



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학 석사 학위 논문

묵자의 정치 사상에 대한 연구

- 겸애 천지 상동을 중심으로 -

The Study on Mozi's System of Political Ideas

울산대학교 대학원

철학과

김지영

묵자의 정치 사상에 대한 연구

The Study on Mozi's System of Political Ideas

지도 교수 손영식

이 논문을 문학 석사 학위 논문으로 제출함

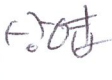
2019년 2월


울산대학교 대학원


철학과

김지영

김지영의 문학 석사 학위 논문을 인준함

심사위원 이 상엽 (인) 

심사위원 권 병욱 (인) 

심사위원 손영식 (인) 

울산대학교 대학원

2019년 2월

<국문 요약>

1. 춘추 전국 시대에는 주나라 봉건제의 와해와 정복 전쟁으로 혼란과 무질서가 만연했다. 국내외적으로 혼란이 극에 다다른 시기이다. 이런 시점에 제자백가가 등장하여, 당시의 혼란의 원인을 분석하고 처방을 제시하였다. 그들은 현실을 거부하고, 새로운 이상 세계를 설계했다.

그 형태는 유가, 묵가, 도가, 법가 등으로 나타났다. 그 중에 유가는 집안(家)을 중심으로 한 윤리와 도덕을 국가 통치 이념을 제시하여, 주 봉건제의 계승을 유도한다. 이 점을 이어 받아 사상을 전개시킨 사람이 묵자이다. 묵자는 주나라 봉건제의 이로운 점을 그의 사상 전반에 도입시킨다. 묵자가 보기에, 주 봉건제는 정복 전쟁을 종식시키고, 평화 공존과 물질적 이익의 최대화를 누릴 수 있는 정책인 것이다.

정복 전쟁의 결과는 백성에게 삼환(三患)으로 나타난다. 삼환은 백성이 먹지 못함, 옷입지 못 함, 쉬지 못 함이다. 이것은 백성의 일상생활이었다. 묵자는 백성의 세 근심(三患)의 해결이 통치의 목표라고 생각했다. 대부분의 지배자들은 하층민의 고충을 고려하지 않았다. 당시에 백성의 입장을 생각한 사상가는 묵자뿐이라 할 수 있다.

백성에 대한 사랑은 겸애(兼愛) 상동(尙同) 상현(尙賢) 천지(天志)의 사상을 통해서 나타난다. 이 사상들은 '10론'의 중심 사상이다. 묵자의 중요 사상들은 여기에 집결되어 있다. 이것은 그의 이상 국가를 위한 행동 강령이기도 하다. 결국 통치 수단으로 국가 구성 이론이 된다. '10론'의 주요 사상들은 서로 맞물려 있다. 10개 주제의 연관성을 통해서, 묵자의 사상 전체를 파악해야 한다.

2. 겸애는 '전체를 고루 사랑함'(兼愛)이다. 전체를 다 고려하는 것은 **배분적 정의**이다. 평균적 정의와는 구분해야 할 것이다. 겸애의 '무차별'은 공정함을 위해서 필요하다.

상동(尙同)은 윗사람이 아랫사람의 이익 주장에 의한 분쟁을 조정하는 것이다. 이 때 공평한 조정을 할 수 있는 현자가 필요하다. 현자는 능력이 있는 사람으로 임명과 추대의 방식으로 선정된다. 이런 분쟁 조정에서 공정성을 위해 겸애가 필요하다. 그래서 겸애는 상동(尙同)과 밀접한 관계를 이룬다. 이런 상동과 겸애의 관계를 더욱 탄탄하게 하는 것이 천지(天志)이다.

상동(尙同)은 권력이 아래(백성)에서 위로 올라감이다. 이것은 추대론, 계약론 측면이 있다. 상동은 백성이 국가와 지배자에게 복종하는 이유를 설명하는 것이다. 묵자는 **복종의 근거와 통치의 정당성**에서 국가론을 출발시킨다.

3. 천지(天志: 하느님의 뜻)는 겸애이다. 묵자는 '하느님의 존재'를 도입하여 이성의 한계를 긋는다. 하느님은 인격신으로, 사람과 같은 자유 의지를 가진다. 그리고 묵자의 하느님의 가장 중요한 특징이 바로 상과 별이다. '겸애'라는 사랑이 잘 실현되기 위한 원동력이 하느님의 상과 별이다. 그래서 상과 별로서 사람을 선(善)으로 이끈다. 하느님의 '의지'는 강제성이 있고 이는 '의로움'(義)과 연결된다. 당위성과 강제력은 국가 통치의 핵심이다. 또한 통치자는 반드시 하느님의 뜻에 복종해야 한다.

4. 겸애 : 묵자의 이론은 경험론이며 성악설이다. 개인이 욕망을 가지고 있고, 이익을 추구하는 것은 당연하다. 그렇기 때문에 서로 싸운다. 이를 조정해서 개인들의 이익을 최대화시키는 것이 국가의 임무이다. 겸애(兼愛)는 사람을 물질적·현실적으로 이롭게 함이다. 그래서 묵자는 유가의 의례와 의식(儀式)을 통한 물질적 낭비를 비난한다.

묵자는 사랑과 증오의 상호성에 근거해서 겸애를 실천하라고 한다. 내가 남을 사랑하면 남도 나를 사랑한다. 그러나 상호성이 반드시 이루어지는 것이 아니다. 그래서 묵자는 겸애(兼愛)가 천지(天志)라고 한다. 겸애를 하지 않으면 하늘이 벌을 준다. 그러므로 겸애는 당위성을 가진다. 이것만으로는 부족하다.

그래서 묵자는 국가 조직이 겸애의 체계가 되어야 한다고 주장한다. 사람들이 이익 때문에 다투면 윗사람이 조정을 해 준다. 이 조정을 아래 사람은 받아들여야 한다. 이것이 상동이다. 겸애에 따라 조정했기 때문에 아래 사람이 받아들인다. 이는 겸애와 상동의 맞교환이다.

진시황의 통일에서 볼 수 있듯이, 어느 누구도 절대 권력을 제어할 수 없다. 결국 하늘의 뜻만이 강자를 제어할 수 있다. 이런 점에서 묵자는 하늘의 뜻이 겸애라고 한다. 이런 점에서 겸애와 천지가 연결된다. 묵자는 삼표(三表)를 통해 이를 논리적으로 증명한다.

5. 비공 : 묵자는 겸애를 국내 뿐만 아니라 국제 관계에도 적용시킨다. 이것이 비공(非攻)이다. 나아가 비공은 겸애 뿐만 아니라 천지(天志)를 행하는 것이다.

비공(非攻)은 ‘공격을 비난하다, 부정한다’는 말이다. 공격은 부정하지만, 방어 전쟁은 인정한다. 당시는 나라 사이에 조정자가 없어, 상동할 주체가 없었다. 그래서 정복 전쟁이 반복될 수 밖에 없었다. 나라 안에서의 절도는 큰 죄로 여기면서, 국가 간의 도륙은 당연시 여긴다. 그 결과는 제로섬 게임으로 나타난다. 그래서 묵자가 전쟁으로 인한 큰 손해와 피해를 막으려는 것이다. 이것이 비공을 주장하는 가장 큰 이유이다.

묵자는 비공(非攻)에서 주나라 봉건체제의 기본 틀은 수용하나, 천자는 제시하지 않는다. 다국 공존의 구조에서 천자의 도입은 또 다른 위협을 가져올 수 있기 때문이다. 그러나 전반적인 사상에는 주나라 봉건제를 충실히 수행하려 한 흔적을 찾아 볼 수 있다.

* 주제어 : 삼환(三患), 정복 전쟁, 겸애(兼愛), 천지(天志), 상동(尙同), 비공(非攻)

목자의 정치사상에 대한 연구

- 겸애 천지 상동을 중심으로 -

1. 들어가는 말	
1.1. 연구 배경	1
1.2. 목자의 시대적 상황	2
1) 봉건제에서 군현제로 : 패러다임의 변화	2
2) 제자백가의 국가 이론의 다양함	3
3) 국가론의 함축	4
1.3. 선행 연구 분석	5
2. 목자의 생애와 활동	
2.1. 목자에 대하여	7
1) 목자의 이름과 출신	7
2) 생존 연대	8
3) 출신국	8
4) 유가 공부	9
2.2. 전국 시대 초기의 상황	
1) 춘추 전국시대 - 정복 전쟁	11
2) 초나라의 정책 - 진 통일의 원형	11
3) 위나라 문후의 개혁 정책과 진나라의 부상	12
4) 정복 전쟁의 반대 - 목자의 비공(非攻)	12
2.3. 목자의 활동	
1) 목가의 무리	13
2) 목가와 유가의 대립	14
3) 목자 학파의 역사 진시황 때 소멸	15
2.4. 『목자』 책에 대하여	
1) 『목자』 책의 내용상 분류	16
2) 『목자』 책의 성립과 전승	17
3) 목가의 학파와 교단	18
4) 『목자』 책의 성립 시기 문제	19
5) 『목자』 책의 두 가지 특징	19
3. 겸애(兼愛) - 전체 사랑	
3.1. '兼愛'의 의미	21
1) '兼'의 뜻	21
2) 목자의 성악설	22

3) 유가와 묵가의 사랑의 차이	23
4) 겸애의 몇 가지 측면	25
3.2. 겸애 상(上)	
1) 인과 관계적 설명	27
2) 겸애와 상동 : 사랑과 이익의 관계 - 공정성	28
3.3. 묵자 사상의 특징 - 논리적, 경험적	
1) 판단의 세 가지 기준 - 논리적인 측면	31
2) 묵자의 경험론적 측면	34
3.4. 겸애 중(中)	
1) 인(仁)과 겸애	36
2) 다섯 해로움(五害)	37
3) 겸애 실천 방법	37
4) 겸애 - 이익의 극대화	38
5) 겸애를 해야 하는 이유 - 상호 호응 관계	39
6) '士君子'의 시대	40
7) 성왕(聖王)의 사적 - 3표(三表)법	41
3.4. 겸애 하(下)	
1) 겸애와 상동의 관계	43
2) 兼과 別의 구별	47
3) 3표로 증명함 - 성왕의 사적	49
3.5. 겸애와 국가 체제	
1) 겸애와 효 - 유가와 묵가	53
2) 겸애 - 사랑의 상호성 ; 봉건제	54
3) 군현제 - 가산(家産) 국가	55
4) 겸애와 상동의 맞교환과 천지(天志)	55
5) 겸애와 비공(非攻)	56
4. 천지(天志) - 하느님의 뜻	
4.1. 천(天)의 개념과 목적성	57
1) 천(天)의 개념 - 하느님의 존재	57
2) 종교의 구분 - 범신론과 유일신론	58
3) 유가의 범신론	58
4) 무신론 - 법가, 도가	59
5) 기독교적 유일신론	60
6) 묵자의 하느님	60
7) 묵자의 하느님 논증	63
4.2. 천지(天志) - 선(善)의 운영자	

1) 물들임(所染)의 중요성	65
2) 천지(天志) - 현자(賢者)의 중요성	65
4.3. 하느님과 귀신 - 귀신의 존재	
1) 귀신에 대한 묵자의 이론 - 「명귀(明鬼)」	66
2) 하늘과 귀신 - 능동적 주체	67
3) 삼표법 - 하느님과 귀신의 존재 증명	68
4.4. 천지와 검애의 관계	
1) 보편적 사랑 - 검애	68
2) 천(天)과 상제(上帝)	69
3) 천귀의 존재의 필요성	69
4) 상과 별의 목적	70
5) 상과 별의 변신론(辯神論)적 문제	71
6) 천지 - 하늘과 인간 사이에서 검애의 등가 교환	71
4.5. 천지(天志)와 천의(天意)	
1) 하늘 - 검애의 실천자	72
2) 천지(天志)와 상동(尙同) - 최강자의 상동	73
3) 하늘의 필요성 - 천자의 견제	74
4) 천지의 뜻 - 바름(正)과 의로움(義)	75
5) 이성적 한계	76
6) 재이설과 군주의 제어	77
4.6. 의로운 정치(義政)와 힘의 정치(力政)	
1) 의로움과 힘의 정치의 대비	78
2) 力政에 대한 반성	79
5. 상동(尙同) - 국가 조직 원리	
5.1. 상동과 국가론	
1) 상동의 의미	81
2) 군주정에 대한 반발 - 복종의 근거 문제	82
3) 공화정과 민주정 -계약 관계	83
5.2. 태초의 혼란과 국가 구성	84
1) 태초의 혼란과 두 가지 길	85
2) 태초의 자연 상태	87
3) 사유 실험	89
5.3. 국가의 구성	
1) 윗사람을 세움 - 현자 추대론	90
2) 윗사람이 기준	92
3) 이장(里長) → 향장(鄉長)	93

4) 향장(鄉長) → 국군(國君)	96
5) 국군(國君) → 천자	98
6) 천자 - 현자 추대론	100
7) 하느님(天) - 행위 책임과 자기 처분권	101
5.4. 정치의 기본 원칙	102
1) 위와 같아짐(尙同)과 아래가 나란히 섬(下比)	103
2) 하느님의 존재와 국가 구성	105
3) 상과 벌 - 개인의 자유 의지	108
4) 현자 추대론	110
5) 상동과 정보의 수집	112
5.5. 상동 이론과 계약론	
1) 겸애와 상동의 맞교환과 계약 관계	114
2) 계약 관계의 발단	115
3) 국가 이론의 두 모델	116
4) 상동 이론과 관련된 두 가지 문제	118
5.6. 목자와 홉스, 로크	
1) 목자와 홉스	120
2) 홉스와 로크의 차이	123
3) 목자와 홉스의 차이	124
4) 목자의 근대성	125
6. 비공(非攻) - 국제 관계론	
6.1. 비공(非攻)과 국제 질서	
1) 비공과 다국 공존	127
2) 국제 관계에서 분쟁 조정자	127
6.2. 정복 전쟁과 통일	
1) 다국 공존이 깨지는 이유, 구조	128
2) 정복 전쟁에서 살아남는 방법	129
6.3 비공의 이론	
1) 전쟁은 범죄이다.	130
2) 전쟁의 비참함과 피해, 개간과 생산	132
3) 정복 전쟁의 논리	133
6.4 비공과 상동	134
7. 맺는 말	137
참고 문헌	141

1. 들어가는 말

1.1. 연구 배경

우리는 과거에서 현재까지 많은 사상가의 사회 정치 이론을 접해 왔다. 사상가들은 그 시대의 현존하는 문제점을 해결하려 많은 노력을 했다. 특히 그들은 혼란한 시기에 국가 체제를 온전하게 유지하는 것을 목표로 삼았다.

춘추 전국 시대에는 제자백가라는 많은 사상가와 학파들이 등장하여, 나름대로 혼란의 원인을 분석하고, 처방을 제시했다. 그리고 이상 세계의 모습을 설계했다. 묵자와 묵가도 그 가운데 하나이다.

그 당시 정복 전쟁의 피해는 고스란히 백성의 몫이었다. 백성들은 못 먹고 못 입고 못 쉬었고, 그 결과는 죽음이다. 이것이 백성의 세 근심(三患)이다. 이는 통치자가 마땅히 해결해야 할 부분이다. 묵자는 이것의 해결을 목표로 삼았다. 이에 묵자가 해결책으로 제시한 것이 겸애(兼愛) 상동(尙同) 상현(尙賢) 천지(天志)의 사상이다. 이는 국가 구성 이론이다. 묵자는 백성의 삼환(三患) 해결을 국가의 가장 중요하고 기본적인 역할로 간주한다.

* 묵자는 아직 국가가 성립되지 않은 역사의 초창기를 상정한다. 태초에는 모든 개인들이 자기의 이익을 의로움이라 하면서, 서로 다투었다. 묵자는 개인의 이익을 나쁘다고 보지 않았다. 따라서 개인의 이익을 절제나 통제하기 보다는, 개인 이익들의 최대화를 추구한다. 그 개인들의 위에 있는 중재자의 조정으로 최대화가 이루어질 수 있다. 따라서 분쟁하는 개인들은 윗사람의 조정에 복종해야 한다. 이것이 상동(尙同) 위와 같아짐)이다.

조정자의 가장 중요한 덕목은 겸애(兼愛)이다. ‘兼’은 전체를 뜻한다. 분쟁하는 개인들 모두의 이익을 고려하는 것이 바로 ‘겸애’, 즉 ‘전체를 사랑함’이다. 겸애(兼愛)는 모든 이에게 동등하게 주어지기 때문에 소외되는 자가 없다.

조정자인 윗사람은 어떻게 생기는가? 어떤 무리에서 가장 현명한 자를 조정자로 뽑는다. 마을에서는 이정(里正)을, 고을에서는 향장(鄕長)을, 나라에서는 정장(正長)을 추대한다. 이것이 현자를 숭상함(尙賢)이다.

아래 사람은 윗사람의 조정에 절대 복종해야 한다. 하느님의 뜻(天志)이 겸애이므로 윗사람은 조정할 때 겸애를 하고, 아래 사람은 그 조정을 따른다(尙同). 이는 상동과 겸애의 맞교환이다. 이는 일종의 계약 관계이다. 이런 관계는 유일신론에서 인간과 하느님에 있다.

상동 겸애 천지를 통해서 묵자는 백성의 세 근심을 해결하는 국가를 건설하고자 했다.

* 묵자의 사상은 ‘10론’에 담겨져 있다. 상중하로 이루어진 10가지 주제가 10론이다. 강자와 약자의 관계(겸애), 경제적 태도(節用), 국제 관계(非攻), 하늘을 섬김(天志) 등이 그것이다. 묵자는 10개의 주제를 따로 따로 설명하면서, 서로 연결시켜서 말하지는 않는다. 그러나 전체적으로 서로 긴밀하게 얽혀 있다. 그 가운데 가장 중요한 부분은 상동 겸애 천지이다. 본 논문은 이 셋을 중심으로 묵자의 정치사상을 고찰하고자 한다.

* 묵자는 경험주의적이면서 논리적인 사상가이다. 그가 제시한 현실적인 대안은 탄탄하

다. 그가 이루려 했던 국가는 서양의 근대 국가와 비교해도 뒤쳐지지 않는다. 그는 너무 이른 시기에 너무 근대적인 국가를 제시한 것이다.

그러나 진시황이 6국을 멸망시키고 통일한 후에 제자백가는 급격하게 소멸되었다. 분서갱유로 대표되는 사상 탄압 속에서 가장 철저히 완벽하게 사라진 학파가 묵가이다. 진의 통일과 한나라의 건국 사이는 약 17년 정도 기간이다. 이 짧은 기간에 묵가 학파는 흔적도 없이 사라졌다.

이후 중국에서 묵자는 다시는 연구되지 않았다. 청나라 고증학자들이 『묵자』에 도전하면서, 『묵자』는 역사 위로 올라왔다. 현재 묵자에 대한 연구는 많다. 이것은 지금도 살아 있는 사상이며, 현실에 적용할 수 있다. 그러나 이런 점을 연구하는 이들은 드물다.

본 논문은 『묵자』 원전을 기준으로 기존의 '10론'에 대한 오류를 바로잡고자 한다. 그리고 묵자 이론의 현대적 의미를 밝히고자 한다.

1.2. 묵자의 시대적 상황

춘추 전국시대는 기존 청동기에서 철기의 유입으로 많은 변화를 가져온 시기다. 무기 체계가 변하고, 농기구의 발달로 우경이 시작되었다. 이후 농업 생산의 증가는 신흥계급의 성장을 이끌어 왔다. 신흥 세력의 확장과 제자백가의 등장은 정치 구도의 새로운 패러다임을 구성했다.

묵자는 기원전 3,4세기, 전국 시대 초기 무렵의 사상가이다. 그는 공자 이후이고, 맹자 장자보다는 앞서 활동한 사상가이다.

1) 봉건제에서 군현제로 ; 패러다임의 변화

묵자 당시는 여러 제후국이 싸웠는데, 7국이 강세였다. 7국 가운데 진(秦)이 가장 강했다. 치열한 싸움의 결과는 진시황의 통일이었다. 이는 틀(패러다임)의 변환이 가져다 준 결과이다. 춘추 전국 시대는 기존 정치 체제의 틀이 변화된 시기다. 즉 봉건제에서 군현제로 바뀐 것이다.

주나라의 정치 체제는 봉건제였다. 천자가 제후를 어떤 지방에 봉(封)해서, 나라를 세우게(建) 한다. 그래서 '封建制'라 한다. 중앙에 천자가 있고, 지방에 다수의 제후들이 독자 영역을 통치했다. 제후들은 천자에게 복종했다. 이로써 천하의 질서가 수립된다.

춘추 시대가 되면, 제후가 천자에게 반기를 들었다. 이렇게 천자의 권력이 약화되자, 제후들이 서로 싸우기 시작했다. 원래 천자의 권력이 봉건 제후들의 조화를 만들어 주었다. 그 권력이 약화된 진공 상태에서 제후국들이 싸웠다. 이런 상황이 계속되자, 춘추 후기에는 제후국 안에서 대부(大夫)들이 제후에게 반기를 들었다. 제나라의 경우, 대부였던 전(田)씨가 여(呂)씨 왕을 몰아내고, 대신 왕이 되었다. 진(晉)나라는 대부였던 한 위 조가 진의 국토를 3분해서 각자 독립을 했다. 이 사건을 계기로 전국 시대가 시작된다.

춘추 시대에는 한 제후가 다른 제후들을 멸망시키지 않았다. 그들은 다른 나라를 멸망시켜서, 종묘사직에 대한 제사를 끊는 것은 죄악이라고 생각했다. 다른 제후를 멸망시키는 대신에 신하처럼 부린다. 제 환공이나 진 문공은 무력으로 천하의 제후들을 모아서 회합

을 했다. 조회(朝會)와 순수(巡狩)는 천자가 하는 것이다. 따라서 그들은 실질적으로 천자 노릇을 한 것이다. 이들을 춘추 5패(霸)라 한다.

다른 제후를 멸망시키지 않는 원칙은 주나라의 봉건제에 근거한 것이다. 멸망시키지 않아야 봉건제의 형식이 유지된다. 이 원칙을 깬 사람이 초나라의 장왕(莊王)이다. 초나라는 남방의 이민족 국가였다. 따라서 주나라 봉건제의 원칙을 무시한 것이다. 이에 따라 남방의 초(楚) 오(吳) 월(越)은 치열하게 싸워서 상대를 멸망시키려 한다. 월이 오를 멸망시키고, 다시 초가 월을 멸망시킨다. 이는 전국 시대의 논리였다.

전국시대에는 제후국이 다른 제후국을 정복해서 멸망시키고, 그 땅을 차지했다. 정복한 땅을 왕의 직할지인 '군현(郡縣)'에 편입했다. 제후국은 제후가 독자적으로 다스리는 나라이다. 반면 군현은 왕이 임명한 관리가 임기 동안만 다스리는 것이다.

전국 시대에는 정복 전쟁이 일상화되었고, 망하지 않으려는 몸부림 때문에 전쟁은 잔인하고 치열해졌다. 최후의 1국이 다른 모든 나라를 다 정복할 때까지 이런 전쟁은 계속되었다. 이는 '봉건제에서 군현제'로 틀(패러다임)이 변한 결과이다.

2) 제자백가의 국가 이론의 다양함

이러한 틀의 변화 속에서 많은 사상가들이 나타났다. 대다수의 제자백가 사상가들은 전국 시대에 등장한다. 틀의 변화가 큰 영향을 준 것이다.

주나라의 봉건제가 무너지고, 제후국들이 생사존망을 건 전쟁을 하면서, 사상가들은 국가의 본질, 국제 질서의 원천 등을 바탕으로부터 생각하기 시작했다. 제자백가의 사상은 기본적으로 국가론을 포함하고 있다. 묵자의 사상도 그 가운데 하나이다. 묵자는 기존 체제가 무너지는 변혁의 시대에, 국가와 국제 질서가 무엇인지를 진지하게 물었다.

주나라의 봉건제 체제는 다국 공존이다. 그러나 진나라가 정복하여 통일된 국가 체제를 구축하였다. 진의 통일로 봉건제에서 군현제로 바뀌었다. 중앙 집권 체제로 간 진시황 이후에는 통일된 단일 국가의 패러다임에 변화가 없었다. 그것이 지금 현재까지 유지되어 왔다.

제자백가의 국가론은 바로 봉건제에서 군현제, 이 양자 사이에 있다. 군현제를 선택한 대표적인 사상은 법가이다. 법가는 진시황의 군현제 통일 국가를 찬성했다. 부국강병을 통해서 다른 나라를 정복한다. 여하튼 통일은 잔인한 정복 전쟁의 산물이다.

봉건제를 고른 것은 묵가이다. 묵자는 다국 공존의 체제 즉, 봉건제를 찬성했다. 묵가의 비공(非攻)과 겸애, 상동의 이론은 전체적으로 봉건제를 지향한다. 이 양자의 중간쯤에 선 것이 유가(儒家)이다.

유가는 공자를 시조로 하는 학파이다. 공자는 『시경』 『서경』 『춘추』 등을 편찬했다. 이것이 공자 학교의 교재로 사용되었다. 유가의 사상적 특색은 다양하다.

공자는 가족 단위인 집안(家)을 중심으로 국가 체제를 구축했다. 나라=집안(國=家)이다. 이는 주나라 봉건제의 기본적 구조이다. 공자는 나라와 집안을 결속시키는 사랑으로 충(忠)과 효(孝)를 내세웠다. 공자는 주나라의 봉건제를 되살리려 했다.

맹자는 성선설을 바탕으로 사랑의 정치(仁政)와 왕다운 길(王道)을 가는 정치를 주장했다. 천하에 왕다운 정치를 하는 것은 천하를 통일하여 천하를 지배함을 함축하고 있다.

맹자는 의로움(義)에 의한 통일을 주장했다. ‘의로움’이라는 조건을 달고 통일에 찬성함을 택했다. 제 선왕과 양 혜왕을 설득하기 위해서 공자의 봉건제 노선을 변화시킨 것이다. 맹자는 자신의 이론에 따른 통일 국가가 봉건제인지 군현제인지 명확하게 말하지 않았다. 다만 군주가 백성을 이해하는 방법으로 ‘충서(忠恕)’를 제시한다. 군주 자신의 욕망을 근거로 해서 백성의 욕망을 헤아려 주는 것이다. 이는 군현제를 암암리에 함축하고 있다. 군주와 백성 사이에 제후가 있는 것이 봉건제이다.

순자는 성악설을 주장했다. 그는 식욕 성욕을 인간의 욕망으로 규정했다. 이 욕망을 제어하는 것이 예(禮)이다. 현재의 왕(後王)은 현실에 예 질서를 수립해야 한다. 이 역시 통일 국가를 어느 정도 함축하는 이론이다. 예는 보편적인 것이기 때문이다.

도가의 노자와 장자는 무위자연(無爲自然)을 주장하였다. 노자는 역사 초창기의 국가 형태인 ‘소국과민’으로 돌아가자고 했다. 이는 군현제 봉건제를 넘어서서 마을 국가로의 회귀이다. 장자는 국가 형태에 대해서는 언급을 하지 않는다. 다만 ‘應帝王’의 帝王은 신적인 군주이다. 진시황의 ‘皇帝’라는 생각과 비슷하다. 황이나 帝나 ‘신’이라는 뜻이다.

3) 국가론의 함축

(1) 정복 국가, 가산 국가

전국 시대는 정복 전쟁이 일상화되었다. 정복의 목표는 영토를 뺏기이다. 이렇게 강탈한 토지는 국왕 자신의 소유로 간주된다. 이는 국가를 군주 개인의 재산으로 여기는 것이다. 이것이 가산(家産) 국가이다. 결국 정복하는 것은 왕의 재산을 늘리기이다.

법가는 전형적으로 가산 국가 이념에 선다. 한비자(韓非子)는 군주를 언제나 ‘人主’ 혹은 ‘君主’ ‘主人’이라 한다. 임금(君)은 국가의 주인이다. 진시황의 천하 통일도 결국 군주의 재산을 최대한으로 늘리기이다.

(2) 엄벌주의와 온정주의

법가는 엄벌주의로 나간다. 국가는 군주 1인의 재산이다. 재산이 없는 신하는 끊임없이 군주의 재산을 노린다. 그래서 한비자는 신하의 본성을 ‘간사함’(姦)으로 규정한다. 약한 자가 강한 자를 속여먹는 방법이 ‘간사함’이다. 그래서 간사함을 방지하는 효과적인 수단이 작은 범죄에 엄하게 처벌하는 엄벌주의이다.

유가는 온정주의이다. 기본적으로 ‘나라=집안’(國=家)으로 간주한다. 따라서 백성은 나의 가족이다. 군주는 가족주의적 성향을 가지고 백성에게 온정을 베풀어야 한다. 사랑의 정치(仁政)가 바로 그런 것이다.

(3) 백성의 동의

통치를 함에 있어서, 법가와 유가의 이론은 피지배자의 동의를 얻지 않는 체제이다. 반면 묵가는 피지배층의 동의를 구하는 지배 형식을 주장한다.

법가는 정복 전쟁에 의해서 획득한 영토와 사람을 군주의 재산으로 간주한다. 따라서 힘과 제도에 의한 통치를 한다. 백성들이 그 통치에 동의하는지 여부는 완전히 무시한다. 힘의 의한 관계가 전부이다.

유가의 맹자는 군주 천명론을 주장한다. 누가 군주가 되는 것은 하늘의 명령(天命)에 의해 결정된다. 물론 하늘의 마음(天心)은 백성의 마음(民心)이라고 한다. 백성의 마음이 군

주를 결정하지 못 한다. 반드시 하늘을 통해야 한다. 그런데 하늘이 어떻게 할지 알 수 없다. 결국은 왕권신수설이 된다.

목가는 상동(尙同) 이론을 국가 구성의 핵심 원리로 삼는다. 윗사람은 아래 사람의 이익 분쟁을 조정해 준다. 윗사람들의 체계가 바로 국가이다. 국가의 가장 중요한 임무는 백성들의 이해 갈등을 조정해 주는 것이다. 그리고 백성들이 각 단위에서 현자(賢者)를 조정자로 선출한다. 지배층의 추대는 백성의 동의 위에 성립한 지도 체제이다.

1.3. 선행 연구 분석

1) 목자는 제자백가 사상 중에서 독보적인 위치를 차지한다. 주류였던 유가나 법가가 천하 통일을 지향할 때, 목가는 다국 공존을 주장했다. 후자가 강압적인 혹은 온정적인 군주정을 주장했다면, 목자는 백성의 동의를 구하는 통치를 주장했다. 법가는 정복 군주를 지향한다. 유가의 맹자는 천명을 받은 군주를 말한다. 목가는 백성에 의해서 추대된 군주와 지배층을 제시한다. 이런 점에서 목자는 근대적이다. 그리고 이론적으로도 법가 유가와 선명하게 대립된다.

그런데 중국 역사상 목가의 이론을 계약 국가라는 점에서 연구한 사람도, 실현시키려 했던 사람도 없다. 심지어는 지금까지도 그렇다.

2) 목자에 대한 연구는 초기에 이운구에 통해서 다루어졌다.

윤무학은 「선진유가의 목가 비판」, 「한국 사상사에서 墨家 비판」등에서 선진 유가의 견해에 대한 비판과 조선 지식인들의 목가 비판에 대한 연구를 진행하였다.

기세춘은 목자를 예수와 마르크스에 비교하였다. 목자의 천지(天志) 사상이 기독교의 하느님 사상과 비슷하다. 그런데 기독교는 내세를 추구하는 반면, 목자는 현세에 치중한다. 보수적인 기독교는 하늘에 있는 하느님의 나라에 태어나기를 바란다. 반면 목자는 이 세상에 하느님의 나라를 만들려 한다고 해석한다. 이런 점에서 마르크스의 혁명 사상과 비슷할 수 있다.

중국인 마등은 「목자 ‘상동’의 내포에 대한 새로운 탐구」에서 상동(尙同)의 본질에 대한 연구를 하였다. 김형진은 「『墨子』에 대한 전체주의적 해석의 단초」에서 상동과 겸애를 목가의 전체주의 체계 구성의 이론적 기반으로 보는 것이 타당하다고 주장했다.

와다나베는 실증적 연구를 통해서 목자 각 편의 성립 시기를 추정했다. 그는 겸애를 목자의 원래 사상으로 추정한다. 천지 명귀와 상동을 후기 사상으로 간주한다. 절용 절장 등은 중기로 본다. 천지 명귀는 미신이기 때문에 후기로 추정한다. 후기 목가가 겸애 실천의 수단으로 목자가 말하지 않은 하늘과 귀신을 도입한다. 그가 보는 상동은 전체주의 사상이다.

손영식은 「목자의 국가론: 상동(尙同)·겸애(兼愛)·천지(天志) 편을 중심으로」에서 목자의 국가론을 상동·겸애·천지를 중심으로 펼치고, 「목자의 ‘하느님의 뜻에 근거한 보편적 사랑의 이론」에서 겸애와 상동에 대한 기존의 오해를 지적하고, 목자 사상의 본모습을 재구성하고자 했다. 와다나베의 「목가 사상」에서 역사적 고찰에 대해 반론을 제기하여 오류를 찾는데 노력하였다.

3) 문제 의식 ; 일반적으로 목자 사상의 원형을 겸애로 본다. 그리고 ‘10론’을 개별적

이론으로 해석하는 경우가 많았다. 그렇다면 목자는 정복 전쟁의 시대에 살았던 사상가로 각론을 통한 부분적 해결만을 원했다는 것인가? 아니면 그저 겸애의 실천자로서 정복 군주의 사랑 베풀기를 유도했다는 것인가? 또 전체주의의 원형을 제공하고자 했다는 것인가?

이런 질문들은 목자의 사상을 얽잡아보는 비판적 입장에서 나오는 오류라고 본다. 원전에 따르면, 목자가 꿈꿨던 이상 국가를 알 수 있다. 그는 이것을 ‘10론’을 통해 전개하고자 했다고 본다. 특히 겸애 천지 상동의 맞물림은 근대 계약 국가의 틀을 암시하고 있다. 겸애와 상동의 상호 교환을 통한 이익의 극대화는 목자의 국가 본질이다.

본 논문은 『목자』 원전에 근거해서 목자의 정치사상과 국가론의 올바른 면모를 찾고자 한다. 기존 연구는 10론을 개별적으로 따로 따로 해석했다. 그러나 본 연구는 10론을 연관시켜서 분석하고자 한다. 10론을 체계적으로 구성하면, 목자의 정치사상과 국가론뿐만 아니라, 목자 사상의 열개가 드러난다.

본 연구는 목자 사상 가운데서 정치사상을 서술하기로 한다. 덧붙여 10론 중의 상동 겸애 천지를 중심으로 연구하고, 이 셋을 토대로 목자가 꿈꿨던 이상 국가를 좀 더 심도 있게 고찰하고자 한다.

2. 목자의 생애와 활동

2.1, 목자에 대하여

1) 목자의 이름과 출신

목자의 성은 ‘묵(墨)’이고 이름은 ‘적(翟)’이다. 그의 생애에 대한 자료는 미비하다. 『사기(史記)』 「맹자 순경 열전」에 실린 24자가 가장 오래된 기록이다.

‘墨’은 검다는 뜻이다. 이는 두 가지로 해석된다.

첫 번째는 목자의 살이 검었다는 것이다. 햇볕에 살이 탔기 때문에 살갓이 검을 것이다. 그렇다면 목자는 직접 노동하는 자일 것이다.

두 번째는 목자의 조상이 묵형을 받았다는 것이다. 묵형은 이마에 먹으로 죄명을 문신하는 형벌이다. 중국 고대는 형정(刑政)의 시대였다. 형벌이 주로 육형(肉刑, 신체를 훼손하는 형벌)이었다. 당시 육형을 받는 범죄자들은 주로 하층민이었다.

두 가지로 살펴보면, 결국 ‘묵(墨)’이라는 성은 그의 조상 혹은 집안이 직접 노동하는 하층민이었다는 것을 의미한다.

‘적(翟)’은 꿩의 깃이다. 옛날에는 무사들이 투구나 모자에 꿩의 깃을 꽂았다. 목자도 부모가 그를 무사로 키웠을 가능성이 있다. 목자의 무리는 성 방어 전문가였다. 그리고 목자는 무기에 대한 강한 집착이 있다. 「비성문」 등 성 방어에 관한 편은 거의 무기에 대한 이야기이다. 또한 목자는 뛰어난 기술자면서 과학자이다. 무기 제조에는 쇠, 나무, 흙, 물, 불, 그리고 독가스 등에 대한 전문적인 지식이 필요하다.

그는 아마 노나라에 있었던 유가 학당(공자의 학교)에서 공부했다. 후대의 기록에 의하면 그는 유가의 무리였던 사각(史角)의 후예에게서 배웠다. 그의 사상을 담고 있는 10론 등에는 『서경(書經)』과 『시경(詩經)』을 자주 인용한다. 『서경』과 『시경』 『춘추』 『주역』 등은 공자가 말년에 편찬을 해서, 자기의 학교에서 교재로 사용했다. 따라서 맹자나 순자도 『서경』과 『시경』을 많이 인용한다.

목자는 성인(聖人) 왕인 요(堯) 순(舜) 우(禹) 탕(湯)을 숭상했다. 특히 우(禹)임금의 도(道)를 숭상하고, 그의 백성에 대한 희생정신과 실천 정신을 모범으로 삼았다. 그는 성왕을 본받아서 현실을 개조하려 했다. 그는 상식적 경험주의자이며, 논리적이고, 현실주의자였다.

일부에서는 자(字 별명)가 따로 없는 것으로 보아, 그가 하층민일 것이라 한다. 그러나 당시에는 자(字)가 일반화되지 않았다. 맹자 장자 순자 한비자도 자가 없다. 공자의 자는 중니(仲尼)이다. 공자가 특이한 경우이다.

『목자』의 「귀의」 「공수반」 「비제」 편과 『장자』의 「천하」 편 등에서 목자에 대해서 언급한다. 「귀의」 편에는, 그가 여행을 갈 때 수레에 책을 싣고 다녔다고 한다. 그 점에서 그가 단순한 기술자가 아니라, 박식한 지식인 혹은 심오한 사상가였음을 알 수 있다. 「노문」 편에서는 공수자(公輸子)와 기술의 실용성에 대해 논하고, 「공수반」 편에서는 공수반의 성 공격에 대해 목자가 성공적으로 방어하는 내용을 다룬다. 이런 점에서 볼 때 목자

는 당시에 최고의 기술자였을 것이다. 어떤 시대에 최고의 기술은 무기에서 구현된다.

‘적(翟)’이라는 이름은 그가 무사라는 것을 암시한다. 그렇다면 그는 호전적이고 공격적이어야 한다. 그러나 묵자는 ‘비공(非攻 공격을 비판함)’을 주장한다. 공격 전쟁의 귀결은 단 하나의 나라가 천하를 통일하는 것이다. 반면 비공(非攻), 즉 수비만 하는 전쟁은 다국 공존으로 간다. 그는 무사이면서도 공격 전쟁을 반대하고, 수비만 인정한다. 이점에서 그는 겸애를 주장하는 이상주의자이다.

묵자를 ‘묵적(墨翟)’이라고 부른 예는 『장자』 『순자』 『한비자』 『여씨춘추』 『사기』 등에 있다. 『맹자(孟子)』 「등문공(滕文公)」 상편과 『한비자』 「현학」 편 등에서 ‘묵(墨)’이라는 명칭만 쓴다. 여기서 성이 아닌 학술을 일컫는 말이라고 보는 주장도 있다.

그런데 학파 창시자의 성을 따서 학파 이름을 짓는 것에 대한 반론이 있다. 공자의 학파는 유가(儒家)이고, 한비자의 학파는 법가이다. 특이하게 학파 이름을 ‘묵가(墨家)’라 하는 것을 문제라고 보는 것이다. 그러나 제자백가의 이름 짓기는 예외가 많다. 노자(老子)의 성씨가 ‘老’는 아니다. 보통 ‘성+子’이다. ‘孔子’나 ‘孟子’가 그렇다.

『묵자』 책에서 묵자를 ‘子墨子’라고 부른다. “스승 묵 선생”이라는 뜻이다. 이는 극존칭이다. 당시에 ‘子x子’로 불린 사람이 드물게 있기는 했다. 주희는 그의 먼 스승이었던 정호(程顥) 정이(程頤)를 ‘子程子’라고 부른다.

2) 생존 연대

BC 770년쯤 주(周)나라가 낙양으로 천도하기 이전을 서주(西周) 시대라 하고, 그 이후를 동주(東周) 시대라 한다. 동주 시대는 춘추 시대와 전국 시대로 나뉜다.

BC 403년, 춘추 시대에 강국이었던 제후국인 진(晉) 나라가 한(韓) 위(魏) 조(趙)의 세대부 집안으로 쪼개져 독립했다. 이 해를 기준으로 해서 그 이전을 춘추 시대, 그 이후를 전국(戰國) 시대라고 한다.

묵자의 생존 시기에 대해서는 여러 설이 있다. 공자의 『논어』에는 묵자가 등장하지 않는다. 공자의 제자 목록에도 없다. 그런데 맹자는 당시에 천하가 묵가 무리 아니면 양주(楊朱)의 무리라고 개탄한다. 그러면 묵자는 그 둘 사이에 있다. 공자는 춘추시대 말기 사람이고, 맹자는 전국시대 중기 사람이다. 이로 보건대 묵자는 전국 시대 초기이다.

왕중(汪中)은 『술학내편(術學內篇)』에서 공자가 죽은 해인 BC 479년을 전후로 해서 BC 386년 무렵 이전까지 생존한 사람으로 고증한다. 손이양은 필원의 설은 너무 이르고 왕중의 설은 너무 뒤진다고 한다. 그는 BC 468~376년 사이라고 고증한다. 양계초는 공자가 죽은 10년 사이인 BC 468~459년 쯤에서 BC 390~382년, 대략 맹자가 태어나기 전에 죽은 것으로 본다. 풍우란(馮友蘭)은 손이양 설에 따른다.

종합을 해 보면, 대략 BC 479년에서 BC 381년을 그의 생존 연대로 추정할 수 있다.

3) 출신국

그의 출생 지역에 대한 설도 여러 가지이다. 송(宋)나라 노(魯)나라 제나라 초(楚)나라 사람이라는 주장이 있다. 가장 근접한 것은 송나라와 노나라 설이다.

(1) 송나라 설 ; 초나라가 공수반(公輸盤)의 운제(雲梯)를 가지고 송나라를 공격하려 했다. 그때 목자가 송에서 초로 달려가 초의 왕을 설득하여 전쟁을 막았다. 그가 송을 구하러 열흘 밤낮을 달려 초나라로 향했다는 점에서 송과의 관련성을 가늠할 수 있다.

(2) 노나라 설 ; 손이양이 『목자한고』에서 주장한 이래로 노나라 출생설이 유력하다. 목자가 노나라에서 많은 시간을 보냈다. 그는 노나라의 유가 학파 사람인 사각(史角)의 후손에게 학문을 배웠다. 목자의 어록에 나오는 일화들은 대부분 노나라 부근의 일이다. 유가 학파와 대화도 마찬가지이다. 이런 점에서도 그의 고향을 노나라로 추정할 수 있다.

(3) 제나라 설 ; 제나라가 고향인 것 같지는 않다. 그러나 제나라 유가 학교에서 유가를 배운 것 같다는 설도 있다. 왜냐하면, 목자의 사상이 제나라 유가 학풍과 비슷하기 때문이다. 노나라의 유가 학교는 보수적이고, 제나라의 학교는 진보적이었다. 노나라는 정통적인 주나라 봉건 국가였다. 목자는 주나라 봉건제와 똑같은 다국 공존을 주장한다.

4) 유가 공부

(1) 목자는 유가의 무리인 사각(史角)의 후예에게서 배웠다고 한다. 『목자』에서 『시경』이나 『서경』의 구절을 인용하는 것이 그 흔적이다. 두 책은 유가 학교의 교재이다. 유가 학교는 노나라와 제나라에 있었다. 목자는 노나라 학교에 다녔을 가능성이 많다. 그러나 제나라도 배제할 수는 없다. 왜냐하면 목자의 사상적 경향은 노나라 유가 학교의 보수정보보다 제나라의 유가 학교의 진보성에 가깝기 때문이다.

『맹자』나 『순자』를 보면, 유가 학교에서는 『서경』 『시경』을 교재로 해서 조직적으로 교육을 했음이 드러난다. 『맹자』 「진심」에는 『논어』의 구절을 풀이한다. 따라서 맹자가 다녔던 학교에서는 『논어』도 교재였을 것이다.

맹자는 「만장」 편에서 요순 우탕 이래 공자까지 주요 인물을 설명한다. 이는 기본적으로 『서경』에 근거한 것이다. 『서경』은 요순 우탕 순으로 문헌을 수록하고 있다. 공자에 대해서 맹자는 당시까지 전승된 이야기에 근거했을 것이다.

(2) 『목자』 앞 부분에는 「소염(所染)」 편이 있다. ‘所染’은 ‘물들이는 것’이다. 그리고 이와 비슷하게 『여씨춘추』에는 「당염(當染)」 편이 있다. ‘當染’은 ‘마땅히 물들음’이다. 목자는 사람의 마음을 백지로 간주한다. 물들이기에 따라 다른 색깔을 가진다. 그래서 물들이는 것이 중요하다. 선한 이에게 물들면 선해지고, 악한 이에게 물들면 악해진다.

백지의 마음을 물들이는 것은 성악설의 기본적 발상이다. 노나라 유가 학교의 대표적 사상가는 맹자이고, 성선설을 주장했다. 제나라의 유가 학교의 대표적 학자는 고자와 순자이다. 고자는 백지설, 순자는 성악설을 주장한다. 백지설은 소염(所染) 이론과 같다.

이런 점에서 볼 때, 목자는 노나라 유가 학교보다는 제나라 학교에 가깝다.

(3) 「소염(所染)」 편은 물들일 대상을 선한 이와 악한 이로 나누어서 역사적 사례를 든다. 선한 이로는 순 우 탕 임금을, 악한 이로는 걸(桀) 주(紂) 유(幽) 려(厲)라는 폭군을 든다. 그 뒤에 춘추 시대의 5패, 그리고 범갈야 중행인 지백 등의 대부를 든다.

목자가 이런 역사적 인물과 사실들을 박식하게 알고, 인용할 수 있었던 이유는 무엇인가? 그것은 유가 학교에서 『서경』을 배웠기 때문이다. 또한 그가 『춘추』를 읽었을 가능성도 있다. 『목자』 전편을 보면, 그는 당시까지의 역사를 명쾌하게 꿰뚫고 있었다. 따라서

그는 어떤 국가를 세워야 하는지를 역사적 맥락에서 제시했다. 그렇기 때문에 그의 국가론이 깊이가 있고, 매우 현실적인 것이 된다.

(4) 목자는 공자의 평천하(平天下)의 이념과 비전을 가져온다. 천하에 화합 평화를 이루려 한다. 공자는 ‘나라=집안’(國=家)라는 관점에서 주나라의 봉건제를 해석한다. 나라는 확장된 집안이다. 집안의 화목과 단결을 국가 전체로 확장시킨다. 이는 종법적 위계질서이다.

목자는 종법적 질서를 부정하고, 상동과 겸애에 의한 국가 질서와, 비공에 의한 국제 관계를 제시한다. 이것이 공자나 맹자의 이론보다는 현실적이었다.

(5) 목자는 유가에서 배웠지만, 대부분의 측면에서 유가를 벗어난다. 그는 유가의 운명론을 반대한다. 공자는 50살에 지천명(知天命)을 했다. 하늘의 명령(天命)은 따라야 한다. 그러나 그 결과가 어떻게 될지는 아무도 모른다. 모든 것이 운명에 달려 있다. 반면 목자는 하늘의 뜻(天志)을 믿었다. 하느님이 바라는 바, 하늘의 뜻을 따르면 이루어지지 않을 일이 없다. 노력하면 된다. 목자에게 운명이라는 것은 없다.

유가는 예를 실천했다. 예 가운데 중요한 것이 제사나 장례식이었다. 여기에는 너무 많은 비용을 들어간다. 목자는 이를 반대하고, 장례식이나 음악을 줄이고 절약하자고 한다. 나아가 모든 낭비성 비용을 줄이라고 한다.(節用)

이처럼 목자는 유가에서 배웠지만, 유가를 벗어나서 자신만의 독특한 사상을 이루었다.

(6) 열정적 실천 : 공자는 천하를 구제하기 위해서 철환천하(轍環天下)를 했다. 결국은 실패를 했지만, 고국으로 돌아와서 학생들을 모아 교육했다. 이 학교가 이후 계속 유지되었다.

공자와 비견되는 사람이 목자이다. 목자도 천하에 평화를 이루기 위해서 동분서주했다. 그리고 자신의 사상을 펼치기 위해서 제자를 키우고 교단을 만들었다. 목자 교단은 진시황의 통일 때까지 왕성하게 활동했다.

그래서 한유(韓愈 당나라 때 학자)는 이렇게 말한다. “공자의 앉은 자리가 따뜻해질 겨를이 없고, 목자의 아궁이는 검게 그을릴 때가 없다.” 공자는 한 자리에 오래 앉아 있지 않고, 목자는 자기 집에 들어가서 밥 해 먹지 않았다.

(7) 금욕 고행 : 목자의 무리는 무사 군사 집단이면서, 동시에 일종의 종교적 단체였다. 당시에 교단이 있었던 두 학파가 유가와 묵가였다. 유가에 비해서 묵가의 교단은 강철같은 조직이었다.

목자는 겸애를 주장했다. 겸애의 실천을 위해서 금욕 고행을 했다. 겸애는 전체를 사랑하는 것이다. 그러나 반대로 자기 자신을 욕망을 막고, 괴롭게 노동을 했다.

맹자는 묵가를 일러서 “이마를 갈고, 발뿔꿈치를 까지게”(摩頂放踵) 일을 했다고 한다. 비 바람 햇볕이 이마를 갈고, 너무 걸어 다녀서 발이 까진다. 목자 자신이 그러했다. 따라서 제자들도 그러했다.

장자는 목자가 음악과 예를 부정했다고 신랄하게 비난하지만, 끝에서는 목자가 ‘참으로 좋은 사람’이라고 결론을 내린다. 목자가 살아 있는 동안, 제자들이 그를 ‘성인(聖人)’이라고 부른다.

2.2. 전국 시대 초기의 상황

1) 춘추 전국시대 - 정복 전쟁

춘추 전국 시대에 중국은 가장 융성한 사상을 펼치고, 문화도 다양성을 띠었다. BC 6~7세기 경 철기 보급에 따라서 생산력이 발달했다. 이것이 춘추 전국 시대 발전의 원동력이었다. 춘추 시대는 약 360년 정도이다. 진(晉)이 한(韓) 위(魏) 조(趙)로 쪼개져서 독립국이 된 사건을 기점으로 해서 전국시대가 시작된다. 전국 시대는 한, 위, 조, 제, 진, 초, 연의 7웅(雄)이 치열하게 싸웠다. 노(魯) 송(宋) 등(鄧) 등의 약소국은 전국 시대 중기까지 존재했다.

춘추 시대는 제후들 간의 패권(霸權) 싸움으로 다투던 시대였다. 춘추 5패가 대표적이다. 제 환공, 진 문공, 초 장왕, 송 양공, 월 구천이다. 패자는 힘으로 제후를 누르고 부렸다. 천자 노릇을 한 것이다. 이에 맞는 패자는 제 환공, 진 문공뿐이다.

전국 시대는 패권 싸움이 아니라, 상대를 멸망시키기 위해서 전쟁했다. 결국 최후의 하나가 남아서 전국을 통일하게 된다. 춘추의 패자는 다른 제후국을 멸망시키지 않는다. 반면 전국시대는 다른 제후국을 정복해서 멸망시키고, 그 영토를 차지하려 했다. 전국 시대의 정복 국가의 대표가 초(楚)나라, 그리고 진(秦)나라이다.

2) 초나라의 정책 - 진 통일의 원형

초나라 장왕(莊王)은 춘추 시대에 이미 왕을 자칭한다. 그 당시 봉건 군주제에서는 주나라 천자만 왕이었다. 그 나머지는 제후이다. 장왕은 자신이 주나라 왕, 천자와 급이 같다고 생각한다. 천자는 제후를 거느린다. 인디언이 없는 추장은 불가능하다. 초나라는 제후국이 없었다. 그래서 제후국을 만들려 이웃나라를 정복한다. 정복 전쟁은 장왕 이래로 초나라의 목표가 된다. 초나라에서는 2년 동안 전쟁이 없으면, 획득한 땅이 없어 조상 벌면목이 없다는 말이 있었다. 결과적으로 초나라가 주나라 봉건제의 원칙을 깨뜨린다.

주나라 봉건제의 원칙은 한 제후가 이웃 제후를 멸망시키지 않는 것이다. 초나라는 이웃나라를 멸망시켜서 자기 영토에 편입시킨다. 초나라는 주나라 봉건제를 부정하고, 진시황의 군현제의 원형을 만들었다. 후에 진시황이 이를 따른 것이다. 춘추 시대 말기에 초나라 오나라 월나라가 상대를 죽이려는 싸움을 시작했다. 춘추시대에는 있을 수 없는 싸움이었다. 초 오 월은 원래 주나라 봉건 제후국이 아닌 남방의 이민족 국가였다. 그래서 상대를 멸망시키는 전쟁을 했다. 이 정복 전쟁을 전국시대에는 모든 제후국이 채택한다. 그 중 막강한 나라가 진나라였다. 이 논리대로 하면, 진나라가 모두 정복하고 통일하는 것은 필연적인 것이다.

전국시대의 정복 전쟁의 뿌리는 초 장왕으로부터 시작된다. 초나라도 그 모델에 따라서 망했다. 진나라가 가장 잔인하게 대했던 나라가 초나라이다. 초가 진나라 다음의 2위 국가였기 때문이다. 공자의 후손은 지금도 연결된다. 그러나 초나 진나라의 유명한 왕조의 후손은 없다. 왜냐하면 다음에 들어선 왕조가 그 이전의 가문을 몰살시키거나 멸족시키기 때문이다. 방법은 매우 잔인하다. 항우가 진나라 왕실을 멸족시킨 것이 대표적이다. 그 이전에 진나라도 초나라 왕실을 모두 죽인다.

3) 위나라 문후의 개혁 정책과 진나라의 부상

진(秦)나라는 상양(商鞅)이 개혁 정치를 한 후 세력이 막강해졌다. 상양은 위(魏)나라 출신이고, 원래 이름이 위양(衛鞅)이다. 공을 세워서 상(商)에 봉해져서 상양이라 한다. 상양은 개혁 정치를 위나라 문후(文侯)에게서 배웠다. 전국 시대를 여는 개혁을 단행했던 사람이 문후이다. 문후는 많은 인재들을 키웠다. 전국 시대 내내 진나라에 인재를 공급했던 나라가 위나라이다. 문후의 인재 가운데 공자의 제자인 자하도 참여한다. 문후의 정책은 3진(晉; 한 위 조)과 화친하고, 진(秦)나라와는 대결함이다. 문후는 진나라와 싸워서 하서 땅 700 리를 차지한다.

이런 인재들을 쫓아낸 사람이 문후의 아들인 무후(武侯)이다. 무후 때 상양은 진나라로 가고, 오기(吳起)는 초나라로 간다. 상양은 성공하고 오기는 실패했다. 문후는 패러다임을 바꾼 사람이다. 국력을 키우는 방식이 달랐다. 이 방식이 전국시대에는 보편화되었는데, 이 방식을 진나라에 도입시킨 인재가 상양이고, 초나라에는 오기였다. 이 패러다임은 신분제를 벗어나, 능력-결과 중심으로 간다. 이것에 대해 귀족들은 결사적으로 반발했다. 기득권이 박탈되기 때문에 반발의 강도가 매우 컸다.

목자도 전국 초기의 최첨단 개혁 사상이다. 다만 상양과 오기의 개혁과는 완전 다르다.

위나라 출신 인재들이 주로 진(秦)나라로 가서 출세한다. 이들의 공통점이 조국 위나라에 대해서 반감을 갖고, 흑독하게 공격을 한다. 상양은 속임수로 위나라 장군을 생포한다. 위나라를 결정적으로 약화시킨 인물이 무후의 아들인 혜왕이다. 그는 맹자에 나오는 양혜왕이다. 혜왕은 진나라가 무서워서 공격을 못 하고, 대신에 한나라와 조나라를 공격한다. 자기 조부인 문후의 정책에 정반대로 간다. 이 시기에 한 나라와 조나라는 제나라와 동맹을 맺는다. 제나라와 위나라의 대결에서 위나라는 마릉 계릉 전투에서 대패한다. 이후 위나라는 약소국이 되고, 다시는 국력을 회복하지 못 한다. 위나라는 문후 때 최강국이었던. 혜왕 때는 최약체가 된다. 한나라 거의 동급의 약체가 된다.

진나라 국력이 비약적으로 신장된 계기는 사천성 지역의 너른 평야를 겸병(兼併)했던 것이다. 이로써 진나라 경제력은 두 배 이상 늘어났다. 이후 다른 나라들은 진나라의 국력(경제력)과 겨루지 못 했다. 이것은 진나라가 통일할 수 있었던 원동력 중의 하나이다. 진나라 멸망 뒤에 유방이 항우를 이겼던 힘의 원천 중의 하나도 사천 성의 경제력이다.

4) 정복 전쟁의 반대 - 목자의 비공(非攻)

춘추 시대에는 제후들이 명목이나마 주(周)나라를 인정하고, 다른 제후국을 멸망시키지는 않았다. 전국 시대에 들어서면 제후들은 이웃나라를 멸망시키고, 천하를 통일하려 했다. 정복 전쟁의 시대가 되었다. 생사존망이 걸린 전쟁이라 싸움이 치열해졌다. 또한 잔인해졌다. 진나라는 장평 전투에서 항복한 조나라의 40만 군사를 생매장했다.

이런 정복 전쟁에 대해 반기를 든 사상가가 목자이다. 그는 공격 전쟁을 부정하고, 방어 전쟁만 인정하는 비공(非攻)을 주장한다. 이를 통해서 제후국들이 평화롭게 공존하기를 주장했다. 이것은 각국의 이익을 최대화하고, 손실을 최소화하는 가장 실리적인 방안이다. 무엇보다 백성의 입장을 고려한 정책이라 볼 수 있다.

묵가 무리들은 거자(鉅子)를 중심으로 공동체를 형성하여 묵자의 뜻을 계승했다. 이들은 성 방어를 직업으로 삼았다. 그래서 공동체 속의 규율은 매우 엄격했다. 정복 전쟁에 맞서서 성을 방어하는 것은 전국 시대에 중요한 일이었다.

「공수반」 편에는 묵자가 정복 전쟁을 성공적으로 막은 이야기가 나온다. 초나라가 송나라를 공격하려 했다. 묵자의 무리가 송의 성을 방어했다. 초는 공수반을 기용해서 운제(雲梯: 구름사다리)를 만들어서 공격하려 했다. 그래서 묵자가 7일 낮밤을 걸어서 초나라에 갔다. 그리고 초나라 왕 앞에서 공수반과 모의 전쟁을 했다. 공수반인 9번 공격했는데, 묵자가 다 막아냈다. 이에 공수반은 최후의 수단을 감추고 말하지 않는다. 그것은 묵자를 죽이는 것이었다. 이에 묵자는 제자들이 만반의 준비를 하고 있다고 했다. 그래서 초나라가 침공을 중지했다.

묵자는 다시 걸어서 송나라에 왔는데, 밤이었다. 밤에는 성문을 열지 않는다. 게다가 비까지 왔다. 비를 맞고 밤을 세운 뒤에 아침에 성에 들어갔다.

묵자의 이런 활동은 비공(非攻)의 전형이며, 정복 전쟁을 부정하는 것이다.

2.3. 묵자의 활동

1) 묵가의 무리

중국 고대는 철기의 사용으로 생산력이 발전했다. 농민, 수공업자, 상인 등은 그에 힘입어 신흥 계급으로 성장하고, 지배 계급이던 씨족 귀족보다 우월한 위치를 차지하게 된다. 이 시기에 묵자는 신흥 계급의 입장에 서서 씨족 귀족의 정치와 지배에 정면으로 대결하면서 그의 사상을 전개했다.

그의 정치 사상은 천하에 “이익이 되는 것을 복돋우고, 천하의 해가 되는 것을 없애는” 것(興利除害)을 정치의 원칙으로 한다. 그 실현 방법으로써 누구라도 유능하다면 관리로 채용하는 '상현'(尙賢)이 있다. 백성의 이익에 배치되는 재화와 노동력의 소비를 금지하는 것은 '절용'(節用)이다. 묵자는 약탈이나 살상의 전쟁을 반대하고, 타인을 사랑하고 타인의 이익을 높이는 '비공'(非攻)과 '겸애'(兼愛)를 주장했다.

중국 고대에서 유(儒 의례 전문가)와 사(士 무사 관리)는 귀족 집단에 소속된 전문가였다. 유(儒) 집단은 상위 계급 출신을 유지했으나, 사(士) 집단은 차츰 차츰 하층 계급에서 충당하게 되었다. 묵가 학파들도 사(士 무사)가 주류를 이루었다.

묵가 집단은 정복 전쟁 시대에 군사 전문가로 활약을 펼쳤다. 묵가는 훈련된 전문 조직체이다. 지도자인 거자(鉅子)를 중심으로 활동했다. 초대 거자가 묵자(墨子)이다. 거자는 묵가 무리의 생사여탈권을 가진다. 초나라 지역에서 성을 방어하다가 함락 직전에 거자의 명에 따라 200여명의 묵자 무리가 집단 자살을 한다. 진나라 묵가의 거자였던 복돈이 자기 아들을 죽였다.

그들은 유가(儒家)의 예(禮)나 음악(樂)은 사치이고, 비실용적이라고 비난했다. 왜냐하면 묵가들은 신분제에 근거한 예와 음악보다는, 실용적이고 현실적인 것을 선택한다. 예와 음악은 물질적 낭비에 불과하다. 이처럼 묵가는 기존의 신분제를 거부한다. 이는 전국 시대의 사(士)의 활약과 부합한다.

춘추 시대에는 대부(大夫)들이 주로 활약한다. 공자도 대부이다. 대부는 귀족이다. 반면 전국시대는 사(士)들의 활약이 부각되었다. 사(士)는 대부분 일반 백성에서 올라온 계급이다. 기원전 5세기 말부터 제후들은 영토 확장과 군사력 증강에 힘을 기울였다. 정복 전쟁에 따른 겸병 정책을 강화하는 제후들은 신분과 상관없이 능력에 따라 사람을 기용했다. 따라서 전통적인 귀족인 대부들이 아니라, 백성들에서 올라온 사(士)의 능력이 발휘되었다.

2) 목가와 유가의 대립

목가의 철학은 전국시대 초기에서부터 천하를 통일한 진나라에 이르기까지 가장 유력한 사상이었다. 이것은 전국시대 중기의 맹자, 말기의 순자(荀子)나 한비자(韓非子)가 당시의 유력한 사상(顯學)으로 목가의 철학을 언급하고 있는 것으로도 확인될 수 있다. ‘顯學’은 현재 드러난 학파를 뜻하고, 교단이 활약을 하는 학파이다.

유가와 목가는 교단이 확고했고, 그 활동이 활발했다. 유가는 목가에 대해서 매우 적대적이었다. 그 예로 맹자는 목가를 ‘無父 無君’이라 비난한다. “아비도 임금도 없는” 무리라는 것이다. 순자는 목자뿐만 아니라, 모든 다른 학파를 다 거론하면서 비판한다. 자기 학파 이외는 모두 틀렸다고 한다. 문제는 맹자나 순자가 다른 학파의 주장을 정확하게 이해하지 않고 비난한다는 점이다.

반대로 목가가 유가를 비판한 흔적은 그다지 많지 않다. 사상적으로 목가는 유가에서 나왔지만, ‘10론’ 대부분은 유가와 다르다. 따라서 유가와 대립할 수 있다. 구체적으로 유가를 비난한 것은 「경주」 편 이하 목자의 어록에 나온다. 여기는 유가 사상을 깊이 이해하고 논리적으로 비판한다. 목자에 대해 맹자와 순자가 수박 겉핥기로 이해하고 비판하는 것과는 차원이 다르다. 유가와 목가의 사상적 차이는 너무나 명백했다. 그래서 장자(莊子)가 ‘유가와 목가의 시비 논쟁’이라고 표현할 정도였다.

목가는 ‘사랑’이라는 관점에 대해서 유가를 비판했다. 유가는 가족 중심의 차별적 사랑을 외치고, 사랑이 자기희생과 이타적 행위에 기초한다는 것을 망각하고 있다. 겸애는 자기희생과 금욕 고행을 바탕으로 한다.

목가의 사랑(겸애)은 상대를 물질적 현실적으로 이롭게 함이다. 그러므로 목자가 보기에 유가의 무리가 주도하는 제사와 장례식 같은 의례, 혹은 음악은 다 사치와 낭비에 불과하다. 절약해야 할 대상이다(節用). ‘절약’은 그것을 없애라는 것이 아니라, 줄이라는 것이다.

「비유(非儒)」 편에서 목가는 유가에 대해 “오만하고 자신만을 따르는 자들이어서 아랫사람들을 가르칠 수도 없고, 음악을 좋아하며 사람들을 어지럽히기에 직접 백성들을 다스리도록 해서는 안 된다. 그리고 운명이 있다는 주장을 세워 할 일에 태만하므로 직책을 맡겨서도 안 되고, 상례를 중시하고 슬픔을 그치지 않으니 백성들을 자애하도록 해서도 안 되며, 옷을 기이하게 입고 용모를 치장하는 데 힘쓰기에 백성들을 이끌도록 해서도 안 된다”며 비판을 한다.

3) 묵자 학파의 역사 진시황 때 소멸

와다나베에 따르면, 초기 묵가는 ‘이익을 거부함’(拒利: 금욕적 고행) 사상에 근거한다. 묵가는 이를 겸애라는 “쌍무적 인류의 보편화”를 실현시키는 방법이라 보았다. 후기 묵가는 이것을 벗어나서, 상동(尙同)이라는 수직적 상하 관계를 주장하고, 하늘의 뜻(天志), 귀신 등 초자연적인 것을 인정했다. 와다나베는 이 이론을 기준으로 해서 10론의 성립 시기를 추정한다.

그러나 초기는 겸애이고, 후기는 상동과 천지 명귀라는 와다나베의 주장은 근거가 없다. 그냥 그의 확신에 불과하다. 따라서 그가 만든 10론의 성립 시기의 추정도 틀렸다.

진(秦)나라의 묵가에 대해서는 『여씨춘추(呂氏春秋)』 「맹춘기(孟春記)」 「거사(去私)」 편에 기록이 나온다. 진나라의 묵가(秦墨)의 거자(鉅子)인 복돈이 혜왕(BC.337~311)을 섬겨 특별대우를 받았다. 그런 가운데 그의 아들이 범죄를 저질렀다. 왕이 이 사실을 알고 용서해 주겠다고 했으나, 복돈은 묵가의 법에 따라 자기 아들을 사형에 처했다. 이처럼 진나라 묵가의 무리는 상당한 비중이 있었다.

『한비자』는 당시의 ‘드러난 학파’(顯學)를 유가 묵가라고 한다. 그러면서 한비자 당시에 묵가가 상부씨, 상리씨, 등릉씨의 3파로 분열되었다고 한다. 따라서 전국시대 말기까지 묵가 학파는 매우 활발하게 활동하고 있었다.

『회남자』 「인간훈」 편에서 “대(代, 조나라의 일부)의 임금인데, 묵가 학파(墨者)로써 살았다”고 전해진다. 『사기(史記)』의 「진시황본기(本紀)」나 「조세가(趙世家)」에 의하면, BC 228년 조(趙)가 멸망한 후, 그가 일족 수백 인을 이끌고 대의 성(代城)에서 농성하여 최후까지 진의 천하통일에 저항하다가 BC 222년 공격을 받아 죽었다고 한다.

진나라가 통일하기 전의 재상이던 여불위 문하에는 많은 학자들이 모였다. 그 가운데 묵가도 있었다. 그들은 BC 239년 『여씨춘추』의 완성에 공헌했다. BC 237년 여불위가 실각되고 묵자들도 연좌되었다. 통일 후 BC 215년에 진시황은 각국 제후가 전국 시기에 쌓았던 성곽을 파괴했다. 그 후로 성 방어를 생계 수단으로 삼았던 묵자의 무리가 설 자리를 잃었다.

진나라가 통일한 뒤에 각국에 있었던 묵가 학파가 하나로 통합되었던 것 같다. 그들이 현존 『묵자』를 편찬한 것 같다. 10론의 상중하는 적어도 3국의 묵가 학파의 경전의 종합일 것이다. BC 213년 이후 분서갱유로 인하여 제자백가의 모든 학파가 탄압을 받았다. 그 중 묵가가 가장 큰 타격을 받은 것 같다. 한나라 건국 뒤까지 살아남은 것은 유가와 도가 밖에 없다.

묵가는 성 방어 전문가들이었다. 통일 뒤에 그들은 만리장성을 쌓는 토목건축 수비에 동원되었다. 진나라 통일 이후에는 성 방어를 수단으로 삼아서 살 수가 없었다. 성 방어 수요 자체가 없었기 때문이다.

진시황이 죽고 난 이후에 진나라는 전체가 반란에 휩싸인다. 그리고 항우와 유방이 패권을 놓고 전쟁을 한다. 이 결과 인구의 절반에서 70% 정도가 사라진다. 이 전쟁의 와중에 제자백가 학파들도 치명적 타격을 입었을 것이다.

진나라 멸망 이후 한나라의 성립 전후에 이르러서 묵가는 완전히 소멸되었다. 순식간에 사라졌다. 한나라 건국 이후에는 묵가에 대한 어떤 기록도 나오지 않는다.

2.4, 『목자』 책에 대하여

1) 『목자』 책의 내용상 분류

『목자』는 철학 정치 윤리 경제 군사 자연과학 논리학 등의 종합적인 사상을 담고 있다. 한나라를 기록한 역사책인 『한서(漢書)』 「예문지」에는 “『목자』 71편”으로 기록되어 있다. 그러나 현존하는 것은 53 편 뿐이다.

현재 전해지는 53편을 6그룹으로 분류할 수 있다.

첫째 그룹은 「친사(親士)」 「수신(修身)」 「소염(所染)」 「법의(法儀)」 「칠환(七患)」 「사과(辭過)」 「삼변(三辯)」의 7편이다. 대부분 성왕(聖王)의 업적을 바탕으로 현자의 등용, 현자의 조건, 현자의 임무 등을 다룬다. 목가의 전통적 사상을 고수한 점을 볼 수 있다. 목가의 사상을 쉽고 간략하게 설명한 것이다. 이는 대중적인 지지를 받으려고 집필한 것 같다.

둘째 그룹은 ‘10론’으로 목가 사상의 중심을 이룬다. 「상동(尙同)」, 「상현(尙賢)」, 「겸애(兼愛)」, 「천지(天志)」, 「비공(非攻)」 「비명(非命)」은 모두 상 중 하가 있다. 「절용(節用)」은 상 중, 「절장(節葬)」은 하, 「비악(非樂)」은 상, 「명귀(明鬼)」 하가 남았다. 총 23편이다.

10개의 편명은 그대로 목가의 사상의 전체를 이룬다. 목자 자신이 제자들에게 가르친 사상일 것이다. 각 편은 이름에 있는 내용을 다룬다. 반대로 각 편 사이의 연관 관계나, 10편을 종합한 전체 사상을 설명하지는 않는다.

10편 모두 상 중 하로 이루어졌는데, 일부 편은 전해지지 않는다. 상 중 하는 비슷한 내용이다. 그렇다면 3개의 교단이 각각 가졌던 것을 모은 것이라 할 수 있다. 전국 시대의 유력한 국가에 3개의 목자 교단이 있었을 것이다.

셋째 그룹은 「비유(非儒)」 상과 하인데, 그 중 한편만 남았다. 유가에 대한 비판을 모은 것이다. 이는 내용상 10론에 넣어야 한다. 그래서 10론 뒤에 붙였을 것이다. 그러나 다른 점도 있다. 10론은 목가의 사상을 10가지 주제로 설명한 것이다. 그러나 ‘非儒’는 ‘유가를 비판함’이란 뜻으로, 사상 설명이 아니다. 게다가 상중하가 아니라 상하이다.

이로 보건대 「비유」 편은 후대에 만들어졌을 것이다. 그리고 3개의 교단 가운데 2개의 교단이 가진 것이다. 유가 비판이란 점에서 볼 때, 제나라와 진나라의 목자 교단이 만들었을 가능성이 많다.

넷째 그룹은 「묵변(墨辯 목가의 논증)」 또는 「묵경(墨經 목가의 경)」이라 한다. 「경(經)」 상 하, 「경설(經說)」 상 하, 「대취(大取)」, 「소취(小取)」의 6편이다. 경은 짚막한 명제들의 모음이다. 상편은 100개, 하편은 84개¹⁾ 정도이다. 經說은 말 그대로 경을 설명하는 말이다. ‘大取, 小取’는 “크게 취함, 작게 취함”이다. ‘取’는 명제를 뜻한다.

담긴 내용은 논리 윤리 정치 경제 광학(光學) 성 건설 등이 기록된 작은 백과사전의 형태이다. 고대 중국의 순수 학문의 성과가 농축되어 있다. 또한 명가학파와 논쟁한 내용도 있다. 따라서 이는 후기 목가가 만든 것으로 보인다.

다섯째 그룹 5편은 어록이다. 「경주(耕柱)」 「귀의(貴義)」 「공맹(公孟)」 「노문(魯問)」 「공수」는 목자의 말을 제자들이 기록한 것이다. 『논어』와 비슷한 체제이다. 「공수」 편은 목자와 공수반이 성의 공격 방어를 논한 내용 하나이다.

1) 학자마다 띄어쓰기에 따라 1~2개 정도는 차이가 난다.

여섯째 그룹은 성의 방어를 설명한 11편이다. 「비성문(備城門)」 「비고림(備高臨)」 「비제(備梯)」 「비수(備水)」 「비돌(備突)」 「비혈(備穴)」 「비아부(備蛾傅)」 「영적사(迎敵祠)」 「기치(旗幟)」 「호령(號令)」 「잡수(雜守)」이다. 성의 공격과 그에 대한 방어 방법을 상세하게 설명하고 있다. 성의 방어는 성 안이라는 고립된 지역에서 하는 것이다. 따라서 전술 전략에 대한 이야기는 거의 없다. 대신에 방어 무기, 물자, 방법 등에 대해서 설명한다. 성 방어는 무기가 중요하다. 무기는 과학이다. 따라서 묵자 무리는 당시에 최고의 기술자이면서 과학자들이었다. 중국의 병법서는 모두 전술 전략만 말한다. 『묵자』의 이 부분은 무기의 중요성을 말한 유일한 병법서이다. 미국의 무기가 최강인 이유는 과학의 발달, 무기 만드는 취미, 그리고 경제력이다.

2) 『묵자』 책의 성립과 전승

(1) 『묵자』는 묵자와 묵가의 주장을 담았다. 여느 사상과 마찬가지로 묵자의 제자들이 스승의 가르침을 정리한 것이다. 청대의 필원(畢沅)이 교정한 것처럼 15권 71편의 체제를 갖추고 있다. 명대의 『도장(道藏)』본에 편입되어 53편이 전해진다. 그렇다면 18편이 사라진 것이다.

『묵자』 전체를 묵자 자신이 썼다고 보기 힘들다. 묵자가 말한 것을 제자가 기록한 것이 있다. 10론과 성 방어, 어록 부분이 그것이다. 이는 묵자 자신이 쓴 것은 아니다. ‘子墨子曰’이라 하기 때문이다. 나머진 첫 7편이나 경과 경설, 대취 소취 부분은 후대의 제자들이 쓴 것이다.

(2) 추측에 따르면 진나라 통일 시기에 현존하는 『묵자』 책이 성립하였다. 통일되었으므로, 각국에 있던 묵자 교단도 합쳐졌고, 바로 이 상황에서 묵가의 종합 판본이 나왔다. 통일된 교단은 각국의 묵가 교단이 가졌던 판본을 합치고, 맨 앞에 묵자의 교리를 쉽게 설명하는 7편을 붙였다.

이후 묵가의 무리는 급격히 사라졌다. 분서갱유도 영향을 미쳤다. 제자백가의 학파는 모두 탄압을 받았다. 통일에서 분서갱유 전까지 몇 년이 되었기 때문에 통합 교단이 『묵자』 책을 만들 수는 있었다. 또한 장자 등 다른 제자백가의 책도 그렇게 해서 종합 판본이 나왔다.

진나라가 망하고 항우-유방이 천하를 놓고 전쟁할 때 그나마 남은 묵자 무리가 소멸되었다. 1세대 만에, 혹은 15년 정도 만에 찬란한 역사가 소멸한다.

이후 소수의 사람들이 『묵자』의 책을 보존했고, 이것이 위진 이후에 『도장경』에 편입되어서 보존된다. 한나라가 건국된 뒤에 유가나 도가는 부활한다. 그러나 묵가는 영영 소멸되었지만, 천만 다행으로 그 책은 보존되었다.

(3) 『맹자』 『장자』 『순자』 『한비자』 『여씨춘추』 『회남자』 등이 묵자와 묵가에 대해 언급을 한다. 진나라 통일 뒤에 묵가 학파가 소멸되면서, 『묵자』는 『도장』에 편입되어 보존되었다. 위진 이래 도교는 불교와 치열하게 경쟁하면서, 불교의 대장경에 대항해서 ‘도장(道藏)’을 만든다. 여기에 유가 이외의 제자학파의 저서를 넣는다. 『묵자』도 그 중 하나이다.

동진(東晉) 때 도가의 학자인 갈홍(葛洪)이 『묵자』를 전하는데 도움이 되었다는 얘기가 있다. 도가의 『신선전(神仙傳)』에는 묵자를 도교의 신선으로 기록했다. 청대에 들어 훈고

학자인 왕중(汪中, 1745~1794)이 문을 열면서, 필원 등 묵자 연구가 활기를 띠기 시작했다. 그 뒤 손이양(1848~1908)은 필원 왕인지 유월 소시양 등의 『묵자』의 주석을 집대성했다. 그는 30년간 연구하여 『묵자한고』를 지었다. 이 주석서 덕분에 『묵자』를 일반인 학자들이 읽을 수 있게 되었다.

3) 묵가의 학파와 교단

현존하는 『묵자』 책의 구조로 볼 때, 진의 통일 전까지 묵가는 4개의 교단이 있었을 것이라 추측한다. 10론의 상 중 하의 셋과 묵경 학파 하나가 그것이다. 순서상 10론 뒤에 묵경이 있는 것으로 보아서, 묵경 학파는 뒤에 성립했을 것이다. 내용으로 보아도 묵경 학파가 가장 나중에 성립했다. 전국 시대 후기의 명가학파의 논쟁들이 담겨져 있기 때문이다.

묵자의 10론은 상 중 하의 셋으로 이루어진다. 『장자』 「천하」 편에는 “상리근의 제자, 오후의 무리, 남방의 묵자인 고희 기치 등릉자의 파벌”이라 한다. 『한비자』 「현학」 편에는 “상리씨의 묵가, 상부 씨의 묵가, 등릉씨의 묵가”가 있다고 한다.²⁾

장자의 말에 나오는 ‘弟子’는 ‘형과 아우’, 선후배이다. 이론적 탐구를 하는 그룹이다. ‘徒’(도)는 군인의 무리이고, ‘屬’(속)은 속한 학파 파벌이다. 그 세 파의 구성원 성분이 달랐다. 따라서 상리근은 10론, 오후는 성 방어, 남방의 묵자는 묵경 학파일 가능성이 많다.

10론이 상 중 하로 되어 있는 것으로 보아서, 분명히 묵자 후예가 3개의 교단이 있었다. 이 세 교단이 위에 나오는 사람들 중 누구에 해당되는지는 명확하지 않다. 진나라 통일 뒤에 통합 묵가 교단이 3개의 교단이 가졌던 10론을 그대로 수록했기 때문이다.

그렇다면 그 3개의 교단은 무엇인가? 아무래도 지역적으로 갈라진 것 같다. 크게 보자면 진(秦) 제(齊) 조(趙) 초(楚)의 네 지역의 묵가의 무리가 아닐까? 그 넷 말고 다른 국가에서 묵가의 무리가 형성되기는 어려웠을 것이다. 복돈의 일화에서 진나라에 묵자 무리가 있음이 명확하다. 조나라는 묵가가 진시황과 싸운 기록이 있다. 남방의 묵자인 등릉씨가 있다고 한다. 당시 남방은 초나라이다. 그리고 어록 부분에서 묵자는 노나라 출신으로 제나라에서 활동을 많이 했다고 나온다. 제나라에도 묵가가 있었음을 가늠한다. 결국 그 네 나라 가운데 세 나라의 묵가 교단이 10론을 가지고 있었을 가능성이 높다.

진의 통일 때문에 각 나라의 묵가 교단이 통일되었기 때문에 각지의 전승을 모아서 하나로 편찬하게 된다. 그렇다면 『묵자』 책의 편찬지는 진나라 수도 함양일 가능성이 많다. 전국 시대 말기에 함양에서는 『여씨춘추』 『한비자』가 편찬되었다. 『묵자』도 함양에서 종합되었다고 추론할 수 있다.

진시황의 통일 뒤에 묵가 무리도 통합의 압력을 받았다. 7국 체제일 때는 적어도 4개 지역 이상의 묵가 학파가 있었다. 그러나 통일 국가가 되면서부터 진시황의 강력한 사상 통제로 통합을 해야만 했다. 전통적으로 진나라는 묵가의 무리를 용인했다. 그러나 통일 뒤 진시황은 모든 사상이나 학자가 국가에 귀속되고 복무되기를 원했다. 한비자의 법가를 주축으로 하는 진시황에게는 다양한 사상이란 불편한 존재였을 뿐이다.

2) “相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者 苦獲·己齒·鄧陵子之屬。” “有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。”

4) 『목자』 책의 성립 시기 문제

(1) 『목자』의 각 부분의 성립 시기에 대한 추정은 와다나베의 견해가 유명하다. 이에 따르면 『목자』는 선진 시대의 목자 학파의 활동의 결정체이고, 오랫동안 완성되었다. 따라서 각 편의 성립 시기가 다르다.

와다나베에 따르면, 목자 사상의 원형은 검애이다. 검애는 평등한 사랑이다. 평등한 인간 관계이다. 이는 또한 강자와 약자 가운데 약자의 편을 지지하는 것이다. 그러나 전국 시대 후반부에 와서는 강자의 입장도 고려한다. 「상동」 편이 그것을 반영한다. 상동(尙同)은 아래가 위사람에게 절대 복종하는 것이다. 이것은 전체주의 국가이다. 한비자의 국가와 같다는 것이다.

와다나베는 검애와 상동이 정반대의 사상이라 본다. 검애는 평등이고, 상동은 엄격한 상하 관계이다. 이에 따라 「검애」 편은 초창기에, 「상동」은 후기에 만들어졌다고 한다. 또한

와다나베는 목자가 자연과학자라고 생각한다. 따라서 ‘하느님, 귀신’을 말할 리가 없다고 본다. 그런데 「천지(天志)」 「명귀(明鬼)」는 하느님과 귀신을 지지한다. 이는 후기에 목가 무리가 목가 사상을 펴기 위한 수단으로 만든 것이라 본다.

따라서 그는 검애 비공 등은 초창기에 만들어지고, 절용 등은 중기, 상동 천지 명귀는 후기에 만들어졌다고 한다.

(2) 이는 무리한 추정이다. 목자의 사상의 원형이 검애이고, 상동은 그 반대라는 가정은 옳지 않다. 이는 와다나베의 독단적 생각이다. 가장 큰 이유는 10론이 상중하로 이루어져 있다는 사실이다. 상중하는 대략 같은 내용인데, 부분적으로 다르다. 왜 이렇게 되었나?

목자가 죽은 뒤에 목자의 가르침을 모은 것이 10론일 것이다. 이때는 상중하 없이 그냥 단일한 판본이었을 것이다. 그런데 세월이 가면서 각국에 목자 교단이 생긴다. 그리고 그 교단은 서로 교류 없이 각자 10론을 경전으로 삼으면서 해석을 했을 것이다. 이런 상태로 약 200년 이상이 지났다. 그래서 3개 교단의 10론이라는 경전이 서로 달라진 것이다.

진나라가 통일한 뒤에 통일 목가 교단은 이렇게 달라진 10론을 통폐합하지 않고, 그냥 상중하로 모았다. 3교단이 통폐합을 반대했을 것이다.

이렇게 추정하는 것이 가장 합리적이다. 와다나베처럼 보면 문제가 생긴다. 똑같은 내용인데, 왜 상중하로 만들어야 하는가? 그는 목가 무리가 단일 교단이라 생각한다. 그래서 그 교단이 시간의 흐름에 따라 상중하를 만들었다고 본다. 그러나 장자나 한비자의 기록에 따르면 목가의 무리는 최소한 3개 이상이 있었다. 그리고 서로 대립했다고 한다.

5) 『목자』 책의 두 가지 특징

(1) 10론은 단순한 문장의 반복이 많다. 논의도 매우 상식적이고 쉽다. 왜 이렇게 된 것인가? 풍우란 등의 일반적인 견해에 따르면, 목가의 무리는 하층민이었기 때문이다. 백성들은 무식하기 때문에 단순한 문장을 반복하면서 쉽게 설명해야 한다. 나아가 목자도 하층민 출신이기 때문에, 사상이 단순하고 상식적이고 얇고 미신적이라고 한다.

이는 너무 목자를 낮게 보는 이론이다. 맹자 이래로 목자를 비난하는 전통이 있었다. 그러면서 목자나 목가를 수준 낮은 집단으로 보는 편견이 이어져 왔다.

단순 문장을 반복하는 이유는 아마 초창기에 목자의 말은 기록되지 않았고, 암송되어서 전승되었기 때문일 것이다. 초기 불교의 경전인 『수타 니파타』도 이와 비슷하다. 암송되다가 죽간에 기록되었을 것이다. 당시는 죽간에 기록했는데, 전국시대 초기는 아직 죽간이 활성화가 되지 않은 시기이다. 그 무렵 초기 문서들은 대부분 비단 갈포 등에 썼을 것이다. 『논어』가 짙막한 구절인 이유도 마찬가지이다.

목자가 상식적이고 단순한 사상을 말한다는 것도 오해이다. 목자는 경험론자이면서 논리학자이다. 경험적 사실에 근거해서 논리적으로 증명한다. 이는 매우 쉽고 상식인 것으로 보인다. 그러나 그 뒤에는 매우 복잡한 논리와 깊은 통찰이 숨어 있다.

(2) 10론은 따로 따로 설명한다. 각 장은 제목의 내용을 설명한다. 예를 들자면 겸애 편은 겸애만 설명한다. 그리고 상동이나 천지와 어떤 연관 관계인지를 말하지 않는다. 나아가 10론 전체를 아울러서 설명하는 것도 없다.

대부분의 연구자들은 ‘10론’의 연관성을 이해하지 못하는 경우가 많다. 그렇다 보니 10론 각자가 너무 단순하고 상식적이고 유치한 것으로 보인다. 예를 들어 주희나 풍우란 등은 목자의 사상을 수준 낮은 것으로 생각한다. 10개의 주제를 서로 연관시켜서 해석하고, 이를 통해서 목자의 사상 전체를 파악해야 한다. 그러면 목자의 사상이 얼마나 깊은 통찰과 비전을 가지고 있는지를 알 수 있다.

3. 겸애(兼愛) - 전체 사랑

3.1, '兼愛'의 의미

목자의 대표적인 사상으로 일반적으로 인정되는 것이 '겸애(兼愛)'이다. 兼愛는 '전체적인 사랑'을 뜻한다. 그리고 겸애는 천지(天志) 상동(尙同)과 직접적으로 연결된다.

1) '兼'의 뜻

(1) '兼'은 옥편에 따르면, “겸하다, 아우르다”의 뜻이다. 그런데 『목자』 「경」 상에 따르면, 전체는 '兼', 부분은 '體'라고 한다. '兼'은 전체를 뜻하는 목자학파의 전문 용어이다. 따라서 '兼愛'의 '兼'은 “전체를 고루”라는 의미이다.

어떤 사람들은 '兼'을 '무차별', '兼愛'를 '평등 박애'로 번역하는데, 이것은 틀렸다. 兼愛는 '무차별적 사랑'이 아니다. 맹자는 목자가 '무차별'을 주장했다고 비난한다. “나의 아버지와 남의 아버지를 구별하지 않고, 무차별적으로 사랑하는 것이 겸애이다”라고 맹자가 비난한다. 이는 목자 사상을 제대로 이해하지 못 하고 비판하는 것이다.

목자는 '兼'을 전체라고 한다. 따라서 兼愛는 전체를 사랑하는 것이다. 나의 아버지, 남의 아버지를 모두 아우른 전체를 사랑하는 것이다. 차별하지 않는다는 말이 아니다. '전체를 사랑함'과 '차별 없는 사랑'은 다른 것이다.

목자는 허용되는 차별과 허용되지 않는 차별을 나눈다. 예컨대 나의 가족과 이웃집 식구들을 차별하는 것은 허용되지 않는다. 반면 상현사능(尙賢使能)의 원칙에 따라 능력이 있고, 결과를 낸 사람에게 더 주는 것은 허용된다. 목자는 유가적인 가족주의에 근거한 차별은 모두 반대한다. 반면 현실적 결과를 내는 것에 따라 차등을 두는 것은 찬성한다.

(2) 목자는 兼愛를 '兼相愛 交相利'라고 설명한다. “**겸하여 서로 사랑하고, 교환하여 서로 이롭게 한다.**” 목자는 '愛'에는 兼相을 붙이고, '利'에는 '交相'을 붙인다. 이익은 '서로 교환함'(交相)이다. 사랑은 '서로 전체로 함'(兼相)이다. 이익은 교환하고, 사랑은 전체로 한다.

兼은 '전체', 相은 “사람과 사람, 너와 나, 서로”이다. 이익을 교환하고 분배함에 있어서, 원칙은 '전체를 고루 사랑함'(兼愛)이다. 전체를 다 고려하는 것은 **배분적 정의**이다. 이것은 균등 분배, 평균적 분배가 아니다. '전체를 사랑함'은 배분적 정의를 따르는 것이다. 반면 '차별없는 평등한 사랑'은 평균적 정의이다. 따라서 겸애는 '평등 박애'가 아니다. '兼'을 획일적 평등으로 이해한 것은 틀렸다.

겸애는 사랑이다. 남녀의 사랑이나, 가족 사이의 사랑, 혹은 친구 사이의 사랑에 적용되기 보다는, 상동(尙同)에 적용되는 사랑이다. '尙同'은 “위와 같아짐”(上同)이다. 아래 사람들이 이해 다툼으로 싸울 때, 위사람이 조정해 준다. 이때 아래 사람은 위의 조정에 따라야 한다. 이것이 '尙同'이다. 위사람은 분쟁을 조정할 때, 겸애를 해야 한다. 평균적 정의가 아니라, 배분적 정의의 관점에서 조정하는 것이다.

(3) 겸애의 다른 측면은 비공(非攻, 공격을 부정함)이다. 겸애는 사랑하는 것이고, 비공

은 공격하지 않음이다.

법가인 한비자는 이웃을 적이며, 재앙이라 제거의 대상으로 본다. 그래서 그들과 결코 공존할 수 없다. 놓아두면 결국 내 뒤통수를 치는 재앙 덩어리이다. 이런 점에서 묵자와 한비자는 완전히 반대된다.

묵자는 이웃은 남이지만, 나와 이익을 교환하는 대상(交相利)으로 본다. 이익을 교환을 하려면 먼저 상대를 인정해야 한다. 이것이 비공(非攻)인데, 상대를 공격하지 않고, 상대와 공존하는 것이다. 이는 개인뿐만 아니라 대부 제후, 나아가 국가들 사이에도 적용된다. 국제 질서로 볼 때 이는 다국 공존론이다.

(4) “兼而愛之. 兼而利之”³⁾ - 하늘은 “천하의 모든 것들(짐승 풀 나무 다 포함)을 사랑하고 이롭게 한다.” 여기에서 兼은 세계 전체를 가리킨다. 하늘은 누구를 무엇을 빠뜨리지 않는다. 유가적 별애와는 확연히 다른 체계이다. 구별하지 않는 것이 전체를 포함한다는 뜻이다.

“兼而有之. 兼而食之”⁴⁾ - “세상 모든 것들에게 소유하게 만들고, 모두가 먹게 해 준다.” 묵자는 사랑함을 현실적으로 물질적으로 돕는 것이라 한다. 누구를 사랑한다는 것은 그를 이롭게 하는 것이다. 즉 ‘愛(사랑, 仁)는 利(이로움)’이다. 이롭게 한다는 것은 그가 소유하게 하고 먹게 해 주는 것이다. 요컨대 묵자에게 사랑이란 그 사람을 위해서 노동을 해 줌이다. 사랑은 곧 노동이다.

2) 묵자의 성악설

묵자는 성악설을 주장한다. 그렇다면 겸애는 어떻게 해서 가능한가? 성악설과 겸애는 서로 반대되는 것 같다.

묵자는 상식적인 경험론을 주장한다. 사람은 욕망을 가진 존재이다. 욕망 충족을 위해서 노동을 하고, 물자를 절약해야 한다.(節用) 마음은 욕망 뿐이고, 도덕규범이 존재하지 않는다. 이는 고자의 마음은 백지라는 설과 같다.

사람의 마음에는 본래 윤리 도덕이나 선함이 존재하지 않는다. 그래서 무엇을 물들이느냐에 따라서 사람의 마음은 그 색깔로 물든다. 「소염(所染 물들이임)」 편은 이 주제를 설명한다. 사람은 주변 사람이나 윗사람에 물든다. 선한 사람이면 선하게, 악한 사람이면 악하게 물든다. 결국 최종적으로는 하늘의 뜻(天志)에 물들어야 한다. 하늘의 뜻은 겸애이다.

묵자가 보기에 국가 사회의 혼란의 원인은 나와 남을 구별하고, 나를 사랑하고, 남을 사랑하지 않는 이기심에서 생겨난다. 자연 상태에서 인간은 자기의 이익만을 옳다고 주장한다. 이것은 인간의 본성을 악하다고 본 것이다.

태초의 상태에서 인간들은 본성상 이익 다툼을 할 것이다. 이 때 현자가 조정을 해 주어야 한다. 현자의 가장 중요한 덕목은 겸애이다. 나아가 현자들은 하늘의 뜻에 물들어야 한다. 하늘의 뜻이 겸애이기 때문이다.

이렇게 해서 성악설과 겸애의 충돌을 해소한다.

3) 『墨子』 「법의」

4) 『墨子』 「법의」

3) 유가와 묵가의 사랑의 차이

(1) 사랑의 형태는 에로스적 사랑과 아가페적 사랑이 있다.

에로스는 ‘육체적 사랑’ 또는 쾌락을 위하는 육체의 결합을 상징한다. 이것은 인간적 사랑 또는 조건 달린 사랑으로 일반적인 남녀 간의 사랑을 말한다. 내가 누구를 사랑하는 이유가 있는 것이다. 그 여자가 예쁘기 때문에, 혹은 마음씨, 교양, 재산, 가문 등의 조건이 없다면, 사랑하지 않는다.

아가페적 사랑은 그런 조건이 없이 사랑하는 것이다. 예컨대 신이 인간을 사랑하는 것, 엄마가 자식을 사랑하는 것을 말한다. 이것은 조건 없는 사랑, 이타적 사랑, 헌신적인 사랑, 희생적인 사랑으로 해석된다. 겸애도 이와 같은 사랑이다. 그래서 겸애는 하늘의 뜻이다. 에로스가 인간의 사랑이라면, 아가페는 신의 사랑이다. 에로스는 조건 달린 사랑이고, 아가페는 무조건적인 사랑이라 볼 수 있다.

(2) 공자 사상의 핵심은 ‘인(仁)’이다. ‘仁’은 ① 사랑 ② 인격, 이 둘을 뜻한다. 접하는 모든 사람을 두루 사랑할 수 있으면, 그는 인격자이다. 仁의 사랑은 가족 사이의 사랑이다. 가족 사랑에서 출발해서 사회 국가 전체로 확장하는 것이다.

묵자는 공자의 후예에게서 배웠다. 그의 사상의 전반에는 유가(儒家)를 수용한 흔적이 많다. 『시경』 『서경』의 인용이나, 그것을 기초로 한 삼표(三表)에 의한 판단이 그렇다. 그러나 사랑에 대해서는 유가와 반대되는 입장을 고수하면서 ‘겸애’를 주장한다. 겸애의 반대는 별애(別愛)이다. 겸애는 전체를 사랑하는 것이고, 별애(別愛)는 구별하고 차별해서 사랑하는 것이다.

그렇다면 유가는 왜 에로스적 사랑이고 묵가는 왜 아가페적 사랑인가?

(3) 유가의 사랑은 에로스적 사랑으로 조건이 달린 사랑이다. 유가의 사랑하는 조건, 사랑하는 기준은 인(仁), 정명(正名), 예(禮), 의로움(義)이라는 도덕적 덕목이다. 그가 이런 ‘도덕적인 덕목’을 실천하면, 조건을 충족시킨 이유로 그를 사랑한다. 반대로 조건을 어기고 도덕적이지 않으면 미워해야 한다. 도덕적인 인간을 사랑하는 것은 당연하지만, 부도덕한 사람은 미워해야 한다. 사랑하고 미워하는 이유는 그를 도덕적으로 만들기 위한 것이다. 그가 부도덕한 것을 행할 때는 그를 미워해서, 그의 부도덕한 행실을 바로잡아 주어야 한다. 부도덕한데도 미워하지 않으면, 그는 계속 나쁜 짓을 할 것이다. 예컨대 어머니의 자식 사랑이 그런 것이다.

미워하는 이유는 사랑하기 때문이다. 상대를 사랑하기 때문에, 상대가 잘못하면 미워하면서 고쳐 주려 한다. 만약 내가 상대를 미워한다면, 상대가 나쁜 짓을 해도 신경을 안 쓸 것이다. 그러므로 사랑의 반대는 증오가 아니라 무관심이다. 유가에서는 사랑과 증오는 같은 것이다. 사랑하기 때문에 증오하고, 증오는 사랑의 표현이다. 이런 사랑과 증오의 동시 존재를 ‘양가(兩價) 감정’이라 한다.

(4) 아가페적 사랑은 ‘양가(兩價)’ 감정이 없이, 오직 사랑만 있는 신적인 사랑이다. ‘신’은 모두의 신이기 때문에, 누군가를 차별하는 것은 있을 수 없다. 겸애는 ‘전체를 사랑하는 것’이니, 누군가를 빼거나 구분하여 차별하지 않는다. 그래서 신적인 사랑이다.

반면 에로스적 사랑은 증오를 함축한다. 사랑과 증오라는 것은 구분과 차별을 전제한다. 둘로 구분되기 때문에 둘 중 하나를 사랑하고 다른 하나를 미워한다. 유가처럼 세상을 윤

리 도덕의 기준으로 보면, 윤리적인 측면과 비윤리적인 측면으로 나뉜다. 윤리적인 측면만 사랑하고, 비윤리적 측면은 미워한다. 그러므로 이것은 별애(別愛)이다.

(5) 김승석⁵⁾ 교수는 유가의 인(仁)과 목자의 겸애를 각각 에로스와 아가페로 단정 짓는 것을 비판한다. 에로스와 아가페는 서양에서 기독교를 설명할 때 쓰는 개념이다. 따라서 엄밀한 의미에서 인(仁)과 겸애(兼愛)는 eros와 agape와 같지 않다. eros는 남녀 사이의 사랑에 가깝다. 반면 인(仁)은 도덕적인 사랑이다. agape는 절대자인 신의 사랑이다. 주로 예수의 행적에서 주로 드러난다. 예수는 “더럽고 추악하기 때문에 사랑한다.” 사랑에 조건이 없다. 반면 겸애는 모든 인간이 할 수 있다. 특히 지배층이 겸애를 해야 한다.

나아가 목자는 하늘의 뜻(天志)이 겸애라고 말한다. 하늘은 겸애를 한다. 따라서 겸애는 하느님의 사랑이고 아가페이다. 또한 겸애는 전체를 사랑하는 것이다. ‘전체’란 여러 사람의 전체일 수도 있고, 한 사람에게도 그 사람의 전체적인 측면일 수 있다. 전체를 사랑한다는 말은 조건이 없이 사랑한다는 것과 같아진다. 따라서 ‘전체, 조건 없음’이라는 점으로 볼 때 겸애는 아가페라고 할 수 있다.

(6) 김승석 교수는 또한 상동과 겸애의 맞교환이라는 도식을 반대한다. 이는 마치 윗사람은 겸애만 하고, 아랫사람은 상동만 한다는 인상을 준다. 겸애는 윗사람 뿐만 아니라 모두가 함을 말한다. 또한 상동(尙同)은 ‘위와 같아짐’(上同)으로 볼 것이 아니라, 말 그대로 ‘같아짐을 숭상한다’(尙同)로 해석해야 한다. 두 사람이 분쟁할 때 윗사람이 조정을 해 준다. 이 조정 내용을 분쟁 당사자인 두 사람이 받아들여서 숭상해야 한다. 더 나아가 이 둘 뿐만 아니라, 그 이웃의 모든 사람, 혹은 윗사람도 ‘같아짐을 숭상’해야 한다. 모두가 상동 하는 것이다.

이런 김승석 교수의 해석은 기본적으로 맞다. 다만 미세한 측면에서는 다르다. 겸애는 모든 사람이 해야 한다. 상동(尙同)이라는 측면에서 볼 때, 아랫사람들의 분쟁을 조정해 주어야 하는 윗사람의 가장 중요한 덕목이 겸애이다. 겸애는 모두를 사랑하는 것이다. 분쟁하는 양자를 전부 차별 없이 사랑해야 한다. 전체를 사랑함은 공정-공평함이다. 따라서 모든 사람들 가운데 분쟁을 조정하는 윗사람에게 겸애는 가장 중요한 덕목이고 조건이다.

이렇게 공정하고 공평하게 조정하기 때문에, 분쟁 당사자인 아랫사람은 반드시 윗사람의 조정에 따라야 한다. 상동(尙同), 즉 상동(上同 위와 같아짐)을 해야 한다. 위가 겸애를 해서 조정된 내용을 아래는 상동으로 따라야 한다. 이런 점에서 볼 때, 겸애와 상동은 서로 조건적인 것이며, 맞교환이라 할 수 있다. 겸애의 여러 측면 가운데 위와의 관계를 상동과 연결시키면 맞교환 관계라고 할 수 있다.

(7) 목자가 전체적인 사랑(겸애)을 강조하는 이유가 무엇인가? 이것은 현실적인 힘의 관계 때문이다. 사랑은 힘의 문제와 결부되어진다. 세상은 큰 나라가 작은 나라를 공격하고 큰 집안이 작은 집안을 유린한다. 요컨대 강자는 약자를 겁탈한다. 왜 강자는 약자를 사랑하지 않고, 공격을 하는가? 이것이 목자의 질문이다.

목자에게 사랑은 상대에게 실제로 무엇을 해 주는 것, 즉 이익을 주는 것이다. 배고픈 자에게 밥을 주고, 추운 자에게 옷을 주는 것이다. 따라서 사랑하기 위해서는 물질적인 힘

5) 현재 울산대 사회과학대 경제학과 교수로서, 목자의 사상에 대한 깊은 연구를 통해 기존의 학설을 새로운 관점에서 해석하고자 노력하는 학자이다.

이 있어야 한다. 사랑은 강한 자가 하는 것이라면, 힘이 없는 자가 사랑한다는 것은 불가능하다. 그런데 현실적으로 보면, 강한 자는 약한 자를 사랑하기 보다는 공격하여 약탈한다. 왜 그런가? 목자 당시는 정복 전쟁의 시대였다. 강자는 더 강해지기 위해서 공격을 하고, 약자는 강해지기 위해서 공격을 한다. 모두가 서로 공격한다. 목자 당시는 이런 딜레마를 벗어날 수 없는 시대였다.

(8) 이 딜레마의 해결 방법으로 목자는 겸애를 제시한다.

강자의 입장에서 약자를 겸애하기 보다는 공격하는 것이 쉽다. 그래서 이것이 일반적인 풍조가 되었다. 그런데 왜 강자가 약자를 공격하지 않고 사랑해야 하는가? 그 이유를 세 가지로 볼 수 있다. 첫째 겸애는 하늘의 뜻이다. 하늘의 뜻을 따르지 않으면 벌을 받는다. 둘째, 겸애의 상호성이다. 내가 겸애하면 상대도 나를 겸애한다. 셋째, 그렇기 때문에 겸애가 서로에게 이익이 된다.

논리적으로 볼 때, 강자가 약자를 공격해서 멸망시키는 것의 치명적인 문제가 있다. 최종적으로 가면, 단 하나의 강자만 살아남고, 나머지는 모두 멸망해야 한다. 이것이 강자의 약자 공격의 필연적인 귀결이다. 문제는 내가 그 단 하나의 최종 승자가 될 수 있는가에 있다. 대부분의 사람 혹은 국가는 모두 승자가 아니라, 패배해서 죽는 쪽이 된다.

중국의 역사가 바로 이 논리로 나갔다. 전국 시대에 7국이 싸워서 결국은 진나라가 통일했다. 통일이라는 말은 6국의 멸망을 뜻한다. 목자는 당시의 군주들에게 바로 이런 점을 지적한 것이다. 목자는 하나 빼고 모두 멸망하느니, 서로 겸애하면서 공존하는 것이 최선의 방법이라고 한다.

(9) 목자 당시는 강자가 약자를 공격해서 멸망시키고, 최종적으로 하나만 살아남는 것을 선택했다. 현실의 군주들은 목자의 말을 뼈아프게 받아들이지 않고 이웃에 있는 약자를 공격했다.

이때 강자의 공격을 저지하고, 겸애를 유도하는 가장 쉬운 방법으로 하느님의 뜻을 내세운다. 겸애를 하지 않으면 하늘의 벌을 받는 체계이다. 현실의 군주는 사람의 시각이 아니라, 신의 눈으로 세상을 보아야 한다. 신 앞에 모든 인간은 평등하기 때문에 사람을 차별할 수 없다.

현실적으로 약자를 사랑하는 것은 쉽지 않다. 약자는 하층민이거나 힘이 없는 사람, 힘이 없는 나라들이다. 이들은 대충 더럽고 추악하고 무식하고 천한 자들이다. 어떻게 이런 자들을 사랑하는가? 이에 대해서 기독교에는 이런 격언이 있다. “더럽고 추악하기에 사랑한다!” 이는 예수의 시각으로 본 사랑이다.

4) 겸애의 몇 가지 측면

(1) 목자는 겸애를 해야 하는 이유: 의무, 상호주의, 천지(天志) 등을 든다. 겸애는 사람이 해야 하는 의무이다. 그리고 내가 겸애를 하면 남도 나에게 겸애를 하는 상호주의적 특징이 있다. 또 겸애는 하늘의 뜻이어서 해야 한다.

3개 중 의무와 상호주의는 강제성이 약하고 천지가 가장 강하다. ‘땅 위의 강자들처럼 공격하지 말고 이 세계의 최강자인 신처럼 겸애하라.’ 인간의 눈이 아닌 신의 시각으로 보라는 것이다. 하늘은 인간이 겸애를 하면 상을 주고, 하지 않으면 벌을 준다. 겸애를 기

으로 하느님은 상과 벌을 내린다. 이것은 유일신이기에 가능하다. 예컨대 기독교의 하느님은 노아의 방주⁶⁾나 소돔과 고모라⁷⁾의 일처럼 타락한 인간에게 벌을 내린다.

인간은 상과 벌의 대상이 된다. 이것은 인간이 '자유 의지'를 가지고 있다는 것을 전제로 한다. 자기 의지로 자유롭게 행위 했기 때문에, 책임이 따른다. 그래서 인간이 상과 벌의 대상이 된다는 것은 인간을 무시하거나 낮게 보는 것이 아니다. 오히려 인간을 자유 의지를 가진 주체적 존재로 본다.

이처럼 상과 벌을 말하는 것은 성악설의 특징 중 하나이다. 법가도 상과 벌을 매우 중시한다. 사람의 마음은 이기심으로 가득 차 있기 때문에, 끊임없이 나쁜 짓을 하게 된다. 외부의 규율과 규제가 있어야 나쁜 짓을 하지 않게 된다. 법가는 법으로 규율한다고 본다. 목자는 하느님의 뜻으로 인간의 욕망을 규제하려 한다.

(2) 인(仁)과 겸애의 차이: 仁人은 사랑하는 사람 또는 인격을 가진 사람을 의미한다. 仁은 유가의 용어인데 목자가 쓴다. 목자의 '仁'은 겸애(兼愛)를 가리킨다.

유가의 사랑인 인(仁)은 기본적으로 가족 사이의 사랑을 뜻한다. 공자는 효제(孝弟, 부모 사랑과 형제 사랑)는 '인(仁)을 하는 근본'이라 한다. 가족 사이의 사랑을 익히고, 이를 확장해서 이웃과 사회 국가로 넓힌다. 이것은 대학(大學)의 "수신제가치국평천하"이다. 이런 가족사랑은 종법적 위계질서를 주축으로 한 주나라의 봉건제에 근거한다.

한편 겸애는 이와 전혀 다른 것이다. 목자의 사랑은 상대를 현실적으로 실제로 이롭게 함이다. 여기에서는 의식주의 문제가 중요한 것이다. 직접적으로 와 닿는 사랑의 중요성을 강조한다. 겸애는 경험론적이고, 공리주의적인 것이다. 겸애는 판단의 기준이다. 그래서 유가의 인(仁)과는 구분 지어진다.

(3) 겸애에 대한 오해 - 평등한 사랑: 일반적으로 기존 이론은 겸애를 타인에 대한 평등한 사랑이고, 계급과 혈연을 넘어선 평등한 박애 사상이라 한다. 또 겸애는 '보편적인 사랑'(universal love)이라 번역한다.

이는 잘못하면 오해할 수 있다. 겸애가 차이를 부정하고, 평등한 사회 구조를 수립하는 것이 아니다. 사회적 불평등과 계급 구조를 부정하는 것은 농가(農家) 학파이다. 농가는 무정부주의자이다. 반면 목자는 군주와 관리, 백성의 분업적 체계의 구성을 주장한다.

겸애가 '무차별'인 것은 '상동(尙同)'의 맥락에서 그렇다. 윗사람이 아랫사람의 이익 주장에 의한 분쟁을 조정할 때, 대립되는 두 사람을 차별 없이 대해야 한다. 조정할 때 양자의 이익을 다 긍정하고, 어느 일방이 손해를 보게 조정하지 않는다. 양자에게 공평하고, 전체의 이익이 최대되게 조정한다. 이렇게 '차별하지 않는 사랑'이 바로 겸애이다. 다시 말해서 '무차별'이란 계급 위계질서가 없다는 것이 아니라, 분쟁 조정에서 공평 공정하게

6) 노아의 방주는 구약 성서의 첫 장인 「창세기」의 "노아의 홍수 이야기"에 나오는 네모난 배(方舟)를 가리킨다. 인류 창조 이후 인류의 선조들이 나날이 포악해지므로 하나님은 홍수를 내려서 인류를 멸망시키려 하였다. 다만 의로운 사람, 즉 하나님의 길을 따르는 사람인 노아와 그 가족만이 징벌을 면하게 되었다.

7) 소돔은 구약 성서의 「창세기」에 나오는 지명이다. 소돔과 그 이웃 성(城)인 고모라는 성폭력 및 도덕적 퇴폐가 만연하였다. 하나님은 아브라함의 간절한 기도를 듣고 소돔에 거주하고 있던 롯에게 의로운 사람 10명만 찾아내면 멸망을 보류하겠다고 했으나, 약속을 지키지 못하였다. 롯이 소돔을 탈출하는 동시에 하늘에서 유황불이 내려와 멸망하였다. 지금은 흔히 '죄악의 도시'를 뜻하는 비유로 쓰이고 있다.

대함이다.

겸애(兼愛)의 반대는 별애(別愛)이다. 차별하는 사랑이다. 유가는 가족을 단위로 차별한다. 반면 겸애는 “남의 부모를 나의 부모처럼 여기고, 남의 집안을 나의 집안처럼 여기고, 남의 도움을 나의 도움처럼 여기고, 남의 국가를 나의 국가처럼 여기는 것”이다.

3.2. 겸애 상(上)

「겸애」 상 편의 내용은 다음과 같다. 겸애에 대한 개괄적 설명이다. 상 편은 중-하 편과 내용이 조금 다르다. 중 편과 하 편은 서로 비슷하다.

1) 인과 관계적 설명

목자는 논리적인 사상가이기 때문에 항상 원인과 결과를 따진다. 일이 발생하면, 그것의 원인을 찾는다. 이것은 경험론적인 사태로 원인을 제거하면, 결과도 없앨 수 있다는 주장이다. 겸애를 설명하기 위해서 목자는 먼저 원인-결과의 관계를 풀이한다. 그는 겸애를 인과 관계적으로 설명한다.

(1) 원인과 결과의 관계

성인은 천하를 다스림으로써 일을 삼는 자이다. 반드시 난리가 일어나는 원인을 알아야, 이에 그것을 다스릴 수 있다. 난리가 일어나는 원인을 알지 못 하면, 그것을 다스릴 수 없다.

비유하자면, 의사가 사람의 질병을 공격하는 것이 그러함과 같다. 반드시 질병이 일어나는 원인을 알아야, 이에 그것을 공격할 수 있다. 질병이 일어나는 원인을 알지 못 하면, 그것을 공격할 수 없다.

난리를 다스려짐만이 어찌 흘러 그러하지 아니하겠는가? 반드시 난리가 일어나는 원인을 알아야, 이에 그것을 다스릴 수 있다. 난리가 일어나는 원인을 알지 못 하면, 그것을 다스릴 수 없다.⁸⁾

목자는 겸애를 치란(治亂)과 연결시킨다. 이렇다면 겸애는 개인적인 도덕률이 아니다. 유가의 도덕은 개인이 실천해야 하는 것이 기본이다. 겸애(兼愛)설은 윤리학이 아니라, 통치론 또는 정치 이론이다. 일반적으로 겸애를 개인적 실천 덕목으로 알고 있다. 이는 잘못된 해석이다. 목자는 첫머리에서, 겸애는 그런 것이 아니라, 통치 원리라고 선포하고 있다. 통치 원리이므로, 겸애는 상동(尙同, 위와 같아짐)과 연결된다.

亂(난리, 어지러움)을 질병과 비교해서 설명한다. 질병이 몸을 공격하듯이, ‘亂’은 나라를 허물어뜨린다. 亂은 사람들이 이익 때문에 서로 다투고 싸우는 것을 말한다. 이것이 바로 상동(尙同)이 필요한 상황이다. 그리고 또한 겸애도 필요하다.

8) 聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然？必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則弗能治。 「겸애」 상1

(2) 난리의 원인 - 부자, 형제, 군신이 사랑하지 않음

성인은 천하를 다스림으로써 일을 삼는 자이다. 난리가 일어나는 까닭을 살피지 않으면 안 된다. 마땅히 난리가 무엇으로부터 일어나는지를 살펴야 한다. 서로 사랑하지 않음에서 일어난다. 신하와 자식이 임금과 아버지에게 효도하지 아니함이 이른바 난리이다. 아들이 자신을 사랑하되 아버지를 사랑하지 않는다. 그러므로 아버지를 혈뜬어서 자기를 이롭게 한다. 아우가 자신을 사랑하되 형을 사랑하지 않는다. 그러므로 형을 혈뜬어서 자기를 이롭게 한다. 신하가 자신을 사랑하되 임금을 사랑하지 않는다. 그러므로 임금을 혈뜬어서 자기를 이롭게 한다. 비록 아버지가 되어도 아들을 자애하지 아니하고, 형이 되어도 아우를 자애하지 아니하고, 임금이 되어도 신하를 자애하지 아니한다. 이것이 또한 천하가 이른바 난리이다.⁹⁾

목자는 겸애를 상하 관계인 군-신, 부-자, 형-아우에서 설명을 한다. 신하 아들 아우가 그 위인 임금 아버지 형에게 사랑을 해야 한다. 군신은 제후국, 부자와 형제는 대부 집안과 연관이 된다. 나라와 집안에서 구성원들이 서로 겸애를 해야 한다.

이것은 「상동」 편에서 말하는 ‘尙同’(위와 같아짐)과 비슷하다. ‘마을 - 고을 - 나라’와 같은 어떤 단위 안에서 갈등(亂)을 겸애로 해결하라는 점에서 상동 이론과 연결된다. 윗사람이 아랫사람의 갈등을 조정하는 상동(尙同)과는 약간 차이가 있다.

결국 목자의 사상은 서로 내용적으로 구조적으로 얽혀 있다. 그러나 일반적으로 연구자들은 겸애 천지 상동 등을 따로 따로 말한다. 서로 연결시켜서 이야기하는 경우가 드물다.

2) 겸애와 상동 : 사랑과 이익의 관계 - 공정성

목자는 어지러움의 원인을 설명하기 위해 5륜의 인간관계, 도적, 제후 대부를 제시한다. 이들이 서로 별애(別愛)하기 때문에 서로 공격하고 해친다고 본다. 서로 겸애를 하지 않기 때문에 문제가 발생하는 것이다. 겸애는 강자의 의무임을 천지에서 말한다. 그렇다면 강자와 약자 사이의 문제 해결은 무엇으로 해야 되는가? 그것은 겸애와 상동의 상호 교환에 있다. 전체를 사랑하지 않음에서 생기는 문제와 서로 다른 이익의 다툼은 목자의 해결과제이다. 목자는 기존의 위계를 고수하는 가운데 합리적인 방안을 고안해 낸다.

만약 천하가 전체를 서로 사랑하여, 남을 사랑하기를 그 몸처럼 사랑한다면, 만약 천하가 전체를 서로 사랑하고, 사람을 사랑하기를 그 몸을 사랑함처럼 하면, 오히려 효도

9) 聖人以治天下為事者也。不可不察亂之所自起。當察亂何自起。起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛 不愛父，故虧父而自利 弟自愛 不愛兄，故虧兄而自利 臣自愛 不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利 兄自愛也 不愛弟，故虧弟而自利 君自愛也 不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。「겸애」상2

하지 않는 자가 있겠는가?

아버지와 형님과 임금 보기를 그 몸처럼 하면, 어찌 효도하지 못 함을 베풀겠는가? 오히려 자애롭지 않는 자가 있겠는가? 아우와 아들과 신하를 보기를 그 몸처럼 하면, 어찌 자애롭지 못 함을 베풀겠는가?

그러므로 효도하지 아니하고, 자애롭지 아니함이 없는데도, 오히려 도둑과 강도가 있겠는가? 그러므로 남의 집안을 자기 집안처럼 보면, 누가 도둑질하겠는가? 남의 몸을 자기 몸처럼 보면, 누가 해치겠는가?

그러므로 도둑과 강도가 없어진다. 오히려 대부들이 서로 집안을 유린하고, 제후가 서로 나라를 공격함이 있겠는가? 남의 집안을 자기 집안처럼 보면 누가 유린하겠는가?

남의 나라를 자기 나라처럼 보면, 누가 공격하겠는가? 그러므로 대부가 서로 집안을 유린하고, 제후가 서로 나라를 공격하는 것이 없어진다.¹⁰⁾

(1) 겸(兼)과 별(別) ; 목자에게는 사랑(愛, 慈)과 이익(利)이 같다. 사랑을 하면 이롭게 된다. 대부분의 경우에는 사랑하지 않기 때문에, 자신만 이롭게 하고, 남의 것을 덜어낸다. ‘虧’(휴, 어그러뜨림)가 그런 것이다.

‘兼’은 ‘전체’이고, 나와 남(상대)의 둘을 합한 것이다. 유가의 ‘別’은 ‘나’만 고려하는 것의 구분, 혹은 부분이다. 이점에서 목가와 유가가 다르다. 나와 상대를 동시에 사랑하고 이익을 보장함이 겸애이다. 내 것만 사랑하고 이익을 챙기면 별애(別愛)가 된다. 겸애는 개인적 덕목이라기보다는 통치론이다. 공정한 이익 분배가 국가 구성의 기본 원리이다.

이것은 ‘尙同’과는 다르면서도, 비슷한 정치적인 원리이다. 상동은 백성과 지배층의 관계를 말한다. 여기는 지배층 안의 사랑과 이익 나눔을 말한다.

(2) 君-臣, 父-子, 兄-弟는 사랑의 관계이다. 부자와 형제는 집안이고, 군신은 나라이다. 여기서 나라는 제후국이고, 집안은 대부 집안이다. 전체적으로 國과 家の 관계로 형성된다. 이는 공자 등 유가의 사상으로 유가의 이야기와 거의 비슷하다.

(3) 오륜(五倫 다섯 인간 관계)은 군신 부자 부부 장유 봉우의 다섯 인간 관계이다. 여기에는 ‘兄弟’ 관계가 들어가지 않는다. 반면 『목자』 「겸애」에서는 ‘군신 부자’에다 ‘형제’를 넣는다. 그 이유는 무엇인가? 당시에 정치에서 중대한 요소가 바로 ‘형제’이다. 그래서 겸애는 정치적인 것이다.

당시의 정치에서 불안 요소 가운데 하나가 형제 사이의 싸움이다. 춘추시대에 심했고, 전국 시대에도 있었다. 이를 해결하기 위해서 유가는 ‘가부장의 승계’를 말한다. 차기 가부장은 장자이다. 따라서 모든 권력을 장자에게 몰아준다. 문제는 이렇게 장자 상속이 현실적으로는 어려운 경우가 많다. 특히 전국시대 후기가 되면, 무능한 장자보다는 유능한 동생을 후계자로 삼는 것이 국가의 존립에 도움이 된다. 조나라는 이런 전통이 있었다.

목자는 ‘형제’ 사이에 겸애를 강조한다. 겸애와 상동은 서로 연결된다. 형제 사이에서 현자(賢者) 즉 능력자가 우선된다. 형제에도 상현(尙賢)의 원칙이 적용된다. 나아가 군신이나 부자에도 적용된다. 「상동」 편에서는 현자를 정장(正長)으로 추대한다. 정치의 우두머

10) 猶有不孝者乎? 視父兄與君 若其身, 惡施不孝? 猶有不慈者乎? 視弟子與臣 若其身, 惡施不慈? 故不孝不慈亡有, 猶有盜賊乎? 故視人之室若其室, 誰竊? 視人身若其身, 誰賊? 故盜賊亡有. 猶有大夫之相亂家, 諸侯之相攻國者乎? 視人家若其家, 誰亂? 視人國若其國, 誰攻? 故大夫之相亂家, 諸侯之相攻國者亡有. 「겸애」 상3

리는 군주이다. 또한 집안에서도 아버지가 능력이 없을 때, 자식이 나서야 한다.

* 유가나 묵가에서 '사랑'은 '통치'를 의미한다. 겸애는 윗사람이 아래의 분쟁을 조정할 때 가지는 덕목이다. 사실상 통치의 근원이다. 마찬가지로 공자의 사랑(仁)도 정치적이다. 군자가 백성을 다스리는 이유는 사랑을 가졌기 때문이다. 이를 발전시켜서 맹자가 사랑의 정치(仁政)라 한다. '仁'이라는 사랑은 공자 때는 개인적 덕목이었다. 그러나 맹자에 와서는 임금의 덕목이 되고, 정치적인 핵심 요소가 된다.

(4) 孝와 慈는 서로 대응되는 개념이다. 부모와 자식 관계에서, 아래에서 위로의 사랑이 孝이고, 위에서 아래로의 사랑이 慈이다. 또한 사랑 그 자체가 慈이다. 불교에서는 愛 대신 慈라는 말을 쓴다. 유가는 자식의 효를 강조하는 반면, 이것에 상응하는 부모의 자애(慈)를 강조하지 않는다. 유가에서 사랑은 이렇게 일방적이다. 반면 묵자는 효와 자애를 서로 대응하는 개념으로 본다. 서로 교환 관계이다.

묵자는 “天下가 兼相愛 則治하고 交相惡 則亂한다”고 말한다. “겸하여 전체로서 서로 사랑하면 다스려지고, 교환하여 서로 미워하면 어지러워진다.” 여기에서 ‘兼’은 전체이고, 전체에다 사랑을 베풀어준다. 사랑을 베풀었는데, 상대가 사랑으로 반응하지 않아도 그냥 사랑해야 한다. 이런 점에서 이 사랑은 일방적인 것이고, 무조건적 무차별적이다.

미워함(惡)은 상호 교환하는 것이다. 미워함은 서로 상생시킨다. 내가 미워하면 상대도 나를 미워한다. 상대가 나를 미워하면 나도 상대를 미워한다. 서로 교환하는 관계이다.

이처럼 ‘兼’(전체)과 ‘交’(교환)는 서로 다르다. 내가 너를 사랑하면 꼭 네가 나를 사랑하는 것은 아니다. 내가 너를 미워하면, 너는 거의 반드시 나를 미워한다. 사랑은 兼相愛이지만, 미움은 交相惡이다.

(5) 묵자는 나라(國)와 집안(家)에서 “군신, 부자, 형제”의 관계를 말했다. 이는 주나라의 봉건제를 기반으로 한다. 그리고 동시에 “도적(盜賊) 대부 제후”의 세 가지 인간관계를 말한다. 그러나 이 양자는 다소 차이가 있다. 전자는 주나라의 봉건제에서 평화로운 질서이고, 후자는 묵자 당시의 상황이다. 도적과 대부 제후를 동급으로 본다. 당시 전국시대의 세력 관계를 말한다. 겸애가 사라진 시대에 정복 전쟁을 하는 관계이다.

(6) 「상동」편에서 ‘마을, 고을, 나라’가 나온다. 각 단위에서 현자와 지배자가 구성원들의 이익을 조정해 준다. 그들은 전체를 사랑해야 한다. 공평성과 공정성이 그것이다. 「겸애」의 이 부분에서는 대부 집안, 제후 집안의 단결을 말한다. 단결하기 위해서는 사랑과 이익의 상호적인 교환이 필요하다. 모든 것이 이익을 공평 공정하게 나누는 관계가 되어야 한다. 국가의 모든 구성원, 구성 집단들이 모두 그러해야 한다. 이것은 상동과 비슷한 이야기이다. 상동은 윗사람이 이익을 공평 공정하게 중재 조정해 주는 것이다. 이래서 겸애는 상동과 연관이 되는 것이다.

(7) 겸애를 개인 사이의 사랑으로 보는 것은 문제이다. 일반적으로 이렇게 해석한다. 겸애는 상동의 틀에서 봐야 한다. 겸애라는 사랑은 현실적인 것이고, 능력자가 할 수 있다. 권력 돈 힘이 없는 자가 사랑한다는 것은 어렵고, 권력 돈 등이 있어야 사랑을 한다. 이것은 상동(尙同)의 개념이다. 윗사람이 베푸는 것이 겸애이다.

겸애는 평등(평균적 정의)이 아니다. 배분적 정의이다. 평균적 정의는 농가(農家)가 주장한다. 묵가의 상동 이론에서 윗사람이 아래 사람들의 분쟁을 조정할 때, 관련 당사자 모두의 이익을 다 고려해야 한다. 이때 평균적 정의가 아닌 배분적 정의의 원칙이 적용된다.

‘一衆’은 “무리를 하나로 통일한다”는 말이다. 尙同(위와 같아짐)은 ‘一衆’이다. 모든 사람에게 동일한 기준이 적용된다. 이때 같은 기준은 평균적 분배가 아닌 차등적 분배인 분배적 정의가 실현되는 것이다. 또한 “하나로 만드는 것”은 못사람들이 동의하고 복종함을 뜻한다. 왜냐하면, 그 결정이 겸애이고, 공평함이고, 정의로움이기 때문이다. 尙同은 복종의 근거를 제시함이다. 공평하고 정의로움은 전체적으로 가장 큰 이익이 되고, 결과적으로 전체적인 이익의 극대화를 향한다. ‘下比’(아래가 나란히 섬. 자기들끼리 문제 해결함)해서 이긴 자가 독식하는 것과, ‘尙同’(위의 조정에 아래가 따름. 같아짐)해서 배분적 정의가 실현되는 것 중에서 후자가 훨씬 더 이익이 크다. 묵자는 경험론자의 입장에서 인간의 이기심을 인정한다. 각자의 이기심을 인정하고 조정하는 것은 이익의 최대화를 추구하고자 함에 있다. 이것은 겸애의 실천에서 가능하다.

3.3. 묵자 사상의 특징 - 논리적, 경험적

1) 판단의 세 가지 기준 - 논리적인 측면

(1) 묵자는 거의 모든 주장을 3표로 증명한다. ‘三表’는 ‘세 말뚝’이라는 뜻으로, ‘세 가지 판단 기준’을 뜻한다. 이 기준을 모든 주장과 이론에 적용한다. 이는 『묵자』 책 전체에 걸쳐서 관철된다.

세 가지 기준은 “성왕의 사적, 백성이 보고 들은 것, 국가와 백성의 이익”이다.

말에는 반드시 세 기준이 있다. 무엇을 일러 세 기준이라 하는가?

스승 묵 선생께서 말씀하여 가로되,

“근본이 되는 것이 있고, 근원이 되는 것이 있고, 쓰임이 되는 것이 있다.”

무엇에 근본해야 하는가? 위로 옛날의 성스러운 왕의 일에 그것을 근본시켜야 한다.

무엇에 근원해야 하는가? 아래로 백성이 귀와 눈의 실재를 살핌에 근원하여야 한다.

무엇에 쓰여야 하는가? 드러내어 그로써 형벌과 정치를 삼아서,

그것이 나라와 집안의 백성과 사람들의 이익에 맞는가를 살핀다.

이것이 이른바 세 가지 기준이라 말하는 것이다.¹¹⁾

「비명」 중1에서는 ‘삼법(三法)’이라 한다. 항목은 같은데, ‘근본’(本)을 “하늘과 귀신(天鬼)의 뜻, 성왕(聖王)의 일”이라 하고, 근원(原)을 선왕(先王)의 책이라 하고, 쓰임(用)을 ‘형벌로 정치함’(刑政)에 쓰임이라 한다.

「비명」 하1도 ‘삼법(三法)’이라 한다. ‘근본’(本)을 ‘살핌’(考)이라 하며, “先聖과 大王의 일”이라 한다. 근원(原)은 “못 사람의 귀와 눈의 실재”에서 살핌이다. 쓰임(用)은 ‘나라에서 정치를 함’과 모든 백성(의 이익)을 살핌이라 한다.

이상의 내용을 종합하면, ① 근본(本) 또는 살핌의 대상 - 聖王 先聖 先王 혹은 大王의 일. 그리고 天鬼의 뜻. ② 근원(原) - 백성이 귀와 눈으로 지각한 실재, 혹은 그것을 담은

11) 言必有三表. 何謂三表? 子墨子言曰 “有本之者, 有原之者, 有用之者.” 於何本之? 上本之於古者聖王之事. 於何原之? 下原察百姓耳目之實. 於何用之? 廢以為刑政, 觀其中國家百姓人民之利. 此所謂言有三表也. 「비명」 상2

선왕의 책. ③ ‘쓰임’(用)은 형벌로 정치함과 나라 백성 인민의 이익이다.

요약하면, 근본(을 살핌)은 성왕의 일이다. 또한 천귀(天鬼)의 뜻이다. 근원은 백성이 눈과 귀로 직접 지각한 사실이다. 쓰임은 형벌로 정치함과 나라와 백성의 이익이다. 이 셋이 판단의 기준이다. 이는 경험론적인 인식론이다. 백성이 지각한 것, 나라와 백성의 이익이 바로 그것이다. 유가는 이익 대신 윤리 도덕을 택한다. 이익과 도덕 가운데 도덕을 선택하는 것은 도덕적 이성이다. 이익을 선택하는 것은 감각적 지각이다.

10론의 곳곳에서 묵자는 삼표라는 말을 하지 않지만, 삼표의 기준을 적용해서 논의를 전개한다. 이하는 세 가지 기준을 구체적으로 적용한 사례이다.

(2) 성왕(聖王)의 사적 - 문왕이 상을 받은 사례

(『시경』의) 「크도다」 편에서 말하여 가로되,
“하느님께서 문왕에게 이르기를,
(내가) ‘밝게 아는 능력’을 (너에게) 주어서 품게 하노니, (내가)
소리를 크게 하여서 그로써 얼굴빛을 내지 아니하여도
여름을 길게 하여서 그로써 바꾸지 아니하여도,
알지 못 하고 느끼지 못해도, (문왕은) 하느님의 법도를 따른다.
하느님께서 그가 (하늘의) 법칙을 따름을 착하게 여겼도다. 그러므로
은나라를 들어서 그로써 그에게 상을 주시었다.
그로 하여금, 귀하기는 천자로 삼았고, 부유하기로는 천하를 가지게 하여서,
이름과 칭찬이 지금에 이르기까지 그치지 않도다.¹²⁾

이는 사람이 반드시 ‘하늘의 뜻’(天志)을 따라야 함을 증명을 하되, 문왕의 예를 든 것이다. 문왕이 하늘의 뜻을 잘 받들었기 때문에 은나라를 상으로 받았다. 하늘의 뜻을 따름의 증거로 문왕의 사적을 든 것으로 삼표 가운데 하나이다.

(3) 백성이 보고 들음 - 귀신의 존재 증명

이미 귀신의 있고 없음의 구별로써 살피지 아니하면 안 되는 것이 되었다. 그렇다면 내가 이것을 밝게 살핌을 한다면, 그 학설은 장차 어떠해야 되는가?

스승 묵 선생께서 가로되, “이는 천하가 있음과 없음을 살피서 아는 바의 길인 것과 더불어, 반드시 못 사람의 귀와 눈이 있음과 없음을 실제로 아는 것으로써 기준을 삼아야 한다. 참으로 어떤 사람이 그것을 듣고 그것을 보았다면 반드시 그로써 있다고 해야 한다. 아무도 듣지 않고, 아무도 보지 않았다면, 반드시 그로써 없다고 해야 한다.

이와 같다면 어찌 일찍이 한 고을 한 마을에 들어가서 그것을 묻지 않는가? 예로부터 지금에 이르기까지, 살아있는 백성 이래로 또한 일찍이 귀신의 물체를 보고, 귀신의 소리를 들었다면 귀신이 어찌 없다고 이르겠는가?

만약 아무도 듣지 않고, 아무도 보지 않았다면 귀신이 있다고 이를 수 있겠는가?¹³⁾

12) 「皇矣」道之曰“帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。”帝善其順法則也。故舉殷以賞之，使貴為天子，富有天下，名譽至今不息。「천지」중2

13) 既以鬼神有無之別，以為不可不察已，然則吾為明察此，其說將柰何而可？子墨子曰：“是

이하 부분에서 묵자는 두백(杜伯) 등의 귀신의 사례를 길게 든다. 이런 귀신들은 사람들과 백성이 모두 보고 들은 사실이다. 이는 귀신의 존재를 증명하는 유력한 증거이다.

(4) 후기 묵가에 가면, 묵자의 이런 논리적 측면을 계승하여, 아예 논리에 근거하여 순수 이론을 주장하는 묵가 학파가 생겨난다. 이들이 만든 작품이 이른바 ‘묵변(墨辯)’이라는 것이다. “「경(經)」 상하, 「경설」 상하, 「대취(大取)」, 「소취(小取)」” 등의 6편이 그것이다.

전국시대 말기에 명가학파가 왕성했다. 명가학파는 혜시, 공손룡, 그리고 후기 묵가의 묵변 학파, 이 셋으로 이루어진다. 이 셋 가운데 가장 자료가 많이 남아있고, 가장 사상적 깊이가 있는 것이 바로 ‘묵변’ 6편이다. 혜시는 10개의 명제만 남아 있다. 공손룡은 『공손룡자』라는 매우 이해하기 어려운 책을 남긴다. 반면 묵변 6편은 인식론 윤리학 논리학 공학 광학 등 다양한 방면에 걸쳐서 논리적으로 구성된 명제의 체계이다. 중국에서 거의 유일하게 순수 학문에 해당되는 업적이다.

(5) 묵자가 제자들을 설득할 때도 매우 논리적이다. 예컨대 경주에게 말한다.

스승 묵 선생께서 경주(耕柱) 발가는 기둥, 쟁기) 선생에게 화를 내셨다.

경주 선생이 가로되, “저는 남보다 나은 점이 없습니까?”

스승 묵 선생께서 가로되, “내가 장차 큰 길을 올라감에 천리마와 양에게 멩을 씌우면, 자네는 장차 누구를 채찍질하겠는가?”

경주 선생께서 가로되, “장차 천리마를 채찍질하겠습니다.”

스승 묵 선생께서 가로되, “무슨 까닭으로 천리마를 채찍질하는가?”

경주 선생께서 가로되, “천리마는 그로써 책망하며 요구하기에 넉넉합니다.”

스승 묵 선생께서 가로되,

“나도 또한 자네를 그로써 책망하여 요구하기에 넉넉하다고 생각하네.”¹⁴⁾

이는 일종의 비유이지만, 동시에 매우 논리적인 설명이다. 결론은 묵자가 경주를 책망하는 것이다. 그 근거와 이유는 경주가 키울만한 사람이라는 것이다.

스승 묵 선생께서 병을 가지셨다. 코 뼈뚫이(跌鼻)가 나아가 병문안하면서 가로되, “선생님은 귀신이 환하게 알아서 화와 복을 내릴 수 있다고 하셨습니다. 착함을 하는 자는 상을 주고, 착하지 못 함을 하는 자는 벌을 줍니다. 이제 선생님께서는 성인이십니다. 무슨 까닭으로 병이 있으십니까? 생각건대, 선생님의 말씀에 착하지 못 함이 있습니까? 귀신이 밝게 알지 못 합니까?”

與天下之所以察知有與無之道者，必以眾之耳目之實知有與亡為儀者也，請惑聞之見之，則必以為有，莫聞莫見，則必以為無。若是，何不嘗入一鄉一里而問之，自古以及今，生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？若莫聞莫見，則鬼神可謂有乎？”

「명귀」 하3

14) 子墨子怒耕柱子，耕柱子曰：“我毋俞於人乎？”子墨子曰：“我將上大行，駕驥與羊，子將誰馭？”耕柱子曰：“將馭驥也。”子墨子曰：“何故馭驥也？”耕柱子曰：“驥足以責。”子墨子曰：“我亦以子為足以責。” 「경주」1

스승 묵 선생께서 가로되, “비록 설사 내가 병을 가졌다 해도, 어찌 갑자기 환하게 알지 못 하겠는가? 사람이 병을 얻는 바의 까닭은 방법을 많이 한다. 추위와 더위에서 그것을 얻음이 있고, 노동하여 괴로움에서 그것을 얻음이 있다. 백 개의 문인데, 하나의 문을 달으면 도둑이 어찌 갑자기 따라서 들어오이 없겠는가?”¹⁵⁾

사람에게 생기는 병의 원인은 다양하다. 그 중에 귀신은 그 다양한 원인 가운데 하나일 뿐이다. 이 역시 매우 논리적인 설명이다.

10론'의 천지 검애 상동이 논리적으로 연결되어 있다. 일반적으로 10론을 따로 따로 해석한다. 그러나 묵자의 논리적 성향으로 볼 때 10론은 논리적으로 서로 얽혀 있다.

2) 묵자의 경험론적 측면

(1) 소염, 삼표, 상동에서 경험론

「소염(所染)」 편에 따르면 마음은 백지와 같아서 경험에 따라 물들여져 변한다. ‘所染’은 ‘물들이는 것’을 뜻한다. 마음은 물들여지는 것이다. 그렇다면 마음은 원래 백지 상태이다. 감각 경험이 백지의 마음을 물들인다. 따라서 무엇에 물들여지느냐에 따라 마음이 달라진다. 묵자는 ‘하늘의 뜻’에 물들여지라고 한다.

이것은 전형적으로 경험론으로 영국의 경험론자들이 그렇다. 또한 성악설은 경험론을 바탕으로 전개된다. 고자는 마음을 백지라고 한다. 마음은 물과 같아서, 물꼬 트는 방향으로 물이 흘러간다. 또한 그는 식욕과 성욕이 타고난 본성이라 한다. 이런 이론을 순자가 그대로 받아들인다. 감각 지각 경험은 사람의 마음에 욕망을 불러일으킨다. 그 욕망을 알맞게 처리하는 방법이 도덕 규범(禮)이다.

앞에서 말한 세 가지 판단 기준 가운데 2번째인 근원은 백성이 보고 들은 사실이다. 3번째 쓰임은 국가와 백성과 인민에게 이익이 됨이다. 이 둘은 모두 경험론적인 인식론이다. 백성과 인민의 이익은 다시 「상동」 편에서 국가 구성의 원리가 된다.

* 「상동」편에서 묵자는 태초 상태를 이익으로 규정한다. 그때의 사람들은 자신의 이익을 의로움이라 한다. 서로 의로움이 다르고 충돌하기 때문에 서로 싸운다. 개인들이 그 이익 다툼을 조정해 줄 현명한 사람을 뽑아서 지도자로 삼는다. 이런 현자들이 국가를 이룬다. 여기에서 묵자는 개인의 이익을 약한 것으로 보지 않는다. 오히려 조정을 해 주어서, 개인의 이익을 보장하고, 개인 이익의 전체가 최대가 되게 해야 한다.

(2) 묵경(墨經)은 인식을 경험론적으로 규정한다. 묵경 앞 부분에는 인식론적 규정이 있다. 이는 대부분 경험론적 인식 이론이다.

3

앞 - 자질(능력)이다.

15) 子墨子有疾，跌鼻進而問曰：“先生以鬼神為明，能為禍福，為善者賞之，為不善者罰之。今先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？”子墨子曰：“雖使我有病，何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦，百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？” 「공맹」 19

얹 : 자질이다. 얹이란 것은 그로써 알면 반드시 아는 것이니, 밝음(시력)과 같다.

經 : 知, 材也。

經說 : 知 : 材。知也者, 所以知也 而必知。若明。

여기에서 ‘얹’이란 감각적 지각을 말한다. 지각하면 안다. 지각은 사람이 본래 타고난 자질(능력, 材)이다. 이 능력으로 알면 반드시 안다. 시력이 대표적이다. 반대로 이성적 능력은 누구에게나 다 본래 주어지는 자질이 아니다. 뛰어난 사람이 한다.

4

생각함 - 구함이다.

생각함 : 생각함이란 그 얹으로써 구함이 있으나, 반드시 그것을 얻지는 아니한다.

흘거봄(겨눔, 측정함)과 같다.

經 : 慮, 求也。

經說 : 慮 : 慮也者, 以其知有求也, 而不必得之。若睨。

여기에서 얹(知)은 3에서 말한 것이다. 즉 감각 지각으로 얹이다. 생각이라는 것은 감각적 지각에 근거해서, 대상의 실제 모습을 구(求)함이다. 생각은 반드시 감각에 근거해서 대상의 모습을 구한다. 감각 다음에 생각이 있다. 이것과 정반대인 사람이 장자이다. 장자는 감각 지각과 아무 상관이 없는 붕새 등을 말한다.

5

얹 - 접함이다. (주관-객관이 만남)

얹 : 얹이라는 것은 그 얹(주관)으로 사물을 지나가며 그것을 겉 모습할 수 있음이다.

봄과 같다.

經 : 知, 接也。

經說 : 知 : 知也者, 以其知過物而能貌之。若見。

여기에 얹(知)은 3에서 말한 것이다. 즉 감각 지각으로 얹이다. 지각은 주관이 객관을 접하는 것이다. 사물을 지나가면서 그 겉모습을 잡는 것이다. 사물은 실체와 속성, 둘로 구성된다. 지각은 단지 속성만을 대상으로 한다. 사물의 겉에 드러나는 것은 속성이다. 사물 안에 있는 실체는 지각의 대상이 아니다. 이는 장자처럼 대상을 접하지 않고, 이성적 사유로 마음대로 상상을 하는 것을 반대하는 논증이다. 예를 들어서 장자의 나비 꿈이 있다. 장자가 나비 꿈을 꿀 수 있듯이, 나비도 장자 꿈을 꿀 수 있다. 이에 대해서 묵가는 답한다. 전자는 현실이고, 후자는 상상일 뿐이다. 상상으로 현실을 부정하면 안 된다고 말한다.

6

마음으로 얹 - 밝게 비춤(지각함)이다.

마음으로 얹 : ‘마음으로 얹’이란 그 얹(지각)으로 사물을 논해서 그 알게 된다.

드러남이 밝게 비춤과 같다. (드러남만큼 밝게 비추었다.)

經 : 惻, 明也。

經說 : 惻 : 惻也者, 以其知論物而其知之也。著若明。

뵈는 옥편에 없는 한자이다. ‘知’는 감각 지각으로 아는 것이다. ‘知’와 다른 능력이라 구별하기 하기 위해서 ‘惻’라 쓴 것 같다. 마음 心 자를 넣었기 때문에 ‘마음으로 앎’이라 번역했다. 앞의 3에 나오는 明은 시력을 뜻한다. 여기의 明은 ‘빛으로 비춤’을 의미한다. 일종의 서치라이트 이론이다. 마음이란 빛을 내서 대상을 보는 작용이 있다.

빛이란 내 마음에 본래 있던 지식 등을 의미한다. 대상을 지각할 때, 단순하게 대상의 속성이 나에게만 오는 것이 아니라, 나의 지식(惻)을 가지고 대상을 지각한다.

* 3의 材(자질)과 5의 接(접함)은 대상이 주관에 오는 것이다. 경험론이다. 반면 4의 求와 6의 惻는 주관이 객관으로 나가는 것이다. 경험론과 다른 것이다. 전자만을 끝까지 고수한 사람이 공손룡이다. 철저한 경험론이다. 반면 목가는 양자를 다 주장한다. 상식적이고 온건한 경험론이다.

3.4. 겸애 중(中)

목자의 겸애가 개인적인 사랑인가, 사회와 국가의 통합 원리로서 사랑인가? 기존 이론은 일반적으로 개인 간의 사랑으로 해석한다. 그러나 이렇게 보면 상동(尙同)과 천지(天志)는 설명되기 어렵다. 겸애는 통합의 원리로서 개인과 개인 사이의 분쟁을 조정하는 원칙이다. 나아가 국가 사이의 공존은 비공(非攻)의 문제이다.

목자는 경험론자이다. 경험론은 논리적으로 개인주의와 자유주의로 귀결된다. 상동(尙同) 이론도 이 둘에 근거한다. 개인의 이익을 합리적으로 조정하는 것이다. 제자백가 가운데 공손룡과 같은 명가학파가 경험론자이다. 목자는 상식적 경험론이다. 그에 비해 공손룡의 극단적 경험론이다. 공손룡의 ‘白馬非馬’는 극단적 경험론의 대표적 명제이다.

겸애 중편을 이해하기 위해서는 이상의 두 가지를 알아야 한다.

1) 인(仁)과 겸애

“인격적인 사람이 일을 하는 것은 반드시 천하의 이익을 일으키고, 천하의 해로움을 제거하니, 이로써 일을 삼는 자이다. 그렇다면 천하의 이익은 무엇이고, 천하의 해로움은 무엇인가?”

“이제 만약 나라가 나라와 더불어서 서로 공격하고, 집안이 집안과 더불어서 서로 빼앗고, 사람이 사람과 더불어서 서로 해친다. 임금과 신하가 은혜롭고 충성하지 않고, 아버지와 자식이 자애롭고 효도하지 아니하고, 형과 아우가 조화롭고 어울리지 못 한다면, 이것이 천하의 해로움이다.”¹⁶⁾

仁人是 사랑하는 사람 또는 인격을 가진 사람을 말한다. 이것은 지극히 유가적인 용어이다. 그런데 목자가 유가적 용어를 빌려와 쓴다. 그가 말하는 仁은 겸애를 가리킨다.

이로움(利)와 해로움(害)은 경험론과 공리주의적인 판단 기준이다. 은혜(惠)는 임금이 베풀고, 충성(忠)은 신하가 한다. 사랑(慈)은 아버지가 하고, 효도(孝)는 자식이 한다.

16) 仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。然則天下之利何也？天下之害何也？今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，此則天下之害也。 「겸애」 중1

해로움의 사례에서 나라, 집안, 사람이 제후, 대부, 사(士)에 대응하다. 군신, 부자, 형제는 유가의 가족주의의 흔적이 남아 있음을 알 수 있다. 이 비슷한 이야기를 목자는 여러 곳에서 말한다. 힘의 강약 관계에서 공격 약탈 해침을 비난한다. 이것은 겸애와 반대이다. 「상동」 편에는 이것을 ‘下比’라 한다. ‘아래가 나란히 서서’(下比) 자기들의 힘만으로 이익 갈등을 해결하려 하는 것이다. 겸애는 힘이 아니라, 전체 사랑이라는 관점에서 이익 갈등을 조절하는 것이다.

2) 다섯 해로움(五害)

천하의 사람이 모두 서로 사랑하지 아니하니, ① 강함이 반드시 약함을 잡고 ② 많은 사람이 반드시 적은 사람을 겁박하고, ③ 부유함이 반드시 가난함을 업신여기고 ④ 귀함이 반드시 천함에게 오만하고 ⑤ 거짓이 반드시 어리석음을 속인다. 무릇 천하에 재앙과 빼앗음, 원함과 분노가 그 일어나는 바의 까닭은 서로 사랑하지 아니함으로써 생겨난다. 이로써 인격적인 사람은 그것을 비난한다.¹⁷⁾

목자는 당시의 문제를 위에서 말한 다섯 가지로 든다. 강약強弱, 중과衆寡, 부빈富貧, 귀천貴賤, 사우詐愚의 5개의 관계는 힘의 강약의 관계이다. 한 마디로 말해서 강자가 약자를 겁탈하는 것이다.

이러한 사회적 불평등이 대략 다 들어간 시대가 태초 상태이다. 이 시대에는 국가가 없기 때문에 개인들이 치열하게 싸운다. 이것이 ‘下比’이고, 아래가 나란히 섬이다. 윗사람의 조정이 없는 상황이다. 제후 위에 천자, 대부 위에 제후, 사람 위에 대부가 있어서 조정을 해야 한다. 이것이 없는 상황에서는 단지 힘이 결정한다. 목자는 힘 대신에 겸애가 결정의 기준이 되게 하려고 한다.

3) 겸애 실천 방법

그러나 이제 천하의 선비와 군자가 가로되, “그렇다. ‘겸함(겸애)’은 좋다. 비록 그러하나, 천하에 어려운 것이고, 세상 물정에 어두운 것이다.”

스승 목 선생이 말하여 가로되, “천하의 선비와 군자가 특히 그 이로움을 모르고, 그 까닭을 분별하지 못 한다. 이제 만약 성을 공격하고 들에서 전쟁을 하여, 몸을 죽여서 이름을 삼는 것, 이는 천하의 백성이 모두 어려워하는 바이다. 진실로 임금이 그것을 설명하면, 선비의 무리가 그것을 할 수 있다. 하물며 ‘전체로 서로 사랑함’과 ‘교환하여 서로 이롭게 함’에 있어서 인즉 이것과 더불어서 다름에 서라!”

대저 사람을 사랑하는 자는 사람도 역시 따라서 그를 사랑한다. 사람을 이롭게 하는 자는 사람도 역시 따라서 그를 이롭게 한다. 사람을 미워하는 자는 사람도 역시 따라서 그를 미워한다. 사람을 해치는 자는 사람도 역시 따라서 그를 해친다. 이것이 어떤 어려움이 있겠는가? 특히 위가 그로써 정치를 하지 않고, 선비가 그로써 행위를 하지 아니한 까닭이다.¹⁸⁾

17) 天下之人皆不相愛，強必執弱，眾必劫寡，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。 「겸애」 중2

18) 然而今天下之士君子曰：“然，乃若兼則善矣，雖然，天下之難物于故也。”子墨子言曰：“天下之士君子，特不識其利，辯其故也。今若夫攻城野戰，殺身為名，此天下百姓之所皆難也，苟

목자는 ‘攻城野戰’과 ‘兼相愛 交相利’를 비교함에 후자가 훨씬 쉽다고 한다. 나아가 임금이 권하면 서로 검애를 실천할 것이라는 것이 목자의 주장이다.

검애에 비교해서, 유가의 ‘愛와 惡’는 사랑과 미움이다. 이해(利-害)는 이익과 손해이다. 사랑과 미움, 이익과 손해는 서로 짝이 된다. 그리고 이는 나와 남의 대칭성이 적용된다. 내가 남을 사랑하면, 남도 나를 사랑한다. 이로움도 마찬가지이다.

목자는 검애를 ‘兼相愛, 交相利’로 설명한다. ‘兼相愛’는 전체로써 서로 사랑함이다. ‘交相利’는 사귀어서(교환해서) 서로 이롭게 한다. 사랑은 전체로, 이익은 교환한다. 兼相은 사랑의 분배에서 공정함이다. 뒷사람의 덕목이고, 강자가 약자를 배려함이다. 자기에다 약함까지 합해야 전체이다. 交相은 이익의 등가 교환이다. 대등한 사람끼리도 가능하다. 이것도 결국 힘의 강약 차이 때문에 문제가 된다. 강자가 약자와 비 등가 교환을 한다. “제후, 대부, 士”와 “군신 부자 형제” 또는 “強弱, 衆寡, 富貧, 貴賤, 詐愚”의 5개의 관계에서 주도권 쥐는 자는 앞쪽, 힘센 자들이다. 이들이 해야 할 것이 검애이다. 강자들이 겸상애(兼相愛)하고 교상리(交相利)를 하라는 것이다.

문제는 사람들이 꼭 검애할 것인가를 확실할 수 없다. 검애를 해야 하는 세 가지 이유는 검애는 ① 攻城野戰보다 쉽다. ② 상호 관계, 대칭성이 있다. ③ 임금이 추천 추진함이기 때문이다. 그러나 이 셋은 그다지 설득력이 있는 것이 아니다.

4) 검애 - 이익의 극대화

군주정에서는 임금이 추진하면 신하가 따라한다. 검애의 측면도 그렇다. 검애를 하면 모두의 이익이 극대화를 볼 수 있다. 반대로 서로 공격해서 멸망시키면, 이긴 자는 이익을 보지만, 진 자는 망하는 제로섬 게임이 된다. 예를 들자면 초 오 월이 그러하다.

와신상담¹⁹⁾ 끝에 월이 오나라에 쳐들어가서 오를 멸망시켰다. 이것은 월나라 구천의 승리이고, 오나라 부차의 패배이다. 구천의 경우 개인의 이익을 극대화시켰지만, 결국 전체적으로 보면 월나라에 큰 손실이 된다.

남방은 초(楚) 오(吳) 월(越)은 셋이 균형을 이루었다. 오가 망하면 이 균형이 깨진다. 월나라만으로는 초나라를 대적할 수 없다. 월이 오를 멸망시키자, 초나라 월을 쳐들어가서 멸망시켰다. 구천은 스스로 망하는 길을 찾은 것이다. 구천은 한치 앞을 못 내다본 것이다. 결과적으로 오와 월은 세력 균형을 이루면서 초를 공동으로 대적해야 했다.

오나라 왕 부차는 이웃을 멸망시켜서 제사를 끊지는 않는 춘추 시대의 원칙을 지킨다. 부차는 월나라를 정복했지만, 멸망시키지는 않았다. 그런데 구천은 오나라를 멸망시켜서, 춘추의 근본 원칙을 무너뜨렸다. 결국 월도 초에게 망한다. 이것은 자업자득이다.

君說之, 則 士眾能為之況於兼相愛 交相利 則與此異.” 夫愛人者, 人必從而愛之; 利人者, 人必從而利之; 惡人者, 人必從而惡之; 害人者, 人必從而害之. 此何難之有! 特上弗以為政, 士不以為行, 故也. 「검애」 중4

19) 臥薪嘗膽은 원수를 갚거나 마음먹은 일을 위해 온갖 어려움과 괴로움을 참고 견딘다는 것을 비유하는 말이다. 중국의 『사기』 나오는 얘기로, 춘추 시대 오나라 왕 부차(夫差)가 아버지의 원수를 갚기 위하여 장작더미 위에서 잠을 자며 월나라의 왕 구천(句踐)에게 복수할 것을 맹세하였고, 그에게 패배한 월나라의 왕 구천이 쓸개를 핥으면서 복수를 다짐한 데서 유래한다.

이렇듯 겸애의 큰 의미는 비공(非攻)과 연계된다. 이웃 간의 정복전쟁은 겸애를 하지 않음에서 생긴다. 그 결과는 참혹하고 국가적 손실도 크다. 공존은 전체의 이익의 극대화를 가져온다. 왜 사람들은 작은 것만 보고 큰 것을 놓치는 것일까? 그것은 사람들이 자신의 욕망과 이익만을 옳다고 보는 오류에서이다. 묵자는 이 오류적인 면을 상동(尙同)을 통해서 이익의 공정성으로 풀어나가고자 한다.

묵자는 국내적·국외적 겸애를 주장한다. 묵자는 실용주의적 실천을 선호한다. 도덕적 가치에 기준을 두는 유가(儒家)를 불신한다. 물론 유가의 이론을 충실히 계승한 면도 있지만, 현실성이 떨어지는 부분에서는 맹렬히 거부한다. 그가 현실적 경험주의에 중점을 두는 한 도덕적 당위는 선택받지 못할 것이다. 그러나 묵자는 겸애와 상동을 통해 국가 간의 손실을 최소화하고, 그 결과적 이익을 백성에게 돌리려고 하는 논리적 방안을 고안해 낸다.

5) 겸애를 해야 하는 이유 - 상호 호응 관계

만약 진실로 군주가 그것을 기뻐하면, 못 사람이 그것을 능히 할 수 있다. 하물며 ‘겸하여 서로 사랑하고’, ‘사귀어 서로 이롭게 함’이 이것과 더불어 다름에 있어서랴!

대저 사람을 사랑하는 자는 사람도 역시 따라서 그를 사랑한다. 사람을 이롭게 하는 자는 사람도 역시 따라서 그를 이롭게 한다. 사람을 미워하는 자는 사람도 역시 따라서 그를 미워한다. 사람을 해치는 자는 사람도 역시 따라서 그를 해친다.

이것이 어떤 어려움이 있겠는가? 특히 선비가 그로써 정치를 하지 않고, 그로써 행위를 하지 아니한 까닭이다.²⁰⁾

이상을 요약하자면, ① ‘兼相愛 交相利’는 ‘少食惡衣, 殺身為名’보다는 쉽다. ② 愛惡와 利害는 상호 관계이다. 내가 하면, 남도 그에 맞게 해 준다. 가는 말이 고우면(사나우면) 오는 말이 곱다(사납다). 이런 동등한 관계에서 가능지만 상하 관계에서는 어렵다. 동등하던 상하이던 상호 관계가 성립하기는 쉽지 않다. 묵자는 상호 호응을 확신한다. ③ 선비(士)가 정치나 행위로 하지 않는 것이 문제이다.

①과 ③은 대략 비슷하다. 이것은 쉬운 것인데 선비가 행하지 않을 따름이다. 또 이것은 겸애에 대한 특별한 규정은 아니다. 특별한 규정은 ②의 상호 호응 관계이다. 내가 兼相愛 交相利를 하면, 상대도 똑같이 호응을 한다.

愛惡와 利害는 개인 차원의 일일 수도 있다. 또는 관리 지배자(중재자, 조정자)의 덕목 자질 품성일 수도 있다. 중재자가 사랑하고 이롭게 하면, 피 중재자도 그것을 따라한다. 따라함은 마음으로 승복하는 것이다. 반대로 미워하고 해치면 피 중재자도 똑같이 승복하지 않을 것이다.

尙同은 아래가 위에 복종하는 것이다. 반대로 위는 아래에게 겸애해야 한다. 바로 위에서 말한 상호 호응 관계를 맺어야 한다. 아래의 양 당사자가 승복하는 판결을 내려야 한다. 그러기 위해서는 愛惡 利害 가운데 愛·리로 가야 한다. 그것은 분쟁 양 당사자 모두

20) 若苟君說之, 則眾能為之. 況兼相愛, 交相利, 與此異矣. 夫愛人者, 人亦從而愛之. 利人者, 人亦從而利之. 惡人者, 人亦從而惡之; 害人者, 人亦從而害之. 此何難之有焉, 特士不以為政而士不以為行 故也. 「겸애」 중6

에게 적용된다. 그러므로 愛·利는 兼相愛 交相利이다.

이런 구절을 읽을 때, 사람들은 깊이 생각하지 않고, 그냥 읽으며 지나간다. 그러면서 목자의 말은 하층민을 위해서 쉽고 단순하게 얘기한다. 목자는 경험론자이기 때문에 형이상적인 이야기를 전혀 하지 않는다. 노자는 道와 德을 공자는 仁과 義, 맹자는 성선설, 순자는 성악설, 한비자는 법(法) 세(勢) 술(術)을 말한다. 이 모든 것들은 형이상학적이다. 목자는 경험론자라서 이런 형이상학적 가정을 하지 않는다. 그래서 목자를 단순 유치하다고 치부한다.

상호 관계는 탈리오의 법칙(눈에는 눈, 이에는 이; 등가성), 혹은 忠愬(입장 바꾸어 생각하기)와 비슷하다. 문제는 이게 꼭 그렇게 되는가? 증오 대 증오의 관계는 대략 그렇다.

등가성이 일치하지 않음의 문제에서 겸애와는 상관이 없다. 그러나 사랑 대 사랑의 관계는 현실적으로 꼭 그렇지는 않다. 남에게 사랑과 호의를 베풀면 처음에는 고마워한다. 그러나 오래 반복되면 당연하게 여긴다. 젖어 들어 호의(好意)가 반복되면 그걸 의무로 생각한다. 사람들은 대부분 아홉 번 잘 해 주다 한번 못 하면 화를 낸다. 이런 점에서 목자는 인간 심리를 너무 단순하게 생각한다. 한편으로 복잡하게 생각해도 별 다를 것은 없다. 오히려 목자처럼 단순하게 생각하는 게 더 나올 수 있다.

6) '士君子'의 시대

목자는 '士君子'라는 말을 매우 자주 쓴다. ① 선비와 군자는 동등한 나열이다. ② 士(무사)인 군자는 공자가 말한 군자와 반대되는 개념이다. 공자는 글을 다루는 지식인(文人 文士)인 군자를 기르려 했다. 목자는 士(무사)인 군자를 키우려 했다. 당시에 士는 일반적으로 무사였다. 전국시대 중후기가 되면, 반드시 무사인 것은 아니다. 상양(商鞅)은 정치가로서 진나라의 개혁을 주도하지만, 또한 위나라를 침공할 때 군사를 거느린 장군이였다. '무사인 군자'는 춘추 시대 이래로 상식적 개념이다. '지식인인 군자'는 공자가 창안한 개념이다. 士는 본래 하급 관리를 의미했다. 관리는 무사나 지식인일 수 있다. 그러나 춘추 전국 시대에는 싸움이 일상화된 시대라서, 무사들의 시대라고 보아야 한다. 이런 시대 조류에 반기를 든 사람이 공자이다. 목자도 어느 정도 이를 추종한다. 무사이면서, 지식을 갖추어야 한다. 문무를 겸비한 관리를 말한다.

그러나 이제 천하의 선비와 군자가 가로되, “그렇다. ‘겸함’에 이르러서인 즉 좋다. 비록 그러하나, 행할 수 없는 것이니, 비유하자면 태산을 들고 황하와 제수를 건넌과 같다.”

스승 목 선생이 말하여 가로되, “이는 그 비유가 아니다. 대저 태산을 들고 황하와 제수를 건넌은, 힘 있는 이를 끝내 협박함을 이른다. 예로부터 지금에 이르기까지 그것을 행할 수 있는 이는 아직 있지 아니하다. 하물며 겸하여(전체로서) 서로 사랑하고, 사귀어(교환하여) 서로 이롭게 함인 즉 이것과 더불어 다름에 있어서라! 옛 성스런 왕이 그것을 행하셨다.”²¹⁾

21) 然而今天下之士君子曰“然。乃若兼則善矣。雖然，不可行之物也，譬若挈太山 越河濟也。”子墨子言“是非其譬也。夫挈太山而越河濟，可謂畢劫有力矣，自古及今 未有能行之者也。況乎 兼相愛，交相利，則與此異，古者聖王行之。” 「겸애」 중7

겸애의 반대자들은 현실적으로 실천 불가능하다고 논증한다. 비유하자면 태산을 들고, 황하를 뛰어넘는 것과 같은 것이라 한다. 이에 묵자는 비유가 틀렸다고 한다. 그가 보기에 옛날의 성왕은 그것을 행했다. 묵자는 이를 삼표(三表)를 통해 논증한다.

7) 성왕(聖王)의 사적 - 3표(三表)법

묵자는 논리적인 사상가이다. 언제나 주장에 대해서는 근거를 제시한다. 논리적으로 추론을 해서 주장을 펼친다. 판단의 세 가지 기준을 3표라고 한다. 表는 말뚝이다. 공고문을 게시하는 것이다. 판단 기준을 게시한 말뚝이다. 그 셋은 ① 성왕의 사적(事績), 업적과 행적. ② 백성이 보고 들은 사실. ③ 국가와 백성의 이로움이다.

그는 이 가운데 주로 성왕의 업적을 제시한다. 묵자는 요순 우탕 문무를 거론한다. 이는 그가 유가 학교에서 『서경』과 『시경』을 배웠기 때문이다. 『서경』은 요순 우탕의 사적을 기록하고 있다.

(1) 우 임금의 홍수를 다스림-자연 개조

무엇으로 그것이 그러함을 아는가? 옛날에 우임금이 천하를 다스림에 서쪽으로 서하의 고기잡이 물길을 만들어서, 손·황의 물을 인공 수로로 새어 나가게 했다. 북으로는 원·고에 독을 쌓아, ‘임금의 집’(지명)으로 물을 대고, ‘연못의 물길’이라 불렀다. 물로 쓸어서 밭기둥을 만들고, 파서 용의 문을 만들었다.

그로써 연나라와 대 지방, 북방 오랑캐와 서하의 백성을 이롭게 했다.²²⁾

묵자의 영웅은 우(禹) 임금이다. 그는 기술과 노력으로 세상을 바꾸어서 백성을 이롭게 한 사람이다. 이것은 겸애의 표본이고, 전체를 사랑하는 것이다. 우의 업적은 태산을 손에 들고 황하를 뛰어넘은 것에 비교할 수 있다. 그렇다면 우 임금이 무엇 때문에 이런 고생을 했는가? 그것은 겸애 때문이다. 지배자 또는 다스리는 자의 조건이 바로 겸애이다. 그 조건이 전체를 사랑함이다.

(2) 문왕의 업적 - 소수자를 배려함

우(禹) 임금, 문왕(文王) 등은 『서경』에 나온다. 묵자가 그 책을 공부한 것은 확실하다. 『시경』과 『서경』은 공자의 유가 학교 교재였다. 맹자도 요순 우탕 문무왕을 말하며, 그 사적을 설명한다. 역시 『서경』에 나오는 이야기를 말 한 것이다. 맹자보다 묵자가 순이나 문왕 등에 대해서 자세하게 설명한다.

옛날에 문왕이 서쪽 땅을 다스림에, 해와 같고 달과 같아서, 잠깐 만에 온 사방에 서쪽 땅에 빛나시네. 큰 나라로 하여금 작은 나라를 업신여기지 못 하게 하고, 못 사람을

22) 何以知其然? 古者禹治天下, 西為西河漁竇, 以泄渠孫皇之水 北為防原派, ‘注后之邸, 呼池之竇’, ‘洒為底柱, 鑿為龍門’, 以利燕·代 胡·貉與西河之民. 「겸애」 중7

로 하여금 흠아비 흠어미를 업신여기지 못 하게하며, 사나운 세력으로 하여금 수확 자의 기장과 개 돼지를 빼앗지 못 하게 했다. 문왕의 사랑함에 하늘이 달갑게 임하셨다.

이로써 늙어서 자식이 없는 이가 그 목숨을 끝낼 수 있는 바가 있고, 계속 홀로여서 형도 아우도 없는 이가 살아있는 사람들 사이에 섞이는 바가 있고, 어려서 그 부모를 잃은 이가 기대어 의지하여 길러지는 바가 있다.

이것이 문왕의 사업인 즉 내가 이제 ‘겸함’을 행하는 것이다.²³⁾

문왕의 업적은 소수자에 대한 배려이다. 목자의 사랑 또는 겸애는 전체를 사랑함이다. 다수자만 배려하면 겸애가 아니다. 모두를 대상으로 한다. 우임금은 자연을 개조했고, 반면 문왕은 사회를 개조했다. 이 두 사람의 업적은 군주의 자격, 능력에 해당되는 것이다. 둘 다 모두 백성을 이롭게 한 것이다. 仁(사랑)은 이롭게(利) 함이고 이는 의로움(義)이다.

의로움이 곧 이익이라는 것은 상동(尙同) 이론이다. 사랑은 이익이라는 것은 겸애 이론이다. 둘 다 같은 것의 두 측면이다.

목자는 굉장히 논리적이다. ‘서경’에 있는 내용을 목자가 가져와서, 자기 사상을 설명하는 증거로 삼는다. 과거에 우와 문왕이 있었다. 그들의 사상이 유가적인지 목자적인지는 알 수 없다. 다만 두 학파가 서로 끌어다 써서 자기 학파 사상의 증거로 삼는다. 이것이 삼표이고, 정당화 합리화의 수단이다. 이런 논증은 목자가 유가에게서 배운 것이다. 공자 때부터 유가는 이런 논증을 한다.

이것은 역사 철학의 한 단면이다. 문화를 세운 민족은 반드시 자기 역사를 재해석해서 철학화를 시킨다. 대표적으로 헤겔 마르크스가 그렇다. 철학화를 통해 자기들의 사상을 전개시키고, 이것이 미래에 실현되어야 한다고 보는 것이다.

(3) 무왕 - 태산의 길에서 제사 지냄

태산은 산동 성의 가장 높은 산이다. 전통적인 주나라 영역의 북판에 있었다. 가장 높은 산은 하늘과 가깝다. 하느님에게 고할 때 높은 산에 간다.

무왕은 태산 꼭대기가 아닌, 태산을 바라보는 길에서 제사 지냈다. 진시황 때부터는 태산 꼭대기에서 하늘에 제사를 지낸다. 이것을 봉선封禪이라 한다. 이후부터 중국의 황제들이 태산 정상에서 제사지내는 것은 관행이 된다.

옛날 무왕께서 태산의 길에서 장차 제사 지내심에, 전하여 가로되, 무왕의 말씀에 “태산이시어! 도가 있는 증손, 주나라 왕이 제사를 지냈나이다. 큰일은 이미 얻었으며, 인격자가 오히려 일어나서, 그로써 상 하와 남쪽 오랑캐, 북쪽 오랑캐를 존중하였나이다. 비록 널리 친척이 있으나 인격자만 못 합니다. 모든 동네가 죄가 있어도 오직 저 한 사람(에게 있을) 뿐입니다.”

이는 무왕의 일을 말한 것이다. 그러므로 내가 지금 ‘겸함’을 행하는 것이다.²⁴⁾

23) 昔者文王之治西土，若日若月，乍光于四方于西土，不為大國侮小國，不為眾庶侮鰥寡，不為暴勢奪穡人黍稷，狗彘天屑臨文王慈，是以老而無子者，有所得終其壽；連獨無兄弟者，有所雜於生人之間；少失其父母者，有所放依而長。此文王之事，則吾今行兼矣。「겸애」중7

24) 昔者武王將事泰山隴，傳曰：“泰山！有道曾孫，周王有事，大事既獲，仁人尚作，以祇商夏，蠻夷醜貉，雖有周親，不若仁人。萬方有罪，維予一人。此言武王之事，吾今行兼矣。”「겸애」중7

무왕이 지금 하늘에 고하는 내용은 무엇인가? ① 주나라 천자로서 천하를 모두 사랑한다는 것이다. ② 仁人 (사랑하는 사람) 또는 겸애하는 사람을 관리로 등용할 것이라는 내용이다.

목자의 겸애는 개인적인 차원의 사랑이 아니다. 군주 혹은 지배의 능력이고 덕목이다. 상동과 짝을 이루는 개념이 된다. 지배자가 이런 겸애를 베풀기 때문에 백성이 지배자를 상동하고, 복종함이 가능하다. 이 둘은 서로 상호 교환 관계로 본다. 愛惡 利害의 상호 호응이다. 교환보다 좀 더 큰 의미의 상호 교환이다.

상동은 태초에 사람들이 서로 이익 주장을 하다 싸움을 하면, 조정자가 갈등을 조정한다. 조정자로서 통치자를 말한다. 겸애에서는 이것보다 좀 더 넓은 의미의 통치를 말한다. 조정뿐만 아니라, 우 임금의 자연 개조, 문왕의 소수자 배려, 무왕의 천하사랑 등으로 말한다. 이런 것이 통치의 주요한 덕목이다.

3.4, 겸애 하(下)

겸애 상편은 인과적 관계로서의 겸애를 얘기한다. 오륜(五倫)을 통한 사랑과 이익의 공정성에 대해 논의한다. 겸애 중편은 성왕의 업적을 토대로 소수자의 배려와 자연의 피해를 극복하는 내용을 다룬다. 5혹에 대한 강자와 약자의 등가교환을 겸애와 상동으로 해결한다. 하편에서는 중편과 마찬가지로 6혹의 제거를 통한 질서와 조화를 추구한다. 상편과 중편에 비해 삼표를 통한 논증 부분이 많다.

1) 겸애와 상동의 관계

(1) 겸애 - 여섯 해로움(六害)

목자가 늘 여러 군데에서 강조하는 것들은 ① 3표 ② 백성의 세 근심거리(三患, 의식주의 문제) ③ 힘의 강약에 의한 공격 겁탈 (6害)이다. 6해와 반대인 것이 겸애이다.

여섯 해로움(六害)은 ① 대국이 소국을 공격하는 것 ② 큰 집안이 작은 집안을 어지럽히는 것 ③ 강자가 약자를 겁탈하는 것 ④ 다수가 소수에게 사납고 ⑤ 속이는 자가 어리석은 이를 도모하고 ⑥ 귀족이 천민에게 오만한 것이다.

이 6가지의 공격을 목자는 큰 문제라고 생각한다. 중편에서는 5가지인데, 여기에서는 6개로 늘어났다.

스승 목 선생께서 말씀하여 가로되, “인격적인 사람이 일삼는 것은 반드시 천하의 이익을 일으키고 천하의 손해를 제거함을 구하는데 힘씀이다.” 그러나 지금의 때에 이르러, 천하의 손해는 무엇이 큼이 되는가?

가로되, “큰 나라가 작은 나라를 공격하고, 큰 집안이 작은 집안을 유린하고, 강함이 약함을 겁탈하고, 다수가 소수에게 사납고, 속이는 자가 어리석은 이를 도모하고, 귀족이 천민에게 오만한 것 같은 것, 이것이 천하의 손해이다.”²⁵⁾

25) 子墨子曰：“仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。”然當今之時，天下之害孰為大？曰：“若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之敖賤，此天下之害也。”「겸애」 하1

「상동」 편에서는 ‘태초의 혼란 상태’를 말해서, 상동을 합리화한다. 반면 검애 편에서는 ‘힘의 강약’을 말해서, 검애를 합리화한다. 태초는 과거이고, 힘의 강약은 현재이다. 그런데 둘 다 거의 같은 것이다. 그렇다면 검애를 말하는데 왜 힘의 강약을 말하는가?

사랑함이란 이익을 일으키고, 손해를 제거하는 것이다. 이는 힘이 있을 때 가능한 일이다. 힘이 있는 자가 힘이 없는 자에게 이익을 일으키고, 손해를 제거하는 것이 검애이다.

현실적으로 볼 때, 내가 힘이 있다면, 그 힘으로 검애를 할 것인가? 아니면 약하는 자를 공격해서 멸망시키고 그 약자의 것을 약탈할 것인가? 이 선택에서 대부분의 사람은 정복 약탈을 선택한다. 그것이 목자 당시의 현실이었다.

사람의 임금이 된 자의 은혜롭지 못 함, 신하가 된 자의 충성스럽지 못 함, 아버지가 된 자의 자애롭지 못 함, 자식이 된 자의 효도하지 못 함도 더불으니, 이것이 또한 천하의 손해이다. 또 이제 사람의 천한 자들이 그 무기의 칼날, 독 있는 약, 물과 같은 불을 잡고, 그로써 서로 얽혀 해치고 이지러뜨림도 더불으니, 이것이 또 천하의 손해이다.”²⁶⁾

혜惠와 충忠은 교환 관계이다. 임금이 신하에게 은혜롭고, 신하는 임금에게 충성한다. 자慈와 효孝도 마찬가지로 교환 관계이다. 두 번째 부류의 관계인 君臣과 父子 관계는 공자가 매우 중시했던 것이다. 공자는 ‘君君 臣臣 父父 子子’라고 한다. 이것은 國·家, 즉 나라와 집안의 뼈대가 되는 구조이다. 목자는 이 부분을 그다지 강조하지 않는 것 같다. 첫 번째로 말한 6害가 더 중요하다. 그리고 세 번째로 말하는 천인賤人이 병인兵刃 독약 毒藥 수화水火로써 서로 싸우고 해치는 것은 첫 번째 부류에 들어간다. 세 번째의 독과 약은 구체적으로 무엇을 말하는지가 명확하지 않다. 독과 약으로 싸운 예가 있는가? 목자는 땅굴 파고 공격하는 것을 막을 때, 독가스를 쓴다. 그러나 약을 쓴 것은 잘 나오지 않는다.

(2) 검애와 상동의 맞교환 - 국가관

겸함으로써 구별함을 바꾸라. 그렇다면 곧 겸함이 구별함을 바꿀 수 있는 까닭은 무엇인가? “만약 남의 나라를 위하기를 자기 나라를 위하듯이 한다면, 대저 누가 홀로 그 나라를 들어서 남의 나라를 공격하는 자이겠는가? 저를 위하는 것이 나를 위하는 것과 같다.

남의 도시를 위하기를 자기 도시를 위하듯이 한다면, 대저 누가 홀로 그 도시를 들어서 남의 도시를 토벌하는 자이겠는가? 저를 위함이 나를 위함과 같기 때문이다.

남의 집을 위하기를 자기 집을 위하듯이 한다면, 대저 누가 홀로 그 집을 들어서 남의 집을 유린하는 자이겠는가? 저를 위함이 나를 위함과 같기 때문이다.

그렇다면 곧 나라와 도시가 서로 공격 토벌하지 않고, 사람의 집안이 서로 유린하고 해치지 않는다. 이것이 천하의 해로움인가? 천하의 이로움인가?

곧 반드시 ‘천하의 이로움’이라 말해야 한다.²⁷⁾

26) 又與 為人君者之不惠也，臣者之不忠也；父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與 今人之賤人，執其兵刃·毒藥·水火，以交相虧賊，此又天下之害也。 「검애」하1

‘國’은 제후의 나라이다. ‘도都’는 제후국의 중심지 혹은 지방 거점 도시고, ‘家’는 대부의 집안이다. 힘이 있는 위가 힘이 없는 아래를 공격이 아니라 겸애를 하라. 이것이 조화와 평화를 이룬 국가의 핵심이다.

상동은 아래가 위를 따르고 복종함이다. 그러면 위는 아래를 겸애를 하라. 상호 교환이다. 상동과 연결된 겸애는 이해 조정을 공평하게 하는 것이다. 겸애는 전체 사랑이다. 분쟁 당사자 누구도 차별하면 안 된다.

① 「겸애」 편에서는 상동과 연관된 것보다 더 광범위한 겸애를 말한다. 힘의 강약 관계에서 힘이 있는 자가 힘없는 자를 겁탈하지 말고, 겸애를 하는 것이다. 이것이 조화와 질서의 핵심이다.

그 당시 사상가의 국가관은 다양하다. 공자의 경우는 나라의 질서와 조화를 이루는 기본이 나라를 가족으로 만드는 것이다. 國=家이다.

법가인 한비자는 목자와 정반대로 생각한다. 힘이 있는 자가 힘이 없는 자를 겸애할 것이 아니라, 정복해서 멸망시켜라 한다. 한비자는 길고 멀리 보지 못 한다.

노자가 말하듯이, 強梁者 不得其死!²⁷⁾ “힘을 떨치는 자는 그 죽음을 얻지 못 할 것이다.” 힘으로 포악하게 하는 자는 비명횡사한다. 힘으로 일어난 자는 힘으로 망한다. 노자가 초나라에서 누누이 관찰한 결과이다. 대표적인 인물로 오자서(伍子胥)가 있다. 진시황 영정이 다른 나라들을 잔인하게 멸망시키고 통일했다. 그 결과는 진시황과 왕실, 진나라가 똑같은 운명을 맞는다. 왜 이런 것을 예상하지 못 하는가? 영정은 악마와 손을 잡은 것이다. 皇帝는 신이 아니라 악마였다. 신은 삶을 보장하지만, 악마는 죽음을 뿌린다.

② 이런 것을 보더라도 목자는 가장 합리적인 선택을 한다. 尙同에서 위에 복종하는 근거는 무엇인가? 그 근거는 이해관계를 공평 공정하게 조정해 주는 것에 있다. 겸애를 할 때 공평하게 조정할 수 있다. 힘 있는 자가 정복 겁탈이 아니라, 겸애를 하는 것, 전체 사랑(겸애)을 하는 것이다. 상동은 아래에서 위로 향한다.

겸애는 위에서 아래로 향한다. 이것은 비현실적인가? 현실적인가? 단기적으로 보면 겸애는 비현실적이다. 반대로 길게 보면 겸애는 매우 현실적이다. 진시황의 몰락이 그것을 증명한다.

진시황의 국가 모델은 이웃나라와 이익을 나누지 않고 독점하는 것이다. 자기 나라 안에서도 모든 것은 군주의 소유이다. 家產 국가이다. 나라가 군주의 재산이다. 그렇다면 신하의 존재는 무엇인가? 영정의 나라에서 소유자는 딱 군주 한명이다. 나머지는 소유를 하지 못 하는 자이다. 소유를 하지 못 하는 자는 소유한 자에게 붙어사는 신분 이다. 그에게 노동을 제공하고 댓 가를 받는 것이다. 종이나 노비, 노예의 신분과 같은 셈이다. 자기 재산이 없으므로, 노비는 늘 주인의 재산을 노린다. 그래서 신하의 본성은 간사함(姦)이라 한다. 언제 어디서든지 뜯어 먹으려 한다. 항상 견제의 대상이고 상을 줄 수 없는 자는 죽여야 한다. 아래의 계층으로 내려갈수록 팍팍한 삶을 유지할 수밖에 없다. 결국은 원성

27) 兼以易別. 然即 兼之可以易別之故 何也? 藉為人之國, 若為其國, 夫誰獨舉其國 以攻 人之國者哉? 為彼者 由為己也. 為人之都, 若為其都, 夫誰獨舉其都 以伐人之都者哉? 為彼 猶為己也. 為人之家, 若為其家, 夫誰獨舉其家 以亂人之家者哉? 為彼 猶為己也. 然即 國· 都不相攻伐, 人家不相亂賊, 此天下之害與? 天下之利與? 即必曰天下之利也. 「겸애」 하2

28) 노자 『도덕경』 제42장.

과 원망이 나라를 멸망하게 만든다. 겸애를 하지 않은 결과이다. 겸애가 없으면 상동도 없다. 천지인 겸애가 이루어지지 않은 결과로 벌이 부여된 것이다. 목자의 논리적 예측은 진시황의 멸망에서 실천된다.

③ 목자의 상동에 의하면, 모두가 자기 이익을 의로움이라 한다. 이는 사유 재산을 인정한 것이다. 각자 모두가 재산을 가진다. 재산의 소유는 분쟁거리가 된다. 서로의 이익을 지키고 증식 시키려하기 때문에 분쟁이 끊이지 않는다. 가산국가의 형태에서는 이런 분쟁을 용납하지 않는다. 오히려 분쟁이 없는 것이 원칙이다.

목자가 태초의 자연 상태를 가져온 것도 겸애와 상동의 필요성을 자연스럽게 끄집어내기 위해서이다. 윗사람은 그 분쟁을 공평하게 조정하여 겸애하고 아래는 조정자의 뜻을 따라 상동 하는 것이다. 윗사람으로서 지켜야할 덕목과 아래가 수궁해야할 덕목을 논리적으로 전개시킨다. 이 두 관계는 일방적이지 않다. 상호 호혜적 관계로 현실적이다. 유가의 이상적 체계보다는 단순하고 유익하다.

그러나 중국의 특징에서는 현실적 실리를 거부하는 면모가 있다. 왜 그럴까? 중국은 강자의 최종 목표인 통일에 대한 강박관념이 있는 것 같다. 권력자는 자기의 힘이 무한 극한으로 가는 것을 추구하려 한다. 한비자에 의하면 권력욕, 명예욕, 소유욕은 인간의 본성이라 한다. 이 욕구는 멈춤이 없다. 욕구를 충족시키는 과정에서 걸림돌은 모두 제거의 대상이다. 백성은 도구적 인간일 뿐이다. 그럼 관계에서 상호 계약은 구차한 것이다. 맹자는 백성을 赤子라고 한다. 어린아이와 무엇을 계약할 수 있겠는가? 이것은 어불성설이다. 유가에서 조차 성왕의 업적을 본받으려 하면서도 권력자들 자기의 필요에 따라 합리화시켜 수용한다. 백성은 존재는 희미한 부분일 뿐이다. 이런 중국의 풍조가 쉽게 바뀌지 않는 것이 문제이다. 목자는 이런 문제 제기를 안고 사상을 펼쳤으나 기득권의 풍조를 개혁하기에는 역 부족이었다.

④ 겸애에서 국가라는 조직은 권력 관계이다. 국가는 권력의 마당이다. 권력은 센 자와 약한 자로 나뉜다. 강한 자가 약한 자를 겸애해야 한다. 한편으로 권력은 사랑이다. 동시에 권력은 약탈(겁탈)이다. 목자는 후자를 부정하고 반드시 전자로 가라한다. 왜 그런가? 길게 보면, 그것이 이익이 된다. 진시황의 예에서 볼 수 있다.

(3) 겸애와 상동 - 최소 국가, 물질주의

겸애는 사랑인 동시에 이익이며, 이롭게 함이다. 먹여 주고, 입혀 주고, 간호하고 초상을 치뤄 줌이다. 겸애는 백성의 3환과 바로 연결된다. 이는 일종의 물질주의이다. 현실적인 이익을 주는 것이다. 이것은 개인적인 도덕 관계가 아니라, 국가 통치, 국가 구조의 문제이다.

이런 점에서 목자는 하층민 입장에 선다. 목자가 경험론, 물질주의 입장이면서 매우 논리적인 사람이다. 이는 근대적 이후의 국가론과 맥락을 같이 한다.

상동보다는 겸애가 큰 개념이다. 상동은 분쟁하는 둘을 공평하게 조정하는 것이다. 겸애는 양 당사자 전체를 사랑함이고, 양자를 공평하게 대접함이다. 겸애는 힘·권력을 사랑으로 표현하는 것이다. ‘권력=통치=사랑’의 구도이다, 여기에서 중요한 것은 국가의 최소 간섭이다. 개인이 분쟁할 때만 국가가 개인에게 관여한다. 나머지는 관여하지 않는다.

이것은 일종의 최소 국가 개념이다. 국가는 개인에게 최소한만 관여하는 것이다. 이와 반대인 전체주의는 모든 것을 통제한다. 법가의 군국(軍國)주의는 나라를 군대로 만든다. 국가는 최소한 관여를 통해 분쟁 조정을 하는 것이다. 그 이상은 관여하지 말라는 것이다. 각자 알아서 살게 하는 점에서 개인주의, 자유주의이다. 그런데 살다 보면 꼭 낙오자들이 있다. 그래서 겸애가 필요하다. 겸애와 상동은 분쟁 조정 때뿐만 아니라, 전부를 고려해야 한다. 공정성·공평성은 겸애이고, 겸애의 힘을 사랑으로 드러내야 한다. 상동은 복종으로 국가 구성 원리이다. 왜 관리의 위계질서가 생기는가?

겸애를 하면 홀아비 고아도 충분히 복지를 누리며 살게 된다. 힘이 약한 자의 대표가 그런 자들이다. 법가의 시각은 강자가 약자를 이기는 것은 당연하다고 보는 것이다. 그들의 입장에서 홀아비 고아는 당연히 도태되어야 한다. 이 세상은 힘 있는 자가 만든다는 것이 그들의 이론이다. 니체, 히틀러 등이 그런 생각을 했다.

(4) 겸애와 상동 - 강자의 약자에 대한 도덕적 당위

목자는 겸애를 강자의 약자에 대한 도덕적 당위라고 본다. 강자라면 약자에게 마땅히 해야 하는 것이 겸애이다. 그것은 또한 하늘의 뜻이며 이익의 극대화이다. 이것이 자명한 일이라면 왜 강자들은 겸애를 선택하려 하지 않는 것일까? 그것은 그 당시 시대적 상황과 맞불려 있다.

목자 당시는 정복전쟁의 시대였다. 제로섬 게임의 극단이었다. 강자는 흡스의 리바이어던처럼 계속 증식을 반복해 더 이상의 적이 없기를 바란다. 다르게 말하자면 최강의 괴물이 되기를 원한다. 목자가 원하는 이상 세계에는 괴물이 없었다. 즉 약소국이 강대국의 먹이가 되기를 원치 않았다. 그런 사상이 비공(非攻)이다. 비공은 다국 공존의 원리로 향하는 비책이다. 비공은 큰 의미의 겸애이다. 국가 간의 전쟁은 백성에게 큰 피해를 안긴다. 전체를 사랑하는 것은 국가 내부와 외부를 모두 이롭게 하는 것이다.

겸애는 별애와 구별되는 무차별적, 무조건적, 보편적 사랑이다. 권력이 있는 강자가 약자에게 할 수 있는 것이 사랑이다. 강자는 모든 것을 다 가질 수 있다. 가진 사람이 베풀기가 쉽다. 그렇다면 강자의 힘과 권력은 어떻게 부여되는 것인가? 그리고 약자는 받기만 한다는 것인가?

목자는 강자와 약자의 균형을 생각한다. 강자는 전체를 겸애해야 한다. 이것은 하늘의 뜻이다. 약자의 이에 대한 보답이 상동(尙同)이다. 강자가 주는 겸애의 근거가 상동인 것이다. 개인적 이익을 조정해주는 조절 자에게 부여되는 권력이다. 상동은 아래에서 위로 갈아집이다. 위를 향한 복종이다. 겸애는 위에서 아래로 부여되는 사랑이다. 이것은 일방적이거나 편파적이지 않다. 목자의 논리적 태도를 엿 볼 수 있다.

2) 兼과 別の 구별

문제의 요점은 兼과 別の 차이이다. 겸은 전체, 별별은 구별·차별함이다. 가장 큰 구별은 '나와 남'이다. 이 구별에서 6함이 나온다. 힘을 가진 자가 힘이 없는 자를 겁탈 약탈 정복하는 가장 중요한 이유는 '나와 남'의 구별이다. 兼別の 차이는 개인의 도덕의 문제가 아니라, 국가 통치 론의 문제이다. 기존의 학설은 개인 도덕의 문제로 본다.

(1) 별사(別士)의 문제

그러나 천하의 선비로, 겸함을 비난하는 자들의 말이 오히려 그치지 않는다. 가로되, “(겸애는) 곧 좋다. 비록 그러하나 어찌 쓸모가 있겠는가?”

스승 묵 선생이 가로되, “쓰되 안 된다면, 비록 나라도 또한 장차 그것을 비난하겠다. 그러나 어찌 좋은데 쓸 수 없는 것이 있겠는가?”

잠시 시험 삼아 두 가지로 그것을 진행시켜 보겠다. 누가 두 선비가 되겠는가? 그 한 선비로 하여금 구별됨을 잡게 하고, 그 한 선비로 하여금 겸함을 잡게 하자.

이런 까닭으로 구별하는 선비의 말에 가로되, “내가 어찌 능히 나의 벗의 몸을 위하기를 나의 몸 위하듯이 할 수 있겠는가? 내 벗의 아버지를 위하기를 나의 아버지 위하듯이 하겠는가?”

이런 까닭으로 물러나서 그 벗을 보되, 그 벗이 굶주려도 먹이지 아니하고, 추워도 옷 입히지 아니하고, 병이 들어도 모시고 기르지 아니하며, 죽어서 초상을 치뤄서 장례식 하여 묻지 아니한다. 구별하는 선비의 말이 아와 같고, 행위가 이와 같다.²⁹⁾

묵자 서술의 문제가 있다. 別士는 개인적인 행위에서 문제가 있는 것처럼 말한다. 개인 도덕을 말하는 것이 아니다. 국가 통치의 문제를 말한다고 봐야 한다. 예를 드는 것이 개인의 관계일 뿐이다. 나와 친구, 나와 친구의 부모를 예로 들었다. 이것보다는 앞에서 말한 홀아비 고아 등을 예로 드는 것이 낫다. 별사는 홀아비 과부를 돌보지 않는다. 너무 당연하다. 그래서 별사에게 절실한 사람, 친구와 그 부모를 예로 든 것일 뿐이다. 이 부분은 개인 도덕이 아니다. 통치 론 맥락에서 말하고 있다.

유가도 통치론이다. 國=家, 나라=집안에서 가족 관계를 사회적 관계로 확장시킨다. 군주와 백성, 관리와 백성이 가족 관계이다. 개인 도덕이 국가 통치로 확장된다.

묵자는 가족을 나라로 확장하지 않는다. 상동에서는 이해 조정, 겸애에서는 힘은 사랑이라는 통치 이론을 제시한다. 법가는 묵자와 반대로 간다고 보면 된다. 家産 국가이기 때문에 이해 조정이 필요 없다. 힘은 재산 획득 및 관리에만 쓴다. 사랑과는 아무 상관 없다. 법가의 기본 논리로 보면 약한 자는 도태되어야 한다. 강한 자가 약자를 잡아먹는 것은 당연하다. 묵자는 이런 논리를 정면으로 반대한다.

법가는 근시안적 현실주의라면 묵가는 원시안적 현실주의이다.

(2) 겸애를 하는 선비

겸하는 선비의 말은 그러하지 아니하고, 행위 또한 그러하지 않다. 가로되, “내가 듣자하니, 천하에 높은 선비가 된 자는 반드시 그 벗의 몸을 위하기를, 그 몸을 위하는 것과 같고, 그 벗의 아버지를 위하기를, 그 아버지 위하듯이 한다. 그런 뒤에라야 가히 천하에 높은 선비가 될 수 있다.”

29) 然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：“即善矣。雖然，豈可用哉？”子墨子曰：“用而不可，雖我，亦將非之。且焉有善而不可用者？”姑嘗兩而進之。誰以為二士？使其一士者執別，使其一士者執兼是故 別士之言曰：“吾豈能為吾友之身，若為吾身，為吾友之親，若為吾親。”是故 退睹其友，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別士之言若此，行若此。 「겸애」 하4

이런 까닭으로 물러나서 보면, 그 벗이 굶주리면 먹이고, 추우면 옷을 입히고, 병을 앓으면 모시고 기르고, 죽어서 초상을 치루면 장례식으로 그를 묻어 준다.

겸하는 선비의 말이 이와 같고, 행위가 이와 같다.³⁰⁾

高士는 높은 선비이다. ‘높음’은 말 그대로 높이를 말하는 것 같다. 높은 데에서 아래를 굽어보면, 사랑을 하지 못 할 사람이 없다. 가장 높은데서 보는 이가 하느님이다. 그래서 하느님의 뜻과 의지는 겸애이다. 士는 주나라 봉건제에서 대부 아래 계급을 의미할 것이다. 결국 관리를 가리키는 말로 보아야 한다.

백성의 3환은 의식주 문제이다. ‘飢則食之, 寒則衣之’에서 그대로 나온다. 노동하는 자가 쉬지 못 함은 빠졌다. 대신에 질병과 죽음을 넣었다. 노동과 질병·죽음을 비교하면 후자가 훨씬 중요하다.

(3) 겸애를 하는 자에게 가족을 맡겨라.

목자는 논리적이다. 목자의 판단 기준은 3표이다. 성왕이 한 일, 백성이 본 것, 백성의 이익이다. 결국 이익으로 논증하고 있다. 일반적으로 사람들은 이익을 선택한다. 이때는 別보다 兼이 더 이롭다고 할 것이다.

전쟁터에 나가거나, 사신 갈 때 자기 가족을 누구에게 맡길 것인가? 사람들이 兼과 別을 설명할 때, 이를 매우 많이 인용한다. 대부분의 사람들은 개인의 도덕적 판단으로 생각한다. 국가론 통치 론과 연결시키지 않는다. 이것이 문제이다.

전쟁과 사신은 죽음의 가능성이 있다. 이때 가장 소중하게 여기는 것이 가족이다. 이를 누구에게 맡길 것인가? 이는 굉장히 절실한 비유이다. 목자는 국가가 바로 그런 체계이다. 국가는 맡아주는 자이다. 겸애가 바로 그런 것이다. 절실한 비유를 한 이유는 국가의 역할을 강조하기 위해서이다. 국가는 겸애의 구현체이다.

법가의 법은 군주권의 표현이다. 즉 家産으로서 국가, 군주의 재산으로서 국가를 유지하기 위한 수단이 법이다. 목자의 겸애는 이것과 정반대의 발상이다. 국가는 군주의 재산 관리 체계가 아니다. 국가는 겸애를 실천하는 조직이다. 곧 약자를 보호하는 조직이다. 법가는 군주의 표현이라면 목자는 하층민, 백성을 위하는 조직이다. 겸애가 바로 그런 것이다.

목자는 愛利와 惡賊을 구분한다. 이는 兼↔別의 구별과 같다. 이 구분도 ‘사랑=이익’으로 보는 것과 같다. 사랑이라는 추상적인 덕목을 이익과 손해라는 현실적인 실천 방법으로 바꾼다.

3) 3표로 증명함 - 성왕의 사적

목자는 겸애가 필요함을 세 가지 판단 기준(三表)로 증명한다. 그는 언제나 주장에 대해서는 근거를 제시한다. 3표, 즉 세 가지 기준 가운데 가장 중요한 것이 성왕의 사적으로

30) 兼士之 言不然, 行亦不然, 曰: “吾聞 為高士於天下者, 必為其友之身, 若為其身, 為其友之親, 若為其親, 然後可以為高士於天下” 是故退睹 其友 飢則食之, 寒則衣之, 疾病侍養之, 死喪葬埋之. 兼士之 言若此, 行若此. 「겸애」 하4

증명하는 것이다. 학문에서 가장 중요한 것은 선배들의 업적이다. 그래서 성왕의 사적을 든다. 이처럼 목자는 매우 논리적이다. 제자백가 가운데 주장을 증명하겠다고 나선 이는 목자 밖에 없다. 또한 당시 제자백가는 예를, 혹은 비유를 드는 것이 증명 방법이라 생각했다. 이는 논리학이 아니라 수사학이다.

겸애는 사랑이고 빛남이다. 빛은 전체의 모든 곳에 도달한다. 그러므로 겸애는 전체 사랑이다. 이를 성왕의 사적으로 증명한다.

(1) 우임금이 유묘를 제거함.

또한 오직 '큰 맹세'만 그러한 것이 아니라, 비록 '우임금의 맹서'라도 곧 또한 이와 같다. 우임금이 가로되, "제제한 못 사람들이 모두 짐의 말을 듣도다. 오직 작은 자식인 저는 감히 난리라 일컫는 것을 행하려 함이 아니라, 꿈틀거리는 이 유묘에게 하늘의 벌을 쓰니, 나는 이미 너희 무리를 이끌어 여러 무리에 대항해서, 그로써 유묘를 정복하노라."

우임금의 유묘 정복은 그로써 부유함과 귀함을 무겁게 함, 복과 녹봉을 구함, 귀와 눈을 즐겁게 함을 구하는 것이 아니었다.

그로써 천하의 이익을 일으키고, 천하의 해로움을 제거하는 것이다. 곧 이것이 우임금의 겸애이다. 비록 스승 목 선생이 일컫는바 겸애이라는 것도 우임금에서 구한 것이다.³¹⁾

유묘(有苗) 처단은 사랑이 아니라 증오이다. 증오가 사랑이 된다. 유묘는 천하의 해로움이다. 해로움을 증오해서, 천하에 이익을 남는 것이 사랑이다. 그러므로 겸애는 꼭 사랑이 아니라, 증오일 수도 있다.

겸애하는 사람은 무조건 사랑만 하라는 것이냐? 그런 것은 아니다. 천하의 이익을 사랑하기 때문에, 천하의 이익을 손상시키는 자를 증오한다. 그래서 제거한다. 그래서 겸애이다. 그러나 양가감정(兩價感情)은 아니다. 이것은 이익을 위해서 하는 것이다. 결국 물질주의 또는 현실주의 입장이다.

(2) 탕 임금 - 기우제 때 맹세함.

또한 오직 '우임금의 맹세'만 그러한 것이 아니라, 비록 '탕의 말씀일지라도 곧 또한 이와 같다. 탕 임금이 가로되, 오직 작은 자식인 나 리履는 감히 검은 솟소를 써서

위 하늘의 임금에게 고하여 이르되, "이제 하늘이 크게 가물은 것은 곧 짐의 몸 리에 해당합니다. 위 아래에 죄를 얻었는지 알지 못 하지만, 착함이 있는 이는 감히 덮지 아니하고, 죄가 있는 자는 감히 사면하지 않으니, 간택은 하느님의 마음에 달렸습니다. 천하의 모든 동네의 죄 있음은 곧 짐의 몸에 해당하고, 짐의 몸에 죄가 있음은 모든 동네

31) 且不唯泰誓為然，雖禹誓即亦猶是也。禹曰：“濟濟有眾，咸聽朕言，非惟小子，敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰，若予既率爾群對諸群，以征有苗。”禹之征有苗也，非以求以重富貴，福祿，樂耳目也。以求興天下之利，除天下之。即此禹兼也。雖子墨子之所謂兼者，於禹求焉。「겸애」하7

에 미움이 없겠나이다.”

곧 이는 탕 임금의 귀하기는 천자가 되고, 부유하기는 천하를 가졌으나, 그러나 또한 자기 몸으로 희생이 됨을 거리끼지 아니하고, 그로써 위 하느님과 귀신에게 제사지내며 설하셨다는 말이다. 곧 이는 탕 임금의 겸함이다. 비록 스승 목 선생의 일컫는바 겸함도 탕 임금에게서 법을 취한 것이다.³²⁾

기우제 때 탕 임금은 맹세를 한다. 가뭄이 든 이유를 사람이 잘못해서 하늘이 분노한 결과로 본다.

희생시키는 것은 검은 숫소와 탕 임금이다. 탕 임금은 천하의 모든 사람의 죄가 아니라 본인의 죄라고 속죄한다. 그 이유는 내가 임금이기 때문이다. 또 탕 임금의 죄는 천하 백성의 죄가 아니기 때문에 본인이 희생이 되어야 한다고 고한다. 비를 위한 살신성인(殺身成仁)은 겸애에 딱 맞는 이야기이다. 일반적으로 임금들은 자기 죄는 부하와 백성에게 떠넘긴다. 부하와 백성의 공(功)은 모두 자신의 것 인양 가로챈다. 그것이 별애(別愛)이다.

이것은 겸애의 가장 좋은 사례이다. 겸애는 지배층의 자기희생이다. 법가는 부하와 백성의 희생을 강요한다. 목자가 탕왕의 예를 가져온 것은 술선수범과 자기희생을 얘기하기 위해서이다. 일반적으로 공(功)은 강자의 전유물이다. 약자에게 모든 희생과 죄책감을 강요한다. 이런 상황에서 삼표를 중심으로 한 목자의 겸애는 강자의 입장에서 본다면 매우 공격적인 발상이다. 하지만 과거에 이리이러한 일이 있었다는 증거를 제시함으로써 반발의 여지를 막으려함을 엿볼 수 있다. 목자의 치밀함은 매우 논리적이다.

(3) 문왕과 무왕 - 상벌을 엄정하게 공평하게 했다.

또한 오직 ‘맹세의 명령’과 ‘탕의 고향’만 그러한 것이 아니라, ‘주나라의 시’가 곧 또한 이와 같다. 주나라의 시에 가로되, “왕의 길은 탕탕하니, 치우치지도 않고 무리 짓지도 않는다. 왕의 길은 평평하니, 무리 짓지도 않고 치우치지도 않는다. 그 곧음은 화살과 같고, 그 평평함은 숫돌과 같아서, 군자가 밟는 바이요, 소인이 보는 바이다.”

만약 나의 말이 도를 이르는 일컬음이 아니면, 예전에 문왕과 무왕이 정치를 하심에, 균등하게 나누어 현명함에 상주고 사나움에 벌주어, 친척과 형제에 아첨하는 바가 있지 못 하게 했다. 곧 이는 문왕과 무왕의 겸함이다. 비록 스승 목 선생의 일컫는바 겸함이라는 것도 문왕과 무왕에게서 법을 취한 것이다.

잘은 알지 못 하겠으나, 천하의 사람이 모두 겸함을 듣고 그것을 비난하는 바의 것은 그 까닭이 무엇인가?³³⁾

32) 且不唯禹誓為然. 雖湯說即亦猶是也. 湯曰“惟予小子履, 敢用玄牡, 告於上天后曰‘今天大旱, 即當朕身履, 未知得罪于上下, 有善不敢蔽, 有罪不敢赦, 簡在帝心. 萬方有罪, 即當朕身, 朕身有罪, 無及萬方.’”即此言 湯貴為天子, 富有天下, 然且不憚以身為犧牲, 以祠說于上帝鬼神. 即此湯兼也. 雖子墨子之所謂兼者, 於湯取法焉. 「겸애」 하16

33) 且不惟誓命與湯說為然, 周詩即亦猶是也. 周詩曰“王道蕩蕩, 不偏不黨, 王道平平, 不黨不偏. 其直若矢, 其易若底, 君子之所履, 小人之所視.”若吾言非語道之謂也, 古者文武為正, 均分賞賢罰暴, 勿有親戚弟兄之所阿. 即此文武兼也. 雖子墨子之所謂兼者, 於文武取法焉. 不識天下之人, 所以皆聞兼而非之者, 其故何也? 「겸애」 하16

주 문왕이 친척이라 상 주지 않고, 현명함에 상 줌에서 상벌의 공평함을 알 수 있다. 공평함 또는 공정함이란 겸애의 전체 사랑과 같다. 전체 가운데 어느 부분도 차별하지 않는 것이 겸애이다. 그래서 공평함으로써 겸애의 예로 주나라의 시를 든다. “왕이 가는 길은 평평 탕탕하다. 공평하다. 그리고 주나라의 길은 화살 같고 숫돌 같다.” 여기에서 법의 적용이 엄정했다는 것을 볼 수 있다. 이것은 상동 이론과 맞물린다. 분쟁의 공평한 해결이다. 상현 이론에서 현자에게 상을 주는 것은 겸애의 여러 측면이다. 겸애는 큰 개념이다.

3.5. 겸애와 국가 체제

1) 겸애와 효 - 유가와 묵가

겸애와 효는 어떤 점에서 정반대이다.

만약 내가 먼저 사람들의 아버지를 사랑하고 이롭게 함에 종사한 뒤에, 사람들이 나에게 나의 아버지를 사랑하고 이롭게 함으로 보답하는 것인가?

아니면 내가 먼저 사람들의 아버지를 미워함에 종사한 뒤에 사람들이 나에게 나의 아버지를 사랑하고 이롭게 함으로 보답하는 것인가?

곧 반드시 내가 먼저 사람들의 아버지를 사랑하고 이롭게 함에 종사한 뒤에 사람들이 나에게 나의 아버지를 사랑하고 이롭게 함으로 보답하는 것이다.

그렇다면 곧 저 (사랑을) 서로 교환하는 효자인 자들이 과연 부득이한 것이어서, 먼저 사람들의 아버지를 사랑하고 이롭게 함에 종사할 것인가? 아니면 천하의 효자들을 어리석다 하여, 그로써 올바름으로 삼기에 넉넉하지 아니하다고 할 것인가?³⁴⁾

(1) 겸애는 효와 반대인 점이 있다. 묵자의 겸애에 따르면, 나의 부모를 사랑하는 것처럼 남의 부모도 사랑해야 한다. 왜 그런가? 내가 먼저 남의 부모를 사랑해야 남도 나의 부모를 사랑하기 때문이다. 사랑은 상호 교환 관계이다. 그것이 겸애이다. 겸애는 전체를 사랑하는 것이다. 이렇게 교환 관계 속에서 전체를 사랑하게 된다.

맹자가 비난하는 부분이 여기에 있다. 맹자가 보기에 나의 부모를 이웃의 부모와 똑같이 사랑함은 나의 부모를 낮추는 것이다. 그것은 효가 아니다. 유가의 효는 원래 자기 부모만을 위하는 것이다. 부모를 위한 뒤에 남의 부모도 챙긴다. 확실하게 자기 부모를 편애해야 한다. 그것이 효이다.

이는 兼士와 別士, 兼君과 別君의 구별과 같다. 겸애(兼愛 전체를 사랑함)하는 선비와 임금은 별애(別愛 차별하는 사랑)를 하는 선비와 임금과 정반대이다. 유교의 효는 자기 아버지와 남의 아버지를 명확하게 구별하고 차별하는데서 성립한다. 묵자의 겸애는 이것을 비판하고 전체로 나간 것이다.

(2) 묵자의 말은, 사랑과 증오의 상호성이다. 내가 이웃의 부모를 사랑하면, 이웃도 나의 부모를 사랑해 준다. 그러니 겸애를 하라는 것이다. 일종의 동일률이다. 이것은 유가에 대한 대답인 것 같다. 그리고 겸애를 설명하는 것으로는 좋은 것 같지는 않다.

맹자에 따르면, 효자는 자신의 부모를 독점적으로 사랑해야 한다. 이웃의 부모는 그냥 기타 타인에 불과하다. 나의 부모와 이웃 부모의 위급 상황에서 누구를 먼저 구할 것인가? 유가는 전자가 당연한 것이다.

묵자는 나의 부모를 사랑하는 마음으로 이웃의 부모를 사랑하고 효를 독점적으로 나의 부모에게만 주지 말라는 것이다. 다른 모든 부모에게도 베풀라고 한다. 이유는 겸애 또는 전체 사랑 때문이지만, 초점은 사랑과 증오의 상호성 때문이다.

34) 若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然即之交孝子者，果不得已乎，毋先從事愛利人之親者與？意以天下之孝子為遇而不足以為正乎？「겸애」하16

맹자와 목자의 말은 사랑에 두 근원이 있다는 것이다. 유가에서는 내가 사랑할 수 있게 만드는 근원은 부모, 가족이라면 묵가에서는 내가 사랑할 수 있게 하는 근원이 모두와 전 부라는 것이다. 맹자의 입장에서 이것은 자기 부모를 무시하는 것이다. 묵자는 無父無君이라고 비난한다. 유가는 忠=孝, 國=家이라는 것을 전제한다. 자명한 사실로 받아들인다. 묵자가 보기에 이것은 문제가 크다. 결국 가산 국가 이론으로 향하는 것이다. 북한이 대표적으로 이런 이론에 따른다.

(3) 겸애는 굳이 효도와 비교할 것은 못 된다. 말하자면 효도는 개인적인 윤리 도덕이다. 겸애는 통치론이고 국가론이다. 이것은 서로 차원이 다른 것이다. 개인적 도덕률을 국가 통치와 연결시키는 것은 큰 위험이 따르며 비효율적인 것이다. 그래서 묵자는 겸애와 효도는 분리시키라고 주장하는 것이다.

2) 겸애 - 사랑의 상호성 ; 봉건제

겸애는 그 이로움이 있고 계다가 하기 쉽다. 이루 다 셈할 수 없다. 내가 생각하니 곧 위가 그 것(겸애)을 좋아하는 자가 없었을 따름이다.

진실로 위가 그것을 좋아하는 자가 있어서, 상과 칭찬으로 그것을 권하고, 형벌과 벌로 그것을 두려워하게 하면, 내 생각에 사람들이 '겸하여 서로 사랑하고' '사귀어 서로 이롭게 함'으로 나갈 것이다.

비유하자면, 불이 위로 올라감, 물이 아래로 내려감과 같아서 천하에 막고 그치게 할 수 없다.³⁵⁾

월(越)나라 구천과 진나라 문공의 예는 사랑의 상호성을 얘기한다. 겸애의 상호성에서 맨 처음에는 효도로 말한다. 그 후 예로 든 것은 모두 군주와 신하의 일이다. 즉 겸애는 개인의 도덕이 아니라, 통치의 문제라는 것을 말한다.

이 예는 임금의 주도권(이니셔티브)이 중요하다는 것을 말한다. 겸애는 아래서 위로 올라갈수록 더 커져야 한다. 군주는 가장 큰 겸애를 가져야 한다. 아주 현대적인 군주론이다. 어떤 대통령들은 겸애가 아닌 편애를 가졌다. 국가 전체의 이익이 아닌 사적 이익을 추구한 것이 문제다. 통치란 언제나 이런 유혹의 선상에 놓여있다. 불안함은 백성의 몫이다. 권력은 나누기보다는 더 증가시키려하는 것이 인간의 본성이라고 한비자는 항상 주장한다. 묵자는 그 보다 앞선 시대의 사상가이다. 묵자는 이런 일들을 항상 예견하고 있었다. 그 예로 적중된 것이 진시황의 결말이다.

겸애를 하면 왕공대인이 편안해진다. 만백성의 의식주가 보장되면 지배자와 피지배자가 다 만족스럽다. 임금과 신하, 아버지와 자식, 형과 아우의 세 관계도 원만해진다. 이 구조는 나라와 집안이다. 이것은 유가적인 國과 家의 개념이다. 이것은 일종의 봉건제인 것 같다. 전체 국가와 그 안에 개별적인 제후국이나 대부의 영역을 인정하는 것이다.

왕공대인과 만백성은 추상적으로 지배자와 피지배자의 관계이다. 군신 부자 형제는 지배자의 무리를 이야기하는 것 같다. 천자 제후 대부 등은 봉건제의 요소이다.

35) 今若夫兼相愛，交相利，此其有利且易為也，不可勝計也，我以為 則無有上說之者而已矣。苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以為 人之於就兼相愛·交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。「겸애」하10

3) 군현제 - 가산(家産) 국가

이는 법가의 군현제와 반대 이론이다. 군현제는 전형적으로 가산 국가이다. 봉건제는 천자가 제후들과 국가를 나누어서 소유한다. 천자 제후 대부가 각각 자신의 영역을 장악하여 소유한다. 봉건제도 정복 국가이다. 정복의 결과 얻은 재산(주로 토지)을 정복자들이 공평하게 나눈다. 결과적으로 정복자들은 서로 동업자이고 동지이다.

군현제 역시 정복 국가이다. 문제는 정복한 땅을 군주의 재산으로 돌린다는 점이다. 따라서 군현제에서 국가가 군주 소유이다. 대부분의 국토는 타국을 정복해서 약탈한 땅이다. 재산 관리의 편의상 군현으로 나눈다. 그리고 관리인을 임명한다. 절대로 타자와 공유를 하지 않는다. 정복은 군주가 하수인들을 시켜서 차지한 것이다. 정복 결과는 군주에게 바로 귀속된다. 장군과 병사들에게는 적정선의 임금만 준다. 왕과 그들은 동업자가 아니다. 절대로 땅을 주지 않는다. 단지 식읍食邑이라 해서, 조세 수취 권만 준다. 그것이 전부이다. 그래서 신하들은 항상 부족함을 채우려 여러 가지 술책을 쓸 수밖에 없다. 그것이 간사함(姦)을 일으키는 요인으로 작용한다.

신하의 간사함은 백성의 해로움으로 작용되는 결과를 가져오기도 한다. 군주에게 잘 보이려고 과장하고, 은폐하고, 모함하는 과정에서 신임을 얻으려한다. 아래로부터 경제적 착취를 감행하는 것은 자명한 일이다. 조선시대 아전들이 녹봉의 빈약함을 백성에게 착취하여 채우려는 상황이 그것이다.

4) 겸애와 상동의 맞교환과 천지(天志)

겸애는 하느님의 뜻(天志)이다. 전체를 사랑함이 그것이다. 상동(尙同)에서는 각각의 이기심의 인정은 중요한 사안이다. 묵자는 이익의 극대화를 위해서 상호 계약을 추구하려 한다. 겸애는 상동(尙同:위와 같아짐)과의 교환 관계이다. 겸애는 지배자의 의무이고, 상동은 피지배자의 의무이다. 지배자는 겸애를 하느님의 뜻(天志)으로 여기고 실행해야 할 것이다. 그러면 피지배자는 상동을 함으로써 얻는 이익이 커진다. 이 둘은 하늘의 뜻이다. 천지는 피지배자를 보호할 수 있는 상과 벌의 기준을 가지고 있다.

전통 유가에서는 범신론적 입장에서 지배자의 덕목을 규정한다. 개체 안에 있는 내부적 신은 성선설의 형태로 나타난다. 내재하는 신은 한편으로는 인간적일 수 있으나, 반면 폭력성을 내재하고 있다. 강자의 내부적 신이 어느 방향으로 향할지는 예측할 수 없는 것이다. 그것은 인간의 본성을 근거로 한다. 성군의 자질을 가진 군주는 백성을 이롭게 할 수 있으나, 폭군의 자질은 가진 군주는 멸망의 벼랑 끝으로 백성을 몰아넣는다. 범신론의 부정적인 예를 유가의 경전인 『시경』에서 볼 수 있다.

묵자는 이런 폐단을 막기 위해 외부적 신 즉, 유일신론을 도입한다. 유일신은 전지전능하다. 모두에게 평등하게 대한다. 전체를 사랑하는 겸애의 최종 행위자이다. 내부적 신에 비하면 그의 힘은 막강하다. 강자든 약자든 그 앞에는 모두 공평하다. 묵자는 유일신을 천지(天志)에 대입시킨다. 그는 무엇 때문에 천(天)의 필요성을 느낀 것인가?

그것은 겸애(兼愛) 때문이다. 겸애가 그의 사상의 전반을 차지한다. 앞에서도 전제 했듯이 겸애는 강자의 의무이다. 강자의 권력은 백성의 상동(尙同)으로부터 부여된다. 묵자는 경험주의자이다. 권력의 지향성을 항상 관철하고 있다. 권력의 남용은 불행한 결과를 초래

한다. 또 약자의 손해를 가져온다. 목자는 강자와 약자 둘 사이의 조정자의 필요성을 지각했다. 강자를 아우를 수 있는 매개체는 하늘 밖에 없다고 생각한다. 조정 또는 분쟁 해결자의 의미는 상동(尙同) 편에서 이미 거론되었다. 결론적으로 천(天)은 강자가 상동해야 할 대상이 된다. 약자는 상벌의 실행을 이미 강자에게 넘겨져 있어 하늘이 관여할 대상에서 제외되어 있다. 최강자인 천자(天子)의 상동 대상이 천(天)이다. 천자가 천에게 상동해야 할 이유는 겸애에 있다. 겸애는 천의 뜻이고 강자의 의무이다. 의무를 불이행시는 상과 별로 판결을 받는다.

5) 겸애와 비공(非攻)

논리적으로 겸애는 ‘전체를 사랑함’이다. 그래서 이웃을 사랑해야 하지, 공격하면 안 된다. 전체는 국내의 전부 뿐만 아니라, 세계의 전부이다. 국내의 모든 사람 전부를 사랑함이 겸애이다. 따라서 전체에 대해서 공격하지 말아야 한다. 비공(非攻 공격을 비난함)은 개인 사이에 적용될 뿐만 아니라, 국가들 사이에도 적용된다. 개인 사이는 겸애이고, 국가 사이는 비공이다.

겸애와 비공을 해야 하는 이유는 무엇인가? 첫째, 전쟁은 큰 손해이다. 전쟁 보다는 각자 생산해서 교역하는 것이 더 큰 이익이다. 전쟁은 결과적으로 제로섬 게임이다. 둘째, 하느님의 뜻은 겸애이다. 하느님은 전쟁을 부정한다. 천지(天志)의 의도는 강자가 약자 겁탈하지 말라는 것이다. 셋째, 목자는 실질적 이익의 극대화를 추구한다. 겸애와 비공이 바로 그것이다. 비공(非攻)은 이런 그의 뜻이 반영된 사상이다. 그는 국제적 관계의 이로움이라는 관점에서 겸애를 확장 확장시킨다. 전체를 사랑함은 전쟁을 피하고 공존을 통한 국제질서의 조화와 안정을 이루는 길이다.

목자는 정복 전쟁을 왜 부정하는가? 이 이유를 3표로 증명한다. 옛날의 성왕(聖王)은 정복 전쟁을 하지 않았다. 그들은 불의를 응징하는 전쟁만 했다. 목자는 『서경』에서 그런 예를 찾아내어서 증명한다.

4. 천지(天志) - 하느님의 뜻

4.1. 천(天)의 개념과 목적성

겸애는 강자가 약자에게 행해야 할 의무이다. 국민, 외국인, 반려 동물, 야생동물과 식물 등 모두에게 적용된다. 강자는 지배자이고, 약자는 백성이다. 지배자가 백성에게 사랑을 베풀고 봉사하는 것이 겸애이다. 이것은 근대적인 국가 개념이다.

전국시대 당시의 국가 개념은 정복 국가의 논리 위에서 있다. 강자가 정복하여 토지와 백성을 획득해서 국가를 세운다. 백성은 정복당한 자이다. 따라서 국민의 권리라는 개념 자체가 거의 없다.

목자 당시의 군주와 지배층은 정복 논리를 당연시했다. 이런 사람들에게 어떻게 겸애를 권할 수 있는가? 여러 가지 방법이 있지만, 가장 중요한 것은 ‘하느님의 뜻’이다. 겸애는 하느님의 뜻이고 의지이다. 겸애를 하면 하늘이 상을 내리고, 하지 않으면 벌을 내린다. 이 세상에서 가장 강한 자는 하늘이다. 따라서 땅위의 지배자들은 반드시 하늘의 뜻을 따라서 겸애를 해야 한다.

중국 사람들은 이런 이야기를 유치하다고 생각한다. 미신을 가지고 흑세무민한다고 목자를 비난한 유월(兪樾)이 대표적이다. 그는 『목자』에 주석을 쓰면서, 목가의 무리가 무식한 천민이기 때문에, 목자가 하느님이나 귀신을 말한다고 본다.

이는 목자 사상을 오해한 것이며, 악의적인 비하이다. 목자의 사상은 겸애 천지 상동을 중심으로 체계적이고 치밀한 국가론을 형성한다. 이는 목자 시대를 넘어서서 근대적인 국가의 싹이 포함되어 있다. 민주주의적 계약론의 싹이 이미 포함되어 있다.

강자(지배자)에게서 약자인 백성이 권리를 보호받을 수 있는 가장 유력한 수단이 ‘하느님의 뜻’(天志)이다. 지배자의 겸애는 백성의 이익을 보장하는 것이다.

천자는 하늘을 본받고, 하늘과 같아져야 한다. 이는 천하(天下) 사상이다. 천하(天下), 즉 중국 전체를 다스리는 임금인 천자(天子)이다. 하늘의 큰 아들이다. 그는 중국 전체에 임금이요, 전체를 사랑해야 한다. 겸애는 바로 그런 ‘전체를 사랑함’이다.

이런 점에서 겸애를 설명하려면 반드시 천지를 고려해야 한다.

1) 천(天)의 개념 - 하느님의 존재

고대인들은 하느님과 귀신을 숭배했다. 지배층이 은나라 때는 ‘帝’를, 주나라 때는 ‘天’을 숭배했다. 帝와 天은 모두 ‘하느님’을 의미한다. 당시의 생각에 의하면, 지배자는 하느님이 세우고 후원한다. 帝는 지배자를 세우면 끝까지 밀어준다. 반면 天은 지배자로 세워 주지만, 만약 왕이 왕답지 못하면, 지지와 후원을 철회한다. 천명(天命)을 회수한다. 따라서 왕조가 교체된다. 이것은 맹자의 군주론이기도 하다.

춘추 시대에 들어서서 지식인들은 점점 하느님과 같은 초월자를 믿지 않게 된다. 공자는 귀신을 “존경하되 멀리 하라”(敬而遠之)고 한다. 노자 장자 순자 한비자와 같은 이는 초월적인 신을 부정한다. 신에 대해서 언급 자체를 하지 않는다. 맹자는 신이 개체 혹은

사람 안에 내재한다는 범신론으로 간다. 이런 상황을 거스르면서, 초월적인 신의 존재를 주장한 사람이 묵자이다. 그는 하느님을 단독하게 믿었다.

묵자는 『서경』이나 『시경』에 나오는 초월적 신을 받아들이면서, 그 의미를 바꾼다. 은나라나 주나라, 혹은 그 두 책, 혹은 맹자 등은 하늘을 왕권의 정당성과 연결시킨다. 하늘의 명령을 받은 자가 왕이 된다. 왕조를 연 사람과 그를 이은 왕들은 다 하느님의 지지와 보장을 받는다.

묵자는 이런 주류적 사상에서 벗어나서, 하늘의 뜻(天志)을 겸애로 바꾼다. 겸애의 대상은 약자 혹은 백성들이다. 그리고 하늘은 지배자(강자)에게 겸애를 강요한다. 하늘은 지배자의 후원자가 아니라 백성의 후원자가 된다. 이처럼 묵자는 약자와 백성을 위해서 하늘을 말한다.

2) 종교의 구분 - 범신론과 유일신론

종교는 하등 종교와 고등 종교가 있다. 초창기는 다신론이다. 현상 사물과 결합하는 다양한 신들을 믿는다. 이후에 신들이 통합되어서 단 하나의 신이 된다. 이 하나의 신은 그 이전의 모든 신들의 모든 능력과 기능을 가진다. 이것이 고등 종교이다. 이는 크게 보아서 범신론과 유일신론으로 나뉜다.

신이 개체(현상 사물)의 안에 있는가, 밖에 있는가에 따라 범신론과 유일신론으로 구분된다. 신이 개체의 내부에 있다고 하는 것이 범신론이다. 신이 모든 현상 사물의 밖에 하늘에 있다고 하는 것이 유일신론이다.

모든 개체 안에 신이 있기 때문에, 모든 개체는 신의 표현이고, 신이 드러남이다. ‘凡神’은 “두루 다 신이다”라는 뜻이다. 생명체 무생명체 할 것 없이 모두 다 신이 내재되어 있다. 그러나 일반적으로 범신론은 사람 안에 있는 신을 주로 다룬다.

모든 개체 밖에 있는 신은 유일신론이다. 신은 하나이기 때문에 ‘유일신’이다. 그리고 모든 신의 모든 기능을 다 종합해 있기 때문에, 이 신은 전지(全知) 전능(全能)하다. 그리고 선하다. 그래서 땅위가 아니라 하늘에 있다. 그리고 만물을 섭리한다. 만물의 행위를 감시하고, 상과 벌을 내린다. 인식하고 판단하고 상벌을 내림 - 이것은 사람의 마음과 비슷하다. 그래서 ‘인격신’이라 한다. 신이 인격을 가지고, 인식 판단 심판을 한다.

이에 비해서 범신론의 신은 인격이 없다. 개체 안에 잠겨 있기 때문에, 자신을 드러내지 않는다. 따라서 전지전능하지 않다. 다만 범신은 그 개체의 양심 혹은 이성으로 드러난다. 이런 점에서 범신론은 철학자들의 신이다. 범신의 경우, 많은 사람들이 그것을 신으로 인식하지도 않는다. 그 신은 다양한 이름으로, 다양한 이론으로 나타난다.

3) 유가의 범신론

중국에서 범신론은 주로 유가의 사상에 있다. 유가 가운데서도 공자와 맹자를 주축으로 한다. 같은 유가인 순자는 무신론에 가깝다. 그리고 도가의 노자와 장자, 범가인 한비자도 마찬가지이다.

(1) 공자는 귀신같은 초자연적인 것에 대해서는 불가지론적 입장을 가진다. 사후 세계에 대해서도 언급하지 않는다. 귀신의 존재를 의심하지만 제사는 권장한다. 귀신이 있는 듯이

제사를 지내라고 한다. 그런데 공자는 50살에 “하늘의 명령(天命)을 알았다”고 한다. 하늘은 공자의 마음속에서 명령을 내린 것이다. 이는 이성의 명령(性命)과 같다. 이는 명백하게 범신론이다. 외부적인 초자연적 존재를 의심했지만, 내 마음 안의 하늘은 믿었다.

(2) 맹자는 공자의 천명 이론을 받아들인다. 그는 “盡心 → 知性 → 知天”이라 한다. “마음을 다하면 본성을 안다. 본성을 알면 하늘을 안다.” 여기에서 ‘마음을 다함’은 진심으로 진지하게 생각하는 것이다. ‘본성’은 ‘본성의 명령’(性命)이고, ‘하늘’은 ‘하늘의 명령’(天命)이다. 공자의 50살에 ‘하늘의 명령’을 알았다는 것과 거의 같다.

‘하늘의 명령’(天命)은 내 마음 안에 있으면서, 내 마음의 이성의 본질이다. 따라서 이것은 다르게 말하면 ‘선한 본성’(性善)이다. 그가 주장하는 성선설은 그대로 범신론이다.

* 맹자에게는 또 하나의 범신론이 있다. 군주 천명(天命)론이 바로 그것이다. 누가 군주가 되는가? 하늘이 특정한 사람에게 군주가 되라고 명령을 내린다. 군주는 천명을 받은 자가 된다. 그런데 누가 천명을 받았는지 어떻게 아는가?

하늘의 마음(天心)은 백성의 마음(民心)과 같다. 백성이 선택한 자가 천명을 받아서 왕이 된다. 맹자의 범신론에 따르면, 백성 각자의 마음 안에 하늘이 들어 있다. 백성들의 마음은 그래서 하늘의 마음이 된다.

맹자의 범신론은 백성의 마음과 지식인의 이성으로 드러난다.

(3) 마음 수양론 : 신은 개체 안에 들어가 있다. 그러나 그 스스로 자신을 드러내지 않는다. 그 개체가 신을 드러내야 한다. 천명은 아무나 듣는 것이 아니다. 공자나 듣는다. 따라서 맹자 이래, 성리학과 같은 유가는 마음 수양론을 중시한다. 범신론은 인격 수양론과 밀접한 연관 관계가 있다.

(4) 범신론과 유일신의 종교적 형태는 다르다. 유일신론은 신이 하늘에서 세상에 섭리를 한다. 명백하게 드러나고, 행위를 한다. 따라서 경전, 교단, 성직자, 예배, 교회 등이 따로 있다. 유교의 범신론은 이것과 정반대이다. 신이 개체 안에 잠겨 있듯이, 종교의 모든 것이 다 사회와 국가 안에 잠겨 있다. 교단 성직자 예배 교회가 따로 없다. 경전도 지극히 존중되지 않는다. 가부장이나 관리 군주가 성직자 역할을 한다. 예배는 제사 같은 것이다. 이렇게 종교가 모두 일상과 가정 사회 국가 전반에 스며들어 있기에, 종교 전쟁이나 갈등을 일으키지 않는 특징을 가지고 있다.

4) 무신론 - 법가, 도가

순자는 성악설을 주장한다. 악한 본성이 신일 수 없다. 개체의 마음은 식욕과 성욕과 같은 육체적 욕망에 불과하다. 욕망은 신적인 것이 아니다. 따라서 순자가 보건대, 개인 안에는 신이 없다. 성악설은 몸과 마음에서 물질적인 것만 인정한다.

그렇다고 순자는 하늘이나 자연에 신이 있다고 인정하지도 않는다. 하늘은 그냥 푸른 허공이다. 자연이란 기로 이루어진 것이다. 노동에 대상이다. 가공해서 물자를 생산한다. 인간은 노동을 해서 물질적 자연을 가공해야 한다. 그렇게 해서 문명사회를 건설한다. 그는 현실주의와 물질주의의 입장을 고수한다.

순자는 객관적인 세계에서 하느님이나 귀신 등의 초자연적인 존재를 부정한다. 또한 주관적으로 마음 안에 하늘이 잠재되어 있음도 부정한다. 순자의 이런 입장은 노자와 장자,

한비자 등과 같다. 순자의 물질주의적 입장은 아마 도가의 영향을 받은 결과인 것 같다. 순자 노자 한비자 등의 철학은 다 전국시대 말기에 형성된 사상이다.

전체적으로 볼 때 중국은 무신론이 주를 이룬다. 다만 공자의 천명론이나 맹자의 성선설은 마음에 내재하는 신을 말한다. 이는 신이 개체 안에 있다는 범신론이다. 이들 역시 하늘에 있는 초월적인 신을 부정한다. 따라서 중국의 주류는 범신론이나 무신론이다. 묵자의 유일신론과는 정반대이다. 이래서 묵자가 중국의 주류 지식인의 관심에서 벗어난다.

5) 기독교적 유일신론

기독교는 유일신론이다. 신은 전지전능하다. 그리고 신과 인간이 단절되어 있다. 만약 신이 인간과 연결되어서, 신이 인간의 모든 것을 조정하고 지시한다고 하면, 인간의 잘못된 모든 신의 책임이 되어버린다. 이것은 큰 문제이다.

따라서 신이 전지전능함이, 마치 인간을 꼭두각시 인형처럼 다루는 것과 같은 것은 아니다. 만약 인간이 신의 꼭두각시라면 모든 책임은 신 되어버린다. 신이 아니라 인간의 책임이라는 것을 논리적으로 설정하려면, 신과 인간의 사이를 단절시켜야 한다. 기독교의 구약 성경에 나오는 '선악과'를 먹었다는 설화가 바로 그 단절을 말한다. 선악과를 먹고 난 뒤에, 아담과 이브가 자신의 몸을 알게 되고, 애를 낳고, 노동을 해서 살게 되었다.

기독교에서는 신과 인간이 단절되었다. 신과 인간은 각각 자신의 의지를 가진다. 각자 자유 의지를 가지고 행위를 한다. 문제는 신은 완전한데, 인간은 불완전하다. 자유로운 의지에 따라서 각각 행위 하면, 신은 선하다. 그러나 인간은 선할 수도 있고 악할 수도 있다. 인간은 불완전하기 때문에, 선보다는 악에 빠지기 쉽다.

이 도식에서 심판이 나온다. 신은 선하고, 인간은 선할 수도, 악할 수도 있다. 따라서 신이 인간의 선악에 따라서 심판을 한다. 신은 전지전능하고 선하기 때문에, 인간을 심판할 수 있다. 그래서 기독교에 격언이 있다. 잘못된 인간의 몫이고, 그것을 심판하는 것은 신의 일이다. 신은 상과 벌을 가지고, 인간의 의지를 선으로 이끈다.

유일신론과 인격신론은 기본적으로 이상과 같은 도식을 가진다. 묵자도 마찬가지이다. 신은 사람처럼 이성과 감성을 가진다. 사실을 인식하고 감정을 가지고 상과 벌을 내린다. 이것이 인격신론이다.

6) 묵자의 하느님

(1) 묵자는 신에 대해서 '천지(天志)'라는 말로 주로 설명한다. 신 자체에 대한 설명은 별로 없다. 신은 의지를 가지고 있다. 그것이 천지(天志)이다. 그리고 신의 의지, 신의 뜻은 겸애이다. - 이것이 묵자 말하는 하느님의 주요한 특징이다.

여기에는 몇 가지가 함축되어 있다. 묵자의 신은 유일신이다. '天'이라는 말처럼, 하늘에 있다. 인간에게 상과 벌을 내리기 때문에, 전지전능하고, 선하다.

(2) 묵자의 하늘(신)과 인간은 서로 단절이 되어 있다. 신의 의지가 천지(天志)이다. 이것과 따로 인간은 각자 자신의 의지가 있다. 각자가 자신의 자유로운 의지로 행위 한다. 신은 인간의 행위를 심판해서 상과 벌을 내린다. 심판의 기준은 겸애이다.

상과 별 : 인간이 겸애(兼愛)를 실행하느냐 여부를 따져 하느님이 상과 별을 내린다. 이는 단순하게 보면 미신으로 여기기가 쉽다. 그러나 하느님의 상과 별의 부과는 여러 뜻을 포함하고 있다. 상과 별을 내린다는 것은 하느님도 인간도 각자 자유 의지를 소유하고 있음을 의미한다. 하느님은 완벽한 자이고 전지전능하며 선(善)의 결정체이다. 그러나 인간은 불완전하여 선도 악도 다 가지고 있다. 상과 별은 인간에 대한 처분권을 하늘이 가지고 있음을 뜻한다. 자유의지를 기초로 한 인간은 악행을 저지를 가능성이 많다. 하늘은 이것을 인지하고 상과 별이라는 방법으로 인간을 이끈다.

(3) 인간 행위 책임에 대해서 맹자의 범신론과 묵자의 유일론이 다르게 말한다.

맹자의 경우, 하느님이 내 마음 안에 들어와 있다. 나에게 선한 일을 하라고 명령을 내린다. 이것이 천명(天命)이다. 그 명령을 따르냐, 따르지 안느냐는 내 자신에 달려 있다. 내 마음의 욕망과 감정이 그 명령을 거역하는 경우가 많다. 따라서 하늘의 명령을 들으려면, 내 마음을 수양을 해야 한다. 인격을 수양한다는 것은 결국 내 안의 신의 명령을 잘 듣는다는 말이다.

묵자의 경우는 자신이 한 행위를 외부에 있는 신이 심판해서 상과 별을 준다. 따라서 현실적 결과가 다르게 나온다. 상벌 때문에 사람은 하늘의 뜻을 따르게 된다. 이는 맹자의 마음 수양론과 정반대가 된다.

(4) 상벌과 인간의 주체성: 묵자의 경우 하늘은 인간에게 상과 별을 내린다. 이는 얼핏 보면 인간의 자율성을 인정하지 않는 것처럼 보인다. 그러나 실제로는 정반대이다. 인간의 자율성, 자유 의지를 인정하기 때문에, 그 인간에게 상과 별을 내린다. 자유 의지, 자율성, 행위의 책임, 상과 별 - 이 모든 것은 서로 얽혀 있다. 같은 것의 다른 측면이다.

묵자는 모든 인간이 자유 의지와 자율성을 갖는다는 것을 전제한다. 이와 반대는 맹자이다. 맹자는 백성을 적자(赤子, 갓난애, 핏덩이)라고 한다. 갓난애는 이성이 발달해 있지 않다. 따라서 백성이 잘못하면 그 책임을 물어서 벌하면 안 된다. 처벌하는 대신에 보살피고, 교육을 해야 한다. 어린애는 처벌 대상이 아니라, 교육 대상이다. 백성이 그렇다.

맹자는 백성을 자기 행위에 책임을 질 수 없는 어린애로 간주한다. 따라서 백성은 절대로 통치에 참여하면 안 된다. 백성은 통치의 대상이지, 통치의 주체가 될 수 없다.

반면 묵자는 백성을 어른으로 본다. 자기 의지와 행위에 책임을 질 수 있다. 그래서 묵자의 국가론에서 백성은 통치의 주체로 나선다. 상동 이론이 그렇다.

(5) 범신론과 운명론, 비관주의: 공자나 맹자의 이야기를 보면 굉장히 어둡고 비관적이다. 공자는 50살에 하늘의 명령을 알았다(知天命)고 한다. 그 명령을 따른 결과 그는 3환 씨와 싸우고, 국외로 추방되었다. 무려 16년을 떠돌다 70살이 다 되어 귀국했다. 왜 이렇게 되는가?

범신론에서 신은 내 안에 있다. 내 마음에 명령을 내린다. 천명이 그것이다. 그 명령을 따르면 내 마음을 바꿀 수는 있다. 그러나 그 명령에 따라 현실을 바꿀 수 있는지는 명확하지 않다. 하느님이 개인의 마음속에 있지, 이 세상 위에서 주재하지 않기 때문이다. 공자나 맹자나 이 세상의 변화는 알 수 없는 어두운 운명에 달렸다고 본다. 따라서 그들은 비관주의이다. 여기에서 '운명'이란 '알 수 없다'는 뜻이다.

묵자는 낙관적이다. 하느님이 이 세상을 주재하기 때문이다. 하늘의 뜻은 겸애이다. 겸

애를 하면 반드시 성공한다. 하늘이 돌보아 주기 때문이다. 인간은 자유 의지가 있다. 자유 의지에 따라 행동을 하면 이루어지는 것도 있고, 이루지 못 하는 것도 있다. 하느님의 뜻인 겸애를 하면 반드시 이루어진다. 하느님이 있기 때문이다.

목자는 그렇기 때문에 낙관을 가지고, 이 세상을 개조하기 위해서 부지런히 애를 썼다. 금욕 고행을 하면서, 투지에 불타서 자기 희생을 감수했다. 하늘의 뜻에 대한 확신이 사람을 그렇게 만든다. 신에 대한 생각이 다르기 때문에, 공자 맹자와 목자는 정반대의 태도를 가진다.

(6) 천지(天志)와 천명(天命): 목자는 천지(天志)를 말하는 반면, 공자와 맹자는 천명(天命)을 말한다. 이 둘은 유일신론과 범신론에서 나온다. 천명을 말하는 이유는 신이 내 안(마음)에 들어있기 때문이다. 명령은 말로 한다. 말로 하기 때문에 인간과 신은 서로 대면해야 한다. 내 마음 안에 있는 신은 늘 내 자신과 대화하고 명령한다. 천명(天命)이다.

반면 목자의 신은 하늘에 있고, 인간은 땅 위에 있다. 서로 떨어져 있고, 분리되어 있다. 대화를 할 수 없다. 따라서 명령을 내릴 수 없다. 따라서 신은 자신의 뜻을 천하에 보여준다. 그 뜻을 보고, 사람들이 따를지 말지를 결정한다. ‘뜻’ 혹은 ‘의지’(志)라고 하는 이유는 상과 별 때문이다. 하늘의 뜻은 심판과 연결된다. 겸애를 하면 상을, 하지 않으면 벌을 준다. 이는 신의 의지에 달린 것이다. 그래서 목자는 천지(天志)라 한다.

(7) 하느님과 귀신: 목자는 하느님을 말할 뿐만 아니라, 귀신을 말한다. 하느님은 ‘뜻-의지’를 가진다. 반면 귀신은 ‘밝고 환하게 앎’(明, 인식 능력)을 가진다. 그래서 ‘明鬼’라고 한다. 귀신에게서 ‘밝은 인식’ 능력이 필요한 이유는 겸애와 관련된다. 사람이 겸애하는지를 알아야 상과 벌을 내릴 수 있다.

목자는 명시적으로 말하지 않으나, 하느님과 귀신은 하나의 체계를 이룬다. 하늘은 인간에서 겸애하기를 요구한다. 이것은 하늘의 뜻이다. 그리고 이 뜻을 인간에게 알린다. 인간이 겸애를 하는지 여부는 귀신이 살핀다. 明鬼이기 때문이다. 그에 따라서 상과 벌을 내린다. 하늘의 뜻인 겸애를 인간이 실천하는지를 실제로 살피고 벌을 내리는 것은 귀신이 한다.

(8) 제사와 귀신: 유가는 귀신에 대해서 불가지론적 입장을 취하지만, 정작 제사는 지내자고 한다. 제사 대상인 귀신의 존재를 부정하면서 제사를 지내는 것이다. 반면 목자는 귀신을 인정하면서, 제사를 간략히 하자고 한다. 제사를 부정하지는 않고, 절약하자고 한다.

이는 모순이 아니다. 목자의 입장에서 귀신을 섬기는 방법은 제사가 아니다. 귀신이 원하는 것을 하는 것이다. 즉 겸애가 그것이다. 따라서 귀신을 섬기는 가장 좋은 방법은 제사지내는 것이 아니고 겸애이다.

(9) 기독교는 유일신을 믿는 종교이다. 그래서 경전 교단 교회 성직자 예배 의식 등이 명확하게 독립되어서 있다. 그런데 목자 집단은 그런 것이 명확하지 않다. 이들 집단은 일종의 교단이라 할 수 있다. 그러나 교회나 예배 의식이 있었는지는 알 수 없다. 아마 없었을 것이다. 나아가 기독교는 하느님의 나라, 즉 내세에 천당에 갈 것을 주장한다. 그러나 목자는 이런 이야기를 전혀 하지 않는다.

목자는 하느님을 단지 겸애와 연결시킨다. 그리고 겸애는 다시 상동과 연결된다. 즉 이 세상에 평화론 질서와 안녕을 이루는 방법이다. 그리고 백성이 세 가지 근심이 없는 국가를 만드는 원리이다.

목자에게서 하느님은 어느 정도 도구적인 성격이 있다. 겸애와 상동과 연결되는 한에서만 하느님이다. 그렇기 때문에 그 목적에 맞게 교단 성직자 등이 조직된다. 그것이 목가 집단이다. 그리고 내세를 말할 필요가 없다. 겸애와 상동은 이 세상에 좋은 국가를 세우고, 나라 사이가 싸우지 않게 하는 원리이다. 하느님의 나라는 내세가 아니라, 현재의 이 세상에 세우는 것이다.

7) 목자의 하느님 논증

(1) 풍우란이나 와다나베 등은 하늘(유일신)과 귀신을 믿는 것은 미신이라 본다. 이들은 중국 철학의 주류를 따른다. 중국 철학은 맹자의 범신론과 순자 노자 한비자의 무신론이 주류를 이룬다. 이 입장에서 보면, 하느님이나 귀신과 같은 초월적 초자연적 존재를 가정하는 것은 미신이다. 이런 식으로 생각하기 때문에, 목자의 사상은 중국에서 비주류가 됨을 넘어서서, 왕따를 당한다.

따라서 '하늘의 뜻'(天志)이라는 미신을 가지고 겸애의 타당성을 주장하는 것은 큰 문제이다. 목자에 따르면 하늘의 뜻이 겸애이다. 그래서 겸애를 하라고 한다. 풍우란 등이 볼 때, 하느님을 믿는 것은 미신이다. 그러므로 겸애가 정당화가 되지 않는다.

그렇다면 왜 목자가 미신을 주장하게 되었는가? 와다나베는 목자를 변호한다. 목자는 하느님이나 귀신을 믿지 않았는데, 후기에 목자의 후예들이 백성을 설득하고 신도들을 모집하기 위해서 하느님과 귀신을 말하게 되었다고 한다. 그래서 와다나베는 「천지」와 「명귀」를 모두 후기 목가의 작품으로 판정한다.

목자가 무식한 백성에게 호소하기 위해서 초자연적 초월적 존재를 말한다. - 이는 중국 학계의 통념이 된다. 덩달아서 목자의 이론도 백성 수준의 엉성한 것으로 치부한다. 이래서 목자는 여전히 오해되고 천시를 받는다.

(2) 목자의 하늘의 뜻을 정당화시키는 논증: 목자는 이런 오해를 이미 겪었다. 목자 당시에 벌써 하느님과 귀신에 대한 비판이 많았다. 이에 대해서 목자는 삼표설로 하늘과 귀신의 존재를 증명한다. 삼표는 판단의 세가지 기준이다. 성왕(聖王)의 사적, 백성이 보고 들은 사실, 국가와 백성에 이익이 됨이다.

㉔ 「천지(天志)」 중편과 하편에는 하느님과 귀신에 대해 언급한 성왕의 말씀과 일을 기록하고 있다. 유가의 경전인 『서경』과 『시경』을 목자도 그대로 따른다. 이 두 경전에는 초월적 인격신을 말한 것이 많다. 목자는 이것을 사실 그대로 믿는다. 반면 유가는 공자 이래 초월적 초자연적 존재를 부정한다. 따라서 그 두 경전을 목자와 다르게 해석한다.

과거에는 경전이 권위를 가졌다. 따라서 경전의 말씀은 믿어야 한다. - 이런 점에서 목자의 논증은 설득력이 있다. 첫째 유가는 『시경』과 『서경』의 말을 있는 그대로 받아들이지 않고 바꾼다. 초월적 인격신을 범신론의 내재적 신으로 바꾼다. 이는 경전을 무시하는 태도이다.³⁶⁾ 오히려 목자야말로 경전을 있는 그대로 충실히 받아들인 것이다.

둘째, 목자의 논증도 믿음의 문제이다. 만약 성왕의 그 말씀을 못 믿겠다고 하면 끝이

36) 중국 철학의 주된 연구 방법이 훈고학과 고증학이다. 이들은 원전을 있는 그대로 해석을 하기 보다는, 해석자의 철학과 의도에 따라 마음대로 원문을 바꾼다. 원문 살해는 중국 철학의 고질병이다. 목자는 훈고학 이전에 사라졌다. 유가는 공자 이래로 계속 살해를 한다.

다. 논증의 설득력이 사라진다.

㉞ 백성이 보고 들은 사실 ; 백성들이 하느님과 귀신을 보고 들었다. 「명귀」 하 편에는 사람들이 보고 들은 많은 귀신 이야기가 나온다. 이에 근거해서 목자는 하느님과 귀신이 있다고 한다. 첫째, 이는 전형적으로 경험론이다. 경험한 사실은 존재한다. 문제는 이런 초자연적인 것이 경험되는가? 이에 대해서 의문을 제기할 수 있다. 목자 당시에는 귀신을 본 사람이 너무 많다. 귀신과 같은 초자연적 존재를 완벽하게 부정한 것은 근대 자연과학이 성립한 이후이다. 서양도 중세에는 귀신의 존재를 철석같이 믿었다.

둘째, 중국 철학의 주류는 이런 경험론적 논증을 부정한다. 부정하는 이유는 무식한 백성의 경험이기 때문이다. 백성들이 인지 능력이 떨어지고 지능이 낮기 때문에 귀신을 본다. - 이런 것은 학술적 논증이 아니다. 신분제적 발상이다. 예를 들어서 맹자는 군주나 관리는 성선설을 적용한다. 반면 백성에게는 철저한 성악설을 적용한다. 그러므로 선한 본성을 가진 자들이 악한 본성을 가진 자들을 지배해 주어야 한다. 번거롭게도.

만약 비판자들이 목자의 이런 논증을 진지하게 학술적으로 반박했다면, 중국의 인식론이나 학문의 수준이 올라갔을 것이다. 경험이란 직접적이긴 하되, 부정확한 경우가 많다. 경험은 주관적인 것이기 때문이다.

㉟ 하늘과 귀신은 국가와 백성의 이익에 도움이 된다.

「천지」 중편 하편에서는 강자가 약자를 침략 약탈하는 6가지 해로움(六害)을 말한다. 강자가 약자를 공격하지 않고, 사랑해야 하는 이유가 무엇인가? 목자는 하늘의 뜻으로 답을 한다. 하늘은 인간이 겸애하기를 요구한다. 겸애를 하는 자는 상을 내리고, 하지 않는 자는 벌을 준다. 하늘 뿐만 아니라 귀신도 사람들에게 겸애를 요구한다.

겸애를 하면, 국가와 백성이 모두 이익을 본다. 강자가 약자를 침략해서 강자가 이익을 독식하고, 약자는 모두 뺏긴다. 이는 제로섬 게임이다. 이것은 전체 이익이 줄어든다. 반드시 전쟁을 통해서 이익을 뺏기 때문이다.

만약 강자가 약자를 겸애하면, 서로 이익을 나눌 수 있다. 이 경우는 전쟁 등으로 이익이 줄어드는 것이 없다. 전쟁은 파괴이고, 이익을 과격하게 줄이는 것이다. 『손자병법』도 전쟁은 최후 수단임을 강조한다. 서로 반반의 이익을 가질 수 있다면 전쟁이 아니라 타협해라. 강자가 약자를 겸애하면, 전쟁의 파괴 손실이 없고, 또 생산을 하게 된다.

이것이 하느님과 귀신의 존재에 대한 가장 강력한 논증이다. 문제는 후대의 어느 학자도 이 논증에 대해서 진지한 반박을 하지 않았다. 그냥 미신으로 치부하고 아예 논평을 하지 않는다. 이래서 중국의 학술은 수준이 낮아진다.

(3) 서양의 중세에서 근세까지 신 존재 증명은 철학의 뜨거운 감자였다. 이를 통해서 철학이 발전을 하고, 또한 중세의 기독교에서 르네상스로 넘어가는 하나의 계기를 잡을 수 있었다. 근대 철학이 성립해도 여전히 신 존재 증명은 중요했다. 데카르트, 스피노자, 칸트 모두 신 존재 증명을 깊이 다루었다.

중국에서는 목자의 이런 하느님과 귀신의 존재 증명에 대해서 모두 미신으로 치부하던지, 무식한 백성을 위한 논증으로 격하시킨다. 이 결과 중국의 철학은 수준이 낮아진다.

4.2, 천지(天志) - 선(善)의 운영자

1) 물들임(所染)의 중요성

목자는 경험론자이다. 마음에는 경험을 통해서 지식이 쌓인다. 마음은 백지 상태이다. 그래서 목자는 물들임을 중요시한다. 요구하는 의도에 따라 표현되는 내용이 달라진다. 따라서 무엇에 물드는지가 중요하다. 목자는 ‘하늘의 뜻’에 물들라고 한다. 이렇게 물들면 현자가 된다. 하늘의 뜻을 인간과 연결시키는 것이 ‘물들임’이다. 이는 그 스스로 할 수도 있지만, 선생이나 공동체나 나라가 나서서 할 수 있다.

인간의 감각적 욕망은 억제하기 힘들다. 맹목적 의지에 이끌려 살아가는 것이 현실이다. 목자는 이 의지가 각자의 이익 다툼에서 강하게 발현된다고 본다. 의지가 어떻게 물들여지는가에 의해 선과 악으로 나뉜다. 서로에게 선이 작용하면 이로움이 될 것이라는 것은 자명한 일이다. 견애와 상동은 서로의 이익을 극대화시켜 준다. 이익으로 물들여지는 과정은 그렇게 쉽지가 않다. 완벽한 물들임을 위해서는 매염제³⁷⁾가 필요하다. 그것이 천지(天志)인 것이다. 천지의 역할은 이 둘의 관계를 더욱 견고하게 해준다. 불완전한 둘의 관계는 하늘의 상과 별 앞에서 완벽에 가까워진다. 천지의 개입은 견애와 상동을 고르게 한다. 고르게 함은 질서와 조화를 이루는 것이다. 공자의 ‘평천하’는 목자가 견애와 상동을 통해 이루려 했던 이상 국가와 유사한다. 단지 차이점은 유가가 이성적 입장이었다면 목자는 물질적 현실화를 유도했다는 점이다.

범신론적 하늘은 인간과의 연관을 무시할 수 없다. 내부적 명령에 따라 운명이 변화한다. 욕망에 이끌려 나타난 행위는 선과 악으로 표출된다. 그러나 목자의 하늘은 독자적이다. 외부적 신은 상과 별이라는 체계로 선으로 인간을 유도한다. 선이 바로 견애이고 상동인 것이다. 목자의 하느님은 이것이 합리적 질서와 평화를 위한 최고의 선이라고 보는 것이다. 하느님의 뜻은 물질적 현실화에서 최상위 운영자임을 제시하는 것이다.

2) 천지(天志) - 현자(賢者)의 중요성

목자는 그의 사상의 논리성을 위해 삼표(三表)라는 판단 근거를 제시한다. 삼표는 성왕의 업적, 백성의 눈과 귀로 인식한 것, 백성의 이로움이다. 하느님의 뜻이 견애라는 사실을 삼표로 증명한다. 삼표 가운데 가장 중요한 것이 성왕의 업적이다. 성왕이나 성인들이 하느님의 뜻을 받들어서 견애를 했다. 이것은 천지의 증거가 된다.

동시에 이것은 또 하나의 증거가 된다. 현자(賢者)의 기준은 천지와 견애에 대한 실천적 의지에 있다. 현명한 자가 하늘의 뜻에 따라 견애를 한다. 반대로 말하자면, 하늘의 뜻에 따라 견애하는 자가 현자이다.

나아가 현자는 윗사람으로 추대되어서 사람들의 이익 다툼을 조정해야 한다. 현자는 지도자로 선출된 사람이다. 「상동(尙同)」 편에서 말하는 이장, 향장 정장(政長)이 그것이다. 삼표로 증명된 현자라는 점에서 천지 견애 그리고 상동이 서로 연결된다.

하느님의 뜻은 위로는 성스러운 왕의 도(道)에 맞기를 바라고 아래로는 나라와 집안의

37) 매염(媒染)제란 염색물의 발색(發色)을 촉진하고, 색소를 섬유에 염착시키기 위한 매개물질을 말한다.

백성의 이익에 맞기를 바란다. 하늘의 뜻은 의로움의 날줄이다. 하느님의 최종 목표는 겸애이다. 현자는 하느님의 뜻을 시행하는 정의로운 자이다. 공정함과 공평함은 하늘의 뜻이다. 이런 바탕이 있어야 상동의 정당성이 높아진다. 겸애와 상동의 상호 교환성은 호혜성을 배경으로 성립된다. 그래서 현자는 겸애, 상동, 천지의 운용을 올바르게 이해하는 능력이 필요하다. 묵자는 「상현(尙賢)」 편에서 능력자의 고용을 특히 강조하는 이유가 여기에 있다. 현자는 겸애, 상동, 천지의 운용을 올바르게 이해하는 능력이 필요하다.

4.3. 하느님과 귀신 - 귀신의 존재

묵자는 하느님과 귀신의 존재를 인정한다. 이 둘이 있어야 겸애의 실천이 현실적으로 보장된다. 하느님과 귀신은 상과 벌을 내릴 수 있는 존재이다. 상과 벌을 통해서 인간이 겸애를 하게 만든다. 국가에서 왕과 백성의 관계처럼, 세상에서 하늘과 사람의 관계는 이처럼 상벌을 통한 지배 복종의 관계이다.

1) 귀신에 대한 묵자의 이론 - 「명귀(明鬼)」

「명귀」 편에서 묵자는 주로 옛날의 일화를 들면서, 귀신의 상벌을 설명한다. 이는 삼포법의 하나인 백성이 보고 들은 사실이다.

주나라 선왕이 그 신하 두백을 죽이려는데, 죄가 없었다.

두백이 가로되, “우리 임금께서 나를 죽이려는데 죄가 없습니다. 만약 죽은 자가 얹이 없다고 생각하신다면 그만입니다. 만약 죽어도 얹이 있다면, 삼년을 넘지 않아 반드시 우리 임금으로 하여금 그것을 알게 할 것입니다.”

그 삼년 만에 주 선왕이 제후를 모아서 포에서 사냥을 했다. 사냥 수레가 수백 대에 따르는 자가 수천이어서 사람이 들에 가득 찼다. 해가 복판에 뜬 때 두백이 하얀 말과 흰 수레를 타고 옷과 관을 붉게 하고, 붉은 활을 잡고 붉은 화살을 끼고, 주 선왕을 추격해서, 그를 수레 위에서 쏘았다. 심장을 맞추어서 등뼈를 부러뜨리니, 수레 가운데에 쓰러져, 활집에 얹어져 죽었다.

이때에 당하여, 주나라 사람 언, 따르는 자는 보지 아니한 자가 없었고, 멀리 있는 자는 듣지 아니한 자가 없었다. 주나라의 춘추에 저술되어 있다. 임금이 된 자가 그로써 그 신하를 가르치고, 아버지가 된 자가 그로써 그 자식을 가르쳐 가로되, “경계하고 삼가할지로다! 무릇 죄 없음을 죽이는 자는 상서롭지 못 함을 얻을지니, 귀신의 목뱀이 이처럼 참혹하고 빠르도다!” 이 책의 설명으로 살펴보면, 귀신이 있음을 어찌 의심할 수 있으리오? 다만 이 책의 설명만 그러한 것이 아니다.³⁸⁾

천자는 하느님, 관리와 백성은 귀신과의 상호 관계를 형성한다. 이것은 성악설이다. 인

38) 周宣王殺其臣杜伯而不辜，杜伯曰“吾君殺我而不辜，若以死者為無知則止矣；若死而有知，不出三年，必使吾君知之。”其三年，周宣王合諸侯而田於圃，田車數百乘，從數千，人滿野。日中，杜伯乘白馬素車，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢，追周宣王，射之車上，中心折脊，殪車中，伏弢而死。當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞，著在周之春秋。為君者以教其臣，為父者以讖其子，曰“戒之慎之！凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅，若此之慳慳也！”以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉？非惟若書之說為然也，「명귀」하 31

간은 악하기 때문에, 반드시 하느님과 귀신이 감시하고 상벌을 주어야 한다. 묵자는 인간이 마음 수양해서 스스로 착해지는 것은 힘들다고 본다. 마음 수양 론보다 귀신과 하느님의 이론이 오히려 더 현실적이다.

일반적으로 묵자의 하느님과 귀신을 미신이라 오해하는 것이 문제이다. 지식인이나 인격자일지라도 하느님과 귀신을 믿을 수 있다. 왜 그런가? 인간은 근본적으로 한계가 있기 때문이다. 이성이던 감성이던 다 한계가 있다. 모든 것을 다 알고 대처할 수는 없다. 예를 들어 진시황이 통일하고 난 뒤에 완전히 망한 것에서 볼 수 있다. 미리 예측할 수는 없는 것이 인간의 한계이다.

남을 멸망시키면, 하느님과 귀신이 벌을 준다. 이것이 무서워서 통일을 하지 않았다면 어쨌든 비참하게 멸망하지는 않는다. 이것을 미신이라고 버릴 것이냐? 솔직히 말해서 미신이라고 버리려면 먼저 인간의 인식을 깊고 날카롭게 만들어야 한다. 미흡한 인식 능력은 그대로 둔 채 귀신 하느님만 부정하면 실패하게 될 것이다.

귀신이라고 믿는 근거는 ① 인간의 이성적·감성적 한계 ② 연기설이다. 이 행동이 어떤 결과를 낳을지는 인간이 다 알 수는 없다. 그래서 연기는 무서운 것이다. 불교에서는 업을 짓지 말라고 한다. 묵자도 이 비슷한 생각을 하고 있는 것 같다. 그는 늘 원인과 결과를 사유에 깔고 있기 때문이다.

(ㄱ) 내가 불완전한 인식을 가졌다면 이 상황에서 내가 모든 것을 다 알지 못 한다. 늘 조심해야 한다. (ㄴ) 이것을 귀신에 대한 두려움으로 대체하자는 것이다. 귀신이 무서워서 이런 짓을 하지 않는다. (ㄷ)은 지식인이 한다. 그것도 뛰어난 지식인이다. (ㄹ)은 누구나 할 수 있다. 일반인은 지금 한 이 행위가 무슨 결과를 나올지 예측하고 행동하는 거의 없다. 정토종의 염불 사상도 같은 것이다. 성악설의 극단이다.

2) 하늘과 귀신 - 능동적 주체

귀신의 존재 이유는 인간의 불완전함과 원인-결과를 잘 알지 못 함에서 생겨난다. 귀신은 원인이 아니라, 결과에 관여한다. 상벌을 결과에 내린다. 원인에 관여하지 않기 때문에, 사람은 자유 의지를 가진다. 상벌과 자유 의지는 묵자에게 중요한 문제이다.

하늘과 귀신들은 인간을 사랑하는 능동적 의지의 주체이다. 인간들은 천(天)이 상과 벌을 내리는 체제를 이해한다. 하늘이 인간에게 법의(法儀)를 제공한다는 사실도 안다. 하늘은 공평하고 공정하다. 성왕은 하늘을 본받기 때문에 이상적인 인간사회를 건설하는데 있어서 능동적인 하늘의 동반자이다.

하늘과 귀신은 인간들이 안위와 평화, 풍요로움을 누리며 사는 것을 바란다. 성인과 현자들은 하늘을 본받아 인간의 이로움을 극대화하는 것이 목적이다. 유가에서는 이(利)를 개별자의 이익으로 해석한다. 사회적으로 경멸한다. 반면 묵자는 의(義)를 리(利)로 보아 개인의 이익을 긍정적으로 본다. 묵자는 최대 다수의 최대 행복이 의로운 사람의 실행 목표이다. 천하의 보편적 이익이 달성될 때 개인의 이익이 진정하게 달성 된다고 본다. 문제의 핵심은 정의로운 사람은 객관적인 세계에 고정되었다는 것이다. 묵자에서 의(義)가 전 세계를 대상으로 한다면, 유가의 효(孝)는 부모에게 극한 된 인식체계이다.

3) 삼표법 - 하느님과 귀신의 존재 증명

이미 귀신의 있고 없음의 구별로써 살피지 아니하면 안 되는 것이 되었다. 그렇다면 내가 이것을 밝게 살핌을 한다면, 그 학설은 장차 어떠한가?

스승 목 선생께서 가로되,

“이는 천하가 있음과 없음을 살피서 아는 바의 길인 것과 더불어, 반드시 못 사람의 귀와 눈이 있음과 없음을 실제로 아는 것으로써 기준을 삼아야 한다. 참으로 어떤 사람이 그것을 듣고 그것을 보았다면 반드시 그로써 있다고 해야 한다. 아무도 듣지 않고, 아무도 보지 않았다면, 반드시 그로써 없다고 해야 한다. 이와 같다면 어찌 일찍이 한 고을 한 마을에 들어가서 그것을 묻지 않는가?

예로부터 지금에 이르기까지, 살아있는 백성 이래로 또한 일찍이 귀신의 물체를 보고, 귀신의 소리를 들었다면 귀신이 어찌 없다고 이르겠는가?

만약 아무도 듣지 않고, 아무도 보지 않았다면 귀신이 있다고 이를 수 있겠는가?³⁹⁾

3표는 판단의 세 기준이다. 表는 말뚝, 말뚝에 게시한 글, 지시 사항, 기준이다. 성왕의 사적, 백성이 보고 들은 것, 백성에게 이로운 것이 기준이다. 목자는 매우 논리적이다. 여기 천지(天志)편은 정말 논리적으로 나간다. 말 하나 하나를 증명하는 방식이다. 마치 유클리드의 기하학 비슷하다. 뒤에 나오는 經, 經說 등의 편명은 바로 그런 것이다. 당시는 경전의 개념이 없었다. 따라서 經은 낱실, 낱줄이다. 유클리드 기하학에서 ‘공리’의 개념에 가깝다.

중국에서 논리학의 주류는 목가가, 수사학의 흐름은 맹자가 대표적이다. 진나라 통일 이후 전자는 사라지고, 후자만 남는다. 이것은 중국에 불행이었다. 그리스의 경우 소크라테스에게는 이 둘이 다 있었다. 플라톤이 전자를 계승한다. 그리고 그것이 주류를 이룬다.

“대국-소국, 대가-소가, 강자-약자” 등의 관계는 여러 군데에서 반복된 말이다. 따라서 목가에는 일종의 속담과 같은 말이다. 이는 목자가 하느님의 존재를 증명하는데 쓴 가장 강력한 논증 가운데 하나이다. 강자가 약자 겁탈하는 것은 현실이다. 강자가 약자를 겁애하는 것이 이상적인 것이다. 이상(理想)은 하느님이 한다. 강자가 가진 힘은 약탈도 겁애도 다 가능하게 한다. 그것은 강자의 선택이다. 강자가 약탈이 아닌 겁애를 선택할 수 있는 것은 하느님의 의지를 간과했기 때문이다. 하느님은 겁애를 바라며, 겁애하는 자에게 상을 준다. 목자는 강자의 겁애가 가능하다고 확신한다. 그 확신의 근거는 바로 하느님의 존재에 있다.

4.4. 천지와 겁애의 관계

1) 보편적 사랑 - 겁애

인류 전체의 보편적 이익을 위해서는 각각의 개인들이 보편적으로 사랑을 할 수 있도록

39) 既以鬼神有無之別，以為不可不察已，然則吾為明察此，其說將奈何而可？子墨子曰：“是與天下之所以察知有與無之道者，必以眾之耳目之實知有與亡為儀者也，請惑聞之見之，則必以為有，莫聞莫見，則必以為無。若是，何不嘗入一鄉一里而問之，自古以及今，生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？若莫聞莫見，則鬼神可謂有乎？”「명귀」하³¹

유도하는 것이 필요하다. 겸애(兼愛)는 타인의 이익과 개인의 이익을 동일시하도록 한다. 전체에 대한 사랑의 보편성과 불가분성이 출발점이 된다는 것에서 홉스보다는 극단적이라 볼 수 있다. 홉스의 사회계약설에서는 사랑의 역할은 무의미했다. 그것은 자신들의 자유를 통치자에게 반납하는 논리적 결정에 도달한다. 이때는 안전한 자유의 보장을 위해서 법이 등장한다. 그것이 국가를 존립시켜주는 장치이다.

목자 당시는 형정(刑政)이 일반적이다. ‘刑政’은 형벌로 통치를 함이다. 그래서 목자는 상과 벌에 대해 부정하지는 않았다. 하늘과 귀신도 인간에 대한 상과 벌을 인정한다. 보편적 사랑은 인류의 보편적 이익을 이룬다. 의로운 사람은 천하의 이익을 실현시키고 정복 전쟁을 제거한다. 전쟁은 사랑의 결핍에서 발생한다.

하늘과 귀신들은 인간들을 공평하게 사랑한다. 백성을 괴롭히는 통치자들은 처벌당한다. 백성을 힘들게 하는 불필요한 공격이나 전쟁은 전체의 이익에 부합되지 않는 것이다. 그들은 하늘의 준엄한 심판을 받아야 한다. 유가와 묵가에 있어서 서로 사랑하고 이익을 만드는 주도권은 통치자에게 있다고 본다.

천지는 하느님의 뜻이다. 하늘의 뜻은 겸애이다. 겸애는 부분이 아니라 전체를 사랑함이다. ‘겸애’라는 사랑이 잘 실현되기 위한 원동력이 하느님의 상과 벌이다. 그리고 목자의 하느님의 가장 중요한 특징이 바로 상과 벌이다.

2) 천(天)과 상제(上帝)

중국에서 ‘하느님’에 해당되는 말은 ‘天’과 ‘帝’ 혹은 ‘上帝’가 있다. 목자는 ‘(上)帝’라는 말을 거의 쓰지 않는다. 그냥 ‘天’이라 한다. 통설에 의하면, 은나라 때는 하느님을 ‘帝’라 하고, 주나라 때는 ‘天’이라 했다. 帝는 왕이 된 자를 끝까지 밀어준다. 반면 天은 왕답지 않으면 왕으로 밀어주지 않는다. 따라서 주나라의 천자들은 왕답기 위해서 노력했다.

목자가 ‘天’이라는 말을 쓴 것은 이 맥락은 아닌 것 같다. 일단은 목자가 주나라의 봉건제를 지지하고 계승하려 했다. 비공(非攻)의 다국 공존론이 바로 봉건제이다. 따라서 주나라의 ‘천(天)’ 개념을 계승했을 수 있다.

이것보다 더 큰 이유가 있다. 전국시대에는 ‘帝’ 개념이 점차 유행하기 시작한다. 이 때 ‘帝’는 ‘신적인 왕’이다. 『장자』 「응제왕」의 ‘帝王’이 바로 신적인 군주이다. 군주가 신, 즉 하느님과 같다. 이는 진시황이 자신을 ‘皇帝’함으로써 현실화된다. ‘皇’이나 ‘帝’나 다 신을 뜻한다. 일개 왕이 신과 같다는 말이다.

목자는 하느님의 뜻이 겸애라고 보았다. 겸애하는 하느님이 ‘帝’일 수가 없다. ‘帝’는 백성 위에 절대자로 군림하는 신이다. 그래서 진시황이 자신을 ‘皇帝’라고 자칭한다. 이는 겸애-상동과는 완전히 반대되는 개념이다. 백성은 신-하느님인 군주에게 일방적으로 지배당하는 것이다. 백성의 입장은 전혀 고려되지 않는다.

3) 천귀의 존재의 필요성

하늘 귀신은 존재한다는 것은 모두 목자의 신념이다. 왜 이 신념이 필요한가? 전국시대가 진시황의 통일로 끝난다. 최악의 결말이다. 이기심의 끝판이다. 진시황 영정(嬴政)이

스스로 '皇帝'로 자처한다. '하느님-신'이라는 뜻이다. 인간이 신이라는 것은 모순이다. 목자는 진짜 하느님 아래 인간과 국가들이 공존하는 것을 원한다. 하느님은 겸애를 한다. 각자가 자신의 몫을 받는 것, 공정한 사회 국가 체제를 이루는 것이 겸애이고 하늘의 뜻이다.

진시황은 그 모든 것을 자기 혼자 독점한다. 통일이라는 것은 '嬴政'이라는 일개인에게 천하의 모든 것이 집중되는 것이다. 권력 땅 백성 글자 법 제도 도량형 등 모든 것이 그 한 개인을 중심으로 단일화가 되는 것이다. 이것은 왕이 국가를 소유하는 가산(家産) 국가이다. 통일이란 천하를 군주 1인의 재산으로 귀속시키는 것이다. 이는 1인의 자유, 만인의 노예 상태이다. 이것은 목자가 진짜 피하고자 했던 것이다.

하늘과 귀신은 겸애와 공정성의 보증자이다. 과연 하느님과 귀신은 존재하는가? 이 문제는 수학에서 허수 i ($\sqrt{-1}$)와 같은 것이다. 허수 i 실제로 존재하지 않는 수이다. 가정된 것이다. 그러나 그것이 없으면, 정수학의 체계가 성립하지 못 한다.

마찬가지로 목자는 공정하고 평화로운 국가, 천하 질서를 위해서 하늘과 귀신을 도입한다. 이것이 있을 때, 겸애, 비공, 그리고 천하의 정의, 자기 몫이 성립한다. 진시황은 천과 鬼를 무시하고, 자신이 신-하느님이 된다. 통일을 해서 그는 천하를 독점한다. 그리고 왕을 넘어서서 신이 된다.

역사의 흐름을 보면, 신이 없다면, 매사가 힘으로 결정된다. 강한 자가 독점하게 된다. 전국시대가 바로 그렇게 되었다. 진시황 같은 인물이 천하를 독점하는 것을 넘어서서 스스로 신으로 자처한다. 절대 권력은 반드시 신격화된다. 스탈린 모택동 김일성이 그렇다.

이 세계에 인간만 있고, 천과 鬼가 없다면, 결론은 진시황 같은 자가 끊임없이 반복해서 나타나는 것이다. 중국의 역사 그런 비극의 반복이다.

4) 상과 별의 목적

하느님의 뜻(天志)은 겸애이다. 겸애를 기준으로 상과 별을 내린다. 따라서 천지(天志)는 상과 별로 나타난다. 상과 별의 논리적 전제는 첫째, 인간과 신이 구별되어야 한다. 둘째, 신은 완전하고, 인간은 불완전하다. 신은 절대자나 유일신 또는 인격신이다. 신은 전지전능하다. 셋째, 신이 자유 의지를 갖듯이, 인간도 자유로운 의지를 가져야 한다. 자유 의지로 행위 했기 때문에 신이 상과 별을 내릴 수 있다.

자유로운 의지를 가진 인간의 마음을 목자는 백지로 본다. 자유로운 의지이기 때문에 백지이다. 만약 무엇인가 이미 있다면, 자유로운 의지가 아니다. 백지인 마음이기 때문에 바깥의 것이 마음에 들어와서 마음을 물들인다. 무엇에 물들여지는가가 중요하다. 이를 '물들임'이라는 뜻의 「소염(所染)」 편에서 자세히 다룬다.

그냥 놓아두면 사람의 마음은 대부분 악한 것에 물든다. 따라서 의도적으로 선한 것에 물들게 만들어야 한다. 목자는 인간이 하느님의 뜻에 물들어야 한다고 주장한다. 하늘의 뜻은 겸애이다. 겸애에 물들 때 현명한 사람이 된다.

* 인간이 상과 별의 대상이라는 것은, 인간이 자유로운 의지를 가지고 있다는 말이다. 인간을 독립된 행위 주체로 인정하고, 행위의 책임을 묻는 것이다. 이는 상동 이론과 연관이 된다. 모든 개인들은 자기 이익을 의로움이라고 주장한다. 이것을 관철시키려 한다. 그

결과 다른 사람들과 다투게 된다. 자유로운 의지를 가졌기 때문에, 자기 이익을 의로움으로 합리화하면서 남들과 다룬다.

5) 상과 벌의 변신론(辯神論)적 문제

목자는 하느님을 말하지만, 공자나 맹자 순자 등 유가는 이런 초월적 신을 의심하고 부정한다. 이런 입장에서 볼 때, 하느님이 상과 벌을 준다는 것은 미신에 불과하다. 그런데 목자의 하느님에 치명적인 문제는 변신론적 문제이다. ‘辯神論’이란 ‘신을 변호하는 이론’이라는 뜻이다. 신이 문제가 있기 때문에 그 문제를 변호하는 것이다.

하느님은 겸애함에 복을 주고, 미워하고 해침에는 벌을 준다. 이는 전형적인 인격신이다. 인격신은 ① 이성과 감정, 의지를 가지고 있다. 전지전능하고 선하다. ② 그러므로 선과 악에 상과 벌을 준다. 인간은 행위자이고, 하느님은 심판자이다. 목자에게서 하느님은 화와 복을 내리는 심판자의 이미지가 가장 중요하다. 하느님은 겸애를 기준으로 해서 화와 복을 내린다.

현실적으로 볼 때, 상과 벌은 제대로 내려지지 않는다. 겸애함에 상을 주고, 미워하고 해침에 벌을 주는 경우가 많지 않다. 이렇다면 과연 신이 존재하는 것인가? 이런 의심을 당연히 할 수 밖에 없다. 이것이 변신론의 문제이다.

하느님이 상과 벌을 내리기에 하느님이 ‘사랑하고 이롭게 함(愛利)을 원하고, 미워하고 해침(惡賊)을 미워함을 알 수 있다’는 것은 목자의 논증이다. 문제는 ‘하느님의 상벌과 愛利-惡賊’의 일치 여부이다. 愛利하는 자가 꼭 상을 받는가? 惡賊하는 자가 꼭 벌을 받는가? 현실을 살펴보면 반대가 더 흔한 것 같다. 나쁜 자는 잘 살고, 착한 이는 못 산다. 그렇다면 과연 하느님이 상벌을 내리는가? 또 하느님이 있기는 한가?

이는 변신론의 문제이다. 인격신 또는 유일신을 믿는 종교는 반드시 변신론을 거쳐야 성숙된 신앙이 된다. 목자에게는 아직 변신론에 대한 답이 나타나지 않는다. 목자는 땅위에 하느님의 뜻(겸애)이 실현되는 국가를 세우려 한다. 그리고 하느님의 상과 벌을 믿어 의심치 않는다. 목자는 기본적으로 낙관주의자이다. 변신론은 어두운 비관주의이다.

6) 천지 - 하늘과 인간 사이에서 겸애의 등가 교환

목자의 하느님은 인격신이다. 그리고 인격신은 의로운 신이다. 이 신을 통해서 겸애를 정당화한다. 하늘은 의로움을 원하고 불의를 미워한다. 하늘의 의지(뜻)가 의로움이다.

『목자』의 원문에서는 이렇게 말한다. 그러나 학계의 통설은 하늘의 뜻을 ‘겸애’라고 본다. 의로움과 겸애의 차이는 무엇인가? 의로움은 당위성 강제력이다. 반면 겸애는 사랑이고, 이익을 베푸는 것이다. 하느님의 ‘의지’라고 하면, 강제성이 있다. 강제성은 ‘의로움’(義)과 연결된다. 의로움을 말하면, 결국 국가의 통치를 말하게 된다. 당위성과 강제력은 통치의 핵심이다. 통치 이야기한 것의 연장선이다.

그렇다면 하늘은 또한 무엇을 바라고 무엇을 미워하는가? 하늘은 의로움을 바라고 불의를 미워한다. 그렇다면 천하의 백성을 이끌어서 그로써 의로움에 종사하게 하면 내가 곧 하늘이 바라는 바가 된다.

내가 하늘이 바라는 바를 하니, 하늘 또한 내가 바라는 바를 해 준다. 그렇다면 내가 무엇을 바라고 무엇을 미워할까? 나는 복과 녹봉을 바라고, 재난과 빌미를 미워한다. (만약 내가 하늘이 바라는 바를 하지 않으니, 하늘이 바라지 않는 바가 된다.) 그렇다면 내가 천하의 백성을 이끌어서 그로써 재난과 빌미의 가운데에 종사하게 된다.⁴⁰⁾

내가 하늘이 바라는 바를 하면, 하늘도 내가 바라는 바를 해 준다. 이것은 상호성, 동일률, 등가 교환이다. 호혜는 서로 이익을 줌이다. 여기에서는 인간과 하늘이 복록(福祿) 뿐만 아니라 재앙도 등가 교환한다. 호혜만 말하면, 통치를 말할 수 없다. 통치는 이익뿐만 아니라 불이익도 수단으로 삼는다. 상동에서 이해관계의 싸움에서 호혜란 없다.

목자는 겸애를 상호성으로 본다. 이런 점에서 겸애와 천지가 연결된다. 등가성은 하늘이 인간을 심판하여 상벌을 내리는 것도 일정한 규칙이 있게 된다. 이것은 자의적이지 않다. 사람이 바라는 것은 복록(福祿)이고, 미워하는 것은 재앙(災殃)과 화근(禍根)이다. 이것은 지극히 물질주의적 관점이다. 욕오欲惡는 욕망과 감성으로 경험론적 발상이다, 欲惡에 근거하는 윤리가 공리주의이다. 최대 다수의 최대의 행복을 말한다. 유가라면 충효와 같은 덕목의 실천을 요구한다. 도덕주의적이다.

* 기독교는 유일신론이다. 그래서 교회 교단 성직자 예배 의식 등이 따로 있다. 목자는 유일신론이지만, 그것이 따로 없다. 그리고 국가와 통합이 된다. 이장 향장 정장이 통치자 이면서, 동시에 천지(天志)를 집행하는 성직자이다. 교회 교단과 국가 조직이 구별이 되지 않는다. - 이점에서 범신론인 유가와 거의 같다.

4.5, 천지(天志)와 천의(天意)

1) 하늘 - 겸애의 실천자

(1) 목자는 천지(天志)라는 말 대신 천의(天意)라는 말을 주로 쓴다. 그러면서 장의 이름은 '천지(天志)'라 한다. 이 둘은 의미는 같으면서 다르다. 둘 다 '의지'로 번역할 수 있다. 그런데 '志'는 자신의 주관, 의향, 의지이다. 반면 '意'는 인식론적인 개념이다. 내가 감각 경험을 하면 욕망 감정이 생기고, 이에 따라 의욕, 의지가 생긴다. 이것이 의이다.

인간은 그 의지를 하느님의 의지와 일치시켜야 한다. 땅위에서 끝까지 간 부귀는 하늘에 비하면 적고 초라한 것이다. 따라서 땅위의 최강자는 반드시 天意를 따라야 한다. 진시황 영정 이래 이 말을 누구도 따르지 않는다. 영정과 한나라 황제들은 태산에서 하늘에 제사를 지냈다. 봉선封禪이라 한다. 이것은 일견 천자가 하늘에 복종하는 의식처럼 보이지만, 실제로는 하늘이 천자에게 전권을 내리는 의식으로 변질된다. 목자의 말은 그런 제사가 아니라, 하늘의 뜻인 다국 공존을 하라는 것이다. 이웃나라는 다 멸망시키고, 그리고 하늘에 제사지낸다. 목자와 정반대이다. '兼相愛 交相利'는 다국 -다자의 공존이다. '別相惡, 交相賊'는 정복으로 멸망시킴과 1인 지배이다.

(2) 천자 - 다자 공존의 보호자 ; 목자가 보는 세계의 구성 요소에서 위는 하느님, 가운

40) 然則天亦何欲何惡? 天欲義而惡不義. 然則率天下之百姓 以從事於義, 則我乃為天之所欲也. 我為天之所欲, 天亦為我所欲. 然則我何欲何惡? 我欲福祿而惡禍崇. 若我不為天之所欲, 而為天之所不欲, 然則我率天下之百姓, 以從事於禍崇中也. 「천지」상2

데는 귀신, 아래는 인간이다. 하늘의 뜻은 겸애이다. 兼利에서 兼은 전체이다. 하늘에서 보면 세계 전체가 보인다. 하늘은 전체를 상대로 한다. 마찬가지로 천자도 천하 전체를 상대로 해야 한다. 진시황처럼 이웃을 모두 죽이고, 다 자기 것으로 만들어야 천하를 전체로 사랑하고 이롭게 만드는 것인가? 목자가 보기에 이것은 틀렸다고 생각한다. 다국 공존, 다자 공존이 ‘전체를 사랑, 전체를 이롭게 함’이다. 이웃 멸망 정복은 명백하게 겸애에 어긋난다.

천자는 봉건제에서 천자이다. 富有天下는 “부유함은 천하를 가진다.”로 천하를 소유한다는 것이다. 부유함이 천하를 가짐은 천하의 모든 땅 백성을 직접 소유하기 보다는 천자로서 제후국을 거느리기 때문에 그런 소리를 한다. 천하가 그의 재산이라는 말이 그런 뜻이다. 재산은 독점하는 것이 아니라 공유한다. 천자와 제후가 공유한다. 이는 군현제에서 천하 소유와 다르다. 선언적으로는 천하는 천자의 소유이다. 천자의 땅을 제후에게 나누어 주어서 제후국을 세우게 한다. 이것이 공유이다. 사랑의 博(넓음), 이익의 厚(두터움)은 봉건제이기 때문에 가능하다. 이익을 나눔은 사랑을 널리 베풀어준다.

(3) 봉건제의 두 개념 ; 목자는 봉건제의 뜻을 공자와 다르게 풀이한다. 공자는 봉건제를 ‘國=家’으로 이해한다. 나라는 집안 재산이 된다. 맹자가 이 방향으로 간다. 그러나 목자는 봉건제는 사랑과 이익을 베푸는 것 즉, 물질주의이다. 땅을 나눔이다. 아주 상식적 이야기이다. 이런 이야기는 다 『서경』에 나온다. 목자가 유가 학교에서 배운 것이다.

사나운 왕(暴王)은 위로는 하늘을, 가운데로는 귀신을, 아래는 백성을 천시한다. 이들의 태도는 別惡, 交賊이다. 구별하고 미워하고, 서로 해침이다. 그 결과 이들은 제 명에 죽지 못 했다. 노자는 “強梁者 不得其死”⁴¹⁾라고 했다. “힘으로 하는 자는 제 명에 죽지 못 한다.” ‘別惡, 交賊’(구별함과 미워함, 서로 해침)을 왕이 조정에서 하는 잔인한 행위로만 보아서는 안 된다. 폭넓게 사회 모든 부분을 포괄하는 말이다.

전국 시대 상황에서는 이웃나라를 침략하고, 자기 나라에서 탄압하는 것이다. 진시황이 했다. 목자가 보기에 당시에 전쟁의 이유는 ‘別惡, 交賊’이다. 그러나 그 당시 사람들이 목자 이야기를 심각하게 받아들이지 않는다.

2) 천지(天志)와 상동(尙同) - 최강자의 상동

목자는 아랫 사람이 위사람과 같아짐(尙同)을 주장한다. 이는 국가 체제 안에서 그렇다. 이것은 확장되어서, 최고 권력자인 천자는 하늘에게 상동해야 한다. 땅 위의 최강자의 상동은 하늘(天)에의 상동이다. 이렇게 해서 천지(天志) 이론은 상동과 연관이 된다.

사람들이 작음을 알고 크음을 모른다는 것에서 대부나 제후의 무서움을 알지만, 하느님의 위력을 일지 못 한다는 것이다. 당시 사람들이 하늘, 하느님을 몰랐다. 중국은 범신론 지역이라, 목자가 말하는 초월적 인격신을 믿지 않았다. 그래서 목자가 이렇게 말한 것이다. 목자가 말하는 하느님은 최고의 권력자이다. 대부와 제후, 천자보다는 위에 있는 권력자이다. 하느님의 존재는 처벌로 드러난다. 죄를 지은 자를 처벌한다. 하늘에서 사랑 이야기는 없다.

인격신은 사람처럼 이성과 감성이 다 있는 신이다. 이성적으로 전지전능할 수 있다. 감

41) 『노자』 42장

성적으로는 분노와 처벌이 가능하다. 서양 기독교의 예로 노아의 방주(홍수내림), 소돔과 고모라(불태움)가 있다. 목자의 신은 전체 처벌보다는 개인에 대한 처벌을 한다. 그래서 군주와 거의 비슷하다.

3) 하늘의 필요성 - 천자의 견제

의로움은 바로잡음(正)이고 이는 정치(政)이다. 아래에서 위를 바로잡음이 아니라 위에서 아래를 바로잡음을 말한다. 이것은 尙同과 같은 이론이다. “서민 < 士 < 將軍 大夫 < 3공 제후 < 천자 < 天(하늘)”의 구도는 봉건제와 비슷하다. 봉건제는 “民 < 士 < 大夫 < 제후 < 천자”의 구도이다. 목자는 여기에다가 ‘장군, 3공, 天’을 덧붙인다. 장군(將軍)은 군대를 거느리는 사람이다. 이는 제후에 소속된 사람이다. 그런데 대부와 동급으로 나열된다. 3공은 천자를 보필하는 핵심적 신하 세 명인데, 제후와 동급이 된다.

봉건제의 핵심이 ‘천자-제후-대부’이다. 위가 아래에 관리를 파견한다. 천자가 제후에게 3공을, 제후가 대부에게 장군을 보낸다. 왜 이렇게 해야 하는가? 봉건제는 다국 공존 체제이다. 이를 위해서는 그런 파견이 필요하다. 봉건제 파괴의 요소는 다음 둘이다. ① 제후가 천자를 공격하고 ② 제후들이 서로 공격하고 이를 막기 위해서 3공이 파견된다. 제후와 대부도 천자와 제후처럼 비슷한 관계이다.

그렇다면 하늘은 왜 필요한가? 천자를 견제하기 위해서이다. 왜 견제해야 하는가? 제후가 천자를 공격할 수 있다면, 천자도 제후를 공격할 수 있다. 천자가 제후를 공격하면, 천하 통일이 된다. 진시황이 그렇게 한다. 진시황 영정은 하느님을 믿지 않았다. 스스로를 皇帝(신, 하느님)이라 자처했다. 그 결과는 어떻게 되었는가? 진나라의 참혹한 멸망이다. 독신(瀆神 신을 모독한) 죄이다. 영정이 한만큼 초(楚)나라 항우에게 당한 것이다.

진시황이 통일한 뒤에 잘 통치하고 준비했으면 오래 가는 국가가 되었을까? 논리적으로 불가능하다. 그것은 논리적으로 모순이다. 진시황 영정은 침략 정복 약탈한다. 국가는 전부 자신의 재산이 된다. 국외적으로, 국내적으로 다 자기 재산이 된다. 재산 중 중요한 것은 천하의 권력이 진시황 영정에게 집중된다는 것이다. 영정 이외의 모든 인간은 신하가 된다. 동급인 사람이 없다. 영정은 황제며 신이고, 인간은 인간이다.

문제는 최고 권력자가 잘못하면 이를 저지할 사람은 없다. 최고 권력자가 진짜로 신이면 이 체제가 오래 갈 것이다. 그러나 인간은 불완전자이고 신처럼 전지전능하기 어렵다. 또 후계자는 기존 왕조보다 나쁠 가능성이 대부분 높다. 기존 왕조는 고생해서 성공한다. 그러나 후계자는 궁궐에서 살기 때문에 경험 등 모든 것이 통치에 부족하다. 대부분의 왕조가 다 그렇다. 찬탈자가 황제 자리에 앉으면, 밑에 사람이 그것을 바로잡을 수 없다. 일본이 막부 체제이면서, 왕을 없애지 않음이 여기에 있다. 고려 중기 무신 정권 때도 왕을 없애지는 않았다. 이 결과로 1인 지배체제는 논리적으로 지속성이 없음이 쉽게 증명된다.

이 체제는 상동과 같다. 아래에서 분쟁이나 문제가 생기면, 바로 위에서 조정 결정을 한다. 이런 상동 체제는 다자가 공존할 때 가능하다. 다국 공존인 봉건제일 경우를 말한다. 진시황의 군현제 통일 국가는 1인 지배 체제이다. 여기에서는 상동이 불가능하다. 모든 것은 황제 1인의 지시로 결정되어야 하기 때문이다.

그렇다면 사람들은 황제의 지시를 받는가? 아니면 하느님의 지시를 받는가? 중국 사람

들은 대부분 후자인 하느님의 지시를 받음을 절대로 믿지 않는다. 문제는 중국 사람들이 인간이 불완전하다는 사실을 인정하지 않는다는 점이다.

천자가 하늘의 뜻을 따름은 천자가 자기 제어를 한다는 말이다. 힘(권력)이 있지만, 힘을 쓰지 않는다. 힘을 함부로 쓰면 망하기 때문이다. 왜 망하는가? 그 이유는 위에서 설명했다. 그러나 최고 권력자가 스스로 자신의 권력 행사를 자제하고 쓰지 않는 것, 이것이 가능한가? 노자도 말했지만, 자기가 자신을 이기는 것이 가장 어렵다.

이렇기 때문에 묵자는 하느님을 말한다. 하느님의 뜻에 따라서 최고 권력자가 자신을 제어하여 한다. 그러나 중국 사람들은 인격신을 믿지 않는다. 따라서 중국의 황제들은 스스로 자신을 제어해야 했다. 이것은 매우 힘들고 불가능한 일이다.

중국의 적은 중국이다. 중국의 생명력을 잡아먹는 체제가 1인 지배, 황제 체제이다. 이는 개인(집단, 국가)의 자유, 경쟁을 철저히 부정한다. 이런 체제를 '하나의 중국'의 원칙이라 한다. 현재도 중국은 대만, 홍콩, 티벳, 신장 위구르의 자치를 인정하지 않는다. 모두 중국의 지방 단위가 되어야 한다고 고집한다. 이는 군현제의 연장선이다. 황제 1인 체제는 모든 것이 비판되고 봉쇄된다. 모든 것을 분서갱유하고 모든 경쟁을 부정한다. 이 과정을 통해 국가는 급속도로 쇠퇴하고 퇴보한다. 그러면 이민족의 지배를 받는다. 결국 타자를 다 멸망시키면, 경쟁이 사라진다. 경쟁이 없으면 급속도로 쇠퇴하는 것은 당연지사이다. 자연도 경쟁을 통해서 진화한다. 경쟁을 못 하는 자는 도태되고 멸종된다. 중국도 똑같은 법칙이 적용된다. 결과적으로 이민족의 지배를 받는다.

4) 천지의 뜻 - 바름(正)과 의로움(義)

천자가 있음을 알지만, 그 위에 하늘이 있음을 알지 못 한다. 이후에도 중국에서는 이 부분을 다 미신이라고 치부한다. 하느님은 존재하지 않는다고 여기는 것은 범신론자이기 때문이다. 유가 사상으로 간다. 천자를 제어할 하늘이 있어야 다국 공존이 유지된다. 하늘을 무시하고, 영정처럼 천하를 정복하면, 천하 대란이 일어난다. 생명(生) 부유함(富) 다스림(治)이 사라진다. 이것은 판도라의 상자를 여는 것, 아니면 지옥문을 여는 것이다. 이것을 두려워한 사람은 여불위이다. 그는 진나라를 천자로 하는 봉건체제로 가려 했다.

이는 상동의 이론이다. 상동의 끝은 하느님이다. 묵자의 종교는 그대로 국가의 체제이다. 천자 위에 하늘이 있다. 천자의 의지는 하늘에게 귀속시켜야 한다. 하늘의 뜻은 의로움이고, 바로잡음이다. 천자가 바로잡혀야 한다. 하늘의 뜻은 '생명 부유함 다스림(生富治)'이다. 이를 위해서는 봉건제의 다국 체제로 가야 한다. 진시황처럼 다른 나라를 공격해서 통일하는 것은 전쟁 죽음 빈곤 혼란의 길이다. 진시황의 체제는 전쟁 체제이다. 싸워서 이긴 자가, 힘센 자가 천하를 독차지 한다. 이 원칙 때문에 중국 역사는 늘 전쟁 뿐이다. 왕조의 멸망도 전쟁, 왕조 수립도 전쟁에 의한다. 왕조 중간의 궁중 음모 정치이다. 힘센 자는 늘 도모하고 봉기(蜂起)한다.

* 중국은 물리적 힘이 국가를 만든다. 반면 이념이 국가를 만든 적이 없다. 서양 근대는 이념이 국가를 만든다. 프랑스 대혁명 미국 독립이 대표적이다. 다시 말하자면, 중국에서 역대 왕조 교체는 전쟁에 의한다. 녹림의 호걸들이 기의(起義)를 해서 서로 치열하게 싸워서 최종 승자가 새 국가를 세운다. 혹은 이민족이 쳐들어와서 새 나라를 건립한다. 어

떤 경우이던 간에 전쟁을 통해서 새 왕조를 만든다.

반면 미국의 독립의 주도자들은 자신들이 이상적으로 생각한 국가 체제를 수립하려 했다. 또한 프랑스 대혁명 때 혁명가들은 왕정을 폐지하고 공화정을 세운다. 이들은 이념에 따라서 새로운 나라를 만든 것이다. - 중국은 바로 이처럼 이념을 표방하고 거병(擧兵)해서 전쟁을 하고 이겨서 새 나라를 세운 적이 없다.

5) 이성적 한계

목자는 감사의 인사로 하늘에게 정성들여 제사를 지낸다. 기묘한 것이다. 물질주의 감각적 경험주의자가 하느님과 귀신을 믿는 것, 이는 모순은 아니다. 인간의 이성은 무한하지 않다. 어느 순간 걸음을 멈추고, 하늘을 따라야 한다. 이유는 이성은 유한하기 때문이다. 인간은 이성에 자기 한계를 두어야 한다. 이성은 끝까지 갈수는 없다. 다음 세 학파는 이성의 자기 한계를 둔다. 그것은 일종의 정신적 솟대이다. 그냥 받아들여야 한다.

① 공자와 맹자는 ‘군주와 백성’ 이 둘은 무조건 받아들인다. 더 이상 그 존립 근거나 이유 등을 이성으로 따지지 않는다. 군주는 끝까지 군주이다. 신하는 군주가 될 수 없다. 그냥 받아들여야 한다. 관리는 백성을 위해야 한다. 왜 爲民해야 하나? 백성이 있으니까 관리가 된다. 백성을 부정하는 것은 자신을 부정하는 것이다. - 이 둘에 대해서는 이유를 대지 말고, 그냥 받아들여야 한다.

② 목자의 하느님의 뜻인 겸애 교리를 왜 해야 하나? “그냥 하늘의 뜻이니까” 더 이상 따지지 마라는 것이다. 목자 역시 공자나 맹자처럼 이성에 한계를 긋는다. 그 한계가 바로 ‘하느님의 존재’이다. 이는 묻지도 따지지도 말고, 그냥 받아들여야 한다.

③ 한비자는 군주의 존재를 무조건 인정한다. 군주는 국가의 모든 것을 소유한다. (家産 국가) - 이는 기본 공리로 인정한다. 그리고 반대로 ‘신하, 백성, 하느님’과 같은 것에 대해서는 이성에 한계를 두지 않는다. 이성의 한계는 없다. 모든 것이 다 일어날 수 있다. 항상 가능태가 열려 있다. 신하는 군주가 될 수 있다. 군주는 언제나 쿠데타를 대비해야 한다. 백성은 부국강병의 도구이다. 도구가 아니면 존재 의미가 없다. 군주는 엄벌주의로 간다. 목자의 입장에서 천자는 하늘에 복종해야 한다. 최고 권력자는 하늘에 따라야 한다. 겸애 교리를 해야 한다. 이것을 다 부정한다. 진시황은 자기가 皇帝(신)가 된다. 천하를 개인 재산으로 독점한 결과는 멸망하는 것이다.

현실적으로 이성은 한계를 설정해야 한다. 칸트의 순수 이성 비판도 그런 것이다.

목자는 하느님의 존재를 주장한다. 반면 유가 도가 법가 등 중국의 주류 학자들은 귀신이나 하느님과 같은 초월적 존재를 믿지 않았다. 따라서 그들이 보기에 목자의 주장은 영성한 미신이다. 합리적 사유를 하는 사람이 그런 초월적 존재를 믿기는 쉽지 않다.

그런데도 목자가 하느님의 존재를 긍정하는 이유는 무엇인가? 최고 권력자의 제어 때문이다. 인간은 스스로를 스스로 제어하기 어렵다. 최고 권력자, 특히 왕의 경우는 나라 안에서 누구도 그를 제어할 수 없다. 따라서 외적 제어 장치가 필요하다.

반면 민주주의 국가에는 최고 권력자를 견제하는 장치가 겹겹이 있다. 선거 선출, 3권 분립, 언론의 비판 등이 그것이다. 목자 당시는 민주주의가 없었다. 따라서 민주주의적 제어 장치는 없다.

왕정의 경우, 왕의 제어는 특히 문제가 된다. 진시황의 예에서 볼 수 있듯이, 왕의 권력을 제한할 수 있는 것은 국가 안에는 없다. 나아가 천하를 통일할 경우, 천하에 누구도 황제의 권력을 제어할 수 없다. 진시황이 자신을 ‘황제(皇帝)’라 자칭한다. ‘皇帝’라는 말은 ‘신, 하느님’을 뜻한다. 그만큼 누구에게도 견제를 받지 않는다는 뜻이다.

이 상황에서 목자는 하늘이 군주의 절대권에 대한 제어 장치가 된다고 본다. 최고 권력은 제약이 없으면 자의적으로 사용된다. 견제되지 않는 권력은 사납고 잔인해진다. 이것이 증폭하면 왕은 괴물이 된다. 왕을 제어하지 않으면 국가는 멸망의 길로 들어서게 된다.

군주는 분노를 조심해야 한다. 최고 권력은 쉽사리 분노로 나간다. 그것을 막거나 제어할 사람이 없다. 군주는 최고 권력자이기 때문이다. 이는 많은 것을 파괴하고, 신하와 백성의 마음에 얽드린 원한(伏怨)을 만든다.

진시황의 여불위의 살해는 부친 살해이다. 여불위는 정신적으로나 정치적으로 영정(嬴政, 진시황)의 아버지 노릇을 했다. 그가 여불위를 살해했다는 것은 이 땅 위에서 누구든지 다 죽일 수 있다는 말이다. 그래서 6국을 멸망시킨 것이다. 나아가 영정은 하느님도 무시할 수 있었을 것이다. 자신을 ‘皇帝’라고 했다. 자기 위에는 아무 것도 없다.

이런 무소불위의 견제되지 않은 권력의 결과는 무엇인가? 진나라의 급속한 갑작스런 멸망이다. 진시황이 죽자마자 진나라 전체에서 반란이 일어났고, 진나라는 바로 망했다.

6) 재이설과 군주의 제어

(1) 통치자는 죄 없는 자에게 벌주면 안 된다. 죄 없는 자가 억울하게 당함이 없게 해야 한다. 이것은 형법의 문제이다.

(2) 하늘은 인간에게 상서롭지 못함(不祥)을 내린다. 한나라 때의 재이설(災異, 재앙과 이상함), 천인감응설과 같다. 하늘은 재이(災異)를 내려서 인간에게 경고한다. 이것을 미신으로 치부하고 믿지 않는다. 주희 등이 그렇다. 그러나 조선시대에도 여전히 신하가 왕에게 재이로 경고를 많이 한다.

(3) 왕도 재이가 순전히 자연 현상이라고 믿을 수도 있다. 진시황이면 자신이 황제이니까 그러했을 것이다. 그러나 진지한 통치자들은 자기 제어를 하려 한다. 점괘가 중요한 이유를 자신을 되돌아보고 반성할 의미를 부여한다.

(4) 목자는 이성의 한계를 ‘하늘의 뜻’으로 정한다. 그러므로 재이를 진지하게 생각한다. 그리고 이것은 통치에 좋게 작용을 한다. 따로 제사 지내라는 말은 하지 않는다. 따라서 그는 구복(求福)의 미신에 빠지지 않는다. 목자는 이성주의 합리주의자이다. 귀신이나 하늘에게는 제사로 잘 보일 것이 아니라, 겸애의 실천으로 잘 보여야 한다. 목자는 제사를 부정하지는 않고, 간소화 최소화를 주장한다.

극단적 이성주의자들은 귀신을 부정한다. 사람이 살다 보면 세상은 내 뜻대로 되지 않는다. 그러다 보면 운명을 믿게 되거나 귀신도 믿게 된다. 일종의 겸손함이다. 일반적으로 운명은 이성의 반대로 이성이 알 수 없는 영역이다.

4.6, 의로운 정치(義政)와 힘의 정치(力政)

목자는 정치를 이 둘로 나눈다. 의로움의 정치는 겸애와 상동으로 한다. 반면 힘의 정치는 하늘을 부정하고, 오직 힘으로 모든 것을 정복하는 것이다.

1) 의로움과 힘의 정치의 대비

“하늘의 뜻을 따르는 것은 의로움의 정치이다. 하늘의 뜻을 거스르는 것은 힘의 정치이다. 그렇다면 의로움의 정치는 장차 어떻게 하는가?”

스승 목 선생께서 말씀하여 가로되, “큰 나라에 처하여서는 작은 나라를 공격하지 않고 큰 집안에 처하여서는 작은 집안을 찬탈하지 아니하고, 강한 자가 약함을 겁탈하지 않고, 귀한 자가 천함에게 오만하지 않고, 많이 사기 치는 자가 어리석은 자를 속이지 않는다. 이는 반드시 위로는 하늘에 이롭고, 가운데로는 귀신에 이롭고, 아래로는 사람에게 이롭다. 세 이로움은 이롭지 아니한 바가 없다.

그러므로 천하의 아름다운 이름을 들어서 그것에 보태어, 그를 일러 성스러운 왕이라 한다. 힘으로 정치하는 자는 이와 다르다. 말이 이것을 비난하고, 행위가 이것과 반대되니, 오히려 요행으로 치달린다. 큰 나라에 처하여서는 작은 나라를 공격하고, 큰 집안에 처하여서는 작은 집안을 찬탈하고, 강한 자가 약함을 겁탈하고, 귀한 자가 천함에게 오만하고, 많이 사기 치는 자가 어리석은 자를 속인다. 이는 반드시 위로는 하늘에 이롭지 않고, 가운데로는 귀신에 이롭지 않고, 아래로는 사람에게 이롭지 않다. 세 이롭지 않음은 이로운 바가 없다.

그러므로 천하의 추악한 이름을 들어서 그것에 보태어, 그를 일러 사나운 왕이라 한다.⁴²⁾

‘義政’은 의로움의 정치 또는 의로움으로 바로잡는다는 뜻이다. 앞에서 義와 政이 다 나온다. 여기는 후자이다.

‘力政’은 힘의 정치 또는 힘으로 바로잡음이다. 이것은 전국시대의 풍조인 정복 전쟁에서 결과적으로 행하는 정치 방식이다.

(1) 목자는 義政과 力政을 대비시킨다. 力政은 전국시대 당시의 정치는 전쟁이다. 義政은 목자가 이상적으로 생각하는 것이다. 力政은 힘으로 상대의 것을 빼앗은 것이다. 정복 전쟁 그리고 천하 통일로 가는 것이다. 이것은 서로 해치고 죽이고 부수는 길이다. 진시황이 갔던 길이고, 중국이 현재도 가는 길이다.

(2) 力政은 5개의 강약 구조에서 나온다. 혹은 반대로 이 구조 때문에 力政이 생긴다. 겸애와 천지, 상동에 공통적으로 나오는 것이 5개의 “강자의 약자 겁탈” 문제이다.

전국 시대는 전형적으로 이 5개의 강약 관계였다. 이것은 불완전한 상태이다. 반드시 안정된 상태로 가야 한다. 일차적으로 간 것이 진시황의 통일이다. 잠시 평화를 이룬다.

42) “順天意者, 義政也. 反天意者, 力政也. 然義政將奈何哉?” 子墨子言曰: “處大國 不攻小國, 處大家 不篡小家, 強者不劫弱, 貴者不傲賤, 多詐者 不欺愚. 此必上利於天, 中利於鬼, 下利於人, 三利無所不利, 故舉天下美名 加之, 謂之聖王, 力政者則與此異, 言非此, 行反此, 猶倖馳也. 處大國攻小國, 處大家篡小家, 強者劫弱, 貴者傲賤, 多詐欺愚. 此上不利於天, 中不利於鬼, 下不利於人. 三不利無所利, 故舉天下惡名 加之, 謂之暴王.” 「천지」상6

10년 정도이다. 그리고 다시 치열한 전쟁으로 간다. 다시 力政으로 향한다.

(3) 5개 강약 구조를 놓고는 평화 또는 안정된 상태를 이룰 수 없다. 진시황이 보여 준다. 한나라가 잠시 평화와 안정을 이루다가, 후한 말기부터 수나라까지 완전한 혼란으로 빠진다. 불안정의 극치이다. 전국시대부터 중국은 계속 力政이었고, 안정된 상태를 이루지 못 한다.

(4) 목자가 볼 때 진정한 평화, 안정된 상태는 義政으로 가능하다. 강국이 약소국을, 큰 집 이 작은 집을, 강함이 약함 등을 공격하지 못 하게 하려면, 궁극적으로 하늘의 뜻이 있어야 한다. 인간들만으로는 義政을 이룰 수 없다. 이때 하늘과 귀신이 필요하다. 이성에 자기 한계를 설정하는 것이다.

천자가 제후를 공격함에서 압도적으로 센 나라가 우세하다. 제후국은 약한 나라이다. 센 나라가 약한 나라를 다 잡아먹고 병합할 수 있다. 그러나 반대로 공존할 수 있다. 제후국들이 서로 싸우지 못 하게 하면서, 평화 공존을 이루게 한다.

힘이 센 자가 약자를 공격하지 않고, 공존하고 겸애하는 것은 매우 어렵다. 그래서 하늘의 뜻이 필요하다. 강자가 스스로 자발적으로 하늘의 뜻에 복종해야 한다. 누구를 위해서인가? 결국 강자 자신의 보존을 위해서이다. 진시황의 경우 그것을 잘 보여준다. 진시황은 자신이 통일한 것이 진나라의 잔혹한 멸망이라는 것을 예견하지 못했다. 만약 통일하지 않고, 공존했다면 결과는 어찌 됐을까? 아마 진나라는 200년-300년은 갔을 것이다. 강국으로서 리더십을 발휘하면서 장수했을 것이다.

(5) 그렇다면 목자가 진시황에 의한 진나라의 멸망을 예측하였다는 것인가? 물론 아니다. 그런데 왜 강자의 자기 제어, 자기 이성에 한계 굿기를 요구했는가? 그것은 손익 계산 때문이다. 力政으로 갈 경우는 이익보다 손해가 너무 크다. 반대로 義政으로 가서 공존할 경우, 전쟁 비용이 없다. 공존해서 경쟁할 때, 경제가 더 발전한다. 결과적으로 왜 굳이 천하를 다 차지해야 하나? 라는 회의가 있다. 전쟁에 가장 큰 문제는 왜 내가 이 전쟁을 하냐는 것을 모르는 것이다. 미국의 아프간과 이란 침공이 그것이다. 목적의식을 상실한 결과는 참혹하다. 진시황도 그렇다. 통일 뒤에는 전국 순시를 하면서 자기 소유물에 대한 감상과 흐뭇함 즐겼다. 그렇다면 이 때문에 그 잔인한 전쟁을 해야 하는가? 목자의 이런 판단이 가장 합리적이고 이성적이다.

2) 力政에 대한 반성

(1) 사군자가 제후와 선비를 설득하는 이론이 力政이다. 그러므로 仁義에 맞지 않는다. 仁은 겸애, 義는 이로움이다. 전국시대 국가들은 서로 공격하면서, 정복하려고 했다. 仁義가 없다.

(2) 목자에게 그림쇠와 컴퍼스(재료를 재는 도구)가 되는 것은 天志(天意)이다. 천지는 규구規矩로 명법明法 즉, 밝은 법이다. 그렇다면 하늘의 뜻은 무엇인가? 첫째는 義 의로움이다. 義는 政(正)이다 둘째 兼愛는 兼利이다. 이는 전자는 義, 후자는 仁이다. 여기서 말하는 仁義는 兼愛, 義政은 天志, 天意이다.

(3) 결국 이 원칙 明法을 가지고 천하를 바로잡고, 정상적인 상태를 만들고, 안정된 상태를 만들어야 한다. 질서와 평화가 오래 유지될 것이다. 목자의 말대로 했다면, 중국의

역사가 무지하게 좋아졌을 것이다. 적어도 이민족 지배는 덜 받았을 것이다.

(4) 이 마지막 구절에서 천지와 검애가 서로 같음을 확인할 수 있다. 천지와 상동은 앞에서 나온다. 아래서 결정하지 말고 위로 결정을 맡겨라. 최종적으로 하늘에 맡겨야 한다. 상동에서는 하늘을 말하지 않은 것 같다.

(5) 당시 사회에 대한 묵자의 대안 제시가 명확하다. 이성의 자기 한계를 하늘의 뜻으로 해결하자는 것이 묵자의 답이다. 중국의 기존 통설에서 天志를 영성한 미신으로 간주하는 이런 풍조가 그 당시의 큰 문제점이었다.

5. 상동(尙同) - 국가 조직 원리

5.1, 상동과 국가론

상동(尙同)은 “위와 같아짐”(上同), 혹은 “같아짐을 숭상함”을 뜻한다. 이는 결국 아래 사람이 위와 같아지고, 위에 복종함이다. 따라서 목자의 ‘상동’ 이론은 통치 이론이며, 국가론이다. 다시 말해서, 왜 아래 사람이 윗사람에게 복종해야 하는가, 그 이유를 제시한 것이 상동 이론이다.

1) 상동의 의미

‘尙同’은 ‘上同’과 같은 뜻으로 쓰이기도 한다. ‘上同’은 위와 같아진다는 뜻으로 ‘위의 결정에 복종하고 위와 같아짐’이다. 또 ‘尙同’은 ‘같아짐을 숭상한다.’ 즉 옆에 있는 다른 사람들도 그 결정에 따른다. 위의 판결은 아래의 모든 사람에게 적용된다는 것으로 보편성을 말한다. 상동은 사람들이 왜 윗사람, 지배자에게 복종하는가를 설명한다. 목자의 통치 이론이다. 전반적인 내용은 홉스의 『리바이어던』과 비슷하다.⁴³⁾ 지극히 현대적인 설명이다. 목자 당시에 그를 빼고는 아무도 지배와 복종의 근거를 묻지 않았다. 서양도 홉스 시대에 와서야 왜 국가의 지배에 복종해야 하는지를 따지고 묻기 시작했다.

하늘의 뜻(天志)은 겸애이다. 국가 조직이 천지(天志)를 본받아 실행해야 한다. 따라서 국가가 겸애를 실천해야 하는 당위성이 있다. 국가가 겸애하기 때문에 백성은 국가에 복종해야 한다. 이것이 상동이다. 겸애와 상동은 상호적인 것이다. 이 과정에서 상동의 이야기는 별로 알려지지 않았다.

상동(尙同)은 권력이 아래(백성)에서 위로 올라감이다. 백성의 자발적 복종(尙同)이 권력을 구성하기 때문이다. 이것은 추대론과 계약론의 두 측면이 있다. 백성이 국가와 지배자에게 복종하는 이유와 근거를 설명한 것이 상동 이론이다. 그러나 왕정은 이와 반대이다. 예를 들어 맹자는 군주 천명론을 주장한다. 하늘이 명령한 자가 군주가 된다. 권력이 위(하늘)에서 왕에게 내려간다. 군주는 하늘에게 책임을 진다. 반면 백성은 단지 통치의 대상이 된다. 이는 서양의 왕권 신수설과 비슷하다. 왕권 신수설은 유일신론에 근거하고 있다. 반면 맹자의 군주 천명론은 범신론에 근거한다. 하늘(신)은 백성의 마음에 있다. 백성이 선택한 것은 하늘이 선택한 것이다. 민심이 천심이다.

43) “Leviathan”은 토마스 홉스(1588-1679, 영국, 정치사상가)의 저서이다. 이는 구약 성서 욥기 41장에 나오는 괴물 물고기 ‘리비아단’이다. 홉스는 국가를 그것에 비교하였다. 리비아단은 바다의 신 포세이돈을 모티브로 해서 이미지화시킨 최강의 바다 동물이다. 그 책의 초판본 그림에, 리비아단의 상체는 무수한 사람들로 이루어져 있다. 사람들의 계약으로 군주(리비아단)가 생겨났음을 상징한다. 홉스는 자연 상태를 벗어나야 할 ‘약’으로 보고 국가의 필요성을 제시했다.

2) 군주정에 대한 반발 - 복종의 근거 문제

(1) 국가론에서 가장 원초적인 질문은 백성이 왜 지배자에게, 국가에게 복종해야 하는가 하는 것이다. 과거 중국의 왕조에서는 이런 질문은 대역죄에 해당되었다. 묻지도 말고 따지지 말고 그냥 왕에게 복종하라는 것이다. 이는 군주 천명론의 극단화이다.

목자는 아래가 위에게 복종해야 하는 근거는 무엇인가를 물었다. 권력은 어디에서 나오는가? 이에 대한 목자의 대답이 상동(尙同) 이론이다.

(2) 목자는 전국시대 초기 사람이다. 전국 시대는 정복 전쟁이 본격화된다. 정복당한 자는 망하고, 정복한 자는 그 땅과 백성을 차지한다. 강한 자만 살아남는 강자의 시대였다. 이런 정복 전쟁의 시기에 가장 유행했고, 가장 적합했던 체제는 왕정이다. 강력한 왕의 통솔 아래 정복 전쟁을 일사불란하게 수행했다. 왕을 정점으로 하는 수직적 지휘 체계였다. 백성의 지위는 사실상 노예와 같았다.

헤겔에 따르면, 전쟁에 진 자들 가운데 죽음이 두려운 자들이 노예가 된다. 노동은 하되 그 생산물을 갖지 못 하는 것이 노예이다. 백성도 그 지위가 노예와 별 차이가 없었다. 통치에 대해서 아무런 영향력 발언도 없었다.

(3) 중국에서 군주정의 정당성, 혹은 임금의 통치가 정당화되는 근거를 가장 잘 제시했던 사람이 맹자이다. 누가 군주가 되느냐는 하늘의 명령에 달려 있다. 하늘이 명령을 내린 자가 군주가 된다. 군주 천명(天命)론이다. 그가 군주가 된 이유는 하늘의 명령이다. 신하나 백성은 그것에 아무런 참여도 할 수 없다. 군주는 하늘 또는 신에 의해서 통치의 신성함을 보증 받는다. 신하나 백성은 그런 것을 받지 않았다. 따라서 신하는 군주의 도구 혹은 도우미(相)가 된다. 군주는 일방적으로 통치한다. 백성은 통치 대상이다.

이런 통치 모델은 정복 전쟁으로 세워지는 정복 국가와 같다. 전쟁에 이긴 자는 전부를 가지고, 진 자는 아무 것도 가지지 않는다. 정복 전쟁은 제로섬 게임이다. 정복자의 우두머리는 왕이 된다. 피정복자들은 노예 혹은 백성이 된다. 정복되었기 때문에 백성은 통치에 대해서 아무런 발언권도 없고, 관여할 수 없다.

맹자의 군주 천명론이나 정복 국가의 논리는 모두 백성의 통치에 대한 관여를 완전히 부정하고 배제시킨다. 이런 일방적인 통치 이론에 대한 보완으로서 맹자가 제시하는 것이 사랑의 정치(仁政), 왕자다운 길(王道)의 정치가 그것이다. 군주와 지배층은 백성을 사랑으로 대하고, 힘이 아니라 윤리 인격 덕으로 다스려야 한다. 국가의 권력을 강압적으로 쓰지 말고, 부드럽게 온정주의적으로 써야 한다. - 이런 온정주의의 근거를 맹자는 범신론에서 찾는다. 신은 개체 속에 있다. 따라서 하느님은 백성들의 마음속에 있다. 따라서 하늘의 마음(天心)은 백성의 마음(民心)이다. 백성은 간접적으로 인정받는다.

정복 전쟁 논리에 가장 충실한 학파는 『한비자』이다. 이들은 국가 권력을 직설적으로 사용한다. 백성을 형벌과 상으로 다스린다. 한비자는 맹자의 범신론을 부정한다. 따라서 온정주의도 거부한다. 그래서 엄벌주의로 간다. 백성은 노예와 거의 같다. 일방적으로 통치당하는 객체일 뿐이다. 가슴이 아픈 일이다.

(4) 국가론과 국제 관계론은 서로 맞물려 있다. 왕정과 군주정은 반드시 천하 통일론으로 간다. 비유적으로 말하자면 하늘에 해가 둘이 있을 수 없다. 실제적으로 말하자면, 군주정은 정복 전쟁으로 성립하고, 정복 전쟁의 끝은 통일이기 때문이다.

군주 천명론에 따르면, 하늘의 명령으로 왕이 정해진다. 이에 군주에게서 하늘의 해를 연상한다. 하늘에 해가 하나 있듯이 땅위에 임금도 둘이 될 수 없다. 이처럼 천하통일을 ‘천(天)’의 뜻으로 받아들이게 된다.

문제는, 땅(천하)에 왕이 하나 있음과 하늘에 해가 하나 있음은 무슨 상관이 있는가? 전혀 상관이 없다. 이는 비유의 오류이다. 그러나 중국 사람들은 비유하면 증거가 된다고 생각한다.

(5) 이러한 왕정에 대해서 대안을 제시한 사람은 묵자이다. 왕정은 정복 전쟁을 통해서 성립한다. 정복해서 얻은 것은 왕의 재산이 된다. 국가는 군주 개인의 재산이다. 이것을 가산(家産) 국가라 한다. 한비자나 맹자의 국가는 이런 형태이다. 군주의 재산이므로 백성은 그 재산의 일부가 된다. 따라서 통치에 전혀 관여할 수 없다.

묵자는 개인들의 재산을 인정한다. 개인의 이익을 의로움으로 본다. 그리고 국가는 그 개인들의 다툼과 갈등을 조정해 주는 역할을 한다. 윗사람은 조정자이지, 재산 소유자가 아니다. 가산 국가는 최대 국가로 간다. 군주의 재산이므로, 국가가 그 모든 것을 관리한다. 반면 묵자의 국가는 최소 국가이다. 개인들의 갈등만 조정한다. 그 외는 관여하지 않는다.

정복 국가 이론에서는 백성이 국가에 복종하는 이유는 힘에 눌려서이다. 국가 권력이 누르기 때문이다. 반면 묵자는 윗사람이 아래의 갈등을 조정해 주기 때문에, 아래가 그 조정을 따라야 한다. 국가에 복종해야 할 이유가 그 둘에서는 완전히 다르다.

만약 정복 국가의 힘이 약해지면, 신하나 백성은 바로 반란을 일으킨다. 누르는 힘이 약하기 때문이다. 힘이 결정하는 국가이다. 군주가 힘으로 자기 재산을 지키지 못 하면, 신하와 백성이 덤벼들게 된다. 반면 묵자의 국가는 힘이 약해져도 백성이 반란을 일으킬 이유가 적다. 백성이 재산을 가지기 때문이다. 재산은 국가가 보호해 준다. 갈등도 국가가 조정해 준다. 따라서 국가의 힘이 약해지면, 반란보다는 국가를 재건하려 할 것이다.

3) 공화정과 민주정 -계약 관계

(1) 전국 시대에 본격적으로 철기 시대가 된다. 철로 무기와 농기구를 만들었다. 그 결과 정복 전쟁이 일반화된다. 정복 전쟁에 가장 특화된 것이 왕정이다. 왕을 정점으로 강철같은 위계질서를 가진 집단을 이루어서, 이웃을 정복한다.

왕정과 반대되는 것으로 그리스의 폴리스의 민주정과, 로마의 공화정이 있다. 공화정(Republic)은 ‘공적인 것’(res publica)이라는 뜻으로 ‘국가는 개인(왕)의 소유가 아니라, 모두의 소유’라는 것이다. 민주정은 democracy이다. 왕의 지배가 아닌, 민중의 지배(demo+cracy)라는 말이다. 전자는 소유의 문제라면, 후자는 정치 과정의 문제이다.

서양 근대에서는 민주정을 계약론에 근거를 시킨다. 군주정을 왕권 신수설에 근거시키는 것과 대립된다. 민주정 국가는 시민의 계약으로 성립한다. 이런 계약이라는 생각은 그 근원이 기독교에 있다. 구약 성서에는 시나이 산에서 여호와 신과 모세가 계약을 맺는다. 10계명이 바로 그것이다.

신은 왜 인간과 계약을 맺는가? 인격신도 인간도 모두 자유 의지가 있다. 인간은 불완전자이다. 그래서 나쁜 짓을 한다. 반면 신은 완전자이다. 신은 절대자로 인간의 악행에

대해 처벌을 할 수 있다. 그러나 모든 인간을 처벌하기에는 너무 번거로움이 많다. 그래서 신은 인간과 계약을 체결할 수밖에 없다. 여호와가 모세에게 준 10계명이 그런 계약의 사례이다. 인간이 10계명을 지키면, 신은 그 인간을 보호해 주는 계약이다.

서양은 동양에 비해 이런 계약론이 발달해 있다. 그 이유는 무엇일까? 중국은 범신론이 주류이다. 범신론에서 신은 개체의 내부에 존재한다. 따라서 신과 개인이 계약을 맺는 것은 불가능하다.

(2) 묵자의 상동 사상에는 근대 서양의 계약론과 비슷한 것이 있다. 명확한 계약론은 아니지만, 그것을 함축하고 있다. 이것만 해도 매우 근대적이다. 그는 너무 시대를 앞서 간 것이다. 그러나 중국에서는 묵자의 사상이 철저히 무시된다. 묵자가 계약론 비슷한 생각을 했던 이유 가운데 하나는 그가 유일신을 믿었기 때문이다. 초월적인 신과 인간은 각각 자유 의지를 가지고 있다. 이런 양자가 서로 관계를 맺는 방법은 계약이다.

묵자의 사상은 중국의 역사상 독특한 빛을 발휘한다. 범신론이 주류인 중국에서 그는 유일신론을 주장했다. 정복 전쟁으로 진시황이 천하 통일을 했다. 중국에서 왕정이 확고했다. 그런데 묵자는 상동 이론으로 계약론에 가까운 추대론을 주장한다. 비공으로 다국 공존을 제시한다. 그는 왕정에서 벗어났다.

묵자는 시대를 앞서 갔다. 공화정이나 민주정의 싹을 제시했다는 점에서 앞서 간 것이다. 후대의 사상가와 정치가가 묵자의 싹을 키워서 이론을 더 발전시켜야 했다. 중국은 반대로 묵자를 완전히 무시하고 잊었다.

5.2. 태초의 혼란과 국가 구성

묵자는 상동(尙同)의 필요성을 도출하기 위해서 ‘태초의 혼란’이란 사유 실험을 한다. 이는 매우 논리적인 발상이다. 사유 실험에 적합성이 없으면, 도출하고자 하는 결론의 견실성을 보장할 수 없다. 국가와 국제 관계에서 현재와 미래의 투쟁과 혼란을 종식시키기 위한 방법을 묵자는 그 사유 실험에서 고안해 낸다. 상동 논리가 그것이다.

왜 태초는 유토피아가 아니고 혼란한 상태인가? 이는 경험론적 인간사를 근거로 제시한 것이다. 태초에 있다고 가정한 투쟁과 혼란을 묵자는 ‘이익(利)’과 ‘의로움(義)’으로 분석한다. 왜 이익과 의로움으로 해석하는가? 그가 경험론자이고 성악설에 근거하기 때문이다.

자기 이익 때문에 사람들이 투쟁하고 사회가 혼란한 것은 성악설적 요소이다. 이런 투쟁과 혼란을 극복하는 원동력은 현자 지배 체제이다. 이로서 국가를 구성하는 것은 성선설적 요소이다. 이기심이라는 성악적 요소는 개인의 몸에 있다. 그렇다면 성선적 요소는 어디에 있는가? 하느님에게 있다. 하늘의 뜻(天志)은 겸애이다. 현자(賢者)의 조건은 겸애이다. 결국 상동 이론은 인간적 요소와 하느님의 요소가 서로 얽힌다.

* 상동(尙同)은 묵자의 국가론이며 정치 이론이다. 기본 구조는 이렇다. 투쟁하는 아래 사람들이 자기 처분권을 위로 넘긴다. 그러면 위는 아래에게 겸애(兼愛)에 근거해서 조정안을 내린다. 묵자의 핵심 사상이 겸애이며, 상동은 겸애와 짝을 이루어 국가 구성의 원리가 된다.

1) 태초의 혼란과 두 가지 길

「상동」 편에서 가장 중요한 개념이 ‘義’(의로움)이다. 이것을 제대로 이해하지 못 하면, 「상동」 편을 이해하기 어렵다. 대부분의 주석자들이 ‘義’ 개념을 소홀히 한다. 그렇다면 ‘의로움’이란 무엇인가?

목자가 말하는 태초의 상태는 크게 4가지 특징이 있다. (1) 정부가 없다. (2) 사람마다 자신의 이익을 가진다. (3) 자기의 이익을 의로움이라 한다. 따라서 사람마다 자신의 의로움을 가진다. (4) 자기의 의로움을 옳다 하고, 남의 의로움을 그르다 한다. (5) 서로 험하게 싸우면서 겸애하지 않는다.

이런 상황에서 개인들의 이익 다툼을 조정하여서, 개인들의 이익을 보장하고, 그 이익들의 총합이 극대화시키는 것이 목자의 과제이다. 정부가 없어서 개인들이 서로 싸운다. 따라서 정부를 수립하여서, 다툼을 조정하고, 이익을 극대화시켜야 한다. 이것이 정부가 할 일이다.

태초는 역사의 맨 처음 단계이다. 사람들은 있지만, 아직 국가는 형성되지 않았다. 목자는 태초의 상태를 설명하기 위해 성악설을 가져온다. 이 점은 흄스와 맥락을 같이한다. 성악설은 사람의 마음은 감정과 욕망 뿐이라고 본다. 순자가 말하는 ‘식욕과 성욕’이 그것이다. 이 욕망에 따르다 보면 사람들은 나쁜 짓을 하게 된다. 반면 성선설은 사람의 마음에 본래 선한 요소가 부여되어 있다고 한다. 맹자는 사람의 마음에 ‘인의예지(仁義禮智)’가 본래 주어져 있다고 한다. 따라서 사람들은 선한 행위를 할 수 있다.

국가 건립을 위한 설정에는 성악설과 성선설이 있다. 목자는 역사의 태초를 성악설로 설명한다. 인간의 마음에서 욕망만 인정한다. 욕망은 이기심으로 표출된다. 자기의 이익을 의로움이라 한다. 모든 사람이 각자 욕망과 의로움을 가지기 때문에, 서로 이익이 충돌하면서 싸운다. 싸움의 원인을 “자기 이익=의로움”으로 규정하기 때문이라 한다.

만약 모든 사람이 이기심만 있다면, 목자가 가정하는 상동(尙同)이 이루어질 수 없다. 상동을 할 수 있다는 것은 자기 이기심을 스스로 누를 있기 때문이다. 이는 성악설과 반대가 된다.

성선설로 사람을 볼 경우, 태초의 상태에서 사람들이 합의를 해서 상동의 국가를 만들 수 있다. 그러나 선한 사람들이 태초에 싸울 리가 없다. 싸우지 않기 때문에 상동의 합의를 할 리도 없다. 그래서 성선설이나 성악설이나 자체 모순이 있다.

태초 상태, 자연 상태에서 국가의 건립에 대해서는 두 가지 추론이 가능하다.

- ㉔ 흄스, 로크, 루소, 목자의 사회 계약론
- ㉕ 헤겔의 주인과 노예의 변증법

㉔는 태초의 상태에서 사람들이 계약을 하는 경우이다. 흄스의 태초 이론은 성악설에 근거해서, 태초가 혼란과 싸움 상태임을 밝힌다. 이런 상황에서 사람들이 계약에 의해서 국가를 만든다. 문제는 성악설에 따르면 계약을 할 수 없다. 반면 로크는 태초를 자연법이 적용된 평화로운 상태로 본다. 이것이 무너지자 사람들이 계약으로 국가를 세운다. 계약은 세울 수 있다. 그러나 이 경우 왜 태초의 평화 상태가 깨지는가? 설명하기 어렵다.

㉔는 사람들이 계약하지 않고, 끝까지 싸우는 경우이다. 이는 철저한 성악설이며, 성악설의 논리적 귀결에 충실하다. 싸워서 이긴 자는 주인이 되고, 진 자는 노예가 된다. 이긴 자가 지배자가 되고 국가를 세운다. 이것이 정복 국가, 정복 왕조이다. 이것이 왕정, 혹은 군주정의 시초이다.

대부분의 역사는 ㉔로 간다. 중국 역사도 그렇다. 이런 고대 중세의 정복 전쟁의 논리를 극복하려 한 것이 ㉕의 계약설이다. 서양 근대의 경우 홉스와 로크가 계약설을 수립한 이유이다. 그리고 헤겔은 정복 전쟁과 힘의 논리를 극복하려고 주인과 노예의 변증법을 말한다. 이긴 자는 주인이 되고, 진 자는 노예가 된다. 노예가 결국은 주인의 주인이 되고, 주인은 노예의 노예가 된다. 그래서 주인과 노예의 관계는 전복된다.

목자는 고대의 사상가이지만, 당시의 태초의 혼란과 정복 전쟁의 논리를 극복하기 위해서 상동(尙同)의 이론을 제시한다. 태초의 상태에서 지배층과 국가가 생겨나는 과정을 다음과 같이 설명한다.

첫째로 혼란의 원인은 서로의 ‘의(義)’가 다르기 때문이다. 개인들은 자신의 ‘이익’을 ‘의로움(義)’이라 주장한다. 각자의 이로움을 의로움으로 정당화시켜서 서로 싸운다. 물자와 재물이 한정되어 있기 때문에, 이익은 공유할 수 없다. 따라서 자기의 이익은 의로움이고, 타인의 이익은 의롭지 않다고 주장한다.

이런 상황에서 보통은 개인들의 이익과 이기심을 악으로 규정하고 그것을 부정한다. 유가의 입장이 그렇다. 반면 그런 상황이지만, 목자는 개인의 이익을 인정한다. 개인의 다양한 이익을 인정하고, 그것의 합리적인 충족을 주장한다. 개인들의 이익 충돌을 합리적으로 조정하여서, 전체의 이익을 최대화시키려 한다.

유가는 개인의 이익과 이기심을 악으로 보는 경향이 있다. 이기심을 충족시키기 보다는, 윤리와 도덕으로 그것을 억제하려 한다. 인격을 수양해서 이성으로 개인의 욕망을 제어해야 한다.

법가는 욕망과 이기심이 사람의 본성이라 본다. 이점에 성악설이다. 통치라는 관점에서 욕망을 해석한다. 사람을 조종할 수 있는 두 손잡이가 상과 벌이다. 상과 벌을 통해서 개인의 이기심을 조종한다. 이를 통해서 사람을 제어한다.

법가는 이기심을 인정하되, 단지 통치의 관점에서만 인정한다. 개인의 재산을 인정하는 것이 아니다. 오히려 백성이나 신하가 재산이 없고 가난해야 상벌로 조종하기 쉽다. 이런 점에서 법가는 유가보다 더 개인을 부정한다.

둘째로 태초의 혼란의 종식 방법으로 상동(尙同)을 제시하고, 그것의 중재를 위한 인물로 ‘정장(政長, 정치 우두머리)’을 제안한다. ‘현자(賢者)’가 정장이 되어야 한다. 현자의 조건은 겸애이다. 겸애는 전체를 사랑하는 능력이다. 이기심으로 싸우는 개인들을 중재할 때, 당사자 어느 누구의 이익도 희생시키지 않고, 누구의 이익도 편파적으로 올리지 않고, 공정하게 중재하는 능력이 바로 겸애이다.

이렇게 공정하게 중재를 하면, 개인들의 이익이 최대화된다. 태초의 정장이 없던 시절에는 전체의 이익이 최소화되었다면, 정장의 등장 이후는 전체의 이익이 극대화될 수 있다. 이렇게 해서 전체적인 조화를 이루고, 개인의 이익 정당화된다.

정장이 공평한 조정을 하기 때문에 백성은 그의 결정에 반드시 따라야 한다. 정장(正長)

은 재판관이고 판단자이다. 그러므로 백성은 정장의 판결에 복종하고 수긍해야 한다. 그
래야 그 개인의 이익이 인정받고, 전체의 이익이 극대화되기 때문이다.

이익 다툼의 조정을 위해 정장은 권력이 필요하다. 이 권력은 아래 사람들의 자발적 복
종에 의해서 생긴다. 자발적 복종을 ‘상동(尙同 위와 같아짐)’이라 한다. 정장은 겸애를 가
지고 조정하고, 백성은 상동으로 복종한다. 이것이 통치 구조의 발생 과정이다. 통치는 겸
애, 즉 사랑 베풀기와 같다.

목자는 중국에서 최초로, 그리고 유일하게 통치의 정당성을 물은 사람이다. 다시 말해서
백성은 왜 통치자에게 복종해야 하는가, 이것에 답을 하려 했다. 상동이 그 답이다.

2) 태초의 자연 상태

역사의 시초에 대해서 목자는 다음과 같이 말한다.

“옛날에 백성이 처음 생김에 아직 ‘형벌로 하는 정치’(정부 국가)가 있지 아닐 때
에, 대개 ‘사람들이 의로움을 달리했다’고 말한다. 이런 까닭으로 한 사람이면 곧 하나
의 의로움이 있고, 두 사람이면 두 의로움이 있고, 열 사람이면 열 의로움이 있었다.
사람들이 더욱 많으면, 이른바 의로움이라 이르는 것도 또한 더욱 많아진다. 이런 까닭
으로 사람들은 자기의 의로움을 옳다 하고, 남의 의로움은 그르다고 한다. 그러므로 서
로 비난한다.

이로써 안으로는 아버지와 자식, 형과 아우가 원망과 미워함을 짓고, 흠어져서 서로
화합할 수 없었다. 천하의 백성이 모두 물과 불, 독과 약으로서 서로 험뜯고 해쳤다.
남은 힘이 있음에 이르러도 그로써 서로 노동해 줄 수 없었다. 남은 재물을 썩혀 버려
도, 그로써 서로 나누지 않았다. 좋은 방법(道)을 숨기고 감추어서, 그로써 서로 가르치
지 아니하였다.

천하의 어지러움이 짐승과 같이 그러하였다.⁴⁴⁾

(1) 목자는 자연 상태, 태초 상태, 국가가 없었을 때, 刑政·政長이 없을 때를 가정한다.

역사의 시초인 태초 상태는 자연 그대로의 상태이다. 이에 대해서는 많은 학설들이 있
다. 홉스는 만인이 만인에 대해서 늑대처럼 싸운다는 성악설을 제시한다. 로크는 자연 상
태에서 사람들이 자연법을 따라서 평화롭게 산다는 성선설을 주장한다. 이들이 왜 정부가
없는 태초의 자연 상태를 가정하는가? 없음에서 있음을 추론해내기 위한 것이다. 정부가
없을 때를 가정해서, 그 이후에 왜 정부가 생겼나를 따질 수 있다. 이런 사유 실험을 통
해서 정부가 필요한 이유, 근거를 찾는다. 이는 현 정부를 부정하는 자들이 잘 쓰는 방법
이다. 당시의 유럽 정치는 절대 왕정이었다. 절대 왕정은 왕권 신수설로 합리화된다. 태초
를 가정하는 이유는 ‘왕권 신수설’을 무너뜨리기 위한 것이다.⁴⁵⁾ 현실을 바꾸고 싶은 진

44) 子墨子言曰。古者民始生。未有刑政之時。蓋其語‘人異義’。是以一人則一義。二人則二義。十人則十義。其人茲衆。其所謂義者亦茲衆。是以人是其義。以非人之義。故交相非也。是以內者父子·兄弟作怨惡。散不能相和合。天下之百姓。皆以水火·毒藥相虧害。至有餘力。不能以相勞。腐朽餘財。不以相分。隱匿良道。不以相教。天下之亂。若禽獸然。 「상동」 상1

45) 홉스는 원래 절대 왕정을 합리화시키기 위해서 자연 상태와 계약론을 제시했다. 그러나 오히려 그것이 절대 왕정을 무너뜨리는 계약론의 싹을 제공했다.

보, 혁신주의자들이다. 목자도 당시 전국시대 초기의 정치 체제를 바꾸려는 것이다.

장자와 노자는 역사의 시초를 돌파해서 우주의 시초를 가정한다. 그들에게 태초는 역사가 아닌 우주의 시초이다. 태초를 근거로 해서 현재의 우주 설명한다. 그들의 설명의 목표는 국가의 형성이 아니라, 현재의 세계의 구조이다. ‘없음과 있음’의 모순 관계에 근거해서 도를 논리적으로 추론하고 설명한다. 태초에는 없었는데, 현재에는 있다. 그러면 그 사이에 생겨난 것이다. 그 생겨나는 과정을 ‘도(道 길)’이라 한다.

시작에는 없었지만, 현재에는 있다. 그러므로 시작과 현재 사이에 생겨난 것이다. 어떤 것으로 생겨난 것이라면, 그것과 다르게 생겨날 수도 있다. 이런 가정을 통해서 가장 좋은 방식 또는 방안을 제시할 수도 있다. - 목자의 상동 이론이 그런 것이다.

(2) 태초의 사람들은 의로움을 달리했다. 목자는 “의로움(義)은 이익(利)”이라 한다. 개인들이 의로움을 달리하는 이유는 무엇인가? 그것은 각자의 이익이 다르기 때문이다. 이익은 공유하기 어렵다. ‘이익 주장’의 핵심은 내 이익은 의롭고, 너의 이익은 의롭지 못하므로 내 이익이 관철되어야 한다는 것이다. 이익 싸움 가운데 가장 심한 것이 정복 전쟁이다. 이는 승자는 전부를 갖고, 패자는 모든 것을 잃는 승자 독식의 제로섬 게임이다.

(3) 모두가 이렇게 이익 주장을 할 때, 올바름과 의로움의 기준이 하나이면 문제가 해결된다. 유가는 의로움이 하나라고 주장한다. 윤리 도덕이 의로움을 결정해 준다. 법가에서는 군주와 국가가 의로움을 정해 준다. 군주는 의로움을 법으로 규정하고, 제도화시킨다. 이것은 “제도적 의로움, 제도적 선”이라 할 수 있다. 유가의 선과 의로움은 도덕적인 것이며, 관습적인 것이다.

목자의 경우, 의로움은 하나가 아니다. 개인마다 제각기 다 의로움을 가지고 있다. “義=利”이라는 것이 목자의 주장이다. 따라서 목자의 목표는 이 많은 의로움을 조화시키는 것이다.

㉠ 경험론은 욕망을 긍정한다. 감각 지각에서 욕망과 감정이 나오는 것은 당연하다. 오직 확실한 것은 감각 지각에 의한 경험 뿐이다. 경험을 욕망을 낳는다. 목자는 경험론자이기 때문에 “감각 지각과 욕망 감정”을 긍정한다.

감각 지각은 개인이 하는 것이다. 따라서 욕망과 감정도 개인의 것이다. 개인들은 많다. 개인들의 지각과 욕망은 다르다. 이 지점에서 목자는 제각기 다른 감각 지각과 욕망 감정을 인정한다. 이를 목자는 ‘義=利’, 즉 “의로움=이익”이라 한다.

㉡ 모든 사람의 이익을 긍정하고, “이익이 의로움이다” 라고 하는 것은 일종의 상대주의이다. 상대주의는 ‘절대적으로 옳음’을 부정한다. 모든 사람의 이익은 그만큼의 근거와 이유가 있다. 따라서 모든 개인의 이익과 의로움은 긍정된다.⁴⁶⁾ 어느 누구의 의로움이 더 옳을 수 없고, 어느 누구의 의로움이 차별받을 수 없다. 서로 같은 차원이다. 이처럼 개인의 이익을 의로움이라고 긍정한 중국의 철학자는 목자 밖에 없다.

㉢ 맹자는 백성을 갓난애(赤子)로 본다. 갓난애는 돌볼 대상이다. 그리고 행위의 주체가 될 수 없다. 따라서 행위에 책임을 묻기 어렵다. 그래서 백성은 책임을 물어서 상벌을 줄 것이 아니라, 타이르고 교화시켜야 한다. 백성은 통치의 대상이고, 지배층이 돌볼 대상이다. 백성이 통치에 참여해서는 안 된다. - 이는 목자가 생각하는 개인과 정반대이다.

46) 서양 근대에서는 개인의 이익을 재산권과 천부 인권으로 정립한다.

한비자는 국가를 군주의 재산으로 간주한다. 신하와 백성은 그 재산을 관리 보존하고 증식하는 수단이고 도구이다. 그들은 상과 벌로 제어해야 한다. - 이는 개인을 자율적인 존재로 인정하지 않는 것이다.

㊸ 유가나 법가는 단일한 의로움을 제시한다. 유가의 도덕률과 법가의 법률이 그것이다. 이를 통해서 개인 사이의 분쟁을 막고 질서를 유지한다. 개인들의 특수성이나 개별적 이익은 대부분 무시된다.

반면 묵자는 모든 사람의 이익=의로움은 다 그만한 가치가 있다고 본다. 따라서 이익 때문에 개인들이 분쟁하는 것은 국가가 합리적으로 중재해 주어야 한다. 그것이 국가의 존재 이유이다.

(4) 경험론의 논리로 보자면, 인간이 싸우는 것은 어쩔 수 없다. 이익 주장은 의로움이기 때문이다. 묵자는 태초의 사회를 가정하고, 이를 근거로 해서 개인들의 이익이 조화롭게 충족되는 국가를 세우려 한다.

이처럼 태초의 사회를 가정하는 것은 종교의 논리와 비슷하다. 종교는 기본이 2원론이다. 천국과 지옥, 출세간과 속세가 그것이다. 인간은 천국에 있다가 타락해서, 현실로 떨어진다. 따라서 인간은 하느님을 믿음으로써 다시 천국으로 올라가기를 원한다.

묵자는 태초 상태의 혼란을 근거로 해서, 모든 개인의 이익이 합리적으로 보장되는 국가를 구성하려 한다. 종교에서 타락은 구원을 함축한다. 그렇듯이 묵자는 태초의 혼란에 근거해서 겸애와 상동으로 만들어지는 국가를 구축하려 한다.

묵자는 상동(尙同)에서 각자의 이로움을 의로움(義)라고 규정한다. 개인들의 분쟁에 대한 조정자의 필요성을 얘기한다.

3) 사유 실험

사유 실험은 현재와 태초(가장 먼 과거, 역사의 시초)를 대비시키는 것이다. 현재는 국가가 있다. 태초에는 국가가 없다. 태초와 현재 사이의 언젠가 국가 생겨났다. 국가의 '무→유'는 모순이다. 그렇다면 이런 사유 실험은 왜 하는가? 국가 권력의 정당성, 혹은 지배의 정당성이 무엇인지 따지기 위해서이다. 사유 실험에는 두 방식이 있다.

㊸ 이상적인 국가를 세우기 위한 사유 실험이 있다. 서양 근대의 사회 계약론이 대표적이다. 태초의 상태를 가정해서, 여기에서 추론하여 계약론에 근거한 이상적인 국가를 세우려 한다.

계약론의 반대는 왕권신수설이다. 당시의 왕정 혹은 군주권의 정당성을 부여하는 이론이다. 신이 왕에게 국가 권력을 부여했다. - 이는 일종의 신화이다. 마치 박혁거세, 김수로왕, 주몽이 알에서 태어났기 때문에 군주가 되었다는 신화와 비슷하다.

둘 다 사변적으로 구성한 이론이다. 그러나 큰 차이가 있다. 계약론은 이성적 사유에 근거한다. 반면 왕권 신수설은 신화 위에 서 있다. 비합리적인 사유이다. 따라서 둘이 경쟁한다면, 신수설은 절대로 계약론을 이길 수 없다.

㊸ 역사가 흘러간 것을 있는 그대로 설명하는 사유 실험도 있다. 헤겔은 주인과 노예의 변증법을 제시한다. 역사 초창기부터 인류는 전쟁을 했다. 이긴 자는 주인이 되고, 진 자는 노예가 된다. 또한 정복 전쟁을 통해서 국가를 건설한다. 정복자가 군주가 된다. 지배

층은 주인이 되고, 백성은 노예의 상태와 다를 것이 없었다.

인류의 역사는 대부분 이런 정복 전쟁으로 간다. 주인과 노예의 관계가 기본이었다. 군주정, 왕정은 정복 전쟁의 산물이다. 국가는 정복자의 개인 재산이 된다.

헤겔은 인류 역사가 주인과 노예의 상태를 변증법적으로 극복하는 것으로 생각한다. 주인은 노예의 노예가 되고, 노예는 주인의 주인이 된다. 이 과정을 통해서 노예가 해방된다. - 이것은 가설에 불과하다. 현실은 좀 달랐다.

목자의 상동 이론은 사회 계약론과 비슷하다.

목자는 역사의 시초인 태초의 사회를 가정한다. 이는 역사를 설명하고자 하는 것이 아니라, 이상 국가를 세우고자 하기 때문이다. 태초에는 국가와 공권력이 없었다. 그래서 개인들이 서로 싸웠다. 자신의 이익을 의로움이라 주장하면서, 다른 사람의 이익=의로움을 인정하지 않았다. 그래서 이익 분쟁으로 혼란한 사회가 된다.

여기에서 태초 사회가 날 수 있는 두 모델이 있다. 하나는 싸워서 이긴 자들이 이익을 독식하는 것이다. 제로섬 게임이다. 승자가 전부를 가지고, 패자는 모두를 잃는다. 이것이 목자 당시의 상황이었고, 정복 전쟁 논리이다.

다른 하나는 분쟁하는 개인들이 현자를 추대하고, 현자가 이익 충돌을 조정해 주는 것이다. 이것이 목자가 제시하는 상동(尙同)이다. 그는 '상동'을 통해서 정복 전쟁의 약육강식과 제로섬 게임을 막으려 했다.

전자는 현실적인 상황이다. 반면 목자가 사유 실험으로 세운 후자는 이상적인 국가 모델이다. 그는 사유 실험을 통해서, 당시의 정복 전쟁을 비판하고, 합리적인 국가를 세우려 했다.

5.3, 국가의 구성

윗사람이 중재자 : 목자는 역사의 시초를 가정하고, 국가가 없었기에 태초는 혼란하다고 한다. 태초의 사회가 혼란하다고 가정하는 이유는 국가의 필요성을 도출해내기 위해서이다. 마치 순자가 인간의 본성을 식욕과 성욕이라는 생리적 욕구로 가정하는 이유는, 그것을 제어할 예(禮 윤리 도덕)가 필요함을 이끌어내기 위해서이다. 둘 다 성악설이다. 인간의 본성이 악하기 때문에, 그것을 조정해줄 장치가 객관적으로 있어야 한다. 목자는 국가라 하고, 순자는 예라고 한다.

목자에 따르면, 태초의 혼란을 조정하고 제어해 주는 현명한 사람(賢者)이 있어야 한다. 개인들이 이익 다툼을 할 때, 그 싸움을 조정할 가장 좋은 방법은 현자의 중재이다. 따라서 다투는 개인들이 자신들 안에서 현자를 추대해서, 이익 갈등을 조정해 주기를 바란다. 이런 현자들이 국가를 구성하게 된다. 그것을 목자는 다음과 같이 말한다.

1) 윗사람을 세움 - 현자 추대론

대저 명확하도다! 천하의 어지러운 바는 '바로잡는(정치) 우두머리'(政長)가 없음에서 생겨났도다! 이런 까닭으로 천하의 현명함이 이를 뽑아 세워서 그로써 천자로 삼았다.

천자가 섰으나, 그 힘이 아직 넉넉하지 아니하기 때문에, 또 천하의 현명함 가한 이를 골라서 뽑아 세워서 그로써 삼공을 삼았다. 천자와 삼공이 이미 그로써 섰으나, 천하가 넓고 크기 때문에, 먼 나라 다른 땅의 백성이, 옳고 그름과 이익과 손해의 구별을 일일이 밝게 알 수 없다.

그러므로 만국을 금 그어 나누어서 여러 제후와 나라 임금을 세웠다. 여러 제후와 나라 임금이 이미 세워졌으나, 그 힘이 아직 넉넉하지 않기 때문에, 또 그 나라의 현명함이 가한 이를 골라서 뽑아 세워서 그로써 '바로잡는(정치) 우두머리'(政長)로 삼았다.

'바로잡는 우두머리'가 이미 갖추어짐에, 천자가 천하의 백성에게 정치를 드러내었다.⁴⁷⁾

(1) 태초에 개인들은 이기심으로 가득차서 자기 이익만을 의로움이라 한다. 이를 흠스는 '만인의 만인에 대한 투쟁'⁴⁸⁾이라 한다. 이 투쟁을 종식시키는 가장 좋은 방법은 현명한 자를 뽑아서, 그 '의로움'의 충돌을 조화시키는 것이다. 조화는 모든 개인의 이익을 인정하는 바탕에서 성립한다. 조정은 최대 다수의 최대의 이익을 실현시키는 방향으로 한다.

천자는 천하의 모든 사람들의 이익을 최대화시켜야 한다. 조정의 결과 개인들의 이익의 단순한 총합보다 더 큰 이익이 이루어져야 한다. 이것이 이익의 극대화이다. 또한 어떤 개인도 이익을 차별받지 않게 만드는 것이 겸애(兼愛)이다. '兼'은 전체이고, '兼愛'는 전체를 사랑하는 것이다. 상동(尙同)의 조정은 전체 이익의 극대화와 균등한 실현을 목표로 한다. 겸애를 실천하려면 권력을 가져야 한다. 통치는 사랑 베풀기이다.

태초에 정부와 정장(政長)이 없이 개인들이 서로 싸울 때, 전체의 이익이 최소화된다. 전체 이익의 극대화는 정장의 제어 조정 알선 중재 타협으로 가능하다. 중재의 목표는 전체 이익의 극대화이다. 이런 이유로 모두가 정장(政長)의 존재를 승인할 것이다.

이는 논리적으로 보면 맞다. 그러나 정장의 추대를 반대하는 사람은 강자들이다. 정장이 없으면 개인적 욕구를 극대화할 수 있다. 목자가 강조하는 것은 강자가 약자를 겁탈함을 막는 것이다. 대국이 소국을 침략하고, 대가(大家)가 소가(小家)를 유린한다. 이것이 강자가 약자를 겁탈하는 현상이다. 이러한 강자 이위는 모두 정장의 추대를 찬성할 것이다.

(2) 유가는 개인의 이익을 악(惡)으로 본다. 유가는 '私'를 부정한다. '私'는 개인이다. '私欲'과 '私利'는 개인적 욕망과 개인적 이익이다. 이것에 따라 행위 하면, 남의 원망(怨)을 삼이 많다. 공자는 이처럼 사리사욕에 따르는 이를 소인이라 한다. 이처럼 유가는 개인의 이익을 부정한다. 대신 윤리 도덕을 따르라 한다.

법가의 한비자는 신하의 특성을 간사함(姦)이라 한다. 신하는 늘 군주의 것을 뺏어먹으

47) 夫明乎! 天下之所以亂者. 生于無政長. 是故選天下之賢可者. 立以爲天子. 天子立. 以其力爲未足. 又選擇天下之賢可者. 置立之 以爲三公. 天子三公既以立. 以天下爲博大, 遠國·異土之民, 是非·利害之辯, 不可一二而明知, 故畫分萬國, 立諸侯·國君. 諸侯·國君既已立. 以其力爲未足. 又選擇其國之賢可者. 置立之 以爲正長. 正長既已具. 天子發政于天下之百姓.

「상동」 상2

48) 흠스에 따르면, 태초의 상태에서 인간은 자신의 안전을 위해 자연권을 행사하게 된다. 이것은 '만인에 대한, 만인의 투쟁 상태'로 나타난다. 그러나 결과적으로는 오히려 개인의 안전이 위협받게 된다고 말한다. 그래서 인간은 스스로 자신의 생명을 지키기 위해 자연권을 포기하고 계약을 맺게 된다. 흠스는 생명 보존의 이기심이 만인의 투쟁 상태를 벗어나 계약을 맺게 하는 결과로 귀결된다고 한다.

려 한다. 이는 힘이 약한 자가 힘이 강한 자를 등쳐먹는 것이다. 따라서 신하는 사기치고, 이간질하고, 헐뜯고, 음모를 하고, 파당지어 자기 이익을 얻는다. 국가는 군주 개인의 재산이다. 신하는 그래서 그렇게 행위 한다. 한비자는 군주의 이익을 절대화하는 반면 신화나 백성의 이익은 범죄시한다. 이처럼 한비자는 균형 감각과 중용이 없다.

유가나 법가나 개인의 이익을 악으로 본다. 이와 반대로 묵자는 개인의 이익을 정당하다고 한다. 개인의 이익은 의로움이다. ‘義=利’이다.

(3) 이렇게 천자에서부터 정장(政長)까지를 뽑는 주체는 누구인가? 어떻게 해서 윗사람이 생겨나는가? 이 점에 대해서 묵자는 명확하게 말하지 않는다. 다만 ‘천자-제후’로 이루어진 주나라의 봉건제를 그대로 인정한다.

반면 로크나 루소는 시민들이 주체적으로 나서서 계약을 통해서 통치자를 뽑는다고 한다. 여기서 국민 주권 이론이 나온다. 묵자가 윗사람을 뽑는 방법과 절차를 말하지 않는 이유는 무엇인가? 묵자는 기원전 사람이다. 추대 이론 비슷하게 말하는 것만 해도 대단한 것이다. 묵자는 너무 시대를 앞서 간 사람이다.

2) 윗사람이 기준

태초에 개인들이 자신의 이익을 의로움이라 하여 서로 다툼 때, 현자를 윗사람으로 뽑아서, 현자가 다툼을 조정하게 한다. 여기에서 논리적으로 도출되는 것이 있다. 현자의 조정을 아래 사람이 반드시 따라야 한다. 즉 위의 결정에 따라야 한다. 이를 묵자는 ‘위와 같아짐’(尙同)이라 한다. 묵자는 다음과 같이 현자의 체계, 혹은 윗사람의 서열을 말한다.

(백성이) 착함과 착하지 않음을 들으면, 모두 그로써 그 위에 고하라” 하였다.

위가 ‘옳다’ 하는 바를 반드시 모두 ‘옳다’ 하고,

‘그르다’ 하는 바를 반드시 모두 ‘그르다’ 한다.

위가 지나침이 있으면 법도로써 충고하고, 아래가 착함이 있으면 방문해서 추천한다.

위로 같아지며, 아래로 나란하지 않는 것,

이것이 위가 상주는 바이고, 아래가 기리는 바이다.⁴⁹⁾

나와 남이 다투는 상황에서는 나는 선(善)이고, 남은 불선(不善)이다. 상대도 그렇게 말한다. 이래서 싸운다. 이럴 때는 위에게 시비를 판단하게 맡기고 의뢰하라. 이것이 상동(尙同)이다. 위가 옳고 그름(是非)을 결정하면, 아래는 반드시 그것을 따라야 한다.

이때 재판의 공정성을 위한 장치가 필요하다. 위는 재판관이고 판단자이다. 그가 지나치거나 잘못함을 법규 담당자가 바로 잡아서, 법에 따라 판단하게 만든다. 위가 판단할 때 꼭 옳게 하지 않는다. 이것을 보완하는 장치가 법규 담당자의 조언이다.

또한 아래의 경우, 다투는 두 당사자가 있을 때 주변 사람이 누구 편을 드는지 봐야 한다. 위가 선과 불선을 결정할 때 반드시 결의 여론도 참고를 해야 한다.

묵자는 경험론자이므로 사람들의 여론을 중시한다. 경험론에 따르면 지각 인식은 늘 바

49) 言曰 “聞善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之。所非，必皆非之。上有過 則規諫之。下有善 則傍薦之。上同而不下比者。此上之所賞。而下之所譽也。 「상동」 상2

편다. 목자는 건전한 경험론이다. 현실을 중시하는 면이 있다. 공자와 맹자는 도덕주의자이다. 도덕은 이미 정해진 것이어서 도덕률을 적용하기만 하면 된다.

목자는 위와 같아지라 한다(尙同). 아래가 나란히 서는 것(下比)을 반대한다. 위와 같아지면 위가 상을 주고, 아래가 칭찬한다. 아래의 시비 다툼은 위에게 의뢰해야 한다.

‘下比’는 두 가지 뜻이 있다. ① (위가) “아래와 나란히 서는 것”(比下)이다. 목자는 ‘不下比’라 한다. 이는 ‘不比下’의 도치형이다. “아래와 나란히 하지 않다” 라는 뜻이다.

“아래와 나란함”(比下)은, 위가 판단하지 않고, 아래 중에 하나의 입장과 동조하거나, 나란히 서는 것이다. 이렇게 해서는 안 된다. 위가 판단한 것을 아래가 따라야 한다. 그와 반대로 하면 아래의 분란을 부채질하게 된다. 이런 의미에서 ‘下比’는 불공평한 것이고, 아래가 위의 판결에 승복을 하지 못 한다.

② “아래가 나란히 서다”(下比) 혹은 “아래를 나란히 세운다(比下)” - 아래의 대립하는 두 당사자를 나란히 세워 놓는다. 그리고 판정을 하지 않는다. 둘이 싸우게 놓아둔다. 윗사람이 자기 역할을 하지 않는 것이다.

사람들은 자기 이익 때문에 서로 싸우기 마련이다. 이때 윗사람이 중재 조정 판결을 한다. 이를 아래가 따라야 한다. 이것이 통치의 핵심이고, 국가의 기능이다. 백성은 왜 국가에 복종해야 하는가? 이것에 대한 목자의 답이 상동(尙同)이다.

철학에서는 답이 중요한 것이 아니라, 질문이 중요하다. 보통 사람은 질문에 답을 한다. 철학자는 답을 먼저 만들고, 그에 맞추어서 질문을 만든다. 당시 사회는 정복 전쟁이 결정했다. 목자는 이것에 반대한다. 정복 전쟁과 반대되는 것은 전쟁하지 않고, 정복하지 않는 것이다. 전쟁은 이해 갈등에서 생긴다. 이익 갈등을 전쟁으로 해결하지 않는다면 다른 무슨 방법이 있는가? - 목자는 현자가 갈등을 조정하는 체제를 생각한다. 이것에 맞추어서 문제를 제기한다. 태초에 사람들이 싸운다는 문제이다.

중국 사상가 중에 ‘통치(다스림)와 복종의 정당성’을 묻는 유일한 사상가가 목자이다. 다른 사상가들은 이런 질문 자체를 하지 않는다. 단 하나의 의심도 없이 왕이 통치하는 군주 전제 정치를 당연시한다.

목자가 통치의 정당성을 묻는 이유는 최선의 통치 체제를 만들기 위한 것이다. 국가가 존재하는 이유, 통치가 필요한 이유는 백성들의 이익을 극대화시키기 위한 것이다. 개인의 다툼이 있을 때 국가가 중재를 해야 한다. 다투는 양 당사자의 이익의 총합이 최대화되게 중재해야 한다.

3) 이장(里長) → 향장(鄉長)

마을의 우두머리인 이장에 대해서 목자는 다음과 같이 말한다. 이장은 향장을 기준으로 삼는 자이다.

‘마을 우두머리인 자’(里長)는 마을의 인격적인 사람(仁人; 사랑하는, 겸애하는 사람)이다. 마을 우두머리가 마을의 백성들에게 정치를 드러낸다(發政).

말하여 가로되, “착함과 착하지 아니함을 들으면 반드시 그로써 그 ‘고을 우두머리’(鄉長)에 일러야 한다.” 고을 우두머리가 옳다고 하는 바를 반드시 모두가 옳다고 해야

하며, 고을 우두머리가 그르다 하는 바를 반드시 모두가 그르다 해야 한다.

착하지 아니한 말씀 같은 것은 제거하고, 고을 우두머리의 착한 말씀을 배운다. 착하지 아니한 행실 같은 것은 제거하고, 고을 우두머리의 착한 행실을 배운다면, 고을이 무슨 설명으로써 혼란해지겠는가?

살피건대, 고을이 다스려지는 까닭이 무엇인가? 고을 우두머리가 오직 능히 고을의 의로움을 하나로 갈게 할 수 있기 때문이다. 이런 까닭에 고을이 다스려진다. 고을 우두머리인 사람은 고을의 인격적인 사람이다. 고을 우두머리가 고을의 백성들에게 정치를 드러낸다.⁵⁰⁾

(1) ‘仁’의 뜻은 ① 사랑 ② 인격이다. 여기의 ‘仁人’은 두 뜻이 다 있다.

첫째, ‘사랑’이라는 뜻이다. 목자의 사랑은 겸애이다. ‘仁’은 ‘兼愛’이고, 겸애는 전체를 사랑함이다. 마을에서 사람들의 이익 다툼을 조정하는 사람은 이장(里長)이다. 이장은 반드시 마을 전체를 사랑해야 한다. 그래야 이익 다툼을 공정하게 중재할 수 있다. 양 당사자의 이익의 최대화, 나아가 마을 전체의 이익을 위하는 방향으로 판결을 한다. 양쪽의 이익의 총합이 최대화되게 한다. 그것이 兼愛의 의미이다. 결국 윗사람인 이장의 중재는 겸애가 있어야 한다. 아래 사람인 마을 사람은 상동(尙同)을 해야 한다. 결국 따지고 보면 이는 겸애와 상동을 서로 교환하는 것이다. 이 관계에서 통치 체제가 성립한다. 위는 아래를 겸애하고, 아래는 위에 상동 한다.

둘째, 仁은 ‘인격’이라는 뜻이다. 유가에서 인(仁, 인격)은 효도(孝) 충성(忠) 자애(慈愛) 등의 사랑, 혹은 도덕적 덕목들을 모두 갖추었다. 이를 모두 갖추면 인격자가 된다. 반면 목자에서 인(仁)은 겸애를 모든 사람의 모든 측면에 적용할 수 있는 능력이다. 다투는 두 당사자와 이야기하고, 설득하고, 조정하는 데는 많은 능력들이 필요하다. 이것이 인격이다. ‘發政’은 ‘정치를 드러내고’, 다툼을 조정함이다. 인격(仁)의 능력을 발휘하여 조정한다. ‘마을의 우두머리’(里長)는 ‘里正’(마을을 바로잡음)이라 한다. 뜻은 같다.

(2) 국가의 체계는 마을→고을→나라로 확장된다. 이 체계에서 제후가 없다는 점이 가장 중요한 사항이다. 왜 제후가 없는가?

① 목자의 국가 체계 자체가 제후국을 기반으로 한 것이다. 국군(國君)은 제후이다. 이 위에 목자는 천자(天子)를 붙인다. 여기에 모순이 있다. 목자는 천자가 없는 제후국들의 공존 체계를 구상한다. 비공(非攻)의 국제 관계가 그것이다.

주나라 봉건제에서 천자는 제후들을 싸우지 않게 만드는 존재이다. 춘추 전국 시대에 들어서면, 주나라는 무너지고, 천자의 권위는 사라졌다. 전국 시대는 천자가 없다고 할 수 있다. 따라서 제후국들이 서로 싸웠다.

목자는 이 체계를 기반으로 상동과 비공의 국가 및 국제 관계를 설계한다. 제후국의 안은 상동으로 구조를 잡고, 제후국 사이의 관계는 비공(非攻-공격 반대, 방어 찬성, 무장 중립)으로 규정한다.

② 목자가 정복 국가, 정복 논리를 반대하기 때문이다. 당시에 정복 전쟁을 주도한 주체

50) 是故里長者里之仁人也. 里長發政里之百姓. 言曰“聞善而不善. 必以告其鄉長. 鄉長之所是. 必皆是之. 鄉長之所非. 必皆非之. 去若不善言. 學鄉長之善言. 去若不善行. 學鄉長之善行. 則鄉何說以亂哉?” 察鄉之所治者何也? 鄉長唯能壹同鄉之義. 是以鄉治也. 鄉長者. 鄉之仁人也. 鄉長發政鄉之百姓. 「상동」상4

는 제후들이다. 춘추 말기에 대부들이 제후가 된 경우가 있다. 결국은 춘추이던 전국이던 제후가 전쟁의 주도자들이었다. 주나라 봉건제에서 천자는 제후들의 싸움 막는 역할을 한다. 제후국이 다른 제후국 멸망시키는 것은 금기 사항이다. 춘추 시대에는 제후국 안에서 싸워서 대부가 제후가 된다. 전국 시대는 제후국들끼리 싸운다. 이것은 진시황의 천하 통일로 귀결된다. 당시 제후는 정복자이다. 목자의 국군은 제후에 해당되는데, 주요 기능은 조정자이다. 전국시대의 제후와 목자의 상동 편에서 국군은 서로 완전히 다른 개념이다. 후자는 근대 서구적 국가 개념에 가깝다.

제후가 없고, 대신 향장(鄉長)을 제시한다. 향장은 제후일 수도 있고, 아님 수도 있다. 왜 이런 새 개념을 제시하는가? 향장은 새로운 국가 개념의 새로운 구성원이다. 그래서 새로 용어를 만든다.

(3) ‘鄉長’은 문제가 되는 용어이다. 이 말은 목자에만 나온다. 현실에 존재하지 않는 직책이다. 목자의 국가는 “백성→里長→鄉長→國君→天子→하늘(天)” 순의 위계질서가 잡힌 나라이다. 이것이 실제로 존재하지 않는 국가 체계이다. 목자가 상상 속에서, 이성적 추론으로 만든 국가이다. 이는 당시 주나라의 봉건제와 완전히 다르다.

(4) 목자 당시는 주나라 봉건제가 여전히 남아 있었다. “백성→사(士)→대부(大夫)→제후→천자”가 그 체계이다. 공자는 주나라 봉건 체제를 재건하려 한다. 맹자는 공자를 따르지만, 주나라 봉건제의 회복을 포기한다. 대신 의로움과 윤리 도덕으로 천하를 정복해서 새 국가를 세워야 한다고 말한다.

목자는 이와 다른 체계를 말한다. 『목자』는 “사(士)-대부-제후-천자”의 주나라의 봉건제도 말하고, 또 「상동」 편에서는 자신이 만들어낸 “이장-향장-국군-천자” 체계를 말한다.

목자는 유토피아주의자이다. 그가 생각하는 이상적 국가의 구성원은 “이장-향장-국군”이다. 태초의 혼란은 개인들이 이익 싸움 때문이다. 현자가 윗사람이 되어, 이 갈등을 조정해 준다. 이것이 ‘이장-향장-국군’ 체계이다. 이것은 그가 이성적 추론으로 만든 나라이고, 그의 유토피아이다.

(5) 주나라의 봉건제는 정복 전쟁에서 시작되었다. 무왕이 은나라 마지막 왕인 주(紂)를 죽이고, 천하를 차지했다. 그리고 자기의 형제 친척이나 공신들을 제후로 임명했다. 핏줄을 임명한 것은 가산 국가 개념에서 나온 것이다. 공신을 임명한 것은 논공행상이다. 이것은 정복 전쟁의 결과이다. 정복 전쟁은 상대의 것을 빼앗아서 나누어 주는 것이다. 이렇게 일단 제후로 임명되면, 이는 세습된다. 이것은 신분제이다. 이 역시 정복 전쟁의 결과이다. 정복 전쟁의 논리의 핵심은 정복해서 얻은 모든 것은 왕 개인의 재산이라는 것이다. 이는 국가가 왕의 재산이라는 가산(家産) 국가 개념이다.

목자는 상동 논리를 통해서, 이런 가산 국가, 신분제 등을 부정한다.

(6) 정복 논리의 극단에는 진시황이 있다. 그는 천하의 모든 나라를 다 정복해서 자기 나라에 편입시켰다. 그리고 그 국가의 권력 모두를 다 자신에 집중시킨다. 그것이 ‘황제’라는 개념으로 드러난다. 나라나 권력의 집중화는 ‘가산 국가’로 향한다. 나라는 군주 한 사람의 재산이다. 군주 한 개인에게 모든 것을 집중시킨다.

목자에 따르면, 태초에 사람마다 제각기 의로움을 가진다. 사람마다 각자의 의로움이 다르므로 서로 싸운다. 여기에서 갈 수 있는 두 개의 길이 있다. ① 목자의 길. ② 정복의 논리이다.

후자는 서로 싸워서 이긴 자가 독식한다. 진 자는 다 뺏기고 노예가 된다. 제로섬 게임이다. 이긴 자는 뺏을 것을 자신의 재산으로 간주한다. 나아가 국가도 개인 재산이다. 가산 국가이다.

(7) 묵자는 이런 정복 논리인 가산 국가의 개념을 부정한다. 묵자의 길 - 아래가 서로 싸우지 말고, 윗사람이 조정하게 만드는 것이다. 윗사람은 전체에 대한 사랑(仁, 겸애)을 가진 공평한 조정자이다. 국가라는 것은 공평한 조정자의 체계이다. 앞에서 말한 “이장-향장-국군”이 그것이다. 이는 싸워서 이긴 자가 소유하는 국가, 정복 국가, 가산 국가와는 완전히 다른 것이다.

(8) 묵자의 상동과 정복 전쟁의 논리, 양자의 차이는 두 가지이다.

(ㄱ) 누가 지배자가 되는가? ① 묵자는 겸애하는 자가 지배자가 되어야 한다고 말한다. 겸애하는 자는 현자이다. 현자를 조정자, 지배자로 추대해야 한다. 이것은 추대설이고, 일종의 계약설이다. ② 정복 논리에서는 정복자가 지배자가 된다. 지배자는 정복을 통해서 국가를 개인적으로 소유한다.

(ㄴ) 국가는 누구의 소유이냐? ① 묵자는 모두의 소유라고 한다. 이익 다툼을 조정해 주는 까닭은 양자의 재산을 다 인정하기 때문이다. 인정하니까 조정하는 것이다. 국가 안에서는 모든 개인이 다 제 몫(재산)을 가진다. 태초에 개인들은 자기 몫을 더 키우겠다고 서로 싸운다. 이 싸움을 조정하는 것이 국가이다.

이런 묵자의 국가 개념과 비슷한 개념들이 있다.

첫째, 『예기』 「예운」에서는 ‘天下爲公’이라 한다. “천하는 공적인 것”이다. 천하는 군주가 사적으로 소유하는 것이 아니다. 모든 백성이 공적으로 가지는 것이다.

둘째, 공화국(republic) 개념이 그것이다. republic은 ‘res publica’라는 말에서 나온다. 이 역시 국가는 공적인 것이라는 말이다.

셋째, 홉스의 『리바이어던』이나 영국 경험론자들은 국가를 ‘common wealth’(공동의 재산, 부)라고 한다. 국가는 개인들이 공동으로 가지는 재산이다. 자기 몫의 재산을 가진다. - 이 역시 묵자의 국가 개념과 비슷하다. 상동론에서, 윗사람이 개인의 이익 다툼을 조정하는 이유는 개인 재산을 인정하기 때문이다. 국가는 모두가 자기 몫(개인의 의로움 義=利)을 가지는 터전 즉 ‘common wealth’이다.

②의 정복 논리에 따르면, 국가는 정복자 개인의 재산이다. 정복자가 그것을 다스리기 위해서 관료제를 유지한다. 전국 시대의 제후들이 가졌던 국가관이다. 이는 진시황의 통일로 드러난다.

이런 식으로 국가 개념이 완전히 다르므로, 묵자는 기존의 국가 구성 체계를 버리고, 새로운 개념을 만들어서 국가 체제를 설명한다. 그것이 ‘里長 鄉長 國君’ 개념이다. 당시에 도, 이후에도 이 셋은 없었다.

4) 향장(鄉長) → 국군 (國君)

고을의 우두머리인 향장에 대해서 묵자는 다음과 같이 말한다. 향장은 나라의 임금(國君)을 기준으로 삼아야 한다.

고을 우두머리가 그 고을을 다스려서, 고을이 이미 다스려졌다.
 그 고을의 만백성을 이끌어서, 그로써 나라 임금에 위로 갈아짐이 있어서,
 가로되, “무릇 고을의 만백성은 모두
 나라 임금에게 위로 갈아지고, 감히 아래로 나란하지 말라.
 나라 임금이 옳다 하는 바를 반드시 또한 옳다 하고,
 나라 임금이 그르다 하는 바를 반드시 또한 그르다 하라.
 너의 착하지 않은 말은 제거하고, 나라 임금의 착한 말을 들어 올리고,
 너의 착하지 않은 행실은 제거하고, 나라 임금의 착한 행실을 들어 올려라.”⁵¹⁾

여기에서 ‘나라’(國)는 제후국을 뜻한다.

(1) 왜 鄉長과 國君이라 하는가? 이는 당시에 없는 벼슬 이름이다. 목자가 생각하는 이상적 국가의 직책들이다. 이 직책을 통해서 역으로 목자의 이상 국가를 엿볼 수 있다.

(2) 임금을 한비자는 人主라 하고, 맹자는 王이라 하고, 목자는 國君이라 한다. 셋 다 자신들의 이념을 담은 용어이다.

한비자의 ‘人主’는 ‘사람의 주인’이다. ‘民主’(백성의 주인)이라고도 한다. 국민이 모두 주인의 소유이다. 요컨대 주인이 소유한 노예들인 셈이다. 정복 전쟁의 결과 이긴 자는 주인, 진 자는 노예가 된다. 한비자의 국가는 전형적으로 정복 국가이다. 임금은 정복자의 우두머리이고, 나라의 소유주이다.

맹자의 ‘王’은 ‘王道’ 정치, 왕자다운 당당한 정치의 주체이다. 왜 그런가? 왕은 天命(하늘의 명령)을 받은 자이다. 하늘이 그에게 왕이 되라고 명령한 것이다. 그는 자신의 인격을 닦아서 인격자, 현자가 된다. 성선설이다. 그것이 그가 왕이 될 조건이다. 그 인품으로 백성을 품어 안고 다스려준다. 하늘이 그의 인격을 보고, 그에게 왕이 되라 한다. 군주 천명론이고 왕권신수설이다.

목자는 맹자와 반대이다. ‘鄉長과 國君’은 백성들의 ‘이익=의로움’의 싸움을 중재 조정하고 판결하는 자이다. 요컨대 백성들이 권력을 위임한 자이다. ‘鄉長과 國君’은 모두 그런 의미를 담고 있다. 고을의 우두머리는 고을 사람을 다스리고, 나라의 임금은 나라를 다스린다. 제후에 해당된다. 이들은 백성들의 이익을 보호하고 최대화하게, 갈등을 조정하고 판결한다. 겸애가 바로 그것이다.

(3) 국군 위에 천자가 있다. 천자는 일반적으로 주나라 왕이다. 천자는 봉건제를 전제로 한 개념이다. 따라서 國君은 봉건 제후라 할 수 있다. 그렇다면 목자는 이장 향장 국군의 자율성을 어느 정도 인정한 것인가? 주나라의 봉건제에서 제후와 대부는 자신들의 영지를 가지고 그만큼의 자율적 통치를 했다.

(4) 목자의 非攻은 제후국들이 서로 침략하지 않음이다. 그것이 주나라 봉건제의 가장 중요한 원칙이었다. 제후국들이 서로 싸워서 병합하면, 봉건제는 무너진다. 천자가 가장 철퇴를 내리는 대상이 바로 이웃 제후를 병탄하려는 제후이다.

(5) 천자는 仁人이고, 仁人是 사랑하는 사람이며, 인격자이다. 여기에서 사랑은 겸애를

51) 鄉長治其鄉，而鄉既已治矣。有率其鄉萬民。以尚同乎國君。曰“凡鄉之萬民。皆上同乎國君。而不敢下比。國君之所是。必亦是之。國君之所非。必亦非之。去而不善言。學國君之善言。去而不善行。學國君之善行。” 「상동」 중5

뜻한다. 상동의 바탕은 겸애이다. 윗사람이 겸애하면, 아랫사람이 상동을 한다. 상동과 겸애의 맞교환이다.

군주의 모습은 여러 형태로 나타난다. 한비자와 정복자 진시황은 국가를 개인 재산으로 여겼다. 정복 전쟁의 논리이다. 정복해서 이긴 자는 진 자의 모든 것을 약탈한다. 그것을 가지고 정복자는 국가를 만들고, 왕이 된다.

여기에서 ‘帝王’(하느님인 왕)의 개념이 나온다. ‘帝’는 ‘하느님, 신’을 뜻한다. ‘帝王’은 신적인 존재이다. 『장자』 「응제왕(應帝王)」에 계함이라는 영험한 무당이 나온다. 열자의 스승인 호자는 계함의 마음을 흰하게 읽고 마음대로 조종한다. 마찬가지로 군주도 신하를 마음대로 조종해야 한다. 그것이 바로 ‘신적인 군주’로서 ‘帝王’이다. 그래서 진시황은 자신을 ‘황제(皇帝)’라고 자칭한다.

공자와 맹자의 군주는 아버지, 가장으로서 임금이다. 그들은 ‘나라=집안’(國=家)라고 본다. 따라서 “수신→제가→치국→평천하”의 확장은 당연한 것이다. 군주는 집안에서 사랑을 닦고 이를 나라와 천하로 넓혀가야 한다.

목자의 모델은 재판관, 분쟁 조정자로서 군주이다. 개인들이 자신의 이익을 의로움이라 하여 서로 싸운다. 이때 현자를 추대해서 이 분쟁을 조정하게 한다. 이렇게 추대된 현자들이 이장 향장 국군과 같이 국가를 이룬다. 이들의 임무는 개인들의 분쟁 조정과 이익의 최대화이다. 그 이상을 넘어서, 가부장이 가족을 거느리는 것(유가), 혹은 주인이 노예를 소유하고 부리는 것(법가), 이런 것이 없다. 목자는 최소한만 개입하는 국가를 상정한다.

목자가 말하는 최소 국가는 야경(夜警) 국가이다. 국가가 백성에게 최소한의 간섭만 한다. 반대로 최대 국가는 최대한 간섭을 한다. 전체주의가 그렇다. 상양(商鞅)이나 법가의 국가론에서 국가의 통제 밖에 있는 개인은 악이고 범죄자이며, 처벌 대상이 된다. 법가는 백성들을 모조리 조직화하여 국가에 편입시킨다. 국가가 24 시간 관리한다. 이런 체제의 극단은 군국(軍國)주의, 즉 국가를 군대화 시키는 것이다. 법가는 정복 전쟁을 위해서, 모든 인간을 백성을 ‘耕戰’(생산과 전쟁)으로 내몬다. 생산과 전투만 유용한 노동이다.

목자는 백성들이 살다가 이익 충돌이 있을 때, 그것을 중재하는 것이 국가의 의무로 본다. 그 이상은 하는 것이 없고 백성이 살도록 방임한다. 분쟁이 생기면 국가 혹은 관리가 조정해주는 것이다. 최소한의 개입만 허락한다. 이것을 관리하는 자는 현자(賢者)이어야 한다. 상현 편에서 조건을 다룬다. 이런 국가는 경험론자들의 국가관이다. 경험의 근본은 본인이다. 개인이 근본이고, 개인인 이유는 ‘이익, 자유’를 가지고 있기 때문이다. 개인의 자유 보장을 위해서 국가가 최소한의 개입만 하라는 것이다.

5) 국군(國君) → 천자

나라의 임금인 국군(國君)에 대해서 목자는 다음과 같이 말한다. 국군은 천자(天子)을 기준으로 삼아야 한다.

나라 임금이 그 나라를 다스려서, 그래서 나라가 이미 다스려지니,
그 나라의 만백성을 이끌어서, 그로써 천자에게 위로 같아짐이 있어서, 가로되,
“무릇 나라의 만백성은 모두 천자에게 위로 같아지고, 감히 아래로 나란하지 말라.

천자가 옳다 하는 바를 반드시 또한 옳다 하고,
 천자가 그르다 하는 바를 반드시 또한 그르다 하라.
 너의 착하지 않은 말은 제거하고, 천자의 착한 말을 배우라.
 너의 착하지 않은 행실은 제거하고, 천자의 착한 행실을 배우라.”
 천자라는 분은 본래 천하의 사랑하는 사람(인격자)이다.
 천하의 만백성을 들어서 그로써 천자를 법도로 삼으면,
 대저 천하가 무슨 학설로 다스려지지 않겠는가?⁵²⁾

(1) ‘國君’은 ‘나라의 임금’이다. ‘國君’ 다음에 천자가 나오기 때문에, 국군은 제후이다. 「상동」 편에서 보자면, 목자는 제후국이 최종 단위가 아니고, 그 위에 천하를 다스리는 천자국이 최종 단위라고 생각한다. 천자는 천하, 즉 세계 전체를 관할하는 자이다.

그러나 「비공(非攻)」 편에서는 제후국을 최종 단위로 본다. 천자가 없이 제후국들이 상대를 멸망시키기 위해서 싸운다. 그래서 목자는 ‘공격을 금지함’(非攻)을 제시한다.

왜 이렇게 차이가 나는가? 「상동」과 「비공」 편의 주제가 다르기 때문이다. 「상동」 편은 이상적인 국가를 제안한다. 이는 이성적인 사유를 통해서 구성한 것이다. 따라서 ‘이장 향장 국군’과 같이 현실에 없는 직책을 말한다. 또한 목자 당시에는 이미 소멸되어 가는 주나라의 천자도 말을 한다.

반면 「비공」 편은 목자 당시의 상황에서 제후국들이 평화롭게 공존하는 방법이다. 주나라의 천자가 사실상 사라진, 힘의 공백 속에서 제후들이 서로를 잡아먹으려는 정복 전쟁으로 날을 지세웠다. 결국 최후의 승자가 나머지를 다 정복하는 것으로 끝날 싸움이였다.

천자가 없는 상황에서, 경쟁하는 제후국들이 평화롭게 공존할 수 있는가? 그 방법을 목자는 ‘非攻’이라 한다. ‘공격 전쟁의 금지’이다. 이 원칙이 ‘천자의 역할’을 대신한다.

천자가 없는 제후국이 최종 단위라면, 이들은 필연적으로 싸우게 된다. 이들이 공존할 방법을 제시해야 한다. 목자는 비공(非攻), 경제 개발과 교역을 그 방법으로 제시한다. 공격 전쟁을 하지 말고, 대신 국내적으로 경제를 개발하고, 이웃나라와 교역을 한다. 그러면 정복 전쟁을 해서 얻는 이익보다 더 큰 이익을 얻을 수 있다.

(2) 長과 畚의 차이 ; 里長과 鄉長은 長이다. 長은 우두머리이며 관리이다. 이들은 분쟁을 조정하는 윗사람이라는 뜻이다. 國君은 나라의 임금이다. 畚과 長은 다르다. 畚은 임금의 뜻이다. 단순한 분쟁 조정자를 넘어서, 자율적 영역의 최종 책임자라는 개념이다.

국군이 천자를 기준으로 삼고, 천자를 배워야 한다고 목자는 주장한다. 그러나 목자 당시에 천자는 사실상 기능을 하지 못 했다. 그런데 천자를 말하는 이유는 무엇인가? ‘비공(非攻)’의 원칙으로 제후들이 서로 공존한다. - 이는 오래 가기 어렵다. 그래서 결국은 천자가 있어야 한다. 천자가 제후들을 조정하고 평화롭게 공존하게 해야 한다. 이렇게 목자는 생각했던 것 같다. 이상 국가를 논하는 「상동」 편에서는 그렇게 말한다.

(3) 목자의 이상 국가 체제에서는 ‘天子’를 제시한다. 그러나 만약 ‘비공(非攻)’의 원칙이 잘 작동한다면 ‘천자’를 가정할 필요는 없다. 목자는 왜 당시에 소멸해 가던 천자를 그의

52) 國君治其國. 而國既已治矣. 有率其國之萬民. 以尙同乎天子. 曰 “凡國之萬民. 上同乎天子. 而不敢下比. 天子之所是. 必亦是之. 天子之所非. 必亦非之. 去而不善言. 學天子之善言. 去而不善行. 學天子之善行. 天子者. 固天下之仁人也. 舉天下之萬民. 以法天子. 夫天下何說而不治哉?” 「상동」 중6

이상 국가의 맨 위에 올려놓았는가? - 목자는 노나라에 있었던, 공자가 세웠던 유가 학교를 다녔다. 『목자』 책에 『서경』과 『시경』을 인용하는 것이 그 증거이다. 그 두 책은 유가 학교의 기본 교과서였기 때문이다.

『서경』은 하 은 주 모두가 봉건제였다고 한다. 천자가 제후를 거느리고 천하를 다스리는 체제이다. 『서경』의 체제를 답습하다 보니, 목자는 이상적인 국가를 주나라의 봉건제로 본다. 이는 주의 봉건제의 회복을 일생의 목표로 삼았던 공자와 같다. 반면 공자를 이었다는 맹자는 주나라의 봉건제를 포기한다. 그리고 양혜왕과 제선왕에게 이웃 제후를 공격해서 천하를 제패하라고 한다. 다만 무력이 아니라, 의로움으로 정복하라. - 주나라의 문왕과 무왕이 이렇게 주장한다.

이런 점에서 보면, 맹자는 공자에게 죄인이다. 오히려 목자가 공자의 목표를 충실하게 실천하려고 애를 썼다.

6) 천자 - 현자 추대론

(1) 그렇다면 '이장 향장 국군 천자'는 어떻게 그 자리에 올라가는가? 목자는 이 점을 전혀 설명하지 않는다. 그 영역 안에서 가장 仁人인 사람이 그 자리를 차지한다. 누가 그를 임명을 하는가? 목자의 말의 논리적 함축으로 보자면, 정복 전쟁으로 천자나 제후가 서지는 않는다. 仁人是 인격자이고 사랑하는 사람이다. 그가 그런 사람인지 누가 아는가? 위가 아는가? 아니면 함께 사는 사람이 아는가? 후자이다. 이장은 마을 사람들이 뽑는다. 향장은 이장들이 뽑는다. 일종의 추대, 간접 선거일 것이다. 이 부분을 목자는 명확하게 말했어야 한다. 그래서 추론을 해 봐야 한다.

이장은 마을 사람들이 추대한다. 「상동」편의 문맥상 그렇다. 개인들이 자기의 이익을 의로움이라 규정하고, 서로 싸운다. 이 때 현자가 그 다툼을 조정해 준다. 이 현자는 그 범위 안에서 가장 현명한 사람이다. 마을이라면, 마을에서 가장 현명한 사람이다. 마을 사람들이 그를 이장으로 추대한다. 이장은 마을 사람들의 갈등을 제어 타협 조정한다.

마을의 범위를 넘어서서, 개인들이 이익 다툼을 할 경우, 이장은 그 상위의 현자의 조정을 받아들여야 한다. 고을의 범위 안에서 현자를 뽑아야 한다. 「상동」편을 보면, 이장 가운데서 가장 현명한 자를 향장으로 추대한다.

이런 식으로 보면, 국군(國君)은 향장들이 가장 현명한 자로 뽑는다. 이장-향장-국군은 현자 추대의 방식으로 취임한다. 이것도 목자가 명시적으로 말한 것은 아니다. 암시적으로 말해서, 그것에 근거해서 추정할 따름이다. 그렇다면 천자도 그렇게 추대되는가? 논리적으로 보면 그러해야 한다. 그러나 목자는 이에 대해서 언급을 하지 않는다.

(2) 천자가 만들어지는 방법에 대해서는 학파마다 다르게 말한다.

법가 - 가장 현실적으로 말한다. 정복 전쟁을 해서, 서로 싸워서 이긴 자가 군주가 된다. 그리고 국가들끼리 싸워서 마지막으로 살아남은 승자가 천하 통일을 하고, 천자가 된다. 법가의 부국강병론은 바로 이런 정복 전쟁에 의한 군주론이다. - 진시황이 대표적이다. 중국 역사상 모든 왕조는 이런 전쟁을 통해서 성립했다. 비극이다.

유가 - 맹자는 군주 천명론을 주장한다. 군주가 되는 자는 하늘의 명령을 받은 자이다. 누가 명령을 받는가? 백성이 선택하는 자이다. 백성의 마음이 하늘의 마음이다. 민심(民心)이 천심(天心)이다. 백성이 언제 어느 상황에서 선택하는가? 적어도 2명 이상이 왕권을

놓고 다룰 때라야 백성이 선택할 수 있다. 2명 이상이 경쟁하는 상황은 단 하나이다. 한 왕조가 멸망하려 하면서, 새 왕조가 수립되려 할 때이다. 왕조 말기의 혼란한 싸움이다.

법가는 이 싸움은 힘으로 결정된다고 본다. 강한 자가 이긴다. 반면 맹자는 백성이 택하는 자가 왕이 된다고 본다. 그것이 바로 하늘의 명령이기 때문이다. 이는 신화적인 발상이다. 결국 맹자는 전쟁 기간에 승리하는 방법을 말한 것이 아니다. 전쟁에서 승리한 자가 새로 국가를 세워 통치할 때, 통치의 정당성을 부여하는 것이다. 동시에 군주가 자기 제어를 할 수 있게 해 주는 장치로 군주 천명론을 말한다.

(3) 목자는 이 두 가지 길을 다 부정한다. 그는 백성의 추대로 지배자가 구성된다고 본다. 천자 역시 그런 추대로 된다고 보아야 한다.

그리고 이런 추대론은 일종의 계약론을 바탕으로 깔고 있다. 군주 천명론도 일종의 계약이다. 군주와 하늘이 계약을 맺는 것이다. 반면 목자는 백성과 지배층이 계약을 맺는 구조이다.

7) 하느님(天) - 행위 책임과 자기 처분권

(1) 상동(尙同)은 최종적으로 천자와 만백성이 하늘과 같아져야 한다.

천하의 백성이 모두 위로 천자에게 같아진다. 그러나
위로 하늘에 같아지지 아니하면, 곧 재앙이 오히려 아직 떠나지 않는다.
이제 만약 하늘이 바람을 휘몰아치고, 비를 굿게 해서,
(바람과 비가) 넘치고 넘쳐서 이른 것이면, 이는
그로써 백성이 위로 하늘에 같아지지 아니함을 하늘이 처벌하는 바의 것이다.⁵³⁾

‘上同=尙同’으로 ‘위와 같아진다’는 뜻이다. 尙이上和 같음을 이으로써 알 수 있다. 그러나 ‘尙’을 ‘숭상한다’라고 해석해도 될 여지는 여전히 있다. 이 경우 ‘尙同’은 “같아짐을 숭상함”이다. 하늘에 대해서는 사람들이 ‘하늘의 뜻(天志)’과 같아짐을 숭상하는 것이다.

하늘의 뜻에 따르지 않으면 하늘이 벌을 내린다. 홍수와 가뭄 등이 그런 것이다. 회오리 바람과 굿은 비(飄風苦雨)는 백성이 하늘과 같아지지 않음에 대해서 벌을 주는 것이다. 이는 한나라 때의 천인감응(天人感應), 재이설(災異說)보다 직설적이다. 災는 가뭄이나 홍수와 같은 재앙이다. 異는 머리가 둘 달린 닭이 태어남과 같이 괴이한 현상이다. 하늘은 인간의 일에 자극받아서 반응한다. 天과 人이 感應함이 그것이다. 하늘이 천자와 정치인들의 행위에 감응(感應)해서 그들에게 경고하기 위해서 재이(災異)를 내린다. 반면 목자는 하늘의 뜻을 따르지 않는 자들을 처벌하기 위해서, 하늘이 재앙을 내린다. 가뭄보다 홍수가 참혹한 재난이다. 표풍고우(飄風 苦雨)가 그것이다. 목자는 災異 가운데 재앙만 말한다. 이변은 말하지 않는다. 그것은 미신에 가깝기 때문이다.

(2) 사람은 누구나 하늘에 상동(尙同)을 해야 한다. 상동을 하지 않으면 하늘이 벌을 내리기 때문이다. 하느님의 뜻(天志)에 상동 하는 까닭은 처벌이 두렵기 때문이다. 이는 타율적인 실천이다. 나아가 하늘을 믿는다는 것은 미신일 것이다. 유가나 법가는 하늘을 믿

53) 天下之百姓. 皆上同于天子. 而不上同于天 則災猶未去也. 今若天飄風苦雨. 溱溱而至者. 此天之所以罰百姓之不上同于天者也. 「상현」 상7

는 것을 미신으로 본다.

그런데도 목자가 왜 하늘의 처벌을 강조하는가? 사람들이, 특히 백성들이 자율적인 행위 주체임을 강조하기 때문이다. 누군가에게 벌을 준다면, 그 사람을 행위의 주체로 인정했기 때문이다. 자기의 행위에 대해서 책임을 질 수 있는 사람이라고 본 것이다. 이는 어른과 아이의 차이로 설명할 수 있다. 어른에게는 행위의 책임을 묻지만, 아이에게는 묻지 않는다. 아이를 자율적인 행위 주체로 인정하지 않기 때문이다. 책임을 묻느냐 안 묻느냐의 차이이다.

맹자는 백성을 ‘赤子’(갓난애)라고 한다. 행위의 주체로 인정하지 않는다. 그래서 백성은 잘못하면 처벌할 것이 아니라, 교육을 시켜야 한다. 이는 백성을 높인 것이 아니라, 극도로 낮춘 것이다. 백성은 행위의 주체로 인정되지 않기 때문에, 백성은 정치에 참여하면 안 된다. 백성은 절대로 통치에 관여하면 안 된다. 백성은 보살핌을 받아야 하는 존재, 수동적인 존재이다. 반대로 지배층 군자는 책임을 지고 통치를 한다. 능동적인 존재이다.

목자는 백성에 대해서 맹자와 정반대로 생각한다. 맹자의 경우, 백성은 통치의 대상이고 객체이다. 반면 목자는 백성을 통치의 주체이고 핵심으로 본다. 백성이 이장 향장 정장을 추대한다. 정치에 핵심적인 역할을 한다.

(3) 목자가 백성에게 책임을 묻고 처벌해야 한다고 하는 이유는 행위의 주체로 보기 때문이다. 개인들은 자기 행위를 결정할 권리가 있다. 행위의 주체이기 때문에, 자기 처분권이 있다. 자기 자신을 어떻게 할지를 정하는 것이 ‘자기 처분권’이다. 정복 전쟁으로 노예가 된 자에게는 없다. 또한 맹자가 말하는 ‘적자(赤子)’로서 백성도 그것이 별로 없다.

자기 처분권에 따라서 스스로 행위를 하면, 그 행위에 대해서는 그 자신이 책임을 져야 한다. 그런데 자기 처분권을 누구에게 넘기면, 그가 결정한 것을 따라야 한다. 만약 따르지 않으면, 처벌을 할 수 있다. 위임한 것도 자기 처분권을 실행한 것이다.

상동은 아래 사람(A)이 위사람(B)에게 ‘자기 처분권’을 위임하는 것이다. 위사람은 그 처분권들을 받아서 아래 사람들의 갈등과 다툼을 조정한다. 그는 조정을 강제할 수 있다. 왜냐하면 그것을 위임한 사람(A)들에게 책임을 물을 수 있기 때문이다. 즉 처벌을 한다.

목자는 백성을 정치의 주체로 본 것이다. 위사람이 통치(다스림)를 하는 것은 그 처분권을 위임받았기 때문이다. 상동이 그것이다.

(4) 하느님의 뜻(天志)은 겸애이다. 결국 상동의 끝이 하느님이라면, 그 나라는 겸애가 구현된 곳이 된다. 이 나라의 모두가 하느님의 뜻인 겸애를 하게 된다.

5.4, 정치의 기본 원칙

목자는 태초의 혼란을 제거하고 질서를 유지하기 위해서 몇 가지 원칙을 제시한다.

첫째는 ‘위와 같아짐’(尙同)이다. 이는 현자 추대론이다.

둘째는 하늘의 뜻이다. 하늘이 천자를 제어한다. 이는 최고 권력의 제어 문제이다.

셋째는 겸애이다. 위사람이 아래의 분쟁을 조정할 때 가져야 할 자세이다. 동시에 위사람이 겸애하기 때문에, 아래가 상동을 한다.

이 원칙은 정치를 규정할 뿐 아니라, 이것을 통해서 국가가 구성된다.

1) 위와 같아짐(尙同)과 아래가 나란히 섬(下比)

(1) 목자는 '尙同'의 반대 개념으로 '下比'를 든다. '尙同'은 아래 사람이 위와 같아짐이다. '上同'이다. 아래가 위의 결정을 따르는 것이다. 반면 '下比'는 '아래가 나란히 섬'이다. 혹은 '不下比→不比下'의 '比下'로 볼 수 있다. "아래를 나란히 세움"이다. 요컨대 아래 사람들이 이익 다툼을 할 때 나란히 서서 자기들끼리 해결하려 하는 것이다. 이는 필연적으로 투쟁과 혼란을 가져온다. 아래 사람들은 평등한 개인이다. '下比'가 그런 뜻이다. 평등하기 때문에 나란히 서게 된다. 서로 평등하면, 누구도 결정권을 가질 수 없다. 따라서 평등하지 않은 자, 즉 윗사람이 있어서 분쟁을 조정해야 한다.

목자는 기하학적 사유를 한다. 수평으로 평등한 관계(세로)는 누구도 상황을 결정할 수 없기 때문에, 서로 싸우게 된다. 반면 수직으로 상하 관계(가로)는 명령을 내릴 수 있다. 일을 조정하고 결정할 수 있다.

천자와 제후의 임금, 백성의 정치 우두머리가 이미 정해졌다.
천자가 정치를 드러내고 가르침을 베풀음을 하며 가로되,
"대저 착함을 보고 들은 이는 반드시 그로써 그 위에 고하라.
착하지 않음을 보고 들은 자는 또한 반드시 그로써 그 위에 고하라.
위가 옳다고 하는 바를 또한 반드시 옳다고 하고,
위가 그르다고 한 바를 또한 반드시 그르다고 하라.
자기가 착함이 있으면, 그것을 (윗사람) 가까이 추천하고,
위가 지나침이 있으면, 법도로 충고하라.
위로 그 윗사람과 의로움을 같아지게 하고, 그리고
아래로 나란히 하려는 마음을 갖지 말라."⁵⁴⁾

(2) 태초에 사람들이 자기의 이익을 의로움이라 했다. 제각기 자기 이익을 의로움(義)이라 하므로, 반드시 서로 의로움이 충돌해서 갈등하고 싸운다. 바로 나의 의로움과 남의 불의함. 이 상황을 선(善)함과 불선(不善)함이라 한다. 이런 다툼은 개인들끼리 해결하지 말아야 한다. 개인들 사이에는 힘의 강약이 있다. 그러면 강자가 일방적으로 약자를 괴롭히기 때문이다. 이것은 힘의 관계가 되고, 싸우게 된다. 싸우면 이긴 자가 전부를 차지하고 진 자는 아무 것도 가지지 못 하는 제로섬 게임이 된다.

따라서 반드시 아래는 윗사람에게 판결을 맡겨야 한다. 윗사람이 시비(是非)를 결정하지, 아래가 하지 않는다. 이것이 질서를 유지하고, 모두의 이익을 최대화할 수 있는 길이다. 윗사람의 체계는 국가 조직이다. '상동(尙同)'은 갈등 조정 이론이면서, 동시에 국가 구성 원칙이다.

'下比'는 아래가 나란히 서는 것이다. '下比'는 아래 사람들이 서로 나란히 서서 자신의 이익을 놓고 싸우는 것이다. 모두가 자기의 이익을 의롭다 하는 것이다. 개인들은 법적으로 동등하다. 따라서 누군가 결정을 해도 다른 사람이 받아들이지 않는다. 그래서 서로 결

54) 天子諸侯之君。民之正長。既已定矣。天子爲發政施教曰“凡聞見善者，必以告其上。聞見不善者，亦必以告其上。上之所是，亦必是之。上之所非，亦必非之。己有善，傍薦之。上有過，規諫之。尙同義其上，而毋有下比之心。”「상동」중3

론이 없는 싸움을 하게 된다. 이것이 태초의 상태이다.

따라서 다투고 싸우는 개인들보다 법적으로 위인 사람이 조정 권한을 가져야 한다. 개인들이 각자 자기 이익을 의롭다 한다. 이것을 방지하면 서로 싸우게 된다. 따라서 의로움은 아래 사람들이 아닌 위사람이 가지고 있어야 한다. 의로움은 위가 결정한다.

풍우란 등 기존의 학자들은 ‘下比’라는 말을 오해했다. 위사람이 “아래와 같아짐”으로 해석한다. ‘不下比’를 “아래와 같아지지 않음”으로 본다. ‘尙同’과 정반대의 태도라는 것이다. 개인들의 이익 다툼은 그들의 이익의 최대화를 위한 쪽으로 조정되어야 한다. 풍우란 등의 해석에 따르면, 개인들의 이익과 상관없이 위가 독단적으로 결정하는 말이다. 이는 목자가 말하는 맥락과는 맞지 않는다.

(3) ‘尙同’은 구체적으로 위에 인용한 글의 ‘尙同義其上’이다. “위로 그 위사람과 의로움을 같게 한다.” 개인들 사이의 다툼을 조정하기 위해서 위사람을 추대한다. 위사람은 겸애를 가지고 분쟁을 조정한다. 이것은 국가 조직의 원리이다. 그렇게 해서 다툼과 혼란이 사라지고, 개인들의 이익이 최대화된다.

개인들의 이익은 의로움이므로 개인들이 다툰다. 이때 시비를 결정하는 위사람은 ① 겸애를 가지고 전체를 사랑해야 한다. 또 부분을 차별하지 않아야 한다. 그래야 아래가 위에게 판결을 맡긴다. ② 아래의 개인들이 자기의 ‘利=義’를 위사람에게 넘긴다. 자기 처분권을 위에게 넘긴다. 위사람은 아래 개인들이 넘긴 ‘利義’의 총체를 가지고, 전체 이익이 극대화되는 방향으로 조정하게 된다.

(4) 상동(尙同)과 동의(同義): ‘同義’는 ‘의로움을 같게 함’이다. ‘尙同’과 같은 의미이다. 반대로 下比는 아래와 나란히 함이다. ‘尙同’은 ‘同義’이다. 위와 아래가 의로움을 같게 한다. 그러기 위해서는 위가 아래로 겸애를 하고, 아래는 위로 상동을 해야 한다.

아래가 위의 의로움과 일치하려면, 의로움은 위가 가져야 한다. 아래는 의로움을 가지지 못한다. 그래서 아래 사람들이 서로 다툰다. 위가 의로움을 가진 이유는 그가 겸애하기 때문이다. 겸애(兼愛)는 전체를 사랑함이다. 전체를 모두 위하는 것이다. 분쟁하는 당사자들 모두의 이익을 다 고려함이 겸애이다.

同義(의로움을 같이 함)가 되기 위해서는 위가 노력해서 겸애를 가져야 한다. 겸애를 하는 자는 현자이다. 위 사람은 이런 현자가 되어야 한다. 同義나 尙同은 재판관의 일이다. 위가 공평한 판정을 하므로 아래가 그것을 따른다. 이것이 “의로움을 같이 하는 것”(同義)이다. 목자의 국가는 同義=尙同의 체계, 즉 정의로움의 체계이다. 분배의 공평성이다. 재화 뿐만 아니라, 상과 벌 등의 공평한 분배도 말한다. 이는 유가의 이론과 극명하게 대비된다. 유가의 국가는 인륜 도덕의 체계인 충효 등을 구현한 것이다.

(5) 목자는 의로움(義)이란 이로움(利)이라 한다. 것은 본성이다. 사람들은 각자 자기의 이익을 주장한다. 자기 이익을 의로움이라 한다. 목자는 개인의 이런 이익 주장을 긍정한다. 문제는 모든 개인이 다 자기 이익을 의로움이라 주장하면, 개인들이 서로 다툰다. 이때 위사람이 개인들의 이익 주장을 조정해 주어야 한다. 위사람의 조정에는 공평성과 정의가 필요하다. 겸애가 바로 그것이다.

위사람이 조정할 때 상동(尙同)과 동의(同義)를 해야지, 하비(下比)를 하면 안 된다. ‘下比’는 아래 사람인 개인들이 서로 나란히 서서 다툼을 하는 것이다. 이는 태초의 자연 상태와 같다.

윗사람의 검애가 덜 댁이면, 윗사람의 권위가 아래 사람에게 인정되지 않는다. 아래가 위의 검애를 의심할 때, 윗사람 혹은 국가 체제가 힘을 갖지 못 한다. 그러면 위가 공평한 공정한 정의로운 분배를 결정해도 아래가 거부한다. 위는 현자가 되어야 하고, 아래는 복종할 줄 알아야 한다. 홉스가 리바이어던을 주장하는 이유도 여기에 있다. 국가가 강한 힘을 가져야 한다.

(6) 정장(正長)과 혼란의 문제 ; 삼표로 증명 - 유묘의 사례

이제 천하의 사람들이 가로되, “바야흐로 지금의 때에 천하의 정치 우두머리가 오히려 천하에 아직 폐지되지 아니하였다. 그런데 천하가 어지러운 까닭은 무엇 때문인가?” 스승 목 선생께서 가로되, “바야흐로 지금의 때에 정치 우두머리라 하면, 본래 옛날의 것과 더불어 다르다.” 비유하자면, 유묘가 다섯 형벌로써 하는 그러함과 같다. 옛날에 성스러운 왕이 다섯 형벌을 제정하여 만들어서 그로써 천하를 다스렸다. 유묘가 다섯 형벌을 제정함에 이르러 그로써 천하가 어지러워졌다. 그렇다면 이것은 형벌이 좋지 아니하여서인가? 이는 형벌을 씬이 곧 좋지 않은 것이다.⁵⁵⁾

목자는 당시의 세상에 정치 조정자가 있음에도 혼란이 종식되지 않는 이유를 묻는다. 그는 유묘의 예를 들어서 설명한다. 형벌 자체의 나쁨이 아니라 형벌 씬의 나쁨을 지적한다. 아무리 올바른 법이라 할지라도 쓰는 사람에 따라 악법과 선법으로 사용된다. 그래서 목자는 현자를 중요하게 여긴다. 능력자를 뽑는 일도 중대사이다. 목자의 논리는 삼표의 증명을 통해서 빛을 발한다. 과거나 현재에 상동의 원리는 있다. 상동의 원리를 씬이 나쁘다. 과거의 정장은 잘 썼으나, 현재의 정장은 잘못 쓰고 있다. 이것이 목자의 진단이다.

2) 하느님의 존재와 국가 구성

목자의 국가론에서 하느님의 문제는 군주의 절대권의 제한의 문제이다.

목자는 국가를 ‘이장→향장→국군→천자→하느님’의 위계질서로 본다. 천자까지는 사람이 한다. 문제는 왜 국가의 맨 위에 ‘하느님’이 있는가? 목자에 따르면, 사람은 하느님의 뜻(天志)에 따라서 살아야 한다. 하느님의 뜻은 ‘검애하는 것’이다. 이것이 과연 국가 구성 원리와 어떻게 연결되는가?

목자는 하느님을 ‘天’이라 한다. 따라서 일반적으로 ‘하늘’이라 번역하지만, 실제로는 하느님이라는 신을 의미한다. 따라서 목자의 신을 ‘하늘, 하느님, 신’으로 번역할 수 있다.

(1) 인격신: 목자가 말하는 하늘, 하느님은 인격신이다. 하늘이 인격신인 이유는 사람에게 상과 벌을 줄 수 있기 때문이다. 이는 인간이 자유로운 의지를 가진 행위의 주체임을

55) 今天下之人 曰 “方今之時 天下之正長 猶未廢乎天下也.而天下之所以亂者 何故之以也?” 子墨子 曰 “方今之時之以正長. 則本與古者異矣.” 譬之若有苗之以五刑然. 昔者聖王制爲五刑. 以治天下.逮至有苗之制五刑. 以亂天下, 則此豈刑不善哉? 用刑則不善也. 「상동」 중8

인정한 것이다. 사람이 주체적으로 한 행위는 그 결과에 대해서 책임을 져야 한다. 상동 이론에 따르면, 태초에 개인들은 자기의 이익을 의로움이라 하고, 그것을 관철하기 위해서 下比를 하거나 尙同을 한다. 사람은 그런 행위에 마땅히 책임을 져야 한다.

‘인격신’이라는 말에서 ‘인격’은 ‘감성+이성’을 뜻한다. 신도 사람처럼 감성과 이성이 있어서, 인간 세상에 대해서 지각하여 알고, 생각하여 판단해서, 적절한 상과 벌을 준다. 신도 인간처럼 감정이 있고, 이성적 판단도 한다. 이때 하늘의 뜻은 겸애이다. 상과 벌을 주는 판단 기준이 겸애이다.

하늘이 벌로 내리는 재앙은 백성 개개인이 아니라, 국가 전체에 대한 재난이다. 따라서 일차적으로 백성이 아니라 통치자에게 책임을 묻는 것이다. 2차적으로 백성도 상동하지 않은 책임이 있다. 겸애는 상동이다. 아래 사람인 백성이 윗사람에게 상동을 하면, 윗사람은 아래 사람에게 겸애를 한다. 겸애는 하느님의 뜻이다. 따라서 하늘의 심판은 일차적으로 통치자에게 내린다.

* 제사의 문제 : 하늘은 이처럼 심판하는 자이다. 따라서 군주, 혹은 신하, 백성은 하늘에 제사를 지낸다. 제사를 지내는 것은 하느님이나 귀신에게 복을 비는 것이 아니다. 제사는 겸애와 상동을 하겠다는 다짐과 맹세의 자리이고, 또 자신을 반성하는 자리이다.

이 제사는 유가의 제사와는 의미가 다르다. 유가는 죽은 자에 대한 추모와 산 자의 단결의 자리로 제사를 마련한다. 반면 묵자는 제사를 하느님의 뜻과 연결시킨다. 하느님의 뜻을 받드는 자리이다. 하늘의 뜻은 겸애이다. 하늘이 인격신이므로 제사를 지낸다.

(2) ‘하늘 귀신’(天鬼)을 섬기는 이유 - 절대 왕권을 제약함

㉔ 「상동」 「상현」 「천지」 「명귀」 「비공」 「비명」 「비약」 「귀의」 편에서 묵자는 하느님을 ‘天鬼’라고 한다. ‘天鬼’는 ‘하늘 귀신’이라는 뜻이다. 하느님을 일종의 귀신으로 인정한 것이다. 귀신이라는 말은 선한 의지를 가지고 상과 벌을 주는 존재라는 뜻이다. ‘天鬼’라는 말은 하느님이 인격신이라는 뜻이다.

왜 묵자는 국가의 맨 위에, 왜 군주의 위에 하느님을 두는가? 가장 단순한 답은 이렇다. 묵자가 원래 하느님을 믿었고, 사람이 하느님의 뜻(天志)을 따라 살라고 했다. 그러나 국가론에서 맨 위에 하느님을 둔 것은 특별한 의미가 있다.

전국시대에는 정복 전쟁이 일상화되었다. 진 자는 망하고, 이긴 자는 모든 것을 차지한다. 치열한 전쟁의 결과, 진 자의 영토와 인구는 이긴 자에게 귀속된다. 정복 전쟁의 결과 세계의 모든 부(富)와 권력이 한 나라에 집중되고, 나아가 그 모든 것이 군주 한 사람에게 집중된다. 논리적으로 보자면, 정복 전쟁의 귀결은 천하의 모든 땅과 백성과 부와 권력이 한 나라로 병합되고, 그것이 한 사람에게 집중되는 것이다.

이는 진시황의 통일로 현실화되었다. 천하의 모든 것이 다 진시황 영정(嬴政)에게 집중되었다. 그는 자신을 ‘왕 중 왕’이라는 것을 넘어서서, 인간이 아니라 신이라 생각한다. 그래서 영정(嬴政)이 스스로 ‘皇帝’로 자처한다. ‘皇’이나 ‘帝’는 ‘하느님-신’이라는 뜻이다. 인간이 신이 되는 것은 불가능하다. 그러나 그는 신으로 자처했다. 그래서 망했다.

㉕ 진시황은 천하를 독점했다. 천하는 영정(嬴政) 개인의 재산이 된다. 이런 것을 가산(家産) 국가라 한다. 나라가 한 개인 재산으로 귀속되면 어떤 결과가 나오는가? 이를 헤겔은 “1인의 자유(주인), 만인의 노예”라고 했다. 모든 권력이 한 개인에게 집중되기 때문

에, 어느 누구도 그를 제어하거나 막을 수 없다. 문제는 진시황이 진짜 신이었다면, 완벽하기 때문에, 잘못을 범하지 않을 것이다. 그러나 영정은 인간이다. 불완전한 인간은 늘 실수를 저지른다. 따라서 인간들은 서로 감시 견제 제어를 해서, 잘못의 가능성을 줄여야 한다. 신으로 자처했던 진시황 영정에게는 이런 장치가 작동할 수 없었다.

그 결과 진나라는 통일을 한 뒤에 11년 정도 뒤에 멸망했다. 진시황이 죽자마자 천하의 모든 곳에서 반란이 일어났다. 모든 반란은 진나라를 타도하는 것을 목표로 했다. 그래서 진나라의 국토는 유린되고, 수도는 약탈당하고 불태워졌으며, 진나라 왕족은 도륙을 당했다. 그렇게 처절하게 멸망했다.

◎ 문제는 더 있다. 진시황이 문을 열었던 정복 전쟁과 천하 통일의 논리가 반복되었다는 점이다. 정복 전쟁으로 새 왕조가 수립되고, 황제 1인에 권력이 집중된다. 그 결과 군주 독재정이 계속되었다.

이것은 목자가 진짜 피하고자 했던 것이다. 그렇기 때문에 목자는 군주 위에 하느님을 제시한다. 어떤 사람도 땅위에서 최고의 권력을 잡은 황제를 건드릴 수 없다. 이 최고 권력자를 제어할 수 있는 존재는 하느님 뿐이다. 하느님이 황제를 이끌어서 백성을 이롭게 행동하게 만들 수 있다. 하느님의 뜻은 겸애이다. 최고 권력자가 겸애를 해서, 나라들이 공존하고, 사람들이 어울려 평화롭게 살게 만든다. 분쟁하는 당사자들이 각자 자신의 몫을 받는 것이 공정한 사회이다. 뒷사람이 겸애를 해서, 분쟁을 공정하게 조정해야 한다. - 이 모든 것이 하느님의 뜻이다.

목자가 하느님을 제시한 이유는 겸애의 실천을 위한 것이다. 겸애는 아래 사람들이 아니라, 뒷사람에게 필요하며, 특히 최고 권력자에게 요구되는 것이다. 그래서 목자는 인격신으로서 하느님을 제시한다. 그 신을 '천귀(天鬼)'라 한다. '鬼'는 인격성을 뜻한다.

(3) 사유 실험 - 정장(正長)과 천귀(天鬼): ① '正長'과 '天鬼'는 목자가 만든 말이다. 새로운 사상을 만들면, 새로운 개념을 제시하게 된다. 목자는 혁신적인 원칙으로 국가를 새로 만들려고 했다. 사유 실험 속에서 그는 새로운 혁신적인 국가를 건설한다. 그 과정에서 만든 개념이 '尙同, 正長, 天鬼' 등이다.

이 가운데 '天鬼'는 유가 법가 도가 등 대부분의 학파가 그 존재를 의심하거나 부정한다. 반면 목자는 강력하게 그 존재를 주장한다. 목자는 진심으로 천귀의 존재를 믿는다. 그가 천귀의 존재를 주장하는 것을 신앙의 논리와 별개로, 논리적으로 증명할 수 있다.

목자는 사유의 실험 속에서 자신의 이상적인 국가를 구성한다. 사유의 실험은 정의 공정성 평화, 이익의 극대화 등의 원칙 위에서 한다. 이런 실험 속에서 이상적인 국가를 이루기 위해서는 이상적인 정치 지도가 필요하다. 그를 '정장(正長)'이라 한다. 이는 사유 실험 속에서 상정된 존재이다.

또한 땅위에서 이상적인 국가를 이루기 위해서는 단지 인간만 있어서는 안 되고, 귀신이나 하느님도 필요하다. 어떤 점에서는 이런 존재들은 '요청'된다. 그래서 천귀는 수학에서 허수 i 와 같은 것이다. 허수(虛數)는 실수(實數)와 반대이다. 실수는 실제 존재하는 수이다. 반면 허수는 실제로는 존재하지 않고, 논리적 사유 속에서 요청한 수, 가상의 수이다. 이 허수가 있어야 대수학이 완성된다. 허수가 없으면 계산 불가능해지는 방정식이 엄청나게 많다. 또한 실수는 실선을 이룬다. 이것과 거울 대칭으로 허수의 선도 성립한다.

마찬가지로 목자의 이상적인 국가를 구성하는 요소는 '正長'과 또 하나 '天鬼'가 있다.

전자는 현실에 실재하는 실수와 같은 것이라면, 후자는 논리적으로 요청된 허수와 같은 존재이다. 정장은 늘 천귀의 뜻을 의식해야 한다. 정장과 천귀는 나란히 간다.

⑥ 진시황 영정은 천하를 통일한 뒤에, 천귀를 부정하고 그 스스로 천귀의 자리, 즉 ‘皇帝’가 되었다. ‘皇帝’는 신, 하느님이라는 뜻이다. 그는 최고의 권력자였다. 세상에서 아무도 그를 제어할 수 없었다. 신을 부정했기 때문에, 신의 견제도 없었다. 그 결과 그의 독단적인 통치는 진나라의 비참한 멸망으로 이끌었다. 진시황이 황제 자리에 올라감으로써 중국의 비극이 시작된다. 후대의 왕조도 대부분 그의 길을 갔다.

만약 목자 당시 7국 군주가 하느님의 뜻을 믿었다면, 7국이 공존할 수 있었다. 하느님의 뜻은 겸애이기 때문이다. 위에 천귀가 있기 때문에 서로 타협하고 공존할 수 있다. 윗사람이 있어야 아래를 조정하고 타협시킬 수 있다. 현실에서 최고 자리에 있는 자들이 왕이다. 왕보다 위는 하늘 귀신(天鬼)만 있다. 하늘 귀신의 조정이 있어야 7왕이 자기 몫을 차지할 수 있다.

3) 상과 벌 - 개인의 자유 의지

목자는 통치의 기본 단위를 개인으로 상정한다. 유가는 가정을, 법가는 국가를 기본 단위로 생각한다. 유가 - 가정 속에서 인간은 윤리적 덕목을 가진다. 효와 충이 그것이다. 법가 - 국가에 소속된 개인은 국가의 목적을 위한 수단이 된다.

목자가 보건대, 개인의 이익을 보호하는 것이 국가이다. 개인이 자발적인 주체이다. 이는 상과 벌 이론에서 드러난다.

(1) 형정(刑政) - 형벌로 다스림: 한비자에 따르면 상과 벌은 통치의 핵심 수단이다, 사람을 조종하는 두 손잡이(二柄)이다. 목자 역시 통치의 핵심 수단을 상과 벌이라 본다. 형정(刑政)이 그것이다. 목자는 ‘형벌로 정치·통치를 함’(刑政)을 자연스러운 것으로 말한 다. 이것은 목자 뿐만 아니라, 법가도 당연한 것으로 말한다. 나아가 유가도 예악(禮樂)을 말하지만, 형벌로 하는 통치를 부정하지는 않는다. 형정(刑政)은 중국 역사 내내 상식이 되었고, 현재도 마찬가지이다.

목자의 ‘형정’은 법가의 것과 다르다. 법가의 ‘형벌 정치’는 군주의 통치 수단이다. 국가를 군주 개인의 재산으로 간주한다. 그 재산을 지키고 보호하기 위한 수단이 ‘형정(刑政)’이다. 반면 목자의 경우, 형벌을 주는 통치는 정장(正長 정치 지도자) 뿐만 아니라 하느님도 한다. 사람에게 상과 벌을 주는 존재는 윗사람(正長)과 하느님이다. 하늘이 사람에게 벌과 상을 주는 기준은 겸애이다. 하느님의 뜻은 겸애이다. 하느님 아래 정장(正長)과 백성이 있다. 따라서 정장과 백성은 하느님의 뜻에 따라서 겸애를 해야 한다. 겸애는 전체를 사랑함이다. 따라서 국가와 통치가 모두 전체의 이익을 지향해야 한다. 벌과 상은 바로 겸애라는 점에서 내려진다.

이점에서 목자가 법가와 달라진다. 법가의 경우, 상과 벌은 군주가 아래에 내리고, 관리가 또 아래에 내린다. 요컨대 군주 이하 관리가 형정(刑政)의 주체가 된다. 따라서 형정의 목표는 군주의 뜻을 관철하는 것이다. 국가는 군자의 개인 재산이므로, 결국 형정은 군주의 이익을 실현하는 수단이다.

(2) 자유 의지 - 개인의 인정: 윗사람이 겸애의 원칙에 따라 아래 사람들의 이익 갈등을

조정할 때, 상과 벌을 사용한다. 윗사람이 조정하면 아래 사람이 따르는 것이 상동(尙同 위와 같아짐)이다. 현실적으로 아래 사람들이 조정을 따르게 강제를 해야 한다. 즉 상과 벌을 통해서 윗사람의 뜻을 따르게 한다. 목자는 유가처럼 도덕 교육을 말하지 않는다. 대신 상과 벌을 제시한다. 윤리 도덕은 교육으로 이루어진다. 반면 통치는 상과 벌을 쓰지 않을 수 없다.

만약 진실로 국민의 착함과 착하지 않음에 밝으면,
착한 사람을 얻어서 상주고, 사나운 사람을 얻어서 벌준다.
착한 사람이 상 받고, 사나운 사람이 벌 받으면, 나라가 반드시 다스려진다.
위의 정치를 함이 아래의 실정을 얻지 못하면,
이는 국민의 착함과 착하지 않음에 밝지 않은 것이다.
만약 진실로 국민의 착함과 착하지 않음에 밝지 않으면,
이는 착한 사람을 얻어서 상주지 못 하고, 사나운 사람을 얻어서 벌주지 못 한다.
착한 사람이 상 받지 못 하고, 사나운 사람이 벌 받지 못 하여,
정치를 함이 이와 같으면 나라의 무리가 반드시 어지러워진다. 그러므로
상(과 벌)이 아래의 뜻을 얻지 못 함은 살피지 아니하면 안 되는 것이다.”⁵⁶⁾

목자가 상과 벌을 말하는 이유는 사람이 자유 의지를 가졌음을 인정하기 때문이다. 어떤 개인이 자유로운 의지에 따라 행위를 하기 때문에, 그에게 행위의 책임을 묻는다. 만약 자유 의지가 없이, 강제로 행위를 하면 그에게 책임을 물을 수 없다. 인형극의 꼭두각시나 고대의 노예처럼 자유 의지가 없을 경우, 그 행위의 책임을 물을 수 없다.

목자는 사람이 자유 의지를 가진, 자유로운 개인이라는 것을 인정한다. 목자가 상과 벌을 이야기하는 이유는 무엇인가? 이유는 사람이 주체적 행위자라고 가정하기 때문이다. 의지를 가지고 자기 행위를 결정하는 존재이다. 자기 결정권이 있다.

반대로 맹자는 백성을 갓난애(赤子)로 본다. 갓난애는 의지를 가지고 자기 행위를 결정하지 못 한다. 부모가 돌보는 대로 살아야 한다. 그 개인의 자기 결정권을 부모가 대신 행사한다. 이런 점에서 백성은 극단적으로 성악설이 적용된다. 맹자의 성선설은 군주와 관료(즉 지배층)에게만 적용된다. 백성은 갓난애이다. 자기 결정권이 없다. 타율적으로 살아야 한다. 이것은 극단적 성악설이다.

성악설은 이렇다. 본성이 악하므로 본성 바깥에 선이 있어야 한다. 악한 본성을 선으로 이끄는 주체가 그 개인 바깥에 있다. 목자는 경험론자이다. 마음에 욕망과 감정만 인정한다. 따라서 외부적 강제력인 상과 벌을 인정한다. 이는 일종의 성악설이다. 맹자나 목자나 다 백성을 성악설로 본다. 그러나 둘은 차이가 있다. 목자의 백성 성악설은 백성을 주체적 자주적 독립적 개인으로 인정한다. 반면 맹자의 백성 성악설은 백성을 독립 주체로 인정하지 않는다. 갓난애에 불과하다. 따라서 백성은 통치의 대상일 뿐이다. 절대로 통치의 주

56) 若苟明於民之善非也，則得善人而賞之，得暴人而罰之也。善人賞而暴人罰，則國必治。上之為政也，不得下之情，則是不明於民之善非也。若苟不明於民之善非，則是不得善人而賞之，不得暴人而罰之。善人不賞而暴人不罰，為政若此，國眾必亂。故賞不得下之情，而不可不察者也。「상동」하1

체가 될 수는 없다. 반면 목자의 경우, 백성들이 통치자인 정장(正長)을 추대한다. 백성이 통치의 주체가 된다.

상벌 이론은 상동 이론과 필연적으로 연관된다. 상동 이론에서 개인은 독립적 주체여야 한다. 자기 이익을 의로움이라 규정하고 남과 다룬다. 이것은 자유로운 개인의 주체적 선택의 결과이다. 개인들이 이익 다툼을 하는 것도 주체적이고 자유로운 개인이기 때문이다. 또한윗사람의 조정을 받아들여야 하는 것도 자유로운 개인이기 때문이다. 자유로운 개인이 아니라, 국가에 예속된 개인이라면 분쟁 조정 자체가 불필요하기 때문이다. 조정이 아니라 국가의 결정과 통지만 있을 뿐이다.

민주주의는 주체적이고 자유로운 개인을 전제로 한다. 그런 개인들이 투표로 대표자를 뽑고, 정책을 결정한다. 예속된 개인, 자유 의지가 없는 개인과 민주주의는 모순이다. 양립할 수 없다. 이런 점에서 상동 이론은 민주주의와 친화성을 가진다. 마을에서 이장을 추대하고, 고을에서 향장(鄉長)을 추대하고, 나라에서 정장(正長)을 추대하는 것도 또한 주체적이고 자유로운 개인을 전제한다.

맹자의 군자 성선설, 백성 성악설은 민주주의와 모순된다. 군자는 군주와 관료를 포괄한다. 이들은 통치를 전담한다. 반면 백성은 단지 통치 대상이다. 통치의 주체가 될 수 없다. 왜냐하면 백성은 갓난애이기 때문이다.

4) 현자 추대론

(1) 태초의 혼란 상태에서 상동(尙同)을 이루는 핵심이 현자의 조정이다. 현자를 뽑는 이유는 상동을 완수하기 위해서이다. 현명한 자가 조정을 해야 아래가 그것을 수긍하고 상동을 한다. 따라서 목자의 상동론의 대부분은 현자에 관한 이야기이다.

옛날에 하늘이 처음 국민을 낳음에 아직 우두머리가 있지 아니하고, 백성들이 '사람'이 되었다.

만약 진실로 백성들이 '사람'이 되면, 이는 한 사람이 하나의 의로움이고, 열 사람이 열 가지의 의로움이고, 백 사람이 백 가지의 의로움이고, 천 사람이 천 가지의 의로움이다. 사람의 무리의 이루 다 셀 수 없음에 미쳐 이르면, 그 이른바 의로움이라는 것은 또한 이루 다 셀 수 없다. 이는 모두 그 의로움을 옳다 하고 남의 의로움을 그르다 하니, 이로써 두터운 자는 싸움이 있고, 옅은 자는 다툼이 있게 된다.

이런 까닭으로 하늘이 천하의 의로움을 하나로 같게 하려 하니, 이로써 현명한 이를 골라 뽑아서 세워서 천자로 삼는다. 천자는 그 앞의 힘이 아직 홀로 천하를 다스리기에 넉넉하지 아니하니, 이로써 그 다음을 골라 뽑아서 세워서 삼공으로 삼는다.⁵⁷⁾

태초의 상태에 개인들이 자신의 이익을 가지고 충돌한다. 이를 심각하게 그린 사람이 흠스이다. 그는 '만인의 만인에 대한 싸움'으로 규정한다. 목자의 태초도 마찬가지이다.

57) 古者 天之始生民，未有正長也，百姓為人。若苟百姓為人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義，逮至人之眾不可勝計也，則其所謂義者，亦不可勝計。此皆是其義，而非人之義，是以厚者有鬥，而薄者有爭。是故天下之欲同一天下之義也，是故選擇賢者，立為天子。天子以其知力為未足獨治天下，是以選擇其次，立為三公。「상동」하2

‘百姓為人’과 ‘百人百義’은 「상동」 편의 핵심적인 주제이다. ‘百姓為人’은 “백성들이 ‘사람’이 되었다”이고, ‘百人百義’은 “백 사람이 백 가지의 의로움이다”라는 말이다. 백성의 각 개인들이 독립된 주체(사람)가 되어서, 자신의 이익을 의로움이라 한다. 백 사람이면 백 가지 의로움이 있게 된다. 그래서 서로 다투고 싸운다. 이를 어떻게 조화시켜야 하는가? 천하의 의로움을 동일(同一)하게 만들어야 한다.

이를 위해서 “천자 삼공 제후, 경과 재상”, “고을 우두머리와 집안의 어른”을 세운다. 여기까지는 대략 「상동」 상 중 편과 같다. 그 다음이 문제이다. 「상동」 하는 이런 현자를 세우는 과정 보다는 그들이 어떻게 천하의 정보를 수집하는지를 중점적으로 설명한다. 천자 이하의 윗사람을 뽑는 문제보다는 윗사람이 통치하는 방식을 중시한다. 이 부분은 뒤에서 다시 설명하자.

* 아래 사람들이 원한과 손해를 쌓는 이유는 서로 분쟁하기 때문이다. 윗사람이 그것을 제거하고 조정해 주어서, 아래가 위에 상동(尙同)하게 하는 것이다.

상동은 분쟁하는 개인들을 조정하는 것이다. 반드시 양 당사자의 일 가운데 불리한 것을 숨기면 안 된다. 둘 중 어느 하나, 혹은 둘 다의 이익을 빠뜨려도 안 된다. 이러면 조정 불가하다. 상동이 안 된다. 분쟁하는 자는 유리한 것은 내세우고, 불리한 것은 숨긴다. 심판자는 양자의 모든 일을 알아야 하고, 심판에 반영해야 한다. 어느 일방의 불리한 일을 숨기면 안 된다.

이 모든 것을 살펴서 가장 알맞게 조정할 수 있는 사람이 현자이다. 상동 이론은 현자 추대론을 함축하고 있다. 어떤 영역의 사람들이 분쟁할 때, 그것을 조정해 줄 사람을 자기들 사이에서 뽑는다. 그들 가운데 가장 현자를 추대한다.

(2) 현자 추대론과 군주 천명론의 모순: 개인들 사이의 분쟁을 조정할 수 있는 사람은 현명한 사람이다. 현자가 겸애에 따라 조정을 하면 개인들이 받아들인다. 구체적으로 현자가 어떤 사람인가? 이에 대해서 목자는 두 가지를 말한다.

첫째 목자는 마을에서 분쟁을 조정하는 자가 이장(里長), 고을에서는 향장(鄉長), 나라에서는 정장(正長)이다. ‘이장-향장-정장’의 체계는 당시에 그 이후 중국에도 없는 것들이다. 목자가 사유 실험 속에서 만들어낸 직책이다.

둘째, 하늘이 천자를 세우고, 천자가 삼공→경과 재상→제후 등으로 임명한다. 이는 주나라의 봉건제와 같다. 목자는 여기까지만 말했다. 그러나 맹자는 더 나아가 군주 천명설, 즉 왕권 신수설을 주장한다. 주나라는 왕권의 정당성을 천명(天命 하늘의 명령)에서 찾는다. 자신들이 하늘의 명령을 받았기 때문에 통치가 정당하다. 목자나 맹자 당시에 주나라의 봉건제가 희미하게나마 남아 있기 때문에, 목자가 그렇게 말했다는 것이다.

이상의 둘은 다음과 같은 측면이 있다.

첫째는 일종의 현자 추대론이다. 어떻게 이장이 생겨났는가? 『목자』의 문맥을 보면, 마을에서 사람들이 가장 현명한 자를 이장으로 추대한다. 향장은 이장들 사이에서 현자를 추대하고, 정장은 향장들 사이에서 현명한 자를 추대한다. - 이것이 목자가 사유 실험 속에서 만든 이상적인 국가일 것이다.

둘째는 하늘이 천자를 임명함은 군주 천명론이다. 천자가 그 아래 삼공과 제후 등을 임명하는 것은 봉건제이다. 군주 천명론과 봉건제는 주나라가 가졌던 것이다. 이는 목자가

살았던 당시까지 유지되었던 주나라 봉건제의 모습이다.

첫째는 아래서 위로 추대하는 것이다. 둘째는 위에서 아래로 임명하는 것이다. 이처럼 목자는 두 가지 통치 체계를 섞어서 말한다. 이 둘은 서로 부정합 혹은 모순이다. 왜 이런 일이 생겨나는가? 목자는 일단 현실에 근거해서 이상적인 것을 말한다. 둘째가 그것이다. 그러면서 동시에 자신이 이상적인 국가로 상정한 것도 말한다. 첫째가 이것이다. 목자는 이 둘을 뒤섞어서 이야기한다. 그러나 양자의 모순에 대해서 언급하지 않는다. 이 모순 자체를 의식하지 않은 것 같다.

결국 이 모순의 해결은 목자가 아니라 후대의 학자의 몫이다. 그런데 중국은 진나라 통일 이후에 목자를 잊었다. 나아가 목자를 맹자의 말로 이해한다. 그 결과 목자는 철저하게 무시되고 오해되었다.

5) 상동과 정보의 수집

(1) 군주권과 천하 국가, 본체와 현상

「상동」 하 편에는 정보 수집에 대해서 설명하고 있다. 상동의 통치를 하기 위해서는 정보의 수집이 중요하다.

천하의 나라를 다스림은 한 집안을 다스림과 같고,
천하의 백성을 부림은 한 사나이를 부림과 같다.⁵⁸⁾

천자가 천하를 다스림은 이와 같다. '천하=나라=집안', '백성들= 한 사내', 이렇게 축소하고 환원시킨다. 요컨대 천하가 한 집안이고, 모든 백성이 한 사나이와 같이 만들라. 왜 그렇게 해야 하는가? 천하는 넓고 커서 다스리기 어렵다. 그러나 한 집안 쉽게 장악할 수 있다. 모든 백성을 상대할 수는 없다. 그러나 한 남자를 상대하기는 쉽다. 그래서 한 집, 한 사람으로 환원시킨다.

이렇게 환원시키는 방법이 무엇인가? 천하의 정보를 천자에게 집중시키는 것이다. 모든 정보가 모여들면, 모두를 제어할 수 있다. 마치 한 집안, 한 사내를 제어하는 것과 같다. 이는 일종의 정보 집중 정치이다.

이것은 법가의 국가의 '본체-현상' 이론과 비교할 수 있다. 군주의 권력(주권)은 본체이다. 군주권이 드러난 것이 국가이다. 국가는 본체가 드러난 현상이다. 이렇게 되기 위해서는 군주가 먼저 천하의 모든 정보를 자신에게 집중시켜야 한다. 그 정보에 따라서 자기의 군주권을 행사한다. 그러면 군주권이 모든 부분에서 관철된다. 본체가 현상으로 드러난다.

목자는 천하→군주로 정보가 집중되는 것을 말했고, 법가는 군주권→천하, 본체→현상으로 실현되는 것을 말한다. 이것이 잘 되면 천하 규모의 나라도 한 집안 같이 움직이고, 천하의 백성들이 한 사나이 같이 되어 일사불란하게 부릴 수 있다.

(2) 정보의 집중 - 몸의 확장, 감각 지각의 확장: 정보의 집중에 대해서 목자는 다음과 같이 말한다. 천자는 몸의 지각을 천하 규모로 확장시켜야 한다. 이 논리대로 하면 이장은 마을 단위로, 향장은 고을 단위 몸의 지각 인식 능력을 확장시켜야 한다.

58) 治天下之國若治一家，使天下之民若使一夫. 「상동」 하 8

옛말에 있어 가로되,

“한 눈이 보는 것은 두 눈이 보는 것만 못 하다.

한 귀가 듣는 것은 두 귀가 듣는 것만 못 하다.

한 손이 잡는 것은 두 손이 강한 것만 못 하다.

대저 오직 몸을 믿고 일에 따를 수 있으므로, 날카로움이 이와 같다.

이런 까닭으로 옛 성스러운 왕이 천하를 다스림에,

천리의 바깥에 현명한 사람이 있으면,

그 고을 마을 사람들이 모두 그를 아직 고루 듣고 보지 못 하지만,

성스러운 왕은 얻어서 그를 상 준다.⁵⁹⁾

인용문 중간에 나오는 ‘信身’은 ‘몸을 믿음’ 혹은 ‘몸을 확장함’(信=伸)이다. 군주의 몸은 한 개인이다. 따라서 작다. 천하의 백성들이 보고를 하면 군주는 천하의 크기의 몸을 가져서, 천하 단위로 보고 들을 수 있다. 이것이 바로 ‘信身’이다. 몸을 펴서 늘리는 것이다. 여기에서는 ‘尙同’(위와 같아짐)을 그런 의미로 규정한다.

‘利若此’는 “날카로움이 이와 같다”이다. 몸이 확장되어 천하 단위로 지각한다. 따라서 인식의 날카로움과 예리함이 이와 같다. 이는 천리안이나 육신통 같은 신비한 능력이 아니다. 백성 개개인이 정보를 나라에 제공하는 것이다.

(3) 이 이론에 의하면 ‘尙同’은 정보 정치의 이론이다. 천하의 정보를 한손에 수집해 잡으면 ‘나라=집안, 국민=개인’이라는 일사불란함을 이룰 수 있다. 물론 상동(尙同)을 상하가 서로 같아짐으로 해석하면, 위와 아래서 서로 정보를 공유하는 ‘소통 정치’라 할 수도 있다. 그러나 전체적인 문맥을 보면, 지배층이 정보를 종합해서 독점하는 형태이다.

첫째 문제 ; 상동은 착함과 아님을 백성이 지배층에게 알리는 것이다. 이는 실제로는 밀고 고자질이고, 보고하지 않으면 불고지죄로 처벌받는다. 법가가 만든 5가 작통법⁶⁰⁾과 무슨 차이가 있는가? 모든 정보를 다 알리라는 것은 현실적으로 어렵다. 특히 남의 비밀이나 죄를 고지하는 것은 위험이 따른다. 남의 잘못을 어떻게 쉽게 국가에 이를 수 있는가?

둘째 문제 ; 정보 수집과 그에 따른 처리, 이 둘은 다르다. 정보를 모았다고 해서, 꼭 일을 성공적으로 처리할 수는 없다. 천하에 ‘나쁜 짓과 해치는 일’(惡賊)을 하는 자를 알았다고 해서 벌을 줄 수 있는가? 그것은 힘의 문제이다. 오적(惡賊)을 하는 자가 나보다 힘이 센 존재라면, 어떻게 처벌할 수 있겠는가?

이러한 정보 정치의 문제는 법가에 해당되는 것이다. 반면 목자의 정보 정치는 호의적으로 보아야 한다. 법가는 정보를 군주의 통치 수단으로 본다. 목자는 정보를 상동과 상현을 뒷받침하는 것으로 본다. 정보가 있어야 상동의 조정을 하고, 현자를 뽑을 수 있다.

「상동」 하편은 현자 추대보다는 윗사람이 통치하는 방법을 더 중시한다. 아마도 진나라

59) 古者有語焉，曰：“一目之視也，不若二目之視也。一耳之聽也，不若二耳之聽也。一手之操也，不若二手之彊也。”夫唯能信身而從事，故利若此。是故古之聖王之治天下也，千里之外有人焉，其鄉里之人皆未之均聞見也，聖王得而賞之。 「상동」 하9

60) 5집안이 하나의 단위가 된다. 그중 하나가 잘못하면 다섯이 다 처벌받는다. 반대로 하나가 잘했다고 다섯이 상 받는 것이 아니다. 그래서 처벌을 면하려면, 다섯 집안의 범법을 반드시 관에 신고해야 한다.

목가가 하편을 썼을 가능성이 있다. 진나라가 법가적 통치를 했기 때문이다.

그러나 '상동(尙同)'의 맥락에서 보자면, 군주나 윗사람이 정보를 수집해야 할 필요성이 있다. 개인들이 분쟁을 할 때, 공정한 조정을 하기 위해서는 반드시 정보를 수집해야 한다. 또한 현자를 추대하기 위해서도 정보를 수집해야 한다. 따라서 상동의 이론은 어느 정도 정보 수집을 함축하고 있다.

(4) 정보 소유의 비대칭 대 공유: 옛날의 성스러운 왕은 몸을 확장해서, 모든 사람이 인식한 정보를 다 수집했다. 문제는 이 정보를 군주가 독점하는가, 아니면 공개해서 백성과 공유하는가? 이는 문제이다.

법가나 병가는 정보의 비대칭을 극도로 강조한다. 통치나 전쟁의 핵심 전략이 바로 그것이다. 내가 정보를 독점하고, 상대는 정보를 전혀 가지지 못 할 때, 내가 상대를 마음대로 조종하고, 상대를 격파할 수 있다.

법가나 병가나 다 싸움의 맥락에서 말한다. 나와 상대는 지금 치열하게 전쟁을 하고 있다. 이때 정보를 더 많이 가진 자가 승리한다. 법가는 임금과 신하를 적대적인 관계로 본다. 군주는 신하를 감시하고 굴복시켜야 한다. 이를 위해서 정보의 수집과 독점이 필요하다.

목자는 이런 적대적 전쟁의 맥락에서 '상동'을 말하지 않는다. 윗사람은 아래 사람의 갈등을 조정한다. 아래가 이 조정을 받아들이는 것이 상동(尙同)이다. 위가 분쟁을 공평하게 조정하기 위해서는 상황을 정확하게 알아야 한다. 따라서 정보의 비대칭과는 전혀 다른 이야기이다. 윗사람이 가진 정보를 분쟁 당사자도 공유해야 한다. 그래야 조정을 받아들일 것이다. 일반적으로 분쟁하는 당사자는 자신들의 일은 자신들이 안다. 반면 윗사람은 알 수 없다. 따라서 정보를 수집하는 것이 중요하다.

5.5. 상동 이론과 계약론

상동 이론을 계약론과 비교하는 것은 선부른 짓일 수 있다. 「상동」 편에는 계약과 관련된 이야기가 나오지 않기 때문이다. 그러나 상동 이론을 논리적으로 따져 보면 그 끝에는 계약론으로 가는 길이 있다. 또한 「경」 34에 “君, 臣萌通約也”라고 한다. “임금 - 신하, 백성(萌)은 通約이다.” 通約은 ‘통하여 묶임·약속함’을 뜻한다. 요컨대 임금 신하 백성이 서로 통해서 약속을 맺음이다. 이는 사실상 계약의 관계를 말하고 있다.

1) 겸애와 상동의 맞교환과 계약 관계

상동 이론은 사회 계약론을 함축하고 있다. 논리적으로 볼 때, 윗사람은 겸애를 가지고 분쟁을 조정한다. 그러면 아래 사람은 그 조정을 받아들인다. 이것이 상동이다. 따라서 위와 아래는 겸애(兼愛)와 상동(尙同)을 맞교환하는 관계이다. 겸애와 상동은 추상적인 것이다. 이것을 서로 교환하는 것도 이론적인 가정이다. 실제로는 서로 교환하기는 어렵다. 서로 확인하기도 어렵다. 과연 위가 겸애를 했는가? 아래가 기꺼이 상동을 하는가?

위가 겸애를 하고, 아래가 상동을 하는 것 - 이것을 하게 만드는 객관적인 힘이나 장치가 있는가? 겸애와 상동을 서로 교환하는 것은 첫째, 하늘의 뜻이 있다. 하늘은 사람들이

겸애하기를 바란다. 겸애를 하면 상을, 안 하면 벌을 내린다. 즉 하늘의 뜻에 따르게 만든다. 일종의 상동이다. 결국 하늘과 인간의 관계는 겸애와 상동을 교환하는 것이다.

그리고 사람들 사이에도 이 관계를 유지해야 한다. 윗사람과 아랫사람이 겸애와 상동을 서로 교환하는 것, 이것이 통치 체제이고, 국가의 기원이다.

겸애와 상동의 맞교환을 설명할 수 있는 또 하나의 방법이 가능하다. 계약 관계이다. 이것이 두 번째이다. 목자는 상과 벌 이론을 말한다. 이는 모든 사람이 주체적인 자유로운 개인이라는 뜻이다. 자유로운 개인이 서로에게 요구하고 강제를 할 수 있는 방법은 계약이다. 따라서 추상적인 개념인 겸애와 상동이 위와 아래 사이에서 서로 교환될 수 있는 방법은 계약이라고 보아야 한다.

이런 점에서 볼 때, 하늘과 인간 사이의 겸애와 상동의 교환도 역시 계약 관계라고 해석할 수 있다. 유일신론에는 하느님과 인간의 계약 관계가 있다. 구약 성경의 여호와가 모세에게 10계명을 내린 것도 일종의 계약이다. 인간이 10계명을 지키면, 신이 그 인간을 보호해 주는 계약이다. 신도 자유 의지를 가지고 있고, 인간 역시 자유 의지를 가졌다. 자유 의지를 가진 자들 사이에서 계약이 가능하다.

이러한 계약론의 전통이 있었기 때문에, 홉스와 로크, 루소의 사회 계약론이 나오게 된다. 이들의 사회 계약론은 절대 왕정을 뒷받침한 '왕권 신수설'을 반박한 것이다. 왕권은 위에서 하느님이 내리는 것이 아니다. 아래에서 시민들의 자발적 의지가 모아진 것이다. 방향이 반대이다.

그렇다면 왜 중국에는 이러한 계약론이 발달하지 않았을까? 중국에서는 범신론 사상이 지배적이다. 범신론의 핵심은 신이 개체 안에 있다는 것이다. 신은 개체 안에 잠겨 있다. 따라서 그 개체가 신과 계약을 맺을 수 없다. 계약이라는 것은 분리된 개체들이 맺는 것이다. 신이 개체 안에 있기 때문에, 신과 개체가 계약을 맺는 것이 불가능하다. 이래서 중국에서는 계약론 비슷한 길로 간 사상가는 목자가 유일하다. 목자는 기독교처럼 유일신 인격신을 믿었기 때문이다.

2) 계약 관계의 발단

(1) 「상동」 편에서 목자는 일종의 추대론을 암시한다. 마을 사람들이 분쟁을 하면, 이장(里長)이 조정해 준다. 고을에서는 향장(鄕長)이, 나라에서는 정장(正長)이 조정해 준다. 그렇다면 이들은 어떻게 해서 그 자리에 올라가게 되었는가?

목자는 이에 대해서 두 가지를 말한다. 첫째, 어떤 범위 안에서 현자를 추대한다. 마을에서 가장 현명한 사람을 마을 사람이 이장으로 추대한다. 고을에서는 이장 가운데 현명한 자를 향장으로 추대한다. 나라에서도 마찬가지로 한다.

둘째, 위에서 임명한다. 특히 「상동」 하는 천자가 삼공 및 제후 등을 임명하고, 그 아래는 제후가 대부를, 대부가 사(士)를 차례로 임명한다. 이는 주나라의 봉건제이다.

목자는 이 둘을 두루뭉술하게 섞어서 말하거나, 윗사람을 뽑는 방법에 대해서 말하지 않는다. 이는 목자라는 시대를 생각하면 어느 정도 이해할 수 있다. 너무 역사의 이른 시기라 목자가 계약론을 말하기를 기대해서는 안 된다. 서양에도 계약론은 근대에 나왔다. 이런 점을 빼더라도, 목자의 상동론을 이해하기 위해서는 목자 당시를 보아야 한다.

(2) 당시는 전국시대 초기였다. 주나라의 봉건제가 거의 무너졌다. 주나라는 상징적으로만 존재했다. 7개의 강국들이 서로 정복 전쟁에 혈안이 되어 있었다. 무너진 봉건제와 정복 전쟁 사이에 목자가 있었다. 현실적으로 볼 때 새로운 통일 국가는 정복 전쟁의 결과로 나올 것이다. 이는 거의 필연적인 과정이다. 서로 생사존망을 걸고 싸우기 때문에, 결국 최후에는 한 나라만 살아남고, 나머지는 모두 멸망할 것이다.

이 상황에서 목자는 이런 현실적 필연적 과정을 받아들이지 않는다. 그는 주나라 봉건제로 돌아간다. 그러나 봉건제의 내용을 완전히 바꾼다. 목자는 비공(非攻) 이론에서 유추할 수 있듯이, 봉건 제후국의 공존, 즉 다국 공존 체제를 제시한다. 한 나라 안에서도 모든 개인들이 자기 이익이 보장되는, 개인들이 공존하는 체제를 만든다.

이런 것을 주나라 봉건제와 대비해서, 목자적 봉건제라 할 수 있다. 전자는 천자의 지배 아래, 천자의 혈연이 제후가 되고, 혈연이 상속된다. 반면 후자는 겸애와 상동, 비공의 원칙 아래 나라와 개인들이 서로 공존하는 체제이다. 이는 굳이 천자가 필요 없는 체제이다.

(3) 목자 당시의 정복 전쟁은 힘의 논리였다. 힘으로 모든 것을 결정한다. 이긴 자는 모든 것을 가지고, 진 자는 모든 것을 잃는다. 생명까지 잃는다. 목자는 이것을 정면으로 반대한다. 제로섬 게임이다. 그리고 개인들의 이익을 조정해서 전체 이익이 최대화되게 하려 한다. 모두가 다 이익을 보는 체제를 만들려 한다.

전자인 정복 전쟁은 힘에 의한 지배와 복종의 관계를 만든다. 정복 국가는 예외 없이 지배층과 피지배층을 정복자와 피정복자로 본다. 진시황이 통일한 진나라가 대표적이다.

후자인 목자의 국가는 이것과 정반대의 인간 관계, 지배 관계를 가진다. 힘에 의한 지배 복종의 관계와 정반대는 바로 자유로운 의지를 가진 개인들의 계약 관계이다. 이것을 목자는 '이장, 향장, 정장'이라는 새로운 용어를 만들어서, 새로운 사상을 제시했다.

3) 국가 이론의 두 모델

(1) 목자와 맹자의 군주-백성 이론

목자의 국가론은 일차적으로 맹자의 이론과 반대가 된다. 목자가 상동과 겸애의 맞교환과 현자 추대론을 주장했다. 이에 비해서, 맹자는 군주 천명론과 군자 성선설 백성 성악설을 주장한다. 군주는 하늘이 명령(天命)해서 임명한다. 권력이 위에서 아래로 내려온다. 비록 맹자가 "민심이 천심이다"라고 하지만, 이것은 신화적인 이야기에 불과하다. 현실적으로 민심을 천심으로 연결시킬 방법이 없다. 그 말은 군주에게 온정적인 통치를 하고, 강압적인 폭정을 하지 말라는 상징적인 협박에 불과하다. 결국 군주의 통치 행위에 대한 책임은 백성이 아니라 하늘이 묻는다. 군주는 하늘에게 책임진다. 그러나 하늘은 사실상 신화적인 것이다. 따라서 군주의 책임 자체가 희미해진다.

또한 맹자의 성선설은 군자, 즉 지배층에만 적용된다. 맹자는 피지배층인 백성을 '갓난애'(赤子)로 본다. 갓난애는 부모가 돌보아야 한다. 마찬가지로 군자들은 백성을 돌보아야 한다. 결국 지배와 피지배는 양쪽으로 나뉜다. 군자는 지배하고, 백성은 지배당한다. 백성이 통치에 나서거나 관여하면 절대로 안 된다. 백성은 통치의 대상일 뿐이다.

목자는 이 모든 것을 다 부정한다. 목자가 사유 실험 속에서 만든 이상 국가에서 각 단위의 사람들은 자기 안에서 현자를 추대한다. 이렇게 추대된 사람들이 국가의 지배층을

이론다. 이는 권력이 아래에서 위로 올라가는 것이다. 백성이 통치의 주체가 되면서, 동시에 대상이 되는 것이다.

맹자는 왕의 권력이 위에서 아래로 내려오는 반면, 묵자는 아래에서 위로 올라간다.

(2) 묵자와 한비자의 국가

한비자는 국가를 군주 한 개인의 소유물(재산)으로 간주한다. 이는 정복 전쟁의 산물이다. 정복해서 획득한 것은 정복자의 소유라는 것이다. 자기 재산은 자기 마음대로 한다. 국가는 영토와 사람으로 구성된다. 이 모두가 군주의 소유이다.

따라서 정복 국가는 군주 독재로 나간다. 전체주의적 국가이다. 진시황이 전쟁을 통해서 천하를 통일했다. 통일한 진나라가 바로 그런 국가이다.

이는 묵자의 상동-겸애의 국가와 정반대가 된다. 한비자의 국가에서 백성은 군주의 소유물이다. 종이나 노예에 해당된다. 지배층은 정복자, 피지배층은 피정복자이기 때문이다. 사실상 사람으로서의 권리가 잘 인정되지 않는다.

(3) 공화정과 군주정

국가의 체제를 정치적으로 분류할 때 가장 중요한 것이 군주정과 공화정이다. 군주정 혹은 왕정(王政 monarchy)의 반대가 공화정(republic)이다. ‘republic’의 본래 뜻은 ‘공적인 것(일)’(res publica)이다. “국가는 개인의 소유가 아닌 모두(=공공)의 소유이다.” ‘공화정’은 국가가 국민 모두의 소유라는 뜻이다. 홉스가 『리바이어던』에서 ‘국가’라는 뜻으로 쓴 ‘common wealth’(공동의 재산)은 ‘res publica’에서 한 걸음 더 나간 것이다.

묵자의 국가는 바로 이런 ‘모두의 재산’이라는 뜻을 가지고 있다. 이는 한비자의 가산(家産) 국가 이론과 정반대이다. 국가는 군주의 재산이다. 군주정은 군주 주권론이다. 군주가 국가의 최고 권력(주권)을 가지고 있다. 그것은 자식에게 대물림된다. 이는 국가를 군주 개인의 재산으로 간주하는 것이다.

또한 군주정 혹은 왕정은 정복 전쟁의 산물이다. 정복해서 승리하기 위해서는 한 사람의 강력한 지휘관 아래 군대가 강철처럼 뭉쳐야 한다. 그렇게 해서 정복한 결과는 최종적으로는 지휘관에게 귀속된다. 지휘관이 바로 왕이다. 전국시대에 진나라는 백기(白起)와 같은 명장이 크게 승리를 거두어 영토를 늘린다. 이 영토는 모두 군주의 것이 된다. 반면 백기는 나중에 모함을 받아서 죽는다. 전쟁의 결과가 사병이나 장군에게 돌아가지 않고, 모두 군주 1인에게 귀속된다. 정복 전쟁 시대의 왕정에 일반적인 현상이다.

맹자 이론도 크게 보자면 가산 국가 이론에 들어간다. 따라서 한비자의 이론이 가장 강력한 군주정이고, 맹자는 그것보다는 온건한 것이다. 국가를 전적으로 군주 1인의 재산으로 간주하지 않고, 어느 정도 백성의 몫을 배려하기 때문이다. ‘민심=천심’이라는 신화를 통해서 백성의 지분을 인정한다.

공화정에 가장 가까운 것이 묵자의 상동 이론이다. 묵자는 개인의 이익과 이기심을 부정하지 않는다. 그는 ‘의로움=이익’(義=利)라고 한다. 따라서 국가의 활동 목표는 개인들의 이익 갈등을 조정해서, 그 이익의 총합을 최대화시키는 것이다. 이는 국가를 공적인 재산, 혹은 공적인 일로 보는 것이다.

4) 상동 이론과 관련된 두 가지 문제

첫째, 상동을 군주 독재 혹은 전체주의로 오해하는 문제가 있다. 둘째, 상동 이론이 과연 계약론과 관련이 있는가? - 이 둘을 따져 보자.

(1) 상동과 전체주의

기존 이론에서는 목자를 법가와 동일시하면서, 목자가 군주 독재 혹은 전체주의를 주장했다고 한다. ‘尙同’을 아래 사람이 위사람에게 무조건 같아지는 것, 즉 절대 복종으로 해석한다. 홉스의 ‘리바이어던’처럼 절대 권력자를 옹호하기 위해서, 목자가 태초 상태의 혼란을 이야기한다. 혼란을 멈추기 위해서는 절대 권력자에게 철저히 복종해야 한다. 이는 군주 독재이며, 개인의 자유를 말살하는 전체주의이다.

이것은 완전히 틀린 이야기이다. 『목자』의 10론을 유기적으로 연관시켜서 보지 않고, ‘상동(尙同)’만 달랑 떼어내서 보고, 거기다가 「상동」 편을 자세히 읽지 않고, ‘尙同’이라는 말만을 선입견을 가지고 해석했기 때문이다. 만약 ‘상동 겸애 천지(天志)’ 등을 논리적으로 연결시켜서 해석했다면, 저런 틀린 이야기를 하지 않았을 것이다.

‘상동 겸애 천지’ 등의 이론으로 보건대, 목자는 백성에 기반을 한 국가 이론을 세운다. 아래 사람들이 분쟁을 할 때, 그것을 조정해 줄 위사람을 추대한다. 그 위사람의 조정에 대해서 아랫사람이 상동(尙同)을 한다. 따라서 상동은 군주와 지배층 관리에 대한 맹목적 복종이 아니다. 개인의 특성을 부정하고, 국가에 모두를 편입시키는 전체주의가 아니다.

상동(尙同) 이론은 상식적으로 당연한 것으로 생각했던 ‘국가의 지배’의 정당을 묻는 것이다. 이는 도발적인 질문이다. 지배, 국가 구조, 이것은 백성들의 동의에 따라 세워져야 한다. - 상동 이론은 바로 이런 것을 담고 있다. 따라서 군주 독재와 전제 정치와는 정반대되는 것이다. 목가의 국가론은 법가와 정반대 이론이다.

이처럼 상동의 국가는 법가의 국가와 정반대의 것이다. 법가는 군주 독재와 전제주의로 나간다. 목자는 그것을 정면으로 반대한다. 이는 최소 국가 대 최대 국가의 차이이다.

(2) 목가와 법가 - 최소 국가와 최대 국가

목가와 법가의 국가 이론은 정반대이다. 위에서 이미 말했듯이 법가는 국가를 군주의 재산으로 간주한다. 정복하여서 획득한 것이기 때문이다. 반면 목가는 백성 모두의 것으로 본다. 개인의 이익은 의로움이다. 그 의로움들이 충돌할 때 국가가 조정을 해 준다. 그 이상 국가는 개인들에게 개입해서는 안 된다. 바로 이점에서 목가는 최소 국가론을 주장하는 반면, 법가는 최대 국가를 주장한다. ‘상동(尙同)’ 이론은 최소 국가론이다. 개인들의 이익=의로움을 보장하는 것이 국가이다. 다시 말해서 개인들이 자기 이익을 위해서 활동하는 것을 최대한 보장하고, 이해 갈등을 조정해 주는 것이 국가이다. 이는 그대로 국가(제후국) 사이에도 적용된다. 한 나라는 다른 나라를 공격해서는 안 된다. 남이 공격해 오면 방어만 해야 한다. 비공(非攻)이 바로 그것이다. 이는 달리 말하자면, 다른 나라를 공격하는 대신 자기 나라 안을 개발하고 부를 쌓는다. 그래서 이웃과 교역을 한다. 이렇게 각각의 국가가 경제 개발을 하고 교역을 한다면, 정복 전쟁으로 약탈하는 것보다 더 큰 이익을 볼 수 있다. 목자는 개인 사이던지, 국가 사이던지 간에 국가의 개입을 최소화시키려 한다. 그는 최소 국가를 주장한다.

법가는 정복 전쟁의 논리에 선다. 부국강병, 즉 국력을 키워서 이웃 나라를 정복해야 한다. 이렇게 공격하기 위해서는 강한 국가를 만들어야 하고, 강한 국가를 만들기 위해서는 국가 총동원 체제를 만들어야 한다. 국민을 모두 경전(耕戰, 농업 생산과 전쟁)으로 내몬다. 또한 국가의 모든 구성원을 군대식으로 편제해야 한다. 군국(軍國, 국가를 군대화함)이 그것이다. 국가는 백성의 모든 것을 감시하고 제어한다. 이를 위해서 상과 벌을 사용한다. - 이 모든 것은 하나의 목표를 향해 있다. 국가가 더 강해져서, 천하를 정복하는 것이다. 국가의 영토와 인민을 늘리는 것이다. 왜 이 목표로 나가는가? 바로 국가를 군주 개인 재산으로 보기 때문이다. 군주는 자기 재산을 늘리기 위해서 침략 전쟁을 해야 한다. 이를 위해서는 국가를 촘촘하게 조직하고, 국민을 노동과 전쟁으로 내몬다. 이것은 최대 국가의 표본이다.

(3) 목자의 상동론은 현자 추대론을 함축한다. 상동 이론에 따르면 추대된 현자가 윗사람, 즉 지배층 관리가 되어서, 개인들의 이해 갈등을 심판한다. 아랫사람의 이해관계를 조정해 준다. 목자의 이런 최소 국가는 서양 근대의 야경 국가와는 다르다. 개인들은 이익을 얻기 위해서 행동한다. 이 개인들의 이익들은 시장의 메카니즘 속에서 조정된다. 아담 스미스가 말하는 '보이지 않는 손'이 조정해 준다. 국가는 이런 개인들의 재산을 보호해 주는 야경꾼의 역할 이상이 아니다. 이는 목자의 국가보다 더 최소 국가이다.

반면 법가가 지향하는 최대 국가는 개인을 군주의 재산으로 여긴다. 국가는 군주의 재산이다. 이는 가산(家産) 국가의 형태다. 백성은 군주를 위한 수단이며, 군주에 속사는 종노예와 신분이 같다. 또한 국제 관계에서는, 부국강병을 내세워 외국을 침략하는 정복 전쟁을 일삼는다. 그래서 국가들은 치열하게 싸운다. 결국 국가 총동원 체제로 나간다.

목자가 비공(非攻)을 주장한 이유는 상동(尙同)을 주장한 것과 같다. 최소 국가론이다. 국가는 자기 힘을 외국에 대해서 최소한으로 써야 한다. 공격하지 말고 방어만 하는 것이 바로 그 무력의 최소한의 사용이다.

목자의 국가는 분쟁 조정자이다. 반면 법가는 국가를 정복자로 본다. 법가의 군주 혹은 국가야 말로 리바이어던이다. 자기 백성 또는 이웃 국가에 대해서 괴물이다. 힘을 무한정 키우고, 그 힘으로 모든 것을 침략 정복 지배하려는 것이다.

(4) 목자가 과연 계약론을 주장했는가?

지금까지 목자의 상동 이론을 계약론으로 연결하는 사람은 없다. 『목자』 책의 원문을 보면, 계약론은 드러나지 않기 때문이다. 목자는 직접적으로 '계약'을 말한 적이 없다. 심지어는 이장 향장 정장을 추대한다는 말도 명확하게 하지 않는다. 만약 원문에 충실한 실증주의자라면, 결코 목자를 계약론으로 연결시킬 수 없다.

그런데도 이 글에서 상동 이론을 계약론과 연결시키는 근거는 무엇인가?

첫째, 목자의 원문에서 추론을 하는 것이다. 「상동」 편의 현자 추대론, 혹은 '상동 상현 겸애 천지 비공' 등을 종합적으로 고찰하면, 그런 이론이 성립하기 위해서는 계약 이론의 원형이 요구됨을 추론해 낼 수 있다.

예컨대, 마을에서 이장(里長)을 뽑는다. 그래서 마을 사람들의 분쟁을 이장이 조정해 준다. 결국 이장은 마을의 현자를 추대할 것이다. 현자의 조정을 마을 사람들이 받아들이고 복종한다. 이 관계는 계약 이위는 설명할 방법이 없다.

둘째, 묵자의 상동의 국가론과 맹자 한비자 등의 국가론과의 비교이다. 이 셋을 비교해 보면 묵자의 국가론은 선명해진다. 맹자와 한비자가 왕정 군주정을 지향하는 반면, 묵자는 그것과 반대가 된다. 또한 법가가 최대 국가를 주장한다면, 묵자는 최소 국가로 나간다.

맹자와 한비자의 군주정과 대비되는 국가 이론을 묵자는 주장한다. 그런 점에서 묵자는 계약론을 주장했다고 추론할 수는 있다.

상동 이론은 국가 권력의 정당성, 지배의 정당을 따진 것이다. 어떤 경우에 권력이 정당한가? 중국 역사상 이런 이렇게 따진 이는 묵자가 유일하다. 이런 식으로 지배의 정당성을 물을 때, 가장 합리적인 답은 계약 이론이다.

(5) 국가 구성 이론으로서 계약론은 특수하다. 사회 계약론이라 해서, 개인들이 모여서 계약한다는 도장을 찍는 것이 아니다. 사회 계약론은 국가라는 공동체 건설의 방법을 논의하기 위한 가설이고, 가정이다.

서양의 경우 사회 계약론은 왕권 신수설에 대항하는 이론으로 제시되었다. 왕권은 위에서 아래로 신이 준 것이 아니다. 반대로 아래에서 위로 백성들의 계약으로 국가의 최고 권력(주권)이 성립한다. 이를 통해서 고대에서 근대까지 주된 정치 체제였던 왕정-군주정은 무너진다. 그리고 공화정이 일반적인 국가 체제로 정착을 한다.

「상동」 편을 보면, 태초에 국가가 없으므로 개인들이 이익 주장을 해서 혼란하다. 이를 마을 단위에서 조정하는 자는 이장, 지역 단위는 향장, 나라 단위는 정장이다. 그리고 이장은 마을에서 추대한다. 향장은 이장들이 추대한다. 정장은 향장들이 추대한다.

이는 사회 계약론의 기본적인 골격을 그대로 가지고 있다. 국가의 권력이 아래에서 백성에서 위로 올라가면서 성립한다. 이는 정복 전쟁을 통해서 만드는 정복 국가와는 정반대의 것이다. 정복해서 얻은 것으로 세운 국가는 이런 식의 윗사람 추대와 이익 조정이 있을 수 없다. 정복 국가에서 관리와 백성의 관계는 주인과 노예의 관계에 다름 아니다. 이것이 왕정의 본질이다.

5.6, 묵자와 홉스, 로크

묵자와 홉스, 로크는 국가 구성 이론에서 서로 비슷한 점을 공유한다. 묵자는 태초를, 홉스와 로크는 자연 상태라는 백지 상태를 가정한다.⁶¹⁾ 여기에서 어떻게 사람들이 통치 기구, 즉 정부와 국가를 구성하는지를 논리적으로 추론한다.

1) 묵자와 홉스

(1) 홉스는 아리스토텔레스의 ‘정치적 동물’로서의 인간에 대한 관념을 명시적으로 거부한다. 그가 보는 인간은 선천적으로 사회성을 지닌 존재가 아니다. 국가는 인간들의 특별한 노력과 의지에 의해 만들어진 인위적인 구성물이다.⁶²⁾

홉스에 따르면, 인간의 본성은 이기적이다. 자신의 이익을 위해 공격적이고 파괴적인 행동을 한다. 그 결과 서로 싸우게 된다. 자연 상태의 큰 단점은 폭력에 노출된 인간이 죽

61) 경험론의 인식론에서는 사람의 마음을 백지(타블라 라사)로 본다.

62) 문지영 지음 『홉스 & 로크 - 국가를 계약하라』, 김영사, 2016. 59-60쪽

음의 공포에 시달린다는 점이다. “만인에 대한 만인의 투쟁”의 원인은 인간 본성의 문제에서 발생한다. 문제의 원인은 경쟁심, 자신감의 결여, 공격성, 명예욕에 있다. 그리고 법규정 이전의 사람들은 자신의 행동에 대한 죄의식을 갖지 못했다.

국가 수립의 목적은 자연 상태의 공포를 종식시키고, 개인들의 안전을 보장하기 위한 것이다. 이를 위해서는 국가가 최대의 권력, 즉 주권적인 힘을 발휘하여, 구성원을 굴복시킬 수 있어야 한다.⁶³⁾ 죽음의 공포에서 해방되고 목숨의 안전한 보장을 위해서 공동의 권력(common power)이 필요하다. 홉스는 이를 구약 성경에 나오는 괴물 물고기 ‘리바이어던’이라 한다. 리바이어던은 공동의 방어와 평화를 위해 힘과 수단을 이용할 수 있는 인격체이다. 국민이 자기 처분권을 통치자에게 넘기면서 계약 관계가 이루어진다. 이처럼 국가는 개인들이 자신의 안전과 이로움의 극대화를 위해 스스로 창조한 실체이다.

(2) 목자는 논리적이고 경험론적 사유를 통해서 국가의 구성 원리를 밝힌다.

목자와 홉스는 그 시대적 배경에서 큰 영향을 받았다. 그들은 정복 전쟁의 시대를 살았다. 이런 시대 상황 때문에 국가의 필요성을 따지게 되고, 또한 국가가 없는 최초의 상태를 투쟁으로 보게 된다.

그들은 국가의 성립 과정과 구성에 대해서 논리적이고 경험론적인 방법으로 접근한다. 국가 구성의 원리를 찾기 위해서 먼저 태초의 자연 상태를 가정한다. 이런 사유 실험은 논리적 추론이다. 국가가 없는 태초의 상태에서 인간은 각자의 이익만을 챙기려 한다. 그래서 서로 싸우게 된다. 이는 경험론적 접근이다. 감각 경험에서 욕망이 생기고, 욕망 때문에 사람들은 자기 이익을 추구한다. 태초의 혼란과 폭력이 개인의 의로움(義), 즉 이익의 쟁취에서 비롯된 것이다.

목자의 성악설은 경험론에 근거를 둔다. 사람이 감각 경험을 하면 욕망이 생겨난다. 욕망은 이기심으로 드러난다. 개인의 욕망은 끝없이 증식한다. 따라서 외부적 규제(국가)가 없는 한 개인들은 다툼과 투쟁에서 벗어나기 힘들다. 이 투쟁에서 강한 자는 끊임없이 강해지려 하고, 약한 자는 비참하고 절망적인 상황을 벗어날 수 없다. 이런 혼란이 태초의 자연 상태이다. 이는 성악설의 귀결이다.

태초의 상태에서 개인들이 자기 이익을 관철하기 위해서 서로 싸운다. 이때 이들을 제어하는 상위의 힘이 없다면, 강자가 약자를 정복하고 유린할 것이다. 강자의 이익은 극대화되지만, 약자는 이익이 없어진다. 제로섬 게임이 된다.

이를 막기 위해서 개인들의 다툼을 조정할 상위의 장치가 필요하다. 갈등을 판결할 상위의 심급(審級)이 있어야 한다. 이를 위해서 다투는 개인들을 포함한 그 단위의 사람들 가운데 현명한 자를 뽑아서 중재자로 만든다. 현자가 중재하면, 개인들은 그것을 따라야 한다(尙同). - 여기에는 많은 조건이 달려 있다.

어떤 조건이 필요한가? 현자의 조건은 겸애이다. 분쟁 당사자인 개인들 중 어느 누구도 편애하거나 차별해서는 안 된다. 모두를 다 사랑해야 한다. 이것이 겸애(兼愛)이다. 겸애는 공정한 판결, 공평한 분배를 의미한다.⁶⁴⁾

분쟁 해결을 의뢰하는 개인들의 조건은 무엇인가? 현자의 조정에 반드시 따라야 한다.

63) 앞의 책 62쪽

64) 이런 점에서 겸애는 존 롤즈의 ‘무지의 베일’과 비슷한 개념이다.

불복한다는 것은 현자를 뽑는 계약을 위반하는 것이다. 현자를 뽑는다는 것은 현자의 결정을 반드시 따른다는 것을 의미한다. 이는 달리 말하면, 개인들이 자기 처분권을 현자에게 넘긴다는 말이다.

이렇게 되면, 강자가 일방적으로 이익을 보거나, 약자가 개털리는 일이 없게 된다. 이렇게 이익이 줄거나 늘지만, 전체적으로 보자면, 자연 상태에서 개인들이 싸울 때에 비해서는 이익의 총량은 극대화된다.

사람들은 ‘힘의 균형’과 이익의 극대화를 위해 공동의 ‘힘의 필요성’을 느낀다. 자기 보존의 욕구는 ‘공동의 힘’에 의해서 절제되고 극대화될 수 있다고 홉스와 목자는 얘기한다. 자기 처분권을 통치자에게 맡긴다. 이것은 강자에게 이익이 되고 약자에게는 불리할 것이다. 이들 관계 속에서 없을 수 없다. 이익의 극대화를 위해서는 서로의 양보와 합의는 필수적이다. 목자는 이런 불안한 관계를 논리적으로 풀어내려 한다.

이러한 구조에서 목자는 국가 구성과 통치의 이론을 만들어낸다. 조정자로 뽑힌 현자들이 국가의 지배층이 된다. 이들이 국가를 구성한다. 이들의 임무는 개인들의 이익 다툼을 공정하게 조정하는 것이다. 따라서 지배자에게는 ‘겸애(兼愛)’가, 피지배자에게는 ‘상동(尙同)’이 요구된다. 이익 다툼의 조정이라는 것은 실제로는 겸애와 상동의 교환이다. 이것이 국가 체제의 근간이다.

(3) 홉스는 근대적인 경험론을 바탕으로 국가론을 내세웠다. 홉스는 경험론적으로 인간의 본성과 행동을 이해하고 이것을 국가 구성과 정치 이론에 적용했다. 이 결과가 『리바이어던』이라는 책이다. 이는 영국 경험론의 선구적 저서이다.

홉스는 경험론에서 철저한 성악설로 나간다. 태초의 자연 상태에서 인간들은 자기 이익 때문에 서로 늑대처럼 싸운다. 이 싸움은 너무 극악해서, 막강한 힘이 아니면 제어할 수 없다. 그래서 인간들이 계약을 맺어서 국가를 만든다. 국가는 개인의 싸움을 제어한다. 이 국가는 극강의 힘을 가진다. 이를 홉스는 ‘리바이어던’이라는 괴물 물고기에 비유한다.

홉스는 이 국가를 왕국으로 본다. 국가는 사실상 왕과 같다. 리바이어던은 왕을 의미한다. 이 왕은 국가의 모든 개인을 복종시킬 수 있는 최고의 힘을 가진다. 이런 왕의 존재로 인하여 자연 상태의 혼란은 종식된다.

문제는 자연 상태에서 투쟁을 하던 개인들이 계약을 맺을 수 있는가? 계약을 맺은 결과가 절대적 권력을 갖는 군주를 뽑는 것인가? - 이는 경험론으로 합리화시킬 수 없는 것들이다. 이런 문제 때문에 로크가 새로운 계약론을 들고 나왔다.

(4) 목자와 홉스는 공통점과 차이점이 있다. 전체적으로 보자면 그 둘의 차이점이 더 크다. 그러나 공통점도 무시할 수 없다.

태초의 자연 상태를 가정해서 사유 실험을 한다는 점, 그리고 자연 상태의 개인들은 서로 이익 때문에 싸운다. 이 싸움을 종식시키기 위해서 상위의 조정자를 가정하는 것, 그리고 이 조정자가 결국 국가를 구성한다.

이런 점은 양자가 같다. 그러나 세부적으로 들어가면 서로 많이 달라진다. 세부 사항은 아래에서 설명을 하겠다.

홉스의 경우, 자연 상태에서 투쟁하는 개인들이 자발적으로 계약을 맺을 수 있는가? 이는 논리적으로 불가능할 것이다. 개인들은 자기 이익만을 내세울 뿐, 상대와 양보 타협할

리가 없다. 그것보다 더 나가서 계약을 하는 것은 어렵다.

목자의 경우, 어떤 범위 안에서 사람들이 다투다가, 이를 조정하기 위해서 자기들 안에서 조정자로 현자를 뽑는다. 이런 추대는 일종의 계약설이라 할 수 있다. 현자는 검애를 하고, 아래 사람들은 상동을 한다. 검애와 상동의 맞교환인 계약이다. 문제는 목자가 명시적으로 '계약'이라고 말한 적이 없다.

홉스는 계약이 불가능하고, 목자는 계약을 명시적으로 말하지 않는다. 그러나 계약이라는 점에서 양자는 비슷한 점이 있다.

2) 홉스와 로크의 차이

정치 사상사에서 홉스와 로크의 차이는 중요하다.

(1) 홉스와 로크의 자연법은 차별성이 있다. 로크는 자연법을 '자기 보존'이라는 지극히 인간적인 목적과 동일시하려는 홉스 식의 단순화를 거부한다. 홉스가 이기적 개인이라는 개별적 존재가 사는 자연 상태를 거론한다면, 로크는 친밀감으로 구성된 가족 관계와 상하 관계가 존재하는 자연 상태를 상정한다. 로크는 소유권과 소유권의 정당화를 자연권에서 찾고자 했다. 소유권은 개인 각자에게 있다, 반면 홉스는 소유권을 리바이어던에게 종속시키고자 했다. 이 재산권에 대한 이견에서 로크는 국가 성립의 필요성을 제시하게 된다. 국가의 역할이 개인의 사유재산의 보호에 있음을 말한다.

(2) 자연 상태(the state of nature)에 대한 상이한 이해이다. 홉스에게 자연 상태는 각자가 스스로를 방어하기 위해 끝없이 힘을 추구할 수밖에 없는 전쟁 상태(the state of war)이다. 만인의 만인에 대한 투쟁이다. 이 결과는 리바이어던을 합리화시키는 것이다.

로크의 자연 상태에서 인간들은 모든 것을 할 수 있는 자유를 갖고 있다. 자연법을 따른다면 개인들은 평화롭게 공존할 수 있다. 이것은 신이 보장하는 천부 인권의 논리로 간다. 자연 상태를 깨는 것도 개인들이다. 자연 상태를 유지하기 위해서 계약을 맺는다.

홉스는 성약설이라면, 로크는 성선설이다.

(3) 절대 왕정에 대한 로크의 입장이다. 홉스도 사회 계약을 '동의'(consent)라는 방식을 통해 설명한다. 한 사람의 주권자에게 자신의 권리를 양도하고 복종하기로 하는 약속을 정치 체제의 형성에 중요한 근거로 제시한다. 문제는 권리를 양도받은 주권자(리바이어던)의 변경이 불가능하고, 절대적이며, 불가분한 권력이다. 이런 군주는 계약론에 따른 군주가 아니라, 정복 전쟁에 의한 군주에 해당된다. 논리적으로 문제가 있는 주장이다.

로크는 '명시적인 동의'를 사회 계약을 전면부에 부각시킨다. 다른 한편으로는 어떤 권력도 국민이 동의한 목적에 상응하지 않을 때에는 유지될 수 없다. 로크는 홉스 이전의 자연법 전통에서 말하는 선과 악을 분별하는 '올바른 이성'(recta ratio)에 비교적 근접한 견해를 고수했다. 사회적 계약에 의해서 통치자가 세워진다. 이는 절대 군주는 아니다.

홉스의 자연법이 초인간적인 도덕적 성격이 탈색된 실정법적 내용을 갖는다면, 로크의 자연법은 초월적인 존재가 만들어 놓은 인간의 조건에서 지켜야 할 도덕과 의무의 총체다.

인간의 이기적이고 충족되지 않는 욕망, 그리고 누구도 예외일 수 없는 힘의 평등이 자연 상태를 결국 공포의 지배로 이끈다는 것이다. 반면 자연 상태는 무질서한 상태가 아니

다. 단지 각자에게 자연법을 위반한 사람을 처벌할 수 있는 권리가 주어져 있기에, 공정한 심판관이 부재한 자연 상태에서 인간들은 ‘불편함’(inconvenience)을 느낄 수밖에 없다는 것이다. 이렇듯 로크의 자연 상태는 홉스와는 다른 사회계약의 내용을 체계화할 수 있는 추론적 기반을 가졌던 것이다.

3) 목자와 홉스의 차이

(1) 홉스의 자연 상태는 원자론적 개인이 개별적 존재로 살아가는 것을 말한다. 목자의 자연 상태에서 개인들은 수평적인 사회관계가 존재한다. 둘은 서로 비슷하다. 그래서 둘 다 이 사회는 혼란과 다툼으로 간다고 본다.

로크의 자연 상태는 자연법이 지배하는 사회이다. 자연법에 따르면, 각 개인의 노동의 가치와 소유권이 정당화된다. 소유권이 자연권의 지위를 가지며, 개인들 간의 권리가 상호 인정된다.

목자는 태초의 상태에서 개인들의 소유권의 정당화를 인정한다. 그는 “의로움은 이익이다”라고 한다. 개인의 이익은 의로움이다. 개인의 이익의 핵심은 소유권이다. 바로 이점에서 목자는 로크와 비슷한 점을 갖는다.

인간의 존엄이 유지되기 위해서는 국가가 필요하다. 이점에서 세 사람은 동일하다. 다만 구체적인 국가 구성 이론이 다르다. 복종과 명예는 도움을 청하면 생기나, 이것은 힘이 있어야 유지가 된다. 국가는 힘을 가져야 한다. 그래야 개인들의 이익 다툼을 합리적으로 조정해 줄 수 있다.

(2) 전체적으로 볼 때, 목자는 홉스에 가깝다. 태초와 자연 상태는 같다. 개인들의 다툼에서 국가가 생겨나는 것도 비슷하다. 그리고 국가의 맨 위에 군주를 놓는다.

① 목자의 태초 상태가 홉스의 자연 상태와 유사하다. 둘 다 경험론과 성악설이다. 그러나 목자는 리바이어던을 말하지 않는다. 온정적 통치는 아니지만, 국가가 괴물도 아니다. 형정(刑政)이라는 말을 쓴다. 정치는 형벌로 하는 것이다. 그러나 검애가 더 중요한 정치적 통치 수단이다.

② 목자가 말하는 성선설은 검애이고, 전체를 사랑함이다. 검애는 윗 사람이 아래의 이해 다툼을 조정할 때 구현된다. 천지(天志)는 하느님의 뜻이다. 검애는 루소의 일반 의지와 비슷한 것이다. 둘 다 추상적인 것이다. 그러면서도 전체적인 상황을 규정하는 것이다. 목자에서 하느님의 뜻은 검애이다. 그리고 윗사람이 이해 다툼을 조정할 때 검애의 원칙에 따라야 한다. 결국 윗사람은 하늘의 뜻을 따라야 한다.

③ 루소의 일반 의지는 시민 모두의 의지의 총체이면서, 동시에 선한 의지이다. 이것이 국가 구성의 기본적인 요소이다. 국가의 모든 방면에서 일반 의지가 구현되어야 한다. 이는 목자의 국가에서 하느님의 뜻이 모든 곳에서 구현되는 것과 비슷하다.

루소의 일반 의지는 이렇다. ㉠ 개인의 의지는 선+악이다. ㉡ 전체 의지는 개인의 의지의 총합이다. 선+악이다. 여기까지는 현실이다. ㉢ 일반 의지는 선만 있는 것이다. 이것은 이상적인 이념이다. 일반의지에 의해서 국가가 구성되어야 한다.

④ 로크의 자연법은 자연적으로 주어진 가장 이상적인 법체계이다. 생명, 재산, 자유의 보장을 위해서는 자연법에 기초해서 국가 권력이 구성되어야 한다.

⑤ 목자의 천지(天志)는 하느님의 뜻이다. 겸애는 이상적인 것이다. 일반 의지와 비슷한 것이다. 일반 의지는 선한 의지이다. 겸애 역시 선한 의지이다.

상동(尙同)은 윗사람의 조정을 아랫사람이 받아들이는 것이다. 태초 상태에서 사람들은 이익 다툼을 한다. 이는 성악설이 바탕이 된 태초 상태이다. 문제는 윗사람이 겸애에 따라서 조정했다고 하더라도, 아랫사람이 이를 받아들이는가? 받아들이게 하기 위해서 형정(刑政)이 필요하다. 그러나 근본적으로는 사람들이 성선설적 경향을 가져야 한다. 상동(尙同)은 사람들이 선(善)하니까 복종하는 것이고, 악(惡)하면 복종하지 않는다. 형정을 말하는 것은 홉스의 리바이던과 비슷하다. 그러나 성선설적 요소는 로크와 유사하다.

⑥ 목자의 시작은 홉스와 동일하나 해결 부분에서는 로크와 비슷하다. 목자는 전국시대의 정복 전쟁을 반대한다. 대신에 겸애와 상동의 원칙을 말한다. 목자는 홉스의 자연 상태의 문제점을 감지했을 것이다. 이 상태에서는 계약이나 현자 추대보다는 정복 전쟁으로 갈 것이다. 그래서 목자는 로크의 노선과 동일 선상에 선다. 결국 경험론이 다 성악설은 아니다. 로크와 목자는 성선설로 향한다.

로크와 루소의 성선설의 장점은 계약이 가능하다는 것이다. 단점은 비현실적이라는 것이다. 로크의 태초는 자연법이 실행되어서, 행복과 자유가 있다. 루소의 자연 상태도 로크의 것과 비슷하다. 루소는 그것이 깨지므로, 혼란이 일어났다고 본다. 다시 질서를 유지하기 위해서는 개인들이 일반 의지에 복종해야 한다. 일반 의지가 국가로 구현된다.

로크의 자연법과 루소의 일반의지가 현실에 구현된 것이 국가이다.

4) 목자의 근대성

목자는 시대를 너무 앞서간 사상가였다. 기원전인 전국 시대 초기에 이미 서양 근대에 나타나는 사상들의 싹을 목자가 가지고 있었다.

(1) 목자는 다음과 같은 단순한 이분법적 논리에 근거한다. 방어적인 방법을 써서 온전하게 자신의 생명과 삶을 유지하느냐? 아니면 공격과 정복을 통한 살인으로 타인의 삶을 지배하느냐? 양자의 선택이다. 목자는 후자의 선택을 비난하며 반대한다. 후자의 비생산적 파괴가 파멸의 길로 가는 것을 우려했다. 목자는 전자를 선택한다. 이것이 비공(非公)이다. 정복 전쟁을 해서 약탈하는 대신에, 스스로 생산을 늘리고 서로 교역하는 체계로 가자는 것이다. 목자는 정복 전쟁의 결과 단 하나의 나라만 살아남는 일국 통일 체제로 가기 보다는, 모든 나라가 함께 어울려 사는 다국 공존론을 주장한다. 반대로 법가나 한비자는 부국강병(富國強兵), 군국(軍國, 국가의 군대화), 인주(人主, 사람의 주인, 군주)를 내세워 정복 전쟁의 노선으로 매진한다. 한비자는 정복 전쟁을 정당화한다.

고대와 중세 시대의 정복전쟁은 제로섬 게임이다. 이웃 나라를 정복하고 약탈하여 초토화시킨다. 고대의 정복 국가와 중세의 봉건 국가는 정복 전쟁의 산물이다. 정복 전쟁은 개인을 노예화시켜서 자유를 박탈하고, 사유 재산을 약탈한다. 중국 고대에서 영정(嬴政), 한비자, 상앙, 법가가 정복 전쟁을 대표한다.

서양 근대는 이런 정복 전쟁의 논리에 대한 반박과 반대 이론을 내세운다. 개인의 생명, 자유, 사유 재산은 천부인권이고 자연법이 규정한 것이다. 이것을 보장하는 장치가 사회

계약이고, 그것을 행하는 기관이 국가이다. 묵자의 상동(尙同)과 비공(非攻)도 또한 정복 전쟁에 대한 반대 이론이다.

(2) 묵자는 실리적인 면을 추구한다. 비공(非攻) 절용(節用) 절장(節葬)이 그것이다. 정치 행위는 이익의 극대화로 향해야 한다. 묵자가 말하는 이익은 물질적인 것이다. 백성의 세 가지 근심을 “배고픔, 추위, 노동으로 과로함”이라 한다. 국가는 이것을 해결해야 한다.

묵자는 경험론자이다. 사람에게 필요한 것은 물질적인 혜택이다. - 물질적 욕망을 긍정 하는 것은 서양의 경우, 근대 자본주의 이후에 나타난다. 이런 점에서 묵자는 근대적이다. 반면 유가는 윤리 도덕을 추구하면서, 물질적 욕망을 죄악으로 본다.

(3) 막스 베버는 자본주의 발생을 청교도 윤리에서 찾았다. 그는 청교도 윤리를 근대와 전근대를 나누는 분수령으로 본다. 왜 그러한가? 인간에게 이기심은 원래 있었다. 이기심만 있고 윤리가 없으면 이익을 보기 위해 노동을 하겠는가? 아니면 약탈 전쟁을 하겠는가? 근대 이전에는 정복 전쟁으로 약탈하는 것이 주류였다. 그러나 자본주의 이래로 자신의 근면한 노동으로 부를 창출하려 한다. 이것은 신의 축복이다. 이것이 청교도 윤리이다.

고대와 중세는 힘이 결정했다. 힘센 자가 약한 자를 정복해서 약탈한다. 정복 전쟁에는 윤리가 없다. 최고 권력자에게는 윤리의 기준이 적용되지 않는다. 국가 관계처럼 국내의 지배 체제도 정복 전쟁 논리가 적용된다.

묵자의 상동은 개인의 노동의 산물을 인정하는 체계이다. 개인들의 이익은 의로움이다. “義는 利이다.” 이는 국가가 보호해 주어야 한다. 다만 개인들의 이익이 충돌해서 다툰 때, 국가는 그것을 조정해 준다. 이는 개인의 사적인 이익을 보장하는 체제이다.

이는 또한 정복 전쟁의 약탈을 철저히 부정하는 논리이다. 이처럼 국내에서 개인들의 이익을 보장하는 체제는 국가 관계에도 적용된다. 묵자는 모든 국가의 존립을 인정한다. 그리고 타국을 공격하여 약탈하기 보다는 자국의 땅을 개간하고, 생산을 늘려 교역하는 것이다. 이것이 비공(非攻) 이론이다.

묵자는 타인의 이익을 빼앗지 말고 자기 노동으로 살 것을 주장한다. 이는 상동과 비공의 이론의 핵심이다. 이점에서 묵자는 근대적이다.

6. 비공(非攻) - 국제 관계론

6.1, 비공(非攻)과 국제 질서

1) 비공과 다국 공존

‘非攻’은 “공격을 비난하다, 부정한다”는 말이다. 이는 정확하게 말하자면, 공격 전쟁을 부정하고, 방어 전쟁만 인정하는 것이다. 이런 점에서 묵가 집단은 성 방어를 위탁받아서 먹고 살았다. 성 방어에 관한 한 묵가 무리는 당시에 최고의 군사 전문가들이었다.

남을 공격을 하지 않되, 남의 공격에 대해서는 철저히 방어하는 것, 이는 무장 중립이라 할 수 있다. 이것을 중국 전체에 확대를 한다면, 다국 공존론이 된다. 그리고 현상 유지 이론이다.

이를 다시 역사에 적용시키면, 주나라의 봉건제와 같다. 봉건 제후국들이 평화롭게 공존하면서, 현상을 유지하는 것이다. 주(周)의 봉건제는 공자가 부활시키고자 했다. 이를 이어받아서, 국제 관계에 적용한 사람이 묵자이다.

* 전국 시대에 군주들은 주나라의 봉건제를 철저히 배척하고, 반대로 이웃나라를 침공해서 정복하려 들었다. 모두가 모두에 대해서 정복 전쟁으로 나가면, 그 귀결은 단 하나의 나라가 다른 모든 나라를 멸망시키는 것이다. 이는 참혹한 결과이다.

묵자의 다국 공존론은 가장 이상적인 국제 관계의 모습이다. 반대로 1국의 천하 통일은 최악의 모델이다. 중국 역사는 최악으로 갔다. 그리고 계속 그 최악의 모델을 반복했다.

묵자의 비공은 여전히 중국의 목표이다. 중국이 배워야 하는 것이다.

2) 국제 관계에서 분쟁 조정자

국제 관계에서는 국가들 사이의 분쟁을 조정하는 상위 조직이 없다. 또한 그런 조직이 만들어지기도 어렵다. 따라서 국가들은 치열하게 경쟁하고 싸우게 된다.

(1) 겸애는 전체를 다 사랑함이다. 이것이 반대로 드러난 것이 ‘공격하지 않음’이다. 이는 국내와 국외, 두 측면에 다 적용시킬 수 있다. 나라 안에서 보자면, 개인들 사이의 이해 갈등과 다툼이 공격을 유발한다. 이 경우, 윗사람(국가)이 다툼을 조정하고, 분쟁 당사자가 이를 받아들인다. 이래서 공격을 제거하고, 조화를 이룰 수 있다. 이것이 상동 이론이다.

그런데 나라와 나라 사이에는 이렇게 분쟁을 조정할 윗사람이 없다. 국가 사이에는 상동을 할 주체가 없다. 그래서 제후국들은 남의 나라를 공격한다.

이는 계약론의 측면에서 볼 수 있다. 상동 이론에 따르면, 국가 안에서 개인들 사이에서 계약이 가능하다. 개인들이 이익 다툼을 하면, 이를 조정해 줄 윗사람을 뽑는다. 윗사람은 겸애를 가지고 분쟁을 조정한다. 이는 일종의 계약 관계이다. 윗사람들이 국가를 구성한다. 이런 계약을 통해서 국가 체제가 성립한다. 국가의 일차적 임무는 개인 사이의 분쟁을 조정해 주는 것이다.

(2) 국가들 사이에는 일시적 계약은 가능하다. 그러나 개인들이 계약을 맺어서 국가를 만드는 것과 같은 것은 불가능하다. 왜냐하면 각국이 서로의 이해관계가 다르다. 설사 계약으로 어떤 동맹 체계가 만들어져도, 그것을 깨면 응징하기 쉽지 않기 때문이다. 개인 사이의 계약은 자신들의 윗단계를 만든다. 윗단계의 윗사람이 국가를 이룬다. 국가는 개인들의 집합과는 또 다른 조직이다. 반면 국가들 사이에는 계약을 통해서, 그 국가의 상위 조직을 만들 수 없다. 상위 조직은 그 국가를 조정하고 제어하며, 상과 벌을 준다. 당시의 제후국은 최종적 조직이었다. 그 위의 상위 조직은 없다. 그 상위 조직을 국가들 사이의 계약으로 구성할 수 있는가? - 아마 어려울 것이다.

주나라의 천자는 상위 조직이다. 이는 계약이 아니라, 정복 전쟁으로 수립된 것이다. 정복 전쟁은 통일 국가라는 상위 조직을 만들 수 있다. 그러나 정복 전쟁은 주나라처럼 봉건제가 아니라, 진시황처럼 군현제 국가로 가게 된다. 정복의 결과를 자신의 직할지로 편입하지, 그것을 봉건 제후국으로 만들지는 않기 때문이다.

다시 말해서, 계약으로는 제후국을 제어하는 상위 조직, 상위 국가를 만들기 어렵다. 반대로 정복 국가는 상위 국가를 만들 수는 있다. 그러나 하위 국가, 즉 제후국을 인정하는 것이 아니라, 모두 없애 버린다. 따라서 정복 국가는 다국 공존이 아니라, 일국 독식 국가가 된다. 요컨대, 계약이던 정복이던 간에 다국 공존 체제를 만들기 어렵다. 현재 우리는 계약으로 UN이라는 체제를 만들었다. 그러나 그것은 상위 국가가 아니다.

(3) 전국 시대로 보자면, 묵자의 이론처럼 비공의 다국 공존 체제는 이루어지기 어렵다. 그렇다고 주나라의 봉건제처럼 제후국의 공존 형태도 세워지기 어렵다. 오직 정복 전쟁의 귀결인 '천하 통일 국가'만 가능했다. 좋게 말해서 통일 국가이고, 실제로는 다른 나라를 다 잡아먹은 괴물 국가이다. 이는 살인(殺人)을 먹고 자란 악마라 할 수 있다.

진시황은 중국을 통일하여 세계 국가를 세웠다. 이는 가산(家産) 국가이다. 국가는 군주 개인의 재산이다. 정복 전쟁으로 다른 모든 사람, 모든 국가의 재산을 다 약탈하고 뺏아서 진시황 영정이라는 한 개인에게 귀속시킨 것이다.

주나라 봉건제라는 세계 국가 체제가 무너지고, 춘추 전국이라는 혼란의 시대가 왔다. 그리고 정복 전쟁의 귀결로 만들어진 진나라의 통일 국가는 기존의 제후들을 다 멸망시킨 최악의 것이었다.

(4) 묵자의 비공론이 목표로 하는 것은 주나라의 봉건제이다. 이점에서 묵자는 공자의 이상을 충실하게 이어받았다. 공자는 주나라의 체제를 이상으로 생각했다. 맹자는 의로움에 의한 정복과 천하 통일을 주장한다. 이런 점에서 맹자는 봉건제를 실질적으로 부정한다. 맹자는 공자의 이상인 봉건제를 사실상 부정한다.

6.2, 정복 전쟁과 통일

1) 다국 공존이 깨지는 이유, 구조

묵자가 비공을 주장하는 가장 큰 이유는 전쟁에 의한 손해와 피해를 막으려는 것이다. 이것은 겸애와 천지(天志)를 행하는 것이기도 하다. 묵자는 국내적인 겸애를 국제적인 관

계에도 적용시킨다. 그것이 비공이다. 국가의 내부적으로 볼 때, 개인들이 서로의 이익을 인정하는 과정에서 상동의 체계를 만든다. 상동은 겸애와의 교환을 통해서 국가의 내부적 질서와 평화를 구축한다. 그런 상동-겸애의 체계를 국제 관계에도 적용할 수 있는가? 그래서 평화와 질서를 이룰 수 있는가?

전국 시대 당시 중국은 정복 전쟁의 마당이었다. 원래 주나라의 봉건제 아래에서는 천자 제후 대부 등이 서로 공존했다. 춘추시대에 들어서면서 공존이 깨진다. 제후가 천자를 공격하고, 제후들끼리 싸웠다. 그 다음에는 대부가 제후를 공격했다. 전부 하극상이다. 위에 덤벼드는 이유는 강자이기 때문이며, 나아가 더 강자가 되기 위해서이다. 더 강자가 되기 위해서는 이웃 사람 이웃 등과 싸워서 이겨야 한다. 그래서 춘추 시대 이래 중국은 정복 전쟁으로 치달는다.

춘추시대가 되면 천자의 권위가 무너진다. 그리고 제후들끼리 싸운다. 나아가 제후국 안에서도 대부들이 반란을 일으킨다. 이런 혼란이 일단락된 것이 춘추 말 전국 초기이다. 전국 시대에 들어서면, 더 이상 국내적으로 대부들의 반란이 없었다. 그러나 국외적으로 제후국 사이의 전쟁은 치열하게 되었다.

춘추 시대 이래로 주나라의 천자는 허수아비였다. 아무런 힘이 없었다. 그래서 제후국들이 서로 싸워서 멸망시킨 결과 7국만 남게 된다. 노(魯) 송(宋) 등(滕) 위(衛) 중산(中山)국 등 소국은 전국시대 중기까지 존재했지만, 사실 의미가 없었다.

7국이 정복 전쟁을 통해서 천하를 통일하려 했던 때가 전국 시대이다.

주나라의 봉건제에서 다국 공존이 깨진 이유는 제후나 대부들이 강자가 되려는 야심 때문이었다. 강자가 되기 위한 전쟁의 1단계가 일단락 된 때가 춘추시대 말기였다. 곧 이어서 2단계가 시작된다. 전국시대 초기에 제후국들은 다음과 같은 양자택일을 해야 했다. ① 7국이 공존할 것인가? ② 7국이 서로 정복 전쟁을 해서, 최강자 1국이 다른 나라를 멸망시키고 통일할 것인가?

이 가운데 중국은 ②의 통일로 간다. 목자는 ①의 다국 공존을 제시한다.

2) 정복 전쟁에서 살아남는 방법

전국 시대에 7국은 서로 싸워서 이웃을 멸망시키고, 강자가 되고, 최종적으로 천하를 통일하려 했다. 전국 시대 중기가 되자 7국의 강약이 드러나기 시작했다. 최강자는 진나라, 최약체는 한나라(韓國)이다. 전국시대 초에는 위나라가 강했지만 중기 때에 급격하게 약화된다. 초나라와 제나라는 초기부터 말기까지 강한 나라였다. 전국시대 말기에는 조나라가 강했다.

전국시대 후기에는 진나라의 통일이 거의 확정적이었다. 이에 망할 수 밖에 없는 6국이 생존을 위해서 선택할 수 있는 방법은 다음 둘이었다.

① 합종책 - 세로로 합하기 ; 약자들이 연합하는 것이다. 약자들의 연합은 강자에 대항할 수 있다. 합종책은 이상주의이며, 성선설을 바탕으로 한다. 참가한 나라 모두가 서로에게 선의를 가지고 신뢰하면서 동맹에 최선을 다해야 합종이 유지된다. 그러나 6국은 춘추 시대 이래 서로 치열하게 싸운 관계이다. 은혜와 원한이 복잡하게 얽혀 있었다. 다른 나라에 선의를 가지기 어려웠다. 게다가 합종이 성공해서 6국의 생존이 보장되면, 6국 안에서

강자가 진나라 대신 최강자가 되려고 한다. 그래서 다른 나라를 침공한다. 초나라가 대표적이다. 이래서 합종은 깨질 수 밖에 없었다. 합종의 성공은 합종을 깨트리는 역설이 발생한다.

현재의 유럽 연합은 합종에 가깝다. 이 체제를 만든 동력은 1차 2차 세계 대전 때문이다. 서로 싸우다가 공멸할 위기에 처했기 때문에 단합을 한다. 인간은 공멸의 현실을 겪어 봐야 두려운 결과를 인식한다. 이 공포가 합종을 이끈다. 중국은 전국 시대 이래로 계속 전쟁을 했지만, 이런 반성의 결과로 완벽한 합종으로 간 적이 없다. 다만 진시황이 죽고 난 뒤에 전국에서 반란이 일어난다. 6국이 부활을 했고, 다른 호걸들도 봉기를 했다. 이들 모두는 진나라의 타도를 목표로 완벽하게 합종을 했다.

② 연횡책 - 가로로 연결되기 ; 약자가 최강자에게 붙어서 생존을 도모하는 것이다. 이는 현실주의적 선택이다. 전국시대에 최강국은 진나라였다. 6국이 개별적으로 진나라와 계약을 맺어서 진나라에 복종하는 대신, 진나라가 그 나라의 생존을 보장하는 것이다.

연횡책의 열쇠는 진나라가 쥐고 있었다. 진나라가 진심으로 연횡을 했더라면, 진나라는 주나라를 대신해서 천자국이 되었을 것이다. 그리고 6국은 봉건 제후국이 된다. 이것도 하나의 방법이다.

연횡을 주장했던 대표적인 사람이 장의(張儀)였다. 장의는 6국을 돌면서 연횡을 팔았다. 그래서 6국의 재상이 된다. 그런데 장의는 실제로 연횡을 할 생각이 없었다. 진나라 역시 만찬가지였다. 결국 장의의 연횡은 거대한 사기극이 된다. 진나라 역시 연횡의 댓가로 이 약소국에서 땅을 받았다. 그리고 배신을 해서 그 나라를 쳤다. 장의나 진나라나 연횡을 사기치는 수단으로 이용했다. 전국시대에는 힘이 결정했고 윤리 도덕은 완전히 무시되었다. 원래 국가는 윤리 도덕의 구현체여야 한다. 그러나 진나라는 사기와 배신 협잡을 바탕으로 깔면서 무력으로 밀어붙였다. 그 결과 진시황의 통일 국가는 바로 망하게 된다. 이런 것의 결정판이고 화신이 조고였다. 그는 진시황이 죽자마자 진나라를 완전히 도륙했다.

연횡을 진지하게 생각했던 사람이 여불위가 『여씨춘추』에서 그린 천하의 모습은 주나라의 봉건제와 비슷한 것이다. 6국과 진나라가 조화를 이루어서 공존하는 것이다. 이것을 『여씨춘추』에서는 12달의 월령(月令)에서 볼 수 있다.

③ 통일과 멸망 ; 진시황 영정은 봉건제 모델을 거부하고, 군현제로 간다. 그는 합종도 연횡도 모두 깨뜨린 것이다. 그래서 영정은 자신의 아버지와의 같은 여불위를 죽였다. 죽인 이유는 여불위가 봉건제 모델을 주장했기 때문이다.⁶⁵⁾ 이는 진나라의 주도하에 6국이 공존하는 것이다. 여불위를 죽이고 그는 본격적으로 무자비하게 6국을 멸망시켰다.

6.3 비공의 이론

1) 전쟁은 범죄이다.

아래의 인용문은 비공 상편이다. 상편은 하나의 논증으로 이루어져 있다. 이웃나라를 공

65) 사마천은 이사가 한비자를 죽였다고 한다. 그러나 실제로는 진시황이 죽인 것이다. 한비자는 진나라가 한나라의 생존을 보장해 주는 봉건제를 주장했다. 진시황은 이런 7국 공존론을 주장하는 모든 사람을 다 제거했다. 진시황은 극렬하게 사상을 탄압했다.

격하여 약탈하는 것을, 남의 것을 훔치는 것과 비교한다. 그래서 공격 전쟁을 비판 부정한다. 이는 예를 들어 논증한 것으로, 공격전쟁의 부당함을 논리적으로 증명한 것이다.

이 상편은 중·하편과 내용이 완전히 다르다. 후자는 비공의 문제점을 지적하고 마지막에 이를 삼표로 증명한다. 이는 다른 10론의 편들과 형식이 같다. 반면 상편은 완전히 형식이 다르다. 상편의 논증은 아래처럼 명쾌하다.

이제 한 사람이 있어서, 남의 과수원과 밭에 들어가서 그 복숭아와 자두를 훔쳤다. 못 사람이 들으면 그를 비난하고, 위로 정치를 하는 자가 얻으면 그를 벌준다. 이는 왜인가? 남을 어그러뜨려서 스스로를 이롭게 했기 때문이다.

남의 개와 돼지, 닭과 새끼 돼지를 훔치는 자에 이르러서는 그 의롭지 못 함이 남의 과수원과 밭에 들어가서 그 복숭아와 자두를 훔침보다 더욱 심하다. 이는 무엇 때문인가? 남을 어그러뜨림이 더욱 많고, 그 인격적이지 못 함이 보다 심하고, 죄가 보태어 후하기 때문이다.

남의 우리에 들어가서 사람의 말과 소를 취하는 자는 그 인격적이지-의롭지 못 함이 남의 개와 돼지, 닭과 새끼 돼지를 훔침보다 또 심하다. 이는 무엇 때문인가? 남을 어그러뜨림이 더욱 많기 때문이다. 진실로 사람을 어그러뜨림이 더욱 많음은 그 인격적이지 못 함이 보다 심하고, 죄가 보태어 후하다.⁶⁶⁾

목자는 도둑질을 예로 들어서 전쟁을 부정한다. 과수원에서 복숭아 자두 훔치기 → 개 돼지 닭 훔치기 → 말과 소를 훔침. 이 모든 것은 사람들이 비난하면서 처벌한다. 훔침은 의롭지 않기 때문이다.

이제 크게는 남의 나라를 공격함을 함에 이르면 비난할 줄을 알지 못 하고, 그것을 따라서 기리며, 그것을 의로움이라 이른다. 이는 의로움과 의롭지 못함의 구별을 아는 것이라 이를 수 있는가?⁶⁷⁾

남의 복숭아, 개, 말을 훔치면 비난하고 처벌한다. 그런데 이웃나라를 공격해서 수많은 사람을 죽이고 다치게 한다. 다행히 이기면 몰라도 지면 나라에 손해가 막심하다. 그러나 사람들이 이것을 비난하지 않고, 오히려 칭찬하고, 의로운 일이라 한다. 이것은 틀린 것이고 그른 것이다.

이제 사람이 여기에 있어서,

검음을 보고 겁다고 함이 드물고, 검음을 보고 하얗이라 함이 많다면,

이 사람은 하얗과 검음의 구별을 알지 못 하는 것이다.

쓴을 맛보고 쓰다 함이 드물고, 쓴을 맛보고 달다 함이 많다면, 반드시 그로써

이 사람이 달고 쓴의 구별을 알지 못 한다 여긴다.

66) 今有一人，入人園圃，竊其桃李，眾聞則非之，上為政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廄，取人馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕雞豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。「비공」상1

67) 今至大為攻國，則弗知非。從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之別乎？「비공」상1

이제 작게 그릇됨을 하면 그것을 알고 비난한다.

크게 그릇됨을 하여, 이웃 나라를 공격하면,

그릇됨을 알지 못 하고, 그를 따라서 칭찬하며, 그것을 '의롭다' 일컫는다.

이것이 의로움과 의롭지 못 함의 구분을 안다 할 수 있겠는가? 이런 까닭으로

천하의 군자가 의로움과 의롭지 못 함을 구분함에 혼란되었음을 안다.⁶⁸⁾

목자는 전쟁이 틀렸음을 논리적으로 증명한다. 첫째, 닭 소를 훔침은 비난하면서, 그것보다 더 큰 손해를 끼치는 전쟁은 비난할 줄 모른다. 둘째, 검을 보고 검다 하지 않고, 희다고 한다. 이것은 완전히 틀린 것이다. 그렇다면 전쟁은 틀렸다고 해야 한다.

목자는 왜 군자들이 전쟁을 찬성하고 칭찬하는지 그 원인을 분석하지는 않는다. 그냥 논리적으로 증명만 한다. 이런 증명에 감명을 받아서, 비공을 할 군주는 없을 것이다.

목자는 군자 혹은 지식인의 위선과 거짓을 비판한다. 전쟁은 명백히 절도보다 나쁜 짓인데도, 국가적 일이라는 이유로 찬성하고 기린다. 문제는 전쟁한다고 꼭 이기는 것은 아니다. 전쟁으로 모든 것을 결정한다면, 최강자만 남고 나머지는 다 망해야 한다.

목자의 위의 논리적 증명은 이런 점을 암암리에 내포하고 있다.

2) 전쟁의 비참함과 피해, 개간과 생산

목자는 물질적 절약을 항상 강조한다. 그래서 전쟁으로 인한 막대한 소비와 비용에 대해 비판적인 시선으로 얘기한다. 그리고 전쟁의 실질적 피해자가 되는 백성의 입장을 두둔한다.

이제 군대 무리가 오직 흥하여 일어나서, 겨울에 행진함에 추울까 두렵고, 여름에 행진함에 더울까 두렵다. 이 때문에 겨울과 여름으로써 (전쟁을) 할 수 없는 것이다. 봄이면 백성이 밭 갈고 나무 심기를 폐지하고, 가을이면 백성이 거두어 수확함을 폐지하는 것이다.

이제 오직 한 계절만이라도 폐지하면 백성들이 굶주리고 춥고, 열고 배고파서 죽는 자가 이루 다 셀 수 없다.⁶⁹⁾

소극적으로 볼 때, 전쟁 때문에 농사를 짓지 못 한다. 식량이 부족해서 굶주린다. 이것보다 큰 문제는 전쟁 자체로 파괴되고 죽는 것이다.

더불어서 그 소와 말이 살찌서 갔다가 여워서 되돌리니,

가서 죽어 없어져 돌아오지 않는 것이 이루 다 셀 수 없다.

더불어서 그 진창길이 길고 멀어서 식량이 그치고 끊어져서 이어지지 아니하여

백성이 죽는 것이 이루 다 셀 수 없다.

68) 今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白，則以此人不知白黑之辯矣；少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘，則必以此人為不知甘苦之辯矣。今小為非，則知而非之。大為非 攻國 則不知非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之辯乎？是以知天下之君子也 辯義與不義之亂也。「비공」상3

69) 今師徒唯毋興起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏為者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂。今唯毋廢一時，則百姓飢寒·凍餒而死者，不可勝數。「비공」중1

더불어서 그 사는 곳이 편안하지 아니하고,
밥 먹음이 때에 맞지 않고, 굶주리고 배부름이 절도에 맞지 아니하여,
백성이 길에서 병을 앓아 죽는 자가 이루 다 셀 수 없다.
군사를 잃음이 많음이 이루 다 셀 수 없고,
군사를 잃어서 다 없어짐이 이루 다 계산할 수 없다면,
이는 귀신이 그 제주와 후손을 잃음이 또한 이루 다 셀 수 없다.⁷⁰⁾

이렇게 전쟁을 하는 이유는 이겼다는 명성을 누리고, 땅과 백성을 뺏기 위한 것이다. 그러나 꼭 이기는 것도 아니고, 이겨도 비용을 생각하면 별 효과가 없다. 전쟁하는 대신에 자기 나라의 빈 땅을 개간해서 농사를 지으면 훨씬 더 이롭다.

이제 (전차) 만대의 나라가, 빈 집터가 천개를 세어서, 이루 다 들어가지 못 한다.
널리 흐르는 들판은 만개를 세어서, 이루 다 개간하지 못 한다.
그렇다면 토지라는 것은 남음이 있지만, 왕의 백성이 부족한 것이다.
이제 왕의 백성의 죽음을 다하고, 아래 땅의 근심을 엄혹하게 하면서
그로써 빈 성을 다투면, 이는 부족한 것을 버리고, 남는 것을 중첩시킴이다.
정치를 함이 이와 같음은 나라의 힘쓸 일이 아닌 것이다.⁷¹⁾

목자는 첫째, 전쟁을 이익과 손해의 관점에서 본다. 전쟁을 하는 이유는 적의 재화를 독차지하려는 것이다. 전쟁은 승자독식 패자멸망이다. 제로섬 게임이다. 이익이 크기 때문에 위험도 크다. 승리하면 좋지만 패배하면 국가 존망의 위기에 처한다. 설사 승리하더라도 우리 편의 손실도 크다.

둘째, 이웃나라와의 전쟁과 자기 나라를 개간해서 생산을 늘리는 것을 비교한다. 전쟁과 개간을 이익의 관점에서 비교하면 개간이 훨씬 더 이롭다. 따라서 공격 전쟁보다 자기나라의 경제를 개발해야한다. 그리고 자기 나라의 부족한 물자는 이웃나라와 교역을 하면 된다. 이는 자기 나라에만 이로운 것이 아니라, 이웃나라에도 이롭다. 모두가 상생하는 길이다. 그러나 중국은 정복 전쟁의 길로만 간다.

3) 정복 전쟁의 논리

정복 전쟁을 하자는 논리는 다음과 같다. 정복을 해야 땅이 넓어지고 강대국이 된다. 정복자는 더 이상 아무도 자기 나라를 넘보지 못하게 하려고 한다. 결국 모두를 멸망시키고 최후의 승자가 되어야 한다. 이것이 정복의 논리이다.

70) 與其牛馬 肥而往，瘠而反，往死亡而不反者，不可勝數；糧食輟絕而不繼，百姓死者，不可勝數也；與其居處之不安，食飯之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數；喪師多不可勝數，喪師盡不可勝計，則是鬼神之喪其主后，亦不可勝數。「비공」중1

71) 今萬乘之國，虛數於千，不勝而入；廣衍數於萬，不勝而辟。然則土地者，所有餘也，王民者，所不足也。今盡王民之死，嚴下上之患，以爭虛城，則是棄所不足，而重所有餘也。為政若此，非國之務者也。「비공」중1

공격하여 전쟁함을 꾸미는 자가 말하여 가로되, 남쪽이면 초나라와 오나라의 왕이, 북쪽이면 제나라와 진(晉)나라의 임금의 처음 천하에 봉해졌을 때, 그 토지의 네모는 수천 리를 가짐에 아직 이르지 못 했다. 그 사람 무리의 많음은 수십만 명을 가짐에 아직 이르지 못 했다.

그로써 공격하여 전쟁한 까닭으로 그 토지의 넓음은 수천 리를 가짐에 이르렀다. 그 사람 무리의 많음은 수백만 명을 가짐에 이르렀다.⁷²⁾

이와 같은 논리는 전국시대 당시의 군주들이 광범위하게 가진 생각이다. 그래서 서로 쉽이 없이 싸웠다. 이에 대해서 묵자는 다음과 같이 반박한다.

이제 의사가 여기에 있어서, 그 박수무당과 조화를 이루어 합치하여서 천하의 병을 가진 자에게 약 처방하여, 약을 쓴다. 만 명의 사람이 이것을 먹었는데, 만약 의사 말대로 하여, 네 다섯 사람만 이익을 얻었다면 오히려 그것을 일러서 '시행할 약'이 아니라고 한다.

그러므로 효자는 그로써 그 어버이에게 먹이지 아니하고, 충신은 그로써 그 임금에게 먹이지 않을 것이다.⁷³⁾

묵자는 논리적으로 설명한다. 의사가 약을 썼는데, 만 명에 4-5 명만 나았다면, 그 의사와 약은 쓸모가 없다. 남의 나라를 공격해서 나의 땅을 넓히자 - 이것이 공격 전쟁의 이유이다. 이는 논리적으로 큰 결함이 있다.

첫째, 뺏는 나라가 있으면 잃는 나라가 있어야 한다. 모두 다 뺏기를 원한다. 이는 모순이다. 확률적으로 볼 때, 뺏기는 쪽이 될 가능성이 크다.

둘째, 뺏은 자는 뺏은 만큼 강해진다. 뺏기는 자는 뺏기는 만큼 약해진다. 그리고 이것은 시간이 갈수록 더 가속화된다. 어느 순간이 넘으면 뺏는 자와 뺏기는 자가 결정되어 고정되어 버린다. 그러면 강해지기 위해서 공격 전쟁을 하자는 말은 결국 뺏기는 자의 경우, 계속 뺏기자는 말이 된다.

셋째, 최종적으로는 단 하나의 강국이 다른 모든 나라를 다 멸망시킨다. 이는 전국 시대의 7국 공존 체제를 부정하는 것이 된다.

묵자는 이상의 세 가지 추론을 하지는 않는다. 다만 의사가 만 명을 치료했는데 4-5명만 치료한다고 말한다. 이 말에 이상의 세 가지를 다 함축하고 있다.

6.4 비공과 상동

(1) 상동(尙同)은 국내에서 윗사람이 아래의 분쟁을 조정해 주는 것이다. 아래는 위의 조정에 따라야 한다. 위와 같아짐이尙同이다. 반대로 아래가 서로 나란히 서서(下比) 자기 들끼리 싸워서 분쟁을 해결하려는 것은 엄격히 금지된다.

72) 飾攻戰者言曰：“南則荊·吳之王，北則齊·晉之君，始封於天下之時，其土地之方，未至有數百里也；人徒之眾，未至有數十萬人也。以攻戰之故，土地之博至有數千里也；人徒之眾至有數百萬人 「비공」 중2

73) 今有醫於此，和合其祝 藥之于天下之有病者而藥之，萬人食此，若醫，四五人得利焉，猶謂之非行藥也。故孝子不以食其親，忠臣不以食其君。 「비공」 중2

국제 관계에서는 윗사람이 없다. 춘추 전국 시대에는 주나라 천자가 사실상 사라졌다. 그래서 제후들이 서로 전쟁을 했다. 이는 전형적으로 ‘下比’이다. 국제 관계에서 제후국들이 서로 나란히 서서 분쟁을 한다. 다툼을 조정해 주는 자가 없기 때문에, 전쟁만이 해결책이 된다. 그래서 점점 전쟁이 심해지고 끝까지 간다. 결과적으로 최강자가 나머지를 다 멸망시키고 통일하는 길로 간다.

이 지점에서 우리는 선택을 해야 한다. 나라들이 하비(下比)를 하여 전쟁을 일삼을 것인가?, 아니면 상동의 길로 갈 것인가? 이상적으로 보자면 후자를 선택해야 한다.

문제는 국제 관계에서는 상동(尙同)이 성립되지 않는다. 왜냐하면 국가 위에서 그 국가들을 조정할 수 있는 조직을 국가들이 자발적으로 만들기는 어렵기 때문이다. 그래서 묵자는 비공(非攻)을 주장한다. 비공 체제에서는 주나라의 천자를 가정하지 않은 것이다. 다시 말해서 국가 위에 상위 조직을 만들지 않는 것이다. 만들지 않으면서도 국가들이 평화롭게 공존할 방법을 찾아야 한다. 그 방법을 묵자는 비공이라 한다.

비공은 국가 간의 약속이나 계약이 아니다. 물론 많은 나라들이 비공을 자발적으로 받아 들여야 한다. 비공은 계약 때문이 아니라 자발적인 선택이다. 국가들이 비공의 계약을 할 리가 없다. 앞서 말한 것처럼 전쟁과 개간을 비교해 보면, 개간이 이롭다. 그래서 비공을 자발적으로 선택한다.

(2) 과연 모든 나라가 비공을 자발적으로 선택하겠는가? 아니다. 일부 국가는 선택하지만, 일부는 거부한다. 이 상황에서는 비공을 선택한 자가 손해를 볼 수 있다. 공격하는 나라에게 침략을 당하기 때문이다. 그렇다면 비공을 선택한 자들이 어떻게 해야 하는가? 수비를 해야 한다. 따라서 비공은 공격 전쟁의 반대, 철저한 수비를 의미한다. 공격 전쟁의 반대는 비공을 선택한 것이고, 철저한 수비는 비공을 선택하지 않은 국가에 대비하는 것이다. 이는 비공 정책의 현실성을 높이기 위한 것이다.

과연 공격 반대, 수비 전쟁이 현실성이 있는가? 사실은 없다. 전국 시대의 7국의 국력을 비교하면 1위에서 7위가 나누어진다. 하위권은 비공을 선택할 것이다. 반면 상위 혹은 1위는 공격을 택할 것이다. 상위가 공격하고 하위가 수비하면 누가 이기겠는가?

결국 비공의 성패는 1위 혹은 상위 국가가 비공을 선택하는데 달려 있다. 과연 그들이 선택하겠는가? 여기에는 두 가지 답이 있다. 하나는 성선설에 따라서 그들이 선택한다고 본다. 또 하나는 성악설에 따라서 선택하지 않는 것이다. 이 지점에서 묵자는 성선설로 간다. 그런데 묵자는 사람의 마음에서 감정 욕망만 인정한다. 경험론이면서 성악설이다. 그렇다면 강자가 어떻게 비공을 선택하겠는가? 이 지점에서 묵자는 하느님의 뜻을 말한다. 하늘의 뜻은 겸애이다. 약자를 공격하지 않는 것이 진정한 강자이다. 문제는 강자가 하느님의 뜻을 무시하고 거부하면 어쩔 수 없다. 정복 전쟁의 길로 간다.

전국 시대에 전자인 성선설과 비공을 선택한 자는 여불위이다. 『여씨춘추』가 그리는 세계는 모든 개체가 조화를 이루는 것이다. 후자인 성악설과 공격을 선택한 자는 진시황이다. 그는 하늘의 뜻을 무시하는 것을 넘어서서 그 자신이 신으로 자처했다.

(3) 비공의 선택은 최종적으로 하늘의 뜻을 따르는 것에 달려 있다. 하늘의 뜻을 거부한다고 바로 하늘이 보복하지는 못한다. 따라서 진시황 영정처럼 대놓고 무시할 수 있다. 그렇다면 묵자는 허망한 이론을 제시한 것인가? 아니다. 진시황이 죽자 진나라는 처절하게 멸망한다. 어떤 점에서 묵자의 비공 이론은 강력하며 효과적인 것인가?

목자는 전쟁과 개간, 혹은 공격과 비공을 이익과 손해의 측면에서 비교한다. 그러면 개간 혹은 비공이 훨씬 이롭다. 문제는 이로움이 무엇이고, 어떤 것인가? 당시의 공격 전쟁을 선택한 강자들은 그것이 자신들에게 이롭다고 확신했다. 당장 승리해서 땅과 백성을 획득하고 재화를 약탈했다. 이것이야말로 확실한 이익이 아니면 무엇인가? 목자가 답하라. 진시황은 그렇게 물었을 것이다.

목자가 말하는 이익은 한 나라의 이익이 아니라, 세계 전체의 이익이다. 군주 한 개인의 이익이 아니라 백성 전체의 이익이다. 피가 철철 묻은 이익이 아니라, 생명이 피어나는 이익이다. 죽음이 아니라 삶의 이익이다. 단기적 이익이 아니라 장기적인 이익이다.

진시황이 통일로 거둔 이익은 다른 나라를 멸망시키고, 수많은 생명을 죽이고, 도시를 파괴하고, 도처에 피와 죽음을 뿌리면서 거둔 것이다. 그가 통일을 하여 거둔 이익만큼의 분노와 원한과 저주가 쌓였다. 그가 죽자마자 그것이 폭발했다. 진나라가 전국이 반란에 휩싸였다. 내부적으로는 진시황의 더러운 수법을 배운 조고가 진나라 황실을 도륙했다.

단기적으로 보자면 진시황은 커다란 이익을 보았다. 그러나 장기적으로 보자면 가장 큰 손해를 보았다. 가장 강한 국가인 진나라가 허망하게 망했다. 수 백 년 유지된 유서 깊은 진나라 왕실이 도륙을 당했다. 진시황 영정은 조상에서 씻을 수 없는 죄를 지은 것이다.

목자는 낮은 목소리로 비공을 주장했다. 그러나 비공의 효과는 이처럼 크고 막대하다. 전국 말기에 진나라가 선택할 수 있는 최선은 여불위의 다국 공존론, 즉 비공 이론이었다. 진시황 영정은 공격 전쟁을 선택하면서, 중국을 지옥으로 빠뜨렸다.

7. 맺는 말

목자의 정치 사상은 ‘10론’을 중심으로 전개된다. ‘10론’의 구조는 상중하로 이루어져 있다. 이 이론은 강자와 약자의 관계, 경제적 태도, 국제 관계, 하늘을 섬김 등의 내용이 담겨져 있다. 각각 독립 이론으로 보이나 그렇지 않다. 특히 겸애, 천지, 상동의 내용을 서로 긴밀하게 얽혀 있음을 알 수 있다. 목자는 이런 관계의 연관성을 명시하지는 않는다. 그래서 대부분의 연구자들은 단순하고 상식적인 사상으로 비판한다. 그러나 원전에 담긴 내용을 심도 있게 연구한다면 목자의 의도를 파악하기 쉬울 것이다.

1) 목자가 활동하던 전국시대 초기는 봉건제에서 군현제로 패러다임이 변화한 시기이다. 목자는 기존의 봉건체계가 무너지는 변혁의 시대에, 국가와 국제 질서에 대해 고심을 했다. 그는 봉건제의 유지를 찬성하는 과정에서 다국 공존의 국제적 관계를 주장한다.

정복 전쟁의 체제는 국가를 군주 자신의 재산으로 간주한다. 결국 전쟁의 목적이 군주의 재산 증식으로 한정되며, 백성은 이기든 지든 간에 수단으로만 존재한다. 피해는 백성의 몫으로 남는다. 진시황의 통일 체제에서는 이런 상황이 극에 다다랐다.

기존의 선행연구는 목자의 정치이론에 대해 다양한 해석을 했다. 그 중 ‘10론’에 대한 일부 해석은 목자의 꿈꾸는 이상 세계를 기독교 사상과 전체주의로 제한시켜 왔다. 기세춘은 유일신론적 입장을 기독교로 한정 시키고, 막스의 사상과 동일한 점을 통해 전체주의로 해석했다. 와다나베는 실증적 연구를 통해 『목자』의 성립시기를 추정한다. 손영식은 이런 기존의 연구에 대해 반론을 제기하고 목자 사상의 본 모습을 재구성하고자 했다.

2) 목자의 생존 시기는 BC 479년~381년으로 추정한다. 목자의 성은 ‘묵(墨)’이고 이름은 ‘적(翟)’이다. 여러 논증을 통해 하층민이거나 무사일 가능성을 추정한다. 그가 노나라 유가 학파 사람인 사각(史角)의 후손에게 배운 점을 통해 노나라 출생임을 가늠한다. 목자는 비록유가에서 학문을 배웠지만, 유가를 벗어난 자신만의 독특한 사상을 이루었다.

목가 집단은 거자(鉅子)를 중심으로 한 군사 전문가로 활약을 했다. 목가는 통일 당시까지 토목건축 수비를 하다가 진나라 멸망 후 완전히 소멸되었다.

『목자』는 철학 정치 윤리 경제 군사 자연과학 논리학 등의 종합적인 사상을 담고 있다. 『목자』는 71편으로 기록되어 있으나, 현존하는 것은 53편뿐이다. ‘10론’은 목가 사상의 중심을 이룬다. 10개 주제의 연관성을 통해서, 목자의 정치 사상 전체를 파악해야 한다.

3) 겸애(兼愛) : ‘겸(兼)’은 “겸하다, 아우르다”의 뜻이다. ‘兼’은 전체를 뜻하는 목자학파의 전문 용어이다. 兼愛는 전체를 사랑하는 것이다. 목자는 兼愛를 ‘겸상애 교상리(兼相愛 交相利)’라고 설명한다. “**겸하여 서로 사랑하고, 교환하여 서로 이롭게 한다.**” 목자는 ‘愛’에는 兼相을 붙이고, ‘利’에는 ‘交相’을 붙인다. 이익은 ‘서로 교환함(交相)’이다. 원칙은 ‘전체를 고루 사랑함(兼愛)’이다. 전체를 다 고려하는 것은 **배분적 정의**이다. 아래 사람들이 이해 다툼으로 싸울 때, 위사람이 조정해 준다. 이때 아래 사람이 위의 조정에 따라야 하는 것이 ‘尙同’이다. 위사람은 분쟁을 조정할 때, 겸애를 해야 한다. 이것은 평균적

정의가 아니라, 배분적 정의의 관점에서 조정하는 것이다.

목자는 사랑함을 현실적으로 물질적으로 돕는 것이라 한다. 요컨대 목자에게 사랑이란 그 사람을 위해서 노동을 해 주는 것이다. 겸애는 전체를 사랑하는 것이고, 유가적 별애(別愛)는 구별하고 차별해서 사랑하는 것이다. 목자가 전체적인 사랑(겸애)을 강조하는 이유는 현실적인 힘의 관계 때문이다.

목자는 겸애를 해야 하는 이유로 의무, 상호주의, 천지(天志) 등을 든다. 이 중에서 목자는 천지를 강조한다. 신처럼 겸애를 해야 한다는 입장이다. 현실의 군주는 사람의 시각이 아니라, 신의 눈으로 세상을 보라는 것이다. 신 앞에 모든 인간은 평등하기 때문에 사람을 차별할 수 없다. 겸애가 ‘무차별’인 것은 상동(尙同)의 맥락에서 그렇다. 윗사람이 아랫사람의 이익 주장에 의한 분쟁을 조정할 때, 대립되는 두 사람을 차별 없이 대해야 한다. ‘무차별’이란 계급 위계질서가 없다는 것이 아니라, 분쟁 조정에서 공정하게 대함이다. 목자의 사랑(兼愛)은 상대를 **물질적 현실적으로** 이롭게 함이다. 그래서 목자는 유가의 의례와 의식(儀式)을 통한 물질적 낭비를 비난한다. 목자는 국내적 국외적 겸애를 주장한다.

목자는 성악설의 입장에서 겸애를 주장한다. 성악설은 도덕적 규범이나 선함이 존재하지 않는다. 그래서 백지설이라고도 한다. 백지인 상태라서, 무엇을 물들이냐에 따라 그 마음의 색깔이 결정된다. 목자는 『소염(所染)』편을 들어서 하늘의 뜻인 겸애로 물들이기를 주장한다. 즉 물들이기의 최종적 단계는 하늘의 뜻, 즉 겸애를 말한다.

목자는 그의 사상의 논리의 정당성을 위해 삼표(三表: 세 가지 판단기준)로서 증명한다. 삼표는 성왕(聖王)의 사적, 백성이 보고 들은 사실, 국가와 백성에게 이익이 됨이다.

4) 천지(天志) : 신이 개체의 내부에 있으면 범신론이고, 모든 현상 사물의 밖에 있는 것이 유일신론이다. 목자는 유일신론을 도입한다. 신은 이성의 한계를 긋는 것이다. 목자는 이처럼 이성의 한계를 긋는다. 그 한계가 바로 ‘하느님의 존재’이다. 이는 무조건적으로 그냥 받아들여야 한다.

목자의 하느님은 ‘인격신’으로 사람처럼 이성과 감성의 자유 의지가 있다. 그래서 만물을 섭리하고 인식하고 판단하여 상벌을 내린다. 목자가 ‘겸애’라는 사랑이 잘 실현되기 위한 원동력으로 제시한 것이 하느님의 상과 벌이다. 그리고 목자의 하느님의 가장 중요한 특징이 바로 상과 벌이다. 신은 상과 벌을 가지고, 인간의 의지를 선으로 이끈다. 목자가 말하는 신의 의지(天志), 신의 뜻은 겸애이다. 모든 인간이 자유 의지와 자율성을 갖는 것을 전제로 상벌을 내린다. 목자에게서 하느님은 어느 정도 도구적인 성격이 있다.

하느님의 ‘의지’는 강제성이 있고 이는 ‘의로움’(義)과 연결된다. 당위성과 강제력은 국가 통치의 원동력이다. 목자는 겸애를 상호성으로 본다. 이런 점에서 겸애와 천지와 상동이 연결된다.

5) 상동(尙同) : ‘尙同’은 ‘上同’과 같은 뜻으로 쓰이기도 한다. ‘上同’은 위와 같아진다는 뜻으로 “위의 결정에 복종하고 위와 같아짐”이다. 또 ‘尙同’은 “같아짐을 숭상한다.” 즉 옆에 있는 다른 사람들도 그 결정을 따른다는 것이다. 반면 ‘하비’(下比)는 “아래를 나란히 세움”이다. 이것은 평등한 관계가 성립하므로, 조정자가 없어 투쟁과 혼란을 야기한

다. 목자는 이점의 위험성을 항상 주시한다.

위의 판결은 아래의 모든 사람에게 적용된다는 것으로 보편성을 말한다. 이것은 목자의 통치 이론이다. 목자의 겸애(兼愛)는 국가 조직이 천지(天志)를 본받아 실행해야 하는 당위성과 상호성을 얘기한다. 그 과정에서 상동의 얘기는 별로 알려지지 않았다. 상동(尙同)은 권력이 아래(백성)에서 위로 올라감이다. 이것은 추대론, 계약론 측면에 있다.

백성이 국가와 지배자에게 복종하는 이유와 설명이 상동이다. 겸애가 힘을 발휘할 수 있는 것은 하늘의 뜻이기 때문이다. 강자의 힘을 제어할 수 있는 것은 하늘의 도움밖에 없다. 목자의 경험주의는 성악설을 근거로 둔다. 권력에서 있어서 인간의 욕망은 자기 제어가 힘들다. 그 결과 목자의 국가론 출발점은 **복종의 근거와 통치의 정당성**에 있다.

목자는 상동의 필요성을 위해 경험론적 인간 사태인 '태초의 혼란'으로 사유 실험을 한다. 태초에 타락과 혼란을 설명할 때는 성악설이 필요하다. 이 때 구원을 설명할 때는 성선설이 필요하다. 이처럼 목자의 사상이 성악설과 성선설이 혼재되어 있는 면도 볼 수 있다.

목자는 태초 지옥이 현재 국가의 구성, 질서와 평화에 필요한 요소이다. 종교에서 타락은 구원을 향한다. 그가 선택한 구원이 겸애, 상동, 천지이다. 목자는 상동(尙同)에서 각자의 이로움을 의(義)라고 규정하며, 분쟁에 대한 조정자의 필요성을 얘기한다. 목자는 겸애와 상동 천지의 긴밀적 관계를 통해서 국가 본질을 상정한다.

6) '비공'(非攻)은 “공격을 비난하다, 부정하다.”는 말이다. 목자는 공격 전쟁을 부정하되, 방어 전쟁은 인정한다. 남을 공격을 하지 않되, 남의 공격에 대해서는 철저히 방어하는 것, 이는 무장 중립이라 할 수 있다. 이것을 중국 전체에 확대를 한다면, 다국 공존론이 된다. 그리고 현상 유지 이론이다.

이를 다시 역사에 적용시키면, 주나라의 봉건제와 같다. 봉건 제후국들이 평화롭게 공존하면서, 현상을 유지하는 것이다. 주(周)의 봉건제는 공자가 부활시키고자 했다. 이를 성실하게 이어받아서, 국제 관계에 적용한 사람이 목자이다.

개인들 사이의 이익 다툼은 조정자가 나서서 해결해 준다. 그런데 나라와 나라 사이에는 이렇게 제어하고 분쟁을 조정할 뒷사람이 없다. 국가 사이에는 상동을 할 주체가 없다. 그래서 제후국들은 서로 남의 나라를 공격한다. 이는 계약론의 측면에서 살펴 볼 수 있다. 상동 이론에 따르면, 국가 안에서 개인들 사이에서 계약이 가능하다. 개인들이 이익 다툼을 하면, 이를 조정해 줄 뒷사람을 뽑는다. 뒷사람은 겸애를 가지고 분쟁을 조정한다. 이는 일종의 계약 관계이다. 뒷사람들이 국가를 구성한다. 이런 계약을 통해서 국가 체제가 성립한다. 국가의 일차적 임무는 개인 사이의 분쟁을 조정해 주는 것이다. 그러나 국가 간의 계약은 서로의 이해관계가 달라서 불가능하다.

목자의 비공론이 목표로 하는 것은 주나라의 봉건제이다. 이점에서 목자는 공자의 이상을 충실하게 이어받았다. 그러나 봉건제 구조의 천자는 언급하지 않는다. 다시 말해서 국가 위에 상위 조직을 만들지 않는 것이다. 국제 관계에서 상동(尙同)이 성립할 수 없다는 것이다. 상위 조직을 만들지 않으면서도 국가들이 평화롭게 공존할 방법을 목자는 비공(非攻)이라 한다. 그렇다면 국가들이 과연 자발적으로 비공을 선택할 것인가의 문제가 제기된다. 비공의 선택은 최종적으로 하늘의 뜻을 따르는 것에 달려 있다. 하늘의 뜻을 거부한다

고 바로 하늘이 보복하지는 못한다. 그러나 진시황의 통일 후 멸망에서 그 답을 구할 수는 있다.

다국 공존만이 살길이라고 주장하는 그에게 겸애의 확장은 큰 의미를 가진다. 목자의 입장에서 보면 진시황의 정복 전쟁의 결과는 예견되어 있었다. 결과적으로 목자의 국가 형태는 최소국가를 향한다. 최소한의 기본 욕구만 추구하는 체계를 구축하고자 한다. 이성적 내면의 욕구보다는 현실적으로 필요한 물질적 이익의 추구를 전개했다. 목자가 말하는 이익은 한 나라의 이익이 아니라, 세계 전체의 이익이다. 군주 한 개인의 이익이 아니라 백성 전체의 이익이다. 결과적으로 그가 비공을 주장하는 이유가 여기에 있다.

7) 본 연구는 원전에 근거해서 앞서 말한 목자의 이상 세계와 '10론'의 대해 살펴보았다. 겸애, 천지, 상동은 그의 깊은 통찰과 비전을 담고 있는 정치 사상 이론이다. 또 당시에 빈번했던 정복 전쟁을 반대하고, 백성의 삼환을 극복하고자 하는 노력을 엿 볼 수 있다. 그리고 백성에 대한 배려가 사상 전반에 배어 있다. 기존의 오해와 해석의 오류에 대한 의문점은 어느 정도 해소 되었다. 살펴본 바에 의하면, 목자의 정치사상은 이론화에 치중했던 당시의 정치 풍조를 변화시킬 수 있는 힘이 있다. 또 백성의 근심에 대한 해결자로 겸애를 몸소 실천하려 했던 자기희생의 선구자였던 것은 틀림없다. 그리고 논리적인 방법을 통한 이론의 전개는 탁월하다.

그러나 『목자』에서는 그가 꿈꾸는 이상 국가를 언급한 부분을 찾아보기 어려웠다. 단지, 추정을 통한 계약론을 가지고 그의 정치 사상을 이해할 수 밖에 없었다. 그 점이 아쉬웠다. 그리고 과거에도 외면당한 정치 이론을 과연 현재의 국가들이 나서서 적용할 것인가?의 문제가 제기 된다. 현실적으로 분쟁 조정자의 말을 따르고, 겸애를 실천한다는 것은 불가능하다. 그리고 인간의 욕망에 대한 제어가 하느님만으로는 부족하다. 또 다른 대안의 제시가 필요하다고 본다. 그러나 비공(非攻)이론은 앞으로 어느 정도 실현 가능성이 있다고 본다. 실제로 현재 경미하게 적용하고 있는 것도 사실이다.

그리고 '10론'이 상 중 하로 구분이 되어 있어, 어떤 부분이 목자의 정확한 의도인지를 분간하는데 어려움이 있었다. 단지 전체적인 열개를 통해 추정할 뿐이었다. 목자에 대한 자료가 더 보강되어야 한다. 그나마 다행이도 현재 중국에서도 목자에 대한 활발한 연구가 진행되고 있다. 이것은 목자에 대한 연구의 착수에 많은 도움이 되리라 본다.

앞으로는 후기 목가학파의 이론에 대한 추가 연구를 통하여, 목자의 사상이 향후 시대에 어떤 영향을 가져왔는지를 심도 있게 알아보고자 한다. 그런 과정을 통하면, 목자가 미래에 보내고자 했던 메시지에 좀 더 가까이 다가갈 수 있을 것이다.

참고 문헌

1. 원전

손이양, 『墨子 閒話』, 중국 철학 전자화 계획. <http://ctext.org>

2. 원전 번역본

김학주 옮김, 『묵자』, 민음사, 1988.

기세춘 역저, 『墨子 - 천하에 남이란 없다』 上, 도서출판 나루, 1992.

기세춘 역저, 『묵자』, 바이북스, 2016.

박문현 옮김, 『묵자』, 자유문고, 1995.

3. 단행본

박문현, 『『묵자』 읽기』, 세창미디어, 2014.

박문현, 『묵자: 사랑과 평화의 철학』, 살림, 2013.

기세춘 『묵자 사상의 해석학적 고찰: 우리는 왜 묵자인가』 초당, 1995.

사마천, 김원중 옮김, 『사기열전』, 을유문화사, 2001.

풍우란, 정인재 옮김, 『중국철학사』, 형설 출판사, 2007.

우노 세이이찌 편, 『중국의 사상』 김진욱 옮김, 열음사, 1986.

주채 원버그 채, 『중국 철학 이야기』, 거암, 1986.

H.G 크릴 지음, 이동준, 이동인 옮김, 『중국 사상의 이해』, 경문사, 1989.

벤자민 슈왈츠, 『중국 고대 사상의 세계』, 살림, 1996.

중국철학회 편저, 『중국의 사회 사상』, 형설출판사, 1994.

김충열, 『김충열 교수의 중국 철학사』, 예문서원, 1994.

요나스 피스터 지음, 손영식, 김보현, 권용혁, 이상엽 외 3인 옮김, 『철학의 모든 것』, 북코리아, 2018.

문지영 지음 『홉스 & 로크 - 국가를 계약하라』, 김영사, 2016.

4. 논문

손영식, 「묵자의 국가론 - 상동, 겸애, 천지 편을 중심으로」, 『대동철학』 제76집, 대동 철학회, 2016.

손영식, 「종교의 두가지 형태 - 묵자의 유일신론과 맹자의 범신론」, 『인문논총』 제23집, 울산대학교 인문과학 연구회, 2004.

손영식, 「묵자의 '하느님의 뜻'에 근거한 보편적 사랑이론」, 『인문논총』 제16집, 울산대학교 인문과학 연구회, 1998.

- 김형진, 「『墨子』에 대한 전체주의적 해석의 단초」 『哲學』 제104집, 한국철학회, 2010.
- 윤무학, 「선진유가의 묵가 비판」, 『유교사상문화연구』 제20집, 한국유교학회, 2004.
- 윤무학, 「한국 사상사에서 墨家 비판」, 『한국철학논집』 제29집, 한국철학사연구회, 2010.
- 박문현, 「묵가의 겸애와 비공의 평화론」, 『통일전략』 제7권 제3호, 통일전략학회, 2007.
- 천병돈, 「墨子 反戰論의 이론적 근거와 한계」, 『인문학연구』 제17호, 경희대학교 인문학연구소, 2010.
- 이경무, 「묵자 겸애설의 의의와 한계」, 『철학연구』 제124권, 대한철학회, 2012.
- 이종성, 「묵자 전쟁비판론의 기본 입장」, 『인문학연구』 통권87호, 충남대학교 인문과학연구소, 2012.
- 황성규, 「『묵자』 「상현」과 「상동」 편에 내재된 정치 이론 고찰」, 제31집, 한국 동양철학회, 2009.
- 마등, 김용수 역, 「묵자 '상동'의 내포에 대한 새로운 탐구」, 『동서사상』 제9집, 동서사상연구소, 2010.

Abstract

The Study on Mozi's System of Political Ideas

Kim Jee Young

Department of Philosophy

Graduate School, University Of Ulsan

1. Confusion & disorder became prevalent in the period of 'Spring Autumn' and 'Warring States', because of Zhou feudalism's disintegration and conquest wars. Political chaos reach the utmost point in the inside & outside of the country. At that time, Hundred School of thoughts appeared on the scene. They analysed the cause of disorder, and suggested the prescriptions. They refused the reality, and designed the brave new world.

The major schools were Confucianism, Mohism, Taoism, Legalism, etc. The Confucianist proposed the ethics & moral of family as the ideology of ruling nation. They succeeded to Zhou feudalism which based on the family system.

Mozi had attended Confucian school, so he accepted the feudalism on which he developed his thoughts. He thought that the feudalism is the only policy which makes end of all conquest wars, and blesses with peaceful coexistence, and maximizes the material benefits.

The results of conquest war are three worries of the people ; do not eat, do not put on clothes, do not rest. This is a everyday life of ordinary people. Mozi regarded that the aim of ruling nation is the resolution of three worries. The most rulers at that time disregarded the people's difficulties. He is the only one philosopher who thinks the people as his pain, and takes care of them.

His love of people appeared through the thoughts of "universal love, the agreement with the superior, elevating the worthy man, the will of heaven", these are the central ideas of "Ten Theories", and his all arguments are concentrated on that. These are the code of conduct to make the nation to utopia, and are Mozi's theory of nation building, ruling nation. We must reconstruct the Mozi's whole thought through the correlation of "Ten Theories" which are interlock each other.

2. The 'universal love'(兼愛) means to have affection for the total people without omitting anyone. It is the distributive justice to consider the total, and is divided from the equality.

The 'universal love' is necessary for fairness, because the universal love means not to discriminate anyone.

3. Agreement with the superior(尙同) : Everybody has their profit, and asserts which is righteous. Thus people comes into conflict with others. So the sage, i.e., the superior adjusts the inferior's conflict. At this time the sage is needed. An emperor appoints some sage as the superior (government official), or people selects the most sage among them as the superior. The universal love is necessary for adjust the conflict. A sage is the one who has the universal love. The universal love(兼愛) has the close relationships with the agreement with the superior(尙同), and the will of heaven(天志) makes the relationships stronger.

According to 'agreement with the superior' theory, the power comes from the bottom (people) to the top. It has a kind of selection & contract theory. It explains the reason why people obey the orders of ruler & nation. Mozi starts his theory of nation from the cause of submission & justification of ruling.

4. The will of Heaven(天志) is the universal love. Mozi introduced 'the existence of Heaven (god)' to draw the limits of reason. The Heaven has a personality, and has a free will as human being. It is the most important feature that he renders a prize & punishment to man, the standard of which is whether he loves universally or not. God's prize & punishment is a driving forces for man to the universal love, which lead man to the good. The will of heaven has a forcibleness and righteousness. And also the ruler should have the physical compulsion and force which is the core of reign. But the ruler must submit to the authority of Heaven.

5. universal love(兼愛)

Mozi has empiricism and evil nature theory. A private person has a desire, It is natural that he seek a profit. So individuals fight each other. It is a duty of nation which mediates the conflicts between individuals, and maximize the total profit of individuals to the utmost. A government official should give a material benefit to the people. The Universal love means a material gain. In this point, Mozi condemned the profligate spending. Confucianists did a conspicuous consumption through the ritual such as a lavish funeral.

Mozi argued that man should practice the universal love, because if you love him, then he must love you. But actually there is no guarantee that man will keep the rule of 'reciprocity of love'.

Therefore Mozi argued that the will of god is the universal love. Man should love universally, or else the god will give him a punishment. In this respect the universal love has a compulsion. But it is not enough.

So Mozi argued that the system of government should be the organization which practises the universal love. When the individuals (inferior) conflict of interests, then the superior adjusts them. The superior means government official who love everybody universally, so his adjustment will be accepted by the inferior. This is the theory of “agreement with the superior”(尚同), after all, it (尚同) is exchanged with universal love.

Nobody can control the absolute power such as Emperor Qin Shi Huang’s power after the unification of whole China. After all only the heaven (god) can control the absolute power. Mozi said that the universal love is the god’s will which the absolute power should follow. In this point, the universal love connects with the will of god, and Mozi demonstrated them by three standards of judgment(三表).

6. condemnation of attack (非攻)

Mozi applied the principle of universal love to internal politics, but also to international relationship. This is the principle of non-attack(非攻), furthermore which is the practice of god’s will.

‘fei gong’(非攻) means ‘condemnation, denial of attack’. Mozi denied the attack, but accepted defense war. At that time, there was no adjuster above the countries which is the initiative who practises the principle of ‘agreement with the superior’. Therefore the conquest wars were repeated. We regard theft as a crime, but we don’t think it is not crime to attack neighbor country and kill the men & woman, plunder a village. Kings took it for granted, so they were falling into zero-sum-game war. Therefore Mozi strived to stop the war, and reduced the damage & loss. This is the biggest reason why he asserted non-attack.

In the theory of non-attack, Mozi accepted the framework of Zhou feudal system, but not the emperor, who is the risk factor to the multinational coexistence system (feudalism).

Keywords :

three worries (of the people), conquest war, universal love, will of heaven, the agreement with the superior. non-attack.