

정조의 평화사상

: 탕평과 활법을 중심으로

안효성 (건국대학교)

국문요약

조선의 왕 정조(正祖, 1752~1800)에게서 현대 평화학에서 다루는 수준의 평화사상을 찾는 것은 무리일 것이다. 그럼에도 정조에게 평화에 대한 관념이 없지는 않았고, 그러한 관념은 정조의 사상과 정치에 반영되었다. 정조의 평화사상은 관용과 통합의 사상으로서의 탕평과 내면의 활기 있는 평안을 추구하는 활법에서 찾아볼 수 있다. 첫째, 의견의 다양성을 존중하고 토론과 소통의 활력을 통해 서로에 대한 이해를 높임으로써 폭력 없는 공존과 갈등의 완화를 추구하는 준론탕평(峻論蕩平)은 소극적 평화(negative peace)의 사상으로 볼 수 있다. 둘째, 구조적 폭력이 제거된 화합과 대통합의 정치사회체제를 추구함으로써 관용 없는 분쟁과 폭력의 여지를 없애려는 대동탕평(大同蕩平)은 적극적 평화(positive peace)의 사상으로 볼 수 있다. 셋째, 성리학적 마음공부의 연장선상에 있으면서도 정조 자신만의 독특한 깨달음을 가미한 정조의 활법(活法) 공부론(工夫論)은 내적인 평화, 인간 마음의 평화를 위한 사상이라고 할 수 있다. 본 논문은 이 세 가지 측면에서 정조의 평화사상을 조명한다.

주제어: 정조, 평화, 탕평, 준론, 대동, 활법

I. 서론

인간은 근본적으로 선과 평화를 지향하는 존재이다. 선과 평화 안에서 인간은 더 없이 행복하기 때문이다. 그런데 평화란 어떤 상태인가? 그것은 질서의 평온, 평정 상태, 갈등과 분쟁, 폭력과 억압, 착취, 부정의의 부재 상태일 것이다. 다만 그렇다고 평화가 어떤 이견과 잡음도 없는 동일성의 일체화와 아무 특색 없는 절대적으로 고요한 평정 상태라고 한다면 그것은 비현실적인 것이 될 것이다. 평화의 본질은 관용 없는 투쟁과 갈등, 혼란을 불식시키는 온화한 화합과 화해의 상태라고 간주해야 적합할 것이다. 우리가 정조(正祖, 1752~1800)에게서 고유한 평화사상을 구하는 것은 사실 무리일 것이다. 그렇지만 정조에게 앞에서 언급한 것과 같은 평화에 대한 관념이 없지는 않았을 것이라 추측해 볼 수 있고, 그러한 관념들이 정조의 사상과 정치에 반영되었을 가능성은 있다. 본고는 그러한 가능성 위에서 정조의 평화사상을 논의해 볼 것이다.

정조는 사회 구조적 변동에서 오는 여러 가지 사회적 혼란과 과격한 봉당 투쟁의 정치적 혼란에 맞서 있었다. 이것은 여실히 비평화적 상태라고 규정할 수 있을 것이다. 이런 현실에 맞서 정조는 기존의 봉당 속에 섞여 있는 군자들을 추려 내어 왕도정치의 보필자로 삼고 사회적 공정성과 평등을 실현하는 것이 황극(皇極)의 탕평(蕩平)이라고 생각하였는데, 아마도 이러한 구상을 정조의 평화사상이라고 간주할 수 있을 것이다. 다만 정조의 탕평사상은 당파를 관리하고 정치·사회적 분쟁을 조정하는 관리술이자 소통의 극대화를 통한 관용의 태도로서 사회통합을 추구하는 원리로 삼아지는 ‘준론(峻論)탕평’의 측면과, 갈등과 분쟁을 유발하는 위험 요인 자체를 해소하는 제도들을 도입해 정의와 질서, 화평을 추구하는 ‘대동(大同)의 탕평’의 측면으로 구분해 볼 수 있는 바, 이를 ‘소극

적 평화(negative peace) 및 '적극적 평화(positive peace)'의 차원으로 각각 대응시켜 볼 수 있을 것이다. 또한 정조는 인간 내면의 자연스런 평안함을 통해 선한 명덕(明德)을 밝히고 그를 활달하게 실천하는 '활법(活法)'을 주창하였는데, 이것은 내면의 정신적 평화에 대한 사상이라고 이해할 수 있을 것이다. 본고는 이러한 관점에서 정조의 탕평사상과 활법 공부론(工夫論)을 정조의 평화사상이란 이름하에 고찰해 보고자 한다.

II. 정조의 생애와 시대상

정조의 생애는 마치 조선의 18세기를 압축적으로 대변하는 것만 같은 상징적인 면을 갖고 있다. 그는 1752년 영조(英祖, 1694~1776)의 손자이자 사도세자(思悼世子)와 혜경궁(惠慶宮) 홍씨의 아들(2남)로 태어났고, 1759년 8세의 나이에 왕세손으로 책봉되었으며, 1762년 불과 11세의 나이에 아버지 사도세자의 비극적인 죽음을 목도해야 했다. 그해 7월 아버지를 대신한 왕위 계승자로서 동궁(東宮)이 되었으며 1775년 12월에는 영조를 대신해 대리청정을 시작했다가 그 다음해인 1776년 3월 영조가 승하하자 25세의 나이로 임금의 자리에 올랐다. 정조가 노론(老論)의 집중적인 견제를 받아 죽음에 이른 사도세자의 아들이었기에 그의 왕위계승을 반대하는 세력이 많았던 탓으로, 즉위 초기에는 홍국영(洪國榮)에게 전적으로 의존하였으며, 홍국영의 월권을 계기로 1780년 그를 실각시킨 뒤로 비로소 본격적인 친정을 하였다.

홍국영이 없는 친정체제에서 국론과 사회의 분열을 극복하는 탕평정치를 본격화한 정조는 단계적으로 친위세력을 양성해나갔다. 구체적으로 규장각(奎章閣)의 설치와 조직 강화, 초계문신(抄啟文臣) 제도의 운

영, 친위부대인 장용영(壯勇營)의 신설과 화성(華城) 축성, 찬탕파인 각 붕당의 시파(時派) 우대 등을 통해 총체적 위기를 이겨내고 강한 힘과 역동성을 확보해 왕권을 강화하였다. 정조는 일평생 노론 벽파(僻派)와의 대립을 중심으로 한 정치적 갈등과 격동, 대내외적 도전과 위기 속에서 다양한 정치세력을 통합하여 강한 개혁을 추진하였고, 여러 방면의 학문을 개방적으로 수용하여 종합함으로써 조선에 문예부흥을 가져왔다. 권도(權道), 탕평(蕩平), 정학(正學)은 그런 정조의 집권기를 대표하는 정치적 가치 신념에 해당한다고 할 수 있다.

건전한 공론정치를 활성화시키던 붕당정치가 쇠락하여 부패한 정쟁으로 변질되고, 각기 두 차례씩의 왜란(倭亂)과 호란(胡亂)을 겪으면서 사회는 피폐해졌지만, 그 와중에도 조선은 상당한 경제 발전을 구가하였다. 숙종(肅宗, 1661~1720)대에서 정조대에 이르는 시기에 걸쳐서는 농업 기술이 발달하여 생산력이 높아지고, 상공업이 발달하는 등 경제가 비약적으로 활성화되었고 문화적 수준이 성숙해졌다. 그럼에도 또한 음험하고 파괴적인 정쟁수단으로 전락한 붕당정치와 조정의 정치적 혼란은 사회적 변동과 발전에 대한 합리적이고 평화로운 관리를 가로막았고, 누적된 사회모순을 더 복잡하게 만들어갈 뿐이었다.

17세기 후반 이후 조선은 집약농업과 유통경제의 발달로 전통적인 농업사회 구조에 큰 변화가 일어나면서 농촌 중간지도층과 상공업으로 부를 축적한 중인·평민 계층이 성장하면서 사회적 역학관계에 심상치 않은 변동이 발생했다. 노비·농민·상인·중인들이 기존에 정치·경제적 자원을 독점하고 있던 양반 지배층의 통제를 벗어나는 추이를 보이며 자립화와 성장의 여건 마련을 요구함으로써 공고했던 조선 사회의 사족(士族) 지배적 신분질서가 동요하게 되었다. 조선의 지배계층은 이것을 심각한 사회혼란과 도전으로 받아들였고, 사회적 요구와 압박을 포용적으로 해소해내기보다는 예학(禮學) 강화와 같은 보수적인 대응으로 일관하

였다.

오히려 정치적으로는 사색봉당의 균형과 조화가 깨지고 노론 일당독재의 추이가 나타났으며, 경제적으로는 발달된 유통경제가 국내 생산력 증가의 결실을 오히려 서울지역에 더 쉽게 집중시키는 결과를 가져옴으로써 노론 중심 경화사족이 부와 권력을 독점하는 불균형 발전과 그에 따른 사회 갈등의 심화라는 사회적 모순이 발생하였다. 이렇게 조선사회 전체구조에 있어 균열과 해체의 양상이 뚜렷해진 시기에서는 사회의 실제적 변화를 인정하면서 신성장 세력의 욕구를 체제 내로 순조롭게 흡수하고 제반 사회 갈등을 해소할 수 있는 국가적 차원의 노력과 능력이 요구되는 실정이었다.

18세기는 대동과 균평(均平)의 이념이 전사회적 측면에서 불거지던 시기였다. 물론 대동과 균평은 역사적으로 늘 있어 온 개념이고 요청이지만, 그 시기 해당 개념에 대한 지향은 더욱 간절했다. 크게는 들보에서부터 작게는 서까래까지 안 썩은 것이 없다고 울곡이 임진왜란 전부터 이미 개탄하던 것이,¹⁾ 양란을 거치면서 그 사회적 모순과 불평등은 극에 달했다. 국내 경제가 발전하고 신분질서가 흔들리며 국제질서의 판도가 뒤바뀌는 등 국내외적으로 세상은 빠르게 변화해 가는데도, 개혁과 혁신은 미약했다. 지배층의 반동적 태도는 백성들의 삶을 피폐하게 만들었고 나라의 기강은 계속 무너져갔다. 그로 인해 18세기의 조선은 그 어느 때보다 평화롭고 정의로운 ‘대동사회’를 갈망하게 되었다.

이런 시대적 과제에 대응하기 위해 숙종 시기부터 정조대에 이르기까지, 특히 영조와 정조의 정치기였던 18세기에 부상한 정치 기조가 바로 탕평론과 탕평책인 것이다.²⁾ 변화의 흐름을 막으며 조선의 전통적 사회

1) 『栗谷全書』卷5, 「疏筭」, 「萬言封事」 참조.

2) 엄밀히 말해 숙종대는 환국정치(換局政治)기였지 탕평정치기라 말하기 어렵다. 구호를 넘어 실제로 탕평이 국시(國是)로서 진행된 기간은 무신란(戊申亂,

질서와 주자학(朱子學)의 이념을 더욱 강고하게 묵수하려는 보수적이고 교조적인 움직임³⁾과 변화의 흐름을 인정하고 전통과 단절하려는 혁신의 힘이 팽팽한 긴장을 형성하며 맞서 충돌하던 시기가 바로 이 때였고, 탕평은 이 두 흐름을 조화시키고 통합하는 가운데 새로운 정치의 동력으로 왕권을 강화군사(君師)정치하고 대동(大同)의 대일통(大一統) 사회를 추구하려 한 조선 지배층의 고심에 찬 시도였다.

정조는 탕평과 균역으로 대표되는 영조의 정치운영과 왕권강화 정책을 면밀히 연구하였고 주자학의 정치이론도 더욱 깊이 파고들었다. 주자학의 정치논리를 군주가 오히려 선취하면서 압도적인 도학(道學) 실력으로 사대부 제신들을 눌러 이데올로기를 관장하는 방식으로 정국의 주도권을 장악하는 것이 정조가 취한 태도였다. 당색이 약하고 온건한 인물들을 중용하며 봉당의 의리를 주장하는 것을 금지한 영조의 완론탕평(緩論蕩平)과는 달리, 정조는 각 당파의 강경파인 준론을 우대하였고, 준론들이 활발한 상호 경쟁 속에서 의리(義理, 정치적 정당성과 정의)를 발전시키도록 하는 준론탕평(峻論蕩平)을 전개하였다. 그리고 그를 통해 다양한 인재들의 고른 정치 참여를 유도하고 갈등을 건전한 경쟁으로 승화시켜 통합과 발전을 이뤄냈다. 정조의 개방적 태도와 포용력은 그의 독

1728년)을 겪고 놀란 영조가 그 필요성을 절감하고 노론과 소론(小論)의 균형적 조제보합(調劑保合) 정국을 개시한 영조 5년(1729)의 기유대처분(己酉大處分) 때부터 1800년 정조 서거까지라 볼 수 있다. 숙종대부터를 탕평정치의 맹아기로 보는 것은 이 시기 박세채(朴世采, 1631~1695)를 중심으로 한 소론대신들의 건의로 탕평책이 논의되기 시작하였고 숙종 때의 마지막 환국 이후 소극적으로나마 탕평정국이 시도된 바 있기 때문이다.

- 3) 조선은 16세기 말~17세기 초 사이에 발생한 양란으로 인해 붕괴된 물질 기반 회복과 사회질서 재정립이라는 과제를 끌어안고 있었다. 조선의 조정과 지배층은 그것을 위한 경제적 재건에 공을 들이기는 하였지만 물질 토대 강화와 사회적 재화 증산에 총력을 기울이기보다 오히려 '예학(禮學)을 강화하는 쪽으로 경도되어 갔다.

특한 탕평 방식인 ‘준론탕평’을 가능케 한 힘으로 작용하였다.

탕평정치 전개과정의 급격한 국면 전환을 기준으로 정조의 통치기간을 구분해 보자면, 즉위년에서부터 재위 17년까지의 ‘준론탕평기’와 그 후의 재위 18년으로부터 24년까지의 ‘준론탕평 후퇴기’로 양분해 볼 수 있을 것이다. 그 이유는 다음과 같다. 정조 17년은 그의 탕평책에 대한 강력한 우호세력이자 남인의 수장이었던 채제공(蔡濟恭, 1720년~1799년)이 직전의 독상(獨相) 체제에 이어 재차 영의정에 올라 노론 우위의 정국을 상징적으로 제압하기에 이르는 동시에, 유리한 입지를 등에 업은 채제공이 사도세자의 처분 문제에 관한 임오의리(壬午義理)의 재천명을 주장하다가 도리어 노론의 극렬한 반발로 파직되고, 그런 과정에서 또한 정조가 영조의 ‘금릉(金縢)’ 공개라는 비책을 통해 채제공을 비호하는 방식으로 준론탕평의 균형이 아슬아슬하게 유지되던 해이다. 그리고 조정 공론장의 소통과 관용을 앞세우던 준론탕평의 작동력이 정조의 힘이 우세해질수록 역으로 약화되는 면이 있던 것이 재위 18~20년경부터는 그 추세를 본격화하게 되는데, 그 중 정조 18년은 화성(華城) 축조라는 왕권 강화 완성의 상징과도 같은 사건이 있는 해이니, 준론탕평의 후퇴기는 그의 재위 18년 이후부터라고 표면상 잡아 볼 수 있는 것이다. 한편 준론탕평기의 경우 세부적으로는, 흥국영으로부터 독립한 정조가 문효세자(文孝世子)를 얻은 해이자 세자에게 바로 원자(元子) 정호를 내리는 등 독자적인 정국 주도의 활력을 보이기 시작한 재위 6년 이후부터의 ‘본격적인 탕평정국 돌입기’, 그리고 채제공이 우의정으로 발탁되어 남인이 부상함으로써 사색붕당이 균형을 갖춰 공존해가며 정조의 개혁을 조력하던 재위 11년에서 16년 사이에 걸친 ‘준론탕평 절정기’로 재차 구분해 볼 수 있기도 하다.⁴⁾

⁴⁾ 정조 통치기의 구분에 대한 논자의 지론과 근거에 대해서는 안효성, “정조 탕

정조는 봉당의 현실을 부정하거나 억지로 타파하는 것을 불합리하다고 인식하고, 유교 의리의 지평에서 각 봉당이 각자의 논리를 높은 수준에서 정당화하는 것을 허용하면서 각 당파에 대한 적절한 안배와 열린 소통, 공정한 경쟁을 통해 상호 공존과 공공의 발전을 극대화하는 것을 탕평의 실현으로 간주했다. 정조가 지닌 공정하고 우수한 봉당 관리 능력과 화평에 대한 확고한 정치적·철학적 신념은 국가 운영의 효율성과 민생의 안정을 높이는 성과를 거두었으며, 신민과의 소통과 사회 통합을 상당히 진전시켰다. 다만 49세의 나이로 25년간의 재위기간을 마감함으로써(1800년 붕어) 그의 탕평과 화평의 정치는 온전한 성과를 보이지 못하였고, 그가 추진하던 일체의 개혁은 노론 벽파의 보수 반동 정치와 김조순을 필두로 한 노론 시파의 반격에서 이어지는 세도정치의 과정 속에서 대부분 무력화되었다.⁵⁾

평론의 정치철학적 의미,” (한국의국어대학교 철학과 박사학위논문, 2016), pp. 153~155 참조.

- 5) 정조 사후 정조의 탕평정치와 개혁의 조치들이 단절된 것으로 바라보는 관점에 대해서는 의문의 시선이 있을 수도 있다. 이 글의 초고를 서울대학교 통일평화연구원이 주최한 제4차 한국인의 평화사상 학술회의에서 발표할 당시 논평자께서 의견을 주신 것처럼, 19세기 세도정치가 정조의 탕평정치의 결과일 수도 있고, 또 한편으로 탕평정치의 개혁적 성과가 19세기 민중/백성의 정치적 각성을 가능하게 한 여러 정치적·사회문화적 조건의 창출과 연결될 수도 있겠기 때문이다. 따라서 정조의 탕평개혁이 그의 죽음 이후에 발전을 멈추고 단절되었다는 시각은 좀 더 다각도로 재검토될 필요가 있다는 논평을 수용하면서, 향후 더 보충할 연구 과제를 주신 논평자 선생님께 지면을 빌어 감사를 표하는 바이다.

Ⅲ. 준론탕평과 소극적 평화

비록 정조 사후에 정조의 탕평정치와 개혁의 조치들은 단절되고, 결코 평화롭지 않은 시절이 도래하긴 했지만, 정조의 정치관에 드리운 일종의 평화사상의 내용과 가치는 확인해 볼 수가 있다. 우선 살펴볼 수 있는 것은 정조의 준론탕평이 갖는 관용과 통합의 사상 측면이다. 붕당의 파열은 혼란에 해당하고, 조선의 사색 붕당이 퇴락한 상태에서 보여준 음모 정치와 극단의 대립, 그리고 대대적 숙청과 살육전 양상은 폭력과 혼돈으로 규정할 수 있는 만큼, 그것은 정치적 전쟁 상태이며 명백한 비평화 상태이다. 반면에 탕평은 협력과 공존, 타협과 화해, 평등과 통합을 지향하므로 일종의 평화의 상태이며, 탕평론은 평화의 사상으로 간주할 수 있다. 특히 정조의 준론탕평은 의견의 정치를 보장하고 활성화하여 각 붕당 준론들의 의리 정당화를 적극적으로 권장하며 정당한 준론 신료를 중용하는 방식으로 절묘하게 당파를 관리함으로써 분쟁과 갈등을 조정하는 특징이 있었으므로, ‘갈등과 분쟁, 폭력의 완화 및 순화’를 중점에 두는 이른바 ‘소극적 평화’의 기술이자 사상이라고 할 수 있을 것이다. 현대 평화학의 입장에 따르면 소극적 평화는 직접적 폭력의 부재와 전쟁의 회피를 목표로 한다. 준론탕평의 목적과 효용도 이와 유사한 맥락에서 이해해 볼 수 있을 것이다.

알다시피 ‘탕평’은 『서경(書經)』 「홍범(洪範)」편의 “치우침이 없고 붕당을 이룸이 없으면 왕도가 광대해지며, 붕당을 이루지 않고 치우침이 없으면 왕도가 평탄해지며, 도리에 어긋남이 없고 기울어짐이 없으면 왕도가 바로세워진다(無偏無黨, 王道蕩蕩. 無黨無偏, 王道平平. 無反無側, 王道正直).”는 문구를 출처로 한다. 이때 ‘탕탕(蕩蕩)하고 평평(平平)한 도

(道)란 화합과 공정무사를 원리로 하는 태도 그 이상의 의미를 갖고 있다. 군왕이 사사로운 편벽됨과 편당이 없는 정치를 펼치면 왕도가 절로 행해질 것이지만, 홍범에 따르면 이를 위해서는 그에 앞서 먼저 군왕이 지극한 표준을 수립하는 ‘건극(建極)’의 과정이 필요하며, 건극한다는 것은 다름 아닌 강력한 군주권(皇極)을 확립함을 의미하기 때문이다.⁶⁾ 즉, 『서경』 「홍범」의 전체 내용과 맥락상 탕평은 강한 군권(君權)을 세우는 황극정치(皇極政治)의 이상적 방법으로 제시된 것이다.

홍범에는 이 외에도 유교의 기본 정치원리와 경세원칙이 더 큰 규모를 갖추고 체계적으로 제시되고 있지만, 특히 ‘황극’과 ‘탕평’ 개념은 ‘대중지정(大中至正)의 도(道)’나 ‘지극한 표준’을 세우는 군주의 책임과 권능을 명시하고 왕도가 지향해야 할 정치의 운영원리가 ‘대공무사(大公無私)’·‘무편무당(無偏無黨)’이어야 함을 지시하는 중대한 핵심 개념이다. 따라서 상서의 황극·탕평론에는 붕당의 존재나 신료의 월권을 부정하고 주자학의 붕당공정론에 대항하여 군주 중심으로 정국을 운영할 수 있는 논리가 흐르고 있는 셈이었으니, 때마침 붕당정치가 왜곡으로 치달아 발생한 정치적 혼란과 균열을 극복하고 누적된 사회적 제모순을 해결할 필요가 절박했던 조선 조정과 국왕에게는 황극탕평의 정치가 매력적인 대안으로 비치기에 충분하였다. 정조 역시 군왕이 강력한 중심극(主權者)이 되어 인륜의 지극한 표준을 세운다면 불의한 편당(淫朋)과 사사로운 야합(阿比)이 존재하지 않는 화평의 탕평 정치가 열리게 된다고 확신한 것은 물론이다.⁷⁾

6) 『尙書』, 「周書」, 「洪範」, “皇極, 皇建其有極.” 蔡沈註, “皇君, 建立也. 極猶北極之極, 至極之義, 標準之名, 中立而四方之所取正焉者也.”

7) 『尙書』, 「周書」, 「洪範」, “凡厥庶民, 無有淫朋, 人無有比德, 惟皇作極.” 「홍범」의 ‘황극(惟皇作極)’에서 ‘황’은 ‘임금’을, ‘극’은 ‘치세의 법도’ 내지 ‘정치적 목표와 표준’을 뜻한다. 따라서 정리하자면 황극은 군왕이 정치의 중심이자 궁극을 세우는 것, 군왕의 주도로 확고한 정치의 목표와 법도를 세움을 의미한다.

16세기 이후 조선의 유교적 공론정치에 있어 긍정적 기여를 했던 봉당 정치였지만, 세월의 흐름 속에서 격심한 정치투쟁으로 변질되고 국정을 혼란시키는 부작용이 심화되자, 조선 정치의 일각에서는 왕권 강화를 통해 봉당 활동을 억제함으로써 대화합과 안정을 성취하려는 ‘탕평론’이 부상하였다. 정조의 목표도 다르지 않았다. 정조는 국내 정치의 대립과 투쟁을 화동(和同)시키고 군주를 중심으로 질서를 정돈하여, 여러 시비를 판명하고 대립하는 정치세력을 중재함으로써 평화로운 정치를 실시하고자 했던 것이다.

절차적으로 탕평은 먼저 봉당 간의 대승적 협력을 기반으로 한 국왕 중심의 국론 통일을 구현하기 위해 조화로운 인사정책을 추진한다. 정조가 즉위년인 1776년 9월, 아래와 같이 천명한 탕평윤음에 그에 대한 내용 골자가 담겨 있다.

아! 탕평이란 편당을 버리고 남과 나를 가르지 않는 이름이니,……위에서 보자면 다 같은 한 집안 사람들이고 동포들이다. 착한 사람에겐 상을 주고 죄 지은 자에겐 벌을 주는 것에 있어서 어떻게 좋아하고 미워하는 구별이 있겠는가?……옛날 제갈량은 “조정과 관청이 전부 일체가 되어야 한다.”고 말했었다. 하늘과 땅 한 하늘 아래 한 나라 안에 있어 함께 한 사람을 높이며 똑같이 한 임금을 섬기는 이들이라면 어떻게겠는가?……이제부터 무릇 나를 섬기는 조정의 신하들은 노론과 소론을 말할 것 없이 모두 대도(大道)로 나오라.……오직 그 인물됨만을 보아 어진 자를 등용하고 모자란 자는 내칠 것이다.⁸⁾

위의 탕평 윤음에서 정조는 탕평을 편당을 제거하고 아타(我他)를 샅되게 구분하지 않는 정치태도라 규정함으로써, 왕도정치가 불편부당한

8) 『正祖實錄』, 즉위년 9월 22일. “噫! 蕩平卽祛偏黨, 無物我之名,……自上視之, 均是一室之人同胞中物. 善則賞之, 罪則罰之, 有何愛憎之別?……昔諸葛亮猶曰: ‘宮中府中, 俱爲一體.’ 況一天之下, 一國之內, 共尊一人, 同事一君者乎?……從今以後, 凡茲事我廷臣, 無曰老論少論, 偕底大道.……惟其人是視, 用賢而捨不肖.”

‘공정성’에서 시작됨을 강조한 셈이다. 또한 정조는 대립과 분열의 정치를 정리하고 조정과 관청이 한 몸처럼 서로 협력해 평화롭게 공공성을 성취하는 것을 국정의 최우선 과제로 여겼다. 게다가 정조는 소속 문벌이나 당파를 가리지 않고 최대한 당사자 본인이 지닌 능력을 보고 그가 갖춘 현덕(賢德)에 맞춰 인사할 것임을 표명하였다. 정조에게 탕평은 공평하고 공정한 인사와 상벌에 의거해 군왕을 중심으로 신민이 대일통(大一統)을 달성하는 대동 사회 실현의 평화정치술이었던 것이다.

정조는 영조가 온건파를 위주로 해 관직을 안배하는 완론탕평을 선택했던 것과 대비되는 ‘준론탕평’, 또 다른 말로 ‘의리탕평(義理蕩平)’을 추구했다. 정조는 각 당파 내 ‘칭명한 견해를 고집하고, 준엄한 원칙을 견지하는 자들[執淸議, 持峻論者]’을 특별히 중용함으로써 준론들이 탕평정치를 이끌어 갈 수 있게 하였다. 구체적으로는 노론의 칭명당, 소론의 준론, 남인의 청론에 해당하는 세 정파⁹⁾를 우대하는 방식으로 척신당과 각 당 벽파 세력을 제압하거나, 자신과 대립하는 세력들과의 날선 긴장감 속에서도 절묘한 정치적 파트너십을 유지할 수 있었던 것이 정조의 정치였다. 정조는 오랜 정치적 숙적 관계였던 노론, 특히 그 중 벽파 중에서도 신뢰할 수 있는 준론의 인물이라면 기꺼이 중용하였으며, 편협한 분파 이익 추구에 매몰된 과잉 분쟁을 공공의 의리를 추구하는 공적 토론의 활력으로 대체하고자 하였다. 정조의 경우, 정치상의 주요 고비마다 각 정파 간 의리론의 대결을 조장해 쟁점을 표출시키고, 접점을 찾아 적당한 시점에 적절한 공적 의리를 제시함으로써 신하들의 합의를 이끌어냈던 것이 소극적 평화 견지의 요령이었다고 할 수 있다.¹⁰⁾ 그것은 정당

9) “이들은 대체로 의리와 명절(名節)을 숭상하고 봉당의 타파를 병행하는 탕평을 주장한 강경 탕평파에 속한다.” 안효성, “정조 탕평책의 공공성과 공론정치의 좌표,” 『해석학연구』, 제36집 (2015), p. 102 각주 31.

10) 『正祖實錄』, 17년 5월 7일자 기사도 대표적인 사례의 한 가지다.

성을 중시하는 정치였고 어쩌면 한나 아렌트(Hannah Arendt, 1906~1975)가 바람직한 정치의 모습으로 본 ‘의견의 정치(politics of opinion)’¹¹⁾에 해당한다고도 할 것이다.

지금은 봉당이 군자당과 소인당으로 이루어진 것이 아니고 다만 의론에 따라 갈라졌을 뿐이다. 저쪽에도 역시 하나의 시비가 있고 이쪽에도 역시 하나의 시비가 있으며, 저쪽에도 역시 군자도 있고 소인도 있으며 이쪽에도 역시 군자도 있고 소인도 있으니, 꼭 그 (독단적 의론에 치우친) 봉당을 격파하고 난 후에야 군자끼리 모이고 소인은 교화될 수가 있을 것이다.¹²⁾

단지 탕평이란 두 글자만 쓴다면 혼란을 줄 혐의가 없지 않다. 충신과 역적을 차별함에 있어서도 이쪽이 곧고 저쪽이 굽은 것과 저쪽이 손님이요 이쪽이 주인이라는 것과 같은 구별을 분명히 말하지 않을 수 없다.……탕평은 의리를 해치지 않고 의리는 탕평을 해치지 않은 다음에야 비로소 탕탕평평의 큰 의리라 말할 수 있다. 지금 내가 말한 것은 곧 의리의 탕평이요 혼돈의 탕평이 아니다.¹³⁾

11) 한나 아렌트의 경우 ‘말과 (말을 수반하는) ‘행위’가 인간만의 탁월한 능력이라고 간주했다. 그녀에 따르면 그것이야말로 인간으로 하여금 공적 영역을 창출하고 정치를 수행하게 하기 때문이다. 아렌트는 정치행위란 더불어 살아가며 세계를 구성할 수밖에 없는 복수의 사람들이 서로 소통하고 협력하면서 공공의 가치를 추구하는 능력이라고 본다. 지배를 관철하려 하거나 형이상학적 진리를 실현하는 것은 아렌트가 보기에 정치의 본질이 아니며, 공적 영역에서 구성원들이 자유로운 의견을 서로 나눔으로써 공동의 가치를 찾고 목표를 수행해야 한다는 것이 아렌트가 주장하는 ‘의견의 정치’의 요지다.

12) 『弘齋全書』卷8, 「序引」 1, ‘皇極編序’, “今則其爲黨也, 非君子小人也, 特歧於議耳. 彼亦一是非, 此亦一是非, 彼亦有君子有小人, 此亦有君子有小人, 必破其黨, 然後君子可萃, 而小人可化.”

13) 『正祖實錄』, 즉위년 5월 16일. “若只書蕩平二字, 不無混淪之嫌. 至於忠逆之分, 不可不明言, 此直彼枉, 彼客此主之別矣.……蕩平不害於義理, 義理不害於蕩平, 然後方可謂蕩蕩平平之大義理. 今予所言, 卽義理之蕩平, 非混淪之蕩平也.”

정조가 생각한 탕평의 세계에서는, 누구든 자신이 속한 정파의 독단을 추종할 것이 아니라 자기 스스로 최적의 논리와 덕을 입증해 보이는 것이 중요했다. 정조는 당리당략적 당파성에 매몰되지 않은 ‘의견의 완성’ 및 ‘의견의 겨룸’을 긍정하고 적극 장려하는 태도를 보였다. 정치는 의견의 정치가 되어야 한다고 주장한 아렌트의 견해를 다시 가져오자면, 정조의 태도에서는 정치를 진리나 도덕의 종속물로 보지 않고 정치 주체의 의견을 완성해 나가는 덕의 분투적 행위로서 이해한 아렌트의 관점을 떠올리게 하는 면이 엿보인다. 아렌트는 진리를 앞세우는 이른바 ‘진리의 정치(politics of truth)’는 다원적 의견을 배척하게 됨으로써, 진리라고 주장되는 내용이 행여 건전한 것으로 보일지라도 그 정치는 결국은 폭정으로 귀결될 수밖에 없다고 보았다. 아렌트에 따르면 ‘진리의 정치’는 ‘진리의 폭정(tyranny of truth)’에 다름 아니다.

정조가 준론탕평의 정치를 선택한 우선의 피치 못할 사정은 각 봉당의 명분을 존중해주고 훼손된 개인의 명예를 회복시켜 주어야 사대부들이 마음을 열고 적극적으로 국정에 참여할 수 있을 것으로 보았기 때문이다. 당시는 거둬들인 치절한 당쟁과 환국정치의 여파로 인하여 정계에서 숙청된 인물들이나 그 후손들이 상당히 많았으므로 그들을 위시한 다양한 인재들을 나라의 중심부로 불러들여 공조하게 할 수 있는 강력한 명분이 필요했다. 그러나 근본적으로 준론탕평이 발상될 수 있었던 것은, 정조가 정당한 권력 창출을 기계적인 인력 조합이나 당장의 실용만을 좇는 임기응변을 통해서가 아니라 의리, 곧 일종의 ‘정의와 상식’ 추구를 통해서만 할 수 있는 것으로 여겼기 때문이며, 갈등과 불화를 폭력적인 방법으로 억제하기보다는 합리적 경쟁과 소통을 원리로 하는 다원의 공존 차원에서 화해시키고자 하는 입장을 가지고 있었기 때문이라고 할 수 있을 것이다.¹⁴⁾

IV. 대동탕평과 적극적 평화

분쟁을 회피하고 관리하는 것만으로는 소극적 평화에 그치게 되며, 그것은 평화를 위한 필요조건은 혹 될 수 있을지 몰라도 충분조건은 될 수 없다. 직접적인 폭력 관계나 현상이 나타나지 않는다고 해서 어떤 사회 구성원들 사이의 관계를 진정한 평화 상태에 있다고 확정하기는 어렵기 때문이다. 따라서 상호 갈등 관계나 특별한 관계를 가지고 있지 않은 사회 집단 및 제 구성원들 사이의 관계를 더욱 적극적이고 조화로우며 협력적인 관계로 바꾸어 놓는, 평소에 항시 그런 상태에 있게 하는 대통합의 상태가 진정한 평화일 것이며, 현대 평화학에서는 그것을 소위 '적극적 평화'로 일컫는다.¹⁵⁾ 그리고 적극적 평화는 궁극적으로는 대표적인 평화학자인 갈퉁(Johan Galtung, 1930~)이 주장한대로 구조적 폭력이 부재한 상태라고 규정할 수 있을 것이다.¹⁶⁾ 그렇다면 과연 정조의 사상에서 적극적 평화의 개념은 존재하는가?

14) 정조 12년에는 시파와 반시파 간 견제와 조정을 통해 탕평정치의 규모가 확대됨에 따라, 노론 벽파의 영수였던 김치인, 소론 준론의 중심인물 이성원, 남인 청론의 영수였던 채제공으로 구성된 소위 삼상(三相)체제가 구축되기도 하였다. 이들은 모두 준론 성향의 인물이었다고 반시파적 입장에서 있었다. 각각 다른 당파의 대표자인 이와 같은 성향의 인물들을 나란히 동시에 재상으로 기용했다는 것이야말로 정조가 추구한 의리의 준론탕평이 갖는 특성을 선명하게 보여준다고 할 것이다. 봉당들을 초월해 존재들을 두루 수용하고 여러 봉당의 의리를 한 차원 높은 층위에서 종합해내는 '원용회통의 공공정치'를 추구한 것이 준론탕평의 특성이었다고 할 수 있다. 안효성·김원명, "화쟁과 탕평은 어떻게 상대주의를 넘어서는가?- 일심과 황극을 중심으로," 『철학논총』, 제81집 제3권 (2015), p. 134 참조.

15) 그리스도교 철학연구소 편, 『현대 사회와 평화』 (서울: 서광사, 1991), p. 198 참조.

16) Johan Galtung, "Violence, Peace, and Peace Research," *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3 (1969), pp. 167~191 참조.

일단 탕평의 목표가 ‘대동’임을 주목할 필요가 있다. 탕평정치란 유교 정치의 전통적 이상인 왕도정치(王道政治)나 인정(仁政)과 다르지 않으며, 조선 후기에 제기된 탕평정치론은 성리학적 왕도정치관의 새로운 변용이라고 할 수 있다. 정조는 「홍범」의 ‘탕평’ 지구만을 취한 것이 아니고 공정과 통합으로서의 탕평을 언급하는 「홍범」의 정신과 원리를 재해석하여 하나의 정치사상과 준칙으로 삼아 조선 사회의 현실에 제도상으로 구현코자 하였다. 「홍범」에도 ‘대동’이란 표현이 등장하지만,¹⁷⁾ 정조가 탕평을 통해 도달하고자 한 궁극의 이상사회인 ‘대동’은 『예기(禮記)』 「예운(禮運)」에 등장하는 ‘대동’에 해당한다. 이때의 대동은 ‘천하위공(天下爲公)’의 사회를 가리킨다. 천하위공의 사회는 정전제에 입각한 토지 공유 등 생산수단에 대한 사적 소유가 약한 경제이며, 권력을 사유화하지 않는 정치가 이루어진다. 또한 재능에 따른 자연적 분업과 사회 구성원 사이에 있어 원칙적인 평등이 보장되며 능력 있는 자에게 관직을 수여하지 계급에 의한 관직 독점이 이루어지지 않는다. 따라서 정치, 경제적으로 세습과 착취가 존재하지 않는다. 그리고 노동하기를 싫어하지 않으나 이기적인 노동은 없으며, 남의 어머니나 자식도 자기 어머니나 자식처럼 여기므로 상호간에 신의와 화목이 가득하고 남을 해치는 음모와 도적질, 분란이 존재하지 않는다.¹⁸⁾

17) 『서경』의 「홍범」에 나타나는 홍범구주 중 7주인 ‘계의(稽疑)’에 따르면 국가적 중요 정책을 결정할 때 임금과 경사(卿士), 서인(庶人), 거북점(卜), 시초점(筮)의 다섯 주체가 의견을 하나로 하는 것을 따르라고 권고하는데, 이 때 다섯 주체의 의견이 만장일치가 되는 상태를 ‘대동’이라 하였다. 즉 이때의 대동은 국론이 분열되지 않은 ‘대화동(大和同)’의 경지를 의미한다. 『尙書』, 「周書」, 「洪範」, “女則從, 龜從, 筮從, 卿士從, 庶民從, 是之謂大同, 而身其康彊, 而子孫其逢吉.”

18) 『禮記』, 「禮運」, “大道之行也, 天下爲公. 選賢與能, 講信脩睦, 故人不獨親其親, 不獨子其子, 使老有所終, 壯有所用, 幼有所長, 矜寡孤獨廢疾者, 皆有所養. 男有分, 女有歸. 貨惡其棄於地也, 不必藏於己; 力惡其不出於身也, 不必爲己. 是故謀閉而不興, 盜竊亂賊而不作, 故外戶而不閉, 是謂大同.”

원래 위와 같은 대동의 내용은 요순(堯舜) 시절의 이상으로 그려지고, 우(禹) 임금 이후의 삼대에는 천하에 사적 소유의 원리가 도입되어 그 안에서 '예(禮)'로써 정의와 평화를 추구하는 소강(小康) 사회가 전개된다는 것이 「예운」의 논리이다. 그런데 조선 탕평론자들의 경우 대동과 소강을 뚜렷하게 구분하지 않는 경향이 있었고, 「예운」의 논리대로라면 소강의 사회에 해당하는 주(周)나라의 정치사회를 재현하는 것을 목표로 삼아 그것을 '대동'의 이상과 동일시하고는 했다. 즉 대동과 소강의 관계가 하나의 지평 위에서 궁극적 목표와 실천적 목표라는 차이로만 구분된 것이라고 할 수 있는데, 정조의 생각도 그와 다르지 않았으며, 생산수단에 대한 사적 소유를 폐지하는 완전한 정전제의 도입 같은 것을 실현하기는 어려운 것과 같은 현실상의 여건을 고려하여 가능한 제도 개혁 범위 안에서 실리적인 천하위공의 사회를 건설하려 하였다.

정조가 생각한 대동탕평의 체제는 신해통공(辛亥通共) 등의 조치를 통해 알 수 있는 것처럼 농공상(農工商) 삼업병중(三業並重)적 경제 개혁을 바탕으로 정치와 문화의 영역에서는 군사(君師)로서의 군주가 정국과 세도를 주관하고 신하들은 사익을 추구하는 파당을 이루지 않는 가운데 백성과 군주가 대승적 공공성의 지붕 아래 민오동포(民吾同胞)적으로 통합되는 대일통의 사회였는데, 이것은 적극적 평화를 누리기 위한 조건 구축의 사상으로 이해할 수 있을 것이라 생각한다. 정조의 준론탕평이 원칙적으로 일종의 의견과 이치의 탕평으로서 입장의 다양성을 살리고 소통을 극대화하는 방법으로 소극적 평화에 기여하는 관용과 통합의 평화관리 기술이자 사상이라고 할 수가 있다면, 그것은 인사탕평, 계층탕평, 지역탕평으로 확대되면서 차별과 분쟁, 갈등과 소요, 폭력이 없는 사회적 조건을 수립하는 방식으로 확대되어 '대동탕평'의 적극적 평화를 지향하게 된다.

정조는 인사에 있어 기계적 중립을 관철하는 당파별 관직 안배는 지양

하면서도 능력과 도리에 있어서의 우열을 기준으로 삼아 우수한 인재들을 당파 별로 골고루 선발해 요직에 앉힘으로써 인사탕평을 실현해 나갔다. 또한 국왕의 자문기관 역할을 한 규장각(奎章閣)과 갓 과거에 합격한 젊은 우수 문신들에 대한 재교육 제도로서 초계문신제(抄啓文臣制)를 운영한 것도 당색과 출신 성분, 계층을 가리지 않고 인재를 두루 중용하여 국가의 역량을 높은 효율로 쓰는 탕평의 이념에 충실했던 사례이다. 물론 규장각 출범 원년에 남인인 채제공이 제학(提學)직에 임명된 일을 제외하면 규장각 각신(閣臣)의 경우 노론과 소론계 경화사족(京華士族) 출신이면서 주로 시파적 성향을 가진 자들에게 기회가 독점된 것은 사실이다.¹⁹⁾ 하지만 그것은 규장각을 정조의 사사로운 친위기관으로 의심한 노·소론계 보수 세력을 안심시키면서 비교적 정조에게 우호적인 주류 정치 세력을 포섭하려 한 정조의 정치적 안배였을 것이라고 추정해 볼 수 있다.

초계문신의 경우에는 남인과 북인도 상당수 진출했고, 그 중에는 정약용(丁若鏞, 1762~1836), 서유구(徐有榘, 1764~1845)와 같은 훗날 실학자 군으로 분류되는 인물들도 포함되었으니, 탕평인사가 여전히 유의미하게 적용되었다고 보는 것이 더 적절할 것이다. 게다가 규장각 6명의 각신(제학 2, 직제학(直提學) 2, 직각(直閣) 1, 대교(待教) 1) 아래에 놓인 지위기는 했으나 가장 실질적인 주요 업무를 담당하는 직책이었던 4명의 검서관(檢書官) 자리에는 기존이라면 관직에 나갈 수 없었던 서얼(庶孽)도 과감히 기용하여 중책을 맡겼으니, 그 의미가 실로 크지 않을 수 없다.

한편 정조는 대동탕평의 또 다른 일환으로 지역 사이의 소통과 계층 사이의 소통을 최대화하기 위해 다양한 정책을 실시했다. 먼저 정조는

19) 김성운, 『조선후기 탕평정치 연구』(서울: 지식산업사, 1997), p. 196 참조.

지방의 인재가 국정 참여에서 소외된 현실을 개선하여 그들이 조정에 출사할 수 있는 길을 개방함으로써 그들이 사는 지역과 출신 성분을 따지지 않고 고르게 사람을 채용하고자 했다(立賢無方). 18세기의 조선은 정치권력과 부가 과중하게 한양으로 집중되어 있었다. 그에 따라 수도와 지방 사이에는 정치, 경제, 문화적 격차가 심화되고 있었고, 지방 인재들의 기회 획득도 매우 여의치 않은 실정이었다. 평안도, 함경도, 황해도는 물론이고 영호남 출신들의 관직 진출이 심한 제한을 받고 있었다. 문제가 심각하다고 느낀 정조는 지방의 유생들을 대상으로 하는 과거시험인 빈흥과(賓興科)를 널리 실시하였고, 몸소 지방 유생들과의 접촉을 넓히면서 그들을 통해 현지 정세와 여론을 파악하기도 하는 방식으로 대동탕평의 기반을 다져나갔다.²⁰⁾

또한 정조는 왕의 행차 공간을 백성들과의 적극적 소통 장소로 만드는 방식으로 백성들이 자유로이 건의하고 하소연할 수 있는 기회를 제공하기도 하였다. 정조는 자신의 재위 기간 중 무려 66회에 달하는 능행(陵行)을 다니는 등—왕릉을 참배하러 가는 행차였던 능행 이외의 다른 행차를 포함한 정조의 통치 기간 도성 밖 행차는 그 총 회수가 100회를 넘어선다—임금의 거동을 활용해 백성들을 자주 불러 모으고 격쟁(擊鉦)과 상언(上言)의 기회를 제공했을 뿐 아니라, 상언과 격쟁의 대상이나 내용에 있어서도 특별한 제한을 두지 않았다.²¹⁾ 재위 3년째에는 상언과 격쟁을 실행하는데 달려 있던 일체의 신분적 차별의 단서들을 철폐함으로써 어떤 백성이라도 대상과 내용을 가리지 않고 억울함을 임금에게 직접 호소할 수 있게 하였다. 실록과 『일성록(日省錄)』에 기재되어 있는 상언·격쟁의 수만 5,000건을 넘게 헤아릴 수 있을 정도인 것도 정조의 그와 같

20) 김문식, 『정조의 제왕학』 (서울: 태학사, 2007), pp. 263~269 참조.

21) 한상권, “정조의 군주론과 왕정,” 김인걸 외, 『정조와 정조시대』 (서울: 서울대학교출판문화원, 2011), pp. 152~156 참조.

은 의지와 배려의 결실이라고 해도 무리는 아닐 것이다. 게다가 재위 13년(1789)에 이르러 아버지 장헌세자의 능을 수원으로 옮기면서 정조의 능행 범위는 한강 남쪽으로까지 더욱 확대되었다.

지면 관계상 자세히 논하기는 어렵지만 노비제도를 없애고자 했던 정조의 노력도 그가 가진 정치적 평화사상의 발로라고 간주할 수 있을 것이다. 정조는 내수사에 보관되는 노비대장에 대해 직접 보고를 받는 등 실태를 파악하여 함부로 노비를 만들어내는 폐단을 없애고자 하였고, 1778년 노비추쇄도감을 폐지하여 노비추쇄라는 악랄한 폭력을 법적으로 근절하였다. 정조는 노비 문제에 있어 일정 기한을 채우면 양인으로 만들거나 과거시험의 기회를 주어 세상에 유용하게 쓰자는 등의 발상을 그저 미봉책으로 간주했으며, 갑작스런 죽음으로 인해 비록 생전에 실현하지는 못했으나, 관노비의 경우 그 자식에게 노비 신분 상속을 못하게 하는 방식으로 노비를 해방시키고자 한 바 있다.

V. 활법공부와 내면적 평화

정조의 마음의 평화사상은 인간의 명덕 본심(本心)에 대한 수양공부론을 통해 추론해 살펴볼 수 있다. 그것은 보통 정심성의(正心誠意)의 미발(未發) 경(敬) 공부와 본심 활법의 명덕 공부로 구체화된다.

대체로 임금이 되어 가지고 명덕의 공부를 빠뜨린 사람들은 문왕과 무왕 이후 모든 임금들이 여기에 해당된다. 격물·치지 앞에 경 공부가 있고 치국·평천하 앞에 격물·치지·성의·정심·수신·제가 등의 조목이 있는데, 비록 흰 머리가 무성하도록 늙어서도 오히려 몇 등급 진보할 줄을 모르니,

이 ‘혈구’ 두 글자를 천하 사람들이 영원히 장차 빈말에 그치게 하고 말 것인가? 아마 머리와 발을 나란히 맞대고 함께 닦아 성취시키는 것이 바로 성공(聖功)의 긴요한 일일 것이다.²²⁾

정조는 성왕의 정치 공업을 이루는 원리인 혈구지도를 잘 실현하기 위해서는 명덕 공부가 긴요하고 절실하다고 보았다. 그는 고대 성왕 시대 이후의 군왕들이 명덕 공부를 간과한 것이야말로 후세가 삼대의 치세를 회복하지 못하고 정치적 쇠락에 빠져들게 된 결정적 원인이었다고 간주했다. 또한 명덕을 밝히는 공부의 중요성은 군왕들에게 더 클 수밖에 없지만, 명덕 본심이 모든 인간에게 동등하게 주어져 있다고 간주되기에 명덕에 대한 공부를 통해 혈구로 나아가는 것은 귀천을 가리지 않고 모두에게 해당하는 것이 된다. 게다가 정조는 본심의 소유가 보편적인 사실이라 하더라도 실제 주어지는 본심 상태의 질적인 위상은 미발의 상태에서조차 사람에 따라 차이가 난다고 보는 입장이었기 때문에, 특히 대부분의 사람은 타고난 성인(聖人)이 아니기에, 오히려 보통의 사람들이라면 명덕 공부가 더욱 절실한 것이라고 주장하였다.

게다가 평범한 사람들의 마음은 바야흐로 멍하니 지각이 없을 때에 혹 혼매하고 압박한 병통을 면치 못하니, 비록 의식이 순수하게 고른 상태로 저절로 있게 되는 ‘중(中)’이라고 말할 수는 없더라도, 갑자기 이것을 이발이라고 한다면 안 될 것이다. 만일 이러한 때에 마음을 절제해 지경(持敬)하지 못하고서 반드시 이발을 기다린 후에야 비로소 정일(精一)의 공부를 하려 한다면, 이것은 장차 이발 이전을 한 걸 같이 그 혼매하고 압박한 상태로 방치하여, 답답하게 텅 비고 맑은 심체가 끝내 스스로 드러날 수가 없게 하는 것이

22) 『弘齋全書』 卷107, 『經史講義』 44, 「總經」 2, ‘大學’, “夫爲人君而闡明德之功者, 文武以下皆是也. 而格致之前, 有敬字工夫, 治平之前, 有格致誠正修齊等條目, 雖使白首紛如, 尙未知進步幾級, 則此絜矩二字, 天下萬世, 其將寓諸空言而止耶? 抑齊頭竝脚, 交修兼致, 卽聖功之要務.”

니, 그것은 주자가 ‘모습은 비실거리고 말은 병어리이고 보는 것은 장님이고 듣는 것은 귀머거리이고 생각은 막힌 사람’이라고 말한 것과 차이가 얼마나 되겠는가?²³⁾

중절(中節)의 화(和)는 경문(經文)에 있는 개중절(皆中節)의 개(皆) 자에 비추어 보면, 반드시 희로애락의 발동이 절도에 맞지 않음이 없는 이후에야 비로소 화(和)가 될 수 있는 것이다. 비유컨대, 네 계절 가운데에 세 계절은 절도에 맞는데 한 계절이 절도에 맞지 아니하면 화라고 할 수가 없는 것과 같다. 그러나 보통사람의 이발은 절도에 맞는 경우는 항상 적고 절도에 맞지 않는 경우가 항상 많으니, 이는 화라는 한 글자가 단지 성인에게만 적용할 수 있는 것이고 보통사람에게까지 함께 적용시킬 수 있는 것이 아니어서, 아마도 자사(子思)가 성(性)의 본래의 윤곽을 통틀어 말한 뜻이 아닐 듯하다.²⁴⁾

위에서 볼 수 있듯이 정조는 미발 시에 동요 없이 본심의 고요한 상태를 유지하는 것은 오직 성인에 한정된다고 판단했다. 그 때문에 정조는 성인과 같이 절대적인 중(中)의 마음 상태를 갖고 태어나지 못하는 일반인들의 경우 미발시의 공부에 전력을 다해야 할 것을 주문했다. 즉 작위적 공부가 따로 필요 없는 성인과는 달리 일반인들은 미발시의 의지적 공부가 있어야만 미발 심체[本心]의 순선함을 깨워 발휘할 수 있다고 본 것이다. 이렇게 정조의 명덕 공부론은 『중용(中庸)』의 미발 경 공부와 회통적으로 이어지게 되면서, 인간의 심성적 내면과 천리의 도덕 법칙을

23) 『弘齋全書』 卷82, 『經史講義』 19, 「中庸」 3, '序', “且夫常人之心, 方其湛然無覺之際, 或未免昏昧駁雜之病, 則雖未可謂渾然自在之中, 而遽以是謂之已發則未也. 苟無以提撕持敬於是時, 而必待已發然後始用精一之工, 則是將已發以前, 一任其昏昧駁雜, 而湛然虛明之體, 終無以自見, 其有辨於朱子所謂貌曰僵, 言曰啞, 視曰盲, 聽曰聾, 思曰塞者, 幾何哉?”

24) 『弘齋全書』 卷82, 『經史講義』 19, 「中庸」 3, '1章', “中節之和, 觀於經文‘皆中節’之皆字, 則必須四情之發, 莫不中節, 然後始可爲和. 譬如四時之中, 三時得宜, 一時不得宜, 則便不得謂之和. 然衆人之已發, 中節者恒少, 不中節者恒多, 則是將和之一字, 但可施於聖人, 而非衆人之所可與議, 恐非子思統言本來體段之意.”

하나로 관통하는 유교 수양론의 기본 법식을 따르게 된다.

미발의 중(中)은 자사(子思)가 바로 천명(天命) 본연(本然)의 이(理)에 나아가 그 기질에 섞이지 아니한 것을 가리켜 말한 것이기 때문에 미발에서는 곧바로 중이라고 하고 이발에서는 반드시 중절(中節)이란 두 글자를 덧붙인 뒤에서야 비로소 화(和)라고 하였으니, 그 뜻이 어찌 선과 악의 나뉘는 반드시 기미(幾)가 움직인 뒤에 있는 것이고 미발의 중은 성인이나 보통사람이나 다름이 없다는 것이 아니겠는가? 비록 그러하나 이 기(氣)가 아니면 이(理)가 걸려 있을 곳이 없기 때문에 본연의 이는 애당초 기질에서 따로 떨어져 있는 것이 아니다. 이것이 후대의 유자들이 공감지수(空鑑止水)로 성인의 미발을 비유하고 흑암완석(黑暗頑石)으로 보통사람들의 미발을 비유한 까닭이다. 이 학설이 과연 이 장(『중용』 1장)의 취지에 어긋나지 않으며 또한 상호 간에 서로 밝혀줄 수 있는 것인가? 대개 보통사람들의 마음은 외물에 유혹되어 마음을 빼앗긴 지가 이미 오래고 거기에 깊이 빠져서 이미 고질이 되었기 때문에, 비록 생각이 어지러이 뒤엉킨 나머지 흑시라도 잠시 지각이 없는 순간이 있다고 할지라도, 비유하자면 바람과 물결이 겨우 잠잠해졌지만 숨은 파도는 여전히 들끓고 화염이 이미 꺼졌지만 남은 열기는 아직도 뜨거운 것과 같아서, 의식이 맑게 깨어 안정된 기상은 없고 의식이 혼미하고 지저분한 병통만 있는 것이니, 정의(情意)의 미발을 가지고 갑자기 그것을 의식이 순수하게 고른 '중'의 상태라고 할 수 없음은 분명하다.²⁵⁾

위의 논설에서 정조는 기질에 섞이지 않은 이(理)의 차원에서야 성범(聖凡) 간 미발지중의 차이가 없는 것이지만 기질과 이가 뒤섞인 현실에

25) 『弘齋全書』 卷82, 『經史講義』 19, 「中庸」 3, 「1章」, “未發之中, 子思所以直就天命本然之理, 指出其不雜乎氣質者而言者, 故未發則直謂之中, 已發則必加中節二字然後, 始謂之和, 其意豈不曰善惡之分, 必在幾動之後, 而未發之中, 聖凡無異也乎? 雖然非是氣則理無掛搭, 故本然之理, 初不離乎氣質之中. 此後儒所以以空鑑止水, 喻聖人之未發, 黑暗頑石, 喻衆人之未發者也. 是其說果不悖於此章之旨, 而亦可互相發明也歟? 大抵衆人之心, 誘奪既久, 沉溺已痼, 雖於紛綸纏繞之餘, 或有介然無覺之頃, 而譬如風波纔定而伏浪猶汨, 火焰已熄而餘氣猶薰, 無醒定澄澈之象, 有昏味雜糅之病, 則其不可以情意之未發, 而遽謂之渾然之中也明矣.”

서의 미발의 심은 성인과 범인의 차이가 현격함이 분명하다고 주장하고 있다. 정조는 보통사람은 평소 외물에 유혹되는 마음을 갖기 쉽기 때문에 어찌다가 감정과 정서상 충동이 없는 미발의 상태를 잠시 경험하는 순간이 생긴다 하더라도 그것은 성인이 체험하는 순수하게 선한 미발의 의식 상태와 같은 경지가 될 수 없다고 단언한다. 때문에 그는 후대의 유자들이 ‘공감지수’로 성인의 미발을 비유하고 ‘흑암완석’으로 보통사람들의 미발을 비유한 것에 동의를 표하기도 한 것이다.

정조가 미발의 공부를 바라보는 해석 관점에서 바로 그의 마음의 평화 상태에 대한 인식을 엿볼 수 있다. 정조는 미발의 때가 의식이 멈추는 정지 상태가 아니라고 판단했다.²⁶⁾ 정조는 원래는 미발시의 계구(戒懼), 지경(持敬), 함양(涵養) 등의 경 공부만 유일 아무 의식이 없는 상태에서의 공부를 말하는 것이라면 도무지 말이 되지 않는다고 보았다. 멀쩡히 오감을 가진 살아 있는 인간이 보지 않는 상태에서 계신을 하고 듣지 않는 상태에서 공구를 한다는 것은 정조에게는 현실상 불가능한 것으로 여겨졌고, 현실과 괴리가 큰 형이상학적 공리공담을 극히 꺼렸던 그로서는 마음의 활동을 초월해 있는 본체로서 미발을 설정하는 호상학파(湖湘學派)의 선찰식후함양(先察識後涵養)의 공부론을 따르는 주자의 중화구설(中和舊說)에도 매력을 느끼지 못하였다.

정조는 자연히 미발을 ‘지각은 어둡지 않으나知覺不昧 사려가 아직 싹트지 않은 상태(思慮未萌), 곧 외부 대상과의 의식적 접촉이 아직 없어 대상 지향적인 지각 활동이 일어나지는 않은 상태로 이해한 주자의 중화

26) 『弘齋全書』卷82, 『經史講義』19, 「中庸」3, 「1章」, “大抵聖人所謂未發者, 特謂喜怒哀樂之未形, 思慮云爲之不擾耳. 至若視聽運動之各循故常, 無待思勉者, 則雖一日萬變, 而初不干於心體之發未發. 故『大學』之‘顧諟明命’, 『論語』之‘參前倚衡’, 皆兼靜存動察之工, 而朱子亦曰‘但有視聽, 何妨爲靜?’, 又曰‘未發之前, 耳目自有視聽.’ 然則子思所謂不睹不聞者, 未必謂目無所睹耳無所聞, 如今說者之言.”

신설(中和新說)의 현실성 있는 실천적 공부론의 관점에 더 친화성을 느꼈다. 정조는 미발의 때를 대상과 관련한 희로애락의 감정이 아직 특별히 형성되지 않고 생각과 언행(思慮云爲)이 어지럽지 않은 자연스런 평온 상태로 결론 내렸다. 정조는 그러한 미발 상태에서의 경 공부에 대한 필요를 강하게 인정하였고, 비록 성인과 같이 절대적 중(中)의 마음 상태를 갖고 태어나지 않는 일반인들이라 할지라도 미발의 마음 상태들이 살아가는 동안 때때로 주어지는 이상 그 미발시의 공부에 전력을 다해야 할 것을 주문하였다. 즉 작위적 공부가 따로 필요 없는 성인과는 달리 일반인들은 미발시의 의지적 공부가 있어야만 미발 심체의 순선함을 얻어 발휘할 수 있다고 본 것이다.

다만 그 공부란 지나치게 고원하거나 어려운 것이 되어선 안 된다는 것이 정조의 생각이었고, 그 점이 정조를 간명한 주체적 실천 공부인 ‘본심의 활법(活法)’으로 나아가게 하는 계기가 된 것이라고 할 수 있다. 정조가 생각한 미발의 경 공부이자 본심의 활법은, 평소 미발시에 용모를 공손히 하고 말을 순조롭게 하고 보는 것을 밝게 하고 듣는 것을 잘 듣고 생각을 슬기롭게 하여,²⁷⁾ 사려운위를 어지럽히지 않는 것(思慮云爲之不擾)이었으며, 어떤 한 가지 방법에 구속되거나 집착하지 않는 자유롭고 자율적이며 독창적인, 그리고 융통성 있는 공부에 다름 아니었다.

학문이란 모두 일상생활 속에 있는 것이다. 이 밖에 어찌 따로 학문을 논 의할 곳이 있겠는가²⁸⁾

주자가 말하기를 ‘마땅히 학자로 하여금 평이하고 명백한 곳에 힘을 쓰게

27) 『尙書』, 『周書』, 『洪範』, “二五事, 一曰貌, 二曰言, 三曰視, 四曰聽, 五曰思. 貌曰恭, 言曰從, 視曰明, 聽曰聰, 思曰睿. 恭作肅, 從作乂, 明作哲, 聰作謀, 睿作聖.”

28) 『弘齋全書』卷162, 『日得錄』2, 『文學』2, “大凡學問, 都在日用事爲間. 外此而焉有別般討學問處?”

해야 한다'고 하였다. 이른바 평이하고 명백한 곳이란 어버이를 섬기고 형을 공경하는 등 일상적으로 늘 행하는 일이니, 요순(堯舜)의 도리도 바로 이와 같은 것에 불과하다. 후세 사람들이 '학(學)'이라는 한 글자를 끄집어내어 별 건의 하기 어려운 일로 만들어 버리는 바람에 사람과 배움이 따로따로 나뉘어져 두 가지 길처럼 되기에 이르렀으니, 이 때문에 정학(正學)이 날로 쇠미해지고 세교(世教)가 날로 낮아지는 것이다.²⁹⁾

『대학』의 요점을 '명덕' 한 가지로 함축하면서, 그것을 『중용』에서 말하는 미발 경 공부와 연결시켜 일상성의 공부와 주체체험적인 공부를 강조하는 정조는 특별히 손쉬운 생동적 공부 방법인 '활법'을 함께 주창했던 것인데, 이는 지나치게 이론적이거나 신비주의적인 태도를 배척했던 그의 개성이 반영된 것이다. 따라서 아마도 내면의 활기 있는 평안이 정조가 생각한 마음의 평화라고 해석할 수 있을 것이다.

학문은 그 중심이 활법에 있어야 귀한데, 근래 학자들은 많이들 이 공부가 부족하다.³⁰⁾

학문에는 본래 단계에 맞는 공부가 있으므로 이것을 뛰어넘어서는 안 된다. 그러나 또한 일단(一段)의 활법이 있으니, 일정한 구속을 떨쳐버려야 할 곳에서는 결코 한 가지 의미에 머물러 있어서는 안 된다.³¹⁾

비록 천(天)·인(人)·성(性)·명(命)의 이치를 조리 있게 엮어 말하는 자

29) 『弘齋全書』卷162, 『日得錄』2, 「文學」2, “朱子曰: ‘當令學者於平易明白處用功.’ 夫所謂平易明白, 卽事親敬兄日用常行之事, 堯舜之道, 直不過如是而已. 後之人, 拈出學之一字, 看作別件難做底物事, 以至人自人學自學, 判若兩般條路, 此所以正學日微° 世教日下也.”

30) 『弘齋全書』卷163, 『日得錄』3, 「文學」3, “學問貴在活法, 而近來學者, 多欠此箇工夫.”

31) 『弘齋全書』卷162, 『日得錄』2, 「文學」2, “學問自有次第工夫, 雖不可躐等做去. 然亦有一段活法, 擺却套圈處, 決不宜一味泥滯.”

라 하더라도 단지 의탁하려는 생각만을 가졌다가는 곧 책을 베껴 쓰는 것과 마찬가지로 된다. 비록 자잘하고 하찮은 기예라 할지라도 여러모로 곰곰이 따져 생각하고 독창적인 지혜가 있어야만 이것이 활법이 되는 것이다.³²⁾

독서가 순정하고 무르익게 되면 또 반드시 활법을 써서 마음을 생기 있게 힘차게 흐르는 경지에 두어 평정 상태에 이르게 하고 흔들림이 없도록 하라. 그리고 비로소 이미 알고 있는 것에 따라 더욱 깊이 궁구하면, 오늘 한 가지가 확 트이고 내일 한 가지가 녹아내려 저절로 어두운 네거리에 태양이 비치는 때가 있게 될 것이다.³³⁾

경전을 해석하는데 있어서는 활법이 가장 귀중하니, 하나로 말한 곳도 있고 아울러 말한 곳도 있으며, 혹은 굵은 버리를 들어 가는 버리를 제시하기도 하고 혹은 반쪽을 늘어놓아 전체를 포괄하기도 하여, 마치 병가(兵家)의 구궁진(九宮陣)이 팔진(八陣)이 되고 팔진이 육화진(六花陣)이 되는 것과도 같으니, 어찌 일찍이 정해진 형상이 있겠는가.³⁴⁾

위의 내용들로 말미암아 볼 때, 정리컨대 정조의 활법 공부론의 주된 특색은 다음과 같다. 우선 공부란 일상을 벗어난 지나치게 고원하거나 어려운 것이 되어선 안 된다는 것이 정조의 생각이었다. 그리고 그는 공부에 있어 단계를 뛰어 넘는 생략과 비약을 경계하며, 편견과 고정관념을 버리고 깊이 침잠하는 숙고와 독창성, 그리고 주체성을 강조한다. 또한 활법은 생기 있는 마음의 평정과 텍스트에 대한 변화무궁한 다양한

32) 『弘齋全書』卷164, 『日得錄』4, 「文學」4, “雖天·人·性·命之理, 橫豎說去, 只有依樣意思, 便如膽搨書本. 雖曲藝小技, 運意搨智, 斯爲活法.”

33) 『弘齋全書』卷129, 『故寔』1, 「大學」, “旣純熟, 又必用活法, 置吾心於活潑潑地, 四平放下, 無些滯澁. 始乃因其已知益窮之, 今日有一件豁然, 明日有一段融然, 自當有昏衢太陽之時節.”

34) 『弘齋全書』卷129, 『故寔』1, 「大學」, “且解經, 最貴活法, 有單言處, 有兼言處, 或舉其綱而提其維, 或列其半而包其全. 如兵家之九宮爲八陣, 八陣爲六花, 何嘗有常形乎?”

해석, 활연관통하는 광대한 깨우침을 표방한다. 정조가 생각한 마음의 평화는 바로 그러한 과정에서 경험되는 미발의 중(中)에서 구현된다. 마음 상의, 곧 내면적 평화를 추구하는 활법의 평화론은 특별히 ‘수양적 평화론’으로도 분류할 수 있을 것이고, 바로 이 점이야말로 현대에서 논의되고 있는 정치적 평화론의 한계를 넘어설 수 있는 요소에 해당한다고 볼 수 있을 것이다.

Ⅶ. 결론: 정조 평화사상의 요약과 교훈

칸트의 말처럼 평화는 자연의 상태로 있는 것은 아닐 것이다. 그것은 모든 인간이나 국가가 적대 관계에 있지 않고 화해의 동료 관계에 있는 이상적인 상태를 일컫는 일종의 이념일 수 있다. 그렇다면 평화는 조건과 원칙이 있는 제도의 마련을 통해 실현될 수 있는 것이라고 해야 할 것이다. 과연 평화를 실현하기 위한 가능성과 조건은 무엇인가? 전쟁과 분쟁, 폭력이 없는 상태는 어떻게 마련될 수 있는가? 일차적으로는 갈등과 분쟁을 완화하고 순화시키는 조정과 관리의 기술이 필요할 것이다. 그리고 더 나아가서는 결국 갈등과 분쟁, 폭력이 없는 사회적 구조를 건립하는 것이 확실한 해결책이 될 것이다. 즉 당장의 우리에게는 소극적 평화책도 절실하지만 적극적 평화의 조건을 완비하는 것이 최종적 목표가 되어야 할 것이다.

분쟁과 전쟁, 갈등과 폭력이 없는, 그런 일체의 것이 발생 불가능하게 되는 사회 구조나 체제를 만들겠다는 것은 어쩌면 환상에 가까운 것일지도 모른다. 그러나 인간은 이성적 규범과 도덕적 원리를 갖고 살아가는 존재이므로 그와 같은 목표를 갖는 것은 부적절해 보이지 않는다. 인

간은 현실에서 처한 부조리와 부정의를 극복하는 자연 극복적인 추진력을 가진 존재로서 진화해 왔다. 따라서 우리는 비평화 상태를 넘어 평화를 실현하기 위한 상상과 실험을 멈출 수 없고, 철학자의 입장에서 여러 철학자와 사상가의 평화에 대한 사상과 그 흔적을 발굴하는 것은 의미가 있는 것이다. 정조에게서 평화사상의 여지를 찾는 것도 그런 일환에서 일정한 긍정성을 가질 수 있을 것이다.

현대 평화학의 관점에서는 무리한 해석일지도 모르겠지만 정조의 평화사상은 관용과 통합의 사상으로서의 탕평과 내면의 활기 있는 평안을 추구하는 활발에서 찾아볼 수 있다. 의견의 다양성을 존중하고 토론과 소통에 활력을 불어넣어 서로를 이해하게 하며 상호 간의 폭력 없는 공존과 갈등의 완화를 추구하는 준론탕평은 소극적 평화의 차원에서, 구조적 폭력이 제거된 화합과 대통합의 정치사회체제를 추구함으로써 관용 없는 분쟁과 폭력의 여지를 없애는 대동탕평은 적극적 평화의 차원에서 참고할 수 있을 것이며, 성리학의 마음공부의 선상에 있으면서도 자신만의 독특한 활달한 마음의 평온과 (그 평안한 마음의 간이한 실천이라는) 활용의 논리를 첨가한 정조의 활발 공부론은 내적인 평화, 인간 마음의 평화라는 차원에서 참고할 수 있다고 감히 생각한다. 그러나 그 중에서 구조적 폭력의 부재를 지향하는 적극적 평화의 개념이 과연 정조의 사상에서 뚜렷이 존재하는가에 대해서는 좀 부정적일 수밖에 없고, 정조의 실제 정치에서도 그에 대해 확연한 성과가 있었다고 말하기 힘든 사실을 인정해야 할 것이다.

【참고문헌】

『尙書』

『禮記』

『正祖實錄』

『弘齋全書』

『栗谷全書』

그리스도교 철학연구소 편. 『현대 사회와 평화』. 서울: 서광사, 1991.

김문식. 『정조의 제왕학』. 서울: 태학사, 2007.

김성윤. 『조선후기 탕평정치 연구』. 서울: 지식산업사, 1997.

김준석. 『조선후기 정치사상사 연구』. 서울: 지식산업사, 2003.

김준석. 『한국 중세 유교정치사상사론Ⅱ』. 서울: 지식산업사, 2005.

안효성. “정조 탕평책의 공공성과 공론정치의 좌표.” 『해석학연구』, 제36집 (2015).

안효성. “정조 탕평론의 정치철학적 의미.” 한국외국어대학교 철학과 박사학위논문, 2016.

안효성·김원명. “화쟁과 탕평은 어떻게 상대주의를 넘어서는가?- 일심과 황극을 중심으로.” 『철학논총』, 제81집 제3권 (2015).

오수창. “오늘날의 역사학, 정조 연간 탕평정치 및 19세기 세도정치의 삼각대화.” 『역사비평』, 116집 (2016).

陳正炎·林其鏞 저. 이성규 역. 『중국의 유토피아 사상』. 서울: 지식산업사, 1990.

칸트, 임마누엘. 이한구 역. 『영구평화론』. 서울: 서광사, 2013.

한상권. “정조의 군주론과 왕정.” 김인길 외. 『정조와 정조시대』. 서울: 서울대학교 출판문화원, 2011.

Galtung, Johan. “Violence, Peace, and Peace Research,” *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3 (1969).

The Peace Thought of King Jôngjo
: Focusing on Tangpyông and Hwalbup

Ahn, Hyo Soung (Konkuk Univ.)

Abstract

It will be challenging to look for thoughts of peace from King Jôngjo(正祖, 1752-1800) of Joseon, from the same level of the modern Peace Studies. However, it was true that King Jôngjo did have the notion of peace, and this notion was considerably reflected in his thoughts and politics. Thought of Peace of King Jôngjo can be found from Tangpyông(蕩平) as an ideology of tolerance and integration and Hwalbup(活法) pursuing internal vivacity. Firstly, his “Junlon Tangpyông(峻論蕩平)” can be considered negative peace thoughts in the sense that this ideology aims at coexistence without violence and minimization of conflicts by increasing the understanding of others through respect of diverse opinions and dynamism of discussions and communications. Secondly, his “Daedong Tangpyông(大同蕩平)” is considered positive peace thoughts in the sense that this notion intends to remove the possibility of dispute without tolerance and violence by seeking socio-political system of harmony and great integration void of structural violence. Thirdly, Jôngjo’s “Theory of Hwalbup learning” can be considered internal peace, namely, thoughts for peace of mind of humanity, in the sense that this theory is an extension of mind learning of Neo-Confucianism but is added by unique awakening of Jôngjo of his own. This study aims

to illuminate the thoughts of peace in King Jôngjo from these three perspectives.

Key words: King Jôngjo(正祖), peace, Tangpyông(蕩平), Junlon(峻論), Daedong(大同), Hwalbup(活法)

안효성(Ahn, HyoSung)

한국외국어대학교 철학과를 졸업(Ph.D.)했고, 현재 건국대학교 상허교양대학 외래교수이다. 가톨릭동북아평화연구소 초빙연구위원, 한국외국어대학교 글로벌창의산업연구센터 전문연구원, 한국어애편트학회 운영위원으로 활동하고 있다. 저서로는 『소통학』, 『신화와 콘텐츠』, 『접속-혼종-창의』(공저)가 있고, 논문으로 “정조의 탕평 소통 리더십과 민주 시대의 사이-소통 리더십”, “정조 탕평책의 공공성과 공론정치의 좌표”, “화쟁과 탕평은 어떻게 상대주의를 넘어서는가?- 일심과 황극을 중심으로” 등이 있다.