■ 민족문화연구 제97호(2022.11.30.), 고려대학교 민족문화연구원, pp.241-273.
http://doi.org/10.17948/kcs.2022..97.241

정약용의 公私 관념과 정치 공공성의 문제

백민정(白敏禎)*

목 차

1. 들어가는 말
2. 인간 원욕과 욕망 실현에서 본 公私 관념
3. 제도에 기반한 정치 공공성의 성격과 의미
4. 公의 함의와 도덕판단의 공적 성격
5. 나가는 말

국문초록

이 글은 다산 정약용의 사유에 나타난 公私 관념과 정치적 공공성의 문제를 분석한다. 그는 인간이 선을 좋아하고 악을 미워하는 윤리적 욕구를 가지며, 부유하고 귀해지려는 정치적 욕구를 지닌 존재라고 보았다. 다산이 주목한 公 개념에는 만인이 함께 가진 도덕적 욕구라는 의미가 있다. 그가 道心이 공적이라고 한 것은 그것이 衆人의 호오, 인민이 함께 가진 公共한 욕구였기 때문이다. 다산이 강조한 정치적 공공성도 다수 인민의 욕구를 적절히 실현한다는 의미를 담고 있다. 그는 제도와 절차를 통해 권력의 상호견제, 역할과 능력에 따른 차등대우가 가능한 국가운영안을 설계했다. 여론에 기반한 목민관의 추대, 상제의 간선, 제명(帝命)을 따르는 관료들의 국왕 견제는 왕정에서 군주의 정치적 공공성을 구현하기 위한 장치로 고안되었다. 그는 인사고과를 받지 않던 재상을 포함한 고위공직자에 대해 엄격한 고적제를 제안했는데, 이는 賢臣의 막중한 책무—제명, 군주방벌, 후대—에 준하는 고강도 평가였다. 다산은 정치적 공공성을

* 가톨릭대 철학과 부교수.

뒷받침하는 심층의 윤리적 공정성에 대해 숙고한다. 그는 민의 호오를 그대로 수용하는 것이 아니라 능력과 공적에 따라 차등적으로 욕망을 충족시킬 방법을 고민한다. 이 대목에서 다산이 인민을 스스로 도덕판단이 가능한 자율적 주체로 상정한 점에 주목할 필요가 있다. 그는 예치국가의 군주와 지식인이 자신이 마련한 제도적 공공성을 실현하는 정치 주체라고 가정했다. 그럼에도 다산의 사유에서 공적인 道義之性과 道心을 인지하고 실천하는 주체는 만민으로 상정되었다. 정치적 공공성을 근거 짓는 公의 의미, 공정성을 판별하는 도덕판단의 주체를 民으로 본 것이다. 다산이 만민이 공유한 윤리적 판단의 보편성에 기반해서 정치적 공공성과 공평, 공정의 의미를 어떻게 해명했는지 검토한다.

주제어: 公私, 公共性, 公正性, 願欲, 推戴[侯戴], 帝命, 考績制.

1. 들어가는 말

이 글은 다산 정약용(茶山 丁若鏞:1762-1836)의 사유에 나타난 公私 관념과 정치적 공공성의 문제를 분석한다. 다산은 명시적으로 공과 사의 의미를 밝히거나 자신이 생각하는 공적 가치가 무엇인지를 집중적으로 다루지 않았다. 선행연구에서 보이듯이 정약용 사유에서 공공성의 문제는 그의 대표적 경세서에서 제시된 정치적 쟁점들, 즉 국가운영과 정부조직안, 국왕과 고위직의 권력견제, 인재선발과 교육제도, 전지·조세정책 등에 반영된 공적 의미를 탐색하는 것으로 드러났다. 다산이 추구한 왕정의 체계는 국왕을 비롯한 어떤 누구도 사적으로 권력을 남용할 수 없도록 구조화된 시스템과 제도를 통해 제시되었으며, 均産의 법제에 따라 백성이 기본적으로 균평한 삶을 향유할 수 있도록 安民論을 추구했다고 보는 것이 대표적인 사례의 하나다.[1] 필자도 이 글에서 다산의 경세서를 통해서 제도에 기반한 정치적 공공성을 정약용이 추구했던 점을 기술한다. 다만 재상을 포함한 고위직에 대한 엄격한

1) 이봉규, 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」, 『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012, 90면 참조. 이봉규는 다음 논문에서 일본 고학파(오규 소라이)의 부국강병 지향의 안민론과 인륜에 기반한 정약용의 안민론의 차이를 분석했다. 「명청교체기 사상변동으로부터 본 다산학의 성격」, 『다산학』 25, 다산학술문화재단, 2014, 160-163면 참조.

고적뿐만 아니라 다산이 주목한 제명과 후대의 논리를 국왕에 대한 실질적 의미의 고적 행위로 재해석한다. 또한 정약용이 단순한 均産, 均平이 아닌 차등적인 治産[制産]의 논리로 효율성과 능력주의를 견지한 점을 조명한다. 그리고 이 점이 제도적 공공성[公共]에서 더 나아가 다산이 생각한 보다 심층적인 공정성[公正]에 대한 윤리적 감각에 기반하고 있음을 해명하고자 한다.

다산의 시대에는 이미 民의 선천적 욕구와 好惡의 경험, 욕망의 다양성에 주목하는 논의가 적지 않았다. 성호학파에서도 이익이 이 점에 대해 자신의 견해를 피력한 바 있다. 그는 '天下同其私者', '聖賢同仁之私'를 강조함으로써 기본적으로 천하인 다수가 함께 가진 사적 욕구의 보편성과 가치에 주목했다.[2] 내가 좋아하고 싫어하는 개별적인 사적 욕구에서부터 뭇 사람들이 함께 보편적인 것을 미루어나가는 욕망의 경험적 조율이라는 측면에 눈뜬 것이다.[3] 이익은 '私中之正', '私中之公'을 언급함으로써 음식남녀의 생래적 욕구가 갖는 보편성을 중시했을 뿐만 아니라 천하인이 좋아하고 싫어하는 것을 함께 호오해야 한다고 봄으로써 타당하고 마땅한 욕구가 무엇인지에 대한 관심도 표명했다.[4] 그 요점은 결국 民의 호오 욕구가 갖는 보편성과 의미를 어떻게 이해하고 정치적으로 충족시키는가의 문제일 것이다. 주지하듯이 다산도 인간의 願欲을 긍정하고 인간의 본성을 욕구에 기반한 嗜好 작용으로 풀었다. 그는 인간이 好善惡惡하는 윤리적인 욕구를 느끼는 존재이며 동시에 부유하고 귀해지려는 정당한 정치적 욕구—富欲·貴欲—를 지향한다고 보았다. 인민의 효제자를 감발하려는 위정자의 예교—태학의 삼례[養老序齒恤孤]—운영, 부귀욕을 실현하려는 정약용의 用人·理財論도 다수 衆民의 好惡와 休戚을 살피고 적절히

2) 李瀷, 『四七新編』 4, 聖賢之七情, 『星湖全書』 권7. "若向所謂孟子之喜, 舜之怒之類, 亦是聖賢同仁之私也. 傳曰, '好色則與百姓同之, 好貨則與百姓同之'者, 方是自吾身欲惡之私, 而推向共去也 (…) 豈非物欲淨盡, 天理流行, 與天下同其私者乎?" 이하 동일 저자명의 표기는 생략한다.

3) 김선희는 私中之正과 私中之公, 同體之私가 성호의 공사론에서 갖는 의미를 서로 변별해서 상술했다. 김선희, 「이념의 公에서 실행의 私로: 公私 관념에서 본 성호 이익의 사회개혁론」, 『한국사상사학』 45, 한국사상사학회, 2013, 349-354면 참조.

4) 『四七新編』 4, 聖賢之七情, 『星湖全書』 권7. "七情果公乎, 果私乎? 飮食男女之欲, 死亡貧苦之惡, 聖愚同有, 而欲止於所當欲, 惡止於所當惡, 乃私中之正也. 正者, 何也? 雖不離己私, 而不流於邪. 欲天下之所同欲, 惡天下之所同惡, 乃私中之公也. 公者, 何也? 雖不繫吾事, 而一視於己也. 此卽理之爲也. 理能使七情爲公, 而不能使七情不出於私."

현실화하기 위한 방안으로 제시되었다. 다산에게서도 公의 의미는 일차적으로 다수가 함께 지향한다는 의미로서의 公共의 가치를 함축했다고 볼 수 있다.

다만 정약용은 민의 보편적 호오를 그대로 수용하거나 인민의 욕망을 사회적으로 조율하고 적절히 배분한다는 경험주의적 맥락보다는 공정성에 관한 도덕적 판단, 정치적・제도적 공공성을 근거짓는 심층의 윤리적 토대를 고민했고 이것이 天理之公과 人欲之私, 인심도심의 판별에 대한 강조로 드러났다. 요컨대 성호가 마땅히 좋아해야 하고 싫어해야 하는 천하인의 타당한 欲惡를 말했을 때처럼 다산도 지향할 만한 정당한 욕구를 중시했고 그것이 곧 그로 하여금 윤리적 욕구로서의 道義之性, 道心에 주목하게 한 것이다. 그가 생각한 공정성[公正]은 사람 마음이 지향하는 윤리적 가치를 구현한 것이며 이를 인식하기 위해서는 또한 중정한 마음을 확보하는 지속적인 공부가 요청된다. 다산은 공적 가치의 최종준거를 인간 마음이 가진 보편적인 윤리적 판단능력에서 찾았다고 볼 수 있다. 다음 본론에서는 원욕과 호오의 차원에서 다산이 공적 가치, 공사 관념을 어떻게 이해했는지 살피고, 제도적 차원에서 그가 생각한 정치적 공공성이 어떤 방식으로 제안되었는지 검토한다. 나아가 그가 표방한 정치적 공공성의 토대, 무엇이 공적인지를 판별하는 윤리적 공정성의 의미를 좀 더 살펴본다. 이를 통해 公共과 公平[均平], 公正의 함의 속에서 다산이 추구한 공적 가치의 의미를 재검토할 계획이다.

2. 인간 원욕과 욕망 실현에서 본 公私 관념

18세기 후반 지적 활동을 시작한 정약용의 입장에서도 욕망[欲]의 문제는 피할 수 없는 철학적 성찰의 대상이었다. 그는 우리 마음[靈體]에 '願欲'이라는 하나의 단서가 있는데 이 마음[欲心]이 없으면 어떤 일도 할 수 없다고 말한다.[5] 욕심이 利祿을 추구하며 따라가는 자가 있고 욕심이 道義를 추구하며 따라가는

5) 丁若鏞, 「心性總義」, 『心經密驗』. "孟子曰, 養心莫善於寡欲." "吾人靈體之內, 本有願欲一端. 若無此欲心卽天下萬事, 都無可做. 唯其喩於利者, 欲心從利祿上穿去. 其喩於義者, 欲心從道義上穿去. 欲之至極二者, 皆能殺身, 而無悔. 所謂貪夫殉財, 烈士殉名也. 余嘗見一種人, 其心泊然無欲, 不能爲善, 不能爲惡, 不能爲文詞, 不能爲産業. 直一天地間棄物, 人可以無慾哉? 孟子所指, 蓋利祿之慾耳."

사람의 차이가 있을 뿐이다. 두 경우 모두 욕심은 극단적인 상황에 이르러 자신이 죽더라도 후회하지 않을 정도로 한쪽에 치닫는 경향이 있다. 그럼에도 다산은 인간에게 욕심이 없을 수 없다고 보았다. 맹자가 "養心莫善於寡欲"이라고 한 것도 이록만 추구하는 욕심을 줄이라고 했을 뿐이라고 말한다. 말하자면 인간의 欲心, 願欲은 태생적으로 불가피할 뿐만 아니라 삶의 활동과 성취를 위해서 반드시 요긴한 것이라는 관점을 피력했다. 인성의 욕망에 대한 그의 관심이 중요한 것은 그것이 정치의 요체와 직결되기 때문이다. 다산에 따르면 『尙書』「皐陶謨」와 『大學』의 연원은 정치의 동일한 요체를 밝힌다. 「皐陶謨」와 『大學』 10장의 用人・理財論에 나오듯이 위정자가 民의 욕구를 잘 실현시키는 것이 그 요점이다.[6] 두 저작은 공통적으로 生民의 부유하고 귀해지려는 선천적 욕망을 적절히 충족시키는 것을 정치의 요체로 간주한다. 만약 백성을 수양된 군주에 의한 통치의 대상으로만 파악했다면, 民의 현실적 욕망도 단지 극복과 통제 대상으로 간주되었을 가능성이 높다. 하지만 효제자도 군주가 아니라 백성 스스로 성취한다고 보았듯이 다산의 인간론에서 民은 자율적인 윤리적 주체로 상정된다. 따라서 생민의 부귀욕도 단순한 통제와 규제가 아닌 사회적 충족을 필요로 하는 정당한 욕망으로 간주되었다.

> "현인을 현인으로 대우해 주고 친한 이를 친하게 여김이 관리를 임용하는 덕이 아니겠는가? 좋아하는 것을 즐기게 해주고 이로워하는 것을 이롭게 해줌이 백성에게 베푸는 덕이 아니겠는가? (…) 生民에게는 원래 욕구가 있다. 그 큰 욕구에 둘이 있으니 하나는 富欲이요 하나는 貴欲이다. 무릇 군자의 족속으로서 왕조에서 벼슬하는 자는 그 욕구하는 것이 귀함에 있고 소인의 족속으로서 전야에서 경작하는 자는 그 욕구하는 것이 부유함에 있다. 사람에게 벼슬을 주는 것이 적절함을 잃으면 원망과 비방이 귀족에게서 일어나고 백성에게 혜택을 베푸는 것이 고르지 못하면 원망과 비방이 소민에게서 일어나니, 이 두 가지는 충분히 나라를 잃게 할 수 있는 것이다."[7]

---

6) 다산이 『상서』「고요모」「요전」등에 기반해 구상한 정치의 요체인 知人安民論과 富貴欲에 대한 해명은 김문식의 다음 선행연구에서 자세히 분석했다. 김문식, 『정약용의 경학과 경세학』, 단국대 출판부, 2021, 355-358면; 『조선후기경학사상연구』, 일조각, 1996, 234-245면 참조.

7) 「皐陶謨」, 『尙書古訓』 卷二. "賢賢親親, 非官人之德乎? 樂樂利利, 非惠民之德乎? 治天下之大經大法, 唯斯二者, 故大學以此而結局也. 治平之術, 九經八統, 其目甚廣, 奚必斯二者之爲大乎? 原夫生民有欲, 其大欲有二,

(내가 대답했다.) "천하를 다스리는 것은 본래 사람을 쓰고 재화를 운용하는 것에서 벗어나지 않습니다. 賢者를 등용하면 모든 관리들이 자신의 직책을 잘 수행하여 조정이 편안해지며, 생산이 풍부해지면 모든 백성이 생을 즐기게 되어서 조정 밖의 사람들이 편안해집니다. 조정의 안과 밖이 다스려지면 예악은 저절로 일어나며, 형정은 저절로 공평해질 것이니, 장차 어떤 백성인들 다스리지 못하겠습니까? 임금이 혈구하지 못하는 것은 전적으로 이익을 탐하는 마음으로 인해 자신의 욕심만 좇고 다른 사람이 있는 줄 알지 못하기 때문입니다. 이것이 단지 재화의 운용에 대해서 말한 이유입니다. 인재를 등용하고 버리는 것은 인심의 향배와 가장 깊이 관련되어 있습니다. 만약 公으로써 私를 멸하고 좋아하고 미워하는 것을 뭇 사람에 따라 함께 할 수 있다면 사람 마음에 마땅하게 될 것입니다. 이것이 이어서 인재를 등용하는 것을 말한 이유입니다."[8]

인용문에서 보듯 다산은 인간의 욕망을 귀욕과 부욕으로 구별한다. 인재를 등용하고 재화를 운용하는 일도 정치행위로써 두 욕망을 충족시키려는 것이다. 여기서 다산이 군자·소인이 가진 욕망의 등급을 나누는 것이 목적이 아니었음은 분명하다.[9] 이어지는 『대학강의』에서 인용되듯이, 위정자는 민이 좋아하는 것을 좋아해야 하고 민이 싫어하는 것을 싫어해야 올바른 정치를 행할 수 있다.[10] 두 번째 인용문에 따르면, 위정자는 好惡를 뭇 백성이 호오하는 것에 따라야 하는데[好惡從衆] 그래야 사람 마음에 합당할 뿐만 아니라 이것이 결국 군주 혼자의 사욕[利心, 己欲]이 아니라 公으로써 私를 제어하는

一曰富, 二曰貴. 凡君子之族, 仕於王朝者, 其所欲在貴. 小人之族, 耕於王野者, 所欲在富. 官人失其宜, 則怨詛興於貴族, 惠民有不周, 則怨詛興於小民, 二者皆足以失國."

8) 『熙政堂大學講義』, 傳十章. "鏞曰, 治天下, 固不出於用人理財. 擧賢則百官修職而朝廷安, 豐産則萬姓樂生而野人安. 朝野旣治, 禮樂自興, 刑政自平, 將誰與不治乎? 且人主不能絜矩, 皆由利心, 故循己欲而不知有人. 此所以專言財用也. 人才用舍, 最係人心向背. 若能以公滅私, 好惡從衆, 則當於人心. 此所以繼言用人也. 今案, 生民之所大欲, 不出於富貴二物. 君子之所大欲在貴, 小人之所大欲在富. 用人理財二事, 所以馭此二情也."

9) 선행연구에서는 위 대목에서 다산이 君子와 小人의 族類를 변별했다고 평가한 적이 있다. 이영훈, 「다산 경세론의 경학적 기초」, 『다산학』 1, 2000, 129면, 149-158면 참조. 이영훈은 다산이 말한 주체를 君子와 小人이라는 고정된 사회적 등급처럼 분석했다. 그러나 다산이 말한 것은 군자나 소인이 모두 동등한 욕망의 주체라는 점이다. 다산은 이 둘의 욕망을 동일하게 '生民'의 욕구라고 기술하고 있다. 다산이 그린 군주의 입장에서 보면 臣民은 모두 충족시켜야 할 정치적 욕망을 지닌 존재로 인식되었을 것이다.

10) 『熙政堂大學講義』, 傳十章. "詩云, '樂只君子, 民之父母', 民之所好好之, 民之所惡惡之, 此之謂民之父母."

것[以公滅私]이 되기 때문이다. 위정자가 민이 좋아하고 싫어하는 욕구를 함께 하는 것을 다산이 公的이라고 본 것을 알 수 있다. 그렇다면 민이 좋아하는 것과 싫어하는 것은 무엇일까? 用人・立賢의 경우로 보면 현능하고 덕 있는 사람을 민이 좋아하고 간사하고 사특한 사람을 민이 싫어한다.[11] 그는 군주가 인재를 등용할 때 삼가지 않으면 민의 호오를 위배해서 失衆, 失國하는 위기에 처함을 경계한다. 이 대목에서 다산은 군주가 인재의 현우사정을 살펴서 등용하고 퇴출할 때 뭇 백성들의 마음에 부합해야 하며 衆心에 위배되지 않도록 하는 것이 중요하다고 말한다.[12] 賦稅財賄의 出納收發에서도 衆心의 호오를 어기기 않도록 조심할 것을 당부한다. 이곳에서 다산이 民의 호오로 가리킨 정치적 公의 의미는 公共性, 즉 중인들이 함께 가진 욕망의 보편성을 말하며 이러한 민의 보편적 호오에 위배되는 개인적 욕망의 편향성, 폐쇄성을 私的인 것으로 간주했다고 볼 수 있다.

정약용은 衆民의 호오가 갖는 정치적 함의를 분명히 인식했지만 동시에 그 위험에 대해서도 경계한다. 가령 『大學講義』에 처음 참여했을 때 다산은 강관에게서 백성의 호오에 관해 질문을 받은 적이 있다. 백성이 좋아하고 싫어하는 호오가 반드시 옳은 것이 아닌데 정치할 때 백성의 호오를 그대로 따라도 폐단이 없겠느냐는 것이다.[13] 당시 다산은 "'형벌을 덜어주고 세금을 가볍게 해주는 것[省刑罰, 薄賦斂]'이 (백성이 좋아하는 것인데) 어찌 따를 만한 것이 아니겠습니까!"라고 대답한다. 다만 백성의 호오는 반드시 올바름을 얻은 후에야 비로소 정치의 근간이 되는 정당한 호오라고 본 東園의 발언을

11) 『大學公議』 卷三. "此立賢之戒也. 民之所好, 謂賢德之人, 民之所惡, 謂奸邪之人. 師者帥也. 尹者正也. 師尹之職, 所以帥民而正民也. 引此詩者, 言百官爲民所瞻, 用人不可不愼也. 辟僻也. 僻於親愛而姦邪進, 僻於賤惡而賢德黜. 如是則違民之好惡, 其禍必至於失衆, 故其終戒之以失國."

12) 『大學公議』 卷三. "議曰, 爲國者其大政有二, 一曰用人, 二曰理財. 大凡人生斯世, 其大欲有二, 一曰貴, 二曰富. 在上者其所欲在貴, 在下者其所欲在富. 惟其舉用之際, 其賢愚邪正之升降黜陟, 不違於衆心, 其徵斂之日, 賦稅財賄之出納收發, 不違於衆心, 則物情平允, 邦國以安. 如其不然, 菑禍立至, 故自古以來, 朝廷之治亂得失, 恒起於立賢, 野人之苦樂恩怨, 恒起於斂財. 雖百度庶工, 千頭萬緒, 而靜究厥趣, 則朝野所爭, 唯此而已. 聖人知其然也, 故用人則賢其賢而親其親, 以待君子, 理財則樂其樂而利其利, 以待小人. 盛德至善之使民不忘. 其要在此, 此節重言複言, 丁寧申戒, 皆此義也."

13) 『熙政堂大學講義』, 傳十章. "有隣曰, 民之好惡, 未必皆得正. 而從而好惡, 無弊耶? 鏞曰, 如'省刑罰・薄賦斂', 豈非可從乎? 東園云, '民之好惡得正而後, 方可謂之好惡. 民之好惡不得正而從之, 是謂好人之所惡, 惡人之所好.'"

인용한 것을 보면 그가 衆心의 호오를 무반성적으로 추종한 것은 아니라고 할 수 있다. 민의 호오에 대해 강관이 의심하며 세금을 계속 낮추면 백성이 더 좋아할 텐데 이래도 백성의 호오를 그대로 따라야 하는지 반문했다. 이때 다산은 백성이 곡식의 세금으로 위정자를 섬기는 것은 민이 가진 선천적인 본성[吾民秉彝之天]이라고 보고, 무조건 세금을 감면하는 것을 민의 호오라고 간주하는 질문자의 태도를 간접적으로 비판했다.[14] 훗날 이 답안을 수정하면서 다산은 질문과 답변 모두 미흡했다고 반성한다. "지금 살피니 백성이 좋아하는 것은 賢德한 신하며 백성이 싫어하는 것은 奸邪한 신하다. 물음과 답변이 모두 합당하지 못했다[今案, 民所好者, 賢德之臣也, 民所惡者, 奸邪之臣也. 問答俱未允]." 이것은 민의 호오와 욕망을 대하는 정약용의 관점을 짐작하게 한다. 그는 관리로서 민의 욕망을 성취시키는 정치의 중요성을 인정했다. 다만 중정하고 올바른 욕망이 무엇인지 판별하기 위해서 별도의 공부가 필요하다고 보았고, 이 점은 위정자에게 中和의 마음을 권고하는 발언으로 이어진다.[15]

인간의 욕망과 公私 문제를 다산이 명시적으로 강조한 것은 '인심도심설'에서다. 주지하듯이 「중용장구서」에서 주희는 마음을 '天理之公'인 도심과 '人欲之私'인 인심의 두 차원으로 변별했다.[16] 다산은 하나의 생각이 발동할 때 맹렬히 반성해서 그것이 天理之公에서 나온 마음인지, 人欲之私에서 나온 마음인지, 즉 도심인지 인심인지 명확히 구별할 것을 요구한다.[17] 의로움[義]과

14) 『熙政堂大學講義』, 傳十章. "有隣曰, 然則雖什一之稅, 一切蠲減, 民斯好之. 而孟子之以貊爲戒者, 何歟? 鏞曰, 出粟米以事上, 亦吾民秉彝之天也. 若謂什一並蠲, 而民斯好之, 則待斯民, 不亦大薄乎? 今案, 民所好者, 賢德之臣也, 民所惡者, 奸邪之臣也. 問答俱未允."

15) 「堯典」下, 『尙書古訓』 卷二. "古者, 教人之法, 原有二塗. 一是教萬民, 司徒主之, 一是教國子, 典樂主之. 契教萬民, 是爲鄕學. 夔教胄子, 是爲太學. 此法歷夏殷周猶然不變. 周禮大司徒教萬民, 而鄕大夫州長黨正族師之所教, 司諫司救之所糾, 皆此屬也 (…) 大抵養德之要, 在於中和. 不偏不倚, 無過不及者, 中和之德也. 皐陶九德之目, 中和之細列也. 典樂四言之計, 中和之要領也."

16) 朱熹, 「中庸章句序」, 『中庸章句』. "心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以爲有人心·道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同. (…) 二者雜於方寸之間, 而不知所以治之, 則危者愈危, 微者愈微, 而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣. 精則察夫二者之間而不雜也, 一則守其本心之正而不離也. 從事於斯, 無少間斷, 必使道心常爲一身之主, 而人心每聽命焉, 則危者安, 微者著, 而動靜云爲自無過不及之差矣."

17) 丁若鏞, 「理發氣發辨一」, 『茶山詩文集』 卷十二. "凡有一念之發, 則已惕然猛省曰, 是念發於天理之公乎, 發於人欲之私乎, 是道心乎, 是人心乎? 密切究推, 是果天理之公, 則培之養之, 擴而充之, 而或出於人欲之私, 則遏之折之, 克而復之."

욕망[欲]의 구별을 공사의 대립으로 기술하였다. 의로움과 욕망, 도심과 인심, 公과 私를 같은 범주로 이해한 것이다.[18] 그런데 다산은 도심이 주인이 되어 인심을 이끌 때는 '從心所欲' 해도 무방하지만 뭇 사람들이 욕망할 때, 즉 '衆人從心所欲'이 가령 인심이 욕망하는 것과 같을 경우 악에 빠질 위험이 높다고 경계한다.[19] 여기서 '衆人從心所欲'은 앞서 말한 衆心, 민의 好惡를 가리킬 텐데 그렇다면 만약 민의 호오가 인심의 욕망과 같은 성격을 띨 때 그것은 윤리적 욕망인 도심과 대립할 수밖에 없을 것이다. 그렇다면 다산은 인민이 가진 욕망의 보편성, 즉 호오 욕구의 공공성에 주목하는 입장에서 더 나아가 타당하고 정당한 욕망이란 무엇인지를 좀 더 고민했다고 볼 수 있다.

3. 제도에 기반한 정치 공공성의 성격과 의미

1) 상제의 간선과 추대: 제명과 후대의 논리

정약용의 정치사상은 사환기 작품인 「原牧」과 1810년 이전 글로 보이는 「湯論」[20], 『매씨서평』 2차 개정시(1834년) 10권[「諸說」]에 새로 첨가한 「逸周書克殷篇辨」 등에 잘 드러난다. 목민관은 백성을 위해 존재한다고 본 것은 말할 것도 없고 목민관을 아래에서부터 민이 推戴해서 뽑는다고 본 점, 백성을 위하지 않는 위정자를 몰아내고 새로 교체할 수 있다고 본 放伐의 논리까지 제시했기에 다산의 초기 정치 소고들은 많은 연구자로부터 호평을 받았다. 「원목」은 소규모 지역에서 이정, 당정, 주장을 뽑는 경우 민에 의한 下而上의 추대 방식을 제시했고, 대규모 단위의 지역에서는 추대된 대표자들,

---

18) 「告子」, 『孟子要義』 卷二. "人恒有二志相反, 而一時幷發者. 此, 乃人鬼之關, 善惡之幾, 人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決. 人能於是乎猛省而力克之, 則近道矣. 所不爲所不欲, 是發於道心, 是天理也. 爲之欲之, 是發於人心, 是私欲也. 無爲無欲, 是克制人心而聽命於道心, 是所謂克己而復禮也."

19) 「爲政」, 『論語古今注』 卷一. "道心爲之主, 而人心聽命, 則從心所欲, 爲從道心之所欲, 故不踰矩也. 若衆人從心所欲, 則爲從人心之所欲, 故陷於惡也."

20) 「원목」과 「탕론」, 「일주서극은편변」의 저작 연대에 대해서는 조성을, 『연보로 본 다산 정약용: 샅샅이 파헤친 그의 삶』, 지식산업사, 2016; 안병직(1999); 안외순(2001) 등의 연구를 참조했다. 「탕론」의 경우 『매씨서평』 6권 「仲虺之言」에서 '이런 뜻은 나의 「湯論」에 보인다'라고 다산이 말한 점을 두고 『매씨서평』 초고 완성 연도인 1810년을 그 하한선으로 잡고 있다.

즉 州長이 모여 國君을, 군국이 모여 方伯을, 방백이 모여 皇王[천자]을 추대하는 방식으로 대표자에 의한 侯戴의 방법을 제시했다.[21] 다산은 말년의 글 「逸周書克殷篇辨」이 「탕론」의 속편이라고 명시적으로 밝혔으므로 '제후에 의한 천자의 추대'라는 '侯戴論'은 「원목」, 「탕론」의 관점과 연속된 정치적 입장을 서술한 것이라 볼 수 있다. 이때가 다산이 『경세유표』 같은 중요한 정치 저술들을 모두 마무리한 시점임을 감안하면, 비록 논란의 여지가 있지만 정약용의 초기 정치적 관점이 큰 틀에서는 변하지 않았다고 추론할 수 있다.[22]

「원목」과 「탕론」에서 드러나듯이 다산의 핵심 주장은 최고권력자[황왕·천자]가 하민의 의지에 의해 추대된 존재라는 점이다. 황왕의 지위는 말단 관리인 이정과 동일하게 발생한다고 보았기 때문이다[皇王之本, 起於里正]. 이 점은 황종희(黃鍾禧, 1610-1695)가 『明夷待訪錄』「原君」「原臣」에서 피력한 입장과 유사하다. 황종희는 공후백자남의 순차적 등급에 따를 때 天子란 윗자리에 있는 관직에 불과함을 분명히 했다.[23] 황종희가 사대부 지식인과 학교의 공론을 지지하며 천자의 권력을 상대화한 반면, 다산은 아래로부터 民의 의지에 기반한 推戴, 그리고 모든 群牧을 선발[簡選]하는 상제의 권위[帝命]를 빌어서 정치권력의 발생과 정당성을 해명한다.[24] 비록 천자의 추대는 제후에

---

21) 「原牧」, 『茶山詩文集』 卷五. "邃古之初, 民而已, 豈有牧哉? 民于于然聚居, 有一夫與鄰鬨莫之決, 有叟焉善爲公言, 就而正之, 四鄰咸服, 推而共尊之, 名曰里正. 於是數里之民, 以其里鬨莫之決, 有叟焉俊而多識, 就而正之, 數里咸服, 推而共尊之, 名曰黨正. 數黨之民, 以其黨鬨莫之決, 有叟焉賢而有德, 就而正之, 數黨咸服, 名之曰州長. 於是數州之長, 推一人以爲長, 名之曰國君, 數國之君, 推一人以爲長, 名之曰方伯, 四方之伯, 推一人以爲宗, 名之曰皇王. 皇王之本, 起於里正, 牧爲民有也."

22) 안외순, 「茶山 丁若鏞의 정치권력론의 성격」, 『동방학』 7, 한서대 동양고전연구소, 2001, 92면. 안외순은 다산이 民의 推戴를 강조했으면서도 구체적인 제도적 방안을 제시하지 않았다고 비판했고 결국 일표이서에서도 그런 개혁안의 구체적 내용은 제외되었다고 봄으로써, 초기 「원목」, 「탕론」의 주장과 후기의 정치적 입장이 크게 변모했다고 보았다. 그러나 다산의 의중에는 '民意에 의해 추대된 君王의 제도개혁'이란 이상이 있었을 것이다. 『경세유표』는 추대된 군왕의 실제 행동지침을 가정한 것이라고 볼 수 있다.

23) 黃宗羲, 「置相」, 『明夷待訪錄』. "蓋自外而言之, 天子之去公, 猶公·侯·伯·子·男之遞相去. 自內而言之, 君之去卿, 猶卿·大夫·士之遞相去. 非獨至於天子遂截然無等級也. 昔者伊尹·周公之攝政, 以宰相而攝天子, 亦不殊於大夫之攝卿, 士之攝大夫耳."

24) 김선희, 「다산 정약용의 유가적 공적 세계의 기획: 『경세유표』를 중심으로」, 『다산학』 31, 다산학술문화재단, 2017, 194-200면 참조. 김선희는 이 글의 본론 2장, 2절 '권력의 기원과 정치의 주도권'에서 상제의 간선, 하이상의 추대, 강력한 왕권 사이의 관계에 대해 서술한 바 있다.

의한 侯戴의 간접방법으로 묘사했지만 다산은 "천자라는 존재는 여러 사람이 함께 추대해서[衆推] 만들어진 자리이고 반대로 여러 사람이 추대하지 않으면 이루어지지 않는다[衆不推之而不成]"는 점을 분명히 했다.[25] 이에 따르면 민의에서부터 천자의 지위를 만드는 모든 정치적 과정을 다산은 일관된 입장에서 설명했다고 볼 수 있다.

> "侯戴라는 것은 무엇인가? 백성이 모여 그들 중 長子를 구해 뽑고 장자들 중에서 지도자를 뽑아 각각 그 지도자를 세워 이를 侯라고 이름한다. 후 중에서 가장 뛰어난 자가 있으면 서로 모여 상의하여 추대해서 그를 天子라고 부른다(유종원의 의견이다: 原註). 천자의 자손이 어질지 못하면 제후들이 받들지 않아도 또한 이를 편안히 여기며 받아들이고, 분발하여 중흥하는 자가 있으면 제후들이 다시 가서 그에게 朝會해도 또한 이를 편안히 여기며 받아들여서 지난 일을 따지지 않는다. 만일 포악하고 음탕한 짓으로 백성을 해치는 자가 있으면 서로 모여 상의해서 그를 제거하고 다른 뛰어난 한 인물을 추대하여 천자로 삼는다. 그 제거되는 자의 경우에도 종사를 끊어버리거나 유족을 멸절시키지 않고 다만 물러나서 원래의 侯位로 돌아가도록 한다."[26]

다산은 이 견해가 유종원의 의견이라고 말한다. 유종원은 「봉건론」에서 봉건제의 위계질서는 성인이 자연의 객관적 형세에서 도출한 것으로 長子, 里胥, 縣大夫, 諸侯, 方伯, 連帥, 天子에 이르는 서열이 인류사의 보편적 전개과정이라고 생각했다.[27] 요컨대 「탕론」에서처럼 천자를 추대하는 것은 제후이고

---

25) 丁若鏞, 「湯論」, 『茶山詩文集』 卷十一. "夫天子何爲而有也? 將天雨天子而立之乎, 抑涌出地爲天子乎? 五家爲鄰, 推長於五者爲隣長. 五鄰爲里, 推長於五者爲里長. 五鄙爲縣, 推長於五者爲縣長. 諸縣長之所共推者爲諸侯, 諸侯之所共推者爲天子, 天子者, 衆推之而成者也. 夫衆推之而成, 亦衆不推之而不成. 故五家不協, 五家議之, 改鄰長, 五鄰不協, 二十五家議之, 改里長, 九侯八伯不協, 九侯八伯議之, 改天子. 九侯八伯之改天子, 猶五家之改鄰長, 二十五家之改里長, 誰肯曰臣伐君哉? 又其改之也, 使不得爲天子而已, 降而復于諸侯則許之."

26) 「逸周書克殷篇辨」, 『梅氏書平』. "其云侯戴者何? 民聚而求其長, 長列而求其帥, 各立一帥, 名之曰侯. 侯之中有翹楚, 相與會議以戴之, 名之曰天子. 柳宗元之意. 天子之子若孫不肖, 諸侯莫之宗也, 亦安而受之, 有舊發以中興者, 諸侯復往朝之, 亦安而受之, 不問其往事也. 有暴虐淫荒, 以殘害萬民者, 則相與會議以去之, 又戴一翹楚者, 以爲天子, 其去之者, 亦未嘗殄其宗祀, 滅其遺胤, 不過退而復其原初之侯位而已."

27) 柳宗元, 「封建論」, 『諸子百家名篇鑒賞辭典』, 上海辭書出版社, 2003, 757-759면 참조. 이곳에서 다산이 꼭 봉건제를 지지하기 위함은 아니었다고 보며 다만 목민자의 발생 원리를 원론적으로 서술했다고 생각한다. 다산의 정치론에서 보이는 군현제와 봉건제의 길항관계는 또 다른 쟁점인데 이곳에서는 다루지 않는다. 다만 선행연구에서 다산은 군현제와 중앙관료제를 기본으로 하되 지방

이 제후를 뽑는 방식은 하민에서 시작되는 연속적인 추대 과정이라는 것을 말한 것이다. 후대론은 민중의 염원을 반영하여 아래에서 위정자를 추천해 올리는 포괄적 의미의 추대론에 포함된다. 나아가 추대된 치자들은 다산이 『경세유표』에서 제시한 개혁안을 성실히 추진할 만한 가장 적합한 군목들이라고 할 수 있다. 『상서』「홍범」의 황극론을 통해 다산이 지지한 강력하고 유능한 군주도 이런 公共의 여론, 즉 衆心과 衆推라는 검증 과정을 거쳐서 공권력을 발휘할 수 있게 된 인물로 제시되었다.

앞선 저작과 달리 「일주서극은편변」에서 다산이 고민한 것은 帝命論이다.[28] 제명은 상제의 명령인데 정약용의 전체 저술에서 상제가 갖는 의미를 돌아볼 때 정치에서 제명을 받은 신료의 중요한 직분을 다산이 강조한 것은 이상한 일이 아니다. 천하 민심의 향배를 알려주는 天命의 소재를 누가 파악하는지 지목한 대목이 눈에 띈다.

> "진나라 이후의 법과 매우 다른 것으로 兩端이 있으니 하나는 帝命이요, 다른 하나는 侯戴다. 이른바 帝命이란 무엇인가? 고인이 하늘을 섬기는 것은 모두 성심으로 신뢰하고 경외하였으니, 후대에 왕이 되고자 다투는 이들이 하늘을 빙자하고 가탁해서 일컫는 것과는 같지 않았다. 그 가운데 경외하는 마음으로 밝게 섬기는 이가 있어 상제에 이르고 몸소 비밀스런 가르침을 받아 천명을 분명히 아는 이가 있으니, 제왕이 된 자는 이런 사람을 얻지 못하면 나라를 다스리지 못한다. 선조가 다져놓은 사업을 이어받은 자는 이런 사람을 얻은 뒤에 선치를 이루어 중흥했고, 왕조가 교체되는 시기를 만난 이는 이런 사람을 얻은 뒤에 천명을 받아 창업할 수 있었다. 小康은 靡를 얻어서 禹 임금이 다져놓은 사업을 회복했고, 大戊는

[기외 지역]에서 관찰사, 수령을 중핵으로 하는 봉건적, 자치적 통치형태를 겸했다고 보는 관점이 논구되었다. 가장 최근 분석으로 윤석호, 「조선후기의 '封建' 독법에 대한 試論: 畿內의 통치방식에 대한 이해를 중심으로」, 『한국실학연구』 38, 한국실학학회, 2019, 180-181면; 김선경은 조선후기 정치사에서 두 제도가 갖는 의미와 전개 양상을 분석한 바 있다. 김선경, 「조선후기 정치체제론의 전개: 봉건제, 군현제론을 중심으로」, 『조선후기 체제변동과 속대전』, 혜안, 2005 참조.

28) 선행연구에서는 초월적 이미지를 풍기는 제명이란 개념이 다산의 진보적 추대관과 잘 어울리지 않는다는 비판적 물음도 제기되었다. 임형택, 「정약용의 민주적 정치사상의 이론적·현실적 근저」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2002, 358면; 김태영, 「다산 경세론에서의 왕권론」, 『다산학』 1, 다산학술문화재단, 2000, 223면 참조. 김태영은 다산의 帝命論이나 侯戴論이 하나의 이념적 소신에 불과하며 현실을 개혁할 이론으로 활용될 수 없는 것이라고 결론지었다.

陟을 얻어서 은나라의 기강을 바로 세웠다. 湯은 伊尹을 얻어서 하나라의 정치를 대체하였고, 문왕과 무왕은 尙甫를 얻어서 은나라 군대를 격파했다. 이들이 지모와 전략에서 천하에 당할 상대가 없었기 때문이 아니다. 그 神明의 정성이 하늘에 이르러 천명을 알 수 있었기에 이들을 스승으로 내세워 이들의 말에 바탕해서 따랐기 때문이다. 그러므로 군대를 출정하여 죄를 토벌함에 감히 큰 소리로 '상제께서 처단하라고 명하시니 감히 정벌하지 않을 수 없다'고 했다. 이것은 상제를 속여서 아무 근거 없이 상제의 밝은 명령을 받았다고 말하는 것이 아니다. "상제께서 문왕에게 말씀하였다"라고 했으니 참으로 그런 점이 있었다."[29]

다산이 강조한 것은 어떤 王者라도 왕위를 유지하기 위해 천명을 파악한 賢臣을 정치적 동지로 두어야 한다는 점이다. 우의 사업을 부활한 소강, 조상의 유업을 이어 순조롭게 왕위를 계승한 태무, 왕조를 교체한 탕무에 이르기까지 왕업을 실현한 자들은 衆心에 기반한 衆推에 의해, 마지막에는 제후의 侯戴에 의해 천자가 되었을 뿐 아니라, 천명의 승인, 즉 帝命에 따름으로써 천자가 되었고 왕정을 구현했다고 보았다. 정약용은 『尙書古訓』「君奭」에서도 皇天上帝와 感格臨照를 경험했던 고대 성인들에 주목한다. 정약용은 상제와의 直通相監, 感格臨照가 단순한 비유적 표현이 아니라 실제로 고대인이 겪은 실증적 체험이라고 믿었다. 다만 상제와의 격감은 주공을 비롯한 현인 관리들의 몫으로 기술되어 있다. "당시 신하들은 반드시 정성이 上天과 感通하는 실제 경험이 있었고 하늘이 깨우쳐주는 뜻을 분명히 받았고, 아직 드러나지 않은 일을 환히 알거나 혹은 제사를 지내면 정성이 통하거나, 점을 치면 응답이 있어서, 반드시 하늘과 감통하는 분명한 경험이 있었다."[30] 이 대목은 유일무이하게

29) 「逸周書克殷篇辨」, 『梅氏書平』. "今人以奏以後之眼, 仰視秦以前之天. 其萬事萬物, 無一非倒景斜光, 湯武其最大者也. 其與秦以後之法, 天壤不侔者, 厥有兩端, 一曰帝命, 一曰侯戴. 其云帝命者何? 古人事天, 皆誠信而忱畏之, 非如後世爭王之人, 憑依假託而稱天也. 厥有虔心, 昭事之人, 格于上帝, 能躬承密訓, 灼知天命, 爲帝王者, 不得此人, 不敢以爲國, 承祖考之緖者. 得此人然後, 能致治以中興, 値鼎革之際者, 得此人然後, 能受命而肇業. 故少康得靡, 以復禹緖, 太戊得陟, 以正殷綱, 湯得伊尹, 以代夏政, 文武得尙父, 以殲商戎, 非其智謀才術無敵於天下也. 乃其神明之衷, 能格知天命, 故立之爲師, 詢其言而順之. 故方其出師而伐罪也, 敢爲大言曰, 帝命殛之, 不敢不征. 此非矯誣上帝, 憑空自言得帝之明命也. 帝謂文王, 誠有是也."

30) 「君奭」, 『尙書古訓』 卷六. "皇天上帝, 昊天上帝, 本是上帝之徽稱. 或稱皇天, 或稱昊天, 或稱旻天, 如帝王至尊, 或稱國家, 或稱朝家, 或稱乘輿, 非其所指各殊也. 皇天上帝, 至一而無二, 至尊而無匹 (…) 周公之云格于皇天, 格于上帝, 非意度虛尊之言. 當時諸臣, 必有孚格上天之實驗, 或明承啓牖之旨, 或灼知未顯之事,

존귀한 상제의 존재를 기술한 것이지만 나아가 '格于皇天'하고 '格于上帝'하는 '格天' 경험의 주체, 정성스러운 제사와 卜筮, 道心으로 이해하여 깨닫는 실지 경험의 주인공을 모두 주공을 비롯한 諸臣으로 기록한 곳이라는 점에서 중요하다.

필자는 정치적 공공성을 염두에 둔 다산 입장에서 국왕 권력의 정당성은 이런 방식으로 기술될 수밖에 없었다고 생각한다. '하이상'에 의한 추대(혹은 후대)가 군목의 지위를 정당화하고 규제하는 하나의 통로라면, 상제에 의한 감시와 상제의 명령[帝命]을 감지하고 현실화하는 현신의 견제가 또 하나의 통로라고 볼 수 있다. 다산은 『경세유표』의 정부조직안과 인사고과제, 즉 고적제를 통해 재상과 고위관료, 의정부와 중추부가 상호견제하는 시스템을 마련했다. 그는 실질적인 상호견제가 가능한 제도의 시행을 통해 정치적 공공성을 지향하였다. 『경세유표』는 왕권의 자의적 권령 전횡을 막기 위한 여러 구조적 조치를 마련했지만, 여기에 국왕에 대한 엄격한 고적제는 존재하지 않는다. 오히려 주례적 질서에 기반해 국왕이 정당하게 발휘할 수 있는 강력한 공권력, 국왕의 추진력을 강조한다. 그렇다면 「逸周書克殷篇辨」에 보이는 제명과 후대의 논리를 국왕에 대한 일종의 고적장치라고 이해할 수 있다. 국왕의 고적은 하민의 好惡, 衆心에 기반한 衆推의 연속적 과정에서 이루어지며, 천명의 소재를 파악하고 그것을 구현하는 현신들의 보좌와 견제로 이루어진다. 정치적 고적의 결과 부적합한 존재로 판명되면 국왕은 방벌의 대상이 되고 더는 신민의 추대를 받지 못한다. 신민이 추구하는 公共한 기대를 위배한 자는 더 이상 정치권력을 행사할 수 없다. 이런 방식이 제도적 차원에서 인정할 만한 방법인지 의심할 수도 있다. 하지만 추대와 제명이 갖는 제도적 견제의 한계를 비판하더라도, 군주 방벌과 새로운 인물의 추대 행위는 기존의 국왕에게 가장 최악의 고적 결과가 될 것이라는 점은 인정할 만하다.

『논어고금주』에서 다산은 제명을 내리는 상제의 행위를 군목의 간선으로 묘사한다. "천하의 君牧은 모두 상제의 신하다. 내가 감히 그 현능한 자들을 숨길 수 없는 것은 簡選하여 天子로 세우는 것이 오직 上帝의 마음에 달려있기

或祭祀有孚, 或卜筮有假, 必有格天之明驗, 然後許之曰格天, 非如今世之人, 空言推奬也."

때문이다."[31] 이것은 君牧의 존재론적 위상을 상제가 선발한 뭇 신하들로 설정한 것이다. 다산이 군목의 위상 혹은 군신 관계를 상제와 관련해서 해명한 경학적 입장은 『주례』 인용에서도 잘 드러난다. 『주례』 '大宗伯'에서 군신의 관계를 上帝와 天神·地示·人鬼의 관계와 구조적으로 동일하게 해명한 것이다.[32] 그에 따르면 天神이란 昊天上帝, 日月星辰, 司中, 司命, 風師, 雨司를 가리키며 地示는 社稷, 五祀, 五嶽, 山林, 川澤을 관장하는 신들이다. 인귀는 先王, 先公, 先妣 등 조상귀신을 가리킨다. 그는 제사 대상이 비록 세 부류지만 결국 천신과 인귀로 귀결된다고 말한다. 다산은 상제가 뭇 천신들에게 해당 자연물을 관장하게 한 것처럼 임금 또한 신하들에게 직분을 나누어 관장하게 했고 후세에 공이 있는 신하를 천신에 배향하여 社稷, 五祀, 산천에서 함께 제사 지냈다고 보았다. 결국 五祀와 社稷祭는 천신과 인귀-공이 있는 신하를 포함하는-에 대한 제사이며 이것은 가장 높은 우두머리인 상제를 섬기는 제사로 귀결된다. 현신이 감지하는 帝命의 함의에 권위와 명분을 부여하기 위해서 다산이 상제의 간선 그리고 천신들의 영역에 군목의 존재를 합류시킨 것이라고 생각해볼 수 있다. 이 점은 인재선발과 관리고적의 권한을 갖는 국왕을 자신이 구상한 왕정 체제에서 어떻게 통제할 수 있을지, 다산이 정치적 공공성의 구현에서 국왕의 존재를 고민한 결과가 아닐까 생각한다.

2) 상호견제와 차등화: 고적제와 능력주의

제도적으로 정치적 공공성을 구현하기 위한 다산의 노력이 집대성된 결과가 『경세유표』 같은 국가운영서라고 할 수 있다. 다산은 국가의 부를 처분하여 하민이 그것을 고루 받도록 하는 것이 곧 왕자가 천[상제]을 대신해서 만물을

31) 「堯曰」, 『論語古今註』 卷十. "補曰天下君牧, 皆上帝之臣, 我不敢蔽賢, 其簡選以立天子, 惟在上帝之心."
32) 「鬼神之爲德節」, 『中庸講義補』 卷一. "今按周禮大宗伯, 所祭鬼神, 厥有三品, 一曰天神, 二曰地示, 三曰人鬼. 天神者, 昊天上帝, 日月星辰, 司中司命, 風師雨師是也. 地示者, 社稷五祀五嶽山林川澤是也. 人鬼者, 先王先公先妣之廟是也. 祭祀之秩, 雖有三品, 其實天神人鬼而已 (…) 天以天神, 各司水火金木土穀山川林澤, 人主亦使人臣分掌是事. 及其後世, 乃以人臣之有功者, 配於天神, 以祭社稷, 以祭五祀, 以祭山川, 則名雖地示, 其實皆天神人鬼也. 人鬼者, 人死之鬼. 天地功用, 二氣良能, 非所論語人鬼也. 天神者, 本無形質, 爲上帝之臣佐, 昭布森列, 有號有位, 春官大祝, 實掌是事. 安得舍此經文, 別立新義, 或疑爲造化之遺跡, 或疑爲二氣之良能, 歸之於有無之間, 置之於恍惚之域, 使先王昭事之典, 無所徵於後世乎."

다스리는 권한이라고 말한다.[33] 원론적으로 천하의 부를 국왕이 소유한다는 왕토주의도 국가의 전산이 편중되는 것을 막고 백성에게 고르게 분배되도록 하는 정당한 治産[制産]을 목표로 한다. 다산은 사환기 때 군목의 존재 이유를 전산을 고르게 하여 함께 살 수 있게 하는 데 있다고 보았다.[34] 「湯論」에서도 10명으로 구성된 한 가구 당 전지 一結을 얻으면 전산이 고르게 될 것이라며 이것이 군주와 목민관의 책무라고 여겼다.[35] 군왕이 국가의 재부를 관할하는 것은 강력한 공권력으로 백성의 삶을 고르게 해서 뭇 사람들의 보편적 호오를 충족시키기 위함이었다. 『상서고훈』「홍범」의 황극론에서 다산이 민의 생사여탈권, 미관말직에 이르는 벼슬, 세상의 부귀가 왕의 수중에서 나와야 한다고 강조하고[36] 王과 民 사이에 재물을 가로채고 권력을 분열시키는 다른 세력이 존재해선 안 된다고 본 것[37]은 모두 민의 보편적 욕구를 충족시킬 수 있는 군주의 조건을 마련하기 위함이었다.[38] 다산의 정치론에서 국왕은 직무의 충실한 대행자며 민의 욕구를 실현하는 임무를 띤다는 점에서 공적 대리자라고 할 수 있다.

『경국대전』은 『주례』를 모방해 육조체제로 구성되었지만 알려진 것처럼 전체 관속 계통과 명칭 등이 『주례』와 상당히 달랐다. 다산은 이 점에 주의해서 자신의 경세 구상이 『주례』의 보편적 이념과 구조에 부합하도록 관제를

33) 「地官修制」, 「賦貢制」 5, 『經世遺表』. "上處其富, 下受其均, 卽王者體天理物之權也."
34) 「田論」 1, 『茶山詩文集』 卷十一. "能均制其産而並活之者, 君牧者也. 不能均制其産而並活之者, 負君牧者也."
35) 「湯論」, 『茶山詩文集』 卷十一. "能均制其產而竝活之者, 君牧者也, 不能均制其產而竝活之者, 負君牧者也. (…) 人民大約爲八百萬口, 試以十口爲一戶, 則每一戶得田一結, 然後其產爲均也."
36) 「洪範」, 『尙書古訓』 卷四. "皇極居九疇之中, 如公田在九畎之中. 爲四方四維之攸極, 故曰建其有極也. 斂時五福者, 人主總攬權綱, 握之在手中也, 噓之爲雨露, 吸之爲霜雪, 生死存亡, 唯辟是順, 一曰壽之柄, 在皇極也. 尺土寸地, 無非王田, 斗祿鞭士, 罔非王臣, 二曰富之柄, 在皇極也. (…) 凡此威福之權, 皇則攬之, 皇則布之, 斂時五福, 用敷錫厥庶民也. 後世人私其田, 皇無寸土, 則皇無以錫民富矣, 家立其教, 皇不布道, 則皇無以錫民德矣. 孔子論治, 曰富曰教, 而二者之柄, 皆已下移, 則餘無不然者矣. 將何以建極出治哉? 經田所先務也. (…) 周禮六篇, 其首章皆云設官分職, 以爲民極, 正是皇建其極. 易有太極, 兩儀四象, 六十四卦三百八十四爻, 皆於是乎分出, 如皇極斂福, 用敷錫萬民也."
37) 「擬嚴禁湖南諸邑佃夫輸租之俗箚子」, 『茶山詩文集』 卷九. "臣嘗謂田有二主, 其一王者也, 其二佃夫也. 詩云普天之下, 莫非王土, 王者其主也. 詩云雨我公田, 遂及我私, 佃夫其主也. 二者之外, 又誰敢主者哉? 今也富彊之民, 兼竝唯意, 王稅之外, 私輸其租. 於是田有三主矣."
38) 다산은 天의 일을 대신할 만한 적임자를 군왕으로 여기고 그의 권위와 힘을 職位에 따른 불가피한 결과로 이해했다. 「春官禮曹」, 「弘文館」, 『經世遺表』. "王者設官分職, 代理天工. 三公六卿百執事之臣, 皆所以輔君德立人紀, 以至禮樂刑政與賦甲兵, 其眞實急切之務."

재구성했다.[39] 다산이 제안한 의정부와 육조 중심 관료기구의 재편, 권력의 상호견제가 가능한 절차와 제도를 통해 그가 추구한 정치의 공적 성격에 대해서는 어느 정도 연구가 진척되었다.[40] 여기서는 두 가지 쟁점으로 『경세유표』에 나타난 공공성의 성격에 대해 검토한다. 하나는 인사고과의 대상이 아니었던 경관직 3품 이상의 고위관료에 대한 엄밀한 고적을 제안한 점이다. 다산은 관찰사, 절도사 등 外官을 포함해서 경관 3품 이상의 관직자에 대한 고적법을 「考績之法」에서 상술했다.[41] 육조를 관리하는 상위기관 의정부는 삼공삼고로 구성되어 있고 중추부는 비변사를 재편한 기구다. 다산은 삼공 대신이 자신의 공적을 보고하면 중추부에서 고과하고, 중추부의 領事와 判事가 제출한 보고서는 의정부에서 고과하게 함으로써 고적을 통한 고위권력의 상호견제가 가능하게 구조화했다.[42] 그는 대신이 아무리 존귀해도 반드시 고적을 받지 않을 수 없다는 점을 강변한다.[43] 「요전」과 「고요모」에 대한 독해에서 드러나듯이 다산은 요순 정치의 핵심이 고적이라고 보았다. 필자는 과거에 고과를 받지 않던 고관들에게 엄격한 고적제의 적용은, 제명에 따른 추대와 방벌

39) 『경세유표』에 보이는 주례적 '設官分職' 기획에 대해서는 다음 논문의 분석을 참조할 수 있다. 조성을, 「정약용의 『주례』 연구와 개혁사상」, 『한국 중세의 정치사상과 주례』, 혜안, 2005; 전성건, 「다산 정약용의 경학과 『경세유표』」, 『다산학』 31, 다산학술문화재단, 2017, 253-285면 참조.

40) 김태영, 「다산 경세론에서의 왕권론」, 『다산학』 1, 다산학술문화재단, 2000; 「『經世遺表』에 드러난 茶山 經世論의 역사적 성격」, 『퇴계학보』 129, 퇴계학연구원, 2011, 61-136면; 조성을, 「丁若鏞의 中央官制 改革論」, 『동방학지』 89-90, 연세대 국학연구원, 1995, 299-331면; 「『경세유표』의 문헌학적 검토」, 『다산학』 10, 다산학술문화재단, 2007, 259-304면; 이봉규, 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」, 『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012; 강석화, 「다산의 중앙정부 조직안과 관료제의 공적 운영」, 『다산과 현대』 6, 연세대 강진다산실학연구원, 2013, 129-156면; 김선희, 「다산 정약용의 유가적 공적 세계의 기획: 『경세유표』를 중심으로」, 『다산학』 31, 다산학술문화재단, 2017, 175-252면; 김선희, 「『경세유표』의 경로들」, 『시대와 철학』 23(4), 한국철학사상연구회, 2012, 33-75면; 안병직, 「『經世遺表』에 관한 硏究」, 경인문화사, 2017; 김문식, 『정약용의 경학과 경세학』, 단국대 출판부, 2021 등 다수의 연구가 있다. 필자는 다산의 경세학에서 公私論에 집중했고 다산이 강조한 윤리적인 공정성의 인식과 정치적 공공성의 문제를 유기적으로 해명하고자 했다.

41) 「天官修制」, 「考績之法」, 『經世遺表』 卷四 참조.

42) 김문식, 『정약용의 경학과 경세학』 중 '고적지법'의 정리 내용을 참조하였다. 앞의 책, 2021, 418-423면.

43) 「天官修制」, 「考績之法」, 『經世遺表』 卷四. "誠以天工不可以瘝曠也, 民生不可以困悴也. 今我邦之法, 大官姑捨, 凡京官三品以上, 稱爲下大夫者, 都不考績. 外官觀察使節度使, 亦無考績之法. 貪饕唯意, 荒淫無度, 而人莫之誰何, 遂使百度廢壞, 萬姓顚連, 而無藥可救, 無法可施. 其視唐虞之制, 豈不乖舛乎? 臣故曰, 三公雖尊, 不可不考績也."

권한을 갖게 된 賢臣에 대한 일종의 고강도 견제책으로 제시된 것이라고 본다. 『경세유표』「천관이조」 '의정부'에서 드러나듯이 다산이 생각한 재상의 직무는 치도의 방책을 논하고 군주와 더불어 나라를 경영하며 天工을 함께 밝히는 군주의 정치적 동반자 역할이라고 할 수 있다.[44] 천공을 함께 수행하는 재상은 상제와 직접 격감조응하면서 제명을 인지할 수 있는 諸臣, 현신에 해당한다. 군주에 대한 높은 수위의 고적 행위가 곧 현신들의 권한이자 책무로 제시되었다고 보기에, 다산의 정치론에서 현신이 가진 제명과 후대의 권한 그리고 현신에 대한 엄격한 고적제 시행의 배경을 함께 분석할 필요가 있다고 생각한다.

고적제와 관련해 다산이 주의를 기울인 다른 사안은 감사와 수령 등 민과 직접 접촉하는 지방관에 대한 업적평가다. 代天理物하는 통치의 총책임자는 군주이지만 실제 생민의 休戚과 好惡를 담당하는 것은 지방 목민관이다. 다산은 국가 안위가 인심의 향배에 달려있고 인심의 향배는 생민의 휴척에 달려있는데, 백성의 기쁨과 슬픔은 수령의 賢否와 감사의 褒貶에 달려있기 때문에 감사가 고과를 엄격히 할 것을 강조했다.[45] 천명과 인심의 소재를 파악하는 것이 정치의 기틀인데 인심의 휴척, 호오를 충족하는 것은 수령이기 때문에 그들에 대한 규율과 평가가 엄밀할 수밖에 없다는 말이다. 그는 수령 고과를 9등급으로 세분하고 나라에서 지정한 주적 사항 54개 조목 가운데 수령이 27개 조목으로 집약해서 布政司에 보고하게 했고 포정사는 수령 고적의 결과를 9조목으로 정리해서 상부에 보고하게 했다.[46] 3년 동안 세 번의 고적이 끝나면 수령은 직접 국왕 앞에서 자신의 공적을 알리고 국왕은 그 실질이 맞는지 감찰하기 위해 암행어사를 파견했다.[47] 요컨대 지방관 수령에 대한 제도화된 엄격한 고적제는 중민의 휴척을 파악하고 그들의 호오를 실현하는 것이 최종

44) 「天官吏曹」, 「議政府」, 『經世遺表』 卷一. "三公之職, 論道經邦, 寅亮天工."

45) 「玉堂進考課條例箚子」, 『茶山詩文集』 卷九. "臣竊伏念, 國家安危, 係乎人心之向背. 人心向背, 係乎生民之休戚, 生民休戚, 係乎守令之臧否. 守令臧否, 係乎監司之褒貶, 則監司考課之法, 乃天命人心向背之機, 而國家安危之攸判也. 其所關係, 若是其重, 而其法之疎漏不覈, 莫今時若, 臣竊憂之."

46) 「天官修制」, 「考績之法」, 『經世遺表』 卷四 참조.

47) 김문식, 『정약용의 경학과 경세학』, 단국대 출판부, 2021, 423면 참조. 이에 따르면 삼년 간 세 번의 고적이 끝났을 때 수령이 국왕에게 직접 자신의 공적을 아뢰는 소접이 있었다. 소접을 마치면 국왕은 암행어사를 12성에 파견해서 수령의 보고 내용의 실질을 감찰하도록 했다.

목적이었다. 다산이 제안한 고적제가 권력운영의 균형과 견제뿐만 아니라 실질적으로 민의 호오를 충족하려는 공적 가치를 지향한 제도였음을 알 수 있다.

『경세유표』에서 제도적 공공성과 관련해 살펴볼 두 번째 쟁점은 다산이 '치산'[제산]을 주장했지 획일적인 균분[균평], 균전을 추구한 것이 아니라는 점이다. 이 문제를 능력에 따른 차등화 전략이라는 측면에서 살펴보겠다.[48] 주지하듯이 다산은 서얼 문제의 해소[49], 중인의 지위 향상[50], 지방 富民 중 공로자에 대한 관직 기회 부여[51]를 제안하면서 다수 백성에게 교육과 과거 시험, 관직기회를 제공해야 한다고 보았다. 그는 시대 변화를 감지하며 새롭게 부상하던 서얼, 중인, 부민층의 다양한 인재를 관료기구로 흡수, 자신이 구상한 개혁적 체제의 저변을 확대하고자 했다. 다만 『경세유표』「田制」에 드러나듯이, 그는 선왕의 법제가 백성이 각자 직업을 얻어서 九職을 바탕으로 국가의 賦稅를 바르게 하는 것을 추구했지 전지를 고르게 하는 '均田[均産]'을 추구하지 않았다.[52] 백성이 모두 전지를 얻도록 하려는 것이 아니며 농사를 제대로 짓는지 아닌지 묻지도 않고 다만 식구 수만 따져서 땅을 균등하게 하는 것은 성인이 제정한 법이 아니라고 말한다. 또한 백성의 살림만 보고서 부유한 자의 것을

48) 『경세유표』 초고명은 『방례초본』이다. 다산은 예치적 기획 아래 조선의 방국례를 마련하고자 했고 실제 다산이 제시한 설관분직의 규모와 체제도 차등적으로 구성되었다. 교육, 과거, 인재선발 및 전제와 부세, 주거정책 등에도 등급의 차등성과 예치적 변별원리가 적용되었다. 예법적 차등화와 능력에 따른 차등화의 전략은 다를 것이다. 그러나 예치가 천리·인정과 상황[시속]에 따른 변통을 고려한다면 역할과 능력, 업적의 차등성을 포괄하지 못할 이유는 없다고 생각한다. 다산 경세서의 예법 병용과 예치 시스템의 성격에 대해서는 전성건의 상세한 두 글을 참조할 수 있다. 전성건(2016); 전성건(2017) 참조. 필자도 이 문제에 대해 일부 언급한 바 있다. 졸고, 「『經世遺表』와 정약용의 통치론: 신분질서와 예치 문제를 중심으로」, 『다산학』 31, 다산학술문화재단, 2017, 117-174면.

49) 「庶孼論」, 『茶山詩文集』 卷十二 참조.

50) 「天官修制」, 「三班官制」, '中入仕者', 『經世遺表』 卷三 참조.

51) 「天官修制」, 「三班官制」, '文功武功者', 『經世遺表』 卷三 참조.

52) 「地官修制」, 「田制」五, 『經世遺表』 卷六. "先王之意, 非欲使天下之民, 均皆得田, 乃欲使天下之民, 均皆受職. 受職以農者治田, 受職以工者治器, 商者治貨, 牧者治獸, 虞者治材, 嬪者治織, 使各以其職得食. 特職農者最多, 先王重之而已, 非欲使天下之民, 悉歸於農職, 又非欲使天下之民, 盡得其田地也 (…) 後世論井田之法者, 不思先王之法, 本自如此, 每欲使天下之人, 不問其農與不農, 均得其口分之田, 是果何代何法, 何聖所制, 何書所記乎. 忽以迂儒之謬算, 冒之於先聖先王之身曰, 法不可行, 豈不難哉. 盡天下而奪之田, 以頒農夫則古法也, 如不能然, 盡天下而算其田, 姑取九分之一, 以作公田, 亦古法之半也. 不出於此, 而先窺下民之產業, 欲損富而益貧者, 是無益之虛務也. (…) 億兆林葱, 雖慈母猶不能一一乳哺之, 其取於民有制, 民斯便矣. 故聖人務正租賦, 不務均產, 惟以九職勸萬民, 使各胥資以得食而已."

덜어내서 가난한 자에게 보태는 것도 유익한 일이 아니라고 비판하고 있다.[53] "聖人은 租賦를 바르게 하는 데 힘쓰지 均産에 힘쓰지 않았으니 오직 九職을 백성에게 권해서 서로 도와가며 각자 먹는 것을 얻도록 했다."는 것이다.[54]

초기의 「田論」을 지을 때 다산은 '損富益貧'하는 것을 권장한 적이 있다.[55] 하지만 『경세유표』에서는 이렇게 하는 것이 오히려 실질적인 효과가 없다고 판단한 것으로 보인다. 오히려 그는 治田의 효율성을 위해서 경쟁 논리를 도입했고 농사를 잘 짓는 자에게만 上等地를 주도록 하고 능력에 따라서 차등적으로 전지를 배분할 것을 권장한다.[56] 나아가 공장이나 상인에게는 田地를 주지 않으며 각 職의 형태에 따라 합당한 賦稅를 내도록 해서 전체 인민의 租稅를 공정하게 하는 것을 개혁의 목표로 삼았다. 그는 「原政」에서 정치의 본령을 전산의 편중을 막고 백성의 민산을 균등하게 하는 것[均吾民]으로 보았지만, 『경세유표』의 부공제 및 정전제에 주목하면 均産이나 均田의 의미가 아니라 타당하고 공정한 분배를 지향했던 것으로 보인다.[57] 전지의 분배와 조세 정책에서 다산이 추구한 능력과 역할에 따른 차등 배분은 그가 염두에 둔 공공성의 의미가 무엇인지 되묻게 한다. 그가 「原政」에서 백성을 고르게 하는 것[均]이 '바르게 하는'[正] 정치라고 말했을 때 바르게 변화시킨다는 것에는 다산이 견지한 합당한 공적 가치에 대한 관점이 투영되었을 것이다. 이것은 다수 인민의 호오를 그대로 수용하는 것이 아니라 어떤 방식으로 생민의

53) 上同, "先窺下民之產業, 欲損富而益貧者, 是無益之虛務也."
54) 上同, "聖人務正租賦, 不務均產, 惟以九職勸萬民, 使各胥資以得食而已."
55) 「田論」一, 『茶山詩文集』 卷十一. "朝廷之上, 不孳孳焉汲汲焉, 唯損富益貧, 以均制其產之爲務者, 不以君牧之道, 事其君者也."
56) 「地官修制」, 「田制」四, 地官小司徒, 『經世遺表』 卷六. "由是觀之, 分田之法, 重在治田, 不在制產, 孰云計口而分田乎. 編之如部伍, 選之如勁卒. 計其額之多寡, 程其力之強弱, 強者得上地, 弱者得下地, 孰云計口而分田乎. 苟徒以制產爲心, 人少力弱者, 宜得上地, 以省其勞, 人多力強者, 宜得下地, 以分其勤. 今其法若是相反, 則意在治田, 不在制產, 不旣明乎. 今富人分佃者, 必選多丁而有牛者, 以授其沃壤, 其罷殘無力者, 授以棄地. 先王之選民以授田何異. 是計口分田者, 迂儒之說也."
57) 「地官修制」, 「田制」一, 井田論三, 『經世遺表』 卷五. "井田, 何爲而作也. 井田者, 農家之陣法, 其云計口而分田者, 妄也 (…) 此古之所謂井田夫, 孰云計口而分田哉, 天下之生久矣, 生育蕃滋, 盈溢乎海內, 如欲計口而分田, 堯舜其猶遁 (…) 若是者, 皆不可以爲農, 不可以爲農, 則不可以授田. 計口立率, 以分其田, 有是理乎 (…) 冢宰以九職, 任萬民, 唯其可農者, 任之以農, 故九職農居一焉. 盡天下之民而計口分田, 有是理乎. 父母有十子, 其可農者農之, 其可工者工之, 可賈者賈之, 其職事旣分. 其生理以贍, 冢宰之以九職, 任萬民, 何以異是."

욕망을 타당하게 현실화할지 그가 고민한 것을 보여준다. 다산은 호구마다 식솔의 많고 적음, 능력의 대소는 사람에 따라 다르므로 국가가 백성의 살림을 떠맡을 수 없다고 보았다. 그가 나라 전체의 산업운영[制産]을 고려했지 민산의 균등[均平・平分]을 목표로 한 것은 아니라는 말이다.

선행연구에서는 다산이 전지의 겸병을 막고 인민의 수요를 충족시켜주는 것이 왕정의 법제를 수립하는 이유이므로 「원정」에서 均産을 말했고 『경세유표』에서도 기본적으로 均民 체제를 수립하는 것에 주안점을 두었다고 평가했다.[58] 다산이 고적을 통한 직무혁신, 이용후생의 기술혁신을 통해 부국강병을 지향했지만 이것이 인민의 생산력을 최대한 제고해서 국가재정을 확대하는 법가적 부국강병론은 아니었다는 것이다. 다산은 왕정의 핵심이 分田・制産에 있다고 했는데 이것은 백성의 孝弟를 진작하기 위함이므로 정치와 교화는 둘로 나뉠 수 없음을 강조하였다.[59] 『경세유표』에서도 治田하여 효제의 의미를 실천하는 것을 왕정으로 기술했다.[60] 따라서 다산의 부국 방안을 법가적이라거나 인륜을 간과한 능력주의로만 한정할 수는 없을 것이다. 하지만 인륜의 실현을 지향하되 직역에 따른 성과의 효율성을 강조하고 나라 전체의 구조적・기능적 운영을 중시했던 점도 간과할 수 없을 것이다.[61] 다산은 노동하는 천한 자가 적어지고 귀한 자가 많아지는 현상을 정치의 위험으로 간주, 귀한 자가 많아질수록 나라가 더 가난해진다는 관자의 발언을 인용한 적이

58) 이봉규, 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」, 『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012, 89-90면 참조.

59) 「離婁」, 『孟子要義』 卷一. '伯夷辟紂, 居北海之濱'章. "王政莫大乎制民田産. 教之樹畜, 導其妻子, 使各奉養. 若欲選其耆老, 人人而惠養之, 則不惟力不足, 抑亦惠而不知爲政也. 是知分田制産, 本使之養其父母, 孝弟之教, 自然行乎其中, 孰謂政教有二致乎."

60) 「地官修制」, 「田制」九, 「井田議」一, 『經世遺表』 卷七. "經界者, 王政之本也. 堯典命官, 惟先命稷, 乃命司徒, 始敷五教. 孔子論王道, 先富而後教. 孟子論王道, 先言百畝, 乃說孝悌. 夫以五教之急, 而後於田政, 則王政莫大於經界也. 『經世遺表』卷七, 地官修制, 田制十二. 臣謹案, 旣富而教, 古之道也. 井地旣成, 申之以孝悌之義, 王者之政也."

61) 김용흠은 『경세유표』가 민의 자발성, 공론과 자치능력을 신뢰하면서 국가기능을 강화하려고 한 것으로 진휼정책, 민을 위한 복지국가적 정책을 마련한 것이라고 평가했다. 다산이 매점매석 같은 자본의 횡포를 막고 정전제, 부공제 등을 통해 민에 대한 다양한 복지정책을 구상했다고 본 점에는 공감하지만, 필자는 이것이 민 개개인에 대한 돌봄과 배려보다는 국가적 차원의 기능성, 구조적 효율성의 성격을 갖는다고 생각한다. 김용흠, 「『경세유표』를 통해 본 복지국가의 전통」, 『동방학지』 180, 연세대 국학연구원, 2017, 42-45면 참조.

있다.[62] 상하계층의 구조적 문제를 국가 전체의 재정 운영과 관련해 고민한 흔적을 엿볼 수 있다. 『경세유표』에서도 다산은 국가운영의 효율성, 능력 중시의 태도, 제도와 절차에 따른 합리성을 추구했다. 이곳에서 누가 백성의 능력과 효율성을 정당하게 판단할 수 있다고 보았는지도 중요한 문제가 된다. 필자는 국가운영의 차등적, 효율적 논리에 기반해서 다산이 추구했던 정치적 공공성에는 그가 상정한 마땅함과 올바름에 대한 윤리적 판단이 개입되어 있다고 생각한다.

4. 公의 함의와 도덕판단의 공적 성격

衆民의 호오라는 뭇 사람들의 마음[衆心]에서 공적 가치를 찾는다면 이때 우리는 많은 사람이 함께 보편적으로 공유하고 지향한다는 의미의 정치적 공공성(publicness)을 생각할 수 있다. 『史記』「張釋之馮唐列傳」에서 보이는 천하인이 함께 가진 법의 公共性, 한대 경학자 鄭玄이 『예기』「예운」의 天下爲公의 대도를 풀이했을 때의 의미처럼 公은 우선 共同, 公共의 의미를 갖는다.[63] 그러나 중민의 공공한 호오가 반드시 공정하거나 타당하다고 보기 어려운 경우도 있다. 다수의 의론이 필연적으로 정의로운 것은 아니기 때문이다. 가령 『서경』「周官」과 『여씨춘추』「貴公」 등에서 군주가 공정하고 올바른 정치를 시행해야 백성이 믿음을 갖고 군주에게 귀의한다고 했을 때 이 대목에서는 공정(fairness, justice) 혹은 공평무사함(impartiality, impartialness)으로서 公의 의미를 강조했다.[64] 이때 정치의 올바름이란 위정자가 생각한 정치적 公正性, 치우침이 없는 공명정대함을 말했다고 볼 수 있다. 한편 『說文解字』에서는 公을 平分이라고 풀이했는데 이것은 『한비자』「오두」에 나온 公의 의미를 재해석한 것이다.[65] 앞서 公 개념의 다양한 함의와 비교할 때 平分은

62) 「地官修制」, 「賦貢制」一, 「九賦論」, 『經世遺表』 卷十. "於是農夫少而游士多, 賤者少而貴者多 (…) 易曰, 二君一民, 小人之道, 言賤者宜多也, 管子曰, 貴人多則其國貧, 此今日之大憂也."

63) 「張釋之馮唐列傳」, 『史記』. "釋之曰, '法者, 天子所與天下公共也. 今法如此而更重之, 是法不信於民也. 『禮記』, 「禮運」. "大道之行也, 天下為公." 鄭玄注: "公, 猶共也."

64) 「周官」, 『書經』. "以公滅私, 民其允懷." 孔傳: "從政以公平滅私情, 則民其信歸之." 『呂氏春秋』, 「序意」. "夫私視使目盲, 私聽使耳聾, 私慮使心狂. 三者皆私設精, 則智無由公." 高誘注: "公, 正也."

65) 한비자는 자신만 에워싼 것을 私라 하고 사를 등지는 것을 公이라고 했다. 「五蠹」, 『韓非子』.

공평(equitability, evenness)이나 평등(equality)의 의미를 강하게 드러낸다. 정약용이 정치를 均産을 실현하는 것으로 말했을 때 그리고 백성의 삶을 고르게 한다고 했을 때 강조한 公의 의미는 平分이나 均平에 가까울 것이다. 또한 다수 백성의 호오와 휴척이 인심의 향배와 천명의 소재라고 보았을 때 그가 염두에 둔 정치의 공적 가치는 보편적 공유를 의미하는 공공성을 강조한 것으로 보인다. 다만 『경세유표』의 국가운영론과 능력에 따른 역할 분담, 차등적 대우를 중시한 점을 고려하면 다산은 이런 공적 가치의 밑바탕에 좀 더 근원적인 윤리적 함의를 갖는 공정성, 마땅함을 가정했다고 볼 수 있다. 인민의 균평이나 균산 자체가 아니라 자신이 생각하는 공정함의 기준에서 인민의 전산과 국가운영을 효율적으로 재구성했기 때문이다. 그가 생각한 정치적 공공성에서 공적 의미가 무엇인지 반문하게 되는 것도 이런 맥락에서다.[66]

앞서 언급한 천리지공과 인욕지사, 도심과 인심의 두 범주로 돌아가보자. 다산이 공적인 마음이라고 부른 도심이 왜 공적인 마음이 될 수 있는지 재고할 필요가 있다. 『중용』을 해석하면서 다산은 우리가 성을 따르기[率性] 위해서는 반드시 공부가 필요하다는 점을 역설한다.[67] 도에 나아가기 위해서, 즉 도심을 실현하기 위해서는 의식적인 공부가 필요하다. 도는 사람이 따라야 하는 길인데 태어나서 죽을 때까지 길을 가야 비로소 도가 되므로 본성의 덕을 그대로 도라고 할 수 없음을 강조한다.[68] 그런데 경험을 통해 사람이 따라가야 하는 이 길[道]은 반드시 두 사람의 관계에서 이루어지며 두 사람 사이에서 덕을 이룰 때 인이 실현됨을 그가 강조한 것을 보면[69] 도심으로 구현되는

"古者蒼頡之作書也, 自環者謂之私, 背私謂之公, 公私之相背也, 乃蒼頡固以知之矣." 淸代陳昌治刻本, 八部, 『說文解字』 卷二. "公, 平分也. 從八從厶, 八猶背也. 韓非曰, 背厶爲公. 古紅切."(說文解字白話版. 公, 平均分配. 字形採用八厶會義. 八, 猶如各各相背. 韓非子說, 與私相背, 就是公.)

66) 김선희, 「『경세유표』의 경로들」, 『시대와 철학』 23, 한국철학사상연구회, 2012, 35-40면 참조. 이 글은 다산의 정치적 사유에서 공공성의 의미, 다산이 구상한 공적 세계의 성격 등을 상술하였다.

67) 「率性之謂道」, 『中庸講義補』 卷一. 臣對曰, "率性有工夫, 蓋性本純善, 而人慾恒欲陷惡, 必十分用力. 循其本性, 然後方可適道, 則率性有工夫也.

68) 「道也者, 不可須臾離」, 『中庸講義補』 卷一. "道者, 路也. 路者人所由也. 故孔子曰, 誰能出不由戶, 何莫由斯道也, 明人所由爲道也. 自生至死, 由此一路而已. 若以爲本性之德, 具於吾心者, 則是性亦道也, 心亦道也, 渾雜無分, 靡所指向."

69) 「學而」, 『論語古今註』 卷一. '有子曰其爲人也孝弟.' "道者, 人所由行也. 仁者, 二人相與也. 事親孝爲仁,

公의 가치도 결국 두 사람의 관계에서 온전히 성립하는 것임을 알 수 있다. 말하자면 다산에게 公私의 구별도 '二人之間'의 문제이며 나아가 다수 인민의 호오와 衆心所欲의 문맥에서 성립된다고 볼 수 있다. 성의 욕망으로서의 도심은 타인과의 관계에서 그 실체가 드러나는 마음이다. 이것은 결국 인을 두 사람의 관계에서 세워지는 이름으로 본 『맹자요의』의 관점과 같다.[70] 도심을 공적이라고 말한다면 그것은 도심이 타인과 나를 매개하는 유대와 연결의 힘을 가졌기 때문이며 그렇기에 또한 윤리적이라고도 말할 수 있다. 필자는 이 점에서 다산이 강조한 도심의 공적 의미도 公共의 뜻을 강하게 함축한다고 본다. 도심의 욕망에 따른다는 것은 나와 상대와의 관계에서 衆人의 보편적 호오—윤리적 호오—를 실현하는 것이기 때문이다.

그는 온 나라 사람이 함께 덕을 찬미하고 악을 미워한다고 보았고 성인이든 범인이든 누구나 선악에 대한 유사한 욕구를 가진다는 점에서 도덕적 판단의 보편성을 강조했다. 다산은 충신효자를 보면 선하다고 칭찬하고 탐관오리를 보면 악하다고 비판하는 것을 나라사람이 똑같이 그렇게 여긴다고 봄으로써 인간 본성의 선함을 보편적 현상으로 긍정했다.[71] 마찬가지로 앎이 없는 어린아이도 착하다고 하면 좋아하고 나쁘다고 하면 화를 내며 도둑도 청렴하다고 하면 기뻐하고 탐욕스럽다고 하면 슬퍼하니 사람의 이런 유사한 경험적 반응이 우리 본성이 무엇을 嗜好[好惡]하는지 알 수 있게 하는 증거라고 말한다.[72] 다산은 모든 사람이 좋아하고 싫어하는 선천적 경향의 욕구가 있고 이런 욕구의 보편성이 도덕판단의 보편성도 가능하게 한다고 보았다. 이 점에서 다산이 강조한 公의 핵심 의미는 만인이 함께 가진 公共한

父與子二人也. 事兄悌爲仁, 兄與弟二人也. 事君忠爲仁, 君與臣二人也. 牧民慈爲仁, 牧與民二人也. 以至夫婦朋友, 凡二人之間, 盡其道者, 皆仁也. 然孝弟爲之根."

70) 「盡心」, 『孟子要義』 卷二. "二人爲仁. 人與人相接, 方可有仁之名. 於物不當仁也. 佛氏之禁殺, 是仁於物也, 墨氏之兼愛, 是親於人也."

71) 「滕文公」, 『孟子要義』 卷一. '滕文公爲世子孟子言必稱堯舜'章. "彼其心皆樂善而恥惡. (…) 人性之必好爲善, 如水性之必好就下, 火性之必好就上. 賦生之初, 天命之以此性. (…) 見忠臣孝子, 則美之爲善也, 與國人同, 見貪官汚吏, 則疾之爲惡也, 與國人同, 此所謂性善也. 因此性而感之, 貪淫虐殺者, 有一朝遷義之理, 不善而能然乎?"

72) 「閻氏古文疏證抄」, 『梅氏書平』 卷四. "凡孩兒無知, 乃譽之以善則喜, 誚之爲惡則怒, 盜者無恥, 譽之以廉則悅, 訾之以貪則悲, 其所嗜好可知矣. 兩人同飢, 得食而分其伴則快, 獨食而不能分則歉, 有財不義, 秉志而卻不受則樂, 知非而終染指則愧, 其所嗜好可知矣. 推類以往, 觸事皆然. 此一驗也."

도덕적 욕구를 가리킨다.

다산에 따르면 정당한 욕구와 공사의 판별을 위해서는 지속적인 공부가 요청된다. 호선오악하는 성의 욕망을 변별하기 위해서, 率性하기 위해서 군자의 공부가 필요하다고 보았다. 다산의 공부론에서 愼獨, 戒懼의 자세로 상제를 대면하려는 노력은 천명지성이 가리키는 선악에 대한 올바른 호오를 인지하기 위해서다. 마음이 선악을 좋아하고 미워하는 것은 천명으로 주어진 것이지만 상제가 부여한 공정하고 마땅한 호오를 충분히 이해하기 위해서도 공부가 필요하다. 『상서고훈』에서 다산은 예비 위정자들에게 중화의 마음을 확보하도록 독려한다. 이런 선행공부의 필요성도 민의 호오와 휴척을 제대로 인지하도록 하기 위함이다. 다산은 위정자가 자신의 효제자에 대한 욕망에 근거하여 민도 그것을 욕망할 것을 예상할 수 있다고 말한다. 그래서 태학에서 삼례를 시행해서 백성이 효제자를 실천하도록 흥기시킨다고 보았다.[73] 하지만 자신이 강조하듯이 그것은 백성 스스로 인지하고 실천해야 하는 문제다. "내가 이미 지극히 선하면 백성이 스스로 나를 따라 선해지겠지만 백성의 지극한 선은 내가 억지로 할 수 있는 것이 아니다."[74] 다산은 이 대목에서 호오 욕구를 가진 衆民을 도덕적 수양이 가능한 윤리적 존재로 상정했으며, 그들이 공적인 도의지성과 도심을 인지하고 추구할 수 있는 수양론적 주체라고 이해했다.

다산은 하늘이 정했다고 하는 분수[天分] 혹은 命에 대해 발언한다. 사람이 태어날 때 받은 명운에 이미 정해진 분수가 있다면 그것은 군자든 소인이든 누구도 피할 수 없는 것이다. 그러나 다산은 인생의 분수를 정하는 것이 결국 자신의 마음에서 스스로 결정하는 것이라고 말한다.[75] 매 상황에서 스스로 의리를 헤아려서 자신이 삶의 분수를 정한다는 것이다. 군자는 영달해도

---

73) 『大學公議』 卷三. "以我之孝弟慈, 知民之亦皆願孝弟慈. 於是就太學行三禮, 養老序齒恤孤, 三禮也. 而民果興孝弟慈, 是故知我之所好, 人亦好之. 行絜矩之道, 即恕也."

74) 『大學公議』 卷一. "我旣至善, 民自隨我而至善, 然民之至善, 非我所强. 爲仁由己, 而由人乎哉?"

75) 「盡心」, 『孟子要義』 卷二. '廣土衆民君子欲之睟面盎背.章. "若云稟命之初, 其分已定, 則君子小人, 孰不分定? 分定者正是自家心中, 秤量義理, 自定其分也. 君子之道, 達不離道, 窮不失義. 禹稷以過門, 行其所性, 顔回以陋巷, 行其所性. 皆其自己心中, 分量素定故也. 若論天分, 奚但君子已哉?"

도를 떠나지 않고 곤궁해도 도를 떠나지 않는데 이런 경험적 노력을 통해 도를 지키고, 도심을 인지하고 발현함으로써 자신의 천분을 스스로 결정하는 자를 말한다.[76] 다산은 군자와 소인이 이 점에서 동일한 잠재성을 가졌다고 보았다. 그는 성인과 악인의 차이도 克念과 罔念 한순간의 차이에 불과하다고 보았기 때문이다.[77] 다산은 선을 좋아하는 우리 본성이 天分이자 命이라고 보았고 死生禍福榮辱 역시 命인데 군자는 선을 즐거워하고 자신의 자리에서 편해짐으로써 비로소 이러한 명을 아는 군자가 된다고 말한다.[78] 모두 자신의 심중에서 의리를 판단하고 올바름을 이해하려는 노력을 가리키며 그럴 수 있는 가능성을 성인과 범인 누구라도 가졌다는 점에 주목한 것이 그의 의도라고 생각한다. 다산의 사유에서는 이런 올바름에 대한 윤리적 감별력이 곧 天理之公이 무엇인지 깨닫게 하며 천리지공에 기반한 타당하고 공정한 마음, 즉 나와 타인을 잇는 도심의 보편적 호오를 실현 가능하게 돕는다. 이런 정당하고 보편적인 윤리적 마음을 확보하는 한에서 다산이 강조한 정치적 공공성과 공평[균평]의 가치도 정당화될 수 있었다고 본다. 다산의 정치적 사유에서는 여전히 도덕판단이 갖는 보편적이고 공적인 성격의 역할이 중요하며 이를 통해 고르게[均] 바로잡는 것으로서의 정치, 제도에 기반한 공공한 정치의 성패도 가늠할 수 있었다. 이것은 아무리 합리적이고 효율적인 제도와 절차를 통해 정치 조직을 완비해도 결국 그것을 추진하는 것은 신민이며, 그들의 공통된 윤리적 감각이 지향하는 공정성과 마땅함을 전제해야 비로소 구체적 실행력도 발휘될 수 있다고 보았기 때문이다.

---

76) 어떤 점에서는 다산 본인이 곤궁한 벽지에서 道[도심]를 잃지 않고 天分[命]을 스스로 결정한 군자의 삶을 가꾸었다고 볼 수 있다. 폐족으로 전락해서 부귀환몽의 쓰라림을 겪으면서, 淸族의 熱福을 꿈꾸던 과거를 반성하며 독서궁리, 학문탐구에 몰두하는 幽人의 淸福을 지향했다고 볼 수 있다. 이 점에 대해서 박종천의 다음 논문에서 상술했다. 박종천, 「정약용이 제시한 19세기 향촌 사대부의 삶: 淸族의 熱福과 幽人의 淸福」, 『다산과 현대』 14, 연세대 강진실학연구원, 2021, 65-74면 참조.

77) 「陽貨」, 『論語古今註』 卷九. “狂聖之性, 本只相同. 克念而習於善, 則升而爲聖, 罔念而習於惡, 則降而爲惡.【雖可聖之人, 罔念則移於狂, 雖易狂之人, 克念則移於聖.】其不肯升者, 名曰下愚, 其不肯降者, 名曰上智.”

78) 「堯曰」, 『論語古今註』 卷十. “補曰, 命, 天之所以賦於人者, 性之好德是命也. 死生禍福榮辱亦有命. 不知命則不能樂善而安位, 故無以爲君子.”

5. 나가는 말

정약용이 원욕을 인정하고 인간 본성을 욕구적 지향성을 가진 기호로 해석한 것은 욕망에 대한 시대적 관심을 반영하며 변화된 인간상을 전제한다. 그는 도덕적 욕구인 도의지성, 즉 도리를 좋아하는 선천적 욕구를 인간의 중요한 원욕의 하나로 간주한다. 그런데 이런 도덕적 욕구를 검증하는 현실의 장이 다산에게는 인륜관계, 즉 두 사람의 관계였다. 도덕적 욕망으로 드러나는 도심은 그것 자체로 정립되지 않고 두 사람 관계에서 의미를 갖는다. 도심이 공적인 성격을 갖는다고 본 이유는 그것이 衆人의 호오, 즉 나와 너의 公共한 욕구를 드러내기 때문이다. 『상서』「고요모」「요전」, 『대학』에서 다산이 주목한 지인·안민, 용인·이재의 원리도 생민의 휴척을 이해하고 그들의 공통된 욕구, 부유함과 귀함에 대한 보편적 욕망을 실현하려고 한 점에서 공적 의미를 갖는다. 다산이 추구한 공적 가치에 공공성의 의미가 강하게 함축된 것을 알 수 있다.

다산은 '衆人從心所欲'의 위험성을 간파하면서도 정치의 요체는 결국 민의 호오와 휴척을 정당하게 충족시키는 것에 있다고 보았고 인민의 전산을 고르게 하는 군목의 임무가 곧 인심의 향배를 결정한다고 이해했다. 다산의 경세서들은 자신이 이해한 정치의 요체를 적절히 구현하기 위한 노력의 산물이다. 특히 그는 제도와 절차를 통해 권력의 상호견제, 역할과 능력에 따른 타당한 대우가 가능한 국가운영안을 제시했다. 하이상에 기반한 추대, 상제의 간선과 상제의 명령[帝命]을 감지하고 현실화하는 신료의 견제는 다산이 왕정에서 국왕의 정치 공공성을 제고하기 위해 마련한 제도적 장치였다고 할 수 있다. 하민의 好惡, 衆心이라는 민심에서 시작되는 상향식 추대와 천명을 따르는 賢臣의 후대 및 방벌 행위가 국왕에 대한 높은 수위의 고적 행위를 의미한다고 보기 때문이다. 고과를 받지 않던 고위관료, 재상에 대한 고적제 시행은, 현신에 의한 군주 추대와 방벌이 갖는 고적 논리에 상응하는 제도라고 볼 수 있다. 다산의 정치론에서 현신은 제명을 인지하고 국왕을 보좌하며 견제하는 국정운영의 동반자로 승격된 만큼 그 권위에

준하는 엄격한 고적제의 적용 대상으로 간주되었다.

한편 『경세유표』에 반영된 다산의 정치적 지향은 均平과 均民의 가치를 간과한 것은 아니지만 오히려 능력주의와 차등분배에 기반한 효율적 制産, 治産의 논리를 강조했다. 단순히 인민의 보편적 호오를 균등히 고르게 충족하는 것을 정치의 목표로 간주하지 않았다는 말이다. 전지 분할과 조세 정책에서 다산이 추구한 능력과 역할에 따른 차등적 배분은 그가 지향한 공공성의 의미가 무엇이었는지 반문하게 한다. 그는 인민의 호오 욕구를 적절하게 실현하는 공적 정치에서 더 나아가 윤리적 함의를 갖는 공정성의 의미를 숙고했다. 이곳에서 다산은 모든 호오가 아니라 추구할 만한 정당한 호오를 변별하는 공정성에 대한 윤리적 감각에 주목한다. 이 점과 관련해 다산이 衆民을 스스로 도덕적 성취가 가능한 수양론적 주체로 상정한 점이 중요하다고 본다. 다산 경세서의 정부조직과 제도를 보면 소수 위정자를 실질적인 정치 주체로 상정한 것으로 보인다. 그러나 공적인 도의지성을 인지하고 실천하는 자율적인 수양 주체는 민이었던 점, 정치와 교화를 일원적으로 이해한 다산의 사유에서 윤리적 주체는 곧 정치 주체로 승격될 수 있다는 점을 고려하면, 다산이 상정한 정치 주체의 범위를 넓게 확장할 수 있을 것이다.

天分을 결정하는 것은 군자·소인을 불문하고 사람의 마음이라고 본 것처럼 다산의 사유에서 天理之公에 대한 이해는 民의 도덕적 보편성에 그 뿌리를 두고 있다. 다만 이 점은 정약용 다음 시대의 지식인들이 욕망의 공공성 혹은 공정성을 단순히 심학적 토대, 즉 자기수양과 도덕판단의 영역에만 국한하지 않았던 점과 비교된다. 다음 세대는 사회적 경험의 축적에서 손해와 이익을 판단하고 보통 사람의 私情을 경험적으로 조율하여 公道를 산출하는 것을 성찰했다. 최한기가 衆人의 耳目과 測驗을 함께 取捨해야 하며[79] 천하인의 私情에서 公道를 통찰할 때 帝王과 師長이 어찌 자신이 心得한

79) 『人政』 卷一, 「測人門」一, 總論 '輯群言合衆見.' "合衆見而測人, 公論自其中抽拔, 集羣言而測人, 達道在其中而竦立, 是乃以衆人之耳目, 取捨而測人也. 人之所見, 我或未及見, 我之所見, 人或未克見, 合聚人我所見, 無遺漏有比較, 我之所見, 益有所明."

것을 民에게 강제해서 그들의 욕구를 조화시킬 수 있겠냐고 반문한 것도 이런 정황을 보여준다.[80] 이익을 좋아하고 손해를 싫어하는 인성[好利惡害之性]에 주목했던 심대윤도 세상 일이 피차 양쪽에 모두 이롭기는 어렵다고 판단, 성인은 利害의 경중을 경험적으로 판단하는 權道를 발휘하여 함께 이로움을 누리는 방안을 마련해야 한다고 주장한다.[81] 다만 정약용도 衆民의 보편적 호오와 도심이 갖는 공공성에 주목했고 보통 사람 모두 도의지성에 따라 공적 가치와 공정성을 판별할 수 있는 윤리적 능력을 가졌다고 인정했다. 최한기가 賢俊을 公選擧하여 그들이 民의 利欲을 충족시킬 때 分義를 공정하게 나눠야 한다고 하거나 심대윤이 성인은 인의의 本意를 벗어나지 않도록 자신의 대두뇌를 사용해서 전체 이익을 잘 계산해야 한다고 했을 때, 이들에게도 심의 도덕적 판단은 공공성을 파악하는 중요한 근거로 자리 잡고 있다. 이 점에서는 다산이 견지한 윤리적 성격의 공사론도 여전히 유효한 성찰의 대상이라고 볼 수 있다.

80) 『氣學』 卷一, 42조목. "推一身之私情, 而統察天下人之公道, 推天下人之公道, 而體認天人氣之運化, 是爲根枝源流完備之公道. 公莫大於運化氣之公. 帝王得之, 以安天下民之私情, 師長得之, 調和天下人之私情, 衆庶得之, 裁制家鄕人之私情. 是豈以獨心所得, 强施於民?(…)若不由於運化公道, 所謂公心公事公論公擧者, 或因習爲公, 或借公濟私."

81) 『白雲文抄』 卷三, 39조목. "柳君名字說, 曰夫損己而利物者, 而已非人之情也. 己本也, 人末也, 己體也, 人用也, 未有枉己而能直人, 損己而能利人者也. 故事之小條目, 多有彼此不得兩利者. 聖人審其利害之輕重, 舍輕而取重. 是以亦有損己以利人之時, 亦有損人以益己之時. 然要其歸, 不越乎仁義之本意, 此乃復卦之出入無疾, 反復其道也.聖人之權也, 自其大頭腦打得大算盤通計之, 則一是與物同利而已."

▮ 참고문헌

정약용, 민족문화추진위원회 공역, 『경세유표』 1-4, 1989.
_____, 민족문화추진회 편, 『국역 다산시문집』, 솔 출판사, 1996.
_____, 이지형 역, 『역주 매씨서평』, 문학과지성사, 2002.
_____, 이지형 역, 『논어고금주』 1-5, 사암, 2010.
_____, 다산학술문화재단 편, 『定本 與猶堂全書』, 사암, 2013.
_____, 이광호 외 공역, 『대학강의·대학공의·소학지언·심경밀험』, 사암, 2016.
_____, 다산사상연구회 공역, 임형택 교열, 『역주 목민심서』 1-7, 창작과비평사, 2018.
_____, 다산학술문화재단 『맹자요의』 강독회 공역, 『맹자요의』, 사암, 2020.

강석화, 「다산의 중앙정부 조직안과 관료제의 공적 운영」, 『다산과 현대』 6, 연세대 강진다산실학연구원, 2013.
김문식, 『조선후기경학사상연구』, 일조각, 1996.
_____, 「다산 정약용의 제도개혁안」, 『한국학논집』 56, 계명대 한국학연구원, 2014.
_____, 『정약용의 경학과 경세학』, 단국대출판부, 2021.
김선경, 「조선후기 정치체제론의 전개: 봉건제·군현제론을 중심으로」, 『조선후기 체제변동과 속대전』, 혜안, 2005.
김선희, 「『경세유표』의 경로들」, 『시대와 철학』 23, 한국철학사상연구회, 2012.
_____, 「이념의 公에서 실행의 私로: 公私 관점에서 본 성호 이익의 사회개혁론」, 『한국사상사학』 45, 한국사상사학회, 2013.
_____, 「다산 정약용의 유가적 공적 세계의 기획: 『경세유표』를 중심으로」, 『다산학』 31, 다산학술문화재단, 2017.
김용흠, 「『경세유표』를 통해 본 복지국가의 전통」, 『동방학지』 180, 연세대 국학연구원, 2017.
김태영, 「다산 경세론에서의 왕권론」, 『다산학』 1, 다산학술문화재단, 2000.
_____, 「『經世遺表』에 드러난 茶山 經世論의 역사적 성격」, 『퇴계학보』 129, 퇴계학연구원, 2011.
김현수, 「다산 정약용의 國家禮 고찰: 『經世遺表』를 중심으로」, 『한국철학논집』 12, 2003.
박종천, 「정약용이 제시한 19세기 향촌 사대부의 삶: 淸族의 熱福과 幽人의 淸福」, 『다산과 현대』 14, 연세대 강진실학연구원, 2021.
백민정, 「『經世遺表』와 정약용의 통치론: 신분질서와 예치 문제를 중심으로」, 『다산학』 31, 다산학술문화재단, 2017.
윤석호, 「조선후기의 '封建' 독법에 대한 試論: 畿內의 통치방식에 대한 이해를 중심으로」, 『한국실학연구』 38, 한국실학학회, 2019.
_____, 「「방례초본인」에서 본 유배기 다산의 경세학」, 『역사와 실학』 71, 역사실학회, 2020.
안병직, 「茶山의 侯戴論」, 『한국실학연구』 1, 한국실학학회, 1999.
_____, 『『經世遺表』에 관한 硏究』, 경인문화사, 2017.
안외순, 「茶山 丁若鏞의 정치권력론의 성격」, 『동방학』 7, 한서대 동양고전연구소, 2001.
이봉규, 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」, 『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012.
_____, 「명청교체기 사상변동으로부터 본 다산학의 성격」, 『다산학』 25, 다산학술문화재단, 2014.

이영훈, 「다산 경세론의 경학적 기초」, 『다산학』 1, 다산학술문화재단, 2000.
이유진, 「정약용 『經世遺表』의 연구」, 『한국사상사학』 14, 한국사상사학회, 1996.
임형택, 「정약용의 민주적 정치사상의 이론적·현실적 근저」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2002.
_____, 「『목민심서』의 이해」, 『한국실학연구』 13, 한국실학학회, 2007.
전성건, 「다산 정약용의 경세학 구조와 그 과제」, 『민족문화연구』 72, 고려대 민족문화연구원, 2016.
_____, 「다산 정약용의 경학과 『경세유표』」, 『다산학』 31, 다산학술문화재단, 2017.
조성을, 「丁若鏞의 中央官制 改革論」, 『동방학지』 89-90, 연세대 국학연구원, 1995
_____, 「정약용의 『주례』 연구와 개혁사상」, 『한국 중세의 정치사상과 주례』, 혜안, 2005.
_____, 『연보로 본 다산 정약용: 샅샅이 파헤친 그의 삶』, 지식산업사, 2016.
_____, 「『經世遺表』 연구의 제문제」, 『다산학』 31, 다산학술문화재단, 2017.

【Abstract】

The Publicness and Privateness and the Problem of political fairness in Thoughts of Jeong Yagyong

Baek, Min-Jeong*

This paper analyzes ideas of publicness and privateness (公私) and the problem of political fairness presented in the thoughts of Jeong Yagyong's 丁若鏞 (1762-1836; Dasan 茶山). Dasan affirms human's original desires (願欲) and articulates human nature as preference (嗜好) based on them. He delineates that human beings dislike a deviation from Goodness because of ethical desires and also wish to be more prosperous and more honorable because of political desires. Dasan believed the heart-mind following the Way (道心) bears a public value because there are universal likes and dislikes of the people, that is, the shared public and general desires. The existence of universal desires underlies the concept of publicness (公) Dasan emphasized. Also, the value of political publicness Dasan highlighted depends on actualizing the people's likes and dislikes, which the majority of people are inclined to, in an appropriate way. In particular, Dasan designed a blueprint for a national administration that involves mutual checks through institutions and a valid form of differential treatment according to roles and ability. The procedure of selecting governors based on bottom-up public opinion and the constraint against kings imposed by officials who conforms to the mandate of the Heavenly Emperor (上帝) were presented as devices to keep the power of the king in the monarchy in check. Also, he sought institutional publicness by introducing strict performance assessments over high-ranked officials, particularly including a prime minister, who were previously not subject to these evaluations. Dasan deliberated on more fundamental ethical publicness that underlies political publicness. For example, he sought to find a way to appropriately actualize the desires of the majority of people rather than unconditionally adopt their preferences. In this process,

* Associate professor, Dept. of Philosophy, Catholic Univ. of Korea.

he underscored ethical sensitivity concerning publicness to discern a valid preference. For Dasan, that the people are stipulated as autonomous agents who are the subject of moral cultivation toward moral achievement should be noted. Dasan argued, the actualization of public values eventually depends on the people who hold the heart-mind following the Way. In other words, he acknowledged the people (民) 's agency in moral cultivation based on their judgemental ability to discern public values and fairness. For Dasan, as a Confucian, the judgmental ability of heart-mind also serves as a ground to justify political publicness and fairness.

Keywords: Ideas of publicness and privateness, Human's original desires, Political publicness, Bottom-up public opinion, Mandate of the Heavenly Emperor, Performance assessments over high-ranked officials.

접수일: 2022.09.30. ‖ 심사일: 2022.10.18. ‖ 게재확정일: 2022.11.14.