

존재 위백규의 향촌 교화

주자학 기획을 중심으로

김호

경인교육대학교 사회교육과 부교수, 한국사 전공

hokim2011@gmail.com

- I. 머리말
- II. 소민을 포함한 향촌 계몽
- III. 학교와 공거의 연계
- IV. 이·향의 출신
- V. 공론 수렴과 향촌의 자율
- VI. 맺음말

I. 머리말

이 글은 존재 위백규(存齋 魏伯珪, 1727-1798)의 ‘주자학에 기초한 향촌 기획’에 대한 시론이다. 필자가 위백규의 ‘향촌론’에 관심을 기울이는 이유는 그의 논설이 주자학 향촌 기획의 특징을 잘 보여주고 있다고 판단했기 때문이다.

주자학의 정치기획을 한마디로 요약하기는 어렵지만, 대개 천자(天子)로부터 서인(庶人)에 이르는 모든 이가 하늘로부터 품부받은 도덕 본성(明德)을 계발하고, 이러한 도덕적 자율성에 기초하여 개인의 수신과 제가(사적 영역)를 넘어 향촌과 국가(공적 영역)에 대한 사회적 책무를 다하는 정치 주체로 자립하는 것이라 할 수 있다.¹⁾ 주지하는 바대로 정치주체로서의 자립을 의미하는 ‘민주(民主)’에 대한 주자학의 희망은 도덕본성(性善)의 계발과 회복이라는 ‘덕치’를 근간으로 하고 있다.²⁾

물론 정치주체로서 인민의 덕성 계발(恒心)에 앞서 (혹은 병행하여) 경제적 토대의 안정(恒産)이나 문물제도는 필수불가결의 조건이다. 향산으로 표현된 물적 토대와 제도의 구비는 도덕에만 의존하기 어려운 인간의 복잡한 정치세계를 잘 반영하고 있다. 향산과 향심은 동전의 앞뒷면처럼 어느 하나 소홀할 수 없는 것이지만, 역사는 늘 향산과 향심의 불균형과 이로 인한 갈등을 보여주었다. 16세기 사람들은 향촌사회의 계몽을 위해 향약의 광범위한 시행을 주장했고 이를 둘러싸고 당파의 대립이 불거졌다.³⁾ 이이와 허엽의 논쟁이다. 이이는 교화에 앞선 물적 토대의 마련을 강조했고, 이에 맞서 허엽은 향심의 중요성을

1) 주자학의 정치기획 일반에 대한 설명은 미조구치 유조 저, 동국대 동양사연구실 역, 『중국의 예치시스템』(청계, 2001); 피터 K. 볼 저, 김영민 역, 『역사 속의 성리학』(예문서원, 2010) 참조. 피터 볼은 송대 주자학자들이 향촌 내 ‘자율적 도덕공동체’를 구축하기 위해 노력했음을 정치, 사회, 학문의 차원에서 상세하게 논의하고 있다.

2) 德治는 法治와 짝을 이루는 개념이다. ‘자율적 덕성’에 호소하는 정치 수단을 덕치의 기획이라고 한다면, 제도의 규율에 의존한 통치방식을 법치라 부를 수 있을 것이다. 또한 교화에 기초한 도덕성 회복을 강조하는 덕치가 정치주체의 자립을 전제한 근본의 방법이라면, 도덕적 책임을 다하지 못한 데 대한 사후 교정을 의미하는 법치는 말단의 방법이라 할 수 있다. 덕치를 人治로 정의하고 법치에 미치지 못하는 전근대적인 통치로 규정하거나 법치를 근대와 동일시하는 관점을 취하게 된다면, ‘刑政으로 다스리면 부끄러워할 줄 모른다’는 유교정치의 진지한 함축을 이해할 수 없다.

3) 율곡 이이의 향약 시행 논의에 대해서는 김인걸, 「율곡 향약 재론-養民을 위한 인제 육성」, 『韓國史論』 53(2007) 참조.

역설했다.

항산과 향심을 두고 벌인 16세기 후반의 논쟁과 이에 대한 다산 정약용의 재론은 이 글을 쓰게 된 출발점이기도 하다. 최근 필자는 다산 정약용의 ‘대민 교화’를 다룬 한 논문에서 다산이 궁극적으로는 모든 인민의 덕성 계발과 정치 참여를 목표로 했지만, 적어도 소민에 대한 교화(향심)는 유보한 채 항산의 문제를 우선했다고 주장한 바 있다.⁴⁾ 사실 다산은 인간에게 주어진 덕성 계발을 오랫동안의 도덕 실천(行事) 이후에 얻어지는 ‘난득(難得)’의 결과물로 정의했다. 이는 본연지성의 자연스런 발로를 기대하는 주자학의 입장과는 사뭇 다른 것이었다.⁵⁾ 다산은 전 인민의 교화를 궁극의 도달처로 삼으면서도 현실적으로는 사족(士族)·토족(土族)·소민 상중하로 인민을 구분하고 어느 정도 향산을 갖춘 사족과 토족의 경우 교화를 통한 덕성 계발을 유도하지만, 하층민들의 경우 교화(향심)보다 향산의 조건을 마련하는 데 치중하는 ‘변등(辨等)’의 정치를 강조했다.⁶⁾

이상 다산의 향산 우선론은 율곡의 향약론에 기초한 것이었다. “근일에 여러 신하가 향약의 시행을 급하게 청하는 고로 전하께서 명하여 이를 시행하고 있습니다만, 신(이이)은 향약을 시행하는 것이 너무 빠르다고 생각합니다. 양민(養民)이 먼저이고 교민(教民)은 뒤에 할 일입니다. 민생이 초채하기가 지금보다 더 심함이 없으니 급급하게 폐단을 구제하여 먼저 백성들의 심한 고통을 풀 연후에 향약을 시행하는 것이 옳을 것입니다.”⁷⁾ 다산이 『목민심서』에 인용한 율곡 이이의 주장이다. 다산은 항산과 관계없이 교화를 지속해야 한다고 주장한 허엽을 세상 물정 모르는 학자로 비판한 율곡의 주장 또한 그대로 인용했다.

다산은 향약을 시행하는 데 급급한 사또들이 무조건 향약을 시행하여 많은 폐단을 불러일으켰다고도 비판했다. “수령으로 뜻은 높으나 재주가 영성한 자는 반드시 향약을 실행하는데 이 경우에 향약의 해가 도둑보다 더 심하다. 토호와 향족(鄉族)이 집강에 임명되어 스스로 약장(約長)이나 혹은 헌장(憲長)이라 칭하고, 그 아래 공원(公員)·직월(直月) 등을 두어

4) 김호, 「다산 정약용의 ‘民主’기회」, 『다산과 현대』 6(2013a) 참조.

5) 김호, 「조선 후기 威逼律의 적용과 다산 정약용의 對民觀」, 『역사와 현실』 87(2013b) 참조.

6) 김호, 앞의 논문(2013a) 참조.

7) 『牧民心書』 권4 禮典 「教民」.

향권을 농단하여 백성을 공갈하여 술을 토색하고 곡식을 징수하는데, 그들의 요구는 끝이 없다. [...] 향약은 가볍게 논의할 수 없는 것이요, 깊이 강구하고 곰곰이 생각해야만 실행할 수 있다.”⁸⁾ 다산은 향약을 담당할 향임(좌수·별감)에 덕 있는 군자를 선발하는 일이 우선되어야 한다고 역설했다. 이상(뜻)이 높은 것은 인정할지언정 이를 현실화하기 위해서는 많은 전제가 필요하다는 주장이었다.

다산은 향약이란 선비(士)들의 규약이지 상천(常賤)들이 할 수 있는 일이 아니라는 율곡의 말을 재차 인용함으로써, 그의 향촌 기획 의도를 분명히 했다. “율곡이 말하기를, 여씨향약은 강령이 바르고 조목을 갖추었으나 이는 뜻을 함께하는 선비가 서로 기약해서 예를 강론하지는 것이라 소민들에게 널리 시행할 수 없다. 주자가 동지를 거느리고 강학하려 했으나 끝내 이루지 못했다. 하물며 오늘날 백성이 도탄에 빠져 향심을 잃었으니 부자가 서로 보전하지 않고 형제 처자가 흩어져 떠났는데 갑자기 속박하여 선비의 행실을 억지로 강요한다는 것은 참으로 어려운 일이다. [...] 향약을 시행한다면 백성은 반드시 더욱 곤궁해질 것이다.”⁹⁾

다산은 향약이 소민들을 교화하는 궁극의 수단이지만 향산 이전에는 불가능한 방법이요, 향약을 담당할 도덕적인 책임자 선발 또한 쉽지 않다고 주장했다. 때문에 향중(鄉中) 공론(公論)의 필요성을 인정하면서도 현실적으로 공론의 편파성 때문에 쉽게 따르기 어려운 한계를 강조했다.¹⁰⁾ 이는 기본적으로 향중 공론을 구성하는 이들의 덕성에 대한 다산 본인의 ‘의구심’ 때문이었다. 그렇다면 향산이 전제되지 않은 소민들의 공론 참여는 언제까지 유보되는 것인가? 다산은 이에 대해 구체적으로 답하지 않았지만, 그의 현실적 제안은 목민관의 주도하에 사족과 토족들로 하여금 ‘향중 공론’을 이끌도록 하는 데 만족한 듯 보인다. 다산에게 소민이란 목민과 애민의 대상일 뿐 정치주체(民主)로 상정되지 않았다.¹¹⁾

8) 위의 글.

9) 위의 글. “栗谷云 呂氏鄉約 綱正目備 是同志士子 相約而講禮者 不可泛施于小民 朱子欲率同志講學 竟未果焉 況今民陷塗炭 失其恒心 父子不相保 兄弟妻子離散 遽欲束縛 馳驟以儒者之行 眞所謂決繩之政 [...] 若行鄉約則民必益困.”

10) ‘勸分’을 위한 공론의 취합과정에서 다산은 소민들을 논의에 참여시키지 않고 있다. 반면에 위백규의 경우 소민들은 항상 鄉中 공론의 중요한 참여자였다(김호, 앞의 논문, 2013b).

11) 다산의 향촌 기획은 주로 『牧民心書』를 통해 파악할 수 있다. 사실 『목민심서』는 기본적으로 ‘목민관을 위한 지침서’이다. 향촌 내 ‘자율성’의 제고를 목표로 한 존재 위백규의 논설과는 근본적으로 다른 저술이라 할 수 있다. 또한 다산의 향촌 기획은 소민을

이상 조금은 길게 다산 정약용의 향촌 기획에 관한 논의를 살펴보았다. 전 인민의 도덕 각성에 토대한 향촌사회의 안녕을 꾀한 주자학의 원대한 계획에 대해 다산은 이상은 높지만 현실적이지 않은 발상으로 비판했다. 이에 비해 앞으로 살펴볼 존재 위백규의 향촌 기획은 이른바 이상만 높고 현실은 무시한 듯한 주자학의 향촌 기획을 현실적으로 가능하게 만들려던 것이었다. 위백규는 소민을 포함한 향촌 내 전 인민의 도덕 계발에 기초한 공동체 질서의 수립을 도모했다. 그는 모든 세습적 권위와 신분을 부정하고 ‘덕행’을 기준으로 한 새로운 향촌질서를 구상했다. 그의 기획에는 사(士)/민(民)의 생래적 차별은 존재하지 않았다. 물론 그는 양(良)/천(賤)을 엄격하게 차별하고, 사농(士農)과 공상(工商)을 명백하게 구별했지만 애초에 사농의 분리 의식은 없었다.¹²⁾ 양민(良民)은 언제나 농과 사를 병행할 수 있었으며 그래야만 했다.

포함한 향촌 내 ‘자율적 도덕공동체’의 수립보다는 현실적으로 가장 ‘효율적인 통치방식’의 모색에 가까워 보인다. 물론 그렇다고 해서 『목민심서』를 완전히 목민관의 통치 기술에 대한 논의나 효율적인 통치 기술에 관한 논술로만 규정해서는 안 된다. 최근 한 논문은 미셀 푸코의 통치 기술에 관한 논의를 끌어와 다산의 『목민심서』를 독해한 바 있다(김선경, 「목민심서 연구-통치 기술의 관점에서 읽기」, 『歷史教育』 123, 2012 참조). 이러한 시도는 조선 후기의 다양한 정치 기획을 읽어내 보려는 신선한 시도임은 분명하지만, 자칫 유교(주자학) 정치의 핵심인 德治(教化)의 의미를 소홀히 취급하여 통치 혹은 정치를 지나치게 ‘제도의 효율적 배치’나 ‘정치(가)의 기술’로 규정하는 오류를 범할 수 있다. 정치는 정치 도구와 자원의 효율적인 배치에 의해서 일반적으로 이루어지는 행위가 아니다. 물론 저자는 다산이 민중의 公論과 民便을 강조했다고 주장하지만, 여기서도 民便은 ‘효율’의 차원에서 해석될 뿐 공론참여와 행위주체로서의 民主의 의미를 고려한 것은 아니었다. 이는 다산의 정치 기획을 제도나 자원의 효율적 배치의 관점에서 해석하기 때문에 나타난 자연스런 결과이다. 비록 다산이 주자학 정치의 핵심인 德治에 비해 ‘제도’에 의한 통치를 주장하고 있는 것처럼 보이더라도 이를 푸코가 의미하는 ‘근대 통치 기술의 효율적 배분’의 관점에서 분석한다면 전적으로 오류이다. 유교의 통치 전략은 제도의 효율적 배분에 앞서 자율적 도덕성의 제고라는 德治를 중시하기 때문이다. 다산의 『목민심서』와 『경세유표』는 德治에 지나치게 집착한 나머지 야기될 ‘제도적 결여’의 문제점을 교정하기 위한 것이지, ‘제도의 효율적 배치를 통한 통치 기술의 ‘극대화’가 목표는 아니었다. 이를 고려하지 않은 채 제도의 효율적 배치라는 관점에서 다산의 정치 기획을 이해한다면 서구 근대의 주술에 다시 사로잡히는 결과를 맞이할 것이다. 물론 다산이 위백규와 같은 주자학자의 기획, 즉 모든 인민의 덕성 계발에 기초한 자율적 도덕공동체의 수립을 비효율적 혹은 비현실적인 아이디어라고 치부했을 가능성이 높다. 그렇다고 다산을 德治가 아닌 法治 혹은 教化보다는 제도의 효율적 배치에 치중한 사상가로 규정한다면 잘못이다. 필자는 별도의 논고를 통해 『목민심서』의 새로운 讀法을 제시할 예정이다.

12) 위백규는 사농과 공상을 ‘구별’했다. 사 農은 언제나 호환 가능했지만 공상의 士 진출은 일정한 제약이 따랐다. 물론 완전히 불가능한 것은 아니었다. 이러한 위백규의 태도는 조선 후기 상업사회로의 전환과 더불어 농촌 분해가 빠르게 진행되었던 18세기 후반, 소농사회의 안정을 구하는 향촌 지식인의 희망을 보여주는 것으로 생각된다. 이에 대해서는 뒤에 다시 언급하고자 한다.

그동안의 존재 위백규에 대한 연구가 적은 편은 아니다. 일찍이 이해준은 위백규의 사회개혁론과 향촌 자율에 대한 자세하고도 깊이 있는 논의를 제출한 바 있으며¹³⁾, 위백규의 문학에 대한 방대한 연구 성과¹⁴⁾와 위백규를 중심으로 한 장흥 위씨 문중에 대한 연구는 이른바 궁벽한 향촌 한족(寒族)의 생활 세계를 이해하도록 해주는 데 부족함이 없다.¹⁵⁾ 또한 위백규의 경학에 관한 철학적 논의를 비롯하여¹⁶⁾, 최근 위백규의 문집을 번역하는 과정에서 그의 학문세계와 역사관¹⁷⁾ 그리고 향촌 계몽에 관한 연구가 새롭게 이루어지고 있다.¹⁸⁾

특히 이해준의 선행연구는 필자가 이 글을 쓰도록 촉발하는 자극이 되었을 만큼 존재 위백규의 자율적 향촌론을 잘 정리해놓았다.¹⁹⁾ 그럼에도 불구하고 필자가 다시금 존재 위백규의 향촌 기획에 주목하는 이유는 기왕의 향촌 사회사 연구 동향에 대해 몇 가지 문제를 제기하고 싶었기 때문이다.²⁰⁾

첫째, 기왕의 연구 중 상당수는 조선시대 주자학의 향촌 계몽에 대해서 사족 중심의 지배 이데올로기를 향촌 내에 안착시키려는 시도로 해석한 감이 없지 않다. 물론 주자학이 사족의 지배 이데올로기라는 사실을 부정하는 것은 아니다. 그럼에도 주자학을 단지 사족들만의 지배 이념으로 상정한 채, 향촌 내 '자율적 도덕공동체'의 수립이라는 목표를 전적으로 사족들의 향촌 내 지배적 우위를 유지하려는 의도의 산물로만 해석한다면, 지나치거나 편협한 이해가 아닐 수 없다. 천자로부터 서인에 이르기까

13) 이해준, 「存齋 魏伯珪의 社會改善論-18세기 말 향촌의 자율성 모색을 중심으로」, 『韓國史論』 5(1979).

14) 김석희, 『존재 위백규 문학연구-18세기 향촌사족층의 삶과 문학』(이화문화사, 1995).

15) 이종범, 「存齋 魏伯圭의 學問과 政論의 연원과 배경-傍村魏氏家の 傳乘과 轉換을 중심으로」, 『역사문화연구』 19(2003).

16) 김성중, 「存齋 魏伯珪의 論語筭義에 대한 일고찰-저술경위와 虛字를 중심으로」, 『大東文化研究』 50(2005).

17) 오항녕, 「春秋大義와 禮訟의 기억: 宋時烈과 魏伯珪」, 『泰東古典研究』 27(2011); 오항녕, 「存齋 魏伯珪의 格物說」, 『泰東古典研究』 28(2012); 오항녕, 「존재 위백규의 讀史論-尙論과 大明紀를 중심으로」, 『전북사학』 42(2013).

18) 김건우, 「존재 위백규의 향촌 계몽활동과 그 의미」, 『전북사학』 40(2012).

19) 이후 위백규의 향촌론과 개혁안에 관한 몇 편의 논문이 제출되었지만 이해준의 연구 업적을 능가하지 못하는 게 현실이다(김건우, 위의 논문 참조).

20) 전면적인 조선시대 향촌사회사 연구사 검토는 후일로 미루고, 여기서는 이 글의 목적인 '위백규의 주자학적 鄕村 기획이 지닌 의의'를 논의하는 데 국한하여 논의를 전개하고자 한다. 기왕의 향촌 사회사 연구 동향은 『한국중세사회 해체기의 제 문제-조선 후기 사 연구의 현황과 과제』(한울, 1987) 참조.

지 전 인민의 덕성 계발을 토대로 '지선(至善)한 도덕 공동체'를 구축하려던 주자학적 향촌 기획의 '합의'를 간과할 우려가 있기 때문이다.²¹⁾

둘째, 조선의 '사족지배체제'에 대한 논의가 국가의 향촌 정책과 지나치게 대립적으로 서술되고 있다는 점이다. 사족을 국가 권력에 저항하거나 민중의 이익에 반하는 세력으로 규정하기는 어렵다는 생각이다. 주자화 다시피 조선의 사족들은 항상 국가의 제도권 내에 참여하고자 했으며, 오랫동안 관료체제 밖에 놓이면 이른바 '민'과의 구별이 그리 뚜렷하지도 않았다. 사족을 국가의 관료나 민 양자와는 다른 일종의 세력(신분)으로 규정할 수 있는지, 즉 사족지배체제의 본질에 대해서는 앞으로 깊은 논의가 필요한 문제이지만, 적어도 조선의 주자학자들이 국가의 관료로서 혹은 향촌의 사족으로서 공히 향촌 내 '자율적 도덕공동체'의 수립을 목표로했다는 사실은 인정해야 할 것이다.²²⁾

이상의 논의에 기초하여 존재 위백규의 향촌론에 대한 기왕의 연구 성과를 살펴보면, 여전히 존재 위백규의 향촌론을 자율적 도덕공동체의 수립이라는 '주자학의 기획' 속에서 고찰하지 못하고 있다는 인상을 지울 수 없다. 이는 존재의 사회개혁안에 대해 치밀하게 연구한 이해준으로부터 최근의 연구에 이르기까지 마찬가지이다.²³⁾ 이해준은 위백규의 개혁안이 주자학에 기초하고 있다는 사실로 당혹해하는 듯 보인다. 당시(1970년대 후반)의 조선시대 연구 동향하에서 성리학(주자학)은 이미 실천적 의지를 상실한 부패한 사상으로 규정되었고 새로운 개혁의 동력을 '근대적인' 실학에서 찾고 있었던 터라, 저자는 위백규의 주자학에 기초한 개혁안을 복고적, 심지어 퇴영적인 것으로 평가하기도 했다. 그러면서도 다른 한편으로는 타락한 성리학자들과는 다른 면모와 새로운 비전을 향촌 단위로 모색했다고 적극적으로 평가하기도 했다.²⁴⁾ 언뜻 모순되어 보이는 이러한 상반된 평가는 일반적으로 성리학(주자학)에 대한 부정적

21) 피터 볼, 앞의 책(2010), 4장, 5장, 7장 참조.

22) 앞으로 본격적인 '조선 양반 사회론'에 대한 재검토가 필요하다는 생각이다. 조선시대 이른바 '실학자'와 주자학자를 막론하고 향촌 기획의 취지와 그 구체적인 방법론의 차이를 섬세하게 따져야 할 필요가 있다(김인걸, 「조선 후기 향촌사회에서 '유교적 전통'의 지속과 단절 -향촌 사족의 거향관 변화를 중심으로」, 『韓國史論』 50, 2004는 주목할 만한 문제제기를 하고 있다).

23) 최근 김건우(2012)의 글에서도 위백규의 향촌 계몽활동을 '가문의 遺訓과 향촌 내 민중의 지위 유지'라는 점에 초점을 맞추어 분석함으로써 주자학의 공공 기획은 충분히 고려되지 않았다.

24) 이해준, 앞의 논문, 298쪽 참조.

인 시각 속에서 위백규와 같은 정통 성리학자의 강렬한 사회개혁안을 접하게 되자, 이를 무엇으로 규정해야 할지 어려웠기 때문으로 보인다.²⁵⁾ 이는 현재까지도 존재 위백규의 '개혁안'을 주자학으로 규정할지 실학으로 정의할지 어렵게 하고 있으며, 심지어 '성리학이 곧 실학'이라는 주장마저 나오도록 했다.²⁶⁾

위백규의 개혁안을 실학으로 규정할지 혹은 주자학의 기획으로 정의할지 여부는 위백규가 제시한 개혁안의 취지와 본질을 충분히 논의한 후 자리매김할 수 있을 것이다. 그의 기획이 소민들을 위한 대변자의 역할을 하려던 것이었는지, 또는 향족(鄕族)의 향촌 내 지위를 유지하려는 문중 조직의 활동으로만 해석될 수 있는지, 나아가 향촌의 자율적 도덕공동체의 수립에 소민을 포함한 모든 인민의 참여를 전제한 것인지 등을 섬세하게 따져보아야 한다.

위백규는 사(士) ⇄ 농(農)의 자유로운 전환을 했고, 이는 향산과 향심의 병행을 강조하는 데로 이어졌다. 이러한 그의 계획은 이미 당대에 아주 가까운 친지들로부터 비판을 받을 정도였다.²⁷⁾ 이를 보면 향산의 선행을 강조한 다산의 주장이 매우 '현실적'이라는 느낌을 지우기 어렵다. 그럼에도 존재는 향산과 향심이라는 경(耕)/독(讀)의 겸행을 강조했고, 이를 통해서만 전 인민의 덕성 계발이라는 목표에 다가설 수 있다고 보았다. 적어도 이를 단지 향촌 내 사족지배체제를 확고히 하기 위한 의지로만 해석할 경우 조선 주자학의 정치 기획(향촌 기획)이 갖는 공공성을 지나치게 무시할 우려가 있음은 분명해 보인다.²⁸⁾

II. 소민을 포함한 향촌 계몽

조선 후기에는 산송의 증가로 확인된 사육의 증대, 상업 발달에 따라

25) 이해준은 솔직하게 이를 '헤어나기 어려운 난관'이었다고 고백했으며 조선 후기 사상사에 대한 폭넓은 연구와 위백규의 정치사상 및 향촌론에 대한 '재음미'가 필요하다고 강조했다(이해준, 앞의 논문 284쪽, 300쪽 참조).

26) 오향녕, 「해제: 조선시대 호남지성, 위백규의 遺香」, 『(국역) 존재집』 1(2013), 30쪽 참조.

27) 이해준, 앞의 논문, 240쪽; 김건우, 앞의 논문, 144쪽 참조.

28) 위백규의 개혁안이 갖는 '공공성'의 문제와 관련하여 김문용, 「18세기 鄕村 지식인의自我 구성-存齋 魏伯珪의 경우-」(『民族文化研究』 61, 2013) 참조.

이익을 탐하는 사회로의 급속한 전환이 이루어지면서 농본(農本)과 사·농 병행의 취지는 근간부터 흔들리고 있었다. 위백규 역시 조선 후기 사회를 상하를 막론하고 ‘이익(利)’을 탐하는 세계로 규정했다. 특히 그는 산송 문제를 심각하게 거론하는가 하면 전국에 성행하는 상업의 열풍을 비판하기도 했다. 위백규는 18세기 후반 향촌사회의 균열을 다음과 같이 묘사했다.

윗사람은 날로 쇠퇴해져 아랫사람을 침범하고 아랫사람은 날이 갈수록 더욱 오만해져 윗사람을 범한다. 사람들은 날이 갈수록 교활해져 마음이 어수선하고 풍속은 날이 갈수록 투박해지고 어리석어진다. 사치하는 마음은 날마다 더하고 해마다 증가하여 예의가 사라지고 염치가 상실되어 존비와 賢愚, 내외와 장유의 등급이 모조리 사라져버렸다. 사람들은 온통 이익과 안일만을 추구하여 읍성과 驛堡에는 술집이 민가의 반이나 되고 궁벽한 동네에도 술집이 열에 서너 군데이다. 모두가 자기 살던 마을을 버리고 갈림길로 흩어지니 술과 떡, 국수와 과일 파는 장사가 사철 끊이지 않고 목로주점이 잇달았다. 상인들의 담뱃불이 꺼지지 않고 천리를 이었고, 남자들은 농사를 짓지 않고 여자는 길쌈을 하지 않아도 겨울에 명주옷을 해 입고 여름에 쌀밥을 먹으며 이리저리 옮겨 다니면서 박쥐처럼 요역을 피하고 실질 없이 군정의 수를 채운다.²⁹⁾

위백규는 당시 사회를 예의염치가 사라지고 이익과 안일을 추구하는 이들이 넘쳐나면서 질서유지를 위한 상하·존비·현우·장유의 등급이 무너지고 상업적 이익만 붙잡는 부박한 사회로 진단했다.

위백규는 조선 후기 가장 심각한 사회 문제 다섯 가지를 꼽아 ‘오황(五荒)’으로 규정했다. 각각은 산송과 뒷자리 분쟁을 의미하는 장황(葬荒), 양반의 양반답지 못한 문제를 지적한 반황(班荒), 그리고 당시 풍속의 쇠락을 통렬하게 비판한 시황(時荒), 돈과 권력을 좇아 교제하는 폐단을 지적한 교황(交荒), 마지막으로 폐단의 한 가지이면서 동시에 원인이기도 한 교육의 황폐화, 즉 향황(鄉荒)이다.³⁰⁾

29) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜總論〉. “上日益替而侵下, 下日益慢而犯上, 人日益狡而其心散, 風日益淪而其俗駭 [...] 然而放僻奢侈之心, 日益歲增, 悠泛恣悅, 散無友紀, 禮義俱亡, 廉恥都喪, 尊卑賢愚, 內外長幼, 蕩無等級, 名之則觸處不正, 言之則隨事不順, 父子相棄, 夫婦相絕, 兄弟相逃, 情理數絕, 不相疑怪, 舉無懷土樂生之意, 只切罔利偷安之念, 邑城驛堡酒肆, 半於平民閭閻, 僻巷酒家十居四三, 且皆舍其井里, 散就路歧, 酒餅麵果, 販賣不絕於四時, 而墟店相望於堠亭 商旅咽草者不絕火而達千里, 是皆男不穡女不織而冬紬夏稻, 蝙蝠於戶徯, 濫竿於軍竄.”

30) 『存齋集』 권17 〈五荒解〉 참조.

이상의 문제에 대해 위백규는 구체적인 해결책을 제시하고 있다. 위백규의 향촌 교화 기획은 그가 30대부터 말년에 이르기까지 오랫동안 준비한 〈정현신보(政絃新譜)〉라는 장편의 글에서 확인할 수 있다.³¹⁾ 〈정현신보〉의 주장은 교화가 법이나 제도의 문제가 아닌 마음의 문제라는 것으로 압축된다. 〈정현신보〉의 후서에서 위백규는 “법은 백성을 교화하는 말단의 방법이다. 황제와 왕으로부터 아래로 선비에 이르기까지 덕의 대소와 재주의 넓고 좁음은 차이가 있다. 그러나 실로 한 명의 백성이라도 나의 교화에 힘입어 제자리를 얻었다면 이는 문득 헛되이 살지 않으려는 마음에 백성이 스스로 교화(自化)된 것이니, 어찌 백성의 교화가 법에 달려 있겠는가? [...] 마음이 없는 자는 고요의 법과 주공의 제도로 다스리더라도 백성이 혜택을 입지 못할 것이다”³²⁾라고 주장했다. 결국 질서는 제도의 문제가 아닌 명덕을 회복할 때 비로소 가능하다는 주장이다. 또한 그는 “(정치)의 근본은 무엇인가? 바로 임금의 마음이다. 임금이 만일 다스리고자 하는 성심을 지닌다면 법을 집행하는 사람들이 모여들고 백관이 한 가지라도 생각을 내어 모두 세상을 구제하고 나라의 병을 치료하는 좋은 계책으로 삼을 것이다. 법이 없음을 걱정할 필요가 없다”³³⁾고도 주장했다. 결국 제도와 법이 아니라 사람의 덕행이 가장 중요하다는 것이다. 위백규는 기질을 극복하고 덕성을 회복하는 일이야말로 정치의 근본임을 역설했다.

위백규는 향촌의 교화를 담당할 학교가 이미 교화의 기능을 상실한 상태라고 진단했다. “향교와 서원은 예법을 익히며 서로 간에 어진 품성을 돕는 곳이지만 이제 더 이상 기대하기 어렵다. 이미 유자의 의관을 차려입고 여유롭게 노닐며 쉬고 있으니 어찌 선을 권장하며 허물을 경계하고 노인을 공경하며 덕이 있는 이를 높이고 대대로 내려온 교분으로 서로 사랑하고 순박한 풍속을 세울 수 있겠는가? [...] 한편으로는 배불리 먹기 위한 소굴로 삼고 한편으로는 알력하고 모함하는 장소로 삼는다.”³⁴⁾

31) 이혜준, 「위백규의 사상」, 『위백규의 사상과 철학』(삼보아트, 2001).

32) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “政絃新譜總論後敘: 法之於化民末也, 自上皇王下至一命之士, 雖德有大小才有潤狹, 然苟有一民被吾之化而得其所, 便是吾不虛生之心, 民自化矣, 何有於法也.”

33) 위의 글, “救弊: 本者何也, 人主之心也, 人主苟存欲治之誠心, 舉法之人斯至, 而百工一得之慮, 皆爲濟世醫國之良策, 九德咸事, 不患無法矣.”

34) 위의 글.

위백규는 학교가 세력 있는 몇몇에 의해 장악되었다고 보았다. 당시 향교는 단지 집안의 지위로만 선발하여 문지(門地)가 높으면 비록 배운 것이 없고 도리에 어긋난 짓을 해도 입학하고, 한미한 집안의 경우는 학식과 행실을 두루 갖추었음에도 불구하고 입학할 수 없었다.³⁵⁾ 위백규가 ‘문지고현(門地高顯)’으로 칭한 이들의 현실은 한심했다. “향교에 출입한다는 유생들이 삼경 가운데 하나, 사서 가운데 하나도 능통하지 못한은 말할 것도 없다. 심한 경우 천자문조차 읽은 적이 없고, 주색에 빠져 놀기에 바쁘다. 학문과 덕행을 갖춘 이는 열에 한 명도 되지 않는다. 때문에 학교는 완고하고 어리석으며 염치없고 소란피우기 좋아하는 탐욕스러운 무리들의 소굴이 되었다. 이들은 동료를 끌어 모아 서로 사욕을 채우고 사적인 은혜나 원한을 갚았다. 오늘은 향교에 들어갔다가 내일은 서원으로 달려가고 10명씩 무리지어 쪼다녔다. 닭과 개를 잡아먹고 생선회를 먹느라 재실에는 비란내와 산내를 풍기고 술에 취해 음란을 일삼으니 인륜을 밝히고 본성을 회복해야 하는 건물에서 떠들기 일쑤였다. 이 때문에 사대부 집안에서는 이를 부끄럽게 여기고 함께 어울리지 않고 재주 있는 젊은이나 스스로 학문을 닦는 사람은 아예 출입하지 않았다. 심지어 경서와 사서를 배개 대신 사용하고 책을 뜯어 고기를 포장하는 데 써버릴 정도였다.”³⁶⁾

〈정현신보〉는 조선 후기의 구체적인 사회 문제를 지적한 〈설폐(說弊)〉와 해결책을 제시한 〈구폐(掇弊)〉 두 부분으로 구성되어 있는데, 〈설폐〉와 〈구폐〉 모두 ‘학교’로 시작할 만큼 위백규의 사회개혁론은 ‘교화’에 집중되어 있다. 다산의 기획이 향산에서 향심(恒心)으로의 지향이었다면 위백규의 기획은 향산과 향심의 병행이었다. 다산은 향산이 없는데도 향심을 강조하는 태도와 서둘러 향약을 시행하는 능력 없는 수령들을 비판했지만, 위백규는 옥과현에 부임하자 바로 향약을 시행할 만큼 향심을 강조했다.³⁷⁾ 이는 그가 학교의 개혁을 통해 근본적으로 과거제의 폐단을 제거하고, 도덕적 자율 공동체로서의 향촌사회를 구축할 수 있다고 판단했기 때문이다. 위백규가 조선 후기의 토지 문제를 구체적으로

35) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “學校：列邑學校儒生，只以門地選入，故門地高顯者，雖無學悖亂，皆得入焉，卑微者，雖學行俱全，不得入焉.”

36) 위의 글.

37) 『存齋集』 권24 〈年譜〉. “移拜玉果縣監 [···] 既到任，即設鄉約以行之.”; 『存齋集』 권20 〈鄉約序-玉果〉 참조.

비판하기보다 학교 개혁에 치중했다고 해서 그가 향산의 문제를 소홀히 했다고 단정해서는 안 된다. 다산이 ‘제도’에 치중했다고 해서 교화에 무관심한 것이 아니었듯이 위백규 역시 향심을 우선했다고 해서 제도나 향산을 방기한 것은 아니었다.³⁸⁾

중요한 것은 위백규가 학교의 개혁, 즉 교화의 토대를 가장 근본으로 삼았다는 사실이다. 위백규는 집안의 교육에서 시작하여 중앙의 성균관에 이르는 일관된 교육체제를 구축하고자 했다. 가숙(家) → 서원(서당)(面) → 향교(邑) → 공사[貢士³⁹⁾](州學) → 국학[國學(성균관)]으로 이어지는 지방과 중앙의 연계된 교육제도가 그것이다. 이는 집안의 지위나 문벌에 관계없이 지방의 인재들이 선발되어 최종적으로 성균관에 들어가고 이를 통해 관료로 나아갈 수 있는 시스템이었다.

주지하는 대로 다산은 주로 향교의 개혁을 통한 ‘토족’들의 교화에 치중했다. 이는 성장하는 토족들의 실체를 인정하고, 이들이 사족을 능멸하지 않고 소민을 침학하지 않도록 교화하려는 목적 때문이었다. 이에 비해 위백규는 훨씬 근본적인 교화 시스템을 구축하고자 했다. 위백규는 사족이나 토족 그리고 서민을 막론하고 모두 ‘학교를 통해서만 출신’할 수 있도록 구상했다.

III. 학교와 공거의 연계

위백규가 사서(士庶)의 차별 없이 모든 이들의 교화 가능성을 인정했다는 사실은 매우 중요하다. 그는 시농공상 가운데 ‘공상’을 제외한 나머지 양인의 경우 입학에 차별을 두지 않았다. 다만 위백규는 공상인 중에 여러 대 큰 부를 쌓은 자가 준수한 아들을 낳아 사적(士籍)에 올리거나 할 경우 제물로 군수를 돕거나 굶주린 백성을 구제하도록 허락하고

38) 존재는 누구보다 농사의 중요성을 강조했으며 士 ⇄ 農의 전환을 허용했다. 그렇기에 토지의 소유를 제한하여 일정한 향산의 조건을 마련하고자 했다. 존재는 조선에서 정전제의 이상을 실현할 수는 없지만 結卜을 고루 나누는 방법은 가능하다고 보았다. 실직 2품 이상은 20결, 6품 이상은 10결, 생원·진사·음관 이상은 6결을 소유하도록 했다. 또한 庶民·工人·상인 가운데 재물을 축적하여 부자가 된 사람이 전답을 함부로 사들일 수 없도록 했다(『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉 ‘田制’ 참조).

39) 향교에서 州學에 추천된 학생.

무학(武學)에 입학시켜 가부를 시험하여 공무(貢武)로 삼아 사적에 올릴 수 있다고 보았다. 이후 자식부터 재능에 따라 서원에 입학시킬 것을 허락하는데 심행(心行)을 상세하게 시험하여 비루하고 천박한 습속을 완전히 떨쳐버린 연후라야 입학을 허락하도록 했다.

위백규는 농과 달리 공상의 경우 곧바로 사족이 될 수 없도록 제한했다. 그 이유에 대해 그는 이미 큰 부를 쌓은 이의 마음은 습속의 비루함에 무뎠어 이익을 탐하고 인색한 마음이 가득하기 때문이라고 보았다. 따라서 공상인의 아들 가운데 8-9세 정도의 어린 나이에, 즉 아직 이익을 좇는 마음이 고질로 되기 전에 서원에 입학시켜 가르칠 수 있다는 것이다. 그러나 15세를 넘기면 비속한 습속에 물들어 가르칠 수 없다고 보았다.⁴⁰⁾ 이처럼 위백규는 조선 후기 사회의 문제가 모두 '이익을 탐하는 마음'에서 유래한다고 보았다. 향촌에서 농업을 버리고 상업을 좇는 행위에 대한 그의 강렬한 비판은 공상에 대한 차별에서 여과 없이 드러나 있다.⁴¹⁾

'사농의 구별은 없다'는 위백규의 입장은 스스로 사족의 후예라고 생각하는 자들이라도 반드시 발 같고 신발 찌는 일을 배워야 한다는 주장으로 이어졌다. "자질이 7-8세가 되면 모두 학교에 들어가고 발 같고 땀나무 하고 신발 찌는 일을 배워야 한다. 만일 재예에 출중하다면 학업에 전념하도록 하고 뒤처지는 경우 오직 농사에 전념하도록 한다."⁴²⁾ 이러한 발상은 단지 위씨 문중에 국한된 이야기가 아니었다. 위백규에게 기본적으로 사농은 병행이요 일치하는 것이었다. 사(士)로의 출신을 준비하다가 부족하다 싶으면 언제든지 농업으로 돌아가야 하고, 농업에 종사하다가 사(士)로 입신하는 것이다. 이러한 그의 구상은 1754년(영조

40) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “軍制：大富累世而後稟生完厚，八九歲時利心未痼因以入教，鄙吝自少若年過十五則亦染其習而不可教矣.”

41) 다산이 士民의 辨等を 강조했다면, 위백규는 士農의 동일한 기회를 주장했다. 위백규는 良賤과 嫡庶의 구별을 강조한 반면, 양인 내부의 차별에 대해서는 상대적으로 관대했다. 鄉班으로서의 위백규의 지위와 관련 있어 보인다. 호론계 주자학자 尹鳳九를 스승으로 모신 위백규의 인성론(湖論)과 그의 사회개혁론 전반의 상호 관계에 대해서는 별도의 논문이 필요해 보인다. 일단 湖論과 洛論을 막론하고 주자학자들의 경우 진 인민에게 주어진 '明德'의 발현 가능성을 인정하고 있으며, 湖論들이 비교적 '기질의 차이'에 착목하고 있음을 상기해볼 때, 근본적으로 良/賤의 차이를 인정하고, 기질의 차이에 따라 士農과 工商을 구별했지만(존재는 工商의 경우 習氣가 어느 정도 제거된 이후 공부를 허락했다), 양인 내부의 차별은 없었던 위백규의 주장은 호론의 인성론과 어느 정도 상통하고 있다고 판단된다.

42) 『存齋集』 권18 〈社講規〉. “訓子姪 凡子姪七八歲皆入學，耕田刈樵織屨，皆並治之，若才藝出衆者，使治學業，不及者專治田農，然皆令記姓名通世系，無使遊惰常漢家.”

30)에 만든 가숙 학규에도 자세하다. 위백규는 16세에 서원에 입학하기 전 누구라도 기본적인 공부를 이수하지만 그 과정에서 자질이 없다고 판단되면 모두 귀농할 것을 강조했다.⁴³⁾

6세 이상의 어린아이는 가숙에 들어와 공부하도록 한다. 6세 이상은 간지학 정도로 간지의 이름과 방위 정도를 훈장의 지도하에 배운다. 이후 8세 이상은 보첩학을 배운다. 집안의 세계와 내의 족파를 공부한다. 다음 10세 이상의 경우 산수학을 공부한다. 마지막으로 12세 이상은 상례를 공부하고 15세 이상은 사례를 배운다. 16세 이상은 재주와 품성에 따라 제술과 강경 그리고 治禮를 가르친다. 세 과목 중 어느 하나도 제대로 해내지 못하는 경우 모두 농사를 배우도록 한다.⁴⁴⁾

‘간자-보첩-산수-사례’를 공부하고 이후 제술과 강경이라는 본격적인 학문에 들어갔으나 성취가 없을 경우 바로 농사를 짓도록 한 위백규의 학규는 일반적으로 과거를 목적으로 하는 조선 후기의 가숙이나 서당의 학규와 약간 달랐다.⁴⁵⁾ 간지와 보첩 그리고 산수와 사례 공부는 과거가 목표라기보다 인간으로서 기본적인 도리를 해내기 위한 기본 교육이었다. 학문에 능력이 없다면 농사에 힘써야지 계속 공부에 골몰한다면 결국 아무 일도 이루지 못하고 말 것이기 때문이다.

농사와 공부의 병행에 대한 위백규의 강조는 문중의 사강회 규약 가운데 <농규(農規)>를 두어 농사일을 게을리하지 않도록 주문한 데서도 잘 나타난다. 그야말로 주경야독의 생활을 그대로 체현한 것이었다. “여름에는 매일 아침을 먹고 나서 각자 도롱이와 샷갓 호미와 낫 그리고 잃어야 할 책과 붓통을 갖추어 밭에 모인다. 사시(9-11시)가 되면 밭 갈기를 중지하고 시원한 나무 아래서 휴식을 취하는데 어떤 이는 책을 읽고 어떤 이는 글씨 연습을 하며 어떤 이는 신발을 짜되 게으르게 낮잠을 자서는 안 된다. 미시(13-15시)가 되면 다시 밭을 간다.”⁴⁶⁾

사농의 병행에 대한 위백규의 강조는 농(農) → 사(士), 사(士) → 농(農)의 자연스런 출신이 가능하기 위한 학교제도의 개혁과 맞물려 있었다.

43) 가숙 학규를 단지 위씨 가문의 규약으로만 해석할 이유는 없다. 위백규 스스로 문중의 규약을 가문 내의 약속으로 국한시키지 않고 있기 때문이다.

44) 『存齋集』 권18 <家塾學規> 참조.

45) 조선 후기의 서원 및 서당에 대해서는 정순우, 『서원의 사회사』(태학사, 2013b) 참조.

46) 『存齋集』 권18 <社講規>. “農規: 每夏日早食, 各具箕笠鋤鎌及所講册子筆帛, 會于日直田, 巳時輟耘, 憩于涼樹下, 或讀或做或織屨, 毋得懶睡, 未時赴耘.”

간지·보첩·산수의 기본 교육은 가숙에서 배웠다 해도 관료로 출신할 수 있는 수양과 공부는 국가의 교육기관이 담당해야 한다. 위백규는 우선 각 면에 서원을 설치하고 해당 면 사람인 생원과 진사 그리고 공사(貢士) 중에서 덕행이 있는 사람 1명을 골라 훈장으로 삼아 학생들을 가르치도록 했다. 서원에 머물 수 있는 학생 수는 큰 서원(大院)의 경우 10인, 작은 서원(小院)은 7인으로 한정하고 윤번으로 혜택을 고루 나누도록 했다. 서원의 훈장에게는 결전 1결 50부를 지급하여 1년의 녹봉으로 삼고, 이 외에 매달 봉전(俸錢)을 지급한다. 또한 맹동삭(孟冬朔, 10월 1일)의 폐목으로 학생들은 무명 10자와 백지 1속을 바치도록 했다. 이렇게 함으로써 모든 면민을 대상으로 서원에서 공부할 기회를 제공했다.

한편 치소(治所)가 있는 읍에는 향교를 건립하여 조관(朝官)으로 있다가 물러난 자와 생원 진사 중에서 덕행과 학문이 출중한 사람 1명을 선발하여 교수로 삼아 학생들을 가르치도록 했다. 역시 교수에게는 면세된 3결의 결전을 지급하도록 했다. 이 외에 매달 별도로 봉전을 지급하고 맹동삭 아침에 학생들이 각각 세폐로 무명 반 필을 바치도록 했다. 향교에 머무는 학생 수를 대응은 15인, 차읍(次邑)은 10인, 소읍은 7인을 초과할 수 없도록 하고 윤번으로 혜택이 고루 돌아가도록 함으로써, 일부 문지고 현한 자들이 향교를 독점하지 못하도록 한 것이다.

위백규는 군현 내 각 면에 서원을 두고 다시 군현의 치소에 향교를 설치함으로써 가숙 → 서원 → 향교로 이어지는 일관된 교육체제의 구축을 제안했다. 또한 서원과 향교의 훈장과 교수에게 국가에서 재원을 마련하여 결전과 녹봉을 지급함으로써 교육의 공공성을 확보하도록 했다.

사실 더 시급한 문제는 서원과 향교가 일부 향촌 내 세력 있는 자들의 수중으로 전락하지 않도록 하는 방안이었다. 위백규의 해법은 매우 근본적이면서 동시에 과격적이었다. 서원과 향교의 학생 선발을 향중 공론에 따랐기 때문이다. 위백규는 어려서부터 심행이 좋은 아이들만 골라 학교에 진학시켜야 한다고 보았다. 서원에 입학할 당시부터 이러한 아이들을 판별할 필요가 있다는 주장이다. 위백규는 심행으로 학교 입학의 자격 조건을 삼으면 사람들이 스스로 경계할 터이고 이로 인해 기질의 변화를 가져오는 효과를 볼 수 있다고 주장했다.⁴⁷⁾ 위백규에게

기질의 변화야말로 교화의 궁극적 목표이자 출발점이었다. 그렇다면 심술이 좋은 아이 혹은 좋지 않은 아이를 어떻게 가려낼 것인가? 위백규는 향촌 내 공론을 중시했다.

학생들이 어려서는 마을서당(里塾)에서 가르치지만 13세부터 20세까지 사서와 二經 이상에 능한 자는 서원에 입학시킨다. 한 면의 사람들이 모두 모여 흑백의 바둑돌로 ‘心術’의 가부를 결정하여(비록 동자라도 심술의 옳고 그릇됨에 대해서는 이미 공론이 있다) 서원에 입학시킨다(서원에 입학한 이후에 여러 해 동안 함께 지내면 시기하고 모질며 괴팍한 성품이 점차 드러나게 마련이다).⁴⁷⁾

서원에 입학할 수 있는 학생 선발을 면의 공론에 따라 결정하자고 제안한 위백규의 태도는 소민들을 포함한 민의를 전적으로 신뢰하지 못했던 다산의 입장과는 사뭇 달랐다. 어쨌든 위백규는 가숙 혹은 이숙에서 공부한 학생들을 대상으로 공론에 따라 ‘심술’ 여부를 판별한 후 서원 입학 자격을 부여함으로써 향촌 내 도덕공동체의 수립을 위한 첫 발판으로 삼고자 했다.

심행은 단지 서원 입학 자격에 그치는 문제가 아니었다. 입원(入院) 후에도 훈장은 매년 1월에 원생들을 모아 서원의 규약을 읽게 하고 남을 시기하고 해치거나 몸가짐과 행동거지가 비루한 자를 밝혀 면전에서 책망하고, 3년이 지나도록 행실을 고치지 않는 경우 영원히 서원에서 내치도록 했다. 심행을 가장 중요한 덕목으로 가르친 것이다.⁴⁹⁾

원생들 스스로도 서로의 덕행을 평가하도록 했다. 작은 일이라도 향약을 범한 일이 있다면 원생 명부에 있는 자신의 이름 아래 검은 동그라미(黑圈)를, 범한 적이 없으면 흰 동그라미를 치도록 했다. 설사 남이 모르는 잘못을 저지른 경우이지만 스스로 생각하여 부끄럽다면 동그라미 반쪽을 검은 색으로 칠하도록 했다. 만일 남들이 모두 아는 허물이 분명한데도 스스로 검정색 동그라미를 치지 않는 경우 다른

47) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “貢舉：是以自入書院時，已謹可否，嚴辦之，則人自知戒，亦可變化氣質.”

48) 위의 글. “生徒幼時，各教之里塾，自十三歲至二十歲，能通四書二經以上者，升之書院，而會一面人，以白黑碁取心術可否[雖童子，心術邪正已有公論] 入書院[入院之後，累歲與人同處則猜刻狠復之性漸見].”

49) 위의 글. “每歲孟春，訓長會院生讀法，復覈出猜忤害人及操身行事卑汚者面責之，三年不悛者永出院[若院生顯有可出之跡，而訓長徇私者，自官遞訓長].”

사람들이 이를 지적하도록 했다. 이렇게 했는데도 수궁하지 않는 원생은 서원에서 내쳤다. 물론 잘못을 고친 실상이 뚜렷하면 후일 서원에 받아주도록 했다.⁵⁰⁾

입학 자격에서부터 심행을 강조한 위백규는 학생들 스스로 덕행을 실천하도록 했으며, 마지막으로 이들 서원의 원생들이 향교로 진학할 때 다시 한 번 수령이 향로(鄉老, 마을의 노인)들을 모아 학생의 덕행 여부를 심사하도록 했다. 경학과 제술에 모두 합격했다 해도 덕행의 가부에 합격하지 못한 경우 진학을 허락하지 않은 것이다.⁵¹⁾ 그리고 이러한 심사를 세 번 실시하고 세 번의 기회에도 불구하고 덕행을 인정받지 못한 사람의 경우 더 이상 진학을 허락하지 않고 서원에서 나가 농사에 힘쓰도록 했다.

이후 3년마다 한 번씩 향교에서 공부한 이들 가운데 뛰어난 자들을 선발하여 주의 학교(州學)로 진학시켰는데, 이때에도 덕행은 가장 중요한 기준이었다. 주는 곧 도의 학교로 감사가 학생들의 관리를 주관했다. 주학에서는 25세부터 40세까지 공부했으며 이들 가운데 경전과 활쏘기 등을 시험하여 우수한 자들을 국학(성균관)으로 추천하도록 했다. 이들을 공사(貢士)라고 하는데 전국의 주학에서 천거를 받은 공사들을 한양에 모아 공부하도록 한 것이다. 이후 이들을 시험하여 관료를 충원하도록 했다.⁵²⁾

이상은 위백규가 학교에서의 '덕성' 공부를 얼마나 중시했는지, 이를 통해 궁극적으로 심행을 갖춘 이들만 관료로 입신하기를 얼마나 바랐는지 잘 보여준다.⁵³⁾ 그는 “선비를 추천하는 방법은 심행을 우선하고 그 다음은 경학, 그리고 재능을 다음으로 중시하고 마지막으로 문장을 본다”고 주장했다. 위백규에게는 ‘심행’이야말로 향촌 공동체로부터 국가 공동체에 이르는, 이른바 ‘정치의 공적 영역’에서 가장 중요하고도 근본적인 덕목이었다. “비록 겉으로는 온순하고 공손하며 삼가는 태도가 있지만 심술이 고집스럽고 남을 시기하고 해치며 본성을 거스르는 성품이라면

50) 위의 글. “微細事有犯於鄉約者黑圈，無犯白圈[雖人所不知之過，自念有愧者，黑其半圈] 顯有人所共知之過而不自黑者衆告之，告之而猶不自首者出院，既出而顯有改過之實者還入。”

51) 위의 글. “年十八以上至三十能通四書五經者升之校，邑倅會鄉老，取德行可否如例，經術製述雖皆準格，不合於德行可否則不許升.”

52) 위의 글.

53) 동시에 과거공부와 수양공부를 둘이 아닌 하나로 만드는 방법이기도 했다.

끝내 착한 이가 될 수 없다. 이런 사람이 뜻을 이루게 된다면 반드시 정치를 어지럽히고 나라를 망칠 것이니 비록 경술에 통하고 재능이 있다 해도 절대로 등용해서는 안 된다.”⁵⁴⁾ 이는 위백규가 누누이 강조한 정치야말로 제도와 법의 문제가 아닌 개개인의 심술, 즉 ‘성심(誠心)의 여부’라는 사실과 일맥상통하는 주장이 아닐 수 없다.

IV. 이·향의 출신

학교와 관료 선발을 연계하고, 학생 선발의 중요한 덕목으로 심행을 강조한 위백규의 입장은 조선 후기 관료 선발이 심행과 개인의 능력이 아닌 문벌과 지위에 따라 이루어짐으로써 일부에게 편중되었다는 비판을 함축하고 있다.

위백규는 누구보다도 ‘세습’이라는 용어를 비판했다. “대대로 관직을 세습한 것은 주왕의 악정에 그 사례가 보이며, 경대부의 세습을 비난한 일은 『춘추』에 잘 나타나 있다. 모두 나라를 망치고 정치를 어지럽힌 폐단의 근원이다. 부자가 모두 명신인 경우는 만세토록 겨우 4-5가에 불과하고, 할아버지와 손자가 모두 명신인 경우는 한둘에 지나지 않는다. 그러나 세상의 임금들이 은을 망치고 주나라를 쇠락시킨 징조를 답습하니 어찌하겠는가.”⁵⁵⁾ 몇몇 가문에서 관직을 독점하거나 청 요직을 세습하는 현실을 개혁하지 않고서는 절대 정치의 근본이 바로 설 수 없다는 게 위백규의 주장이었다.

위백규는 ‘별열’을 비판하면서, 경상의 자손이라도 진사를 거치지 않고 사적에 오를 수 없도록 했으며, 모든 음직 역시 대수를 한정하여 음관의 혜택이 끊어진 경우 바로 서인이 되도록 해야 한다고 주장했다. 또한 일반적인 서인이 진사를 거쳐 벼슬길에 나아간 경우 그 사람의 능력을 따질 뿐 선조의 음덕은 묻지 않도록 했다. 재주가 뛰어나면 등급을

54) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “貢舉: 心行, 自兒時已可觀者, 心術也, 雖外有溫恭謹飭之貌, 其心術有執拗猜忮拂人之性者, 終不得爲吉人, 得志則必亂政亡國, 雖通經有才, 決不可用.”

55) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “用人: 官人以世, 列於紂惡, 譏其世卿, 見於春秋, 蓋亡國亂政之弊源也, 父子名臣, 萬古只四五家, 祖孫名臣, 僅計一二, 而世主猶襲亡殷之跡, 衰周之兆而不悟奈何, 此一段非法制可救, 將付之天運而已耶.”

넘어 장상(將相)에 이를 수 있어야 하며, 특히 서경에서 외가와 처가를 막론하고 향리로서 벼슬길에 오르는 걸 막지 않아야 한다고도 주장했다. 벼슬길에 오른 자들은 사조(四祖)에 군보(軍保)나 이역(吏役)을 진 사람이 있어도 이를 그대로 기록해야 하고 이 때문에 출사의 구애가 있어서는 안 된다고 강조했다. 이처럼 완전한 출신의 길을 열어놓은 다음에야야 충의를 요구할 수 있다(示以拔身之路 然後忠義可責)는 것이 위백규의 주장이었다.⁵⁶⁾

위백규는 특히 향리층을 위한 제도 개선을 강조했다. 인리(人吏)의 출신을 모두 막아놓고서 공무를 책임지는 충성을 요구한다면 이치상 그럴 수 없다고 비판했다. 농사를 대신할 녹봉을 끊어놓고 직임을 맡은 이들의 청렴을 기대한다면 의리상 이를 수 없는 일이라고도 했다. 허물며 교화되지 않은 백성을 반드시 도둑질할 수 있는 자리에 둔다면 비록 대표적인 흑리(酷吏)인 장탕과 두주의 가혹함으로도 그들의 간사함을 막기 어렵고, 공수와 황패와 같은 현명함으로도 이들의 속임수를 막기 어렵다는 것이다. 위백규는 이를 서둘러 변통하지 않을 수 없다고 주장했다.⁵⁷⁾ 향리들에게도 교육의 기회를 제공하고 이들에게도 높은 지위의 관료로 나갈 수 있도록 허락해야 한다는 것이다. 위백규는 향리의 자제들 가운데 8세 이상의 용모 단정한 자를 선발하여 각 면의 서원에 나누어 가르친 후 15세 이상 가운데 학문이 높고 능력이 뛰어난 자를 골라 통인으로 삼도록 했다. 읍사(邑司)에는 별도로 학당을 세우고 스승을 두어 향리의 자제들을 교육시키도록 했다. 그리고 학당에서 공부하는 20-25세 사이의 향리 자제들 가운데 능력을 시험하여 차례로 직임을 맡기도록 했다.

서리들의 인사고과와 평정 시스템에서도 덕행은 가장 중요한 덕목이었다. 매년 두 차례 서리들의 강회에서 이안(吏案)을 가져다가 고과를 평가하는데, 흉악한 짓을 일삼는 경우 검은 동그라미를, 허물이 없는 경우 흰 동그라미를, 선행을 한 자는 붉은색 동그라미를, 허물을 고친 경우 파란색 동그라미를 표시하고, 연초에 직임을 나누어 맡길 때 검정색 동그라미가 있는 자에게는 맡기지 않고, 붉은색 동그라미가 많은 순서에

56) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉 ‘閔閱’ 참조.

57) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “人吏：塞其拔身之路而責其奉公之忠，理之所必無，絕其代耕之祿而望其任職之廉，義之所不行也，況以無教之民，處之必竊之地，雖張杜之酷，難禁其茲，龔黃之明，難防其欺，尤當急爲之通變者也。”

따라 나누어 맡기도록 했다. 그리고 이 모든 과정은 서리들의 자율적인 회의로 결정하도록 했다.

한편 위백규는 향리들의 역할을 단지 수령의 보조에 국한시키지 않았다. 수리(首吏) 가운데 범을 어긴 일이 없고 사또를 도와 명관에 오르거나 경우, 향교와 서원에서 합의하여 방백(方伯)에 천거해서 경외관의 5품 실직에 한하여 출신을 허락하도록 했다.⁵⁸⁾ 서리들에게도 실직 5품의 기회를 제공함으로써 이를 통해 청렴한 덕성과 함께 공공성을 강화할 수 있도록 한 것이다. 그렇지 않을 경우 서리들은 단지 사육을 채우는데 자신의 직임을 악용할 가능성이 높기 때문이었다. 또한 위백규는 수령이 어리석고 사나우며 탐욕이 끝이 없는데도 수리가 이를 막지 못하여 중간에 그만두게 하지 못하고 임기를 다 채우도록 한 경우 수리를 영구히 내치도록 했다.⁵⁹⁾ 이러한 조치는 수리들에게 단지 사또의 보조로서가 아니라 적극적으로 공적 책임을 느끼도록 한 것으로 보인다. 사(士)/서(庶)는 기본적으로 어떠한 차별도 없어야 하며, 향리층에게도 5품으로 한정했지만 입신의 기회를 제공한다는 위백규의 주장은 마치 ‘거의 완전한 능력제 사회’를 목표로 한 개혁안처럼 보인다.⁶⁰⁾

마지막으로 위백규는 ‘향임’직을 국가 관료제 시스템 안으로 흡수하는 방안을 제시했다. 열읍의 좌수와 별감 등 향임들은 모두 향승(鄕丞)과 향주부(鄕主簿)로 이름을 고치고 벼슬길에 나아가는 최초의 단계로 삼도록 한 것이다. 수령이 진사와 무사(武士) 이상 그리고 감영이나 병영에서 이미 일을 해본 자, 조관으로 작산(作散)이 된 자 가운데서 후보를 취한 후, 읍인들을 모아 흑백의 바둑돌로 가부를 결정하는 방법이었다.

나아가 위백규는 향임 가운데 청렴결백하고 치적이 있는 자는 읍의 공의에 따라 천거하여 경외관의 직임에 나갈 수 있도록 했다. 수령이 뇌물죄를 범하면 함께 오래 근무한 향승과 향주부를 모두 연좌하여 처벌함으로써 향임이 단지 수령의 보좌나 심부름 역할에 머물지 않도록

58) 위의 글. “爲首吏無犯科，而助其官爲名官者，校院合議可否，薦于方伯，啓聞除職，隨材擢用，限京外官五品實職.”

59) 위의 글. “守宰昏暴貪墨，而首吏不能救止及不能辭職而滿瓜期者，終身永黜.”

60) 물론 위백규는嫡庶를 매우 엄격하게 구별했다. 서인이라도 첩으로 아내를 삼지 못하도록 했으며, 서자로서 적자를 능멸하여 죄과가 뚜렷한 경우 土庶를 막론하고 工商人의 자손처럼 영구히 벼슬길을 허락하지 않도록 했다(雖庶人不許以妾爲妻，凡以庶凌嫡，顯有實犯者，無論土庶人，永世勿許通，如工商子孫). 위백규의 개혁안에는 이러한 보수적 태도 역시 함께 나타나고 있다.

했다. 수령의 부패를 감시해야 할 공적 책임을 강화한 것이다. 이는 향승과 향주부 자리에 인재를 얻으면 수령의 품계를 더해주고, 향승과 향주부가 죄를 범하면 수령도 연좌하여 처벌하는 제도로 발전했다. 당연히 향관에게도 농사를 대신할 녹봉을 지급하도록 했다.⁶¹⁾

주지하는 바대로 조선 후기에는 모두가 기피했던 향임 자리를 사육을 채우려는 자들이 독차지하면서 이로 인한 향촌사회의 폐단이 끊이지 않았다. 때문에 위백규는 향임 등을 향관으로 인정하여 국가 관료 시스템으로 정착시키고자 했던 것이다. 위백규는 향관을 관료체제 안으로 흡수할 경우 필요한 국가 재정은 경외관의 상당수 용관들을 혁파함으로써 마련할 수 있다고 보았다. 진사와 무사 가운데 청렴하고 능력 있는 자들이 최초의 벼슬길로 향임직을 택하도록 함으로써 향촌사회의 공공성을 강화하는 동시에 이들을 촌민의 공론에 따라 선발함으로써 향촌의 여론에 주의하도록 한 것이다. 이상의 위백규가 제안한 일련의 향촌 기획은 사실상 향중 공론에 대한 신뢰 위에서만 가능한 일이었다.

V. 공론 수렴과 향촌의 자율

위백규의 공론 수렴과 활용방법은 매우 다양했다. 먼저 공론에 따라 서원과 향교 등의 교수를 선발했다. 위백규는 향교의 교수를 특별히 예우해야 한다고 보았다. 따라서 그는 수령이 마땅히 향교의 교수를 빈례로 대해야 하고, 관찰사의 순행 시 교수가 이를 맞이하거나 환송하는 예를 갖추지 않도록 허락해야 한다고 강조했다. 또한 교수 본인의 덕행에 문제가 있을 때는 그만두지만 그렇지 않을 경우 관찰사나 수령이 마음대로 바꿀 수 없도록 했다. 교수 한 사람의 임기는 10년이지만 대신할 인물이 없다면 30년까지 할 수 있도록 한 것이다.⁶²⁾

다산 정약용은 향교의 교수를 선발할 때 향중 공론을 수렴하는 방식을 택하지 않았다. 수령이 직접 사족 가운데 적임자를 택하지만, 없을 경우 토족 가운데 1명을 선발하도록 했다. 이 역시 향중 공론을 신뢰하기 어려웠던 다산의 태도와 무관하지 않은 것으로 보인다. 그러나 위백규의

61) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “官職: 凡鄉官 皆給代耕之祿如古制.”

62) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉 ‘學校’ 참조.

경우 향론에 따라 교수를 선발하는 방법이 문제가 있기는 하지만 향중 공론에 따르는 것이 불가피하다고 생각했다. 그것이 자율적 도덕공동체 회복의 출발점이라고 판단했기 때문이다.

위백규가 제시한 교수 선발 방식은 다음과 같다. 먼저 수령이 합당한 인물을 살펴 찾아낸 후 몇 사람을 후보로 추천한다. 그다음 향교에 나아가 문묘에 참배한 뒤 향인들 가운데 조관, 생원, 진사, 공사 이상의 신분을 지닌 50명 이상을 향교에 모이도록 한다. 만일 50명을 다 채우지 못할 경우 향인 가운데 노성한 자들을 모아 반드시 50명 이상을 채우도록 한다. 위백규는 기본적으로 50명 이상이 되어야만 향인들의 공론을 수렴할 수 있다고 보았다.

이후 수령은 후보로 추천된 사람 1명의 이름을 써서 좌중에 보여주고 흑백의 바둑돌을 각각 1개씩 사람들에게 나누어준다. 가령 백돌 50개와 흑돌 50개를 50명에게 나누어주는 것이다. 다음 조사(曹司, 실무담당자) 1인으로 하여금 작은 함을 가지고 다니면서 각 사람들의 바둑돌을 거두어 탁자 위에 쏟아 부은 후 그 수를 헤아린다. 이때 흰 돌이 많은 사람을 합격자로 발표한다. 즉, 나머지 후보자도 이와 같은 방식으로 검은 돌과 흰 돌의 수를 헤아린 후 흰 돌의 수가 가장 많은 자를 뽑는 것이다.

훈장의 경우도 마찬가지이다. 수령이 서원에 나아가 사당에 참배한 뒤 면의 사람들(面人)들을 모은 뒤에 흑백의 바둑돌을 나누어주고 투표하도록 한 후 흰 돌의 수를 세어 많은 후보자를 훈장으로 선택한다.⁶³⁾ 예를 들어 교수 후보자가 갑, 을, 병 세 사람이고, 향인 50명이 각각 흑백의 돌로 투표했다고 가정해보자. 갑은 흰 돌 26개, 검은 돌 24개를 받았고, 을은 흰 돌 30개, 검은 돌 20개, 병은 흰 돌 38개, 검은 돌 12개를 받았다고 했을 경우, 최종적으로 흰 돌 38개를 받은 병을 교수로 선발하는 방식이다. 향인들의 찬/반을 백과 흑의 돌로 나눈 다음 찬성이 많은 쪽을 최종 선택한 것이다. 위백규는 이러한 공론의 수렴방식이 문제가 있다고 인정했다.

63) 위의 글. “凡擇教授，邑宰先廉訪可合者，注擬幾人，而就鄉校謁文廟後，會鄉人朝官生進貢士以上五十人以上[若未滿五十人則並會鄉人老成者，必滿五十人以上]于校舍，邑宰書所擬一人名，傳視座中，然後以白黑碁各一授各人，使曹司一人持小盒，受各人碁子，瀉之卓上計之，白多者入選，次次如之[假如先簡三人]用三人中多白，擇訓長則邑宰就書院謁祠宇後，會一面人，受可否亦如之[凡白黑相半者從白].”

흑백의 비독들로 가부를 결정하는 방법은 일에 있어서 고상하지 않은 데다 의리 또한 부족하다. 그러나 요순시대가 아니라면 그렇게 하지 않을 수 없는 부득이한 것이다. 만일 풍속이 전한 초기이거나 수령의 자질이 공수와 황패(중국 한대의 循吏들) 이상이거나 學官이 정치와 주자와 같은 대현이라면 하필 이처럼 속된 방법을 사용하여 사람을 천박하게 대우하겠는가? 하나의 의리를 강조하여 차라리 최선을 다하지 못할지 언정 이렇게 구차한 방법은 안 된다고 주장하는 이도 있을 것이다. 그 뜻은 매우 좋다. 그러나 위에 있는 자가 세상을 맑게 하고 교화하는 데 성심이 없다면, 비록 흑백의 돌로 선발한다 해도 형식에 그치고 말 것이니 또 어찌하겠는가⁶⁴⁾

사실 향교의 교수를 선발하면서 공론에 맡겨 찬반을 투표하도록 한다면, 비록 최종적으로 선발된 교수 명의 경우도 반대(검은 돌)가 12명에 달한다. 그럼에도 불구하고 찬성이 가장 많기에 병을 교수로 선발했으니, 향중의 만장일치가 아닌 차선이라는 것이다. 공론의 추천 대신에 정말 누구나 다 환영할 만한 교수를 초빙하여 그로 하여금 학생들을 가르칠 수 있다면 얼마나 좋은 일인가? 그러나 현실은 요순의 시대처럼 백성들이 순박한 시절이 아니요, 정주와 같은 학자가 있어 그를 믿고 초빙할 수 있는 것도 아니요, 공수·황패와 같은 훌륭한 관리가 있어 그의 의견을 그대로 따를 수도 없는 그런 형편이다. 때문에 어쩔 수 없이 ‘향인 50명 이상의 공론’을 취합하여 교수를 선발하는 구차한 방법을 사용한 것이다. 위백규는 이렇게 최선이 아닌 차선의 방법이라도 좋은 교수를 선발해서 교화를 진작시켜야 한다고 주장했다. 흑백의 돌로 선발하는 제도와 방법이 중요한 게 아니다. 교화에 대한 의지야말로 향촌사회를 개혁하는 근본이라는 게 위백규의 생각이었다.

위백규는 향교과 서원의 교수를 향중 공론에 따라 선발했을 뿐 아니라 향교와 서원의 운영 역시 자율에 맡기도록 했다. 향교의 재화와 곡식은 관가에서 책정한 본전과 관둔전을 재원으로 적절한 식리 활동을 통해 활용하면서도 이러한 재정 운영에 수령이나 아전들이 절대로 관여할 수 없도록 했다. 서원의 재정 상태는 연말에 관아에 보고만 할 뿐이었다. 재정을 관리할 주수(主守, 담당자)와 하인은 해당 면에서 가부를 결정하여 선정하도록 한 것이다.⁶⁵⁾

64) 위의 글. “白黑碁可否，其事則不雅，其義則甚薄，然若非唐虞成康以上，不得不爾[……] 若風俗若前漢之初，守宰如龔黃以上，學官如洛閩大賢，何必用此陋制，待人以薄乎，嗚呼惜哉，又有一種義理，寧失於不盡善，不爲此苟簡，其意則好矣，然在上者若無誠心於淑世成化，雖白黑碁，亦歸文具，亦奈何奈何。”

위백규가 향촌의 공문을 얼마나 중시했는지는 사창의 설치와 운영에서도 잘 드러난다. 위백규는 대부분의 환곡을 담당하는 관창(官倉)과 달리 향촌 내 반드시 '사창(社倉)'을 설립해야 한다고 주장했다. 각 읍의 치소에 공식적으로 관창을 두지만 이 외에 사창을 반드시 설치하고 그 규약과 운영은 주자와 이이의 사창 규칙에 따르도록 했다.⁶⁵⁾ 다산 정약용은 조선 후기의 환곡제도를 사창의 정신은 사라진 채 거의 준조세와 다를 바 없이 운영되고 있다고 비판했다. 다산은 환곡 운영을 위한 요호부민들의 권분(勸分) 역시 공권력의 강제에 의한 곡물 각출일 뿐 향촌사회에 대한 도덕적 책임감에 따른 자율은 아니었다고 보았다. 다산은 사창의 정신이 회복되기를 바랐지만 현실적으로 사창의 복구를 기대하지 않았다. 다만 공권력을 휘둘러 요호부민에게 지나친 권분을 강요할 수는 없다는 선에서 현실과 타협했다.⁶⁷⁾

반면에 위백규는 사창의 회복을 강력하게 주장했다. 사창의 설립과 운영은 전적으로 향촌의 자율에 맡겼다. 사창의 운영은 해당 면의 부정(副正)이 주관하도록 했으며, 색고 역시 면민들의 공문에 따라 가부를 결정한 후 차출하도록 했다. 직임에 걸맞지 않을 경우 면의 합의에 따라 교체했으며, 사창을 운영하는 부정과 색고에게 모두 일정한 급료를 지불하도록 했다.⁶⁸⁾ 위백규는 “춘추의 곡물을 관에 보고하여 마감하지만, 관가에서 그 운영에 간섭할 수 없다. 아전들 역시 사사로이 간여할 수 없다”⁶⁹⁾고 못 박았다. 관이 결코 사창의 자율적 운영에 참견할 수 없도록 한 것이다.

그렇다면 사창의 운영에 부정(不正) 등 문제가 발생할 경우 어떻게 할 것인가? 위백규는 이 문제 역시 향촌의 자율적인 합의에 따라 해결하도록 했다. “가령 부정이 면 주민의 가부에 아랑곳없이 청탁을 받아 색고를

65) 위의 글. “凡書院財穀，歲抄磨勘于官而已，官長不得引用，其主守下人，亦面中可否擇定，吏輩不得干預。”

66) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “糶糴：各邑治直屬面官倉外，亦置社倉，凡社倉規約，用朱子及栗谷定規。”

67) 다산은 개혁안이 정치 전 영역에 이르는 매우 포괄적인 동시에 세밀한 것이었음은 재론의 여지가 없다. 그러나 다산은 지나친 개혁의지 혹은 근본적이거나 급진적인 제도 개선이 도리어 많은 폐단을 나올 수 있다고도 지적한 바 있다. 사실 많은 부분에서 다산은 현실과 이상 사이의 적절한 중용을 최선으로 생각했다(김호, 앞의 논문, 2013a 참조).

68) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “糶糴：各社倉該面副正主之，其色庫以面中人大小可否差出，有不稱任，面中合議褻差，副正色庫皆有常料。”

69) 위의 글. “春秋穀物，磨勘于官，但官家不得侵預，吏屬不得私干。”

선발하거나 곡물을 가지고 농간을 부릴 경우에는 부정을 교체하고 면에서 영구히 내치도록 한다”⁷⁰⁾는 것이다. 위백규는 향관을 정부가 보증하는 국가 관료 시스템 안으로 흡수하면서도 그 활동과 감시는 모두 ‘향촌의 자율’에 맡기도록 했다. 사창이란 결국 향촌사회의 도덕적 책임감을 강화하기 위해 자율적으로 운영되어야 한다는 것이 위백규의 기본 원칙이었다.

이 밖에도 위백규는 권분의 대상이 되는 요호부민을 결정하는 방법에서도 향중 공론을 적극적으로 활용했다. 흑백의 바둑돌을 촌민들에게 나누어주고 부호를 결정하도록 한 것이다. 공론에 따라 요호(饒戶) → 초부(稍富) → 대부(大富) 순서로 부호가 결정되면, 초부는 5석 이상, 대부는 30석 한도 내에서 곡식을 납부하도록 했다.⁷¹⁾ 이는 다산의 방식과 사뭇 다르다. 다산은 향임들의 의견을 믿을 수 없으며, 나아가 공회(公會)의 향론 또한 믿을 수 없다고 보았다. 때문에 사족이나 토족 그 이하의 신분 가운데 조용히 공부하며 덕을 쌓는 자를 초빙하여 이들로 하여금 수차례 회의하고 투표하여 부호를 정하도록 했다. 이것도 부족하여 가능한 한 곡식의 각출보다는 돈을 주고 매입하는 중국의 방식을 따르도록 했다.⁷²⁾

향촌 내 문제를 스스로 해결하도록 하려는 위백규의 제안은 향촌사회의 근간을 흔든다고 비판했던 장시(場市) 운영에서도 그대로 이어졌다. 그는 군현의 각 면에 한 곳을 정해 장시를 열도록 하고 이를 각 면의 향임이 관장하도록 했다. 그리고 향임의 관리하에 춘하추동의 각 첫 달에 도량형을 일제히 정비하는데, 각 서원의 문밖에 비석을 세워 말과 되의 길이는 몇 촌이고 직경은 몇 촌인지, 저울은 몇 근이며 지는 몇 도인지를 새겨놓도록 했다. 지는 그 길이 전체를 새겨 넣고 말과 되의 무게는 정확성을 기하기 위해 반드시 물을 채워 넣고 측정하도록 했다.⁷³⁾ 또한 시장에서 거둔 세금을 모두 서원에 지급하여 향촌의 인재를 양성하는 데 사용하도록 했으며⁷⁴⁾, 시장에서 폐악을 저지르는 무뢰배의 난동을

70) 위의 글. “副正若不顧面中可否，以請托差色庫及弄姦穀物者，褫副正永黜面。”

71) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “羅糶：別抄富戶，特加石數，自稍富五石至大富三十石而止，稍富以下饒戶勿論，抄富戶法，用白黑碁可否。”

72) 『牧民心書』 권6 賑荒 〈勸分〉.

73) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “市塵：四孟朔正其斗升權衡尺度，各書院門外立石，刻斗升深幾寸徑幾寸衡幾斤尺幾度，尺則並刻其長，斗升較正皆以水[勿以穀物].”

제압하기 위해 별도로 사령(使令)제도를 마련하기도 했다. 이들 사령은 행패를 부린 자를 자율적으로 장 10대에 처분할 수 있는 권한을 부여받았다.⁷⁵⁾ 이 외에 위백규는 조선 후기 우금, 주금과 더불어 소나물 벌목을 금지하는 문제도 향촌의 자율에 맡겼다. 연해와 육지 고을을 막론하고 촌민들이 스스로 금하도록 한다. 각 이(里)마다 이정들이 규찰하도록 한다. 만일 나무꾼이 송금을 어기면 벌전을 거두어 이재(里財)로 삼도록 한 것이다.⁷⁶⁾

사실 위백규가 제안한 ‘향촌 내 자율적 도덕공동체’의 모습은 주자학적 정치 기획의 최종 목표이자 이상이었다. 다산 정약용 역시 향촌공동체의 도덕성 회복을 궁극의 목표로 설정하고 있었지만, 현실적으로 그의 개혁안은 덕성을 갖춘 수령의 ‘통치’에 그 초점이 맞추어져 있었던 것으로 보인다. 바로 이 점에서 위백규의 향촌 기획이 매우 근본적이면서 동시에 이상적인 방법이었음이 분명해진다.

VI. 맺음말

지금까지 존재 위백규가 제안한 향촌 교화의 기획을 살펴보았다. 존재는 18세기 후반을 ‘이익을 탐하는 사회로 규정하고, 이로 인한 혼란과 무질서를 법과 제도의 규제가 아닌 덕성의 회복을 통해 근본적으로 치유하고자 했다. 그는 천자로부터 서인에 이르기까지 전 인민의 도덕성을 회복함으로써 향촌 내 자율적 도덕공동체를 수립하려던 주자학의 기획을 철저하게 추구했다.

먼저 위백규는 사서인을 구별하지 않고 향촌 공론에 따라 ‘심행’을 기준으로 서원의 학생을 선발하도록 했으며, 점차 향교와 주학 그리고 국학으로 진학하여 관료로 출신할 수 있는 통로가 되도록 했다. 향리층에 대해서도 능력과 덕성에 따라 5품 실직으로 나아갈 수 있도록 기회를 제공했다. 그들이 사욕을 채우는 데만 급급하지 않고 공공의 책임감을

74) 위의 글. “塵稅只收於大賈行商，閭閻人並勿施，大賈二分，行商一分，並納書院，補試才費。”

75) 위의 글. “坊市中諸弊若不借官威，不可攝服無賴輩，須別有支助給使令之道，作學者杖十度以下自斷，重者報官。”

76) 『存齋集』 권19 〈政絃新譜〉. “牛酒松禁：松禁無論沿陸邑，令村民各自爲禁，各里里正廉察，樵人犯松，量收罰錢，以爲里財殖利，以應烟戶公用。”

가지도록 격려한 것이다. 또한 위백규는 향촌의 중요한 공무를 담당하는 향임직을 기본적으로 관료제 시스템으로 흡수함으로써 청렴하고 능력 있는 자들이 적극적으로 향촌 내 공무를 담당할 수 있도록 유도했다.

위백규의 향촌 교화는 향중 공론의 적극적인 수렴과 활용에서 특히 돋보였다. 이는 소민을 포함한 모든 인민의 덕성 회복 가능성에 대한 신뢰로부터 가능한 일이었다. 이 점에서 다산과는 사뭇 다른 위백규의 주자학적 기획의 특징이 드러난다. 위백규는 교화의 가장 중요한 장소였던 서원과 향교의 훈장과 교수를 향중 공론에 따라 선발하도록 했으며, 서원과 향교의 운영도 향촌의 자율에 맡기도록 했다. 이 밖에 사창이나 환곡 그리고 장시의 운영과정에서 향촌의 공론을 중시했다. 향중 공론의 수렴과 이에 대한 존재의 신뢰는 향산 없는 소민에 대한 교화를 유보했던 다산의 그것과 거리가 있었다.

그동안 우리는 조선 후기 주자학의 갱신에 주목하기보다는 탈주자학과 반주자학을 강조하면서 실학의 개혁안에 초점을 맞추었다. 그러나 다산과 존재의 향촌 기획을 살펴보면, 도리어 정통 주자학자 존재 위백규의 향촌 교화가 보다 근본적이고 심지어 급진적일 수 있다고 말하지 않을 수 없게 되었다. 이에 반해 다산의 기획은 당대 인간의 본성(嗜好)에 대한 경험적 통찰을 토대로 한 좀 더 조심스럽고 현실적인 준비로 보여진다. 사실 누가 개혁적이고 보수적인가, 혹은 실학인가 주자학인가 하는 것은 중요한 문제가 아니다. 조선 후기의 일상으로 거론되는 향촌사회의 혼란은 단지 상업의 발달에 따른 농촌의 붕괴만으로 설명하기 어렵다. 향촌 내 자율적 도덕공동체를 수립하려던 조선 주자학의 기획은 18세기에 이르러 위기에 봉착했다. 사족들은 공동체에 대한 책임의식보다는 가문이라는 사적 영역으로 물러났고, 새로 성장하는 이향층과 소민들은 충분한 공공성을 확보하지 못한 채 사익에 골몰하고 있었기 때문이다.

공공성보다는 사익을 추구하는 당시 상황을 해결할 수 있는 방법은 무엇일까? 과연 덕성과 제도, 즉 예악과 형정 어디에 중점을 두어 향촌사회의 안정을 도모할 것인가? 다산과 존재 모두 예악과 형정 가운데 한 가지만 방법으로 삼지 않았다. 다만 상대적으로 다산이 향산 없는 소민들에 대한 교화를 유보하고 제도의 필요성을 강조했다면, 존재는 향심의 근본적 회복 없는 제도의 강조야말로 말단이라고 강조했다. 향산을 우선할 것인가? 혹은 향산과 향심의 병행만이 최선인가? 이상의 논쟁이

끊임없이 되풀이되는 이유는 덕성의 회복에 의한 자율적 도덕공동체의 수립이라는 이상이 제도와 경제적 토대 없이는 이루어내기 어려운 현실 때문이다. 완전한 도덕공동체는 역사적 현실이라기보다 희망을 담은 표현이 분명하지만, 이상이 전제되지 않는다면 현실은 전연 극복되지 않을 것이요, 현실에 철저히 없다면 이상은 공염불에 불과해질 것이 분명하다.

참 고 문 헌

- 『牧民心書』. 한국고전번역원.
- 『存齋全書』. 경인문화사.
- 『存齋集』. 한국고전번역원.
- 『(국역)목민심서 1-6』. 다산연구회. 창작과비평사, 1981.
- 근대사 연구회, 『한국중세사회 해체기의 제 문제: 조선 후기사 연구의 현황과 과제』. 한울, 1987.
- 김건우, 「존재 위백규의 향촌 계몽활동과 그 의미」. 『전북사학』 40, 2012.
- 김문용, 「18세기 鄕村 지식인의 自我 구성-存齋 魏伯圭의 경우」. 『民族文化研究』 61, 2013.
- 김석중 외, 『위백규의 사상과 철학』. 삼보아트, 2001.
- 김석희, 『존재 위백규 문학연구: 18세기 향촌 사족층의 삶과 문학』. 이희문화사, 1995.
- 김선경, 「목민심서 연구: 통치 기술의 관점에서 읽기」. 『歷史教育』 123, 2012.
- 김성중, 「存齋 魏伯圭의 論語筭義에 대한 일고찰-저술경위와 虛字를 중심으로」. 『大東文化研究』 50, 2005.
- 김인걸, 「조선 후기 향촌사회에서 '유교적 전통'의 지속과 단절-향촌 士族의 居鄕觀 변화를 중심으로」. 『韓國史論』 50, 2004.
- _____, 「粟谷 鄕約 再論-養民을 위한 人材 육성」. 『韓國史論』 53, 2007.
- 김호, 「다산 정약용의 '民主' 기획」. 『다산과 현대』 6, 2013a.
- _____, 「조선 후기 威逼律의 적용과 다산 정약용의 對民觀」. 『역사와 현실』 87, 2013b.
- 미조구치 유조 저, 동국대 동양사연구실 역, 『중국의 예치시스템』. 청계, 2001.
- 오향녕, 「春秋大義와 禮訟의 기억: 宋時烈과 魏伯圭」. 『泰東古典研究』 27, 2011.
- _____, 「存齋 魏伯圭의 格物說」. 『泰東古典研究』 28, 2012.
- _____, 「존재 위백규의 讀史論: 尙論과 大明紀를 중심으로」. 『전북사학』 42, 2013.
- 이중범, 「存齋 魏伯圭의 學問과 政論의 연원과 배경: 傍村 魏氏家の 傳乘과 轉換을 중심으로」. 『역사문화연구』 19, 2003.
- 이해준, 「存齋 魏伯圭의 社會改善論-18세기 말 향촌의 자율성모색을 중심으로」. 『韓國史論』 5, 1979.
- 정순우, 『서당의 사회사』. 태학사, 2013a.
- _____, 『서원의 사회사』. 태학사, 2013b.
- 피터 K. 볼 저, 김영민 역, 『역사 속의 성리학』. 예문서원, 2010.

국 문 요약

존재 위백규는 18세기 후반을 '이익을 탐하는 사회'로 규정하고, 이를 법과 제도가 아닌 덕성의 회복을 통해 치유하고자 했다. 그는 천자로부터 서인에 이르기까지 전 인민의 도덕성을 회복함으로써 향촌 내 자율적 도덕공동체를 수립하려던 주자학의 기획을 추구했다. 먼저 사서(士庶)를 구별하지 않고 덕성에 따라 학교(서원, 향교, 州學, 성균관)에 나아가 수업하고 이를 평가하여 관료로 출신하도록 했다. 향리층에게도 능력과 덕성에 따라 5품 실직으로 나아갈 수 있는 기회를 제공하여 사육보다 공공의 책임을 가지도록 했다. 향촌의 중요한공무를 담당하는 향임을 기본적으로 관료제 시스템으로 흡수함으로써 청렴하고 능력 있는 자들이 적극적으로 향임직을 담당할 수 있도록 유도했다. 특히 위백규는 향중 공론을 적극적으로 수렴했다. 서원과 향교의 훈장과 교수를 향촌의 공론에 따라 선발했으며, 서원과 향교의 운영도 향촌의 자율에 맡기도록 했다. 이 밖에 사창이나 환곡 그리고 시장의 운영과정의 대부분을 향촌의 공론에 따르도록 했다. 향촌 공론에 대한 존재의 신뢰는 향산 없는 소민에 대한 불신으로 교화를 유보했던 18세기 대표적인 개혁안을 제시한 다산 정약용과는 다른 것이었다.

투고일 2013. 12. 20.

심사일 2014. 2. 28.

게재 확정일 2014. 3. 6.

주제어(keyword) 위백규(Jonjae Wi Baek-gyu), 정약용(Tasan Jeong Yak-yong), 교화(enlightenment), 교육(educational work), 자율적 도덕공동체(self-supervising moral community), 성리학(Neo-Confucianism), 향산(fixed property), 소민(commoners)

Jonjae Wi Baek-gyu's Idea of 'Self-supervising Moral Community' in the Late 18th Century Joseon.

Kim, Ho

Jonjae Wi Baek-gyu categorized the late 18th century Joseon society as a society in 'aggressive pursuit of profits', and tried to present a way to heal such society not with institutional means but with the concept of restoration of the people's sense of morality. He wanted to reconstruct the attempts of Zhuxi, who attempted to create a self-supervising moral community in local regions by restoring the civic sensitivity at every level of the social structure, from the emperor to all commoners.

First, Jonjae intended that people should not be discriminated by their class, and that they should be allowed to enter the Seoweon schools by their morality so that they could be granted with the opportunity to become governmental officials in the future. Also, in order to encourage Hyang'ri local clergymen to rather pursue public interest than private needs, he provided them with the opportunity to advance their career to a substantial 5-Pum seat if their capability and character warranted it. By absorbing the Hyang'im figures, who were responsible for all the crucial functions of the local community, into the local administrative governing system, he practically recruited many honest and capable people for the Hyang'im seat.

Jonjae especially endeavored to collect the public opinion of the local community. He selected the Hunjang masters and professors at the Seoweon and Hyang'gyo schools by suggestions of the public opinion, and left the management of those schools to the local community's autonomous decisions. He also let the public opinion dictate and determine the course of local operations which included the institution of Sachang, Hwan'gok and local marketplaces. His genuine trust in the local community's public opinion was what made him so different from Tasan Jeong Yak-yong, whose hesitation to enlighten the lower class was out of his distrust of the general public which did not have a solid economic base for survival.