

정조의 명덕(明德) 해석과 왕권강화 논리

소진형*

본 논문은 정조(1752~1800, 재위 1776~1800)가 《대학》의 명덕(明德)개념을 재해석함으로써 군주의 특수성을 정당화하였다는 점을 논증하고, 이러한 정조의 명덕해석이 성리학적 개념과 언어로 구성되어 있지만 성리학적 정치지향과 어떤 측면에서 달라지는지를 논증하고자 한 글이다. 정조의 명덕해석이 성리학과 다른 정치지향을 가진다는 점을 논증하기 위해 먼저 주희의 명덕해석의 특징을 살펴보았다.

주희는 《대학》에서 말하는 통치의 주체를 왕에 한정하지 않고 모든 사람들이 통치에 참여하는 것이라는 점을 주장하면서 모든 사람들이 통치에 참여할 수 있는 조건으로 명덕을 제시한다. 반면 정조는 주희가 이상적인 사회를 구현하기 위한 전제로 제시한 인간의 조건들에 대해서 회의한다. 정조는 인간의 동질성과 차이, 그리고 목적론적 세계관을 설명하기 위해 동원된 리, 기, 심, 성과 같은 기본적인 성리학적 개념들을 받아들여서 사유하기는 하지만, 그 개념들 사이에 논리적으로 불일치하는 부분들을 일관되게 만들기 위한 시도를 한다. 본 논문에서는 정조가 중요한 성리학적 개념들의 재해석을 통해 명덕을 재규정하여 어떻게 왕권강화논리로 만드는지를 해명하고자 하였다.

주제어: 정조, 주희, 왕권강화, 명덕(明德), 성(性), 심(心), 리(理), 기(氣)

1. 서론

이 논문의 목적은 정조(1752~1800, 재위 1776~1800)가 《대학》의 명덕(明德)개념을 재해석함으로써 군주의 특수성을 정당화하였다는 점을 논증하고, 이러한 정조

* 서울대학교 정치학 박사 수료

의 명덕해석이 남송의 학자 주희(1130~1200)의 명덕에 대한 해석과 달랐다는 점을 증명하는 것이다. 주희가 명명덕(明明德)의 주체, 즉 밝은 덕을 밝혀 정치의 이상을 구현하는 주체를 모든 사회적 인간으로 규정함으로써 정치참여의 한계를 느슨하게 만들었다면, 정조는 이러한 명덕에 위계를 부여함으로써 왕의 특수성을 주장하고자 하였다. 이 논문에서는 정조가 성리학적 개념의 재해석을 통해 주희와 다른 정치적 이상을 지향했다는 점을 논증하고자 한다.

주희에게 있어서 명덕은 인간이 진리를 알고 실천할 수 있는 가능성을 의미한다. 주희는 이 잠재성이 왕만이 아니라 모든 인간에게도 내재되어 있다고 보고, 통치의 주체를 왕에서 일반 사대부들로 확대시켰다. 특히 주희는 “대학장구(大學章句)”의 서문(이하 대학장구서)에서 모든 사람의 평등한 자질과 학문의 정치에 대한 우위를 강조함으로써 《대학》이 제왕의 학문으로만 독해될 가능성을 차단하고자 하였다(민병희, 2008 참조).

반면 정조는 자신을 학문과 정치를 결합시킬 군사(君師)로 자임하면서 삼대의 정치를 회복하고자 한 군주이다. 그러한 정조에게 문제가 되는 것은 모든 사회적 인간이 통치에 참여한다고 규정하는 주희의 명덕해석이었다. 정조는 주희를 부정하지 않는 대신 주희가 명덕을 해석하면서 동원한 개념을 재구성함으로써 주희의 해석을 넘어서고자 한다. 따라서 이 논문은 주희와 정조의 통치관의 차이를 가장 잘 드러낼 수 있는 것은 《대학》의 명덕해석이라고 판단했다.

주희와 정조의 명덕해석의 차이를 통해 정조의 사상적 지향점을 규명하는 것은 방법론적인 측면에서 기존 연구와 다음과 같은 차이가 있다. 지금까지 정조의 군주관의 해석을 놓고 성리학¹⁾에 기반한 군주관이라는 주장²⁾과 실학적 군주

1) 본래 성리학은 주희의 사상체계만을 의미하는 것이 아니라 북송대에 시작된 도학운동 가운데, 인간의 본성을 기가 아닌 리로 이해하는 입장은 성리학으로 포괄할 수 있다. 성리학이 포함하는 학문적 범주가 광범위하고, 성리학자라고 볼 수 있는 인물들 간에 사상적 차이가 없지 않기 때문에, 비록 주희가 북송대의 도학운동을 종합하기는 했지만 주희가 성리학을 대표한다고 직접적으로 보기는 어려운 측면이 있다. 그럼에도 이 논문에서 성리학이라는 범주를 쓰는 이유는 정조가 인간존재를 규정하기 위해 개념들을 재해석하기 위해 주희 뿐만이 아니라 중국의 성리학자들의 이론을 가져오기 때문이다.

2) 이 입장의 주요 논자와 연구서 및 논문은 다음과 같다.

김문식(1996), 《조선 후기 경학사상연구》, 일조각; (2000), 《정조의 경학과 성리학》, 문헌과 해

관³⁾이라는, 양립불가능한 주장이 대립해왔다. 두 입장은 모두 정조의 정치에 대한 인식과 주자로 대표되는 성리학의 관계를 설정하려는 시도들이라고 할 수 있다. 첫 번째 입장은 정조가 해왔던 방대한 주자서 정리 작업과 노론적 학문을 갖고 있다는 점에 착안, 그의 학문을 성리학적인 정향성을 갖고 있다고 주장해왔다. 반대로 두 번째 입장은 정조의 제도정책과 당대 실학자라고 불렸던 인물들의 정책이 유사했고, 따라서 그의 정치관이나 학문관은 성리학적인 지향과 달랐다는 주장을 한다.

이 논문 역시 정조의 정치에 대한 인식과 성리학의 관계가 무엇이었는가에 중점을 두고 있지만, 기존 연구들이 정조와 성리학의 관계를 설정하는 것과 방법론적인 측면에서 차이를 두고자 한다. 기존의 연구들은 정조의 정치적 지향점에 대한 해석에서는 각기 차이가 있지만, 정조가 시행했던 제도나 행위, 학맥을 통해 사상을 규정하고 있다는 점에서 방법론적으로 유사하다고 할 수 있다. 물론 정조의 학문관이 제도나 주자서 편찬 작업과 관련이 없다고 할 수 없다. 하지만 정조의 군주관을 제도나 행위로 환원시키는 방법으로 정조 사상의 내용과 특징을 규정하는 것은 한계가 있다. 정조와 주희가 사상적으로 유사한지 차이가 있는지 여부는 외적 조건의 배치가 아니라 특정한 개념이나 주제에 대한 이들의 해석이 어떻게 전개되는지를

석사; (2007), 《정조의 제왕학》, 태학사; 김 호(2007), “정조의 속학 비판과 정학론”, 《한국사 연구》 139, 한국사연구회; 안재순(1991), “韓國近世史에 있어서 正祖의 政治哲學에 關한 研究: 그 傳統性과 開放性을 中心으로”, 성균관대학교 박사학위논문; 유미림(2001), “18세기 군주성 학론의 심학화”, 《한국정치학회보》 35, 한국정치학회; (2002)a, “조선후기의 정치사상”, 지식산업사; (2002)b, “조선후기 왕권에 대한 연구 1: 정조연간의 의리논쟁을 중심으로”, 《정신문화 연구》 86호, 한국정신문화연구원; (2002)c, “조선후기 왕권에 대한 연구 2: 정조 연간의 의리 논쟁을 중심으로”, 《동양정치사상사》 통권 1권 1호, 한국동양정치사상사학회; 유봉학(2009), 《개혁과 갈등의 시대: 정조와 19세기》, 신구문화사; 정옥자(1991), 《조선후기 지성사》, 일지사; (1998), 《조선후기 중화사상연구》, 일지사; 정옥자 · 유봉학 · 김민식 · 배우성 · 노대환 지음(1999), 정조시대의 사상과 문화》, 돌베개; (2000), 《정조의 수상록 일득록 연구》, 일지사; (2003), 《정조의 문예사상과 규장각》, 효형출판사; 한상권(2007), “정조의 군주관”, 《조선시대사학보》 41, 조선시대사학회.

3) 이 입장의 주요논자와 연구서 및 논문은 다음과 같다.

김성운(1997), 《조선후기 탕평정치연구》, 지식산업사; 김준석(2003), 《조선후기 정치사상사 연구 — 국가재조론의 대두와 전개 —》, 지식산업사; 오영교 외 지음(2005), 《조선후기 체제변동과 속대전》, 혜안.

검토할 때에 가장 잘 이해할 수 있다. 따라서 이 논문에서는 텍스트분석을 통해 정조 사상의 내용과 특징을 살펴보고, 명덕에 대한 정조의 해석을 분석함으로써 어떻게 정조가 성리학적 개념들을 재규정함으로써 주희와 다른 정치적 지향점을 노정했는가를 논증하고자 한다.

이 논문이 정조가 주희의 해석과 차이를 갖고자 의식적으로 노력했다는 것을 주장하는 것은 아니다. 그러나 정조가 명덕해석을 주희와 달리 하게 된 동기는 알 수 없지만, 정조가 명덕을 재해석하는 과정에서 드러나는 의도와 그 지향점을 주희의 의도나 지향점과 비교할 수는 있다고 본다. 한편, 주희와 정조의 명덕해석을 비교하는 것 자체가 무리가 있을 수 있다. 사실 18세기 조선에서 성리학적 개념의 해석을 두고 형성된 논쟁의 장에 주희의 텍스트는 해석의 대상이었기 때문에, 주희와 정조의 텍스트를 비교하는 것은 정조의 군주관의 의미를 섬세하게 밝혀주지는 못할 것이라고 생각한다.

그럼에도 불구하고 주희와 정조의 명덕에 대한 해석 차이를 추적하는 것이 필요하다고 보는 이유는 정조가 재구성한 성리학적 개념들로 이루어진 사상체계가 그의 의도와는 별개로 성리학적인 정치지향과 달라지고 있다는 것을 보여줄 수 있기 때문이다. 따라서 주희와 정조의 텍스트 해석을 비교하는 것은 탈맥락적이라는 한계가 분명히 존재하지만, 정조가 ‘성리학적’으로 보인다면 어떤 점에서 성리학적이고, ‘변화했다’고 보인다면 어떤 점에서 정조가 성리학 논리와 달라지고 있는 지를 보여줄 수 있을 것이라 생각한다.

이러한 판단 하에 먼저 《대학》의 명덕에 대한 주희의 해석을 《대학장구(大學章句)》와 《대학혹문(大學或問)》을 중심으로 분석하고, 정조가 이 명덕에 차별성이 존재한다고 재해석함으로써 왕을 다시 정치의 유일한 주체로 세우는 과정을 추적하고자 한다. 정조의 논의는 초계문신들과 《대학》의 의미를 놓고 문대(問對)한 다섯 번의 경사강의(정조 5년(1781), 정조 7년(1783), 정조 8년(1784), 정조 10년(1786), 정조 11년(1787)와 정조 23년(1799) 윤행임과 《대학》에 대해서 서면으로 문대한 “증전추록(曾傳秋錄)”을 주 텍스트로 분석할 것이다.⁴⁾ 우선 “경사강의”에서는 정조가 명

4) 정조의 정치이념을 이해하기 위해 경사강의를 위주로 분석한 논문들은 다음과 같다. 백민정 (2009)a, “《맹자》 해석에 나타난 정조의 사유 경향 분석 — 《맹자강의》 어제조문 및 조대와

덕의 규정에 있어서 발생하는 개념적 문제들을 지적하는 과정을 추적하면서 어떻게 주희식의 명덕해석을 성리학적 개념과 언어를 통해 재구성하는지를 검토할 것이다. 그리고 “경사강의”에서 드러난 정조의 명덕해석이 “증전추록”에서 어떤 방식으로 수렴되고 있는가를 분석하고자 한다.

2. 《대학》의 의미와 주희의 명덕해석

《대학》은 유교의 통치관, 즉 천하를 다스리기 위한[平天下] 전제조건들과 그 방법에 대한 책으로, 그 구성은 삼강령(明明德, 親民[新民], 止於至善)·팔조목(格物, 致知, 誠意, 正心, 修身, 齊家, 治國, 平天下)으로 이루어져 있다. 삼강령과 팔조목을 통해 드러나는 성리학적 통치관은 천하가 다스러지기 위해서는 밝은 덕을 밝혀[명명덕] 백성이 마음을 새롭게 하도록 가르치고 다스려서[新民] 가장 좋은 상태를 유지하도록[지어지신] 한다는 것이다.⁵⁾ 이러한 삼강령이 통치의 전제조건라면, 팔조목은 그 조건을 이루기 위한 방법론이라고 할 수 있다. 명덕은 사물의 이치를 궁구하고[격물], 얕이 깊어지고[지지], 뜻을 진실되게 하고[성의], 마음을 정하고, 자신을 다스려야[수신] 밝아질 수 있다. 신민은 다른 사람들도 명덕을 밝힐 수 있게 도와주는 것으로, 그 조목은 제가, 치국, 평천하이다. 이처럼 팔조목 중 격물에서 수신까지는 명명덕을 위한 방법론이고 제가에서 평천하까지는 신민의 방법이라고 할 수 있

《추서춘기》의 문답을 중심으로” 《철학사상》 34, 서울대학교 철학연구소; (2009)b, “정조와 다산의 《대학》에 관한 철학적 입장 비교”, 《퇴계학보》 126, 퇴계학연구원; (2009)c, “다산의 중용강의보” 조대 내용 분석: 정조 《경사강의, 중용》 어제조문 및 기타 조대와의 비교를 중심으로”, 《동방학지》 147, 연세대학교 국학연구원; 안병걸(2001), “정조 어제조문의 경학관: 《경사강의》 대학조문을 중심으로”, 《대동문화연구》 39, 성균관대학교 대동문화연구원; 안재순(1990), “한국근세사에 있어서 정조의 통치철학에 관한 연구: 그 통통성과 개방성을 중심으로”, 성균관대학교 박사학위논문; 이태진(1992), “정조의 《대학》 탐구와 새로운 군주론”, 《이회재의 사상과 그 세계》, 성균관대학교 출판부, 1992; 정일균(2009), “정조의 《논어》론 I — 《노론대전》을 중심으로 —”, 《한국문화》 48, 서울대학교 규장각 한국학연구원. 이 논문들은 기존의 연구들과 달리 정조의 사상을 이해하기 위해 《경사강의》를 분석했다는 점에서 의의가 있다.

5) 《대학》, 大學章句. “大學之道, 在明明德, 在親民, 在止於至善.”

다.

이 팔조목의 또다른 특징은 치국과 평천하를 제외한 다른 조목들의 경우 피치자들에게도 적용되는 보편적인 실천의 지침으로 해석할 수 있다는 점이다. 치국과 평천하는 통치에 관한 조목으로 그 주체는 일차적으로 왕과 관료라고 볼 수 있지만, 제가 이하는 일반 사람들에게도 적용될 수 있는 일이다. 주희가 대학장구서에서 《대학》이 옛날 대학에서 사람을 가르치던 법이라고 규정하고 여덟살이 되면 모두 소학에 들어가고, 15세가 되면 천자의 못 아들과 공경대부의 적자, 그리고 일반인 중 뛰어난 사람들이 대학에 들어갔다고 주장한 것은, 《대학》 텍스트를 통치자계급에 국한된 책으로 규정하지 않으려는 노력이었다고 할 수 있다.⁶⁾ 주희는 《대학》을 천자부터 일반 백성까지 다녔던 대학에서 가르쳤던 텍스트로 규정함으로써, 통치의 의미를 왕에 의한 것에서 피치자들도 참여하는 것으로 전환시키고 있다. 그리고 피치자들이 통치에 참여할 수 있는 이유를 인간의 존재규정을 통해 정당화하고 있다. 그렇다면 주희가 생각하는 인간존재의 특징은 무엇인가?

주희의 인간에 대한 존재규정은 성리학적 이기론(理氣論)에 근거를 두고 있다. 성리학이 바라본 세계는 리와 기에 의해 구성되는데, 여기에서 리는 사물이 존재하는 이유이자 목적이며, 세상이 구성되는 원리에 해당된다. 기는 존재들을 실제로 구성하는 질료이다. 성리학에 따르면 세계는 리라는 법칙을 따라 구성되며, 실제 존재들의 생성은 리와 기가 우연적으로 결합한 결과이다. 이러한 생성은 태극에서 음양이 분리되고, 음양이 다시 오행으로 분화되며, 오행들이 자유롭게 결합하는 과정에서 나타난 결과로 설명된다.

이 태극-양의-오행과 인간의 관계가 의미하는 바는 다음과 같다. 첫째, 모든 존재는 리와 기의 결합으로 되어 있다. 존재가 리를 내재하고 있다는 것은 세계가 목적론적으로 구성되어 있으며, 리를 내재하고 있다는 점에서 동질적이라는 의미이다. 이렇게 개별 존재들에 내재된 리를 성(性)이라고 부른다. 둘째, 모든 존재가 리와 기의 결합 형태로 생성되었다는 점에서 동질적이지만, 오행들이 결합되는 과정에서

6) 《대학》, 大學章句序. “大學之書, 古之大學, 所以教人之法也. …人生八歲, 則自王公以下, 至於庶人之子弟, 皆入小學, 而教之以灑掃應對進退之節, 禮樂射御書數之文. 及其十有五歲, 卿大夫元士之適子, 與凡民之俊秀, 皆入大學, 而教之以窮理正心修己治人之道.”

개체의 편차가 생기게 된다. 이 편차는 본질적으로 동질한 존재들이 현상적으로 차별적으로 드러나게 된 원인이다. 이것이 위계가 생겨나게 된 이유이다. 요약하자면, 성리학에서 규정하는 인간은 첫째, 본질적으로 동질적이며, 둘째, 현상적으로 차이를 내재하고 있다고 볼 수 있다.

주희가 《대학》의 학문적 대상을 일반인들로 넓힐 수 있었던 것은 인간의 본질이 동질하다고 보았기 때문이다. 물론 주희가 인간 사이에 발생하는 차이를 인정하지 않은 것은 아니다. 그러나 주희가 생각하는 차이란 본성을 발현되지 못하게 하는 기질의 차이로, 본질적인 차이는 아니다. 이 차이는 《대학》의 공부를 통해서 극복될 수 있다는 것이 주희의 주장이었다.

1) 주희에게 있어서 성과 명덕의 관계

성리학이 인간은 본성상 동질하다고 규정하고 있다면, 인간의 본성이 무엇인가가 먼저 설명되어야 한다. 성리학에서는 세계를 구성하는 이치를 리라고 규정하고 이 이치가 인간에게 부여된 것을 성이라고 명명한다. 그렇다면 본성, 즉 성은 무엇을 의미하는가?

주희는 “대학장구서”를 다음과 같은 선언으로 시작한다.

하늘이 사람을 내릴 때 이미 인의예지의 본성을 부여해주지 않음이 없다.⁷⁾

“하늘이 사람을 내릴 때 이미 인의예지의 본성을 부여해주지 않음이 없다”는 말은 인의예지의 본성을 소유하고 있다는 점에서 인간은 같다는 의미를 내포한다. 인간이 본질적으로 같은 이유가 인의예지라는 설명은, 단순히 인간 개개인이 동질적이라는 의미를 넘어서 개별적으로만 이해될 수 없는 사회적 존재라고 규정하는 것이다. 왜냐하면 인간의 본성으로 주어진 인의예지는 사회적 관계망을 전제한 덕목들이기 때문이다. 인의예지는 모든 사람들이 공유하고 있다는 점에서 인간이 타자를 이해할 수 있는 잠재적 가능성인 동시에, 관계윤리가 된다. 인간의 성의 내용이

7) 《대학》, 大學章句序. “蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。”

관계윤리라는 것은 이 세계의 모든 인간은 사회적 관계에 의해 연결되어 있다는 의미이고, 따라서 인간의 본성인 인의예지를 알고 온전하게 행한다는 것은 복잡한 사회적 관계 안에서 적절한 행위를 한다는 것을 의미하게 된다. 나의 행동이 타인과의 영향관계에 있기 때문에, 나의 실천은 타인의 실천으로 이어진다는 전제가 인간의 본성을 인의예지로 규정하는 설명 아래 깔려 있다고 할 수 있다.

당시의 사람들은 배우지 않은 이가 없었고, 배운 사람들은 자기의 본성과 분수로 본래부터 지니고 있던 것과 직분으로 당연히 하여야 할 것을 알아서 각자가 노력을 다해 힘쓰지 않음이 없었다. 이것이 옛날 융성했던 시대에, 위에서는 잘 다스려지고, 아래에서는 풍속이 아름다웠던 이유이다.⁸⁾

주희는 이상사회인 삼대에 평천하가 이루어질 수 있었던 이유는 “당시의 사람들은 배우지 않은 이가 없었고” 모든 사람들이 자신의 역량을 다했기 때문이라고 설명한다. 삼대에 정치가 이루어질 수 있었던 것은 사람들 모두가 내재되어 있는 인의예지를 잘 알고 실천해서 서로 좋은 영향을 미칠 수 있었기 때문이다. 이 대목은 주희가 무엇을 정치적 이상이라고 생각하는지를 잘 보여준다. 삼대에 이상적인 정치가 실현될 수 있었던 이유는 왕이나 제도가 훌륭해서가 아니라 모든 이들이 주체적으로 통치에 참여했기 때문이다.

그런데 주희가 언급한 그 다음 구절은 문제적이라고 할 수 있다. “자기의 본성과 분수로 본래부터 지니고 있던 바”라는 구절은 “직분으로 당연히 하여야 할 것”과 대구를 이루고 있으며, 성분은 직분과 대비되는 것으로 제시되고 있다. 여기에서 직분의 의미는 사회적 위상과 삶의 방식과 연관된 당위를 의미한다. 그렇다면 성분은 어떤 의미인가? 성분이라는 말은 하늘로부터 공통적으로 받은 본질로서의 성에 분한이 있다는, 즉 차이가 본성에 내재되어 있다는 의미로 해석될 여지가 있다. 만약 본성 자체에 차이가 내재해 있다면 인간은 애초에 차등적인 존재가 아닌가?

문: 치국평천하는 천자와 제후의 일로서 경?대부 이하의 사람들이 관여할 바가 아

8) 《대학》, 大學章句序. “是以當世之人, 無不學, 其學焉者, 無不有以知其性分之所固, 有職分之所當爲, 而各俛焉以盡其力. 此古昔盛時, 所以治隆於上, 俗美於下.”

닌데 지금 대학의 가르침에 있어서 ‘명명덕어천하’를 예로 들어 말한 것은 자신의 지위에서 벗어난 생각이요, 자신의 분수가 아닌 것을 범하는 행위가 아니겠습니까? 그렇다면 어떻게 대학의 가르침을 자기를 위한 학문으로 삼을 수 있겠습니까?
 답: 하늘의 밝은 명[明命]이란 태어나면서부터 다 같이 얻은 바이며 나 홀로 얻은 것이 아니다. 이런 까닭에 군자의 마음은 환하게 트이고 크게 공정하므로 천하를 바라볼 때 작은 것이라도 자신의 마음이 해야 할 바가 아님이 없다고 생각한다. 비록 형세가 필부라는 비천한 자리에 있다고 하더라도 그 군주를 요순과 같이 만들고 그 백성을 요순(의 백성)과 같이 만들 수 있는 것 역시 그 분수 안에 포함되어 있지 않다고 할 수 없다.⁹⁾

위의 예문은 주희가 지위에 있지 않은 사람들이 어떻게 타자를 변화시켜 정치에 영향을 줄 수 있는지에 대해서 설명한 것으로, 치국평천하는 관료와 왕의 일로, 일반인의 분수에 맞지 않는다는 비판에 대해 왜 모든 사람이 치국평천하에 참여할 수 있다고 말할 수 있는지를 답변한 것이다. 주희의 답변에 따르면 인간은 직분 하에서 사고하고 행동해야 한다는 점에서 모든 인간은 통치에 참여한다고 할 수 있다. 왕의 지위에 있지 않더라도 백성을 요순의 백성으로 만들 수 있고, 공경대부가 아니더라도 왕을 요순처럼 만들 수 있기 때문이다. 이러한 설명을 통해 주희는 성분을 넘어설 수 있는 실천적인 의미가 이미 성분 안에 포함되어 있다고 주장한 것이다. 이와 같이 이와 같은 인간존재에 대한 규정에서 왕은 다른 존재보다 본질적으로 우월할 수 없고, 정치적 이상 또한 왕 혼자서 이룰 수 있는 것이 아니다.

그렇다면 왕은 왜 존재해야 하는가?

그러나 받은 기질이 간혹 같지 않아서, 이러한 이유로 모든 사람이 그 본성의 고유한 바를 알고 온전하게 하는 것이 불가능하게 되었다. 총명하고 슬기롭고 지혜로워 그 본성을 다할 수 있는 한 사람이 사람들 중에서 나오면, 하늘은 반드시 그에게 만백성의 군사로 삼아, 그로 하여금 백성을 다스리고 가르쳐서 본성을 회복하

9) 《大學或問》經一章。“曰 治國平天下者，天子諸侯之事也，卿大夫以下，蓋無與焉。今大學之教，乃例以明明德於天下爲言，其不爲思出其位犯非其分，而何以得爲爲己之學哉。曰 天之明命有生之所同得，非有我之得私也。是以君子之心，豁然大公，其視天下無一物，而非吾心之所當爲。雖或勢在匹夫之賤，而所以堯舜其君，堯舜其民者，亦未嘗不在其分內也。”

도록 하였다.¹⁰⁾

주희에 따르면 왕의 필요성은 교육적인 이유에서 나왔다. 모든 사람들이 동일하게 리를 성으로 품부 받았지만, 기질적으로 동일하지 않기 때문에 현우(賢愚)의 차이가 나게 된다. 따라서 이러한 기질을 제거하여 본성을 다하게 하는 것이 정치이고, 이를 수행할 수 있는 자가 군사가 된다. 여기에서 핵심은 군사로서 왕의 역할은 제한적이다. 그의 역할은 제도를 통해 기질적인 문제를 제거하는 것이 아니라 백성들이 본연을 깨닫고 그 본연을 스스로 회복할 수 있도록 도와주는 것이다.

그러나 맹자 사후로 도학이 전수되지 못한¹¹⁾ 채 작동되고 있는, 즉 인간본성에 대한 이해 없이 제도를 일방적으로 적용함으로써 평천하를 구축하고자 하는 잘못된 정치를 극복할 수 있는 방법은 학문으로 정치를 제어하는 것이다.

천하의 운수는 순환하므로 흘러가 다시 되돌아오지 않는 법이 없다. 송나라의 덕이 융성하여 정치와 교육이 아름답고 밝아지니, 이에 하남 정씨 두 선생이 나오시어 맹자의 전함을 이어받아 처음으로 이 책을 존송하고 믿어 밝혀냈고, 또한 이 책의 차례를 바로잡아 그 취지를 드러냈다. 그러한 뒤에야 옛날 태학에서 사람을 가르치던 법과 성인의 경문, 현인의 전문이 의미하는 바가 찬란하게 다시 세상에 밝혀지게 되었다.¹²⁾

위의 대목에서 주희는 정이·정호형제가 학문의 역사에서 갖는 의미를 기술하고

10) 《大學》，大學章句序. “然其氣質之稟或不能齊 是以不能皆有以知其性之所有而全之也 一有聰明睿智能盡其性者出於其間 則天必命之以爲億兆之君師 使之治而教之 以復其性.”

11) 《대학》，大學章句序. “及孟子沒，而其傳泯焉，卽其書雖存，而知者鮮矣. 自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用，異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實，其他權謀術數，一切以就功名之說，與夫百家衆技之流，所以惑世誣民，充塞仁義者，又紛然雜出乎其間，使其君子，不幸而不得聞大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之澤，晦盲否塞，反覆沈痼，以及五季之衰而壞亂極矣.”

12) 《大學》，大學章句序. “天運循環，無往不復. 宋德隆盛，治教休明，於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳，實始尊信此篇，而表章之，既又爲之次其簡編，發其歸趣. 然後古者大學教人之法，聖經賢傳之指，粲然復明於世.”

있다. 이 기술에도 정치의 주체에 대한 중요한 문제가 등장하고 있다. 주희는 운수가 되돌아서 다시 성인의 도통을 잇는 사람들에 대해서는 설명하고 있지만, 성왕의 정통을 잇는 왕이 다시 출현했다는 이야기는 생략하고 있다.¹³⁾ 앞에서 주희는 ‘왕의 존재의미를 사람들이 하늘로부터 받은 본성의 의미를 깨닫도록 돕는 자’로 규정했다. 따라서 위의 구절을 통해 주희는 왕이 더 이상 “옛날 태학에서 사람을 가르치던 법과 성인의 경문, 현인의 전문이 의미하는 바”를 사람들에게 전해줄 수 있는 군사의 역할을 하지 못하지만 정이·정호형제는 그것을 “찬란하게” 세상에 밝혀주었다고 말한다. 이는 왕들이 제대로 통치하기 위해서는 자신의 존재의미를 밝혀 세상을 변화시키기 위해 노력하는 사람들의 도움이 반드시 필요하다는 주장이기도 하다.

그렇다면 본성과 명덕은 어떤 관계에 있는가? 앞에서 살펴본 《대학》에서 말하는 본성은 왕, 사대부, 일반백성의 지위의 상관없이 학문을 할 수 있는 조건이라고 할 수 있다. 정치가 하늘로부터 인간이 받은 본성을 밝히는 데에서 시작한다면, 명덕은 그 본성을 밝힐 수 있는 능력이라고 할 수 있다.

천하에 명덕을 밝힌다는 것은 천하의 모든 사람으로 하여금 모두 그들의 명덕을 밝히게 한다는 것이다.¹⁴⁾

위의 예문에서 주희는 천하에 명덕을 밝히는 것은 모든 사람들이 자신의 명덕을 밝힐 수 있도록 도와주는 것이라고 규정하고 있다. 주희는 《대학혹문》에서 “사람마다 모두 자신의 명덕을 밝혀서 각자 그 뜻을 진실되게 세우고, 그 마음을 바르게 하고, 친애해야 할 사람을 친애하고, 어른으로 모셔야 하는 사람을 어른으로 모신다면 천하가 평탄해지지 않을 수 없다.”¹⁵⁾고 설명한다. 여기에서 명덕을 밝힌다는

13) 이에 대해서 민병희는 다음과 같이 설명한다. “삼대를 절대적으로 이상화하는 것은, 인간사회가 삼대의 이상적 상태로 돌아가야 한다는 도덕적 당위를 강조하기 위해서만은 아니다. 현세에 어떠한 방식으로 이러한 이상적 질서를 회복하는가 하는 문제와 연결시켜 생각해보면, 이는 군주가 동시에 성인이며 이상적 사회질서가 제도에 의하여 구현하는 시기는, 삼대가 끝나는 주의 쇠망에 의하여 영구히 종식되었다는 선언에 다름이 아니다. 이제 현실에서 ‘제도의 복고’는 불가능한 것이라는 것을 강조하는 것이다”(민병희, 2008: 88).

14) 《大學》，經一章. “明明德於天下者，使天下之人，皆有以明其明德也.”

15) 《大學或問》經一章. “人皆有以明其明德，則各誠其意，各正其心，各修其身，各親其親，各長其長，

것은 실천을 위한 전제이다. 즉, 뜻을 진실되게 세우고, 마음을 바르게 하기 위해서는 먼저 명덕을 밝혀야 한다. 그렇다면 명덕은 인간의 본성과 유사한 개념처럼 이해될 수 있는가?

주희는 《대학》의 경 1장에서 명덕을 다음과 같이 설명한다.

명덕이란 사람이 하늘에서 얻은 바로서, 비어 있고 신령하여 어둡지 않기 때문에 못 이치가 갖추어져 있어 모든 일에 응할 수 있지만[具衆理 應萬事], 다만 기품에 구애받고 인욕으로 가려지므로 때로 어두워지기도 한다.¹⁶⁾

“비어 있고 신령하여 어둡지 않기 때문에 못 이치가 갖추어져 있어 모든 일에 응할 수 있지만, 다만 기품에 구애받고 인욕으로 가려지므로 때로 어두워지기도 한다”는 이 구절은 명덕은 인의예지로서의 본성이 아니라는 것을 말해준다. 여기에서 명덕은 본성을 지각할 수 있는 능력, 즉 내재되어 있는 못 이치를 지각하고 판단해서 사물에 대응하는 주체로 제시된다. 본성을 깨닫고 실천해야 할 명덕이 때때로 “기품에 구애받고 인욕에 가려”질 수 있으므로, 본성을 실천하여 통치의 이상을 이루기 위해서는 명덕을 밝혀야 하는 것이다. 그런데 주희가 명덕을 실천주체로 명명한 것은 명덕을 심(心)으로 규정한 것이나 다름없기 때문에, 이러한 주희의 설명은 이후 18세기 조선에서 명덕과 심, 성의 관계를 어떻게 규정해야 하는가에 대한 논쟁의 단초가 된다.

2) 주희의 명덕해석에서 발생하는 문제들

주희는 명덕을 주체성으로 규정함으로써 관직이 없는 인간들도 정치주체가 될 수 있는 가능성을 제시했다. 한편 주희는 다음과 같이 성과 명덕의 관계를 규정한다.

而天下無不平矣.”

16) 《大學》，經一章。“明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也，但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。”

명덕을 밝힐 수 있는 단서를 열고 또 그 밝힌 바의 실질을 이룰 수 있다면 내가 하늘로부터 받은 바가 밝혀지지 않을 수 없으니, 어찌 초연하여 기질과 물욕이 누적됨이 없어 그 본체의 완전함을 회복하는 것이 아니겠는가! 이렇게 때문에 명덕을 밝히는 것은 성분을 넘어서 억지로 꾸민다고 되는 것이 아니다.¹⁷⁾

명덕을 밝히는 행위가 “성분을 넘어서 억지로” 할 수 없는 것이라는 주희의 주장은 명명덕이라는 지각과 실천의 행위가 처음부터 제한적이라는 의미이다. 여기에서 “성분”은 역량이 포함된 개념으로 해석된다. 성분을 넘어서 명덕을 밝힐 수 없다는 것은, 타고 태어난 기질적 차이에 따라 명덕을 밝힐 수 있는 능력의 차이가 발생한다는 의미이기 때문이다. 이는 인간은 마치 본질적으로도 차이가 있고 능력 면에서도 차이가 있다는 것을 강조하는 것처럼 읽힌다. 앞에서도 언급했듯이 주희가 차이를 인정하지 않은 것은 아니다. 그러나 주희가 “임금을 요순으로 만들고 백성을 요순의 백성으로 만드는 것이 이미 그 성분 안에 있다”¹⁸⁾고 말했을 때는 성분을 넘어설 수 있는 실천성이 성분 안에 포함되어 있다는 주장이었던 반면, 앞의 예문에서 성분의 의미는 인간의 차이는 본질적일 뿐 아니라 실천 자체도 제한적이라는 것이 된다.

이렇게 주희가 설정한 본성과 명덕의 관계에서 발생하는 문제는 세상의 구성원 리인 리와 질료인 기의 관계설정에도 영향을 미친다. 성리학이라는 명칭에서도 확인되듯이 성리학에서는 성을 리로 이해한다. 그리고 인간의 동질성은 리에서, 차이는 기질에서 기인한 것이라고 인식한다. 그런데 본성을 성분이라고 규정하는 것, 즉 인간의 존재 이유와 목적 안에 차이가 존재한다는 인식에 깔려 있는 전제는 인간의 동질성이 리에 의해 담보되지 못한다는 것으로, 리가 기에 종속된다는 것을 의미하게 된다. 리가 기에 종속된다면, 구성원리로서의 리의 의미가 축소되게 된다.

다음 예문에서 주희는 명덕을 모든 인간이 성인이 될 수 있다는 주장의 근거로 설명하는 과정에서 “왜 인간만 성인이 될 수 있는가” 즉, 인간과 동물의 차이에 대

17) 《大學或問》經一章. “夫既有以啓其明之之端, 而又有以致其明之之實, 則吾之所得於天而未嘗不明者, 豈不超然無有氣質物欲之累, 而復得其本體之全哉. 是則所謂明明德者, 而非有所作為於性分之外也.”

18) 각주 6)을 참고할 것.

한 논의를 끌어들이는다. 그리고 인간과 동물의 본성 차이를 원리적 차원에서가 아니라 질료의 구성에서 찾고 있다.

오직 사람은 태어나면서 바로고 통명한 기운을 얻었으므로 그의 본성이 가장 고귀하다. 그렇기 때문에 인간의 마음은 비어 있으며 신령하고 밝아서 모든 이치가 내재되어 있다. 사람이 금수와 다른 바는 바로 여기에 있으며, 모든 사람이 다 요순과 같은 성인이 될 수 있고, 또한 천지에 동참하여 천지의 화육을 도울 수 있는 것도 바로 이 때문이다. 이것을 일러 명덕이라 한다.¹⁹⁾

주희가 설명한 것처럼 인간이 가장 고귀한 이유가 “태어나면서부터 바로고 통명한 기운을 얻었기” 때문이라면, 인간의 특수성은 “바로고 통명한 기운” 즉, 심에서 비롯된 것이 된다. 성이 인간의 도덕적 정향성을 보여준다면, 인간이 도덕적 주체가 될 수 있는 이유는 지각하고 판단해서 행동하게 하는 심의 존재 때문이다. 물론 이 주장은 인간 내에서는 같은 심을 공유한다고 해석할 수 있고, 심은 본성이 아닌 능력의 차원에 불과하다고 볼 수도 있다. 그러나 세상이 구성되는 이치가 리라면, 리는 인간뿐만 아니라 모든 존재하는 것들에게도 부여되는 것이기 때문에, 다른 사물과 구분되는 인간의 특징은 심의 능력에서 찾을 수밖에 없다. 문제는 인간의 특징을 본성이 아닌 능력으로 규정하는 순간 능력의 차이가 인간을 이해하는 데 본질적인 것으로 전환되게 된다는 점이다. 다음의 예문들은 주희가 명덕을 심으로 해석할 수 있는 여지를 열어둔 대목들이다.

- a. 문: 강고(康誥)에서 ‘새로운 백성을 일으켜야 한다’라고 말한 것은 어째서입니까?
 답: 무왕이 강숙에게 나라를 봉해 줄 때 상나라의 일부 백성들이 주(紂)의 습속에 오염되어 본심을 잃어버린 상태였다. 따라서 강고라는 글을 지어 이 책을 통해 그에게 (백성들을 새롭게 해야 한다는 것을 알려준 것이다).²⁰⁾

19) 《大學或問》經一章. “唯人之生乃得其氣之正且通者, 而其性爲最貴, 故其方寸之間, 虛靈洞徹, 萬理咸備, 蓋其所以異於禽獸者正在於此, 而其所以可爲堯舜而能參天地以贊化育者, 亦不外焉, 是則所謂明德者也.”

20) 《大學或問》, 傳二章. “康誥之言作新民, 何也. 曰, 武王之封康叔也, 以商之餘民, 染紂汙俗而失其本心也. 故作康誥之書而告之以此.”

b. 인간의 뚜렷한 본성에는 선이 있고 악이 없으므로 본심은 선을 좋아하고 악을 싫어한다. 그러나 형체로 둘러싸여 있고 또한 타고난 기질에 얽매어서 사사로운 물욕이 생겨나 (본심을) 가리니 천명의 본연이 드러나지 못하게 된 것이다.²¹⁾

인용문 a의 “주의 습속에 오염되어” 잃어버린 본심은 “기질과 물욕에 가리워진” 명덕과 같은 개념이라고 볼 수 있다. 명덕이 본심이라면, 본이라는 수식어가 붙어 있음에도 불구하고 심으로 이해될 수밖에 없다. 인용문 b의 “인간의 뚜렷한 본성에는 선이 있고 악이 없으므로 본심은 선을 좋아하고 악을 싫어 한다”라는 구절에서 본심은 본성과 다른 것으로, 본성을 회복한 상태의 심을 의미하는 것으로 제시된다. 여기에서 본심은 물욕이나 기질의 폐해가 제거된 상태의 마음을 의미한다. 물욕이나 기질의 폐해가 제거된 상태의 마음을 주희는 본심을 “못 이치가 갖추어져 있어 모든 일에 응할 수 있”는 존재(具衆理 應萬事)이라고 명명했다. 여기에서 “못 이치가 갖추어져 있어”(具衆理)라는 말은 본연을, “모든 일에 응할 수 있”다(應萬事)는 말은 기질을 표현한 말로, 본심은 본성을 깨닫고 그에 따라 실천하는 주체가 된다.

그렇다면 인간의 특징을 심으로, 명덕을 본심으로 규정하는 것이 왜 문제가 되는가? 성리학의 기본 전제는 동일하게 리-세계의 존재목적-를 부여받아 그 의미를 깨달은 모두가 학문을 통해 본성을 회복하고 심으로 실천할 때 통치적 이상이 구현된다는 것이다. 문제는 심은 기로 구성되어 있기 때문에, 인간의 특징이 심이 된다면 인간은 리가 아닌 차이를 수반한 기를 통해 설명되게 된다. 주희가 명덕을 해석하는 과정에서 동원하는 개념들은 명덕을 인간의 공통된 능력으로만 해석하는 것을 불가능하게 한다. 그리고 이러한 주희의 명덕 해석은 그가 지향하는 정치의 방향성과 다른 방향으로 성리학의 주요개념들을 재해석할 수 있는 여지를 남겨두었다고 할 수 있다.

21) 《大學或問》，傳六章。“…人之常性，莫不有善而無惡，其本心莫不好善而惡惡。然既有是形體之累，而又爲氣稟之拘，是以物欲之私，得以蔽之，而天命之本然者，不得而著。”

3. 정조의 명덕해석

1) 명덕과 명명덕의 의미

1781년의 경사강의에서 정조는 명덕에 대해 다음과 같이 설명한다.

배부르고 굶주리고 따뜻하고 추운 것은 사람마다 각각 같지 않으나 명덕에 이르러서는 옛날이나 지금이나 시간과 공간을 통틀어 단지 이 명덕만이 존재한다. 게다가 천지 만물이 우리의 직분 안의 일이 아님이 없으니 남의 덕이 일본 밝아지면 바로 자신의 덕도 일본 밝아지는 것인즉 명덕과 신민은 비록 체용의 다른은 있으나 근원에서 보면 남과 나의 구분이 없는 것이다.²²⁾

위의 인용문에서 정조는 인간의 동질성은 명덕에서 담보된다고 설명한다. 인간이 현실에서 처한 상황이 서로 다름에도 불구하고 인간을 동질하다고 말할 수 있는 이유는 명덕 때문이다. 여기에서 “남의 덕이 밝아지면 나의 덕도 밝아진다.”는 정조의 말은 개별적인 실천의 결과는 타자와의 연관 속에서 드러난다는 의미이다. 이는 앞에서 인용한 “형제가 필부의 비천한 신분에도 있다고 하더라도 그 군주를 요순과 같이 만들고 그 백성을 요순과 같이 만들 수 있는 것”이라는 주희의 주장과 유사한 뜻이라고 볼 수 있다.

그러나 경사강의의 다른 대목들에서 정조는 일관되게 모든 사람들이 같은 ‘명덕’을 가지고 있지는 않다는 주장을 개진한다. 다음의 예문은 정조가 명덕의 의미를 재해석하고자 하는 시도 중 하나이다.

정조: 대학의 규모의 절목은 인군의 직분 내의 일이 아닌 것이 없다. 지금 “몸소 행하여(躬行) 마음으로 터득한다[心得]”고 한 것은 마치 밖으로 말미암아 안에서 얻

22) 《弘齋全書》 권 67, 經史講義 4. “大抵飢飽寒煖, 人各不同, 而至於明德, 則通古今一宇宙, 只是此箇明德而已. 況天地萬物, 無非吾人分內事, 人德之明了一分, 便是己德之明了一分, 則明德新民, 雖有體用之殊, 初無物我之分.”

어지는 것이 있는 것 같으니, 이것을 가지고 저기에 행한다면 혹 도와 더불어 돌이키는 혐의가 있지 않겠는가.

이시수: 규모와 절목이 아무리 상세하더라도 배우는 자가 능히 마음으로 터득해서 몸소 행하지 못한다면 바로 자신의 것이 아닙니다. 그러므로 몸소 행하고 마음으로 터득한다고 한 것이지 자신의 성분 밖에서 구한다고 한 것이 아닙니다.²³⁾

여기에서 정조가 한 질문이 의미하는 바는 두 가지이다. 첫째, 궁행(躬行)과 심득(心得)의 순서가 잘못됐다는 것이다. 궁행은 실천하는 행위이고 심득은 마음을 수양해서 알게 되는 것이다. 먼저 마음으로 깨닫고 실천하는 것이 순서가 아닌가라는 것이 정조의 질문이다. 둘째, 이 질문은 만약 궁행 다음에 심득을 하게 된다면, 자신의 행동범주를 생각하지 않고 행동부터 하게 되는 것이 아니냐는 문제제기로 해석할 수 있다. 이는 사람들이 실천해야 할 명덕에는 차별성이 내재되어 있다는 것을 정조가 전제하고 있다는 것을 의미한다. 이러한 궁행심득의 순서에 대한 정조의 불만은 이시수의 답변을 통해 확인된다. 이시수는 궁행과 심득에 대해 설명하면서 마지막에 “몸소 행하고 마음으로 터득한다고 한 것이지 자신의 성분 밖에서 구한다고 한 것이 아닙니다”라고 말한다. 이는 정조의 질문이 이 구절의 궁행심득의 관계를 인과관계가 아닌 병렬관계로 해석하고 있으며, 심득의 주체인 명덕은 성분의 차이가 있다고 봐야 한다는 주장을 내포하고 있다는 점을 반증한다.

성분의 차이에 따라 밝혀야 할 명덕이 다르다는 정조의 입장은 다음 《대학》 “전수장(傳首章)”의 “극명준덕(克明峻德)”이란 구절을 해석하면서 던지는 질문에서도 잘 드러난다.

명덕은 바로 至善의 所在로서 성인과 범인이 함께 표준으로 삼는 바이다. 비유하자면 활쏘기에 과녁이 있지만 어떤 사람은 화살이 멀리까지 날아가기도 하고 어떤 사람은 가까운 데 떨어지기도 하고, 혹은 맞추기도 하고 못 맞추기도 하여 기술과 힘의 차이가 서로 현저하게 다른 것과 같다. 이는 氣質의 고하와 조예의 얇고 깊

23) 《弘齋全書》 권 67, 經史講義 4. “大學之規模節目, 莫非人君分內事. 今日躬行心得, 有若由外而得諸內, 以此而行乎彼, 無或有與道爲二之嫌耶. 時秀對, 規模節目雖詳, 而學之者, 不能心得而躬行, 則便非己有. 故曰躬行心得, 非謂求之於自己性分之外也.”

은 차이에 속한 것이므로 克明이란 두 자는 진실로 사람마다 참여할 수 있는 바가 아니다. (그러나) 덕에 이르러서는 요순도 이 큼을 같이하며 세상 사람도 이 큼을 함께하는 것이거늘 굳이 요임금에 대해서만 유독 크다고 말한 것은 어째서인가? 덕이 반드시 사방에 널리 입혀지고 상하에 이른 뒤에야 크다고 한다면 지위를 얻지 못한 성인은 준덕에 참여하기에 부족한가?²⁴⁾

위의 인용문에서 정조가 초점을 두고 해석하는 것은 극명준덕의 의미이다. 우선 정조는 극명의 개념을 설명한다. 정조에 따르면 명덕은 모든 사람들이 동일하게 갖는 것이지만, 개체의 능력차이 때문에 명덕을 완전히 밝힐 수 있는 사람은 한정되어 있다. 이는 사람들의 기본적인 차이 때문에 “극명”의 주체가 제한되어 있다는 해석이다. 그러나 극명의 단계에서는 능력여부에 따른 차이이기 때문에 사회적 신분의 차이는 포함되지 않는다. 여기에서 정조는 준덕의 의미에 대해 질문함으로써 신분의 차이와 능력을 연결시키고 있다. “덕이 반드시 사방에 널리 입혀지고 상하에 이른 뒤에야 크다고 한다면 지위를 얻지 못한 성인은 준덕에 참여하기에 부족한가?”라는 질문은 준덕은 덕과 다른 종류가 아닌가라는 의문을 제기한 것으로, 지위에 따라 실천범위가 한정되어야 하는 것이 아닌가라는 문제를 제기한 것이다.

명덕에 내포되어 있는 차이를 강조하여 왕과 일반인의 명덕 사이의 차별성을 강조하고자 하는 정조의 의도는 정치를 학문 아래 두어 통제하고자 했던 주희의 정치와 학문 사이의 경계를 지워버리는 대목에서 분명하게 드러난다. 앞에서 살펴본 듯이 주희는 “대학장구서”에서 삼대의 정치를 군사의 정치로 설명한다.

한 사람이 총명하고 슬기롭고 지혜로워 그 본성을 다한 자가 나오면, 하늘은 반드시 그를 명하여 천하 만백성의 임금이요 스승으로 삼아, 그로 하여금 백성을 다스리고 가르쳐서 그들의 본성을 회복시키도록 하였다.²⁵⁾

24) 《弘齋全書》 권 68, 經史講義 5. “明德, 卽至善之所在, 而聖凡之所共表準也. 譬之如射之有的, 雖其或遠或近或中或不中, 不無巧力之相懸, 而此屬氣質之高下, 造詣之淺深, 則克明二字, 固非人人之所得與. 至於德, 堯舜同此峻, 塗人同此峻, 而必於堯獨言峻者, 何也. 德必有待於光四表格上下而後峻, 則不得位之聖人, 不足與於峻德歟.”

25) 《大學》, 大學章句序. “一有聰明叡智, 能盡其性者, 出於其間, 則天必命之, 以爲億兆之君師, 使之治而教之, 以復其性.”

정조는 위의 “대학장구서”의 내용 중 “다스리고 가르쳐서”의 의미를 묻는다.

여기에 ‘다스리고 가르쳐서’라고 하였다. 치(治)는 어떤 의미이며 교(教)는 어떤 방법인가? 그리고 먼저 다스린다고 말하고 나중에 가르친다고 말한 것은 또 무슨 이유때문인가?²⁶⁾

정조는 이 질문을 한 뒤에, 다스림과 가르침의 선후를 구별하지 말아야 한다고 주장함으로써, 주희의 “대학장구서”의 내용을 왕의 통치지침으로 전환한다.

다스림과 가르침은 반드시 선후를 구분할 필요는 없을 듯하다. 대체로 임금이 정사를 펴고 인을 베풀어서 한 명의 남자나 여자라도 다 그 본연의 성을 회복하게 하는 것이 治라는 한 글자에서 벗어나지 않는다. (중략) 정치와 교육은 의당 병행해야 하겠지만 정치는 더욱이 위아래로 통하여 처음과 끝을 이루는 일이다. 대개 다스린다는 것은 자신을 다스리고 남을 다스리는 것을 모두 치라고 이룰 수 있지만, 가르침에 있어서는 단지 남을 가르친다고는 할 수 있어도 자신을 가르친다고는 할 수 없다. 이 서문에서 군사(君師)의 도를 미루어 논하였으므로 비록 치와 교를 함께 들어 말하기는 했지만 만약 가르침이 다스림보다 먼저라고 한다면 안된다.²⁷⁾

분명히 주희는 “대학장구서”에서 군사에 대해 이야기하고 있지만, 그의 의도는 이 대목을 통해 더 이상 왕들이 군사가 되지 못하는 상황을 역사적으로 설명하고자 한 것이다. 그런데 정조는 대학장구서의 내용을 군사의 도에 대한 것으로 규정함으로써 대학의 의미를 왕의 통치지침서로 전환시키고 있다. 또, 정치의 의미는 “한 명의 남자나 여자라도 남김없이 다 본연의 성을 회복하게 하는 것”으로 규정하

26) 《弘齋全書》 권 67, 經史講義 4. “此曰, 治而教之, 治是何義. 教亦何術, 而先言治, 後言教者, 又何也.”

27) 《弘齋全書》 권 67, 經史講義 4. “治與教, 似不必分先後. 大抵人君之發政施, 使一夫一婦, 盡復其本然之性者, 不出治之一字. …治教雖當竝, 而治尤是徹上徹下, 成始成終之事. 蓋治者, 治己治人, 皆可謂之治, 至於教, 則只可曰教人, 而不可曰教己. 此序推論君師之道, 故雖以治教二字對舉言之, 而若謂教先於治則不可.”

는데, 여기에서 본연지성의 의미는 앞에 “그”[其]가 붙음으로써 각 사람의 개별적인 본연지성이라는 의미로 한정되며 차이를 의미하게 된다.

2) 정조에게 있어서 성과 명덕의 관계

1783년, 1786년의 경사강의에서 명덕에 대한 논의는 보다 심도 있게 이루어진다. 1781년의 경사강의는 명덕의 의미가 무엇인지에 대한 기본적인 논의로 이루어졌다 면, 1783년과 1786년의 경사강의는 본연의 측면에서만 설명할 수 없는 명덕의 독특성을 무엇이라고 보아야 하는가가 핵심적으로 논의되었다. 당시 정조의 명덕의 의미에 대한 질문에 대해 대부분의 초계문신들은 “심통성정(心統性情)”이라고 대답한다. 심통성정이란 지각과 의지로 이해되는 심과 달리, 마음 안에 성과 정이 공존하는 상태를 지칭하는 말이다. 심통성정이라고 할 때는 심이 성을 인지해서 그에 따라 작용한다는 의미를 갖고 있다. 즉 심통성정은 심이지만 리의 속성을 갖는 무엇을 표현하기 위한 방편이라고 할 수 있다. 명덕을 심통성정이라는 개념으로 설명하는 것은 명덕이 심으로만 해석될 가능성을 배제하고자 한 것이다. 그런데 정조는 심통성정이라는 개념을 배제하고 명덕 자체에 차이가 있다고 주장한다.

여기서 ‘기질의 품부받은 바가 혹 같지 않아’라고 했는데 기질이란 과연 어떤 것인가? (중략) 무릇 기관 혈기의 기가 아니고, 질도 형질의 질이 아닌 것으로, 마음속에 갖추어져 있어서 기로써 알고 질로써 행하니 곧바로 기질은 마음이라고 지적한 논의도 식견이 없지는 않은 듯하다. (중략) 만일 마음과 기질이 다시 구별이 없다고 한다면 이는 바로 심선악의 설이니 명덕에도 분수가 있는 것이다. 그렇지 않고 이 마음 밖에서 이른바 기질을 구한다면 또 장차 무엇을 지적하여 그 위치를 들춰내고 그 체단을 밝히겠는가?²⁸⁾

28) 《弘齋全書》 권69, 經史講義 6. “此云氣質之稟, 或不能齊, 氣質者, 果何物歟. …夫氣非血氣之氣, 質非形質之質, 而具在方寸之中, 氣以知質以行, 則直指氣質爲心之論, 似不爲無見. …若謂心與氣質, 更無區別, 是乃心善惡之說, 而明德有分數矣. 然而此心之外, 更求所謂氣質者, 又將何所指, 而拈其位置, 明其體段歟.”

위의 예문은 주희가 “대학장구서”에서 왕이 필요한 이유에 대해서 설명한 것에 대한 질문이다. 주희는 군사로서의 왕의 필요한 이유는 “사람들에게 기질적 차이가 있어서 모두가 본성의 고유한 바를 알고 실천할 수 없기 때문”이라고 말한다. 정조의 위의 질문은 그 설명에서 기질적 차이의 의미에 대한 것이다.

차이에 대한 질문을 통해 정조는 기질을 두 가지 차원에서 설명한다. 첫째, “기로 써 알고 질로써 행하니”라는 것은 심의 작용을 지각과 의지로 규정한 것이다. 지각과 의지는 외물에 반응하는 것이므로 심은 리가 아니라 기질이다. 둘째, “마음과 기질이 다시 구별이 없다고 한다면”, 기질의 차이가 필연적으로 드러날 수밖에 없으므로 본심인 명덕에 차이 즉 분수가 존재할 수밖에 없다.

1786년 “경사강의”에서 정조는 명덕에 차이가 있다는 것을 주장하기에 앞서 인간 본성 자체에 차이가 있다고 주장하면서, 정호, 주희가 성을 기로 설명한 사례들을 통해 성을 기라고 볼 수 있다는 논변을 펼친다.

성이란 글자는 심과 생으로 이루어져 있으므로 형기와 분리해서 성을 말한다면 이는 곧 성이 아니다. 이런 이유로 정자는 “살아 있는 것을 성이라고 부르니[生之謂性] 성은 곧 기이고 기가 곧 성이다”라고 하였고, 또 이르기를, “지금 사람들이 말하는 性은 모두 주역에서 말한 ‘계지자선’(繼之者善)을 가리키니 성을 말한 바로 직후에는 이미 성이 아니다”라고 하였다. 주자는 “성을 말할 때는 반드시 기질이 함께 드러난다”고 하였고, 또 “성이란 글자를 근본적으로 말하자면 리가 기와 합해진 것이다”고 하였다. 이것을 가지고 말하건대, 본연의 성이란 본원을 끝까지 궁구하는 의논이며, 이 성의 체단을 구하자면 요컨대 기질이란 두 자를 핵심으로 삼아야 한다.²⁹⁾

정조가 “본연의 성이란 본원을 끝까지 궁구하는 의논이며, 이 성의 체단을 구하자면 요컨대 기질이란 두 자를 핵심으로 삼아야 한다”라고 한 것은 性의 두 가지 측면에 대한 설명이다. 즉 性의 목적은 본원을 추구하는 것이지만, 性의 성질은 기

29) 《弘齋全書》 권70, 經史講義 7. “性之爲字, 从心从生, 苟或離形氣而言性, 則便不是性矣. 是以程子云, 生之謂性, 性卽氣, 氣卽性. 又云, 今人言性, 皆是繼之者善, 纔說性時, 便不是性. 朱子云, 才說性, 便須帶著氣質. 又云, 才說性字, 此理便與氣合. 執此以言, 本然之性, 只是窮本極源之論, 而苟求此性之體段, 則要當以氣質二字, 爲正法眼藏矣.”

질이라는 것이다. 이는 기존의 성리학자들이 동질성과 차이를 설명하기 위해 본연지성과 기질지성이라는 두 가지 성의 종류를 구분한 것과 차이가 있다. 두 종류의 성이 있다는 주장은 인간에게 두 가지 기준이 있다는 의미가 되므로, 본연지성과 기질지성의 구분은 이원론의 형태를 띠게 된다. 이는 성에 리와 기가 모두 포함되어 있다는 설명으로 본성을 구성하는 두 가지 원리가 있다는 의미가 된다. 반면 정조는 여기에서 성은 성의 목적과 성질로 본연지성과 기질지성을 규정함으로써 이러한 긴장을 일차적으로 해소하고자 한다. 그러나 본연지성과 기질지성이 목적과 성질이라고 본다면, 본연지성은 정향에 해당되는 것이지 존재의 속성이 아니기 때문에 성은 기질로 정의된다. 그리고 성을 기질로 정의하는 것은 결국 차이에 대한 강조로 이어질 수밖에 없다.

정조는 성이 차등성을 포함한 내용이라는 점을 진성(盡性), 즉 성을 실천한다는 의미를 밝힐 때에도 분명히 한다.

정조: ‘그 성을 온전히 다 실천한다’는 의미를 자세히 말해볼 수 있겠는가? (중략) 만일 이와 같다면 반드시 덕과 지위가 있고 나서야 비로소 그 성을 완전히 실천한다고 말할 수 있으니, 곤궁하여 아랫자리에 있는 성인의 경우는 오히려 ‘성을 온전히 실천한다’는 측면에서 보면 부족하다는 것인가?

송상렴: ‘그 성을 온전히 다 실천한다’는 것은 대개 그 성분의 고유한 바와 직분의 당연히 해야 할 바를 다하는 것을 말한 것일 뿐입니다. 아랫자리에 있는 성인은 도를 행할 권한이 없으니 어찌 혜택을 베풀어 천하에 미치지 못한다는 이유로 대번에 그 성을 실천할 수 없다고 말할 수 있겠습니까.³⁰⁾

진성의 의미에 대한 정조의 질문에 송상렴은 그 의미가 “그 성분의 고유한 바와 직분의 당연히 해야 할 바를 능히 다하는 것”이라고 설명한다. 왕이 되지 못한 성인은 자신이 처한 위치에서 자신의 성분과 직분을 다해야 한다. 도통에 의해 왕통

30) 《弘齋全書》 권70, 經史講義 7. “盡其性之義, 可詳言歟. …苟如是則必須有德有位, 然後始可謂能盡其性, 而窮而在下之聖人, 猶有歉於盡性之義耶. 濂對, 盡其性云者, 蓋謂能盡其性分之所固有, 職分之所當爲而已. 在下之聖人, 既無行道之權, 則豈可以施澤之不及於天下, 遽謂其不能盡其性哉.”

이 제어되어야 한다는 주장은 왕통 위에 도통이 존재한다는 의미인데, 성인의 사회적 위상을 생각한다면, 이는 그 성분과 직분을 넘어서는 월권행위가 될 수 있다. 물론 송상렴은 이렇게 생각하고 답변한 것은 아닐 수 있다. 그러나 문제는 정조가 답변을 이끌어내는 문제제기 방식에 있다. 정조는 “왕이 되지 못한 성인이란 결국 성을 다하지 못한다는 것인가”라는, 성리학적으로 비상식적인 질문을 던져서 성의 의미를 성분과 직분에 국한시킬 수 있는 답변을 얻어내고 있기 때문이다.

결과적으로 정조 입장에서 성을 다한다는 말의 의미는 사회적 위상과 밀접한 관계가 있다. 그러므로 《대학》에서 말하는 평천하의 주체는 군주이다. 군주가 평천하를 하고자 노력하고 수신하고 다스리는 것이야 말로 군주의 진성이다. 정조는 이렇게 성의 의미를 성리학적 논리를 통해 사회적 지위와 연관시킴으로써 군주만이 진정한 평천하의 주체라는 점을 분명히 한 것이다.

사회적 지위가 본성으로 기능한다면, 그것은 군주의 능력에 상관없이 군주가 군주된 소이를 밝히고 능히 백성들을 교화시킬 수 있어야 한다는 논리가 된다. 정조는 명덕의 범주가 결정된 뒤에야 자신의 본성을 알 수 있다고 주장한다.

명명(明命)은 본래 형체가 없으니 내가 덕으로 삼는 것을 가지고 하늘이 나에게 명한 바를 구하는 것은 가능하지만 하늘이 나에게 명한 바를 가지고 내가 덕으로 삼는 바를 구하기는 어렵다.³¹⁾

정조는 인간이 자신의 존재의미를 알기 위해서는 자기 자신의 존재조건으로부터 유추해야 한다는 주장을 하고 있다. “내가 덕으로 삼는 것을 가지고 하늘이 나에게 명한 바를 구한다면 가하다”는 정조의 주장은 첫째, 명덕은 모든 사람들이 공유하는 것이 아니라 차이가 있으며, 둘째, 자신의 명덕의 의미를 밝힌다는 것은 자신의 상황적 조건에 내재되어 있는 목적론적 의미가 무엇인지를 밝힌다는 의미이다. 이러한 정조의 논리 하에서는 명덕은 리로부터 유추할 수 있는 것이 아니라 역으로 리에 접근할 수 있는 방법은 자신이 타고 태어난 성분의 의미를 밝히는 것이며, 이러한 방법은 결국 자기 분수 안에서의 실천이라는 한계를 갖는 것이어야 한다.

31) 《弘齋全書》 권 68, 經史講義 5. “且明命, 本無形體, 以我之所以爲德者, 求天之所以命我則可也, 以天之所以命我者, 求我之所以爲德則難矣.”

이러한 정조의 성과 명덕에 대한 해석은 1799년 윤행임과 문답한 글인 《증전추록》에서 보다 명료하게 드러난다.

윤행임은 “하늘이 백성을 내리시매 각기 성을 부여하였다”라는 말에 각기라는 말은 받은 성이 다르다는 의미인가라는 문제를 던진다. 이에 대한 정조의 답변은 “같다”라는 것이었다. 그런데 정조가 “같다”라고 한 말의 의미는 무엇인가?

이 각자(各字)는 각색(各色)이나 각양(各樣)과 달라서 분(分)의 의미를 내포하고 있다. 하늘이 이 이치를 만물에 고르게 나누어주었는데, (중략) 나누어 주는 이치는 본디 같지만 받는 대상에게 다름이 있으니, 이는 기의 부림을 받아서이다.³²⁾

정조는 리가 만물에 나누어지는 행위에 차별성이 없다는 의미에서 “각”을 해석하고 있다. 동시에 이 말에는 모든 사람들이 하늘로부터 동일하게 리를 품부받는다든 것의 의미에 대한 해석이 들어가 있다. 즉, 인간은 동일한 성 혹은 명덕을 갖고 있기 때문에 서로 같은 존재인 것이 아니라, 하늘이 모든 인간에게 성을 부여하는 동일한 메커니즘 안에 존재한다는 측면에서 같은 것이다.

정조는 새롭게 규정된 리와 성, 리와 명덕의 관계를 왕과 백성의 관계에 대한 유비로 설명함으로써 왕과 백성의 관계를 리와 성의 관계로 전환시킨다.

대저 이 리는 처음에는 하나였다가 흩어져 만 가지가 되고 다시 하나로 합하는 것이다. 천자가 다섯 가지 신표[五瑞]를 다섯 등급의 제후에게 나누어 주었다가 (천자를) 뵈올 적에 앞서 나누어 주었던 것을 거두어 모아 모규[瑁圭]로써 합하여 믿을 수 있는지를 징험하였다. (중략) 각기 그 성을 받은 이유를 알고자 한다면 어찌 그 성이 실천되는 곳에서 살펴보아야 일리(一理)가 고루 나누어졌다는 것을 깨달을 수 있다고 하지 않겠는가. 그러므로 일리는 모규이며 성은 오서이니(중략) 이처럼 만국의 玉은 모두 4치의 冑에서 나오는 것이며, 이 모를 잡아 징험하는 자는 오직 한 사람이다.³³⁾

32) 《弘齋全書》 권 126, 曾傳秋錄. “此各字異於各色各樣之各, 帶得分字義. 天以此理, 均分萬物, …分之之理固同然, 而受之者有殊, 爲氣所使也.”

33) 《弘齋全書》 권 126, 曾傳秋錄. “大抵是理也, 始一散萬, 復合于一, 天子則之班五瑞于五等諸侯, 及其肆覲, 輯其前所班者, 以瑁圭合而驗其信然. …欲識各與其性之所以, 蓋於能盡其性處諦看,

정조는 여기에서 하늘의 공정성을 갖고 있는 왕의 공정성에 대해서 말하고 있다. 왕은 다섯 가지 신표를 제후에게 나누어 주는 자, 즉 통치를 기획하는 자이며, 그 다섯 가지 신표를 거두어 정치가 올바르게 이루어졌는지를 확인하는 자, 즉 통치를 완성하는 유일한 존재이다. 통치의 기획자이자 완성자라는 정조의 이러한 해석은 모든 사람들이 통치에 참여한다는 의미를 배제한 것은 아니다. 다만 통치를 기획하고 완성하는 존재는 오직 왕 뿐이다. 정조의 논리 속에서 사람들의 통치에의 참여는 제한적이 될 수밖에 없다. 주희와 정조는 똑같이 직분과 성분을 이야기하지만, 주희는 동일성에 강조점을 둠으로써 자발적이고 적극적인 참여를 주장할 수 있었다. 그러나 정조는 동일한 개념들을 재배치함으로써 차이를 강조하고, 그 직분과 성분에 한정된 행위를 요구하고 한다.

그 성분의 고유한 바를 안다는 구절에서 분이란 말은 분한을 이룬 것이다. (중략) 성분의 가진 바라는 것은 곧 인의예지의 덕이요, 직분의 마땅히 해야 할 바는 곧 자식은 직분 상 마땅히 효도해야 하고 신하는 직분 상 충성해야 하는 따위이다.³⁴⁾

위의 예문에서 정조가 분을 분한이라고 규정한 것은 인의예지를 추구하는 것이 직분의 한계를 넘어서는 안된다는 주장을 한 것이다. 따라서 그 직분을 다한다는 의미, 즉 “자식이 효도하고” “신하가 충성해야 하는” 일들은 자신의 분수를 넘지 않도록 그 범주가 제한된다. 이렇게 성과 명덕의 직분관념에 대한 강조는 실제 정치에서 정조가 군주의 특수성을 강조하고 신하들의 반대를 막는 논리로 전개된다.

a. 주부자께서 사람들에게 고요함을 위주로 하여 성명을 확립할 것을 먼저 요구하면서 후학을 가르치고 못 생명을 계도하셨다. 대저 지금 사람들은 대부분 공부를 하지 않아 어떤 사태가 발생하기만 하면 솜털이나 물거품처럼 행동하면서 스스로 직분을 다했다고 여기고 있으나 모두 다 분수를 넘어서는 것이다. (중략) 나는 나

而覺得一理之均分耶。故曰一理瑁圭也，性五瑞也，…若是則萬國之玉，皆出於四寸之冒，而執此冒而驗之者，惟一人。”

34) 《弘齋全書》 권 70, 經史講義 7. “此云知其性分之所固有，分之爲言，分限之謂也。…且性分所有，卽仁義禮智之德也，職分當爲，卽子職當孝，臣職當忠之類也。”

의 직분에 맞게 하고, 신하된 자의 분수로서는 또 그 신하된 본분을 따라야만 할 것이다.³⁵⁾

b. 내가 비록 덕이 부족하지만 의리에 관계되는 문제는 한번 기준을 잡은 다음에는 조금도 바꾸지 않았는데 오늘날 신자(臣子)들 중 누가 감히 그에 반대하여 나를 이기려는 생각을 갖는 것인가. (중략) 《서경》에 ‘오직 임금만이 기준을 세운다 [惟皇作極]’ 하지 않았던가.³⁶⁾

인용문 a는 주희가 주장한 性命의 논리를 끌어들이 신하들이 자신들의 분수를 지켜야 한다는 자신의 주장을 방어한 것이다. b는 기준을 잡는 유일한 존재로서 군주를 주장함으로써 군주의 특수성을 강조한 사례이다. 이처럼 정조가 성리학적 용어를 사용해서 주희의 《대학》 해석을 해체한 것은 성리학의 전제들과 배치되는 결과를 가져왔다. 그 결과는 모든 사람들이 자신의 명덕을 밝힐 때 올바른 정치가 이루어진다는 성리학적 이상과 달리, 본성은 분수이고, 사회적 위상에 따라 밝혀야 할 명덕에 차이가 있으며, 정치의 유일한 주체는 왕이라는, 왕권 중심적 정치논리로의 변화이다.

4. 결론

지금까지 정조의 명덕해석이 어떻게 주희의 정치주체에 대한 논의를 해체하고 왕권강화논리로 전환되는지를 살펴보았다. 앞에서 언급했듯이 기존 연구들에서 정조는 많은 주자서를 편찬한, 주희의 도통을 잇고자 한 왕으로 인식되고 있다. 그러나 실제 정조는 경전해석에서 주희와 상당한 차이를 보이고 있다. 이러한 차이는 주희가 대학장구서에서 시간론[氣數論]의 차원에서 선언했던, “삼대는 돌아오지 않

35) 《正祖實錄》 23년 11월 2일 병진. “此朱夫子所以先要人用力於主靜立性, 詔來學牖群生也. 大抵今人, 多坐不讀書, 一有事爲, 如絮如漚, 自以爲盡分者, 都是犯分. … 吾則從吾, 臣分則從他臣分.”

36) 《正祖實錄》 24년 6월 16일 정묘. “曰, 予雖否德, 凡屬義理邊, 一番秉勢之後, 不容一毫移易, 今日臣子, 孰敢生意於背馳角勝之計哉. … 書不云乎, 惟皇作極.”

는다”라는 논리를 정조가 극복하고자 한 데서 시작된다.

정조는 이미 기수가 쇠했으므로 성인의 다스림을 볼 수 없다고 비판하는 입장들에 대해 성인지치를 이룰 수 있다고 주장한다.

사람들이 곧잘 “지금 세상에 태어나 옛날의 도를 행하는 것은 물길을 격동시켜 산 위로 올라가게 하는 것만큼이나 어렵다”고 말하는 데 나는 반드시 그렇지만은 않다고 본다. 옛 사람이 말하기를, “오늘날의 천하는 송나라 때의 천하와 같으며 지금의 사람도 송나라 때의 사람이나 다름없다. 송나라 사람의 말로 지금 사람을 교화한다면 따르지 않을 사람이 어디 있겠는가.”라고 하였으니, 이 말이 아주 정확하다. 내가 일찍이 명나라 손지재 방효유의 입학규범서에서 보았는데, 지금도 잊지 못한다.³⁷⁾

정조는 주희가 소극적으로 정의했던 왕통과 도통은 합쳐지지 않지만 도통은 이어진다는 주장을 왕통과 도통을 연결하는 군사가 되겠다고 자임함으로써 극복하고자 한다. 기질지성에 가려지지 않은 인간은 아무도 없으므로 누구나 수신해야 하는 것은 자명한 일이고, 더구나 자신은 본성상 임금의 지위를 타고 태어났기 때문에, 자신이 스스로 명덕을 밝히고 신민들을 진작시킨다면 성인의 다스림을 당대에 볼 수 있다는 것이 정조의 주장이었다. 그리고 이와 같은 정조의 성리학적 이상 실현에 대한 열망과 방법론은 왕권강화와 중앙집권화를 제어하기 위해 고안되었던 성리학의 사상적 장치들을 해체한 결과로 나타났다.

37) 《홍재전서》 권 175, “日得錄” 訓語 2. “人輒曰, 居今之世, 行古之道, 其難如激水而上山, 予則以爲未必然. 古人云今之天下, 猶宋之天下, 今之人, 亦宋之人也. 以宋人之言, 而化今之人, 烏有不從者, 此言甚是確論. 予嘗見遜志齋任學規範序, 尚今不忘.”

1. 원전 및 원전 번역서

- 공자문화대전편집부 영인(1989), 《사서대전》, 산동우의서사출판.
 경문사 영인(1977), 《대학혹문·중용혹문》, 경문사.
 박완식 역주(2005), 《대학·대학혹문·대학강어》, 여강출판사.
 성백효 역주(1996), 《대학·중용집주》, 전통문화연구회.
 문화재관리국 장서각 소장본 영인(1996), 《홍재전서》 I~V, 태학사.
 김성애·박헌순 역(2000), 《국역 홍재전서》 제8권, 민족문화추진회.
 이상하 역(1999), 《국역 홍재전서》 제14권, 민족문화추진회.
 세종대왕기념사업회 고전국역편집위원회 편, 《정조실록》, 민족문화추진회.

2. 단행본 및 논문

- 김문식(1996) 《조선후기 경학사상연구》, 일조각.
 _____(2000), 《정조의 경학과 주자학》, 문헌과 해석사.
 _____(2007), 《정조의 제왕학》, 태학사.
 김성윤(1997), 《조선후기 탕평정치연구》, 지식산업사.
 김준석(2003), 《조선후기 정치사상사 연구 — 국가재조론의 대두와 전개 —》, 지식산업사.
 김 호(2007), “정조의 속학 비판과 정학론”, 《한국사연구》 139.
 민병희(2008), “주희(朱熹)의 “대학(大學)”과 사대부(士大夫)의 사회, 정치적 권력”, 《중국사학사》 55.
 백민정(2009)a, “《맹자》 해석에 나타난 정조의 사유 경향 분석 — 《맹자강의》 어제조문 및 조대와 《추서춘기》의 문답을 중심으로”, 《철학사상》 34, 서울대학교 철학연구소.
 _____(2009)b, “정조와 다산의 《대학》에 관한 철학적 입장 비교”, 《퇴계학보》 126, 퇴계학연구원.
 _____(2009)c, “《다산의 중용강의보》 조대 내용 분석: 정조 《경사강의, 중용》 어제조문 및 기타 조대와의 비교를 중심으로”, 《동방학지》 147, 연세대학교 국학연구원.
 안병걸(2001), “정조 어제조문의 경학관: 《경사강의》 대학조문을 중심으로”, 《대동문화연구》 39, 성균관대학교 대동문화연구원.
 안재순(1991) “韓國近世史에 있어서 正祖의 政治哲學에 關한 研究: 그 傳統性과 開放性을 中心으로”, 성균관대학교 박사학위논문.

- 오영교 외 지음(2005), 《조선후기 체제변동과 속대전》, 혜안.
- 유미림(2001), “18세기 군주성학론의 심화학”, 《한국정치학회보》 35.
- _____(2002), “조선후기의 정치사상”, 지식산업사.
- _____, “조선후기 왕권에 대한 연구 1: 정조연간의 의리논쟁을 중심으로”, 《정신문화연구》86호.
- _____(2002), “조선후기 왕권에 대한 연구 2: 정조 연간의 의리논쟁을 중심으로”, 《동양정치사상사》 통권 1권 1호.
- 유봉학(2009), 《개혁과 갈등의 시대 : 정조와 19세기》, 신구문화사.
- 이태진(1992), “정조의 《대학》 탐구와 새로운 군주론”, 《이회재의 사상과 그 세계》, 성균관대학교 출판부.
- 정옥자(1991), 《조선후기 지성사》, 일지사.
- _____(1998), 《조선후기 중화사상연구》, 일지사.
- 정옥자 외 지음(1999), 《정조시대의 사상과 문화》, 돌베개.
- _____(2000), 《정조의 수상록 일득록 연구》, 일지사.
- _____(2003), 《정조의 문예사상과 규장각》, 효형출판사.
- 정일균(2009), “정조의 《논어》론 I — 《노론하전》을 중심으로 —”, 《한국문화》 48, 서울대학교 규장각 한국학연구원.
- 한상권(2007), “정조의 군주관”, 《조선시대사학보》 41.

King Jungjo's Interpretation of Minde (明德; bright virtue) and New Powerful Kingship

Soh, Jean Hyoung*

This article examines the difference in understanding of *minde* (明德; bright virtue) between King Jungjo (正祖: 1752~1800) and Zhu Xi (朱熹: 1130~1200), and argue that this interpretative difference results in the discrepancy of their respective premises of governance. In Neo-Confucian thought, *mingde* is understood as the potential for political participation and the ability to pursue the human nature which was equally given from Heaven. While Zhu Xi was interested in the equality and potential of human nature and *mingde*, Jungjo focused more on the individual difference of human nature and ability. Junjo emphasized especially logical inconsistency in conventional interpretation on the theoretical relationship among key concepts to the Neo-Confucian understanding of *mingde*, such as *li* (理), *qi* (氣), *xin* (心) and *xing* (性). In his attempt to establish coherence among those concepts, King Jungjo tried to the theoretically justify a powerful kingship differentiated from Zhu Xi's political ideal. This article shows how Jungjo redefined the concepts above mentioned and reversed the traditional interpretations in order to enhance the king's power.

Keywords: King Jungjo (正祖), Zhu Xi (朱熹), Kingship, *mingde* (明德), *li* (理), *qi* (氣), *xin* (心) and *xing* (性)

* M. Phil., Political Science, Seoul National University.