

한국행정의 유교적 전통유산 II: 공자의 상하질서 강박*

정성호**

본 논문은 ‘퍼즐조각 맞추기식’ <<논어>>읽기를 통해 지금의 한국행정 속에서 작동하는 유교적 유산을 논의하는 두 번째 논문이다. 첫 논문(정성호, 2013)에서는 ‘공자의 벼슬욕망’을 읽고 이에 대한 현대적 작동을 살펴보았다면, 여기서는 <<논어>>에서 읽혀지는 공자의 신경증, 특히 그의 ‘상하질서 강박’을 살펴보고, 현재 한국행정에서 나타나는 ‘공자의 상하질서 강박’을 논의하였다. 첫 논문과 마찬가지로 여기에서도 한국행정에 있어서 유교적 전통은 분명하면서도 강력하게 유산되어지고 있으며, 그 내용은 유교적 가치관이나 제도와 같은 의식적 형태가 아니라, 욕망과 강박과 같은 무의식적 모습으로 내려오고 있음을 주장한다. 분석의 이론적 기본 틀은 Jacques Lacan의 정신분석학이다.

주제어: 공자, 상하질서 강박, 한국행정의 유교적 전통, 논어, 논어읽기, 유교적 행정, 한국행정, 라캉의 정신분석학

두려움과 전율 속에서
신중과 걱정 속에서
마치 깊은 연못가에 있듯이
마치 얇은 살얼음을 밟듯이 하라
(戰戰兢兢, 如臨深淵, 如履薄冰)
- 『시경』 -

* 본 논문은 2013년도 경기대학교 교수 연구년 수혜로 연구되었다. 논문의 초고를 작성하던 6개월간(2014년 봄 학기) 최적의 연구 환경을 제공해 준 벨기에 Katholieke Universiteit Leuven의 Public Governance Institute와 그곳의 Geert Bouckaert, Annie Hondeghem, 그리고 유교적 행정에 대한 관심을 공유한 Wolfgang Drechsler(Tallinn University of Technology, Estonia)에게 특별히 감사의 마음을 전한다.

** 미국의 University of Delaware에서 정치학 박사학위를 취득하고, 현재 경기대학교 행정학과 교수로 있다. 주요 관심분야는 한국행정 전반과 행정이론 등이다(shchung@kgu.ac.kr).

I. 머리말: 공자의 걱정-亂

위의 글은 『시경』 「소민」편에 나오는 시구이다. 이는 평생을 유학자로서 살아온 曾자가 죽기 전에 자신의 삶을 묘사할 때 인용한 말이다. 『논어』의 〈태백 3〉을 보면, 증자는 병이 깊어 죽기 전에 제자들을 불러 자기의 손발을 보여주면서 자신은 한 평생을 마치 깊은 연못가에 서있거나 얇은 살얼음판을 밟듯이 점점 궁극하면서 살아왔다고 고백한다. 또 이제 죽음이 자신을 이러한 두려움과 걱정으로부터 벗어나게 해 줄 것이라 말할 때 바로 이 『시경』 글귀를 인용한다(曾子有疾, 召門弟子曰: “啓予足! 啓予手! 『詩』云, ‘戰戰兢兢, 如臨深淵, 如履薄冰.’ 而今而後, 吾知免夫! 小子!”)〈태백 3〉.

항상 조심하고, 또 잘못 될까봐 걱정하는 신경증적 모습은 증자의 스승이었던 공자도 마찬가지다. 한평생을 “어찌할까? 어찌할까?(如之何, 如之何)” 하면서 살아왔기에 공자는 “어찌할까 어찌할까” 말하지 않는 자는 나도 어찌할 수가 없다(子曰: “不曰‘如之何, 如之何’者, 吾未如之何也已矣”)”고 선언한다(위령공 15). 항상 반듯해야 한다는 강박을 반영하듯 공자는 고기도 잘린 것이 반듯하지 않으면 입에 대지 않았고(割不正, 不食)〈향당 8〉, 자리가 반듯하지 않으면 앉지도 않았고(席不正, 不坐)〈향당 9〉.

공자는 무엇을 그렇게 두려워하고, 걱정했을까? 『논어』 속에서 읽혀지는 공자의 가장 큰 걱정은 한마디로 “난(亂)”이다. 다시 말하자면, 상하위계적으로 배치된 당시의 정치사회적 신분질서의 파괴이다. 난은 공자의 걱정거리였지 그가 하나의 사상으로 다루었던 개념은 아니다. 걱정스러워 입에 담기조차 꺼렸던 단어이다. <술이 20〉에서 어느 제자가 말하듯이 난은 괴이함(怪), 용력(力), 귀신(神)등과 함께 공자가 평소에 잘 거론하지 않았던 네 단어 중의 하나이다(子不語 怪, 力, 亂, 神). 『논어』에서 난은 중요한 개념들을 강조할 때, 피하고 경계하여야 할 부정적 현상으로써 언급될 뿐이다. 예컨대, <학이 2〉에서 유자(有子)는 유학의 가장 핵심 사상인 효(孝)와 제(弟), 그리고 인(仁)을 강조하면서 “孝悌”하는 사람치고 “윗사람을 범하거나(犯上)”하거나 “난을 일으키기(作亂)” 좋아하는 사람은 없다고 말한다:

유자(유약)이 말했다. “그 사람됨이 효도하고 윗사람 공경하면서(弟) 윗사람을 범하기 좋아하는 자 드물다. 윗사람을 범하기 좋아하지 않으면서 난을 일으키기 좋아하는 자 드물다. 군자는 근본에 힘쓸지니 근본이 서야 도가 생긴다. 그렇기에 효제라는 것은 진실로 인을 이루는 근본일 것이다!” (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 2〉

이외에도 『논어』에서 공자가 亂을 언급한 구절이 셋 더 있다. 모두 인(仁), 의(義), 학(學)등과 같은 사상적으로 중요한 개념들을 설명하는 과정에서 그 폐단이나 바람직하지 못한 상태에서 난이 언급된다. <태백 10>에서는 벼슬하는 자가 인자하고 아랫사람에게 너그려워야 한다는 것을 강조하면서 그렇지 못할 때의 결과로써 난이 발생한다고 말하고; <양화 8>에서는 배워야 한다는 것을 강조하면서, 그렇지 못할 때의 폐단으로 난을 언급하고; 또 <양화 23>에서도 다스리는 자의 의로움을 강조하면서, 그렇지 못할 때의 폐단으로 난을 말한다.

사나운 것을 좋아하고 가난을 질책하면(싫어하면) 난을 일으키고, 관리가 인자하지 않고, 질책을 너무 심하게 하면 **난이 일어난다** (子曰: 好勇疾貧, 亂也. 人而不仁, 疾之已甚, 亂也). <태백 10>

용기는 좋아하지만 배우지 않으면, **그 폐단은 난이다** (子曰: 好勇不好學, 其蔽也亂). <양화 8>

자로가 물었다. “군자도 용기를 숭상합니까?” 공자가 대답했다. “군자는 의를 제일로 삼는다. 군자가 용기는 있는데, 의가 없으면 **반란자가 되고**, 소인이 용기는 있는데 의가가 없으면 도적이 된다 (子路曰: “君子尙勇乎?” 子曰: “君子義以爲上, 君子有勇而無義爲亂, 小人有勇而無義爲盜.”). <양화 23>

공자의 난에 대한 걱정은 정신분석적 관점에서 본다면 일종의 상하질서강박의 표현이다. 강박이란 일종의 내적 강제에 의하여 실행되지 않을 수 없는 행동이나 사고이며, 그것이 실행되지 않았을 때 불안이 상승되는 현상이라면(Laplanche and Potalis, 2005: 33-34), 공자의 걱정은 모든 것이 어떠한 것을 중심으로 상하로 질서화 되지 않으면 마음이 불편해지는 일종의 상하질서강박 신경증적 현상인 것이다.

프랑스의 정신분석학자 자크 라캉(Jacques Lacan)에 의하면, 사람의 무의식은 수많은 기표들로 언어와 같이 구조화되어 있고, 크게 정신증적(psychotic)이거나 도착증적(perverted)이거나 아니면 신경증적(neurotic) 구조를 갖는다. 이 구조는 여러 가지 복잡한 과정을 거쳐 형성되지만, 아주 단순하게 말하자면 인간이 태어나서 어머니와 같은 대타자(Other)의 관계 속에서 대타자의 언어를 받아드리는 “소외”와 아버지-의-이름(the Name-of-the-Father)의 개입으로 대타자의 욕망으로부터 떨어져 나오는 “분리”의 과정을 거치면서 각자만의 무의식적 구조가 형성되는 것이다. 이 과정에서 소외에 실패할 경우 정신증자(psychosis)가, 분리에 실패할 경우 도착증자

(pervert)가 되며, 분리에 성공한 대부분의 사람은 불안정한 본환상(fundamental fantasy)을 통해 욕망을 생성하면서 강박(obsessive)과 히스테리(hysteric) 속에서 살아가는 신경증자가 되는 것이다(Fink, 1995, 1997; Stavrakakis, 1999; 정성호, 2004; Chung, 2007). 여기서는 이러한 Lacan의 정신분석학적 큰 틀 속에서 공자의 상하질서 강박을 논의하고자 한다.

본 논문은 한국행정에 있는 유교적 전통유산을 살펴보는 두 번째 연구이다. 이미 첫 번째 연구에서 현재 우리 행정 속에서 살아서 움직이는 유교적 모습은 의식적인 가치관이나 제도가 아니라, 욕망과 강박 등을 생성하는 공자의 무의식적 정신구조라는 주장을 하였다(정성호, 2013). 또 이 유교적 삶을 살 때 자연스럽게 형성되는 공자의 무의식적 구조가 어떠한 형태로든 우리에게 유산되어 내려와 지금의 우리의 사고와 행동에 영향을 미치고 있다는 것이다. 이를 위해서 정성호(2013)에서는 『논어』 속에서 읽혀지는 공자의 벼슬욕망을 자세히 살펴보았고, 그 공자의 벼슬욕망이 공식적인 유교국가가 끝난 지 100여년이 지난 지금의 한국 행정에서도 재생산되어 비록 공자와는 다른 모습이지만 살아 움직이고 있음을 논의했다(정성호, 2013). 여기서는 연속해서 한국행정의 유교적 전통유산으로써의 공자의 신경증, 그 중에서도 상하질서강박 신경증을 살펴보고자 한다. 『논어』에 나타나는 공자의 상하질서강박을 읽고, 지금의 한국행정 속에서 작동하는 공자의 상하질서 강박을 지적하고자 한다.¹⁾

여기에서도 이전의 연구와 같이 “퍼즐조각 맞추기”식 논어독서를 통해 공자의 신경증을 읽고자 한다. 퍼즐조각 맞추기식의 논어독서란 『논어』에 나오는 약 511개의 구절들을 그림퍼즐의 조각으로 생각하고, 그 조각들을 모두 맞추어 공자가 그리고자 했던 행정의 그림을 찾아내는 작업이다. 퍼즐조각 맞추기식의 논어읽기는 『논어』 구절에 대한 기존학자의 해석을 무조건적으로 받아 드리고 암기하는 “전통적(종교적)” 독서법이나, 기존 행정학자들 대부분이 취하고 있는 “골통품 사평하기”식의 독서, 즉 『논어』의 구절 중 관련성이 있다고 생각하는 구절만 취사선택하여 공자의 행정사상을 해석하는 독서법과 구별된다. 퍼즐조각 맞추기식 논어읽기는 앞의 다른 두 가지 방식과는 달리 『논어』 속의 수백 개의 글귀를 연결시켜 하나의 그림(그리움)이 나올 때까지 『논어』를 반복해 읽는 작업이다. 이 지루한 읽기과정을 통해 우리는 공자의 행정적 사상을 그의 인간, 우주, 그리고 사회 전반에 대한 사상과 함께 연계해 더 세밀하면서

1) 『논어』에 대한 번역은 성백효(1990), 류종목(2000), 박성규(2011) 그리고 기세춘(2010)을 참조했다. 성백효(1990)과 류종목(2000)은 한문의 문법에 충실한 번역이고, 박성규(2011)은 주자의 해석을 더 자세히 다루고 있어 유익하다. 기세춘(2010)의 번역은 공자 당시의 정치사회적 맥락을 고려한 번역이라 이해에 도움이 많이 된다. 하지만 필자와 의견을 달리하는 곳에서는 부분적으로 필자가 수정 번역했다.

도 총체적으로 파악할 수 있을 뿐만 아니라, 유교적 전통이 체화되어 있는 지금의 한국 행정에 대한 자기성찰의 기회도 가질 수 있는 것이다(정성호, 2011).

II. 강박의 원천: 천명신앙(사상)

Lacan의 정신분석학에 의하면, 무의식은 수많은 기표로서 언어와 같이 구조화 되어 있는데, 이 구조화의 중심에는 주인기표(master signifier; S1)들이 있어 다른 기표들이 사슬처럼 엮여지는 기준점의 역할을 한다. 이 주인기표는 사실 그 구체적 의미가 없는(nonsensical) 절대기표들이다. 무조건적으로 받아드리고 자리 잡은 기표인 셈이다. 예컨대 민주주의 담론에서 “민주주의”라든지, 종교인에게 “신”이 일종의 주인기표가 된다. 그러나 이들 주인기표는 다른 기표들에게 의미를 부여하는 의미화(signification)의 역할을 한다(Fink, 1995: 76-79; Chung, 1347-1349). 공자의 강박적 신경증의 성격을 알아보기 위해서는 그의 무의식적 구조에 자리 잡은 주인기표를 먼저 찾아봐야 할 것이다.

유교적 언어의 가장 중요한 중심기표(S1)는 天命이다. 그래서 유교에서 말하는 다른 기표들은 모두 천명과 연결되어 그 의미가 부여된다. 공자의 신경증도 주인기표(S1)인 천명에서 유래된다. 공자의 천명사상에서는 최고의 통치자를 천의 아들인 “天子”라고 하고, 사람들이 살고 있는 세상을 천의 아래, 즉 “天下”라고 부른다. 유교적 행정 사상의 가장 단순한 구도는 ‘天’이 있고, 그 아래는 사람들이 사는 “天下”가 있는데, 천하는 천의 아들인 “天子”가 천의 명령인 “天命”을 받아 다스린다는 것이다. 천자만 천명을 받는 것은 아니다. 천자를 비롯해 민을 다스리는 자, 즉 君子는 모두 천명을 받아 하늘의 뜻에 따라 이들을 다스려야 하는 것이다. 『논어집주』에서 梁氏에 따르면, “하늘이 민을 만들어 내고는 이들을 맡아 기를 사람으로 세운 자(天生斯民 立之司牧)”가 군자이다(자로 9의 주). 그래서 군자는 “上達” 즉 천에 이르러야 한다 <헌문 24> <헌문 37>. 결국 천자가 다스리는 사회는 사실상 “天命의 共同體”인 셈이다. 천자는 바로 이 공동체를 유지 관리하는 일종의 관리인(manager)인 셈이다.

군자인 천자는 천명의 공동체를 자신의 주관적 의지에 따라 통치하는가? 아니다. 천자는 하늘이 제시하는 길 즉 천명의 道 혹은 天道에 의거해 통치해야 하는 것이다. 따라서 훌륭한 통치자가 되기 위해서는 천명 혹은 천명의 도를 두려워해야 하며 또 그 내용이 무엇인지를 알아야 한다. 공자는 군자가 될 수 없는 소인을 두고 “천명을 두려워하지도 알지도 못한다(小人不知天命而不畏也)<계씨 8>”고 평하면서 “천명을 모르는

자는 결코 군자가 될 수 없다(不知命, 無以爲君子也)〈요왈 20〉”고 단언한다.

『논어』에는 **천이** 혹은 **壽命**이 무엇이라고 정의하지 않는다. 모든 주인기표(S1)들이 그렇듯이 주인기표는 질문의 대상이 아니다. 당연히 받아드리고 나서 이야기가 시작 되는 기표이다. 그래서 끝임 없는 해석의 대상은 되어도, 비판이나 의문의 대상은 아니다. 朱熹는 『논어집주』에서 천명의 이러한 성격을 다음과 같이 표현한다(안연 5의 주):

壽命란 태어나는 초기에 받는 것이니 (命稟於有生之初)
 지금 옮겨 놓을 수 있는 것이 아니다 (非今所能移)
 천이란 그것을 그렇게 만드는 이가 없는데도 저절로 되는 것이니 (天莫之爲而爲)
 내가 기필할 수 있는 바가 아니니 (非我所能必)
 다만 순히 받을 뿐이다 (但當順受而已)

또 천이나 천명은 신성한 존재다. 천명의 공동체에서 사는 사람들은 그 존재를 믿고 두려워해야 한다. 공자는 군자가 두려워해야 할 세 가지 것 중에 첫 번째로 천명을 지적하고; 자공(子貢)은 자신의 스승으로부터 天道에 대해서는 들을 수가 없었다고 말한다. 다시 말해 天은 신성하고, 두려운 존재라 함부로 입에 담지 않았다는 것이다:

공자가 말하였다. “군자는 세 가지 두려워함이 있으니, **天命**을 두려워하며, 大人을 두려워하며, 聖人の 말씀을 두려워한다.” (孔子曰: “君子有三畏: 畏天命, 畏大人, 畏聖人之言.”)〈계씨 8〉

자공이 말하였다. “부자의 文章은 들을 수 있으나, 부자께서 性과 天道를 말씀하시는 것은 들을 수 없다.” (子貢曰: “夫子之文章, 可得而聞也; 夫子之性與天道, 不可得而聞也.”)〈공야장 12〉

공자는 天命을 어떻게 인식하고 있는가? 『논어』 속에서 天 혹은 天命을 언급한 글귀와 표현들을 통해 더 자세히 살펴보자.

1) 우선은 인간 각자의 생명, 즉 삶과 죽음은 천명에 의한 것이다. 공자는 〈안연5〉에서 죽음과 삶은 하늘이 정해진 명(命)이 있다(死生有命)라고 한다. 사실 “생명”이라는 단어 자체가 天命에 의해 정해진 삶이라는 뜻이다. 그래서 목숨을 의미할 때 壽命이라는 단어를 쓴다. 예컨대 〈옹야 2〉에서 공자는 안회(顔回)라는 제자를 언급하면서 그가 “불행히 壽命이 짧아 죽었다(不幸短命死矣)”라고 말한다. 위태로움을 보면 목숨을 바

친다(見危授命) 할 때도 목숨의 뜻으로 命을 사용한다. 실제로 안회가 죽자 공자는 다음과 같이 하늘이 한 일이라고 말 한다:

안연이 죽자 공자는 말했다. “아! 하늘이 나를 망하게 하였구나! 하늘이 나를 망하게 하였구나!”(顏淵死. 子曰: “噫! 天喪予! 天喪予!”) <선진 8>

안회 못지않게 공자가 아끼던 제자 백우(伯牛)가 병에 걸려 죽게 되자 그를 병문안 가서 공자는 안타까움을 표현하면서 이를 천명이라 말 한다. 공자에게 백우의 병과 죽음은 天命에 의한 것이다:

백우가 병을 앓자, 공자가 병문 가서 (남쪽)창문으로부터 그의 손을 잡고 말하였다. “이 사람을 잃다니 천명인가 보다! 이렇게 훌륭한 사람이 이런 병에 걸리다니! 이렇게 훌륭한 사람이 이런 병에 걸리다니!” (伯牛有疾, 子問之, 自牖執其手, 曰: “亡之, 命矣夫! 斯人也而有斯疾也! 斯人也而有斯疾也!”) <옹야 8>

2) 富와 같이 개인적 재산 증식과 貴와 같이 사회적 지위 획득도 천명에 의한 것으로 본다. 그래서 <안연 5>에서 공자는 死生뿐만 아니라 富貴도 在天 즉 하늘에 달려있다고 말한다. 비슷하게 <술이 11>에 공자는 “부를 만일 구해서 될 수 있다면, 내 말채 짚을 잡는 자의 짓 (천한 짓)이라도 내 또한 그것을 하겠다. 그러나 만일 구하여 될 수 없는 것이라면, 내가 좋아하는 바를 따르겠다.(子曰 富而可求也 雖執鞭之士 吾亦爲之 如不可求 從吾所好)” 하면서 富는 사람이 노력해서 되는 것이 아닌 것으로 규정한다. 이 구절에 대해 朱熹는 『논어집주』에서 楊氏가 한 말을 인용하여 “군자는 부귀를 싫어해서 구하지 않는 것이 아니라, 그것이 **하늘에 달려 있어서** 구할 수 있는 방도가 없기 때문이다(楊氏曰 君子非惡富貴而不求 以其在天 無可求之道也)”라고 해설한다.

인위적인 재산증식이 천명을 받아드리지 않는 행동이라는 표현은 <선진 18>에도 나온다:

공자가 말하였다. 안회는 거의 도에 가까웠고 자주 끼니를 굶었다. [반만] 賜(子貢)는 천명을 받아들이지 않고 재산을 늘렸으나 그가 판단을 하면 자주 맞았다. (子曰: “回也其庶乎, 屢空. 賜不受命, 而貨殖焉, 億則屢中.”)

여기서 공자는 자신의 제자 子貢(賜)이 한 재산증식 행위를 “천명을 받아드리지 않는 (不受命)”행동으로 표현한다.

3) 위에서 잠시 언급했지만, 귀천 즉 개인의 사회적 지위나 벼슬도 천명에 따른 것으로 본다. 가장 대표적으로 유교 국가의 최고의 통치자인 天子의 직위는 천명에 의해 부여 된다. <요일 1>의 첫 구절을 보자:

요임금이 말씀하셨다. “아! 너 순아, 하늘의 운수가 너의 몸에 있으니, 진실로 그
 中을 잡도록 하라. 사해의 백성이 곤궁해지면 천록이 영원히 끊어질 것이다. (堯
 曰 咨爾舜 天之曆數 在爾躬 允執其中 四海困窮 天祿永終)

이는 요(堯)임금이 순(舜)임금에게 천자를 양위할 때 한 말이다. 여기서 천자의 직위를 “천지력수(天之曆數; 하늘의 운수)” 혹은 “천록(天祿)”으로 표현하고 있다. 이는 천자의 지위가 천명으로부터 내려진다는 뜻이다.

천명이 관여하는 것은 천자의 지위뿐만 아니다. 정치사회적 중요 역할을 할 인물도 사실은 천명으로 선택된다. 衛나라의 읍인 儀 땅을 지날 때, 이 국경을 관장하는 관리(封人)가 찾아와 공자를 만나고 나서 공자를 수행하는 제자들에게 공자가 벼슬을 하지 못하고 있음을 너무 걱정 말라는 위로의 말을 다음과 같이 한다:

그대들은 어찌 선생께서 벼슬을 잃음을 걱정할 것인가? 천하에 도가 없어진지 오래되었다. **하늘이** 장차 선생을 목탁으로 삼으려 함이다. (儀封人 請見曰 君子之至於斯也 吾未嘗不得見也 從者見之 出曰 二三子何患於喪乎 天下之無道也久矣 天將以夫子爲木鐸) <팔일 24>

이 封人의 말은 공자가 벼슬을 잃고, 돌아다니는 것은 “하늘의 뜻”이라는 것이다. 또 미래에 “하늘의 뜻”에 따라 벼슬을 하여 세상의 木鐸이 될 것이라 하는 예언이다.

유학에서 가장 모범적 통치자인 聖人也 사실은 하늘이 점찍어 만들어 준 것으로 기술된다. 그래서 <자한 6>에서 太宰가 자공에게 공자가 성인이나고 묻자, 子貢은 공자는 그냥 성인이 아니라, “실로 하늘이 풀어 놓은 聖人に 가까운 사람(天縱之將聖)”이라고 답한다. 최상의 지도자인 성인은 하늘이 만드는 것이다. 그래서 앞에서도 언급했듯이, 높은 벼슬의 군자가 되고자 하는 자는 천명을 알아야 한다. 공자는 천명을 알지 못하면, 군자가 될 수 없으며(子曰 不知命 無以爲君子也)<요일 3>, 자신은 50세에 천명을 알았다(五十而知天命)고 말한다<위정 4>.

4) 天은 개인의 사회 규범적 삶(생명)의 감시자가 된다. 천이 제시하는 바에 반하는 행동에 대해서는 벌을 내리는 징벌자이기도 한 것이다. 이에 관련되어 『논어』에서 나

오는 구절 몇 개를 살펴보자:

공자가 병이 심해지자, 자로가 문인들을 家臣으로 삼았다. 병이 좀 덜해지자, 공자가 말하였다. “오래되었구나! 由(子路)가 거짓을 행함이며! 나는 家臣이 없어야 하는데 家臣을 두었으니, 내 누구를 속였는가? **하늘을 속였구나!** (子疾病 子路使 門人爲臣 病間曰 久矣哉 由之行詐也 無臣而爲有臣 吾誰欺 欺天乎) <자한 11>

위 구절은 공자가 벼슬에서 떠나 병을 앓고 있을 때의 에피소드이다. 당시 하대부(下大夫)였던 공자의 신분으로서는 가신을 둘 수 없는데, 子路가 스승인 공자를 높이기 위해 가신을 둔 것을 보고 나무라는 장면이다. 이때 공자는 사회적 신분질서를 어기는 것을 두고, 모든 것을 감시하고 있는 “하늘”을 속이는 행위로 말하고 있는 것이다. 하늘을 개인의 사회 규범적 행위에 대한 감시자로 보는 또 다른 에피소드를 보자.

王孫賈가 물었다. “아랫목 신에게 잘 보이기 보다는 차라리 부엌 신에게 잘 보이라 하니, 무슨 말입니까?” 공자가 말했다. “그렇지 않다. **하늘에 죄를 얻으면 빌 곳이 없다.**” (王孫賈問曰 與其媚於奧 寧媚於竈 何謂也 子曰 不然 獲罪於天 無所禱也) <팔일 13>

衛나라에서 공자가 벼슬을 알아보고 있을 때였다. 당시 위나라의 실권자인 대부 왕손가(王孫賈)가 공자에게 쉽게 말해 임금(아랫목 신)에게 잘 보이기보다는 실권을 가진 자기와 같은 신하(부엌 신)에게 잘 보이라는 뜻으로 한 말이다. 이에 대하여 모욕감을 느낀 공자가 말도 안 되는 소리라고 반박하는 구절이다. 그런데 그 표현을 “하늘에 죄를 얻으면 빌 곳이 없다(獲罪於天 無所禱也)”고 말한다. 아무리 실권이 있다고 하더라도 임금보다 낮은 신하를 더 높인다는 것은 천명을 어기는 죄를 지은 것이고, 그 죄는 하늘이 용서하지 않을 것임을 뜻한다.

천이 비도덕적 행위에 대한 징벌자로 표현되는 글귀를 하나 더 보자:

공자가 南子를 만나자, 자로가 기뻐하지 않았다. 공자가 맹세하면서 말하였다. “내 맹세코 잘못된 짓을 하였다면 **하늘이 날 버리시리라! 하늘이 날 버리시리라!** (子見南子 子路不說 夫子矢之曰 予所否者 天厭之 天厭之.) <옹야 28>

공자가 위령공의 부인인 南子를 만난 사건에 관한 이야기다. 당시 南子는 음란한 행실로 안 좋은 평을 받고 있었는데, 공자가 홀로 南子를 만나자 제자인 子路가 이를

안 좋게 생각한다. 이에 공자가 둘 사이에 아무 일이 없었다고 답을 하는 내용인데, 그 표현이 南子와 부도덕한 일이 있었다면, **하늘이 벌을 내려 자신을 버릴 것(天厭之)**이라고 말한다. 공자에게 하늘은 도덕적으로 죄를 지었을 때 벌을 내리는 징벌자인 것이다.

5) 반대로, 天은 바른 삶을 사는 사람에게는 생명의 보호자이기도 하다. 천명의 뜻에 따라, 德을 쌓거나 文(문물)을 닦은 사람에게는 그의 생명조차도 하늘이 지켜준다고 믿는다. 宋나라에서 공자에게 양심을 품은 환퇴(桓魋)가 공자를 죽이려 하자, 공자는 제자들에게 “하늘이 나에게 덕(德)을 주었으니, 환퇴가 나에게 어찌 하겠는가? (子曰 天生德於予, 桓魋其如予何)〈술이 22〉” 라고 말한다.

위의 사건을 조금 더 풀어보면, 환퇴는 송(宋)나라의 군정을 담당하는 司馬라는 관직에 있던 사람이다. 공자가 송나라에 있을 때, 환퇴가 3년이 지나도록 석람(石欄) 만드는 작업을 완성하지 않는다고 비판한 적이 있었다. 이에 대하여 불만을 품은 환퇴가 마침 공자가 송나라의 커다란 나무 밑에서 제자들과 禮를 연습하고 있는 것을 보고 달려가, 그 나무를 뽑아 공자를 죽이려고 했다는 것이다. 이러한 위급한 상황에서 제자들이 공자에게 빨리 피하기를 권하자, 공자 한 말이 〈술이 22〉이다(류종목, 2000: 239; 사마천, 2003: 59). 하늘의 덕을 자신이 쌓았으니, 환퇴가 자신을 죽이지 못하게 하늘이 자신의 생명을 지켜 줄 것이라는 공자의 하늘에 대한 믿음을 볼 수 있다.

비슷한 사건은 〈자한 5〉에서도 언급 된다:

공자가 광(匡)읍에서 두려움을 품고 다음과 같이 말하였다. “문왕이 이미 돌아가셨지만 그의 文(문물)이 여기 나에게 전해져 있지 않는가? 하늘이 이 文을 없애려고 한다면, 그분보다 나중에 죽을 나 같은 사람이 文에 동참하여 그것을 향유할 수 없었을 것이다. 그러나 하늘이 이 文을 없애려 하지 않으니, 광(匡) 읍 사람들이 (文을 닦은) 나를 어떻게 하겠는가? (子畏於匡, 曰: “文王既沒, 文不在茲乎? 天之將喪斯文也, 後死者不得與於斯文也, 天之未喪斯文也, 匡人其如予何?”)

이는 공자가 제자들과 위(衛)나라에서 진(陳)나라로 가기 위해 광(匡)읍을 지날 때 한 말이다. 일찍이 匡읍 사람들은 노(魯)나라 장수 양호(陽虎)가 이곳을 침공하여 사람들에게 포악한 짓을 많이 해 양호에 대해 아주 나쁜 감정을 갖고 있었다. 마침 공자의 무리가 이 광읍을 지날 때, 양호와 함께 마을에 왔던 안각(顔刻)이 공자를 수행하고 있던 터라, 사람들은 공자를 양호(陽虎)로 오해해, 공자 일행을 포위했던 것이다. 다행히도 오해는 풀려, 마을 사람들의 포위로부터 나오면서 공자가 한 말이다(류종목,

2000: 293; 사마천, 2003: 23). 하늘의 뜻이 주(周)나라의 문왕의 文(문물)을 이 시대에 실현시키는 것이고, 자신이 그 전통인 文을 닦은 이상 하늘은 자신의 생명을 지켜 줄 것이라는 공자의 하늘에 대한 믿음을 표현한 대사다.

사회적 삶에서 천명이 정의를 가려주고 옳은 사람을 결국은 보호할 것이라는 생각은 <헌문 38>에 나오는 공백료(公伯寮)의 참소 사건에 대한 대화에서도 볼 수 있다. 공자의 제자 자로(子路)가 계씨 밑에서 벼슬하고 있을 때, 공백료라는 사람이 계씨에게 자로를 증상 모략하는 것을 보고, 공자의 또 다른 제자 자복경백(子服景伯)이 공자를 찾아와 분개한다. 이때 공자는 천명이 자로를 보호해 줄 것이라 하면서 자복경백을 안심 시킨다:

공백료가 자로를 계씨에게 참소하니, 자복경백이 공자에게 말하길 “계씨께서 진실로 공백료의 말에 마음을 의혹하고 있습니다. 내 힘이 그래도 공백료의 시신을 조경과 거리에 널어놓을 수 있습니다.” 공자가 말했다. “도가 장차 행해지는 것도 천명이며, 도가 장차 폐해지는 것도 천명이니, 공백료가 그 천명을 어떻게 하겠는가?”(公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告，曰：“夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。”子曰：“道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何!”) <헌문 38>

6) 마지막으로 인간뿐만 아니라 자연의 현상도 천이 주재한다. <양화 19>에서는 하늘은 긴 말없이 자연의 현상을 통해 자신의 존재를 보여주고 있다고 공자는 말한다:

공자가 말하였다. “나는 말을 하지 않으려 한다.” 자공이 말하였다. “선생님께서 만일 말씀을 하지 않으시면 저희들이 어떻게 도를 전하겠습니까?” 공자가 말하였다. “사시가 운행되고 온갖 만물이 성장하는데, 하늘이 무슨 말씀을 하시는가?”(子曰：“予欲無言。”子貢曰：“子如不言，則小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”)

뿐만 아니라, 자연의 현상인 빠른 우뇌와 맹렬한 바람을 보고 “하늘이 화를 냈다” 즉 “天之怒”라고 표현한다. 예컨대 <향당 15>에서 “[공자가] 빠른 우뇌와 맹렬한 바람이 일면 반드시 낮빛을 변하였다(迅雷風烈必變)”에 대한 해석을 『논어집주』에서는 이를 하늘이 화를 내는 것에 대한 마음 조아리는(敬天之怒) 태도라고 해석한다.

이상과 같이 유교사상의 시작은 인간사회의 질서를 주재하는 하늘과 하늘의 명령인 천명의 존재를 믿는 데에서부터 시작한다. 그래서 주희는 『논어』의 마지막 구절인

“천명을 알지 못하고서는 군자가 될 수 없다(不知命無以爲君子也)〈요왈 3〉에 대한 註에서 “천명을 안다”는 것은 “천명이 있다는 것을 **알고 믿는 것이다**(知命者 知有命而信之也)라고 해석한다.

유교에서 사람은 천명이 정해 놓은 사회적 질서, 즉 **천명의 공동체** 속에서 사는 존재이다. 하늘은 이 천명의 공동체를 관리할 天子를 정하고, 그 공동체에서 생활하는 개인의 생명과 재산, 그리고 사회적 지위를 정해주고, 개인의 삶을 손바닥 들여다 보듯이 환히 보고, 자질이 있는 사람은 선택하고, 죄를 지은 자는 벌도 주고, 덕을 쌓은 자는 보호도 해 주는 존재이다. 더 나아가 자연의 움직임도 하늘이 주재한다.

공자는 이 같은 절대주재자로서의 주족(周族)의 수호신이었던 天의 존재와 능력을 믿는 독실한 信者였다(윤내현, 1984; 貝塚茂樹, 伊藤道治, 1989). 『논어』〈태백13〉에서 “子曰 篤信好學守死善道”는 바로 이러한 공자 자신의 입장을 간결하지만 가장 명료하게 표현한 구절이다. 篤信(독실하게 믿고), 好學(배우기를 좋아하고), 守死(목숨을 걸고 지키는)하고자 한 것은 善道이고, 善道 즉 훌륭한 도는 바로 天이 命해 준 길 즉 天道인 것이다.

공자에게 천명의 도는 유일한 출입문이다. 그는 〈옹야 15〉에서 “누군들 문을 거치지 않고 나갈 수 있을까? 그런데 어찌 나의 도를 따르려 하지 않는가?(誰能出不由戶, 何莫由斯道也)”하고 반문한다. 그래서 공자는 같은 천명의 도를 추구하지 않는 자와는 일을 함께 하지 말 것을 주문하고(道不同, 不相爲謀)〈위령공 39〉, 천명의 도가 아닌 다른 도, 즉 이단을 공부하면 해가 된다고 경고한다(攻乎異端, 斯害也已)〈위정 16〉. 또 믿고 추구하는 바가 다른 소인을 보고는 천명을 두려워하지도 않고, 알지 못하는 자라고 비난한다(小人不知天命而不畏也)〈계씨 8〉.

인간의 생사와 부귀 그리고 자연을 주재하는 天을 독실하게 믿는 공자는 자신의 건강이나 죽음에 관련해 천에 맡기지 다른 신들에게 구복하길 거부한다:

공자가 병을 앓자, 자로가 빌기를 청했다. 공자가 물었다. “그런 법도가 있는냐?” 자로가 대답했다. “있습니다. 『誄(弔辭集)』에 이르기를 ‘너를 위해 천지신명께 빌었다’는 글이 있습니다.” 공자가 말했다. “나의 그런 기도는 오래되었다.” (子疾病, 子路請禱. 子曰: “有諸?” 子路對曰: “有之; 『誄』曰: ‘禱爾于上下神祇.’” 子曰: “丘之禱久矣.”)〈술이34〉

또 자로가 귀신 섬기는 것과 죽음에 대해 묻자, 귀신이나 죽음에 대해서는 관심을 갖지 말라고 단호히 말한다:

계로(자로)가 귀신 섬기는 것을 몰았다. 공자가 말했다. “人道 섬기지 못하면서 어찌 귀신을 섬기겠느냐?” 자로가 말하였다. “감히 죽음에 대해 묻겠습니다.” 공자가 말했다. “삶도 모르면서 어찌 죽음을 알겠느냐?” (季路問事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢問死。”曰：“未知生，焉知死?”)〈선진11〉

이처럼 귀신에게 복을 빌지 않거나 죽음에 대해 관심을 갖지 않은 것은 공자가 인간의 삶과 죽음을 주재하는 천의 존재와 능력을 굳게 믿고 있었기 때문이다. 그래서 점치는 것을 중요시 여긴 노나라 대부 장문중(臧文仲)을 보고는 지혜롭지 않다고 평하고, 귀신은 공경은 하되 멀리해야 지혜로운 자이라고 제자 번지(樊遲)에게 충고한다:

공자가 말하였다. “노나라 대부 장문중은 군왕이 점치는 큰 거북등을 간직했으며, 기둥머리에 산을 새기고, 동자기둥에 마름 무늬를 채색했으니 이르고서야 어찌 지혜롭다 하겠는가? (子曰：“臧文仲居蔡，山節藻梲，何如其知也?”)〈공야장 17〉

번지가 지혜에 대해 물었다. 공자가 말했다. “의로써 민을 다스리는데 힘을 쏟고, 귀신은 공경하되 멀리하면 가히 지혜롭다고 할 것이다.” (樊遲問知。子曰：“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”)〈옹야 20〉

마지막으로 공자에게 하늘은 세상을 초월해 존재하는 하나의 절대적 기준이다. 세상 사람들의 판단보다 하늘의 판단이 앞선다. 세상에서 아무리 인정을 받아도, 하늘로부터 인정을 못 받으면 소용이 없고, 반대로 세상으로부터 버림을 받아도 하늘로부터 인정을 받으면 되는 것이다. 공자가 벼슬을 못 받아 좌절할 때, 사람들은 자신을 못 알아줘도 하늘은 자신을 알아 줄 것이라고 다음과 같이 스스로를 위로한다:

공자가 “나를 알아주는 이가 없구나!”라고 하자, 자공이 “어째서 선생님을 알아주는 이가 없는 것입니까?”라고 했다. 이에 공자는 말했다. “나는 하늘을 원망하지 않고, 남을 탓하지 않으며, 아래서부터 배워서 위에(천에) 다다랐으니, **나를 아는 사람은 하늘이리라!** (子曰：“莫我知也夫! 子貢曰：“何爲其莫知也?” 子曰：“不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎!”)〈현문 37〉

또 제자 공야장(公冶長)처럼 감옥에 있어도 하늘에 대해 죄를 짓지 않는다면 죄가 없는 것이다. 그래서 공자는 공야장이 비록 옥살이를 했어도, 죄가 없다고 하면서 자신의 사위 삼았던 것이다:

공자가 제자 공야장을 가리켜 “사윗감이 될 만하다”라고 말했다. “비록 감옥살이를 했으나 그가 죄를 지은 것은 아니다”라고 하면서 딸을 그에게 시집보냈다 (子謂公冶長, “可妻也. 雖在縲紲之中, 非其罪也.” 以其子妻之). <공야장 1>

Ⅲ. 공자의 상하질서 강박신경증

신분의 상하서열적 질서를 규정한 천명을 주인기표(S1)로 삼고 있는 공자의 신경증은 어떠한 모습을 보일까? Sigmund Freud(1907)는 “강박행동과 종교행위”라는 짧은 논문에서 종교적 의례에 집착하는 사람의 강박과 일반 강박신경증자의 강박간의 무의식적 기제의 유사함을 설명하면서 그 공통적 특징으로 강박행위를 하지 못하면 심한 불안을 느낀다는 점을 지적한다. 머리말에서 언급했듯이 공자의 가장 큰 걱정과 불안이 “亂”이었다면, 공자 강박증은 “상하질서강박”이다.

공자의 강박신경증은 바른 자리가 아니면 앉지를 앉거나, 질서정열하게 자른 고기만을 먹는 등의 일상의 사소한 행동으로 나타나기도 하지만 평소에 강조하고 주장하는 사상으로도 표현된다. 공자의 대표적인 정치행정 사상인 正名論(신분의 상하적 질서를 바로 잡아야 한다)과 復禮論(신분질서의 상하성을 올바르게 구현하는 전통적 행동양식을 복원해야 한다)의 근거에는 공자의 亂에 대한 두려움과 걱정이 자리하고 있다. 이렇게 볼 때 “정명”이나 “복례”도 사실은 “亂, 즉 상하질서의 파괴가 없어야 한다”는 외침의 또 다른 표현인 것이다. 여기서는 공자의 상하질서 강박신경증을 『논어』에 나오는 정명론과 복례론과 같은 그의 주장 속에서 살펴보고자 한다. 뿐만 아니라 사람을 평가하여 서열화하려는 공자의 사고방식에서도 우리는 그의 상하질서강박을 엿볼 수 있다.

1. 상하적 명분질서 강조: 정명론(正名論)

자료가 말하였다. “위나라 임금이 선생님을 초대하여 정치를 맡긴다면, 선생님께서는 장차 무엇을 우선으로 하시렵니까?” 공자가 답하였다. “반드시 正名을 하겠다.” 자료가 말했다. “선생님은 우환(비현실적이라)하다더니 그 말이 맞습니다. 어찌 [이런 상황에서] 正名을 들고 나온단 말입니까?” 공자가 말했다. “유(자료)는 아직 멀었구나! 군자는 자기가 모르는 것에 대해서는 함부로 말하지 않고 빈칸으로 덮어두는 것이다. 정명하지 않으면 말이 순리에 맞지 않고, 말이 이치에 맞지 않으면 정사가 이루어지지 않고, 정사가 이루어지지 않으면 예악이 일어나지 않

고, 예악이 일어나지 않으면, 형벌이 맞지 않고, 형벌이 맞지 않으면, 민은 어찌할 바를 모른다. 그러므로 군자는 명분을 세우면 반드시 말을 해야 하고, 말한 것은 반드시 행해져야 한다. 군자는 그 언사에 구차함이 없을 뿐이다. (子路曰: “衛君待子而爲政, 子將奚先?” 子曰: “必也正名乎!” 子路曰: “有是哉, 子之迂也! 奚其正?” 子曰: “野哉, 由也! 君子於其所不知, 蓋闕如也. 名不正, 則言不順; 言不順, 則事不成; 事不成, 則禮樂不興; 禮樂不興, 則刑罰不中; 刑罰不中, 則民無所措手足. 故君子名之必可言也, 言之必可行也. 君子於其言, 無所苟已矣.”) <자로3>

위의 글은 『논어』에서 공자의 정명사상이 가장 잘 표현된 대목이다. 여기서 위(衛)나라 군주란 출공 첩(出公 輒)을 지칭한다. 위나라 영공(靈公)이 죽고, 그 자리를 손자인 첩이 계승하자, 국외에 있던 첩의 아버지이자 위령공의 아들인 괴외(蒯瞶)가 위나라의 왕위는 자신의 것이라고 주장하면서 괴외와 첩 즉 아버지와 아들 간에 왕위를 두고 다툼이 심각할 때, 공자가 자로와 나는 대화이다. 이 상황에서 공자는 자신이 위나라에서 정사를 한다면, 바로 아버지인 괴외와 아들인 첩 사이의 명분질서를 바로 잡는 것을 최우선으로 할 것이라는 말이다. 다시 말해 누가 “父”이고 누가 “子”이며, 또 누가 “君”이고 누가 “臣”임을 분명히 하겠다는 것이다. 그래야만이 민에 대한 통치가 가능하다는 것이다. 명분의 상하질서를 바로 세우겠다는 말이다.

공자에게 정치(政治)란 본질적으로 정명(正名)을 하는 것이다. 계강자(季康子)가 공자에게 政이 무엇인가 하고 물었을 때, 공자는 政은 바로잡음(正)이라고 답한다(政者, 正也)<안연 17>. 정사(政事)는 한마디로 명분을 바로잡는 정명이라는 말이다. 이점은 <안연 11> 제경공(齊景公)과의 대화에서 더 분명하게 피력된다:

제경공이 공자에게 정사에 대해 질문했다. 공자가 대답했다. “임금은 임금답고, 신하는 신하답고, 아버지는 아버지답고, 자식은 자식답게 하는 것입니다.” 제경공이 말했다. “웁습니다. 진실로 만일 임금이 임금노릇을 못하며, 신하가 신하노릇을 못하며, 아버지가 아버지노릇을 못하며, 자식이 자식노릇을 못한다면, 비록 곡식이 있어도 내 그것을 먹을 수 있겠습니까?” (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?”) <안연11>

공자의 정명론은 당시 흐트러진 신분의 상하질서, 즉 명분 질서를 원래대로 바로 잡는다는 뜻이다. <안연 11>에서 봤듯이 임금은 임금답게, 신하는 신하답게, 아버지는 아버지답게, 그리고 자식은 자식답게 하는 것이다. “모난 술잔이 모나지가 않으면 모난 술잔이 아니다(子曰: 觚不觚, 觚哉! 觚哉!)<옹야 23>”라는 비유적 발언도 바로 그의

정명사상을 적절히 표현한 말이 된다. 여기서 술잔의 “모남”은 사람에게는 각자의 명분을 의미한다.

공자가 주장하는 상하위계적 명분질서는 공자가 믿는 천명이 부여한 질서이다. 천자를 정점으로 신분을 철저히 상하위계적으로 지배와 피지배적 관계로 배열하는 질서이다. 우선 크게 지배계급인 “인(人)”과 피지배계급인 “민(民)”이 상하로 분명히 구별된다. 인이 통치를 한다면, 민은 통치를 받으면서 경제적 생산 활동과 병역, 그리고 각종 노역을 담당한다. 통치계급인 인은 다시 천하를 다스리는 천자를 정상으로 두고, 그 밑으로 나라(國)를 다스리는 제후, 또 그 밑으로 대대로 세습되는 봉지를 소유하고 家를 다스리는 대인(大人)이라고 불리는 경대부(卿大夫), 그리고 그 경대부의 밑에서 신하로, 즉 가신(家臣)으로 벼슬하는 士 계급으로 촘촘히 상하로 배열되어 있다. 또 이들은 上下로 君臣의 관계를 갖는다. 천자와 제후 사이에는 천자가 군이고 제후가 신하가 되고, 제후와 경대부 사이에선 제후가 군이 되고 경대부가 신하인 것이다. 마찬가지로 경대부와 사 사이에도 경대부가 군이 되고, 그 대부 家에서 벼슬하고 있는 사는 신하가 된다(윤대현, 1984: 106-114).

여기서 君은 臣의 존재 원인이 되는 만큼 그 관계가 철저히 상하적이다. 천자가 하늘의 명령, 즉 천명으로 탄생했듯이, 제후는 천자에 의해 봉해진 것이고, 다시 경대부는 제후로부터 그 직위가 봉해진 것이다. 경대부의 가신으로 일하는 사는 경대부가 등용해서 벼슬을 하기에 그 신분이 유지 되는 것이다. 집안에서 아버지와 아들 간의 관계도 군신관계와 마찬가지로 철저히 상하위계적이다. 아들은 아버지로 인해 그 존재가 가능했기 때문이다. 따라서 군신과 부자간의 관계는 단순한 순서상의 상하관계가 아니라 “신분적” 상하관계이고, 그 경계의 선은 하늘이 만든 것이라 사람이 함부로 무너뜨리거나 넘어 설 수 있는 것이 아니다. 그래서 『논어』에서는 위 신분인 君과 父는 아래 신분인 臣과 子를 “부린다(使)”고 말하고, 臣과 子는 君과 父를 “모신다(事)”고 표현한다.

공자의 정명론은 천자, 제후, 경대부와 사 및 민의 신분들이 상하로 배치되어 각자 자신의 자리를 지킬 때만이 천명의 질서가 이루어진다는 것이다. 천하에 도가 “있다” 혹은 “없다”는 바로 이러한 명분질서의 존재여부를 의미한다. 공자는 〈계씨 2〉에서 “천하에 도가 있으면, 예악과 정벌이 천자로부터 나오고 천하에 도가 없으면 예악과 정벌이 [천자가 아닌] 제후로부터 나오고(孔子曰: 天下有道, 則禮樂征伐自天子出; 天下無道, 則禮樂征伐自諸侯出. 自諸侯出),” 반면 “천하에 도가 있으면 정사가 [제후에게 있지] 대부에게 있지 않고, [벼슬 안하는] 서인들이 정사를 논의를 하지 않는다(天下有道, 則政不在大夫. 天下有道, 則庶人不議)”고 말한다. 이는 천하에 도가 있을 때에는 천

자와 제후, 경대부와 사는 각각 상하관계로 자리를 잡고 각자 자신의 역할을 하지만, 천하에 도가 없을 때에는 명분질서의 상하가 바뀌어 천자가 자신의 역할을 못하고, 제후가 천자 노릇을, 대부가 제후 노릇을, 또 사가 경대부 노릇을 한다는 것이다. 신분의 상하 질서의 경계가 무너지는 것이다.

명분질서가 한번 무너지면 결국은 도미노 같이 모든 힘의 질서가 파괴된다는 사실을 공자는 당시 노나라를 예로 들어 다음과 같이 말한다:

공자가 말했다. “작록의 권한이 [제후의] 공실을 떠난 지 5대가 되었고, 政事권한이 대부에게 간지 4대가 되었다. 그래서 저 환공의 자손인 세 가문도 쇠미해졌다 (孔子曰: 祿之去公室五世矣, 政建於大夫四世矣, 故夫三桓之子孫微矣).” <계씨 3>

위의 말은 노나라의 문공(文公)이 죽은 후, 선공(宣公)을 시작으로 성공(成公), 양공(襄公), 소공(昭公), 정공(定公)에 이르기까지 5대에 걸쳐 노나라 제후가 정치적 실권을 삼환(三桓)²⁾이라고 불리는 대부들에게 잃었고, 그 삼환의 대부 중에서 권력이 가장 강한 계씨도 계무자(季武子)를 시작으로 도자(悼子), 평자(平子), 환자(桓子) 모두 4대째에 와서는 힘이 약해져서 자신의 가신인 양호(陽虎)에게 오히려 권력을 빼앗겼다는 것이다(<계씨 3>의 주). 명분질서가 한번 파괴되면 결국 질서를 파괴한 자도 권력을 오래 유지할 수 없다는 뜻이다.

공자에게는 다스림도 생각도 명분적 위치를 넘어서는 안 된다. <태백 14>와 <헌문 27>에서 공자가 한 말, “그 자리에 있지 않으면, 그 정사를 도모하지 말라(子曰: 不在其位, 不謀其政)”에서 자리(位)는 “직무적” 지위라기보다는 “명분적” 지위를 말한다. 마찬가지로 뜻으로 <헌문 28>에서 증자의 말로 인용한 “군자는 그 생각이 자기의 지위를 벗어나지 않는다(曾子曰: 君子思不出其位)”에서 지위도 “명분적” 지위로 해석해야 할 것이다. 천자, 제후, 경대부, 사, 그리고 민에 이르기까지 각자의 명분을 분명히 하고 서로 그 경계를 넘어서지 말아야 한다는 것을 의미한다. 朱熹와 范氏(범조우)는 『논어집주』에서 위의 구절들에 대한 내용을 다음과 같이 해설한다:

천자가 삼공(三公)의 직무를 다스리면(간섭하면) 안 되고, 삼공이 경대부의 일을 행하면 안 되고, 경대부가 사(士)의 관직을 침범하면 안 된다. 문지기와 야경공에 이르기까지 자기 일에만 충실하는 것이 천하의 이치에 옳다(『정의』 박성규,

2) 삼환(三桓)이란 공자시절 노나라에서 실권을 가진 세 경대부, 계손(季孫), 숙손(叔孫), 맹손(孟孫) 집안을 말한다. 이들을 노환공(魯桓公)의 아들들의 후손이라고 해서 삼환(三桓)이라고 불렀다.

2011: 327).

사물이 각자 자기 자리에 있으면, 천하의 이치가 올바르게 된다. 그러므로 군자의 생각하는 바가 그 지위(위치)를 벗어나지 않으면, 군신과 상하와 크고 작은 것들이 모두 그 직분을 얻게 되는 것이다. (范氏曰 物各止其所 而天下之理得矣 故君子所思不出其位 而君臣上下大小皆得其職也) <헌문 28의 주>.

공자의 명분질서 중심적 시각은 관중(管仲)에 대한 양가적 평가에서 확인된다. 『논어』에서 관중에 대한 공자의 평가는 <헌문 10, 17, 18> 그리고 <팔일 22> 등 네 곳에 나온다. <팔일 22>에서 공자는 관중을 예의가 없는 작은 그릇(管仲之器小哉)으로 혹평한다. 호사스러운 누대를 소유하고 자신의 가신들은 겸직을 시키지 않았으니, 검소한 사람도 아니고, 제후들이나 사용하는 병풍이나 퇴주잔 받침대를 사용했으니 결코 예를 아는 사람은 아니라는 것이다. 이는 개인적인 삶이 명분질서를 준수하고 있지 않기 때문이다. 그러나 이와는 반대로 <헌문 10, 17, 18>에서 관중의 정치적 업적을 두고는 관중을 “지도자답다(人也)” <헌문 10>라고 평하고, 그가 “무력을 쓰지 않고(不以兵車),” “천하를 하나로 바로 잡았다(一匡天下)” 크게 칭찬한다. 제나라 환공을 도와 그가 패자가 되게 하여 그 힘으로 천자를 중심으로 하는 주나라의 상하명분 질서를 재건하는 정명의 공을 세웠다는 것이다. 이처럼 공자의 관중에 대한 평가는 양가적이다. 하지만 正名의 관점에서 보자면 일관적이다. 관중의 개인적 삶이 명분질서를 지키지 않기 때문에 그릇이 작은 자에 불과하지만, 정치적으로는 제환공을 도와 주나라의 명분질서를 재건하는 역할을 했기에 “관중이 없었으면 우리는 머리를 풀고 옷깃을 윈편으로 하는 오랑캐가 되었을 것이다”라며 그를 높이 평한다:

공자가 말하였다. “관중은 그릇이 작은 사람이다.” 혹자가 물었다. “관중이 검소하다는 말씀입니까?” 공자가 말했다. “관씨는 호사스러운 누대를 소유했고 가신 겸직하지 않았는데, 어찌 검약하다 하겠는가?” “그러면 관중은 예를 알았습니까?” 공자가 말하였다. “군주라야 나무 병풍으로 문을 가리는데 관씨도 그랬고, 군주간의 회담에서 퇴주잔 받침대를 사용하는 것인데 관씨는 군주가 아님에도 그것을 사용했다. 관씨가 예를 안다면 누가 예를 모르겠는가?” (子曰: “管仲之器小哉! 或曰: “管仲儉乎?” 曰: “管氏有三歸, 官事不攝, 焉得儉?”, “然則管仲知禮乎?” 曰: “邦君樹塞門, 管氏亦樹塞門. 邦君爲兩君之好, 有反坫, 管氏亦有反坫. 管氏而知禮, 孰不知禮?”) <팔일22>

자로가 말하였다. “환공이 공자 규를 죽이자, 소홀은 죽었고, 관중은 죽지 않았으

니, 관중은 인하지 못하다고 말해야겠지요?” 공자가 말했다. “환공이 제후들을 규합하되, 병차(무력)를 쓰지 않은 것은 관중의 힘이었으니, 인자라 해야 할 것 같다. 당연히 인자라 해야 할 것 같다.”(子路曰: “桓公殺公子糾, 召忽死之, 管仲不死.” 曰: “未仁乎?” 子曰: “桓公九合諸侯, 不以兵車, 管仲之力也. 如其仁, 如其仁.”) <헌문 17>

자공이 말하였다. “관중은 인자가 아닐 것입니다. 환공이 자기 동생인 공자 규를 죽였는데, 공자 규 편을 들었던 자신은 죽지 못하고 환공을 도와주었니 말입니다.” 공자가 말했다. “관중이 환공을 도와 제후의 패자가 되어 천하를 하나로 바로잡았다. 민들이 지금까지 그 혜택을 받고 있으니, 관중이 없었다면 우리는 그 머리를 풀고 옷깃을 왼편으로 하는 오랑캐가 되었을 것이다. 어찌 필부들이 작은 신의를 지켜 스스로 개천에서 목을 매어도 알아주지 않는 것과 같겠느냐?”(子貢曰: “管仲非仁者與? 桓公殺公子糾, 不能死, 又相之.” 子曰: “管仲相桓公, 霸諸侯, 一匡天下, 民到于今受其賜. 微管仲, 吾其被髮左衽矣. 豈若匹夫匹婦之爲諒也, 自經於溝瀆而莫之知也?”) <헌문18>

『논어』에서 공자가 명분질서의 파괴를 걱정하고, 비판하고, 또 직접 행동에 나서서 내용을 정리해 보자. 1) 우선 공자가 정명을 위해 직접 나선 일이 있다.齊나라 대부 진성자(陳成子)가 임금인 간공(簡公)을 시해하자 진성자를 토벌해서 명분을 바로 잡자고 공자는 행동에 나선다. <헌문 22>에 따르면 진성자 사건이 일어나자 나이 들어 벼슬에서 물러나 노나라에 있던 공자는 목욕 齊戒하고 조회에 들어가 애공(哀公)에게 진성자의 토벌을 건의한다. 공자의 건의에 당시 힘이 없던 애공은 결정을 못하고 노나라의 실권 대부들이었던 삼환에게 가서 물어봐라 했고, 삼환의 답은 불가였다. 비록 건의가 거절은 당했지만, 공자는 정명을 건의한 것은 하대부의 신분으로서 당연히 해야 하는 일이라고 말한다:

진성자가 간공을 시해하는 사건이 발생했다. 공자는 목욕제재를 하고 조회에 나아가 애공에게 고했다. “진항(진성자)이 자신의 임금을 시해했으니, 토벌하길 청합니다.” 실권이 없는 애공은. “저 三桓에게 가서 보고해라”고 말했다. 공자는 말했다. “내 신분이 하대부라 고하지 않을 수 없었는데, 임금께서 ‘삼환에게 고하라’ 하신다.” 삼환을 찾아가 보고했으나 ‘불가’라 했다. 공자가 푸념했다. “내 신분이 하대부라 고하지 않을 수 없었다.”(陳成子弑簡公. 孔子沐浴而朝, 告於哀公曰: “陳恆弑其君, 請討之.” 公曰: “告夫三子!” 孔子曰: “以吾從大夫之後, 不敢不告也. 君曰‘告夫三子’者!” 之三子告, 不可. 孔子曰: “以吾從大夫之後, 不敢不告也.”) <헌문 22>

2) 공자는 천자와 제후간의 명분적 선이 분명하지 않은 것을 싫어한다. 그 예로써 노나라의 체(禘)제사에 대한 공자의 태도에서 이를 확인할 수 있다. 공자는 천자의 제사인 체제사가 제후국인 노나라에서 시행되는 것을 못마땅하게 여겨 다음과 같이 말한다:

공자가 말했다. “주공을 합제하는 天祭인 禘祭에서 내가 강신의 예를 끝내자마자 퇴장한 것은 그것을 더 이상 보고 싶지 않았기 때문이다.” (子曰: “禘自既灌而往者, 吾不欲觀之矣.”) <팔일 10>

체제사는 천자가 주나라 시조에게 드리는 제사이다. 이 제사가 노나라에서도 시행된 연유는 주나라 성왕이 삼촌인 주공(노나라의 시조)에게 주나라 정사에 기여한 공을 참작하여 특별히 노나라에서는 천자의 제사인 체제사를 허락하였던 것이다. 분명한 명분질서를 원하는 공자의 눈에는 천자의 제사인 체제사를 제후가 지내는 것은 잘못된 것이다. 그래서 그는 노나라의 체제사 때 강신주를 부리는 것만 보고 자리를 뜬으로써 못마땅한 마음을 표현한 것이다.

3) 공자는 제후 나라(國)의 일과 경대부 집안(家)의 일간의 분명한 구별을 요구한다. 당시는 제후국의 통치가 사실 경대부들에 의해 이루어졌던 때라, 나라의 일과 家의 일간의 구별이 혼돈스러울 수도 있었다. 그럼에도 공자는 이들 간의 구별을 요구한다. 하루는 계씨의 가신으로 일하던 염유가 조회에서 늦게 돌아와 그 늦은 이유를 말하는데, 나라 일(政事)과 계씨 가문의 일(家事)을 혼돈하자 공자가 이를 바로 잡아준다:

염자(염유)가 조회에서 늦게 돌아오자 공자가 어찌 늦었는지 물었다. 염자가 말하였다. “정무가 있었습니다.” 공자가 말했다. “그것은 정무가 아니라 가사다. 만일 국정에 관한 일이었다면 내가 비록 현직에서는 물러났자 해도 나도 참석해서 그것을 들어야 할 것이다.” (冉子退朝. 子曰: “何晏也?” 對曰: “有政.” 子曰: “其事也. 如有政, 雖不吾以, 吾其與聞之.”) <자로 14>

4) 신하인 경대부가 임금인 제후를 능가하는 부나 권력을 가지는 것도 경계한다. 계씨가 노나라 시조인 주공보다도 부유한데, 그 가신인 염유가 그를 위해 세금을 더 걷어 재산을 더 늘려주자, 공자는 이를 보고 분개하여 “염유는 우리의 무리가 아니니, 제자들이 북을 울려 그 죄를 성도함이 옳다!”라고 말한다(季氏富於周公, 而求也爲之聚

敏而附益之. 子曰: “非吾徒也. 小子鳴鼓而攻之, 可也.”(선진 16). 또 계씨가 자신의 세력을 넓히기 위해 노나라의 부용국인 전유(顛臾)를 정벌하려 하니, 공자가 전통적으로 내려오던 명분질서를 파괴하는 것이라 반대한다. 또 제후나 경대부는 “백성이 적음을 근심하지 않고 고르지 못함을 근심하며, 가난함을 근심하지 않고 **상하신분질서가 잘못 될까를 근심해야 한다**(不患寡而患不均, 不患貧而患不安)”고 말한다(계씨 1).

5) 또 제후국에서 실권을 가진 경대부들이 명분의 경계를 넘어 제후나 심지어는 천자 흉내를 내는 것을 공자는 크게 분노하고 비난한다. 노나라 三家에서 제사를 마치고 제기를 거두면서 천자의 제사 때 사용하는 『시경』 「용편」의 가사를 노래하는 것을 보고 공자는 “어떻게 그[천자의] 노래를 세대부의 집에서 부르는가?”하고 기가 막혀한다(三家者以『雍』徹. 子曰: “相維辟公, 天子穆穆”, 奚取於三家之堂?”(팔일 2)). 이와 비슷하게, 노나라 三家 중 권력이 가장 강한 계씨가 자신의 집 마당에서 천자의 춤인 팔일무(八佾舞)를 추자, 공자는 크게 분개하고 계씨가 저 정도로 무례하면 무슨 짓을 못 하겠는가 하고 걱정을 한다(孔子謂季氏, “八佾舞於庭, 是可忍也, 孰不可忍也?”(팔일 1)). 예를 지킨다는 것은 신분적 서열질서를 지키는 행위이기 때문이다.

또 다른 에피소드로, 계씨가 제후야만이 할 수 있는 태산에서의 여제(旅祭)를 지내자, 공자는 또 다시 계씨의 가신이었던 제자 염유에게 시정을 요구한다. 염유가 시정이 불가하다고 대답하자, 공자는 염유를 보고 제사를 받는 태산의 산신령이 자기에게 제사 지내는 자는 제후여야 한다는 사실(禮)을 모르겠는가 하고 질책한다. 그러자 염유는 자신은 시정하고는 싶지만 힘이 부족하다고 답한다. 이에 공자는 지금 아예 해보지도 않고 스스로 한계를 긋는다고 염유를 나무란다. 이어서 계씨 같이 자기 귀신이 아닌 제후의 귀신에게 제사지내는 행태는 아첨하는 것이고, 염유 같이 의를 알고도 행동을 못하는 것은 용기가 없는 모습이라고 염유를 심하게 나무란다. 이상에서 언급한 “季氏旅於泰山”을 두고 공자와 염유 사이에 오고간 대화는 『논어』에는 <팔일 6>, <옹야 12>, <위정 24>으로 분산되어 기록되어 있다. 이 구절들의 조각을 함께 모아 정리하면 다음과 같이 이어 진다:

노나라 경대부 계씨가 태산에서 여제(산신제)를 올렸다. 공자가 계씨의 가신으로 있던 제자 염유에게 말하였다. “네가 그것을 바로 잡을 수 없겠는가?” 염유가 대답하였다. “불가능합니다.” 공자가 말했다. “오호! 슬프도다. 태산의 산신령이 예를 묻은 임방만도 못하다고 생각하느냐?” (季氏旅於泰山. 子謂冉有曰: “女弗能教與?” 對曰: “不能.” 子曰: “嗚呼! 曾謂泰山不如林放乎?”) <팔일 6>

염구(염유)가 말했다. “저는 선생님의 도를 좋아하지 않는 것은 아니나, 힘이 부족합니다.” 공자가 말했다. “힘이 부족한 자는 하다가 중도에 그만두는 것인데, 지금 너는 아예 못한다고 스스로 한계를 긋는구나.” (冉求曰: “非不說子之道, 力不足也.” 子曰: “力不足者, 中道而廢. 今女畫.”) <용야 10>

공자가 말했다. “자기 귀신이 아님에도 제사를 지내는 것은 아침이요, 의를 보고도 행하지 않는 것은 용기가 없음이다.” (子曰: “非其鬼而祭之, 諂也. 見義不爲, 無勇也.”) <위정 24>

6) 공자도 하대부인 자신의 신분적 자리지킴을 중요시 한다. 위로는 경대부와의 선을 지키고, 아래로는 士와 구별되길 바란다. 예컨대, 공자가 병들어 위급해지자 제자 자로가 문인들로 가신을 삼아 장례를 준비했다. 몸이 좀 나아진 후 공자는 자신이 가신을 둘 수 있는 경대부도 아닌데 어떻게 가신을 둘 수 있는가 하고 자로를 나무란다. 가신을 둘 수 없는 하대부 신분인 자신이 경대부와 같이 행동해서는 안 된다는 것이다. 이와는 반대로, 자신이 가장 아끼던 제자 안연(顔淵)이 죽자, 안연의 아버지 안로(顔路)는 공자에게 아들에게 덧관을 해 주기 위해 공자의 수레를 팔기를 청했다. 공자는 자신의 신분이 하대부 즉 대부의 말석에 위치하기 때문에 걸어 다닐 수가 없어 수레를 팔수가 없다고 거절한다. 공자에게 하대부로서의 명분유지가 제자와의 인간적 관계보다도 더 중요한 것임을 보여주는 대목이다.

공자가 병이 위독하자 자로가 문인들을 가신으로 삼아 장례를 준비했다. 병이 좀 뜸해지자 공자가 말했다. “유(자로)의 거짓 행동은 오랜 병동이구나! 가신이 없는 데도 있는 것처럼 꾸민들 네가 누구를 속일 것이며 하늘을 속일 수 있겠는가? 또한 내가 가신의 손에 죽기보다는 차라리 제자들의 손에서 죽는 것이 낫지 않겠는가? 또한 내가 훌륭한 장례를 받지 못하더라도 내가 길가에서 죽기야 하겠는가?” (子疾病, 子路使門人爲臣. 病間, 曰: “久矣哉, 由之行詐也! 無臣而爲有臣. 吾誰欺? 欺天乎! 且予與其死於臣之手也, 無寧死於二三子之手乎! 且予縱不得大葬, 予死於道路乎?”) <자한 11>

안연이 죽자 안연의 아버지 안로가 공자의 수레를 팔아 덧관(槨)을 만들 것을 청했다. 공자가 말했다. “각자 자기 자식을 훌륭하게 이야기 하지만, 다 같은 자식이다. 내 아들 鯉가 죽었을 때에 棺만 있었고 덧관은 없었다. 내가 수레를 팔아도 보로 다니면서 안연의 덧관을 만들어 주지 못하는 까닭은 내가 대부의 말석에 **종사해 걸어 다닐 수가 없기 때문이다.**” (顔淵死, 顔路請子之車以爲之槨. 子曰: “才不

才, 亦各言其子也. 鯉也死, 有棺而無槨. 吾不徒行以爲之槨. 以吾從大夫之後, 不可徒行也.) <선진 7>

7) 마지막으로 공자는 자신과 같은 사대부의 계급에 있다가 시대의 혼란함을 한탄하여 스스로 벼슬길을 포기하고 신분을 아래로 낮추어 농사를 지으면서 民으로 사는 “逸民”을 좋게 보지 않는다. 이 역시 상하 명분질서를 파괴하는 행위이기 때문이다. <미자 6>에 나오는 대화를 보자. 공자 일행이 섬(葉)땅에서 벼슬할 것을 포기하고, 채(蔡)나라로 돌아가는 길에 밭에서 가래질을 하던 두 隱者, 장저(長沮)와 곁익(桀溺)을 만난다. 이들이 자로에게 천하에 도가 없어진지 오래되는데 당신의 스승인 공자는 왜 그렇게 벼슬을 하려고 하는가 하고 공자를 비난한다. 이 소리를 들은 공자는 “도가 없는 나라에서는 벼슬하지 말라” <태백 13>라는 평소의 자신의 소신과는 모순되게 천하에 도가 없어서 오히려 벼슬해야 하며, 자신은 농사지으며 자연과 함께 사는 것 보다는 백성과 함께 해야 한다고 자신의 행동을 강변한다. 공자는 천하가 무도하다고 해서 명분질서를 어기고 上이 下로 가는 일민(逸民)이 되는 것에 동의하지 않는 것이다:

장저와 곁익이 나란히 서서 밭을 가는데 공자가 그들을 지나가게 되어 자로로 하여금 나무터가 어디에 있는지 물어보게 했다. 장저가 “저 수레에서 말 고삐를 잡고 있는 사람은 누구요?” 라고 물어서 자로가 “공구입니다”라고 대답했다. 또 “노나라의 공구요?”라고 물어서 “그렇습니다”라고 대답했더니, “그는 나무를 알고 있을 것인데 틀림이 없소”라고 했다. 곁익에게 물었더니, 곁익이 “당신은 누구시오?”하고 물어서 “중유입니다”라고 대답했다. “노나라 공구의 제자요?”하고 물어서 “그렇습니다”라고 대답했더니, “은 천하에 이렇게 혼탁한 물이 도도하게 흐르고 있는데 누구와 함께 그것을 뒤바꾼단 말이요? 당신은 마음에 안드는 위정자를 피하여 이 나라 저 나라로 돌아다니는 공자 같은 사람을 따르느니 차라리 속된 세상 자체를 피하여 은거하는 우리 같은 사람을 따르는 것이 더 낫지 않겠소?”라 하고는 쉬지 않고 곰방대로 흙덩이를 부수어 씨앗에 흙을 덮어내었다. 자로가 돌아가서 말씀드리자, 공자는 실의에 젖은 얼굴로 말했다. “새나 짐승과 함께 살 수 없을진대 내가 이 백성들과 함께하지 않고 누구와 함께하겠는가? 천하에 도가 있다면 나는 세상을 바로 잡는 일에 참여하지 않았을 것이다.”(長沮·桀溺耦而耕, 孔子過之, 使子路問津焉. 長沮曰: “夫執輿者爲誰?” 子路曰: “爲孔丘.” 曰: “是魯·孔丘與?” 曰: “是也.” 曰: “是知津矣.” 問於桀溺. 桀溺曰: “子爲誰? 曰: “爲仲由.” 曰: “是魯·孔丘之徒與?” 對曰: “然.” 曰: “滔滔者天下皆是也, 而誰以易之? 且而與其從辟人之士也, 豈若從辟世之士哉?” 耒而不輟. 子路行以告. 夫子無然曰: “鳥獸不可與同羣, 吾非斯人之徒與而誰與? 天下有道, 丘不與易也.”) <미자 6>

2. 예 강조: 복례론(復禮論)

『논어』에 나오는 대화 내용의 상당부분은 공자의 “예”에 대한 강조이다. 예는 명분적 상하서열질서를 보다 구체적으로 규정한 행동규칙들이다. 『禮記』에 따르면 “악(樂)이 같게 함을 위한 것이라면, 예(禮)는 다르게 함을 위한 것이다(禮者爲異, 樂者爲同)”라고 예를 정의한다. 다시 말해, 예란 사람들 간의 상하위계적 신분 구분(分)을 위한 것이다(“禮者 天地之序也”). 따라서 공자의 예에 대한 강조는 정명론에 이어 그의 상하질서강박에 대한 또 다른 표현이라 볼 수 있다. 『논어』에 나오는 공자의 예 강조의 내용을 자세히 살펴보자.

1) 예의 내용이 사람들의 일상생활과 행동을 구체적으로 규정하고 있어 비정치적으로 보이지만, 그 내용은 사실 한 사회의 전체적 질서와 통치의 패러다임을 담고 있다. 그래서 공자는 예악(禮樂)을 두고 〈양화 11〉에서 “모두들 ‘예다’ ‘예다’ 말하지만, 옥이나 폐백을 선사하는 것이 예란 말인가? 모두 ‘악이다’ ‘악이다’ 말하지만, 복치고 종치는 것이 악이란 말인가?” 하고 말한다. 단순한 예절도 그 행위 속에는 정치사회적 의미 즉 질서 관계를 내포하고 있다는 말이다.

2) 공자에게 예란 악과 함께 통치 혹은 지배의 가장 효과적인 수단이다. 모든 통치 행위는 예에 맞춰 행해져야 그 효력이 있다는 것이 공자의 생각이다. 벼슬하는 사람이 예를 좋아하면(上好禮), 다스림을 받는 민은 그를 어려워하고(民莫敢不敬), 부리기가 쉽게 되기(民易使也) 때문이다(자로 4)〈헌문 44〉. 그래서 공자는 군자는 다스릴 때 의를 바탕으로 해야 하지만, 행동은 예에 따라 해야 한다(君子 義以爲質 禮以行之)고 말한다(위령공 17). 또 예로써 나라가 다스려진다면 그 이상 무엇이 더 필요할 것이며, 만약에 그것으로 안 다스려진다면 그 예는 제대로 된 예가 아니라는 것이다:

예와 사양으로 나라를 다스릴 수 있다면, 무엇이 더 필요하겠는가? 만일 예와 사양으로 나라를 다스릴 수 없다면 어찌 예라 하겠는가? (子曰: “能以禮讓爲國乎? 何有? 不能以禮讓爲國, 如禮何?”) 〈이인 13〉

3) 공자의 덕치(德治)의 개념도 사실은 예치이다. 군자가 다스릴 때 덕으로 지도력을 발휘하지만, 그 구체적 행위는 예를 따라야 한다. 민을 다스릴 때에는 덕으로 인도하지만, 형벌보다는 예로 다스려야 함(齊之以禮)을 강조한 글은 〈위정 3〉이다. 비슷하게 〈위령공 33〉에서 공자는 제자들에게 인정받아 벼슬에 등용되고, 인하고, 또 위엄

도 갖추어도, 그 다스림을 예에 따라 하지 않으면 통치를 잘한다고 말할 수 없다고 단언한다:

공자가 말했다. “법으로 인도하고 형벌로 다스리면, 민은 법망을 벗어나려 하고 염치가 없어진다. 덕으로 인도하고 예로써 다스린다면 염치도 생기고 바르게 될 것이다.” (子曰: “道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥; 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.”)
 〈위정 3〉

공자가 말하였다. “알려져서 벼슬자리를 얻고 인으로 지킬 수 없다면, 비록 자리를 얻었다 해도 반듯이 잃을 것이다. 알려져서 벼슬자리를 얻고, 그것을 인으로 지킨다 해도, 위엄으로 군림하지 않으면 민이 공경하지 않을 것이다. 알려져서 벼슬을 얻고, 인으로 지키고, 위엄으로 군림한다 해도, 그 행함을 예로 하지 않으면 아직 썩 좋다고 할 수는 없다.” (子曰: “知及之, 仁不能守之; 雖得之, 必失之. 知及之, 仁能守之. 不莊以蒞之, 則民不敬. 知及之, 仁能守之, 莊以蒞之, 動之不以禮, 未善也.”) 〈위령공 33〉

4) 그래서 예를 배우지 않아 예를 모르는 사람은 벼슬을 할 수가 없다. 『논어』의 마지막 구절인 〈요왈 3〉에서 공자는 “천명을 알지 못하면 군자가 될 수 없고, 예를 모르 고서는 입신 즉 벼슬자리에 설 수 없다(不知命, 無以爲君子也; 不知禮, 無以立也)”고 단언한다. 비슷하게 공자는 자신의 아들 백어(伯魚)에게 예를 공부하지 않고서는 벼슬하기 어렵다고 말해 충고한다:

진향이 공자의 아들 백어에게 물었다. “그대는 역시 (아버지로부터) 특별한 가르침을 들었겠지요?” 백어가 대답했다. “아닙니다. 어느 날 홀로 서 계실 때 제가 종종걸음으로 뜰을 지나가는데 ‘시를 배우느냐?’ 말씀하셨습니다. 제가 아니라고 답하자 ‘시를 배우지 않으면 남과 말할 소재가 없다’ 하시므로 저는 물러나 시를 배웠습니다. 다른 날 또 홀로 서 계실 때 제가 종종걸음으로 뜰을 지나가는데 ‘예를 배우느냐?’고 말씀하셨습니다. 제가 아니라고 대답하자 ‘예를 배우지 않으면 입신할 방도가 없다’ 하시므로 저는 물러나 예를 배웠습니다. 제가 (아버지로부터) 들은 것은 이 두 가지뿐입니다.” (陳亢問於伯魚曰: “子亦有異聞乎?” 對曰: “未也. 嘗獨立, 鯉趨而過庭. 曰: ‘學詩乎?’ 對曰: ‘未也.’ ‘不學詩, 無以言.’ 鯉退而學詩. 他日, 又獨立, 鯉趨而過庭. 曰: ‘學禮乎?’ 對曰: ‘未也.’ ‘不學禮, 無以立.’ 鯉退而學禮. 聞斯二者.”) 〈계씨 13〉

5) 바랍직한 君臣간의 관계도 예로써 이루어져야 한다. 임금이 신하부릴 때는 예로

써 해야 하고, 반대로 신하도 임금을 섬길 때에는 예로써 모셔야 하는 것이다. 노나라 정공(定公)이 공자에게 “군주가 신하를 부리고 신하가 군주를 섬기려면 어떻게 해야 합니까?(定公問: “君使臣, 臣事君, 如之何?”) 하고 묻자, 공자는 “군주는 신하를 예법으로 부려야 하며, 신하는 충심으로 군주를 섬겨야 합니다(君使臣以禮, 臣事君以忠)”라고 답한다(팔일 19). 이는 군주가 신하를 예로써 부려야, 신하는 충심으로 군주를 섬긴다는 뜻이다.

역으로 신하도 군주를 모실 때는 예로써 해야 한다. 그래서 잘 모르는 사람들의 눈에는 아첨으로 보이더라도, 예법에 충실해서 군주를 섬기어야 하는 것이다(子曰: “事君盡禮, 人以為諂也”)〈팔일 18〉. 그 예로써 〈술이 30〉에는 공자가 자신의 군주를 예로 섬기기 위해, 타인으로부터 군자스럽지 못하다는 비난을 감수해야 하는 에피소드가 나온다:

진나라 사패가 물었다. “노나라 소공은 예를 압니까?” 공자가 말했다. “예를 알지요.” 공자가 물러나가자, 사패가 공자의 제자인 무마기에게 인사를 하고 다가가 말했다. “내가 듣기로는 군자는 파당이 없다더니, 공자 같은 군자도 역시 당파적이군요. 소공은 오나라로 장가를 들면서 노나라와 오나라는 성이 같은 姬씨라 이를 감추고자 신부의 이름을 오맹자로 불렀습니다. 소공이 예를 안다면 누구든 예를 모른다 하겠습니까?” 무마기가 사패의 말을 전하자 공자가 말했다. “나는 행복하다. 허물이 있으면 반드시 남들이 알려주는 구나. (陳司敗問昭公知禮乎, 孔子曰: “知禮.” 孔子退, 揖巫馬期而進之, 曰: “吾聞君子不黨, 君子亦黨乎? 君取於吳, 爲同姓, 謂之吳孟子. 君而知禮, 孰不知禮?” 巫馬期以告, 子曰: “丘也幸, 苟有過, 人必知之.”)〈술이 30〉

노나라 소공(昭公)에 대한 당시의 평판은 예를 잘 안다는 것이었다. 그러나 같은 성(姓)사이에는 혼인을 하지 않는다는 예가 있었음에도 소공은 같은 “희(姬)”씨 성을 지닌 뫼나라에 장가를 들었다. 그리고 이를 가리기 위해 부인의 이름을 오나라의 장녀 혹은 “子”성을 가진 여자라는 뜻으로 해석되게 “吳孟子”라고 지었던 것이다. 진나라 사패는 이 사실을 알고 공자에게 노소공이 예를 아는 사람인가 하고 질문을 던진다. 소공의 허물을 알고 있는 공자는 소공이 예를 모른다고 답했어야 했지만, 노나라에서 대부의 벼슬을 했던 공자로서는 임금의 잘못을 다른 나라 사람 앞에서 언급하지 않는 신하의 예가 있어, 그냥 소공은 예가 있다고 말한다. 결국 진나라 사패는 공자를 자기 나라 임금의 허물을 감싸는 즉 偏黨하는 군자스럽지 못한 사람이라고 비난한다. 이에 공자는 자신의 입으로 소공이 예가 없다고는 말은 못했지만, 다른 사람들이 소공의 무

례함을 알아 다행이라고 답한다. 이같이 공자는 타인으로부터 억울하게 비난을 받더라도, 임금에 대한 신하의 예를 지키고자 했다.

6) 군자의 덕목도 예로서 정제되어야 한다. 자로가 성공한 지도자(成人)에 대해 묻자 공자는 “장무중의 지혜와 맹공작의 욕심 없음과 변장자의 용기와 염구의 재예가 예악으로 꾸며져야 만이 성인이 될 수 있다”고 답한다(子路問成人 子曰: “若臧武仲之知, 公綽之不欲, 卞莊子之勇, 冉求之藝, 文之以禮樂, 亦可以爲成人矣”)〈헌문 12〉. 또한 타인에게 몸을 낮추는 공손함도 경우에 따라서는 수치스러울 수도 있지만, 공자는 예법에 따라 몸을 낮춘다면, 치욕으로부터 멀어질 것이라는 점을 유약의 입을 통해 말한다(恭近於禮, 遠恥辱也)〈학이13〉. 더 분명하게 공자는 공손함(恭), 신중함(慎), 용감함(勇), 정직함(直) 등의 중요한 덕목들도 예로써 정제되지 않으면, 수고로움(勞)과 겁먹음(慧), 질서파괴(亂)와迫切함(絞) 등으로 변질되어 버린다고 경고 한다:

공자가 말했다. “공손하지만 예가 없으면 수고롭고, 신중하지만 예가 없으면 두려워하고, 용감하지만 예가 없으면 어지럽고, 정직하지만 예가 없으면 박절하다.” (子曰: “恭而無禮則勞, 慎而無禮則慧, 勇而無禮則亂, 直而無禮則絞.”)〈태백 2〉

7) 유교의 핵심사상 중의 하나는 효이다. 그러나 올바른 효도의 개념도 “예”안에서 정의된다. 상식적으로 효는 부모의 말씀을 어기지 않고, 부모를 물질적으로나 정신적으로 잘 모시는 것이지만, 올바른 효도가 되기 위해서는 그 행위들이 “예법”에 맞아야 한다는 것이 공자의 효도사상이다.

노나라 삼환중의 하나인 맹의자(孟懿子)의 아들 맹무백(孟武伯)이 효를 묻자 공자는 보모의 마음을 헤아려 행동하라는 뜻으로 쉽게 표현해 “부모는 오직 자식이 병들까 근심 하신다”고 답한다(孟武伯問孝. 子曰: “父母唯其疾之憂.”)〈위정 6〉. 또 자유(子游)가 효를 묻자, 이번에는 물질적으로 봉양하는 것에 끝져서는 안 되고, 敬 즉 마음속으로 어려워해야 한다고 답한다(子游問孝. 子曰: “今之孝者, 是謂能養. 至於犬馬, 皆能有養; 不敬, 何以別乎?”)〈위정 7〉. 여기서 한 걸음 더 나아가 자하(子夏)에게는 부모에게 “얼굴빛을 온화하게 하는 것이 어렵다 (色難)고 말한다(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 7〉. 이처럼 부모의 수고로움을 대신해 드리고, 술과 밥이 있으면 부모가 먼저 드시게 하는 물질적 봉양과 조심스럽고 어려워하는 마음가짐과 온화한 얼굴빛 등이 모두 효의 구체적 내용이지만, 공자의 효 개념은 〈위정 5〉의 맹의자를 만난 후 제자 번지(樊遲)와 나누는 대화 속에서 정확히 정

의된다. 부모에게 잘 해드리는데 모든 행위들이 “예법”에 맞아야만 효라는 것이다. 다시 말해, 효란 부모가 “살아 계시면 예로 모시고, 돌아가시면 예로써 장사지내고, 예로써 제사를 올리는 것”이지, 그냥 부모의 말과 뜻을 어기지 않는 것이 아니다 라는 뜻이다:

맹의자가 효에 대해 물었다. 공자가 말했다. “어기지 않는 것입니다.” 번지가 수레로 모시고 갈 때 공자가 번지에게 말했다. “맹손 씨가 나에게 효를 묻기에 어기지 않는 것이라고 말해 주었다.” 번지가 물었다. “무슨 뜻입니까?” 공자가 말했다. “살아 계시면 예로 모시고, 돌아가시면 예로써 장사지내고, 예로써 제사를 올리는 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 5〉

요컨대 공자에게 모든 행동과 지식의 기준은 예이다. 富(벼슬)할 때 교만하지 않으면 어떠한가 하는 자공의 질문에 대해서도 공자는 대화의 초점을 예에 맞춰 부유(벼슬)할 때 예를 좋아하는 것만 못하다고 답한다(子貢曰：“貧而無諂，富而無驕，何如？”子曰：“可也；未若貧而樂，富而好禮者也。”〈학이 15〉). 학문도 예에 맞출 때 완성되는 것이다. 공자는 〈옹야 25〉와 〈안연 15〉에서 군자는 모름지기 문물과 제도 그리고 성인의 말씀 등을 널리 배워야 하지만, 그것들도 예로써 제약되어야 만이 잘못되지 않는다고 강조한다(子曰：“博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫!”). 이상의 공자의 “예 강조”는 〈안연 1〉에 나오는 소위 “四勿論”으로 요약된다:

안연이 말했다. “인(仁)의 세목을 묻겠습니다.” 공자가 말했다. “예가 아니면 보지 말고, 예가 아니면 듣지 말고, 예가 아니면 말하지도 말고, 예가 아니면 행동하지도 말라.”(顏淵曰：“請問其目。”子曰：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。”)〈안연 1〉

공자가 이처럼 강조하는 예는 어떠한 예인가? 이는 당연히 천명의 질서가 반영되었다고 생각하는 주나라의 예, 즉 주례(周禮)이다. “주나라는 하나라, 은나라 이대를 거울로 삼았으니 빛나도다! 그 문물이여! 나는 주나라를 따르겠다”(子曰：“周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。”〈팔일 14〉)라는 공자의 선언과 말년에 “꿈에서도 주공을 알현할 수 없다”(子曰：“甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公!”〈술이 5〉)고 안타까워하는 한숨 속에서 그의 주례에 대한 선호를 분명히 알 수 있다. 공자의 천명사상에 의하면 천명의

로 주왕을 천자로 세울 때 하늘이 명분질서와 함께 예도 함께 내려주었다고 믿는다. 그래서 <<논어집주>>에서 주희가 정의하듯이 예란 “하늘이 만든 규칙으로 사람이 지켜야 할 법”(禮者 天理之節文 人事之儀則也)<학이12주>이자 상하위계적 신분질서를 규정한 “제도와 품절”(禮爲制度品節也)<위정3주>인 것이다. 공자가 살던 춘추시대에 와서는 이 초기의 예법들이 많이 변질되고 혼란스러워졌고, 공자는 혼란스러운 정치 사회질서를 바로잡는 처방으로써 잃어버린 周禮를 다시 복원시킬 것을 주장한다. 이것이 공자의 복례론이다:

안연이 仁을 물었다. 공자가 말했다. “자신을 이기고(克己) 周禮로 돌아가는 것(復禮)이 인을 행함이니, 한결같이 날마다 극기하여 복례하면 천하가 인으로 돌아갈 것이다. 인을 행함은 자기에게 달려 있지 남에게 달려 있겠는가?”(顏淵問仁. 子曰: “克己復禮爲仁. 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉?”)<안연 1>

과거와 지금의 예악에 관해서도, 공자는 “선인들은 예악에 있어서 질박한(벼슬 안 하는) 대인이었다면, 후인들은 예악에 있어서 (관료적) 군자라 할 것이다. 만일 선택하라고 한다면 나는 선인들의 질박함을 따르겠다(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)”고 한다<선진 1>. 또 <팔일 18>에서 자신은 “임금을 섬기는데 禮(옛 주례)를 다하는데 사람들은 아첨한다고 하는구나!(03:18 子曰: “事君盡禮, 人以爲諂也.”)”라고 안타까워하는 대목에서는 공자의 복례에 대한 의지뿐만 아니라 그 실천 또한 확인된다.

주나라 옛것(周禮)에 대한 애착을 공자는 <술이 19>, <위정 11>, <술이 1>에서 다음과 같이 표현 한다:

공자가 말했다. “나는 태어날 때부터 아는 자가 아니다. 옛것을 좋아해서 열심히 찾는 자일뿐이다.”(子曰: “我非生而知之者, 好古, 敏以求之者也”)<술이19>

공자가 말했다. “옛것을 찾아 익히고 새것을 안다면 가히 스승이 될 만하다.”(子曰: “溫故而知新, 可以爲師矣.”)<위정 11>

공자가 말했다. “옛것을 전술할 뿐 새로 지어내지 않는다. 내가 옛것을 믿고 좋아하는 것을 남몰래 고사의 달인 노팽과 견주어본다.”(子曰: “述而不作, 信而好古, 竊比於我老彭”)<술이 1>

공자는 옛 주례가 감소하게 변형된 것은 예외적으로 수용하지만, 대부분은 예가 옛

모습으로 복원되길 원한다. 그 例로 공자는 제관은 원래는 마사로 만들어져야 하는 것인데 오늘날에는 무명실로 만드는데 이것은 검소한 모습이라 수용한다고 말하는 반면, 임금에 대한 신하의 절은 당시의 변형된 모습인 당 위에서 하지 않고 자신은 원래의 예법대로 당 아래서 하겠다고 선언한다:

공자가 말했다. “마사로 만든 제관이 예법이지만 오늘은 무명으로 만든 것이어서 검소하다. 나는 여러분을 따르겠다. 임금에게는 당 아래서 절하는 것이 예인데, 지금은 당 위에서 하니 불경하다. 비록 대중과는 어긋나지만 나는 당 아래서 하겠다.” (子曰: “麻冕, 禮也; 今也純, 儉, 吾從衆. 拜下, 禮也; 今拜乎上, 泰也. 雖違衆, 吾從下.”) <자한 3>

또 <팔일 17>에서 곡삭지례(告朔之禮)를 두고 제자 자공과 나눈 대화에서도 공자의 고대 주례에 대한 깊은 향수를 엿 볼 수 있다. 『논어집주』에 나오는 주희의 주에 따르면, 곡삭의 예는 옛날에 천자가 매해 음력 12월에 다음해 달력을 제후들에게 반포하면, 제후들은 이를 조상의 사당에 보관하였다가, 매월 초하룻날이 되면 양 한마리를 희생으로 삼고 사당에 고하고 시행하던 예이다. 노나라 文公 때부터는 그 예가 쇠퇴하여 매달 초하루 했던 군자의 곡유의 예는 없어지고, 유사(有司)가 양만 바치는 허례가 이루어졌기 때문에 실용주의자였던 자공은 곡삭의 제사에서 이 희생 양 조차 생략하려 했던 것이다(子貢欲去告朔之餼羊). 이에 대해 공자는 “사(자공)야! 너는 양 한 마리를 아끼는구나! 나는 그 예를 아낄 뿐이다(子曰: “賜也! 爾愛其羊, 我愛其禮.”)<팔일 17>”라고 답한다.

공자의 복례론은 자연스레 주나라의 옛 풍습, 심지어는 옛 건물에 대한 선망으로 이어진다. <위령공 25>에서는 사라진 옛 풍습에 대한 아쉬움을 다음과 같이 말 한다: “옛날 우리에게겐 사관이 의심나는 것은 빈칸으로 남겨두었고, 귀족들은 서로 말을 빌려 타는 풍습이 있었으나 지금은 다 없어진 것 같다(子曰: “吾猶及史之闕文也. 有馬者借人乘之, 今亡矣夫!”).” 또 노나라에서 새로이 창고를 짓자, 이를 반대하며 옛 창고를 그냥 고쳐 쓰자는 민자건(閔子騫)의 생각에 공자는 크게 동의한다:

노나라 제후가 창고를 새로 지었다. 민자건이 말했다. “옛날대로 해도 어찌할까 할 터인데, 하필 고쳐 넓힌다 말인가?” 공자가 말했다. “저 사람(민자건)은 말을 알지만 말을 하면 반드시 정중함이 있다.” (魯人爲長府. 閔子騫曰: “仍舊貫, 如之何? 何必改作?” 子曰: “夫人不言, 言言必有中.”) <선진 13>

3. 사람에 대한 상하서열화

공자의 상하질서강박은 사람에 대한 평가에서도 나타나다. 공자는 사람을 평가할 때 서로 비교하여 상하로 서열화한다. 이때 서열화는 그 사람의 학습 능력이나 덕을 쌓은 정도를 두고 이루어진다. 그 예로써 <계씨 9>에서 공자는 학습능력에 따라 사람을 상하 네 등급으로 나눈다. 제일 위는 태어나면서 아는 자(生而知之者)이고, 그 다음은 배워서 아는 자(學而知之者)이고, 그 아래는 막히면 그제야 배우는 자(困而學之)이고, 가장 아래는 막히면서도 배우지 못하는 자(困而不學)이다. 각 등급은 각기 공자가 생각하는 네 부류의 사람들, 즉 성인, 군자, 소인, 그리고 민에 해당된다고 볼 수 있다. 공자는 이중에서 첫 등급인 上知와 맨 아래인 下愚는 결코 변하지 않는다(子曰: “唯上知與下愚不移”)고 말한다(<양화 3>). 또 “지적 능력이 중간급 이상의 사람에게는 높은 도(천도)를 말해도 되겠지만, 그 능력이 낮은 중간급 이하의 사람에게는 높은 도를 말해서는 안 된다(子曰: “中人以上, 可以語上也; 中人以下, 不可以語上也”)”고 첨언한다(<옹야 19>).

下愚인 민은 서열상 제일 아래인 困而不學者에 해당된다(民斯爲下矣 <계씨 9>). 막힌 데에다가 공부할 능력도 안 되는 자이다. 민이 통치를 받아야 하는 이유가 바로 여기에 있다. 그래서 공자는 “민은 [어리석어] 따르게는 할 수 있지만, 알게 할 수는 없고(子曰: 民可使由之, 不可使知之)<태백 9>,” 또 “군자의 덕인 중용의 덕을 행한다는 것은 ... 민의 계급에서는 기대하기 어려운 것(子曰: 中庸之爲德也, 其至矣乎! 民鮮久矣 <옹야 27>)”이라, “비천한 민은 삼대이래 다만 인도하고 부릴 뿐이다(子曰: “斯民也, 三代之所以直道而行也.”<위령공 24>)”라고 선언한다.

이 네 등급의 사람 중에서 공자는 자신을 위에서 두 번째 學而知之者로 분류한다. 태어날 때부터 아는 성인급 生而知之者는 아니지만, 그 아래 등급인 알리고 열심히 노력해서 깨달음이 있는 두 번째 등급(學而知之者)라고 말한다:

공자가 말했다. “나는 태어날 때부터 아는 자가 아니다. 옛것을 좋아하여 열심히 찾는 자일뿐이다.”(子曰: “我非生而知之者, 好古, 敏以求之者也.”) <술이 19>

공자가 말했다. “대체로 알지도 못하면서 함부로 지어내는 자들이 많으나 나는 그런 일이 없다. 많이 듣고 좋은 것을 골라 그것을 따르고 많이 보고 그것을 경계의 표식으로 삼는다. 이것이 앞의 차선책(두 번째 學而知之)이다.”(子曰: “蓋有不知而作之者, 我無是也. 多聞, 擇其善者而從之; 多見而識之; 知之次也.”) <술이 27>

공자는 통치자도 그 덕의 정도에 따라 聖인과 君子, 善人 그리고 有恒者 순으로 상하로 분류한다. <술이 25>에서 그는 통치자로서 성인급이 아니면, 군자급이라도, 군자급이 아니면, 그 아래인 선인급이라도, 그것도 아니면 사람으로서의 최소한의 자질인 떳떳한 마음을 가진 有恒者가 있었으면 한다고 한탄한다(子曰: “聖人, 吾不得而見之矣; 得見君子者, 斯可矣.” 子曰: “善人, 吾不得而見之矣; 得見有恆者, 斯可矣). 여기서 성인은 타고나면서부터 통치자로서의 자질을 완벽히 갖춘 堯·舜·禹·湯과 같은 과거의 훌륭한 임금들을 칭한다면, 선인은 군자가 되기 위해 학습중인 사람, 다시 말해 성인의 발자취를 따라 가는 자로써 아직 방안에 들어가지 못한 자를 말한다(子張問善人之道 子曰: “不踐迹, 亦不入於室”)(선진 19).

이 뿐만 아니라, 공자는 자신의 제자들에 대해서도 학업의 성취 정도에 따라 서로를 비교하여 그 상하를 정한다. 예컨대 공자는 어느 날 자공에게 “너는 안회와 비교해서 누가 더 낫다고 생각하느냐?”는 질문을 던진다. 이에 자공은 “제가 어떻게 감히 안회를 바라보겠습니까? 안회는 하나를 들으면 열을 알고, 저는 하나를 들으면 둘을 압니다”라고 답한다. 자공의 말에 대하여 공자는 아무렇지도 않게 “네가 안회만 못하다. 나는 네가 안회만 못함을 인정 한다”라고 말하면서 제자간의 상하 메김을 한다(子謂子貢曰: “女與回也孰愈? 對曰: “賜也何敢望回? 回也聞一以知十, 賜也聞一以知二.” 子曰: “弗如也; 吾與女弗如也.”)(공야장 8).

IV. 맺음말: 공자의 상하질서강박과 한국행정

이상에서 『논어』 속에서 읽혀지는 공자의 상하질서강박을 살펴봤다. 亂의 발생을 가장 큰 걱정으로 여기는 공자의 강박신경증의 중심에는 주나라의 상하신분질서를 규정한 “천 혹은 천명”이 절대적 주인기표(S1)로 자리 잡고, 나머지 기표들을 구조화하고 의미화(signification)한다. 이에 따라 공자의 행동, 감정, 취향, 그리고 정치사회적 사상도 그의 상하질서강박적인 무의식적 구조와 관련되어 형성되고 표현되는 것이다. 공자의 중요한 정치행정사상인 정명론과 복례론 속에서, 그리고 사람을 서열적으로 분류하는 공자의 사고방식 속에서 우리는 그의 상하질서강박을 읽을 수가 있었다.

공자에게 천(天)은 두려워해야 할 신성한 대상이지, 의문이나 비판의 대상은 아니다. 또 천은 인간 각각의 생사로부터, 사회적 지위와 재산에 이르기까지 인간사를 주재하는 주재신이다(윤대현, 1984; 貝塚茂樹, 伊藤道治, 1989). 또 천자를 비롯한 천명 공동체의 통치자들 즉 군자는 천명에 의해서 세워진다. 그래서 벼슬을 얻는 것도 또

있는 것도 하늘의 뜻으로 믿었다. 천은 더 적극적으로 천명 공동체에 사는 사람들의 도덕적 삶에도 관여하여, 정의의 심판자 역할을 한다. 올바른 자를 보호해주는 한편, 잘못된 행동에 대해서는 벌을 내리는 징벌자이기도 한다. 현실의 세상보다 앞서는 것이 하늘의 뜻이자 하늘의 기준이다. 그래서 제자 공야장과 같이 현실에서는 죄인으로 감옥에 갇혀 있더라도 하늘에 죄를 짓지 않았다면 사실상 죄인이 아니고, 세상에서 인정을 받지 못해 벼슬을 하지 못하더라도 하늘에 부끄럽지 않게 살았으면 하늘이 알아 줄 것이라고 믿는 것이 공자의 천명신앙(사상)이다.

공자는 천명사상에 의거하여 주재신으로서의 하늘(天)의 존재를 독실히 믿고, 세상은 하늘의 명령(天命)으로 만들어졌으며, 이 천명의 공동체를 다시 구현하는 것이 자신의 시대적 사명으로 생각하였다. 그래서 그는 일생을 무엇이 천명의 세상이며, 어떻게 그것을 다시 구현할 것인가를 『논어』에서 제자들에게 설교하였다. 공자는 주공시대인 초기 주나라 문물이 천명의 뜻을 가장 잘 구현했다고 보았고, 그래서 자신이 살던 춘추시대의 정치사회적 혼란을 바로 잡는 해결책으로 이미 많이 변색된 주나라 초기의 신분질서와 문물을 다시 복원할 것을 주장했다. 이것이 바로 공자의 주요 정치행정사상인 정명론과 복례론이다.

정명론의 핵심내용은 천명사회의 상하 위계적 신분질서 즉 명분에 대한 강조이다. 천하 즉 하늘 아래의 자연과 사람은 하늘(天)이 만들고 주재하는데, 하늘은 사람들 중에 다스리는 자(人)들과 다스림을 받는 자(民)을 구분하고, 다시 다스리는 자들을 네 신분으로 나누어, 제일 위에는 자신의 아들로 지칭하는 천자, 그 밑으로는 제후, 또 그 밑의 (경)대부, 그 아래 사를 두고, 천명으로 민을 다스리게 하였다. 따라서 천자, 제후, 대부, 사, 그리고 민, 이 다섯 개의 신분계급간의 상하질서화는 “천명공동체”의 가장 중요한 질서의 골격인 셈이다. 여기서 상하신분간의 관계는 군신(君臣)관계이다. 예컨대 천자와 제후 간에는 천자가 군이고 제후는 신이 되며, 제후와 대부 간에 있어서는 제후가 군이 되고 대부가 신이 된다. 마찬가지로 대부와 사의 관계에서는 상인 대부가 군이고 하인 사가 신이다. <<주례>>에 따르면, 천자와 각 나라의 왕인 제후를 제외하고는 대부와 사는 각 기 그 안에서 다시 상중하로 등분되어 대부는 상대부, 중대부, 하대부, 사는 상사, 중사, 하사등 상하위계적으로 세분화 된다(이준영, 2002). 공자의 명분질서에는 정치사회적 신분계급 뿐만 아니라, 부자간의 상하관계도 포함된다. 공자의 정명론은 이러한 상하신분사이의 경계를 명확히 하고 잘못되어진 부분은 바로 잡자는 주장이다. 이러한 정명론의 근거에는 공자의 상하질서강박이 자리하고 있다.

공자의 상하질서강박적 사고는 그의 예 강조, 특히 주나라 전통 예(周禮)에 대한 강

조와 회복 주장 속에서 더 잘 나타난다. 예는 사람들 간의 상하 신분적 구별을 규정하는 아주 구체적 행동규칙이고, 예의 강조는 신분적 상하질서에 대한 준수를 의미하기 때문이다. 공자는 인간의 모든 행동과 생각을 예, 즉 주례에 맞추자고 주장하고, 그렇지 않은 경우는 사실상 잘못된 것으로 본다. 나라를 다스리는 지배 행위도 예를 사용할 때가 가장 효과적이고, 군자의 덕이나 덕치도 사실은 예에 맞출 때 올바르게 된다. 군신간의 관계에서도 예에 따라 해야 지배와 복종관계가 올바르게 형성되며, 효도도 예를 따라 행동할 때만이 올바른 효인 것이다. 그래서 군자가 될 사람은 예를 배우고 몸에 익혀서, 예가 아니면 보지도, 듣지도, 말하지도, 행동도 하지 말아야 한다. 한마디로 공자의 복례론은 더 엄격한 상하적 신분질서에 대한 요청인 것이다.

공자는 지적 학습능력을 두고 사람을 상하로 서열화하고 이에 맞게 가르치고 다루어야 한다고 본다. 生而知之者가 제일 높은 등급의 사람이고, 그 다음은 學而知之者이고, 그 밑으로 困而學之者이며, 맨 아래가 困而不學者이다. 이 중에서 지적 능력이 중간급 이상인 사람들에게는 道를 가르치지만, 중간 이하인 사람은 도를 말할 필요가 없다고 생각한다. 그래서 학습능력상 서열이 가장 낮아 어리석은 민은 따르게는 할 수 있지만, 알개는 할 수 없기 때문에, 인도하고 부리는 지배의 대상이 되어야 하는 것이다. 지배자로서의 덕을 갖춘 군자들도 상하로 성인과 군자, 선인 그리고 유향자 순으로 분류해서 언급한다. 제자사이에서의 상호비교를 통한 서열 매김도 아주 자연스레 이루어진다. 이는 공자의 상하질서강박이 사람의 평가에 나타난 것이다.

우리에게는 성리학이 들어온 고려말로부터 조선시대까지 수백년간 공자의 사상을 이상으로 삼고, 모두가 공자와 같은 사람이 되고자 노력했던 유교국가의 역사가 있다(김충렬, 1998). 조선시대가 끝나고 서구 근대화가 진행 된지 약 100여년이 지난 지금의 우리는 서양식 민주주의와 자본주의로 정치와 경제체제가 바뀌었고, 사회구성원들의 가치관과 삶의 양식도 과거 유교적 가족주의에서 개인주의로 변화되어지고 있다. 이제는 사실 더 이상 충효나 관준민비와 같은 유교적 가치관을 주장하지 않는다. 비록 우리의 애국가 가사에는 아직도 “하느님(天)이 보우하사 우리나라 만세”라는 구절이 있지만, 실제 천명의 신을 믿는 사람은 많지 않다. 그럼에도 우리 사회와 개인들은 서양의 사회와는 달리 **상하서열에 아주 예민한** 독특한 행동양식을 가지고 있다. 이는 수백 년의 유교국가 시대를 통해 형성된 공자의 상하질서강박 신경증의 구조가, 다시 Lacan의 정신분석학적 용어를 쓰자면, 대타자(Other)의 욕망과 언어로서 우리에게 상속되어 내려와 우리 삶에서 아직 작동하고 있기 때문이다.

지금으로부터 약 50년전 사회학자 최재석(1965)은 『한국인의 사회적 성격』에 서양과 달리 한국인들의 행동양식을 가족주의, 감투지향의식, 상하서열의식, 친소구분

의식, 그리고 공동체지향의식 등 다섯 가지로 기술하였다. 가족주의의 특색은 부자간 이 상하주종관계이며 부녀자는 그 속에서 지위가 불평등한 점이며, 감투지향의식은 누구나가 감투 즉 권력지향적이라 정치와 행정을 하고자 한다는 것이다. 상하서열의 식은 가문이나 직업, 성별, 연령 등을 기준으로 신분상의 상하서열을 나눈다는 것이며, 친소구분의식은 자신과의 집안, 학연, 지연 등의 연고를 따져 사람의 친함과 소원함을 구별하는 사고방식이다. 마지막으로 공동체지향의식은 개인을 집단 속에 함몰시켜 개인의식은 없고 집단속에 안주함으로써 공사구분을 못하는 삶과 의식을 말한다.

최재석(1965)의 지적으로부터 반세기가 지난 지금 한국인 사회적 성격과 행동양식에는 많은 변화를 보이고 있다. 가족 속에 부자간이나 남녀간의 관계는 많이 평등해졌고, 행정도 1990년대 이후 이제는 여러 직업중의 하나이지 권력을 상징하는 감투의 성격은 많이 퇴색되고 있다. 젊은 세대의 사람들은 오히려 개인주의화 되어 모든 일에 공사구분을 명확히 하고자 한다. 하지만 상하서열주의적 행동양식은 변함없이 계속되고 있다. 두 사람이상이 만나면 서로간의 상하의 서열을 매기려고 하고 이것이 매겨질 때까지 서로의 정보를 열심히 나눈다. 어디서 무엇을 하고 있는지? 출신학교는 어디이고 언제 졸업했는지? 또 나이는 어떻게 되는지? 결국 사회적 지위나 연령을 중심으로 섬세하게 서열을 정한 후에야 서로 간에 대화를 시작한다. 상호 서열에 합의가 안 되었거나 이를 무시한 행동이 나올 때에는 감정이 격양된 행동도 발생한다. 상하질서가 흔들리면 몹시 불편해하는 공자의 상하질서강박이 우리 몸에 작동하고 있는 것이다.

우리의 의식적 인지작용도 상하서열을 통해서 이루어진다. 좋은 학생과 좋은 대학도 상하서열화를 통해서 판단한다. 온갖 시험을 실시해 그 점수로 학생들을 서열화시키고, 임의적인 여러 기준으로 대학도 평가해 서열화를 시켜야 올바른 판단을 할 수 있다고 생각한다. 심지어는 상하서열화가 안 되어 있으며, 서열화의 의미도 없는 외국 대학마저도 서열화를 한다. 모든 학생이 각자 장단점이 있고, 모든 대학이 각각 좋은 점과 나쁜 점이 공존한다는 사실은 중요하지 않다. 무의미하더라도 서열화를 통해 판단해야만 안심이 되는 것이다. 이는 공자의 상하질서강박이 우리의 의식작용 속에 작동되고 있는 모습이다.

공자의 상하질서강박 신경증은 아직도 우리나라 행정과 공무원들에게도 살아 움직이고 있다. 공자의 신경증에서는 그 주인기표가 천명이고 신분적 계급이었다면, 현대 한국행정에서는 주인기표들이 시대에 따라 바뀌가면서 공자의 상하질서강박이 작동된다. 예컨대 공자에게 상하질서강박의 주인기표가 천도, 왕, 임금, 중국 등이었다면, 지금은 이 자리에 대통령, 장관(기관장), 미국, 자본(돈) 등이 자리를 잡는다(Chung,

2007).

군사정권시절 한국행정의 강력한 절대기표는 대통령이었다. 이는 대통령을 중심으로, 또 대통령을 위하여 모든 사고와 행동이 상하서열화 되어야 한다는 것을 의미한다. 대통령을 정점으로 그 밑이 정치인(국회의원), 또 그 밑으로 행정공무원, 그리고 제일 아래가 일반시민으로 서열화한 것이 군사정권시대의 국정운영의 통치구도였다. 이 구도는 아직까지도 지속되어, 국회의원과 행정공무원 그리고 일반시민과의 상하서열은 국회의사당을 출입하는 세 개의 문의 운영을 통해 확인된다. 국회의사당 건물이 큰 정문은 의원만의 출입구이고, 같은 층에 옆의 작은 문은 공무원(기자포함)의 전용 출입문이고, 건물뒤편 아래쪽의 작은 문은 일반시민의 출입문이다. 또 1980년대까지만 해도 대통령의 관용차 번호가 1번이라면, 장관들도 상하서열에 따라 관용차의 번호가 부여되었다. 군사정권시대 발전행정이 명령복종으로 작동되었다는 사실도 그 시대 행정부 내의 질서가 대통령을 중심으로 상하위계적으로 그 만큼 잘 구축되어 있었다는 점을 말해 준다(김영평, 1985, 정성호, 2000).

한국행정에서 공자의 상하질서강박은 공무원들의 “승진제일주의”로 표현된다(정성호, 2004). Max Weber가 말하듯이 관료제의 보편적 특징이 상하위계적 조직구조라고는 하지만(정성호, 1999), 우리나라의 행정조직의 상하위계적 구조는 업무적이 되기보다는 “신분적”으로 작동된다. 노무현 정부에서 인사제도를 총괄했던 중앙인사위원회의 인사정보심의관 김명식(2003)은 계급제적 인사행정제도를 직위분류제적으로 바꾸자고 주장하면서 우리나라에서 공무원의 계급은 그의 신분으로 되어버리는 부작용이 있다는 것을 그 이유로 말한다. 계급제적 공무원인사제도가 유럽의 대부분의 나라에서 실시되고 있지만, 그곳에서는 이렇게 공무원의 계급이 신분화하지 않는다. 하지만 유독 한국행정에서 상하위계적 관료제가 직무적 서열이 아닌 신분적 서열로 작용된다. 上은 下를 돌보고는 대신, 下는 上을 “모셔야” 하는 것이 한국행정 조직생활의 현실이다(조성수, 2010). 이는 우리 공무원에게 공자의 상하질서강박 있기 때문이다.

조직의 상하서열에 신분적 의미가 부여된다면, 승진은 당사자의 신분적 상승을 의미한다. 승진이 자신의 경력적 야심이나 의향에 따라 선택적으로 이루어질 수 있는 것이 아니라, 무조건적으로 이루어져야 하는 필수적 목표가 된다. 왜냐하면 승진을 못할 경우에 자신의 신분은 동료들과 비교해서 상대적으로 낮아지는 굴욕감을 느껴야 하기 때문이다. 따라서 한국의 공무원은 조직에 들어오는 순간부터 승진에 거의 목숨을 거는 승진제일주의의 삶을 시작한다.³⁾

계급제적 인사행정을 직위분류제로 바꾸면 계급이 신분화하는 폐단을 막을 수 있

다고 김명식(2003)은 주장하지만, 공자의 상하질서강박이 한국행정에 있는 한 그렇게 되지는 않을 것으로 본다. 직위분류제도도 결국은 직위에 등급을 매겨 상하위계적으로 분류해야 할 것이고, 직위를 맡은 사람은 그 직위에 따른 직책명을 받을 것이며, 그 직책명을 중심으로 신분적 서열화는 다시 시작될 수 있기 때문이다. 수평적 조직에서 사용하는 팀제의 도입이 한국행정조직에서는 직책명만을 예컨대 “과장”에서 “팀장”으로 바꾸는데 불과하고 조직과 업무변화에는 성공적 효과를 거두지 못했던 이유도 우리 안에 공자의 상하질서강박이 깊게 뿌리내려 있기 때문이다.⁴⁾

1990대 군사정권이 끝나고 민간정권이 들어선 후, 신공공관리론(New Public Management)적 행정개혁으로 한국행정의 신경증적 정신구조에 주인공은 대통령에서 市場 즉 경쟁과 평가로 바뀌어졌고 공자의 상하질서강박의 기제는 경쟁과 평가를 중심으로 작동되고 있다. 신공공관리론적 개혁이 한국행정에 얼마나 의미가 있는가의 여부에 대한 논의도 충분히 못한 채, 아무런 저항 없이 신공공관리론적 개혁은 김대중과 노무현 정부 내에서 급속히 진행되었고, 신공공관리론의 발생지였던 미국과 비교해 개혁의 속도는 훨씬 더 신속했고 내용도 더 광범위했다(조성한 2000). 이제는 경쟁과 평가가 공무원 조직 관리에만 국한되지 않고, 행정이 하는 대부분 일로 확장되어 가고 있다. 국고보조금을 줄 때에도, 정책을 세우고 집행할 때도 경쟁과 평가로 이루어진다. 경쟁과 평가를 통하여 정부는 정책이나 보조금의 대상을 상하로 서열화 한 후 정책을 집행한다.

이같은 신공공관리적 행정개혁과 시장주의적 경쟁행정이 우리나라에서 단기간 내에 급속히 진행되어질 수 있었던 것은 아이러니하게도 反경쟁주의자였던 공자의 상하질서강박이라는 신경증적 기제가 우리에게 있었기 때문이다. 시장적 경쟁과 평가는 결과적으로 상하서열적 질서를 만들어 주기 때문이다. 동아시아 유교문화권 국가에서 시장적 자본주의 성장이 급속히 이루어진 것도 김병섭(1994)이 주장하듯 근면과 신뢰, 집단주의를 강조하는 유교적 가치관 때문이라기보다는 이들 국가 사회에 내재해 있는 공자의 상하질서강박 때문으로 해석해야 할 것이다. 공자의 상하질서강박이 경

3) 승진제일주의는 한국행정의 가장 특징적 모습임에도 불구하고 이에 대한 깊은 연구는 없다. 다른 주제에 관한 논의 과정에서 간접적으로 혹은 부분적으로만 지적되고 있다. 정성호(2004) 등 참조. 지방자치이후 지방공무원의 승진제일주의적 행태에 대한 현실감 있는 서술은 조성수(2010) 참조. 최근의 경남교육청 산하 500명의 교사들을 상대로 이루어진 설문에 의하면 교사들 사이에서도 학교문화 안에서 “실적위주의 획일적 근평과 맹목적 승진주의”를 가장 큰 문제로 지적하고 있다(코리아픽스, 2015).

4) 한국행정에서 팀제도입에 따른 문제들에 관해서는 진중순·문용신(2007), 조경호(2007), 박천호·이춘혜(2006) 등을 참조.

쟁과 서열화를 지향하는 시장주의 작동에 좋은 토양을 제공해 주기 때문이다.

21세기에 사는 우리는 왜 <<논어>>를 읽으면서 약 2500년 전에 중국에 살았던 공자의 생각과 삶 그리고 그의 무의식적 욕망과 신경증에 대한 분석을 해야 하나? 이는 우리가 과거 수백년간 공자를 닮고자 하는 유교적 역사를 가졌기 때문이다. 서구화를 추구한지 약 백년이 지났지만, 이 유교는 가치나 제도 보다는 욕망과 신경증을 생산하는 무의적 정신구조로 우리에게 유산되어 지금에도 작동하고 있기 때문이다. 공자의 상하질서강박은 자본주의와 시장주의를 지향하는 지금의 사회에서 맹목적 서열화와 지나친 경쟁 혹은 성공제일주의를 생산한다. 민주주의적 정치제도도 대통령과 국회의원, 행정 관료와 국민을 다시 신분적 상하서열관계로 왜곡시키기도 한다. 또 행정 조직에서는 공무원들이 승진에 목을 매는 승진제일주의의 병폐를 낳게 하고 있는 것이다. 정신분석자들이 환자의 욕망과 신경증과 같은 무의식을 분석하는 이유는 그 무의식적 구조의 병리적 현상을 치유하기 위해서이다. 분석을 통해서 환자 자신이 욕망과 신경증의 근원을 스스로 알아차릴 때만이 문제의 정신적 구조가 변화를 시작하고 궁극적으로는 해체될 수 있기 때문이다. 우리가 『논어』를 통해 공자의 상하질서강박 신경증을 읽는 이유도 우리 속에 살아 움직이고 있는 공자의 신경증을 찾아 해체시키기 위해서이다. 우리가 지향하는 사회가 서로가 평등한 관계 속에서 서로를 존중하고 협동하는 민주적 사회라면 당연히 공자의 상하질서강박 신경증은 치유되어야 할 중요한 과제인 것이다.

■ 참고문헌

- 기세춘. 2010. 《논어강의》. 서울: 바이북스.
- 김명식. 2003. “우리나라 공직분류체계의 개편방향” 《한국행정학회 하계학술대회》.
- 김병섭. 1994. “유교와 경제성장의 관계 분석: 『논어』의 재해석을 통하여.” 《한국행정정보》. 28(2): 361-378.
- 김영평. 1985. “산업화의 맥락에서 본 한국 정부관료제의 향방” 《한국정치학회보》. 9: 117-130.
- 김충렬. 1998. 《한국의 유학사 1》. 서울: 예문서원.
- 류종목. 2000. 《논어의 문법적 이해》. 서울: 문학과 지성.
- 박성규. 2011. 《대역 논어집주: 주자와 제자들의 토론》. 서울: 소나무.

- 박천오·이춘해. 2006. “팀제 도입 효과에 관한 탐색적 연구: 중앙부처 공무원들의 인식을 중심으로”, 《한국행정논집》. 18(4): 1003-1028.
- 사마천. 2003. 《공자세가·중니제자열전》. 김기주·황지원·이기훈(역주). 서울: 예문서원.
- 성백효. 1990. 《논어집주》. 서울: 전통문화연구회.
- 윤내현. 1984. 《商周史》 서울: 민음사.
- 이준영. 2002. 《주례》 서울: 자유문고.
- 정성호. 1991. “한국행정연구에 있어 문화심리적 접근의 평가.” 《한국행정학보》, 25(3): 707-726.
- _____. 1999. “이성적 인간, 갈등, 그리고 계층제: Max Weber의 행정사상 재검토” 《경기행정논집》. 13: 81-97.
- _____. 2000. “21세기 한국행정의 업무수행가치모색: 명령복종성에서 공공봉사성으로” 《한국정책학회보》. 9(3): 69-89.
- _____. 2004. “한국 행정언어와 정부간 인사교류의 딜레마: Jacques Lacan의 정신분석학을 통한 인사교류담론 분석.” 《한국행정학보》. 38(4): 21-42.
- _____. 2011. “한국행정학자의 『논어』 읽기: 한국의 유교적 행정연구 검토.” 《한국조직학회보》. 8(3): 1-23.
- _____. 2013. “한국행정의 유교적 전통유산: 공자의 벼슬욕망.” 《정부학연구》. 19(3): 5-40.
- 조경호. 2007. “팀제 도입의 성과 분석과 개선방안 모색” 《한국행정학회 하계학술발표논문집》.
- 조성수. 2010. “체험과 기억으로써의 공무원의 일상: 공무원의 권력관계에 대한 미시적 접근” 《한국행정학보》. 44(4): 59-82.
- 조성한. 2000. “경영혁신의 허와 실: 이론적 모순과 비합리적 과정” 《한국정책학회보》. 9(1): 5-27.
- 진종순·문신용. 2007. “팀제도입에 대한 공무원 수용성의 영향요인: 지방국토관리청을 중심으로” 《정부학연구》. 13(4): 113-143.
- 최재석. 1965. 《한국인의 사회적 성격》. 서울: 개문사.
- Chung, Sung Ho. 2007 "Reading Korean Public Administration: An Application of Lacanian Four Discourses." *International Journal of Public Administration* 30: 1347-1369.

- Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Fink, Bruce. 1997. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis Theory and Technique*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Freud, Sigmund. 1907. “강박행동과 종교행위”, 이윤기 역(1997). 《종교의 기원》, 9-21. 서울: 열린책들.
- Laplanche, Jean, & Pontalis, J. B. 2005. *Vocabulaire de La Psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France. 임진수 역·해설(1967). 《정신분석학사전》. 서울: 열린책들.
- Stravarakakis, Yannis. 1999. *Lacan and the Political*. New York: Routledge.
- 貝塚茂樹, 伊藤道治. 1989. 《중국의 역사 I: 원시에서 춘추전국까지》. 이론과실천 동양학연구실 역(1989). 서울: 이론과 실천.
- 《코리아 픽스》. 2015. “실적위주의 획일적 근무평가와 맹목적 승진주의에 문제 있다” <http://koreaspeaks.or.kr/?p=3492>. 검색일 2015년 5월 19일.