

無爲而治: ‘좋은 정치’에 대한 儒家·道家·法家の 인식

이상익 | 부산교육대학교

| 논문요약 |

도가의 ‘인위적인 도덕이나 법제를 모두 버리라’는 주장은 도덕이 僞善의 도구로 악용되고 법제가 부정의 도구로 악용되는 현실을 예리하게 지적하고 있다는 의의가 있다. 그러나 무정부주의는 곧 무정부상태를 초래한다. 법가의 ‘법은 일관성과 형평성을 지녀야 하며, 신상필벌로 뒷받침되어야 한다’는 주장은 오늘날에도 귀감으로 삼아야 할 내용이다. 그러나 법가의 법만능주의는 법은 우리들의 선의에 의해서만 본래의 취지대로 선포될 수 있다는 점을 망각한 것이다. 또한 ‘절대 권력은 절대로 부패한다’는 것이 고금의 철칙이라 한다면, 법가의 군주전제론도 더 이상 옹호할 수 없겠다. 유가의 덕치론은 본래 법치를 보완수단으로 삼는 덕주형보론이었다는 점에서, 또 유가의 위임책성론은 책임과 권한을 동시에 위임하라는 것이었다는 점에서, 또 유가의 권력분립론은 무정부주의와 군주전제론의 중용을 취한 것이라는 점에서, 가장 균형잡힌 이론이라 할 수 있다.

I. 서론

‘無爲而治’란 ‘아무런 인위적 작위가 없는데도 잘 다스려짐’ 또는 ‘인위적 작위가 없는 통치’를 뜻하는 말로서, 본래 『논어』에 나오는 말이다. 『논어』에서는舜의 통치를 ‘무위이치’로 규정했거니와, 이는 ‘무위이치’가 유가의 이상이었음을 뜻한다. 그런데 ‘무위이치’는 유가보다도 도가에서 더욱 중시되었던 관념이었다. 도가의 지론인 無爲自然論은 그대로 무위이치론으로 연결되기 때문이다. 또한 ‘무위이치’는 법가의 통치론에서도 종종 찾아볼 수 있는 관념이다. 법가는 도가의 虛靜無爲論을 수용하여, 군주는 가만히 있어도 나라가 저절로 잘 다스려지게 하는 통치술을 모색했던 것이다. 이처럼 ‘무위이치’는 동아시아의 한자문화권에서 ‘좋은 정치’ 또는 ‘최고의 정치’를 상징하는 표어 가운데 하나였다.

‘無爲’란 글자 그대로는 ‘인위적 작위가 없음’을 뜻한다. 그런데 정치 또는 통치란 분명 ‘有爲’의 영역이다. 다시 말해 아무런 작위가 없이 국가가 저절로 잘 다스려진다는 것은 납득하기가 쉽지 않다. 이러한 맥락에서, ‘무위이치’에서의 ‘무위’란 ‘모든 통치행위를 하지 말라’는 뜻이기보다는 ‘특정한 통치행위를 하지 말라’는 뜻이었다. 그런데 ‘하지 말아야 할 특정한 통치행위’의 내용 즉 ‘무위의 본질’이 무엇이나에 대해서는 유가·도가·법가가 각각 다르게 설명한다.

유가의 무위이치론은 두 가지로 정리된다. 첫째, 술선수범하라. 백성을 복종시키기 위한 별도의 노력을 하지 말라. 다만 술선수범하면 백성이 저절로 심복한다. 둘째, 委任責成하라. 모든 일을 혼자 다 처리하려고 하지 말고, 신하들에게 나누어 맡기라.

도가의 무위이치론도 두 가지로 정리된다. 첫째, 인위적 욕망은 잠재우고, 자연적 욕구는 충족하도록 놓아두어라. 인위적 욕망을 잠재우기 위해서는 시비, 선악, 호오, 우열 등의 가치평가를 배제하고, 각종 편리한 기물들이 쓸모없게 만들어라. 즉 자연 그대로의 소박한 삶에 만족하라. 둘째, 위와 같은 조치들을 군주가 술선수범하면 천하가 저절로 잘 다스려진다.

法家の 무위이치론도 두 가지로 정리된다. 첫째, 통치자의 개인적 덕망·능력·

감정에 의존하지 말라. 둘째, 모든 것을 법제에 의존하라. 法은 일관성과 형평성이 있어야 하고, 신상필벌이 뒤따라야 한다. 그러면 천하가 저절로 다스려진다.

이상에서 알 수 있듯이, 각 학파가 말하는 ‘무위’란 결코 ‘모든 통치행위를 하지 말라’는 뜻이 아니요, ‘특정한 통치행위를 하지 말라’는 뜻이다. 다만 학파에 따라 그 특정한 내용을 달리 설정한 것인데, 이로 인해 각 학파의 주장은 서로 포용할 수 없게 되었던 것이다. 이에 본고에서는 각 학파의 ‘무위’에 대한 해석을 비교 고찰하고, 각각의 의의와 한계를 논한 다음, 그것이 오늘날 우리에게 시사하는 바를 정리해 보고자 한다.

II. 道家의 무위이치론: 無爲自然

‘무위이치’는 유가의 관념이기도 했지만, 사실 유가보다는 도가와 훨씬 밀접한 개념이었다. ‘無爲’라는 말은 도가를 상징하는 개념이요, 또 ‘무위를 실천하면 이루어지지 않는 일이 없다(無爲而無不爲)’는 것은 도가의 기본 논리이기 때문이다. 예컨대 『노자』에서는 다음과 같이 말한다.

道는 항상 함이 없되(無爲) 이루어지지 않음이 없다(無不爲). 侯王이 만약 능히 이를 지킬 수 있다면, 만물이 장차 스스로 化育될 것이요, (...) 천하가 장차 스스로 안정될 것이다.¹⁾

위의 인용문에서는 道의 근본 성격을 ‘無爲而無不爲’로 규정하고, 군주의 통치 역시 이러한 원리에 입각해야 한다고 주장했다. ‘만물이 장차 스스로 화육됨’과 ‘천하가 장차 스스로 안정됨’은 무위를 실천한 효과, 즉 ‘無不爲’의 구체적 내용을 제시한 것이다. 그런데 이는 유가의 무위이치론이 추구하는 효과와

1) 『老子』 37.

동일한 것이다. 따라서 유가와 도가의 차이는 ‘無爲而治’라는 이념 자체에 있는 것이 아니요, 다만 ‘無爲’의 구체적 내용에 있는 것이다. 그러면 도가에서 말하는 ‘무위’의 구체적 내용 즉 ‘하지 말아야 할 것’의 구체적 목록을 살펴보자.

첫째, 賢·愚, 貴·賤 등의 가치판단을 배격하여, 백성들로 하여금 好·惡의 마음이 없게 하라는 것이다. 『노자』에서는 다음과 같이 말한다.

현자를 숭상하지 않아서 백성들로 하여금 다투지 않게 하고, 얻기 어려운 재물을 귀하게 여기지 않아서 백성들로 하여금 도둑질하지 않게 하며, 욕심낼 만한 물건을 보여주지 않아서 백성들의 마음으로 하여금 어지럽지 않게 한다. 그러므로 성인의 다스림은 백성들의 마음을 비우고 그 배를 채워주며, 백성들의 의지를 약하게 하고 그 筋骨을 강하게 하여, 항상 백성들로 하여금 지식과 욕망이 없게 하고, 지혜로운 자로 하여금 감히 무슨 짓을 하지 못하게 한다. 無爲를 실천하면 다스려지지 않는 것이 없다.²⁾

위의 인용문에 의하면, ‘賢·愚, 美·醜, 貴·賤’ 등의 인위적(인간중심적) 가치판단은 好·惡의 마음을 일게 하고, 결국 서로 빼앗고 흠치는 혼란을 야기한다는 것이다. 위에서는 “백성들의 마음을 비우고 그 배를 채워주며, 백성들의 의지를 약하게 하고 그 근골을 강하게 하라”고 했는데, 이는 ‘인위적 욕망은 잠재우고, 자연적 욕구는 충족시켜주라’는 것이다. 『노자』는 이를 ‘무위’로 규정하고, “무위를 실천하면 다스려지지 않는 것이 없다”고 강조했다.

둘째, ‘편리한 기물, 인위적 기교, 법제와 금령’ 등 각종 인위적 문물을 배격하고, 소박한 삶을 추구하라는 것이다. 『노자』에서는 다음과 같이 말한다.

천하에 꺼리는 것이 많아지면 백성은 더욱 가난해지고, 백성에게 편리한 器物이 많아지면 국가는 더욱 혼란해지며, 사람들에게 技巧이 많아지면 기괴한 물건이 더욱 생기고, 법령이 더욱 정비되면 도적은 더욱 많아진다. 그러므로 聖인이 “내가 無爲함에 백성이 스스로 감화되고, 내가 고요함을 좋아함에 백성이 스스로 바르게

2) 『老子』 3.

되며, 내가 일이 없음에 백성이 스스로 부유하게 되고, 내가 욕망이 없음에 백성이 스스로 소박하게 된다.”고 말씀했던 것이다.³⁾

나라를 작게 하고 백성을 적게 하여, 수많은 기물이 있어도 사용하지 않게 하고, 백성으로 하여금 죽음을 무겁게 여겨 멀리 이사하지 않게 한다. 비록 배와 수레가 있더라도 타고 갈 곳이 없고, 비록 갑옷과 무기가 있더라도 진열할 일이 없다. 사람들로 하여금 다시 結繩文字를 사용하게 하고, 그 음식을 달게 먹고, 그 거처를 편안히 여기며, 그 풍속을 즐겁게 여기게 한다. 이웃나라가 서로 바라볼 수 있을 정도로 가까워, 닭 울고 개 짖는 소리가 서로 들러도, 백성은 늙어 죽을 때까지 서로 왕래하지 않는다.⁴⁾

위의 첫째 인용문에 의하면, ‘편리한 기물, 인위적 기교, 법제와 금령’ 등은 백성을 더욱 교활하게 만들 뿐이라는 것이다. 그러므로 통치자는 ‘無爲·好靜·無事·無欲’ 등으로 슬선수범하라는 것인 바, 그러면 백성들은 ‘스스로 감화되고, 스스로 바르게 되고, 스스로 부유하게 되고, 스스로 소박하게 된다’는 것이다.⁵⁾ 둘째 인용문에서는 자연 그대로의 소박한 삶에 만족하는 ‘소규모의 자급자족 공동체(小國寡民)’를 이상적 국가로 제시했다. 『노자』는 백성들의 여행과 교류는 불필요한 욕망을 자극하여 혼란을 부채질한다고 보았다.

셋째, ‘교활한 지혜’를 배격하고 ‘어리석음’을 숭상하라는 것이다. 『노자』에서는 다음과 같이 말한다.

옛날에 道를 잘 실천했던 사람은 백성을 총명하게 하지 않고 장차 어리석게 했다. 백성을 다스리기 어려운 까닭은 백성의 狡智가 많기 때문이다. 그러므로 智로 나라를 다스림은 나라를 해치는 것이요, 智로 나라를 다스리지 않는 것이 나라의

3) 『老子』 57.

4) 『老子』 80.

5) 이렇게 본다면, ‘率先垂範’이라는 논리 자체는 儒家와 道家에 공통되는 것이다. 儒家와 道家는 다만 ‘模範’의 구체적 내용을 달리 규정하는 것이다.

福이다. 이 둘을 아는 것이 또한 法式이다. 항상 이 법식을 아는 것, 이를 ‘玄德’이라 한다.玄德은 깊고도 멀어서 세속의 사물과는 반대되니, 그런 다음에야 大順에 이른다.⁶⁾

學問을 하면 (쓸데없는 군더더기가) 날마다 늘어나고, 道를 하면 (쓸데없는 군더더기가) 날마다 줄어든다. (군더더기를) 덜어내고 또 덜어내서 無爲에 이른다. 무위를 실천하면 이루어지지 않는 것이 없다. 天下를 차지하는 것은 항상 ‘하는 일이 없음(無事)’으로 하는 것이니, 하는 일이 있게 되면 天下를 차지할 수 없다.⁷⁾

위의 첫째 인용문에서는 ‘교활한 지혜’를 배격하고 ‘어리석음’을 숭상하는 것을 ‘玄德’이라 하고, ‘현덕은 세속의 사물과는 반대된다’고 했다. 요컨대 현덕은 세속적 가치판단을 무용하게 만드는 덕, 즉 ‘좋은 것’ 또는 ‘여러 사람들이 좋다고 하는 것’에 대한 경쟁심을 잠재우는 덕이다. 세속 사람들은 무엇이든 ‘좋은 것’이라 하면 그것을 서로 차지하려고 경쟁하고, 경쟁에서 이기려고 교활한 지혜를 동원하여 혼란을 부채질한다. 그리하여 『노자』는 ‘현덕’을 숭상하고, ‘현덕만이 大順의 길’이라고 주장한 것이다. 둘째 인용문에서는 ‘학문’과 ‘道’를 대립시켰는데, 이는 첫째 인용문의 ‘교활한 지혜’와 ‘어리석음’에 상응하는 것이다. 즉 여기서 말하는 ‘학문’이란 무엇보다도 ‘유가의 학문’으로서, ‘인의예지’의 학문이요, 각종 ‘편리한 기물’을 만드는 학문이며, ‘경세치용’의 학문인 것이다. 『노자』는 이러한 학문을 ‘有爲’로 규정하여 배격하고, ‘무위자연의 道’만이 진정한 통치술이 될 수 있다고 주장했다.

이제 莊子의 경우를 살펴보자. 장자 역시 ‘無爲而無不爲’를 자신의 지론으로 삼았다. 장자가 말하는 ‘무위’란 무엇보다도 ‘無知와 無欲’에 의한 ‘소박한 삶’을 가리킨다. 장자는 다음과 같이 말한다.

백성에게는 일정한 본성이 있으니, 옷감을 짜서 옷을 지어 입고, 밭을 갈아서

6) 『老子』 65.

7) 『老子』 48.

밥을 지어 먹는 것으로서, 이것을 ‘同德’ 이라 한다. (….) 無知하게 되면 그 덕이 떠나지 않고, 無欲하게 되면 소박하게 되는데, 소박하면 백성의 본성을 얻을 수 있다. 성인이 출현하여 仁義에 힘쓰면서 천하가 비로소 의혹에 빠지게 되었다. (….) 무릇 소박함을 망가뜨려 기물을 만든 것은 工匠의 罪요, 道德을 망가뜨려 仁義를 만든 것은 聖人の 과오이다. (….) 赫胥氏(上古의 제왕)가 지배하던 태고 적에는 사람들은 살면서 할 일을 몰랐고, 길을 떠나려 해도 갈 곳을 몰랐다. 입이 미어지게 음식을 먹고 즐기며, 배를 두드리며 놀았다. 백성들은 이렇게밖에 할 줄 몰랐다. 聖인이 출현함에, 禮樂으로써 천하 사람들의 형체를 바로잡으려 했고, 仁義로써 천하 사람들의 마음을 위로하려 하였다. 백성들이 이때부터 애써 지식을 좋아하게 되었고, 이익을 쫓아 다투며, 그칠 줄을 모르게 되었다. 이 또한 聖人の 과오이다.⁸⁾

장자는 의식주의 본능적 욕구에 충실한 삶을 ‘본성적 삶, 同德의 삶, 소박한 삶’으로 규정하고, ‘無知와 無欲’을 그 관건으로 삼았다. 반면에 ‘지식(지혜)과 욕망’은 본래의 소박한 삶을 타락시키는 원천으로서, 그 주범은 ‘匠人과 聖人’이라는 것이다. 장인은 기묘한 기물을 만들어 인간의 불필요한 욕망을 자극하고, 성인은 그릇된 지식과 지혜를 퍼뜨려 인간의 자연스러운 삶을 왜곡시킨다.

위의 인용문에서는 “입이 미어지게 음식을 먹고 즐기며, 배를 두드리며 노는 것”을 바람직한 삶으로 제시했는데, 이는 인위적 욕망은 사라지고 자연적 욕구가 충족되는 삶을 이상으로 여긴 것이다. 그런데 성인이 출현하면서 이러한 자연스러운 삶이 파괴되기 시작했다는 것이다. 성인이 “禮樂으로써 천하 사람들의 형체를 바로잡으려 했고, 仁義로써 천하 사람들의 마음을 위로하려 하였다”는 것은 ‘성인의 주관적 의도 자체’는 긍정적인 것이다. 그런데 “백성들이 이때부터 애써 지식을 좋아하게 되었고, 이익을 쫓아 다투게 되었다”는 것은 ‘인위와 예약은 성인의 본래 의도와 완전히 상반되는 결과를 초래했다’는 뜻이다. 장자는 이를 ‘성인의 과오’라 했거니와, 이는 성인이 애초에 불가능했던 시도를 함으로써 현실을 더욱 혼란스럽게 만들었다는 비판이다. 이러한 맥락에서, 장자가 말하는 ‘무위

8) 『莊子』〈馬蹄〉.

의 삶'이란 자연스러운 본능에 충실한 삶이요, 인위적인 지식과 욕망을 잠재운 삶이었다. 이제 그 구체적 내용을 살펴보자.

첫째, 인의와 예악 등 유가적 도덕관념이나 도량형과 信標 등 장인이 만든 기물을 버리라는 것이다. 장자는 다음과 같이 말한다.

聖인이 이미 죽으면 큰 도둑(나라를 훔치는 도둑)이 일어나지 않아, 천하는 태평하여 일이 없게 될 것이다. 성인이 죽지 않으면 큰 도둑이 그치지 않는다. 비록 聖人を 거둬 기용하여 천하를 다스려도 이는 곧 盜跖을 거둬 이롭게 할 뿐이다. 말(斗斛)을 만들어 헤아리면 말을 가지고 훔치고, 저울을 만들어 재면 저울을 가지고 훔친다. 符節과 玉璽를 만들어 그것으로 믿게 하면 부절과 옥새를 가지고 훔치며, 仁義로써 바로잡으려 하면 仁義를 가지고 도둑질할 것이다. (...) 그러므로 聖을 끊고 지식을 버리면 큰 도둑이 없어지며, 玉을 내던지고 구슬을 부수면 작은 도둑이 일어나지 않는다. 부절을 불태우고 옥새를 부수면 백성이 소박하고 검소해진다. 말을 깨고 저울을 꺾으면 백성이 다투지 않는다. 천하의 聖法을 모조리 없애 버리면 백성이 비로소 함께 논의하게 된다.⁹⁾

장자는 성인이 제정한 인의와 예악, 장인이 만든 도량형과 부절 등을 모두 자연스러운 삶을 타락시키는 주범으로 규정했다. 이들은 본래의 취지와는 달리 모두 백성의 불필요한 욕망을 자극하고, 서로 싸우고 속이게 만드는 도구가 될 뿐이라는 것이다.

둘째, 각종 '문명의利器'를 버리고 자연(금수초목)과 어울려 소박하게 살라는 것이다. 장자는 다음과 같이 말한다.

至德의 시대에는 사람들의 행동은 느릿느릿하고, 눈빛은 담담하였다. 그때는 산에 길이 없었고, 못에는 배나 다리가 없었다. 만물은 각각 무리를 지어 태어났고, 서로 연결되어 한 마을을 이루고 살았다. 새와 짐승은 서로 떼를 이루었고, 초목은 무성하였다. 그리하여 새와 짐승과 사람이 한데 어울려 놀았고, 나무 위에 올라 새

9) 『莊子』〈胠篋〉.

동우리를 들여다볼 수도 있었다. 至德의 시대에는 이와 같이 금수와 함께 살았고, 만물과 더불어 무리지어 살았다. 어찌 君子和 小人의 구별을 알 수 있었겠는가?¹⁰⁾

위의 인용문은 『노자』의 小國寡民論과 胥를 같이 하면서도, 더욱 근본적으로 ‘금수초목과 함께 어울려 사는 삶’을 추구한 것이다. 금수초목과 어울려 살기 위해서는 文明의 利器를 버려야 하고, ‘인간과 금수’를 구별(차별)하는 의식도 버려야 한다. ‘인간과 금수’를 구별하는 의식을 버려야 한다면, ‘군자와 소인’을 구별하는 의식은 더더욱 버려야 할 것이다. 요컨대, 모든 인간을 동류로 인식하고, 인간과 금수초목마저 동류로 인식하여, 모두가 함께 자연스럽게 어울리는 삶을 추구해야 한다는 것이다. 한편, ‘군자와 소인’을 구별하지 않는다면 나아가 ‘통치자와 피치자’의 구별도 성립할 수 없다. 이런 맥락에서 위의 인용문은 통치행위 자체가 존재하지 않는 ‘無治의 세상’을 추구한 것이기도 하다.

셋째, 궁극적으로 모든 통치행위 자체를 없애고 ‘천하를 방임하라’는 것이다. 장자는 다음과 같이 말한다.

천하를 ‘있는 그대로 놓아둔다’는 말은 들었어도, 천하를 다스린다는 말을 듣지는 못했다. ‘있는 그대로 둬’는 천하 사람들이 그 본성을 어지럽힐까 두렵기 때문이며, ‘놓아 둬’는 천하 사람들이 그 德을 옮길까 두렵기 때문이다. 만일 천하 사람들이 그 본성을 어지럽히지 않고, 그 덕을 옮기지 않는다면, 천하를 다스릴 것이 있겠는가?¹¹⁾

군자나 통치자는 자신들의 ‘지식과 욕망’에 따라 천하를 다스리려고 한다. 그러나 이들의 ‘다스림’이란 결국 인간의 본성을 어지럽히고 덕을 훼손시키는 것에 불과하다는 것이다. 장자는 지식이 없고 욕망이 없으면 ‘그 본성을 어지럽히지 않고, 그 덕을 옮기지 않게 된다’고 했거니와, 이러한 세상에서는 다스림의 필요가 없는 것이다. 요컨대 장자는 無知와 無欲에 기반한 無治의 세상을 추구한

10) 『莊子』〈馬蹄〉.

11) 『莊子』〈在宥〉.

것이다.

III. 法家の 무위이치론: 術數와 法萬能主義

사마천의 『사기열전』 가운데 〈老莊申韓列傳〉에서는 제목 그대로 老·莊과 申不害·韓非子를 함께 소개하면서, “老子(李耳)는 無爲로 사람들이 스스로 감화되게 하였고, 淸靜으로 사람들이 스스로 바르게 되도록 하였다. 莊子は (...) 그 학문이 옛보지 않은 바가 없으나, 그 요점은 본래 老子的 말로 귀결된다. (...) 申不害의 학문은 黃·老에 근본을 두었으나 刑名을 주로 삼았다. (...) 韓非는 韓의 공자로서 刑名과 法術의 학문을 좋아했는데, 그 귀결은 黃·老에 근본한 것이다.”¹²⁾ 라고 했다. 이처럼 도가와 법가의 연관관계는 일찍부터 지적된 바였거니와, 도가가 주장한 ‘虛靜無爲’는 법가에 있어서도 하나의 주요 관념이었던 것이다.

예컨대 『管子』에서는 “성인의 다스림은 자신을 허정하게 하여 기다리는 것이다. (...) 명분이 바르고 법제가 갖추어지면, 성인은 할 일이 없다.”¹³⁾ 고 했는데, 이는 도가의 무위론과 법가의 법치론이 그럴듯하게 융합된 사례라 하겠다. 『한비자』에는 『노자』의 주요 구절들을 해설한 〈解老〉편과 〈喻老〉편이 있기도 하거니와, 한비자와 도가의 연관관계는 더욱 밀접한 것이었다. 한비자는 다음과 같이 말한다.

통치의 권력은 드러나기를 원치 않으니, 본래 ‘무위’이다. 일은 사방에 있고, 요점은 중앙에 있다. 성인이 요점을 잡고 있으면 사방이 와서 본받으니, 虛靜으로 기다리면 저들이 각자 그 재능을 발휘하는 것이다. (...) 무릇 사물에는 마땅한 바가 있고, 재목에도 마땅히 쓰일 곳이 있다. 각각 그 마땅한 곳에 채우하니, 그러므

12) 『史記列傳』 〈老莊申韓列傳第三〉.

13) 『管子』 〈白心〉.

로 上·下 모두 ‘무위’ 인 것이다. 닭으로 하여금 밤을 맡게 하고, 살쥍이로 하여금 쥐를 잡게 하여, 모두 각각의 재능을 활용한다면, 윗사람은 ‘無事’ 하게 된다. (….) 명분이 바르면 사물이 안정되고, 명분이 어긋나면 사물이 옮겨간다. 그러므로 聖人は 허정으로써 하나를 잡아, 名分으로 하여금 스스로 命名하고 사물로 하여금 스스로 안정되게 한다.¹⁴⁾

“일은 사방에 있고, 요점은 중앙에 있다” 는 말은 통치의 구체적인 실무는 사방의 신하에게 맡기고, 중앙의 군주는 통치의 요점만 발휘하라는 말이다. 한비자는 그 요점을 ‘虛靜·無爲·無事’ 로 제시했거니와, 이처럼 ‘무위이치’ 는 법가에 있어서도 이상적인 통치술로 인식되었던 것이다. 그런데 아래에 보이듯이, 한비자가 말하는 허정은 ‘통치자는 자신의 의도나 호오를 숨겨야 한다’ 는 술수로서의 허정이었고, 법가의 무위는 법제를 정비하고 신하들에게 위임한 다음의 무위였다. 또한 위에 보이는 ‘명분을 바로잡는다, 각각의 재능을 활용한다’ 는 등의 말은 도가의 지론과는 잘 어울리지 않는 내용이다. 요컨대 도가와 법가는 ‘무위이치’ 라는 관념 자체는 공유하면서도, 그 구체적인 내용에 있어서는 전혀 다른 방향을 취했던 것이다. 이제 법가의 무위이치론을 구체적으로 살펴보자. 먼저 『商君書』에서는 다음과 같이 말한다.

聖人は ‘賞을 일관되게 함, 刑을 일관되게 함, 教를 일관되게 함’ 으로 국가를 다스린다. 賞을 일관되게 하면 자기의 兵士에 맞설 敵이 없게 되고, 刑을 일관되게 하면 명령이 시행되고, 教를 일관되게 하면 아랫사람이 윗사람을 따르게 된다. 무릇 밝은 賞은 재물을 허비하지 않고, 밝은 刑은 사람을 죽이지 않으며, 밝은 教는 변함이 없어서, 백성은 백성의 일을 알게 되고 나라에는 다른 풍속이 없게 된다. 밝은 賞의 길은 賞이 없는 데 이르고, 밝은 刑의 길은 刑이 없는 데 이르며, 밝은 教의 길은 教가 없는 데 이른다.¹⁵⁾

14) 『韓非子』 〈揚權〉.

15) 『商君書』 〈賞刑〉.

‘賞을 일관되게 함’이란 利祿과 관직을 오로지 군사적 공로로만 결정함으로써, 知·愚와 貴·賤을 막론하고 모든 사람이 軍功을 위해 헌신하도록 하는 것이다.

‘刑을 일관되게 함’이란 형벌에 등급이 없는 것으로서, 국법이나 왕명을 어긴 경우엔 지위의 고하를 막론하고 동일하게 重刑으로 처벌하는 것이다. ‘教를 일관되게 함’이란 搏聞·辯慧·信廉·禮樂 등을 일삼는 무리는 부귀를 누리지 못하게 하고, 형벌을 논평하지도 못하게 하며, 국정을 논하거나 건의하지도 못하게 하여, 백성들이 오로지 전쟁에 힘쓰도록 하는 것이다. 위의 인용문에서는 賞·刑·教를 일관되게 시행하면 결국엔 賞·刑·教가 필요 없는 국가를 만들 수 있다고 했다. 賞·刑·教가 필요 없는 국가란 바로 ‘무위이치의 국가’인 것이다.

이제 韓非子의 경우를 살펴보자. 『한비자』의 〈主道〉에서는 ‘군주의 道’를 한마디로 ‘虛靜無爲’로 규정했다. 군주는 허정과 무위를 견지하면서 신하들로 하여금 충성을 다하지 않을 수 없도록 만들라는 것이다. 한비자는 다음과 같이 말한다.

(임금은) 虛靜으로 기다려, 명분으로 하여금 스스로 명명하고 일로 하여금 스스로 안정되게 한다. ‘虛’하면 實情을 알 수 있고 ‘靜’하면 움직이는 것의 정체를 알 수 있다. 말을 하는 자는 스스로 名(名分, 名目)을 만들고, 일을 하는 자는 스스로 形(實績)을 만드니, 形과 名을 서로 대조하면(形名參同), 임금은 하는 일이 없어도 만물이 제 자리로 돌아가 그 실정을 얻게 된다. 그러므로 “임금은 자기의 하고자 하는 바를 드러내서는 안 된다”고 하는 것이다. 임금이 그 하고자 하는 바를 드러내면, 신하는 스스로 장차 아로새겨서 겉을 꾸밀 것이다. 임금이 자기의 의사를 드러내면, 신하는 장차 스스로 겉과 속이 다르게 될 것이다. 그러므로 “좋아하는 것도 버리고 미워하는 것도 버리라”고 하는 것이다. 그렇게 하면 신하는 비로소 소질을 나타낼 것이다. 교묘함도 버리고 지혜도 버려라. 그렇게 하면 신하는 곧 스스로 갖추게 될 것이다. (...) 밝은 임금은 위에서 作爲함이 없건만, 여러 신하들이 아래에서 겁내고 두려워하며, 밝은 임금의 道는 지혜있는 자로 하여금 그의 思慮를 다하게 한다.¹⁶⁾

16) 『韓非子』 〈主道〉.

위의 인용문은 허정과 무위로 '군주의 道' 를 논한 것이다. 그런데 위의 인용문을 보면, 군주가 '해야 할 일' 과 '하지 말아야 할 일' 이 함께 거론되고 있다. 한비자는 '해야 할 일' 로서 '形名參同' 을 들었다. 形名參同이란 形(실적)과 名(말)을 서로 대조하여, 양자가 일치하게 만드는 것이다. 요컨대 실적이 말에 미치지 못하면 벌을 주고, 실적이 말보다 지나쳐도 벌을 줌으로써, 신하가 진언한 말과 그의 실적이 일치하게 만들어야 한다는 것이다. '하지 말아야 할 일' 로서는 '군주는 자신의 의도와 호오를 감추라' 는 것을 들었다. 군주가 자신의 의도와 호오를 드러내면 신하들은 온갖 작태로 그에 영합하려고만 할 뿐, 각자의 본분에는 힘쓰지 않게 된다는 것이다. 위의 인용문은 군주가 '해야 할 일' 과 '하지 말아야 할 일' 에 대해 그 대강만을 제시한 것이다. 이제 보다 구체적인 내용들을 살펴보자.

첫째, 통치자의 개인적 덕망에 의존하지 말라는 것이다. 한비자는 개인적 덕망에 의존한 예로서 舜의 통치를 들었다. 歷山の 농부들이 밭두렁을 서로 침범했는데 舜이 가서 농사를 짓자 한 해 만에 밭의 경계선이 바르게 되었고, 河濱의 어부들이 낚시터를 서로 다투었는데 舜이 가서 고기를 잡자 한 해 만에 어른에게 낚시터를 양보했으며, 東夷의 질그릇은 여물지가 못했는데 舜이 가서 그릇을 굽자 한 해 만에 그릇이 단단해졌다. 이에 공자는 "밭갈이와 고기잡이와 그릇구이는 舜의 직책이 아니다. 그런데 舜이 가서 한 것은 잘못을 바로잡기 위한 것이었다. 참으로 어질다. 몸소 밭갈이하며 고생하니, 백성들이 따랐다. 이것이 바로 성인의 덕화이다." 라고 감탄했다. 한비자는 이러한 예화를 소개하고는 舜의 통치를 다음과 같이 혹평했다.

舜이 잘못을 바로잡는 데, 한 해에 한 허물을 고치게 하여, 3년에 세 허물을 고치게 했다. 사람의 수명은 한이 있는데, 천하의 허물은 끝이 없다. 한이 있는 것이 그 끝이 없는 것을 상대하여 이길 수는 없다. 상벌은 천하 사람들로 하여금 반드시 실행하게 한다. 법을 지키는 자는 상을 주고, 법에 어긋나는 자는 벌을 준다고 명령하면, 명령이 아침에 이르면 저녁에 행실을 고치게 되고, 저녁에 이르면 아침에 고치게 되어, 열흘이면 천하가 다 따르게 된다. 어찌 한 해를 기다리리오. 舜이 이러한 말로 요를 설득하지 못하고 몸소 행해 보였으니, 또한 방법을 모르는 것이다. 또 몸소 고생을 하여 백성으로 하여금 좃게 하는 것은 요순에게도

힘든 일이고, 권세로써 명령하는 것은 못한 임금도 하기 쉬운 일이다. 천하를 다스리려 하면서 ‘못난 임금도 쉽게 하는 바’를 버리고 ‘요순도 어려워하는 바’를 따른다면, 함께 정치를 할 수 없는 것이다.¹⁷⁾

한비자는 덕치를 어려워하면서도 비효율적인 통치술로 규정하고, 법치(상벌과 권세에 의한 통치)를 쉬우면서도 효과적인 통치술로 규정했다. 그러므로 통치자는 도덕적 감화에 의존하지 말고, 법제로 다스려야 한다는 것이다.

둘째, 통치자의 개인적 능력에 의존하지 말라는 것이다. 한비자는 개인적 능력에 의존한 예로서 子産의 통치를 들었다. 어느 날 아침 鄭나라 자산이 거리로 나갔다. 東匠 마을을 지나는데, 초상난 집에서 여자의 울음소리가 들렸다. 자산은 수레를 멈추게 하고 잠시 울음소리를 듣더니, 여자를 잡아다가 문초했다. 과연 여자는 남편을 목졸라 죽였다는 것을 자백했다. 마부가 “어떻게 그것을 아셨습니까?”라고 묻자, 자산은 “그 울음소리에 두려움이 있었기 때문이다. 사람은 자기와 친한 사람이 병이 들면 먼저 걱정을 하게 되고, 죽을 때는 두려워하며, 죽고 난 뒤에는 슬퍼한다. 그런데 그 여자는 우는 소리에 슬픔이 없고 두려움만 있었다. 그렇다면 무언가 곡절이 있겠구나 하고 생각한 것이다.”라고 답했다. 한비자는 이러한 예화를 소개하고는 자산의 통치를 다음과 같이 혹평했다.

자기의 귀나 눈을 빌지 않고는 백성의 나쁜 짓을 알 수 없다면, 鄭나라에는 아직도 잡히지 않은 나쁜 자들이 얼마나 많겠는가? 刑吏에게 맡기지 않고, 形名參同의 방법에 의하지 않고, 法에 기준을 분명히 하지 않고, 오직 자기 한 사람의 귀와 눈으로 지혜를 짜며 악한 자들을 발견하려 한다는 것은 나라 다스리는 방법을 모르는 것이다. 게다가 그 대상은 수없이 많은 데 비해 자기 한 사람의 지혜는 그리 대단한 것이 못된다. 적은 것으로 많은 것을 이길 수는 없다. 인간의 지혜는 모든 것을 다 알지 못한다. 그러므로 사물은 사물에 의해 다스려지지 않으면 안 된다. 마찬가지로 아랫사람은 많으나 윗사람은 적다. 적은 것은 많은 것을 이기지 못한다. 그러므로 아랫사람은 아랫사람에 의해 다스려지지 않으면 안 된다. 이렇게 하

17) 『韓非子』〈難 1〉.

면 몸이 수고롭지 않고서도 일이 다스러지고, 智慮를 쓰지 않고서도 간사한 사람을 잡을 수 있다. 宋나라에는 “참새 한 마리가 허공을 난다. 그것을 떨어뜨리려면 아무리 쫓라도 힘든 일. 천하에 그물을 치면 도망갈 참새가 없다.”라는 노래가 있다. 惡人을 발견하는 데도 또한 큰 그물이 있으니, 하나도 놓치지 않을 것이다. 그 이치를 닮지 아니하고 자기 마음의 지혜로 활과 화살을 삼는다면 그것은 子産의 잘못이다.¹⁸⁾

한비자는 통치자의 개인적 능력이 아무리 탁월하다 하더라도, 그것은 한계가 있을 수밖에 없다고 보았다. 따라서 통치자의 개인적 탁월성에 의한 통치는 ‘몸은 힘들고 성과는 적은 통치’라는 것이다. 한비자는 ‘몸이 수고롭지 않고서도 일이 다스러지는 통치’로서 잘 정비된 법제에 의한 통치, 형명참동에 의한 통치, 아랫사람에게 실무를 위임하는 통치를 들었다.

셋째, 통치자의 개인적 감정에 의존하지 말라는 것이다. 한비자는 개인적 감정에 의존하는 통치를 ‘과녁을 버리고 함부로 활을 쏘는 것’에 비유하고, “과녁을 버리고 함부로 쏘면 비록 적중했더라도 잘 쏜 것이 아니요, 법제를 버리고 함부로 성낸다면 비록 무서운 살육을 자행하더라도 姦人은 두려워하지 않으며, 罪는 감이 지었는데 禍는 을에게 돌아간다면 숨은 원한이 맺힌다.”¹⁹⁾고 비판하였다. 한비자는 다음과 같이 말한다.

지극하게 다스러지는 나라에서는 賞罰은 있으나 喜怒는 없으니, 그러므로 聖人이 중용을 지키며, 死刑에 처하는 刑法은 있으나 (사사로운 감정에 따르는) 螫毒이 없으니, 그러므로 姦人이 복종하는 것이다. 화살을 쏘면 과녁에 적중하고, 賞과 罰이 (功과 罪에) 부합하니, 그러므로 堯가 다시 난 것과 같고, 羿가 다시 태어난 것과 같다. 이와 같이 하면 위로는 殷의 紂王이나 夏의 桀王과 같은 근심이 없고, 아래로는 比干과 같은 재앙이 없어서, 임금의 베개를 높이 뵈 수 있고 신하는 즐겁게 업무에 종사할 수 있으니, 道가 천지를 덮고 德이 만세에 지극할 것이다.²⁰⁾

18) 『韓非子』 〈難 3〉.

19) 『韓非子』 〈用人〉.

‘공정한 법제에 따르는 것’은 성군의 정치요, ‘사사로운 감정에 따르는 것’은 폭군의 정치이다. 한비자는 공정한 법제에 따르면 ‘임금은 베개를 높이 벨 수 있고 신하는 즐겁게 업무에 종사할 수 있다’고 했거니와, 이것이 곧 ‘무위이치’인 것이다.

이상에서 살핀 바와 같이 한비자는 ‘無爲而治’를 위해 ‘하지 말아야 할 것’으로서 통치자의 ‘개인적 덕망·능력·감정에 의존하는 통치’를 거론했다. 이제 그 대안으로 제시되는 ‘해야 할 것’들을 살펴보기로 하자.

첫째, 모든 일을 法數에 따르고 상벌을 살피라는 것이다. 한비자는 다음과 같이 말한다.

무릇 남의 임금이 되어 몸소 백관을 살피고자 하면, 時日도 부족하고 힘도 모자란다. 또 윗사람이 눈을 쓰면 아랫사람은 걸치레를 꾸미고, 윗사람이 귀를 쓰면 아랫사람은 소리를 꾸미며, 윗사람이 생각을 쓰면 아랫사람은 말이 많아진다. 先王은 이 세 가지를 부족하게 여겼거니와, 그러므로 자기의 능력을 버리고 法數에 따르고 賞罰을 살폈던 것이다. 先王이 지킨 바는 簡要하였다. 그러므로 法이 적어도 침범당하지 않았고, 홀로 四海 안을 제어해도 聰智한 자가 속임수를 쓸 수 없었고, 險躁한 자가 아첨할 수 없었으며, 姦邪한 자가 의지할 곳이 없었다. 멀리 千里 밖에 있어도 감히 그 말을 바꾸지 못했으며, 가까이 郎中에 있어도 감히 善을 감추거나 잘못을 꾸미지 못했다. 위로는 조정의 대신으로부터 아래로는 못사람들 혹은 외톨이나 미천한 자들까지도 서로 각자의 직분을 넘을 수 없었으니, 그러므로 다스리는 일은 적고 時日은 남았던 것이다.²¹⁾

위의 인용문에서는 통치자의 개인적 능력의 유한성을 문제삼고, 그것을 극복하는 방법으로서 ‘法數에 따르고, 상벌을 공정하게 할 것’을 제시했다. 그러나 ‘법수에 따르고, 상벌을 공정하게 함’은 한비자의 지론으로서, 이는 개인적 덕망이나 감정에 의존하는 통치의 문제점을 극복하는 길이기도 했다. 그리하여 한비자

20) 『韓非子』〈用人〉.

21) 『韓非子』〈有度〉.

는 이를 ‘선왕이 지킨 간단한 요령’이라 하고, 이 요령에 따르면 ‘다스리는 일은 적고 시일은 남게 된다’고 주장했던 것이다.

둘째, 모든 일을 형세와 이치에 따르라는 것이다. 한비자는 다음과 같이 말한다.

천하에 꼭 믿어야 하는 것이 셋이 있다. 첫째는 지혜가 있어도 이룰 수 없는 일이 있고, 둘째는 힘이 있어도 들지 못할 것이 있으며, 셋째는 강해도 이길 수 없는 것이 있다. 그러므로 비록 堯처럼 지혜가 있어도 여러 사람의 도움이 없으면 큰 功을 세울 수 없고, 烏獲처럼 힘이 있어도 남의 도움이 없으면 자기를 들 수 없으며, 孟賁·夏育처럼 강해도 法術이 없으면 항상 이기지는 못하는 것이다. 그러므로 勢에는 얻을 수 없는 것이 있고, 事에는 이룰 수 없는 것이 있는 것이다. 그러므로 烏獲이 千鈞은 가볍게 여기면서 자기 몸은 무겁게 여기는 것은 그 몸이 千鈞보다 무겁기 때문이 아니요, 勢가 不便하기 때문이다. 離朱가 百步나 떨어진 것은 쉽게 보면서도 자기 눈썹은 보지 못하는 것은 百步는 가깝고 눈썹은 멀기 때문이 아니요, 이치가 원래 불가능한 것이기 때문이다. 그러므로 밝은 임금은 烏獲을 추궁하지 않으니 자기 몸을 들 수는 없기 때문이요, 離朱를 추궁하지 않으니 자기 눈썹을 볼 수는 없기 때문이다. 가능한 형세에 따르고 쉬운 이치를 구하니, 그러므로 노력을 적게 들고도 功名을 세울 수 있는 것이다.²²⁾

한비자에 의하면 아무리 지혜롭고, 능력이 있고, 강해도, 형세가 불편하고 이치에 어긋나면 성공할 수 없다는 것이다. 이는 항상 형세와 이치를 살펴야 한다는 것이요, 형세나 이치로 보아 불가능한 사안에 대해서는 애초에 자제하라는 가르침인 것이다. 한비자는 ‘가능한 형세에 따르고 쉬운 이치에 따르는 것’이 적은 노력으로 성공할 수 있는 길이라 했거니와, 이 또한 무위이치를 위한 지침의 하나였던 것이다.

22) 『韓非子』〈觀行〉.

IV. 儒家의 무위이치론: 率先垂範과 委任責成

舜은 유가에서 성왕으로 칭송하는 인물 가운데 하나이다. 그런데 공자는 舜의 통치를 ‘무위이치’로 규정하면서 다음과 같이 말한 바 있다.

‘無爲而治’를 실천한 분은 舜일 것이다. 무릇 무엇을 하셨겠는가? 자신을 공손하게 하여 바르게 南面하셨을 뿐이다.²³⁾

순은 ‘자신을 공손하게 하여 바르게 남면한 것’ 외에는 특별한 통치행위를 한 바가 없다는 것이다. 그런데 순은 어떻게 성왕의 반열에 오르게 된 것인가? 주자는 위의 문장에 대해 다음과 같이 풀이했다.

‘무위이치’란 성인의 덕이 성대하여 백성이 감화된 것으로서, 작위하는 바를 기다리지 않은 것이다. 홀로 舜을 일컬은 것은, 堯의 뒤를 이어 또 사람들을 얻어 여러 직책을 맡겼으니, 그러므로 더욱 그 유위의 자취를 볼 수 없었던 것이다.²⁴⁾

위의 인용문에서는 ‘무위이치’를 두 맥락에서 풀이했다. 첫째는 ‘성인의 덕이 성대하여 백성이 스스로 감화되었다’는 것이다. 이는 ‘자신을 공손하게 함’에 초점을 두고 ‘무위이치’를 ‘덕치’로 풀이한 것인 바, 여기에서의 ‘무위’란 ‘백성을 복종시키려는 일을 하지 않는다’는 말이다. 덕으로 다스리면 백성을 복종시키려는 일을 하지 않아도 백성이 스스로 복종하니, 이것이 곧 ‘무위이치’라는 것이다. 둘째는 ‘훌륭한 인재를 얻어 통치의 실무를 맡겼다’는 것이다. 이는 ‘바르게 남면함’에 초점을 두고 ‘무위이치’를 ‘委任責成’으로 풀이한 것인바, 여기에서의 ‘무위’란 ‘모든 일을 통치자 혼자서 다 처리하려고 하지 않는다’는 말이다. 훌륭한 인재를 발굴하여 실무를 나누어 맡기면 통치자는 크게 힘들이지 않고

23) 『論語』 衛靈公 4.

24) 『論語集註』 衛靈公 4, 朱子註.

도 나라가 잘 다스려지니, 이것이 곧 ‘무위이치’ 라는 것이다. 이렇게 본다면 유가에서 말하는 ‘무위’란 ‘아무런 일도 하지 않는 것’이 아니라, ‘성대하게 덕을 닦는 일’과 ‘아랫사람에게 위임하는 일’을 하는 것이다. 『논어』에는 이 두 맥락에 해당되는 내용들이 풍부하게 보인다.

『논어』의 덕치론은 무엇보다도 “덕으로 정치를 하는 것은 비유컨대 북극성이 제 자리에 있으면 여러 별들이 그를 향하는 것과 같다.”²⁵⁾는 말로 대변되거니와, 주자는 이에 대해 다음과 같이 풀이한 바 있다.

德으로 정치를 하면 ‘하는 일이 없어도(無爲)’ 천하가 돌아오는데, 그 모양이 이와 같다. (….) 范氏는 “덕으로 정치를 하면, 움직이지 않아도 감화되고, 말하지 않아도 믿고, 하는 일이 없어도 이루어진다. 지키는 비는 지극히 간단한테 능히 번잡한 것을 제어할 수 있고, 처한 비는 지극히 고요한테 능히 움직이는 것을 제어할 수 있으며, 힘쓰는 비는 지극히 적은데 능히 대중을 복종시킬 수 있다.”고 했다.²⁶⁾

위의 인용문은 덕치를 ‘무위이치’로 풀이한 전형적인 사례이다. 위에 보이듯이, 덕치론의 맥락에서 말하는 ‘무위’란 백성을 복종시키려는 조치나 일을 성공시키려는 조치를 취하지 않는다는 말이다. 덕으로 다스리면 이러한 조치들이 없어도 백성들이 감화되어 복종하고 정사도 성공한다는 것이다. 실로 『논어』에는 덕치에 의한 백성의 자발적 복종을 설파하는 내용들이 많은데, 대표적으로는 다음과 같은 예문들을 들 수 있다.

윗사람이 禮를 좋아하면 백성이 감히 공경하지 않을 수 없고, 윗사람이 義를 좋아하면 백성이 감히 복종하지 않을 수 없으며, 윗사람이 信을 좋아하면 백성이 감히 실정을 숨길 수 없다. 무릇 이와 같이 하면 사방의 백성이 그 아이를 업고서 따라올 것이다.²⁷⁾

25) 『論語』爲政 1.

26) 『論語集註』爲政 1, 朱子註.

계강자가 공자에게 정치에 대해 묻기를, “만약 무도한 사람을 죽여서 道가 있는 곳으로 나아가게 한다면 어떻겠습니까?” 공자가 대답하기를, “그대가 정치를 함에 어찌 사람을 죽이겠습니까? 그대가 착해지고자 한다면 백성도 착해집니다. 군자의 덕은 바람이요, 소인의 덕은 풀이니, 풀 위에 바람이 불면 반드시 눕게 됩니다.”²⁸⁾

그 자신이 바르면 명령을 내리지 않아도 행해지고, 그 자신이 바르지 못하면 비록 명령을 내리더라도 따르지 않는다.²⁹⁾

위의 여러 인용문에 보이듯이, 덕치론은 통치자를 ‘술선수범하는 존재’로, 백성을 ‘통치자를 본받고 따르는 존재’로 규정하는 것이다. 이러한 구도 속에는 ‘백성을 복종시키기 위한 조치들’이 설정되어 있지 않다. 요컨대 백성의 복종은 감화에 의해 ‘자발적으로’ 이루어진다는 것인 바, 그리하여 ‘무위이치’로 규정되는 것이다.

『논어』의 위임책성론은 “舜에게 다섯 사람의 신하가 있음에 천하가 다스려졌다.”³⁰⁾는 말로 대변된다. 순은 禹·稷·契·皋陶·伯益 등 훌륭한 신하를 등용하여 정사를 맡겼기 때문에, 순은 그저 남면하고 있었을 뿐인데도 천하가 잘 다스려졌다는 것이다. ‘위임책성’ 역시 『논어』의 지론이거니와, 이에 대한 내용으로는 다음과 같은 예문들을 들 수 있다.

계강자가 묻기를 “仲由(子路)는 정사에 종사하게 할 만합니까?” 공자가 답하기를 “仲由는 과감하니, 政事에 종사하는 데 무슨 어려움이 있겠는가?” 계강자가 묻기를 “賜(子貢)는 정사에 종사하게 할 만합니까?” 공자가 답하기를 “賜는 사리에 통달하였으니, 정사에 종사하는 데 무슨 어려움이 있겠는가?” 계강자가 묻기를 “求

27) 『論語』 子路 4.

28) 『論語』 顏淵 19.

29) 『論語』 子路 6.

30) 『論語』 泰伯 20.

(冉有)는 정사에 종사하게 할 만 합니까?” 공자가 답하기를 “求是 재능이 많으니, 정사에 종사하는 데 무슨 어려움이 있겠는가?”³¹⁾

공자가 위령공의 무도함을 거론하자, 강자가 묻기를 “이와 같은데도 어찌하여 임금의 자리를 잃지 않습니까?” 孔子가 답하기를 “仲叔圍는 賓客을 접대하고, 祝鮀는 宗廟를 다스리며, 王孫賈는 軍旅를 다스리니, 이와 같으니 어찌 그 자리를 잃겠는가?”³²⁾

위의 첫째 인용문은 사람들에게는 각각 장점이 있으니, 그 장점을 취한다면 모두가 쓸 만한 사람이라는 뜻을 담고 있다. 요컨대 각각의 장점에 따라 그에 알맞은 일을 맡기라는 것이다. 둘째 인용문은 위임책성의 성공적 사례로서 위령공을 칭송한 것이다. 위령공 자신은 무도한 통치자였지만, 적재적소에 훌륭한 신하들을 배치하여 중요한 정사를 위임함으로써 보위를 지킬 수 있었다는 것이다.

『논어』에서는 ‘무위이치’의 대표적인 사례로 舜을 거론했다. 그런데 순의 통치가 과연 ‘무위’였던가에 대해서는 논란이 없지 않았다. 예컨대, 순은 부지런히 조회를 보고 각지를 순수했으며, 산을 북돋고 하천을 준설했으며, 어진 사람을 등용하고 흉악한 사람을 처형했으니, 이는 ‘무위가 아니었다’는 것이다. 이에 대해 주자는 “舜이 堯 대신 섭정할 때엔 부지런히 정사에 힘썼으나, 직접 천자의 자리에 오른 다음에는 ‘9관과 12목을 임명한 것’ 외에는 특별한 정사가 없었다.”는 취지로 해명한 바 있다.³³⁾ 요컨대 순이 신하로서는 부지런히 정사에 힘썼으나, 天子로서는 위임책성을 기했을 뿐이니, 이러한 맥락에서 순의 정치는 ‘무위이치’였다는 것이다.

주자의 위임책성론은 이른바 ‘재상 중심의 신권정치론’과 맥락을 같이 하는 것이다. 주자는 “군주의 직책은 재상을 論定하는 것”이라 한 바 있다.³⁴⁾ 극단적

31) 『論語』 雍也 6.

32) 『論語』 憲問 20.

33) 『論語集註大全』 衛靈公 4, 朱子小註 참조.

34) 『朱子大全』 卷12 頁9.

으로 말해 군주의 직책은 훌륭한 재상을 임명하고, 그에게 정사를 위임하는 것뿐이라는 것이다. 주자는 다음과 같이 말한다.

무릇 천하의 통치는 진실로 반드시 한 사람에게서 나와야 하지만, 천하의 정사는 한 사람이 홀로 맡을 수 없는 것입니다. 그러므로 군주는 궁궐의 깊은 곳에서 誠意·正心에 힘쓰면서, 반드시 천하의 敦厚誠實하고 剛明公正한 賢者를 찾아서 輔相으로 삼는 것입니다.³⁵⁾

‘誠意·正心に 힘쓰다’는 것은 덕치론을 피력한 것이며, ‘賢者를 찾아서 輔相으로 삼는다’는 것은 위임책성론을 피력한 것이다. 이렇게 본다면, 위의 인용문은 『논어』의 ‘무위이치’와 궤를 같이 하는 바, 다만 ‘한 사람’의 능력의 유한성을 이유로 위임책성론을 주장한 것이다.

그러나 茶山 丁若鏞은 주자의 무위이치론에 대해 많은 비판을 제기했으며, 더 나아가 『논어』의 ‘무위이치’ 자체에 대해서도 그 의미를 제한하였다. 다산은 이른바 ‘舜의 무위이치’에 대해 다음과 같이 풀이했다.

舜이 섭정할 때에 事功에 분발했던 것은 모두 경전에 실려 있다.舜이 천자의 자리에 올라 스스로 관리들을 임명한 뒤로는 『서경』에서 언급하지 않은 것은 治道가 이루어지고 제도가 정비되어 법제를 살펴 시행한 까닭에 다시 기재하지 않은 것이니, 어찌 無爲였기 때문에 그런 것이겠는가? (...) 群臣과 百工이 모두 자기 직책을 수행하느라 분주했는데,舜만 홀로 無爲할 수 있었겠는가? 群臣의 업적을 반드시 몸소 考課했고, 반드시 몸소 巡狩했고, 반드시 刑獄을 심문했고, 반드시 먼저 教訓을 내렸으니,舜이 어찌 無爲할 수 있었겠는가? 하물며 지금의 〈舜典〉은 〈堯典〉의 下半部요, 옛날의 〈舜典〉은 지금 이미 망실되었으니, 그 가운데 얼마나 많은 조치와 勞役들이 있었는지 알 수 없는 것이다. 어찌 한 편의 문자로 ‘무위’였다는 증거를 삼을 수 있겠는가? 공자가 ‘無爲’라고 한 것은 ‘사람을 얻은 효과’로 ‘편안하고 고요할 수 있었음’을 강조한 것으로서, 찬탄하고 칭송하느라 意氣가 넘쳤던

35) 『朱子大全』 卷13 頁9-10.

것이다. 이는 성인의 말씀의 취지가 격양된 곳으로서, 바로 ‘말로써 뜻을 해칠 필요가 없는 곳’이다. 지금 治道를 논하는 자들은 모두 군주로 하여금 ‘단정하게 앉아 침묵을 지키며 꾀하고 행하는 바가 없도록’ 유도한다. 그리하여 온갖 법도가 무너져도 정리하지 않고, 萬機가 모두 꺾여도 찾아서 다스리지 않으니, 10년이 못 되어 천하가 썩어서 禍難이 계속되고 시들고 해져 떨치지 못해도, 끝내 깨닫지 못하는 것이다. 이는 모두 ‘무위의 학설’이 오도한 것이다.³⁶⁾

위의 인용문은 다음과 같이 정리된다. 첫째, 舜은 천자의 자리에 있으면서도 몸소 수많은 정무를 처리했거니와, 따라서 결코 ‘무위’가 아니었다. 둘째, 천자의 자리에 있을 때의 순의 업적에 대해 『서경』에 별다른 기록이 없는 이유는, 하나는 이미 통치체제가 잘 정비되어 일상적(정상적) 치적 외에는 특별한 사건이 없었기 때문이고, 다른 하나는 원래의 〈舜典〉이 망실되었기 때문이다. 셋째, 공자가 ‘무위’라 한 것은 순이 ‘훌륭한 신하들을 얻은 결과, 편안하고 고요할 수 있었음’을 칭송하느라 다소 과장되게 표현한 것이니, ‘무위’라는 말에 집착해서는 안 된다. 넷째, ‘무위의 학설’은 현실의 정치를 크게 오도할 뿐이다.

다산도 덕치론이나 위임책성론 자체를 부정하지는 않았다. 다산의 요점은, 덕치든 위임책성이든 그것이 결코 ‘무위이치’는 아니라는 것이다.

첫째, 덕치에 대해, 다산은 ‘無爲’가 아니라 분명히 ‘有爲’라고 해석했다. 다산은 『논어』의 ‘爲政以德’에 대해 “무릇 무위이면 정사가 없는 것이다. 공자는 분명히 ‘정치를 한다(爲政)’고 했는데, 유자들은 ‘무위’라고 말하니, 옳은 것인가, 그른 것인가?”³⁷⁾라고 반문하고는, 다음과 같이 설명했다.

‘爲政以德’은 분명히 ‘有爲’인 것이다. (...) 齊景公이 공자에게 정치에 대해 묻자, 공자는 “君君, 臣臣, 父父, 子子”라고 답했는데, 이것이 이른바 ‘爲政以德’이다. 季康子가 공자에게 정치에 대해 묻자, 孔子는 “정치란 ‘바르게 하는 것’이다. 그대가 바름으로써 통솔한다면 누가 감히 바르지 않겠는가?”라고 답했는데, 이것

36) 『與猶堂全書』第2集 卷14 頁1-2.

37) 『與猶堂全書』第2集 卷7 頁20.

은 이른바 ‘자기를 바르게 함에 남들도 바르게 된다’는 것이다. 공자는 “그 자신이 바르면 명령을 내리지 않아도 행해지며, 그 자신이 바르지 않으면 비록 명령을 내려도 따르지 않는다.”고 했고, “진실로 그 자신을 바르게 한다면 정치에 종사하는데 무슨 어려움이 있겠는가? 그 자신을 바르게 할 수 없다면 어찌 남을 바르게 할 수 있겠는가?”라고 했으며, 哀公이 정치에 대해 묻자 공자는 “정치란 바르게 하는 것입니다. 君께서 정치를 하면 백성이 정치에 따릅니다. 君이 하는 일은 백성이 따르는 것이니, 君께서 하지 않는 일을 백성이 어찌 따르겠습니까?”라고 했고, 孟子는 “한 번 군주를 바로잡음에 天下가 바르게 된다.”고 했고, 董仲舒는 “君主의 마음을 바로잡아 百官을 바로잡고, 百官을 바로잡음으로써 萬民을 바르게 한다.”고 했는데, 이것들이 모두 ‘爲政以德’인 것이다. 어찌 이 문장에 대해서만 별도로 ‘움직이지 않음’과 ‘하지 않음’으로써 爲政의 법도를 삼을 수 있겠는가?³⁸⁾

孔子는 분명 ‘정치를 한다(爲政)’고 했고, ‘임금은 임금답게 처신해야 한다(君君)’고 했거니와, 다산에 의하면 ‘爲政’이나 ‘君君’은 명백히 유위에 속한다는 것이다. 요컨대 다산은 ‘爲政以德’ 자체를 ‘유위’로 풀이하고, 무위론을 부정한 것이다. 다산의 이러한 주장은 주자의 설명과 모순되는 것이 아니라, 초점을 달리 하는 것이다. 주자가 덕치를 ‘무위’로 설명한 것은 ‘爲政以德’ 자체가 ‘무위’라는 것이 아니라, 다만 ‘백성을 복종시키기 위한 별도의 행위를 하지 않는다’는 뜻이었기 때문이다.

둘째, 위임책성에 대해, 다산은 이를 긍정하면서도, 그렇다고 하여 ‘군주는 아무런 정사도 처리하지 않는다’는 뜻이 아니라고 역설했다. 앞서 소개한 바와 같이, 다산은 舜이 수많은 정사를 몸소 처리했다고 설명했다. 다산은 다음과 같이 말하기도 한다.

내가 보기에, 事功을 위해 요·순처럼 분발한 사람은 없었다. 5년마다 한 번씩 순수하고, 해마다 조회를 받으며, 일을 자문하고 말을 살피느라 천하의 일이 이미 번잡했던 것이다. 게다가, 山을 뚫어 물을 다스리고, 도랑과 운하를 깊이 파고,

38) 『與猶堂全書』第2集 卷7 頁21.

敎命을 세워 형벌을 밝히고, 禮와 樂을 제정하고, 흉악한 사람을 처형하고 아첨하는 사람을 물리치며, 上下로 草木鳥獸에 이르기까지 사람을 골라 임무를 부여하고 功을 따져서 責成하지 않음이 없었으니, 그 用心用力이 ‘매우 부지런했다’고 하겠다. 공자가 堯典·舜典·大禹謨 등을 刪定할 때 분명히 이러한 일들을 알고 계셨을 것이니, 어찌 속여서 ‘무위’라고 할 수 있었겠는가? 평범하게 ‘무위이치’라고 하는 것은 모두 異端邪說로서, 우리 유가의 말이 아니다.³⁹⁾

위의 인용문에서는 요·순이 ‘사람을 골라 임무를 부여하고 功을 따져서 責成했다’고 했거니와, 다산도 분명히 위임책성을 긍정한 것이다. 그런데 위임책성이란 모든 일을 다 신하에게 맡기는 것이 결코 아니라는 것이다. 요·순은 직접 수많은 정사를 주관하느라 몸과 마음을 다 바쳤다는 것이다. 이러한 맥락에서 다산은 요·순의 정치는 결코 무위가 아니었다고 역설하고, “평범하게 ‘무위이치’라고 하는 것은 모두 異端邪說로서, 우리 유가의 말이 아니다.”라고까지 극언했던 것이다.

이상에서 살핀 것처럼 덕치에 대한 해석에 있어서 주자와 다산은 견해를 달리 했는데, 양자의 견해가 서로 모순되는 것은 아니었다. 다산이 통치자의 솔선수범 자체를 ‘유위’로 규정하고 무위론을 비판한 것은 무엇보다도 유가의 宗旨가 道家(漢代의 黃老學과 晉代의 清談說)의 清淨無爲論과 혼동되는 것을 경계한 것이었다.⁴⁰⁾ 그러나 위임책성론에 있어서는 주자와 다산이 서로 합치될 수 없는 입장을 취하였다. 주자는 ‘君主의 직책은 재상을 논정하는 것’이라는 입장에서 ‘통치의 전반을 재상에게 위임해야 한다’고 보았던 것이요, 특히 권력분립론을 주장했던 것이다. 그러나 다산은 많은 업무를 신하들에게 위임하되 ‘중요한 정사는

39) 『與猶堂全書』第2集 卷7 頁20.

40) 다산은 儒學者들이 漢代의 黃老學이나 晉代의 清談說의 영향을 받아 『論語』의 ‘爲政以德’이나 ‘無爲而治’를 ‘清淨無爲(清靜無爲)’로 해석한 것을 극력 비판하면서, 구체적으로는 賈誼와 汲黯 등을 지목한 바 있다(『與猶堂全書』第2集 卷7 頁20; 『與猶堂全書』第2集 卷14 頁1-2 참조). 한편, 蕭公權은 賈誼에 대해 “체제를 논함에 있어서는 순전히 儒家를 답습했다. 그러나 治術을 논함에 있어서는 黃·老를 겸용했다.”고 지적한 바 있다(蕭公權, 『中國政治思想史』, 510-511쪽 참조).

군주가 직접 처결해야 한다' 고 주장함으로써, 君權 또는 군주의 능동적 역할을 강조했던 것이다.⁴¹⁾

V. 결론

유가와 도가는 '통치자의 술선수범이 중요하다' 는 생각을 공유했다. 그런데 유가는 '덕' 으로 술선수범하라고 했고, 도가는 '무위' 로 술선수범하라고 했다. 도가는 유가에서 추구한 덕은 모두 인위적 작위에 속하는 것이요, 가치의 차별에 입각한 것이라고 보고, 따라서 이것은 혼란의 근원이라 하여 배격했다. 더 나아가 도가는 유가에서 추구한 禮義文物 일체를 배격했고, 일체의 통치행위가 없는 자연적 삶을 추구했다. 그리하여 유가와 도가는 서로 용납할 수 없는 처지가 된 것이다.

유가와 법가는 '군주가 모든 일을 처결하기는 어려우니, 신하에게 위임하는 것이 중요하다' 는 생각을 공유했다. 그런데 유가는 재상정치론을 표방하여 통치의 실권마저 신하에게 위임하라고 했고, 법가는 통치의 실권만은 군주가 확고하게 장악하라고 주장했다. 법가가 말하는 통치의 실권이란 '상벌의 권한' 이었다.⁴²⁾ 요컨대 법가는 군주가 상과 벌의 권한으로써 신하를 통제하라고 한 것이나, 유가는 군주가 도덕적 모범을 보임으로써 신하들이 본받게 하라고 주장한 것이다. 이 두 주장은 상당 부분 절충이 가능한 것이요, 실제에 있어서는 '정도의 차

41) 박현모는 '臣下의 능동적 역할' 을 강조하는 조선시대 士大夫의 無爲而治論을 '聖學論' 으로, '君王의 능동적 역할' 을 강조하는 조선시대 正祖의 有爲而治論을 '聖王論' 으로 구분한 바 있다. 요컨대 조선시대의 朱子學者들(특히 老論과 少論)은 '無爲而治' 라는 입장에서 臣權中心의 政治論을 피력한 것인데, 正祖는 有爲而治라는 입장에서 王權中心의 政治論을 피력했다는 것이다. 그런데 正祖의 이러한 입장을 뒷받침한 것은 丁若鏞과 南人 계통의 士大夫였다는 것이다(박현모, 『정치가 正祖』, 25쪽 및 101-107쪽 참조).

42) 『韓非子』 〈二柄〉.

이'에 불과한 것으로 볼 수도 있다. 그리하여 유가와 법가는 서로 비판하면서도, 실제로는 서로 공존하면서 각축했던 것이다.⁴³⁾

도가와 법가는 '군주는 허정무위를 견지해야 한다'는 생각을 공유했다. 그런데 도가에서 말하는 허정무위는 말 그대로의 허정무위였으나, 법가에서 말하는 허정무위는 이와는 매우 거리가 먼 것이었다. 다시 말해 도가의 허정은 인위적 욕망을 배제하는 허정이었고, 도가의 무위는 자유방임을 추구하는 무위였다. 그러나 법가의 허정은 '통치자는 자신의 의도나 호오를 숨겨야 한다'는 술수로서의 허정이었고, 법가의 무위는 법제를 정비하고 신하들에게 위임한 다음의 무위였다. 그리하여 도가와 법가도 서로 용납할 수 없는 처지가 된 것이다.

이제 세 학파의 무위이치론에 대해 각각의 의의와 한계를 논함으로써, 그것이 오늘날의 정치에 시사하는 바를 정리해보자.

도가의 '인위적인 도덕이나 법제를 모두 버리라'는 주장은 도덕이 僞善의 도구로 악용되고 법제가 부정의 도구로 악용되는 현실을 예리하게 지적한 것이다. 그러나 도덕이나 법제를 모두 부정하는 무정부주의⁴⁴⁾는 곧 무정부상태를 초래하고 마는 것이 인간사회의 현실이다. 인간사회의 갈등과 혼란 또는 무정부상태는 도덕과 법제를 만들고 선용함으로써만 해결될 수 있다. 무정부주의는 그 실현 가능성도 희박하거니와, 실령 실현된다 하더라도 무정부상태로 전락하기 쉽다. 따라서 우리는 단순히 도덕과 법제를 폐기하려고 할 것이 아니라, 도덕과 법제가 본래의 취지대로 선용될 수 있도록 노력해야 하는 것이다.

법가의 '법은 일관성과 형평성을 지녀야 하며, 신상필벌로 뒷받침되어야 한다'는 주장은 오늘날에도 귀감으로 삼아야 할 내용이다. 또 법치론은 오늘날 회자되는 '시스템(system)에 의한 통치'와 가까운 것이기도 하다. 그러나 법가의 법만능주의⁴⁵⁾는 법은 우리들의 선의에 의해서만 본래의 취지대로 선용될 수 있다

43) 유가는 德治論을 표방했으나 刑罰의 필요성도 충분히 인정하고 '德主刑補論'을 취한 것이었다(이에 대한 자세한 논의는 이상익, 『儒家社會哲學研究』, 267-279쪽 참조). 또한 많은 유학자들이 臣權中心論을 표방했어도, 유학자들 가운데는 茶山 丁若鏞처럼 君權中心論을 옹호하기도 한 것이다.

44) 莊子의 '天下를 다스리려 하지 말고, 있는 그대로 놓아두라(在宥)'는 주장은 분명 無政府主義에 해당되는 것이다. 도가의 無爲而治論은 곧 無政府主義에 입각한 것이었다.

는 점을 망각한 것이었다. 또한 ‘절대 권력은 절대로 부패한다’는 것이 고금의 철칙이라 한다면, 법가의 군주전제론도 더 이상 옹호의 여지가 없는 것이다. 그렇다면 최고통치자는 신료들에게 책임만 위임할 것이 아니라 권한도 위임해야 하는 것이다.⁴⁵⁾

유가의 덕치론은 본래 법치를 보완수단으로 삼는 德主刑補論이었고, 위임책성론은 책임과 권한을 동시에 위임하라는 것이었으며, 재상정치론은 무정부주의와 군주전제론의 중용을 취한 것이라는 점에서, 가장 균형잡힌 이론이라 할 수 있다. 또 덕치론은 통치자의 출선수범만이 백성의 心服을 얻는 길이라는 점과 법의 생명력은 일관성·형평성·신상필벌뿐만 아니라 통치계급이 먼저 그 법을 준수함에서 나온다는 점을 깨우쳐주는 것이었다. 또한 덕치론은 통치자가 출선수범하면 백성은 저절로 감복한다는 것이었으니, 그렇다면 오늘날 정부의 자화자찬식 ‘국정홍보’도 불필요한 것이다.

45) 韓非子の ‘통치자의 개인적 德望이나 能力에 의지하지 말고, 오로지 法에 맡기라’는 주장은 분명 法萬能主義에 해당되는 것이다. 법가의 無爲而治論은 곧 法萬能主義에 입각한 것이었다.

46) 한비자의 委任責成論은 ‘권력의 두 자루(賞·罰의 권한)는 君主가 움켜쥐고, 신료들에게는 책임만 위임해야 한다’는 것이었다.

【참고문헌】

『老子』, 『莊子』, 『管子』, 『商君書』, 『韓非子』, 『史記列傳』.
『論語集註大全』, 『孟子集註大全』, 『朱子大全』, 『與猶堂全書』.

박현모. 2001. 『정치가 正祖』. 서울: 푸른역사.

蕭公權. 최명·손문호 역. 1998. 『中國政治思想史』. 서울: 서울대출판부.

이상익. 2001. 『儒家社會哲學研究』. 서울: 심산.

_____. 2004. 『儒教傳統과 自由民主主義』. 서울: 심산.

투고일: 2012.02.08 심사일: 2012.02.20 게재확정일: 2012.02.26

【ABSTRACT】

**A Politics of No Action:
“Good Politics” of Confucianism, Taoism and School of Law**

Lee, Sang-ik | Busan National University of Education

The Taoist argument that ‘artificial morality and legislative system should be swept away’ has a strong point in showing reality that morality has been misused as a tool of hypocrisy or that laws as a tool of corruption. However, amoralism or lawlessness must make birth of anarchism. School of law argues that law should have consistency and fairness. This argument should be respected even these days. But its law-absolutism neglects the truth that bad will does not make good use of law. If ‘absolute power must be absolutely corrupted,’ then its premise of despotism cannot be defended. The virtue politics of Confucianism does not deny the usefulness of legislative system. It uses it as secondary means of politics. It supports delegation of obligation as well as power toward bureaucrats. Confucian division of power is a mean between anarchism and despotism. In viewing these points, we can judge that Confucianism is the most balanced theory.

Key Words | politics of no action, politics of virtue, no need of politics, politics of law, delegation