

광복 80주년 기념 실학 학술대회

국가의
공공성과 책임성,
실학으로
대한민국을 새롭게!

일시 2025. 08. 08. (금) 10:00-18:00

장소 국회의원회관 제1소회의실

新
我
舊
邦

국가의 공공성과 책임성, 실학으로 대한민국을 새롭게!

實
事
求
是

다산연구소

경기 수원 팔달구 정조로 764번길 11, 4층
e_dasan@naver.com www.edasan.org



다산연구소 국회 김준혁 의원실

광복 80주년 기념 실학 학술대회

국가의 공공성과 책임성, 실학으로 대한민국을 새롭게!



다산연구소 국회 김준혁 의원실

* 자료집 내용의 무단전재를 삼가해주시기 바랍니다.

목차

일정표	5
발표·토론자 소개	6
세션1 조선학운동의 유산과 실학의 미래	11
조선학운동의 역사적 전개와 의의	13
21세기의 실학, 어떻게 할 것인가	27
논평	40
세션2 국가 위기극복 담론으로서의 실학과 공공성	45
조선후기 새로운 국가 구상과 변화 - 『반계수록』과 『경세유표』	47
다산학과 유교적 공공성의 쟁점	71
조선후기 ‘공(公)’ 이념과 경세론의 국가	93
논평	110
세션3 라운드테이블 대한민국의 위기요인과 과제	117
대한민국의 위기와 개혁과제	119

광복 80주년 기념 실학 학술대회
**국가의 공공성과 책임성,
 실학으로 대한민국을 새롭게!**

- 일시: 2025년 8월 8일(금) 10:00~18:00
- 장소: 국회의원회관 제1소회의실

사회: 송치욱(인제대)

시 간	발 표
10:00-10:30	인사말 박석무(다산연구소), 김준혁(국회의원) 등 기조강연 광복 80년, 대한민국의 과제 이만열(역사학자)
10:45 ~ 12:15	제1세션 조선학운동의 유산과 실학의 미래 발표 조선학운동의 역사적 전개와 의의 이지원(대림대) 21세기의 실학, 어떻게 할 것인가 조성환(원광대) 토론 최윤오[좌장], 이지원, 조성환, 김문식(단국대), 이경구(한림대)
14:00-16:00	제2세션 국가 위기극복 담론으로서의 실학과 공공성 발표 조선후기 새로운 국가 구상과 변화 - 『반계수록』과 『경세유표』 정호훈(서울대) 다산학과 유교적 공공성의 쟁점 백민정(가톨릭대) 조선후기 공(公)이념과 경제학의 국가 송양섭(고려대) 토론 김용흠[좌장], 정호훈, 백민정, 송양섭, 전성건(경국대)
16:15-17:30	제3세션 라운드테이블 대한민국의 위기요인과 과제 발제 강동호(공공선연구자협동조합 연구소장) 토론 김태희[사회] 외 5인

발표·토론자 소개

기조강연

▶ 이만열(역사학자)

숙명여자대학교 교수, 국사편찬위원회 위원장 등을 역임했다. 현재 시민모임 독립의 대표로 있다.

저서로는『한국기독교와 역사의식』, 『한국기독교와 민족통일운동』, 『삼국시대사』, 『단재 신채호의 역사학 연구』, 『한국 근현대 역사학의 흐름』, 『한국기독교의료사』 등이 있으며, 산문집으로 『한 시골뜨기가 눈떠가는 이야기』, 『역사의 길, 현실의 길』 등이 있다. 『당산 김철 전집』의 간행위원장으로 봉사했다.

제1세션

▶ 최윤오(연세대학교 사학과 명예교수)

조선후기 사회경제사와 사상사 연구에 주력한 학자로, 토지제도와 경제학 연구로 잘 알려져 있다. 주요 저서로는 『조선후기 양전사업과 토지개혁론』 등이 있다.

▶ 이지원(대림대학교 교수)

한국 근대 사상과 문화를 연구하며, 현재 대림대학교 교수로 재직 중이다.

주요 저서로 『세계 속의 한국의 역사와 문화』, 『한국 근대문화사상사 연구』, 『미래 세대의 동아시아 읽기』 등이 있다.

▶ 조성환(원광대학교 교수)

서강대학교와 와세다대학교에서 수학과 철학을 공부했다. 『월간 공공철학』과 『다시 개혁』의 편집인을 역임했고, 현재 『사상계』 편집주간이다.

주요 저서로 『한국 근대의 탄생: 개화에서 개벽으로』, 『K-사상사』, 『하늘을 그리는 사람들』, 『키워드로 읽는 한국철학』 등이 있으며, 『한국은 하나의 철학이다』, 『인류 세란 무엇인가?』 등의 번역서를 출간했다.

▶ 김문식(단국대학교 교수)

정조와 그 시대에 관한 연구를 많이 했으며, ‘한국실학학회’ 회장을 역임한 바 있다. 주요 저서로 『조선후기 경학사상 연구』(1995), 『정조의 제왕학』(2007) 등이 있다.

▶ 이경구(한림대학교 교수)

한림과학원 원장을 지내고 있으며, 주요 저서로 『조선후기 安東金門 연구』(2007), 『17세기 조선 지식인 지도』(2009), 『조선, 철학의 왕국: 호락논쟁 이야기』(2018) 등이 있으며, 최근 『실학, 우리 안의 오랜 근대』를 출간했다.

제2세션

▶ 김용흠(연세대 국학연구원 연구교수)

조선후기 전공 역사학자로, 주요 논저로는 『조선후기 정치사 연구 I - 인조대 정치론의 분화와 변통론』(2006), 『목민고·목민대방』(역서, 2012), 『조선의 정치에서 무엇을 볼 것인가 - 탕평론·탕평책·탕평정치』(2016), 『형감』(역서, 2019), 『대백록』(역서, 2020), 『조선후기 실학과 다산 정약용』(2020), 『동남소사』(역서, 2021) 등이 있다.

▶ 정호훈(서울대학교 규장각한국학연구원 교수)

17세기 북인계 남인 학자의 정치사상, 실학 등 조선후기 국가 구상과 정치사상에 관해 연구해왔다.

주요 저서로는 『조선후기 정치사상 연구』, 『조선의 《소학》』, 『교화와 형벌』 등이 있고, 『정민편』, 『대학연의』 등의 역서를 출간했다.

▶ **백민정**(가톨릭대학교 철학과 교수)

다산 정약용의 사상을 비롯하여 유교철학과 한국철학을 연구하며 가톨릭대학교에서 재직 중이다.

주요 저서로 『맹자: 유학을 위한 철학적 변론』, 『정약용의 철학』, 『정약용의 정치 사상』 등이 있고, 공저로 『다산 경제학 연구』, 『세계적 K사상을 위하여』, 『문명전환의 한국사상』 등이 있으며, 『진보적 유학을 향하여』를 공역하였다.

▶ **송양섭**(고려대학교 한국사학과 교수)

고려대학교 한국사학과 교수로 연구와 교육을 수행하고 있다.

주요 저서로 『18세기 조선의 공공성과 민본이념』, 『동아시아의 근대 장기지속으로 읽는다』, 논문으로는 「19세기 부세 운영과 ‘향중공론’의 대두」, 「대동법 실시와 ‘삼정 체제’의 성립-역에 의한 지배에서 재정에 의한 지배로」 등이 있다.

▶ **전성건**(경국대 동양철학과 교수)

현재 경국대학교(← 안동대학교) 동양철학과 교수로 재직 중이다. 저서로 『정약용의 철학 사상과 체제개혁론』(2014), 『퇴계학파의 사람들』(2023, 공저) 등이 있으며, 역서로 『정산 이병휴의 시와 철학』(2013, 공역), 『다산 정약용의 사례가식』(2015, 단독) 등이 있다.

제3세션

▶ **김태희**(다산연구소 이사장)

다산연구소 소장과 실학박물관 관장을 역임했다. 주요 저서로 『실학의 숲에서 오늘을 보다』, 『정약용의 삶과 글』 등이 있으며, 주요 논문으로 「정조의 통합정치에 관한 연구」, 「조선후기 상업진흥론과 실학담론의 재구성」, 「다산 정약용의 군주론과 경제 유표」 등이 있다.

▶ **강동호**(공공선연구자협동조합 연구소장)

계간 『신진보리포트』 편집주간, (재)국민정책연구원 연구실장, (재)혁신과미래연구원

부원장을 역임하였다. 현재 ‘공공선연구자협동조합’ 연구소장으로 활동하며 사회 개혁과 공공성 문제에 집중하고 있다.

▶ **이석규**(국회 차규근 의원실 선임비서관)

정당활동과 정책연구를 하고 있으며, 현재 조국혁신당 차규근 의원실에서 일하고 있다. 새정치민주연합 강원도당 공동사무처장, 국민정책연구원 연구위원을 역임하였다.

▶ **송치욱**(인제대학교 인제한국학연구원 연구교수)

한국학중앙연구원에서 정치학 박사학위를 취득하였으며, 한국·동양 정치사상을 연구하고 있다. 한국학중앙연구원 현대한국연구소(현대한국고술포자료관 연구단) 전임연구원을 지냈으며, 공저로 『홍범연의; 성리학적 이상국가론을 집대성한 200여년의 여정』, 『합천 지역의 남명학파』 등이 있으며, 주요논문으로는 「16세기 조선의 하학론 연구」, 「물러남의 정치학; 유자(儒者)와 국가권력, 그 적절한 거리(距離)의 모색」, 「實/虛 개념으로 본 덕계 오건의 정치사상」 등이 있다.

제1세션

조선학운동의 유산과 실학의 미래

발표

조선학운동의 역사적 전개와 의의 | 이지원(대림대)

21세기의 실학, 어떻게 할 것인가 | 조성환(원광대)

종합토론

최윤오[좌장], 이지원, 조성환, 김문식(단국대), 이경구(한림대)

조선학운동의 역사적 전개와 의의*

이 지 원 (대림대학교 교수, 국사편찬위원)

1. 일제의 동화주의 문화정책과 조선학운동의 시대성

일본 제국주의는 한국 강점 이후 시종일관 동화주의를 식민지 지배정책으로 표방하였다. 동화주의는 제국주의 본국의 문명을 주입하여 궁극적으로는 본국과 같은 민족(국가) 정신을 갖게 하는 것을 목표로 하는 것이었다. 즉 “제국주의 본국의 문화를 이입하고 본국의 국어와 각종 문물제도를 적용하여 식민지 고유의 언어, 풍속, 관습 등 각종 제도문물을 타파함으로써 식민지 원주민의 민족정신을 본국인과 똑같이 하려는 정책”이었다. 따라서 이러한 동화주의는 ‘각 식민지의 특수한 사회사정을 무시하고 강제와 임의라는 방법을 동원하여 식민지 주민의 ‘민족성 파괴(denationalization)’를 도모하는 본질을 가졌다. 그것은 서구적 문명화를 인류 문명화라는 보편성으로 등치시키면서 식민 민족 고유의 정치, 제도, 문화를 폐기하고 제국의 새로운 ‘국민’으로 동화되도록 하는 것이었다. 문명 일원론적 관점에서 ‘후진 민족의 선진 민족화’라는 문명화를 내세우며 식민지민을 제국의 국민으로 동화시키는 문화통합이었다.¹

일제의 동화주의 문화정책은 일본식 ‘국민의식’을 이식하는 동시에 한국인의 독립적인 국가·민족을 부정하도록 했다. 이를 위해 일제는 강점 초기부터 구관조사, 조선사료조사, 조선사 편찬, 고적조사 등을 하며 전래의 문화와 학술을 통제 장악하였다. 3·1운동 직후 부임한 사이토 마코토(齋藤實) 총독은 ‘문화적 제도의 혁신’과 ‘문화의 창달’을 표방하며 ‘문화정치’를 실시했는데, ‘민정(民情)’을 고려한다는 명목하에 전래의 문화 조사를 확대하

* 이 글의 무단 전재를 삼가주시기 바랍니다.

1 이지원, 『한국 근대 문화사상사 연구』 해안, 2007, 91쪽.

였고, 조선의 구관, 古例 및 역사 등을 소재로 한국인의 의식을 식민지 국민의식으로 개량화하는 민중교화·사회교화정책을 도입하였다.² 근대적 공공문화시설인 박물관도 한국인을 일본 국민으로 동화시키는 문화시설로 적극 활용되었다.³

1930년대 전반기에는 1920년대부터 ‘조선사연구’와 ‘조선현실분석’을 지원해 온 일제 관학의 연구 결과가 ‘황민화’를 합리화하는 성과로 산출되었다. 조선총독부가 1925년 조선사편수회를 설치하고 방대한 관학자와 조선인들을 동원하였던 『조선사』 간행 작업은 1932년부터 ‘일본사의 일환으로서 조선사’ 편찬의 성과를 거두고 있었다. 『조선사』 편찬은 식민사관의 집대성으로서, 일제는 이를 통하여 조선인에 대한 ‘황국신민화’의 학문적·정신적 기초를 확보하게 되었다.⁴ 또한 이와 밀접한 관련 하에 청구학회, 경성제대 조선경제연구소 등 일제 관변학자의 조선사 연구 조직이 체계화되어, 총독부의 지원 아래 한말부터 일제시기에 이르는 조선의 사회 경제 전반에 대한 방대한 연구가 추진되었다.⁵ 또한 조선의 풍습, 사회문화 실태 조사 연구는 “조선의 문화를 규명하고 민중의 정신적 생활을 요해(了解)하는 좋은 자료”⁶를 확보하는 유용성 때문에 지속되었다.⁷

1930년대 들어 조선총독부는 그들이 장악한 조선 역사 연구 및 사회문화 조사의 성과들을 파시즘적 문화정책에 적극 활용하였다.⁸ 만주사변 이후 전쟁을 확대하고 파시즘체제를 강화하는 상황에서 식민지민의 동원과 통제를 위해 전통과 고유문화의 요소를 활용하였다. 조선총독부는 1932년 「국민정신작흥운동」과 1935년 「心田개발정책」을 실시하면서 문화적 정신적으로 식민지배에 용이하게 왜곡된 조선인의 정체성 인식을 보급하였다.⁹ 파시즘은 인간 감정의 규율을 국민동원의 요소로 중시했는데, 「국민정신작흥운동」과 「심전개발정책」은 모두 정신과 마음(心)을 동원의 규율로 만드는 것이었다. 심전 즉 마음의 맑은 정신문화의 오랜 전통에서 나오는 것으로서, 지역사회의 부락제나 민중이 갖는 향토의식을 “淸淨化와 神人합일은 內地(=일본)의 부락제사와도 공통적인 부분이다”라

고 주장하면서,¹⁰ 일본의 神道を 조선 향촌사회의 전통적 신앙 풍속과 결합시키고자 했다. 이는 형식적으로는 조선 문화의 ‘전통’과 ‘고유성’을 부각시키되 제국주의 파시즘 국민동원의 문화를 실현하는 시스템이었다. 안정적인 파시즘 식민 통치를 위해 ‘전통’의 신앙을 내세우며 한국인의 심성을 집단적으로 규율하여 반일사상을 억압하고 민족해방운동 세력에 대해 탄압과 회유를 하는 것이었다. 이는 조선의 ‘민족문화’ ‘전통’을 일제의 식민지 파시즘 문화의 요소로 편입시켜 ‘애향정신 진작’ ‘애국심 고양’의 상징으로 변용하여 조선인 대중에게 일본식 국가주의·국민의식을 선전하고 체험하게 하는 사상·문화정책이었다.¹¹ 특히 일본-조선-만주를 종횡으로 연결하는 엔(円)블록경제의 문화적 표현으로서 日鮮滿文化同系觀을 강조하고¹² 대동아공영권의 五族協和를 실현함에 있어서 이러한 문화 기획은 그 목적이 분명하였다.¹³ 한국 전통의 고유문화(native culture)는 한국인의 민족문화(ethnic culture)이지만 대동아공영권 일본의 국민문화(national culture)로 변용되는 것이었다.

조선학운동은 1930년대 일제가 침략전쟁을 확대하며 식민주의 역사학의 『조선사』 간행과 파시즘 동원을 위한 문화정책이 강화되는 시기에 제창되었다. ‘조선학’을 운동으로 제창한 안재홍은 본래 사회과학을 전공한 언론인이자 비타협적 민족주의자로서 신간회 운동을 하던 인물이다.¹⁴ 그는 1930년대 초 신간회가 해소되고 만주사변 등 일제의 침략전쟁과 파시즘체제가 강화되는 상황에서 식민지 민족운동으로서 문화운동을 제창하였다. 그는 「조선과 문화운동」이라는 글에서

무릇 일거에 政治的 成敗를 決하려는 문제라면 시대의 압력이나 객관의 정세로써 다룰 조건이 만히 잇을 것이지만 그러나 다만 政治的 躍進이 불리한 시대이니 차라리 文化的 精進에 노력하자 함이다. 그것은 아모 政治的 형태로서가 아니오 차라리 事業的 企業的 방식으로써 이에 정진하자 함이다.¹⁵

라 하여 문화적 약진을 위한 사업적 기획적 방식으로 문화운동을 할 것을 주장하였다. 그는 이러한 문화운동을 ‘最善한 次善策’이라 하였다.

10 村山智順, 『部落祭』, 1937, 472쪽.

11 이지원, 2007, 앞의 책, 제 4장 1절 1); 이지원, 「『심천리』를 통해 본 친일의 논리와 정서」 『역사와현실』 69, 2008.

12 「日鮮滿文化同系觀」 『朝鮮』 1937. 1.

13 高木三郎, 「五族協和と言語問題」 『朝鮮』 1937. 6; 辛島驍, 「朝鮮に於ける文化政策の現段階」 『朝鮮』 1942. 10.

14 이지원, 「日帝下 安在鴻의 현실인식과 민족해방운동론」 『역사와 현실』 6, 1991.

15 樗山(안재홍), 「朝鮮과 文化運動」 『新朝鮮』 1935. 1.

2 이지원, 「3·1운동 이후 일제의 식민지 사회교화정책과 조선 민족성」 『학림』 45, 2020.

3 이지원, 『일제의 동화주의 문화정책과 박물관』 동북아역사재단, 2023.

4 김용섭, 「日本·韓國에서 있어서의 한국사서술」 『歷史學報』 31, 1966, 134쪽; 정상우, 『조선총독부의 역사 편찬사업과 조선사편수회』, 아연출판부, 2018.

5 방기중, 『한국 근현대 사상사 연구』, 역사비평사, 1992, 제1장 2절; 신주백, 「1930년대 초중반 조선학학술장의 재구성성과 관련한 시론적 탐색: 경성제대 졸업자의 조선연구 태도 및 연구방법과 관련하여」 『역사문제연구』 26, 2011; 연세대학교 역사문화학과 BK21플러스사업팀, 『식민지 조선의 근대학문과 조선학 연구』 선인, 2015 등 참조.

6 「調査資料刊行」, 『朝鮮』 1933. 9, 150쪽.

7 조선총독부중추원, 『朝鮮舊慣制度調査事業概要』, 1938, 緒言.

8 이지원, 「1920~30년대 日帝의 朝鮮文化支配政策」 『歷史教育』 75, 2000.

9 조선총독부, 『施政三十年史』, 1941, 369쪽, 378~379쪽. 일제의 心田開發政策에 대해서는 한궁희, 「1935-37년 일제의 ‘심전개발’ 정책과 그 성격」 『한국사론』 35, 서울대학교 국사학과, 1996 참조.

朝鮮人은 次善의 最善—아니 最善한 次善策으로서 조선인의 조선인으로
서의 文化的 純化, 深化, 淨化 및 그 때문에의 精進을 공통한 과제로 하여야
할 것이다.¹⁶

즉, 현실적으로 정치적 운동이 불리해지는 상황에서 차선책으로서 문화운동을 선택한
다는 것이다. 그리고 차선책으로서 문화운동은 혁정이 어려운 때 개량을 동반하는 실천
적 책무로서, ‘革正과 改良의 竝進論’이라는 논리로 활동 범위와 의의를 설명하였다.¹⁷ 그
것은 당시 식민지 현실에서 필요한 민족의식을 갖는 민족문화운동이었다. 이때 민족문화
는 ‘세계적이면서 계급적인 제 3 신생적인 민족주의’의 문화로서 세계성과 계급성이 중층
적으로 병렬하는 것이라고 하였다.¹⁸ 즉 세계 속에 고립되지 않고, 맑스주의자들의 계급주
의를 배제하지 않는 민족문화운동이었다. 즉 ‘전통’으로부터 조선인의 문화적 순화, 심화,
정화를 위한 민족문화운동이었고, 그러한 민족문화운동의 구체적 내용이 곧 조선학운동
이었다.

朝鮮文化運動에로! 朝鮮文化에 精進하자! 朝鮮學을 闡明하자!¹⁹

조선학운동은 당시 식민지 한국사회의 정치적 현실에 대한 대응이자 일제의 동화주의
문화정책이 학술적 분업적 연구 성과를 양산하며 조선에 대한 문화적·이데올로기적 지배
를 보다 치밀하고 광범위하게 실시하는 것에 대응하는 시대성을 갖고 추진되었다.

2. 조선학운동과 다산 정약용

(1) 조선문화운동으로서 조선학운동

1930년대 안재홍이 조선문화운동에서 거론한 ‘조선학’은 당시의 조선 현실에 대응한

민족인식의 확립과 당면 현실문제 해결이라는 관점에서 출발하였다. 즉 그는 조선연구는
두 가지 접근방법이 있는데 그 하나는 현실에 대한 통계적·숫자적 사회동태에 대한 것이
고, 다른 하나는 역사적 전통적 문화적 특수경향에 대한 것인데, 전자를 광의의 조선학,
후자를 협의의 조선학이라고 지칭하였다. 그리고 양자는 공히 엄정한 과학적 조사연구
의 대상이라고 하였다.²⁰ 1930년대 전반 ‘조선학’이라는 말은 최남선, 정인보, 문일평 등
을 비롯하여 사회주의 계열의 백남운, 김태준, 신남철 등 여러 사람의 관심 영역이었던 만
큼,²¹ ‘진보적 견지’ ‘과학적’이라는 용어가 병행하여 사용되었다.²² 일제가 실증주의에 입
각한 조사 연구를 통해 조선인의 부정적인 정체성을 심어주는 ‘민족성론’ ‘정체성론(停滯性
論)’ 등을 보급하고, 구래의 조선사회를 정체된 사회로, 일제하의 조선을 발전한 사회로 변
용하는 문화를 양산하는 것에 대응하기 위해서는 ‘진보적 견지’와 ‘과학적’ 연구가 필요
했던 것이다.

‘진보적 견지’ ‘과학적’이라는 서술어가 붙는 ‘조선학’ 연구는 자기 지위를 정확하게
인식하는 데서 출발하여 민족과 민족, 국가와 국가 간의 관계에서 조선을 보다 더 객관적
으로 인식할 것을 촉구하였다.²³ 이것은 ‘배타적인 偏小한 민족적 主我觀’에 치우치지 않
는 과학적인 조선에 대한 설명과 인식을 목적으로 하는 것이었다.²⁴ 안재홍은 <조선학의
문제> 라는 글에서,

우리는 전연 남의 것을 빌어서 살려는 무계획한 신시대의 집단적인 「롬
펜」일 수는 없는 것이오 그럼으로 우리는 세계문화를 채용하고 적용하는 긴
장한 도정에서 어떠한 朝鮮色과 朝鮮素를 그 수용의 주체로서 확립할가? 줄
잡아서 세계문화 채용에 의한 自我創建의 도정에서 어떠한 조선색과 조선소
를 물드리며 짜너출가? 하는 당면한 문제로 되는 것이다.²⁵

라고 하여 조선학은 세계문화에 채용되는 ‘自我創建’을 의도하는 것이라고 밝히고 있다.

20 樗山, 「朝鮮學의 問題」 『新朝鮮』 1934. 12.

21 이지원, 「1930년대 ‘조선학’ 논쟁」 『논쟁으로 본 한국사회 100년』 역사비평사, 2000.

22 신남철, 「최근 조선연구의 업적과 그 재출발」 (1) 『동아일보』 1934. 1.1.; 안재홍, 「신년의 기원」 『신동아』 1934. 1.; T기자, 「조선연구의 기운에 제하야」 『동아일보』 1934. 9. 11.

23 「조선과 조선인」 『신동아』 1935. 1.14쪽; 「세계문화에 조선색을 짜너차」 『동아일보』 1934. 9. 12.

24 안재홍, 「조선 연구의 충동」 『조선일보』 1031. 6. 13.; 안재홍, 「신년의 기원」 『신동아』 1934. 1.

25 樗山, 「朝鮮學의 問題」 『新朝鮮』 1934. 12.

16 위와 같음.

17 안재홍, 「세계로부터 조선에」 『朝鮮日報』 1935. 6. 1.

18 안재홍, 「국제연대성에서 본 문화특수과정론 (1) - 후진사회와 문화적 중층성」 『조선일보』 1936.1.1.

19 樗山(안재홍), 「朝鮮과 文化運動」 『新朝鮮』 1935. 1.

즉 그의 조선학연구론에서 주장하는 자아창건은 ‘배타 고립적이고 봉건적인 구시대의 문화적 잔재가 아닌 개방된 세계적 자아관에 입각하는 것’²⁶이었고, 세계문화라는 타자와의 관계에서 조선색과 조선소를 확립하는 것이었다. 그는 민족이란 “역사적으로 문화적으로 동일한 정신적 존재인 것을 심화 인식하는 총체”²⁷라는 내적 구심력을 갖되, ‘민족문화의 고유성과 세계성’이라는 문화의 중층성과 병존성을 중시하였다. 안재홍은 이러한 새로운 자아창건을 ‘민족으로 세계에, 세계로 민족에 交互되고 調劑되는 일종의 民世主義’라고 명명하였는데²⁸ 이는 문화의 중층성, 병존성(다양성)을 전제로 한 민족주의를 지향하는 것이었다.²⁹

조선문화운동으로서 조선학운동은 다산기념사업을 중심으로, 1934년 9월 茶山逝世 99주년 기념사업과 이듬해의 100주년제, 그리고 『여유당전서』의 간행으로 전개되었다. 1933~1934년경부터 신조선사에서 70여 권에 달하는 방대한 『여유당전서』의 간행을 추진했는데, 이 사업을 기념하는 의미와 정다산을 일반에게 소개하기 위하여 강연회를 개최하였다.³⁰ 1934년 9월 8일 서울의 중앙기독교청년회관에서 열린 강연회에는 연희전문학교 교수인 정인보, 전 조선일보 사장 안재홍, 조선일보 편집고문 문일평, 중앙고보 교장 현상윤 등이 연사로 참여하였다.³¹ 각각 「다산선생과 조선학」, 「朝鮮史上 정다산의 지위」, 「내가 본 다산선생」, 「이조 유학과 다산선생」이라는 제목의 강연을 하였는데, 정인보와 안재홍은 『여유당전서』의 책임 교열을 담당하며 그 중심적인 역할을 하였다. 이러한 다산과 실학에 대한 관심은 1934년부터 1935년 다산 100주년 기념행사를 전후하여 민족주의자뿐만 아니라 맑스주의 연구자에 이르기까지 광범하게 전개되었다. 1935년 7월 16일 100주년 기념행사를 전후하여 『동아일보』에는 정인보, 백남운, 현상윤이 다산에 대한 기념 투고를 하는가 하면³², 『조선일보』에도 안재홍, 이훈구, 김태준, 문일평 등이 다산의 학문과 사상에 대한 특집을 게재하였다.³³ 『興猶堂全書』를 간행하는 신조선사는 자신들이 발간하는 『新朝鮮』 12월호를 ‘茶山特輯號’로 발행하여 당시 다산 연구에 대한 관



그림1 다산 서세 100주년 기념 특집에 실린 다산 고택과 묘소 사진 『동아일보』 1935.7.16.



그림2 정인보의 다산 서세 100주년 기념 원고 『동아일보』 1935.7.16.

심을 고양시키고 있었다. 그 후 신조선사는 정인보, 안재홍의 책임교열 하에 1938년 10월 『여유당전서』 76권을 완간하였다.³⁴ 이처럼 조선문화운동으로서 조선학운동은 『여유당전서』 간행과 다산기념사업으로 추진되면서 조선후기 이래 현실 개혁의 사상과 학문을 소환하고, 실학연구를 촉발하였다.³⁵

(2) 조선학운동의 다산 호명 관점과 문제의식

조선문화운동으로서 다산을 호명하고 『여유당전서』를 간행할 때 조선학운동의 주체들은 어떠한 관점과 문제의식을 갖고 있었는가. 조선학운동을 제안하고 여유당전서 교열 작업을 했던 안재홍은 ‘變法自疆’의 진보주의자이자 ‘民’ 중심의 개혁론자로 다산을 호명하였다.³⁶ 안재홍의 다산 호명은 과거에 대한 복고적인 회귀가 아니라 탈주자학적인 자기 정체성을 확립하기 위한 것이었다. 그에게 있어서 주자학은 형식적 배타적이며 공리공답에 치우쳐 현실에 무기력한 망국적 관념으로서 이미 ‘사회의 질곡’³⁷으로 판명났고, 개혁적이고 국가 민생을 생각하는 “진보주의적”³⁸인 일련의 사상이야말로 개혁이 필요했던

34 「朝鮮文化史上의 巨業 丁茶山全書」完成一天文, 地理, 政治, 法制, 兵學의 광범위, “當代의 異端”은 “今日의 眞理” 『朝鮮日報』 1938. 10. 28 ; 「茶山全集—各界有志 發起로 16일 出版記念會 開催」 『朝鮮日報』 1938. 12. 14 ; 「丁茶山全書—朝鮮出版界의 金子塔 四百部 76卷을 完刊」 『東亞日報』 1938. 10. 28.
 35 임형택, 「국학의 성립과정과 실학에 대한 인식」 『실사구시의 한국학』 창작과 비평사, 2000.
 36 이지원, 「1930년대 안재홍의 조선학연구에서 근대정체성 서사와 다산 정약용」 『역사교육』 140, 2016.
 37 안재홍, 「朝鮮民의 運命을 反映하는 丁茶山先生과 그 生涯의 回顧」 『新東亞』 36, 1934. 10. 43쪽.
 38 위의 글, 44쪽.

26 위와 같음.
 27 안재홍, 「社會와 自然性—客觀環境과 歷史傳統」 『朝鮮日報』 1935. 10. 16.
 28 안재홍, 「國際連帶性에서 본 文化特殊過程論—(1) 後進社會와 文化的 重層性」 『朝鮮日報』 1936. 1. 1.
 29 위와 같음.
 30 「朝鮮學界의 至寶 丁茶山記念講演—9월 8일 基靑會館에서」 『조선일보』 1934. 9. 4.
 31 「丁茶山記念講演 今夜 基靑會館서」 『朝鮮日報』 1934. 9. 9.
 32 『동아일보』 1935. 7. 16에 정인보, 「丁茶山先生 逝世百年을 記念하면서」 ; 정인보, 「茶山先生의 一生」 ; 백남운, 「丁茶山의 思想」 ; 현상윤, 「李朝 儒學思想의 丁茶山과 그 位置」, 「茶山先生 著述表」 등이 특집으로 게재되었다.
 33 안재홍, 「茶山先生」 ; 이훈구, 「土地國有論과 勸農政策」 ; 김태준, 「文化建設上으로 본 丁茶山先生의 業績」 ; 文一平, 「考證學上으로 본 茶山」.

조선왕조의 선구적 대안이라고 보았다. 그러한 점에서 안재홍이 의도한 조선학은 현실개혁 지향의 자기 정체성을 갖고, 공리공담의 무기력한 관념이 아니라 “실학추구”³⁹의 학문이었다. 그는 이러한 조선학의 필요성은 이미 임진왜란 이후 사회가 타락하고 붕괴되는 상황에서 제기되었던 바라고 설명하고, 그러한 개혁의 내용을 “變法自疆-新我舊邦”⁴⁰이라 표현하였다. ‘변법자강’은 20세기 초 애국계몽시기에 梁啓超의 사상이 유입되면서 널리 사용되기 시작한 용어이다.⁴¹ 변법은 급진적인 국가 정치체제의 개혁을 의미하는 용어인데, 안재홍은 조선후기 실학과 정약용을 그러한 근대 개혁 지향의 학문과 인물로 자리매김하였다. 그리하여 안재홍은 다산 정약용을 근대 ‘국가’를 지향하는 변법자강 국가사상의 선구자로 부활시켰다. 즉

近世 資本主義의 國家思想 발흥기에 잇서서의 正統派的 經濟思想에 입각한 財政, 經濟, 殖産, 興業의 策과 教育發展과 强兵自衛의 政策임을 볼 것이니, 이런 점에서는 선생이 뚜렷한 近世國民主義의 先驅者임을 인식할 것이다.⁴²

라 하여 근대적 경제, 교육, 국방 등 제 정책을 수립한 ‘근세 국민주의의 선구’라고 평가하였다. 다산 정약용이 “新我舊邦, 經世澤民, 民國之事의 匡扶振作, 撥難反正”를 내세웠던 것을 근세 국민주의 사상을 지향하는 것으로 파악하여 루소의 『民約論』과 유사하고 황종희의 『명이대방록』과 같이 입헌적인 정치 경륜을 세웠다고 하였다.⁴³ 이러한 다산에 대한 해석은 대한제국기 개신유학자들이 參酌時俗하여 자주적인 근대화를 모색하고자 실학에 주목하였던 문제의식의 연장선상에 있었다고 본다. 안재홍은 동시대 서양의 시대흐름 - 루소의 민약론의 등장, 유럽의 절대왕정의 대외팽창 정책, 나폴레옹 전쟁 이후 민족주의의 등장 - 등을 예로 들며 다산 시대와 그의 학문을 세계사적인 맥락에서 설명하였다.⁴⁴

안재홍은 다산의 「田論」에 나타난 閭田制의 공동경작법과 1/10 징세 등을 근세 토지국유론 사상과 일부 공통적이면서도 일층 진보적인 정책사상으로 보고

근세 土地國有論에서 출발한 일부 사상과 공통하면서 그 실제 적용의 점에서는 일층의 進步的인 政策思想을 보이는 자로 다만 왕실을 중심으로 국가를 단위로 한 점에서만 근세사회주의사상과 서로 다른 자이다. 그러므로 그 含蓄의 내용이 다르나 이 점으로서는 일층의 國家的인 社會民主主義의 명백한 사상체계를 방불케 하는 것이다.⁴⁵

라 하여 다산을 ‘국가적 사회민주주의자’로 규정하였다. 국가적 사회민주주의자는 사회주의적인 경제 정책을 취하되 그 주체가 왕실과 국가를 단위로 한다는 점에서 사회주의 사상과는 다르다고 보았다. 이는 중국사상을 기본으로 한 안재홍의 변법자강사상의 특징이라고도 할 수 있으나, 공동경작의 농민 중심 토지개혁을 제기한 것은 분명 ‘민’ 중심의 근대 개혁을 높이 평가하였다고 하겠다.

정인보는 18세에 강화 양명학자 蘭谷 李建芳의 제자가 되어 양명학과 조선후기 실학에 관심을 갖게 되었고 국권상실 후에는 만주와 상해를 다니면서 신규식, 박은식, 신채호, 김규식등과 동제사를 결성하는 등 활동을 했다.⁴⁶ 1922년 연희전문학교강사로 초빙되어 1925년부터 교수가 되어 1937년까지 재직하면서 한문학, 조선문학, 조선사 등을 가르치고, 신문, 잡지 등에 역사·문화에 대한 다방면의 국한문 병용 글을 썼다.⁴⁷ 그는 학문이란 한 민족 단위의 주체적인 학문체계를 세움으로써 세상의 가치를 바로 세우고 주권을 회복하는 것이라는 학문관에 입각하여 ‘조선학’의 개념을 도출하였다. 그는 조선학의 학문적 계통성을 조선 후기 ‘實學’에서 구하였다. 정인보는 실학자들의 저서와 학문을 설명하면서 ‘조선학’이라는 용어를 사용하였으며, 조선후기 실학에서 양명학에 이르는 제 학문의 경향을 ‘近世 朝鮮學’의 계파로 설명하였다.⁴⁸ 이때 그는 李瀼을 조선학의 시조로 지적하며⁴⁹ 조선학을 설명하기를 “國故 政法 歷史 地理 外交 天文 曆算 兵械 등 一切 朝鮮을

39 위와 같음.

40 위의 글, 26쪽.

41 김도형, 『大韓帝國期の 政治思想研究』, 지식산업사, 1994.

42 안재홍, 「現代思想의 先驅者로서 茶山先生 地位」, 『新朝鮮』 1935. 8. 28쪽.

43 위의 글, 30쪽 : 「茶山先生의 大經綸 - 朝鮮建設의 總계획자」, 『朝鮮日報』 1935. 7. 16.

44 안재홍, 「朝鮮史上에 빛나는 茶山先生의 學과 生涯」, 『新朝鮮』 6, 1934. 10. 22쪽.

45 안재홍, 「現代思想의 先驅者로서 茶山先生 地位-國家的 社會民主主義者」, 『新朝鮮』 1935. 8. 29쪽.

46 홍이섭, 「위당 정인보」 『한국사의 방법』 탐구당, 1969 ; 민영규, 「위당 정인보선생의 행장에 나타난 몇 가지 문제」 『동방학지』 13, 1972.

47 왕현중, 「연희전문 의 한국사 연구와 민족주의 사학의 전개」 『근대 학문의 형성과 연희전문』, 연세대학교출판부, 2005 ; 김도형, 「1920-30년대 민족문화 운동과 연희전문학교」 『동방학지』 164, 2008 ; 이지원, 「위당 정인보의 한글 인식과 한글 글쓰기」 『학림』 48, 2021.

48 정인보는 「椒園遺藁」에서 ‘근세 조선학’의 계파를 셋으로 나누었는데, 첫째는 성호 이익을 師導로 하여 農圃 鄭尙驥에 이르는 一系, 둘째는 疎齋 李頤命과 西浦 金萬重으로부터 나온 一系, 셋째는 霞谷 鄭齊斗의 양명학을 계승한 一系가 있다고 하였다(정인보, 『麓園鄭寅普全集』 1, 연세대학교출판부, 1983, 28쪽).

49 일찍이 그는 1929년 문광서림에서 간행한 『星湖僿說』을 교열하여 거기에 서문을 붙이고, 『藿憂錄』의 해제를 집필하며 실학파의 학통을 밝혀 星湖를 ‘朝鮮學’의 출발점으로 삼는 하나의 학술사론을 제시하였다(홍이섭, 앞의 글, 318~319쪽).

중심으로 한 실용적 考索⁵⁰이라 하여 反주자학적 학풍으로 민중에 자극받아 나타난 진실의 학문이며, 중국학에 대응하여 조선을 중심으로 조선에 관한 모든 것을 연구하는 실용적인 학문으로 평가하였다. 그리하여 “조선 近古의 學術史를 宗系하여 보면 礪溪가 一祖요 星湖가 二祖요 茶山이 三祖”⁵¹라고 실학의 계보를 확정하며 다산 정약용을 근세 조선학을 학술적으로 집대성한 인물로 파악하였다.⁵²

정인보는 일제에 의한 주권의 상실은 학문의 주체성 상실이었고, 조선학의 정립은 학문의 주체성을 회복하여 잃어버린 주권을 찾는 한 방법이라고 보았다. 그러한 ‘조선학’의 바탕인 실학의 집대성자로서 정약용의 학문 세계를 설정하였다. 또한 정인보는 “학자가 민중의 바라는 바를 따르면 학자가 지향하는 것이 곧 전체 민중이 지향하는 것”⁵³이라 하며 민중을 위한 학문의 목적을 제시했다. ‘민중’이라는 말은 19세기 말에 일본에서 만들어져 중국과 조선에서도 사용된 용어로 중국이나 일본에 비해 한국에서는 20세기 후반까지 더 널리 사용되었다. 한국에서는 애국계몽기부터 신채호 등이 사용하였고 3·1독립선언서에도 ‘2천만 민중’이라는 용어가 사용될 정도로 한국 근대 일반대중을 의미하는 용어로 사용되었다. 정인보는 다산 정약용의 학문에 대한 평을 하면서 조선학의 지향을 이리한 ‘민중’과 함께 하는 것이라고 했다. 이것은 민중이 중심이 되는 근대 민족국가와 민주사회를 지향하는 학문관이었다. 주자학적 학풍은 남의 소리를 떠드는 것이라 비판하며 민중의 삶을 진전시키는 주제적 학문을 지향한 것이다.

이처럼 조선학운동에서 다산을 호명한 것은 조선후기 이래 한국 사회의 ‘민’ 중심의 개혁 전통을 복원하는 관점과 문제의식에 있었다. 그것은 다산이 「原牧」의 “皇王之本이 起於里正하니 牧이 爲民有也”라고 한 ‘君民一體의 개혁론’의 입장에서 국가·군주 중심의 개혁과 ‘민’의 정치의식이 밑으로부터 형성·취합되는 근대 국민국가 성립을 지향하는 것이었다.⁵⁴ 다산은 유형원 이익 이래 畿湖南人의 이러한 사회개혁론, 토지개혁론의 집대성자였다. 다산은 임금과 民이 직접 연계되는 정치구조 속에서 ‘민’ 주체의 사회개혁을 구상하였고, 그 구체적 귀결로서 농민 중심의 토지개혁론을 제기한 것이었다.⁵⁵ 또한 군민일체

의 정치구조 속에서 농민 이익 중심의 토지개혁, 사회개혁론은 유교적 유토피아인 三代의 대동사상과 연계되는데, 다산의 ‘官天下’의 사회상을 『禮記』 「禮運」 편에 언급된 ‘大同社會’의 개념으로 이해될 수 있다는 지적처럼,⁵⁶ 다산의 개혁사상 역시 유교적 대동사상에 닿아있었다고 본다. 대동사상은 19세기 말 20세기 초 동양사회가 자본주의 세계체제로 편입되는 과정에서 재해석되면서 근대적인 전환을 하였다. 중국의 姜有爲가 『大同書』를 집필하여 동양적 이상사회의 전통 속에서 근대 민권국가의 개혁사상을 제시하고 1910년대 신채호, 조소앙, 박은식, 신규식 등이 대동사상에 입각하여 평등주의를 받아들이고 ‘망국민의 민족주의’를 수립하고자 했던 것이 그 예이다.⁵⁷ 이처럼 조선학운동의 다산 호명은 ‘민’ 중심의 실천적 학문과 독립된 근대 국가의 문화정체성을 지향하는 관점과 문제의식에 닿아있었다.

3. 조선학운동의 실천적 의의와 현재성

근대 국민국가(nation state)의 민족정체성(national identity) 형성에서 과거가 선택, 해석, 기억되는 과정을 거치는 것은 지구상의 모든 나라들이 근대 국가 국민=민족이라는 집단적 정체성을 만드는 데에 공통적이다. 민족사(national history)는 근대 기획의 서사에 따라 역사 사실(historical facts)을 선택하고(select), 해석하여(interpreter), 기억하기(remember) 하면서 민족 정체성의 서사를 만든다. 과거를 선택하여 현재적으로 설명하여 민족정체성을 만드는 것은 근대 문화의 모습이다. 한국도 19세기 말 이후 20세기에 걸쳐 전통을 근대적으로 선택·재현하면서 ‘민족문화’를 만들고 근대 문화정체성을 만드는 노력을 지속했고, 그것이 ‘한국학(Korean Studies)’의 역사이다.⁵⁸

20세기 전반기 한국은 일본 제국주의의 식민 지배를 물리치고 자주독립의 근대 국가

—湯論·原牧의 이해를 중심으로), 강만길·정창렬 외, 『茶山の 政治經濟思想』, 창작과비평사, 1990.

56 임형택, 위의 글, 66쪽; 안병욱, 「조선후기 대동론(大同論)의 수용과 형성」 『역사와 현실』 47, 2003 등 참조.

57 박은식, 신규식 등은 대동사상에 입각하여 1912년 상해에서 同濟社를 결성하였는데, 여기에는 신채호, 조소앙, 홍명희, 문일평, 김규식, 변영만, 신석우, 여운형 등이 회원으로 활동하였다. 뿐만 아니라 정인보, 안재홍 등도 이 시기 상해에서 홍명희, 문일평 등과 함께 생활하며 박은식, 신채호와 교류하였었다(金正明, 『朝鮮獨立運動』Ⅲ, 東京, 原書房, 1967, 880쪽; 정인보, 「介潔無垢의 朴殷植先生」 『開闢』, 1925. 8; 「洪碧初·玄幾堂 對談」 『朝光』 70, 1941, 8; 정인보, 「文湖岩哀詞」 『簞園鄭寅普全集』 1, 연세대학교출판부, 1983, 54쪽).

58 이지원, 「한국학」 『한국학 학술용어-근대 한국학 100년의 검토』 한국학중앙연구원출판부, 2020; 이지원, 「한국학의 근대성 고찰」 『민족문화연구』 96, 2020.

50 정인보, 「唯一한 政治家 丁茶山先生」 『簞園鄭寅普全集』 2권, 70쪽.

51 정인보, 「茶山先生の 一生」 『東亞日報』 1935. 7. 16.

52 정인보, 「唯一한 政治家 丁茶山先生」 『簞園鄭寅普全集』 2권, 70~71쪽.

53 정인보, 위의 글, 69쪽.

54 다산의 「原牧」에 대한 이해는 당시 사회주의 진영의 조선학자들에게 있어서도 공통적이었다. 崔益翰 역시 「原牧」을 분석하면서 최초사회의 관민관계에 대한 원칙적인 입론이 루소의 사회계약설에 방불하다고 설명하였다(崔益翰, 「興猶堂全書를 讀함(56) - 社會政治哲學의 基調」 『東亞日報』 1939. 5. 4).

55 김용섭, 『朝鮮後期農學史研究』, 일조각, 1988, 제3편; 임형택, 「茶山の ‘민’ 주체 정치사상의 理論的現實的 근거

를 수립하기 위한 저항과 변혁의 시대 과제를 안고 있었다. 이러한 시대적 과제를 인식한 한국의 지성계는 한국 사회가 당면한 사회적·역사적 과제 해결을 위한 실천과 연계되면서 새로운 사상적 모색과 학문적 업적을 축적하였다. 그것은 일제로부터의 해방과 자주적이고 민주적인 민족국가 수립이라는 역사적 과정에서 이루어 낸 학문적 실천의 결과였다. 그 가운데에서 1930년대 중반에 있었던 ‘조선학운동’은 대표적인 성과이다. 이것은 제국주의의 식민지를 반대하며 독립국가를 지향한 학술문화운동으로서, 일제의 식민주의 조선학, 친일적인 문화주의 조선학과는 다른 실천성을 갖는다. ‘조선학’이라는 용어가 조선을 연구하는 근대 학문 영역으로 지칭되었다고 해서 똑같은 내용과 사상을 담고 있지 않는 것을 이해할 때, ‘조선학운동’의 역사적 실천적 의의는 더욱 분명해진다.

‘조선학’이라는 용어는 1922년 최남선이 「조선역사통속강화개제」에서 처음 사용하여 조선문화에 대한 연구와 보급이 시작된 것으로 알려졌다.⁵⁹ 최남선은 ‘埃及學(Egyptology)이 이집트인 이외의 손에 건설되고 인도의 고문화 연구가 인도인 이외의 힘으로 경영되는 것이 이집트와 인도인의 깃뚫힌 지위와 흡질한 체면을 드러낸 것’이라 비유하며, “조선인의 입장에서 조선을 위하여 조선학의 연구 및 건설”⁶⁰을 주장했다, 그는 문화의 계통과 특질, 영향을 밝히기 위해 석기, 패총, 고분, 종교, 신화, 전설, 조선어, 불함문화 등을 포괄해야 한다고 했고, 인류학, 인종학, 토속학, 종교학, 언어학, 등 서구의 선진적인 학문 방법론을 적극 수용해야 한다고 했다.⁶¹ 그리고 그는 1925년 「조선을 통하여 본 동방문화의 연원과 단군을 계기로 한 인류문화의 一部面」이라는 부제의 「불함문화론(不咸文化論)」을 발표하여 단군을 조선 문화가치의 출발점으로 부각하고 ‘단일민족의식’을 강조하기 시작했다.⁶² 그는 1926년부터 1930년 사이에 단군 관련 글들을 집중적으로 발표했는데, 여기에서 단군은 민족적 문화가치의 창시자·구현자이자, 민족적 동질성과 단합의 상징으로 강조되었다. 그러나 그의 ‘조선학’은 독립된 근대 국민국가 지향의 민족이 아닌 인류학적 개념인 민족(ethnic, folk)을 대상으로 한 것이었다. 즉 조선은 제국의 신민으로서 조선 민족이 사는 제국 일본의 지역인 조선이었고, 조선학은 제국주의의 지역학(Area Studies)으로서의 조선

학이었다. 자국학이 아닌 지역학은 제국주의의 산물이었다.⁶³

지역학으로서 ‘조선학’은 일제 식민주의 관학의 조선학과 같이, 조선학이라고 해도 일제의 통치와 대립되는 것이 아니었다. 제국의 지역학으로서 ‘조선학’에는 조선사를 편찬하고 조선풍습을 조사 연구하는 것도 포함되었다. 역사나 문화의 독자성과 정체성을 강조해도 지역 문화로서 식민지 토착문화의 독자성과 정체성이었고, 식민지배에 대한 저항주체, 독립된 국가로서의 정체성을 강조하지 않았다. 그것은 일본 제국주의의 ‘다민족 국가체제의 모색’⁶⁴과 상충되지 않는 조선학이었다. 따라서 조선인 자치론자들이 일본 제국의 영역 내에서 조선인의 정치적 자치를 주장할 때에도 조선의 독자적인 민족문화의 정체성을 강조할 수 있었다.⁶⁵ 민족문화의 독자성을 논한다고 해도 독립된 국민국가·민족국가를 주체로 하는 것과 제국의 통치를 인정하는 전제하에서 논하는 것은 현재적 실천성에 차이가 있다. 제국의 지역학으로서 ‘조선학’, 식민주의 ‘조선학’은 대동아공영권의 五族協和를 옹호하는 문화기획으로 조선 민족문화의 독자성을 주장했고, 그것을 연구하는 학문으로 ‘조선학’을 강조했다. 이러한 조선학의 목적과 지향을 따른 최남선은 일제의 침략전쟁과 파시즘이 강화되는 시기에 일제가 세운 만주 건국대학의 유일한 조선인 교수가 되어 제국의 지역학으로서의 ‘조선학’, 식민주의 ‘조선학’의 대가로서 친일 지식인의 명망을 쌓아갔던 것이다.

그러나 다산을 호명하며 조선학을 ‘조선학운동’으로 추진한 지식인들은 일제 관학의 조선학이나 식민주의 조선학과 달리 ‘정치적 차선책’이라는 현실인식을 기반으로 식민지 이전 국가운영 개혁의 역사를 통해 제국의 식민주의 학문과 사상을 부정하는 현실적 실천성을 발휘하였다. 지배층 기득권 중심이 아닌 ‘민’ 중심의 개혁사상, 국가 중심의 공공성을 강조한 19세기 한국 지성의 고민을 20세기 식민지 현실 타개를 위한 사상으로 호명하고 재현하였다. 그것은 조선후기 이래 한국의 지성이 국가개혁을 통해 ‘민’의 살림을 살피는 공공성을 부활함으로써 민주주의와 독립된 국가를 지향하는 사상적 학문적 실천이었다. ‘조선학’이라는 용어를 똑같이 썼다고 해서 같은 다 같은 의미로 단일하게 해석하는

59 「조선역사통속강화개제」, 『東明』6, 1922. 10. 8. 11쪽(『六堂崔南善全集』2, 416쪽). 최남선의 조선 연구에 대해서는 이영화, 『최남선의 역사학』 경인문화사, 2003; 류시현, 『최남선연구』, 역사비평사, 2009; 이지원, 2007, 앞의 책, 3장 2절 1) 참조.

60 「朝鮮의 原始相(下)」, 『동아일보』, 1927. 3. 25.

61 「조선역사통속강화개제」, 『東明』6, 1922. 10. 8. 11쪽(『六堂崔南善全集』2, 411쪽).

62 『朝鮮及朝鮮民族』, 朝鮮思想通信社, 1925; 류시현, 『최남선연구』, 역사비평사, 2011.

63 에드워드 사이드(Edward W. Said)는 ‘지역학’ 혹은 ‘지역 연구’라는 말은 오리엔탈리즘에 의한 ‘추악한 신조어(Ugly Neologism)’라고 했다.

64 駒込武 지음, 오성철·이명실·권경희 역, 『식민지 제국 일본의 문화통합』, 역사비평사, 2008, 243-293쪽; 이지원, 「3·1운동, 민족정체성, 역사문화」 『3·1운동 100년 5권 - 사상과 문화』 휴머니스트, 2019.

65 이지원, 「20세기 전반기 조선 자치론의 문화적 정체성 - 민족 표상의 경계 읽기 -」 『정체성의 경계를 넘어』, 경인문화사, 2012.

것은 학문과 사상의 얽음을 드러내는 것이다.⁶⁶ 같은 물을 마셔도 뱀이 먹으며 독이 되고 소가 먹으면 우유가 되는 이치를 바로 보는 혜안이 필요하다. 학문과 사상은 용어의 유무가 아니라 그 용어를 사용한 주체들의 사상과 맥락을 살피며 고찰해야 한다. 그러한 맥락에서 용어를 사용하고 실천한 주체들의 현실 선택을 이해할 수 있게 된다. ‘조선학운동’을 주창하고 전개했던 안재홍, 정인보 등이 일제의 침략전쟁이 확대되고 ‘황민화’ 체제가 강화되는 시기에 일제에 협력하지 않고 은거의 삶을 선택했던 것은 그들의 학문적 사상적 실천의 귀결이었다.

학문은 현재를 살아가는 사람들의 삶과 밀착된 문제의식을 갖고 연구하고 궁리할 때 진보하고 심화한다. 사회 속에서 생각하고 선택하는 삶을 살아가는 인간에게 현실의 삶은 공공적이다. 공공성의 가치가 훼손될 때 현실을 외면하는 것은 진정한 학문도 지성도 아니다. 보이는 현실의 권력에 안주하지 않고, ‘민’ 중심의 현실을 바로 보면서 진정한 공공성 실현에 대한 비판적 생각과 실천을 하는 것은 학문의 현재성이다. 그것은 현실적이기 때문에 정치성을 떨수 있다. 이때의 정치성은 한 시대의 문화가 지향하는 바를 실천하는 의미의 정치성이다. 20세기 전반기 ‘조선학운동’은 21세기 오늘날 과거의 학문과 사상을 호명하며 ‘민’ 중심의 공공성을 모색할 때 유효한 역사적 경험으로 여전히 현재적이다.

66 이지원, 「‘민족문화’의 기표와 기의, 문화 헤게모니」 『한국사, 한 걸음 더』, 푸른역사, 2018.

21세기의 실학, 어떻게 할 것인가?

- 홍대용의 지구학과 최한기의 기학을 중심으로 -

조성환(원광대 철학과)

1. 들어가며: 21세기의 현실

원래 ‘실학 개념’은 주자학에서 사용된 용어로, 불교와 대비되는 유교의 특징을 나타내기 위해 제시된 것이었다. 즉, 불교를 윤리적 요소가 결여된 ‘허학’이라고 비판하고, 이에 대해 유교는 인간 사회에서 지켜야 할 도리를 설파하는 ‘실천적 학문’, 즉 ‘실학’이라고 규정한 것이다. 반면에 20세기 초에 한반도에서 등장한 ‘실학 담론’은 서구의 ‘근대성’을 배경으로 탄생하였다. 조선 후기의 유학 사상에서 서구 근대적 요소를 발견함으로써, 한편으로는 식민지 상황에서 민족의식을 고취시키고, 다른 한편으로는 근대화의 사상적 동력을 마련하고자 제시된 것이 사상사 서술 범주로서의 ‘실학’ 개념이었다. 여기에서 ‘근대성’이나 ‘근대화’에는 인간의 이성을 바탕으로 과학기술을 활용하여 자유로운 시민이 주체가 되어 국민국가를 건설한다는 이상이 담겨 있다.

그런데 실학이 지향한 근대의 기획은 최근 들어 그 효력이 다하고 있는 것 같다. 그 계기는 1980년대 후반부터 가시화된 ‘지구적 위험’에서 시작되었다. 독일의 사회학자 울리히 벡은 1986년에 쓴 『위험사회』에서 ‘스모그’의 예를 들면서 “위험이 지구화되었다(globalization of risks)”고 하였고, 1988년에는 가톨릭사상가 토마스 베리가 『지구의 꿈』에서 인간이 환경오염과 자원약탈을 멈추고, 지구를 치유하는 길로 나아가야 한다고 역설하였다. 1990년에는 프랑스의 철학자 미셸 세르가 『자연계약』에서 “앞으로의 인류의 걱정은 날씨로 향할 것이다”며 기후변화 문제를 예측했으며, 1992년에는 브라질 리우에서 전 세계의 리더들이 모여서 지속가능한 발전을 주제로 ‘지구정상회의(Earth Summit)’를 열었다.

이러한 위기의식 속에서 공통적으로 비판받고 있는 것은 ‘자연(Nature)’과 분리된 근

대적 인간관이다. 그리고 그러한 인간-자연 이원론 위에서 발명된 진보(progress)와 성장(growth) 관념이다. 이러한 인간관 내지는 사회관은 종종 자연과 사물이 배제된 인간중심주의 내지는 인간예외주의(human exceptionalism, 발 플럼우드) 등으로 비판받으면서, 이에 대한 대안으로 인간과 자연과 기술이 통합된 새로운 탈인간중심주의적 혹은 ‘포스트휴먼적’ 인문학이 요청되고 있다.

여기에 더해서 2000년에 ‘인류세’ 개념이 제시되면서 산업혁명 이래의 근대 시기를 바라보는 틀 자체가 근본적으로 바뀌고 있다. 인간은 단지 생물학적 존재가 아니라 지구의 기후를 바꾸는 ‘지질학적 행위자’로 자리매김되었고, 인간의 역사와 자연의 역사가 별개가 아니고 하나로 수렴된다는 인류세적 역사관이 탄생하였다.⁶⁷ 나아가서 지속가능한 발전(development) 개념을 대신해서 뜨거워진 지구에서의 거주가능성(habitability) 문제가 새롭게 부각되었다. 진보와 발전으로 상징된 근대성 담론이 위기와 종말의 인류세 담론으로 대체된 것이다.

이와 같은 과제 상황을 『인류세와 지구적 환경 위기』(2015)의 편저자들은 다음과 같이 요약하였다.

인간이 지구의 궤도를 장악한 시기를[=인간이 지구의 기후에 영향을 주기 시작한 시기: 인용자 주] 언제로 잡든, 인류세를 인정한다는 것은 19세기 초부터 대체로 독립적이고 완전히 다른 것으로 여겨졌던 자연사natural history와 인간사human history가, 이 새롭고 지배적이며 의지적인willing [인간이라는: 인용자 주] 대지적 힘이 추가되면서 (...) 이제 하나의 동일한 지구사geo-history로 사유되어야 함을 의미한다(Dipesh Chakrabarty, 2009). 이것은 두 가지의 종언을 의미한다. 하나는 인간사 드라마의 외부적 배경에 불과한 것으로 여겨졌던 자연(Nature)의 종언이고, 다른 하나는 사회를 오로지 사회적으로만(social-only) 이해하는 근대적 족쇄의 종언이다. 근대 인문학과 사회과학은 마치 사회가 물질과 에너지 순환보다 상위에 있고 지구의 유한성과 물질대사metabolism에 구속받지 않는 것처럼 묘사해 왔다. 하지만 이제 그것들은 지구로 돌아와야 한다. 경제와 시장, 문화와 사회, 역사와 정치 체제에 대한 이해는 재물질화되어야rematerialised 한다. 그것들은 더 이상

67 디페시 차크라바티, 「역사의 기후: 네 가지 테제」, 조지형, 김용우 역, 『지구사의 도전』, 서해문집, 2010.

인간들 사이의 협정, 합의, 동의, 갈등으로만 볼 수는 없다. 인류세 시대에는 ‘사회적, 문화적, 정치적 질서’가 (...) ‘기술-자연적techno-natural 질서’와 얽혀서 공진화하기coevolve 때문에 인문학에 새로운 개념과 방법이 필요하다.⁶⁸

인류세에 인간이 화산 활동이나 빙하 주기와 같이 지구시스템 기능을 변화시키는 자연의 힘이 되었다고 한다면, 그것은 ‘인간사人間事 드라마의 비활성적 배경’에 불과한 것으로 자연을 보는 관념의 종언을 의미한다. 동시에 인간의 역사와 행위를 ‘오로지 사회적으로만(social-only)’ 이해하는 태도의 종언을 의미한다. 이와 같은 근대성의 개념적 기동들은 이제 불안정해졌다. 지구에서 일어나는 변화의 규모와 속도는 인간의 경험을 넘어서고 있어서 ‘홀로세적 사유’의 시대착오성을 드러내기 때문이다.⁶⁹

여기에서 비판받는 것은 자연을 단지 인간의 ‘배경’에 불과한 것으로 간주했던 ‘근대성의 개념’과 ‘홀로세적 사유’이다. 근대의 계몽주의자들에게 자연은 인간의 자유(freedom)와 진보(progress)와 발전(development)을 위한 자원 내지는 수단에 불과한 것으로 여겨졌다. 하지만 산업혁명은 인간이 기후를 변화시키기 시작한 시대를 지칭하는 ‘인류세’의 출발에 다름 아니었고, 따라서 인간과 자연을 분리해서 생각했던 근대적 사유는 애초에 잘못되었다는 것이다. 뒤집어 말하면 근대의 계몽주의자들이 인간과 자연을 분리시켜 생각하기 시작한 바로 그 시점부터 실질적으로는 인간이 자연의 질서에 침투하기 시작했고 - 한나 아렌트의 표현을 빌리면 “자연 속으로 들어가서 행위하기 시작했고”⁷⁰ -, 그런 점에서 인간과 자연은 전례없이 분리불가능한 얽힘의 관계가 되어버린 것이다.

이러한 인식을 바탕으로 근대 인문학에 대한 대안으로 요청되고 있는 것은 인간과 자연이 통합된 - 토마스 베리의 개념을 빌리면 - 새로운 인문학으로서의 ‘지구학(geo-logy)’이다. 지구학은 지구를 인간의 수단이나 배경으로서의 탐구 대상이 아니라 “인간의 조건이자 토대”로서 간주하는 인문학을 말한다. 위의 인용문에 나오는 “이제 그것들은(=근대의 인문학과 사회과학) 지구로 돌아와야 한다”는 말은 이러한 의미이다. 또한 “경제와 시장, 문화

68 The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch Edited By Clive Hamilton, François Gemenne, Christophe Bonneuil, Routledge, 2015, p.4. 강조는 인용자의 것. 이하도 마찬가지.

69 Ibid., p.i.

70 Hannah Arendt, Between Past and Future, Penguin Books, 2006, p.58.

와 사회, 역사와 정치 체제에 대한 이해는 재물질화되어야 rematerialised 한다.”는 말은 동아시아적 개념으로 말하면 리(理)보다는 기(氣)를 중심으로 인문학이 재편되어야 한다는 말에 다름아니다. 디페시 차크라바르티의 표현을 빌리면, 인간의 자유라는 ‘리’는 지구의 자원이라는 ‘기’를 토대로 가능했다는 의미이다. 이 글에서 홍대용과 최한기의 ‘기학’에 주목하는 이유가 여기에 있다. 이 두 명의 철학자는 서양과학을 수용하면서 ‘지구’를 철학의 영역으로 끌어들었고, 나아가서 인간과 사회와 자연을 모두 ‘기(氣)’라고 하는 ‘물질/에너지’의 차원에서 이해하려고 하였다. 그리고 그것을 토대로 탈인간중심적인 존재론으로 나아갔는데, 바로 여기에 오늘날 요구되는 인류세 철학과의 접점이 있다. 이하에서는 홍대용과 최한기의 『의산문답』과 『기학』을 중심으로 인류세에 요청되는 실학의 방향에 대해서 생각해 보고자 한다.

2. 홍대용의 지구학: 『의산문답』을 중심으로

『의산문답』(1766)은⁷¹ 실로 토마스 베리가 말한 의미에서의 ‘지구학’ 텍스트라고 할만하다. 다만 서구 천문학의 성과를 동아시아적 존재론 위에서 흡수한 18세기 ‘실학자의 지구학’이자 ‘기학적 지구학’이라고 해야 할 것이다. 그런 점에서는 갈릴레이나 뉴턴의 지구론과는 차이가 있고, 오히려 일부 생태신학자들이 주창한 ‘가이아 지구’에 가깝다. 구체적으로는 다음과 같다.

홍대용은 『의산문답』의 주인공 ‘실옹’의 입을 빌려서, 종래의 ‘천원지방(天圓地方)’의 천지관을 비판하고 “지구는 둥글다”는 지원설(地圓說)을 주창한다. 나아가서 우주의 회전과 지구의 자전을 말하면서(天運地轉, 59쪽)⁷², 지구의 자전으로 인해 지구에 있는 사물도 따라 돈다고 하였다(物之轉動, 86쪽). 즉 이 지구상에 한시도 정지해 있는 사물은 아무 것도 없다는 것이다.

지구의 형체는 원형이고, 쉬지 않고 돌며 공중에 머물러 떠 있고, 만물은 그 표면에 의지하여 붙어 있다. (40쪽)

71 이 글에서 인용하는 『의산문답』의 원문과 번역 그리고 쪽수는 홍대용, 『의산문답』, 김태준·김효민 옮김, 지식만드는지식, 2011에 의한다.

72 다만 홍대용은 지구의 ‘공전’은 부정하였다. 『의산문답』, 78~79쪽.

여기에서 만물이 자신의 생존을 기대고 있는 ‘지구의 표면’은 지금으로 말하면 생명이 살 수 있는 ‘생명권/생물권(biosphere)’에 해당한다. 인간 역시 이 생명권/생물권이라는 지표면에 붙어서 기생한다는 점에서는 만물과 다르지 않다. 이처럼 인간 존재를 지구라는 거대한 캔버스 위에 자리매김하는 관점은 그의 ‘인물균(人物均)’ 사상으로 이어진다.

무릇 지구는 텅 빈 우주에서 살아있는 존재이다(夫地者虛界之活物也). 흙은 지구의 피부와 살이고, 물은 지구의 정액과 피이며, 비와 이슬은 지구의 눈물과 땀이고, 바람과 불은 지구의 혼백과 혈기이다. (...) 초목은 지구의 머리카락이고, 사람과 짐승은 지구의 벼룩과 이이다. (129-130쪽)

여기에서 인간은 짐승과 마찬가지로 지구라는 거대한 유기체를 구성하는 극히 작은 미생물(벼룩과 이)에 비유되고 있다. 홍대용은 『의산문답』의 다른 곳에서 “하늘에서 바라보면 사람과 사물은 균등하다”고 하는 ‘인물균’ 사상을 말하였는데, 여기에서 ‘하늘의 관점’은 구체적으로는 ‘지구 위에서 바라본 시점’을 가리키며, 따라서 그의 지구 인식과 무관하지 않다. 지구 위에서 바라보면 인간과 만물은 그저 하나의 ‘지구거주자’에 지나지 않는다는 것이다. 지구거주자는 오늘날 인류세 논자들의 개념으로 말하면 ‘Earthling’이나 ‘Earthbound’(지구에 뿌리받은 자)에 해당한다.⁷³ 흥미롭게도 『의산문답』에도 이와 유사한 개념이 나온다. ‘지계지인(地界之人)’(86쪽) 개념이 그것이다. ‘지계지인(地界之人)’은 지금으로 말하면 ‘지구인’이라고 할 수 있는데, 지구를 인간의 조건이나 거주지로 보고, 인간을 그곳에 사는 거주자로 간주하는 관점을 담고 있다. 참고로 최한기의 『기학』에는 ‘우주인’ 개념이 나온다(이에 대해서는 후술).

또한 “지구가 살아있다(地者, 活物也, 118쪽)”는 홍대용의 관점은 갈릴레오나 뉴턴의 근대적 지구론보다는 제임스 러브록이나 브뤼노 라투르의 인류세적 ‘가이아론’에 가깝다. 러브록은 지구가 스스로 자기조직화하는 능력을 가졌다는 점에서 “지구는 마치 살아 있는 유기체와 같다”고 하였다. 그리고 인간의 행위에 반응을 한다는 점에서 - 가령 기후변화와 같이 - 『가이아의 복수』라는 책을 썼다. 마찬가지로 브뤼노 라투르도 *Facing Gaia*(2018)에서 지구는 단순히 ‘어머니’ 같은 존재가 아니라, 그리스신화의 가이아 여신이 그랬듯이, 때로는 난폭하고 잔인한 속성을 지녔다고 하였다(가령 쓰나미나 폭우와 같은 자연재해를

73 The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch, p.145.

생각해 보라). 노자의 『도덕경』에 나오는 “천지불인(天地不仁)”이라는 표현을 원용하면, “가이아는 어질지 않다”는 것이다. 이에 반해 홍대용의 지구론은 생태신학자들이 말하는 “어머니 지구” 개념에 가깝다(地者, 萬物之母. 110쪽). 이 점에서는 인류세적이기보다는 생태학적 차원에 머물고 있다. 하지만 지구를 인간의 이성으로 알 수 없는 불가지론적이고 ‘타자적인’ 존재로 본다는 점에서는 인류세적이라고 할 수 있다.

내가 지구를 보건대, 사람의 수명은 백 년을 넘지 못하고, 나라의 역사에도 실제로 그러한 사적이 전하지 않는다. 땅과 물의 변화는 서서히 진행되는 것이 지 갑작스럽게 이루어지는 것이 아니어서 사람이 깨달을 수가 없다. (116쪽)

2009년에 「역사의 기후: 네 가지 테제」라는 한 편의 논문으로 인류세인문학을 열었다고 평가받는 역사학자 디페시 차크라바르티는 인류세 시대에는 “깊은 지구(deep Earth)”에 대한 인식이 요청된다고 하였다. 즉 우리가 살고 있는 지구 행성에는 “인간이 알 수 없고 기술로 통제할 수 없는 깊은 지구”의 측면이 있는데, 바로 여기에서 오늘날 우리가 겪고 있는 지진이나 쓰나미 혹은 홍수와 같은 재난이 시작된다는 것이다. 그리고 지구의 이러한 측면을 가야트리 스피박의 개념을 빌려서 “행성의 타자성”이라고 명명하였다.⁷⁴ 비록 맥락은 다르지만 홍대용도 인간의 이성으로 지구를 전부 알 수 없다고 본 점에서는 “지구의 타자성”을 말하고 있다고 할 수 있다.

이상의 우주론과 지구론을 바탕으로 홍대용은 전통적인 지구중심주의와 중국중심주의를 하나씩 논파해 나간다.

별들의 세계에서 보면 지구 또한 한 개의 별이다. 헤아릴 수 없이 많은 세계가 우주에 흩어져 있는데, 오직 이 지구가 공교롭게도 중심에 있다고 하는 것은 이치에 서지 않는 것이다(60-61쪽).

지구는 우주 전체에서 작은 티끌에 불과하며, 중국은 지구에서 십몇 분의 일에 지나지 않는다(81쪽).

이에 의하면 홍대용은 지구 인식에서 천하 인식으로 나아가는 방향을 취하고 있다. 다

74 Ibid., p.54.

시 말하면 지구학에서 세계론을 도출해 내고 있다. 그가 중국의 ‘분야설’을 반대하는 이유도 여기에 있다(『의산문답』 81쪽). 그것은 지구라는 실재(reality)를 관찰을 통해서 증험(證驗)하지 않고 관념적으로 상상해 낸 ‘실학적이지 않은’ 허설(虛說)이기 때문이다.

지금까지 살펴본 홍대용의 우주론과 존재론은 그로부터 90년 뒤에 최한기의 ‘활동운화(活動運化)’ 개념으로 이어진다(『기학』, 1857년). 먼저 두 사람 모두 우주의 궁극적 실재는 ‘리’가 아니라 ‘기’라고 보았다. 『의산문답』의 “天者氣而已”(109쪽)와 『기학』의 “天即氣也”(1-89, 167쪽)라는 표현이 그것이다. 또한 홍대용의 천지운전(天運地轉) 개념은 최한기의 천지운화(天地運化)로, 더 구체적으로는 ‘천지인물운전변화(天地人物運轉變化. 2-35, 230쪽)⁷⁵’ 내지는 ‘천지만물운화(天地萬物運化, 2-35, 130쪽)’ 개념으로 발전된다. 뿐만 아니라 홍대용의 인물균 사상은 최한기의 『기학』에서는 인물기화(人物氣化)의 존재론으로 표현된다. 사람도 사물도 모두 ‘기가 변화하는’ 기화적 존재라는 점에서는 다르지 않다는 것이다. 그런 점에서 홍대용의 지구학에 배태되었던 ‘기학’적 사유는 최한기에 이르러 만개했고, 반대로 최한기의 기학에는 홍대용의 지구학이 녹아 있다고 할 수 있다. 이하에서는 최한기의 기학 체계를, 근대나 포스트모던이 아닌 인류세적 관점에서 고찰해 보고자 한다.

3. 최한기의 기학⁷⁶

(1) 활동운화하는 우주

최한기는 홍대용보다 1세기 후에 등장한 실학자로 1857년에 『기학(氣學)』과 『지구전요(地球典要)』를 쓴 것으로 널리 알려져 있다. 이 중에서 『기학』은 인간과 자연 그리고 우주를 모두 기의 활동운화(活動運化)로 이해한 독특한 철학으로, 활(活)은 활기, 동(動)은 운동, 운(運)은 운행, 화(化)는 변화로 각각 번역할 수 있다. 최한기는 ‘기의 활동운화’를 줄여서 그냥 ‘기화(氣化)’라고도 하는데, 직역하면 ‘기의 변화’이지만, 오늘날의 지구시스템과학이나 인류세인문학의 개념으로 말하면 ‘기의 과정(process)’으로 이해될 수 있다. 즉 기가 전개되고

75 이 글에서 인용하는 『기학』의 원문과 번역과 장절 번호는 최한기, 『기학』, 손병욱 역주, 통나무, 2008에 의한다. ‘2-35’는 번역서에 나오는 장절 구분이고, 230은 쪽수를 가리킨다.

76 이 장은 지난 7월 9일에 네델란드 라이덴대학에서 열린 제57회 “아시아 비교철학회(Society for Asian and Comparative Philosophy) 학술대회: From Human to Humane: Nature, Nurture, and Narrative”에서 영어로 발표된 「Political Ecology of Ki (氣) in Action(活動運化)」를 보완한 것이다.

변화하는 양상을 네 가지 과정으로 표현한 것이 ‘활동운화’ 개념이다.

20세기까지만 해도 한국에서 최한기는 실학자나 경험론자로 자리매김되었다. 1990년대에 포스트모더니즘이 유행할 때에는 몸철학이나 신체철학의 관점에서 해석되기도 하였다. 그러나 지금와서 생각해 보면 뭔가 부족하다는 느낌이 든다. 무엇보다도 경험론이나 포스트모더니즘은 그의 활동운화 개념을 설명하기에는 역부족이다. 활동운화는 인간의 활동과 자연의 변화 그리고 우주의 운동을 연속적으로 이해하는 포괄적 개념이기 때문이다. 그의 책 『기학』에 나오는 “천지인물운화지기(天地人物運化之氣)”(2-75, 278쪽)라는 표현이 이 점을 잘 보여주고 있다. 여기에서 ‘운화’는 활동운화의 줄임말로, 우주와 지구 그리고 인간과 만물이 모두 대기(大氣)의 운화를 따르고 있다는 뜻이다.

최한기는 활동운화 개념을 인간뿐만 아니라 지구에까지 적용한다. ‘지구운화(地球運化)’ 개념이 그것이다(1-73, 140쪽). 이 경우에 운(運)은 지구의 자전이나 공전을 가리킨다(홍대용은 ‘轉(전)’이라고 표현했다). 그래서 지구운화는 지구가 자전이나 공전을 하면서 생기는 변화를 의미한다. 가령 밤과 낮이 생기거나 봄 여름 가을 겨울이 바뀌는 현상 등이 모두 화(化)이다.

활동운화는 지질학적 혹은 인류세적 개념으로 표현하면 ‘과정’으로 이해할 수 있다. 지구 과정(Earth process)이나 인간 과정(human process)이라고 할 때의 그 ‘과정(process)’이다. 최한기는 ‘과정’을 활동운화의 네 측면으로 세분한 것이다. 이 중에서 ‘운(運)’은 특히 지구나 행성의 운동을 염두에 둔 개념이다. 하지만 갈릴레오의 지구와는 달리 그것은 단순히 운동성(movement, motion)만을 지닌 천체가 아니라, 생기(生氣)로 이루어진 하나의 행위자이다. 그런 점에서 제임스 러브록이나 브뤼노 라투르가 말하는 가이아와 비슷하다.

최한기가 보기에는 인간도 활동운화하는 행위자이고, 지구도 활동운화하는 행위자이다. 그래서 최한기의 철학에서는 자연의 역사(natural history)와 인간의 역사(human history)가 한 점으로 수렴되어 있다. 그의 기학의 역사관은 인간의 역사와 자연의 역사가 통합된 새로운 내러티브로서의 ‘지구사(geo-history)’를 지향한다. 그래서 그의 철학에는 근대적인 지오스geos(무생물)과 비오스bios(생물)의 구분이 없다. 지질학과 생태학이 모두 기학으로 수렴되고 있다. 그래서 인류세적이다. 최한기가 근대적이면서 근대적이지 않은 이유가 여기에 있다. 그는 서양의 근대과학을 수용했지만 그것을 비근대적(non-modern) 방식으로 철학화한다. 그래서 어떤 점에서는 근대적이지만 어떤 점에서는 인류세적이다. ‘지구’에 대한 그의 인식은 이러한 점을 잘 보여주고 있다.

(2) 활동운화의 정치생태학

최한기의 ‘활동운화하는 사물’ 개념은 최근에 한국에서 가장 주목받고 있는 신물질주의/신유물론(neo-materialism) 철학과도 상통한다. 찰스 다윈은 그의 저서 『지렁이의 활동과 분변토의 형성(The Formation of Vegetable Mould Through the Action of Worms)』(1881)에서 지렁이의 활동이 지질학과 세계사에 어떤 영향을 끼쳤는지를 상세하게 설명하였다. 지렁이가 배설한 분변토는 흙에 묻힌 물건들의 부패를 방지함으로써 고고학을 가능하게 하였다. 기학 체계로 말하면, 지렁이의 활동운화가 인간사와 지구사에 영향을 끼쳤다는 말이다. 그래서 정치생태학자 제인 베넷은 다윈의 지렁이 연구를 소개하면서, 지렁이도 하나의 ‘행위자’이고, 지렁이의 행위(actions)는 자연과 역사의 두 영역에 걸쳐 있기 때문에 “자연이 곧 역사이다(Nature or History)”라는 표현을 사용하였다. 지렁이의 행위에는 자연의 역사와 인간의 역사가 분리되어 있지 않고 연결되어 있다는 뜻이다. 그래서 베넷은 지렁이도 하나의 정치적 행위자로 간주해야 한다고 주장한다.

예를 들어 사람들이 인종적으로 경제적으로 분리된 구역으로 스스로 이동하는 경우, (...) 우리는 그들의 행위를 정치적인 행위로 간주한다. 교외 지역의 새로운 집으로 재산을 옮기는 사람들의 행위와 초원-숲의 경계로 이동하거나 구멍으로 잎을 옮기는 벌레들의 행위에는 많은 유사점이 있다.⁷⁷

여기에서 인간이 이사를 하거나 지렁이가 거처를 이동하는 ‘행위(act)’는 최한기의 개념으로 말하면 ‘활동운화’에 해당한다. 이 중에서도 특히 이사나 이동 행위는 ‘운(運)’에 해당한다. 제인 베넷의 ‘행위’ 개념이 인간과 비인간에 걸쳐 있듯이, 최한기의 활동운화 개념 역시 마찬가지다. 다만 최한기가 제인 베넷과 다른 점은 인간의 운화는 사물의 운화를 참고해야 하고, 우주의 운화를 기준으로 삼아야 한다고 주장한다는 점이다. 그 이유는 그것들이 인간의 조건이라고 보기 때문이다.

사물의 기화를 미루어서 사람의 기화를 헤아리면, 저절로 통합된 기화가

77 제인 베넷, 『생동하는 물질: 사물에 대한 정치생태학』, 문성대 옮김, 현실문화, 2020, 244쪽. 원서로는 Jane Bennet, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, 2010, p.98.

있게 된다.(推物氣化, 測人氣化, 自有統合之氣化. 1-52, 106쪽)

여기에는 두 가지 주장이 담겨 있다. 사람의 기화는 자연의 기화를 참고해야 한다는 것이고, 다른 하나는 양자를 분리하지 말고 통합적으로 봐야 한다는 것이다. 그래서 최한기는 정치도 ‘기화’에 따르는 정치, 즉 기화정치(氣化政治)가 되어야 한다고 주장한다. 즉 ‘오로지 사회적이기만 한(social-only)’ 정치는 기학적이지도 실학적이지도 않다는 것이다. 반면에 기화에 입각한 정치를 최한기는 ‘천인정치(天人政治) 또는 ’우주정치(宇宙政治)’라고 부른다. 그는 다음과 같이 말한다.

임금이 만민을 통솔하려면 기화가 만물을 제어하는 것을 체득해야 한다.
(…) 기화를 알지 못하고 한갓 의례(儀禮)와 법률만을 사용하면, (…) 사람들을 인도하고 교화하는 정치의 본래 의도와는 멀어진다. (1-40, 91쪽)

그리고 이러한 천인정치의 사례로는 천재지변에 대한 정치적 대응을 든다.

기근, 전염병, 수재, 해일 등은 대기운화에서 생기므로 사람들의 원망이 깊지 않다. (…) 대기운화는 사람의 힘으로 그치게 하고 막을 수 없지만, 인기(人氣)가 경쟁하는 것은 변통할 수 있다. (2-31, 224쪽)

디페시 차크라바르티가 행성의 타자성을 말했다면, 여기에서 최한기는 ‘대기의 타자성’을 말하고 있다. 그것은 인간의 힘으로 막을 수 없는 쓰나미나 폭우, 폭염을 일으키는 행성적 에너지이다. 그리고 바로 여기에서 대기에 대한 인간의 ‘외경’의 감정이 생겨난다. 디페시 차크라바르티는 근대를 “과학기술의 발명으로 인해 인간이 행성에 대한 외경을 상실한 시대”라고 정의했다.⁷⁸ 그리고 이러한 외경의 감각이 인류세에 요청되는 것이 지구윤리라고 하였다. 마찬가지로 기학에서도 대기에 대한 외경의 감각을 회복할 필요성을 주장한다.

최한기는 이와 같이 대기를 두려워하고 천인운화에 따르는 인간을 ‘우주인’이라고 부

78 Dipesh Chakrabarty, “The Planet: An Emergent Matter of Spiritual Concern?”, Autumn/Winter 2019. (<https://bulletin.hds.harvard.edu/the-planet-an-emergent-matter-of-spiritual-concern/>)

른다. 기학적으로 보면 인간의 생로병사는 대기의 과정의 결과이다(生長老死, 大氣所運. 1-21, 68-69쪽). 대기는 우주에 존재하는 모든 기의 총체를 지칭한다. 그래서 인간도 대기의 일부이고, 따라서 모두가 한 몸이다. 이것이 ‘우주인’ 개념이다(宇宙諸人爲一體. 우주의 모든 사람들은 한 몸이다. 1-21, 68-69쪽).

우주인은 기화의 도덕을 탐구하고 실천하는 사람이다(1-69, 134쪽). 여기에서 말하는 도덕은 ‘윤리(Ethics)’와 유사한 ‘moral’이 아니다. 도덕이 윤리와 동일시된 것은 19세기 일본에서 이다. 최한기의 『기학』에서 도덕은, 노자 『도덕경』에서 말하는 도덕과 마찬가지로, 우주론적 차원의 운화(course)와 그것의 힘(power)을 가리킨다. 반면에 19세기에 일본이 서양의 근대를 수용하는 과정에서 도덕은 윤리와 동일시되었고, 그 결과 탄생한 개념이 국민도덕 내지는 국민윤리이다. 서구의 근대가 외경을 상실했다면 동아시아의 근대는 ‘도덕’을 상실했다. 하지만 최한기의 기학과 동시대의 동학은 서구 근대의 도전에 대응해서 오히려 ‘도덕’을 확장하고 강화하는 방향으로 나아갔다. 그리고 그 방향성은 오늘날 요청되는 인류세의 윤리와 맞닿고 있다.⁷⁹

(3) 삼기운화와 기후변화

최한기 기학의 특징은 우주의 운화와 사회의 운화 이외에도 ‘기술의 운화’를 상정하고 있다는 점이다. 그리고 이 세 가지 운화가 어우러져 하나의 운화를 만들어 낸다고 생각했다.

크게는 우주운화의 기가 있으니 역수(曆數)를 정리하여 대강을 제시하는 것이다.

다음으로 인민운화(人民運化)의 기가 있으니, 정교(政教)를 닦고 밝혀서 바른 길로 인도하는 것이다.

작게는 기용운화(器用運化)의 기가 있으니, 책을 지어서 간직하고 기계와 도구를 제작하여 백성의 쓰임을 넉넉히 하는 것이다.

[우주운화, 인민운화, 기용운화] 합하면 일기운화(一氣運化)가 되고, 나누면 삼기운화(三氣運化)가 된다. (…) 이것이 기학이다. (1-93, 175-176쪽)

79 조성환, <도덕의 상실과 인류세의 만남>, 《한국종교문화연구소 뉴스레터》 891호, 2025년 7월 15일자(<http://www.mediabuddha.net/news/view.php?number=34663>); 조성환, 「종교한류와 한국 문화: 동학과 원불교의 ‘도덕’ 개념을 중심으로」, 『한국불교사연구』 27호, 2025, 174-182쪽.

이에 의하면 최한기는 기술과 도구의 사용이 인간에게 편리를 가져다 준다고 생각했음을 알 수 있다. 그래서 그의 기화 개념에는 기후변화는 고려되고 있지 않다. 하지만 그가 자연-인간-기술의 세 차원이 어우러져 기의 변화를 일으킨다고 본 점에서는 ‘기후변화’를 설명할 수 있는 틀을 제시했다고 할 수 있다. 왜냐하면 우주의 운화가 자연 상태의 기후를 가리킨다면, 인간이 도구를 제작하는 활동은 인민운화의 차원을 가리키고, 그것을 사용하는 차원은 ‘기용운화’를 가리키는데, 기후변화는 이러한 세 차원이 어우러져 발생한 현상이기 때문이다. 디페시 차크라바르티가 “인류세에는 지구의 역사와 인간의 역사가 수렴되었다”고 말하는 것도 이러한 의미에서이다. 여기에서 지구의 역사는 최한기가 말하는 ‘우주운화’에 해당하고, 인간의 역사는 ‘인민운화’와 ‘기용운화’에 해당한다.

4. 맺으며: 인류세의 실학

최한기는 대기(大氣)의 기화가 정상대로 영원히 계속되리라고 믿었다. 당시만 해도 아직 산업활동의 부작용은 예측하지 못했기 때문이다. 다만 대기의 운화가 바뀌면 기학도 바뀌어야 한다는 점은 지적하였다.

천하의 일에는 경장(更張)할 것이 많이 있다. 단 운화교(運化教=운화의 가르침)에는 경장할 것이 없다. 단지 수시로 수행(修行)하여, 운화기(運化氣)에 어긋남이 없으면 될 뿐이다. 하루 이틀에서 한 달 일 년에 이르기까지 (운화기를) 잘 살펴서 따르면 된다. 천년이 지나도 마찬가지로 만년이 지나도 마찬가지다. (...) 만약에 기화가 변하면 마땅히 경장을 해야 한다. 기화가 변하지 않으면 영원히 경장은 없다. (『人政』「更張」)

21세기는 인간에 의해 기화가 바뀐 ‘기후변화’의 시대이다. 그래서 학문도 경장을 해야 하고, 실학도 새롭게 제시되어야 한다. 이러한 사정은 서양도 비슷하다. 앞에서 소개한 『인류세와 지구적 환경위기』의 편집자들의 근대성 비판이 그것을 말해준다. 이처럼 20세기 후반부터 대두된 지구적 위험은 종래에 근대성이라는 틀 위에서 전개된 실학 담론을 다시 생각하게 한다. 즉 이 시대의 ‘실학’은 적어도 기후변화와 생태위기라는 ‘현실적/실

재적real’ 문제를 도외시하고는 더 이상 한 걸음도 나아갈 수 없게 된 것이다.

바로 여기에 홍대용과 최한기의 실학을 다시 독해해야 하는 이유가 있다. 20세기 초에 등장한 실학 담론은 그것이 근대성을 지향하고 있는 한, 자연과 지구가 배제된 ‘오로지 사회적인(social-only)’ 또는 ‘오로지 인간적인(human only)’⁸⁰ 경향을 띠고 있었다. 그래서 설령 실학자들의 사상 중에서 천지와 만물을 인간의 조건으로 간주하고 인간을 탈중심화하는 경향이 있다고 하더라도, 그것은 20세기 ‘실학 담론’에서는 그다지 주목받지 못했다. 왜냐하면 ‘근대적’이라는 기준에서 벗어났기 때문이다.

반면에 인류세라는 새로운 문제상황은 그동안 근대성이라는 틀에 갇혀 있었던 홍대용과 최한기의 실학을 재발견하게 해주었다. 특히 최한기의 기학은 ‘기후변화’를 설명할 수 있는 철학적 틀을 제공한다는 점에서 주목할만하다. 이처럼 실학은 시대에 따라 재해석되어야 하고 재발견되어야 한다. 인류세 시대에는 인류세가 요구하는 실학이 나와야 한다. 소론에서는 그 첫걸음으로 홍대용과 최한기의 기학에서 그 단초를 찾고자 하였다.

80 The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch, p. 137.

시대적 과제의 변화와 실학의 재해석

김 문 식(단국대 사학과)

광복 80주년 기념 실학 학술회의 제1세션에서 발표된 글은 이지원 선생님의 「조선학 운동의 역사적 전개와 의의」와 조성환 선생님의 「21세기의 실학, 어떻게 할 것인가? - 홍대용의 지구학과 최한기의 기학을 중심으로」 등 2편입니다.

먼저 이 선생님은 일제 강점기이던 1930년대에 일제의 동화주의 문화정책에 대응하여 일어난 조선학 운동을 설명하고, 조선학 운동의 중심인물이었던 안재홍과 정인보가 특별히 다산 정약용을 호출한 이유를 설명하였습니다.

이 선생께서는 일제의 동화주의 정책은 ‘후진 민족의 선진 민족화’를 내세우면서 한국의 민족문화를 일본의 국민문화로 변용시키는 것이며, 최남선의 조선학은 독립된 국민국가를 지향하는 민족이 아닌 일본제국의 신민인 조선 민족의 학문이라는 점에서 제국주의의 지역학 내지는 식민주의 조선학에 해당한다고 보았습니다. 이에 비해 조선학 운동은 제국의 식민주의 학문과 사상을 부정하며, 조선 후기 이래 한국의 지성이 국가 개혁을 통해 민의 살림을 살피는 공공성을 부활하여 민주주의와 독립 국가를 지향하는 학문적 실천 운동으로 보았습니다.

이 선생님은 조선학 운동을 벌인 안재홍과 정인보가 식민지 상황에서 다산을 호출한 것은 한국사회의 민 중심의 개혁 전통을 복원하고 독립된 근대 국가의 문화정체성을 지향하는 문제의식을 가졌다고 해석하였습니다.

저의 질문입니다. 이상의 논의에서 주목되는 단어는 ‘민’ ‘공공성’ ‘독립’ ‘근대 국가’ ‘문화정체성’ 등으로 보이는데, 이 선생님께서서는 조선학 운동의 현재성을 이야기할 때 특별히 어느 단어를 새롭게 해석하고 싶으신 것인지 궁금합니다. ‘민의 살림을 살피는 공공

성’이라면 코로나가 유행했을 때 나왔던 긴급 재난지원금(2020)이나 상생국민지원금(2021), 현재 시행되고 있는 민생회복 소비쿠폰(2025) 같은 것을 생각할 수 있을 것 같은데 어떻게 보시는지요? 또한 이 선생님은 서론에서 민족문화를 ‘세계적이면서 계급적인 신생 민족주의의 문화’라고 말씀하셨는데, 오늘날 세계적으로 유행하는 K-Culture를 이러한 관점에서 새롭게 해석할 수 있을지 궁금합니다.

다음으로 조 선생님은 홍대용의 『의산문답』에 나타나는 지구학과 최한기의 『기학』에 나타나는 기학(氣學)이 근대 인문학의 대안이 되는 새로운 인문학을 성립시킬 수 있다고 하였습니다. 조 선생께서는 20세기에 태동한 실학은 서구의 근대성을 배경으로 하며, 인간의 이성을 바탕으로 과학기술을 활용하고 자유로운 시민이 주체가 되어 국민국가를 건설하려는 기획이었다고 보았습니다. 그러나 실학이 지향한 근대 기획은 최근 그 효력을 다하였으며, 환경오염이나 자연약탈로 나타나는 지구적 위험이 그 증거라고 하였습니다. 조 선생님은 문제의 핵심은 자연과 분리된 근대적 인간관에 있으며, 인간과 자연이 통합된 새로운 지구학, 리(理, 인간의 자유)보다 기(氣, 지구의 자원)를 중심으로 하는 인문학의 재편이 필요하다고 주장하십니다.

조 선생님은 ‘인물균(人物均)’으로 표현되는 홍대용의 지구학은 기학적 지구학이며, 이는 최한기의 기학으로 이어졌다고 보십니다. 또한 최한기의 기학은 자연의 역사와 인간의 역사가 통합된 지구사를 지향하며, 자연, 인간, 기술이 어우러진 기화(氣化) 즉 기의 활동운동은 기후변화의 시대에 적합한 실학을 새롭게 제시할 수 있다고 보십니다. 조 선생님은 이 시대의 실학은 기후변화와 생태위기라는 문제를 해결하는 학문이어야 하며, 근대성에 갇혀 있던 홍대용과 최한기의 실학을 재발견하면 기후변화를 설명할 수 있는 철학적 틀을 제공할 수 있다고 하였습니다.

저의 질문입니다. 선생님께서는 진보와 발전으로 상징된 근대성 담론은 위기와 종말의 인류세 담론으로 대체되어야 하며, 홍대용과 최한기의 실학도 새롭게 해석해야 한다고 주장하십니다. 그렇다면 20세기에 이뤄진 민족의식과 근대화의 사상적 동력으로서의 실학 연구는 홍대용과 최한기의 학문을 제대로 파악하지 못한 것인지, 아니면 특정한 측면만 골라서 본 것인지 궁금합니다. 또한 최한기의 기학이 기후변화를 설명하는 철학적 틀을 제공한다면, 인류세가 마주한 지구적 위험에 대해서는 어떤 해결 방안을 제시할 수 있다고 보시는지 궁금합니다.

두 분의 발표문에서 보았듯이 20세기의 실학 연구와 21세기의 실학 연구는 매우 다른 시각을 보이고 있습니다. 이는 조선후기에 활동한 ‘실학자’의 학문이 변했다기보다는 이를 연구하는 학자들의 시대적 과제를 바라보는 입장이 변했기 때문으로 보입니다. 일제강점기에 조선학 운동을 벌인 학자에게 근대화와 민족국가의 수립이 시대적 과제였다면, 해방 이후에는 근대화와 민주주의, 팬데믹 이후에는 기후위기, 환경오염이 새로운 과제로 대두하고 있습니다. 조선후기의 실학은 시대적 과제가 변할 때마다 끊임없이 소환되면서 재해석 내지 재발견을 요구받고, 이에 부응하면서 새로운 의미를 더해가는 한국인의 문화유산인 것 같습니다.

‘조선학운동의 유산과 실학의 미래’에 대한 단상

이 경 구(한림대학교 한림과학원)

오늘 실학 학술대회의 특징은 실학 연구에 대한 통상적인 전망을 넘어, 한국 사회와 인류가 당면한 문제들이 부각되는 요즈음에 실학은 어떤 의미여야 하는가를 전면에서 내세웠다는 점입니다. 세션1 두 선생님의 발표는 그 취지에 응하는 학계의 지향 두 갈래를 선명하게 보여줍니다.

이지원 선생님의 발표는 일제강점기 조선학 운동에서 출발했지만 해방 이후 만개한 근대 실학까지 관통하는 입장이라고 생각합니다. 현실에 대한 비판과 정치적 실천, 사회·국가 차원에서의 경제·정책 기획 그리고 (서양) 근대를 의식하며 주체적 발전을 추구했던 20세기 실학의 성과와 계승 지점을 잘 보여줍니다. 그 시각에서 유형원이나 정약용 같은 학자에 대한 연구는 말할 것 없고, 조선생님의 발표에서도 살짝 언급된 홍대용이나 최한기를 과학자, 경험론자로 주목하였던 시각도 여기서 크게 벗어나지 않습니다. 대체로 역사학계를 중심으로 제기되어 왔다는 점도 염두에 두어야 합니다.

조성환 선생님의 발표는 (서양) 근대의 한계를 지적하며 탈근대적 사유의 가능성을 모색하는 다른 맥락에서 출발합니다. 홍대용을 비롯한 실학자들의 생태론적 사유, 동서취사(東西取捨)적 면모 등에 대해서는 1990년대부터 주목되었으나 최근의 기후 위기 및 인류세 개념 등에 힘입어 더 강화될 전망이고, 조선생님은 근본 개념의 접맥과 행동의 가능성을 선도적으로 제시하셨습니다. 공공성의 측면에서 주목하는 유형원이나 정약용 같은 경세가들도 이 관점에서 탈근대의 이상을 꿈꾼 사상가로 재구성될 여지가 있습니다. 대체로 역사학계보다는 문학, 철학, 한국 사상사에서 제기됩니다.

그런데 이지원 선생님이 역설하신 ‘조선학운동의 지향을 지금 민 중심의 공공성으로

승화'(이는 세션2의 주제이기도 합니다)하는 작업과, 조성환 선생님이 전망하는 인류세 시기에 실학, 특히 조선후기 실학자들의 사유가 갖는 통찰적 개념이나 지혜 사이에는, 제가 거칠게 정리한 위 평가만 보더라도 대조적이어서 공유될 만한 요소들이 잘 보이지 않습니다. 두 갈래의 지향은 평행해서는 물론 안된다고 보고요, 실학의 미래는 두 갈래를 어떻게 수렴해 나아갈지에 대한 방안에서 찾아진다고 봅니다. 저는 두 발표의 구체적 내용에 대해 질문하기에는 시간도 별로 없고, 오늘의 취지와도 그다지 어울리지 않는 듯하고 굳이 질문을 드리자면 두 선생님에게 서로에 대한 견해랄까, 수렴하는 요소가 있는지에 대한 의견을 듣고 싶습니다.

약간은 일반적이지 않은 질문을 드리게 된 제 배경을 간단히 소개드립니다. 저는 근대성의 성찰을 통한 실학 의미의 재구성을 지지하는 편이었습니다. 조 선생님과 좀 가까운 듯합니다. 그러나 최근의 위기적 징후를 보며 생각이 복잡해졌습니다. 많은 분들이 우려하시고 이 대회 취지문에도 잘 드러나 있듯, 근대 민주주의는 최근에 오히려 빛을 잃어가는 듯합니다. '비상 계엄'이란 만화 같은 현실을 경험한 것도 충격이지만, 부정선거를 굳게 믿는 상당수의 사회 구성원이 엄존하는 것은 더 충격입니다. 사실 우리 한국만의 문제가 아니라는 데서 더 암담합니다.

근대에서 탈근대로 가는 단계는 커녕, 전근대-근대-탈근대가 중첩되고 서로 간섭하는 기묘한 공존이 새로 열리는 느낌입니다. 실학의 두 지향이라 할 공공성을 위한 민의 실천이란 가치와, 생태적 사유 기반에서 탈근대의 전망을 깨고 되살리는 입장이 이 현실에 어떻게든 조합하며 나아가야 한다고 봅니다. 두 분 선생님의 결론이 단계적으로 혹은 따로 따로 해결되는 게 아니라 서로 영향을 주고 받으며 교직(交織)해야 한다는 듯합니다. 예컨대 공공성의 회복을 위한 주요 의제에는 생태 감수성과 공존을 위한 사유가 기반이 되어야 하고, 기후위기를 돌파하는 의지적인 행동 주체는 사회-국가와 같은 인류의 공동체 단위임을 주목해야 한다는 점 등이 가능하지 않을까합니다.

제2세션

국가 위기극복 담론으로서의 실학과 공공성

발표

조선후기 새로운 국가 구상과 변화

- 『반계수록』과 『경세유표』 | 정호훈(서울대)

다산학과 유교적 공공성의 쟁점 | 백민정(가톨릭대)

조선후기 공(公) 이념과 경세학의 국가 | 송양섭(고려대)

종합토론

김용흠[좌장], 정호훈, 백민정, 송양섭, 전성건(경국대)

조선후기 새로운 국가의 모색과 공사론(公私論) -『반계수록』과 『경세유표』*-

정 호 훈(서울대)

1. 머리말

유형원(1622-1673)의 『반계수록(澗溪隨錄)』, 정약용(1762-1836)의 『경세유표(經世遺表)』 두 저술은 약 2세기의 간격을 두고 출현했다. 두 책 모두 완성본은 아니지만, 두 학자가 기획했던 정치적 사유의 핵심은 담고 있었다. 유형원은 『반계수록』을 통해 ‘경국대전(經國大典) 체제’¹⁾에 기반하여 운영되는 조선과는 대비되는 국가상을 구상했고, 정약용은 『반계수록』 이래 제시된 조선 학자들의 국가론을 검토하고 참고하며 『경세유표』를 저술, 이전에는 볼 수 없던 새로운 사유 체계를 세웠다. 『경세유표』는 『반계수록』 이후 진화된 정치적 사유의 집성태라고 할 수 있다.

두 학자가 새로운 형태의 국가를 전망하며 집필한 저술에서 가장 중요하게 다룬 점은 토지를 둘러싼 소유 문제를 어떻게 조정하고 재규정할 것인가, 이를 법과 제도의 측면에서 어떻게 반영할 것인가 하는 점이었다. 이들은 그들이 살았던 조선에서 생겨나는 국가적 위기와 갈등, 사회 모순이 지주전호제로 대표되는 토지 소유와 깊은 연관이 있다는 점을 확신하고, 이로부터 그 해결의 단서를 구하고자 하였다.

조선에서 가장 중요한 생산 수단이 토지였고, 신분계급·정치체제에서 작동하는 제반 권력 관계가 토지를 매개로 이루어지고 변화하고 있었으므로, 유형원과 정약용 두 학자가 새로운 국가를 기획함에 토지 문제를 중심에 두었던 점은 조선이라는 국가의 권력 관

* 이 발표문은 『東方學志』 제180집(2017년 9월)에 실린 「조선후기 새로운 국가구상의 전통과 『경세유표(經世遺表)』- 『반계수록』 이래 남인(南人)의 전제론(田制論)과 결부하여 -」 등 발표자의 기존 여러 논문을 활용하여 작성했다.

1 조선 사회를 ‘경국대전 체제’라는 개념으로 살핀 기존 연구로는 김준석, 『朝鮮後期 政治思想史研究』, 지식산업사, 2003 ; 오영교 편, 『조선 국가의 구조와 경영(1-3)』, 혜안, 2007.2008.2009 참조.

계의 핵심을 포착한 것이었다. 그런 면에서 이들의 구상이 토지제도와 연관되어 있지만, 실상은 국가 운영 전반을 포괄하는 성격을 지니고 있었다고 할 수 있을 것이다.

『반계수록』과 『경세유표』 두 저술의 토지제도에 대한 구상은 크게 달랐다. 전자에서는 공전제(公田制)로 집약할 수 있는 국가적 토지소유와 농업경영을 전면내 내세웠고 후자에서는 공전(公田)과 사전(私田)을 적절하게 배분하여 운영하는 정전법(井田法) 체계를 제시했다. 양자가 가지는 사유의 성격은 매우 달랐음을 알 수 있는데, 오늘 발표에서는 두 책에서 나타나는 이러한 변화가 어떤 의미를 갖는지 정리해보고자 한다. 과거 조선후기에 대두했던 변혁적 사유를 오늘날에 되돌아볼 때 주목할 수 있는 단서를 이로부터 찾을 수 있기를 기대한다.

2 『반계수록(潘溪隨錄)』: 공전제(公田制)의 국가와 ‘공유(公有)’의 절대화

『반계수록』은 유형원이 나이 30세 되던 해 착수하여 49세에 완성되었다. 여기에는 임진왜란·병자호란의 양란을 겪으며 제대로 작동하지 못하는 조선의 현실을 아파하며 국가의 재조(再造) 방안을 치열하게 모색했던 한 학자의 사유와 고민, 그리고 그와 교감했던 서울·경기 지역 북인계 남인의 경세론이 응축되어 있다.²

『반계수록』에서 다룬 법제는 토지제를 비롯한 경제제도, 정치제도, 군사제도, 인재 선발 및 양성제도, 신분제도 등 국가 전 영역을 포괄하고 있다. 유형원은 새로운 법제 구상, 그리고 그 구상을 뒷받침하는 경전적·역사적 근거 두 요소를 축으로 『반계수록』을 구성하며, 이들 법제를 세세히 정리했다.³ 첫 머리의 「전제(田制)」(총 4권)를 비롯, 「교선지제(教選之制)」(2권), 「임관지제(任官之制)」(1권), 「직관지제(職官之制)」(2권), 「녹제(祿制)」(1권), 「병제(兵制)」(2권)와 「속편(續篇)」(2권), 미완성의 「군현제(郡縣制)」⁴가 법전적 구상의 핵심이라면, 「전제고설

(田制攷說)」(4권), 「교선고설(教選攷說)」(2권), 「임관고설(任官攷說)」(1권), 「직관고설(職官攷說)」(2권), 「녹제고설(祿制攷說)」(1권), 「병제고설(兵制攷說)」(2권) 등은 『반계수록』을 만들며 열람했던 자료를 집성해 둔 자료집이다.

『반계수록』에서 형태상 드러나는 최고의 특징은, 기존 연구에서 대체로 언급한 대로, 공전제(公田制)를 중심에 두고 국가를 구상한 점이다.⁵ 공전제 실행안을 담은 「전제(田制)」를 『반계수록』의 제일 처음에 배치한 것도 이 때문이었다. 공전제는 개개인이 소유하고 있는 토지를 국가가 몰수하고 이를 다시 신분·지역에 따라 차등적으로 재분배하여 운영되도록 기획되었다. 지주전호제가 지배하는 현실과는 전면 배치되는 법제였다.

공전제는 『반계수록』 국가상(國家像) 이해의 첫걸음이 된다. 유형원은 『주례』 『맹자』 등에 거론된 정전법(井田法)을 모범으로 삼아 공전제를 구상했지만, 그 법제를 그대로 모방하지는 않았다. 과거의 사유와 방법을 새롭게 재해석한 『반계수록』만의 개성을 가지고 있었다고 할 수 있는데, 이 점은 토지의 분배 방식, 공전 구획 방식 이 두 요소에서 구할 수 있다.

우선, 토지의 분배방식이다. 『반계수록』에서는 농민에게 1경(頃)을 지급하고, 사대부에게는 최대 12경을 지급하도록 했다.⁶ 대부(大夫)·사(士)로부터 농민 상인에 이르기까지 모든 신분·지역에 토지를 분배하되, 사족은 우대하여 다른 신분·지역보다 재분배의 면적을 크게 잡는 방안이었다. 여기서 무당·박수·광대·승도(僧徒) 등에게는 토지 지급을 인정하지 않았다.⁷

다음, 공전(公田)의 구획 방식이다. 이것은 공전제의 운영과 직접 연결되는 사안이었는데, 『반계수록』에서 공전의 토지는 100무(畝)를 1경(頃)으로 하고, 4경을 1전(佃)으로 하여 하나의 단위를 이루도록 했다. 경 사이에 작은 경계를 두고 매 전 사이에는 큰 경계를 두어 도로와 수로(水路)를 내도록 했다. 여기서 1경은 1명의 농부가 지급 받아 경작하는[古受] 토지인데, 1전은 4명의 농부가 경작했으며, 4명은 1인의 병(兵)과 3인의 보인(保人)이 되어 군사적인 일까지 맡도록 했다.⁸ 공전제에서 세금은 소출의 1/20을 내도록 규정했다.

으로 별도로 간행했다.

5 김준석, 앞의 책, 2003; 최윤오, 「반계 유형원의 정전법과 공전제」, 『역사와 현실』 42, 2001; 최윤오, 「반계 유형원의 公田·私田論과 公田制 계보」, 『梨花史學研究』 46, 2013; 최윤오, 「반계 유형원의 봉건·군현론과 공전제」, 『東方學志』 161, 2013 참조.

6 농민에게 지급하는 농지 지급 면적을 1頃으로 한 것은 농민 1家(5-8口)의 유효노동력과 지급 가능한 토지가 최대 1경에서 일치한다고 보았기 때문이다(김준석, 앞의 책, 2003, 155쪽).

7 『潘溪隨錄』 卷1, 田制 上, 34나, “凡巫覡優倡僧道之類 不得受田”

8 『潘溪隨錄』 卷1, 田制 上, 分田定稅節目.

2 여기에 대해서는 김준석, 앞의 책, 2003; 백승철, 『조선후기 상업사 연구』, 혜안, 2000; 오영교, 『조선후기 향촌 지배정책 연구』, 혜안, 2001; 정호훈, 『조선후기 정치사상연구』, 혜안, 2004; 최윤오, 『조선후기 토지소유권의 발달과 지주제』, 혜안, 2006 참조.

3 『반계수록』은 1770년에 간행된다. 현재 남아 있는 간본은, 내용 차이는 없지만, 구성에서 두 형태를 보이는 것으로 파악된다.

가. 버클리대본: 潘溪隨錄序(李瀾) 부록(傳, 行狀, 京外儒生進士盧思孝等疏, 承旨梁得中疏), 隨錄序, 隨錄總目, 권1 田制~권26 續篇下. 목판으로 10행 20자.

나. 규장각본: 潘溪隨錄序(李瀾), 隨錄序, 隨錄總目, 권1 田制~권26 續篇下, 부록(傳, 行狀, 京外儒生進士盧思孝等疏, 承旨梁得中疏). 목판으로 10행 20자.

4 「郡縣制」는 『潘溪隨錄』에 포함되어 있지 않으며, 1783년(정조 7)에 후손 柳明渭가 주도하여 『隨錄補遺』란 이름

이 법 체제 속에서 모든 토지는 공전(公田) 곧 국가적 토지로 존재하나 사전(私田) 곧 개인 소유지는 존재하지 않았다. 말하자면 사전(私田)의 존재를 상정하지 않는 것이 『반계수록』 공전제의 가장 큰 특징이라 할 수 있다. 유형원은 조선에서 발생하는 모든 문제가 토지제도로부터 비롯하므로 이 제도를 변혁하는 것이 급선무이며, 이를 위해서는 사유지를 철폐하여 국가에서 재분배하는 제도를 시행해야 한다고 했던 것이다. 유형원에게서 공전제 시행이야말로 제대로 된 정치를 위한 최고의 방법이었다.

공전의 법은 지극히 순리적이고 안전하며 간단하고 긴요하니, 무엇을 꺼려 실행하지 않는가? 제왕이 천하 국가를 다스릴 때 이것 외에는 달리 다른 법이 없다. 후세에 끝까지 행하지 못한다면 끝내 제대로 다스려지는 사회를 기대할 수 없을 것이다. 영명한 군주가 단행한다면 고금(古今)도 없고 화이(華夷)도 무관하니, 본래 행하지 못할 것이 없다.⁹

공전제적인 토지개혁, 그리고 그에 기반한 국가 법제의 구축은 쉬운 일일 수 없었다. 역사적으로 이와 유사한 논의들이 지속되어 왔지만, 실제 현실화되지는 못했다. 이상적인 사상이 정책으로 구현되기에는 적지 않은 어려움이 있었던 것이다. 공전제를 최고의 제도로 내세우고 이를 실현 가능성이 있다고 여기는 『반계수록』의 태도는 그런 점에서 특별했다. 여기에는 유형원이 판단한 바, 공전제에 대한 이념적인 자신감, 역사현실적인 가능성이 밑받침되어 있었다.

우선 들 수 있는 점은 이 제도에 내함된 절대 정당성이었다. 유형원은 신국가 법제의 당위를 삼대(三代)의 고법(古法)·고제(古制)로부터 구하였다. 이때 그는 고대와 현재의 법제를 천리(天理)와 인욕(人欲)의 개념으로 선명히 구분했다. 현재의 법제는 인욕을 담고 있는 제도이고 삼대의 고제는 천리를 실현하고 있으므로, 국가를 제대로 다스리기 위해서는 삼대의 법제가 필요하다는 인식이었다.

삼대의 법은 모두 천리(天理)를 제도화한 것이고 후세의 법은 모두 인욕(人欲)을 제도로 만든 것이다. 인욕의 제도를 시행하면서 국가가 다스려질 것이라 생각하니, 천하에 어찌 이럴 리가 있겠는가?¹⁰

9 『磻溪隨錄』卷2, 田制下.

10 『磻溪年譜』, 答鄭伯虞(東益)問隨錄書.

삼대의 제도는 모두 천리(天理)를 따르고 인도(人道)를 좇아서 제도로 만들었으니, 그 요체는 만물이 그 자리를 얻지 못하는 일이 없게 하여 사령(四靈·기린 등 태평성대를 상징하는 네 동물)이 반드시 이르게 함에 있다. 후세의 제도는 (중략) 옛 법제와는 정반대이다.¹¹

여기서 천리는 인욕과 짝을 이루는 개념으로, 성리학의 핵심을 이룬다. 유형원이 성리학의 견지에서 새로운 국가의 법제를 구상했음을 알 수 있는 대목이다.¹² 삼대 이래의 제도를 천리와 인욕 개념으로 구분하고, 천리의 제도를 복원할 것을 주장하는 의식은, 천리·인욕의 도덕적 가치를 법제·제도와 연관하여 통일적으로 파악하는 태도였는데, 이러한 생각은 무엇보다 변법(變法) 개혁의 당위·필요성을 ‘천리’로 표상되는 절대 가치와 결합시킴으로서 극대화하고자 하는 의미를 지닌다고 할 수 있을 것이다. 『반계수록』의 법제는 천리의 절대성을 전제한 제도, 그런 까닭에 이 제도는 그 어떤 요인도 방해하지 못하는 최고의 정당성을 지니고 있는 셈이었다.

유형원이 가졌던 또 다른 자신감은 이 제도의 실현 가능성을 역사적으로 보증 받을 수 있다는 점이었다. ‘전자형(田字形)’ 토지 구획과 토지 분배로 구현되는 『반계수록』의 공전제 방식은 고대의 이상적인 토지제도로 알려진 정전법(井田法)과는 형태상 일치하지 않았다. 정전법은 공전(公田) 1구(區)와 사전(私田) 8구 형식으로 토지를 구획하였으나, 『반계수록』에서는 공전과 사전을 구분하지 않고 4구의 공전으로 일원화 했다. 정전법의 토지 구획 방식은 아무리 평평한 평야라 할지라도 적지 않은 공력을 필요로 했다. 역사상 정전법을 고대 성인의 제도로 여기면서도 시행하기 어려움을 문제 삼았던 이유는 대체로 정전(井田) 형식으로 구획하는 것이 쉽지 않기 때문이었다. ‘전자형’의 토지 구획은 이에 비하면 훨씬 단순하여 공정(工程)이 그렇게 어렵지 않을 수 있었다. 정전법에 비한다면 ‘전자형’ 구획법은 실현 가능성이 상대적으로 큰 편이었다.

그러나 이 제도가 가지는 문제는 삼대 성인(聖人)의 전제와 직접적인 상관이 있는가 하는 점이었다. 앞서 본대로 유형원은 삼대 성인의 제도는 천리를 구현하는 절대성을 가지고 있다고 인식하고 있었다. ‘전자형’ 토지 구획이 그 정당성을 보증 받으려면 성인의 법

11 『磻溪隨錄』卷26, 書隨錄後, 27나.

12 유형원의 성리학적 사유는 ‘實理論’과 연관하여 이해되고 있다(李佑成, 「초기 실학과 성리학과의 관계 磻溪 柳馨遠의 경우」, 『東方學志』 58, 1988; 김준석, 앞의 책, 2005, 제2장의 II). 필자는 유형원이 초기에는 唯氣論에 경도되어 있다가 훗날 ‘실리론’으로 변화한 것으로 이해한 바 있다(정호훈, 앞의 책, 2004, 211쪽).

제와 연관되어야 했다. 유형원은 그 근거를 한백겸(韓百謙)의 기전설(箕田說)에서 설명한 기자전(箕子田)에서 구했다.

한구암(韓久菴-구암은 한백겸의 호)의 기전도설(箕田圖說)을 살펴보면, 평양의 기자전(箕子田)은 70무(畝)를 1구(區)로 하고 4구를 1전(田)으로 했다. <곧 전자형(田字形)이다> 구를 경계 짓는 길은 넓이가 1무이고, 전을 경계 짓는 길은 넓이가 3무이다. 그러므로 4구를 1단(段)으로 삼는 것은 또한 옛 성인의 제도이다.¹³

‘기전설’은 한백겸이 평양에서 존재하는 옛 토지의 흔적을 기자(箕子)가 ‘고조선’에서 시행한 토지제도로 이해, 1607년 이를 도설(圖說)로 정리하면서 그 모습을 드러내었다.¹⁴ 기전은 정전(井田) 형태가 아니라 4전(田) 1구(區)의 단순화된 구조를 갖추었는데, 한백겸은 이 토지가 은대(殷代)의 제도에서 온 것이라 이해하고 옛 성인의 토지제도가 주나라의 정전형(井田形)만 있는 것이 아니라 그 이전 은나라의 ‘전자형(田字形)’도 있다고 파악했다. 전자형으로 분전(分田)하는 방식은 주대부터 시행되었으므로, 고대의 토지제도를 이 형태로만 한정해서 보아서는 안된다는 견해였다.¹⁵

한백겸의 기전설에 대해 조선 학자들 가운데 일부는 맹자(孟子)를 비롯하여 주희(朱熹)도 쉽게 이해하지 못하던 중국 고대 성인의 토지제도를 새롭게 밝히는 획기적인 의견으로 보고 있었다.¹⁶ 유형원 또한 그러한 관점에서 이 제도를 주목하고, 이를 차용하여 개혁안의 기본 틀로 삼았던 것이다. 유형원이 보기에 ‘전자형’ 토지는 옛 성인의 제도이며, 현실적으로 쉽게 실현할 수 있는 법제라는 장점을 지니고 있었다.

이와 같이 『반계수록』에서 공전제는 역사와 사상 상의 근거를 지니고 설계되었다. 유형원이 공전제에 대해 자부심을 가지고 그 실행에 자신감을 갖는 것도 자연스러웠다. 유형원은 공전제를 시행할 경우, 부민(富民)들의 반발과 반란 행위를 어떻게 할 것인가 하는 의문에 대해, 옛 성인들은 천리(天理)가 연관된 일이라면 죽이고 토벌하는 수고로움도 사양하지 않았다고 하여, 부민들의 거센 저항도 천리의 이름으로 제압할 수 있다고 하였

다.¹⁷

『반계수록』에서 공전제 위상은 단순히 토지제도의 구상에 머물지 않았다. 국가의 모든 법제를 이 제도와 연관하여 구성하자는 것이 『반계수록』의 방법이었다. 공전제와 연계하여 부세제의 틀을 잡고 병역(兵役)을 운용하며, 토지 분급의 정도와 귀천의 신분·직역제를 일치시키고자 했다. 백성의 삶이 안정되고 풍속이 순후하여 교화가 실행될 수 있는 것도 모두 공전제와 연관되어 있다는 것이 『반계수록』의 관점이었다. 다음 언급은 『반계수록』의 일부 모습을 드러낼 뿐이지만, 이 책 구성상의 특징을 선명하게 보여준다.

공전제가 한번 실행되면 백 가지 제도가 따라서 해결될 것이니, 빈부(貧富)가 절로 균평해지고 분수(分數)가 절로 정해지고 호구(戶口)가 절로 밝혀지고 군오(軍伍)가 절로 정리된다. 오직 이와같이 된 다음에야 교화(教化)가 이루어질 것이다.¹⁸

『반계수록』에서 구상하는 국가의 구조는 근본적으로 이 공전제에 규정된다고 할 수 있을 것이다.¹⁹ 그렇다면 공전제의 구상과 실현을 두고 드러나는 문제의식은 이 새로운 국가를 운영하는 정치사상의 핵심이기도 했다. 『반계수록』의 문제의식, 그리고 정치사상은 다음 몇 가지로 정리할 수 있다.

첫째, 법제(法制)의 구현을 통한 덕치의 실현을 지향했다. 법제가 천리와 인육과 연관한다는 사고는 천리·인육의 도덕적 가치를 법제·제도와 연관하여 통일적으로 파악하려는 태도였는데, 이러한 생각이 갖는 근본 특성은 제도·법제와 천리·인육의 도덕성을 분리하지 않는 점이었다.²⁰ 그의 생각은 천리·인육의 이원 대립항에 기초하여 인간의 행위를 판단하려는 성리학·주자학과 비교해본다면, 그렇게 큰 차이가 나는 것은 아니었다. 하지만 『반계수록』의 방식은 주자학에서 정치의 기본 원칙과 방향을 군주를 비롯한 치자(治者) 일반의 도덕성 확립에서 구하고자 한 점과는 크게 달랐다. 『반계수록』의 정치론이 가지는

13 『磻溪隨錄』卷1, 田制 上.

14 『久菴遺稿』上, 箕田遺制說.

15 『磻溪隨錄』卷5, 田制攷說 上, 秦漢以後井田議論, “本國韓氏百謙 箕田遺制說曰……然則分田以井 非古也 實自周人始也”

16 『久菴遺稿』上, 箕田遺制說에 대한 許封 등의 평에서 확인할 수 있다.

17 『磻溪隨錄』卷2, 田制 下, 17나~18가, “大凡天下萬事 只是兩端 天理人欲而已 近自一心之微 遠至於天下之事 皆一規也 人苟存天理 則人欲自退聽 而吉無不利 何嘗見存天理而病身者乎 聖人所主一於天理而已 天理所在 雖有誅殛討伐之勞 亦所不辭 舜之誅四兇 文王之滅國五十 宣王之薄伐犬戎 皆爲此也……其事雖殊 其理一也 況此吾民 令之斯行 導之斯從 大小貴賤無不各得其分……只患人君不能去一己之私 明一心之德 富民作亂 非所慮也”

18 이우성 편, 『磻溪雜藁』, 여강출판사, 1990, 125쪽.

19 여기에서는 공전제 외 『반계수록』에서 펼치는 여러 법제의 구체적인 내용에 대해서는 언급하지 않는다. 정치제도를 비롯한 각 제도의 구상에 대해서는 기존의 연구들을 참고할 수 있다.

20 유형원의 생각은 제도·법제 그 자체에 강한 도덕성을 부여함으로써 본질상 가치 우위론의 성격을 지니고 있었다. 유가(儒家)에서 공통으로 설정하는 바, 삶의 대의를 법제화를 통하여 실현하려는 사고였다. 이점에서 그의 생각이 근본주의, 원리주의적 성격을 지니고 있음을 확인할 수 있다(정호훈, 앞의 책, 220~221쪽 참조).

주된 특징은 여기에 있었던 것으로 판단된다. 『반계수록』의 사유는 여기서 한걸음 더 나아가, 도덕의 정치를 법제를 통하여 실현한다는 점에서 볼 때 ‘법치(法治)’의 방식과 그렇게 다르지 않았다. 물론 여기서의 법치는 한비자(韓非子)·이사(李斯) 류의 법치와는 엄격히 구분된다.

둘째, 국가개입주의(國家介入主義) 사고를 구체적으로 드러내었다. 천리-인육론과 국가 법제를 통일시키고자 한 『반계수록』의 정치론은 개인의 경제 영역에 대해 국가가 간여(干與) 혹은 개입(介入)하는 방식을 통해 변화를 만들고 또 그 질서를 유지하는 점을 중시하는 성격을 지니고 있었다. 지주전호제와 같은 사적인 경제 영역을 철폐하고 공전제로 바꾸어 시행해야 한다는 생각도 결국은 사유·사유제에 대한 국가의 간여와 개입, 그것을 바탕으로 변혁을 이루어야 함을 극대화하는 사고였다. 이 점에서 본다면 『반계수록』은 정치와 법제 운용상 강한 힘을 갖는 국가를 전면화한 새로운 형태의 정론서(政論書)였다고 할 것이다.

셋째, 사유제의 전면 부정과 공유제의 절대 긍정 의식이다. 『반계수록』에서는 사회가 제대로 다스려지고 구성원들을 행복하게 하는 조건은 공전에 있다고 보아, 사전이 가진 성격과 극단으로 대비하며 그 특성을 드러내었다. 이 시기 농업·농민 문제, 나아가 사회 문제의 근간을 사유제에 기반한 경제제도에서 구하는 혁명적 사고라 할 수 있다.

공전(公田)은 공변되고 균등하며, 사전(私田)은 사적이고 편중되었다. 공(公)이 되면 백성의 산업은 항상성을 유지하고 인심은 안정되며 교화가 이루어지고 풍속이 두터워지며 모든 일이 자기 분수를 얻지 못하는 경우가 없다. 사(私)는 일체 이와 반대이다.²¹

『반계수록』은 당대 조선에서는 찾아볼 수 없던 몇 가지 중요한 정치사상적 문제를 담은 저술이었다. 이 책에서의 국가구상은 현실의 ‘경국대전 체제’와는 크게 달랐고, 여기서 제시하는 정치사회 운영론 또한 일반적인 의견을 벗어나 있었다. 집필된 시점에 『반계수록』의 새로운 내용은 그렇게 드러나지 않았지만, 그의 사후 조선 사회에 이 책이 알려지고 간행되면서 학계 사상계 일각에서는 적지 않은 충격을 받았다. 무엇보다, 오랜 역사 속에서 형성된 사유재산제(私有財産制)를 일거에 혁파하여 공유제(公有制)로 전환하여 운영

하는 것이 가능한가 하는 점이였다. 『반계수록』의 구상이 실현된다는 것은 조선의 혁명적 변화를 재래(齎來)하는 일이었기에, 그 이상(理想)에 심정적으로 동조한다 하더라도 실제 그 방식대로 추진하는 것은 그렇게 간단하지 않았다. 그의 사유가 삼대의 이상론, 왕도론(王道論)에 근거하고 있었지만, 그 사실이 반드시 혁명적 구상을 현실화하는 힘으로 작용할 수 있는 것은 아니었다. 그런 만큼 조선 학계에서 『반계수록』을 이해하고 또 그 책으로부터 영향 받아 만들어 가는 정치적 사유는 『반계수록』이 제기한 앞의 문제들을 어떻게 소화할 것인가 하는 점과 밀접히 연관되어 있었다.

3. 『경세유표(經世遺表)』: 정전제(井田制)의 국가와 공(公)·사(私) 균형 이념

정약용의 강진 유배 말년의 저술인 『경세유표』는 그가 오랜 시간 탐색해온 조선을 변혁하고자 하는 구상의 결정판이라고 할 수 있다. 이 책에는 그가 젊은 시절부터 지니고 있었던 정치적 이상과 전망이 담겨 있었고, 유형원 이래 많은 인물들이 개척했던 새로운 국가의 정치사상이 녹아 있었다. 특히 유형원의 『반계수록』은 젊은 시절부터 그에게 큰 영향을 미쳤다.

33세 되던 해 유형원과 『반계수록』을 기리며 작성한 시에서 정약용은 유형원이야말로 경세에 뜻을 가진 인물이라고 상찬하고 『반계수록』의 핵심을 ‘균전(均田)’으로 집약하여 파악했다.²² 조선 최대의 경세가 경세서에 대한 헌사였다.

세상을 다스릴 뜻 진지하기는	나는야 반계옹(磻溪翁)을 보았을 따름
은거하여 이운 관중 흠모했지만	이름 소문 왕궁과 너무 멀었네
큰 강령은 균전(均田) 시행에 있어	천만 개의 그물논 서로 통했네
정밀한 생각 틈새를 기워가면서	개조하고 가늠하며 각고의 노력
찬란한 군왕 보좌 재목으로서	산림 속에 묻히어 늙어 죽으니
남긴 글 세상에 가득하건만	백성에게 은택 끼친 공 있지를 앓아 ²³

22 『磻溪隨錄』의 공전제가 토지의 균등 분배론의 성격을 지닌다는 의미의 命名이었다.

23 『與猶堂全書』, 第一集詩文集第二卷 ○詩集, 古詩二十四首. 이 시는 1795년 가을에 썼다(심경호, 「시집 해제」, 『(定本)與猶堂全書』, 다산학술문화재단, 20132, 70쪽).

21 『磻溪隨錄』卷2, 田制 下.

무엇보다 『반계수록』은 『경세유표』의 한 전형이었다. 정약용은 죄에 연루된 사람이 방례(邦禮) 곧 국가 법제를 거론하는 일을 주저하면서도, 자신의 그 같은 행위에 대해 유형원과 『반계수록』을 빌어 정당화하고자 했다.

군자는 ‘그 지위에 있지 않으면 그 정사에 참여하지 않는다.’ 하였으니, 죄에 연루된 신하로서 감히 나라의 예법(邦禮)을 논하겠는가. 논하지 못할 것이 당연하다. 그러나 반계(潘溪) 유형원(柳馨遠)이 법 고치는 일을 논의했어도 죄를 받지 않았고, 그의 글도 나라 안에서 간행되었으니, 그의 말을 쓰지 않았을 뿐이지 말을 한 자체는 죄가 되지 않았다.²⁴

『경세유표』를 비롯, 경세 관련 저술에서 정약용은 끊임없이 선대 학자들의 구상을 반추하며 자신의 생각을 가다듬었다. 그런 면에서 본다면 『경세유표』는 정약용이 스스로 개척한 정치사상의 결산이자 동시에 조선 사상계의 새로운 국가구상의 전통을 집성하는 성과였다.

「경세유표인(經世遺表引)」과 총 15권의 본문으로 구성된 『경세유표』는 체제가 온전하지 않은 미완의 저술이다.²⁵ 정약용은 권1·2에서는 천(天)·지(地)·춘(春)·하(夏)·추(秋)·동(冬)의 육관(六官)을 제시하고, 권3 이하에서는 ‘육관수제(六官修制)’를 다루었다. 권1·2의 육관에서는 천관(天官)에서 동관(冬官)까지 관료 기구에 관한 구상을 일목요연하게 제시했다. 반면 육관의 ‘수제(修制)’ 가운데 일부는 완성하고 일부는 채 마무리하지 못했다. 권3·4의 천관수제(天官修制), 그리고 권4~권13의 지관수제(地官修制)는 내용이 상세하다. 천관수제는 내외관(內外官), 군현제(郡縣制), 고적법(考績法)을 다루었고, 지관수제는 전제(田制), 부공제(賦貢制), 창고, 상평창(常平倉), 호적법(戶籍法) 등을 실었다. 특히 지관수제는 『경세유표』에서 공을 가장 많이 들인 편장인데, 그 중에서도 ‘전제’와 관련해서는 정전론(井田論)·정전의(井田議)를 통해 조선에서 정전법을 실행하는 문제를 깊이 검토했다. 권15의 춘관수제(春官修制)와 하관수제(夏官修制)는 각기 과거(科擧)와 무과(武科)에 관한 사항을 다루었으나 나머지 관련 사실은 언급하지 않았다. 추관과 동관에 대해서는 전혀 손을 대지 못하였다. 『경세유표』의 국가 구상을 살피는 일은 출발 선상에서 장애를 만난다.

24 『與猶堂全書』, 第一集詩文集第十二卷 ○文集, 邦禮艸本序.
 25 『經世遺表』의 구성 및 각 권별 내용은 <부록>을 참조. 여기서 거론하는 15권은 현 『(定本) 與猶堂全書』 소제 『경세유표』의 권 구성이다. 본고에서 거론하는 『경세유표』는 모두 『(定本) 與猶堂全書』 소재본이다. 정약용은 自撰墓誌銘에서 『경세유표』가 48권이며 미완이라고 했다(『定本 與猶堂全書』 3, 文集 卷16, 自撰墓誌銘).

그렇다 하더라도 국가의 대강-골격을 이루는 법제는 어느 정도 마련되어 있었다고 할 수 있다. 정약용은 『경세유표』에 제시된 여러 방안은 골격을 이루는 기초 구상이어서 세부 내용은 현실화 과정에서 얼마든지 수정·보완 할 수 있지만, <표 1>에서 제시하는바 몇가지는 절대 고칠 수 없음을 『경세유표』 도론에서 밝혔다. 각 항목의 실제 구상은 해당하는 권차(卷次)의 본문에서 확인할 수 있는데,²⁶ 이를 통해 본다면 『반계수록』과 마찬가지로 ‘경국대전 체제’와는 거리가 먼 혁신 구상임을 알 수 있다. 하지만 『반계수록』의 설계와도 많이 달랐다. 『경세유표』는 『반계수록』과는 성격을 달리하는 새로운 국가구상이었다.²⁷

<표 1> 『경세유표』의 핵심 내용

영역	주요 내용	비고
정치	<ul style="list-style-type: none"> • 각 曹당 20개 이하, 6曹에 120개 이하의 관서를 둠 • 9品 官階. 1품과 2품에만 正·從을 두고 나머지 품계는 정·종 통합 • 戶曹를 敎官(주나라 때 인민과 토지를 맡은 관청)으로 하고 六部를 六卿으로 삼아 鄉三物을 두어 만민을 가르침 • 考績法 시행 • 三館과 三薦의 법 폐지 • 陵을 수호하는 관직을 처음 벼슬하는 자에게 맡기지 아니함 • 大·小科의 일체화와 36명 선발 • 문무과 정원 동일화 • 利用監의 개설과 北學을 통하여 富國強兵 구현 	권1·권2, 권3·권4, 권15의 六官, 天官修制, 春官修制, 夏官修제에 해당
경제	<ul style="list-style-type: none"> • 井田法에 의한 田制(1/10 公田과 9/10 私田) • 軍布法의 폐지와 9賦制 시행 • 屯田制 시행: 京城과 郡縣 호위를 위한 자원 • 社倉과 常平法 제정 • 화폐제도 개혁: 中錢과 大錢, 銀錢과 金錢을 주조하여 九府圖法의 등급을 분별하고 금은이 중국으로 빠져나가는 길을 막음 	권5~권14의 地官修제에 해당
사회	<ul style="list-style-type: none"> • 鄉吏制 개혁: 정원 제한과 세습 금지 	권3의 天官修제에 해당

26 『經世遺表』, 「經世遺表引」.
 27 『경세유표』의 영역별 구체적인 구상에 대해서는 다음 여러 논문 참조. 林炳勳, 「茶山 丁若鏞의 國營鑛業政策. 經營論; 사회개혁사상의 발전 및 사회개혁론 체계와 관련하여」, 『東方學志』 54.55.56합집, 1987; 姜錫和, 「丁若鏞의 官制改革案 研究」, 『韓國史論』 21, 1989; 姜錫和, 「조선후기 지방제도의 운영과 정약용의 개혁안」, 『韓國學報』 65, 1991; 姜錫和, 「丁若鏞의 地方制改革案 研究」, 『국사관논총』 34, 1992; 趙誠乙, 「丁若鏞의 地方制度 改革論」, 『東方學志』 77.78.79합집, 1993; 趙誠乙, 「丁若鏞의 中央官制 改革論」, 『東方學志』 89.90합집, 1995; 趙誠乙, 「丁若鏞의 商業的 農業 發展論」, 『(아주대)어문논총』 6, 1995; 趙誠乙, 「丁若鏞의 技術發展論」, 『科技考古研究』 2, 1997.

『경세유표』의 여러 내용 중에서도 중심을 이루는 사항은 토지제 개혁에 관한 논의였다. 이에 관한 내용은 「경세유표인(經世遺表引)」, 지관 호조(地官戶曹) 교관지속(敎官之屬)의 경전사(經田司) 항목, 지관수제(地官修制)의 「전제(田制)」에 실려 있다.²⁸ 정약용은 『경세유표』의 전체 서술 가운데 60%를 이 내용에 할애했다. 짧은 저술 기간에 『경세유표』가 최종 마무리 되지 못한 데에는 여기에 많은 공력을 쏟아부었던 것도 한 이유가 있지 않았을까 하는 생각이 들 정도로, 이 제도의 구상이 차지하는 비중이 크다. 『경세유표』의 국가상(國家像)을 이해하기 위해서는 이 주제를 집중적으로 살필 필요가 여기에 있다.

이들 자료에서는 조선의 토지를 공전(公田)과 사전(私田)으로 재구성할 것을 제시하고 있다. 공전과 사전은 모두 삼대의 정전법(井田法)을 원용한 토지로, 공전은 국가 소유지이고 사전은 개인 소유지다. 이 기획에서 중요한 요소는 공전과 사전의 운영, 그리고 이를 통한 국가 재정·개인 자산의 확보였다. 정약용은 공전을 사전의 소유·경작자들이 공동으로 경작하여 그 소출을 국가의 세금으로 충당하고, 사전의 수확물은 사전의 소유·경작자들이 온전히 가져간다고 생각했다. 국가가 정책으로 공전과 사전을 적절히 구성하고 또 양자의 경영을 통해 국가의 재정을 확보하고 농업과 농민의 삶을 안정적으로 보장할 수 있기를 기대했다. 공전과 사전의 구성론은 정약용 토지사상, 개혁사상의 핵심을 이룬다.

『경세유표』에 제시된 공전과 사전의 토지제도²⁹는 정전법에 대한 정약용의 독자적 해석을 기초로 구상된 것이었다.³⁰ 정약용이 생각한 고대 정전법은 다음과 같은 특징을 갖는다.

첫째, 정전법은 모든 토지를 ‘정전(井田)’ 형식으로 구획하여 관리하는 법제가 아니었다.³¹ ‘정전’ 형식으로 토지를 구획한다는 것은 중앙에 공전(公田)을 하나 설치하고 사방으로 여덟 곳의 사전(私田)을 설정하며, 각 전과 전 사이에 도로·수로를 내어 사람이 왕래하고 물이 흐를 수 있도록 하는 것을 의미했다. 이 같은 형태로 정전을 만드는 것은 그러므

로 엄청난 노동과 시간을 필요로 했다.

정약용은 고대의 정전법을 이렇게 이해하는 것은 잘못되었으며 실제로는 국가가 ‘표준이 되는 정전(井田)’ [공전1-사전8]을 구획하여 만든 뒤, 이를 기준으로 전 토지의 면적을 계산하고 부세를 수취했다고 보았다.³² 토지는 넓은 평야지대에만 분포하는 것이 아니라 산지나 구릉 등에도 펼쳐져 있는데, 이러한 토지를 평야의 전토와 같이 반듯하게 구획하여 수로[溝洫]을 만들 수가 없으므로, ‘표준 정전’에 기초하여 면적을 계산하고 ‘정전’으로 삼는다는 것이었다. 이렇게 되면, 이들 토지는 토지 장부에 근거한 ‘구획하지 않은[非區劃]’ 정전이 된다. 말하자면 정전은 표준으로서의 실제 정전과 구획하지 않은 정전 두 형태로 존재하게 되는 것이다.

둘째, 정전법은 전 구성원에게 토지를 분배하는 제도가 아니라, 토지를 경영하기 위한 장치³³, 농지와 농민으로부터 균등한 부세 실현을 위한 장치였다. 균산(均產)이 아니라 균부(均賦)를 위한 제도였다. 말하자면 정전법은 ‘농민’의 경제활동과 연관이 있는 법제였다.³⁴ 정약용은 『주례』의 구직법(九職法)을 근거로, 농사를 짓는 농민만 토지를 경작하며, 사(士)·상인·장인 등은 토지와는 아무런 관계를 맺지 않는다고 이해했다.³⁵ 그러므로 애초 이들에게 토지를 분배할 이유가 없었다. 정약용이 보기에 상인이나 수공업자와 같은 사람들은 ‘통공역사(通功易事)’하여 생계를 꾸리므로 굳이 농사를 지을 필요가 없는 존재였다.

이러한 이해 위에서는 사회 전 구성원에 대한 토지분배론으로서의 정전법은 부정된다. 역대 논자들에게서, 전 구성원들에게 토지를 분배하는 것으로 정전법을 파악할 경우 토지의 부족이 늘 문제로 거론되었는데, 정약용은 자신과 같이 정전법을 이해한다면 토지 부족을 걱정할 필요가 없다고 보았다. 정약용에게서 고대의 정전법은 토지의 전면적 분급(分給) 방식을 통해 전 국민의 삶을 안정시키는 제도가 아니었다.

셋째, 정전법은 농업 생산물에서 1/9을 국가에 세금으로 내며 운영되는 제도였다.³⁶ 이 경우 세금은 8구(區)의 사전(私田) 경작자가 1구의 공전(公田)을 공동으로 경작하고 그곳의

28 『經世遺表』 권5에서 권9까지 실려 있다. 전제 1부터 전제 12까지 모두 12편이며, 전제 9부터 12까지는 井田議 1~井田議 4를 싣고 있다.

29 『경세유표』에 보이는 공전-사전의 구성 방식은 처음 『경세유표』를 정리한 시점, 그리고 시간이 지나 새로운 자료를 덧붙인 시점에서 각기 다른 모습을 보이는 것으로 판단된다. 「경세유표인(經世遺表引)」, 지관 호조(地官戶曹) 교관지속(敎官之屬)의 경전사(經田司) 항목에서는 공전과 사전을 1 : 9의 비율로 구성했고, 지관수제(地官修制)의 「전제(田制)」에서는 공전과 사전을 1 : 8의 비율로 구성했다. 양 방식에서 세율은 각기 달랐는데 전자는 1/10稅, 후자는 1/9稅를 수취하도록 했다. 경세유표에 실린 자료의 작성 시기가 다를 가능성에 대한 검토는 윤석호에 의해 제시된 바 있다. 「가장본家藏本 『경세유표經世遺表』의 서지적 검토(1) - 책제冊題 변화 전후의 집필 과정을 중심으로」, 『다산학』 37, 2020

30 『經世遺表』 권5, 田制1, 井田論1.

31 『經世遺表』 권5, 田制1, 井田論2.

32 표준이 되는 정전은 물론 公田 1구와 私田 8구의 형태로 구획되었다.

33 『經世遺表』 권5, 田制1, 井田論3 ; 『經世遺表』 권5, 田制4, “分田之法 重在治田 不在制產”

34 『經世遺表』 권5, 田制1, 井田論3. 김용섭 교수는 『경세유표』의 기본 목표가 土地 均分이 아니라 국가의 입장에서 賦稅 制度를 균평하게 하려 함에 있었다고 보았다. 土地 均分論으로부터 均平 賦稅論으로서의 정전제 이해였다. (金容燮, 「18,9세기 農業 實情과 새로운 農業經營論」, 『大東文化研究』 9, 1972(『韓國近代農業史研究』, 일조각, 1975에 재수록)

35 『경세유표』에서는 士·農·商·工·圃·牧·虞·嬪·走 등 9직의 분업체계를 구상했다(『經世遺表』 권8, 地官修制 田制12, 井田議4)

36 『經世遺表』 권5, 田制1, 井田論2. 여기서 공전과 사전은 모두 王田으로, 사전이라 하더라도 토지 소유권을 개인이 갖지는 않았다.

생산물을 국가가 갖는 일로서 마무리되었다. 곧 사전 경작자의 세금 부담은 자기 경작지에서 나온 생산물을 일정 비율 납부하는 것이 아니라 노동을 제공하는 방식을 취했다. 정약용은 이렇게 되면, 사전 경작자들은 국가에 1/9 이상의 세금은 납부하지 않아도 된다고 보았다. 권력에 의한 세금 수탈은 있을 수 없는 구조라는 것이었다.

이 점은 정전법을 기반으로 운영되는 국가에서 세금 수취를 어떻게 할 것인가, 공전과 사전을 어떻게 운영할 것인가 하는 문제와 연관된 이해였다. 정약용은 “정전(井田)이란 1/9만 취하는 것이 표준”이라고 단언했다. 이것은 공전과 사전 경작의 방식과 밀접한 관계를 맺는 내용이었다. 정약용은 사전 경작자들이 공전(公田)을 공동 경작하여 그 소출을 국가의 세금으로 납부하며, 반면 사전(私田)의 생산물은 일체 세금 없이 자기 소유로 한다고 보았다. 정약용은 이렇게 되면 국가의 공적 재원 확보가 편리해지고, 농민에 대한 과중한 세 부과로 빚어지는 중간 수탈이 일어나지 않게 된다고 했다. 이 점에서 본다면 정전법은 국가와 농민 양측의 경제를 건강하게 유지할 수 있는 제도였다.

위로는 나라를 가난하게 하고 아래로는 백성을 벗겨내어 그 중간에서 살찌는 자는 탐학한 관원과 간활(奸猾)한 아전들이니 어찌 원통하지 않은가? 옛날 성인은 그렇게 될 것을 알고, 정전(井田)하는 법을 마련해서 그 간사함을 미리 막았던 것이다. 그런데 지금 사람들은 정전법을 말하는 자가 있으면 오활(迂濶)해서 사리에 적절하지 못하다고 지목한다. 그렇다면 옛날 성인은 오활하고 지금 사람은 지혜가 많으며, 옛날 성인은 사정에 어둡고 지금 사람은 사무(事務)를 안다는 것인데, 어찌 그럴 리가 있는가?³⁷

정약용의 고대 정전법 이해는 요컨대 ‘농민’에게 토지를 경작하게 하고, 모든 토지를 반드시 ‘정전(井田)’으로만 만들지 않으며, 공전과 사전을 1대 8로 나눈 뒤 공전으로부터 국가 재정에 필요한 세금을 마련하는 제도라는 세 가지 사항을 중심으로 정리된다. 물론 여기서 공전과 사전은 모두 왕전(王田) 곧 소유권이 국가에 있는 토지였다.

정약용은 이러한 정전법을 원용하면 조선이 안고 있던 농업·농민의 문제를 해결할 수 있다고 생각했다. 그러나 모든 토지가 왕전(王田)이었던 삼대에 비해 조선의 토지는 사유지였다. 옛 정전법을 그대로 운용하는 것은 애초 근본적인 장벽을 안고 있었던 셈이다.

37 『經世遺表』 권1, 地官戶曹2, 教官之屬, 經田司.

당시 조선 현실은 사유제가 발달했고 이에 기반 하여 지주전호제가 생산의 중심관계를 이루고 있었다. 농업·농민 문제는 근본적으로 여기에서 생기고 있었다. 국유지 곧 왕전(王田)에서 성립한 정전법은 이를 타개할 수 있는 좋은 대안이었다. 그러나 그 법제를 당장 실현하는 것은 불가능했다. 모든 토지가 왕전(王田)이 아니라 만인이 ‘시점(時占)’하는 상태³⁸에서 이를 바꿀 수 있는 최선의 방법을 찾는 것이야말로 『경세유표』 최대의 과제였다. ‘정전의(井田議)’는 그 과제에 대한 답이었다. 정약용은 자기 식으로 정리한 정전법의 운영 원리를 현 상황에 원용하며 ‘정전의’를 구상했다.³⁹ 정약용의 독창적인 정전법 이해는 『경세유표』의 ‘정전의’를 고안하기 위한 이론 작업이었다고 해도 무방할 정도로 양자의 의존도는 긴밀하다.⁴⁰

‘정전의’의 공전 - 사전 구성과 운영 방식은 다음과 같다. 정약용은 우선 표준이 되는 정전(井田)을 평평한 땅을 골라 다수(多數) 만들도록 했다.⁴¹ 이 경우 정전을 만드는 공역(工役)은 많은 노동력을 필요로 하게 되므로, 쉬운 일은 아니었다. 그럼에도 표준이 되는 정전을 만드는 것은 이 토지를 바탕으로 전국의 들과 구릉에 자연스럽게 펼쳐진 전토를 정전으로 만들 수 있는 근거를 확보하기 위해서였다. 정약용은 이를 음(音)의 표준을 구하는 황종척(黃鐘尺)을 준비하는 일이라 했다.⁴²

표준이 되는 정전은 공전(公田) 1과 사전(私田) 8로 구성되는데, [구획형 정전] 공전은 국가 소유지이고, 사전은 백성들이 소유·경작하는 토지였다.⁴³ 공전과 사전의 운영을 보자면, 사전을 짓는 농민들이 공전을 경작하여 그 소출을 국세(國稅)에 충당하게 하고 사전에서는 부세를 거두지 않도록 했다. 한편, 정전은 전국적으로 설치되는데, 땅이 평평하지 않

38 『經世遺表』 권7, 地官修制 田制九, 井田議1, “凡田皆王田也 私主不可謂之田主 故名之曰時占”

39 ‘井田議’는 『經世遺表』 권7, 地官修制 田制九부터 『經世遺表』 권8, 地官修制 田制十二까지 실려 있다.

40 『경세유표』에서 거론된 井田論과 井田議는 일부 연구에서 정약용 토지개혁의 단계론으로서 이해되어 왔다. 정전의 의의 현실적인 1단계 구상이고, 정전론은 이 과정을 거쳐 이루어지는 2단계 구상이라는 것이다. 그럴 경우, 『경세유표』의 생각은 점진적인 개혁 방안이 된다. 필자는 이러한 이해방식을 긍정하면서도, 정약용이 정전법에 앞서 정전법을 독창적으로 해석한 정전론을 배치한 이유가 ‘정전의’를 장안하기 위한 이론 작업이었음을 주목한다. 필자가 판단하기에, 정약용식 정전론 이해가 없었다면 정전제도 구상될 수 없었다. 정전론과 정전의를 단계론의 측면에서 살피기보다는 양자를 역사 원리와 현실화의 관계 속에서 이해하는 것이 『경세유표』 田制 構想의 특성을 좀 더 구체적으로 살필 수 있을 것으로 판단한다.

41 『經世遺表』 권7, 田制9, 井田議1, “井田者 田家之黃鍾 黃鍾不作 無以正樂音 井田不作 無以定田制”; 『經世遺表』 권7, 田制9, 井田議1, “臣伏惟 黃鍾示民之井 雖三里一井<人稠處> 五里一井<村稀處> 無所不足 然井田本是良法 因以廣之 使九一之助 益以明白 所不可已也 然黃鍾之井 民雖不肯 官當壓之 推廣之 井 民若不肯 不必強之”

42 經世遺表 권7, 地官修制 田制九, 井田議1.

43 사전의 소유 상태는 다양하다. 8구의 사전이 모두 1가(家)의 토지일 수도 있고, 1구의 사전주가 여러 명일 수도 있다. 『경세유표』에서는 사전주 상태에 맞추어 노동력을 내어 공전을 경작하면 된다고 보았다.(『經世遺表』 권7, 地官修制 田制9, 井田議1)

은 산지나 구릉·천택(川澤)을 끼고 있는 토지는 반드시 ‘정전’ 형을 취하지 않아도 되었다. 정약용은 면적을 계산하여 공전 1과 사전 8의 비율로 정전을 구성하도록 했다.[비구획형 정전]⁴⁴

이렇게 되면 『경세유표』의 정전은 두 형태를 취하게 되는데, 평평한 평야가 그렇게 많지 않은 조선에서는 매우 효과적일 수 있었다.

이러한 구상에서 관건이 되는 것은 공전 마련이었다. 정약용은 공전은 기본적으로 매득(買得)을 통하여 확보해야 한다고 여겼다. 전국에 공전을 확보하려면 엄청난 자금이 소요되는 것은 불문가지였는데, 정약용이 구상한 방법은 여러 가지가 있었다. 국가의 공금을 이용하거나, 관료의 급여를 줄이고 금·은·광 채굴을 통해 자금을 확보한 뒤, 이를 기반으로 공전을 매득(買得)할 수 있다고 보았다.

정전을 만들고자 하면 먼저 재용을 생각해야 하는데, 이에 대신을 불러서 그 의논을 흥정(欽定)한다. 하나는 서울과 지방에 유고(留庫)한 돈의 액수를 죄다 계산하는 것이고, 하나는 서울과 외방의 장신(將臣)·번신(藩臣)·수신(帥臣)·목신(牧臣)의 봉전(俸錢)을 계산하는 것이다. 합법이건 비합법이건 죄다 아뢰어서 숨김이 없도록 한 다음, 10분의 2를 남기고 나머지는 이 역사(役事)를 돕도록 한다. 하나는 여러 도(道)의 금·은·광에 이미 시험해서, 희망이 있는 곳은 죄다 차관(差官)을 보내서 채굴하는 것을 감시한다. 그리고 별도로 어사를 보내서 그 간악한 짓을 엄하게 살핀다.⁴⁵

매득을 통한 공전 확보는 상업을 활용하는 방식이었다. 이 방법은 화폐경제가 발달하고 토지 거래가 일상화되어 있는 조건 위에서 국가가 비강압의 방식으로 정책을 구현하는 특징을 갖는다. 물론 공전을 매득하여 정전(井田)을 구성하는 과정에서 국가와 민간의 충돌이 생기고 국가 권력이 강한 압박을 가할 가능성은 상정되지만, 새로운 제도를 만드는 방법으로는 무척 자연스럽다고 할 수 있다.

이와 더불어 정약용은 부민(富民)들의 기부를 기대했다. 국가가 하는 일을 긍정하는 사

44 정전형으로 구획된 토지를 ‘구획형 정전’이라 한다면, 정전형으로 구획하지 않은 토지는 ‘비구획형 정전’이라 할 것이다. 『경세유표』에서 토지대장의 작성과 관리는 매우 중요했다. 정약용은 이를 魚鱗圖라고 하여 그 작성을 특별히 주목했다(여기에 대해서는 최윤오, 「다산 정약용의 魚鱗圖說과 井田制」, 『한국민족문화』 56, 2015 참조).

45 『經世遺表』 권7, 田制9, 井田議1.

람이라면 자발적으로 적극 호응할 것이라는 낙관적 기대 위에서였다.

또 생각건대, 전지를 많이 가진 사민(士民) 중에는 이 일에 대해 감격 흥희(感激欣喜)해서 전지 바치기를 자원하는 자가 반드시 있을 것이다. 모름지기, 일찍이 도신(道臣)이나 목신(牧臣)을 지낸 사람 중에 유애(遺愛: 사람은 떠났으나 사랑은 남아 있음)와 인성(仁聲: 인자하다는 명성)이 있던 자를 보내서 전야(田野)에 순행하도록 한다. 조정의 덕의(德義)를 밝게 교유하고, 민·국(民國)의 이해를 자세히 말해주어, 청종(聽從)하는 자가 있으면 그 전지를 모두 기록한다.⁴⁶

어떤 경우가 되던, 정전을 위한 공전을 마련하는 것이 쉽지 않았을 것으로 판단되지만, 정약용은 어떤 난관이라도 뚫고 구현할 수 있을 것으로 전망했다.

정전의에서 제시된 『경세유표』의 토지 제도는 이제껏 역사상 그 어디에서도 동일한 형태를 찾을 수 없는 독창성을 지니고 있었다. 이 제도가 갖는 최고 특징은 토지분급제로서 구상되지 않는 점이었다. 국가가 확보한 공전과 민간의 사전과의 관계 속에서 1/9세 수취를 구현하는 방법으로 정전을 설정하고 운영하는 점은 또 다른 개성이었다.

공전·사전의 정전제는 현실의 지주전호제(地主佃戶制), 그리고 그 속에서 발생하는 농업 문제를 어떤 식으로 풀 수 있을까? 정약용의 구상에서 사전주는 대토지소유자 혹은 자영소농(自營小農)이었는데, 이들은 이 제도 속에서 소유가 제한되거나 경제활동이 통제되지 않았다. 지주전호제 또한 형태상 해체되지 않았다. 정약용의 예상대로라면, 오히려 사전주들은 이 제도 속에서 더 활기차게 성장할 수 있었다.⁴⁷

정약용의 구상 속에서 이익을 얻는 것으로 기대되는 주체는 국가와 사전주(私田主)=토지소유자였다. 여기서 토지소유자는 지주일 수도, 자작농일 수도 있었다. 국가로서는 국가 재산으로서의 공전(公田)을 확보함과 동시에 토지세를 1/9이나 거둘 수 있어 재정적으로 여유를 누릴 수 있게 되었다.⁴⁸ 재정이 안정된다면 국가로서는 이를 기반으로 사회가

46 『經世遺表』 권7, 田制9, 井田議1.

47 기존 연구에서 『경세유표』에서 제시된 정전법의 농업경영론에 대한 이해는 다양하다. 김용섭 교수는 閔田法에 대해 ‘공동농장적인 농업경영론’이라고 하고 정전법에 대해 ‘獨立自營農的인 農業經營論’이라고 했다(『중보관 韓國近代農業史研究』(下), 일조각, 1975, 110쪽). 반면, 신용하 교수는 지주제적인 농업 경영이 이루어진다고 보았다(『慎鑪廬』, 『茶山 丁若鏞의 閔田制 土地改革思想』, 『奎章閣』 7, 1983). 이후 여러 연구자들은 이 두 견해를 참조하며 다양한 의견을 제시하였다.

48 정약용은 새 제도의 장점을 기존의 조세체계에서 소출의 5/100만 수취하는 것과 비교하여 이해하기도 했다.

필요로 하는 사업을 다채롭게 펼칠 수 있을 터였다. 사전주는 공전 경작에 노동을 제공해야 하는 부담을 안고 있었지만, 한편으로는 공전의 소출을 세금으로 대신하게 됨으로써 국가나 지방 관서(官署)에 지게 되는 과중한 조세 부담을 벗어날 수 있었기 때문에 경제 형편이 향상될 수 있었다. 정약용이 이 제도가 국(國)·민(民) 양측에 두루 편리함을 강조한 것도 모두 이 때문이었다.⁴⁹

그렇다면 이 질서 하에서 농촌의 무전농(無田農) 혹은 빈농층(貧農層)은 생활을 어떻게 꾸리게 될까? 정약용은 정전법 논의 속에서는 이들에 대해 특별한 대책을 제시하지 않았다. 『경세유표』 전체 구상 속에서 이를 살펴야 할 것으로 보이는데, 일단 ‘구직론(九職論)’에서 제시하는 대로 전 산업의 활성화와 사회 구성원의 적절한 배치를 중시했던 정약용의 사고로 본다면, 이들의 생계는 상업(商業)·공업(工業) 혹은 고공(雇工), 임노동자의 방식으로 풀어갈 것으로 기대된다.⁵⁰ 이와 더불어, 환곡(還穀)·상평창과 같은 제도는 이들의 생활을 돕는 사회 보장책으로 기능하게 될 것으로 예상된다.⁵¹ 농업 밖의 경제 활동을 통하여 농업 내부의 무전농 혹은 유향 노동을 흡수하는 사회 구조를 정약용은 생각했다고 할 수 있다.

이상 살핀대로 『경세유표』의 전제 구상은 현실의 경제제도·사회제도를 일시에 크게 바꾸려는 방향을 취하지는 않고 있었다. 그러나 앞서도 보았지만, 국가의 공유지가 늘어나고 재정이 강화되며, 민간의 조세 부담이 축소될 것으로 기대되는 상황이 만들어 낼 사회 변동은 적지 않을 터였다.

『경세유표』의 전제 구상은 몇 가지 특징을 갖는다. 첫째, 왕전론(王田論)의 의식 위에서 토지제도의 장기적인 변화를 전망했다. 둘째, 국가가 주도하여 공전·사전의 정전법을 구성하고 이를 기반으로 농업·농민 문제를 풀어나가고자 했다. 셋째, 정전법을 전 산업 체계와의 연관 위에서 구상했다. 정전법은 농업·농민과 관련한 제도이며, 상공업 등 기타 산업은 이와는 별도의 영역이었다. 이 체제에서는 농업과 기타 산업 영역이 상호 영향을 주고받는 가운데 변화하고 성장할 수 있었다. 넷째, 정전법의 틀을 갖추는 과정에서 상업적 방식을 적극 활용하고자 했다. 국가의 주도적 역할을 통해 사회 변화를 모색했지만, 정약용은 전제의 핵심이 되는 공전(公田)은 토지 매입 방식을 통해 주로 확보하려고 했다. 이는

49 『經世遺表』 권7, 田制9, 井田議1.

50 9직의 분업체계 속에서 특별히 직업이 없는 사람은 주인(走人) 곧 고용되어 일하는 사람으로 구상되었다(『經世遺表』 권8, 地官修制 田制12, 井田議4, “民職有九 一曰士 二曰農 三曰商 四曰工 五曰圃 六曰牧 七曰虞 八曰嬪 九曰走<開民無業者 受雇行走>”). 정약용의 구직론에 대해서는 김영호, 「다산의 직업관 - 四民九職論을 중심으로 -」, 『千寬宇先生華甲紀念史學論叢』, 논총준비위원회, 1986 참조.

51 『經世遺表』 권12, 地官修制, 倉廩之儲1~3. 常平倉條例.

이 시기 활성화되고 있던 화폐경제의 현실적 장점을 충분히 의식한 구상이라 하겠다. 다섯째, 사적인 영역을 적극 인정하고 그 위에서 전정(田政)을 기획했다. 『경세유표』에서 지주전호제를 급격하게 해체하는 방법은 논의되지 않았다. 오히려 이 책에서는 공전(公田)을 만들고 확장해 나감에 대지주와 같은 지방의 유력자, 재산가들의 힘을 적극 빌리고 그들에게 사회적 정치적 보상을 충분히 해야 한다고 생각했다.

무릇 공전은 관에서 그 값을 지급하고, 모든 사전(私田)은 모두 예전대로 차지하니, 저들이[향리 호족-필자 주] 비록 재물이 많더라도 실상 큰 허비는 없으니, 체면에 무슨 손상이 되겠는가? 다만 재물이 많은 다음이라야 그 정전이 된 땅에 제 소유물이 많아지고, 농부도 제 역속(役屬)이 많아진다. 그 노복이 사령(使令)을 대비하기에 족하고, 전포(錢布)도 변통[推移]하기에 족히 이바지하는데, 이런 것을 계산할 때에 재물 많은 자가 아니면 능히 해내지 못한다. 오직 큰 덕행과 큰 권세는 많은 재물을 당적할 만하므로 이에 아울러 천거하는 바이다.⁵²

『경세유표』 국가구상의 방향과 특성 또한 그의 전제(田制) 이해와 관련하여 살필 수 있을 것이다. 정약용은 현실을 바꾸어 나갈 방식에 대해, 국가의 역할을 확대하여 제도를 재구성하고 정책을 추진하도록 하였다.⁵³ 중앙의 관료제, 지방제도는 합리적 기준에 맞추어 재구성, 역동적으로 기능하도록 했다. 필요하면 이용감(利用監)과 같은 기구를 신설하여 서구의 과학기술 도입을 적극 추구하도록 했다. 국가 기관과 관료에 대해서는 철저한 규정에 따라 평가, 자기 직분을 다하게 했다. 이와 더불어, 수공업·광업을 비롯한 다양한 산업 영역에서 성장과 변화가 일어날 수 있는 정책을 조율하고 실행하도록 했다. 민간에서 일어나는 경제 변화와 별도로, 국가가 적극 나서며 산업의 발전과 변화를 모색하는 방식이었다.

『경세유표』는 이와 더불어 사회 운영의 원리로 사회에 형성되어 있던 기존의 질서 그리고 그 질서 속에 내장된 힘을 최대한 활용하는 방식을 채택했다. 공전과 사전을 1 : 8로 구성하여 시행하고자 하는 방법과 같이, 이 체제에서는 공(公) 영역과 사(私) 영역이 적절한

52 『經世遺表』 권7, 田制9, 井田議1.

53 이와 관련된 구체적인 내용은 앞에서 제시한 <표 1>과 주 27)의 여러 논고에서 확인할 수 있다.

균형을 이루며 자리 잡고 있었다. 공이 사를 배제하거나 사가 공을 압도하는 제도 운용은 『경세유표』에서는 구상하지 않았다. 그것은 다른 측면에서는 국가가 강압적으로 사의 영역을 압박하여 변형하지 않는다는 의미였다. 사유재산을 국가가 전면 수용(收用)하여 관리하지 않는 것도 그 한 모습이고, 지주나 향리와 같은 존재들의 힘도 필요하다면 적극 끌어들이고자 하는 것도 그 방향에서 나왔다.

『반계수록』과 비교한다면 『경세유표』의 생각은 큰 차이가 있었다. 『반계수록』의 구상을 익히 알고 그에 영향 받고 있었던 정약용은 『반계수록』에서 제시하는 특성을 확인하면서도 그 구상과는 다른 방식으로 새로운 법제를 모색했다. 사회 변화에 국가가 적극적으로 나서야 하는 점을 강조한 것은 『반계수록』을 계승하는 점이었다. 모든 토지를 국유화하여 공전으로 만들고 이를 전 사회 구성원에게 분급하는 대신에 공전과 사전의 비율을 1 : 8로 하여 공전과 사전의 균형을 이루도록 구상한 점은 『반계수록』에서는 볼 수 없는, 사(私) 영역이 갖는 장점을 인정하고 보호하는 면모였다. 이렇게 본다면, 『경세유표』에 이르러 조선을 변혁하는 국가론은 한층 다양해지고 그 함의가 풍부해졌음을 확인할 수 있다. 그러한 변화에는 천리-인육설을 토대로 공전제의 절대성을 강조하던 『반계수록』의 시각을 정약용이 받아들이지 않았던 점도 크게 작용했을 것이다.

4. 맺음말

17세기 이래 조선 사상계 일각에서는 『경국대전』의 법전 체제를 넘어서는 새로운 국가를 구상하는 움직임이 하나의 전통으로 만들어져 계승되었다. 《주역》에서 “생각이 제 위치를 벗어나지 못한다.”고 하고 공자가 “그 직위에 있지 않거든 그 정사(政事)를 논하지 마라.”고 했던 것처럼 적절하지 않은 위치에서 정치를 거론하는 것을 유교적 사유에서는 금기시했지만, 유형원이나 정약용 같은 인물은 현존하는 조선의 법체계와는 성격을 달리 하는 나라의 법(邦禮)을 논하고 이를 책으로까지 편찬했다. 이들의 사유가 당대 조선에, 그리고 후대에 미친 영향은 지대했다.

이 발표에서는 『반계수록』과 『경세유표』 두 저술에 제시된 새로운 국가구상을 토지제도 그리고 이와 연관된 사회 구성 방식의 특성을 공(公) 영역과 사(私) 영역의 문제를 위주로 정리했다.

유형원, 정약용의 국가 구상에서 핵심을 이루었던 전제(田制) 논의는 각각이 생각했던 국가상의 특성을 선명히 드러낸다. 『반계수록』에서는 국가의 전 토지를 공전화하고자 했다. 사유 토지(私田)를 전적으로 부정하고 공전(公田)을 전면화하는 방향이었다. 완전한 공(公)의 성립과 사(私)의 소멸을 추구하는 모습을 발견할 수 있다 하겠는데, 달리 보면 이 방식은 국가가 사적인 경제활동, 사적인 소유관계에 적극적으로 개입하여 이를 전면적으로 폐기하고자 하는 의식에서 온 것이었다.

『경세유표』는 『반계수록』과는 구별되는 형태로 국가를 설계했다. 정약용은 자신이 해석한 바 정전법의 경학적·역사적 원리에 맞추어, 국가가 토지를 매득하는 방식을 중심으로 전 토지의 1/9에 달하는 공전을 확보하고, 나머지 8/9는 사전 형태로 유지되는 체제를 구상했다. 이 기획에서는 지주전호제가 근간을 이루는 사적인 토지 소유는 급격하게 변형되지 않았다. 공전의 경영은 국가가 재정을 마련하는 중요한 방법이었는데, 이 토지의 경작은 사전주들의 노동력 제공으로 가능하도록 했다. 사전주들은 자기 경작지의 소출에서 세금을 내는 대신 자신의 노동력을 제공하여 공전을 경작해야 했다. 『경세유표』에서는 이러한 방식이 중간 수탈을 방지하여 농민은 세금 부담이 줄고 국가로서는 재정을 튼튼히 유지할 수 있게 된다고 보았다.

『경세유표』의 방식은 여러 면에서 개성이 뚜렷했다. 사회 변화에 국가의 주도적 역할을 중시하는 점은 『반계수록』의 국가 설계와 비슷했다. 그러나 『경세유표』에서는 공(公) 영역과 사(私) 영역이 적절한 비율로 균형을 이루며 성장하는 체제를 구상했다. 공전과 사전을 1 : 8의 비율로 구성한 토지제도는 그러한 체제를 지탱하는 근간이었다. 『경세유표』는 이러한 체제가 만들어지는 과정에서 정부가 상업적 방식을 적극 활용하고 또 새로운 사회의 변화에 대한 민(民)의 자발적 공헌을 적극 수렴할 것을 기획했다. 이와 더불어 『경세유표』에서는 ‘구직(九職)’으로 표현되는 바, 사회적 분업의 성장을 적극 고려했다. 조선이 가지는 당면한 과제를 풀 수 있는 해법을 농업에서만 구하는 것이 아니라 산업 전반이 적절히 조화를 이루며 활성화되는 방향에서 적극 모색하자는 의도였다.

『경세유표』에 그려진 국가·권력의 모습은 현실 조선의 그것과는 크게 달랐다. 첫째, 국가의 공적 영역이 확장되었다. 여기서 국가는 강한 입법권을 가지고 법적 지배를 강화하는 주체가기는 했으나, 사(私)의 영역을 무단적 폭력적으로 제한하는 무소불위의 힘을 가진 존재는 아니었다. 둘째, 사의 영역을 이루는 핵심 요소 곧 지주전호제의 지배적 질서를 부정하지 않았다. 이 점은 『경세유표』의 구상이 갖는 주요한 개성이라 하겠다. 하지

만 이 체제에서 지주전호제는 제한 없이 확대될 수 있는 여건은 아니었던 것으로 보인다. 공과 사의 영역이 1:8의 비율로 고정되는 질서 속에서 사의 영역 또한 무한 확장할 수는 없었을 것으로 전망된다. 셋째, 『경세유표』는 사회 구성원의 자발성, 자율성, 자유로운 경제 활동을 보장하는 체제를 전망했다. 여기에는 국가·사회의 변화와 발전에 구성원들은 자신들이 가진 사회 경제적 기반 위에서 적극적으로 참여하고 또 국가는 그 활동을 수렴해야 한다는 의식이 전제되어 있었다. 정약용은 민인의 자유로운 경제활동과 이를 통한 복된 삶의 영위를 긍정하고 이러한 삶을 가능하게 하는 체제를 『경세유표』에서 기대했던 것으로 보인다.

『반계수록』의 새로운 국가 구상은 『경세유표』에 이르러 훨씬 유연하고 온건한 양상으로 구체화되었다고 할 수 있다. 이점은 『경세유표』가 기존의 개혁적 사유와 전망을 그대로 계승하면서도, 새로운 시대 조건을 반영하며 변화를 모색한 결과라고도 할 수 있을 것이다. 뒷 시기의 논자는 앞 시기의 문제의식과 고민을 깊이 성찰하며, 이를 자신이 살던 시·공간의 여건에 맞추어 재해석하고 재구성했던 것이다. 그러한 전통은 그 자체로 조선 사상계가 다양한 가치를 숙성하는 주요한 힘이었거니와, 닥쳐올 미래 시간에도 주체들이 사회를 바꾸어 나가는 중요한 준거가 되었을 것이다. 19세기 말과 20세기 초반, 한국 사회 일각에서 유형원과 정약용의 생각을 다시 들추어 보며 당대의 여건에 걸맞는 새로운 국가 구상에 참조했던 것은 이를 입증하는 일이라 할 것이다. 그들 논자들은 이익이나 정약용이 그러했듯이, 앞 시기의 생각들을 참조하고 비판하는 가운데 여기에 새 살을 붙이며 자기 논리를 세워 나갔다.

21세기, 자본주의가 극도로 발전하고 있는 한국 현실에서 『반계수록』과 『경세유표』의 국가구상, 그로부터 발전한 국가운영론은 어떤 측면에서 반추할 수 있을까. 한국의 현실을 바꾸어 나감에 어떤 점들을 활용할 수 있을까. 조선 후기와 현재의 시간은 그 성격이 전혀 다르므로, 과거의 사유를 현재에 직접 투영하고 반영하는 것은 불가능하다. 발표자는 다만, 『경세유표』의 정치적 사유 곧 국가가 사회경제적 모순과 갈등의 해결, 그리고 새로운 질서의 구축에 적극적으로 나서야 한다는 의견은 다양한 각도에서 해석하고 음미하며 발전시켜갈 수 있을 것으로 판단한다.⁵⁴

『경세유표』에서는 경제를 바탕으로 한 권력의 배분과 운용에서 공의 영역 혹은 사의 영역을 일방적으로 강조하지 않았다. 거기에는 『반계수록』, 그리고 현실 조선의 체제를 넘어서는 면이 존재했다. 그것은 개개인의 자율과 공동체에 대한 헌신, 사적 경제활동의 자유를 인정하고 장려하면서도 전적으로 그것에만 의존할 수 없다는 생각과 상통하는 점이 있었다.

세계 10위권에 들 정도로 경제 규모가 성장했지만, 여전히 빈부의 격차가 격심하고 사회적 복지가 충분하지 않으며 계층 간의 사회경제적 이해가 격돌하며 확대되는 현재의 상황을 돌파하고 바꾸어 나감에, 경제와 사회구조의 변화에 국가의 적극 개입을 긍정하는 사유와 방법-그 방법은 다양하게 이야기할 수 있겠지만-은 분명 중요한 힘으로 활용할 수 있을 것이다.

54 정약용의 정치적 사유로부터 '복지국가'의 실현 방식과 이념을 찾는 근래의 노력은 정약용 사상의 현재적 의미를 모색함에 영감을 제공하는 주요한 움직임이다.(김용흠, 『조선후기 실학과 다산 정약용』, 혜안, 2020) '복지국가'의 성격과 형태는 다양하므로 풍부한 논의가 이루어질 필요가 있겠지만, 공 영역의 힘을 확보하면서 사의 영역 또한 긍정하는 가운데 국가의 적극적인 역할을 인정하려 했던 정약용의 사유를 재차 성찰할 수 있을 것이다.

<부록> 『經世遺表』의 구성과 내용

권	제 목	내 용	비 고
	邦禮州本序		
1	天官吏曹 제1 地官戶曹 제2 春官禮曹 제3	治官之屬	[定本] 『與猶堂全書』 24
		教官之屬	
		禮官之屬	
2	夏官兵曹 제4 秋官刑曹 제5 冬官工曹 제6	政官之屬	"
		刑官之屬	
		事官之屬	
3	天官修制	東班官階 西班官階 宗親勳戚 外命婦 外官之品 三班官制 郡縣分隸	"
4	天官修制	郡縣分等 考績之法	"
5	地官修制	田制 1(井田論1, 井田論2, 井田論3)	[定本] 『與猶堂全書』 25
		田制 2	
		田制 3	
6	地官修制	田制 4	"
		田制 5(官田別故 補遺)	
		田制 6	
7	地官修制	田制 7~田制 8	"
		田制 9(井田議1)	
8	地官修制	田制 10(井田議2)	"
		田制 11(井田議3)	
		田制 12(井田議4)	
9	地官修制	田制別考 1~3	"
10	地官修制	賦貢制 1~4	"
11	地官修制	賦貢制 5~7	[定本] 『與猶堂全書』 26
12	地官修制	倉廩之儲 1~3	"
		常平倉條例	
13	地官修制	戶籍法	"
		教民之法	
14	均役事目追議 제1 均役事目追議 제2 摠論 戰船使用議	海稅 魚稅 藿稅 鹽稅 高麗鹽法論 船稅	"
15	春官修制 夏官修制	科擧之規 1	"
		選科擧之規 2	
		武科 鎭堡之制	

다산학과 유교적 공공성의 쟁점

백 민 정(가톨릭대 철학과)

1. 성리학 공(公) 개념의 기본은 중(中)이다. (중화, 시중, 중절)

유학자로서 정약용이 생각한 공(公) 관념, 공적 의식이 어떤 성격의 것인지 이해하는 것은 생각보다 쉽지 않다. 그것은 오늘날 우리가 가진 공정과 정의 관념과는 다른 맥락이 놓여 있기 때문이다. 우리가 상정하는 공의 의미는 기본적으로 절차적, 제도적 공정성을 의미한다. 기회가 균등하고 절차가 공개되어 있고 진행이 공정하다면 그런 상황을 공적이라고 받아들이고 주어진 결과에 대해서도 대개 정의로운 것으로 수용하기 때문이다. 유학자들이 주목한 공이란 개념은 공적 가치(public value), 공공성(publicness), 공정(fairness, justice), 공평무사함(impartiality, impartialness), 공평(equitability), 평등(equality) 등의 성격과 상이한 의미를 가진다. 그 이유는 유학자 대부분이 공의 근거를 천(天), 천명, 태극(太極), 리(理) 혹은 다산처럼 상제(上帝)에 근거를 둔 것으로 이해했기 때문이다. 우리가 성리학자들과 형이상학적 배경을 공유하지 않으면 이런 발상에 공감하기가 어려울 것이다. 또 다른 중요한 요점은, 다산을 포함해서 성리학자들이 공의 가장 중요한 특징을 치우치고 기울어짐이 없으며 과불급이 없는 중의 상태로 이해했던 것이다.

주희가 생각한 공과 공적 상태는 인간이 하늘로부터 받은 본성[性], 즉 인(仁=理)의 본성과 깊은 관련이 있다. 그는 인이 인간이 가진 본성의 내적 원리이고 공은 그 타고난 선천적 본성이 타인과의 외재적 관계에서 실현된 모습으로 구별했다.¹ 한편으로 주희는 무사심(無私心), 즉 사적 욕구가 통제되어야 사람이 인할 수 있고 타인과 적극적으로 교감하

1 『朱子語類』卷6 102條目. “或問仁與公之別. 曰, 仁在內, 公在外. 又曰, 惟仁然後能公. 又曰, 仁是本有之理, 公是克己工夫極至處. 故惟仁然後能公, 理甚分明.”

는 만물일체 상태가 된다고 보았으므로, 인은 그 자체로 공적 성격을 갖는다.² 따라서 인과 공 개념의 관계에 대한 설명을 살펴보면, 주희가 공을 인간이 타고난 본성의 이상적 특성으로 보았을 뿐만 그것을 타인과의 관계에서 실현한 모습으로 간주한 것을 알 수 있다. 공과 정(正) 개념을 비교하면서 주희는 우리 마음이 한쪽에 치우치지 않은 평정한 상태를 유지하는 것이 공이고, 그런 평정한 마음으로 성리학자들이 지향한 (올바른) 리(理)를 실현한 상태를 정(正)이라고 풀이했다.³ 한쪽에 치우치지 않는 평정심 중(中, 균형)과 윤리적 의미를 가진 정(正, 도덕)의 의미가 공을 이해하는 관건이라고 할 수 있다.

“(太極의) ‘極’이란 지극(至極)의 뜻이며 표준(標準)의 이름이다. (太極은) 항상 사물[사태]의 ‘중[中]’에 있어서 사방에서 바라보고 ‘바름[正]’을 취하는 것이다.”⁴

공적 성격을 갖는 본성이 드러난 모습을 중으로 해명하는 주희의 발언을 살펴보자. 그는 1172년, 43세 때에 자신이 과거에 구성했던 「중화구설」을 스스로 비판하면서 “마음은 본성과 감정을 통섭한다[心統性情]”라고 보는 관점에서 새로운 「중화신설」을 제안하였다.

“생각이 아직 싹트지 않고 사물이 마음에 이르지 않은 때가 희로애락이 아직 드러나지 않은 상태입니다. 이 때에 이 마음은 고요하여 움직이지 않는 본래의 모습인데 여기에는 하늘이 부여한 본성[天命之性]이 반드시 갖추어져 있습니다. 이것은 지나치거나 미치지 못함이 없고 치우치거나 기울어짐이 없으므로 그 상태를 일러 중(中)이라고 합니다. 이 마음이 느껴서 천하의 온갖 사물과 소통하면 희로애락의 감정이 발동하니 거기에서 마음의 작용을 엿볼 수 있습니다. 발동한 감정이 중절(中節)하지 않거나 어긋남이 없는 까닭에 그것을 일러 화(和)라고 합니다.”⁵

2 『朱子語類』卷6 109條目. “無私, 是仁之前事, 與天地萬物爲一體, 是仁之後事. 惟無私然後仁, 惟仁然後, 與天地萬物爲一體.”

3 『朱子語類』卷26 21條目. “公者, 心之平也. 正者, 理之得也. 一言之中, 體用備矣.”

4 『朱子大全』卷72 14條目, 「皇極辨」. “極者 至極之義 標準之名 常在物之中央 而四外望之 以取正焉者也”

5 『朱熹集』「與湖南諸公論中和第一書」. “思慮未萌·事物未至之時爲喜怒哀樂之未發. 當此之時, 卽是此心寂然不動之體, 而天命之性當體具焉. 以其無過不及不偏不倚, 故謂之中. 及其感而遂通天下之故, 則喜怒哀樂之性發焉, 而心之用可見. 以其無不中節無所乖戾, 故謂之和.”

“이것[中和]은 사람 마음의 올바름 그리고 성정(性情)의 덕(德)이 그렇게 만든 것입니다. 그러나 미발의 때에는 [성정의 덕을] 찾을 수 없고, 이미 [사태를] 지각한 후에는 함부로 손 쓸 수가 없습니다. 다만 평상시[平日]에 엄숙하고 공경하게 함양하는 공부를 지극히 해서 욕망의 사사로움이 그것을 어지럽히는 일이 없게 한다면, 미발의 때에는 맑은 거울과 그친 물[明鏡止水]과 같게 되고 이미 발했을 때는 중절(中節)하지 않는 경우가 없을 것입니다.”⁶

주자가 다른 유학자들에게 보낸 위의 서신에서 잘 보이듯이 천명지성, 즉 사람이 받은 본성은 감정의 동요가 없는 평상시에 중의 모습으로 나타난다. 이것은 이상적 본성의 평소(무사시) 모습, 즉 공(公)한 본성의 본래 모습이 다른 아닌 중(中)이라는 것을 보여준다. 중과 용(庸)의 의미를 『중용장구』 1장에서 설명할 때 그는 “중이란 치우치거나 기울지 않고 지나치거나 모자람이 없는 것을 이름 붙인 것이고 용이란 평상을 말한다(中者, 不偏不倚無過不及之名, 庸, 平常也)”라고 했다.

앞의 인용문들은 본성과 감정, 중과 화의 상태를 논리적, 구조적으로 설명한 것이다. 요컨대 구체적 상황이나 개별 인물에 대해 논한 것이 아니라 성리학자들이 이해한 인간의 마음을 철학적 구조로 해명한 것이다. 이곳에서 주목할 점은 그들이 공(公)을 말할 때 인간이 타고난 이상적 본성의 모습인 중(中)의 상태를 가장 중요한 특징으로 꼽았다는 점이다.

성리학자들이 공과 사 개념을 이해하는 또 다른 중요한 맥락은 인심도심설이다. 이것은 『상서尙書』「대우모대禹謨」에 등장하는 유명한 구절, 즉 “인심은 위태롭고 도심은 은미하니, 정밀하게 살피고 한결같이 지켜서 진실로 그 중(中)을 잡아야 한다”는 발언에 대한 철학적 해명이다.⁷

“마음의 허령지각(虛靈知覺)은 하나일 뿐인데 인심과 도심이 다르다고 한 것은, 혹은 형기(形氣)의 사사로움[私]에서 나오고 혹은 성명(性命)의 올바름 [正]에 근원을 두어서 (마음이) 지각하는 것이 같지 않기 때문이다. 그러므로

6 『朱熹集』「與湖南諸公論中和第一書」. “此則人心之正而情性之德然也. 然未發之前, 不可尋覓, 已覺之後, 不容安排. 但平日莊敬涵養之功至而無人欲之私以亂之, 則其未發也鏡明水止, 而其發也無不中節矣.”

7 『尙書』「大禹謨」. “人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中.”

혹은 위태로워서 편안하지 못하고, 혹은 미묘해서 보기 어렵다. 그러나 이 육체를 가지고 있지 않은 사람이 없으므로 비록 뛰어난 사람이라고 해도 인심이 없을 수가 없고, 또한 이 본성을 가지고 있지 않은 사람이 없으므로 비록 매우 어리석은 사람이라고 해도 도심이 없을 수가 없다. 이 두 가지가 마음속에 섞여 있는 데도 다스릴 줄을 모른다면, 위태로운 것은 더욱 위태로워지고 은미한 것은 더욱 은미해져서 천리의 공정함[天理之公]이 끝내 인욕의 사사로움[人欲之私]을 이기지 못할 것이다. 정(精)은 두 가지 사이를 살펴 섞이지 않게 하는 것이고 일(-)은 본심의 올바름을 지켜서 잃지 않는 것이니, 이에 힘써서 조금도 단절됨이 없도록 해서 반드시 도심으로 하여금 자신의 주인이 되도록 하고 인심이 매번 도심의 명령을 듣도록 한다면, 위태로운 것은 편안해지고 은미한 것은 드러나서, 움직이고 움직이지 않는 경우나 말하고 행동하는 모든 경우에 모자라거나 지나치는 잘못이 없을 것이다.”⁸

위 인용문의 마지막 문장에서 주희는 인심도심의 공부를 잘 하면 결국 우리 마음이 사태와의 관계에서 모자라거나 치우침이 없는 중의 상태, 즉 중절을 이룰 것이라고 말한다. 이 대목에서 중요한 요점은 주희가 사람에게에는 인심과 도심이 없을 수 없다고 본 점이다. 사람이라면 모두 두 마음을 필연적으로 가지고 있다고 보았다. 그렇다면 주희가 도심을 공적인 천리로, 인심을 사적인 인욕으로 구분했지만 이 두 가지는 사람에게서 없을 수 없다고 본 것을 알 수 있고, 결국 공과 사 가운데 하나를 없애고 하나만 살리는 개념 쌍으로 이해하지 않았던 것을 알 수 있다. 공적인 도심은 인간의 사적 욕망을 잘 통제해야 하고, 사적 욕망은 도심의 등불 아래 간단없이 항상 비춤을 받아야 하는 상보적 관계로 기술되었다. 「대우모」의 인심과 도심의 관계를 주희가 풀이하는 다른 대목을 보자.

“마음은 사람의 지각(知覺)으로서 몸을 주재하고 사물에 감응하는 것이다. 형기의 사사로움[形氣之私]에서 생긴 것을 가리키면 ‘인심’이라고 말하고, 의리의 공정함[義理之公]에서 발한 것을 가리키면 ‘도심’이라고 말한다.

8 『中庸章句序』. “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。是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。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。”

인심은 쉽게 움직이고 돌이키기 어려우니 그 때문에 ‘위태하여 불안한 것’이요, 의리는 밝히기가 어렵고 쉽게 어두워지니 그 때문에 ‘미묘하여 드러나지 않는 것’이다. 오직 ‘공(公)’과 ‘사(私)’의 사이에서 정밀하게 성찰해서 조금도 뒤섞임이 없게 하며, 도심의 미묘한 근본을 한결같이 지켜서 잠시라도 떠남이 없게 한다면, 일용(日用)의 사이에서 생각과 행동이 저절로 지나치거나 모자라는 잘못이 없게 될 것이다.”⁹

“무릇 사태는 반은 옳기도 하고 반은 그르기도 하기 때문에 반드시 그 옳고 그름을 ‘정밀하게[精] 구별해야’ 한다. ‘오직 일(-)해야 한다’는 것은 이미 옳고 그름을 구분했다면, 철두철미하게 옳은 것을 지키고자 하는 것이다. 진실로 이와 같을 수 있다면, 사태 및 사물과 관계할 때 매번 중(中)을 잡을 수 있을 것이다.”¹⁰

주희가 「중용장구서」에서 밝힌 공적인 도심은 매번 사적이고 위험할 수 있는-이미 위험해지면 인욕-인심을 잘 비추고 조망하는 등불과 같은 존재로 그려진다. 두 가지는 하나라도 없앨 수가 없다. 인심이나 인욕을 절대 소멸시킬 수 없으며 도심과 인심은 같이 작용하는 마음이다. 그래서 두 가지를 잘 구별하여[精] 인심이 항상 도심의 말을 한결같이 듣도록[-], 그래서 도심이 주인이 되도록 하는 것이 바로 인심도심의 공부이며, 공과 사의 구별이라고 말했다. 이에 따르면 사는 없앨 수 있는 대상이 아니며 공과 항상 같이 간다. 다만 사적인 욕망은 항상 공적인 마음, 그 마음의 밑바탕인 공적인 본성의 지도를 따라야 한다. 바로 이 공적인 본성의 본래 모습이 중(中)이고, 그것이 사태와의 관계에서 실현된 공적인 모습 역시 중절(中節), 시중(時中)으로 불렸다.

9 『朱子大全』卷65, 25條目, 「大禹謨」. “心者 人之知覺 主於身而應事物者也 指其生於形氣之私者而言 則謂之人心 指其發於義理之公者而言 則謂之道心 人心易動而難反 故危而不安 義理難明而易昧 故微而不顯 惟能省察於二者公私之間 以致其精 而不使其有毫釐之雜 持守於道心微妙之本 以致其一 而不使其有頃刻之離 則其日用之間 思慮動作 自無過不及之差.”

10 『朱子語類』卷78 219條目. “凡事有一半是，一半不是，須要精辨其是非。惟一者，既辨得是非，卻要守得徹頭徹尾。惟其如此，故於應事接物之際，頭頭提著中。”

2. 공과 사는 선악과 다르고, 도심과 인심은 천리·인욕과 다르다.

흔히 선과 악은 반반 섞어 두면 안되고 단지 선을 증강시키고 악을 제거해야 하는 것으로 간주된다. 천리와 인욕의 관계도 인욕을 억지로 제거하고 천리만 실현해야 하는 것으로 간주된다[遍人欲存天理]. 물론 성리학자들도 이런 논법을 구사한 때도 많았다. 이장의 후반부에서 그런 발언을 살펴본다. 그런데 앞에서 언급했듯이 공과 사, 도심과 인심은 기본적으로 어떤 하나를 없앨 수 있는 것이 아니었다. 결국 사적인 것을 소멸시키고 공적인 가치만 실현하자는 것은 유학자들의 시선에서도 거의 불가능한 일로 보였기 때문이다.

“만약 오로지 인심만을 사용하고 도심을 알지 못한다면, 진실로 방탕하고 사치스러운 [욕망의] 영역으로 들어가게 될 것이다. 반면 만약 단지 도심만을 지키고 인심을 물리쳐서 제거하려고 한다면, 이것은 성(性)과 명(命)을 둘로 나누는 것이다. 그렇게 되면 이른바 도심이라는 것이 공허하여 존재하지 않게 되어, 결국 불교나 도교의 학문에 빠져들고 말 것이다. 이것은 『상서』라는 책이 의미했던 것이 아니다.”¹¹

“대개 인심은 안심하고 믿을 수가 없다. 인심은 배와 같고, 도심은 배의 키와 같다. 배가 가는 대로 말기면 향하는 곳이 없지만, 만약 키를 잡고 있다면 가거나 머무르는 것이 나에게 달려있다.”¹²

“먹고 마시는 것은 인심이며, 도의에 어긋나면 만종(萬鍾)의 녹도 받지 않으려는 것은 도심이다. 만약 도심이 주재한다면 인심은 도심의 명령을 듣게 된다.”¹³

“도심은 의리의 마음이니 인심의 주재자가 될 수 있고, 인심은 도심을 준

11 『朱子語類』 권62 41조목. “若專用人心而不知道心, 則固流入於放僻邪侈之域; 若只守道心, 而欲屏去人心, 則是判性命爲二物. 而所謂道心者, 空虛無有, 將流於釋老之學, 而非虞書之所指者.”

12 『朱子語類』 권78. “蓋人心倚靠不得 人心如船 道心如舵 任船之所在 無所向 若執定舵 則去住在我.”

13 『朱子語類』 권78. “飲食 人心也 非其道非其義 萬鍾不取 道心也 若是道心爲主 則人心聽命於道心耳.”

거로 삼을 수 있다. 또한 먹고 마시는 것으로 말하면, 배고프고 목이 말라 음식을 얻어서 배를 채우려고 하는 것은 모두 인심이다. 그런데 반드시 (먹는데) 의리가 존재하니 먹을 수 있는 것이 있고, 먹을 수 없는 것이 있다. (...) 그러므로 마땅히 인심이 항상 도심의 구처(區處)를 따르게 해야 한다.”¹⁴

인심은 그 자체로 좋거나 나쁘다고 단정할 수 없는 것이며, 인심이 있어야만 도심의 주재력도 의미를 가질 수 있다. 위 인용문에서 도심은 크게 두 가지 맥락의 의미를 지니고 있다. 첫째는 육체적 욕망과는 무관하게 유학자들이 순수하고 순정한 의미로 생각한 본성의 올바름[仁義禮智]이 곧 도심의 중요한 내용이다. 맹자가 말한 측은지심, 수오지심 등이 곧 본성이 발현된 올바른 마음으로서의 도심의 사례들이다. 둘째 도심이 갖는 또 다른 중요한 성격은 그것이 곧 중의 모습을 띠는 중정한 마음이라는 점이다. 도심은 한쪽에 치우치거나 극단적인 형태의 모습을 띠면 안 된다. 육체적 욕망에 의해 드러난 인심도 도심의 주재를 받아 사태에 맞게 공정하게 발현되면 도심이 된다. 도심의 주재력이라는 등불에 의해서 사태에 맞게 실현된 인심의 모습이 곧 ‘윤집궐중(允執厥中)’에서 말하는 중의 상태라고 할 수 있다.

한편 주희는 공과 사 개념을 선과 악의 대립 개념처럼 사용하기도 한다. 주희가 채계통(蔡季通)에게 보낸 다음 편지 글의 일부를 살펴보자.

“사람이 태어난 것은 성(性)과 기(氣)가 결합한 것일 뿐이다. 그러나 그 이미 결합된 것에 나아가 분석해 말하면, 성은 리를 주로 해서 형체가 없고 기는 형체를 주로 해서 형체의 바탕[質]이 있다. 성은 리를 주로 하여 형체가 없으므로 공(公)하여 불선(不善)이 없고, 기는 형체를 주로 하여 바탕이 있으므로 사사로워서[私] 간혹 불선(不善)하다. 공정하여 선한 것은 그 발동한 것이 모두 천리가 행해진 것이요, 사사로워서 간혹 불선한 것은 그 발동한 것이 모두 인욕이 지은 것이다. 이것이 순(舜)이 우(禹)에게 경계시킬 때 인심과 도심을 구별하게 했던 이유이다. (...) 그러므로 반드시 이 둘 사이에서 정밀

14 『朱子語類』 권62. “道心則是義理之心 可以爲人心之主宰 而人心據以爲準者也 且以飲食言之 凡饑渴而欲得飲食以充其飽且足者 皆人心也 然必有義理存焉 有可以食 有不可以食 (...) 故當使人心每聽道心之區處 方可.”

하게 구별하고 (도심을) 한결같이 지켜서 ‘공하여 불선이 없는 것’이 항상 일신(一身)과 만사(萬事)를 주재하도록 하고, ‘사사로워서 간혹 불선한 것’은 관여할 수 없도록 한다면, 모든 말과 행위가 지나침과 모자람 사이에서 선택하는 것을 기다리지 않고도 저절로 중절(中節)하지 않음이 없을 것이다.”¹⁵

위 서신에서 주희가 공과 사를 선과 불선으로 규정하고, 나아가 도심과 인심의 관계 항처럼 서술한 것을 알 수 있다. 공사를 선악처럼 보고 한쪽을 제거하고 한쪽만 살려야 한다는 발언 역시 종종 등장한다. 『주역』의 음양론을 논할 때 특히 그런 대목이 많은데 이어지는 문단에서 살펴보려 한다. 다만 위의 인용문에서는 여전히 공사, 선악 가운데 어느 하나를 제거하지 못하고 사사로움거나[人心] 간혹 불선한[人欲] 마음은 공적이고 선한 도심의 주재 아래 놓여 있어야 한다고 보았고, 이 점에서 양자를 병존하는 대상으로 간주한 것을 알 수 있다. 또한 주희는 도심이 주인으로서 주재력을 발휘한 결과를 중절한 모습, 중의 상태라는 점에서 그 가치를 높이 평가했다.

성리학의 리와 기, 성명과 형기, 도심과 인심, 공과 사의 개념 쌍은 고대 유학 경전인 『주역』의 음양 개념의 관계로부터 직접적인 영향을 받은 것이다. 『주역』에서 음양의 관계는 서로 다르지만 상호 감응하고 관계를 맺음으로써 서로를 이루어주는 상반상성(相反相成)의 구조로 설명된다. 음양이 자신의 자리를 지키되 서로 교감하면서 관계를 맺는 대대와 교역이야말로 역의 생생변화의 근본원리라고 본 것이다. 정명도(程明道), 정이천(程伊川)은 다음과 같이 말한다.

“천지만물의 이치는 홀로인 것이 없고 반드시 짝이 있다. 이것은 모두 저절로 그러한 것이요, 인위적으로 안배한 것이 아니다. 매번 깊은 밤에 이러한 이치를 생각하면 나도 모르게 손발이 춤추곤 하였다. (...) 중(中)의 이치는 지극하다. 음 홀로는 사물을 낳을 수 없으며, 양도 홀로는 사물을 낳을 수 없다.”¹⁶

15 『朱子大全』 卷44, 2조목, 「答蔡季通」. “人之有生 性與氣合而已 然即其已合而析言之 則性主於理而無形 氣主於形而有質 以其主理而無形 故公而無不善 以其主形而有質 故私而或不善 以其公而善也 故其發皆天理之所行 以其私而或不善也 故其發皆人欲之所作 此舜之戒禹 所以有人心道心之別 (...) 故必其致精一於此兩者之間 使公而無不善者 常爲一身萬事之主 而私而或不善者不得與焉 則凡所云爲 不待擇於過與不及之間 而自然無不中矣.”

16 『二程全書』 卷11, 4-5조목, 「明道語錄」. “天地萬物之理 無獨必有對 皆自然而然 非有安排也 每中夜以思 不知手之舞之 足之蹈之 (...) 中之理 至矣 獨陰不生 獨陽不生.”

“리라는 것은 반드시 짝을 기다리는 것[對待]이니 이것이 생생(生生)의 근본이다. 위가 있으면 아래가 있고, 이것이 있으면 저것이 있고, 바탕이 있으면 무늬가 있는 것으로서, 하나만으로는 홀로 설 수 없으며 둘이 있어야만 문채(文采)를 이룰 수 있다. 도를 터득한 사람이 아니라면 누가 이러한 이치를 알겠는가?”¹⁷

성리학자 이정(二程) 형제의 발언에는 공통적으로 음과 양이 서로 필연적으로 의존하는 관계이며 하나가 없으면 다른 하나도 존재할 수 없다고 보는 호혜적 관점의 존재론이 담겨 있다. 정명도는 음과 양의 상호 교대, 교역 관계의 모습을 ‘중’으로 기술했다. 이때 중은 음양의 균형, 조화, 공존의 상태를 함축한다. 『주역』에 담긴 동정유상(動靜有常), 물극필반(物極必反)의 논리도 위와 비슷한 맥락의 의미를 보여준다. 음양과 동정은 항상 번갈아 갈 마들며 함께 가는 것이고 영원히 순환하는 것[變易]이라고 보았으므로 한쪽을 제거하거나 소멸시키면 우주의 운행 자체가 멈춘다고 보았다.

중(中)이 아니라 한쪽으로 치우는 것에 대한 경계를 패효사의 여러 대목들에서 발견할 수 있다. 태괘(泰卦) 九三 효사에서는 “평평하기만 하고 기울어지지 않는 것은 없으며, 가고서는 되돌아오지 않는 것도 없다. 어렵게 여기고 곧게 처하면 허물이 없으리라. 근심하지 않아도 신임이 있을 것이고 복록(福祿)이 있을 것이다.”라고 했다.¹⁸ 정이천은 이 구절을 설명하면서 사물의 이치는 반드시 순환하고, 천리의 당연한 모습은 극에 달하면 반대의 것으로 전화되므로, 극에 달하지 않게 하기 위해서는 태평한 시기라고 해도 안일함에 빠지지 말고 항상 조심하고 염려하며 어렵게 여기고 곧게 처신해야 한다고 풀이했다.¹⁹ 역의 패효사는 극에 치우치지 않고 중정하게 처신하는 것을 권고했다.

한편 『주역』의 음양론은 결코 음과 양을 평등한 존재로 규정하지 않았다. 주지하듯이 『주역』 「계사전」 제1장에는 “천존지비, 건곤정의(天尊地卑 乾坤定矣.)”가 등장한다.²⁰ 하늘은 높고 땅은 낮아서 건과 곤의 자리가 정해진다는 말인데 『주역』에서 건과 곤은 당연히 남

17 『周易傳義大全』 卷9, 3조목, 賁卦, 「程傳」. “理必有對待 生生之本也 有上則有下 有此則有彼 有質則有文 一不獨立 二則爲文 非知道者 孰能識之.”

18 『周易』 泰卦 九三, 爻辭. “无平不陂 无往不復 艱貞 无咎 勿恤 其孚 于食 有福.”

19 『周易傳義大全』 卷5, 21조목, 「程傳」. “物理如循環. (...) 當知天理之必然 方泰之時 不敢安逸 常艱危其思慮 貞固其施爲 如是則可以无咎.”

20 『周易』 「繫辭上傳」 1장. “天尊地卑 乾坤定矣 卑高以陳 貴賤位矣 動靜有常 剛柔斷矣 方以類聚 物以群分 吉凶生矣 在天成象 在地成形 變化見矣.”

녀의 관계로도 서술된다. 역학에서는 음양을 상반상성(相反相成)의 상보적 관계로 규정하면 서도, 또한 음양과 남녀 간에 존비의 위계질서가 존재한다고 보았고, 그에 따라 건곤(양음), 남녀의 본분도 통어하고 주재하는 것과 순승하고 따르는 것으로 차별화했다. 자연의 원리라고 말하면서 인간 세계에도 자연과 마찬가지로의 위계 관계가 존재한다고 정당화한 것이고, 그런 위계질서에 따라서 구성원을 차등적으로 대우하는 것이 타당하고 공정하다고 [公] 생각했다. 나아가 유교 사회 각 구성원들은 이런 자연과 인륜관계의 위계질서를 수공하고 따라야만 하는데 그런 순승의 심적 상태를 곧 안분지족(安分知足)으로 묘사했다. 이런 맥락에서 정이천은 ‘상하의 명분이 분명한 다음에야 백성의 심지가 안정된다’고 주장했고 ‘백성의 심지가 안정되지 않으면 천하를 다스릴 수 없다’고 했다. 천지, 음양의 논리에 근거해서 부모자식의 마땅한 도리를 주장하는 주희의 발언, 정이천과 주희가 이 부여 받은 마땅한 도리에 따라서 사는 정치적 삶의 모습을 ‘각득기소(各得其所)’로 풀이한 대목을 살펴보자.

“하늘은 양인데 지극히 건실하면서도 위에 자리 잡고 있으니 부도(父道)이다. 땅은 음인데 지극히 유순하면서도 아래에 자리 잡고 있으니 모도(母道)이다. 사람은 하늘에서 기운을 받아서 땅에서 형체를 받아 아득히 작은 몸으로 빈틈 없이 혼합되어 가운데 자리 잡고 있으니 자도(子道)이다.”²¹

“옛날에는 공경대부(公卿大夫) 이하의 모든 지위가 각각 그 덕에 알맞았으니, 종신토록 그 자리에 있어도 그 분수를 얻었었다. 지위가 덕에 걸맞지 않으면 임금이 들어서 승진시켰으며, 선비는 학문을 닦아서 학문이 지극해지면 임금이 (벼슬자리에) 요청했으니, 모두 자신에게 미리 정해둔 것이 아니었다. 농공상고(農工商賈)는 각각 자신의 일에 힘쓰면서 누리는 것에는 분한(份限)이 있었으니, 모두 정해진 뜻이 있어서 천하 사람들의 마음을 통일시킬 수 있었다. 후세에는 선비로부터 공경(公卿)에 이르기까지 날마다 존영(尊榮)에 뜻을 두고, 농공상고는 날마다 부치(富侈)에 뜻을 두어서 수많은 사람의 마음이 서로 이익을 두고 경쟁하여 천하가 어지러우니 어떻게 통일시킬 수 있겠는가? 혼란에 빠지지

21 『性理大全』卷4, 1-2조목, 朱子註. “天陽也 以至健而位乎上 父道也 地 陰也 以至順而位乎下 母道也 人稟氣於天 賦形於地 以藐然之身 混合無間而位乎中 子道也.”

않게 하려 해도 어려우니 이는 상하에 일정한 심지(心志)가 없는 데서 연유한다. 군자는 이괘(履卦)의 모습을 보고 상하를 분별해서 각각 그 분수에 합당하게 하여 백성의 심지를 안정시켜야 한다.”²²

“만물은 모두 이 리(理)를 지니고 있고 리는 모두 한 근원에서 함께 나온다. 다만 처한 지위가 같지 않으면 그 리의 쓰임이 같지 않은 것이다. 예를 들어, 군주가 되어서는 모름지기 인(仁)해야 하고, 신하가 되어서는 모름지기 경(敬)해야 하며, 자식이 되어서는 모름지기 효(孝)해야 하고, 부모가 되어서는 모름지기 자(慈)해야 한다. 모든 사물이 각각 이 리를 지니고 있으나 사물마다 그 쓰임이 각각 다른데, 이것은 모두 하나의 리가 유행하는 것이다. 성인이 ‘리를 궁구하고 본성을 다 발휘하여 천명에 이르는 것’은 무릇 세간에 존재하는 모든 사물에 대해 그 리를 궁구하여 모든 사물이 각각 제자리를 얻도록[各得其所] 조치해서 하나의 사물이라도 그 마땅함을 얻지 못함이 없게 하는 것이다. (...) 이것이 이른바 “오직 천하의 지성(至誠)만이 천지의 화육(化育)을 도울 수 있으니 천지의 화육을 도우면 천지에 참여할 수 있다”고 한 것이다.”²³

주희는 『주역』의 음양론, 건곤론을 사회철학적으로 풀 때 위계적, 차등적 인륜질서를 정당화했다. 물론 이것은 성리학자의 독창적 이해가 아니라 『주역』 자체가 보여주는 세계관의 일부라 할 수 있다. 이제 음양론은 상보적, 호혜적 관계가 아니라 하나가 하나를 억제하고 소멸시켜야 하는 대립적 선악의 관계로까지 해석된다. 물론 이곳에서는 공사개념 역시 대립적인 배제의 논리로 등장한다.

“무릇 음양은 조화(造化)의 근본으로서 서로 없을 수 없다. 또한 소장(消長)은 일정함이 있으니 사람이 능히 덜거나 보탬 수 없다. 그러나 양은 생(生:생명)

22 『周易傳義大全』履卦, 象辭, 「程傳」. “古之時 公卿大夫而下 位各稱其德 終身居之 得其分也 位未稱德 則君舉而進之 士修其學 學至而君求之 皆非有預於己也 農工商賈 勤其事而所享有限 故皆有定志 而天下之心可一 後世 自庶士至于公卿 日志于尊榮 農工商賈 日志于富侈 億兆之心 交驚於利 天下紛然 如之何其可一也 欲其不亂 難矣 此由上下不定志也 君子觀履之象 而分辯上下 使各當其分 以定民之心志也.”

23 『朱子語類』卷18. “萬物皆有此理 理皆同出一原 但所居之位不同 則其理之用不一 如爲君須仁 爲臣須敬 爲子須孝 爲父須慈 物物各具此理 而物物各異其用 然莫非一理之流行也 聖人所以窮理盡性而至於命 凡世間所有之物 莫不窮極其理 所以處置得物物各得其所 無一事一物不得其宜 (...) 所謂惟至誠贊天地之化育 則可與天地參者也.”

을 주관하고 음은 살(殺·죽음)을 주관하니, 음은 사특(邪慝)하고 양은 정숙(淨淑)하다는 구분이 있다. 그래서 성인이 역(易)을 지을 때 음양이 서로 없을 수 없는 점에 있어서는 건순(健順)과 인의(仁義)로서 밝혀서 치우침이 없게 하였고, 소장(消長)의 때에 속특(淑慝)의 구분이 있는 점에서는 ‘부양억음(扶陽抑陰)’의 뜻을 극진히 하였다. 이는 모두 화육(化育)을 도와서 천지에 참여하려고 한 까닭이니 그 뜻이 매우 깊다.”²⁴

“천지 사이에 가득 차서 조화(造化)를 이루는 것은 음양 두 기운이 순환하며 흥성하고 쇠퇴하는 것뿐이다. 양은 북쪽에서 생겨나서 동쪽에서 자라고 남쪽에서 흥성하며, 음은 남쪽에서 시작되어 서쪽에서 자라고 북쪽에서 끝난다. 그러므로 양은 항상 왼쪽에 있으면서 나서 기르는 것을 일삼으니, 그 부류는 ‘강(綱), 명(明), 공(公), 의(義)’가 되므로 모든 ‘군자의 도(道)’가 여기에 속한다. 음은 항상 오른쪽에 있으면서 해치고 죽이는 것을 일삼으니, 그 부류는 ‘유(柔), 암(暗), 사(私), 리(利)’가 되므로 모든 ‘소인의 도(道)’가 여기에 속한다.”²⁵

“천지 사이에는 함께 양립(兩立)하는 이치가 없으니, 음이 양을 이기지 못하면 곧 양이 음을 이기는 것이다. 그렇지 않은 사물이 없고 그렇지 않은 때가 없다(추위와 더위, 밤과 낮, 군자와 소인, 천리와 인욕이 모두 그렇다.)”²⁶

위 대목에서 주희는 음과 양을 사특한(불선함)과 정숙함(선함)으로 구분하였고, 음적인 여성성의 기운을 죽음의 부류로 보고 유약함, 어두움, 사적임, 이기심 등과 엮었으며, 양적인 남성성의 기운을 생명의 부류로 보고 강인함, 밝음, 공공성, 의로움 등과 함께 엮었다. 나아가 양립할 수 없는 관계라고까지 부르면서 음이 양을 이기지 못해야 결국 양이 음을 이기는 생사 극복의 관계처럼 적대시켰다. 천존지비에 따른 ‘양존음비(陽尊陰卑)’의 논리를

넘어 소인의 부류에 해당되는 사적이고 이기적인 음의 영역을 이겨내고 제거해야 한다고 본 것이다. 음양론이 자연의 음양 질서를 넘어 ‘군자와 소인’, ‘선과 악’의 대립적 관계의 근거로 자리매김되면서 사회적으로 차별과 배제, 억압의 논리로 기능하게 된 것이다. 예컨대 주희는 음양, 동정의 논리는 서로 ‘상반상성’하는 대대와 교역의 관계이지만 군자와 소인, 천리와 인욕, 선과 악 등은 그런 관계가 아니라 오직 군자만 있고 오직 천리만 발현될 수도 있는 관계라고 생각했다. 이런 기대감을 불가능하다고 반대하는 혹자를 오히려 주희는 치우친 견해를 가진 자라고 비판한다. 심성론에서는 치우침이 없는 중(中)의 상태를 공으로 규정하면서도 현실 정치 영역에서 나타난 구별 혹은 차별의 양상을 중절(中節)로 인정한 셈이다.

“역에서 말한 음양은 ‘군자와 소인’을 말한 경우도 있고 ‘천리(天理)와 인욕(人欲)’을 말한 경우도 있으며 동(動)과 정(靜)의 기틀을 말한 경우도 있어서, 원래 어느 한쪽으로 치우치게 말할 수 없다. 예컨대 온 세상이 모두 군자여서 소인이 전혀 없고 모두 천리를 따라서 인욕이 없다면 이보다 더 좋을 수 없을 것이다. 그런데 동은 정이 없을 수 없고 정은동이 없을 수 없으니, 대개 조화(造化)는 홀로 이루어질 수 없는 것이다. 혹자는 ‘음양이 서로 바탕이 되어 서로 없을 수 없음’을 보고서 마침내 ‘온 세상이 모두 군자가 되고 소인은 없어지는 것’은 불가능하며, ‘온 세상이 모두 천리를 따르고 인욕은 사라지는 것’도 불가능하다고 여기는데, 이것은 한쪽으로 치우친 의론이다.”²⁷

3. 정약용의 집행론(執中論)과 대립적 공사론(公私論)

다산은 『논어고금주』에서 중(中)의 개념과 관련해 다음과 같이 발언한 적이 있다.

“중(中)이란 것은 천명지성이다. 사람의 성은 매우 선하니 이런 성을 잡고서 지킬 수만

24 『周易傳義大全』卷2, 8조목, 「本義」. “夫陰陽者 造化之本 不能相无 而消長有常 亦非人所能損益也 然陽主生 陰主殺 則其類有淑慝之分焉 故聖人作易 於其不能相无者 既以健順仁義之屬明之 而无所偏主 至其消長之際 淑慝之分 則未嘗不致其扶陽抑陰之意焉 蓋所以贊化育而參天地者 其旨深矣.”

25 『周易傳義大全』卷2, 8-9조목, 朱子小註. “盈天地之間 所以爲造化者 陰陽二氣之終始盛衰而已 陽生於北 長於東而盛於南 陰始於南 中於西而終於北 故陽常居左 而以生育長養爲功 其類則爲綱爲明爲公爲義 而凡君子之道屬焉 陰常居右 而以夷傷慘殺爲事 其類則爲柔爲暗爲私爲利 而凡小人之道屬焉.”

26 『朱子語類』卷65. “天地間無兩立之理 非陰勝陽 卽陽勝陰 無物不然 無時不然(寒暑晝夜 君子小人 天理人欲).”

27 『朱子語類』卷115. “大抵易之言陰陽 有指君子小人而言 有指天理人欲而言 有指動靜之機而言 初不可以一偏而論 如天下皆君子而無小人 皆天理而無人欲 其善無以加 有若動不可以無靜 靜不可以無動 蓋造化不能以獨成 或者見其相資而不可相無 遂以爲天下不可皆君子而無小人 不能皆天理而無人欲 此得其一偏之論.”

[執守] 있다면 천하 사람들이 인(仁)하게 될 것이다.”²⁸

성리학자도 인간 본성이 고요한 마음의 미발 상태에서 중의 모습을 갖는다고 보았다. 다산은 천명지성을 곧바로 중이라고 말한다. 물론 중을 아주 좋은 덕[至德]이라고도 표현한다. 중으로서의 본성은 중정한 모습으로 구현되지만 또한 윤리적인 성격을 갖는다고 보았기 때문이다. 그런데 성리학자들은 성을 중이라고 부르지언정 “중을 구한다[求中]”라는 표현을 사용할 수 없다고 주장했다.²⁹ ‘구중’ 대신 오직 미발의 때에 본성을 함양, 존양할 수밖에 없다고 보았다. 그런데 성리학자들을 비판하면서 정약용은 ‘구중’의 수양론을 인정하면서 자신의 ‘집중론’을 주장했다.

젊은 시절 국왕 정조와 『중용』에 대해 토론할 때 시중과 집중이 어떻게 다른지 문답한 적이 있다. “임금이 물었다. ‘시중과 집중의 뜻은 같은가, 다른가? 요임금이 먼저 집중에 대해 말했고 공자가 이어서 시중을 말하였는데, 전후 성인들이 말씀하신 것이 각기 다른 것은 어째서인가?’ 정약용이 대답했다. “공자께서 말씀하신 군자이시중(君子而時中)은 군자가 때에 맞춰 중(中)을 실현한다는 것을 통틀어 말씀하신 것이니 ‘군자가 이와 같다’고 말한 것과 같습니다. (요임금) ‘집중’은 군자가 매순간마다 노력하는 방법이니, 곧 ‘군자 자신에게 있어 행함이 이와 같다’는 것입니다. 시중과 집중이란 것은, 하나는 통틀어 말한 것이고 다른 하나는 공부에 대해 말한 것입니다. 이것이 바로 성인들이 말씀하신 것이 같지 않은 이유입니다.”³⁰

정약용은 본성의 이상적인 모습이 그대로 드러난 마음을 도심[性之所發者]이라고 불렀다. 상제를 믿었던 다산은 상제의 명령, 천명의 구체적 내용이 곧 도심에 들어 있다고 보았다. 그래서 사람이 미미한 도심에 담긴 상제의 명령을 밝게 이해하려면 반드시 공부가 필요하다고 생각했다. 다산이 감정의 미발과 이발에 관계 없이 항상적으로 해야 하는 중요한 공부로 제시한 것이 곧 신독(慎獨)과 지성(至誠)의 자세이다. 정약용에게 신독과 지성이란 상제를 섬기는 공경스럽고 겸손한 태도, 남은 모르지만 자신은 분명히 알아채는 상황에서 매우 삼가고 공손한 태도를 유지하는 것을 말한다.³¹ 그는 두려워하고 삼가는 신

28 『論語古今註』卷10, 32면. “中者, 天命之性也. 人性至善, 能執守此性, 則天下歸仁矣.”
 29 “이전 선생은 ‘미발 이전의 상태에서 함양한다는 것은 괜찮지만, 미발 이전의 상태에서 중을 구한다[求中]는 것은 안 된다’고 말했다. 이 말은 절실하고 합당해서 결코 바꾸어서는 안 된다[程先生云, 涵養於未發之前則可. 求中於未發之前則不可. 此語切當不可移易.]”(『朱熹集』『答呂士瞻』).
 30 『中庸講義補』卷1, 66면. “御問曰: 時中執中之義, 同歟異歟? 帝堯始言執中, 夫子繼言時中, 前後聖立言之各異, 何也? (...) 臣對曰: 孔子所謂君子而時中, 統論君子隨時之中也, 猶言君子如是也. 乃若執中, 則君子之所以致力於每時者也, 即在君子自行如是也. 然則時也執也, 一則統論, 一則論其工也. 此, 所以立言之不同也.”
 31 『心經密驗』卷2, 30면. “原來慎獨云者, 謂致慎乎己所獨知之事, 非謂致慎乎己所獨處之地也. 人每靜坐其室, 默念自

독 공부와 정성스럽게 자신의 마음을 유지하는 지성 공부를 거의 유사한 의미로 이해했다.³² 그런데 이 두 가지 공부법은 모두 『중용』에서 중화를 이루는 것을 목적으로 삼고 있다.

“지성(至誠)은 중화(中和)이고 쉽이 없는 것이 곧 용(庸)이다. 『중용』 첫머리에서 “중화를 지극히 하면 하늘과 땅이 자리 잡히고 만물이 자라게 된다”고 했고, 바로 위의 절에서는 “오직 천하의 지성만이 하늘과 땅의 화육을 도울 수 있다”라고 했으니, 중화가 곧 지성이 아니겠는가?”³³

”신독하면 중화를 이룰 수 있다는 것은 어째서인가? (...) 미발의 때에는 조심스럽고 삼가는 자세로 상제를 밝게 섬기니, 마치 신명이 집안의 가장 깊은 곳까지 임하여 비춰보는 듯 삼가고 두려워한다. 또한 지나치게 과격한 행실과 편벽된 감정이 있을까, 잘못을 저지를까, 그릇된 생각의 싹이 생길까 두려워하면서, 그 마음을 지극히 공평하게 붙잡고 그 마음을 지극히 공정하게 처리하여 외물의 도래를 기다린다. 이것이 어찌 천하의 지극한 중(中)이 아니겠는가?”³⁴

다산이 삼감(慎)과 정성스러움[誠]의 상태가 곧 중화를 이루어준다고 한 것은 무슨 말인가? 『중용장구』에서의 주희의 관점에 따르면, 중화란 미발의 본성[性]이 지닌 고요함과 중정함, 이발의 감정[情]이 지닌 조화로움을 가리키는 개념이었다. 그러나 이제 『중용』을 일관된 수양론적 문맥으로 해석하려는 정약용에게 중화란 주자가 말한 인간 본연의 성정의 모습을 가리키는 것이 아니었다. 정약용은 지극한 공경과 삼감의 태도를 유지하는 군자의 계속된 수양 자세를 가리킬 때 중화라는 개념을 사용했기 때문이다.³⁵ 그런데 상제

己所爲, 油然良心發見. (...) 人之行惡, 每在於與人相接之處. 其或行之於暗室者, 唯有偃臥淫褻之咎而已. 所謂慎獨, 豈唯此咎是慎哉! 今人認慎獨二字, 原不清楚. 故其在暗室, 或能整襟危坐, 而每到與人相接之處, 施之以鄙詐險詖, 謂人罔覺, 謂天罔聞, 所謂慎獨, 豈如是乎!”
 32 “신독은 지성이고 지성은 신독이다. 이미 이것에 대해 의심이 없으니, 미발의 중(中)과 이발의 화(和)는 오직 신독하는 사람만이 감당할 수 있다.(『中庸自箴』卷1, 6면. “慎獨之爲至誠, 至誠之爲慎獨. 既然無疑, 則未發之中已發之和, 惟慎獨者當之.”)
 33 『中庸自箴』卷1, 24면. “至誠者, 中和也, 無息者, 庸也. 篇首曰, 致中和, 天地位焉, 萬物育焉, 上節曰, 惟天下至誠, 可以贊天地之化育, 中和非至誠乎?”
 34 『中庸自箴』卷1, 6면. “慎獨之能致中和, 何也? (...) 當此之時, 小心翼翼, 昭事上帝, 常若神明照臨屋漏, 戒慎恐懼. 惟恐有過, 矯激之行, 偏倚之情, 惟恐有犯, 惟恐有萌, 持其心至平, 處其心至正, 以待外物之至. 斯豈非天下之至中乎?”
 35 “요순은 “진실로 그 중을 잡으라”고 하였고, 『중용』에서는 “희로애락이 아직 발현되지 않은 것을 중이라 한다”고 하였다. 전자는 성인이 힘써 잡아 지키는 것이고 후자는 군자가 힘써 미루어가는 것이다. 어찌 일찍이 인성의 모습을 가리켜서 중이라 했던 말인가? (『孟子要義』卷2, 21면. “堯舜曰允執其中, 中庸曰喜怒哀樂之未發謂之中. 一則聖人用力以執持也, 一則君子用力以推致也. 曷嘗以人性名之曰中乎?”)

를 두려워하고 공경하면서 수양하는 자의 마음가짐 역시 한쪽에 치우치거나 편벽되지 않도록 하는 중정한 태도라고 이해한 것을 알 수 있다. 마음의 미발과 이발 모두 중정한 감정 상태, 중절한 조화의 상태를 이루어야 한다고 본 것은 성리학자들과 같은데 그 중을 구하려는 태도와 방법에서 분명한 차이가 있었다.

“희로애락이 발동하지 않은 것을 중이라고 하는 것은, 군자가 계신공구하여 신독의 공부를 다 한다면 마음에서 중을 잡아[執中] 한쪽에 치우치지도 기울지도 않게 된다는 것을 말한다. 다만 사물과 접하지 않아서 아직 희로애락의 감정이 발동하지 않았을 뿐이다.”³⁶

“중은 지선(至善)이고, 용(庸)은 오래 할 수 있다는 것이다. 지선을 오래 할 수 있으면 중용이다. 사람이 잠시나마 울면서 후회하고 선을 향할 때, 이때 그 마음은 맑아서 성인이 되는 실마리가 있다. 오직 그가 오래 지속할 수 없기 때문에 매번 악인이 된다.”³⁷

“중은 지극한 덕이지만 중을 지속하다 보면 치우치기 쉽다. 화는 지극한 덕이지만 화를 지속하다 보면 유속에 동화되기 쉽다. 치우치지도 않고 동화되지도 않는다면, 중화하면서 또한 지속할[庸] 수 있을 것이다.”³⁸

정약용은 성이 곧 중이라고 했고 그 중의 모습은 한쪽에 치우치거나 편벽되지 않는 것이라고 했으며 바로 위의 인용문에서는 지극히 선한 것, 매우 좋은 덕이라고 서술했다. 이에 따르면 다산도 결국 본성의 모습을 중정한 것이라고 보았고 이로부터 공에 대한 그의 일반적 관점도 추론할 수 있다. 그런데 주목할 점은 중이 비록 좋은 덕이지만 그것을 오래 유지하려다 보면 결국 한쪽에 자주 치우치고 화를 실천하려고 하면 쉽게 세태의 속된 흐름에 빠질 수 있다고 다산이 경계한 점이다. 다산은 중과 화의 상태를 유지하는 것이

36 『孟子要義』卷1, 34면. “喜怒哀樂未發謂之中者, 謂君子戒慎恐懼, 盡其慎獨之工, 則執中在心, 不偏不倚. 特不與物接, 未有喜怒哀樂之發耳.”

37 『心經密驗』卷2, 38면. “中者, 至善也, 庸者, 能久也. 至善而能久則中庸也. 人於靈刻泣悔向善, 此時其心清澈, 有作聖之機, 惟其不能持久, 所以常爲惡人.”

38 『中庸講義補』卷1, 14면. “中是至德, 而久中則易倚. 和是至德, 而久和則易流. 不倚不流, 則中和而又能庸矣.”

매우 어렵다고 보았기에 지속적인 노력으로서의 용을 강조했고³⁹ 또한 중의 상태가 무엇인지 이해하고 매번 사태에 맞게 적중한 대응을 시하려고 고심했다. 다산은 『중용』에서 성실[誠] 공부를 말한 ‘택선이고집(擇善而固執)’을 주석할 때 이 점을 고민했다

한편 정약용은 알려진 것처럼 서학의 학문적, 종교적 영향을 많이 받았던 인물이다. 그래서 그의 심성론에는 정신과 육체, 영명성과 형기 사이의 대립적 구도가 자주 등장한다. 인심과 도심, 사단과 칠정, 천리와 인욕, 공과 사 개념을 바로 이런 구도에서 대립적으로 이해하는 관점이 기존의 성리학자들이 음양론에 기반해서 전개한 논의보다 더 강화된 것을 알 수 있다.⁴⁰ 다산은 1801년 무렵 「이발기발변(理發氣發變)」이라는 글을 작성한 적이 있다. 이곳에서 다산은 『서암강학기』(1785년)에서 전개했던 이기론과 사칠론에 관한 자신의 입장을 거의 그대로 개진했다.

“대개 퇴계는 오직 인심(人心) 상에 나아가 여덟 글자를 해석했으니 그가 말한 리는 바로 본연지성(本然之性)이며 도심이며 천리지공(天理之公)이고, 그가 말한 기는 바로 기질지성(氣質之性)이며 인심이고 인욕지사(人欲之私)다. 사단과 칠정이 발할 때 공과 사의 나눔이 있어 사단은 리발이 되고 칠정은 기발이 된다고 본 것이다. 율곡은 태극에서 이기에 이르는 것을 총괄하여 일반화해서 말한 것이다. 무릇 천하 사물은 발하기 전에는 리가 먼저 있다고 해도 발할 때는 기가 앞선다. 사단과 칠정 모두 일반적 예로 말했기 때문에 “사단과 칠정이 모두 기가 발한 것이다”라고 말했다. 여기서 말한 리는 형이상으로서 물의 본체를 말하고, 기는 형이하로서 물의 재료를 가리킨다. (...) 퇴계의 말은 비교적 치밀하고 상세하며 율곡의 말은 비교적 활달하고 간략하다. 그들이 주의해서 말한 것이 각각 다르니 두 선생 중 한 사람은 잘못되었다고 말할 수 있겠는가? (...) 요점을 구하면, (하나는) 특정하여 말한 것이고 (다른 하나는) 총괄해서 말한 것이다.”⁴¹

39 “용庸이란 글자는 원래 지속성[常]이 있다는 뜻이다. 그러므로 군자는 덕에 나아가고 학업을 닦을 때 꾸준히 지속할 수 있는 것을 귀하게 여긴다.”(『中庸自箴』卷1, 10면. “庸之爲字, 原是有常之意. 故君子進德修業, 以能久爲貴.”)

40 “사람에게는 항상 상반되는 두 개의 의지가 동시에 발하는 경우가 있다. 이것이 곧 사람과 귀신이 나뉘는 관건이고 선과 악이 나뉘는 기미이다. 인심과 도심이 서로 싸워 의(義)가 이길지 욕(欲)이 이길지 판결이 나는 때에, 사람이 이에 맹렬히 반성하여 힘써 이긴다면 도에 가까울 것이다.”(『孟子要義』卷2, 41면. “人恒有二志相反, 而一時并發者. 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.”)

41 「理發氣發辨一」. “蓋退溪專就人心上八字打開, 其云理者, 是本然之性, 是道心, 是天理之公, 其云氣者, 是氣質之性, 是人心, 是人欲之私, 故謂四端七情之發, 有公私之分, 而四爲理發, 七爲氣發也. 栗谷總執太極以來理氣而公論之, 謂凡天下之物, 未發之前, 雖先有理, 方其發也, 氣必先之, 雖四端七情, 亦唯以公例例之, 故曰四七皆氣發也. 其云理者, 是形而上, 是物之本則, 其云氣者, 是形而下, 是物之形質, 非故切切以心性情言之也, 退溪之言, 較密較細, 栗谷之言,

“사단도 내 마음에서 말미암아 나오고 칠정도 내 마음에서 말미암아 나오는 것이요, 그 마음속에 리와 기의 두 구멍이 있어서 각각 그 속에서 리와 기를 따로 내보내는 것이 아니다. 군자가 정(靜)할 때는 존양(存養)하고, 동(動)할 때는 성찰(省察)하면서 무릇 한 생각이 발동하면 즉시 두려워하여 용기 있게 반성하기를 ‘이 생각이 천리의 공(公)에서 나온 것인가, 인욕의 사(私)에서 나온 것인가. 이 생각이 도심인가, 인심인가’ 하고 세밀하게 절실히 추구(推究)해서 이것이 과연 천리의 공이면 그것을 북돋아 자양(滋養)시키고 넓혀서 충실하게 하며, 혹 인욕의 사에서 나온 것이면 그것을 막고 꺾어버리고 극복(克復)해야 한다. 군자가 입술이 마르고 혀가 닳도록 리발기발(理發氣發)을 정성스럽게 논한 것은 바로 이 때문이다.”⁴²

첫 번째 「이발기발변(理發氣發辨一)」에서 다산은 퇴계의 이기호발설을 ‘본연지성, 도심, 천리지공’의 발현과 ‘기질지성, 인심, 인욕지사’의 발현이라는 두 계열의 흐름으로 이해했고, 사단칠정론 역시 같은 맥락에서 천리의 공이 발현된 것과 인욕의 사사로움이 발현된 것으로 구분해서 이해했다. 이에 비해 다산은 율곡설이 우주의 만물을 총괄해서 설명한 것으로 이 경우 사단칠정을 모두 포함해서 기발리승(氣發理乘), 기가 발동해 리가 실현된 것으로 보는 일원적 관점을 표명했다고 이해했다.

두 번째 「이발기발변(理發氣發辨二)」 인용문의 첫 대목을 보면, 다산은 사단이 대개 리발(理發)이며 본연지성이 발동한 것이지만 그것에도 예외가 있고 칠정이 대개 기발(氣發)이고 기질의 욕구가 발동한 것이지만 그것에도 예외가 있다고 말했다. 이것은 다산이 사단에도 결국 불선하고 부중절한 경우가 있다고 인정한 것을 보여준다. 다산은 성호학과 선배들과 달리 칠정뿐만 아니라 사단에도 선과 불선, 공과 사의 두 측면이 있다고 봄으로써 결국 결국 사단과 칠정 간의 엄밀한 개념 구분을 무의미하게 만들어버렸다. 그대신 그는 마음이 발동할 때 도심인지 인심인지 구별하고, 공적인지 사적인지 구별해서 공적인 마

음을 따르라고 강조한다. 다산에 이르러 철저하게 사단과 칠정, 인심과 도심의 모든 마음을 공사론으로 수렴해 분석하는 관점이 완결되었다고 볼 수 있다. 다만 아쉽게도 다산은 공과 사를 나누는 실질적인 기준에 대해서는 더 깊이 성찰하지 못한 것으로 보인다. 자신이 비판했던 선배 유학자들과 마찬가지로 공이 갖는 중정한 의미를 효제자 등 유교적 인륜의 덕목으로 보았기 때문이다.

4. 다산 경제학, 권력의 균형과 공정한 운영

다산의 여러 경제서들 가운데 대표적으로 『경세유표』의 내용을 살펴보면 그가 국정운영에서 권력의 균형, 상호견제와 감시를 매우 중시했고, 권력의 합당한 운영과 정치의 공정성을 깊이 고민한 것을 여러 대목에서 확인할 수 있다. 이것은 다산이 심성론에서 규명한 중의 본성과 사태와의 중절의 상황을 사회·정치적 차원에서 제도를 통해 구현하고자 한 결과라고도 볼 수 있다.

다산은 상제에 의해 간선되고 민심에 따라 추대된 현실의 군목들이 자신이 『경세유표』 같은 경제서에서 제시한 강력한 정책들, 제도개혁안을 추진할 수 있는 인물이라고 보았다. 『경세유표』는 왕권의 자의적 권력 전횡을 막기 위한 여러 구조적 조치를 함께 제시했지만, 엄밀히 보면 이곳에는 국왕 자신에 대한 엄격한 고적제는 존재하지 않는다. 오히려 천명과 민심에 기반해서 추대된 국왕이 정당하게 제도 개혁을 추진할 수 있는 강력한 권한, 즉 국왕이 가진 공권력을 인정했다. 가령 『매씨서평』 「일주서극은편변」에서 소개한 제명(帝命)과 후대(侯戴)의 논리야말로 국왕에 대한 일종의 고적 장치 같은 것이라고 이해할 수 있다. 국왕의 고적은 민심에 기반한 추대의 연속적 과정에서 이루어지며, 천명의 소재를 파악하고 그것을 구현하는 현신들의 보좌와 견제로 이루어진다. 정치적 고적의 결과 부적합한 존재로 판명되면 국왕은 방벌의 대상이 되고 더이상 신민의 추대를 받지 못한다. 이런 방식이 국왕에 대한 제도적 차원의 고적제인지 의문이 들 수 있지만, 군주 방벌과 새로운 인물의 추대 행위는 기존의 국왕에게는 최악의 고적 결과라고 인정할 만한 것이다.

『경세유표』는 추대된 군목들이 상제의 명령을 수행하는 정치적 책무를 공적인 관료제 시스템과 권력 운영을 통해 구현하도록 설계한 작품이라 할 수 있다. 주지하듯이 다산은 『경세유표』의 정부 조직안 가운데 엄격한 인사고과제, 즉 자신이 세밀하게 체계화한 고

較闊較簡，然其所主意而指謂之者各異，即二子何嘗有一非耶？未嘗有一非，而強欲非其一以獨是，所以紛紛而莫之有定也，求之有要，曰專曰總。”

42 「理發氣發辨二」. “四端由吾心，七情由吾心，非其心有理氣二實而各出之使去也。君子之靜存而動察也，凡有一念之發，即已惕然猛省曰，“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。君子之焦唇敝舌，而慥慥乎理發氣發之辯者，正爲是也。苟知其所由發而已，則辨之何爲哉？退溪一生用力於治心養性之功，故分言其理發氣發，而唯恐其不明，學者察此意而深體之，則斯退溪之忠徒也。”

적제를 통해서 최고위층 관리인 재상과 의정부 및 중추부 관리가 상호 견제하는 엄정한 관료 체계를 제안하고자 노력했다.⁴³ 그는 실질적으로 권력의 상호 견제가 가능한 제도가 마련되어야 정치적 공공성을 실현할 수 있다고 본 것이다. 과거에 제대로 인사고과를 받지 않았던 고관대작들에 대해 다산이 『경세유표』에서 엄격한 고적제를 만들어 적용한 것은 제명에 따른 방법과 추대의 권한을 갖게 된 현신들에 대한 일종의 고강도 견제책으로 제시된 것이라고도 볼 수 있다. 『경세유표』 「천관이조」 ‘의정부’ 조목에서 보이듯이 다산이 생각한 재상의 직무는 치도(治道)의 방책을 논하고 군주와 더불어 나라를 경영하며 천공(天工)을 함께 밝히는 군주의 정치적 동반자 역할이었다. 천공을 함께 수행하는 재상은 상제와 직접 감격하고 조용하면서 제명을 인지할 수 있는 위의 현신들에 해당한다. 정약용의 정치론에서 이들은 곧 군주에 대한 높은 수위의 정치적 견제력을 갖는 존재였던 것이다. 다산의 『상서』 해석에서 현신이 가진 것으로 상정된 제명을 알아보는 능력과 군주를 추대하는 권한은, 군주 권력을 견제하고 결과적으로 정치의 공공성을 강화하기 위해 제시된 일종의 견제책이라고 할 수 있다.

5. 중도주의와 정치의 공공성

이 글에서는 유교적 공의 의미를 중(中)이라고 보았다. 『중용』 제1장에서 ‘不偏不倚, 無過不及’한 중의 모습을 주희는 타고난 인간 본성의 모습이라고 했다. 본성은 사심이 없는 공적인 것인데 그런 본성의 공변된 모습이 바로 중이라고 본 것이다. 『주희의 역사세계』에서 위잉스(餘英時)는 당말, 북송 시대에 『중용』에 주목하고 이 책의 중화론을 불교식으로 해석했던 학승들 여러 명을 소개한 적이 있다. 물론 이들 북송시대의 학승들은 이미 유교화된 중국적 풍토의 승려들이었으므로, 그들의 『중용』 해석에는 유교의 관점이 녹아들어 있다. 이로 말미암아 북송 신유학자들, 이 글에서 언급된 이정 형제 역시 불교적 『중용』 해석의 영향을 많이 받았다고 볼 수 있다. 주희의 미발이발론, 특히 미발의 성과 중 개념에도 여전히 그런 불교적 사유의 흔적이 남아 있다. 이처럼 불교와 유교가 습합된 지점에

43 다산은 『경세유표』에서 기존에 고과의 대상이 아니었던 경관직(京官職) 3품 이상의 고위 관료들에 대한 상세한 고적제의 시행을 제안한다. 다산은 관찰사, 절도사 등 외관(外官)을 포함해서 경관(京官) 3품 이상의 관직자에 대한 고적법을 「고적지법」 항목에서 상술했다(『經世遺表』 卷4 「天官修制」, 「考績之法」). 육조를 관리하는 상위의 기관인 의정부는 삼공삼고(三公三孤)로 구성되어 있고 중추부는 비변사를 재편한 기구를 말하는데, 다산이 이들 조직 간의 상호 평가를 통한 권력 견제와 균형을 중시했다.

서 중의 의미를 살펴보면, 그것은 심성론적으로 자신이 주인이 되는 마음자리를 의미한다. 이른바 도심이라는 것은 어떤 사태에도 치우치거나 편향되지 않고 중정하게 자신을 지키는 마음의 주재력, 마음의 구심점이라고 할 수 있다. 그런데 사회적·정치적 문맥에서 보면 중이란 만인과 만나는 마음자리, 즉 자신의 특정한 정체성이나 규정된 자의식에 속박되지 않기 때문에 누구라도 만날 수 있는 광활한 심리적 상태[廓然大公]를 의미하며 그 결과 타인 누구와도 조화를 이루는 중절의 상태로 귀결될 수 있다. 이런 불교적 문맥과 유교가 달라지는 지점은 유교의 중 개념에는 중과 정(正), 즉 도덕적 올바름이라는 가치가 함께 포함되어 있다는 것이다. 미발시 중의 마음은 부모를 만나면 효의 감정으로, 군주를 만나면 충의 감정으로 발현되어야만 비로소 사태와 조화[和]를 이루는 중절의 마음으로 인정받았다. 효제충신의 덕목을 오늘날 어떻게 평가할지는 다른 문제이다. 성리학자들이 심성론에서는 중(中)의 상태를 매우 섬세하게 규정했음에도 불구하고, 조화를 이룬 사회적·정치적 영역에서는 특정한 도덕률만을 강조하거나 준비와 상하귀천의 차별을 자연의 필연성처럼 정당화했던 점은 오늘날 우리 입장에서는 반면교사로 삼을 수밖에 없다.

유교 전통에서 오랜 연원을 가진 심성론을 넘어 20세기 이후 한국의 정치 문맥, 그리고 오늘날 시민주권시대의 국정운영의 차원으로 돌아오면, 중도주의라는 것은 과연 어떤 모습으로 드러날까? (여기서 말하는 것은 거리 두는 방식의 중립외교 같은 아니다.) 나는 정치적 중도주의가 기본적으로 다수 중도파의 견해를 끌어안는 포용적·개방적 모습으로 드러날 수밖에 없다고 본다. 다만 그것이 우리가 대부분 공감할 만한 어떤 큰 원칙이나 규범의 한계를 벗어나서는 안 된다. 과거 유학에서라면 인의예지 사덕, 삼강령과 오륜, 다산이 강조한 효제자 같은 공통규범과 공통감정(측은지심, 수오지심)의 범주를 벗어나는 다수의 세력 규합을 부도덕한 야합으로 간주하듯이, 오늘날의 중도주의도 단순히 세가 큰 다수파의 의견 혹은 중간 수준의 견해를 말하는 것은 아닐 것이다.

나는 20세기 초 식민지 시대 한반도 지식인들이 표방했던 중도적 실천 노선들에 대해 고민하고 있다. 예컨대, 여운형과 김규식 등이 주도적으로 간여했던 정치적 중도파(중간파)의 좌우합작 노력, 마르크시즘과 자본주의 등을 모두 비판하면서 중도 노선에 바탕해서 대공주의-동양과 세계평화를 포함한-를 지향했던 안창호의 신민주공화국 건설론, 조소앙의 중도 노선과 삼균주의 정책, 신민주주의 건설을 지향한 그의 「건국강령」, 「대한민국임시헌장」 등의 초고들, 원불교 2대 종사 정산 송규가 해방 이후 발표한 「건국론」과 중도주의 표방 등, 식민지 시대와 해방 공간에서 이루어진 수많은 정치적 중도주의는 단순히 정

책 입안이나 강령 발표로 끝난 것이 아니라 그들이 토대로 삼은 각각의 심성론을 밑바탕에 깔고 있다.(특히 조소앙과 정산 종사의 경우) 말하자면 그들이 중도의 심성론을 상정했다고 보는 것이다. 그래서 정치적 중도주의가 우선 결과적으로는 양극단을 배제하되 가능한 한 다수의 구성원을 모으고 함께 가려는 의지를 표방할 수밖에 없다고 본다. 다만 유교의 중과 정의 두 의미축을 염두에 둔다면, 우리 시대의 중정함에 걸맞는 공통규범, 정의원칙이 마련될 필요가 있다. 그것은 이미 합의된 결과로 나타난 헌법의 정신일 수도 있고 시민참여형 합의에 의해서 새롭게 갖추어질 시민의 덕성과 덕목, 새로운 헌법적 규정들이 될 수도 있다. 다수의 소통과 공개적 합의를 통해 일정한 원칙들이 마련된다면, 그래서 그 기준들을 벗어나지 않는 범위 내에서의 중도 다수파의 힘을 규합하는 정치적 중도주의가 가능하다면, 오늘날 우리 시대에 맞는 정치의 공공성 논의에 한 걸음 더 나아갈 수 있지 않을까 기대해 본다.

조선후기 ‘공(公)’ 이념과 경세론의 국가

송 양 섭(고려대)

1. 머리말

왜란·호란을 거치면서 조선왕조 정부는 변화된 환경에 걸맞는 새로운 국가운영의 모델을 찾기 위해 부심하였다. 국초의 국전체제는 사실상 붕괴된 상태로 관료는 물론 재야의 지식인들도 현실에 대한 분석과 비판을 바탕으로 제도개혁에 대한 다양한 논의를 전개하였다. 이는 각 부문에 걸쳐 진행되었다. 공납제 운영의 문제는 오랜 논의를 끝에 대동법으로 가닥을 잡아갔고 군역의 폐단은 군역법으로 마무리되었다. 군역을 비롯한 신역 전반의 물납화는 고립제의 확산을 가져왔다. 노비종모법과 고공제도 그 결과였다. 오랫동안 진행된 행전론은 상평통보의 전국적 유통으로 완결된다.

이러한 상황에서 국정운영과 정책입안의 중요한 원칙 중 하나가 바로 ‘공’ 이념이었다. 왕조체제라는 한계와 민의 상달 통로의 미약함에도 ‘공’은 복잡한 개념과 지향이 서로 얽혀 하나의 맥락을 구성하면서 국가체제 쇄신과 제도개혁을 추동하는 이념으로 기능하였다.¹ ‘공’의 이념은 추상적 논의에서 구체적인 정책·시책에 이르기까지 광범위한 내용을 포괄하면서 국정운영의 중요한 원칙으로 자리매김하였다. 현대의 공공성과는 결이 다르지만 ‘공’을 매개로 한 왕조의 운영원리는 그 자체로 복잡한 정책과정·정치이념에 투영되면서 구체성을 드러냈다. 바로 민본국가의 이념이자 지향이었다. 이 글은 조선후기 공담론의 논리체계를 동 시기 국가정책과 경세론을 통해 살펴보고 그러한 이상이 담긴 구체적인 사례로 『반계수록』의 국가론을 집중적으로 살펴보고자 한다. 기존 연구에 바탕한 시론적 접근이다.

1 송양섭, 『18세기 조선의 공공성과 민본이념』, 태학사, 2015.

2. ‘公’과 內聖外王·修己治人

조선후기 ‘公’은 국왕을 정점으로 한 국가권력이 공적 원칙과 끊임없이 긴장감을 조성하도록 하는 이념적 토대였다. ‘공’의 어원이나 개념적 확장과정은 중국과 일본의 사례가 참고된다. 중국의 공은 공동체의 대표성이라는 의미와 함께 ‘天’의 초월성을 기반으로 최고권력자를 견제하거나 비판하는 상대화 가능성과 ‘平分’이나 反이기주의, 공평과 같은 도덕적 규범성이 내포되어 있다. 지배기구나 정치권력을 가리키는 용어에 정치공동체 성원 간 공평한 분배의 원칙이라는 개념이 더해지면서 강한 규범성과 윤리성을 수반하게 되었던 것이다. 그 반대편의 私는 지배영역에서 벗어나 있는 개인 또는 개별 가문과 관련된 일을 의미했던 데에서 점차 공적 지배질서에서 이탈하려는 부정과 비윤리성을 지칭하는 개념으로 자리잡게 된다(‘원리적 공’).

반면 일본의 ‘오오야케(公·おほやけ)’·‘와타쿠시(私·わたくし)’는 외부와 내부, 국가와 개인, 전체와 개체, 官事와 私事 등 주로 정치영역상의 구분만 의미하며 여기에는 공평·공정과 같은 윤리적 의미는 내포되어 있지 않다. 상위자나 상위영역이 하위자나 하위영역을 포섭하는 구조로 이를 상대화할 수 있는 존재나 원리는 존재하지 않는다(‘영역적 공’). 여기에는 천황과 국가가 모든 권위를 독점하고 그에 대한 견제와 비판을 허용하지 않는 사회의 식 및 정치의식이 놓여 있었다.²

조선의 공·사 관념은 대체로 중국과 유사한 양상이다. 즉, 이성적 준칙(公)과 인간의 욕망(私)이라는 철학적·심성론을 바탕으로 정치사상적 차원에서는 주로 분배의 정의와 수취의 공정성과 관련된 용례가 다수를 차지한다. 이 글이 집중적으로 살펴볼 지점이다. 조선 왕조의 국가는 부세를 통해 흡수한 막대한 사회적 잉여를 재정의 형태로 운영하였다. 시장경제가 활성화되지 못한 현실에서 부세·재정 영역에서 이루어진 국가적 재분배는 사회 운영과 민의 생활에 강력하고도 직접적인 규정력을 행사하는 경제정책의 핵심영역이었다.

‘公’은 민산의 균등화와 민생의 안정을 위한 인정과 덕치의 근거로 국가는 적극적인 재분배 정책을 통해 민생을 안정시키고 사회통합력을 높일 수 있는 현실적이고도 강력한 주체로 인식되었다. 공에 입각한 경장론은 현실사회를 비판하고 유교적 이상사회에 다가

가기 위한 노력의 일환이기도 했다. 조선후기에 접어들어 ‘公’은 개인적 수양의 차원을 넘어 국가운영의 원리로 구체적인 제도론과 함께 제기되었다. 새로운 국가체제를 위한 다각도의 모색과정에서 공의 이념은 국가와 사회에 대한 개혁론으로 보다 정교한 내용성을 갖추어 갔던 것이다.

‘公天下’를 실현할 주체로서 국왕과 이를 둘러싼 관료·사족들에게는 학문탐구와 인격 수양을 바탕으로 국가·사회 영역에서 효능을 발휘하는 모델이 이상적인 인간형으로 간주되었다. 도덕적 인격(修己)과 경륜의 실천(治人)은 밀접하게 연관되어 하나의 논리체계를 이루었던 것이다.³ 정책론·제도론은 물론 상대적으로 높은 추상도를 가진 경세론은 이러한 맥락에서 제기되었다. ‘실학’으로 지칭되는 다양한 개혁론이 ‘治人之學’의 하나였음은 물론이다.

정치권력의 정점에 위치한 국왕의 일거수일투족이 왕조 전체에 커다란 영향을 미칠 수밖에 없었던 만큼 지적·도덕적 소양이 특별히 강조되었다. 이상적 국왕에게 요구되는 모델은 다른아닌 內聖外王의 전형이었다. 철종 즉위년(1849) 校理 宋廷和는 다음과 같이 말하였다.

반드시 먼저 講讀에 근본하여 致知의 방법을 다하고 마침내 政令으로 실행하여 力行의 효과를 실현해야 합니다. 이것이 옛 聖王이 內聖外王의 治世가 이것을 미루어 실천하여 아는 것과 행동, 정치와 학문이 서로 표리를 이루게 되지 않음이 없는 소이입니다.⁴

학문탐구를 통한 지적인 역량의 극대화(致知)와 이를 통한 정치적 실천(力行)을 통해 실질적인 효능을 발휘하는 것이야말로 내성외왕의 치세를 이루는 길이라는 것이다. 논리적으로 본다면 제왕은 태생적으로 治人의 임무를 부여받았기 때문에 이상적 治世를 실현하기 위해서는 內聖을 위한 단련과 수양이 가장 중요한 문제였다. 즉위전은 물론 재위 중에도 끊임없이 제왕학의 연마를 요구받은 것은 도덕적 감수성과 합리적 판단능력을 담보함으로써 공적 국가운영을 위한 주재자로서 역량을 갖추도록 하기 위함이었다. 內聖外王은 국왕에게 요구하는 이상적 군주의 의무이자 당위로 治人의 단계에 이르지 못한 ‘君子’가 隱逸之士로 獨善에 몰두하는 길이 차선책인 것과 대비된다.

영조 11년(1735) 정언 이현망은 왕이 사욕을 없애고 ‘廓然大公’하다면 정치가 제대로 이루어져 천심을 기쁘게 할 것이라고 하였고⁵ 공을 ‘나라를 다스리는 가장 중요한 원칙(爲國

2 미조구치 유조, 『중국의 공과 사』, 신서원, 2004 ; 미조구치 유조(고희탁 옮김), 『한 단어 사전 ; 公私』, 푸른역사, 2013. 미조구치는 ‘원리적 공’의 부재로 국가의 권위에 충성하는 것 외에 별다른 선택지를 갖지 못한 일본 사회는 설령 국가의 행위가 파렴치하고 부조리한 것일지라도 그 옳고 그름을 가리는 논의가 도출될 수 없었다고 하면서 자신이 체험한 근대 일본의 처참한 현실을 비판하고자 했다.

3 위잉스, 『주희의 역사세계』 상, 글항아리, 2015.

4 『승정원일기』 2492책, 철종 즉위년 9월 20일.

5 『승정원일기』 815책, 영조 11년 12월 30일

之第一義'이라고 한 것은 영조의 말이었다.⁶ 국왕은 천이라는 가상의 권위에 의탁하여 민의 를 거울로 끊임없이 통치의 정당성을 검증받지 않으면 안 되는 존재였다. 왕통의 계승자로서 先王의 규범과 정책을 본받아 정통성을 확인하는 것도 중요한 임무였다. 天命에 대한 순응은 민심에 부응하여 공정하고도 정당하게 권력을 행사하는 것으로 그 핵심은 安民에 있었다. 민의에 반하는 행위에 대해서는 '災異의 경고'가 있었고 극단적으로는 역성혁명도 용인되었다. 특히 관료와 사족집단은 국왕의 공적 위상을 끊임없이 일깨우면서 현실의 최고 권력자와 이상적인 '聖君'의 괴리에서 천명=공의 이념을 매개로 끊임없는 긴장관계를 조장하였다. 간쟁·구언·상언·격쟁 등 언론·언로의 개방을 중요시한 것도 크게 보면 그러한 측면의 하나였다. 물론 일반민의 의사와 願望을 전달할 수 있는 루트는 제한적이었다.⁷

통치의 최고 책임자로서 국왕에게는 安民을 위해 지켜야 할 여러 가지 도덕률이 있었다. 節用에 힘써야 했고 그 구체적 강령으로서 궁부일체·양입위출의 원칙이 이상적인 것으로 간주되었다. 이를 바탕으로 한 손상익하의 재분배는 중요한 지향이었다. 효종 3년(1652) 영중추부사 이경여의 말은 매우 함축적이다.

엄숙하고 공경하고 삼가고 두려워하는 자세로 上帝를 대하는 것이 하늘을 공경하는 요령이고 내 몸이 다칠까 조심하듯 위의 것을 덜어서 아래 보태주는 것(損上益下)이 백성을 사랑하는 요령이고, 궁중과 부중이 하나가 되어(宮府一體) 나라의 기본 법칙을 누구에게나 공평무사하게 적용함이 기강을 세우는 요령이며, 형벌과 상이 알맞고 거조가 마땅한 것이 인심을 따르게 하는 요령입니다.⁸

이경여는 상제, 즉 하늘을 뜻을 삼가고 두려워하는 경천, 손상익하의 애민, 궁부일체를 통한 기강확립, 상벌과 거조를 적실하게 하여 인심을 얻는 것을 정치의 요체로 언급하고 있다. 위로는 하늘에 대한 외경과 이를 바탕으로 한 애민정치, 그리고 궁부일체의 공평무사함이야말로 통치의 지침으로 강조되고 있는 것이다.⁹ 이같이 안민과 애민의 요체로서 민산의 안정을 위해서는 이른바 宮府一體·量入爲出, 그리고 이를 포괄하는 損上益下

로 요약되는 왕실·국가 재정규모의 적정화와 제도적 규제를 바탕으로 한 적극적인 재분배 정책의 실시였다. '外王'의 실현을 위한 준칙이었다.

3. '三代'의 모델과 '井田'의 지향

현실의 제도운영과 정책과정에서 나타나는 이상적 모델과 이념적 지향은 어떠한 것이었을까? 조선후기 제도(개혁)론 또는 경제론은 추상도의 수준에 따라 다양한 층위로 구성되어 있었고 그만큼 이에 대한 논의도 복잡적이고 중층적이었다. 실현가능성이라는 단순한 잣대로는 이해가 어렵다. 특히 경제론이 상정하는 이상사회는 특정의 이념형을 상정하고 있다는 점에서 초월적·가공적이지만 현실을 기반으로 한 상상이라는 점에서 구체적이고 사실적이다. 허구와 사실의 결합이자 현재와 미래의 대화로서 경제론은 새로운 사회질서에 대한 종합적인 비전과 청사진이라는 점에서 사회적 의미가 간단치 않다.¹⁰

유가에서 상정하는 경제는 물질적 차원에 그치지 않고 인간의 삶 전반에 걸친 포괄적인 내용을 가진다.¹¹ 이 가운데 '經界를 바르게 하고 부역을 균등히 하는 것'¹²은 왕정의 요체로 사회적 생산수단의 핵심인 토지야말로 이 문제의 중심에 놓일 수밖에 없다. '田制'로 범주화된 영역은 토지를 구획·편제하여 균등한 부세를 부과하고 이를 바탕으로 均産에 다가가기 위한 방안으로 당시 많은 논자들이 토지를 국유화하거나 소유권을 제한하고 이를 직역과 결합하여 재배치하는 데 관심을 기울인 것은 결코 우연이 아니었다.

내성외왕의 국왕과 수기치인의 관료가 만나 다가가고자 한 사회모델의 이상형은 하은주 삼대였다. '삼대'의 모델이 가진 均産의 핵심적 제도는 바로 井田制였다. 정전의 모델에 입각한 전제개혁론의 전개는 토지의 사적소유가 일반화되고 이에 따른 사회문제가 격화됨에 따라 본격화하였다.¹³ 여기에 호란 이후 중화문명의 계승자로서 스스로를 위치 지운 조선 지식인들의 기자정전의 유제에 대한 적극적인 평가가 더해졌다.¹⁴ 황준량(1517

6 『승정원일기』 647책, 영조 3년 10월 6일 ; 『승정원일기』 1880책, 순조 4년 5월 28일.

7 민본국가의 이념과 현실에 대한 서술은 송양섭, 앞의 책에 의존하였다.

8 『효종실록』 권9, 효종 3년 10월 25일 계해

9 궁부일체는 자의적 운영의 소지가 컸던 왕실재정을 정규재정의 하나로 편입시켜 제도적 틀 속에서 운영하는 것을 의미했다. '양입위출'은 수입의 테두리 안에서 지출을 허용하는 것으로 절용의 이념에 부합하는 예산운영 방식으로 재정적으로 일종의 '작은 정부'를 지향하는 것이었다. 이와 대비되는 양출위입은 자칫하면 방만한 지출과 수탈적 상황으로 빠져들 수 있기 때문에 바람직하지 않은 것으로 간주되었다. 이에 대해서는 송양섭, 앞의 책 참조.

10 송양섭, 『반계수록』과 조선후기 경제론의 구조』 『역사비평』 147, 2024.

11 이현창, 「유학경제사상의 체계적 정립을 위한 시론」 『국학연구』 3, 2003.

12 『현종개수실록』 권9, 4년 7월 29일 갑오.

13 이 시기 사적 토지소유의 전개에 대해서는 다음과 같은 논고가 있다. 김태영, 『조선전기토지제도사연구』, 지식산업사, 1983 ; 「과전법의 붕괴와 지주제의 발달」 『한국사』 28, 1996 ; 이경식, 『조선전기토지제도연구』, 지식산업사, 1986.

14 권순철, 「井田-유교의 이상을 담은 토지 제도」 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2002 ; 엄기석, 「허상숙의 이상 찾기-조선후기 평양 기자정전에 관한 인식변화」 『민족문화연구』 107, 2025.

~1563)은 天下爲公을 위해서는 애민의식을 체득하여 토지를 구획하여 100묘에 1/10세를 적용해야 한다고 하면서 다음과 같이 말하고 있다.

오호라. 經界가 바르지 않으면 빈부가 不均하고 教養에 법이 없으면 治道를 말하려 해도 모두 구차할 뿐이다. 그러므로 井田과 封建을 하지 않으면 三代之 치세를 회복할 수 없다고 했다. 세상의 明君과 賢相이 이 세상에서 무언가 일을 하여 융성했던 옛 教化를 회복하려 하는 자는 이를 두고 公을 삼을 수 없다.¹⁵

군산과 教化의 중요성을 언급하면서 田制가 문란하고 빈부격차가 커지는 문제를 바로 잡기 위해서는 井田과 封建이라는 ‘三代之治’의 핵심적 제도를 시행하지 않으면 안 되며 이러한 방안이야말로 치세를 이루어 公天下로 나아가는 길이라는 것이다. 유형원도 ‘삼대의 법은 모두 천리를 제도로 만든 것이고 후세의 법은 모두 인육을 제도로 만든 것’이라고 말하면서 治世의 실현을 위한 가장 중요한 제도로 ‘井田’을 꼽았다.¹⁶

삼대의 이상사회에 대한 이러한 인식은 많은 지식인들에게 공통적으로 관찰된다. 주자는 삼대의 제도로써 정전을 두고 봉건과 함께 朱熹는 聖王之 制로 公天下의 법이라 했거니와¹⁷ 정치의 근본이 모두 井田에서 나왔다는 서영보의 말도 마찬가지였다.¹⁸ 정종로(1738~1816)는 다음과 같이 말하였다.

井田은 진실로 先王이 나라를 튼튼히 하고 백성을 보호하는 방법입니다. 民産을 제정해줄 수 있고 빈부를 균등히 할 수 있고 教化를 행할 수 있고 학교를 일으킬 수 있고 分數를 밝힐 수 있고 民志를 안정시킬 수 있고 賦斂을 균등히 할 수 있고 旱潦에 대비할 수 있고 國用을 넉넉히 할 수 있고 詞訟을 줄일 수 있고 군대를 다스릴 수 있고 封疆을 굳건히 할 수 있고 외침을 막을 수 있고 도적을 줄일 수 있으니 무릇 천하의 모든 治道는 다 정전에 근본합니다.¹⁹

15 『錦溪先生文集』卷之八 外集 雜著 均田議.

16 「반계선생연보」『반계잡고』

17 『白水先生文集』卷28 別集 宗朱編[下] 朱子曰. 封建井田. 乃聖王之制. 公天下之法.

18 『竹石館遺集』冊2, 跋 書梁水使垸握奇圖說後

19 『立齋先生遺稿』卷16 議 井田[三]

정전이야말로 민산의 안정을 통해 教化·학교·재해·부세·재정·사법·국방 등 국가운영의 거의 전 부문에 걸친 제도적 기반으로 ‘나라를 튼튼히 하고 백성을 보호할 수 있는(國圖保民)’의 방안이라는 것이다. 유형원도 정전을 통해 ‘만사가 모두 바로 서서 백성은 항구한 생업을 튼튼히 가지게 되고 병사를 搜括하는 폐단이 없고 귀천과 상하가 각기 그 직분을 얻지 못함이 없으니 이 때문에 인심이 안정되고 풍속이 도타와 진다’라고 말하였다.²⁰

정전은 동아시아 문명의 시원을 상징하는 제도적 핵심으로 그것이 실재했는지 나아가 이를 바탕으로 운영된 ‘삼대’가 진정 이상향에 가까운 사회였지는 알 수 없다.²¹ 하지만 그것은 중요한 문제가 아니었다. ‘삼대’는 이미 이상사회의 전형으로 이념화되어 당대인의 심성에 뿌리를 내리고 있었던 것이다. 하은주 삼대 가운데 주나라의 정전은 전형적인 모델로 정전의 이상과 현실의 토지제도 사이의 간극을 메우기 위한 노력은 관료와 재야 지식인을 막론하고 중요한 정책적·학문적 의제였다. 경학적 차원에서 정전에 대한 학술적 논의가 이루어지는 한편 그 제도적 취지를 재해석하여 구체적인 개혁안이 강구되기도 했다.

특히 이 시기 정전론은 종래 중국 고제에 대한 정확적 논의나 소개 수준을 넘어서서 조선의 현실에 기반하여 독자적인 형태로 개진되고 있었다. 모든 토지를 국가에 귀속시키고 신분별로 토지를 분배하고 병농일치를 통해 군사력을 징발하고자 한 유형원의 공전제, 최소보유지로 영업전을 지정하여 매매를 금지함으로써 민의 기초생계를 보장하고자 한 이익의 한전제, 정약용과 같이 공동경작과 공동분배의 원칙으로 운영되는 여전제와 정전의 이상을 현실에 접목시켜 사적 소유를 일정하게 인정하면서도 耕者有田의 원칙을 적용한 정전제 등이 대표적인 예이다. 『주례』 등에 나타난 古制의 이념은 그 중요한 근거였다.²²

17세기 이래 제기된 많은 전제개혁안이 정책으로 실현된 경우는 거의 없었으나 이러한 논의가 지속적으로 제기된 것은 그것이 실제로는 현실의 부세제도에서 均부·균세의

20 『礪溪隨錄』卷3, 田制 上「分田定稅節目」.

21 최근 광범위한 고고학 자료를 활용한 연구에 나타나는 商周社會에 대한 상세한 분석은 매우 흥미롭다. 商(殷)은 인신공양제가 성행했고 商의 지배를 받는 周 부족은 羌族을 사냥하여 제물로 바치는 임무를 띠고 있었다. 聖王으로 알려진 武王도 인간 사냥꾼의 일원이었다. 무왕이 商을 멸망시키고 인신공양과 강족사냥을 폐지하고 禮法과 宗法에 의해 유지되는 새로운 문명질서를 수립하고 이는 이후 유가에 의해 계승된다. 삼대의 실상은 상상과는 크게 달랐던 것이다. 주의 문명이 중시된 것은 이러한 야만적 풍습을 없애고 인문주의적 통치를 확립한 데 있었다(리쉬 지음, 홍상훈 옮김), 『상나라정벌·剪商-殷周혁명과 易經의 비밀』, 글항아리, 2024).

22 박찬승, 「정약용의 정전제론 고찰」 『경세유표』 「田制」를 중심으로 『역사학보』 110, 1986; 최윤오, 「반계 유형원의 정전법과 공전제」 『역사와 현실』 42, 2001; 신항수, 「이익의 『맹자』 정전기사 해석과 田制論」 『조선시대사학보』 22, 2002; 최윤오, 「조선후기 토지개혁론과 토지공개념」 『역사비평』 66, 2004; 송양섭, 「반계 유형원의 공전제론과 그 이념적 지향」 『민족문화연구』 58, 2013. 조선왕조의 『주례』 수용과 정치사상·개혁론에 대해서는 다음과 같은 논고가 있다. 연세대학교 국학연구원, 『한국 중세의 정치사상과 주례』, 혜안, 2005.

지향을 추동하는 이념적 근거로 작용했기 때문이었다. 정전의 均產主義는 현실과 만나 구체적인 정책으로 가시화되었던 것이다. 정조 2년(1778) 부사직 윤면동의 상소에는 다음과 같은 구절이 있다.

井田을 하지 않더라도 자연스레 정전의 길에 부합함이 있고 限田을 하지 않더라도 한전의 방법에 어긋나지 않으니 도리어 어찌 어지럽게 改作하여 바야흐로 民產을 제정해준다고 할 수 있겠는가? 오직 저 정전의 뜻은 원래 1/9의 賦이니 이러한 뜻을 본받아서 민에게 가볍게 부세를 부과하기를 井田의 賦를 넘지 않게 한다면 曲直寬窄하더라도 똑같이 井田이다. 限田의 뜻도 또한 백성에게 產業을 만들어주는 것에 벗어나지 않으니 一夫도 不獲의 탄식이 없을 것이다.²³

정전이나 한전을 시행하지 않더라도 그러한 효과를 얻을 수 있는 현실적 방법은 그 세율인 1/9세를 적용하여 민에 대한 수취를 가볍게 하는 것이라고 말하고 있다. 1/9로 상징되는 가벼운 부세는 정전의 수취와 동일한 것이므로 결과적으로 정전과 마찬가지로는 것이다. 이같이 논의는 주로 부세운영의 차원에서 수취과정의 불합리와 비리를 제거함으로써 민의 부담을 줄여주는 방향으로 전개되었다. 손상익하의 핵심도 ‘取民有制’, 즉 대민수취의 제도적 투명성을 확보하여 운영하는 것으로 세원에 대한 적절한 파악과 실상에 부합하는 균등하고도 공정한 과세·과역이 핵심이었다. 각종 부세감면책과 진흥사업도 매우 중요했다.²⁴ 균부균세론의 기반에는 왕토사상이 드리워져 있었다. 이익의 말을 들어보자.

대개 토지란 것은 본래 국가의 소유로 私主가 감히 단정할 바가 아니니 고금이 미워하는 것은 私田의 폐단이다. 私의 반대가 公이니 어느 것인들 公田이 아니겠는가? 田主란 공전을 借耕하여 公家에 납세하는 것에 불과하다. 그 서로 매매하는 것도 사사로운 일이니 진실로 크게 이것을 개혁할 자가 있다면 구애될 필요가 없다. 옛날 왕망은 천하의 토지를 모두 王田이라 이름하였다. 王이라는 것은 公이다. 王田이라고 이름하여 私가 아니란 것을 밝혔으니 그의 뜻은 매우 컸다. 후인으로서는 그 역량에 미칠 자가 없으니 그 사람

23 『승정원일기』 1425책, 정조 2년 7월 20일.

24 『현종실록』 권6, 현종 4년 1월 4일 계유; 『숙종실록』 권34, 숙종 26년 11월 8일 병신; 『영조실록』 권37, 영조 10년 3월 3일 기묘; 『영조실록』 권56, 영조 18년 11월 7일 임술

때문에 이런 점까지 덮어서는 안 된다.²⁵

이익은 토지는 원래 국가의 소유라고 하면서 사적 소유지 조차도 공전을 빌려 납세하는 것으로 토지매매 조차 사적인 일이라고 규정하고 있다. 왕토의 입장에서 본다면 田制에 대한 대대적인 개혁에 사유지의 존재는 걸림돌이 될 수 없다는 것이다. 심지어 권력찬탈로 비판받는 왕망조차도 ‘王田’을 시행했다는 점에서 높이 평가되었다. 정조 21년(1797) 교리 고택겸은 잡역의 문제를 지적하면서 국가에 납부하는 ‘公稅(전결세)’에 대비해 병작반수의 지대수취를 ‘私稅’로 규정하고 공세의 10배가 되는 ‘사세’를 ‘天理와 王法에 없는 것’이라고 비판하면서 병작제를 없애고 지대를 공세 수준으로 낮출 것을 제안하였다.²⁶

왕토사상은 왕망의 ‘王田’, 漢의 限田, 西晉의 占田·課田, 北魏와 唐의 均田 등 다양한 형태로 나타났거니와 후대로 내려갈수록 그 제도적 실현이 불가능했음에도 이것이 ‘균평’의 지향으로 이념화되어 끈질기게 이어진 것은 중국도 마찬가지였다.²⁷ 17세기 이후 본격화한 다양한 전제개혁론에는 유형원의 공전론과 같이 급진적인 형태도 있었지만 대부분 현실을 어느 정도 수용한 한전론적 방안이었다. 강력한 토지장악과 민생의 안정, 그리고 이를 바탕으로 한 인적·물적 자원의 효율적 수취를 위한 다양한 구상은 기본적으로 ‘井田’에 입각한 왕토사상이 밑바닥에 깔려 있었다.

왕의 입장에서 볼 때 지주의 사유지라 하더라도 王土였고 에에 딸린 백성도 王民이었다. 왕민은 公田과 公民으로 규정되었다. 앞에서 인용한 이익의 말대로 ‘王’은 ‘公’이었다. 제왕의 공적 지배를 위한 의제적 이념으로 왕토사상은 왕토를 갈아먹는 왕민은 국가의 세역에 응할 의무가 있으며 국왕은 이들을 공적 원칙에 의해 통치해야했다. 이러한 논의는 田制의 형태로 제기되기도 했지만 한편으로는 제도개혁과 운영과정에서도 나타났다. 영조 13년(1737) 오위장 김우태의 소를 보자.

삼대 이후 정전제가 폐지되고 阡陌法이 열리자 民은 產業이 없고 사람은 정해진 뜻이 없어서 교화가 행해지지 못하니 삼대의 치세를 일으키고자 한다면 井田이 아니면 불가능합니다. 이 法을 갑자기 시행할 수 없으니 그 다음은 백성의 田土를 제한하여 매매할 수 없도록 하고 사람들이 빈부가 없어

25 『성호사설』 권10 人事門 田制.

26 『승정원일기』 1772책, 정조 21년 1월 17일

27 김삼수, 「왕토사상의 한국적 전개-왕토사상의 유형과 사적 소유의 전개」 『한국사상대계』 Ⅲ, 1979, 700-721쪽.

저 爭奪苟且의 생각이 없어진다면 人心이 정해질 수 있고 교화가 쉽게 행해질 것입니다. 지금 기강이 해이해져 모든 일을 갑자기 변혁하기 어렵습니다. 하지만 春秋兩稅인 대동법은 진실로 아름다운 제도입니다.²⁸

김우태는 정전이 폐지된 후 민산이 없어져 교화가 제대로 행해지지 않게 되었다고 전제하고 차선으로 限田을 통한 소유권 제한을 제시한 후 이 또한 실현이 쉽지 않은 상황에서 대동법이야말로 현실에 실현가능한 ‘아름다운 제도’라고 평가하고 있다. 『호서대동사목』 서문에서 김육은 삼대의 정전법을 현실적으로 실현하기 어려운 상황에서 그러한 이상에 버금하는 시책으로 대동법을 지목하고 있다.²⁹ 공납제의 대대적인 개혁으로서 대동법을 정전의 차선이라고 한 것은 현실의 제도개혁을 통해 다가가고자 한 최종의 모델이 바로 ‘정전’이었음을 시사한다. 영조가 균역법을 두고 ‘대동의 정사와 다를 바 없다’고 한 것도 비슷한 맥락이었다.³⁰ 대동은 ‘상하내외가 均齊方平한 것’으로³¹ 『예기』 「예운편」의 이상사회는 大同社會였고 그 다음이 小康社會였다. 그 기준은 ‘天下爲公’과 ‘天下爲家’의 차이였다. 公天下의 지향이라는 점에서 본질적으로 동일한 성격이었다.³²

물론 정전의 원리를 어떻게든 투영한 제도개혁안도 꾸준히 제기되었다. 임술민란(1862) 직후 應旨三政疏에도 그러한 사례가 나타난다. 강위는 당시 원장부 결수 약 150만결에 대해 8결당 병사 1명과 말 1마리를 내면 150治(1治=병사 3,750명, 말 3,750필)를 확보할 수 있다고 하였다. 50治를 一軍으로 삼으면 三軍이 되고 병마는 각 187,500이 되었다. 이를 바탕으로 전국을 1使 3亞使 6鎮營으로 조직하여 단일한 군사편제를 만들 수 있다는 것이다.³³ 신석우는 1夫當 1결을 受田하고 8결로 1統을 삼아 80결로 1部를 삼는 병농일치적 군제개혁안을 제시하였다.³⁴ 이외에 몇몇 논자들이 정전제·한전제 등을 제기했으나 실현불가능함을 인정하면서 별도의 조치를 함께 제시하기도 했다.³⁵

이상의 논의는 이 시기 제기된 정전의 지향이 토지의 공공성 회복을 위한 이념적 명분

28 『승정원일기』 842책, 영조 13년 2월 2일.

29 『호서대동사목』 서. 「嗚呼 三代井地之法 今不可復矣 抑可以爲其次者 無踰乎此 近代名公鉅鄉之盡心國事者 孰不以此爲先務乎」.

30 『승정원일기』 1058책, 영조 26년 7월 9일.

31 『御定洪翼靖公奏藁』 권15, 財賦類 大同 第2

32 대동론과 대동사회론에 대해서는 안병욱, 「조선시대 대동론의 수용과 형성」 『역사와 현실』 47, 2003 ; 김성운, 「조선시대 대동사회론의 수용과 전개」 『조선시대사학보』 30, 2004 참조.

33 姜瑋, 「擬三政揀弊策」 『三政策』 1.

34 申錫祉, 「三政策」 『三政策』 2.

35 姜晉奎, 「三政策」 『三政策』 1 ; 許傳, 「三政策」 『三政策』 2 ; 李寅龜, 「三政策」 『莞蘭漫錄』.

으로 왕토사상에 입각한 공적 국가운영이 부세수취와 노역징발의 균평함을 기하기 위한 명분으로 활용되고 있음을 보여준다. 복잡한 현실과는 별도로 균부·균세의 차원에서 작동한 국가의 재분배 시스템은 이러한 운영의 원리와 지향을 가지고 있었던 것이다.

3. 『반계수록』에 나타난 국가체제

본장에서는 유형원의 『반계수록』을 사례로 공에 입각한 민본이념이 보여주는 구체적인 국가체제를 살펴보고 이와 관련된 몇 가지 문제를 짚어본다. 유형원이 국가운영을 위해 제시한 중요한 원칙 중 하나도 ‘공’ 이념이었다. 고제의 취지를 현실에 투영한 유형원의 국가는 균산적 재분배와 사회의 도덕적 통합을 실현하는 주체였다. 삼대의 이상을 부조리한 현실에 비추면서 강구한 국가모델이었다.³⁶ 유형원의 개혁론은 ‘삼대’의 이상사회는 추상적 이미지나 선언적 당위론이 아닌 당대 현실에 대한 깊이 있는 이해와 진단을 통해 구체적이고도 종합적인 경제학으로 전개되었음을 알리는 중요한 증표였다.

유형원은 공전제를 바탕으로 건설한 소농을 육성하고(「전제」) 민산의 안정을 통한 사회적 교화를 통해 관료엘리트를 선발, 국가운영에 참여시키도록 하였다(「교선지제」). 官制는 보다 합리적이고 효율적인 체계로 개편하고 관료는 엄정한 인사운영을 통해 자신의 능력을 극대화할 수 있도록 관리되었다(「임관지제」·「직관지제」). 여기에 관료·실무자들이 도덕적 해이에 빠지지 않도록 적정한 보수가 책정되었는데 이에 대한 물적 토대가 바로 공전으로부터 확보한 재정이었다(「녹제」). 군제 또한 병농일치의 원칙을 적용하여 공전제에 기초한 생활공동체를 그대로 군사조직으로 전환할 수 있도록 하였다(「병제」). 군현제 재편의 기준도 공전의 규모에 따라 이루어졌다(「군현제」).

유형원은 자신의 구상을 채택한다면 부국강병과 민생의 안정을 동시에 실현할 수 있다고 장담하였다. 유형원의 개혁안은 고제의 취지를 바라보고 국초의 국전체제를 기본으로 당대의 효용성이 인정되는 제도를 적극적으로 채용하는 방식으로 구성되었다. 田制를 기반으로 한 민생의 안정을 최우선 과제로 삼는 전통은 유형원의 국가에서 보다 정교하고도 전형적인 모습을 갖추었다는 점에서 특이점을 지니고 있었다. 유형원은 성리학을 중심으로 범유가적 사유를 결합한 위에 당대의 각종 법제·관행·규범·가치 등을 바탕

36 송양섭, 「반계 유형원의 ‘공’ 이념과 이상국가론」 『조선시대사학보』 64, 2013.

으로 사회적 윤리와 규범에 입각한 재분배 체계를 자기화한 국가를 상정하였다. 유형원은 국가 구성원의 합리적 조직과 도덕적 화합을 꾀하는 동시에 『주례』적 질서를 이상으로 독자적인 국가모델을 제시하였다.

여기에서 살펴볼 것은 동아시아 전통의 국가체제와 관련된 ‘봉건’·‘군현’과 관련된 문제이다. 봉건군현론은 공천하의 실현을 위한 논쟁 중 중국은 물론 조선에서 진행된 학문적 관심사였다.³⁷ ‘봉건’의 국가체제는 강한 세습성을 동반한 분권적 지배를 통해 사회 맨 밑을 떠받치는 기층민들 토지점유자들로부터 대가를 거둘 권리를 가진다. 이에 대비한 ‘군현’의 지배는 국왕권력을 정점으로 한 중앙집권적 관료·정치조직에 의해 지배층은 직무에 따른 봉록만을 부여받았으며 각종 특권의 세습성도 상대적으로 약한 편이었다.³⁸

하지만 조선왕조의 통치체제는 강력한 집권성을 드러내면서 군현제적 사회질서는 더욱 정비되어가고 있었다. 이러한 현실에서 논의는 봉건이나 군현이나 양자택일의 문제가 아닌 강화 일로의 군현제적 지배질서에서 ‘봉건’의 요소를 어떠한 방식으로 사유하고 적용할 것인가로 모아질 수밖에 없었다. 군현제적 질서를 부정하고 순수한 ‘봉건’을 통치체제로 상정하는 주장은 사실상 나타나기 힘들었던 것이다. 유형원의 논의도 이러한 시대적 흐름 속에 놓여있었다.

유형원은 ‘봉건’을 국가구상의 중요한 개념으로 언급했지만 군현제 국가를 부정적으로 인식하지도 않았다. 오히려 유형원은 공천하를 위해 군현제의 현실을 적극적으로 인정하고 여기에서 나타나는 갖가지 문제를 완화하기 위한 도구적 방편으로 ‘봉건’의 취지를 도입하고자 했다. 이 시기 대부분의 논자와 마찬가지로 일종의 절충론적 입장이었다.³⁹

37 봉건·군현론에 대한 대표적 논고를 들면 다음과 같다. 민두기, 「중국의 전통적 정치상-봉건군현논의를 통해 본」 『진단학보』 29·30, 1966 ; 민두기, 「청대봉건론의 근대적 변모-청말 지방자치론으로의 경사를 중심으로」 『아세아연구』 10-1, 1967 ; 박광용, 「18-19세기 조선 사회의 봉건제와 군현제 논의」 『한국문화』 22, 1998 ; 오향녕, 「동아시아 봉건담론의 연속과 단절」 『사총』 72, 2011 ; 조성산, 「18-19세기 조선 봉건-군현제 논의의 역사적 전개」 『역사학보』 236, 2017.

38 일찍이 인류학자 에릭 울프는 지배권력의 형태를 ① 세습적 지배, ② 봉록적 지배, ③ 상업적 지배, ④ 행정적 지배 등으로 제시하였다(에릭 울프 『농민』, 청년사, 1978, 91-137쪽). 이 중 근대적 형태인 상업적 지배와 행정적 지배를 논외로 하면 봉건과 군현의 지배유형은 대체로 세습적 지배와 봉록적 지배에 각각 조응하는 것으로 이해할 수 있다. 하지만 울프에 따르면 이러한 여러 가지 형태의 지배유형이 서로 배타적인 것이라고 할 수는 없고 각각의 지배유형을 특징짓는 요소들은 서로 뒤섞이거나 공존할 수 있었다. 이들 지배유형이 발전단계에 따라 배치될 수 있는 것도 아니었다.

39 18-19세기 남인학자들은 世卿을 없애 진정한 사대부체제를 만들기 위해 군현제를 연구하거나 ‘봉건’과 ‘군현’이 절충된 한의 군국제 즉 ‘雜建’을 지지하면서 ‘봉건’의 취지를 살린 군현제를 실시함으로써 특권적 벌열정치를 타파해야 한다는 문제의식을 공유했다. 여기에는 고염무의 「군현론」이나 황중희의 『명이대방록』과 같은 명말청초의 체제전반의 개혁론의 영향이 강하게 작용했다(박광용, 「18-19세기 조선사회의 봉건제와 군현제 논의」 『한국문화』 22, 1998).

유형원이 지방의 분권성을 일정하게 감안한 대표적 예가 鄉黨制와 貢擧制였다. 향당은 봉건제 하에 양민·교화·정령·군려·형벌 등을 담당한 지방조직으로서 유형원은 수령의 보조적 역할을 맡고 養士·貢擧의 영역에서도 중요하게 간주되었다. 수령의 통치권 하에서 제한적이거나 향당에 대한 일정한 자율성이 인정되었던 것이다. 따라서 유형원의 ‘봉건’은 대체로 군현제적 지배체제의 강화와 효율적 운영을 위한 수단적 의미가 컸다.⁴⁰ 그 외에 구임제의 도입도 들 수 있지만 유형원이 ‘봉건’의 취지로 도입한 핵심적인 제도는 역시 정전제였다.⁴¹

‘정전과 봉건은 聖王이 천하를 다스리는 規矩’로 ‘이 두 제도를 버리면 비록 성왕이라도 인을 베풀 바가 없다’는 언급⁴²이나 ‘정전과 봉건은 불가분의 관계’⁴³, ‘제후에게 작위를 부여하고 토지를 나누어주는 것(例爵分土)은 봉건의 큰 것이고 정전은 봉건의 작은 것’⁴⁴이라는 말과 같이 정전이야말로 봉건체제의 핵심제도였다. 이와 관련해서 정전제에 입각한 이상사회로서 ‘삼대’의 이미지를 묘사한 신흠(申欽, 1566~1628)의 다음과 같은 말이 참고된다.

대개 제왕은 천하를 천하의 천하로 여기고 천하를 자신의 私利로 여기지 않아 爵位者로 하여금 모두 토지를 소유하지 않음이 없고 백성을 소유하지 않음이 없어서 천하와 함께하였다. 그러므로 토양의 비척과 민호의 증감이 마치 家籍에 오른 家丁들처럼 번거롭게 따지지 않아도 奸僞를 용납하지 않았다. 이에 천하의 토지는 모두 官에 仰屬되어 서로 매매할 수 없었고 천하의 백성도 모두 위에 仰給되어 서로 율길 수 없었다. 노동으로 먹고살아 恒業이 있고 항업이 있게 되어 세금을 납부하니 크게 부유한 백성도 없고 크게 가난한 백성도 없었기 때문에 쟁탈할 염려도 없고 겸병의 포악함도 없었다. 秦에 이르러 성인의 법이 모조리 없어져 비로소 천하를 자신의 私利를 위한 대상으로 여겨 위에서 독단하니 봉건이 폐지되었다.⁴⁵

‘천하를 천하의 천하로 여기고 천하를 자신의 私利로 여기지 않는’ 공천하의 전형으

40 김선경 반계 유형원의 이상구가 기획론」 『한국사학보』 9, 2000.

41 최윤오, 「반계 유형원의 봉건·군현론과 공전제」 『동방학지』 161, 2013.

42 『雲養集』 卷14, 淸風金允植洵卿著 雜著四 八家涉筆上 並引 庚午 山北老人申耆永頭評.

43 『弘齋全書』 卷107 經史講義44 總經[二]

44 『立齋先生遺稿』 卷16, 議 井田[三]

45 『象村稿』 卷47, 外稿第六 彙言六.

로 ‘삼대’는 천자 이하 제후들이 각기 독립적인 田土와 民戶를 소유하고 천하를 분점하는 ‘봉건’의 국가였다. 무엇보다 토지는 관이 소유하여 매매할 수 없고 민도 관에 예속되어 이주가 불가능했다. 민은 항업을 가지고 국가는 여기에 세를 부과하여 빈부가 차이 없이 고르기 때문에 토지를 두고 쟁탈하거나 겸병하는 문제도 없었다.

정도전이 ‘옛날에는 토지를 官에 있어서 소유하여 백성에게 주었으니, 백성이 경작하는 것은 모두 관에서 준 토지였다. 천하의 백성은 토지를 받지 않은 사람이 없고 경작하지 않는 사람이 없었기 때문에 貧富強弱이 그리 심하지 않았으며 토지의 소출이 모두 公家로 들어갔으므로 나라도 역시 부유했다.’라고 한 것⁴⁶도 비슷한 맥락이었다.

‘봉건’의 분권적 통치체제를 제한적으로 수용한 유형원에게 ‘봉건’의 핵심은 정전제를 재해석하여 현재화한 공전제였다. 공전분급을 바탕으로 균산에 다가가고 이를 통해 균부 균세를 실현하고자 한 전제구상은 유형원 ‘공’의 내용을 구성하는 중추였다. 이는 직분에 따른 역할에 충실함을 전제로 안정적이고 표준화된 소농의 대대적인 석출을 목적으로 했다.⁴⁷ 다만 그것이 실행프로그램 없이 결과론적 낙관주의로 가득 차 있음은 다른 경제가들과 마찬가지로 마찬가지였다.

공전제의 구조와 운영세칙에는 몇 가지 모순이 있다. 토지와 인간의 결합문제는 특히 중요하다. 공전의 규모가 사실상 크게 변하지 않는 반면 수전대상자는 시간이 지남에 따라 늘어날 수밖에 없다. 공전의 부족현상은 필연적이라 해도 좋았지만 이에 대한 제도적 보완장치는 찾을 수 없다. 공전의 지급과 환수체계가 제대로 작동되지 않을 경우 제도 자체가 무너질 수 있었다. 이 점 이미 과전법의 역사적 경험에서도 확인된다. 호구과약과 호적제도 또한 사실상 현행의 것을 그대로 유지하도록 하였다. 量案을 중심으로 토지와 인민을 함께 파악하는데 주력했기 때문이었겠지만 문제가 생길 소지가 다분했다.

한편, 1경 이상을 받는 왕족·관료 등은 공전의 규모가 커서 별도의 노동력 없이는 농업경영이 사실상 불가능했다. 이 경우 공전수급에서 제외된 고공과 같은 노동력을 투입할 수밖에 없다. 고공과 같은 존재는 노비제 폐지의 대안으로 제시된 바 있지만 이들이 어떠한 이유로 공전농민이 되지 못하는지에 대해서는 아무런 설명이 없다. 유형원이 상정한 표준적 소농의 범주와 개념이 어떠한 것인지 이러한 비자립적 농민의 존재와 관련하여 설명이 필요한 부분이다. 공전제의 균산·균부 이념에 제외되는 이들의 존재를 어떻

게 봐야 할 것인지 고민이 필요하다.

공전으로부터 흡수한 재정의 운영방식도 살펴볼 필요가 있다. 조선왕조는 군역을 비롯한 신역제를 통해 민을 파악하고 인적·물적 자원을 수취했다. 하지만 동 시기 조선의 役制는 代立·雇立과 물납화가 광범위하게 진행되고 있었다. 군역의 방군수포와 군적수포법의 제정, 노비의 납공노비화와 급가고립의 채택, 요역의 고립화, 병작지주제의 확산, 장번급료병을 중심으로 조직된 훈련도감의 창설, 번상제와 급료제를 절충한 번상급료제의 채택, 수군의 給代軍化 등의 현상이 이를 잘 보여준다.⁴⁸

이러한 현실은 유형원의 구상에 어떻게 스며들었을까? 우선 공전제 국가의 예산책정에서 대부분의 지출은 녹봉과 고립가 등 인건비성 항목이었다. 신역에 의한 노역동원이 유상노동으로 전환되어가는 현실을 적극 수용한 것이다. 군사제도는 복잡하다. 유형원은 정전의 모델을 재해석하여 ‘병농일치’에 입각한 공전농민을 주된 군사력으로 삼고자 했다. 토지분급제를 토대로 한 군역제의 대대적인 재건이었다. 다만 장번급료제로 운영된 훈련도감을 존치하고 어영청·금위영의 번상급료제를 중앙군에 적용하였다. 공전제에 입각한 병농일치적 군제를 설계하면서도 현실의 급료제를 완전히 무시하기는 힘들었던 것이다. 고립제·녹봉제와 공전제는 대단히 이질적인 성격의 제도로 양자가 서로 충돌하지 않고 순조롭게 운영될 수 있을지 미지수였다. 이점 유형원이 처한 시대상황과 『반계수록』에 투영된 유형원의 고민을 읽을 수 있는 대목으로 공전제 국가의 약한 고리가 될 공산이 컸다.

정치이념으로서 ‘공’은 어떨까? 유형원의 ‘공’은 주로 정치권력의 공정성과 도덕성의 차원에서 분배의 균형·균등이라는 의미로 쓰여졌다. 당시 ‘공’개념의 맥락에 충실한 것이면서도 내용의 구체성과 체계성이라는 점에서 독보적 위상을 가진다. 다만 왕조의 절대권력자인 국왕에 대해서는 독자적인 입론을 제시하지 않았다. 국왕권력의 원천과 정당성에 대한 논의를 개진한 정약용과 대비된다. 이와 관련된 내용은 국왕의 사육을 절제해야 한다는 수양론적 차원에서 산발적으로 제시되어 있고 국왕의 위상은 자명한 전제로 절대

48 관련 논고는 다음과 같다. 이태진, 「군역의 변질과 납포제의 실시」 『한국군제사』, 육군본부, 1968 ; 방기중, 「조선후기 군역세에 있어서 급납조세의 전개」 『동방학지』 50, 1986 ; 전형택, 「조선후기 노비노동에 있어서 고립제의 전개」 『번태섭박사화갑기념사학논총』, 1985 ; 지승중, 「조선전기노비신분연구」, 일조각, 1995 ; 윤용출, 「조선후기의 요역제와 고용노동」, 서울대학교 출판부, 1998 ; 김건태, 「조선시대 양반가의 농업경영」, 역사비평사, 2004 ; 송양섭 『조선후기 둔전 연구』, 경인문화사, 2006 ; 김종수, 「조선후기 중앙군제연구」, 해안, 2003 ; 김현동, 「17세기 어영청 창설과 번상급료제의 성립」 『한국사연구』 192, 2021 ; 송기중, 「조선후기 수군연구-정책·재정·훈련에 관하여」, 역사비평사, 2019.

46 『三峯集』 卷13 朝鮮經國典 上 賦典

47 『磻溪隨錄』 卷3, 田制 上 「分田定稅節目」.

권력에 대한 제도적 통제나 견제장치는 매우 미약했다. 궁부일체의 원칙을 투영한 내수 사 폐지 정도가 언급될 뿐이었다. 이점 왕조의 통치체제에서 어쩔 수 없는 한계로 동 시 기 다른 논자들도 대부분 그러했다.

전체적으로 유형원의 구상은 강력한 집권성을 가진 군현제 국가의 면모가 드러난다. 조선왕조의 국가운영의 기본적 지향도 그러했을 것으로 생각되거나 유형원은 강력한 국가권력의 체계적 운영을 통해 지배체제의 강화를 꾀했다고 볼 수 있다. 유형원의 국가는 가장 중요한 생산수단인 토지의 국유화를 바탕으로 화폐의 발행·유통과 관련된 권한도 국가가 독점하고 국가적 물류와 밀착되면서 재정적 성격을 명확히 하였다. 상공업 부문은 농업 중심의 재분배 체계에 대한 보완재로 관리·통제되었다. 상인과 수공업자도 공전제의 틀에 포섭되어 국가의 통제하에 특정 공간에서 영리활동을 하도록 하였다. 학제를 官學化하여 교육과 엘리트 선발을 일원화하고 향약·동계 등 향촌조직의 군현제에 포섭하여 관입화를 꾀하였다. 군현 내부의 촌락도 여리경·성읍경·참점경·포자경 등과 같이 성격에 따라 인위적으로 편제하도록 하였다. 동리 내부는 오가작통으로 편제되었다. 국가권력을 통해 민의 생활공간까지 인위적으로 재편성하여 군현제의 하부에 포섭하고자 했던 것이다. 민을 토지에 긴박·구획하여 생활공동체와 일치시킴으로써 직역을 수행하도록 한 공전제적 통치체제에서 민의 이주와 활동에 제약이 가해짐은 불가피했다.⁴⁹ 그야말로 기간 권력의 장악을 통한 강력한 지배질서의 구축을 위한 것이었다.

유형원의 공이 공정함을 의미하기도 하지만 공간으로서 공은 이러한 국가지배의 관철이 이루어지는 영역이라는 의미도 가지고 있었음이 드러난다. 국가 차원의 공적 영역과 민간의 사회적 영역, 중앙과 지방 간의 비대칭성은 두드러질 수밖에 없었다. 민간영역의 공론을 일정하게 중시하였지만 그것 또한 국가권력에 포섭된 사회조직·결사나 군현단위 행정적 통제안에서 국한되었다. 중앙의 구심력은 지방사회 내부까지 강한 영향력을 행사했다. 국가는 정치적·행정적 권력을 바탕으로 사회전반을 강력히 장악하였다. 사회운영을 위한 각종 제도적 자원과 행정체계는 이를 뒷받침하기 위한 것이었다. 국가는 개인의 윤리와 규범을 사회적 차원에서 구성해내는 구심이자 체제교학과 사회규범을 조직적으

로 전파하는 하향식 권력의 강력한 주체였다.

유형원의 국가는 군현제적 지배질서의 완성을 위해 나아가는 길 위에 있었다. 이러한 지향은 근대 이후 국가를 조직하고 인식하는 역사적 토양으로 정치사회적 현상을 이해하는 하나의 단초일 수 있다는 점에 의미가 있다. 『반계수록』을 포함한 조선후기 경세론이 취하고 있는 이러한 방식은 중국을 포함한 동아시아 국가·사회질서의 역사적 경험과 시대적 규정에 의한 것으로 유형원이 이러한 사고의 테두리를 벗어날 수는 없었다. 강력한 국가권력과 이를 바탕으로 한 토지와 인민의 통제, 그리고 이를 전제로 한 국가와 사회운영은 오랫동안 하나의 이상형으로 상정되었고 이후 전개되는 경세론의 국가도 이러한 인식틀은 그대로 이어졌다. 조선후기 경세론이 공유한 이러한 범주와 지향이 보여주는 역사적 함의에 대한 다각도의 연구가 기대된다.

49 강력한 지방통치를 위해 인보조직 강화를 통해 지역지배의 관철을 보다 효율화할 것을 꾀하고자 한 방안은 다른 논자들에게도 포착된다. 예컨대, 정약용의 경우 오가작통과 십가작패와 같은 방식을 적용할 것을 주장했다. 왕양명의 십가작패는 10가 단위로 주민을 편제하여 상호감시와 공동책임 기능을 부여하는 것이었다(『목민심서』 호전 6조 호적). 어시제 최성환은 중국 후위의 지방제도를 참고하여 5가=1린, 5린=1리, 5리=1당으로 통감제라는 강력한 인보조직을 도입할 것을 주장했다. 통감은 행정조직이면서 군역징발·군사지휘 조직이었다(『고문비략』 권1, 統甲. 『고문비략』 권1, 軍伍).

국가 위기극복 담론으로서의 실학과 공공성

전 성 건(경국대)

「조선후기 새로운 국가의 모색과 공사론(公私論) -『반계수록』과 『경세유표』-」를 읽고

1) 논문 요약

본 논문은 반계 류형원의 『반계수록』과 다산 정약용의 『경세유표』라는 서물을 중심으로 그들이 제시한 국가론이 보여주는 특징과 의미를 살펴본 것입니다. 그리고 그 이론적 배경에는 공사(公私) 개념이 자리를 차지하고 있습니다. 요컨대, 그들은 각자 공사 관념에 따라 이른바 ‘경국대전 체제’를 벗어난 새로운 국가체제를 구상하려고 했던 것입니다.

『반계수록』과 『경세유표』는 공통 및 참조 관계를 지니면서도 서로 다른 특징을 가지고 있습니다. 류형원과 정약용은 둘 다 전제(田制)에 긴박(緊縛)되어 있다는 공통점이 있지만, 정약용은 『반계수록』의 토지 공유제인 공전제(公田制) 등을 참조하면서도 정전제(井田制)와 여전제(圃田制) 등을 제시하여 다른 방향성을 가지고 있습니다.

먼저, 『반계수록』의 특징은 다음과 같습니다. 첫째, 법제의 구현을 통한 덕치의 실현을 지향했습니다. 이는 도덕 정치를 법제를 통하여 실현한다는 점에서 이해될 수 있습니다. 둘째, 국가개입주의 사고를 구체적으로 들어내었습니다. 이 부분은 지주전호제와 같은 사적 경제 영역의 철폐를 통해 이해될 수 있습니다. 셋째, 사유제의 전면 부정과 공유제의 절대 긍정 의식입니다.

다음으로, 『경세유표』 전제(田制) 구상의 특징은 다음과 같습니다. 첫째, 왕전론(王田論)의 토대 위에서 토지제도의 장기적인 변화를 전망했습니다. 둘째, 국가 주도로 공전과 사전의 정전법을 구성하였습니다. 셋째, 정전법은 농업·농민과 관련된 제도로 상공업 등 기타 산업은 이와 별도의 영역이었습니다. 넷째, 정전법의 틀을 갖추는 과정에서 상공업적 방식을 적극 활용하고자 하였습니다. 다섯째, 사적인 영역을 인정하고 그 위에서 전정(田

政)을 기획하였습니다.

2) 문제 제기

첫째, 류형원의 판단 가운데 공전제에 대한 이념적인 자신감과 역사현실적인 가능성이 뒷받침되어 있었다[3쪽]고 하였는데, 이념적인 자신감은 삼대의 고법(古法)과 고제(古制)에 따른 천리(天理)의 실현을 목표로 하고 있었다는 점에서 이해될 수 있는데, ‘역사현실적인 가능성’은 어떻게 이해되어야 하는지 부연 설명이 필요한 것처럼 보입니다.

둘째, 류형원의 사유제의 전면 부정과 공유제의 절대 긍정 의식은 이른바 절대왕정이거나 국가주의적 혹은 권위주의적 권력국가와 유사한 측면에서 이해될 수 있을 듯합니다. 『반계수록』의 전제(田制)를 비롯한 재조(再造)의 노력을 국가주의적 맥락으로만 이해해야 한다는 것은 아닐 것입니다. 천리와 인도에 따른 법적 체계도 언급하고 있기 때문입니다. 이에 대해서도 부연 설명이 필요해 보입니다.

셋째, 정약용은 『경세유표』에서 호조(戶曹)를 교관(敎官)으로 하고 육부(六部)를 육경(六卿)으로 삼아 향삼물(鄉三物)을 두어 만민을 가르치는 기관으로 생각하였습니다. 이를 대한민국의 현재에 대입해 보면 좋을 것 같습니다. 현재 기획재정부는 대한민국의 경제의 내일을 책임지고 있고, 교육부 장관은 교육부와 비경제 부처를 대표하는 직위입니다. 요컨대, 기획재정부와 교육부가 대통령을 보좌하면서 정부를 이끌어 가는 양대 주체라고 할 수 있습니다. 정약용의 논리를 대한민국 조직에 적용해 볼 만한 부분이라고 생각하는데, 선생님의 고견을 듣고 싶습니다.

넷째, 『반계수록』의 공전제를 균전(均田)으로 이해한 정약용의 전제(田制)는 말씀하신 것처럼, 토지의 균분(均分)이 아니라 부세의 균평(均平)에 초점이 맞추어져 있었다고 할 수 있습니다. 『경세유표』 곳곳에서 부세를 마련할 곳을 찾고 있는 사실도 전제(田制)와 조응할 수 있는 부분입니다. 그렇다면 『경세유표』도 『반계수록』과 마찬가지로 국가주의적 해석이 가능할 수 있겠다는 생각이 듭니다. 이와 관련해 말씀해 주시면 감사하겠습니다.

다섯째, 정전론(井田論)과 정전의(井田議)에 대한 이해는 일반적으로 현실적인 1단계 구성으로서의 정전의와 정전의 과정을 거쳐 이루어지는 2단계 구성으로서의 정전론입니다. 그런데 선생님은 이러한 이해방식을 긍정하면서도 이 양자를 역사 원리와 현실화의 관계 속에서 이해하는 것이 『경세유표』 전제(田制) 구상의 특성을 좀 더 구체적으로 살필 수 있다고 하였습니다.[각주 40번] 이에 대한 부연 설명 부탁드립니다.

「다산학과 유교적 공공성의 쟁점」을 읽고

1) 논문 요약

본 논문은 다산학의 공사(公私) 관념을 주자학의 그것과 비교·검토하는 한편, 권력의 균형을 통한 국가의 공정한 운영을 위한 정약용의 기획을 중도주의를 중심으로 살펴본 것입니다. 여기에서의 ‘중도주의’는 정치의 공공성 확보를 위해 중(中)·정(正) 개념을 표현한 것인데, 구체적으로 말하자면, ‘다수 중도파의 견해를 끌어안는 포용적·개방적 모습’을 함유하고 있는 개념이라고 할 수 있습니다.

주자학의 공(公) 개념은 중(中, 내적 평정심)과 정(正, 윤리적 정당성)으로 이해할 수 있습니다. 중(中)이라는 내적 평정심을 유지하여 내적 원리인 인(仁), 즉 정(正)이라는 윤리적 정당성을 실현하는 것이 바로 공(公)이라는 것입니다. 공사(公私) 개념은 또한 인심(人心)과 도심(道心) 및 천리(天理)와 인욕(人欲)의 그것과 연동되어 이해될 수 있습니다. 형체를 기질로 가진 인간이기에 인심이 없을 수 없고, 천리를 인성으로 가진 인간이기에 도심이 없을 수도 없습니다. 그 사이에서 어떻게 주재력을 발휘하는가는 인간에게 달려 있는 숙제입니다. 그렇다고 이들 개념들이 공사로만 통합되어 있는 것은 아닙니다.

반면, 다산학의 중(中) 개념은 시중(時中)·집중(執中), 그리고 신독(愼獨)·지성(至誠)과 관련되어 있습니다. 본 논문에서는 기술되어 있지 않지만, 이들 개념 사이의 연계성은 사람의 마음이 행사(行事)와 관계되어 있기 때문에 시중·집중과 신독·지성이 함께 언급되어 있는 것은 아닌가 하는 생각이 듭니다. 결국, 다산학은 주자학과 다르게 철저하게 사단과 칠정, 인심과 도심 등의 모든 마음이 공사론으로 수렴됩니다.[13쪽] 또한 다산의 경제학을 통해서 확인할 수 있는 것은 권력의 균형과 공정한 운영을 위해 국가 시스템을 새롭게 구상한 것이 『경세유표』라는 서물이라는 것입니다.

2) 문제 제기

첫째, 본 논문에서는 공(公)을 중(中)·정(正) 개념으로 정리하고 있는데, 기실 『주역(周易)』의 논리에 따르면, 중(中)·정(正)·인(仁)·의(義) 개념으로 확장되어 설명될 필요가 있다고 생각합니다. 중·정에 대한 이해는 이미 이 글에서 다루고 있기 때문에, 여기에서는 인·의에 대한 부연 설명을 해주셨으면 좋겠습니다.

둘째, 주자학의 심성론에서는 치우침이 없는 중의 상태를 공으로 규정하면서도 현실 정치론에서는 구별 혹은 차별의 양상을 중절로 이해하고 있다고 하였는데,[9쪽] 이는 유비의 관계로 이해해야 하는 것은 아닌지 모르겠습니다. 『주역』의 음양론과 건곤론의 유비는 전근대의 풍토와 환경 속에 있는 지식인의 상식인데, 그것을 ‘구별 혹은 차별의 양상을 중절’로 이해하고 있다는 것이 다소 의문입니다. ‘전근대 지식인의 현실 세계에 대한 당시의 상식’ 정도로 표현하는 것이 어떨지 모르겠습니다.

셋째, 시중(時中)과 집중(執中)에 대한 부연 설명이 필요한 듯합니다. 시중은 통론(統論)이고, 집중(執中)은 공부론(工夫論)으로 이해되는데, 그렇다면 공부론으로서의 집중은 그 다음 기술되어 있는 신독(愼獨)·지성(至誠) 개념과 어떻게 연관되는 것인지, 구체적으로 말씀해 주시면 좋겠습니다.

넷째, 『경세유표』가 제명(帝命)과 후대(侯戴)의 논리로 추대된 군목들이 상제의 명령을 수행하는 정치적 책무를 공적인 관료제 시스템과 권력 운영을 통해 구현하도록 설계한 작품이라고 말씀하셨고,[13쪽] 또 의정부의 역할과 재상의 직무를 ‘천공인량(天工寅亮)’으로 표현하셨는데,[14쪽] 이에 대한 부연설명이 필요한 것 같습니다.

「조선후기 ‘공(公)’ 이념과 경제론의 국가」를 읽고

1) 논문 요약

본 논문은 『반계수록』의 국가론을 중심으로 조선 후기 ‘공(公) 담론’의 논리체계를 국가정책과 경제론을 통해 살펴보려는 것입니다. 조선은 일본의 ‘영역적 공’ 이념과 결을 달리하고, 중국의 ‘원리적 공’ 이념과 결을 공유합니다. ‘원리적 공’ 이념은 인간의 욕망(私)을 조절하여 ‘이성적 준칙(公)’을 추구하는 것인데, 주로 분배의 정의와 수취 공정성과 관련된 것입니다.

내성외왕(內聖外王)의 군주(君主)와 수기치인(修己治人)의 현신(賢臣)은 경천(敬天)·애민(愛民)의 자세를 지니고, 궁부일체(宮府一體)·양입위출(量入爲出)하여 손상익하(損上益下)를 시행하면 안민(安民)을 이룰 수 있는데, 그 핵심에 정전제(井田制)를 시행했던 삼대(三代)의 봉건제(封建制)

라는 이상적 사유가 전제되어 있습니다. 그리고 본 논문의 중심이 바로 이를 사유 기반으로 삼은 『반계수록』의 공전제(公田制)입니다.

『반계수록』은 공전제를 바탕으로 건설한 소농을 육성하고, 민산(民産)의 안정을 통해 관료를 선발하여 국가 운영에 참여시키고, 관제를 효율적으로 개편하여 능력에 따른 직역을 부여하고, 실무자들에게 적절한 보수를 지급하는데, 그 물질 토대가 바로 공전(公田)입니다. 그러므로 『반계수록』의 공전제는 그 자체로 류형원이 제시하는 국가론의 핵심이 될 수밖에 없습니다.

문제는 조선이 군현제 국가라는 것입니다. 그러므로 군현·봉건논변은 불가피하다고 할 수 있습니다. 류형원은 군현제 국가를 기반으로 봉건의 취지를 도입하고자 하였고, 그 대표적 사례가 바로 향당제(鄕黨制)와 공거제(貢擧制), 그리고 정전제를 재해석한 공전제(公田制)였습니다. 다양한 문제가 제기될 수밖에 없는 공전제였지만, 전근대 하향식 권력 주체로서의 국가를 구상할 수밖에 없었다는 점도 고려되어야 할 것입니다.

2) 문제 제기

첫째, 공공성이라는 개념이 현대적 개념이라는 점에서 문제의 소지가 없을 수 없겠지만, 본 논문에서처럼 범용할 수 있다면, 전근대 일본의 ‘영역적 공’의 특징이 무엇인지-천황과 국가의 권위에 대한 견제와 비판을 허용하지 않는 사회의식이라고 하였는데-를 알고 싶고, 조선과 중국의 공·사관념이 대체로 유사한 양상을 지닌다고 하였는데, 차이점이 있다면 어떤 것이 있는지 알고 싶습니다.

둘째, 궁부일체(宮府一體)는 지방의 유자(儒者)는 물론, 중앙의 관료 또한 희망하고 있었던 것입니다. 내수사(內需司) 폐지로는 해결될 수 없는 다양한 문제를 발생하게 한 곳이 궁중(宮中)이었기 때문입니다. 역대 대한민국이라는 국가 조직에서도 대통령실은 문제의 공간이었다고 할 수 있습니다. 국무총리가 행정 각 부처를 총괄한다고 하지만, 국가 운영의 투명성을 확보하고 있다고 말할 수 있을지 모르겠습니다. 전근대 지식인의 시각에서 현대의 관료들에게 정책적 제안을 할 수 있다면 무엇이 있을지 궁금합니다.

셋째, 조선 후기의 공공성과 지금의 그것이 동일할 수는 없겠지만, 역사적으로 축적된 공공성 가운데 공통되는 지점이 없는 것도 아닐 듯합니다. 예컨대, 이른바 ‘공화국(共和國, Republic)’은 일반적으로 주권재민(主權在民)을 원칙으로 하고, 분배 정의(distributive justice)와 절차 정의(procedural justice) 그리고 응보 정의(retributive justice)가 이루어지는 정치체제로 이

해될 수 있습니다. 주권재민은 민본주의가 진전된 것으로 볼 수 있겠는데, 분배 정의와 절차 정의 그리고 응보 정의 등의 측면에서 살펴볼 수 있는 『반계수록』의 내용이 있는지 궁금합니다.

총평 및 질의

이상 3편의 논문은 제2세션 「국가 위기극복 담론으로서의 실학과 공공성」에서 발표되는 것들입니다. 「조선후기 새로운 국가 구상과 변화-『반계수록』과 『경세유표』, 「다산학과 유교적 공공성의 쟁점」, 「조선후기 ‘공(公)’이념과 경세론의 국가」가 그것입니다. 이 논문들의 공통점은 ‘공(公)’ 이념 혹은 관념과 관련된 것입니다. 공은 사(私) 개념과 대대(待對) 관계에 있습니다. 대대는 서로를 견제하면서도 서로를 필요로 하는 것이라고 할 수 있습니다.

국가의 위기를 극복하기 위한 담론으로서의 ‘실학’은 ‘공공성(公共性, Being Public)’을 화두로 삼고 있습니다. 공정(公正)과 공감(共感)의 국가와 사회를 만들기 위한 일환이라고 생각합니다. 계엄의 밤을 견뎠지만, 아직 내란이 종식된 것은 아닙니다. 정치·경제·사법·군사·언론 권력들의 유착(癒着) 관계의 끝점에 계엄의 밤이 있었던 것입니다. 다산 정약용은 ‘하나도 병들지 않은 곳이 없다.’라고 일갈한 적이 있습니다.

이상 3편의 논문을 통해서 반계 류형원과 다산 정약용의 개혁 논리와 그 지향점을 확인할 수 있었습니다. 전근대 지식인의 고뇌가 투영되어 있는 『반계수록』과 『경세유표』는 전근대의 풍토와 환경에서 작성되었다는 점에서 한계가 있지만, 그들의 개혁 논의가 당시대를 뛰어넘으려는 의지를 담고 있다는 점에서 지금도 훌륭한 가르침이 될 수 있다고 생각합니다.

아쉬운 점은 형법(刑法)에 대한 논의가 한쪽지 있었으면 어땠을까 하는 것입니다. 하늘 혹은 자연을 대리하기 때문에, 그것을 처리하기에 신중해야 하지만, 조건에 따라 단호하게 처리해야 하는 형법 논의가 있었으면 좋았겠다는 생각이 듭니다.

논문 요약과 문제 제기는 논문마다 작성해 두었습니다. 참고하시면 됩니다. 여기에서는 각 논문에 따라 1가지씩 질의하는 것으로 논평자의 소임을 다하고자 합니다.

제3세션 라운드테이블

대한민국의 위기요인과 과제

먼저, 정호훈 선생님께 드린 질문 가운데 셋째에 해당하는 것입니다. 정약용은 『경세유표』에서 호조(戶曹)를 교관(敎官)으로 하고 육부(六部)를 육경(六卿)으로 삼아 향삼물(鄕三物)을 두어 만민을 가르치는 기관으로 설정하였습니다. 이를 대한민국의 현재에 대입해 보면 좋을 것 같습니다. 현재 기획재정부는 대한민국 경제의 내일을 책임지고 있고, 교육부장관은 교육부와 비경제 부처를 대표하는 직위입니다. 요컨대, 기획재정부와 교육부가 대통령을 보좌하면서 정부를 이끌어 가는 양대 주체라고 할 수 있습니다. 정약용의 논리를 대한민국 조직에 적용해 볼만한 부분이라고 생각하는데, 선생님의 고견을 듣고 싶습니다. 다른 부분이 있다면 함께 말씀해 주셔도 좋겠습니다.

그다음, 백민정 선생님께 질의하겠습니다. 본 논문에서 다루고 있는 유교적 공공성 담론은 개인의 공부론과 사회의 정의론이 밀접하게 연동되어 있다는 점에서 현대에도 유의미한 가치가 있다고 생각합니다. 선생님은 그간 향례(鄕禮)와 방례(邦禮) 등 공공성을 다룬 정치관련 논문도 학계에 다수 제출하셨습니다. 이와 관련하여 질의드리겠습니다. 개인이 지향해야 하는 공적 태도와 국가와 사회가 추구해야 하는 공공성은 어떻게 관계를 맺어야 하며, 이를 위해 필요한 개인의 노력 및 국가의 정책이나 국정 운영 방안이 있다면 말씀해 주시면 좋겠습니다.

마지막으로 송양섭 선생님께 여쭙겠습니다. 둘째 질문입니다. 궁부일체(宮府一體)는 지방의 유자(儒者)는 물론, 중앙의 관료 또한 희망하고 있었던 것입니다. 내수사(內需司) 폐지로는 해결될 수 없는 다양한 문제를 발생하게 한 곳이 궁중(宮中)이었기 때문입니다. 역대 대한민국이라는 국가 조직에서도 대통령실은 문제의 공간이었다고 할 수 있습니다. 국무총리가 행정 각 부처를 총괄한다고 하지만, 국가 운영의 투명성을 확보하고 있다고 말할 수 있을지 모르겠습니다. 전근대 지식인의 시각에서 현대의 관료들에게 정책적 제안을 할 수 있다면 무엇이 있을지 궁금합니다.

한강의 소설 『소년이 온다』가 아직도 계속 『소년이 온다』로 느껴지는 이유를 모르겠습니다. 미명(未明)과 박명(薄明) 사이에서 시와 소설을 꾸준히 써온 영매(靈媒) 한강은 대한민국의 기적을 이룬 한강과 오버랩됩니다. ‘근대’라는 괴물 속에 탄생한 또 다른 이름의 ‘국가’가 담장과 문짝 없이도 드러낼 수 있는 안전한 그 무엇이 될 수 있기를 바라는 시간이 바로 이 담론의 장이었으면 좋겠습니다. 세 분 선생님의 열렬한 독자로서 바라는 것은 전근대 지식인의 사유의 지평을 ‘지금, 여기’로, 더 나아가 ‘미래’로까지 확장시켜 주시면 더욱 감사하겠습니다. 이상입니다.

발제

강동호(공공선연구자협동조합 연구소장)

대한민국의 위기와 개혁과제

강 동 호(공공선연구자협동조합 연구소장)

1. Peak Out Korea

(1) 크게 총론적 수준에서 얘기하겠습니다.

전 세계적 차원 혹은 시대적 흐름 차원에서 위협(Threat)적 문제로 보통 1) 지구 생태 위기 2) AI 등 기술 전환 3) 세계화 둔화 및 자유주의 국제질서 붕괴 등을 듭니다. 우익 Populism이 전 세계적으로 득세하고 있는 것도 위협적 문제로 주목해야 합니다.¹

이런 거대한 복합적 위협의 상황에서 우리나라는 저성장, 저출생, 불균등, 지방소멸 등 활력이 꺼져가고 있습니다. 그래서 ‘내리막길의 코리아’(Peak Out Korea; Peak Korea)란 말이 나돌고 있죠. 이 모든 정체 혹은 퇴보 현상의 중심에는 극심한 정치 양극화, 극우파의 부상 등 정치적 퇴행이 자리 잡고 있습니다.

(2) 당연한 말이지만, ‘Peak 코리아’의 본질은 오늘의 거대하고 복합적인 위협 그 자체 보다는 그런 위협 상황을 헤쳐나갈 수 있는 적응력·잠재력의 고갈, 그리고 변화와 개혁을 만들어낼 수 없도록 하는 내적 구조에 있습니다.

왜 우리의 적응력·잠재력이 고갈됐는가? 왜 우리가 지금 새로운 적응과 전진의 길을 찾아내기 어려운가? 여러 각도에서 따져볼 수 있겠습니다만, 저는 무엇보다 우리가 ‘시장 자유주의’(이른바 ‘신자유주의’)에 그 어떤 나라보다도 더 깊게 잠식됐기 때문이라고 봅니다.

자유경쟁과 사익 추구가 최고의 효율을 낳을 것이라는 시장자유주의 가치관이 깊이

¹ 도널드 서순은 ‘우리 시대의 병적 징후들’로 크게는 외국인 혐오의 확산, 경제적 불평등 확대와 복지의 쇠퇴, 기성 정당의 몰락과 극우 포퓰리즘의 부상, 정치적 불확실성의 증대 등을 들었다.(도널드 서순, 유강은 옮김, 《우리 시대의 병적 징후들》, 뿌리와 이파리, 2021 참조)

스며들수록 능력주의·이기주의의 전염성은 강해졌고, 반면 공공성의 자리는 좁혀지고 비틀려 갔습니다.² 공공성의 내몰림, 바로 이것이 문제입니다. 이로써 사회 통합력, 위기 타개 능력을 띄워낼 수 없게 되니까요. 급기야 공공성으로 충만해야 할 정치 영역이 오히려 공공성을 내몰면서 이권화되고 파벌적으로 극단화돼버렸죠.

물론 자유시장-세계화에 우리는 어느 나라보다도 더 잘 적응해 그 혜택을 누려온 것이 사실입니다. 그런 동안에는(1990년대~2010년대) 외형상 큰 문제는 없는 듯했죠. 경제적 측면에서는 실제로 잘 나갔다고 볼 수도 있습니다. 그러나 그 이면에서는 능력주의·이기주의가 깊게 번져 공공성과 사회 통합력을 잠식했습니다.

이런 반론이 있을 수 있습니다. 우리나라의 경우, 정치적 퇴행이 극심해지면 시민광장이 열려 신속하게 민주적 회복을 이뤄내는, 어느 나라에서도 쉽게 찾기 힘든 공적 시민의 힘이 축적돼 있다는 것이죠. 맞습니다. 그 점을 잊으면 안 될 것 같습니다. 그러나 시민광장의 공공성은 제도정치권의 기득권을 넘어서지 못하는 한계를 보여주었습니다. 심지어 최근 들어 시민광장의 균열 현상도 나타나고 있습니다. 앞으로 시민광장의 공공성이 과연 팬덤 정치(혹은 ‘정치적 부족주의’)를 누를 수 있을지 의문입니다.

발전모델이나 정책적인 면에서도 시장자유주의 교리에 따라 주로 경제성장만이 중시돼왔고, 반면 생태보전이나 사회적 형평은 무시되다시피 했습니다. 이런 쏠림, 과도한 불균형이야말로 우리의 위기 타개 능력을 약화하고 ‘우리 공동의 미래’에 대한 꿈을 메마르게 한 주범이라고 볼 수 있습니다.

2. 시장자유주의, 극단주의, 그리고 공화민주주의

(1) 국가개입을 최소화하고 시장경쟁을 극대화하면 효율적이고 복된 세상이 올 것이라

2 “샌델: ... 평등한 기회가 주어지는 한 승자는 상금을 받을 자격이 있다는 능력주의 원칙이 바로 그것이지요. 이제 능력주의의 두 가지 문제를 살펴볼까요? 한 가지 명백한 문제는, 우리가 자신이 공인한 능력주의 원칙에 맞게 살지 않는다는 점입니다. 기회는 진정으로 평등하지 않습니다. ... 능력주의는 공동선을 부식시키지요. 왜 그런가 하면, 능력주의는 성공한 사람들이 그들의 성공을 그들 자신이 이룬 것으로 보고, ... 성공에 이르는 길에서 그들에게 도움을 준 행운과 요행을 잊어버리고, ... 그들이 성공할 수 있게 해준 사람들에게 빚을 지고 있다는 사실을 잊도록 부추기기 때문입니다. ... 능력주의는 승자들에게 오만을, 뒤쳐진 이들에게는 수치심을 키워주지요. ... 미국 민주당이나 영국 노동당, 프랑스 사회당...이 정당들은 이제, 한때 자신들의 가장 중요한 기반이 됐던 노동계급 유권자보다는 교육을 잘 받고 지위가 있는 전문직 계층의 가치와 이해관계, 세계관을 더 동일시하지요. ... 제가 보기에 이는 성공에 대한 능력주의적 이념이 신자유주의적 세계화의 도덕적 동반자가 되었다는 것을 반영합니다.”(Thomas Piketty-Michael J. Sandel의 2024/05/20 대담, <기울어진 평등>, 2025, 66-70)

는 시장자유주의의 복음은 이제 그 전파력이 현저히 약해졌습니다. 경제적 저성장과 불균형, 민주주의 후퇴와 정치적 극단주의 부상, 지구환경 파괴 등 더 불행한 세상을 가져왔기 때문입니다. 물론 그렇다고 해서 시장자유주의의 지배력이 완전히 잦아든 것은 아니지만 말입니다.³

그런데 시장자유주의의 실패는 최근 급진적(Radical) 우파의 Populism(반동적 국민주의 Reactionary Nationalism) 부상으로 이어졌습니다. 정치적 극단주의죠. 1950~70년대 영미식 자유민주주의의 극단적 변형이 시장자유주의라면, 지금 서구 급진 우파의 Populism은 시장자유주의의 그늘에서 자라난 반동적인 변태라고 볼 수 있겠습니다. 마치 1930년대 유럽 파시즘이 ‘사회다윈주의’(사회진화론)의 적자생존·우승열패 모토를 먹고 자란 변태이듯이 말입니다. 칼 폴라니는 유럽 파시즘을 시장의 폭주와 실패에 대한 사회의 반동적 자기보호 조치로 보았습니다. 그래서 많은 이들이 지금의 세계 정치 상황과 1차 세계대전 이후 유럽의 정치 상황을 오버랩하는 것이죠.

최근 한국판 급진 우파(여성과 사회적 약자에 대한 혐오와 차별, 반PC, 능력주의, 북한·중국 등에 대한 적대 등)의 성장과 정치세력화도 역사적으로 보면 한국판 시장자유주의가 공공성을 내몰고 민주주의를 훼손하는 과정에서 나온 반동적 결과라고 할 수 있습니다

시장자유주의의 세계적 확산과 실패, 그에 이은 우파 Populism의 부상 등에는 주류 진보파(미국 리버럴, 유럽의 중도좌파, 한국의 민주당 등)의 책임도 매우 크다는 것을 간과할 수 없습니다.⁴ 특히 유럽 사회민주주의는 20세기 중후반에 진보적인 복지국가 모델을 이끄는 등 중요한 업적을 이뤄냈지만, 21세기에 와서는 대안으로서의 매력을 점점 잃고 말았습니다.⁵

3 그래서 2010년대 이후 지금 시대는 사조(思潮) 측면에서 포스트-시장자유주의(포스트-신자유주의) 시대라 볼 수 있다.

4 “샌델: ... 그러니까 어떤 면에서는 레이건과 마거릿 대처가 남긴 여파 속에서 통치한 진보적 주류와 중도좌파 정치인들이 그 뒤에 온 우파 포퓰리즘의 토대를 마련한 것입니다. 미국에서는 트럼프의 포퓰리즘이 따라왔지요. 그들에게는 우파 포퓰리즘으로 가는 길을 낸 책임이 있습니다. ... 중도좌파 정치인들은 시장이 승리한다는 전제, 다시 말해 시장 메커니즘이 공공선을 규정하고 성취하기 위한 주된 도구라는 기본적인 전제에 도전하지 않았습다. 그들은 이 전제에 이의를 제기한 적이 없습니다. 그리고 1990년대와 2000년대 초에 신자유주의 무역정책을 채택하고 금융규제를 완화했을 때, 그들은 그 프로젝트를 실행하고 시장에 대한 신념을 무비판적으로 끌어안았습니다. 따라서 우리는 지금껏 시장이 어느 영역에서 공공선에 봉사하고, 어느 영역에서 그러지 않는지 공론장에서 제대로 토론한 적이 없습니다. ...”(Thomas Piketty & Michael J. Sandel, 55-57)

5 “피케티: ... 저는 다시 역사적으로 사회민주주의는 급진적인 프로젝트였다는 점을 강조하고 싶습니다. ... 우리는 20세기 사회민주주의 전통의 서로 다른 주요 결점들을 다룰 필요가 있습니다. 하나는 우리가 교육과 의료를 더 확대하지 않고 멈춰버렸다는 사실입니다. 우리는 이 확대를 계속해야 합니다. ... 두 번째 한계는 정치적 속의와 정치적 삶에서만뿐만 아니라 기업의 의사결정에서도 참여가 부족하다는 것입니다. 제가 참여사회주의를 이야기할 때 매우 중요하게 생각하는 요소는 기업의 의견결 중 적어도 50%는 노동자 대표에게 가도록 하는 것입니

주류 진보파는 시장자유주의, 즉 경쟁만능주의·능력주의에 동조하고,⁶ 자유시장 세계화에 앞장을 섰습니다.⁷ 또 정치적 주류에 편입되면서 어느새 엘리트주의를 체질화했습니다. 그 결과 시장경쟁과 세계화에서 뒤쳐진 전통적 노동계급 등 자신의 핵심 지지층을 잃어버리게 되었습니다. 이는 과거에 강건했던 제조업 노동자들이 왜 이제는 우파 Populism에 호하는지를 말해줍니다. 물론 이제 주류 진보파는 시장자유주의 정책으로는 더 유연하고 지속가능한 복지국가를 실현할 수 없다는 점을 머리로는 알고 있을 것입니다. 그러나 그 이상의 정치적 상상력을 발휘하지는 못할 것으로 보입니다. 시장자유주의, 엘리트주의, PC(정치적 올바름)주의 등이 이미 몸에 너무 익숙해져 있으니까요.

(2) 시장자유주의의 확산과 실패, 급진 우파의 부상, 자유민주주의의 쇠퇴 등의 사태를 맞아, 이제 자유주의로부터 완전히 벗어나야 한다는 경향(자유주의의 실패), 진정한 자유주의로 돌아가야 한다는 경향(시장자유주의의 실패) 등이 교차하고 있습니다. 제가 볼 땐, 우리가 벗어나야 할 것은 자유주의에 대한 강박관념이고, 버려야 할 것은 뭔가 이상적인 자유주의가 있을 것이라는 환상입니다. 자유주의의 역사적 변천과 그 의미를 있는 그대로 받아들이면 될 일입니다.

우리가 지금 힘을 쏟아야 할 것은 시장자유주의의 퇴적물을 걷어냄과 동시에 반동적 국민주의 등 그 변이들을 물리치는 일입니다. 시장자유주의는 국가의 개입에 대한 강박증이고 시장경쟁에 대한 과대망상증입니다. 시장자유주의가 말하는 자유란 결국 ‘강자(The Strong)의 자유’인 것이고 약자의 불행을 외면할 수 있는 자유입니다. “늑대의 자유는 종종 양들의 죽음을 의미한다”(이사야 별린)는 말이 시장자유주의의 정곡을 찌른 비판인 거죠.⁸ 여기서 반동적 국민주의는 ‘죽어야 할 양들’을 지목하고 배제함으로써 경쟁의 편익을

지키고 모순적 문제들을 덮겠다는 것입니다.

이와 함께 지금 무엇보다 중요한 것은 시장자유주의와 급진 우파가 질식시킨 공공성과 민주주의를 재창조하는 일입니다. 정치적으로 시장자유주의의 문을 연 마거릿 대처는 “사회 따위는 없다”(There is no such thing as society)고 공언했습니다.⁹ 공공성의 영역을 철저히 부정한 거죠. 고대 아테네인들은 폴리스라는 공동체에 헌신함으로써 시민의 자유를 누렸던 반면, 현대 자유시장의 시민들은 경쟁과 능력을 추구하고 사익을 지키는 것에 몰두해왔습니다. 이렇듯 경쟁, 효율, 적자생존, 각자도생, 능력주의 등에 길들여진 사회를 구제할 수 있는 것은 공공성과 민주주의를 새롭게 호흡하는 일입니다. 이게 뭐 그렇게 어려운 일일까 싶지만, 1990년대 이후 지금까지의 지성사와 사회사를 돌이켜보면 결코 쉬운 일은 아니라는 생각이 듭니다.¹⁰

(3) 시장자유주의의 폭주에 맞서 공화주의의 부활 혹은 ‘신공화주의’가 그 대안으로 모색돼왔습니다. 자유 시민이 ‘정치 참여’를 통해 ‘공익(공공선)’을 달성한다는 것이 공화정의 핵심이었죠.

시장자유주의가 시장경쟁과 사익 추구에 그 토대를 두고 있다면, 공화주의는 참여와 공공선 추구에 토대를 두고 있습니다. 한 마디로 시민의 덕성과 정치 참여를 통한 공공선 추구를 목표로 삼는 이념입니다. 공화주의자들에 따르면, 공동체 구성원의 자유는 공공선 실현에 헌신하는 과정에서만 온전히 실현될 수 있습니다.

그러나 공화주의는 이질적이고 다원화된 현대사회에서 ‘무엇이 공공선인가?’라는 물음에 대해선 아직 충분한 답을 주고 있지 못합니다. 또 공동체성을 지나치게 강조하게 되면 개인의 존엄성과 권리를 경시할 가능성도 있습니다.¹¹

기존 자유민주주의는 ‘공화민주주의’를 통해 수정 혹은 대체되어야 할 것으로 봅니다.

다. ... 세 번째 중대한 한계는 국가 간 차원에서 드러났습니다. 이것이야말로 제가 강조하고 싶은 점인데요, 역사적으로 복지국가는 지구촌 북부의 국민국가라는 맥락 안에서 세워졌습니다. 북부와 남부 사이의 불평등을, 더 중요하게는 남부가 존재하지 않았다면 북부의 번영은 결코 이뤄질 수 없었다는 사실을 까맣게 잊어버린 채 말이지요...”(Thomas Piketty & Michael J. Sandel 41-45)

6 “그리하여 전통적인 사회민주주의는 비단 유럽만이 거의 모든 곳에서 완전히 패배하고 있다. 이런 패배 가운데 어느 것도 특별히 놀라운 일은 아니다. 좌파 정당이 우파의 의제를 그렇게 많이 받아들이는 것은 언제나 위험한 일이었다. 대다수 사민주의 정당은 조만간 진축정책을 받아들이고, 임금이 정제하고 불평등이 증대하도록 내버려 두었으며, 30년 전만 해도 상상조차 할 수 없는 규모로 공공서비스를 민영화했다. 또한 불평등이 증대하도록 용인하면서 승승장구하는 수혜자들에게 과감하게 세금을 물리지 않았다.”(도널드 서순, 144)

7 미국에서 신자유주의(시장자유주의)를 설계한 것은 레이건 정부였지만, 그것을 촉진한 것은 빌 클린턴 정부였다. 마찬가지로 영국에서 신자유주의의 촉진은 블레어의 신노동당 정부에 의해서였고, 독일에선 슈뢰더 정부의 ‘신중도’ 정책에 의해서였다. 게리 거스틀, 홍기빈 옮김, 《뉴딜과 신자유주의》, 아르테, 2024 참조.

8 조지프 E. 스티글리츠, 이강국 역, 《자유의 길》, 아르테, 2025 참조.
왜 이런 당연한 통찰이 여태껏 정책적 보편성을 얻지 못했을까?

9 “사회 따위는 없다. 오직 개인과 남성, 여성, 가족만이 있을 뿐이다.”

10 사적 영역을 절대화하면서 국가의 역할과 공적 영역을 최소화하고자 하는 시장자유주의를 걷어내기 위해서는 다원화된 현대사회에서 공공성의 확장이 어떤 의미인지, 어떻게 정당화될 수 있는지 깊은 사유가 필요하다. 이런 맥락에서 다산학, 나아가 실학 전통으로부터 공공성 확장에 대한 지혜를 구하려는 노력은 더 세계 진행돼야 한다. 실학의 현재성을 살리는 길은 우리 시대의 근본적인 문제와 정면으로 마주하는 데 있을 것이다.

11 “우리는 ‘자유주의나 공동체주의나’의 문제를 적절한 방식으로 ‘해소’하지 않으면 안 된다. 우리는 주관적 권리는 바로 그 권리의 상호인정과 존중을 특징으로 하는 공동체적 문화의 맥락 안에서만 실현 가능하며, 거꾸로 단지 처음부터 그런 권리의 가치를 전제하는 민주적인 공동체의 문화만이 그런 권리의 사회적 실현을 가능하게 한다는 인식을 필요로 한다. 그리고 바로 이것이야말로 우리가 서구의 ‘자유주의-공동체주의 논쟁’을 통해 배워야 할 핵심 논점일 것이다.”(장은주, “인권과 민주적 연대성”, 시대와 철학 13-1, 2002, 309-310)

대의제를 근간으로 한 자유민주주의는 공화주의적 ‘정치 참여’에 제한적입니다. 루소는 근대 대의민주제에서 시민은 투표할 때만 주권자일 뿐 투표가 끝나면 곧바로 노예로 전락한다고 보았습니다. 대의제에서 국민주권은 명색만 남고 대표자들은 공공선은커녕 사익에만 몰두할 가능성이 있습니다. 더욱이 시장자유주의의 틀에서 시민의 정치 참여는 최소화될 수밖에 없고 제도정치권은 이권화에 점점 더 몰두 수밖에 없습니다. 우파 Populism은 이 급소를 정확히 파고드는 경향이 있습니다. 즉 대의민주제에 대한 대중의 불만을 유도하고 활용하는 것이죠.

미디어의 발달 등으로 ‘대중민주주의’가 자리 잡았지만, 그것이 사익에 몰두하는 정치권과 영합하면서는 심증팔구 중우정치를 불러오게 됩니다. 정치적 극단주의나 정치적 부족주의의 발흥이나 팬덤 정치 현상이 바로 그러한 것이죠. 정치권은 권력을 잡기 위해 대중을 이용하려 들고 대중을 선동하는 정책만 내세우며 대중이 혹할 만한 것들만 말합니다. 공공선은 허공에 떠다닐 뿐입니다.

공화민주주의에서 ‘공공선’에 관한 합의를 어떻게 이뤄낼 것인가?

그 방법은 결국 시민의 정치 참여, 좀 더 구체적으로는 대화와 토론 중심의 정치적 숙의(Deliberation)일 것입니다. ‘숙의민주주의’는 공적 의사결정에서 시민의 참여와 숙의를 보장하고 제도화하는 데 초점을 둔 민주주의 방식입니다. 공화민주주의는 숙의민주주의를 내포할 수밖에 없습니다.

대의제에서 다수결 원칙을 통해서만 의사결정이 이뤄진다면 그것은 다수에 의한 독재로 흐르기 쉽습니다. 따라서 숙의민주주의가 이뤄진다면 다수결 원칙과 대의제에 대한 불만도 줄어들 것입니다.

3. 공공선과 지속가능발전

(1) 공화민주주의는 오늘날 ‘생태민주주의’나 ‘녹색공화주의’로 바뀌 불리도 아무 상관이 없습니다. 공화민주주의는 생태주의와 궁합이 잘 맞고, 앞으로 상호 융합될 수밖에 없는 관계라는 뜻입니다. 공화주의자들과 생태주의자들은 다들 사회적 형평성과 생태적 지속가능성을 우리 시대 공공선의 핵심 지표로 설정합니다.

한 마디로 ‘사회생태적’ 공공성의 창조와 확장이 우리 시대 문제해결의 기본 방향이라

고 할 수 있습니다. 사회생태적 공공성의 정당성은 앞서 말한 숙의민주주의적 과정을 통해 확보될 수 있습니다(존 배리).

생태주의는 일반적으로 말하자면 우리 인간이 생태계의 한 부분임을 자각하고 생태계와 조화하는 사회질서·의식체계를 짜자는 것입니다. 생태주의는 지구 자원의 유한성, 경제성장의 한계, 탈산업주의와 탈물질주의, 인간과 자연의 조화 등을 강조합니다. 또 생태계에서는 상호의존이 경쟁보다 우위이며, 평등은 위계보다 우선한다는 점을 강조합니다(앤드류 돕슨). 이런 점에서 생태주의는 시장자유주의나 반동적 국민주의와 대척적 관계에 있습니다.

(2) 공화민주주의, 녹색공화주의가 추구하는 사회생태적 공공성은 21세기의 쇠신된 ‘지속가능발전’(Sustainable Development; Sustainable Progress)과 상통합니다.

이전의 지속가능발전 개념은 어디까지나 ‘경제성장’에 주축을 뒀습니다. 경제성장의 틀 속에 환경 보호와 사회적 형평의 문제를 끼워 넣으려 했죠. 이에 비해 21세기의 쇠신된 지속가능발전(사회생태적 발전) 개념은 팽창적이고 파괴적인 거품 성장의 환상을 깨고 대신 생태친화적이고 미래지향적인 사회발전주의를 채택하는 것입니다. 경제성장과 시장의 논리에 환경적 가치를 약간 주입하는 것으로는 미래의 잠재력을 높여나갈 수 없음을 분명합니다.¹² 생태친화적인 기술·산업의 발전, 공화적 삶의 양식과 사회관계의 진화를 추구해 나갈 때만이 현재와 미래의 잠재력을 높일 수 있다는 것이죠.

사회적 형평성이 낮고 생태주의적 지향이 약한 나라들일수록 시장경쟁과 경제성장으로 문제를 해결하려는 경향이 강합니다. 거꾸로 말하자면 경쟁과 성장에 대한 압력이 높은 나라일수록 사회생태적 공공성의 합의는 낮을 수밖에 없습니다.¹³

오늘날 미국이나 한국에서 보듯이, 경쟁·성장지상주의 국가는 민주주의 후퇴와 정치

12 성장 중심 지속가능발전을 추구해온 영국의 경우, 발전 수준이 비슷한 나라들에 비해 ‘환경지속가능성지수’ESI가 상당히 낮았을 뿐만 아니라 소득 양극화도 상당히 심화된 것으로 나타났다. 이는 지속가능발전을 성취하기 위해서는 사회적 형평성과 환경보전에 충분한 가치를 뒤야 함을 시사한다. (김지현 외, “영국의 국가발전전략으로서 지속가능발전의 성과와 한계”, ECO 11-2, 2007)

13 최근 정부의 공공지출 확대가 ‘소득불평등도’와 국가 신용위험을 낮춘다는 연구 결과가 나오고 있다(한국은행·ADB·JIMF 주최 컨퍼런스, 2025/07/16). 특히 우딘(Gazi Salah Uddin) 교수의 연구에 따르면, 신흥국·개도국일수록, 공공 부문이 부패할수록, 기후 위험에 노출되어 있을수록, 기초적인 재정수지 수준이 낮을수록 정부 지출의 소득 불평등 개선 효과는 낮아졌다. 우딘 교수는 “포용적 성장을 위해서는 저소득층이 주요 수혜 대상이 되는 부문의 지출을 늘려야 하며, 이를 장기적으로 뒷받침할 수 있는 제도적 장치의 마련이 중요하다”고 보았다(한겨레 2025/07/16).

적 극단주의(혹은 정치적 부족주의) 발흥으로 전환기의 위기에 대한 대응력이 현저히 약화될 수밖에 없습니다.

우리 한국은 2000년대 들어와서도 ‘수출주도형 성장체제’를 통해 세계화의 혜택을 가장 많이 누려왔으나, 이제 세계화 둔화 등 외적 조건 변화로 기존 성장 중심 발전모델의 유효성이 크게 떨어지고 있습니다.

‘위기의 코리아’(Peak Out Korea)를 넘어서 새로운 적응과 전진을 이뤄내기 위해서는, 공화민주주의, 사회생태적 발전으로의 전환을 모색하고 합의해야 할 것입니다.

4. 개혁과제

공화민주주의, 사회생태적 발전을 지향하며, 실학의 ‘국가개혁론’의 문제의식을 이어 받아 제시해 볼 수 있는 개혁 의제는 다음과 같습니다.

- 1 개혁
- 2 성평등, 포괄적 차별금지법
- 3 탄소 중립과 ‘그린 뉴딜’
- 4 규제 개선과 적극적 산업정책
- 5 주4일제, 일자리보장제, 워라벨
- 6 교육과 과학기술의 진보
- 7 국가 간의 관계이자 통합을 지향하는 특수관계

이는 지금의 위기 상황을 타개하고 시대 변화에 적응하기 위해서는 우리의 국가시스템을 어떻게 전환해야 할 것인가 하는 차원에서 제시된 것입니다. 다시 말해 공화민주주의와 사회생태적 발전(사회적 형평, 생태적 지속성, 경제적 진보)의 방향으로 정치 질서와 사회경제 구조를 전환하기 위해서는 지금 어떤 중대한 문제를 해결해야 하는가 하는 관점에서 제기된 것들입니다. 이 외에도 다양한 개혁 의제가 제기될 수 있으므로, 자유롭고 비판적인 토론이 기대됩니다.