

다산학 48호 (2026.6) | 041~098

정약용에서 인仁 개념의 패러다임 선회와 실학적 인정仁政의 공공성

박영도 | 중민재단, 수석연구위원

목차

- 들어가는 말
- 유교적 계몽, 인정仁政, 공공성의 문법
- 인仁 개념에서의 패러다임 선회와 그 함의
: 도덕적 행위론으로서의 다산의 인설仁說
- 다산에서 실학적 인정의 기획과 실학적 공공성의 문법
- 다산의 실학적 인정 기획의 의의와 한계
: 유교적 계몽의 변증법의 관점에서
- 마치며
: 다산의 실학적 인정 기획의 계승으로서 민주적 인정의 기획

1. 들어가는 말

최근 다산의 공공성 개념에 관해 많은 연구가 다양한 각도에서 축적되었고 이를 통해 다산의 공공성 개념의 다양한 면모가 드러나고 있지만,¹⁾ 다산의 공공성의 전체적 면모에 대한 연구는 그다지 눈에 띄지 않는다. 하지만 의미론적 차원에서 연구된 공공성의 다양한 면모들의 위상과 의의를 좀 더 잘 이해하기 위해서라도 전체적 면모에 대한 해명이 필요할 것으로 보인다. 이를 위해선 공공성의 여러 측면을 정치적 기획과 연결하여 구조화할 필요가 있다. 인정仁政과 천하위공天下爲公이 유교의 정치적 구상을 대표하는 개념이라는 사실도 이런 접근의 필요성을 시사한다. 이런 맥락에서 필자는 다산의 실학적 공공성의 구조라는 주제로 다산의 공공성의 전체적 면모를 탐색한 적이 있다.²⁾ 그러나 거기선 실학적 공공성의 구조에 초점이 맞추어져 있었지, 다산의 인정의 기획과 공공성의 문법의 간의 내적 연관이 제대로 해명되진 못했다. 다시 말해서 다산의 인 개념의 특징적 면모가 무엇이고, 그것이 다산의 인정의 기획과 실학적 공공성의 문법을 어떤 방식으로 인도하고 구조화했는지가 제대로 해명되지 못했다. 이 글에선 이 문제에 초점을 맞추어, 다산이 인 개념에 있어서 패러다임 선회를 단행했다는 점을 밝히고, 이

1) 이와 관련해 백민정의 연구가 두드러진다. 백민정, 『『경세유표』의 정치철학 :공적 권력과 왕정의 이념』, 『다산과 현대』 6, 2013; 「정약용의 공사 관념과 정치 공공성의 문제」, 『민족문화연구』, 제97호 2022; 「귀신의 공공성과 제사의 정치: 정약용의 상제-귀신론과 정치사상」, 『다산학』, 44호, 다산학술문화재단, 2024. 그리고 김선희의 연구도 다산의 공공성 개념을 이해하기 위한 기초개념들을 서학과의 연관 속에서 잘 설명해주고 있다. 김선희, 「이념의 공(公)에서 실행의 사(私)로」, 『韓國思想史學』 第45輯, 2013; 「다산 정약용의 유가적 공적 세계의 기획」, 『다산학』 31호, 다산학술문화재단, 2017; 「다산 정약용 철학에서 자주지권」, 『세계사 속의 다산학』, 지식산업사, 2021, 477-506쪽.

2) 박영도, 「다산(茶山)의 실학적 공공성의 구조와 성격」, 『東方學志』 160집, 2012, 47-85쪽.

선회의 성과와 한계가 다산의 실학적 인정의 기획을 어떻게 구조화했으며, 이로 인해 다산의 실학적 공공성의 문법이 어떻게 구성되었는지를 해명하고, 그 역사적 의의와 한계 그리고 현재적 함의를 아울러 밝히 고자 한다.

이를 위해 먼저 인정仁政과 공공성의 연관을 유교적 계몽의 관점에서 해명하고 그 연관의 역사적 변화에 대한 일반적 조감도를 제시할 것이다. 그리고 이를 통해 다산의 실학적 인정의 기획이 유교적 계몽으로서의 인정의 역사에서 세 번째 패러다임에 해당한다는 점을 제시할 것이다.(2장)

이 세 번째 패러다임은 인 개념의 해석에 있어서 천리라는 우주론적 지평으로부터 사회적 실천의 지평으로 패러다임 선회를 단행한 결과이다. 이 패러다임 선회의 내용과 특징 및 의의를 도덕적 행위로서의 인仁, 서휼 개념의 고유한 상호주관적 구조, 천리로부터 상제로의 이행을 중심으로 살펴볼 것이다.(3장)

이어서 이 패러다임 선회의 산물인 도덕적 행위로서의 인 개념이 어떤 방식으로 다산의 실학적 인정기획을 구조화하고 이에 따라 실학적 공공성의 문법이 조직되는지를 실학적 인정 기획의 규범적 토대의 차원, 집행의 차원, 과제 차원으로 나누어 보여줄 것이다.(4장)

마지막으로 다산의 실학적 인정기획과 공공성의 문법의 역사적 의의와 현재적 함의를 유교적 계몽의 변증법이라는 관점에서 언급할 것이다.(5장, 6장)

2. 유교적 계몽, 인정仁政, 공공성의 문법

인仁을 사회적으로 관철하려는 정치적 기획으로서의 인정仁政을 통해 유교적 정치의 이상인 천하위공의 이념을 구현하려 한다는 것이 유교 정치사상의 기본 특징의 하나라는 점에는 이의가 없을 것이다. 여기선 이 인정의 기획을 유교적 계몽(정치)의 기획으로 이해하고, 이에 기초해 인정의 기획과 유교적 공공성의 문법 간의 연관을 개괄하고자 한다.

여기서 계몽은 우선 넓은 의미에서 탈주술화 과정을 의미한다. 이때 탈주술화는 구원이나 재앙을 가져오는 신화적 힘들에 다양한 방식으로 영향을 미쳐서 그 힘들이 자신에게 유리한 방향으로 작용하도록 유인하는 주술적 사유 및 행위 관습에서 탈피하는 것을 말한다. 이런 의미의 탈주술화는 단순히 근대 서구 계몽주의에서 처음 등장한 것이 아니다. 기축시대에 세계종교가 출현하는 과정도 이런 탈주술화 과정으로, 따라서 넓은 의미의 계몽의 과정으로 이해할 수 있다.³⁾ 고대 중국에서도 이런 의미의 탈주술화 과정이 전개되었는데, 리쩌허우는 중국사상의 기원을 탐색하면서 이 과정을 ‘무巫의 이성화’로 규정하고 “무巫에서 예로, 예를 인으로”라고 요약한다.⁴⁾ 그러니까 유교의 핵심 도덕원리인 인仁은 이 탈주술화로서의 계몽의 산물이라고 이해할 수 있는 것이다.

다른 한편 이 계몽의 기획엔 탈주술화의 산물로서 등장한 도덕적 원

3) Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I*, 2019, pp. 307~459.

4) 리쩌허우, 『중국사상의 기원: 무에서 예로, 예를 인으로』, 글항아리, 2024, 102쪽. 여기서 리쩌허우는 중국에서 진행된 탈주술화 과정인 ‘무(巫)의 이성화’ 과정을 이렇게 요약한다. “주공이 ‘예악’을 만든 것이 원시 무술(巫術)의례가 외재적 제도 속에서 이성화된 것이라고 한다면, ‘덕을 부여하는 것’은 원래의 무술(巫術)활동이 내재적 심리 속에서 이성화된 것이다. …… 문왕과 주공은 이 과정의 선행자였고, 공자는 이 이성화 노정을 계승하여 그것을 최대로 발양했다.”

리를 사회적으로 관철하려는 적극적인 정치적 기획도 포함되는데, 유교의 경우 이것은 주지하다시피 인정仁政의 기획으로 나타난다. 그리고 천하위공이 이 기획의 목표였다는 사실이 말해주듯이, 이 기획의 규범적 토대, 집행기구, 핵심과제와 관련하여 유교적 공공성의 여러 면모가 등장하여 하나의 연관을 형성한다. 공공성의 문법은 공공성의 다양한 측면과 면모들을 하나의 연관으로 묶어주는 틀이라고 할 수 있을 텐데, 이 문법은 유교적 계몽(정치)의 기획으로서의 인정의 기획을 통해 형성되고 구조화되는 것이다.

이런 의미의 유교적 계몽, 인정 그리고 공공성의 문법 간의 연관은 이미 공자에서 그 기본윤곽이 나타난다. 공자의 시대는 주의 종법체제가 무너지면서 친족 공동체의 위와 바깥에 더 이상 종법원리에 의해 규제되지 않고 법령에 의해 조직되는 새로운 정치영역이 출현한 시대였다. 공자에서 인정의 기획은 종법원리로부터 분리된 이 새로운 정치영역을 인이라는 새로운 규범적 원리를 통해 규제하는 동시에 안민安民과 교화敎化라는 과제를 통해 인을 사회적으로 실현함으로써 천하위공의 이념을 구현하려는 기획이라고 할 수 있다.⁵⁾ 이런 점에서 공자의 인정의 기획은 도덕(예악)과 정치(제도)의 분리와 재결합으로 특징지어지는 유교적 계몽(정치)의 첫 번째 패러다임이었다고 할 수 있다. 정치란 ‘바로잡는 것’이라는 공자의 견해도 도덕원리의 사회적 관철을 정치의 핵심으로 여기는 유교적 계몽정치의 기본 관점을 잘 보여준다.

그러나 인정과 유교적 계몽과 공공성의 문법 간의 연관은 송대 성리학에 이르러서야 체계적인 형태로 등장한다. 이 시기를 우리는 인 개념

5) 이것은 주권자의 자의에서 비롯되는 주권의 역설이라는 문제에 대한 유교의 고전적 해법이고, 그 결과로서 예禮를 주로 하고 법法을 보조로 삼는 예주법보의 형태로 유법결합이 일어났다. 이에 대해선 박영도, 「주권의 역설과 유교적 공공성의 문법」, 『사회와 철학』 27집, 2014, 142~145쪽 참조

과 인정(仁政)의 기획에 있어서 두 번째 패러다임이 출현한 시대라고 볼 수 있다. 송대 성리학에 오면 한편 인(仁)은 불교의 형이상학적 도전에 대응하여 우주론적 지평 속에서 천리에 의해 근거지어진 덕성으로 제시된다. 인을 ‘천지가 만물을 낳는 마음’으로 규정하는 주희의 입장이 대표적 사례이다. 이러한 인(仁)의 패러다임 선회는 도덕과 정치의 분리와 재결합으로 특징지어지는 유교적 계몽의 새로운 형태, 즉 성리학적 계몽의 기획 및 성리학적 인정의 기획과 함께 진행되었다.⁶⁾ 여기서 도덕과 정치의 분리와 재결합은 바로 도통과 왕통의 분리와 재결합이라는 형태로 등장하는데, 이를 통해 군신공치의 정치구조가 확립되었다. 그리고 군신공치의 형태로 진행된 성리학적 인정의 기획은 우주론적으로 근거지어진 인을 통해 한편으로는 법적으로 조직된 정치영역의 한 가운데에 자리 잡은 군주의 자의를 규제하고, 다른 한편으로는 인의 원리를 민본주의의 원리에 따라 민생과 민의의 영역에서 관철하여 안민과 교화의 과제를 달성하고자 한다. 이런 기획에 의해 그림 1)과 같은 성리학적 공공성의 문법이 출현하게 된다.

천하위공의 성리학적 판본이라고 할 수 있는 이 문법은 고전적인 유교적 공공성과 비교할 때 두 가지 중요한 특징을 보여준다. 첫째는 인(仁)이 우주론적 지평에서 규정되면서 천리의 공공성이라는 새로운 차원이 천하위공의 규범적 토대로 등장했다는 점이다. 둘째는 인(仁)의 사회적 관철의 맥락에서 전통적인 민본적 공공성 곁에 천리의 해석 문제와 관련하여 숙의적 공공성이라는 새로운 영역이 출현했다는 점이다. 이는 도심은 은미하고 인심은 위태로운 조건에서 천리를 포착해야 하는 난

6) 서구의 근대 계몽주의 및 그 정치도 정치영역으로부터 분리되었던 도덕이 다시 정치권력을 향하면서 출현했다는 점에서 도덕과 정치의 분리와 재결합의 한 역사적 형태라고 할 수 있다. 이에 대해선 박영도, 『비판의 변증법』, 새물결, 2011 참조. 이 측면에서 송대 성리학적 계몽은 어떤 점에서 서구 계몽주의 정치의 선배 격이라고 할 수도 있다.

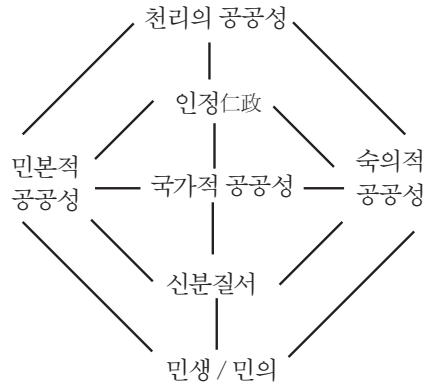


그림 1) 성리학적 공공성의 문법⁷⁾

제를 공론을 통해 해결하려는 성리학적 시도의 결과라고 할 수 있는데, 사실 사대부가 도덕과 정치의 새로운 결합 위에서 군신공치를 요구할 수 있었던 것도 바로 천리를 파악하는 임무와 그것이 이루어지는 공론장을 사대부가 장악했기 때문이라고 할 수 있다.

성리학적 인정의 기획과 그 공공성의 문법은 성리학을 혁명의 지도이념으로 삼아 건국된 조선에서 전형적인 형태로 관철되었다. 그러나 조선 후기에 이르러 이 공공성의 문법은 파국적 위기에 처한다. 성리학적 계몽의 기획은 사대부가 공론장의 장악을 통해 인정의 규범적 정당성을 좌우하고, 과거제를 통해 관료로 진출하여 인정의 집행기구를 장악하고, 또한 유교적 교양을 지닌 지주로서 인정의 두 과제인 안민과 교화의 과제를 정부의 안팎에서 주도함으로써 가능해졌다. 이런 상황은 성리학적 인정의 규범적 토대, 집행기구, 안민과 균산의 과제와 연결된 공공성의 형성과 직접 조응되는 것이기도 했다. 그런데 다산의 시대에

7) 이 그림은 이 문법의 형성과정과 함의를 다룬 박영도, 「주권의 역설과 유교적 공공성의 문법」, 『사회와 철학』 27집, 2014, 148쪽에서 가져왔다.

선 이 조공관계가 깨어지고 공공성의 위기가 만연해 있었다. 파행으로 점철된 공론정치는 더 이상 천리의 공공성을 담지하지 못하고 당파의 사적 이익을 도모하는 최전선으로 변모했고, 관리들은 부패하여 인정의 공정한 집행자로서의 면모를 상실했고, 심각한 토지점병으로 인한 불평등은 안민이라는 인정의 과제를 여지없이 무너뜨렸다.

“터럭하나 만큼이라도 병통 아닌 것이 없어 지금이라고 고치지 않으며 반드시 나라가 망한 다음이라야 그칠 것⁸⁾”이라고 진단한 이 국망의 위기에 대응하여 다산은 인 개념에서의 패러다임 선회를 단행하고 이에 기초한 새로운 인정의 기획을 처방으로 제시했다. 이와 함께 유교적 계몽의 기획으로서의 인정의 세 번째 패러다임이라고 할 수 있는 실학적 인정의 기획이 출현하게 된다. 물론 이 새로운 패러다임이 출현한 배경에는 중요한 변동이, 즉 도덕과 정치를 분리시키는 동시에 이들의 재결합을 촉구하는 변동이 깔려 있었는데, 가장 중요한 것으로 다음 두 가지를 들 수 있다.

첫째는 사회구조적 변화로서, 조선후기 상품화폐경제가 전개되면서 國國-가家の 수직적 축을 중심으로 형성된 유교적 질서를 수평으로 가로지르면서 ‘사회적인 것’의 영역이 부상하기 시작했다. 이것은 국가의 수직적 축에 포섭되어 있던 (시장)사회적 영역이 점차 이 수직축으로부터 분리되어 상대적으로 자율적인 영역으로 분화되어 나가는 과정으로 이해할 수 있다.⁹⁾ 바로 이 사회구조적 분화 때문에 성리학적 인정의 기획을 떠받치고 있던 도덕과 정치(제도)의 성리학적 결합구조에 파열이 발생하면서 성리학적 인정의 기획이 작동불능의 위기에 봉착하게 되었으며, 이 위기에 대응하여 도덕과 정치의 새로운 결합에 기초한 새로운

8) 정약용, 『경제유표』(이익성 옮김), 한길사, 1997, 79쪽.

9) 이영훈, 「18-19세기 소농사회와 실학-실학 재평가」, 『韓國實學研究』 4, 2002.

인정의 기획이 요구된 것이다.

두 번째는 사상적 요인으로서 서학의 영향이다.¹⁰⁾ 적어도 정약용에게 이것은 불교가 성리학의 출현에 미친 영향에 못지않은 커다란 사상적 충격을 주었다. (시장)사회적 영역의 부상에 의해 요구된 도덕과 정치의 재결합을 위해 무엇보다 필요한 것은 도덕원리를 재구성하여 새로운 인정기획의 새로운 규범적 토대를 확보하는 것인데, 이를 위해선 인 개념에 대한 새로운 이해가 요구되었다. 다산에 대한 서학의 사상적 영향은 선진유학의 유산과 결합하여 무엇보다 인 개념에서의 패러다임 전환이라는 성과로 나타났다. 이 새로운 패러다임의 인 개념은 그것을 사회적으로 관철하기 위한 새로운 인정의 기획인 실학적 인정기획의 청사진을 제공했으며, 이 청사진에 의거하여 실학적 공공성의 문법이 구조화된다. 이제 인정의 세 번째 패러다임인 실학적 인정의 기획을 출범시킨 인 개념에서의 패러다임 선회가 어떻게 일어났는지를 살펴보겠다.

3. 인仁 개념에서의 패러다임 선회와 그 함의

: 도덕적 행위론으로서의 다산의 인설仁說

1) 인仁 개념에서의 패러다임 선회

다산의 실학이 성리학과 구별되는 가장 중요한 지점이 바로 인 개념이라는 점은 널리 알려진 바이다. 이때 다산의 인 개념에서 가장 주목할

10) 이에 대해서는 백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007; 김선희, 『마테오 리치, 주희, 정약용』, 삼산, 2012 참조.

점은 덕 일반과 인仁을 이해하는 초점이 기존의 성리학에서 우주론적으로 근거지어진 본성(덕성)으로부터 사회적 실천(덕행)의 차원으로 이행했다는 점이다. 주희의 인 개념에 대한 다산의 비판이 이 점을 잘 보여준다. 주희는 『인설』에서 인을 다음과 같이 규정했다.

“천지의 마음은 만물을 낳는 것이며, 또한 사람과 사물은 생성될 때 각기 천지의 마음을 얻어 (자신의) 마음으로 한다. 그러므로 ‘마음의 덕’이 전체를 통괄하여 처음부터 끝까지 서로 연결하여 모든 곳에 갖추어져 있다고 말할 수 있지만 한마디로 총괄하면 인이라고 말할 따름이다.”¹¹⁾

그러나 다산은 우주론적으로 근거가 지워진 주희의 인 개념을 정면으로 비판한다.

“마음에 있는 리理가 어찌 인仁이 될 수 있겠는가. 덕德도 그러하니 마음을 곧게 하여 행하는 것을 덕이라고 한다. …… 실행하여 이미 드러난 뒤에야 덕이라고 일컬을 수 있으니 심체心體의 담박하고 허명한 것에 어찌 덕이 있을 수 있겠는가? 마음에 본래 덕이라는 것이 없는데 하물며 인仁에 대해서야 말해서 무엇하겠는가.”¹²⁾

여기서 다산은 인의예지의 덕을 마음에 품부된 천리라는 의미에서 덕성으로 파악해선 안 되고 덕행이라는 실천적 맥락 속에서 파악해야

11) 주희, 임헌규 역, 『인설』, 책세상, 2003, 17쪽.

12) 정약용, 『맹자요의』(다산학술문화재단 맹자요의강독회 역주), 사암, 2020, 747쪽.

한다는 입장을 분명히 한다.¹³⁾ 성리학에서 인의예지는 우주론적 패러다임 속에서 천리가 인간의 본성 속에 완전한 도덕적 본체로서 품부된 것으로 파악되었는데 비해 다산에서 그것은 인간의 사회적 실천의 맥락 속에서 파악되어야 할 범주로 파악된다. 이로써 다산은 성리학적 사유를 구성하는 인간/우주의 틀을 깨면서 사회적 실천의 지평으로 선회한다.

그러나 이 선회는 다산이 수행한 패러다임 선회의 절반에 해당할 뿐이다. 나머지 절반에선 다시 사회적 지평으로부터 상제로의 이행이 일어난다. 그러니까 다산이 수행한 패러다임 선회엔 두 개의 단계가 있는 셈이다. 첫째는 인간/우주의 틀에서 사회적 실천의 지평으로 이행하는 단계이고, 둘째는 다시 상제 개념의 도입을 통해 인간/상제로의 틀로 이행하는 단계이다. 이 두 단계로 구성된 선회의 내용과 성과 및 함의를 실천적 선회의 차원, 사회적 선회의 차원, 그리고 상제로의 이행의 차원으로 나누어 살펴볼 것이다.

2) 인仁 개념에서 실천적 선회와 도덕행위로서의 인

다산이 수행한 패러다임 선회의 첫 번째 차원은 이른바 덕성에서 덕행으로의 이행으로 나타나는 실천적 선회이다. 이 선회의 결과로서 인에 대한 새로운 이해방식이 나타나는데, 여기선 그것을 다산의 도덕행위론으로 재구성할 것이다. 다산이 도입한 도덕적 기호로서의 성性 개념이나 자주지권自主之權 같은 새로운 개념들도 이 도덕행위론을 구성

13) 다산이 인을 본성이 아니라 행사를 중심으로 이해한다는 점은 인심仁心과 인공仁功의 관계에 대한 다산의 견해에서도 잘 드러난다. 이와 관련하여 주희와 다산의 차이에 대해선 차이전평, 『다산의 사서학』, 너머북스, 2014, 55-85쪽 참조.

하는 계기들로 이해할 수 있을 것이다.

『매씨서평』에서 다산은 이 도덕행위론을 구성하는 3가지 계기라고 할 수 있는 성性, 재才, 세勢를 제시하면서 이렇게 말한다.

“하늘이 영지를 부여함에 재才도 있고 세勢도 있고 성性도 있다. 재라는 것은 능력이요 권형이다. …… 사람은 그 재가 선할 수도 있고 악할 수도 있는데 능력은 자력에 달려 있고 권형權衡은 자주自主에 달려 있다. 그러므로 선을 행하면 칭찬하고 악을 행하면 꾸짖는다. …… 세勢라는 것은 그 처지요 기미다. 식욕과 색욕은 안에서 유혹하고 명예와 이익은 밖에서 끌어당긴다. 또 그 기질의 사사로움은 편안함을 좋아하고 수고로운 것을 미워하기 때문에, 그 세가 선을 따르는 것은 마치 높은 것에 올라가는 것과 같고 악을 좇는 것은 마치 힘없이 무너져 내리는 것처럼 쉽다. …… 무릇 천명지성은 선과 의를 좋아하여 스스로를 기르니 이는 기질지성이 가축의 고기를 좋아하여 스스로를 기르는 것과 같다. 반드시 기호로써 성性を 삼아야 하니 이렇게 하면 그 뜻이 분명해진다. …… 아! 재才에서 말하면 착할 수도 있고 악할 수도 있으며, 세勢에서 말하면 착하기는 어렵고 악하기는 쉽다. 이 두 가지를 가지고 장차 어떻게 선을 할 수 있겠는가? 오직 이 천명지성은 선을 즐기고 악을 부끄러워하니 매양 한 일을 만날 때마다 그 선과 악이 앞에 있을 때 한결같이 이 천명지성이 향하고자 하는 바를 따르면 어긋나거나 그릇됨이 없을 것이다.”¹⁴⁾

14) 정약용, 『매씨서평』(이지형 역주), 문학과지성사, 2002, 626~627쪽.

그리고 『심경밀험心經密驗』에선 性性, 才才, 勢勢를 다음과 같이 3중구조 속에서 연결시킨다.

“하늘은 이미 사람에게 선을 할 수도 악을 할 수도 있는 권형을 부여하였다. 그리고 아래로는 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉬운 육체를 주었으며, 위로는 선을 즐겨워하고 악을 부끄러워하는 성을 부여하였다. 만일 이 性性이 없다면 인간 가운데 예로부터 아주 조그마한 선이라도 행할 수 있는 사람이 없었을 것이다.”¹⁵⁾

성, 재, 세의 삼중구조 속에서 제시되는 다산의 도덕행위론의 골자를 이렇게 말해볼 수 있을 것이다. 즉 구체적인 사태와 일을 맞이한 행위자는 a) 선을 좋아하고 악을 싫어하는 도덕적 욕구 혹은 기호로서의 性性이라는 규범적 지평 위에서, 그리고 b) 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 매우 쉬운 勢勢라는 물질적이고 사회적인 조건 속에서, c) 도덕적 기호嗜好로서의 성을 따라 선을 행하거나 세勢에 휘둘려 도덕적 기호와 배치되는 악을 행할 수도 있는 선택지 앞에서 자주지권을 행사하여 결단을 내리게 된다는 것이다. 그러니까 다산에서 도덕행위는 性性和 세勢 사이의 각축 속에서 세를 성에 포섭시키는 선택才을 통해 이루어지는 행위로 나타난다.

이제 이 3가지 구성요소를 간단히 설명하면서 그 의미를 살펴보자. 먼저 다산은 성리학의 근본명제인 性즉리性卽理를 분해하여 성을 천리로부터 분리한 후에, 性性を 행위를 추동하는 하나의 도덕적 기호嗜好

15) 정약용, 『大學公議, 大學講義, 小學枝言, 心經密驗』(이광호 외 옮김) 사암, 2016, 471쪽.

라고 규정한다. 이로써 성性は 행위의 한 계기로 자리 잡게 되고, 그 결과 성의 선행도 이제 우주론적으로 근거가 지워진 실체적인 것이 아니라 행위의 맥락에서 선을 좋아하고 악을 싫어하는 하나의 도덕적 기호로 재해석된다. 또한 여기서 다산은 종래 통제와 규제의 대상으로서 부정적으로 취급되던 욕구를 긍정적으로 인정하고 일을 실현시키는 내적 추동력이라는 적극적인 의미를 부여한다.¹⁶⁾ 덕행으로서의 인의 실천에는 선을 좋아하고 실현하려는 욕구가 그 추동력으로 요구되는데, 다산은 이것을 윤리적 기호로서의 성이라는 개념으로 제시한 것이다. 이것이 도덕행위의 첫 번째 계기를 형성한다.

도덕적 기호로서의 성도 이미 실천적 의지를 함축하지만, 이 실천적 의지는 자주지권을 행사하여 도덕적 기호를 현실화하는 두 번째 국면에서 더 분명하게 드러난다.

“그러므로 하늘은 사람에게 스스로 주관할 수 있는 권능(自主之權)을 주어, 선을 행하고자 하면 선을 행하고 악을 행하고자 하면 악을 행하도록 하여 그 향방이 유동적이고 하나로 정해지지 않아서 그 권능이 나에게 있으니, 금수에겐 본능에 따라 정해진 마음이 있는 것과는 다르다. 그러므로 선을 행하면 진실로 나의 공이 되고 악을 행하면 진실로 나의 죄가 된다. 이것은 바로 마음의 권

16) “인간의 영체(마음) 안엔 본래 원욕의 단서가 있다. 이 욕심이 없다면 세상만사에 대해 아무 일도 할 수 없다. 이익에 밝은 자는 욕심이 이록을 천착해가고, 의리에 밝은 사람은 욕심이 도의를 추구한다. …… 내가 일찍이 어떤 사람을 본 적이 있는데, 마음이 담백하고 욕심이 없어 선을 행할 수도 악을 행할 수도 없었고, 문장을 지을 수도 생산활동을 할 수도 없어서, 다만 세상에 하나 버려진 물건이니, 사람이 어찌 욕망이 없을 수 있겠는가?”(정약용, 『大學公議, 大學講義, 小學枝言, 心經密驗』, 553쪽.)

능(心之權)이지, 이른바 성이 아니다.”¹⁷⁾

여기서 자주지권은 도덕적 기호를 현실화할 때 직면하는 성과 세가 각축하는 선택상황에서 결단을 내릴 수 있는 권능으로 제시되는데,¹⁸⁾ 이 개념의 도입은 몇 가지 중요한 함의를 갖는다.

먼저 그것은 유교적 사유에서 있어서 중요한 패러다임 이행을, 즉 ‘저절로’의 사유문법이라고 칭할 수 있는 것으로부터 ‘스스로’의 사유문법이라고 부를 수 있는 것으로의 이행을 보여준다. 성리학에선 기질지성에 의해 가리워진 본연지성을 회복하는 공부에 초점이 맞추어지는데, 여기엔 기질지성에 의해 가리워진 상태만 제거하면 본연지성으로서의 덕성이 ‘저절로’ 발현될 것이라는 낙관적 기대가 깔려 있다. 그러나 이제 인仁 개념에서의 패러다임 선회와 함께 본성이 천리와 분리되면서 그 본성은 한편으로는 도덕행위를 추동하는 도덕적 원욕으로 재해석되고 다른 한편 ‘저절로’ 발현됨은 행위의 관점에서 의지가 개입된 자주지권의 행사를 통해 도덕적 기호를 ‘스스로’ 실현함으로 재구성된다. 이런 점에서 인 개념의 패러다임 선회를 인도한 다산의 사유문법을 우리는 ‘스스로’의 사유문법이라고 부를 수 있을 것이다.

이 ‘스스로’의 문법은 ‘저절로’의 문법에 비해 의지의 적극적 역할을 강조하는데, 이로써 책임의 소재를 밝힐 수 있고 행위의 공과를 분명히 물을 수 있다는 특징을 띠게 된다. 앞서 보았듯이 다산도 자주지권의 의의를 여기서 찾는다. 이를테면 동물은 본능에 따라 움직이기 때문에 책

17) 정약용, 『맹자요의』, 사암, 2020, 301쪽.

18) 이 개념에서 드러나는 서학의 영향에 대해선 김선희, 「다산 정약용 철학에서 자주지권」, 『세계사 속의 다산학』, 지식산업사, 2021, 477~506쪽; 「욕구, 선택, 결행: 서학을 통한 다산의 인간론에 대한 재검토」, 『다산학』 44호, 다산학술문화재단, 2024.

임과 공과를 물을 수 없는 데 비해 인간은 ‘스스로 주관할 수 있는 권능’에 따라 행동하기에 선과 악이 곧 나의 공과가 된다는 것이다.

여기서 다산의 ‘스스로’의 문법의 또 다른 특징에 주목할 필요가 있다. 다산에서 자주지권은 전통적인 유교적 능력주의와 결합하여 일종의 도덕적 고적考績으로 이어진다. 그런데 이 맥락에서 다산의 자주지권은 자율성을 강화하기보다는, 즉 보편적 도덕원칙을 자신의 행동의 준칙으로 삼는다는 의미에서의 자율성을 강화한다기보다는, 도덕적 모니터링과 평가를 통해 도덕행위의 성과를 높이려는 일종의 도덕적 압박기제 속에서 작동한다. 그런 점에서 자주지권은 ‘저절로’의 문법으로부터 ‘스스로’의 문법으로의 이행을 가져왔지만, 이 ‘스스로’의 문법이 자율성이 아니라 타율성을 초래할 수 있다는 문제를 안게 된다.¹⁹⁾ 그리고 이런 경향은 곧이어 다룰 상제 개념에 의해 더 강화된다.

다산의 도덕행위의 세 번째 계기는 세勢다. 여기서 세는 도덕적 기호를 따르는 것을 어렵게 하고 손쉽게 악을 좇게 만드는 기질적이고 사회적인 형세를 가리킨다. 자주지권이 행사되는 기질적, 사회적 조건 내지 상황인 셈이다.

“세’란 것은 처지요, 기틀이다. 식욕과 색욕은 안에서 유혹하고 명예와 이익은 밖에서 끌어당긴다. 게다가 그 기질의 사사로움은 편안함을 좋아하고 수고로운 것을 미워하기까지 하기 때문에, 그 세가 선을 따르는 것은 높은 데 올라가는 것처럼 어렵고, 악을 좇는 것은 힘들이지 않고도 무너져 내리는 것처럼 쉽다. 그러나 하늘이 모르고서 그렇게 만든 것은 아니다. 형세가 이와 같은 데도

19) 오문환, 「다산 정약용의 근대성 비판: 인간관 분석을 중심으로」, 『정치사상연구』 7집, 2002.

선을 행하는 것이 귀한 것이다.”²⁰⁾

이런 세勢라는 요소가 있기 때문에 도덕적 기호와 자주지권에도 불구하고 도덕적 실패가 발생하는 것이고, 그렇기에 더욱더 “선을 행하는 것이 귀한 것”이 된다. 다산은 세勢에 사회적 형세도 포함시키는데, 이는 아마도 상품화폐 경제가 발전하면서 이익추구의 경향이 강화된 사회적 환경을 반영한 때문일 것이다.

3) 사회적 선회와 서惇의 상호주관적 구조 : 타자관계를 통한 자기관계의 구성

다산이 단행한 우주론적 지평으로부터 사회적 실천이라는 지평으로의 패러다임 선회에는 이 실천적 선회의 차원 외에 사회적 선회라는 차원도 포함되어 있다. 이것은 우선 다산이 인仁을 두 사람 사이에서 도리를 다하는 것으로 이해한다는 데에서 쉽게 확인할 수 있다.

“도란 사람이 따라가야 하는 길이다. 인이란 두 사람이 서로 관여하는 것이다. 아버이를 효성스럽게 섬기는 것이 인이니 아버지와 자식이 두 사람이다. …… 목민관이 자애로움으로써 백성을 다스리는 것이 인이나 목민관과 백성이 두 사람이다. …… 무릇 두 사람 사이에서 그 도를 다하는 것이 인이다.”²¹⁾

20) 정약용, 『매씨서평』, 문학과지성사, 2002, 626쪽.

21) 정약용, 『論語古今註 1』(이지형 역주), 사암, 2010, 79쪽.

그러나 이 사회적 선회에서 중요한 것은 단순히 덕행으로서의 인의 사회적 맥락에 대한 강조가 아니다. 더 중요한 점은 패러다임 선회의 결과 사회적 지평이 우주론적 지평을 대체했으며 이에 따라 사회적 지평이 인이 실현되는 우연적 맥락에 그치는 것이 아니라 인의 본질적 구성요소로 격상한다는 데 있다. 사회적 선회의 이런 의미는 서惇에 대한 다산의 생각에서 확인해볼 수 있다.

주지하다시피 유교에서 서惇는 사회적 관계 속에서 인을 구현하는 방법으로 간주된다. 그러니까 서惇는 사회적 관계가 어떤 방식으로 구조화될 때 인하다고 할 수 있는지를 규정하는 원리라고 할 수 있다. 다산의 서 개념에 대한 다양한 접근이 가능하겠지만²²⁾ 우리의 맥락에서 중요한 점은 다산이 수행한 패러다임 선회가 서惇 개념에 가져온 결과이다. 우린 그 결과를 다음과 같이 요약해 볼 수 있을 것이다. 즉 서惇의 요체는 자기관계로부터 타자관계로 미루어가는 것이 아니라 반대로 타자관계로부터 자기관계가 실천적으로 구성되는 것에 있다. 이것을 주회와 비교해보자.

주지하다시피 주회는 서惇를 자기로부터, 예컨대 자신의 호오好惡로부터 미루어나가 타인에 이르는 것(推己及人)으로 이해한다.²³⁾ 그러나 그것이 정당하려면 먼저 나의 호오가 타당해야 하는데, 이것은 내 마음 안의 천리로서의 본성에 대한 관계인 충을 통해 확보된다. 그러니까 주회는 충을 통해 확보된 타당한 자기관계에서 출발하여 타자로 미루어나가는 방향을 설정한 것이다. 이에 비해 다산은 “서는 남에게 그

22) 안외순, 「다산 정약용의 관용(tolerance) 관념; 서(恕) 개념을 중심으로」, 『동방학』 19, 한서대 동양고전 연구소, 2010; 홍성민 「惇의 의무론적 특징과 양상」, 『동양문화연구』 13, 영산대 동양문화연구원, 2013; 백민정, 「정약용 推恕論의 철학적 함의」, 『철학연구』 제64집, 2021.

23) 『大學, 中庸集註』(성백효 역주), 전통문화연구회, 1991, 40쪽.

것을 요구한 뒤에 나에게 있게 하고 남의 그러한 것을 그르다고 한 뒤에 나에게 없게 하는 것이다”²⁴⁾라고 규정한다. 이것은 나의 호오에서 미루어 나가 타자에 이르는 것이 아니라 역으로 타자와의 관계 속에서 나의 호오가 형성된다는 뜻을 함축한다. 자기관계에서 타자관계로 나아가는 것이 아니라 역으로 타자와의 사회적 관계로부터 자기관계로 나아가는 방향이 상정된 것이다.

이러한 방향성은 상호주관적 관계로서의 서惺가 바로 “스스로를 닮는 방법”²⁵⁾이라고 강조하는 다산의 관점에서 다시 확인된다. 주회에서 본연지성을 회복하는 방식으로 먼저 자기수양이 이루어지고, 이 수양의 성과가 타자와의 실천적 관계 속에서 발휘되는 데 비해, 다산에서는 반대로 타자와의 상호주관적 관계로부터 자기관계가 실천적으로 형성되는 경로를 통하여 자기수양이 이루어지는 것이다. 다산의 사회적 선회가 서 개념에 가져오는 효과를 여기서 확인할 수 있다.

이 효과는 자기로부터 타자로 나아가는 경로에 대한 성격규정에서도 확인할 수 있다. 주회는 이 경로 속에서 이루어지는 서의 실천을 ‘타인을 다스린다’(治人)는 의미로 해석하는 데 반해 다산은 ‘타인을 섬긴다’(事人)는 의미로 해석한다. 다산은 서를 다른 사람을 다스리는 것으로 보는 것은 잘못된 것이라고 비판하고,²⁶⁾ “사람으로 사람을 다스린다는 것은 남에게 바라는 바로써 그 사람을 섬기는 것이다”²⁷⁾라고 해석한다.

24) 정약용, 『大學公議, 大學講義, 小學校言, 心經密驗』, 227쪽.

25) 앞의 책, 225쪽.

26) “서라는 것은 본래 스스로를 다스리는 방법인데 거꾸로 말하면 혹 다른 사람을 다스리는 데 가깝게 된다. 만약 여기서 서를 다른 사람을 다스리는 것으로 알게 되면 크게 그르치게 되므로 분명하게 구별하여 밝혔다.”(앞의 책, 229쪽)

27) 정약용, 『다산 정약용의 중용: 中庸自箴, 中庸講義補, 熙政堂中庸講錄』(박완식, 강동석 옮김), 학자원, 2023, 65쪽.

이때 남에게서 바라는 바는 타자와의 관계에서 형성되는데, 이렇게 형성된 나의 호오로써 남을 섬긴다는 뜻이다. 예컨대 효라는 것도 내가 자식에게서 바라는 것으로써 부모를 섬기는 것이다.

요컨대 다산의 사회적 선회를 통해 자기관계는 타자와의 상호주관적 관계 속에서 형성되고, 이렇게 형성된 자기관계로부터 타자로 미루어나가는 관계는 '사람으로 사람을 다스리는 것'이 아니라 '사람으로 사람을 섬기는 것'으로 해석된다. 다산의 패러다임 선회에서 이 사회적 선회는 어떤 점에선 실천적 선회보다도 더 중요한 함의를 갖기도 한다. 왜냐하면 이 선회와 함께 천리가 인간/우주의 틀에서 벗어나 사회적 실천의 지평으로 내려와 사회적 실천의 내적 구조로부터 실천적 합리성으로 재구성될 수 있는 길이 열리기 때문이다. 그러나 다산이 상제 개념을 도입해 인간/상제의 구성틀로 회귀하면서 이 길은 다시 닫혀 버리고 만다.

4) 상제로의 이행과 그 결과

지금까지 인 개념에서 다산이 수행한 패러다임 선회의 내용과 결과를 실천적 차원과 사회적 차원에서 살펴보았다. 그러나 이 선회엔 시급히 해결해야 할 질문도 뒤따른다. 무엇보다 다산에서 천리의 실체적 도덕성은 해체되어 인간에게 품부된 것으로서의 성性이라는 도덕적 기호와 자주지권으로 재구성되는데, 이와 함께 다음 두 가지 질문이 제기된다.

첫째, 성性이 선을 좋아하고 악을 싫어하는 도덕적 기호嗜好라면, 이 기호 자체는 무엇에 근거하고 그 타당성은 어떻게 확보되는가? 다산의 서 개념에 의하면 자기관계는 타자와의 상호주관적 관계에서 형성된

다. 이것은 나의 도덕적 호오가 우연적인 사회적 관계 속에서 형성된다는 뜻을 함축하는데, 그렇다면 이 호오의 타당성이 어떻게 보장될 수 있는가?

둘째, 선을 행하긴 어렵고 악을 행하긴 쉬운 형세 속에서 자주지권이 행사되는데, 그럼에도 불구하고 자주지권이 도덕적 기호에 따라 선의 방향으로 행사될 가능성은 어떻게 확보되고 보장되는가?

다산은 이 두 문제에 대한 해결책으로서 상제 개념을 도입한다. 다산의 상제 개념의 기원에 대해선 많은 논의가 있지만,²⁸⁾ 우리의 맥락에서 중요한 것은 위의 두 물음의 해결과 관련해 상제 개념이 수행하는 역할과 그 결과이다.

첫 번째 질문과 관련하여 다산은 천명의 주체로서 상제를 도입한다. 도덕적 기호로서의 성은 다산에서도 여전히 “천명지성”으로 불린다. 그러나 이제 천명은 만물이 생성될 때 그것에 천리가 품부되는 것을 가리키는 비유적 용어가 아니라 직접 인격신으로서의 상제의 명령을 가리킨다. 그리고 이 명령은 선을 좋아하고 악을 멀리하는 양심의 소리라는 형태로 마음속에 울려 퍼진다. 그러니까 성리학적 패러다임 선회가 천명에서 천리로의 이행으로 요약된다면, 다산의 실학적 패러다임 선회는 실천적 선회와 사회적 선회를 거쳐서 최종적으로는 천리의 자리를 상제가 대신하는 형태로 끝나는 셈이다. 그러나 사람들이 이 상제의 명

28) 이에 대해선, 유초하, 「정약용철학의 上帝 개념에 관한 이견들과 오해들」, 『한국철학논집』 제20집, 한국철학사연구회, 2007; 정순우, 「다산에 있어서 천과 상제」, 『다산학』 9호, 다산학술문화재단, 2006; 최진덕, 「다산학의 상제귀신론과 그 인간학적 의미」, 『철학사상』 33, 서울대 철학사상연구소, 2009; 백민정, 「귀신의 공공성과 제사의 정치: 정약용의 상제-귀신론과 정치사상」, 『다산학』 44호, 다산학술문화재단, 2024; 김선희, 「라이프니츠의 신, 정약용의 상제」, 『철학사상』 46, 2012; 성태용, 「다산 철학에 있어서 계시 없는 상제」, 『다산학』 5호, 다산학술문화재단, 2004; 정일균, 「다산 정약용의 ‘천’ 개념에 대한 재고찰」, 『다산학』 32호, 다산학술문화재단, 2018.

령을 따라야 할 이유는 무엇인가? 상제의 명령 자체의 타당성은 어떻게 확보될 수 있는가?

다산에게서 이 문제는 근거를 통해 합리적으로 해결되기보다는 믿음의 문제로 전환된 듯하다. 다음 구절이 이 점을 잘 보여준다.

“고인古人들의 사천事天은 모두가 정성스럽고 진실로 두려워하여, 후세의 왕권을 다투는 이들이 하늘에 빗대어 가탁하면서 일컫는 하늘이 아니다. 저 경건한 마음으로 소사昭事하는 사람은 상제에 그 정성이 닿아 능히 몸소 밀훈密訓을 받들고 밝게 천명을 알게 되니, 제왕된 자가 이런 인물을 얻지 못한다면 나라를 다스리고 조고祖考의 통서統緒를 감히 계승하지 못할 것이다.”²⁹⁾

이 믿음의 경로도 타자와의 상호주관적 관계를 통해 자기관계를 형성한다는 서의 개념에 어긋나는 것은 아니다. 그러나 이때의 타자는 대등한 인간적 타자가 아니라 신적인 초월적 타자이다. 이 때문에 이 타자와의 관계는 대칭적인 상호주관적 소통의 관계가 아니라 충실한 믿음 속에서 말없이 경건하게 모시는 관계로 나타난다.

“옛적 사람들은 진실한 마음을 가지고 하늘을 섬기고 진실한 마음을 가지고 신을 섬기면서 하나의 동정과 하나의 생각에도 돌아나는 짝이 진실한가 거짓인가, 선한가 악한가를 경계하여 ‘나날이 굽어보심이 여기에 있다’고 생각했다. 그러므로 홀로를 삼가는 간절한 마음이 참으로 독실하여 천덕天德에 이를 수 있었던 것

29) 정약용, 『매씨서평』(이지형 역주), 문학과지성사, 2002, 572쪽.

이다.³⁰⁾

이것은 도덕행위로서의 인의 규범적 토대를, 따라서 새로운 인정仁政의 규범적 토대를 상제에 대한 경건한 믿음의 관계를 통해 확보한다는 것을 의미한다. 성리학에서 인정의 규범적 토대는 원칙적으로 천리를 해석하는 공론의 숙의적 공공성으로부터 도출되는 데 비해, 다산에서 그 규범적 토대는 숙의가 아니라 말없이 이루어지는 상제에 대한 경건한 믿음을 통해 확보되는 것이다.

이것이 다산의 실학적 인정의 공공성의 문법에 어떤 결과를 가져올 것인가? 그리고 이렇게 유교적 계몽의 과정을 역행시키는 듯한 이 경로가 과연 다산의 패러다임 선회가 허용하는 유일한 경로인가? 오히려 그것은 사회적 실천의 내부로부터 행위의 인도할 실천적 합리성을 재구성하는 방식으로 유교적 계몽의 기획을 전환시킬 수 있는 가능성을 스스로 닫아버린 것은 아닌가? 이 문제는 뒤에서 검토하기로 하고, 천리에서 상제로의 이행이 가져온 또 다른 결과를 살펴보자.

앞서 우린 자주지권이 선의 방향으로 행사되는 것을 어떻게 보장할 수 있는가 하는 문제를 제기했다. 이 문제와 관련하여 상제는 양심의 소리라는 형태로 인간의 도덕적 지향성을 끊임없이 촉구하고 인간의 덕행과 악행을 감시하여 일종의 도덕적 고과를 매기는 윤리적 감독의 기능을 수행하고, 이를 통해 선을 강화하고 악을 경계하는 역할을 담당한다. 이런 점에서 다산의 도덕행위론으로서의 인설仁說에서 상제 개념은 자주지권을 유교적 능력주의와 접목시켜 일종의 도덕적 성과주의를

30) 정약용, 『다산 정약용의 중용: 中庸自箴, 中庸講義補, 熙政堂中庸講錄』(박완식, 강동석 옮김), 학자원, 2023, 221쪽.

강화하는 기능을 수행한다. “중용의 덕은 신독이 아니면 성취할 수 없으며, 신독의 공부는 귀신이 아니라면 두려운 마음을 지닐 수 없습니다. 그러므로 귀신의 덕이란 도의 근본이 되는 것입니다.”³¹⁾

다산이 천리 개념이 함축하는 유교적 합리주의의 관점과 어긋나는 것을 인지하면서도 상제 개념을 도입한 이유의 하나는 아마 상제 개념이 수행하는 이 도덕적 모니터링과 평가의 역할에 있을 것이다. 이것은 퇴계가 도덕적 위기를 타개하는 데 있어서 리理의 도덕적 효능을 확보하기 위해 리발理發의 명제를 통해 천리에 적극적인 행위성을 부여하려 했던 동기와 일맥상통한다. 그러나 앞서 언급했듯이 상제 개념의 이 기능에는 또 다른 문제점이 뒤따른다. 자주지권은 ‘스스로’의 문법과 ‘저 절로’의 문법을 구분해 주는 핵심 요소이다. 그러나 천지만물을 화생시킬 정도의 거대한 ‘스스로’의 능력을 지닌 상제의 명령과 감독 하에서 자주지권의 형태로 행사되는 ‘스스로’의 문법은 자율성을 뜻하기보다는 오히려 타율성의 심화를 가져올 수 있다.³²⁾ 이런 점에서 다산에게 자주지권은 행위자의 자율성의 표현이라는 의미보다는 상제의 도덕적 고적考績을 위한 장치라는 의미가 더 강한 듯하다. 이런 경향은 민본적 공공성의 확립이라는 과제와 이를 위한 효율적인 관료적 공공성의 확립을 위해서는 부분적으로 긍정적 의미를 가질 수도 있지만, 숙의적 공공성을 배제 내지 축소시키는 체계적인 결과를 낳는다. 이제 인 개념에서의 패러다임 선회가 인정의 기획에 어떤 청사진을 제공하며 그 공공성 문법을 어떻게 구조화하게 되는지를 살펴보자.

31) 앞의 책, 230쪽.

32) 오문환, 「다산 정약용의 근대성 비판: 인간관 분석을 중심으로」, 『정치사상연구』 7집, 2002.

4. 다산에서 실학적 인정의 기획과 실학적 공공성의 문법

다산에서 인 개념의 패러다임 선회는 그것에 기초한 새로운 인정의 기획으로 이어졌는데, 이것을 실학적 인정의 기획이라고 부를 수 있을 것이다. 유교정치사에서 고전적 인정체제와 성리학적 인정체제에 이어 인정체제의 세 번째 패러다임을 형성하는 이 기획은 도덕행위로서의 인仁을 군주의 통치행위에 적용함으로써 새로운 인정체제와 공공성의 문법을 형성하려는 기획이라고 할 수 있다. 다시 말해서 다산의 실학적 인정仁政의 기획은 도덕행위론으로서의 인설을 왕의 정치행위에 적용한 것으로 이해할 때 그 윤곽이 제대로 드러날 수 있다고 하겠다. 그리고 이 기획은 성리학적 인정체제에서 형성되었던 공공성의 문법에도 중요한 변화를 가져온다. 이 장에선 인정의 규범적 차원, 집행의 차원, 인정의 과제와 차원 등으로 구성되는 실학적 인정체제에서 국가적 공공성, 민본적 공공성, 숙의적 공공성의 특성과 상호연관이 어떻게 나타나는지를 왕의 도덕행위로서의 인정仁政이라는 틀 속에서 살펴 볼 것이다.

1) 왕의 도덕행위로서의 인정의 청사진과 실학적

공공성의 문법: 관료적 공공성의 강화와 숙의적 공공성의 축소

인정의 집행기구로서의 국가의 공공성은 단순히 왕을 정점으로 하는 관료제의 공공성으로 환원되지 않는다. 특히 군신공치로 특징지어지는 성리학적 인정체제에선 그 집행의 공적 정당성은 공론정치의 공공성, 즉 숙의적 공공성에서 나왔다. 그러나 주지하다시피 조선후기에 오

면 공론정치가 파탄에 이르러 더 이상 인정의 정당성을 제공하는 역할을 담당할 수 없었다. 다산은 오히려 공론정치가 사사로움으로 공공성을 멀하는 결과를 가져왔다고 비판한다.

“음란한 무리들(淫朋)이 서로 모여들어 한 사람을 추대하여 우두머리고 삼거나 사사로이 빌붙어 서로 칭찬하며 한 사람을 현인으로 떠받들어, 같은 이들끼리 무리를 만들어 다른 무리를 공격하고 사사로움을 등에 업고 공적인 것을 멀한다면 그 나라를 반드시 어지러워질 것이니, 어찌 극(極)을 세움이 있겠는가?”³³⁾

따라서 왕권을 중심으로 공공성을 재구성하려는 시도가 일어났고, 이것이 탕평정치라는 형태로 추진된 것은 주지의 사실이다.³⁴⁾ 다산도 같은 방향에서 인정의 공공성을 회복하는 길을 모색한다. 그러나 다산은 단순히 인재를 끌고루 등용한다는 용인술로서의 탕평정치라는 수준을 넘어서, 인정의 규범적 차원(性), 자주지권의 행사(才)로서의 인정의 집행 차원, 인정의 사회적, 물질적 형세(勢)의 차원 모두에서 체계적으로 공공성을 재구성하고자 했으며, 이를 위한 청사진을 홍범구주에 대한 재해석, 특히 제5 범주인 황극에 대한 재해석을 통해 제시하고자 했다.³⁵⁾

필자는 이 청사진을 도덕행위로서의 인이라는 개념에 기초하여, 인정(仁政)을 왕의 도덕행위론이라는 틀 속에서 적극적인 유위의 정치로 재구

33) 정약용, 『다산 정약용의 상서고훈 권4』(실시학사 경학연구회 옮김), 학자원, 2020, 93쪽.

34) 김성윤, 『朝鮮後期 蕩平政治 研究』, 지식산업사, 1997; 이태진, 김백철(엮음), 『조선후기 탕평정치의 재조명 上·下』, 태학사, 2011.

35) 이런 취지로 이루어진 다산의 홍범 해석에 대해서는 김호, 「요순정치의 회복, 다산 정약용의 홍범(洪範)론」, 『한국학연구』 제65집, 2022.

성하려는 설계도로 이해할 수 있다고 본다. 인 개념이 실천적으로 선회한 이상, 인정의 수행에서 왕은 더 이상 소극적으로 내면적 수신에 치중하는 것이 아니라 적극적으로 유위의 정치를 수행해야 하는데, 다산은 이 유위의 정치를 인정의 주체로서의 왕의 도덕행위라는 관점에서 파악하려 한 것이다. 이 관점에서 보면, 다산에서 실학적 인정仁政은 a) 한 편으로는 상제의 명령이란 형태로 제시되는 규범적 지평 속에서, b) 다른 한편으로는 선을 어렵게 하고 악을 쉽게 만드는 물질적인 사회적 환경이라는 조건 위에서, c) 왕이 자주지권을 발휘하여 선정을 베풀으로써 안민과 교화라는 과제를 적극적으로 추진하는 정치적 기획으로 나타난다.

이때 이 실학적 인정의 청사진은 인정仁政의 규범적 토대, 집행방식, 물질적 토대의 차원 모두에서 하늘과 왕과 민의 관계에 끼어드는 중간 집단의 농간을 제거하는 것을 기본방향으로 설계되었고, 실학적 인정의 공공성도 이런 방향에서 편성되었다.

먼저, 천리의 자리를 상제가 대신함으로써 왕이 인정의 규범적 차원과 맺는 관계가 변화되었다. 이 변화는 유교적 계몽의 기본틀인 계천입극繼天立極의 구조를 바꾸는 작업이기도 했다. 이제 인정의 규범적 정당성의 원천은 천리에서 상제로 이행했고, 이와 함께 하늘의 뜻을 계승하는 계천繼天은 공론을 통한 천리의 해석이라는 경로가 아니라 “신명스러운 정성으로 능히 천명을 알아서”³⁶⁾ 말없이 경건하게 받드는 사천事天이라는 경로를 통해 일어나게 된다.

“고인들의 사천은 모두가 정성스럽고 진실로 두려워하여 후세의

36) 정약용, 『매씨서평』(이지형 역주), 문학과지성사, 2025, 73쪽.

왕권을 다투는 이들이 하늘에 빗대어 가탁하면서 일컫는 하늘이 아니다. 저 경건한 마음으로 소사昭事하는 사람은 상제에 그 정성이 닿아 능히 몸소 밀훈密訓을 받들고 밝게 천명을 알게 되니 제왕된 자가 이런 인물을 얻지 못하면 나라를 다스리고 조고의 통서를 감히 계승하지 못할 것이다.”³⁷⁾

이와 함께 성리학적 인정체제의 특징이었던 사대부 공론장의 속의적 공공성이 국가운영의 중심에서 주변으로 밀려나거나 배제되면서 규범적 권위가 군주에게 집중되고,³⁸⁾ 군신공치의 체제는 왕을 정점으로 하는 관료체제로 전환된다. 그 결과 속의적 공공성은 대대적으로 축소되고 관료적 공공성은 강화된다. 간원의 혁파를 주장한 것이 대표적인 사례다. 물론 이것은 당파적 이익투쟁의 최전선으로 전략한 공론정치의 파행적 상태 때문만이 아니라, 간원의 혁파와 함께 모든 신료가 간관이 됨으로써 언로가 확대될 수 있다는 생각 때문이기도 했다.

“그럼 선왕 때는 간관이 없었는가? 간관이 없었던 것이 아니라 사람마다 간관이 아닌 사람이 없었다. 삼공도 간관이고 삼고도 간관이고 육관의 경·대부도 모두 간관이었고, 좌우에 시어하는 신하도, 모두 간관이었다. 그런데 별도로 한 관청을 철회하여 전적으로 간쟁을 관장하도록 한 것은 한나라 때부터 시작되었다. 이

37) 앞의 책, 572쪽.

38) 물론 다산은 ‘제명’이 왕보다는 현신에게 내려진다고 보았고, 이렇게 현신에게 내려진 제명이 왕을 견제할 수 있다고 생각했을 수 있으나, 계시나 선지자의 정치문화나 제도가 없는 유교정치에서 그 견제의 현실성에 의구심이 들지 않을 수 없다.

것은 진언하는 길을 활짝 여는 것이 아니고 진언하는 길을 막아서 좁게 한 것이다.”³⁹⁾

그러나 천리를 해석하는 공론의 주체로서의 지위를 상실하고 관료제의 일원으로 전락한 사대부의 말은 관료적 위계에 예속된 말일 뿐 속의적 공공성과는 거리가 멀다. 관료가 관료적 업무수행과 관련하여 행하는 말은 비록 공적 국가기구 안에서 이루어진다고 해도 공론 본연의 속의적인 ‘공적’ 성격을 잃게 된다.

이렇게 속의적 공공성이 대폭 축소됨으로써 인정의 주도권은 왕에게로 넘어오고, 왕은 자주지권을 발휘하여 안민과 교화의 과제를 적극적으로 수행하는 유위/작위적 정치의 주체가 된다. 이 맥락에서 보면, 다산이 『경세유표』 서문에서 요순이 무위의 정치를 했다는 통설을 강력하게 비판한 것은 오히려 당연해 보일 정도이다.

“천하에 요순보다 부지런한 사람이 없었건만 하는 일이 없었다고 속이고 천하에 요순보다 정밀한 사람이 없었건만 엉성하고 오황하다고 속인다. 그리하여 임금이 매양 일을 하고자 하면 반드시 요순을 생각하게 하여 스스로 단념하게 하니, 이런 이유가 천하가 나날이 부패해져 능히 새로워지지 못하는 것이다.”⁴⁰⁾

이제 적극적으로 하늘을 대신하여 사물을 다스리는 왕의 통치는 무엇보다 인정의 정책을 수행하는 관료들의 고과를 엄정하게 매김으로써

39) 정약용, 『경세유표』(이익성 옮김), 한길사, 1997, 128쪽.

40) 앞의 책, 74쪽.

관료제적 공공성을 강화하는 방향으로 이루어진다. 물론 다산은 이것이 왕의 자주지권이 행사되는 인정의 집행이 부패한 파당적 사대부들의 농간에 의해 좌우되는 파행적 사태를 막을 수 있는 길이라고 보았다.

중간집단의 농간을 척결하려는 노력은 왕의 도덕행위로서의 인정의 ‘세勢’의 차원에서도 이루어지는데, 이 차원에서 다산은 왕토주의와 이에 입각한 정전제를 실학적 인정의 물질적 토대로서 제시한다. 다산에 의하면 이런 것이다.

“천하의 전지는 모두 왕의 전지이며 천하의 재물은 모두 왕의 재물이며, 천하의 산림·천택은 모두 왕의 산림·천택이었다. 무릇 그런 다음에 왕이 그 전지와 재물을 그 백성들에게 널리 나누어 주며, 왕이 그 산림·천택에서 나오는 것을 그 백성들에게 널리 나누어 주었는데, 이것이 옛 선왕의 뜻이었다.”⁴¹⁾

다산이 왕토주의를 주장하는 것은 이러한 물질적 토대 위에서 비로소 왕이 부와 지위를 분배하는 권한을 장악할 수 있을 것이기 때문이다

“천지간에 정한 이치는, 임금의 마땅히 부유해야 하며, 백성에게는 마땅히 고르게 해야 한다는 것이다. 그러므로 옛날 성왕이 법도를 세우면서 무릇 천하 부귀의 권한은 위에서 잡게 하고, 온 백성에게는 덕을 내렸던 것이다. 홍범洪範에 ‘임금이 그 극極을 세우고, 5복福을 거두어서 널리 그 백성에게 준다’라고 한 것이 이것이다 …… 위에서 그 부富를 처리하여 아래에서 이를 고르게 받

41) 정약용, 『경세유표 Ⅲ』(이익성 옮김), 한길사, 1997, 995쪽.

는 것이 곧 왕이 하늘을 본받고 사물을 다스리는 권한이다.”⁴²⁾

반면에 부귀의 권병權柄이 아래로 내려가게 되면 왕은 황극의 지위를 상실하게 된다.

“..... 후세에 사람들이 자신의 토지를 사유私有하여 임금에겐 한 치의 땅도 없게 되었으니, 임금이 백성에게 부富를 줄 수 없고, 가家마다 가르침을 베풀기 때문에 임금이 도道를 펼치지 못하니 임금이 백성들에게 덕德을 내려줄 수 없게 되었다. 공자가 다스림을 논하면서 부를 말하고 교를 말했는데, 두 가지의 권병이 모두 이미 아래로 옮겨가 버렸으니, 나머지도 그러하지 않은 것이 없다. 장차 무엇을 갖고 극을 세워서 다스림을 이루겠는가? 경전이 급선무이다.”⁴³⁾

이렇게 권병이 아래로 내려가고 왕이 극을 세우지 못하게 되는 상황은 왕과 민 사이에 호상豪商과 교활한 관리가 개입하여 부를 독점하기 때문이다.

“왕과 백성 사이를 막는 사람이 있어서, 그 징렴徵斂하는 권한을 훔치고 널리 나누어 주는 은덕을 막는다면, 임금이 능히 극을 세우지 못하며 백성도 능히 고르게 받지 못한다. 탐관오리가 부당하게 거두고 호상豪商과 교활한 관리가 이익을 독점하는 것이 이

42) 앞의 책, 995쪽.

43) 정약용, 『다산 정약용의 상서고훈 권4』(실시학사 경학연구회 옮김), 학자원, 2020, 91쪽.

런 경우이다.”⁴⁴⁾

요컨대 다산은 자신의 시대에서 노론계 가문들이 음봉^{음朋}으로서, 부패한 관료로서, 호강한 대토지 소유자로서 하늘과 왕과 민 사이에 끼어들어 왕의 권병을 빼앗아 농간을 부림으로써 인정의 실현을 가로막고 있다고 진단한 것이다. 이런 상황에서 다산은 “장차 무엇으로 극^極을 세워 정치를 행할 것인가?”라는 질문을 던지고, “토지를 다스리는 것이 급선무이다”는 대답과 함께⁴⁵⁾ 황극을 정전제에 결부시킨다. “황극이 구주^{九疇}의 중심에 있는 것은 공전^{公田}이 구부^{九畝}의 중심에 있는 것과 같아서 사방^{四方}과 사유^{四維}의 중심이 된다. 그래서 ‘건기유극’^{建其有極}이라고 한 것이다.”⁴⁶⁾

그러니까 다산의 개혁은 군주의 도덕행위로서의 인정의 모든 차원에서 호강한 중간집단이 하늘과 왕과 민 사이에서 농간을 부려 인정의 성공적 집행을 가로막는 상황을 혁파하기 위한 것이었다. 먼저, 인정의 규범적 차원에선 공론정치와 속의적 공공성을 대대적으로 축소함으로써, 천리와 공론을 빙자하여 자신의 당파적, 사적 이익을 관철하려는 ‘음봉^{음朋}’의 농간을 방지하고, 둘째로 인정의 집행 차원에선 “음봉”과 벌열가문이 관직을 좌우하는 농간을 배제하여 능력주의 원리에 따라 인정의 관료적 집행을 효율적으로 수행하는 기반을 마련하고, 셋째, 물질적 토대의 차원에선 왕토주의에 입각한 정전제를 통해 대규모 토지점병의 상황을 혁파함으로써 권병이 아래로 내려간 사태를 바로잡으려 한 것

44) 정약용, 『경세유표 Ⅲ』(이익성 옮김), 한길사, 1997, 995쪽.

45) 정약용, 『다산 정약용의 상서고훈 권4』(실시학사 경학연구회 옮김), 학자원, 2020, 91쪽.

46) 앞의 책, 90쪽.

이다.

요컨대 다산의 실학적 인정의 기획은 성性, 세勢, 재才로 구성되는 도덕행위로서의 인仁의 정치적 버전인 셈이다. 즉 실학적 인정의 기획에 선 a) ‘성性’의 측면에서 상제의 명령이 인정의 규범적 토대를 제공하고, b) ‘세勢’의 측면에서 왕토주의에 입각한 정전제가 왕의 도덕정치행위로서 인정을 위한 물적 토대를 형성하고, 이런 조건 위에서 c) ‘재才’의 측면에서, 강력한 왕이 능력주의 원리에 따라 엄격한 고적제도를 통해 관리·감독하는 관료제를 통해 자주지권을 발휘하여 인정을 집행하는 것이다.

이런 청사진을 통해 추진되는 실학적 인정기획에 의해 조직되는 실학적 공공성의 문법은 이미 본 것처럼 숙의적 공공성이 체계적으로 약화되고 관료적 공공성이 강화되는 방향으로 변화된다. 그러나 이런 상태에서 군주의 자의를 어떻게 제어할 것인가? 계시와 은총의 문화나 제도가 없는 유교문명에서 상제의 규범적 권위가 어떻게 현실적으로 작동할 수 있는가 하는 의문이 제기될 수밖에 없기 때문에, 군주의 자의를 제어하는 문제는 미해결 상태로 남는다. 이런 상태에선, 견제 받지 않던 강력한 왕의 권병이 어떤 이유에서든 간에 아래로 내려가는 경우, 공론장이 부패한 형태로나마 존재하는 경우보다 더 심각한 사태가 발생할 수 있다. 정조 사후에 공론의 부재 속에서 세도정치가 자행한 국망의 폐해는 우연만은 아니었던 것이다.

2) 실학적 인정에서 민본적 공공성

: 효제孝弟와 현현賢賢과 이이利利의 원리의 선순환 구조

인仁의 원리가 안민의 과제를 경유하여 생민의 경제활동 영역과 만나

는 지점에서 등장하는 공공성을 우리는 좁은 의미에서 민본적 공공성이라고 부를 수 있다.⁴⁷⁾ 인정의 규범적 차원과 집행의 차원에서 숙의적 공공성의 체계적 약화가 있었지만 새로운 사회경제적 조건 속에서 민본적 공공성의 과제를 새롭게 정립한 것이 다산의 실학적 인정 기획의 매우 중요한 성과라고 할 수 있다. 여기선 다산의 실학적 인정기획에서 민본적 공공성이 어떤 특성을 지니고 그 의의와 한계는 무엇인지를 살펴볼 것이다.

주지하다시피 조선후기는 상품화폐 경제가 발흥하기 시작하면서 민생경제 차원에서 중요한 변화들이 발생했다. 우리의 맥락에서 이 변화를 종합한다면, 국가와 가족을 잇는 수직적 축을 중심으로 형성된 유교적 질서의 바깥에서 이 질서를 수평으로 관통하는 새로운 영역이 등장했다고 말할 수 있을 것이다. 그 새로운 영역을 ‘사회적인 것’의 영역이라고 할 수 있을 텐데, 이것은 일차적으로는 시장사회로의 발전 잠재력을 지닌 경제사회적인 것이라는 형태로 나타났다. 물론 그것은 아직 시장사회의 모습을 뚜렷이 드러낸 것은 아니지만 시장사회를 구성하는 이익추구 원리가 관철되고 있었고, 이 때문에 이미 성호 이익을 비롯한 선배 실학자들도 사적 이익의 추구를 긍정적으로 인정함으로써 이 새로운 영역의 조짐을 사상적으로 반영하고 있었다.⁴⁸⁾

다산도 이러한 사상적 흐름에 동참하면서 부유해지려는 욕구와 귀해지려는 욕구를 공정하게 충족시키는 것을 두 가지 큰 정사政事라고 규정하면서 다음과 같이 그 원리를 제시했다.

47) 인정이 민본주의의 정신에서 이루어진다는 점에서 넓은 의미에선 인정의 공공성 전체를 유교적인 민본적 공공성이라고 부를 수 있다. 그러나 이 글에선 민본적 공공성을 사회경제적 측면에서 안민의 과제를 충족하는 공공성으로 좁게 이해한다.

48) 김선희, 「이념의 공(公)에서 실행의 사(私)로」, 『韓國思想史學』 第45輯, 2013.

“나라를 다스리는 자에게 큰 정사가 두 가지가 있다. 하나는 사람을 쓰는 일(用人)이고 다른 하나는 재물을 다스리는 일(理財)이다. 대개 사람이 이 세상을 살아가면서 크게 바라는 것이 두 가지다. 하나는 귀하게 되는 것이고 다른 하나는 부유해지는 것이다. 위에 있는 사람이 바라는 것은 귀함이고, 아래에 있는 사람이 바라는 것은 부유함이다. …… 성인이 이러한 실정을 알고 있기 때문에 사람을 쓸 때에는 현자를 현자로 대우하고 친족을 친족으로 예우하는 방식으로(則賢其賢而親其親) 군자에게 대응하였다. 재화를 다스림(理財)에 있어서는 즐거운 것을 즐거운 것으로 여기고 이로운 것을 이로운 것으로 여기는 방식으로(則利其利而樂其樂) 소인들에게 대응하였다.”⁴⁹⁾

여기서 현현賢賢의 원리는 관리를 공정하게 등용하는 원리를 가리킨다. 이것도 안민과 교화의 과제를 온전하게 수행할 유능하면서도 도덕적인 관리를 등용하는 원리라는 점에서 중요한 의미를 갖지만, 민본적 공공성의 성격과 관련해서는 “이로운 것을 이로운 것으로 여기는” 이이利利의 원리가 더 중요한 함의를 갖는다. 이 원리에 대한 강조는 먼저 이익추구 경향에 대한 다산의 입장이 욕구를 통제하는 성리학적 방향으로부터 욕구를 잘 충족시켜주는 방향으로 바뀌었음을 보여준다. 이 변화는 무엇보다 유배기에 다산의 정전제 개념이 민본적 공공성을 위한 전통적인 목표인 균산과 균평의 이념에 거리를 둔다는 결과로 이어졌다. 다산의 새로운 민본적 경제정책의 기본방향이 균직인가 균세인

49) 정약용, 『大學公議, 大學講義, 小學枝言, 心經密驗』(이광호 외 옮김), 사암, 2016, 267~268쪽. 번역은 다소 수정함.

가에 대해선 견해차이가 있겠지만⁵⁰⁾ 다산이 유교의 전통적 능력주의를 민의 경제활동에도 적용하여 생산성과 효율성의 증대를 도모했다는 점에서 별 이의가 없어 보인다. 이 점은 특히 정전제에서 ‘사전’私田을 배분하는 원칙에 대한 다산의 발언에서 잘 나타난다.

“…… 전지를 배분하는 법에서 중점은 전지를 다스리는 데 있지 전산을 마련해주는 데 있지 않다. 누가 식구수를 헤아려 전지를 나누어 준다고 하는가. 부대의 향오行伍와 같이 편성하고 군센 병졸을 선발하듯이 하여, 그 인원의 많고 적음과 힘의 강약을 헤아려, 강한 자는 상등지를 얻고, 약한 자는 하등지를 얻는데, 누가 식구수를 헤아려 전지를 나눈다고 하는가?…… 양육할 식솔의 많고 적음은 선왕의 묻는 바가 아니었다.…… 정전법은 먼저 전지의 총수를 계산하고 힘이 군센 자를 엄선하여 이랑을 헤아려 전지를 주는데, 전지가 다하면 이것으로 그치고, 다시는 다른 생각을 두지 않는다.”⁵¹⁾

그러니까 다산은 전지田地를 머리수에 따라 균평하게 배분함으로써 모든 백성이 전지를 얻도록 한다는 균평의 원칙에 거리를 두고, 오히려 경작의 생산성을 높일 수 있게끔 전지를 효율적으로 배분하는 원칙을 제시한다. 이로온 것을 이롭게 한다는 원리가 생산영역에서도 적용된 것이다. 또한 다산은 “선왕이 능력을 헤아려 전지를 배분하는 것은 마

50) 이영훈(「다산의 정전제 개혁론과 왕토주의」, 『민족문화』 Vol.19, 1996)은 정전제의 이념이 균세론에 있다고 보는 데 비해, 김태영(「茶山の 井田制論」, 『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012, 131~261쪽)은 균적론에 있다고 본다.

51) 정약용, 『경제유표』(이익성 옮김), 한길사, 1997, 512~13쪽.

치 재능을 헤아려 관직을 주는 것과 같다”라고 하는데,⁵²⁾ 이는 전지의 효율적 배분을 위해 유가의 전통적인 능력주의를 정전제에 적용하고 있음을 잘 보여준다.⁵³⁾

여기서 우린 다산의 도덕행위론이 민의 생산활동의 영역에서 이이利의 원리와 결합할 때 자신의 욕구를 합리적으로 추구하는 합리적 선택이론과 같은 것으로 변형될 수 있음을 볼 수 있다. 그러니까 행위를 인도하는 원리가 상제의 명령 같은 규범적인 것인가 아니면 생산영역에서 이익추구의 합리성과 같은 것인가에 따라 그 행위는 도덕행위론으로 나타날 수도 있고 목적합리적 행위나 전략적 이익추구 행위로 나타날 수도 있는 것이다.⁵⁴⁾

이 맥락에서 한 가지 중요한 질문이 제기된다. 이런 부욕과 귀욕을 인정할 때 어떻게 안민의 과제를 성공적으로 수행하고 민본적 공공성을 확립할 수 있는가? 다산도 사적 소유가 만연한 상황에서 어떻게 왕토주의에 기초한 정전제를 수행하여 민본적 공공성을 수립할 수 있는가라는 질문에서 출발했다고 할 수 있다. 그러나 이 질문에 대답하려면 다음 세 가지 원칙, 즉 관리등용 원칙인 현현賢賢의 원리, 물질적 생산과 관련된 이이利의 원리, 그리고 유교 본연의 효제의 윤리 간의 연관에 주목해야 할 것이다.

이 세 가지 원칙의 구분은 사실 국가와 경제와 가족이라는 영역의 분화를 시사한다. 이 사회구조적 분화에서 가장 중요한 점은 사회경제적

52) 앞의 책, 512쪽.

53) 김태영이 적절하게 표현했듯이 이것은 “관직의 수행이나 정전의 정치에서 모두 능력에 따른 과제를 배치함으로써 각자가 그 직사를 가장 효율적으로 실현하여 큰 실적을 이루어 내도록 편성한다는 고안이다.”(김태영, 앞의 논문, 2012, 171쪽)

54) 이것은 다산의 패러다임 선회와 함께 사회적 실천의 내부로부터 그 실천을 인도하는 원리를 재구성해낼 수 있다는 점을 시사한다.

영역이 국가와 가족을 잇는 친친-현현의 질서에서 분리되어 이이의 원리를 따르는 영역으로 포착되고 있다는 점이다. 그렇다면 앞서 던진 질문은 특히 경제사회적인 영역의 분화라는 새로운 사회적 조건 위에서 인정의 기획을 수행하고 민본적 공공성을 확립하기 위해서 이 세 원리가 어떤 식으로 결합되어야 하는가 하는 질문이 될 것이다. 그리고 이 물음에 대답 속에서 비로소 우리는 다산의 실학적 인정체제의 의의와 한계를 동시에 파악할 수 있을 것이다.

이 맥락에서 이영훈의 다음 구절이 관심을 끈다.

“..... 18세기까지의 성리학자들과 비교할 때 다산의 사유방법에서 발견할 수 있는 최대의 특징은 사회의 도덕주의적 조화와 통합의 가능성을 부정하고 갈등하고 분열하는 사회를 작위적으로 통합하기 위한 기제를 진지하게 모색하고 있다는 점이다. 바로 그 점에서 다산의 사유는 상당한 정도로 중세의 틀을 벗어나고 있었다. 다산의 사유가 근대의 문턱을 넘은 것은 아니지만 근대를 조망할 수 있는 사유체계의 징후가 그에게서 발견된다.”⁵⁵⁾

이 맥락에서 이영훈은 경제사회적 영역의 분화가 주는 압력이 다산의 정치사상에 반영되어 도덕과 분리된 근대적 작위의 정치가 등장했다고 보는데,⁵⁶⁾ 이 견해가 부당한 것은 아니다. 그러나 그는 이 사회구조적 분화가 도덕과 정치의 분리를 가져오는 조건일 뿐만 아니라 도덕

55) 이영훈, 「다산의 인간관계 범주구분과 사회인식」, 『다산학』 4, 다산학술문화재단, 2003, 50쪽.

56) 다산의 정치관에 대한 이런 방향의 해석으로는 이영훈, 「다산 경제론의 경학적 기초」, 『다산학』 창간호, 다산학술문화재단, 2000; 배병삼, 「다산사상의 정치학적 해석」, 『다산의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1998.

과 정치의 새로운 결합을 요청하는 조건이기도 하다는 점은 고려하지 못한 듯하다. 다산도 이 분화로 인해 사회의 도덕주의적 조화와 통합이 위기에 빠졌다고 보았지만 그렇다고 유교적 인정의 기획을 포기한 것은 아니었다. 이미 보았지만, 다산에선 작위의 정치라는 것도 부와 귀에 대한 원욕을 공정하게 고려하되, 어디까지나 위로는 왕의 도덕행위로서의 인정仁政의 틀 속에서, 아래로는 민이 효제의 원리에 따른 유교적인 인륜적 삶을 누릴 수 있도록 한다는 것을 목표로 삼아 추진되는 것이다.

이것은 다산의 구상이 가족, 국가, 시장사회가 분화되는 새로운 사회적 경향을 고려하여, 이 영역분화에 상응하는 효제의 윤리와 능력주의적 현현의 원리, 경제적 이이의 원리 간의 선순환 속에서 인정의 기획을 수행함으로써 민본적 공공성을 확립하려는 구상임을 보여준다. 다시 말해서 실학적 인정의 기획은 효제의 윤리에 의해 정당성을 공급받는 관료체계가 인정의 집행기구로서 경제적 생산영역에서 이이利利의 원리를 보장하되 그것이 가져올 심각한 불평등과 같은 부정적 현상에 대해선 공적으로 개입함으로써, 생민들이 모두 효제의 인륜성을 누릴 수 있도록 한다는 선순환 구조에 의존하는 것이다. 다산이 항상 도덕적 모니터링과 평가를 수행하는 상제 개념을 도입한 것도 이 쉽지 않은 선순환을 공고히 다지기 위한 것이라고 볼 수 있을 것이다.

이렇게 보면 “다산의 사유방법의 최대의 특징”은 “사회의 도덕주의적 조화와 통합의 가능성을 부정하고 갈등하고 분열하는 사회를 작위적으로 통합하기 위한 기제를 진지하게 모색하고 있다는 점”에서 발견할 수 있는 것이 아니라, 오히려 그런 어려운 조건 속에서도 인정의 기획을 포기하지 않고 민본적 공공성을 확보하고자 했다는 데에서 찾아야 할 것이다. 그리고 이렇게 도덕과 정치가 분리된 상황에서 도덕과 정치의 새

로운 결합을 모색한다는 점에서 다산은 유교적 계몽의 전통을 충실하게 따르고 있는 것이다.

다산의 기획이 상정하는 그 선순환은 오늘날 사회국가가 시민사회로부터 민주적 정당성을 부여받아 법률을 통해 시장에 공적으로 개입하여 사회적 공공성을 확보하려는 기획과 일맥상통하는 구조를 갖는다. 다만 다산에서 그 출발점이 시민의 자율성이라는 민주적 윤리가 아니라 효제의 원리를 충족하는 삶이라는 유교적 가족윤리였다는 것에 차이가 있을 뿐이다.

물론 효제의 윤리로는 이이利利의 원리에 입각한 사회경제적 영역의 움직임을 제어하기에 역부족이라는 근본적 한계가 있다. 실학적 인정의 기획은 오늘날의 용어로 말한다면 목적합리적 행위체계를 효제의 인륜적 삶이라는 틀 속에 안착시키려는 기획으로 볼 수 있다. 즉 새로운 사회경제적 영역에서의 이이의 원리를 보장하되 모든 민이 효제의 원리에 따르는 인륜적 삶을 누릴 수 있도록 이이의 원리를 민본적 공공성의 틀 속에서 공적으로 규제하려는 기획이라고 하겠다. 그러나 합리적 이익추구활동이 낳은 체계적인 부정적 결과를 교정하기 위한 공적 개입이 과연 효제의 윤리에 의해 어느 정도나 정당화되고 또 유효하게 실행될 수 있을까?

효제의 원리로부터 분리된 경제영역을 윤리적으로 규제할 수 있으려면 효제의 원리를 넘어서는 새로운 도덕적 진화가 함께 이루어져야 할 것이다. 그렇지 않으면 제도적으로 보장된 이익추구의 홍수가 효제라는 낡고 허약한 윤리적 제방을 쉽게 무너뜨릴 수밖에 없을 것이고, 효제의 윤리, 현현의 원리, 이이의 원리 간의 선순환 구조는 반대방향으로 전도되고 말 것이다.

그러나 다산은 새로운 도덕적 진화의 경로를 추구하지 않았다. 이것

은 다산의 시대적 한계라고 할 수 있다. 그러나 중요한 점은 다산이 수행한 인 개념의 패러다임 선회 속에서는 이 도덕적 진화의 가능성이 적어도 이론적 수준에서는 열려 있었다는 점이다. 하지만 이 가능성을 다산 스스로가 닫아 버렸다. 다산은 인정의 규범적 토대를 상제의 도입을 통해 해결하고자 했고, 이 상제의 명령으로 간주되는 효제의 윤리를 자신의 실학적 인정기획의 기본적인 규범적 원리로 상정한 것이다. 그러나 이로 인해 민생영역에서 사회적 노동이라는 실천 내부로부터 그리고 민의를 형성하는 토론과 숙의과정 내부로부터 인정의 규범적 토대를 재구성하는 경로들이 닫혀 버린 것이다.

5. 다산의 실학적 인정 기획의 의의와 한계 : 유교적 계몽의 변증법의 관점에서

지금까지 우린 다산의 실학적 인정의 기획과 그것에 의해 조직되는 실학적 공공성의 문법을 살펴보면서 그 특징과 함께 한계도 언급했다. 이제 이러한 다산의 기획의 역사적 의의와 현재적 함의를 유교적 계몽의 변증법이라는 관점에서 살펴보고자 한다.⁵⁷⁾ 이 관점에서 다산의 기획을 한 마디로 말한다면, 다산은 자신이 열어 놓은 유교적 계몽의 변증법을 스스로 닫았다고 할 수 있다.

여기서 유교적 계몽의 변증법이란 유교적 계몽의 적극적 기획인 인정의 기획을 통해 인을 사회적으로 실현하는 과정에서 인이 사회적 실천의 지평과 조우하게 되는데, 이 조우를 통해 인 개념 자체가 변화와

57) 유교적 계몽의 변증법의 의미에 대한 좀 더 상세한 논의는 박영도, 「유교적 공공성의 문법과 그 민주주의적 함의」, 『東方學志』 164집, 2013, 75-80쪽 참조.

재구성의 압력에 노출되고, 이렇게 재구성된 인 개념이 다시 새로운 형태의 인정의 기획을 통해 유교적 계몽의 기획을 이어가는 과정을 가리킨다. 이것이 변증법적인 것은 이 변형의 과정이 인정의 기획 내부로부터 전개되기 때문이다.

인 개념에 있어서 다산의 패러다임 선회와 이에 따른 실학적 인정의 기획도 이 변증법적 과정을 따르고 있다. 천리를 민생과 민의의 영역에서 관찰하려는 성리학적 인정의 기획 속에서 천리가 사회적 실천의 지평과 조우하게 된다. 이 만남은 경제사회적 영역의 부상이 초래한 도덕과 정치의 분리라는 위기상황 속에서 인 개념에 변화와 재구성의 압력을 낳았고, 그 결과로서 인 개념에 있어서 실천적이고 사회적인 선회의 형태로 패러다임 전환이 이루어지고, 이 전환을 통해 제시된 도덕적 행위로의 인 개념에 의거하여 실학적 인정의 기획과 실학적 공공성의 문법이 구상된 것이다.

이 과정에서 특히 중요한 점은 다산이 인이라는 도덕원리를 천리가 아니라 사회적 실천의 지평 내부로부터 재구성해내는 가능성을 열어주었다는 점이다. 다산의 맥락에서 유교적 계몽의 변증법의 온전한 전개란 다름 아니라 이 가능성을 현실화하는 것을 의미한다. 흥미로운 점은 이것이 “사람이 도를 넓히는 것이지 도가 사람을 넓히는 것은 아니다”⁵⁸⁾는 공자의 명제와 일맥상통한다는 점이다. 사람이 도를 넓힐 수 있으려면 무엇보다 먼저 도가 인간의 실천의 바깥에 선험적으로 주어져 있는 것이 아니라 인간의 실천을 통해 재구성될 수 있는 것이어야 한다. 그러므로 다산이 인 개념을 우주론적 지평으로부터 사회적 실천의 지평으로 이동시킨 것은 공자의 명제와 호응하는 것이었고, 사회적 실

58) 『논어』, 「위령공」, 28절. “子曰 人能弘道 非道弘人.”

천의 지평 내부로부터 인이라는 도덕원리를 재구성하는 변증법적 경로는 곧 공자의 명제를 현실화하는 길이기도 했다.

다산에서 이 변증법은 두 가지 경로를 통해 전개될 수 있었다. 하나는 민본적 공공성의 영역과 연결된 유물론적 경로인데, 여기서 생산적 노동이라는 사회적 실천 내부로부터 규범적 원리를 끌어내어 이것으로 인 개념을 재구성하고 이에 기초하여 민본적 공공성의 회복과 확장에 초점을 맞춘 새로운 인정의 기획을 설계하는 것이다. 두 번째 경로는 숙의적 공공성의 영역과 관련된 숙의적 경로로서, 여기서 숙의와 토론이라는 사회적 실천 내부로부터 그것을 규제하는 규범적 원리를 도출하고 이에 기초하여 새로운 인정의 기획을 전개하는 것이다. 다산에겐 이론적으로 이 두 가지 경로가 모두 열려 있었지만, 새로운 인정의 규범적 토대로서 상제가 도입되면서 이 경로는 모두 막히게 된다.

그러나 이 경로가 막히는 정도와 방식은 달랐다. 상제의 도입은 유물론적 경로에서는 민본적 공공성을 강화하는 역할을 떠맡았는데 반해 숙의적 경로에서는 숙의적 공공성을 관료적 공공성으로 포섭시킴으로써 체계적으로 약화시키는 역할을 담당했다. 앞서 보았듯이 다산에서 유물론적 경로도 막혔지만, 이 경로에서 초점을 맞추는 민본적 공공성의 과제는 결코 축소되지 않고 더 중시되었으며, 어떤 점에선 상제의 도입조차 이 민본적 공공성의 과제를 효율적으로 수행하기 위해 도입되었다는 인상까지 준다. 그러나 결국 상제의 명령에 의해 뒷받침되는 효제의 윤리로는 이이의 원리를 따르는 시장사회적 영역이 초래하는 경제적 불평등의 홍수를 막기엔 역부족이었고, 따라서 이미 지적했다시피 민본적 공공성의 확보에 요구되는 효제의 윤리, 현현의 원리, 이이의 원리 간의 선순환 구조가 붕괴되어 반대방향으로 전도되는 상황을 막을 가능성도 없었다.

만약 숙의적 경로가 막히지 않았다면, 그리하여 숙의와 토론의 상호 주관적 과정 내부로부터 숙의를 이끌어가는 규범적 원리를 도출하여 새로운 인정의 규범적 토대로 삼는 가능성이 진지하게 고려되었더라면, 다산은 공론장을 좀 더 투명하게 만들고 공론장예의 참여층도 확장하는 길을 택할 수도 있었을 것이다. 그랬더라면 앞서 언급한 민본적 공공성의 확립과 확장을 위한 선순환의 구조가 효제의 윤리와는 다른 윤리에 의해 인도되는 가능성도 열렸을 것이다. 그러나 실학적 인정의 규범적 토대가 초월적 상제에 대한 경건한 믿음을 통해 확보되면서 숙의적 공공성이 대폭 축소되면서 유교적 계몽의 변증법의 숙의적 경로는 유물론적 경로보다 훨씬 강하게 폐쇄되고 만다.

이미 보았듯이 다산에서 숙의적 경로가 차단된 현실적 이유는 파행적 공론정치에 있었다. 그러나 파행적 공론정치를 극복하는 진정한 길은 공론을 관료제에, 숙의적 공공성을 관료적 공공성에 포섭시키는 것에 있지 않고 오히려 말을 권력으로부터, 공론을 관료제로부터, 숙의적 공공성을 관료적 공공성으로부터 분리시키는 것에 있을 것이다. 이것은 공론장을 국가제도 바깥으로 확장할 뿐 아니라, 공론장의 사대부 독점을 타파하고 민을 공론의 주체로 받아들이는 길이 될 것이다. 성리학적 인정의 기획은 천명에서 천리로의 패러다임 선회를 수행하면서 신성의 언어화를 이루어내고 숙의적 공공성을 개창했다. 만약 다산에서 숙의적 경로가 닫히지 않았다면, 다산의 실학적 인정의 기획은 천리 자체의 언어화를 이루어내면서 사대부만이 아니라 모든 사람들이 공론장에 참여할 수 있는 길로 나아갈 수도 있었을 것이다.

더욱이 이 길은 실제로 조선시대 공론정치의 역사가 보여주는 점진적인 확장의 길과 부합할 수도 있는 길이었다. 역사적으로 볼 때 조선시

대 공론정치의 역사는 점진적 확장과 개방의 방향으로 진화하는 모습을 보여주었고, 실제로 조선후기에는 사대부 공론장의 파행과 왜곡에도 불구하고 평민 공론장의 출현과 더불어 공론장의 진화가 새로운 국면으로 전개될 조짐이 나타나고 있었다. 한편에선 한글을 사용하는 평민 문예 담론장이 출현했고,⁵⁹⁾ 다른 한편에선 향촌사회의 지배질서 변동과 함께⁶⁰⁾ 민이 향중공론의 주요 담당자로 진출했다.⁶¹⁾ 그러나 다산은 이런 평민 공론장의 확장에 대해, 향중공론에서 사족의 위상이 악화되고 이향층과 소민이 공론장의 주체로 등장하는 것에 대해 그다지 우호적인 태도를 보이지 않았다. 그가 보기에 향산의 과제에 몰두할 수밖에 없어서 교화에는 눈을 돌릴 겨를이 없는 소민은 공론의 객체일 뿐이 공론의 주체가 아니었다.

이것은 분명 다산의 시대적 한계이고, 다산사상의 보수성의 징표라고 할 수 있으며, 이로 인해 다산이 실학적 인정의 기획 속에서 전개된 유교적 계몽의 변증법은 결국 근대의 문턱을 넘지 못했다. 그러나 다산이 인 개념의 패러다임 선회를 통해 새로운 단계의 유교적 계몽의 변증법을 개시했다는 점은 결코 이런 한계에 의해 묻힐 수 없는 중요한 성과였다. 그 변증법을 개시했다는 것이 다산의 기획의 가장 중요한 의의이고, 그 변증법을 스스로 중지시켰다는 것이 가장 중요한 한계일 것이다. 그러나 이 한계가 그 의의를 가리진 못한다.

59) 송호근, 『인민의 탄생』, 민음사, 2011, 280~336쪽.

60) 김인걸, 『조선후기 향촌사회 지배구조의 변동』, 경인문화사, 2017; 고석규, 『19세기 조선 향촌사회 연구』, 서울대 출판부, 1998.

61) 김인걸, 『조선후기 공론정치의 새로운 전개』, 서울대 출판문화원, 2017.

6. 마치며

: 다산의 실학적 인정 기획의 계승으로서 민주적 인정의 기획

이는 무엇보다 다산이 개시한 유교적 계몽의 변증법이, 그가 구상한 실학적 인정기획의 계승이 오늘날의 조건에서 그 어느 때보다 절실하게 요청되고 있기 때문이다. 오늘날 우리가 처한 상황도 그 구조에 있어서 다산이 체험했던 것과 별반 다르지 않다. 부의 불평등은 그 어느 때보다 심화되어서, 다산이 구상했던 민본적 공공성의 과제가 어느 때보다 절실하게 요청되고 있다. 다른 한편 오늘날의 공론장도 다산 시대의 사대부 공론장에 못지않게 당파적 사익추구의 최전선으로 전락했으며, 파행의 정도는 오히려 그때보다 훨씬 심할 정도이다. 게다가 디지털화된 공론장은, 그것이 이룩한 수많은 성과에도 불구하고, 가짜뉴스와 혐오 발언의 범람이 대변하듯이, 민주주의를 심각하게 위협할 정도의 혼란스러운 과도기 상태에 있다.

그러니까 사회적인 것의 두 영역, 경제사회적 영역과 문화사회적 영역 모두에서, 다산이 직면했던 것에 못지않게, 민본적 공공성과 숙의적 공공성이 위기에 봉착하고 있는 것이다. 또한 세계화와 디지털화 속에서 국가도 이른바 자주지권을 대폭 상실하여 자신의 공적 역할을 제대로 수행하지 못하고 있다. 그러니까 오늘날 우리는 다산이 직면했던 것에 못지않게 공공성의 전반적인 위기에 직면하고 있는 것이다.

다산은 성리학적 인정체제의 공공성 위기에 직면하여 실학적 인정체제라는 대안을 제시했다. 이것은 효제의 윤리로 국가의 활동에 규범적 지평을 제공하고, 이에 근거해 정당화된 국가의 제도적 활동을 통해 민본적 공공성을 확보하여 모든 민에게 효제의 윤리에 따른 인륜적 삶을

보장한다는 선순환 구조를 추구했다. 오늘날 우리에게 주어진 과제도 이와 유사하다. 오늘날 우리가 직면한 공공성의 위기를 극복하기 위해선, 시민사회에서 시민의 공적 자율성의 행사를 통해 법과 국가의 정책을 정당화하고 이런 정당화에 기초하여 국가가 시장의 불평등에 공적으로 개입하여, 유교적 공공성의 문법에서 민본적 공공성으로 불렀던 사회적 공공성을 확보하고, 이를 통해 시민들에게 사적 자율성과 공적 자율성이 보장된 삶을 제공한다는 선순환 구조가 그 어느 때보다 절실하게 요청된다.

이런 민주적 순환을 겨냥하는 기획을 우리는 민주적 인정仁政의 기획이라고 부를 수 있을 것이다. 이 민주적 인정의 기획은 다산의 실학적 인정의 기획에 비해 그 내용에선 차이가 있지만 그 문법에서는 별 차이가 없다. 다산에서 그 출발점과 목표는 효제의 인륜성이었는데 비해 우리에게 그것이 시민의 사적 자율성과 공적 자율성을 중심으로 하는 민주적 인륜성이다. 다산의 역사적 한계는 효제의 유교적 인륜성에서 비롯되었다. 그러나 21세기의 시점에서 볼 때엔 이 역사적 한계에서 교훈을 찾는 것보다는 그의 기획이 추구한 선순환 구조의 현재성에 주목하는 것이 훨씬 의미가 클 것으로 보인다. 우리는 이미 효제의 인륜성에서 벗어나 민주적 인륜성에 와 있다. 민주주의에 많은 위협이 일어나고 있지만 이 민주적 인륜성을 대체할 새로운 인륜성의 모습은 아직은 보이지 않는다. 그렇다면 우리는 민주적 인륜성에서 출발하여, 다산이 실학적 인정의 기획 속에서 구상했던 선순환 구조를 민주적 인정의 기획 속에서 관찰하는 과제를 상정해볼 수 있다. 이것은 다산의 인 개념의 패러다임 선회가 이론적으로 열어주었던 가능성을 우리의 현재의 조건 속에서 현실화하는 하나의 방식이 될 것이다. 그리고 이것은 다산 자신이 열었지만 스스로 담아버렸던 유교적 계몽의 변증법을 오늘의 조건에서

이어가는 길이 될 것이다.

(논문투고일 2026년 4월 7일, 심사확정일 2026년 4월 10일, 게재확정일 2026년 4월 10일)

참고문헌

원전

- 『大學, 中庸 集註』(성백효 역주), 전통문화연구회, 1991.
- 『국역 다산시문집 4·5·7』, 솔, 1996.
- 『경세유표 1~3』(이익성 옮김), 한길사, 1997.
- 『매씨서평』(이지형 역주), 문학과지성사, 2002.
- 『論語古今註 1~5』(이지형 역주), 사암, 2010.
- 『大學公議, 大學講義, 小學枝言, 心經密驗』, 사암, 2016.
- 『목민심서 1~7』(다산연구회 역주), 2018.
- 『맹자요의』(다산학술문화재단 맹자요의강독회 옮김), 사암, 2020.
- 『다산 정약용의 상서고훈 1~5』(실시학사 경학연구회 옮김), 학자원, 2020.
- 『다산 정약용의 중용; 中庸自箴, 中庸講義補, 熙政堂中庸講錄』(박완식, 강동석 옮김), 학자원, 2023.

논문과 단행본

- 고석규, 『19세기 조선 향촌사회 연구』, 서울대 출판부, 1998.
- 고승환, 「다산 정약용의 忠怨論에 관한 재해석: 수양론과의 정합성 탐구」, 『철학논집』 49, 2017.
- 김성운, 『朝鮮後期 蕩平政治 研究』, 지식산업사, 1997.
- 김선희 『마테오 리치, 주희, 정약용』, 심산, 2012.

_____, 「이념의 공(公)에서 실행의 사(私)로」, 『韓國思想史學』 第45輯, 2013.

_____, 「다산 정약용의 유가적 공적 세계의 기획」, 『다산학』 31호, 다산 학술문화재단, 2017.

_____, 「다산 정약용 철학에서 자주지권」, 『세계사 속의 다산학』, 지식산업사, 2021.

「육구, 선택, 결행: 서학을 통한 다산의 인간론에 대한 재검토」 『다산학』 44호, 2024.

김영호 외, 『세계사 속의 다산학』, 지식산업사, 2021.

김인걸, 『조선후기 향촌사회 지배구조의 변동』, 경인문화사, 2017.

_____, 『조선후기 공론정치의 새로운 전개』, 서울대 출판문화원, 2017.

김태영, 「茶山の 井田制論」, in 송재소 외, 2012.

김형효 외, 『다산의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1998.

김 호, 「요순정치의 회복, 다산 정약용의 홍범(洪範)론」, 『한국학연구』 제 65집, 2022.

리찌허우, 『중국사상의 기원: 무에서 예로, 예를 인으로』, 글항아리, 2024.

박영도, 『비판의 변증법』, 새물결, 2011.

_____, 「다산의 실학적 공공성의 구조와 성격」, 『東方學志』, 160집, 2012.

_____, 「유교적 공공성의 문법과 그 민주주의적 함의」, 『東方學志』 164집, 2013.

_____, 「주권의 역설과 유교적 공공성의 문법」, 『사회와 철학』 27집, 2014.

박현모, 「세도정치기(1800-63) 정국운영과 언론연구」, 『동양정치사상사』 제6권 1호, 2006.

- 배병삼, 「다산사상의 정치학적 해석」, 『다산의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1998.
- 백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007.
- _____, 「『경세유표』의 정치철학: 공적 권력과 왕정의 이념」, 『다산과 현대』 6, 2013.
- _____, 「정약용 推恕論의 철학적 함의」, 『철학연구』 제64집, 2021.
- _____, 「정약용의 공사 관념과 정치 공공성의 문제」, 『민족문화연구』 제97호, 2022.
- _____, 「귀신의 공공성과 제사의 정치: 정약용의 상제-귀신론과 정치사상」, 『다산학』 44호, 다산학술문화재단, 2024.
- 성태용, 「다산 철학에 있어서 계시 없는 상제」, 『다산학』 5호, 다산학술문화재단, 2004.
- 송재소 외, 『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012.
- 송호근, 『인민의 탄생』, 민음사, 2011.
- 안외순, 「다산 정약용의 관용(tolerance) 관념; 서(恕) 개념을 중심으로」, 『동방학』 19, 한서대 동양고전 연구소, 2010.
- 이봉규, 「四書해석을 통해 본 정약용의 정치론」, 『다산학』 7호, 다산학술문화재단, 2005.
- _____, 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」, 『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012.
- 이영훈, 「다산의 정전제 개혁론과 왕토주의」, 『민족문화』 Vol. 19, 1996.
- _____, 「다산 경세론의 경학적 기초」, 『다산학』 창간호, 다산학술문화재단, 2000.
- _____, 「18-19세기 소농사회와 실학- 실학 재평가」, 『韓國實學研究』 4, 2002.

-
- _____, 「다산의 인간관계 범주구분과 사회인식」, 『다산학』 4호, 다산학술문화재단, 2003
- 이태진, 김백철(엮음), 『조선후기 탕평정치의 재조명 上·下』, 태학사, 2011.
- 오문환, 「다산 정약용의 근대성 비판: 인간관 분석을 중심으로」, 『정치사상연구』 7집, 2002.
- 유초하, 「정약용철학의 上帝 개념에 관한 이견들과 오해들」, 『한국철학논집』 제20집, 한국철학사연구회, 2007.
- 정순우, 「다산에 있어서 천과 상제」, 『다산학』 9호, 다산학술문화재단, 2006.
- 정일균, 「다산 정약용의 ‘천天’ 개념에 대한 재고찰」, 『다산학』 32호, 다산학술문화재단, 2018
- 주희, 임헌규 옮김, 『인설』, 책세상, 2003.
- 차이전평, 『다산의 사서학』, 너머북스, 2014.
- 최진덕, 「다산학의 상제귀신론과 그 인간학적 의미」, 『철학사상』 33, 서울대 철학사상연구소, 2009.
- 홍성민, 「恕의 의무론적 특징과 양상」, 『동양문화연구』 13, 영산대 동양문화연구원, 2013.
- Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, 2019.

국문요약

이 논문에선 다산 정약용이 수행한 인仁 개념에서의 패러다임 선회가 어떻게 그의 실학적 인정의 기획과 그 공공성의 문법을 구조화했으며 그 역사적 한계와 의의는 무엇인지를 해명한다.

먼저 인仁과 공공성의 간의 연관을 유교적 계몽으로서의 인정人政의 관점에서 해명하고 다산의 실학적 인정의 기획이 인정仁政의 역사에서 세 번째 패러다임에 해당된다는 점을 밝힌다.

둘째, 이는 다산이 인 개념에서 패러다임 선회를 단행한 결과인데, 이 선회의 가장 중요한 내용은 한편 인이 성리학의 우주론적 지평을 대체 하는 사회적 지평 속에서 펼쳐지는 도덕행위로 파악되고 다른 한편 상제가 이 도덕행위의 규범적 토대로 도입된다는 점이다. 이것이 다산의 실학적 인정의 기획 및 그 공공성의 문법과 한계를 구조화한다.

세째, 도덕행위로서의 인 개념이 왕의 정치행위에 적용되고 도덕행위의 3가지 계기인 성性, 재才, 세勢가 실학적 인정의 규범적 차원, 집행의 차원, 물질적 토대의 차원으로 전환됨으로써, 실학적 인정의 청사진이 확립된다. 그리고 이 청사진에 따라 실학적 인정에 고유한 공공성의 문법이, 즉 파행적인 사대부 공론장의 숙의적 공공성을 대폭 축소하고 왕을 정점으로 하는 관료적 공공성은 강화하는 전략을 통해 민본적 공공성을 효율적으로 확립한다는 문법이 형성된다.

넷째, 인 개념의 패러다임 선회는 유교적 계몽의 변증법을 개시했다. 즉 사회적 실천 내부로부터 실천적 합리성을 도출하여 그것을 사회적

으로 관찰하는, 근대의 문턱을 넘을 수도 있는 새로운 계몽의 기획으로 나아갈 가능성을 열어주었다. 그러나 상제의 도입으로 이 가능성은 닫히고 유교적 계몽의 변증법은 중단된다.

다섯째, 그러나 다산의 시대보다 더 심각한 경제적 불평등과 더 파행적인 공론장이라는 오늘날의 위기상황은 효제의 윤리가 아니라 자율성이라는 민주적 원리에서 출발하는 새로운 인정仁政의 기획으로서 민주적 인정의 기획이 요구되는데, 이 기획의 추진은 다산에서 닫혔던 유교적 계몽의 변증법을 오늘의 조건에서 이어가는 길이 될 것이다.

주제어 | 인정, 유교적 계몽, 인仁의 패러다임 선회, 도덕행위로서의 인仁, 실학적 인정, 실학적 공공성, 유교적 계몽의 변증법.

Abstract

Jeong Yak-yong's Paradigm Shift in the Concept of Ren(仁) and the Grammar of Publicness in Silhak-oriented Benevolent Governance(仁政)

Park Young-do

Senior Research Fellow, Joongmin Foundation

This paper elucidates how the paradigm shift in the concept of Ren(仁) undertaken by Tasan Jeong Yak-yong(茶山 丁若鏞) structured his project of Silhak-oriented Benevolent Governance(實學的 仁政) and its grammar of publicness, while further exploring its historical limitations and contemporary significance.

First, this study clarifies the connection between Ren and publicness through the lens of Benevolent Governance(仁政) as a project of Confucian Enlightenment. It posits that Tasan's vision for Silhak-oriented Benevolent Governance represents the third paradigm in the long history of benevolent governance.

Second, this development stems from Tasan's paradigm shift regarding the concept of Ren. The most significant aspect of this

shift is that Ren is re-conceptualized as a moral action unfolding within a social horizon—replacing the traditional cosmological horizon of Neo-Confucianism—while simultaneously Sangje(上帝; Lord on High) is introduced as the normative foundation for such moral action. This duality structures both the grammar and the inherent limitations of Tasan’s project of Silhak-oriented Benevolent Governance and its publicness.

Third, as the concept of Ren as moral action is applied to the King’s political conduct, a blueprint for Tasan’s Silhak-oriented Benevolent Governance is established. The three moments of moral action—Seong(性) as moral propensity, Jae(才) as the power of self-determination, and Se(勢) as social circumstances—are transformed into the normative, executive, and material dimension of Silhak-oriented Benevolent Governance, respectively. In accordance with this framework, a unique grammar of publicness emerges: it seeks to efficiently establish people-oriented publicness through a strategy that significantly reduces the deliberative publicness of the often-distorted Confucian public sphere, while strengthening a bureaucratic publicness centered on the King.

Fourth, this paradigm shift in Ren initiated a dialectics of Confucian Enlightenment. It opened the possibility of moving toward a new Confucian Enlightenment project—one that could have crossed the threshold of modernity by deriving practical rationality from within social practice and implementing it throughout society. However, with the introduction of Shanje(上

帝), this possibility was foreclosed, and the dialectic of Confucian Enlightenment was halted.

Finally, today's crisis—characterized by even more severe economic inequality and a more fractured public sphere than in Tasan's time—demands a Democratic Benevolent Governance(民主的仁政). Pursuing such a project which grounds itself in the democratic principle of autonomy instead of the ethics of filial piety(孝弟) would serve as a vital way to resume the dialectic of Confucian Enlightenment, which remained suspended in Tasan's era, within the context of our contemporary conditions.

Key Words | Benevolent Governance(仁政), Project of Confucian Enlightenment, Tasan Jeong Yak-yong(茶山 丁若鏞), Ren as moral action, Silhak(實學)-oriented Benevolent Governance, Grammar of Silhak-oriented Publicness, Dialectics of Confucian Enlightenment.

