

『論語』에 나타난 德治에 관한 연구

- ‘爲政以德章’, ‘季康子問政章’, ‘舉直錯枉章’을 중심으로 -

안 순 태*

< 目 次 >

- | | |
|------------------------|---------------------|
| I. 서론 | IV. ‘舉直錯枉章’과 德治의 방법 |
| II. ‘爲政以德章’과 德治의 구현 양상 | V. 결론 |
| III. ‘季康子問政章’과 德治의 요건 | |

<국문 초록>

본고는 『論語』에서 공자가 제시하고 있는 이상적 정치 형태라 할 수 있는 ‘德治’의 양상과 그 요건 및 방법에 대해 살핀 것이다. 德治는 어떠한 양상을 띠며 구현될 수 있고 그러한 德治를 행하기 위해 治者が 갖추어야 할 요건은 무엇이며 그러한 요건을 갖춘 상태에서 어떤 방법으로 德治를 구현할 수 있는지를 본고에서 구조적으로 밝히고자 했다. 『論語』에는 德治에 관한 언급이 자주 보이는데 그 핵심 내용이 집약되어 있는 것은 ‘爲政以德章’, ‘季康子問政章’ 그리고 ‘舉直錯枉章’ 등이다. 본고에서는 이 세 章을 중심으로 『論語』에 흩어져 있는 관련 내용들을 인용하여 德治의 양상, 그리고 德治의 요건과 방법을 살피고 있다.

德治가 이루어지는 양상은 우선 ‘爲政以德章’에서 확인할 수 있다. ‘爲政以德章’의 요점은 治者が 德治를 행하게 되면 治者는 북극성처럼 제자리에 있으면서도 백성들이 못 별들처럼 治者를 둘러싸고 잘 돌아간다는 것이다. 治者가 북

* 서울대학교 기초교육원 강의교수 / st.an@daum.net

극성처럼 제자리에 있다는 점에서 德治가 잘 구현되는 양상을 ‘無爲之治’라 할 수도 있다. 공자는 순임금이 無爲之治를 행하였다고 하며 舜이 ‘恭己正南面’하였을 뿐이라고 頌讚한 바 있는데, 이때의 ‘無爲’는 하는 일 없이 가만히 있다는 의미가 아니라 법령으로 강제하여 다스리지 않고 人才를 동원하여 德으로 백성들을 교화하였다는 의미이다.

이렇게 治者が 강제하는 일 없이 조직을 잘 다스릴 수 있기 위해서는 어떻게 해야 하는가? 德治가 잘 행해지기 위해서는 治者が 먼저 德을 갖추고 있어야 한다. 이때의 德이란 내면적 修養의 영역에도 걸쳐 있는 ‘자신을 바르게 하는 것’을 핵심으로 하며 그 바른 것의 기준 혹은 지향점은 ‘仁’이라 할 수 있다. 治者 스스로가 바르지 않은 상태에서는 백성들이 바르게 행동하기를 기대할 수는 없다. 德治의 이러한 요건은 ‘季康子問政章’에 잘 드러나 있다. 공자는, 백성을 바르게 다스리고 싶으면 治者 자신이 먼저 바르게 되어야 한다거나 治者의 德은 바람과 같고 被治者의 덕은 풀과 같다는 비유를 통해 德治가 이루어지기 위해서는 治者 자신이 먼저 스스로를 바르게 해야 한다고 강조하고 있다.

그러면 治者が 바른 德을 갖추고 있는 것만으로도 德治가 제대로 구현될 수 있을까? 治者는 내면적 수양과 외면적 통치에 걸쳐 있는 正己에 힘쓰는 것과 동시에 ‘舉直錯枉’을 제대로 행해야 한다. ‘舉直錯枉章’의 要旨는 곧은 자를 등용하여 굽은 자 위에 두는 것이다. 종래 이 章에 대한 해석은 크게 두 가지로 나뉘어 이루어졌는데, 본고에서 이에 대해 자세히 辯析하였다. ‘舉直錯枉章’은 爲政篇에 먼저 보이지만, 이와 유사한 顏淵篇의 공자의 말을 살펴보면 ‘舉直錯諸枉’을 ‘곧은 것을 들어 굽은 것 위에 둠’으로 해석하는 것이 타당하다. 이는 곧은 이를 윗자리에 있게 하여 백성들을 勸勉함과 동시에 굽은 이를 내버리지 않고 곧게 한다는 底意에 기반한 해석이라 할 수 있다. 여기서 곧고 굽은 것을 가리는 것이 知人이고 굽은 이조차 내버리지 않고 포용하여 곧게 하는 것은 愛人이라 할 수 있다.

이처럼 德治란 治者が 끊임없이 내면 수양에 힘써 자신을 바르게 하고[正己], 동시에 바른 인재를 적절히 등용하여[舉直錯枉] 治者 스스로는 가만히 있는 것 같지만 강제하지 않고도 곧은 인재들이 활발히 움직여[無爲之治] 조직이 잘 운용되는 것이다. 이러한 『論語』의 메시지는, 오늘날의 여러 조직에서의 리더의 덕목으로 고려해 볼 만한 가치가 충분하다. 작게는 소규모 조직으로부터

크게는 국가에 이르기까지, 규율과 강제에 의해 조직을 이끌기보다는 리더가 내면 수양에 힘써 올곧아지도록 노력하는 동시에 곧은 人才를 알아보아[知人] 윗자리에 두고, 굽은 이라고 해서 내치지 않고 감싸안아 끝까지도록 살피는[愛人] 것이 德治의 요체라 할 수 있다.

【주제어】 논어, 공자, 德治, 治者, 無爲之治, 正己, 舉直錯枉, 丁若鏞, 오규 소라이, 리더

I. 서론

『論語』에서 공자가 표방하는 이상적인 정치 형태는 한마디로 ‘德治’라 할 수 있다. 본고에서는 『論語』 구절들을 중심으로 ‘德治’가 구현되는 양상은 어떠한 것인지, 그리고 그러한 德治의 구현을 위한 요건과 방법은 무엇인지에 대해 살펴보는 것을 목표로 한다. 『論語』에서 비교적 체계적으로 파악할 수 있는 德治의 양상과 요건, 그리고 방법은 ‘爲政以德章’과 ‘季康子問政章’, 그리고 ‘舉直錯枉章’에 보인다. 필자는 이 세 장을 중심으로 『論語』의 다른 구절들을 인용하는 방법으로 德治에 대해 살피고자 한다.

우리나라를 포함하여 오늘날 대부분의 국가에서는 법치주의를 표방하고 있다. 그러나 아무리 좋은 법이 있다 해도 법치가 제대로 작동하지 않기도 한다. 이는 법을 해석하는 주체로서의 공권력이 법을 어떻게 해석하고 집행하는가에 따라 법치의 성패가 판가름날 수 있기 때문이다. 즉 법의 운용과 집행의 주체는 바로 ‘사람’이라는 것이다. 법 집행의 주체로서의 통치자는 올바르고 공정해야 한다. 공동체 구성원 대부분이 동의할 수 있는 도덕성을 갖추고, 그에 근거해 법을 운용하고 집행해야 하는 것이다. 그런 점에서 법치와 덕치는 분리될 수 없다.¹⁾ 『論語』는 동양 사회에서 德治를

1) 안외순, 「형치, 법치, 그리고 덕치」, 『동양문화연구』8, 영산대 동양문화연구원, 2011, p.181. 안외순은 이 논문에서 ‘仁治’라는 용어를 사용하고 있는바, 仁治는

강조하고 있는 가장 오래된 문헌 가운데 하나다. 『論語』는 德治에 대해 다분히 포괄적인 논의를 하고 있지만, 가장 원초적이고 순수한 형태의 德治를 논하고 있는 문헌이라고도 할 수 있다. 『論語』에서의 治者의 덕목에 관한 기존 연구에서는 대체로 修己와 治人으로 治者의 덕목을 구분하고 있다. 즉 자기 자신에 대한 성찰에서 이루어지는 修己와 이를 바탕으로 타인에게 仁道를 구현하는 治人의 구조로 德治를 파악하고 있는 것이다.²⁾ 治人이 가능하기 위해서는 修己가 전제되며 기실 修己와 治人의 경계가 분명한 것도 아니지만 본고에서는 특히 治人의 측면에 입각해 德治의 구현 양상과 요건, 방법에 대해 살피도록 하겠다.

주지하다시피 『論語』는 공자의 언행, 또는 공자가 제자들과 나누는 대화나 제자들의 언행 등이 流傳되다가 공자 사후 문자로 정착된 것이기 때문에 篇次가 체계적이지 못하다. 그뿐 아니라 하나의 篇 안에서의 章次에도 어떤 일관성이 없다. 더군다나 『論語』는 구체적인 상황 혹은 맥락 속에서 이루어진 대화나 언행의 기록이면서도 실제 전하는 내용에는 그 상황과 맥락이 생략되어 있는 경우가 대부분이다. 『論語』가 이러한 성격을 띠고 있는 기록임을 감안하면 『論語』를 통해 어떤 개념을 일반화하기는 조심스러울 수밖에 없다. 그럼에도 『論語』全篇을 관통하여 역점을 두고 지속적으로 강조하고 있는 德治는 크게 다음과 같은 세 단계로 구현된다고 요약할 수 있다.

먼저 治者가 자신을 바르게 하는[正己] 德의 함양 단계이다. 이는 德治의 기본 요건 혹은 전제조건이라 할 수 있다. 그 다음은 곧고 훌륭한 인재를 알아보아 윗자리에 두고, 그렇지 못한 이는 그 아래에 두는 人事 조치[舉

곧 德治라 할 수 있다.

- 2) 오석원·조병두, 「『논어』의 지도자와 리더십 연구」, 『한국사상과 문화』 50, 한국사상문화학회, 2009; 조병두, 「『論語』를 中心으로 한 指導者論 研究」, 성균관대학교 석사논문, 2005에서는 『論語』의 리더십을 修己와 治人으로 구분하여 살피고 있다. 장영희, 「孔子的 君子論과 ‘仁’의 리더십」, 『동악어문학』 70, 동악어문학회, 2017에서도 군자의 리더십의 핵심을 ‘仁’으로 파악하여 그것이 修己와 治人의 측면에서 어떻게 발현될 수 있는지 살피고 있다.

直錯枉] 단계이다. 마지막으로 바른 治者를 중심으로 곧은 인재들이 능력을 발휘해 德治를 실현하는[爲政以德 내지 無爲之治] 단계이다. 이 마지막 단계는 德治의 결과이기도 하면서 德治가 이루어지는 상태라고 할 수도 있기에 본고에서는 ‘德治의 구현 양상’이라 칭하기로 한다. 德治가 이루어지는 어느 한 순간으로 德治의 구현이 완성되었다고 할 수 없다. 오히려 德治는 어떤 과정적 성격이 강하다. 治者는 끊임없이 正己를 통한 덕의 함양에 힘써야 하고, 동시에 舉直錯枉에도 신경을 기울여야 하며 궁극적으로는 無爲之治가 이루어질 수 있도록 해야 한다.

위와 같이 德治는 正己→舉直錯枉→無爲之治의 단계로 이루어진다고 볼 수 있지만 본고에서는 먼저 德治의 구현 양상인 無爲之治부터 검토해 보도록 한다. 德治가 이루어지면 어떤 모양으로 이루어지는지는 德治의 결과이기도 하지만 德治의 모델, 德治의 지향점이기도 하기 때문이다.

II. ‘爲政以德章’과 德治의 구현 양상

德으로 다스리는 형태의 정치라 하면 다소 막연하게 생각된다. 과연 德治가 구현되면 그러한 정치 형태는 어떤 특징을 보이게 될 것인가. 德治가 구현되는 양상을 『論語』에서는 북극성과 못 별들에 견주어 讚揚한 바 있다. 이른바 ‘爲政以德章’이다.

공자께서 말씀하셨다. “사람 거느리기를 덕으로 하는 것은, 비유하자면 북극성은 제자리에 있으면서 못 별들이 그것을 떠받치고 도는 것과 같다.”³⁾

여기서 治者는 북극성에, 그 밖의 모든 사람은 못 별들에 비유하고 있다. 못 별들은 단순히 백성들과 같은 被治者만 의미하는 것이 아니라 德治를

3) 『論語』, 「爲政」, “子曰: ‘爲政以德, 譬如北辰居其所而衆星共之.’”

구현하는 데 기여하는 높고 낮은 신하들도 포함한다고 할 수 있다. 위 ‘爲政以德章’은 治者が 德을 갖추고 있으면 못 별들이 북극성을 중심으로 도는 것처럼 아랫사람과 백성들이 각자의 자리에서 治者를 향한 채 움직인다는, 德治가 이루어지는 이상적인 정치 형태를 비유적으로 드러낸 것이다.

‘爲政’은 보통 ‘정치를 행함’으로 풀이하지만 일찍이 최남선은 ‘爲政’을 ‘사람거나리기’(사람 거느리기)로 풀이한 바 있다.⁴⁾ 즉 국가적 차원에서의 정치뿐만 아니라 우리 일상의 모든 집단에서 행해지는 리더십의 요건으로도 ‘爲政以德章’을 이해할 수 있다는 말이다.⁵⁾ 그런데 사람 거느리기를 ‘德’으로 한다는 것은 무엇인가? 德으로 하지 않으면 무엇으로 한다는 말인가?

공자께서 말씀하셨다. “정치로 이끌고 형벌로 가지런히 하면 백성들이 걸핏하면 피하려고만 하고 부끄러움도 없게 된다. 덕으로 이끌고 예로 가지런히 하면 부끄러움이 있게 되고 마음으로 따르게 된다.”⁶⁾

‘道’는 ‘導’의 뜻이고, ‘政’은 政策, 法令, 禁令 등을 지칭한다.⁷⁾ 덕으로써 이끌고 예로써 가지런히 하면 不仁한 아랫사람이 부끄러운 마음을 갖게 되고 바르게(仁하게) 된다는 것이다. 반면 정책이나 법령으로 이끌고 형벌로써 가지런히 하면 아랫사람이 법령과 형벌을 피하려고만 하고 부끄러운 마음도 없게 된다. 여기서 ‘이끈다’[道]는 것은 治者が 조직의 理想을

4) 최남선, 『少年論語』(二), 『少年』제2년 제8권, 1909, p.26, “사람거나리기를 德을가지고하면 마치 北極星이 가운데 잇난데 모든 별이 그 周圍로 도라다님과 같호리다.”

5) 공자가 ‘政’을 단지 오늘날의 ‘정치’ 개념으로만 사용하지 않고 훨씬 폭넓은 의미로 사용하였음은 다음 구절에서도 확인할 수 있다. 『論語』, 「爲政」, “或謂孔子曰: ‘子奚不爲政?’ 子曰: ‘書云, 孝乎惟孝, 友于兄弟, 施於有政,’ 是亦爲政, 奚其爲爲政?”

6) 『論語』, 「爲政」, “子曰: ‘道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.’”

7) 주자도 政을 法制나 禁令으로 풀이하였다. 『論語集註』, 「爲政」註, “政, 謂法制禁令也.”

제시하고 바른 덕으로 따르도록 하는 것이고 ‘가지런히 한다[齊]는 것은 그것을 잘 따르지 않을 때 被治者에게 加하여 잘 따르게 하는 보조적인 통치 방법이라 할 수 있다. 德으로 모범을 보여 백성들로 하여금 따르고 싶은 마음이 생기게 하고 따르지 않을 경우에도 禮로써 백성들을 대하게 되면 백성들이 부끄러움을 알아 바르게 된다는 것이 德治의 기본 정신이라 할 수 있다. 이는 명령과 규제로 강제하고, 이에 순응하지 않는 백성을 형벌로 다스리는 法治와 거리가 있다.⁸⁾

앞서 ‘爲政以德章’에서 보았듯 德治가 구현되는 양상은 마치 治者가 북극성처럼 제자리에 있으면서 못 별들이 그를 둘러싸고 도는 것에 비유할 수 있다. 治者가 직접 명령을 내리거나 분주히 돌아다니지 않고 굳건히 제자리에 있는데도 잘 다스려진다는 점에서 ‘爲政以德’은 ‘無爲之治’와도 통한다.

공자께서 말씀하셨다. “無爲로 다스린 이는 바로 순임금일 것이다. 대체 무엇을 하셨던가? 자기를 공손히 하고 똑바로 南面하셨을 뿐이다.”⁹⁾

순임금은 마치 북극성처럼 임금 자리에 있는데 못 신하들과 백성들이 그를 중심으로 움직였다는 것이다. 어떻게 이런 일이 있을 수 있는가. 순임금이 자신을 공손히 하고 똑바로[正] 임금 자리에 있었다는 것은 그가 德을 갖추고 있었다는 뜻이다. 그렇다고 그가 아무 일도 하지 않고 가만

8) 물론 德治라고 해서 法을 쓰지 않는 것은 아니다. 다만 德治가 강조하는 것, 앞세우는 것이 德과 禮라는 점에서 法이나 刑罰을 앞세우는 法治와 다르다. 德治와 法治에 대해서는 많은 연구가 있어 왔으나 근래에는 德治와 法治를 상반되는 통치 방법으로 보기보다는 상호보완적인 것으로 보아야 한다는 시각이 보편적이다. 이에 대해서는 강정인, 『德治와 法治-양자 兼全의 필요성을 중심으로』, 『정치사상연구』6, 한국정치사상학회, 2002; 조원일, 『孔子的 禮治사상에 대한 재해석』, 『중국인문과학』47, 중국인문학회, 2011 참조. 주로 서양철학에 한하여 논의하고 있지만 정병석·이진우, 「덕치와 법치」, 『철학연구』38, 철학연구회, 1996도 덕치와 법치가 조화를 이루어야 함을 역설하고 있다.

9) 『論語』, 『衛靈公』, “子曰: ‘無爲而治者, 其舜也與! 夫何爲哉? 恭己正南面而已矣.’”

히 있기만 했던 것은 아니다. 『書經』에 보이듯이 舜에게는 22인의 바른 인제가 있었다.¹⁰⁾ 舜은 이들 22인의 인재를 통해 다스렸던 것이다. 이처럼 적절한 인재 활용 없이는 德治가 제대로 이루어질 수 없다. 위 인용문에 대한 茶山의 주석에서도 이 사실을 재차 확인할 수 있는바, 다산은 “여기서 말하는 ‘無爲’란 훌륭한 인재를 얻음으로써 편안하게 되었음을 찬탄하고 드높인 것”이라 하고 있다.¹¹⁾

한편 인재의 등용 및 활용과 관련하여 仲弓이 季氏의 邑宰가 되어 공자에게 정치에 대해 묻자 그에 대해 공자가 답해준 말을 주목할 필요가 있다. 공자는 仲弓의 물음에 “先有司, 赦小過, 舉賢才”(「子路」)라 답해주었다. 여기서 특히 ‘先有司’에 유의할 필요가 있는데, 일반적으로 ‘先有司’라 하면 ‘有司(실무자)를 앞세우다’, 즉 어떤 일을 有司에게 먼저 맡긴다는 의미로 풀이한다. 『書經』 「益稷」에는 “元首가 좀스럽고 자질구레하면 股肱이 게을러져서 만사가 폐해될 것입니다”라 한 臯陶의 말이 있는가 하면¹²⁾ 삼국시대 위나라의 王肅은 “先有司”를 “정치를 함에 마땅히 먼저 有司에게 맡기고 후에 그 일에 대한 책임을 묻는 것”으로 풀이하고 주자도 王肅의 견해를 따랐으며¹³⁾ 에도 시대 학자 오규 소라이[荻生徂徠, 1666-1728]도 그 견해를 따르고 있다.¹⁴⁾ 필자가 여기서 굳이 ‘先有司’에 주목한 것은, ‘無

10) 『書經』, 「舜典」, “帝曰: ‘咨汝二十有二人, 欽哉, 惟時, 亮天功.’” 邢昺 또한 舜의 無爲之治가 가능했던 이유로 舜에게 22인의 훌륭한 인재가 있었기 때문이라 하였으며, 茶山도 邢昺의 이 견해를 인용해 동의를 표하고 있다. 丁若鏞, 「衛靈公」(『論語古今註』 卷8), “邢曰: ‘案舜典, 命禹宅百揆, 棄、后稷、契作司徒, 臯陶作士, 垂、共工、益作朕股, 伯夷作秩宗, 夔典樂, 教胄子, 龍作納言, 竝四岳十二牧, 凡二十二人.’ 皆得其人, 故舜無爲而治也.”

11) 丁若鏞, 「衛靈公」下(『論語古今註』 卷8), “此云無爲者, 極言得人而逸, 贊歎揄揚也.”

12) 『書經』, 「益稷」, “元首叢脞哉, 股肱惰哉, 萬事墮哉.”

13) 『論語集註』, 「子路」, “有司, 衆職也. 宰兼衆職, 然事必先之於彼而後, 考其成功, 則己不勞而事畢舉矣.”

14) 荻生徂徠, 「子路」(『論語徵』), “凡爲人上者, 所重在委任其下矣. 亡論其庸駑, 後世有意於治者, 皆喜用己才智, 而不任人才, 是萬世通弊焉.” 한편 ‘先有司’를 ‘有司에게 술선수범하다’로 풀이할 수도 있는데, 이때의 술선수범은 德으로 모범을 보인다는 의미일 것이다.

爲之治'를 실현하기 위해서는 人才의 등용과 활용이 필수적이라는 점을 강조하기 위해서다. 治者 혼자서 분주히 일한다고 德治가 구현되는 것도 아니며, 오히려 治者는 명령으로 강제하지 않고 가만히 있는 듯하면서[無爲] 유능한 신하들을 통해 통치하는 것이 德治의 방법인 것이다.¹⁵⁾

『論語』에서 제시하고 있는 인재 등용의 효용은 조직이 효율적으로 잘 운용되도록 하는 것이다. 그런데 단순히 인재가 일만 잘한다고 해서 되는 것은 아니다. 일을 잘하되 '바른' 이라야 제대로 된 인재라는 것이 『論語』에서 제시하고 있는 인재상이다. 왜 그런가 하면 다음 구절을 보면 알 수 있다.

순임금이 천하를 차지하고 못 사람들 가운데 臯陶를 뽑아 등용하니 不仁한 자들이 멀어졌습니다. 탕임금이 천하를 차지하고 못 사람들 가운데 伊尹을 뽑아 등용하니 不仁한 자들이 멀어졌지요.¹⁶⁾

이는 子夏가 한 말이다. 舜이 臯陶를 등용하니 不仁한 자들이 멀어졌고 湯이 伊尹을 등용하니 역시 不仁한 자들이 멀어졌다고 했다. 不仁한 자들은 집단의 안정에 危害를 가하여 통치 행위에 방해가 되는 이들이다. 부끄러움을 모르고 바르지 않은 이들이다. 臯陶와 伊尹은 행정 능력을 갖추고 있었을 뿐 아니라 德이 있는 이들이었다. 그래서 不仁한 자들이 교화되어 바르게 된 것이고 그것을 여기서는 '不仁한 자들이 멀어졌다'고 표현한 것이다. 순임금이 無爲之治를 실현할 수 있었던 것은 이처럼 능력 있는

15) 그렇다고 모든 일을 실무자에게 맡기고 治者는 그에 무관심하거나 상관하지 않는다는 것은 아니다. 일찍이 다산은 “만약 有司에게 위임해 두고 (그 위임한 일이) 어떤 일인지 도무지 모르면서 그저 ‘임금이 신하의 직무를 행하는 것’을 경계로 삼기만 한다면 온갖 법도가 무너져 다스릴 수 없게 될 것이다(若委任有司, 漫不知何事, 唯以君行臣職爲大戒, 則百度頽墮, 不可爲矣)”라 하여 경계한 바 있다. 丁若鏞, 「子路」(『論語古今註』卷6) 참조.

16) 『論語』, 「顔淵」, “舜有天下, 選於衆, 舉臯陶, 不仁者遠矣. 湯有天下, 選於衆, 舉伊尹, 不仁者遠矣.”

이들을 기용하여 다스렸기 때문이다. 즉 능력만 있다고 해서 인재가 아니고 德이 있는 이라야 진정한 人才라 할 수 있다. 이렇게 無爲之治와 인재 등용은 별개로 이해할 것이 아니며 無爲之治를 위해서는 바른 인재를 등용해야 하는 것이다.

Ⅲ. ‘季康子問政章’과 德治의 요건

‘德治’는 ‘德으로 다스린다’는 말이다. 『論語』에서는 治者が ‘자신을 바르게 함[正己]으로써 德을 갖추 수 있다고 하고 있다. 공자는 이것이 德治를 구현하기 위한 다른 어떤 요건들보다 중요하다고 여겼다. 『論語』의 여러 곳에서 공자는 治者が 먼저 자신을 바르게 해야 한다고 역설하고 있는 바, 대표적인 예로 顏淵篇의 ‘季康子問政章’을 들 수 있다.

季康子が 정치에 대해 묻자 공자께서 말씀하셨다. “정치를 한다는 것은 바르게 하는 것입니다. 그대가 바르게 모범을 보여 통솔한다면 누가 감히 바르게 하지 않겠습니까.”¹⁷⁾

顏淵篇에는 季康子와 孔子의 대화가 여럿 보인다. 無道한 자를 죽여 다른 사람들이 도가 있는 곳으로 나아가게 하는 게 어떻겠는가 하고 계강자가 묻자 공자는 정치를 한다면서 어떻게 살인의 방법을 쓸 수 있겠느냐며 “그대가 선해지고자 한다면 백성들도 선해질 것입니다”라 덧붙이고는 군자의 덕을 바람에, 소인의 덕을 풀에 비유하기도 하였다.¹⁸⁾ 또 도둑을 격정하며 그 대책을 묻는 계강자에게 공자는 “그대가 탐욕을 부리지 않으면 비록 백성들에게 상을 주면서 도둑질을 하라고 해도 흠치지 않을 것입니

17) 『論語』, 「顏淵」, “季康子問政於孔子。孔子對曰: ‘政者, 正也。子帥以正, 孰敢不正?’”

18) 같은 곳, “季康子問政於孔子曰: ‘如殺無道, 以就有道, 何如?’ 孔子對曰: ‘子爲政, 焉用殺? 子欲善而民善矣。君子之德風, 小人之德草。草上之風, 必偃。’”

다”라 한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.¹⁹⁾ “만일 그 몸을 바르게 한다면 정치를 하는 데 무슨 어려움이 있겠으며, 그 몸을 바르게 하지 못한다면 어떻게 남을 바르게 하겠는가?”²⁰⁾라 한 것 또한 백성들을 바르게 이끌기 위해서는 治者が 먼저 바르지 않으면 안 된다고 누차 강조하고 있는 내용이다.

한편 다음 문장에서도 공자는 治者が 먼저 자신을 바르게 하기를 요구하고 있는데, 德治와 관련하여 특히 되새겨볼 대목이 있다.

공자께서 말씀하셨다. “그 몸이 바르면 명령하지 않아도 행하고, 그 몸이 바르지 않으면 비록 명령해도 따르지 않는다.”²¹⁾

治者が 몸을 바르게 닦아야 잘 다스려지며 治者が 바르지 않으면 아무리 명령해도 다스려지지 않는다는 것을 力說하고 있다. 여기서 주목해야 할 점은 공자가 이상적으로 생각한 정치는 ‘명령하지 않아도 행해지는 것’이라는 점이다. 윗사람이 바르면 아랫사람도 부끄러움을 알고 바르게 되기 때문이다. 반면 이 구절은 治者が 바르지 않으면 명령이나 법령이 모두 효력을 제대로 발휘하지 못한다는 뜻도 내포하고 있다. 治者が 바르지 않고 德을 갖추지 못한 상태에서 명령이나 법령을 통하여 백성들을 강제하고 그를 따르지 않는 자를 형벌로 처벌한다 해도 제대로 다스려지지 않는다는 것이다.²²⁾ 동양 사회에서는 아직도 이런 인식이 강하게 남아 있다. 가령 ‘令이 서지 않는다’는 말은 지금도 흔히 사용되고 있는데, 윗자리에 있는 사람이 바르고 떳떳하지 않으면 명령을 하여도 그것이 제대로 행해질 수 없음을 뜻한다. 德治는 이렇듯 굳이 명령으로 강제하지 않아도 아랫사람이 윗사람의 바른 德을 본받아 바르게 행하게 되는 것이다.

19) 같은 곳, “季康子患盜, 問於孔子. 孔子對曰: ‘苟子之不欲, 雖賞之不竊.’”

20) 『論語』, 「子路」, “子曰: ‘苟正其身矣, 於從政乎何有? 不能正其身, 如正人何?’”

21) 같은 곳, “子曰: ‘其身正, 不令而行, 其身不正, 雖令不從.’”

22) 이는 爲政篇의 “道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥”와도 잇닿아 있는 것이다.

그렇다면 治者가 ‘자신을 바르게 한다[正己]는 것은 어떤 의미인가. 『論語』에서 ‘正’은 대체로 ‘바르게 하다’의 뜻으로 사용되는데 이때의 ‘바른 것’의 기준이 『論語』에 구체적으로 제시되어 있지는 않다. 그러나 대체로 그것은 仁과 같이 君子에게 요구되는 ‘바른 가치’, 혹은 ‘바른 덕목’을 포괄적으로 칭한 것이라 할 수 있을 것이다. 『論語』全篇을 통해 강조되고 있는 최고의 가치는 仁이다. 공자는 윗자리에 있는 사람의 仁으로 모든 사람이 仁하게 될 것을 기대했다. 이런 점으로 본다면 ‘正己’는 스스로 仁해지도록 힘쓰는 것으로 이해할 수 있다.

『論語』에서 治者의 바른 德이 여러 차례 강조된 이유는 다음 두 가지를 들 수 있다. 첫째, 공자는 治者의 통치 행위 가운데 무엇보다 治者에 대한 백성들의 신뢰를 가장 중시했기 때문이다.²³⁾ 백성들이 治者를 신뢰하는 것은 治者의 仁 때문이다.²⁴⁾ 그래서 治者에게는 仁으로 자신을 끊임없이 바로잡는 수양의 태도, 도덕적으로 바르고 떳떳하고자 하는 태도가 무엇보다 먼저 요구된다. 둘째, 바람이 불면 풀이 눕듯이 윗사람의 행실이 아랫사람에게 영향을 미치기 때문이다. 동양 사회에서는 德治를 이상적인 정치 형태로 여겨왔다. 治者는 被治者의 거울과 같은 존재로 여겨져왔으며 윗사람이 바르게 행동해야 그것을 본받고 아랫사람이 바르게 된다는 인식이 보편화되었다. 范甯은 ‘자신은 바르지 않으면서 남을 바르게 할 수 있었던 자는 없었다’라 하였는가 하면²⁵⁾ 諸葛亮 또한 ‘윗사람의 행동은 모든 사람이 보고 본받기 때문에 윗사람은 법도에 어긋나는 언행을 해서는 안 된다’고 강조하기도 하였다.²⁶⁾

23) 『論語』, 「顏淵」, “子貢問政, 子曰: ‘足食, 足兵, 民信之矣.’ 子貢曰: ‘必不得已而去, 於斯三者, 何先?’ 曰: ‘去兵.’ 子貢曰: ‘必不得已而去, 於斯二者, 何先?’ 曰: ‘去食. 自古皆有死, 民無信不立.’”

24) 荻生徂徠, 「顏淵」(『論語徵』), “爲民之父母, 仁也. 上仁而民信之, 是信之在民.”

25) 『論語集註』, 「顏淵」, “范氏曰: ‘未有己不正而能正人者.’”

26) 諸葛亮, 「教令」(『便宜十六策』), “教令之政, 謂上爲下教也. 非法不言, 非道不行, 上之所爲, 人之所瞻也. 夫釋己教人, 是謂逆政, 正己教人, 是謂順政. 故人君先正其身, 然後乃行其令. 身不正則令不從, 令不從則生變亂.”

IV. ‘舉直錯枉章’과 德治의 방법

治者が 자신을 바르게 하여[正己] 德을 갖추고 있으면 자연스럽게 德治가 구현될 수 있을까? 앞서 德治의 구현 양상을 살피면서 無爲之治를 행하려면 곧은 人才를 제대로 등용해 써야 한다고 했다. ‘人才의 등용’과 관련하여 『論語』에서 강조하고 있는 것이 ‘곧은 이를 들어서 쓴다’는 것이다. 이를 단적으로 확인할 수 있는 『論語』 구절이 ‘舉直錯諸枉’이다. 조선 시대에도 이 구절은 ‘爲政의 要諦’, ‘王政의 綱領’, ‘民心의 向背를 결정하는 핵심’ 등으로 여겨지며 매우 중시되었다.²⁷⁾ ‘舉直錯諸枉’이라는 구절은 『論語』 爲政篇의 이른바 ‘舉直錯枉章’에 먼저 보인다.

애공이 물었다. “어떻게 하면 백성들이 따를까요?” 공자께서 대답하셨다. “곧은 사람을 들어 굽은 사람 위에 두면 백성들이 따를 것이고, 굽은 사람을 들어 곧은 사람 위에 두면 백성들이 따르지 않을 것입니다.”[舉直錯諸枉, 則民服, 舉枉錯諸直, 則民不服.]²⁸⁾

‘舉直錯諸枉’의 해석을 두고 異論이 있다. ‘舉直錯枉’의 논점을 본격적으로 살피기에 앞서 위 구절에 보이는 ‘服’과 ‘直·枉’의 의미에 대해 간단히 언급할 필요가 있겠다. ‘服’은 오늘날 남의 명령이나 의사를 그대로 좇는다는 의미의 ‘복종’과는 다르다. 이때의 ‘服’은 ‘마음으로 따르다[心服]’란 의미다.²⁹⁾ 또 ‘直’은 仁의 상태를, ‘枉’은 不仁의 상태를 포괄적으로 가리킨

27) 朴世采, 「栗谷李先生年譜」下(『南溪集』 卷86), “嗚呼, 錯枉舉直, 爲政之要”; 趙尙綱, 「日記」庚申 八月條(『鶴塘遺稿』 冊14): “傳曰: ‘舉直錯枉; 卽是聖訓, 王政之綱也’; 成近默, 「辭刑曹參議疏」壬子正月(『果齋集』 卷3), “伏以舉直錯枉, 爲民心向背之大端”; 成渾, 「辛巳封事」(『牛溪集』 卷2), “噫, 孔子論服人心, 不過曰舉直錯枉而已”; 俞瑒, 「還鄉後辭職 兼陳所懷疏」(『秋潭集』 卷之利), “孔子曰: ‘舉直錯諸枉則民服, 舉枉錯諸直則民不服.’ 蓋枉直舉錯之間, 而民心之向背係焉, 此誠可畏也.”

28) 『論語』, 「爲政」, “哀公問曰: ‘何爲則民服?’ 孔子對曰: ‘舉直錯諸枉, 則民服, 舉枉錯諸直, 則民不服.’”

29) 명령을 그대로 따르게 한다는 의미의 ‘복종’이라면 법령으로도 족하기 때문에

다고 할 수 있다.³⁰⁾

1. 諸의 해석 문제

위 ‘舉直錯枉章’에서 논란이 있는 것은 諸이다. 주지하다시피 諸는 ‘모두’ 혹은 ‘여러’의 뜻으로 풀이되기도 하고, ‘之於’나 ‘之乎’를 뜻하는 어조사로 보기도 한다. 전자의 의미로 諸를 풀이하면 “舉直錯諸枉”은 “곧은 이를 들어 쓰고 모든 굽은 이를 버려두다”가 된다. 이렇게 풀이한 대표적인 이가 朱子다. 주자는 위 문장의 주석에서 “錯는 버려두는 것이다. 諸는 여럿이다”라 하였다.³¹⁾ 諸를 ‘여럿[衆]’으로 풀이한 것은 漢代 包咸의 주석에 처음 보인다.³²⁾

‘諸’를 ‘衆’의 뜻으로 풀이하고 ‘錯’를 ‘捨置’로 보아 ‘舉直錯諸枉’을 “곧은 이를 들어 쓰고 모든 굽은 이를 버려두다”로 해석하면 諸의 뜻은 약화되고 ‘錯’는 조금 더 적극적으로 해석되기 마련이다. 즉 이러한 해석 하에서는 굳이 ‘舉直錯諸枉’이라 하지 않고 ‘舉直錯枉’이라고만 해도 뜻이 통하며 ‘舉直’만큼이나 ‘錯枉’도 적극적인 의미를 띠게 된다.

16세기에 주자학이 본격적으로 받아들여지면서 조선후기에는 朱子の 『論語集註』가 절대적인 위상을 차지하게 되었다.³³⁾ 숙종대에 晝講에서

애공이 굳이 이것으로 공자에게 물을 필요가 없었을 것이다.

30) 星湖는 이와 관련해 ‘舉直’의 준거를 仁, ‘錯枉’의 준거를 ‘不仁’으로 들고 있다. 李滉, 「答人」(『星湖全集』 卷33), “如云剛毅木訥近仁, 舉直之節度也, 云巧言令色鮮仁, 措枉之節度也.”

31) 『論語集註』, 「爲政」, “錯, 捨置也. 諸, 衆也.”

32) 包咸은 “舉直錯諸枉”을 두고 “정직한 사람을 들어 쓰고 邪枉한 사람은 내친다” [舉正直之人用之, 廢置邪枉之人]라는 주석을 남겼다. 한편 邢昺도 “모든 邪枉한 사람들을 내치면 백성들이 복종하고 모든 정직한 사람들을 내치면 백성들이 복종하지 않는다” [廢置諸邪枉之人, 則民服. 廢置諸正直之人, 則民不服]라 하였다. 이에 대해서는 丁若鏞, 「爲政」下(『論語古今註』 卷1) 참조.

33) 16세기 말에 이르러 간행된 校正廳本 『論語諺解』는 『論語集註大全』을 대본으로 사용하였고 退溪의 『論語釋義』의 번역이 가장 많이 채택되었다. 퇴계의 『論語

‘舉直錯枉章’을 강하면서 李夏鎭(1628-1682)이 ‘舉直’을 ‘바른말을 하는 자를 기용하는 것’으로, ‘錯枉’을 ‘바르지 못한 말을 한 자를 내치는 것’으로 풀이한 것이라든지³⁴⁾ 正祖가 次對를 행하면서 겨울 날씨가 지나치게 따뜻하여 자연의 질서를 잃은 원인을 舉措의 문제에서 찾고 蔡濟恭의 말을 들어 ‘바른 사람을 쓰는 것도 마땅히 힘써야 하겠지만 부정한 이를 쫓아내는 것이야말로 더욱 절실한 문제’라 한 것³⁵⁾ 등이 그 예다. 특히 정조에게 次對 하던 우의정 李時秀(1745-1821)의 다음과 같은 언급은 조선후기에 ‘舉直錯枉’을 어떻게 해석하였는가를 단적으로 보여준다.

삼가 하교를 받들건대 舉直錯枉이야말로 절실하고 긴요한 말이라고 여겨집니다. 그런데 조왕(措枉)하는 정사를 행하려면 마땅히 직무를 제대로 수행하지 못하는 부류부터 착수해야 할 텐데 직무를 제대로 수행하지 못하는 부류로는 신들과 같은 자들이 없습니다.³⁶⁾(밀줄·인용자)

밀줄 친 부분에서 보듯 李時秀는 ‘錯枉’의 의미를 직무를 제대로 수행하지 못하는 ‘굽은 자를 내치는 것’으로 적극적으로 해석하여 ‘舉直’만큼이나 비중 있는 것으로 파악하고 있다.³⁷⁾ 이러한 해석들은 모두 包咸, 邢昺, 朱子の

釋義』는 현전하는 최초의 논어 주석서인데 이 책의 상당 부분에서 『論語集註』의 견해를 충실히 받아들이고 있다. 이에 대해서는 이영호, 「조선 논어학의 형성과 전개양상」, 『동양철학연구』 59, 동양철학연구회, 2009, pp.132-136 참조.

34) 『肅宗實錄』 1년 4월 23일조, “御書講, 講論語舉直錯枉章. 李夏鎭曰: ‘今日用一直言者, 錯一不直言者, 明日用一直言者, 錯一不直言者, 又明日如是, 則直者自進, 不直者自退, 朝廷豈不清明乎?’”

35) 『正祖實錄』 23년 12월 13일조, “故相蔡判府, 嘗引‘舉直措枉’之訓, 而勉戒于予曰: ‘舉直固爲當務, 而措枉尤爲緊切’云. 近者時候之如是失序, 無或以舉措之間, 有所失宜, 而致此謫現于上耶?”

36) 같은 곳, “伏承下教, 舉直措枉, 誠爲切要. 語欲行措枉之政, 則當自關曠之類爲始, 關曠之類, 無如臣等者矣.”

37) 이렇게 ‘錯枉’을 ‘굽은 이를 내치다’의 뜻으로 적극적으로 해석한 예는 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 朴世采나 宋徵殷의 다음과 같은 언급도 이에 해당한다. 朴世采, 「答沈德升」(『南溪集』 卷23), “箕子所謂皇建其有極者, 爲政之大體也, 孔子所謂舉

주석에 기대는 것으로, 이것이 조선 후기 학자들 사이에서 ‘舉直錯枉章’을 이해하는 일반적인 시각이었다.

한편 이러한 시각과 달리 ‘諸’를 어조사 ‘之於’로 보는 견해가 있다. 특히 茶山은 包咸의 주석에 논박하며 『周易』 繫辭의 용례를 들어 ‘諸’를 ‘語辭’라 지적하고 주자가 ‘諸’를 ‘衆’의 뜻으로 풀이한 것을 정면으로 반박한 바 있다.³⁸⁾

어진 사람이 위에 있고 어질지 못한 사람이 아래에 있는 것은 곧은 것을 들어서 굽은 것 위에 둔 것과 같다. 어질지 못한 사람이 위에 있고 어진 사람이 아래에 있으면 굽은 것을 들어서 곧은 것 위에 둔 것과 같다. 곱자로 다른 물건을 바르게 하는 것에 비유하자면 곱자가 곧고 다른 물건이 굽어 있는 경우는 바르게 할 수 있지만, 곱자가 곧지 못하고 다른 물건이 곧다면 곱자를 곧게 할 수는 없다.³⁹⁾

정약용은 ‘舉直錯枉’의 의미를 위와 같이 곱자와 나무의 관계를 들어 풀이하기도 했고, 나무에 먹줄을 튕기는 것으로 설명하기도 했다.⁴⁰⁾ 필자의

直錯諸枉者，爲政之大用也。…(中略)… 爲人君者，惟當建極而臨之，黜幽陟明，舉賢退不肖，以臻清明之化，而要其歸趣，不失公平正大之體，方合聖賢遺意也”；宋徵殷，「經筵講義」閏七月二十一日條(『約軒集』)，“雖知愛賢惡不善，而舉之不能先，退之不能遠，豈得爲仁哉。”

38) 丁若鏞, 「爲政」下(『論語古今註』卷1), “錯者, 器物之莫地也. 訓置則可, 訓廢置何據乎? 諸者, 語辭. 易曰: ‘藉用白茅.’ 孔子曰: ‘苟錯諸地, 則可矣.’ 錯諸地、錯諸枉, 同一文法. 今也, 訓諸爲衆可乎?”

39) 같은 곳, “賢者在 上, 不賢者在 下, 則舉直而錯於枉也. 不賢者在 上, 賢者在 下, 則舉枉而錯於直也. 譬如施架以正物, 架直而物枉則可以正之, 架枉而物直則不可以正之也.” 앞서 필자는 ‘舉直錯枉章’의 ‘舉直錯諸枉, 則民服’을 ‘곧은 사람을 들어 굽은 사람 위에 두면 백성들이 따른다’라 풀이했다. ‘直’과 ‘枉’을 각각 곧은 ‘사람, 굽은 ‘사람’으로 풀이한 것이다. 그런데 다산은 여기서 ‘直’과 ‘枉’을 각각 곧은 ‘것’, 굽은 ‘것’으로 이해했다. 즉 舉錯의 대상을 사물로 보아 이 구절을 비유적인 것으로 파악한 것이다. ‘直’과 ‘枉’의 대상을 사물로 보든 사람으로 보든 의미는 크게 달라지지 않는다.

40) 丁若鏞, 「顏淵」下(『論語古今註』卷6), “繩施於木, 能使枉者直.” 星湖도 이와 유사

견해로는 ‘舉直錯枉’의 의미를 보다 적실하게 설명한 것은 오규 소라이의 다음과 같은 견해가 아닌가 한다.

‘枉’과 ‘直’은 같지 않으니 ‘枉’은 재목이 잘 펴지지 못한 것이고, ‘直’은 재목이 좋은 것이다. 이는 재목을 쌓는 도리로 비유한 것인데, 재목을 쌓는 도리는 곧은 것을 굽은 것 위에 두면 굽은 것이 곧은 것에 눌러서 곧게 된다. 그러므로 다른 날에 번지에게 말하여 ‘굽은 것을 곧게 할 수 있다’고 말한 것이다.⁴¹⁾

소라이는 ‘舉直錯諸枉’을 재목 쌓는 방법의 비유로 이해하고 있다. 곧게 펴진 재목을 굽거나 틀어진 재목 위에 올려놓으면 그것이 곧은 재목에 의해 눌러 곧게 펴진다는 것이다. 소라이는 굽거나 틀어진 재목이라도 버리지 않아야 한다고 하고 있다. 뒤에서 다시 언급하겠지만 이것은 治者의 주요한 덕목 중 하나인 ‘愛人’에 다름 아니다.

2. ‘舉直錯枉’에서의 知人和 愛人

‘舉直錯諸枉’은 爲政篇 ‘舉直錯枉章’에 보이기도 하지만 顏淵篇에 유사한 내용이 다시 보인다. 樊遲가 공자에게 仁과 知에 대해 묻자 공자가 “舉直錯諸枉, 能使枉者直”으로 답해준 것이 그것이다. ‘舉直錯諸枉’의 방법 뒤에 ‘能使枉者直’이라는 효용 내지 결과가 연결되면 ‘舉直錯諸枉’을 “곧은 것을 들어서 굽은 것 위에 둔다”로 해석하는 것이 타당하다. ‘枉者’는 ‘廢置’의 대상이 아니라 ‘곧게 해야[直]’ 할 대상으로 보고 있기 때문이다.⁴²⁾

한 비유를 든 바 있다. 李滌, 「答人」(『星湖全集』 卷33), “直者本末一如繩之督也, 枉者有時遷就如木之偃也.”

41) 荻生徂徠, 「顏淵」(『論語徵』), “枉與直不同, 枉者材之反張者也, 直者材之良者也. 蓋以積材之道爲喻, 積材之道, 以直者置於枉者之上, 則枉者爲直者壓而自直矣. 故它日語樊遲而曰: “能使枉者直.”

42) ‘錯’를 ‘廢置’로 볼 수 없는 이유에 대한 논의 중 오규 소라이의 견해가 탁월하다. “탕이 천하를 소유하여 못 사람들 가운데서 이윤을 들어 쓰니 불인한 자들이

먼저 『論語』 顏淵篇의 해당 章句를 보자.

번지가 仁에 대해 물으니 공자께서 말씀하시기를 “사람을 사랑하는 것이다”라 하셨다. 知에 대해서 물으니 공자께서 말씀하시기를 “사람을 알아보는 것이다”라 하셨다. 번지가 미처 깨닫지 못하자 공자께서 말씀하셨다. “곧은 사람을 들어서 굽은 사람 위에 두면 굽은 사람을 곧아지게 할 수 있다.”

번지가 물러나 자하를 보고 말하였다. “조금 전에 내가 선생님을 뵈고 知에 대해 여쭙었더니 선생님께서 ‘곧은 사람을 들어 굽은 사람 위에 두면 굽은 사람을 곧아지게 할 수 있다’고 하셨는데 무슨 말씀인가?”

자하가 말하였다. “풍부한 말씀이군요! 순임금이 천하를 차지하고 못 사람들 가운데 皋陶를 뽑아 등용하니 不仁한 자들이 멀어졌습니다. 탕임금이 천하를 차지하고 못 사람들 가운데 伊尹을 뽑아 등용하니 불인한 자들이 멀어졌지요.”⁴³⁾

번지가 공자에게 仁과 知에 대해 묻자 공자는 그에 대해 각각 “사람을 사랑하는 것”[愛人], “사람을 알아보는 것”[知人]이라 답한다. 번지가 그 의미를 미처 깨닫지 못하자 공자는 다시 ‘愛人’과 ‘知人’을 舍意한, 조금 더 구체적인 구절[舉直錯諸枉, 能使枉者直]을 번지에게 말해준다. 번지는 여전히 깨닫지 못하고 이를 다시 자하에게 묻고 자하가 공자의 말에 대해

떨어졌다.’ 여기에서 등용한다고는 말했지만 버린다고는 말하지 않았으니, ‘錯’가 ‘버린다’는 뜻이 아님을 알 수 있다.” 荻生徂徠, 「爲政」(『論語徵』), “湯有天下, 遷於衆, 舉伊尹, 不仁者遠矣.” 言舉而不言錯, 可見錯非廢置之意已.” 한편 季康子가 ‘백성들로 하여금 敬과 忠을 권면하게 하려면 어떻게 해야 하는가’ 하고 공자에게 묻자 공자는 백성들을 권면하는 방법으로 ‘좋은 자를 등용하여 不能한 자를 가르치는[舉善而教不能] 것을 제시한 바 있다. 『論語』, 「爲政」, “季康子問: ‘使民敬忠以勸, 如之何?’ 子曰: ‘臨之以莊則敬, 孝慈則忠, 舉善而教不能則勸.’” 孟子도 “中也養不中, 才也養不才, 故人樂有賢父兄也. 如中也棄不中, 才也棄不才, 則賢不肖之相去, 其間不能以寸”(『孟子』, 「離婁」下)이라 하여 어질고 재능 있는 자가 그렇지 못한 자를 길러주어야 한다고 力說한 바 있다.

43) 『論語』, 「顏淵」, “樊遲問仁, 子曰: ‘愛人.’ 問知, 子曰: ‘知人.’ 樊遲未達, 子曰: ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直.’ 樊遲退, 見子夏曰: ‘鄉也吾見於夫子而問知, 子曰: ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直, 何謂也?’ 子夏曰: ‘富哉言乎! 舜有天下, 遷於衆, 舉皋陶, 不仁者遠矣. 湯有天下, 遷於衆, 舉伊尹, 不仁者遠矣.’”

논평, 부연하고 있는 것이다.

그런데 여기서 번지가 자하에게 한 질문을 면밀히 검토해 볼 필요가 있다. 번지가 공자에게 仁과 知에 대해 묻자 공자는 각각 ‘愛人’과 ‘知人’으로 답한다. 仁과 知의 대상이 사람이라는 것이다. 이렇듯 포괄적이고 막연한 공자의 대답에 번지는 여전히 그 의미를 깨닫지 못한다. 그러자 공자가 조금 더 구체적으로 일깨워주기 위해 한 말이 ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直’이다. 이 말을 듣고도 깨닫지 못한 번지는 자하에게 이에 대해 다시 묻는데, 이때의 번지의 질문은 “조금 전에 내가 선생님을 뵈고 知에 대해 여쭙었더니 선생님께서 ‘곧은 사람을 들어 굽은 사람 위에 두면 굽은 것을 곧아지게 할 수 있다’고 하셨는데 무슨 말씀인가?”이다.

애초에 번지가 공자에게 물은 것은 仁과 知다. 공자는 그에 대해 각각 ‘愛人’, ‘知人’이라 답해 주었고 번지가 미처 깨닫지 못하자 ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直’이라 부연한 사실은 앞서 언급한 바 있다. 즉 ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直’은 ‘仁’과 ‘知’를 포괄한 대답인 것이다. 그런데 여전히 그 의미를 깨닫지 못한 번지가 이윽고 자하를 만나 물을 때 ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直’을 ‘知’에 대한 것으로 한정하 채 묻고 있다.

이에 대해 종래 여러 해석이 있어왔다. 주자는 ‘번지가 夫子의 말씀을 오로지 知者의 일로만 여겨’⁴⁴⁾ 자하에게 ‘知’로만 물었다고 했다. 또한 다산은 ‘사람을 사랑하는 것이 仁의 이치라는 것을 번지가 의심하지 않았기 때문에’⁴⁵⁾ ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直’의 무엇이 知人을 의미하는 것인지 몰라 ‘知’로만 자하에게 물었다고 했다. 이러한 견해들 모두 나름의 타당성을 갖고 있지만 다음과 같이 생각할 수도 있을 듯하다. 곧은 이를 들어서 굽은 이 위에 두게 되면 굽은 이를 곧게 할 수 있다는 것은 사람의 曲直을 가려낸다는 점에서 知人이라 할 수 있고, 굽은 이를 내버리지 않고 그로 하여금 곧아지게 한다는 것에서, 자신의 백성이라면 누구도 버리지

44) 『論語集註』, 「顏淵」, “遲以夫子之言, 專爲知者之事.”

45) 丁若鏞, 「顏淵」(『論語古今註』卷6), “案樊遲問於子夏, 單舉問知一段, 經文昭然, 則愛人爲仁之理, 樊遲未嘗疑也.”

않고 바르게 되도록 힘쓴다는 愛人의 뜻이 담겨 있는 것이다. 이에 필자는 번지가 ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直’을 ‘知’로만 물은 것은 그것이 仁과 知를 내포하고 있음을 이해하지 못한 채 실수로 그렇게 물은 것이 아닌가 한다.⁴⁶⁾

비록 번지가 ‘舉直錯諸枉, 能使枉者直’이 愛人과 知人을 포괄하는 것임을 생각지 못하고 ‘知’로만 자하에게 물었지만 자하는 공자의 이 말이 깊고 풍부한 뜻, 즉 ‘愛人’과 ‘知人’의 뜻을 모두 담고 있음을 알았기 때문에 ‘富哉’라 감탄한 것이다. 또 舜이 皋陶를, 湯이 伊尹을 알아보고[知人] 등용하였더니 不仁한 자들이 멀어졌다 하였는데, 불인한 자들이 멀어졌다는 것은 不仁했던 자들, 즉 굽었던 자들이 곧아졌다(仁하게 되었다)는 의미다. 不仁한 자들, 즉 枉者를 곧바로 廢置하지 않고 皋陶나 伊尹처럼 곧은 이로 하여금 굽은 이들을 곧게 하였다는 것이다[愛人]. 이처럼 ‘舉直錯枉’은 단지 仁한 자를 선발하여 윗자리에 두는 것에만 그 의미가 한정되지 않고 자기 백성이려면 不仁한 자들이라도 버리지 않고 仁하게 해야 한다는 깊은 뜻을 담고 있다고 할 수 있다.

46) 樊遲는 공자의 말을 한번에 알아듣지 못하여 공자에게 다시 묻는 일이 종종 있었고 앞서와 같이 후배에게 묻는 일도 있었다. 번지가 다른 제자들에 비해 이해력이 부족하다고 말할 수 있을지도 모르겠다. 그러나 『論語』를 통해 우리가 알 수 있는 樊遲의 美德은 결코 소홀히 할 수 없다. 위 대목도 번지의 미덕이 드러난 곳이다. 필자는 번지에게 두 가지 미덕이 있다고 생각한다. 첫째, 모르는 것에 대해 아는 채하지 않고 이해될 때까지 재삼 묻는 것이다. 어쩌면 우리가 공자의 말을 조금이나마 더 구체적으로 전해 들을 수 있게 된 것에는 이처럼 공자의 말을 쉽게 이해하지 못한 번지가 여러 차례 스승이나 동료에게 물은 덕분이라 생각한다. 둘째, 번지는 자신보다 여덟 살이나 연하인 자하에게 묻는 것을 서슴지 않고 있다는 점이다. 그는 자신이 이해하지 못하는 것에 대해서는 스승은 물론 나이 어린 후배에게 묻는 것도 주저하지 않았던 것이다.

V. 결론

이상으로 『論語』를 통해 孔子가 제시한 德治가 어떠한 양상을 보이며 治者는 어떠한 요건을 갖추고 어떠한 방법을 통해 그러한 德治를 구현할 수 있는지 살펴보았다. 이를 간단히 요약하자면 다음과 같다. 德治는, 治者가 먼저 자신을 바르게 하여[正己] 백성들이 믿고 따를 수 있도록 하여야 하고 擧直錯枉을 잘 행하여 人才를 통해 다스려야 한다. 그렇게 德治가 구현되면 治者는 가만히 있는 것 같으면서도 治者가 등용한 곧은 인재들이 부지런히 움직이고, 治者의 德을 흠모하는 백성들이 治者를 믿고 따라 마치 治者는 북극성처럼 제자리에 있는데 신하와 백성들이 德을 갖춘 治者를 중심으로 운행하는 것과 같은 양상을 띠게 된다.

‘德治’라 할 때 ‘德’의 내용에 대해 본고에서는 제대로 다루지 못하였다. 공자는 德을 상당히 다양한 의미로 사용하고 있으나 『論語』에서는 대체로 ‘바람직한 덕목’이라는 다소 추상적인 개념으로 사용되고 있다고 할 수 있다.⁴⁷⁾ 다만 德治를 내세우면서 공자가 일관되게 治者에게 요구한 덕목은 ‘자신을 바르게 하는 것[正己]임을 살필 수 있었다. 또 자신을 바르게 하는 것에서 그치지 않고 곧은 인재를 선발하여 윗자리에 두고, 그렇지 못한 이는 그 아래에 두어 윗자리에 있는 이들의 德으로써 굽은 자들을 곧아지도록 해야 한다. 이것이 ‘擧直錯枉’인바, 이 말에는 곧은 인재를 알아볼 수 있는 ‘知人’의 능력뿐만 아니라, 不仁하여 굽은 이라도 내치지 않고 곧게 되도록 한다는 ‘愛人’의 마음이 내포되어 있다. 이렇게 治者의 ‘正己’와 ‘擧直錯枉’을 통해 德治가 이루어질 수 있는데 이때 보이는 德治는, 治者는 분주하지 않고 가만히 있는 것처럼 보이는데 못 사람들이 그를 좇아 움직이는 형상을 보인다. 이는 곧 無爲之治라고도 할 수 있는데, 이 역시 治者의 德과 인재의 적절한 등용 및 활용을 통해 실현할 수 있는 것이다.

47) 임현규, 「『논어』에서의 道·德의 의미」, 『동양고전연구』 63, 동양고전학회, 2016, pp.130-135.

공자 이래로 동양 사회에서는 오래도록 이러한 德治가 강조되어 왔다. 德治와 거리가 먼 것은 법령과 형벌을 앞세워 강제하는 정치이다. 그래서 공자는 季康子が ‘無道한 이를 죽여 다른 이들을 道가 있는 곳으로 나아가게 한다면 어떻겠는가’ 하는 물음에 ‘정치를 한다는 사람이 어찌하여 살인의 방법을 쓰는가’ 한 것이고,⁴⁸⁾ ‘善人이 나라를 다스리면 잔학한 사람을 교화시키고 死刑을 없앨 수 있다’고 한 것이다.⁴⁹⁾ 이렇듯 『論語』에서의 德治는 인간에 대한 낙관적 신념을 기반으로 治者の 德으로 다스리는 이상적인 정치 형태로 형상화되어 있다.

최남선이 ‘爲政’을 ‘사람 거느리기’로 풀이하였고, 어떤 이가 공자에게 ‘선생께서는 어찌하여 정치를 하지 않으십니까’ 하고 묻자 공자가 『書經』의 말을 들어 ‘효도하고 형제 간에 우애롭게 지내는 것’ 또한 정치라 하였듯이 일상의 크고 작은 집단에서의 모든 행위가 정치가 될 수 있는 점을 고려하면 어느 집단에서든지 리더는 德治를 지향할 수 있을 것이다. 德治를 행한다고 法이 필요치 않은 것은 아니지만, 법적 강제와 형벌을 앞세우지 않고 리더의 바른 德을 앞세워 조직을 이끌 것을 요구하는 德治는 오늘날의 리더십에도 시사하는 바가 적지 않다.

48) 주 18) 참조.

49) 『論語』, 「子路」, “子曰: ‘善人, 爲邦百年, 亦可以勝殘去殺矣, 誠哉, 是言也.’”

〈參考 文獻〉

『論語』

『書經』

『孟子』

『便宜十六策』

『論語集註』

朴世采, 『南溪集』(한국문집총간 138집)

成近默, 『果齋集』(한국문집총간 299집)

成 渾, 『牛溪集』(한국문집총간 43집)

宋徵殷, 『約軒集』(한국문집총간 164집)

俞 瑒, 『秋潭集』(한국문집총간 속33집)

李 瀾, 『星湖全集』(한국문집총간 199집)

丁若鏞, 『論語古今註』(한국문집총간 282집)

趙尙綱, 『鶴塘遺稿』(한국문집총간 속63집)

崔南善, 「少年論語」(二), 『少年』, 제2년 제8권, 1909.

『正祖實錄』

『肅宗實錄』

강정인, 「德治와 法治-양자 兼全의 필요성을 중심으로」, 『정치사상연구』 6, 한국정치사상학회, 2002.

안외순, 「형치, 법치, 그리고 덕치」, 『동양문화연구』8, 영산대 동양문화연구원, 2011.

오석원·조병두, 「『논어』의 지도자와 리더십 연구」, 『한국사상과 문화』 50, 한국사상문화학회, 2009.

이영호, 「조선 논어학의 형성과 전개양상」, 『동양철학연구』 59, 동양철학연구회, 2009.

임현규, 「『논어』에서의 道·德의 의미」, 『동양고전연구』 63, 동양고전학회, 2016.

장영희, 「孔子的 君子論과 ‘仁’의 리더십」, 『동악어문학』 70, 동악어문학회, 2017.

정병석·이진우, 「덕치와 법치」, 『철학연구』38, 철학연구회, 1996.

조병두, 「『論語』를 中心으로 한 指導者論 研究」, 성균관대학교 석사학위논문, 2005.

조월일, 「孔子的 禮治사상에 대한 재해석」, 『중국인문과학』 47, 중국인문학회, 2011.

荻生徂徠, 『論語微』, 국립중앙도서관소장본.

Abstract

A Study on The Rule of Virtue in the "Analects" of Confucius

An Soontae^{*}

This paper will examine the aspects, requirements and methods of 'Deokchi(德治)(the rule of virtue) which is an ideal form of politics proposed by Confucius in the "Analects." I would like to explain how the 'Deokchi(德治)' can be embodied, what are necessary for the leader carry out such 'Deokchi', and how to implement 'Deokchi' in such a state. There are many references to 'Deokchi' in "Analects", and the core contents of them are concentrated in "Wijeongideok-Jang(爲政以德章)", "Kyegangjamunjeong-Jang(季康子問政章)" and "Geojikjowang-Jang(舉直錯枉章)". In this paper, I focused on these three chapters and examined the aspects, requirements and methods of 'Deokchi.'

The way in which 'Deokchi' is achieved can be found in "Wijeongideok-Jang(爲政以德章)". The main point of this is that when the leader is practicing 'Deokchi,' the leader is like the polar star, but the followers are like the other stars and they go around the leader. In the sense that the leader is in the same place as the polar star and it can be called 'Doing nothing but ruling well(無爲之治).' Confucius said that the emperor Shu n(舜) did not work but only 'politely served as emperor(恭己正南面).' At this time, 'not work' does not mean that he really did nothing, it means that the leader mobilized talents to reign.

What should be done to make sure that the leader can manage the organization without forcing followers? In order to be able to do this well, the leader must have good virtue. At this time, the core of virtue is 'to make oneself right.' It is impossible to expect people to act properly when the leader is not right. This requirements of 'Deokchi' are well known in the "Kyegangjamunjeong-Jang(季康子問政章)". Confucius said that if the leader wants to rule people properly, he must first correct himself. The leader is like the wind and people are like grass.

* Faculty of Seoul Nat'l Univ. / st.an@daum.net

If the leader has the right attitude, can the 'Deokchi' be implemented properly? The leader must do his best in self-discipline and at the same time, he has to applicate people properly. That is, in other words, to put straight people on bent ones. This is based on the idea that straight people in the upper position can make bent people straighten without throwing them away.

These messages of "Analects" are worthy of consideration as the virtue of the leader in many organizations today. It can be applied from small organizations to large countries. The leader had better have good virtue and should let the talents who have good virtue work actively.

【Key words】 the rule of virtue, virtue, leader, leadership, Confucius(孔子), selecting persons, doing nothing but ruling well, Shun(舜), Okyu Sorai, Jeong Yak-Yong(丁若鏞)

투고일 : 6월 2일, 심사완료일 : 6월 11일, 게재확정일 : 6월 12일