

주체, 타자, 그리고 유교적인 것

2022년도 가을 국내학술대회

主體

他者

儒敎

주체, 타자 그리고 유교적인 것

주최

전주대학교 한국고전학연구소 HK+ 연구단 · 충남대학교 유학연구소

후원

한국연구재단

S
y
m
p
o
s
i
u
m

| 일 정 |

- 일시: 2022년 9월 23일(금)
- 장소: 전주대학교 대학본관 222호 및 온라인 회의실(온·오프라인 동시 진행)
- 온라인
 - 접속링크: <https://url.kr/g5zl2v>
 - 회의 ID: 830 8787 6404

12:30~13:00	회의실 입장
13:00~13:20	개회사 변주승(한국고전학연구소 HK+연구단 소장) 김세정(충남대학교 유학연구소 소장)
제1부 주체와 타자의 관계 1부 사회 및 좌장 이대승(전주대)	
13:20~13:45	발표1_ 유교의 양지주체, 그리고 타자와 한 몸 짜기 김세정(충남대)
13:45~14:10	발표2_ 제3자의 문제와 토막민(土幕民) 전종윤(전주대)
14:10~14:35	발표3_ 남당과 외암의 ‘인물성론’을 통해 본 주체와 타자 인식 이영자(충남대)
14:35~15:30	1부 종합 토론 토론자 박성호(원광대), 김세원(목원대), 유지웅(전북대)
중간 휴식(15:30~15:40)	

제2부 주체와 타자에 대한 개념 연구		2부 사회 및 좌장 최정묵(충남대)
15:40~16:05	발표4_ 세 개의 거울: 자기 돌봄의 기술 이경배(전주대)	
16:05~16:30	발표5_ 자아 분열의 철학과 자아 통합의 철학 -라캉과 정체두를 중심으로- 양선진(충남대)	
16:30~16:55	발표6_ 공백 주체의 발견 -라캉의 무의식 주체와 율곡의 성심지묘 주체 김동희(전주대)	
16:55~17:50	2부 종합 토론 토론자 : 장복동(전남대), 김민재(한국교원대), 김석(건국대)	
17:50~18:10	연구자 윤리 교육	
18:10~	폐회사 및 만찬	

| 차 례 |

제1부 주체와 타자의 관계

유교의 양지주체, 그리고 타자와 한 몸 짜기 _김세정(충남대학교) 9

1. 들어가는 말 -욕망과 경쟁과 갈등의 소비사회 / 12
2. 참된 나[眞吾]와 사사로운 나[私吾] / 16
3. 참된 자아[眞吾]의 양지주체 / 21
4. 개체 욕망[私欲]과 사사로운 나[私吾] / 29
5. 양지주체의 실현: 타자와 한 몸 짜기 / 34
6. 나오는 말 -소비주체에서 생태양지주체로 / 46

토론문 _박성호(원광대학교) / 50

제3자 문제와 토막민(土幕民) _전종윤(전주대학교) 53

1. 들어가는 말 / 54
2. 토막민의 문제 / 56
3. 제3자 문제와 토막민에 관한 철학적 고찰 / 71
4. 나가는 말 / 84

토론문 _김세원(목원대학교) / 86

남당과 외암의 ‘인물성론’을 통해 본 ‘주체’와 ‘타자’인식 _이영자(충남대학교) ... 91

1. 들어가는 말 / 92
2. 남당과 외암의 ‘주체’와 ‘타자’ 인식의 배경 / 95
3. 남당과 외암의 인물성론과 주체와 타자인식 / 106
4. 나오는 말 / 118

토론문 _유지웅(전북대학교) / 123

제2부 주체와 타자에 대한 개념 연구

세 개의 거울: ‘자기 돌봄’의 기술 _이경배(전주대학교) 129

1. 머리말 / 130
2. 거울 / 136
3. 맺음말 / 158

자아 분열의 철학과 자아 통합의 철학 _양선진(충남대학교) 159

- 초록 / 160
1. 들어가는 말 / 160
 2. 인간의 욕망에 대한 동서양의 철학적 관점 / 162
 3. 비본래적 자아(小人, 대상 욕망)와 본래적 자아(聖人, 순수 욕망) / 169
 4. 라캉의 언어해석학과 정제두의 수양해석학 / 173
 5. 나오는 말: 인간의 참된 자유와 존재를 향한 갈망 / 178

토론문 _김민재(한국교원대학교) / 181

공백 주체의 발견 _김동희(전주대학교) 185

1. 주체, 타자, 그리고 유교적인 것, 문제의식과 목적 / 186
2. 라캉의 주체 / 186
3. 율곡의 성심지묘(性心之妙) 주체 / 199
4. 공백 주체의 발견, 라캉과 더불어 율곡 / 213

토론문 _김석(건국대학교) / 218

제1부

주체와 타자의 관계

|

유교의 양지주체, 그리고 타자와 한 몸 짜기

제3자의 문제와 토막민(土幕民)

남당과 외암의 '인물성론'을 통해 본 주체와 타자 인식

유교의 양지주체, 그리고 타자와 한 몸 짜기

김 세 정 | 충남대학교

1. 들어가는 말 - 욕망과 경쟁과 갈등의 소비사회

현재 인류는 코로나19로 인한 전 지구적 팬데믹과 기후위기로 인한 전 지구적 생존 위기에 직면해 있다. 코로나19는 기후위기와 무관하지 않다. 김명자는 지구온난화가 가속화되면서 기후변화와 야생 생태계의 변화가 사람들의 건강을 위협하고 팬데믹 발생의 위험을 높인다는 것은 정설이 되고 있으며, 기후위기와 더불어 인구 증가, 초대형 도시, 세계적인 자유무역과 여행의 보편화로 초연결의 세상이 되면서 팬데믹의 위험은 더 높아지고 있다고 주장한다.¹ 제러미 네프킨 또한 코로나19 위기의 주요 원인을 기후변화와 야생동물들의 서식지 파괴에서 찾고 있다. 그는 기후변화로 생긴 모든 결과가 팬데믹을 만든 거라고 주장하면서, 그 원인을 다음과 같이 세 가지로 나누어 본다. 첫째, 물순환 교란으로 인한 생태계 붕괴이다. 지구온난화로 지구의 물순환(구름, 물, 눈, 비)이 바뀌게 되고 이로 인해 통제가 어려운 물난리는 물론 가뭄과 산불이 일어나게 된다는 것이다. 둘째, 인간이 지구에 남은 마지막 야생의 터를 침범하고 있기 때문이다. 1900년 인간이 사는 땅은 전체의 14% 정도였는데, 지금은 77%에 육박, 야생은 23%만 남았다. 인간은 야생을 개발해 단일 경작지로 사용하고, 숲을 밀어버리고, 소를 키워 소고기를 생산하는 과정에서 기후변화를 유발한다는 것이다. 셋째, 야생 생명들의 이주이다. 인간들이 재난을 피해 이주하듯 동물, 식물, 바이러스까지 기후 재난을 피해 탈출하고 있다. 서식지가 파괴됐기 때문에 인간 곁으로 왔고, 바이러스는 동물의 몸에 올라타서 이동을 한다. 최근 몇 년 동안 사스, 메르스, 에볼라, 지카 바이러스와 같은 팬데믹이 발생한 이유라는 것이다.² 기후변화는 이산화탄소, 메탄 등의 온실가스의 증가로 인해 지구 기온이 상승해 기후에 변화가 생기는 것을 말한다.³ 원래 적절한 온실가스는 온실효

1 김명자, 「기후변화와 팬데믹의 복합위기, 돌파구는 있는가?」, 『계간 철학과 현실』 126호, 철학문화연구소, 2020.9, 38쪽.

2 제러미 네프킨, 「집중과 분산」, 『오늘부터의 세계』, 메디치, 2020.7, 19~20쪽 참조.

과를 발생시켜 지구의 평균기온이 일정하게 유지되도록 하는 데 도움을 준다. 그런데 산업화 이래 인공적으로 발생한 온실가스가 지구온난화를 야기하였다. 자연적으로 과거 1만년동안 지구 온도가 4도 증가한 반면, 산업화 이래 현재까지 불과 한 세기 반 만에 지구온도가 1.1도 증가하였다.⁴ 이러한 기후변화로 인한 최근의 자연재해는 2019년 9월부터 6개월에 걸쳐 남한의 1.2배 면적을 태워 10억 마리의 동물의 목숨을 앗아간 호주 산불을 비롯하여, 2021년 8월 그리스 전역에서 발생한 전례가 없는 586건의 산불, 서울 면적(605㎢)의 3배가 넘는 지역을 불태운 미국 캘리포니아에서 발생한 산불 덕시가 있다. 국내에서도 2022년 3월 4일 울진에서 산불이 발생하여 3월 13일 주불이 진화될 때까지 울진·삼척 지역 총 2만 923헥타르가 피해를 입었다. 산불만이 아니라 2020년 54일 간 지속된 대한민국의 역대급 장마를 비롯하여, 2021년 7월에는 물폭탄처럼 쏟아진 홍수로 독일에서 사상 최악의 물피해, 최소 190여명이 사망하고 주택, 기업, 주요 기반시설이 파괴되는 피해가 발생했으며, 중국 허난성 장저우에서도 7월 17일부터 사흘간 617mm의 폭우가 쏟아지면서 33명이 숨지고 8명이 실종되는 피해가 발생하였다.

이러한 코로나19로 인한 팬데믹과 기후위기로 인한 전지구적 생명 위기의 이면에는 ‘소비사회’, ‘소비문명’이 자리 잡고 있다. 물질을 최고 가치로 삼는 ‘소비사회’에서 인간은 삶의 동반자나 상생의 관계가 아니라 서로 짓밟고 올라서야 하는 ‘무한경쟁의 사회’이며, 인간의 욕망 충족을 위해 자연을 도구화하고 무참히 짓밟는 ‘파괴와 지배의 사회’이다. 자유시장경제체제를 배경으로 한 소비사회는 이기적 개인주의에 입각한 경쟁을 중시하기 때문에 개인 간의 경제적인 불평등을 당연시한다. 또한 이러한 불평등 때문에 자본가와 노동자 사이에는 필연적으로 지배와 종속의 관계가 성립된다. 자유시장경제체제는 산업주의의 이익의 극대화라는 대전제 하에

3 고철환, 「환경, 생태계, 기후변화와 인간 삶」, 『지식의 지평』 15호, 대우재단, 2013, 86~103쪽.

4 이재희, 「기후변화에 대한 사법적 대응의 가능성: 기후변화 헌법소송을 중심으로」, 『저스티스』 182-2호, 한국변학원, 2021, 343~344쪽.

놓여 있으므로, 그것은 돈벌이가 되는 것이면 무엇이든지 허용한다.⁵ 소비사회의 토대가 되는 산업주의는 끝없는 욕구와 성장을 옹호한다. 또한 그것은 끝없는 욕구를 만족시키기 위해서 전 세계를 생산과 소비의 시장으로 만드는 것을 옹호한다.⁶ 산업주의 사회에서는 계속해서 증가하는 생산과 소비와 공해 그리고 공해로부터 파생되는 자연 재해, 전쟁, 불평등, 기아는 ‘일상적인 일’이 된다.⁷

이러한 소비사회의 이면에는 ‘원자적 개인주의’와 ‘이기주의’가 자리 잡고 있다. ‘개인주의’, 즉 ‘개인 중심적 관점’은 개인에게 궁극적인 실재성을 부여하며 사회는 개인들의 단순한 집합체일 뿐이다. 개인 중심적 관점에서는 모든 존재들이 근원적으로 서로 분리·독립되어 있다고 가정한다. 이런 관점에서 보면, 인간이란 고립된 개체로서 자신의 욕망을 추구하고 충족시키고자 하는 존재이다.⁸ 개인주의는 자연스럽게 경쟁과 지배의 모델로 흘러갔다. 1649년 정치철학자 토마스 홉스는 인간의 조건이 “만인 대 만인의 투쟁”이며 따라서 지구상의 생명은 “추잡하고 짐승 같고 단순하다”고 단언했다. 찰스 다윈의 자연선택설은 곧바로 그의 동료들에 의해 “이빨과 발톱이 피로 물든”(엘프리드 로드 테니슨)자연으로 해석됐다. 이런 지배의 태도가 인간 존재와 사고의 전 영역에 만연하면서 남성과 여성, 백인과 흑인, 대국과 소국, 과학과 종교, 인간과 비인간, 부자와 빈자의 위계를 가져왔다. 물론 다양한 형식의 협력이 존재한다. 그러나 함께 일하는 게 성공을 위한 더 근본적 전략이라는 공생(symbiosis)의 아이디어는 대개 배척당했다.⁹

개인주의의 근간이 되는 ‘계몽이성’은 개별적이고 고립적인 개인을 상징하며, 계몽이성에 근거한 인간이란 기계적 신체와 이원화된 존재일 뿐만 아니라 단자화된

5 Roy Morrison 지음, 노상우·오성근 옮김, 『생태민주주의』, 교육과학사, 2005, 6쪽.

6 같은 책, 246쪽.

7 같은 책, 28쪽.

8 홍승표, 『깨달음의 사회학』, 예문서원, 2002, 20쪽.

9 앤드류 슈왈츠, 「[2] 생태문명이란 무엇인가」, <http://thetomorrow.kr/archives/10829> 참조.

개체이며, 주체 밖의 타자(자연)를 정복의 대상으로 여긴다.¹⁰ 이성적 존재의 등장은 곧 인간이 주체(Subject)가 되고, 자연 혹은 대상을 철저히 객체(Object)로 간주한다는 것을 의미한다. 근대적 계몽주의는 이성을 소유하는 것만으로 성립되는 것이 아니라 그것의 대립항인 타자의 존재를 인식하고 발견함으로써 비로소 완성된다. ‘공포를 몰아내고 인간을 주체로 세운다.’고 했을 때, 공포의 대상인 자연은 인간의 이성과 동가적 대립물이다. 이성은 자연의 공포로부터 벗어나 자연과 인간을 지배하기 위해 자연을 이용하는 법만을 자연으로부터 배우고자 한다. 그리하여 계몽은, 빛의 가면 뒤에 숨은 문명의 어둠이 된다고 한다.¹¹ 계몽이성의 사유구조는 주체와 타자의 ‘차이’를 인정하고 존중하지 않고 타자를 동일화하거나 적대시한다. 이러한 동일화전략은 타자에 대한 억압과 배제란 폭력으로 작동하였다.¹² 계몽이성에 있어 주체는 단자화된 개체이며, 주체와 마주선 타자는 공생과 상생의 관계가 아닌 억압과 지배의 대상일 뿐이다. 그리고 이러한 계몽이성을 근간으로 한 개인주의를 토대로 한 소비사회는 공생과 상생의 장이 아닌 경쟁과 투쟁과 갈등과 소외와 지배와 억압의 장이다. 즉 살림의 장이 아니라 죽임의 장인 것이다.

우리는 지금 문명의 전환점에 서 있다. 로이 메리슨은 “우리가 해야 할 일은 병폐에 빠진 산업주의 사회를 생태주의 사회로 전환시키는 것이다.”¹³라고 주장한다. 프란츠 알트 또한 “필요한 것은, 책임감 있게 일하고 경제생활을 하고 싶어 하는 많은 사람들의 머리와 심장에서 일어날 문화혁명이다. 이를 통해 현재 지배적인 자본주의 시장경제로부터 민주주의적이고 사회적이며 생태적인 시장경제가 나올 수 있는 것이다.”¹⁴라고 주장한다. 우리가 나아가야 할 새로운 문명은 인간과

10 박정심, 『박은식: ‘양지’로 근대를 꿰뚫다』, 學古房, 2021, 89~92쪽.

11 권용선, 『이성은 신화다, 계몽의 변증법』, 그린비, 2003, 68~69쪽.

12 박정심, 『박은식: ‘양지’로 근대를 꿰뚫다』, 學古房, 2021, 96쪽

13 Roy Morrison 지음, 노상우·오성근 옮김, 『생태민주주의』, 교육과학사, 2005, 28쪽

14 프란츠 알트 지음, 박진희 옮김, 『생태적 경제기적』, (주)양문, 2007, 199쪽

인간은 물론 인간과 자연이 건강하게 공생하는 생태문명이다. 탐욕과 경쟁과 갈등의 물질문명에서 배려와 돌봄과 공생의 생태문명으로 전환해야 한다. 생태문명으로 전환하기 위해서는 주체와 타자에 대한, 주체와 타자의 관계에 대한 새로운 이해를 필요로 한다.

주체와 타자, 그리고 주체와 타자와의 관계를 이해하는 방식은 많다. 본 발표에서는 그 가운데 하나인 양명학에서의 주체와 타자에 대한 이해, 그리고 주체와 타자의 관계에 대한 이해를 고찰해보고자 한다. 그리고 이러한 고찰을 바탕으로 소비사회에서 생명문명으로 전환하는데 있어 양명학이 기여하는 바가 무엇인지 함께 알아보고자 한다. 이에 2장에서는 왕양명(王陽明, 이름은 守仁, 양명은 호, 1472~1528)이 말하는 ‘참된 나[眞吾]’와 ‘사사로운 나[私吾]’가 주체와 관련하여 어떻게 다른지에 대해 먼저 고찰하고, 3장 ‘참된 자아[眞吾]와 양지주체’에서는 양지의 다양한 정의와 관련하여 양명이 말하고자 하는 진정한 주체로서의 ‘양지주체’가 무엇을 의미하는지에 대해 고찰하고, 4장 ‘개체 욕망[私欲]과 사사로운 나[私吾]’에서는 진정한 주체가 되지 못하고 비본질적인 사사로운 나가 되는 원인에 대해 고찰할 것이다. 그리고 5장 ‘양지주체의 실현’에서는 진정한 양지주체를 실현하는 방안으로서의 치양지(致良知)와 친민(親民)이 곧 타자(萬物)와 한 몸 짜기(一體)라고 하는 내용에 대해 고찰하고, 마지막으로 6장 ‘돌봄과 공생의 생태양지주체로’에서는 생태문명으로의 전환에 있어 양지주체와 한 몸 짜기가 지니고 있는 의미에 대해 살펴볼 것이다.

2. 참된 나[眞吾]와 사사로운 나[私吾]

1) 천지만물과 한 몸이자 천지의 마음인 사람

먼저 양명에게 있어 ‘주체’와 ‘타자’는 어떠한 모습으로 그려질까? 양명은 오늘날 우리가 사용하는 ‘주체’라는 단어와 ‘타자’라는 단어를 직접적으로 사용한 적은 없다.

그렇기 때문에 양명의 주체에 대한 이해를 알아보기 위해서는 먼저 양명의 말 가운데 ‘주체’라는 의미를 담고 있는 단어를 찾아봐야 한다. 주체라는 개념은 자연물이 아닌 사람에게 쓰이는 단어이므로, 우선 양명이 말하는 ‘사람’이란 어떠한 존재인지에 대해 살펴볼 필요가 있다.

양명은 “천지만물과 사람은 본래 한 몸이다.”¹⁵라고 주장한다. 이 말 속에서 양명은 ‘사람’을 다른 존재물과 독립된 실체로 보지 않는다는 것을 알 수 있다. 사람이란 천지만물로 지칭되는 모든 존재물과 하나의 생명체를 이루고 있는 존재이다. 그렇기 때문에 양명이 ‘천지만물(天地萬物)’로 지칭하는 우주자연은 근대의 기계론적 세계관에서 이야기하는 것처럼 기계적 법칙에 따라 작동하는 생명이 없는 기계가 아니다. 천지는 만물을 화육(化育)하고,¹⁶ 천도(天道)와 기기(氣機)의 운행은 한순간의 멈춤도 없는 바.¹⁷ 천지만물은 스스로 생명을 낳고 길러나가는 하나의 생명체이다. 사람은 이러한 천지만물과 한 몸을 이루고 있다.

양명은 천지만물과 한 몸을 이루고 있는 사람을 단지 천지만물의 한 부분이 아니라 ‘천지만물의 마음’이라고 규정하고 있다.¹⁸ ‘천지의 마음’이라는 것은 천지가 만물을 낳고 기르려는 목적의식으로 해석할 수 있다. 자연계의 변화는 맹목적인 기계적 운동이 아니라 일정한 목적과 뜻(生意)을 가지고 진행되며, 이것이 바로 ‘천지의 마음’으로 표현된다.¹⁹ 이러한 천지의 마음이 바로 사람이라는 것이다. 사람이란 신의 창조물도 아니고 자연에 종속된 존재도 아니며, 그렇다고 원자론적 개인

15 『傳習錄』(下), 「黃省曾錄」, 274조목, “蓋天地萬物與人原是一體.”

16 『王陽明全集』(上海古籍出版社, 1992) 권6, 「答友人問」, 208쪽, “知天地之化育.”: 『王陽明全集』 권7, 「自得齋說」, 265쪽, “天地以位, 萬物以育.”

17 『王陽明全集』 권7, 「惜陰說」, 267쪽, “天道之運, 無一息之或停.” 『傳習錄』(上), 「薛侃錄」, 104조목, “天地氣機, 元無一息之停.”

18 『王陽明全集』 권6, 「答李明德」, 214쪽, “人者, 天地萬物之心也, 心者, 天地萬物之主也.”

19 최영진, 「주역에서의 자연관」, 『동양사상과 환경문제』, 한국불교환경교육원 엮음, 모색, 1996, 213쪽.

주의에서 말하는 것처럼 다른 존재물들과 분리 독립된 욕망의 주체도 아니다. 인간은 우주자연의 생명 창출과 양육 과정을 주체적으로 이끌어가는 우주자연의 ‘중추(中樞)적 존재’인 것이다.

그렇기 때문에 양명은 친민(親民)의 민(民)을 인간으로 국한하지 않는다. 양명은 “사람은 천지의 마음이다. 민(民)은 나와 대응해서 일컫는 것이니, 민이라고 말하면 삼재三才(하늘·땅·사람)의 도(道)가 모두 제기된 것이다.”²⁰라고 말하고 있다. 사람은 천지만물과 한 몸이고 천지만물의 마음이기 때문에 사람이 사랑으로 보살피고 돌봐야 할 민은 사람으로 국한되지 않고 자연만물로까지 확대되는 것이다.

2) 대인(大人)과 소인(小人)

양명은 ‘사람(人)’을 다음과 같이 ‘큰 사람[大人]’과 ‘작은 사람[小人]’으로 구분한다.

큰 사람[大人]은 천지만물을 한 몸(一體)으로 여기는 사람인지라 천하를 한 집안처럼 보고 나라 전체를 한 사람처럼 본다. 저 형체를 사이에 두고 너와 나를 나누는 자는 작은 사람[小人]이다. 큰 사람이 천지만물을 한 몸으로 여길 수 있는 것은 그것을 의도해서가 아니라, 그 마음의 인(仁)이 본래 그와 같아서 천지만물과 더불어 하나가 되는 것이다. 어찌 오직 큰 사람뿐이겠는가. 비록 작은 사람의 마음이라고 하더라도 또한 그렇지 않음이 없지만, 자기 스스로 작게 만들었을 뿐이다.²¹

위에서 말한 천지만물을 한 몸으로 삼는 사람이 바로 ‘큰 사람[大人]’이다. 그리고 큰 사람이 천지만물을 한 몸으로 삼을 수 있는 이유는 바로 사람이 선천적으로

20 『王陽明全集』 권7, 「親民堂記」, 251쪽, “人者, 天地之心也; 民者, 對己之稱也; 曰民焉, 則三才之道舉矣.”

21 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 968쪽, “大人者, 以天地萬物爲一體者也, 其視天下猶一家, 中國猶一人焉. 若夫間形骸而分爾我者, 小人矣. 大人之能以天地萬物一體也, 非意之也, 其心之仁本若是, 其與天地萬物而爲一也. 豈惟大人, 雖小人之心亦莫不然, 彼顧自小之耳.”

갖고 태어나는 ‘어진 마음(仁心)’이 그렇게 하기 때문이라는 것이다. 사람이 천지의 마음이 될 수 있는 근거는 바로 이 ‘어진 마음’에서 찾을 수 있다. 천지만물을 한 몸으로 삼는 큰 사람과 달리 자신의 형체를 기준으로 안과 밖을 나누고 형체 안을 나(吾)로 형체 밖을 너(爾)로 구분하는 사람이 바로 ‘작은 사람’이다. 이 작은 사람이 근대의 이기적 개인주의에서 말하는 (욕망의) ‘주체’와 유사하다고 할 수 있다. 그러나 여기서 중요한 점은 비록 작은 사람의 마음이라고 하더라도 큰 사람과 같이 천지만물을 한 몸으로 여기는 ‘어진 마음’이 본래의 선천적 마음이며 작은 사람이라 하더라도 여전히 그러한 어진 마음을 지니고 있다는 것이다.²² 이기적 개인주의에서는 이기적 욕망이 본래의 선천적 마음이라면 양명학에서는 작은 사람이라 하더라도 본래의 선천적 마음은 이기적 욕망이 아닌 어진 마음이라는 점에서 근본적으로 다르다. 이기적 개인주의에서는 이기적 욕망은 충족과 실현의 대상이 되지만, 양명학에서는 사사로움, 즉 이기적 욕망은 극복의 대상이며 작은 사람도 어진 마음을 회복함으로써 큰 사람이 될 수 있다. 이기적 욕망의 주체, 즉 이기적 자아는 인간의 본질도 아니며 긍정의 대상이 아닌 극복의 대상이 된다.

3) 참된 나[眞吾]와 사사로운 나[私吾]

앞에서 살펴본 ‘인(人)’, 즉 ‘사람’은 개체 또는 자아로서의 주체를 의미하는 것이 아니라 멸종했거나 현생하는 남녀 구성원 모두를 지칭하는 용어이다. 한 사람으로서의 ‘나’를 의미하는 ‘오(吾)’라는 단어가 오늘날 말하는 개체 또는 자아에 보다 가깝다고 할 수 있다. 우선 “대저 사람은 천지의 마음이다. 천지만물은 본래 나(吾)와 한 몸이다.”²³라는 양명의 말에서 알 수 있듯, ‘나(吾)’ 또한 천지만물과 분리·독립된 실체 또는 개체가 아니라 천지만물과 한 몸을 이루고 있는 존재이다.

22 『王陽明全集』, 권26, 「大學問」, 968쪽, “雖小人之心亦必有之.”

23 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 179조목, “夫人者, 天地之心. 天地萬物, 本吾一體者也.”

양명은 ‘사람(人)’을 ‘큰 사람[大人]’과 ‘작은 사람[小人]’으로 구분하듯, ‘나(吾)’ 또한 ‘참된 나’(眞吾)와 ‘사사로운 나’(私吾)로 구분하여 다음과 같이 말한다.

대저 나의 이른바 참된 나(眞吾)는 양지(良知)를 이르는 것이다. 부모가 자애롭고 자식이 효도하는 것은 내 양지가 좋아하는 바이나, 자애롭지 못하고 효도하지 못하는 것은 양지가 미워한다. 말함에 충실하고 미더우며 행동함에 독실하고 경건한 것은 내 양지가 좋아하는 바이나, 충실하고 미덥지 못하며 독실하고 경건하지 못하는 것은 양지가 미워한다. 그러므로 대저 명리(名利)와 물욕(物欲)의 좋아함은 사사로운 내(私吾)가 좋아하는 것으로 천하가 미워하지만, 양지가 좋아함은 참된 내가 좋아하는 것으로 천하가 함께 좋아하는 것이다. 그러므로 사사로운 내가 좋아하는 것을 따르면 천하의 사람들이 모두 이를 미워하여, 장차 마음의 수고로움이 날로 쓸모가 없고 종신토록 근심스럽고 고통스러울 것이니, 이를 사물에 부림을 받는 것이라 이른다. 참된 내가 좋아하는 것을 따르면 천하의 사람들이 모두 이를 좋아할 것이니, 장차 가정과 국가와 천하가 처하는 곳마다 마땅하지 않음이 없을 것이요, 부귀와 빈천(貧賤)과 환난(患難)과 이적(夷狄)이 들어가는 곳마다 얻지 못함이 없을 것이다.²⁴

먼저 ‘참된 나’란 ‘양지(良知)’를 가리킨다. 부모가 자애로움으로 자식을 보살피고 기르는 일이나 자식이 지극정성으로 부모를 섬기고 보살피는 일은 모두가 양지가 좋아하는 일로써, 참된 나는 자신의 이익과 안위가 아닌 다른 사람들을 돌보고 보살피는 그런 자아이다. 그리고 참된 내가 좋아하는 일은 결국 다른 사람들에게 유익하고 도움이 되는 일로써 천하의 모든 사람들이 나와 함께 좋아한다는 것이다.

24 『王陽明全集』 권7, 「從吾道記」, 250쪽, “夫吾之所謂眞吾者, 良知之謂也. 父而慈焉, 子而孝焉, 吾良知所好也, 不慈不孝焉, 斯惡之矣. 言而忠信焉, 行而篤敬焉, 吾良知所好也; 不忠信焉, 不篤敬焉, 斯惡之矣. 故夫名利物欲之好, 私吾之好也, 天下之惡也; 良知之好, 眞吾之好也, 天下之所同好也. 是故從私吾之好, 則天下之人皆惡之矣, 將心勞日拙而憂苦終身, 是之謂物之役. 從眞吾之好, 則天下之人皆好之矣, 將家國天下, 無所處而不當; 富貴貧賤患難夷狄, 無入而不自得.”

이를 통해볼 때 참된 나란 천지만물을 한 몸으로 삼는 사람을 의미하며, 그 근거와 천지만물과 감응을 통해 한 몸을 유지해 나갈 수 있는 주체가 바로 양지인 것이다.

반면 참된 나와 달리 또 다른 형태의 나가 있으니 바로 ‘사사로운 나[私忒]’이다. ‘사사로운 나’는 명예와 이익과 물질을 좋아하는 나인바, 근대 원자론적 개인주의에서 말하는 이기적 자아, 욕망의 주체와 유사하다고 할 수 있다. 사사로운 나는 자기 자신만의 이익과 안위만을 위해 부모가 되어서는 자식을 사랑으로 보살피거나 돌보지 아니하고 자식이 되어서는 부모님을 지극정성으로 봉양하지 않는다. 사사로운 나의 이러한 행위들은 나의 보살핌과 돌봄을 필요로 하는 사람들을 외면하는 일로써 다른 사람들은 이를 미워한다는 것이다.

이러한 내용에 근거할 때 참된 나는 양명이 말하고자 하는 참된 주체라면, 사사로운 나는 참된 주체의 본질에 어긋나는 왜곡되고 절곡 된 나이다. 따라서 사사로운 나를 극복하고 참된 나를 회복하는 일은 내 가족, 나아가 인류와 자연을 보살피고 돌보고 상처를 치유함으로써 나와 한 몸을 이루고 있는 천지만물을 건강하게 유지시켜 나가기 위해 꼭 필요한 일이다.

3. 참된 자아[眞忒]의 양지주체

앞 장에서 비록 ‘사람(人)’과 ‘나(忒)’라는 것을 구분해서 살펴봤지만, 사실상 ‘큰 사람[大人]’이 바로 ‘참된 나[眞忒]’이고 ‘작은 사람[小人]’이 ‘사사로운 나[私忒]’라고 말할 수 있다. 이 가운데 양명은 ‘큰 사람’과 ‘참된 나’를 본질적인 인간으로 그려내고 있는 바, 양명의 말 속에서 오늘날 우리가 이야기하는 본질적인 ‘주체’의 의미를 지닌 단어를 찾으라고 한다면, ‘큰 사람’과 ‘참된 나’가 가장 가깝다고 할 수 있다.

‘큰 사람’은 어진 마음(仁心)을 가지고 만물을 한 몸으로 삼는 사람으로 정의되는데, 어진 마음은 후천적인 것이 아니라 인간의 선천적 밝은 덕성(明德)이며,²⁵ 밝은

덕성은 바로 양지(良知)이다.²⁶ 그러므로 만물을 한 몸으로 삼는 큰 사람의 생명 본질은 바로 ‘양지’에서 찾을 수 있다. 그런데 양명은 참된 나[眞吾]란 바로 양지를 이르는 것이라고 주장하였는바,²⁷ 큰 사람과 참된 나의 공통분모는 ‘양지’에 있다. 그렇다고 한다면 양명이 말하고자 하는 주체의 본질적 모습은 바로 ‘양지’에서 찾을 수 있다. 총 342개 조목으로 구성된 『전습록』 가운데 ‘양지’를 직접적으로 언급하고 있는 조목은 대략 93개 조목에 해당하며, 양지는 언급되는 상황에 따라 각기 다양한 의미와 내용으로 설명되고 있다.²⁸ 따라서 “양지는 바로 ~이다”라는 한 마디 말로 정의하기가 쉽지 않다. 다만 이곳에서는 주체와 관련된 양지를 중심으로 논의를 전개하고자 한다.

1) 리가 아닌 양지의 보편적 내재성

먼저 양지는 인간 누구나 선천적으로 내재하고 있다는 ‘양지의 보편성’이다. 주희는 인간의 보편성을 리(理)에서 찾고 있다. 인간은 누구나 타고날 때부터 형이상자인 리를 부여받아 그것을 자신의 본성(性)으로 삼는다고 한다.²⁹ ‘성이 곧 리[性卽理]’라고 주장하는 주희는 하늘이 음양·오행으로 만물을 화생(化生)함에 있어 기(氣)로써 형체를 이루고 리를 부여하는 바, 사람과 사물이 부여받는 리는 건순(健順)·오상(五常)의 덕으로서 이것이 바로 성(性)이라고 주장한다.³⁰ 그런데 본체로서의 ‘성’은

25 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 968쪽, “大人之能以天地萬物一體也, 非意之也, 其心之仁本若是, 其與天地萬物而爲一也. … 是乃根於天命之性, 而自然靈昭不昧者也, 是故謂之明德.”

26 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 969쪽, “天命之性, 粹然至善, 其靈昭不昧者, 此其至善之發見, 是乃明德之本體, 而卽所謂良知也.”

27 『王陽明全集』 권7, 「從吾道記」, 250쪽, “夫吾之所謂眞吾者, 良知之謂也.”

28 김세정, 『왕양명의 생명철학(개정판)』, 충남대학교출판문화원, 2019, 306~307쪽 참조.

29 『朱子大全』 권58, 「答黃道夫」, “理也者, 形而上之道也, 生物之本也, 氣也者, 形而下之器也, 生物之具也, 是以人物之生, 必稟此理, 然後有性, 必稟此氣, 然後有形.”

30 『中庸集註』 1장 1절, “性卽理也. 天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形, 而理亦賦焉, 猶命令也. 於是人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也.”

리이기 때문에 그 자체는 작용성을 지니지 못한다. 다만 마음이 성을 자각하고 인식하여 감정과 사려 작용으로서의 정을 통해 드러내는 것이다.³¹ 결국 마음의 본체로서의 성은 마음의 현상 작용으로서의 정이 발동한 이후에야 볼 수 있는 것이다.³² 마음은 단지 지각 작용을 통해 리를 인식하고 운용할 수 있을 뿐 리를 창조하지는 못한다. 마음은 인식 주체에 속한다면 리는 인식 대상에 속한다.³³ 인륜 사회를 포괄하는 모든 원칙인 리는 어떤 사물이 생성되지 않았을 때에도 이미 존재하는 것으로 영원히 존재하며 바뀔 수 없는 것으로 규정된다.³⁴ 리는 선형성과 보편성과 함께 불변성을 지닌다. 주자학에서는 이러한 리를 궁구하여 리에 대한 마음의 인식을 확충하는 격물치지(格物致知)의 공부가 필요하게 된다.³⁵

주희가 말하는 리를 ‘정리(定理)’로 규정하는 양명은 주희의 격물 공부는 대상 사물에 나아가 정리를 구하는 것으로 나의 마음과 리를 둘로 나누는 폐단이 있다고 지적한다.³⁶ 마음과 리의 분리, 즉 심리 이원의 이원화는 리와 마음을 주종 관계로 삼아 인간의 마음을 리에 종속시킴으로써 인간의 주체성과 능동성과 실천성을 상실시키는 문제를 야기한다. 또한 주희의 ‘정리(定理)’는 상하준비의 차등 질서의 토대가 된다. 주희는 “옥송이 있으면 반드시 먼저 그 준비(尊卑)·상하(上下)·장유(長幼)·친소(親疎)의 구분을 논한 다음 그 내용의 곡직(曲直)을 들어야 한다. 만일 아랫사람이 윗사람을 범하고 비친한 자가 존귀한 자를 능멸하였다면, 비록 옳았더라도

31 『朱文公文集』 권67, 「元亨利貞說」, “仁義禮智, 性也. 惻隱羞惡辭讓是非, 情也. 以仁愛, 以義惡, 以禮讓, 以智知者, 心也. 性者心之理也, 情者心之用也, 心者性情之主也.”

32 『孟子集註』, 「公孫丑章句上」 6, “惻隱羞惡辭讓是非, 情也. 仁義禮智, 性也. 心統性情者也. 端緒也. 因其情之發, 而性之本然, 可得而見, 猶有物在中而緒見於外也.”

33 『朱子文集』, 권44, “知者, 吾心之知. 理者, 事物之理. 以此知彼, 自有主賓之辨.”

34 陳來 지음, 안재호 옮김, 『송명성리학』, 예문서원, 1997, 241쪽.

35 『朱子語類』, 권15, “格物者, 窮事事物物之理.”, 『大學章句』, 「格物致知補亡章」, “所謂致知在格物者, 言欲致吾之知, 在即物而窮其理也.”

36 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 135조목, “朱子所謂格物云者, 在即物而窮其理也. 即物窮理, 是就事事物物上求其所謂定理者也, 是以吾心而求理於事事物物之中, 析心與理而爲二矣.”

도와주지 말아야 한다.”³⁷고 주장한 바 있다. 주희의 현실적인 인간관계에는 존비·상하·귀천·친소 등의 정분(定分), 즉 정리(定理)가 있으며, 현상적으로 존재하는 인간 관계는 이 정리에 의해서 보장되어야 하며, 만일 이에 어긋날 때는 가차 없이 처벌이 내려져야 한다는 것이다.³⁸ 한정길은 주희의 정리설은 정분을 형이상학적인 리에 근거지움으로써 현실사회의 차별적인 질서체계를 객관적인 리법(理法)의 토대 위에 마련하고자 한 것에 다름 아니라고 평가한다. 그리고 정리(定理)는 행위주체로 하여금 자기 신분에 맞는 행위를 하도록 묶어 두는 역할을 하는 바, 정리는 행위주체를 피동적으로 만들어 타율 도덕체계로 떨어지게 하고 주체가 지니고 있는 순수정감의 자발적 발현을 통한 진정한 의미의 상호 연대감 확보를 어렵게 하고 상화 사태의 변화에 능동적으로 대응할 수 있는 주체의 자율역량을 감쇄시키는 것이라고 비판하고 있다.³⁹

반면 주희의 정리(定理)를 비판하는 양명은 인간의 보편성을 리가 아닌 ‘양지(良知)’에서 찾는다. 양명은 “양지가 사람의 마음에 있는 것은 비단 성인과 현인뿐만이 아니라 보통 사람일지라도 역시 마찬가지다.”⁴⁰라 하고, “양지양능(良知良能)은 어리석은 지아비와 어리석은 지어미나 성인이 똑같다.”⁴¹고 하고, 또한 “양지가 사람 마음에 있는 것은 성인과 어리석은 자의 구분이 없으며, 천하 고금이 다 동일하다”⁴²고 주장한다. 양지는 특정한 신분 계층 또는 선천적으로 우수한 기질을 소유한 일부 사람만이 지니는 것이 아니다. 성인이든, 현인이든, 보통사람이든, 어리석은 사람이

37 『朱子大全』 권14, 「王申延和奏劄」, “凡有獄訟, 必先論其尊卑上下長幼親疎之分, 而後聽其曲直之事. 凡以下犯上, 以卑凌尊者, 雖直不佑.”

38 오영록, 「陽明學의 成立과 展開」, 『講座 中國史 IV』, 지식산업사, 1994, 62쪽.

39 한정길, 「양명학에서 윤리주체의 건립과 그 실현의 문제」, 『陽明學』 5호, 한국양명학회, 2001, 52~53쪽.

40 『傳習錄』(中), 「答陸原靜書」, 165조목, “良知之在人心, 不但聖賢, 雖常人亦無不如此.”

41 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 139조목, “良知良能, 愚夫愚婦與聖人同.”

42 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 179조목, “良知之在人心, 無間於聖愚, 天下古今之所同也.”

든, 누구나 상관없이 인간이라면 모두 동일한 양지를 갖고 태어난다는 것이다. 그리고 이러한 양지의 보편적인 선천적 내재성은 시간상으로 어느 한 시기에 국한되는 것이 아니라 인류가 탄생한 이래 지금까지 동일하게 지속되는 것으로서 역사적 ‘보편성’과 ‘영속성’을 지닌다.⁴³ 이렇듯 인간 마음에 대한 양지의 보편적이고 선천적인 내재성과 역사적 보편성은 신분적·계급적 위계질서와 선천적 기질상의 등급을 뛰어넘어 인간 누구나 참된 인간이 될 수 있는 선천적인 본질적 속성이다. 다만 현실 세계에서 양지의 실현 여부에 따라 성인과 어리석은 자가 나누어지는 것일 뿐,⁴⁴ 인간은 누구나 선천적으로 양지를 내재하고 있기 때문에 스스로 양지를 실현하면 참된 인간이 될 수 있다.⁴⁵ 양명에게 있어 인간주체의 본질은 양지에서 찾을 수 있는 바, 이에 필자는 양명학에서 말하는 참된 주체를 ‘양지주체’라고 칭하고자 한다.

2) 감응과 통각의 주체인 양지

그렇다면 ‘양지주체’에게 있어 ‘양지’는 어떠한 속성과 특성을 지니고 있는 것일까? 양명은 먼저 “천도(天道)의 운행은 한 순간의 쉽이나 멈춤이 없으며, 내 마음 양지의 운행 또한 한 순간의 쉽이나 멈춤이 없으니, 양지는 곧 천도이다.”⁴⁶라고 주장함으로써, 천지만물과 인간이 한 몸이 될 수 있는 근거를 양지에서 찾고 있다. 즉 양지는 바로 천도, 즉 천지의 끊임없는 만물 화육과 같은 자기 조직성과 창출성을 자신의 생명 본질로 한다. 이러한 양지의 자기 조직성과 창출성은 바로 모든 존재물

43 『全集』, 권8, 「守朱守乾卷」, 279쪽, “自聖人以至於愚人, 自一人之心, 以達於四海之遠, 自千古之前以至於萬代之後, 無有不同, 是良知也者, 是所謂天下之大本也.”

44 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 139조목, “但惟聖人能致其良知, 而愚夫愚婦不能致, 此聖愚之所由分也.”

45 『傳習錄』(中), 「答周道通書」, 146조목, “聖人氣象何由認得? 自己良知原與聖人一般, 若體認得自己良知明白, 即聖人氣象不在聖人而在我矣.”

46 『王陽明全集』 권6, 「惜陰說」, 267쪽, “天道之運, 無一息之或停, 吾心良知之運, 亦無一息之或停, 良知即天道.”

과의 ‘감응(感應)’ 작용으로 드러난다. 양명은 “그대가 다만 감응하는 기미에서 본다면, 어찌 새·짐승과 풀·나무뿐이겠는가? 비록 천지라고 하더라도 나와 한 몸이며, 귀신 또한 나와 한 몸이다.”⁴⁷라고 주장하고 있는바, 인간은 누구나 양지의 감응 작용을 통해 모든 존재물들과 하나의 생명체를 유지해 나갈 수 있다는 것이다.

양지의 감응 작용은 구체적으로 ‘통각(痛覺)’과 ‘감통(感通)’으로 드러난다. 이에 양명은 다음과 같이 말한다.

대저 사람은 천지의 마음이다. 천지만물은 본래 나와 한 몸이므로, 살아있는 존재물들의 고통은 무엇인들 내 몸에 절실한 아픔이 아니겠는가? 내 몸의 아픔을 알지 못하는 것은 시비지심(是非之心)이 없는 자이다. 시비지심은 생각하지 않더라도 알고 배우지 않더라도 능한 것이니, 이른바 양지이다.⁴⁸

천지만물과 한 몸을 이루고 있는 나는 천지만물의 중추적 존재이기 때문에 다른 존재물들, 즉 타자의 고난과 생명 손상은 나와 무관한 그들만의 고통과 아픔이 아니라 내가 고난에 처해있거나 내 몸이 손상될 때 느끼는 것과 같이 나의 절실한 고통과 아픔으로 느껴지게 되는 것이다. 이러한 통각의 주체는 다름 아닌 맹자가 말한 사단 가운데 하나인 시비지심(是非之心)이자 양지(良知)·양능(良能)이며, 양명이 말하고자 하는 ‘양지’라는 것이다. 양명이 말하는 양지는 맹자가 말하는 양지와 양능의 통합으로서 통각의 주체로서의 양지는 단지 아파하는 단계에서 머무르지 않는다. 타자의 고난과 생명 손상이 나의 고통과 아픔으로 느껴지기에 타자의 상처를 치유하고 아픔을 어루만지면서 타자를 건강하게 보살피고 돌보는 실천 행위를

47 『傳習錄』(下), 「黃以方錄」, 336조목, “你只在感應之幾上看, 豈但禽獸草木, 雖天地也與我同體的, 鬼神也與我同體的.”

48 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 179조목, “夫人者, 天地之心. 天地萬物, 本吾一體者也, 生民之困苦荼毒, 孰非疾痛之切於吾身者乎? 不知吾身之疾痛, 無是非之心者也. 是非之心, 不慮而知, 不學而能, 所謂良知也.”

수반하게 된다. 이를 양지의 ‘감통(感通)’이라고 하는 바, 양지는 바로 통각과 감통의 주체이다. 이러한 양지주체를 통해 비로소 나는 모든 존재물, 즉 타자와의 통각과 감통의 주체로 자리매김할 수 있으며, 이러한 양지주체의 통각과 감통 작용을 통해 모든 존재물과 한 몸을 이루고 이를 건강하게 유지시켜 나갈 수 있는 것이다. 양지주체에 있어 타자는 계몽이성에서와 같이 억압과 배제와 지배의 대상이 아닌, 나와 한 몸을 이루고 있으며 내가 보살피고 돌봐야 할 대상인 것이다.

양명은 이러한 통각과 감통의 주체로서의 양지주체를 보다 구체적으로 ‘진성측달(眞誠惻怛)’이라고 다음과 같이 말하고 있다.

생각건대 양지는 단지 천리의 저절로 그러한 밝은 깨달음(天理自然明覺)이 발현하는 곳이며, 단지 진실하게 다른 사람을 측은히 여겨 아파하는 마음(眞誠惻怛)이 바로 그 본체이다. 그러므로 이 양지의 진성측달을 극진히 하여 부모를 섬기는 것이 바로 효도이고, 이 양지의 진성측달을 극진히 하여 형을 따르는 것이 바로 우애이며, 이 양지의 진성측달을 극진히 하여 임금을 섬기는 것이 바로 충성이다. 단지 하나의 양지, 하나의 진성측달일 뿐이다.⁴⁹

양지는 바로 거짓됨 없이 진실하게 다른 존재물들의 고통과 아픔을 자신의 고통과 아픔으로 느끼는 마음(眞誠惻怛)이라는 것이다. 이러한 진성측달한 양지의 마음으로 부모를 모시는 것이 효도이고, 이 마음으로 형을 따르는 것이 우애이다. 진성측달한 양지는 단지 자신의 혈육에만 국한되지 않는다. 벗과 잘 지내는 일(處友), 임금을 잘 섬기는 일(事君), 사람을 사랑하는 일(仁民), 사물을 아끼는 일(愛物)과 같이 인간 사회의 구성원에 대한 사랑은 물론 자연존재물에 대한 사랑과 같이 모든

49 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚二」, 189조목, “蓋良知只是一箇天理自然明覺發見處, 只是一箇眞誠惻怛, 便是他本體. 故致此良知之眞誠惻怛以事親, 便是孝; 致此良知之眞誠惻怛以從兄, 便是弟; 致此良知之眞誠惻怛以事君, 便是忠: 只是一箇良知, 一箇眞誠惻怛.”

존재물들에 대한 배려와 돌봄과 치유의 실천 또한 부모님께 효도하고 형을 따르는 마음, 즉 거짓됨 없이 진실하게 다른 사람의 고통과 아픔을 자신의 고통과 아픔으로 느끼는 진성측달한 양지를 실현하는 일에 불과하다는 것이다.⁵⁰ 이러한 효도, 우애, 처우(處友), 사군(事君), 인민(仁民), 애물(愛物) 등은 모두 양지주체의 감통 작용의 다름 아니다.

양지주체의 통각과 감통 작용은 가족 나아가 인간사회에 국한되는 것이 아니라 자연만물로 확대된다는 점을 양명은 「대학문(大學問)」에서 명확히 밝히고 있다. 먼저 인간계에 대한 양지주체의 통각과 감통이다. 한 예로 어린아이가 우물에 빠지려는 상황을 목격하게 되면 두려워하고 측은해 하는 마음인 ‘출척측은지심(怵惕惻隱之心)’이 일어나게 된다. 이 마음으로 인해 다른 사람의 생명 손상을 자신의 아픔으로 느끼는 통각 작용을 일으키게 되고, 나아가 그를 위험으로부터 구하고자 하는 실천 행위, 즉 감통을 하게 되는 것이다. 이러한 다른 사람과 생명 공조를 일으키는 통각과 감통의 근거는 모든 인간이 동일한 종(種)이라는 ‘동류성(同類性)’에서 찾을 수 있다고 한다.⁵¹

양지주체의 통각과 감통은 동물계에 대해서도 일어난다. 한 예로 위험에 처한 새가 슬피 울고 짐승이 사지에 끌려가면서 벌벌 떠는 것을 보면 반드시 참아내지 못하는 마음인 ‘불인지심(不忍之心)’이 일어난다. 이러한 동물에 대한 통각과 감통 작용의 근거는 인간과 동물이 공통적으로 지니고 있는, 고통을 느낄 수 있는 ‘지각(知覺)’에서 찾을 수 있다고 한다.⁵² 양지의 통각과 감통은 식물계에 대해서도 일어난다. 한 예로 풀이 뽑히고 나무가 잘려 나간 상황을 목격하게 되면 이를 가엽게

50 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚二」, 190조목, “孟氏堯舜之道孝弟而已矣者, 是就人之良知發見得最真切篤厚, 不容蔽昧處提省人, 使人於事君處友仁民愛物, 與凡動靜語默間, 皆只是致他那一念事親從兄真誠惻怛的良知, 卽自然無不是道.”

51 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 968쪽, “是故見孺子之入井, 而必有怵惕惻隱之心焉, 是其仁之與孺子而爲一體也; 孺子猶同類者也.”

52 같은 곳, “見鳥獸之哀鳴殫觫, 而必有不忍之心焉, 是其仁之與鳥獸而爲一體也; 鳥獸猶有知覺者也.”

여겨 구제하고 싶은 마음인 ‘민휼지심(憫恤之心)’이 발동한다. 식물에 대한 통각과 감통 작용의 근거는 모든 생명체가 내재하고 있는 살고자 하는 의지인 ‘생의(生意)’에서 찾을 수 있다.⁵³ 인간과 한 몸을 이루고 있는 만물에는 인간과 동식물만이 아니라 무생물도 포함된다. 그렇기 때문에 양지주체의 통각과 감통 작용의 대상은 인간과 동식물만이 아니라 무생물까지 포함한다. 이에 양명은 기와장이 무너지고 돌이 깨진 것을 보면 반드시 애석하게 여기는 마음인 ‘고석지심(顧惜之心)’이 일어난다고 주장하고 있다.⁵⁴

이러한 양지주체의 통각과 감통 작용으로 인해 인간은 다른 인간은 물론 동식물 및 무생물과 같은 자연존재물에 대해서도 이들의 생명 손상이나 고통을 자신의 아픔으로 느끼게 된다. 그리고 이렇듯 아파하는 마음으로 인해 다른 존재물들의 손상과 고통을 외면하지 못하고 이들을 위험으로부터 구제하고 상처를 치료해주고 나아가 이들이 건강하도록 보살피고 돌보는 실천 행위를 수반하게 되는 것이다. 사실상 양지주체의 입장에서 본다면, 나와 분리된 타자, 내 욕망의 대상으로서의 타자는 존재하지 않는다. 양지주체의 입장에서 타자는 나와 한 몸을 이루고 있는 모든 존재물이다. 타자는 내가 그들의 생명 손상을 아파하고 그들의 상처를 치유하고 건강하게 생명을 유지할 수 있도록 보살피고 돌봐주어야 할 전체생명의 한 부분이다.

4. 개체 욕망[私欲]과 사사로운 나[私吾]

양지주체를 통해 천지만물과 감통(感通)하는 사람이 바로 양명이 말하는 ‘큰 인간(大人)’이요 ‘참된 나(眞吾)’, 즉 참된 주체이다. 그런데 문제는 인간이 양지주체만을

53 같은 곳, “見草木之摧折, 而必有憫恤之心焉, 是其仁之與草木而爲一體也. 草木猶生意者也.”

54 같은 곳, “見瓦石之毀壞, 而必有顧惜之心焉, 是其仁之與瓦石而爲一體也.”

지니고 있는 것이 아니라는 사실이다. 이에 양명은 ‘큰 인간’과 더불어 ‘작은 인간(小人)’을 이야기하고, ‘참된 나[眞吾]’와 더불어 ‘사사로운 나[私吾]’를 이야기하고 있다. 앞에서 살펴본 바와 같이 천지만물을 한 몸으로 삼는 큰 사람과 달리 자신의 형체를 기준으로 안과 밖을 나누고 형체 안을 나(吾)로 형체 밖을 너(爾)로 구분하는 사람이 바로 ‘작은 사람’이다. 그리고 ‘양지’가 ‘참된 나’라면 명예와 이익과 물질을 좋아하는 나는 ‘사사로운 나’이다. 큰 인간, 참된 내가 양명이 말하는 본질적 주체라면, 작은 사람, 사사로운 나는 본질적 주체가 아니다.

인간은 누구나 참된 주체(大人·眞吾·聖人)가 될 수 있는 양지주체를 선천적으로 내재하고 있음에도 불구하고 현실에서 참된 주체가 되지 못하고 ‘작은 사람’이나 ‘사사로운 나’가 되는 이유는 무엇 때문일까? 양명은 “만약 물욕(物欲)에 이끌려 가려지지 않고 다만 양지의 발용 유행을 따라 나아가기만 한다면 바로 이 도(道)가 아님이 없을 것이다. 보통 사람들은 물욕에 이끌려 가려지는 것이 많기 때문에 양지를 따르지 못한다.”⁵⁵고 주장한다. 일반인들도 성인처럼 양지를 선천적으로 내재하고 있음에도 불구하고 물욕(物欲), 즉 외재 사물에 대한 욕망에 이끌리고 가리어 양지의 판단을 따라가지 못함과 아울러 실천으로 이행하지 못하게 된다는 것이다. 양명은 또한 양지 본체가 사욕에 의해 가려지거나 막히는 제약을 받으면 자연스럽게 제 기능을 온전히 발휘하지 못한다고 주장한다.⁵⁶ 그리고 “사람들 중에 누가 뿌리가 없겠는가? 양지가 바로 하늘이 심어준 영명한 뿌리이니 저절로 쉬지 않고 생성한다. 다만 사욕이 누가 되어 이 뿌리를 해치고 막아서 자랄 수 없을 뿐이다.”⁵⁷라고 주장한다. 양지주체는 쉼 없이 모든 존재물들과 감통하지만, 사욕이

55 『傳習錄』(中), 「答陸原靜書」, 165조목, “若無有物欲牽蔽, 但循著良知發用流行將去, 即無不是道. 但在常人多爲物欲牽蔽, 不能循得良知.”

56 『傳習錄』(下), 「黃直錄」, 222조목, “人心是天淵. 心之本體無所不該, 原始一個天. 只爲私欲障礙, 則天之本體失了. 心之理無窮盡, 原是一個淵. 只爲私欲窒塞, 則淵之本體失了.”

57 『傳習錄』(下), 「黃修易錄」, 244조목, “人孰無根? 良知即是天植靈根, 自生生不息, 但著了私累, 把此根戕賊蔽塞, 不得發生耳.”

발동하게 되면 사욕이 양지주체를 가로막아 모든 존재물들과의 감응과 감통 작용을 어렵게 만든다는 것이다.

‘사욕’은 ‘사욕’과 ‘물욕(物欲)’뿐만 아니라 ‘사심(私心)’, ‘사의(私意)’, ‘사지(私智)’, ‘자사(自私)’, ‘자리(自利)’ 등 다양하게 지칭된다.⁵⁸ ‘사심(私心)’을 ‘아름다운 색깔을 좋아하고 이익을 좋아하고 명예를 좋아하는 마음’으로 규정되는 데,⁵⁹ 아름다운 색깔과 소리, 좋은 맛과 같은 감각적 대상뿐만 아니라 이익이나 명예와 같은 세속적 가치는 모두 마음 밖에 존재한다.⁶⁰ 이러한 것들을 좋아하는 사심은 곧 인간의 선천적인 본질적 마음이 아닌 후천적인 외부 사물에 대한 ‘물욕’의 다름 아니다. 물욕은 인간의 귀·눈·입·코·사지와 같은 신체를 해칠 뿐만 아니라,⁶¹ 인간의 선천적인 양지주체를 혼폐 시키는 문제를 야기한다.⁶²

양명은 아버지의 자식에 대한 사랑은 그 자체가 지극한 정(情)이지만 자식에 대한 사랑이 지나치면 그것은 성의(誠意)가 아닌 ‘사의(私意)’라고 규정하고,⁶³ 또한 사의로써 사색하고 안배한다면, 이는 곧 잔꾀를 부리고(用智) 스스로를 사사롭게(自私)하는 것이라고 주장한다.⁶⁴ 한 개체로서의 자신의 안위와 이익에만 집착하는

58 『傳習錄』의 내용 가운데 ‘私欲’과 관련된 내용은 많으나, 양지와 대비하여 표현하고 있는 대표적인 조목은 다음과 같다. 『傳習錄』(下), 「黃省曾錄」, 281조목에서는 私心으로 말하고, 『傳習錄』(上), 「薛侃錄」, 101조목에서는 私意로 말하며, 『傳習錄』(下), 「黃省曾錄」, 290조목에서는 欲으로 말하고, 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 180조목에서는 私智, 自私·自利로 표현하고 있다.

59 『傳習錄』(上), 「陸澄錄」, 76조목, “須是平日好色好利好名等項一應私心, 掃除蕩滌, 無復纖毫留滯, …”

60 『傳習錄』(上), 「薛侃錄」, 122조목, “汝今終日向外馳求, 爲名爲利, 這都是爲着軀殼外面的物事.”

61 『傳習錄』(上), 「薛侃錄」, 122조목, “美色令人目盲, 美聲令人耳聾, 美味令人口爽, 馳騁田獵令人發狂, 這都是害汝耳目口鼻四肢的, 豈得是爲汝耳目口鼻四肢?”

62 『傳習錄』(中), 「答陸原靜書又」, 155조목, “性無不善, 故知無不良, 良知即是未發之中, 即是廓然大公, 寂然不動之本體, 人人之所同具者也. 但不能不昏蔽於物欲, 故須學以去其昏蔽, 然於良知之本體, 初不能有加損於毫末也.”

63 『傳習錄』(上), 「陸澄錄」, 44조목, “父之愛子, 自是至情. 然天理亦自有箇中和處, 過即是私意.”

64 『傳習錄』(中), 「答周道通書」, 145조목, “若以私意去安排思索, 便是用智自私矣.”

사의(私意)는 자신을 모든 존재물과 단절시켜 스스로를 사사롭게 하는 ‘자사(自私)’와 개체의 이익만을 성취하기 위해 잔피를 부리는 ‘용지(用智)’로 드러나게 된다. 잔피를 부리고 스스로를 사사롭게 하는 것은 곧 양지의 상실과 한 가지로 규정된다.⁶⁵ 따라서 사의는 인간 자신을 천지만물과 분리시켜 개체화함으로써 극단적으로 자신의 개체 이익만을 충족시키고자 하는 개체 욕망의 한 형태라고 말할 수 있다. 그렇기 때문에 사의는 양지의 자연한 발용을 가로막는 장애물로서 반드시 극복·제거해야 하는 대상으로 규정된다.⁶⁶

나아가 양명은 칠정(七情), 즉 인간 감정의 자연스러운 작용은 그 자체가 양지의 작용이지만, 감정에 집착이 있게 되면 그것은 양지가 아닌 욕망으로 오히려 양지를 가리게 된다고 주장한다.⁶⁷ ‘집착’은 ‘억지로 기억하고자 하는 마음’, ‘빨리 효과를 거두고자 하는 마음’, ‘많이 아는 것을 자랑으로 여겨 끝만 다투고자 하는 마음’ 등으로 표현되듯,⁶⁸ 인간이 무엇인가를 인위적·강제적으로 성취하고자 하는 형태로 표출된다. 이러한 이해득실만을 따지고 자신의 이익과 안위에만 집착하는 개체 욕망은 양지를 가리고 덮어버림으로써 다른 존재물과의 자연한 감응과 감통 작용을 가로 막게 된다.

이렇듯 ‘사욕’, ‘물욕’, ‘사심’, ‘사의’, ‘자사’, ‘용지’ 등으로 표현되는 개체 욕망은 인간의 자연한 욕구를 의미하는 것이 아니다. 이는 인간 자신의 개체생명의 이익과 안위에만 집착함으로써 천지만물과의 감응 주체인 양지를 차폐시킨다.⁶⁹ 개체 욕망

65 『傳習錄』(中), 「答歐陽崇一」, 169조목, “沈空守寂, 與安排思索, 正是自私用智, 其爲喪失良知, 一也.”

66 『傳習錄』(上), 「徐愛錄」, 8조목, “然在常人, 不能無私意障礙, 所以須用致知格物之功, 勝私復理, 卽心之良知更無障礙.”

67 『傳習錄』(下), 「黃省曾錄」, 290조목, “七情順其自然之流行, 皆是良知之用, 不可分別善惡, 但不可有所著; 七情有著, 俱謂之欲, 俱爲良知之蔽.”

68 『傳習錄』(下), 「黃修易錄」, 241조목, “且如讀書時, 良知知得強記之心不是, 卽克去之; 有欲速之心不是, 卽克去之; 有誇多鬬靡之心不是, 卽克去之. … 讀書作文安能累人? 人自累於得失耳.”

의 문제는 단지 양지의 감응과 통각 작용을 가로막는 데서 끝나지 않는다. 이에 양명은 다음과 같이 주장한다.

세상 사람의 마음은 처음에는 역시 성인과 다름이 없으나, 다만 나만 있다고 하는 사사로움에 이간(離間)되고, 물욕의 가려짐에 격단되어 큰 것이 그 때문에 작아지고 통하는 것이 그 때문에 막혀서 사람마다 제각기 사사로운 마음이 생겨났고, 심지어 자신의 부모와 자식, 형과 아우를 원수처럼 여기는 자가 생기게 되었다.⁷⁰

욕망에 움직이고 사사로움에 가리는 데 이르러 이해로 서로 공격하고 분노로 서로 격돌하게 되면 사물을 해치고 동류를 무너뜨림에 못할 것이 없게 되고, 심지어는 혈육까지도 서로 해치는 데 이르러서는 일체(一體)의 인(仁)이 없어질 것이다.⁷¹

‘큰 사람’과 ‘참된 나’에게 있어 다른 존재물, 즉 ‘타자’는 나와 한 몸을 이루고 있기 때문에 양지주체의 감응을 통해 그들의 고난과 생명 손상이 나의 고통과 아픔으로 느껴지게 된다. 따라서 양지주체에 있어 타자는 내가 상처를 치유해주고 보살피고 돌봐야하는 감응과 감통의 대상으로 사실상 남이 아닌 나와 한 몸을 이루고 있는 존재이다. 반면 ‘작은 사람’과 ‘사사로운 나’는 자신의 이익과 안위에만 집착하는 개체욕망으로 인해 나와 다른 존재물을 내외로 나누고 밖에 있는 존재를 남으로 규정한다. 남이 바로 사사로운 나에 대응하는 타자이며, 사사로운 나에게 있어 타자는 나의 욕망 충족을 위한 하나의 도구로 간주된다. 사사로운 나와 타자는 경쟁과

69 『傳習錄』(下), 「黃修易錄」, 244조목, “良知卽是天植靈根, 自生生不息, 但著了私累, 把此根戕賊蔽塞, 不得發生耳.” 『傳習錄』(下), 「黃省曾錄」, 290조목, “但不可有所著; 七情有著, 俱謂之欲, 俱爲良知之蔽.”

70 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 142조목, “天下之人心, 其始亦非有異於聖人也, 特其間於有我之私, 隔於物欲之蔽, 大者以小, 通者以塞, 人各有心, 至有視其父子兄弟如仇讐者.”

71 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 968쪽, “及其動於欲, 蔽於私, 而利害相攻, 忿怒相激, 則將戕物戕類, 無所不爲, 其甚至有骨肉相殘者, 而一體之仁亡矣.”

갈등과 투쟁의 관계이다. 부모와 자식, 형과 아우와 같은 혈육 관계조차 각자 서로를 원수, 즉 도구적 타자로 규정하고 각자 자신의 이익을 위해 투쟁하면서 서로를 해치는 지경에 까지 이르게 된다. 도구적 타자에는 자신의 혈육과 인간사회의 구성원은 물론 자연존재물까지도 포함한다. 사사로운 나와 타자는 무한한 개체 욕망 충족을 위해 갈등하고 투쟁하는 과정에서 서로를 죽음으로까지 몰아갈 수 있으며, 종국에는 모두가 공멸에 이를 수도 있다.⁷²

5. 양지주체의 실현: 타자와 한 몸 짜기

그렇다면 현실 세계에서 개체 욕망에 물든 ‘작은 사람’, ‘사사로운 나’로부터 본질적 인간인 ‘큰 사람’, ‘참된 나’를 회복하는 방법은 무엇일까? 앞에서 ‘참된 나’란 곧 ‘양지’를 의미한다고 말한 바 있다. 그렇다고 한다면 참된 나를 회복한다는 것은 곧 양지주체를 회복하는 것이라고 말할 수 있다. 이에 양명은 “다만 성인은 그 양지를 실현할 수 있고, 어리석은 지아비와 어리석은 지어미는 실현할 수 없을 뿐이다. 이것이 성인과 어리석은 자가 나누어지는 원인이다.”⁷³라고 주장한다. 성인은 큰 사람과 참된 나를 의미하고 어리석은 사람은 작은 사람과 사사로운 나를 의미하는 바, 큰 사람과 작은 사람, 참된 나와 사사로운 나가 나누어지는 원인은 바로 양지주체의 실현 여부에서 찾을 수 있다. 성인, 큰 사람, 참된 나라 다른 아닌 선천적 양지주체를 실현하는 사람이라면, 어리석은 사람인 작은 사람, 사사로

72 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 180조목, “後世良知之學不明, 天下之人用其私智以相比軋, 是以人各有心, 而偏瑣僻陋之見, 狡僞陰邪之術, 至於不可勝說. … 相陵相賊, 自其一家骨肉之親, 已不能無爾我勝負之意, 彼此藩籬之形, 而況於天下之大, 民物之衆, 又何能一體而視之? 則亦無怪於紛紛籍籍, 而禍亂相尋於無窮矣.”

73 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 139조목, “但惟聖人能致其良知, 而愚夫愚婦不能致, 此聖愚之所由分也.”

운 나는 개체 욕망으로 인해 양지주체를 실현하지 못하는 사람인 것이다.⁷⁴ 따라서 참된 내가 되기 위해서는 양지주체를 실현해야 하는데, 양지주체를 실현하기 위해서는 양지를 가로막는 개체 욕망을 제거하고 양지주체를 회복하는 노력인 수양(修養)이 필요하다.

1) 양지주체의 회복과 실현

비록 개체 욕망이 자신을 지배한다고 해서 양지주체가 소멸되는 것은 아니다. 개체 욕망이 양지주체를 가림으로서 양지주체가 온전하게 작용하지 못하는 것일 뿐이다. 따라서 양지주체를 가리는 개체 욕망을 깔끔하게 제거하면 양지주체가 온전하게 회복되어,⁷⁵ 양지주체의 감응과 감통 작용이 온전하게 진행되는 바, 양지주체의 회복은 자신이 마주한 존재물들과의 감응 작용, 즉 시비 판단, 의지 발동, 실천으로의 이행 등 일련의 감통 작용 모두를 포함한다.⁷⁶ 작은 사람, 사사로운 나에게 있어 양지주체의 회복과 실현을 위한 전제 조건은 바로 개체 욕망의 제거라고 할 수 있다.

그런데 여기서 한 가지 중요한 점은 개체 욕망의 발동 여부나 개체 욕망을 제거하는 주체가 바로 양지주체라는 것이다. 인간의 내면에서 일어나는 ‘생각(思)’은 양지주체의 발용으로서의 생각뿐만 아니라 사사로운 의념(私意), 즉 개체 욕망에서 비롯되는 생각도 있다. 이에 양명은 “양지가 발하여 작용하는 생각은 저절로 간단하고

74 『傳習錄』(中), 「答陸原靜書」, 165조목, “若無有物欲牽蔽, 但循著良知發用流行將去, 即無不是道. 但在常人多爲物欲牽蔽, 不能循得良知.”

75 『傳習錄』(下), 「黃直錄」, 222조목, “人心是天淵. 心之本體無所不該, 原是一個天. 只爲私欲障礙, 則天之本體失了. 心之理無窮盡, 原是一個淵. 只爲私欲窒塞, 則淵之本體失了. 如今念念致良知, 將此障礙窒塞一齊去盡, 則本體已復, 便是天淵了.”

76 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 137조목, “心者身之主也, 而心之虛靈明覺, 即所謂本然之良知也. 其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意. 有知而後有意, 無知則無意矣. 知非意之體乎? 意之所用, 必有其物, 物即事也. 如意用於事親, 即事親爲一物, … 凡意之所用, 無有無物者, 有是意即有是物, 無是意即無是物矣. 物非意之用乎?”

쉬우며, 양지 역시 그것이 양지가 발하여 작용된 생각임을 저절로 알 수 있다. 만일 사사로운 의념으로 안배된 생각이라면, 저절로 분주하고 수고롭고 어지러우며, 양지 역시 그것이 사사로운 의념으로 안배된 생각임을 분별할 수 있다. 생각이 옳은지 그른지, 비뚤어졌는지 바른지를 양지는 스스로 알지 못하는 것이 없다.⁷⁷라고 주장한다. 양지주체는 지금 일어난 생각이 양지주체로부터 발용 한 생각인지 아니면 개체 욕망으로부터 발용 한 생각인지를 스스로 알 수 있다는 것이다. 양명은 또한 양지주체를 ‘항조자(恒照者)’로 규정하면서 비록 망령된 생각(妄念)이 일어나더라도 양지는 일찍이 있지 않은 적이 없으며, 비록 개체 욕망이 양지를 어둡게 가릴지라도 양지는 일찍이 밝지 않은 적이 없다고 주장한다. 다만 사람들이 보존할 줄 모르기 때문에 간혹 마음을 놓아버리는 때가 있을 뿐이고, 사람들이 살필 줄 모르기 때문에 간혹 가려지는 때가 있을 뿐이라는 것이다. 그러나 간혹 놓아버리는 때가 있더라도 그 마음의 본체는 실제로 있지 않은 적이 없으므로 그것을 보존하기만 하면 되고, 간혹 가려지는 때가 있더라도 마음의 본체는 실제로 밝지 않은 적이 없으므로 그것을 살피기만 하면 된다고 한다.⁷⁸ 개체 욕망을 제거하는 일이나 양지를 회복하는 일은 모두 나 스스로의 내면적인 자각과 반성과 성찰을 통해 이루어지는 것으로 그 주체는 바로 양지이다. 이렇듯 개체 욕망을 제거하여 양지가 다시는 막히고 않고 자연스럽게 발용하여 다른 존재물들과 감응할 수 있다면 그것이 바로 양지를 실현하는 일(致良知)이요 의념을 성실하게 하는 일(誠意)이라고 한다.⁷⁹ 개

77 『傳習錄』(中), 「答歐陽崇一」, 169조목, “良知發用之思, 自然明白簡易, 良知亦自能知得. 若是私意安排之思, 自是紛紜勞擾, 良知亦是會分別得. 蓋思之是非邪正, 良知無有不自知者.”

78 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 152조목, “良知者心之本體, 卽前所謂恒照者也. 心之本體無起無不起, 雖妄念之發, 而良知未嘗不在, 但人不知存, 則有時而或放耳; 雖昏塞之極, 而良知未嘗不明, 但人不知察, 則有時而或蔽耳, 雖有時而或放, 其體實未嘗不在也.”

79 『傳習錄』(上), 「徐愛錄」, 8조목, “若良知之發, 更無私意障礙, 卽所謂充其惻隱之心, 而仁不可勝用矣. 然在常人, 不能無私意障礙, 所以須用致知格物之功, 勝私復理, 卽心之良知更無障礙, 得以充塞流行, 便是致其知. 知致則意誠.”

체 욕망의 제거와 양지주체의 회복은 참된 주체가 모든 존재물과의 감응을 통해 타자와 진정으로 한 몸이 되기 위한 전제 조건이자 실현 방안이다.

회복된 양지주체를 실현한다고 하는 ‘치양지(致良知)’는 적극적인 의미의 실천 행위를 포함한다. 이에 양명은 먼저 ‘치지(致知)’의 ‘치(致)’란 ‘상례에 슬픔을 다한다’(喪致乎哀)고 할 때의 ‘치(致)’와 같은 것으로 치지는 주희가 말하는 지식을 확충하는 일이 아니라 내 마음의 양지를 미진함 없이 극진히 실현하는 일이라고 주장한다.⁸⁰ 나아가 양명은 “양지는 본래 명백하여 착실하게 실행하면 곧 옳으니라. 기꺼이 실행하려 하지 아니하고 다만 언어 위에서만 말을 하면 말을 할수록 더욱 모호해진다.”⁸¹고 말한다. 양지주체의 판단과 의지 발동에 따라 자식이 지극정성으로 부모님을 봉양하고, 부모가 자식을 잘 보살피는 것과 같은 실제적인 실천 행위가 수반되지 않고 단지 머리로만 알거나 말로만 떠드는 것으로는 결코 양지 실현이라고 말할 수 없다는 것이다. 나와 타자와의 관계 속에서 양지주체의 감응 작용을 통해 양지주체의 판단에 의한 실천 의지가 반드시 실천 행위로 이행될 때 비로소 양지주체가 실현되었다고 말할 수 있는 것이다. 이에 양명은 진실하고 성실하게 타자의 고통과 아픔을 자신의 고통과 아픔으로 느끼는 진성측달(眞誠惻怛)한 양지주체로 부모님을 모시면 그것이 효도이고, 형을 따르면 그것이 우애이고, 군주를 잘 섬기면 그것이 충이다.⁸² 벗과 잘 지내는 일(處友)이나, 사람을 사랑하는 일(仁民)이나, 사물을 아끼는 일(愛物)과 같은 모든 존재물, 즉 타자를 잘 보살피고 돌보는 일 또한 진성측달한 양지주체를 실현하는 일에 불과하다.⁸³

80 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 971쪽, “致者, 至也, 如云喪致乎哀之致. … 致知云者, 非若後儒所謂充廣其知識之謂也, 致吾心之良知焉耳.”

81 『傳習錄』(下), 「黃省曾錄」, 280조목, “良知本是明白, 實落用功便是. 不肯用功, 只在語言上, 轉說轉糊塗.”

82 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚二」, 189조목, “蓋良知只是一箇天理自然明覺發見處, 只是一箇眞誠惻怛, 便是他本體. 故致此良知之眞誠惻怛以事親, 便是孝; 致此良知之眞誠惻怛以從兄, 便是弟; 致此良知之眞誠惻怛以事君, 便是忠: 只是一箇良知, 一箇眞誠惻怛.”

2) 친민을 통한 타자와 하나 되기

양지주체의 본 모습에서 보았듯이, 양지주체를 실현한다는 것은 타자와 무관한 것이 아니라 반드시 타자와의 관계, 즉 감응과 감통 작용을 통해서만 가능하다. 따라서 양지주체의 실현이란 타자의 생명 살림과 보살핌으로 귀결된다. 이를 가장 잘 보여주고 있는 내용이 바로 양명의 친민설이다. 먼저 양명은 “명덕(明德)과 친민(親民)은 하나이다. 옛 사람들이 그 민(民)을 친애하는 것으로써 명덕을 밝혔기 때문에 친민이 곧 그 명덕을 밝히는 것이 된다. 그러므로 명명덕은 본체가 되고 친민은 작용이 된다.”⁸⁴라고 하여 『대학』에서 말하는 명명덕과 친민을 하나의 일로 규정하고 있다. 그런데 앞에서 살펴본 바와 같이 명덕은 ‘큰 사람’의 본질적 마음인 만물일체의 인심(仁心)이자⁸⁵ 참된 나인 양지주체의 다름 아니다.⁸⁶ 따라서 명덕의 발힘인 명명덕(明明德)은 치양지(致良知)의 다름이 아니며, 명덕과 하나인 친민 또한 치양지의 다름 아니라고 할 수 있다. 그럼 타자와 하나 됨의 방식인 양지주체의 실현과 관련하여 명명덕과 친민에 대해 살펴보자.

먼저 양명은 “격물치지(格物致知)로부터 평천하(平天下)에 이르기까지 단지 하나의 명덕(明德)을 밝히는 것이다. 친민(親民) 역시 덕을 밝히는 일이다. 명덕이란 이 마음의 덕이며, 바로 인(仁)이다. 인자(仁者)는 천지만물을 한 몸으로 삼는다. 가령 하나의 사물이라도 마땅한 자리를 잃는다면, 나의 인(仁)에 아직 다하지 못한

83 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 190조목, “孟氏堯舜之道孝弟而已矣者, 是就人之良知發見得最真切篤厚, 不容蔽昧處提省人, 使人於事君處友仁民愛物, 與凡動靜語默間, 皆只是致他那一念事親從兄真誠惻怛的良知, 卽自然無不是道.”

84 『王陽明全集』 권8, 「書朱子禮卷」, 281쪽, “明德親民, 一也. 古之人明明德以親其民, 親民所以明其明德也. 是故明明德, 體; 親民, 用也.”

85 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 968쪽, “大人之能以天地萬物一體也, 非意之也, 其心之仁本若是, 其與天地萬物而爲一也. … 是其一體之仁也, 雖小人之心亦必有之. 是乃根於天命之性, 而自然靈昭不昧者也, 是故謂之明德.”

86 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 969쪽, “天命之性, 粹然至善, 其靈昭不昧者, 此其至善之發見, 是乃明德之本體, 而卽所謂良知也.”

부분이 있는 것이다.”⁸⁷라고 주장한다. 『대학』의 8조목은 모두 『대학』의 3조목 가운데 하나인 명덕을 실현하는 일(明明德)로 규정하고 있다. 삼강령 가운데 하나인 친민 또한 명덕을 실현하는 일로 규정하고 있는 바, 이는 명명덕(明明德)과 신민(新民)을 선후 관계로 보는 주희의 입장과 달리 ‘명명덕=친민’으로 보는 입장이다. 주희는 ‘명덕’을 “비어있으면서 영명하고 어둡지 않아서 중리(衆理)를 갖추고 있고 만사(萬事)에 응하는 것”으로 정의하며, ‘지선(至善)’을 “사리(事理)의 당연한 표준”으로 정의한다. 지선은 먼저 자신의 내적 수양을 통해 명덕을 밝히고, 이를 확충하여 백성을 새롭게 교화시키는 일에 있어 따라야 할 표준이자 도달해야 하는 궁극적 경지이다.⁸⁸ 주희가 말하는 명덕은 인간이 순응해야 하는 도덕적 당위의 규범인 선협적 리(理)를 구비하고 이를 따를 뿐 양명과 같이 리를 창출하지는 못한다. 지선 또한 인간이 순응해야 하는 궁극적 규범으로만 존재함으로써 명덕과 지선은 주·객으로 이원화된다.

그러나 양명에게 있어서는 지선이 바로 명덕이며 양지이다.⁸⁹ 나아가 양명은 인(仁)을 명덕으로 규정하고 있는 바, ‘지선’=‘명덕’=‘양지’=‘인’이라고 하는 도식이 성립된다. 인(仁)의 본질은 천지만물을 한 몸으로 삼는 데 있다. 그러므로 인심의 발현, 즉 명덕을 밝히는 명명덕(明明德)은 주희에서와 같이 천지만물, 즉 타자와 무관한 개인적 차원의 내적 수양으로 국한되는 것이 아니라 천지만물이라는 타자와 실제로 감응하면서 그들의 아픔을 어루만지고 그들을 보살피고 돌보는 일로 귀결된

87 『傳習錄』(上), 「陸澄錄」, 89조목, “自格物致知至平天下, 只是一箇明明德. 雖親民, 亦明德事也. 明德是此心之德, 卽是仁. 仁者以天地萬物爲一體. 使有一物失所, 便是吾仁有未盡處.”

88 『大學章句』, 經1章, “明德者, 人之所得乎天而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也. … 新者, 革其舊之謂也, 言既自明其明德, 又當推以及人, 使之亦有以去其舊染之污也. 止者, 必至於是而不遷之意, 至善, 則事理當然之極也. 言明明德新民, 皆當止於至善之地而不遷, 蓋必其有以盡夫天理之極 而無一毫人欲之私也.”

89 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 969쪽, “天命之性, 粹然至善, 其靈昭不昧者, 此其至善之發見, 是乃明德之本體, 而卽所謂良知也.”, 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 137조목, “心之虛靈明覺, 卽所謂本然之良知也.”, 『傳習錄』(中), 「黃直錄」, 228조목, “至善者, 心之本體.”

다. 따라서 가령 하나의 사물이라도 마땅한 자리를 잃는다면 이는 나와 무관한 타자만의 일이 아닌 나의 일로서 나의 인(仁)에 아직 다하지 못한 부분이 있기 때문이라고 양명은 말하고 있는 것이다.

주희에게 있어 명명덕은 타자와 무관하게 개인적으로 도덕적 주체를 수립하는 일이며, 타자와의 관계는 도덕적 주체가 수립된 이후에 신민(新民)의 단계에 가서 이루어진다. 본래 『대학집주(大學集註)』에서 삼강령 가운데 하나인 ‘친민(親民)’의 ‘친(親)’ 자를 ‘신(新)’ 자로 바꾸어야 한다고 주장하는⁹⁰ 주희는 ‘명명덕(明明德)’은 기품(氣稟)의 구애와 인욕(人欲)의 가림으로부터 자신의 명덕을 회복하는 개체의 수양 과정으로 정의하고, ‘신민(新民)’의 ‘신(新)’ 자는 ‘옛 것을 고침’을 의미하는 바, 먼저 자신의 명덕을 밝힌 연후에 이를 타인에 미루어서 다른 사람(백성)들로 하여금 이전에 물든 오염을 제거토록 하는 것으로 정의하고 있다.⁹¹ 이러한 전체 위에 주희는 ‘명덕’을 본(本)으로 ‘신민’을 말(末)로 규정하고, 명덕과 신민은 두 가지 일로서 시간적 선후의 차서(次序)를 지니는 것이라 주장한다.⁹² 따라서 주희에 있어 타자와의 관계성은 명명덕이 아닌 ‘신민’의 단계에 가서야 설정되며, 명명덕과 신민은 ‘선후본말’의 관계를 지닌다. 그리고 ‘신민’의 대상으로서의 ‘민(民)’은 백성으로만 국한되며, 신민, 즉 교화의 대상인 백성은 신민의 주체에 대해 일방적이고 수직적인 ‘종속 관계’를 지닌다. 주희의 신민설에서는 백성들은 주체성과 능동성을 상실하고 수동적이고 종속적인 교화의 대상으로 전락하게 된다. 위정자로서의 주체와 교화의 대상으로서의 타자는 하나가 아닌 둘이며, 주체와 타자 사이에는 상하 수직적인 위계질서가 존재한다.

90 『大學』, 經1章의 “大學之道, 在明明德, 在親民, 在止於至善.”의 내용 가운데 ‘在親民’에 대해 주희는 주석에서 “程子曰, 親, 當作新.”이라고 주장하고 있다.

91 『大學集註』, “明德者, 人之所得乎天而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也. 但爲氣稟所拘, 人欲所蔽, 則有時而昏. 然其本體之明, 則有未嘗息者. 故學者當因其所發而遂明之, 以復其初也. 新者, 革其舊之謂也, 言既自明其明德, 又當推以及人, 使之亦有以去其舊染之污也.”

92 『大學集註』, “明德, 爲本, 新民, 爲末. … 本始, 所先, 末終, 所後.”

반면 양명에게 있어서는 명명덕과 친민(親民)은 모두 타자와의 감응 관계 속에서 양지주체를 실현하는 한 가지 일이다. 그렇기 때문에 양명이 말하는 친민은 주희가 말하는 신민과 다르다. 양명은 먼저 주희가 『대학』의 ‘친민’을 ‘신민’으로 바꾸어 사용하는 것을 문제 삼고 ‘친민’ 그대로 사용할 것을 주장한다. 양명이 말하는 ‘친민(親民)’은 주희의 ‘신민(新民)’, 즉 위정자가 백성들을 일방적으로 교화(教化)시킨다는 의미와는 다르다. 양명이 말하는 ‘친민(親民)’의 ‘친(親)’은 “어진 사람을 어질게 대하고 친한 사람을 친하게 대한다.”, “어린아이를 보호하듯이 한다.”, “백성이 좋아하는 것을 좋아하고, 백성이 싫어하는 것을 싫어한다.”, “친한 사람을 친하게 여기고 백성을 어질게 대한다.”는 것을 의미한다. 즉 친민은 사회 구성원들이 모두 주체가 되어 서로를 친밀함과 사랑으로 대한다는 것, 즉 서로서로 배려하고 보살피고 돌보면서 서로의 생명을 온전하게 길러주는 ‘상보적 양육’의 의미를 내포한다.⁹³ 친민에 있어 사람들은 타고난 신분의 높고 낮음에 상관없이 모두가 감응과 감통의 주체가 되어 서로가 서로를 보살피고 돌보고 치유하는 과정을 통해 한 몸을 건강하게 유지해 나갈 수 있는 바, 주체와 타자는 결코 둘이 아닌 하나이며, 친민은 곧 명명덕(치양지)의 다름 아니다.

주희가 말하는 ‘신민’의 대상인 ‘민(民)’, 즉 타자는 백성을 포함한 사람으로 국한된다. 반면 양명이 말하는 ‘친민(親民)’의 대상인 ‘민’은 친민의 주체인 나를 제외한 모든 존재물을 포함하는 것으로 가까이는 자신의 혈육으로부터 인류, 나아가 동·식물과 같은 자연존재물 모두를 포함한다.⁹⁴ 양명에 있어 나와 한 몸을 이루고 있는

93 『傳習錄』(上), 「徐愛錄」, 1조목, “作新民之新, 是自新之民, 與在新民之新不同, 此豈足爲據? 作字卻與親字相對, 然非親字義. 下面治國平天下處, 皆於新字無發明, 如云君子賢其賢而親其親, 小人樂其樂而利其利, 如保赤子, 民之所好好之, 民之所惡惡之, 此之謂民之父母之類, 皆是親字意. 親民猶孟子親親仁民之謂, 親之即仁之也. 百姓不親, 舜使契爲司徒, 敬敷五教, 所以親之也. 堯典克明峻德, 便是明明德. 以親九族至平章協和, 便是親民, 便是明明德於天下. 又如孔子言修己以安百姓, 修己便是明明德, 安百姓便是親民. 說親民便是兼教養意, 說新民便覺偏了.”

94 『王陽明全集』권7, 「親民堂記」, 251쪽, “人者, 天地之心也; 民者, 對己之稱也; 曰民焉, 則三才之道舉矣.”

타자는 인간만이 아닌 모든 자연존재물로까지 확대된다. 그러므로 나의 아버지와 형제만을 사랑으로 보살피고 돌보는 것이 아니라 남의 아버지와 형제도 보살피고 돌봐야 하며, 나아가 임금과 신하, 남편과 아내, 친구 사이, 짐승과 새, 풀과 나무에 이르기까지 모두를 보살피고 돌봐야 하는 바, 이것이 바로 내 마음을 다하여 스스로 자신의 명덕(明德)을 밝히는 일이 된다. 모든 존재물에 대한 친애의 활동, 즉 ‘한 몸 짜기’ 이것이 바로 천하에 나의 밝은 덕성을 밝히는 일이요, 가정이 가지런해지고 나라가 다스려지고 천하가 평화롭게 되는 일이라고 한다.⁹⁵ 사랑과 배려, 보살핌과 돌봄 등과 같은 친민은 나의 가족에 국한되어서는 안 되며, 내 가족을 넘어 이웃으로, 전 인류로, 중국에는 동식물은 물론 산·시내와 같은 자연존재물로까지 확대될 때 비로소 천지만물을 한 몸으로 삼는 나의 인(仁), 즉 양지가 실현되는 것이요, 진정한 의미에서 내가 천지만물과 한 몸이 되는 것이라고 말할 수 있다.⁹⁶

3) 한 몸 짜기와 주체의 즐거움

양명은 “나는 참으로 하늘의 은총에 힘입어 우연히 양지학(良知學)을 발견했으며, 반드시 이것으로 말미암은 뒤에야 천하가 다스려질 수 있다고 생각하였다. 때문에 백성들이 곤경에 빠져 있는 것을 생각할 때마다 슬프도록 마음이 아파서 자신이 못난 사람이라는 사실도 잊어버리고 양지학으로 그들을 구제하려고 생각하고 있으니, 또한 자신의 역량도 스스로 알지 못하는 사람이다.”⁹⁷라고 하고, “이제 진실로

95 같은 곳, “是故親吾之父以及人之父, 而天下之父子莫不親矣; 親吾之兄以及人之兄, 而天下之兄弟莫不親矣. 君臣也, 夫婦也, 朋友也, 推而至於鳥獸草木也, 而皆有以親之, 無非求盡吾心焉以自明其明德也. 是之謂明明德於天下, 是之謂家齊國治而天下平.”

96 『王陽明全集』 권26, 「大學問」, 968~969쪽, “是故親吾之父, 以及人之父, 以及天下人之父, 而後吾之仁實與吾之父, 人之父與天下人之父而爲一體矣; 實與之爲一體, 而後孝之明德始明矣. … 君臣也, 夫婦也, 朋友也, 以至於山川鬼神鳥獸草木也, 莫不實有以親之, 以達吾一體之仁, 然後吾之明德始無不明, 而眞能以天地萬物爲一體矣.”

97 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 181조목, “僕誠賴天之靈, 偶有見於良知之學, 以爲必由此而後天下可得而治. 是以每念斯民之陷溺, 則爲之戚然痛心, 忘其身之不肖, 而思以此救之, 亦不自知其量者.”

호걸과 뜻을 같이 하는 선비를 얻어 부축하고 보필하여 양지학을 천하에 함께 밝혀서, 세상 사람들로 하여금 모두 그 양지를 스스로 실현할 줄 알게 하여 서로 편안하게 해주고 서로 기르며, 사사롭고 이기적인 데 가려진 것을 제거하고, 모함하고 질투하고 다투고 성내는 습성을 일소하여 대동(大同)사회에 이룬다면, 나의 미친병은 정말로 깨끗하게 치유될 것이고, 결국은 정신을 잃어버리는 우환을 면할 것이니, 어찌 유쾌하지 않겠는가?”⁹⁸라고 하였다.

양명이 말하는 ‘양지학(良知學)’은 천하 사람들의 아픔을 자신의 아픔으로 느끼는 학문이다. 양지의 마음으로 천하 사람들의 고난과 고통을 바라볼 때 너무 안타까워서 미쳐서 정신을 잃어버리지 않을 수 없다. 양지의 마음은 천하 사람들의 아픔을 자신의 아픔으로 삼아 그들을 구제하고자 하는 마음이다. 이러한 천지만물과 한 몸을 이루는 양지학이 밝혀지지 않았기 때문에 천지만물과 한 몸이 되지 못하고 자타와 물아 사이에 대립과 갈등이 심화되어 간격이 생기게 되었으며, 이로 인해 천하가 어지러워졌다는 것이다. 이에 양명은 양지학을 천하에 밝혀서 천지만물과 한 몸이 되는 대동사회를 실현하고자 하였던 것이다.⁹⁹

양지주체는 타자와 감응과 감통을 통해 한 몸을 짜고 한 몸을 이루고 있는 주체이다. 양지주체가 개체 욕망으로 인해 가리게 되면 타자와 자타와 내외로 분리되어 그들의 고통과 아픔을 나의 고통과 아픔으로 느끼지 못하게 되어 내면적으로 ‘편치 못함’, 즉 ‘불안(不安)’함을 느끼게 된다.¹⁰⁰ 마음의 불안은 어떻게 치유될 수 있을까? 양명은 모든 것은 나의 마음공부로서, 내 마음을 다하는 일뿐만 아니라 자연만물이 건강하게 양육되는 일 또한 내 마음을 다하는 일에 불과하다고 한다.¹⁰¹ 마음공부는

98 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 183조목, “今誠得豪傑同志之士, 扶持匡翼, 共明良知之學於天下, 使天下之人皆知自致其良知, 以相安相養, 去其自私自利之蔽, 一洗讒妒勝忿之習, 以濟於大同, 則僕之狂病, 固將脫然以愈, 而終免於喪心之患矣, 豈不快哉!”

99 김세정, 『왕양명의 생명철학』(개정판), 169쪽 참조.

100 『王陽明全集』 권6, 「與王公弼」, 215쪽, “當棄富貴即棄富貴, 只是致良知; 當從父兄之命即從父兄之命, 亦只是致良知. 其間權量輕重, 稍有私意於良知, 便自不安.”

구체적으로 자식이 되어 부모님을 잘 보살피고 봉양하는 일에서부터 마음의 진실함과 미더움과 돈독함과 공경스러움을 실천하는 일, 마음의 분노를 징계하고 욕망을 막는 일, 마음의 선함을 실천으로 옮기고 그릇됨을 고치는 일, 일을 처리하고 응대하는 일에 이르기까지, 자신의 마음을 치유하는 일에서부터 다른 존재물들을 잘 돌보고 보살피는 일 모두를 포함한다. 이러한 마음공부의 목적이나 귀결처는 바로 ‘자겸(自謙)’, 즉 나 스스로의 만족을 구하는 데 있다.¹⁰²

양명학에 있어 시비 판단의 준칙이나 실천 행위의 규범은 내 마음 밖에 불변하는 고정된 이치, 즉 정리(定理)로 존재하지 않는다. 시비 판단과 실천 행위는 선천적 양지의 영명한 자각 능력, 실천 조리의 창출성, 능동적 실천성에 기인한다. 그렇기 때문에 다른 존재물들을 잘 보살피고 돌보는 일의 귀결처 또한 다른 사람들로부터의 평가나 보상과 같이 외부에 있는 것이 아니라 나의 내면의 세계, 즉 나 스스로의 만족함에 도달하는 데 있게 된다.

양지 실현을 통한 ‘나 스스로의 만족’은 내 내면에서 일어나는 불안한 마음에 대한 치유를 의미하기도 하는 데, 여기서 중요한 점은 내 마음의 치유가 다른 존재물들과 무관하게 혼자 수행하는 마음공부나 수양을 통해 이루어지는 것이 아니라는 점이다. 반드시 다른 존재물들을 보살피고 돌보는 행위, 즉 다른 존재물들의 고통과 아픔을 보살피고 치유해주는 실체적인 실천 행위가 수반되어야만 한다는 것이다. 그래야만 나 자신 또한 마음의 치유를 통해 ‘스스로 만족함’에 이를 수 있게 된다. 양명은 양지 실현을 위해 힘쓰면 자연스럽게 옳고 그름을 공유하고 좋아하고 싫어함을 함께하며 남을 자기와 같이 보고 나라를 한 집안처럼 보아서 천지만물을 한

101 『王陽明全集』 권7, 「紫陽書院集序」, 239쪽, “是故君子之學, 惟求得其心. 雖至於位天地, 育萬物, 未有出於吾心之外也.”

102 같은 곳, “心外無事, 心外無理, 故心外無學. 是故於父, 子盡吾心之仁, 於君, 臣盡吾心之義; 言吾心之忠信, 行吾心之篤敬; 懲心忿, 窒心欲, 遷心善, 改心過; 處事接物, 無所往而非求盡吾心以自謙也.”

몸으로 여길 수 있게 된다고 한다.¹⁰³ 모든 존재물들은 나와 한 몸이고 양지는 이들과 옳고 그름, 좋아하고 싫어함을 함께 하기 때문에, 양지를 실현하고자 하는 사람은 다른 사람의 선행을 보기를 마치 자기로부터 나온 듯이 여기며, 다른 사람의 악행을 보기를 마치 자기가 악에 빠진 것처럼 여긴다. 뿐만 아니라 백성의 굶주림과 쇠약함을 마치 자기의 굶주림과 쇠약함처럼 보고, 한 사람이라도 자기 자리를 획득하지 못하면 마치 자신이 그를 도랑에 밀어 넣은 것처럼 여기게 된다. 그렇기 때문에 다른 존재물들을 보살피고 돌봄으로써 그들의 고통과 아픔을 치유할 수 있게 된다. 이 또한 의도적으로 그렇게 행하여 천하 사람들이 자기를 믿어주기를 바랐기 때문이 아니라 자신의 양지를 실현하여 ‘스스로 만족함’을 구하는 데 힘썼을 따름이라는 것이다.¹⁰⁴

아울러 양명은 인간 마음의 본질이 ‘즐거움(樂)’이라면,¹⁰⁵ 그 즐거움의 본체가 바로 ‘양지’라고 주장한다.¹⁰⁶ 그렇기 때문에 양지가 천지만물과 감응하는 과정에서 조화의 기운이 서로 교감하고 기쁨과 화창한 생명력이 약동함으로써 천지만물과 간격 없이 한 몸을 유지시켜나갈 수 있다고 한다.¹⁰⁷ 나와 천지만물이 하나 됨, 이것이 바로 진정한 의미의 ‘즐거움’의 실현이며, 이 과정에서 인간은 또한 ‘참된 즐거움(眞樂)’의 경계에 도달하게 된다.

103 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 179조목, “世之君子, 惟務致其良知, 則自能公是非, 同好惡, 視人猶己, 視國猶家, 而以天地萬物爲一體, 求天下無治, 不可得矣.”

104 『傳習錄』(中), 「答聶文蔚」, 179조목, “古之人所以能見善不啻若己出, 見惡啻若己入, 視民之飢弱, 猶己之飢弱, 而一夫不獲, 若己推而納諸溝中者, 非故爲是, 而以漸天下之信己也, 務致其良知求自慊而已矣.”

105 『傳習錄』(中), 「答陸原靜書」, 166조목, “樂是心之本體.”

106 『王陽明全集』 권5, 「與黃勉之二」, 195쪽, “良知卽是樂之本體.”

107 『王陽明全集』 권5, 「與黃勉之二」, 194-195쪽, “樂是心之本體. 仁人之心, 以天地萬物爲一體, 訢合和暢, 原無間隔. … 時習者, 求復此心之本體也. 悅則本體漸復矣. 朋來則本體之訢合和暢, 充周無間. 本體之訢合和暢, 本來如是, 初未嘗有所增也. … 聖人亦只是至誠無息而已, 其工夫只是時習.”

이렇듯 만물, 즉 타자를 보살피고 돌봄으로써 그들의 아픔과 고통을 치유하는 한 몸 짜기, 즉 양지 실현은 내면적으로 자신의 불안하고 불편한 마음에서 ‘스스로의 만족’과 ‘참된 즐거움’에 이르는 내 마음의 치유이자 동시에 우주자연의 모든 존재물들과 간격 없이 진정으로 한 몸을 건강하게 유지시켜 나가는 ‘상생’과 ‘공생’의 길이 된다.

6. 나오는 말 - 소비주체에서 생태양지주체로

서론에서 살펴본 바와 같이 코로나19로 인한 팬데믹은 전 지구적인 기후변화와 밀접한 연관이 있으며, 기후변화는 지난 수 세기 동안 진행된 소비문명에 의해 가속화되었다. 그리고 소비문명의 밑바탕에는 개인에게 궁극적 실재성을 부여하고 인간을 고립된 개체로서 자신의 욕망을 추구하고 충족시키고자 하는 존재로 규정하는 개인주의가 자리 잡고 있다. 계명이성에 근거한 개인, 주체는 타자를 정복의 대상으로 여기고, 주체는 타자에 대해 억압과 배제와 폭력을 행사한다. 이러한 계몽이성을 근간으로 한 개인주의를 토대로 한 소비사회는 공생과 상생의 장이 아닌 경쟁과 투쟁과 갈등과 소외와 지배와 억압의 장이다. 즉 살림의 장이 아니라 죽음의 장인 것이다. 이러한 가운데 경쟁과 갈등의 소비문명에서 공생과 상생의 생태문명으로의 전환이 요청되고 있다. 결론을 대신하여 발표 내용을 정리하면서 생태문명으로의 전환에 있어 양명학의 의의에 대해 말씀드리고자 한다.

2장에서 살펴본 바와 같이 양명은 우주자연을 하나의 생명체로 보고 인간은 자연 만물과 한 몸임을 전제하면서 인간은 개인주의에서와 같이 다른 존재물들과 분리 독립된 욕망의 주체가 아닌 우주자연의 생명 창출과 양육 과정을 주체적으로 이끌어 가는 우주자연의 ‘중추적 존재’로 규정하고 있다. 이렇듯 천지만물을 한 몸으로 삼는 사람을 ‘대인(大人)’과 ‘참된 나[眞吾]’로 규정하는 반면, 이기적 욕망으로 인해

나와 너를 나누고 자신의 이익을 위해 경쟁하고 투쟁하는 사람을 ‘작은 사람[小人]’, ‘사사로운 나[私吾]’로 규정한다. 전자가 양명이 말하고자 하는 ‘참된 주체’라면 후자는 참된 주체의 본질에 어긋나는 왜곡되고 질곡 된 존재로, 사사로운 나를 극복하고 참된 나를 회복하는 일은 내 가족, 나아가 인류와 자연을 보살피고 돌보고 상처를 치유함으로써 나와 한 몸을 이루고 있는 천지만물을 건강하게 유지시켜 나가기 위해 꼭 필요한 일이 된다.

그리고 3장에서 살펴본 바와 같이 참된 주체의 생명 본질은 바로 ‘양지(良知)’에 있다. 양지는 신분의 고하나 기질상의 차이에 상관없이 인간 누구나 갖고 태어나는 것으로 역사적 ‘보편성’과 ‘영속성’을 지닌다. 인간은 누구나 선천적으로 양지를 실현하면 참된 인간이 될 수 있는 바, 양명학에서 말하는 참된 주체를 ‘양지주체’라고 칭할 수 있다. 양지주체는 천지만물과의 감응과 통각의 주체인 바, 양지는 다른 존재물들, 즉 타자의 고난과 생명 손상을 자신의 절실한 고통과 아픔으로 느낄 뿐만 아니라 그들의 상처를 치유하고 보살피고 돌본다. 양지주체의 통각과 감통 작용은 가족 나아가 인간사회에 국한되는 것이 아니라 자연만물로 확대된다. 양지주체의 입장에서 본다면, 계몽이성에서와 같이 나와 분리된 타자, 내 욕망의 대상으로서의 타자, 지배와 배제의 대상으로서의 타자는 존재하지 않는다. 양지주체의 입장에서 타자는 나와 한 몸을 이루고 있는 모든 존재물이다. 타자는 내가 그들의 생명 손상을 아파하고 그들의 상처를 치유하고 건강하게 생명을 유지할 수 있도록 보살피고 돌봐주어야 할 전체생명의 한 부분이다.

그렇다면 인간은 누구나 참된 주체(大人·眞吾·聖人)가 될 수 있는 양지주체를 선천적으로 내재하고 있음에도 불구하고 현실에서 참된 주체가 되지 못하고 ‘작은 사람’이나 ‘사사로운 내’가 되는 이유는 무엇 때문일까? 4장에서 살펴 본 바와 같이 그것은 인간의 후천적인 외부 사물에 대한 ‘물욕’, 즉 ‘사욕’에서 찾을 수 있다. 사욕은 인간 자신을 천지만물과 분리시켜 개체화함으로써 극단적으로 자신의 개체 이익만을 충족시키고자 하는 개체 욕망이다. 사욕은 양지를 가리고 덮어버림으로써

타자와의 자연한 감응과 감통 작용을 가로 막는다. 사육에 물든 사사로운 나[私情]에게 있어 타자는 나의 욕망 충족을 위한 하나의 도구로 간주되며, 사사로운 나와 타자는 경쟁과 갈등과 투쟁의 관계가 된다. 사사로운 나와 타자는 무한한 개체 욕망 충족을 위해 갈등하고 투쟁하는 과정에서 서로를 죽음으로까지 몰아갈 수 있으며, 중국에는 모두가 공멸에 이를 수도 있다.

현실 세계에서 개체 욕망에 물든 ‘작은 사람’, ‘사사로운 나’로부터 본질적 인간인 ‘큰 사람’, ‘참된 나’를 회복하는 방법은 무엇일까? 5장에서 살펴본 바와 같이 ‘참된 나’를 회복한다는 것은 곧 양지주체를 회복하는 것을 의미하며 참된 내가 되기 위해서는 양지주체를 실현해야 하는 바, 양지주체를 실현하기 위해서는 양지를 가로막는 개체 욕망을 제거하고 양지주체를 회복하는 노력인 수양(修養)이 필요하다. 개체 욕망의 제거와 양지주체의 회복은 참된 주체가 모든 존재물과의 감응을 통해 타자와 진정으로 한 몸이 되기 위한 전제 조건이자 실현 방안이다. 양지주체를 실현한다는 것은 타자와 무관한 것이 아니라 반드시 타자와의 관계, 즉 감응과 감통 작용을 통해서만 가능하다. 따라서 양지주체의 실현이란 타자의 생명 살림과 보살핌으로 귀결된다. 그 구체적 방식이 바로 친민(親民)이다. 친민은 사회 구성원들이 모두 주체가 되어 서로를 친밀함과 사랑으로 대한다는 것, 즉 서로서로 배려하고 보살피고 돌보면서 서로의 생명을 온전하게 길러주는 ‘상보적 양육’의 의미를 내포한다. 따라서 주체와 타자는 결코 둘이 아닌 하나이며, 친민은 곧 명명덕(明明德=致良知)의 다름 아니다. 그리고 ‘친민’의 대상인 ‘민’은 자신의 혈육으로부터 인류, 나아가 동·식물과 같은 자연존재물 모두를 포함하는 바, 친민은 천지만물을 한 몸으로 삼는 나의 인(仁), 즉 양지가 실현되는 것이요, 진정한 의미에서 내가 천지만물과 한 몸이 되는 것이라고 말할 수 있다. 만물, 즉 타자를 보살피고 돌봄으로써 그들의 아픔과 고통을 치유하는 한 몸 짜기, 즉 양지 실현은 내면적으로 자신의 불안하고 불편한 마음에서 ‘스스로의 만족’과 ‘참된 즐거움’에 이르는 내 마음의 치유이자 동시에 우주자연의 모든 존재물들과 간격 없이 진정으로 한 몸을 건강하게

유지시켜 나가는 ‘상생’과 ‘공생’의 길이다.

서론에서 우리가 나아가야 할 새로운 문명은 인간과 인간은 물론 인간과 자연이 건강하게 공생하는 생태문명이라고 하였다. 탐욕과 경쟁과 갈등의 소비문명에서 배려와 돌봄과 공생의 생태문명으로 전환해야 한다. 이기적 욕망의 주체인 소비주체에서 돌봄과 공생의 주체인 생태주체로 전환해야 한다. 양명이 말하는 ‘작은 사람[小人]’과 ‘사사로운 나[私品]’는 이기적 욕망의 주체라면, ‘큰 사람[大人]’과 ‘참된 나[眞品]’는 생태주체에 해당한다. 참된 주체 즉 생태주체의 본질은 바로 ‘양지’이다. 이에 양지를 생태양지주체라 부르고자 한다. 생태양지주체에 있어 나와 모든 존재물은 한 몸이기 때문에, 나와 분리된 타자란 존재하지 않는다. 부득이 나와 관계 맺고 있는 존재물들을 타자라 칭한다 하더라도 그 타자는 소비주체에 대응하는 타자, 즉 경쟁과 갈등과 투쟁과 지배의 대상으로서의 타자가 아니다. 생태양지주체에 있어 타자는 내가 그들의 아픔과 고통을 나의 아픔과 고통으로 느끼면서 보살피고 돌봐야 할 타자이다. 주체이든 타자이든 우리 모두는 한 몸 찢기의 생태양지주체인 것이다. 이러한 생태양지주체의 회복과 생태양지주체 실현을 위한 실천이 수반될 때 비로소 인류는 기후 위기에서 벗어나 공생과 상생의 길로 나아갈 수 있는 기반을 마련할 수 있을 것이다.

「유교의 양지주체, 그리고 타자와 한 몸 짜기」에 관한 토론문

박 성 호 | 원광대학교

김세정 선생님(이하 논자)의 「유교의 양지주체, 그리고 타자와 한 몸 짜기」는 코로나 팬데믹과 기후 위기로 인한 생명 위기의 이면에 탐욕과 경쟁의 물질적 소비 문명이 자리 잡고 있음을 통찰하고 이에 대해 배려와 돌봄과 공생의 생태문명으로의 전환을 주장한다. 나아가 생태문명으로의 전환을 위해 주체와 타자 그리고 양자 간 관계에 대한 새로운 이해의 필요성을 전제하고 이를 양명학의 관점에서 논하고 있다. 논자는 참된 주체 즉 참된 나[眞吾]를 양지주체라 명명한다. 여기서 말하는 양지란 인간은 누구나 가지고 있으며(양지의 보편성), 천지만물과 한 몸이 될 수 있는 근거(감응과 통각)가 된다. 이러한 양지주체의 선천적 능력에도 불구하고 사사로운 나[私吾]가 되는 이유는 개체욕망인 사욕에 의해 양지본체가 가로막히게 되기 때문이다. 따라서 개체욕망을 극복하고 양지주체를 실현하는 것(=致良知) 자체가 곧 ‘타자와의 한 몸 짜기’가 되는 것이며, 양지학이란 ‘천지만물의 아픔을 자신의 아픔으로 느끼는 학문’이라고도 말할 수 있게 되는 것이다.

코로나 팬데믹 이후 전 세계적으로 인류생존의 위기가 부각 되고 있다. 본 연구는 이러한 문제의식에 따른 근본적인 해결방안을 양명학의 양지주체에서 찾고 이에 대한 타당한 근거와 섬세한 논증을 통해 일관된 논의를 전개하고 있어서 시의성과 학술적 가치를 갖추고 있다고 판단된다. 논평자로서 많은 가르침을 얻었음을 고백

하며 논자와 논의를 펼치기에 논평자의 공부 정도가 부족하여 몇 가지 질문을 제시함으로써 논의를 이어가고 배움을 청하는 것으로 주어진 소임을 다하고자 한다.

1. 논자가 제시하신 참된 나[眞吾]와 사사로운 나[私吾]의 구분은 불교에서 말하는 부처와 중생의 구분과도 유사한 점이 있으며 또한 불교에서는 부처와 중생의 차이를 업에 의한 무명(無明)이라고 말하는 부분은 양명이 말하는 사욕에 따른 양지본체의 가림과도 유사한 점이 있다고 여겨집니다. 때론 양명학이 선학이라고 비판을 받기도 했던 상황에서 오랜 세월 양명학을 공부하신 논자께서 양자 간의 동이를 어떻게 정립하고 계신지 고견을 청합니다.

2. 양명학을 연구해온 학자 중 한명으로서 논자께서 제시하신 양지주체는 ‘큰 사람’과 ‘참된 나’의 표현 등과 어울려 우리의 본래 모습을 잘 드러내주었다고 여겨지며 깊이 동감하는 바입니다. 다만 ‘개체적 이기주의’는 지금의 이 시대를 살아가는 현대인들이 생존하기 위해 어쩔 수 없이 선택할 수밖에 없는 것이라 여겨지는 것 또한 사실이며 따라서 이들을 설득하여 생태문명으로의 전환으로 동참하게 하는데 적지 않은 어려움이 따릅니다. 논자께서는 이론뿐만 아니라 현장 속에서도 많은 대중과 호흡하고 계신데 이러한 난제를 어디서부터 어떻게 해결해야 한다고 생각하시는지 고견을 청합니다.

3. 주지하는 바와 같이 유학에서는 천지만물과 인간과의 관계를 유기체적으로 이해하며 천인합일의 경지를 추구하고 그 가운데 인간의 역할은 단순한 종속이 아닌 천지만물의 총체적 경영자로 간주합니다. 논자께서 생각하시기에 양지주체의 실현을 통한 타자와의 한 몸 짜기가 양명 이전의 한 몸 짜기와는 다른 특징이 무엇인지를 간략하게 설명해주시기를 청합니다.

제3자 문제와 토막민(土幕民)

전 중 윤 | 전주대학교

1. 들어가는 말

유치진의 사실주의 희곡 『토막』은 일제 강점기 우리 선조의 비극적 삶의 단면을 극명하게 보여준다. 전 2막으로 구성된 이 희곡에서 유치진은 ‘명서 일가(崔明瑞의 가족)’와 ‘경선 일가(姜敬善의 가족)’라는 두 가족에 얹힌 이야기를 중심으로 당대 서민의 삶을 피폐하고 몰락해가는 모습으로 묘사함으로써 일제하 우리 민족의 고난성과 비극성을 상징적으로 고발한다. 희곡의 제목이자 음습하고 궁핍하고 외양간 같은 공간을 대변하는 토막(土幕)이라는 어휘는 고난과 비극의 상징 언어이다. 이 상징성을 무대로 형상화하고 극예술로 표현함으로써 고통받는 민중과 농민의 이미지가 물거품처럼 흩어지지 않고 당대의 관객들에게 그리고 우리에게 특별한 메시지로 효과적으로 전달되었고, 지금도 전달되고 있다. 문제의 메시지는 다름 아니라 고통받는 자를 잊지 않아야 한다는 의무이자 당위이다.¹ 이 윤리 메시지는 곧 역사의 빛으로 치환된다. 파란만장한 굴곡으로 얼룩진 우리 민중의 삶을 잊지 않고 기억해야 하는 까닭은, 리코르에 의하면, 우리는 끊임없이 ‘과거에-의해-영향받는-존재’²이며 전통에 빚진 존재이기 때문이다. 우리 전통의 일부가 비록 일그러진 얼굴 같을지라도, 그리고 잊고 싶은 양태일지라도 그것조차 우리 민족의 정체성을 이루는 중요한 요소인 것은 분명한 사실이다.

일제 식민지시기 일본어로 글을 쓴 김사량도 유치진과 유사한 시각을 가졌다. 김사량은 일제 말 소위 ‘식민지문학’으로 기억의 의무를 다한 인물이다. 그가 처음 관심을 가진 존재가 토막민이다. 고등학생 2학년 시절 습작으로 썼고, 1936년 10월

1 ‘기억의 의무(devoir de mémoire)’에 관해서는 리코르의 저술 『기억, 역사, 망각(Mémoire, histoire, oubli)』에서 찾아볼 수 있다. 이 책에서 리코르는 33번이나 ‘기억의 의무’라는 용어를 사용함으로써 한 민족의 역사, 특히 희생자의 역사를 기억해야 한다는 의무와 당위의 메시지를 전달한다. 전중윤 「리코르의 ‘이야기 정체성’ 이론을 통해 본 정인보의 ‘단군조선’과 ‘얼’ 사상」, 『동서철학연구』 제98호, 2020, 605~634쪽 참조.

2 Paul Ricoeur, Temps et récit III, Seuil, 1985, p.300.

문학지 『제방(堤防)』에 실었다가 1940년에 개작한 『토성랑』에서 그는 식민지 후반기 우리 민족의 비참한 존재 방식에 주목했다. 작품 속 ‘원삼(元三) 영감’이 거주한 곳은 빈민 밀집 지대였던 평양 외곽 대동강 변의 토성랑이다. 이곳에 거주하는 빈민을 토막민(土幕民)이라 칭한 이유는 하천 변이나 다리 밑 혹은 산기슭 등에 굴을 파서 나무토막이나 명석을 깔고 짚으로 입구를 막은 움집 형태의 초가에 거주했기 때문이다. 식민지 시대의 3대 빈민층 가운데 하나인 토막민은 ‘근대적 빈민’으로서 이전에는 이름조차 없었던 제3자이다.

제3자는 익명의 존재이면서 얼굴 없는(sans visage) 존재이다. 레비나스의 타자 윤리학에 의하면, 타자의 얼굴(visage)은 상처받을 수 있음, 나약함, 헐벗음, 결핍과 굶주림으로 주체 앞에 현현(épiphane)하지만 제3자는 그렇지 않다. 이런 타자의 나약함은 역설적으로 나에게 윤리적 명령으로 다가온다. “살인하지 말라.” 그러나 제3자는 내게 먼 사람이고 타자를 통해서 간접적으로만 내게 영향을 미친다. 오로지 타자의 얼굴을 통해서 내 곁에 머문다. 타자는 내게 윤리적 채무의 대상이지만 제3자는 꼭 그렇지 않다.

역사적으로 볼 때 토막민의 생성과 증가는 제3자의 문제와 밀접히 연결되어 있다. 강만길의 『일제시대 빈민생활사 연구』에 따르면, 일제의 식민지화 이후 토지 약탈로 촉발된 농민의 토지 이탈은 곧 빈민의 증가로 직결되었다. 1920년대와 30년대에는 준궁민 혹은 세궁민이라 불린 농촌빈민이 증가했고, 그들 중 상당수가 도시 지역으로 삶의 터전을 옮기면서 도시빈민, 토막민이 급증했다. 토막민은 일용직 노동자나 짐꾼과 같은 날품팔이로 혹은 실업자로 근근이 연명하거나 상당한 부채를 지고 살아야 했다. 그러나 이들을 위한 구제책은 사실상 거의 없었다.

식민지시기 사회의학(社會醫學)을 논하던 경성제국대학 내과 교수 미즈히마 하루오(水島治夫)와 그의 제자들은 1940년 경성 일대 토막민의 생활과 위생에 관한 보고서를 출간하였다. 『토막민의 생활과 위생』이라는 제목에서 알 수 있듯이, 이들은 조선 대도시의 최하층, 토막민에게 “사회의학적 해부의 메스”³를 가하면서 ‘식민

지 엘리트의 휴머니즘⁴은 발휘했지만, “조선의 도시생활에 기생하는”⁵ 토막민을 위한 윤리적 책임과 그 너머의 정치적 책무를 다하려 했는지 의문이다.

이런 맥락에서 이 연구에서는 첫째, 일제 강점기의 토막민(土幕民)에 관한 역사적이고 문학적인 탐색을 시도한다. 이 과정에서 ‘토막민의 입장에서 사유하기’와 토막민과 같은 ‘낮선 것이 되는 상상’의 필요성을 말할 것이다. 둘째, 리콴르와 레비나스의 철학에 기대어 토막민과 제3자와의 연계성을 탐구한다. 이 과정에서 얼굴 없는 제3자로서의 토막민과 토막민의 얼굴 너머의 그 무엇, 곧 윤리와 정의 문제와 직면할 것이다.

2. 토막민의 문제

일제 식민지시기 빈민의 기하급수적인 증가의 원인을 논한다면, 첫 번째이자 직접적인 원인으로 1910년대의 ‘토지조사사업’과 1920년대의 ‘산미증산계획’ 등으로 대표되는 수탈적 식민지 농업정책을 거론해야 한다. 일본 본토의 쌀 부족 문제를 해결하기 위하여 식민지 조선을 쌀 생산기지로 만들고자 한 일제의 지주 중심 정책이 강화되면서, 실질적인 농민 대부분이 농사의 터전을 잃는 농민분화(農民分化)가 급격하게 발생하였고, 많은 농민이 소작농과 단순 농업노동자로 전락하게 되었다. 이로써 농민층이 빈곤화되었고 농민 대다수가 상당한 부채로 파산하여 농촌을 떠날 수밖에 없게 되었다. 이때 발생한 조선의 3대 빈민층이 소위 춘궁민(春窮民), 화전

3 경성제국대학 위생조사부 엮음, 『토막민의 생활과 위생』, 박현숙 옮김, 민속원, 2010, 12쪽.

4 앞의 책, 37쪽. “조선에 살고 조선에서 공부하는 우리는 무엇보다도 먼저 조선을 사랑하지 않으면 안 된다. 그것은 우리들의 의무이기도 하고 또한 우리들의 특권이기도 하다. 기생의 긴 치마와 아리랑의 애수에서 웬지 모를 감회를 느끼는 관광객적인 조선에 대한 사랑만으로는, 조선에서 살며 공부하고 있는 우리들이 지금 여기에서 문제로 삼기에는 아쉬움이 있다.”

5 앞의 책, 14쪽.

민(火田民), 토막민(土幕民)이다.⁶

폭발적 빈민 증가의 두 번째이자 간접적인 원인으로 성리학으로 대표되는 유교 이데올로기의 몰락을 거론하지 않을 수 없다. 조선의 통치이념이자 전통학문으로 간주했던 성리학은 궁극적으로 나라의 폐망을 막지 못했고, 조선 백성을 빈궁의 비참한 구렁텅이에 몰아넣게 되었다. 주지하듯이 유교 이데올로기에서 군주의 역할은 백성이 스스로 생계를 유지할 수 있는 항산(恒産) 능력을 소유하도록 돕는 것이다. 그러나 유교의 정치 이데올로기가 몰락하면서 민본주의 역시 몰락하게 되었고, 나라 잃은 수많은 백성은 빈민으로 전락하게 되었다.

1) 농촌빈민과 토막민의 발생

식민지시기 ‘사회 정책’에 관심이 지대했던 최익한은 1940년 신년 기획으로 ‘동아 일보’와 잡지 ‘춘추’에 연재했던 ‘조선의 후생 정책 고찰’, ‘한재(旱災)와 그 대책의 사편(史片)’ 등을 묶어 해방 초 1947년 『조선 사회 정책사』를 발간했다. 이 책의 머리말에서 그가 “조선의 종래 구제 제도를 사회 정책이라 강칭”⁷한 이유를 다음과 같이 설명했다. “중일전쟁이 심각해지면서 일제 파쇼가 이른바 ‘황민화’ 운동을 통하여 조선의 민족문화를 그 근본부터 폭력적으로 무너뜨려 없애버리려 하던 때였으므로 과거의 제도를 가탁(假託)하여 민족 고유문화의 일단을 과시하는 것은 하나의 모험적 선전이었으며, 따라서 의의를 내포한 것이었다.”⁸ 총독부의 빈민을 위한 사회 정책의 사실상 부재를 역설적으로 부각한 최익한의 저술은 사회적 약자계층을 위한 조선의 위민정치가 정상적으로 작동했음을 강변하는 데 그 목적이 있었다. 즉, 성리학의 민본주의 정치사상에 따라 빈민을 위한 사회운영 원리가 존속했고

6 경성제국대학 위생조사부가 엮은 『토막민의 생활과 위생』에 따르면, 식민지시기 조선의 특수세민(特殊細民)은 춘궁민, 화전민, 토막민이라는 세 가지 양상으로 나타났다.

7 최익한, 『조선 사회 정책사』, 송찬섭 엮음, 새해문집, 2013, 9쪽.

8 앞의 책, 9~10쪽.

정상적으로 운영되었음을 보여준다.⁹

문제는 일제의 빈민 정책이었다. ‘내선 일체론’이라는 허울 좋은 구호로 ‘황국 신민화 정책’을 추진했지만, 최익한의 표현처럼, 실제는 조선의 민족문화를 말살하고 민족성까지 폭력적으로 없애려 했던 일제의 빈민 정책은 거의 유명무실했다. 게다가 식민지 조선에서의 토지 약탈 정책과 토지세 수입의 증대를 통한 식민지 경영을 위한 자원 확보 정책 등이 빈민의 폭발적 증가를 촉발했다. 일제 강점기 빈민생활사를 연구한 강만식의 증언에 따르면,

1920년대와 30년대를 통해 식민지 지배당국이 춘궁민 혹은 세궁민으로 지목한 농촌 빈민은 대체로 전체 농촌 인구의 절반 가까이 된 것으로 파악되고 있으며, 그 가운데 연간 약 15만 명 정도가 농촌을 떠난 것으로 통계되었다. 이 시기를 통한 식민지형 지주경영의 초과이윤 획득 과정에서 노동량의 상대적 감소 결과로 생겨난 이른바 상대적 과잉인구로서의 농민실업자, 농촌빈민의 상당한 부분은 농촌을 떠나 그 생활로를 다른 곳에서 구하지 않으면 안 되었다. 1920년대 이후 급격히 증가하는 화전민, 이 시기에 처음으로 생겨나는 도시지역의 토막민(土幕民)과 전국 각 지방 토목공사장의 날품팔이 노동자 등은 모두 이들 농촌빈민 출신의 자기 소유가 없는 노동자적 존재들이었다.¹⁰

일제 식민지시기 사회 정책의 사실상 부재와 빈민에 관한 사실상 무관심이 초래한 토막민은 통제의 대상이었지 실질적 구제의 대상이 아니었다.¹¹ 이로써 토막민의

9 김윤희, 「빈민 내부의 위계적 분할, 유교적 통치와 근대적 통치의 연속과 단절」, 『현대유럽철학연구』 제54집, 2019, 40~41쪽. “유교 사회였던 조선에서는 스스로 생계를 유지할 수 없는 ‘四窮民’ 즉, 鰥寡孤獨(늙은 홀아비, 늙은 과부, 고아, 독거노인)에 대해서는 백급(白給)을 시행했고, 자연재해를 입은 백성에 대해서는 홀전(恤典)을 내렸고, 흉년을 입은 지역에 대해서는 무곡(貿穀)을 시행하였다. 나아가 빈민의 구호와 진대를 위해 진휼청을 운영했고, 생계문제를 안정적으로 관리하기 위해 곡물의 수급을 조절하는 상평청을 운영했다.”

10 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 창비, 2018, 18쪽.

삶은 비참하고 고단한 식민지 조선의 빈자의 삶을 대변하게 되었다.¹²

토막민의 실상을 보여주는 많은 자료 가운데 하나인 1924년 『동아일보』의 토막민 취재기는 당시 토막민의 삶을 생생하게 느낄 수 있게 해준다.

밭길을 돌리어 등 너머 있는 공동묘지의 20여 가호 움집생활을 살펴보면 더 한층 형언할 수 없는 참상을 목도하게 된다. (….) 무덤이 집안 같고 집안이 무덤 같다. 이마 위에 주름살이 수없이 놓여 있고 백발이 뒤덮인 수척한 늙은 할머니가 누더기 속에 파묻힌 어린아이를 무릎 위에 앉히고 거적문을 열고 내다보며 울음 섞인 말소리로 기자를 향하여 (….) 이와 같이 흙바닥 위에다 그대로 초색 한 잎만 말고 자노라니 정말 허리와 다리가 너무 추워서 물러나는 것 같고 거기다가 이불이라고 그나마 한 개 있는 것이 솜을 못 두고 겹이불을 덮고 있는 까닭에 (….)¹³

또한, 김사량의 소설 『토성량』의 주인공 원삼 영감이 거주한 토막의 묘사와 유치진의 희곡 『토막』의 주인공 명서의 토막집 내부의 묘사도 토막민의 참혹한 삶의 현장을 그대로 전해준다.^{14,15}

11 일제 총독부가 실시한 ‘경성부 빈민의 생활실태 조사’(1927~1928)에 따르면 경성부에 거주하는 조선인 24만 명 가운데 절반 이상이 빈민이었다. 이 조사 보고서는 빈민 문제를 이슈화하는 것에 그 목적이 있었고, 구호 대상으로 1종과 2종의 빈민 카드를 발급받는 계층은 이른바 ‘카드계급’이라는 부정적 인식의 대상이 되었다. 게다가 빈민은 비위생과 나태와 무식, 그리고 잠재적 범죄자라는 그릇된 평판의 대상이 되었다. 김윤희, 「빈민 내부의 위계적 분할, 유교적 통치와 근대적 통치의 연속과 단절」, 59~61쪽 참조.

12 문학적 관점에서 유치진의 『토막』과 김사량의 『토성량』 등을 통해 식민지 빈민, 특히 토막민의 삶을 간접적으로 이해할 수 있다. 이에 관해 참고할 선행논문은 다음과 같다. 정순진, 「유치진의 <토막> 고찰」, 『한국언어문학』 제26집, 1988, 295~311쪽, 박영정, 「유치진의 <토막>과 함세덕의 <산허구리> 비교 연구」, 『건국대학교 대학원 논문집』 제40집, 1995, 11~24쪽, 오태영, 「제국-식민지 체제의 생명정치, 비체(卑體)의 표상들 - 김사량의 문학작품을 중심으로」, 『동악어문학』 제61집, 2013, 37~70쪽, 이춘매, 「김사량의 소설에 반영된 식민 시대 한국인의 삶과 이산(離散)」, 『한중인문학연구』, 2010, 71~88쪽.

13 『동아일보』 1924년 11월 15일자. 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 292~293쪽에서 재인용.

14 김사량, 「토성량」, 『빛 속으로』, 소담출판사, 2001, 71쪽. “영감은 자신의 움집으로 다가가더니

토막민의 발생이 식민지 통치의 산물이라고 간접 시인한 경성제대 의학부의 『토막민의 생활과 위생』에서도 다음과 같이 서술하고 있다. “요즈음과 같은 토막의 발생은 조선에 근대 자본주의가 유입한 일한합병 이후이며 사회문제의 대상으로 취급되기에 이른 것은 그보다 이후라는 사실은, 1919년 조선총독부에서 편찬했던 「조선어사전」에 아직 「토막(土幕)」이라는 어구가 수록되어 있지 않은 것을 보아도 유추가 가능하다.”¹⁶ 토막민의 발생을 근대 자본주의의 영향, 농촌 노동자가 도시지역의 노동시장에 진출하려는 단순 이농 현상 정도로 간주했던 일본인 조사자들의 치우친 관점의 근거에는 식민지 엘리트주의가 있었다. 문제의 실상은 농촌 내부에서 생산수단을 상실한 농민의 실업과 빈민화, 그리고 파산 등에 따른 떠밀린 이농은¹⁷ 수탈적 식민지 정책이었고, “후진 일본 자본주의가 그 식민지 조선에서 만들어 놓은 실업자의 변형”¹⁸이었다.

2) 토막민의 생활

식민지 엘리트들이 “사회적 낙오자”¹⁹나 “토지의 불법점거”자²⁰ 정도로 낙인찍은

가마니로 만든 덮개를 밀어 열고 커다란 덩치를 기듯이 엎드리며 들어갔다. 혹 끼쳐 오는 미지근한 악취가 코를 찌르고, 움직일 때마다 무릎에서 짙이 버석버석 소리를 낸다. 바닥에 깔아 놓은 짚도 젖어 있다. 영감은 손으로 더듬어 간신히 성냥을 찾아 호롱에 불을 붙였다. 움막 안이 뿌연게 밝아지고 불꽃은 틈새 바람에 흔들흔들 그림자를 만든다.”

15 유치진, 『토막』, 지만지드라마, 2019, 5쪽. “오양칸가치 누추하고 陰濕한 土幕집의 內部-溫突房과 그에 接한 부엌. 방과 부엌 사이에는 壁도 업시 그냥 通하였다. 天장과 壁이 시커머케 탄 것은 부엌 煙氣 때문이다. 溫突房의 後面에는 뒷골방에 通하는 房門이 있다. 左便에 入口, 右便에 門도 없는 窓 하나. 窓으로 가을 夕陽의 여원 光線이 흘러 들어올 썬. 大體로 土幕 내는 어둡컴컴하다.”

16 경성제국대학 위생조사부, 『토막민의 생활과 위생』, 80쪽.

17 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 18쪽.

18 앞의 책, 19쪽.

19 경성제국대학 위생조사부, 『토막민의 생활과 위생』, 80쪽.

20 앞의 책, 같은 쪽.

토막민들은 도시 부근에 촌락을 형성했고, 열악하다 못해 참담한 삶을 영위했다. 토막민들은 대부분 낄품팔이 노동자나 잡역부 등으로 연명할 수밖에 없었다. 1931년 서울의 토막민 조사에 따르면,

토막민의 직업을 조사한 바에 의하면 물론 일용인부(日傭人夫)가 가장 많은데 462명에 달하고 그다음은 ‘지게꾼’ 164인, 공사장 인부가 202인이요 그밖에는 행상(行商)·인력거부·직공·운동점 인부 등인데 최다수를 점령한 일용인부라는 것은 물론 무직업과 같은 것이요 제일 부유하다고 할 만한 인력거부는 겨우 6명에 불과한바 그들의 생활은 실로 참담하다고 한다.²¹

인용문에서 볼 수 있듯이 토막민 생업의 주류는 낄품팔이와 지게품팔이 등이었고, 이들은 온갖 고통을 감내하면서 근근이 하루하루를 살아가는 구차한 생활을 했다. 사쿠라이 요시유키(櫻井義之)가 1932년 『사회정책시보』 159호에 게재한 논문 「조선의 룸펜」의 내용 중에서 1928년과 1931년에 조사한 서울 토막민의 생업통계를 볼 수 있다.²² 그 내용은 다음의 <표 1>과 같다.

<표 1> 서울 시내 토막민의 생업(1931)²³

생업별	1929	비율	1931	비율
지게꾼	91	8.0%	164	10.7%
낄품팔이	361	31.6	462	30.0
운송점 인부	7	0.6	32	2.1
상점 속인(屬人)	28	2.4	36	2.3
회사직공	15	1.3	26	1.7
공사장 인부	-	-	200	13
직물직공	11	1.0	25	1.6

21 『조선일보』 1931년 11월 20일자. 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 313쪽에서 재인용.

22 櫻井義之, 「조선의 룸펜」, 『사회정책시보』 159호, 1933. 12. 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 315쪽에서 재인용.

23 앞의 책, 316쪽.

제지직공	-	-	80	5.2
과일행상	11	1.0	33	2.1
야채행상	15	1.3	32	2.1
기름행상	4	0.3	14	0.9
소금행상	-	-	6	0.4
인력거꾼	25	2.2	35	2.3
손수레꾼	16	1.4	53	3.4
미장이	1	0.1	10	0.7
목공	28	2.4	38	2.5
석공	20	1.7	20	1.3
기타	510	44.6	270	17.6
합계	1,143	100	1,536	100

날품팔이와 지계품팔이 이외에 공사장 인부와 같은 막노동이 토막민촌의 주류 직업군이었음을 알 수 있다. 농촌에서 반강제적으로 쫓겨난 이들은 특별한 기술이 있을 수 없었고, 대부분 파산한 처지였기에 상업을 꾸려갈 자본 또한 없었다. 결국, 이들 대부분은 날품팔이 노동자로 전락할 수밖에 없었다.

식민지 조선의 토막민을 이해하기 위해서는 역사적 접근과 함께 문학적 접근도 필요하다. 토막민 이야기는 숫자나 통계로 전해주지 못하는 토막민의 삶의 진면목을 우리에게 전해준다. 김사량의 소설 『토성량』은 토막민의 삶을 생생하게 형상화한 작품이다. 리쾨르의 이야기 이론에 따르면, 토막민의 후손이자 독자인 우리는 김사량의 토막민 이야기를 통해 토막민의 삶을 재형상화할 수 있다. 토지를 잃고 평양 변두리, 토성량에서 토막집을 짓고 겨우 살아가던 우리의 선조들이 마지막 삶의 터전마저 빼앗기는 과정, 즉 1930년대 식민지시기 약탈과 수탈에 따른 조선 백성의 비극적 삶의 모습을 문학의 눈으로 볼 수 있게 해준다. 『토성량』에 등장하는 인물들의 삶은 하나같이 비참하고 짓눌린 삶이었다. 머슴살이 출신 원삼 영감, 밀주사건으로 전 재산을 날린 말더듬이, 소작권을 강탈당하고 아내의 정조마저 빼앗긴 채 이농할 수밖에 없었던 선달 일가, 구걸하며 살아가는 절름발이 등 조선 빈민의 눈물겨운 이야기들로 토막민의 삶을 표상하고 있다. 이런 최하층의 삶의 터전에

갑작스러운 철거령이 내려진다.

토성랑에 돌연 철거령이 내렸다. 국제선로가 이 제방 앞을 지나가고 있는데 토막집들이 도시미관을 대단히 해친다는 것이었다. 다까키(古木) 부회원은 토막굴집들을 철거할 것을 강경히 주장하였다. 그는 부청의 체면을 위하여 자기의 이익을 초개와 같이 버린다고 힘주어 재삼 말했다. 수백의 토막민은 한결같이 움직이지 않았다. 그러나 어느 날 부청은 토막집을 차례차례 시궁창에 처넣은 것으로 간단히 처리해버렸다.

수천 평이나 되는 토성의 낮은 지대에는 준공을 앞둔 큰 기와공장이 일떠서고 있었다. 9월의 높은 하늘에 우뚝 솟은 빨간 굴뚝에는 흰 글자로 '다까키상회기와제작소'라고 써어 있었다.²⁴

대륙침략을 위한 국제선로는 인명 희생과 식량 수탈을 위한 중요시설이고 조선 빈민의 삶의 터전을 위협하는 일본 제국주의 식민지 체제의 상징이다. 토성랑 주민과 토성랑 옆 일제 수탈의 상징 국제선로와의 대비는 토막민의 비극적 삶을 더욱 극대화한다.

유치진의 『토막』도 토막민의 비극적 삶을 미메시스(재현)한다. 유치진은 두 가족(최명서 일가와 강경선 일가)의 삶을 통해 몰락으로 치닫는 식민지 농촌의 비극상을 보여준다. 경선의 가족은 가난 때문에 장리쌀을 빌린 것이 불행의 원인이 된다. 당대의 대부분의 농촌빈민처럼 빚을 갚지 못함으로써 살던 집까지 빼앗기고 급기야 경선은 도피하게 된다. 어쩔 수 없이 경선의 처와 아들은 명서 처의 부엌에서 더부살이하게 된다. 이들은 구걸로 연명하다가 도망갔다 되돌아온 경서와 함께 야간도로로 고향을 등지게 된다.

24 임진혜, 「해제」, 『김사랑전집』 I, 하출서방신사, 1973, 380쪽. 이춘매, 「김사랑의 소설에 반영된 일제 강점기 한민족의 삶과 이산(離散)」, 『한중인문학연구』 제29호, 2010, 75쪽에서 재인용.

순돌 엄마! 다 가져가요! 양복쟁이가 와서 다 가져가요.
 경선의 처 (목메인 소리로) 예구 저를 잊재! 어서 가요.
 경선 (怒氣를 억제 못하는 듯이) 제-기 망할 것! 될 대로 되레라. 무어가 무언지 모두가 찌적싸적이다!(잊절줄을 모르는 듯이 부엌 안을 이리쿵저리쿵 헤매다가 卒然히 주춤 서서 무엇을 생각하는 듯 가벼운 비우숨을 지으며) 헛 헛... 일은 점점 가정으로만 모아 썰리는구나!... 이 험버슨 太子여 인제는 어대로 가자오리까? 어대로 가자오리까... 온 世上을 헤매오리까?... 앰병이다! 모주다! 개고기다!²⁵

인용문에서 볼 수 있듯이 경선은 극단적 절망감에 빠져 삶의 의욕마저 상실한 지경에 이른다. 장리빛으로 집을 잃고 유랑생활에 처하게 되자 ‘망할 놈의 세상’이라며 세상을 한탄한다. 경선의 한탄은 한계상황에 처한 식민지시기 농민층의 허탈감과 허무감을 대변한다. 즉, 유치진의 희곡 『토막』의 주요 등장인물이 처한 극한상황이 곧 토막민의 상황이었다.

1938년 조사에 따르면 서울 시내 토막민의 생업의 실태는 더 열악해졌다. <표 2>에서 볼 수 있듯이 일용노동자 46.3%와 무직 43.6% 등 89.9%에 해당하는 토막민이 날품팔이로 연명하거나 소득이 없는 처지였다. 이 시기는 일본의 침략전쟁이 본격화하던 1930년대 후반부터 1940년대 초반에 해당하며, 식민지 피지배기간이 길어지면서 토막민의 삶은 더욱 피폐화되었음을 알 수 있다.

<표 2> 서울 시내 토막민의 생업(1938)²⁶

생업별	남	여	합계	비율
일용노동자	6,268	1,437	7,705	46.3%
농업	298	110	408	2.5
상업	612	597	1,209	7.3
행상	5	-	5	-

25 유치진, 『토막』, 17쪽.

26 초오고오 에이지(長郷衛二), 「토막민의 그 처지에 대하여(1)」, 『同胞愛』, 1938년 1월호, 42쪽. 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 316쪽에서 재인용.

점원	4	1	5	-
인력거꾼	5	-	5	-
기타	30	21	51	0.3
무직	1,609	5,647	7,256	43.6
합계	8,831	7,813	16,644	100%

아래의 <표 3>은 1938년 서울 시내의 토막민층의 직업별 생계 상황을 조사한 내용이다. 소득이 전혀 없는 무직을 제외하고 대다수 일용노동자의 호당 1개월 생활비는 24원으로 1호당 5인 가족으로 계산하면 1인당 1개월 생활비가 4원 80전에 불과했고, 이를 30일로 나누면 실제의 1인당 1일 생활비는 16전밖에 되지 않았다. 상업에 종사한 토막민의 경우는 이보다 나은 편이었지만, 인력거꾼의 생계는 더 심각하여 1인당 1일 생활비가 10전에 그쳤다. 이와 같은 생활비는 당대의 영국과 일본의 빈민보다 열악한 수준이었다.²⁷

<표 3> 1938년 서울 토막민의 직업별 생계(단위: 원)²⁸

직업	토막민수		1일 평균 수입		1호당 1개월 생활비				1일 1인
	남	여	남	여	식비	의복	기타	합계	평균 식비
일용노동자	6,268	1,437	0.85	0.55	15.00	4.00	5.00	24.00	0.25
농업	298	110	0.70	0.30	16.00	4.00	4.00	24.00	0.30
상업	612	597	1.10	0.95	18.00	6.00	8.00	32.00	0.35
행상	5	-	0.80	-	21.50	2.00	0.50	24.00	0.15
점원	4	1	0.65	0.40	17.00	2.00	1.00	20.00	0.17
인력거꾼	5	-	0.80	-	13.00	3.00	-	16.00	0.20
기타	30	21	0.80	0.40	13.00	3.00	2.00	18.00	0.15
무직	1,609	5,647	-	-	-	-	-	-	-
합계 및 평균	8,831	7,813	0.81	0.52	16.21	3.43	2.93	22.57	0.22

27 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 332쪽 참조.

28 초오고오 에이지(長郷衛二), 「토막민의 그 처지에 대하여(1)」, 42쪽, '제2표 토막민의 직업별 생계 상황'. 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 334쪽에서 재인용.

3) 토막민의 입장에서 사유하기

리코르는 2000년에 출간한 그의 주저 가운데 하나인 『기억, 역사, 망각(Mémoire, histoire, oubli)』에서 ‘기억의 의무’를 강조한다. 그는 자신의 제2차 세계대전 참전 기억을 함의하는 ‘기억 작업’의 필요성과 ‘애도 작업’의 필요성을 변증법적으로 접근한다. 프로이트의 정신분석학적 용어인 애도 작업은 정신적으로나 육체적으로 감당하기 어려운 고통스러운 상실과 이별을 경험한 주체가 그것을 어떻게 소화해내느냐에 따라서 여러 문제에 봉착하는 과정이라 할 수 있다. 이 과정에서 우울증에 빠지지 않고 난관을 슬기롭게 극복하는 것이 곧 애도 작업이다.

전쟁의 참혹한 결과는 의도하지 않게 자기 자신을 포함하여 사랑하는 이들을 떠나보내게 한다. 심대한 상실은 비탄과 직결된다. 정신적 외상과 기억의 상처로만 국한되지 않고 육체적 질병을 유발하기도 한다. 비탄에서부터 상실한 대상과의 화해의 과정이 애도 작업이라면, 애도 작업은 기억 작업과 불가분의 관계를 이룬다. ‘너를 회상하리라’, ‘너를 망각하지 않으리라’라는 기억 작업의 실행은 정의의 명령(impératif de justice)에 따르는 길이다. 그래서 “정의의 명령으로서의 기억의 의무는 애도 작업과 기억 작업의 접합점에서 제3의 방식으로 기획투사 된다”.²⁹

이를 확장해서 보면 사랑하는 이들의 죽음과 가까운 이들의 죽음, 그리고 다른 이들의 죽음은 인간은 ‘죽음을 향한-존재’라는 하이데거 철학에서의 숙명성(mortalité)을 확인시켜줄 뿐만 아니라 ‘죽은 이들을 회상(기억)해야만 한다’라는 기억의 의무로서 미래적인 성격을 띤다.

앞서 우리가 탐색한 토막민은 집단적 비애의 상징이고, 이 슬픔을 극복하려는 시도이자 그들의 죽음을 애도하는 행위는 그들에 관한 기억의 비판적 사용과 연관되어 있다. 우리가 역사적으로 그리고 문학적으로 만난 토막민에 관한 기억은 망각을 두려워하고 있다. 역사가의 노력이 시간이라는 아포리아를 넘어서서 기억의 문제를

29 Paul Ricoeur, *Mémoire, histoire, oubli*, Seuil, 2000, p.107.

붙잡아두려는 시도라면, 우리의 노력은 토막민을 다르게 그리고 다른 관점에서 재형상화³⁰하는 시도이리라. 다시 말해, 이 시도는 토막민의 삶과 죽음의 재형상화를 통해, 독자인 우리가 생존하는 현재와 그것의 접점을 만드는 작업이라 하겠다. 이로써 토막민의 이야기는 의미론적 혁신으로 새로운 의미를 부여받게 될 것이다.

또한, 과거의 기억은 현재의 우리 기억에 영향을 미친다. 가다머의 개념을 빌려 리쾨르가 표현한 것처럼, 우리는 ‘과거에-의해-영향받는-존재’이다. 즉, 토막민의 비극적 삶이 우리의 현재의 삶과 전혀 무관하지 않은 까닭은 역사적으로 우리는 과거에 영향을 받는 존재이기 때문이다. 우리가 ‘역사를 만든다’라고 능동성을 주장할 수 있지만 동시에 우리는 ‘역사를 수용한다’라는 말처럼 피동적 위치에 있음을 망각해선 안 된다. 그래서 리쾨르는 인간을 행동하고 고통받는 존재라고 규정한 바가 있다. 그렇기 때문에 우리는 “역사적 사유에서 능동적 행동(agir)과 더불어 피동적 행동(pâtir)의 중요성을 간과할 수 없다”.³¹

리쾨르 철학 탐구에 매진 중인 윤성우의 선행 연구는 우리 작업에 큰 도움을 제공한다.³² 윤성우는 리쾨르의 ‘타자 문제의 발생과 지형’³³을 탐색하면서, 『남 같은 자기 자신』을 출간한 1990년 이후의 소위 리쾨르 후기 철학에서 변곡점을 발견한다.

30 “리쾨르의 삼중의 미메시스 이론은 미메시스 I (전형상화, préfiguration), 미메시스 II (형상화, configuration), 미메시스 III (재형상화, refiguration)으로 구성되며, 이 이론에 의거하여 해석학적 순환을 설명한다. 인간의 체험된 시간이자, 기억 속에 사라져 가는, 그래서 아직 오지 않았지만 지금 이야기되어야 하는 ‘미메시스 I’이 우리에게 지시하는 현실 세계는 ‘미메시스 II’의 이야기의 재현적 기능을 통해 우리의 현실을 ‘마치 ~처럼(comme si)’ 바라봄으로써 형상을 갖추게 되고, ‘미메시스 III’을 통해 독자가 사는 현실 세계와 접점을 가지면서 이야기는 새로운 뜻을 갖게 되는 의미론적 혁신이 발생한다.” 전중윤, 「폴 리쾨르 철학에서 전통과 혁신의 변증법과 그 적용 가능성」, 『현대유럽철학연구』 제 64집, 2022, 90쪽, 각주 15 참조.

31 전중윤, 「폴 리쾨르 철학에서 전통과 혁신의 변증법과 그 적용 가능성」, 『현대유럽철학연구』 제 64집, 2022, 93쪽.

32 윤성우, 「리쾨르 철학에서 타자(l'autre)에서부터 'l'étranger' 문제까지의 지형」, 『대동철학』 제78집, 2017, 126~142쪽; 윤성우, 「기억과 이야기에서 용서와 망각까지 : 리쾨르를 중심으로」, 『영상문화』 23, 2013, 89~114쪽 참조.

33 윤성우, 「리쾨르 철학에서 타자(l'autre)에서부터 'l'étranger' 문제까지의 지형」, 134쪽.

리쾨르의 작은 윤리가 있고 정치 철학적 관점이 제시된 『남 같은 자기 자신』 이후 윤리학과 정치철학에 관한 관심이 집중되었다는 것이다. 주지하듯이 리쾨르는 1990년의 저술에서 그의 윤리적 목표이자 지향점이 “정의로운 제도들 속에서 타인과 더불어 그리고 타인을 위하여 좋은 삶을 추구하는 것”³⁴이라고 정의한다. 그가 정의로운 제도들을 제안하는 까닭은, 후설식 표현으로 ‘나(ego)’와 ‘또 다른 나(alter ego)’, 즉 ‘나’와 ‘너’라는 상호주관적 관계이자 상호 대면적 관계를 넘어서 이들 밖에 있는 존재-혹은 이들의 관계로 환원되지 않는 존재-인 얼굴 없는 제3자이자 익명의 각자를 윤리적·정치적 혜택의 범주에 포함하기 위함이다. “얼굴을 익히 아는 타자로서의 타인(autrui)뿐 아니라, 얼굴을 알지 못하는 제3자(tiers)로서의 타자를 포함해야 한다는 것이다.”³⁵

리쾨르 철학에서 환대(hospitalité)의 문제는 이런 맥락에서 집중적으로 등장한다. 1996년의 『번역론(Sur la traduction)』과 에스프리(Esprit)지에 실린 논문 「외국인의 조건(La condition d'étranger)」과 1997년의 논문 「외국인, 나 자신(Étranger, moi-même)」 등에서 리쾨르는 환대의 문제와 더불어 외국인 문제에 초점을 맞춘다.³⁶ ‘번역하는 행위(acte de traduire)’³⁷에서의 언어적 환대의 개념³⁸을 확장하여 “낯선 것(낯선 사람, 낯선 언어, 낯선 문화)에 대한 환대”³⁹의 개념으로 숙고의 범주를 넓힌다. 리쾨르는 “환대는 다른 사람을 자기 집에 받아들이고, 그를

34 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p.202.

35 윤성우, 「리쾨르 철학에서 타자(l'autre)에서부터 'l'étranger' 문제까지의 지형」, 135쪽.

36 앞의 논문, 135쪽.

37 Paul Ricoeur, “La condition d'étranger”, *Esprit* 323, 2006, p.270.

38 Paul Ricoeur, “Étranger, moi-même”, *Semaines sociales de France : L'immigration, défis et richesses*, 1997, p.6. “Traduire, c'est habiter une autre langue : l'autre langue chez la nôtre.”(번역하기는 다른 언어에 거주하는 것이다. 즉, 우리 언어의 집에 다른 언어가 거주하는 것이다.)

39 윤성우, 「리쾨르 철학에서 타자(l'autre)에서부터 'l'étranger' 문제까지의 지형」, 135~136쪽.

집에 머물게 하고, 공짜로 음식을 제공하는 것”⁴⁰이라는 사전(le Robert)적 의미를 넘어서서, 그들과 ‘함께-살아가려는-의지(vouloir-vivre-ensemble)’⁴¹를 공유해야 한다고 말한다. 그러나 이런 관계 역시 나는 능동적이고 타자는 피동적 위치를 점하는 비대칭적 관계이다. 이 관계를 궁극적으로 역전할 방법은 능동성과 피동성의 위치 전환이다.

「외국인, 나 자신」에서 리코르는 구약 성경 레위기 19장 34절을 통해서 이러한 위치 전환의 성경적 기억을 되살린다.⁴² 이 구절을 새번역으로 읽어보자.

너희와 함께 사는 그 외국인 나그네를 너희의 본토인처럼 여기고, 그를 너희의 몸과 같이 사랑하여라. 너희도 이집트 땅에 살 때에는, 외국인 나그네 신세였다. 내가 주 너희의 하나님이다.

“너희도 … 외국인 나그네 신세였다”라는 신의 말씀 선포는 유대인에게 절대적 권위를 갖는다. 주목할 것은 이 말씀이 사랑의 계명과 연결되어 있다는 것이다. 즉, “너희와 함께 사는 그 외국인 나그네를 … 너희의 몸과 같이 사랑하여라”라는 계명은 신약 성경 누가복음 10장 25절에서 29절에서 예수를 시험하고자 했던 율법 교사가 인용한 구절로서 영생을 얻는 방법으로 제시한 가장 큰 계명 가운데 두 번째 계명에 해당한다. 물론 첫 번째 계명은 “네 마음을 다하며 목숨을 다하며 힘을 다하며 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑”하는 것이고, 두 번째 계명은 “네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라”가 된다.

유대인들이 그들의 이집트 시절을 회상하면 결코 좋은 기억일 수 없다. 이집트인의 노예로 살던 그들은 레위기의 구절처럼 외국이자 나그네 신세였다. 달리 말해,

40 Paul Ricoeur, “La condition d'étranger”, p.270.

41 Ibid., p.271.

42 Paul Ricoeur, “Étranger, moi-même”, p.1.

그들은 자기 집(chez soi)에 거하지 않았다. 그럼에도 불구하고 신의 계명은 “네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라”는 것이고, 더 나가서 ‘네 원수를 사랑하라’는 말이다. 노예였던 유대인들의 입장에서 참 수궁하기 어려운 계명이 아닌가? 이때 그들의 귀에 “너희도 … 외국인 나그네 신세였다”라는 말이 쏘인다.

이 성경적 회상을 통해 리콥르가 전하고자 한 메시지는 그의 논문 제목처럼 ‘나 자신이 외국인이다’라는 사실이다. 또한, 나는 항상 능동적 위치에 있지 않을 수 있음을 확인하는 것이다. 그래서 그는 “우리 스스로의 낯센(외국인다움)에 대한 발견(la découverte de notre propre étrangeté)”⁴³의 중요성을 강조한다. 하이데거의 용어 ‘피투성(Geworfenheit)’은 우리가 스스로 결정하지 않았지만 우리는 이미 세계 속에 던져졌음을 의미한다. 이 세계에 내던져진 피투적 존재인 우리가 어떻게 자기 집, 자기 영토, 자기 나라, 자기 국적을 주장할 수 있겠는가? 그리고 언제까지 우리에게 속하지 않은 다른 사람을 ‘우리’라는 울타리 밖에 존재하는 자, 외부 사람으로 치부할 것인가?

다른 사람을 사랑하는 것은 어려운 일이다. 그래서 리콥르는 타자를 사랑하기 이전에 자기 자신을 사랑해야 한다고 말한다. 그러면서 그는 “은혜 중의 은혜는 예수 그리스도의 고통받는 지체 중 한 사람으로서 자기 자신을 사랑하는 것”이라는 Georges Bernanos의 텍스트(Journal d'un curé de campagne) 한 구절을 인용한다.⁴⁴ 물론 자기 자신을 사랑하는 것은 타자를 사랑하는 것만큼 어렵다. 그래서 남 같이 자기 자신을 사랑해야 한다(il faudrait s'aimer soi-même comme un autre).⁴⁵ 리콥르의 이 마지막 표현은 1990년에 출간한 그의 주저의 제목(『남 같은 자기 자신(Soi-même comme un autre)』)과 같다.

⁴³ Ibid., p.4.

⁴⁴ Ibid., p.11.

⁴⁵ Ibid.

이런 맥락에서 우리는 토막민의 입장이 되어볼 수 있다. 그것이 비록 상상일지라도 그들의 비참한 삶을 공유할 수 있다. 리쾨르의 표현처럼 우리는 본래적으로 ‘행동하고 고통받는 인간(homme agissant et souffrant)’이기 때문이다. “타자가 되는 상상(imagination d’être autre)”⁴⁶이 비록 위험하고 급진적인 상상일 수 있지만, 우리가 토막집에 그들과 같이 거주하고 삶을 공유하는 것은 이 상상으로 가능하며, 그들과의 위치를 전환해 보는 길 역시 우리가 우리 스스로의 낮섬을 발견할 때 가능할 것이다.

3. 제3자 문제와 토막민에 관한 철학적 고찰

토막민이라는 표현은 상당수 현대인에게 낯선 용어이다. 그들의 비극적인 삶의 이야기 역시 오늘의 우리에게 낯선 줄거리이다. 현재 토막민과 유사한 모습으로 토막집에 거주하는 사람이 전혀 없다고 할 수는 없지만, 현대인에게 거의 잊힌 삶의 양태라 하겠다.

그러나 토막민은 이대로 망각의 강을 건널 수 없는 존재이다. 그 까닭은 그들이 바로 우리의 선조이고 어떤 방식이든 우리에게 영향을 주는 존재이기 때문이다. 그런데 일제 식민지 몇몇 엘리트들의 휴머니즘적 연구를 통해 남아 있는 토막민의 생활과 위생 실태 등으로 토막민과 대면하기에는 적지 않은 한계가 있다. 식민지 엘리트들의 조선에 대한 인식이나 그들이 토막민을 대하는 태도 등은 앞서 살펴본 바 있다. 한 마디로, 그들에게 식민지에서의 특권의식은 있었지만, 피식민지인 토막민을 이웃으로 여기고 사랑을 실천하려는 윤리의식은 없었다.

이제 토막민을 위한 윤리적 책임과 그 너머의 정치적 책무를 논하기 위해서

46 Ibid., p.10.

리콥르와 레비나스 철학을 토대로 토막민과 제3자와의 연계성을 탐색하고자 한다.

레비나스의 윤리학에 지대한 영향을 받은 리콥르의 주요 관심사 가운데 하나는 타자에 대한 물음이다. 먼저 레비나스의 윤리적 입장을 간략히 살펴보면, 그는 서양 철학의 전통과 달리 타자의 주도적인 역할에 초점을 맞추었다. 그래서 그는 타자를 위해 내 윤리적 책임을 다한다고 말하지 않고, 타자의 요청에 따라 나의 윤리적 책임을 완수해야 한다고 주장한다. 이는 윤리적 행동의 주체를 ‘나’에 두지 않고 ‘타자’에 두기 때문이다. 게다가 타자는 내가 감히 마음대로 지배하고 좌지우지할 수 없는 존재이며, 나에게 어떠한 영향도 받지 않는 존재이다. 이런 레비나스의 타자의 철학은 리콥르 철학에 지대한 영향을 미쳤다. 그래서 리콥르는 윤리의 시각을 타자에 대한 관심이라고 말한다.

타자에 대한 레비나스와 리콥르의 공통 관심사에도 불구하고, 두 철학자 사이의 가장 큰 차이점은 “누가 윤리적 행동의 주체인가?”라는 물음에서 분명히 드러난다. 레비나스가 타자의 윤리적 요청에 따른 절대적으로 수동적인 ‘나’의 모습을 강조한다면, 리콥르는 타자를 위하여 존재하는 ‘나’이지만, 타자를 위해 “내가 여기 있어 (me voici!)”라고 능동적으로 말할 수 있는 자기(le soi, ‘나’와 ‘자아’와 구별되는)의 모습을 강조한다. 여기서 레비나스가 말하는 수동적 나의 모습이나, 리콥르가 말하는 나와 자아와 구별되는 자기의 모습은 각각 서양철학의 전통과 분명한 거리가 있음을 알 수 있다.

레비나스와 리콥르가 동시에 지적하고 있는 서양철학의 문제점은 타자에 대한 나(또는 동일자)의 폭력성이다. 데카르트 이후 ‘나’라는 존재는 어느덧 세상의 중심이 되었고, 너로 대변되는 타자는 나에 의해 조정되고 탐험되고, 심지어 나에게 흡수되는 그런 존재가 되었다. 이런 관점에서, 특히 후설의 시각에서, ‘타자는 나의 또 다른 나(l’alter ego de l’ego)’에 불과한 존재로 이해된다.

나의 폭력성과 자아 중심적 위치를 수정하고 타자의 가치를 높이기 위하여 레비나스와 리콥르가 선택한 방법은 ‘나를 향한 타인의 움직임(le mouvement d’autrui

vers moi)’을 획기적으로 전환하는 것이다. 즉, 레비나스는 ‘타인을 향한 나의 움직임(le mouvement de moi vers autrui)’을 강조하였고, 리쾨르는 ‘자기를 향한 타인의 움직임(le mouvement d’autrui vers soi)’을 인정하는 동시에 타자를 향한 자기의 움직임(le mouvement de soi vers autrui)의 중요성을 강조한다.

1) 제3자에 관한 리쾨르의 철학적 관점: 배려에서 정의로

(1) 정의의 의미

리쾨르 철학에서 빼놓을 수 없는 부분은 아리스토텔레스 철학의 영향이다. 실제로 리쾨르가 추구하는 윤리적 목표의 근간인 ‘좋은 삶’이란 개념도 아리스토텔레스의 영향을 받은 결과이다. 게다가 ‘타자와 함께 그리고 타자를 위하여’라는 리쾨르의 두 번째 윤리적 관심은 ‘배려(sollicitude)’ 개념으로 표현되지만, 실제로는 아리스토텔레스의 ‘친애(philia)’ 개념과 밀접한 관계를 갖는다. 이 친애 개념을 통해 주체 상호 간의 연대의식을 생각할 수 있고, 또 서로를 공감할 수 있다. 그런데 이 친애 개념을 통해 인류의 다원성(혹은 다양성) 문제를 포괄하기에는 역부족이다. 즉, 나와 너를 뛰어넘는 ‘제3자(tiers)’ 또는 ‘각자’⁴⁷의 문제를 포용하기 위해서는 친애 개념을 확장하여 ‘정의(justice)’ 개념이 요구된다.

그런데 정의 개념은 이미 리쾨르의 윤리적 관심들에 함의되어 있다. 다시 말해, 정의를 전제하지 않고 어떻게 잘-살기를 바라고, 타자와 더불어-살기를 바랄 수 있겠는가? 게다가 정의 개념은 친애 개념에 어느 정도 포함되어 있다. 친애는 나와 타자 사이의 평등을 전제하는데 정의의 한 의미가 평등이기 때문이다. 그리고 이 평등 개념을 권리 개념으로 확장해 갈 수 있다. 이런 맥락에서 리쾨르는 ‘우리 각자는 저마다의 권리가 있다’라고 말한다. 각자의 권리를 옹호하는 것이 정의가 가진 의미이고, 각자의 권리를 지탱해 주는 것이 바로 제도이다.

47 ‘제3자’란 표현은 레비나스적 표현이고, ‘각자’란 표현이 보다 리쾨르적 표현이다.

제도란 좋은 삶과 더불어-살기를 가능케 하고, 개인적 관계를 제도적 관계로 확장하여 윤리적 관계를 정치적 관계로 더욱 확장해 준다. 리콥르 정치철학의 기본은 제도에 정의를 결합하여 긍정적 제도의 모델을 제안하는 데 있다.

문제는 리콥르 철학에서 윤리적 담론이 정치적 담론에 앞서는 지점이다. 또한, 그는 윤리(éthique)와 도덕(morale) 개념을 명확히 구분한다는 점이다. 한편 윤리는 목적론적 의미를 가지며 아리스토텔레스의 윤리학처럼 ‘행복한 삶에 대한 추구’라고 해석할 수 있다. 다른 한편 도덕은 칸트의 의무론적 의미를 함축하며 규범의 의무론적 성격을 띤다. 리콥르는 도덕 개념이 꼭 필요한 요소라고 인식하지만, 그 사용상의 한계 때문에 윤리 범주에 포함된 제한적 개념으로 이해한다. 대신 그의 윤리적 목표는 도덕적 규범의 ‘선별기(crible)’를 통과해야만 보편적 가치로 인정받을 수 있다고 보았다.⁴⁸

이처럼 윤리가 도덕보다 앞선다는 리콥르의 윤리적 담론은 그의 정치적 담론에 그대로 드러난다. 잘 살기를 희구하는 윤리적 삶의 구조는 사회적이고 공동체적인 삶의 모습으로 확장될 수 있다. 더불어 잘 살기를 바라는 삶의 구조는 역사적인 공동체를 근거로 한다.⁴⁹ 이런 삶의 구조는 역사적인 근거로서 하나의 이상적인 모델의 역할을 한다. 그리고 이 이상적 모델을 토대로 제도가 세워진다. 이런 관점에서 제도를 규범이나 반드시 지켜야 할 규칙이자 도덕적 요소로 인식하기 이전에, 전통적인 덕이자 윤리적 목적으로 인식해야 한다.

우리는 정치에 있어서 윤리가 도덕에 우선한다는 리콥르의 시각과 유사한 점을 아렌트(Arendt)의 철학에서도 발견할 수 있다. 아렌트는 정치에서 통치나 지배보다 ‘공동권력(pouvoir-en-commun)’을 주장한다. 그에 따르면, 인간은 공동의 생활에 대한 의지 없이 공적 영역에 참가할 수 없다. 일반적으로 정치 제도는 통치와 지배

48 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 200.

49 Ibid., p. 227.

개념과 함께하며 지배자-피지배자의 관계를 중요시한다. 그러나 이런 통치와 지배는 도덕적 원칙을 그대로 반영하고 있어서 명령과 속박을 전제한다. 이와 다르게 아렌트가 말하는 공동권력은 윤리적 원칙을 전제한다. 그의 공동권력은 지배보다 더 근본적인 공유 권력, 즉 정치적 조직이나 법적 체계와 관련된 권력과 더 밀접하다. 한 마디로, 공동권력은 평등 개념에서 비롯된다.

리코르의 관점에서 평등은 제도의 근본적 모태(matrice)이다. 평등 없이 다원성을 추구할 수 없고 더불어살기를 회구할 수 없다. 먼저 다원성이 내포하는 제3자, 곧 각자는 제도적 평등의 혜택에서 배제될 수 없다. 그리고 더불어살기는 제도 밖으로 ‘내쫓긴 제3자(le tiers exclus)’가 아닌 제도 안에 ‘포함된 제3자(le tiers inclus)’를 염두에 둔다. 그러므로 다원성과 더불어살기의 본질은 곧 평등이라는 이름의 정의이다.

평등 개념과 더불어 정의 개념을 설명하는 것은 ‘분배’ 개념이다. 평등에 근거한 제도를 말하기 위해서는 정의로운 분배를 말하지 않을 수 없기 때문이다. 정당한 분배를 통해 리코르의 윤리적 목표는 얼굴 없는 제3자와 연결되는데, 분배 개념 역시 아리스토텔레스에게서 가져왔다. 아리스토텔레스에 따르면, 불평등의 문제를 해결하기 위해서는 정의로운 분배, 곧 비례적 평등 혹은 균형 잡힌 분배가 요구된다. 균형 잡힌 분배의 의미는 내가 얻을 파이만을 생각하는 것이 아니라 내가 담당해야 할 의무와 책임도 포함된다.⁵⁰

정의로운 분배를 실현하기 위해서는 제도라는 매개가 필요하다. 그래서 리코르는 제도를 공유와 분배의 체계로 간주한다. 즉, 제도는 정의의 매개이자 정의의 의미를 실현하는 장(場)이다. 마지막으로 정의의 의미에 평등과 분배 이외에 또 다른 것을 추가한다면, 그것은 ‘정의롭지 못함’에 대한 반성이다. 정의롭지 못한 것에 대한 반성은 정의로운 것에 대한 반성보다 앞선다. 그 까닭은 일반적으로 우리는 정의롭

50 Paul Ricoeur, “Approches des la personnes”, Histoire et Vérité, Seuil, 1955/1964, p.206.

지 못함에 더 민감하게 반응하기 때문이다. 실제로 정의롭지 못함을 경험하게 되면 ‘부당해! 정말 부당하다고!’라는 외치게 된다.

(2) 정의의 법칙

앞서 윤리적 관점에 따르는 정의의 개념으로 평등과 분배에 대해서 살펴보았지만, 이것만으로 정의의 개념을 충분히 설명할 수 없다. 합법성(légalité) 또는 합법적인 것(le légal)이라는 또 다른 정의 개념이 존재하기 때문이다. 그런데 합법성 개념은 윤리적·목적론적 차원과 달리, 도덕적·의무론적 차원에 해당한다. 그래서 이제 논의할 합리적인 것은 정의의 의미가 아닌 정의의 원리나 법칙으로 보아야 한다.

리콰르가 정의의 의미를 정의의 법칙으로 확장하는 이유는, 앞서 언급한 것처럼 그의 윤리적 목표를 규범적이고 도덕적인 ‘선별기’에 통과시키려는 계획의 한 방편이기 때문이다. 다시 말해, 그가 주장하는 정의로운 제도를 설명하기 위해서는 윤리적·목적론적 차원도 중요하지만, 이와 함께 도덕적·의무론적 차원에 관한 고찰도 중요하다. 이 과정을 거쳐 정의로운 제도로 대표되는 그의 정치적 관심, 즉 공공성에 대한 관심은 보편적 가치를 획득하게 되고, 그의 정의는 공적 합법성을 얻게 된다.

이런 의도로 리콰르는 롤즈(Rawls)의 정의론을 분석한다. 그가 롤즈의 이론을 선택한 이유는 롤즈의 정의론에서 칸트의 의무론적인 관점을 재발견할 수 있기 때문이다. 주지하듯이 롤즈의 시도는 정의에 대한 ‘절차적’ 견해를 밝히는 데 있다. 이를 위해 그는 정의의 의미에서 ‘합법적인 것’에 초점을 맞추고 ‘좋은’의 측면, 즉 윤리적인 측면을 철저히 배제한다. 합리적 절차에 근거한 정의의 원리는 곧 목적론적 정의 개념을 거부하는 것이다. 그래서 롤즈는 공리주의자들의 ‘최대다수를 위한 최대행복’이라는 목적론적 주장에 반대한다. 공리주의는 누군가의 희생, 즉 소수의 희생을 정당화한다는 것이 그의 시각이자 물음이다. ‘어떻게 보다 많은 사람을 위해 일정한 소수를 희생시킬 수 있는가?’ 공리주의의 목적론에 반해 그는 계약주의적

전통을 이어받아 정의의 법칙을 강조한다. 정의의 원리에서 좋음이라는 목적론적 개념을 재도입하지 않기 위해, 그는 ‘무지의 베일’ 개념을 주장한다. 또한, 그는 기존의 사회계약론적 발상에 새로운 것을 덧붙여 계약 당사자들 간의 원초적 입장을 추가로 가정한다.⁵¹ 이 무지의 베일을 통해 계약 당사자들은 분배의 원리와 정의의 법칙에 합의하게 된다.

그러나 리콤폴트 입장에서 롤즈 정의론의 문제점은 구체적이고 실제적인 역사에 근거하지 않고 단지 허구에 의존한다는 것이다. 즉, ‘공정(équité)’으로서의 정의 개념을 발전시키기 위해 롤즈는 순수한 창작 작품을 저술한 것이다. 이와 같은 비판에도 불구하고 리콤폴트는 롤즈의 입장을 부분적으로 지지하는데, 그 까닭은 롤즈가 공정한 입장을 상정함으로써 정의의 원리를 설명하고 이를 통해 정의로운 분배 절차에 대해 숙고하게 했다는 기여 때문이다. ‘최대다수의 최대행복’이라는 공리주의의 신조이자 구호가 함의하는 함정을 ‘최소 수혜자에게 최대혜택을…!’이라는 ‘맥시민 이론’으로 극복할 수 있다고 본 것이다.⁵²

롤즈 정의론을 깊이 살펴보면 그 기저에 정의의 의미가 내포되어 있음을 알 수 있다. 그의 관심사는 궁극적으로 공리주의에 반대하여 어떤 사람도 희생하지 않도록 하려는 그의 의지이자 목적이 깔려있기 때문이다. 비록 그가 정의의 목적론적 차원을 배제하기 위해 새로운 형태의 사회계약 이론을 고민했지만, 그의 이론에

51 (자신에 관한) 어떤 종류의 특정 사실을 알지 못한다고 가정된다. 무엇보다도 각자는 사회에 있어서 자기의 위치, 즉 계급적 위치나 사회적 지위, 그리고 자연이 준 자원과 능력, 지능, 힘 등과 같은 천부적인 운의 소여 상태를 모른다. 또 자신이 무엇을 좋은 것으로 생각하든지, 자신의 합리적 인생 계획의 세부상황에 대해서도 모른다. 위험을 무릅쓰기를 싫어한다든가 또는 비판주의적이라거나 낙관주의적이라거나 하는 자기 심리의 경향과 특징까지도 모른다. 더 나아가 그들이 속한 사회의 특정한 정황 역시 모른다고 가정한다. 그것은 그들이 그들 사회의 경제적, 정치적 상황 또는 그 사회가 달성한 문명과 문화의 수준을 모른다는 것이다. 본원적 입장 속의 사람들은 그들이 어떤 세대에 속하는지 전혀 정보가 없다.

52 사회적 경제적 불평등은 최소 수혜자에게 최대 이득이 되고, 정의로운 저축 원리에 부합하며 공정한 기회 균등의 조건 아래 모든 사람에게 개방된 직책과 직위에 결부되도록 설정된다(롤즈의 정의의 제2원칙).

는 이미 정의로운 것과 정의롭지 못한 것에 대한 선이해가 전제되어 있다. 만일 원초적 입장의 계약 당사자들이 이와 같은 선이해가 없었다면, 어떻게 공정한 계약에 도달할 수 있겠는가? 이런 이유로 롤즈의 정의의 법칙이나 원리 역시 정의의 의미, 즉 정의의 목적론적 의미를 완전히 배제할 수 없다는 것이 리콥르의 생각이다. 롤즈의 이론이 허구이건 가설이건 리콥르의 시각에서 보면, 공정한 분배를 추구하는 가장 이상적인 모델이며 리콥르가 회구하는 정의로운 제도의 훌륭한 모델이라는 평가를 부정할 수 없다.

지금까지 살펴본 것처럼 리콥르의 정의로운 제도에 관한 논의는 나와 타자의 관계를 넘어서서 알지 못하고, 낯설고, 무시되기까지 한 제3자를 위한 윤리적·정치적 책임의 필요성을 제고한다.

2) 제3자에 관한 레비나스의 철학적 관점: 얼굴 너머의 정의

레비나스의 철학을 대표하는 개념 가운데 필자가 주목하는 것은 “me voici!”이다. 구약성경 출애굽기 3장 4절에 나오는 표현인데 우리말로 “내가 여기 있나이다”라고 번역한다. 그런데 ‘내가 여기 있나이다’와 ‘me voici’의 가장 큰 차이는 주격과 대격(혹은 목적격)이라는 문법적 차이이다. 모세가 자신을 지칭할 때 사용한 이 표현은 대격 또는 목적격이고, 레비나스가 이 용어를 사용한 이유도 그것 때문이다. 구약성경을 자세히 읽어보면 절대자 하나님 앞에서 모세의 태도를 알 수 있다. “모세가 하나님 뵈옵기를 두려워하여 얼굴을 가리매”⁵³라는 구절에서 추측할 수 있듯이 그는 두려움의 존재 앞에서 보잘것없는 피조물에 불과했다. 절대자 하나님 자신을 지칭하는 “나는 스스로 있는 자이니라(Je suis celui qui suis)”⁵⁴라는 표현에 반하여 모세 자신의 지극히 낮은 위치를 고백하는 ‘me voici’는 극명한 대조를

⁵³ 출애굽기 3장 4절.

⁵⁴ 출애굽기 3장 14절.

이를 수밖에 없다. 그래서 레비나스는 “나(Je)라는 말의 의미는 모든 것과 모든 사람에게 대답하는 ‘me voici’이다”⁵⁵라고 설명한다. 절대적 타자(Autre absolu)의 부르심에 대답하는 인간의 자세는 교만한 주체일 수 없고, 철저히 낮게 엎드린 ‘대격이나 목적격의 나’이다. 그래서 “나, 즉 ‘me voici’는 다른 사람들을 위한 나”⁵⁶이다. 이처럼 레비나스가 주장한 ‘타자의 윤리학’은 내가 타자를 대체(substitution)해야 한다고 말한다. 대체한다는 것은 타자를 대신하는 삶⁵⁷을 의미하고, 그것은 윤리적 책임에서 시작된다. ‘me voici’로서의 나의 윤리적 책임성을 확인해보자.

『전체와 무한』의 주제 가운데 하나는, 주체와 주체의 관계가 쌍방이 아니라는 점이다. 그렇기 때문에 나는 댓가를 기다리지 않고 상대방에게 책임을 진다. 그는 내 목숨까지도 요구한다. 댓가는 ‘그의’ 문제다. 다른 사람과 나의 관계가 상호관계가 아니기 때문에 나는 다른 사람의 종(sujétion)이다. 원래 그런 뜻으로 나는 ‘주체(sujet)’다. 모든 게 내 책임이다.⁵⁸

인용문에서 보듯이 타자에 대한 나의 책임은 무한하다. 그래서 나는 타자의 ‘인질(otage)’이다. 그렇기 때문에 타자의 윤리적 요청에 절대적 수동성으로 반응하는 존재가 바로 나이다. 달리 말해, 모든 수동성보다 더 수동적 위치에 서게 소환된 자아이다. 타자를 위한 절대적이고 윤리적인 책임감이 바로 ‘me voici’로 대변되는 레비나스의 윤리학이다. 이 윤리학은 ‘나의 타자에 대한 무한한 책임’⁵⁹이라는 타자

55 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, M. Nijhoff, 1974, p.145.

56 Ibid., p.233.

57 Cf. “인간의 삶은 자신의 고유한 세계를 가지면서도 이 세계는 타인과의 관계를 통해 특히 타인의 고통에 대한 연대와 책임을 통해 이루어짐을 레비나스는 강조하고 있다.” 엠마누엘 레비나스, 『시간과 타자』, 강영안 옮김, 문예출판사, 1996, 7쪽(옮긴이의 말).

58 엠마누엘 레비나스, 『윤리와 무한』, 양명수 옮김, 다산글방, 2000, 127쪽.

59 Cf. “레비나스는 남을 섬김에서 주체의 탄생을 본다. 다른 사람은 내가 알 수 있는 존재가 아니다. 근본적으로 근대 주체 철학에서 남은 나에 빗대어 생각된다. 다른 사람은 다른 나다. 그것은

주체 관계의 비대칭성으로 성립한다.

‘얼굴’ 개념은 ‘me voici’ 개념과 함께 레비나스 철학에서 아주 특별한 위치를 점한다. 타자는 얼굴로 나타난다. ‘me voici’로서의 나와 타자가 맺는 윤리적 책임의 한 가운데 타자의 얼굴이 존재한다. 타자의 얼굴은 말한다. 다시 말해, 내게 호소하고 명령한다. 타자의 얼굴에 대한 나의 첫 반응은 그의 말을 듣고 응답하는 것이다. 타자의 부름에 대답하고 그에게 책임을 다하는 것이 레비나스가 제시하는 나와 타자의 본래적 관계 양태이다.

레비나스는 얼굴이 타자의 벌거벗음이라고 소개한다. 즉, 얼굴은 우리에게 무방비한 상태로 드러난다. 그의 나약함, 상처받을 수 있음, 헐벗음, 나약함을 그대로 노출한다. 이 벌거벗음은 얼굴에 대한 레비나스의 새로운 윤리학을 가능케 한다. 이처럼 얼굴은 우리 앞에 벌거벗음으로 현현하지만, 우리가 그것을 이해와 개념의 틀에 포섭할 수 없다. 다른 말로 얼굴은 인식되지 않는다. “얼굴은 나의 의미부여(Sinngebung)를 넘어서 그 자신에 의해 스스로를 표현한다.”⁶⁰ 이 벌거벗은 얼굴은 “죽이지 말라”고 명령한다. 즉, 나에게 책임을 명령하는 얼굴의 상처받을 수 있음은 “아무런 저항도 없는 것의 저항”이자 “윤리의 저항”을 의미한다.⁶¹

레비나스에게 정치란 나와 너의 관념적 사이의 문제가 아니라, 내가 책임져야 할 타자가 이미 다른 타자, 즉 제3자(le tiers)와 관계하고 있음에서 촉발된다. “타자

관용을 낳을 수 있는 여지가 있지만, 역시 다른 것을 같은 것으로 보는 폭력이다. 동일성의 구조다. 레비나스는 근대 이성 또는 주체 철학에서 폭력을 본다. 다른 것을 다르게 놔두지 못하고 같은 것의 틀 속에 집어넣으려고 하는 폭력이다. 더 많이 알고 있는 지식의 증가와 폭력은 무관하지 않다. 다른 사람은 내가 알 수 있는 대상이 아니라 응답할 수 있는 상대일 뿐이다. 알고 모르고의 차원을 떠나 응답이 인간 관계의 기본 구조다. (...) 나는 다른 사람에 대해 무한한 책임이 있다. 다른 사람의 얼굴이 그것을 요구한다. 나는 그의 종이다. 나는 그의 종이 됨으로써(sujétion) 주체(sujet)가 된다.” 엠마누엘 레비나스, 『윤리와 무한』, 양명수 옮김, 다산글방, 2000, (역자 서문 중).

60 김도형, 『레비나스와 정치적인 것. 타자 윤리의 정치철학적 함의』, 그린비, 2018, 25쪽.

61 Emmanuel Lévinas, Totalité et infini : Essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, 1961, p. 172.

는 나에게 명령하고 호소하면서 나의 책임을 요구하는 동시에, 또 다른 타자인 제3자에게 봉사하라고 명령한다.”⁶² 이 명령은 “낮선 자로부터 낮선 자에 이르는 사랑”이라는 점에서 윤리적이다.⁶³

레비나스가 제3자의 문제를 가장 심도 있게 다룬 저술은 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어(Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)』이다. 이 책에서 레비나스의 정의관의 변화를 볼 수 있는데, 그 원인은 제3자의 등장 때문이다. 그렇다면 그에게 제3자는 누구인가? 제3자는 “이웃과는 다르다. 그러나 또 다른 이웃이기도 하다. 그는 타자의 이웃이지만 단순히 타자와 비슷한 자는 아니다.”⁶⁴ 다시 말해, 제3자는 나와 직접 얼굴을 맞대는 존재가 아니지만 나와 얼굴로 맞대는 타자와 관계하는 존재들이다. “제3자는 타인의 눈 속에서 나를 응시한다. (...) 얼굴의 현현-타자의 무한-은 궁핍이며, 제3자(다시 말해, 우리를 응시하는 모든 인류)의 현전이고, (...) 얼굴은 나를 응시하는 눈을 통해 제3자와 인류 전체의 현전을 입증한다.”⁶⁵ 그래서 내가 어떤 방식이라도 그들에게 사랑으로 응답해야 하는 존재들이다.

그런데 레비나스는 제3자가 윤리적 책임의 한계이자 질문을 야기한다고 말한다.⁶⁶ 나와 타자만 존재한다면 내 책임은 일방향성(un sens unique)으로 그치겠지만, 제3자의 등장으로 내 책임의 방향은 분산되게 된다는 것이다. 즉, 제3자가 등장하는 사태는 새로운 문제를 야기한다. 제3자를 상징함에 따라 나는 절대적인 수동의 모습이 아닌 타자와 제3자 사이의 관계를 고려하는 입장에 놓인다. “타자와 제3자, 나의 이웃들이며 서로 동시대인들인 이들이 나를 타자로부터, 제3자로부터

62 김도형, 『레비나스와 정치적인 것. 타자 윤리의 정치철학적 함의』, 11~12쪽.

63 위의 책, 36쪽.

64 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p.200.

65 Emmanuel Lévinas, Totalité et infini : Essai sur l'extériorité, p.188.

66 Ibid.

멀어지게 한다.”⁶⁷ 레비나스가 이렇게 언급한 까닭은 나는 타자와 제3자를 고려함으로써 나의 의미부여 속으로 그들을 끌어들이게 되고, 동일자의 세계 속에서 그들을 인식하게 된다는 것이다. 이렇게 되면 비교할 수 없는 것들을 비교하게 되고, 비교라는 보편적 범주로 타자들을 이해하게 된다. 이는 특정한 기준에 따라 타자를 사회 집단에 귀속시키는 위험으로 연결된다. 이와 같은 일은 동일자가 타자들을 주제화하는 것과 다를 바 없다.⁶⁸ 그래서 ‘비교할 수 없는 것을 비교하는 일’은 제한된 관점이나 경험, 그리고 문화로 타자들을 이해하려는 시도로 귀착될 위험이 있다.⁶⁹

내가 제3자의 현전을 의식하는 순간 나는 타자의 타자들 중에 누구에게 사랑을 실천할지 그들을 비교하고 평가하게 된다. “가장 가까운 이웃을 위해, 모든 타자들에게 불충함을 피하기 위해, 나는 불가피하게 이웃을 위한 나의 절대적인 책임에서 나를 떼어놓고, 비교하고, 평가하고, 다시 말해, 일반성과 주제화의 세계 안에서 나를 위치하게 할 것이다.”⁷⁰ 문제는 사회 속에서 나와 타자만이 존재하지 않는다는 것이다. 나는 타자의 윤리적 요청에 응답해야 하듯이 제3자의 요청에도 응답해야 한다. 이로써 우선순위를 고려해야 하고 그들을 비교하고 판단해야 한다. 이처럼 제3자의 현전은 정의의 문제로 귀결된다. 타자의 얼굴은 나의 윤리적 직접성을 요구했지만, 이제 나와 타자의 관계 밖에 제3자가 존재한다. 타자가 나의 이웃인 것처럼 제3자도 나의 이웃이다. 나는 이들과 세계 안에서 공존하기 위해서 정의가 필요하다. 다시 말해, 정의로운 공존이 요구된다.

이로써 레비나스의 책임은 정의로 수정된다. “정의는 만일 자아가—내가—항상

67 Ibid.

68 Ibid., p.201.

69 김도형, 『레비나스와 정치적인 것. 타자 윤리의 정치철학적 함의』, 71쪽.

70 Stéphane Mosès, “Autour de la question du tiers”, Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, 2007, p.239; 김영길, 「레비나스와 정의 그리고 정치 : 제삼자의 개입에 의한 정의의 발생과 정치적 공간의 열림」, 『범한철학』 제97집, 2020, 118쪽에서 재인용.

자아의 개념에서 탈주하고, 항상 존재에서 탈위치하고 면직되고, 항상 타자와 함께 상호적일 수 없는 관계에서, 항상 타인을-위함에서, 내가 타자들로써 타자가 될 수 있는 경우에만 확립될 수 있다.”⁷¹ 나의 타자의 타자인 제3자는 나와 타자의 관계와 동등하기 때문에 제3자를 위한 타자의 헌신이 가능하고 타자를 위한 제3자의 헌신이 가능하다.

이와 같은 역설로 제3자는 정의를 세계에 가져다준다. 가시적이지 않던 얼굴은 제3자 덕택에 세계에 그 모습을 드러낸다. “모든 것은 정의를 위해서 보여진다.”⁷² 이렇게 윤리는 정의로 전환된다. 이제 존재는 비교할 수 없는 것을 비교할 수 있는 정의라는 갑옷을 입게 된다. 결론적으로 정의를 요구하는 제3자의 헌전은 타자의 놀라운(extraordinaire) 헌신으로 요청하고, 이는 레비나스에서 정치철학으로 발전한다.

3) 제3자 문제와 토막민

제3자의 문제를 리쾨르와 레비나스의 철학을 통해 탐색한 우리에게 남은 여정은 토막민을 제3자의 관점에서 재해석하는 일이다. 앞서 살펴본 바처럼 역사적이나 문학적 관점에서의 토막민은 빈민, 세민, 낱품팔이, 식민지 민중의 비극적 표상 등으로 이해할 수 있었다. 한편 식민지 엘리트들의 관점에서는 사회적 낙오자, 토지의 불법점거 자, 시혜의 대상 정도로 취급되었다. 이런 인식과 달리 토막민을 철학적 관점에서 보면 얼굴 없는 제3자, ‘우리’라는 울타리 밖으로 내쫓긴 자, 낯선 자 등으로 묘사되는 존재이지만, 리쾨르 철학에 따르면, 정의로운 제도 속에 포함된 자, 상호성에 기초한 배려와 너그러움의 대상자, 정의로운 분배의 대상자 등으로

71 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.249.

72 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.253. “Mais tout se montre pour la justice.”

해석할 수 있고, 레비나스의 철학에 의하면, 타자의 타자로서 윤리적 요청자이며 정의를 세계에 가져다주는 자로 해석할 수 있다.

4. 나가는 말

참고문헌

- 강만길, 『일제시대 빈민생활사 연구』, 창비, 2018.
- 경성제국대학 위생조사부 엮음, 『토막민의 생활과 위생』, 박현숙 옮김, 민속원, 2010.
- 김도형, 『레비나스와 정치적인 것. 타자 윤리의 정치철학적 함의』, 그린비, 2018.
- 김사랑, 『토성랑』, 『빛 속으로』, 오근영 옮김, 소담출판사, 2001.
- 레비나스, 『시간과 타자』, 강영안 옮김, 문예출판사, 1996.
- _____, 『윤리와 무한』, 양명수 옮김, 다산글방, 2000.
- 유치진, 『토막』, 지만지드라마, 2019.
- 임진혜, 『해제』, 『김사랑전집』 I, 하출서방신사, 1973.
- 최익한, 『조선 사회 정책사』, 송찬섭 엮음, 새해문집, 2013.

- 김영걸, 「레비나스와 정의 그리고 정치 : 제삼자의 개입에 의한 정의의 발생과 정치적 공간의 열림」, 『범한철학』 제97집, 2020, 113-141쪽.
- 윤성우, 「기억과 이야기에서 용서와 망각까지 : 리콥르를 중심으로」, 『영상문화』 23, 2013, 89-114쪽.
- _____, 「리콥르 철학에서 타자(l'autre)에서부터 'l'étranger' 문제까지의 지형」, 『대동철학』 제78집, 2017, 126-142쪽.
- 전종윤, 「리콥르의 '이야기 정체성' 이론을 통해 본 정인보의 '단군조선'과 '얼' 사상」, 『동서철학연구』 제98호, 2020, 605-634.

- Paul Ricoeur, Temps et récit III, Seuil, 1985.
- _____, Soi-même comme un autre, Seuil, 1990.
- _____, Mémoire, histoire, oubli, Seuil, 2000.
- _____, "Approches des la personnes", Histoire et Vérité, Seuil, 1955/1964.
- Emmanuel Lévinas, Totalité et infini : Essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, 1961.
- _____, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, M. Nijhoff, 1974.

- Paul Ricoeur, "Étranger, moi-même", Semaines sociales de France : L'immigration, défis et richesses, 1997.
- _____, "La condition d'étranger", Esprit 323, 2006.

「제3자 문제와 토막민」에 관한 토론문

김 세 원 | 목원대학교

전종윤 선생님의 「제3자 문제와 토막민」은 일본 제국주의의 식민 지배라는 우리 역사 속에 존재했던 ‘토막민’을 조명하면서, 이에 대한 철학적으로 고찰을 시도하고 있습니다. 역사, 문학, 철학(나아가 신학)까지 아우르는 광범한 논의로 이루어진 이 연구는 우리의 역사적 현실에 대한 깊이 있는 이해를 도모할 수 있는 길을 안내하고 있습니다.

발표문에 따르면, 토막민은 식민지 시절에 폭발적으로 증가한 빈민의 한 부류로, 일본 제국주의의 수탈적 농업 정책과 유교 통치 이데올로기의 붕괴에 따른 민본주의의 몰락이 빚어낸 존재입니다. 먼저 역사학적·문학적 자료들을 바탕으로 토막민의 현실을 그려냄으로써, 오늘날의 우리가 일제 강점기의 빈민의 삶을 되새기도록 촉구하고 있습니다. 특히 식민지 엘리트의 관점과는 달리, 토막민을 ‘고통 받은 자’이자 ‘희생자’로 간주해야 함을 분명히 제시합니다. 이 점에서 해당 연구는 폴 리콴드가 말한 ‘기억의 의무’를 적극적으로 수행하는 작업이라 할 수 있을 것입니다.

발표의 후반부(3. 제3자 문제와 토막민에 관한 철학적 고찰)는 리콴드와 레비나스의 철학에서의 ‘제3자’에 대한 논의를 통해서 ‘기억의 의무’에 내포된 윤리적, 정치적 차원을 밝히려 합니다. 해당 연구의 핵심은 바로 이 대목이라고 보여 집니다. 왜냐하면 철학적 고찰을 통해 토막민에 대해 역사학과 문학에서와는 다른 의미를 부여하고자 하기 때문입니다. 해당 연구의 문제의식과 결론에 대한 더 한 층의

이해를 구하고자, 다음과 같은 질문을 드리는 것으로 논평과 토론을 대신하겠습니다. (아쉽게도 토막민과 리콥르와 레비나스의 ‘제3자’에 대한 논의의 연계성을 탐색하는 대목을 완결된 형태의 글로 받아 볼 수 없었기 때문에, 논지를 분명히 하기 위한 질문을 던지는 것에 주력했습니다. 또한 ‘제3자’에 대한 리콥르와 레비나스의 논의를 비교 분석하는 것이 해당 연구의 주제는 아닌 것으로 판단되며, 토론자가 보기에 해당 논의 속에서 리콥르와 레비나스의 주장의 차이점보다는 공통점이 압도적으로 많다는 점에서 보다 개념적인 논의를 펼친 리콥르의 ‘제3자’ 논의에 초점을 두어 질문을 제시하겠습니다.)

1. 강도를 당해 길에 쓰러져 있던 사마리아인처럼, 곤궁하고 참혹한 처지에 놓인 사람들은 우리에게 윤리적 책임과 정치적 책무를 불러일으킵니다. 본 연구의 독특한 점은 이와 관련하여 일제 강점기의 한국 ‘3대 빈민’ 중 춘궁민이나 화전민이 아니라 도시의 ‘근대적’ 빈민인 토막민을 주목하고 있다는 점입니다. 다른 빈민들이 아니라 토막민을, 그것도 우리가 배려하고 공감할 수 있는 얼굴을 마주하는 타인이 아닌, 익명적이고 얼굴 없는 자들로 간주합니다. 발표문을 보면 토막민은 새롭게 이름을 얻은 ‘신참’ 빈민이며, 빈민 중에서 그 삶이 가장 곤궁하고 참혹했다는 특징이 있습니다. 이 점들만을 감안하자면, 새롭게 명명된 존재라는 점에서 ‘이름 없(었)음’이나 극빈의 격렬한 고통을 겪고 있다는 고통의 정도가 토막민을 다른 빈민과 구별할 수 있는 요건을 이루며 ‘낯선 자’나 ‘제3자’ 문제의 사유하게 만든다고 볼 수 있을 것입니다. 그렇지만 이로써 ‘왜 다른 빈민이 아니라 토막민이 제3자인가’라는 의문에 대한 충분한 답변은 얻은 것 같지는 않습니다.

위 의문에 대한 답을 이어나가기 위해서는 가장 참혹한 존재로 살 수 밖에 없는 토막민의 삶을 옥죄는 통치의 방식 내지 양상을 규명하는 것이 관건으로 보입니다. 폴 리콥르의 구분에 따르면, 타인과의 관계가 동등성에 기초한 배려 내지 공감 관계(réciprocité, 호혜성)라면, ‘제3자’로서 이방인 내지 ‘낯선 자’와의 관계는

비례적 정의(아리스토텔레스)나 최소수혜자의 원리(롤스)가 적용되는 비대칭적인 공동(mutuel, 상호) 관계입니다. 다른 빈민의 부류가 아니라 토막민을 우리 역사의 무대에 ‘제3자’로 세우기 위해서는, 토막민이 어떤 점에서 당시의 사회 구성원과 비대칭적인 공동 관계를 이루고 있는지, ‘보이지 않은’ 존재였는지를 밝혀야 할 것입니다. 이와 관련하여 발표문에서 언급한 다음과 같은 부분, ‘토막민이 사회정책의 대상이 아니라 통제(내지 지배)의 대상이며 이들을 위한 구제책이 없었음’에 대한 부연설명을 부탁드립니다.

2. 리콴르의 표현을 빌리자면, 이야기되기를 요청하는 사람들, 다시 말해 ‘정의를 추구하다가 패배한 죽은 자들’은 말해지고 기록되고 읽혀져야 할 것입니다. 이 존재들이란 실제로 정의를 외치며 투쟁한 존재들을 뜻하는 것이기도 하지만, 레비나스의 말처럼 책임의 한계에서 정의를 요청하는 자들이자 브레히트가 「어느 책 읽는 노동자의 의문」에서 표현해 냈듯이 역사에서 보이지 않는 ‘작은 자’들을 뜻합니다.

해당 연구는 리콴르가 『시간과 이야기』에서 제시한 전형상화-형상화-재형상화라는 ‘삼중의 미메시스’를 적용하여, 당시 토막민의 삶을 재현한 유치진과 김사량의 작품과 이 작품을 읽는 우리의 독서를 통해 우리가 “타자가 되는 상상”을 감행할 것을 주문합니다. (2.3. 토막민의 입장에서 사유하기) 발표문의 표현을 인용하자면, 토막민을 통해 “나 자신을 낫선 자로 발견”함으로써 “나의 위치를 전환해보는 상상”이란 “토막민을 다르게 그리고 다른 관점에서 재형상화 하는 시도”이며, “이 시도는 토막민의 삶과 죽음의 재형상화를 통해, 독자인 우리가 생존하는 현재와 그것의 접점을 만드는 작업”을 수행하는 것입니다.

발표문에서는 거듭하여 “토막민의 비극적 삶이 우리의 현재의 삶과 전혀 무관하지 않”음을 강조하고 있습니다. 우리가 ‘과거에-의해-영향받는-존재’라는 점에서 토막민의 삶과 죽음의 영향 아래 오늘날 우리의 삶이 자리하고 있습니다. 그런데 리콴르가 말하는 재형상화 작업으로서 독서는 우리가 마주하고 있는 현실을 더

넓은 시선으로 바라봄으로써 자신의 현실적 삶과 행위를 변경해 나가는 윤리적 나아가 정치적 실천을 반드시 포함합니다. 그렇다면 토막민의 이야기가 오늘날 우리와 접점을 이루고 있다고 할 때, 이 접점과 거기서 요구되는 우리의 실천의 사례는 무엇일 수 있을까요? 특히 토막민이 식민지배 상황에서 형성된 근대의 도시 빈민이라는 점에서 ‘식민지’, ‘근대’, ‘도시’, ‘빈민’이라는 지점들을 통해 고려될 수 있는 것이 있지 않을까요? (예컨대, 국가나 민족이라는 정치 이데올로기를 생산하는 ‘실체적 상상’(카스토리아디스)내지 현실을 공고히 하는 이데올로기(리쾨르) 속에서 제3자로서 토막민에 대한 고찰, 그리고 이 토막민이 오늘날 우리 국가나 민족에 있어서는 어떤 형상으로 발견되는지에 대한 검토(예컨대, 형제복지원 피해자들, 구룡마을 주민들, 미등록 이주노동자, 추방 위기에 처한 난민) 등)

3. 제3자의 문제는 배려와 환대의 윤리를 넘어서 정의와 평등의 정치적 책무와 관련됩니다. 마지막으로 각주 50번과 51번 사이에 있는 “더불어-살기는 … 제도 안에 ‘포함된 제3자’를 염두에 둔다”라는 내용에 대한 질문을 드립니다. 여기서 발표자는 『타자로서 자기자신』의 ‘일곱번째 연구 : 자기와 윤리적 목표’의 마지막 절 ‘정의로운 제도들에서’ 리쾨르가 아렌트의 복수성 내지 다원성(plurality)과 공동 권력(action in concert)를 통해 ‘제3자’ 문제를 설명하는 대목을 요약하고 있습니다. 발표자의 주장처럼, 리쾨르는 궁극적으로 아렌트의 개념들을 동원하여 ‘제3자’가 제도적 평등의 혜택에서 배제될 수 없는 존재임을 피력하고 있습니다. 그러나 이 논의에서 발견되는 것은 제도의 근간으로서의 평등을 제시한다는 점만이 아닙니다. 리쾨르는 여기서 아렌트의 『인간의 조건』불어판 서문에서 자신이 강조한 내용-정치 공동체의 존속성 내지 불멸성에 대한 문제-을 다시 한번 제기하고 있기 때문입니다.

일면식도 없는 낯선 자, 상호주관적이고 상호인격적인 배려의 대상이 아닌 자는 제도의 창립, 유지, 혁신의 문제와 얽혀 있는 존재입니다. 여기서 제도는 역사적

공동체, 즉 국민, 민족(nation), 지방 등의 의미로, ‘조직화된 함께 삶’을 뜻합니다. 이 공동체의 구성원들의 관계들은 대면적 관계로 환원될 수 없습니다. 배려와 공감을 불러일으키는 얼굴을 마주하며 관계 맺는 타인이 아니라 얼굴 없는 타자인 ‘제3자’, 달리 말해 어떠한 권리도 가지고 있지 못한 자들, 자신의 의견을 표현할 수 있는 언어를 갖지 못한 자들, 정치적 공간에 등장하지 못해 행위에 나서지 못하는 자들이 있습니다. 이들은 우리의 ‘조직화된 삶’, 즉 아렌트적 의미에서의 정치 공동체의 삶 속에 포함되어 있습니다. 리퀴르는 우리의 ‘참된 삶’ 내지 ‘좋은 삶’에는 이와 같은 ‘낮선 자’의 호소가 포함되어 있다고 말합니다. 왜냐하면 이들로 하여금 배려의 윤리가 각자에게 동등한 권리를 요구하는 평등과 분배의 정치적 차원으로 확장될 수 있기 때문입니다.

놓치지 말아야 할 것은 이러한 확장에는 소멸 내지 붕괴의 위험을 앓고 있는 공동체의 취약성이 공존하고 있다는 점입니다. 달리 말해 ‘제3자’가 인간 공동체의 조건인 복수성 안에서의 ‘포괄적인 중간 관계(tiers inclus)’라고 할 때, 이것은 ‘낮선 자’가 공동 권력으로서 정치 행위의 일시성 내지 ‘불안정성’ [아렌트가 행위의 난점들이라고 표현한 것] 속에서 언제나 포함과 배제의 경계에 자리하고 있음을 의미하는 것입니다. 즉 이들은 우리가 살아가고 있는 제도의 유지, 존속, 변경의 한계를 이룹니다. ‘제3자’는 포함된 후에도 이방인의 자리를 유지하는 존재라고 할 수 있습니다. 같은 맥락에서 아렌트는 ‘권리를 가질 권리’인 공동체에 속할 권리를 박탈당한 존재들의 문제를 강조하는 것으로 보입니다. 만약 이러한 해석이 타당하다면, 이 해석에 비추어 “더불어살기가 제도 밖으로 ‘내 긴 제3자’가 아닌 제도 안에 ‘포함된 제3자’를 염두에 둔다”라는 말에 대해 추가 설명을 부탁드립니다.

감사합니다.

남당과 외암의 ‘인물성론’을 통해 본 ‘주체’와 ‘타자’인식

이 영 자 | 충남대학교

1. 들어가는 말

서양철학에서 ‘주체’의 개념은 데카르트(René Descartes, 1596~1650)의 코기토(Cogito) 명제 이래로 ‘나’ 혹은 ‘자아’ 중심으로 이해되었다. 여기서 ‘나’ 혹은 ‘자아’는 개체의 입장에서 타자없이 존재할 수 없는 철학의 핵심 개념이다. 그래서 사르트르(Jean-Paul Sartre, 1905~1980)도 ‘시선’이라는 관점을 들어 주체는 타자에 의해 발견될 때 드러난다고 주장한 바 있다. 타자의 시선은 갈등일 수 있으나 우리는 그 시선을 통해 나를 수동적 주체로 만들기도 하고 나를 해방시키기도 하는 존재라는 것이다.¹

반면 레비나스(Emmanuel Levinas, 1906~1995)는 타자를 중심으로 주체를 이해하였다. 타자는 나와 동질적인, 나와 의 공통성 속에 존재하는 대칭적 존재가 아니라 나와는 전적으로 다른 절대적 비대칭적 존재라는 것이다. 그래서 타자를 ‘무한자’로 규정하고, 나의 시선에서 (대상적) 인식이 불가능하고 접근 가능하지 않다는 의미와 함께, 나와는 전적으로 다른 차원의 이질적 존재라고 보았다. 타자는 내게 절대적 타자로서 나와 타자 사이에는 합치되거나 동일시될 수 없는 “절대적 간격”이 놓여 있어 비대칭적 관계가 된다는 것이다.²

반면 주체와 타자, 양자 간의 동질성과 유사성에 바탕을 두고 타자이론을 전개한 후설(Edmund Husserl, 1859~1938)도 있다. 나와 타자 간의 동질성을 바탕으로 감정이입에 바탕을 두고 타자를 나와 같은 존재로, 하나의 동등한 인격적 주체로 존중하는 태도를 지닌다는 점에서 후설의 타자이론은 나와 타자 간의 동질성을 강조하고 있다.³ 이와 같이 최근의 서양철학에서 ‘주체’는 ‘타자’와 비교적 동등한

1 전종윤 외, 「인간과 공동체」, 역락, 2021, 89~90쪽.

2 박인철, 「타자성과 혐오감: 혐오감의 극복을 위한 현상학적 대안을 중심으로」, 『철학연구』, 제135집, 철학연구회, 2021, 66~67쪽.

3 박인철, 같은 글, 72. 75~76쪽.

관계에서, 아니면 오히려 타자 우위의 비대칭적 관점에서 ‘시선’, ‘이질성’, 그리고 ‘동질성’과 같은 ‘관계성’에 초점을 두고 논의되고 있음을 알 수 있다.

반면 동양철학, 특히 한국유학에서는 ‘자아’ 중심의 ‘주체’에 대한 논의는 조선말 박은식(朴殷植, 1859~1925)의 ‘진아론(眞我論)’이나 신채호(申采浩, 1880~1936)의 주체적 자아로서의 ‘아(我)/비아(非我)론’에서 본격적으로 논의되기 시작하였다. 선진유학에서 ‘주체’는 가끔 인성론을 논의하면서 부수적으로 논의된 것이 전부였다. 그것은 아마도 ‘자아’를 주체나 타자로 접근해서 사고하기보다는 ‘수기치인(修己治人)’, ‘대동사회(大同事會)’를 목표로 하는 ‘우리’라는 공동체 중심으로 사고하는 선진유학의 특성 때문이라고 할 수 있다.

반면 송대 성리학에 이르러서 ‘성즉리(性卽理)’의 명제가 등장하면서 ‘리(理)’를 철학적 ‘주체’로 삼으면서 ‘주체’ 개념이 등장하게 된다. 이것은 사르트르, 레비나스, 후설 같은 서양철학자들이 ‘자아’ 입장에서 ‘타자’와의 관계성에서 논의한 ‘주체’ 개념과는 거리가 멀다. 성리학은 표면적으로는 보편철학을 표방하기 때문에 오히려 성리학의 ‘리’가 우주만물의 근원이자 ‘본체’로서 관념 자체라기보다는 철학적 ‘주체’로서 외부의 ‘대상(객체)’으로서 ‘무극(無極)’ 또는 ‘태극(太極)’으로 현상한다. 이는 그 자체의 철학적 기본 범주인 ‘존재론’이기도 하고 동시에 그 우주 발생의 근원으로서 ‘본체론’이라는⁴ 뜻의 형이상학적 본체를 의미하는 주체이다. 그러나 성리학에는 실질적으로는 화이관(華夷觀)이 성립되면서 현실에서는 중화(中華) 문화 또는 한족(漢族)의 우월성을 주장하면서 민족적 ‘자아’ 중심의 주체와 타자 간 구분의식이 형성되기에 이른다.

그러다 18세기 조선의 기호(畿湖)지역에서 사르트르, 레비나스, 그리고 후설처럼 타자를 의식한 주체 개념을 주장하는, 비록 맹아적 형태이긴 하지만, 조선 최초의 주체와 타자 인식을 보여주는 성리학자들이 등장하게 된다. 이들이 바로 청풍(淸風)

4 주광호, 「주자의 형이상학적 체계와 태극이기론」, 『역학과 주자학』, 예문서원, 2020.

의 권상하(權尙夏, 1641~1721) 문하의 남당 한원진(南塘 韓元震, 1682~1751)과 외암 이간(巍巖 李柬, 1677~1727)이다. 한원진은 충청지역의 호론(湖論)을 대표하여 인물성이론(人物性異論)을 주장하였고, 이간은 서울, 경기지역의 낙론(洛論)을 대표하여 인물성동론(人物性同論)을 주장하였다. 사람을 뜻하는 ‘인(人)’과 사람을 제외한 모든 존재를 뜻하는 ‘물(物)’의 본성이 같은가 다른가, 동물도 인간과 마찬가지로 인의예지신(仁義禮智信)의 오상(五常)의 덕을 갖추었는가에 대한 논변이다. ‘인물성동이론(人物性同異論)’은 약 200여 년에 걸쳐 그 논의가 진행된 조선의 3대 논쟁 중 하나로, 호락논변 중 ‘미발심체(未發心體)’, ‘성범인심동이(聖凡人心同異)’와 함께 가장 핵심적인 논변이다.⁵

물론 한원진과 이간의 주체와 타자 개념은 사르트르, 레비나스, 그리고 후설처럼 본격적인 주체와 타자 개념을 논의한 것은 아니다. 그러나 조선에 소중화(小中華) 의식이 만연한 가운데 기존 유학자들의 주체 인식 중 어느 철학자들보다 타자를 적극적으로 인식하고 있다. 그리고 이들은 서양철학자들과는 달리 타자와의 관계성 차원에 집중하기보다는 국가관과 대외관계의 관계성까지 포함하는 대규모의 차원에서 타자를 인식하려는 태도를 보인다는 점에서 차이가 있다. 그래서 18세기 후반 이후로는 화이관과 국가관, 대외관과 맞물려 주체적 자아로서의 자국, 타자로서의 타국으로 확대되면서 북학과, 위정척사파, 개화파 등의 형성에 매우 큰 영향을 끼치게 된다.

이에 본고에서는 왜 동양의 주체와 타자 인식이 서양과는 다르게 형성되었는지를 18세기 한원진과 이간의 인물성동이론과 유학적 배경, 시대적 배경 등을 중심으로 살펴보고자 한다. 지금까지 한원진이나 이간에 대한 인물별 연구나 인물성동이론,

5 호락논변에서 ‘인물성이론(人物性異論)’을 주장한 남당 한원진과 그 지지자들을 호학(湖學), 호론(湖論)이라 칭한다. 이는 한원진이 충남 홍성에 살았고, 그 지지자들 또한 대체로 충청권에 거주하였기에 지역명에 따라 명명한 것이다. 반면 낙론 계열은 인물성동론(人物性同論)을 주장한 외암 이간과 그 지지자들을 말한다. 이간은 충남 아산에 거주하였으나, 이들의 지지자인 김창흡, 이재계열과 그 문인들은 주로 낙하지역 학인이었던 만큼 낙학(洛學) 혹은 낙론(洛論)이라 불린다.

호락논변 등 주제 연구는 매우 많이 연구되었다.⁶ 그리고 이들의 인물성론에 대한 연구는 대체로 인간의 도덕적, 인간학적 우월한 가치를 중시한 논변으로 인정되어 왔다.⁷ 그러나 주체와 타자 인식이라는 측면에서 호락논변에 대해 논의한 연구성과는 홍정근의 연구 한 편이 전부이다.⁸ 이에 본고에서는 기존의 연구성과를 활용하면서도 인물성론을 통해 유학적 주체와 타자 인식의 배경과 특징, 대외관, 세계관과의 연관성, 그리고 그 영향을 중심으로 논의해 보도록 하겠다.

2. 남당과 외암의 ‘주체’와 ‘타자’ 인식의 배경

본 장에서는 한원진과 이간의 주체와 타자 인식의 사상적 배경을 모색해 보고자 한다. 먼저 한원진과 이간은 각자의 인물성동이론의 논거를 『맹자』와 『중용』의 주자(朱子註)에서 찾고 있다. 따라서 공맹 유학과 주자 성리학의 주체와 타자 인식의

6 22년도 8월 초까지의 국회도서관 검색에 따르면 ‘한원진’에 대한 연구는 31편 이상, 이간에 대한 연구성과는 24편 이상이 연구되었으며, 주로 인물성론에 대한 연구가 주를 이루고 있다. 그 외 인물성론에 대한 연구성과는 다음과 같다. ① 김낙진, 「만물일체론과 인물성동이론을 통해 본 명 유학과 조선 유학의 비교」, 『유교사상연구』, 제39집, 한국유교학회, 2010. ② 김기주, 「낙학과 호학, 그 분화의 근원을 찾아서」, 『범한철학』, 제35집, 범한철학회, 2004. ③ 김현, 「조선후기 미발심론의 심학적 전개-종교성의 강화에 의한 조선 성리학의 이론 변화」, 『민족문화연구』, 제37집, 고려대 민족문화연구소, 2002. ④ 한형조, 「인물성동이론의 철학적 연원과 해석」, 『한국사상가의 새로운 발견(4)』, 한국정신문화연구원, 1998. ⑤ 한국사상사연구회, 『인성물성론』, 한길사, 1994. ⑥ 이애희, 「조선 후기 인성과 물성에 대한 논쟁의 연구」, 고려대 박사학위논문, 1990. ⑦ 윤사순, 「인성물성의 동이논변에 대한 연구」, 『한국유학사상사론』, 열음사, 1986. ⑧ 윤사순, 「인성물성의 동이논쟁에 대한 연구」, 『철학』, 제18집, 한국철학회, 1982. ⑨ 이남영, 「호락논쟁의 철학사적 의의」, 『제2회 동양문화국제학술회의논문집』, 대동문화연구원, 1980. ⑩ 배중호, 「기호학과 인물성동이론」, 『한국철학연구 중』, 한국철학회, 서울, 동명사, 1978.

7 대표적인 성과로는 김문준의 「조선후기 인물성론의 인간학적 가치 -한원진과 이간을 중심으로-」(『동서철학연구』, 제85호, 한국동서철학회, 2017)을 참고 바란다.

8 홍정근, 「조선후기 주체와 타자인식의 철학적 기반1 -외암과 남당의 인물성론을 중심으로」, 『한국사상사학』, 한국사상사학회, 2006.

근거가 될만한 철학적 배경들을 모색해 볼 필요가 있다. 다음으로 한원진과 이간이 논변을 벌이며 활동할 당시인 18세기 초중반의 대외적 상황을 살펴봄으로써 이들의 사상 형성에 영향을 주었을 시대적 배경에 대해서도 고찰해 보도록 하겠다.

1) 기존 유학의 ‘주체’와 ‘타자’ 인식의 배경

공자의 주체와 타자에 대한 인식은 『논어』, 「팔일(八佾)」편에서 찾아볼 수 있다.

이적(오랑캐)에게 임금 있는 것이 제하(중국의 여러 제후국)에 없는 것만 못하다.⁹

여기에서 제하가 주체라면 이적(오랑캐)은 타자(객체)¹⁰라고 할 수 있다. 그동안 이 문장은 ‘오랑캐는 (예의가 없으므로) 군주가 있다 해도, 군주는 없지만 (예의가 있는) 중화만 못하다’라는 뜻으로 이해되어 왔다. 즉 공자가 중화 중심의 자신감과 우월함을 나타낸 것이라는 것이다. 지극히 중국 중심의 주체적이고 차별적인 인식이라고 할 수 있다. 그러나 당시 공자는 노나라에서 삼환(三桓)이 군주를 능멸하는데 대해 매우 비판적이었다. 이에 정호(鄭顥)는 이러한 해석과는 반대로 ‘이적에게 군주가 있으니, 중국에서 (군신의 명분이 참람하게 되어) 군주가 없게 된 것과 같지 않다’라고 해석하였다. 이적도 군신의 의리를 지키는데 중원에서 명분이 붕괴했음을 비판했다는 것이다. 주자 역시 이 해석에 동의하여 ‘공자가 당시 노나라의 삼환을 개탄한 말씀’으로 해석하였다.¹¹

이러한 해석은 『논어』, 「자한(子罕)」편에서 공자가 구이(九夷)로 떠나고자 하자,

9 『論語』, 「八佾」, “子曰 夷狄之有君 不如諸夏之亡也.”

10 본고에서 타자와 객체의 구별은 편의상 주체의 입장에서 타자가 주체와 동등한 자격에 이르지 못하고 물화되고 대상화되어 주체와 단순히 구별되는 도구화 수준으로 몰락하였을 때 사용하였음을 밝혀둔다.

11 이경구, 「구이(九夷)로 떠나는’ 혹은 ‘구이에 오시는’ 공자를 둘러싼 화이(華夷) 개념의 변주, 『태동고전연구』, 제42집, 한림대 태동고전연구소, 2019, 11~12쪽.

제자가 말하길, “그곳은 비루합니다. 어찌 가시려 합니까?” 하자, 공자가 “군자가 거처하는데 무슨 비루함이 있겠는가.”¹²라는 문장과 함께 거론되며 주자의 해석에 힘을 보탠다.

이렇게 보면 원시 유학에서 공자의 주체와 타자의 인식은 이중적으로 해석될 소지가 다분하다. 즉 주체와 타자를 이질적이고 우열로 구분해 보는 세상의 시선에서 주체와 타자를 동등한 인격적 존재로 보고자 하는 공자의 의지가 표명된 것일 수도 있고, 타자의 부족함을 주체만큼 끌어올려 동질화시킬 수 있다는 공자의 자신감이자 중화의 우월감의 표현일 수도 있는 것이다. 이렇듯 공자나 이를 주석한 정자와 주자의 주체와 타자 인식에는 이미 한원진과 이간이 인물성동론과 이론으로 분화될 소지가 충분히 내재되어 있다고 할 수 있다.

다음으로 한원진과 이간의 ‘인물성론’에서 논란이 된 구절은 공자의 본성에 대한 이해를 담고 있는 『중용』 수장, 즉 ‘천명지위성장(天命之謂性章)’이다.

하늘이 명한 것을 일러 성이라 하고, 그 성을 따르는 것을 도(道)라고 한다.¹³

공자는 주체로서의 인간의 본성은 하늘로부터 부여받은 것이고, 이 본성을 따르는 것이 인간의 도리라고 보았다. 이에 대해 주자는 모든 사람과 사물은 각각 그 자연한 본성을 따르니 마땅히 행해야 할 길이 있다고 주석하였다.¹⁴ 일반적으로는 이 장은 주자가 천(天)에 근거한 주체로서의 인간과 타자로서의 동물의 본성의 보편성을 주장하는 것으로 이해되어 낙론(동론)의 지지 근거로 활용되었다. 즉, 주체와 타자 모두인 만물이 그 생성과정에서 공통적으로 리를 얻고 그로 인해 건순

12 『論語』, 「子罕」, “子欲居九夷. 或曰陋 如之何. 子曰 君子居之 何陋之有.”

13 『中庸』, 「首章」, “天命之謂性 率性之謂道.”

14 『中庸章句』, 「首章」〈朱子注〉 “人物各循其性之自然 則其日用事物之間 莫不各有當行之路 是則所謂道也.”

오상의 덕을 동일하게 얻었다는 의미로 해석되었던 것이다.

그러나 이 장의 해석에 대해 주체인 사람과 타자(객체)인 동물이 따라야 할 각각의 역할과 도리가 각각 다른데, 하나의 본성을 따른다고 말할 수 있느냐는 반박이 한원진에 의해 제기된다. 주체인 사람이 실천해야 할 도리와 객체인 소나 개가 실천해야 하는 도리는 분명 다르게 구분되어야 한다는 것이다. 따라서 한원진은 주체인 사람과 객체인 여타의 동물에게는 각자의 종적 차이에 합당한 본성이 따로 있고, 그에 따라 각기 다른 도리를 다할 수 있다고 주장하였다. 결국 주체인 인간과 객체인 동물에게는 각각 다른 본연지성이 존재한다는 인물성이론의 입장인 것이다.¹⁵

이와 같이 공자와 주자의 주체와 타자(객체)에 대한 이해나 인간과 동물의 본성에 대한 해석에는 이중적으로 해석될 소지가 다분했고 한원진과 이간은 이러한 점을 근거로 자신의 이론적 근거로 활용하였던 것이다.

다음으로 맹자의 주체와 타자(객체) 인식에 있어서도 이중적 해석의 가능성은 내재하였다. 먼저 『맹자』의 「이루(離婁)」장에는 다음과 같은 표현이 있다.

사람이 금수와 다른 것이 얼마 안 되니, 서민은 이것을 버리고 군자는 이것을 보존한다.¹⁶

여기서 맹자는 사람을 주체로 금수를 타자(객체)로 인식하며 둘 사이의 차이가 크지 않음을 밝히고 있다. 그리고 또 다시 맹자는 사람을 서민과 군자로 구분하고 군자를 주체로 서민을 타자로 구분한다. 사실 맹자는 사람과 금수, 군자와 서민

15 배제성, 「외암 이간의 인물성동론의 의미와 지향 -본연지성에 대한 이해와 미발논변과의 관련성을 중심으로-」, 『양명학』, 제44호, 2016, 293~294쪽.

배제성, 「관봉 현상벽의 인물성동이론 연구 -『맹자』 「생지위성장」과 『중용』 「술성지위도」 해석을 중심으로」, 『울곡학연구』, 제46집, 2021, 울곡학회, 198~199쪽.

16 『孟子』, 「離婁 下」, “人之所以異於禽獸者 幾希 庶民去之 君子存之.”

즉, 주체와 타자 사이의 간극이 멀지 않음을 전제하고 양자간 동질화의 가능성을 강조하며 수양을 통해 회복의 가능성을 주장해 왔다. 맹자가 ‘존심(存心)’을 강조하는 이유다. 반면 맹자는 「고자(告子)」장에서 이렇게 말하기도 한다.

고자가 “타고난 본능(生)을 본성(性)이라 한다.”라고 하자, 맹자가 “본능을 본성이라고 하는 것은 흰 것을 희다고 말하는 것과 같은가?”라고 말하자, 고자가 “그렇다.”라고 하였다. “흰 깃털이 흰 것과 흰 눈이 흰 것이 같고, 흰 눈이 흰 것과 백옥의 흰 것이 같은가?”라고 하자 고자가, “그렇다.”라고 말했다. 맹자가 “그렇다면 개의 본성과 소의 본성이 같고, 소의 본성과 사람의 본성이 같은 것인가?”라고 하였다.¹⁷

맹자는 고자가 말하는 본능으로서의 ‘생(生)’과 본성으로서의 ‘성(性)’이 같지 않음을 말하고 있다. 맹자의 부연 설명이 없어 자세히 알 수는 없지만, 이 주자는 ‘생’을 사람과 동물이 공통적으로 가지고 있는 지각운동이라고 주석하였다.¹⁸ 맹자는 사람과 동물의 본성인 ‘성’은 지각운동인 ‘생’과는 다르다는 입장이다. 여기서 본능으로서의 성을 기질지성이라고 한다면, 본성으로서의 성은 본연지성이다. 따라서 맹자가 말하는 개나 소의 본성이 사람의 본성과 다르다는 것은 본연지성의 측면에서 사람과 동물의 본성이 다르다는 견해로 해석될 소지가 높다. 실제로 정자와 주자도 맹자는 성선을 주장하는데 치중하여 기질지성의 측면은 논하지 않았다고 평가했고 조선의 성리학자들 또한 그러한 인식을 공유하고 있었다.¹⁹ 또한 맹자는 성선설을 주장하는 대표적인 유학자인데, 기질에 따라 선악의 개별적 차이가 큰 인간을 근거로 성선설을 주장한다면 성선을 주장하기에 한계가 있기 때문이다. 이와 같은 이유

17 『孟子』, 「告子 上」, “孟子曰, 生之謂性也, 猶白之謂白與. 曰然 白羽之白也. 猶白雪之白 白雪之白 猶白玉之白與. 曰然 然則犬之性 猶牛之性 牛之性 猶人之性與.”

18 『孟子集註』, 「告子上」, 〈朱子註〉 “生指人物之所以知覺運動者而言.”

19 배제성, 「관봉 현상벽의 인물성동이론 연구 - 『맹자』 「생지위성장」과 『중용』 「술성지위도」 해석을 중심으로」, 『울곡학연구』, 제46집, 2021, 울곡학회, 184쪽.

로 본 장은 맹자가 인간과 동물의 본성을 본연지성이라 보고 그 차이를 논한 것으로 이해되어 왔고, 한원진의 인물성동론의 지지 근거가 되었다. 이 부분은 이간도 초기에는 동의한 부분이었다.

이 ‘생지위성장(生之謂性章)’에 대해 주자는 다음과 같이 주석하였다.

내가 살펴보건대 성(性)이라는 것은 사람이 하늘로부터 부여받은 이치이다. 생(生)이라는 것은 사람이 하늘로부터 부여받은 기운이다. 성은 형이상(形而上)이라는 것이고 기는 형이하(形而下)라는 것이다. 사람과 동물의 생은 이 성(性)이 있지 않음이 없고, 또한 이 기운이 있지 않음이 없다. 그러나 기운으로서 말하면 즉 지각운동은 사람과 동물이 마치 다름이 없고 이치로 말하면 즉 인의예지의 부여받음이 어찌 동물이 얻은 바와 완전히 같을 수 있는가? 이 사람의 성은 선하지 않음이 없는 까닭에 만물의 영장이 된다. 고자는 성(性)이 리됨을 알지 못하여 기라고 말하는 바로서 마땅히 여겼다.²⁰

주자에 따르면 사람과 동물은 모두 형이상의 리인 천리와 형이하의 기인 형기를 부여받아 태어났다고 보았다. 그 중 사람은 인의예지의 바름을 받아서 동물과 차이가 생겼다는 것이다. 그러나 논란이 된 것은 주자가 말한 형이상의 리인 본연지성을 인간과 동물 모두 받았다 하더라도 형기의 영향을 받은 이상 인간과 동물의 본성이 같다고 할 수 있는지와 주자가 인간과 동물의 차이로 제시한 ‘인의예지신(仁義禮智信)’, 즉 ‘오상(五常)’이 과연 리(理)인가 기(氣)인가의 문제였다.

그리고 앞서 초기에 이간도 동의했던 맹자 성선의 본성이 본연지성이라는 견해에 현상벽 등이 ‘기질지성’의 측면에서 논의된 것일 수 있다고 반박하면서²¹ 위 맹자

20 『孟子集註』, 「告子上」, 〈朱子註〉 “愚按 性者人之所得於天之理也, 生者人之所得於天之氣也, 性形而上者也 氣形而下者也, 人物之生 莫不有是性 亦莫不有是氣 然以氣言之 則知覺運動 人與物若不異也, 以理言之 則仁義禮智之 豈物之所得而全哉, 此人之性 所以無不善而爲萬物之靈也 告子不知性之爲理 而以所謂氣者 當之.”

「고자장」과 주자주는 재논란이 되었다. 이렇듯 한원진과 이간, 이후에 현상벽까지 이들이 이 장을 가지고 논란을 삼았던 것은 맹자나 주자의 설명이 인과 물의 본성을 본연지성 차원에서 규정할 때 과연 기질지성과 순수하게 분리시켜 논의할 수 있는지가 애매하다는 것이었고, 특히 주자가 인간의 본성이라고 여겼던 인의예지 즉 오상은 그런 면에서 리인지 기인지라는 논란이 필연적으로 발생할 수밖에 없다는 것이다.

이러한 몇 가지 실례를 보더라도 공자와 맹자의 학설, 그리고 이에 대한 주자의 주석들 간의 이중성과 상호 충돌적 요소는 한원진과 이간이 모두 자신의 전거로 사용하기에 충분한 요소들이 그 안에는 내재해 있었다. 사실 이러한 논변들은 가치론적 측면에서만 접근했던 선진유학을 성리학적 프레임으로 재해석하면서 생긴 논리적 간극과 오류라고도 할 수 있다.

공맹시대에 존재하지 않았던 ‘성즉리(性即理)’의 명제가 인간 본성에도 적용되면서 ‘본연지성과 기질지성’으로 구분되고, 그러면서 ‘리일(理一)’의 보편성이 유지되면서도 ‘분수(分殊)’의 개체성과 특수성을 확보하는 문제에서의 간극들, 그리고 성선과 인간다움의 가치의 문제를 리기본체라는 존재론과 결합시키면서 생기는 논리적 오류와 간극들인 것이다.

이러한 간극을 최소화하고 정예화하려는 노력들이 여러 성리학자들에 의해 시도되었다. 특히 이러한 고민들은 중국보다 사단칠정논쟁, 인심도심논쟁 등 여러 논쟁들을 거치며 인간 심성론에 철학적으로 좀 더 관심을 보여온 조선 성리학자들 사이에서 더욱 심층적이고 정교하게 논의되었다. 인물성동이론 중 논란이 된 권상하나

21 玄尙璧, 『答韓德昭別紙』, 卷3, “夫生之謂性 卽氣質之性 而氣質之性 卽朱子所謂氣猶相近 而理絕不同者也. 蓋人物之形氣既具 而有知覺能運動者生也. 有生雖同 而形氣既異 則其生而有得於天之理亦異 乃所謂氣質之性也. 今告子曰 生之謂性 猶白之謂白 而凡白無異焉 則是指形氣之生者 以爲性 而謂人物之所得於天者 亦無不同矣. 故孟子歷舉犬牛人之殊 以斥玉雪羽之同 若使告子 知其氣相近 而又知其理不同. 則此正氣質之性 而人物之所固有者 孟子何故斥之如是耶. 朱子之註 正釋經文之旨 故與庸註不同 其曰知覺運動 人與物若不異者 卽氣相近也. 其曰仁義禮智之稟 豈物之所得以全哉者 卽理不同也 其曰人之性 所以無不善而爲萬物之靈者 實指理在正通之氣而言者也.”

한원진의 성삼분법 또한 이러한 논리적 정교화 작업의 일환이었다. 기존의 본연지성과 기질지성의 이분법만으로는 사람과 사물 본성의 유적(類的) 차이와 종적(種的) 차이를 온전히 설명할 수 없었기에 성삼분법을 제시한 것이기 때문이다. 이러한 주장은 결국 정주학적 해석의 묘처(妙處) 내지는 논리적 상호 충돌을 반증하는 것이다. 이렇듯 기호성리학 내의 철학적, 논리적으로 성숙한 분위기는 자연스럽게 주체와 타자의 관계 정립 문제를 촉발시키는 계기가 되었다.

2) 소중화(小中華) 의식과 대외관의 변화

중국 성리학에는 천리의 보편성을 강조한다는 차원에서 인간의 평등을 추구한다는 긍정적인 면도 있었지만, 청탁수박(淸濁粹駁)에 따른 기질의 차이를 인정하는 만큼, 정치적으로는 중국 중심의 배타적 중화사상이 잠재되어 있었을 뿐 아니라, 전근대적인 지배 이데올로기적 성향 또한 내재하고 있었다.²² 조선 유학은 고려말 수입되어 왕조를 한 번 바꾸고도 조선의 지배이데올로기로서 불교나 도교, 심지어 양명학 등에 대한 배타적 지위를 가지고 조선말까지 지속될 수 있었을 뿐 아니라, 정치 학문 분야에서 북벌론(北伐論), 춘추의리론(春秋義理論), 소중화(小中華) 사상 등으로 오히려 중국보다도 더 정교화되는 면모를 보이기도 한다.

이러한 작업은 조선 초기부터 시작되었다. 새 왕조를 개창한 조선 정부로서는 대내외적으로 자아 정체성을 확립하는 과제가 시급하였다. 그 당시 동아시아 사회의 일반적인 현상은 화이(華夷), 대외(對外)의 확실한 구분 정립이었다. 조선은 중화주의적 화이관과 사대조공(事大朝貢) 체제에서는 ‘화이(華夷)’로 분류되지만, 유교문화 면에서는 중국과 대등하거나 버금간다고 자부하면서 스스로 ‘화(華)’로 자처하게 된다. 조선의 문화적 정체성을 중화(中華)라는 중심부로 적극 향해 나아가

22 김치완, 「주체와 타자로 본 이중시선으로 본 제주의 조선유학」, 『동서철학연구』 제69호, 한국동서철학회, 2013, 226쪽.

명(明)나라와 동일시한 것이다. 조선은 스스로 ‘소중화(小中華)’라고 자처하며 중화인 명과 일체화시켜 나갔다. 그러면서 동시에 주변 국가인 일본, 여진, 유구를 이적(夷狄) 즉, 타자(객체)로 전락시켜 버렸다.²³

그런데 1616년 누르하치가 여진족을 통합하여 후금국을 세우고, 1636년 태종 때 국호를 대청으로 개칭하더니 1644년에는 명나라까지 멸망시켜 버렸다. 조선이 존주대의(尊周大義)하겠다며 ‘소중화’를 자처했던 주체와 동격인 중화의 명나라가 어느 날 사라져 버린 것이다. 이제 ‘우리도 중화’에서 ‘우리만 중화’로 변화된 것이다.

거기에 한원진과 이간이 활동할 당시인 17세기 후반과 18세기 초반은 정치적, 국제적, 사회적으로 극심한 변화가 발생한다. 당시 성리학자들은 기존의 주체와 타자 인식과는 매우 다른 양상의 변화를 겪게 된다. 특히 대외적으로 동아시아 패권국인 청(淸)이 문화강국으로 등장하게 된 것과 서구문물과 서학(西學)의 유행은 가장 큰 타자 인식 변화의 요인이 된다. 먼저 청은 세계적인 패권국일뿐만 아니라 문화적 대국으로 부상하며 조선에 정치적, 문화적 영향력이 점차 확장되어 가며 기존 조선의 북벌론(北伐論)과 중화론(中華論)의 강력한 위협이 되었다. 청은 삼전도(三田渡)의 굴욕을 안겨주어 복수설치(復讐雪恥)의 대상이었고, 여진족이었던 당시에는 객체 수준에만 머물렀던 이적에 불과하였다. 그러나 청이 이제는 명을 대신해 중화를 대체할 수 있는 지경에 이르게 된 것이다. 청이 타자에서 주체로 질적 전환을 시도해가던 상황이었던 만큼 기호 성리학자들은 청을 또 다른 주체로 받아들이는 것인지 여전히 타자(객체)로 치부할 것인지 선택의 기로에 놓인 것이다.

특히 한원진과 이간은 이이-김장생-김집-송시열로 이어지는 기호학파의 적전인권상하 문인들이었다. 그 당시까지도 송시열의 북벌 의리론은 이들 학파에게 여전히 중요한 의리론이었다. 병란직후 조선에서는 삼전도의 치욕을 씻는다는 복수설치

23 하우봉, 「조선 후기의 주체와 타자 인식; 조선 후기 한국과 일본의 상호인식」, 『한국사상사학』, 제27권, 한국사상사학회, 2006, 27~28쪽.

(復讐雪恥)의 의리와, 임금의 나라이며 임란 때의 ‘재조의 은혜(再造之恩)’에 대한 보은으로서 명을 위한 복수를 해야 한다는 의리 정신이 매우 강했다. 송시열도 북벌의 제일의(第一義)가 인의(仁義)의 문화를 야만으로부터 수호한다는 것으로,²⁴ 북벌을 사사로운 감정에 의한 대응 방식이 아닌 의리를 행하는 참된 인심의 발로여야 한다는 문명적 북벌론을 주장한 것이다.²⁵ 이러한 북벌론과 화이관에 바탕한 절의정신을 이어받은 권상하의 문인들인 한원진과 이간의 입장에서 문명국 명이 퇴장하고 야만이었던 청이 새로운 중화로 등극하는 것은 그 자체로 혼돈이지 않을 수 없었다.

또 다른 대외적 혼란의 원인은 서구문물과 서학의 등장이다. 마테오리치(Matteo Ricci, 1552~1610)를 비롯한 예수회 선교사들을 통해 명말부터 유입된 기독교와 서구문물들이 청에 많이 전해졌고, 관련 서적과 문물들이 연행을 통해 조선으로도 유입되었던 것이다. 한원진 역시 서학에 대해 비교적 정확히 알고 있었다는 기록이 있다. 비록 한원진은 서학에 비판적이었지만, 과학적 지식에 대해서만은 외면할 수 없었고 이는 한원진의 성삼충설, 인물성이론에 자양분이 되었다고도 볼 수 있다.²⁶ 이와 같이 존주정신에 따라 소중화를 자처하던 중화 중심의 단일 세계관에서 청 내지 서구 등의 주체와 타자 인식의 전환 및 복수 세계관으로의 재편이 더디지만 서서히 이행되어가기 시작한 것이다.

물론 호론을 주장한 한원진의 경우 여전히 굳건한 춘추의리론을 계승하고 있다. 그래서 그는 다음과 같이 주장하고 있다.

24 『宋子大全』, 卷5, 「己丑封事」, 29 “則自孔子以來 大經大法 一切掃地 而將使三綱淪九法斁 子焉而不知有父 臣焉而不知有君 人心僻違 天地閉塞 而混爲禽獸之類矣 可不懼哉.”

25 이영자, 「17세기 호서학파의 성리학적 특징으로 본 충청의 로컬리티」, 『동서철학연구』 제78호, 한국동서철학회, 2015, 311쪽.

26 김현우, 「남당 성삼충설의 논리체계와 근대적 인문정신」, 『유학연구』 제40집, 충남대 유학연구소, 2017, 103~106쪽.

천지 사이에 중국도 있고 이적도 있고 금수도 있다. 이적은 사람과 금수의 사이에 있다. 이적이 중국이 될 수 없는 것은, 금수가 이적이 될 수 없는 것과 같다. 만일 금수가 이적의 일을 할 수 있다고 해도 이적이라고 부를 수 없다. 이적이 중국에 들어와 거동한다고 해도 어찌 중국의 정통을 허여하겠는가? 춘추의 의리는 ‘주난신 토적자’(誅亂臣 討賊子)이고 존중국 양이적(尊中國 攘夷狄)이 가장 큰 것이다.”

한원진의 표현대로 청은, 금수와 동격으로 여겼던 야만족 여진이었고, 이러한 여진이 금국이 되어 이적으로 변환하였고, 이적에서 다시 청으로 문명국이 되어 질적 전환하여 다시 중국에 들어와 있다고 하여도 중화가 될 수 없으므로 이적을 토벌하여야 한다는 입장이다. 실제로도 한원진은 ‘존주대의(尊周大義)’, ‘춘추대의(春秋大義)’를 강조하여 현실정치에서 기존 성리학적 질서를 강조하는 보수적 노선을 선택한 것은 사실이다. 그러나 한원진을 대표로 하는 호론을 비롯해 기호 성리학자들 사이에서는 중화와 소중화만을 동격으로 한 단일한 주체 중심적 사고에서 객체 수준에 불과한 타자라고만 여겼던 청과 서구라는 이적의 무리들이 또 다른 문명국으로 등장하게 되는 대외 환경의 변화는 적지 않은 충격이었고 그들의 문화는 쉽게 인정은 하지 못하더라도 그들의 과학기술은 인정할 수밖에 없는 면모를 보이면서 서서히 변화가 시작된다.

이에 기호 성리학자들은 단순한 소, 개와 같은 금수로서의 타자(객체)가 아닌 좀 더 구체적인 타자, 그 구별로서의 주체에 대해 진지한 성찰을 시작하게 된 것이다. 이러한 사상적, 시대적 배경이 맞물려 근대적 주체와 타자 인식이 한원진과 이간의 인물성동이론에 반영되어 맹아적 형태로 논의되기 시작한 것이다.

이러한 점에서 한원진과 이간의 인물성동이론은 기존의 주체와 타자 인식과는 다른 형태의 입론 방식을 띤다. 주자가 인간을 만물의 영장으로 규정하였듯 그동안 성리학자들은 인간을 중심으로 인간의 고귀함만을 주로 강조해 왔다. 이때 동물(금수)은 진정한 타자이기보다는 인간이 존재자들 가운데 가장 빼어나다는 것을 드러

내기 위해 비교되는 무의미한 객체로서 대상화되는 수준이었다. 또한 인간이 기(氣)의 차이에 따라 성인(聖人)과 범인(凡人)으로 세분하고 범인이 금수에 가깝다고 비유하면, 성인은 주체로 범인은 타자로 분류되지만, 범인은 금수와 동격으로 취급될 뿐 금수라는 객체는 관심 밖으로 사라지게 된다. 지극히 인간(주체) 중심적인 사고라고 할 수 있다.

그러나 한원진과 이간 대에 이르러 사람을 세분화하면 타자인 동물도 함께 세분화하여 논의하는 입론 방식을 취하게 된다. 이는 타자에 대한 분류에 관심을 가지고 인간과 대등한 차원에서 논의하고 있다는 뜻이다. 이러한 점에서 한원진과 이간의 인물성론은 기존의 관습을 벗어난 발전된 입론 방식이라고 할 수 있다.²⁷ 이것은 당시 기호 성리학자들이 인간만의 주체 중심적 사고에서 벗어나 타자에 대한 관심과 타자를 대등하게 대하고자 하는 보편적이고 평등적 인식이 대두되기 시작하였음을 보여주는 것이다. 그리고 근대적 자아의식과 타자의식이 발현되기 시작하였음을 보여주는 것이라고 할 수 있겠다.

3. 남당과 외암의 인물성론과 주체와 타자인식

인물성동이론은 최징후(崔徵厚)와 한원진 사이에서 발단하여, 이후 한홍조(韓弘祚)와 이간이 참여하였고, 이후 이간과 한원진 사이의 논변으로 발전하게 된다. 이 논변에 스승 권상하가 한원진을 지지하자, 이간과 권상하 사이의 논변으로까지 확대되었다. 권상하가 이간의 계속되는 문제 제기에 논변을 잠시 중단한 후 권상하, 한원진, 이간은 각자 자신의 주장을 글로 남기게 된다. 인물성론에 가장 먼저 자신의

27 홍정근, 「조선후기 주체와 타자인식의 철학적 기반1 -외암과 남당의 인성,물성론을 중심으로」, 『한국사상사학』, 한국사상사학회, 제27집, 2006, 20쪽.

견해를 확립한 것은 한원진이었고, 권상하는 한원진의 주장을 수용하였으며, 이간은 논변 전개 중 자신의 입장을 확립하였다.²⁸ 이에 한원진을 먼저 살펴보고 이간의 학설을 논의해 보도록 하겠다.

1) 남당의 ‘인물성이론(人物性異論)’과 주체와 타자인식

남당 한원진은 이이-김장생-김집-송시열-권상하로 이어지는 기호학과 직계로서 서울에서 태어났으나 조부 현감공(縣監公)을 따라 홍성 남당에 정착하였다. 영조 1년에 경연관으로 출사하였다가 탕평책을 국정 목표로 하는 영조와의 갈등으로 현실정치에는 손을 떼고, 학문 도야와 후학양성에만 매진하였다.

한원진은 앞서 거론한 『맹자』 「고자장」 ‘생지위성(生之謂性)’장의 문제점을 기존의 본연지성과 기질지성이라는 성론으로는 종적(種的) 차이 즉, 사람끼리는 같고 소끼리는 같으나, 사람과 소는 서로 다른 차원의 성을 설명할 수 없다는 점을 들어 성삼층설(性三層說)을 제시한다. 이는 권상하의 ‘일원(一原)’, ‘분수(分殊)’, ‘분수지분수(分殊之分殊)’의 ‘성삼분설(性三分說)’의 입장을 계승 발전시킨 것이다. 한원진은 권상하에게 성삼층설을 다음과 같이 설명하였다.

원진(남당)은 가만히 생각해 보니 성에 삼층의 다름이 있다고 봅니다. (상층은) 인과 물이 모두 같은 성이 있고 (중층은) 인과 물은 같지 않으나 인만 모두 같은 성이 있고 (하층은) 인과 인, 물과 물이 모두 같지 않은 성이 있습니다. 성에는 이 삼층이 있어 건건(件件)이 같지 않은 것이 아니라 사람이 보는 것에 따라 삼층이 있을 따름입니다.²⁹

28 전인식, 「외암과 남당 논변의 전개과정과 쟁점」, 『유교사상연구』, 제19집, 한국유교학회, 2003, 115쪽.

29 『南塘集』, 卷7, 「上師門」, 戊子: “元震竊疑以爲性有三層之異 有人與物皆同之性 有人與物不同而人則皆同之性 有人人皆不同之性性非有是三層而件件不同也 人之所從而見者 有是三層耳.”

한원진은 성을 삼층으로 나뉘 볼 수 있는데, 그중 상층의 성은 인과 물이 모두 같은 성이고, 중층은 인과 물이 다르나 인과 인, 물과 물이 종적으로는 같은 성이다. 끝으로 하층의 성은 인과 인, 물과 물이 모두 각각 같지 않은 성을 말한다.

이러한 성삼층설의 구분을 한원진은 ‘성즉리’의 명제를 전제로 기와의 관계에서 보면 다음과 같이 분류할 수 있다.

리는 본래 하나뿐인데 형기를 초월하여(超形氣) 말하는 것이 있고, 기질로 인하여(因氣質) 명명하는 것이 있으며, 기질을 섞어서(雜氣質) 말하는 것이 있다. 형기를 초월한 것은 태극인데 이것은 만물의 리가 동일하다. 그러나 기질로 인한 것은 건순 오상의 명목인데 이것은 인과 물의 성이 동일하지 않다. 한편 기질을 섞어서 말하면 선악의 성인데 이것은 인과 인, 물(物)과 물(物)이 또한 동일하지 않다.³⁰

한원진은 성을 기와의 관계에 따라 기를 초월해 있는 성인 초형기(超形氣), 기질에 의해서 규정되는 성인 인기질(因氣質), 기와 섞여 있는 상태의 성인 잡기질(雜氣質)의 성으로 나누어 보는 것이 핵심이다. 그리고 성즉리의 전제에서 보면 모두 같은 리이지만, 성의 계층별 차이로 말하면 상층성은 ‘태극의 일리(一理)’로 인과 물, 모든 존재가 동일하다. 중층성은 ‘오상의 오리(五理)’로 인 전체는 동일하고, 물 전체는 동일하나, 인과 물은 동일하지 않다. 하층성은 ‘만상의 만리(萬理)’로 인의 모든 개체들, 물의 모든 개체들이 각각 동일하지 않다. 이 중에서 한원진은 인기질한 중층성, 곧 오상을 ‘인과 물의 고유한 본성’으로 규정하였다. 그렇기 때문에 한원진은 인간과 동물의 성은 다르다는 이론(異論)을 주장하는 것이다.

또한 한원진은 오상을 본연지성으로만 보는 이간과는 달리 본연지성이라 할 수도

30 『南塘集』, 卷11, 「擬答李公舉」: “理本一也 而有以超形氣而言者 有以因氣質而名者 有以雜氣質而言者. 超形氣而言 則太極之稱是也 而萬物之理同矣. 因氣質而名 則健順五常之名是也 而人物之性不同矣. 雜氣質而言 則善惡之性是也 而人人物物又不同矣.”

있고 기질지성이라 할 수도 있다고 본다.

오상의 성을 태극과 대립시켜 말하면, 태극은 일원이고 오상은 분수이므로, 태극은 본연지성이고 오상은 기질지성이다. 오상을 선악의 성(하충성)과 대립시켜 말하면, 성선이 일원이고 선악이 분수이므로, 오상이 본연지성이고 선악의 성이 기질지성이다.³¹

한원진이 오상을 본연지성이기도 하고 기질지성이라고도 한 것은 분수의 오상을 ‘일원’의 ‘태극’과 대립시켜 보느냐 ‘분수지분수’의 ‘기질(선악지성)’과 대립시켜 보느냐에 달려 있다. 먼저 ‘태극’, ‘일원’, 본연지성과 대립시켜 보면 오상은 ‘분수’, 기질지성에 해당한다. 반면 하충성과 대립시켜 보면 오상은 ‘분수’, 본연지성이고 선악지성은 ‘분수지분수’, 기질지성이 된다는 것이다.

이것은 오상에 대한 간법(看法)의 차이이다. 즉 한원진은 오상은 인기질의 성으로 보기 때문에 리의 측면에서 보면 본연지성인 것이고, 기와 겸해서 보면 기질지성인 것이다. 즉 오상은 기를 겸한 것이기도 하고 기를 겸하지 않은 것이기도 하므로 기를 겸했을 때는 인물 간에 다른 것이고, 기를 겸하지 않았을 때는 본연의 순전한 덕인 것으로 사람끼리는 같지만 물은 다른 것임을 밝힌 것이다.

그래서 한원진은 삼층의 성을 파악하는 방법으로 리기의 불리부잡 불리부잡(不離不雜)에 따라 ‘단지(單指)’ 즉, 오로지 리로서 말한 것(獨以理言), ‘각지(各指)’ 즉, 각각 그 기의 리를 말한 것(指其氣之理), ‘겸지(兼指)’ 즉, 리와 기를 섞어서 말한 것(理與氣雜而言之)을 사용하고 있다. 그러면서 ‘단지’는 기와 분리된 상태에서 말한 것으로 인간과 동물 모두 온전한 것(皆全), ‘각지’는 기 속의 리를 말한 것으로 종적

31 『南塘集』, 卷15, 「答沈信夫三淵集筭辨」: “蓋五常之性 對太極言 則太極爲一原 五常爲分殊 故太極爲本然之性 而五常爲氣質之性. 五常對善惡之性言之 則性善爲一原 善惡爲分殊 故五常爲本然之性 而善惡爲氣質之性.”

인간이 온전함을 동물이 치우침을 받아(有偏全) 구분됨을, ‘겸지’는 기와 섞여 선과 악이 있는 것(有善惡)으로 개체적 인간과 개체적 동물의 차이를 말한다.³² 그리하여 단지는 ‘초형기’로서의 만물이 모두 같은 성(태극)을 말하고, ‘각지’는 ‘인기질’로서의 인과 물이 같지 않은 성(건순오상)을, ‘겸지’는 ‘잡기질’의 인과 인이 같지 않고, 물과 물이 같지 않은 성(선악의 성)을 파악하는 방법에³³ 속하는 것으로 보았다.³⁴

한원진의 이러한 인물성이론을 주체와 타자 개념에 적용해 보면, 초형기의 본연 지성은 인간과 동물이 모두 동일한 경우이므로 주체인 인간과 타자인 동물이 모두 동일성의 측면에서 거론되고 동격으로 인식된다.

또한 잡기질로서의 기질지성은 인간과 동물의 종적 차이는 물론, 인간과 인간, 동물과 동물의 개체별 차이가 다르다는 입장이므로, 주체로서의 분화는 물론, 타자 즉, 객체로서의 분화가 생긴다. 사실 주체와 타자는 인간과 인간 사이에 등장하는 성인과 범인들 사이의 관계에 집중되어 있고, 객체들인 동물들 간의 분화에는 큰 관심이 집중되지 않고 있다. 성리학의 특성상 어쩔 수 없지만, 그래도 앞서 거론했듯이 인간의 세분화에 맞춰 동물들도 대칭적인 구도에서 세분화시켜 거론하고 있다면 면에서 기존의 방식보다 발전된 면모를 보여주고 있다.

다음은 이간과 논쟁을 벌였던 인기질의 성의 경우에는, 한원진은 인기질의 성을 본연지성으로 분류하면서도 동시에 기질지성으로 분류한 바 있다. 먼저 본연지성의 경우에는 오상을 품부받은 사람끼리는 같은 성이나 그렇지 못한 동물과는 구분되는 성이다. 그리고 실상 본연지성 차원에서나 기질지성의 차원에서도 인간은 주체,

32 『經義記聞錄』, 卷6, 4쪽: “單指各指兼指 只在一處 理在氣中 只有一體 而單指則皆全 各指則有偏全 兼指則有善惡.”

33 같은 글, 2~3쪽 참조.

34 홍정근, 「인물성동이론에 대한 논문 임성주의 비판적 견해」, 『동양철학연구』 제23집, 동양철학연구회, 2000, 187~188쪽.

동물은 타자 혹은 객체가 되며 상호 이질적 존재이다. 인간이 본연지성 차원에서 주체와 타자가 동일하다는 입장만을 취하고 있는 데 비해, 한원진은 인기질에서의 본연지성의 측면은 비록 본연지성으로 인간은 주체로서 동일하다고 하지만, 동물은 기질에 의해 규정되는 상태이므로 객체로서 구분된다는 입장을 취하고 있는 것이다.³⁵

이와 같이 오상의 측면에서 한원진이 굳이 본연지성과 기질지성의 양측면을 말하면서 인간과 동물을 주체와 객체로 분리했던 것은 현실에서의 인간의 고유성과 우월성을 강조하고자 하는 구분의식에서 비롯된 것이다. 왜냐하면 초형기의 본연지성은 기를 떠난 리의 측면만을 ‘단지’한 것으로 이론상 설정된 본연지성으로 현실적으로 존재하는 개념이라고 하기 어렵다. 실질적인 본선은 인기질의 본연지성만이 실사의 본연지성이다. 따라서 한원진은 실사의 본연지성 차원에서의 인간, 즉 실제 현실의 주도적, 주체적 역할을 하는 인간과 대상화되는 객체로서의 동물과의 거리가 분명히 존재하는 만큼, 그러한 인간의 동물은 구분되어야 하며 인간의 고유성과 우월성은 부각되어야 한다는 의지를 인물성이론을 통해 표명하고 있는 것이다.

앞서 한원진의 이러한 주차와 타자 인식의 배경에는 정치적 대외관계와 관련지어 파악해 볼 필요가 있다고 하였다. 여기서 동물은 인간을 제외한 모든 존재를 통칭한다. 실제 금수류(禽獸類)를 포함하여 당시 중화사상에 의해 이적으로 취급된 청이나 일본, 서양 등의 이민족들도 금수와 함께 동물로 지칭된 것이다. 당시 한원진을 비롯한 호론계 입장은 명나라와 조선은 중화와 소중화라는 측면에서 동일한 주체라고 여겼다. 왜냐하면 조선은 명나라를 3백 년이나 신하로서 섬겼고 임진왜란 때 원병의 도움을 받았으니 절대적인 보은의 의리가 남아있다는 것이다. 따라서 문명국 중국은 타자가 아니라 소중화 의식으로 조선이라는 주체 속에 내면화된 타자,

35 홍정근, 「조선후기 주체와 타자인식의 철학적 기반1 -외암과 남당의 인성,물성론을 중심으로」, 『한국사상사학』, 한국사상사학회, 제27집, 2006, 19쪽.

즉 조선과 동일한 주체가 된다.³⁶ 반면 그런 명나라를 멸망케 한 청나라는 비록 이적에서 중화라는 문명국으로 질적 전환을 시도한다 하더라도 여전히 타자로의 위상을 벗어날 수 없다는 것이 한원진과 호론계의 입장이라고 할 수 있다.

그러나 한원진이 말하는 동물, 즉 타자에 대한 인식은 기존의 객체화된 금수류의 무조건적인 비하나 가치론적으로 열등한 존재 상태와는 다르다. 인간 주체와 대등한 상대로 언급되었고 인간이 세분되면 타자로서 동등하게 세분되어 논의되었다. 이것은 한원진의 타자 인식이 자연 세계에 대한 객관적 인식으로의 확대가 가능해졌음을 뜻한다. 달리 말하면 동물에 대한 객관적 인식이 가능해졌음을 뜻하는 것인 동시에 인간의 물질적 지위에 대해서도 객관적 인식이 가능해졌음을 뜻하는 것이다. 이와 같이 한원진의 인물성이론은 타자에 대한 비하가 아닌 인간의 보편적 차원에서의 개체성에 대한 논의가 확대되었음을 보여주는 것이다.

앞서 언급했듯 비록 그가 기존 성리학적 질서를 강조하는 보수적 노선을 선택하였으나, 그럼에도 그의 동물성이론 속에는 개체의 독립성과 보편성을 인정하는 사고가 내재되어 있으며, 그 속에서 객관적인 사고를 완성해가려는 근대적인 자아 의식이 맹아하고 있었음을 알 수 있다. 그것은 아마도 패권국 청의 문화적 영향과 서구의 과학적 사고의 영향이라고 할 수 있을 것이다.

2) 외암의 ‘인물성동론(人物性同論)’과 주체와 타자인식

외암 이간은 충남 아산 출신으로 31세에 청풍에 가서 권상하의 문인이 되었다. 그러나 사천(沙川)의 후재 김간(厚齋 金幹, 1646~1732)이나 서울의 농암 김창협(農巖 金昌協, 1651~1708), 삼연 김창흡(三淵 金昌翕, 1653~1722) 등에게도 두루 수학하여,³⁷ 낙론이 형성되기에 충분한 여건이 될 수 있었다.

36 박태욱, 「개화기 지식인의 주체와 타자 인식-최익현과 유길준을 중심으로」, 『동서철학연구』, 제95호, 한국동서철학회, 2020, 149쪽.

이간은 한원진이 인물성이론을 주장하는 것은 리기에 대한 이해 부족에서 기인한다고 본다. 앞 장에서 한원진은 리를 ‘일원=태극=리=(천)명=인물성동’, ‘인기질의 리=오상=성(본연지성/기질지성)=인물성이’로 구분하였음을 밝히었다. 한원진이 인기질의 오상을 ‘인과 물의 고유한 본성’으로 본 것은 성을 기 속에 내재한 리로 보고 있기 때문인데, 이것은 ‘성즉리’를 잘못 이해한 것이라는 것이다. 이간은 초형기는 자신의 ‘일원(一原)’과 같은 관점이기 때문에 문제가 없지만, 오상을 인기질에서 파악하고 있는 것은 천명이 실체가 없는 공허한 물건이 되고 만다며 이간을 비판한다.

오상은 본래 기를 제외한 리의 측면만을 말한 것[單指]이지만, 기를 겸해서도 말할 수도 있기 때문에 이체(異體)에 속하는 것이다. 즉 ‘이체’라는 것은 ‘단지’한 리로서의 오상을 설명한 것이 아닌 기를 겸지(兼指)한 측면에서 말한 것이므로 본연지성이 아닌 기질지성이다. 결국 한원진이 오상을 인기질로 파악한 것은 기질지성의 반만 본 것에 불과하다는 것이³⁸ 이간 비판의 핵심이라고 하겠다.

이러한 이간의 관점은 성즉리에 바탕한 성리학의 기본 관점에 근거한다. 성리학에서 본연지성은 곧 만물이 존재할 수 있게 해주는 궁극적인 근거 원리인 리와 일치하며, 모든 사물의 본성에 해당한다. 따라서 이러한 리로서의 본연지성은 사람 이든 동물이든 완전히 일치하므로 인물성은 같을 수밖에 없다는 것이다.

다만 리는 기 속에서만 존재할 수 있기 때문에, 성은 리가 형기 안에 있을 때 그 대상의 본성을 이루게 해준다. 리가 본연지성으로 지칭된다는 것은 동시에 형기에 결합되어 있는 성인 상태임을 표현하는 것이다. 이 상태에서 기적인 측면을 말하면 기질지성인 것이다. 이것은 리기가 불리부잡(不離不雜)이기 때문에 성즉리에 따라 본연지성과 기질지성도 불리부잡인 것이다. 따라서 성은 순수하고 완전한

37 『巍巖記 上』, 『家狀』

38 안은수, 「이간의 오상론」, 『유교사상연구』, 제19집, 한국유교학회, 2003, 173~175쪽.

리의 본체로서의 본연지성이기도 하지만, 결코 기질지성이 아닐 수도 없는 것이다. 이러한 불리부잡의 상태에서 리만의 본연지성을 가리키는 것을 이간은 ‘단지(單指)’라 하고, 리와 기를 함께 거론하는 것을 ‘겸지(兼指)’라고 하였다. 그래서 이간은 단지로 보면 인과 물이 동일한 리를 갖춰 본연지성이 같지만, 기의 차이로 인한 기질지성의 차이로 인해서는 사람, 소, 말, 개 등의 다른 본성을 갖게 되었다는 것이다. 그러면서 그 근거로 주자의 리동기이(理同氣異), 이이의 리통기국(理通氣局)을 제시하였던 것이다. 이것이 이간의 일원이체(一原異體)의 원론적인 논리 구조이다.³⁹

이에 대한 이간의 관점을 상고해 보면, 이간은 태극과 오상을 모두 리라는 관점에서 다음과 같이 주장한다.

태극과 오상은 다만 리일 뿐이다. 천하에 어떤 것도 리에다 더할 것이 없으므로 극(極)이라 이르며 태(太)는 그 존칭어이다. 천하가 변해도 그 리를 바꿀 수 없으므로 상(常)이라 하며 오(五)는 그 이름의 가짓수이다. 어찌 천하에 하늘에서는 태극이 되고 오상이 될 수 없으며, 만물에서는 오상이 되지만 태극이 될 수 없다는 이치가 있겠는가?⁴⁰

이간에게는 태극=오상=리의 관점이므로 하늘에서건 만물에서건 동일하게 적용된다. 이러한 이치를 인간과 동물이 모두 균등하게 받은 것임을 분명히 하고 있다. 이간은 이러한 ‘일원’의 리는 바로 본연지성과 동일한 것이므로 리와 성을 나누어서는 안 된다고 본다. 성명을 쪼개고, 인과 물을 나누는 것은 불가한 것으로, 자사의

39 배제성, 「외암 이간의 인물성동론의 의미와 지향 -본연지성에 대한 이해와 미발논변과의 관련성을 중심으로-」, 『양명학』, 제44호, 2016, 291~292쪽.

40 『巍巖遺稿』, 卷12, 「理通氣局辨」: “太極五常只理也. 天下之物 無加於理 故謂之極而太其尊辭也. 天下之變 不易其理 故謂之常而五其名數也. 天下豈有在天則爲太極而不得爲五常 在物則爲五常而不得爲太極之理哉.”

천명지성, 주자의 리동, 율곡의 리동이 그 근거다.⁴¹ 리는 천지만물이 모두 동일하게 지닌 것이므로 이것을 도식화하면 ‘리=태극=오상=(천)명=본연지성=인물성동’이란 점을 주장한 것이다.

그리고 이간은 기질지성에 따른 인간과 인간, 동물과 동물 간의 종적 차이와 개체간 차이를 다음과 같이 설명한다.

그 바르고 치우치고 통하고 막힘의 나뉘고 어둡고 밝고 강함과 약함의 나뉘고 같은 것은 즉 천지만물이 그 형체를 각일(各一)로 한 것이다. 인이 귀하고 물이 천함은 치우치고 온전함이 가지런하지 않음이요, 성인이 지혜롭고 범인이 어리석음은 선악의 인륜이 아니다. 이는 즉 조화생성의 지극한 변화요, 기기추탕(氣機推蕩)의 극치이다. 자고로 이체의 리(異體之理)와 기질지성을 말하는 자 어찌 일찍이 인과 물을 제일시(齊一視)하고 성인과 범인을 동등시켰던가? 이는 정자의 이른바 ‘생지위성’이요, 주자의 이른바 ‘리절부동’이며, 율곡의 이른바 ‘기국’이다.⁴²

사람과 사람, 동물과 동물의 차이는 거의 바르고 통함, 치우치고 막힘에 따라 구별이 있고, 사람 중에서도 거의 어둡고 밝음, 강약에 따라 지우(智愚), 성범(聖凡)이 구분된다. 이러한 기의 차이가 이체지리(異體之理)이고, 기질지성이라는 것이다. 그러므로 기를 말하면서 인간과 동물을 구분하지 않고, 성범(聖凡)을 구분하지 않음은 옳지 않다. 맹자의 ‘생지위성(生之爲性)’, 주자의 ‘리절부동(理絕不同)’, 이이의

41 『巍巖遺稿』, 卷12, 「五常辨」: “夫宇宙之間 理氣而已. 其純粹至善之實 無聲無臭之妙 則天地萬物 同此一原也. 尊以目之 謂之太極 而其稱渾然 備以數之 謂之五常 而其條粲然 此即於穆不已之實體 人物所受之全德也. 自古言一原之理 本然之性者 曷嘗以性命而判之 人物而二之哉. 此子思所謂天命之性 朱子所謂理同 栗谷所謂理通者也.”

42 『巍巖遺稿』, 卷12, 「五常辨」: “若其正偏通塞之分 昏明強弱之殊 則天地萬物 各一其體也. 人貴物賤而偏全不齊 聖智凡愚而善惡不倫. 此即造化生成之至變 氣機推蕩之極致也. 自古言異體之理 氣質之性者 曷嘗以人物而齊之 聖凡而等之哉. 此程子所謂生之謂性 朱子所謂理絕不同 栗谷所謂氣局者也.”

‘기국(氣局)’이 바로 그런 ‘이체지리(異體之理)’, ‘기질지성(氣質之性)’을 지목한 것이라는 것으로, 겸지(兼指)의 관점이다. 이것을 도식화하면 ‘기=기질지성=인과 물의 종적 차이, 인인과 물물의 개체적 차이’를 뜻하는 것이다.

그러면서 이간은 『중용』 천명지위성장(天命之謂性章)의 주자주(朱子註)를 근거로 ‘각득(各得)’을 들어 설명한다.

인간과 동물이 태어남에 그 리를 각각 얻어[各得]하여 건순오상의 덕이 되었다”는 한 구절에서 논변이 일어났다. 그 논쟁의 실마리는 다만 각(各)의 한 글자에 있었던 까닭에 나는 또한 『중용혹문』의 인간과 동물이 태어남에 반드시 이 리를 얻어 건순오상의 성이 된 까닭이라고 보고 일단을 인용하였다. 이것을 참고하면 각자(各字)로 써 논쟁할 만한 실마리조차 없다.⁴³

실제로 이간은 ‘각득’의 해석에서 한원진과 논변을 벌였다. 한원진은 ‘각득(各得)’을 온전하고 치우치고, 통하고, 막힌다(全偏通塞)로 이해하여, 인간과 동물이 각각 다른 성을 갖게 되었다는 이론(異論)을 주장하였다. 반면 이간은 사람은 인리(人理)를, 동물은 물리(物理)를 각각 균일하게 얻었다고(均得) 보는 입장이다.⁴⁴ 비록 각득이라 해도 리는 동일하므로 인물성은 같다는 동론의 주장 근거로 활용한 것이다.⁴⁵

결국 이간의 입장에서 오상은 ‘성즉리’로 표현되는 리와 일치되는 선한 본연지성의 내용을 이루는 덕이다. 만약 한원진처럼 기질지성으로도 볼 수 있다면 그것은

43 『巍巖遺稿』, 卷12, 「五常辨」: “人物之生 各得其理以爲健順五常之德一句也. 三五年來 首尾所爭本在此一句. 而又其爭端 却在各之一字 故愚又引大學或問人物之生 必得是理 以爲健順仁義禮智之性一段. 以見其此處 則初無各字可爭之端矣.”

44 『巍巖遺稿』, 卷6, 「上遂菴先生」: “各得云者 蓋理雖一原 而氣則不齊 得二五之正且通者爲人 偏且塞者爲物 亦自然之勢 而人得人理 物得物理 是所謂各得也 各得之中 謂有正偏通塞之不同 則可謂有人獨盡得 而物則半得半不得之說 則其理得失 姑未暇論.”

45 이영자, 「호락논쟁에 있어서 율곡 이통기국설의 영향」, 『동서철학연구』, 제41호, 한국동서철학회, 2006, 175~185쪽.

본연지성의 기본 정의에 어긋난다는 것이 이간의 일관된 주장이다.

이간의 인물성동론을 주체와 타자 개념으로 분석해 보면, 이간은 주체와 타자를 동일시 하는 입장이다. 정확하게는 주체인 인간의 본연지성과 타자인 동물의 본연지성은 본질적으로 동일하다는 것이다. 물론 이간도 한원진처럼 기질을 고려한 이체의 기질지성 차원에서 인간과 동물의 성을 본다면, 인간과 동물의 성은 동일할 수가 없다. 왜냐하면 이때의 성은 청탁수박한 기질의 차이가 고려된 기질지성이며, 인간의 기질지성과 동물의 기질지성은 그 기질의 특성에 따라 상호 다르게 타고났다고 보고 있기 때문이다. 이는 곧 주체인 인간과 타자인 동물 사이의 구분을 뜻하는 것이라고 할 수 있다. 더 나아가 이간은 이체 상에서의 인간과 동물의 구분을 확대하여 인간과 인간이 다르고 동물과 동물이 다른 측면을 분류하고 있다. 이는 곧 주체의 분화이며 객체의 분화라고 할 수 있다.⁴⁶ 이러한 지점에 있어서는 한원진과는 크게 다르지 않다. 그러나 이간이 고유한 본성이라고 하는 인간과 동물의 고유한 본성은 본연지성이고 그것은 동일하다는 점에서 주체와 타자의 동일시를 주장한 것이다.

또한 앞서 제기했듯이 한원진과 이간 모두 기존의 주체와 타자 인식과 비교해 볼 때 가장 발전적인 것은 타자를 세분하여 논의한다는 점이다. 한원진은 ‘대분(大分)’과 ‘세추(細推)’를 사용하고 있다. ‘대분’은 인기질 단계의 인과 물의 분류법으로 종적 차원의 사람, 개, 소의 동질성을 뜻하는 구분법이다. 또한 ‘세추’는 잡기질 단계의 인과 물의 분류법으로 종적 차원의 사람, 개, 소의 차이는 물론, 사람과 사람, 개와 개, 소와 소의 개체별 차이를 뜻하는 구분법을 말한다.

이간 또한 사람, 소, 말이 같은 일원(一原)의 관점을 언급하고 있으며, 한원진과의 논쟁과정에서 이체(異體)의 관점을 보완하여, ‘대분(大分)’과 ‘세분(細分)’의 분류법

46 홍정근, 「조선후기 주체와 타자인식의 철학적 기반1 -외암과 남당의 인성,물성론을 중심으로」, 『한국사상사학』, 한국사상사학회, 제27집, 2006, 19~20쪽.

을 사용하고 있다. ‘대분’은 사람, 소, 말이 종적으로 다르나, 사람은 사람끼리, 소는 소끼리, 말은 말끼리 같은 측면을 뜻한다. 그리고 ‘세분’은 사람, 소, 말이 종적으로 다르면서 사람이 사람끼리, 소는 소끼리, 말이 말끼리 다른 개체적 차이를 뜻한다. 이러한 점에서 이간과 한원진 모두 주체인 인간과 타자인 타 존재를 상호 대등한 선상에서 대응시켜 논의하는 새로운 분류법을 제시한다는 점에서 발전적인 양상을 띠고 있다고 할 수 있다고 하겠다.⁴⁷

이간의 이러한 주체와 타자 인식은 한원진에 비해 훨씬 더 근대적이고 보편적이며, 평등한 타자 인식을 보여준다. 그것은 그가 자유로운 학풍을 형성한 김창협, 김창흡 형제에게 수학한 면도 적지 않게 작용했을 것이다. 또한 김창협, 김창흡 형제가 살았던 서울은 청이나 서구의 문물, 문화의 영향을 훨씬 더 많았기 때문에 충청지역에 비해 훨씬 더 개방적이었다. 이러한 학문 성향 또한 이간의 동론 형성에 많은 영향을 주었을 것이다.

따라서 급변하는 대외 환경과 변화된 화이관으로 새로운 타자들의 등장과 타자들의 질적 전환이 이간이나 낙론계 성리학자들에게는 낯설지 않았을 것이다. 이러한 상황에서 일찌감치 인류 보편애와 평등의식을 가진 이간과 낙론들은 인물성동론을 주장하며 동등한 자격으로의 타자를 논의하는 주체와 타자 인식을 갖게 되었다고 할 수 있겠다.

4. 나오는 말

지금까지 한원진과 이간의 인물성론과 이들의 주체와 타자 인식을 살펴보았다.

47 홍정근, 「조선후기 주체와 타자인식의 철학적 기반1 -외암과 남당의 인성,물성론을 중심으로」, 『한국사상사학』, 한국사상사학회, 제27집, 2006, 21쪽.

그 사상적 배경으로 먼저 공맹유학이나 주자 성리학의 주체와 타자 인식 안에 이중적 해석의 여지와 논리적 간극이 내재해 있었음을 밝히었다. 또한 한원진과 이간이 활동했던 18세기 초중반은 대외적으로 동아시아 패권국으로서의 청의 성장과 문화적 영향, 서구문물과 서학의 도입 등 정치, 사회적 변화로 인한 기존의 가치관과 세계관의 붕괴로 근대적 자아의식 형성의 맹아기에 해당되는 시기라고 할 수 있다. 이러한 배경에서 인물성동이론은 단순한 학술논변을 떠나 정치, 사회적 배경과 결합된 문제였기에 기존의 보수적 세계관을 준수하느라, 새로운 세계관을 도입하느냐와 결부시켜 주체와 타자를 이해해야 함을 논의하였다.

한원진의 주체와 타자 인식은 이간에 비해 인간과 동물 사이의 분별과 인간의 우월적 주체의식을 강조하는 성향이 강한 편이다. 왜냐하면 한원진을 중심으로 한 호론계는 기질이 도덕성을 제약하는 측면이 강하므로 이를 엄정한 규범으로 제한하고 교정해야 한다는 데에 정치적 목적이 있었기 때문이다. 이것은 군자와 소인, 양반과 상민(노예)의 구분이 엄격히 준수되어야 한다는 차등적인 지배구조 옹호와 직결되기도 하였다. 이러한 이데올로기는 ‘도덕적인 인간(성인, 군자, 중화, 소중화)이 동물(범인, 소인배, 청, 일본, 서양)들이 판치는 잘못된 세상을 앞장서서 바로잡아야한다’는 대외관으로 작용하였다. 그리고 구한말 위정척사파(衛正斥邪派)로 발전하게 된다.

위정척사파는 기존의 전통대로 화이론에 따라 소중화로서의 조선을 주체로 하고, 중화를 타자로 하되 내재화하여 주체와 타자를 동일시하였다. 그리고 이후 중화 문명의 이름으로 이를 위협하는 모든 대상들은 타자화 시켰고, 주로 제국주의, 서학이 대상이었다.

반면 이간을 중심으로 한 낙론계의 주체와 타자 인식은 한원진에 비해 유연한 평등의식과 개방적인 타자 인식을 보여주고 있다. 그래서 호론의 지나친 분별을 경계하고, 인간의 도덕적 주체성을 긍정하였던 만큼 비교적 개방적인 사회관과 세계관을 갖고 봉건지배 질서의 위기를 극복하고자 하였다. 그래서 당시 새롭게

성장하던 계층을 체제 안으로 통합시킬 수 있는 새로운 인성관과 세계관을 정립하고자 하였다. 이러한 낙론의 유연하고 평등적인 타자관으로 인해 이후 청과 적극적 교류를 주장하였던 북학파가 태동될 수 있었고, 서양, 일본과 교류를 주장하였던 개화파로 발전할 수 있었다.

특히 온건 개화파는 동도서기론을 지지하며 조선으로서의 주체성은 유지하면서 서구문물의 수입이라는 형식으로 타자와의 소통을 기획하였다면, 급진개화파는 자신의 주체성을 부정하고 타자에 대한 동일시의 욕구를 실현하고자 하였다고 할 수 있다.⁴⁸

이렇게 볼 때, 한원진과 이간의 주체와 타자 인식은 사르트르나 레비나스, 후설처럼 타자와 완전히 동격을 이루거나 오히려 타자 중심적인 비대칭적 주체 인식과는 거리가 있다. 그리고 개체 차원을 넘어 국가관과 대외관까지 확대하여 논의되었다는 점에서 차이가 크다.

그리고 이러한 200여 년이 넘는 인물성론에 바탕한 주체와 타자 인식 속에서 조선은 가치적 혼란을 겪으며 서서히 자신의 정체성을 찾아나가고 있었던 것이다. 한원진과 이간의 인물성론은 이러한 면에서 무의미한 탁상공론에 머물렀던 것이 아니라 기호 성리학이 논리적으로 정교화되고 심화되면서 타자의 시선에서 자신을 객관적으로 바라보게 되는 근대적 자아 인식의 첫 출발이었다는 점에서 의미가 있다고 하겠다.

48 박태욱, 「개화기 지식인의 주체와 타자 인식-최익현과 유길준을 중심으로」, 『동서철학연구』 제95호, 한국동서철학회, 2020, 145쪽.

참고문헌

- 『論語』, 『孟子』, 『孟子集註』, 『宋子大全』, 『答韓德昭別紙』, 『南塘集』, 『經義記聞錄』, 『巍巖遺稿』
- 전종윤 외, 「인간과 공동체」, 역락, 2021.
- 주광호, 「주자의 형이상학적 체계와 태극이기론」, 『역학과 주자학』, 예문서원, 2020.
- 김문준, 「조선후기 인물성론의 인간학적 가치 -한원진과 이간을 중심으로-」, 『동서철학연구』 제85호, 한국동서철학회, 2017.
- 김치완, 「주체와 타자로 본 이중시선으로 본 제주의 조선유학」, 『동서철학연구』 제69호, 한국동서철학회, 2013.
- 김현우, 「남당 성삼충설의 논리체계와 근대적 인문정신」, 『유학연구』 제40집, 충남대 유학연구소, 2017.
- 이경구, 「구이(九夷)로 떠나는' 혹은 '구이에 오시는' 공자를 둘러싼 화이(華夷) 개념의 변주」, 『태동고전연구』 제42집, 한림대 태동고전연구소, 2019.
- 박인철, 「타자성과 혐오감; 혐오감의 극복을 위한 현상학적 대안을 중심으로」, 『철학연구』, 제135집, 철학연구회, 2021.
- 박태옥, 「개화기 지식인의 주체와 타자 인식-최익현과 유길준을 중심으로」, 『동서철학연구』, 제95호, 한국동서철학회, 2020.
- 배제성, 「관봉 현상벽의 인물성동이론 연구 -『맹자』 「생지위성장」과 『중용』 「술성지위도」 해석을 중심으로」, 『율곡학연구』 제46집, 2021.
- 배제성, 「외암 이간의 인물성동론의 의미와 지향 -본연지성에 대한 이해와 미발논변과의 관련성을 중심으로-」, 『양명학』 제44호, 2016.
- 안은수, 「이간의 오상론」, 『유교사상연구』 제19집, 한국유교학회, 2003.
- 이영자, 「17세기 호서학파의 성리학적 특징으로 본 충청의 로컬리티」, 『동서철학연구』 제78호, 한국동서철학회, 2015.
- 이영자, 「호락논쟁에 있어서 율곡 이통기국설의 영향」, 『동서철학연구』 제41호, 한국동서철학회, 2006.
- 전인식, 「외암과 남당 논변의 전개과정과 쟁점」, 『유교사상연구』 제19집, 한국유교학회, 2003.
- 하우봉, 「조선 후기의 주체와 타자 인식; 조선 후기 한국과 일본의 상호인식」, 『한국사상사학』, 제27권, 한국사상사학회, 2006.
- 홍정근, 「조선후기 주체와 타자인식의 철학적 기반1 -외암과 남당의 인물성론을 중심으로」, 『한국사상사학』, 한국사상사학회, 2006.

- 홍정근, 「인물성동이론에 대한 논문 임성주의 비판적 견해」, 『동양철학연구』 제23집, 동양철학연구회, 2000.

「남당과 외암의 ‘인물성론’을 통해 본 ‘주체’와 ‘타자’ 인식」에 관한 토론문

유 지 응 | 전북대학교

이영자 선생님의 발표문은 남당 한원진과 외암 이간의 인물성론을 토대로 주체와 타자의 관계 설정에 대해 논의하고 있습니다.

사실 한원진과 이간이 활동했던 시기의 조선은 임진왜란의 상처가 아물기도 전에 병자, 정묘호란이 연이어 터지면서 대내외적으로 많은 어려움이 있던 시기였습니다. 성리학자들 역시 전쟁의 상처를 치유하기 위한 노력을 했지만, 여전히 성리학적 사고관이 지배하는 조선사회에서는 성리학을 통해 지배계층의 지배권을 더욱 공고히 하고자 하였습니다. 이런 상황에서 대내외적인 변화에 대해 성리학자들은 -여전히 위기에 대응하지 못했던 성리학적 세계관이지만- 이론에 대한 재해석을 통해 대응하고자 하였습니다. 이러한 대응이 바로 한원진과 이간을 비롯해 호론과 낙론 계열간의 철학적 논쟁인 호락논쟁입니다. 이 논쟁은 순수한 철학 논쟁으로서의 의미도 있지만 그 시대를 반영하는 시대정신이 담겨져 있다고 생각합니다. 그것은 바로 오늘 이영자 선생님께서 주요 키워드로 삼았던 주체가 타자를 어떻게 인식해야 하는지, 즉 타자에 대한 재인식입니다. 이때 주체는 조선과 사대부로 환원이 되며, 타자는 청나라와 일반 백성으로 환원이 됩니다. 동아시아의 새로운 강자로 부상한 청나라에 대한 재인식, 임진, 병자, 정묘호란을 통해 무기력했던 지배계층에 실명한 백성 그리고 상공업이 발달로 인해 새로운 계층으로 급성장한 상인계층에 대한

재인식, 이것은 결국 성리학적 세계관에서 조선의 타자인 청, 그리고 사대부(지배계층)의 타자인 일반 백성을 어떻게 인식하고 더 나아가 어떻게 포섭해야 하는지에 대한 문제가 바로 호락논쟁 -이 논문에서는 한원진과 이간에 한정되어 있지만-의 이면에 담겨져 있는 것이라 생각합니다. 그러한 측면에서 오늘 이영자 선생님의 발표문은 한원진과 이간의 인물성론의 이면에 담겨있는 당시의 시대정신을 주체와 타자라는 키워드를 통해 재해석 하고 있는 의미 있는 연구결과라 생각합니다.

저 역시도 호락논쟁의 이면에 담겨져 있는 의미가 단순히 순수한 철학 논쟁이었다기 보다는 타자에 대한 재인식이 그 시대에 당면한 사대부들의 과제였으며, 이러한 문제의식이 인물성동이, 미발심체유선악, 명덕유무분수로 나타난 것이라 생각합니다.

논평자가 비록 조선 성리학을 전공하였지만, 혹시라도 제가 발표자의 의도를 제대로 파악하지 못한 것은 아닌지 하는 걱정이 앞섭니다. 전체적으로 크게 이견은 없지만 아래와 같은 질문을 드리는 것으로 논평을 마치고자 합니다.

1. 이간을 비롯한 낙론계 성리설 혹은 성리학자들에 대한 타자 인식

발표자께서는 한원진(더 범위를 넓혀 호론)보다 이간을 비롯한 낙론계열은 타자에 대해 “더 근대적이고, 보편적이며, 평등한 타자 인식을 보여준다”, “급변하는 대외 환경과 변화된 화이관으로 새로운 타자들의 등장과 타자들의 질적 전환이 이간이나 낙론계 성리학자들에게는 낯설지 않았을 것이다. 이러한 상황에서 일찌감치 인류 보편애와 평등의식을 가진 이간과 낙론들은 인물성동론을 주장하며 동등한 자격으로의 타자를 논의하는 주체와 타자 인식을 갖게 되었다”라고 했습니다. 물론 호락논쟁의 주요 쟁점들과 관련하여 한원진을 비롯한 호론의 입장은 이간 및 낙론계열과 상대적으로 ‘덜 근대적’, ‘덜 보편적’, ‘덜 평등적’일 수는 있습니다. 하지만

그렇다고 이간을 비롯한 낙론계열의 성리설이 인류 보편애, 평등의식을 가지고 있으며, 새롭게 등장한 타자에 대한 질적 전환이 이루어졌다고는 선생님의 주장에 대해서는 약간 이견이 있습니다. 이는 상대적으로 그럴 수 있지만, 분명 조선 시대 성리학은 피지배계층에 대한 지배계층의 이데올로기이며, 주체(사대부를 위시한 지배계층)와 타자(피지배계층)에 대한 관계 설정 역시 결국 지배 이데올로기와 깊은 연결이 되어 있기 때문입니다. 이러한 지배 이데올로기를 인류 보편애, 평등의식 등과 연결시켜 논의시켜 확장하는 것은 무리가 있다는 판단입니다. 그리고 한원진을 비롯한 호론계열이 구한말 위정척사파로 연결되고, 이간을 비롯한 낙론계열이 북학과, 개화파와 연결된다는 논의 역시 쉽게 수궁하기는 어렵습니다. 위정척사파를 호론을 비롯하여 낙론계열과도 긴밀하게 연결되어 있으며, 개화파 역시 낙론계열의 여러 갈래 가운데 하나 일 뿐 그것이 개화파가 낙론계열로 발전한 논리는 아니라고 생각합니다.

서두에서 밝혔듯이 논평자의 이해 부족으로 인해 발표자의 의도를 충분히 파악하지 못한 것은 아닌지 걱정이 앞섭니다. 문제의식을 가질 수 있게 해주신 발표자에게 감사드립니다. 논평을 마칩니다.

제2부

주체와 타자에 대한 개념 연구

|

세 개의 거울: 자기 돌봄의 기술

자아 분열의 철학과 자아 통합의 철학 -라캉과 정재두를 중심으로-

공백 주체의 발견 -라캉의 무의식 주체와 율곡의 성심지묘 주체

세 개의 거울: '자기 돌봄'의 기술

이 경 배 | 전주대학교

1. 머리말

우리는 근대를 주저 없이 ‘주체의 시대’로 규정한다. 근대가 시작하던 무렵 대륙의 저편에는 ‘계약의 리바이어던’이 지배하고 있었다면, 대륙에는 ‘코기토(Cogito)’가 존재를 포섭하고 있었기 때문이다. 그러나 주체의 발견, 자기를 향한 인간의 시선은 비단 근대의 전유물만은 아니었다. 자기 자신을 향한 시선은 잘 알려져 있듯이 나르시스의 신화 세계에서 이미 발견될 뿐만 아니라, 운두서나 렘브란트의 자화상과 같은 수 많은 초상화들 또한 자기 자신을 발견하고자 하는, 자기를 알고자 하는 인간의 근본 욕구를 대변한다. 근대를 이끈 르네상스 시기 광학과 기하학의 성과는 시각 능력 이상의 명료한 사물의 그림을 얻을 수 있다는 착각에 빠지도록 우리를 만들었다. 인위적으로 만든 어두운 상자 안 하나의 구멍을 통해 끌어들여진 빛을 통해 얻는 사물의 그림이나 그림의 중앙을 중심으로 철저히 계산된 사물의 배치는 요청된 사물을 또렷하게 보여주는 할지 모르지만, 결국 강조된 사물 이외의 존재자들을 시선이 머무는 영역 밖으로 추방하는 결과를 낳았다. 신화 속의 나르시스와 같이 우리는 거울에 맺힌 자신의 거울상에서 자신을 발견하고, 상상의 자기에 취해 쉽게 자기에 빠져드는 자기 상실의 주체라는 사실 또한 망각하여서는 안 된다. 광학의 시대가 ‘사유와 사물의 일치’ 혹은 ‘원상과 모상의 동일성’이라는 철학의 오랜 이상을 실현한 것처럼 착각할 수 있지만, 그러나 이런 일치는 결국 빛이 없이는 불가능하다. 다시 말해서 빛의 부재는 거울상이든 사물의 그림이든, 눈에 맺히는 그 어떤 존재자도 불가능하게 만든다.

주체의 자기 인식은 눈이 거울과 같은 매개물을 통해서 자신을 발견하는 수행적 행위이다. ‘너 자신을 알라’는 델포이 신전 입구에 새겨진 자기 인식의 요구는 타인의 눈을 들여다보는 사람의 얼굴이 타인의 눈에 맺힌 그림, 즉 타인의 눈에 들어 있는 자신인 “돌부처”의 발견 없이는 수행될 수 없다. 주체의 자기 인식이 자기를 향한 자신의 시선인 한, 주체는 자신의 거울상을 통해서만 자신을 발견할 수 있다.

이 때문에 주체의 자기 인식의 근본 구조는 ‘자기 자신의 대상화’일 수밖에 없다. 문제는 주체의 사물 인식은 매개 없는 대상화가 가능한 반면, 주체의 자기 인식은 매개물을 통해서만 자기 자신을 대상화할 수 있다는 사실에 있다. 사물의 인식이 외적 대상으로부터 주체 자신의 것인 감각기관의 매개를 통해 얻은 지각 소재들의 내면화라고 한다면, 주체의 자기 인식은 내적 욕구로부터 외적 매개물을 통해 얻은 자기 그림의 내면화라고 할 수 있다. 즉, 주체의 사물 인식이 자기 매개적이라면, 자기 인식은 타자 매개적이다. 주체의 자기 인식은 타자를 통해서 그리고 타자에 의해서만 가능하기 때문에, 근본적으로 타자 의존적이다. 그러므로 주체의 자기 인식은 끊임없이 자신을 가꾸고, 기르는 자기 돌봄의 기술을 필요로 한다. 왜냐하면 타자의 눈 혹은 거울을 통해서 얻은 자기는 이미 타자 앞의 자기, 거울 앞의 자기가 아니기 때문이다.

주체의 자기 인식을 매개하는 거울은 ‘동일성’의 원칙 위에 세워져 있는 근대적 자기의식의 거울만 존재하는 것은 아니다. 이미 신화에 등장하는 나르시스의 거울은 탈자적 황홀경에 빠져 자신을 상실하게 만드는 자기 망각의 위험을 경고하는 거울이며, 소크라테스의 거울은 이편과 저편, 인간과 신을 가르치는 초월적 ‘경계’의 거울이다. 소크라테스에 따르면 자기 인식의 길은 결국 ‘영혼(psyche)’을 돌보고 가꾸는 자기 교육의 길이며, 이렇게 잘 가꾸고 길러진 고귀한 혼이 “이곳에서 다른 곳으로 이주”²하는 죽음에 이른 이후에, 고귀한 혼에게만 허락된 아폴론의 길을 따라 여행하다가 그 정점에 이르러 장막 밖에 어렴풋이 맺히는 신들의 모습을 발견한다. 소크라테스의 거울은 신들의 모습이 맺히는 ‘장막’으로 아무리 고귀한 영혼이라고 하더라도 인간인 한 넘어설 수 없는 신과 인간의 존재론적 경계다. 그리고 아우구스티누스의 거울은 “마치 ‘거울을 통해서’ 보듯이 우리를 지으신 바로 그분을

1 플라톤, 김주일·정준영 옮김, 『알키비아데스 I-II』, 경기도: 아카넷 2020, 132e-133a, 110~111쪽.

2 플라톤, 『소크라테스의 변론』, 서울: 서광사 2003, 40c, 182쪽.

어떻게 해서든지 뵙겠다고 노력³하는 신의 형상, 진리를 비추는 거울이다. 아우구스티누스는 영원한 하나의 진리를 볼 수 있는 통로를 ‘거울’이라고 생각했다. 왜냐하면 “육안으로 보이지 않는 사물을 보게 해주는 빛”⁴이 진리를 비추어 모상으로 맺히게 하는 곳이 ‘거울’이기 때문이다. 그러나 아우구스티누스도 이미 알고 있듯이 거울(speculum)은 동굴을 의미하는 라틴어 ‘specus’를 품고 있는 말이다.⁵ 다시 말해서 거울은 빛이 존재하는 곳에서는 존재자를 보여주지만, 빛이 들지 않는 곳에서는 모든 존재자를 감추는 동굴과 같이 진리를 “비은폐(Unverborgenheit)”—‘aletheia’에 대한 하이데거의 번역어처럼—한다.

데카르트로부터 피히테에 이르기까지의 근대 주체에 대한 사유의 원리는 반성적 자기관계로서의 ‘자기의식’이다. 따라서 자기의식은 주체의 인식근거임에도 불구하고, 또한 인식근거라는 사실로 인해 논의 대상에서 벗어나 있었다. 데카르트의 ‘코기토’ 명제는 생각하는 ‘나’의 존재하는 ‘나’에 대한 존재론적 우선성을 지시하고 있으며, 동시에 자기 존재의 확실성을 보증하는 근거이지만, ‘코기토’는 데카르트에게서 한 번도 담론대상이 된 적이 없었다. 칸트는 스스로 자기의식이라 부른 ‘초월적 통각’을 ‘표상들의 종합’으로 정의하면서 통각의 가능 조건을 탐구하지만, 통각 자체에 대한 철학적 정의를 시도하지는 않았다. 피히테 또한 “모든 인간 삶의 절대적이고 최초인, 절대적으로 무제약적인 근본 명제”로서 “모든 의식의 근거에 놓여 있으며, 그리고 유일하게 의식을 가능하게 만드는”⁶ 자기의식을 철학적 탐구의 근원으로 간주하지만, 자기의식 그 자체가 어떻게 모든 철학적 사유의 근원인지를 자기의식

3 성서, 코린도 전서 13, 12. 아우구스티누스, 성염 역주, 『삼위일체론』, 대구: 분도출판사 2015, XV, 8.14.

4 아우구스티누스, 같은 곳.

5 Manfred Riedel, Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik, Frankfurt a. M: Suhrkamp S. 7-49 참조.

6 Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Fichte Werke Bd. I, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter 1971, S. 91.

자체로부터 설명하지는 못했다. 이들에게 공통으로 나타나는 핵심 논점은 자기의식은 자기 존재의 확실성을 의식한 반성적 자기 관계성을 존재론적 구성틀로 지니고 있다는 것이다. 주체의 자기의식이 자기 인식에 들어서는 순간, 자기의식의 대상은 자기 자신이 되며, 이렇게 획득한 자기 인식 또한 자기 자신으로부터 자신으로 되돌아온 자기 관계적 자기의식일 뿐이다. 따라서 자기의식의 반성 운동은 직접적으로 자기 인식 운동이지만, 근본적으로는 자기 관계적이며, 자기 환원적인 자아 주체의 자기의 주변을 배회하는 자기 순환 운동일 뿐이다. 그러므로 “결국 자기의식에서는 독자적으로 현실성에 대한 우리 인식의 확장이 발생하지 않는다는” 원하지 않는 결과에 도달한다.⁷ 자기 자신을 완전히 점유하는 자기 확실성으로서의 자기의식의 주체는 결국 자기 관계적 닫힌 주체의 한계영역에서 벗어나 생명체로서의 자신의 존재를 보존하려는 자기보존의 의지적 주체로 자신의 영역을 옮겨놓는다. 그러나 자기 관계적 반성에서 주체는 자기를 점유하는 자기 관리자이었다면, 이제 영역을 옮긴 자기보존의 주체는 자기 존재의 유지와 보존을 위해 타자를 지배하려는 권력의지로 등장한다. 따라서 “자아 철학의 생성은 주체성의 증대하는 월권과 오만의 과정”⁸이라고 할 수 있다.

자기 관계적 확실성의 주체 이상은 근대 이전의 시대에 신의 권능과 종교의 권위가 차지하고 있었던 진리의 왕좌를 찬탈하여 참과 거짓, 선과 악, 미와 추를

7 Dieter Henrich, “Fichtes ursprüngliche Einsicht”, in: Subjektivität und Metaphysik-Festschrift für Wolfgang Cramer, hrsg. v. D. Henrich, Hans Wagner, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966, S. 192. 존재로부터 사유, 다시 사유로부터 존재를 향한 순환 운동은 반성 모델의 근원적 결함을 의미한다. 이에 대해 헨리히는 “반성 이론은 자아 주체로부터 출발하며, 따라서 자아 주체를 실존하는 것으로 전제할 필요가 있다. 그러나 자아 주체의 지향 방향의 자기 자신으로 복귀로부터는 그 어떤 자기의식도 분명하게 밝혀지지 않는다는 사실이 증명되었다. 그래서 이 이론의 전제는 자신의 대립물에 의해 대체된다는 사실이 쉽게 이해된다. 이로부터 그 어떤 자아 주체도 자기의식에 선행하지 않으며, 오히려 주체는 자아=자이라는 완전한 의식과 동시에 출현한다는 사상이 도출된다. 주체 계기로부터 완전한 자기의식이 도출되지는 않는다.” S. 199.

8 같은 책, S. 189.

판단하는 최종 심급이 되는 것이다. 모든 판단 명제의 최종 판단자라는 근대적 주체의 권력욕구는 주체 자신을 'a=a'라는 동일률의 토대 주의적 망상이자, 이 때문에 진리 경험의 확장이 더 이상 존재하지 않는 동어반복의 허무주의에 빠진 '단힌 주체'로 만들었다. 주체의 자기실현의 완결성은 자기 자신을 향한 반성적 자기 관계의 순환에 존재하는 것이 아니라, 오히려 유한자로서의 주체라는 실존적 한계상황에 대한 자기 인식이 추동하는 자기 돌봄의 기술에 존재한다. 앞서 소크라테스의 '돌부처'를 언급했듯이 주체의 반성적 자기 인식 구조는 타자 의존적이다. 이런 한에서 주체는 진리의 최초 발견자도, 진리의 최종 판단자도 아닌, 매개를 통해 얻은 진리를 언어라는 매개를 통해 확장하는 담론 주체일 뿐이다. 더 나아가 자기 자신에 대한 명증적 자기 인식을 획득하기 위해 거울 앞에 선 주체의 운명이 향하는 곳은 정신분석의 시각에서는 주체의 상상적 이상에 사로잡힌 '조각난 몸'의 주체일 뿐이다. 즉, "거울단계에서 아이는 실제 미숙한 몸과 거울이 보여주는 완벽한 이미지의 괴리감을 겪게 되고, 원초적 자기성애가 조각난 몸의 환상처럼 주체를 엄습한다는"⁹⁾ 것이다. 이제 주체는 상상계에 머무는 완전한 주체라는 이상으로부터 탈피하여 자기 자신을 돌보고 가꾸며, 갈고 닦는 수양(Bildung)¹⁰⁾을 통해 성인(聖人)되기 위한 길을 걸어가야 한다. 다시 말해서 주체의 인격적 자기실현으로서 군자는 삶의 모든 가치를 수행 실천한 사람으로 삶의 궁극 목적에 도달했다고 할 수 있으므로 실존의 본래적 의도를 이루었다고 할 수 있는 사람이다. 그러나 이런 성인은 자신을 보살피는 주체의 수행적 목적인일 뿐이며, 주체는 여전히 수양의 과제를 실존적으

9 김석, 『에크리: 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』, 경기도: 살림 2009, 95쪽.

10 계몽주의와 낭만주의의 인간 이상인 'Bildung'은 합당한 번역어를 찾기가 쉽지 않은 단어이지만, 일반적으로는 교양이라고 번역하여왔다. 자기 교육의 의미를 내포하고 있는 말이어서 '교양'이라 번역하지만, '문화'라는 번역은 지나친 의미 확장이 아닌가 싶다. 오히려 필자는 유교와 초기 낭만주의자들의 의미망의 유사성을 고려하여 '수양'이라고 번역하는 것도 지나친 오역은 아닌 것 같다. 프레데릭 바이저, 김주희 옮김, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라. 초기 독일낭만주의 연구』 서울: 그린비 2011, 63 그리고 167쪽 이하 참조.

로 안고 있는 존재다. 주체의 수양은 각자가 지닌 고유한 능력을 충분히 발현하는 개인적 특수성의 길이면서, 동시에 특수 능력들을 하나의 보편적 전체로 주조하는 길이다. 수양의 목적이 신이 되는 것이 아니라, 성인이 되는 것인 한, 수양은 여전히 개인과 공동체, 인간과 자연, 나와 너의 근원적 문제를 품고 있는 인간 세계의 일이다.

주체를 죽음으로 이끈 실체는 주체의 완전한 이상을 ‘닫힌 주체’에서 찾고자 한 피히테의 자기의식의 원리였을 뿐이다. 오히려 주체는 타자 의존적인 ‘결여 주체’로 끊임없이 자기 자신을 향해 시선을 던지고, 자기를 보살피는 자기 돌봄의 실천 테크닉을 발휘해야만 하는 수행의 존재다. 자기 완결성을 획득한 폐쇄된 주체가 아니라 주체는 이제 자기를 배려하는 주체이어야만 하며, “자신을 배려하기 위해서는 자기를 인식해야 하고, 자기를 인식하기 위해서는 자기와 동일한 요소 내에서 자기를 응시해야 하는”¹¹ 실천적 주체이며, 또한 주체가 응시하여 들여다보는 내면은 자기의 ‘영혼’이다. 그러므로 주체는 “영혼이 최대한 아름다울 수 있도록 분발”¹² 하여만 하는 자기 수양의 수행자다. ‘주체는 결여 존재다’라는 대전제 아래 필자는 자기 돌봄의 기술이라고 명명한 주체의 자기 수양의 세 가지 담론 지평들을 고찰하고자 한다. 2. 거울 “1) 상제의 응시”에서는 다산의 자기 돌봄의 주체를 다룰 것이며,¹³ 이어서 “2) 대타자의 욕망”에서는 라캉 정신분석에서 나타나는 거울단계의 주체를, 마지막으로 “3) 무한자와 함께 있음”에서는 초기 낭만주의자 그룹에 해당하는 노발리스와 훔볼트의 낭만주의 주체가 논의 무대에 등장시킬 것이다. 여기 등장

11 푸코, 『주체의 해석학』, 107쪽. Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst: Eine Grundlegung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S.9-37 참조.

12 플라톤, 『알키비아데스』, 131d.

13 다산 수양론에 대한 일반적 담론은 다음을 참조하라. 금장태, 「茶山 수양론의 방법과 과제」, 『종교학연구』(19집), 서울대학교종교학연구회 2000, 1-31쪽, 徐根植, 「茶山 丁若鏞의 『心經密驗』에 관한 研究」, 『동양고전연구』(28집), 동양고전학회 2007, 153-182쪽, 전병욱, 「다산(茶山)의 미발설(未發說)과 신독(愼獨)의 수양론」, 『철학연구』(40집), 고려대학교 철학연구소 2010, 163-214쪽.

하는 세 가지의 주체는 각각의 고유한 담론 지평을 형성하고 있지만, 필자의 관점에서 논의 영역의 공통 교집합은 주체의 결여성이다. 근대 자기의식의 실체적 주체만이 주체 철학의 논의 대상만은 아니며, 인간은 삶을 살아가기 위해 자기 돌봄이 필요하고, 자기 돌봄을 위해 또한 자기 인식을 요구한다. 이런 의미에서 자기 인식과 자기 돌봄의 주체는 이미 그리고 언제나 존재해온 실천적 수행자로서 자신만의 존재론적 위치를 차지한다고 할 수 있다. ‘포스트 모던’이라는 이름의 철학이 한동안 주체에게 사망선고를 내렸었지만, 주체는 여전히 삶의 영역에서 자신만의 일인 인식과 돌봄을 수행해왔었다는 사실을 망각하여서는 안 된다. 그러므로 여기에서 다른 자기 돌봄의 주체 담론 세 가지 이외의 담론은 ‘주체의 해석학적 지평들’로 담론장을 확장하여 주체사상의 수평·수직적 논의를 진행할 수 있을 것으로 생각한다.¹⁴

2. 거울

1) 상제의 응시

다산은 몸(身)을 바르게 하고 보살피는 기술을 『소학』의 탐구를 통하여 달성한 후에 마음을 돌보는 기술을 익히기 위해 쓴 『심경밀협』에서 자신만의 자기 수양 공부를 밝히면서, 『시경』을 인용해 이렇게 말한다. “상제께서 너를 내려다보고 계시니, 너의 마음을 다른 데 두지 말라.”¹⁵ 일단 다산이 『중용』의 “천명(天命)”의 “성(性)”, 다시 말해서 하늘로부터 받은 인간의 본성은 근본적으로 ‘선을 좋아하고,

14 발화효과 행위의 혐오 발언이 인격을 집어 삼키는 시대의 대안으로서 ‘주체의 주체화’에 대해서는 이경배, 「혐오(惡)와 갈라치기의 수사 - 버틀러, 누스바움 그리고 가다머의 언어철학」, 『수사학』 (42집), 한국수사학회 2021, 85-116쪽 참조.

15 정약용, 이광호 외 역, 『대학공의, 대학강의, 소학지언, 심경밀협』, 서울: 사암 2016, 479쪽.

악을 싫어하는' 기호(嗜好)라고 설명하고 있다는 사실을 토대로 보면, 상제¹⁶의 응시는 윤리적 행위 상황에서 행위 주체의 윤리적 선택의 근거로 작동한다는 사실을 알 수 있다. 나의 행위를 바라보는 타인의 시선이 - 사르트르처럼 - 나를 불시에 수치심에 빠지게 하는 응시와 같아서 상제의 나를 향한 시선은 장막 뒤의 초월자처럼 알 수 없는 익명의 제3자가 나에게 보내는 정언명령이 아니며, 오히려 상제의 응시는 타인인 '너'가 '나'에게 걸어오는 말이며, '나'에게 대답을 요구하는 말로 이해되어야 한다. 그러므로 주체적 자기 수양의 행위자가 처해 있는 행위 상황의 구조는 행위자인 '나'의 대화 상대자인 '너'를 향해 던지는 주관적 말보다는, 타자인 '너'의 '나'를 향한 요구의 말이 존재론적 우선성을 갖는다는 사실을 말한다. 다시 말해서 '나'의 주관적인 말을 상제인 '너'에게 던지는 일이 먼저나 아니라, '나'에게 요구의 말을 던지는 '너'로서의 "하늘의 혀"¹⁷가 나에게 건네는 말을 나는 먼저 들어야만 한다. 이런 의미에서 상제의 응시는 상제의 말에 귀를 기울이고 있어야 하는 '들음' 주체의 존재론적 귀속성(Zusammengehörigkeit)¹⁸이다. 마치 상트 빅투아르를 반복하여 그린 세잔이 "내가 사물을 보는 것이 아니라, 사물이 나를 본다"고 말한 것처럼, 상제의 응시가 항상 '나'의 시선을 사로잡고 있었으므로 그리고 있으므로 다른 곳으로의 시선 돌리기는 근본적으로 불가능하다.

다산의 상제가 실천적 행위 무대를 탈피한 피안의 세계에 존재하는 신이나, 존재

16 임부연, 항목 상제, 『다산학사전』, 다산학술문화재단 편, 서울: 사암 2019, 771~775쪽 참조. 다산의 상제는 여기서 "초월적 인격신"으로 정의된다. 즉, 상제는 인간, 자연, 신들을 초월한 포괄자이면서, 윤리적 명령권자이고, 실천 행위의 주재자다. 이런 정의는 다산의 상제를 기독교적 '유일신관'에 맞추어 해석하는 경향인데, 다산이 서학의 영향을 받았다고는 하지만 유교적 '상제'를 유일신으로만 이해하려는 시도는 지나치지 않나 싶다. 백민정, 「마테오 리치와 다산 정약용 철학의 거리: 다산의 지적 배경을 통해서 본 <<천주실의>>의 쟁점들」, 『교회사연구』(39집), 한국교회사연구소 2012, 207~259쪽 참조. 한자경, 「유교와 천주교 사이의 다산 -인간 본성의 이해를 중심으로 논함」, 『오늘의 동양사상』(13집), 예문동양사상연구원 2005, 72~119쪽 참조.

17 『국역 여유당전서』, 전주대호남학연구소 역, 전주: 전주대출판부 1986, 200쪽.

18 듣기의 사변성에 대하여, M. Riedel, 앞의 책, S. 163-176 참조. 가다머 해석학에서 '귀속성'으로 번역되는 독일어 Zusammengehörigkeit가 듣다라는 hören을 포함하고 있다는 사실을 주목하라.

하지만 알 수는 없는 초월적 실체가 아니라, 선·악이 교차하는 윤리적 행위 상황에 항상 관여하고 있으면서 주체의 윤리적 결단을 이끄는 이정표의 역할을 담당한다는 사실을 알 수 있다. 다산은 특히 주자의 형이상학적 실체론 비판을 통해 상제의 현재성을 증명하고자 한다. 다산은 우선 “하늘을 리(理)로 인식”¹⁹하는 주자 이후의 실체론이 내포하고 있는 도가적이며 불가적인 형이상학적 무성(Nichtigkeit), 즉 절대적 부정성을 비판한다.²⁰ 리(理)가 곧바로 ‘무(Nichts)’는 아니지만, 다산의 관점에서 하늘이 곧 리라면, 인간의 본성 또한 리일 수밖에 없다. 이 경우 ‘악’을 설명해야 하는 과제가 남게 될 것이다. 왜냐하면 인간은 오직 ‘선’일 뿐이기 때문이다. 만약 어떤 사람에게 ‘악’이 존재한다면, 이 사람은 하늘의 성을 받지 못한 자이거나, 하늘로부터 받은 성을 스스로 버린 자이어야만 한다. 그리고 오직 ‘선’일 뿐이라면, 주체의 자기 수양은 필요하지 않을 것이다. 이런 의미에서 다산은 “성(性)이란 마음의 기호(嗜好)”²¹라고 말한다. 인간 본성은 본래 ‘선을 좋아하고 악을 싫어하지만, 그렇다고 오직 ‘선’한 것만은 아니기 때문에, 언제나 ‘악’을 경계해야만 하는 ‘염려’ 자체다. 달리 말해서 인간은 - 플라톤의 말에 따르면 - 신과 동물 사이에 존재하는 사이 존재이다. 동물로의 존재론적 나락을 회피하기 위해 부단히 신을 향한 존재론적 고양을 시도하지만, 결코 신이 될 수는 없는 그런 사이 존재가 인간이다. 그러므로 인간은 자신의 본성을 세심하게 관찰하고 염려하는 자기 수양의 주체로만 현재한다.

이제 주체의 자기 수양의 토대는 상제의 말을 들을 수 있는 귀로서의 ‘도심’에 있다. 그리고 ‘도심’에는 이미 상제의 의지가 깃들어 있다. 그러나 주체에게 자기 수양이 요구되는 이유는 인간은 ‘도심’만이 아니라, ‘인심’, 즉 욕망의 주체이기 때문이다. 다산의 인간 이해는 이와 같다. “우리 인간의 영체(靈體: 마음) 안에는 본래

19 정약용, 앞의 책, 「심성총의」, 14쪽.

20 이영경, 「정약용의 불교사상 비판론」, 『유교사상문화연구』, 한국유교학회 2012, 35~57쪽 참조.

21 정약용, 앞의 책, 311쪽.

욕구의 단서가 있다. 만약 이 욕심이 없다면 세상만사에 대하여 아무 일도 할 수 없다.”²² 즉, 인간은 상제를 향해서 열려있는 ‘도심’의 귀만을 지니고 있는 것이 아니라, 욕망의 소리를 듣는 ‘인심’의 귀도 지니고 있다. 다산이 파악한 인간의 실존 조건은 상제의 말을 듣는 귀를 가지고 있으나, 상제의 말을 수행하고 실천하는 “행사를 함에 있어서는 선을 하기는 어렵고 악을 행하기 쉽기” 때문에, 선과 악을 판단하는 “마음의 권형(權衡)”에 매여 있다. 이렇게 보면 주체의 자기 수양은 결단의 고통스러운 과정이라고 할 수 있으므로, 이런 주체는 간단히 ‘결단의 주체’라고 부를 수 있다. 왜냐하면 주체의 자기 수양이 욕망만을 듣고자 하는 ‘인심’을 ‘도심’에 따라 마음을 다스리는 ‘치심(治心)’의 과정이라고 할 때, 주체는 언제나 이것 혹은 저것을 선택해야 하는 결단 상황에 부딪힐 것이기 때문이다.

‘인심’과 ‘도심’ 사이의 투쟁 상태에서 결단해야 하는 수양의 주체는 ‘신독(愼獨)’의 타자 관계성을 알고 있는 존재다. 신독의 타자 관계성을 다산은 이렇게 말한다. “원래 ‘신독’이라는 것은 자기 홀로 아는 일에서 신중을 다하는 것이지, 혼자 있는 곳에서 신중을 다하는 것을 말하는 것이 아니라. 사람이 늘 그 방에서 조용히 앉아서 자신이 행한 것을 묵묵히 생각하면 양심이 구름이 일 듯이 성하게 드러난다.”²³ 홀로 고독하게 있을 때도 상제의 응시를 두려워하고, 자신을 향해 시선을 돌려 자신을 보살피는 일을 하는 것이 신독이다. 실존적 생활세계에 들어서 있는 주체는 결단의 순간을 직면하며, 이 순간마다 무엇이 ‘선’이며, ‘정의’인지를 스스로에게 묻고, 스스로 이 물음에 대한 답을 구해야 하는 염려를 품은 존재자이다. 이때 주체의 합당한 결단을 위한 두 가지 선결 조건 중 하나는 선·악에 대한 자기 인식이며, 다른 하나는 적합한 수행 능력이다. 이 조건들은 선후의 문제는 아니다. 실천적 행위의 결과로부터 자기 인식이 도출되기도 하고, 자기 인식이 실천적 행위를 이끌

22 같은 책, 553쪽.

23 같은 책, 483쪽.

기도 하기 때문이다. 그러나 이 조건들을 포섭하는 하나의 주재자는 주체의 자기성찰(悔)이다. 주체는 자기 행위에 대한 반성적 성찰 행위로서 상제의 응시를 자기 인식하며, 이런 성찰로부터 적합한 실천 행위 가능성의 영역을 가늠한다. 성찰의 자기 인식과 수행 행위의 적합성 사이의 순환 관계는 주체가 실존하는 한 멈출 수 없는 자기 수양적 주체의 존재 조건이다. 신독의 타자 관계성은 불가와 유가를 구별하는 다산의 언술에서 보다 분명하게 나타난다. “불가 佛家の 마음 다스리는 법은 마음 다스림 [治心]을 일로 삼지만 우리 유가 儒家의 마음 다스리는 법은 일로써 마음을 다스린다. … 벽을 향해 앉아 마음을 관찰하면서 그 텅 비어 영명한 본체를 스스로 검증하여, 깊고 고요하여 텅 비고 밝아 티끌 하나 오염시키지 않게 하는 것, 이것이 바로 성의와 정심이라고 말하는 적은 없었다.”²⁴ 그러니까 다산은 자신의 영혼 깊숙한 내면을 들여다보는 좌선과 세속적 실천 행위가 빚어낼 과오와 오염으로부터 자신을 격리하여 면벽함으로써 자기 내면의 ‘아름다운 영혼’을 찾는 일은 불가의 수양 공부라고 말한다. 오히려 다산이 이해하는 유가의 수양 공부는 이미 언급한 것처럼 성인되기의 길을 가는 부단한 성찰과 성찰을 통한 영혼의 자기 훈련으로 언제나 실천을 동반한다.

이런 의미에서 영혼의 자기 훈련은 주체가 처해 있는 실존적 행위 상황이 매 순간 요구하는 ‘적합성’을 찾는 일이다. 실존 상황의 적합성은 일회적이며, 우연적이고, 순간적이지만, 그 때문에 절대적이다. 가령 리듬에 맞춰 춤을 추는 행위나, 합주를 생각해 보면, 적합성의 의미를 이해할 수 있을 것이다. 능숙한 베이스 연주자는 다른 연주자의 리듬에 맞춰 기타 연주를 할 줄 아는 사람이지만, 자신의 독주를 고집하여 합주를 망치는 사람이 아니다. 그러므로 적합성은 “오직 정밀하게 살피서 하나만 지켜 진실로 그 중(中)을 잡는”²⁵ 일이다. 이때의 중, 가운데가 양적인 중간항

24 같은 책, 69쪽.

25 같은 책, 473쪽.

은 아니라는 사실은 분명하다. 또한 실존적 생활세계에서 매번 직면하는 주체의 ‘가운데’ 찾기, 즉 비당파성은 정해진 규칙 혹은 규범을 따라 달성되는 것이 아니며, 하늘이 내린 척도에 의해 확정되는 것도 아니다. 주체가 찾는 ‘가운데’는 “항구하게 쉬지 않고” 구하는 용(庸)의 “꾸준함”이다. ‘용기있음’을 흔히 ‘만용’과 ‘비겁’사이라고 들 말하지만, 실존 상황에서 용기는 언제나 주체의 결단을 요구한다. 돈키호테의 무모함으로 적진을 향해 돌진하는 행위를 만용이라고 하고, 조국의 마지막 보루에서 도망치는 행위를 비겁이라고 하겠지만, 죽음의 운명을 알고 있었음에도 불구하고 아킬레우스에 맞선 헥토르의 행위를 조국 트로이를 위한 용기라고 불러야 할 것이다. 이처럼 중용은 구체적 행위 상황을 던고 서 있는 주체가 마음을 다하여 꾸준히 찾고, 보존하는 데 있다. 따라서 다산은 “중(中)은 지극히 선한 것이고, 용(庸)은 지속할 수 있는 것이다. 지극히 선하면서 오래 지속할 수 있으면 중용이”²⁶ 라고 말한다.

주체의 자기 수양의 목적이 수행적 자기성찰을 통한 성인되기라고 할 때, 다산에 계성인은 이와 같다. “만약 신독(愼獨)하여 하늘을 섬기고, 힘써 서(恕)를 실천하여 인(仁)을 구하며, 또 항구하게 쉬지 않을 수 있으면 이것이 바로 성인이다.”²⁷ 다시 말해 성인의 부단한 실천은 ‘서’ 한 가지다. 서가 성인을 향한 주체의 자기 수양의 길에서 오직 이 “하나로서 만가지를 관통하는”²⁸ 실천의 원리로 작동하는 ‘모든 것과 의 하나(hen kai pan)’이다. 다산에 따르면 서가 바로 실천적 행위 상황을 지배하는 하나의 원리로서 주체의 실천적 수행 행위를 이끄는 “혈구의 도(絜矩의 道)”²⁹, 즉 척도이기 때문에, 서 하나를 진정성을 가지고 유지하며, 헤아려 실천하는(思) 자가 곧 성인이다. 그러나 다산의 시각에서 ‘서’는 하나만 존재하는 것이다. ‘서’는 ‘추서

26 같은 책, 547쪽.

27 같은 책, 14쪽.

28 『국역여유당전서』, 224쪽.

29 앞의 책, 227쪽.

(推恕)’와 ‘용서(容恕)’로 구분된다. “추서는 스스로를 닮는 것으로 주로 하여 자기의 선을 행하는 것이고, 용서는 다른 사람을 닮리는 것을 주로 하여 다른 사람의 악을 너그럽게 보여주는 것이다.”³⁰ 그러니까 다산에게 주체의 실천적 행위 원리로 실존 상황에 작동하는 ‘혈구의 도’는 ‘추서’이지 ‘용서’가 아니다. ‘용서’에는 오히려 관습과 제도에 따른 이데올로기적 권력관계가 작동원리로서 작용하기 때문에, ‘추서’의 자기 수양과는 다른 종류의 ‘서’라고 해야 한다. ‘추서’가 주체의 실존적 자기 수양의 ‘황금률’이라고 규정될 수 있다면, ‘용서’는 일상의 생활세계에서는 일반적으로 예의범절이지만, 정치 사회적 권력관계에서는 시민의 생명권을 결정할 수 있는 주권 권력의 행사로 등장한다. 이 때문에 신만이 지닌 ‘죄 사함’과 같은 초월적 사면권 행사의 정당성과 사면권 자체에 대한 근본적 물음이 제기되기도 한다.³¹ 자기 수양의 실천 원리로서의 ‘서’가 신적 권능에 기댄 ‘용서’가 아니라, 자기 돌봄의 기술로서의 ‘추서’인 한에서 서는 주체의 실존적 생명 원리이면서, 생활세계가 요구하는 성찰적 헤아림(思, phronesis)³²이라고 할 수 있다. 이런 의미에서 다산은 ‘서’의 실천적 헤아림에 대하여 “성인이라도 생각하지 않으면 광인이 되고 광인이라도 능히 생각하면 성인이 된다”³³고 말한다.

주체 담론은 의식의 자기 확실성 위에 구축된 반성적 자기 관계성의 주체로부터 다시 삶과 생명의 자기 보존적 실존의 주체로 패러다임 전환을 겪었으며, 자기보존의 주체가 담론의 중심을 차지한 후 주체 담론은 근대라는 시공간적 한계를 넘어

30 같은 책, 225쪽.

31 용서의 이데올로기적 권력관계에 대한 비판적 논의를 촉발한 글은 잘 알려져 있는 것처럼 Karl Jaspers, Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands이다. ‘추서’와 ‘용서’에 대한 논의는 다음을 참조하라. 이향준, 「서(恕), 황금률을 만나다-정약용(丁若鏞)의 경우」, 『유교 사상문화연구』(72집), 한국유교학회 2018, 87~115쪽. 장복동, 「정약용의 복수의 윤리-법과 윤리의 상관관계를 중심으로-」, 『유학연구』(48집), 충남대학교 유학연구소 2019, 81~105쪽.

32 실천지 혹은 실천적 지혜로 이해되는 ‘phronesis’에 관하여, 아리스토텔레스, 김재홍 등 역, 『니코마코스 윤리학』, 서울: 이제이북스 2008, 제6권, 특히 1130a 이하 참조.

33 한국고전종합DB, 정약용, 자찬 묘지명 집중본, 이정섭역, 한국고전번역원, 1985.

근대 이전의 주체로 그리고 근대 이후의 주체로 논의 무대를 확장하였다. 이와 같은 주체 담론의 패러다임 전환과 담론장의 확장을 고려했을 때, 다산 수양론의 성찰적 자기 수양의 활동자 또한 주체 담론의 언어 무대에 소환된 주체라고 할 수 있다. 더욱이 다산에게 자기 수양의 주체는 상제가 기획하고 운용하는 장기판의 말이 아니라, 상제는 오히려 주체의 거울로서 주체의 자기를 향한 시선과 돌봄의 매개체로서의 위치를 차지한다. 상제는 주체가 자기 결핍성을 확인하는 거울이며, 동시에 주체의 자기 수양을 추동하고, 주체에게 성인되기를 요구하는 주체의 타자다. 이렇게 상제의 응시에 주체의 시선이 사로잡혀 있기 때문에, 다산은 성인되기의 길로서 중용의 도를 “아! 능히 실천할 수 있을 것인가!”³⁴라고 스스로 경계하였다는 사실을 기억해야만 한다.

2) 대타자의 욕망

다산의 자기 수양적 주체의 거울이 상제였다면, 라캉 정신분석의 주체가 마주하는 거울은 ‘대타자’이다. 상제가 결단을 내려야만 하는 실존 상황에 처해 있는 자기 돌봄의 주체에게 말을 거는 타자라면, 라캉의 대타자는 욕망하는 주체의 요구가 향하는 곳이며, 주체의 요구에 응답하는 타자다. ‘주체의 욕망은 대타자의 욕망이기’ 때문에, 주체는 대타자의 욕망이고자 하는 자아이며, 또한 동시에 대타자의 욕망이 허용하는 한계 내에 자신의 욕망을 위치시키는 자아이다. 그러므로 주체는 자신의 욕망을 욕망하는 자아, 자신의 욕구에 따라 욕망을 기획하고 계획하는 합리적 의지, 자신의 욕망을 지배하고 관리하며, 효율적으로 통제하는 이성적 실체가 아니라, 오히려 “주체는 누구도 아니다. 주체는 분해되어 있고, 조각나 있다. 그리고 주체는 폐쇄되어 있으며, 주체는 타자의 기만적이면서, 동시에 실제적인 상에 의해서 혹은 자기 자신의 거울상에 의해서 양육된다. 여기에서 주체는 자신의 통일을

34 앞의 책, 453쪽.

발견한다.”³⁵ 주체는 사지를 허공을 향해 버둥거리며 누워있는 젖먹이처럼 무기력한 아이일 뿐이며, 그 때문에 충실한 돌봄의 타자인 어머니를 마치 폭군과 같이 폭력적으로 점유하려는 전제적 욕망이면서, 또한 자신의 욕망이 완전하게 어머니 현존성에 의존한다는 사실 앞에 무기력하게 좌절하는 비자립적 자아일 뿐이다. 다시 말해서 라캉의 주체는 자기를 구성하는 자립적 의식의 주체가 아니라, 타자 의존적 주체이며, 동시에 거울상에 만들어진 상상계의 ‘이상적 자아’이다. 이런 의미에서 주체는 무의식의 언어, 달리 표현하면 대타자의 언어인 “상징에 의해 조직된 체계”³⁶이다.

대타자의 욕망 기표는 주체를 향한 직접적인 말걸기로 나타난다. 주체를 마주 보고 선 대타자는 자신의 상징적 욕망을 이상적 자아 이미지로 주체에게 전달한다. 대타자는 자신에게 이미 형성되어 있는 이미지를 주체를 향하여 던짐으로써 주체의 이상적 이미지가 되기를 바라며, 대타자의 욕망 기표를 주체가 수용함으로써 대타자 자신의 이미지는 주체에게 동화되어 주체의 이미지가 된다. 다시 말해서 부모로서 대타자가 지니고 있던 선·악, 정의·부정의, 훌륭함 혹은 모범적임 등의 사회적 이미지는 아이 주체에게 반복하여 전달되며, 아이 주체가 이런 이미지를 수용하고 동화함과 동시에 아이 주체의 이미지로서 역할을 수행한다. 이렇게 대타자의 욕망은 주체의 욕망이 되며, 주체의 욕망은 대타자의 욕망의 한계 내에 존재하게 된다. 또한 생애 주기에서 이 보다 훨씬 전인 젖먹이 유아 시기 대타자인 어머니의 반복적인 ‘여기(da)’와 ‘저기(fort)’는 어머니의 현존성과 부재성의 기표 인식을 주체에게 각인시키며, 어머니의 현존 상태에서도 부재를 상상할 수 있게 하여, 주체에게 부재 상태에서의 공포의 흔적을 남긴다. 이런 이유로 주체를 향하여 다가오는 어머니의

35 Jacques Lacan, Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Das Seminar, Buch II (1954-1955), übers. v. Hans-Joachim Metzger, Wien-Berlin: Verlag Turia+Kant 1991, S. 73.

36 같은 책, S. 56.

현존성은 주체의 욕망 충족의 신호이며, 주체로부터 떨어져 가는 어머니의 부재성은 주체의 좌절 경험으로 주체에게 각인된다. 그러므로 현존성과 부재성의 “이 관계는 대타자를, 욕구를 충족시킬 수 있는 ‘특권’을 가진 것으로, 그리하여 욕구의 충족을 박탈할 수 있는 권력을 가진 것으로 구성”³⁷한다. 이제 주체에게 현존은 욕망해도 된다는 기표로서의 ‘긍정’의 권능을, 부재는 욕망해도 소용없다는 좌절의 기표로서의 ‘부정’의 권능을 갖는다.

라캉이 주체와 대타자 관계를 설명하는 L도식에 따르면, 먼저 자아와 마주 보고 선 타자 사이의 관계는 ‘상상 관계’이며, 이 자아와 타자의 상상 관계가 대타자로부터 주체를 향한 말걸기 관계를 가로지른다.³⁸ 그러니까 대타자의 상징 기표로서 언어가 -마치 프로이트에게서 무의식의 전의식으로 전이에 장애물이 존재하는 것처럼- 주체를 향해 던져질 때, 상상 관계는 양자 사이를 가르는 장벽이 된다. 즉, “주체는 언어 장벽에 의해서 대타자, 참된 주체와 구분되어 있다.”³⁹ 다시 말해서 상징 기표로서 언어가 대타자의 욕망 기표라고 했을 때, 대타자의 욕망 기표로부터 주체의 기표로의 전이 관계는 반영이 아닌 주체의 욕망과 두려움이 주조하는 왜곡과 변형의 해석 상황이 된다. 따라서 주체의 언어로 전달되는 요구의 기표는 대타자의 욕망 기표가 행사하는 긍정과 부정의 권력 안에 안착하고자 하지만 언제나 욕망 기표의 찌꺼기를 흔적으로 남긴다. 이런 의미에서 상징계의 언어 기표가 담아내지 못하는 욕망의 여분, 상징 질서로의 포섭에 저항하면서도, 상징적 언어 기표의 조준이 언제나 빗나가는 탈상징계의 영역이 실재계이며, 상징계의 언어 기표의 범주에 포섭되는 표상 질서가 상상계다. 상징 언어는 자아의 상상적 이미지로서 타자를 객체화하지만, 이 언어적 객체화는 분명 타자의 것은 아니다. 그러므로 이 언어적 상징화가

37 자크 라캉, 홍준기, 이종영, 조형준, 김대진 옮김, 『에크리』, 서울: 새물결 2019, 807쪽.

38 앞의 책, S. 310. 도식 참조.

39 같은 책, S. 311.

상상계의 타자와 맺는 관계는 대칭적 등치로서의 표상적 인식이 아니라, 탈중심적인 ‘탈-은폐성(Ent-borgenheit)’이다.

상징 기표의 ‘탈은폐’는 주체 기표와 대타자 기표의 전이를 가로지르고 있는 상상계의 작용 효과다. 라캉이 거울단계라고 부르는 상상계에 진입하는 순간부터 주체는 ‘조각난 신체’로 대표되는 자아와 이상적 자아의 분열을 경험한다. 주체의 몸 관리는 자기 통제적이며, 자기 실현적인 자족 상태의 황홀경이 아니라, 오히려 주체의 실재와 거울의 피안에 등장한 주체의 이미지, 이 양자 사이에 존재하는 가상의 경계면에서 이루어진다. 거울단계 주체의 ‘조각난 신체’는 라캉에 의하면 이렇다. “아시다시피 주체[환자]는 그의 역사[이력]의 한순간에 생리적 성숙 과정 덕분에 운동신경 기능들을 실질적으로 통합하고 자기 신체의 실재적 통제력에 이를 수 있게 됩니다. 다만 주체가 자기 신체를 하나의 전체로 의식하는 것은 그에 상응하는 어떤 방식을 통해서긴 하지만 그보다 앞서 이루어진 일입니다. 이 점이 바로 제가 거울단계 이론에서 주장했던 바입니다. 주체는 인간 신체의 전체 형태를 한 번 본다는 것만으로도 실재적 통제력에 앞서 자기 신체에 대한 상상적 통제력을 얻을 수 있다는 겁니다. … 주체는 미리 앞질러 심리적 통제력을 획득하게 되고, 그러한 앞지름은 운동신경을 향후 실질적으로 통제하는 모든 과정에 고유한 흔적을 항상 남기게 됩니다.”⁴⁰ 여기 거울단계 주체의 형성 시기가 6개월에서 18개월 사이의 아이라는 사실을 염두에 두어야 한다. 이 시기 아이는 시각 능력을 어느 정도 갖추었지만, 여전히 자신의 신체를 자신의 의지에 따라 통제하고 관리할 수 있는 자립적 단독자가 아니다. 오히려 이 시기 주체의 신체는 자신이 아니라 대타자에 의해서 관리된다. 거울 앞에 선 주체는 스스로 서 있는 것이 아니라, 대타자의 품에 안겨 거울 속 자신의 이미지를 발견하며, “환호하며 … 자기 모습을 받아들이는” 나르시스적 자아도취 상태에 빠져 있는 무기력 자체다. 그러나 주체의 현실적 무기력은

40 자크 라캉, 맹정현 옮김, 『세미나 01. 프로이트의 기술론』, 서울: 새물결 2016, 143~144쪽.

대타자의 세계에의 절대적 종속성을 의미한다. 주체를 안고 있는 대타자의 욕망에 주체의 귀는 사로잡혀 있으며, 그를 향해 언제나 열려있다. 이런 의미에서 주체의 욕망 기표는 대타자의 세계의 한계 내에 존재할 수밖에 없다. 다시 말해서 주체를 감시하고 주체로 하여금 최선을 다하도록 촉구하는 대타자, 주체가 언제나 모방하고자 하고 실현하고자 하는 자아상이 주체의 욕망이 된다.

또한 주체는 상상계의 완전한 자아라는 이상적 자아 이미지에 도취되면 될수록, 여전히 뒤집힌 거북이처럼 허공을 허우적거리는 자신의 불완전한 신체에 대한 근원적 불안을 갖고 있다. 주체가 이상적 자아 이미지로서 피터 팬의 환상에 사로잡혀 있을수록, 주체는 자신의 현존과의 괴리가 낳는 자기 모순적 고통을 경험하게 된다. 다시 말해서 전능한 신적 존재의 완결성을 꿈꾸는 환상 자기의 공상 세계로부터 깨어나는 순간의 당혹감이 주체의 불안 원인이다. 실존적 근본 불안을 경험한 주체는 현실 자아에 대비되는 환상 속의 이상적 자아를 질투하며, 거울의 피안에서 자기를 완전하게 관리하는 지배적 자아인 이상적 자아에 대비하여 한없이 무기력해지지만 현실 자아를 증오하며, 자신의 무기력에 대해 분노한다. 불안 주체는 자기 모순적 고통을 자기 공격을 통해 표출하여야만 하는 존재다. 이렇게 거울을 매개로 형성된 상상계의 주체는 분열되어 있다.⁴¹ 상상계에서 이미 자기 분열을 경험하는 주체의 욕구는 대타자의 욕망을 향한 요구 과정에서 주체의 측면에서 그리고 대타자의 측면에서의 이중적 제약을 경험한다. 왜냐하면 주체의 욕구는 한편으로 대타자의 제한적 세계 내의 언어적 요구이며, 다른 한편으로 대타자의 욕망이 허락하는 언어적 요구이기 때문이다.

자기도취의 황홀경에 취한 자아도 자기 증오의 자아도 주체이며, 상상계의 주체의 분열 또한 욕구의 근원이다. 이런 의미에서 욕구는 미지의 X이며, 욕구를 전달하는 요구는 언어의 본성이 그러한 것처럼 해석을 요구한다. 그리고 욕망은 욕구로

41 분열 주체에 대해서는 김석, 『에크리 읽기』, 149~159쪽 참조.

환원되지 않은 자신의 공간을 언제나 유지한다. 상상계의 주체의 욕구는 대타자의 욕망 기표의 수용이면서, 또한 분열 주체의 욕망 기표이기도 하기 때문에, 욕구는 대타자를 향한 언어적 요구를 매개로 완벽하게 전달되거나 채워지는 것이 아니라, 언제나 찌꺼기 흔적을 남긴다. 욕구, 요구, 욕망에 대한 라캉의 주장은 이와 같다. “욕망은 요구 너머에서, 주체의 삶을 그의 조건들과 연결시키면서 요구가 욕구를 가지 치는 것 너머에서 생산된다. 그러나 또한 욕망은 요구의 안쪽을 뚫는다. 현존과 부재에 대한 무조건적 요구가 존재에의 결여를 환기하기 때문이다.”⁴² 욕망의 자리는 분열 주체의 욕구가 언어 기표로 표현되는 요구가 실패하고 좌절하는 곳이다. 요구가 완전하게 성공하여 욕구가 충족되는 자리에는 욕망 또한 사라진다. 그러므로 요구는 언제나 욕구가 실패하는 여백의 자리에서 욕망을 양산한다. 다시 말해서 대타자의 욕망 기표를 향한 주체의 요구가 언어인 한, 주체의 욕구는 결코 충족되지 않는 욕망일 수밖에 없다. 언어적 요구의 욕망 기표가 결여 주체 자체다. 그러므로 주체는 형이상학적 본질 규정을 가지는 실체, 즉 이성적 동물, 사회적 동물, 종교적 동물 등등의 어떤 규정적 존재도 아니며, 오히려 욕망 기표의 덩어리일 뿐이다.

라캉이 ‘나비의 꿈’을 통해 우리에게 보여주려고 하는 주체는 기표다.⁴³ 잘 알려져 있는 것처럼 꿈의 상징 기표인 ‘나비’와 꿈꾸는 주체인 ‘장자’ 사이의 무차별, 즉 “도대체 장주가 꿈에 나비가 되었을까? 아니면 나비가 꿈에 장주가 된 것일까?”⁴⁴라는 실재와 상징의 혼재가 주체는 곧 ‘욕망 기표의 연쇄’일 뿐이라는 사실을 가리킨다. 주체는 대타자의 욕망 대상이 되기를 욕망하지만, 그러나 이 순간 주체의 욕망은 대타자의 욕망의 대체물이 될 수 없다는 고통스러운 사실 또한 경험한다. 즉, 주체가

42 『에크리』 739쪽.

43 『세미나 11』, 120쪽 참조.

44 안동립 역주, 『장자』, 서울: 현암사 2019, 87쪽.

대타자의 욕망의 욕망으로 욕망하는 대상 a는 “주체가 자신을 주체로 구성하기 위해 자신으로부터 분리해낸 기관”⁴⁵, 라캉이 “중심기표”라고 표현하는 “남근”과 같은 것이다. 여기서 남근은 대타자의 욕망을 충족시킬 대체물로서의 ‘원초적 아버지’가 아니기 때문에, 언제나 결여되어 있는 상징기표로서 남근이다.⁴⁶ 『향연』의 마지막 부분에 등장하는 알키비아데스의 ‘아갈마(agalma)’는 소크라테스가 자신에게 보여주었으면 하는 알키비아데스의 욕망 기표로서 “아주 신적이고 황금과 같으며 아주 아름답고 놀라운 것들”⁴⁷이지만, 알키비아데스는 한 번도 본적이 없는 은닉된 상징 기표이다. 그 때문에 알키비아데스는 소크라테스에 대한 구애의 실패와 좌절의 고통을 “지혜 사랑의 광기와 열광”⁴⁸으로 치환하여 자신을 “그 인간의 노예”⁴⁹로 만든 소크라테스를 원망한다. 라캉에 따르면 알키비아데스의 소크라테스를 향한 분열 감정은 “소크라테스의 음경을 보지 못한 탓이다.”⁵⁰ 알키비아데스의 욕망 기표인 소크라테스의 남근이 근본적인 “결여 기표”라는 사실을 알키비아데스는 인지하지 못했기 때문에, 소크라테스의 ‘노예’로 전락해 있는 것이다.

정신분석에 따르면 주체는 모든 인간 존재가 필연적으로 경험하는 오이디푸스 콤플렉스기에 이미 거세를 경험하고 수용한 결여 주체다. 거세된 주체는 대타자의 욕망을 넘어선 욕망을 허락하는 자아 이상을 찾음으로써 법을 거스르는 욕망이 아니라, 욕망을 법의 허용 아래서 발견한다. 이런 주체의 보편적 결여성이 타자의 관심과 인정에 대한 욕망으로 주체를 이끈다. 오이디푸스 콤플렉스기를 지난 모든

45 위의 책, 161쪽.

46 김석, 「아버지의 위상 -금지와 향유의 기원」, 『기호학연구』(51집), 한국기호학회 2017, 29-57쪽 참조.

47 『향연』, 217a. 특히 217b-e, 219b-d에서는 알키비아데스의 성적 욕망과 좌절이 나타난다.

48 앞의 책, 218b.

49 같은 책, 219e.

50 『에크리』, 973쪽.

주체는 거세라는 근원적 결핍을 수용한 결여 주체이기 때문에, 주체의 자기 돌봄의 기술은 결국 주체의 자기 치유이어야만 한다. 결국 정신분석의 과제는 자기 자신을 스스로 치유하는 주체의 자기 수양이다. “당신은 환자를 치료하려 하지 말라. 환자는 스스로 치료한다. 당신이 해야 할 것은 발생하는 연속적인 사건들을 지적하는 것이다.”⁵¹ 분석가의 작업은 주체의 욕망 기표의 연쇄 과정 속에서 주체의 인격을 지시하는 특수한 순간인 “누빔점”을 -하이데거에게 ‘존재 사건발생’이라고 할 만한- 놓치지 않고, 지적하는 일일 것이다.

3) 무한자와 ‘함께 있음’

사유와 존재의 완전한 일치라는 철학적 이상을 데카르트가 자신의 가언판단 명제인 ‘코키토’를 통해 도달하고자 시도하였으나 실패한 이후 주체 문제를 ‘절대자아’로 해소한 철학자가 피히테이며, 피히테의 주관적 관념론의 주체 개념을 비판함으로써 등장한 주체가 낭만주의 주체이다. 피히테는 데카르트의 가언판단 형식을 빌려 동일률의 진리 확증 가능성을 판단이 아닌 존재의 문제로 환원한다. 즉, ‘a=a’이기 위해서 왼편 a의 존재가 증명되어야 하며, 그 후 곧바로 오른편 a의 존재가 확증되어야 한다. 따라서 명제는 a가 존재한다면, a가 존재한다는 가언판단 명제로 전환된다. 이 경우 전자의 명제는 원인 명제이고, 후자의 명제는 결과 명제인데, 인과관계로 결합되어 있는 가언판단 명제의 판단자의 존재가 여기서 직접적으로 증명된다. 이 판단자가 피히테가 말하는 “사행(Tathadlung)”이며, 이것의 명제 형식이 ‘나는 나다’의 동어반복으로 표현된 ‘절대자아’이다. 그러나 ‘나는 나다’의 동일성은 관계성의 구별을 전제하는 의식 자아에 의해서 “그림과 존재”가 바뀐다. “그림은 항상 존재의 전도이다. 사람의 오른쪽에 있는 무엇이든 그림에서는 왼쪽에 있다.”⁵²

51 하인즈 코헛, 이천영 옮김, 『코헛의 프로이트 강의』, 서울: 한국심리치료연구소 2018, 295쪽.

52 Novalis, “Fichte Studien”, in: Novalis Werke, Das philosophisch-theoretische Werk, Bd.

즉, 거울 앞의 주체와 거울 저편의 주체는 동일하지 않다. 오히려 “그것은 그림 관찰의 오른쪽에 있다/- 그림은 왼쪽에 있다 그리고 원본은 오른쪽에 있다.”⁵³ 거울을 경계로 마주 보는 양자의 주체는 상이성을 이미 지니고 있다. 그러므로 주어의 자아와 술어의 자아는 동일성이 아닌 구별을 토대로 하며, 술어의 자아를 통해 주어의 자아가 해명된다. 주어의 자아는 술어의 자아에 의해 설명되어야만 한다. 즉, 자아 동일성 명제는 ‘나는 나’이다의 형식을 요구한다. 그러나 자아 존재의 확실성을 구별하는 판단의 자아가 보증하지는 않는다. 다시 말해서 구별의 제약적 인식은 무제약자를 존재론적으로 전제하지만, 개념적으로 포섭할 수는 없다. “자기 스스로에 의해 결코 사물로 정립될 수 없는 그것”, 이 때문에 인식 대상이 될 수 없는 무제약자는 “절대 자아(ein absolutes ICH)”일 수밖에 없으며, 이 자아는 “절대로 객체가 될 수 없는 그런 것으로 규정”되는, “그 밖에 더 이상의 어떤 규정도 필요로 하지 않는”⁵⁴ 존재이다.

“피히테는 자의적으로 모든 것을 자아에 몰아넣은 것은 아닌가? 무슨 자격으로?”⁵⁵ 라는 노발리스의 도발적 질문은 횡단된 ‘통일철학(Vereinigungsphilosophie)’의 ‘시적 자아’의 주체성을 통해 대답을 들을 수 있다. 시적 자아는 『향연』의 무녀 ‘디오티마’처럼 신적 음성을 인간의 소리로 전달하는 주체, 그 때문에 신을 인간의 축제 마당으로 불러오는 말의 소유자이면서, 비극 주체인 엠페도클레스와 같이 개별자의 죽음을 신의 영역으로 승화하고자 운명에 맞서는 자유인이다. 이런 이유로 시적 자아는 모든 규정과 구별 이전에 존재하는 근원 존재로서 ‘무제약자’이어야

2, hrsg. v. Hans-Joachim Mähl, München Wien: Carl Hanser Verlag 2005, S. 47.

53 같은 책, S. 58.

54 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, “Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)”, in: Schelling Schriften von 1794-1798, Bd. I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, S. 46-47.

55 위의 책, S. 12.

만 한다. 왜냐하면 시적 자아는 스스로 자유인 존재이기 때문이다. 횔덜린은 ‘모든 것과 하나’인 존재와 ‘자기 안에서의 구별’인 판단의 자아를 “존재, -주체와 객체의 결합을 표현한다”⁵⁶고 진술한다. 횔덜린에 따르면, 존재는 ‘주체와 객체의 결합’ 이전에 이미 전제되어있는 근원이기 때문에, 존재 이후 쉽표로 주체-객체와 존재론적으로 구별된다. 그렇지만 존재는 근본적으로 ‘주체와 객체의 결합’, ‘자아 주체’와 ‘자아 객체’의 구별을 내재한 동일성으로만 인지될 수 있다. 우선 존재론적 차원에서 존재는 자기 구별인 주체와 객체의 전제이지만, 판단, 즉 인식론적 차원에서 존재는 자기 구별로서의 자기의식으로 표현될 수밖에 없다.⁵⁷ 이런 이유로 횔덜린은 근원 존재의 인식론적 차원에서의 존재 방식을 판단을 의미하는 독일어 Ur=Theilung, 다시 말해서 ‘근원적 구별’이라고 정의한다.⁵⁸ 달리 말해서 ‘자아’라는 지칭적 발화 가능 조건은 자아의 자기의식이며, 이런 한 존재로서의 자아에게 구별은 필연적이다. 그러나 동시에 지칭적 발화는 판단 명제의 왼쪽과 오른쪽에 등장하는 각자의 통일을 전제하지 않고는 불가능하다.⁵⁹ 판단 명제의 자아 주체가 무차별적 무제약자로서 절대자라고 하면, 자아 객체로의 구별이라는 자기 손상이 없이는 존재할 수 없다. 그러므로 주체는 논리적 추론의 최종 심급으로서의 ‘절대자아’가 아니라, 오히려 존재와 판단 사이의 순환 관계 속에서만 존재하는 결여 주체이다.

주체의 존재로의 무한 접근 가능성은 주체의 이성적 능력이나, 자기의식의 구별 능력이 아니라, ‘지적 직관(die intellektuale Anschauung)’에 있다. 낭만주의 주체

56 Friedrich Hölderlin, “Seyn Urtheil Möglichkeit”, in: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 4, München: Luchterhand 2004, S. 163.

57 피히테의 『지식학』에서 절대자아의 철학적 증명방식을 비판한 단편인 “판단과 존재”를 이름을 가진 횔덜린의 담론에 대한 상세한 분석은 다음을 참조하라. 이경배, 「판단 이전의 근원적 존재지평 - 횔덜린의 1795년 「판단과 존재」 -」, 『범한철학』(59집), 범한철학회 2010, 257~283쪽 참조.

58 위의 책, 같은 곳.

59 피히테 ‘자아’ 개념에 내재하는 철학적 논쟁점과 자아의 존재론적 전제성에 대해, Dieter Henrich, Der Grund im Bewußtsein, Untersuchungen zu Hölderlins Denken(1794-1795), Stuttgart: Klett-Cotta 1992, S. 41-42, 86 이하, 433-450, 531-535 참조.

의 지적 직관은 무한자에 대한 최종 인식능력이 아니라, “감정”과 “반성”을 포괄하는 하나의 근원적 행위이다. 주체와 객체로의 자기의식의 구별을 거쳐 획득한 동일성과 구별하는 판단행위 이전의 존재론적 전제로서의 ‘근원 존재’ 혹은 무한자 사이의 “본질동등성(Wesensgleichheit)”을 낭만주의 주체는 지적 직관의 인식능력을 통해서만 확인할 수 있다. 그러므로 지적 직관은 ‘감정’이면서 동시에 ‘반성’으로 감정에게는 “주체적임을”, 반성에게는 “객체적임을 직관하도록 넉이지 암시한다.”⁶⁰ 그러나 감정은 구별 의식이 없는 ‘존재’를 근거로 감각 지각하지만, 개념적 규정 행위가 존재하지 않기 때문에, 존재에 대해 그 어떤 것도 알지 못하는 무지상태다. 이에 반해 반성은 감정이 규정하지 못한 ‘존재’를 정의하여 의식의 무대로 올려놓지만, 존재 근원성에 대한 감정 상태를 탈피하여 있다. “이제 감정은 비정립이며, 따라서 반성 자체는 정립에 의해서 비정립을 제약한다. 그러나 존재는 감정에서만 매개된다. 그리고 반성이 존재를 파악하는 순간 존재는 가상 혹은 비존재로 이행한다.”⁶¹ 감정은 존재에 대한 ‘비정립적 의식’이며, 이와 반대로 반성은 존재를 ‘정립하는 의식’이다. 그러므로 존재에 대한 “감정의 통찰력은 반성에 의해 제약”되며, 이러한 존재는 더 이상 존재 자체일 수 없다. 그러나 감정과 반성은 ‘하나의 근원적 행위’로서 지적 직관이기 때문에, 지적 직관은 형이상학의 원칙 ‘모든 규정은 부정이다(omni determinatio est negatio)’-에 따라 존재를 동일성으로 포섭하는 규정적 동화가 아니라, 존재를 비동일적인 것의 무한 접근으로 펼쳐 놓는다. 낭만주의 주체의 지적 직관은 존재의 근원성과 존재를 향한 직관 행위의 무한성을 결합하는 능력이다.

무한자의 무제약성을 향한 낭만주의 주체의 무한 접근이라는 관점에서 보면, 닫힌 주체의 완결성은 주체의 자기 인식의 확실성이라기보다 “해결할 수 없는 수수

60 노발리스, 앞의 책, S. 23-24.

61 Manfred Frank, >Unendliche Annäherung<. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 830-838.

깨끼”⁶²로 남게 된다. 존재론적 근원 존재와 인식론적 자기의식의 ‘본질 동등성’을 인지하는 지적 직관의 주체는 근원인 신과 자연을 부르는 매개자이면서, 동시에 신과 자연 그리고 인간 사이의 조화로운 통일적 삶을 위해 비극적 몰락의 고통을 감수하는 실천적 행위자이고, 존재의 비존재로의 몰락 그리고 비존재의 존재로의 상승의 운명적 전환 순간을 가리키는 말을 품고 있는 시적 자아이다. 그러므로 낭만주의 주체의 주체성은 매개자의 비극적 운명인 무의미성을 수용한 발화행위자의 특성을 갖는다. 횔덜린이 분석한 소포클레스 비극에 등장하는 ‘티레시아스’의 말은 운명의 위력을 알고 있는 예언자의 언어이며, 운명에 무지한 자를 운명의 수레바퀴에 들어서게 하고, 삶의 현재성을 넘어서 탈중심적 죽음의 세계로 들어서게 하는 “비극의 언어”이다. 이렇게 티레시아스의 말은 횔덜린에 따르면 오이디푸스 비극의 “중간 휴지”를 이루는 비극적 투쟁 형태의 근본 구성요소가 된다.⁶³ 왜냐하면 존재의 사건 발생이라고 할 수 있는 전환 순간의 언어인 ‘비극의 언어’는 삶의 일상적 생활세계를 붕괴시키는 말이며, 동시에 삶의 세계로 죽음의 세계를 불러들이는 말이기 때문이다. 그러므로 비극의 언어는 논리적 추론의 언어도 고통과 분노의 감정의 언어도 아닌 “사유 불가능 아래 배회하는” 기호 “=0”이다.⁶⁴ 언어 기호의 무의미성으로서 ‘=0’은 언어 기호의 절대적 중지 상태, 비극적 사건 발생과정에서의 매개자 티레시아스의 존재가의 절대적 상실을 의미한다. 따라서 횔덜린이 말하는 기호 ‘=0’은 자기의식의 규정적 발화행위에서 필연적으로 발생하는 신과 자연의 비극적 부정이다. 신의 언어로의 규정은 신의 무제약성에 대한 존재론적 제약이며, 자연의 의식으로서의 규정은 자연의 인식론적 대상화일 뿐이기 때문이다.

엠페도클레스의 우주론적 ‘영역론’은 최초 세계를 사랑이 충만한 ‘무제약적 전체’

62 같은 책, S. 877.

63 Friedrich Hölderlin, Anmerkung zum Ödipus, Anmerkung zur Antigona in: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente, Bd. 10, S. 156, 217.

64 같은 책, Die Bedeutung der Tragödie, S. 93, Anmerkung zur Antigona, S. 214.

로 그리고 있다. “예전에 자연의 법칙들이 우리의 법전에 기입되어 있던 곳, [...] 그 어떤 책에도 기입될 수 없는 신적 자연이 공동체의 심장에 자리하는 곳”⁶⁵, 즉 ‘모든 것과 하나’인 사랑의 미적 공동체가 ‘불화’의 원리가 지배하는 분열의 불협화음으로 붕괴하기 이전에 ‘소외’와 ‘분리’의 선언명제로⁶⁶ 대표되는 “주인과 노예가 없는”⁶⁷ 무차별의 세계였다. 그러므로 사랑하는 존재는 자기 중심점을 자기 외부로 옮기는 ‘탈중심적 궤도 운동’의 주체이다. 사랑에 빠진 주체는 자신이 사랑하는 주체에게서 자신의 존재가를 찾으려 하며, 이곳으로부터 자기 존재의 본질을 얻으려고 시도하는 존재이다. 이 때문에 “그가 사랑할 때, 인간은 모든 것을 보고, 모든 것을 변용하는 태양이며, 그리고 그가 사랑하지 않을 때, 그는 연기 자욱한 작은 램프가 타고 있는 어두운 집이다.”⁶⁸ 사랑이 존재를 열어 밝힌다면, 불화는 존재를 은닉한다. “사랑이 죽으면, 곧바로 신들이 떠난다”⁶⁹라고 말한 엠페도클레스가 불화의 시대에 사랑의 조화를 부르기 위해 몰락을 선택한 것은 필연이었을 것이다. 엠페도클레스가 호명하고자 한 “사랑의 기호, 증서”⁷⁰는 횡탈린에게서는 “신들과 인간의 결혼식”⁷¹ 축제일이다. 엠페도클레스를 몰락으로 이끈 ‘불화의 시대’를 지나 ‘사랑의 원리’가 지배하는 아름다움의 세계를 재현해야 하는 시적 자아의 언어는 인간을 떠나 이미 부재한 신에게 현재성을 부여하는 초빙의 말이면서, 동시에 신을 망각한 인간에게는 신의 현존성을 알리는 계시의 말이라는 점에서 축제의 시작을 공포하는

65 Hölderlin, Hyperion, S. 127-128.

66 라캉의 선언판단 명제인 *vel*과 헤겔 주인과 노예의 변증법은 홍준기, “헤겔의 주인-노예 변증법과 라캉: 강박증 임상”, 『현대정신분석』(2집), 한국현대정신분석학회 2007, 109-145쪽 참조. 특히 소외는 선언명제의 긍정 형식인 ‘이것 혹은 저것’이라면, 분리는 선언명제의 부정 형식인 ‘이것도 저것도 아닌’으로 나타난다.

67 위의 책, S. 158.

68 같은 책, S. 175.

69 Hölderlin, Empedokles, Bd. 7, S. 22.

70 Hölderlin, Friedensfeier, Bd. 11, S. 186.

71 Hölderlin, Der Rein, 같은 책, S. 182.

시인의 말이다. 그러나 이런 주체의 언어가 위력을 발휘하는 시점은 일시적이기에 우연적이며, 반복적이기에 절대적인 일회성의 순간이다. 이와 같은 찰나적 순간성이 신과 인간이 만나 사랑의 증표를 확인하는 축제일에 주체에게 허락된 시간이다.

비극의 언어를 발화하는 시적 자아는 신과 인간 사이에 태어난 주체, 반신(Halbgott)이라 불리는 사이 존재이다. 인간의 존재가도 신의 존재가도 허락받지 못한 비극적 주체는 항상 몰락의 위험을 짊어지고 있는 수행자이며, 위협과 공포의 불안이 자극하고 이끄는 자신만의 삶의 길을 걸어가는 방랑자이자, 불화의 시대의 표징인 분열과 붕괴를 넘어 통일의 조화를 생산하고 하는 의지의 매개자이다. 자신의 존재 영역이 부정적 선언명제로만 표현되는 실존적 불안 자체이기 때문에, 주체는 유기체적 생명을 벗어나 기꺼이 비유기적 죽음의 세계로 이행해가려는 ‘죽음 충동’을 갖는다.⁷² 다시 말해서 주체는 죽음을 “분해”나 혹은 “소멸이거나 이행”으로⁷³ 이해하여, 고통의 개체적 삶의 영역을 넘어 신이 관리하는 세계로의 거주지 이전으로 받아들인다. 주체의 죽음 충동은 과거 체제의 소멸과 아직 도래하지 않은 새로운 체계 사이의 기다림의 매개를 통한 존재 도약, 신적 영역으로의 존재 승화의 확신에서 비롯된다. 그러므로 비극적 주체의 죽음은 숙명적 몰락이 아니라, 근원 존재를 향한 하강이면서, 이 존재를 찾는 끊임없는 시도 자체이며, 존재의 토대를 딛고 도약하려는 주체의 욕망이다. 이 때문에 주체의 죽음 충동은 불화의 시대에 대한 증오, 분노 그리고 광기의 산물이지만, 이런 사건 존재의 확실성을 넘어 어렵פות이 내비치는 근원 존재의 형상을 향한 주체의 근원적 욕망 기표이다. 비극적 주체의 죽음은 결국 유기체적 삶의 현재성에서 겪는 결함의 고통을 넘어 존재의 근원성을 향해야만 하는 결여 주체의 실존적 필연성이다.

72 김숙현, 「복종의 주체 햄릿, 어느 계기에 행동하는가 - 라캉의 ‘죽음 충동’」, 『연극평론』(85집), 한국연극평론가협회 2018, 141~148쪽 참조 그리고 「햄릿 캐릭터에 재현된 라캉의 주체화 연구」, 『한국연극학』(45집), 한국연극학회 2011, 241~268쪽 참조.

73 마르쿠스 아우렐리우스, 천병희, 『명상록 -어느 황제의 일기』, 경기도: 숲 2020, 110쪽.

낭만주의 주체 철학은 주체의 무한자를 향한 무한 접근과 무한자에 대한 무지의 감정으로부터 철학이 시작해야만 한다고 주장한다. 즉, 무한자를 향해 있는 주체의 삶은 불완전하며, 미완성이고, 마무리되지 않는 열린 상태라는 사실을 낭만주의 주체는 언제나 인정하기 때문에, 무한자와 ‘함께 있기’를 욕망할 수는 있지만, 도달할 수 없고, 오직 무한자에 가까이 갈 수 있는 길만을 찾을 뿐이다. 이 주체는 근원 존재로서 무한자를 향한 무한 개방성을 자신의 존재 방식으로 지니고 있기 때문에, 자기 돌봄의 기술을 자신을 위해 발휘해야 하는 자기 수양의 주체이다. 이 때문에 낭만주의를 “프랑스인에게 품은 독일인의 적대적 감정의 뿌리”⁷⁴라거나 “죽쇄 풀린 자유로운 의지”⁷⁵의 무정부 상태라고 폄하하는 것은 초기낭만주의의 주체 이상에 합당하지 않을 뿐만 아니라, “굴욕당한 부류의 사람들이 프랑스 혁명과 사건들의 총체적 전복에 자극을 받아”⁷⁶ 일으킨 정치 운동이라고 주장 또한 역사적 낭만주의의 정치철학에 대한 편협한 이해에서 비롯되었다고 보는 것이 마땅하다.⁷⁷ 낭만주의 주체는 특정 민족에 대한 적대감이나 정치적 방종의 산물이 아니라, 존재의 비존재로의 시간적 소멸 의식과 비존재의 존재로의 초시간적 상기에서 자신의 자유를 발견하는 시적 자아이다.

74 이사야 벌린, 석기용 옮김, 『낭만주의의 뿌리』, 서울: 필로소픽 2021, 96쪽. 이사야 벌린은 이 책에서 슐레겔의 『루킨데』를 “하류 포르노 소설”이라 규정한다. 211쪽. 이 규정만 보더라도 벌린의 낭만주의 이해가 매우 의도적이라는 사실을 알 수 있다.

75 같은 책, 217쪽.

76 같은 책, 239쪽.

77 프레데릭 바이저, 심철민 옮김, 『계몽, 혁명, 낭만주의 근대 - 독일 정치사상의 기원, 1790-1800』, 서울: 도서출판 b 2020. 이 책은 자유주의, 보수주의, 낭만주의로 구분하여 1790년대 독일 정치사상을 다양한 측면에서 다층적으로 다루는데, 특히 노발리스의 정치사상은 465쪽 이하 참조.

3. 맺음말

자본과 상품이 지배하는 현대 도시인의 일상은 타인이 자신에게 보내는 시선에 대한 지나친 의식이 지배하는 시간이다. 현대인의 중대 사안은 타인이 나를 어떻게 볼까라는 자신을 향한 물음으로 이루어져 있다. 주체의 자기를 향한 시선이나, 주체의 자기를 향한 물음이 아니라, 타인의 자신을 향한 시선, 즉 타인의 눈에 비칠 자신의 외양이 중대한 사회가 현대 사회이다. 타인의 시선에 의존하기보다 자기 인식과 자기 돌봄을 소크라테스가 이미 오래전에 알키비아데스에게 요청했음에도 불구하고, 현대인은 자기 돌봄을 망각하고, 자신을 타인의 시야 안을 옮겨놓으려고만 한다. 이런 사실을 인정한다면, 현대가 주체를 물어야만 하는 시기, 주체 결핍의 시대라는 정의의 타당성 또한 수용되어야 할 것이다. 주체는 특정 시기 철학의 전유물이 아니라, 오히려 오늘날 우리가 물어야 하는 물음의 대상이다.

자기 돌봄의 주체의 시선이 사로잡혀 있는 장소인 상제, 대타자, 무한자는 주체에게 감시자, 통제자, 관리자로서의 역할을 수행하는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 주체의 자기 수양의 각 거울인 상제, 대타자, 무한자는 주체와의 존재론적 간극이 허락하는 주체의 자기 인식의 계기이다. 다산의 수양은 상제의 응시에 의존하는 귀의 자기 돌봄으로서의 지치지 않는 치심이며, 라캉의 수양은 대타자의 욕망에 요구하는 주체의 욕망 기표가 지닌 근원적 결여성이고, 낭만주의 주체의 수양은 무한자를 향한 무한 개방의 무한성에 대한 자기 인식이다. 주체는 자기 완성의 목적인을 갖는 실존적 결여 상태에 대한 자기 인식이며, 이를 기점으로 자기 가꾸기와 돌보기를 무한 수행하는 자기 수양 자체다.

자아 분열의 철학과 자아 통합의 철학

-라캉과 정제두의 사상을 중심으로-

양 선 진 | 충남대학교

초록

인간은 욕망의 존재이다. 현대인들은 매체의 발달 때문에 인간이 지닌 자연적 욕망을 초월해서 사회적 욕망 속에서 살아간다. 왜냐하면, 인간의 욕망은 사회에서 형성된 욕망이기 때문이다. 인간이 지닌 욕망이 어떻게 탄생하고 해소할 수 있는지를 동양과 서양의 철학자들의 관점을 통해서 고찰하고 이러한 문제를 해결하기 위한 철학자인 라캉의 발상에 대해서 조선의 유학자인 정제두는 어떤 답변을 제공할 수 있는지 고찰하고자 한다.

라캉에 의하면, 인간의 욕망은 사회적 산물이며 사회적 산물인 욕망을 올바른 길로 인도하기 위해서는 인간 욕망의 방향전환이 필요하다, 즉 인간의 욕망을 인간의 참된 자아를 추구하는 방향으로 전환하자고 제안한다. 정제두의 사상도 기본적으로 유학적 담론이다. 유학적 관점의 인간관은 바로 사회적 욕망과 욕구를 제어하고 대다수 대중 또는 소인들의 존재성에서 벗어나서 군자의 자세로 전환하라는 명령이며 이러한 진행을 위해서 라캉은 언어적 방법을 강조한다면, 정제두는 수양의 방법을 통해서 가능하다고 역설한다.

키워드: 욕망, 사회적 자아, 실존(재)적 자아, 언어해석학, 수양해석학

1. 들어가는 말

21세기 4차 산업혁명이 진행되면서 많은 기업이 빅데이터를 활용한 마케팅 기법을 활용하여 소비자들의 구매동기와 소비 욕망을 강화하고 있다. 이런 상황에서 소비하지 않는 현대인들은 고독하고 사회적 고립 및 소외를 경험한다고 생각하며 살아가고 있다. 빅테크 기업들은 기업 소비자들의 소비 패턴을 인식하고 수수료를

받고 제품 기업에 정보를 제공한 결과로 현대인들은 구매동기가 강화되면서 현대인들의 소비 욕망은 강화된 비율에 비례해서 소비하지 못하면, 인간 존재감을 상실하였다고 간주하는 시대에 살고 있다. 빅데이터의 방법을 적용한 기업들의 매출은 획기적으로 개선되고 있지만 노출된 광고에 부응하는 소비 욕망을 충족하지 못한 현대인들은 상대적 박탈감을 느낀다.

철학은 기본적으로 인간의 본질을 추구한다든지 인간의 자아에 대한 참된 접근을 추구하는 학문이라고 할 수 있다. 실존주의 철학자들은 인간의 실존이 인간의 참된 본질이며 자아라고 생각한다. 동양의 철학자나 서양의 철학자 모두 소비를 부추기는 욕망의 바다에서 헤어 나오기 힘든 현대 사회에서 어떻게 참된 삶을 유지하며 살아갈 수 있는지를 고민하게 만들고 있다.

소비 욕망에 노출된 현대인들과 이런저런 철학적 입장에서 소비 절제를 요구하는 철학자들의 주장 사이에는 간격과 차이가 크다. 인간의 욕망은 이처럼 사회적 산물의 결과로서 만들어진 것인가 아니면 인간 내부에서 기원한 것인지 동양과 서양 철학자의 관점에서 성찰하는 작업이 필요하며 인간의 사회적 상황에서 기원한 욕망이 인간에게 제공한 부작용은 바로 인간이 추구해야 할 인간의 존재근거를 상실하였다는 점이다. 이러한 점에서 동양의 철학자인 정제두(鄭齊斗: 1649-1736)와 서양의 철학자이자 정신분석학자인 라캉((Jacques Lacan, 1902-1981)의 관점에서 인간이 추구해야 할 존재와 자유를 향한 열망을 갖기 위한 단계로서 제시된 비본래적 자아와 본래적 자아 또는 실존(재)적 자아로의 방향전환의 계기에 대해서 살펴볼 것이며 라캉이 인간의 무의식적 욕망을 해소하려는 방법으로 기대고 있는 언어학이 어떤 해석학적 의미를 제공하는지 고찰할 것이며 유학자인 정제두는 유학적 관점에서 수양의 방법이 어떤 해석학적 의미를 제공할지를 고찰하고 마지막으로 두 철학자가 추구하는 인간의 참된 자유와 존재는 무엇이며 어떻게 도달할 수 있는지 성찰하고자 한다.

2. 인간의 욕망에 대한 동서양의 철학적 관점

인간의 마음은 이치를 이미 갖추니 인간의 마음 밖에서 이치를 구할 수 있는가?¹

왕양명의 사상을 계승한 정제두의 사상을 이해하기 위해서는 그의 사상적 근원을 추적할 필요가 있다. 주희는 세계에 존재하는 구체적인 사물들(質)이 있고 이러한 사물들의 원리(理)가 독립적으로 존재한다는 견해다. 원리와 이치는 크게 존재의 이치인 존재원리에 해당하는 원리(所以然之故)와 인간들의 도덕적 원리인 도덕원리에 해당하는 원리(所當然之則)이 있다.² 주희의 성리학은 도덕적 이치와 사물의 이치를 구별하지 않고 중의적 의미로 사용한다. 따라서 주희는 인간이 사물의 이치 또는 도덕적 이치를 탐구하기 위해서는 인간이 사물에 접근해서 사물의 이치와 원리를 탐구해야 한다는 의견이다.³ 주희는 도덕적 원리가 인간의 마음과 별개로 존재한다는 입장에서 성즉리(性卽理)를 주장하지만, 왕양명은 도덕적 이치(理)란 인간의 마음 안에 내재된 것, 즉 인간의 마음을 떠나서는 도덕적 원리가 존재할 수 없다는 생각에서 심즉리(心卽理)를 주장한다. 그리고 인간의 마음을 떠나서는 아무런 존재적 가치가 없다는 측면에서 심외무물(心外無物)이라고 하였다.⁴

도덕적 원리는 인간의 마음 안에서 작용하고 의미를 지닌다. 도덕적 이치가 인간과 무관하여서 인간의 구체적 삶의 맥락과 상황을 떠난다면, 도덕적 이치는 구체성을 상실한 상태에서 강요하고 강제하는 구속과 속박이 될 것이다. 왕양명의 심즉리

1 『傳習錄』, 3조목, 心卽理也. 天下又有(心外之事, 心外之理)乎?

2 『大學或問』, 1장, “至於天下之物則必有所以然之故, 與其所當然之則, 謂理也.”

3 朱子語類 14권, “知止而後有定, 須是事事物物都理會得盡, 而後有定.”, 같은 책, “定, 是見得事事物物上千頭百緒皆有定理.” 王陽明全集 33권, 年譜 (一), 先生在龍場時, 疑朱子大學章句非聖門本旨, 手錄古本, 伏讀精思, 始信聖人之學本簡易明白. 其書止為一篇, 原無經傳之分. 格致本於誠意, 原無缺傳可補.

4 『傳習錄』, 83조목, 心外無物. 如吾心發一念孝親, 卽孝親便是物.

에 따르면, 사물의 이치(理)란 인간(心)과 독립적으로 존재하는 것이 아니라 인간의 마음과 깊은 상호연관 관계 속에서 존재한다. 그리고 왕양명이 보기에 존재의 이치든 도덕적 이치든 이치란 인간이 살아가는 삶의 터전과 맥락 속에서 작용하는 이치(條理)이다.⁵ 왕양명은 인간의 마음(心)이 도덕적 이치(理)와 무관할 수 없다는 측면에서 주희의 성즉리(性卽理)를 비판하고 심즉리(心卽理)⁶를 주장한다는 점에서 인간의 마음은 이미 선을 추구하고자 하며 선을 향한 잠재성을 갖추고 있지만 동시에 인간은 욕망적 특성이 있는 몸둥아리(形氣, 身)을 지녔기 때문에 욕망적 존재이기도 하다. 이런 측면에서 볼 때, 인간이란 지고지선(地高之善)한 선을 향한 마음과 욕망에 지배받는 마음 사이에서 갈등하는 존재이다. 왕양명의 사상을 계승한 정제두 역시 심학(心學) 계열이다. 그는 성인이 추구하는 학문은 바로 마음공부이며 인간의 마음이란 본래 마음의 본체인 인간의 본성(性)인 천리(天理)를 추구하고자 하는 마음이라고 규정한다.⁷

어떻게 인간의 마음 밖에서 사물의 이치를 구할 수 있겠습니까?⁸

하곡 정제두는 왕양명의 심즉리설(心卽理說)을 수용하였기 때문에 사물의 이치가 인간 마음 밖에 존재한다는 주희의 해석에 반기를 들고 인간의 마음을 떠나서는 인간의 본성을 논할 수 없다는 측면에서의 심학이다.⁹ 이러한 점에서 왕양명의

5 『傳習錄』, 153조목, 理者氣之條理, 氣者理之運用; 無條理則不能運用, 無運用則亦無以見其所謂條理者矣.

6 『傳習錄』, 32조목, 心外無理, 心外無事; 83조목 心外無物. 如吾心發一念孝親, 卽孝親便是物.

7 『霞谷集』, 卷9, 「存言」下: “聖人之學, 心學也, 心者人皆有之. 何爲則爲聖人. 曰聖人之學, 性學也, 性者心之本體也, 所謂天理也.”

8 『霞谷集』, 「豈有外於心而佗求之理哉」

9 정제두의 사상은 주희의 철학 체계인 성즉리 사상을 무조건 비판하려는 입장이 아니라 왕양명의 사상인 심즉리 사상과 주희의 성즉리 사상이 어떤 연관성을 지니는지 강조하고 있다. 이런 난제 때문에 정제두의 사상을 주희철학의 연속적 측면에서 바라보는 학자와 불연속적 측면에서 바라보

사상을 계승한 정제두는 인간다움을 추구하려는 마음(仁)이 바로 인간의 마음(人心)이라고 역설한다.¹⁰

도심(道心)은 오직 미미(微)해서 도심이란 인간 마음의 본체로 삼는 것이며 소위 천리이다.¹¹

인간의 마음은 인간의 몸을 주재하는 주인이지만 인간의 마음과 몸은 구별되거나 떨어져 있는 것이 아니다. 인간의 마음은 몸과 함께 공존한다는 사실을 명심해야 한다. 인간의 마음은 하늘의 원리를 추구하려는 천리(天理)를 지녔지만 동시에 인간의 마음은 욕망덩어리인 인간의 몸과 분리된 존재가 아니다.

서양철학에서 인간의 정신과 육체에 대한 논의는 철학사와 맥을 함께하고 있다. 인간의 마음과 몸¹²에 대한 관계는 지배와 억압의 투쟁사적 논리 속에서 인간의 마음이 몸을 지배하는 측면을 강조한 철학이 서양의 고대철학자인 플라톤(Platon)에서부터 근대 철학자인 데카르트(Descartes)에서 절정에 다다랐으며 영미권의 분석철학자들은 몸의 특성인 물리적인 것과 마음의 특성인 정신적인 것의 관계를 철학적 중심 주제로 삼아 오랫동안 연구하고 있다. 서양 철학사에서 인간의 정신은 육체와 전혀 다른 속성이며 형이상학적 차원에서 분리된 존재이다. 하지만 동양에

는 학자가 모두 공존한다.(임홍태, 「霞谷 鄭齊斗의 人物性異論 研究-知覺說을 中心으로」(2005), 김우형, 「霞谷 鄭齊斗의 知覺論과 倫理學: 주자학과 양명학의 독창적인 결합」(2008), 『霞谷集』, 卷9, 「存言」中: “氣之本體爲理, 心之本體爲性.”에 대한 해석을 생각하면 주회적 해석과 왕양명적 해석이 모두 가능함을 알 수 있다.)

10 『霞谷集』, 「存言」上, 〈聖學說〉, “所謂仁者人也仁人心也. 羞惡之心義也. 以至於天地萬物而盡其條理. 各得其宜矣. 所謂義者人路. 有物有則者. 恭敬之心禮也. 以至於天地萬物而觀其會通. 敘其節文矣. 所謂天敘天秩 是非之心知也. 以至於天地萬物而知其是非. 極其條理. 無不辨焉. 無不能焉矣. 所謂良知良能.”

11 『霞谷集』, 卷9, 「存言」下: 故曰道心惟微, 道心者, 爲人之心之本體者, 所謂天理也

12 몸(身)이란 마음과 상대적 개념으로 사용한 개념이며 서양철학에서 논하는 몸(le corps)과는 다른 의미이다.

서는 인간의 정신은 인간의 육체와 분리된 존재론적 차원을 지니고 있지 않다.¹³

플라톤은 Politicia(국가 정제)에서 인간의 영혼의 기능을 세 가지로 구분한다. 인간 영혼은 이성(noûs), 기개(thumos) 그리고 욕망(epithumia)으로 나뉜다. 플라톤은 <마부와 말의 비유>에서 말은 이성이며 말은 기개와 욕망이라고 보았다.¹⁴ 인간의 이성이 주인이며 말은 객체라고 간주하고 이성이 인간의 욕망을 통제하고 억압할 수 있으며 지배해야한다고 보았다.

근대의 데카르트는 자신의 저서인 <성찰>에서 모든 것을 의심하는 가운데 가장 확실한 것을 찾기 위해서 먼저, 감각적 데이터에 대해 의심하고 인간의 육체 및 신체를 ‘꿈의 가설’을 통해서 의심한다. 감각적 데이터는 우리를 종종 속이기 때문이며 꿈속에서는 인간의 육체 및 신체의 현존이 실재하는 것처럼 나타나지만 실재하지 않기 때문이다.¹⁵ 가변적인 감각적인 것과 실재와 비실재를 구분할 수 없는 꿈속의 존재 그리고 모든 것을 기만당하고 있더라도 기만당하는 대상인 사유하는 나¹⁶는 존재할 수밖에 없다는 것이다. 데카르트는 모든 것을 의심하는 가운데 절대로 의심할 수 없는 것은 바로 ‘나는 있다, 나는 현존한다(ego sum, ego existo)’라는 사실이며 오직 사유만이 철학의 제일원리로서 명석하고 판명하게 존재한다고 주장한다.¹⁷

그러나 인간의 이성은 인간의 몸에 토대를 두고 있기 때문에 인간의 몸에서

13 양석진, 「육체와 정신의 동서 철학적 관점의 비교」, 『양명학』, 한국양명학회, 42집, 2015.

14 플라톤, 국가, Georges Leroux 옮김, Flammarion, 2011, 435~436쪽.

15 René Descartes, 원석영 옮김, AT VII. 19; 『성찰』, 주해22 『<성찰>에 대한 학자들의 반론과 데카르트의 답변1, 2』, 나남, 2012. p.36,

16 사유한다는 것은 의심하고, 이해하고, 상상하고, 감각하는 것 등등 인간 정신의 일체의 모든 작용을 의미한다.

17 AT VII, 25; 『성찰』, p.43-44. (“아주 유능하고 교활한 기만자가 집요하게 나를 항상 속이고 있다고 치자. 자 이제, 그가 나를 속인다면, 내가 있다는 것은 의심할 수 없다. 그가 온 힘을 다해 나를 속인다고 치자. 그러나 나는 내가 어떤 것(aliquid)이라고 생각하는 동안, 그는 결코 내가 아무것(nihil)도 아니게끔은 할 수 없을 것이다. 이렇게 이 모든 것을 세심히 고찰해본 결과, 나는 있다, 나는 현존한다(ego sum, ego existo)는 명제는 내가 이것을 발언할 때마다 혹은 마음속에 품을 때마다 필연적으로 참이라는 결론에 이르게 된다.” 참조)

기원한 욕구와 욕망에서 전적으로 자유롭다고 말할 수 없다. 인간의 정신인 이성은 인간의 현실인 인간의 몸에서 분리되고 자율적인 존재로 존재하기 힘들다. 인간의 몸은 세계와 상호작용을 하며 세계와 분리될 수 없다. 인간의 몸이 세계와 관련이 있기 때문에 인간의 몸은 주재하는 인간의 마음도 역시 인간의 몸의 영향에서 완전히 자유로울 수 없다. 왜냐하면 인간의 마음은 인간의 몸과 긴밀한 상호작용을 하고 있기 때문이다. 따라서 인간의 마음이 인간의 몸과 분리되고 독립적인 자율적 주체라는 주장은 현대 철학자들에 의해서 비판되고 있다. 인간의 마음은 인간의 몸의 독립적이며 자율적인 존재라는 플라톤과 데카르트의 형이상학적 주장은 현대의 철학자들과 인지언어학자들에 의해서 반박되고 있다.¹⁸ 고대에서부터 근대까지 서양의 철학은 일명 의식의 철학이다. 의식의 철학이란 의식 안에 모든 것을 포섭하는 철학이며 동일성이지 인간의 신체가 외부 세계와 만나는 철학이 아니다.¹⁹

서양의 정신과 육체의 의미와 동양의 마음과 몸은 동일한 의미가 아니다. 왜냐하면 유학에서 인간의 마음(心)은 인간의 본성(性)과 달리, 물질적 측면과 정신적 측면을 동시에 지니고 있다. 인간의 심신은 자연과 분리될 수 없으며 객관적으로 존재하는 실체가 아니라 자연의 한 부분일 뿐이다. 유학은 기본적으로 인간은 혼(魂)과 백(魄)의 종합으로 인식한다. 인간의 혼백(魂魄)에서 혼이란 하늘적인 요소를 의미하며 백이란 땅적 요소를 의미한다. 있다고 보았다. 자연의 원리가 양과 음의 조화이듯이, 인간의 몸과 마음도 하늘(天)적 측면과 땅(地)적 측면, 양적 측면과 음적 측면을 모두 지니고 있다. 인간의 생명이 살아있다는 것은 혼백, 즉 음양의 조화 속에서 동거이다.

체용(體用)의 관점에서 보면, 인간의 본래성인 본성이란 바로 체용의 체에 해당하

18 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945 그리고 G. 레이코프· M. 존슨, 임지룡 외 옮김, 『몸의 철학 (원제: *Philosophy in the Flesh*)』, 박이정, 2002, 10~11쪽 등등 많은 현대 철학자들의 작품 속에서 논의되고 있다.

19 양선진, 「네트워크 존재론의 시대」, 『퇴계학논집』, 영남퇴계학연구원, 2018.

며 인간의 비본래성과 본래성이 혼재된 마음이란 체용에서 용에 해당한다. 본체상에서 보면, 인간의 본래적 본성은 선한 본성이지만, 인간이 몸을 지니고 있기 때문에 인간은 선한 본성뿐만 아니라 인간의 욕망을 동시에 지니고 있다. 따라서 인간이 신체를 지니고 있기 때문에 인간의 본래적 본성(本然之性)인 선한 본성을 그대로 지닐 수 없고 인간의 신체성에서 기원한 비본래적 본성(氣質之性)이 발현되기도 한다. 주희의 철학을 비판한 왕양명은 주희의 리기론을 비판적으로 계승하면서 주희의 리기론적 이원론을 비판한다. 마음의 고요함을 본체로 삼고 마음의 움직임을 작용으로 간주하는 주희의 이원론적 해석을 비판하면서 왕양명은 일원론적 리기론²⁰을 주장한다.²¹ 왕양명은 인간의 마음의 근원이 바로 인간의 본성이라고 한 것처럼 정제두는 리기를 나눠서 언어적으로 설명하는 것을 비판한다.²²

양명에 의하면, 마음의 본체가 바로 인간의 본래적 본성이고 인간 마음의 근원이며 인간의 마음이 인간의 본래성을 회복할 때 인간은 인간의 본성을 실현하는 것이다.²³ 인간의 마음이 본래적이면 도덕적 마음(道心)이고 인간의 마음이 본래성을 상실하면 비본래적 마음인 인간적 마음(人心), 즉 비도덕적 마음이 되는 것이다. 왕양명은 인간의 마음을 구별된 두 상태로 구분한 것이 아니라 두 양태로 구별한 뿐이다.²⁴ 마찬가지로, 왕양명의 사상을 계승한 정제두는 인간의 마음이 본래성을 유지하면 도심이고 본래성에서 벗어나 과하거나 모자라면 인심이 된다는 입장이

20 왕양명은 단순한 일원론자도 아니고 단순한 이원론자도 아니다. 이원론적 일원론자이다, 즉 리기의 개념상에서 독립적 존재성을 인정하면서 실체상의 리기의 공존성을 강조한다. (양선진,

21 『傳習錄』, 108조목, 侃問: 先儒(以心之靜爲體, 心之動爲用), 如何? 先生曰: 心不可以動靜爲體用. 動靜, 時也. 卽體而言, 用在體. 卽用而言, 體在用, 是謂體用一源. 若說(靜可以見其體, 動可以見其用), 卻不妨.

22 『霞谷集』, 卷9, 「存言」中, 凡言理氣兩訣者, 諸子之支也. 理氣不可分言, 言性於氣外者, 理氣之支貳也. 心理也性亦理也, 不可以心性歧貳矣.

23 『傳習錄』, 6조목: 性是心之體, 天是性之原, 盡心卽是盡性.

24 『傳習錄』, 250조목: 問道心人心. 先生曰: 「率性之謂道」便是道心. 但着些人的意思在, 便是人心. 道心本是無聲無臭, 故曰「微」. 依着人心行去, 便有許多不安穩處, 故曰「惟危」.

다.²⁵ 인간이란 도심과 인심 사이에서 갈등하는 존재이다. 인간의 마음이 본래성을 추구하려고 하지만 도심은 멀고 역설적이게도 인간의 욕망을 추구하는 속성을 지니고 있기도 인심은 가깝다. 즉 인간은 도심과 인심 사이에서 방황하는 존재이다. 인간이 도심을 추구하려고 하지만 선한 도덕성은 인간에서 미미하고 멀게 느껴지지만 반면에 인간의 욕망은 우리를 감싸면서 우리의 신체성에서 기원한 우리 안에 있기 때문에 가깝게 느껴진다는 것이다.

현대 철학자이자 정신분석학자인 자크 라캉(Jacques Lacan)은 인간을 욕망적 존재로 규정한다.²⁶ 인간은 신체를 지녔기 때문에 욕망적 존재에서 벗어날 수 없다. 인간은 죽을 때까지 욕망하는 존재라고 할 수 있다. 그래서 인간의 욕망은 인간의 본질이다. 라캉의 욕망이론은 프로이트 이론에 근거한다. 인간은 성장하면서 점차로 타자를 모방하하면서 학습하는 존재이다. 인간의 모방 우선순위는 바로 부모이다. 남자아이의 경우에는 욕망의 우선순위는 어머니이다. 어린 아이가 대상에 대한 개념이 아직 형성되지 않은 원시적 의식 수준이기 때문에 어머니를 또는 아버지를 특별히 구분하지 않고 동일시하게 된다.

프로이트의 동일시(identification)와 대상선택(object-choice) 개념에 따라서 정리하면 다음과 같다. 오이디푸스 이전 단계에서는 어린아이와 어머니/아버지가 원시적 미분화 상태인 동일시 단계에서 새롭게 등장한 아버지/어머니라는 제 3자가 등장하면서 어머니/아버지-아이라는 대상개념이 없는 원시적 미분화된 원시적 2자 관계에서 대상개념이 형성된 어머니-아이-아버지라는 3자적 관계가 형성된다. 아이와 어머니의 원시적 유착관계에서 아버지가 등장하면 아이는 제 2의 동일시, 즉 아버지와 하나가

25 『霞谷集』, 卷9, 「存言」中, 愛惻怛之心, 羞惡廉恥之心, 畏敬嚴莊之心, 文理辨別之心, 是本原自生身命根上主來, 是性之德也, 是乃所謂之理也. 其由於性體發於道心, 固無非道也. 如雜以人爲不由於性體, 則是亦爲過不及爲邪爲佞即僞而已, 是亦爲人心也.

26 Lacan, J, (1986). Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse, Paris: Seuil, 362쪽. Jacques Lacan, Écrits (Paris: Éditions du Seuil, 1966), 524.

되려는 욕망이 등장하는 배경이 된다. 남자 아이는 아버지와 동일시하려고 어머니를 대상으로 간주하는 욕망이 작동하고, 여자 아이는 어머니와 동일시하려고 하고 아버지를 대상으로 결정하는 욕망이 작동한다. 이런 과정에서 남자 아이는 남성이 되고 여자 아이는 여성이 되는 사회, 문화적이고 사회적인 정체성을 형성한다.²⁷ 따라서 어린 아이의 욕망, 즉 인간의 욕망은 결국 타자인 엄마/아빠가 욕망하는 것을 욕망하는 욕망을 모방하는 존재, 즉 욕망을 욕망하는 존재가 된다. 그래서 라캉은 “인간의 욕망은 (대)타자의 욕망이다.”라고 규정하였다.

라캉과 정제두의 욕망에 대한 입장으로 구분한다면, 라캉은 인간을 본질적으로 욕망의 존재라고 규정하고 있다면, 정제두는 인간은 본질적으로 선(善)을 추구하는 존재, 즉 비욕망의 존재라고 규정하고 있다. 왜냐하면 라캉은 인간적 차원에서 인간의 몸 자체가 기원하고 있는 무의식이 바로 인간의 본성이며 인간의 본질적 실존이라고 생각한다면, 정제두는 인간의 기원과 본질은 하늘에서 근원하기 때문에 선을 추구하고 실현하려는 성인이 될 수 있는 잠재성과 가능성을 갖고 있기 때문에 인간의 본성은 하늘이 부여하였다는 관점이다. 라캉의 존재론적 기원은 욕망이 잠재되어 있는 무의식이며 정제두는 하늘에 인간의 기원이 존재하다는 입장이다.

3. 비본래적 자아(小人, 대상 욕망)와 본래적 자아(聖人, 순수 욕망)

유학은 선(善)을 도덕적 이상으로 제시하고 추구하는 윤리학이라면²⁸, 라캉의 철학은 도덕적 선을 추구하는 것이 아니라 결여된 존재를 추구하는 것이다.²⁹ 전통

27 Freud Sigmund, "The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud" 24 vol, Trans and Edition, James Strachey, London:Hogarth : 1953-74

28 『傳習錄』, 2조목, 至善是心之本體, 只是明明德到至精至一處便是.

윤리는 선을 추구하는 칸트식의 윤리학이나 쾌락을 추구하는 공리주의적 윤리학이 중심으로 이루었지만 라캉의 철학은 결여된 존재를 추구하는 존재론적 철학이자 결여된 존재를 회복하는 것을 목표로 삼는 윤리학이다.³⁰ 라캉의 존재론적 추구는 쾌락의 원칙을 추구하는 공리주의자와 다르며 쾌락주의자와도 다르다. 라캉의 존재론은 인간의 이성이 억압한 무의식적 욕망을 다시 되살리면서 참된 욕망은 인간 이성의 역사가 작동했던 초자아에서 숨겨지고 억압되면서 증상(symptôme)으로 남겨진 상처의 영역을 다시 되살리고 치료하는 작업이라고 할 수 있다.³¹

프로이트에 의하면, 인간의 양심을 형성하는 초자아는 인간의 참다운 존재(être)를 계시하는 것이 아니라 자아의 억압으로 말미암아 무의식 속에 자리 잡고 있는 존재를 은폐하고 숨기는 역할을 담당한다.³² 유학은 인간의 몸에서 기원한 욕망을 부정하면서 욕망에 따라서 추구하는 것은 악이며 인간의 본성적 측면이 추구하는 것은 선이라고 판단하고 인간이 선을 추구하려는 경향성이 강하다고 본다.³³ 이런 시각에서 왕양명은 인간의 사육의 폐단을 제거하고 인간의 본연한 양태인 지극한 선을 실현하려고 노력한다.³⁴ 라캉은 인간의 욕망을 긍정하고 인간의 욕망이 대상을 향하는 욕망이 아니라 대상을 추구하는 가운데 숨겨지고 은폐된 무의식적 존재를 열어 밝히기를 희망하면서 유학과 달리, 선과 악의 이분법적 도식을 거부한다.³⁵ 왜냐하면 라캉이 보기에, 인간이 추구해야 할 존재는 인간의 선악이라는 의식적

29 Lacan 1978: 261쪽.

30 김석, 「욕망하는 주체와 욕망하는 기계」, 『현상학과 현대철학』, 한국현상학회, 2006.

31 같은 책.

32 Lacan 1975a: 256쪽.

33 『霞谷集』, 卷9, 「存言」中, 人心之神, 一箇活體生理全體惻怛者, 是必有其眞性惻怛純粹至善, 而至微至靜至一之體焉者, 是乃其爲性之本體也.

34 『傳習錄』, 3조목, 都只在此心, 心卽理也. 此心無私欲之蔽, 卽是天理, 不須外面添一分. 以此純乎天理之心, 發之事父便是孝, 發之事君便是忠, 發之交友治民便是信與仁. 只在此心去人欲存天理上用功便是.

35 Lacan 1975a: 256쪽.

차원에 존재하지 않기 때문이다. 정제두의 사상도 상대적 선악을 초월하지만 선악의 개념을 부정하는 것은 아니다.³⁶

정제두의 사상에 의하면, 이상적 인간형인 성인(聖人)은 인간의 본체인 도의 원리와 인간의 본성의 본체를 원리로 추구하는 자를 의미한다.³⁷ 도의 원리란 주희의 해석과 왕양명의 해석은 상이하다. 주희는 리(理)란 사물의 이치이기 때문에 사물(物)에 다가가서(至) 사물의 이치를 깨달아야한다는 입장이라면,³⁸ 왕양명은 리란 사물이 아닌 사태 또는 사건(事)을 바로잡는다는 의미이기 때문에 맥락적이며 상황적 원리(條理)를 의미하며 조리란 바로 상황 속에서 작동하는 바르지 못한 원리(不正)를 바로잡는다(正)는 의미이다.³⁹

정제두는 성인이 추구하는 학문은 바로 마음공부(心學)이다.⁴⁰ 마음공부, 즉 심학의 본체는 마음의 본체인 천리(天理)를 잘 보존하는 공부라고 규정하고 있다.⁴¹ 성인(聖人)이란 도의 원리가 자신의 마음 안에서 본체로서 실현한 자이며 도심인 인간 마음을 주관하게 하는 자이다. 인간 마음의 본체는 바로 양지(良知)이다.⁴² 그러나 이상적 인간형과 거리가 먼 소인(小人)은 도의 원리와 어긋나며 인간이 추구해야할 이상적 인간의 본성과는 거리가 먼 삶을 살아가는 자들이며 인간이

36 『霞谷集』 卷9, 「存言」中, 心體之謂天理, 理有何象, 理有何善惡.

37 『霞谷集』 卷9, 「存言」中, 就其中, 本體有如是者, 自然本如是. 是正所謂性者也道者也, 聖人惟是而已.

38 『大學章句』: “所謂致知在格物者, 言欲致吾之知, 在即物而窮其理也. …至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裏精粗無不到, 而吾心之全體大用無不明矣. 此謂物格, 此謂知之至也.”

39 『傳習錄』, 86조목, 問格物. 先生曰: 格者, 正也. 正其不正, 以歸於正也.

40 김세정, 「傳習錄論辯」을 통해서 본 양명심학과 퇴계리학, 『退溪學報』 118집, 퇴계학연구원, 2005.

41 『霞谷集』 卷9, 「存言」下: “聖人之學, 心學也, 心者人皆有之. 何爲則爲聖人. 曰聖人之學, 性學也, 性者心之本體也, 所謂天理也. 聖人之學, 存其心之天理者也, 本體天理, 人皆有之. 聖人之學, 以道理爲主. 故曰道心惟微, 道心者, 爲人之心之本體者, 所謂天理也.”

42 『傳習錄』, 8조목, 又曰: 知是心之本體, 心自然會知. 見父自然知孝, 見兄自然知弟, 見孺子入井, 自然知惻隱. 此便是良知, 不假外求.

지극한 선을 추구하는 것이 아니라 인간이 절대적 선에서 멀어지는 삶을 사는 자들이다.⁴³

성인이란 마음을 몸의 주관자로 삼고 인간의 몸에서 기원한 모든 욕구와 욕망을 절제하고 제어할 수 있는 능력을 갖춘 자라고 할 때, 주희의 입장은 인간이 사물의 모든 이치를 탐구하는 과정이 선행되어야하며 사물의 이치를 탐구하기 위해서 사물의 이치와 인간의 마음은 안과 밖, 내부와 외부, 인간의 마음과 사물의 이치가 모두 분리되어있다는 입장이다. 그러나 왕양명은 인간의 마음속에는 모든 이치를 갖추고 있기 때문에 인간의 마음과 사건을 분리하는 것은 불가능하다는 관점에서 인간의 마음 밖에서 이치를 탐구할 수 없기 때문에 인간의 마음이 중심이라고 규정한다(心外無物).⁴⁴

정제두는 주희의 이기론적 입장에 대해서 비판적 시각을 지니고 있었다. 왜냐하면 인간의 마음을 떠나서는 사물의 이치를 탐구할 수도 없고 논할 가치도 없기 때문이며 사물의 이치란 항상 상황과 맥락에서 따라서 이치가 다를 수 있기 때문이다. 그리고 인간의 마음은 상황과 분리된 상태로 존재하는 것이 아니라 사태 또는 상황 가운데 존재하기 때문에 인간의 마음과 사태는 안과 밖처럼 분리될 수 없는 것이며 인간의 마음이 존재해야만 사태의 이치가 존재할 수 있기 때문에 인간의 마음 밖의 사태의 이치와 원리란 생각할 수도 없으며 무의미하다.⁴⁵

정제두는 기존의 성리학적 담론 질서의 틀을 벗어나지 않으면서도 주희의 입장을 비판하고 왕양명의 사상을 지지한다. 예를 들면, 리와 기의 관계를 분리하거나 독립적인 차원에서 간주하기 보다는 리와 기의 성리학적 개념을 사용하면서도 주희의

43 양선진, 「정제두의 사상과 근대화」, 『한국학논집』, 한국학연구원, 74집, 2019.

44 『傳習錄』, 83조목, 心外無物. 如吾心發一念孝親, 卽孝親便是物.

45 『霞谷集』, 卷霞谷集 卷1 ‘答閔彥暉書’: “夫陽明之謂心卽理, 心在物爲理, 無內外一而已者, 只是此耳. 故以至靜寂動感之動靜體用也, … 致知格物之內外顯微也, … 明德親民之體用本末也, … 皆其一而已者, 無不是此體, 而其不可以二者, 無不是如此矣.”

리(理) 개념이 사물(物)에 국한시키면서 공허한 개념이 되었고 물리(物理)만을 리로 상상하면서 리를 인간의 마음(心)과 무관한 것으로 간주하면서 인간의 마음과 사태(事의)의 관계를 간과하는 잘못을 범했다고 비판한다.⁴⁶

4. 라캉의 언어해석학과 정제두의 수양해석학

라캉의 정신분석학은 언어로 말미암아 결여된 존재(être)를 되찾기 위한 몸부림이자 욕망이다. 그는 욕망의 작용이 없이는 존재도 재발견할 수 없다고 판단하고 참다운 존재에 대한 추구를 욕망의 근본적 속성으로 간주한다. 라캉의 사상에서 인간 주체가 등장하는 것은 바로 상상계이다. 상상계에서 인간은 거울 속에 비친 거울 이미지를 통해서 자신을 통일된 자아로 인식하며 인간 자아가 형성된다면, 상징계에서 형성되는 주체는 언어적 담론 속에서 인간이 참여하면서 주어로 자리 잡는 순간에 주체로 형성되기 때문에 주체란 바로 ‘말하는 주체(être parlant)’이며 주체는 언어적 기표들과의 관계 속에서 형성되고 자리 잡는다.

인간이 살아가는 세계는 언어를 매개하지 않고는 살아갈 수 없는 세계이다. 인간의 언어가 매개되지 않는 실재계는 언어의 매개가 없이는 다가갈 수 없으며 언어가 매개되는 순간에 실재계는 인간의 언어 세계로부터 멀어진다. 실재계는 인간이 언어를 사용하는 순간에 인간의 현실에서 멀어지기 때문에 존재가 부재하거나 존재가 결여되는 존재론적 결여 및 은폐의 세계인 존재결여(manque à être)의 세계가 된다.⁴⁷ 인간이 실재계의 존재를 결여하였기 때문에 인간은 존재를 욕망한다. 따라

46 『霞谷集』卷9, 「存言」, 中: “朱子以其所有條通者謂之理。雖可以謂之該通於事物。然而是即不過在物之虛條空道耳。茫蕩然無可以爲本1宗主者也” ‘答閔彥暉書’, “朱子以理爲在物而求之。其意固將以合之矣。然其爲體則已爲二途矣。”(권상우, 「하곡철학에서 주자학과 양명학의 융합」, 東洋哲學 34집, 2010 참조)

서 존재결여의 사건이 없이는 인간의 욕망도 존재할 수 없는 것이다. 인간이 실재계에 다가가고자 하는 욕망을 라캉은 순수 욕망(désir pur)이라고 하였다.⁴⁸ 인간은 언어를 매개로 세계와 접촉하기 때문에 인간은 진정으로 실재와 접촉할 기회를 박탈당하고 언어가 제공하는 세계, 즉 언어적 세계만을 접할 뿐이다. 인간이 언어를 구사하는 가운데 실재 세계와 단절되고 차단된 결과로 실재계에 대한 존재론적 결여가 발생하며 존재론적 결여를 채우려는 노력이 바로 인간의 욕망이 작동하는 세계이다. 인간이 존재를 추구하려는 욕망이 작동하는 가운데 인간은 존재에 다가가려고 노력하지만 근원적으로 관계 단절이 발생한다.

인간은 존재를 추구해야함을 망각한 채 대상을 존재로 착각하면서 살아간다. 따라서 인간의 욕망은 외부 세계의 대상을 욕망할 것이 아니라 자기 내부에 자리 잡고 있는 무의식의 세계를 추구하는 존재론적 욕망이 필요하며 이러한 욕망은 기존의 대상 욕망과 다르기 때문에 순수욕망이라고 부를 수 있다. 라캉은 언어 때문에 주체가 존재로부터 이탈된 상태를 회복하기 위해서는 마치 하이데거가 『존재와 시간』에서 존재로 이행하기 위해서는 존재들의 세계에서 벗어나는 무의 세계로의 전이를 요청하는 것과 유사하다. 라캉은 언어 때문에 주체가 상실한 존재를 회복하기 위해서는 언어를 초월한 언어가 잉태한 상징계를 부정하고 초월하는 언어의 매개 없이 작동하는 전이의 과정이 요청된다. 상상계의 자아와 상징계의 주체가 찾지 못한 존재를 회복하는 과정을 위해서는 하이데거가 존재적 차이와 존재론적 차이를 구분한 것처럼 언어적 상상계에서 벗어나 무의 체험을 통해서 존재의 세계로 이행할 수 있으며 언어를 초월해서 무의 경험에 근거해서 존재의 세계로 이행하는 용기가 필요하다. 라캉의 존재를 이해하고 존재론으로 이행하기 위해서는 상징계에서 작동하는 언어의 차원에서 벗어나려는 용기와 결단이 필요하다.

47 Lacan 1978: 261쪽.

48 Lacan 1986: 357쪽.

인간은 사회적 존재이기 때문에 언어의 세계를 떠난다는 것은 언어적으로 구조화된 상징화된 세계에서 이탈한다는 것을 의미하며 비사회적 존재로 전락된다는 것을 의미한다. 언어의 세계에 머물면 존재는 언어에 의해서 가려지고 은폐된다. 언어에 의해서 은폐된 존재가 다시 탈은폐된 존재가 되기 위해서는 존재론적 전이가 요청된다. 우리가 상상계를 초월한 존재를 되찾기 위해서는 언어의 세계를 떠나는 인식론적 전환이 요청된다. 상상계의 자아에서 상징계의 주체로 전환은 거울 이미지의 세계에서 언어의 세계로 변경되었음을 의미하고 언어의 세계는 존재를 은폐하는 세계이기 때문에 언어의 세계를 이탈하는 작업은 바로 존재 세계로의 전환의 계기가 된다.

사회적 주체는 동일시의 인물들이 제공하는 대상을 욕망하는 습관에 길들여지며 이러한 대상적 욕망은 순수한 주체의 욕망이 아니라 사회적으로 구성되고 길들여진 욕망일 뿐이다. 사회적 주체, 즉 언어에 구조화된 개인들이 순수한 존재의 세계로 전환되기 위해서는 언어의 세계에서 작동하는 대상적 욕망에서 벗어나는 과정이 필요하다. 언어적 단계에서 발생하는 욕망은 개개인들이 순수하게 갈망하는 욕망의 대상이 아니라 사회와 언어적 관행에서 만들어진 욕망이다. 대상적 욕망에서 순수한 존재론적 욕망으로 전환하기 위해서는 익숙한 사회적 습관과 관행에서 이탈하기를 두려워하지 말아야한다.

인간이 언어를 습득하는 가운데 사회적 법률과 관습에 익숙해지면서 사회적 제약에 구속되는 복종의 단계라고 한다면, 인간이 언어와 법에 복종하는 단계를 벗어나는 단계는 사회구조와 법에 복종하는 것이 아니라 모든 사회적 관행과 법적 지배 원리를 벗어나 자신만의 원리에 따라서 살아간다는 의미에서 자유를 향유(jouissance)의 주체가 되는 것이다. 인간이 상징계에서 종속된다는 것은 언어에 지배를 받는 것이며 언어에 지배를 받는다는 것은 바로 존재로부터 이탈한다는 의미이기 때문에 언어적 차원, 즉 비존재에서 비언어적 차원, 즉 존재의 차원으로 이행하기 위해서는 사회구조적 원리에 순응하는 복종의 원리에서 사회적 원리에

거스르면서 자신만의 자체 원리에 따라서 원리를 창출하는 향유의 원리로 이행해야 한다.

칸트 철학에서 물 자체가 모든 인식의 가능 근거이자 전제이듯이, 라캉에게 실재계는 개인들이 돌아가야 할 고향이자 상상계와 상징계의 근거이자 전제이다. 칸트 철학에서 물 자체가 모든 인식의 가능 조건이자 근거인 것처럼, 라캉의 존재론이자 윤리학은 실재계가 바로 상상계와 상징계가 돌아가야 할 존재론적 기원이자 윤리적 근원이다. 라캉은 이런 차원에서 프로이트의 문구인 “Wo es war, ich sollte werden(그것이 있던 곳으로 내가 가야만 한다)”를 존재론적 전환의 의미와 윤리학적 전이의 의미로 해석한다.⁴⁹

라캉이 언어적 문제점을 지적하면서 언어에서 벗어나기를 안내한다는 점에서 라캉의 철학은 언어의 기능을 비판하는 언어의 부정적 역할을 주시하면서 언어의 부정적 기능을 강조하고 언어를 초월할 것을 강조하는 언어해석학이라고 할 수 있다.

정제두의 철학은 인간의 마음이 인간의 본성을 회복할 때 인간은 참다운 인간의 본성을 회복하는 방법이라고 규정하면서 인간이 인간의 비본래성인 몸의 원리의 지배에서 벗어나서 본래성인 하늘의 원리에 충실하기 위해서 인간 마음의 원리를 근본적으로 회복하려는 차원에서 전통 유학처럼 정제두 역시 수양, 즉 양지(良知)⁵⁰의 회복을 강조한다.⁵¹ 인간이 ‘배우지 않고도 가능하다’라는 뜻은 인간의 경험 없이도 가능하다는 인간의 선험적 능력을 의미하고, ‘생각하지 않고도 할 수 있다’라는 것은 인간의 직관성을 의미한다.⁵² 왕양명이 규정하는 양지란 좋아하고 싫어하는

49 김석, (2008), 「소외와 분리: 욕망의 윤리가 발생하는 두 가지 결정적 순간」, 『라캉과 현대정신분석』 10권 제2호, 2008년 12월.

50 『孟子』, 「盡心篇(上)」, “孟子曰:人之所不學而能者, 其良能也; 所不慮而知者, 其良知也.”

51 『霞谷集』 권8, 「存言」上, 良知良能者邪。曰然。是固良知良能所固有之知也。而但人蔽昧而失之。不能盡其體。故必窮至事物之理。格物而明之。以復其體也。

감정적 단계에서 옳은 것과 그른 것을 판단하는 이성적 단계까지 총칭한다고 할 수 있다.⁵³ 왕양명의 양지 개념을 계승한 정제두에 의하면, 인간의 양지란 명덕(明德)의 본체이기 때문에 무엇을 좋아하고 싫어해야할지를 알고 무엇이 옳고 그른지를 누구나 알 수 있는 것이다.⁵⁴

인간은 욕망의 원리와 도덕의 원리의 갈등 상황에서 살아간다. 인간이 몸의 지배를 받으면 인간은 욕망에 지배를 받지만 인간이 마음의 근원을 회복하면 인간은 마음의 원리에 지배를 받고 도덕적 원리에 지배를 받게 된다. 인간이 욕망의 원리에서 도덕적 원리로 이행하기 위해서는 잃어버린 양지의 본체를 실현함을 통해서 가능하며 인간의 양지가 현실적 삶 속에서 실현되기 위해서는 인간 양지가 삶 가운데서 발현될 수 있도록 삶 속에서 수양하는 훈련이 절실히 필요하다.⁵⁵

정제두의 수양이란 마음속에 이미 구비된 마음의 본체, 즉 지극한 선의 단계를 복원하여 회복하는 것을 의미한다.⁵⁶ 정제두는 수양이라는 방법으로 통해서 인간이 잃어버린 인간의 본래적 도덕성을 다시 회복하도록 촉진하는 방법이며 인간이 비본래적 욕망적 삶, 즉 쾌락의 원리에서 인간의 본래적 삶인 도덕적 원리(至善)⁵⁷에 지배를 받는 삶으로 전환하기를 독려하며 이러한 대전환, 즉 쾌락의 원리가 지배하는 욕망의 삶에서 도덕적 원리가 지배하는 인간 본성의 회복은 수양, 즉 양지의

52 陳來, 안재호 옮김, 『송명성리학』, 서울: 예문서원, 2011, 390쪽.

53 『傳習錄』, 288조목, 良知只是箇是非之心, 是非只是箇好惡. 只好惡就盡了是非. 只是非就盡了萬事萬變.

54 『霞谷集』, 「存言」, "後以名謂良知者。此以其明德之本體者。眞知是非處指說之。此其體。孩之童。亦有其是非之則而知之。影影見得其是非好惡處。能自解於其取舍去就而從違之者。所以謂之秉彝性善。人皆可以爲堯舜者以此耳。"

55 『霞谷集』 권8, 「存言」上, 夫誠意者。是克治其私邪罪惡之功。於中和爲初節功夫。正心者。昭融其係累偏倚之事。於中和是精盡之功。(正心章所言未發之中之事。中和之體所以立。修身章所言中節之和之事。中和之用所以行。)

56 『霞谷集』, 「大學說」, "本者明德也。知者即至善是也。修其身至于天下平。則心體盡而即其知至矣。所謂物格知至者也。而爲知止極功夫"

57 정제두는 마음의 본체로서의 앎이란 지극히 선한 것[지선(至善)]이라고 규정한다.

회복을 통해서 가능하며 양지를 실현하기 위해서는 수양이 매우 절실하다.

수양의 방법만이 비도덕적 삶에서 도덕적 삶으로 인도하고 인간의 비본래성에서 본래성으로 안내한다. 정제두는 도덕성의 회복이 가능하기 위해서는 단순한 삶의 차원이 아닌 도덕적 각성(明覺)이 중요하다고 주장한다.⁵⁸ 인간의 본래적 삶을 가능케하는 방법은 바로 수양론의 과정을 통해서 양지가 일상 삶 가운데 발현되고 실현될 수 있을 것이다. 이런 점에서 정제두의 철학은 수양해석학이라고 할 수 있다. 왜냐하면 인간이 수양을 통해서 인간의 본래성을 회복하고 인간의 도덕성을 실현할 수 있기 때문이다.

논자가 해석학이라는 표현을 사용한 이유는 존재가 또는 도덕적 삶이 자동적으로 진행되는 것이 아니라 인간의 부단한 노력과 훈련을 통해서 다가갈 수 있는데 라캉은 언어에서 비언어의 세계로 초월할 것을 안내한다면, 정제두는 비본래적 인간의 마음에서 본래적 인간의 마음을 회복하려는 방법으로 수양, 즉 양지의 회복과 실현을 통해서 가능하다는 점을 강조하면서 이러한 존재 또는 양지의 실현이 점차적 과정, 즉 해석학적 순환의 과정을 통해서 점진적으로 이행된다고 보기 때문이다.

5. 나오는 말: 인간의 참된 자유와 존재를 향한 갈망

라캉은 상상계와 상징계에서 작동하는 원리에서는 참다운 자기를 발견할 수 없다고 주장하면서 자기를 되찾기 위해서는 기존의 이성적 사고가 지배하는 도덕의 원리에서 벗어날 것을 강조한다. 인간이 살아가는 상상계와 상징계는 자기는 없고 사회적 언어와 법이 지배하는 사회적 자아와 주체만이 존재하며 법과 언어는 사회적 약속이면서 동시에 사회적 억압적 요소이다. 이런 맥락에서 라캉은 진정한 자기를

58 김민재, 「하곡 정제두의 양지 개념에 대한 도덕교육론적 해석」, 한국교원대학교, 2013.

찾기 위해서는 상상계와 상징계의 인간 소외로부터 이탈하고 초자아가 지배하는 전통적 의미의 도덕적 명령과 의무가 지배하는 사회에서 벗어날 것을 강조하고 있다. 언어와 법이 지배하는 상징계의 사회는 개개인의 자기는 없고 사회적으로 형성된 자아 및 주체만이 존재하며 이런 사회에서는 개인은 억압되고 사회적 규약에 제약되고 강압 받는 상황이 지속되면서 개개인들은 개인의 자유를 향유하지 못하면서 자기 소외(alienation)를 경험하게 된다. 라캉은 진정한 자기를 발견하기 위해서는 의식과 초자아가 지배하는 사회, 즉 법과 도덕의 강제성이 지배하는 사회에서 벗어나서 개인이 자유를 누리면서 진정한 자기를 발견할 수 있는 무의식이 해방되는 진정한 의미의 순수 욕망이 발현되면 개인은 자유를 향유할 수 있게 될 것이라고 역설한다.

정제두는 개인이 욕망의 지배를 받는다면, 개인은 진정한 자기가 되기보다는 쾌락과 욕망의 굴레에서 벗어나지 못한 결과로 진정한 인간의 본 모습을 상실하게 될 것이라고 경고한다. 인간이 쾌락의 원리에 지배받는 가운데서는 인간의 본 모습은 상실하고 은폐되면서 인간의 핵심 요체인 인간의 마음이 중심(본래성)에서 이탈하고 결과적으로 인간의 참다운 자기실현은 불가능한 결과를 초래하게 될 것이며 개인이 추구하는 진리와는 무관한 삶을 살면서 도덕적 삶과는 거리가 먼 삶을 살게 되면서 인간이 인간의 본 모습을 상실하였기 때문에 인간의 자아실현과는 거리가 먼 삶을 살면서 인간이 도덕적 삶을 사는 가운데 자유를 만끽할 수 없는 결과를 초래할 것이다. 인간 마음이 몸을 주재하면서 쾌락의 원리에서 도덕의 원리로 향할 때 인간은 자유를 느낀다. 그리고 인간 마음의 내면에서 쾌락에 지배받는 삶에서 도덕적 삶이 지배하는 삶으로 전환되는 가운데 행복감을 느끼면서 진정한 자유를 향유할 수 있을 것이다.

라캉은 인간의 본질을 욕망이라고 보기 때문에 인간은 본질적으로 욕망의 굴레에서 벗어날 수 없다는 본다. 인간이 자유를 향유하기 위해서는 사회적 굴레인 언어와 법이라는 사회적 구조의 틀에서 벗어날 것을 강조한다면, 정제두는 인간의 본질은

도덕적 삶을 살고자 하는 본성을 지녔다고 보면서 인간이 인간다운 본질인 도덕성에서 벗어나서 몸의 원리인 쾌락의 원리에 충실하면 인간은 인간의 본성을 상실하게 되며 결국은 인간은 부자유함과 불행을 느끼게 된다고 본다.

동서양의 두 철학자가 공통적으로 가진 생각은 바로 현실의 작동 원리인 사회적 구조의 틀인 상징계와 현실적 원리인 쾌락의 원리에서 벗어날 것을 역설하지만 라캉은 인간의 본질이 욕망이기 때문에 욕망의 굴레에서는 벗어날 수 없다고 해도 사회적 구조에서 생산되고 형성된 욕망인 대상 욕망에서 벗어나 인간 자신이 스스로 형성한 순수한 욕망을 추구할 것을 강조하면다면, 정제두는 인간의 본성이 도덕성의 실현이기 때문에 인간의 비본래성인 쾌락적 삶에서 본래성인 도덕적 삶으로 이행하기를 촉구한다. 라캉은 근원적 해결책을 무의식에서 찾았다면, 정제두는 근원적 해결책을 인간 마음의 본모습인 도덕성 회복에서 찾고 있다는 차이점이 있다.

「자아 분열의 철학과 자아 통합의 철학」에 관한 토론문

김 민 재 | 한국교원대학교

우선 의미 있는 학술대회에서 토론할 수 있도록 기회를 주신 전주대학교 한국고전학연구소 HK+ 연구단 및 충남대학교 유학연구소에 감사의 말씀을 드립니다. 또한 환경 철학과 동서비교철학 등의 분야에서 왕성하면서도 꾸준하게 훌륭한 성과를 내고 계신 양선진 박사님(이하 발표자)의 글에 대해 토론을 맡게 되어 대단히 기쁘게 생각한다는 점도 함께 말씀드리고 싶습니다.

발표자는 ‘초록’을 통해 먼저 “인간은 욕망의 존재”임을 언급하고, “인간이 지닌 욕망이 어떻게 탄생하고 해소할 수 있는지를 동양과 서양의 철학자들의 관점을 통해서 고찰하고 이러한 문제를 해결하기 위한 철학자인 라캉의 발상에 대해서 조선의 유학자인 정제두는 어떤 답변을 제공할 수 있는지 고찰하고자 한다.”라는 연구의 목적 및 문제의식을 밝히고 있습니다. 이 같은 논의 제기에 대해 토론자는, 현대에서 발견할 수 있는 과도한 욕구·욕망에 대한 경계라는 측면에서 매우 시의적절하다고 판단합니다. 다만 이러한 논의 제기에 대한 해답까지 이 글에서 수록되어 있는지에 대해서는 다소 의문이 듭니다. 왜냐하면 이 글은 뒤로 갈수록 (토론자가 보기에는) 주로 ‘라캉’과 ‘정제두’의 사상의 같고 다른 점에 대한 부각이 두드러지고 있기 때문입니다. 덧붙여 토론자로서의 소임을 다하기 위해 이해한 범위 내에서 몇 가지 우문을 던지면 다음과 같습니다.

첫 번째는, **제2장의 내용 및 제3장의 위상에 대한 의문**입니다. 제2장은 “인간의 욕망에 대한 동서양의 철학적 관점”을 비교 분석하는 것이 목적으로 보입니다. 그러나 해당 장의 내용은 주희와 왕수인의 욕망관 및 서양철학에서도 육체에 대해 정신의 우위를 강조했던 학자나 라캉 등 일부의 견해만 수록되어 있습니다. 이에 장의 제목과도 같이, 인간의 욕망에 대한 ‘동양’과 ‘서양’의 관점을 대비시켜 간략히 설명해 주시기를 부탁드립니다. 또한 토론자가 보기에는, 제3장의 경우 분량이나 내용적 측면에서 ‘장’으로서의 지위를 차지하지 못하는 것으로 보이는데, 어떻게 생각하시는지요?

두 번째는, **주희나 왕수인, 정제두 등의 사상에 대한 의문**입니다. 가령 발표자께서는 “주희는 세계에 존재하는 구체적인 사물들(質)이 있고 이러한 사물들의 원리(理)가 독립적으로 존재한다는 견해다.”라고 하였고, 또 “왕양명은 단순한 일원론자도 아니고 단순한 이원론자도 아니다. 이원론적 일원론자이다, 즉 리기의 개념상에서 독립적 존재성을 인정하면서 실체상의 리기의 공존성을 강조한다.”(각주 20번)라고도 하셨습니다. 그러나 주희의 경우 사물과 원리를 독립적으로 보는 것을 이기를 논리적이거나 가치론적으로 해석할 때의 가정에 해당하는 것이 아닐 런지요? 같은 맥락에서 왕수인의 경우에도 ‘리기의 개념상에서 독립적 존재성을 인정하면서 실체상의 리기의 공존성을 강조’하는 것은 주희도 마찬가지로 보입니다. 정리하면, 글 전체로 살펴볼 때 주희나 왕수인을 과도하게 나뉘보거나, 양명학의 시각에서 ‘재해석된’ 주자학적 견해가 주로 기술되어 있는 것으로 보입니다. 또한 정제두의 경우에는 대체로 왕수인의 견해와 큰 차이가 없는 것처럼 기술되어 있어 하곡학의 ‘고유성’이 나타나지 않고, “정제두는 인간의 기원과 본질은 하늘에서 근원하기 때문에 선을 추구하고 실현하려는 성인이 될 수 있는 잠재성과 가능성을 갖고 있기 때문에 인간의 본성은 하늘이 부여하였다는 관점이다.”와 같이 정확한 출처가 없어 정제두의 견해로 볼 수 있는지 의문스러운 지점들이 더러 있습니다. 이 부분들에

대한 발표자의 고견을 듣고 싶습니다.

세 번째는, **단정적인 표현들에 대한 의문**입니다. 예를 들어 발표자께서는 “소비하지 않는 현대인들은 고독하고 사회적 고립 및 소외를 경험한다고 생각하며 살아가고 있다.”, “소비 욕망에 노출된 현대인들과 이런저런 철학적 입장에서 소비 절제를 요구하는 철학자들의 주장 사이에는 간격과 차이가 크다.”, “서양 철학사에서 인간의 정신은 육체와 전혀 다른 속성이며 형이상학적 차원에서 분리된 존재이다. 하지만 동양에서는 인간의 정신은 인간의 육체와 분리된 존재론적 차원을 지니고 있지 않다.”, “유학은 인간의 몸에서 기원한 욕망을 부정하면서 욕망에 따라서 추구하는 것은 악이며 인간의 본성적 측면이 추구하는 것은 선이라고 판단하고 인간이 선을 추구하려는 경향성이 강하다고 본다.” 등등 단정적이거나 선언적인 표현들을 자주 쓰고 있습니다. 그러나 소비하지 않는 현대인들 중에서도 자신의 선택에 만족하며 고독, 고립, 소외감 등을 느끼지 않는 경우가 있고, 철학적 입장이 소비 절제만을 강조하는 것도 아니며, 서양 철학사에서도 정신 / 육체를 대별해서 보는 입장만 있는 것이 아닙니다. 또한 이익에 대한 유학의 기본 입장은 의리에 맞지 않는 이익 추구를 거부하는 것이지, 욕구(망)에 대한 원천적 봉쇄를 하고 있는 것도 아닙니다. 이 부분들에 대한 발표자의 가르침을 듣고 싶습니다.

이상으로 부족한 토론을 마칩니다. 토론자가 발표자의 훌륭한 글 및 그 철학적·실천 윤리적 함의를 제대로 이해하지 못하고, 다만 토론자로서의 소임을 다하기 위하여 몇 가지 (핵심적인 부분도 아닌 주변적인 부분에 대한) 우문을 드렸습니다. 공부의 기회를 주신 연구단과 연구소, 양선진 박사님께 다시 한 번 감사의 말씀을 올립니다.

공백 주체의 발견

-라캉의 무의식 주체와 울곡의 성심지묘 주체

김 동 희 | 전주대학교

1. 주체, 타자, 그리고 유교적인 것, 문제의식과 목적

근현대 철학 핵심 키워드는 ‘주체’와 ‘타자’이다. 근대의 자기 동일성에 기초한 의식 주체는 자기 자신은 물론 타자(경험세계)를 정립하는 주체이다. 타자의 주체화이다. 그러나 구조주의라는 철학적 사조 이후 ‘의식 주체’는 오히려 ‘구조’ 또는 ‘상징계’라는 (대)타자의 호명에 정립되는 자기 소외 주체가 된다. 이때 주체의 구성은 물론 그 욕망까지도 (대)타자에 의해 (대)타자의 욕망을 욕망한다. 주체의 타자화이다. 그렇다면 주체는 (대)타자의 호명된 주체로 상징질서에 복종하며 위임된 역할을 자율적으로 수행하는 소외된 주체로 운명지워진 것인가? 그렇지 않으면 (대)타자라는 구조의 폐쇄회로 가운데 자기 소외된 주체에게 자유와 저항의 가능 조건은 남아있는가? 이러한 주체와 (대)타자의 관계에 대한 철학적 아포리아에서, 이 글에서는 율곡의 유가 철학이 라캉의 정신분석학과 조우한다. 글의 순서는 먼저 라캉의 무의식 주체를 탐색한 후, 라캉과 더불어 율곡의 성심지묘 주체를 탐사한다. 탐사하는 과정에서 ‘공백 주체’를 발견할 것이 이 글의 목적이다.

2. 라캉의 주체

1) *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*¹

소쉬르의 언어 기호학은 랑그(langue)라고 하는 특수한 ‘기호체계’를 연구하는 학문이다(CGL, 16). 랑그가 특수한 기호체계라고 하는 것은, 랑그는 하나의 사회 공동체에서 개별적 언표(parole)의 소통을 위해 채택한 사회 규약의 총체, 곧 문법

1 이 문구는 베르길리우스의 로마 서사시 『아이네이스(Aeneis)』(7:312)에 보이는데, 프로이트가 『꿈의 해석』 7장에서 인용한다. 라캉은 『세미나 11(Seminar XI)』 ‘확실성의 주체’에 대한 논의에서 재인용한다.

체계이기 때문이다(CGL, 9). 그러므로 랑그는 랑그 간에는 차이가 있지만, 소여된 타율적인 것으로 개인의 자율적 선택사항이 아니다(CGL, 99). 그러나 랑그는 사회 공동체 그 자체에 의해 수행될 수 없다. 그 수행적 측면은 언제나 개별적 언표에 있는데, 언표 주체는 그 문법체계에 따라 말한다. 그러므로 랑그는 언어활동의 잠재적인 가능 조건이고, 언표 주체는 랑그에 종속된 주체로서 그 문법 체계에 따라 발화를 통해 랑그를 현실화시킨다.²

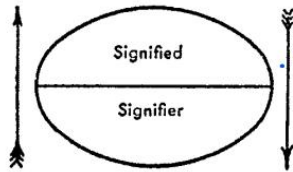
소쉬르의 언어 기호는 개념적 요소의 시니피에와 음운론적 요소(청각 이미지)³의 시니피앙의 결합체이다(CGL, 66-67). 그 결합은 ‘자의성(the arbitrary nature)’의 원리를 따른다. 자의성의 원리는 사물의 본질과 시니피에의 필연적 관계에 기초한 전통적인 언어 재현설과 구별되는 인식론적 함의를 내포하고 있다.⁴ 소쉬르에 따르면, 시니피앙과 시니피에의 결합 이전에, 시니피에는 성운과 같이 형태가 없고 불분명한 혼돈의 흐름에 불과하고, 마찬가지로 시니피앙도 소리(sounds)의 무차별적인 흐름일 뿐이다(CGL, 111-112). 이 막연한 두 흐름이 랑그라는 사회적 규약에 따라 분절화되어 단위가 구획되면, 언어 기호가 생성된다: “분절화로 하나의 관념은 하나의 소리에 고정되고 하나의 소리는 관념의 기호가 된다”(CGL, 113). 이같이 소쉬르의 언어 기호학은 시니피앙과 시니피에의 자의적 결합체인 기호체계로서, 두 요소의 결합은 사회적 합의에 따라 달라지기 때문에 아무런 내적 필연성이 없고, 그 결합의 산물은 분절화 된 형태이지 실체가 아니다.⁵ 다만 두 요소의 결합은 자의적

2 이와 같은 랑그와 파롤의 구분은 사회적인 것과 개인적인 것, 그리고 본질적인 것과 우연적인 것의 구분과 상응한다(CGL, 14).

3 청각 이미지는 순전히 물리적 사물인 실제적 소리가 아니라, 그 소리의 정신적 흔적, 말하자면 감각 인상이다(CGL, 66).

4 전통적인 언어 재현설과 자의성의 논쟁은 플라톤의 『크라틸로스(Kratylos)』에서 보이는 것 같다. 『크라틸로스(Kratylos)』에서 소크라테스는 이름과 사물의 관계를 사회적 규약에 의한 관습적 관계로 규정하는, 곧 언어의 자의성을 주장하는 헤르모게네스를 비판한다. 그 핵심적인 비판의 준거는 선형적으로 존재하는 사물의 본질을 모방한 ‘최초의 이름’에 있다. 이 최초의 시니피에는 발음의 편의에 따라 그리고 시간의 변화에 따라 자모가 가감되어 윤색되고 왜곡된다(플라톤, 414c-d).

이지만, 랑그(기호체계)라는 ‘전체’로 볼 때 두 요소는 상호 전제하므로 종이의 양면처럼 분리될 수 없는 안정적인 관계에 있다. 라캉은 다음과 같은 알고리즘으로 소쉬르의 기호의 의미화 작용을 변주한다.



소쉬르의 기호의 의미화 작용

$$\frac{S}{s}$$

라캉의 알고리즘에 의해 변주된 소쉬르 연산식

라캉의 알고리즘은 두 가지 측면에서 소쉬르의 기호의 의미화 작용과 차별점이 있다. 하나는 라캉의 시니피앙과 시니피에의 관계는 유동적이며 불안정한 관계라는 점이다. 위의 표에서 나타나는 것처럼 라캉의 알고리즘은 소쉬르의 기호의 의미화 작용에서 시니피앙과 시니피에의 상호성과 안정성을 각각 가리키는 화살표와 원은 사라진다. 그리고 시니피앙(대문자 S)과 시니피에(소문자 s)의 위치는 뒤바뀌고, 무엇보다 두 요소 사이의 가로선의 의미가 달라진다. 소쉬르에게 가로선은 결합의 의미라면, 라캉에게 있어서는 단절 또는 저항에 해당한다: “시니피에는 시니피앙 아래로 끊임없이 미끄러짐(E, 502).” 시니피에의 시니피앙 아래로의 미끄러짐은 시니피에가 어느 한 시니피앙에 정박되지 않고 시니피앙 상호 간의 관계에 따라 유동한다는 것이다. 이는 ‘치환(Entstellung, transposition)’으로 번역될 수 있는 바, 꿈 기능을 위한 일반적인 선-조건으로 담화 속에 항상 일어나는 무의식적인 것이다(E, 511).

5 예를 들면 ‘나무’라는 시니피에는 그것의 시니피앙 역할을 하는 일련의 소리 ‘ㄴ-ㅌ-ㅁ-ㅌ’와는 어떤 필연적 관계가 없다. 또한 다른 기호체계를 가진 랑그의 시니피앙으로도 똑같이 표상할 수 있는 바, ‘나무’라는 시니피에는 영어로는 ‘t-r-e-e’, 독일어로는 ‘B-a-u-m’로 표현할 수 있다.

또 다른 하나는 라캉의 소쉬르 연산식에서 보는 바와 같이 시니피에에 대한 시니피앙의 우위성, 곧 시니피앙은 시니피에에 선행한다. 소쉬르와 달리 라캉에게 있어서 언어는 하나의 시니피앙은 하나의 시니피에에 대응하지 않고, 시니피앙의 체계이다. 그 체계는 프로이트의 꿈 작업(Traumarbeit)에서의 응축(Verdichtung)과 자리바꿈(Verschiebung)에 상응하는 은유와 환유라는 자율적 메커니즘에 따라 구성되는 상징계이다.⁶ 환유란 하나의 시니피앙은 다른 하나의 시니피앙을 지시하는 의미화 작용의 수평적 연쇄 과정이다. $f(S...S')S \cong S(-)s$ 는 환유 구조의 공식이다(E, 515). 이 공식은 의미화 작용의 연쇄($S...S'$) 함수 f S는 시니피앙 S 가 의미화 작용의 저항인 가로선($-$)를 넘지 못해 새로운 시니피에 s 는 창조되지 않는다는 것과 합치한다($\cong$)는 의미이다. 시니피앙과 시니피에의 관계 속에서 환유의 공식에 나타나는 저항은 환원 불가능한 것이다. 은유는 시니피앙 S 가 가로선($-$)을 넘어서서 새로운 의미를 창조한다. $f(S'/S)S \cong S(+)s$ 는 은유 구조의 공식이다(E, 515). 이 공식은 하나의 시니피앙이 다른 시니피앙에 의해 대체되는 (S'/S) 함수 f S는 시니피앙 S 가 저항의 가로선을 가로질러($+$) 시니피에 s 를 창조한다는 것과 합치한다($\cong$)는 의미이다. 가로지름($+$)은 시니피앙에서 시니피에로 이행되는 조건이고, 상징질서에 새로운 의미로 탄생한 시니피에는 주체가 탄생되는 자리이며 동시에 그 존재가 사라지는 자리이다. 그러므로 시니피앙의 연쇄 과정은 주체가 다른 주체에게 전달하고자 하는 의미하고는 아무 관련도 없다. 오히려 그 연쇄적 환유는 주체의 존재-결여를 통합하려는 언어의 메커니즘이다. 이러한 언어의 메커니즘은 그 살해 또는 삭제 효과로서 존재-결여의 시니피앙 주체를 탄생시키고, 그와 동시에 그 결여를 향한 주체의 욕망을 지속시키는 욕망의 환유를 낳는다(E, 319).⁷

6 김석은 시니피앙에 의해 구성되는 상징계의 본성을 주체와의 관계에서 두 가지로 요약한다: 주체에 대한 상징계의 선험성과 상징계 자체의 모호성(또는 다의성). 상징계의 선험적 본성이란 주체가 상징계라고 하는 선험적 공간에 의해 구성된다고 하는 주체의 소외적 측면인데 이 소외가 분리의 가능성을 제공한다는 것이고, 상징계의 다의적 본성이란 상징계 자체의 결여를 말하는 것으로, 이는 소외된 주체가 분리를 실행하는 지점이 된다(김석, 2007, 190-195).

그런데 주체의 존재가 사라지는 존재-결여의 자리는 ‘공백’으로 남는다. 이 ‘공백’은 상징계 내의 구멍, 상징계의 실패지점, 상징화 불가능한 실재계이다. 또한 이 ‘공백’은 시니피앙의 효과로 태어난 주체와 상징계에 저항하는 무의식 주체의 분열이 드러나는 지점이기도 한다. 무의식 주체는 시니피앙 주체를 통해 꿈, 말실수, 농담 등에서 출현하는 것과 같다.

이와 같이 주체의 근본적 분열을 설명하는 언어학의 구조는 무의식에 언어학적 지위를 부여한다(E, 840). 소쉬르의 기호와 그 연쇄작용의 체계는 야콥슨에게 언어의 ‘구조’로, 그리고 사회적 규약의 총체로서 랑그라는 문명의 기저를 탐사한 레비스트로스에게는 ‘야생적 사고’로 작동한다. 이러한 일련의 구조주의적 사고의 핵심은 개별(발화) 주체의 언어 구조와 문명(상징질서)의 종속성에 있다. 그러나 프로이트는 문명이라는 초자아의 압도적인 힘에 저항하는 무의식의 장을 발견하고, 라캉은 프로이트의 무의식을 언어라고 하는 대타자의 장으로 환원함으로써 무의식 주체의 자리를 부여하는 바, 이 글에서는 상징계 내에서 무의식 주체의 공백의 자리의 강조하여 공백 주체라고 칭한다. 이제 라캉에 의해 주체의 문제가 다시 전면에 나선다.⁸ “Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo”, 천상의 힘들을 꺾을 수 없다면, 무저갱을 움직이려다. 라캉은 프로이트의 무의식의 장인 무저갱, 곧 분열된 공백 주체를 통해 근대 의식 주체의 상징계를 상징하는 천상의 힘들을 흔들려고 한다. 말하자면 라캉은 빗금쳐진 분열 주체의 균열, 곧 그 공백의 자리를 통해 언어 상징질서라고 하는 대타자의 압도적인 힘, 천상의 힘들인 문명의 구멍과 그 구멍 주위를 맴도는 무의식 주체의 욕망과 충동을 탐사한다.

7 “주체의 존재는 자기가 가진 모든 의미를 죽음으로부터 이끌어낸다(E, 320).”

8 이러한 의미에서 라캉은 레비스트로스의 ‘야생적 사고’의 작동방식은 무의식의 하나일 수는 있으나, 프로이트가 말하는 무의식의 장이 되기에는 충분하지 않다고 했다. 여기서 문제되는 것은 역시 주체의 지위라는 주제이다(S11, 13).

2) Cogito ergo sum

라캉은 프로이트의 무의식을 뱅베니스트의 ‘언술행위이론’과 데카르트의 ‘코기토’를 경유하여 주체의 차원의 자리에 위치시킨다. 그 무의식 주체는 상징계의 언표 주체에 대한 언술행위 주체이고, 대타자의 장의 레스 코기탄스(res cogitans)에 대한 코기토(Cogito)이다. 뱅베니스트는 소쉬르의 언표 주체의 한계지점에서 언술행위이론을 전개한다. 상술했듯이, 소쉬르의 언표 주체는 랑그라는 기호체계 내에 종속되어 그 문법에 따라 규정되는 문법 주체이다. 그러니까 언술행위(énonciation, énonciationn)의 발현체인 ‘언표(énoncé, statement)’, 곧 파롤은 랑그의 기호체계 내에서 그 의미를 획득하고, 그 주체는 문법적으로 그 언표의 주어이다. 이때 소쉬르가 간과한 것은 언표를 산출하는 언술행위 자체와 그 행위 주체인데, 이 지점이 뱅베니스트 언술행위이론의 핵심이다. 뱅베니스트는 언어의 의미화 방식을 기호학적 방식과 의미론적 방식으로 분류한다(뱅베니스트, 98).⁹ 기호학적 의미화 방식은 언어 기호의 자의성의 원리에 따라 작동하는 소쉬르의 기호의 의미화 과정인데, 이 과정에서 언표 주체는 의미효과이다; 이에 반해, 의미론적 방식은 언술행위의 의미화 과정으로, 이 과정에서 언술행위 주체의 의지적 행위가 부각된다. ‘언술행위이론’이란 언술행위 주체의 의지적 행위를 기술하기 위한 형식적인 장치에 대한 연구이다(뱅베니스트, 129).

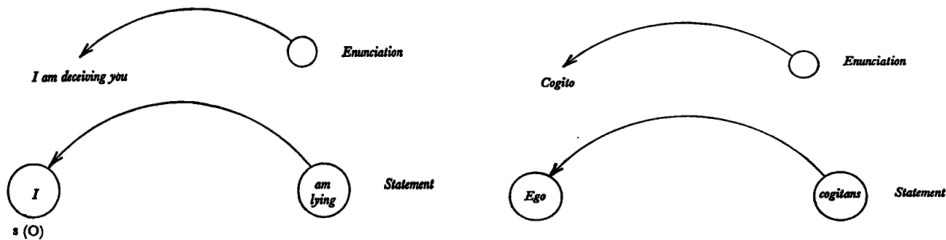
뱅베니스트에 따르면, 언술행위 주체는 그 언술행위에서 언표 주체인 화자로서 ‘나’를 도입하고, 그 대화 상대자 ‘너’를 지시하며 사용하는 인칭 및 지시 대명사는 물론 시간과 장소 등을 가리키는 지시사 등의 ‘지시(référence)’를 통해 언어 기능을 작동시킨다(뱅베니스트, 130). 이러한 언술행위 주체가 작동시키는 ‘지시’는 언술행위의 필수적인 형식적 장치로서 라캉은 ‘언어 개체(individu)’라고 부른다. 왜냐하

9 뱅베니스트는 언어의 의미화 방식에서 소쉬르의 기호학적 방식과 자신의 의미론적 방식을 구별지음으로써, 담화의 장에서 이루어지는 언술행위의 의미화 작용을 ‘제2세대 기호학’으로 전망한다(뱅베니스트, 103).

면 언술행위는 개인적인 단일 발생적 사건이고, 언술행위가 발생할 때마다 언어 개체는 새로이 발생하며, 새로운 무엇인가를 지시하기 때문이다(벵베니스트, 132). 이러한 측면에서 전통적인 문법적 인칭대명사와 지시사는 언술행위에서 산출되는 명칭에 불과한 것이다(벵베니스트, 134). 또한 언술행위의 필수적인 형식적 장치는 언술행위의 순간에 발생하는 ‘언어적 시간’으로서 ‘현재’이다. 이 언술행위의 ‘현재’는 현재가 될 것과 이미 현재가 아닌 것 사이의 경계선을 분할한다. 이를테면, 언술행위 사건의 현재가 담화와 동시적이 아닐 때, 과거 형태의 회상의 시간과 미래 형태의 전망의 시간이 대립하여 출현한다. 그러므로 ‘시간성’은 지각의 선험적 범주이지만, 언술행위에 의해 발생하는 ‘언어적 시간’이라는 ‘현재’에 의해 범주화된 것이다; 현재는 시간의 근원이고, 그 현재는 언술행위의 담화를 통해 화자의 ‘여기’-‘지금’을 실현하며 현존한다(벵베니스트, 132-133). 이러한 맥락에서 언술행위 주체는 ‘언어 개체’와 같은 주요 통사 기능에 필수적인 조건을 제공하면서 ‘나-여기-지금(je-ici-maintenant)’, 그러니까 ‘화자-화자의 위치-화자의 시점’을 조직하는 의지적 행위의 주체이다(벵베니스트, 122/133-134). 그러므로 랑그 내에 기호의 완전하고 영속적인 지위에 종속되는 언표 주체와 언술행위라는 발화행위의 순간마다 언어 개체들을 산출하는 언술행위 주체는 구분해야 한다(벵베니스트, 135).

라캉은 벵베니스트의 언술행위 주체와 언표 주체의 층위 구별을 매개로 『세미나 11』에서 두 층위의 구별을 통해 형식 논리학적 모순이 있는 “나는 거짓말 한다”라는 명제(언표)의 타당성을 입증한다. 형식 논리학에서 “나는 거짓말한다”는 언표의 나와 언술행위의 나를 동일시하기 때문에 모순이 생긴다. “나는 거짓말한다”는 명제가 참이면, ‘언표의 나’는 거짓말쟁이이니, 그 언표는 거짓이 되어 논리적으로 모순이 된다. 그러나 이 언표에서 ‘나’는 언술행위가 발화 사건의 순간에 도입된 언표 주체로서 화자일 뿐이고, 라캉은 이 주체를 연동자(shifter)라 부르고 언술행위의 주체와 구별한다(S11, 139). 그러므로 언술행위 주체는 “나는 거짓말한다”고 발화하면서 자신이 거짓말할 의지를 가지고 있다고 단언할 수 있고, 그 함의는 “나는

너를 속인다”라는 메시지가 도출된다. 이 메시지는 쾌락-현실원칙의 억압과 방어의 언어 구조에 속하는 언표의 층위에 대한 언술행위 층위에 속한 무의식 주체의 속임수와 같다. 라캉은 아래와 같이 “나는 거짓말한다”의 언표를 두 층위로 도식화하고, 또한 이 도식을 데카르트의 “나는 생각한다”는 코기토 명제에 적용한다.



거짓말쟁이 명제의 두 층위

코기토 명제의 두 층위

두 명제의 상단은 언술행위의 층위이고, 하단은 언표의 층위이다. 그리고 하단의 오른편의 “거짓말한다”와 “코기탄스”는 시니피앙이고, 이를 포함한 원은 시니피앙의 보고인 대타자의 장으로 여기에서 말이 구성된다. 그리고 그 왼편의 ‘나’와 ‘에고’는 오른편의 시니피앙의 의미효과, 곧 약호 $s(A)$ 로 구성된 언표 주체이다. 이를테면, 언표 주체는 대타자(A)의 시니피에(s)이다. 라캉은 이 언표 주체를 시니피앙에 의해 이차적으로 구성된다는 점에서 S에 빗금친 \$로 표기한다(S11, 142). 그러나 하단의 언표 층위는 상단의 언술행위의 발화 사건을 분절화, 의미화한 것이다. 그러니까 대타자의 장에 위치한 하단의 ‘(res cogitans, 사유하는 것을 속성으로 갖는 물’은 상단의 ‘코기토’, 곧 언술행위주체에 의해 도입된 사유(언표)의 층위이고, 역으로 언표 층위가 없다면 언술행위의 층위는 나타나지 않는다. 이를테면 언표 주체 ‘나’는 언술행위 주체의 사라짐을 나타내는 최초의 시니피앙인 단항적 표지(trait unaire)이고,¹⁰ 그것은 무의식을 형성하는 근원적인 정신적 행위인 프로이트의 원역

10 단항적 표지는 근원적으로 억압된 최초의 시니피앙(S1)으로 환원 불가능하고 트라우마적인 난센스적인 지점(S11, 250-251)이라는 점에서 이것은 다시 이를 어떤 속성이나 특질로 억압하여 구별

압이다(E, 816); “그(유아)가 말하는 순간부터, 그 이전이 아닌 바로 그 말하는 순간부터, 억압이 있다”(S20, 53). 이처럼 억압을 통해 어떤 표상이 의식의 전면에 나타나지 않을 때, 그 표상이 무의식의 심급이다. 그 억압된 것은 의식의 그 무엇으로 변화되거나 전이되고 난 후, 말하자면 말실수와 착오나 논리적 장애 같은 단절된 의식 활동으로 나타날 때 무의식을 알게 될 뿐이다(프로이트, 2020, 159-160). 그리고 무의식 심급은 리비도의 집중을 배출하고자 하는 욕망이 그 중핵을 이루고 있다(프로이트, 2020, 189)

상단 코기토의 텅 빈 공백은 그 언술행위 주체의 장이다. 이는 ‘바-의미’를 함의하는 바, 그 자체를 포함한 모든 의미효과에 대한 절대적 회의로 도달한 확실성, 그러니까 주체에 대한 모든 내용과 실체가 제거된 ‘주체성 없는 주체’로서 코기토이다. 이 ‘코기토’는 레스 코기탄스 층위의 모든 지식(그러니까 모든 감각적 지각과 관념, 그리고 악령과 속이는 신을 포함한)이 철저하게 소실된 지점이다. 프로이트의 무의식을 발견하는 절차도 데카르트적 방법론적 회의의 길과 같다. 다만, 라캉에 따르면, 데카르트가 ‘나는 생각한다’를 포착한 것은 ‘나는 의심한다’라는 언술행위를 통해서이지, 그것의 언표를 통해서가 아니다(S11, 44).” 또한 ‘코기토’ 언술행위의 층위에는 욕망을 위치시켜야 한다. 이점이 프로이트의 무의식 주체¹¹와 차이점이고, 데카르트의 ‘코기토’는 조산한 ‘난쟁이(homunculus)이다; “생기를 불어넣은 것이 무엇이든지, 어떤 언술행위 주체가 발화한 것은 욕망에 속한다(S11, 141).” 라캉의 무의식 주체는 데카르트적 주체 코기토와 유사하고, 그 주체는 심리학적 개인과는 무관한 논리적으로 자기의식이 텅 빈 순수 형식을 가리키는 공백 주체이다.

이상의 언술행위 주체와 언표 주체의 구분에서 알 수 있는 것은 주체는 자신

(셈)할 수 있는 아버지의 이름이라는 이항적 시니피앙의 상징질서의 기능과는 다르다. 이 단항 표지가 환상과 현실 간 전환 문제의 수렴처이다(S11, 251).

11 무의식 주체라는 용어는 프로이트의 무의식에 언어적 지위를 부여하면서 라캉이 고안한 용어이다. 프로이트 사전에는 주체라는 용어가 없다(김석, 2010, 키워드 찾기(주체)).

밖에, 그러니까 대타자의 장 속에서 구성된 언표 주체이지만, 그 찢긴 잔해는 언어의 상징질서로는 분절할 수 없는, 다시 말해 의미화에 저항하는 절대적 부정성의 자리, ‘비의미’의 영역인 실재계를 함축한다. 그리고 언표 행위 주체는 언표 주체에 의해 그 존재성을 획득하지만, 역설적이게도 언술행위의 텅빈 공백은 발화사건의 행해지는 장으로 언표 주체가 구성되는 대타자의 장을 가능하게 하는 선행조건이다.

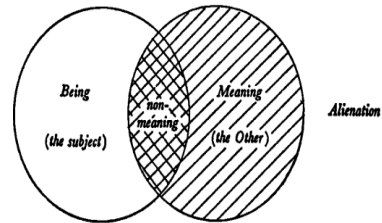
3) Wo Es war, soll Ich werden

프로이트의 정언명령, “Wo Es war, soll Ich werden”은 직역하면 “그것이 있었던 곳에, 나는 가야한다”라고 읽을 수 있는데, 라캉은 이 명령을 언술행위 주체와 언표 주체의 분열지점에서 재구성하여 해석한다. 만약 ‘그것’이 부정과거 형태(Where it was...)로 존재했던 ‘그것(es)’일 뿐이라면, ‘나(Ich)’는 그곳으로 갈 수 없다. 그래서 라캉은 ‘그것’을 반과거 형태(Where it was just now...), 그러니까 불씨가 남아있지만 꺼져가는 언술행위 주체와 이제 어두워져 더듬거림이 시작되는 언표 주체 사이의 시제로 본다(E, 801). 언술행위 주체가 사라지고 언표주체가 출현하려는 시점위에 정언명령이 놓여있다. 이 시점은 주체의 출현 여부를 알 수 없는 미정된 상태로 남아 있다. 이때 주체는 연동자 ‘나(Ich)’, 곧 지표적 시니피앙으로 언술행위와 언표 층위를 겸한다. 이것은 주체가 의식을 향해 상승하는 총체적이고 종합적인 정신 현상의 통일성이기는커녕, 주체 그 자체가 ‘분열된 왕국’임을 말한다(S11, 51). 『세미나 11』에서 프로이트의 정언명령에 대한 라캉의 해석, “여기, 꿈의 장이야말로, 너의 집이다”(S11, 44)는 바로 언술행위의 주체와 언표 주체의 분열 시점에서 이해해야한다. 그러므로 ‘나(Ich)’는 자기 동일적인 심리적 ‘자아’는 물론 언술행위 주체가 아니라, 시니피앙의 그물망에서 구성된 분열된 주체(\$)이다; 그리고, ‘그것이 있었던 곳’은 꿈의 장으로 실재계이다. 그 주체가 대타자의 시니피앙의 그물망에 있는 것은 ‘그것이 있었던 곳’을 재발견하기 위해서이다(S11, 45). 말하자면 프로이트의 정언명령은 대타자의 장으로 호명되어 주체화된 주체를 다시

소환하여 무의식 속의 자기 집, 꿈의 장으로 돌려보내야 한다는 것이다. 이러한 대타자의 관계에서 주체의 여정을 라캉은 소외와 분리의 연산 작용이라고 한다 (S11, 209).



소외와 분리의 두 연산작용



주체와 타자 - 소외

시니피앙의 상징계에 포획된 언표 주체는 그 존재와 의미가 불일치하는 근본적 분열 주체이다. 이를테면, 주체가 타자의 장에서 단항적 시니피앙(the unary signifier)에 의해 표지되고 그 시니피앙이 또 다른 시니피앙에 대해 그 주체를 대표할 때 그 의미 효과로서 주체가 탄생한다. 이 때 다른 시니피앙은 이항적 시니피앙(the binary signifier)으로 주체의 존재-결여의 원인이다(S11,218).¹² 이 근본적인 주체의 분열이 바로 소외의 뿌리이다. 라캉은 존재와 의미중 그 어떤 선택을 하든지 잃게 될 운명 지어진 선택을 ‘소외의 벨’ 또는 ‘소외를 야기하는 치사인자’라고 한다(S11, 211-213). 위의 왼쪽 도표의 가두리의 순환과정을 표시하는 마름모꼴 아래쪽 절반(▽)이 ‘소외의 벨’이다. 그리고 오른쪽 “이쪽도 아니고 저쪽도 아닌”, 그러니까 존재(being)를 선택하든 의미(meaning)를 선택하든 잃게 되는 격자 모양의 비-의미(non-meaning)가 ‘소외를 야기하는 치사인자’이다. 우리가 존재를 선택하면 대타자의 장에서 그 의미를 부여받은 만큼의 존재성을 주체는 잃게 되고, 의미를 선택하면 주체는 자신의 존재의 일부분을 상실한다. 이 주체의 부분적 존재

¹² 라캉은 프로이트의 *Vorstellungsrepräsentanz*(표상의 대표자)를 이항적 시니피앙으로 해석하고 원억압의 중심점을 구성한다고 해석한다(S11, 218).

상실, 그러니까 존재와 의미 사이의 경계에 위치한 무의미한 부분이 바로 대타자의
 장에서 주체가 의미효과로 탄생할 때 형성되는 무의식의 주체, 곧 사라지는 주체이
 다(S11, 211). 이 사라지는 주체, 그러니까 주체가 상실한 존재의 부분이 ‘대상
 a’ 이다. ‘대상 a’는 상징계의 거세로 영구히 상실된 실재계의 큰사물(la Chose)의
 찌꺼기로 상징계에 남아 큰사물을 대표하는데, ‘대상 a’는 단수로 표시되지만, 환상
 의 대상으로 나타날 때 무한 증식한다(임진수, 158-161). 라캉에 따르면, ‘대상
 a’는 “주체가 자신을 구성하기 위해서 스스로를 분리시킨 기관과 같은 어떤 것이다
 (S11, 103).” 주체의 자기 사라짐이 ‘소외’이고, 주체가 스스로를 분리시킨 ‘대상
 a’는 주체의 존재-결여라는 공백의 현존이다.

그런데 지적이 단언하고 있듯이, 라캉의 주체이론의 급진적인 점은 분열된 결여
 주체에 있기 보다는 상징계 자체가 근본적인 불가능성에 의한 대타자의 결여에
 있다; “주체가 라캉이 분리(separation)라고 하는 일종의 탈-소외(de-alienation)를
 성취할 수 있는 지점이 바로 대타자의 결핍에 있다”(Zizek, 137). 주체의 분리의
 과정에서 대타자는 하나의 결여의 시니피앙(S(A/))이고, 이 결여는 시니피앙의 보
 고라는 대타자 기능 자체에 내재한 태생적 한계이다(E, 818). 언표층위에서 시니피
 앙의 집합(the battery of signifiers)은 그 자체로는 완전하지만, 이 결여의 시니피
 앙은 이 집합에 켜지지 않을 수 없는 그 집합을 둘러싸는 원주의 표식(line)과 같다.
 라캉은 이 시니피앙을 ‘기표들 전체 조합 속에 내재한 (-1)’이라고 상징화하는데(E,
 819), 이 결여의 (-1)이 시니피앙의 무한 연쇄의 의미화 작용의 조건이다. 집합론으
 로 말하자면 (-1)은 모든 집합의 부분집합인 공집합($\emptyset$)으로, 집합 안에 포함되어
 있지만 나타나지 않아 켜지지 않을 수 없다. 예를 들어 집합 $X=\{1, 2\}$ 라면, 부분집합
 $S(X)=\{\emptyset, \{1\}, \{2\}, \{1, 2\}\}$ 이다. 그렇다면 공집합($\emptyset$)으로 인해 대타자의 충만한
 일관성은 결여의 비일관성을 드러내고, 또한 공집합($\emptyset$)으로 인해 대타자의 상징질
 서는 불연속적 간극(균열)의 비전체가 된다. 게다가 집합 X의 부분집합을 모두
 켜지는, 그러니까 X의 모든 부분집합들을 취하는 언표 층위의 멱집합 $P(X)$ 는 무한

집합의 공리로 나아간다. 왜냐하면 멱집합 $P(X)$ 는 대타자와 그 상징질서의 결여와 불연속적 간극을 발생시키는 공집합($\emptyset$)을 메우기 위한 재구조화 과정인데, 그 멱집합 $P(X)$ 도 집합이므로 부분집합으로 공집합($\emptyset$)을 내재하고 있기 때문이다. 그러므로 대타자에 내재한 공집합($\emptyset$)을 봉합하기 위한 시니피앙은 무한 연쇄한다.

주체는 이와 같은 시니피앙의 무한 연쇄에서 대타자의 결여, 곧 대타자의 욕망의 환유를 간파한다. 그리고 대타자의 결여를 자신의 존재-결여의 공백에 중첩시킨다; “주체는 대타자 안에서 파지한 결여의 공백 지점에 자신의 사라짐을 위치시킨다 (S11, 214).” 이 공백지점은 위에서 언급한 주체가 ‘스스로를 분리시킨 기관과 같은 어떤 것’, ‘대상 a’이다. ‘대상 a’, 곧 공백 주체는 대타자의 상징 질서의 내재적 결여에 대한 응답으로 되돌아온다. 이것이 주체가 자기 자신을 낳는(se parere) 과정으로서 분리의 연산 작용이다. 김석은 라캉의 분리 개념에 욕망의 의지적 차원에 해당하는 주체의 필사적 노력으로, 대타자의 결여(욕망)를 그 자체로 마주하면서 시니피앙의 연쇄에 대항하는 주체의 적극적인 행위라고 정의한다(김석, 2007, 192). 이 분리 작용은 위의 왼쪽 도표의 마름모꼴 위쪽 절반($\wedge$)의 표시하는 회귀 과정인데, 환상 및 환상 가로지르기로 이 과정을 상세할 수 있다.

환상 공식의 수학소는 $\$ \diamond a$ 이다. $\$$ 는 분열된 주체이고, a 는 ‘대상 a’이며, $\diamond$ 는 공백(입벌림 또는 구멍)을 상징한다. 환상은 주체($\$$)가 대타자의 결여($S(A/)$)라는 공백지점에 ‘대상 a’를 중첩시킴으로 발생한다. 주체는 구조적으로 결여를 내재한 욕망의 대타자(Φ)¹³와의 관계에서 그 결여가 나타나는 곳에 스스로 분리시킨 ‘대상 a’가 있어야만 하는 자리로 발견한 것이다. 이것이 분리의 한 연산 작용으로서 환상이다. 소외의 연산 작용에서 대타자는 시니피앙 주체의 존재의 중핵으로 주체가 대타자의 욕망을 욕망하고 그 인정을 욕망의 원인으로 삼았다면, 분리작용에서 주체는 ‘대상 a’를 대타자의 중핵에 위치한다 - $a \diamond A$ - (Miller, 124). 이제 ‘대상

13 대문자 Φ 는 대타자의 욕망의 시니피앙, ‘상징적 팔루스’이다(E, 823).

a'는 대타자의 상징계의 공백지점에 타자로 실재하여 주체는 스스로 욕망의 원인이 된다. 그런데 신경증적 분열 주체는 대타자의 욕망(Φ)을 대타자의 요구(D)와 혼동한다; 그 결과 대타자의 요구((D)가 주체의 환상 속에서 대상 기능을 띠게 되는 바(E, 823), 신경증 주체의 환상을 가로지르는 '추가적 분리'가 필요하다(Fink, 124-126). 이상을 볼 때, 분리의 연산 작용은 주체가 상징계에 대항하면서 자기의 존재-결여를 떠맡는 능동적 과정이고, 자기 자신의 존재를 무로부터 산출하는 사건적 과정이다. 그러므로 “Wo Es war, soll Ich werden”은 그것(Es)이 있었던 곳은 시니피앙 주체가 상실한 대상이 잔여물로 남아 있는 존재의 실재계, 곧 무의식 주체인 내가 있었던 곳이라는 의미에서, “내가 존재가 되는 것이 나의 책무”가 된다 (E, 418).

3. 율곡의 성심지묘(性心之妙) 주체

1) 성심지묘(性心之妙)의 두 이론

율곡에게 있어서 사물(物)은 구체적인 사물과 그 자연 현상은 물론, 인간의 인식 활동(知)과 그 실제행위(行)을 포괄한 개념이다. 이를테면 천하의 명가명(名可名)은 모두 사물(物)이다(『栗谷全書』卷九, 15a). 그리고 “사물(物)이 있으면 반드시 그 이치(則)가 있다.”¹⁴ 율곡은 이 ‘이치(則)’를 천리가 사물에 실재하는 지선(至善)인 바, 이를 약칭하여 사리(事理)고 하였다(『栗谷全書』卷九, 30a). 이를테면 모든 사물의 실상은 리기묘합(理氣之妙)이다. 성과 심도 하나의 물로 리기지묘인데, 성(性)은 심에 있는 리(理)로서 성심지묘(性心之妙)이다. 성심지묘는 두 이론으로 전개된다.

14 『栗谷全書』卷九, 「書」一, 〈與奇明彥〉(15a), “有物必有則.” “有物有則”은 『大雅』(烝民)에 보이는 문구인데, 율곡은 리(理)로 해석한 ‘칙(則)’강조를 위해 ‘必’을 첨가한다.

유형·유위(有形有爲)하여 동하고 정하는 것은 기(氣)이고, 무형·무위(無形無爲)하여 동에도 있고 정에도 있는 것은 리(理)이다. 리는 비록 무형·무위하나 기는 리가 아니면 근본이 없다. 그래서 “무형·무위이나 유형·유위의 근본(主)이 되는 것은 리이고, 유형·유위라서 무형·무형의 기(器)가 되는 것은 기이다” 고 말한 것이다. 그러므로 성은 리이고 심은 기이고(性理也, 心氣也), 정은 심의 동이다.¹⁵

“성은 리이고 심은 기이다(性理也, 心氣也).” 이는 리기에 입각한 성심의 범주적 구분이다. 그러니까 성은 리의 범주에 따라 무형·무위(無形無爲)의 속성이 있고, 심은 기의 범주에 따라 유형·유위(有形有爲)의 속성을 갖는다. 상세하면, 성-리의 무형과 심-기의 유형은 형상적 측면에 따른 분류이다. 그 의미하는 바는 심-기는 시공간적 국한(局限)이 있지만, 성-리는 그 제약을 관통하여 모든 사물에 실재한다는 뜻이다. 이것이 형상적 측면에 따른 성심지묘의 이론적 전개인 성통이심국(性通而心局)이다. 또한 성-리의 무위와 심-기의 유위는 운동적 측면에 따른 분류이다. 그의 의미하는 바는 성-리는 심-기의 기(器)를 타고 유행한다는 뜻이다. 발하는 것은 심-기이고 그렇게 발하는 근본은 성-리인 것이다. 이것이 운동적 측면에 따른 성심지묘의 이론적 전개인 심발이성승(心發而性承)이다. 심발이성승(心發而性承)과 성통이심국(性通而心局)은 성심지묘의 두 이론이다. 이 글에서는 두 이론을 사물 일반이 아닌 사람에게 적용하여 성심지묘 주체라는 이름으로 논의한다.

논의를 전개하기 전에, 이 논의의 전반을 꿰뚫고 있는 성심지묘의 두 구성 원리에 대해 알아보자.¹⁶ 하나는 성심원불상리(性心元不相離) 원리이다. 이 원리는 성과

15 『栗谷全書』(卷十二), 20b, “大抵 有形有爲, 而有動有靜者, 氣也, 無形無爲, 而在動在靜者, 理也. 理雖無形無爲, 而氣非理, 則無所本. 故曰 “無形無爲, 而爲有形有爲之主者, 理也, 有形有爲, 而爲無形無爲之器者, 氣也.” 是故, 性理也, 心氣也, 情是心之動也.” 굵은 글씨는 논자의 것임. 인용구 내의 인용- “無形無爲, 而爲有形有爲之主者, 理也, 有形有爲, 而爲無形無爲之器者, 氣也” - 은 『栗谷全書』(卷十), 25b-26a 및 『栗谷全書』(卷二十), 60a에 보인다.

16 성심지묘의 두 원리에 대한 간명한 표현에 대해서는 다음 문구를 참고할 것. 『栗谷全書』(卷十四), 33b, “性是心之理也, 情是心之動也. 情動後, 緣情計較者爲意. 若心性分二, 則道器可相離也, 情

심은 원래부터(元) 서로 떠나지 않는다(不相離)는 말이다. 그 말은 성과 심은 비록 서로 대립적인 속성을 가지지만 본래부터 합해 있다는 것으로 리와 기를 두 실체로 이원화할 수 없다는 뜻이다. 이 원리는 성심지묘를 구성하는 하나의 원리로 율곡은 ‘본합(本合)’ 또는 ‘묘합(妙合)’이라고 했고, 맹자의 ‘仁, 人心’을 예로 들었다. 또 하나의 원리는 성심실불상잡(性心實不相雜)이다. 이 원리는 성과 심은 진실로(實) 서로 뒤섞이지 않는다(不相雜)는 말이다. 그 말은 성과 심은 비록 본합이지만 어느 하나의 속성으로 환원하여 일원화할 수 없다는 뜻이다. 이 원리에 대해 율곡은 주희암(朱晦庵)의 말을 빌려 ‘결시이물(決是二物)’이라고 하였는데, 그 범주적 구분을 위해 인용한 것처럼 “성은 리이고 심은 기이다(性理也, 心氣也)”라고 한 것이다. 그럼 성심지묘를 두 원리에 기초하여 정의하자면, 성과 심은 배타적인 이원적 실체나 그 어느 하나로 환원되는 일원적 실체가 아니라 형성 과정 중에 있는 실재라고 할 수 있다. 이제 형성 과정 중에 있는 실재인 성심지묘 주체를 탐사해 보자.

2) 성심지묘 주체의 미발 차원, 허령지각(虛靈知覺)

율곡의 성심지묘 주체는 두 차원 -미발(未發)과 이발(已發)- 이 있다.

리는 반드시 기에 기대고, 기는 반드시 리를 싣는다. 미발(未發)이란 리가 심에 실재한(理在於心) 후에 그 이름을 성이라 한 것이고, 이발(已發)이란 리가 정에 실재한(理在於情) 후에 그 이름을 도라고 한 것이다.¹⁷

“리는 반드시 기에 기대고, 기는 반드시 리를 싣는다”는 말은 성심지묘의 심발이 성승(心發而性乘)을 뜻한다. 그리고 성심지묘 주체는 심발이성승(心發而性乘)을 통

意分二，則人心有二本矣，豈不大差乎。”

17 『栗谷全書』(卷十二), 21b, “夫理必寓氣，氣必載理。未發也，理在於心，而其名為性，已發也，理在於情，而其名為道。”

해 미발과 이발의 차원으로 전개된다. 여기서 주목해야 할 점은 성심지묘 주체가 미발과 이발의 차원으로 전개되지만, 성심지묘의 두 원리가 두 차원 모두에 작동하고 있다는 점이다. 심과 성은 그 속성에 심은 유위로 발하고, 성은 무위로 그 발의 근본이 되지만(실불상잡의 원리), 심이 발한 후에 성이 타는 리합(離合)이 아니라 본합(本合)이다(원불상리의 원리). 그러므로 심발이성승(心發而性乘)의 이而) 자는 시간적 선후를 뜻하는 것이 아니다. 오히려 속성이 다른 성과 심이 뒤섞이지 않고 ‘본합’해 있다는 성심지묘의 ‘묘’를 나타내는 의외성의 계사이다. 이 점을 염두에 두고 인용구를 읽으면, 성심지묘 주체의 심의 미발을 성(性)이라고 하였는데, 이를 심에 실재하는 리 ‘理在於心’이다. 이때 성(性)은 사람의 기질을 빼고 말한 본연지성(本然之性)을 가리킨다. 그리고 심의 이발을 도(道)라고 하였는데, 이는 정에 실재하는 리 ‘理在於情’이다. 이때 그 도(道)는 사람의 기질을 겸하여 말한 기질지성(氣質之性)을 가리킨다. 요약하자면 미발과 이발은 심의 유위적 속성에 따라 그 경계를 둔 것이지만, 심의 리인 성은 그 미발과 이발에도 심과 본합하여 잠시도 떠나지 않는다. 논자가 주목하는 것은 성심지묘 주체가 미발에서 이발 차원으로 진입할 때의 분열과 자기 소외, 그리고 이발 차원에서의 소외를 분리해가는 과정이다. 이 절에서는 성심지묘 주체의 미발 차원을 먼저 다룬다.

주희암은 “심은 허령지각 하나일 뿐이다. 혹(或) 성명의 정(性命之正)에서 근원하고(原), 혹(或) 형기의 사(形氣之私)에서 발생한다(生)”고 하였다. 먼저 심(心) 자를 앞에 두었은즉 심(心)은 기(氣)이다. 혹 근원하기도(或原) 하고 혹 발생하기도(或生) 하니 심발(心之發)이 아님이 없으니 어찌 기발(氣發)이 아니겠는가? 심 가운데 있는 리 그것이 바로 성이고, 심발하는데 성이 발현되지 않을 도리가 없다면, 어찌 리승이 아니겠는가?¹⁸

18 『栗谷全書』(卷十), 28b, “且朱子曰, “心之虛靈知覺一而已矣. 或原於性命之正, 或生於形氣之私.” 先下一心字在前, 則心是氣也. 或原或生, 而無非心之發, 則豈非氣發耶. 心中所有之理, 乃性也,

율곡은 『中庸章句』序에 보이는 주희암의 말을 인용하여, 성심지묘 주체의 두 차원을 심발이성승을 통해 전개한다. ‘허령지각(虛靈知覺)’은 성심지묘 주체의 미발 차원이다. 그리고 ‘혹원·혹생(或原或生)’은 그 이발 차원인데, 이는 인심도심(人心·道心)에 대한 설명으로 다음 절에서 탐구한다. ‘허령지각’에 관한 한 율곡은 ‘허령통찰(虛靈洞察)’ 또는 ‘허령불昧(虛靈不昧)’라고도 하는데, 천지의 덕과 그 오행의 빼어난 기를 얻은 사람의 마음을 가리킨다. 허령지각한 마음이 있기 때문에, 사람은 천지의 마음이 되고 인간만이 자신의 기질을 다스려(矯治氣質) 수위의 공(修爲之功)을 이룰 수 있다(『栗谷全書』(卷十), 3a-b). 다만 미발 차원인 허령지각은 사람의 본심인데 이 본심에 미발의 본연지성이 묘합해 있는 바, 이것이 성심지묘 주체의 미발 차원의 실상이다. 이러한 실상은 마치 ‘충막무짐(沖漠無朕, 텅 비어 있어 아무런 조짐도 없음)’ ‘적연부동(寂然不動, 고요하여 어떠한 움직임도 없음)’과 같다.

미발 차원에 심(心)은 적연하여 본래 조금도 사려(思·慮)가 없다. 다만 적연한 중에도 지각(知覺)에 어둡지 않은 것은 충막무짐하면서도 만상이 정연히 이미 갖추어져 있는 것과 같다. 심의 미발 차원은 이해하기가 지극히 어렵다... 이른바 경(敬)으로 함양¹⁹한다는 것은 다른 방법이 아니라, 이는 단지 적연하여 염려(念·慮)가 일지 않게 하고 깨어서(惺惺) 조금도 사리에 어둡지 않게 하는 것일 뿐이다.²⁰

未有心發，而性不發之理，則豈非理乘乎. 주희암의 말은 『中庸章句』序에 보이는데, ‘혹원 혹생’은 각각 도심(道心)과 인심(人心)에 대응한다. 율곡은 도심과 인심을 두 마음으로 오해가 있을까봐 생략했으니, 그 뜻이 깊다.

19 율곡에게 있어서 수기치인은 다름 아닌 성경학(誠敬學) 바, 경으로써 진실무망한 성에 이르는 공부이다. 경으로서 함양한다는 것은 성심지묘 주체의 미발차원에서 이루어지는 공부로 심성의 본연을 보존한다(存心)는 뜻이다. 이에 대해 성심지묘 주체의 이발차원의 공부가 있는데, 경으로서 심성의 선한 단서를 헤아려 성찰하고 확충한다는 뜻이다.

20 『栗谷全書』(卷二十一), 21b, “未發之時，此心寂然，固無一毫思慮。但寂然之中，知覺不昧，有如沖漠無朕，萬象森然已具也。此處極難理會...所謂敬以涵養者，亦非他術，只是寂寂不起念慮，惺惺無少昏昧而已。”

성심지묘 주체의 허령지각한 마음은 고요하여 아무런 사려(思·慮)도 일어나지 않은 상태이다. 율곡에게 사려(思·慮)는 의(意)의 다른 이름으로²¹, 의(意)는 발한 정(情)을 재료로 비교하고 헤아리는 사유 활동으로 성심지묘 주체의 이발 차원이다. 심이 사려(思·慮)가 없다는 것은 잠에서 막 깨어서 몽롱한 상태라는 말이 아니라, 허령지각한 마음에 인의예지의 본연지성이 실재해 있는 성심지묘 주체의 미발적 실상을 가리킨다. 이른바 『大學』의 ‘명덕(明德)’인 바,²² 성심지묘 주체의 지선(至善) 또는 순선(純善)이다. 이때 선은 악과 변별적 차이에 의해 대상화되거나 의미화 또는 상징화할 수 없는 선이다. 그러므로 허령지각은 서양철학의 감각지각이나 어떤 사유활동이 아니다. 오히려 심에 성의 사덕을 모두 갖추고 있어 조금도 사리에 어둡지 않다는 의미로 감각지각과 사유활동의 궁리와 이를 역행하는 수위(修爲)의 존재론적 가능 근거이다(『栗谷全書』(拾遺五), 21b). 논자는 수위의 가능 근거로서 성심지묘의 미발 주체를 적연부동하고 충막무짐한 실상을 참조하여 ‘공백 주체’라고 부를 것이다. 그런데 여기서 주의해야 할 점은 성심지묘 미발 주체가 이발 주체의 가능 조건이지만, 이 미발 차원은 플라톤적 이데아의 실체적 실재계도 아니고, 칸트적 물 자체의 예지세계도 아니다. 성심지묘 주체의 미발은 이발 차원과 순환불이(循環不已)하고 생생불식(生生不息)하며 정·의·지(情意志)로 펼쳐지는 잠재적이고 가변적인 가능성의 차원이다. 이 글에서는 이와 같은 성심지묘 ‘공백 주체’의 미발 차원을 라캉의 실재계에 대한 율곡의 실재계라고 가정할 것이다.

3) 성심지묘 주체의 이발 차원, 정·의·지(情意志)

(1) 정(情)

성심지묘 미발 주체는 정·의·지(情意志)의 이발적 차원으로 진입하는데, 여기에

21 율곡에 따르면, 의에는 염·여·사(念慮思) 세 가지가 있는데 사(思)는 비교적 무겁고 염(念)과 여(慮)는 비교적 가볍다.

22 『栗谷全書』(卷十二), 21b, “合心性而摠名曰明德.”

서 성심지묘 주체는 오이디프스 거세과정과 같은 경험을 한다. 그리고 성심지묘 주체는 분열이라는 자기 소외를 넘어 분리과정으로 나아간다.

모름지기 성·심·정·의(性·心·情·意)는 오로지 일로(一路)뿐이고 각각에 경계가 있을
을 알고 난 후에야 착오가 없다고 할 수 있다. 일로란 무엇인가? 심의 미발(未發)은
성(性)이고, 이발(已發)은 정(情)이고, 발한 후에 헤아리는 것이 의(意)이다. 이것이
일로이다. 각각 경계가 있다는 것은 무엇인가? 심이 적연부동(寂然不動; 조용하여
아무런 조짐도 없음)한 때가 성(性)의 경계이고, 심(心)이 감이수통(感而遂通;)한 때
가 정(情)의 경계이고, 감응한 바에 따라 주역상량(絢繹商量)하는 것이 의의 경계이
다. 단지 하나의 심일 뿐인데 각각에 경계가 있다.²³

율곡은 심의 유위적 기능에 따라 미발과 이발로 나누고, 유형의 한계적 속성에
따라 그 경계를 성정의(性·情·意)로 구별한다. 『성학집요(聖學輯要)』 궁리장(窮理
章)에서 이발의 경계를 지(志)로까지 확대하여 그 경계를 세분한다(『栗谷全書』(卷二
十), 59a-59b). 심의 내외부의 자극을 느끼어 저절로 발한 것이 감이수통(感而遂通)
이 정(情)이고, 정을 헤아려 선악의 단서를 사유하는 주역상량(絢繹商量)이 의(意)
이고, 의의 사유 활동을 마치고 마음이 갈 방향을 정한 심유소지(心有所之)가 지(志)
이다. 그러나 성통이심국론(性通而心局論)이 가리키는 바, 심국(心局)의 시공간적
경계를 관통하여 각각의 경계에 실재하는 무제약자로서 성통(性通)의 본합을 유념
해야 한다. 이를 유념하면서 성심지묘 이발 주체의 정·의·지(情意志)를 인심도심설
에 기대어 차례대로 살펴보자.

인심·도심의 개념에 관한 한, 요가 순에게 전한 ‘윤집궐중(允執厥中)’이란 말을,

23 『栗谷全書』(卷十四), 33b, “須知性心情意, 只是一路, 而各有境界, 然後可謂不差矣. 何謂一路. 心之未發爲性, 已發爲情, 發後商量爲意, 此一路也. 何謂各有境界. 心之寂然不動時, 是性境界, 感而遂通時, 是情境界, 因所感, 而絢繹商量爲意境界. 只是一心, 各有境界.”

순이 우에게 다시 전하면서 “인심은 위태롭고, 도심은 미미하니, 오로지 정일하여 진실로 그 중을 잡으라”고 부언한 것에서 기원한다. 율곡은 주희암의 ‘혹원·혹생(或原或生)’을 근거로 인심도심설을 전개하여, 인심과 도심은 서로 겸할 수 없다(不能相兼)고 하였다(『栗谷全書』(卷九), 34b). 인심은 형기의 사(形氣之私)에서 발생했고, 도심은 성명의 정(性命之正)에서 근원한 것이기 때문이다. 그러나 여기서 인심과 도심은 정(情)이므로 두 개의 서로 다른 심을 말하는 것이 아니다. 정확하게 말하면, 인심과 도심은 성심지묘 미발 주체가 이발한 정(情)이다. 심의 유위의 능동적 기능에 따라, 간명하게 말하면 심은 하나이니 정도 하나이다. 하나의 정은 칠정이고, 칠정은 인간을 모든 정을 총칭한 것으로 사단을 포괄한다(『栗谷全書』(卷九), 35b). 이 지점에서 율곡과 퇴계는 격돌한다. 퇴계에게 있어서 인심과 도심은 각각 칠정과 사단이 발할 두 묘맥이지 이발한 정이 아니다. 그러나 율곡에게 있어서 싹(芽)이나 단서(端)를 뜻하는 퇴계의 묘맥(苗脈)은 ‘재동(纔動)’, ‘초동(初動)’, ‘미자(微者)’과 같은 것으로 막 발한 ‘정(情)’으로(『栗谷全書』(卷十二), 22a-22b), “부지불식간에 저절로 발하여 나와서 가르치지 않아도 스스로 말미암는 것이다”(『栗谷全書』(卷三十二), 14a). 라캉의 언어로 ‘정(情)’을 말하면 ‘존재가 스스로 드러내는 존재의 정념’에 상응한다고 할 수 있다(E, 358/ 김석, 2007, 194). 그러므로 혹원의 도심은 성심지묘 주체의 이발에서 심의 리에 중점을 두고 말한 존재의 정념이고 혹생의 인심이란 사람의 기질에 중점을 두고 말한 존재의 정념일 뿐이지 애당초 두 가지 묘맥(苗脈)이 있는 것이 아니다(『栗谷全書』(卷十), 28b-29a). 인승마(人乘馬) 비유의 ‘인신마족·마종인지설(人信馬足馬從人意之說)’은 성심지묘 주체의 정으로서 인심도심의 한 예이다. 인승마 비유에서 말에 타 있는 사람은 심에 실재하는 리인 성이고, 사람을 태운 말은 순함과 거침과 같은 그 품수가 다른 기질이다. 그러므로 인승마 자체는 이미 말에 탄 사람, 곧 정을 비유한다. 그런데 사람이 말을 타고 나설 때, 말이 사람의 뜻을 따르면 도심에 속하고, 사람이 말의 발을 믿으면 인심에 속한다(『栗谷全書』(卷十), 15b). 이 비유를 퇴계에게 적용하면 사람이 아직 말을 타지 않았고,

이 사람에게 인심과 도심의 두 말이 따로 준비되어 있다. 비록 퇴계도 사단이든 칠정이든 성심지묘 주체의 이발이라는 점에서 율곡과 같지만, 퇴계에게 있어서 사단칠정은 인심과 도심에 따라 발할 성심지묘 주체의 호발이라면, 율곡에게 있어서 인심과 도심은 성심지묘 주체가 이미 발한 칠정으로 심발이성승의 일로(一路)이다. 칠정은 인심과 도심의 총칭이다(『栗谷全書』(卷二十), 59b).

(2) 의(意)

성심지묘 주체가 부지불식간에 저절로 스스로를 드러내는 정(情)이고, 그 주체가 정(情)에 인연하여 운용하는 것이 의(意)이다. 이러한 연유로 의(意)는 거짓으로 행할 수 있으나, 정(情)은 거짓으로 행할 수 없다. 그러므로 정(情)을 견주고 헤아려 선악의 단서를 궁구하는 ‘계교(計較)’ ‘주역(紬繹)’ ‘상량(商量)’ 등의 사유 활동에 진실무망(眞實無妄)하라고 하는 성의(誠意)는 있어도 ‘성정(誠情)’이라는 말은 없다(『栗谷全書』(卷二十), 59a). 그렇다면, 성명의 정(正)과 형기의 사(私)로 구분하여 각각 도심과 인심으로 표현한 것은, 이미 발한 정을 헤아려 보고 규정한 것으로 의(意)의 사유 활동을 포함하고 있다. 이를테면 의(意)의 사유 활동에 따라 인심과 도심은 서로 뒤바뀔 수 있는 가변적인 개념이다. 이에 대해 율곡은 인심과 도심은 서로 종시한다(相爲終始)고 하였다(『栗谷全書』(卷九), 34b).

인심과 도심이 서로 종시한다는 것은 어떤 의미인가? 만약 사람의 마음이 성명의 정(性命之正)으로부터 직접 발원(直出)하였으나 혹 정리(正理)를 따라 끝까지 이루어 나가지 못하고 그 사이에 ‘사의(私意)’를 일으키면, 이것은 도심으로 시작했으나 인심으로 끝나는 것이다. 혹 형기의 사(形氣之私)로부터 발생하였으나 정리(正理)를 거스르지 않는다면 진실로 도심과 다름이 없다. 혹 정리(正理)를 거슬렀다고 해도 인욕(人欲)을 알고(知) 굴복하지 않고 그 인욕(人欲)에 종속되지 않는다면, 인심으로부터 시작했으나 도심으로 끝나는 것이다.²⁴

율곡의 ‘인심도심종시(人心道心終始)’설의 핵심은 성심지묘 주체의 의(意)에 두고 있는 바, 도심에 개입한 ‘사의(私意)’, 인욕에 대한 앎(知), 어느 것이든 의(意)와 관련이 있다. 그런데 위 인용구에서 인심도심의 종시를 이해하기 위한 중요한 단서는 ‘사의(私意)와 인욕에 대한 앎(知) 사이에 끼어있는 “혹 형기의 사(形氣之私)로부터 발생하였으나 정리(正理)를 거스르지 않는다면 진실로 도심과 다름이 없다”는 문구에 있다. 인간이 몸이라는 형기를 가지고 있는 이상, 배고프면 먹고자하고 추우면 입고자하고 성인(成人)이 된 남녀가 몸을 나누고자 하는 자연적인 최소한의 생리 욕구인 ‘과욕(寡欲)’이다. 어떤 성인도 ‘과욕(寡欲)’을 피할 수 없다. ‘과욕(寡欲)’을 벗어나 있다면 성인이기 이전에 사람이 아니다. 만약 ‘과욕(寡欲)’의 인심에 과·불급(過不及)이 없다면 정리(正理) 곧 천리의 순선(純善)을 거스르지 않은 것이다. 이때 인심은 형기의 사에서 발생했지만 성명의 정(性命之正)의 도심과 다름이 없다. 다만 식색(食色)의 욕구가 과·불급(過不及)으로 인해 인욕(人欲)으로 흘러 천리의 순선(純善)을 가리면 불선(不善)이 된다. 이때 인심의 인욕(人欲)은 ‘질욕(窒慾)’으로서 사욕(私欲)이다. 결국 성명의 정의 도심과 형기의 사의 인심은 모두 천리로부터 나온 것이지만, 그 과·불급의 규준에 따라 선과 불선으로 갈라지고, 그 과·불급이 천리에 대한 인욕이다. 이른바 “존천리·알인욕(存天理, 遏人慾)”이라는 함양·성찰의 정심(正心)의 공식은 이처럼 성심지묘 주체의 의(意)의 사유 활동과 결부된다. 이제 인심도심의 종시에 대해 조금 더 더듬어 가보자.

위 인용구에 따르면, 인욕에 대한 앎은 인심으로 시작했으나 도심으로 끝나는 시발점이다. 위에서 살펴본 바와 같이 인심은 그 자체로 인욕이 아니다. 인심의 과·불급으로 천리를 가리는 ‘질욕’이 인욕이다. 이 인욕을 알고 그 과·불급을 막아 천리를 보전하면, 그 시작은 인심이었으나 도심으로 끝난다. 그리고 도심으로 시작

24 栗谷全書』卷九, 34b-35a, “人心道心相爲終始者, 何謂也. 今人之心, 直出於性命之正, 而或不能順而遂之, 間之以私意, 則是始以道心, 而終以人心也. 或出於形氣, 而不拂乎正理, 則固不違於道心矣. 或拂乎正理, 而知非制伏, 不從其欲, 則是始以人心, 而終以道心也.”

하여 인심으로 끝나는 경우에는, 그 사이에 ‘사의’가 개입하여 도심이 인심으로 전도된다. 예를 들면 인(仁)에 의해 발한 도심의 ‘사랑(愛)’이 오히려 인을 거슬러 ‘탐욕’이 되고, 의(義)에 의해 발한 도심의 ‘재단(裁斷, 수오의 갈라침)’이 오히려 의를 거슬러 ‘잔인’이 되고, 예(禮)에 의해 발한 도심의 ‘공경’이 오히려 예를 거슬러 ‘아침’이 되고, 지(知)에 의해 발한 도심의 ‘지혜’가 오히려 지를 거슬러 ‘사기’가 된다(『栗谷全書』(卷二十), 58b). ‘사랑’·‘재단’·‘공경’·‘지혜’는 각각 천리의 ‘인’·‘의’·‘예’·‘지’로부터 발원한 도심이다. 이 네 가지 정의 구체적인 사례가 『孟子』公孫丑(上)의 ‘측은지심’ ‘수오지심’ ‘사양지심’ ‘시비지심’으로 대표되는 사단의 정이다. 그러나 여기에 ‘사의(私意)’가 개입하면, 그 발원을 가리고 ‘탐욕’·‘잔인’·‘아침’·‘사기’로 전도되어, 도심의 시작이 오히려 ‘사욕’으로 끝난다. 이러한 까닭으로 율곡은 사단에도 과·불급으로 인한 부중절(不中節)의 불선(不善)이 있다고 논한 것이다(『栗谷全書』(卷三十二), 15b).²⁵

율곡은 인심도심중시를 바탕으로 한 사유 활동을 통해 사단의 부중절의 불선까지 이르는 논의를 전개하는 이유가 무엇일까? 논자는 성심지묘 주체의 사유 활동은 자기를 정립하고 세계를 정립하는 능동적인 의식 활동이 아니라, 라캉이 말하는 것처럼 성심지묘 주체가 있기 전에, 그러니까 그 주체에게 초월적이고 타율적인 상징계의 시니피양 법칙에 종속된 사유 활동임을 알고, 인심도심중시를 통해 ‘형기의 사’와 ‘성명의 정’의 고정관념을 흔들고 있다고 생각한다.²⁶ 다만 성심지묘 주체의 사유 활동은 대타자의 상징질서의 법에 소외된 상태로 남을 것인가 아니면 분리를 감행할 것인가에 대해서는 미정 상태이다.

25 율곡의 사단에 대한 부중절(不中節)의 문제에 대한 상세한 논의는 김기현, 2013, 295-301을 참조할 것.

26 이 생각에 대해서는 이 글의 결론에서 좀더 세밀하게 논할 것이다.

(3) 지(志)

지(志)라는 것은 마음이 갈 방향을 정한 것(心有所之)을 말하는데, 정이 이미 발하여 그 향방이 정해진 것이다. 선으로 향해 가는 것과 악으로 향해 가는 것은 모두 지(志)이다. … 지(志)라는 것은 의(意)가 정해진 것이고, 의(意)라는 것은 지(志)가 아직 정해지지 않은 것이다.²⁷

성심지묘 주체의 지(志)는 심유소지(心有所之)이다. 이는 감이수통(感而遂通)의 정으로 말미암아 주역상량(紬繹商量)하는 사유 활동을 마친 성심지묘 주체의 마음의 결단이다. 성심지묘 주체의 선택지는 두 가지이다. 하나는 상징계의 시니피앙 법칙에 의해 규정된 기존의 ‘형기의 사’와 ‘성명의 정’의 고정관념을 따르며 소외 주체로 남는 것이다. 다른 하나는 상징계 안에서 능동적으로 분리를 시도하는 것이다. 그래서 율곡에게 있어서 지(志)는 수동적인 측면과 능동적인 측면의 양면성을 가지고 있다. 수동적인 측면의 지(志)는 정(情)-의(意)의 일련의 과정에 종속되어 마음의 방향이 정해짐이고, 능동적인 측면의 지(志)는 정(情)과 의(意)를 이끌고 가는 것이다. 율곡은 지의 수동적인 측면을 고려하면서도 능동적 측면을 모든 논의에서 앞세운다. 예를 들면 『성학집요(聖學輯要)』 『격몽요결(擊蒙要訣)』 『학교모범(學校模範)』의 첫 조목에 입지(立志)를 두어 배움의 출발점으로 삼고, 수기위정(修己爲政)의 마중물로 삼는다.²⁸

생각해 보건데, 보통사람(衆人)과 성인(聖人)은 그 본성은 동일하나 기질에는 청탁(淸濁)과 수박(粹駁)의 다름이 없을 수 없다. … 사람의 성은 본래 선하여 예나 지금

27 『栗谷全書』(卷二十), 59a, “志者, 心有所之之謂, 情既發, 而定其趨向也. 之善之惡, 皆志也. … 志者, 意之定者也, 意者, 志之未定者也.”

28 『격몽요결(擊蒙要訣)』의 입지에 대해서는 『栗谷全書』(卷二十七), 3b를, 『학교모범(學校模範)』의 입지에 대해서는 『栗谷全書』(卷十五), 34a를, 『성학집요(聖學輯要)』의 입지에 대해서는 『栗谷全書』(卷二十), 3b를 각각 참조할 것.

이나 지혜롭고 어리석음의 다름이 없다. 성인은 어떠한 까닭으로 유독 성인(聖人)이 되고 나는 어떠한 까닭으로 유독 중인(衆人)이 되는가? 지(志)를 바로 세우지 않았기 때문에, 앎(知)에 밝지 않고 못하고, 그 행함(行)이 돈독(敦篤)하지 못한 것이다. 지(志)를 세워 앎을 밝게 하고, 행을 돈독히 하는 것은 모두 나에게 있을 뿐인데, 어찌 다른 사람에게서 구할 것인가?²⁹

배움(學)은 궁리(窮理)의 앎은 물론 궁행(躬行)의 독행(篤行)을 겸한다(『栗谷全書』(卷二十), 16b). 그 앎이 밝지 않고 그 행함이 돈독하지 않은 것은 지(志)를 바로 세우지 않았기 때문이다. 율곡에 의하면, 기(氣)에는 대소(大小, 큼과 작음), 편정(偏正, 기울어짐과 바름), 후박(厚薄, 두터움과 얇음), 청탁(淸濁, 맑음과 탁함)의 질(質)이 있다. 이에 따라 천지와 만물의 다양 다종한 생명의 질로 구성 된다. 천지는 만물 중에 지극히 크고 바르고 두터운 음양 동정의 멈추지 않는 기로 구성되어 있다. 이 천지의 기는 만물을 씹 없이 낳고 낳는 생기(生氣), 곧 그 분수(分數)가 한이 없는 생명력이다(『栗谷全書』(拾遺卷五), 22a-b). 인간을 포함한 만물은 천지의 여분일 뿐이다(『栗谷全書』(拾遺卷五), 22b). 천지가 그렇게 음양 동정을 멈추지 않고 씹 없이 낳고 낳는 까닭(所以然), 그러니까 천지의 생기를 타고 유행하는 생리(生理)가 도(道)이다. 이 생기의 생리(生理)를 이어 나가는 것이 선(善)이다(『栗谷全書』(卷二十), 37a). 지를 세운다는 것은 바로 이 도를 궁리하여 알고 그 아는 바를 돈독히 행할 것을 정한 마음이다. 사람의 타고난 기질에 천지의 분수에 따라 청탁(淸濁)과 수박(粹駁, 순수함과 잡박함)이 달라서 그 앎에 완급이 있고 그 행에 독실함의 차이가 있을 수 있다. 그러나 그 기질에 따라 차별을 두고 성인과 중인으로 나뉘는 것이 아니다. 성인의 실체는 따로 없다. 지(志)를 세워 앎을 밝게 하고,

29 栗谷全書』(卷二十七), 4a, “蓋衆人與聖人, 其本性則一也, 雖氣質不能無淸濁粹駁之異....人性本善, 無古今智愚之殊, 聖人何故獨爲聖人, 我則何故獨爲衆人耶. 良由志不立. 知不明, 行不篤耳. 志之立, 知之明, 行之篤, 皆在我耳, 豈可他求哉.”

그 앎을 돈독히 행하는 사람이 성인이다. 지를 세우면 아무리 멀어도(遠) 이르지 못할 곳이 없고, 아무리 견고해도(堅) 뚫지 못할 것이 없지만, 중도에 하차하거나 뒤로 물러설 생각이 있다면 지(志)를 세운 것이 아니다. 그 지(志)는 심지(心志)인 바, 심성지묘 주체가 발할 정-의의 방향을 주도한다.

사람의 용모는 못생긴 것을 바꿔 곱게 할 수 없고, 그 체력은 약한 것을 바꿔 강하게 할 수 없고, 그 신체는 짧은 것을 바꿔 길게 할 수 없다. 이는 이미 정해진 분수이므로 고칠 수 없기 때문이다. 다만 심지(心志)가 있다면 어리석음을 지혜로운 것으로 바꿀 수 있고, 못남을 현명한 것으로 바꿀 수 있다. 이는 마음이 허령(虛靈)해서 부여받은 기질에 구애받지 않기 때문이다. … 사람이 이 지를 보존하고 견고히 하고 물려서지 않으면 도에 가깝다고 할 수 있다.³⁰

사람의 용모, 체력, 신체와 같은 형기(形氣)의 질은 이미 분수된 기질이다. 외모의 형태는 변형시킬 수 있으나, 그 분수된 기질을 변화시킬 수는 없다. 탁(濁)한 기질에 그 성이 가리어 앎에 어두울 수 있고, 박(駁)한 기질에 구애 되어 그 궁행이 잡박할 수 있으나, 그러나 사람은 천지의 바르고 통한 수기(秀氣) 얻고 그 가운데 사덕(四德)의 성을 모두 갖춘 허령지각한 성심지묘 주체이다. 그러므로 심지가 바로 서면, 탁(濁)한 기질에 그 성이 가리어 앎에 어두울 수 있으나, 물려서지 않으면 밝히 알아 지혜로워 질 수 있다. 심의 지가 바로 서면, 박(駁)한 기질에 구애 되어 그 궁행이 잡박할 수 있으나, 궁극적으로 돈독하게 행할 수 있다. 성심지묘 주체의 지(志)를 통해 ‘성명의 정’과 ‘형기의 사’의 습속(習俗)적 연쇄 고리에 대항하여 혁파할 수 있는 앎과 행을 창조한다.

30 栗谷全書』(卷二十七), 4a, “人之容貌, 不可變醜爲妍, 膂力不可變弱爲强, 身體不可變短爲長. 此則已定之分, 不可改也. 惟有心志, 則可以變愚爲智, 變不肖爲賢. 此則心之虛靈, 不拘於稟受故也 … 人存此志, 堅固不退, 則庶幾乎道矣.”

4. 공백 주체의 발견, 라캉과 더불어 율곡

근대 의식주체는, 명석 판명한 확실성 위에 정립된 자아이고, 선험적 형식에 따라 타자(대상 세계)를 구성하여 종합 판단하는 통일적 자아이고, 그리고 자기 원인이면서 동시에 그 결과로서 자기 스스로를 정립하고 타자(세계)를 정립하는 능동적 절대 자아이다. 그러나 구조주의라는 철학적 사조 이후 근대 의식주체는 상징계의 대타자(또는 대주체)에게 호명되어 주체화 된다. 이때 그 구성은 물론 그 욕망까지도, 주체는 대타자의 욕망을 욕망하는 바, 상징질서에 복종하고 그 위임된 역할을 자율적으로 수행하며 대타자의 인정을 욕망한다. 이러한 주체에 대한 철학적 아포리아에서, 이 글은 라캉의 무의식 주체와 율곡의 성심지묘 주체를 소환하여, 상징계의 폐쇄회로에 갇힌 소외 주체의 자유와 저항의 가능 조건을 탐사했다.

라캉에게 있어서 근대 의식 주체의 자아는 대상을 표상하여 지식을 구성하는데 필수적이다. 그러나 거울에 비친 자기 이미지(타자)를 자신과 동일시하는 과정을 통해서, 그러니까 타자를 자신으로 의식하면서 형성된 것이므로, 확실하고 통일적 이기보다는 기만적이고 자기 분열적이다. 또한 거울 단계에서 자아는 상징계의 한 시니피앙인 타자의 인정과 그 욕망에 의해 구조화된다. 그러므로 자아는 자기 스스로를 정립하는 능동적 절대 자아가 아니라, 상징계의 시니피앙의 의미 효과로 자기 존재를 상실한 분열된 소외 주체이다. 존재와 의미, 언술행위 주체와 언표 주체, 코기토와 레스 코기탄스 등의 분열의 공백지점이 소외 주체의 존재-결여 지점이고, 또한 시니피앙이 상징화할 수 없는 상징계에 내재된 구멍, 그러니까 상징계의 결여 지점이다. 그 중첩된 공백 지점이 실재계인 바, 거기에서 무의식의 공백 주체는 비존재의 존재로, 언표의 불가능성의 언표로, 사유의 부재하는 사유로 상징계의 상징화에 저항하며 자기의 존재-결여를 떠맡아 자신의 존재를 낳는다. 이것이 라캉식 공백주체의 소외와 분리의 두 연산작용이다.

율곡에게는 근대 의식 주체로서 자기 동일적 자아도, 라캉의 무의식의 공백 주체

의 소외와 분리의 변증법에 대한 논의도 없다. 그러나 성심지묘 주체의 미발과 이발차원을 더듬어 가다보면 라캉의 무의식의 공백주체와 조우한다. 성심지묘의 미발 차원은 무의식의 공백 주체가 머무는 라캉의 실재계 기능을 하는 바, 그 어떤 사유로도 대상화할 수 없는 적연부동하고 충막무짐한 공백의 자리이다. 라캉과 다른 점은 그 공백의 자리는 공백일 뿐만 아니라, 충만의 자리로 선과 불선의 상대성이 부정되는 절대적 순선(純善)의 영역이고, 성심지묘 이발 주체의 존재론적 가능 조건이지만, 그 이발 차원과 끊임없이 순환을 멈추지 않으며(循環不已) 쉬 없이 낳고 낳는(生生不息) 생성 지대이다. 그러므로 율곡의 실재계는 모든 개별적 이발 주체의 속성들을 모두 사상해도 그 밑면에 남아 있는 불변적 기체이거나, 존재하기 위해 그 어떤 것도 필요하지 않은 독립적 실체도 아니다. 이를테면 플라톤의 현상에 대한 이데아도 칸트의 현상의 감성세계에 대한 물자체의 예지세계도 아니다. 그런데 라캉의 실재계는 이러한 실체적 의미가 배어 있는 것 같다.

성심지묘의 공백 주체가 인심도심(人心道心)의 정·의·지(情意志)로 전개되는 과정을 라캉의 소외와 분리의 두 연산 작용과 더불어 읽는 것은 고통스러운 쾌락을 준다. 율곡에게 **정(情)으로서 인심과 도심은 서로 결합할 수 없다**. 성심지묘의 공백 주체가 발함에 있어서 ‘형기의 사’와 ‘성명의 정’의 구분이 있기 때문이다. 그런데 성명뿐만 아니라 형기도 모두 천리에 속한다. 성인도 형기의 자연적 생리적 욕구를 피해갈 수 없다. 그러므로 도심과 인심의 변별적 의미의 핵심은 ‘정(正)’과 ‘사(私)’에 있다. 다시 말해 ‘정(正)’과 ‘사(私)’의 상호 변별성을 갖고 도심과 인심이라는 이름이 붙여진 것이다. 그렇다면, ‘정(正)’과 ‘사(私)’의 도심과 인심의 정(情)은 부지불식간에 저절로 스스로 드러난 것이라고 정의하지만, 이는 ‘정(正)’과 ‘사(私)’를 규정한 사회적 규범에 길들여 만들어진 정(情)이다. 라캉의 용어로 하자면, ‘정(正)’과 ‘사(私)’는 성심지묘 이발 주체가 있기 전에, 그러니까 그 주체에게 초월적이고 타율적인 상징계의 시니피앙이다. 성심지묘 이발 주체가 임의로 생성할 수 있는 것이 아니다. 도심의 ‘정(正)’과 인심의 ‘사(私)’의 상대적 변별성과 그 선(善)과 불선(不

善)의 종시는 시니피앙의 연쇄작용, 곧 대타자의 욕망 환유이다. ‘정(正)’과 ‘사(私)’에 구분된 도심과 인심의 정을 견주고 헤아려 선택의 단서를 궁구하는 사유 활동이 의(意)이다. 그런데 율곡은 의(意)로서 인심과 도심은 서로 중시한다고 함으로써 도심의 사단에도 부중절(不中節)의 불선이 있다고까지 논한다. ‘정(正)’과 ‘사(私)’의 고정관념을 뒤흔들고 있는 것이다. 도심의 ‘정(正)’과 인심의 ‘사(私)’의 환유는 성심지묘 이발 주체를 포획하고, 그 사유 활동의 범위까지도 지정한다. 그런데 성심지묘의 사유 주체는 ‘정(正)’을 선택하든 ‘사(私)’를 선택하든 소외된다. **과·불급**, 성심지묘 이발 주체는 자신의 존재를 이 비의미의 영역으로 배제한다. 비의미의 영역이 위에서 언급한 율곡식 실재계이다. 라캉의 (주체) 존재와 (대타자) 의미의 소외의 연산으로 말하면, **과·불급**은 ‘소외를 야기시키는 치사인자’로서 주체의 근본적 분열 지점이다. ‘사(私)’를 선택하면 성심지묘 이발 주체는 상징계의 자신의 시니피에를 잃게 되고, ‘정(正)’을 선택하면 자기 존재의 일부분을 상실한다. 전자는 대타자의 결여 지점이고, 후자는 성심지묘 이발 주체의 결여 지점이다. 이 결여의 공백 지점은 중첩되는 바, 성심지묘 이발 주체는 대타자의 상징질서의 법에 소외된 상태로 남을 것인지 아니면 분리를 감행할 것인지에 대해서는 셈하고 헤아리지만, 아직 그 마음이 정하지 않는 상태다. 성심지묘 이발 주체는 지(志)에 이르러서야 마음의 결단이 있다. 지(志)는 기존의 ‘정(正)’과 ‘사(私)’에 대한 정(情)-의(意)의 일련의 과정에 종속되기로 결단할 수 있다. 혹은 ‘정(正)’과 ‘사(私)’의 정(情)과 의(意)에 기초하여 만들어진 구습적 앎과 행위를 가로질러 새로운 방식으로 정(情)-의(意)를 이끌고 갈 수 있다 - 엠페도클레스와 안티고네가 쾌락과 현실 원칙을 넘어서 진실한 자기 욕망의 자리로 나아간 것처럼. Wo Es war, soll Ich werden. 공백은 시니피앙과 시니피에 사이에 놓은 가로선(—), 분열과 결여, 저항과 자유의 장이며, 공백 주체의 존재의 자리이다.

참고문헌

- 『二程集』(上·下), 中華書局, 2012.
- 『四書章句集注』, 中華書局, 2012.
- 『北溪字義』, 中華書局, 2011.
- 『周敦頤集』, 中華書局, 2010.
- 『栗谷學研究叢書』資料編, 栗谷學會, 2007.
- 『朱子語類』, 中華書局, 1983.
- 『張子全書』, 台灣中華書局, 1966.

- Benveniste, Emile. Problems in General Linguistics, Miami: University of Miami Press, 1971.
- Dolar, Mladen. “Cogito as the Subject of the Unconscious,” Cogito and the Unconscious. Ed. Slavoj Zizek. Duham: Duke University, 1998.
- Evans, Dylan. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. New York: Routledge, 1966.
- Fink, Bruce. Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- Lacan, Jacques. Écrits. New York: Norton and Company, 2002.
- _____. The Ethics of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan Book VII 1959-1960. Trans. Dennis Porter. New York: Norton and Company, 1997.
- _____. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan Book XI 1963-1964. Trans. Alan Sheridan. New Yor: Norton and Company, 1981.
- _____. Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973. Trans. Bruce Fink. New Yor: Norton and Company, 1998.
- _____. ...or Worse: The Seminar of Jacques Lacan Book XIX 1971-1972. Trans. A.R.Price. Cambridge: Polity, 2018.
- Miller, Jacques-Alain. “Extimité,” Prose Studies 11(3), 1988.
- Saussure, Ferdinand de. Course in General Linguistics. Trans. Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959.
- Zizek, Slavoj. The Sublime Object of Ideology, London and New York: Verso, 1989.

- 김기현, 「栗谷의 ‘七情包四端’ 명제가 含意하는 두 가지」, 『유교사상문화연구』 54, 한국유교학회, 2013.
- 김석, 「시니피양 논리와 주이상스의 주체」, 『현대정신분석』 9(1), 한국현대정신분석학회, 2007.
- __, 『에크리. 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』, 살림, 2009.
- __, 『무의식의 초대』, 김영사, 2010.
- __, 「기호 언어와 증상의 문자」, 『기호학 연구』 39, 철학연구소, 2014.
- 로만 야콥슨, 『코기토와 무의식』, 슬라보예 지젝(역음), 라캉정신분석연구회 옮김, 인간사랑, 2013.
- 플라텐 도라르 (외), 『코기토와 무의식』, 슬라보예 지젝(역음), 라캉정신분석연구회 옮김, 인간사랑, 2013.
- 에밀 벵베니스트, 『일반 언어학의 여러 문제 2』, 김현권 옮김, 지식을만드는지식, 2013.
- 페르디낭 드 소쉬르, 『일반언어학 강의』, 최승언 옮김, 민음사, 2016.
- 지크문트 프로이트, 『쾌락 원칙을 넘어서』, 박찬부 옮김, 열린책들, 1997.
- __, 『무의식에 관하여』, 윤희기 옮김, 열린책들, 1997.
- __, 『정신분석학의 근본개념』, 윤희기, 박찬부 옮김, 열린책들, 2020.
- __, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 박종대 옮김, 열린책들, 2021.
- __, 『꿈의 해석』, 김인순 옮김, 열린책들, 2022.

「공백 주체의 발견 -라캉의 무의식 주체와 율곡의 성심지묘 주체」에 관한 토론문

김 석 | 건국대학교

라캉이 프로이트의 정신분석학을 혁신하면서 프로이트가 한사코 경계한 철학과 만나게 한 지점에 놓여있는 주춧돌 개념이 바로 ‘주체’개념이다. 이 주체는 ‘욕망의 주체’, ‘무의식의 주체’, ‘과학의 주체’, 등 여러 이름으로 불리며, ‘사라지는 매개자’, ‘분열된 주체’, ‘거세된 주체’ 등 여러 성격으로 규정된다. 김동희 선생님(이하 저자)은 ‘공백 주체’를 길잡이 삼아 “타자의 주체화”나 “주체의 타자화”의 한 면이 아니라 기표의 그물망에 규정되면서도 그것에서 벗어나는 이중성(아포리아)의 지점을 입체적으로 드러내고, 그것을 율곡의 성심지묘(性心之妙) 이론과 조우시킴으로써 라캉 주체 개념의 독특한 윤리적, 존재론적 위상을 새롭고 풍부하게 조명하고 있다. 단순한 이론적 비교가 아니라 라캉의 소외와 분리 개념을 성심지묘의 미발과 이발과 연결 지어 독창적으로 해석하면서 주체가 상징계의 반복 구조에 갇힌 폐쇄 향이 아니라 존재를 변증법적으로 실현할 수 있는 자유와 저항의 가능 조건을 가지고 있음을 잘 드러내 주고 있다. 동양철학 연구자로 쉽지 않은 작업이자 학문적 도전일 텐데 그 통섭적 독해와 창조적 탐구심을 높이 평가하면서 몇 가지 질문과 이와 연관된 약간의 보충 설명으로 논평에 갈음하고자 한다.

첫째 저자가 강조하는 공백의 정확한 의미는 무엇이고, 이것이 왜 미발 주체와

연관되는지 보충 설명을 듣고 싶다.

주지하듯 라캉의 주체는 시니피앙의 효과로 “하나의 시니피앙이 또 다른 시니피앙을 위해 주체를 대리”(E, 819)하는 과정에서 탄생하기 때문에 필연적으로 존재 결여(S7, 341)를 느낄 수밖에 없다. 이 존재 결여에 대한 정념(passion)이 바로 라캉이 말하는 욕망이다. 근대철학은 물론 구조주의 이후 철학자들의 주체 개념과 라캉의 문제의식과 색깔이 구별되는 것이 이 지점이고, 이것이 ‘공백’(vide)이란 말로 저자가 강조한 부분이다. 이 지점은 존재가 소멸되고 결여되는 지점이기도 하지만 대타자 결여의 교차점이기도 한데 소외와 분리가 발생할 수 있는 근거가 바로 여기에 있다. 그런데 저자가 이해하는 공백의 의미를 묻는 것은 저자가 단순히 라캉 이론의 설명에 그치지 않고, 공백의 지점을 성심지묘 주체의 미발 차원에 연결하게 하면서 새롭게 해석하고 있기 때문(11쪽)이다. 율곡 사상에 대한 논자의 이해가 일천 하여 그 의미가 정확히 다가오지 않는데 이 자리는 “선과 불선의 상대성이 부정되는 절대적 순선(純善)의 영역이고, 성심지묘 이발 주체의 존재론적 가능 조건”(16쪽)으로 저자는 라캉의 실재계를 공백과 연관 지으면서 실체적으로 이해하고 있는 것으로 보인다. 하지만 라캉은 “존재의 수준에서는 매우 취약하다고 지적한 무의식의 위상, 그것은 윤리적”(S XI, 44)이라고 말하면서 주체나 실재에 대한 실체적 해석을 경계한다. 실재(réel)는 기표에 대해 공백으로 남으면서 그것에 저항하기도 하는 지점이지만, 이 부분을 존재론적 가능 근거나 인과의 차원으로 해석할 때 오히려 성심지묘의 미발과 이발의 차원을 단순하게 만들 수도 있을 것 같은데 저자의 생각을 알고 싶다.

둘째 저자가 ‘소외와 분리’에서 공백 주체의 역동성을 강조한 것은 정확한 개념이 해뿐 아니라 실천적 의미에서 대단히 중요하다고 본다. **소외와 분리가 정확히 어떻게 미발과 이발의 차원에 접목되며 이발의 차원이 더 중요한 것처럼 서술하고 있는**

데 그것에 대해 보충 설명해 줄 수 있나?

저자는 성심지묘의 미발적 차원을 일종의 가능 근거로 그리고 이발적 차원을 소외와 분리가 일어나는 지점으로 본다. 소외와 분리는 라캉의 전기와 후기를 연결해주는 이론적 결절점이다. 라캉이 구조주의적 면모를 보이면서도 그의 독특한 주체 개념에서 구조주의적 사유를 벗어나는 것은 물론 후기에 실재의 역동성을 새롭게 사유하는 근거가 분리 개념에 있기 때문이다. 라캉은 세미나 XI과 *Ecrits*, 「무의식의 위치」에서 소외와 분리가 주체화를 가능하게 만드는 역동적 과정임을 강조하면서 “separare 분리는 여기서 se parere, 자기를 낳다로 끝난다. …여기서 주체는 자기의 나뉘 partition으로부터 자기의 출산 parturition으로 나간다.” E, 843이라고 힘주어 강조한다. 주체는 단순히 기표의 효과가 아니라 자신을 생성하는 의지적 면모를 가지는 것이다.

논평자는 라캉의 소외와 분리의 이런 중요성에 주목하면서 이를 “성심지묘의 주체가 인심도심(人心道心)의 정·의·지(情意志)로 전개되는 과정”으로 해석한 통섭적이고 독창적인 해석을 높게 평가한다. 하지만 조금 짙을 것은 라캉이 소외와 분리를 처음 소개한 1964년 『세미나 XI, 정신분석의 네 가지 근본개념』에서는 여전히 주체에 대한 실체적 해석을 경계하고 있다는 것이다. 라캉은 주체의 가능 근거, 즉 무의식의 지점을 구멍, 틈새, 간극 등으로 정의하면서도 그것이 “실현되지 않은 것(non-réalisé, SXI, 26)의 차원에 속한다고 경계하기 때문이다. 그러므로 적어도 60년대 라캉에게 있어서 분리의 역동성은 대타자의 차원에 속하는 기표적 구조의 규정적 차원과의 길항적 대립 속에서만 이해해야 한다. 이런 점에서 저자가 주체 개념의 존재론적 함정에 빠지지 않으면서 공백 주체의 능동성을 끌어내고 그것을 성심지묘 주체의 이발 차원과 연결하기 위해서는 앞으로 조금 더 보충적 독해와 개념을 버리는 섬세한 과정을 덧붙일 필요가 있다고 본다. ‘소외와 분리’에서 주체의 분열과 이중성이 강조된다면 매듭의 위상학이 강조되는 1970년대부터는 좀 더 분명하게 존재론적 문제의식이 전개된다. 잉여로서의 ‘오브제 a’, 기표적 영역이 포괄하

지 못하는 잔여물로서의 ‘주이상스’, ‘보로메오 매듭’, ‘사랑’ 등이 그러한 개념이다. 이 부분은 향후 저자의 풍부한 연구 진행과 방향성을 위한 이정표로 제시하는 참고 인덱스들이다. 부연으로 파울 페르하에허, 「전-존재론적 비-실체의 원인과 궁핍」, 『라캉 정신분석의 핵심 개념들』, 문학과 지성사, 202-230쪽도 참고했으면 합니다.

이번 김동희 선생님의 글을 통해 라캉의 무의식 주체가 어떻게 동양, 특히 한국철학자인 율곡의 사상과 만날 수 있는지 그 지평을 본 것이 논평자로서는 아주 신선하고, 새로운 지적 자극이 되는 계기였다. 개념 대 개념의 평면적 비교 연구로는 정신분석과 한국 성리학의 이론이 어떻게 만날 수 있는지 가능성을 보기 쉽지 않은데 이런 연구를 통해 더 많은 생산적 논의가 앞으로 이루어졌으면 한다. 감사합니다.

