

황종희의 유덕자*

- 함께 만드는 사회 안에서 성장해가는 사람 -

이 혜 경

(서울대학교 인문학연구원)

1. 문제제기

‘위기’는 주관적으로 느끼는 것이라서, 혹은 어느 때라도 완벽한 현실은 없으므로, 어느 시기라도 위기 아닌 때가 없다고 할 수도 있다. 그러나 나라가 망하고 그 때문에 자신과 가장 가까운 사람들이 죽는 것을 지켜봐야 했던 황종희(黃宗羲, 1610~1695)의 시대는 분명 객관적인 위기의 시대였다.¹⁾ ‘위기’ 진단에는 ‘비판’이 동반된다. 공자를 비조로 하는 유학은 정치의 결과를 비롯한 세상의 모든 공과가 윤리의 산물이라고 생각한다. 즉 인간의 윤리성이 세상 모든 가치의 원천이라고 생각한다. 그

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0016).

1) 황종희의 생애에 대해서는, 쉬딩바오(2009), 양휘웅 옮김, 『황종희평전』, 돌베개 참고.

주제어: 황종희, 덕, 환경(習), 덕의 성장, 정치

Huang Zongxi, virtue, environment, development of virtue, politics

리하여 이 노선에서의 현실비판은 흔히 지도자의 윤리적 타락을 지목하게 된다. 더구나 정주성리학처럼 인간이 타고난 본성 자체가 윤리적 완전함이고, 그 완전함을 지키지 못하는 것이 인간의 윤리적 책임으로 귀결되는 구조라면 더욱 그렇다.

황중희 역시 공자와 맹자의 후예임을 자처했다. 그런데 그의 위기 진단은 윤리적 타락을 지목하는 것이 아니라, 인간이 윤리적으로 허약한 존재임을 외면했던 인간 이해, 그리고 그 허약함을 예상하고 준비되어야 할 사회적 장치들의 미비 등을 지목한다. 인간은 늘 도덕적으로 불완전하고, 그 불완전함은 천성이기 때문에 어떻게 해도 달라지지 않는다고, 황중희는 생각했다.

그래서 그는 완전한 인간본성의 존재를 전제하는 정주성리학을 비판한다. 그런데 정주성리학의 인간이해를 비판하면서도, 우주와 개인의 마음이 통일성을 갖는다는 믿음, 나아가 마음이 그 원리의 근원이라는 믿음을 그들과 공유했다.²⁾ 그 마음의 올바른 길은 여전히 도(道)라는 이름으로 불리며, 주희(朱熹, 1130~1200)가 가고자 했던 그 도와 자신의 도가 다른 것이라 생각하지도 않았다.³⁾

2) 이규성(1994), 『내재의 철학 : 황중희』, 이화여자대학교출판부, 25쪽 참조. 이규성의 이 책은 『명유학안』을 주요 분석대상으로 삼아, 황중희의 철학을 “흐름(流行)과 주재(主宰)의 통일”로 요약하며, “다양세계의 본질인 생성의지가 그 세계를 창조해 내면서 그 세계 속에 내재한다”는 ‘내재주의적 형이상학’을 다루고 있다.

3) 『孟子師說』 14-38 (『黃宗義全集』, 沈善洪主編, 浙江古籍出版社, 2002 제1책 수록)에서 황중희는 요순 이래 도가 공맹, 주돈이, 이정, 주희, 육상산, 왕양명, 유즙산 등을 거쳐 자신에게까지 이르렀다고 다음과 같이 예들러 말한다. “요순은 원(元)이고 탕이 형(亨)이며, 문왕은 리(利)이고 공맹이 정(貞)이다. 만약 후대의 현자들을 논한다면 주돈이와 정씨가 원이고 주희와 육상산이 형이며, 왕양명이 리이고즙산이 정이다. 정 뒤의 원은 누가 될 것인가?” 『孟子師說』의 번역은 이해경 주해, 『孟子師說』, 한길사, 2011에 의한다. 책이름 뒤에 구체적 위치를 표시하는 숫자(14-38)는 주희가 끌어 읽은 맹자장구에 의거해 주해서에서 일련번호를 매긴 것이며, 이를 그대로 따른다.

폭력과 부조리가 난무하는 현실에 주목하고 인간본성의 허약함을 직시한 황종희는 허약한 인간들이 권력을 오용함으로써 초래하는 비극을 막기 위해 현실적 방안을 찾는데 골몰했다. 그러면서도 그는 인간에 대한 신뢰를 잃지 않았다. 그는 사소한 이기심의 충족을 위해 산천을 피로 물들이는 인간의 잔악함을 보면서도 인간이 선한 마음을 타고 났음을 부정하지 않았다. 권력을 견제하고 통제함으로써 평화로운 세상을 가꿀 수 있다는 기대 역시 인간이 타고난 선한 마음에 대한 믿음과 무관하지 않다. 그는 오히려 정치를 윤리에 더욱 밀접하게 연결시키므로써 그가 마주한 현실을 돌파하려 했다고도 할 수 있다. 그가 생각하기에 정치적으로 유능하지 않은 사람은 윤리적일 리 없다.

이 점에서 황종희는 정치를 윤리·종교 영역으로부터 독립시키고 정치를 세속화함으로써 정치사상의 근대성을 열었다고 평가되는 마키아벨리(Niccolò Machiavelli, 1469~1527)⁴⁾를 연상시킨다. 황종희는 정치를 형이상학적인 세계에서 끌어내려 현실 안에서 가져오면서도, 정치를 윤리와 분리하지 않는다. 그러면서 그 역시 중국정치사상의 근대적 정신의 구현자로 일컬어진다. 사후 약 200년 뒤에 그는 ‘중국의 루소’⁵⁾로 찬양되면서, 유럽의 근대문명 앞에서 위축되었던 중국인에게 자생의 ‘민주’ 혹은 ‘민권’의 메시지를 던져주었다.⁶⁾

그러한 평가에 힘입어, 종래에 황종희에 대한 연구는 주로 그 정치사상의 선진적 의미를 조명하는 것이었다.⁷⁾ 그의 정치사상만이 조명된 데

4) 강정인(2007), 『니콜로 마키아벨리-서양 근대 정치사상의 탄생』, 『서양근대정치사상사』, 책세상 참조.

5) 양계초(梁啓超, 1873~1927)는 황종희의 『명이대방록』(明夷待訪錄)이 “괴서”(怪書)로서 루소의 『民約論』(사회계약론)이 나오기 수십 년 전에, 거기에 필적하는 내용을 다룬 책이라고 평한다. 梁啓超(1923), 『中國近三百年學術史』, 46쪽 (『飲水室專集』74冊, 『飲水室合集』, 北京:中華書局, 1989 수록).

6) 대표적으로 진천화(陳天華, 1875~1905)의 『사자후』에서 그러한 사정을 엿볼 수 있다. 小野和子(1967), 『黃宗羲』, 人物往來社 참조.

에는, 황종희가 동시대 학자들에 비해서 ‘수양론’이라고 할 만한 것에 특별히 주의를 기울이지 않은 이유도 있을 것이다.⁸⁾ 그런데, 황종희에게 훌륭한 인격은 개인적인 노력이라는 이미지를 갖는 ‘수양’에 의해서라기 보다는, 사회에서 구체적인 관계를 경험하면서 습득되어야 하는 것이다. 황종희에게 인격의 성장은, 정치와 마찬가지로, 개인의 사업이 아니라 공동의 사업이다.

본 논문은 황종희에게 유덕한 사람, 즉 바람직한 사람은 어떤 환경에서 어떻게 성장하여 어떤 인격을 갖춘 사람인지 형상화해보려 한다. 황종희에게 바람직한 개인은 윤리-정치 영역에서 전일한 인격자이며 유덕자(有德者)이다. 전일한 인격의 성장을 포기하지 않으면서도 근대적인 정치를 구상할 수 있는 모델을 보여줄 수 있다는 점에서, 황종희의 유덕자를 검토하는 일은 특별한 의미를 갖는다고 생각한다. 이는 현대덕윤리

7) 황종희를 다룬 중국의 대표적 논저로 꼽을 수 있는, 吳光 主編(2006), 『從民本走向民主-黃宗羲民本思想國際學術研討會論文集』, 浙江古籍出版社; 吳光 主編(2006), 『黃宗羲與明清思想』, 上海古籍出版社 등은 황종희 정치사상의 근대성을 조명한 것이다. 일본의 島田虔次, 『中國における近代思想の挫折』(築摩書房, 1970), 山井湧, 『明清思想史の研究』(東京大學出版會, 1980) 등에서 조명되고 평가되는 부분 역시 황종희 학문이 갖는 정치적 의미이다.

8) 아마노이 유(山井湧)는 황종희에게 수양론이 없을 뿐 아니라, 스스로도 수양에 정진했다는 기록이 없는 점을 지적하며, 이는 황종희가 양명학자이면서도, 여타의 양명학자가 마음의 문제를 내면에서 학문의 대상으로 삼아 실제로 수양에 힘썼던 것과는 달리, 황종희는 마음의 문제를 그 외부에서 ‘관찰’하는 입장에 있었기 때문이라고 설명한다. 그리고 이러한 객관적 태도가 학술사를 서술하는 데로 이어졌다고 평하며, 그 점에서 양명학에서 고증학으로 이행하는 시대정신을 보여준다고 설명한다. 『明清思想史の研究』, 東京大學出版會, 1980. 278-279쪽 참조. 그러나 본고는 황종희에게 수양론이 없는 것은 그가 객관적인 학자적 태도를 갖고 있어서가 아니라, 공동체 안의 상호관계를 통해 성장하는 구상을 갖고 있었기 때문임을 주장하려 한다. 이해경(2009)의 『황종희(黃宗羲)의 ‘분량’(分量)의 성선설과 권력견제의 필요성』, 『철학사상』 34는 황종희가 주장하는 성선설과, 그와 맞물려 있는 제도적 견제장치에 대해 다뤘으나, 개인이 어떻게, 그리고 어떤 도덕인으로 성장하는가에 대해서는 다루지 않았다.

가 참고할 수 있는 역사적 자료를 제공할 뿐만 아니라,⁹⁾ 인격의 완성을 꿈꾸며 윤리와 정치를 연결하는 유학에게 현대적 활로를 시사해 주는 일이기도 할 것이다.

2. 비슷비슷한 사람들이 사는 세상

정주성리학의 세계구상에 의하면, 개인의 본성(性)은 보편적 우주원리(理)와 본질적으로 동일하다. 즉 태어나면서부터 모든 인간은 우주의 질서를 내면에 부여받아 그것을 자신의 본성으로 삼는다. 과불급(過不及)의 운동을 하는 기(氣)에 의해 다채로운 현실이 전개되고, 그 현실에서 해와 달의 역할이 다르듯이 개개인이 실현해야 할 역할도 각각 다르지만, 해와 달이 조화로운 우주를 구성하듯이, 개개인 역시 각자의 자리에서 우주의 조화에 참여할 것이 기대된다.

황종희는 정주성리학의 이러한 닫힌 형이상학을 거부한다. 그는 선형적 우주원리라고 주장되는 ‘리’(理)의 존재를 부정한다. 그에 의하면 이 세상에 있는 것은 기(氣) 뿐이다. 우주도 인간도 모두 기(氣)이다.¹⁰⁾ 이 기는 다른 원인에 의해서가 아니라 “스스로 흐르며 변화한다(流行變化).” (맹자사설: 11-1) 기의 운동하는 성격에 의해 다양한 개체들이 생겨나고, 다양한 개체는 각자의 특성을 갖게 된다.

존재의 근원인 기가 다양한 현상으로 펼쳐지는 것을 황종희는 ‘일본만수’(一本萬殊), 즉 ‘하나의 근본이 만가지로 갈라짐’이라고 개념화한다. 하나의 기(一氣)로서 특히 생명체가 공유하는 특징은 “생의”(生意)이다.

9) 현대 덕윤리의 전개와 과제에 관해서는 황경식(2012), 『덕윤리의 현대적 의의』, 아케넷 참조.

10) 『맹자사설』 8-19.

(맹자사설: 11-3) 즉 기(氣)는 스스로 운동하면서 삶을 지향한다. 그래서 이 기는 “생기”(生氣)라고도 불린다. 모든 존재는 개체로 되면서 특정한 구조로 구성되고, 그 구성에서 오는 특정한 성격을 갖는다. 이것이 ‘리’(理)이다. 즉 리란 운동하는 기의 “조리”(條理)(맹자사설: 3-2)이다. “성이란 태어나면서 갖게 되는 리”(맹자사설: 5-1)로서, “가령 초목이라면 생의가 있지만 지각이 없고, 가령 기와나 돌이라면 형질은 있지만 생의가 없는”(11-3) 것이 각각의 성이 된다. 사람과 소가 다르다는 것은 사람의 성과 소의 성이 다르다는 말이기도 하다. 또 들을 수 있는 것이 귀의 성이고 볼 수 있는 것이 눈의 성이라는 말도 성립한다. 이것이 ‘하나의 근본이 만가지로 갈라진’ 세상의 모습이다.¹¹⁾ 즉 기는 한가지이지만 기가 개체가 되어 갖게 되는 리 또는 성은 만가지로 갈라진다.¹²⁾

동물 이상이 ‘지각’을 갖는데, 황중희는 동물마다의 특정한 기의 성격 즉 성을 ‘지각’(知覺)의 특성으로 설명하기도 한다. 가령 사람의 지각과 여타 동물의 지각은 다르다.¹³⁾ 움직이는 생명체는 각자의 지각을 갖고

11) 이상, 위의 책, 5-1 : “음과 양이 갈마드는(一陰一陽) 유행왕래(流行往來)에는 반드시 과불급이 있는데, 가지런하게 할 수 있는 리(理)가 있겠는가. 그러나 모두 한 덩어리의 생기(生氣)이다. … 이루어져서 성이 되기에 이르면, 만유가 가지런하지 않으니, 사람은 사람의 성을 갖고 동물은 동물의 성을 갖고 초목은 초목의 성을 갖고 금석은 금석의 성을 갖는다. 하나의 근본이면서 만 가지로 달라져서(一本而萬殊), 독풀과 독새가 갖는 독과 악 역시 성이라 하지 않을 수 없다.”

12) ‘一本萬殊’는 하나의 근본인 기가 흐르고 변화하면서 개체들을 형성하고, 그 개체들의 리 또는 성이 달라진다는 뜻이다. 존재 전체로서 보편성을 ‘기’를 통해 확보하고, 그 다양성을 기의 이합집산의 다양함, 그 개별적 성으로 설명한 것이다. 정주성리학의 ‘理一分殊’에 대한 안티테제이다. 李明友의 『一本萬殊』(人民出版社, 1994)는 ‘일본만수’를 타이틀로 하고 있지만, 이에 대해 집중적으로 논의한 책은 아니다. 하나의 챕터 안에서 ‘일본만수’의 의미를 두 가지로 정리하고 있다. 즉 하나는 성인이 체현한 도와 보통사람들이 이해한 다양한 모습의 도, 또 하나는 심학(心學)을 근본으로 하여 여타의 학문을 종합계승한다는 의미이다. 즉 李明友은 ‘일본만수’를 존재론적 언명으로 받아들이지 않고, 비유적 표현으로 받아들였다.

13) 『맹자사설』 8-19 : “하늘(天)은 기의 변화와 유행(氣化流行)을 통해 사람을 낳고 동물을 낳는데, [이 하늘은] 순수하게 한 덩어리의 화기(和氣)이다. 사람과 동물이

생의를 실현한다. 그리고 각자의 지각을 가진 존재들의 “생기가 모이면, 자연히 복과 화, 선함과 음란함이 있다.”(맹자사설:5-1) 황중희는 이러한 다양함이 오히려 우주적 생명의 본질이라고 말한다. 다양한 존재들, 이 다양한 존재들이 자기방식대로 운동하는 것이 바로 생의의 표식이다.

이처럼 생의들이 부딪히면 자연히 일어나는 불협화음이 있는데, 특히 인간의 기의 운행에는 자연에서 일어나는 과불급을 넘어,¹⁴⁾ 또 한 가지 변수가 끼어든다. 황중희는 “사육이 끼어든다”고 표현하는데,(맹자사설: 3-2) 기의 운동을 하나의 큰 흐름으로 보고, 그 흐름을 가로막는다는 은유적 표현이다.¹⁵⁾ 어떤 이유에서이든 사람 안에서 기의 흐름은 흔히 순조롭지 못하다. 황중희는 다음과 같이 표현한다.

‘차마 견디지 못하고’(不忍) ‘차마 하지 않는’(不爲) 마음은 사람

[이 기를] 얻으면 지각이 되는데, 지각이 정밀한 것은 영명하여 사람이 되고, 지각이 조잡한 것은 혼탁하여 동물이 된다. 사람의 영명함은 측은·수오·사양·시비를 본래부터 갖추어 형기 안에 감하지 않는다. 금수의 혼탁함은 아는 것, 느끼는 것이 음식과 암수를 번어나지 않으니, 형기에 감혀 있다. 이처럼 [사람과 동물은] 원래 판연히 분별된다.”; 위의 책, 11-4 : “이른바 리는 인의예지이다. 금수에게 어떻게 이것이 있는가? 호랑이와 이리가 잔인한 것, 소와 개가 어리석은 것은 모두 성이라 하지 않을 수 없다. 이 지각을 갖추니 이 성을 갖춘다.”

- 14) 과불급의 운동 자체가 피할 수 없는 기의 본성이라고 한다면, 불협화음 역시 피할 수 없는 자연의 현상일 것이다. 그렇다면 인간의 입장에서 용인할 수 있는 과불급과 용인할 수 없는 과불급은 무엇을 기준으로 판단할 것인가? 혹은 자연과 인간의 기가 나뉘는 경계는 무엇인가? 인간이 의지를 발휘해 그 과불급을 조절해야하는 경계는 어디인가 하는 문제들이 제기될 수 있다. 이는 기만으로 세상을 설명할 때 부딪히는 근원적인 문제들인데, 황중희가 이에 대해 어떤 대답을 하고 있는지 탐구해볼 문제이다.
- 15) 황중희는 다음과 같이 그 一氣의 운행을 묘사한다. “천지 사이에는 일기(一氣)가 운행하므로 모두 한몸이다. 어찌 꼭 하나의 막 안에서 아프고 고통을 느끼는 것이 통해야만 한몸이라고 하겠는가? 숨을 내쉬면 바람이 되고 입김을 불면 안개가 되며 침을 뱉으면 습기가 되고 부르면 메아리가 되고 화내면 아픔이 되고 기뻐하면 편안함이 되니, 모두 내 몸의 기이다.”(맹자사설, 2-1)

누구나 갖고 있다. 그러나 전광석화 같고 끊어진 물줄기 같아서, 여기에서는 못 건디고 저기에서는 건디고, 여기에서는 하지 않고 저기에서는 하는 식으로, 막혀서 흐르지 않을 수 있다(맹자사설: 14-31).

“차마 건디지 못하고, 차마 하지 않는 마음”은 『맹자』에서 ‘선한 본성’을 의미하면서 쓰는 말이다.¹⁶⁾ 황종희 역시 『맹자』가 말하는 ‘선한 본성’의 존재를 인정한다. 즉 사람의 지각은 선을 알고 선호한다는 특성을 갖는다. 그런데 인용문에서처럼 그것은 “전광석화 같고 끊어진 물줄기 같다. 그래서 한결같은 선한 행위를 기대할 수 없다. 황종희는 또 다음과 같은 말로, 이 선한 본성과 선하지 않은 현실을 묘사한다.

“백성은 떳떳한 양심을 잡고 있어 아름다운 덕을 좋아한다”¹⁷⁾고 했으니, 사람은 선을 좋아하지 않은 적이 없다. 다만 사심이 스스로 이기게 되면, 선을 좋아하지 않을 뿐 아니라 또 선을 미워한다. 지금 어떤 사람이 ‘모씨는 선하다’고 말해주면 분명 ‘거짓이야’라고 하거나 그렇지 않으면 ‘그 사람은 본래 선하지 않았어’라고 말한다. 또 어떤 사람이 ‘모씨는 선하지 않다’고 하면 기쁘게 말하며 즐겨 얘기한다(맹자사설: 12-13).

이 인용문에서 묘사하듯이 사람들이 뒷담화를 할 때는 흔히 좋은 말보다는 험담이 오고간다. 자신이 불선을 저지르는 것을 즐기게 되면, 남이 선한 것도 싫어하는 데까지 이른다. 선이 선을 부르듯이 불선이 불선을 부른다. 선한 마음은 전광석화와 같다는데, 또 거기에 사심이라는 것이 끼어드니, 선보다는 불선이 세를 불려가기 쉬워 보인다.

이처럼 사람이 선에서 멀어지기 쉬운 것은 일부분이 아니라, 모든 사

16) 『맹자』, 『진심하』 31 : “人皆有所不忍, 達之於其所忍, 仁也, 人皆有所不爲, 達之於其所爲, 義也.”

17) 『시경』, 『大雅·蕩之什』, ‘蒸民’: 民之秉彝, 好是懿德.

람의 형편이다. 모두 기의 존재이므로 요순처럼 성인이라 불리는 사람도, 걸주처럼 악인의 대명사가 된 사람도 타고난 선한 마음은 ‘전광석화’와 같고, 그 작은 마음을 놓치고 틈새를 벌이면 누구라도 악인이 될 수 있다. 황종희는 스승 유종주(劉宗周, 1578~1645)의 다음과 같은 말을 되새긴다.

선사(先師)는 다음과 같이 말했다.¹⁸⁾ “나는 일찍이 순의 아버지가 [순에게 창고를 고치게 하고서는] 창고에 불을 지르거나, [우물을 파게 하고는] 우물을 막아버린 일은 결코 없었으며, 다만 [상이 자기 형인 순에게] ‘임금을 몹시 그러워했다’¹⁹⁾고 한 말은 전해지는 사실이라고 단정했다. 이로 미루어 보면 당시 형제의 대체(大體)는 여전히 남아 있었음을 알 수 있다. … 당시에 부모형제는 모두 보통 사람들의 범위에 있었다. 그 부모와 동생에게서 볼 수 있는 일이 이미 이와 같은데도 [그 부모와 동생은] 내게는 본래 옳지 않은 구석이 없다[고 생각하고], 순에게서 볼 수 있는 일이 이미 이와 같은데도, [순은] 내게도 반드시 옳지 않은 구석이 있다[고 생각했다]. ‘옳지 않은 구석이 없다’고 생각하며 갈수록 하락하면 결국 보통사람이 된다. ‘옳지 않은 구석이 있다’고 생각하고 갈수록 상승하면 이것이 성인이다. 요컨대 [보통사람과 성인의 갈라짐이] 일어나는 곳은 단지 이러할 뿐이다. 고수가 마음을 열고 허락한 날 이미 ‘옳지 않은 구석’이 있다고 깨달은 것이니, 단지 순과 앞뒤 순서만 다투었을 뿐이다.”(맹자사설: 7-28)

선과 악은 심연을 사이에 둔 양쪽의 것이 아니다. 순이나 고수나 똑같은 인간이며, 둘 다 선과 악의 사이를 오갈 수 있다. 유종주나 황종희는 악랄한 혈연으로 악명 높았던 고수나 상이 실제로는 상식적인 범위의 보

18) 원 출전은 『劉子遺書』, 卷二, 「學言一」.

19) 이상 『맹자』, 「만장상」 2에 나오는 고사.

통 사람이었다고 생각한다. 심지어 이해할 수 없는 아버지로 알려졌던 고수마저도 시기적으로 늦었을 뿐 순과 같이 성인의 길로 들어섰다고 평가한다. 성인이란 악한 마음과 무연한 사람이 아니라, 마음에 깃드는 불선함을 깨닫고 그것을 방치하지 않고 지속적으로 개선해 나가는 사람일 뿐이다. 황중희는 성인의 반대편에 ‘악인’이 아니라 ‘보통사람’(凡夫)을 둔다. 모두 불완전하지만, 인간 밖으로 내칠 수 있을 만큼 악한 인간은 없다는 의미라고 생각된다. 그래서 황중희에게서 다음과 같은 관대한 인물평을 어렵지 않게 들을 수 있다.

匡章(匡章)이 불효한 죄는 본래 도망할 곳이 없다. 그러나 처를 내 보내고 아들의 봉양도 물리친 것은 후회하는 마음에서 나온 것이므로 또한 관대하게 봐줄만 하다. 맹자가 그 죄를 가볍게 여긴 것은 아니지만 그가 허물을 고쳤기 때문에 버리지 않은 것이다(맹자사설: 8-30).

『맹자』는 마음을 다하여 정치를 한다는 양의 혜왕에게 오십 보나 백 보나 잘못된 것은 매한가지라고 말하는데,²⁰⁾ 여기에 대해 황중희는 “그러나 혜왕은 오히려 백성을 위할 줄 알았다. 후세의 군주들 가운데 혜왕보다 못한 사람들이 많다.”(맹자사설: 1-3)고 말한다. 만약 완전한 선의 존재를 설정하고, 나아가 현실의 인간이 그 선을 실현할 수 있다고 설정한다면, 실제로는 그럴 수 없는 현실의 사람들은 스스로는 그 선을 가진 척 하면서 상대의 불완전함을 비난하는 위선의 행위방식을 선택하거나,²¹⁾ 자기비하와 함께 현실에 대한 부정적인 태도에서 벗어나지 못하거나 할 것이다. 황중희는 선은 그러한 것이 아니라고 생각한다. 인간은 수

20) 『맹자』, 『양혜왕상』 3.

21) 유학의 구조상 위선의 행위방식이 피하기 어렵다는 것과, 그렇기 때문에 경계하는 마음에서 ‘향원’에 대한 비판이 가열되었을 것이라는 논의에 관해, 이혜경(2011), 『향원을 향한 유가윤리의 비판은 정당한가?』 『철학사상』 39, 참조.

시로 불선한 마음을 품을 수 있고, 선이란 그 불선함을 자각하고 한발 한발 선한 쪽으로 발걸음을 옮기며 키워가는 것이다. 그러므로 오십 보와 백 보는 같지 않다.

3. 선과 덕, 그리고 지

사람들은 모두 비슷비슷하게 한 점 선한 마음을 갖고 있지만, 그 마음을 외면하는 것 또한 어렵지 않다. 황종희는 군자와 소인의 거리가 멀지 않음을 다음과 같은 방식으로 이야기 한다.

세상 사람들은 한 부분을 가지고 다른 사람의 평생을 개관하는 일이 많고, 그 사람 또한 스스로의 한 부분만을 가지고 자신을 믿는 일이 많다. 인의가 어찌 늘 있는 장소가 있겠는가. [인의의 길을] 밟으면 군자가 되고 거스르면 소인이 된다. 그러므로 선을 행하는 자도 자신할 수 없으며, 악을 행하는 자라고 스스로를 버려서는 안 되니, [선과 악이] 다투는 곳은 일념(一念) 사이에 있기 때문이다. 집어 올리면 이것이 천리이고 놓아버리면 이것이 인옥이다(맹자사설: 8-25).

‘인의’는 유학 전통의 대표적 ‘덕’이다. 정주성리학은 본성이 우주적 진리이고 또 이것이 인의예지라고 말한다. 즉 이들의 설명에 의하면, 덕 역시 선협적으로 완전한 것으로서 내게 부여되어 있다.²²⁾ 이 세계관에서는 인간이 경험적으로 어떤 노력을 하더라도 그 완전함, 선함은 이미 정해져 있다. 그러므로 논리적으로 덕은 습득하는 것이 아니라 내면의 것

22) 朱熹, 『중용장구』, “사람(人)과 동물(物)이 태어나면 부여되는 리(理)를 각각 얻음으로써, 건순오상(乾順五常)의 덕이 되며, 이것이 이른바 성(性)이다.”

을 꺼내놓는 것이다.²³⁾

그러나 황중희의 생각은 다르다. 위의 인용문에서 말하듯이 그에 의하면, ‘인의’는 물건처럼 손으로 잡을 수 있는 것도, 계속 소유할 수 있는 것도 아니다. 마음은 기이므로, 선한 마음이라는 게 있더라도 기일 것이고, 기는 흐르는 것이며, 또 한 번 깨끗하여 어긋나기 너무나 쉽다. 선과 악은 일념 사이에서 갈린다. 군자와 소인이 정해진 것이 아니며, 한번 군자라고 계속 군자인 것도 아니다.

사람에게 본디 있는 선함이란 ‘사단’이라는 전광석화 같은 마음뿐이다. 황중희에 의하면, 그 사단의 마음은 “곡식종자에서 유동하는 생의와 같아서 그 가운데 충만하지만 반드시 심고 물을 주는 노력(功)을 더한 이후에야 비로소 성숙”한다. “측은지심은 인의 단’이라고 하지만 아직 선은 아니다.” 노력을 더해 “이루게 되면 바야흐로 ‘숙’(熟)이며 … 싹은 텃지만 여물지 않거나, 여물었지만 익지 않는다면, 끝내 무용해진다.”(이상, 맹자사설: 11-19) 즉 천부의 것은 사람의 노력이 보태져야 비로소 가치 있는 것이 된다. 사람의 ‘이루는’ 노력을 통해 행동으로 드러날 만큼 그 마음이 익어야 비로소 선이라는 가치가 성립한다.

황중희는 사람이 천성적으로 받았다는 ‘단’(端)을 “작고 여린 것”이라 표현하며, “작고 여린 것이 있으므로 분량을 다해야 한다. 그러므로 확충해야 한다”(맹자사설: 3-6)고 말한다. 또 “아는 것이 있고 모르는 것이 있는 것이 지(知)의 양(量)이다. 안다고 생각하고 모른다고 생각하는 것이 지의 체(體)”(맹자사설: 8-12)²⁴⁾라고도 한다. 모든 것을 알고 모든 것을 할 줄 아는 대인(大人)의 경우, 갓난아이부터 갖고 있는 그 본연의 체를

23) 대표적으로 주희의 다음과 같은 말을 예로 들 수 있다. 『주자어류』 34:20 : 立之間此章。曰: “德是理之既得於吾心者, 便已是我有底物事了。更須日日磨礱, 勿令間斷, 始得。”

24) 『논어』, 『위정』의 “知之爲知之, 不知爲不知, 是知也.” 구절에 대한 황중희의 코멘트이다.

극한까지 확충한 것이라는 설명도 덧붙인다.²⁵⁾

이를 종합해보면, ‘지의 체’라고 불리는 것이 바로 타고난 선한 본성이다. 그런데 ‘선’으로 따지자면 이는 작은 양일 뿐이다. 처음 주어진 이 분량을 노력에 의해 늘려야 한다. ‘체’는 곡식종자이다. 이 곡식종자가 많은 곡식을 매단 식물이 되도록 공들여 키워야 한다. 이렇게 종자의 양을 늘려야 한다.

황종희는 이 선한 본성을 또한 ‘지각’이라고도 부른다. 앞에서 언급했듯이, ‘지각’은 기의 응결로 각자의 개체가 성립할 때 갖는 개체의 특성이다. 황종희의 의도를 더 정확히 표현한다면 종적인 특성이다. 즉 소의 ‘지각’이 있고 사람의 ‘지각’이 있다.²⁶⁾

마음의 특성 혹은 능력을 ‘지각’으로 규정하는 것은 양명학의 전통이다. 『맹자』는 선한 본성을 ‘양지양능’(良知良能)이라는 말로 표현하기도 했는데,²⁷⁾ 왕수인은 ‘선천적으로 알고 선천적으로 할 수 있다’는 이 용어를 그 의미 그대로 이어받아 자기철학의 핵심으로 삼았다. 왕수인은 선한 본성이 ‘지각’이라는 것을 강조하기 위해 특히 ‘양지’라는 용어를 부각시켜 사용했다. 그의 설명에 의하면, “양지는 천리의 자연인 명각(明覺)이 발현하는 곳”(전습록: 189조)이다. 이 말의 실질적 내용은 “양지란 옳고 그름을 아는 마음일 뿐이다. 옳고 그름을 안다는 것은 좋아하고 싫어하는 것”(전습록: 288조)이라는 설명에서 짐작할 수 있다. 즉 옳고 그름 혹은 선과 악을 아는 것은 달고 쓴 것을 감각하는 것과 같은 차원의 일이라는 것이다. 달고 쓴 것을 저절로 아는 것처럼, 옳고 그른 것도 저절로 안다는 뜻이다.

25) 『맹자사설』 8-12.

26) 위의 책, 8-19.

27) 『맹자』, 『진심상』 15: 人之所不學而能者, 其良能也, 所不慮而知者, 其良知也. 孩提之童無不知愛其親者, 及其長也, 無不知敬其兄也. 親親, 仁也, 敬長, 義也, 無他, 達之天下也.

황중희는 왕수인과 같은 맥락에서 ‘지’를 규정한다. 지각이 하는 일이 가치를 감각하는 것이라면, ‘지’와 ‘각’을 의미하는 ‘지각’을 ‘지’만으로 대표시켜도 의미변화는 없다. 실제로 황중희는 지와 지각을 구별하지 않고 쓴다.

좋아하는 것은 반드시 선에 있고, 싫어하는 것은 반드시 악에 있다. 성이 본래 이와 같아서, 대상을 느껴 움직이면 욕과 불욕이 있고, 그 성체(性體)를 잃지 않는다면 바랄만한 것은 선에 있으니, 이는 지(知)가 하는 일이다(맹자사설: 14-25).

타고난 분량이라고 하는 것은 결국 이 ‘지’의 분량이다. 그 분량을 늘린다는 것은 지의 능력을 향상시킨다는 것이리라. 좋고 싫음을 아는 그 감각이 첨예해진다는 의미일 것이다. 생각할 수 있는 가장 훌륭한 지의 경지는 ‘신묘함’(神) 혹은 ‘성스러움’(聖) 등으로 묘사된다.

마음이 정밀(精)하고 신묘(神)한 것을 성스러움(聖)이라고 하는데, 정밀(精)하고 신묘(神)한 것은 바로 지이다. 지와 성스러움은 비록 처음과 끝으로 나뉘어도, 실상은 서로 분리될 수 없다(맹자사설: 10-1).

지각 역시 기이다. 성스러운 상태가 되어도 역시 마찬가지로이다. 그 지각의 분량을 늘려서 그 한계까지 실현하는 일 역시, 어떤 식으로든지 기에 가해지는 변화를 통해 일어난다. 그래서 황중희는 다음과 같이 말한다.

지는 영험한 기(氣)이다. 기가 영험하지 않으면 혼탁한 기일 뿐이다. 기를 기른 뒤에 기는 변해 지가 되고, 안정되어 고요하면 사려할 수 있게 되므로, ‘말을 앎’(知言)과 ‘기를 기름’(養氣)은 한 가지 공부이다(맹자사설: 3-2).

이는 『맹자』 『공손추상』에서 말하는 ‘말을 앎’(知言)과 ‘기를 기름’(養氣)에 대한 황종희의 해석이다. 지와 기가 본질에서 하나라는 점에서, 또 지와 지각이 의미상으로 차이 없이 사용된다는 점에서 짐작할 수 있지만, 황종희는 분명하게 “‘말을 앎’과 ‘기를 기름’은 한가지 공부”라고 말한다. “안정되어 고요함”이 ‘기를 기름’의 효과라면 ‘사려’는 ‘말을 앎’의 효과일 텐데, 이 둘이 다른 것이 아니라는 말이다. 황종희에게 선악시비의 판단은 감각적인 기능에 의해 이루어지며, 이것이 바로 지가 하는 일이다. 그러므로 기를 기르면 지의 능력이 향상될 것이며, 지의 능력이 향상된다는 것은 기가 “안정되어 고요”해지는 것이고, 그리되면 ‘사려’의 능력이 커질 것이다. 황종희에 의하면, 주희는 기와 리를 별개의 영역으로 보고, 기보다 리에 우위의 가치를 부여했기 때문에, “먼저 많은 이론들을 알아 시비사정(是非邪正)에 의문이 없게 된 이후에야 기를 기를 수 있다”(주자어류: 52-50)고 하면서,²⁸⁾ ‘말을 앎’과 ‘기 기르기’를 선후로 배치했다. 이에 대해 황종희는 다음과 같이 비판한다.

만약 먼저 ‘말을 앎’(知言)을 공략한다면 이 가운데 잡을 것이 없는데 어떻게 알아(知) 가겠는가? 하나의 골동품 상자가 되지 않을까. 그러므로 넓게 물리를 궁구하느니, 자신을 돌아보고 덕을 닦는(反身修德) 것이 낫다(맹자사설: 3-2).

‘말을 안다’는 것은 타인의 이론이나 주장의 시비선악을 파악하는 것이다. 이를 위해서는 판단기준이 필요하다. 황종희의 주장에 의하면, 자신의 지가 판단기준이다. 그리고 지는 기와 다른 것이 아니라 ‘기름 기’ 일 뿐이다. 이 입장에서 보면, 앞에서 인용한 주희의 말은 판단기준 없이

28) 이어지는 주희의 주장은 다음과 같다. 황종희의 비판은 직접적으로는 이 구절에 대한 비판이다. 『주자어류』 52:25 : “孟子則是能知言，又能養氣，自然心不動。蓋知言本也，養氣助也。”

즉 “잡은 것” 없이 판단하겠다는 것이다. 그래서 황종희는 마지막에 “넓게 물리를 궁구하느니 자신을 돌아보고 덕을 닦는 것이 낫다”고 말한다. 주희의 학문이 “넓게 물리를 궁구”하는데 치중해 있음을 지적한 것인데, 실제로 황종희의 입장에서는 ‘넓게 물리를 궁구’하는 것과 ‘자신을 돌아보고 덕을 닦는 것’이 분리되지는 않는다. 모두 지각이 하는 일이고, 결국은 기를 기르는 일이다. 그런데 황종희가 이렇게 말한 것은, 어차피 주희가 리와 기를 이분화하는 착오를 벗어나기 어렵다고 한다면 — 주희에게 지는 ‘궁리’ 즉 리를 파악하는 능력이다 —, 그 이분화된 것 가운데 한 가지에 노력을 집중하라고 방편적으로 말해주는 게 낫고, 그렇다면 그 하나는 지적인 활동보다는 덕을 닦는 것이라고 생각했기 때문일 것이다. 지적인 활동보다 덕을 닦는 일이 전면적이기 때문이다.

실제로 황종희가 ‘덕’이라는 용어에 특별한 주의를 기울여서 논한 것은 아니다. 그가 줄곧 관심을 가진 것은 인간이 사회 안에서 성장하는 일의 중요함이다. 그런데 그 성장이라는 것이 ‘인의’라는 덕을 가진 사람이 되는 일이라는 점에서 그가 말하는 성장이란 결국 덕의 성장이라고 할 수 있다. 그가 자주 사용한 곡식의 비유를 사용하자면, 좋은 사람이 된다는 것은 천부의 씨앗을 이 사회 안에서 틔우고, 여물게 하고, 익게 하는 것이다. 그것이 위에서 보았듯이 기를 키우는 일이고 그것은 지각을 키우는 일과 다르지 않다.

그리고 그것이 지각이라는 점에서, 그것은 행동과 분리되지 않는다. 이 지각은 향기를 맡으면 저절로 그리고 즉각적으로 좋아하는 자연의 활동이므로 그대로 행동과 연결된다. 그리고 황종희에 의하면, 이 실행 뒤에야 인의라는 덕의 이름을 사람들이 붙인다.²⁹⁾ 그것은 또 아래의 비유

29) 『맹자사설』 3-6 : “사단 외에 어디에서 성을 볼 것인가? 인의예지라는 이름은 사단이 있고 난 뒤에 있는 것이지, 사단에 앞에 먼저 인의예지가 안에 있는 것이 아니다.” ; 『맹자사설』 7-27 : “인·의·예·지·악은 모두 빈 이름(虛名)이다.”, “인의는 빈 것이고 어버이를 섬기고 형을 따르는 것은 실제(實)이다. 인의는 볼 수 없으

가 표현하듯, “넓고 깊은 샘이 때에 맞춰 나오는” 경지에 이르러야 비로소 덕이라고 할 수 있다. 그래야만 일회적이지 않고 변덕스럽지 않은, 그 사람의 인격이라고 할 만한 것이다. 그래서 이러한 지각과 이러한 선은 “정밀하”면서도 “한결같”은 것이어야 한다.

“정밀하게 하고 한결같이 한다”(惟精惟一)³⁰⁾고 하는데, 밝히는 것(明)은 정밀하게 하는 것(精)이고, 선(善)은 한결같은 것(一)이다. 선에 밝지 않으면 이랬다저랬다 변덕이 심해, 이 몸은 내가 가진 것이 아니게 된다(맹자사설: 7-12).

정밀함이 착오 없이 선을 아는 것이라면 한결같음 역시 그것과 별개의 것을 묘사한 것은 아니다. 코가 향기를 맡듯이 지각이 선을 감각하는데, 그 감각이 뛰어난 것이라면 그것은 제대로 기능했다 안했다 하는 일 없이 선을 감각하는 자신의 능력을 한결같이 발휘할 것이기 때문이다. 또한 좋은 향기를 맡은 코가 저절로 그 향기를 좋아하듯이 선을 감각한 지각은 저절로 그 선을 좋아할 것이다. 좋아한다는 마음의 활동부터 실천이지만, 좋은 향기를 따라 가거나 곁에 두려고 하는 행동처럼, 좋아하는 마음은 자연스럽게 그 이상의 행동을 유발한다. 한결같은 지각은 한결같은 행동을 동반한다. 지각과 행동이 하나가 되어 정밀해지고 한결같아지는 것, 이것이 바로 덕의 모습일 것이다.

4. 성장의 장

황종희의 논평에 의하면, “풍년에는 청년들이 대부분 선량한데, 흉년

나 어버이를 섬기고 형을 따르는 데에서야 비로소 볼 수 있다.”

30) 『書經』, 『虞書·大禹謨』: “人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中.”

에는 대부분 포악하다”로 시작하는 『맹자』, 『고자상』의 구절이,³¹⁾ 『논어』의 “성은 서로 가깝지만 습(習)에 의해 멀어진다”(性相近習相遠)³²⁾는 구절에 대한 맹자의 해설이다. 『맹자』의 이 부분을 풀이하면서 황종희는 특히 ‘습(習)에 주의한다. 아래는 황종희가 동의하면서 옮겨놓은 손신행(孫慎行, 1565~1636년)의 말이다.

하늘(天)에서 기를 받고, 땅에서 형체를 이루고, 풍속에 의해 변한다면, 이것이 바로 토질, 기후, 인간의 노력과 같은 부류이다. 이 셋이 모두 공부자가 말한 습(習)이다(맹자사설: 11-7).

즉 ‘습’이란 ‘성’이라는 선천적인 조건 밖의, 인간의 환경을 이루면서 인간에게 영향을 주는 모든 경험적인 것이다. 위에서처럼 토질, 기후, 인간의 노력 등이 모두 ‘습’이다. 이것들이 새싹에 불과한 성을 여물게 하는 경험적인 조건들이고, 공자가 말하듯이 사람들을 서로 달라지게 하는 것들이다. 아래 황종희의 말을 들으면, 황종희가 말하는 ‘습’ 개념이 더 분명해진다.

선유들은 ‘습’자를 너무 협소하게 인식해서 땅을 디딘 이후의 습에 대해서는 논하지 않았다. 사람은 부모로부터 몸을 나눠받았으니, 태중에 있을 때부터 이미 습이 있다. 그렇지 않다면 옛사람들이 태교를 말한 이유가 무엇이겠는가(맹자사설: 11-7).

정주성리학은 태어나면서 갖게 되는 육체를 ‘기질’이라고 부르면서도, 인간이 어찌할 수 없는 그 운명적인 기질에 대해서만 얘기할 뿐, 그 이후

31) 『맹자』, 『고자상』 7 : “孟子曰, “富歲, 子弟多賴, 凶歲, 子弟多暴, 非天之降才爾殊也, 其所以陷溺其心者然也. 今夫粳麥, 播種而耰之, 其地同, 樹之時又同, 淳然而生, 至於日至之時, 皆熟矣. 雖有不同, 則地有肥磽, 雨露之養 人事之不齊也. …”

32) 『논어』, 『양화』.

의 기의 영향에 대해서는 주목하지 않는다고 황종희는 비판한다.³³⁾ 기의 존재인 인간은 부모의 기를 나눠받으면서 이미 서로 달라지고, 그 이후에는 먹는 것, 듣는 것, 보는 것, 나아가 사는 곳의 기후와 토질까지 모든 것이 습이 되어 그 아이를 변화시킨다. 이 ‘습’은 인간이 자신이 태어날 때 얻은 ‘전광석화 같은’ 한줄기 선한 마음의 싹을 열매 맺게 하거나, 그 한줄기 빛마저도 끊어버릴 수 있는 환경이다.

그렇다면 좋은 사람이 되기 위해서는 이 ‘습’을 그런 것으로 만들기 위해 노력해야 한다. 기의 존재인 인간은 원초적으로 기에 반응하며 다른 기에 영향을 받을 수밖에 없으므로, 독자적으로 성장할 수 없다. 그러므로 황종희가 인간의 성장에 대해 이야기한다면, 마음의 수양이 아니라, 인간을 둘러싸고 인간에게 영향을 미치는 사회적 환경, 역사적 환경을 좋은 것으로 만드는 일을 이야기해야 한다. 구체적으로는 좋은 가정을 만드는 것이고, 좋은 학교를 만드는 것이고, 좋은 사회를 만드는 것이다.

가정은 아이들이 처음으로 맞이하는 사회이다. 좀 길지만 황종희의 말을 인용해본다.

아들이나 동생이 중절하지 못하고(不中) 재능이 없는 것(不才)은 아버지와 형이 중절하지 못하고 재능이 없는 것과 마찬가지로이다. 요와 순은 아들의 불초를 스스로의 유감으로 생각하지 않은 적이 없다. [요의 아들] 단주(丹朱)와 [순의 아들] 상균(商均)을 마침내 요와 순이 변화시켰기 때문에 나라를 세울 때 대략 내치는 데까지 이르

33) ‘손신행이나 황종희가 여기에서 ‘습’ 개념을 강조하는 이유는 정주성리학의 ‘기질지성’ 개념을 비판하기 위해서이다. 이 두 사람에 의하면 ‘기질지성’이란 개념 자체가 성립하지 않는다. 정주성리학이 ‘기질’이라는 개념으로 의미하려고 한 ‘태어난 이후에 일어난 변화’라는 것은 실제로는 ‘습’이다. 그렇다면 그것은 ‘태어날 때부터 정해진 것’인 ‘성’과 본질적으로 양립할 수 없는 것인데, 정주성리학은 그 둘을 붙여서 ‘기질지성’이라는 말을 만들어냈다는 것이다. 기질지성과 습의 대비가 갖는 의미에 대해서는 이혜경(2009), 『황종희(黃宗羲)의 ‘분량(分量)의 성선설과 권력견제의 필요성』, 『철학사상』 34 참조.

지는 않았다. 만약 버렸다면 길거리의 남과 마찬가지로이다. 이렇다면 어떻게 성(性)을 다한 것이겠는가. 일찍이 어떤 유명한 아버지를 둔 아들을 본 일이 있다. [아버지가 아들의] 기거동작과 식사예절 [단속하기를] 조금의 가차도 없이 하니, 아들이 아버지 보기를 정말로 엄한 임금 보듯이 했다. 그러나 일단 아버지 옆을 떠나게 되자 안하는 것 없이 다 하게 되니, 오히려 시정과 동네의 배우지 못한 아이보다도 못했다. 부자의 정이 서로 통하지 못하면 잠시 눌러 놓더라도 감춰진 흠은 더욱 심해진다. 그래서 맹자는 ‘기른다’(養)는 글자로 말했으니, 온화한 기로 서서히 변화시키면(薰蒸) 융화하지 않음이 없다(맹자사설: 8-7).

인간은 개별의 형체를 갖는 존재이지만, 동시에 기라는 하나의 흐름 속에 있기 때문에 개별적이지 않다. 인간관계는 이 개별적일 수 없는 존재들이 부딪히고 섞이는 흐름이다. 위 인용문에서 설명되는 관계는 아버지와 아들의 관계로서 어떤 관계보다 친밀한 것이지만, 여타의 관계와 질적으로 다른 것은 아니다. 이러한 기의 교류는 부자 관계에서 시작해서 세계 끝까지 관철되는 존재론적인 근거를 갖고 있다. 즉 기는 왕래하면서 흐른다(流行往來). 누군가를 포기하고 내버린다는 것은 그 기의 흐름을 차단하는 것이므로, 왕래하며 흐르는 자신의 본성을 외면하는 것이다.

황중희가 생각하는 바람직한 인간관계는 “온화한 기로 서서히 변화”시키는 것이어야 한다. 엄격한 응대는 과도한 기대에서 나온다. 그러나 선은 태어날 때는 작은 싹일 뿐으로 지속적으로 성장해야 한다는 점을 생각한다면, 처음부터 잘할 수 없는 것은 오히려 당연하며, 그 작은 싹을 잘 자라게 인도해야 하는 책임은 오히려 이쪽에 있다. 그러므로 과도한 기대에서 나오는 엄격함보다는, 불안전함에 대한 인정과 그 성장을 함께 이뤄나가야 한다는 책임감으로 임할 수 있을 것이다. 자제를 “온화한 기로 서서히 변화”시킬 수 있는 입장이 된 부형 역시, 마찬가지로의 관대함과

책임감으로 자신의 성장을 지켜본 부형이 있었기 때문에 이만큼 성장한 것이다. 서로 영향을 주고받는 기의 존재로서 아버지와 아들의 관계가 어긋난다면, 그것은 일방의 잘못일 수 없다. 누군가의 치명적인 타락으로 그 관계가 차단된다고 해도, 그것 역시 일방의 잘못일 수 없다.

이러한 관계는 사회로 확대되어도 마찬가지이다. 황종희에 의하면, 사람들이 “조정에 서면 먼저 군자와 소인의 경계를 나누고, 모든 일에서 서로 충돌하면서 봉당의 화에 이르게 되는 것”은 공자나 맹자의 행동과는 다르다(맹자사설: 8-27). “성현은 다른 사람들을 대할 때, [구체적인] 일에 임해서 그 리의 당연함을 논할 뿐”이지, “소인이기 때문에 관계를 끊는다는 뜻을 가진 적은 없다”(맹자사설: 8-27) 왜 군자와 소인의 경계를 나누지 말라고 하는가?

군자와 소인의 이름을 너무 쓸데없이 분별하지 말라. 소인으로 하여금 염치의 마음을 품게 하여 그 화를 줄일 수 있도록 해야 한다. 일단 그 죄를 늘어놓고 나면 부끄러운 마음 품기를 기대할 수 없으니, 군자와 함께하기가 훨씬 어려워진다.(맹자사설: 8-9)

“하늘이 부여한 마음”은 “생생(生生)의 기틀로서 혹시라도 쉬는 때가 없다. 그러므로 잘못된 뒤라도 조금 있다가는 다시 발할”(맹자사설: 11-8) 것이라는 믿음이 이들에게는 있다. 이 마음의 바탕인 기가 그러한 것이기 때문이다. 이러한 사회에서는 아무리 타락한 사람이라고 해도 버려지는 일은 없을 것이다.

이러한 인간관리 방식은 효율성에서 분명 떨어진다. 소인 역시 염치의 마음을 품을 수도 있고, 그 때문에 더 나빠지지 않고 나아가 좋은 쪽으로 변화할 가능성은 분명 있다. 그러나 그 시점에서는 분명 소인이고 소인의 행동을 할 것이므로, 그 행동이 낳는 결과를 바로는 막을 수 없다.

그러나 황종희에게 인간관계의 목적은 효율적인 사회, 효율적인 나라

를 만드는 것은 아니었다. 식물이 자신의 본성대로 자라는 것처럼, 사람이 본성대로 생의를 실현하도록 하는 것, 그것이 모든 사회적 활동이 갖는 의미일 것이다. 생의를 실현하기 위한 주변을 만들어가는 것, 그 환경 안에서 스스로의 불씨를 살려내 서서히 변화해가고, 또 그러면서 타인에게 영향을 주고 변화시키는 것, 이것은 자신의 본성을 실현하는 과정이다.

그 성장은 한 세대에서 끝나는 것이 아니라 대를 이어간다. 기란 그런 것이다. 나의 기를 이어 아들이 살아간다. 아버지가 아들 갖기를 원하는 것은 “자신의 뜻을 잇기 바라는 마음에서이며, 나의 모자란 부분을 아들이 채우고 내가 못한 일을 아들이 하기를 바라”기 때문이다. 그럼으로써 “몸은 유한하지만 뜻은 무궁”한 것으로 만든다(맹자사설: 7-19). 학문 역시 대를 이은 성장의 방법이다. 황중희는 다음의 학경(郝敬, 1558~1639)의 말을 인용한다.

만약 사람의 본성에 본래 이러한 도가 없다면 배워도 할 수 없을 것이다. … 본성이 선한 것이 아니라면 배움이 끊어져 전해지지 않은지 오래되었을 터이니, 서책이 어떻게 오래도록 남아있을 수 있었겠는가. 배워서 할 수 있는 만 가지는 천생의 하나를 당할 수 없지만, 배우지 않아서 파괴되는 것 한 가지가 천생의 만 가지를 잃게 한다. 그러므로 배움이 중요하다.(맹자사설: 5-1)

사회에서의 혼습과 대를 이어 계속되는 학문을 통해 사람은 성장해간다. 학문에 대한 위의 글 역시 한줄기 타고난 선한 본성과 그 뒤에 지속적으로 이루어지는 인간의 노력이 협력해야 함을 이야기 한다. 타고난 선한 본성은 수동적으로 주어진 것이므로, 인간의 입장에서 보면, 인간이 노력을 보태서 바꿀 수 있는 일이 더 중요하다. “그러므로 배움이 중요하다.”

이 경험적인 배움의 중요성을 강조한다는 점에서, 앞에서 언급했던 황종희의 ‘지’가 감각에 그치는 것이 아님을 짐작할 수 있다. 앞에서 인용했듯이 지가 성장하면 “안정되어 고요하면 사려할 수 있게”(맹자사설: 3-2) 될 것이고, 이 능력은 타인의 주장을 판단하고 평가하는데 발휘된다. 지각을 예민하게 하는 능력의 신장 또한 서책을 읽는 일에도 의지해야 함은 분명하다. 인간의 인식주체를 감각으로 설정한 데는, 정주성리학의 형이상학적 보편원리의 존재를 부정하고 인간을 기적인 존재로 설명하며, 인간의 인식기관 역시 현실적으로 여타의 존재와는 차별되는 종적 특성으로 규정한 것과 관련된다. 그러나 이 종차로서 인간의 지각은 이처럼 사려하는 능력으로 성장하고 나아가 서책을 통해 시간을 뛰어넘어 그 힘을 발휘한다.³⁴⁾

이러한 지각, 이러한 지력을 가진 사람으로 성장하게 된다면, 세상의 구체적인 일에 무관심하거나 무지한 사람일 수 없을 것이다.

['순이 서물에 밝다'(舜明於庶物)고 할 때의] '서물'(庶物)이란 천지만물의 리이다. ['인륜을 살핀다'(察於人倫)고 할 때의]³⁵⁾ '인륜'(人倫)이란 일용의 범상한 일이다. '밝고'(明) '살핀다'(察)는 것은 이 영명함이 관통하여 널리 퍼지는 것이다. 순이 밝게 보는 일은 천지만물에 대해 남김없이 이루어져서, 모든 것이 오묘하고 담연한 영명함 가운데에 있게 되니, 기와나 조약돌, 피부 등 어느 하나 빠진 것이 없었다. 이에 의거하여 세상을 경영하고 변화시키고 마름질해가니, 인과 의의 유행 아닌 것이 없었다. 이는 예로부터 이루어진 자취를 모방해서 행하는 것이 아니다. '인과 의에 근거해 실천한다'(由仁義行)는 것은 원래 인과 의가 없는데 사람이 보고 인과 의라고 하는 것이다(맹자사설: 8-19).

34) 지각이 구체적으로 어떻게 단련되는지, 또 그러한 지각의 단련과 독서를 통한 지의 단련은 어떻게 연결되는지에 대해서는 보다 세밀한 논의가 필요하다.

35) 이상 괄호안은 『맹자』, 『이루하』 19: “舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也.”

일상의 생활, 일상의 관계, 모든 것들에 무감하지 않고 서로의 바람직한 교류를 알게 된 이 사람의 감각에는 기와나 조약돌도 벗어나 있지 않다. 그 어떤 것도 나와 무관한 존재는 없기 때문이다. 앞에서 황종희의 사회활동이 효율을 중요한 것으로 생각하지 않았으리라고 했는데, 그 말이 현실 생활에서의 무능을 의미하지는 않는다. 오히려 자신의 지각을 성장시킨 사람이라면 이 기의 흐름, 그 안의 연관을 예민하게 아는 사람일 것이고, 실제로 그것은 각 존재의 본성을 아는 것이다. 이러한 박학과 영민함이 지각 혹은 지의 양을 늘려간 결과가 될 것이다. 그리고 이러한 경지는 순과 같은 뛰어난 사람만의 것이 아니라 모든 사람의 것이 되게 하는 것이 사회가 할 일이다. 사회를 이루면서 상호 성장시키고 대를 이어 서책을 통해 축적된 지식을 전해주는 것, 이처럼 작은 것들을 축적해 가는 것이 부족한 사람들이 위대해질 수 있는 방법이다.

5. 덕과 정치

비록 전광석화 같을지라도, 맹자와 마찬가지로 황종희 역시 “불인지심은 사람이면 누구나 갖고 있다”고 생각하며, 또 맹자가 말하듯이 “다만 확충할 줄 모를 뿐”이라고 진단한다.³⁶⁾ 황종희에 의하면, 확충할 수 있다면 “벉속을 가득 채우고 있는 것이 모두 측은지심”³⁷⁾이다. “확충의 도는 이 마음을 보존하고(存) 키우는 것(養)”이다. 황종희의 해석에 의하면, 확충이란 전광석화 같은 마음을 보존하면서 그 양을 늘려나가는 것이다. 그렇게 되면 이 마음은 “두루 흘러 그치지 않게 되고,” 그리하여 자연스럽게 “정치를 하여 인을 베풀게 된다.”(이상 맹자사설: 3-6)

36) 이상 『맹자』, 『공손추상』 6 ; 『맹자사설』 3-6.

37) 원출전은 『二程遺書』, 卷三, 『謝顯道記憶平日語』.

여는 유학자와 마찬가지로 황종희에게도 윤리와 정치의 경계는 없다. 정치는 흐르는 이 마음의 본성상 자연스럽게 하는 일이다. 그래서 “선왕의 도를 행하라”는 것이 바로 확충의 법을 가르치는 것”(맹자사설: 7-1)이라는 말도 자연스럽게, ““요순의 도를 즐기는’ 자는 요순의 은택이 천하게 미치기를 바란다”(맹자사설: 9-7)는 말도 자연스럽게.

타고난 한줄기 선한 마음인 불인지심을 키우는 일이 인간으로서 누구나 해야 하는 일이라면, 정치 역시 인간이라면 누구나 해야 하는 일이다. 물론 사람마다 할 수 있는 일이 한정된다는 것을 황종희는 인정한다. 가령 군주의 정치는 다음과 같이 묘사된다.

요순은 겨울날의 혹독한 추위와 여름날의 비에 백성들의 신음이 하루도 그치지 않는 것을 마음 아파했다. 문왕의 ‘상처 입은 사람 보듯 하는 마음’ 역시 하루라도 그쳤겠는가. 도는 끝없이 펼쳐지니 나의 노력 역시 끝없이 날로 진보한다. [도가] 이미 이르렀다는 마음을 갖는다면 도에서는 날로 멀어진다(맹자사설: 8-20).

그 마음이 나라 안 모든 백성들에게 가 닿아야 한다는 점에서 이는 특히 군주가 가져야 할 마음일 수 있다. 그런데 그 확충의 정도, 즉 그 성장의 정도에서 윤리적으로 더 뛰어난 사람이 할 일이라고는 할 수 있어도, 이 마음을 키우는 ‘노력’은 누구에게나 끝없이 요구된다. 다음과 같은 군주의 마음도 그러하다.

천하는 비록 크고 만민은 비록 많지만, 단지 ‘원하는 것’과 ‘싫어하는 것’이 있을 뿐이다. 그러므로 군주된 자가 잡는 것은 매우 간략한 것이어야 하니, 이른바 “쉽고 간략해야 천하의 리를 얻는다.”³⁸⁾ 이 ‘원하는 것’과 ‘싫어하는 것’은 “예쁜 모습을 좋아하고 악취를 싫

38) 『역』, 『계사전』상 : “易簡而天下之理得矣.”

어하는”³⁹⁾ 나의 [성정]에서 오는 것이므로, 나의 호오로 헤아려 천하의 호오로 삼는 것이다. 즉 서(怨)이며 인(仁)이다. [원하는 것을] ‘모아주고’ [싫어하는 것을] ‘행하지 않는 것’은, ‘차마 견디지 못하는 마음’(不忍人之心)으로 ‘차마 견디지 못하는 정치’(不忍人之政)를 행하는 것이다(맹자사설: 7-9).

앞에서 보았듯이 황중희에게 호오의 감각과 선악 판단은 한가지 일이다. 위 인용문은 ‘정치’에 대해 말하는 것이지만, 근원적으로는 사회 안에서 사람과 사람이 관계를 맺는 바람직한 방식이다. 사람마다 각자 호오의 감각을 사회적으로 성장시켜야 하는데, 이 성장은 단독적으로 이루어지는 것이 아니라, 기본적으로는 사람사이의 관계에서 이루어진다. 게다가 상호의 관용과 관심, 은근함과 인내심 속에서 온몸으로 이루어진다. ‘정치’는 사회의 관계망에서 성장하고 성장을 돕는 일, 즉 앞에서 보았던 가족 안에서의 상호 관계, 학문적인 상호 영향 등과 근원적으로는 다른 것이 아니다.

이것이 광의의 정치라면, 통상적으로 정치라고 하는 것은 권력과 결합하여 이루어지는 것을 가리킨다. 권력과 결합하여 더 큰 영향력을 발휘할 수 있다는 것이 이 협의의 정치의 순기능이라면, 권력의 주체역시 기적의 존재로서 계속 성장해야 할 불완전한 존재라는 점에서 그 권력을 오용할 위험성이 상존한다는 것이 역기능적 특징이다.

그래서 황중희는 군주 역시 교육의 대상이며 그의 권력행사는 늘 점검되고 견제되어야 한다고 강조한다. 유학은 『맹자』 이래, 도덕적으로 성숙한 재상이 정국을 주도함으로써 군주의 일인 전제를 막고, 한편에서는 늘 폭주의 위험성이 있는 군주를 도덕적으로 성장시켜 나가는 것 역시 대신들의 임무로 설정했다. 군주가 그 윤리정치의 이상을 함께 하고 유

39) 『대학』 : “所謂誠其意者, 毋自欺也. 如惡惡臭, 如好好色, 此之謂自謙, 故君子必慎其獨也.”

학자 대신들과 대척하지 않는다면, 맹자가 구상한 윤리정치는 실현될 수 있겠지만, 군주가 그 통제를 벗어날 수 있는 가능성은 얼마든지 열려있으며, 실제로 역사는 오히려 그 통제 이탈의 상황이 압도적임을 증명한다. 황중희의 새로운 정치구상을 담은 책 『명이대방록』 안에는 권력을 남용하는 미성숙한 군주와 그 장단에 맞춰 타락해간 대신들이 넘친다. 황중희는 역대 군주들이 권력을 독점하며 세상의 경영을 사적인 이익추구로 만들어버리자, 선비들 역시 군주의 개인적인 호오에 몸을 맡기는 노비로 타락했다고 비판한다.⁴⁰⁾

세습에 의해 군주가 된 자가 보통사람보다 윤리적으로 뛰어날 근거는 없다. 그저 한줄기 선한 마음을 타고 난 보통사람이므로, 그 사람 역시 사회 속에서 다듬어지며 성장해야 한다. 황중희의 유명한 ‘학교’의 역할 구상은 재상제보다 더 강력하게 군주의 통제를 구상한 것이다.⁴¹⁾ 중앙의 최상급학교인 ‘태학’의 학장은 재상과 동급이며, 장차 군주가 될 세자는 15세 때부터 태학에서 교육받는다. 이뿐 아니라, 군주가 된 후에도 정기적으로 학교에 나가 강의를 듣고 학장에게 실책을 비판받는다. 즉 학교는 교육기능을 넘어 그 사회의 시비를 정하고 관리하는 곳이다.

학교는 선비를 키우는 곳이다. 그러나 옛날 성왕이 다스리던 시절에는 그 뜻이 여기에 그치지 않았다. 반드시 천하를 다스리는 방법이 모두 학교에서 나와야 학교를 세운 의미가 비로소 다 갖춰졌다. … 천자가 옳다고 하는 것이 반드시 옳은 것이 아니며 천자가

40) 『明夷待訪錄』, 『原君』(『黃宗羲全集』, 제1책 수록). 김덕균 옮김, 『명이대방록』, 한길사, 2000을 참고했다.

41) 오노 가즈코는 일찍이 황중희의 이 ‘학교’를 “단순한 교육기관이 아니라 의회적 기능을 갖는 것”이라고 설명하며, 이것은 동림(東林)의 “서원에서의 대중적인 토의”와 복사(復社)의 “집단적인 정치운동”을 “합법적으로 제도화하는 시도”였다고 평했다. 小野和子, 『明末・清初 지식인의 정치행동 - 특히 結社를 중심으로-』, 貝塚茂樹 등 저, 윤혜영 편역, 『중국사』, 홍익사, 1986. 472~473쪽.

그르다고 하는 것이 반드시 그른 것이 아니다. 천자 또한 감히 자의적으로 시와 비를 주장하지 않고, 학교에서 시비를 공론하였다(명이 대방록: 학교).

부형의 인내심 있는 훈계가 미칠 수 있는 범위가 있고, 그 성장의 과정에서 일어나는 탈선 또한 그 사회에서 포용할 수 있는 범위가 있다. 그러나 군주의 경우는 사정이 다르다. 이 사람이 탈선하는 경우에는, 그것이 ‘한번 마음을 잘못 먹음’(一念之差)이라고 표현되는 사소한 것처럼 보이는 것일지라도, 수십 명, 수백 명을 눈 하나 깜짝 안하고 학살하는 일로도 이어진다.⁴²⁾ 그러한 탈선을 막아야 하는 것은 절대절명의 일이다. 그러므로 군주의 탈선에 대해서는 더 강력한 제어장치가 요청된다. 그 장치로서 황종희는 정부에 앞서 사회의 시비를 정하고, 군주를 비롯한 정부의 행정을 평가하고 비판하며, 나아가 군주를 지속적으로 교육하는 학교의 존재를 요청한 것이다.

이러한 학교의 정당성 역시 ‘공적인 합의’(公議)에서 나온다. 누구라도 완전할 수 없기 때문이다. 황종희의 구상에서는, 중앙의 상급학교에서 지방의 하급학교에 이르기까지, 학교의 대표를 비롯하여 그 교사들 모두 합의에 의해 선출되며, 또한 실수할 경우 언제라도 비판받고 탄핵당할 수 있도록, 그들의 권위는 학생을 포함한 관련자들의 공론에 열려 있어야 한다.⁴³⁾

개인은 불완전하고, 끝내 그 불완전함을 벗어나기 어렵다고 해도, 한 줄기 선한 마음을 잃지 않고 있는 사람들의 협력에 의해 그 선을 건설한 것으로 만들 수 있다. 황종희는 “세상에서 가장 알기 어려운 것을 한사람이 찾으면 얻지 못하더라도 천만인이 찾으면 모두 얻을 수 있다. 세상에서 가장 이루기 어려운 일은 한때 힘을 쓰면 이루지 못하더라도 천백 년

42) 『맹자사실』 2-1.

43) 이상, 『명이대방록』, 『학교』 참조.

을 힘쓰면 못 이룰 것이 없다.”고(맹자사설: 자서), 협업의 힘을 신뢰한다.

또한 개중에는 보다 뛰어난 사람도 있기 마련이다. 특히 역사적으로 성인이라고 불려온 사람들은 눈에 보이는 유산을 남겨주었다. 황종희는 유가의 경전이 바로 그것이라고 생각한다. 그에 의하면, “경은 모두 선왕의 법이다.” 그러나 “세상에 그것을 드러낸 것은 한 성인의 생각에 의해서가 아니며 또한 한 성인의 가르침에 의해서도 아니다.”(맹자사설: 7-1) 성인이 비록 무리 중에는 뛰어난 사람이라고 해도 역시 불완전한 개인이었을 것이지만, 역사적인 협력에 의해, 평범한 사람들이 안심하고 의지할 수 있는 규범을 전해준 것이다. 그러므로 그 규범 역시 서책과 마찬가지로 믿고 의지할만하다.

황종희는 자득(自得) 즉 스스로 깨닫는 것을 무엇보다 중요하게 생각했으나,⁴⁴⁾ 미숙한 군주가 막강한 권력을 가졌을 때 초래할 수 있는 막대한 비극을 막기 위해 — 유학자로서는 드물게 — 노골적으로 법의 역할을 중시했다.

그 사람이 옳으면 좋은 일을 행하지 않을 이유가 없고, 그 사람이 그릇되더라도 엄격한 법망 때문에 천하 사람을 해롭게 하지 않을 것이다. 그러므로 다스리는 법이 있는 후에 다스리는 사람이 있다고 하는 것이다(명시대방록: 원법).

군주가 법을 존중하지 않을 수 없고, 또 학교의 지도에 따를 수밖에

44) ‘자득’(自得) 글자 그대로는 “스스로에게서 얻음”의 뜻이다. 즉 선한 자신의 마음을 깨닫는 것이다. 다음은 황종희가 ‘자득’에 대해 말하는 일례이다. 『맹자사설』 8-6 : “내 마음을 변화시키고 마름질해 가는데 그 세세한 부분들(曲折)을 ‘예’(禮)라 하고, 그 타당한 바를 ‘의’(義)라 하니, 원래 만들어져 있는 자취는 없다. 지금 리가 사물에 있다고 하면서 이미 있는 자취를 흉내 내는데, 이것이 ‘예가 아닌 예’이며 ‘의가 아닌 의’이다. 대개 성현의 말과 행동은 성현의 마음이 융결(融結)된 것이므로, 내가 그 마음을 얻지 못하면 모두 찌꺼기이다. 예의가 찌꺼기 속에 있겠는가?”

없는 사회를 이룬다면, 이 사회는 다수의 선, 다수의 지에 의해 건강하게 유지될 수 있을 것이다.

역사적으로 축적된 법에 의해, 또 동시대인의 공의에 의해, 권력의 오용을 막는 것이 정치영역에서 이루어져야 할 소극적인 일이라면, 정치가 권력을 갖고 효율적으로 해야 할 보다 적극적인 역할이 있다. 정치의 본질은 — 윤리와 마찬가지로 — 측은지심의 확충과 실천이다. 천재지변이나 외적의 침입에 백성을 그대로 노출시키는 것은 측은지심을 가진 사람이 할 일이 아니다. 그러므로 정치가는 유능해야 한다. 군주 뿐 아니라 누구라도 나라가 망하려고 하는데 일신을 보전하기 위해 속수무책일 수는 없다.⁴⁵⁾

황중희는 “후세의 유학자들이 사공(事功)과 인의의 길을 갈라놓게 되자, 변란을 맞았을 때 지탱할만한 역량이 부족하게 되었다.”(맹자사설: 1-1)고 평하면서, “왕(王)과 패(覇)의 구분은 사공(事功)에 있지 않고 심술(心術)에 있다.”, “사공이 심술에 근본을 두고 있다면 … [사공 역시] 왕도”(맹자사설: 1-7)라고 말한다. 백성이 실질적인 결과가 필요한 사태를 당했을 때, 그것을 위해 노력하는 것이 바로 인의의 마음이라는 것이다. 특히 인의의 덕이란 이러한 측은지심이 행위로 나왔을 때 붙는 이름이다.⁴⁶⁾ 그러므로 정치적으로 유능하지 않은 사람은 덕이라는 이름을 얻을 수 없다.

공자와 맹자가 비난하는 향원을 보면 마음과는 반대로 덕 있는 척 행위를 꾸미는 자이다. 즉 그들에게는 마음이야 모르겠지만, 어쨌든 평가할만한 행위는 있다.⁴⁷⁾ 그런데 황중희가 지적하는 향원의 행태는 조금 다르다. 황중희는 “세태를 헤아리고 인정에 부합하면서 세속에서는 좋은

45) 『맹자사설』 1-1.

46) 주(30) 참조.

47) ‘향원’의 행태에 관해서는 이해경(2011) 참조.

사람이 되고 조정에서는 비루한 사람”(맹자사설: 14-37)이라고 향원을 묘사하며, 다음과 같이 도학자연 하는 사람들을 비판한다.

도학에는 또 도학의 향원이 있어, 읽는 것이 사서, 『통서』, 『태극도설』, 『근사록』, 『동·서명』, 『어류』에 지나지 않고, 서원을 건립하고 사서를 주달아 간행하고 어록을 편집할 뿐, 하늘이 무너지고 땅이 갈라져도 나오는 상관없는 일이다(맹자사설: 14-37).

이는 실제로는 당시 지식인들의 주류를 이룬 정주성리학자들의 행태에 대한 비난이다. 황종희의 입장에서 짐작해보면, 그들은 덕 있는 자들의 행위를 잘못 짚은 것이다. 잘못 짚은 이유는 당시의 덕이란 그런 것이라고 통용되었기 때문일 것이다. 책을 읽고 주석을 달면서 ‘마음을 닦는’ 방식은 정주성리학자들에게는 선천적 덕을 발현하도록 하는 방식이었다. 그러나 황종희가 생각하는 덕은 그런 것이 아니다. 덕이 측은지심을 느끼고 그것에 응답하는 행동 뒤에 얻는 것이라면, 백성들의 불행, 사회의 불행을 보고 아무것도 느끼지 않고 아무것도 실천하지 않는다면, 덕이라고 할 만한 것이 없다.

진정 자신의 선한 본성에 응답하여 한 점 막힘없이 본성을 확충하고 살기 위해서는 자신의 주위에 눈감을 수 없으며, 그 주위의 불행과 불안을 지켜보고만 있을 수 없다. 이러한 황종희의 생각에 따르면 정치는, 윤리와 분리됨으로써가 아니라, 윤리에 더욱 밀착함으로써, 즉 자신의 도덕성에 충실히 반응함으로써, 현실적 감각과 실천력을 얻게 된다.

6. 선한 본성과 덕 - 인간은 어떻게 존엄해지는가

마키아벨리는 『국가론』에서, 강한 국가를 위해 어떻게 유능하게 권력

행사를 해야 하는지 군주에게 조언한다. 그에 의하면 정치는 “인간이 어떻게 살아야 하는가”가 아니라 “인간이 어떻게 살고 있는가”(군주론: 105)⁴⁸⁾를 토대로 하여, 실효를 거두는 것을 목적으로 해야 한다. 이러한 정치관을 통해 그는 중앙집권적 국가를 구상하면서 기독교적 가치관에서 정치를 독립시키고자 했다.⁴⁹⁾

황중희는 반평생은 이민족에게 나라가 넘어가는 것을 막기 위해 진전 긍정했으며, 남은 반평생은 그 비극을 반성하며 새로운 정치를 구상했다. 그는 정주성리학의 형이상학적 윤리 이론을 비판하고, 피바람이 부는 현실을 직시하는 것으로 그의 정치구상을 시작했다. 그리하여 정치와 권력이 어떻게 본분을 벗어나서 타락할 수 있는지 고찰하고, 권력이 제 역할을 하도록 하기 위해 고심했다.

형이상학이 아니라 현실에서 출발하는 정치이론을 구상했다는 점에서 이 두 사람은 일치한다. 이들은 또한 현실적인 정치를 위해 사람 일반에 대한 이해를 시도했다. 정치적 현실이란 결국 많은 부분 인간 사이의 관계로 이루어지는 것이며, 이들이 솔직히 인정하듯이 현실의 인간은 도덕적이지 않다. 마키아벨리는 “인간이란 사악하고”(군주론: 119) “은혜를 모르고 변덕스러우며 위선적인 데다 기만에 능하며 위험을 피하려고 하고 이익에 눈이 어둡”다고 묘사한다(군주론: 114). 황중희 역시 “인간은 각각 자신을 위하고 자신의 이익을 추구하는” 존재이며, “편안함을 좋아하고 수고로움을 싫어하는” 존재라고 생각한다(명이대방록: 원군). 군주가 요청된 것도 인간의 이기적(自私自利) 성격 때문⁵⁰⁾이다.

48) 니콜로 마키아벨리 지음(2008), 강정인·김정희 옮김, 『군주론』, 까치글방을 사용했다. 이 번역본의 페이지를 표기한다.

49) 강정인의 평에 의하면, 그는 “사상적으로는 현실주의 정치사상을 대변하고 정치적으로는 당시 대두하고 있던 중앙집권화된 근대국가-절대왕정의 형태로 표현된-의 정당성을 옹호”했다. 『마키아벨리의 정치사상과 ‘로마사논고』, 11쪽, 니콜로 마키아벨리 지음, 강정인·안선재 옮김 『로마사 논고』, 한길사, 203.

50) 『명이대방록』, 「원군」.

그러나 이들 모두 ‘인간이 악하기만 하다’고 단정하지는 않는다. 마키아벨리는 법에 의해 통치되는 나라의 인민에게서는 “군주들에게서 보는 것과 마찬가지로” “선량함을 가진 것이 발견”(논고: 248)된다고 말한다. 특히 로마 인민은 “일관되게 조국의 영광과 공동선의 애호자”(논고 250~251)였다고 평가하며, 인민의 신중함, 침착성, 현명함 등을 인정한다.⁵¹⁾ 황종희는 앞에서 보았듯이 현실의 인간이 바로 선하다고 생각하지는 않지만, 한줄기 섬광 같은 선한 본성을 타고 났다고 생각한다. 그리고 그 선한 본성이 좋은 환경에서 성장함으로써 선한 마음을 불려서 덕 있는 사람이 된다고 생각했다.

즉 마키아벨리와 황종희는 현실에서 출발하여, 정치차원에서의 개선을 도모했다는 공통점을 갖는다. 그러나 두 사람은 결정적으로 윤리와 정치의 관계설정에서 갈라진다. 마키아벨리는 윤리적인 차원에서의 개인적 선의 추구하고 정치적 차원에서의 가치 추구를 별개의 영역으로 양분한다. 특히 군주를 상대로 효율적 정치에 대해 이야기하면서, 마키아벨리는 다음과 같이 조언한다.

어떤 상황에서나 선하게 행동할 것을 고집하는 사람이 선하지 않은 많은 사람들에게 둘러싸여 있다면, 그의 몰락은 불가피합니다. 따라서 권력을 유지하고자 하는 군주는 상황의 필요에 따라서 선하지 않을 수 있는 법을 배워야 합니다(군주론: 106).

그리하여 “군주는 모름지기 짐승의 방법과 인간의 방법을 모두 이용할 줄 알아야 한다”고 역설한다. 짐승의 방법은 힘에 의지하는 싸움의 방법이고 인간의 방법은 법에 의지하는 싸움의 방법이다.⁵²⁾ 군주가 추구하는 최고의 가치가 “권력을 유지”하는 것이라면, 이 사람은 이 목표에

51) 『로마사 논고』, 제58장 참조.

52) 『군주론』, 118쪽.

유용한 행위를 선택할 것인데, 그것이 “선하지 않을 수 있는 법” 또는 “짐승의 방법”으로 표현되었다. 그런데 마키아벨리가 주장하는 것은 짐승의 방법만 사용하라는 것은 아니다. 권력을 유지하려는 군주는 때로는 ‘선함’ 혹은 ‘인간의 방법’을 외면하고 다른 행위 방식을 택해야 한다는 것이다.

그러므로 마키아벨리의 조언에 따라 사는 사람은 인간의 방법과 짐승의 방법, 윤리적 선과 유용성의 두 방식을 병행하며 살 것이다. 이 선이 어떤 종류의 것인지 마키아벨리로부터 들을 수는 없지만, 그것이 어떤 선이든 — 신에 복종하는 선이든 양심에 의한 선이든 — 이 사람은 전일한 의식을 갖고 살기는 어려울 것이다. 윤리적 삶을 완전히 청산할 수는 없지만, 권력의 유지라는 목적이 더 중요한 가치이고, 이 가치를 실현하는 삶을 위주로 하여, 때로는 마음의 갈등을 겪으면서 살게 될 것이다.

유학 전통의 표현에 의하면 마키아벨리의 입장은 “이익의 관점”이며, “사공”(事功)의 입장이다. 황중희는 다음과 같이 말한다.

유리·불리로 말을 하면 군대는 해산하게 할 수 있으나 인·의로 말을 하면 군대를 꼭 해산하게 할 수 있는 것은 아니다. 그러나 맹자는 반드시 이익을 인·의로 바꾸고자 했다. 군대가 해산하지 않으면 인신에 해가 되지만, 오직 이익의 관점으로 스스로를 보면 심술(心術)에 해가 되기 때문이다(맹자사설: 12-4).

마키아벨리는 권력의 유지라는 말을 했지만 실제로 그가 권력의 유지를 통해 궁극적으로 기도하는 것은 국가의 안정과 안락이다.⁵³⁾ 국가의 안정과 안락이 정치가 해야 할 일이라는 데 황중희 역시 이의가 없을 것이다. 문제는 이러한 목표 달성을 우선으로 하여, 윤리적 심성을 배신하는 일을 할 것인가이다. 황중희는 다음과 같이 말한다.

53) 강정인, 「마키아벨리의 정치사상과 ‘로마사논고」, 12쪽.

사람이 오직 ‘사공’(事功)에만 뜻을 두면 학문에 근본이 없다. [이러한 사람] 천하를 얻을 수 있다면 불의한 짓을 하고 무고한 사람을 죽이는 일도 하니,⁵⁴⁾ 그 성취가 정말 얕다(맹자사설: 8-8).

유용함을 제일가치로 추구하다 보면, 마키아벨리가 노골적으로 말하듯이 윤리적 심성을 무시할 수 있는데, 위의 황종희의 경고는 그 유용함이 도대체 무엇을 위한 것인가를 되묻게 한다. 자신의 도덕성을 배신함은 물론이고 죄 없는 타인까지 희생해가면서 얻어야 할 것은 무엇인가? 사람의 목숨과 사회의 이익은 양적으로 계산되어 경중이 판단될 것인가? 만약 그렇다고 한다면, 사회의 이익은 무엇을 위한 것인가?

황종희는 “의(義)가 있는 곳은 일의 크고 작음과 [관계있는 것이] 아니라 다만 곱은가 곱은가[와 관계있을] 뿐”이라고 강조한다. 그 이익의 크기가 아무리 크든 작든 “일단 계산하고 비교하는 데로 떨어지면 소인”(맹자사설: 6-1)이라고 말한다. 일단 계산하게 되면, 윤리를 손상시키는 양과 정치적 효용을 얻는 그 양에 상관없이, 결국은 마음쓰는 일(心術)에는 나쁜 영향을 줄 것이고, 이렇게 되면 극단적인 ‘불의’를 저지르는 일도 가능하다.

양심이라 부르든 선한 마음이라 부르든 윤리성이라 부르든, 그 것을 손상시키지 않고 그것을 보존하고 키우는 길을 일관되게 유지하면서 산다는 것은 무엇을 의미하는가? 즉 황종희처럼 정치영역의 현실성을 중요하게 고려하면서도, 그것이 윤리적 가치추구를 정치영역까지 확대함으로써 얻는 것으로 한정된다면, 보존되는 것은 무엇인가?

“공명을 쫓는다면” “세상에 의해 조종된다”(맹자사설 : 8-29)고 황종희는 말한다. 의무든 유용성이든 그것을 지시하는 규범은 외부에서 법칙으로 내게 주어진다. 현대 덕윤리를 옹호하는 사람들이 비판하듯이, 그 의무를 이행하는 동기, 공공의 이익이 되는 법칙에 따르는 동기를 설명하

54) 원출전은 『맹자』 「공손추상」 2 : “行一不義, 殺一不辜, 而得天下, 皆不爲也.”

기는 쉽지 않다.⁵⁵⁾ 설사 그것이 단순히 이익추구가 아니라, 숭고한 의무의 이행이거나 공공의 이익을 위한 것이라 해도, 윤리적 행위자의 입장에서 볼 때, 자신의 선택과 노력이 동반되지 않는다면 내적인 충족감을 주지 못할 것이다. 실제로 이 윤리이론들이 실천되고 있다면, 이 이론만으로는 설명될 수 없는, 선택하고 노력하는 인간의 내면이 개입해 있을 것이다. 설사 자신을 희생해서까지 이 의무나 법칙에 따르는 삶을 살고 있다면, 자기희생적이 그것이 더 가치 있는 것이라는 판단이 개입해 있을 것이다.

선한 마음을 자신을 대표하는 것으로 선택하고 일관되게 그 마음으로 살기로 한 사람은 자아존중감이라는 관점에서 보면 가장 고도의 성과를 올린 사람일 것이다. 이는 다른 어떤 외부가 아니라 스스로를 원인으로 삼아, 이 삶을 영위하겠다는 생각이다. 나의 삶만이 그러한 것이 아니다. 황중희가 그랬듯이 전체가 연결되어 있는 기의 세계를 배경으로 하는 세계라면, 나의 삶이 필연적으로 타인의 삶에 영향을 미치고 타인의 삶이 또한 내 삶에 영향을 미칠 것이므로, 타인 역시 자아 존중감으로 충만해야 자신의 자아 존중감 역시 성취될 것이다.

7. 맺는말 - 좋은 사람, 좋은 세상

황중희는 유가경전을 읽고 해석하면서 군자, 성인이라는 말을 자연스럽게 쓰지만, 실제로 그에게 그 말은 그다지 의미가 없다. 군자, 성인은 보통 사람과 다른 상태의 사람일뿐, 각자 다른 세계에 속한 사람이 아니다. 그는 “촌사람을 면하면 군자”라고 하기도 한다. 촌사람이란 “악인은 아니고” “일용의 범상함 속에서 격식들을 만들어, 스스로는 자

55) 노영란(2009), 『덕윤리의 비판적 조명』, 철학과 현실사, 24-29쪽 참조.

못 큰 잘못은 없다고 하지만, 도리어 다른 사람과 융화하지 못하는”(8-28) 사람이다. “촌사람” 아닌 “군자” 혹은 “성인”에 대해서는 다음과 같이 묘사한다.

사람들과 다르고자 한다면 허다한 꾸밈이 나오니, 이는 성인이 아니다. 그러므로 성인이란 보통 사람이면서 마음을 편안히 하려는 자이다. 보통 사람이란 성인이면서 마음을 편안히 하려고 하지 않는 사람이다(맹자사설: 8-32).

“마음을 편안히 하”면서 “꾸밈”이 없다는 것은, 외적인 규범이 아니라 스스로의 동력으로 움직이는데, 의도나 노력 없이 마음을 써도 저절로 막힘없이 사람사이를 왕래한다는 것이리라 짐작한다. “격식들을 만”든다는 것은, 그 행동이 마음에서 나오는 것이 아니라, 외적인 규범을 만들고 거기에 따르려고 한다는 의미일 것이다. 황중희가 묘사하는 이 편안한, 꾸밈없는 마음으로 사는 것이 쉬운 일은 아니겠지만, 어쨌든 성인은 모든 사람들이 사는 방식으로 일상을 영위하면서 사는 사람이라는 것은 분명하다. 다만 그 일상을 어떤 마음으로 영위하는지의 차이가 있을 것이다.

황중희가 지향하는 이 사람은 사람 속에 있어야 비로소 자신의 본성을 발휘하고 살 수 있다. 기의 흐름 속에서 나와 세계가 연동되어 있다면 나에게만 집중하는 삶은 가능하지 않다. 이 사람은 흐르는 자신의 마음에 충실해서 그 마음을 따라 점점 더 넓은 세상으로 눈을 돌리는 사람이다. 눈에 들어온 세상에 불행이나 불의한 일이 있다면 자신의 기가 편안하지 못할 것이므로, 그 마음이 저절로 그것을 바로잡기 위해 노력할 것이다.

사람을 나쁘게 만드는 것은 나쁜 세상이라는 것을 알기 때문에, 좋은 가족, 좋은 이웃이 되기 위해 노력할 것이다. 자기 주위에서 한 사람으로

서 할 수 있는 일에 그치지 않고, 좋은 세상을 만들기 위해 적극적으로 힘을 모으고 지혜를 모을 것이다. 자신 역시 흔히 그러하듯이 권력의 유혹에 타락할 가능성이 있으므로, 스스로에 대한 경계를 늦추지 않고 타인의 비판에 귀를 열겠지만, 다른 누구라도 권력을 독단하지 못하도록 하기 위해, 할 수 있는 모든 일을 모색할 것이다.

인간세상에서 일어나는 이 모든 일들은 옛날부터 경험해오던 일이다. 한사람 한사람은 약하고 어리석지만, 여러사람의 선함과 지혜를 모으면 좋은 세상을 만들 수 있음을 경험하고 예견한 선배들은 그에 관한 축적된 지식을 서책을 통해서 후세에 전해주었다. 시간을 이어 계속되는 이 기의 교류를 아는 이 사람은 서책을 열심히 읽는다. 그러나 서재에만 박혀있는 서생이 아니다. 책을 읽는 것은 선배들이 겪은 시행착오를 다시 겪지 않고 그들이 전해준 지혜를 이어 좋은 세상을 만들기 위해서이기 때문이다. 또한 이 세상에 무엇하나 나의 삶에 관련되지 않은 것이 없으므로, 이 사람은 주위를 둘러싼 사람 뿐 아니라 사물에도 박식한 사람이다.

격식에 따라서가 아니라 스스로의 마음에 의해 움직이는 자유로운 사람, 그렇다고 세속을 가볍게 여기고 고상한 것을 추구하는 것이 아니라, 보통사람처럼 사람 속에 섞여 사는 사람, 자신을 비롯한 인간의 부족함을 알기 때문에 겸손하면서도 관대한 사람, 그러나 사회적으로 책임 있는 사람의 실책에 대해서는 단호하게 대처하는 사람, 황종희가 그린 덕 있는 사람은 이런 사람일 것이다.

이런 사람은 홀로 노력해서 되지 않는다. 이런 사람이 되려면 선배들과 부모들이 만들어놓은 사회 안에서, 점차로 인간관계를 확장하면서 마음을 키우고 지를 늘리며 행위를 단련해야 한다. 그러면서 자신 역시 좋은 선배가 되어야 하며, 좋은 부모가 되어야 하며, 좋은 이웃이 되어야 한다. 좋은 선배, 좋은 이웃이 된다는 것은 완벽한 사람이 되는 것이 아

나라, 자신의 부족함을 인정하고 서로 보완하며 협력하는 사회를 만들어야 한다는 것을 의미한다.

이런 사회라면 사회로서나 개인으로서나, 시간을 쌓는 것과 덕을 쌓는 것은 일치할 것이다. 그러므로 이 사회에서는 경험 많은 인격자들과 미숙한 어린아이들 사이에 평등하다는 생각은 없겠지만, 나이가 바로 권력이 되는 것이 아니며, 기득권이 영원히 이어지는 것도 아니다. 아무리 유덕한 사람이 되었더라도 기의 존재라는 점에서 늘 실수는 가능하다. 그러므로 이들은 누구 하나의 독단이 아니라 집단의 선의와 지성에 의지하여 사회를 정화해나가고자 한다.

이런 사회는 생산의 증대나 국력의 신장을 제일가치로 여기지는 않는다. 그것들보다도 인간의 존엄성을 더 소중한 것으로 여기고 그것을 지키는 사회를 만들고자 할 것이다. 자존감 있는 인간은 다른 어떤 목적 때문에 자신의 도덕성을 억누르거나 외면하지 않는다.

현대의 우리가 생산성과 국력이 여타의 것들을 희생해서라도 절대적으로 얻어야 할 것이라고 생각하는 것이 아니라면, 황종희가 그린 성장하는 사회를 현재적인 것으로 고려 못할 이유는 없을 것이다. 근대정신의 표상이 된 자유와 평등이 추상적인 개념으로서, 구체적으로 실현될 때는 다른 부자유와 불평등을 낳고 있는 현실을 인정한다면, 황종희가 꿈꾼 사회가 자유와 평등이 부족한 사회라고 말하는 것 역시 어려울 것이다.

참고문헌

- 강정인(2007), 『니콜로 마키아벨리-서양 근대 정치사상의 탄생』, 『서양근대정치사상사』, 책세상.
- 강정인(2003), 『마키아벨리의 정치사상과 ‘로마사논고’』, 『로마사 논고』, 한길사.
- 노영란(2009), 『덕윤리의 비판적 조명』, 철학과 현실사.
- 니콜로 마키아벨리(2003), 강정인·김정희 옮김, 『로마사 논고』, 한길사.
- 니콜로 마키아벨리(2008), 강정인·김정희 옮김, 『군주론』, 까치글방.
- 쉬딩바오(2009), 양휘웅 옮김, 『황종희평전』, 돌베개.
- 오노 가즈코(1986), 『明末·清初지식인의 정치행동 - 특히 結社를 중심으로 -』, 貝塚茂樹 등 저, 윤혜영 편역, 『중국사』, 홍익사.
- 이규성(1994), 『내재의 철학 : 황종희』, 이화여자대학교출판부.
- 이혜경(2009), 『황종희(黃宗羲)의 ‘분량(分量)’의 성선설과 권력견제의 필요성』, 『철학사상』 34.
- 이혜경(2011), 『향원을 향한 유가윤리의 비판은 정당한가?』, 『철학사상』 39.
- 황경식(2012), 『덕윤리의 현대적 의의』, 아케넷.
- 황종희(2000), 김덕균 옮김, 『명시대방록』, 한길사.
- 황종희(2011), 이혜경 주해, 『孟子師說』, 한길사.
- 山井湧(1980), 『明清思想史の研究』, 東京大學出版會.
- 島田虔次(1970), 『中國における近代思想の挫折』, 築摩書房.
- 小野和子(1967), 『黃宗羲』, 人物往來社.
- 梁啓超(1923), 『中國近三百年學術史』(『飲氷室專集』74冊, 『飲氷室合集』, 北京: 中華書局, 1989 수록).
- 吳光 主編(2006), 『從民本走向民主-黃宗羲民本思想國際學術研討會論文集』, 浙江古籍出版社.
- 吳光 主編(2006), 『黃宗羲與明清思想』, 上海古籍出版社.
- 王守仁, 『傳習錄』.
- 李明友(1994), 『一本萬殊』, 人民出版社.
- 朱熹, 『朱子語類』, 黎靖德 編, 王星賢點校, 台北: 華世出版社, 1987.

黃宗羲, 『孟子師說』(『黃宗羲全集』, 沈善洪主編, 浙江古籍出版社, 2002. 제1책 수록).

黃宗羲, 『明夷待訪錄』(『黃宗羲全集』, 沈善洪主編, 浙江古籍出版社, 2002. 제1책 수록).

『孟子』.

『論語』.

『大學』.

『中庸』.

『詩經』.

『書經』.

『易經』.

원고 접수일: 2013년 4월 30일

심사 완료일: 2013년 5월 23일

게재 확정일: 2013년 5월 28일

ABSTRACT

A Virtuous Person as Portrayed by Huang Zongxi

- One who Develops within Society -

Yi, Hye-Gyung

This paper considers the thought of Huang Zongxi - which is based upon the intellectual tradition of the Yangming School and also adheres to the idea that *li* (理) never existed on its own but was always a part of existing *qi* (氣) - by focusing on the notion of ‘virtue’ and examining how it is regarded within his writings. As the material existence of human beings comes from *qi*, and as the world is comprised of the movement of *qi*, the two are interlinked and move together. The mind that is able to sense what is good is also *qi*, and it constantly moves within a state of excess and deficiency. As such, individuals, as imperfect beings, must come together within society to keep in check, and compensate for, their shortcomings and to develop their virtues. Therefore, the formation of a society and the establishment of institutions that can provide a positive environment in which virtue can develop becomes an important moral and political task. The way in which Huang Zongxi focused on the development of virtue and how he combined this development of virtue with politics provides new insights for the field of modern virtue ethics, as well as demonstrating a way forward for Confucianism in the modern period.