

# 稷下法家の 法思想

- 宋鉞・尹文・慎到를 中心으로 -

文 錫 胤

## 目 次

I. 序 論	3.1. 宋鉞
II. 本 論	3.1.1. 道の 인식
1. 鄭나라 子産의 成文法 公佈의 의미	3.1.2. 聖人-사회적 실천의 매개
2. 鄧析의 경우	3.2. 尹文
3. 稷下の 法家 들	3.3. 慎到
	III. 結 論

## I. 序 論

이 論文은 韓非의 法思想을 살펴보기에 앞서, 그 예비적 고찰로서 쓰여진다. 韓非는 일반적으로 先秦法家の 가장 대표적인 인물, 또는 이전에 있었던 산발적인 法家の 사고들을 모아 종합하고 체계화시킨 인물로 여겨지고 있다. 하지만 이 法家라는 것이 무엇인가? 하는 의문, 즉 그것의 학파로서의 역사적 실체, 그리고 그것의 구체적 성격에 대한 의문은 近代의 중국철학 연구자들에 의해 끊임없이 제기되어져 왔다.<sup>1)</sup> 사실, 法家라는 명칭은 『史記』의 작가인 司馬遷의 아버지 司馬談에 의해 최초로 쓰여졌고<sup>2)</sup> — 하지만, 정작 이러한 사실을 자기가 쓴 책에 기록한 司馬遷 자신은 이 명칭을 쓰지 않는다 — 『漢書』「藝文志」에 이르러서야 비로서 공식용어로 정착되는 것 같다. 儒家나 墨家와 같은 韓非 당시의 대표적인 학파(顯學)가 뚜렷한 설립자, 또는 주창자를 가지고, 상당히 오랜 기간 동안 자기들의 동일성을 의식적으로 확인·유지하면서 지속적으로 사회에 영향을 끼친 예와는 달리, 法家是 뚜렷한 창시자가 없고,<sup>3)</sup> 어떤 학파적인 활동을 한 명백한 흔적도 없다. 따라서 法家の 존재, 그의 기본적인 성격에 대한 의문이 제기되는 것은 차라리 당연하다 하겠다.

1) 예를 들어 胡適(1919) 卷3, p.58 이하. 그리고 木村英一(1944)은 漢初에 申子의 學, 韓子의 學, 商子의 學은 있었을 지 몰라도 法家の 學은 없었다고 주장한다.(p.25 이하) 또 서구의 法家연구자인 두이벤달(Duyvendak, 1928)도 이와 유사한 견해를 표시한 바 있다.(p.70)

2) 『史記』「太史公自序」第70, 法家·嚴而少恩. 然其正君臣上下之分. 不可改矣라 하여 六家中의 하나로 취급하고 있다.

3) 蕭公權(1945)은 商鞅·韓非 이전의 여러 法家사상가들이 法家の 창시자가 될 수 없음을 논하고 있다.(pp.239~240)

法家は 실제로는 西周의 붕괴기에서 戰國時代에 이르는 광범한 기간동안 각 제후국에서 變法을 주장하며 등장한 일련의 실무 정치가 개혁가를 그 뿌리로 삼는 것이요, 그러한 개혁의 이론적·이념적 토대를 제공하는 것을 그 본질로 삼는다고 할 수 있다.<sup>4)</sup> 일반적으로 法家の 선구로 알려진 法의 商鞅, 術의 申不害, 勢의 慎到 三人中 慎到를 제외한 두 사람이 각각 秦과 韓의 宰相으로 변법정치가 이었고, 韓非의 경우도 慎到 보다는 申·商 두 사람에게 좀 더 친근성을 보여주고 있는 것이다.<sup>5)</sup> 이러한 사실은 法家라해도, 그 本質이 法 이론 보다는 정치기술로서의 법과 그의 효용성, 운용방법에 좀 더 큰 비중을 두는, 法을 위주로한 統治論에 있다고 해도 큰 異見은 없을 것이다.<sup>6)</sup> 하지만 새로운 統治원리 或은 질서 원리로서의 ‘法’이라는 문제제기는 어떤 식으로든 이론적인 해명을 요구하는 여러 새로운 문제를 제기한 것이 사실이었고, 이는 실무정치가의 이념적 요구를 충족시켜 주는 것 이상의 이론적 탐구를 필요로 하는 것이었다. 바로 이러한 이론적 요구의 해결이야말로 피상적인 法家분류를 넘어선, 法家の 본질이라고 筆者는 생각한다. 즉, 그러한 문제제기를 중심으로 法家の 諸理論 — 필요에 따라서는 그러한 學派 구분을 일단 파기할 필요도 있을 것이다 — 을 재구성하는 작업을 통해서만 비로서 戰國時代의 역사적 상황 속에서 法家, 곧 法을 통치원리로 삼는다는 입장의 본질에 도달할 수 있을 것이라는 생각이다. 韓非의 法사상을 다루는 것도 바로 그러한 문제의식 속에서인 것은 두말할 필요도 없다.

韓非에 대한 최초의 기록은 『史記』에서 보인다. 그것은 다음과 같은 문장으로 시작되고 있다:

“韓非는 韓나라의 왕족(諸公子)이다. 그는 刑名法術의 학문을 좋아하였는데, 그 근본은 黃老에 두고 있다……”<sup>7)</sup>

司馬遷은 韓非의 學을 刑名法術之學, 黃老라는 두 가지 용어를 사용하여 표현하고 있다. 이 두 용어의 의미는 무엇일까? 司馬遷은 왜 이 두 용어를 사용해서 韓非의 學을 정의 내리고 있는가? 먼저 刑名法術之學이라는 용어에 대해서는 『集解』에서 『新序』를 이용하여 注하기를 “申子(申不害)의 책의 요지는, 人主는 반드시 術을 잡고 刑을 쓰지 않는다. 因循을 써서 天下를 督責하는 것이다. 그 독재함이 매우 간절하므로 이름을 붙여 ‘術’이라 했다. 그리고 商鞅이 지은 책을 ‘法’이라 불렀다. 그런데 모두 ‘刑名’을 말하므로 이름붙여 ‘刑名法術之書’라 한 것이다.”<sup>8)</sup>라고 되어 있다. 한편 黃老라는 용어에 대해서는

4) 木村英一(1944) 第2章을 참고.

5) 물론, 그 둘을 반성하면서 받아들인다. 이는 『韓非子』「定法」전에 자세하다. 慎到를 韓非와 완전히 분리시켜서 이해해야 한다고 주장한 학자는 루빈(V. Rubin, 1974)이었다.

6) 크릴(H. G. Creel, 1974). Ch.10을 참고. 크릴은 法家를 商鞅·韓非子계통의 信賞必罰을 주장하는 그룹과 申不害를 중심으로, 그러한 賞罰을 배경하고 君主의 臣下統御術, 곧 관료계의 운용에 그 이론적인 중점을 둔 그룹의 둘로 나누어 파악해야 한다고 주장한다. 또한 그는 中國歷史에 있어서는 그 관료계 이론과 더불어 後者が 훨씬 더 강력한 영향을 미쳤다고 생각한다.

7) 韓非者, 韓之諸公子也. 善刑名法術之學, 而其歸本於黃老.(「老子韓非列傳」第3)

8) 申子之書言人主當執術無刑, 因循以督責臣下, 其實深刻, 故號曰術. 商鞅所爲書號曰法. 皆曰刑名, 故號曰刑名法術之書.

『索隱』에서 劉向의 말을 인용하여, “黃老의 法은 繁華한 것을 숭상하지 않는다. 그것은 소박하고 간단하며 억지로 함이 없으나, (그것을 쓰면) 君과 臣이 저절로 바르게 된다. 韓非의 論은 실효없이 과장하는 것을 배척하고, 그가 쓰는 法制에는 사사로움이 없어서 名과 實이 서로 부합한다. 그 때문에 ‘歸於黃老’라고 말한 것이다.”<sup>9)</sup> 라고 한 뒤 자신(『索隱』의 작자인 唐의 司馬貞)의 의견을 덧붙여 “이것은 원래의 의미와 맞지 않는다. 지금 내가 살펴보기에 『韓子』(곧 『韓非子』)中에는 「解老」「喻老」의 두 편이 있는데, 이것이 또한 黃老의 學을 숭상하는 것이다.”<sup>10)</sup> 이라고 말하고 있다.

以上の 내용을 정리해보면, 刑名法術의 학문이란, 곧 君主와 臣下 사이에 성립하는 術을 숭상하는 申不害와, 그와는 달리 法을 숭상하는 商鞅의 두 전통을 이어 받았다는 의미로 이해될 수 있다. 그런데 여기에서 刑名이라는 용어에 대해서는 자세한 설명이 없다. 이 刑名에 대해서는 연구자에 따라 많은 해석이 있어 왔지만, 申不害가 刑(罰)을 배척했다는 앞의 문장으로 미루어 볼 때, 그 刑이 刑罰의 刑이라고 볼 수는 없는 것 같다.<sup>11)</sup> 어쨌든 그 다음의 黃老라는 용어에 대한 설명에서, 劉向의 경우는 ‘黃老之法’이라는 용어를 씀으로써 黃老라는 독자적인 法律理論의 存在를 상상케 해준다. 더우기 본문에서 ‘而’라는 접속사를 역접으로 해석하고, 또한 앞의 『新序』의 주장을 받아들인다면, 그 黃老의 法이라는 것은 申·商과는 다른 내용의 法律理論이 아니었을까 하는 추측도 可能하다. 하지만 『索隱』 자신의 견해는, 黃老의 의미는 그러한 法이론이라기 보다는 『老子』와 관련이 있는 것을 가리키는 말이라 보고 있는 것 같다. 이와 관련하여 『考證』(瀧川龜太郎, 史記會注考證)도 또한 “『韓非子』의 다른 편에서도 여러번 『老子』를 인용하고 있다.”<sup>14)</sup> 라고 注하고 있다. 과연 黃老가 무엇인가? 하는 것에 대해서는 여기에서 확인할 수 없다. 黃老是 黃帝와 老子的 합성어인가? 아니면 黃老가 가리키는 어떤 독립된 대상이 있는가? 黃老之學의 내용은 무엇인가? 그것은 언제부터 있었는가? 이러한 기초적인 물음에 대해서도 매우 다양한 異說이 존재하며, 그 中 어느 것이 옳다고 단정할 결정적인 근거는 없는 것 같다. 전통적으로는, 黃老是 漢代에 通用되던 道家에 대한 명칭으로, 정치적인, 종교적인, 方術的인 의미를 지닌 것으로 이해되어져 왔다.<sup>13)</sup> 특히 漢初의 정치적 상황, 곧 오랜 전쟁의 종식에 의한 휴식의 요구 등에 편승해서, 道家의 無爲自然을 정치적으로 변용시킨 것이라는 것이 일반적인 黃老이해였다. 이러한 黃老이해는 앞에서 나온 「解老」「喻老」를 비롯한 『韓非子』內의 道家의 諸篇들에 대해서 韓非 자신의 작품이라기 보다는 漢代의 黃老적 경향과의 관련 속에서 이해해야 한다는 결론을 이끌어 내기도 하였다.<sup>14)</sup> 그런데, 최근에 中

9) 黃老之法不尙繁華, 清簡無爲, 君臣自正. 韓非之論, 低駁浮淫, 法制無私, 而名實相稱. 故曰歸於黃老.

10) 斯未爲得其本旨. 今按… 韓子書有喻老·解老二篇, 是大抵亦崇黃老之學耳.

11) 刑名の 해석에 대해서는 크릴(1970, [2])이 참고할 만하다.

12) 韓子他篇, 亦屢引老子.

13) 黃老의 명칭에 대해서는 秋月觀暎(1955) 참고. 漢初의 黃老學에 대해서는 金谷治(1960) 第2章3節을 참고.

14) 木村英一(1950) 부록, 그리고 同(1944) 부록, 또 최초의 馬王堆帛書의 발굴과 관련하여 同(1981)도 참고할 수 있다.

國大陸, 즉 湖南長沙馬王堆第三號漢墓에서, 黃老문헌으로 추측되는 일단의 帛書가 발견됨으로써, 黃老에 대한 새로운 이해의 가능성이 열렸다.<sup>15)</sup> 그것들이 과연 黃老의 문헌인가 하는 데에 대해서는 매우 비판적인 견해가 또한 있지만, 그것들이 늦어도 戰國末에 성립된 것은 확실하며, 또한 그 내용이 일종의 法律理論을 보여주고 있다는 것은 시사하는 바가 크다 하겠다.<sup>16)</sup> 더우기 그 문헌들이 經의 형태 — 이는 그것을 주요 경전으로 하는 일단의 무리가 있었다는 것을 암시해 준다. — 로 남아있다는 것은, 그리고 그것이 『老子』와 나란히 발굴된 것은, 단순히 道家와 法家の 관계문제를 넘어서서, 하나의 독자적인 法(法律理論)家 집단의 존재를 상상케 해 주는 것이다.

이런 문제는 이 논문의 한계를 넘어서는게 사실이다. 黃老學의 정체를 밝히려는 것이 이 논문의 의도는 아니다. 하지만 문제는 현재 初期法家에 속하는 것으로 여겨지는 두 인물인 申不害와 慎到에 대해서도 司馬遷이 韓非에서와 마찬가지로 黃老의 명칭을 부여하고 있다는 점이다.<sup>17)</sup> 더우기 韓非와 申不害에 대해서는 각각 歸本·本이라는 표현을 쓰고 있지만, 慎到에 대해서는 田駢·環淵등과 함께, 學이라는 표현을 쓰고 있다. — 이러한 표현상의 차이는 의외로 중요한 의미를 담고 있는 지도 모른다. 또한 이들 後三人은 모두 齊의 稷下에 소속했던 것으로 기록되고 있다.<sup>18)</sup> 이 稷下에 대해선 일찌기 郭沫若이 그의 저서 『十批判書』에서 하나의 장을 배려하면서 고찰한 바 있다. 그런데 여기에서 주목을 끄는 것은 宋鉞과 尹文子에 대한 서술이다. 그는 宋鉞·尹文의 저작으로, 現存하는 『管子』中, 「心術上·下」 등 내전을 들고 있는 데,<sup>19)</sup> 筆者가 이 문헌들을 검토한 결과, 이들이 어떤 法理論과 관련이 있다는 생각을 가지게 되었다. 실제로 『管子』는 稷下 문헌들이 모여 편집된 것이라는 것이 通說이고, 그 中 상당한 부분이 法思想을 논술하고 있다.<sup>20)</sup> 더우기 胡適은 現存하는 『尹文字』를 眞書로 인정하면서 — 이는 『韓非子』의 대부분을 僞書라고 보는 그의 입장과 상당히 현저한 대조를 이루는 견해임에 틀림없다. — 尹文을 韓非 이전의 중요한 法理學者로 취급하고 있다.<sup>21)</sup> 또한 『漢書』 「藝文志」에는 宋鉞을 小說家에 넣지만 “其言黃老意”라고 덧붙이고 있으며, 『莊子』 「天下」편에서는 宋鉞을 尹文과 並稱하고 있다. 결국 慎到·宋鉞·尹文은 모두 稷下の 學者로서, 어떤 法理論을 가지고 있고, 또한 黃老와 관계가 있다는 점에서 유사성을 보이고 있다. 따라서 筆者는 이러한 유사성에 유의하면서, 이들에 관계되는 문헌을 서로 연관시키면서 살펴보는 것이 韓非의 法思想을 이해하는 데 도움을 줄 수 있으리라는 결론에 이르렀다. 이들에 대한 검토는 또한 앞에서 말한 法律理

15) 이 문헌들에 대해선 杜維明(1979)를 참고.

16) 어떤 이는 이들 문헌의 사상은 道·法절충이므로, 黃老學과는 별도로 道法學이라 칭하기도 한다. 裘錫圭(1980)

17) 『史記』 「老子韓非列傳」 第3과 「孟子荀卿列傳」 第14 참고.

18) 『史記』 「孟子荀卿列傳」 第14 참고.

19) 郭沫若(1945, [1]) ‘稷下黃老學派的批判’(1945, [2]) ‘宋鉞尹文著作考’

20) 『管子』 內의 法思想에 대해서 개괄적으로 검토한 것으로 金谷治(1981)가 있다. 또한 蕭公權(1945)의 第6章에도 상세히 검토되고 있다. 또한 戴東雄(1985)도 참고. 하지만 위의 두 사람은 문헌비판에 취약점을 드러내고 있다.

21) 胡適(1919). 참고. pp. 58 ~ 95.

論의 이론적 재구성 작업에도 큰 기여를 할 수 있으리라 믿는다. 따라서 筆者는 먼저 이들 稷下の 세사람의 法理論을 검토하는 것이 필요하다는 결론에 도달했다. 그런데 이러한 검토에 앞서, 실제로 法家가 형성되기 위해, 또는 法에 대한 사고가 본격적으로 가능하게 되게끔하는 중요한 계기를 이루었다고 생각되는 鄭나라 子産의 成文法 公布 사건에 대해 언급해 두는 것이 논의의 전개를 위해 필요했다. 또한 그 사건의 의미를 명백하게 하기 위해서는 子産과 동시대의 인물인 鄆析을 다루는 것이 필요했다. 따라서, 이 두 인물에 대해 각각 한 장씩 배려하면서 먼저 서술하고 나서 본격적인 검토에 들어가는 방식을 취했다.

## II. 本 論

### 1. 鄭나라 子産의 成文法 公布의 의미

『春秋左氏傳』(다음 부터는 『左傳』이라 略) 昭公 6年(前 536) 3月條에 다음과 같은 간단한 기록이 나온다:

“鄭人鑄刑書”(鄭人이 刑書를 鑄하다)

여기에서 鄭人이란 곧 鄭나라 사람, 더 구체적으로는 당시 鄭나라의 執政이었던 子産을 가리킨다. 子産은 鄭나라에서(春秋)變法을<sup>22)</sup> 실시한 개혁정치가였다. 鑄한다는 것은 鼎에 새겨넣는다는 의미로, 이 기록은 곧, 子産이 刑書를 제정하여 文字化하고, 이를 세상에, 더 구체적으로, 民에 公布한 것을 가리킨다.<sup>23)</sup> 이 사건, 곧(刑)法의 成文化와 그의 公布의 사실은 中國法史上 획기적인 전환점으로 주목된다. 대개 罪의 항목과 그에 합당한 刑의 기록이라고 짐작되지만, 실제로 그 刑書의 내용이 무엇인가 하는 것은 현재로서는 알 수가 없다. 하지만, 『左傳』에서, 위의 記事에 연이어 실려있는, 晉의 叔向에 의해 子産에게 쓰여진 비판적 서신을 통해 그 刑書의 내용 및 그것이 함축하는 의미에 대해 어느정도 재현해 낼 수 있을 것이다.<sup>24)</sup>

叔向의 비판에서 첫번째로 주목되는 것은 그 成文化에 對한 것이다. 成文化한다는 것은 곧 그것을 固定化한다는 것이며, 그 결과 法집행자의 私意는 배제되게 된다.<sup>25)</sup> 이는 곧 社

22) 春秋變法에 대해서는 李成珪(1984) 참고.

23) 『會箋』에 今鄭鑄於鼎, 以章示下民, 이라고 注하고 있다.

24) 『左傳』에는 叔向의 批判 外에도 士文伯의 批判이 실려있으나 지나치게 암시적이어서 별 도움이 되지 않는다. 成文法 公布의 非難에 관해서는, 晉의 蔡史墨의 刑鼎에 孔子의 非難의 例가 『左傳』 昭公 29年 條에 나오지만, 논의의 집약을 위해 이는 생략했다.

25) 같은 條에 昔先王議事以制, 不爲刑辟이라고 나오고, 이에 대해 杜豫는 臨事制刑, 不豫說法이라고 注하였다. 이는 곧 재판에 있어서 미리 정해진 法에 依한 것이 아니라, 君主의 印의 재량에 맡기는 것을 주장하는 것이다. 이에 대한 뒤의 箋에서는 그러한 情狀이 더욱 상세하다.

會 관계에 있어서 — 또는 法的 관계에 있어서 — 情意的인 기반을 허무는 것이다. 그런데 여기서 情意的의 관계란, 中國에 있어서 그 기초가 血緣에 있는 점을 감안한다면, 이는 그러한 血緣的의 관계에서의 秩序體系인 禮의 붕괴를 의미한다고 볼 수 있다. 이것은 곧 以後 法思想에서 그 가장 핵심적 특징으로 제의되는 私意의 배제, 公의 강조와 명백하게 관련이 있다.<sup>26)</sup> 또한 주의해야할 점은 이 경우 私란 곧 法집행자에 해당한다는 점이다. 이는 곧 적어도 法집행에 있어서는 法이라는 公的의 매개를 통해 법집행자, 또는 法제정자와 그 대상이 되는 자 사이에 일종의 계약적 관계가 성립되었음을 의미한다. 이러한 의미에서, 成文化와 함께 그 公佈化의 의미를 음미해 볼 필요가 있다.<sup>27)</sup> 公佈한다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 곧 첫째 그 公佈하는 法이 公佈된 대상에 지켜줄 것이 요구된다는 의미이다. 이 때 우리는 당연히 다음과 같은 사실을 전제하게 된다. 즉 法은 제정된다. 없던 것을 만들기 때문에 公佈될 필요가 있는 것이다. 또한 法이 적용되는 대상은 정해져 있다. 왜냐하면 오직 公佈되어 인지된 대상에만, 그 法은 적용될 수 있기 때문이다.<sup>28)</sup> 이는 곧 秩序의 영역이 확정되는 것을 의미하며, 또한 그것은 당시 中國에 있어서는, 秩序의 영역이 확장되는 것을 의미한다.<sup>29)</sup> 이러한 사실이 전제됨으로써 다음과 같은 질문이 당연히 제기될 수 있다. 즉, 法은 누가 제정하는가? 어떤 방식·절차로 제정되는가? 왜 제정하는가? 즉, 立法의 목적은 무엇인가? 또한 제정된 法의 정당성은 어디에 있는가? 그리고 그것은 어떤 방식으로 실현되는가? 이것은 곧 法理論의 출현을 암시하고 있다.

이러한 제 사실은 法의 公佈化의 또 한가지 숨겨진 의미를 자연스럽게 드러내어 준다. 즉 法이 公佈된 대상은 단순히 法을 따라야만 하는 대상일 뿐만 아니라, 法을 論議하고, 解釋하며, 立法과정에서 직접 혹은 간접으로 참여하는 法的의 主體로서 이해되고 있다는 점이다. 그것은 일방적 敎化의 대상이 아니며, 그것의 性格이, 또는 意思가 정치·사회제도 — 이를 나타내는 것이 法이라면 — 에 반영되어야만 한다. 물론, 여기에서 그 反映이라는 것이 무엇을 의미하는가 하는 데에 대해서는 異見이 있을 수 있다. 하지만, 보다 중요한 것

26) 法之功莫大使私不行 (慎子逸文, 『類聚』 54. 『御賢』 638).

27) 成文化和 公佈 사이의 미묘한 차이를 언급하면서 公佈에 더 큰 의의를 두는 경우가 張純·王曉波(1983)에서 보인다. 그들에 의하면 적어도 周 穆王 때에는 이미 成文化이 있었다고 한다. 이는 『左傳』 昭公6年 條에 대한 주석의 입장에서도 발견할 수 있는데 杜豫가 “鑄刑書於鼎, 以爲國之常法”이라하여 成文化에 그 의미를 부여하는 반면에, 『會箋』에서는 “告示下民”이라 하여 公佈에 더 큰 의미를 부여하고 있는 것 같다. 하지만 筆者가 생각하기에는 어느 경우나 결정적으로 중대한 차이를 드러내는 것 같지는 않다.

28) 이는 실제로 그 이후의 法家들의 문헌 속에서 확인할 수 있다. 하지만, 이점도 서양의 罪刑法定主義와 그 내용·의미상 일치하는가 하는 데 대해선 의심할 수 있으므로, 과장될 수는 없다.

29) 이는 두 가지 의미에서 그러하다. 즉, 제종의 확장과 지역의 확장이다. 제종의 확장은 곧 “告示下民”에서 명백하고 — 물론 이것이 그 以前에는 그들에 전혀 질서가 없었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 문제는 그것이 공식적으로 간섭되는가 하는 점이다 — 지역의 확장이란, 곧 개간과 정벌을 통한 통치 지역의 확장에 부합하는 것이다.

은 그 公佈의 대상이 立法의 고려 대상이 되고 있다는 점이다. 이는 어떤 의미에서는 민과 지배자와를 평등한 法主體로 위치지어 주는 것이라고도 볼 수 있다.<sup>30)</sup>

以上과 같은 여러 중요한 의미를 지닌 子産의 成文法 公佈사건은 물론 그 裏面에 그것을 가능케 해 주는 政治·經濟·社會 전반에 걸치는 변화가 있었다.<sup>31)</sup> 이 논문에서 이런 제반의 변화에 대해 새삼 설명할 필요는 없지만 지적하고 넘어가야 할 점은 國人계층의 성장이다. 國人이란 대개 私田主·商工人과 士계층으로 구성되어 당시 지배계층, 곧 귀족계층에 대한 반항을 주도한 계층이다. 문제는 子産의 成文法 公佈가 이들의 성장을 반영하고 있다는 점이다.<sup>32)</sup> 子産의 여타 개혁정치 — 春秋時代變法의 전반적인 의미지움 속에서 — 가 國人계층의 요구를 반영했다기 보다는 貴族계층의 이익을 반영했다는 의견도 있지만,<sup>33)</sup> 적어도 國人계층의 성장, 또는 성격변화 — 이 경우 鄙邑의 (農)民과 함께 — 를 반영하고 있다는 점은 부인할 수 없는 사실이다. 또한, 『左傳』 襄公31年條의 鄉校에서의 議政을 子産이 허용하고, 더우기 ‘吾師’라는 표현마저 쓰고 있는 것을 볼 때,<sup>34)</sup> 적어도 成文法 公佈의 사건은 國人계층의 성장, 그리고 어떤 측면에서는 그들의 이익·요구를 반영하고 있는 것은 틀림없을 것이다. 이런 추측은 앞에서 언급한 바 있는, 역시 春秋時의 개혁정치가인 晉나라 叔向의 子産批判에서도 엿볼 수 있다고 생각한다. 어쨌든 그러한 國인의 성장은 곧 法에 대한 論議를 진행시킬 수 있는 구체적인 계층의 확보라는 점에서 중요하다. 또한 그 公佈의 사건은, 과연 그것이 어떤 계층의 이익을 옹호하기 위해 제기되었던가 하는 것과는 상관없이, 실제로 法の 論議를 가능케 해 주었고, 이는 물론 지배계층의 이익과 상반되는 상황이라는 점에서, 以後 法思想의 운명에 대해 매우 암시적인 의미를 던져주고 있다. 이러한 암시의 실현을 우리는 子産과 같은 시대의 人物인 鄧析에게서 확인할 수가 있다.

## 2. 鄧析의 경우

國人에 의한 法에 대한 논의는, 기본적으로 法の 성격이 지배계층의 이익을 위해 설정된 강제라는 점에서 볼 때,<sup>35)</sup> 결국 法の 집행자 — 지배계층의 이익 — 와 충돌하는 것은 당연하다(이것이 바로 法家자체의 모순이며, 또한 원동력이고 파멸의 원인은 아닐까?)

30) 久富木成大, 「春秋時代における法および法思想」(『日本中國學會報』第24條 1972), 靑山明(1980)에서 재인용.

31) 이에 대해서는 張純·王曉波(1983)의 第1章의 서술을 참고.

32) 國人이란 西周에서는 ‘國’에 거주하며 兵賦를 부담하는 계층을 가리킨다. (李成珪(1984) p.12 참고) 여기에서는 張純·王曉波의 앞의 책을 참고했다. 더욱 자세하게는 增淵龍夫(1970)을 참고.

33) 이는 李成珪의 주장이다. 앞의 책 제1장을 참고.

34) 『左傳』 襄公31年條, 鄧人遊于鄉校, 以論執政. 然明謂子産曰… 毀鄉校如何. 子産曰… 何爲. 夫人朝夕退而遊焉. 以譏執政之善否. 其所善者吾則行之, 其所惡者吾則改之. 是吾師也.

35) 中國에 있어서, 法이 어떤 성격의 自然權을 실현시키기 위한 수단으로 생각되어 본적은 없는 것 같다. 하지만, 이것도 지나치게 일반화하거나, 그 의의를 과장해서는 안 될 것이다.

## 문석윤

이 충들을 극명하게 드러내어 주는 것은 의미심장하게도 子産과 동시대의 인물로 추정되는 鄧析이다.

鄧析은 子産과 마찬가지로 鄭나라 사람으로 前 510年경에 죽었다(子産은 前 522年 죽음). 『漢書』藝文志에는 『鄧析』二篇이 名家者流에 기재되어 있다. 또한 劉向의 『別錄』에는 “鄧析好刑名”이라하여 刑名學과의 관계를 암시하고 있다. 이러한 名家, 혹은 刑名學과 鄧析과의 관계는 現存하는 『鄧析子』에完연히 드러나 있다. 하지만 현존하는 『鄧析子』는 僞書라는 것이 지금까지의 通說이었고,<sup>36)</sup> 이 논문의 목적이 鄧析의 사상내용을 분석하려는 의도로 쓰여진 것이 아니기 때문에 상세한 언급은 피하는게 좋겠다. 筆者의 주목을 끄는 점은 『呂氏春秋』「離謂」篇에 기록되어 있는 다음과 같은 기록이다:

“鄭나라에서는 서로 글일을 써서 공개하는 것이 유행이었다(그 글에서 아마 國政을論했으리라 짐작된다). 子産이 그것을 금지시켰다. 그러자 鄧析은 그것을 편지의 형식으로 해서 상대방에 보내었다. 子産이 그것마저 금지하자, 鄧析은 이번에는 물건을 싸는 포장지에 그것을 써서 상대방에 보내었다. 속이 무궁한대로, 鄧析이 그에 대처하는 것 또한 무궁했다.”<sup>37)</sup>

“子産이 鄭나라를 다스릴 적에 鄧析이 그것을 힘써 방해했다. 그는 백성(民) 중에 소송사건에 걸려있는 사람과 계약을 맺고서, 사건이 클 경우는 겨울정장 한 벌, 사건이 작을 경우에는 속곳과 바지를 받고(사건을 해결해 주었다.) 백성 중에는 그런 옷들을(강의료도 내고) 소송하는 법을 배우는(學訟) 자가 수를 헤아릴 수 없이 많았다. 틀린 것을 옳다고 하고, 옳은 것을 틀린다고 하여, 틀림과 옳음의 기준을 문란하게 했다. 그래서 가능한 것과 불가능한 것이 날마다 변할 정도였으며, (소송에서) 이기게 하고자 하면 이기게 하고, (같은 사건이라도) 지게 하려고 마음먹으면, 지도록 만들었다. 결국 鄭나라는 크게 어지러워지고, 백성들의 입은 시끄럽게 되었다.”<sup>38)</sup>

“子産이 그런 사실들을 염려하여, 鄧析을 잡아 죽였다. 그때에야 비로서 民心이 복종하게 되고, 옳고 그름은 정해졌으며, 法律은 행해지게 되었다.”<sup>39)</sup>

以上的인 인용문은 명백히 鄧析이란 인물의 성격을 보여 주고 있다. 첫번째 인용에서는 앞에서 논한 國人의 議政에 대한 실례를 보여 주며, 이에 대한 子産의 난처한 입장이 잘 드러나 있다. 두번째 인용에서는 상당히 궤변적인 형태라는 혐의가 있지만, 法律에 대해 정통한 지식인이 그 지식을 가지고 민에게 자문의 역할을 해주고(더우기 수수료를 받고 있다.) 또한, 민에게 법률지식을 제공해 준 것으로 보인다. 이런 인물이 지배계층에 환

36) 羅近澤[2], 孫次舟[1], 참고.

37) 鄧國多相歷以書者, 子産令無歷書; 鄧析致之. 子産今無致書; 鄧析倚之. 令無窮, 則鄧析應之亦無窮. (해석은 王龔基(1960)의 견해에 따름)

38) 子産治鄭. 鄧析務難之, 與民之有獄者約, 大獄一衣, 小獄襦袴. 民之獻衣襦袴而學訟者, 不可勝數. 以非爲是, 以是爲非, 是非無度, 而可與不可日變. 所欲勝因勝, 所欲罪因罪. 鄧國大亂, 民口靡諱.

39) 子産患之. 於是殺鄧析而戮之. 民心乃服, 是非乃定, 法律乃行.



영받을 수 없는 것은 당연하다. 따라서 세번째 인용에서는 鄧析을 죽이는 記事가 나타나고 있다. 『左傳』定公9年條에는 또 “鄭나라의 驪黻이 鄧析을 죽였다. 그렇지만, 그가 만든 竹刑은 사용하였다.”<sup>40)</sup>라고 기록되어 있다. 또한 그에 대해 杜豫는 “欲改鄭所鑄舊制, 不愛君命而私造刑法, 書之於竹簡, 故云竹刑”라고 注를 달고 있다. 이를 해석해 보면, “(鄧析은)鄭나라가 刑鼎에 새겨넣은 舊制를 고치려고 하였다. 그는 君의 命을 달갑게 여기지 않고서 사사로이 刑法을 만들어 竹簡에 써 넣었다. 그래서 말하길 竹刑이라한 것이다.” 이것은 명백히 민간 법률전문가의 등장을 알려 주고 있다. 더욱이, 그는 아마추어가 아니라, 국가에서 공식적으로 사용할 정도로 정교한 刑法의 입안자인 것이다. 鄧析이 단순한 刑變가가 아닌 것은 분명하다. 그는 아다, 民의 입장에 서서 法에 대한 論議를 진행시키고, 실제 立法행위 — 비록 공식적 행위는 아니었지만 — 를 시도한 획기적인 인물로 생각된다. 이것은 바로 앞 장에서 논의한 鄭나라의 분위기 속에 실현되었다. 하지만, 그것은 결국 鄧析을 죽음으로 몰아 넣었고, 이 죽음의 맥락에 대해선, 『荀子』의 「非相」篇을 참고할 수 있다.<sup>41)</sup>

그런데, 또 한가지 주의할만 한 것은 앞에서 잠깐 언급했지만, 鄧析과 刑名學과의 관계이다. 즉, 法에 대한 해석과 立法까지 시도한 法律전문가인 그가 『漢書』藝文志에서 法家가 아니라 名家로 기록되어 있고, 劉向의 好刑名이라는 언급은 무엇을 의미하는 것일까? 여기에서 자연스럽게 다시 상기되는 것은 『史記』列傳에서, 以後 法家계통으로 추정되는 商鞅에 대해서 “鞅少好刑名之學,” 申不害에 대해서 “申子之學本於黃老而主刑名,” 韓非에 대해서 “喜刑名法術之學”이라는 기록들이다. 여기에서 刑은 곧 形이라는 일반적인 견해를 받아들인다면, 이는 法家和 形名學 혹은 名家와의 사이에 어떤 연관성이 있음을 보여주는 것은 아닐까? 실제로 鄧析은 荀子에 의해, 惠施와 함께 비난받고 있고, 또한 劉歆의 『校序』에서 公孫龍과 同類로 취급되고 있는 점은 그런 심층을 더욱 굳게 해준다.<sup>42)</sup> 이는 곧 刑名學에 대한 이해를 새로운 각도에서 시도해 볼 수 있게한다. 그것은 또 한편으로는 法家에 대한 새로운 이해를 추구하는 것이다. 기존의 사회 질서 — 그 질서의 성격·의미 — 에서 새로운 질서으로 옮겨가는 大變혁기에 處하면서, 法에 대해 논의한다는 것, 즉 앞 章에서 서술한 제 문제 — 法の 근거·정당성파위 — 에 대해서 思考한다는 것, 그것은 곧 새로운 질서에서의 적응에의 노력이며, 또한 모색이고, 더 나아가서는 정당성의 확보를 위한 노력이라고 볼 수 있다. 이러한 제 문제의 실제적 확인은 앞으로의 과제이다. 그 일환으로 시도된 것이 본론의 다음 부분이라고 보아도 좋겠다.

### 3. 稷下の 法家들

서술의 편의상 宋鉞·尹文·慎到 三人을 稷下の 法家로 이름붙여 보았다. 사실일반적으

40) 鄭驪黻殺鄧析, 而用其竹刑.

41) 『荀子』「非相」篇에 聽其言則辭辯而無統, … 上不足以順明王, 下不足以和齊百姓… 聖王起而先誅. 라고까지 극언하고 있다. 荀子は 이외에도 「非十二子」「儒效」篇 등에서 惠施와 더불어 격렬하게 비판하고 있다.

42) 其論無厚者, 言之異同與公孫龍同類.

로 宋針·尹文은 道家的-儒·墨을 절충한 형태이기는 하지만-경향의 인물들로, 慎到는 法家的-물론 道家的 색채를 강하게 띠고 있지만-경향의 인물로 취급하고 있으므로, 이에 대해 의문을 제기할 수도 있다. 하지만, 筆者는 이 三人이, 비록 동일한 주장을 하는 것은 아닐지라도, 각기 나름대로 法에 대한 사고를 진행시키고 있으며 또한 상호 보완적이라 생각해서 그런 명칭을 붙여 본 것이다.

稷下에 대한 최초의 기록은 『史記』에서 보인다.<sup>43)</sup> 그에 의하면, 稷下란 齊나라 威·宣王시기 부터 襄王때 까지 齊나라 城門 밖에 있으면서 王의 특별한 보호를 받아서 유지된 일종의 왕립 아카데미라고 할 수 있다. 稷下の 가장 큰 특징은 곧 전문적인 학술연구를 담당했다는 점이다. 그것은 戰國時代의 士계층이 일반적으로 국가관료로 임용되기를 바랐던 것과는 달리, 순수하게 學術研究에 종사하는 전문적 學子집단이었다. 하지만 그렇다고 해서 그들이 정치에 대해 무관심했던 것이 아니고, 오히려 밀접하게 관련이 있었다고 해야 한다. 그들은 政事에 대해 議論하기를 좋아했고, 직접 王에게 간언하기도 했으며, 또한 때로는 使臣으로 만 나라로 파견되기도 했던 것이다. 이러한, 관료지향적이지 않으면서도, 정치지향적인 순수한 학자집단의 형성이라는 것은 매우 특기할만 하다고 하겠다.<sup>44)</sup>

齊나라에서 왜 이런 형태의 學者집단이 필요했는가 하는 데에 대해선 확실히 알려진 것이 없다. 筆者의 가정으로는, 한편으로는 당시 진행되고 있던 새로운 질서에서의 대응 및 그의 흡수를 위한 이론적 모색과, 다른 한편으로는 齊나라를 중심으로 한 새로운 中國질서-통합-에의 모색이라는 兩面의 필요에서 라고 보고 싶다. 그것은 곧 稷下學者들의 저술의 모음이 齊의 霸業을 이루는데 결정적 역할을 한 管仲의 이름을 빌려 『管子』라는 이름아래 편집된 것을 보아서도 짐작할 수 있을 것이다.<sup>45)</sup> 그러한 제 모색에서 法에 대한 思惟가 그 핵심적인 위치를 차지했으리라는 것은 말할 필요도 없다.<sup>46)</sup>

### 3.1 宋 針

宋針에 대한 자료는 극히 적다. 『漢書』 藝文志에는 『宋子』 十八篇이 小說家에 저록되어 있고<sup>47)</sup> 『莊子』는 「天下」篇에서 尹文과 함께, 그리고 『荀子』 「非十二子」篇에는 墨자와 함께 언급되고 있는 정도에 불과하다.<sup>48)</sup> 『漢書』에 기록된 『宋子』도 현재

43) 稷下에 대한 기록은 『史記』 「田敬仲完世家」 「孟子荀卿列傳」.

44) 稷下에 대한 전반적인 이해를 위해서는 孫以楷(1984)을 참고할 수 있다. 그는 稷下の 시작을 齊桓公·田午初로 잡고, 그 歷史를 세 시기로 나눈다.

45) 그렇다고 해서 『管子』의 모든 篇을 稷下관계의 문헌으로 단정할 수는 없으며, 또한 『管子』에 실려 있는 것 들만이 稷下文헌이라고 고집할 수도 없다고 본다.

46) 金谷裕의 앞의 논문 참고.

47) 지금은 전하고 있지 않다.

48) 그 외에 『韓非子』 「顯學」 篇에 漆雕와 대비되어 宋榮子로 언급되고 있다. 또한 『孟子』 「告子下」 篇에도 宋經으로 등장하고 있다. 宋針과 宋榮子, 宋經이 동일한 인물인 것은 唐鉞 [1]을 참고. 「顯學」 篇에서 宋榮子之麟 운운하는 것은 앞의 서술을 상기한다면, 상당히 시사적이다.

는 전해지지 않고 있다. 그런데, 郭沫若이 宋鉞·尹文의 著作으로서 『管子』中の「心術上·下」「內業」「白心」편을 묶으로써 이 方面의 研究에 활력을 불어 넣었다.<sup>49)</sup> 이 주장에 대해선, 계속해서 의문이 제기되고 있지만,<sup>50)</sup> 日本의 貝塚茂樹 같은 이는 이 주장에 근거해서, 宋鉞과 青年 韓非와의 관계에 대해서 상당히 인상적인 논의를 진전시키고 있을 정도로 중요한 발견임을 부인할 수 없다.<sup>51)</sup> 사실 이 네 편이 宋鉞의 著作인가, 아닌가 하는 것은 본 논문에서 큰 중요성을 차지하지는 않는다. 중요한 것은 이 『管子』속의 네 편이 그 내용상 서로 논리적 연관성을 띠고 있다는 점이며, 그것이 法을 둘러싼 諸 문제를와 관련이 있다는 점, 그리고 그것이 稷下の 문헌으로 추정되고 있다는 점이다.<sup>52)</sup>

(以下, 『管子』의 그 네 편을 『宋子』로 略稱)

### 3.1.1 道の 認識

『宋子』에서 가장 크게 강조되는 것은 道와 心에 의한 그의 인식이라고 할 수 있다. 道는 인식될 수 있다.<sup>53)</sup> 아니, 나아가 道는 인식되어야만 한다. 왜냐하면 道는 곧 生命의 原理이기 때문이다. 그것을 얻음으로 해서 萬物이 生成되고 完成된다.<sup>54)</sup> 그것은 몸을 가득 채우고 있는 것이다.<sup>55)</sup> 즉 그것은 氣이다.<sup>56)</sup> 그것은 存在의 原理, 곧 사물이 그것으로 있게 되기 위해서 필요한 것일 뿐만 아니라,<sup>57)</sup> 生成의 原理, 즉, 사물이 계속 유지 - 여기에는 변화라는 관념이 전제되어 있다.<sup>58)</sup> - 되기 위해서는 그것을 획득해야만 되는, 따라서 그것을 떠날 수 없는, 그래서 그것을 인식하고, 체득해야만 하는 秩序이다. 하지만, 그것은 虛無無形한 것이어서<sup>59)</sup> 가까이 있어도 헤아리기 힘들고, 사람들과 더불어 있어도 체득하기 힘든 것이다.<sup>60)</sup> 따라서 여기에서, 그것을 어떻게 인식·체득할 수 있는가 하는 것이 중요한 과제로 등장하게 되는 것은 당연하다.

道는 어떻게 인식·체득될 수 있는가? 『宋子』는 일단 道는 감각기관에 의해 경험될 수 있는 것이 아니라고 언명한다. 그것은 눈으로 볼 수 있는 것이 아니며, 귀로 들을 수 있

49) 郭沫若 [2] 참고. 그는 「白心」을 尹文所作이라고 본다.

50) 町田三郎(1982)은 이를 漢代의 老子문헌학파의 所作이라고 주장하지만 결정적인 반론이라고 생각되지는 않는다. 하지만, 충분히 참고할 가치는 있다. 裘錫珪의 앞의 논문에선 「心術上」「白心」을 慎到一派의 所作이라고 보고있다. 町田에 의하면 馮友蘭도 같은 견해라고 하지만, 筆者가 직접 확인하지는 못했다.

51) 貝塚茂樹(1982) Ⅲ章 참고.

52) 註 50)의 後二者는 결국 그물 稷下文헌으로는 보는 것이다.

53) 人皆欲智, 而莫索其所以智乎. (「心術上」)

54) 道也者, … 人之所失以死, 所得而生也. 事之所失以敗, 所得以成也. … 萬物以生, 萬物以成, 命之曰道. (「內業」)

55) 夫道者所以充形也. (「內業」)

56) 氣者身之充也. (「心術下」)

57) 德者道之舍也. 物得以生, … 故德者得也. 得也者, 其謂所得而然也. (「心術上」)

58) 즉, 필요한 秩序는 고정된 것이 아니라, 現象의 變化에 따라 變化한다.

59) 虛無無形, 謂之道. (「心術上」)

60) 道不遠而難極也, 與人並處而難得也. (「心術上」)

문석윤

는 것이 아니다. 또한 말로써 전해지는 것이 아니다. 그것은 오직 ‘心’에 의해 인식·체득될 수 있다.<sup>61)</sup> 이 心은 실로 『宋子』의 핵심적인 주제이다. 여기에서, 과연 心이 무엇인가? 하는 것은 주어진 자료만으로는 잘 알 수가 없지만 어떤 場所를 의미하는 것 같다. 즉 道, 또는 神明이 머무르는 곳이다.<sup>62)</sup> 하지만 그것은 인간의 身體 内部에 있는 것이며<sup>63)</sup> 이는 위에서 언급한 바와 같이, 道가 곧 氣로도 표현되는 것을 감안한다면, 상당히 흥미있는 주제를 던져 주고 있다. 氣가 人體와 관계가 있는 개념이라면, 이는 곧 人間에 대한, 그리고 道에 대한 새로운 이해의 전제를 암시해 주기 때문이다.<sup>64)</sup> 여기에서 그것의 자세한 의미를 고찰할 수는 없다. 하지만, 분명한 것은 인간의 신체에 대한 관심은 곧 인식과 그의 체득·실천의 주제(또는 軸)로서의 個人에 대한 배려를 전제하는 것이고, 이는 여타의 확인되지 않은 권위에 대해 - 또 어떤 의미에서는 인식된 道, 즉 확인된 권위에 대해서도 적어도 형식적으로는 - 독립된 영역을 확보하는 것을 의미한다. 조금 성급하지만, 이는 분명히 앞의 두 章에서 논한 法이라는 새로운 질서의 등장, 그에 따른 권위에 대한 정당성의 물음과 상통하는 점이 있다. 더우기 心과 氣로서 이해되는 人間은, 그 기초에 있어서는 동등하다는 전제를 가지고 있다는 점에서, 法律主體로서의 동등한 입장의 형식적 확보와 관련이 있는 것이 아닐까?

어쨌든, 心은 道가 머무르는 場所이며, 따라서 道의 인식에 있어서 수동적이고 소극적인 역할을 담당하고 있다. 즉, 道가 머무를 수 있게하기 위해서는 靜·虛其欲·毋先物動·掃除不潔·去私 등이 요구된다.<sup>65)</sup> 하지만, 氣개념의 도입은 心을 어느정도 적극화시키고 있는 것 같다. 즉, 「心術下」篇에서는 “그런 까닭에 이르기를: 생각하라, 생각해서 (道를) 얻지 못하면, 鬼神이 가르쳐 줄 것이다. 그것은 鬼神의 힘이 아니라 精氣의 지극함(專

61) 道也者, 口之所不能言也, 目之所不能視也, 耳之所不能聽也. 所以修心而正形也. (「內業」)

62) 德者·道之舍. …心也者·智之舍也. 이라던가 虛其欲, 神將入舍. 掃除不潔, 神乃留處. 등의 표현이 「心術上」篇에 보인다.

63) 「心術下」篇의 內德, 「內業」의 中得 등의 표현에서 알 수 있다.

64) 凡人之生也. 天出其精, 天出其形, 合此以爲人. ……  
凡人之生也, 必以平正. 所以失之, 必以善怒愛患. …內靜外敬, 能及其性, 性將大定. …靈氣在心, 一來一逝. 其細無內, 其大無外. 등의 표현이 「內業」篇에 집중적으로 나온다. 이들의 의미에 대해선 여기에서 일일이 다룰수 없지만, 매우 흥미있는 개념들을 제시하고 있는 것은 분명하다. 氣에 대한 재미있는 논의를 小野澤精一(1978)에서 발견할 수 있다. 그는 稷을 中心으로한 中國 서쪽의 전통적인 天命思想과 대비시키면서, 氣에 關한 思考를 人間의 身體에 대한 관심과 새로운 권위에의 요구라는 점에서 中國 서쪽의 齊나라와 관계시켜 논술하고 있다. 물론, 그는 그 자료로서 『宋子』를 活用하고 있다. 또한 『孟子』도 같은 부류에 넣지만, 그 윤리적 성향에 착안하여 鄭魯와 稷下로 다시 구분하여 『孟子』를 전자에, 『管子』(또는 『宋子』)를 후자에 소속시킨다. 氣에 對한 논의는 小野의 說을 많이 참고했다.

65) 潔其宮, 開其門, 去私毋實, 神明若存 (「心術上」)  
恬愉無爲, 去智與故. ……適在自用 (「心術上」) 등 도처에 보인다.

一함)에서 오는 결과이다.”<sup>66)</sup> 라고 말하면서 인간의 적극적 인식능력에 대한 신뢰를 엿보여 주고 있다. 그런데 心에 의한 인식행위는 단순히 인식에 그치는 것이 아니라, 어떤 秩序의 달성을 의미한다.<sup>67)</sup> 이 秩序가 단순히 개인적·신체적·자연적인 것에 그치지 않고 社會的 秩序라는 것으로 확장될 때 거기에는 어떤 새로운 매개 - 위의 道의 인식·체득 과정에서의 心에 비견되는 - 가 필요하게 된다. 곧 聖人이다.

### 3.1.2 聖人 — (認識과 實踐의 주체) 사회적 실천의 매개

心과 君主, 또는 聖人の 비유는 『宋子』에서 자주 보인다. 즉, 「心術上」篇에 “心은 身體에 있어서 君主와 같은 위치에 있다.”<sup>68)</sup> 거나 “오직 聖人만이 虛道를 얻을 수 있다.” 라고 하는 것 등을 쉽게 들 수 있다. 聖人은 아마 道의 체득자 — 이때 道는 사회적 의미를 지니게 된다<sup>71)</sup> — 이며,<sup>70)</sup> 또한 이러한 道의 사회적 실현을 주도하는 자로 이해될 수 있을 것이다. 이는 역시 「心術上」篇에서 “上(이는 君主를 의미한다.) 이 그 적합한 道에서 떠나(이탈되)면 下(이는 官 및 民을 의미한다.)는 적합한 事(직무)를 잃어버리게 된다.”<sup>72)</sup> 라는 표현이라 던가, 「白心」篇에서 道에 대해서 “한 사람이 그것을 써도 남는다는 말을 들어본 적이 없으며, 天下에서 그것이 행해진다고 해도 모자란다는 말을 들어본 적이 없다.”<sup>73)</sup> 라고 말하는 데에서 충분히 짐작할 수 있다.

聖人은 어떤 방식으로 道를 실현하는 가? 아니 이에 앞서, 道는 어떤 방식으로 사회에서 실현되는가? 또는, 사회는 어떻게 秩序를 유지할 수 있는가? 라는 물음이 먼저 있어야 한다. 이에 대해 『宋子』는 그것은 오직 ‘聖人을 통해서’라고 대답하는 것 같다. 왜 聖人을 통해서만 사회는 秩序를 유지할 수 있게 된다는 것일까? 이는 어떤 정치적 의도가 개재되어 있는가? 즉, 기존의 귀족 세력에 대한 王權의 강화와 관련이 있는가? 물론 그럴지도 모른다. 아마 그럴 것이다. 사실 앞에서 살펴본 바와 같이 人間은 心과 氣의 측면에서 누구나 동등한 것이요, 그것은 곧 신분적 질서 — 귀족이라는 개념은 이 속에서만 그 의미를 지닐 수 있다. — 를 넘어서는 보편성의 확보라 볼 수 있다. 그것은 기존

66) 故曰：思之。思之不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精氣之極。

鬼神·精·道의 인식에 관련된 문구가 「內業」편에 또 보인다.

凡物之精，此則爲生。下生五穀，上生列星。流於天地之間，謂之鬼神。藏於胸中，謂之聖人。 여기에서는 또 道의 인식·체득이 聖인과 연결되어 있는 점이 이채롭다. 이는 바로 다음 절의 서술에서 다시 언급될 수 있을 것이다.

67) 이는 앞에서 언급한 道의 성격상 명백하다.

68) 心之存體。君之位也。(「心術上」)

69) 唯聖人得虛道。(「心術上」)

70) 是故 聖人一言解之，上察於天，下察於地。(「心術上」)

그리고 註 66) 참고.

71) 聖인이 곧 단순한 진리의 체득자가 아님은 다음과 같은 구절에서도 명백하다. 是故 聖人若天然，無私覆也。若地然，無私載也。私者亂天下者也。凡物載名而來，聖人因而裁之。而天下治，實不傷。

72) 上離其道，下離其事。(「心術上」)

73) 道者一人用之，不聞有餘。天下行之，不聞不足。此謂道矣。(「白心」)

문석윤

질서, 곧 혈연적 — 당시 中國에 있어서의 신분제 질서의 기초 — 질서의 붕괴와 새로운 질서의 출현과 정확히 상응한다. 여기에서 그럼 聖人, 혹은 君主는 무엇인가? 그것은 어떤 혈연 집단의 대표자 — 그것이 아무리 상징적이라 할지라도 — 를 넘어선 다른 권위·정당성을 필요로 하는 그 무엇이다.<sup>74)</sup> 『宋子』의 聖人論은 따라서, 君主 권위의 정당성의 요구를 충족시켜주는 역할과 동시에 君主에 대해 정당성을 요구 한다는 두 가지 측면의 의의를 가질 수 있다고 본다. 그(後者) 요구의 주체는 당연히 民이다.<sup>75)</sup> 聖인은 자신의 정당성의 기반으로 民에 기대지 않을 수 없다.

이런 성격을 지닌 聖인은 구체적으로 어떤 방식으로 道를 실현하는가? 이에 대해선 「白心」篇의 다음과 같은 인상적인 기술을 참고할 수 있다: “그러나, 하늘(또는, 자연)은 어떤 특정한 한 사물을 위해서 그 마땅한 때(時)를 어기지 않으며, 明君(道를 아는 君主)인 聖인은 어떤 특정한 한 사람을 위해 그 마땅한 法을 어기지는 않는다. 하늘이 그 운행의 규율에 따라 움직여도, 萬物은 그로부터 이익을 얻는다. 聖인이 또한 그 行해야 할 바를 행해도, 百姓은 그로부터 이익을 얻는다. 그런 까닭에 萬物은 그 무성함을 자랑하게 되는 것이다. 그래서 聖인의 다스림이란 몸을 靜하게 하고도 기다릴 뿐이다. 物(다스림의 대상)이 이르면, 名이 스스로 그것을 다스리게 한다. 이때 名이 바르면 저절로 다스려지겠지만 名이 바르지 못하면 혼란이 있을 뿐이다. 名이 바르고, 法이 갖추어져 있다면, 聖인은 더 이상 할 일이 없다. 항상 옳은 것도 없고, 반드시 그른 것도 없다. (오직) 變化하는 데에 따라, 事를 판단·처리한다. 때(時)를 알아서 그를 척도로 삼는다.”<sup>76)</sup> 聖인에게 처음으로 요구되는 것은 無私이다. 이는 「心術下」에서도 다시 강조되고 있다.<sup>77)</sup> 그다음은 靜, 곧 無爲이다. 이것이 道의 인식태도를 의미하는 것은 당연하다. 그다음이 곧 名과 法에 대한 것이다. 無爲하지만 名이 바르고, 法이 갖추어 진다면 자연히 다스려 진다는 것, 그것은 무엇을 의미하는가? 이를 알기 위해서는 「心術上」篇에서 누누히 강조되는 因에 대해 이해해야만 한다.

因이란, 곧 “자기 자신을 버리고 物(만약, 위의 인용의 번역에 충실한다면 통치대상)을 法(표준)으로 삼는 것<sup>78)</sup>이다. 그것은 곧 無爲 — 無益·無損 — 하는 객관적 인식태도이다. 그 구체적 인식 행위 — 그 사회적 맥락을 이해한다면 — 은 곧 形과 名의 관계에 대

74) 이러한 혈연성은 종종 종교적 권위의 형태로 나타난다. 이에 대해서는 좀 더 자세한 고찰이 필요하다.

75) 故曰, 孰能棄名與功, 而還與衆人同. …… 故曰, 孰能去辯與巧, 而還與衆人同道 (「白心」)

76) 然而天不爲一物枉其時, 明君聖人亦不爲一人枉其法. 天行其所行, 而萬物被其利. 聖人亦其所行, 而百姓被其利. 故萬物均既歸衆矣, 是以聖人之治也, 靜身而待之. 物至, 而名自治之. 正名自治之, 奇身名廢. 名正法備, 則聖人無私. 不可常居也, 不可廢舍也, 隨變斷事也. 知事以爲度.

여기에서 奇身名廢는 王引之의 說에 따라 奇名自廢로 고쳐서 해석하였다.

77) 是故 聖人若天然, 無私覆也. 若地然, 無私載也. 私者·亂天下者也.

78) 因也者, 以萬物爲法者也. (「心術上」)

한 인식 및 구체적 命名행위, 또는 판단행위라고 볼 수 있다.<sup>79)</sup> 聖人の 가장 큰 역할은 바로 이 名을 확정하는 일이다. 이때 名이란 무엇일까? 이 名에 대해서 『宋子』는 자세한 설명을 하고 있지 않다. 단지 “名이란 聖인이 萬物을 (命名하여) 질서지은 것이다.”<sup>80)</sup> 라는 언급이 있을 뿐이다. 하지만, 名이 法과 함께 쓰인 점등을 감안해 볼 때, 名은 萬物의 질서로운 체계를 이루는 이름체계 — 이는 곧 聖인에 의해 이해되고 해석된 것이다. — 일 뿐만 아니라, 社會를 질서있게 파악·유지시켜 주는 — 그것은 실제로 작용한다. — 이름체계, 곧 역할체제라고 볼 수 있을 것이다. 그런 의미에서만, 名正과 自治가 연결되는 이유를 이해할 수 있다. 그것은 또한 聖인이 命名행위를 해야하는 이유이기도 하다.<sup>81)</sup> 이 命名행위는 반드시 因, 곧 無爲의 입장에서 진행되어야 한다. 즉 미리 헤아리지 않으며, 과거를 돌아 보지 않는다.<sup>82)</sup> 즉 어떤 주관적 의도를 개입시키지 않고, 객관적 상황을 중시하는 객관적 태도에 입각해야 한다. 이 객관적 태도는 앞에서 언급한 것처럼 民의 요구에 대한 배려에 다른 것이 아니다.<sup>83)</sup>

이러한 因의 입장은 따라서 變化를 가정하지 않을 수 없다. 객관적 상황은, 곧 變化를 가리키고 있기 때문이다. 그것은 앞의 인용의 마지막 부분에 명확히 드러나 있다. 이는 「內業」篇에서 확인된다.<sup>84)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같이, 한층 개인적인 차원으로 내려갔던 道의 인식·체득은 聖人이라는 매개를 통해 社會化되고 있다. 이는 곧 法 — 질서의 의미에서 — 의 근거, 그것 당성에 대한 새로운 대답을 제공해 주며, 그 근거 주체를 명료하게 하고, 또한 그것의 목적에 대해서도 해명해 주는 것 처럼 보인다. 즉, 道, 聖人, 因, 名, 形 등의 개념 사용을 통해 筆者가 생각하기엔, 그럴 듯한 法이론이 구성된 것이다.<sup>85)</sup> 하지만, 여기에서 강조된 것이 聖인의 命名행위라면, 이것이 정확히 法과 어떻게 연결되는 가 하는 것이 해명될

79) 無爲之道, 因也. 因也者, 無益無損也. 以其形, 因爲之名, 此因之術也.

(「心術上」)

80) 名者, 聖人之所以紀萬物也. 『纂註』注에는 名者 百事之名也. 紀理也라고 되어 있다. 그래서 紀를 질서지운다는 의미로 해석했다.

81) 註 79) 참고.

82) 應也者, 非吾所說, 故能無宜. …… 因也者, 非吾所願, 故無願也.(「心術上」)과 앞의 註 79)를 함께 참조

83) 앞의 註 75) 참고.

84) 是故 聖人與時變而不得化.(「白心」) 여기에서 化는 因과 대립적으로 쓰여진 것이다. 因과 化의 대조는 『慎子』에도 보인다. (뒤의 註 125)를 참고) 變과 因(혹은 應)의 연결은 「心術下」편에 極變者·所以應物也. … 極變而不煩, 執一之君子. 라고 하는데서 볼 수 있다.

85) 『宋子』에서 法에 대한 언급은 그렇게 많지는 않다. 앞의 註 75)와 「心術上」편의 法者所以同出不得不然者也. 故殺僂禁誅以一之也. 事督乎法, 法出於權, 權出乎道.(여기서 權은 輕重을 재는 저울이라는 의미이다)이라는 문구에서 충분히 法理論의 성격이 『宋子』에서 중요한 역할을 담당하고 있다고 추측할 수 있다. 前者에서는 名과 法의 관계를 後者에서는 法과 刑·權·道와의 관계를 이야기하고 있는 것이다.

## 분석윤

필요가 있다. 곧 名과 法의 관계라고 할 수 있는데, 이는 바로 다음 장에서 분석될 『尹文子』에서 다루어질 것이다.

### 3.2. 尹 文

『宋子』에는 거의 法에 관한 언급이 없는 反面, 現存하는 『尹文子』에는 心에 대한 언급이 거의 없다. 하지만 두 편을 연결시켜 주는 가교는 '名'에 대한 논의이다. 現存하는 『尹文子』는 많은 학자들로 부터 僞書로 지적 받아 오던 터이고<sup>86)</sup> 또한 筆者가 생각하기에도 그런 혐의는 매우 길다고 본다. 그렇지만, 『尹文子』는 名과 法 관계에 있어서 상당히 흥미있는 논의를 진행시키고 있으므로, 序論에서의 刑名論議와 관계하여 稷下法이론을 다루는 데 있어 함께 다룰수 있다고 생각한다.<sup>87)</sup>

『尹文子』에서는 『宋子』에서와는 달리 道에 대한 分析, 그의 인식방법 등에 대해 거의 언급하고 있지 않다. 단지 道の 막연한 우월성을 이야기하는 정도인데, 이는 전후 문맥을 고려한다면, 차라리 名·法의 도입을 위한 전조에 불과한 듯한 인상을 준다.<sup>88)</sup> 『尹文子』에서의 핵심개념은 道가 아니라, 名과 法이다.

『尹文子』는 名을 일단 形과 事의 관계 下에서 고찰한다. 名은 形에 부합해야 한다. 여기에서 形은 『宋子』에서 物에 해당하는 것이다. 하지만, 이때 名이 오직 수동적인 역할만 하는 것은 아니다. 그것은 적극적으로 事(의무)를 정하고 요구하는 것이며, 실현되어야만 한다.<sup>89)</sup> 이 事는 바로 形에 부과된 것이다. 따라서 이런 의미에서는 名은 形을 이름붙인 것이며, 形은 그 名에 應해야만 한다. 名과 形은 그런 긴장관계 속에 있으므로 서로 구별되어 저야한다.<sup>90)</sup>

名과 관련하여 또하나 매우 중요하게 기능하는 개념이 '分'이다. 分과 名과의 관계는 名과 物과의 관계에 대충 상응하는 것 같다. 즉, 分이 주관적 가치판단, 또는 구분이개입되는 것을 의미한다면, 名은 객관적 사물에 속한 것이기 때문이다.<sup>91)</sup> 하지만, 이는 정확히 주관·객관으로 나뉜 것은 아니다. 어떤 경우에는 名은 어떤 物에 내려진 주관의 가치판단 — 설사 그것을 객관적 속성이라 우겨도, 예를들면, 賢·不肖·善·惡 — 이고, 分은

86) 唐鉞[1], 羅近澤[1]을 참고, 하지만 최근의 어떤 이는 『尹文子』가 결코 僞書가 아님을 주장하기도 한다. 胡家聰, "『尹文子』與稷下黃老學派 — 兼論『尹文子』並非僞書" (『文史哲』 1984, 2)

87) 王奠基(1960)도 이와같은 입장이다. 胡適(1919)은 『尹文子』를 僞書로 보지 않는다. 앞의 註21) 참고

88) 大道無形, 稱器有名. 名也者·正形者也. 形正由名, 則名不可差. … 大道治者, 則名法備墨自廢. 以名法備墨治者, 則不得離道. (『大道上』)

89) 故亦有名以檢形, 形而定名, 名以定事, 事以檢名. (『大道上』)

90) 名者, 名形者也, 形者 廢名者也. 然形非正形也. 則刑之與名 居然別矣, 不相亂也. (『大道上』)

91) 名宜屬彼, 分宜屬我. 또, 白墨·商徵·臙焦·甘苦, 彼之名也. 愛憎·韻舍·好惡·嗜逆, 我之分也. (모두 『大道上』)



그 가치판단에 입각한 主觀의 行爲를 나타낸다.<sup>92)</sup> 그런데 보다 중요한 점은 分과 名이 과연 名과 物이 지닌, 그런 긴장을 가지고 있는가 하는 것이다. 이에 대한 직접적인 자료는 『尹文子』 內에 보이지 않는다. 하지만, 그것이 그러한 긴장을 가지고 있다는 것을 우리는 至治와 法治에 대한 『尹文子』의 구분을 통해 짐작할 수 있다.

『尹文子』에 있어서 가장 이상적인 政治로 여겨지는 것이 至治이다. 이 至治는 어떤 상태를 가르키며, 그것은 어떻게 도달될 수 있는가? 至治는 곧 모든 사람이 함께 다스려지고, 또 다스리는, 그래서 불만하는 자가 없는 共治 — 獨治에 대립되는 말 — 의 상태,<sup>93)</sup> 능력있는 사람과 그렇지 못한 사람이 서로 버리지 않고, 함께 도모하고, 함께 功을 이루는 호혜의 상태를 가리킨다.<sup>94)</sup> 이러한 至治를 위해 『尹文子』가 가장 강조하는 것이 名定과 分明이다.<sup>95)</sup> 즉 名이 定해지고, 分이 명확하게 제시될 때 至治는 가능하다. 이를 좀 더 쉽게 이해하기 위해서 우리는 「大道上」篇에 기재된 다음과 같은 故事를 참고할 수 있다:

“彭蒙이 말했다. … 썩과 토끼가 들판에 있을 때 衆人들이 그를 잡고자 쫓아 다니는 것은 分(이때는 소유권을 의미한다.) 이 아직 정해지지 않았기 때문이다. 닭과 돼지가 시장에 가득 차 있어도 감히 딴 생각을 못하는 것은 分이 이미 정해져 있기 때문이다.”<sup>96)</sup>

여기에서 우리는 分의 근원에 대해 당연히 물을 수 있다. 즉 分의 근거와 정당성은 어디에 있는가? 여기에서 도입되는 것이 因이라는 설명도구이다. 마치 圓(名과 形이 일치하는 경우)이 구르지 않을 수 없는 것 처럼, 分은 그런 不得已한데 의거(因)하여 정해지는 것이다.<sup>97)</sup> 즉 分이 결국은 我에 속한다고 해도, 我(나의 주관, 나의 필요, 나의 가치판단)에 의거하는 것이 아니라 彼(그의, 즉 物, 통치대상의 요구·필요)에 의거해야

92) 今親賢而疎不肖, 賞善而罰惡. 賢不肖善惡之名宜在彼, 親疎賞罰之稱宜屬我. (「大道上」)  
여기에서는 물론 分이 아니라 稱으로 되어 있다. 따라서, 다시 名과 稱의 구별이 가능할 것 같기도 보이지만, 전체적인 문맥상으로는 分과 稱은 큰 구별이 없는 것 같다. 단지 바로 여기에서는(곧 註91)과 92)) 分의 상대가 되는 名이 事物에 대한 것이고, 稱의 상대가 되는 名이 사람에 대한 것이라는 정도로 구별될 뿐이다. 筆者는 分이라는 용어로 이 둘을 포괄하는 것으로 사용했다.

93) 爲善使人不能得從, 此獨善也. 爲巧使人不能得從, 此獨巧也. 未盡善巧之理. … 所貴聖人之治, 不貴其獨治, 貴其能與衆共治. … 獨行之賢, 不足以成化. 獨能之事, 不足以周務. (「大道上」)

94) 是以聖人任道以夷其險, 立法以理其差. 使賢愚不相棄, 能鄙不相遺. 能鄙不相遺, 則能鄙齊功. 賢愚不相棄, 則賢愚等慮. 此至治之術也.

95) 名定, 則物不競. 分明, 則私不行. … 然則心欲人人有之. 而得同于無心無欲者. 制之有道也. (「大道上」)

96) 彭蒙曰…雉兔在野, 衆人逐之, 分未定也. 雞豕滿市, 莫有志者, 分定故也. 『呂氏春秋』의 「慎勢」편에도, 慎子の 말로써 이 故事가 인용된다. 分定과 至治를 연결시키는 것은 『慎子』 본문에서도 보인다.

97) 圓者之轉, 非能轉而轉, 不得不轉也. … 因圓之自轉, 使不得之. … 故因賢者之有用, 使不得不用. 因愚者之無用, 使不得用. (「大道上」)

한다는 것이다.<sup>98)</sup> 이것이 分을 통해 至治가 달성될 수 있는 이유이다. 또한, 따라서 우리는 당연히 分과 名사이에, 名과 物과의 사이와 마찬가지로 긴장이 형성되고 있다고 볼 수 있다. 왜냐하면, 分은 어디까지나 我(곧 分의 설정자)에 속하는 것이기 때문에, 당연히 名과 分은 피리될 수 있고, 이는 곧 名과 分사이의 긴장을 불러 일으킬 수 있기 때문이다.

그러한 피리의 가능성은 法治의 단계에서 명확해진다. 筆者가 생각하기에 法治는 아마 至治의 다음, 곧 至治의 이상이 現實化될 때의 형태가 아닌가 한다. 물론 『尹文子』에서 이런 두 가지 治의 단계가 명확한 것은 아니다. 하지만, “道를 써서 다스릴 수 없으면 法을 쓴다.”<sup>99)</sup> 라든가, “[至治의 구체적인 상황을 설명하고 나서] 그것은 法이 道에 미칠 수 없는 것이다.”<sup>100)</sup> 라는 표현 등에서 그 구별을 짐작할 수 있다. — 이 경우 至治는 곧 道治로 이해된다. 더욱 분명하게는 法治의 내용을 살펴보는 것이다.

『尹文子』는 法을 네 가지로 분류한다.<sup>101)</sup> 그 첫째가 변할 수 없는 것으로 君臣上下의 구분이 그것이다. 둘째가 齊俗하는 것으로 能鄙同異의 구분이다. 세째가 治衆하는 것으로 慶賞刑罰이 이에 해당한다. 네번째가 平準하는 것으로 律度權量이 그것이다. 『尹文子』는 君臣上下의 구별을 매우 중시하여서, 그것을 法治의 전제조건으로까지 보고 있다.<sup>102)</sup> 그래서 그것은 변할 수 없는 것이다. 『宋子』에서와는 달리 道의 인식에 대한 논의가 결여되고 있고, 그것이 『宋子』에서 聖人の 정당성을 보장해 주었던 것을 상기한다면, 이는 확실히 君主에 대한 태도 변화로 보여진다. 즉, 君主의 역할이 『宋子』에 있어서, 그리고 앞의 至治에 있어서, 道의 인식과 그의 사회적 실천의 兩方面, 혹은 名形에 있어서, 形에 입각한 名의 제정과, 名에 입각한 形에의(事의 실현을) 요구라는 兩方面에서 기능하고 있었다면, 여기에서는 사회적 실천과 形에의 요구의 측면만이 강조하고 있는 것이다. 이는 곧 君主의 권위화를 의미한다.<sup>103)</sup> 이는 뒤의 齊俗과 治衆의 法에서 더욱 확실하게 확인된다. 즉, 法이 곧 衆異(서로 다른 것들)을 고르게 해주는 수단으로서, 名·分을 피리시킬 수 있는 것이라는 표현은<sup>104)</sup> 法의 강제성을 드러내어 주는 것이며, 이런 강제성은, 治를

98) 用與有用, 皆非我用, 因彼所用. ( \* ) 여기에서는 마치, 因이 任用に만 관제하는 것처럼 보이지만, 앞뒤의 문맥을 살펴보면, 이는 貧賤·富貴·愚弱·智勇 등 사회전반에 걸치며, 이들이 註 94)의 이상과 연결되어 서술되고 있다.

99) 道不足以治則用法 ( \* )

100) 이는 곧 註 98)에 연결된다. 즉 至治의 상황을 각각 道(分)가 세상에 행해진 것과 法이 세상에 행해진 것(不怨)으로 나누고 此法之不及道也라고 덧붙이고 있다. 여기에서도 알 수 있지만, 道治와 法治는 결코 대립적인 것은 아니다.

101) 法有四呈. … 一曰不變之法, 君臣上下是也. 二曰齊俗之法, 能鄙同異是也. 三曰治衆之法, 慶賞刑罰是也. 四曰平準之法, 律度權量是也. ( \* )

102) 慶賞刑罰, 君事也. 守職效能, 臣業也. … 上下不相侵與, 謂之名正. 名正而法順也. ( \* )

103) 이는 「大道下」篇에서 君·臣을 대립적으로 파악하고 있는 것에서도 엿볼 수 있다. 즉, 君寵臣, 臣愛君. 公法廢, 私欲行. 亂國也. 또, 亂政之本 下廢上之權, 臣用君之術 … (「大道下」)

104) 法者·所以齊衆異, 亦所以乖名分. (「大道下」)

위해서는 俗·物에 구애됨이 없어야 하고, 때로는 그것들을 교정·변화시키는 방법까지 고려되고 있는 데서 확연히 알 수 있다.<sup>105)</sup> 이는 분명히 앞의 至治에서의 因의 강조와 대립되는 것이다. 그것은 治衆의 法으로 들고 있는 賞罰이 『宋子』에서는 배척당하고 있는 점에서도 재확인된다.<sup>106)</sup>

以上에서 살펴본 바와 같이 『尹文子』에 있어서 法の 도입은 道와 聖人の 계기를 약화시키는 형태로 작용하고 있다.<sup>107)</sup> 그 결과는 물론 君主의 권위를 승의 엄격한 실행,<sup>108)</sup> 民에 대한 刑賞에 의존하게 되는 것이다. 이런 경향은 물론 아직 현격하지는 않다. 어떤 곳에서는 人君의 勢와 衆論의 타협을 이야기하고 있고,<sup>109)</sup> 刑실행에 있어서 신중할 것을 강조하기도 하는 것이다.<sup>110)</sup> 사실, 이러한, 강제성의 일방적 강조는 至治·法治를 구분할 것 없이 法제정 - 刑名·名分論 - 이 聖人に 독점되는 데서 오는 현실적 결과라고 할 수도 있다.<sup>111)</sup>

어쨌든 『尹文子』에서 우리는 名과 法の 관계가 매우 중요한 것임을 알 수가 있다. 즉 法은 分과 名과 物의 상호긴장관계에서, 두 가지 측면으로 작용한다. 즉, 한편으로 物에 대한 名, 名에 대한 分의 형식에서, 物·名을 객관적으로 반영하는 名·分의 체계라는 점과, 또 다른 한편으로, 名에 대한 物, 分에 대한 名의 형식에서 物·名에 대해 어떤 강제를 부가하는 名·分의 체계라는 두 측면에서 法은 작용한다. 따라서 名·物, 分·名 사이의 긴장은 곧 法에 내재한 두 가지의 상반된 성격, 곧 그 자연성 - 이는 변화를 전제로한 것 - 과 강제성 사이의 긴장에 다름아닌 것이다.

105) 世之所貴, 同而貴之. 謂之俗. 世之所用, 同而用之. 謂之物. … 故俗苟侈, 必爲治以矯之. 物苟溢, 必立制以檢之. 累于俗, 飾于物者, 不可與爲治矣.

106) 「內業」篇에 賞不足以勸善, 刑不足以懲過. 라고 하여 賞罰에 대한 반대의 입장을 표명하고 있다. 이와 직접 관련은 없지만, 兵에 대해서, 「白心」편에서 兵不義不可. 라고 해서 義를 강조한 반면 「大道下」에서는 以權術用兵, 萬物所不能過. 라고 해서 權術을 강조하는 현저한 差異를 보여 주고 있다.

君主 성격의 가장 극적인 변화는 「大道下」의 다음과 같은 문장에서 확인된다. 故古之爲國者, 無使民自貧富, 貧富皆由君. 則君專所制, 民知所歸矣.

107) 물론, 法の 도입이 아니라, 法에의 道의 도입이라고 볼 수도 있다.

108) 故爲人上者, 必慎所令. … 若使令不行而禁不止, 則無以爲治. 無以爲治, 是人君處臨其國, 徒君其民. 하지만, 전후 문맥에서 승을 신중히하는 것이 전제로 되기 때문에 - 그것이 비록 승의 실행을 위한 전략의 느낌도 동시에 가지고 있지만 - 전혀, 君의 전제를 의미하는 것은 아니다.

109) 己是而學世非之, 則不知己之是. 己非而學世是之, 亦不知其所非. 然則是非·隨衆買而爲正, 非己所獨了. 則犯衆者爲非, 順衆者爲是. 故人君處權乘勢, 處所是之地. 則人所得非也. 居則物尊之, 動則物從之, 言則物誠之, 行則物則之. 所以御群下也.

110) 註 108)을 참고.

111) 물론, 法자체 內的 자연성과 강제성의 긴장이 좀 더 근본적인 원인이라고 할 수 있다. (이는 위에서 다시 상술할 것이다.) 하지만, 전통적으로 法家비난의 상투어구인 法治에 있어서의 人治의 요소는 또한 그러한 강제성을 더욱 현저하게 해 주는 것임에 틀림없다. 즉, 입법자로서의 君主는 언제나 권위화하는 것이 가능하다.

이제 우리는 다음 장에서, 같은 稷下의 인물이면서, 매우 중요한 法家人인 慎倒를 다루면서 상세하게 ‘法’에 대해 살펴볼 수 있을 것이다.<sup>112)</sup>

### 3.3 慎 倒

慎倒는 일반적으로 法家三派를 나눌 경우 勢를 강조한 인물로 취급된다. 하지만, 그 때 勢라는 것은 韓非 式의 權勢·勢位가 아니라 객관적 趨勢, 自然的 傾向등을 의미한다는 것은 잘 알려져 있다.<sup>113)</sup> 또한 그런 의미에서 慎倒의 道家的 성향이 지적되어 온 것이 사실이다. 이는 『史記』에서 그가 “黃老道德의 術을 배웠다.”라거나 『莊子』「天下」篇에서의 그에 대한 기술에서 방증된다.<sup>114)</sup> 하지만, 그에게서 확인되는 道家的 성향은 앞 장에서 서술한 法을 둘러싼 단계 계기와 그의 해결이라는 시각에서 해명될 수 있다는 점에서 그의 본령이 法理論이란 점은 의심할 나위가 없다. 사실 現存하는 『慎子』<sup>115)</sup>를 살펴 본다면, 객관적 상황에 대한 重視이외에 道家的 사유라고 지적될 만한 것은 거의 없다. 더우기 『慎子』内에는 道에 대한 언급이 거의 나타나지 않고 있는 것이다. 이는 앞의 『宋子』와 『尹文子』에 비해 매우 현저한 현상이다. 하지만 이들 두 편과 『慎子』는 바로 ‘因’이라는 개념을 통해 굳게 연결되어 있다.

‘因’을 다루기에 앞서 먼저 聖人에 대한 이해, 또는 君主論에 대해 검토해 두는 것이 좋겠다. 가장 먼저 강조되는 것은 君主의 無事に 대한 것이다.<sup>116)</sup> 이는 『宋子』에서의 無

112) 끝으로 이 論文의 내용과 직접 관련은 없지만, 『莊子』「天下」篇에 나오는 宋鈞·尹文에 대한 기록을 간략히 살펴보기로 하자 그 처음에 나오는 것이 “不累於俗, 不飾於物, 不荷於人, 不伎於衆”이라는 문구이다. 前二句는 앞의 註 105)를 상기시켜 주며, 後二句는 註 109)를 상기시켜 준다. 그 둘은, 비록 前者가 뒤에 나오는 “接萬物以別宥爲始”에서의 別宥와 함께 객관적 인식태도를 나타내는 것이라 해도, 서로 모순되는 내용을 담고 있다. 이는 앞에서 지적한, 大衆(民)에 대한 두 가지 서로 상반된 입장을 『宋·尹』이 진장으로 가지고 있었던 것과 정확히 일치한다.

또한, “見侮不辱, 救民之鬪. 禁功寢兵, 救世之戰.”이라는 것도 分定을 통해서 다툼(爭)·원망(怨)을 막아, 至治에 이를 수 있다는 주장이나, “兵不義不可”라는 주장에서도 읽을 수 있다.

그리고, 일반적으로 주장되는 情欲寡濼說이라는 것은 그 문맥상 반드시 문자 그대로 이해할 必要는 없다고 본다. 이를 만약, 『宋子』에서의 道の 인식에 虛其欲이라는 것이 전제되는 것과 같은 맥락에서 그리고, 그 實踐에 있어서 진지함의 맥락에서 이해한다면, 그것은 곧 『宋子』와 그 내용상 일치한다는 것이다.

113) 이에 대해서는 루빈(Rubin, 1970)을 참고.

114) 「天下」篇에서 慎到는 彭蒙, 田駢 등과 같이 언급된다. “棄知去己, 而緣不得已. 冷汰於物, 以爲道理.”라는 표현에서 그 道家的 성향은 확연하다. 「天下」篇은 심지어 그를 “非生人之行, 而至死人之理”라고 까지 하면서 비난하고 있다.

115) 泔의 錢熙祚가 群書治要本 7篇과 子瀾本 5篇을 校勘하여 펴낸 守山閣本이다. 筆者가 사용한 『尹文子』도 錢의 校勘本이다. 이 둘은 共히 世界書局版을 이용했다. 앞의 『管子』는 漢文大系本을 사용했다.

116) 天有明, 不憂人之暗也. … 聖人有德, 不憂人之危也. … 聖人雖不憂人之危, 百姓準上而比於下, 其必取其安焉. 則聖人無私也. (『威德』)

爲와는 구별되어야만 한다. 無爲가 聖人이 道를 인식하는 태도라면, 無事는 分에 대한 이해를 바탕으로 둔 것으로, 자기가 직접 어떤 일을 하는 것이 아니라 잘 조직된 — 兼이 배제되고, 分이 명확한 — 관료체제를 통해서 나라를 다스린다는 의미이다. 따라서 君主, 또는 聖인에 있어서 강조되는 것은 뛰어난 능력(賢)이 아니라, 대중의 지지 또는 관료체제의 배경을 지닌 위치(勢)이다. 이런 식의 대중의 지지와 勢位를 연결시키는 것은 이미『尹文子』에 그 先例가 있다.<sup>117)</sup> 이는 곧 聖人の 권위를 道の 인식에 두는 『宋子』와는 달리<sup>118)</sup> 『尹文子』와 마찬가지로 衆(대중)에 그 권위·정당성을 두는 것으로 훨씬 구체화된 것이라고 볼 수 있다.

聖人이 비록 그 통치과정, 또는 法の 실현과정에 적극적으로 참여하지 않는다 하더라도, 그가 전혀 아무 것도 하지 않는 것은 아니다. 그는 숨을 내리는 자이고,<sup>119)</sup> 道에 입각하여 法을 바꾸는 자<sup>120)</sup>이다. 이는 곧 立法의 주체임을 의미한다. 바로 이 점에, 賢이 부정되면서도, 勢位가 강조되는 이유가 있다. 이 때의 勢位는 대중의 지지를 의미하는 것이기는 하지만, 『慎子』 어디에도 그 衆(대중의 지지)을 어떻게 취득하느냐 하는 데에 대한 구체적인 언급이 없고, 따라서 『慎子』에 있어서의 勢가 반드시 道家的 의미에서의 객관적 추세·형세 뿐만 아니라, 그 이면에는 韓非의 의미에서의 權勢·勢位를 의미하는 것은 부인할 수 없다고 생각한다. 이는 『宋子』·『尹文子』에 있어서 구체적으로, 그 정당성 확보의 기재로서 形名에 대한 논의가 진행되고 있는 데 반해 『慎子』에서는 그에 해당하는 것이 없는 점에서도 명백하다. 이러한 것들은 곧 聖人·君主의 권위화가 『尹文子』에 비해서도 한층 더 강화된 것을 의미한다. 하지만, 이는 君主의 私的 세력의 신장을 의미하지는 않는다. 그것은 오히려 法の 권위의 강화를 의미한다.<sup>121)</sup> 이는 앞에서 언급한 法の 이중적 성격에 기인하는 것으로, 이 점에 있어선 『宋子』 『尹文子』 『慎子』 三人이 같은 논리의 선상에 배열되어 있다고 할 수 있을 것이다. 法の 그런 성격에 대해선 잠시 후에 살펴보기로 하고, 이제 ‘因’의 문제로 넘어가 보자.

앞에서 잠깐 언급되었지만, 『慎子』에는 形名論이 결여되어 있다. 『宋子』 『尹文子』

117) 註 109) 참고. 「威德」 而勢位足以屈賢矣。… 身不肖而今行者, 得助於衆也

118) 어떤 面에서는 『宋子』에서 한걸음 더 나아간 것이다. 이러한 대중의 지지에 기반한 군주권위의 정당화는 곧 天下가 天子를 위해 있는 것이 아니라, 天子가 天下를 위해 있는 것이라는 발언에 까지 나아간다. 「威德」篇, 故立天子以爲天下, 非立天下以爲天子.

119) 身不肖而今行者。…(「威德」)

120) 以道變法者, 君長也。(慎子逸文, 『類聚』 54)

121) 예를 들면, 「君人」篇에 다음과 같은 언급이 있다. 君人者, 舍法而以身治. 則誅賞予奪·從君心出. 이라고 하여 君主의 私斷을 반대하고, 故曰…大君任法而弗躬, 則私斷於法矣. 法之所加, 各以其分. … 是以怨不生而上下和矣. 라고 하여 法の 권위를 강화한다. 또한 여기에서 和라는 표현을 쓴 것은 주목할 만하다. 하지만, 法の 형성, 立法에 대해 명료하고 구체적인 방식을 제공하지 않는 이상, 法の 권위 강화는 君主의 권위 강화와 그 맥을 같이 하게 된다.

에 있어서 形名論은 仁을 논하는 데에 있어서 결정적인 역할을 담당했던 것을 감안한다면, 이는 매우 주목할 만한 사실이다. 하지만 이들 사이에 因이 거의 같은 의미로 쓰이고 있는 점은 간과할 수 없다. 『愼子』의 因論은 대개 두 가지 방면에서 기능하고 있다. 그것은 관리의 임용과 變法 또는 立法의 必要라는 두 방면이다. 前者는 앞의 君主의 無事와 관련이 있는 것으로, 능력·자질에 따른 적재적소에의 임용이라는 의미를 지니고 있다. 이는 일종의 分業論으로 발전하는 데, 곧 전문화를 통한 효율의 극대화까지를 언급하고 있다.<sup>122)</sup> 『愼子』 자신의 용어를 쓰면, 곧 常事를 가지는 것으로, 심지어는 직업의 세습을 주장하는 것처럼도 보인다.<sup>123)</sup> 이러한 分에 대한 논의는 『尹文子』의 分論과는 구별된다. 왜냐하면 『尹文子』경우, 分이 名과의 긴장상태에 놓여 있는 것에 반해 『愼子』에 있어서는 常事라는 用語가 보여주는 것처럼 그런 긴장이 많이 제거되어 있는 것이기 때문이다.<sup>124)</sup>

보다 중요한 것은 後者의 경우이다. 여기에서 變法·立法의 原則(의거해야 할 바)이라는 용어를 쓰지 않고, 必要라는 말을 쓴 것에 유의할 필요가 있다. 이는 『愼子』가 化와 대비하면서 因을 설명하는 데에서 명백하다.<sup>125)</sup> 化란 곧 教化 또는 變化를 의미한다. 그 반면 因은 구태여 變化시키지 않고, 그것을 이용한다는 의미이다. 그 대상은 사람(통치대상)의 實情(여기에서는 自爲, 또는 自利心으로 상정되고 있다)이다.<sup>126)</sup> 여기에서 賞·罰이 必要하게 된다. 法의 실현이란 이 賞·罰의 기준의 엄격한 적용에 다른 것이 아니다.<sup>127)</sup> 이는 『尹文子』의 至治에서의 民의 요구·필요 — 의식적이던 무의식적이던 — 에 부응하는 것과는 구별되는, 즉 利用의 관점 — 무엇을 위해서 인가는 구태여 언급할 필요가 없다.

122) 古者·工不兼事, 上不兼官. 工不兼事則事省, 事省則易成. 士不兼官則職寡, 職寡則易守. (「威德」)

123) 故士位可世, 工事可常. 百工之子·不學而能者, 非生巧也. 言有常事也. (「威德」) 이런 전문화 세습화의 주장은 『尹文子』에는 보이지 않는다. 이런 세습화가 군주세습론과 어떤 관련이 있을지도 모른다. 즉, 원래의 혈연에 기초한 君主에서, 그런 혈연성을 배제시키면서도, 현실에 있어서는 또 다른 종류의 혈연성 — 그 세습성 — 이 존재하므로, 이를 옹호해 주는 이론이 원래의 전제 — 賢, 또는 勢 — 에 모순됨이 없이 정립될 필요가 있었고, 이를 分業의 연장성 위에서 합리화시킨 것일 가능성이 있다.

荀子에 있어서의 군주세습제 옹호와 尚賢論 사이의 갈등을 지적한 논문으로 한경백(1986)이 있다.

124) 이를 우리는 명백하게 常事라는 용어에 연결되게 쓴 常道·常法 등의 용어에서도 발견할 수 있다.

125) 天道·因則大, 化則細. 因也者·因人之情也. 人莫不自爲也. 化而使之爲我, 則莫可得而用矣. … (「因循」)

126) 이는 곧 人性論에 대한 논의 전제가 이미 있음을 암시한다. 이런 人性論의 문제는 아마 稷下에서 활발히 논의되었을 것이다. 실제로, 告子·孟子·荀子 등이 모두 稷下에 어느 정도 귀계가 있다는 說이 있다. 孫以楷(1984)참고.

127) 물론, 이는 과장된 말이다. 하지만, 賞·罰의 요소가 현저하게 강화되는 것은 사실 일 것이다. 이를 우리는 이미 『尹文子』에서 확인한 바 있다. 물론 尹文子에는 人性論의 배경이 없다. 앞의 註 106)참고.

— 에 서있는 것이 분명하다. 이는 『尹文子』에서 말하는 法治와 가까운 것이다.<sup>128)</sup> 이제 法에 대한 논의로 돌아갈 차례이다.

法에 있어서 『慎子』가 가장 중요하게 여기는 것은 그것의 公正性이다.<sup>129)</sup> 그것은 기계적으로 적용되는 것으로 인간사이의 사사로운 감정이 개입될 수 없는 것이다. 이런, 法이라는 매개를 통한 통치는 그 명백한 公示性에 의해 君主의 私意를 배제시켜 주고, 동시에 法の 적용대상에 일정한 원칙을 제공해 주어서, 그의 통제를 용이하게 해 줌으로써 통치자와 피통치자 간의 安定된 관계의 성립에 기여한다.<sup>130)</sup> 즉, 보다 확실하게 秩序의 성립·유지를 보장해 준다. 變法 또한 그런 안정성의 보장을 위한 것이다.<sup>131)</sup> 즉, 慎倒에 있어서 法은 통치의 도구·매개로서, 그 공정하고 객관적 적용, 강제성의 측면이 강하게 강조되고 있는 것이다.<sup>132)</sup> 이는 앞에서 살펴본 法の 이중성, 곧 그 자연성과 강제성에서 강제성의 측면이 강조되는 것이라 볼 수 있겠다. 이것은 『慎子』内の 聖人論과 因論과 부응하는 측면이 있다. 또한 이는 『慎子』에 있어서의 法이론의 주된 관심이 立法의 원칙, 그리고 그와 관련된 法の 정당성 논의에 있기보다는, 질서의 확립을 위한 法の 필요, 그리고 立法 이후의 法 적용의 효용과 그 이유에 놓여 있다는 것을 보여준다. 결국 『慎子』는 法的 강제의 정당성을 法 적용에 있어서의 君主 私意의 배제, 그리고 그를 통해 공정하고 객관적인 통치가 가능하다는 데서 구하고 있는 것이다.

### Ⅲ. 結 論

以上에서 筆者는 鄭나라의 子産과 鄧析을 통해, 法理論 형성의 계기와 그것이 지니는 의미를 略述하고, 그러한 것들이 稷下の 세 사람, 곧 宋 鉞·尹文子·慎倒에 의해 어떻게 전개되고 있는가를 간략하게 살펴보았다.

子産의 成文法 公佈의 사건은 곧 전통적인 혈연 중심의 情意的 인간관계의 파괴와 새로운 秩序의 정립에의 요구를 반영하는 것이었다. 그것은 또 秩序의 확장과 명료화를 의미

128) 이때 法治는 至治와 함께 法治의 兩面中 하나에 불과하다. 法治의 자연성의 측면을 至治라면, 그 강제성의 측면을 法治라 할 수 있다.

129) 法之功·莫大使私不行, 君之功·莫大使民不爭. 今立法而行私, 是私與法爭. 其亂甚於無法. 立君而尊賢, 是賢與君爭. 其亂甚於無君 … (慎子逸文, 『類聚』54, 『御覽』638) 여기서 私는 무엇일까? 『宋子』에 있어서 私가 통치자였다면, 여기에서는 그 강조가 통치대상으로 넘어가는 것이 분명하다. 물론 君主의 私의 제거의 의미도 들어있는 것은 분명하다. (앞의 註 121) 참고)

130) 註 121)의 上下和矣의 표현, 또 「威德」篇에 故聖人處上, 能無害人 등의 표현에서 볼 수 있다.

131) 故治國無其法則亂, 守法而不變則衰. 有法而行私, 謂之不法. 以力役法者百姓也, 以死守法者有司也. 以道變法者君主也. (慎子逸文 『類聚』54)

132) 法非從天下, 非從地出. 發於人間, 合乎人心而已. (慎子逸文) 이 문구의 의미는 상당히 다양한 각도에서 파악할 수 있겠지만, 여기에서는 인위성 강조의 의미로 일단 해석했다. 좀 더 생각해 볼 문제이다.

## 문석윤

하는 것으로, 法제정·公佈者와 그 公佈의 대상者 사이의 논리적으로 동등한 관계를 가정하는 것이었다. 그러한 동등한 관계는 또한 立法 과정에서 — 또는 새로운 秩序의 정립에서의 — 法の 公佈대상(곧, 統治대상)의 의식적·무의식적 필요·요구의 반영을 당연한 것으로 만들 뿐만 아니라, 法 — 法은 새로운 질서를 반영해야 한다. 물론 法 자체가 어떤 의미에선 새로운 질서이기도 하다. 하지만, 이것이 지나치게 강조된다면 法이 제기하는 문제의 본질을 놓치는 결과가 될 것이다. — 에 대한 論議를 가능케 해 주었다는 점에서 그 획기적인 의미를 지니고 있다. 우리는 이러한 論議가 鄧析에 의해 행해지고 있음에서 다시 한번 子産의 成文法 公佈사건의 의의를 확인할 수 있었다. 또한, 더욱이 鄧析의 최후에서 그러한 法の 論議가 가지는 한계성 및 문제점을 엿볼 수 있었다.

어쨌든 이러한 상황은 곧 法家, 法理論家의 출현을 예기해 주는 것이었다. 이러한 法理論家의 소재를 우리는 稷下에서 더듬어 보았다. 왜냐하면, 初期法家의 중요한 인물의 하나인 慎倒가 稷下에 속한 인물이었고, 또한 稷下の 黃老學이라는 것의 法家的 성향에 대한 주목이 일각에서 있었기 때문이다. 또한 司馬遷의 『史記』에서 黃老라는 표현이 申不害와 韓非에 쓰여지고 있는 것도 매우 흥미롭게 생각되었다. 이런 연고로 선정된 人物이 宋鉞·尹文·慎倒의 세 사람이었다.

필자는 이들 三人을 통해 앞에서 제기된 문제의 전개에 대해 살펴보고 노력했다. 실제 이들은 心, 聖人, 因, 形名, 法 등의 개념을 통해 새로운 질서의 모색과 그의 적용을 시도하고 있었고, 그 구체적인 개개의 의미를 우리는 확인할 수 있었다. 宋鉞은 心에 의한 道의 인식이라는 제기에 의해, 새로운 君主인 聖人을 정립하고, 그 聖人을 통해 道가 사회적으로 실천될 수 있음을 이야기했다. 이 때의 道란 그 사회적 의미에서는 새로운 질서였고, 그 새로운 질서는 聖人에 의해 공식화되는 것이었다. 이러한 새로운 질서의 공식화는 尹文에 와서는 본격적으로 形과 名, 名과 分의 관계로 구체화됨을 볼 수 있었다. 尹文에 있어서 形과 名, 名과 分은 서로 긴장관계에 있는 것이며, 그 긴장관계의 兩 측면, 곧 名·分에 의한 形·名의 반영과 강제와 兩 측면은 곧 至治와 法治로 드러났다. 하지만, 이러한 至治와 法治는 결국 法治의 兩 측면일 수 밖에 없는 것이다. 法에 들어 있는 자연성과 강제성의 양 측면은 法(家)에 내재하는 기본적인 긴장을 나타내어 주는 것이다. 이는 慎倒에 이르러서 강제성이, 安定의 관점에서 더욱 강조되는 것에서도 볼 수 있었다.

결국, 宋鉞·尹文을 거쳐 慎倒에 이르는 도정은 새로운 질서의 반영자로서의 法이 가지는 이중성이 그대로 드러난 것이라 볼 수 있다. 法은, 질서의 확장으로 특징지워지는 새로운 질서영역의 반영이라는 자연성을 지니는 동시에, 질서의 확정이라 특징지워지는 새로운 질서영역에의 公的 강제라는 강제성의 측면을 지닌다는 것이다. 이러한 자연성과 강제성의 두 측면은 法이라는 새로운 질서원리가 만족시켜야 할 두 가지의 요구이며, 이러한 요구의 이론적 해결이 稷下法家의 이론적 작업의 내용이라 할 수 있다. 하지만 이러한 두 측면은 서로 대립하는 것으로 긴장관계에 놓여있는 것에 유의할 필요가 있다. 즉 法の 강제성의 측면은 그 자연성에 대해 일정한 제한을 가한다는 것이다. 그 자연성의 측면에서 法은 항상 적용대상에 의해 결정·변화되어야 할 것이 요구되지만, 法的 안정성의 측면에서 이는 받아들여질 수 없는 요구인 것이다. 이러한 法的 안정성이란 法の 강제성의 측면



에서 논의될 수 있는 것이고, 이는 이미 『慎子』의 法이론에서 살펴본 바 있다. 이러한 긴장상태는 다시 우리에게 稷下法家 들에 주어진 이론적 과제, 곧 法的 강제성의 정당성의 확보의 문제를 상기시켜 준다. 즉, 法的 강제성의 측면이 그 자연성에 일정한 제한을 가하는 것과 마찬가지로, 法的 자연성의 측면은 그 강제성에 일정한 제한을 가하며, 이런 제한을 통해, 法的 강제는 그 정당성을 확보할 수 있다는 것이다. 왜냐하면 결국 정당성이란, 法的 강제·명령의 대상에 의한, 그 강제·명령의 수긍·받아들임을 가능케 해주는 것이고, 이 法的 강제·명령의 적용대상의 의식적·무의식적 반영 — 이것이 곧 稷下法家의 자연성의 내용이다 — 이야말로 그러한 받아들임을 고려한 立論이기 때문이다. 이러한 자연성을 통한 정당성의 확보는 결국 法 적용 대상을 반영한 立法이라는, 立法과정, 또는 그 적용대상의 성격이 변화하는 경우, 그를 반영하는 變法, 곧 法개정과정에서 논의된 것이라 할 수 있을 것이다. 하지만, 앞의 『慎子』에서 명백한 것처럼, 法적용의 정당성 확보는 이러한 立法과정에서만 진행되는 것은 아니다. 즉 法的 成文化와 그의 公示, 그리고, 法 적용에 있어서 그 公示된 法的 엄격한·기계적 적용이라는 측면에서 法的 지배는 또한 정당화 된다. 물론 이는 강제 자체의 정당화는 될 수 없으며 — 즉, 왜 어떤 명령이 수행되어야 하는가? 또는, 왜 이것을 해야하고, 저것을 해서는 안되는가? 라는 물음에 대한 대답이 될 수는 없다. — 따라서, 그 정당화는 한계를 지닌다고 해야 한다. 어쨌든, 이러한 두 방면의 정당화 시도가 稷下法家들의 法이론 속에서 확인되며, 바로 이 두 방면의 정당화 시도가 합해짐으로서, 先秦 法家の 이론적 정형이 구성되었다고 생각한다. 즉 그것은 法이 정립되고, 그것이 적용되는 데까지 발생하는 여러가지 문제를 다루는 이론적 틀이 구성되었다는 것이다. — 우리는 이를 자연성과 강제성, 立法에 있어서의 정당성과 法 적용에 있어서의 정당성이라는 개념을 사용하여 정리하였다. 이러한 이론적 틀을 참고하면서, 韓非의 法이론은 좀 더 명확히 이해될 수 있을 것이다.

## 참 고 문 헌

### □ 原典類

1. 『管子』(漢文大系本)
2. 『慎子』(世界書局版)
3. 『尹文子』(世界書局版)
4. 『韓非子』(漢文大系本)
5. 『史記三家注』(洪氏出版社版)
6. 『春秋式氏傳』(漢文大系本)

### □ 研究書

1. 宋榮培(1986), 中國社會思想史(서울, 한길사)
2. 李成珪(1984), 中國古代帝國成立史研究 서울, 一朝閣)
3. 郭沫若(1945), [1] 十批判書(重慶, 群益出版社)  
(1945), [2] 青同時代(重慶, 文治出版社)
4. 戴東雄(1985), 管子的法律思想(台北, 中央文物供應社)
5. 蕭公權(1945), 中國政治思想史上(원래는 上海商務印刷館, 台北, 聯經出版事業公司,  
蕭公權全集4, 1982)
6. 梁啓超(1924), 先秦政治思想史(원래 Peiping, 台11版, 中華書局)
7. 汪奠基(1960), 中國邏輯思想史料分析, 第1輯(中華書局)
8. 張納·王曉波(1983), 韓非思想的歷史研究, (台北, 聯經出版事業公司)
9. 馮友蘭(1932), 中國哲學史上(上海)
10. 胡適(1919), 中國古代哲學史(台5版, 대만商務印書館, 1982)
11. 木村英一(1944), 法家思想の研究(東京, 弘文堂書房)  
(1981), 中國哲學의 探究(東京, 創文社)
12. 小野澤精一(1969), 「法家思想」(『講座 東洋思想』4, 東京大出版會)
13. 具塚茂樹(1982), 韓非(東京, 講談社)
14. Herrlee G Creel(1970), What is Taoism? (The University of Chicago  
press)  
그 中, [1] “On the Origin of Wu-Wei(無爲)”  
[2] “The Meaning of Hsing-Ming(形名)”  
[3] “The Fa-chia: ‘Legalists’ or ‘Administrators’?”  
(1974), Shen Pu-Hai (The University of Chicago Press)
15. J.J.L. Duyvendak(1928), The Book of Load Shang( The University of

Chicago Press)

16. Joseph Needham(1956), *Science and Civilization in China, II.* (Cambridge University Press)
17. Vitaly A Rubin(1970), 중국에서의 개인과 국가(영역 [1976] 을 증역한 것. 임철규 옮김, 도서출판 현상과 인식, 1983)
18. B. J. Schwartz (1985), *The World of Thought in Ancient China* (Harvard University Press)

## □ 論文類

1. 尹燦遠(1986), “「韓非子」에서 法의 객관성의 문제”(『哲學』25)
2. 韓庚德(1986), “荀子の禮論에 대한 考察”(서울대학석사논문)
3. 한평수(1980), “先秦辯者の 名의 理論에 관한 小考”(서울대학석사논문)
5. 羅近澤, [1]“尹文子探源”(『古史辨』第6册)  
[2]“鄧析子探源”(『古史辨』第6册)
6. 唐 鐵 [1]“尹文和尹文子”(『古史辨』第6册)
7. 孫次舟, [1]“鄧析子偽書考”(『古史辨』第6册)
8. 孫以階(1984), “稷下學宮考述”(『文史』23)
9. 王德敏·周立升(1981.1) “稷下學宮與百家爭鳴”(『東岳論叢』)
4. 裘錫圭(1980.3) “馬王堆《老子》甲乙本卷前後古佚書與‘道法家’”(『中國哲學』 제2집)
10. 張維華(1981.4) “釋‘黃老’之稱”(『文史哲』)
11. 馮友蘭(1925.4) “原名法陰陽道德”(『清華學報』11.2)
12. 金谷治(1981) “『管子』中の法思想”(『荒木教授退休紀念, 中國哲學史研究論集』에 실림, 葦書房)
13. 小野澤精一(1978) “齊魯의學における氣の概念 — 『孟子』と『管子』”(『氣の哲學』에 실림, 東京大出版會)
14. 增淵龍夫(1970) “春秋戰國時代の社會と國家”(『岩波講座, 世界歷史』4에 실림, 岩波書店)
15. 秋月觀暎(1955) “黃老觀念의系譜”(『東方學』10)
16. 榎山明(1980) “法家以前 — 春秋期における刑と秩序”(『東洋史研究』39.2)
17. Tu Wei-Ming(1979.11) The ‘Thought of Huang Lao’: A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-Wang-tui (『Journal of Asian Studies』39.4)
18. Vitaly A Rubin(1974) “Shen Tao and Fa-Chia”(『Journal of American Oriental Society』94.3)