

‘몸’의 기호학적 고찰

—유가 전통을 중심으로

이 승 환

1. 서론: 동양의 ‘언어 최소주의’ 전통과 ‘몸의 언어’

동양의 언어 전통이 지닌 한 가지 주요한 특징은 ‘최소주의 *minimalism*’이다. 모든 기호 체계가 그렇듯이, 언어는 진실을 전달하기 위하여 사용되기도 하지만 거짓말을 위해서 사용되기도 한다. 이런 점에서 언어는 축복이자 동시에 저주이다. 유·불·도로 대표되는 동양의 지적 전통에서 ‘최소한의 언어’를 사용해서 ‘최대한의 진실’을 전달하려는 ‘언어 최소주의’를 선호하는 이유도 바로 여기에 있지 않을까 생각한다.

공자는 “교묘한 말은 덕을 어지럽힌다”¹⁾고 보고, “말은 뜻이 전달되면 그만이다”²⁾라고 말한다. 즉 공자는 ‘말의 정교함(辭巧)’보다는 ‘의미의 전달(辭達)’에 역점을 두고 있는 것이다. 가능한 한 최소한의 언어를 사용하여 의미를 진실하게 전달해야 한다는 ‘언어 최소주의’의 입장은 맹자에게서도 발견된다. 맹자는 “시(詩)를 읽을 때, 하

1) 『論語』, 「衛靈公」, “巧言亂德.”

2) 『論語』, 「衛靈公」, “辭, 達而已矣.”

나하나의 글자로써 말을 그르쳐서는 안 되며, 한구 한구의 말로써 뜻을 그르쳐서는 안 된다”³⁾고 말한다. 즉 언어의 표피에 떠도는 자구(字句)에 집착하지 말고 발화자(작자)의 원래 의도를 파악해내는 일에 역점을 두어야 한다는 뜻이다. 『주역』에서는 공자의 말에 가탁하여, “글은 말을 다 표현해주지 못하고, 말은 뜻을 다 표현해주지 못한다”⁴⁾고 적고 있다. 유가적 관점에서 볼 때, 문어 *written language*, 구어 *verbal language*, 그리고 의미 *meaning*의 가치 서열은 글(書) < 말(言) < 뜻(意)의 순으로 정리될 수 있을 것이다.

조채(藻彩)한 수식(修飾)을 싫어하는 ‘언어 최소주의’적 입장은 도가(道家)에서도 발견된다. 노자(老子)는 “진실로 위대한 웅변은 더듬거리는 것 같다(大辯若訥)”고 하여, “말을 통하지 않는 가르침(不言之教)”을 숭상한다. 노자는 또 “이는 자는 말하지 않고, 말하는 자는 알지 못한다(知者不言, 言者不知)” “믿을 만한 말은 아름답지 아니하고, 아름다운 말은 믿을 만하지 못하다(信言不美, 美言不信)” “선한 자는 변론하지 아니하고, 변론하는 자는 선하지 못하다(善者不辯, 辯者不善)”고 하여 언어에 대한 강렬한 불신감을 토로한다. 장자(莊子) 역시 “언어의 궁극 목적은 의미의 전달에 있다. 의미를 얻고 나면 언어를 버려야 한다”⁵⁾고 말한다. 즉 언어는 어디까지나 의미 전달에 필요한 ‘최소한의 도구’에 불과하다고 보는 것이다. ‘언어 최소주의’의 입장은 불교에서도 발견된다. 천태(天台)·화엄(華嚴)과 더불어 중국 불교의 삼족(三足)을 이루는 선종(禪宗)에서는 언어나 문자를 통하지 않고 즉각적인 깨달음을 얻는 ‘불립문자(不立文字)’를 견성(見性)을 위한 최선의 방법으로 채택한다.

언어에 대한 불신은 상대적으로 눈빛·낮빛·몸짓과 같은 ‘비언어적 기호 체계’를 의사 소통의 대안적 기제로 채택하게 만든다. ‘몸’

3) 『孟子』, 「萬章」上4. “故, 說詩者, 不以文害辭, 不以辭害志, 以意逆之, 是爲得之.”

4) 『周易』, 「繫辭」上. “書不盡言, 言不盡意.”

5) 『莊子』, 「外物」. “言者所以在意, 得意而忘言.”

은 ‘말’에 비해 상대적으로 진실하다고 볼 수 있기 때문이다.⁶⁾ 발화자와 청자가 같은 시·공 안에 존재할 때에만 가능한 ‘몸의 언어’는 ‘정보 전달’의 기능보다는 공동체 안에서의 유대감을 공고하게 하기 위해 ‘공유하는 신념의 표상’을 나누어 갖게 하는 기능을 효율적으로 수행한다. 즉 ‘몸의 언어’는 새로운 정보의 전달보다는 기존의 가치 체계와 신념을 확인시키는 목적을 위해 더욱 효율적인 방법이 된다. 관례·혼례·상례·제례와 같은 동양의 ‘예(禮)’는 바로 이러한 ‘공유의 커뮤니케이션’의 대표적인 경우라고 할 수 있다.

소쉬르는 일찍이 “언어는 관념을 표현하는 기호 체계이며, 따라서 글쓰기의 체계, 수화 체계, 알파벳 체계, 상징적인 의식, 예의범절, 군사용 신호와도 전주어질 수 있다”⁷⁾고 보았다. 즉 소쉬르는 ‘언어’를 이 세상에 존재하는 다양한 기호 체계의 일부라고 보고, 언어학보다 넓은 형태의 기호 체계 연구의 필요성을 강조한 셈이다. 소쉬르 이후의 기호학은 크게 ‘전달의 기호학 *semiology of communication*’과 ‘의미 작용의 기호학 *semiology of signification*’으로 구분된다. ‘전달의 기호학’은 전달의 의도가 분명한 인위적 기호만을 기호로 규정하는 데 반해서, ‘의미 작용의 기호학’은 명시적이지 않으면서도 의미 작용을 수행하는 비언어적 기호들까지 기호로 간주한다. 이에 따라 포옹·악수·키스와 같은 ‘접촉 커뮤니케이션 *tactile communication*’뿐 아니라, 눈빛·낯빛·몸짓과 같은 신체의 미시적 움직임도 기호학의 연구 범위에 포섭되게 되었다.

이 글에서는 유가 전통에서 ‘몸’이 지녀온 기호학적 의미를 고찰해

6) 헤그스트롬은 서양에서도 비언어적 기호들이 언어적 기호에 비해 보다 신뢰된다는 점을 잘 입증하고 있다. 즉 찌푸린 낯빛과 ‘좋다’는 말이 모순적으로 병행할 때, 우리는 말보다 낯빛을 더욱 신뢰하게 된다는 것이다. Timothy G. Hegstrom, “Message Impact: What Percentage is Nonverbal?” *Western Journal of Speech Communication*, Vol. 43(1979), pp. 134~42.

7) Ferdinand de Saussure, *Courses in General Linguistics*, tr. by Wade Baskin (N.Y.: Philosophical Library, 1959), pp. 16~17.

보려고 한다. ‘언어 최소주의’를 선호해온 동양의 전통 문화를 이해하기 위해서는, 『주역』의 괘(卦)나 종교적 부적(符籙)과 같은 ‘문화적 상징’뿐 아니라, 눈빛·낯빛·몸짓과 같은 ‘동작 기호’에 관한 이해도 필수적으로 요청된다. ‘몸’은 특히 권력이 행사되는 ‘작용점’이 된다는 점에서, ‘몸’에 관한 기호학적 연구는 전통 동양의 미시적 권력 구조에 대한 이해를 한결 풍부하게 해줄 수 있을 것이다.

2. 정신/육체의 통일로서의 ‘몸’

유가 전통에서는 ‘수신(修身)’을 강조한다. ‘수신’은 ‘몸(身)’을 ‘닦는다[修]’는 뜻이다. 왜 유가에서는 수양을 말하면서 ‘마음’ 대신 ‘몸’을 이야기하는 것일까? 유가 전통에서 ‘몸’은 과연 어떤 의미를 지니고 있는 것일까? ‘몸’의 동양적 의미를 이해하기 위해서, 우리는 동양 바깥의 지적 전통에서의 정신과 육체의 문제로부터 실마리를 풀어나가는 것이 좋을 듯하다. 왜냐하면 나는 거울을 통해서만 나의 얼굴을 볼 수 있듯이, 동양적인 것은 동양적이 아닌 것에 비추어볼 때 그 특징이 한층 선명하게 드러나기 때문이다.

근대 서양의 이원론적 전통에서는 ‘나 self’를 정신과 육체로 나누어서 고찰한다. ‘나’를 정신과 육체로 나누어서 고찰하려는 태도는 존재의 세계를 정신적인 것과 물질적인 것으로 범주짓는 형이상학적 이분법과 뿌리깊은 연관을 맺고 있다. 존재의 세계를 정신적인 것과 물질적인 것으로 나누려는 형이상학적 이원론은 여기에 대응하는 인간의 지적 능력도 각기 이성과 감성으로 구분할 뿐 아니라, 나아가서 인간 자신까지도 ‘생각하는 것’으로서의 나와 ‘물질적인 것’으로서의 나로 구분한다. 이러한 이분법적 구도 아래서 몸은 자연과학적 실험과 관찰의 대상으로 전락하고, 마음은 심리학적 탐구의 대상으로 고착된다.

이원론적 전통에서 '몸'은 생겼다 없어지는 것, 우연적인 것, 저급한 것으로 여겨지고, 오직 '마음=이성·영혼·정신'만이 영원한 것, 필연적인 것, 가치 있는 것으로 여겨지게 된다. 이러한 지적 전통에 따르면, 참다운 인식을 보장해주는 것은 육체에서 독립한 순수 이성 뿐이고, 이성이 제거된 육체는 불확실하고 일시적이며 상대적인 감각 자료를 수용하는 기관에 불과하다. 따라서 이원론적 전통에서의 육체는 아예 철학적 관심에서 제외되거나 무시되어버리고, 아니면 암묵적으로 방치되고 만다. 이렇게 '생각하는 것'으로서의 나와 '물질적인 것'으로서의 나를 이분법적으로 구분하는 한 '나=생각하는 주체=이성'이라는 등식이 성립하게 되고, 결과적으로 '나'와 '몸' 사이에는 이어질 수 없는 정신분열증적 단절이 생기게 된다.

과연 몸과 마음은 어떻게 연결되어 있는 것일까? 과연 생각하는 주체로서의 마음만이 참된 나의 모습이며, 몸은 '기수를 태우고 다니는 말'이나 '선장을 태우고 다니는 배' 혹은 '영혼이 간혀 있는 감옥'에 불과한 것일까? 과연 나의 몸은 다만 물리화학적 실험의 대상이 되는 '살덩어리 Körper'에 불과한 것일까? 동양의 지적 전통은 이러한 질문에 대하여 아무런 답변도 해주지 않는다. 만약 동양철학에게서 몸과 마음의 관계에 대한 대답을 기대한다면 그것은 애당초 잘못된 기대일 것이다. 형이상학적 이원론을 신봉하지 않는 사람에게 '정신/물질' 혹은 '마음/육체'의 관계를 묻는 일은, 마치 영혼의 존재를 믿는 사람에게 영혼의 무게가 몇 그램이냐고 묻는 것과 같은 범주 착오일 것이다.

맹자에게 있어서 마음(心)의 본질은 기(氣)이고,⁸⁾ 장자에게도 정신(神)이란 정신적 속성을 띠는 '신기(神氣)'에서 드러난 '현상'이며,⁹⁾ 범진(范縝)에 있어서도 정신(神)과 육체(形)는 불꽃과 촛농에 비유된

8) 『孟子』, 「公孫丑」上. “其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞于天地之間.”

9) 『莊子』, 「天地」. “汝方將妄神氣, 墮汝形骸, 而庶幾乎!”

다. 즉 촛농이 다하면 불꽃도 사라지듯 육체(形)가 시들면 정신(神)도 함께 사라지게 된다고 보는 것이다.¹⁰⁾ 성리학자들에게 있어서도 마음(心)은 기(氣)의 작용에 수반된 '현상'이며, 귀(鬼)/신(神) 역시 혼(魂)/백(魄)과 마찬가지로 기의 작용에 수반된 '현상'에 불과하다. 동양의 지적 전통에 정신(神)/육체(形)의 현상론적 '속성 이원론'은 있을지언정 양자를 두 개의 실체로 간주하려는 '실체 이원론'은 찾아볼 수 없다.

동양적 사유는 일상적인 삶의 세계 혹은 직접적 체험의 세계를 대상으로 한다. 동양적 사유는 우리를 생활 세계에서 이간시키려는 지나치게 추상적인 '선형적 사변'에 의한 '이념화'를 경계한다. 우리가 일상적인 삶을 살아가는 생활 세계 안에서는 몸과 마음의 이분법, 정신과 물질의 이분법이란 존재하지 않는다. 동양적 관점에서 본다면 '신체 없는 의식' '감성과 격절된 이성' '신체로부터 유리된 자아'란 광기 어린 이성주의자의 독백에 불과하다.

동양적 전통에서 볼 때 '나'란 육체와 정신이 분리되지 않은 '몸(身)' 그 자체이다. 동양의 가장 오래된 사전인 『이아(爾雅)』, 「석고(釋詁)」편에서는 '몸(身)'은 곧 '나(我)'라고 풀이하고, 『대학』에서는 수양을 말하면서 '마음 수양(修心)' 대신 '몸 수양(修身)'을 이야기한다. 공자 역시 "진실로 제 '몸(身)'을 바르게 하면 정치를 행함에 어려울 것이 무엇이며, 제 '몸(身)'을 바르게 하지 못하면 백성을 어떻게 바르게 하리요?"라고 말한다.¹¹⁾ 맹자도 "한아름이나 되는 오동나무도 사람이 기르려고만 하면 기르는 방법을 알게 되는데, 자기 '몸(身)'에 이르러서는 그 기르는 방법을 알지 못하니 어찌 몸사랑(愛身)이 나무사랑보다 못하단 말인가!" 하고 한탄한다.¹²⁾ 순자 또한

10) 范楨, 「神滅論」, "神則形也, 形則神也, 是以形存則神存, 形謝則神滅也."

11) 「論語」, 「子路」, "子曰: 苟正其身矣, 於從政乎何有? 不能正其身, 如正人何?"

12) 「孟子」, 「告子」上, "孟子曰: 扶把之桐梓, 人苟欲生之, 皆知所以養之者, 至於身, 而不知所以養之者, 其愛身不若桐梓哉?"

“예는 ‘몸(身)’을 바르게 하는 소이이며 [……] 스승은 ‘몸(身)’으로 의표를 삼는다”고 말한다.¹³⁾ 이로 볼 때 동양의 ‘나 self’는 곧 ‘몸’이다.

3. 기호로서의 ‘몸’

데카르트는 “나는 생각한다. 고로 나는 존재한다”고 말했지만, 유학자들은 아마도 “나는 드러난다. 고로 나는 존재한다”라고 말할 것이다. 유가 전통에서 나의 존재를 확인시켜주는 것은 몸과 유리된 순수 의식이 아니라, 나의 ‘몸’을 바라보는 공동체 안의 상호 주관적 시선이다. 『대학』에서는 이렇게 말한다.

소인이 혼자 있을 때에 불선한 짓을 하되 이르지 못할 곳이 없이 하다가, 군자를 보고 나선 슬쩍 시침을 떼고, 그 불선을 가리고 선을 드러내보이려고 하지만, 남이 자기를 알아봄이 마치 그 폐와 간을 뚫어 보듯 한 데서야 그 무슨 소용이라? 이런 것을 일러 ‘성실하면 밖으로 나타난다’고 하나니, 이러한 때문에 군자는 반드시 그 안으로 깊숙한 곳을 조심한다. 중자가 말했으니, “열 눈이 보는 바이오, 열 손가락이 가리키는 것, 그 삼엄(森嚴)함이어!”¹⁴⁾

유가 전통에서 ‘나’의 존재는 나의 순수 의식에 의하여 확인되는 것이 아니라, ‘나’를 주시하는 공동체 구성원의 시선에 의해 확인된

13) 『荀子』, 「修身」, “禮者, 所以正身也 [……] 夫師, 以身爲正儀.”

14) 『大學』, 「傳文」, “小人閒居爲不善, 無所不至. 見君子而後厭然揜其不善, 而著其善. 人之視己, 如見其肺肝然, 則何益矣? 此謂 誠於中, 形於外. 故君子必慎其獨也. 曾子曰 ‘十目所視, 十手所指, 其嚴乎!’ 富潤屋, 德潤心, 心廣體胖, 故君子必誠其意.”

다. 즉 ‘나는 생각한다’가 아니라 ‘나는 드러난다’이다. 맹자는 이렇게 말한다.

군자가 본성으로 지닌 인·의·예·지는 마음에 뿌리박고 있어서, 그것이 빛으로 발하면 얼굴에 윤택하게 나타나고, 등에 넘쳐흐르고 사체에 뿔어나니, 사체는 말하지 않아도 그것을 알게 해준다.¹⁵⁾

유가 전통에서는 나 혼자만의 ‘순수 의식’이 진리를 담보해주지 않는다. 나의 덕, 나의 감정, 나의 의지는 반드시 행위와 몸짓을 통하여 공동체의 상호 주관적 시선에 드러날 때 그 존재가 확인된다.¹⁶⁾ 이런 점에서 본다면, 나의 ‘몸’ 뿐 아니라 나의 ‘마음’ 역시 공동체의 상호 주관적 시선에 공개적으로 드러나 있는 것이다. 나의 ‘몸’은 공동체 구성원의 ‘독해 decoding’를 기다리는 ‘기표’가 되며, 내면의 덕과 감정은 이에 상응하는 ‘기의’가 된다. 유가 전통에 의하면, 공동체의 문법에서 벗어난 혼자만의 사적 언어는 애당초 불가능할 뿐 아니라, 아무런 의미도 지니지 못한다. 개인이 사용하는 언어의 의미가 공동체의 문법에 의해 규정되듯이, 개인이 드러내는 몸짓의 의미 역시 공동체의 ‘약호 체계 code system’에 의해 규정되기 때문이다.

‘나’는 어떻게 드러나는가? 다시 말해서 나의 ‘마음’은 어떻게 드러나는가? 정신과 육체를 따로 떼어서 생각하는 이원론적 전통에서 ‘나’는 드러나지 않는다. 다만 나의 ‘살덩어리 Körper’만이 드러날 따름이다. 현대의 심리철학자들이 주제로 삼고 있는 “다른 사람의 마

15) 「孟子」, 「盡心」上. “君子所性, 仁義禮智根於心. 其生色也, 睟然見於面, 盎於背, 施於四體. 四體不言而喻.”

16) 이런 점에서 유가의 ‘상호 신체성’은 파레트의 ‘공통 감각 *sensus communis*’과 비교될 수 있다. 파레트에 의하면 공통 감각은 ‘감성의 사회화’와 ‘사회적인 것의 감성화’라는 이중적 긴장에 의하여 성립한다. 헤르만 파레트, 「감성적 소통: 기호학과 미학의 만남」, 한국기호학회 편, 『문화와 기호』(서울: 문학파지성사, 1995), pp. 127~29.

음은 존재하는가?” “다른 사람의 마음을 알 수 있는가?”라는 질문들은 물음의 밑바닥에 몸/마음의 이원론을 전제로 깔고 있다. 이러한 질문들은 “한 마음이 다른 마음을 알 수 있는가?”라는 물음으로 환원되어야 더욱 정확할 것이며, 이러한 질문은 유학자들에게 마치 괴기 소설에 나오는 유령들의 대화처럼 기이하게 들릴 것이다.

정신과 육체의 통일체로서의 ‘몸’을 생각하는 유가 전통에서, ‘몸’은 곧 ‘의식의 드러남’이다. 의식은 몸을 통하여 자신을 드러낸다. 중자가 말한 것처럼 “열 눈이 바라보고 열 손가락이 가리킬 때 소인이 부끄러움을 느끼는 것”은, 그의 ‘몸’이, 나아가서는 그 ‘자신’이 ‘기호화’되어 밖으로 드러나 있기 때문이다.¹⁷⁾ 육체와 분리될 수 있는 데카르트의 ‘나’는 투명 인간으로 화하여 남의 시선에서 숨을 수도 있겠지만, 몸과 마음을 분리시켜 생각하지 않는 유가 전통의 ‘나’는 남의 시선으로부터 숨을 수가 없다. 맹자는 말한다.

사람을 살피는 데는 눈동자보다 더 좋은 것이 없다. 눈동자는 자기의 악을 엄폐하지 못한다. 마음속이 올바르면 눈동자가 맑고, 마음속이 올바르지 않으면 눈동자가 흐리다. 그가 하는 말을 듣고 그의 눈동자를 보면, 사람이 어찌 자기 마음속을 감출 수 있겠는가?¹⁸⁾

과연 「맹자」의 이 구절은 옛날 노인네의 통속심리학적 훈계에 불과한 것일까? 맹자의 마음/눈동자의 관계에 관한 진술은 이원론적 사고에 익숙한 사람들에게 다음과 같은 의문을 불러일으킬 것이다. “과

17) 이러한 맥락에서 유가의 ‘몸’에 대한 관점은 시비역의 ‘기호학적 자아 *semiotic self*’ 개념과 공유할 수 있는 부분이 적지 않다고 여겨진다. ‘기호학적 자아’란 한 인간이 자신의 환경 — 물론 기호학적 환경이지만 — 과 정보와 에너지를 교환하는 열린 체계로서의 실체를 일컫는다. 김정용, 「기호학이란 무엇인가」(서울: 민음사, 1995), p. 153 참조.

18) 「孟子」, 「離婁」上. “存乎人者, 莫良于眸子. 眸子不能掩其惡. 胸中正則眸子瞭焉, 胸中不正則眸子眊焉. 聽其言也, 觀其眸子, 人焉廋哉?”

연 '마음의 올바름/올바르지 않음'이라는 심리적 사건 *mental event*은 '눈동자의 맑음/흐림'이라는 물리적 사건 *physical event*과 어떠한 관계에 놓여 있는가?" 이원론자들은 결국 '정신'이라는 화폐와 '물질'이라는 화폐를 상호 교환해주는 '송과선'이라는 화폐 교환소에서 그 해답을 구하든가, 아니면 하느님이라는 시계 수리공이 맞추어놓은 '몸이라는 시계'와 '마음이라는 시계'의 예정된 조화에서 수수께끼의 답을 찾으려 할 것이다. 아니면 일원론자로 개종하여, 심리적 사건을 물리적 사건으로 환원시켜 설명하는 유물론에 귀의할 수밖에 없다. 그러나 이러한 두 가지 해결책은 우리의 생활 세계적 체험에 비추어볼 때 과연 얼마만큼의 현실 적합성을 지니고 있는가? 정말 나는 일 초의 오차도 없이 동시에 째깍거리는 두 개의 시계인가? 아니면 그저 전기화학적 펄스를 통해 인풋과 아웃풋을 반복하는 살덩어리에 불과한 것일까?

우리가 일상적인 삶을 살아가는 생활 세계로 돌아오면 이러한 난해한 의문들은 일어나지 않는다. 몸과 마음이 서로 다른 실체라고 이야기하는 데카르트마저, 몸에 상처가 나면 고통을 느끼고 고통을 생각하게 된다는 의미에서 몸과 마음의 상호 침투성을 고백한다. 또 뇌→중추신경→동공의 확대라는 생리적 사건으로 '눈빛'을 설명해내려는 일원론자들도 사랑하는 연인의 애잔한 눈빛을 보고 자기를 향한 그녀의 뜨거운 감정을 감지해낸다.

일원론자이건 이원론자이건, '마음'을 탐구하는 근대 서양 철학자들은 연구실 안에서의 '이성적 사고'와 연구실 밖에서의 '감성적 체험'을 철저히 분리한다. 그리고 연구실 안에서의 이성적 사고만이 진리이며, 일상 생활에서의 감성적 체험은 속견이라고 단정짓는다. 근대 서양 철학자들에게는 기이하리만큼 이상한 편견이 있다. 그들은 생활 세계 안에서의 일상적 체험에 대해서는 그것이 진실하다고 인정되는 경우에도 항상 속견 *doxa*으로 단정하고, 과학적 지식(인과적 설명)에 대해서는 그것이 다른 설명 모델에 의해 내일 당장 뒤바

편다 할지라도 항상 진리 *episteme*로 여기려는 습성이 있다.¹⁹⁾

맹자의 눈동자/마음에 관한 진술은 물론 심리철학식의 인과적 설명에 의해서 증명도 반박도 될 수 없다. 여기서 맹자는 눈동자/마음의 관계를 인과적으로 '설명'하려는 것이 아니라, 오직 상대방의 '몸' — 그것이 눈빛이건 낮빛이건 아니면 몸짓이건 — 을 통해서만 상대방의 마음을 '이해' 할 수 있다고 말하려는 것이다. 여기서 '이해'란 유비 추리 *analogical inference*와 같은 인과적 사유 이전의 직접적이고 감성적인 체험을 가리킨다. 비록 존재론적으로는 한 사람의 내면성(감정과 의지)이 외면성(눈빛과 낮빛)에 우선한다고 할 수 있지만, 그 사람의 내면성에 대한 이해는 전적으로 밖으로 정시된 사상(事象), 즉 눈빛과 낮빛이라는 '원본적 소여'에서 출발하는 수밖에 없다. 그러므로 맹자는 '몸'을 통하지 않고서는 '나'를 드러낼 수 없으며, '몸'을 통하지 않고서는 상대방의 '마음'을 이해할 수 없다고 하는 것이다. 마치 '기표' 없는 '기의'를 생각할 수 없듯이, '몸'을 경유하지 않는 '마음'은 영원히 이해될 수 없는 것이다. 여기서 볼 수 있듯이, 유가 전통에서의 '몸'은 자아와 세계와의 '교통 방식 *Kommunikationsweise*'이다.²⁰⁾

19) Agnes Heller, "La Connaissance Quotidienne," *L'Homme et la Société* 43(1977), p. 95. 박재환 외, 일상성·일상 생활연구회 편역, 『일상 생활의 사회학』(서울: 한울 아카데미, 1994), p. 171 참조.

20) 인간의 내재적 정신이 인간의 외재적 형체(특히 눈동자)를 통해 표현된다고 하는 맹자의 입장은 후세의 회화(繪畵)에 관한 미학 이론에서 그대로 계승된다. 고개지(顧愷之)는 "전신사조(傳神寫照)의 요체는 눈동자에 있다"고 하여 인물화에서 눈동자의 중요성을 말하고(『魏晉勝流畫贊』), 소식(蘇軾) 역시 "전신사조의 요체는 아도(阿堵: 눈동자)에 있다"고 하고 또 "그 다음은 광대뼈와 뺨에 있다"고 하여 인물화에 있어서 내면성 표현의 중요성을 이야기한다(『蘇東坡全集』, 「續集」卷12, 「傳神記」).

4. '표현' 으로서의 낮빛과 '행위' 로서의 낮빛

우리의 감정과 의지가 '몸' 을 통하여 밖으로 드러난다고 하면, 과연 이렇게 '드러난 것' 은 생리적 증상이 신체를 통하여 드러난 것과 어떻게 구별될 수 있으며, 또 속마음을 꾸며 가식적으로 드러낸 것과 어떻게 구별될 수 있는가? 즉 맹자가 말하는 마음이 올바른 사람의 맑은 눈빛은 올바른/그림의 구분조차 없는 어린아이의 맑은 눈빛과 어떻게 구별될 수 있으며, 또 사악한 마녀가 꾸며낸 선한 눈빛과 어떻게 구별될 수 있는 것일까?

플레스너는 낮빛이나 몸짓과 같은 몸적 표현을 다음과 같이 세 가지로 구분한다. 1) 흥조·창백함·기침·재채기·땀·구역질과 같이 의식이 개입되지 않은 생리적 혹은 심신병리적 *psychosomatic* 반응들. 2) 말과 행위처럼 의식이 개입되어 있고 우리 스스로 통제할 수 있는 낮빛과 몸짓. 플레스너는 이러한 낮빛과 몸짓을 '행위 *Handlung*' 라고 부른다. 3) 웃음과 울음처럼 의식이 개입되어 있으면서도 우리 스스로 통제할 수 없는 낮빛과 몸짓. 플레스너는 이러한 종류의 낮빛과 몸짓을 '표현 *Ausdruck*' 이라고 부른다.²¹⁾

맹자가 말하는 올바른 사람의 맑은 눈빛은 플레스너가 말하는 '표현 *Ausdruck*' 처럼 내면의 감정과 의지가 자연스럽게 밖으로 표출된 것을 말한다. 이러한 눈빛은 지향성이 결여된 생리적 '증상' 도 아니며, 그렇다고 해서 의도적이고 자발적인 '행위' 도 아니다. 이러한 눈빛은 한 사람의 선을 향한 감정과 의지가 내부에서 무르익을 대로 무르익었을 때 내면 세계를 감싸는 껍질을 뚫고 외부 세계로 돌출하여 밖으로 드러난 것이다. 이렇게 단순히 지향적 의식 작용으로만 머물

21) Helmuth Plessner, "*Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behaviour*" (Evanston: Northwest University Press, 1970), p. 33 참조.

러 있던 감정과 의지는 낮빛과 몸짓을 통하여 '외화(外化)' 또는 '육화(肉化)' 됨으로써 다른 사람에게 보여지게 되며, 따라서 지각 가능하게 된다. 이런 의미에서 '몸'은 '표현의 장 field of expressiveness'이다.²²⁾

5. 눈빛 · 낮빛 · 몸짓의 사회적 의미

눈빛 · 낮빛 · 몸짓은 한 사람의 내면 상태(감정 · 의지)를 드러내주는 '기호'로서, 발화 행위와 마찬가지로 '의사 소통'의 매체가 된다. 『예기』의 다음 구절을 보자.

군자의 곁에 시좌했을 때, 군자가 하품을 하거나 기지개를 켜다면, 곧 그 지팡이와 신발을 손에 들 것이다. 또 군자가 해지는 것을 보고 있을 때는, (이미 떠날 생각이 있는 것이므로) 시자는 곧 자리에서 물러갈 것을 청한다.²³⁾

군자의 하품과 기지개는 단순히 신체적 피로에서 연유한 생리적 '지표'²⁴⁾일 수도 있다. 그러나 위 문맥에 묘사된 하품과 기지개는 단

22) Jose Ortega y Gasset, *Man and People*, tr. by Willard R. Trask (New York: W. W. Norton & Company, 1957), p. 93.

23) 『禮記』, 「曲禮」上. “侍坐於君子, 君子欠伸, 撰杖履, 視日蚤莫, 侍坐者請出矣.”

24) 어떤 기호학자들은 심신병리적 반응을 '지표 index'라고 부르기도 한다. '지표'는 그것의 존재 자체가 지칭 대상과 갖는 '물리적 연결 관계' 혹은 '원인-결과'의 인과 관계로 인하여 기호가 된다. 즉 연기는 불을 나타내는 지표이며, 천둥은 번개의 지표이고, 기침은 감기를 나타내는 지표이다. 하품은 졸음을 나타내는 지표이고, 체온 · 혈압 · 얼굴색 등은 몸의 이상을 드러내주는 지표가 된다. 지표에는 이처럼 물리적 · 생리적 현상을 드러내주는 '자연적 지표'뿐 아니라, 커뮤니케이션을 위한 목적으로 고안해낸 '인공적 지표'도 존재한다. 예를 들면, 교통 신호는 운전자나 통행인에게 특정한 의미를 전달하기 위하여 고안된 인공적 지표이다.

순한 신체적 징후가 아니라 “그만 이 자리를 떠나고 싶다”라는 의사 표시로서의 ‘행위’이다. 드러내놓고 작별을 고하기 어려운 상황, 말을 하면 도리어 어색해질 상황에서는 ‘언어’보다 ‘낯빛’이 더 유효할 수도 있다. 더욱이 말 많고 혀가 미끄러운 사람을 기피하는 유가의 ‘언어 최소주의’적 전통²⁵⁾에서는 상황에 따라 ‘말’보다는 한차례의 ‘낯빛’이 오히려 적절하게 여겨지는 경우가 많을 것이다. ‘발화 행위’도 하나의 기호이지만, ‘침묵’도 하나의 기호이며, ‘낯빛’도 하나의 기호이다. 언어적 기호보다 비언어적 기호를 신뢰하려는 입장이 꼭 동양에 국한된 것만은 아니다. 헤그스트롬은 서양에서도 비언어적 기호들이 언어적 기호에 비해 보다 신뢰된다는 점을 말한다. 즉 ‘찌푸린 낯빛’과 ‘좋다’는 말이 모순적으로 병행할 때, 우리는 ‘말’보다 ‘낯빛’을 더욱 신뢰하게 된다는 것이다.²⁶⁾ 언어적 기호는 기호 표현과 기호 내용 사이의 관계가 자의적임에 비해, 낯빛과 같은 동작 기호는 한 사람의 내면이 몸을 통하여 드러난 ‘등가화된 기호’이기 때문에 더욱 진실에 가깝다고 볼 수 있다.

위의 예문에 보이는 하품이나 기지개와 같이 의사 소통을 목적으로 표출된 몸짓은 ‘언어’로 치환될 수 있는 상징적 몸짓 *emblem*이다.²⁷⁾ 일상 생활에서의 ‘상징적 몸짓’은 의사 소통의 도구가 되기도 하지만, 나아가서 지위·지배·복종 등과 같은 역학 관계의 표지판이 되기도 한다.

25) 『論語』, 「學而」, “巧言令色鮮矣仁”; 『論語』, 「公治長」, “巧言令色足恭, 左丘明恥之, 丘亦恥之.”

26) Timothy G. Hegstrom, “Message Impact: What Percentage is Nonverbal?” *Western Journal of Speech Communication*, Vol. 43(1979), pp. 134~42.

27) 예크만 Paul Ekman은 에프런 Efron과 함께, 의사 소통을 목적으로 표출된 몸짓을 ‘상징적 행위 emblem’라고 명명한다. Paul Ekman, “Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotions,” in *Explain Emotions*, ed. by A. O. Rorty(Berkeley: University of California Press, 1980), pp. 73~76 참조.

신하로서 임금 앞에서 술을 마실 때, 첫잔을 받음에 낮빛이 엄숙 단정해야 하며, 둘째 잔을 받음에 온화하고 삼가는 낮빛을 띠어야 한다. 삼작(三爵)으로 예를 마치므로, 셋째 잔을 받음에 기쁘고 공경하는 낮빛으로 물러난다.²⁸⁾

위의 인용문에서는, 연석에서 임금에게 술잔을 받는 신하가 갖추어야 할 낮빛을 이야기하고 있다. 눈빛·낮빛·몸짓은 한편으로는 개인의 내면 깊숙이 감추어진 은밀한 감정을 드러내주기도 하지만, 다른 한편으로는 정치적 역학 관계 안에서의 '미시적 권력 구조'를 드러내주기도 한다. 특히 지배와 복종의 역학 관계 안에서, 복종하는 사람은 몸을 굽히거나 자세를 낮추는 것과 같은 동작을 통해서 상대방에 대한 종속을 표시하기도 하지만, 더욱 중요하게는 눈빛·낮빛과 같은 미시적 표현을 통해서 종속을 표시하기도 한다. 숙종 때, 당시의 거유(巨儒) 송시열이 임금을 알현하면서 임금의 용안을 한 번 쳐다볼 수 있도록 특별 탄원을 올린 일²⁹⁾은 '눈빛'과 같은 미시적 표현이 역학 관계에서 지녔던 중요성을 단적으로 말해준다. 또한 동양의 고대 형법에서 임금의 가마에 손가락질하는 일을 모반(謀叛)과 더불어 십악(十惡) 중의 하나로 취급하고 있는 일³⁰⁾ 역시 몸짓이라는 '기호'가 역학 관계 안에서 지녔던 중요성을 단적으로 드러내준다.

지배/복종의 역학 관계에서는 종속당하는 자와 마찬가지로, 지배자의 위치에 있는 사람은 그 지위에 어울리는 복장이나 몸짓 그리고

28) 『禮記』, 「玉藻」, “君子之飲酒也, 受一爵而色洒如也, 二爵而言言斯, 禮已三爵而油油以退……”

29) 『숙종실록』 권 10, 6년 庚申 10월, “송시열이 아뢰기를: 주상께서 동궁으로 계실 당시 잠시 입시(入侍)한 적이 있으나, 그 후 수년 간 주상의 용안을 뵈지 못했습니다. 원컨대 한번 우러러뵈고 싶습니다. 주상께서 허락하셨다(時烈曰: 上在春宮時, 暫爲入侍, 而其後累年未覲天顏, 願得仰視, 上許之).”

30) 『唐律疏議』卷第1, 「十惡」, 唐 長孫無忌 等 撰(北京: 中華書局, 1983), p. 11.

낮빛을 통하여 권위와 위엄을 내보인다. 이런 점에서, 낮빛·낮빛뿐 아니라 의복과 말투까지 모두가 역학 관계를 드러내주는 사회적 약호 체계라고 할 수 있다. 사회적 약호가 갖는 주요 기능은 수평 관계 안에서의 '교감적 기능 *phatic function*' 과 수직 관계 안에서의 '사회 통제 기능'에 있다. 아랫사람이 윗사람의 눈을 정면으로 바라본다는 지, 임금의 가마에 손가락질을 하는 일은 지배 권력에 대한 '반항'으로 여겨지기 쉽다. 그러나 윗사람은 아랫사람을 정면으로 응시하거나 손가락질할 수 있는 특권을 지닌다. 인간 관계의 맥락을 규정짓는 사회 구조에는 그것을 유지할 수 있도록 도와주는 '미시적 권력 구조'가 존재하고, 이러한 '미시적 권력 구조'는 우리가 무의식적으로 간과하고 지나쳐버리는 일상 생활 속의 사소한 경험 속에 은폐되어 있다. '미시적 권력 구조'가 가장 구체적으로 깃들여 있는 장소는 바로 우리의 '몸'이다.

(군자가) 군대를 통솔하여 전쟁에 임할 때 표정은 용감하고 과단성이 있어야 하며, 그 호령은 엄정해야 하고, 그 안색은 엄숙해야 하고, 그 시선은 맑고 날카로워야 한다.³¹⁾

여기서는 군대를 통솔하는 지휘관으로서 부하들 앞에서 갖추어야 할 낮빛을 이야기하고 있다. 이러한 지위 표시로서의 낮빛에 관한 언급은 거슬러 올라가면 『상서』에서도 발견된다. 『상서』에서는 백성을 다스리는 군왕이 갖추어야 할 조건 다섯 가지를 들면서 그 중 첫번째로 '용모'를 들고 있다.³²⁾ 선조 때 사헌부 장령 정인홍은 추상같이 위엄 있는 '낮빛'을 지녔기 때문에 하급 관리는 물론이고 심지어 시골에 있는 수령들까지도 그를 두려워했다고 울곡(栗谷)은 일기에 적고

31) 『禮記』, 「玉藻」, “……戎容暨暨, 言容詒詒, 色容厲厲, 視容清明.”

32) 『尚書』, 「周書」 「洪範」, “二: 五事, 一曰貌, 二曰言, 三曰視, 四曰聽, 五曰思.”

있다.³³⁾

권력은 명령과 같은 명시적 언어 행위를 통해서만 행사되는 것은 아니며, 복종 역시 명시적인 순종의 언어를 통해서만 수행되는 것은 아니다. 눈빛과 낯빛을 통한 비강제적이고 비명시적인 형태의 지배/복종 관계가 오히려 강제적이고 명시적인 지배/복종 관계보다 더 일상적이고 빈번하다고 할 수 있다.³⁴⁾ 그러나 유가 전통에서 지배자의 낯빛과 복종자의 낯빛을 이야기할 때, 단순히 '물리적 힘'을 염두에 둔 가식적 낯빛을 이야기하는 것은 아니다. 지배자의 지위에 있는 사람은 위엄 있는 낯빛을 내보이기 전에 그 지위에 합당한 '덕(德)'을 내면에 갖추어야 하며, 내면에 '덕'이 충만할 때 저절로 '낯빛'을 통하여 밖으로 내비치게 된다는 것이다. 또한 종속의 지위에 있는 사람도 무조건 아침 떠는 낯빛을 꾸며내서는 안 되며, 진정으로 존경하는 마음이 내면에 갖추어질 때 존경심은 낯빛을 통하여 저절로 드러나게 된다는 것이다. 그러므로 『대학』에서는 "마음이 바르게 된 연후에 몸이 닦이게 된다"³⁵⁾고 하고, 공자는 "아양 떠는 말과 꾸민 낯빛에는 진정한 인(仁)이 드물다"³⁶⁾고 한 것이다. 『예기』에서는 군자의 내면에 쌓인 덕이 낯빛을 통하여 밖으로 드러날 때 백성들은 이를 보고 훈화되어 저절로 숭복하게 된다는 점을 이렇게 적고 있다.

군자가 마음속으로 화락하고 밖으로 드러난 외모가 공순하면, 백성들은 그 낯빛(顏色)을 보고 훈화되어 서로 다투지 않으며, 그 용모를 보고 훈화되어 태만하거나 방탕한 생각을 일으키지 않는다. 그러므로 덕의 빛이 (군자의) 마음속에서 움직이면 백성은 복종하지 않음이 없

33) 李珣, 『石潭日記』(下), 尹絲淳 譯(서울: 삼성미술문화재단, 1983), p. 433.

34) George Homans, *Social Behavior: Its Elementary Forms* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), p. 83. 『육체의 언어학』(서울: 일월서각, 1990), p. 30 참조.

35) 『大學』, "……心正而後修身……"

36) 『論語』, 「學而」, "巧言令色, 鮮矣仁."

으며, (군자가 행위를 통하여) 도리를 밖으로 펼친다면 백성은 순복하여 따르게 된다.³⁷⁾

따라서 군자에게는 거시적 행위뿐 아니라 일상 생활에서의 사소한 눈빛·낯빛·몸짓, 나아가서는 심지어 의복과 말투까지도 모두 '수신(修身)'의 대상이 되며, 또 이러한 몸적 표현은 다른 사람을 훈화하는 수단이 된다. 『예기』에 따르면, 눈빛과 낯빛뿐 아니라 심지어 의복 역시 자신의 정신성을 드러내주는 '의미 작용'이며, 나아가서는 지위를 드러내주는 기호가 된다. 따라서 『유가』에서는 정신성이 결여된 '가식적 꾸밈'으로서의 의복을 경계한다.³⁸⁾ 한 지위에 어울리는 옷을 입었을 때는 반드시 거기에 합당한 덕을 내면에 갖추어야 한다는 것이다. 이러한 '외면'과 '내면'의 일치를 공자는 "표현과 바탕의 일치(文質彬彬)"라는 말로 표현한다.

유가 전통에서의 눈빛·낯빛·몸짓은 권력 관계뿐 아니라 도덕 관계를 나타내주는 복합적 기호 체계이다. 『예기』에서는 공동체 안에서

37) 『禮記』, 「樂記」, “故樂也者, 動於內者也. 禮也者, 動於外者也. 樂極和, 禮極順. 內和而外順, 則民隨其顏色, 而不與爭也; 望其容貌, 而民不生易慢焉. 故德輝動於內, 而民莫不承聽, 理發諸外, 而民莫不承順. 故曰: 致禮樂之道, 舉而錯之, 天下無難矣.”

38) “성인이 행위의 규범을 제정함에 있어서 [……] 예로써 절제하고, 신의로써 사귀고, 낯빛으로 드러내고, 의복으로 훈화하고, 친구로써 서로 격려하여 극에 이르게 한다. [……] 이런 까닭에 군자가 그 (지위에 맞는) ‘옷’을 입었을 때는 ‘낯빛’으로 가다듬어 아름답게 하고, 이미 그 ‘낯빛’이 갖추어지면 군자의 ‘언사’로써 가다듬어 더욱 아름답게 하고, 이미 그 언사를 이룩하였다면 군자의 ‘덕’으로써 충실하게 한다. 그러므로 그 ‘옷’을 입고서 거기에 어울리는 ‘낯빛’이 없음을 부끄럽게 여기고, 그 ‘낯빛’이 의정함에 거기에 어울리는 ‘언사’가 없음을 부끄럽게 여기고, 그 ‘언사’가 있음에 거기에 어울리는 ‘덕’이 없음을 부끄러워하고, 그 ‘덕’이 있음에 거기에 어울리는 ‘행위’가 없음을 부끄러워한다”(『禮記』, 「表記」, “是故聖人之制行也 [……] 禮以節之, 信以結之, 容貌以文之, 衣服以移之, 朋友以極之 [……] 是故君子服其服則文以君子之容, 有其容則文以君子之辭, 遂其辭則實以君子之德. 是故, 君子恥服其服而無其容, 恥其有容而無其辭, 恥有其辭而無其德, 恥有其德而無其行”).

전개되는 다양한 도덕적 상황에서 개인들은 어떻게 각 상황에 적합한 눈빛·낯빛·몸짓으로 처신해야 하는지 예시하고 있다. 『예기』에서는 자식으로서 부모의 거상(居喪) 중에 지녀야 할 낯빛, 지휘관으로서 부하들 앞에서 지녀야 할 낯빛, 부모에게 간언할 때의 낯빛, 부모·시부모 앞에서 아들·며느리가 지녀야 할 낯빛…… 등 수많은 상황에서 표출해내야 하는 다양한 ‘낯빛’에 대하여 이렇게 적고 있다.

거상중의 용모는 슬픔에 지쳐 축 처진 듯하게 하고, 낯빛은 걱정 때문에 힘이 빠진 듯 하게 하고, 시선은 놀라고 당황하여 침침한 듯하게 하고, 말소리는 슬픔에 겨워 들릴 듯 말듯하게 한다.³⁹⁾

상(喪)에 임했을 때는 반드시 슬퍼하는 낯빛이 있어야 하고, 상여 줄을 잡았을 때는 웃지 않는다. 음악에 임해서는 탄식하지 않아야 하고, 갑옷과 투구를 입었을 때는 반드시 침범할 수 없는 기색이 있어야 한다. 그러므로 군자는 다른 사람을 대할 때 낯빛을 잃지 않도록 경계해야 하는 것이다.⁴⁰⁾

만약 부모에게 과실이 있으면 기운을 죽이고 낯빛을 부드럽게 하여 간한다. 만약 간언이 받아들여지지 않았을 때는 공경심과 효성을 일컫, 부모님의 기분이 나아질 때를 기다려 다시 간한다.⁴¹⁾

이렇게 각 상황에 적합한 ‘동작 기호’를 ‘몸’에 익숙하게 체현하여 드러낼 때, 그 낯빛은 더 이상 의도적인 ‘행위 Handlung’가 아니라

39) 『禮記』, 「玉藻」, “喪容皀皀, 色若頽頽, 視容瞿瞿梅梅, 言容訥訥.”

40) 『禮記』, 「曲禮」上, “臨喪則必有哀色, 執紼不笑, 臨樂不歎, 介冑則有不可犯之色, 故君子戒慎不失色於人.”

41) 『禮記』, 「內則」, “父母有過, 下氣怡色柔聲以諫, 諫若不入, 起敬起孝, 悅則復諫.”

저절로 드러난 ‘표현 *Ausdruck*’ 처럼 자연스럽게 된다. 즉 인공 기호 *artificial signs*가 자연 기호 *natural signs*처럼 체화(體化)되고 관습화 되는 일을 말한다. 이렇게 각 상황에 적합한 감정을 내면적으로 ‘느끼는 일’과 외면적으로 ‘드러내는 일’이 하나가 될 때, 그리고 자발적인 ‘행위’가 비자발적인 ‘표현’ 처럼 자연스럽게 될 때, 우리는 그것을 ‘자연 기호화된 인공 기호’라고 부를 수 있을 것이다. 공자가 인생의 최후 경지로 말한 “예술적 경지에서 노닌다(游於藝)”라는 말은 이러한 경지를 말한 것일 것이다.

유가 윤리의 궁극 경지는 행위를 ‘규칙’에 맞게 재단해내는 일이 아니라, ‘몸’을 통하여 타인의 모범이 될 수 있는 ‘전범’을 자연스럽게 드러내는 경지이다. 기호의 관습화에 의해 문화는 생겨난다. 관습화와 체화가 잘 되어 있을수록 기호의 사용은 무의식적인 수준에서 물 흐르듯 자연스럽게 일어난다. 감정(의지)의 표출이 더 이상 의도적으로 드러내는 ‘행위’가 아니라 저절로 내비치는 ‘표현’ 처럼 되기 위해서는, 수많은 수양을 통한 감정의 체현이 요청된다. 따라서, 내면의 정심(正心)과 성의(誠意)는 물론이고, 일상 생활에서의 눈빛과 낮빛, 걸음걸이나 손의 모양, 심지어 숨쉬는 모양까지 모두가 유가적 ‘수신(修身)’의 대상이 된다.

군자의 낮빛은 여유 있고 침착하게 하여야 한다. 존경하는 이를 뵈 때는 삼가고 공손하게 해야 한다. 군자의 걷는 모양은 묵직하게, 손의 모양은 공손하게, 눈의 시선은 단정하게, 입의 모양은 함부로 말하지 않으려는 듯하게, 말소리는 나직하게, 머리 모양은 곧게, 숨은 들리지 않는 듯하게, 선 모양은 덕이 충만한 듯하게, 낮빛은 엄숙하게 하고, 앉을 때는 시(尸)처럼 바로 앉는다.⁴²⁾

42) 『禮記』, 「玉藻」, “君子之容舒遲, 見所尊者齊遯, 足容重, 手容恭, 目容端, 口容止, 聲容靜, 頭容直, 氣容肅, 立容德, 色容莊, 坐如尸.”

『예기』에 나오는 이러한 아홉 가지 몸적 표현은 '구용(九容)'이라고 불리며, 유가 전통에서 두고두고 '수신'의 지침이 되어왔다.⁴³⁾ 현대인들이 스킨 케어나 보디 빌딩과 같은 '살덩어리 가꾸기'에 치중한다면, 유학자들은 정신(감정·의지)과 육체의 통합체로서의 '몸 가꾸기'에 치중해온 것이다.

6. 도가의 유가적 '낮빛' 비판

도가는 유가적 눈빛·낮빛·몸짓에 대하여 곱지 않은 눈길을 보낸다. 도가의 관점에서 본다면, 유가의 '수신'을 통하여 다듬어진 '예(禮)'에 맞는 눈빛·낮빛·몸짓은 인간이 다른 동물과 함께 공유하는 자연스런 감정의 표출이 아니라, 인간 스스로가 만들어낸 문화적 무대 위에서의 연출로 여겨지기 때문이다.

장자의 관점에서 볼 때, 유가적 낮빛은 문화적 필요에 의해 만들어진 '인위적 약호 체계'로서, 이러한 낮빛을 자연스럽고 자명하게 여기는 일은 '위장된 자연성'이나 '위장된 자명성'에 불과하다고 본다. 장자의 관점에서 유가의 '낮빛'이 문제시되는 이유는 그것이 하나의 이데올로기임에도 불구하고 이데올로기로서 이해되기를 거부한 채 마치 자연적이고 자명한 진리인 양 스스로를 드러내기 때문이다. 이런 점에서 장자의 유가적 낮빛 비판은 롤랑 바르트 Roland Barthes의 '신화 비판'과 같은 의미를 지닌다. 바르트의 문제 의식은 부르주아 의식이 교묘하게 은폐되는 방식이 지닌 '가짜 자명성' 혹은 '조작된 자연'의 기만성을 폭로하는 데 있다. 바르트와 마찬가지로 장자의 문제 의식은 일상화된 '속견 doxa'과 '스테레오타입'에 대해 예리한 반

43) 『朱子語類』 卷 12, 「守持」 편 참조.

성을 가하는 ‘비판의 기호학’이라고 할 수 있다. 장자는 ‘덕’이라는 이름으로 ‘과잉 코드화 overcoding’ 된 유가적 낯빛의 허구성을 마치 연극 배우의 표정을 분석하듯 미시적으로 분석·비판하고 있는 것이다. 장자의 기호학은 ‘유가적 관점’에 대한 대항 담론으로서 의미를 지니며, ‘상투화된 코드’와 ‘위장된 코드’에 대한 비판으로서의 기호학이다. 장자가 전개하는 ‘비판의 기호학’의 가치는 항상 깨어 있는 의식으로 일상적 의미에 대해 성찰하고 비판하도록 우리를 일깨워 주는 데 있다. 다음 우화에서 장자는, 사성기(士成綺)라는 유가적 인물과 노자(老子)라는 도가적 인물의 가상적 대화를 설정하여 유가적 낯빛을 비웃는다.

사성기가 노자에게 공손하게 가르침을 청했다. “저는 어떻게 몸을 닦으면(修身) 좋겠습니까?” 노자가 말하기를, “당신의 낯빛은 단정하며 위압적이고, 눈빛은 곧바르며, 이마는 번듯하게 솟았고, 입은 유창하게 생겼고, 당신의 품채는 위엄이 있어서 마치 달아나려는 말을 매어놓은 상이오. 행동으로 옮기면 민첩하고, 마음이 발동하면 기민하며, 눈으로 살피면 너무 자세하며, 지혜와 기교가 오만하게 드러나보이는구려. 무릇 이런 것들은 모두 믿을 만한 것이 못 되오…….”⁴⁴⁾

장자는 수신을 통해 다듬어진 유가적 낯빛은 권력 구도 안에서의 권위적 가면에 불과하다고 보는 것이다. 장자는 유가의 ‘수신(修身)’을 통하여 도달한 근엄하고 문채(文彩)나는 몸 대신, 수많은 꺾추·불구자·추남 들을 동원하여 ‘비틀림 속의 곧음’ ‘추함 속에 깃들인 아름다움’ ‘고통 속에 깃들인 자유’를 낱낱이 들춰보인다.⁴⁵⁾ 장자가

44) 『莊子』, 「天道」, “修身若何? 老子曰: 而容崖然, 而目衡然, 而頰頰然, 而口闔然, 而狀義然, 似繫馬而止也. 動而持, 發而機, 察而審, 知巧而親於褻. 凡以爲不信……”

45) 장자와 마찬가지로 칸트 역시, 정상적이고 규칙적인 인체의 모습은 정신이 결핍된 지극히 평범한 인간을 보여주는 데 불과하지만, 왜곡되고 추한 모습에서 인간

자유로운 사람으로 묘사하는 우사(右師)는 한쪽 발이 잘린 절뚝발이이고,⁴⁶⁾ 장자가 자연 생명을 다 누린 사람으로 예찬하는 지리소(支離疏)는 꼽추이며,⁴⁷⁾ 장자가 세속을 초월한 사람으로 칭찬하는 애태타(哀骀它)는 지독히 못생긴 추남이고,⁴⁸⁾ 장자가 인간세의 질곡에서 해방되어 자유로운 사람이라고 극찬하는 자여(子輿)는 몸뚱이가 뒤틀려 턱이 배꼽 밑에 처박히고 어깨는 머리 위로 솟은 불구자이다.⁴⁹⁾

장자의 관점에서 볼 때, 유가가 다양한 사회 관계 속에서 드러내도록 요구하는 몸적 표현들은 그저 '차이의 체계 *system of difference*' 일 뿐, 여기에 어떤 고정된 의미가 담겨 있는 것은 아니다. 장자에 있어서 '몸'은 내면의 '덕'과 일정한 관계를 가지지 않는다. '몸'은 다만 사회적 약호 체계에 따라 관습적으로 코드화되고 독해될 뿐, '몸'이 진실로 한 사람의 내면을 있는 그대로 반영해주지 않는다고 보는 것이다. 장자는 다음 우화에서 열자(列子)와 그의 스승인 백혼무인(伯昏瞀人)의 가상적 대화를 통하여, '수신'에 의하여 도달한 유가의 근엄한 '몸'을 기롱한다.

열자는 제나라 왕을 만나기 위하여 길을 떠났다가 생각을 바꿔 돌아오던 중, 그의 스승인 백혼무인과 마주치게 되었다.

“어찌 된 일이나? 어째서 되돌아오느냐?”

“네, 실은 두려워서……”

의 정신성이 절실하게 드러난다고 말한다. 많은 예술 작품에서 우리는 실제로 이러한 증거를 발견할 수 있다. 구부정한 자세로 고통스러워하는 미켈란젤로의 “노예,” 구부리고 앉아 고개를 숙이고 있는 로댕의 “생각하는 사람”에서 우리는 한 ‘몸’에 드러난 강렬한 정신성을 엿볼 수 있다. 미와 마사시(三輪正), 『身體の哲學』(日本: 行路社, 1989), 서동은 역, 『몸의 철학』(서울: 도서출판 해와 달, 1993), p. 230 참조.

46) 『莊子』, 「養生主」.

47) 『莊子』, 「人間世」.

48) 『莊子』, 「德充符」.

49) 『莊子』, 「大宗師」.

“무엇이 두려웠단 말인가?”

“여행 도중 밥집에서 밥을 먹는데 열 집이면 다섯 집에서는 항상 주인이 다른 손님을 제쳐놓고 저의 주문부터 받으려는 것이었습니다……”

“그래. 하지만 그것이 어째서 두려웠다는 것이지?”

“아마 제가 마음속의 ‘성실함(誠)’을 완전히 벗어버리지 못하였기 때문에 얼굴과 몸으로 광채를 발하여, 보는 사람을 압도하고 주인으로 하여금 먼저 온 노인네를 무시하고 저를 먼저 접대하도록 하였으니, 이것이 근심거리를 불러일으킨 것입니다.”⁵⁰⁾

열자와 백혼무인의 대화를 통하여 장자는 “안으로 성실하면 밖으로 드러난다”는 유가적 신념을 정면으로 배치하고 있다. 유가의 ‘덕’이란 지배자의 위장술이고, 유가의 ‘낮빛’이란 권위의 가면이라는 것이 장자의 생각인 것 같다. 장자는 “안으로 성실하면 밖으로 드러난다”는 유가적 신념과 정반대로 “덕은 밖으로 드러나지 않는다(德不形)”고 주장한다.

“덕은 밖으로 드러나지 않는다”는 말은 무슨 뜻입니까? 대답하기를, ‘평평함(平)’이란 물이 흐르지 않고 멈추어 있는 극치이다. (지극히 평평하기 때문에) 표준으로 삼을 수 있는 것이다. 이는 안으로 간직되되 밖으로 출렁이지 않는 상태이다. 덕이란 ‘화(和)’를 이루는 수양이다. 그러므로 덕이 밖으로 드러나지 않으면 만물은 (그에게서) 떠나지 못한다.⁵¹⁾

장자에 의하면 진실한 덕은 내면에 있는 것이지 밖으로 드러난 것

50) 『莊子』, 「列禦寇」.

51) 『莊子』, 「德充符」. “何謂德不形? 曰: 平者, 水停之盛也. 其可以爲法也, 內保之而外不瀟也. 德者, 成和之修也. 德不形者, 物不能離也.”

이 아니다. 마치 고요한 물 속에 지극한 평평함이 담겨 있듯, 꾸미지 않은 담담한 낮빛에 진정한 덕(德)이 숨겨져 있다고 보는 것이다. 장자와 마찬가지로 노자 역시 꾸미지 않은 낮빛을 예찬한다. “홀륭한 장사꾼은 물건을 깊숙이 감추어 언뜻 보면 점포가 텅 빈 것 같고, 진정한 군자는 성대한 덕을 지니고 있으나 외모는 마치 모자라는 것처럼 보인다.”⁵²⁾

장자의 철학은 자유의 철학이다. 장자는 인위적인 문화의 틀에서 벗어나 나비처럼 자유롭게 대자연을 훨훨 날고 싶어한다.⁵³⁾ 장자는 인간 세상에서 철저하게 ‘이화(異化)’하여 ‘자아 self’를 자연 속에 용해시키려고 한다. 장자가 궁극의 목표로 삼고 있는 “엷매임에서 풀려남(縣解)”⁵⁴⁾이란 바로 이러한 ‘무자아 no-self’의 경지에 도달하는 것이다.

장자의 ‘자유 의 철학’과 대조적으로 유학은 ‘공동체의 철학’이다. 인간세를 떠나 대자연으로 비상하려는 장자의 ‘이화’의 날갯짓과 달리, 유가는 문화 세계 안으로의 ‘동화(同化)’를 지향한다. 유가적 공동체의 구성원들은 상황에 적합한 감정을 몸으로 체현하여 공동체의 다른 구성원들 앞에서 예절바른 낮빛과 몸짓으로 자신을 드러내야 한다. ‘예(禮)’라는 공동체의 질서에 동화하기 위해서는 개인의 감정과 욕망에 대한 끝없는 절제와 극기가 요구된다. 장자의 관점에서 볼 때, 이것은 자유에 대한 억압이며 자연에 대한 왜곡이다.

그러나, 사실 유가에서는 장자가 비판하는 것처럼 ‘가식적 낮빛’과 ‘기만적 동화’를 이야기하지는 않았다. “아침하는 낮빛과 꾸며낸 낮빛에는 인(仁)이 드물다”고 한 공자의 말처럼, 유가는 가식적 낮빛과

52) 『史記』, 「老子韓非列傳」, “良賈深藏若虛, 君子盛德若愚.” 해강(稽康)도 노자와 비슷하게, 진정한 덕은 꾸미지 않은 낮빛 속에 담겨 있다고 본다. “良賈深藏, 外形若虛, 君子盛德, 容貌若不足”(『稽中散集』, 「高士傳」).

53) 『莊子』, 「養生主」에 나오는 ‘胡蝶夢’ 이야기.

54) 『莊子』, 「大宗師」.

기만적 동화에 대해 장자 못지않게 비판적이었다. 유가에서는 겉으로 꾸며낸 가식적 낮빛 대신 내면의 충실을 먼저 내세운다. 『중용』에서는 ‘밖으로 드러남’의 전제 조건으로 ‘안으로 성실함’을 이야기하고,⁵⁵⁾ 『대학』에서는 제가·치국·평천하의 전제 조건으로 정심·성 의·치지·격물을 내세우고 있다. 이렇게 ‘안’과 ‘밖’을 이어주는 매개 고리가 바로 ‘몸(身)’인 셈이다. 유가에서는 “내면[質]과 외면[文]이 고루 빛나는 상태(文質彬彬)”에 이르는 공부를 ‘수신’으로 여겼으며, 가식적 낮빛과 기만적 동화에 대해서는 장자 못지않게 비판적이었다. 이런 점에서 볼 때, 기만적 낮빛에 대한 장자의 지적은 말류(末流) 유자(儒者)에 대한 비판은 될지언정 유가 그 자체에 대한 비판은 아니라고 생각된다. 가식적 낮빛과 기만적 동화를 비판하는 점에 있어서는 유가는 오히려 장자와 같은 입장에서 있다고 해도 과언이 아닐 것이다.

7. 눈빛 · 낮빛 · 몸짓과 ‘지인’

전통 사회에서 “덕 있는 사람을 어떻게 알 것인가?” 하는 ‘지인(知人)’의 문제는 단순한 도덕적 관심사가 아니라, 현실 정치 즉 관직 임용과 인사 행정에 있어서 대단히 중요한 문제 중의 하나였다. 『상서』에서는 “사람을 잘 아는 자는 ‘밝다(哲)’”. 밝은 자만이 능히 사람을 관직에 안배할 수 있다”고 하여 사람 파악하는 능력의 중요성을 적고 있다.⁵⁶⁾ 공자도 ‘지혜(智)’가 무엇인지 물어보는 번지(樊遲)에게 “사람을 잘 아는 능력”이라고 대답한다.⁵⁷⁾ 공자는 또 “남이 자기를 알아주지 못하는 것을 걱정하지 말고, 자기가 남을 알지 못하는 것을 근

55) 『中庸』, “……誠則形……”; 『大學』, “……誠於中, 形於外……”

56) 『尙書』, 「皋陶謨」, “知人則哲, 能官人.”

57) 『史記』, 「仲尼弟子列傳」, “樊遲問仁, 子曰: 愛人. 問智, 曰: 知人.”

심하라"고 말한다.⁵⁸⁾ 이러한 구절들은 '사람에 의한 통치(人治)' 또는 '덕에 의한 통치(德治)'의 전통에서 '지인'의 문제가 얼마나 중요하게 여겨졌는지 시사해주는 단편적인 예들이다.

그러나 사람을 어떻게 알 수 있는가? 맹자의 말처럼 눈동자가 맑은 사람은 속마음도 바르다고 여겨야 하는가? 하지만, 속마음이 바르지만 눈빛이 흐린 사람은, 속마음이 바르지 않지만 눈빛은 맑은 사람과 어떻게 구별될 수 있는가? 과연 우리는 흐린 눈빛을 가진 사람은 속마음도 흐리다고 여기고, 맑은 눈빛을 가진 사람은 속마음도 맑다고 여겨야 하는가?

옛날 중국의 비취 상인들은 고객의 속마음을 살피기 위해 귀부인들의 눈동자를 유심히 관찰하곤 했다.⁵⁹⁾ 또한 거짓말 탐지기를 발명하기 이전의 범죄학에서는 피의자의 속마음을 탐지하기 위하여 '눈빛'을 관찰하기도 했다. 『주례』에서는 피의자를 심문하는 다섯 가지 방법으로, "하는 말을 들어보고(辭聽)" "낮빛을 살피고(色聽)" "숨쉬는 모양을 살피고(氣聽)" "무슨 말을 귀담아듣는지 관찰하고(耳聽)" "눈빛을 살핀다(目聽)"라고 적고 있다.⁶⁰⁾ 명(明)의 혜제(惠帝)는 그가 아직 제위에 오르기 전에 태손(太孫)으로 있을 당시, 절도 혐의로 잡혀온 혐의자 여섯 명의 눈동자를 관찰하고, 그 중 한 명은 절도범이 아니라고 단언한 적이 있다. 심문 결과, 과연 혜제의 지적처럼 그 사람은 절도 혐의가 없는 것으로 밝혀진 일이 있다.⁶¹⁾

그러나 감성적 직관에 의한 타인의 감정 이해에는 분명히 한계가

58) 『論語』, 「學而」, "不患人之不知己, 患不知人也."

59) Desmond Morris, *Man Watching* (Grafton, 1978), 과학시대 역(서울: 도서출판 까치, 1994), p. 286.

60) 『周禮』, 「秋官」, "以五聲聽獄訟, 求民情. 一曰辭聽, 二曰色聽, 三曰氣聽, 四曰耳聽, 五曰目聽."

61) 『明會典』 卷 65, 「詳獄考」, "明惠帝爲太孫時, 遇者獲盜七, 太孫目之, 言於帝曰: 六人皆盜, 其一非是. 訊之果然, 帝問何以知之. 對曰: 周禮聽獄, 色聽爲上. 此人眸子瞭然, 顧視端詳, 必非盜也. 帝曰: 治獄貴通經, 信然."

뒤따른다. 인간은 자신의 순수한 감정을 은폐하거나 위장할 수도 있으며, 또 타인의 감정을 대하는 사람이 편견이나 선입견을 가질 수도 있기 때문이다. 공자도 한때는 사람을 평가함에 있어서 편견에 사로잡혔던 적이 있다. 즉 관상학적인 '상모(狀貌)'와 내면의 '표현'으로서의 '낮빛'을 혼동한 일이 바로 그것이다. 『사기』, 「중니제자열전」에 따르면, 공자는 자기를 스승으로 모시려는 담대멸명(澹臺滅明)의 얼굴이 추한 것을 보고 그를 탐탁지 않게 생각했다. 그러나 담대멸명이 공부를 마치면 물러나서 열심히 덕을 닦을 뿐 아니라 그의 행실이 모두 사리에 맞으며, 졸업 후에는 그를 사모하여 따르는 제자가 삼백 인이나 되고, 그의 덕망이 제후들 사이에 널리 회자되자, 자신의 잘못된 인물 평가에 대하여 후회하면서, "내가 용모를 보고 사람을 취했다가 자우(子羽: 담대멸명의 字)에게서 실수를 했구나!"라고 고백한다.⁶²⁾

공자의 이러한 고백은, 선천적으로 부여받은 고정적인 '신체의 모습(狀貌)'을 보고 사람을 평가해서는 안 되며, '내면의 표현'으로서의 '낮빛'을 통해서 한 사람의 감정과 의지를 직관해야 한다는 것이다. 이런 의미에서 유가의 '지인(知人)'은 관상술가의 '상인술(相人術)'과 명확하게 구별된다. 관상학은 선천적으로 타고난 인간의 고정적인 형모(形貌)에서 그 사람의 부귀(富貴)와 천달(顯達)을 점치려 하지만, 유가에서는 살아 움직이는 눈빛과 낮빛, 즉 '몸적 표현'을 통하여 그 사람의 내면성(덕성·감정·의지)을 읽으려고 한다.

그러나 한 사람이 그의 낮빛을 은폐하거나 위장할 경우, 과연 우리는 어떻게 그의 속마음을 알아낼 수 있는 것일까? 공자는 겉으로 드러난 낮빛과 내면의 덕이 일치하지 않는 경우도 있다는 점을 인정한다.⁶³⁾ 따라서 공자에 의하면, 한 사람의 내면을 이해하는 일은 눈빛과

62) 『史記』, 「仲尼弟子列傳」.

63) "(낮빛은) 빼어나되 (속마음이) 실하지 못한 자가 있다" (『論語』, 「子罕」, "秀而不實者, 有矣夫"); "낮빛이 엄하되 속마음은 물러터진 사람은 소인에 비할 수 있으

낮빛과 같은 미시적 ‘동작 기호’에 대한 일회적 직관만으로는 충전(充全)하지 않으며, 거시적 행위에 대한 지속적이고 반성적인 체험까지 병행되어야 한다. “사람을 관찰함에 있어 그가 하는 행위를 보고, 그의 의도를 보며, 그의 욕망을 살핀다면, 그의 사람됨을 어찌 숨길 수 있으리오? 어찌 숨길 수 있으리오?”⁶⁴⁾

유가 전통에서 ‘사람 알기(知人)’의 조건들은 다음과 같은 몇 가지로 요약될 수 있다. 1) 한 사람의 감정과 의지(혹은 덕성과 인격)가 타인에게 이해될 수 있기 위해서는, 그의 감정과 의지가 ‘몸’을 통하여 밖으로 표현되어야 한다. 2) 표현하는 사람이나 그 표현을 읽는 사람 모두가 진실해야 한다. 3) 성향에 대한 지속적이고 반성적인 체험이 요구되며, 자아 정체성이 불안정한 사람 그리고 자신의 감정과 의지를 은폐하거나 가장하는 사람은 파악하기 어렵다. 4) 감성적 직관능력(智·哲)이 탁월해야 타인의 감정과 의지를 잘 읽을 수 있다.⁶⁵⁾

한 사람의 감정과 의지를 낮빛이나 몸짓으로 드러내는 일을 ‘약호역기 encoding’라고 한다면, 이러한 낮빛이나 몸짓을 보고 상대방의 의도나 감정을 읽어내는 일은 ‘약호풀기 decoding’라고 할 수 있다.

니, 이러한 사람은 마치 개구멍을 뚫고 도둑질하는 사람과 같다”(『論語』, 「陽貨」, “色厲內荏, 讒諸小人, 其猶穿窬之盜也與!”).

64) 『論語』, 「爲政」, “視其所以, 觀其所由, 察其所安, 人焉廋哉? 人焉廋哉?”

65) 유가의 지인에 대한 조건과 비슷하게, 데이비드 노턴 David Norton은 사람을 알기 위한 조건으로 다음과 같은 몇 가지 조건을 들고 있다. i) 다른 사람을 알려는 사람이나 그 대상이 되는 사람이 모두가 ‘진실’한 경우, 사람 알기는 일반적으로 가능하다. ii) 상대방이 자신을 알도록 하기 위해서는 ‘표현’을 통해서 자신을 드러낼 수 있어야 한다. iii) ‘자아 정체성’이 불안정한 사람은 알기가 어렵다. iv) 사람을 알기 위해서는 모종의 기술이 요구되며, 이러한 기술은 만약 성품에 관한 ‘유형학 typology’이 정립된다면 더욱 손쉬워질 것이다. 갈렌 Galen이나 셸던 Sheldon, 그리고 융 Carl Jung은 이러한 ‘성품학’의 범주를 확립하려고 시도했던 사람들이며, 존 스튜어트 밀 J. S. Mill은 인간의 성격에 관한 과학으로 ‘품성학 ethology’을 발전시킬 것을 제안한 바 있다. David Norton, *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*(Princeton: Princeton University Press, 1976), pp. 271~73 참조.

유가의 '수신'이 '약호 엮기'에 해당한다면, '지인'은 '약호 풀기'에 해당한다고 할 수 있다. 기호가 지닌 한 특징은 거짓말을 가능하게 한다는 점에 있다.⁶⁶⁾ 에코에 의하면, "기호학은 원칙상 거짓말을 하기 위해 쓰이는 모든 것을 연구하는 학문이다. 만약 어떤 것이 거짓말을 하는 데 쓰일 수 없는 것이라면, 그것은 진실을 말하는 데도 쓰일 수 없으며, 말조차 할 수가 없는 것이다."⁶⁷⁾ 거짓말은 '약호 엮기'나 '약호 풀기' 모든 과정에서 다 일어날 수 있다. 따라서 유가에서는 '약호 엮는 사람'과 '약호 푸는 사람' 모두의 진실성과 직관 능력을 '지인'의 전제 조건으로 들고 있는 것이다.

동양의 지적 전통에서는 사람의 성격과 인품을 파악하기 위한 '기술'과 '범주'를 체계적으로 정립하려는 많은 시도들이 있었지만,⁶⁸⁾ 유가는 이러한 측면에 별로 관심을 기울이지 않았다. 유가는 '성격학 *characterology*'을 체계적으로 정립하려는 시도보다는, '어떻게 하면 진실한 성격의 소유자가 될 수 있는가?'라는 근본적 문제에 더욱 심혈을 기울였기 때문이다. 이러한 노력의 밑바탕에는 진실한 덕이 내

66) Umberto Eco, "Looking for a Logic of Culture," in T. Sebeok ed., *Tell-Tale Sign* (Lisse, Netherlands: The Peter de Ridder Press, 1975), pp. 9~17.

67) Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), p. 7.

68) 중국의 지적 전통에서, 성격 파악을 위한 실용적 기준과 범주를 제시한 경우는, 『대대예기(大戴禮記)』, 『문왕관인(文王官人)』 편과 『일주서(逸周書)』, 『관인(官人)』 편에 나오는 '육징(六徵)', 『육도(六韜)』, 『선장(選將)』 편에 나오는 '팔징(八徵)', 『여씨춘추(呂氏春秋)』, 『논인(論人)』 편에 나오는 '팔관(八觀)·육험(六驗)·육척(六戚)·사은(四隱)' 등을 들 수 있다. 중국에서 '성격학'이라는 분야에서 최초이자 마지막으로 체계적 이론을 정립한 사람은 위(魏)의 유소(劉劭)로서, 그는 『인물지(人物志)』라는 저작을 통하여, 성격 형성의 과정과 성격 분류법, 그리고 각 성격들의 장점과 단점, 각 성격에 적합한 직업, 성격을 파악하는 방법으로서 팔관(八觀)·칠류(七繆)·구징(九徵) 등을 일목요연하게 서술하고 있다. 이러한 분야의 주제는 현대에 들어 도덕심리학·성격심리학·생리심리학·사회심리학 등의 분과 영역에서 실험과 관찰을 통하여 주로 '행동주의적'인 방법의 의해 연구가 주도되고 있는 듯이 보인다.

면에 쌓이면 구태여 드러내려 하지 않아도 저절로 드러나게 되고, 구태여 남에게 알리려 하지 않아도 저절로 알려지게 된다는 신념이 깔려 있다.

또한 이러한 신념의 저변에는 정신과 육체가 서로 분리될 수 없는 한 가지 것이라는 생활 세계적 체험이 바탕에 깔려 있다. 육체와 정신의 통합체로서의 '몸'이라는 대전제 아래 유가적 '수신(修身)'은 비로소 가능하게 되는 것이다.⁶⁹⁾ 즉 몸가짐을 정제·엄숙함으로써 마음(감정과 의지)도 전일하게 되고, 또 마음을 전일하게 유지함으로써 용모나 의표도 단정하게 드러나게 된다는 것이다. 『이조실록』의 「졸기(卒記)」에서는 죽은 명인들의 인물평을 기록하면서 빈번하게 그들의 '용모'와 '풍채'까지 더불어 묘사하고 있다. 즉 한 인물을 평가할 때, 그가 생전에 행했던 거시적 행위뿐 아니라 일상 생활에서의 낮빛과 몸짓까지 함께 살펴보아야 그의 인품과 자질 그리고 의지와 덕성에 대하여 더욱 정확하게 알 수 있다는 의미일 것이다.

8. 잃어버린 '눈빛 · 낮빛 · 몸짓' 을 찾아서

위에서 우리는 눈빛 · 낮빛 · 몸짓과 같은 몸적 표현이 유가 전통에서 차지하는 의미를 살펴보았다. 유가적 생활 세계에서 육체와 분리될 수 있는 정신이란 존재하지 않는다. '나'는 곧 정신과 육체의 통합체로서의 '몸[身]'이다. 공동체의 상호 주관적 시선에 드러난 '몸'을 통하여 '나'는 밖으로 드러나고 공동체의 구성원들에게 읽혀지게 된다. 따라서 눈빛과 낮빛은 곧 한 사람의 정신성(기의)이 밖으로 드러난 것(기표)이다. 이런 의미에서 유가 전통의 '몸'은 자아와 세계

69) 비슷한 의미에서, 조선조의 실학자 최한기는 몸과 마음에 고루 삼투하여 '정신성'과 '몸성'을 동시에 드러내는 기(氣)를 '신기(神氣)'라고 명명한다(崔漢綺, 『人政』).

와의 '교통 방식' 이기도 하다. 유가 전통에서 눈빛과 낮빛, 그리고 몸짓과 옷차림은 일상 생활의 다양한 문맥 안에서 상황에 적합하게 절제된 모습으로 표현되어져야 한다. '수신' 을 통하여 표현된 눈빛과 낮빛은 한 사람의 내면을 드러내주는 지표가 된다. 눈빛과 낮빛을 통하여 우리는 우리의 감정과 의지를 드러내기도 하고, 또 상대방의 감정과 의지를 체험하기도 하면서, 더불어 '소속된 삶' 을 일구어나간다. 이런 점에서 유가는 철저하게 '소속된 삶' 을 지향하는 공동체의 철학이다.

전통 사회에서 지향해온 '소속된 삶' 은 자유주의의 범람과 더불어 이제는 과거의 영육을 뒤로한 채 박물관의 창고 속에 고색창연한 유물로 등록되었다. 몰락한 공동체를 뒤덮는 세속화되고 물신화된 자유의 물결 속에서 '낮빛' 은 왜곡된 모습으로 뒤틀려 우리의 눈앞에 드러난다. 주위를 아랑곳하지 않는 농도 짙은 몸짓, 절제되지 않고 거칠 것 없는 감정 표현, 호전적이고 경계 어린 혹은 냉담하거나 무관심한 눈빛 — 이러한 눈빛들은 자신을 바라보는 주위의 시선을 공동체 구성원의 상호 주관적인 시선으로 여기는 것이 아니라 낯선 침입자로 인식하는 '이화(異化)' 의 눈빛이다. 유가에서 경계하고자 했던 것은 바로 이러한 왜곡된 '이화' 는 아니었는지? 그러나 우리는 이러한 몸짓의 방종함과 무례함을 탓하지 않는다. 왜냐하면 개인의 낮빛과 몸짓은 의무나 금지의 대상이 아니라 자유 재량의 영역에 속하며, 이러한 영역에 관한 논의는 개인의 자유와 권리에 대한 침해이기 때문이다.

모든 가치가 일률적으로 화폐 가치로 환산되는 자본주의의 문화에서 '낮빛' 은 더 이상 한 사람의 진실한 내면의 표현이 아니라 사회적 지위와 부를 드러내주는 지표가 된다. 미인 대회에서의 조작된 낮빛 (이미지 메이킹), 권 자와 가진 자의 능름한 낮빛, 그리고 부를 과시하기 위한 치장과 의복 — 이러한 낮빛 · 몸짓 · 의복 들은 장자가 공자와 더불어 지탄했던 진실성이 결여된 '가면' 들이다. 그러나 우리는

이러한 낯빛의 기만성을 인식하면서도 그 진실성에 대해서 더 이상 캐묻지 않는다. 왜냐하면 자본주의 사회에서 더 많이 가진다는 것은 더 좋은 일이며, 가진 것의 표현은 윤리적 고려의 대상이 아니라 사적인 취미 판단의 영역에 속하기 때문이다.

상업주의에 편승한 기술 문명의 덕택으로 우리는 가족과 친구로부터 해방되었다. 아내와 남편은 직접 눈을 마주치는 대신 텔레비전에 등장하는 스타의 눈빛을 매개로 공감대를 유지해나가고, 아이들은 숙제를 끝마치기 무섭게 오락기 앞에서 팩맨이나 베이버와 같은 우주의 악인을 대상으로 전쟁을 치른다. 친구들은 더 이상 골치 아프게 얼굴을 맞대고 시(詩)와 인생을 논할 필요도 없이, 록 카페나 뮤직 비디오 레스토랑에서 영상 속의 뉴 키즈를 따라 춤추고 노래하기만 하면 된다. 소녀들은 더 이상 갈망하는 눈빛과 억제하는 몸짓 사이에서 고민할 필요가 없이, 상대방이 걸친 옷의 브랜드와 차종만 보고서 살덩어리를 내맡기면 된다. 그러나 우리는 더 이상 가족과 친구 그리고 연인에게서 실종된 눈빛과 낯빛을 갈구하지 않는다. 왜냐하면 보편적이고 절대적인 행위의 '규칙'만이 우리를 합리적이고 이성적인 길로 인도해줄 수 있을 뿐, 눈빛·낯빛 혹은 '감정'과 '성품'에 관한 이야기는 옛 노인네들이 남긴 진부하고 통속적인 훈계에 불과하기 때문이다.

파편화되고 표류하는 자아, 왜곡되고 뒤틀린 자유, 전도되고 식화된 이성, 그리고 날로 팽배하는 상업주의와 물신주의의 물결에서 잠시 벗어나, 박물관 속에 먼지를 쓴 채 간직되어 있는 '소속된 삶'의 잔영들을 보고 있노라면, 낯설면서도 문득 반가운 기분이 든다. 왜 우리는 선형적이고 추상적 사변에 의한 거대 담론만이 진리라고 여기려 하는가? 왜 우리는 구체적이고 일상적인 생활 세계에서의 체험들은 비이성적이고 비합리적인 것으로 치부하려 드는가? 이성과 감성, 그리고 합리와 비합리의 경계선은 그렇게도 명확하고 절대적인 것인가? 과연 보편적 행위의 규칙, 그리고 전략적 합리성만이 풍요로

운 삶을 보장해주는 것일까? 또한 철학과 비철학, 진리와 통속의 경계선은 과연 '누구에 의한' '어떤 기준'에 의해 설정되었는가? 그리고 마지막으로, 왜 동양의 철학자들은 이러한 경계선에 아무런 의문도 품지 않는 것일까?