

【논문】

향원을 향한 유가윤리의 비판은 정당한가?*

이 혜 경

【주제분류】 유가윤리

【주요어】 향원, 위선, 마음의 윤리, 행위의 윤리

【요약문】 본고는 유학 전통이 위선자라고 비난했던 향원(鄕原)에 대한 변론을 시도했다. 유학이 비판하는 향원은 선한 행위와는 달리 선하지 않은 ‘딴 마음’이 있는 사람들이다. 본고는 마음과 행위를 윤리평가의 대상으로 삼는 윤리체계를 각각 ‘마음의 윤리’와 ‘행위의 윤리’로 분류하고, 그 두 입장에서 향원에 대한 변론을 시도했다. 먼저 행위의 윤리 관점에서 보면, 향원은 비난받을 사람이 아니라 지극히 윤리적인 사람임을 논했다. 이어서 마음의 윤리의 입장에서 향원에 대한 비난을 관철시킬 수 있는 것인지 검토하고, 성장을 강조하고 교육을 중시하면서 윤리적 미숙상태를 부정적으로 취급하는 것은 옳지 않음을 논했다. 결론적으로 갈라진 마음속에서 선한 행위를 실천하는 향원은 비난받아야 할 사람이 아니라, 갈등 속에서 분투하는 보통사람이며, 그러한 노력은 오히려 격려되어야 하는 것임을 주장했다.

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

I. 문제제기

지금 우리가 사용하는 ‘위선자’란 말은 ‘hypocrite’의 번역어이다.¹⁾ 유학적 맥락에서 이에 해당하는 말은 ‘향원(鄉原)’이다. 공맹(孔孟)은 향원을 ‘사이비’(似而非)로 규정했으며,²⁾ 이후 유학자를 자처하는 사람들은 한결같이 ‘향원’을 배척해야할 윤리적 적대자로 여겼다.

본고는 향원이 공자와 그의 후배들이 그랬듯이 주저 없이 배척할 수 있는 사람인가 하는 의문에서 출발한다.³⁾ 공자를 비롯한 유학자들이 묘사하는 향원에서, 늘 흔들리며 시행착오를 거듭하면서도 윤리적인 행위를 해나가는 우리들 보통사람들의 모습을 발견하기 때문이다.

또한 권력을 가진 자가 자신의 탐욕을 숨김없이 드러내는 것을 보면 ‘위선’이 차라리 미덕이라는 생각을 할 때도 있다. 그 위선 뒤에 어떤 다른 욕망을 감추고 있다 하더라도, 노골적으로 공공선을 무시하며 욕망을 드러내는 것보다는 덜 위험해 보이기 때문이다. 그의 본심이 무엇일지라도 그가 위선이라는 행위 방식을 택하고 있는 한, 선을 근거로 그에게 개선을 요구할 수 있는 여지가 있지만, 전혀 꺼리는 것 없이 탐욕을 드러내면서 악행을 자행한다면, 물리적인 방법 외에는 그를 제지할 길은 없어 보인다.

본고는 유학 전통으로부터 ‘향원’이라고 불려온 위선자들을 위해 윤리적 변론을 시도한다. 본고는 마음을 윤리적 판단의 대상으로 하는 유학을 ‘마음의 윤리’로 명명하고, 행위를 윤리적 판단의 대상으로

- 1) 한자문화권에서 근대에 가장 먼저 등장한 서양철학용어 사전인 『哲學字彙』(井上哲次郎 주편, 東京大學三學部印行, 1881)에 ‘Hypocrite’의 번역어가 ‘僞善者’로 되어 있다.
- 2) 『맹자』 「진심 하」³⁷ : “孔子曰, 惡似而非者, 惡莠, 恐其亂苗也, 惡佞, 恐其亂義也, 惡利口, 恐其亂信也, 惡鄭聲, 恐其亂樂也, 惡紫, 恐其亂朱也, 惡鄉原, 恐其亂德也.”
- 3) 기존에 ‘향원’을 주제로 한 논문으로, 박성규의 「공자·맹자의 향원비판」 『태동고전연구』17(2000) 외엔 찾지 못했다. 박성규는 ‘군자’상의 이해를 위해 ‘향원’ 비판이 중요한데도 주목되지 않았다고 지적하면서, 유학적 입장에서 향원 비판의 의미와 중요성을 논했다.

하는 윤리체계를 ‘행위의 윤리’라고 명명한다. 먼저 행위의 윤리 관점, 즉 유학 밖의 시선에서 향원을 긍정적으로 재고한다. 이어 ‘마음의 윤리’의 입장에서든 향원에 대한 비난을 관찰시킬 수 있는 것인지 검토한다. 그리하여 결론적으로 위선 혹은 향원이 유학전통이 비판해 온 만큼 비윤리적이지 않다는 것을 주장하려 한다.

이러한 시도를 통해 우리 역사에서 중요한 규범으로 작동하였으며 그 때문에 현재에도 여전히 영향력을 행사하고 있는 유학이, 위선을 비난하면서도 오히려 위선을 조장해온 그 배경을 드러낼 수 있으리라 기대한다. 그를 통해 유학의 이상주의가 갖는 윤리적 위험성을 경계하며, 현실적인 성장의 과정을 인정해야 한다는 점에서 위선과 향원을 긍정적으로 해석할 수 있는 시각을 제공하려고 한다.

II. 유학 전통의 향원 비판

‘사이비’라는 말은 비슷하지만 가짜라는 뜻이다. 유가경전이 묘사하는 향원은 겉으로 드러나는 모습을 보면 유덕한 사람이다. 보통사람들은 모두 그렇게 믿고, 심지어는 스스로도 그렇다고 생각한다. 그래서 공자나 맹자와 같은 탁월한 사람이 아니라면 ‘가짜’라고 알아채기도 어렵다. 『맹자』는 향원을 “‘이 세상에 태어났으면 이 세상 사람이 하는 일을 해야지, 그들이 좋다고 하는 것이 좋은 것 아닌가’라고 하며 속내를 드러내지 않고 세상에 아부하는 사람”이라고 묘사했다. 이에 의하면, 향원은 밖으로 보이는 모습은 나무랄 데 없지만 “드러내지 않는 속내”가 따로 있는 사람이다. 그러나 어떻게 비난을 해야 할지 꼬투리를 잡을 수가 없다. 그들의 행동은 영락없이 군자의 것이고, 그들의 속내를 만천하에 드러내 보일 방법도 찾기 어렵기 때문이다.⁴⁾

‘위선’은 ‘선’을 전제한 개념이다. 선을 염두에 두고 그 선을 ‘짐짓

4) 이상 『맹자』 「진심 하」37에 의거한다. 직접 인용된 부분은 다음을 번역한 것이다. “生斯世也，爲斯世也，善斯可矣。闕然媚於世也者，是鄉原也。”

꾸미'는 것이 위선이다. 위선은 성공할 가능성이 있기 때문에 시도된다. 그렇다면 모든 '선'은 짐짓 꾸밀 수 있는가? 즉 모든 윤리체계의 선은 위선을 동반하는가? 가령 규범 윤리학 체계에서도 선을 가장하는 것이 가능할까?

규범윤리학의 하나인 공리주의에서는 일반적으로 옳은 행위를 요구하는 규칙들이 제시되며, 선악의 판단은 그 행위와 그 행위가 낳은 결과를 대상으로 한다. 그러므로 그 윤리체계에 따르면, 선해지기 위해서는 규칙들을 지켜야하고, 그 결과는 객관적으로 관찰 가능하다. 여기에서는 '하는 척'이라는 말은 통하지 않는다. 타인의 평가를 바라는 마음으로 싫은 것을 감추고 억지로 행동했다고 해도, 그 사람이 보여준 행동이 윤리적 판단의 자료일 뿐, 그 마음을 문제 삼지 않기 때문이다. 그러므로 그 윤리체계 안의 선은 짐짓 꾸며서 성공할 성질의 것이 아니다.

짐짓 꾸며서 선으로 보이는 일이 성공할 수 있는 경우는 선악판단의 대상이 객관적으로 관찰하기 어려운 때이다. 객관적으로 관찰하기 어려운 것, 그것은 내면 즉 마음이다. 공리주의가 행위를 선악판단의 대상으로 한다면, 유가윤리는 마음을 선악판단의 대상으로 한다. 즉 유학에서는 마음이 선한가 악한가가 그 사람이 선한가 악한가를 결정한다.

그런데 내 마음은 남이 들여다 볼 수 없다. 그렇다면 유가윤리에서 타인의 선악은 어떻게 판단하는가? 여기에서도 역시 외적으로 드러난 것들에 의존할 수밖에 없다. 물론 윤리적 평가는 직접 외적인 표현을 대상으로 하는 것이 아니라, 그 외적인 표현들을 낳은 마음을 짐작하는 것이다. 마음을 짐작하게 하는 외적인 표현에는 표정, 음성, 몸짓, 나아가 행위까지 포함된다.

그런데 문제는 외적 표현들은 마음과 별도로 연출될 수 있다는 것이다. 선한 마음을 가진 사람이 할 법한 표정, 음성, 몸짓, 행위들을 학습하고 흉내 낼 수 있다. 누구도 타인의 마음을 자신의 마음처럼 들여다볼 수 없으므로, 긴장만 늦추지 않는다면 평생 선한 사람으로 인정받고 살 수도 있다.

그 드러난 것만을 보면 똑같이 ‘선한 사람’인데, 유가윤리에서는 정말 선한 사람이 있고 가짜로 선한 사람이 있다고 말한다. 그 선과 위선은 어떻게 갈라지는가? 드러난 것과 다르지 않은 그 마음의 존재 여부가 그 선의 진위를 결정한다. 그렇다면 그 진위 판단은 남이 할 수 있는 일이 아니다. 내 마음은 나만이 알 수 있다. 정말 선한 마음도 나만이 알 수 있지만, 가짜로 선한 마음도 나만이 알 수 있다. 그러므로 마음을 숨기거나 위장하는 일이 가능하고, 그리하여 향원이 탄생한다.

송대 이후 성선설의 전통을 이어받는 것이 유학의 정통을 판별하는 기준처럼 되었다. 유학의 정통을 잇는다고 주장하는 사람들은 스스로는 성선설의 창시자인 맹자의 후예를 자처하면서, 유학 내의 이론적 적대자를 향해 ‘순자와 같다’ 혹은 ‘고자와 같다’라는 말을 공격의 무기로 사용했다.⁵⁾ 성선설이란 내 마음이 선의 원천이라는 주장이

5) 가령 주희와 육상산은 서로를 고자라고 비난했으며, (『朱子語類』 52:154 : “고자는 의를 바로 치워서 없애버리고 단지 마음 위에서 이해하려고 했다. 그래서 육자정이 ‘독서하면서 의리를 강구하는 것은 바로 고자의 의외(義外) 공부’라고 했지만, 나는 그렇게 생각하지 않는다. 육자정이 독서하지 않은 것은 의리를 구하지 않고 단지 정좌정심하는 것이므로 오히려 고자의 의외와 비슷하다.”(曰告子直是將義屏除去, 只就心上理會. 因說, 陸子靜云, 讀書講求義理, 正是告子義外工夫. 某以爲不然. 如子靜不讀書, 不求義理, 只靜坐澄心, 卻似告子外義.)) 黃宗羲는 주희를 고자라고 비난했으며 (『孟子師說』 8-19 : “『집주』의 뜻은 ‘인과 의를 대상으로 삼아 실천한다’(行仁義)를 ‘군자가 보존하는’(君子存之) 일이라고 풀이한 것인데, 아마도 고자의 ‘외의’(外義)가 스며든 듯하다.”(集註之意, 以行仁義爲君子存之之事, 恐告子之外義得竄入之矣.)), 대진은 정주성리학을 순자와 같다고 비판했다. (『맹자자의소증』, 리13 : “정자와 주자는 리를 존송하여 하늘이 내게 주었다고 했는데, 이는 순자가 예의를 존송하면서 성인이 내게 주었다고 한 것과 같다. 정주성리학은 리가 형기에 의해 더럽혀져서 망가졌다고 했다. 이는 성인 이하의 형기는 모두 아름답지 않다는 것으로, 순자의 성악설이다.”(程子朱子尊理而以爲天與我, 猶荀子尊禮義, 以爲聖人與我也. 謂理爲形氣所污壞, 是聖人而下形氣皆大不美, 卽荀子性惡之說也.)) 『주자어류』의 번호는 『朱子語類』(黎靖德 編, 王星賢 點校, 中華書局, 北京, 1994) 체제에 준거하여 각 권의 조목들에 대해 처음부터 순서대로 번호를 부여한 것이다. 가령 52:154는 52권의 154번째 조목이라는 뜻이다. 『맹자사설』의 번호는 『맹자』의 趙岐 이래의 장구체제에 맞춰 붙인 것이다. 가령 ‘3-1’은 ‘공손추상’ 3째 장구’라는 의미이다.

다. 그리고 그 마음이 드러내는 덕이 그 사람의 윤리적 가치를 결정한다고 생각한다. 그 마음이 어떤 행위, 어떤 결과를 산출했는지는 윤리판단의 고려대상이 아니다. 반면 순자나 고자는 인간 안에서 선의 기초를 찾지 않고, 가치는 인간의 본성이 아니라 사회 안에서 형성된다고 생각했다.⁶⁾ 그리고 그 가치는 사회생활에 참여하는 그들의 행위로 판단된다.

선과는 무관하게, 뭔가를 ‘짐짓 꾸미’는 것으로 ‘가식’(假飾)이라는 것이 있다. 부자인 척하거나 아는 척하거나 고상한 척하거나 하는 것들이다. 이러한 가식은 그 사회에서 통용되는 좋은 것을 가진 척하는 것이다. 현대사회에서 선한 척 하는 것보다 이러한 척하는 사람이 많다면, 즉 ‘위선’적인 사람보다 ‘가식’적인 사람이 더 많다면, 윤리적 선보다는 부나 지식, 교양 등이 오늘날 사회에서 더 탐나는 것으로 여겨지기 때문일 것이다.

유학적 사회에서 향원들이 선을 가장한 이유 역시 단순히 착한 사람이라는 칭찬이 듣고 싶어서는 아니었다. 유학이 근간질서로 작용하는 사회에서 윤리적 선은 질 높은 사회생활을 위한 가장 유력한 조건이었다. 유학을 국가경영의 근본이념으로 하는 사회에서, 윤리적 능력은 정치참여의 자격이 된다. 즉 윤리적 선은 출세하기 위한 조건이었다. 관리등용시험인 과거시험은 유교경전에 대한 지식을 묻는다. 유교경전에 대한 지식이지만, 유교지식이 의미하는 바는 유교적 성인의 마음가짐과 성인의 정치에 대한 정보로서, 그에 대한 앎이 덕의 정치를 실행할 수 있는 능력으로 간주되었다. 즉 유학적 지식은 유덕한 정치를 할 수 있는 윤리적 능력의 척도였다. 유가경전에 대한 시험은 유덕함을 평가하기 위해 도입된 객관적 시험이었다.

그 사회에서 대접받고 살기 위해서는 유학적으로 유능해야 했다. 즉 선해야 했다. 그러므로 선하지 않다면 선한 척이라도 해야 했다.

6) 순자가 사회(群), 성인, 예의의 중요성을 설파한 것에 대해서는 설명이 필요 없을 것이다. 고자의 경우 “인은 안에 있고 의는 밖에 있다”가 대표적으로 가치가 사회 안에 있음을 언명한 것이다. 고자의 ‘인’은 “食色”으로, 사회적 가치와 관계없는, 생명체의 본능이다. 『맹자』 「고자 상」 참조.

때로는 이기심을 감추고 인(仁)한 사람으로 행동했으며, 욕심을 누르고 정의로운 사람으로 행세했다. 때로는 윗사람의 마음을 얻고 싶어 죽을힘을 다하여 용기를 냈을 것이며, 때로는 아랫사람들의 눈을 의식하고 차오르는 욕망을 억누르며 청렴한 척 했을 것이다. 그런데 아무도 그가 내면에서 어떤 갈등을 겪었는지 모른다. 안다고 해도 증명할 수 없다. 그 마음은 어떤지 모르지만, 그 모습과 행동을 보면 그는 인자하고 정의롭고, 용기 있고 청렴한 사람이다.

본고는 마음을 윤리 판단의 대상으로 하는 유학을 ‘마음의 윤리’라고 명명하고, 마음이 아니라 행동과 행동이 산출해낸 결과로 윤리적 선악 여부를 평가하는 윤리를 ‘행위의 윤리’라 명명한다. 다음의 제3장에서는 마음의 윤리 밖에서 향원에 대한 변론과 평가를 시도한다.

Ⅲ. ‘행위의 윤리’ 시각에서 향원에 대한 재고

조선의 정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 정주성리학의 이론체계가 실천의 약화를 가져왔다고 반성하고, 실천을 담보할 수 있도록 공맹의 유학을 재해석하는데 골몰했다. 정주성리학의 대표명제인 “본성은 진리이다”(性卽理)는 인간이 태어날 때부터 완전하게 윤리적인 본성을 부여 받았다는 언명이다. 그러므로 논리적으로는 부여받은 본성을 상처 입히지 않는 것만으로도 인간은 윤리적일 수 있다. 그리하여 정주성리학에서 윤리적 활동은 몸의 행위와 절연될 수 있는 위험성이 있었다. 정약용은 정주성리학자들을 “알맹이 없는 고고한 마음으로 스스로 옳다고 오만을 떨고 있을 뿐”⁷⁾이라고 비판하며, 덕 혹은 선에 대해 다음과 같이 재해석했다.

인의예지의 명칭은 일의 실천 후에 성립한다. 사람들을 사랑하는 행위가 있고 나서 그에 대해 인하다고 부르는 것이며, 사람을 사랑하기 전에는 인이라는 이름이 성립하지 않는다. 나를 착하게 하고 나서 그 실천

7) 『五學論』1(『與猶堂全書』, 경인문화사, 1987, 제1책에 수록)

을 두고 의롭다고 하는 것이며, 나를 착하게 하기 전에는 의라는 이름이 성립하지 않는다. 주인과 손이 서로 절하는 행동이 있고 나서 예라는 이름이 성립하며, 여러 현상과 사물에 대한 분별이 명확해진 다음에 지라는 이름이 성립한다. 어떻게 인의예지라는 네 가지 알맹이가 복숭아씨나 살구씨처럼 사람의 마음속에 또렷하게 들어있겠는가?⁸⁾

위의 말은 “인의예지의 명칭은 일의 실천(行事) 이후에 성립한다”는 첫 문장으로 요약된다. 즉 정약용에게 인의예지로 표현되는 선은 행위에 이르렀을 때 비로소 성립한다.

정약용은 “악을 따르는 것은 쌓인 물건이 허물어지는 것처럼 쉽고, 선을 따르는 것은 높은 곳을 오르는 것처럼 힘들다”고 하면서 순자가 성을 악하다고 한 것에 공감을 표시했다. 그러나 성이 악하다는 언명에는 동의하지 않았다. 그는 선 자체가 아니라, 선을 지향하는 경향이 마음의 본성이며, 인간은 그 선을 선택할 수 있는 자유의지를 가졌다고 생각했다. 선에 대한 지향만으로는 선의 성취라고 할 수 없으며, 몸을 움직여 그것을 성취한 뒤에야 인의예지라는 선이 성립한다고 생각했다.⁹⁾ 그러므로 ‘성은 악하다’고 말하는 것은 옳지 않지만, ‘성은 선하다’고 단언할 수도 없다. 그에게 선이 성립하는 지점은 마음이 아니라 행위이기 때문이다.

물론 인간의 본성이 선을 원하는 성격을 갖지 않는다면 윤리적인 행위도 없을 것이다. 그 점에서 정약용 역시 맹자의 ‘성선설’ 전통을 잇고 있다. 행위 없는 마음만으로는 선의 가치를 성취할 수 없지만, 선한 행위는 분명 선한 마음, 선한 본성의 증거이다.

그 점에서 ‘선’에 대한 정약용의 예는 향원을 긍정적으로 재고하는

8) 『孟子要義』(『與猶堂全書』, 제2책에 수록) 『공손추 상』, ‘人皆有不忍人之心章’ : 仁義禮智之名, 成於行事之後. 故愛人而後, 謂之仁, 愛人之先, 仁之名未立也. 善我而後, 謂之義, 善我之先, 義之名未立也. 賓主拜揖而後, 禮之名立焉, 事物辨明而後, 智之名立焉. 豈有仁義禮智四類, 磊磊落落, 如桃仁杏仁, 伏於人心之中者乎.

9) 이상 『맹자요의』 『등문공 상』, ‘藤文公爲世子孟子言必稱堯舜’에 의한다. 직접 인용된 부분은 다음을 번역한 것이다. “(明明擧天下之人,) 方且從惡如崩, 從善如登…”

데 적절하지 않을 수도 있다. 그러나 성선설의 전통 위에 있으면서도 행위의 윤리 노선을 취하고 있는 정약용의 문제의식은 마음 혹은 본성과 행위 사이의 괴리에 관해서 많은 것을 시사해준다. 정약용은 선한 본성과 행위 사이의 거리에 주목했다. 즉 성선설에 의하면, 선한 본성을 잃지 않고 있음에도 인간은 악한 행동을 할 수 있다. 악한 행동을 하고 있더라도 선을 좋아하는 그 본성은 사라지지 않는다. 실제로 정약용은 그런 사람들의 예를 들고 있다. 가령 천하에 다시 없을 나쁜 사람이라도 착하다는 칭찬을 들으면 기뻐한다든가, 천하에 음란한 여자도 정숙하다는 칭찬을 들으면 좋아한다고 그는 말한다. 그 이유는 그들이 몸으로는 선을 실천하지 못하더라도 선을 좋게 여기는 마음은 잃지 않고 있기 때문이다.¹⁰⁾

만약 마음 혹은 본성을 선악 판단의 대상으로 삼는다면, 그리고 악한 행동을 하더라도 그 선한 본성은 사라진 적이 없다고 인정한다면, 마음을 선악판단의 대상으로 삼는 윤리설의 설득력은 약해진다. 선한 본성을 갖고 악한 행위를 일삼는 사람보다, 선하지 않은 마음을 감추고 선한 행위를 하는 사람이 보다 나쁘다고 해야 하는가?

선한 본성을 가졌음에도 악한 행동이 가능한 반면, 악한 본성을 갖고 있어도 선한 행동이 가능하다. ‘본성은 악하다’고 했던 순자(荀子)의 윤리설이 그러하다.

순자는 “인간의 본성은 악하며 선한 것은 인위(僞)”¹¹⁾라고 주장했다. 그는 ‘인위’를 구체적으로 사회의 규범과 질서를 의미하는 ‘예의’(禮義)로 설명했다. 그에 의하면 “예의는 성인의 인위에서 생기는 것이지, 인간의 본성에서 나오는 것이 아니다.”¹²⁾

그렇다면 인간은 어떻게 ‘예의’를 갖춘 사람이 되는가? 교육을 통해서이다. 순자는 예의를 배우고 익혀서 인간은 예의에 맞는 행동을 할 수 있다고 믿었다. 순자가 설명하는 인간은 쟁탈을 해서라도 주린 배를 채우려는 본성을 타고났지만 배움과 익힘에 의해 예의에 맞는

10) 『맹자요의』 『등문공 상』 ‘藤文公爲世子孟子言必稱堯舜’ 참조.

11) 『순자』 『성악』 : “人之性惡, 其善者僞也.”

12) 『순자』 『성악』 : “凡禮義者, 是生於聖人之僞, 非故生於人之性也.”

행동을 할 수 있다.¹³⁾ 순자의 성인은 예의의 화신이다. 이 성인은 백성들을 형벌에 의해 통제하려는 것이 아니라, 교육에 의해 예의를 갖춘 사람으로 키우려고 한다. 그 점에서, 순자 역시 윤리정치를 지향했다고 할 수 있다.

정주성리학의 대표명제인 “본성은 진리이다”(性卽理)는 “본성은 선하다”는 맹자의 주장을 이어받아 재해석한 것이다. 그리하여 “본성이 악하다”고 맹자에 맞섰던 순자는 정주성리학이 엮은 유학의 도통에서 제외되었다. 순자를 짓히고 맹자를 선택한 신유학이 말해주는 그들의 핵심 입장은 그들이 이 ‘본성’ 혹은 ‘마음’을 가치의 기초로 삼았다는 것이다. 마음이 가치의 기초라는 점을 유학의 정체성으로 삼는다면 순자는 분명 유학의 밖에 있다. 그러나 덕에 의한 정치, 혹은 윤리적 능력자에 의한 정치를 주장하는 것이 유학의 핵심이라고 한다면, 순자 역시 유학의 테두리 안으로 들어갈 사람이다.

순자가 생각하는 좋은 사회에서 바람직한 사람은 윤리적인 사람이다. 그런데 그 윤리체계에서 어떤 사람이 지극히 윤리적이라고 평가되어도, 또한 현재 그 사람이 지극히 윤리적인 상태에 있다고 해도, 그 어떤 순간이라도 이익을 바라는 그 본성은 어디로 가지 않고 그 마음 안에 있다. 본성은 없어질 수도 없고 변할 수도 없는 것이기 때문이다.¹⁴⁾ 이기심을 그대로 간직한 채 예의의 행위를 하는, 순자의 윤리적 인간은 맹자나 정주성리학자의 평가에 따르면 향원일 것이다.

앞에서 차례대로 살펴보았던 정약용과 순자는, 각각의 윤리체계도 다르며, 본성에 대한 생각도 같지 않지만, 행위를 윤리평가의 대상으로 삼는다는 점에서 일치한다. ‘마음의 윤리’를 지양했다는 점에서 경우에 따라서는 유학의 테두리를 벗어난 것일 수도 있지만, 유학이 제시하는 윤리규범을 공유하고 윤리-정치 체계를 고수했다는 점에서는 유학의 테두리 안에 있다. 이들은 선한 마음을 창출하려는 것이 아니라, 선한 행위를 창출하려고 한다. 그것이 윤리적인 사회를 만드는

13) 『순자』『성악』편 참조.

14) 순자에 의하면 “성이란 자연의 영역으로 후천적인 학습이나 노력이 어떻게 할 수 있는 것이 아니다.”(凡性者, 天之就也, 不可學, 不可事.) (『순자』『성악』)

길이라고 믿었기 때문이다.

유용성의 원리를 윤리원칙으로 세운 공리주의는 대표적인 행위의 윤리이다. 공리주의는 어떤 목적을 증진하는 행위를 선한 행위라고 간주한다. 그 목적에 유용한 행위가 선이다. 이때 윤리적 판단의 대상이 되는 것은 그 목적에 이바지하는 행위이다. 공리주의체계에서라면 군자와 향원의 구별은 의미가 없다. 군자가 향원과 달리 선한 마음을 갖고 있다하더라도 그 군자가 도덕적으로 선하다고 평가받을 때는, 그가 선한 행위, 즉 공공의 이익이라는 목적에 이바지 하는 행위를 실제로 보여주었을 때이다. 행동만으로 판단하므로 그 마음에 따라 달라질 향원과 군자의 차이는 의미가 없다.

공리주의윤리체계는 보통 규범들의 다발로 이루어진다. 가령 교통법규를 지키는 일을 예로 들어보자. 교통법규를 지키는 일은 교통사고를 줄여서 최대다수의 최대행복을 성취하는 최선의 방법이다. 우리는 보통 교통법규를 지킨다. 최근에는 많은 운전자들이 과속카메라의 존재를 탐지해주는 기계를 이용한다. 덕분에 과속카메라가 없는 구간에서는 규정속도를 지키지 않아도 벌금이 부과되는 일이 없다. 이는 개인이 규정속도를 지키는 것은 교통법규를 위반했을 때 부과되는 벌금을 피하기 위해서임을 말해준다. 즉 교통법규를 지키기는 하지만, 그 마음이 최대다수의 최대행복을 염두에 두고 하는 것이라고는 단정할 수 없다.

그러나 의도는 아무래도 좋다. 과속카메라를 특히 위험한 구간에 설치해서 운전자들이 최소한 그 구간에서는 과속을 피하게 하고, 그로 인해 사고를 줄인다면, 그것만으로 최대다수의 행복 추구라는 윤리적 목표는 달성된다. 그러나 유학자의 눈에는 이 공리주의자들은 영락없는 향원들이다.

현실의 우리는 늘 본심에서 우리나라는 행동만을 하는 것이 아니다. 순자가 말하듯이 나의 마음에도 예외 없이 자기보존 본능이 넘치고 있으며, 아무리 노력해도 이 이기심을 벗어나기 어렵다. 나의 현실이 이렇다면 나는 더 이상 윤리적이 되기를 포기해야 하는가? 일상적으

로 개인적 욕망에 사로잡히면서도 그것을 감추고 사회의 공인된 가치를 지키려는 행위는 가치 없는 것인가? 누군가에게 잘 보이기 위해, 자기 본심을 누르거나, 혹은 자기 본심보다 더 큰 분량의 선한 행동을 하고 의로운 행동을 하는 사람은 부도덕하다고 비난받아야 하는가? 갈라지지 않는 오묘한 마음이 선하고 그래서 그 마음을 그대로 실행에서 드러나게 한다면 더없이 좋을 것이다. 그러나 그러한 마음을 갖지 못해 늘 두 갈래 세 갈래로 갈라지는 마음의 갈등을 겪으면서도, 어떤 의도에서든 사회의 질서를 지키고 공익을 증진하는 행위를 하는 것은 비난받아야 하는가?

보통의 인간은 늘 여러 갈래로 갈라지는 마음 때문에 갈등하며 시행착오를 되풀이 한다. 그리하여 후회와 반성을 매일처럼 경험한다. 행위의 윤리는 이러한 인간의 현실을 인정한다. 윤리적으로 허약한 터전을 가진 인간의 현실을 인정하고, 그러한 인간이 이룩할 수 있는 윤리적 사회를 구상하며 인간을 윤리적으로 인도한다. 그 윤리는 인간이 자신의 이기심에도 불구하고, 그 이기심을 이기고 공공선에 이바지하는 인간을 평가한다.

순자의 윤리설이나 공리주의는 인간이 이기심을 갖고 있으면서도 그 이기심에 굴복하지 않고, 그 이기심의 유혹 속에서 공공선을 위해 분투하는 모습을 보여준다. 정약용이 지적한 적이 있듯이, 인간의 본성이 자연적으로 선해서 인간이 선한 행위가 가능하다면, 그것은 인간의 공이 아니다.¹⁵⁾ 이기심과의 갈등에서 이기심을 이기고 택한 선한 행동은 더 칭찬받을 만한 행위인 것이다.

이처럼 행위의 윤리 시각에서 보면 향원에 대해 위선자라는 비난이 성립하지 않는다. 그가 ‘위선’을 지속하는 한, 즉 그 마음이 어떠한 ‘선한 행위’를 지속하는 한, 그는 윤리적인 사람이다. 향원은 이기심을 갖고 태어난 지극히 평범한 사람이며, 그러한 자연적 여건 속에서 공공선을 실천해가는, 노력하는 사람이다.

마음의 윤리 밖에서 보면, 향원은 이처럼 비난받을 사람이 아니다.

15) 『맹자요의』 『공손추 상』 ‘矢人函人章’ 참조.

그렇다면 마음의 윤리에서 보면 향원은 흔들림 없이 부도덕한 위선자인가? 다음 장에서는 ‘마음의 윤리’ 내부의 시선에서 향원에 대한 재고를 시도한다.

IV. ‘마음의 윤리’ 시각에서 향원에 대한 재고

왕수인(王守仁, 1472~1529)은 비로소 광자(狂者)의 심경을 알게 되었다고 기뻐하면서 이전에는 자신에게도 “향원과 같은 점이 있었다”¹⁶⁾고 고백한 적이 있다. “향원과 같은 점이 있었다”는 것은 자신의 마음 그대로가 발휘되는 것이 아니라 의도가 있고 연출이 섞였다는 말일 것이다.

그런데 의도, 연출, 안배 등의 행위가 향원과 관계있는 것이라면, “향원과 같은 점이 있다”는 경험은 왕수인만의 것일까? 질문을 바꿔 보자. 공자와 맹자는 중도의 선비, 광자, 견자(狷者) 순으로 긍정적인 인간상을 위계적으로 언급했다.¹⁷⁾ 이 가운데 나는 어디에 속할까?

광자는 뜻이 너무 원대해서 실천이 뜻에 미치지 못하는 사람이며, 견자는 불의를 미워하는 마음이 강해서 사람들과의 관계가 원만하지 못하고 스스로의 행동도 위축되는 사람이다. 공자는 광자와 견자가 각각의 결함은 있지만 그래도 요순의 도를 실천하려는 사람이라는 점에서 그들을 긍정적으로 평가했다.¹⁸⁾ 문맥으로 보아 공자가 최선으로 여겼다는 중도의 선비란 광자와 견자의 중도로 이해해도 될 것이다. 원대한 뜻과 함께 실천도 동반되는 사람, 마음과 몸에 간격이 없는 사람, 공자가 70살에 도달했다는 “마음대로 해도 법도를 넘지 않는(從心所欲不踰矩)”¹⁹⁾ 경지에 이른 사람일 것이다. 이는 현실적으로 이

16) 『전습록』(『王陽明全集』, 上海古籍出版社, 1992 수록)하 : “我在南都已前, 尚有些子鄉願的意思在. 我今信得這良知真是真非. 信手行去. 更不著些覆藏. 我今纔做得箇狂者的胸次.”

17) 향원, 광자, 견자에 관해서는 『맹자』, 『진심 하』³⁷ 참조.

18) 『맹자』, 『진심 하』³⁷ 참조.

루기 어려운 경지이다. 그러므로 공자나 맹자에게 인정받은 유학자들은 광자이거나 견자일 것이다.

광자는 뜻이 크다. 그 큰 뜻의 일례를 광자의 마음을 갖게 되었고 기뻐한 왕수인에게서 볼 수 있다. 그는 “건곤이 나로 인해 존재하는데, 어찌 남에게서 구하려 하는가? 수많은 성인도 모두 지나가는 그림자일 뿐이다. 양지가 곧 나의 스승이다”²⁰⁾라고 자부했다. 자신의 마음 안에 우주의 진리를 품고 있다는 자각이 이러한 언명을 가능하게 한다. 이는 진정 열렬하게 성인되는 공부에 몰두했던 왕수인 같은 사람에게 가능한 경지였다. 한 점 거짓이나 주저함, 망설임 없이 자신을 믿는 사람, 그래서 “어찌 뜻이 그리 커서, 말이 실천을 돌아보지 않고 실천은 말을 돌아보지 않으면서 입만 열면 옛사람은 어찌어찌 했다고 하는가!”²¹⁾라는 비난을 받을 수도 있는 사람이다. 자신이 이런 사람이라고 나설 수 있는 사람이 얼마나 되겠는가?

광자도 쉬운 경지가 아니라면 우리 보통사람은 대부분 견자일까? 견자는 불결한 것을 엄격하게 가리느라고 행동하는데 소심하다. 그래서 “어찌서 저리 머뭇거리면서 외로움을 자처하는가? 이 세상에 났으면 이 세상에 맞추어 살아가야지, 세상 사람들이 좋다고 하는 것이 좋은 것 아닌가”²²⁾라는 비아냥을 들을 수 있다. 이러한 쫓쫓한 태도 역시 쉽게 갖출 수 있는 것이 아니다.

중도의 선비는 언감생심이고, 광자나 견자도 이처럼 쉬운 경지는 아닌데, 공자는 향원과는 상종하고 싶지 않다고 했다. 그렇다면 대다수의 보통사람들은 어디에 위치하는가?

향원을 향해 유가윤리학이 퍼붓는 비난의 핵심은 윤리의 주체이어야 할 그들의 마음이 그들이 보여주는 언행과 따로 논다는 것이다.

19) 『논어』 「위정」

20) 『年譜』, (『王陽明全集』, 上海古籍出版社, 1992 수록) 嘉靖 6年條(1527): “乾坤由我在 安用他求 爲千聖皆過影 良知乃吾師.”

21) 『맹자』 「진심 하」₃₇ : “何以是嚶嚶也. 言不顧行, 行不顧言, 則曰, 古之人, 古之人.”

22) 『맹자』 「진심 하」₃₇ : “行何爲蹢躅涼涼. 生斯世也, 爲斯世也, 善斯可矣.”

즉 이 선해 보이는 언행을 유발하는 것은 선한 마음이 아니라 ‘다른 속내’라는 것이다. 이 속내라는 것이 사욕을 채우기 위한 것이어서, 언젠가는 본심을 드러내게 되고, 사람들에게 피해를 준다는 것일까?

그런데 주희(朱熹, 1130~1200)는 노자(老子)가 유학의 인륜 자체를 부정하는 것과는 달리, 향원은 유학의 인륜을 존중하는 사람들²³⁾이라고 말한다. 다음은 주희가 특정한 사람들을 향원이라고 지목하면서 비판한 글이다.

향원은 하는 행동이 좋기 때문에 사람들은 그를 칭찬하지만, 끝없는 화가 있다는 것은 모른다. 오대의 풍도(馮道) 같은 이는 정말 향원이다. 우리 조정의 범질(范質)도 사람들은 좋은 재상이라고 하지만, 세宗을 위해 죽지 못했다. 범질과 같은 사람은 풍도의 무리를 가장 존경한다. 소자유(蘇子由)의 의론도 또한 이를 면하지 못했다. 우리 조정의 이런 종류의 충의의 기풍은 범질 이후 만들어진 것이다.²⁴⁾

풍도(882~954)와 범질(911~964)은 다수의 왕실에서 재상을 했던 사람이다. 주희는 이들이 공적을 위해 신의와 절개를 버렸다고 생각했을 것이다. 그런데 이 둘은 평생을 청렴하고 검소하게 살았다고 한다.²⁵⁾ 그러므로 우리는 적어도 그들의 길진 벼슬살이가 개인의 부귀영화 때문은 아니었다고 말할 수 있다. 소자유 소철(蘇轍, 1039~1112)과 그의 형 소식(蘇軾, 1037~1101)은 촉학(蜀學)이라 불리는 무리를 형성해서, 주희의 선배가 속했던 낙학(洛學)과 정치적으로까지 대립했던 사람들이고, 또 그들이 노불을 수용했다는 점에서 주희의 비판은 이해할만하다. 주희는 그들이 유학의 내면공부에 투철하지 않았기 때

23) 『주자어류』125:11 : 問: “老子與鄉原如何?” 曰: “老子是出人理之外, 不好聲, 不好色, 又不做官, 然害倫理. 鄉原猶在人倫中, 只是箇無見識底好人.” 淳(61·70때). <義剛一條見論語類.>

24) 『주자어류』47:39: “鄉原者, 爲他做得好, 使人皆稱之, 而不知其有無窮之禍. 如五代馮道者, 此眞鄉原也. 本朝范質, 人謂其好宰相, 只是欠爲世宗一死爾. 如范質之徒, 卻最敬馮道輩, 雖蘇子由議論亦未免此. 本朝忠義之風, 卻是自范文正公作成起來也.” 時舉(64이후).

25) 풍도에 관해서는 『舊五代史』 『馮道傳』 참조. 범질에 관해서는 『宋史』, 권 249, 『范質傳』 참조.

문에 쉽게 이단에 빠졌다고 비판했다.²⁶⁾ 그러나 불우한 가운데서도 지방관으로서 백성들의 삶을 염려하고 개선하기 위해 노력한 소씨 형제의 행적은 비난할 만한 구석을 찾기 어려운 것이었다. 입장에 따라서는 이들의 흠을 잡을 수는 있겠지만, 주희가 표현했듯이 ‘끝없는 화’라고 할 만한 것이 무엇인지는 의문이다.

유학자들이 비난하는 향원의 실상이 이러한 정도라면, 향원을 군자의 상극에 놓고 상종하지 못할 사람이라고 비난하는 이들의 주장에 쉽게 동조할 수는 없다. 향원이라는 주희의 비판을 십분 받아들여 이 사람들의 행위가 외부의 평가를 원하는 마음 때문에 연출된 것이라고 해도, 그들이 보여주는 행위는 그대로 군자의 것이며, 그 행동은 그들이 죽을 때까지 이어진다. 그러므로 보이지 않는 그들의 속내가 사회에 어떤 나쁜 영향을 끼치는지 짐작하기 쉽지 않다. 누구의 눈에나 명백한 부도덕이 아니라면 향원의 부도덕은 어느 정도일까?

공자는 ‘위기지학’(爲己之學)과 ‘위인지학’(爲人之學)을 구분했다.²⁷⁾ 위기지학은 자신을 성장시키는 공부, 즉 덕의 성장을 위한 공부이다. 위인지학은 타인의 평가를 의식한 공부이다. 타인이 평가하는 것은 통상 공적이거나 명예이니,²⁸⁾ 눈에 띄는 업적을 내기 위해 혹은 명예를 위해 하는 학문이 모두 위인지학이다. 그러므로 위인지학은 향원의 학문이라 바뀌도 무방할 것이다. 그렇다면 향원의 부도덕은 어느 정도일까 하는 질문을, 위인지학은 도덕적으로 타락한 사람들의 전유물인가 하는 질문으로 바꿔보자. 성인되기를 희구하는 사람들, 즉 공자의 후예들은 위인지학과는 무관한 사람들인가?

위기지학이란 외부의 시선이 전혀 개입하지 않은, 오로지 선을 향한 지향성에 의해 스스로를 도덕적으로 성장시켜나가는 학문이다. 맹자 이후로 유학자들은 이 일의 중요함과 함께 어려움을 토로해왔다.

26) 『주자어류』130:65 참조. 또 주희가 촉학을 비판한 것은, 涂美雲, 『朱熹論三蘇之學』臺北, 季威資訊科技股份有限公司, 2006 참조.

27) 『논어』 「현문」: “古之學者, 爲己, 今之學者, 爲人.”

28) 『맹자』 「고자 하」⁶ 참조. 특히 순우곤의 말로 인용된 “先名實者, 爲人也, 後名實者, 自爲也.”

『맹자』 안에서 자신을 성장시켜나가는 어려움은 ‘호연지기’(浩然之氣) 기르기를 설명하면서 다음과 같이 묘사된다.

반드시 호연지기를 기르는 일을 하되, 결과에 집착하지 말아야 하며, 마음에서 잊어서도 안 되지만 억지로 자라게 도와서도 안 된다.²⁹⁾

호연지기 기르기는 내면의 선한 마음을 몸의 차원에서 전일하게 드러나게 하는 수련이라 할 수 있다. 이것이 어려운 이유는 내 안의 것을 키우는 것이기 때문이다. 의도가 개입하면 의도와 성장해야 할 선한 마음 사이에 간격이 생긴다. 그러나 의도 없이 이루어질 수 있는 일도 아니다. 그래서 어려운 공부가 되었다. 공부가 필요한 것은 분명한데, 그 공부 자체가 쉽지 않은 것이다. 그러나 제대로 공부된다면 내면의 선한 마음은 “환하게 얼굴에 나타나고 등에 가득 차며 사지로 퍼져나가, 말없는 사지의 움직임 속에서 드러”³⁰⁾날 것이다.

도덕적 힘을 기르는 것을 “잊어서도 안되지만 억지로 자라게 도와서도 안된다”는 『맹자』의 말은 정주성리학자들의 ‘경’(敬)공부로 변주된다.³¹⁾ ‘경’공부 역시 내면의 선한 본성을 이 육체 위에서 그대로 드러내기 위한 공부이다. 경공부는 조금의 의도도 섞지 않고 내면의 선을 전일하게 드러내는 것이기 때문에 어려운 공부이다. 다음은 자신 안에 있는 선을 그대로 발휘하고 있는 상황과 선이 실천의 대상이 되어 있는 상황을 대비시킨, 『맹자』의 구절이다.

“사람이 금수와 다른 점은 아주 미미한데, 보통사람은 그것을 버리고 군자는 보존한다. 요순은 사물의 이치에 밝고 인륜에 통달했으나, 인의의 바탕에 의해 행동한 것이지(由仁義行), 인의를 대상으로 삼아 실천한 것(行仁義)이 아니다”³²⁾

29) 『맹자』 『공손추 상』2

30) 『맹자』 『진심 상』21 : “(君子所性, 仁義禮智根於心), 其生色也睟然, 見於面, 盎於背, 施於四體, 四體不言而喻.”

31) 대표적으로 『河南程氏遺書』(臺灣商務印書館, 1968), 권15, 『伊川先生語一』: “必有事焉, 有事於此一作敬也. 勿正者, 若思此而曰善, 然後爲之, 是正也. 勿忘, 則是必有事也. 勿助長, 則是勿正也.”

이 구절에 대해 주희의 『맹자집주』는 ‘인유의 바탕에 의해 행동’하는 것을 생이지지(生而知之)라고 풀이하고 또 다음과 같은 풀이를 인용했다.

이를 보존하려는 사람(存之者)은 군자이며, 보존한 사람(存者)은 성인이다. 군자가 보존하려는 것은 천리를 보존하는 것이며, 인유의 바탕에 의해 행동하는 것은 보존한 사람이 할 수 있는 일이다.³³⁾

즉 보존하려는 의도를 갖고 노력하는 사람과 그러한 의도와 노력이 없는 사람의 일을 각각 군자와 성인의 일로 배당했다. 즉 성인이 아니라면 모두 의도적인 노력을 필요로 한다는 것으로 이해할 수 있다. 이러한 해석은 ‘군자’ 위에 ‘성인’이라는 더 높은 단을 만들어, 맹자가 말한 ‘군자’를 맹자의 의도보다 훨씬 더 어려운 ‘성인’의 경지로 좁혀버린 것이다. 성인이 아닌 모든 사람은 자기 성장을 위한 노력이라는 긍정적인 일을 하면서도, 모두 의도와 안배를 필요로 하고, 그리하여 의도와 선한 마음이 갈라지는 경험을 피할 수 없다. 왕수인이 향원의 마음을 벗어나지 못했다는 그 과거 역시 이러한 의도가 개입한 자기성장의 노력을 했다는 것으로 이해된다.

이의 없이 성인으로 꼽히는 공자 자신도 성인을 자처하지 않았다고 하니,³⁴⁾ ‘생이지지’는 보통사람과 무연하다. 그럼에도 허다한 유학자들은 성인되기를 회구하면서 공부했다. 개인에 따라 출발점이 다르겠기에 누구는 ‘학이지지’(學而知之)에서 출발하고 누구는 ‘곤이학지’(困而學之)에서 출발할 것이다.³⁵⁾ 학이지지나 곤이학지의 사람들 모두 그 공부의 처음 단계에서는 인의를 목표로 삼아 시작할 수밖에 없다. 즉 인의를 외부의 대상으로 삼는 단계를 면하기 어렵다. 게다가

32) 『맹자』 『이루 하』₁₉ : “人之所以異於禽獸者，幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。”

33) 『맹자집주』 『이루 하』 : “(尹氏曰) 存之者，君子也，存者，聖人也。君子所存，存天理也，由仁義行，存者，能之。”

34) 『맹자』의 다음 글에서 그러한 사정을 엿볼 수 있다. 『공손추 상』₂ : “昔者子貢問於孔子曰，夫子聖矣乎。孔子曰，聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。”

35) ‘생이지지’, ‘학이지지’, ‘곤이학지’의 출전은 『논어』 『계씨』 : “生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之，又其次也，困而不學，民斯爲下矣。”

가 성인이 쉽게 도달할 수 있는 경지가 아니라는 것을 인정한다면, 평생 이러한 상태일 수도 있다는 것을 인정해야 한다. 군자는 유학에서 이상적인 인간상으로 여기는 존재이다. 군자의 단계도 쉽게 도달할 수 있는 것이 아닌데, 주희에 의하면 그들 역시 성인 아래의 단계로 긴 공부의 과정을 필요로 한다.

그렇다고 한다면, 전일하지 않은 마음을 가진 사람, 나아가 마음과 몸이 사이를 두고 떨어져 있는 사람인 향원은 군자와 그리 멀리 떨어진 사람이 아니지 않은가? 성인을 희구하며 노력하는 유학도는 운명적으로 평생 향원일 수밖에 없지 않을까? 무엇보다도 성장하려는 의도를 벗어나기 어렵다. 게다가 끊임없는 선과 악의 갈등, 혹은 이기심과 공동선의 갈등을 겪을 것이다. 그것이 모든 평범한 사람의 현실이기 때문이다.

우리 마음이 수시로 갈라지고 갈등을 일으킨다는 것을 인정한다면, 그리고 실제로 유학의 역사상 성인이라고 인정받은 사람이 공자 이후로는 없다는 점을 상기한다면, 향원에 대한 공맹의 비난은 지나치다고 생각된다. 유학에 뜻을 둔 사람들의 성장과정을 짐작해보다면, 어렸을 때는 부모나 스승의 꾸지람 때문에 혹은 칭찬 때문에 올바른 행동들을 하면서, 점점 자신의 마음과 판단에 의한 자발적 실천으로 옮겨갈 것이다. 진정한 마음이 아니라 다른 속내 때문에 선한 행동을 하는 사람이 향원이라면, 어느 시대든 누구나 어느 정도 향원이다. 성공적으로 자기 성장을 성취한 사람이라면, 어린 시절 한동안만 향원일 수도 있을 것이며, 혹은 군자가 되고 성인이 되기 위해 노력하는 삶 속에서도 평생 순간순간 향원일 것이다. 그렇다면 중도의 선비, 광자, 견자와 다른 편에 서있는 부정적 인간부류로 취급할 것이 아니라, 견자 밑의 성장 단계로 넣어서 그 존재를 인정해줘야 하지 않을까?

유학이 성장을 강조하고 교육을 중시한다는 점을 상기하면, 성장과 교육이 필요한 상태를 부정적으로 취급하는 것은 이치에 맞지 않는다. 그들이 부정적으로 묘사하고 비난했던 향원은 사실은 미숙해서 성장과 교육 중에 있는 모든 사람일 수도 있다.

V. 유학에서 향원의 역할

행위의 윤리에서는 ‘위선’이라는 개념이 성립하지 않는다. 행위가 마음과 달리 연출된 것이라 할지라도 그 연출된 결과만을 평가하기 때문이다. 행위와 다른 어떤 마음이 있다 하더라도 그 마음은 묻지 않는다. 행위에는 진짜 가짜가 없다.

향원 즉 위선자는 마음의 윤리가 낳은 자식이다. 위선이라는 비난은 ‘선은 마음의 것’이어야 한다는 주장에서 나온다. 그러나 선한 마음을 타인에게 알리는 길은 행위의 윤리와 마찬가지로 행위를 통해서이다. 굳자든 향원이든 타인이 그 마음을 직접 볼 길은 없다. 위선과 향원을 향한 과도한 비난은 유학자 자신을 위한 경계 때문일 수도 있다. 그들은 누구나 향원의 물가에 한발을 담고 있기 때문이다. 그러므로 향원에 대한 경계 자체가 그들을 성인공부로 추동해가는 동력일 수도 있다.

그런데 유학에서 윤리적 자질은 동시에 정치적 역량이기도 하다. 그 점에서 자기경계라는 개인수련상의 역할 외에, 향원에 대한 경계가 갖는 대사회적인 역할도 짐작할 수 있다. 즉 윤리적 정치를 기도하는 체계에서 향원이라는 비난은 정적을 비판하는 방식이기도 했다. 이들의 윤리적 목표는 너무 높고 멀다. 성인되기라는 목표는 죽을 때까지 성취되지 않는다. 그러나 윤리적 완성을 이루지 않아도 일상의 인간관계는 확대되고 정치활동 역시 해야 했다. 모두 윤리적으로 미숙한 채로 윤리정치 즉 ‘덕치’에 종사하게 되는 것이다.

앞에서 소개했듯이 주희는 풍도나 소씨 형제들을 향원이라고 공격했다. 풍도는 상징적인 과거의 인물이지만, 소씨 형제들은 당대의 정적이었다. 과거에 향원의 기미가 있었다는 왕수인의 반성은 그대로 주희에 대한 비판으로 연결된다. 주희가 ‘마음’(心)이 아니라 ‘본성’(性)을 가치의 터전으로 삼은 것은 가치의 객관성을 정초하려는 의도에서였다. 그리하여 ‘마음이 진리’(心卽理)라고 주장하는 육상산이나 왕수인의 비판에 의하면 정주성리학은 마음은 짓혀둔 채 외부에

서 진리를 구한다. 자신의 마음이 아니라 외부에서 가치를 추구하는 것이 바로 향원의 행태이다.

양명학 계통의 학자 황종희는 왕수인과 마찬가지로 ‘마음’이 핵심이라는 입장에서 정주성리학자들을 ‘향원’이라고 비난한다.

도학에는 도학의 향원이 있어, 읽는 것이 사서, 통서, 태극도설, 근사록, 동서명, 어류에 지나지 않고, 서원을 건립하고 사서를 주달아 간행하고 어록을 편집하니, 하늘이 무너지고 땅이 갈라져도 내 일과는 상관없다. 공자가 미워한 것의 그 화가 여기에 이르렀다.³⁶⁾

황종희 역시 마음의 진실성 여부가 향원 여부를 가린다고 생각한다. 향원은 “세태를 헤아리고 인정에 부합하면서 세속에서는 좋은 사람이 되고 조정에서는 비루한 사람”으로 묘사되듯이, 무사안일의 자세로 자신의 현실을 보존하는데 급급하다. 황종희는 왕도와 패도를 가르치는 것 역시 마음에 달려있다고 생각하므로, “마음에 근거해서 사공(事功)을 행한다면 그것이 왕도”³⁷⁾라고 주장한다. 그러므로 황종희에 의하면, 진정 백성을 생각하는 인의의 마음을 가진 사람이라면 경우에 따라서는 자연스럽게 사공(事功)의 행위를 할 것이다. 나라가 망해가는 것을 보면서도 수수방관하면서 사서에 주를 달고 어록이나 쓰다듬고 있다면 그것이 향원인 것이다.

덕에 의한 정치를 주장하는 유학의 이념체계 안에서, 덕의 소유는 정치적 행위의 정당함을 보장한다. 그런데 덕의 소유는 타인이 검증할 길이 없고, 타인이 평가할 수 있는 것은 정치적 행위이다. 그러나 정치적 행위에 대한 비판 역시 직접 그 성과를 대상으로 할 수 없다. 그들이 가치로 여기는 것은 성과가 아니기 때문이다. 그러므로 실상은 정치적 행위에 대해 비판하고 싶을 때도, 직접 그들의 정치행위를

36) 『맹자사설』14-37, ‘孔子在陳章’：“道學有道學之鄉愿，所讀者止於四書，通書，太極圖說，近思錄，東西銘，語類，建立書院，刊註四書，衍輯語錄，天崩地拆，無落吾事。夫子之惡之，亦逆料其禍必至於是也。”

37) 『맹자사설』1-7, ‘齊桓晉文之事章’：“王霸之分，不在事功而在心術。事功本之心術者，所謂由仁義行，王道也。”

비판하는 방식이 아니라, 그 정치를 낳은 그들의 마음을 비판한다.

주희가 생각하는 마음이라면 풍도나 범질처럼 절의를 버릴 수는 없었을 것이며, 황중희가 생각하는 마음이라면 오랑캐의 무도함 밑으로 백성들이 내던져지는 것을 속수무책 바라볼 수는 없을 것이다. 이지(李贄, 1527~1602) 같은 사람은 풍도가 여러 왕조를 거치면서 벼슬을 하는 수치를 참았기 때문에 백성을 구제할 수 있었다고 변호했다.³⁸⁾ 유학자의 본분이 임금을 섬기는 것이 아니라 백성을 섬기는 것이라면, 그들은 백성을 사랑하는 자신들의 마음에 충실한 사람이었을 뿐이다. 오히려 절의만을 앞세우면서 백성을 참화 속에 무한정 노출시켰다면, 황중희 같은 사람의 눈에는 정주성리학자들이 향원이다.

유학자들은 수기치인(修己治人)을 자신들의 본령으로 삼는다. 이론적으로 치인은 수기의 자연스러운 결과이다. 수기하여 넘치는 측은지심을 갖게 된 사람은 치인하여 백성들을 편안하게 해주지 않고서는 견디지 못한다. 그런데 그 마음은 자신만이 알고 사람들에게 보이는데는 정치의 결과이다.

이들은 스스로는 군자를 자처하며, 위선 혹은 향원이라는 말을 타인에 대한 공격어로 사용한다. 내가 군자라는 것을 증명할 방법이 없으므로, 나는 언제나 위선자라는 공격을 받을 수 있고, 그 공격으로부터 객관적으로 방어할 방법은 없다. 상대에 대한 공격도 마찬가지이다. 상대가 군자라는 것을 증명할 방법이 없으므로 나는 누구를 향해서도 위선자라고 공격할 수 있다. 위선자라는 말로 공격할 때 그 공격의 핵심이 무엇인지 알기 때문에, 내게 오는 공격을 막기 위해 무엇을 해야 하는지도 안다. 즉 위선자 혹은 향원이라고 불릴만한 사태가 자신에게는 일어나지 않는 척 해야 한다. 이론상으로는 간단하다. 정치행위를 비롯한 자신의 모든 행위가 진심에서 나오는 것인 양 하는 것이다.

유학의 도를 실천하고 있다고 자임하는 사람들은 자신의 논적 혹은 정적을 향해 향원이라는 말을 화살처럼 쏘았다. 이는 도덕정치를

38) 『焚書』 5, 「孔明爲後主寫申韓管子六韜」.

지향하는 유학이 낳은 필연적인 결과이다. 정치는 가치판단의 기준이 될 수 없고 윤리는 마음의 문제이기 때문에 생기는 일이다. 주희의 예나 황중희의 예 모두 향원비판이 정치적 입장의 문제임을 여실히 보여준다.

향원이 사실은 일상적으로 마음의 갈등을 겪고 사는 보통사람에 불과하고, 또 역사적으로 향원이라는 비판은 정치적 경쟁자를 향한 것이었다면, 우리는 더 이상 향원 혹은 위선이라는 말을 반성 없이 공격어로 사용하는 일을 멈춰야 할 것이다. 유학 안에서도 향원이라는 비난이 이러한 사정을 갖고 있다면, 유학적 가치체계를 그대로 받아들이지 않는 현대라면 더욱 위선, 향원이라는 비난은 신중하게 사용해야 할 것이다.

VI. 맺음말

“덕을 해치는 자”³⁹⁾라고 비난하며 향원과 관계 맺기를 거부했던 공자의 말을 받들어 위선을 이 세상에 발붙이지 못하게 한다면, 이 세상은 어떤 세상이 될까? 위선 없는 세상은 어떤 세상일까?

위선 없는 상태는 마음과 행위에 간극이 없는 상태이다. 그런데 마음과 행위에 간극이 없는 상태에도 양 극단이 있다. 한쪽 끝은 선한 마음과 그 행위이며, 한쪽 끝은 악한 마음과 그 행위이다. 한쪽 극단은 마음의 윤리가 꿈꾸는 경지이지만, 그 반대쪽 끝 역시 위선 없는 상태이다. 악한 마음을 가진 사람들이 어떤 꾸밈도 없이 그대로 자기 마음을 드러내고 사는, 이 위선 없는 사회가 어떤 사회일지 잠시 상상해보자. 이러한 종류의 위선 없는 사회 안에는, 앞에서 언급했던 권력자의 사악한 술직함만 있는 것이 아니다. 원만한 사회생활을 위해서 마음은 별로 실지 않은 채 주고받는 인사말들이 있다. 위선이 없어진다면 그런 것들은 모두 사라지고 무감한 표정들만 교차할 것이

39) 『논어』「양화」: “鄉愿, 德之賊也.”

다. 더 나아가 솔직한 언행을 드러내는 것이 무례한 일이 되는 경우도 많다. 가령 타인의 외모나 성격이 마음에 안 들 때가 그러하다. 이런 경우에는 원만한 사회생활을 위해 마음과 다른 언행을 하는 것이 바람직한 것으로 평가된다. 이러한 위선이 사라진다면 타인에 대한 인신공격성 언행이 난무할 것이다.

이러한 위선 없는 사회를 생각해보면, 위선은 부정적으로만 취급할 것이 아니라는 것이 더욱 분명해진다. 관점을 바꿔서 보면, 위선은 즉각적인 우리의 감정보다 고차원적인 사고능력이, 이 감정과 별도로 있음을 증명하는 것이다. 보통사람들에게 위선은 자신과 타인을 위해, 즉 원만한 사회생활을 위해 자신의 솔직한 감정을 누르는 일이기도 하다.

유학이 비난하는 것이 몸과 마음이 불일치한다는 것 정도라면, 향원에 대한 그들의 부정은 도를 지나쳤다고 생각된다. 정말 다른 목적으로 거짓행위를 했다면 사기꾼일 뿐, 향원이 아니다. 자신의 속셈을 드러내서 타인에게 해악을 끼친다면, 더 이상 위선자가 아니라 악인일 뿐이다. 향원은 사기꾼이 아니다. 그냥 행위로 보여주는 것과는 다른 마음, 어쩌면 계산하는 마음일 수도 있는, 그런 다른 마음을 가진 이가 향원이다.

그 다른 마음에는 정말 사악한 욕망이 있을 수도 있다. 그러한 마음이 수시로 불쑥불쑥 솟아나올 수도 있다. 그러나 보통은 그러한 마음을 감추고 예의바르고 선량한 사람처럼 보이게 행동한다. 왜냐하면 그 선을 실현하고 있다는 인정을 원하기 때문이다. 그렇다. 위선은 선의 가치를 인정한다는 표시이다. 공동선의 가치에 동의하고, 그래서 전심으로는 못하지만, 한편의 마음에서는 자신도 그 가치를 실현하며 살고 싶다는 표시이다.

선한 행위 뒤에 갈등하는 마음, 행위와 다른 마음을 갖는 사람을 향원이라 한다면, 우리 모두가 향원임을 인정하지 않을 수 없다. 보통 사람들은 마음에 떠도는 생각과 욕망을 모두 언설과 행위로 표출하지 않는다. 속으로는 온갖 욕망이 다 들끓어도 그것을 다 충족시키려는 생각도 하지 않는다. 평범한 대다수의 사람들은 그러한 내면과

달리 사회적 예절과 규범을 지키고 산다. 그렇다면, 향원의 행위방식은 ‘위선’(僞善)이라는 것으로 불리지만, 사실은 그것이 사회규범을 유지하는데 기여하고, 나아가 실제로 많은 보통 사람들이 사회 규범에 참여하는 방식이라고 할 수 있다.

유학은 성인되기를 목표로 한다. 향원을 비판하는 것은 성인되기를 목표로 하면서 그 과정을 부정하는 것과 같다. 이러한 부정은 더욱 위선을 조장할 것이다. 갈라지는 마음은 보통 사람들의 엄연한 현실인데, 부정적으로 평가되므로 스스로의 상황을 감추게 될 것이기 때문이다. 위선보다도 위선을 비윤리적이라고 비난하는 것이 더욱 문제인 것이다. 또한 위선을 적극적인 반가치로 다룸으로써 스스로는 도덕인을 자처하면서 타인을 위선자라고 비판하는 이중잣대가 만연하는 결과를 초래한다. 이리하여 위선이라는 비난은, 인간의 내면을 모든 가치의 원천으로 삼으려는 유학 본래의 의도와는 달리, 정신적으로 건강하지 못한 사람들을 양산할 위험이 있다.

위선은 최소한 솔직한 악함보다 나은 것이라고만 인정해도, 위선을 성장의 단계로 인정해야 한다는데 동의할 수 있을 것이다. 사람들의 행동 뒤에 설사 어떤 속셈이 숨어있을지라도, 그들의 속셈을 따지지 말고 그들이 보여준 행동을 그대로 인정하고, 더 나은 단계로 성장하도록 독려하는 것이 오히려 윤리적으로 바람직한 일일 것이다. 완전한 선은 누구에게나 멀다. 전일한 마음을 갖지 못했다고 비난하는 것이야말로 위선적이다. 유학은 향원과 위선을 성장의 단계로 인정함으로써, 오히려 위선을 증폭시킬 수 있는 상황을 막을 수 있고, 구체적인 성장의 방법을 훨씬 적극적으로 제시할 수도 있을 것이다.

투 고 일: 2011. 01. 16.
 심사완료일: 2011. 02. 14.
 게재확정일: 2011. 02. 14.

이혜경
 서울대학교

참고문헌

『논어』

『맹자』

『순자』

朱熹, 『河南程氏遺書』, 臺灣商務印書館, 1968; 『朱子語類』(黎靖德 編, 王星賢 點校) 北京: 中華書局, 1994; 『孟子集注』

王守仁, 『傳習錄』(『王陽明全集』, 上海古籍出版社, 1992 수록); 『年譜』, (『王陽明全集』 수록)

李贄, 『焚書』, 北京: 中華書局, 1961.

黃宗羲, 『孟子師說』(『黃宗羲全集』(增訂版)(沈善洪 主編, 吳光 執行主編, 杭州: 浙江古籍出版社, 2005 제1책 수록)

戴震, 『孟子字義疏證』(『戴東原先生全集』, 台北: 大化書局, 1978 수록)

丁若鏞, 『五學論』1(『與猶堂全書』, 경인문화사, 1987 제1책 수록); 『孟子要義』(『與猶堂全書』, 제2책 수록)

『舊五代史』

『宋史』

井上哲次郎 주편, 『哲學字彙』, 東京大學三學部印行, 1881.

涂美雲, 『朱熹論三蘇之學』臺北, 季威資訊科技股份有限公司, 2006.

박성규, 「공자·맹자의 향원비판」, 『태동고전연구』17, 2000.

ABSTRACT

Is it Consistent for Confucian Ethics to Criticize a Hypocrite (鄉原)?

Yi, Hye-Gyung

This paper argued on behalf of Xiangyuna (鄉原), whom Confucianism has accused of hypocrisy. Confucianism criticizes that Xiangyuan has innermost feelings that are different from his displayed behavior. I categorized the ethics theory into ethics of mind and ethics of behavior, according to the object on which we judge good and evil. First from the ethics of behavior, I insist that Xiangyuan is not the subject of blame, but a very ethical person. Subsequently, I examined that the ethics of mind could accomplish the criticism of Xiangyuna. I insist that it is not right for the ethics of the mind to treat Xiangyuan as negative, because the ethics of mind esteem the role of learning or education. In conclusion, I argued that Xiangyuan is a common man who strives for the ethical behavior in spite of inner conflicts and his exertion should be encouraged.

Keywords: Xiangyuan (鄉原), Hypocrisy, Ethics of Mind, Ethics of Behavior