



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

2009년 2월

교육학석사(역사교육)학위논문

霞谷 鄭齊斗의 陽明學 受容과
社會改革論

조선대학교 교육대학원

역사교육전공

이 준 암

霞谷 鄭齊斗의 陽明學 受容과
社會改革論

The Acceptance Yangming Thought and Social Reform
Theory of Hagok Jung-jaedoo

2009년 2월

조선대학교 교육대학원

역사교육전공

이 준 암

霞谷 鄭齊斗의 陽明學 受容과
社會改革論

지도교수 이 중 범

이 논문을 교육학석사(역사교육)학위 청구논문으로
제출함.

2008년 10월

조선대학교 교육대학원

역사교육전공

이 준 암

이준암의 교육학 석사학위 논문을 인준함.

심사위원장 조선대학교 교수 최진규 인

심사위원 조선대학교 교수 이종범 인

심사위원 조선대학교 교수 김경숙 인

2009년 2월

조선대학교 교육대학원

目 次

<i>ABSTRACT</i>	i
I. 머리말.....	1
II. 정제두의 학맥과 ‘理’의 재해석.....	4
1. 양명학의 전래와 전개.....	4
2. 정제두의 생애와 학맥.....	8
3. 주자의 ‘格物致知說’ 비판과 生理·眞理說.....	17
III. 정제두의 현실인식과 개혁 사상.....	24
1. 봉당 및 현실 비판.....	24
2. 군주권 강화론.....	30
3. 신분 및 토지제도 개혁론.....	37
IV. 맺음말.....	43
참고문헌.....	46

ABSTRACT

The Acceptance Yangming Thought and Social Reform Theory of Hagok Jung-jaedoo

Lee, Jun-Am

Advisor : Prof. Jong-bum Lee Ph.D.

Major in History Education

Graduated School of Education, Chosun University

It seems that the period when the Yangming Thought was widely known to the public was the late period of King Myeongjong's reign and the early period of King Seonjo's reign. In Joseon at the time when the Yangming was introduced, Neo-Confucianism political consciousness was mature and academic achievements stood out unlike China. Therefore, it came up against opposition of Confucian scholars and was excluded through Joseon period.

However, social contradictions increased in various fields of society due to *Waeran*(a Japanese invasion) and *Horan*(a Manchu war), in which criticism against Neo-Confucianism began to sprout. So, to solve real problems, some scholars such as Jang, Yoo and Choi, Myeong-Gil accepted the Yangmin Thought actively, which was developed by Jung, Jae-Doo(1649~1736).

Jung, Jae-Doo's academic base was Neo-Confucianism. However, in the process to resolve the questions on '*Gyeokmulchiji*(格物致知)' presented by young Zhu-zi's, he turned to the Yangming Thought from which he found out answers to the questions, and then established its theoretical

system in his middle age. In his last days, he organized the Four Books (四書) in a perspective of the Yangming Thought. Meanwhile, Jung, Jae-Doo pointed out a few problems Joseon had at that time. He criticized reality where disputes were based on self-interest rather than righteousness and fake Neo-Confucianist who intended to borrow prestige of Zhu-zi's. And he emphasized pursuit of utility according to circumstances by insisting that '*Kyoung*(經)' and '*Kwon*(權)' should be considered simultaneously.

Jung, Jae-Doo came to be doubtful about Neo-Confucianism as he had a question on '*Gyeokmulchiji*(格物致知)' developed by Zhu-zi's that a reason (理) is ahead of a thing(物). Insisted that it is not right to seek for a reason(理) from a physical thing(物), he found out a clue to his doubt from '*Simouimuri*(心外無理)' and '*Simouimumu*(心外無物)' of the Yangming Thought in the process of which '*Sengri*(生理)' Theory was created, a feature of the Yangming Thought developed by Jung, Jae-Doo. To wipe out the private interest that might exist in physiology, he intended to consider the essence of *Sengri*(生理) as *jinri*(眞理) to overcome the problem of '*Imjungjongyok*(任情縱欲)'.

And he suggested a '*Whang-geuk-tang-pyeong*(皇極蕩平)' Theory at a contest as a means to overcome the problem of party strife, insisting that the government should be reformed and evil practices of the party strife should be overcome through reinforced royal authority. He recognized the people as subjects of practice, not objects and suggested that tax system and military service system should be reformed. And he suggested that the *Yangban*(兩班) who lived idle based on the equality of the four classes in the country should be eliminated, the *Yangban*(兩班) system should be gradually destructed, the land system should be reformed and *Hanjeonje*(限田制) should be introduced for stable livelihood of the people and expanded national finance.

I. 머리말

우리나라에 유학이 들어온 것은 삼국시대였고, 그 후 고려 말에 朱子學이 들어와 조선의 國定敎學이 되었으며, 徐敬德·李彥迪·李滉·李珥 등에 의해 한국적 특성을 지닌 학문체계로 발전하였다. 그리고 陽明學은 朱子學보다는 늦은 조선 중기에 유입되었다.

陽明學은 15세기 후반 중국에서 官學이던 朱子學의 말패를 비판하고 그 한계를 극복하기 위해 등장하였고, 차츰 조선과 일본에 소개되면서 주자학과 함께 유학의 큰 조류를 형성하였다. 조선에는 16세기 초에 陽明書가 소개되기 시작하였으며, 16세기 중엽에 양명학에 관심을 보이는 학자들이 나타났다. 하지만 당시 조선에서 양명학은 중국이나 일본과는 달리 朱子學의 권위에 눌러 異端·邪說이라는 오명아래 배척 받아야 했다.¹⁾

이러한 상황속에서도 李搖, 南彥經, 朴世堂, 尹鑄, 張維, 崔明吉 등 부분적이지만 양명학을 긍정적으로 수용하는 학자들이 등장하였다. 그리고 다른 문하에 비해 타학문의 수용에 있어 비교적 탄력적이었던 成渾의 문인들이 많았으며, 家學의 형태로 전승되어 霞谷 鄭齊斗(1649~1736)와 같은 양명학자를 배출하였다.

그 동안 학계에서는 주자학에 밀려 변방에 머물러 있어야 했던 조선조 양명학에 대한 연구가 활발히 진행되었다.²⁾ 그 결과 조선의 사상이 주자학 일변

1) 김경호, 「양명학의 전파와 조선지식인 사회의 대응」, 『동양철학』 제24집, 2005, 12쪽.

		1518	1524	1525	1527	1534	1535	1537	1548	1551	1552	1553	1560	1566	1573	1593
집 습 록	명	진습록 초간본 (상권) 간행	진습록 (중권) 간행		진습록 (하권) 간행											
	조선															진습록 간행
변 적 서	명			침몽, 異端辨正 간행		나홍순, 困知記 초간	나홍순, 困知記 중간	나홍순, 困知記 3간	진건, 學部通辨 간행							
	조선									침몽, 異端辨正 전래	침몽, 異端辨正 간행	나홍순, 困知記 전래	나홍순, 困知記 간행	이황, 傳習錄辨	진건, 學部通辨 간행	

2) 조선조 양명학의 전래와 수용 그리고 개괄적 연구 자료는 다음과 같다.

이능화, 「朝鮮儒學界之陽明學派」, 『靑丘學叢』 제25호, 1936. 김능근, 「陽明學의 傳來와 韓國儒家的 動向」, 『송실대학논문집』 1집, 1967. 윤남한, 「李朝 陽明學의 傳來와 受容의 問題」, 『중앙사론』 1집, 1972. 윤남한, 「조선시대의 양명학연구」, 중앙대 문학박사학위논문, 1974. 오종일, 「陽明 傳習錄 傳來考」, 『철학연구』 5집, 1978. 류승국, 「한국양명학연구」, 『철학사논총』, 1976. 유명중, 「한국양명학과의 연구」, 『한국철학연구』 8집, 1978. 유명중, 「조선조 양명학의 연구와

이라는 日人학자들의 식민사관적 주장과는 달리 겉으로 크게 부각되지는 않았지만 양명학자가 엄연히 존재하였고, 한국적 양명학이 탄생하여 조선의 사상사를 풍요롭게 하였음이 밝혀지고 있다.

조선의 양명학을 말할 때 정제두를 빼고 말할 수는 없다. 그래서 그에 대한 연구가 가장 많은 것도 사실이다. 하지만 그 동안 정제두에 대한 연구는 철학적 측면에서는 비교적 풍부하게 이루어졌지만³⁾, 정치사상적 측면에서는 몇몇 연구를 제외하고는 아직 활발히 진행되지 못하고 있는 실정이다.⁴⁾

그 전개」, 『한국철학연구』 下, 동명사, 1978. 김길환, 『한국 양명학 연구』, 일지사, 1981. 유명중, 『한국의 양명학』, 동화출판공사, 1983. 김길환, 「양명학과 조선조 양명학의 실제」, 『한국학보』 21집, 일지사, 1980. 유명중, 「陽明學의 韓國的 展開」, 『한국사상대계』 4, 성대 대동문화연구원, 1984. 유명중, 『한국의 양명학』, 동화출판공사, 1983. 오성중, 「조선중기 양명학의 변적과 수용」, 서울대 문학석사학위논문, 1986. 김길락, 「한국양명철학의 전개」, 『인문과학논집』 X V 권2호, 충남대, 1988. 김길락, 「한국 양명학과 근대정신」, 『유학연구』 6, 1998. 지두환, 「朝鮮後期 陽明學의 受容과 展開」, 『국사관논총』 제22집, 1991. 박연수, 『양명학의 이해-양명학과 한국 양명학』, 집문당, 1999. 오종일, 「陽明學의 受容과 傳來에 관한 再檢討」, 『양명학』 3, 1999. 정차근, 『동양정치사상-한국양명학의 전개』, 평민사, 1996. 김경호, 「양명학의 전파와 조선지식인 사회의 대응」, 『동양철학』 제24집, 2005. 송석준, 「한국 양명학과 실학 및 천주교와의 사상적 관련성에 관한 연구」, 성균관대 문학박사학위논문, 1993. 송석준, 「조선조 양명학의 수용과 연구 현황」, 『양명학』 제12호, 2004. 송석준, 「한국 양명학의 형성과 하곡 정제두」, 『양명학』 제6호, 2001. 송하경, 「韓國 陽明學의 展開와 特徵」, 『양명학』 제2호, 1998. 김길락, 『한국의 상산학과 양명학』, 청계, 2004. 등이 있다.

3) 하곡 정제두에 대한 철학적 측면의 연구 자료는 다음과 같다.

유명중, 「하곡 정제두의 조선조 양명학과 수립」, 『철학연구』, 1975. 유철호, 「鄭霞谷의 철학사상 연구」, 성균관대 문학석사학위논문, 1976. 채무송, 「韓儒 鄭霞谷研究」, 『역사학보』 5, 성공대학, 1978. 이해영, 「하곡 정제두 철학의 양명학적 전개」, 『동양철학연구』 6, 1985. 박연수, 「하곡 정제두의 사상에 있어서 인간이해에 관한 연구」, 성균관대 문학박사학위논문, 1989. 김중석, 「霞谷 鄭齊斗의 思想研究-畿湖學派의 主氣論과 關聯하여-」, 정신문화연구원, 1984. 송전홍, 「朝鮮朝陽明學의 特質과 그 理論構造-鄭霞谷思想과 陽明學과의 비교에 의한 檢證-」, 『한국학보』 25집, 1981. 김순임, 「霞谷哲學研究」, 『한국종교』 8, 원광대종교문제연구소, 1983. 유승국, 「霞谷哲學의 陽明學의 理解」, 『동양철학연구』, 1983. 윤남한, 「鄭齊斗의 陽明學」, 『한국의 사상』 열음사상총서 I, 열음사, 1984. 양태호, 「霞谷의 理氣觀」, 『東西哲學研究』 2호, 한국동서철학회, 1985. 박연수, 「하곡 정제두의 학문관」, 『육사논문집』 33집, 1987. 박연수, 「하곡 정제두의 세계관」, 『육사논문집』 35집, 1988. 김교빈, 「霞谷哲學의 構造의 研究1-理氣問題를 중심으로-」, 『인문논총』 8, 호서대학교, 1989. 주철성, 「조선조 양명학과 정제두」, 『유교사상연구』 제4집 1호, 1992. 윤사춘, 「鄭齊斗(霞谷) 陽明學의 研究」, 『한국학연구』 제4집, 1992. 김교빈, 『양명학자 정제두의 철학사상』, 한길사, 1996. 송하경, 「韓國 陽明學의 展開와 特徵」, 『양명학』 제2호, 1998. 전제공, 「하곡철학연구」, 성균관대 문학박사학위논문, 1997. 송석준, 「한국 양명학의 형성과 하곡 정제두」, 『양명학』 제6호, 2001. 최일범, 「霞谷 鄭齊斗의 理氣論 研究(1)」, 『유교사상연구』 제15집, 2001. 최일범, 「霞谷 鄭齊斗의 理氣論 研究(2)」, 『동양철학연구』 36권, 2004. 이상훈, 「霞谷 鄭齊斗 思想속의 陽明學적 思惟와 特性」, 『동양학』 제35집, 2004. 김교빈, 『하곡 정제두』, 예문서원, 2005. 박연수, 『하곡 정제두의 사상』, 한국학술정보, 2007. 이상호, 『양명우파와 정제두의 양명학』, 혜안, 2008.

따라서 본고에서는 그 동안의 연구 성과를 바탕으로 實心과 實理에 입각하여 양명학을 수용하고 이를 재구성한 정제두의 학문과 그 학문의 연장선상에서 제기한 다양한 제도개혁론을 통해 그의 정치사상을 고찰하고자 한다. 1절에서는 조선조 양명학의 전래와 전개과정 그리고 정제두의 생애 및 학맥에 관한 사항과 주자의 ‘格物致知說’을 비판하며 내세운 生理·眞理說에 대해 살펴보고자 하겠다. 그리고 2절에서는 그의 현실인식과 함께 군주권 강화를 위해 영조에게 건의한 皇極蕩平論과 더 나아가 이를 통해 이루고자 했던 부세제도, 균역제도, 신분제도, 토지제도 등의 제도개혁론을 살펴봄으로써 그의 학문과 정치사상이 갖는 역사적 의미를 재조명해 보고자한다.

4) 하곡 정제두에 대한 정치사상적 측면의 연구 자료는 다음과 같다.

정차근, 「조선왕조의 양명학에 관한 연구-특히 정치사상적 측면을 중심으로-」, 『논문집』, 건국대학교. 1986. 박경안, 「하곡 정제두의 경세론-『霞谷集』중 「筭錄」에 대한 일고찰-」, 『학림』 10, 1988. 정재훈, 「霞谷 鄭齊斗의 陽明學 受容과 經世思想」, 『한국사론』 29, 1993. 정두영, 「18세기 ‘君民一體’思想의 構造와 性格 -霞谷 鄭齊斗의 經學과 政治運營論을 中心으로-」, 『조선시대사학보』 제5권, 1998. 김준석, 「朝鮮後期の 蕩平政治와 陽明學政治思想 -鄭齊斗의 양명학과 蕩平政治論-」, 『동방학지』 제116집, 2002.

II. 정제두의 학맥과 ‘理’의 재해석

1. 양명학의 전래와 전개

양명학은 陽明 王守仁(1472~1528)이 象山 陸九淵(1139~1192)이래 心學의 전통을 계승하여 집대성한 것으로, 엄격한 가치판단과 知行合一을 추구하며, 주관에서 진리를 탐구하자는 것이 학문적 요지이다. 양명학은 당시 煩瑣에 빠지고 공론에 흐르던 朱子學의 말패를 바로잡고자 대두되었고, 조선과 일본에까지 전해졌다. 조선조 양명학의 전래와 수용에 관해서는 여러 학설이 있는데, 우선 그 학설들을 살펴보면 다음과 같다.

이능화는 宣祖代 李搖(?~?)가 請對上疏를 올린 것을 근거하여 그의 스승 南彦經이 제자들에게 양명학을 講學한 때인 仁祖·明宗대를 전래 시기로 보았다.⁵⁾ 유명중은 西厓 柳成龍(1542~1607)의 『西厓集』에 보이는 陽明書의 취득연도(明宗 13년, 1558)를 전래 시기로 보았다⁶⁾. 오종일은 訥齋 朴詳(1474~1530)과 十淸軒 金世弼(1473~1533)이 주고받은 和詩에서 양명의 『傳習錄』에 관한 논변을 근거로 1521년(中宗 16년) 이전 전래설을 제기하였고, 박상이 최초의 양명학자임을 주장하였다.⁷⁾ 윤남한은 洪仁祐(1515~1554)의 『恥齋日記』를 근거로 전래시기를 1553년경으로 추정하였고, 남언경을 최초의 양명학자로 보는 기존의 설을 따르고 있다.⁸⁾ 오성중의 경우 오종일과 같이 박상이 양명학에 우호적이었다고 평가하였다.⁹⁾ 반면 신향림은 김세필의 和詩를 재검토하여 최초의 양명학자는 박상이 아닌 김세필이며, 蘇齋 盧守愼(1515~1590)이 이를 계승하였다고 주장하였다.¹⁰⁾

지금까지 살핀 바에 따르면 양명학은 양명의 생존 당시 『傳習錄』 初刊本(中宗13年, 1518)이 나온 지 3년 만에 전래되었음을 알 수 있다. 이것은 중국과 조선의 학술교류가 그 만큼 긴밀하고 신속했기에 가능한 일이었다. 특히

5) 이능화, 「朝鮮儒學之陽明學派」, 『청구학보』 25호, 1937, 107쪽.

6) 유명중, 「朝鮮朝 陽明學 研究와 그 展開」, 『韓國哲學研究』 下卷, 東明社, 1978, 113쪽.

7) 오종일, 「陽明 傳習錄 傳來考」, 『철학연구』 제5집, 고려대철학회, 1978, 67~86쪽.

8) 윤남한, 『朝鮮時代의 陽明學研究』, 집문당, 1986, 110~111쪽.

9) 오성중, 「朝鮮中期 陽明學의 辨斥과 受容」, 『歷史教育』 제46집, 1989, 88~93쪽.

10) 신향림, 「16C 전반 陽明學의 전래와 수용에 관한 고찰」, 『退溪學報』 第118輯, 2005, 184쪽.

중종대에 士林이 진출한 후 활발하게 진행된 서적의 수입과 보급이 크게 작용 했을 것으로 보인다.¹¹⁾

그렇다고 전래가 곧 수용이나 하는 데 있어서는 문제가 있다. 물론 『傳習錄』이 전래 이전부터 학자들 사이에서 象山學이 논의되기도 하였으므로 전래와 더불어 수용되어 발전할 소지가 없는 것은 아니지만,¹²⁾ 여러 정황으로 미루어 볼 때 중종 16년(1521) 무렵 『傳習錄』이 전래되었다 하더라도 그것은 극히 일부 학자들에게만 전파되었을 것으로 추정된다.

이후 明宗代를 지나 宣祖代에 이르러 상당수의 지식인들이 양명서를 접하게 되었으며, 이에 관심을 갖는 학자들이 나타나게 되었다. 이러한 상황은 『王文成公全集』이 完刊된 이후로 더욱 확대된다. 이런 점을 고려할 때 조선조 양명학이 전래된 시기는 中宗 연간이고 일반에게 널리 알려진 것은 明宗 후반 宣祖초년으로 보는 견해가 타당할 것으로 보인다.

양명학이 양명의 생존 당시 이미 조선에서 『傳習錄』이 읽혀질 정도로 이른 시기에 전래되었지만 당시 조선의 상황은 양명학이 뿌리내릴 수 있는 역사적 환경이 조성되어 있지 않았다. 왜냐하면 중국에서는 양명학이 주자학의 실천적 한계성이 드러난 시점에 대두한 반면 조선에서는 양명학이 전래되어 수용되기 시작한 시점이 주자학의 학문적 성과가 부각되는 시기였기 때문이다.

따라서 양명학은 주자학자들의 반대에 직면할 수밖에 없었다. 그리고 1566년 이황이 「王陽明傳習錄辨」을 지어 변척한 후로는 그의 관점과 태도가 지침이 되어 門下로 이어졌고, 양명학에 대한 변척은 갈수록 고착화 되었다. 이황을 위시한 대부분의 주자학자들은 양명학을 陸九淵→陳獻章→王守仁으로 이어지는 학문으로 모두 本心を 宗旨로 하는 禪學과 같은 것으로 간주하여 혹독한 비판을 가했던 것이다.¹³⁾ 그리고 이러한 이황의 陽明學 변척은 학문

11) 중종이후 진행된 서적의 수입과 간행에 대한 내용은 다음의 논문 참조.

김향수, 「16세기 士林의 性理學 理解-書籍의 刊行·編纂을 중심으로-」, 『韓國史論』 7호, 1981.

12) 김길락은 그의 책 『한국의 상산학과 양명학』에서 고려말 三隱에게서 상산학적 요소(心學思想)가 있음을 발견하고 고려말에 상산학이 도입되었을 것으로 보았다.

13) 송하경, 「韓國 陽明學의 展開와 特徵」, 『陽明學』 第2號, 1998, 224~225쪽.

적으로 주자학을 옹호한다는 의미뿐만 아니라 ‘理’의 절대적 가치를 부각하여 정치 안정을 추구하고자 하는 측면도 있었다.

그러나 이황의 변척 이후에도 양명학을 긍정적으로 수용한 학자들은 있었고 관련 논의도 지속적으로 진행되었다. 특히 노수신은 주자학과는 다른 심성론과 공부론을 제기한 학자였다.

그의 학풍의 특징은 선조대 朝講에 참여하여 柳希春(1513~1577)과 함께 선조의 물음에 답하는 과정에서 엿 볼 수 있다.

노수신: “사람은 마땅히 存心에만 힘쓸 것이요 문자는 그다지 중요한 일이 아닙니다. 經書의 訓誥는 이미 그 뜻을 알았으면 문자는 잊어 버려도 됩니다.”

유희춘: “그렇지 않습니다. 朱子가 ‘이 마음을 유지해 가는 것은 오직 글이다.’ 했으니,……주자가 ‘학문하는 사람은 傳註를 떨쳐 버려서는 안 된다.’ 했습니다.

노수신: “전주는 마음에 꼭 두어야 할 것은 아닙니다.”

유희춘: “諸家의 주 중에 성현들의 뜻을 터득하지 못한 것은 생략해도 되겠지만, 주자의 四書三經의 주와 같이 성인들의 마음을 미묘하게 터득한 것은 어찌 가볍게 여길 수 있겠습니까.”

노수신: “아무리 좋은 주도 또한 볼 필요가 없습니다.”

유희춘: “사람들이 만일 자기와 다른 말을 좋게 여기지 않는다면 누구도 감히 할말을 다하지 못할 것입니다.”¹⁴⁾

위의 대화 내용을 살펴보면, 유희춘은 주자의 견해를 철저히 옹호하고 있지만, 노수신은 문자나 경전의 傳註에 집착하는 주자의 방법을 부정적으로 생각하고 있다. 이러한 그의 생각은 다음의 詩에서 좀 더 확실히 드러난다.

“傳註에 마음을 두고 象山을 저버렸으니
십 년 동안의 이야기가 모두 부질없는 것이 되어 버렸네
당신께 기대어 눈을 아호 논쟁에 둘 수 있었으니
어찌 근원을 맑게 하는 공부를 두 가지로 한다 하는가.”¹⁵⁾

14) 『선조실록』 선조 7년(1574년) 5월 30일.

이 詩에서 노수신은 자신이 상산의 학문을 저버리고 주자가 강조한 經典 공부에 10년의 시간을 부질없이 보낸 것에 대해 후회하고 있다. 그리고 주자의 主知主義적 공부론에 대해 회의하고 있음이 드러나 있다. 주자는 육구연 형제와 논쟁하면서 마음을 함양하고 성찰하는 내적인 尊德性의 공부와 경전을 강론하는 외적인 道問學의 공부가 병진해야함을 주장하였다. 그러나 노수신은 근원을 밝히는 공부는 두 가지로 할 수 없다고 생각하였다. 이는 存德性을 중시하는 상산학에 대한 지지를 표명한 것으로 여겨진다.¹⁶⁾

하지만 주자학자들의 입장은 확고하였다. 임진왜란때 조선에 원병을 이끌고 왔던 明의 遼東經略 宋應昌은 黃愼·李廷龜 등에게 양명학을 역설한 바 있었고, 兵部主事 袁黃은 成渾 등에게 陽明學의 公認을 주장하였다.¹⁷⁾ 또한 萬世德은 중국의 예에 따라 육상산과 왕양명을 文廟에 從祀하도록 조선 조정에 요구하였으나, 조정에서 이를 거부한 일도 있었다.¹⁸⁾

그러나 임진왜란과 병자호란을 계기로 조선은 정치·경제·사회 등 여러 분야에 걸쳐 누적되는 사회모순과 함께 급속한 사회변화를 맞이하게 된다. 정치적으로는 士禍를 거치면서 朋黨政治가 출현하였고, 학파의 정치적 유착과 함께 붕당이 당쟁으로 변모하게 된다. 또한 경제적으로는 三政의 문란으로 인해 백성들의 생활이 도탄에 빠지게 되었다. 이에 따라 당시 현실문제의 해결에 있어서 한계점을 드러낸 주자학에 대한 비판 의식이 싹트기 시작하였고, 이러한 상황 속에서 현실문제의 해결을 위해 谿谷 張維(1587~1638) 그리고 遲川 崔鳴吉(1586~1647) 등의 학자들이 실심에 입각하여 양명학을 본격적으로 수용하였다. 그리고 이들의 학문 태도는 이후 정제두에 의해 계승되어 발전하게 된다.

15) 『蘇齋集』 권1, “傳註留情負象山 十年說話摠成閑 憑君眼著鵝湖辨 詎喚澄源做兩般”(신향림 앞의 논문 190쪽에서 재인용)

16) 신향림, 앞의 논문, 197~199쪽.

17) 송하경, 앞의 논문, 235~236쪽.

18) 『선조실록』 선조 34년 신축(1601) 1월 2일.

2. 정제두의 생애와 학맥

霞谷 鄭齊斗는 조선조 양명학자 가운데 가장 뛰어난 인물로 조선의 양명학을 집대성한 학자로 평가받는다.¹⁹⁾ 그는 조선 중기의 학자로 본관은 迎日이며, 圃隱 鄭夢周의 11대손이다. 號는 霞谷, 字는 士仰, 諡號는 文康으로 仁祖 27년(1649년) 6월 27일 서울에서 성균관 진사 鄭尙徵과 호조판서 李基祚(1595~1653)의 딸 韓山 李氏의 장남으로 태어나 영조 12년(1736년) 8월 11일 江華의 霞峴에서 세상을 떠났다.

정제두는 西人의 명문가 출신으로 그의 조부는 顯宗代에 우의정을 지낸 鄭維城(1596~1664)이며, 증조부는 承文院 博士 鄭謹이다. 伯從兄 鄭齊賢은 영조의 駙馬 寅平尉이고, 17세에 맞이한 坡平 尹氏 부인은 서인의 거두 尹宣學의 從姪이자 尹鴻學의 딸이며, 초기 양명학자로 지칭되는 崔鳴吉의 형 來吉의 외손이기도 하였다.²⁰⁾ 또한 윤선거는 소론의 영수 明齋 尹拯(1629~1714)의 부친이며, 西溪 朴世堂(1629~1703)의 둘째 형의 장인이기도 하다. 이처럼 정제두의 집안은 위로는 왕실에서 당대 명문가들까지 관계를 맺고 있었다.

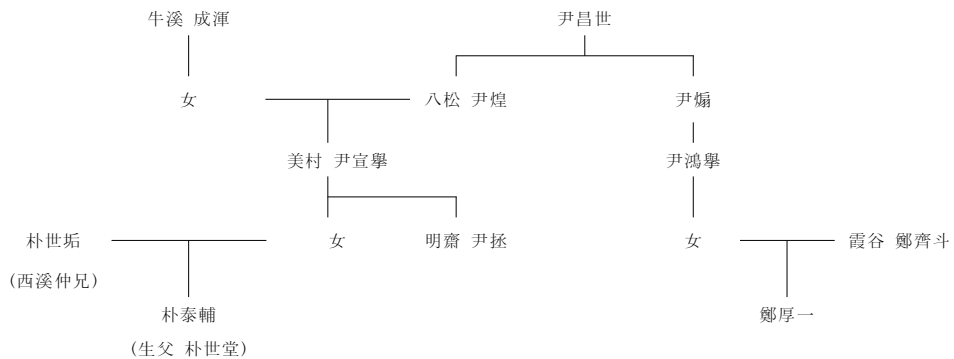
정제두의 생애는 그의 생활근거지를 기준으로 세 시기로 구분할 수 있는데, 41세 이전 즉 己巳換局 전년까지인 서울시기와 환국 이후 60세까지의 안산시

19) 정인보(홍원식 해제), 『陽明學演論』, 계명대학교출판부, 2004, 144~145쪽.

정인보(홍이섭 해제), 『陽明學演論』, 삼성문화재단, 1972.

‘정제두는 양명의 대표적인 제자인 王良(호:心齋)과 같이 마음의 본체를 중시하면서도 錢德洪(호:緒山)이 중시한 법도를 함께 가지고 있으며, 王畿(호:龍溪)와 같이 깨달음을 강조하면서도 羅洪先(호:念菴)이 중시한 차근차근하고 단속하는 공부를 더하고 있다. 이렇게 볼 때 정제두는 단지 조선 양명학자만의 太宗師가 아니다.’

20) 유명중, 『한국의 양명학』, 동화출판공사, 1983, 100쪽.



기, 그리고 61세 이후부터 세상을 떠난 88세까지의 강화시기로 나누어 볼 수 있다.²¹⁾ 그의 저술은 안산시기에 『學辯』과 『存言』의 틀이 마련되었고, 강화시기에 『心經集義』, 『經學集錄』, 『四書說』 등이 저술되었다.

정제두의 『學辯』과 『存言』이 그의 양명학을 잘 드러내는 저술임을 감안할 때, 그의 학문은 청년기의 문제제기를 통해 주자학에서 양명학으로 전환하였고, 중년기의 이론체제 수립에 의해 문제를 해결해 나갔으며, 만년기의 경학 연구를 통해서 자신의 관점으로 四書を 비롯한 경전들을 체계적으로 정리해갔음²²⁾을 의미하는 것이다.²³⁾

정제두는 10세 무렵부터 宋時烈(1607~1689)과 宋浚吉(1606~1672)의 문인인 李燦漢, 李商翼 등에게 배웠으므로, 젊은 시절 학문의 바탕은 주자학이었으며, 20세에 어머니의 분부로 외숙부인 李星齡을 좇아 과거 공부를 하였다고 한다.²⁴⁾ 소론에 속하는 윤증과 南溪 朴世采(1646~1695)를 스승으로 모시고 明谷 崔錫鼎(1646~1715), 誠齋 閔以升(1649~1698) 등과는 벗이었다. 따라서 정제두의 가계는 서인과 소론으로 이어지는 계통이며, 학통으로는 송시열, 이상익으로부터 牛溪 成渾(1535~1598)과 栗谷 李珥(1536~1584)의 성리학을 배우고, 윤증으로부터 務實主義의 영향을 받았다.²⁵⁾ 그리고 장유의 『谿谷漫筆』을 통해 양명학을 접하게 되었거나 이해하는데 도움을 받았던 것으로 보이며,²⁶⁾ 23세 이전에 이미 양명학에 상당한 조예가 있었던 것으로 생각된다.

21) 윤남한, 『朝鮮時代 陽明學 研究』, 집문당, 1986, 206쪽.

22) 최재목, 「동아시아에서의 하곡 정제두의 양명학이 갖는 의미」, 『양명학』 제13호, 2005, 11쪽.

		하곡의 생애 및 학문의 변화 과정		
내용 \ 시기	초년	중년	만년	
생애의 삼변	서울시기 (출생~40세까지)	안산시기 (41세~60세까지)	강화시기 (61세~88세까지)	
학문의 삼변	주자학기	양명학기		
비 고		양명학으로의 전하기:24세~33세 양명학의 표명 및 전치기:34세~	예설·복제설 천문·성역 기수론·경세론기 양명학의 병폐 지적(83세)	

23) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「解題」 민족문화추진위원회, 1984, 6~7쪽.

24) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 민족문화추진위원회, 1984, 464쪽.

25) 박연수, 『霞谷 鄭齊斗의 思想』, 한국학술정보, 2007, 16쪽.

26) 『國譯 霞谷集Ⅰ』, 92쪽, 「答崔汝和書」. “일찍이谿谷의 陽明에 관한 글을 보았는데 그는 陽明의 글에 대하여 文義와 견해가 다 익숙하므로 한번 보자 곧 그 요령을 파악하게 되었습니다. 그

“내가 陽明集을 보건대, 그 道에는 簡要하면서도 몹시 정미로운 것이 있으므로 마음 속 깊이 기뻐하여 이를 좋아했던 것인데, 辛亥年 6월에 마침 東湖에 가서 하룻밤을 留宿하다가 꿈속에서 갑자기 王氏의 致良知의 學이 몹시 정밀하지만 대체로 그 폐단은 恠情을 임의로 하고 欲을 멋대로 할 병폐가 있을 것을 생각하게 되었다.”²⁷⁾

위의 글에서 보이듯 정제두는 양명의 치양지의 학을 긍정하면서도 모든 걸 감정에 맡겨서 욕심을 따를 걱정이 있음을 지적할 정도로 양명학에 관심과 학식이 있었음을 짐작하게 한다.

정제두는 여느 젊은이들처럼 과거를 위한 공부를 하였고, 24세 이전까지 여러 번 초시에 합격하였지만 등과하지는 못하였다. 그 무렵 그는 어머니에게 과거공부를 그만두고 학문에만 전념하겠다고 청하여 허락을 얻어 일생을 거의 학문에만 전념하게 된다.²⁸⁾

이 시기 이러한 결심의 배경에는 21세까지 겪었던 아버지, 할아버지, 큰아버지, 큰집 맏형, 큰집 맏조카의 연이은 사망과 23세 때 겪었던 첫 부인과 어린 아들의 사망, 자신의 질병, 그리고 禮訟을 둘러싼 서인과 남인의 대립과 같은 정치적 상황도 작용했을 것으로 보인다.

정제두가 32세 때인 숙종 6년(1680), 서인은 庚申換局을 통해 남인을 축출하고 재집권 하였다. 이 과정에서 남인에 속한 白湖 尹鑄(1617~1680)가 주자의 학설에 반대하다 이단·사설로 몰려 결국 사약을 받게 된다. 이때 남인에 대한 처벌 수준을 둘러싸고 강경파인 노론과 온건파인 소론으로 分岐될 조짐을 보더니, 이후 송시열과 윤증의 ‘懷尼是非’를 거치면서 노론과 소론의 분립이 완료된다. 이 시기 정제두는 당시 영의정이던 金壽恒의 천거로 司圃署別提에 임명되었으나 질병으로 인해 나가지 않았고, 그 뒤로도 여러 차례 천거를 받았지만 대개 사퇴하고 학문에만 전념하였다.

숙종 15년(1689)에 서인이 축출되고 남인이 정권을 장악한 己巳換局이 일어

래서 선배의 안목이 높고 胸懷가 공정함을 매우 탄복한 일이 있습니다.”

27) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」下, 169쪽. “余觀陽明集 其道有簡要而甚精者 心深欣會而好之 辛亥六月 適往東湖宿焉 夢中忽思得王氏致良知之學甚精 抑其弊或有任情縱欲之患”

28) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「遺事」, 464쪽. “齊泰今足以陸科 第兄弟不宜俱事利欲 某請從此廢舉可乎.”

났으며, 성혼과 이이가 文廟에서 黜享되던 시기에 그는 처음으로 부임하여 2개월간 지낸 평택현감직을 버리고 안산으로 은거하게 된다.²⁹⁾ 그리고 甲戌換局(1694)으로 남인이 정계에서 물러난 이후, 여러 차례 조정애 천거되었으나 사양하고 나가지 않았다.

정제두가 61세 되던 숙종 35년(1709)에는 장손이 죽는 슬픔을 겪었고, 벗인 최석정의 『禮記類篇』이 주자의 註와 어긋났다고 하여 논척되어 해판되었다. 이 시기 그는 아들과 조카를 데리고 강화로 옮겨 살게 된다. 그곳에서 사는 동안 몇 차례 王命에 못 이겨 관직에 나갔다가도 곧 사퇴하고 돌아와 88세로 생을 마칠 때까지 주로 독서와 저술 활동에 전념하며, 이 기간 동안 주요 경전에 대한 많은 부분을 양명학적 관점에서 정리하고 해설하였다.³⁰⁾

정제두가 살던 시대는 대외적으로 明·淸이 교체되었고, 국내에서는 왜란과 호란을 겪고 난 이후 사회질서가 급격히 변화하던 때였다. 조선사회는 사회질서 정립을 위해 禮說과 服制說 등으로 표현되는 禮敎主義의 통제가 강화되고, 禮學이 크게 발전하게 된다. 또한 주자학 중심의 사상적 획일화에 의한 통제가 강화되었다.

한편 16세기 중엽부터 전개된 붕당의 대립은 동인·서인, 서인·남인, 노론·소론 등의 갈등으로 심화되더니, 18세기에 들어서 이념의 대립이 아닌 극단적인 정치보복의 형태로 표출된 辛壬士禍(1721~1722)가 발생하기도 하였다.³¹⁾ 그리하여 붕당정치의 원리는 깨어지고 일당전제의 경향이 뚜렷해진다. 또한 18세기에 들어서면서 상공업적 분위기는 地主 중심의 사회를 동요시켰고, 名分과 義理를 중시하던 朱子學의 사회적 권위도 점차 쇠퇴하여 갔다.³²⁾

정제두는 소론에 속하는 학자로 학문의 연원 또한 소론의 학풍과 밀접한 관

29) 평택현감 이전에 중부시주부(숙종 8년), 공조좌랑(숙종 10년)등에 임명되었지만 실제 관직에 나가지 않았음.

30) 『國譯 霞谷集II』, 年譜 참고.

31) 1721년(경종1)~1722년 왕통문제와 관련하여 소론이 노론을 숙청한 사건으로 다음의 논문 참조. 이은순, 「18세기 老論 一黨專制의 成立過程 -辛壬士禍와 關昭義鑑의 論理를 중심으로-」, 『歷史學報』 제110집, 1986.

_____, 「조선후기 黨爭의 성격」, 『朝鮮時代史學報』 제39호, 2006.

정희진, 「景宗朝 辛壬士禍의 發生 原因에 대한 再檢討」, 『宋俊浩教授停年紀念論叢』, 1987.

이희환, 「景宗代의 辛丑換局과 壬寅獄事」, 『전북사학』 15집. 1992.

32) 박연수, 앞의 책, 22~23쪽.

계가 있다. 그의 학문의 연원을 찾자면 스승인 소론의 영수 윤증의 務實主義에서 출발하여 기호학파의 중요 인물이며 東國 18賢의 한 사람인 성훈에게까지 거슬러 올라가게 된다.

여기서 성훈 학풍의 특징을 살펴보면, 첫째는 개방적인 학풍과 경전 해석에 있어서의 자주적 입장을 견지하고 있다는 것이다. 둘째는 장유, 조익, 최명길 등에게서 알 수 있듯이 양명학에 대한 관심과 연구에 있다. 그리고 셋째는 脫朱子學的인 경학풍을 보이며 절충주의적 경향이 강하다는 것이다. 이러한 성훈의 학풍을 계승한 학자들은 주자학의 思辨的 관심에서 벗어나고자 하였다. 이들은 理氣心性論의 탐구보다는 原始儒家的 관심과 實踐的 道學 내지는 心學에 관심을 집중하였다.³³⁾

그리고 성훈의 학풍은 성훈→윤선거→윤증으로 계승되고 윤증이 부친의 묘갈명 문제로 송시열과 결별 후 정치적으로 소론파가 되었으며, 노론에 비해 주자학만을 절대시하지 않는 절충주의적 분위기가 형성되었다. 是非明辨論의 입장이 강했던 노론세력이 철저히 자파 중심으로 정국을 운영해가려 했던 것과는 달리, 소론은 남인세력을 수습하고 노론의 일부 세력도 포섭하려는 입장이 강하였던 것도 이러한 학문적, 사상적 입장이 배경이 되었던 것이다.³⁴⁾

윤증의 학문도 위와 같은 맥락에서 이해 할 수 있다. 그의 학문은 務實과 實心을 강령으로 하여 이를 현실에서 구현함을 목표로 하였다. 윤증에 의하면 正邪와 是非의 구분이 쉽지 않은 사회현실 속에서 중요한 것은 형식이나 명분이 아니라 내용과 실제이며, 그 내용과 실제를 성실하고 진실하게 채울 수 있는 것은 實心을 갖도록 힘쓰는 務實의 학문인 것이었다.

그리고 이러한 그의 무실주의적 사고는 당시 쟁점이 되었던 禮論이나 北伐論에 대한 견해에서 그대로 나타난다. 윤증은 예의 본질을 망각한 채 예론을 정치 쟁점화 하여 분열을 조장하는 당시 상황을 비판하였고, 의리를 저버리고 실리만 좇는 主和論과 함께 현실은 무시하고 의리와 명분만을 좇는 북벌론도 비판하였다.³⁵⁾ 이는 의리를 바탕으로 하되 실제에 있어서의 효용성을

33) 황의동, 「牛溪學의 傳承과 그 學風」, 『범한철학』 제28집, 2003, 38~41쪽.

34) 신병주, 「17세기 후반 소론학자의 사상 -윤증·최석정을 중심으로-」, 『역사와 현실』 제13호, 1994, 124쪽.

고려하여 실공을 이루려는 그의 자세를 엿볼 수 있는 것이다.

윤증은 이러한 무실주의를 바탕으로 학문 연구와 제자 양성에 힘써 그 문하에서 정제두와 같은 양명학자를 배출하게 되었고 조선후기 실학과 양명학으로 전환해 가는 과정에서 중요한 가교 역할을 하였던 것이다.³⁶⁾

정제두가 양명학을 개방적인 자세로 수용할 수 있었던 배경에는 성혼의 절충주의를 계승한 소론과 스승인 윤증의 실심과 무실을 강조하는 학풍의 영향이 크게 작용했을 것으로 생각된다. 그리고 그의 학문의 자세와 양명학의 이해 과정에서 드러나게 된다.

정제두에게 있어서 학문이란 聖人の 뜻을 찾아 그 實을 얻고자 하는 것이었다. 따라서 그가 말하는 學이란 聖學 또는 聖人之學을 일컫는 것이며, 참다운 학문은 성인의 가르침 또는 성인의 길이 무엇인지를 밝히고 실천하는 것이었다. 그리고 정제두는 그 길이 양명학에 있다고 생각하였던 것이다.

주자학을 정통으로 삼고 양명학을 이단으로 배척하던 당시 조선사회에서 윤증을 비롯한 최석정, 민이승 등과 같은 정제두의 師友들은 그의 양명학 신봉을 심각하게 우려하면서 서신을 통해 충고하였고, 박세채는 『陽明學學辯』³⁷⁾을 짓기까지 하였다.

하지만 그들과의 서신을 통한 활발한 교류는 오히려 정제두의 학문을 발전시키는 데 큰 도움이 되었다. 왜냐하면 그들의 의견을 반박하기 위해서는 양명의 글에 대한 철저한 분석과 함께 자신의 견해를 논리적으로 개진할 필요가 있었기 때문이다. 정제두는 자기 학문의 정체에 대해 다음과 같이 말한다.

“저들의 학문하는 것도 역시 孔子를 배우자고자 하는 것이며, 처음부터 사특한 마음이 있는 것이 아니라면 세상을 현혹하고 백성을 속인다고 하는 罪律을 가지고 이를 다스려서는 아니되며, 그의 學說에서 진실로 혹 취할만한 것이 있다고 하면 취할 것이고, 옳지 않거든 취하지 아니할 것이어늘, 이는 오직 나의 權度에 있을 뿐인데 어찌

35) 박태욱, 「명재 윤증의 ‘무실(務實)’사상과 융화정신」, 『동서철학연구』 제32호, 2002, 244~245쪽.

36) 고영진, 「윤증과 박세채의 학문적 교류」, 『역사학연구』 제31집, 2007, 4쪽.

37) 「陽明學學辯」(『南溪集』)은 하곡의 양명학 지향에 대한 주자학 입장의 반박논리이며 경고로서 작성된 것이다. 하곡은 이에 양명학의 정당성을 「學辨」으로 정리하고 다시 「存言」 3편을 통해 보강하였다.

남의 말만 듣고 輕重을 삼을 수야 있겠습니까?”³⁸⁾

옳은 것이 있으면 취하고 옳지 않음이 있으면 취하지 아니할 것이며, 그 옳고 그름에 대한 판단의 주체는 바로 자기 자신이라는 정제두의 말에서 그의 도량과 함께 개방적이고 심학에 관심을 기울리던 소론의 학풍도 엿볼 수 있다. 그래서 그는 외부의 비난이나 압박에도 불구하고 자신의 길을 당당히 걸어갔던 것이다. 그러면서 그는 보다 통절한 심정으로 자신의 입장을 고수하고, 학문하는 목적이 聖學의 宗旨를 찾고 발전시키는 데 있다는 자신의 신념을 스승인 박세채에게 직설하기도 하였다.

“대개 제가 왕씨(王陽明)의 說에 애착을 가지는 것이, 만약 남보다 특이한 것을 구하려고 하는 사사로운 마음에서 나온 것이라고 한다면, 결연하게 끊어 버리기도 어려운 바는 아닙니다. 그러나 우리가 학문을 하는 것은 무엇을 위한 것입니까? 聖人の 뜻을 찾아서 실지로 얻음이 있고자 할 따름입니다. 이제 聖學의 바른 길이 어디에 있는지 분별하지 아니하고 버려둔다고 하면, 한 평생 헛되이 보내게 될 두려움이 마음에 간절해지고, 이 의혹이 해결되기 전에야 어찌 버려둘 수가 있겠습니까? 年來로 마음에 잊지 못하고 늘 염려하는 것은 바로 이 때문입니다.”³⁹⁾

양명학에 대한 그의 공부는 聖賢의 참다운 가르침이 무엇인지, 儒學에서 제시한 正道가 무엇인지를 밝히고자 한 것이었다. 그에게 있어 성학의 귀취는 心法之學에 있다고 확신하였기에 그가 양명학의 宗旨를 마음에 깊이 새겨 간직 한 것은 자명한 결과라 하겠다.⁴⁰⁾

그리고 양명학에 대한 그의 옹호는 자신의 이익이나 당파를 지키고자 하는 것이 아니라, 진리를 향한 마음에서 나온 것이며, 진리를 향한 그의 마음은

38) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「遺事」, 473쪽. “彼之爲學 亦欲學孔子者 初非有邪心則 不可以繩之 以惑世誣民之律也 其說 或有可取則取之 不可則不取 惟在我之權度而已 豈可以人言爲輕重耶”

39) 『國譯 霞谷集Ⅰ』, 「答朴南溪書」, 39쪽. “齊斗所以眷眷王氏之說 倘出於求異 而濟私則 凌去斷置 非所難焉 但未敢知吾人爲學 將以何爲邪思 欲求聖人之意 而實得之而已 今既莫卞 聖學之歸路 果是何在 而枉了 一生之思方切于中則 蓬茅未開之前 未孰能凌以舍 諸年來 耿耿政爲是”

40) 송하경, 앞의 논문, 259~260쪽.

목숨을 건 것이기도 하였다. 이런 그러한 그의 자세는 친구인 민이승에게 보낸 편지에서 잘 나타나 있다.

“책 끝에 誅戮을 당하게 될 것이라는 말까지 달아놓았는데 지금보다 더 나은 明辯이 있으시다면 지당한 일이지만 만약 戮辱으로 위협을 주거나 禍端을 입히는 것이라면 그것은 나의 알 바가 아닙니다. 내가 아직까지 자신을 못 가지는 것은 그 道가 어떠한지를 모르는 것뿐입니다. 만약 그것이 참말로 옳다는 것을 확실히 알기만 한다면 학문을 論하다가 죄를 입어도 恨될 것이 없습니다. 형은 어찌 나를 알아보십니까?”⁴¹⁾

위의 글에서 보이듯 정제두의 이러한 태도는 참다운 眞理가 무엇인지를 찾고자하는 학자적 양심과 외세에 두려워하지 않는 주체성의 옹호에서 비롯한 것이었으며, “아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다.”고 한 공자의 眞理에 대한 열정을 생각하게 하는 부분이라 하겠다.

정제두가 살던 당시 조선사회는 兩亂이후 문란해진 사회질서 회복을 위해 규범과 예절을 강화시켰다. 하지만 이러한 조치들은 예절의 형식화와 규범의 고정화를 초래하였다. 이러한 상황 속에서 그는 문제해결의 방법으로 주체의 자각과 덕성의 실현만이 보편적인 道를 밝힐 수 있다고 보았으며 다음과 같이 말한다.

“이 道는 어찌 한 사람의 私有이겠는가?……이 道를 밝힘으로써 내 몸에 얻고자 힘쓰기 때문인 것이지 털끝만큼이라도 남이 알아주기를 구하여서 요행히 그 인정을 받고자 하는 것은 아니기 때문인 것이다. 우리 학문은 이를 안에서 구할 뿐이고, 밖에서 구하지 않는 것이니 이른바 안에서 이를 구한다는 것은 반대로 안으로만 살피는 것을 보고서 밖의 物을 끊는다는 것은 아니다. 오직 안에서 스스로 만족할 것을 찾는 것이고, 다시 밖에서 得失을 일삼지 않는 것이며, 오직 그 心의 是非를 다할 것이고, 남의 是非에 따르지 않는 것이며, 그 실지를 사물의 근본에서 그 참됨을 이루고 다시는 일을 하여 자취를 얻기를 일삼는 데에 구애하지 않을 것이니, 나의 心속에 있을

41) 『國譯 霞谷集 I』, 「答閔彥暉書」, 77쪽. “末復以誅戮之說繼之 如有明辯有進於是者 則固至當 而如以戮辱威禍 則非所敢知者 戮辱之於誘學末也 弟之所未嘗能信者 政未知其道之爲如何耳 如使其道果能知其眞是也 則論學而被罪 亦所不恨也 兄何相見之薄也”

뿐이다. 어찌 남에게 관여하겠는가?”⁴²⁾

정제두는 善惡과 是非 등의 판단 기준이 객관적으로 실재하거나 세속적 견해에 의해서 좌우되는 것으로 생각하지 않았으며, 각각의 인간 주체의 마음에 보편적으로 내재해 있음을 주장한 것이다.⁴³⁾

그는 聖人の 학문은 『大學』에 있고 聖學이 곧 『大學』이라고 하며, 『大學』은 明德을 밝히는 것이라고 한다⁴⁴⁾. 여기서 明德은 하늘로부터 부여받은 것으로 天理의 밝음 또는 천리가 밝게 드러나는 곳을 의미하며,⁴⁵⁾ 이것은 바로 인간의 본질적 특성이요, 마음의 本體라고 한다. 그래서 정제두는 明明德을 致良知와 明乎善으로 말하기도 한다.⁴⁶⁾

『대학』은 善을 행하고 惡을 버려야 할 것인 줄 알면서도 마음의 發한 바가 참되지 못한 것 즉 스스로를 속이는 것을 지양하고, 악취를 싫어하고 호색을 좋아하듯 하여 스스로 만족하게 여기고 구차하게 외적 사정이나 남의 이목에 얽매이지 않는 것, 즉 자신의 본성과 본심에 충실하고자 하는 것이라 한다.

따라서 정제두는 『대학』이나 성인의 학은 明德을 지극하게 밝히고 이를 사회 속에서 구현하여 궁극적으로 천지와 더불어 一體를 이루고자 하는 것으로 보았다. 결국 그에게 있어서 학문의 목적은 자기완성(爲己), 즉 나의 마음의 天理를 보존하고 구현하는 것으로 삼았다고 볼 수 있다. 이것은 곧 道心을 지키는 것이고, 明德을 밝히는 것이며, 良知를 지극히 다하는 것으로 이를 실현하는 길이 양명학에 있다고 생각하였던 것이다.

42) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」下, 170쪽. “此道豈一人之私乎也……無非欲以明乎斯道 而務得於己之故也 非以一毫求於人知 而幸得其許與故也 吾學求諸內 而不求諸外 所謂求諸內者 非反觀內省 而絕外物也 惟求其自慊於內 不復事於外之得失 惟盡其心之是非 不復恟於人之是非 致其實於事物之本 不復拘於事爲之迹也 在於吾之內而已 豈與於人哉”

43) 박연수, 『陽明學의 理解 -陽明學과 韓國陽明學-』, 集文堂, 1999, 256~257쪽.

44) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」下, 164~167쪽.

45) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「學辯」, 45쪽.

46) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」下, 162~164쪽.

3. 주자의 ‘格物致知說’ 비판과 生理·眞理說

조선에서 양명학은 전시기에 걸쳐 양반·유자들에게 배척 받았고, 不穩視하는 대상이었다. 당시 정통 사상이자 主流 학문이었던 주자학을 비판하고 양명학을 신념으로 관철시켜가는 일은 어렵고 위험한 일이었을 것이다. 그러나 정제두는 이 길을 피하지 않았다. 그는 처음 주자의 集註 經書나 文集·語錄을 힘써 공부한 결과 주자학 전반에 걸쳐 정통하게 되었던 것으로 보인다.⁴⁷⁾ 그리고 그런 가운데서 주자의 ‘格物致知’와 ‘卽物窮理’의 논리에 회의하게 되었던 것이다.⁴⁸⁾

‘格物致知’에 대한 해석의 차이는 주자학과 양명학이 갈라지게 된 원인 가운데 하나였다. 정제두의 학문적 전환도 바로 격물치지의 해석에서 시작하게 된다.⁴⁹⁾ 『하곡집』을 통해볼 때 정제두는 양명학에 기울어 있음에도 주자학에 대해 대부분 긍정적으로 평가하고 있다.⁵⁰⁾ 하지만 정제두는 陽明의 心卽理를 계승하여 주자가 性卽理의 관점에서 心과 理를 둘로 나누는 것에 반대하였고, 양명의 心外無物의 주장을 더욱 발전시킨다. 이것은 정제두가 格物致知에 대한 주자와 양명의 견해 사이에서 양명의 학설을 중심으로 자신의 논리를 전개해 나갔음을 의미하는 것이다.

그러나 정제두가 주자의 격물치지설에 회의를 품은 것은 방법론에 있어서의 회의이지 학문의 목표에 대한 것은 아니었다. 그는 주자나 양명이 궁극적으로 추구한 것은 聖人の 學으로 같지만 방법에 차이가 있다고 보았으며, 다음과 같이 말하였다.

“주자의 학문은 그 학설이 또한 어찌 일찍이 좋지 않았겠는가? 다만 致知의 學만이 그 공부가 迂直하고 緩急한 구별이 있어서 그 體에는 나뉘고 합해지는 간격이 있

47) 정제두는 학구열이 높고 머리가 총명하여 四書·六經은 물론이고 역대의 治亂得失과 百家衆流, 陰陽星曆, 兵農醫藥에 이르기까지 섭렵하지 않음이 없었고 여러 經文과 諸家の 註釋까지도 외웠다고 한다.(『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「年譜」, 401쪽.)

48) 김준석, 「朝鮮後期の 蕩平政治와 陽明學政治思想-鄭齊斗의 양명학과 蕩平政治論-」, 『東方學志』 116호, 2002, 140~141쪽.

49) 정인보, 앞의 책, 150쪽.

50) 김교빈, 『양명학자 정제두의 철학사상』, 한길사, 1995, 24쪽.

있을 뿐이었으나, 그 실은 다 같이 성인의 학을 하는 것이었으니, 어찌 일찍이 좋지 않았겠는가?”⁵¹⁾

이 글에 따르면 주자의 격물치지에 의한 학문적 방법은 돌아가고 더딘 반면 양명의 방법은 簡易直截하다는 것이다. 즉 목표는 동일하지만 그 방법과 출발점에 있어서 차이가 있다고 본 것이다.

주자는 格物의 格을 至로 생각하고 物은 事로 보았으며, 致知의 致는 推極이고 知는 識이라함으로써 格物致知가 사물의 이치를 窮究하여 지식을 극진히 하는 것이라 하였다. 그러나 양명은 주자와는 달리 格物의 格은 正이고, 物은 마음 밖의(外物)의 物이 아닌 意가 있는 곳, 즉 心속의 物로 보았으며, 致는 至이고 知는 良知로 보았다. 그러므로 내 마음속의 意가 있는 物을 바로잡아 양지를 극진하게 하는 것을 격물치지로 파악한 양명의 견해와 외부의 객관적인 사물에 나아가 그 사물의 이치를 窮究하는 것이라는 주자의 견해는 결국 心과 理는 하나인가, 혹은 둘로 나누어져 있느냐는 견해의 차이로 이것은 각각 心卽理와 性卽理를 주장하는 것으로 귀결된다.⁵²⁾

여기서 정제두는 주자가 마음 밖에서 이치를 구한다는 견해에 의문을 갖게 되고, 결국 모든 理가 마음에 갖추어져 있다는 양명의 心外無理, 心外無物을 통해 의문의 실마리를 찾아가게 된다.⁵³⁾ 정제두는 그의 저술 「學辨」과 「存言」에서 物에서 理를 구함이 옳지 못함을 다음과 같이 지적하고 있다.

“예를 들어 『大學』, 『中庸』이나 孔子, 孟子的 말씀에 대해 그 뜻을 생각해 보면……物理를 窮究해서 그것을 미루어 準則을 삼으라는 말은 하나도 없다……物에 나아가서 ‘理’를 알아내려고 한다면 德性を 바탕으로 한 ‘理’의 본 모습을 볼 수 없다……학문을 하는 노력이란 그 실체를 쫓아 시작되는 것이니, 어찌 일찍이 반드시 事理에 나아가 배우라고 한 말이 한 마디라도 있었던가? 그런데 무슨 까닭으로 유독 『大學』 가운데 다만 ‘物’이라는 글자 한 자가 있는 것을 붙잡아서 모든 경전과 많은 가르침을 덮어버릴 수 있겠는가?”⁵⁴⁾

51) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」下, 167쪽. “朱子之學 其說亦何嘗不善 只是與致知之學 其功有迂直緩急之辨 其體有分合之間而已耳 其實同是爲聖人之學 何嘗不善乎”

52) 김교민, 「한국양명학의 성립과 발전」, 『韓國儒學思想大系Ⅲ』, 哲學思想編(하), 한국국학진흥원, 2005, 207~208쪽.

53) 이상훈, 「霞谷 鄭齊斗 思想 속의 陽明學적 思惟와 特徵」, 『東洋學』 35輯, 2004. 285쪽.

“‘物’과 ‘理’가 떨어지고 안과 밖이 둘이 되어 가지를 먼저하고, 뿌리를 뒤로 하고서, 마음을 논하는 방도에 이르러서는 이를 佛徒에게 맡겨버리고 마음에 대해서는 말하기를 숨기려하는 것은 무슨 까닭인가? 슬프도다! 이렇게 된 까닭 또한 그럴만한 주장이 있어서 그 가운데서 나온 것이니, 그것이 무엇인가? ‘物’이란 글자 하나가 바로 이것이다. 하늘이 백성을 내실 때 ‘物’이 있으면 법칙이 있다⁵⁵⁾고 한 말을 가지고, 그 법칙이 물에 있다고 생각하여 ‘理’를 事事物物에서 구하게 되었다.”⁵⁶⁾

위에서 인용한 정제두의 글을 보면, 그는 物理를 통해서 ‘덕성을 바탕으로 한 理의 본 모습을 볼 수 없다.’고 하였다. 그리고 物에서 理를 구한다는 주자의 논리는 『大學』·『中庸』과 같은 경전이나 孔子·孟子的 말에서 찾아볼 수 없으니, 유학의 본래적인 생각이 아니라고 부정하고 있다.

그리고 이러한 논리 때문에 주자학은 心에 대한 논의를 모두 佛徒에게 넘겨버렸다고 지적하였으며, 그러한 잘못으로 인하여 여러 경전에서 심성과 도리에 대해 말하는 것들을 잘못 해석하게 되었다고 보았다. 정제두가 만년에 경전의 註解에 힘을 기울린 까닭은 잘못 해석되었다고 생각하는 부분을 자신의 견해로 바로 잡고자 했던 것으로 보인다.

정제두는 이러한 주자학의 문제에 대한 해답을 양명학에서 구하고자 하였으며, 주자의 논리에 반박하며 다음과 같이 말하였다.

“내 心性 밖에 있지 않으며, 하늘과 사람이 그대로 一元이니 어찌 物에서 理를 구하겠는가? 도리어 그 根源을 잃게 된다.”⁵⁷⁾

“그러나 物을 마주한다는 설은 所以然과 所當然의 이치를 모두 물에 둔 것이므로 이는 곧 근본이 없는 주장이다. 良知의 학문은 그 소이연과 소당연의 이치가 모두 물

54) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」下, 180쪽. “如大學中庸 孔孟之語 考究其意……未嘗有以窮究物理 推之以爲準則者也……如卽物而窮其理 不見德性上理體……爲學之功 其從實體上着功 何嘗有一言 必就事理而爲學者乎 何可獨以大學中 只有一物字執之 以蔽其千經萬訓耶”

55) 『詩經』, 「蒸民篇」 재인용

56) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「學辨」, 43쪽. “物理離而內外貳 枝條先而根本後 至於論心 一途推與佛徒 而欲諱言於心者 何哉 嗚呼 爲此者 亦有其說而出於此中 何者 物之一字是爾 其曰天生蒸民 有物有則 以其則爲在物 求理於事事物物”

57) 『國譯 霞谷集Ⅰ』, 「挽辭」, 216~217쪽. “不外吾心性 天人自一元 如何求物理 轉使亡其源”

에 있다고는 하지만, 그 근원은 모두 마음에서 나온 것이어서 마음을 근본으로 삼는 것이다. 이렇게 하면 오히려 통솔하는 우두머리가 있으며 본원이 있게 된다.”⁵⁸⁾

이렇듯 정제두는 주자가 心과 理를 둘로 나누어 보는 것에 대해 비판하였고, 卽物窮理는 마음 밖에서 理를 구하는 것이 되어 마음과 物을 양분하고 知에 치우치는 결과를 초래한다고 보았다. 따라서 그는 양명의 心外無理를 긍정하였으며, 모든 理는 마음을 떠나 존재할 수 없으므로 마음 밖의 物에서 理를 구하는 것은 그 근원을 잃는 것이라 하였다.

또한 理는 마음에서 발하는 것이고, 이 마음의 條理가 곧 理이므로, 理는 物에 있는 것이 아니라 내 마음이 발하는 바의 條理가 되어, 결국 心과 理는 兩分 될 수 없는 一體가 된다. 이러한 까닭으로 物속의 理는 단순한 物의 법칙으로서의 條理에 불과하여 마음의 天理와 같은 大本이 될 수 없다고 한다.⁵⁹⁾

정제두는 주자가 내 밖의 사물에서 이치를 구한다고 한 논리를 부정하면서도, 또 마음속에서 이치를 구할 때 정욕에 의해 잘못될 가능성을 가지고 있는 것이 양명학의 폐단이라고 지적하였다.⁶⁰⁾ 그리고 이러한 문제의식 속에서 그는 理가 무엇인가를 밝혀내는 것이 중요한 문제라고 생각했을 것이다.⁶¹⁾

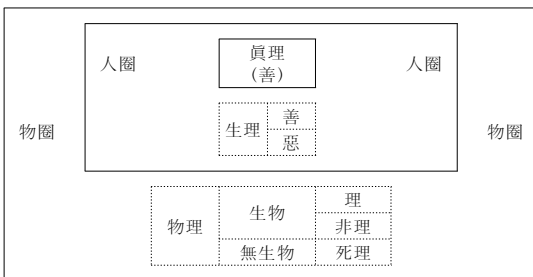
그래서 그는 양명의 학설을 ‘生理’라는 표현으로 사용하였고, 인간에 내재된

58) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」中, 143~144쪽. “然卽物之說 以其所以然所當然之理 各在於物 是則無本領 良知之學 以其所以然所當然之理 物所各有者 以其源皆出於心也 卽由心而本 是却有統領 却有本源”

59) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」上, 80~83쪽. “蓋不可外人而言理 離心而言大本 枯木理也 而不可爲大本矣”

60) 앞의 주석 27) 참고.

61) 김교빈, 앞의 책, 46쪽 참조. 김교빈은 정제두의 理에 대한 생각을 그림으로 정리하였다.



능동적인 ‘生理’를 통해 인간과 우주를 주체적으로 파악하고자 하였다.⁶²⁾ 그리고 ‘生理’에 대해 다음과 같이 말한다.

“일반적으로 理니 性이니 하는 것은 모두 生理일 뿐이다.”⁶³⁾

“무릇 사람들이 性이라고 하는 것은 모두 형체를 갖춘 이후를 말하는 것이니,…… 깊고 아득한 본체인 생리와 純氣의 처음에는 미치지 못함이 있다.”⁶⁴⁾

여기서 생리는 성리학 일반에서 형체와 분리하여 말하거나 또는 형체를 갖추기 이전의 本然之性이 아니라 현실적 인간의 본성인 氣質之性이다.⁶⁵⁾ 왜냐하면 이미 형체를 갖춘 구체적인 인간 속에 깃들어 있기 때문이다. 이러한 까닭에 생리적이며 감각적인 한계를 지니게 된다. 따라서 선과 악이 함께 있는 기질지성으로서의 生理가운데서 다시 참된 理를 택하게 되는 것이다.

우선 생리와 물리의 차이는 무엇이고, 생리 안에 선악의 차이는 왜 생기게 되는 것인가에 대하여 살펴보자. 정제두는 다음과 같이 말한다.

“神이 生하는 것을 理로 삼고 (성은 志의 주장이요 神은 性の 신령한 것이니 낳고 낳아서 쉬지 않는 것이다.) 實로 삼는 것이다. (마른 나무나 죽은 재에 있어서는 끊어지는 것이고 도적질을 하고 난폭하며 음란함에 있어서는 쉬는 것이다.)”⁶⁶⁾

위의 글에 의하면 生理는 마른 나무나 죽은 재 같은 무생물에는 처음부터 들어 있지 않다는 사실과 더불어 도적, 포악, 음란 같은 비윤리적인 행위 속에서는 본래의 특성을 드러낼 수 없다는 사실을 알 수 있다. 그는 생리가 선만 있는 경우나 선악이 공존하는 경우 양자에 모두 들어 있다고 보면서도 생

62) 이해영, 「霞谷 鄭齊斗 哲學의 陽明學的 展開」, 『東洋哲學研究』 제6집, 1985, 53~54쪽.

63) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」上, 75쪽. “理性者 生理耳”

64) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」上, 78쪽. “凡人說性 皆以形而後言……沖漠之體 生理純氣之初 有不能及者矣”

65) 김교빈, 앞의 책 37~38쪽.

66) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」上, 74쪽. “以神生爲理(性志之主 神聖之靈 生生不息者) 爲實(於枯木死灰則 絕焉 於盜賊暴淫則 息焉)”

리가 그 특성을 드러낼 수 있는 경우와 그렇지 못한 경우의 차이가 존재함을 인정하였고, 그 기준으로 도덕성을 제시했던 것이다. 그리고 이런 점은 다음과 같은 말에서 더 자세히 드러난다.

“神의 體라는 것은 마른 나무와 죽은 재인 것이며 (죽은 理는 生의 性이 아니며 끊어진 理란 體의 理가 아니다. 그 性과 理는 끊어져서 계속되지 않는 것이다.) 도적질하고 난폭하고 음란한 것이니 (퇴폐해진 理란 올바른 理가 아니며 망령된 性도 참다운 性이 아닌 것이니 성과 이는 멸망되어서 있지 않는 것이다). 살고 죽는 것과 참되고 망령된 것에는 같지 않음이 있는 것이다.”⁶⁷⁾

이렇듯 정제두는 物理와 生理의 차이는 생명력을 바탕으로 한 능동성의 유무에서 오는 것이며, 생리 속에 있는 도덕성의 유무를 통한 차이가 있음을 명백히 하였다. 또한 생리 속에서 다시 도덕적으로 참다운 본성을 그대로 드러내는 참된 理와 도적, 포악, 음란처럼 부도덕하며 잘못 드러난 망령된 理를 구분하였다. 그리고 이 경우 도덕적이며 참된 理를 바로 眞理라고 보았으며 다음과 같이 말한다.

“대체로 生神이란 것을 理라 하고 性이라고 하는 것이니, 그 性의 근본에는 저절로 참된 體가 있는 것을 性이라 하고 理라 하는 까닭에 生神 가운데에 그 참된 것이 있고 망령된 것을 분별하여 그 참된 체를 주장하게 할 수 있다면 이것이 性을 높이는 학문이 되는 것이다. 그러므로 무릇 理 가운데서 生理를 주장하고 생리 가운데서 眞理를 골라야만 理가 될 수 있는 것이다.”⁶⁸⁾

“그 체를 통괄하여 條路의 主로 삼는 바는 곧 그 참다운 眞理가 있는 곳이니 곧 내 마음 속의 明德일 뿐이다.”⁶⁹⁾

67) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」上, 75쪽. “神之體者 枯木死灰也(死理 非生性也 絶理 非體理也 其性理已絶 而不續) 盜賊暴淫也(弊理者 非正理也 妄性者 非眞性也 其性理亡滅 而不存) 有生死眞妄之不同”

68) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」上, 75쪽. “蓋生神爲理爲性 而其性之本 自有眞體焉者 是其性也理也 故於生神中 辨其有眞有妄 得主其眞體焉則是爲尊性之學也 故於凡理之中主生理 生理之中擇其眞理 是乃可以爲理矣”

위 글에서의 生神은 生理로 보아도 무방할 것이다. 生理는 生神이나 生氣로 표현되는 것인 만큼, 참됨과 망령됨으로 될 가능성을 지닌 理이다. 따라서 이것은 비록 일정치 않지만 앞에서 언급한 주자의 氣質之性和 유사한 것이다. 그렇기 때문에 정제두는 이런 性속의 참된 본체가 진짜 性이고 理라는 것이며, 그 生理속의 본체인 理를 眞理라고 한 것이다. 그 眞理가 마음속의 明德, 즉 仁義禮智와 같은 性 자체인 것이다. 따라서 명덕으로서의 眞理는 주자의 本然之性和 같은 것이며, 이 眞理가 가장 높은 가치를 지닌 理인 것이다.⁷⁰⁾

生理의 본체인 眞理는 정제두가 生理속에 숨어 있을 수 있는 사욕을 불식하고자 하는 노력의 결과로 제기한 것이다. 그러나 이 眞理는 생리의 본체로서 生理와 구별되는 것은 아니다. 다만 生理의 본체가 대상과 감응할 때 주관적 감정에 따라 사욕이 발생할 수 있기 때문에, 이 점을 염려하여 정제두는 사욕에 가려짐 없는 生理의 본체를 眞理로 표현하였을 뿐 生理와 眞理는 절대 다른 개념은 아니다.⁷¹⁾

결국 정제두가 生理의 본체를 眞理로 표현한 것은 生理가 곧 眞理이지만 이 生理가 사욕에 가려지게 되면, 그 본체가 가려질 수 있기 때문에 다시 生理의 본체에서 사욕의 개입여부를 확인함으로써 양명학이 지닐 수 있는 任情從欲의 한계를 극복하고자 한 논리인 것이며, 정제두 양명학의 특성을 보여 주는 것이라 하겠다.

그는 理의 구분을 통해 물리가 아닌 생리에 중점을 두어 인간을 사교의 궁극적 주체로 여겼으며, 주체성과 도덕적 실천의 능동성을 강조하였다. 그리고 이와 기를 하나인 것으로 파악하여 인간에 대한 이해에 적용하였으며, 이를 현실에 대한 인식과 실천관으로 드러내게 된다.

69) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」上, 74쪽. “其所以統體 而爲其條路之主者 卽其眞理之所在者則 卽吾心明德是已”

70) 윤사순, 「鄭齊斗(霞谷) 陽明學의 研究」, 『한국학연구』 제4집, 1992. 153~154쪽.

71) 송석준, 「韓國 陽明學과 實學 및 天主教와의 思想的 關聯性에 관한 연구」, (文學博士學位論文, 成均館大學校, 1993), 114~115쪽.

III. 정제두의 현실인식과 사회개혁론

1. 붕당 및 현실 비판

정제두의 현실에 대한 관찰과 문제의식을 통해 당시 조선사회가 안고 있었던 문제점들에 대해 살펴보고자 한다. 우선 정제두는 당시 사대부들의 爭論이 義理에 있지 않고 私欲에 있으며, 是非에 의해 公論이 결정되지 않고 聲勢로써 공론을 정하는 폐단을 비판하고 있다.

“요즘 일단의 풍파가 일어났을 때 일이 더욱 낭패가 되었으니 어찌 염려되지 않겠습니까? 이런 일은 어느 나라에서나 예부터 흔히 있는 것이요, 오늘날만 유독 있을 수 있는 특이함이 아닙니다. 다만 君子의 싸움은 오직 의리를 위한 것이요, 자기의 사욕 때문은 아닙니다. 공론의 결정은 옳고 그름에 의한 것이요, 세력의 강하고 약함으로써 정할 것은 아닙니다. 그러면 군자로서 두려워할 것은 그 의리에 어긋나는 일이 백 세 뒤까지 전할까 두려워할 따름이요, 어찌 성세로써 서로 겨루려 해서야 되겠습니까? ……대개 偏黨이 있는 뒤로 이런 풍습이 이루어져 이름난 대신이나 큰 선비들 간에도 혹 이것을 면치 못하는 이가 있고, 오늘날 이르러서는 으레 그래야 하는 것으로 알고 있습니다. 이런 물결이 처가면 갈수록 道義가 무너지고 말터이니 심히 개탄스러운 일입니다.”⁷²⁾

정제두가 이 글을 박세채에게 올린 시기가 1684년이니, 남인이 정치적으로 실각한 경신환국(1680)을 계기로 정계에서는 남인의 숙청을 둘러싸고 서인이 노론과 소론으로 분기되던 시기였다. 정제두는 당시의 정치적 혼란이 義理와 私欲을 구별하지 못하는 정치인들에게 있음을 지적하고 있으며, 그러한 악습은 偏黨에서 비롯된 것으로 파악하였다. 그래서 훗날 영조에게 派黨의 분열에 따른 문제를 고하기도 하였다.⁷³⁾

그리고 그는 진리와 진실을 멀리하고 거짓된 학문이나, 가식적인 것에 대해

72) 『國譯 霞谷集 I』, 「上朴南溪書」, 37쪽. “近日一端風波時 事益狼狽 寧不可慮 然此事之於人國 古亦多有 不獨今日之可異 但君子之爭 惟其義理 非以己私也 公論之定 在於是非 非以強弱也 然則君子之所可懼者 懼義理之或乖於百世而已 豈足以聲勢與時人相尚哉……蓋自有偏黨 此風因以成效 名臣鴻儒 間或不免於是 而至於今習之爲當然 波奔沙頽 深可慨愍也”

73) 『國譯 霞谷集 I』, 「筵奏」 戊申 4월 24일, 169~173쪽.

서도 다음과 같이 비판한다.

“오늘날에 주장하는 자에 이르러서는 주자를 배우는 것이 아니니 바로 가짜 주자이며, 가짜 주자도 되지 못하니 바로 주자를 억지로 끌어들이요, 그 뜻에 대하여 보면 주자를 끼고서 그 위세로 사욕을 챙기려는 것이다”⁷⁴⁾

이 글에서 정제두는 가짜 유자들의 작태를 비판함으로써, 본래의 朱子보다는 후세의 가짜 朱子를 비판함에 그 초점을 둔 것으로 생각된다.⁷⁵⁾ 즉 스스로 학문을 구하기보다는 타인의 학문적 권위를 빌려 狐假虎威하고 附和雷同하여 자신의 뜻과 이익을 추구하는 자에 대한 비판이었던 것이다.

또한 정제두는 대의명분과 진리추구만을 강조하면서 현실에 아무런 도움을 주지 못하는 학문적 경향에 대해서도 깊은 우려를 드러내고 있다.

“맹자는 ‘남녀 사이에 물건을 손으로 주고받지 않는 것은 禮요, 형수가 물에 빠졌을 때 손으로 끌어내는 것은 權이다.’……만약 經이 있는 줄만 알고 權이 있는 줄을 모른다면 비파 기둥에 풀 바르기라 하지 않을 수 있겠는가? 그런데 세상에서는 사세 형편에 잘 맞춰서 經과 權을 가늠하려는 자가 있으면 반드시 자를 굽히는 사람으로 의심하니 무슨 까닭인지 모르겠습니다.”⁷⁶⁾

정제두는 세상의 도리를 알고 이에 대처함에 있어 經과 權을 함께 아울러 헤아려야 한다고 주장하고 있다. 여기서 經은 불변적인 보편적 행위규범이며, 權은 위급한 상황이나 행위규범간의 상호모순으로 인해 정상적인 행위규범을 유보하거나 규범들의 輕重과 先後를 분별하여 결정하는 것을 의미한다. 그리고 정제두는 權과 枉의 차이를 다음과 같이 말하였다.

74) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「存言」下, 167쪽. “至於今日說者則 不時學朱子 直是假朱子 直是傳會朱子 以就其意拔朱子 而作之威濟其私”

75) 김길환, 『韓國陽明學研究』, 一志社, 1981, 93쪽.

76) 『國譯 霞谷集Ⅰ』, 「上朴南溪書 庚申」, 33~34쪽. “孟子謂授受不親禮也 嫂溺援之以手權也……若只知有經而莫知有權 則可不謂之膠柱乎 雖然世或有揣摩事宜 斟酌經權者 則又必疑之爲枉尺 何哉”

“권을 행함은 義를 바로잡기 위해서요, 한 자를 굽힘은 이익을 따르기 위한 것이니 그 분별이 이와 같다. 그러므로 성현이 權을 행하는 일에 있어서는 그것을 권이라 할 수는 있어도 ‘한 자를 굽혀 열 자를 바룬다.’고 말할 수는 없다. 세속 사람들이 이익을 헤아리는 일 같은 것은 모두 ‘한 자를 굽혀 열 자를 바룬다.’ 할 수는 있어도 권이라 할 수는 없다. 그 일은 비록 같으나 그 의는 같지 않음이 이와 같다. 그러면 그 권(權 임시변통)과 왕(枉 굽힘)의 뜻을 분별할 수 있을 것이다.”⁷⁷⁾

정제두에 의하면 權은 利를 위해 포기하는 枉과는 달리, 義를 바로잡기 위해 굽히는 것 즉 의리의 變通을 의미하는 것이다. 정제두가 이처럼 權을 강조하고 있는 것은 經을 맹목적으로 따르는 것을 지양하고 상황과 時宜에 적합한 實理를 분별해야 함을 강조한 것으로 여기서 현실문제의 해결에 있어 그의 유연한 사고를 엿볼 수 있다.

權은 현대적 의미에서 2개 이상의 의무가 갈등을 일으키는 상황에서 하나의 의무를 선택하지 않으면 안 될 때 그러한 의무들의 先後와 輕重을 비교하고 판단하는 것을 지칭한다고 하겠다. 다시 말해 경직되고 융통성 없는 시대상에 대한 비판이라 할 수 있을 것이다. 또한 ‘어떻게 하든지 나라를 이롭게 하고, 백성을 편하게 할 수 있는 것이면 하자’⁷⁸⁾는 말처럼 나라와 백성의 이익에 대한 지향이었다.

정제두의 이러한 자세에 대해 정인보는 “그는 말끝마다 虛·實의 구분을 들어 이로써 良知學의 實工을 불러일으킬 뿐만 아니라, 그의 눈이 이미 허·실을 가름에 밝아 무엇이든지 실을 세우기에 노력하여, 정치에 있어서도 옛 것을 그대로 지키는 것보다 변화시키는 것을 중시하였다”⁷⁹⁾라고 평가하였다.

이 같은 견해는 당시 왜란과 호란 이후 대기근과 삼정의 문란 등으로 피폐해진 민생에도 불구하고, 자신들의 기득권을 지키기 위해 派爭에만 몰두하던 집권세력을 중심으로 한 지식인들에 대한 비판과도 맞물려 있는 것이다.

77) 『國譯 霞谷集 I』, 孟子 諸章雜解, 504쪽. “行權之爲制義 枉尺之爲循利 其別如此 是故在聖賢行權之事則是可謂之權 不可謂之枉尺直尋 如世人計利之事則皆可謂之枉尺直尋 不可謂之權也 其事雖同其義之不同如此 然則其權枉之義 爲可以辨矣”

78) 정인보, 앞의 책, 151쪽에서 재인용.

79) 정인보, 앞의 책, 151~152쪽.

정제두는 당시 집권세력을 비롯한 주자학 일변도의 사고를 지닌 대다수 지식인들의 對淸의식에 대해서도 비판한다. 당시 병자호란에서 청에게 패한 뒤 청의 요구에 의해 공식적인 관계에서는 청의 年號를 사용하고 있었다. 그런데 청은 다시 무릎 꿇고 절하는 예를 갖출 것과 스스로 신하라고 부를 것을 요구하였다. 이 같은 청의 요구에 대해 조정을 중심으로 한 대다수 지식인들이 반대하고 나섬으로써 논의가 어지럽게 전개되었다. 이러한 상황 속에서 정제두는 민이승과 주고받은 편지에서 남다른 견해를 보인다.

“형의 편지는 앞에 보낸 편지나 뒤에 보낸 편지가 모두 무릎 꿇고 절하는 예는 문명국과 오랑캐를 나누는 중요한 문제이기 때문에 굽힐 수 없다고 하고, 年號를 쓰는 것은 임금과 신하를 가르는 것으로 받아들여 행해야 한다고 했는데, 그 의견 속에 훌륭한 뜻이 담겨있다는 점을 살피지 못한 것은 아니지만, 여러 가지로 생각해보면 그렇지 않은 것이 있습니다. 왜냐하면 무릎 꿇고 절하는 것이나 신하라고 부르는 것이 모두 연호가 그렇게 하도록 하는 것이니, 연호와 무릎 꿇고 절하는 것이 본래 두 가지 일이 아닙니다.……무릎 꿇고 절하는 것을 부끄럽게 여기는 사람은 年號 또한 마땅히 부끄러워해야 합니다.⁸⁰⁾

당시 대부분의 선비들은 年號를 받아들이는 것은 형식적인 것이고, 스스로 신하라고 부르면서 무릎 꿇고 절하는 것은 실질적인 것으로 생각하여 무릎 꿇고 절할 수 없다는 입장이었다. 하지만 정제두는 연호를 받아들인 것과 신하라고 부르면서 무릎 꿇고 절하는 일은 같은 것으로 파악함으로써 일관성 없는 선비들의 입장을 비판하였다.

이것은 體用이 一元이기 때문에 마음에서 옳지 않은 일이면 실천에서 아니라고 해야만 하기 때문이다. 이는 현실에 대처함에 名分에만 얽매어 있던 당시 지식인들의 허위의식에 대한 비판인 것이다.⁸¹⁾ 尊周大義를 기반으로 한 배청의식이 지배하던 당시의 현실을 생각한다면, 정제두의 이러한 견해는 혁

80) 『國譯 霞谷集 I』, 「答閔彥暉書」, 89~90쪽. “兄書前後皆以跪拜則 主華夷而不屈 年號則 主君臣而奉行 非不審盛意所在 而反復推究終有不如此者 何則跪拜稱陪皆年號之所驅使則 年號與跪拜本非二事……以跪拜爲恥者 年號亦當恥也”

81) 김교빈, 앞의 책, 200쪽.

신적이라 할 수 있을 것이다. 당시 대다수 학자들의 명분론적 사고는 實理·實用·實證의 정신을 결여한 것이며, 명분론에 무비판적으로 몰두한 나머지 그 뒤에 가려진 春秋尊攘적 漢族 중심의 사고에 자신도 모르게 빠져들었던 결과라 할 수 있을 것이다.⁸²⁾

그리고 정제두는 당시 집권세력들이 기득권 유지를 위해 편파적으로 행하여지고 있던 관리 선발의 풍조도 비판하였다. 즉, 부귀공명을 추구하는 자들이 득세하는 사회와 잘못된 선비들의 자세에 대해 廉恥와 義理의 문제를 제기하였던 것이다.

선비 된 자의 의의를 염치와 의리에 두었던 그의 견해에 따르면 그것은 修己治人の 다른 표현이었다. 선비로서의 학문방법과 出處의 태도와 정치·사회적 책무를 염치와 의리라는 말로 표현한 것이다. 따라서 염치와 의리는 정제두뿐만 아니라 조정이나 선비들 사이에서도 논의되는 중요한 문제였을 것이다.⁸³⁾

“선비의 선비다움은 廉恥와 義理이지만, 오늘날 선비가 되려는 사람이 진실로 廉恥와 義理를 닦으려고 한다면 선비가 되기 어렵습니다.……나라가 선비에게 취하는 것은 그 廉恥와 義理인데, 지금 선비를 취하는 것은 반드시 廉恥도 義理도 없게 한 후에야 취하고 있습니다”⁸⁴⁾

이 시기 선비를 자처하는 사람들이 선비로서의 인격과 능력을 개발하는데 게으른 것과 제대로 된 선비라도 벼슬에 나서면 관인으로서의 몫을 제대로 수행할 수 없는 정치·사회적 분위기를 지적한 것으로 보인다.

이처럼 정제두는 당시 사회가 갖고 있던 문제로 사대부들의 爭論이 義理가 아닌 私慾에 있고, 公論의 결정이 옳고 그름이 아니라 세력의 크기에 있음을

82) 윤사순, 『東洋思想과 韓國思想』, 을류문화사, 1986, 191쪽.

83) 김준석, 앞의 논문, 149~151쪽.

84) 『國譯 霞谷集 I』, 「答李伯祥書」, 126~128쪽. “士之爲士者 廉義 而今之爲士者 苟欲修廉義則 難以爲士矣……國家之取於士者 以其兼義 以今之取士者 必置諸無廉義之地 而後取之”

우려하였으며, 학문을 함에 있어 스스로 구하기보다는 타인의 권위에 의지하려는 자세에 대해 비판하였다. 또한 經과 權을 함께 아울러 고려해야 한다고 주장함으로써 당시 경직되고 융통성 없는 시대상과 함께 대청의식에 있어 일관성 없는 선비들의 자세도 비판하였던 것이다.

2. 군주권 강화론

정제두가 활동했던 숙종·영조대는 선조~효종대의 치열한 당쟁기를 거친 후 당파간의 조정이 모색되어 탕평론이 전개되고 있던 시기였다. 그러나 겉으로는 탕평론이 논의 되면서도 실상은 주도적인 당파와 종속적인 당파의 연합에 불과하였으며, 항상 불안정한 상태였다. 이러한 가운데 정치운영의 문제를 둘러싸고 世道宰相論과 君主聖學論으로 군주권을 제약하고 신권을 확보하고자 하는 노론의 입장과 탕평론을 통해 군주권을 강화하고자 한 소론·남인의 입장이 대립하고 있었다.⁸⁵⁾

이러한 상황에서 소론에 속한 정제두도 소론과 같은 정치적 입장을 취하게 된다. 그는 양명학의 이해과정에서 ‘生理’와 ‘實理’를 강조하며 天理를 어느 정도 긍정하였다. 또한 양명학의 폐단을 ‘任情縱欲’에 있음을 지적하여 양지의 발동을 제어할 절대적인 실체를 인정하였다. 그리하여 사회문제의 해결에 있어서도 절대적 실체를 인정하고, 이것은 현실적으로 군주권에 대한 강조로 나타나게 된다.⁸⁶⁾

정제두는 여러 차례 관직을 제수 받았지만 실제 관직에 나간 것은 적으며 나갔다가도 곧 사임하고 돌아와 학문에 전념하였다. 하지만 그의 학문 목적이 이국편민과 현실의 문제해결에 있었으므로 당시 사회문제에 관심을 갖고 해결책을 제시하기도 하였다. 앞에서 언급하였듯 그는 현실정치에서 봉당의 폐단을 지적하였고⁸⁷⁾ 이를 해결하기 위해 영조에게 賢臣의 등용과 皇極 蕩平을 언급하게 된다.

戊申亂(1728)이 일어나자 정제두는 영조를 위로하기 위해 상경하였다가 영조의 간곡한 만류로 조정에서 머물게 된다. 영조의 입장에서는 무신란이 일반적인 민란과 다른 정치 변란이라는 점⁸⁸⁾ 때문에 명망 높은 山林인 그를 곁에 두어 여론을 무마하고 시국현안을 자문하고 싶었을 것으로 생각된다. 영조가

85) 정두영, 「18세기 ‘君民一體’思想의 構造와 性格 -霞谷 鄭齊斗의 經學과 政治運營論을 中心으로-」, 『조선시대사학보』 제5권, 1998, 162쪽.

86) 정재훈, 「霞谷 鄭齊斗의 陽明學 受容과 經世思想」, 『한국사론』 29, 1993, 178쪽.

87) 앞의 주석 73) 참고.

88) 戊申亂의 주도계층과 참여계층을 통해 무신란의 성격을 살펴본 논문은 다음과 같다. 이종범, 「1728년 무신란의 성격」, 『조선시대 정치사 재조명』, 태학사, 2003.

경연에서 당시 가장 큰 문제로 당파가 분열되어 서로 대화가 없고 의사가 통하지 않아 당론의 치우침을 풀길이 없다고 하자 그는 다음과 같이 말하였다.

“전하께서는 堯舜을 스스로 기약하시고 漢·唐 이후의 일은 수치로 삼으시오니, 어찌 아름답지 않겠습니까? 그러하오나 지금 정치의 효능을 돌이켜보면 아직도 한·당 중세에 미치지 못하는 것 같습니다. 이는 무슨 까닭인가 하오면 요순의 교화로도 홀로는 행할 수 없고 반드시 隗·夔와 같은 신하의 도움을 받았기 때문입니다. 그런데 오늘에는 임금은 있으되 신하가 없는 한탄이 지극하옵니다. 어진 마음과 어진 덕망이 있어도 백성이 그 혜택을 받지 못함은 先王의 정치가 없었기 때문입니다. 弘範·皇極은 곧 天道인데, 그 極을 세우면 무릇 그 백성에는 滯邪한 편당이 없을 것이오니, 이것이 첫째 조목입니다. 그러나 오늘에는 그 극을 세우지 못하여 그러한 것이겠습니까? 감히 이를 아뢰옵니다.”⁸⁹⁾

정제두는 요순의 시대가 가능했던 것은 군주 혼자 노력에 의한 것이 아니라 훌륭한 신하의 도움이 있었기 때문이라 하였고, 여기서 선왕의 정치란 군주와 신하가 서로 협력하는 정치를 의미 한다. 이러한 그의 관점은 삼대 이후 신하다운 신하는 많았는데 임금다운 임금이 나오지 않아 정치가 제대로 이루어질 수 없었다고 주장하며, 世襲君主制의 탓으로 돌리는 주자학자들의 견해와는 달리 賢臣不在의 문제를 제기하고 있는 것이다.⁹⁰⁾

한편 여기서 정제두가 언급한 皇極을 내세운 탕평론은 이미 그의 스승인 박세채가 肅宗代에 3차례에 걸쳐 주장한 것으로서 그의 탕평론은 박세채의 영향을 받았을 것으로 생각된다.⁹¹⁾ 일반적으로 황극은 왕권을 강화한다는 의미를 갖고 있고, 그의 황극에 대한 이해도 이것을 크게 벗어나는 것은 아니었

89) 『國譯 霞谷集 I』, 「筵奏」 무신 4월 17일, 165쪽.

90) 김준석, 앞의 논문, 198~199쪽.

91) 정만조, 「영조대 초반의 정국과 탕평책의 추진」, 『조선시대 정치사 재조명』, 태학사, 2003, 294~295쪽. 탕평이 조선시대에 처음 제기된 것은 숙종 9년, 14년, 20년 소론의 박세체에 의해서였다. 그는 당시 심화되어 가던 老·少論의 분쟁을 조정할 목적으로 破朋黨을 제창하였으며, 그 이념을 皇極說의 탕평에서 구하고자 하였다. 그러나 그가 곧 병으로 죽음으로써 탕평을 분쟁조정을 위한 방법을 제기하였다는 의미 이상은 남기지 못했다. 그리고 이후 소론의 최석정과 숙종에 의해 제기되지만 명목상의 구호를 벗어나지 못하고 있다가 붕당의 폐단을 경험하고 난, 영조대에 하나의 역사적 용어로 정착하게 된다.

다. 그리고 정제두는 建極의 실현은 군주 혼자 하는 것이 아니라 臣民과 함께 신민을 위해 하는 것으로 보았다.

“皇極章 앞의 한 구절에서 ‘임금이 그 극을 세운다.’라는 것 이하는 임금과 백성이 서로 참여한 것이다. 이는 그 建極의 用을 가지고 말한 것이니, 이것을 백성에게 세운다는 것을 이르는 것이며, 뒤의 한 구절에 ‘치우침도 없고 편벽함도 없다.’라는 것 이하는 바로 극의 펴짐을 말한 것인데, 그 펴는 말이라는 것을 가지고 말한다면 바로 이 皇極의 도이며 상제의 교훈인 것이다.”⁹²⁾

“無偏無陂의 여섯 귀는 그 마음의 극이 되며 無偏無黨의 여섯 귀는 그 일의 극이 되는 것이니, 황극의 도란 곧 이것이다.”⁹³⁾

“임금이 극을 세운다는 것은 이 지극한 道를 잘 세운다는 것을 이르는 것이니, 王者의 도란 것은 다른 것이 아니라 오직 大中至正의 도를 가지고 그 마음의 極으로 삼아서 백성들과 더불어 德化에 서로 참여할 뿐이라는 것이다”⁹⁴⁾

위의 글에서 보이듯 정제두에게 있어서 황극은 ‘君民相與’, ‘與民相與’하는 것이 된다. 이것은 그가 지극한 道를 세우는 중심을 군주로 보면서도 民의 존재를 중시한 것이며 君民一體의 관점에서 제시한 것으로 보인다.⁹⁵⁾

정제두는 이러한 황극의 이해를 바탕으로 탕평론을 제안하였고 당시의 정국을 탕평으로 풀어야 할 것으로 보았다. 영조가 경연에서 다시 당론을 통탄하고, 탕평의 어려움을 걱정하며 묻자 그는 다음과 같이 말하였다.

92) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「書筭錄拾遺 皇極正解」, 274쪽~275쪽. “皇極章前一節皇建其有極以下 君民相與者也 以其建用之用而言之 是其建於民之謂也 後一節無偏無陂以下 極之敷言是也 以其敷言者言之 正是皇極之道 而于帝之訓者也”

93) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「書筭錄拾遺 皇極正解」, 275쪽. “無偏無陂六句 爲其心之極 無偏無黨六句 爲其事之極 皇極之道卽是此耳”

94) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「書筭錄拾遺 皇極正解」, 275~276쪽. “惟皇作極者 謂能以作此至極之道也 王者之道無他 惟以其大中至正之道 爲極於其心 以與民相與於德化而已”

95) 정두영, 앞의 논문, 163~164쪽.

“위로부터 항상 탕평에 힘쓰시니 성상의 뜻이 있는 바를 누가 우러러 흠모하지 않겠습니까? 만약 탕평을 하고자 하시면 建極함만 같지 못합니다. 時中之義는 쉽지 않으나 精一의 中이 천하의 大中이옵고, 子莫之中은 곧 집착의 중입니다.⁹⁶⁾ 반드시 대중의 중을 강구하여 근본으로 삼는 것이온대 하물며 이런 대란 뒤에는 마땅히 그 공부를 백배하여야 할 것이옵니다. 마땅히 대신들과 더불어 그 當否를 밝히시고 또한 자주 강관에게 물으시어 역시 마땅히 성상의 뜻을 개발하시는 것으로써 상하가 서로 이루는 도리로 삼으시면 어찌 아름답지 않겠습니까?”⁹⁷⁾

“당과의 의논은 丙申(1715, 숙종41)年 이후부터 더욱 심하였으며, 이제는 고치기 어려운 지경에 이르렀습니다. 그리하오나 모든 일은 풀면 어려운 것도 쉬울 것이나, 맺으면 쉬운 것도 어려운 것입니다. 전하께서 만약 그 맺힌 곳을 풀으시면 탕평할 수 있는 희망이 있을 것입니다.”⁹⁸⁾

정제두는 당시 심화된 당쟁의 문제를 해결하는 것이 시급한 과제이며, 이를 해결하게 위해 탕평을 말한 것이다. 그가 말하는 탕평이란 군주권을 대변하는 객관적인 통치 규범을 수립(建極)하여 실행하는 것이며, 왕도의 확립을 통해 탕평을 이루는 것이었다. 정제두의 탕평론은 주자의 황극론·군주론과는 다소 차이를 보인다.

주자는 황극의 의미를 皇은 君으로 極은 정대한 표준으로 이해하여 군주는 過不及이 없는 완벽한 존재여야 한다고 규정하였다. 이것은 왕도의 완성은 군주의 도덕적 완성 여부에 있다는 인식이다.⁹⁹⁾

이러한 까닭에 주자학적 기준에 비출 때 군주는 불완전한 존재이며, 항상 신하들과 사대부들의 비판과 견제의 대상이 될 수밖에 없고, 주된 임무는 도덕적 완성(聖人)을 이루는 데 있게 된다. 하지만 정제두는 군주를 적극적으로 정치에 참가하는 존재로 인식하였다. 그리고 건극으로 마련되는 객관적 통치

96) 시중의 의(時中之義)는 때에 맞추어 중도(中道)를 얻는 것이며, 자막의 중(子莫之中)은 그때의 상황을 생각지 않고 중간만을 고집하는 것이며, 집착의 중(執着之中)은 중간에 붙어서 떨어지지 않는 것이니 뒤의 둘은 시중의 중과는 다른 것이다.

97) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「筵奏」 무신 4월 24일, 170쪽.

98) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「筵奏」 무신 4월 24일, 172쪽.

99) 정두영, 앞의 논문, 165~166쪽.

규범의 근거를 大中の 中에서 구하고자 하였다. 또한 정제두는 大中の 中을 세우는 탕평을 위해서는 군주 혼자서 독단하지 말고 대신들과 부단히 토론하고 경연을 통해 자문을 구해야 한다고 생각하였다.

“위로부터 極을 세우고 대신들과 더불어 상의하여 하신다면 반드시 풀 수 있는 길이 있을 것이며, 오직 도리로써 이를 푼다면 풀리지 않을 것이 없을 것입니다.”¹⁰⁰⁾

“요순이 몸을 공손히 하매 천하가 다스려졌다는 것은 대개 梟·夔·稷·契이 다 조정에 모인 때문이며, 송나라 仁宗이 태평을 이룩한 것은 또한 天章閣을 열어서 대신을 모아 날마다 아뢰고 의론하게 한 때문입니다. 지금 전하께서는 순이 신하에게 묻던 것과 宋朝에서 정치를 의론하던 것으로써 더욱 힘쓰소서. 또 諸葛의 이른바 현신을 친하고 소인을 멀리하라는 것으로써 법을 삼아 대신과 더불어 주야로 治道를 강구하여야 바야흐로 탕평할 수 있고, 이밖에는 다른 도리가 없습니다.”¹⁰¹⁾

“소열제는 조그마한 측나라를 가지고서 천하와 다투어 한나라를 다시 일으키고자 하였는데, 만약 제갈양을 신임함이 없었다면 소열제가 어찌 천하와 다투었겠습니까? 제갈양의 충성과 지혜로써 깊이 꾀하였는데, 그 방법은 이와 같은 것에 지나지 않았사오니, 시무의 요점을 깊이 안 것이며, 선왕의 법도에 은연중 합치된 것이라고 할 수 있습니다. 이런 까닭에 임금이 된 자는 대신을 잘 임명하지 않으면 비록 현인을 구하는 데 힘쓰더라도 반드시 현인을 쓸 수 없을 것이며, 정치를 하는 데 비록 근면하다 하더라도 좋은 정치를 반드시 세울 수는 없을 것입니다.……끝에서 말한바 기뻐할 것을 구하지 말고서 두려워할 것을 구할 것이며, 나의 뜻에 맞는 것을 구하지 말고 나의 덕을 도울 수 있는 것을 구하라고 하였습니다.”¹⁰²⁾

정제두는 다시 영조에게 중국의 고사를 들어가며 대신과 현신의 등용을 거듭 강조하였다. 그렇다고 그들에게 ‘世道를 맡기라거나’, ‘임금은 君臨하기만 하면 된다’고 했던 15세기 유자들이나 17세기 주자학자들의 주장과는 다른

100) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「筵奏」 무신 4월 24일, 172쪽.

101) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「筵奏」 무신 4월 24일, 171쪽.

102) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「筵奏」 무신 4월 28일, 175쪽.

것이다. 군주는 그들에게 끊임없이 자문을 구하되 비판의 목소리에 귀를 기울리며, 대신을 중심으로 신료들 내부의 활발한 대화 유도를 강조하였기 때문이다.¹⁰³⁾

이것은 군주가 정국을 주도하는 정치, 精一의 中과 大中之 中을 군주가 견지하는 建極政治를 위한 방법으로 대신과 현신 등용의 문제를 전개하였음을 의미하는 것이다. 그러나 대신과 현신을 거론한 것은 신권을 인정하려는 것이 아니라 신권을 군주권에 종속시키려는 의도로 파악해야 할 것이다. 즉 주체는 어디까지나 군주가 되고 신료들은 객체가 되어 이를 보좌하게 되는 것이다.

그리고 정제두는 신권을 군주권에 종속시켜 사대부의 역할을 제한하는 한편 民의 역량을 인정하여 군주권의 기반으로 삼을 것을 주장하였다.

“사람 중에는 재능이 있고 일할 만한 이가 있어서 그들로 하여금 그 行을 진취하게 한다면 운운한 것은 지극히 미약한 서민이나 고명한 이를 구별하지 않고 모두 다 진취시켰음이 곧 이와 같았고 이들을 받아들이고 이들을 진취시키되 백성으로서 미급한 자도 역시 모두 받아들여서 포용하고 바로잡아 주며 착하지 못한 자도 역시 모두 길러서 성취하게 하는 것이니, 이들에게 베풀어 주기를 이와 같이 하였던 것이며, 이들을 받아들이고 이들을 진취시키는 道는 곧 아래 글에 ‘편파함도 없고 편당함도 없으면 極에 모이고 極으로 돌아온다.’고 한 것을 가지고 그 極을 삼은 것이니, 그 극을 세움은 또한 이와 같이 큰 것이다.”¹⁰⁴⁾

위의 글에서 정제두는 신분의 높고 낮음을 막론하고 능력에 따라 인재를 등용해야 한다는 주장을 한다. 그리고 그것이 탕평이고 건극이라는 것이다. 그에게 있어서 正道의 실현은 군주와 신료만의 문제가 아니라 民의 존재와도 관련이 있으며 民을 단순한 교화의 대상으로만 파악하지 않고 군주권의 기반

103) 김준석, 앞의 논문, 200~201쪽.

104) 『國譯 霞谷集II』, 「書筭錄拾遺 皇極正解」, 273~274쪽. “人之有能有爲 使羞其行 其無分別於糞獨高明 而皆使 羞行即如此也 其受之差之也 民之不逮者 亦皆有受而容之正之 不穀者亦皆養而成之 其敷錫之廣大也如此 其受之其羞之之道則又以下文之無偏陂無偏黨會極歸極者 以爲其極其作極之大道者又如此也”

으로 인식한 것이다.

또한 사대부뿐만 아니라, 귀천을 떠나 일반백성을 포함한 모든 民에게 言路를 확대 개방하여 民情을 파악하고,¹⁰⁵⁾ 이를 포섭함으로써 군주권의 절대성을 확보할 것을 제기하였다.

“혹은 疏로, 혹은 書로, 혹은 訪으로, 혹은 말로, 지방에 있는 자는 封書를 官에 보내며, 서울에 있는 자는 친히 나오게 한다. 貴賤이 없이 모두 허락하며, 大小가 없이 모두 말하도록 할 것으로서 中外에 널리 구한다.”¹⁰⁶⁾

언로의 확대를 통한 民情의 포섭에는 두 가지 의미가 있다. 하나는 사대부까지를 民에 포함시켜 군주권의 절대성을 확보하는 것이고, 다른 하나는 民의 역량을 인정하고 이를 군주권의 기반로 삼는다는 것이다.

그러므로 정제두의 정치운영 방식은 군주권을 제약하고 신권을 강조한 노론의 입장과는 차이가 있다. 그의 황극탕평론에 의하면 군주는 정치세력간의 조정이나 견제에 머무는 소극적인 존재가 아니다. 군주는 정치에 적극적으로 참여하는 주체로서 현신을 등용하고 자문을 구하되, 신권을 군주권에 종속시키고, 民을 기반으로 군주권을 강화하고자한 것이었다. 그리고 이 강화된 군주권에 기대에 정국을 수습 하고자 제기하였던 것이다.

105) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “洞開言路 使盡下精 盡理衆獄 伸平冤抑”

106) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “或疏或書或誘或口 在外者對送官 在內者親進 無貴賤皆許 無大小皆言 申求中外”

3. 신분 및 토지제도 개혁론

앞에서 살펴보았듯 정제두는 황극 탕평론을 제기하여 군주권 강화를 주장하였고, 이를 바탕으로 사대부중심의 사회제도개혁이 아닌 군주권 중심의 제도개혁을 통해 이국편민을 이루고자 하였다. 제도개혁과 관련한 그의 생각은 「獻議」, 「筵奏」, 「書」 등에서 부분적으로 찾아 볼 수 있지만, 주로 그가 생애의 말기에 작성한 「筵錄」¹⁰⁷⁾에 제시되어 있다.

정제두는 국가의 재정을 확충하고 백성을 부유하게 하기 위해 부세제도와 균역제도의 개혁을 주장한다. 우선 당시 부세제도에 대한 정제두의 생각을 살펴보면 다음과 같다.

“대개 田稅가 국유지는 100분의 1로 가볍고, 사유지는 10분의 5로 무겁다. 한 나라 땅의 소출의 반이 앉아서 노는 私門에 들어가고, 나라에서는 그 100분의 1만 거두고 또한 免稅와 間雜으로 빠져나가니 어찌 나라를 다스릴 수 있겠는가? 백성은 일년 내내 수고롭고 고통스러운데, 그 과반의 세를 내니 백성이 어찌 굶주리지 않겠으며, 나라가 어찌 가난하지 않겠는가?”¹⁰⁸⁾

정제두는 국유지의 토지세는 적고 사유지의 토지세는 많은 당시의 세제는 결국 백성들을 굶주리게 하고, 나라를 가난하게 만드는 것으로 보았다. 그래서 그는 부세제도에 있어서 지주에게 납부하는 지대인 主稅를 낮추고 국가에 납부하는 官稅를 높임으로써 이 문제를 해결하고자 한다.

“主稅를 감하고 官稅를 더한다. 다른 사람의 땅을 빌려 농사짓는 자는 主稅가 있는데(그 주인에게 준다), 이 稅는 관세와 같다(관전은 역시 같다. 점점 가볍게 하여 관리가 그 세를 거두는 것이 관세와 같이 한다). 토지는 9가지로 나누고 또 재난에 따

107) 『霞谷集』을 분석한 윤남한은 그의 글 『朝鮮時代 陽明學研究』에서 『霞谷集』중 「筵錄」 부분은 산실되어 拾撥된 것으로 보고, 그 내용자체도 통일성이 없는 만큼 글의 가치에 한계성이 있음을 지적하였다. 하지만 박경안은 그의 논문 「霞谷 鄭齊斗의 經世論- 『霞谷集』중 「筵錄」에 대한 일고찰-」에서 「筵錄」의 내용은 정제두가 자신의 생각을 수시로 옮겨 적은 것으로 완벽한 체제를 요구하기 어렵고, 어느 정도의 탈락이 있었더라도 정제두의 견해가 크게 뒤바뀌게 되는 것은 아니라고 보았다.

108) 『霞谷集』, 卷22, 「筵錄」. “蓋田稅國有百一之輕 而私有什五之重 一國之田出半入坐遊之私門 國收其百之一 而且空漏免稅間雜焉 何以爲國也 民終歲勤苦輸其過半之稅 民安得不飢國安得不貧”

라 5가지로 나누어 매년 각각 災祥單子를 받는다. 이는 관리가 주관하여 잘못된 자를 적발하고, 넘는 것은 다스린다. 5등으로 나누어 稅貢을 감한다. 주세도 역시 관세와 동일하게 상황에 따라 세금을 감한다.”¹⁰⁹⁾

여기서 정제두는 ‘減主稅 加官稅’의 방법으로 주세와 관세를 일치시키고자 하였다. 그러나 이러한 방법은 토지소유자의 상당한 저항을 받을 수밖에 없는 것이다. 따라서 당장의 시행이 아닌 양자의 조정을 통한 점진적 시행을 의미한 것으로 파악된다.¹¹⁰⁾ 결국 이는 토지에 대한 사적소유권의 비중을 낮추면서 상대적으로 국가적 토지소유권이 강화된다는 것을 의미하는 것이며, 이를 통해 민생의 안정을 추구하고자 한 것이다.

또한 정제두는 당시 부세화된 환곡제가 본래의 기능을 회복할 수 있도록 제도의 공정한 운영을 주장하였고, 환곡이 국가재정의 보충수단으로 이용되는 것에 반대하였다. 그리고 凶荒에 대비하여 社倉制를 각 지역에 맞게 자율적으로 실시할 것도 제시하였다.¹¹¹⁾

17세기 중·후반에 조선에서 가장 큰 사회문제 중 하나가 군역의 폐단에 대한 극복 방안이었다. 군역제도의 문제는 북벌론의 추진으로 증설된 군문에도 있지만, 조선후기의 군역이 조선전기의 군역과는 근본적으로 다른 점은 양반층이 군역편제에서 빠져나갔다는 것과 부세로서의 측면이 강화 되었다는 점이다. 이러한 현상은 양인의 군역 부담을 과중시키는 결과를 초래하였고, 이를 시정하기 위한 방안으로 儒布論, 戶布論, 結布論, 減布論 등의 양역변통론이 제기되었다.¹¹²⁾

정제두는 이러한 상황에서 군역제도에 대해 두 가지 의견을 제시한다. 우선 경제적 능력에 따라 호등을 정하여 차등적으로 布를 내게 하는 戶布制를 주장하였고, 三公 이하에 공히 적용하되 현직에 있는 자, 병든 자, 五窮民, 노비

109) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “減主稅加官稅 借耕他人田者有主稅(給其主) 其稅同官稅(官田亦然 稍輕之 官吏收納其稅同官稅) 田本九等 又災分五等 每年各受災祥單子 官吏主之 摘奸治濫 分定五等 以減稅貢 主稅亦與官稅同以其災等減給”

110) 박경안, 「霞谷 鄭齊斗의 經世論- 『霞谷集』 중 「筭錄」에 대한 일고찰-」, 『학림』 10, 1988, 73~74쪽.

111) 정재훈, 앞의 논문, 187~188쪽.

112) 신병주, 앞의 논문, 130쪽.

등을 제외한 모든 양인을 적용대상으로 하였다.

“正軍, 布軍의 문서는 모두 없애고 戶布를 거두는 束伍로 논한다. 戶가 있는 자는 布를 낸다(삼공이하 부터이다). 병든 자는 거두지 않고 五窮民도 거두지 아니한다. 다른 집의 奴戶도 거두지 아니한다. 가난하거나 능력이 없는 자를 정해 곤장을 친후 役使에 응하게 한다.”¹¹³⁾

다른 한편으로 그는 丁布制를 고려하였다. 태어나 3살이 되면 정적에 들어가고 15살에 정첩을 받는 것이다. 그리하여 이들을 대상으로 정포를 징수하되 官吏·士·兵·各任役者 및 여자는 제외하도록 하는 것이었다. 그리고 25세까지는 학문연마를 위해 이를 연기해 주고 이후 소속이 없으면 정포를 내게 하였으며, 무직으로 남포하던 사람은 등과 후에는 면제되는 것이었다.¹¹⁴⁾

따라서 정포제는 良·賤의 구별 없이 남포하도록 되어 있다. 다만 私賤의 경우 포를 거두어 주인에게 주도록 되어 있는데, 주인의 국가에 대한 부담은 언급이 없다. 이것은 호포제가 남포자의 경제적 능력을 기준으로 한 반면에 정포제의 경우 신분과 직역에 따른 특혜조치가 따르고 있는 것이다. 이런 점을 고려할 때 정포제는 현실을 감안한 개량적 방법으로 정제두는 호포제보다 실현 가능성이 높다고 보았다.¹¹⁵⁾

정제두는 주자가 『大學章句』에서 『古本大學』의 親民을 新民으로 고쳐 읽은 것은 잘못된 것이라 생각하고 양명과 같이 그대로 親民으로 읽었다. 이는 백성을 단순한 통치 대상으로 보지 않고, 教와 養의 주체로 파악한 것이다. 즉 정제두는 백성을 도덕 실천의 대상이 아니라 실천 주체로 인식한 것이다.

113) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “正軍布軍諸案盡焚之 論以收戶布作束五之意 有戶布者有布(自三公以下) 病者不收 五窮民不收 他奴戶不收 定限貧不能者 杖後應役使”

114) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “除官吏·士·兵·各任役外皆有丁布入編伍 但丁有良賤伍無良賤 凡人自生 三歲入丁籍 十五受丁帖如度牒 然後始得爲人 限二十五歲前 勿侵使其間學業成就 有所屬入於各職 過二十五無所屬 然候始納丁布 以補國衆丁 是許通之意 納丁布雖久 若登科入役等皆無拘 惟初不入丁者不得爲人類 見覺則與漏結同法官吏同罪 告者論功 使一國之丁無有漏者 一國之丁無登仕各役所屬者則 無不納一疋布者 女子則不入籍不責役 私賤則別作丁籍 收布給其主 丁無貴賤 皆入納布則 登仕及有職業及各屬役者免布 去其役則還納 年六十除免”

115) 박경안, 앞의 논문, 76~77쪽.

“백성을 친하여 천하 사람으로 하여금 다 그 명덕을 밝히게 하는 데까지 이르면 그 體用과 本末의 온전함이 이에서 더 큰 것이 어디 있겠습니까?”¹¹⁶⁾

정제두는 백성을 도덕적 주체의 입장에서 긍정하고 있으며, 이러한 그의 친민설은 인간의 타고난 재능에서 빚어낸 상하의 나뉠이나 士·農·工商의 나뉠이 서로 모순되지 않는 기능적 분업에 지나지 않다는 양명의 四民平等觀과 유기적으로 관련되어 있는 것이다.¹¹⁷⁾ 그리고 정제두는 다음과 같이 말한다.

“그러므로 무릇 종류가 같은 것은 모두가 서로 비슷한 것이니, 성인도 우리와 더불어 종류를 같이 하는 인간인 것이다. 그러므로 용자는 이르기를, ‘발의 크기를 모르고서 신을 삼더라도 나는 삼태기를 만들지는 않을 것을 안다.’라고 하였으니, 신이 서로 같다는 것은 천하 사람의 발이 같기 때문인 것이다. 입이 맛을 아는 데 있어서도 같이 즐기는 것이 있고, 귀가 소리를 듣는 데에도 같이 듣는 것이 있으며 색깔을 보는 데에도 같이 아름답게 여기는 것이 있는데 마음에 이르러서만이 유독 같이 옳다고 여기는 것이 없겠는가? 마음이 옳다고 여기는 것은 무엇 때문인가? 理라고 하고 義라고 이르는 것인데, 성인은 먼저 우리 인간의 마음이 같이 그러한 바를 먼저 얻었을 따름인 것이다.”¹¹⁸⁾

위의 글에서 보이듯 정제두는 성인과 일반인의 나뉠은 노력하여 익숙해지는 것에 있다고 보았고, 기능적 의미로 나뉜 四民이 하는 일의 근본은 모두 한 가지이며 모두 자기 생업에 종사하여야 한다고 여겼다.

정제두는 이러한 사민평등관에 기초하여 ‘消兩班’이나 ‘罷兩班’이라고 언급하며 양반제도 폐지를 주장한다. 하지만 당장 폐지하자는 것이 아니라 점진적인 폐지를 의미하는 것이며, 그가 제시한 방법은 다음과 같다.

116) 『國譯 霞谷集Ⅰ』, 「答崔汝和書」, 93쪽. “親民而至明明德於天下 則其體用本末之全 孰有大於是者乎”

117) 정재훈, 앞의 논문, 171쪽.

118) 『國譯 霞谷集Ⅱ』, 「學辨」, 37쪽. “故凡同類者學相似也 聖人與我同類者 故龍子曰不知足而爲屨 我知其不爲黃也 屨之相似 天下之足同也 口之於味也 有同嗜焉 耳之於聲也 有同聽焉 目之於色 有同美焉 至於心 獨無所同然乎 心之所同者何也 謂理也義也 聖人先得我心之所同然耳”

“관직의 길을 좁히고, 현자를 택하여 오랫동안 재직하게 하고, 벼슬을 대대로 전하지 못하도록 한다. 取才에는 소속(屬)이 있고 음사(蔭)가 있고, 屬吏의 나머지는 모두 백성으로 돌아가게 하여 헛되이 노는 자(空遊之士)가 없도록 한다. 그렇게 한다면 限田制의 법은 길쌈의 이익을 줄 것이고, 官田을 공급하여 并作하는 것을 시행하지 않을 수 없을 것이다.”¹¹⁹⁾

즉 양반을 없애는 방법으로 그는 우선 관로를 좁히고 어진 이를 등용하여 책임행정을 실현하도록 보장하되, 관직의 세습화는 막고자하였다. 그리고 관직에 있지 않은 양반은 농사를 짓도록 하여 無爲徒食하는 양반을 없애고자 하였다. 정제두에게 있어서 양반은 직분의 개념으로 ‘관직에 있는 자’이지 특권계급은 아니었다. 이것은 다음의 글에서 더 확실해 진다.

“서얼과 천민은 점차 통용하고 양반은 대대로 직임을 맡지 않도록 하여 양반이나 서인의 구별이 없게 한다. 吏士를 각 직업의 직업에 두어 양반의 道에 처하게 한다.”¹²⁰⁾

그는 이렇게 한다면 30년 정도면 봉당이 드물어지고, 50년이 지나면 봉당과 양반은 사라질 것으로 보았다.¹²¹⁾ 그리고 그는 ‘君一而民一也’라고 하면서 양반이 ‘人民之權’을 행하는 것은 천하의 이치가 아니라고 하였다. 따라서 兩班之別도 良·賤의 제도와 함께 시대가 바뀔에 따라 부당한 것으로 보았다. 즉, 정제두는 ‘一偏苦而一偏樂’하는 것은 ‘天地生物之意’가 아니라고 보았고 그래서 貴賤의 나뉘미 옳지 않다고 한 것이다.¹²²⁾ 여기서 그의 근대 지향성을 엿볼 수 있다.

그리고 정제두는 토지제도의 개혁에 대해서도 언급한다. 그는 궁극적으로 均田制를 지향하지만 이를 실현하기 위한 현실적 방법으로 限田制를 인정하면서 이에 접근하고자 하였다.

119) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “狹官路擇賢久任使無世爵 取才 有所屬 有所蔭 屬吏餘皆歸民 無空遊之士, 然則限田制之法 授紉續之利 給官田之并作不可不行”

120) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “庶賤漸通用 兩班多不世任 使無兩班庶人 而置吏士各藝業之任 處兩班之道也”

121) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “(無閑遊浪議 無兼並坐食之人) 三十年稀 五十年盡 消朋黨兩班之限同此”

122) 박경안, 앞의 논문, 81쪽.

“한 戶에 3결씩 토지를 제한한다. 이미 한도를 넘은 자는 그대로 두나 한도를 넘지 않은 자는 넘는 것을 금한다. 제한을 넘지 않는 자는 더 살 수 있으나 3결이 된 자는 더 구입할 수 없다. 모두 量田하여 토지에 대한 송사를 모두 끝낸 후 各主文記를 다 모아 官에서 金田名으로 牌를 만들어 나누어 준다. 제한을 넘는 것이나 모자란 것은 모두 표시를 하고 다음에 자손에게 분급하거나 매매할 때에는 관청에 알려 帖牌를 만들어 신표로 삼는다. 舊文記는 다시 태운다. 한도를 넘어(토지를) 팔기를 원하는 자는 관에서 반드시 구입한다.”¹²³⁾

각 호당 3결을 한도로 그 이상의 토지를 소유하지 못하도록 하여 점진적으로 균전제를 지향함으로써 빈부의 차이를 해소하자는 내용이다. 그리고 3결이 넘는 것은 官에서 사도록 하여 官 즉 국가가 적극적으로 개입하여 이를 실현하도록 노력하는 방안을 제시하였다. 정제두는 이러한 한전제의 시행을 통해 백성에게 안정적인 생활기반을 마련해 주고 이를 바탕으로 국가의 세원을 확보함으로써 국가재정의 확충을 모색 하였다. 그리고 그는 官屯田을 혁파하여 民田처럼 운영할 것도 제기하였다.

“백성에게 병작을 허용해 私家처럼 3분의 1세를 거둔다. 면세의 규정을 없게 하고 正稅를 민전과 같이 낸다. 打量할 때의 수는 민전과 같이 한다.”¹²⁴⁾

이는 관둔전을 백성에게 병작 하도록 하여 3분의 1세를 걷고, 민전과 같이 타량하며 면세규정을 폐지함으로써 결국 관둔전을 보다 발전된 생산체제인 지주전호제적 경영을 통해 국가재정을 확충하려는 의도로 볼 수 있다. 또한 그는 관둔전뿐만 아니라 馬位田과 院位田에도 이를 적용할 것을 제시¹²⁵⁾하여 민생의 안정과 국가재정의 확충을 함께 도모하고자 하였다.

123) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “一戶限三結 願已過限者雖勿減 而未過者禁勿過 未滿者可買 而滿者不得加買 名買者贖之 皆量田聚訟決畢 盡合各主文記 官以金田名作牌給之 過制未萬制皆表之 日後分給子孫 及賣買皆告官作帖牌以爲信 舊文記改焚去 過限願賣者 官必買之”

124) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “許民并作收三分一如私家 無免稅之規 納正稅如民田 打量等數如民田”

125) 『霞谷集』, 卷22, 「筭錄」. “凡各司免稅田及馬位 院位等皆罷屬地部 打量如民田與民并作 如納主稅頗輕於私田”

V. 맺음말

이제까지 조선조 양명학을 집대성한 인물로 평가 받는 정제두에 대해 살펴 보았다. 그는 타학문의 수용에 있어 비교적 탄력적이었던 소론학파에 속하는 학자로 스승인 윤증으로부터 務實主義의 영향을 받아 개방적 자세로 양명학을 수용하였으며, 소론학파의 心理說을 한층 발전시켜 자신만의 학설인 生理·眞理說을 탄생시켰다. 그리고 박세채의 영향을 받아 皇極蕩平論을 제기하여 군주권의 강화와 사회개혁론을 주장하였다.

본고를 요약하면 다음과 같다.

조선조 양명학이 일반에게 널리 알려진 시기는 명종후반·선조초년으로 보인다. 양명학이 전래될 당시 조선은 중국과는 달리 주자학의 학문적 성과가 부각되는 시기였다. 따라서 주자학의 실천적 한계성을 비판하며 중국에서 대두한 양명학은 조선에서는 주자학자들의 반대에 직면하게 되고, 특히 이황의 변척 이후 조선조 전시기에 걸쳐 이단·사설이라는 오명을 쓰고 가시밭길을 걷게 된다.

하지만 왜란과 호란을 계기로 여러 분야에 걸쳐 사회모순이 점증됨에 따라 국정교학이었던 주자학에 대한 비판 의식이 싹트기 시작하였고, 현실문제의 해결이라는 차원에서 장유와 최명길처럼 양명학을 본격적으로 수용하는 학자들이 등장하게 되었다. 그리고 名分보다는 實質을 중시하고, 實心과 實理를 강조한 이들의 학문 태도는 정제두에게 계승되어 발전하게 된다.

정제두는 절충주의적 경향이 강했던 성혼의 학풍을 계승한 학자로 젊은 시절 그의 학문은 바탕은 주자학이었다. 하지만 사물에 나아가 이치를 궁구한다는 주자의 ‘格物致知說’에 대해 회의를 품고 양명의 ‘心外無理’, ‘心外無物’을 통해 의문의 실마리를 찾아가게 된다. 그리고 그 과정 속에서 정제두 양명학의 특징이라 할 수 있는 生理·진리설이 탄생하게 되었다.

그는 인간에 내재한 능동적인 생리를 통하여 인간과 우주까지를 주체적으로 파악하고 이해하고자 했으며, 생리를 우주의 이치를 실현하는 근거로 삼았다. 그리고 생리 속에 존재할 수 있는 私欲을 불식시키기 위해 생리의 본체를 眞理라 하여 양명학의 한계인 ‘任情縱欲’의 문제를 극복하고자 하였다. 요컨대

정제두는 주자의 격물치지에 대한 의문의 실마리를 양명학에서 찾았고, 그 과정에서 양명학의 한계를 발견하고 이를 극복하기 위해 생리·진리설이라고 하는 자신만의 학설을 만들어 이 문제를 해결하였던 것이다.

정제두는 당시 조선 사회가 안고 있던 여러 문제에 관심을 갖고 이를 지적하였다. 사대부들의 쟁론이 의리가 아닌 사욕에 있음과 시비에 의한 공론 결정이 아니라 聲勢로써 정해지는 현실과 주자의 권위를 빌려 狐假虎威하려는 가짜 유자에 대해서도 비판하였다. 그리고 세상의 일에 대처함에 있어 ‘經’과 ‘權’을 함께 아울러 고려해야 한다고 주장함으로써 時宜에 적합한 實理의 추구를 강조하였다.

한편 정제두는 당시 심화된 당쟁의 문제를 해결하기 위한 방법으로 영조에게 황극탕평론을 건의하였다. 그의 황극탕평론은 신권을 군주권에 종속시키고 民을 기반으로 군주권을 강화하여 정국을 수습하자는 것이었다. 그리고 이 강화된 군주권을 기반으로 문제가 되고 있던 여러 사회제도의 개혁을 주장하였다.

우선 정제두는 ‘減主稅 加官稅’의 방법을 통한 부세제도의 개혁과 함께 호포제와 정포제를 같이 제기하며 균역제도의 개혁도 주장하였다. 또한 사민평등관에 근거하여 무위도식하는 양반을 없애고 점진적으로는 양반제도를 타파할 것을 주장함으로써 萬民皆勞의 사회를 실현하고자 하였다. 그리고 토지제도를 개혁하여 限田制를 실시할 것과 免稅田인 官屯田·馬位田·院位田을 백성에게 竝作하도록 하여 民田처럼 운영함으로써 利國便民할 것을 주장하였다.

정제두가 살았던 17·18세기는 정치적으로 예송과 당쟁을 통해 자신들의 기득권을 유지하려는 집권세력들의 싸움으로 매우 혼탁한 시기였다. 경제적으로는 양란이후 민생은 도탄에 빠져있었고, 기존의 경제 질서는 무너지고 있었다. 학문적으로는 급격한 사회변동 속에서 한계점을 드러냈지만 여전히 주자학이 견재하여 타학문을 이단시하던 시기였다.

이러한 시대적 상황 속에서 정제두의 학문이 갖는 의미는 첫째, 당시 실현 가능성 없는 ‘의리론과 북벌론’으로 대표되는 노론의 주자순정주의 학풍에 맞서 실심에 입각하여 양명학을 수용하고 체계적인 연구를 통해 자신의 논리로

발전시켜 조선의 사상사를 풍요롭게 했다는 점이다. 둘째, 소론학풍의 일단을 대변하였고 소론의 무실주의를 한층 발전시켰으며, 자신이 얻은 학문적 성과를 현실 문제 해결을 위한 사회개혁론으로까지 연장시켰다는 점에 의미가 있다고 하겠다.

참고문헌

1. 자료

『朝鮮王朝實錄』

『霞谷集』

민족문화추진회, 『國譯 霞谷集』 I · II, 1984.

2. 단행본

김길락, 『한국의 상산학과 양명학』, 청계, 2004.

김길환, 『韓國 陽明學 研究』, 일지사, 1994.

김교빈, 『양명학자 정제두의 철학사상』, 한길사, 1996.

박연수, 『하곡 정제두의 사상』, 한국학술정보, 2007.

_____, 『陽明學의 理解 -陽明學과 韓國陽明學-』, 집문당, 1999.

박충석, 『朝鮮朝의 政治思想』, 평화출판사, 1987.

유명중, 『한국의 양명학』, 동화출판공사, 1983.

윤남한, 『조선시대의 양명학 연구』, 집문당, 1986.

윤사순, 『東洋思想과 韓國思想』, 을류문화사, 1986.

이태진(편), 『조선시대 정치사의 재조명(개정판)』, 태학사, 2003.

정인보, 『양명학 연론』, 계명대학교출판부, 2004.

최재목, 『동아시아의 양명학』, 예문서원, 1996.

최영성, 『韓國儒學思想史Ⅲ』, 아세아 문화사, 1995.

한국국학진흥원, 『韓國儒學思想大系Ⅲ』, 2005.

3. 논문

고영진, 「윤증과 박세채의 학문적 교류」, 『역사학연구』 제31집, 2007.

김경호, 「양명학의 전파와 조선지식인 사회의 대응」, 『동양철학』 제24집, 2005.

- 김길환, 「陽明學과 朝鮮朝 陽明學의 實際」, 『한국학보』 제21권, 1980.
- 김성태, 「정제두 철학사상을 통해서 본 조선양명학의 위상」, 『대동철학』 제1집, 1998.
- 김준석, 「朝鮮後期の 蕩平政治와 陽明學政治思想 -鄭齊斗의 양명학과 蕩平政治論-」, 『동방학지』 제116집, 2002.
- 김교빈, 「조선후기 주자학과 양명학의 논쟁」, 『시대와 철학』 10권 2호, 1999.
- _____, 「霞谷 理氣論의 構造에 관한 研究」, 『유교사상연구』 제6집, 1993.
- 박경안, 「霞谷 鄭齊斗의 經世論」, 『학림』 제10집, 1988.
- 박연수, 「霞谷 鄭齊斗의 知行合一觀」, 『韓國思想史』, 1991.
- _____, 「霞谷 鄭齊斗의 人間觀」, 『양명학』 제6호, 2001.
- 송석준, 「한국 양명학과 실학 및 천주교와의 사상적 관련성에 관한 연구」, 성균관대학교 문학박사학위논문, 1993.
- _____, 「조선조 양명학의 수용과 연구 현황」, 『양명학』 제12호, 2004.
- _____, 「한국 양명학의 형성과 하곡 정제두」, 『양명학』 제6호, 2001.
- 송하경, 「韓國 陽明學의 展開와 特徵」, 『양명학』 제2호, 1998.
- 신병주, 「17세기 후반 소론학자의 사상 -윤증·최석정을 중심으로-」, 『역사와 현실』 제13호, 1994.
- 신향림, 「16C 전반 陽明學의 전래와 수용에 관한 고찰 -金世弼·洪仁祐·盧守愼-」, 『퇴계학보』 제118집, 2005.
- 전제공, 「하곡철학연구」, 성균관대학교 문학박사학위논문, 1997.
- 유명종, 「하곡 정제두의 조선조 양명학과 수립」, 『철학연구』, 1975.
- _____, 「朝鮮朝 陽明學 研究와 그 展開」, 『韓國哲學研究』 下卷, 1978.
- 윤남한, 「이조양명학의 전래와 수용의 문제」, 『중앙사론』 제1집, 1972.
- 윤사순, 「鄭齊斗(霞谷) 陽明學의 研究」, 『한국학연구』 제4집, 1992.
- 오종일, 「陽明 傳習錄 傳來考」, 『철학연구』 제5집, 1978.
- _____, 「양명학의 수용과 전래에 관한 재검토」, 『양명학』 제5호, 1999.
- 이은순, 「明齋 尹拯의 學問과 政論」, 『백제연구』 25권, 1995.
- 이해영, 「霞谷 鄭齊斗 哲學의 陽明學의 展開」, 『동양철학연구』 제6집, 1985.

- 이을호, 「反朱子學的 思想의 擡頭」, 『韓國哲學研究』中, 1978.
- 이상훈, 「霞谷 鄭齊斗 思想 속의 陽明學적 思惟와 特性」, 『동양학』 제35집, 2004.
- 정재훈, 「霞谷 鄭齊斗의 陽明學受容과 經世思想」, 『한국사론』 29, 1993.
- 정두영, 「18세기 ‘君民一體’思想의 構造와 性格」, 『조선시대사학보』 제5권, 1998.
- 정경희, 「肅宗後半期 蕩平政治의 變化」, 『한국학보』 21, 1995.
- _____, 「肅宗代 蕩平論과 ‘蕩平’의 시도」, 『한국사론』 30, 1995.
- 정만조, 「영조대 초반의 탕평책과 탕평파의 활동」, 『진단학보』 56, 1983.
- 박광용, 「탕평론의 전개와 정국의 변화」, 『한국사론』 10, 1984.
- 주철성, 「조선조 양명학과 정제두」, 『유교사상연구』 제4집 1호, 1992.
- 최재목, 「동아시아에서 하극 정제두 양명학이 갖는 의미」, 『양명학』 제13호, 2005.

저작물 이용 허락서

학 과	역사교육	학 번	20058239	과 정	석사
성 명	한글: 이 준 압 한문: 李 峻 岩 영문: Lee, Jun-Am				
주 소	광주광역시 북구 양산동 한국APT 102동 107호				
연락처	E-MAIL: 1000-lover@hanmail.net				
논문제목	한글: 하곡 정제두의 양명학 수용과 사회개혁론 영어: The Acceptance Yangming Thought and Social Reform Theory of Hagok Jung-jaedoo				

본인이 저작한 위의 저작물에 대하여 다음과 같은 조건아래 조선대학교가 저작물을 이용할 수 있도록 허락하고 동의합니다.

- 다 음 -

1. 저작물의 DB구축 및 인터넷을 포함한 정보통신망에의 공개를 위한 저작물의 복제, 기억장치에의 저장, 전송 등을 허락함
2. 위의 목적을 위하여 필요한 범위 내에서의 편집·형식상의 변경을 허락함. 다만, 저작물의 내용변경은 금지함.
3. 배포·전송된 저작물의 영리적 목적을 위한 복제, 저장, 전송 등은 금지함.
4. 저작물에 대한 이용기간은 5년으로 하고, 기간종료 3개월 이내에 별도의 의사 표시가 없을 경우에는 저작물의 이용기간을 계속 연장함.
5. 해당 저작물의 저작권을 타인에게 양도하거나 또는 출판을 허락을 하였을 경우에는 1개월 이내에 대학에 이를 통보함.
6. 조선대학교는 저작물의 이용허락 이후 해당 저작물로 인하여 발생하는 타인에 의한 권리 침해에 대하여 일체의 법적 책임을 지지 않음
7. 소속대학의 협정기관에 저작물의 제공 및 인터넷 등 정보통신망을 이용한 저작물의 전송·출력을 허락함.

동의여부 : 동의(○) 반대()

2008년 12월 일

저작자: 이 준 압 (서명 또는 인)

조선대학교 총장 귀하