

儒家의 ‘家’에 대한 小考*

— 『論語』와 『孟子』를 중심으로 —

천 지 선

(서울대학교 철학과)

I. 서론

유가의 가(家) 개념은 시간이 경과함에 따라 오늘날의 가족에 해당하는 의미로 일반화되었다고 볼 수 있다. 문제는 유가의 사상이 가족을 기초로 하는 동시에 가족이라는 범위에 묶여진 협소한 관점을 벗어나지 못하게 되었다는 비판의 등장이다. 이러한 비판은 우선 유가 사상은 가족적인 차원에서 효(孝)의 윤리 규범을 중시하기 때문에 결국 자(子)로 하여금 부모에 대한 복종으로 스스로의, 개인으로서의 자율성 내지 개체성을 상실하게 만든다는 비판이다. 즉 비판자들은 가부장적 지배구조 하에서 개인의 존재가 무의미해 진다고 주장한다. 그리고 또한 이들은 유가 사상이 가족 사이의 윤리적 결합을 강조한 나머지 가족 구성원으로 하여금 일종의 가족 이기주의에 빠지게 만들었다는 점을 지적한다. 가족 이기주의로 인해서 가족을 넘어선 사회적 차원의 연대가 매우 미약해지고 따라서 그들의 정치적인 발전 등이 이루어지기가 힘들어졌다는 주장이다.

본 논고에서는 ‘가(家)’자의 어원으로부터 시작하여 주로 『논어』와 『맹자』에 나타난 가(家)의 용례를 분석함으로써 그 의미의 범주를 분류하여 본 다음 위에서 언급된 비판이 과연 타당한 것인지, 그들의 가(家) 개념 인식에 어떤 결함이나 오해는 없는지를 고찰해 보았다.

* 이 글은 필자가 같은 제목으로 쓴 학사학위논문(2003년 8월)을 요약한 것이다.

II. 본론

1. '가(家)'자의 어원과 용례

'가(家)'자는 갓머리라고 부르기도 하는 '집 면(宀)'자와 '돼지 시(豕)'자가 모여서 이루어진 글자로, 면(宀)은 움집의 상형이고 시(豕)는 돼지모양의 상형이다. 『설문해자』에서는 '가(家)'자의 의미가 '거처하는 곳'(居也)으로 집 면(宀)자와 수돼지 가(豕)자에서 뒷부분이 생략된 형태로 합한 것이며, 음은 가(豕)로 표기하였다고 한다. 이 책의 주석서인 『설문해자주(說文解字注)』에서 단옥재(段玉裁)는 '가(家)'자의 본 뜻은 돼지가 사는 곳인데 의미가 전이되어 사람이 사는 곳을 의미하는 것으로 되었다고 해석하였으며, 『설문통훈정성(說文通訓定聲)』에서 주준성(朱駿聲)은 소 우(牛)자에 집 면(宀)을 씌워 소를 가둬두는 곳이란 의미를 빌려 감옥 뇌(牢)자로 쓴 것과 같은 이치라고 하였다. 돼지가 새끼를 낳고 우리에서 사는 것에서 뜻을 빌려 사람이 많이 모여 양육되는 거처의 의미를 띠게 되었으며 차츰 돼지우리라는 '가(家)'자의 본 의미는 없어지고 사람의 거처를 뜻하는 대표 글자가 되어 오늘에 이르렀다는 것이다.

그러나 이 외에도 '가(家)'자의 어원에 대해서는 여러 주장이 상존하고 있다. '가(家)'자는 원래 집 면(宀)자 아래 개 견(犬)자를 썼는데 『설문해자』의 전달 과정에서 생긴 오탈자 문제 때문에 지금처럼 되었다는 설(郭氏說, 주준성)도 있고, 뺨을 내쫓거나 고기를 구하기 위해서 집안에서 돼지를 키운 역사가 매우 오래 되었으니 고대에 돼지와 살던 곳을 돼지 모양의 형상에 집의 형상을 더하여 '집 가(家)'로 썼다는 주장도, 제사용으로 쓰던 어린 돼지가 집안의 사당에 올라있는 모습이라는 의견도 있다.

이상을 통해 '가(家)'자가 어떤 어원을 가지고 있던 그 범위와 형태가 분명하지는 않아도 사람들이 어울려 살아가는 거처 혹은 그 사람들의 모임이라는 뜻으로 의미가 전환되어 돼지 혹은 다른 동물과 관련된 어원은 사라지게 되었음을 알 수 있다. '가(家)'자는 이 외에도 지명, 인명, 가(嘉)자의 빌려쓰기, 그리고 의미확장으로서는 거처의

뜻으로 쓰이고 있다. 이 외에도 '가(家)'자는 매우 다양한 용례를 가지고 있는데 1989년 처음 발행된 중국의 『한어대사전』에는 방언 등 특이한 경우를 제외하고도 무려 27종의 용례를 실고 있을 정도이다. '가(家)'자의 범위가 넓어지는 것은 '가(家)'개념의 사회적, 정치적인 위상이 변화하였다는 것을 뜻하는 것이기도 하다. 이러한 '가(家)'의 주요 용례를 뽑아 크게 나누면 다음과 같다.

첫째, 사람이 살아가는 장소이다. 『시경』, 「대아」편 <면(縣)>의 “고공단보는 굴을 파고 지내셨지 집에 살지 않으셨네”에서 '가(家)'는 땅 위에 지은 집을 가리킨다.¹⁾ 『장자』, 「산목」편의 “장자가 산을 나와 옛 친구 집에 머물렀다”²⁾에서 '가(家)'는 자연공간과 격리된 인위적 활동공간으로 해석될 수 있고 거주, 정착을 의미하기도 한다.

둘째, 가정, 가문, 가족 등 피를 나눈 혈족 집단의 의미이다. 『순자』, 「유효」편에 “사해의 안은 모두 하나의 가(家)이다”의 '가(家)'는 집안, 즉 가문들을 뜻한다. 『관자』, 「소광」편에서는 직접 “공(公)은 공족(公族)으로 다스려지게 하고, 가(家)는 가족(家族)으로 다스려지게 한다”며 직접 가족을 언급한다. 굴원의 『초사』, 「이소」편에는 “소강(小康)이 아직 가(家)를 못 이루니 유우씨가 예쁜 두 요(姚)를 남겨두었다”고 할 때의 '가(家)'는 결혼하여 가정을 이룬다는 의미이다. 여기서 의미를 확장하여 가(家)가 남편이나 아내를 직접 가리키기도 한다. “여자에게는 가(家)가 있고 남자에게는 실(室)이 있어 서로 더럽히지 않음을 예(禮)가 있다고 한다”(『좌전』<환공 18년>)에서 '가(家)'나 '실(實)'은 부부를 의미한다.

셋째, 대대로 내려오는 전문 직업이나 가산 등을 뜻한다. “가를 다 쓰고 공공기관에서 대출을 받았다”(『좌전』<문공 14년>)의 '가(家)'는 집안에 전해져 내려온 재산이라는 말이다. 이는 가(家)의 가족, 가문 등의 의미가 굳건해 지면서 가족제도에 사회경제적 의미를 더한 것

1) 古公亶父，陶復陶穴，未有家室. 고공은 호, 단보는 자로서 곧, 태왕이다. 陶는 掘(팔 도)와 통하고, 復은 '굴 복'과 통하여 여러 갈래의 복잡한 굴을 나타내며, 穴은 단순한 굴을, 家室은 땅위에 지은 집이다. 주초의 미개 생활을 나타낸다. 김학주 역저, 『시경』, 서울: 명문당, 1997, pp.411-413.

2) 夫子出於山，舍於故人之家. 안동립 역주, 『장자』, 서울: 현암사, 2000, pp.487-488.

으로 볼 수 있다.

넷째, 어떤 분야의 전문가나 학파를 뜻한다. 전문가나 학파를 지칭하는 ‘가(家)’의 용례는 지금도 그대로 쓰인다. 선진시대부터 활발히 쓰인 전문가를 지칭하는 가(家)들, 예컨대 제자백가의 가(家)나 오늘날의 소설가의 가(家) 등이 모두 이런 의미의 변형이다. 이는 가(家)자가 끊임없이 파생적 의미를 양산해 낸 것이라고 볼 수 있다.

다섯째, 대부(大夫)의 ‘가(家)’가 있다. 고대에 크게 의미확장을 하였다가 지금은 사라진 개념으로, 당시 가(家)는 이미 사회의 기층구조로 인식되어 정치사회의 핵심단위로 등장하였다. 귀족들의 가(家)는 상당한 규모를 가진 거대집단으로 성장하여 사회조직의 중요한 바탕이 되었다. 주나라 초엽, 종법을 기초로 사회 조직을 재구성할 때, 천자에 의해 봉해진 제후의 강역을 국(國)이라 하고, 제후에 의해 봉해진 대부의 집안과 그 강역을 가(家)라 하였다.³⁾ 이러한 ‘가(家)’의 용법은 『장자』, 「변무」편의 “서민은 목숨걸고 이익(利)을 좇고, 사인(士)은 몸을 바쳐 명예를 좇으며, 대부(大夫)는 몸을 바쳐 가문(家)을 지키고, 성인은 목숨을 바쳐 천하를 지킨다”⁴⁾ 등에서 보인다. 이 가(家)들은 발전과 통합을 거듭하여 막강한 세력이 되고 나중에는 제후와 세력을 견줄 만큼 커졌다. 『맹자』, 「양혜왕상」편의 ‘천승(千乘)의 국(國)’, ‘백 승의 가(家)’라는 구절은 가(家)의 규모를 짐작할 수 있게 해준다. 혈족으로 구성된 가(家)는 춘추시대와 전국시대를 거치면서 그 영역을 더욱 확대시켜 모든 식솔들을 아우르는 정치단위가 되었고 이 단위는 더욱 커져 국(國)을 위협하는 수준이 된다. “정치가 가문(家門)에서 행해지면 백성들이 의지할 곳이 없다” (『좌전』 <소공 3년>)에서 드러나는 바와 같이 커진 가(家)들은 국(國)을 압도하여 국(國)을 통합해 버렸고 국가(國家)로 변해 국과가의 구분은 없어지게 되었다. 동양 전통 사상 특히 유가에서 가(家)의 확장 형태로의 국(國)을 상정하는 것은 이러한 역사적 배경과 무관하

3) 당시의 사회경제적 상황에 대해서는 송영배, 『중국사회사상사』, 서울: 한길사, 1986, pp.19-24을 참고하였다.

4) 小人則以身殉利, 士則以身殉名, 大夫則以身殉家, 聖人則以身殉天下. 안동림 역주, 『장자』, 서울: 현암사, 2000, pp.249-250.

지 않다.

‘가(家)’는 이 단계를 거치며 국가라는 공적 공간에 대하여 상대적으로 사적인 공간을 의미하게 되었다. 춘추 말기와 전국 초기에 형성된 것으로 추정되는 묵가의 『묵자』, 『상동하』편의 “천하의 국을 다스림을 한 가(家)를 다스림과 같이 한다”에서는 그 과도기적 단계를 드러낸다. 공적인 국가 다스림과 사적인 가(家) 다스림을 달리 해야 한다는 의미로 읽혀 질 수 있기 때문이다.⁵⁾

가(家)자의 의미확장이 어떤 방향으로 이루어 졌는지를 정확히 알 수는 없지만, ‘가(家)자’는 그 어원과 용례로 보아 그 범위와 형태는 확실치 않으나 자연발생적으로 모인 하나의 제사집단으로서의 사람들과 그들의 거주지를 의미하다가 그 의미가 점차 확장되고 사회화되어 단순한 거주와 정착을 의미하기도 하고, 장소가 아닌 추상적인 인간 집단을 뜻하는 네 번째 용례와 사회경제적인 측면만 남은 세 번째 용례로까지 그 의미가 확장되기도 하였다가 앞서 말한 것처럼 국(國)과 가(家)가 합쳐지는 단계에 이르자 가(家)의 의미가 오늘날의 가족, 가정, 가계, 가문 등에서 보이는 사적인 영역으로 축소되었을 것이라고 추론할 수 있다.

2. 『논어』와 『맹자』에서의 ‘가(家)’의 용례

『논어』⁶⁾에서 가(家)자는 거의 등장하지 않고⁷⁾ 첫 번째와 마지막의 두 가지 용례로만 사용되며 “대궐의 담장에 비유하면 나(자공)의 담장은 어깨에 미친다. 그래서 집안의 좋은 것들을 들여다 볼 수 있거니와”⁸⁾의 경우처럼 첫 번째 용례로 사용되기도 하였으나 대부분 마

5) 이상 ‘가(家)자의 어원과 용례는 장현근, 『‘家’ 개념의 유래와 사회화』, 『전통과 현대』 제14집, 전통과현대사, 2000, pp.16-28을 중심으로 정리한 것으로 인용문 역시 따로 각주로 표기한 것을 제외하고는 재인용한 것이다.

6) 『논어』의 편, 장 체계와 『맹자』의 편, 장 체계는 각각 『논어집주』와 『맹자집주』를 다르고 있다.

7) 논어에 家は 8번 등장한다(楊伯峻 譯注, 『論語譯注』, 北京: 中華書局, 2002, pp.266-267).

8) 叔孫武叔語大夫於朝曰, “子貢賢於仲尼.” 子服景伯以告子貢. 子貢曰, “譬之宮牆, 賜之牆也及肩, 窺見室家之好. 夫子之牆數仞, 不得其門而入, 不見宗廟之美,

지막 용례로 사용되었다. “(노나라 대부인) 三家에서 용장을 노래하며 제기를 거두고 있었다. 공자께서 말씀하시길 “제후들이 제사를 돕거늘 天子는 엄숙하게 계시다는 가사를 어찌해서 三家의 堂에서 취해다 쓰는가?”⁹⁾와 “求是 천호(千戶)의 큰 읍과 백승(百乘)의 家에 읍장이나 자신이 되게 할 수는 있거니와 그가 仁한지는 알지 못하겠다.”¹⁰⁾ 그리고 “나라에 있어서도 원망함이 없으며 家에 있어서도 원망함이 없을 것이다”,¹¹⁾ “나라에 있어도 반드시 소문이 나며, 家에 있어도 반드시 소문이 나는 것입니다”, “나라에 있어서도 반드시 達이 되며, 家에 있어서도 반드시 達이 되는 것이다”,¹²⁾ “나라를 소유하고 家를 소유한 자는 (백성이) 적음을 근심하지 않고 고르지 못함을 근심하며 가난함을 근심하지 않고 편안하지 못함을 근심한다고 한다”¹³⁾와 “나는 자색이 붉은색(朱色)을 빼앗는 것을 미워하며, 鄭나

百官之富。得其門者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎!”(「자장」편 23장)

- 9) 三家者以雍徹。子曰：“相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂?”(「팔일」편 2장)
- 10) 孟武伯問子路仁乎? 子曰：“不知也。”又問。子曰：“由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。”“求也何如?” 子曰：“求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。”“赤也何如?” 子曰：“赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。”(「공야장」편 7장)
- 11) 仲弓問仁。子曰：“出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。”仲弓曰：“雍雖不敏，請事斯語矣。”(「안연」편 2장) 여기서의 家는 앞의 두 경우처럼 대부의 家임이 명백하지는 않다. 앞에 언급된 예시 덕목을 공적으로 타인을 대하는 상황으로 보면 家를 공적인 대부의 家로 보는 편이 좀 더 타당한 듯 하고, 공적인 邦과 대응되는 개념으로 家를 해석한다면 사적인 지금의 가족에 해당하는 家로 보는 것이 적합한 것 같으며 어느 쪽으로 해석하여도 어색하지 않다. 한글 해석판에는 ‘집안’이라고만 되어 있어 어떤 용례로 쓰인 것인지 명백하지 않고(한글 해석판에는 앞의 두 경우도 家라는 한자를 그냥 두거나, 집안이라고 해석하였다.) 『논어집주』에는 여기서의 家에 대한 별다른 주석없이, 内外無怨이라는 효과를 나타낸다고만 언급되어 있다. 다만 양백준의 『논어역주』에서는 劉寶楠의 論語正義의 설이라고 밝히며 여기서의 邦이 제후의 영역이며 家가 대부의 영역이라는 설명을 덧붙여져 있어 이것을 따랐다(楊伯峻 譯注, 『論語譯注』, 北京: 中華書局, 2002, pp.123-124). 뒤따라 예로 든 「안연」편 20장과 「양화」편 18장을 보면 이러한 관계는 더욱 분명해진다.
- 12) 子張問：“士何如斯可謂之達矣?” 子曰：“何哉，爾所謂達者?” 子張對曰：“在邦必聞，在家必聞。”子曰：“是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑，在邦必聞，在家必聞。”(「안연」편 20장)

라의 음악이 아악(雅樂)을 어지럽히는 것을 미워하며, 말 잘하는 입(利口)이 나라(邦家)를 전복시키는 것을 미워한다”,¹⁴⁾ “선생님(夫子)께서 나라(邦家)를 얻으신다면”¹⁵⁾ 등이 그 실례이다.

『맹자』¹⁶⁾에서는 家가 『논어』에서보다 많이 언급된다. 첫 번째 용례로 사용된 경우는 “(士가) 자기 집에서 그 물건을 직접 받지 못하였으면”, “동쪽 집의 담장을 뛰어넘어 처자를 끌어오면 아내를 얻고”¹⁷⁾ 등이 있다. 그리고 앞서의 용례구분 중 다섯 번째에 해당하는 용례가 『맹자』에서도 『논어』와 마찬가지로 가장 많은 경우에 사용되었다. “왕께서 어떻게 하면 내 나라를 이롭게 할까 하시면, 대부들은 어떻게 하면 내 집안을 이롭게 할까 하며, … 중략… 만승의 나라에 그 군주를 시해하는 자는 반드시 천승을 가진 공경의 집안이요, 천승의 나라에 그 군주를 시해하는 자는 반드시 백승을 가진 대부의 집안이니”, “당신 처부터 바로잡으시어 형제들께 이르심으로써 나라를 다스리셨네”, “나라를 다스림에 이르러서는”, “전통있는 (신하) 집안의 유래있는 풍속”, “현명한 사람이 지위에 있고 능력있는 사람이 직책이 있어서 국가가 한가하거든 이때에 미쳐 그 정사와 형벌을 밝게 한다면 비록 강대국이라도 반드시 그를 두려워 할 것이다”, “능히 자기 국가를 다스린다면”, “지금 국가가 한가하거든 이때에 미쳐 즐기고 태만하며 오만한 짓을 하니, 이것은 스스로 화(禍)를 구하는 것이다”, “어떻게 국가를 다스릴 수 있겠는가”, “사(士)가 지위를 잃음은 제후왕이 나라를 잃은 것과 같다”, “仲子は 제나라의 세력있는 경의 집안이다”, “孟獻子是 백승을 가진 대부의 집안이었다. … 중략… 현

13) 有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。(「계씨」편 1장)

14) 子曰：“惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。”(「양화」편 18장)

15) 陳子禽謂子貢曰：“子爲恭也，仲尼豈賢於子乎?”

子貢曰：“君子一言以爲知，一言以爲不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也?”(「자장」편 25장)

16) 맹자에서 家는 같은 표현을 제외하고 24번 등장한다(楊伯峻 譯注, 『孟子譯注(下)』, 北京: 中華書局, 2000, p.412).

17) 不得受於其家(「등문공하」편 7장), 踰東家牆而攬其處子，則得妻(「고자하」편 1장).

자가 이 다섯 사람과 벗할 적에 이 다섯 사람들은 (의중에) 현자의 집안을 의식함이 없었던 자들이니, 이 다섯 사람들이 또한 (의중에) 현자의 집안을 의식하고 있었다면 현자는 이들과 더불어 벗하지 않았을 것이다. 비단 백승을 가진 집안만이 그러한 것이 아니라 비록 소국의 군주라도 또한 그러한 경우가 있었으니”, “韓·魏의 큰 (卿) 집안을 덧붙여주더라도 만일 스스로 보기를 하찮게 여긴다면 남보다 뛰어난이 없이 먼 것이다”¹⁸⁾ 등을 그 예로 들 수 있다.

두 번째 용례로 쓰인 경우도 다섯 번째 용례만큼은 아니나 상당히 많이 등장하며, 이 두 번째 용례로 사용된 경우들은 다시 세 가지로 분류할 수 있다. 우선 일반 서민의 가족으로 쓰인 경우이다. “백묘의 토지에 농사철을 빼앗지 않는다면 몇 식구의 집안이 굶주림이 없을 수 있으며”, “백묘의 토지에 농사철을 빼앗지 않는다면 여덟 식구의 집안이 굶주림이 없을 수 있으며”, “여덟 집에서 모두 백묘를 사전으로 받아서 함께 공전을 가꾸어”, “백묘의 토지를 필부가 경작한다면 여덟 식구의 집안이 굶주림이 없을 수 있을 것이다”¹⁹⁾의 경우가 이에 해당될 것이다.

18) 王曰, ‘何以利吾國?’ 大夫曰, ‘何以利吾家?’…중략…萬乘之國, 弑其君者, 必千乘之家, 千乘之國, 弑其君者, 必百乘之家.(『양해왕상』편 1장), 詩云, ‘刑于寡妻, 至于兄弟, 以御于家邦.’(『양해왕상』편 7장, 여기서 역시 앞선 경우와 마찬가지로 그 용례를 파악하기가 힘들었으나 『詩經』, 『大雅』, <思齊>편의 전체 해석(김학주, 『시경』, 서울: 명문당, 1997, pp.418-420)과 『논어역주』의 주석(p.24)을 참고하여 판단하였다), 至於治國家(『양해왕하』편 9장), 其故家遺俗(『공손추상』편 1장), 賢者在位, 能者在職, 國家閒暇, 及是時, 明其政刑, 雖大國, 必畏之矣.(『공손추상』편 4장), 孔子曰, 爲此詩者, 其知道乎, 能治其國家, 誰敢侮之.(『공손추상』편 4장), 今國家閒暇, 及是時, 般樂怠敖, 是自求禍也.(『공손추상』편 4장), 曰夫物之不齊, 物之情也, 或相倍蓰, 或相什伯, 或相千萬, 子比而同之, 是亂天下也, 巨履小履同賈, 人豈爲之哉, 從許子之道, 相率而爲僞者也, 惡能治國家.(『등문공상』편 4장), 士之失位也, 猶諸侯之失國家也.(『등문공하』편 3장), 仲子, 齊之世家也.(『등문공하』편 10장), 孟獻子, 百乘之家也, …중략… 獻子之與此五人者友也, 無獻子之家者也, 此五人者, 亦有獻子之家, 則不與之友矣, 非惟百乘之家爲然也, 雖小國之君, 亦有之.(『만장하』편 3장), 孟子曰附之以韓魏之家, 如其自視徵然, 則過人遠矣.(『진심상』편 11장)

19) 百畝之田, 勿奪其時, 數口之家可以無飢矣.(『양해왕상』편 3장), 百畝之田, 勿奪其時, 八口之家可以無飢矣(『양해왕상』편 7장), 八家皆私百畝, 同養公田(『등문공상』편 3장), 百畝之田, 匹夫耕之, 八口之家可以無飢矣.(『진심상』편 22장)

그 다음이 “네 집에 가서는 반드시 공경하고 반드시 경계하여 남편을 어기지 말라”, “남자가 태어나면 그를 위하여 아내가 있기를 원하며, 여자가 태어나면 그를 위하여 남편(시가)이 있기를 원하는 것은 부모의 마음이어서 사람마다 모두 가지고 있건마는”²⁰⁾ 등에서 보이는 가족의 의미가 확장되어 시가, 남편 을 뜻하게 된 경우이다.

그리고 그 다음이 “사람들이 항상 말하기를 天下·國·家라 하나니, 천하의 근본은 나라에 있고 나라의 근본은 집안에 있고 집안의 근본은 몸(자기자신)에 있는 것이다”, “不仁하면서도 더불어 말할 수 있다면 어찌 나라를 망하게 하고 집안을 패하게 하는 일이 있겠는가 … 집안은 반드시 스스로 패가(敗家)한 뒤에 남이 그를 패가하며”, “들어가면 법도 있는 (신하) 집안과 보필하는 선비가 없고”²¹⁾와 같은 두 번째 용례와 마지막 용례의 중간 단계, 혹은 양쪽 다 무방한 경우이다. 지금의 상식에서는 두 번째 경우가 더 가깝겠으나 당시의 집안이란 요즘과 같은 핵가족이 아니라, 확장된 가문의 형태이다. 확장된 큰 집안인 대부의 家가 식솔과 노비, 식객은 물론 세금을 받고 세력을 뻗치는 영역까지를 의미했음을 생각해 볼 때, 두 번째 용례와 마지막 용례의 중간쯤 혹은 둘 모두에 해당한다고 볼 수 있다. 또한 앞서 다섯 번째 용례로 분류한 경우도 앞뒤의 문맥이나 주석을 통해 다섯 번째 용례로 분류하긴 하였으나 대부분 두 번째 용례로 해석하여도 무방하다. ‘대부의 家’를 의미하는 마지막 용례로 쓰인 경우에 큰 문벌, 가문 등을 대입해 보면 큰 무리없이 해석할 수 있다. 고대에는 역할 단위가 지금만큼 분리되지 않았고 말의 쓰임은 시기에 따라 변화한다. 춘추전국시대는 경계가 허물어지는 변화의 시기였고 권위의 상징이던 제사 역시 그전처럼 행해지지 않았다. 또한 계급을 뜻하던 君子나 士 등의 어휘 역시 계급적인 색채가 줄어 상대적으로

20) ‘往之女家，必敬必戒，無違夫子!’(「등문공하」편 2장), 丈夫生而願爲之有室，女子生而願爲之有家，父母之心，人皆有之。(「등문공하」편 3장)

21) “人有恒言，皆曰，‘天下國家’天下之本在國，國之本在家，家之本在身。”(「이루상」편 5장), 不仁而可與言，則何亡國敗家之有? … 夫人必自侮然後，人侮之，家必自毀而後，人毀之，國必自伐而後，人伐之。(「이루상」편 8장), 入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恒亡。(「고자하」편 15장)

아래 계급의 사람에게도 쓰이게 되었다. 이러한 상황들을 감안하면 용례를 명백하게 구분하는 것이 어려운 것은 오히려 당연한 현상이라 할 수 있다. 대부의 家 역시 형태상으로는 가족의 확대인 문벌이 다시 확장된 것에 지나지 않기 때문이다. 두 번째 용례와 마지막 용례 사이에는 오늘날의 시각에서 보았을 때 큰 간극이 존재할 수 있지만 당시의 문헌상에서 보았을 경우, 이러한 차이가 존재하지 않는다. ‘家’는 앞서 분류한 것과 같이 현대의 가족을 지칭하는 소규모 혈연집단, 그 집단의 거주지, 계급적으로 상위에 있는 대부의 정치영역으로 나누어 그 각각의 용례를 가지는 것이 아니라, 이러한 의미들이 단절없이 연결 확장되어 쓰임을 앞서의 용례 분석을 통해 추론할 수 있다.

이와 같이 『논어』와 『맹자』에서 가(家)자는 정치집단이며 종교집단이자 생활집단인 대부의 정치단위의 의미를 중심으로 사용되었으나, 혈연관계를 중심으로 한 제사집단인 가(家)는 상대적으로 작은 서민의 가족에서부터 당시의 상상 가능한 가장 큰 집단인 국(國)에 이르는 정도로 그 외연이 최대로 확장된 상태까지를 무리없이 하나의 영역으로 묶는다. 초기 유가에 있어서 家의 개념은 오늘날의 가족 개념에 근접한 소규모의 혈연 집단을 의미하는 것에서부터 시작하여 규모가 큰 동일 혈통 집단과 그들이 지배하는 봉토 내의 구성원들을 포함하는 개념, 그리고 더 나아가 오늘날의 국가의 개념에 해당한다고 볼 수 있는 거대 정치 조직체를 의미하는 데까지 매우 포괄적으로 사용되고 있음을 알 수 있다.

이러한 양상은 초기 유가가 집단의 개념을 사용하는 데 있어서 그 외연을 명확하게 한정하고 그 의미를 엄밀하게 정의하지 않았다는 사실을 보여준다. 즉 집단은 그 규모나 조직의 성질에 따라서 다양한 형태를 가질 수 있음에도 불구하고 선진 유가에게는 그것들 모두가 각각 구분되어 개념화되지 않은 상태로 家의 개념 속에 용해되어 있다는 것이다. 물론 이러한 다양한 집단의 형태들은 각각의 문맥을 통해서 구분해낼 수 있지만 초기 유가가 동일한 개념으로서 다양한 양상들을 한데 묶어 표현했다는 사실은 이들이 이러한 구분을 할 수 있었는가의 여부와 상관없이 이들이 집단의 개념을 세분화하여 개별

적으로 정의할 필요를 느끼지 못했다는 추론을 가능케 한다. 또한 이러한 추론을 통해 적어도 초기 유가에게 있어서 이러한 다양한 집단의 양상들에도 불구하고 이들을 家라는 하나의 개념 아래 포괄적으로 한정할 수 있도록 하는 공통적인 인식이 존재하고 있었다는 결론을 이끌어낼 수 있다. 앞으로도 언급될 것이지만 유가에게 있어서 그것이 거대한 집단으로서의 家라 할지라도, 소규모의 혈연적 집단으로서의 家의 양상과 공통되는 점에 초점이 맞추어지고 따라서 혈연 집단의 가족 윤리가 국가적 차원에서의 통치 윤리에 대해서도 상당한 공통성을 가지고 적용된다는 점을 미리 밝혀두면서 앞으로의 논의를 전개하고자 한다.

3. 소규모 혈연 집단으로서의 家의 유가적 가족 관계와 그 윤리에 대한 고찰

소규모 혈연집단으로서의 家에서 요구되는 가족적 윤리에서 가장 특징적인 것은 부모와 자녀간의 관계에 그 초점이 맞추어져 있다는 것이다. 『논어』에서는 孝라는 단어만 19번 등장²²⁾하고 그 외에 부모와 자녀간의 도리에 관해 언급한 것은 더 많다.²³⁾ 공자는 자녀가 부모를 섬김을 중시하였고 섬김에 있어서는 그 마음을 더 중시하여 “지금의 孝라는 것은 (물질적으로) 잘 봉양한다고 이를 수 있다. 그러나 개나 말에게도 모두 길러줌이 있으니, 공경하지 않으면 무엇으로 구별하겠는가?”²⁴⁾라고 말했다. 그리고 이런 효의 실천적인 방법으로 부모의 뜻을 이어 받는 것을 언급하였다.²⁵⁾

22) 楊伯峻, 『論語譯注』, 北京: 中華書局, 2002, p.242.

23) 여기서는 논의와 관련이 있는 부분들만 보기로 한다.

24) 子夏問孝. 子曰, “色難. 有事, 弟子服其勞, 有酒食, 先生饌, 曾是以爲孝乎?”(「위정」편 7장)

25) 子曰, “父在觀其志, 父沒觀其行, 三年無改於父之道, 可謂孝矣.”(「학이」편 11장)
子曰, “三年無改於父之道, 可謂孝矣.”(「이인」편 20장)

삼년상이나 제사도 이와 같은 맥락에서 살펴볼 수 있을 것이다.

孟懿子問孝. 子曰, “無違.” 樊遲御, 子告之曰, “孟孫問孝於我, 我對曰, 無違.”

樊遲曰, “何謂也?” 子曰, “生事之以禮, 死葬之以禮, 祭之以禮.”(「위정」편 5장)

宰我問, “三年之喪, 期已久矣. 君子三年不爲禮, 禮必壞, 三年不爲樂, 樂必崩. 舊

그러나 이러한 효는 일방적인 것이 아니라 상호적인 것으로 공자는 맹무백이 효를 묻자 “부모는 오직 자식이 병들까 근심하신다”²⁶⁾ 하였으며, 부모를 공경하고 어기지 않으면서도 부드럽게 간하여야 함을 말했다.²⁷⁾ 『효경』에서는 그 간쟁의 기능을 더욱 분명히 밝히고 있다. 증자가 공자에게 “부모의 명령만 따르는 것이 효도라 이를 수 있겠습니까?” 하고 물으니 공자는 “이 무슨 말인가! … 옳지 못한 것을 당면했을 때는 자식으로서 부모에게 간쟁하지 않을 수 없는 것이요, 신하로서는 임금에게 간쟁하지 않을 수 없는 것이다, 불의에는 간쟁하는 것이니 부모의 명령만 따르는 것이 어찌 효가 될 수 있겠는가?”라고 하였다. 또한 이러한 간쟁에도 불구하고 부모가 변화가 없을 경우에는 ‘호읍이수지(號泣而隨之)’하여야 한다고 『효경』, 「간쟁장」의 주석에서 말하고 있다. 간쟁을 지나치게 계속하면 부모 자식 사이의 정을 상하기 쉽고, 그만 포기하면 부모를 불의에 빠지도록 방치하는 것이 되므로 ‘소리내 눈물 흘려 울면서’ 애절한 모습으로 간쟁을 계속하되 부모와 자식 사이의 정을 끊을 수 없으므로 ‘따른다’고 한 것이다.²⁸⁾

여기서는 또한 부모와 자식간의 관계를 여타의 사회적인 관계, 윤리보다 우선함을 확인할 수 있다. 섭공과 공자의 대화에서도 부모와 자녀 사이의 관계·윤리를 여타의 관계·윤리보다 중요시함을 확인할 수 있다. 섭공이 공자에게 “우리 무리에 정직하게 행동하는 사람이 있는데, 그의 아버지가 양을 훔치자, 아들이 그것을 증명하였습니다”라고 말하자 공자는 “우리 무리의 정직한 사람은 이와는 다르다. 아버지가 자식을 위하여 숨겨주고 자식이 아버지를 위하여 숨겨주니, 정직함은 그 가운데 있는 것이다”²⁹⁾하였다. 또한 자로가 “(울은 것

穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。”子曰，“食夫稻，衣夫錦，於女安乎？”曰，“安。”“女安則爲之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安則爲之！”宰我出。子曰，“子之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，子也有三年之愛於其父母乎！”(「양화」편 20장)

26) 孟武伯問孝。子曰，“父母唯其疾之憂。”(「위정」편 6장)

27) 子曰，“事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。”(「이인」편 18장)

28) 이상 효경 인용부분은 조남욱 외, 『현대인의 유교읽기』, 서울: 아세아문화사, 1999, pp.274-275을 참고하였으며 효경 해석도 이 책을 따랐다.

을) 들으면 실행하여야 합니까?”하고 묻자, 공자는 “부형이 계시니 어찌 들으면 실행할 수 있겠는가?”하고 대답하였다.³⁰⁾

4. 유가적 가족 관계와 그 윤리의 사회적 확장에 대한 고찰

이처럼 공자는 상호적인 가족관계와 그 윤리, 그 중에서도 특히 부모와 자녀와의 관계를 모든 윤리의 근본으로 보고 강조하였다. 하지만 유가의 가족 윤리는 가족내부에 한정되어 단순히 가족이기주의로 끝나지 않고 사회로 확대되어 모든 윤리의 근간이 된다. 『논어』의 여러 곳에서 이것을 확인할 수 있으며³¹⁾ 사회로 확대된 가족 관계와 윤리는 『맹자』에서 더욱 강조되어 나타난다. 『논어』에서는 부모와 그

29) 葉語孔子曰, “吾黨有直躬者, 其父攘羊, 而子證之.” 孔子曰, “吾黨之直者異於是, 父爲子隱, 子爲父隱. 直在其中矣.”(「자로」편 18장)

30) 子路問, “聞斯行諸?” 子曰, “有父兄在, 如之何其聞斯行之?” 冉有問, “聞斯行諸?” 子曰, “聞斯行之.” 公西華曰, “由也問聞斯行諸, 子曰, ‘有父兄在’, 求也問聞斯行諸, 子曰, ‘聞斯行之’. 赤也惑, 敢問.” 子曰, “求也退, 故進之, 由也兼人, 故退之.”(「선진」편 21장) 이 구절 전체는 어떤 부분이 모자란 사람과 지나친 사람의 중도를 잡아주는 공자의 모습을 그리고 있으며 가족관계와 윤리가 사회적 관계나 윤리보다 앞선다는 것을 말하고 있는 것은 일부이다. 그러나 공자가 자로를 설득하는데 사용하였다는 것은 부모와 형제가 있으므로 옳은 것을 듣고 나서도 독단적으로 행동하여 부모나 형제 사이의 의를 상하는 일이 없는 지를 생각하여야 한다는 것이 윤리적으로 설득력 있고 타당한 이유였기 때문이었을 것이고 본문에 위 구절을 인용하는 것이 무리가 없었을 것이라 생각한다.

31) 有子曰, “其爲人也孝弟, 而好犯上者, 鮮矣, 不好犯上, 而好作亂者, 未之有也. 君子務本, 本立而道生. 孝弟也者, 其爲仁之本與!”(「학이」편 2장)

子曰, “弟子, 入則孝, 出則悌, 謹而信, 汎愛衆, 而親仁. 行有餘力, 則以學文.”(「학이」편 6장)

子夏曰, “賢賢易色, 事父母, 能竭其力, 事君, 能致其身, 與朋友交, 言而有信. 雖曰未學, 吾必謂之學矣.”(「학이」편 7장)

或謂孔子曰, “子奚不爲政?” 子曰, “書云, ‘孝乎惟孝, 友于兄弟, 施於有政.’ 是亦爲政, 奚其爲爲政?”(「위정」편 21장)

季康子問, “使民敬忠以勸, 如之何?” 子曰, “臨之以莊則敬, 孝慈則忠, 舉善而教不能則勸.”(「위정」편 20장)

子曰, “禹, 吾無間然矣. 非飲食, 而致孝乎鬼神, 惡衣服, 而致美乎黻冕, 卑宮室, 而盡力乎溝洫. 禹, 吾無間然矣.”(「태백」편 21장)

齊景公問政於孔子. 孔子對曰, “君君, 臣臣, 父父, 子子.” 公曰, “善哉! 信如君不君, 臣不臣, 父不父, 子不子, 雖有粟, 吾得而食諸?”(「안연」편 11장)

자녀 사이의 관계와 그 윤리 중의 하나인 효가 그 자체로 언급되고 중요성을 가지고 있는 반면, 상대적으로 『맹자』에서 부모와 자녀 사이의 관계와 효는 그 자체로서 가치를 갖고 언급되기보다는 사회로의 확대와 그 효과에 초점이 맞추어진다. 이는 공자가 살던 시대와는 달리 공자가 강조했던 유가적인 개념들이 설사 실현되지 않는 지라도 어느 정도 권력층에 알려지고 지켜야 하는 어떤 것으로 인정되어 맹자가 직접 여러 왕에게 환대받고 그들에게 그의 주장을 설파할 수 있게 된 상황으로 변화했기 때문이다. 또한 공자의 시대만 하더라도 그가 추구하는 상고주의적인 지향성이 당대 현실에 비추어 불가능한 것으로 인식되지 않는지라도 전국 시대에 이르면 제후국들간의 투쟁이 노골적으로 격화되기 때문에 군주들은 이전보다 더 강한 정치적인 지향성을 가질 수밖에 없었고 사상가들 역시 이에 부응하여 좀더 강하게 정치 지향적인 태도를 취하게 되었기 때문이다. 『맹자』에서 효는 28번 등장하였고, 효를 직접적으로 언급한 것과 이것 외의 간접적으로 언급한 것 중 상당수는 앞서 말한 바대로 가족 윤리가 확대된 사회 윤리와 함께 언급되거나 가족 윤리가 사회적으로 효과가 있음을 드러내기 위해 쓰이고 있다.³²⁾ 그러나 유가가 제시하는

32) 등장 횟수는 楊伯峻, 『孟子譯注(下)』, 北京: 中華書局, 2000, p.381을 참고하였다.

五畝之宅, 樹之以桑, 五十者可以衣帛矣.

雞豚狗彘之畜, 無失其時, 七十者可以食肉矣.

百畝之田, 勿奪其時, 數口之家可以無飢矣.

謹庠序之教, 申之以孝悌之義, 頽白者不負載於道路矣.

七十者衣帛食肉, 黎民不飢不寒, 然而不王者, 未之有也.(『양혜왕상』편 3장)

王如施仁政於民, 省刑罰, 薄稅斂, 深耕易耨,

壯者以暇日修其孝悌忠信, 入以事其父兄, 出以事其長上, 可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣.

彼奪其民時, 使不得耕耨以養其父母, 父母凍餓, 兄弟妻子離散.

彼陷溺其民, 王往而征之, 夫誰與王敵?

故曰, '仁者無敵.' 王請勿疑!"(『양혜왕상』편 5장)

老吾老, 以及人之老, 幼吾幼, 以及人之幼. 天下可運於掌. 詩云, '刑于寡妻, 至于兄弟, 以御于家邦.' 言舉斯心加諸彼而已. 故推恩足以保四海, 不推恩無以保妻子. 古之人所以大過人者, 無他焉, 善推其所爲而已矣. 今恩足以及禽獸, 而功不至於百姓者, 獨何與?(『양혜왕상』편 7장)

是故明君制民之產, 必使仰足以事父母, 俯足以畜妻子, 樂歲終身飽, 凶年免於死亡, 然後驅而之善, 故民之從之也輕.(『양혜왕상』편 7장)

효의 윤리는 절대로 부모에 대한 자식의 복종을 강요하는 것이 아니며 자녀는 스스로의 의지와 판단에 의하여 부모에 대한 행동을 결정하는 주체로서 남아있는 것처럼, 가족적 효의 윤리가 국가 차원의 거대 정치 단위에 있어서의 통치 윤리로 확장될 때에도 역시 동일한 양상을 갖는다고 할 것이다. 즉, 군주와 신하 사이의 관계 역시 상호적인 특성을 지니고 있다고 보아야 한다. 신하된 자가 군주에 대해서 절대적으로 또는 수동적으로 복종하고 그의 도구가 되어 따르는 것이 아니라 신하로서의 직무를 주체적으로 수행하는 것이 군신간의 윤리가 된다. 그리고 『맹자』에 이르게 되면 군주의 백성에 대한 의무가 강조됨에 따라 군주에게 간언하는 신하의 적극적인 역할은 더욱 더 강화될 수밖에 없다. 각각의 역할 또는 지위를 보유하는 개인들은 자기 자신의 역할을 수행함에 있어서 자율성을 지니고 있으며 이러한 자율성은 그의 역할 수행의 대상이 되는 다른 역할 보유자 사이에서의 상호적이고 의존적인 관계를 통해서 일정한 한계를 갖게 된다. 물론 역사적으로 유가의 이런 요소들이 기득권의 옹호에 악용되었던 것도 사실이고 고전적 문헌들의 기술들은 일방적인 편향성을 보여주는 것처럼 오해될 여지가 있을 정도로 부모에 대한 공경이나 군주에 대한 충성을 강조하는 경향이 있지만 이것은 그것이 문헌상의 규범을 제시하고 있다는 측면에서 제한적으로 이해되어야만 한다. 왜냐하면 이러한 문헌들 속에서 규범이 제시되는 역사의 구체적인 맥락은 그러한 규범과 그 규범이 지향하는 질서가 제대로 구현되지 못하고 있는 현실이기 때문이다. 따라서 이러한 규범의 수행자인 개인이 구체적인 현실 속에서 다른 개인들과 서로 관련을 맺어 규범에 따른 역할을 수행하는 과정에 있어서는 그 규범의 한계를 넘지는 못하지만 규범이 제시하고자 하는 당위적 목표를 실현하기 위한 다양한 행동 양태들을 자율적으로 선택할 수 있으며 앞서 말한 바 있는 상호성은 이러한 자율적 선택을 가능하게 뒷받침하여주어 양쪽의 역

吾畝之宅，樹之以桑，吾十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。

老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。”(『양혜왕상』편 7장)

할관계를 모두 강조함을 통해 기득권을 견제하기도 하였던 것 또한 사실이다.

『맹자』에서 상호적인 가족 관계와 그 윤리를 바탕으로 사회적으로 확장된 것은 孝 이외의 다른 언급에서도 확인 할 수 있다. 맹자는 임금의 역할을 가족에서의 부모의 역할과 동일시하며 직접 ‘民父母’라는 표현을 사용하기도 한다.³³⁾ 통치자와 피치자, 국가와 서민의 연대성을 파악하는 것 자체가 가족적인 개념을 통해서 이루어지고 그로 인해 통치자와 피치자에게 부모와 자녀 사이에서와 같은 책임이 주어진다라는 점에서 ‘백성의 부모’라는 표현이 단순한 비유가 아니라 할 수 있다.³⁴⁾

33) 梁惠王曰, “寡人願安承教.”

孟子對曰, “殺人以挺與刃, 有以異乎?” 曰, “無以異也.”

“以刃與政, 有以異乎?” 曰, “無以異也.”

“庖有肥肉, 廄有肥馬, 民有飢色, 野有餓殍, 此率獸而食人也.”

獸相食, 且人惡之, 爲民父母, 行政, 不免於率獸而食人, 惡在其爲民父母也?

仲尼曰, ‘始作俑者, 其無後乎!’ 爲其象人而用之也, 如之何其使斯民飢而死也?”

(『양해왕상』편 4장)

孟子見齊宣王曰, “所謂故國者, 非謂有喬木之謂也, 有世臣之謂也, 王無親臣矣, 昔者所進, 今日不知其亡也.”

王曰, “吾何以識其不才而舍之?”

曰, “國君進賢, 如不得已, 將使卑踰尊, 疏踰戚, 可不慎與?”

左右皆曰賢, 未可也, 諸大夫皆曰賢, 未可也, 國人皆曰賢, 然後察之, 見賢焉, 然

後用之, 左右皆曰不可, 勿聽, 諸大夫皆曰不可, 勿聽, 國人皆曰不可, 然後察之,

見不可焉, 然後去之, 左右皆曰可殺, 勿聽, 諸大夫皆曰可殺, 勿聽, 國人皆曰可殺,

然後察之, 見可殺焉, 然後殺之, 故, 曰國人殺之也, 如此然後, 可以爲民父母.”

(『양해왕하』편 7장)

龍子曰, ‘治地莫善於助, 莫不善於貢.’ 貢者, 按數歲之中以爲常, 樂歲, 粒米狼戾,

多取之而不爲虐, 則寡取之, 凶年, 糞其田而不足, 則必取盈焉, 爲民父母, 使民盼

盼然, 將終歲勤動, 不得以養其父母, 又稱貸而益之, 使老稚轉乎溝壑, 惡在其爲

民父母也?(『등문공상』편 3장)

34) 군주가 백성의 부모라는 말이 단순히 ‘가족의 비유’로 끝나지 않는 것은 유가에서 정명(正名)을 강조하기 때문이기도 하다. a와 b의 관계는 c와 d의 관계와 같다. a와 b는 서로 역할 관계를 강조하기 때문에 그 관계가 성립되는 것이며, a와 b가 그 관계를 유지되는 것은 a가 a로서의 역할에 충실하고 b역시 b로서의 역할에 충실하기 때문이다. 그러므로 c와 d도 서로의 역할 관계에 충실해야 한다. 물론 정명을 이야기하면서 임금이 임금답고, 신하가 신하다와야 함이 이야기되지만 이것은 부모가 부모답고 자녀가 자녀다와야 함이 이야기

5. 유가적 세계관에서의 가족의 위치

이처럼 『논어』와 『맹자』에서는 가족관계와 그 윤리를 중시하였고 이를 확장시켜 사회, 국가에도 적용하였다. 하지만 여기서 주의할 점은 앞서 언급한 바 있듯이 가족 내의 개인이 가족이라는 혈연집단 내부로 잠식되거나, 가족의 확장인 국가 내에서의 개인 역시 국가 내부의 계급적 역할에 순응하여 개체성을 상실하고 개인을 그 안에 복속시키는 집단만이 남게 되는 것은 아니라는 점이다. 유가의 문헌들이 효라는 윤리적 덕목을 가장 본질적인 것으로서 중시하지만 이것은 자식의 부모에 대한 일방적인 복종을 의미하지 않는다. 위에서 언급한 것처럼 부모와 자식 사이의 관계는 상호적이다. 앞서의 용례들에 대한 검토를 통해 제시된 바 있는 부모의 자식에 대한 애정의 언급이나 자식의 부모에 대한 간언 등은 바로 이러한 효의 상호관계적인 측면을 가리키는 것으로서 파악될 수 있을 것이다. 즉, 자식으로서의 개인이 부모에 대한 복종의 윤리에 종속되어 그의 개체성을 상실하는 것은 아니다. 물론 가족 집단 내의 개인이 부모와의 관계를 통하여 그를 공경하는 역할을 수행하는 자식으로서의 지위를 부여받는다면 그는 그러한 자식의 지위 내에 머물러 있게 되고 그러한 지위의 한계를 벗어날 수 없다는 것은 엄연한 사실이다. 그러나 중요한 것은 그가 단순히 자식으로서 위치에 머물러 있다는 고정적이고 수동적인 측면만이 아니라 그가 그러한 자기 지위의 범위 내에서 자기 수양을 통하여 자기 역할 수행과 그 관계의 폭을 확장할 수 있다는 데 있다. 이러한 점에서 개인은 자율성과 개체성을 유지한다. 주의할 것은 유가의 상호성으로 유가에서 말하는 개인의 자율성과 개체성이라는 것은 서구적인 주체로서의 개인의 자율성과 개체성이 아니다. 앞서 지적한 것처럼 유가에서의 개인은 가족과 같은 집단 내부에서 그 구성원들 사이의 관계 속에 자신의 지위와 역할을 부여받으며 그러한 지위와 역할은 개인의 한계로서 작용한다. 개인의 자율성은 이러한 위치를 벗어나지 않는 범위에서 그 안의 폭을 확장할 수 있는 공간을 의미한다. 유가에 있어서 혈연적 연관과 사회적 역할에서 벗

된 후이다.

어난 고립자로서의 개인은 존재할 수 없다.³⁵⁾ 유가에서의 고립자로서의 개인이란 혈연적 연관과 사회적 역할에서 벗어난 것이 아니라 이러한 연관과 역할을 방기하는 인간답지 못한 인간으로 개인은 오로지 집단의 영역 안에서 그 구성원들 사이의 관계 속에서만 존재할 수 있다. 따라서 개인을 이야기하기 이전에 그가 속하여 있는 집단을 다루어야만 하고, 이러한 측면에서 중요하게 부각되는 것은 다름 아닌 가족이다. 앞서 ‘家’의 용례를 살펴봄으로써 추측할 수 있었듯이 비단 유가에 있어서 뿐만이라고 할지라도 집단은 가족의 수준에서 정의되고 있으며 가족을 넘어서는 거대한 규모의 집단에 있어서도 그 규모만이 확장된 것일 뿐 가족과 현저히 구별되는 어떠한 개념적인 정의도 특성도 가지고 있지 않다.³⁶⁾ 따라서 혈연적 가족 집단은 그 이상의 다른 거대 규모의 집단을 모두 포괄하는 개념적 지위를

35) 허남진·신정근 공저, 「고대 유가에 나타난 인간의 특성과 이상 사회 —〈고립〉에서 〈참여〉로 이르는 기나긴 여정—」, 『東亞文化』 제38권, 서울大學校 人文大學東亞文化研究所, 2000, p.45.

36) Ambrose Y. C. King, "The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective", D. J. Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, The Uni. of Michigan, 1985, p.61; "Confucians classify the human community into three categories: *chi*, the individual; *chia*, the family; and *ch'un*, the group. For a Confucian, the emphasis is on the family, and for this reason Confucian ethics have developed an elaborate role system on the family level. Relatively speaking, the Confucian conception of *ch'un* is the least articulate. It should be pointed out that, conceptually, the family is also a group. For the purpose of analytical distinction, "family" might be termed "familistic group", while the *ch'un*, is a "nonfamilistic group", or simply "group." Insofar as Confucian theory is concerned, there is no formal treatment of the concept of *ch'un*. *Ch'un* remains an elusive and shifting concept." (유교는 인간 사회를 세 가지 범주로 분류한다: 己, 개인; 家, 가족; 그리고 群, 집단. 유가에게는, 가족에 강조점이 놓여지며, 이러한 이유로 인해서 유교 윤리는 가족 수준에서의 정교한 역할 체계를 개발하여 왔다. (이와는) 상대적으로, 群의 유교적 개념은 그 명확성의 정도가 가장 낮다. 개념적으로 가족 역시 집단의 일종이라는 것을 지적할 필요가 있다. 분석적 구분의 목적을 위해서, 群을 "비가족적 집단" 또는 단순히 "집단"이라고 부르는 반면에, "가족"은 "가족적 집단"이라고 불려져야 할 것이다. 그것이 유교의 이론인 한에서, 群 개념을 정식으로 취급하는 경우는 없다. 群은 알기 어렵고 의미가 고정되어 있지 않은 개념으로서 유지된다)

가질 수 있으며 이러한 점은 유가에 있어서 국가적 차원의 통치 윤리에 가족적 윤리가 확장되어 적용되고 있다는 사실을 통해서도 알 수 있는 것이다.

선진 유가는 가족을 강조함으로써 가족 관계를 다른 사회적 관계의 기본으로 삼았고, 가족 윤리를 다른 사회적 윤리의 기본으로 삼았다. 개인도 국가도 아닌 가장 자연 발생적이고 작은 규모의 혈연 공동체를 그 기본으로 함으로써 유가는 가장 사적인 관계에서마저도 도덕성을 요구할 수 있게 되었다. 유가의 윤리론은 거대담론에 매몰되어 생활과 분리된 어떤 것이 아닌 생활 속에서의 윤리, 현실 속에서의 윤리가 되고 성인 역시 가정이나 현실 속에서의 성인이 가능하게 되었다. 그리고 이것은 반대로 가장 나와 상관없이 보이는 집단, 나와 전혀 관계가 없어 보이는 사람에게마저도 도덕적이고 윤리적일 것을 요구할 수 있게 되었다. 사적인 것의 도덕성을 강조하여 도덕이 생활화되고 이를 확대함으로써 세계를 도덕화시킨 것이다. 또한 세상을 사람 사이의 관계들로 보고 그 관계에 도덕성을 부여한 것은 '사람을 관계적 존재³⁷⁾'로 보는 유가의 입장에서 세계를 인간화시키게 된 것이다. 이런 시각에서 『논어』와 『맹자』를 해석한다면 상대적으로 『논어』에서는 인간의 한계를 인식함으로써 자존을 확인하는 것에 좀더 초점을 맞추고 있고, 『맹자』에서는 『논어』에서 확인한 한계를 가지고 있지만 존재감있는 자아를 좀더 확고히 하여 확장시킴으로써 인간 한계를 극복하려는 의지를 다지고 그것을 위해 끊임 없이 힘차게 나아가는 측면에 초점을 맞추고 있다고 할 수 있다.

Ⅲ. 결론

본고에서는 지금까지 '유가는 가족주의적이다.'라는 일반적으로 알

37) 허남진·신정근 공저, 「고대 유가에 나타난 인간의 특성과 이상 사회 —〈고립〉에서 〈참여〉로 이르는 기나긴 여정—」, 『東亞文化』 제38집, 서울大學校 人文大學東亞文化研究所, 2000, p.44. '관계'라는 용어의 의미 역시 p.44에서 설명한 의미를 따른다.

려진 명제에 대해 고찰하였다. 결과부터 미리 말하자면 이 명제는 맞으나 일반적으로 알려진 상식은 틀렸다고 할 수 있다.

『논어』와 『맹자』를 중심으로 한 여러 문헌들을 검토하여 정리된 家의 용례를 보면 소규모 혈연집단에서부터 오늘날의 국가에 해당하는 대규모의 정체에 이르기까지 다양한 규모의 집단을 家라는 하나의 개념어로 포괄하여 지칭하고 있다는 사실을 확인 할 수 있었다. 이러한 양상은 선진 유가가 집단의 개념을 사용하는 데 있어서 그 외연을 명확하게 한정하고 그 의미를 엄밀하게 정의하지 않았다는 사실을 보여준다. 즉 집단은 그 규모나 조직의 성질에 따라서 다양한 형태를 가질 수 있음에도 불구하고 선진 유가에게는 그것들 모두가 각각 구분되어 개념화되지 않은 상태로 家의 개념 속에 용해되어 있다는 것이다. 물론 이러한 다양한 집단의 형태들은 각각의 문맥을 통해서 구분해낼 수 있지만 초기 유가가 동일한 개념어로서 다양한 양상들을 한데 묶어 표현했다는 사실은 이들이 이러한 구분을 할 수 있었는가의 여부와 상관없이 이들이 집단의 개념을 세분화하여 개별적으로 정의할 필요를 느끼지 못했다는 추론을 가능케 한다. 또한 이러한 추론을 통해 적어도 초기 유가에게 있어서 이러한 다양한 집단의 양상들에도 불구하고 이들을 家라는 하나의 개념 아래 포괄적으로 한정할 수 있도록 하는 공통적인 인식이 존재하고 있었다는 결론을 이끌어낼 수 있다.

따라서 유가에게 있어서는 그것이 거대한 집단으로서의 家라고 할 지라도 소규모의 혈연적 집단으로서의 家의 양상과 공통되는 점에 초점이 맞추어지고 혈연 집단의 가족 윤리가 국가적 차원에서의 통치 윤리에 대해서도 상당한 공통성을 가지고 적용된다. 이를 염두에 두고 먼저 소규모 혈연집단으로서의 가에서 요구되는 유교적 가족관계와 윤리를 살펴보면 가장 특징적인 것으로 부모와 자녀간의 관계에 그 초점이 맞추어져 있다는 것을 들 수 있다. 공자는 자녀가 부모를 섬김을 중시하였고 섬김에 있어서는 그 형식이나 물질적인 것보다는 마음을 더 중시하였으며 이러한 효의 실천적인 방법으로 부모의 뜻을 이어 받는 것을 들었다. 그러나 이러한 효는 일방적인 것이 아니라 상호적인 것으로 공자는 부모가 자식을 걱정함을 이야기

하였으며, 자식이 부모에게 간언하는 자세에 관해 밝히기도 하였고, 또한 효경에서도 간언하는 자세에 대해 확인 할 수 있었다. 그리고 유가에서는 가족관계와 그 윤리를 여타 관계와 그 관계에서 발생한 윤리의 기본으로 여기고 그것이 사회적 관계나 사회 윤리보다 선행한다는 것 또한 문헌을 통해 확인 할 수 있었다.

비록 유가에서 가족관계와 가족윤리가 강조되기는 하지만 유가의 가족 윤리는 가족내부에 한정되어 단순히 가족이기주의로 끝나지 않고 사회로 확대되어 모든 윤리의 근간이 된다. 『논어』와 『맹자』의 여러 곳에서 이것을 확인할 수 있는데, 시대 상황의 변화 때문인지 『논어』보다는 『맹자』에서 더욱 강조되어 나타난다. 『맹자』에서 가족관계와 그 윤리 중 하나인 효는 상당수가 가족 윤리가 확대된 사회 윤리와 함께 언급되거나 가족 윤리가 사회적으로 효과가 있음을 드러내기 위해 쓰이고 있다. 그러나 앞서 유가의 가족윤리가 상호적인 것과 마찬가지로 가족적 효의 윤리가 국가적 차원의 거대 정치 단위에 있어서의 통치 윤리로 확장되어서도 여전히 상호성을 띠고 있다. 신하된 자가 군주에 대해서 절대적으로 또는 수동적으로 복종하고 그의 도구가 되어 따르는 것이 아니라 신하로서의 직무를 주체적으로 수행하는 것이 군신간의 윤리가 된다. 그리고 『맹자』에 이르게 되면 군주의 백성에 대한 의무가 강조됨에 따라 군주에게 간언하는 신하의 적극적인 역할은 더욱 더 강화될 수밖에 없다. 각각의 역할 또는 지위를 보유하는 개인들은 자기 자신의 역할을 수행함에 있어서 자율성을 지니고 있으며 이러한 자율성은 그의 역할 수행의 대상이 되는 다른 역할 보유자 사이에서의 상호적이고 의존적인 관계를 통해서 일정한 한계를 갖게 된다. 물론 역사적으로 유가의 이런 요소들이 기득권의 옹호에 악용되었던 것도 사실이고 고전적 문헌들의 기술들은 일방적인 편향성을 보여주는 것처럼 오해될 여지가 있을 정도로 부모에 대한 공경이나 군주에 대한 충성을 강조하는 경향이 있지만 이것은 그것이 문헌상의 규범을 제시하고 있다는 측면에서 제한적으로 이해되어야만 한다. 왜냐하면 이러한 문헌들 속에서 규범이 제시되는 역사의 구체적인 맥락은 그러한 규범과 그 규범이 지향하는 질서가 제대로 구현되지 못하고 있는 현실이기 때문이다. 따라서 이러한 규

범의 수행자인 개인이 구체적인 현실 속에서 다른 개인들과 서로 관련을 맺어 규범에 따른 역할을 수행하는 과정에 있어서는 그 규범의 한계를 넘지는 못하지만 수행자는 규범이 제시하고자 하는 당위적 목표를 실현하기 위한 다양한 행동 양태들을 자율적으로 선택할 수 있으며 앞서 말한 바 있는 상호성이 이러한 자율적 선택을 가능하게 뒷받침하여주어 양쪽의 관계를 모두 강조함을 통해 기득권을 견제하는 역할 또한 수행한 것 역시 사실이다.

여기서 주의해야 할 점은 관계의 상호성으로 유가에서 이야기되는 개별성과 자율성이 서구적 자아의 개별성과 자율성이 아니라는 점이다. 유가에서의 개인은 가족과 같은 집단 내부에서 그 구성원들 사이의 관계 속에 자신의 지위와 역할을 부여받으며 그러한 지위와 역할은 개인의 한계로서 작용한다. 개인의 자율성은 이러한 위치를 벗어나지 않는 범위에서 그 안의 폭을 확장할 수 있는 공간을 의미한다. 유가에서 고립자로서의 개인이란 혈연적 연관과 사회적 역할에서 벗어난 것이 아니라 이러한 연관과 역할을 방기하는 인간답지 못한 인간으로 개인은 오로지 집단의 영역 안에서 그 구성원들 사이의 관계 속에서만 존재할 수 있다. 따라서 개인을 이야기하기 이전에 그가 속하여 있는 집단을 다루어야만 하고, 이러한 측면에서 중요하게 부각되는 것은 다름 아닌 가족이다. 앞서 '家'의 용례를 살펴봄으로써 추측할 수 있었듯이 비단 유가에 있어서 뿐만은 아니라 할지라도 집단은 가족의 수준에서 정의되고 있으며 가족을 넘어서는 거대한 규모의 집단에 있어서도 그 규모만이 확장된 것일 뿐 가족과 현저히 구별되는 어떠한 개념적인 정의도 특성도 가지고 있지 않다. 따라서 혈연적 가족 집단은 그 이상의 다른 거대 규모의 집단을 모두 포괄하는 개념적 지위를 가질 수 있으며 이러한 점은 유가에 있어서 국가적 차원의 통치 윤리에 가족적 윤리가 확장되어 적용되고 있다는 사실을 통해서도 알 수 있는 것이다.

선진 유가는 가족을 강조함으로써 가족 관계를 다른 사회적 관계의 기본으로 삼았고, 가족 윤리를 다른 사회적 윤리의 기본으로 삼았다. 개인도 국가도 아닌 가장 자연 발생적이고 작은 규모의 혈연 공동체를 그 기본으로 함으로써 유가는 가장 사적인 관계에서마저 도

덕성을 요구할 수 있게 되었다. 유가의 윤리론은 거대담론에 매몰되어 생활과 분리된 어떤 것이 아닌 생활 속에서의 윤리, 현실 속에서의 윤리가 되고 성인 역시 가정이나 현실 속에서의 성인이 가능하게 되었다. 그리고 이것은 반대로 가장 나와 상관이 없어 보이는 집 단, 나와 전혀 관계가 없어 보이는 사람에게마저도 도덕적이고 윤리적일 것을 요구할 수 있게 되었다. 사적인 것의 도덕성을 강조하여 도덕이 생활화되고 이를 확대함으로써 세계를 도덕화시킨 것이다. 또한 세상을 사람 사이의 관계들로 보고 그 관계에 도덕성을 부여한 것은 '사람을 관계적 존재'로 보는 유가의 입장에서 세계를 인간화시킨 것이다. 이런 시각에서 『논어』와 『맹자』를 해석한다면 상대적으로 『논어』에서는 인간의 한계를 인식함으로써 자존을 확인하는 것에 좀 더 초점을 맞추고 있고, 『맹자』에서는 『논어』에서 확인한 한계를 가지고 있지만 존재감있는 자아를 좀 더 확고히 하여 확장시킴으로써 인간 한계를 극복하려는 의지를 다지고 그것을 위해 끊임없이 힘차게 나아가는 측면에 초점을 맞추고 있다고 할 수 있다.

유가 사상은 앞서 밝혔듯이 알려진 바대로 가족주의적이다. 유가에서는 가족을 그 중심으로 하여 개인과 사회를 규정짓고 그 윤리 체계를 만들어 나갔다. 하지만 이것은 현대에 유가가 가족주의적이라고 이야기되는 맥락과는 조금 차이가 있다. 현대에서 유가를 가족주의적이라고 할 때 유가는 개인이, 특히 자녀나 일반 서민에 해당하는 약자가 일방적으로 책임을 가지는 개인의 자율성이나 관계를 개선, 확장시키려는 의지를 찾아볼 수 없는 것을 의미하는 경우가 많다. 그러나 유가는 관계를 벗어날 수 없는 인간의 한계를 인정하는 한편, 상호성을 강조하고 개인의 노력을 통해서 관계를 개선시킬 수 있음 또한 강조하였다. 또한 유가의 가족주의는 가족이기주의와는 달리 가족 관계와 가족 윤리를 중심으로 그 외연을 확대시키기 때문에 세계의 도덕화를 지향하는 것이다.

참고문헌

1차문헌

- 김학주 역주, 『시경』, 서울: 명문당, 1997.
 성백효 역주, 『논어집주』, 서울: 전통문화연구회, 1990.
 —————, 『맹자집주』, 서울: 전통문화연구회, 1990.
 안동립 역주, 『장자』, 서울: 현암사, 2000.
 楊伯峻 譯注, 『論語譯注』, 北京: 中華書局, 2002.
 —————, 『孟子譯注』, 北京: 中華書局, 2000.

단행본

- 금장태, 『한국유학의 탐구』, 서울: 서울대학교출판부, 1999.
 송영배, 『중국사회사상사』, 서울: 한길사, 1986.
 조남욱 외, 『현대인의 유교읽기』, 서울: 아세아문화사, 1999.
 Creel, H. G., 이성규 역, 『공자-인간과 신화』, 서울: 지식산업사, 1990.
 허버트 핑가레트, 송영배 역, 『공자의 철학』, 서울: 서광사, 1993.

논문

- 금장태 · 이용주 공저, 「고대 유교의 예론과 국가 제사」, 『東亞文化』 제 38집, 서울대학교인문대학동아문화연구소, 2000, pp.69-116.
 서선희, 「유교의 가족관」, 『인문과학』 제3집, 광주대학교인문과학연구소, 1997, pp.55-61.
 윤천근, 「유학의 禮」, 『安東大退溪學』 제4집, 안동대학교퇴계학연구소, 1992, pp.5-37.
 이동일, 「공동체에 있어서 유교적 가치의 함의」, 『東洋社會思想』 제4집, 동양사회사상학회, 2001, pp.129-161.
 이문주, 「한국에서 유가 예절의 전개과정과 현대적 의미」, 『韓國의禮節』 제3집, 한국예절학회, 2001, pp.7-24.
 이종은, 「儒敎에서의 個人」, 『서울大韓國政治研究』 제7집, 서울대학

- 교한국정치연구소, 1997, pp.227-256.
- 이하배, 「先秦儒教에 있어서의 禮-社會化」, 『哲學』 제58집, 한국철학회, 1999, pp.35-66.
- 장현근, 「'家' 개념의 유래와 사회화」, 『전통과 현대』 제14집, 전통과 현대사, 2000, pp.16-28.
- 정기호, 「傳統的 家長權과 그에 대한 中國儒教의 影響; 古代部族社會로부터 高麗時期까지」, 『東亞大大學院論文集』 제18집, 동아대학교대학원, 1993, pp.205-224
- 趙宗正, 「中韓 兩國 文化의 相互作用關係 및 그 影響; 儒學(儒教)을 예로 하여」, 『檀國大退溪學研究』 제9집, 1995, pp.29-40.
- 함재봉, 「'家'의 이념과 체제」, 『전통과 현대』 제14집, 전통과현대사, 2000, pp.73-114.
- 허남진·신정근 공저, 「고대 유가에 나타난 인간의 특성과 이상 사회 —〈고립〉에서 〈참여〉로 이르는 기나긴 여정—」, 『東亞文化』 제38집, 서울대학교인문대학동아문화연구소, 2000, pp.39-67.
- Ambrose Y. C. King, "The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective", D. J. Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, The Uni. of Michigan, 1985, pp.57-70.