ‘약탈-재분배’ 관계는 이를테면 백성이 국가의 지배에 복속하는 대가로 국가는 백성을 보호해주는 것을 뜻한다. ‘약탈-재분배’를 포함하여 교환양식에 입각한 사회구성체 분석은 가라타니 고진, 앞의 책(2012) 참조.

따라서 ‘부모 환상’은 애민사상의 이율배반을 봉합하는 기능, 민에 대한 사대부 계급의 불안감을 은폐하고 통치 행위를 미화하는 기능을 갖는 동시에 호혜적 관계를 지배 계층에게 부담지우는 기능을 아울러 갖는다. ‘부모 환상’과 더불어 부모 자식 간의 ‘상호성’을 말소시킬 수 없게 되는 것이다. 민에 대한 공포에 의해 애민사상이 추동되고, 애민사상의 이율배반을 봉합하기 위해 ‘부모 환상’이 필요하며, 그 결과 지배층과 민 사이의 호혜적 관계가 말소될 수 없으므로, 민에 대한 위정자의 시혜는 그런 측면에서는 온전히 위정자가 그 주체가 된다고보다는 민의 요구가 그 주체 속에 굴절적으로 섞여 들어있다고 할 수 있지 않은가 한다.

실제로 성호는 ‘부모 환상’ 속에서 위정자와 민의 관계를 모종의 ‘교환 관계’로 사고한다.

백성을 어린아이처럼 여긴다면 부모 마음에 어린아이를 위해 먹을 것을 구하는 데 무슨 일인들 하지 못하겠는가? 먹을 것을 구하다 방해를 받으면 반드시 제거할 방법을 생각하며, 또 혹시라도 먹을 게 부족할까 염려하여 저축하여 그 굶주릴 때를 대비하나니, 옛날에 백성을 보호한 방도는 이와 같은 것에 지나지 않았다.

대저 임금의 ‘勞心’[정신 노동]하여 백성을 다스리고 백성은 ‘勞力’[육체 노동]하여 임금을 섬겨 양쪽이 서로 은혜를 갚는 것은 마치 부모가 그 아들을 기르고 아들이 그 부모에게 효도하는 것과 같아서 어느 한 쪽도 빠져서는 안 된다. 임금으로서 백성이 없다면 또한 필부(匹夫)에 지나지 않는데, 필부의 양육도 보답하지 못하면 오히려 부끄러운 일이거늘 하물며 억조창생의 양육은 어떻겠는가? 임금 된 사람은 늘 필부의 마음을 자기 마음으로 삼고 억조창생 또한 임금의 마음을 자기 마음으로 삼아 양쪽이 서로 은혜를 갚아야 부끄러움이 없을 것이다.²⁷⁾

27) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十四 人事門, 「一年兩秋」, 『星湖全集』 5, 489쪽. “苟

성호는 임금과 백성을 상호의존적 관계로 본다. 이는 단순히 임금도 중요하고 백성도 중요하다는 것이 아니다. 임금과 백성은 서로가 서로의 존립 근거가 된다. 따라서 둘 중에 어느 하나도 없어서는 안 된다.

물론 유학자들은 적어도 관념적인 차원에서는 이런 상호의존성을 부정하지 않을 것이다. 그러나 임금과 백성의 상호의존성에 대한 ‘구체적인 사고 내용’은 사람에 따라 달라질 수 있다. 성호는 ‘부모-자식’의 비유와 ‘勞心/勞力’의 이분법을 결합하여 그 상호성을 설명한다.

‘노심/노력’은 『맹자』에 보이는 말이다. 구체적으로 말하면 ‘노심’은 위정자의 정치 행위를, ‘노력’은 피지배계급의 노동을 뜻한다. 맹자는 농가자류(農家者流)를 비판하면서 사대부 계급의 정치 행위를 옹호하기 위해 ‘노심/노력’의 이분법을 도입했다. 따라서 지배층의 ‘노심’이 피지배층의 ‘노력’에 대해 우위를 점한다. 반면 인용문에는 ‘은혜’라는 말로 인해 ‘노심’과 ‘노력’의 위계적 관계가 다소 완화된 것 같다. 물론 위계적 관계는 여전히 남아 있지만, 백성의 ‘노력’이 임금도 백성의 은혜를 갚아야 한다는 주장의 근거가 되는 것만은 틀림없다. ‘부모 환상’이 민의 노동을 존중하고 민에 대한 위정자의 의무를 ‘부모의 도리’로 요구하기에 이른 것이다.

민과 위정자의 상호성에 대한 성호의 생각은 주인-노비 관계에 대한 글에서도 변주된다. 『노비 제문』(祭奴文)에서 성호는 주인에 대한 노비의 의무 못지않게 노비에 대한 주인의 의무 또한 동등하게 중시한다.²⁸⁾ 이

視民如赤子，則慈父之心，凡爲赤子求食，何所不至？求食而見妨者，必思所以去之。又必慮其或乏，藏貯以待其飢。古者保民之術不過如此。夫君勞心以治之，民勞力以事之。兩相報惠，如父育其子，子孝其父，不可闕一。君而無民，亦匹夫。匹夫之養無以報，尙猶可恥，況億兆之養乎？爲人上者常以匹夫之心爲心，億兆亦將以君心爲心，兩相報惠而無愧矣。”

28) 이익의 『노비 제문』에 대해서는 줄고, 『작은 존재』에 대한 성호 이익의 ‘감성적 인식’, 『대동문화연구』 65, 대동문화연구원, 2009, 252~256쪽 참조.

점에서 성호의 ‘부모 환상’은 신분제의 불합리성에 대한 비판적 사고와 연관을 맺는다.

이렇게 보면 ‘부모 환상’은 유학자 일반이 공유할 범하지만 민의 삶, 민의 생활 감정, 민의 생각과 공명하면서 변화 발전할 수 있는 계기 또한 내포한다. ‘부모 환상’과 더불어 도입된 ‘상호성’을 토대로 ‘부모 환상’을 민의 요구에 맞게 재전유할 ‘틈’이 생기는 것이다. 따라서 민의 생각과 생활 감정이 이런 ‘틈’을 통해 성호의 사상 속에 어떤 식으로 굴절적으로 들어오는지를 파헤칠 필요가 있다.

4. 민의 목소리의 ‘굴절 수렴’

1) 민의 주체성과 농민의 에토스

민의 유동성은 다양한 형태를 갖는다. 국가로부터의 이탈 가능성이 억압될 때 민의 유동성은 국가 내부로 수렴되어 도적, 유랑민 등의 형태를 취한다. 성호는 이 중에서 유랑민과 직접 대화한 바 있다. 여기서부터 논의를 시작하기로 한다.

내가 하루는 문을 나섰더니 거지들이, 혹은 나이가 어렸고 혹은 장성했는데, 네다섯이 모여 있었다. “봄이 되어 한창 밭 갈고 씨 뿌릴 때인데 너희들은 어찌서 고향으로 돌아가 씨 뿌리고 농사짓지 않고 아직까지 타향에서 떠돌아다니며 구걸 하고 있느냐?” 내가 이랬더니, 그 사람이 나를 뚫어지게 쳐다보더니 마침내 이렇게 말했다. “농사를 어떻게 지으란 말입니까? 종자도 없고 식량도 없으니 돌아간들 무슨 소용이란 말입니까?” 그는 내가 물정에 어두워 세상일을 잘 모른다고 여기는 듯했다. 생각해 보니 과연 그랬다. 일을 몸소 겪어 보지 않으면 어떻게 깊이 알 수가 있겠는가?²⁹⁾

사회 문제는 막연하게 추상적으로 인식할 수 없다. 자신을 누군가와 상상적으로 동일시하는 과정을 거쳐야 비로소 모종의 인식이 성립한다. 그럼 성호는 유랑민과 대화하면서 자신을 어떤 위치에 놓았는가? 처음에는 은연중에 토지소유자 내지 정주민의 입장에서 사고했다. 이 사실을 성호는 유랑민의 대답을 듣고 깨닫는다. 유랑민과의 대화를 통해 성호는 ‘토지 없는 사람’ 내지 ‘토지로부터 이탈한 사람’의 눈으로 자신의 나이브함을 직시하게 된다. 무산자(無産者)의 시선으로 자신을 객관화한 것이다.

유랑민과의 대화는 성호가 ‘없는 사람’ 입장에서 비판적 사고를 개진하는 동력이 된다.

조세를 감면해주어 백성을 구휼하는 것은 정치의 요령에 깊은 것이 아니다. 논밭이 있고 나서야 조세가 있는 법이니, 조세를 감면해주면 논밭을 소유한 자가 혜택을 입는다. 정전제가 폐지된 뒤로 토지를 소유한 백성은 열에 하나둘도 없다. 위에서 넓은 은택을 베풀어 준들 아래에서는 굶주려 얼굴이 누렇게 뜨는 고통을 떠안으니, 무슨 도움이 되겠는가? 토지를 소유했으면 부자이다. 부자들이야 조세를 감해 주지 않은들 무슨 해가 되겠는가?³⁰⁾

인용문은 크게 보면 애민사상의 발로라고 할 수 있다. 일반적으로 유교 정치사상의 핵심을 ‘애민사상’으로 보지만, 그 ‘민’은 정확하게 어떤 존재

29) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十四 人事門, 『流民還集』, 『星湖全集』 5, 502쪽. “余一日出門, 見丐人若少若長四五人聚止者, 謂云: ‘方春耕稼之時, 爾何不歸于故里, 播作營農, 而尙行乞異方?’ 其人熟視我, 乃曰: ‘農事當如何作? 無種無粮, 雖還何益?’ 其意謂我爲迷罔不解事也. 思之果然矣. 事不親歷, 何以深曉?”

30) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十四 人事門, 『蠲租』, 『星湖全集』 5, 514~515쪽. “蠲租恤民, 非深於政要者也. 有田而後有租, 租減則有田者被惠. 自井地廢, 齊民有田者十無一二焉. 是上有霑渙之澤, 而下抱顛頷之苦, 何益哉? 有田則富嗇矣. 富人無蠲何害?”

인가? 따지고 보면 그 실체가 불분명하다. 민이 도적의 형태로 주체화할 때는 그 ‘정체 없음’이 공포의 대상이 된다. 하지만 지배질서가 안정적으로 유지될 때 그 ‘정체 없음’은 민에 대한 무지와 무관심의 다른 말이 된다.

이런 견지에서 인용문을 보면, 성호의 생각을 단순히 일반적인 ‘애민사상’으로 보아 넘길 수 없다. 성호는 민 일반을 추상적으로 파악하지 않고, 민을 유산자와 무산자로 구분하여 무산자 입장에서 사고한다. 만일 성호가 여전히 자신을 토지 소유자 입장에 놓았다면 이런 시좌(視座)를 확보하기 어려웠을 것이다. 이 점에서 인용문은 성호의 나이브함을 일깨워준 유랑민의 목소리가 들어와서 사상적으로 진화한 흔적을 보여준다고 할 만하다.

그 밖에도 성호의 사상에는 유랑민의 목소리와 공명하는 것이 적지 않다. 관(官)에 대한 적대감을 그 하나로 꼽을 수 있다. 민은 자기 스스로 자기 삶을 잘 꾸려갈 수 있는데 관의 방해와 수탈로 인해 방해 받는다는 것이 성호의 기본 입장이다.³¹⁾ 관에 의해 수탈당하는 민의 생활 감정을 성호가 사상 형성의 계기로 삼았기 때문에 그럴 것이다.

그렇다면 민은 일단 수탈의 피해자가 된다. 그러나 피해자라 해서 그 주체성이 무시되어 수동적 위치에 놓이는 것은 아니다. 민은 단순한 수동적 피해자가 아니라 자기 삶을 주도할 수 있는 능력과 의지를 가진 ‘주체’이다. 그 주체적 역량을 발휘할 기회를 방해 받기 때문에 분노하는 것이다. 그렇다면 민의 참상에 대한 성호의 시선을 단순히 ‘시혜적’이라고 볼 수는 없다.

성호에게 자기 능력과 자기 의지로 자기 삶을 사는 민은, 다른 말로 하면 자기 이익을 추구하는 존재에 다름 아니다. 따라서 생활세계의 실감에

31) 관에 대한 성호의 반감에 대해서는 즐고, 『성호와 다산의 육체경제학』, 『한국실학연구』 32, 한국실학학회, 2016, 341~349쪽 참조.

육박하기 위해서는 ‘이익 추구’의 관점을 취할 필요가 있다.

대저 사람은 제각기 지각이 있어 이해(利害)가 자명하니, 장차 무엇을 취하고 무엇을 버리겠는가? 백금(百金)이 단서(團黍)보다 중하지만 어린애의 취향은 단서에 있고, 명예가 백금보다 고상하지만 백성의 취향은 백금에 있으며, 의리가 명예보다 중하지만 속된 선비의 취향은 명예에 있으니, “목숨을 버리고 의리를 취한다”는 것은 오직 군자만이 그렇게 할 수 있다. 이익의 소재(所在)에 따라 물정(物情)이 각기 다르다.³²⁾

인간은 누구나 이익을 따른다는 것이다. 그렇다면 모든 사람이 이익을 추구하므로 그 이익은 일반성과 보편성을 갖는가? 그렇지 않다. ‘이익 추구’라는 인간 현상은 일반성과 보편성을 갖지만 ‘이익’ 그 자체는 개별성과 특수성을 갖는다. 사람들이 추구하는 이익은 ‘이익 일반’이 아니라 일반화되기 힘든 ‘개별적 이익’이다. 그 개별적 이익은 가치 판단 이전의 것이다. 그렇다고 해서 성호가 가치 내지 윤리의 문제를 방기한 것은 아니다. 성호는 ‘돈<명예<의리’의 가치적 위계를 전제로 한다. 그리고 명백히 성호는 ‘이익을 추구하는 존재’와 ‘군자’를 구분하고 있다. 이런 윤리적 판단을 유지하면서, 그와 무관한 ‘생활세계의 논리’로서 ‘개별 주체의 이익 추구’가 포착된 것이다.

따라서 성호는 가치적 차원 내지 윤리적 차원에서 개별적인 이익 추구를 긍정한 것이 아니라, 그런 차원과 무관하게 현사실적 인간 현상으로 승인한 것이다. 그 인간 현상을 부정한 것도 아니지만 그렇다고 미화한

32) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十 人事門, 『獎廉』, 『星湖全集』 5, 351쪽. “夫人各有知覺, 利害自明, 將安所取舍哉? 百金重於團黍, 而小兒之趣在團黍; 名譽高於百金, 而氓庶之趣在百金; 理義重於名譽, 而俗士之趣在名譽. 其舍生取義, 惟君子爲然. 利之所在, 物情各異也.”

것도 아니다. 이 점에서 성호는 현실에 즉하여 인간과 사회를 보고자 했다고 할 수 있다.

그럼 민이 추구하는 자기 이익은 어떤 것이고 어떤 속성을 갖는가?

인지상정은 대체로 바람처럼 쫓고 그림자처럼 따르는 것이니 세상에 우뚝 선 자가 드물다. 지금 길가에 금이 떨어져 있으면 곁에 있던 사람이 처음에는 걸논질만 할 뿐 손으로 줍지 않는데, 아무 이익도 없이 비웃음만 살가 두려워해서다. 그러다가 경망한 사내가 먼저 줍고 오랜 시간이 지나도 별탈이 없으면 소인배가 혹 욕심을 내고, 이윽고 두둑한 이익을 얻는 것을 보고 나면 반드시 멀건 가깝건 지혜롭건 어리석건 상관없이 서둘러 가서 다투어 가져가며, 둔하고 게으른 자는 놀림 받는다. 이것이 바로 오늘의 공통된 풍속이니, 어떻게 내면을 중시하고 외면을 경시하겠는가?³³⁾

인간이 이익을 추구하는 존재라면, 길가의 금을 보고 대뜸 줍지 못하는 이유가 무엇인가? 남의 이목 때문이다. 그런데 ‘타인의 시선’은 도덕적 감시자의 역할을 하는 것이 아니다. 누군가가 금을 줍는 것을 보고 나면 다른 사람들도 경쟁적으로 금을 주우려 들며, 오히려 뒤처지는 사람이 비웃음을 산다. ‘타인의 시선’이 이익 추구를 추동하는 것이다. 그렇다면 ‘타인의 시선’은 인정욕구, 경쟁심, 속물근성 등을 유발할 수 있다.

이 점에서 성호가 관찰한 이익 추구는 단순한 욕구 충족과 구분된다.

민생은 부지런함과 검소함에 달렸다. 부지런하면 재물이 생기고 검소하면

33) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十七 人事門, 「士風自重」, 『星湖全集』 5, 598쪽. “凡常人之情, 多風驅影從, 特立者蓋寡. 今有遺金於道, 旁人乃睨而不撓, 懼無益而取笑也. 有妄男子先拾者, 久亦無害, 則經經者或生心. 既而見其取得厚利, 則必無遠無近, 無智無愚, 疾走以競拏之, 緩怠者貽譏. 此正是今之同俗. 奈之何重內而輕外耶?”

곤궁하지 않다. 부지런하지 않고 검소하지 않으면 아무리 사해(四海)의 부(富)를 차지한다 해도 반드시 고갈되는 데 이를 터인데, 허물며 필부(匹夫)는 어떻게겠는가? 인지상정이 편하고 싶고 사치하고 싶지 않음이 없으니, 다만 타고난 성품과 기질이 그렇게 만드는 것이 아니라 습관과 풍속이 그렇게 변화시킨 것이기도 하다.

두보(杜甫) 시(詩)에 “귀한 사람 없으면 천해도 안 슬프고/부자가 없으면 가난해도 만족하네”라고 했다. 천하가 모두 빈천하다면 부지런하고 검소하기가 어찌 어렵겠는가? 마치 새와 짐승이 날마다 나가서 먹을 것을 찾으면서 스스로 싫증과 게으름을 모르는 것처럼 할 것이다. 하지만 눈앞에 있는 저 부귀한 사람이 편안하게 살면서 빈둥거릴 뿐 아무런 하는 일도 없는 것을 보고, 그 옷과 수레와 말과 집이 화려하고 근사한 것을 보고는, 이에 부러워하고 감탄하며 따라할 생각을 하여 오직 힘이 미치는 데까지 꼭 따르려 한다.

이렇게 따르는 것은 애초에 재산이 여유가 있어서가 아니라, 눈앞에 보이는 것만 생각할 뿐, 후일 재산이 다 떨어질 것은 헤아리지 않아서다. 그러므로 올해에 내년을 생각지 않는 것도 오히려 원려(遠慮)이거니와, 더러는 봄에 가을을 잊고 아침에 저녁을 잊고 오직 그 욕심을 충족하는 데만 급급하여 부족하게 여긴다. (…)

서민의 재산은 애초에 원본이 없고 모두 힘들여 일한 데서 생긴다. 날마다 꼭 두 끼를 먹는데 두 끼만으로는 배를 채우기 어렵다면 재산을 어찌 모을 수 있겠는가? 이에 빚을 내서 쓴 뒤에 갑절로 갚고 논밭을 팔아 부족분을 충당하니. 못물이 고갈되면 물고기가 절로 없어지는 이치를 깨닫지 못한다.³⁴⁾

34) 李灝, 『星湖先生德說』 卷之十 人事門, 『民生遠慮』, 『星湖全集』 5, 350쪽. “民生在於勤儉, 勤則財生, 儉則不窮. 不勤不儉, 雖四海之富, 必至於竭, 況匹夫乎? 人情莫不欲逸欲奢, 不但性氣所使, 習俗化之也. 杜詩云: ‘無貴賤不悲, 無富貧亦足.’ 天下皆賤且貧, 勤儉何難? 如鳥獸之日出求食而不自覺其厭也. 但有富貴者在眼, 觀其事安居遊戲而無所猷爲也, 觀其服飾車馬宮室華美都雅, 於是羨歎而思效, 惟力之所及則及矣. 其及之者初非財裕也, 惟卽事是圖而不計日後之殫盡, 故此年而不思後年, 猶是遠慮, 乃或春而忘秋, 朝而忘夕, 惟汲汲於充其欲而不足. (….) 庶人之產, 初無原本, 皆由於力作. 日必再食, 惟再食之難充, 財何由聚耶?”

크게 보면 근점을 강조한 글이다. 그러나 성호가 말하는 것은 단순한 금욕주의 같은 것이 아니다. ‘사치’는 어떤 한계를 초과하는 것이다. 인간이 적당한 자기 보존과 적당한 욕구 충족을 지향한다면 사치는 생기지 않는다. 그럼 인간은 왜 적정 한계를 초과하는 것일까? 사치는 자기파괴적 속성을 갖는다. 따라서 자기파괴에 이를지언정 억제할 수 없는 어떤 강력한 충동이 뒷받침되었다고 봐야 한다.

성호가 생각하기에 그 강력한 충동은 인간 본성에 내재한 것만이 아니다. 그보다는 사회적으로 구성된 것이다. 타인과의 비교로 인해 한계를 초과하려는 충동이 발생한다. ‘타인의 시선’이 도입된 것이다. 이 점에서 성호가 관찰한 ‘욕망’은 단순히 필요에 의한 욕구가 아니라, 정신분석학 용어를 도입해 보면 ‘타자의 욕망’에 가깝다.

‘타자의 욕망’으로서의 욕망은 한계를 모른다. 그러나 무한한 욕망을 추구하는 인간은 유한하다. 육체를 갖기 때문이다. 그리고 욕망을 충족해줄 수 있는 재화도 유한하다. 자연적 토대 위에 노동을 매개로 생산되기 때문이다. 재화 생산의 자연적 토대와 인적(人的) 토대 모두 유한하다. 결국 성호가 ‘근점’을 강조한 것은 단순히 유학자 일반이 공유할 만한 금욕주의를 고수했기 때문이라기보다는 인간의 유한성을 직시했기 때문이다. 그런데 인간의 유한성을 구성하는 중요한 한 축이 바로 육체노동이다. 이 점에서 성호의 생각은 그저 지배계급의 금욕주의를 피지배계급에게 부과한 것이 아니라 육체노동을 하는 서민의 입장을 사상적으로 수렴한 것이라고 할 수 있다.

성호가 상정한 육체노동의 주체는 더 구체적으로 말하면 농민이다. 상업적 이익 추구는 화폐 교환을 매개로 하므로 꼭 노동에 속박되지 않는다. 따라서 상인은 노동을 초과한 무한 이익을 더 적극적으로 추구할 수 있다.

於是求債而倍償，賣田而補缺，不覺竭澤而無魚也。”

이러한 화폐 경제에 대해 성호는 강한 반감을 갖고 있었다. 화폐가 뇌물, 사재기, 수취의 수단이 되며 사치풍조를 조장한다는 이유에서였다.³⁵⁾ 상품 경제를 기준으로 보면 성호의 이런 반응은 다소 퇴행적이라고 할 법하다. 하지만 화폐의 악마적 속성에 대한 직관 같은 것을 갖고 있다고도 볼 수 있다.

인용문을 보면 성호는 명백히 농업 노동을 기준으로 자신의 생각을 전개한다. 그는 무한한 욕망을 노동 생산의 한계로 한계 지으려 한다. 그렇다면 성호가 긍정적인 이익 추구는 ‘이익의 무한 추구’ 같은 것이 아니라 육체적 한계 및 노동의 한계 내에서의 이익 추구가 된다. 이 점에서 성호의 생각은 농업 경제에 입각한 농민의 에토스를 대변하는 면이 있다.

요컨대 성호의 사상에는 농민의 생활 감정이 반영되어 있다. 그러나 단순 반영에 그치지 않는다. 농민의 생활 감정이 성호의 사유 속에 들어온 이상, 모종의 변화 발전 과정을 거치지 않을 수 없기 때문이다.

사람은 귀천(貴賤)을 막론하고 곡식이 없으면 못 산다. 곡식은 천한 사람에게서 나오는데 귀한 사람이 그에 의지하니 그 일이 마치 거지가 구걸하는 것 같고, 勞力하는 자가 곡식을 가지고 저 勞心하는 자와 바꾸니 마치 고용하는 것 같다. 천한 사람은 귀한 사람이 없어도 혹 스스로 살아갈 수 있지만 귀한 사람은 천한 사람이 없으면 살 수 없으니, 아마도 주도권이 아래에 있을 것 같지만 노심하는 사람이 아랫사람을 다스린다. 다스리자면 지위가 없을 수 없고, 지위가 있으면 몸이 존귀해지고, 몸이 존귀해지면 위엄이 중해져서 낮은 사람이 굴복한다.

그러므로 취하기를 그 합당한 것보다 지나치게 해도 낮은 사람이 감히 항거하지 못한다. 그렇기 때문에 저쪽은 넉넉하여 남음이 있는데 이쪽은 도리

35) 성호의 화폐론에 대해서는 유현재, 『성호 이익의 폐전론(廢錢論)과 그 의미』, 『성호 학보』 2, 성호학회, 2010, 63~94쪽 참조.

어 굶어 죽는다. 비유하면 기계(器械)와 미속(米粟)을 서로 무역하는데, 그릇을 굶고 쇠를 다루는 자가 힘이 강하여 겁박하여 몽땅 가져오는 것과 같다. 강매하는 것도 옳지 않은데, 하물며 자기는 한 것도 없이 그냥 뺏는단 말인가? 도적이 아니고 무엇인가?

이 때문에 성인이 10분의 1 세금으로 결단했으니, 이는 농민의 노고가 열에 아홉을 차지한다는 것을 알기 때문에 그 아홉을 남겨서 백성을 우대한 것이다. 다만 10분의 1만 취해도 다스리는 공로를 보상할 수 있거니와, 애초에 국용(國用)을 계산해서 거두었던 것이 아니다. 그래서 흉년에 기근이 들면 반드시 윗사람에게만 감손하고 백성에게 부족한 것을 채우려고 수취하지는 않았다. (...)36)

성호는 노동하는 민의 관점에서 지배층을 ‘거지’와 ‘도둑’으로 본다. 그러한 사고의 출발점이 되는 것은 인간이면 귀천을 막론하고 밥을 먹어야 한다는 명제이다. 인간의 육체성이 중시된 것이다. 앞에서는 인간의 육체성이 육망의 문제와 연결되었다면, 이제는 귀천의 문제 즉 사회계급의 문제와 연결된다.37) 인간은 육체적 존재이므로 생물학적 자기 보존을 위해서는 식량이 필수불가결하다. 그런데 식량은 농업 노동의 소산이다. 그렇다면 인간의 육체성을 기준으로 삼는 한 민의 노동이 최고 우위를 점한다.

이런 견지에서 보면 조선사회의 지배구조는 전도되어 있다. 농업 생산

36) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十三 人事門, 『民得什九』, 『星湖全集』 5, 469~470쪽. “人無貴賤, 無穀則不生. 穀出於賤, 而貴者資焉, 其事如乞丐然也. 勞力者持穀易彼勞心, 如賃傭然也. 賤之無貴, 猶或自活; 貴之無賤, 非復生意. 疑若其柄在下, 然勞心者治下. 治不可以無位, 有位則身尊, 身尊則威重, 卑所伏焉. 故取之過其當, 而卑不敢抗. 故彼有贏餘, 此反餓死. 比猶械器粟米之相質相易, 而陶冶力強, 劫勒盡沒, 強亦不可, 況無其有而奪之耶? 非盜賊而何? 是以聖人斷以什一之稅者, 知耕稼之勞什居其九, 故留九以優民. 但什取其一, 亦足以償治功, 初非計國之用而歛也. 故凶年饑歲, 必損於上而不取盈也. (...)”

37) 이미 살펴보았다시피 성호가 생각한 육망은 타인의 시선을 개입시킨 것이라는 점에서 모종의 사회적 성격을 갖는다. 이제 이런 면모가 더 구체화된 셈이다.

을 하지 않는 지배층이 압도적 우위를 점하기 때문이다. 이렇듯 ‘인간의 육체성’이라는 시좌는 조선사회에서 그간 당연시되어 온 지배질서를 ‘자연스러운 것’이 아니라 ‘부자연스러운 것’, ‘전도된 것’, ‘도착적인 것’으로 가시화한다.

그런데 이렇게 부자연스러운 지배 질서가 어떻게 유지될 수 있는가? 지배 권력에 의해 민의 굴복이 강제되어 그렇다는 것이 성호의 생각이다. 성호는 민의 관점에서 볼 때 부자연스러운 지배질서를 자연스러운 것으로 강요하는 권력의 폭력성을 예각적으로 드러낸 셈이다. 이 점에서 성호는 민의 관점을 적극 도입했다고 할 수 있다. 그렇기 때문에 민의 노동력으로 산출된 곡식을 먹고사는 지배층의 행태를 두고 ‘구결하는 거지’와 ‘강탈하는 도둑’이라고 단언할 수 있는 것이다.

조선조 지배질서의 도착성을 폭로하기 위해 성호가 도입한 개념쌍도 주목된다. 그 개념쌍은 ‘노심/노력’이다. 앞에서 이미 지적했다시피 이 개념쌍은 원래 사대부 계급의 정치 행위를 정당화하기 위한 것이었다. 그런데 성호는 ‘노심/노력’의 이분법을 임금과 백성 사이에 적용하여 임금과 백성의 상호 보은(報恩)을 강조했다. ‘노심’에 비해 낮은 지위를 점한 ‘노력’의 지위를 일정하게 끌어올린 셈이다. 그런데 이제 성호는 ‘노심/노력’의 위계를 아예 전도시켜서 ‘노력’을 우위에 두고 ‘노심’의 허구성을 폭로한다. 사고가 급진화한 것이다.

이제까지 몇 차례 확인했다시피 성호의 사상은 전반적으로 그리 급진적이라고 보기 어렵다. 어디까지나 조선조 사대부로서 체제유지적 관점을 견지했다. 그렇다면 일부 글에서 이렇게 사유의 급진화가 확인되는 것은 어째서인가? 이 경우만큼은 유교 사상 같이 체제유지적 관점을 배양한 사고들과 전혀 다른 동인이 작용했다고 봐야 하지 않을까? 그렇다면 노동하는 민의 시각을 일부 도입하고 민의 생활 감정을 일정하게 수렴함으로써

사유의 급진화가 가능해졌다고 볼 수 있지 않은가 한다.

아울러 수취제도에 대한 성호의 해석도 주목된다. 조선조 수취제도의 사상적 토대가 된 것이 방금 언급한 맹자의 사상이다. 그런데 성호는 수취제도 자체를 부정하지는 않지만, 그러면서도 노동하는 민을 그 틀 내에서 옹호하는 해석을 내놓는다. 10분의 1 세금이라는 것은 역으로 백성의 공로가 10분의 9라는 뜻이라는 것이다. 이는 정도전의 『조선경국전』에 비해 크게 달라진 점이다. 민이 갈등의 자연 상태를 스스로 조정할 수 없기 때문에 지배층이 갈등을 조정해주는 대가로 세금을 받는다고 정도전은 주장했다.

그와 동시에 성호는 ‘10분의 1’ 세율을 민에 대한 국가의 수탈을 제한하는 기준으로 해석한다. 성호가 민의 목소리와 공명하여 일부분 사고의 급진화를 이루면서도 큰 틀에서의 지배질서를 부정하지 않는 이유를 여기서 찾을 수 있지 않은가 한다. 흔히 지배층과 피지배층을 대립 관계로 놓고 보면, 지배질서를 근본적으로 뒤집을 수 있는지 여부에 많은 관심을 갖게 된다. 물론 혁명적 변화 없이는 민의 삶이 근본적으로 바뀌기 어려울 것이다. 그러나 그렇다면 혁명이 일어나기 전까지는 민이 종전대로의 삶을 그저 감수해야 한다는 말인가? 이 문제에 대한 답은 여러 가지 있을 수 있지만, 성호는 기존의 지배질서 속에서 민의 입장을 수렴함으로써 사회비판을 일부 급진화하면서도, 민의 목소리와 공명하여 기존의 지배질서를 재전유함으로써 지배층을 제어하고자 한 것이 아닌가 한다. 지배층에게 지배질서를 지키라고 요구하는 방식으로 지배층을 비판한 셈이다.

성호는 그저 관념 속에서 노동하는 농민의 관점을 양반 사대부에 대한 비판적 시좌로 삼았던 것이 아니다. 그 자신의 생활 체험에서부터 그런 관점을 형성해 갔다. 유랑민과의 대화가 그랬듯이 농민의 목소리가 사상 형성의 중요한 계기가 되었다.

그리고 지금 세상의 벼슬 없는 선비들에 대해 생각해 보니, 말은 세상에 보탬이 되기에 부족하고 행동은 백성의 모범이 되기에 부족하며 글을 읽고 도(道)를 논하는 것이 공허한 망상에서 벗어나지 않으니, 곡식 한 톨 먹고 실 한 오리 걸치는 것이 분수에 넘치는 것 아닌 게 없다.

그들에게서 쓸 만한 것은 오직 똥과 오줌뿐이다. 똥과 오줌은 비록 지극히 천한 물건이지만, 이것으로 밭을 가꾸면 지극히 귀한 곡식을 얻을 수 있으니 “똥오줌 아끼기를 세간 아끼기보다 심하게 한다”라는 속담은 빈말이 아니다. 그러므로 거처하는 곳에는 반드시 서각(西閣)을 두는데, 서각이라고 하는 것은 동쪽 사당(祠堂)에서 멀기 때문에 붙여진 이름이다. 가을과 겨울에 분뇨를 모았다가 봄과 여름에 시비(施肥)하여 수고로움을 지극히 하는 것은 흉년에 굶어 죽지 않기를 바라서이니, 이것이 어찌 자기 집안을 구제하는 넉넉한 계책이 아니겠는가?³⁸⁾

사대부에게 쓸모 있는 것은 ‘똥오줌’ 뿐이라는 것이다. 사대부 계급에 대한 매우 통렬한 비판이다. ‘똥오줌’이란 말은 이중적 의미를 갖는다. 사대부에게 쓸모 있는 것이 ‘똥오줌’ 뿐이라는 말은, 따지고 보면 사대부가 ‘똥오줌’만 못하다는 말도 된다. 반면 농민 입장에서 똥오줌은 그저 오물이 아니라 거름으로 쓰이므로 소중하다. 이렇게 ‘똥오줌’은 ‘오물=거름’이라는 양면성을 갖는다. 이 양면성을 절묘하게 포착한 것에서 농민의 생활 감각이 감지된다. 속담의 인용 또한 서민적 감각을 반영한다.

더 나아가 성호는 가난한 서민에게서 ‘양심’을 발견한다.

38) 李滉, 『星湖先生全集』 卷之四十九, 『稻譜序』, 한국문집총간 199, 412쪽. “且念今世無位之士, 言不足以補世, 行不足以長民, 讀書談道不離於鑿空妄想, 口一粒體一縷莫非分外. 惟其所可用者, 糞溺是也. 糞溺雖至賤, 以此爲田, 至貴之穀可得. 諺所謂惜糞溺, 甚於惜杼孟者, 非虛語也. 是以居必有西閣, 西閣者所以遠乎東祠也. 積溷於秋冬, 施布於春夏, 劬勤之極, 糞不爲凶年所殺, 此豈非康濟自家之有裕策耶?”

(…) 나라에 벼슬하는 자가 불의(不義)하게 백성에게서 취하는 것으로 말하면, 도둑 중에서도 심한 것이다. 가난한 백성이 부지런히 일하여 재물이 생기면 온 식구의 목숨이 여기에 달렸는데, 아무 이유도 없이 빼앗으니 도둑이 아니고 무엇인가? 근래에 흉년이 들어 시골의 형편을 목도했는데, 가혹한 수탈에 시달려 굶주리다 죽음에 이른 자가 잇달아 생겼다. 참으로 애통한 일이다.

대저 원하는 것으로 말하면 삶보다 더한 게 없고, 싫어하는 것으로 말하면 죽음보다 더한 게 없다. 죽기 때문에 감히 그런 일을 하지 못하는 것은 법을 두려워해서다. 그런데 그런 일을 해서 법에 죽는 것으로 말하면, 꼭 모두 그런 것만은 아니다. 더러 강도짓을 하여 평생 부유하게 사는 자도 있다. 그런데 저 백성은 어찌서 미친 듯이 날뛰면서 남의 재물을 약탈하여 행여 조금이나마 그 삶을 이어가려 하지 않고 오히려 지극히 위태로운 지경에서 운명을 결단한단 말인가? 내 생각에는 이런 사람은 모두 그 마음이 어진 자이다. 만약 이러한 마음으로 임금을 섬긴다면 백성의 재물을 차마 도둑질하지 못할 것이니, 나라가 어찌 다스려지지 않겠는가?³⁹⁾

성호는 인간을 기본적으로 이익 추구의 주체로 본다. 그 이익 추구를 추동하는 가장 강력한 동인은 생존 본능이다. 그런데 인간이 이익을 추구한다면, 그릇된 행동을 어떻게 제어할 수 있을까? ‘이익 추구’를 그대로 긍정한다면, ‘법’에 의해 강제할 수밖에 없다. 법이 강제력을 갖는 근본적인 힘은 ‘죽음에 대한 공포’에서 비롯된다. 일견 법에 의한 통제와 이익 추구는 서로 모순되어 보이지만, 그 근본 층위로 소급해 들어가면 ‘살고 싶

39) 李瀼, 『星湖先生德說』 卷之十六 人事門, 『君子存心』, 『星湖全集』 5, 588쪽. “(…) 如仕於國者取諸民而不義, 卽盜之甚者. 貧氓勤勞有財, 十口之命懸於此, 無故奪之, 非盜而何? 近歲年荒, 目見鄉井, 困於苛奪, 輒飢至死者相繼, 哀哉! 夫所欲莫甚於生, 所惡莫甚於死. 死不敢爲非者, 畏法也. 爲非而死於法, 未必皆然. 或有行劫而終身富厚者. 彼氓胡不狂走亂攫, 冀或少延其生, 而猶辦命於萬分地頭? 余謂如此者, 其心皆賢者也. 苟以此心事君, 不忍賊民之財, 國如何不治哉?”

어 하는 마음'이라는 동일한 근원에서 파생된 것으로 드러난다. 이 점에서 이익 추구와 법의 강제는 동근원적(同根源的)이다.

이러한 동근원성에 대한 통찰은 그만큼 성호가 인간과 사회에 대한 리얼한 감각을 갖고 있었기 때문에 가능할 것이다. 그런데 이보다 더 리얼한 통찰이 있다. 그것은 바로 법에도 허점이 있다는 것이다. 아무리 법이 죽음에 대한 공포심에 호소한다 해도, 현실 세계에서는 법을 어기고도 멀쩡하게 사는 사람은 물론 법을 어김으로써 더 잘 사는 사람이 얼마든지 있다. 이것이 현실이다. 그런데 그게 다가 아니다. 그런데도 딱히 법을 어기지 않고 고단한 삶을 묵묵히 감내하는 사람이 대다수다. 이 또한 현실이다. 흔히 인간의 선량함 같은 것을 긍정하면 나이브해 보인다. 그러나 꼭 법을 지키지 않을 이유를 얼마든지 찾을 수 있는 서민이 묵묵히 살아가는 것이야말로 현실이다. 이런 서민에 비하면, 국가가 부여한 권력을 이용하여 민을 수탈하면서도 아무런 제재를 받지 않는 지배층은 그야말로 도둑놈이다. 이렇게 '지배층=도둑'과의 대비 속에서, 지배층의 수탈을 받고 살아가는 조선의 서민에게서 성호는 모종의 양심을 발견한다.

성호가 강조한 서민의 양심은 양면성을 갖는다. 한편으로 그것은 지배층에 대한 반감과 비판의식 속에서 서민의 삶을 옹호하기 위해 언급된 것이지만, 다른 한편으로는 체제순응적 가치를 내면화한 것이 될 수도 있기 때문이다. 그러나 지배층을 도적으로 규정한 것은 체제순응적 태도와 명백히 상반된다. 그렇다면 성호의 논법이 갖는 두 측면 중에서 서민을 옹호한 쪽에 좀 더 비중을 둘 수 있지 않은가 한다.

이상과 같이 보면, 성호는 민을 이익 추구의 주체 내지 욕망의 주체로 봄으로써 민의 생활 감각에 즉한 모종의 '서민의 윤리학'을 개진했다고 할 수 있다. 민이 추구하는 이익은 무조건적 긍정의 대상이 아니다. 그것은 가치 판단 이전의 현사실적인 것이다. 이렇게 생활세계의 복잡성에 즉하

여 사고했기 때문에 성호는 민을 과하게 혐오하거나 과하게 미화하는 대신, 민을 그저 자기 이익을 추구하면서 현실을 살아가는 존재로 볼 수 있었다.

흔히 윤리적인 것은 이익 추구를 초월한 것으로 생각하기 쉽다. 그러나 역으로 성호 같이 민의 이익 추구로 인해 온갖 인간 현상이 난무하는 생활세계에 최대한 밀착하여 사고하고자 하는 것이야 말로 윤리적이다. 민의 욕망 추구에서부터 성호는 단순히 속물근성 같은 것만 읽어낸 것이 아니다. 그런 측면을 간과하지 않으면서도 성호는, 지배질서의 도착성을 폭로하고 지배계급을 ‘거지’와 ‘도둑’으로 비판하며, 그리 고상하지도 않고 꼭 도덕적이지만도 않지만 그래도 묵묵히 자기 삶을 살아가는 민을 옹호했다.

그렇다면 성호는 민의 생활 감각을 사상 형성의 계기로 삼으면서 기존의 지배적 담론을 재전유함으로써, 민의 생활 감각을 굴절적으로 수렴한 윤리학의 형성에 도달했다고 할 수 있다. 기존의 유교사상과 지배이념의 틀 속으로 민의 생활감정이 수렴됨으로써 모종의 굴절이 불가피해졌지만, 그렇다고 해서 그냥 왜곡되고 마는 것으로 그친 게 아니다. 역으로 그렇더라도 수렴되었기 때문에 기존의 사고틀을 재전유할 수 있는 사상적 계기 또한 마련되었다.

이 점에서 민의 목소리의 ‘굴절적 수렴’은 모종의 변증법적 운동 같은 것을 한다고 볼 수 있다. 그러한 변증법적 운동의 결과, ‘부모 환상’에도 변화가 생긴다.

임금은 지극히 높고 백성은 지극히 낮다. 양쪽이 모두 먹는 것에 의지하여 사는데, 먹는 것은 백성에게서 나오니 공물(貢物)이 임금의 먹을 것이 된다. 남는 것을 위에 바치는 것을 ‘貢’이라 하고, 나는 굶주리는데 위에서 도리어

억지로 빼어가는 것은 ‘奪’이라 한다. ‘탈’은 백성이 원하는 바가 아니다. 억조창생이 생산한 물건으로 일인(一人)을 봉양하는데, 과연 뭐가 부족하기에 굳이 겁탈(劫奪)을 일삼아 빼어먹는가? 이는 꼭 임금의 본심이 모두 그래서만은 아닐 것이다. 그 지극히 높고 지극히 낮은 사이에서 만약 자세히 살피고 깊이 찾지 않는다면 그 형세상 능히 미치지 못하는 바가 있기 때문이다.

그렇다면 오직 백성을 가까이함이 긴요한 일이 된다. 가까이하기를 어떻게 해야 하는가? 수시로 유예(游豫)하면서 방편(方便)으로 백성을 인견하되, 온화한 얼굴로 인도하고 어떤 일을 계기로 하여 방문하여 마치 봉우(朋友)처럼 반갑게 하고 부자(父子)처럼 친근하게 한 뒤에야 비로소 아래의 실정이 위로 통하여 백성의 고통을 알 수 있다. 위시(衛詩)에 이르기를 “너그럽고 여유로우니/아, 수레를 탔네./희학(戲謔)을 잘하니/지나침이 되지 않네”라고 했다. 이는 수레를 타고 길거리를 다닌 임금의 거동을 말한 것이니, 순유(巡遊)하면서 백성을 인접한 게 아니고 무엇이었는가?

옛날의 어진 임금은 반드시 백성을 불러 앞으로 오게 하여 백방으로 타일러주었으니, 행여 백성이 사정(私情)을 다하지 못할까 염려했기 때문에 짐짓 희학을 하여 백성으로 하여금 즐거이 고하여 유감이 없도록 한 것이니, 그 기상의 조용함과 거동의 온후함을 상상할 수 있다. 이렇게 하는데 어찌 백성이 억울하여 원통함을 호소할 게 있겠는가?⁴⁰⁾

성호는 민에게 다가가는 군주의 태도를 논하면서 『시경』(詩經) 「기욱」

- 40) 李瀼, 『星湖先生僊說』 卷之十七 人事門, 「近民」, 『星湖全集』 5, 604쪽. “君至尊也, 民至卑也. 兩皆賴食而生. 食出於民, 貢爲君食. 以其有餘分獻之上, 則謂之貢; 吾且飢餓, 而上反強取, 謂之奪. 奪非民之所願也. 以德兆所生之物, 取養一人, 果何不足, 而必事劫奪而食之? 此人主未必皆本心. 其在至尊至卑之際, 苟不密察而深求, 則其勢有不能及. 然則惟近民爲要也. 近之奈何? 以時遊豫, 方便引接, 和顏以導之, 因事以訪之, 若朋友之權恰, 父子之親比, 而後方使下情得以上通而疾苦可得也. 衛詩云: ‘寬兮綽兮, 倚重較兮. 善戲謔兮, 不爲虐兮.’ 此言乘車行道之儀, 非巡遊接民而何? 古之賢君必招使至前, 百道開誘, 惟恐其不竭私情, 故乃故爲談謔, 俾有樂告無憾. 其氣像從容, 聲氣溫厚, 可以想見. 如是而人有戴盆呼冤者哉?”

(淇奥)에 대한 독특한 해석을 내놓는다. 위무공(衛武公)이 민생(民生)을 살피기 위해 수레를 타고 길거리를 다니면서 백성을 만났는데, 백성이 솔직하게 하고 싶은 말을 꺼낼 수 있도록 무공(武公)이 먼저 격의 없이 희학(戲謔)을 하여 백성의 부담감을 덜어주었다는 것이다.⁴¹⁾ 이러한 시 해석을 통해 성호가 강조하는 것은 군주의 탈권위적 태도이다. 지배층이 민에게 다가가기 위해서는 자신의 권위를 벗으려는 자각적인 노력을 해야 한다는 것이다.

군주의 탈권위적 태도는 시혜적인 면이 없지 않지만, 그렇다고 해서 온전히 시혜적인 것만도 아니다. 논의의 출발점으로 거슬러 올라가 보면, 군주와 민 사이의 상호 관계에서부터 탈권위적 태도의 당위성이 도출되기 때문이다. 앞에서 살펴본 바와 같이 군주와 민 사이의 상호관계를 강조함으로써 성호는 지배계급의 ‘부모 환상’을 재전유한 바 있다. 그와 유사한 재전유의 기제가 인용문에서도 확인된다. 임금은 백성의 부모이다. 그럼 부모의 역할은 무엇인가? 가장 쉽게 생각할 수 있는 것은 ‘백성을 보호하는 것’이다. 그런데 그뿐 아니라 자식과 친근하게 지내는 것도 부모의 역할이라는 것이 성호의 주장이다. 민에 대한 군주의 탈권위적 자세를 강조하기 위해 성호는 ‘부모 환상’에 기대고 있는 것이다.⁴²⁾

41) 『시경질서』(詩經疾書)에는 이런 해석이 보이지 않는다.

42) 그런데 조선시대의 부자 관계가 그렇게 친근한 것이었나? 성호는 ‘부자간의 친근함’이라고 말하지만, 그 ‘친근함’이 부모의 농지거리를 뜻할 가능성은 그리 많지 않은 게 아닐까. 성호는 군주의 친근한 태도를 강조하면서 ‘부자간의 친근함’과 더불어 ‘붕우간의 반가움’이란 말도 함께 쓴다. 조선조 민인이 설혹 군주에 대해 탈권위적 태도를 희망해볼 수 있다 해도, 자신과 군주의 관계를 ‘붕우’로까지 상상하기는 대단히 어려운 것이다. 따라서 성호가 상정한 부자 관계와 붕우 관계 모두 모종의 ‘상상적인 것’이다. 그리고 이러한 상상은 온전히 민의 것이라고 하기도 힘들고 온전히 사대부의 것이라고 하기도 힘들다. 그렇다면 서민적 감각과 사대부적 감각이 모호한 형태로 뒤섞여 있다고 볼 만한 점이 있지 않은가 한다.

성호 이후 조선 말기 민중운동의 전개상을 시야에 넣고 보면, ‘부모 환상’의 이런 면모는 매우 흥미롭다. 조선조 민인(民人)들 사이에서는 분명 조선왕조에 대한 불만이 팽배했지만, 19세기 중후반에는 그러한 불만이 민씨 정권을 향하게 되면서 국왕을 구심점으로 삼는 경향, ‘국왕 환상’이 강해졌다. 1862년 입술민란이 결국 국왕에게 인정(仁政)을 요구하는 쪽으로 마무리된 것이 그 단적인 예다.⁴³⁾ 국왕이 몸을 낮춰 민에게 다가와 민의 목소리에 귀 기울였으면 하는 희망을 투영한 성호의 ‘부모 환상’은 민중반란기에 유포된 ‘국왕 환상’과 공명하는 점이 있다.

그런데 성호가 만약 신료(臣僚)였다면 국왕이 먼저 농지거리를 해가면서 백성을 친근하게 대하기를 희망할 수 있었을까? 아마 힘들지 않았을까? 역시 농지거리를 하는 군주상(君主像)은 관료적 상상력이라기보다는 서민적 상상력에 더 가깝지 않은가 한다. 그렇다면 애민사상을 유지하기 위해 불가피하게 ‘부모 환상’이 필요하다 해도, 관료의 입장에 있느냐 서민의 입장에 있느냐에 따라 그 구체적인 내함은 달라질 수 있지 않을까?

이 문제에 대한 답의 실마리는 성호를 남인(南人) 선배학자로 존경했으면서 성호와 달리 ‘관료 환상’을 강하게 갖고 있었던 정약용과의 대비 속에서 찾을 수 있을 듯하다.⁴⁴⁾

2) ‘관료 환상’의 유무-정약용과의 대비

성호가 ‘부모 환상’을 통해 희망한 것은 군주가 스스로 권위를 낮추고 백성에게 다가가는 것이었다. 그런데 ‘부모 환상’은 군주에게만 요구되는 것이 아니다. 국왕을 대신하여 통치행위를 맡은 신료들도 지배 엘리트로

43) 19세기 중후반의 민중 반란과 ‘국왕 환상’에 대해서는 조정달, 박맹수 옮김, 『이단의 민중반란』, 역사비평사, 2008, 172~175쪽 참조.

44) 정약용의 ‘관료 환상’에 대해서는 즐고, 앞의 논문(2016), 349~359쪽 참조.

서 ‘부모 환상’을 내면화했다고 볼 수 있다. 따라서 정약용의 관료 생활에 주목하면 적절한 비교 사례를 찾아볼 수 있을 듯하다.

1797년 황해도 곡산부사(谷山府使) 재직 시에 정약용은 이계심(李啓心)이란 인물을 만난 바 있다. 그 때의 일을 정약용은 이렇게 술회한다.

곡산 백성 중에 이계심(李啓心)이란 자가 있었는데, 민막(民瘼)에 대해 담론하기를 천성적으로 좋아했다. 전관(前官) 때 포수보(砲手保) 면포 1필을 전(錢) 9백 푼으로 대징(代徵)했다. 그러자 이계심이 소민(小民) 천여 명을 거느리고 관부(官府)에 들어와서 다투었다. 관에서 그를 형벌로 다스리려 하자, 천여 명의 사람이 벌떼처럼 이계심을 옹위하고 계단을 올랐는데 그 외치는 소리가 하늘을 진동했다. 이노(吏奴)가 몽둥이를 휘두르며 내쫓으니 이계심이 달아났다. 오영(五營)에서 수사했으나 그를 잡지 못했다.

내가 경내에 이르자 이계심이 민막(民瘼) 10여 조를 쓴 소첩(訴牒)을 가지고 길 옆에 엎드려 자수했다. 좌우에서 그를 잡기를 청했으나 나는 이렇게 말했다.

“그러지 말라. 이미 자수했으니 스스로 달아나지는 않을 게다.”

이윽고 그를 풀어주며 이렇게 말했다.

“관이 밝지 못한 것은 백성이 일신의 안위를 도모하느라 민막을 가지고 관에 항의하지 않기 때문이다. 너 같은 사람은 관에서 응당 천금(千金)을 주고 사야 할 게다.”

이에 경영(京營)에 상납하는 포목을 내가 친히 면전에서 채어 보고 받았다. 향교에 『오례의』(五禮儀)가 있었는데, <포백척도>(布帛尺圖)가 실려 있기에 시용척(時用尺)과 비교해 보니 2촌(寸) 차이가 났다. 이에 <포백척도>를 상고하여 자를 만들어 경영(京營)의 동척(銅尺)과 합치하도록 한 뒤에 백성의 포목을 거두었으니, 백성이 편리하게 여겼다. 그 이듬해 포목이 더욱 귀해졌다. 내가 칙수전(勅需錢) 및 관봉전(官俸錢) 2천여 냥을 내어 관서(關西)에서 포목을 사서 경납(京納)에 충당하고 그 대가를 백성에게서

거두어 갔으니, 모두 2백 푼에 불과했다. 그래서 백성은 집에 송아지 한 마리를 얻었다고 했다.⁴⁵⁾

『자찬묘지명』(自撰墓誌銘)의 한 대목이다. 일찍이 이 글은 정약용의 진보적 면모를 잘 보여주는 것으로 선행연구의 주목을 받은 바 있다. 정약용이 민에 대한 신뢰감을 갖고 있었다는 것, 이계심이 주도한 농민저항 운동에서 어떤 가능성, ‘민’이 수동적 위치에 머물지 않고 적극적으로 정치적 변화를 이끌어낼 수 있는 가능성을 발견했다는 것이 선행연구에서 강조되었다.⁴⁶⁾

정약용이 이계심 사건을 처리한 방식에는 분명 주목되는 점이 있다. 그러나 거기에서 과연 민에 대한 신뢰감을 읽을 수 있는지는 의문이다. 오히려 반대로 조선조 지배 엘리트에게 면면히 이어져온 민에 대한 불신이 노획한 방식으로 드러난 것이 아닌가 한다.

기실 정약용은 변란의 조짐에 대단히 예민했다. 변란 및 민란에 대한

45) 丁若鏞 『與猶堂全書』文集 卷十六, 『自撰墓誌銘』(集中本), 『定本 與猶堂全書』 3, 다산학술문화재단, 2012, 262쪽. “谷山之民有李啓心者, 性喜談民瘼. 前政時, 砲手保棉布一疋, 代徵錢九百. 啓心率小民千餘人, 入府爭之. 官欲刑之, 千餘人蜂擁啓心, 歷階級, 呼聲動天. 吏奴奮挺以逐之, 啓心逸, 五營譏之, 不可得. 鏞至境, 啓心疏民瘼十餘條, 伏路左自首. 左右請執之, 鏞曰: ‘毋! 既首不自逃也.’ 既而釋之曰: ‘官所以不明者, 民工於謀身, 不以瘼犯官也. 如汝者, 官當以千金買之也.’ 於是凡京營上納之布, 鏞親於面前度而受之. 鄉校有『五禮儀』, 載<布帛尺圖>, 校之時用尺, 差者二寸. 於是按圖作尺, 期合乎京營銅尺, 以收民布, 百姓便之. 厥明年, 布益貴, 鏞乃出勅需錢及官俸錢二千餘兩, 買布于溟西, 以充京納, 徵其賈于民以償之, 皆不過二百, 民以爲家獲一積矣.” 인용문의 번역은 민족문화추진회 편, 『국역 다산시문집』 7, 서울판사, 중판: 1996, 115쪽 및 박혜숙 편역, 『다산의 마음』, 돌베개, 2008, 156~157쪽을 참조하여 필자가 일부 수정한 것이다.

46) 임형택, 『정약용의 민주적 정치사상의 이론적·현실적 근거』, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000, 353~356쪽.

대응책을 체계적으로 강구하여 『목민심서』(牧民心書) 「응변」(應變)을 지었을 정도이다. 그 한 대목을 들면 다음과 같다.

근년(近年) 이래로 부역이 번다하고 무거우며 관리들이 탐학을 자행하니 백성이 살 수 없는 지경이라 모두 난리를 바란다. 이 때문에 요망한 말을 동쪽에서 주창하면 서쪽에서 호응하니, 만약 법대로 주벌한다면 백성이 한 명도 남아나지 않을 것이다. 하지만 속담에 “유언비어를 거두어 보리 뿌리에 묻는다”라고 하니, 이 말은 보리가 익고 농사일이 바빠지면 백성이 서로 왕래하지 않으므로 유언비어가 절로 없어진다는 뜻이다. 이런 것은 들어도 못 들은 척하고 조용히 진압하는 것이 좋다.

그 중에 더러 흉악한 종자와 불순한 무리로 실의에 빠져 나라를 원망하며 난을 일으키려고 음모를 꾸미는 자들이 반드시 유언비어로 선동하여 민심을 어지럽힌다. 옹정(雍正) 무신년(1728)에 역적 이인좌(李麟佐) 등이 반란을 일으키려고 음모를 꾸몄는데, 병오년(1726)·정미년(1727) 무렵에 유언비어가 크게 일어났다. 그리고 가경(嘉慶) 임신년(1812)에 토적(土賊) 홍경래(洪景來) 등이 반란을 일으키려고 음모를 꾸몄는데, 경오년(1810)·신미년(1811) 무렵에 유언비어가 크게 일어났다. 이것은 모두 이미 겪어본 명백한 증거다. 이런 일에 대해 목민관이 귀를 막고 유념하지 않는다면, 청주(淸州)에서 병사(兵使)를 죽이고 가산(嘉山)에서 군수(郡守)를 죽인 것 같은 일을 하지 않는 이가 드물 것이다.⁴⁷⁾

47) 丁若鏞, 『牧民心書』 卷八, 『禮典六條』(兵典六條), <應變>, 『定本 與猶堂全書』 28, 다산학술문화재단, 2012, 347쪽. “近年以來, 賦役煩重, 官吏肆虐, 民不聊生, 舉皆思亂, 妖言妄說, 東唱西和, 照法誅之, 民無一生. 然諺曰: ‘收詭言入麥根.’ 謂麥熟而農事日急, 則民不相往來, 詭言自息也. 若是者聽而不聞, 靜以鎮之, 可也. 其或兇種逆孽, 矢志怨國, 陰謀作亂者, 必先動詭言, 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, 詭言大起. 嘉慶壬申, 土賊洪景來等陰謀作亂, 而庚午, 辛未之際, 詭言大起. 此皆已試之明驗也. 若是者, 牧褻如充耳, 不以為意, 其不為淸州之殺兵使, 嘉山之殺郡守鮮矣.” 인용문의 번역은 다산연구회 역주, 『국역 목민심서』 4, 창작과비평사, 1984, 183~194쪽을 참고하여 필자가 일부 수정한 것이다.

허균의 『호민론』과 마찬가지로 정약용의 이 글도 민에 대한 공포에 의해 추동된다. 변란이 두려운 것이다. 엄격하게 법을 집행하자면 집단화한 민을 처형해야 한다. 하지만 위정자 입장에서는 그럴 수 없다. 위정자의 윤리식 같은 것 때문만이 아니다. 사형을 하면 살아남을 사람이 없을 정도로 그 숫자가 많기 때문이다. 즉 위정자의 진심 여부와 무관하게, 백성 사이에 조선조에 대한 불만이 팽배해 있다는 사실로 인해 법에 의한 처벌보다 유화정책을 택하지 않을 수 없다고 정약용은 판단한 것이다.

이인좌의 난, 홍경래의 난 등을 반면교사로 삼아 정약용은 지방관이 민의 불만에 귀 기울여야 한다고 주장한다. 물론 민의 참상을 심각하게 생각했기 때문에 그럴 터이지만, 그것이 전부다 아니다. 오히려 정약용이 강조하는 것은 효과적인 대민 통치전략이다. 유언비어에 과잉 대응하여 오히려 일을 키우지 말라는 것이다.

정약용이 이계심을 방만한 것은 민에 대한 신뢰감과 기대감 때문이 아니라 이러한 통치 전략의 차원에서가 아니었을까? 정약용은 이계심에게서 민의 주체적 역량에 의한 새로운 가능성을 보았다기보다 변란의 조짐을 간파하고 노획하게 그것을 억제하려 한 것이 아니었을까? 그리고 그러한 관료 경험을 토대로 대민 통제정책을 체계화한 것이 『목민심서』 『응변』이 아닐까?

이렇게 볼 수 있다면 정약용은 정말로 노획한 정치가였다고 할 수 있다. 기실 정약용은 이계심에 대해 어디까지나 관료로서 시혜적 태도를 취했던 것이 아닌가 의심된다. “너 같은 사람은 마땅히 천금을 주고 사야 할 것이다”란 말에서 그런 시혜적 태도가 단적으로 드러난다.⁴⁸⁾

48) 이 점과 관련하여 『자찬묘지명』이라는 글의 성격도 고려할 필요가 있다. 정약용은 자신이 이계심이라는 민인과 호흡을 함께 한 사실을 감동적으로 술회하기 위해서라기보다는, 지방관 시절 자신의 치적을 기록으로 남기기 위해 이계심 사건을 언급했던 것이 아닐까 한다.

반면 성호의 글에서는 “너 같은 사람은 마땅히 천금을 주고 사야 할 것이다” 같은 반응을 찾아보기 어렵다. 유랑민을 대한 성호와 이계심을 대한 정약용은 여러 모로 대비가 된다. 유랑민과 이계심은 모두 보민정책의 실패로 인해 유동화된 민이라는 점에서 공통점을 갖는다. 유랑민보다는 이계심 쪽이 더 불온하다고 할 수 있다. 그런데 그보다는 성호와 정약용의 차이에 더 주목할 필요가 있을 듯하다. 유랑민을 만난 성호는 재야사인(在野士人)이고 이계심을 만난 정약용은 관료이다.

민의 요구를 행정적으로 수렴하여 적절한 조치를 취하는 데는 재야사인보다 관료 쪽이 압도적으로 유리하다. 실제로 정약용은 이계심이 지적한 폐단을 즉각 시정한 반면, 성호는 유랑민에게 아무것도 해 준 것이 없다. 실학자들에 대한 상투적인 비판의 하나는 실학자들이 대부분 재야인 사였기 때문에 자신의 개혁안을 실행에 옮기지 못했다는 것이다. 이런 견지에서 보면 곡산부사 재직 시절 정약용의 치적은 ‘실학의 행정적 실현’이라는 점에서 주목할 만한 점이 있을지도 모른다.

그러나 그보다는 정약용에 비해 성호가 더 초라한 존재였다는 점에 주목할 필요가 있다. ‘천금을 주고 너 같은 사람을 사는 게 마땅하다’라고 말하면서 위정자의 아량을 베풀어 이계심을 방면해준 정약용에 비해, 유랑민에게 ‘왜 너는 고향으로 돌아가 농사짓지 않고 이렇게 떠돌아다니느냐’라고 말했다가 ‘심을 것도 없고 먹을 것도 없는데 도대체 농사를 어떻게 지으란 말인가’라는 대답을 들은 성호는 너무나 초라하다. 하지만 그 초라함이 더 중요하다.

정약용은 이계심 사건에 대한 자신의 처리 방법이 적절했다는 확신을 갖고 있었다. 반면 성호는 유랑민의 대답을 통해 자신이 은연중에 토지소유자의 관점에서 사고하고 있었다는 사실을 직시하게 되었다. 이계심과의 대면을 통해 정약용이 스스로를 훌륭한 관료로 위치 지은 것에 비해 성호

는 유랑민과의 대면을 통해 실제로 자신은 토지소유자이면서도 스스로를 무산자의 입장에 놓을 수 있었다. 정약용이 위계적 우위를 유지한 반면 성호는 스스로 더 낮아진 것이다. 성호에 비해 정약용은 역으로 ‘강한 자기확신’에 갇히게 되었다고도 할 수 있다.

이런 차이는 두 사람의 사상적 체질에 대응된다. 정약용은 관료적 지향이 강하여 일종의 ‘관료 환상’을 갖고 있었던 인물이다. 반면 성호는 관에 대한 반감과 서민적 지향이 강했던 인물이다.⁴⁹⁾ 유학자로서 큰 틀에서는 똑같은 애민사상을 갖고 있다 해도, 자신을 관료의 위치에 놓고 나면 민을 통치 대상으로 대하는 것 이상으로 민의 생활감정과 공명하기 힘들어진다. 반면 자신을 서민의 위치에 놓고 최대한 무산자의 입장을 헤아리려고 노력하면 체제유지적 사상을 유지하면서도 민의 생활감정과 공명하여 그러한 지배사상을 새롭게 재전유하여 위정자를 두고 ‘거지’나 ‘도둑’이니 하고 지목하면서 일부 급진화할 수 있다.

조선은 엄연히 신분제 사회이다. 물론 그 신분질서가 현실적으로 어떻게 작동했는지에 대해서는 단순히 말할 수 없지만, 신분제도가 뒷받침되는 한 사대부 계급이 자발적으로 서민화하기는 거의 불가능에 가까운 것이다. 정치적 몰락과 신분제 동요 같은 외적 계기로 인해 자신의 의지와 무관하게 스스로 낮아질 때, 그리고 그런 존재 여건에 충실하게 스스로를 서민 쪽으로 수렴해 갈 때 비로소 성호 같이 서민적 사고를 개진할 수 있는 것이 아닌가 한다. 일각에서는 조선후기 양반층의 확대를 ‘유교적 평등화’와 연결시키면서 ‘온 나라 양반되기’ 식으로 보기도 하지만,⁵⁰⁾ 그

49) 성호의 서민적 지향과 정약용의 관료적 지향에 대한 비교 분석은 즐고, 앞의 논문(2016), 341~359쪽 참조.

50) 김상준, 『“온 나라가 양반 되기”: 조선후기 유교적 평등화 메커니즘』, 『맹자의 꿈, 성왕의 피』, 아카넷, 2011, 494~537쪽.

보다는 조선후기 사대부들이 어떤 식으로 낮아지면서 서민화되었는지에 더 주목할 필요가 있다.

5. ‘민’의 사상을 위하여

본고는 ‘시민의 자발성’이라는 시대정신과 호흡을 함께하면서 어떻게 한문학 연구를 새롭게 할 수 있을지에 대한 고민 속에서 성호의 애민사상을 탐구했다. 아울러 정도전, 허균, 정약용의 글들도 논의에 필요한 선에서 함께 다루었다. 본고가 분석한 여러 글들에서 민은 기본적으로 모종의 ‘대상’으로 언급된다. 그런데 그런 차원을 넘어서 민이 대상으로 다루어지는 글에서 역으로 민이 갖고 있는 모종의 생각과 생활 감정이 그 글에 담긴 중요한 생각을 추동하는 강력한 힘으로 작용하는 국면을 포착할 수는 없을까? 본고는 양반 사대부의 글을 통해 민의 사상이 굴절적으로 들어온 지점에 대한 심층 분석을 시도하여, 해당 텍스트에서 균열의 지점을 파고 들어 그 균열을 초래한 무의식을 분석하는 등의 방법을 강구해 보았다. 성호를 비롯하여 정도전, 허균, 정약용이 ‘말하면서도 말하지 않은 것’, ‘말하지 않으면서 말한 것’을 찾아보려 했다. 하지만 아직 시도 단계에 있는 만큼, 조선 지식인의 ‘무의식’을 분석할 수 있는 연구 방법론을 좀 더 완정하게 정립하는 것이 본고의 차후 과제로 제기된다.

아울러 본고가 다루지 않은 글들, 좀 더 직접적으로 민의 ‘사상’을 표출한 다양한 형태의 글들을 다루면서, 양반 사대부의 글과 함께 교차적으로 살펴볼 필요가 있을 듯하다. 좀 더 구체적으로는 동학 농민전쟁기 민의 사상을 염두에 두고 그 전단계의 사상사적 전개를 폭넓은 관점에서 더듬어 가는 것이 중장기적인 후속 과제로 남는다.

참고문헌

- 金謹行, 『庸齋先生文集』, 한국문집총간 속 81.
金齊閔, 『鰲峯先生集』, 한국문집총간 속 4.
李瀼, 『星湖先生全集』, 한국문집총간 199.
_____, 『星湖先生僊說』, 『星湖全集』 5, 여강출판사 영인, 1987.
_____, 민족문화추진회 편, 『국역 성호사설』, 민족문화문고간행회, 1977.
鄭道傳, 『三峯集』, 한국문집총간 5.
_____, 민족문화추진회 편, 『국역 삼봉집』, 서울출판사, 중판: 1997.
丁若鏞 『與猶堂全書』 文集, 『定本 與猶堂全書』 3, 다산학술문화재단, 2012.
_____, 민족문화추진회 편, 『국역 다산시문집』, 서울출판사, 중판: 1996.
_____, 박혜숙 편역, 『다산의 마음』, 돌베개, 2008.
_____, 『牧民心書』, 『定本 與猶堂全書』 28, 다산학술문화재단, 2012.
_____, 다산연구회 역주, 『국역 목민심서』, 창작과비평사, 1984.
許筠, 『惺所覆瓿稿』, 한국문집총간 74.
_____, 정길수 편역, 『나의 법을 따르겠다』, 돌베개, 2012.
- 김상준, 『맹자의 땀, 성왕의 피』, 아카넷, 2011, 494~537쪽.
김영수, 『건국의 정치』, 이학사, 2006, 508~538쪽.
임형택, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000, 353~356쪽.
- 가라타니 고진, 조영일 옮김, 『세계사의 구조』, 도서출판b, 2012, 1~469쪽.
가라타니 고진, 조영일 옮김, 『제국의 구조』, 도서출판b, 2016, 1~333쪽.
미야자키 이치사다, 차혜원 옮김, 『중국사의 대가, 수호전을 역사로 읽다』, 푸른역사, 2006, 277~289쪽.
조경달, 박맹수 옮김, 『이단의 민중반란』, 역사비평사, 2008, 172~175쪽.
제임스 C. 스콧, 이상국 옮김, 『조미아, 지배받지 않는 사람들』, 삼천리, 2015, 15~91쪽.
- 김대중, 『작은 존재』에 대한 성호 이익의 ‘감성적 인식』, 『대동문화연구』 65, 대동문화연구원, 2009, 252~256쪽.

- _____, 『애도의 정치학: 다산의 『파리를 조문하는 글』』, 『한국고전연구』 32, 한국고전연구학회, 2015, 316~317쪽.
- _____, 『성호와 다산의 육체경제학』, 『한국실학연구』 32, 한국실학학회, 2016, 341~359쪽.
- 유현재, 『성호 이익의 폐전론(廢錢論)과 그 의미』, 『성호학보』 2, 성호학회, 2010, 63~94쪽.
- 함영대, 『정도전의 『맹자』 해석에 대한 일고』, 『한국고전연구』 32, 한국고전연구학회, 2015, 263~278쪽.

ABSTRACT

The Psychoanalysis of the 'Aeminsasang'(愛民思想)
—focusing on I-Ik(李瀼)

Kim, Dae-joong

In order to seek ways to join the spirit of the times of the present age-citizen's spontaneity, I explore social thought of Chǒng-Tochǒn(鄭道傳, 1342~1398), Hǒ-Gyun(許筠, 1569~1618), I-Ik(李瀼, 1681~1763), Chǒng-Yakyong(丁若鏞, 1762~1836), especially focusing on I-Ik. As a powerful force driving 'Aeminsasang'(愛民思想: political thought of deep affection for people), I focus on 'the liquidity of the people'. I analyze how the 'liquidity of the people' was received by Chosǒn literati, what the psychological mechanism was and what complex aspects the 'Aeminsasang' of the Chosǒn literati had. Through this analysis, I deeply dissect what the Chosǒn literati said and at the same time did not say.

Key Words people, Chǒng-Tochǒn(鄭道傳), Hǒ-Gyun(許筠), I-Ik(李瀼), Chǒng-Yakyong(丁若鏞)

논문투고일 : 2018.03.31
심사완료일 : 2018.05.09
게재확정일 : 2018.05.15