【논문】

황종희(黃宗羲)의 '분량(分量)'의 성선설과 권력견제의 필요성*

이 혜 경

【주제분류】 유가철학, 윤리학, 성선설
【주요어】 황종희, 성선설, 『맹자사설』
【요약문】 본 논문은 황종희(黃宗羲, 1610~1695) 성선설의 구체적 내용과 그 의의에 대해 탐구했다. 황종희는 인간의 도덕적 허약함과 사악함을 직시했다. 그리하여 그는 위정자들의 도덕적 허약함 때문에 비극적인 역사가 되풀이 되지 않도록 제도적인 장치를 마련하는데 힘을 기울였다. 그런데 그는 법과 제도의 중요함을 강조하면서도 여전히 인간의 선한 본성을 믿었다. 그러나 그 선한 본성은 정주성리학에서 주장하듯 본래 완전한 것이 아니었다. 천지 사이의 모든 것을 기의 운행으로 설명하는 황종희는 마음 역시 기의 운행이라고 설명한다. 인간은 선한 마음을 그 종적 특성으로 갖는데, 타고난 것은 작은 양에 불과하다. 그래서 인간은 후천적인 노력에 의해 그 양을 늘림으로써 도덕적으로 성장해야 한다. 늘 불완전하고 과불급의 운동을 벗어날 수 없는 인간은 항상 실수에 노출되어 있다. 그래서 개인은 끊임없이 성장하면서 서로의 부족함을 보완해주어야 한다. 황종희가 구상하는 제도적 장치는 권력의 남용을 막기 위한 성장과 견제를 핵심으로 한다. 인간의 성장과 상호보완은 동시대인의 협업, 그리고 시대를 넘어서는 협업을 통해 이루어지는데, 그것이 가능한 것은 한 점 선한 마음이 있기 때문이다. 선한 본성은 허약하지만 그것이 있기 때문에 인간은 어려움 속에서도 선배들의 유산을 이어받고 좋은 세상을 희구할 수 있다. 선한 행위의 근거는 인간 안

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

에 있지만 개개의 인간은 자신의 허약함을 인정하고 협업을 통해 성장해나가야 그 선함의 근거가 비로소 현실적인 힘을 얻게 되는 것이다.

Ⅰ. 문제제기

황종희(黃宗羲, 1610~1695)의 명성은 근대 이후에 형성된 것이다. 근대중국의 애국청년들은 황종희의 『명이대방록』에서 루소에 필적하는 '민주'의 정신을 보았다.[1] 『명이대방록』은 군주의 존재를 부정하는 데까지 이르지는 않지만, 분명 그 안에는 '민주'를 읽어낼 만한 요소들이 있다. 거기에서 황종희는 주권의 발생, 군주의 존재의미 등에 대해 파고든다. 그에 의하면 군주는 백성의 권익 실현을 위임받은 대리자일 뿐이다.

그런데 황종희에 의하면 고대에 형성된 대리자로서의 정신은 실제로는 실현되지 못했다. 역대 군주는 대리자로서의 책임을 망각하고 개인적인 욕망 때문에 역사를 피로 물들여왔다. 황종희는 역사를 공부하면서 군주를 비롯한 권력자의 삐뚤어진 마음이 얼마나 파괴적인 힘을 발휘하는가를 절감했다. 『명이대방록』에는 이기적인 군주와 그 이기적인 군주에 아부하면서 무너져 내린 한심한 신하들, 그 틈에서 권력을 도둑질하는 환관 등으로 넘친다.

특히 그는 위정자의 도덕적 타락에 의해 명(明)이 무너지는 것을 눈앞에서 보았다. 그는 부도덕한 인간들의 손에서 권력이 좌지우지되지 않는 방법을 찾기 위해 고심했다. 사람보다 법이 중요함을 강조했으며, 위정자의 자의적 권력남용을 제어하기 위한 제도적 장치를 구상했다. 지금까지 황종희에 대한 연구 역시 주로 그의 선진적인 정치사상을 조명하는 것이었다.[2]

---

1) 대표적으로 진천화(陳天華, 1875~1905)의 『사자후』를 꼽을 수 있다. 小野和子, 『黃宗羲』, 人物往來社, 1967 참고.

2) 단적으로 황종희의 저작 가운데 『명이대방록』만이 국내에서 몇 차례 번역

그런데 한편에서 그는 '선한 본성'을 믿는 맹자의 후예였으며, 윤리와 정치를 분리하지 않는 유학자였다. 그렇다면 '민주적'인 요소가 있다고 평가되는 그의 정치이론을 뒷받침하기 위한 새로운 윤리를 그는 제시했을 것이다. 게다가 그것은 유학의 테두리 안에 있을 것이라 짐작한다. 제도의 중요성을 강조하는 그에게 '선한 본성'은 어떤 의미를 갖는 것일까?

본고는 그 유학적 윤리론의 핵심을 이루는 그의 선한 본성 이론을 탐구한다. 그가 선한 본성을 포기하지 않는 이유는 무엇인가? 그의 선한 본성론은 그의 정치론과 어떻게 맞물리면서 그 독자성을 갖는가?

본고는 그의 『맹자』해설서인 『맹자사설(孟子師說)』[3]을 중심으로 위

되어 출간되었다. 그의 정치사상을 다룬 대표적인 논저로, 吳光 主編, 『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, 2006 ; 吳光 主編, 『黃宗羲與明淸思想』, 上海古籍出版社, 2006 등을 꼽을 수 있다. 일찍이 시마다 겐지(島田虔次)가 『中國における近代思惟の挫折』(築摩書房, 1970)에서 황종희에 주목했던 것 역시 근대적 의의를 갖는 황종희의 정치사상이었으며, 야마노이 유(山井湧)의 『明淸思想史の硏究』(東京大學出版會, 1980) 역시 '실사구시(實事求是)'의 학을 특징으로 하는 황종희 학문의 정치적 의의에 주목한 것이다.

3) 『맹자사설(孟子師說)』이라는 제목은 스승 유종주(劉宗周)가 四書 가운데 『맹자』에 대한 해설서만 남기지 못했기 때문에 자신이 대신 『맹자』에 대한 스승의 해설을 전한다는 의미에서 붙인 것이다(『孟子師說』「原序」. 『黃宗羲全集』, 沈善洪主編, 浙江古籍出版社, 2002 제1책 수록). 형식상으로는 유종주의 생각을 서술하는 것이지만, 이는 황종희가 스승이 남긴 다른 글을 읽고 스승의 해석을 추측해서 쓴 것이므로, 최소한 황종희도 공유하는 생각이다. 실제로 유종주의 말을 인용하는 부분은 일부분뿐이다. 유종주 사상과 황종희 사상의 동이를 고찰하면 유종주와 차별되는 황종희의 독창성이 드러날 것이지만, 적어도 『맹자사설』을 황종희의 사상으로 보는 데는 무리가 없다고 생각한다.

『맹자사설』을 언제 탈고했는지 황종희 자신이 명시하지 않았다. 1668년을 전후한 작품으로 알려졌으나(『黃宗羲全集』제1책에 수록된 吳光, 「附錄: 黃宗羲遺著考(1)」참조.) 그 당시라면 황종희가 보지 않았을 자료들이 포함된 것으로 보아 초고는 1668년에 이루어졌더라도 현재의 모습으로 완성된 것은 1680년 정도 되었으리라고 추측하는 사람들도 있다. (鄭宗義, 「黃宗羲與陳确的思想因緣之分析」『漢學硏究』, 臺北, 1996(2) ; SHU-HSIEN LIU, "ON HUANG TSUNG-HSI'S UNDERSTANDING OF THE MENCIUS", *Journal of Chinese Philosophy* 27: 3, 2000, 9)

본고에서 인용하는 『맹자사설』을 비롯한 황종희의 글은 『黃宗羲全集』(沈

의 의문에 대한 답을 찾아보려 한다. 『맹자사설』은 그의 본성이론과 윤리론을 담고 있는 책으로서, 그 중요성에도 불구하고 『명이대방록』이나 『명유학한』 등의 걸출한 업적에 밀려 상대적으로 소홀하게 다뤄져 왔다.[4] 이 작업은 『명이대방록』이 갖는 정치적 의미, 그리고 『명유학안』이 갖는 학술사적인 의미를 뒷받침하는, 그의 철학적 또는 윤리적 입장을 해명하는데 도움을 줄 것이다. 또한 그의 윤리론에 대한 해명은 『명이대방록』에서 보여주는 민주적인 요소를 갖는 정치체제가 유학적 테두리 안에서 어떻게 성립하는지에 대한 문제에도 대답을 줄 수 있을 것이다.

Ⅱ. '한 번 잘못 먹은 마음'에 얼룩지는 역사

『명이대방록』은 다음과 같은 말로 시작한다.

> 나는 "한 번 다스려지고 한 번 혼란해진다[一治一亂]"는 맹자의 말이 늘 의문스러웠다. 왜 삼대 이후에는 혼란만 있었고 다스려지는 일은 없었을까?[5]

善洪主編, 浙江古籍出版社, 2002)에 의한다.

4) 이규성의 『내재의 철학－황종희』(이화여자대학교출판부, 1994)는 황종희의 『명유학안』을 주요 분석대상으로 삼아 황종희의 세계관과 사회사상에 대해 서술한 저작이다. 『맹자사설』에 대한 연구로는, 『맹자』의 해설서로서 『맹자사설』의 의의를 인정한 張實龍, 「『孟子師說』還原『孟子』太和氣象」 『浙江萬里學院學報』, 18: 5, 2005. 10 ; 황종희의 인의와 사공에 대해 다룬 梁一群, 「黃宗羲仁學思想述議」 『浙東學術與中國實學』, 2007(2) ; 황종희와 陳确과의 관계를 다룬 鄭宗義, 「黃宗羲與陳确的思想因緣之分析」 『漢學研究』, 臺北, 1996(2) ; SHU-HSIEN LIU, "ON HUANG TSUNG-HSI'S UNDERSTANDING OF THE MENCIUS", *Journal of Chinese Philosophy* 27: 3, 2000, 9 등이 있다. 국내학자의 것으로는 『맹자사설』가운데 3-2「호연장」을 중심으로 다룬 김덕균의 「황종희의 『맹자사설』에 나타난 『맹자』 「호연장」분석」 『한중철학』4, 1998 ; 황종희의 심학과 주자학 비판－『맹자사설』을 중심으로－」 『양명학』21, 2008 이 있다.

5) 『明夷待訪錄』 「題辭」: 余常疑孟子一治一亂之言, 何三代而下之有亂無治也? (『황종희전집』제1책 수록)

맹자는 사람 죽이기를 좋아하지 않는 사람이 천하를 통일할 것이라고 예측했지만[6] 실제 역사는 그렇지 않았다. 전국시대를 통일한 것은 영토를 넓히기 위해 사람의 목숨을 전쟁의 도구로 이용한 진왕(秦王)이었다. 다스려진 듯 보이는 시대 역시 실상을 보면 단순하지 않다. "원과 명의 개창자들을 돌아보면 살인을 좋아하지 않았다고 할 수 없으니, 천하가 위세에 위협되어 역시 하나로 통일된 것이며, 진나라, 수나라도 다르지 않았다. 그런데도 이들 나라 역시 오랜 시간 존속했다." 이러한 현실은 '역취순수(逆取順守)'[7]설을 낳았다. '역취순수'설은 천하를 차지할 때는 도에 의거하지 않았더라도 그 뒤의 정치를 잘하기를 바란 데서 나온 평가어이다. 즉 실제역사는 '일치(一治)'의 시대조차도 사람 죽이기를 좋아하지 않는 사람에 의해 성취된 평화는 흔하지 않았다.[8] 오히려 '역취순수'의 실천을 높이 평가해야 할 정도로 권력을 가진 개인의 변덕에 의해 수천 명이 목숨을 잃는 참화가 드물지 않았다.

> 사람의 마음은 인하지 않음이 없으나 한번 잘못 먹은 마음 때문에(一念之差) 오로지 혼자서만 즐기려고(獨樂) 한다. 그래서 백기(白起)가 한번 의심을 발하여 사십만 인을 벌레처럼 묻어버렸고, 석숭(石崇)은 한번 쾌심을 일으켜 미인들의 목을 풀인형처럼 잘라버렸다. 이사(李斯)는 한번 과욕의 마음을 발하여 사해를 시체로 덮었고 양국충(楊國忠)은 한번 미워하는 마음을 발하여 백 년 동안 그 화가 미쳤다. 전국시대의 군주들이 사람을 죽여 그 시체가 성을 채우고 들을 채우게 된 것은 단지 혼자 즐기려고 했기 때문이다.[9]

---

6) 『맹자』「양혜왕상」6

7) 『史記』「酈生陸賈列傳」: "탕과 무는 신하의 신분으로 정권을 얻었으나 도에 순응해서 지켰다. 문과 무를 함께 쓰는 것이 오래 가는 비결이다. (且湯武逆取而以順守之, 文武幷用, 長久之術也.)"

8) 이상 『맹자사설』 1-6 梁襄王章: 蘇氏云"自漢高祖・光武, 唐太宗及宋太祖四君能一天下, 皆以不嗜殺人致之." 此言是也. 顧後來元明之開創者, 不可稱不嗜殺人, 而天下爲威勢所劫, 亦就於一, 與秦隋無異, 未常不延世久長. 蓋至此而天道一變矣, 遂不得不有逆取順守之說. 此尙論者之所痛心也.
『맹자사설』의 구체적 위치를 표시하는 앞의 숫자(즉 이 경우 1-6)는 주희가 끊어 읽은 맹자장구에 의거해 필자가 일련번호를 매긴 것이다. 1-6은 양혜왕상의 여섯 번째 장구이다. '梁襄王章'이라는 장의 이름은 황종희가 직접 붙인 것이다.

이 인용문에서처럼 황종희는 “사람의 마음은 인하지 않음이 없”다고 말하는 한편에서, “인간은 각각 자신을 위하고 자신의 이익을 추구하는 존재”이며, “편안함을 좋아하고 수고로움을 싫어하는 것”은 인지상정이라고 생각한다.[10] 황종희에 의하면, 군주는 인간의 이기적[自私自利] 성격 때문에 요청된 존재이며, 군주는 자신의 이익과 손해를 돌보지 않고 세상 사람의 이익과 손해를 위해 헌신해야 하는 사람이다. 천하의 백성이 주인이고 군주는 객으로서 천하의 백성을 위해 경영을 맡을 뿐이다.[11] 신하와 법 역시 태생했을 때 기대되었던 역할이 있었다. 황종희에 의하면 그들의 본분은 다음과 같다. 신하가 “벼슬하는 것은 천하 백성을 위한 것이지 군주를 위해서가 아니며, 만민을 위한 것이지 군주 일가를 위한 것이 아니다.” “군주와 신하의 명분은 천하 백성이 있기 때문에 생긴 것이다. 내게 천하의 책임이 없다면 나는 군주와 관계없는 사람이다. 내가 벼슬하면서 천하를 위해 일하지 않는다면 군주의 노비일뿐이고 천하를 위해 일한다면 나는 군주의 사우(師友)이다.”[12] 삼대의 법은 “천하의 재부를 천하 사람의 수중에 두기 위한 것이었다.”[13]

그러나 군주, 신하, 법 등 인간과 제도는 후대로 갈수록 자신의 본분을 잃었다. 군주가 천하의 경영을 개인의 사업으로 사유화하고 손에 든 권력을 사욕을 채우는 데 이용하게 되자,[14] 한심한 선비들은 “군신간의 의(義)는 천지 사이에서 벗어날 길이 없다”[15]는 얼빠진 소리를

---

9) 『맹자사설』 2-1 莊暴見孟子章: 人心無不仁, 一念之差, 惟欲獨樂, 故白起發一疑心, 坑四十萬人如蟻虱, 石崇發一快心, 截蛾眉如芻俑, 李斯發一饕心, 橫屍四海, 楊國忠發一疾心, 激禍百年. 戰國之君, 殺人盈城盈野, 只是欲獨樂耳.

10) 『명이대방록』 「原君」: “有生之初, 人各自私也, 人各自利也.”“豈古之人有所異哉？好逸惡勞, 亦猶夫人之情也.”

11) 『명이대방록』 「원군」

12) 『명이대방록』 「原臣」: 君臣之名, 從天下而有之者也. 吾無天下之責, 則吾在君爲路人. 出而仕於君也, 不以天下爲事, 則君之僕妾也, 以天下爲事, 則君之師友也.

13) 『명이대방록』 「原法」: 三代之法, 藏天下於天下者也.

14) 『명이대방록』 「원군」

15) 『명이대방록』 「원군」: (而小儒規規焉) 以君臣之義, 無所逃於天地之間.

하며 군주개인의 호오에 몸을 맡기는 노비로 타락했고,[16] 법은 군주가 가로챈 천하의 재부를 지키기 위한 사적인 도구로 전락했다.[17]

군주로서의 본분을 잃고 홀로 즐기려는 자는 예부터 '독부(獨夫)'라고 불렸다.[18] 군주 때문에 군주가 없었을 때 가능했던 개인적인 이익 추구마저 여의치 않게 되었으니,[19] "천하의 큰 해가 되는 것은 군주일 뿐"이라고 황종희는 비판한다. "군주의 직분에 밝기는 매우 어렵지만, 잠깐의 음란함과 쾌락 때문에 〔그 직분을〕 끝없는 슬픔과 바꿔서는 안된다는 것은 어리석은 자라도 알"[20] 텐데, 어리석은 자라도 알 수 있는 그 일들이 역사에서는 드물지 않게 일어난 것이다. '독부'의 "혼자 즐기려는[獨樂]" 욕망의 결과는 앞의 인용문에서처럼 참혹했다. '한번 잘못 먹은 마음[一念之差]'이라는 사소할 수도 있는 개인의 행위가, 이처럼 당대의 많은 이들을 희생시키고 또 당대에 그치지 않고 나라를 기울게 하는 엄청난 파장을 일으킨다. 특히 군주를 비롯한 권력자들의 탈선은 개인적인 일이 아니다.

최소한 동업자로서, 바라건대 스승으로서, 권력자와 동등 이상의 위상을 원했던 맹자의 구상[21]은 현실에서 재상제도와 대간제도로 정착되었다. 그러나 명 태조는 재상제도를 폐지하고 군주 전제체제를 구축했다. 재상의 일은 환관의 손으로 넘어가고, 환관은 자신들의 직책과 권한을 확대하고 자신의 욕망을 채우는 데에 그 권한을 사용했다.[22]

황종희의 아버지 황존소(黃尊素: 1584~1626)는 전제군주와 그 전제군주의 하수인인 환관의 전횡을 막기 위해 평생을 투쟁했다. 어린 황종희는 늘 은밀하게 정치모임을 갖는 아버지를 보며 자랐다. 그 아버지는 그가 17살 되던 해에 체포되어 고문 끝에 옥사했다. 아버지가

---

16) 『명이대방록』「원신」
17) 『명이대방록』「원법」
18) 처음 발견되는 곳은 『尙書』「泰誓下」: "獨夫受, 洪惟作威, 乃汝世仇."
19) 『명이대방록』「원군」
20) 『명이대방록』「원군」: 然君之職分難明, 以俄頃淫樂不易無窮之悲, 雖愚者亦明之矣.
21) 『맹자』「공손추하」2 참조.
22) 『명이대방록』「置相」 참조.

죽은 뒤 황종희는 아버지의 친구 유종주(劉宗周, 1578~1645)를 스승으로 모시지만, 유종주 역시 명조의 멸망이 돌이킬 수 없음을 확인하고는 식음을 끊고 죽었다. 황종희는 명의 남의 세력과 함께 마지막까지 저항했다. 그러나 모든 저항은 무위로 끝났고, 그는 낙향하여 남은 생을 학문에 바쳤다.

즉 황종희는 아버지나 스승과는 달리 죽지 않고 살아남았다. 정치적 항쟁이 차단된 상태에서 그가 종사했던 학문활동은 그가 살아남은 이유였다. 그는 명의 멸망 원인을 탐구하고 비극의 역사가 되풀이 되지 않도록 하는 것을 자신의 과제로 삼았다. 그는 인간의 도덕적 허약함과 사악함을 직시했다. 그러한 인간들의 손에서 권력이 남용됨으로써 발행하는 비극이 더 이상 되풀이되지 않도록 해야 했다.

황종희가 『명이대방록』에서 제시하는 구체적인 권력 견제책은 '학교(學校)'의 기능을 확대하고 강화하는 것이다.

> 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. … (학교는) 조정의 상급관리들과 민간의 서민들까지 모두 『시』와 『서』의 관대한 기풍을 갖도록 하는 곳이다. 천자가 옳다고 하는 것이 반드시 옳은 것이 아니며 천자가 그르다고 하는 것이 반드시 그른 것이 아니다. 천자 또한 감히 자의적으로 시와 비를 주장하지 않고, 학교에서 시비를 공론하였다.[23]

학교는 기본적으로 인간의 성장을 담당하는 곳이다. 그러나 황종희가 구상하는 학교는 거기에 그치지 않는다. 군주를 넘어, 당대의 시비를 결정하고 정치를 관장하는 곳이어야 한다. 학교의 장은 당대 최고 학자를 추천받아 그 가운데 선택하고, 그 위상은 재상에 필적한다. 천자는 매월 초하루 재상 이하의 신하를 대동하고 학교를 방문하여

---

23) 『명이대방록』 「學校」: 學校, 所以養士也. 然古之聖王, 其意不僅此也, 必使治天下之具皆出於學校, 而後設學校之意始備. … 蓋使朝廷之上, 閭閻之細, 漸摩濡染, 莫不有詩書寬大之氣, 天子之所是未必是, 天子之所非未必非, 天子亦遂不敢自爲非是, 而公其非是於學校.

학생들과 같은 열에 앉아, 남쪽을 향해 강의하는 학장의 수업을 듣고, 그 자리에서 학장은 천자의 실정에 대해 거리낌 없이 직언한다. 학교의 설치는 중앙의 국립대학에 한정되지 않는다. 군현의 학관에도 역시 학식과 인품에서 정평이 난 사람이 학장으로 추대된다.

중앙의 국립대학이나 지방의 고등교육기관에 이르기까지 그 기관의 장이 조금이라도 공정한 의론에 저촉되면 학생들은 궐기하여 그를 바꿀 수 있다. 학교라는 이름의 그 기구를 구성하는 사람들은 "위험을 두려워하지 않으면서 솔직하고 엄정한 논의를 하고, 권력 있는 자들을 꺼리지 않고 비판하는"[24] 기개의 소유자들이다. 학교장뿐만 아니라 이들 학교 구성원들까지도 공론[公議]에 의해 추대되고 또 공론에 의해 파면되게 함으로써 황종희는 학교라는 기관의 학문 수준과 도덕성을 유지할 수 있다고 생각했다. 학교의 구성원들은 도덕적으로 뛰어난 사람들이지만, 그들에게도 '한 번 잘 못 먹은 마음'의 가능성은 늘 열려있다. 개인이 범할 수 있는 실수는 학교라는 열린 공론집단에 의해 제어될 수 있었다. 학교의 권위는 결국 공론에서 나온다.[25]

황종희는 권력자의 자의를 차단하기 위해 학교의 역할을 확대하는 일뿐 아니라 법의 중요성에 대해서도 숙고했다.

> 만일 누군가가 다스리는 '사람'은 있어도 다스리는 '법'은 없다고 한다면, 나는 다스리는 법이 있고 난 뒤 다스리는 사람이 있어야 한다고 말하겠다. 법도 아닌 법[26]이 천하 사람들의 손과 발을 묶어 놓은 이후로 비록 유능한 정치인이 있어도 마침내 이리저리 끌려 다니며 의심이나 하고 눈치나 살피는 것을 벗어나지 못하고, 하는 일이 있다 해도 또한 자신의 분수와 한계에 머물러 일을 대충대충 처리하는데 안주하면서 그 한계를 벗어나 공명을 세우지 못한다. 선왕의 법이 있다면 법 이외의 어떤 자의도 그 사이에 끼어들지 못한다. 그 사람이

24) 『명이대방록』「학교」: (東漢太學三萬人), 危言深論, 不隱豪强, (公卿避其貶議. 宋諸生伏闕搥鼓, 請起李綱. 三代遺風, 惟此猶爲相近.)

25) 이상 『명이대방록』「학교」참조.

26) '법 아닌 법(非法之法)'이란, 천하를 자신의 사유물로 여기는 권력자가 자신의 재산을 보호할 생각으로 만들어낸 법을 의미한다. 『명이대방록』「原法」참조.

> 옳으면 좋은 일을 행하지 않을 이유가 없고, 그 사람이 그릇되더라도 엄격한 법망 때문에 천하 사람을 해롭게 하지 않을 것이다. 그러므로 다스리는 법이 있은 후에 다스리는 사람이 있다고 하는 것이다.[27]

이를 보면 세상의 평화를 위해서는 도덕적인 개인보다는 법이 더 효력이 있다. 유학적 군주란 타인의 고통을 공감하는 능력, 즉 측은지심을 극대화한 사람이어야 한다. 독부(獨夫)의 독락(獨樂)은 타락의 끝이다. 측은지심을 가장 확대한 사람이 앉아야 할 자리에 가장 협소한 사람이 앉는 불합리가 수시로 일어난다. 그 불합리를 돌파할 만큼 뛰어난 개인은 흔치 않다.

그리하여 황종희는 도덕적으로 허약한 군주, 또한 역시 허약한 개인들이 모인 사회가, 권력자의 독단에 휘둘리지 않도록, 사람보다는 법이 중요함을 강조했고, 또 공론에 의해 성립되고 공론에 의해 운영되는 학교의 역할을 강화하는 방법을 생각한 것이다.

Ⅲ. '본래완전'한 본성의 부정

앞에서 인용한 황종희의 글에서 엿볼 수 있듯이,[28] 그리고 우리가 상식적으로 경험하듯이, 인간의 마음에는 인한 요소도 있으며 이기적인 요소도 있다.

정주성리학은 리(理)와 기(氣)의 범주로 이처럼 단순하지 않은 마음을 설명하려고 했다. 정주성리학에 의하면, 인간 개체는 우주적 질서인 리의 본질을 그대로 이어받으면서 동시에 기라는 형질을 갖는다. 그 완전함은 다음의 인용문에서처럼 '체', '고요함', '미발'의 세계로 묘사된다.

---

27) 『명이대방록』「原法」: 卽論者謂有治人無治法, 吾以謂有治法而後有治人. 自非法之法桎梏天下人之手足, 卽有能治之人, 終不勝其牽挽嫌疑之顧盼, 有所設施, 亦就其分之所得, 安於苟簡, 而不能有度外之功名. 使先王之法而在, 莫不有法外之意存乎其間. 其人是也, 則可以無不行之意, 其人非也, 亦不至深刻羅網, 反害天下. 故曰有治法而後有治人.

28) 『맹자사설』 2-1 莊暴見孟子章

> 선유(先儒)가 성(性)과 정(情)에 대해 말하는 것은, 대략 성은 체(體)이고 정은 용(用)이며 성은 고요함(靜)이고 정은 움직임(動)이며 성은 미발(未發)이고 정은 이발(已發)이라는 것이다. 정자(程子)는 "'사람이 태어나 고요한' 그 이상(以上)에 대해서는 말을 허용하지 않는다. 성에 대해 얘기하면 그것은 이미 성이 아니다"[29]라고 했다.[30]

정자의 말처럼 이 완전한 것은 언어를 허용하지 않는다. 이는 존재 전체를 포괄하는 절대이기 때문이다. 이 절대적인 것이 그대로 사람의 본성이라는 언명이 이 학파를 대표하는 명제인 '성즉리(性卽理)'이다. 이 절대의 세계에는 현실에서 있을 모든 것들의 완전함이 선재한다. 즉 현실에서 인간이 효제의 행위를 할 수 있는 것은 효제의 뿌리로서 '인의'가 그 본성으로 있기 때문이라고 주장한다.[31]

그런데 인간의 육체를 비롯해 대지에 발을 딛고 이루어지는 모든 일에는 기(氣)가 개입된다. 기가 개입하면 용(用)이 되고 움직임이 되고 이발(已發)이 된다. 완전한 본성을 공유하는 개인 간의 차이를 만들어내는 것은 이 기이다. 이 기가 없으면 어떤 개별적인 것도 존재하지 않으며 따라서 현실의 다양함은 성립하지 않는다. 그러므로 기 역시 중요하지 않다고 할 수 없다. 그런데 그릇에 비유되는 기는 빛으로 비유되는 리의 완전성을 훼손한다. 이 완전한 본성은 기라는 형질에 의해 제약될 수밖에 없는 운명이다.

그리하여 정주성리학에서 윤리적 행위는 기로 인한 제약을 제거하고 본래의 순수한 상태로 '돌이키'(反之)는 것이다. 그런데 이론적으로 그 완전함은 인간의 지적 활동에 의해 성취할 수 없다. 완전함은 기가 배제된 세계이고 인간은 기의 세계를 벗어날 수 없기 때문이다.

---

29) 『近思錄』「卷一・道體」: 蓋生之謂性, 人生而靜以上, 不容說, 才說性時, 已不是性也.

30) 『맹자사설』11-6 公都子問性章: 先儒之言性情者, 大略性是體, 情是用. 性是靜, 情是動. 性是未發, 情是已發. 程子曰, 人生而靜以上, 不容說. 纔說性時, 便已不是性也.

31) 『맹자사설』7-27 仁之實章: 先儒多以性中曷嘗有孝弟來, 於是先有仁義而後有孝弟, 故孝弟爲爲仁之本, 無乃先名而後實歟.

그래서 그들이 본래완전함을 회복하는 일은 “이목을 닫고 심지를 버리는”[32] 과정을 요구한다. 즉 완전한 본성은 현실에서 실현되어야 하는 것이면서도, 현실에 의해 제약될 수밖에 없다.

결국 이러한 운명의 완전한 본성은 인간의 본질이라는 이름으로 인간의 현실을 소외시키게 된다.

> (…) 왜 후대의 유자들은 인심과 도심을 오해해서 두 가지로 나눠놓았는가. 그들은 마음이 가진 것은 단지 이 허령한 지각일 뿐이고 리는 천지만물에 있으므로 반드시 궁리해야 도심이 되며 그렇지 않으면 허령한 지각도 끝내 인심일 뿐이라고 말한다.[33]

인간의 주체이어야 하면서도 인간의 현실에 의해 그 완전한 발현을 방해받는다는 그 본성은 이처럼 현실의 인간과 대립적인 관계에 놓이게 된다. 위의 황종희의 비판처럼, 실제로 인간이 가진 것은 ‘지각’일 뿐이고 그 지각은 가치를 인지하는 능력일 뿐, 가치 자체는 아니게 된다. 가치는 ‘천지만물’에 있는 것으로 외화(外化)된다.

> 선유(先儒)는 안다는 것은 이 일을 아는 것이고 깨닫는 것은 이 리를 깨닫는 것이므로 반드시 격물궁리(格物窮理)하여 치지(致知)하라고 하는데, 이는 다만 지각에 의지하라는 것이다. 이러한 주장과 불교가 주장하는 본심의 이론은 다른 점이 무엇인가? 다만 선유는 성즉리(性卽理)라고 하면서, 성을 지각에 귀속시키고 싶지도 않았고 또 성을 천지만물에 귀속시킬 수도 없었다. 그래서 성을 태어난 당초에 받았다고 하고 지각은 이미 태어난 뒤에 발하는 것이라고 했다. (…) 선유는 리〔의 인식〕을 지각에 귀속시키지 않았지만 사실은 고자(告子)와 하는 말이 한가지이다.[34]

---

32) 『맹자사설』 11-11 仁人心也章: (先儒之求放心者), 大槪捐耳目, 去心智, (反觀此澄湛之本體.)

33) 『맹자사설』 11-11 仁人心也章: (孟子之言明白如此) 奈何後之儒者誤解人心道心, 岐而二之? 以心之所有, 止此虛靈知覺, 而理則歸之天地萬物, 必窮理而纔爲道心, 否則虛靈知覺終爲人心而已.

34) 『맹자사설』 11-1 性猶杞柳章: 此與先儒知是知此事, 覺是覺此理, 故必格物窮理以致此知, 其徒恃此知覺者, 則釋氏本心之學, 亦復何殊? 第先儒言性卽理也, 旣不欲以性歸之知覺, 又不可以性歸之天地萬物, 於是謂性受於生之初,

'성즉리'를 주장하는 정주성리학은 리가 천지만물에만 있다고 하지는 않는다. 그러나 인간이 지각을 갖기 이전의 차원에 그 성즉리를 놓음으로써 실제로는 인간 밖에만, 즉 천지만물에만 리의 존재를 인정하는 결과가 되었다는 지적이다. 정주성리학은 우주의 본질과 개체의 본성을 완전한 것으로 동질화시킴으로써 인간의 주체를 극단적인 가치로 승격시켰지만, 그 주체는 실제로는 현실의 인간을 비하하고 부정하는 결과를 초래했고, 급기야는 인간의 본성이어야 할 그 가치를 외화하는 데까지 이른 것이다. 그래서 황종희는 정주성리학이 고자와 같다고 비판한다.

정주성리학은 그 이론의 구조상 인간의 지각에 리라는 가치를 부여하지 않는다. 지각은 리의 현현을 방해하거나, 혹은 리라는 대상을 인식하는 기능일 뿐이다. 지각이 리의 현현을 방해한다는 맥락에서 인심이라 불리는 인간의 현실적 주체는 리라는 기준에 비춰져 부정된다. 지각이 리라는 대상을 인식하는 기능이라는 맥락에서 인간의 주체는 가치의 원천이 아니라 외부의 가치를 비추는 거울의 기능으로 추락한다.[35] 두 경우 모두 '성즉리'라는 명제가 표방하는 인간의 우주적 주체라는 의도는 실현되지 않는다.

정주성리학이 성을 현실의 인간에게서 유리된 것으로 만들어버린 점을 비판한 왕수인은 '심즉리(心卽理)를 주장하며 그 리를 내 마음의 것으로 되돌려놓았고, 그 점은 황종희 역시 이어받고 있다.[36] 그런데 황종희는 왕수인에 대해서도 비판하는 점이 있다.

知覺發於旣生之後. (…) 先儒之不以理歸於知覺者, 其實與告子之說一也.

35) 이는 정주성리학에서 미발공부와 이발공부에 대응한다. 정주성리학은 본성을 회복하는 방법으로 미발공부와 이발공부를 구분한다. 미발공부는 기가 성즉리를 방해하기 이전 상태를 확보한다는 생각으로 의식이 개입하지 않은 상태에서 본체를 회복한다는 발상이다. 이발공부는 의식이 작용하는 상태에서 내 안의 리가 아니라 내 앞에 대상으로 있는 리를 파악하는 것이다.

36) 『맹자사설』12-2 曹交章 ; 13-1盡其心者章

> 양명은 '천리에 순수한 마음이 어버이를 섬기는데 발휘되면 효이고, 임금을 섬기는데 발휘되면 충이며' '이 마음에서 인욕을 없애면 이것이 바로 존천리(存天理)의 공부'라고 했다. 그러나 이 역시 맹자의 말과 비슷하지 않다. 대개 어린아이의 마음은 어버이를 보면 자연 사랑할 줄 알고 형을 보면 자연 공경할 줄 아니, 이것이 천리의 근원처이다. 어찌 조금이라도 '존천리' 후에 발한 것이 부모를 섬기는 것이 되겠는가.[37]

완벽한 리가 이미 있고, 그것이 마음에 갖춰져 있다고 전제한다는 점에서 왕양명도 주희와 다르지 않다.[38] '존천리'라든지 '천리의 순수한 마음'은 천리와 동등한, 이미 완전한 마음을 전제한 표현들이다.

완전한 본성의 전제는 '정주성리학은 고자'와 같다는 비판을 유발하는 한편에서, 또한 심즉리를 낳았고 현성양지(現成良知)를 낳았다.[39] 고자는 진리는 외부에 있다고 생각하므로 끝없는 지적 활동을 강조한다. 정주성리학 역시 주지주의라고 표현될 만큼 지루한 지적활동을 필요로 한다. 이 경우 인간은 가치의 원천이 아니라 외적 가치

---

37) 『맹자사설』 7-27 仁之實章: 卽如陽明言'以此純乎天理之心, 發之事父便是孝, 發之事君便是忠,' '只在此心去人欲, 存天理上用功便是,' 亦與孟子之言不相似. 蓋赤子之心, 見父自然知愛, 見兄自然知敬, 此是天理源頭, 何消去存天理而後發之, 爲事父乎.

38) 吉田公平는 '심학'의 특징을 '본래 완전'한 본성을 상정하는 점으로 꼽는다. 그 기준에서라면 황종희는 왕양명의 '심즉리'설을 이어받기는 하지만 심학 전통에서는 벗어나 있다. 요시다 코헤이, 『일본 양명학』 「서론」(청계, 2004) 참조.

39) '현성양지'에 대한 부정적 입장은 다음의 글에서 엿볼 수 있다. 『맹자사설』 11-8 牛山之木章: "평단의 기는 잠시 오는 객과 같아서 끝내는 반드시 가버린다. 명도의 '사냥하고 싶은 마음'이나, 양명의 '하루 걸러 오는 학질'과 같아, 혹은 가까이서 혹은 멀리서, 일어나지 않도록 하기 어렵기 때문에 반드시 공부해야 비로소 본체로 되돌아간다. 이것이 염암(念菴)이 현성양지를 싫어하는 이유이다. (平旦之氣, 乃是暫來之客, 終須避去. 明道之獵心, 陽明之隔瘧, 或遠或近, 難免發露, 故必須工夫, 纔還本體, 此念菴所以惡現成良知也.)" 염암 羅洪先(1504~1568)은 차례로 왕기의 현성양지설, 섭표의 귀적설에 경도되었으니, 뒤에는 내외와 동정을 일관하는 絶對靜의 입장을 구축했다. 특히 왕기의 현성양지설에 대해서는, 양지를 다하는 것을 잊고 양지에 안이하게 의존해 狂放으로 흐르지 않을 수 없다고 비판하고, 양지의 배양과 학문공부의 상즉성이야말로 양지사상의 본령이라고 주장했다. 유종주와 황종희가 높이 평가했다.

에 의해 규제되어야 하는 대상으로 전락한다. 완벽한 본성의 회복이라는 이름으로 현실의 인성은 소외된다. 그런데 한편에서 '현성양지'의 주장으로 나아가게 되면 착실하게 성장해야 할 과정을 생략해버리게 된다. 이는 인간의 경험적 성장을 과소평가하게 하고 나아가 자질 미비의 인간을 무방비로 현실에 풀어놓는 결과를 가져온다. 황종희는 정주성리학을 비판하고 또 정주성리학의 이론적 전거로서 선종을 비판했다.[40] 그들은 본래 완전한 본성을 전제함으로써, 한편에서는 현실의 인간을 무시하고, 또 다른 한편에서는 경험적 성장을 무시했다.

완전한 본성 때문에 발생하는 부조리는, 고자로 상징되는 가치의 외화와, 현성양지로 상징되는 경험지의 경시로 갈라진다. 그런데 이 두 가지 부조리는 또한 사회적 강자와 약자에게 판연하게 다르게 작동한다. 그에 대해서는 좀 후에 대진(戴震, 1723~1777)이 분명한 언어로 표현한다.[41] 이 세상의 누군가는 완전한 본성의 구현자로 자처하지만, 많은 순진한 사람들은 그렇게 하지 못한다. 완전한 본성의 구현자로 자신하는 사람은 나머지 평범한 사람들에게 완전한 본성은 쉽사리 성취할 수 있는 게 아님을 강조하며 그들의 지도자를 자임한다. 대진이 지적했듯이 그 두 부류의 인간은 통상 부-귀와 빈-천으로 갈린다. 완전한 본성의 주체라고 주장하는 부하고 귀한 이들에 의한, 빈하고 천한 불완전한 인간들에 대한 압제, 이것이 완전한 본성 이론이 정당화해 온 역사였다.

---

40) 대표적으로 『맹자사설』 3-6 人皆有不忍人之心章의 "李見羅著道性善編, '單言惻隱之心四者, 不可竟謂之性, 性是藏之於中者.' 先儒之舊說皆如此. 故求性者, 必求之人生以上, 至於'心行路絶'而後已, 不得不以悟爲極則, 卽朱子之'一旦豁然貫通,' 亦未免墮此蹊徑. 佛者云'有物先天地, 無形本寂寥, 能爲萬象主, 不逐四時凋,' 恰是此意, 此儒佛之界限所以不淸也."

41) 단적으로 다음의 언명이다. 『맹자자의소증』 「理」10(『戴東原先生全集』, 大化書局 수록): "높은 사람은 理를 가지고 낮은 사람을 책망하고 나이 든 사람은 理를 가지고 어린이를 책망하며 귀한 자는 理를 가지고 천한 자를 책망하니, 높은 사람, 나이 든 사람, 귀한 자들이 잘못했더라도 옳은 것이라 하고 낮은 사람, 어린 사람, 천한 사람은 옳더라도 理를 가지고 다투면 반역이라 하게 된다. 그러므로 아랫사람은 온 나라 사람들이 다 같이 갖고 있는 보편적인 감정이나 보편적인 욕망을 가지고도 윗사람에게 호소할 수 없다. (…) 사람이 법에 걸려 죽으면 오히려 불쌍히 여기는 사람이 있지만 理에 걸려 죽으면 누가 불쌍히 여기겠는가!"

Ⅳ. 불완전하지만 그래도 선한 본성을 포기할 수 없는 이유

사람에게 '인'한 마음이 있다고 하더라도, 그것이 이기심에 지기 십상인 허약인 것이라면 그것의 존재는 무슨 의미가 있는가? 그 희미한 인에 기대하기 보다는, 옛날 법가들이 생각했듯이 그리고 지금 황종희가 생각하듯이, 객관적인 법을 만들고 그것을 준수하게 할 장치를 만드는 것이 훨씬 중요한 일이 될 것이다.

황종희에게 천지 사이의 모든 것은 '일기(一氣)'의 운행이다. 그에게는 정주성리학에서 주장하는 지각 이전에 받았다는 '성즉리'란 존재하지 않는다. 기에 앞선 어떤 것도 이 세상에는 없다. 이 기의 현실세계를 초월하기 때문에 언어로는 포착되지 않는다는 완전함이란 없다. 인간 역시 기의 존재이며, 인간의 특성이란 인간이라는 종이 갖는 기적인 특성이다. 천지의 기나 사람의 기나 본래 한가지 기이지만 개체를 이룬 이후에는 개체에 한정된 기의 성격으로 각자의 리(理)는 달라진다. 각각의 종은 그 개체로 성립하면서 종적인 성을 갖는다. 지각을 갖는 인간과 동물의 경우, 인간과 동물의 차는 지각의 차로 규정된다. "사람과 동물이 〔이 한 덩어리의 기를〕 얻으면 지각이 되는데, 지각이 정밀한 것은 영명하여 사람이 되고, 지각이 조잡한 것은 혼탁하여 동물이 된다."[42]

> 이루어져서 성이 되기에 이르면, 만물이 가지런하지 않으니, 사람은 사람의 성을 갖고 동물은 동물의 성을 갖고 초목은 초목의 성을 갖고 금석은 금석의 성을 갖는다. 하나의 근본이면서 만 가지로 달라지니(一本而萬殊), 독풀과 독새가 갖는 독과 악 역시 성이라 하지 않을 수 없다. 맹자가 '선한 본성(善性)'이라고 한 것은 사람에게만 말한 것이다. [사람의 경우에도] 태어나면서 맑은 것을 받거나 태어나면서 탁한 것을 받으니, 맑은 것은 성이고 탁한 것은 성이 아니라고 말할 수 없

42) 『맹자사설』 8-19 人之所以異章: 天以氣化流行而生人物, 純是一團和氣. 人物禀之, 卽爲知覺, 知覺之精者靈明而爲人, 知覺之麤者昏濁而爲物.

다. 그러나 지극히 탁한 가운데에도 한 점 참된 마음은 매몰될 수 없으니, 그렇기 때문에 사람을 만물 가운데 영험한 것이라고 한다.[43]

황종희는 맑은 것만이 아니라 탁한 것 역시 성이라고 말한다. 다만 "지극히 탁한 가운데에도 한 점 참된 마음은 매몰될 수 없으니," 그 점이 인간이 인간인 이유이고 인간이 만물가운데 영험한 이유이다. "사람이 걸주처럼 극악무도하더라도 자기 하는 짓이 악하다는 것을 모른 적이 없다." 즉 선한 마음이 있더라도 인간은 걸주처럼 극악무도해 질 수 있다. 그러나 "그 가운데에서도 그 리는 또한 완전하다."[44] 즉 자신의 악함을 느낄 수 있는 그 한 점 마음은 사라지지 않는다. 이 한 점 마음이 사람만이 갖는 '선한 본성'이며, 인간성으로서 갖는 지각의 내용이다.

그처럼 불완전한 것일지라도, "하늘이 내려준 선한 것이 허령지각이고 그것이 바로 도심이며, 도심이 바로 인심의 본심"[45]이다. 지각은 외부의 리를 비추는 기능이 아니다. 지각 자체가 바로 가치의 원천이다. 인의예지라는 마음의 리는 기를 떠나 존재하는 것이 아니다.

사실 맹자의 말은 분명하고 쉽다. 측은수오공경시비가 발하고 그것을 인의예지라는 이름으로 부르는 것이므로, 정을 떠나서는 성을 볼 수 없다. 인의예지는 뒤에 일어난 이름이므로 '인의예지는 마음에 뿌리를 두고 있다'[46]고 한 것이다. 만약 측은수오공경시비의 앞에 그들과 다른, 근원이 되는 것으로서 인의예지가 있다면, 마땅히 '마음은 인의예지에 뿌리를 두고 있다'고 했을 것이다. 그러므로 '성정' 두 글자

---

43) 『맹자사설』 5-1 道性善章: 及到成之而爲性, 則萬有不齊, 人有人之性, 物有物之性, 草木有草木之性, 金石有金石之性, 一本而萬殊, 如野葛鴆鳥之毒惡, 亦不可不謂之性. 孟子'性善,' 單就人分上說. 生而稟於淸, 生而稟於濁, 不可言淸者是性, 濁者非性. 然雖至濁之中, 一點眞心埋沒不得, 故人爲萬物之靈也. 孟子破口道出善字, 告子只知性原於天, 合人物而言之, 所以更推不去.

44) 『맹자사설』 11-4 食色性也章: 人雖桀紂之窮凶極惡, 未嘗不知此事是惡, 是陷溺之中, 其理亦全.

45) 『맹자사설』11-11 仁人心也章: (殊不知)降衷而爲虛靈知覺, 只此道心, 道心卽人心之本心.

46) 『맹자』 「진심상」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)"

> 는 나눌 수 없으니, 이것이 리기합일(理氣合一)의 설이다. 체라면 정과 성이 모두 체이고 용이라면 정과 성이 모두 용이다. 동정과 미발·이발도 모두 마찬가지이다.[47]

그런데 도심이 인심과 별개의 것이 아니지만, 인심이 늘 도심인 것은 아니다. 세상은 운동변화하는 기 아닌 것이 없는데 그 운동 가운데 "한결같이 올바르고 불변한 것"이 "리"[48]이다. 사시가 어김없이 찾아오고 밤낮이 어김없이 갈마드는 것을 보면 자연의 리는 "한결같이 올바르고 불변"하다. 그런데 기의 운동에는 필연적으로 과불급이 있고 이 과불급 또한 기의 본질적인 특성이다. 이러한 기를 받아 개체를 이룬 성 역시 과불급의 운동이라는 특성은 벗어날 수 없다.[49] 역시 기인 인간의 마음 역시 과불급의 유행을 하게 되고, 그리하여 인간의 마음은 "의리"와 "혈기"를 왕래한다. 황종희는 "그 차는 호리지간에 있다"[50]고 하지만 그 호리지간의 차가 요순과 걸주의 차로 벌어진다.

"사람이 태어난 이후 호흡 하나하나가 천과 통하나, 단지 사욕이 틈을 만들어 [사람은] 천지의 기를 완전하게 이루지 못한다."[51] '마음'은 영험한 '지각'의 주체이기도 하지만 동시에 '사욕'의 주체이기도 하다. 그래서 그 마음이 사욕에 휘둘리지 않고 '의리'의 상태를

---

47) 『맹자사설』 11-6 公都子問性章: 其實孟子之言, 明白顯易, 因惻隱·羞惡·恭敬·是非之發, 而名之爲仁義禮智, 離情無以見性, 仁義禮智是後起之名, 故曰仁義禮智根於心. 若惻隱羞惡恭敬是非之先, 另有源頭爲仁義禮智, 則當云心根於仁義禮智矣. 是故'性情'二字, 分析不得, 此理氣合一之說也. 體則情性皆體, 用則情性皆用, 以至動靜已未發皆然.

48) 이상, 『맹자사설』 11-3 生之謂性章: 然氣自流行變化, 而變化之中, 有貞一而不變者, 是則所謂理也性也.

49) 『맹자사설』 3-6 人皆有不忍人之心章: 羲曰, 通書云, 性者, 剛柔善惡中而已矣. 剛柔皆善, 有過不及, 則流而爲惡, 是則人心無所爲惡, 止有過不及而已. 此過不及亦從性來. 故程子言惡亦不可不謂之性也, 仍不礙性之爲善.

50) 『맹자사설』 3-2 浩然章: 人身雖一氣之流行, 流行之中, 必有主宰. 主宰不在流行之外, 卽流行之有條理者. 自其變者而觀之謂之流行, 自其不變者而觀之謂之主宰. 養氣者使主宰常存, 則血氣化爲義理. 失其主宰, 則義理化爲血氣, 所差在毫釐之間.

51) 『맹자사설』 3-2 浩然章: 人自有生以後, 一呼一吸, 尙與天通, 只爲私欲隔礙, 全不成天地之氣耳.

유지하도록 하기 위해서는 인간 차원의 노력이 필요하다. 황종희는 이 노력에 대해 다음과 같이 표현한다.

> 재(才)란 성의 분량이다. 측은수오공경시비가 발하는 것은 본래 갖춰져 있는 것이지만, 전광석화에 불과해서 나는 내 안에 갖고 있을 수 없다. 그러므로 반드시 존양의 공으로 '넓고 깊은 샘이 때에 맞춰 나오는' 경지에 이르러야 하며, 그래야 비로소 성의 분량이 다하여, 현인을 희구하고 성인을 희구하고 천의 경지를 희구할 수 있다. 아직 천의 경지에 이르지 못했다면, 그 재를 다하지 못했기 때문이다. 오곡의 씨와 같은 것은 백성들이 먹을 수 있어야 비로소 본성의 아름다움을 볼 수 있다. 만약 싹은 텄지만 여물지 않았거나, 여물었지만 익지 않았다면, 성체가 아직 완전하지 않은 것이다.[52]

여기서 '재(才)'는 『맹자』 안의 "불선한 것이 있다면 그것은 재(才)의 죄가 아니다(若夫爲不善, 非才之罪也: 「고자상」6)"의 '재'이다. 즉 황종희는 선한 본성을 작은 '분량'으로 해석한다. 사람이 천부적으로 받은 선한 본성은 적은 양에 불과하다. 그러므로 그것을 보존하면서 또 키우는 '존양'의 공부가 필요하고, 그래야만 실제로 '선한 본성'으로서 현실적인 의미를 갖는다. 인간의 노력을 의미하는 '존양'이 없다면 먹을 수 없는 곡식의 싹과 같다.

특히 황종희는 "전광석화에 불과"한 그 마음마저도 "습관과 오염에 의해 망가져" "금수와 마찬가지로 혼탁하게 될 수 있다"[53]고 한다. 그런데도 여전히 황종희에게 한 점 선한 마음은 중요한 것일까?

그렇다. 배움을 강조하는 다음의 학경(郝敬, 1558~1639)의 말은, 그 배움이 중요한 만큼 전광석화에 불과한 선한 마음의 중요함을 역설하는 것이기도 하다.

---

52) 『맹자사설』 11-6 公都子問性章: 才者性之分量. 惻隱羞惡恭敬是非之發, 雖是本來所具, 然不過石火電光, 我不能有諸己. 故必存養之功, 到得'溥博淵泉, 而時出之'之地位, 性之分量始盡, 希賢希聖以至希天, 未至於天, 皆是不能盡其才. 猶如五穀之種, 直到烝民乃粒, 始見其性之美, 若苗而不秀, 秀而不實, 則性體尙未全也.

53) 『맹자사설』 8-19人之所以異章: 庶民與君子, 同具此體, 爲習染所壞, 其靈明不出於血肉, 則與禽獸同其昏濁矣.

> 학중여(郝仲輿)는 다음과 같이 말했다. “만사만물의 리는 모두 천연으로, 사단오상만 그런 것이 아니다. 인력으로 배워서 가능한 것은, 천연으로 이루어지는 것에 비교하면 만분의 일도 되지 않으므로 ‘도의 큰 근원은 천에서 나온다’고 한다. 만약 사람의 본성에 본래 이러한 도가 없다면 배워도 할 수 없을 것이다. 태고부터 지금까지 몇 억만 년이 지났는지 모르지만, 습속에 물들고 도끼에 잘리면서도 이 리는 늘 새로웠다. 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 없고, 배우지 않아서 파괴되는 것 한 가지가 천생의 만 가지를 잃게 한다. 그러므로 배움이 중요하다.”54)

선한 본성은 미약하고 또 더욱 미약해질 수 있는 험한 환경에 노출되지만, 황종희가 학교를 통해 동시대인의 협업을 꿈꾸고 나아가 학문을 통해 세대에서 세대로 이어지는 성장을 꿈꿀 수 있는 것은 이 선함이 있기 때문이다. “사람이 위기에 빠져 설령 흔들리고 탈진하는 상황이 되어도, 이 한 점 양심은 필경 저절로 머리를 내밀기”55) 때문이다. 이 선함이 있기 때문에 추악한 현실이 추악하다는 것을 느끼고 덜 추악한 세상을 만들기 위한 노력이 가능해진다. 즉 이 한 점 선한 마음은—그것이 현실적인 힘을 발휘하기까지 아무리 많은 노력을 필요로 한다고 해도—그 노력을 의미 있게 하는 도덕의 기초이다. 이것이 없다면, 이 피의 역사 속에서 인간은 더 나은 세상을 꿈꿀 수 없게 된다. 이것이 없다면 인간의 행위는 방향을 잃고 피비린내 속에서 끝내 벗어날 수 없다.

---

54) 『맹자사설』 5-1 道性善章: 郝仲輿曰, 萬事萬物, 理皆天然, 不獨四端五常. 其人力可學而能者, 較天成分數, 萬不及一, 故曰‘道之大原出於天,’ 假使人性本無此道, 雖學亦不能矣. 鴻荒至今, 不知幾億萬載, 習俗緣染, 斧斤戕伐, 此理常新. 苟非性善, 絶學無傳久矣, 豈書冊所得而留哉. 由學而能者, 萬不敵天生之一. 由不學而壞者, 一喪其天生之萬, 故學爲要也.

55) 『맹자사설』 11-7 富歲子弟多賴章: 故人在陷溺之中, 憑他搏噬紛奪, 此一點良心, 畢竟自要出頭.

Ⅴ. 성장해야 할 본성－동시대인의 협업을 통해, 그리고 세대를 넘은 교육을 통해

인간 사이의 차이는 우선 태어날 때의 '청탁후박'에 의한다.[56] 그러나 그것만이 아니다. 후천적인 조건에 의해 요순과 금수만큼이나 그 차가 벌어질 수도 있다. 살아있는 한 과불급의 운행을 벗어나지 못하는 인간은 누구나 불완전하고, 그리하여 누구나 실수할 수 있다. "마음은 기이므로, 심을 기르지 않으면 광란 횡일하여 유행이 순서를 잃는다. 기를 기르는 것은 바로 이 심을 기르는 것이다."[57] '기르는' 노력을 제공하지 않으면 사람의 마음은 쉽게 '혈기'의 상태, 나아가 '광란횡일'의 상태에 빠진다.

타고난 착한 본성은 한정된 양[分量]에 불과하다. '전광석화'라고 표현할 정도의 양밖에 안된다. 그것은 키워야만 제구실을 할 수 있다. 즉 '양'을 늘려야 한다. 늘릴 수 있는 양을 최대한 늘리는 것이 맹자가 말하는 '진심(盡心)'이다. 이 맥락에서 맹자의 '확충(擴充)'이라는 말도 의미가 선명해진다.

> 단(端)이란 작고 여린 것[倪]이다. 작고 여린 것이 있으므로 분량을 다해야 한다. 그러므로 확충해야 한다. 그래서 '마음을 다하는 것은 성을 아는 것'이라 했다. 넓히고 채워 가는 것[擴而充之]이 '마음을 다하는 것[盡心]'이며, 인의예지가 마음에 뿌리들 두고 있음을 아는 것이 '성을 아는 것[知性]'이다. 만약 인이 가운데 있고 측은지심이 오히려 그 단(端)이라면 이는 돌이켜 구해야 한다고 해야지 확충이라고 할 수 없다."[58]

---

56) 『맹자사설』5-1 道性善章: 生而稟於淸, 生而稟於濁, 不可言淸者是性, 濁者非性.

57) 『맹자사설』 3-2 浩然章: 心卽氣也. 心失其養, 則狂瀾橫溢, 流行而失其序矣.

58) 『맹자사설』 3-6 人皆有不忍人之心章: (孫淇澳曰) 端者, 倪也. 有端倪, 不可不窮分量, 故須擴充, 故曰盡其心者, 知其性也. 擴而充之, 便是盡心. 知仁義禮智之根於心, 便是知性. 若仁在中而惻隱之心反爲端, 是應言反求, 不應言擴充也.

‘넓히고 채운다’는 의미의 확충은 ‘다한다’(盡)의 다른 표현이 된다. ‘한 점 영명함’을 넓히고 채운다는 의미인데, 여기에는 여러 가지 의미가 있을 것이다. ‘전광석화’처럼 지나가버리지 않도록 내 마음에 머물게 하는 것이기도 할 것이며,[59] 그것이 지각이라는 점에서 그 지각을 예민하게 하는 것이기도 할 것이다. 그 지각의 실질적 내용이 측은지심이라는 점에서 그 측은지심의 대상을 늘리는 것이기도 할 것이다. 측은지심의 대상을 늘리는 일은, 항상되면서도 예민해진 측은의 지각이 그 능력을 세상 구석구석까지 확대하도록 하는 것이다. 어떤 변화이든 그것은 작은 것을 큰 것으로 키우는 일이다. 즉 그 양을 늘리는 일이다. 그것이 ‘진심’이고 ‘확충’이다. 그것은 내 마음의 ‘한 점 영명한 본성’을 키우는 일이므로 본성을 아는 것을 전제로 한다.

그런데 이 마음의 분량을 넓히고 채우는 일이 쉬운 일이 아니기 때문에 현실에 악이 산재할 것이다. 이 마음의 성장에 필요한 것은 무엇이며 그 성장을 가로막는 것은 무엇인가?

완전한 본성의 선재를 상정하는 정주성리학에서 현재의 악은 기질 때문이다. 그래서 그들에게 기질은 제거해야 할 것이다. 그들은 기질을 제거하여 본래의 완전한 본성으로 돌이킨다(反)고 말한다. 그러나 황종희에게는 기질은 그대로 인간의 현실이고 나아가 존재하는 전부이다. “기질은 이미 하늘에서 받은 것인데 어떻게 돌이키겠는가?”[60] 라고 황종희는 반문한다. 현실에 엄연히 존재하는 것을 어떻게 없던 것으로 만들겠는가?

다음은 황종희가 긍정적으로 인용한 손신행(孫愼行, 1565～1636)의 말이다.

---

59) 황종희는 그 선함 마음이 항상되도록 하는 것을 “주재를 상주하게 해야 한다”고 표현한다. 『맹자사설』 3-2 浩然章自其變者而觀之謂之流行, 自其不變者而觀之謂之主宰. 養氣者使主宰常存, 則血氣化爲義理.

60) 『맹자사설』 11-7 富歲子弟多賴章: 愚謂氣質之性, 旣是天賦, 如何可反?

> 손기오(孫淇澳)선생은 다음과 같이 말했다. "만약 풍년이냐 흉년이냐에 따라 젊은이들의 재(才)가 다르다고 하고, 토질[肥磽], 기후[雨露], 인간의 노력[人事]이 다르므로 대맥과 보리의 성이 다르다고 한다면 누가 믿겠는가. 기질지성이라는 것은 형체를 갖고 태어난 이후를 말한 것이다. 천에서 기를 받고, 땅에서 형을 이루고, 풍속에 의해 변한다면, 이것이 바로 토질, 기후, 인간의 노력이다. 이 셋이 모두 공부자가 말한 습(習)이다. 지금 습이라는 것을 모르고 억지로 성과 연결시키고 또 성에 대해 분명히 설명하지도 못하면서 단지 기질지성이라는 이론을 만들어냈는데, 나는 이런 것 모르겠다."[61]

손신행과 황종희에 의하면, 성은 선천적인 것이고 기질이란 후천적인 것이다. 선천적으로 갖는 '한 점 영명함'은 "청탁후박강유완급의 구속을 받지 않는다."[62] 즉 그것은 "지극히 탁한 가운데에도 매몰될 수 없는"[63] 것이다. 정주성리학이 기질의 차이에 의한 '기질지성'을 얘기하는 것은, 황종희에 의하면, 후천과 선천을 구별하지 않은 오류이다. 황종희에 의하면 개인차는 기질지'성'의 차이 때문이 아니라, 굳이 말하자면 '기질' 때문이다. 그것은 후천적인 것 전체를 가리키는데, 손신행과 마찬가지로 황종희도 그것을 '습(習)'이라고 표현한다.

> 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. 요컨대, 〔습은〕 성(性)과는 관계가 없다.[64]

---

61) 『맹자사설』 11-7 富歲子弟多賴章: 孫淇澳先生曰, 今若說富歲凶歲, 子弟降才有殊, 說肥磽・雨露・人事不齊, 而謂麰麥性不同, 人誰肯信? 至所謂氣質之性, 不過就形生後說. 若禀氣於天, 成形於地, 受變於俗, 正肥磽・雨露・人事類也, 此三者, 皆夫子所謂習耳. 今不知爲習, 而强繫之性, 又不敢明說性, 而特創氣質之性之說, 此吾所不知也.

62) 『맹자사설』 11-7 富歲子弟多賴章: (故天命之性, 豈特如金剛?) 一切淸濁偏正剛柔緩急, 皆拘他不得.

63) 『맹자사설』 11-4 食色性也章: 人雖桀紂之窮凶極惡, 未嘗不知此事是惡, 是陷溺之中, 其理亦全.

64) 『맹자사설』 11-7 富歲子弟多賴章: 先儒只緣認'習'字大狹, 墮地已後之習無論矣. 人乃父母之分身, 當其在胎之時, 已有習矣. 不然, 古人之言胎敎何也? 總之與性無與也.

태어날 때의 '청탁후박'에서 시작해 수태되었을 때부터 인간을 둘러싸고 있는 모든 조건과 환경이 '습'이다. '기'와 '습'의 차이를 말한다면, '기'에는 사시와 밤낮과 같은 자연의 운행까지 포함되지만, '습'은 인간이 만들어낸 삶의 환경이란 의미로 한정된다. 기적인 존재인 인간은 수태되면서부터 특정한 기의 영향을 받고, 그 기의 영향은 죽을 때까지 계속된다. 즉 습의 영향은 계속된다.

'기질지성'과 '습'의 대비는 선험적으로 완전한 인간본질을 상정한 인간관과, 경험적으로 성숙해가는 인간을 상정한 인간관을 단적으로 보여준다. 정주성리학적 맥락에서 기질지성의 '기질'이 부정적인 의미를 담고 있다면, 황종희의 '습'은 타고난 선한 성의 성장에 긍정적일 수도 있고 부정적일 수도 있다. 습은 인간이 이 땅에 발을 딛고 사는 한 벗어날 수 없는 것이고, 그것들은 인간을 타락시킬 수도 있지만, 그것 없이 인간은 성숙할 수도 없다.

인간의 '한 점 영명함'은 경험의 차원에서 자라야 한다. 그 성장 정도가 그대로 개인의 도덕적 능력이 된다. 황종희는 "공부가 미치는 곳이 본체"[65]라고 말하는데, 이 말은 넓히고 채우는 일이, 즉 나의 후천적 노력이 내 마음의 능력 정도를 결정한다는 말이다.

인간의 선함이란 작은 싹에 불과하고, 그 선함을 키워내는가 말려버리는가가 '습'에 달려 있다면, 인간이 제공해야 할 노력에 대해, 즉 '좋은 습'의 제공에 대해 심각하게 고민해야 한다. 사회적으로 긍정적인 '습'을 대표하는 것은 교육으로 대표되는 제반 제도이고, 앞에서 황종희가 '학교'와 '법'의 중요성을 강조하는 것은 바로 이 맥락에서 이해된다. 황종희가 마음의 수양을 얘기하는 대신,[66] 경과 역사서에 대한 학문을 강조한 것 역시 정주성리학과 황종희의 차이를 잘 보여준다.

---

65) 『明儒學案』 「自序」(『황종희전집』제7책 수록): (心無本體), 工夫所至, 卽其本體. (故窮理者, 窮此心之萬殊, 非窮萬物之萬殊也.)

66) 야마노이유도 지적하고 있듯이(山井湧, 『明淸思想史の硏究』, pp.278~279), 황종희에게는 별다른 '수양론'이 없다. 심의 수양법에 대해 말한 적도 없고 특히 수양에 힘썼다는 기록도 없다. 이 점은 그가 왕양명의 전통을 이어받으면서도 종래의 양명학자와 분명히 성격을 달리하는 점이다. 또한 스승 유종주가 신독의 공부를 중요시했던 것과도 다르다.

기적인 인간은 불완전할 수밖에 없고, 인간이 살아있는 한 그 불완전함을 벗어날 수 없다. 그러나 인간은 홀로 존재하는 것이 아니라 사회를 이루고 함께 살아간다. 나의 불완전함을 보완해줄 것은 내 앞에 있는 다른 불완전한 사람이고, 또 과거에 살았던 수많은 불완전한 사람들이다. 『맹자사설』 서두에서 황종희는 다음과 같이 말한다.

> 세상에서 가장 알기 어려운 것이라도, 한사람이 찾아서 얻지 못해도 천만인이 찾으면 모두 얻을 수 있다. 세상에서 가장 이루기 어려운 일이라도, 한때 힘을 써서 미진했더라도 천백 년을 힘쓰면 못 이룰 것이 없다.[67]

인간의 종적인 본질은 뛰어난 지각이고, 그 지각은 자신 안에 인의예지의 방향을 갖는다. 그러나 인간이 타고 난 것은 작은 분량뿐이다. 그런데도 인의예지에 근거한 정치를 기대할 수 있는 이유는 역사적으로 축적되어온 성인의 노고 덕분이며, 그러한 역사를 잇고자 하는 동시대인들의 협업 덕분이다. '한 번 마음을 잘 못' 쓰는 일은 모두에게 가능한 일이다. 그러한 실수가 참화가 되지 않도록 하기 위한 장치가 황종희가 제시하는 '학교'기능의 강화이다. 황종희의 학교는 교육활동과 학문활동이 계속되는 곳이며, 사법과 행정과 감찰이 수행되는 곳이다. 교육 혹은 감찰의 주체가 되는 자와 객체가 되는 자는 모두 기(氣)의 존재이다. 누구든 계속적인 학문이 필요하며 계속적인 감찰이 필요하다. 동시대인 사이의 보완이 '학교'를 통해 이루어진다면, 세대를 넘어 보완을 해주는 것은 학문이다. 기의 존재이면서 그러한 보완을 통해 좋은 세상을 꿈꿀 수 있는 것은 그 기가 '한 점 영명함'을 갖는 기이기 때문이다.

---

67) 『孟子師說』「原序」: 天下之最難知者, 一人索之而弗獲, 千萬人索之而無弗獲矣. 天下之最難致者, 一時窮之而未盡, 千百年窮之而無不盡矣.

Ⅵ. 맺는말

‘선한 본성’은 유학의 아이덴티티를 형성하는 데 본질적인 부분이다. 특히 정주정리학과 양명학은 경험 이전에 완전하게 선한 본성을 타고 난다고 상정했다. 이 선한 본성은 인간이 왜 선한 행위를 하는지 설명해준다. 나아가 본래 완전한 본성의 소유자인 인간의 행동은 개인의 행위를 넘어서는 윤리적 가치를 획득하고 이는 개인에게 사회적 가치 추구를 요구하는 정당성이 된다. 유학이 성인에 의한 정치를 꿈꿀 수 있는 것은 이 완전한 본성의 존재를 믿고 그 선함이 현실에서 발현될 수 있다는 믿음이 있기 때문이다.

그러나 실제 역사를 보면 유학이 주장하는 그 선한 본성의 존재를 의심하게 된다. 더욱이 완전한 선함이라면 더욱 의심스럽다. 그러한 사람들이 엮어내는 역사가 왜 수시로 피로 얼룩지는가? 황종희는 ‘본래 완전한 본성’ 이론에 반기를 들었다. 그는 선한 본성의 존재를 의심하지는 않았지만, 인간이 타고난 선한 본성은 미미한 것으로, 그 미미한 것이 현실적인 힘을 발휘하기 위해서는 여러 가지 사회적인 노력이 필요하다고 생각했다.

황종희에 의하면 인간의 선함은 어둠 속의 한줄기 빛과 같은 정도이다. 태생적으로 과유불급의 운동을 하는 인간의 마음은 늘 실수 속에 노출되어 있다. 한줄기 빛은 어둠 속에 묻혀버리기 쉽다. 누구라도 자신의 완전한 이성을 자신하면서 독단할 정당성은 황종희의 세상에서는 찾을 수 없다. 그래서 “반드시 순이 학문을 좋아하듯이, 우가 어려운 일을 겪었듯이, 공자가 분발했듯이 노력을 쌓아야 비로소 본래 있던 것을 얻을 수 있다”[68]고 황종희는 말한다.[69] 그러나 순처럼 되고 우처럼 되고 공자처럼 되었다고 해도, 그들이 질적으로 다른 존

68) 『맹자사설』 8-14 君子深造章: 道者, 吾之所固有, 本是見在具足, 不假修爲, 然非深造, 略窺光影以爲玩弄, 則如蜂觸紙窗, 終不能出. 故必如舜之好問, 禹之克艱, 孔之發憤, 臘盡春回, 始能得其固有.

69) 기를 키우기 위해, 즉 분량의 마음을 키우기 위해 학문을 강조하는 황종희의 태도는 청대고증학을 열었다.

재가 되는 것은 아니다. 그들 역시 여전히 순간적으로 잘못된 판단을 할 수도 있다.

그래서 협업이 필요하다. 동시대를 사는 사람은 그 불완전함의 보완을 위해 학교를 만들고 그 학교를 통해 성장을 도모하고, 동시에 자신이 저지를 수 있는 실수를 막기 위해 열린 견제 속에 자신을 내어놓는다. 권력을 가진 자의 독단을 견제하면서 그 견제하는 자들도 끊임없이 서로의 생각을 교환함으로써 그 올바름을 확인한다. 황종희의 학교는 인간이 서로 실수하면서 그 실수가 재난이 되지 않도록 서로 보완해주는 곳이다.

그러면서 세대를 넘어 성장해가는 곳이다. 혼자서 할 수 없는 일은 백 사람이 하면 쉬워지며 단기간에 할 수 없는 일도 장기간에 걸치면 이룰 수 있기 때문이다. 협업의 퇴적 속에 있는 것은 성인 역시 마찬가지이다. "세상에 그것(육경)을 드러낸 자는 한 성인의 심사(心思)도 아니며 또한 한 성인의 가르침도 아니다."[70] 완전한 본성을 가진 질적으로 다른 인간은 어디에도 언제라도 없다. 누구나 개인의 노력에 의해 그리고 사회적인 '습'의 조성에 의해 스스로를 성장시켜야 하며, 또한 동시에 동시대인에게 또 후배들에게 좋은 '습'을 만들어줘야 할 도의적 책임을 갖는다.

작은 분량의 선한 마음, 인간의 불완전함 때문에 요청되는 상호 성장과 경계, 세대를 넘어서는 협업, 이 맥락에서 『명이대방록』이 제시하는 제도의 중요성, 그리고 『명유학안』이 시사하는 학파형성의 중요성 등에 대해 다시 조명해 볼 수 있을 것이다.

---

70) 『맹자사설』 7-1이루장: 六經皆先王之法也. 其垂世者, 非一聖人之心思, 亦非一聖人之竭也.

투 고 일: 2009. 10. 15.
심사완료일: 2009. 11. 04.
게재확정일: 2009. 11. 19.

이혜경
서울대학교

참고문헌

김덕균, 「황종희의 『맹자사설』(孟子師說)에 나타난 『맹자』 「호연장」 분석」, 『한중철학』4, 1998 ; 황종희의 심학과 주자학 비판－『맹자사설』을 중심으로」, 『양명학』21, 2008.

요시다 코헤이, 『일본 양명학』, 청계, 2004.

이규성, 『내재의 철학－황종희』, 이화여자대학교출판부, 1994.

戴震, 『孟子字意疏證』, 『戴東原先生全集』, 大化書局 수록

島田虔次, 『中國における近代思惟の挫折』, 築摩書房, 1970.

山井湧, 『明淸思想史の硏究』, 東京大學出版會, 1980.

小野和子, 『黃宗羲』, 人物往來社, 1967.

梁一群, 「黃宗羲仁學思想述議」, 『浙東學術與中國實學』, 2007(2).

吳光, 「附錄: 黃宗羲遺著考(1)」, 沈善洪主編, 『黃宗羲全集』, 浙江古籍出版社, 2002 수록.

吳光 主編, 『從民本走向民主－黃宗羲民本思想國際學術硏討會論文集』, 浙江古籍出版社, 2006 ; 『黃宗羲與明淸思想』, 上海古籍出版社, 2006

張實龍, 「『孟子師說』還原『孟子』太和氣象」, 『浙江萬里學院學報』, 18: 5, 2005. 10.

鄭宗義, 「黃宗羲與陳确的思想因緣之分析」, 『漢學硏究』, 臺北, 1996(2).

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 ; 『明夷待訪錄』, 『黃宗羲全集』, 제1책 수록 ; 『明儒學案』, 『黃宗羲全集』 제7책 수록.

『近思錄』

『孟子』

『史記』

『尙書』

SHU-HSIEN LIU, "ON HUANG TSUNG-HSI'S UNDERSTANDING OF THE MENCIUS", *Journal of Chinese Philosophy* 27: 3, 2000, 9.

ABSTRACT

Huang Zongxi(黃宗羲)'s Doctrine of 'Limited' Innate Goodness and the Restraint of Power

Yi, Hye-Gyung

This paper examines Huang Zongxi's doctrine of innate goodness in detail and considers its meaning. Huang Zongxi recognized the moral weakness and wickedness of humanity. He therefore focused on establishing institutionalized mechanisms which would ensure that the moral weakness of a ruler would not lead to a tragic history. Huang Zongxi stressed the importance of laws and systems, but also continued to have faith in the innate goodness of humanity. This goodness, however, was not regarded as complete a priori, as argued by the Neo-Confuciansm of Cheng-Zhu(程朱性理學). Huang Zongxi, for whom all things existing between the heavens and earth resulted from the movement of chi(氣), also regarded the human mind as a product of chi. Goodness is regarded as a characteristic of the human species, but the amount of that goodness we are born with is small indeed. Moral development therefore involves the process whereby this amount of goodness is increased through a posteriori effort. Humans, who are incomplete and never free from lack or excess, are always prone to make mistakes. This is why individuals must continue to better themselves and supplement each other's shortcomings. The focus of Huang Zongxi's institutionalized

mechanisms is to maintain a system of checks and balances which restrain the abuse of power. Humanity's moral development and the supplementation of weaknesses takes place through cooperation, both synchronic and diachronic, and this is possible because individuals have goodness within them. This innate goodness may be weak, but its existence allows people to continue with the legacy of their forbearers amidst hardship, and to aspire to a better world.

Keywords: Huang Zongxi, Theory of Innate Goodness, *Huang Zongxi's Understanding of the Mendcius(孟子師說)*