

# 『논어』, 『맹자』에 나타난 군자/소인, 대인/소인 연구

조 성 열  
(서울대 철학과 대학원)

## I. 서론

『논어』에 나타난 군자(君子)/소인(小人)과 『맹자』에 나타난 대인(大人)/소인(小人)이 텍스트에서 무슨 의미를 지니고 있으며, 어떠한 갈등 구조를 나타내고 있는지 이해하는 것은 두 경전을 이해하는 초석이자 핵심적인 사항이다. 왜냐하면 공자(孔子)와 맹자(孟子)는 각각 혼란한 사회현실의 모순을 두 계층(군자/소인, 대인/소인)의 대립을 통해서 고발하였고 또한 현실을 벗어날 수 있는 대안 제시로서 새로운 의미를 역시 이 개념들에 부여하였기 때문이다. 더 나아가 군자와 대인은 후대에 중국 철학의 주요한 문제가 된 도덕적인 자기 수양에 대한 단초를 제공한 개념이기 때문에 유학을 이해하기 위해서 이 개념들을 명확하고 분명하게 이해하는 것이 필수적으로 요청된다고 할 수 있다.

하지만 역설적이게도 이 기본적인 개념들은 오늘날 현실 속에 살고 있는 우리가 쉽게 이해하기 어려운 점을 안고 있다. ‘군자’를 예를 들어보자. 『논어』에 ‘군자’는 106번 등장하는데 이 단어가 단 하나의 의미만을 갖고 있다고 말하는 철학자는 아무도 없다. 왜냐하면 『논어』는 공자와 제자간의 대화를 기록한 책인데, 대화 상대에 따라서 시기 적절한 답변으로 교육효과를 극대화하는 공자가 절대적이고 보편적인 의미로 ‘군자’라는 단어를 사용했다고 보기는 어렵기 때문이다. 더구나 ‘군자’라는 개념 속에는 사회적으로 통용되는 일반적인

의미와 공자가 부여한 새로운 의미가 함께 공존하고 있기 때문에 불가피하게 다의적일 수밖에 없는 맹점을 안고 있다. 여기에 우리의 이해를 가로막는 또 다른 이유가 있다. 『논어』와 『맹자』를 해석하는 철학자마다 자신의 입장에 근거하여 각기 다른 의견을 제시하고 있다는 점이다. 심지어 공자가 자기 스스로를 ‘군자’라고 자처했는지 안했는지 여부도 학자들 사이에 의견이 엇갈리고 있는 실정이다.

본고는 공자와 맹자가 살았던 당시 시대적 상황과 이전 철학자들의 연구 성과물을 바탕으로 하여 텍스트를 중심으로 『논어』에 나타난 군자(君子)/소인(小人), 『맹자』에 나타난 대인(大人)/소인(小人)을 분석하여 체계적으로 정리하고 재해석하는데 그 목적이 있다고 하겠다.

## Ⅱ. 이전 철학자들의 군자/소인에 대한 입장

### 1. 조기빈의 입장

조기빈은 마르크스의 유물사관에 기초하여 공자철학의 계급성을 논증한 획기적인 철학자라고 할 수 있다. 물론 프롤레타리아 계급의 입장에서 정신노동자(君子)를 중요시한 공자의 학문을 배척하고 육체노동자(小人)를 중요시한 묵자의 학문을 숭상하는 폐단이 없지 않지만 당시 사회경제적인 현실을 바탕으로 한 군자/소인의 구분은 많은 시사점을 주고 있다. 그의 이야기를 들어보자.

‘군자’(君子)와 ‘소인’(小人)은 서주 시대에 이미 역사의 무대에 등장한 두 종류의 ‘인’(人)이었다. 그렇지만 춘추 시대에 이르러서 비로소 그들 사이에 역사적인 문제가 발생하고 또 그 문제가 심각한 양상으로 전개되어 갔다. 다시 말하자면 춘추 시대의 개막과 더불어 ‘군자’와 ‘소인’은 서로 분열되어 두 개의 대립되는 정치 파벌(派閥)로 되었다. 이때 군자는 정전제를 사회·경제적 토대로 삼는 노예주 계급의 ‘복레파’를 가리키며, 소인은 신흥 지주 계급, 개인농, 수공업자와 상인 등 사유제를 자신들의 경제적 토대로 삼아서 성장한 변혁 계층을 가리킨다.)

『논어』에 나타난 군자/소인이 모두 ‘복례파’와 ‘변혁파’의 대립으로 설명될 수 있는지는 차치한다고 하더라도 개념상 한 가지 불분명한 점이 남는다. 그의 분류에 따르면 소인(小人)은 생산력의 담당자로서의 피통치 계급인 ‘민’(民)과 구별되는 ‘인’(人)이라고 말할 수 있는데, 그 이전 문헌에서 소인(小人)이 민(民)과 동일한 의미로 사용되는 것이 발견되기 때문이다. 다음 글을 살펴보자.

세상이 잘 다스려졌을 때에는 군자들은 능력을 숭상하여 아랫 사람에게 양보하고 소인들은 농사일에 열중하여 윗사람을 섬겼다. 이 때문에 상·하 모두가 예를 잘 지키며 악한 일을 하는 사람은 경멸을 받고 멀리 쫓겨났다. …… 세상의 질서가 어지러워졌을 때에는 군자들이 자신의 공적을 뽐내어 소인을 억압하고 소인은 실제적인 기량을 가지고 군자들에 대항하였다. 이 때문에 상·하 모두에 의해 예가 지켜지지 않고 어지러움과 학정이 동시에 생겨났다.<sup>2)</sup>

『좌전』「양공」(襄公) 13년

위 글에서는 소인을 농사일에 열중하는 사람, 즉 피통치 계급으로 간주하고 있는 것을 확인할 수 있다. 따라서 조기빈의 입장은 소인(小人)이 정확하게 어떤 계층을 지칭하는 것인지 모호한 점이 있다.

## 2. 크릴의 입장

공자사상에서 민주주의 원리를 강조하려는 크릴의 입장을 살펴보자.

……제자들이 지향해야 할 이상적인 인간형을 공자가 ‘군자’(君子)란 말로 표현한 것은 아마 이 때문이었을 것이다. 이 말은

1) 조기빈, 조남호·신정근역, 『반논어』(원제: 論語新探), 예문서원, 1996, pp.39-340 참조.

2) “世之治也, 君子尙能而讓其下, 小人農力以事其上, 是以上下有禮, 而讒慝黜遠, ……及其亂也, 君子稱其功以加小人, 小人伐其技以馮君子, 是以上下無禮, 亂虐並生.” 송영배, 『제자백가의 사상』, 현음사, 2002, pp.41-51 참조.

문자 그대로 ‘군주의 아들’, 즉 군주의 친척을 의미하며, 따라서 귀족의 성원을 뜻하는데, 이런 의미에서 ‘소인’(小人), 즉 평민과 대비되는 말이다. 세습귀족을 지칭하는 의미의 ‘군자’란 단어는 초기 문헌에 아주 흔한데, 공자보다 앞선 시기의 문헌 가운데에서 이와 다른 의미로 사용된 예는 거의 없다. 공자도 때때로 이 단어를 예전의 의미대로 사용하기도 하였지만 그것은 예외적인 것에 불과하며, ‘군자’를 언급할 때는 귀족이 이상적으로 갖추어야만 하는 덕성을 가진 사람, 즉 진정한 귀족을 지칭한 것이 보통이다. 이런 의미상의 변화는 영어 ‘gentleman’의 의미변화와 매우 유사하다. 이 단어도 본래는 사회적 지위가 우월한 집안에 태어난 사람을 의미하였으나, 지금은 출생신분을 불문하고 올바른 태도와 교양을 가진 사람을 지칭하는 것이 보통이다. 이 때문에 ‘군자’를 영어로 ‘gentleman’이라고 번역해도 무방할 것 같다.<sup>3)</sup>

크릴의 설명에 따르면 군자는 영어의 ‘gentleman’ 정도가 될 수 있을 것이다. 어원을 확인해보자면 ‘gen’은 원래 라틴어로 ‘태어나다’라는 뜻을 가지고 있다. 그리고 ‘gentleman’(신사)은 ‘gentle’(가문이 좋은) + ‘man’(남자)의 합성어로 ‘좋은 가문에서 태어난 사람’에서, 후에 ‘신사’로 의미가 확장된 것이라고 볼 수 있다. 이런 점에서 군자/소인을 gentleman/common people로 번역한 크릴은 일리가 있다고 생각한다.<sup>4)</sup>

조기빈과 크릴은 각각의 입장 차이에 따라서 군자와 소인을 상이하게 정의하고 있지만 그럼에도 불구하고 공통적으로 재확인할 수 있는 점이 있다. 군자/소인의 구분은 계급적인 차이를 바탕으로 이루어지고 있다는 점이다.

3) H.G. 크릴, 이성규역, 『공자 : 인간과 신화』, 지식산업사, 2004, pp.107-108 참조.

4) 참고로 군자(君子)를 James Legge는 그의 책 *confucious* 에서 “the superior man, a ruler, a sage”라고 번역하였고, P.J. Ivanhoe는 *Confucian Moral Self Cultivation* 에서 “cultivated individual”로 D.C. Lau는 *Mencious*에서 “gentleman”으로 번역하였다. 이에 대한 평가는 필자의 능력을 벗어나는 일이므로 소개하는데 그쳐도록 하겠다.

### Ⅲ. 춘추전국 시대의 계급 구조

텍스트 분석을 하기에 앞서서 춘추전국 시대의 작위제도가 어떠한 것인지 간략하게 살펴보도록 하겠다.

주(周)왕국은 주족(周族)이 상족(商族)을 멸망시키고 일으킨 나라이다. 주(周)왕국은 통치상의 편의를 위해서 각 지역을 동족(同族)의 형제(兄弟)나 친척(親戚) 또는 공신(功臣)에게 나누어 주고 이들을 제후(諸侯)로 삼아 그 지역을 다스리도록 하는 분봉제도(分封制度)의 통치제도를 실시하였다. 천자(天子)인 주왕(周王)은 동성(同姓)의 제후를 백부(伯父)·숙부(叔父)라고 불렀고, 이성(異姓)의 제후는 백구(伯舅)·숙구(叔舅)라고 불렀다. 제후의 자리는 대대로 세습되었고 그들은 봉국 내에서는 행정·군사 및 경제 등에 있어서 상대적으로 독립성을 가지고 있었지만 주(周) 천자를 반드시 그들의 공주(共主)로 인정하여야 하였다. 천자는 제후에게 侯·男·公·伯·子 등의 작위(爵位)를 수여하였다. 주(周) 천자로부터 분봉된 제후들은 자기 나라 안에서 다시 분봉을 행하였는데 이 재분봉(再分封)을 받은 사람을 대부(大夫)라고 하며 대부 가운데서 관료(官僚)로서 국군(國君)을 보좌하는 직책을 맡고 있는 사람을 경(卿)이라고 하였다. 경·대부는 다시 아래로 재분봉을 행하였는데 경·대부로부터 봉함을 받은 사람을 사(士)라고 한다. 사는 지배귀족 가운데서 최하층으로서 그 아래로는 재분봉되지 않았고 그들은 식지(食地)를 평민(平民), 즉 서민(庶民)으로 하여금 경작하도록 하였다. 사 아래는 평민과 노예가 있었는데 귀족으로부터 노예에 이르기까지의 각 계층의 신분은 대대로 세습되었다.<sup>5)</sup>

5) 『禮記』에는 오등작(五等爵)이 侯·男·公·伯·子으로, 내작(內爵)이 卿·大夫·士로 기술되어 있다. 그러나 경·대부라는 관념 자체가 서주 최말이나 춘추시대에 들어와 확립된 개념일 가능성이 높으며, 춘추 경·대부는 서주의 仲叔·季가 伯과 함께 공치(共治)하던 영역이 적장자상속제의 보편화와 함께 백의 군(君)으로 전화하면서 仲叔·季가 전화되어 형성되었을 가능성이 높다는 주장이 있다.

자세한 것은 다음 논문 참조. 민후기, 「西周 國의 等差의 族聯合 : 金文을 중심으로 한 西周 內爵의 탐색」, 『동양사학연구』 제91집, 동양사학회, 2005,

당시에는 거주지역이 크게 국(國)과 야(野)로 구분되어 있었는데 국은 그 지역의 정치적·군사적 중심지인 성시(城市)이며 야는 국을 둘러싸고 있는 넓은 토지를 일컫는다. 국은 성곽(城郭)이 있고 그 안에는 지배귀족, 국인(國人)이라 불리는 하급귀족과 평민, 귀족의 가내 노예, 수공인 그리고 상인 등이 거주하였다. 야의 거주인들은 야인(野人)이라고 불리어졌는데 이들은 일정한 거주지에 자손 대대로 고정되어 농사에 종사하여야만 했다. 그리고 당시에 국인(國人), 또는 읍명(邑名)에 인(人)을 결합시킨 노인(魯人)·진인(晉人)등은 지배계층을 말하고 읍민(邑民), 또는 송민(宋民)·정민(鄭民)등으로 불리어진 민(民)은 피지배계층을 의미하였다.

그런데 서주(西周)왕실은 통치조직의 내부에 모순이 발생하면서 점차 쇠퇴하게 된다. 제후국의 세력은 날로 성장하여 독립성을 갖게 되는 반면에 주(周)왕실의 세력은 오히려 축소되었기 때문이다. 또한 경·대부들은 오랜 기간에 걸친 제후들의 전쟁에서 그들의 봉읍(封邑) 거주민을 이끌고 참전을 하였기 때문에 강한 무력을 갖고 있었고, 춘추(春秋)후기에 이르면 경·대부의 세력은 크게 성장하여 제후가 제압할 수 없을 정도로까지 발전한다.

이와 같이 대부들이 정국을 장악한 것은 춘추중기에 형성되었는데 이들이 관심을 기울인 것은 어떻게 국내의 정권을 장악하느냐 하는 것이었고 시간이 흐르면서 각국의 국군(國君)은 실질적으로 아무런 지위와 세력이 없는 상태에 이르게 되었다. 당시에 국군의 정권을 공실(公室) 또는 공문(公門)이라고 불렀고 경·대부를 사가(私家) 또는 사문(私門)이라고 불렀다. 당시의 정치세력 가운데는 수구세력(守舊勢力)과 신흥세력(新興勢力)이 있었는데 대체로 사가가 경제력과 무력을 바탕으로 하여 신흥정치세력으로 등장하였고 공실은 구제도(舊制度)를 유지하려는 수구파(守舊派)를 대표하게 되었다. 공자가 살았던 노국(魯國)도 계손씨(季孫氏)·숙손씨(叔孫氏)·맹손씨(孟孫氏) 3가(家)의 대부(大夫) 세력이 정권을 장악하고 있었다. 기원전 562년에는 이 3가가 공실(公室)을 셋으로 나누어 각각 한 몫씩 차지하고 3가가 가

지고 있던 군대를 해산하고 새로 3군(軍)을 편성한다. 또한 기원전 537년에는 3가가 다시 공실의 땅을 나누는 것을 조정하여 공실을 4등분한 다음에 계손씨가 4분의 2를 차지하고 숙손씨와 맹손씨가 각각 4분의 1을 차지한다. 노국의 공실은 명의상으로는 국군(國君)의 지위를 유지하고 있었지만 정권은 계손씨를 우두머리로 한 3가의 손에 들어 있었다.

춘추시대에는 농업생산력의 증진과 가부장적(家父長的)인 소농민의 형성, 상공업의 발달 등에 의하여 종래의 지배계층의 성격도 변화하게 된다. 경작면적의 확대에 따른 소농민의 분산은 종래에 읍(邑)을 근간으로 하던 국(國)·도(都)·비(鄙)라고 하는 지배구조의 서열의 파괴를 가져왔으며 이러한 변화과정 속에서 국인(國人)의 분화가 일어나고 사(士)계층이 발전하게 된다. 국인(國人)은 당시에 군대의 주요한 내원(來源)이었고 특히 갑사(甲士)는 대부분이 이들이었고 춘추시대의 계속되는 전쟁 속에서 일부는 군공(軍功) 등에 의한 은상(恩賞)으로 사회적 지위가 상승되기도 하였지만 대부분은 농민의 지위로 몰락하였다. 한편 국인(國人)의 일부를 형성하고 있었던 사(士)는 그 지위가 대부(大夫)의 아래이고 평민(庶人)의 위에 있어서 지배귀족 가운데 최하층이었는데 원사(元士)·상사(上士)·중사(中士)·하사(下士) 등으로 나누어져 있었다. 이들은 군무(軍務)에 종사하거나 경·대부의 재(宰)나 읍(邑)의 재가 되기도 하였다.

춘추시대 후기에 살았던 공자(기원전 551~기원전 479년)는 이미 수백 년간 지속된 주(周)의 신분사회가 이미 몰락의 조짐을 드러내기 시작한 사회적 전환기의 한가운데에 살았다고 할 수 있다. 불행하게도 서주 시대와 춘추전국 시대의 작위제도에 군자와 소인이라는 계급이 명시되어 있지는 않다. 하지만 서주 시대로의 회복을 희망하는 공자가 당시의 작위제도를 바탕으로 하여 그 자신의 군자/소인에 대한 입장을 전개했을 것이라는 추론은 그다지 어렵지 않다.<sup>6)</sup>

6) 더 자세한 설명은 윤내현, 『상주사』, 민음사, 1984, pp.91-227 참조.

## IV. 『논어』에 나타난 군자/소인

## 1. 군자와 다른 사람간의 비교

한 개념을 적극적으로 규정하기 어려울 때에는 다른 것과의 비교를 통하여 보다 확고히 할 수 있는 방법이 있다. 『논어』에서 공자가 군자를 다른 사람과 비교해서 말한 부분을 통하여 군자가 아닌 계층의 특성을 제거하는 방식으로 군자의 의미를 조금이나마 명확하게 해보도록 하자.

[8. 2] 7) 君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。

군자(君子)는 민(民)이 아니다. 주희가 “군자는 윗자리에 있는 사람을 말한다”<sup>8)</sup>고 주를 달았듯이 군자는 민보다 신분상 높은 지위에 있는 사람을 뜻한다는 것을 알 수 있다.

[11. 1] 子曰：“先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。”

야인(野人)과 군자(君子)가 대비되고 있다. 해석상에 많은 논란이 있지만 예악(禮樂)에 대한 태도<sup>9)</sup>에 따라서 야인이나 혹은 군자인가 구분할 수 있다는 것이다. 그리고 공자는 선진(先進)한 야인의 손을 들어주고 있다. 확실한 것은 공자는 절대적으로 항상 군자의 편만을 드는 것은 아니라는 점이다. 따라서 여기서 군자와 야인의 구분은 계층 혹은 세력간의 갈등으로 보는 것이 합당할 것 같다.

[7. 25] 子曰：“聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。”

7) 이하 『논어』, 『맹자』의 문장번호는 양백준(楊伯峻)을 따른다.

8) 君子謂在上之人也.

9) 주희는 “先進後進，猶言前輩後輩. 野人謂郊外之民，君子謂賢士大夫也”라고 하여 선진(先進)과 후진(後進)을 선배와 후배로 풀었으며, 양백준은 “공자가 말한 선진(先進)은 일반적으로 선비(士)를 지칭한다”고 해석하였고 따라서 후진(後進)은 “선조로부터 물려받은 특권이 없는 일반 사람”으로 해석하고 있다.

자세한 것은 양백준, 『논어역주』, 중문출판사, 2002, p.159 참조.



여기서는 성인(聖人)과 군자(君子)가 대비된다. 성인(완성된 인격자)을 만난다는 것이 애초부터 영원히 불가능한 것인지, 아니면 공자가 살고 있는 혼란한 시대여건상 성인을 만난다는 것이 매우 어렵다는 것인지 정확하게 알 수 없다. 하지만 확실한 것은 성인은 군자보다 만나기 힘들고 따라서 시간적 공간적으로 희소한 가치를 지니고 있으며, 공자는 성인을 더욱 높이 평가했다는 점이다. 그리고 단순히 신분상의 차이가 아니라 德(덕)의 차이가 둘 사이를 구분 짓고 있는 것을 확인할 수 있다.

[17. 25] 子曰：“唯女子與小人爲難養也，近之則不孫，遠之則怨。” 직접적으로 군자(君子)가 언급된 곳은 없다. 하지만 조기빈은 바로 이 부분을 노예주 귀족들은 이처럼 마음속 깊이 부녀자의 지위를 천하게 보았기 때문에, 공구도 여자와 소인을 같은 부류로 취급한 대표적인 사례로 생각하였다. 이런 맥락에서 공구가 소인을 얼마나 심하게 경멸하고 혐오하였는지 알 수 있다는 것이다.<sup>10)</sup>

정리하자면 군자는 인격적으로는 성인보다 낮은 단계에 처한 사람이며, 계층적으로는 민보다 높은 지위에 있으며, 야인과 대립하고 있는 집단이라는 것을 알 수 있다. 그리고 어떤 맥락에서 공자가 이야기한 것인지 확인할 수 없지만 여자와 소인을(혹은 여자와 소인의 특성을) 부정적으로 생각한 것은 맞는 것 같다.

## 2. 군자(君子)/소인(小人) 비교

우선 표면적으로 군자/소인을 지배층과 피지배층으로 구분한 부분을 살펴보자.

[17. 4]…子游對曰：“昔者偃也聞諸夫子曰：‘君子學道則愛人，小人學道則易使也。’”

여기서 군자와 소인을 계층적으로 구분하였다. 군자는 관직에 종사하는 통치계급을 이야기 하며 부리기 쉬운(易使) 소인은 피

10) 조기빈, 조남호·신정근역, 『반논어』, 예문서원, 1996, p.242 참조.

통치 계급을 뜻한다.

[13. 25] 子曰：“君子易事而難說也。說之不以道，不悅也；及其使人也，器之。

小人難事而易說也。說之雖不以道，說也；及其使人也，求備焉。”

조기빈은 사인(使人)에 주목하면서 사인과 사민(使民)을 혼동해서는 안 된다고 말하고 있다. 즉 ‘민을 사역시키는 자’(使民)는 반드시 인(人)계급이고 ‘인에게 임무를 시키는 자’(使人)역시 인(人)계급이라는 것이다.

[4. 11] 子曰：“君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。”

회(懷)는 생각하다(思念)는 뜻이고 군자와 소인은 생각하는 대상에 따라서 구분되고 있다. 덕(德)과 토(土), 형(刑)과 혜(惠)가 대립되고 있는데 주희는 이를 공(公)과 사(私)의 차이로 파악한다.<sup>11)</sup> 그런데 여기서 군자가 형(刑)에 관심을 갖고 있다는 것에 주목할 필요가 있다. 『예기』(禮記)에 따르면 예(禮)는 서민에게 적용되지 않고, 형(刑)은 대부(大夫)이상 귀족에게 사용되지 않았다는 것을 알 수 있다.<sup>12)</sup> 다시 말해서 예는 통치계층의 내부 관계를 조정하고 해결하는 역할을 하였으며 형은 피지배 대중을 통치하는 수단이라고 말할 수 있다. 따라서 군자가 형(刑)에 관심을 갖는다는 것은 피지배층을 통치하기 위한 제도에 관심을 갖는다는 것이고 따라서 여기서 군자/소인은 계급적인 의미로 공자가 구분하여 사용한 것 같다.

[15. 34] 子曰：“君子不可小知而可大受也，小人不可大受而可小知也。”

조기빈은 하찮은 기예(小知)와 중대한 임무(大受)를 구분한 것에 주목하면서, 군자는 실용적이지는 않지만 중대한 임무를 맡을 수 있는 반면 소인은 부분적이고 하찮은 기예(末葉小道)에 능통할 따름이라고 해석하고 있다. 따라서 이러한 공자의 입장은 생

11) “君子小人趣向不同 公私之間而以矣.” 성백효, 『현토완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1990, p.76. 참조.

12) “禮不下庶人，刑不上大夫.” 『禮記』「曲禮上」, 이상 윤내현, 『상주사』, 민음사, 1984, p.116 참조.

산 노동에서 벗어나 노동을 천시하는 노예주 귀족의 입장을 반영한 것이라고 주장한다.<sup>13)</sup>

그런데 공자가 말하는 군자(君子)와 소인(小人)은 정치적으로는 통치계급과 피통치계급으로 구분되면서 동시에 도덕적으로나 인격이 뛰어난 사람을 동시에 말하는 경우가 대부분이다. 왜냐하면 당시 시대는 인격적으로나 능력이 탁월한 사람, 즉 덕(德)이 가장 뛰어난 사람이 곧 정치적으로는 통치자(天子)이어야 한다는 믿음이 확고하게 자리 잡고 있었기 때문이다.

[12. 19] 季康子問政於孔子曰：“如殺無道，以就有道，何如？”孔子對曰：“子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。”

여기서 군자의 덕은 바람과 같고, 소인의 덕은 풀과 같아서 바람이 어느 쪽으로 부는가에 따라서 풀은 반드시 눕게 되어 있다는 비유를 하고 있다. 이는 공자가 지배층의 통치 원리로서 통치자가 법치(法治)가 아니라 덕치(德治)를 해야 한다는 것을 강조한 것이라 볼 수도 있겠지만, 주목해야 할 부분은 군자와 소인은 덕(德)으로 구분 된다고 말했다는 점이다. 군자는 영향력을 행사하는 주체이고 소인은 영향력을 받는 대상이다. 그리고 군자는 바람의 방향을 능동적으로 결정할 수 있지만(欲) 소인의 능력은 수동적으로 바람을 받아들이는 것에 한정되어 있다.

이러한 덕(德)의 차이로 공자는 군자/소인을 여러 부분에서 구분하고 있는 것을 확인할 수 있다.

[2. 14] 子曰：“君子周而不比，小人比而不周。”

여기서 군자의 특징은 주(周)이고, 소인의 특징은 비(比)이다. 周·比를 주희는 “주는 널리하는 것이며, 비는 편당하는 것이니, 모두 사람과 친하고 두터이 하는 뜻이나, 周는 공이고, 비는 私이다”<sup>14)</sup>라고 하여 군자는 공적인 가치를 중요시하고, 소인은

13) 조기빈, 조남호·신정근역, 『반논어』, 예문서원, 1996, pp.239-246 참조.

14) “周普遍也 比偏黨也 皆與人親厚之意 但周公而比私爾” 성백효, 『현토완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1991, p.42. 참조.

사적인 가치를 중요시하는 것으로 대조하고 있다. 양백준은 공(公)과 사(私)의 위치를 좀 더 풀어서 “주(周)는 당시 도의(道義)로서 모인 사람들이고, 비(比)는 잠시 동안 공동의 이해 때문에 서로 결탁한 사람들이다”<sup>15)</sup>라고 말하고 있다.

[13. 23] 子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”

화(和)와 동(同)의 해석에 따라 군자/소인관에 차이가 확연히 드러나는 부분이다. 양백준은 『좌전』 「소공」(昭公)20년에 안영(晏嬰)의 설명을 받아들여서 “군자는 자기의 정확한 의견으로 다른 사람의 잘못된 의견을 바로잡아 모든 것이 꼭 맞도록 하되, 맹목적으로 다른 사람을 따라 하지 않는다. 소인은 단지 맹목적으로 다른 사람을 따라 하되, 자기의 다른 의견을 표시하지 않는다”라고 해석하였다. 한편 조기빈은 예백이나 사백, 안영이 비판한 주요 대상은 ‘계급 모순의 조화를 피하려 하지 않고 독점과 집중을 유지하려 한’ 세습 귀족이지만, 공구는 ‘이익과 권력의 독점을 주장할 뿐 예에 입각하여 계급 모순의 조화를 주장하지 않는’ 책임을 세습 귀족이 아니라 소인 계층에 전가하였다고 주장한다. 이에 따르면 공자의 입장은 사회 변혁에 반대하는 보수적이고 반동적인 이론이 된다.<sup>16)</sup>

[13. 26] 子曰：“君子泰而不驕，小人驕而不泰。”

군자는 태연하되(泰) 교만하지 않고(不驕), 소인은 교만하되 태연하지 못하다.

이상 3개의 구에서 공자는 “君子A而不B, 小人B而不A”와 같은 형식으로 군자/소인을 비교하고 있다. 군자에 해당하는 속성은 널리하는 것(周), 조화로운 것(和), 태연한 것(泰)인 반면에 소인에 해당되는 특성은 편당 짓는 것(比), 획일화된 것(同), 교만한 것(驕)이다. 조기빈은 군자/소인의 덕(德)의 차이 속에서 계급적인 구분을 끌어내려고 하였지만 공자가 의도한 것은 역으로 현실적인 지위의 차이를 합당하게 근거 지을 수 있는 인격적인 능력(德)<sup>17)</sup>에 초점을 두고 있다고

15) 양백준, 『논어역주』, 중문출판사, 2002, p.44.

16) 조기빈, 조남호·신정근역, 『반논어』, 예문서원, 1996, pp.229-231 참조.

볼 수 있다. 형식은 다르지만 다음과 같은 부분에서도 덕(德)으로 구분한 군자/소인을 확인할 수 있다.

[12. 16] 子曰：“君子成人之美，不成人之惡，小人反是。”

군자는 남의 아름다움(美)을 이루어주고, 남의 악(惡)을 이루어 주지 않으니, 소인은 이와 반대이다.

[14. 6] 子曰：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”

군자로서 인(仁)하지 못한 자는 있어도 소인으로서 인(仁)한 자는 없다.

[4. 16] 子曰：“君子喻於義，小人喻於利。”

양백준은 여기에서 “군자·소인이 벼슬자리에 있는 사람을 가리키는 것인지, 아니면 덕이 있는 사람을 가리키는지, 이 둘 모두를 함께 가리키는지, 공자의 원래 뜻은 알 수 없다”<sup>18)</sup>고 밝히고 있다.

정리하자면 『논어』에 나타난 군자/소인은 춘추시대 말의 계급 구조의 모습을 담고 있다. 하지만 조기빈이 주장하는 것처럼 군자와 소인을 귀족세력과 신흥세력간의 갈등으로 파악하고 공자는 귀족세력을 대변하는 사람이라고 말하는 것은 무리가 있다. 왜냐하면 앞에서 살펴본 것과 같이 공자는 때론 군자가 아닌 다른 인격상(野人, 聖人)을 높이 평가하기 때문이다. 또한 군자와 소인을 당시 시대적인 상황

17) “諸侯曰，以此衆戰 誰能禦之 以此攻城 何城不克 對曰 君若以德綏諸侯 誰敢不服 君若以力 楚國方城以爲城 漢水以爲池 雖衆 無所用之 屈完及諸侯盟。” 『좌전』(左傳) 「회공」(僖公)4년 이 부분을 인용하며 Ivanhoe는 “이런 대목이 공자가 무대에 등장하게 되는 지점이다. 공자와 그에게 직접 배운 제자들은 이런 관념들을 보다 정합적인 사유 체계로 만들기 시작했다. 공자는 덕(德)이라는 관념을 기예의 도덕적 향으로 발전시켰다. 공자는 누구나 자신의 덕을 기를 수 있다는 생각을 강조하고 아마도 창조해내었다. 도덕적 자기수양은 모든 군자 “계발된 개인”의 이상이 되었다”고 설명하고 있다. 보다 자세한 것은 Ivanhoe, philip J., Confucian Moral Self Cultivation, New York : Peter Lang, 1993. Introduction 참조.

18) 양백준, 『논어역주』, 중문출판사, 2002, p.70.

을 제거하고 보편적인 인격상을 제시한 것이라고 말하기도 어렵다. 공자는 혼란한 시대에서 평화로운 시대로의 회복(周)을 바라면서 현실을 극복할 수 있는 새로운 대안을 군자/소인 논의를 통해서 제시하려고 하였다. 이는 곧 계급적인 의미를 탈피하고 덕(德) 개념의 분화와 더불어 도덕적으로 논의할 수 있는 개념상의 전환을 가져온 것이라고 할 수 있다. 맹자는 이러한 공자의 사상을 대인(大人)/소인(小人)으로 한층 발전시켜 나간다.

## V. 『맹자』에 나타난 대인/소인

### 1. 『논어』와 『맹자』는 연관성이 있는가?

이는 맹자가 공자보다 후대 사람이므로 공자의 직접적인 영향 속에서 자신의 이론을 전개하였는지에 대한 물음이라고 할 수 있다. 우선 맹자 자신의 이야기를 들어보자.

공자 이래로 지금까지는 100여년이다. 성인(공자)의 시대로부터 이처럼 멀지 않고, 성인의 고장과도 이처럼 가깝다. 그런데 아직 그를 계승한 사람이 없으니, 앞으로도 없을지 모른다.<sup>19)</sup>

그는 스스로를 공자를 계승한 사람이라고 자처하고 있다. 『사기』에서는 맹자를 이렇게 소개하고 있다.

“맹가는 추인(鄒人)이다. 자사의 제자에게서 학업을 전수받았다.……은 천하는 바야흐로 합종(合從)과 연횡(連衡)을 놓고 고심하고 있었고, 공격과 정벌전쟁을 능사로 여기고 있었다. 이런 형편에 맹자는 오히려 요순과 삼대 성왕의 덕을 계술, 천명했으니, 유세한 임금들과 부합할 수 없었던 것이다. 결국 은퇴하여 만장 등의 제자와 함께 『시』, 『서』를 재해석하고(序)하고 공자

19) “由孔子而來，至於今百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾，則亦無有乎爾。” 『맹자』[14. 38]

의 사상을 계승, 천명하여(述) 『맹자』(孟子)편을 지었다.(作)<sup>20)</sup>

또한 역사가인 사마천도 공자의 사상을 이었다고 평가하고 있다. 그렇다면 맹자는 공자로 대변되는 유가사상의 입장을 중심으로 자신의 이론을 전개해 나갔다고 어느 정도 이야기할 수 있을 것이다. 하지만 중요한 것은 맹자는 『논어』의 참고서를 쓰려고 한 것이 아니라는 점이다. 그는 공자 사후 100여 년이 지난 시점에 새롭게 발생한 사회적 문제를 해결하고 다른 사상가들과의 대립을 논파하는 과정에서 자신의 이론을 정당화하려고 노력하였다. 이렇게 해서 탄생한 것이 『맹자』속에 나타나는 대인/소인 개념이다.

## 2. 사상적 라이벌 : 묵가·양주학파

맹자가 생존했을 당시 세상에 가장 유행했던 사상은 부국강병(富國強兵)을 주창하는 법가(法家)사상이었다. 전국(戰國)시대는 명칭에서 알 수 있는 것처럼 제후간의 빈번한 전쟁이 일어났던 시기이다. 전국 7웅(雄)의 병립과 소국의 겸병시기는 대부분의 제후들이 전쟁에서 승리할 수 있는 것을 최우선적인 목표로 삼고 있었고, 이러한 시대적인 요구를 법가(法家)사상가들이 충족시켜 주었다고 할 수 있을 것이다.

그럼에도 불구하고 맹자는 자신의 사상적 라이벌로 묵가와 양주학파를 들고 있다.

성왕이 나오지 아니하여 제후가 방자하며 초야의 선비들이 몇 대로 의논하여 양주·목적의 말이 천하에 가득하여, 천하의 말이 양주에게 돌아가지 않으면 목적에게 돌아간다. 양씨는 자신만을 위하니, 이는 군주가 없는 것이요, 목씨는 똑같이 사랑하니, 이는 아버지가 없는 것이니, 아버지가 없고 군주가 없으면

20) “孟軻，鄒人也。受業於子思之門人。……天下方務於合從連衡，以攻伐爲賢。而孟軻乃述唐虞三代之德。是以所如者不合。退而與萬章之徒，序『詩』『書』，述仲尼之意，作『孟子』七篇。” 『사기』 「맹자순경열전」(孟子荀卿列傳)，풍우란, 박성규역, 중국철학사, 까치출판사, 2003, pp.177-180 참조.

이는 금수이다. 공명의가 말하기를 ‘푸줏간에 살찐 고기가 있고 마구간에 살찐 말이 있는데도 백성들에게 굶주린 기색이 있으며 들에는 굶어 죽는 시체가 있다면 이는 짐승을 내몰아 사람을 잡아먹게 하는 것이다.’하였다. 양주·목적의 도가 종식되지 않으면 공자의 도가 드러나지 못할 것이니, 이는 부정한 학설이 백성을 속여 인의의 정도를 꼭 막는 것이다. 인의가 꼭 막히면 짐승을 내몰아 사람을 잡아먹게 하다가 사람들이 장차 서로 잡아먹게 될 것이다.<sup>21)</sup>

맹자가 인의(仁義)를 꼭 막기 때문에 양주· 목적을 경계해야 한다고 말하고 있다. 맹자에게는 바깥에 있는 것에 관심을 갖고 인격을 변화 시키는 것에 무관심하였던 법가(法家) 사상가들이 주된 라이벌이 아니라, 자신과 동일하게 안에 있는 것에 관심을 갖고 있던 양주·목가가 사상적인 라이벌이었던 것이다.

### 3. 『논어』의 군자/소인에서 맹자의 대인/소인으로

맹자는 군자/소인의 대립 관계를 자기 안의 문체로 끌고 들어와서 다른 사상가들의 이론에 대항해 나간다. 공자는 직접적으로 마음(心), 본성(性)의 문제를 다루고 있지는 않다. 하지만 사람과 사회, 주체와 객체에서 자기 안에 마음(心)으로 시선이 전환되어가는 씨앗을 공자가 말한 군자/소인에서 찾을 수 있다.

[15. 21] 子曰：“君子求諸己，小人求諸人。”

주희는 사씨(謝氏)의 말을 빌어서 “군자는 자기 몸에 돌이켜 찾지 않음이 없고, 소인은 이와 반대이다. 이는 군자와 소인이 분별되는 이유이다”<sup>22)</sup>라고 해석하고 있다. 여기서 공자가 나(余,

21) “聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：‘庖有肥肉，廄有肥馬；民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。’楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。” 성백효, 『현도완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1990, p.187. 참조.

22) “謝氏曰：君子無不反求諸己，小人反是。此君子小人所以分也。” 성백효, 『현도완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1990, p.316. 참조.



予, 我)와 같은 1인칭 대명사를 사용하지 않고 자기(己)를 사용한 것은 주목할만한 사실이다. 자기(己)는 스스로 반성을 하고 평가하며 행위할 수 있는 존재이다.<sup>23)</sup> 반성을 한다는 것은 나를 ‘바라보는 나’와 ‘바라보아지는 나’로 구분하여 생각할 수 있다는 것을 말한다. 이렇게 자아를 구분시키는 발상을 맹자는 발전시켜 나간 것이라 할 수 있다.

[7. 37] 子曰：“君子坦蕩蕩，小人長戚戚。”

“군자는 평탄하여 여유가 있고, 소인은 늘 걱정스러워 한다.”

이러한 군자의 모습은 맹자가 말하는 호연지기(浩然之氣)를 가진 사람의 모습과 비슷하다. 맹자는 고자(告子)가 의를 바깥이라 여기는 잘못을 저지르고 있다고 하면서 내면에 있는 의(義)를 잘 확충시킨 사람을 바로 대인(大人)이라고 말하고 있다.<sup>24)</sup>

[16. 8] 孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。”

양백준은 “대인(大人)은 지위가 높은 사람을 가리키며, 성인(聖人)은 도덕이 있는 사람이다”라고 풀이했다. 그리고 주희는 천명(天命)이 대인과 성인의 말을 포괄하는 상위개념으로 해석하고 있다.<sup>25)</sup> 조기빈은 군자와 소인이 천명·대인·성인의 말씀을 옹호하고 반대하는 차이는 “문화유산에 계승하지 새로운 문화를 창조하지 않는다”(述而不作)하는 공구의 입장과 “문화유산을 선별적으로 계승하면서 새로운 문물제도를 창조한다”(循而且作)하는 목가의 입장 차이라고 주장하고 있다.<sup>26)</sup>

여기서 대인(大人)이 확실하게 무엇을 지칭하는지는 잘 모르겠다.

23) 己의 의미의 발전과정을 살펴보기 위해서는 신정근, 『사람다움의 발견』, 이학사, 2005, pp.274-307 참조.

24) “其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。” 성백효, 『현토완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1990, pp.87-89. 참조.

25) “大人聖言 皆天命所當畏 知畏天命 則不得不畏之矣.” 성백효, 『현토완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1990, p.334. 참조.

26) 조기빈, 조남호·신정근역, 『반논어』, 예문서원, 1996, pp.231-233 참조.

하지만 적어도 대인은 군자를 두렵게 만들 수 있는 힘(德)을 소유한 사람이다. 그리고 맹자는 그러한 힘의 근원을 자신의 내부에서 찾으려 하였다. 그럼 본격적으로 텍스트를 통하여 대인/소인의 개념을 파악해 보도록 하자.

#### 4. 『맹자』에 나타난 대인/소인

[5. 4] “……然則治天下獨可耕且爲與? 有大人之事, 有小人之事. 且一人之身, 而百工之所爲備, 如必自爲而後用之, 是率天下而路也. 故曰, 或勞心, 或勞力; 勞心者治人, 勞力者治於人; 治於人者食人, 勞心者食於人, 天下之通義也.”

여기서 맹자는 大人之事와 小人之事를 구분하여 자신의 논리를 전개하고 있다. 맹자에 의하면 세상에 살아가고 있는 사람은 두 부류로 나눌 수 있으며 그 구분은 배타적이다. 다시 말해서 여기에서 맹자는 大人과 小人의 중간지대에 있는 사람을 상정하지 않고 있거나, 고려 대상에서 제외하고 있다. 맹자에 따르면 大人之事를 행하는 사람은 정신노동에 종사하는 자(勞心者)이고 다스리는 자(治人)이며 경제적으로는 소비자(食於人)이다. 반면 小人之事に 종사하는 사람은 육체노동에 종사하는 자(勞力者)이고 피지배층(治於人)이며 생산자(食人)이다. 여기까지만 살펴보면 이전에 계층적으로 구분한 君子/小人과 맹자가 사용한 大人/小인은 의미의 차별성이 없는 것처럼 보인다.<sup>27)</sup> 하지만 다음 부분을 살펴보도록 하자.

且一人之身, 而百工之所爲備, 如必自爲而後用之, 是率天下而路也<sup>28)</sup>.

27) “民受天地之中以生 所謂命也. 是以有動作禮義威儀之則 以定命也. 能者養之以福 不能者敗以取禍 是故君子勤禮 小人盡力 勤禮莫如致敬 盡力莫如教箝.” 『좌전』(左傳)「성공」(成功)13년을 살펴보면 군자와 소인을 정신노동과 육체노동으로 구분한 것을 확인할 수 있다. 정태현, 『춘추좌씨전3』, 전통문화연구회, 2005, p.305 참조.

28) 맹자는 다른 곳에서도 비슷한 논리 전개 방식을 진행한다. [6. 9]…公明儀曰: ‘庖有肥肉, 廄有肥馬; 民有飢色, 野有餓莩, 此率獸而食人也.’ 성백효, 『현

양백준은 이 부분은 “단지 한 사람의 몸에 여러 직공들이 할 일을 모두 갖추고 있어서, 만약에 한 가지 물건이라도 반드시 자기가 다 만들어서 사용해야 한다면, 이것은 온 세상 사람들을 피곤하고 궁핍한 곳으로 모는 것입니다”<sup>29)</sup>라고 해석하고 있으며, 주희 또한 “路는 도로에 분주하여 휴식할 때가 없음을 말한다”<sup>30)</sup>라고 주를 달아서 양백준과 거의 동일한 해석을 하고 있다. 이 부분은 진상(陳相)이 허행(許行)에 대해 변론한 “百工之事固不可耕且爲也”에 대한 맹자의 직접적인 반론이라고 할 수 있다. 그런데 여기서 주목해야 할 것은 허행은 百工之事를 수행해서 드러난 결과적인 측면에서 살펴보고 있다는 것이다. 모든 일을 하는 것은 주어진 상황과 시공간적인 제약에 의해서 현실적으로 불가능하기 때문에 교역을 하는 것은 인간이 숨을 쉬어야 살아갈 수 있는 것처럼 불가피한 일이라고 식으로 논리를 전개하고 있다. 반면에, 맹자는 百工之事의 문제를 자신의 내면으로 끌고 들어온다. 맹자는 강조하는 것은 모든 사람의 몸 안에는 百工之所爲가 구비되어 있다는 것이다. 여기에서 맹자가 만들고(爲) 사용하는(用) 것은 자신의 마음에 달려있다는 것을 전제로 하고 있다는 것을 알 수 있다.

[8. 12] 孟子曰：“大人<sup>31)</sup>者，不失其赤子之心者也。”

여기서도 맹자는 대인을 안에 있는 것(心)으로 규정하고 있다. 만약에 순자와 같은 성악설론자라면 잃어버린(失) 마음의 양에 따라서 대인을 정의하는 것이 아니라, 규범 및 제도가 사람을 얼마나 질적으로 변화시켰는지의 여부에 따라서 대인을 규정하였을 것이다. 하지만 맹자는 비어있음을 강조하지 않고, 적자(赤子)의 마음<sup>32)</sup>을 잃지 않는 것을 강조하였다.

이상 2개의 장구에서 대인을 규정할 수 있는 것은 마음(心)이라는

토완역 맹자집주, 전통문화연구회, 1991, p.187. 참조.

29) 양백준, 우재호역, 『맹자역주』, 중문출판사, 2005, p.182.

30) 성백효, 『현토완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1991, p.156.

31) 조기는 대인을 임금이라고 보았는데 이는 잘못 해석한 것 같다. “大人謂君，國君視民當如赤子，不失其民心之謂也.” 양백준, 우재호역, 『맹자역주』, 중문출판사, 2005, p.255. 참조.

32) 아마도 이는 맹자가 말한 四端일 것이라 생각한다.

것을 알 수 있다.

[8. 6] 孟子曰：“非禮之禮，非義之義，大人弗爲。”

맹자는 역설을 사용하여 大人을 설명하고 있다.<sup>33)</sup> 실제로는 禮가 아닌데도 禮인줄 잘못알고 착각하여, 혹은 非禮임을 스스로 알고 있음에도 불구하고 禮인 것처럼 거짓 행세를 하는 사람이 있는데 맹자에 의하면 이 사람은 大人이 아니다. 이것은 義에 대해서도 마찬가지이다. 大人은 올바른 禮를 禮로 올바른 義를 義로 알고 있는 사람이며 또한 자신의 앎을 擴充하여 올바르게 행하는 사람이다.

[8. 11] 孟子曰：“大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。”<sup>34)</sup>

말에 믿음이 있고, 행동에 果<sup>35)</sup>가 있다는 것은 몇 가지가 전제되어야 가능하다. 첫째로 행위를 하는 주체가 있고, 행위를 받는 객체가 있으며 둘 사이의 관계 속에서 드러난 결과물이 있어야 한다. 信과 果는 각각 말과 행위의 결과물이다.<sup>36)</sup> 따라서 사람 바깥에 있는 무엇이다. 그런데 대인은 이러한 결과물에 기필하지 않는다. 왜냐하면 바깥에 있는 것은 주체가 스스로의 의지를 발현하는 말과 행동을 제한적으로 통제하고 차단할 수는 있어도 원천적으로 그릇된 말과 행동을 봉쇄할 수는 없기 때문이다. 따라서 대인은 자신의 안에 있는 것을 중요하게 삼고 이를 원칙으로 삼아 행동한다.

[13. 33] 王子墊問曰；“士何事？” 孟子曰：“尚志” 曰：“何謂尚

33) [13. 6] 孟子曰：“人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣.”에서도 맹자는 역설을 이용해서 부끄러움을 설명하고 있다.

34) 맹자의 입장에서 言必信, 行必果하는 사람들은 아마 墨家 집단이었을 것이다. 『淮南子』에서 “목가의 심복 180명은 모두 불속도 뛰어들고 칼날도 밟을 수 있었으며 죽음 앞에서도 돌아설 줄 몰랐다”고 말하고 있다. 『論語』 [13. 20]에도 공자가 소인(小人)을 평가하면서 다음과 같은 말을 한다. “言必信, 行必果, 硜硜然小人哉!”

35) 주희는 果를 과단성이라고 번역하고 있고, 양백준은 시종일관하는 것이라고 해석하고 있다.

36) 大學에 의하면 信과 果는 말단적이고 지엽적이며 부차적인 것에 불과할 것이다. “物有本末, 事有終始, 知所先後, 則近道矣.”

志?” 曰：“仁義而以矣。殺一無罪非仁也，非其有而取之非義也。居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。”

인(仁)에 거하고 의(義)를 따르는 것이 바로 대인의 일이 구비된 것(大人之事備矣)이라고 말하고 있다. 이상과 같이 인과 의가 모두 안에 있다는 맹자의 주장은 인은 안에 있고 의는 바깥에 있는 것(仁內義外)라는 고자(告子)에 대한 반론임과 동시에 사적인 이익(私利)을 추구하며 부국강병(富國強兵)을 추구하는 법가(法家) 사상가들에 대한 반론이라고 할 수 있다.

[7. 20] 孟子曰：“人不足與適也，政不足問也；唯大人爲能格君心之非。君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不正。一正君而國定矣。”

이 부분 해석은 양백준과 주희 사이에 차이가 있다. 주희는 “<등용한> 인물을 군주와 더불어 <일일이 다> 허물(지적)할 수 없으며, <잘못된> 정사를 <일일이 다> 흠잡을 수 없다”<sup>37)</sup>고 하여 ‘人’과 ‘政’을 각각 ‘適’과 ‘問’해야 할 대상으로 보고 있다. 반면에 양백준은 “정치를 담당하는 소인은 허물을 지적할 가치가 없고, 그들의 정치 또한 일일이 흠잡을 가치가 없다”<sup>38)</sup>고 하여 ‘人’과 ‘政’이 ‘適’과 ‘問’하는 행위의 주체로 해석하고 있다. 본고는 ‘人’과 ‘政’이 ‘大人’과 병렬적으로 나열되어 있다고 생각하기에 양백준의 해석을 따르겠다. ‘人’과 ‘政’은 ‘君正’하는데 不足하다. 반면에 ‘대인’은 足하고 過하다. 그 차이는 ‘君心’을 바로잡을(格) 수 있는 가능여부에 달려있다.

[13. 19] 孟子曰：“有事君人者，事是君則爲容悅者也；有安社稷<sup>39)</sup>臣者，以安社稷爲悅者也；有天民者，達可行於天下而後行之

37) 성백효, 『현토완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1991, p.222.

38) 양백준, 『맹자역주』, 중문출판사, 2005, p.241.

39) “춘추시대보다 훨씬 이전부터 사람들이 집단을 형성하여 거주하던 원초적인 취락에는 사(社)라는 것이 있었다. 그런데 이 사(社)가 춘추시대에 이르러면 취락의 경계지역을 수호하는 신으로서 그 취락의 유력한 씨족을 포함한 취락의 구성권 전체가 공동으로 제사지내고 또 집회도 갖는 장소가 되었다. 이렇게 중요한 의미를 갖게 된 사(社)의 본래의 기능은 취락에 대한 지역의 수호신으로서 취락을 적으로부터 수호하는 군사 또는 군사훈련을 위하여 행하여진 수렵행사 등과 밀접한 관계를 맺고 있는 것이지만 때로는

者也 ; 有大人者, 正己而物正者也.”

오직 군주만을 섬기는 자(事君人)에서 사직을 편안히 하려는 신하(安社稷)로 천민(天民)으로, 대인(大人)으로 갈수록 남을 감화시킬 수 있는 덕(德)은 증가한다. 그래서 임금만을 기쁘게 할 수 있다가, 사직을 편안하게 하는 것으로, 그리고 천하에 행해지는 것으로 그의 행동반경은 증가하고 능력은 확장된다. 그런데 맹자는 대인(大人)에 와서는 외부로 확장되는 힘을 이야기하는 것이 아니라 역설적으로 자신의 안으로 이야기를 급전시킨다. 이러한 맹자의 의도는 다음과 같다. 이 세상에 바깥에 있는 큰 것보다 더 큰 것은 바로 마음(心)이며, 마음을 바로 잡는(正己) 대인의 능력은 외부 대상에 무한한 영향력을 행사할 수 있으며, 그것은 인위적인 것이 아니라 샘에서 끊임없이 물이 솟아오르는 것처럼 자연스러운 결과라는 것이다.(物正)

이상 2개의 장구는 대인(大人)의 정치적인 능력을 설명하고 있다. 그런데 맹자는 정치적인 능력을 드러난 결과물을 통해서 직접적으로 제시하는 것이 아니라, 자신의 마음을 바로 잡는 것에서 비롯된다고 말하고 있다.

[11. 14] 孟子曰：“人之於身也，“兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。今有場師，舍其梧櫟，養其槲棘，則爲賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則爲狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，爲其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適爲尺寸之膚哉？”

여기서는 보다 직접적으로 맹자가 논의의 시선을 나와 남과의 관계가 아니라 자신의 몸(人之於身)으로 돌린 것을 확인할 수 있다. 본문을 분석해 보자. 우선 맹자는 시간적인 선후관계를

과중·수확 등의 농사에 대한 제사의 장소가 되기도 하였고 서약의 장소가 되기도 하였으며 종묘(宗廟)의 기능이 혼합될 경우도 있었다. 이러한 사(社)가 후에 곡물신인 직(稷)과 결합되어 사직(社稷)이라는 명칭을 갖게 되었다.” 이상 윤내현, 『상주사』, 민음사, 1984, p.196 참조.

이야기하고 있는데 사랑하는 것을 겸해야(兼所愛) 기르는 바를 겸할 수 있다고(兼所養) 한다. 그리고 몸에 대해서 일반적인 이야기를 하고나서 부분간의 관계를 이야기하기 시작한다.<sup>40)</sup> 몸(體)은 여러 부분으로 이루어져 있는데 귀하고 천한 것, 그리고 크고 작은 부분으로 나눌 수 있다고 한다.<sup>41)</sup> 그리고 작은 것으로 큰 것을 해치면 안 되고, 천한 것이 귀한 것을 해치면 안 된다고 이야기하는데 이것은 둘 사이(대/소, 귀/천)는 상호 간섭을 하고 영향을 주고받을 수 있다는 것을 암시하고 있는 것이다. 그리고 작은 것을 사랑하고 기르면 작은 사람(小人)이 되고 큰 것을 사랑하고 기르면 큰 사람(大人)이 된다는 것은 개인이 기르는 바(養)에 따라서 자신을 규정할 수 있다는 것을 말하고 있다. 음식을 밝히는 사람(飲食之人)은 천한 사람으로 여겨지는데 이는 작은 것을 기르고 큰 것을 잃었기 때문이다. 다시 말해서 기르는 것(養)에 반대어는 잃는 것(失)이며 큰 것과 작은 것을 동시에 기르는 것은 불가능하다. 하지만 맹자는 큰 것을 기르면 작은 것을 잃어버리게 된다고 이야기하고 있지는 않다. 맹자가 보기에 작은 것을 기르는 사람은 정신이 혼미하고 사리분별을 못하는 사람(狼疾人)이거나 감각적인 욕구에 빠져버린 사람(飲食之人)이다.

[11. 15] 公都子問曰：“鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？”孟子曰：“從其大體爲大人，從其小體爲小人。”曰：“鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？”曰：“耳目之官<sup>42)</sup>不思，而蔽於物。

40) 묵가(墨家)에서는 겸(兼)은 전체를 이야기할 때, 체(體)는 부분을 이야기할 때 사용하는 용어인데, 맹자도 아마 이러한 묵가의 분류에 착안을 하였을 거라 짐작한다. 『묵경』 A2 (문장 번호는 Graham, Angus C.를 따름.) ‘經’體，分於兼也。‘經說’若二之一，尺之端也. 참조.

전체를 이야기할 때 겸(兼)은 단순히 부분을 합친다는 의미를 넘어서서, 유기적인 조직체로서의 전체를 의미한다고 생각한다. 겸애(兼愛)를 주장한 묵가는 맹자가 영향을 받은 사상가이자 극복해야 할 라이벌이었다. 보다 자세한 논의는 송영배, 『제자백가의 사상』, 현음사, 2002, pp.69-113 참조.

41) 주희는 천하고 작은 것은 구복(口腹)이고, 귀하고 큰 것은 심지(心志)라고 풀었다. “賤而小者 口腹也 貴而大者 心志也.” 성백효, 『현도안역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1991, p.337 참조.

42) 맹자가 耳目之官과 心之官 즉 官의 비유를 통해 논의를 전개하는 과정은 물(物)로부터의 해방을 강조하지만 나에게 있는 것(我有)끼리의 대립을 해소

物交物, 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者. 先立乎其大者, 則其小者不能奪也. 此爲大人而已矣.”

맹자는 공도자(公都者)의 질문에 답하면서 앞의 논의를 보다 발전시켜 나간다. 대체(大體)/소체(小體)를 따르는 것(從)에 따라 대인/소인이 구분된다. 귀와 눈의 기능(耳目之官)은 생각하지 않고(思)<sup>43)</sup> 사물(物)에 가리어지기(蔽) 때문에 끌려 다니게 된다. (引之) 반면 마음의 기능(心之官)은 생각할 수 있고 생각하면 얻을 수 있다.(得之) 여기까지 살펴보면 따르다(從)는 단어에는 일반적으로 생각하기 쉬운 것처럼 수동적인 의미만을 담고 있는 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 그 보다는 무엇을 따르는가에 따라서 대인과 소인이 구분되기 때문이다. 대체(大體)는 능동적으로 내부적으로 생각할 수 있고 얻을 수 있다. 반면에 소체(小體)는 바깥 사물에 가림을 당해서 수동적으로 이끌리게 된다. 이것(此)<sup>44)</sup>은 하늘로부터 부여받은 것이고 큰 것이 먼저 선다면 작은 것을 빼앗지(奪) 못한다.<sup>45)</sup>

요약하자면 맹자는 공자가 제시한 군자/소인관을 비판적으로 발전시켜 대인/소인을 확립하였다. 사회 속의 관계를 마음(心)의 문제로 전환하였고, 마음속에 인(仁)과 의(義)가 있다고 함으로써 고자(告子)의 인은 안에 있고 의는 바깥에 있다(仁內義外)는 주장을 반박하였다. 또한 군자/소인에 잔존해 있던 지배 구조 체계의 형상을 몸 안으로 끌어들이어 각각 마음(大體)과 감각기관(小體)으로 비유함으로써 감각기관에 대한 마음의 우위와 능동성을 이끌어내었다. 그럼으로써 양

---

하지 못했던 양주 학파의 모순을 극복하고 발전시킨 것이다. 보다 자세한 논의는 신정근, 『사람다움의 발견』, 이학사, 2005, pp.426-438 참조.

43) 장원태는 “사(思)라는 활동의 공통점을 ‘의식의 집중’이라고 말하는 것이 적당하다”고 하고 있다. 보다 자세한 것은 장원태, 『전국시대 인성론의 형성과 전개에 관한 연구』, 2005, pp.197-203 참조.

44) 이것(此)을 주회하는 귀(耳), 눈(目), 마음(心) 세 가지로 보고 있으며, 양백준은 마음(心)을 가리킨다고 말하고 있다. 본고는 마음(心)만을 가리킨다고 해석했다.

45) 이 부분의 상세한 풀이와 해석과 관련하여 장원태, 『전국시대 인성론의 형성과 전개에 관한 연구』, 2005, pp.188-209.과 신정근, 『사람다움의 발견』, 이학사, 2005, pp.438-466 참조할 것.



주와 묵가학파가 설명하지 못한 마음 안의 갈등을 해결하는 방안을 새롭게 제시하였다고 말할 수 있다.

## VI. 결론

구체적인 사회의 현실을 담고 있지 않은 철학 사상은 없다. 『논어』에서 공자가 말한 군자/소인은 당시 시대의 지배 구조의 모습을 담고 있다는 점에서 연속적이라고 할 수 있다. 하지만 공자는 군자/소인의 틀 속에 이상적인 인간상을 부여함으로써 개념의 단절을 가져왔다. 더욱더 혼란해진 사회적 현실 속에서 맹자는 외부 상황에 관심을 기울이기 보다는 자신의 내면에 있는 것에 더욱 관심을 기울이게 되었다. 그는 군자/소인의 대립적인 모델을 기초로 하여 마음을 설명하였고 인격 수양을 통한 완성된 인간을 통하여 현실 문제를 해결하려 하였다. 오늘날 우리가 흔히 사람을 평가할 때 사용하는 군자/소인은 공자와 맹자의 논의의 연장선 안에 있다. 주어진 현실 속에서 현실을 벗어날 수 있는 바람직한 인간상을 찾아나가는 과정은 기원전부터 지금까지 이어지는 유학의 과제라고 할 수 있을 것이다.

## 참고문헌

- 성백효, 『현토완역 논어집주』, 전통문화연구회, 1990.
- \_\_\_\_\_, 『현토완역 맹자집주』, 전통문화연구회, 1991.
- \_\_\_\_\_, 『현토완역 대학·중용집주』, 전통문화연구회, 2005.
- 양백준, 이장우·박종연역, 『논어역주』, 중문출판사, 2002.
- \_\_\_\_\_, 우재호역, 『맹자역주』, 중문출판사, 2005.
- 조기빈, 조남호·신정근역, 『반논어』(원제: 論語新探), 예문서원, 1996.
- 정태현, 『춘추좌씨전』 1·2·3, 전통문화연구회, 2003.
- 신정근, 『사람다움의 발견』, 이학사, 2005.
- 송영배, 『중국사회사상사』, 한길사, 1986.
- \_\_\_\_\_, 『제자백가의 사상』, 현음사, 2002.
- 윤내현, 『상주사』, 민음사, 1984.
- H.G.크릴, 이성규 역, 『공자 : 인간과 신화』, 지식산업사, 2004.
- 풍우란, 박성규 역, 중국철학사, 까치출판사, 2003.
- Ivanhoe, philip J., Confucian Moral Self Cultivation, New York: Peter Lang, 1993.
- 민후기, 「西周 國의 等差의 族聯合: 金文을 중심으로 한 西周 內爵의 탐색」.
- \_\_\_\_\_, 『동양사학연구』 제91집, 동양사학회, 2005.
- 장원태, 「전국시대 인성론의 형성과 전개에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위 논문, 2005.