

## 한국행정의 유교적 전통유산 IV: 공자의 몸

정성호\*

---

본 논문은 《논어》를 읽고 한국행정의 유교적 전통유산을 고찰하는 네 번째 논문이다. 이전의 논문들에서는 공자의 벼슬욕망과 상하질서강박, 정확호학강박이 우리에게 전래되어져 지금의 행정에 어떻게 현시되고 있는가를 논했다면, 이 논문을 그러한 공자의 욕망과 강박이 어떻게 우리에게 전래되었나를 다루고 있다. 무의식의 기표가 몸에 각인되어 몸을 만든다는 Jacques Lacan의 정신분석학에 따라 《논어》에 나오는 공자의 몸을 자세히 살펴보고 지금 우리의 행정적 몸을 성찰 하였다. 여기서는 공자의 수신론, 군자-소인론, 군자적 몸의 양가성, 그리고 공자 몸의 양가성과 그의 복장과 식생활 등을 살펴보았다. 더 나아가 한국 사회에서 이루어지는 공자적 몸만들기와 “계급놀이” 등을 논하였다.

주제어: 한국행정의 몸, 논어, 공자의 몸, 라캉

---

그러나 각성한자, 잘 아는 자는 말한다.

“나는 전적으로 육체이며, 육체 이외의 아무것도 아니다.

그리고 영혼은 육체에 속하는 것을 표현하는 말에 지나지 않는다”라고.

니체, 《차라투스트라는이렇게 말했다》 중

공자가 말했다: 성(성품)은 서로 비슷하나 습(몸에 익힘)에 의해 서로 멀어진다.

(子曰: 性相近也, 習相遠也) <양화 2>

---

\* 미국의 University of Delaware에서 정치학 박사학위를 취득하고, 현재 경기대학교 행정학과 교수로 있다. 주요 관심분야는 한국행정 전반과 행정이론 등이다. 최근의 연구는 한국행정에서의 공자찾기를 위한 논어독서이다(E-mail: shchungmsn@gmail.com).

## I. 머리말

이 글은 퍼즐맞추기식 《논어》<sup>1)</sup> 독서의 마지막 조각을 맞추는 작업이다. 그동안 필자는 《논어》에 나오는 약 500개의 장구들을 그림퍼즐(zigsaw puzzle)의 조각들로 간주하고, 독자들은 그 조각들을 다 사용하여 공자라는 큰 그림을 만들어내는 “그림퍼즐 맞추기”식의 《논어》 독서를 주장했다(정성호, 2011). 또한 이러한 《논어》 읽기를 통해 필자는 우리 자신과 한국행정 속에서 현존(現存)하는 “공자적” 모습을 “한국행정의 유교적 전통유산”이라는 큰 제목으로 연재된 몇 편의 논문들을 통하여 성찰하고 논의하였다(정성호, 2013, 2015, 2018). 정성호(2013)에서는 공자의 벼슬욕망을 읽었고, 정성호(2015)와 정성호(2018)에서는 각각 공자의 상하질서강박과 정확·호학강박을 살펴보았다.

위의 세 논문을 종합해 필자가 주장하고자 했던 것은 약 2500여년 전에 살았던 공자의 욕망과 강박이 지금의 우리 안에서도 살아서 움직이고 있다는 사실이었다. 예컨대 한국행정에서 공자의 벼슬욕망은 승진욕망으로, 공자의 상하질서강박은 심한 상하위계적 조직적 삶으로, 그리고 공자의 정확·호학강박은 엉뚱하게도 미국행정(학)에 대한 무조건적 모방과 공무원들의 대통령을 비롯한 기관장에 대한 명령복종적 행위, 그리고 학력경쟁주의와 공부강박적 시험제도 등으로, 어떻게 보면 공자가 원치 않는 모습으로 현시(顯示)되고 있다는 것이다.

일제 강점기를 지나면서 우리 사회는 서구화되었으며 민주주의를 지향하는 정치행정 제도를 가지고 있음에도 불구하고 공자의 욕망과 강박이 아직도 우리 안에서 일그러진다는 것은 비록 유교적 전통이 의식과 제도의 수준에서는 사라졌지만, 욕망과 강박을 생산하는 “무의식”의 수준에서는 계속 전래되어 왔음을 의미한다.

그렇다면, 이러한 공자의 욕망과 강박이 어떻게 지금까지도 우리에게 있는 것인가? 그것은 우리의 “몸”을 통해 공자의 무의식의 언어가 전래되어 내려왔기 때문이다. 서구화가 된 이후 지금까지 약 100여년간 우리는 서구 정치사회제도를 도입해 운영했고, 또 서구의 지식과 가치들을 학습해 왔지만, 가정이나 학교, 직장 및 사회에서 우리의 몸의 훈육과 처신(處身)에 관한 요구는 계속 공자와 같은 유교적 몸이었기 때문이다. 내 부모의 나의 몸에 대한 훈육은 조부모가 부모에게 한 것에서 크게 벗어나지 않으며, 그

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 정치 사회적 맥락을 고려한 번역이라 이해에 도움이 많이 된다. 하지만 필자와 의견을 달리하는 곳에서는 부분적으로 필자가 수정 번역했다. 또한 장구의 번호는 성백효(1990)를 따랐다.

내용을 나 또한 내 자식에게 나도 모르게 똑같이 요구하고 있기 때문이다.

Jacques Lacan의 정신분석학에 따르면, 무의식의 언어가 만들어지는 상징화(symbolization)의 과정에서 대타자의 기표들은 사실상 우리의 육체에 각인되고 덧쓰여진다(inscribed and rewritten)고 한다. Freud(1905)의 말대로 태어날 때 온몸이었던 어린 아이의 성감대가 사회화와 배변훈련(toilet training)을 통해서 구강에서 항문으로 그리고 생식기로 옮겨 자리 잡아가듯 우리의 몸도 상징화의 과정에서 대타자의 언어에 의해 제압되어 주체(subject)에게 자신의 몸은 “낯선 몸(a foreign body)”이 되어버리는 것이다. 이를 Lacan은 “글자가 (몸을) 살해했다”고 표현한다(Fink, 1995: 12). 대타자의 기표가 우리 몸에 각인 될 때 우리의 동물적 몸은 죽고, 무의식의 언어가 몸의 생리작용(physiology)과 모든 쾌락작용에 관여를 한다는 것이다(Fink, 1995: 11-13; Fink, 1997). 다시 말해 우리의 몸은 무의식의 몸이며, 욕망과 강박 같은 정신적 작용은 몸에 각인된 이 무의식의 언어에서 나온다는 것이다. 이렇게 볼 때 공자의 독특한 욕망과 강박은 그가 가지고 있는 독특한 몸으로부터 나온 것이다. 만약 우리가 공자와 비슷한 몸을 지니고 있다면, 당연히 공자와 비슷한 욕망과 강박을 지니게 되는 것이다.

공자는 어떠한 몸을 가지고 있으며, 어떠한 몸을 제자들에게 요구하고 있는가? 《논어》에서 공자는 군자가 되기 위한 덕목으로 인, 의, 예, 지, 신, 충, 효 등을 강조한다. 이 덕목들에 관한 가르침의 내용을 더 구체적으로 들여다보면, 공자는 많은 것을 얼굴 빛, 말씨, 몸동작과 자세, 복장, 용모와 행동 등 “몸”에 그 초점을 주로 맞추고 있다. 그래서 그런지 《논어》의 〈향당〉편은 온통 제자들이 관찰한 스승의 “몸”에 대한 서술로 채워져 있다. 공자가 신하로써 임금을 모실 때의 몸동작으로부터 입고(衣), 먹고(食), 거처하는(住) 일상생활에 이르기까지 공자의 몸에 대해 비교적 상세히 기술하고 있다. 제자들이 스승의 몸을 이 만큼 열심히 살펴서 기록했다는 점은 공자의 가르침이 “몸”에 역점을 두었다는 사실을 방증하는 것이라 볼 수 있다.

《논어》를 자세히 보면 볼수록 공자의 학문은 궁극적으로 군자다운 “몸만들기”에 관한 것이다. 《논어》에서 나오는 표현을 빌리자면, “수신(修身)”에 관한 학문이라 보여진다. 여기서 “신(身)”자는 “마음”이 아니라 글자 그대로 “몸”이다. 군자는 군자다운 ‘몸’을 지녀야 군자다운 덕목들이 구현되고, 그래야 통치를 훌륭히 할 수 있다는 것이다. 본 논문에서는 《논어》에서 읽혀지는 공자의 수신론(修身論)과 “군자다운 몸”의 내용을 살펴보고자 한다. 또한 수신한 군자로서 공자의 몸은 어떠하였는가 보고자 한다. 결론에서는 지금의 우리 몸과 한국 사회와 행정에 내재하고 있는 “공자적 몸”을 성찰하고 그 몸에서 비롯된 여러 가지 사회·행정현상을 논의하고자 한다.

행정학에서 행정적 몸에 관한 연구는 거의 찾을 수가 없다. 그러나 인접학문인 사회학에서는 “사회적 몸(social body)”에 대한 연구는 활발하다(Turner, 1984; Crossley, 2001). 예를 들어 문명화를 수치심이라는 감정의 코드를 몸에 각인시켜 일종의 “문명화된 몸(civilized body)”을 만드는 과정으로 보고 서양의 문명화 과정을 연구한 Norbert Elias(1984)라든지, 권력은 몸에 대한 감시와 섬세한 훈육을 통해 “순종하는 몸”을 만든다는 Michel Foucault(1977), 그리고 몸은 일종의 육체자본(physical capital)이 되어 사회계급을 반영하는 “아비투스(habitus)”가 각인 된 곳이라는 Pierre Bourdieu(1992) 등의 연구가 대표적이다. 또 철학에서는 프랑스의 현상학자인 Merleau-Ponty(1962)가 대표적이다. Merleau-Ponty는 육체와 정신의 데카르트적 이원론을 부인하면서 인간은 몸으로 생각하고, 말하고, 행동하는 “지각하는 몸(perceiving body)”을 가지고 있다고 주장한다. 이러한 철학과 사회학에서 논의되는 “몸”의 개념들을 행정학에 도입해 “행정적 몸”을 관찰한다면 행정에 대한 이해에 새로운 지평을 열 수 있을 것으로 본다.

본 논문에서는 공자의 몸에 대한 관찰을 앞서 출간한 필자의 논문들과 마찬가지로 기본적으로는 Jacques Lacan의 정신분석학적 틀 속에서 하고자 한다. Lacan의 정신분석학은 사실 욕망과 강박과 같은 정신에 대한 분석을 하는 학문이지 몸에 대한 분석을 하는 이론은 아니다. 그러나 본 논문이 관찰하고자 하는 공자의 몸은 공자의 욕망과 강박에 작용하는 무의식의 몸이다. 무의식 언어의 기표들이 각인된 공자의 몸을 살펴보는 작업이다. 이를 위하여 Lacan의 정신분석학은 공자의 몸을 읽는 큰 틀로 사용될 것이다.<sup>2)</sup>

## II. 공자의 학문: 爲己之學

공자는 벼슬하고자 하는 제자들에게 어떠한 공부를 가르쳤을까? 주희가 쓴 《논어집주》의 서문을 보면 말년에 “제자가 3000명이었는데 육례(六禮)를 몸에 통달한 자가 72명이었다”라는 구절이 있다. 이를 참고하자면, 공자는 아마도 육례(禮樂射御書數)라고 하는 벼슬을 수행하는데 필요한 기술과 지식을 가르쳤을 것으로 짐작된다. 하지만

2) Jacques Lacan의 정신분석학에 대한 소개는 앞서 발표한 세 논문들(정성호, 2013, 2015, 2018)에서 설명한 바가 있어 여기서는 생략하고자 한다. Lacan의 이론에 대한 필자의 더 자세한 소개는 정성호(2004)와 Chung(2007)을 참조하길 바람. Lacan의 정신분석학에 관해서는 Flink(1995, 1997), Stravarakakis(1999), Bracher(1993) 등을 참조.

《논어》 속에는 기술로써 육례를 가르치는 내용이 없다. 물론 좋은 음악에 관해서서 순임금의 음악인 소(韶)와 무임금의 음악인 무(武)의 내용을 비교 평가한다든지(팔일 25), 자로의 연주에 대한 평 등이 있지만(선진 14), 벼슬 수행을 위한 실용적 기술과 지식에 대한 가르침은 《논어》에서 거의 찾을 수가 없다. 주로 예에 맞는 몸동작과 복장 등에 관한 내용이 대부분이다. 심지어 한번 나오는 활쏘기에 대한 교육도 활쏘기 기술이 아닌, 활쏘기 대회 때 예에 맞는 바른 규칙과 몸동작을 가르치는 구절들이다(팔일 7, 16).

그렇다면 공자가 벼슬하고자 하는 제자들에게 가르친 주된 내용은 무엇이었을까? 〈용야 11〉에서 공자가 자하(子夏)에게 “너는 군자가 되는 학자가 되지 소인이 되는 학자가 되지 말라(子謂子夏曰: 女爲君子儒 無爲小人儒!)” 할 때 그 공부는 어떠한 공부였나? 〈현문 25〉에 나오는 표현을 인용하자면, 공자의 공부는 한마디로 타인을 다스리는 위인(爲人)이 아니라,<sup>3)</sup> 자신을 다스리는 “위기지학(爲己之學)”이다:

공자가 말하였다. 옛 학문은 자기를 다스리기 위한 것이었으나 지금의 학문은 남을 다스리기 위한 것이 되었다. (子曰: 古之學者爲己, 今之學者爲人) 〈현문 25〉

또 〈안연 21〉에서 “자신의 바르지 못함을 다스려야지 사의 바르지 못함을 다스리려 하지 말며(政其惡, 無攻人之惡),” 또 〈위령공 14〉에서 “자신은 무겁게 책망하되, 사은 가볍게 책망해야 한다(躬自厚而薄責於人)”고 말하는 등 《논어》에서 공자는 자신의 학문이 “爲人之學”이 아니라 자신을 다스리는 “爲己之學”임을 분명히 하고 있다. 위기지학을 〈위령공 20〉에서 공자는 자신으로부터 찾는다는 “求諸己”라고도 표현한다. 벼슬을 벼슬을 주는 사람에게서 구하려 하지 말고, “求諸己,” 즉 爲己之學으로 구해야 한다는 것이다:

공자가 말하였다. 군자는 자신(己)에서 찾고 소인은 인(人)에게서 찾는다. (子曰: 君子求諸己, 小人求諸人) 〈위령공 20〉

3) 《논어집주》에서 주자는 爲人之學을 程子の 말을 인용해 “(벼슬하기 위해) 사람에게 잘 보이려고 하는 공부”라고 해석했는데, (사을 다스리는) 벼슬을 얻기 위한 공부라는 뜻에는 해석의 별 차이가 없다. 단지 “爲”자를 “위하다”로 번역할 때는 사은 벼슬을 주는 대인(大人)로 해석되지만, “다스리다(治)”로 해석할 때는 사은 타인으로 해석된다. 《논어》에서 많은 경우 “사”자는 그냥 “사람”으로 해석하기 보다는 벼슬을 주는 대인(大人)으로 주로 해석해야 한다. 물론 가끔은 같은 계급의 “사람”을 지칭할 때가 있다. 또한 다스림을 받는 백성은 “민(民)”으로 표기되어, 다스리는 자인 “사”와 대부분 분명히 구분하고 있다. 본 논문에서는 “사”이 벼슬을 주는 군주나 대인을 지칭할 때는 사람과 구별하여 그냥 “사”으로 번역을 했다.

공자의 학문이 爲己之學이라면, 여기서 “기(己)”란 구체적으로 무엇을 뜻하는가? 마음과 같은 내면인가? 몸과 같은 외면인가? 아니면 마음과 몸 둘 다인가? 《논어》 전반에 걸쳐 나오는 공자 가르침의 내용을 종합해 볼 때, 爲己之學의 “기(己)”는 후대 유학자들<sup>4)</sup>이 해석하는 마음이나 내면적 자기보다는 “외면적”이고 “신체적” 자기로 봐야 한다. 따라서 《논어》에서 나오는 “기(己)”는 대부분 몸(身)으로 읽어야 더 옳다고 생각한다.

공자의 제자 증삼(曾參)은 자기성찰을 다음과 같이 자신의 “몸”을 살핀다(省吾身)고 표현한다:

증자가 말하였다. “나는 날마다 세 가지로 내 몸을 살핀다. 인(人)을 위하여 일을 도모함에 충하지 않았는가? 벗과 사귄 때 신실하지 않았는가, 스승으로부터 배운 것을 몸에 배게 익히지 못했는가?” (曾子曰: “吾日三省吾身——爲人謀而不忠乎? 與朋友交而不信乎? 傳不習乎?”) 〈학이 4〉

더 나아가 증삼은 병환이 들어 죽기 전에 문하의 제자들을 불러 구체적으로 자신의 신체인 “손과 발”을 보라고 한다. 죽음으로써 비로소 더 이상 손과 발 즉 몸을 잘못 움직이지나 않을까하는 두려움과 걱정으로부터 벗어나게 되었다고 고백한다:

증자가 병환이 있으시자, 문하의 제자들을 불러 말했다. 나의 발과 손을 열어보아라. 〈시경〉에 이르기를 ‘전전하고 긍긍하여 깊은 연못가에 선 듯! 살얼음을 밟는 듯!’ 하였는데, 이제야 그 두려움에서 벗어났음을 알겠다. 제자들아! (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〉

이 말을 뒤집어 해석하면, 공자의 제자로서 그가 평생을 해온 공부가 “몸(身)”을 다스리는 일이었다는 사실을 짐작하게 한다. 증삼의 爲己之學에서 “己”는 몸(身)인 것이다. 여기서 몸이란 신체와 관련된 모든 것을 말한다. 몸 전체에서 풍겨지는 자태로부터 손발과 같은 신체의 구체적 부분들의 꾸밈과 움직임, 즉 얼굴빛(容貌), 말하는 모습과 말투(出辭氣); 몸동작(行動舉止); 입고(衣), 먹고(食), 거주하고(住), 침지어는 잠자고(寢), 쉬는(燕居) 몸의 모습까지 모두가 포함된다.

실제로 예에 관한 공자의 가르침을 보면, 모두가 사실상 몸의 움직임인 즉 예모(禮貌)에 관한 것이었다. 몇 가지 예를 들어보자. 제례(祭禮)에 관한 가르침을 담은 〈팔일

4) 맹자를 비롯해 성리학 및 양명학자들을 말함. 성리학에 대해서는 기세춘(2007a, 2007b) 참조.

12)에서 공자는 “(선조에 대한) 제사를 지낼 적에는 (선조가) 앞에 계신 듯이 하였으며, 신에 대한 제사를 지낼 적에는 신이 앞에 계신 듯이 하셨다(祭如在 祭神如神在)”라고 기록되어 있다. 이는 조상에게 제사를 지낼 때는 살아있는 조상에게 직접 효도하는 자세를, 또 귀신에게 제사지낼 때도 그 귀신이 앞에 있듯이 생생하고, 실감 있게 몸을 움직이고 자세를 취해야 한다는 뜻이다. 또 <팔일 7>에 나오는 활쏘기 경기에 관한 가르침도 그 내용은 몸동작 즉 예모(禮貌)이다. 활을 잘 쏘기 위한 몸동작이 아니라, 경기서 “군자답게” 행동하는 몸동작과 자세를 말하고 있다:

공자가 말했다. “군자는 다투는 것이 없으나, 굳이 다투는 것이 있다면, 그것은 반드시 활쏘기일 것이다. 상대방에게 읊하고 겸양의 몸짓을 한 후 올라갔다가 (활을 쏜 후에는) 내려와서 (별주를) 마시니, 그 다툼이야말로 군자답다.” (子曰: “君子無所爭 必也射乎 揖讓而升 下而飲 其爭也君子”) <팔일 7>

봉사인 악사(樂師) 면(冕)을 대하는 예에 대해서 제자들에게 가르칠 때에도 공자는 직접 자신의 몸으로 시범을 보인다:

장님 악사 면(冕)이 찾아와 알현했는데, 계단에 이르자 공자께서 “계단이오!” 말씀하셨다. 자리에 이르자 공자께서 “좌석이오!” 하셨다. 모두 앉자 공자께서 그에게 이르시길 “누구는 여기에 있고, 누구는 저기에 있다”고 말씀해 주셨다. 악사 면이 나가자, 자장이 물었다. “그것이 악사와 더불어 말하는 것이 도리입니까?” 공자께서 답했다. “그렇다 이것이 진실로 악사를 돕는 방도이다.” (師冕見 及階, 子曰: “階也.” 及席, 子曰: “席也.” 皆坐, 子告之曰: “某在斯, 某在斯.” 師冕出. 子張問曰: “與師言之道與?” 子曰: “然; 固相師之道也.) <위령공 41>

벼슬자리에 사람을 등용하거나 천거하기 위해 사람을 판단하는 지인(知人)의 방법도 사람의 몸을 직접 관찰하는 것이다. 그래서 공자는 사람을 판단할 때는 그 사람에 대해 타인의 평가만을 믿어서는 안 되고, 사람을 직접 살펴보고, 그 사람의 ‘하는 바(其所以)’와 ‘몸의 움직임(其所由)’과 ‘집에서 쉴 때의 모습(其所安)’을 관찰하라고 공자는 말한다:

공자가 말했다. “여러 사람들이 그를 싫어하더라도 반드시 살펴보며, 여러 사람들이 그를 좋아하더라도 반드시 살펴봐야 한다.” (子曰: “衆惡之, 必察焉; 衆好之, 必察焉.”) <위령공 27>

공자가 말했다. “그 하는 것을 보고, 그 행동을 살피고, 집에서 쉴 때를 관찰한다면, 사람이 어떻게 자신을 숨길 수 있겠는가? 사람이 어떻게 자신을 숨길 수 있겠는가?” (子曰: “視其所以, 觀其所由, 察其所安. 人焉廋哉? 人焉廋哉?”) <위정 10>

마찬가지로, 사람의 학문적 깊이도 그 사람의 몸동작과 자세를 보고 판단할 수 있다는 것이 공자의 생각이다. 꺄마을(關黨)에서 온 어느 동자에 대한 공자의 평을 보자:

꺄마을 동자가 주인의 말을 전달하는 책임을 맡았다. 혹자가 묻기를 “(저자는) 학문이 진전된 자입니까?” 공자가 말했다. “나는 그가 어른의 자리에 앉기도 하고, 선생과 나란히 걸어가는 것을 보아, 학문에 진전을 구하는 자가 아니라 빨리 어른(이루고자)이 되고 싶은 자 같다.” (關黨童子將命. 或問之曰: “益者與?” 子曰: “吾見其居於位也, 見其與先生並行也. 非求益者也, 欲速成者也”) <헌문 47>

학문을 구하는 자라면, 어른의 자리에 앉거나 선생과 나란히 걸어서는 안 된다는 것이다. <논어집주>의 주에 따르면, 동자는 마땅히 앉을 때는 모퉁이에 앉아야 하고, 선생을 뒤에서 수행하는 것이 예라는 것이다. 위 구절은 공자가 제자들에게 앉는 자리, 걸음걸이 등을 예로서 가르쳤음을 짐작하게 하는 대목이다.

공자의 가르침이 대부분 몸에 관한 것이었다고 볼 때, <선진 2>에서 공자가 자신의 제자를 언급할 때 분류한 네 분야(四科), 덕행(德行), 언어(言語), 정사(政事), 문학(文學)도 실상 그 내용은 모두 몸과 관련되었을 것으로 여겨진다. 덕행은 군사적 덕이 발현되는 몸의 자세와 동작 등이며, 언어는 군사로서 말을 하고 듣는 자세와 태도에 관한 공부였을 것으로 보인다. 정사가 벼슬아치의 입면과 출척(黜陟) 즉 지인(知人)에 관한 업무였다는 점을 감안하면, 이 역시 타인의 몸, 즉 동작과 용모 및 자태에 대한 관찰을 가르쳤을 것이라 본다. 마지막으로 문학에서 문(文)은 “글월”이라기보다는 “꾸밈”으로 보아 문학은 군사다운 외관, 즉 몸을 꾸미는 공부였을 것으로 보인다.

성인의 모습을 피갈회옥(被褐懷玉), 겉은 허름한 베옷을 입고 있지만, 가슴 속에는 옥을 품은 사람으로 표현한 노자와는 대조적으로(최진석, 2001: 제70장), 공자의 군자는 바탕(質) 못지않게 문(文) 즉 꾸민 외관을 중요시한다. 그래서 <용야 16>에서 공자는 외관과 바탕이 모두 빛난 후에야 군자가 된다고 말한다:



바탕에 비해 외관이 부족하면 촌스럽고, 외관에 비해 바탕이 부족하면 걸치레만 잘하는 하급관리(吏)일 뿐이니, 외관과 바탕이 모두 빛난 후에야 군자이다. (子曰: “質勝文則野, 文勝質則史. 文質彬彬, 然後君子.”) <옹야 16>

뿐만 아니라, 바탕만을 중요시하고 외관을 무시하는 위나라 대부 극자성(棘子成)의 발언에 대한 자공의 강한 반발도 외관을 중요시하는 공자의 가르침을 반영한 것이라 생각된다. 자공의 극자성에 대한 반론은 호표(호랑이와 표범)와 견양(개와 양)의 가죽에서 외관인 털을 없앤다면, 그 가죽이 호표의 것인지 견양의 것인지 구별 못하듯이 외관이 없이는 군자를 구별할 수 없다는 것이다:

극자성이 말했다. “군자는 바탕(質)뿐이니, 외관(文)을 어디에 쓰겠는가?” 자공이 말하였다. “애석하다 부자(극자성)의 군자를 논함은! 사두마차도 한 치의 혀를 못 따라 가는 법이니 (말조심하라). 외관이 바탕과 같으며, 바탕이 외관과 같으니, 호표(호랑이와 표범)의 털 없는 가죽이 견양(개와 양)의 털 없는 가죽과 같은 것이다. (棘子成曰: “君子質而已矣, 何以文爲?”) 子貢曰: “惜乎, 夫子之說君子也! 駟不及舌. 文猶質也, 質猶文也. 虎豹之鞞猶犬羊之鞞.”) <안연 8>

여기서 말하는 외관이란 “몸”을 말하는 것이다. 몸에 걸치는 의복을 비롯하여 몸의 자세와 동작, 또 몸을 통하여 나오는 말과 행동거지 모두를 말한다. 공자의 爲己之學은 바로 이러한 몸을 다스려 “몸”으로 군자의 직분을 행하는 “躬行君子(<술이 32>)”의 학문인 것이다.

### Ⅲ. 수신론: ‘군자적’ 몸 만들기

爲己之學에서 “己”자를 몸(身)으로 읽을 때, 몸을 다스린다는 “爲己”는 “수신(修身)”과 같은 말이 된다. 군자적 몸만들기인 공자의 수신론을 더 자세히 살펴보자. 공자에게 있어서 수신이란 무엇을 의미하는 것이며, 그 방법은 무엇인가? 또한 수신의 여부를 둘러싸고 공자가 지적하는 군자(수신을 한 사람)와 소인(수신하지 못한 사람), 그리고 사이 비군자(수신한 사람같이 보이지만 실은 아닌 자)들에 대한 논의 내용들도 살펴보자.

## 1. 수신의 의미

《논어》에서 읽혀지는 수신은 두 가지 의미가 있다. 하나는 “군자적” 몸이 되도록 잘 못된 몸을 바로 잡는다는 “正其身”의 의미이며, 또 하나는 군자적 몸(〈몸1〉)을 만들기 위해서는 타고난 생물학적 몸(〈몸2〉)은 버려한다는 “去其身”의 의미이다. 둘을 합치면, 공자의 수신은 기존의 생물학적 몸을 제거해서 “바른” 몸, 즉 군자적이고 계급적인 몸을 만든다는 뜻이 된다. 수신의 이 두 가지 의미를 좀 더 살펴보자.

**몸 바로잡기(正其身)** 《논어》의 핵심 키워드를 찾으려면 단연코 바로잡을 “正”자이다. 의관도 바로 해야 하고(君子正其衣冠〈효일 2〉); 안색도 바로 잡아야 하고(正顏色〈태백 4〉); 음악도 바로 잡고(樂正〈자한 14〉); 고기도 바르게 썰어져야 하며(割不正 不食〈향당 8〉); 앉는 자리(좌석)도 발라야 하고(席不正 不坐〈향당 9〉); 수레에 올라서서도 똑바로 서야 한다(升車 必正立〈향당 8〉); 명분도 바로 잡아야 하는 것이다(必也正名乎〈자로 3〉).

다스림(政事)도 궁극적으로 바로잡는 행위이며(政者正也〈안연 17〉), 이를 수행하기 위해서는 군자 자신의 몸이 우선적 바로 되어 있어야 한다:

계강자가 공자에게 다스림에 대하여 묻자, 공자가 답했다: “다스림은 바로잡는다는 뜻이니, 당신이 바름으로써 이끈다면 누가 감히 바르지 않겠는가?” (季康子問政於孔子. 孔子對曰: “政者正也. 子帥以正, 孰敢不正?”) 〈안연 17〉

여기서 “바름”이란 “몸을 바로 잡는다(正其身)”는 뜻한다. 군자의 다스림은 자신의 몸을 바로잡음으로써 가능하다는 공자의 생각은 〈자로 6〉과 〈자로 13〉에서 더 명확히 표현된다:

공자가 말했다. “몸(身)이 바르면 명령하지 않아도 행해지고, 몸(身)이 바르지 못하면, 비록 명령하더라도 따르지 않는다.” (子曰: “其身正, 不令而行; 其身不正, 雖令不從”) 〈자로 6〉

공자가 말했다. “참으로 몸(身)을 바르게 한다면, 정치하는데 무슨 어려움이 있으며, 자기 몸(身)을 바르게 할 수 없다면 어떻게人を 바르게 할 수 있겠는가?” (子曰: “苟正其身矣, 於從政乎何有? 不能正其身, 如正人何?”) 〈자로 13〉

수신해서 바른 몸인 “경(敬)”의 몸을 가진 자가 그 몸으로 人(임금)을 모시면, 人(임금)이 편안해지고, 결과적으로 백성까지도 편안해 질 수 있다는 것 공자의 수신론이다:

자로가 군자에 관하여 물었다. 공자가 말했다. “수신해서(몸을 닦아서) 공경스러워져야 한다.” (자로가 또) “이와 같을 뿐입니까?” 물었다. 공자가 말했다. “수신해서 人을 편안하게 하는 것이다.” (자로가 또 다시) “이와 같을 뿐입니까?” 공자가 말했다. “수신해서 백성을 편하게 하는 것이다. 수신해서 백성을 편하게 하는 것은 요임금과 순임금도 오히려 고심했던 문제였다.” (子路問君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎?”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎?”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸?”) 〈헌문 45〉

몸이 “바르다”는 뜻은 그 몸의 움직임이나 상태가 어떠한 “기준”에 맞춰 볼 때 “바르다”라는 것이다. 공자 수신(修身)의 바름의 기준은 무엇인가? 그것은 공자의 주인기표( $S_1$ )인 天 혹은 天命의 道이다. 정성호(2015: 135-144)에서 이미 자세히 논의했듯이 공자는 주(周)족의 수호신인 하늘(天)을 절대적 주재신으로 굳게 믿는 천명(天命)신앙의 소유자였다. 주나라도 천명으로 수립되었을 뿐만 아니라, 주나라의 정치사회적 계급과 각종 제도들도 하늘의 뜻으로 만들어진 것이라 믿고 있었다. 따라서 공자는 천명으로 나라를 다스렸던 성인(聖人)들을 통치자의 모델로 삼고, 그들이 만든 주나라 초기의 문물은 천명을 가장 반영한 것으로 간주했다. 그래서 공자는 옛것을 다시 공부해서 앎을 새롭게 해야 하고(溫故而知新), 주나라 초기의 문물인 “禮”을 복원시키자는 복례(復禮)를 주장했던 것이다.

따라서 공자의 정치사상은 천명으로 나라를 다스렸던 고대 성인(聖人)들의 통치를 본받고, 천명에 의해 수립된 주나라 초기의 문물을 바로 알아 복원시키는 것(溫故而知新), 즉 복례(復禮)가 정치의 최대목표였다. 군자란 백성을 다스리는 자이지만, 그 직위가 천자이든 제후, 대부, 혹은 그 아래 가신이든 간에 그는 천명의 공동체를 다스리는 일종의 관리인(manager)인 셈이다. 따라서 군자가 기준 삼아야 할 것은 바로 성인들의 말과 주나라 초기의 문물이었던 주례(周禮)였던 것이다. 그래서 공자는 군자는 천명을 두려워해야 하고(畏天命 <계씨 8>), 천명을 알지 못하면 군자가 될 수 없다(不知命 無以爲君子也 <요왈 3>)고 단언한다. 또 공자 자신은 50살에 되었어야 천명을 알게 되었다고 말한다(五十而知天命 <위정 4>).

이처럼 공자에게 천명의 도는 바름(正)과 바르지 못함(不正)의 절대기준이 된다. 진문공(晉文公)과 제환공(齊桓公)에 대한 공자의 평가를 보자. 제후로서 천하의 패자가 된

점은 두 군주가 같지만, “진문공은 권도로써 패업을 이루었으니, 바른 도가 아니며, (반면) 제환공은 바른 도로 패업을 이루었으니, 권도로 속이지 않았다(子曰: 晉文公譎而不正, 齊桓公正而不譎〈헌문 16〉)”라고 평한다. 이는 진문공의 패업은 그 명분이 천도에 맞지 않았으나, 제환공의 패업은 당시 천자에게 공물을 바치지 않는 초나라를 쳐서 이룬 것이라 천명의 질서를 바로 세우기 위한 대의명분에 따른 것이니 바르다는 것이다. 이처럼 같은 패업을 두고 제환공을 긍정적으로 보는 반면 진문공을 부정적으로 보는 공자의 평가 기준은 “천명”의 질서인 것이다.

관중에 대한 평도 그 기준은 “천명의 도이다. 공자는 관중을 한번은 아주 긍정적으로 “인한 사람”로 평가 하지만(〈헌문 17, 18〉), 다른 곳에서는 예도 모르고, 검소하지도 않는 “그릇이 작은 사람”이라고 부정적으로 평가한다(〈팔일 22〉). 그러나 관중에 대한 이 양가적 평가도 하나 같이 그 기준은 “천명의 도”이다.

우선 공자가 관중을 긍정적으로 평가한 구절들을 보자. 자로와 자공은 관중이 자신이 모시던 군주(公子糾)와 정적이었던 제환공의 신하가 되었으니 관중은 결코 인(仁)한 자가 아니라고 말할 때, 공자는 관중이 비록 제환공의 신하가 되었지만, 제환공을 도와 패업을 이루는 과정에서 무력을 쓰지 않았고, “환공을 도와 (천도에 따라) 천하를 하나로 바로 잡아 백성이 그 혜택을 지금까지 받게 하고 있으니(管仲相桓公, 霸諸侯, 一匡天下, 民至于今受其賜),” 관중은 인한 자이며 그의 업적 또한 바른 것이라 평한다. 천명의 도라는 기준에서 보면 관중의 업적은 바른 것이었다는 것이다:

자로가 말하였다. “환공이 동생인 규를 죽이자 소홀은 따라 죽었지만, 관중은 죽지 않으니, 관중은 불인(不仁)이라 말해야겠지요?” 공자가 말했다. “환공이 제후들을 회맹했으나 군사력에 의존하지 않았는데 이는 관중의 힘이었으니, 인자라고 해야 할 것 같다. 당연히 인자라고 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 동생 규를 죽였을 때, 자기가 받들던 규를 따라 죽지 않고 도리어 적인 환공을 도왔기 때문입니다” 공자가 말했다. “관중이 환공을 도와 제후를 제패하고, 천하를 하나로 바로 잡았다. 백성은 지금까지 그 은사를 받았으니 관중이 아니었으면 우리는 머리를 풀고 옷깃을 왼편으로 여미었을 것이다. 어찌 필부들이 작은 신의를 지켜 스스로 개천에서 목을 매어도 알아주지 않는 것과 같겠는가?” (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？”〈헌문 18〉

하지만, 이와는 달리 <팔일 22>에서 공자는 관중을 예도 모르고, 검소하지도 않는 “그릇이 작은 자(小器)”라고 비판한다. 관중이 호사스러운 누대를 소유하고, 가신을 겸직시키지 않고, 병풍과 퇴주잔 받침대를 사용하는 등의 행동은 천도의 규율인 禮와 검소의 원칙이라는 기준에서 볼 때 바르지 못하다는 것이다:

공자가 말했다. “관중은 그릇이 작은 사람이다.” 흑자가 물었다. “관중이 검소하다는 말씀입니까?” 공자가 말했다. “관씨는 호사스러운 누대를 소유했고, 가신의 일을 겸직시키지 않았는데 어찌 검약하다 하겠는가?” “그러면 관중은 예를 알았습니까?” 공자가 말했다. “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？”) <팔일 22>

**몸 버리기(去其身)** 수신은 또 다른 의미로 타고난 생물학적 <몸1>을 버리고, 계급적 <몸2>을 탄생시키는 작업이다. 수신의 과정에서 잘 먹고, 잘 입고, 편하게 거주하고자 하는 생물학적 욕구를 지닌 <몸1>은 철저히 다스려서 제거해야(治之而去之) 할 대상이 된다. <위령공 8>에서 ‘뜻이 있는 선비와 어진 군주는 살기 위해서 인을 해침이 없고, 몸을 죽여서 인을 이룬다(志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁)’와 <안연 1>에서 ‘자기(몸)를 이겨서 복례해서 인함을 이룬다(克己復禮爲仁)’에서 ‘殺身’과 ‘克己’라는 표현이 명시하듯이 <몸2>가 되기 위해서는 <몸1>은 철저히 죽고, 극복되어야 하는 것이다.

그래서 공자는 <위령공 31>에서 “군자는 도를 도모하지 밥을 도모하지 않으며 ... 군자는 도를 걱정하지 가난을 걱정하지 않는다(君子謀道不謀食 ... 君子憂道不憂貧)”하고; <이인 9>에서 도에 뜻을 두고 수신을 하는 선비가 ‘나쁜 옷(惡衣)’과 ‘나쁜 음식(惡食)’을 부끄러워한다면, 그와 함께 도를 논할 수가 없다(士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也)”하며; <학이 14>에서 “군자는 먹을 때 배부름을 구하지 않으며, 거처할 때 편안함을 추구하지 않는다(君子食無求飽，居無求安)”고 말한다. 배부르고자 하고 편하고자 하

고, 잘 입고 싶은 생리학적 〈몸1〉을 버려야 한다는 것이다. 〈몸1〉을 버리고 〈몸2〉를 가진 자로서 공자는 禹임금을 예로 든다:

공자는 말했다. 우임금은 내 흠잡을 데가 없으시다. 평소의 음식은 간략하게 하면서도, 귀신에게는 효성을 다하고, 평소의 의복은 검소하게 하면서도, 제복에는 아름다웠고, 궁실은 낮게 하시면서도 치수사업에는 힘을 다하셨다. 우임금은 내 흠잡을 데가 없으시다. (子曰: “禹, 吾無間然矣. 非飲食而致孝乎鬼神, 惡衣服而致美乎黻冕, 卑宮室而盡力乎溝洫. 禹, 吾無間然矣.”) <태백 21>

공자 자신도 배움에 분발할 때는 먹는 것도, 근심도, 늘어가는 줄도 잇는다고 말한다(發憤忘食, 樂以忘憂, 不知老之將至云爾<술이 18>). 제자들은 공자가 실제로 제나라에서 순임금의 음악인 소악에 심취해 배우는 3개월 동안에는 고기 맛도 알지 못했다고 기록한다(子在齊聞『韶』, 三月不知肉味<술이 13>). 수신의 과정에서 〈몸1〉은 없어지는 것이다. 공자는 수신이 된 자신의 〈몸2〉를 최소의 음식을 섭취하고 공부할 즐기는 몸으로 <술이 15>에서 다음과 같이 말한다:

나물 먹고 물마시고, 팔을 베고 누웠으되 (공부하는) 즐거움이 이 안에 있으니, 불의로 얻은 부귀는 나에게 뜬구름 같아라. (子曰: “飯蔬食飲水, 曲肱而枕之, 樂亦在其中矣. 不義而富且貴, 於我如浮雲”) <술이 15>

마찬가지로 제자 중에 수신이 잘 되어 유일하게 “호학자(好學者)”<sup>5)</sup>라고 공개적으로 인정하는 안연을 <옹야 9>에서 칭찬할 때 한 표현을 보자. 공자는 먹고 마시고 편안히 거주하고자 하는 〈몸1〉의 욕구를 완전히 다스려서 제거한 사람으로 안연을 묘사한다:

공자가 말했다. 어질다 안회여! 한 대그릇의 밥과 한 표주박의 음료로 누추한 시골에 있는 것을 다른 사람들은 그 근심을 견뎌내지 못하는데, 회는 그 (배움의) 즐거움이 변치 않으니, 어질다 안회여! (子曰: “賢哉, 回也! 一簞食, 一瓢飲, 在陋巷, 人不堪其憂, 回也不改其樂. 賢哉, 回也!”) <옹야 9>

5) 호학자에 대한 논의는 필자의 논문, 정성호(2018: 68-86) 참조할 것.

## 2. 수신의 방법

수신은 어떻게 하나? 《논어》에 나오는 수신의 방법은 세 가지다. 첫째는 유도자인 스승으로부터의 가르침인 “學(배움),” 둘째는 그 가르침을 스스로 몸에 배일 때까지 반복하는 “習(익힘),” 그리고 세 번째는 자신의 몸을 돌아다보고 잘못됨을 살피는 “省(살핌)”이다. 〈학이 4〉에 공자의 제자인 증삼의 말인 “나는 매일 세 가지로 내 몸을 돌아다본다. ... 스승으로부터 전수받은 것을 습했는가(吾日三省吾身 ... 傳不習乎)?” 속에는 學·習·省 이 세 가지가 다 있다.

**배움(學)** 《논어》에서 學의 의미는 앞서 “호학론”에서 이미 살펴봤듯이(정성호, 2018), 유도자(有道者)인 스승(師)의 존재를 전제로 한다. 유도자란 바른 몸(正身)을 가진 자이다. 공자에게 배운다는 學은 바로 有道者에게 나아가 물어 자신의 몸을 바르게 잡는 “就有道者質正”의 행위이다(〈학이 14〉). 그래서 주희는 《논어집주》 〈학이 1〉의 주에서 “학이란 본을 받는다(學之爲言效也)”라고 정의하고 먼저 깨달은 자로부터 본을 받는 것이라 말한다.

공자가 제자들을 가르칠 때 자신의 몸이 본이었을 것으로 짐작하게 하는 구절이 〈술이 23〉에 있다:

공자가 말했다. “그대들은 내가 숨긴다고 여기는가? 나는 그대들에게 숨기는 것이 없노라. 나의 행동을 그대들에게 보여주지 않음이 없는 자가 바로 나(丘)이다.” (子曰: “二三子以我爲隱乎? 吾無隱乎爾. 吾無行而不與二三子者, 是丘也.”) 〈술이 23〉

공자가 어떠한 상황에서 이런 말을 했는지는 분명하지 않지만, 윗글은 아마도 배움이 잘 되지 않는 제자들이 스승이 안 가르쳐 주는 것이 있을 거라고 의심할 때 한 말로 생각된다. 공자는 제자들에게 자신의 모든 것을 가르치고 있다는 것을 “숨기는 것이 없고,” “보여주지 않는 것이 없다”라고 말한다. 이는 제자들의 공부에 공자의 몸을 본받는 것이었기 때문이다.

또 제자 자천(子賤)의 군자스러움을 칭찬할 때 공자는 “군자로다. 사답도다! 노나라에 군자가 없었다면 이 사람이 어디에서 이와 같은 덕을 취했겠는가?(君子哉若人! 魯無君子者, 斯焉取斯(공야장 2))”라고 말한다. 이 말에서 우리는 배우기 위해서는 반드시

그에게 본을 보여주는 자, 즉 스승이 있어야 한다는 공자의 배움에 대한 생각을 읽을 수 있다.

공자는 《논어》의 첫 구절에서 “벗이 멀리서 찾아온다면 이 어찌 기쁘지 않겠는가? (有朋自遠方來, 不亦樂乎〈학이 1〉)”라고 하며 봉우간의 친밀한 관계를 강조한다. 왜 그러한가? 수신에 있어 벗(朋)의 역할 또한 중요하기 때문이다. 수신을 위해서는 스승의 가르침이 추가 되지만, 이 못지않게 공자는 同門修學하는 벗의 역할도 강조한다. 같은 길(道)을 가는 벗으로부터는 그의 바른 바를 배울 수 있기 때문이다. 자공으로부터 어떻게 인(仁)해질 수 있는가에 대한 질문을 받자 공자는 “인한 선비를 벗 삼아라(友其士之仁者〈위령공 9〉)”고 답한다. 또 증삼은 “군자는 배울 때 벗을 만나고, 그 벗으로부터 인하게 되는 데 도움을 받는다(曾子曰: “君子以文會友, 以友輔仁〈안연 24〉)”)”라고 하여 보인자(輔仁者)로서의 벗의 역할을 강조한다. 그래서 공자는 어진 벗을 많이 사귀는 것을 좋아해야 하고(樂多賢友〈계씨 5〉), 자기보다 못한 자를 벗 삼지 말라(無友不如己者〈학이 8〉〈자한 24〉)고 경고한다. 더 구체적으로 〈계씨 4〉에는 유익한 벗 셋과 손해되는 벗 셋을 지적한다:

공자가 말했다. “유익한 벗이 세 가지고, 손해되는 벗이 세 가지다. 벗이 정직하고, 벗이 성실하고, 벗이 박학다식하면 유익하고, 벗이 남의 비위를 잘 맞추고 아첨하며, 벗이 잘 굽실거리고, 벗이 말재주가 능하면 손해가 된다.” (孔子曰: “益者三友, 損者三友. 友直, 友諒, 友多聞, 益矣. 友便辟, 友善柔, 友便佞, 損矣.”) 〈계씨 4〉

벗은 그의 어짐이 본이 되어 수신에 도움을 주기도 하지만, 잘못됨을 지적하여 바로 잡는 역할도 함께 한다. 〈안연 23〉에서 자공이 벗에 대해 물을 때 공자는 “벗은 올바르게 되도록 충고해 주는 자(忠告而善道之)”라고 말한다. 벗의 충고가 효과가 있기 위해서는 서로간의 존중과 믿음(信)이 먼저 구축되어야 한다. 그래서 증삼은 벗에게 미덥게 행동했는지를 매일같이 하는 세 가지 성찰중의 하나로 언급한다(曾子曰: “吾日三省吾身... 與朋友交而不信乎”〈학이 4〉). 또 공자도 소망에 관해 안연과 자로와 이야기를 나누면서 봉우 간에 믿음(朋友信之)을 자신의 소망 중 하나로 꼽고 있다:

안연과 계로(자로)가 공자를 모시고 있었는데, 공자가 “어찌 각기 너희의 소망을 말하지 않는가?” 하였다. 자로가 말했다. “수레와 말과 가벼운 갓옷 입는 것을 친구들과 함께 써서 해지더라도 유감이 없고자 합니다.” 안연이 말



했다. “자신의 잘 앎을 자랑하지 않으며, 수고로움을 남에게 베풀지 않고자 합니다.” 자로가 말했다. 선생님의 소망을 듣고자 합니다. “늙은이를 편안하게 해주고, 병우를 미덥게 해주고, 젊은이를 이끌어 주는 것이다.” (顏淵·季路侍. 子曰: “盍各言爾志?” 子路曰: “願車馬衣輕輕字當刪裘與朋友共敝之而無憾.” 顏淵曰: “願無伐善, 無施勞.” 子路曰: “願聞子之志.” 子曰: “老者安之, 朋友信之, 少者懷之.”) <공야장 25>

또 부우 사이는 스승과는 달리 수평적이라 그 충고가 효력이 있기 위해서는 그 방법도 매우 조심스러워야 한다. 서로 정중하고 자상하게 권면해야 하고(朋友切切德僇<자로 28>), 자주하면 소원해지는 만큼(朋友數, 斯疏矣<이인 26>), 충심으로 말해주고 잘 인도하되 불가능하면 그만 두어야 스스로 욕되지 않는다(子貢問友. 子曰: “忠告而善道之, 不可則止, 毋自辱焉”<안연 23>)고 공자는 충고한다.

**익힘(習)** “길에서 듣고 길에서 말해 버리면, 자기 덕을 버리는 것이다(子曰: 道聽而塗說, 德之棄也.)”라고 <양화 14>에서 공자는 말한다. 이는 유도자로부터 배운 것(學)이 덕으로 되기 위해서는 그것을 몸에 배이게 스스로 하는 습(習)의 작업이 있어야 한다는 말이다. 공자는 사람의 성품은 누구나 비슷하지만, 얼마나 익혔느냐(習)에 따라 서로간의 차이나 난다고 하여 수신에서 습의 중요성을 역설한다(子曰: 性相近也, 習相遠也<양화 2>).

<학이 1>에 “배우고 그것을 늘 익히면 기쁘지 않겠는가?(學而時習之不亦悅乎)”의 표현에서 보듯이 스승으로부터 “學(본받기)”한 것은 “習”해야 한다. 이때 습은 배운 것을 수없이 반복해서 몸에 배이게 하는 동작을 의미한다. 주희는 《논어집주》에서 “습(習)자는 새 새끼가 날개 짓을 반복하는 것이니, 본받기(學)를 그치지 않음이 마치 새 새끼가 날개 짓을 반복하는 것처럼 한다(習鳥數飛也 學之不已 如鳥數飛也)”라고 해석한다. 계속해서 程子(伊川)와 謝氏(謝良佐)의 말을 인용하여 “습은 거듭 익힘이요(習重習也),” “시습(時習)이란 익히지 않을 때가 없다는 것이다. 앉아 있을 적에 시동과 같이 하는 것이 앉아 있을 때의 익힘이요, 서 있을 적에 제계(齊戒)함과 같이 한다는 것이 서 있을 때의 익힘이다(時習者 無時而不習 坐如尸 坐時習也 立如齊 立時習也)”라 풀이한다. 요컨대, 습이란 배운 것을 앉으나 서나 끊임 없이 반복하여 몸에 익숙해지게(熟之) 하는 것을 의미한다.

<위정 9>와 <자한 19>에서 공자가 자신의 수제자 안연을 칭찬한 구절이 나온다. 두 구절을 이어보자:

공자가 말했다. 도를 말해주면 게으르지 않는 자는 회(回)일 것이다 (子曰: “語之而不惰者其回也與!”) <자한 19>

공자가 말하였다. “내가 회(回)와 더불어 온종일 이야기를 하였으나 내 말을 어기지 않아 어리석은 사람인 듯하더니, 물러간 뒤에 그 사생활을 살펴보니 내 말을 충분히 발명하니, 회는 어리석지 않구나!” (子曰: “吾與回言終日, 不違, 如愚. 退而省其私, 亦足以發, 回也不愚.”) <위정 9>

이는 안회가 배운 것에 대해 짚을 잘했음을 지적한 말로 보인다.

**살핌(省)** 수신의 또 하나의 방법은 자신의 몸이 바른가를 살피는 “성(省)이다. 이는 <학이 4>에서 증삼이 “나는 하루에 내 몸을 세 번 살폈다(吾日三省吾身)”할 때 “省”이다. 여기서 살핌은 주로 잘못됨을 살피는 것을 의미한다. 특별히 어질지 못한 자를 볼 때는 자신의 몸에는 그와 같이 어질지 못함이 있는지를 살펴야하고, 있다면 고쳐서 바로잡아야 한다는 것이다. 《논어》에서 공자가 “省”을 수신의 방법으로써 강조한 구절이 셋이 있다:

공자가 말했다. “어진 자를 볼 때는 그와 같이 되길 생각하고, 어질지 못한 자를 볼 때는 안으로 스스로를 성찰해야 한다.” (子曰: “見賢思齊焉, 見不賢而內自省也.”) <이인 17>

공자가 말했다. “세 사람이 길을 감에 반드시 나의 스승이 있으니, 그 중에 선한 자를 가려서 따라야하고, 선하지 못한 자를 가려서 자신의 잘못을 고쳐야 한다” (子曰: “三人行, 必有我師焉: 擇其善者而從之, 其不善者而改之.”) <술이 21>

공자가 말했다. “그만 두어야겠다! 나는 아직 자신의 허물을 보고서 안으로 자책하는 자를 보지 못했다.” (子曰: “已矣乎, 吾未見能見其過而內自訟者也.”) <공야장 26>

이중 앞에 두 구절들은 모두 수신을 위해서는 賢者和 善者を 보고는 “學(본받기)”을 통해 몸을 바로 만들고, 반대로 不賢者和 不善者를 볼 때는 “省(살핌)”을 통해 자기의 몸을 고쳐야한다(改之)는 것이다. 또 마지막 구절은 공자가 수신하는 제자들의 이같은

자기성찰의 노력이 부족함을 개탄해서 한 말로 보인다.

### 3. 세 가지 몸: 군자, 소인, 그리고 ‘사이비’ 군자

수신은 군자가 되기 위해 필수적 작업이다. 하지만, <몸1>을 버리고 <몸2>로 거듭나는 學·習·省의 힘든 과정을 거쳐야 하는 만큼, 공자는 겉으로는 군자와 비슷해 보이지만, 실제로는 수신이 안 된 자인 ‘사이비’ 군자에 대한 경계를 특별히 강조한다. 더 나아가 공자는 수신에 성공해 <몸2>를 가지고 있는 군자를 수신에 실패해 <몸1>을 그대로 지니고 있는 소인과 대비해 설명한다.

#### 1) ‘사이비(似而非)’ 군자에 대한 경계

군자적 몸만들기인 수신을 강조하는 공자는 사람의 몸을 보고 군자임을 판단할 때 신중할 것을 요구한다. <선진 20>에 공자는 “언변이 독실할 것을 도모하는 자라면, 그가 군자인가? 아니면 용모만 장엄하게 꾸미는 자인가(論篤是與, 君子者乎? 色莊者乎?)” 하고 반문한다. 이는 몸을 볼 때 군자스럽지만, 실은 군자의 몸을 갖지 않은 “사이비(似而非)”에 대해 경계를 요구한 대목이다. 사이비 군자란 <몸1>을 죽이지 않은 채, <몸2>와 같이 보이도록 꾸미는, 즉 “체”하는 자들이다. 그들의 중요한 특징은 “없으면서도 있는 체하며, 비었으면서도 가득한 체하며, 적으면서도 많은 체”하는 것이다:

공자는 말했다. 聖人을 내 만나볼 수 없으면, 君子라도 만나 봤으면 좋겠다.  
공자가 말했다. 善人(훌륭한 지도자)을 내 만나볼 수 없으면, 有恒子(변치 않는 자)라도 만나 봤으면 좋겠다. 없으면서 있는 체하며, 비었으면서도 가득한 체하며, 적으면서 많은 체하면 변치 않기가 어렵다. (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; 得見有恒者, 斯可矣. 亡而爲有, 虛而爲盈, 約而爲泰, 難乎有恒矣.”) <술이 25>

사이비 군자로 구체적으로 지적한 예는 <양화 13>에서 공자가 덕을 해치는 사람이라고 미워한 “향원(鄉原)이다(子曰: 鄉原, 德之賊也). 향원은 고을에서 근후한(慝) 몸을 가지고 군자인 “체” 행동을 하는 자이다. 그가 그의 가식한 몸을 가지고 순박한 마을 사람들을 속이기 때문에 군자의 덕을 도둑질 하는 자라고 공자는 비난하는 것이다. 향원과 비슷하게, 공자는 <양화 12>에서 “얼굴빛은 엄숙하지만 속은 비겁한 자(色厲而內荏)”를 “벽을 뚫고 담을 넘는 줍도둑(其猶穿窬之盜也與)”으로 비유한다.

사이비 군자의 또 다른 예는 <안연 20>에서 달통한 선비(達士)와 소문난 선비(聞士)의 차이에 대한 설명에서도 나온다. 자장이 달통한 선비에 대하여 묻자 공자는 달통한 선비와 소문난 선비와의 차이를 설명하면서 소문난 선비를 “얼굴빛은 仁을 취하나 행실은 위배되며, (그렇고도) 스스로 어질다고 자처하여 의심하지 않는자,” 즉 군자적 <몸2>으로의 변신이 없이 군자 행세하는 사이비 군자로 묘사한다:

자장이 물었다. “선비가 어떠하여야 달통했다고 할까요?” 공자가 말했다. “무엇인가? 네가 말하는 통달이라는 것이.” 자장이 답하였다. “제후의 나라(國)에 있어도 소문이 나며, 대부의 식읍(家)에 있어도 소문이 나는 것입니다.” 공자가 말했다. “그것은 소문이지 달통은 아니다. 달통한 선비란 바탕은 반듯하며 의를 좋아하고, 임금(人)의 말을 살피고 얼굴빛을 관찰하며, 임금을 배려하며 그에게 몸을 낮추는 자이니, 나라 일을 해도 반듯이 달통하고, 대부의 식읍에서 일을 해도 반듯이 달통할 것이다. (이와는 다르게) 무릇 소문난 선비는 얼굴빛은 仁을 취하나 행실은 위배되며, 스스로 어질다고 자처하여 의심하지 않는 것이니, 제후나라에 있어도 반드시 소문이 나며, 대부의 식읍에 있어도 반드시 소문이 난다.” (子張問: “士何如斯可謂之達矣?” 子曰: “何哉, 爾所謂達者?” 子張對曰: “在邦必聞, 在家必聞.” 子曰: “是聞也, 非達也. 夫達也者, 質直而好義, 察言而觀色, 慮以下人. 在邦必達, 在家必達. 夫聞也者, 色取仁而行違, 居之不疑. 在邦必聞, 在家必聞.”) <안연 20>

이상의 사이비 군자에 대한 공자의 경계는 군자임을 판단할 때 외모인 몸으로 판단하지 말라는 것이 아니라, 오히려 군자는 몸만들기(수신)인 만큼 몸을 통하여 판단해야 하기 때문에 더욱 신중해야 한다는 것이다. <몸1>을 가진 자와 <몸2>를 가진 자를 분명히 구별해야 한다는 것이다. 공자가 사람에게 대한 판단을 잘못된 것을 지적하는 예를 마지막으로 하나 더 들자. 신장(申枏)이라는 제자를 두고 어떤 사람이 “군센(剛)” 자로 평하자, 공자는 신장의 모습은 군센 것이 아니라 욕(慾)이라고 정정해 준다. 신장은 <몸2>를 가진 듯하지만, 실은 <몸1>을 가지고 있다는 것이다:

공자가 “나는 아직 군센 자를 보지 못하였다”하자, 혹자가 “신장(申枏)입니다” 하고 대답하였다. 공자가 말했다. “(申枏은)慾이니 어찌 剛이라 말할 수 있는가?” (子曰: 吾未見剛者. 或對曰: 申枏. 子曰: “枏也慾, 焉得剛?”) <공야장 10>

## 2) 군자 vs. 소인: 수신에 성공한 자 vs. 실패한 자

〈용야 11〉에서 공자는 제자 자하에게 “너희는 군자다운 선비가 되지 소인다운 선비가 되지 말라(子謂子夏曰: 女爲君子儒! 無爲小人儒!〈용야 11〉)”고 경고하면서 《논어》의 많은 구절에서 군자를 소인과 대비해서 설명한다. 그 내용을 한마디로 정리하면, 군자는 수신에 성공해 천명의 기표로 각인된 〈몸2〉를 갖고 있지만, 수신에 실패한 소인은 육체적 생존을 위한 형성된 ego가 중심이 되어 움직이는 자연적 〈몸1〉를 그대로 지닌 자이다. Lacan의 표현을 빌리자면, 군자는 천명이 주인공기표로 확고히 자리 잡고 사고와 욕망의 구조를 형성하고 있는 자라면, 소인은 천명을 주인공기표로 받아들이지 못한 자이다. 그래서 사고와 행동에 있어서 군자가 “천명중심적”이라면, 소인은 “ego중심적”인 것이다. 공자는 선비들 중에서 수신이 된 선비를 으뜸으로, 소인을 제일 아래로 친다:

자공이 “어떠하여야 선비라 이를 수 있습니까?” 하고 묻자, 공자가 말했다. “(수신하여) 몸가짐에 부끄러움을 느끼고, 사방에 사신으로 가서 군명을 육되게 하지 않으면 선비라 이를 수 있다.” “감히 다음을 묻겠습니다” 하자, “종족들이 효성(孝)스럽다고 칭찬하고 마을에서 공손(弟)하다 칭찬받는 인물이다”라 하였다. “감히 다음을 묻겠습니다” 하자, “말에는 반드시 신의가 있고, 행동에는 반드시 판단성이 있는 사람이다. 웅색한 소인은 아마 그 다음이 될 것이다”라 했다. “지금 정사에 종사하는 자들은 어떻습니까?” 하자, 공자는 말했다. “아! 하등급의 사람들이니 말할 것도 없다.” (子貢問曰: “何如斯可謂之士矣?” 子曰: “行己有恥, 使於四方, 不辱君命, 可謂士矣.” 曰: “敢問其次.” 曰: “宗族稱孝焉, 鄉黨稱弟焉.” 曰: “敢問其次.” 曰: “言必信, 行必果, 硜硜然小人哉! —抑亦可以爲次矣.” 曰: “今之從政者何如?” 子曰: “噫! 斗筲之人, 何足算也?”)

〈자로 20〉

《논어》에서 소인과 군자를 대비해 기록한 구절들을 중심으로 좀 더 자세히 살펴보자. 우선, 군자와 소인 사이의 중요한 차이는 천명을 아는(知天命)에 있다. 《논어》에서 천명을 안다는 것은 머리로 안다는 것이 아니라 몸이 안다는 것을 의미한다. 천명을 안다는 것은 천도(天道)라는 천명의 질서를 절대가치로 삼고, 그 속에서 삶을 산다는 것이다. 천명을 모른다는 것은 천도를 절대가치로 받아드리지 못해, 자연의 몸이 요구하고 욕망하는 바대로 산다는 것이다. 따라서 천명을 아는 군자는 천명을 신성시 여기는 반면 천명을 모르는 소인은 천명을 오히려 무시한다. 더 구체적으로 “군자는 천명을 두려워하고, 천명의 질서 속에서 자신을 다스리는 대인을 두려워하며, 천명으로 천하를

잘 다스렸던 역대 제왕들의 말씀을 두려워한다. 이와는 반대로 소인은 천명을 알지도 모르고 두려워하지도 않는다. 대인을 함부로 대하며, 역대 제왕들의 말씀을 업신여긴다”고 공자는 말한다(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<계씨 8>). 마찬가지로 《논어》는 마지막 구절을 “천명을 알지 못하면 군자가 될 수 없다(子曰: “不知命, 無以爲君子也<요월3>)”라는 공자의 말로 마무리 하고 있다.

천명을 안다는 것은 천명이 부여한 상하위계적 계급적 질서를 몸으로 받아드린다는 것이다. 그래서 군자와 소인 간에는 사회적 계급질서에 대한 입장이 분명히 다르다. 도 중심적 군자는 부동(不同)한 계급질서 속에서 화합됨을 추구하는 반면, 소인은 그 계급 질서의 부동함을 부인해 화합하지 않는다(子曰: 君子和而不同, 小人同而不和<자로 23>). 또 군자가 편당하지 않고 천명의 질서에 따르고 “보편적(周)일 때, 소인은 Ego중심적 이라 “당파적(比)이다(子曰: 君子周而不比, 小人比而不周<위정 14>; 子曰: 君子矜而不爭, 羣而不黨<위령공 21>).

둘째로, 군자와 소인은 관심의 초점이 근본적으로 다르다. 군자가 관심을 천명의 도를 이룩하는데 즉 義에 둘 때, 소인은 자신의 육체적 욕구가 요구하는 물질적 이익이나 편안함, 즉 利에 둔다(子曰: 君子喻於義, 小人喻於利<이인 16>). 이를 두고 공자는 “군자는 상달(上達)하고, 소인은 하달(下達)한다(子曰: 君子上達, 小人下達<현문 24>)”고 표현한다. 그래서 공자는 “군자는 (물질적 필요에 관련된) 작은 지혜는 능하지 못하나, (도와 관련된) 큰일을 이루는데 능하고, 소인은 큰일을 이루는 데에는 능하지 못하나, 작은 지혜는 능하다(子曰: 君子不可小知而可大受也 小人不可大受而可小知也<위령공 33>)”고 말한다.

<위령공 4>에서 농사와 같은 작은 지혜를 추구하는 제자 번지(樊遲)와 공자간의 대화를 보자. 번지가 농사와 채소 가꾸는 일을 공자로부터 배울 것을 청하자, 공자는 자신은 농부나 원예사만 못하다고 거절하면서 이를 묻은 번지를 가리켜 “소인”이라 비난한다. 번지가 큰 지혜인 도를 추구하지 않고 작은 지혜인 농사에 관심을 보였기 때문이다. 벼슬을 하여 예(禮), 의(義), 신(信)을 좋아하면 백성들이 복종하고 사방에서 자식을 업고 와서 농사를 지을 것인데, 농사와 같은 작은 지혜를 알 필요가 있는가 하는 것이다. 같은 입장을 <위령공 31>에서 공자는 더 분명하게 “군자는 道를 도모하지 밥(食)을 도모하지 않으며 ... 군자는 道를 걱정하지 가난을 걱정하지 않는다”라고 말한다:

번지가 농사일을 배울 것을 청하자, 공자가 말했다. “나는 농사에 대해서는 늙은 농부만 못하다.” 채소밭을 가꾸는 일을 배울 것을 청하자, “나는 늙은

원예사만 못하다” 말했다. 번지가 나가자, 공자가 말했다. “소인이구나 번지여! 윗사람이 예를 좋아하면 백성들이 감히 공경하지 않는 이가 없고, 윗사람이 의를 좋아하면 백성들이 감히 복종하지 않는 이가 없고, 윗사람이 신을 좋아하면 백성들이 감히 충실하지 않는 이가 없는 것이다. 이렇게 되면 사방의 백성들이 자식을 포대기에 업고 올 것이니, 어찌 농사짓는 것을 쓸 필요가 있겠는가?” (樊遲請學稼. 子曰: “吾不如老農.” 請學爲圃. 曰: “吾不如老圃.” 樊遲出. 子曰: “小人哉, 樊須也! 上好禮, 則民莫敢不敬; 上好義, 則民莫敢不服; 上好信, 則民莫敢不用情. 夫如是, 則四方之民襁負其子而至矣, 焉用稼?”〈자로 4〉)

공자가 말했다. “군자는 도를 도모하고 밥을 도모하지 않는다. 밭을 갈아 굽주림이 그 가운데 있고, 학문을 함에 녹이 그 가운데 있으니, 군자는 도를 걱정하지 가난을 걱정하지 않는다. (子曰: “君子謀道不謀食. 耕也, 飪在其中矣; 學也, 祿在其中矣. 君子憂道不憂貧.”〈위령공 31〉)

셋째로, 벼슬과 관련해서도 소인과 군자는 뚜렷한 차이를 보인다. 군자가 벼슬을 수신을 통해 구하고자 할 때, 소인은 수신이 아니라, 벼슬을 주는 군주에게 자신의 몸을 맞추어 벼슬을 구한다(子曰: 君子求諸己, 小人求諸人〈위령공 20〉). 벼슬할 때의 태도나 모습도 다르다. 군자는 벼슬할 때 자세가 너그로우면서도 교만하지 않는다. 이에 비해 ego중심적 소인은 교만하고, 너그럽지가 않다(子曰: 君子泰而不驕, 小人驕而不泰〈자로 26〉). 또 다스릴 때 군자는 자신의 덕을 기르고 법질서 세울 것을 생각하는 반면, 소인은 영지 키울 것을 생각하거나 백성으로 하여금 혜택이나 이익을 탐하게 한다(子曰: 君子懷德, 小人懷土; 君子懷刑, 小人懷惠〈이인 11〉)는 것이다.

군자가 윗사람으로 있을 때 아랫사람들에게 어떠한 요구를 하는가? 군자는 너그러워 아랫사람의 능력이 완벽하기를 요구하지 않고 그 사람의 능력에 따라 일을 시키기 때문에 아랫사람이 군자를 모시기는 쉽다고 한다. 그러나 군자가 일의 기준을 “道”에 두고 있기 때문에 그를 만족시키기는 쉽지가 않은 것이다. 반면 소인은 아랫사람에게 능력과는 무관하게 완벽하기를 요구해 모시기가 어렵지만, 기쁘게 해 주는 것은 어렵지가 않다. 일을 윗사람 “자신”에 맞추면 되기 때문이다:

공자가 말하였다. 군자는 섬기기는 쉬워도 기뻐하도록 하기는 어렵다. 기뻐하도록 하는 것을 도로써 하지 않으면 기뻐하지 않지만, 그가 사람을 부름에 이르러서는 그릇에 맞게 하기 때문이다. 소인은 섬기기는 어려워도 기뻐

하도록 하기는 쉽다. 기뻐하도록 하는 것을 비록 도로써 하지 않더라도 기뻐 하지만, 그가 사람을 부림에 이르러서는 완전히 갖추어지기를 구하기 때문이다. (子曰: 君子易事而難說也, 說之不以道, 不說也; 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.) <자로 25>

반대로 군자와 소인이 신하로서 임금을 모실 때는 어떻게 다른가? 군자는 자신이 모시는 임금이 도(道)에 따라 선정(善政)을 이루도록 돕지, 도에 어긋나는 악정(惡政)을 하게 하지는 않는다는 것이다. 소인은 이와 반대인 것이다:

공자는 말했다. “군자는 人(임금)의 좋은 점을 이루어지게 해주고, 人의 나쁜 점을 이루지 않게 한다. 소인은 이와 반대다.” (子曰: 君子成人之美, 不成人之惡. 小人反是) <안연 16>

벼슬하는 소인은 한마디로 <양화 15>에서 언급된 “비부(鄙夫)”와 같은 자이다. 그는 도를 이룩할 생각은 없이 온전히 벼슬에만 집착하여, 벼슬을 얻기 전에는 벼슬을 얻을 것만을 생각하고, 벼슬 얻은 후에는 이를 지킬 것만을 생각해 무슨 일이든 하는 “ego 중심적” 사람인 것이다:

공자가 말했다. “비부와는 함께 임금을 섬길 수 있겠는가? 관직을 얻기 전에는 얻을 것을 걱정하고, 이미 얻고 나서는 잃을 것을 걱정하니, 만일 구차하게 벼슬 잃을 것 걱정한다면 못하는 짓이 없을 것이다.” (子曰: “鄙夫可與事君也與哉? 其未得之也, 患得之當作患不得之. 既得之, 患失之. 苟患失之, 無所不至矣.”) <양화 15>

결론적으로 군자는 수신을 해 <몸2>를 가진 자이다. 그래서 그의 모든 처신과 행동 등은 도중심적이다. 이에 비해 소인은 수신이 안 된 <몸1>을 소유해 ego중심적인 자이다. 그래서 소인은 그 ego에 따라 자신을 “키우고자(長)”하기 때문에 근심하고 초조해 하지만, 군자는 道에 따라 “태평함(坦)”을 추구하기 때문에 두려움도 근심도 없으며 오히려 넓고 관대하다(子曰: 君子坦蕩蕩, 小人長戚戚<술이 36>; 君子不憂不懼<안연 4>). 특히 어려운 상황에서 군자는 “곤궁함을 잘 견뎌내지만(固窮), 소인은 자신의 ego에 따라 행동을 힘부로 한다(子曰: 君子固窮, 小人窮斯濫矣<위령공 1>).” 이러한 군자의 의연한 모습을 추운 겨울에도 푸름을 지키는 소나무와 측백나무에 비유하여 공자는 <자한 27>



에서 “날씨가 추워진 뒤에야 소나무와 측백나무가 뒤늦게 시든 줄을 안다(子曰: 歲寒, 然後知松柏之後彫也)”고 말한다. 또한 공자는 수신하는 군자 중에서 仁한 자가 있을 수 있어도 소인으로써 仁한 자는 있지 않다고 단호히 언명한다(子曰: 君子而不仁者有矣夫, 未有小人而仁者也<현문 7>).

## IV. 군자의 역할과 ‘군자적’ 몸

군자의 몸은 군자에게 요구되는 역할과 밀접히 연관된다. 《논어》에서 군자는 어떠한 역할이 요구되고 있는가? 이러한 역할을 위해 군자에게 어떠한 “몸”이 요구되고 있는가? 여기서 “군자적” 몸이란 바로 수신을 통해 만들어지기를 공자가 바라는 <몸2>이다.

### 1. 군자의 양가적 역할: 사(事)와 사(使)

군자란 위로는 천하(天下)를 다스리는 천자를 비롯해서, 국(國)을 다스리는 제후, 가(家)를 다스리는 대부, 그리고 대부의 가신이 되어 백성을 다스리는 사(士)에 이르기까지 다스리는 지위에 있는 자를 총칭한다. 이들 군자의 다스림은 천자를 정점으로 제후, 대부 그리고 사라는 주나라시대의 상하위계적 봉건계급질서 속에서 이루어진다. 다시 말해, 천자와 제후 사이가 군(君)-신(臣)이 되듯이, 제후와 대부, 대부와 사 사이가 다시 군-신의 상하계급관계로 맺어지는 것이다(윤내현, 1984; 貝塚茂樹, 伊藤道治, 1989; 정성호, 2013). 천자의 지위가 천명으로 이루어졌다고 볼 때, 천자도 하늘과의 관계가 일종의 군신관계가 된다. 여기서 君은 臣을 벼슬을 주어 일을 시키는 즉 부리는(使) 자라면, 臣은 君의 다스림이 잘 이루어지도록 군주를 보필하는, 즉 모시는(事) 사람인 것이다. 공자가 원했던 천명의 질서는 이처럼 철저히 “상하계급적”이라, 계급간의 선이 분명하고 그 구분은 천명에 따른 것이라 신성한 것이다. 요컨대 벼슬하는 군자는 자신이 臣으로서 “모셔야” 하는 상위 계급의 사람(君)이 있는가 하면 동시에 자신이 君으로서 하위 계급의 사람(臣)을 “부려야” 하는 “양가적” 존재가 되는 것이다.

누가 누구를 부리고(使), 모셔야(事) 하는가? 《논어》에서 “事”자가 “모시다” 혹은 “섬기다”라는 의미로 사용될 때 그 대상은 귀신(事鬼神)과 임금(事君)과 부모(事父母) 셋이다. 事君은 君을 문맥에 따라 다스리는 임금을 총칭하는 “人”으로 표현하여 “事人,” 상하의 조직적 구도에서 위사람(上)으로 보아 “事上” 또는 구체적인 직위인 제후와 경대부로 지칭하여 “事公卿”으로도 표현되기도 한다. 事父母는 만형까지 포함하여 事父兄로도

표현된다. 섬길 事자는 국가 사이에도 상하 계급적 구분이 있을 경우에도 사용된다. 천자의 나라와 제후의 나라 사이에서 계급이 낮은 제후의 나라는 천자의 나라를 섬겨야 하는 것이다. 주의 문왕이 천하의 삼분의 이를 가지고도 당시 천자의 나라인 상(은)나라를 “섬겼다(事殷)”라는 표현을 쓰고 있다(〈태백 20〉). 《논어》에서 “事”자가 동사로 사용될 때에는 “계급적” 의미를 내포하여 계급적으로 상위자를 모시고, 섬긴다는 뜻으로 사용되고 있다. 이에 비하여 계급적으로 하위자에 대해서는 事와 달리 “부릴 使”자를 사용한다. 그 내용은 주로 벼슬을 주어 신하 삼고 부린다는 使臣이거나 백성에게 일을 시킨다는 使民이다. 군자의 또 다른 임무는 하위계급인 신하와 백성을 부리는(使) 일인 것이다.

물론 자신과 같은 계급의 사람과는 事와 使의 관계가 되지 않는다. 《논어》에서 동급으로 간주되는 “붕우(朋友)”와의 관계를 보자. 앞서 논의했듯이 수신(수신)의 과정에서 붕우의 특별한 역할을 강조한 공자는 붕우와의 관계를 각별히 중시한다. 그래서 붕(朋)과는 약속을 지켜서 믿음을 쌓아야 하며(〈학이 4〉,〈학이 7〉,〈공야장 25〉), 좋은 것은 함께 나눠 쓸 수도 있어야 하며(〈공야장 25〉), 어려울 때는 도울 수도 있어야 한다(〈향당 14〉). 또 붕이 잘 되도록 진심으로 충고도 해 주어야 한다. 그러나 붕우와의 사이는 모심(事)이나 부림(使)의 관계가 아니라 “얹(사귀)”하는 관계인 것이다. 그래서 붕으로부터 아무리 귀한 수레와 말과 같은 선물로 받더라도 제사를 지낸 고기가 아닌 이상 받을 때 君에게 하듯이 절을 하지 않으며(〈향당 14〉), 충고도 교제의 관계에 해가 되지 않게 절제해야 한다(〈이인 26〉,〈안연 23〉)고 공자는 말한다.

요컨대, 《논어》에서 군자는 주나라 봉건계급적 질서 속에서 벼슬을 수행해야 하며, 그 역할은 이같이 양가적인 것이다. 상위계급인 임금(君)과 부형(父兄)은 섬기고 모셔야(事) 하는가 하면, 동시에 하위계급인 자신의 신하와 백성에게는 일을 시키고 부려야(使) 한다. 군자의 이 양가적 역할의 배경에는 군(君)과 신(臣), 부(父)와 자(子) 간에는 서로 넘을 수 없는 분명한 계급적 선의 존재를 전제하고 있다. 이 선을 분명히 지켜야 한다는 것이 공자의 정명(正名)사상이다. 그래서 공자는 〈안연 11〉에서 다스림(政)을 “군주는 군주의 노릇하고 신하는 신하 노릇하며, 아버지는 아버지 노릇하고 자식은 자식 노릇하는 것(齊景公問政於孔子 孔子對曰: 君君 臣臣 父父 子子)”라 정의한다. 이는 君과 臣, 父와 子 사이에는 분명한 계급적 선이 있고 이 선을 지키게 하는 것이 다스림이라는 뜻이다.

## 2. ‘군자적’ 몸의 양가성: 상하계급적 몸

군자의 역할이 이같이 양가적이라면, 다시 말해 계급적으로윗사람에 대한 모심(事)와 아랫사람에 대한 부림(使)이라는 임무를 동시에 수행해야 한다면, 군자의 몸 또한 양가적이어야 한다. 《논어》에서 요구하는 군자적 몸의 이 양가성을 더 구체적으로 살펴보자.

군자는 우선 군(君)을 모시는 신하로써 부림을 받는 몸을 가져야 한다. 부림을 받는 자가 부리는 자에게 취하는 순종의 의미를 담은 몸을 《논어》에서는 일반적으로 “경(敬)”으로 표현한다. <위령공 37>에서 공자는 “군을 모실 때에는 敬함으로 모시는 것이 우선이지 늦은 그 후다(子曰: 事君, 敬其事而後其食)”라 선언한다. 또한 <위정 20>을 보면, 노나라 대부 계강자가 공자에게 “어떻게 하면 백성이 자신에게 敬으로 섬기고, 충(忠)하며, 부지런할 수 있을까요(季康子問: “使民敬忠以勤, 如之何?)”하고 질문한다. 다스리는 자가 다스림을 받는 자에게 요구하는 몸이 敬이다. 敬함이란 상대에 대하여 자신의 존재 혹은 ego를 완전히 내려놓은 몸이다. 정신분석학적인 용어로 표현하자면, 주인공표(S<sub>1</sub>) 앞에 선 주체(§)의 모습이다. 敬은 수신을 통해 만들어진 <몸2>이다(修身以敬). 그래서 그 대상 앞에서 두려워서(畏) 몸을 낮추고(恭), 낮빛을 바꾸며(變色), “조심하고 또 조심하는(敬謹恪也<공야장 15주>)” 몸이다. 이는 종교적으로는 신 앞에 두려움으로 선 인간이 취하는 몸이며, 사회적으로는 부림을 받는 자가 부리는 자 앞에서 취해야 할 “계급적” 몸이기도 하다.<sup>6)</sup>

이 같은 “敬”은 《논어》에서는 군자가 모셔야 할 대상인 신과 부모, 그리고 군주 모두에게 취하는 몸이다. 귀신에 대해서 공자는 “귀신에게는 경하되, 멀리해야 한다(敬鬼神而遠之<옹야 20>)”고 표현한다. 또 그의 제자 자장도 “귀신에게 제사를 지낼 때 몸이 敬하길 생각해야 한다(祭思敬)”고 말한다(자장 1). 부모에게도 “敬”한 몸이 요구된다. 제자 자유가 효에 대해 묻자 공자는 “요즘의 효라는 것은 부모를 물질적으로 봉양할 수 있는 것을 말한다. 그러나 개나 말조차도 모두 먹여 살리기는 하는 것이니, 敬하지 않는다면 짐승의 기름과 무엇으로 구별하겠는가(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>)”라고 하며 부모 모심, 즉 효에 있어 敬이 핵심임을 말한다. 효를 행하는 경한 몸은 물론 삼년상과 같은 예에 따라하는 움직임은 것이지만,<sup>7)</sup> 공자는 특별히 온화한 얼굴표정(色溫)과 은밀한 말씨(幾諫)를 특별히 강조한다:

6) 이 “경함(reverence)”은 서양의 고대 그리스 정치에서도 요구했던 주요 덕목이었다. 하지만 그리스인에게 “경”함은 신에게만 취하는 자세이지 같은 인간에게 행하는 것은 아니었다 (Woodruff, 2005, 2011, 2014).

자하가 효를 묻자, 공자께서 말씀하셨다. 얼굴빛을 온화하게 하는 것이 어려우니 부형에게 일이 있으면 제자가 그 수고로움을 대신하고, 술과 밥이 있으면 부형에게 잡스럽게 하는 것을 일찍이 효라고 할 수 있겠는가? (子夏問孝。子曰：“色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎?”) <위정 8>

공자께서 말씀하셨다. “부모를 섬기되 은미하게 간해야 하니, 부모의 뜻이 내 말을 따르지 않음을 보더라도 더욱 공경하고 어기지 않으며, 괴롭더라도 원망하지 않아야 한다.” (“事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨.”) <이인 18>

귀신과 부모에게 뿐만 아니라, 군자는 자신에게 벼슬을 준 군주를 모실 때에도 몸이 敬해야 한다. 물론 벼슬을 수행하는 몸도 敬해야 한다. 벼슬은 군주의 명을 받드는 행위이기 때문이다. 공자가 제후의 나라를 잘 다스리는 방법으로 제시한 첫 번째가 “敬事”이다(道千乘之國 敬事 ... <학이 5>). “敬”으로 임금을 모셔야 한다 혹은 벼슬을 수행해야 한다는 것이다. 또 공자가 언급한 군자의 아홉가지 바램(九思) 중 하나 또한 “事思敬” 즉 임금을 모실 때는 敬하길 바래야 한다는 것이다(<계씨 10>). 이외에도 공자는 여러 곳에서 “敬”을 강조한다. 예컨대 “군자는 경하면 벼슬을 잃지 않을 것”이고 말하거나(君子敬而無失<안연 5>), 제나라의 대부 晏平仲(晏嬰)을 두고 임금(人)과 잘 지내는 것이 오래 되어도 임금에게 敬하기 때문이라고 그를 칭찬한다(子曰：“晏平仲善與人交，久而敬之.”<공야장 16>). 또 번지가 仁에 대해 물을 때에도恭과 忠의 자세 이외에도 執事敬, 즉 (군주를 모시는) 일을 처리 할 때에 몸은 경해야 함을 강조한다(樊遲問仁。子曰：“居處恭，執事敬，與人忠 雖之夷狄，不可棄也”<자로 19>).

군주를 모실 때 敬한 몸의 구체적인 모습은 무엇인가? 첫째는 色思溫, 얼굴빛이 온화해야 한다(<계씨 10>). 《논어》에서 군자의 얼굴빛에 관해서는 여러 곳에서 언급된다. 대부분이 온화해야 함을 강조한다. 외부에서 볼 때 군자의 모습이 세 번 변하는데, 그 중의 하나가 “가까이서 보면 얼굴빛이 온화하다(卽之也溫)”는 것이다(<자장 9>). 공자가 벼슬을 구하려 여러 나라를 다닐 때 가는 곳 마다 반드시 임금이 공자를 불러 정사를 물으니 (이른바 일종의 임용을 위한 인터뷰를 하니), 자금이 자공에게 그 비결을 물었

7) 공자의 효는 기본적으로 몸을 “예”에 맞춰서 행동하는 것이다. 그래서 <위정 5>에서 효는 예를 어기지 않는 것(無違)이라고 말한다. 즉 살아계실 적에는 예로써 섬기고, 돌아가시면 예로써 장례를 치루고, 예로써 제사를 지내는 것이 효인 것이다(子曰：“生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮”). 또한 《논어》의 여러 곳에서 공자는 부모에 대한 상례인 삼년상의 실천을 강조한다. <학이 11>, <이인 20>, <양화 21> 등을 참조 할 것.

다. “선생님께서 이 나라에 이르시면 (임금이) 반드시 정사를 들으니, 그것이 구해서 되는 것입니까? 아니면 그냥 주어지는 것입니까?” 여기에 대한 대답으로 자공은 공자의 온화한 얼굴빛(溫)을 지적한다(子禽問於子貢曰: “夫子至於是邦也, 必聞其政, 求之與? 抑與之與?” 子貢曰: “夫子溫良恭儉讓以得之. 夫子之求之也, 其諸異乎人之求之與?”〈학이 10〉). 부모를 모실 때 늘 온화한 얼굴빛이어야 하듯이(“色難”〈위정 8〉) 군주를 모실 때도 얼굴빛이 온화해야 하는 것이다.

둘째는 畏大人而恭, 즉 군주가 두려워 그 앞에서 긴장하고 몸을 낮추는 것이다(孔子曰: 君子有三畏: 畏天命, 畏大人, 畏聖人之言〈계씨 8〉). 더 구체적으로는 “군주의 말을 살피고 얼굴빛을 관찰하여, 군주를 생각하며 몸을 낮추는 것”이다(察言而觀色, 慮以下人〈안연 20〉). 군자의 아홉 가지 바램(君子九思) 중 하나도 “貌思恭” 즉 용모는恭敬할 바래야 한다는 것이다(계씨 10). 또 공자가 鄭나라 대부 子產의 군자스러움(君子四道)을 지적할 때도 그 첫 번째가 “자신의 몸가짐이恭했다(其行己也恭〈공야장 15〉)”는 점이다. 심지어 순임금이 무위로 통치할 수 있었던 것은 그가 천자임에도 “恭”한 몸으로 반듯하게 남면하고 있었기 때문이라 공자는 말한다(子曰: “無爲而治者其舜也與? 夫何爲哉? 恭己正南面而已矣.”〈위령공 4〉). 또 몸이恭하면 업신여김을 당하지도 않는다고 한다(恭則不侮〈양화 6〉). 이같이 恭은 군자에게 가장 기본적인 몸가짐이지만, 恭의 지나침(足恭)에 대해서는 공자는 역시 경계한다(子曰: 巧言 令色 足恭, 左丘明恥之, 丘亦恥之〈공야장 24〉). 恭의 지나침으로 인한 치욕스러움을 피하는 방법으로 공자는 예에 따라 恭을 행하길 제시한다. 그 恭함이 예에 맞춰져 있지 않으면, 오히려 치욕을 보거나, 수고로울 뿐이라는 것이다(恭近於禮遠恥辱也〈학이 13〉; 恭而無禮則勞〈태백 2〉).

세째는 慎於言, 군주에게 말을 할 때는 신중하고 조심스러워야 한다(〈학이 14〉). 신하에게는 군주의 잘못을 지적해야 하는 간(諫)의 임무가 있기 때문이다. “군주에게 말을 할 때는 忠하길 바래야 하며(言思忠〈계씨 10〉),” 또 “忠하다면, 군의 잘못을 깨우쳐주지 않을 수 있겠는가(忠焉, 能勿誨乎〈헌문 8〉)하고 공자는 말한다. 그러나 간은 잘못하다면 욕을 볼 수도 있고(子游曰: 事君數, 斯辱矣〈이인 26〉), 또 그 내용을 책임질 수 없게 될 수도 있기 때문이다(君子恥其言而過其行〈헌문 28〉). 그래서 일단은 말을 신중히 할 뿐만 아니라 말하는 것을 부끄러워해야 하는 것이다(子曰: 其言之不怍, 則爲之也難〈헌문 21〉).

신하가 군주에게 諫할 때는 어떻게 말을 해야 敬한 것인가? 공자는 세 가지 지적을 한다. 첫째는 군으로부터 신뢰를 얻고 나서 말을 해야 한다. 〈헌문 23〉에서 자로가 事君(군을 모시는 것)에 대해 물을 때 공자의 답은 “속이지 말아야 한다. 그러한 후에 간해야 한다(勿欺也, 而犯之)”고 답한다. 또 〈자장 10〉에서 자하(子夏)는 “군주의 신임을

언지 못하고 간을 하면 군주는 자신을 비방한다고 여긴다고 말한다(信而後諫: 未信, 則以爲謗已也). <자로 20>의 “言必信”과 <위령공 5>의 “言忠信”도 이러한 맥락에서 이해 되어져야 한다. 군주에게 하는 말은 충과信的 배경에서 조심스레 해야 한다는 것이다. 둘째는 말의 때(timing)를 적절히 맞춰야 한다는 것이다. 때에 맞춰 말을 해야 군주가 그 말을 싫어하지 않는다는 것이다(時然後言 人不厭其言<현문 14>). 세 번째는 군주의 말과 안색(눈치)을 살피며(察言而觀色<안연 20>) 이야기를 해야 한다는 것이다. 구체적으로 말조심을 어떻게 해야 할지에 관해서는 <계씨 6>에서 군주를 모실 때의 세 가지 허물(三愆)에 잘 표현하고 있다. 자신이 말할 때가 안 되었는데 말을 하거나(蹏), 말을 해야 할 때 말을 하지 않거나(隱), 또한 군주의 안색을 살피지 않고 말을 할 때(瞽)는 모두 신하로서 허물이 된다는 것이다:

공자가 말했다. “군자를 모함에 세 가지 잘못이 있으니, 말씀이 미치지 않았는데 <먼저> 말하는 것을 蹏(조급함)라 이르고, 말씀이 미쳤는데 말하지 않는 것을 隱(숨김)이라 이르고, 군자의 안색을 보지 않고 말하는 것을 瞽(눈땀: 눈치없음)라고 말한다.” (孔子曰: “侍於君子有三愆: 言未及之而言謂之蹏, 言及之而不言謂之隱, 未見顏色而言謂之瞽.”) <계씨 6>

넷째는 敏於事, 군주를 모실 때 몸은 민첩해야 한다. <학이 14>를 보면, “군자는 먹는 것에 배부름을 구하지 아니하며, 거처하는 것에 편안함을 구하지 아니하며, 일하는 데에는 민첩하고, 말하는 데에는 조심한다(君子食無求飽, 居無求安, 敏於事而慎於言)”고 공자는 말한다. <이인 24>에서는 같은 내용을 군자는 “군자는 말은 어눌하고자 하고, 실행은 민첩하고자 한다(君子欲訥於言而敏於行)”라고 표현한다. 이 또한 군주를 모시는 일에는 행동이 민첩해야 한다는 말이다. 자장이 공자에게 인(仁)에 대해 물었을 때도 공자는 인하고자 하면, 행동에 恭, 寬, 信, 敏, 惠 다섯 가지를 실천하면 인해 질 수 있다고 답하면서 부연해서 “행동이 민첩하면 성과(功)가 있다(敏則有功)”고 말한다(子張問仁於孔子. 孔子曰: “能行五者於天下爲仁矣.” “請問之.” 曰: “恭, 寬, 信, 敏, 惠. 恭則不侮, 寬則得衆, 信則人任焉, 敏則有功, 惠則足以使人.” <양화 6>). “敏則有功”은 <요왈 1>에 무왕의 말에서도 나온다. 군주의 명령에 행동은 민첩해야 한다는 말이다.

군자가 아랫사람이나 백성을 부릴 때의 몸은 어떠해야 하나? 부리는 자로서의 몸은 무엇보다도 “엄(嚴)”해야 한다. 권위와 점잖음 즉 위엄(威嚴)이 있어 보여야 한다. 그래야 부림을 받는 자들이 敬(복종)을 한다는 것이다. <위령공 32>에서 공자는 “군자가 지하고, 仁해도, 백성에 군림할 때 몸이 장엄하지 않으면, 백성은 敬하지 않는다(知及之,

仁能守之. 不莊以涖之, 則民不敬(위령공 32))”하여, 백성을 부릴 때 군자의 몸은 엄해야 함을 강조한다. 또 노나라 대부 계강자가 공자에게 “백성들이 자신에게 敬하고 忠하면서, 부지런히 일하게 하려면 어떻게 하면 좋겠냐?”고 물었을 때, 공자는 “백성들에게 장엄하게 군림하면 그들이 경할 것입니다”라고 답한다(季康子問: “使民敬忠以勸, 如之何? 子曰: “臨之以莊, 則敬”(위정 20)). 또한 공자는 <학이 8>에서 몸의 엄함을 “무거움(重)”으로 표현하여, “군자가 몸이 후중(厚重)하지 않으면 위엄이 없다(子曰 君子不重則不威)”라고 말한다.

비슷하게 <논어>에서 군자 몸의 엄함은 “威而不猛, 위엄 있으면서도 사납지 않다”로 표현된다(<술이 37><요왈 2>). 이는 군자의 몸이 “엄”하면, 권위가 생겨 아랫사람들을 절로 부릴 수 있으니 난폭할 필요가 없다는 뜻이다. 다시 말해, 몸이 위엄이 있으면 될 뿐, 난폭할 필요는 없다”는 뜻이다. 이 “威而不猛”에 대해 공자는 <요왈 2>에서 다음과 같이 부연 설명을 한다:

군자가 의관(衣冠)을 바르게 하고, 시선을 존엄히 하여 엄숙하면, 사람들이 보고 두려워하니, 이것이 곧 위엄은 있으되 난폭하지 않은 것이 아니겠느냐?  
(君子正其衣冠, 尊其瞻視儼然, 人望而畏之, 斯不亦威而不猛乎) <요왈 2>

아랫사람을 부릴 때의 군자가 경계해야 하는 난폭함(猛)은 어떤 것인가? 교만함(驕)과 인색함(吝)이다. “실사 周公의 훌륭한 재능을 갖고 있더라도 가령 (부리는 자들에게) 교만하고, 인색하다면 그 나머지는 볼 것 없다”(子曰: 如有周公之才之美, 使驕且吝, 其餘不足觀也已<태백 11>)라고 공자는 단호히 말한다. 아랫사람을 부릴 때 교만하고 인색한 모습을 “군자가 물리쳐야 할 네 가지 악덕(屏四惡)”으로 공자는 <요왈 2>에서 다음과 같이 설명한다:

자장이 “무엇을 네 가지 악이라 합니까?” 하고 묻자, 공자가 말했다: “<미리> 가르치지 않고 죽이는 것을 학(虐)이라 하고, 미리 경계하지 않고 성공을 책하는 것을 폭(暴)이라 하고, 명령을 태만히 하고 기일을 각박하게 하는 것을 적(賊)이라 하고, 똑같이 나누어 주어야 함에도 출납할 때에 인색하게 하는 것을 유사(有司)라고 한다.” (子張曰: “何謂四惡?” 子曰: “不教而殺謂之虐; 不戒視成謂之暴; 慢令致期謂之賊; 猶之與人也, 出納之吝謂之有司.”) <요왈 2>

군자가 아랫사람을 부릴 때는 오히려 관대해야 한다는 것이 공자의 주장이다. <팔일

26)에서 공자는 “윗자리에 있으면서 너그럽지 않는다면 내가 그를 무엇으로 관찰할 수 있겠는가?(子曰: 居上不寬 .... 吾何以觀之哉)”하고 반문한다. 따라서 아랫사람을 대하는 군자의 몸은 “威而不猛”일 뿐만 아니라 “泰而不驕 즉 너그러우면서도 교만하지 않아야 한다(〈자로 26〉〈요왈 2〉).” 백성을 부릴 때도 농사짓는 백성들의 사정, 즉 때를 보고 시켜야 한다(使民以時〈학이 5〉)든지, 신하의 작은 과실은 용서해 주며 부려야 한다(赦小過 〈자로2〉)는 말들도 군자의 관대함을 지적한 말들이다. 요컨대, 군자가 아랫사람을 부릴 때는 위엄과 너그러움을 갖춘 “엄”의 몸으로 해야 한다는 것이다.

이상을 요약하자면, 벼슬을 하는 군자는 위로 군을 모셔야(事) 하면서도, 동시에 자신의 신하나 백성을 부려야(使)하는 양가적 역할을 수행한다. 군을 모실 때의 몸은 경(敬)해야 하지만, 신하나 백성을 부릴 때의 몸은 엄(嚴)해야 한다. 〈양화 6〉에서 공자가 자장에게 인(仁)해지기 위해 행하라고 제시한 것 다섯 가지, 恭·寬·信·敏·惠 중에서도 恭·信·敏은 군주를 모시는 경한 몸에 관한 것인 반면, 寬·惠는 신하나 백성을 부리는 엄한 몸에 관한 것이다. 이를 〈옹야 1〉에서는 “몸가짐은 경하고, 실행은 대범하면서 백성에게 군림한다(居敬而行簡以臨其民)”라고 표현한다. 여기서 거경(居敬)은 군주를 모실 때의 경한 몸가짐을 말하며, 행간(行簡)은 직무를 실행할 때 아랫사람에게 일을 맡기는 등 까다롭지 않는 대범함을 뜻한다. 군자는 이같이 한 몸에서 엄과 경의 두 가지 몸으로의 변신이 자유로이 이루어지는 양가적인 몸을 가지고 있어야 한다. 그래서 군자의 몸은 세 번 다르게 보인다고 자하(子夏)는 말한다:

자하가 말하였다. “군자는 세 번 모습의 변화가 있다. 멀리서 볼 때는 위엄이 있어 보이고, 다가가서 보면 표정이 온화해 보이고, 말하는 것을 들으면 (또 다시) 근엄해 보인다.” (子夏曰: “君子有三變: 望之儼然, 即之也溫, 聽其言也厲.”) 〈자장 9〉

## V. ‘군자적’ 몸의 실례: 공자의 몸

제자들은 스승인 공자에게는 네 가지가 절대 없었다고 한다고 말한다(子絕四): 자기 뜻으로 남을 헤아리는 역측이 없었고(毋意), 자기 혼자 전담함이 없었고(毋必), 두루 통하지 못하고 하나를 고집하는 고루함이 없었고(毋固), 사사로운 자기를 내세움이 없었다(毋我)고 한다(〈자한 4〉). 이는 〈몸1〉을 지배하는 Ego가 억제 혹은 제거된 모습이다. 수신하여 만들어진 〈몸2〉에서 나오는 군자스러움을 표현한 말이다.



군자로서 공자는 구체적으로 어떠한 몸을 가지고 있었나? 특히 수신한 공자의 〈몸2〉는 어떠하였나? 《논어》에는 공자의 몸에 관련된 기술이 많고 내용도 비교적 구체적이다. 〈향당〉편은 온통 공자의 몸과 관련된 내용으로 편집되어 있다. 공자의 몸동작과 자세, 안색, 말씨, 의복, 식사, 심지어는 잠자리 모습까지 기록되어 있다.

공자의 수신된 〈몸2〉의 특징은 한마디로 “계급적” 몸이다. 상하로 이루어진 계급적 선을 분명히 하면서 계급적 정체성을 표현하는 몸이며, 군자로서의 계급적 역할이 잘 수행될 수 있도록 가꾸어진 몸이다. 《논어》에서 기술된 공자의 몸을 1) 군자의 양가적 역할을 수행하기 위한 양가적 몸, 2) 몸의 계급적 외관으로써의 의복, 그리고 3) “바름”을 추구하는 식사와 기타 생활모습으로 나누어 구체적으로 살펴보자.

## 1. 공자 몸의 양가성

앞 절에서 살펴봤듯이 공자가 군자에게 요구하는 역할과 몸은 “양가적”이다. 모시는(事) 자에게는 몸을 구부리는 “敬”함을, 그러나 부리는(使) 자에게는 반대로 몸을 세우는 “嚴”함을 요구한다. 군자는 한 몸으로 使와 事의 두 가지 역할을 함께 수행하는 만큼, 계급의 상하관계에 따라 敬과 嚴의 사이에서 몸을 자연스럽게 변신시킬 수 있어야 한다. 이 같은 군자적 몸의 양가성은 《논어》에 세밀하게 기록된 공자의 몸에서 더욱 구체적으로 확인된다.

신하로서 군주를 모실 때 敬한 공자의 몸은 어떠하였나? 공자의 “事君以敬”은 궁궐에 들어가는 문에서부터 시작된다. 공자는 “궁궐 문에 들어갈 때 허리를 굽혀 몸이 용납되지 않은 듯이 하였으며, 문 앞에 설 때에는 문 가운데에 서지 않고, 문에 들어갈 때에는 문지방을 밟지 않는다(入公門, 鞠躬如也, 如不容. 立不中門, 行不履闕〈향당 4〉).” 《논어집주》에서 주희는 궁궐 문이 크고 높은 데에도 몸을 구부리고 들어가는 것과 또 궁궐의 문을 다닐 때에도 임금이 다니는 가운데 길은 피하여 옆으로 다니고, 문지방을 밟아 자신의 몸이 높이 올라서지 않게 하는 것 등은 임금에 대한 경의 지극함(敬之至也)을 표현하는 몸짓이라고 해설한다(〈향당 4〉의 주). 이러한 敬의 모습은 신하가 임금이 두렵고 어려워, 그 앞에서 긴장하는 몸이며, 자신과 임금 사이에 그려진 상하계급의 선을 분명히 지키는 신하로서의 몸짓이다.

이 같은 “敬”한 몸은 임금에게 가까이 다가 갈수록 그 강도가 더욱 심해져, 임금이 있는 당상에 오를 때 공자는 옷자락을 가지런히 잡고 허리를 굽히며, 숨을 죽여 마치 숨을 쉬지 않는 것 같이 한다(攝齊升堂, 鞠躬如也, 屏氣似不息者〈향당 4〉). 반대로 당상

으로부터 내려올 때에는 층계를 한 계단 내려서서는 화평해지다가 층계를 다 내려와서는 새가 나래를 편 듯이 빨리 걷고, 자기 자리로 돌아 와서는 다시 놀란 듯 용모를 바르게 했다고 한다(出, 降一等, 逞顏色, 怡怡如也. 沒階, 趨進, 翼如也. 復其位, 蹶蹶如也 <향당 4>). 임금과의 거리에 따라 경모(敬貌)의 정도가 달라지는 것이다.

군주 앞에 공자는 한마디로 “조심하여 편치 않은 걸음걸이로 걸었고, 예의바른 자세를 취했던 것이다(君在, 蹶蹶如也, 與與如也<향당 2>),” 또 말할 때는 말투는 “분명하게 말하되 오직 조심스러웠다(其在宗廟朝廷, 便便言, 唯謹爾<향당 1>)” 한다. 군주의 빈 자리를 지나더라도 마치 군주가 있듯이 敬의 몸을 취한다. 그래서 공자는:

군주의 빈자리를 지나갈 때 긴장하여 안색을 돌연히 바꾸고, 무릎을 굽혀 천천히 종종걸음으로 걸으며, 말씨는 모자라는 듯하였다. (過位, 色勃如也, 足躩如也, 其言似不足者) <향당 4>

임금의 명을 받고 그 임무를 수행할 때 공자의 몸은 어떠하였나? 《논어》에서는 공자가 임금의 명령으로 이웃나라에서 온 사신을 접대하거나, 빈상(摯相)이 되어 이웃나라를 방문할 때의 몸동작을 비교적 자세히 기록하고 있다.

임금이 불러 국빈 접대를 맡기시면, 돌연히 안색을 바꿔 정색을 하고, 종종걸음을 하였다. 함께 서 있는 빈에게 읊을 할 때는 더불어 손을 좌우로 뿌린 다음 했으며, 옷의 앞뒤자락이 가지런하게 했다. 허리를 굽히고 바쁘게 나갈 때는 날개를 편 듯 했다. 국빈이 물러가면, 임금에게 복명하여 아뢰다: “빈객은 아무런 유감없이 떠났음을 보고합니다.” (君召使摯, 色勃如也, 足躩如也. 揖所與立, 左右手, 衣前後, 襜如也. 趨進, 翼如也. 賓退, 必復命曰: “賓不顧矣.”) <향당 3>

(사신이 되어 이웃나라를 방문할 때) 공자는 임금의 신패인 홀을 잡을 때에는 몸을 굽혀 마치 그 무게를 이기지 못하는 듯이 하였다. 올릴 때에는 읊는 것처럼 하였고, 내릴 때에는 내려주는 듯하였다. 안색은 긴장하여 두려운 빛을 띠었고, 발은 종종걸음으로 발이 끌리듯이 떴며 걸음이 땅에서 떨어지지 않아 무언가를 따라가는 듯이 하였다. 예물을 올릴 때는 온화하고 성대한 얼굴을 하였다. 사적인 면담에는 부드럽고 즐거운 듯하였다. (執圭, 鞠躬如也, 如不勝. 上如揖, 下如授. 勃如戰色, 足踏踏如有循. 享禮, 有容色. 私覲, 愉愉如也.) <향당 5>

임금의 명령에 답하는 공자의 몸동작은 “敏於事,” 즉 매우 민첩하다. 예컨대, 군주가 명하여 부르면, 마차 준비도 기다리지 않고 달려간다(君命召, 不俟駕行矣〈향당 13〉). 이 모습을 《논어집주》에서 주희는 “군주의 명령에 급히 달려가서 걸어 나가면 멩에를 한 수레가 따라오는 것이다(急趨君命 行出而駕車隨之)”라고 해설한다.

또 임금으로부터 받은 음식은 특별히 귀하게 대한다. 그래서 공자는 음식을 받을 때도 반듯이 자리를 바로 잡고, 먼저 맛을 본다. 군주가 내린 음식이 날고기면 익혀서 반드시 제사상에 올렸고, 산 것을 내리면 반듯이 그것을 길렀다고 한다(君賜食, 必正席先嘗之. 君賜腥, 必熟而薦之. 君賜生, 必畜之〈향당 13〉). 또 식사자리에서도 공자는 군주를 모신다: “군주를 모시고 식사를 할 때면 군주가 고수레를 하시면 (군주를 위해) 먼저 맛을 보았다(侍食於君, 君祭, 先飯〈향당 13〉).” 또한 몸이 아파 병석에 누워있더라도 군주를 만날 때면 신하의 옷인 조복을 몸 위에 덮어 군신의 관계를 분명히 표한다:

병을 앓을 적에 군주가 문병 오시면, 머리를 동쪽으로 돌리고, (조회 때 입는) 조복을 몸에 덮고, 요대를 끌어다 놓았다 (疾, 君視之, 東首, 加朝服, 拖紳). 〈향당 13〉

경모(敬貌)의 정도는 다르지만, 공자는 자신보다 계급이 높은 자에게 기본적으로 敬의 몸을 취한다. 그래서 〈향당 2〉를 보면, 조정에서 하대부인 공자는 상대부들과 말을 나눌 때에는 상냥하고 공손한 모습이었다고 한다. 그러나 같은 계급인 하대부들과 나눌 때는 이와 달리 즐겁고 유쾌한 모습을 취했다(朝, 與下大夫言, 侃侃如也; 與上大夫言, 誾誾如也〈향당 2〉). 같은 계급 사이에는 경모를 취하지 않는다.

군주에게 경하듯이 군주의 일을 수행하는 관리들에게도 공자는 경의 예모를 보인다. 공자는 “관복을 입은 관리나, 봉사를 보면, 비록 나이가 적더라도 반드시 일어나 접견을 하고, 그 곁을 지날 적에는 종종걸음으로 급히 비켜주었다(子見 ... 冕衣裳者與瞽者, 見之, 雖少, 必作; 過之, 必趨〈자한 9〉)” 한다. 또 〈향당 15〉에서도 비슷하게 “면류관을 쓴 자(관리)와 봉사를 보시고는 비록 사석이라도 반드시 예모를 취했으며, 지도와 호적을 짊어진 자에게 경례를 했다(見冕者與瞽者, 雖褻, 必以貌. 凶服者式之. 式負版者〈위령공 41〉)”고 한다. 여기서 봉사는 봉사인 악사 면(師冕)과 같은 관리로 짐작된다.

군주 외에 경의 몸으로 대해야 하는 대상은 부모와 귀신이다. 자신보다 계급적으로 상위자로서 모셔야 할 대상이기 때문이다. 따라서 공자는 부모뿐만 아니라 집안 어른들, 그리고 상이나 제사를 치러 귀신과 접촉중인 자들에게 경의 예모를 취한다. 또 만물을 주재하는 하늘이 만드는 우레와 천둥소리와 같은 자연현상이 일어날 때에도 경모

를 취한다. 부모나 집안 어른들이 사는 “향당에서 공자는 엄중하고 두려운 듯 말을 잘 하지 못하는 것 같이 했으며(孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者<향당 1>),” “향대부가 향음주례를 할 때면 지팡이를 짚은 향노가 나간 후에야 나갔다”고 한다(鄉人飲酒，杖者出，斯出矣<향당 10>). 또 “공자는 상복을 입은 자들을 보면, 비록 나이가 적더라도 반드시 일어나 접견을 하고, 그 곁을 지날 적에는 종종걸음으로 급히 비켜주었다(子見齊衰者... 見之，雖少，必作；過之，必趨<자한 9>).” 이 이외에도 자신이 신세지고 있는 집 주인(主人)으로부터 성찬을 받을 때 그 고마움을 敬함으로 표현한다.

상복인 齊衰를 입은 자를 보고는 비록 절친한 사이라도 반드시 낮빛을 변하며, 면류관을 쓴 자(관리)와 봉사를 보시고는 비록 사석이라도 반드시 예모를 하셨다. 상복을 입은 자에게 경의 예를 취하시고 지도와 호적을 짊어진 자에게 경의 예모를 취했다. 성찬이 있으면 반드시 낮빛을 변하고 일어났다. 빠른 우레와 맹렬한 바람에도 반드시 낮빛을 변했다. (見齊衰者，雖狎，必變。見冕者與瞽者，雖爽，必以貌。凶服者式之，式負版者。有盛饌，必變色而作。迅雷風烈必變) <향당 15>

공자의 조상신을 대하는 敬貌는 제사 지내기 전 몸을 재계(齋戒)하는 데에서부터 시작된다: 제사 때 공자는 몸을 깨끗이 씻은 후, 신을 만날 때의 옷인 명의로 갈아입고, 평소에 먹던 음식 중 술과 마늘 등 몇 가지를 삼가 하는 변식(變食)을 하며, 자리도 옮겨서 거처하는 변좌(變坐)를 한다(齊，必有明衣，布。齊必變食，居必遷坐<향당 7>).

자신이 모시는 자들인 군주, 부모, 그리고 귀신 등을 대할 때 “경”했던 공자의 몸은 다스리는 백성 앞에서는 이와는 대조적으로 “엄(嚴)”하게 변한다. 예컨대 백성들이 보는 데에서 수례를 탈 때 공자의 모습은 임금 앞에서와는 아주 대조적이다. 몸은 똑바로 세우고, 앞만 쳐다보며 말과 동작을 최소화하는 근엄한 모습이다:

수례에 오를 때에는 반드시 똑바로 서서 수례 손잡이 끈을 잡았고, 수례 속에서는 내부를 두리번거리지 않았으며, 큰소리로 말하지 않았으며, 손가락질을 하지 않았다. (升車，必正立，執綏。車中，不內顧，不疾言，不親指) <향당 13>

이것이 공자가 평소 제자들에 백성을 다스릴 요구했던 군림하는 군자의 장엄한 몸인 것이다.

요컨대 공자의 몸은 “양가적”이다. 임금이나 부형 혹은 신을 모실 때는 몸이 “경”해

지고, 백성을 부릴 때에는 “엄”해 진다. 이러한 공자의 몸은 계급의 상하에 따라 몸을 예민하게 “경”과 “엄” 사이에서 변신해야 하는 “계급적”인 몸인 것이다. 그래서 제자들이 〈술이 37〉에서 스승을 두고 “온순하시면서도 엄숙하시고(溫而厲),” “공손하시면서도 편안하시디(恭而安)”라고 묘사한다. 이는 공자가 온순함과 엄숙함, 공손함과 편안함이라는 서로 대조적인 요소들이 혼합되는 신비스런 몸을 가졌다 하기 보다는 敬함(온순하고, 공손하며)과 嚴함(위엄있고, 너그러운)의 “양가적”인 몸을 지녔다는 의미로 해석된다.

## 2. 공자 몸의 “계급적” 외관: 복장

공자가 생각하는 군자는 갈포 옷을 입고 옥을 품은(被褐懷玉) 노자의 성인과는 달리 (최진석, 2001: 제70장), 자신의 계급적 정체성을 충분히 나타내는 외관을 지녀야 한다. 가장 아끼던 제자 안연의 죽음을 심히 애통하면서도(〈자한 20〉, 〈선진 8, 9〉), 공자는 자신의 수레를 팔아 안연의 덧관(外槩)을 만들어 달라는 안연의 아버지 안로(顏路)의 요청에 대해 “내가 대부의 말석(하대부)에 종사하기 때문에 도보로 걸어 다닐 수 없다(顏淵死, 顏路請子之車以爲之槩. 子曰: 才不才, 亦各言其子也. 鯉也死, 有棺而無槩. 吾不徒行以爲之槩. 以吾從大夫之後, 不可徒行也(선진 7))”면서 그의 요청을 거절한다. 이는 대부로서의 계급적 신분이 공자에게 얼마나 중요했음을 보여주는 좋은 에피소드이다.

공자는 자신의 신분적 정체성을 복장(혹은 의관)을 통해서 표현한다. 공자에게 옷은 몸을 싸서 가리거나 보호하기 위한 기능뿐만 아니라, 자신의 신분을 표현하는 중요한 매체인 것이다. 그래서 공자는 “날씨가 더울 때는 홑옷을 입고 있다가도 외출 할 때에는 꼭 갈포 옷을 겹에 입고 나간다(當暑, 袵絺綌, 必表而出之(향당 6)).” 또 “향대부가 선달그믐(除夜)에 역병퇴치 의식을 할 때에 공자는 조정에서 입는 예복인 조복(朝服)을 입고 주변적인 동쪽 계단에 서 있었다(鄉人儺, 朝服而立於阼階(향당 10))”고 한다. 이때 공자는 갈포이나 조복을 통해 자신의 신분을 표하는 것이다.

공자 옷차림의 코드는 “구별(分)”이다. 복장의 종류 구분하여 사회적 장소와 때에 따라 그 착용을 달리하고, 의복의 모양과 색도 신분과 성별에 따라 구별하여 계급적 정체성을 표현한다.

(1) 《논어》에 나오는 공자의 의복은 크게는 5가지로 구분된다. 조정에서 입는 조복(朝服), 제사 때 입는 제복(祭服), 상에 입는 상복(喪服), 평상시에 입는 설복(裘服), 그리고 집에서 입는 모양을 내지 않는 의복이 있다(居不容(향당 15)). 이외에도 재계(齊戒) 시 목욕 후 입는 명의(明衣)와 잘 때 입는 잠옷(寢衣)이 또 있다(齊, 必有明衣, 布(향당

7), 必有寢衣, 長一身有半(향당 6).

(2) 의복간에는 모양과 규격, 그리고 색깔의 구분도 있어, “조문할 때에는 길사(吉事)를 상징하는 검은 색으로 만든 갓옷이나 관을 쓰지 않았으며(羔裘玄冠不以弔(향당6)), “유상(조복이나 제복)은 온폭을 사용하지만, 그렇지 않는 경우에는 반듯이 폭을 줄여 허리에 맞게 했다(非帷裳, 必殺之(향당 6)).” 또 “평상복의 갓옷은 길되, 오른쪽 소매는 짧게 한다(褻裘長, 短右袂(향당 6)).”

(3) 의복은 착용자의 사회적 신분을 표현하는 기표가 되기 때문에 의상의 용도에 따른 색깔, 재질과 모양 등은 매우 중요한 의미를 갖는다. 공자는 옷의 색을 여성의 옷과 구별했으며, 왕과도 색을 구별했다. 또 평상복의 색을 예복과도 구별했다:

(공자는) 평상복을 상복이나 제복의 색인 보라색과 왕의 복장색인 주홍색으로 옷의 깃이나 끝등을 달지 않았으며, 여인의 색인 붉은 색과 자주색으로는 평상복을 만들지 않았다. (君子不以紺緹飾, 紅紫不以爲褻服) (향당 6)

뿐만 아니라 공자는 평상의 복장에서 신분에 걸맞게 색상도 서로 맞춰 입었고, 자신의 신분을 나타내는 패물도 항상 몸에 차고 다녔던 것으로 보인다:

(겨울에) 검은 옷에는 검은 양새끼 갓옷을 입고, 흰옷에는 새끼 흰사슴 갓옷을 입고, 누런 옷에는 여우 갓옷을 입었다. (緇衣, 羔裘; 素衣, 麕裘; 黃衣狐裘) (향당 6)

喪中이 아니면, 패물을 차지 않을 때가 없었다. (去喪, 無所不佩) (향당 6)

공자의 의상에서 나타나는 “구별”의 코드는 그의 무의식에도 각인되어, 계급관계와는 관계없는 식사와 수면, 그리고 대화의 자리를 구별하는 등 공자의 일상생활 속에서도 작동된다. 공자는 “식사할 때는 말을 하지 않고, 잠자리에서도 말을 하지 않았다(食不語, 寢不言(향당 8))”고 한다.

### 3. 공자 몸의 강박적 “반듯함(正)”: 식사와 기타 생활모습

공자의 식생활 코드는 “바름(正)”이다. “바름(正)”을 추구하는 수신의 과정에서 형성된 일종의 강박이 공자의 식생활과 기타 생활 속에 반영된 것이다. 《중용》에서 공자는 중용을 아는 자가 드물다는 말을 음식의 맛에 비유해 “사람들이 음식을 먹고 마시지 않는 이가 없건 만은 (올바른) 맛을 아는 이는 적다(人莫不飲食也 鮮能知味也)”라는 표현한다(성백효, 1991: 64). 공자의 식생활은 바로 이 음식 맛의 “올바름(正)”에 대한 추구였다. 공자의 몸을 만드는 식생활은 구체적으로 어떠한가?

(1) 우선 상하거나 상해보이는 음식은 먹지 않는다. 공자는 “밥이 상하여 쉰 것과 생선이 상하고 고기가 부패한 것은 먹지 않는다. 빛깔이 나쁜 것은 먹지 않았고, 냄새가 나쁜 것도 먹지 않았다(食饘而餲, 魚餒而肉敗, 不食. 色惡, 不食. 臭惡, 不食<향당 8>).” 또한 “나라에서 제사지낼 적에 받은 고기는 밤을 채우지 않았으며, 집에서 제사지낸 고기는 삼일을 넘기지 않았으니, 삼일을 지나면 먹지 못하기 때문이다(祭於公, 不宿肉. 祭肉不出三日. 出三日, 不食之矣<향당 8>).” 더 나아가, 음식의 더러움과 악취를 제거하기 위해 공자는 “생강 먹는 것을 거두지 않았다(不撤薑食<향당 8>)” 한다.

(2) 음식의 재료가 제철이어야 한다. 공자는 “제철이 아닌 음식은 먹지 않았다(不時不食<향당 8>).” 아마도 철에 맞지 않는 식재료로는 음식의 바른 맛이 나오지 못하기 때문일 것이다.

(3) 음식의 요리와 가공은 올바르게 되어야 한다. “털 익히나 너무 익히는 등 요리가 잘 되지 않은 음식은 먹지 않았고(失飪, 不食<향당 8>),” “시장에서 파는 술이나 포는 사서 먹지 않았다(沽酒市脯不食<향당 8>).” 음식의 가공이 공자의 입맛에 맞지 않았기 때문으로 추정된다. 또한 <향당 17>에서 암퇘이 제철이라는 공자의 말을 듣고, 자로가 그 핥을 잡아 요리를 해 주었을 때 공자가 냄새만 세 번 맡더니 먹지 않고 그냥 일어난 것도 아마도 자로가 핥 요리를 바르게 하지 못했기 때문으로 보인다:

퇘이 놀라서 날아올라, 빙빙 돌다가 떨기에 내려 앉는다. 공자가 “산골다리 암퇘이는 제철이구나! 하고 말했다. 자로가 그 핥을 잡아 올리니, 세 번 냄새를 맡고 일어났다. (色斯舉矣, 翔而後集. 曰: “山梁雌雉, 時哉時哉!” 子路共之, 三嗅而作) <향당 17>

(4) 식사는 배고픔을 해소하기 위한 것보다는 음식의 “바른” 맛을 보는 행위였다. 공자는 “음식을 많이 먹지 않았고(不多食<향당 8>),” 먹을 때는 밥과 반찬과의 균형을 맞췄다. 그래서 “고기가 많아도 밥보다 많이 하지 않았다(肉雖多, 不使勝食氣<향당 8>).” 식사 때 반주(飯酒)도 곁들인 듯해 “술은 일정한 양이 없었으나 정신이 어지러울 정도로 많이 들지 않았다(唯酒無量, 不及亂<향당 8>)” 한다. “밥은 희게 정미된 밥을 좋아했고, 고기나 생선의 회는 먹기 좋게 가늘게 썬 것을 좋아했다(食不厭精, 膾不厭細<향당 8>).” 뿐만 아니라 “음식에 맞는 간장이 없으면 그 음식을 먹지 않았다(不得其醬, 不食<향당 8>)”고 한다. 공자의 식사는 한마디로 음식의 “바른” 맛을 추구하는 행위였다.

이상과 같이 공자의 식생활은 음식의 “바른” 맛에 대한 탐구였다. 음식의 재료는 싱싱해야 했고, 정확하게 가공되어 바른 맛이 나와야 했다. 이러한 “바름(正)”에 대한 공자의 강박적인 집착은 그의 다른 일상생활 속에서도 보인다. 예컨대 공자는 “자리가 반듯하지 않으면 앉지를 앉았으며(席不正, 不坐<향당 9>),” 음식도 그 “자른 것이 반듯하지 않으면 먹지를 앉았으며(割不正, 不食<향당 8>),” 잠도 반듯하게 누워서 자지 “죽은 사람 처럼 엎드리지 않았다(寢不尸<향당 15>)”는 것 등이다.

## VI. 맺음말: 한국행정의 ‘공자적’ 몸

《논어》에 나오는 공자와 그의 사상을 이해하기 위해서는 공자의 몸을 주목해야 한다. 왜냐하면 공자의 학문은 자신의 “몸”을 다스리는 “爲己之學”이기 때문이다. 爲己之學의 “己”자는 주희의 성리학에서는 마음으로 해석하지만, 《논어》에 기록된 공자의 구체적인 가르침들은 몸동작과 몸가짐, 안색, 말(투), 눈빛, 자세, 걸음걸이, 복장 등 대부분 “몸”에 관련 된 것들이다. 따라서 爲己之學에서 “己”자는 육체적 몸(身)으로 해석하는 것이 더 옳다고 생각한다. 그렇다면 공자의 학문은 문자 그대로 “修身” 즉 “몸을 바르게 만드는(正其身)” 학문인 것이다. 그래서 공자는 군자가 “몸이 바르게 되면 명령을 하지 않아도 백성이 움직이고, 몸이 바르지 않으면 비록 명령하더라도 백성이 따르지 않으며(其身正, 不令而行, 其身不正, 雖令不從<자로6>),” 또 몸이 바르기만 하면, 즉 “의관을 정제하고 시선을 존엄히 하면, 그 엄숙한 모습에 사람들이 바라보고 두려워하게 된다(君子正其衣冠, 尊其瞻視, 儼然人望而畏之<요왈 2>)”고 말한다.

군자적 몸을 만드는 수신이란 어떠한 작업인가? “去其身”하여 “正其身”하는 과정이다. 다시 말해, 자신이 타고난 생물학적 <몸1>를 다스리고 버려서(治而去之), 군자적 몸



인 <몸2>로 새로이 만들어지는 과정이다. <위령공 8>의 “殺身以成仁”이나 <안연 1>의 “克己復禮爲仁”에서 “殺身”과 “克己”가 수신에 해당하는 말이다. 여기서 생물학적 <몸1>은 잘 먹고, 잘 입고, 편하게 지내고자 하는 생리적 욕구를 반영하는 몸이라면, <몸2>는 공자가 굳게 믿는 천명의 도에 맞춰진 바른 몸이다. 《논어》에서 수신에 방법으로 세 가지가 제시된다. 천명의 도를 이미 깨우쳐 몸에 담은 유도자를 스승으로 삼아 그로부터 가르침을 받는 “學(배움)”과 그 가르침을 자신의 몸에 배이도록 반복하는 행위인 “習(익힘),” 그리고 자신의 몸의 잘못됨을 스스로 살피는 “省(살핌)”이다. 이 學·習·省의 수신을 위해 있어야 하는 사람들이 스승(師)과 벗(朋)이다. 스승은 바른 몸의 본이 되어 가르침을 주고, 벗은 바른 몸이 되도록 충고와 격려를 해 주는 보인(輔仁)의 역할을 하기 때문이다.

《논어》에는 수신을 두고 세 가지 몸이 나온다: 수신을 한 “군자”의 몸, 수신을 안한 “소인”의 몸, 그리고 수신에 실패한 “사이비 군자”의 몸이다. 수신에 성공한 군자는 생물학적 <몸1>을 버리고 천명의 기표로 <몸2>를 만든 자라 “천명중심적”이라면, 수신을 하지 않은 소인은 생물학적 <몸1>을 그대로 지니고 있어, 모든 사고와 행동이 “ego중심적”이다. 그래서 “천명중심적”인 군자는 천명을 알고, 천명의 질서에서 자신의 군자가 되는 대인을 두려워하고, 천명에 따라 훌륭한 통치를 이룩한 성인들의 말씀을 두려워하지만, 이에 비해 수신을 안 한 “ego중심적”인 소인은 천명을 알지도 두려워하지도 않고, 대인을 함부로 대하며, 더 나아가 역대 성인의 말씀도 업신여긴다는 것이다(<계씨 8>). 또 군자가 천명의 도에 따르는 의(義)를 추구할 때 소인은 ego에 따라 자신의 이(利)를 밝힌다는 것이다. 또한 군자와 소인의 차이는 벼슬할 때에도 나타난다. 군자는 임금을 모실 때나 신하를 다스릴 때나 임금에게는 도를 따르는 善政을 요구하고 아랫사람에게는 자신을 섬기는 것을 힘들지 않게 하는 반면, 소인은 ego중심적이라 모든 것을 “자신”에게 초점을 맞춰 행동을 하고, 또 다스리는 자들의 행동도 “자신”에게 맞추기를 요구한다. 그래서 군자가 엄격할 때, 소인은 느슨하며, 군자가 너그럽고 겸손할 때 소인은 인색하고 교만하다.

《논어》에서는 군자나 소인 이외에 <몸1>을 가지고 군자의 <몸2>를 가진 체하는 “似而非” 군자, 즉 수신에 실패한 자에 대한 경계가 많이 나온다. 이들은 수신을 하지 못했음에도 수신한 군자의 몸으로 자신을 꾸며 주변을 혼란스럽게 하는 자들이다. “없으면서 있는 체하며, 비었으면서도 가득한 체하며, 적으면서도 많은 체하는” 사람들이다 <술이 25>. 이들은 군자와 같이 언변을 독실하게 하거나 용모를 인(仁)하고 장엄하게 보이도록 꾸미지만, 실제 행실은 인하지도 않고, 속은 비겁한 자들이다(<안연 20> <양화 12>). 공자는 이렇게 수신에 실패했지만 몸은 군자와 같이 꾸미는 “사이비” 군자를 “덕

을 해치는 자들(德之賊)”이라고 비난한다(〈양화 13〉).

벼슬하는 군자의 〈몸2〉는 구체적으로 어떠한 몸인가? 상하의 계급적 선이 분명한 주나라 봉건계급사회에서 벼슬하는 군자는 군주를 모시면서도(事) 동시에 자신의 아래 계급인 臣이나 民을 부려야하는(使) 양가적 임무를 수행해야 하는 지위에 있다. 따라서 군자의 몸도 “양가적”이기를 요구한다. 상위계급인 군주나 부모 등을 모실 때의 몸은 “敬”이다. 모시는 대상에 앞에서 두려워하며(畏), 몸을 낮추고(恭), 안색을 바꾸고(變色), 조심하고 조심하는(謹恪也) 몸이다. 군주를 모실 때의 敬한 몸을 구체적 모습을 보자면, 얼굴빛은 온화하며(色思溫); 두려움으로 긴장하여 몸을 낮추어야 하며(畏大人而恭); 말은 신중하고 조심스레 해야 하며(慎於言); 모실 때의 몸동작은 민첩해야 한다(敏於事). 이에 비해 군자가 아랫사람이나 민을 부릴 때의 몸은 숙이는 “경(敬)함이 아니라, 세우는 “엄(嚴)”이다. 엄숙해 권위가 나오는 후중(厚重)한 몸이다. 위엄이 있으면서도 부리는 사람에게 관대한 너그러운 몸이다. 모심과 부림의 두 가지 역할을 한 몸으로 수행해야 하는 군자는 상하의 계급에 따라 敬과 嚴으로 몸을 자연스레 변신하는 양가적 몸, 다시 말하자면, “계급적” 몸을 가져야 하는 것이다.

《논어》에서는 수신된 군자로서 “양가적”이고 “계급적”인 공자의 몸이 아주 구체적으로 기술되고 있다. 임금을 모실 때 궁실에서의 공자의 걸음걸이에서부터 몸동작과 자세, 표정, 말씨, 복장에 이르기까지 자세하다. 뿐만 아니라, 임금이 부르면 어떻게 달려가는지, 또 임금과 식사를 함께 할 때는 어떻게 행동하는지, 심지어 임금이 병문안 오면 병석에서 어떻게 맞이하는지 까지 신하로서 군주를 모시는 모습에 대해 자세히 기록되어 있다. 군주를 대할 때 공자의 몸은 한마디로 “경(敬)한 모습이다. 군주이외에도 경모는 귀신과 부형과 같은 친척 어른들에게도 취한다. 이는 귀신과 부형과도 군주와 같이 자신과 계급적 상하관계의 선을 분명히 긋고 있기 때문이다. 이와는 대조적으로 자신이 다스리는 자들인 백성을 대할 때 공자의 몸은 “엄(嚴)”이다. 백성에게 자신의 하대부로서의 신분을 보이기 위해 수레를 탔어야 했고, 수레를 오를 때는 똑바로 서서 끈을 잡고, 수레 속에서는 두리번거리지 않는 등 장엄한 모습을 취한다. 이처럼 공자는 상대의 계급에 따라 “경”과 “엄”으로 예민하게 변하는 양가적이며 계급적인 몸을 가지고 있는 것이다.

공자 몸의 계급성은 그의 옷차림을 통해서 더욱 분명히 표현이 된다. 상황과 장소에 따라 의복의 종류도 여러 가지로 구분하였고, 의복의 모양과 색깔 등도 타인과의 신분적 구별이 표현되도록 디자인하고 또 착용했다. 공자는 의복은 조정에서 입는 조복, 제사 때 입는 제복, 상에 입는 상복, 평상시에 입는 설복, 그리고 집에서 모양을 내지 않고 입는 의복 등 크게 5가지 종류로 구분하여 착용했으며, 그 색깔과 디자인에도 신분

을 반영했으며, 신분을 표하는 패물도 상증이 아니면 항상 착용했다고 한다. 공자의 의복 코드는 한마디로 “구별(分)”이다. 이 “구별”의 코드는무의식의 기표로 몸에 각인되어 공자의 정신에도 영향을 주었다고 본다. 공자는 계급과는 관계없는 일상생활에서도 구별과 구분을 하여, 예컨대 식사 때와 잠자리에서는 말을 하지 않았다고 한다(食不語, 寢不言<향당 8>).

몸을 만드는 또 하나의 중요한 요소는 식사이다. 식사는 육체의 생리적 욕구에 의해서 시작되는 것이지만, 식사행위는 사실상 사회적 행위이다. 어떠한 음식을 어떠한 모습으로 먹는가를 보고 우리는 음식 섭취자의 사회적 몸(정체성)과 정신(강박 등)을 엿볼 수 있기 때문이다. 중용론에서 논의한 바 있는 공자의 “정확강박”은 그의 식생활에서 잘 나타난다(정성호, 2018). 공자의 식생활의 코드는 음식 맛의 정확함 혹은 “바름(正)”의 추구이다. 음식의 재료가 청결하고 신선해야 해야 하며, 그 가공도 정확해야 한다. 그래서 시장에서 파는 가공 상태가 좋지 않은 술이나 포는 먹지 않았고, 음식이 덜 익혀지거나 너무 익히면 먹지를 않았다. 음식에는 꼭 그것에 맞는 장이 있어야 먹었고, 밥은 희고 깨끗하게 정미된 쌀밥을 좋아했고, 고기와 생선의 회는 먹기 좋게 가늘게 썬 것을 좋아했다. 공자의 수신이 바른 몸 만들기(正其身)였듯이 그의 식생활도 음식의 바른 맛에 대한 추구이다. 이와 같은 “바름(正)”에 대한 강박은 자거나 자리를 잡고 앉을 때에도 나타나, 공자는 자리가 “반듯하지” 않으면 앉지 않았고(席不正 不坐<향당9>), 잠자리에서도 자세를 “반듯하게” 누워서 잤다고 한다(寢不尸<향당 15>).

요컨대, 위기치학과 수신을 통해 만들어진 공자의 몸을 지배하는 주인기표는 “계급”이다. 이는 사람을 천자, 제후, 대부, 사, 그리고 백성의 상하계급으로 구분(分)하여, 위가 아래를 다스리고, 아래는 위에게 복종하는 봉건 주나라의 계급질서에 맞는 “계급적” 몸을 만드는 기표이다. 이 계급질서 속에서 벼슬하는 군자는 위의 계급을 모셔야 하면서도 동시에 아래 계급을 다스려야 하는 양가적 역할을 수행하며 이를 위해 양가적인 몸을 가져야 한다. 다시 말해 모심을 행할 때의 몸인 “경(敬)”과 시킴을 행할 때의 몸인 “엄(嚴)”의 분명히 다른 이 두 가지 몸이 한 몸에서 상황에 따라 다르게 나와야 하는 것이다. 의식주를 포함한 공자의 몸에 관련 된 모든 것들로부터 이러한 계급성을 읽을 수 있다.

## 1. 한국사회의 공자적 몸만들기

아주 놀랍게도 공자의 이러한 계급적 몸은 21세기에 살고 있는 필자 자신과 한국사회가 가지고 있는 몸이며, 한국행정이 요구하는 몸이기도 하다. 우리는 공자와는 전혀

다른 가치와 제도를 지향하는 사회에 살고 있지만, 지금도 가정과 학교, 그리고 직장조직에서 교육을 통해 공자의 몸과 같은 계급적 몸만들기(修身)를 하고 있기 때문이다. 가정에서는 부모와 자식 사이에 서로 넘을 수 없는 일종의 계급의 선을 꼬여 놓고, 자식은 부모에게 섬기는 자의 몸인 “경함(敬)”을 취할 것을 요구받고, 반대로 부모는 자식에게 부리는 자의 몸인 “엄함(嚴)”으로 교육한다. 이런 관계에서 자식은 부모의 말을 먼저 잘 들어야 하고, 먼저 몸을 숙여 인사를 해야 하고, 말씨 고분하면서도 존대어를 써야 한다. 이에 반해 부모는 자식에게 주로 말을 하고, 몸을 세워서 인사를 받고, 말씨는 낮춤말로 한다. 이러한 수신적 예절교육 속에서 아이는 자신과 부모사이에는 넘을 수 없는 계급의 선이 존재함을 인식하고, 사회관계에서도 그와 같은 “어른과 아이”의 선을 찾고 거기에 따라 몸을 움직이게 된다.

계급적 몸은 학교에서 교육을 받으면서 더 성장한다. “님”의 호칭을 부쳐야 하는 교사인 선생님과 학생인 자신의 사이에서도 분명한 계급의 선이 있다는 것을 확인하고, “엄”한 몸을 지닌 선생님을 대하는 “경”한 몸의 더 구체적 자세와 동작을 배우게 된다. 초등학교에 입학한지 일주일도 안 되어 자식의 어른에 대한 인사동작에 절도가 생기고 말도 존댓말을 꼬박꼬박 쓰는 것을 보고 우리는 많이 놀란다. 학교 교육을 통해 몸이 더욱 “경”해진 것이다. 가정과 학교에서의 수신적 교육은 이 경한 몸을 “바른” 몸으로 가르쳐, 모범생 일수록 일종의 “바름”의 강박을 갖게 한다.<sup>8)</sup> 경과 엄은 한 짝인 만큼, 경한 몸을 배우는 과정에서 아이들은 엄한 몸도 함께 습득해 경-엄의 “양가적” 몸을 지니게 되는 것이다.

가정과 학교에서 만들어진 경-엄의 양가적 몸은 우리의 사회적 몸의 표준이 되어, 그 몸짓을 절도가 있게 잘하면, 예의 “바른” 사람으로, 몸동작이 좀 서투르면 “바르지 못한” 사람으로 평가된다. 또 이를 상하관계에 있어 서로를 존중하는 몸짓으로 간주되어(박연규, 2011), 사회생활에서 이 양가적 몸이 더 강화된다. 문제는 우리가 계급이 없는 평등한 사회를 지향하고 있음에도 불구하고, 우리의 몸은 상과 하에 따라 다르게 변신하는 공자의 계급적인 몸을 가지고 있다는 사실이다. 이 양가적 몸으로 인해 우리는 공자적인 욕망과 강박으로 사회의 모든 인간관계를 “모시고(事)-부리는(使)” 계급적 상하관계로 변질시키는 일종의 계급놀이를 하게 되는 것이다.

8) 필자가 초등학교(국민학교)를 다니던 1960대 사회교과서의 제목이 “바른생활”이었다. 교과목의 이름 바꿨지만 교과내용은 아직도 “바른생활”이라는 주제로 초등학교 학생들을 가르치고 있다.

## 2. 우리사회의 계급놀이

계급이 없는 사회에서 이루어지는 우리의 계급놀이는 계급의 선을 임의로 긋는 데에 서부터 시작한다. 학교에서는 학년을 가지고 상급생과 하급생으로, 직장에서는 입사년도(기수)를 가지고 선후배로, 사회에서는 나이를 가지고 상하를 구분한다. 그리고 이에 따라 서로 간에 경-엄의 양가적 몸을 요구하기 시작한다. 그러나 더 분명한 계급적인 선은 자신과 상대방 사이에 “남”자의 호칭 여부로 그려진다. “남”의 호칭을 가진 사람과 그렇지 않은 사람 사이에 “모시고(事)-부리는(使)” 계급놀이가 시작되는 것이다. 예를 들어, 사장과 운전기사 사이에서 운전기사의 호칭은 그냥 “기사”이지만, 사장은 “사장님”이다. 사장은 기사를 부리는 자가 되어 그를 “엄”의 몸으로 대할 때, 기사는 사장을 모시는 자가 되어 “경”의 몸으로 사장을 대한다. 이때 사장과 기사가 모두 인간의 평등성에 대한 특별한 의식으로 자신들의 행동을 통제하지 않는 한, 둘 사이의 업무적 계약관계는 일종의 신분적 “계급관계”로 착각되고 변질되기 쉬운 것이다. 인간관계를 계급관계로 변형하는 무의식의 코드를 우리가 지니고 있기 때문이다.

우리의 “계급놀이”는 조직에서 “장”자리를 둘러싸고 아주 자연스레 이루어지고 있다. 누구나 조직에서는 장이 되고 싶어 하는 것이다.<sup>9)</sup> “장”이 되는 순간 자신과 조직원들 사이의 몸의 변화가 일어나 자신의 신분적 향상을 확인하기 때문이다. 자신이 조직의 장으로서 부리는 자의 몸(嚴)을 취할 때 조직원들은 자신에게 모시는 자의 몸(敬), 즉 “계급적” 몸을 취하기 때문이다. 지금도 결제를 받기 위해 서류를 들고 기관장실로 향하는 어느 공무원의 몸은 공자가 군주를 뵈러 궁궐에 들어갈 때 취했던 몸과 크게 다르지가 않다:<sup>10)</sup>

직장에서윗사람을 대할 때 나는 공손하게 손을 배꼽부분에 댄다. 지사님실에 보고를 하러 갈 때에는 옷을 정장으로 입고 공무원증을 패용하고 화장실에 가서 머리모양을 확인 하는 등 단정하게 자세를 바로 잡는다. 보고 내용을 다시 한 번 읽어보고 잘못된 부분이 없는지, 보고 사항에 누락된 것은 없는지, 오탈자는 없는지 등을 살핀 후에야 지사님실로 발길을 옮긴다. 복도를 걸을 때는 중앙으로 걷지 않고 벽으로 붙어서 걷는다.

국정감사장에 벌어지는 공무원과 국회의원들 간의 계급놀이는 조금 더 거칠다. 감사

9) 우리의 이러한 현상을 정성호(2013: 35-39)에서 공자의 벼슬욕망과 관련시켜 논의하고 있음.  
10) 경기도 공무원 전xx씨의 대화 (2019/6/3)

장에서는 공무원과 국회의원간의 계급적 관계를 확인하는 몸동작이 벌어진다. 의원들은 감사를 받는 공무원들에게 일반적으로 큰소리로 지적하는 말을 할 때, 공무원들은 공손한 자세로 듣기만 한다. 의원들이 모욕적인 언사를 할 때에도 공무원들은 언성을 높이지 않고 말마다 그들에게 꼭 “님”자를 붙여 “의원님”이라고 부른다. 의원들의 몸이 “엄”일 때, 공무원의 몸은 “경”이다. 여기서 국회의원과 공무원 사이에 국정집행의 권한과 책임의 관계가 부리고-모시는 상하의 신분의 관계로 둔갑되는 것이다. 어느 지방단체 산하기관의 책임자로 근무하는 임xx씨는 자신이 치렀던 첫 행정감사의 소회를 다음과 같이 말한다:<sup>11)</sup>

제가 기관장이 되어 처음 의원들의 행정감사를 받을 때였어요. 제가 긴장하여 열심히 자료를 정리를 할 때, 38년 공직 생활을 하신 상임이사님이 행정감사를 받는 요령을 가르쳐 주셨어요. 핵심은 감사의 내용 보다는 “자세”가 중요하다는 것이었어요: 지적사항과 질문내용에 대해서는 토박 토박 대답을 하지마라. 조금은 어리숙하게 말과 행동을 하라. 똑바로 논리적으로 토박 토박 답변을 하면, “건방지다”라는 소리를 듣고 껄뻘죄에 걸린다. 의원들로부터 말도 안 되는 질문을 받게 될 수도 있다. 그래도 너무 똑똑하게 답하지 말라... 등의 충고였어요. 실제로 감사장은 감사를 하는 의원들과 감사를 받는 자신들 사이에 상하관계의 “각”을 세우는 자리였던 것 같았어요.

한국행정에서 일어나는 시민과 공무원 사이의 계급놀이를 보자. 권위주의 시절 발전 행정을 하던 공무원은 시민들에게 지시를 했고, 시민은 그 위세에 고분고분했고, 심지어는 야단도 맞았다. 많은 시민들은 공무원과 친하거나 공무원이 되고자 했다. 그 시대 공무원과 시민은 같은 계급이 아니었다. 공무원이 부리는 자(주인)였다면 시민은 부림을 받는 자(머슴)였던 것이다. 이러한 공무원과 시민의 관계는 1990년대 후반 이후 정치적으로 민주화가 이루어지고 시민의 권리가 신장하면서 이제는 반전되어 시민들은 자신들이 공무원을 부리는 자(주인)고 공무원은 부림을 받는 자(머슴)라고 생각하여 자신의 마음에 안 들면 공무원에게 행패를 부린다.<sup>12)</sup> 두 시대 모두 공무원과 시민 사이

11) 경기도 산하 기관장 임xx씨와의 대화 (2018/10/16)

12) 지난 20년간 과거에는 보기 드물던 시민들의 공무원에 대한 폭행사건은 뉴스에 보도된다. 가장 최근 것은 세금채납자의 차에 예고장을 놓는 과정에서 자신의 차에 흠이 생겼다고 해당 시민이 시청에 찾아와 담당공무원의 뺨을 때린 사건이다. “차에 흠 생겼다” 여성 공무원에 뺨 때려.. 잇단 수난. 《SBS》. <https://news.v.daum.net/v/20200618213010927>

에서 서로를 상하계급적으로만 생각했지 평등하게 생각하지 못하고 있다는 것을 의미한다. 이는 한국행정에서 공무원과 시민사이에 서로를 계급적 관계로만 구도화하려는 일종의 계급놀이이다. 이 계급놀이 속에서는 공무원도 시민의 한사람으로서 존중받아야 하고, 공무원이라는 직업도 시민의 공공서비스활동의 연장에 불과하다는 시민민주행정의 원칙이 들어갈 자리가 없게 된다(Denhardt & Denhardt, 2003: 25-63).

우리사회에서 가장 난폭한 계급놀이는 사회·경제적 강자가 약자를 인격적으로 비하하면서 자신의 지위를 “계급적”으로 확인하고자 하는 소위 “갑질”이다. “갑질”이라는 단어는 최근에 나온 것이지만, 갑질은 오래전부터 우리 사회에 만연해 왔던 현상이다. 인간적 평등의식이 약한 과거에는 문제를 삼지 않았을 뿐이지 사실상 더 심했던 현상이었다. 회사의 사장이 직원을 인간적으로 모욕을 주고 학대하는 갑질이나, 아파트의 입주주민이 경비원들에게 가하는 폭력을 비롯해 사회 도처에서 끊임 없이 발생하는 갑질사건들은 우리 속에 인간의 관계를 주인과 머슴으로 계급화하고자 하는 인자가 무의식속에 있기 때문이다. 이 인자는 앞서 논의했듯이 과거 우리 조상으로부터 물려받은 “양가적/계급적”인 몸을 통해 내려와, 계급의 존재를 부인하는 지금의 사회 속에서도 끊임 없이 작동하면서 “계급놀이”를 추구한다. 최근 최연소 국회의원으로 당선된 어느 의원의 고충도 나이트 동료의원들이 자신에게 하는 “반말”이라고 토로한다.<sup>13)</sup> 여기서 반말하는 의원은 반말을 통해 동료관계를 “어른과 아이”라는 계급적 관계로 변질시키는 일종의 계급놀이를 시도한 것이다. 우리가 사는 지역도, 타고 다니는 차량도, 입는 의복, 졸업한 학교, 그리고 여행과 스포츠 등 취미 생활조차에서도, 강남과 강북, 외제차와 국산차, 명품과 일반품 등에 따라 임의적으로 계급적 선긋기를 하고, 사회적 당당함(嚴)과 기죽음(戢)의 우열감과 열등감을 즐기고 있다.

한국의 민주적 정치와 행정을 가로막는 많은 문제들은 그것들을 야기하는 사람들의 잘못된 가치관이나 도덕성 부재 때문만은 아니다. 또 공공선택론이나 주인-대리인이론(principal-agency theorists)에서 말하듯이 주인과 대리인들 간에 윤리성을 확보하는 제도의 미비 때문만도 아니다. 문제는 우리의 무의식에 박혀있는 계급적 언어이다. 우리의 무의식은 의식과 관계없이 아주 자연스레 행동과 사고를 “계급적”으로 발현시키고 있으며, 우리의 몸은 의식보다도 빨리 “계급적”으로 움직이기 때문이다. 그래서 논리적

13) 당사자인 정의당의 장혜영 의원은 “(국회는) 카메라 버튼과 반말 스위치가 연결돼 있는 곳인가 싶다. 너무나 많은 의원들이 카메라가 꺼지면 내게 반말을 한다” 하며, 이러한 모습을 나와 선수가 많은 국회의원이 “어른 대접”을 받고자 하는 여의도의 “꼰대문법”이라 비판한다. “장혜영, 카메라 꺼지면 꼰대되는 의원들 .. ‘반말 마세요’ 말하니 효과적” 《한국일보》(2020/6/20) <https://www.hankookilbo.com/News/Read/202006111506792720?did=ZU&dtype=&dtypecode=&prnewsid=>

으로는 “주인과 대리인”으로 설정된 권한과 책임의 계약관계가 실행되는 순간 “주인(부리는 자)과 머슴(모시는 자)”의 계급적 신분관계로 현실에서는 변질되어 작동하는 것이다. 몇 년 전 일반 국민들을 “개·돼지”로 표현하면서 신분제의 공고화를 주장한 교육부의 어느 고급공무원의 발언이나<sup>14)</sup> 아파트 경비원을 “머슴”이라 표현하여 국민의 공분을 자아냈던 어느 입주민의 발언들은<sup>15)</sup> 우리 몸에 각인되어 있는 계급적 언어 속에서 나온 것으로 보인다.

어려운 작업이지만, 우리 몸의 “탈”공자화가 진행되어야 비로소 우리는 자신도 의식하지 못한 채 나오는 계급적 사고와 행동으로부터 자유로울 수가 있을 것이다. 하지만 몸을 바꾼다는 것은 가치를 바꾸고, 감정을 바꾸는 일이다. 이미 만들어진 몸의 “탈”공자화는 그리 쉽지 않은 일이다. 그러나 우리가 우리 안에 모든 것을 “계급화”하려 하는 무의식의 인자가 있다는 것을 인식만 해도 “계급계입”은 어느 정도 제동을 걸 수가 있다. 또 우리가 부나 지위 혹은 나이와는 관계없이 서로의 가치와 존재를 인정하고 존중해야 한다는 인간평등의 신념을 더 분명히 한다면 우리의 몸은 조금씩 변화하게 될 것이라 본다.

14) “교육부 고위간부 ‘민중은 개·돼지…신분제 공고화해야’ 《경향신문》 (2016/7/8) [http://news.khan.co.kr/kh\\_news/khan\\_art\\_view.html?art\\_id=201607082025001#csidx03dd00bca566fc4b5860081259e416f](http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?art_id=201607082025001#csidx03dd00bca566fc4b5860081259e416f)

15) “‘머슴 주제에’ 경비원에 폭행·협박…처벌 수위 이번엔 좀 다를까” 《동아일보》 (2020/5/14) <https://www.donga.com/news/article/all/20200514/101036428/1>



## ▣ 참고문헌

- 기세춘. 2007a. 《성리학개론 상》. 서울: 바이북스.
- \_\_\_\_\_. 2007b. 《성리학개론 하》. 서울: 바이북스.
- \_\_\_\_\_. 2010. 《논어강의》. 서울: 바이북스.
- 류종목. 2000. 《논어의 문법적 이해》. 서울: 문학과 지성.
- 박성규. 2011. 《대역 논어집주: 주자와 제자들의 토론》. 서울: 소나무.
- 박연규. 2011. “유가적 몸과 관계적 자아: 경(敬)의 거리두기(Distancing)의 관계성을 중심으로.” 《양명학》. 28: 329-357.
- 성백효. 1990. 《논어집주》. 서울: 전통문화연구회.
- \_\_\_\_\_. 1991. 《대학-중용집주》. 서울: 전통문화연구회.
- 윤내현. 1984. 《商周史》. 서울: 민음사.
- 정성호. 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 I: 공자의 벼슬욕망.” 《정부학연구》, 19(3): 5-40.
- \_\_\_\_\_. 2015. “한국행정의 유교적 전통유산 II: 공자의 상하질서 강박.” 《정부학연구》, 21(2): 131-170.
- \_\_\_\_\_. 2018. “한국행정의 유교적 전통유산 III: 공자의 정확-호학강박.” 《정부학연구》, 24(1): 59-95.
- 최진석. 2001. 《노자의 목소리로 듣는 도덕경》. 서울: 소나무.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity. 정일준 역(1997). 《상징폭력과 문화재생산》. 서울: 새물결.
- Bracher, Mark. 1993. *Lacan, Discourse, and Social Change: A Psychoanalytic Cultural Criticism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Chung, Sung Ho. 2007. “Reading Korean Public Administration: An Application of Lacanian Four Discourses.” *International Journal of Public Administration* 30: 1347-1369.
- Crossley, Nick. 2001. *The Social Body: Habit, Identity, and Desire*. Thousand Oaks, California: Sage.

- Denhardt, Janet V., & Robert B. Denhardt. 2003. *The New Public Service: Serving not Steering*. New York: M. E. Sharpe.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell. 박미애 역(1999). 《문화 명화 과정》. 서울: 한길사.
- Freud, Sigmund. (1905). *Three Essays on the Theory of Sexuality*. <https://www.sigmundfreud.net/three-essays-on-the-theory-of-sexuality-pdf-eblook.jsp>
- Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis Theory and Technique*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Penguin Books.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Colin Smith. Trans. New York: Routledge.
- Stravakakis, Yannis. 1999. *Lacan and the Political*. New York: Routledge.
- Turner, B. 1984. *Body and Society*. Oxford: Blackwell.
- Woodruff, Paul. 2005. *First Democracy: The Challenge of An Ancient Idea*. New York: Oxford. 이윤철 역. (2012). 《최초의 민주주의: 오래된 이상과 도전》. 서울: 돌베개.
- \_\_\_\_\_. 2011. *The Ajax Dilemma: Justice, Fairness, and Rewards*. New York: Oxford.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Reverence: Renewing a Forgotten Value*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford.
- 貝塚茂樹, 伊藤道治. 1989. 《중국의 역사 I: 원시에서 춘추전국까지》. 동양학연구실(역). 1989. 서울: 이론과 실천.
- 《경향신문》. 2016. “교육부 고위간부 ‘민중은 개 돼지...신분제 공고화해야’” [http://news.khan.co.kr/kh\\_news/khan\\_art\\_view.html?art\\_id=201607082025001#csidx03dd00bca566fc4b5860081259e416f](http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?art_id=201607082025001#csidx03dd00bca566fc4b5860081259e416f). 검색일 2016년 7월 8일.
- 《동아일보》. 2020. “‘머슴 주제에’ 경비원에 폭행·협박...처벌 수위 이번엔 좀 다를까” <https://www.donga.com/news/article/all/20200514/101036428/1>. 검색일

2020년 5월 14일.

- 《한국일보》. 2020. “장혜영, 카메라 꺼지면 쫓겨나는 의원들 .. ‘반말 마세요’ 말하니 효과적.” <https://www.hankookilbo.com/News/Read/202006111506792720?did=ZU&dtype=&dtypecode=&prnewsid=>. 2020년 6월 20일.
- 《SBS》. 2020. ““차에 흠 생겼다” 여성 공무원에 뺨 때려..잇단 수난.” <https://news.v.daum.net/v/20200618213010927>. 검색일 2020년 6월 18일.

## Confucian Inheritance in Korean Public Administration IV: Confucius' Body

Sung Ho Chung

This is the fourth attempt of reading the Analects of Confucius and Korean public administration through the Lacanian lens. Previous articles have thoroughly analyzed the concepts of Confucius desires and obsessions and how they have manifested within the culture of contemporary Korean public administration. This paper continues to build upon these analyses, and examines the idea of the Confucius body, as described in the Analects, and looks more critically into his theory about what the body represents to those who are rulers (Kunja). This paper argues that the body contains inscribed signifiers, and are the key agents in influencing the traditional unconscious structure within contemporary Korean public administration; which as a result, led to Koreans having a similar administrative body that embodies Confucian values of “ambivalence” and “class-hierarchization.”

※ Keywords: Korean public administration, Jacques Lacan, Confucius' body, Analects of Confucius