《기독교 철학》 35호
2022년 105~150p

공백 주체의 발견: 자크 라캉의 무의식 주체와 율곡 이이의 성심지묘(性心之妙) 주체[1]

김동희(전주대학교)

Ⅰ. 주체, 타자, 그리고 유교적인 것
Ⅱ. 자크 라캉의 무의식 주체
Ⅲ. 율곡 이이의 성심지묘(性心之妙) 주체
Ⅳ. 공백 주체의 발견, 라캉과 더불어 율곡

1) 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347). 또한 이 논문은 전주대학교 한국고전학연구소 HK+연구단과 충남대학교 유학연구소와 주제 「주체, 타자, 그리고 유교적인 것」 아래 공동 개최한 국내학술대회(2022.9.24.)에서 발표한 논문을 수정·보완한 것임.

초 록

근현대 철학의 핵심 키워드는 ‘주체’와 ‘(대)타자’이다. 근대 의식 주체는, 명석 판명한 확실성 위에 정립된 자아이고, 선험적 형식에 따라 타자(현상의 감성세계)를 구성하여 종합 판단하는 통일적 자아이고, 그리고 자기 원인이면서 동시에 그 결과로서 자기 스스로를 정립하고 타자를 정립하는 능동적 절대 자아이다. 이를테면 자기 동일성에 기초한 근대 의식 주체는 자기 자신은 물론 타자의 세계를 정립하는 주체이다. ‘타자의 주체화’이다. 그러나 소쉬르의 언어학에서 비롯된 구조주의 및 후기 구조주의라는 철학적 사조 이후 근대 의식 주체는 오히려 타자, 말하자면 언어적 상징 질서(사회 구조)의 대타자에게 호명되어 자신의 시니피앙을 부여받아 주체화 된다. 이때 주체는 그 구성은 물론 그 욕망까지도 대타자의 욕망을 욕망하는 바, 상징 질서에 종속된 줄도 모르고, 부여받은 시니피앙의 위임된 역할을 자율적으로 수행하면서 대타자의 인정을 욕망한다. ‘주체의 타자화’이다.

본 연구는 이상과 같은 근대 의식 주체의 ‘타자의 주체화’와 주체 해체의 경향을 갖는 구조주의 및 후기 구조주의의 ‘주체의 타자화’라는 철학적 아포리아에서 공백 주체를 발견하고자 한다. 방법론적으로는 자크 라캉의 무의식 주체의 실재적 결여와 상징적 결여에 기초한 소외와 분리의 변증법적 과정을 탐사한 후, 이 탐사를 율곡 이이의 성심지묘 주체의 미발적 차원(라캉의 실재적 결여)과 정·의·지(情意志)의 이발 차원(라캉의 상징적 결여)에 연관시켜 창조적으로 해석한다. 자크 라캉의 무의식 주체와 율곡 이이의 성심지묘 주체를 통해 발견한 공백주체의 요지는 다음과 같다. 그 실재적 결여의 탐사에서는 근대 의식 주체는 통일적이며 능동적인 자기 정립적 절대 자아가 아닌 자기 존재를 결여한 분열적인 공백 주체임을 드러낸다. 그리고 상징적 결여의 탐사에서는 대타자의 상징계에 대한 응답으로서 시니피앙의 연쇄에 종속된 수동적인 자기-소외 주체가 그 연쇄가 자신의 실재적 결여에 기초하고 있음을 알고, 대타자와 분리함으로써 자신의 결여된 실재에 응답함으로서 자기 존재를 창조하는 저항과 자유의 공백 주체를 논증한다.

키워드: 자크 라캉(Jacques Lacan), 율곡 이이(栗谷 李珥), 공백 주체, 무의식 주체, 성심지묘 주체, 실재적 결여, 상징적 결여, 소외와 분리의 변증법적 과정

I. 주체, 타자, 그리고 유교적인 것

근현대 철학의 핵심 키워드는 '주체'와 '(대)타자'이다. 근대 의식 주체는, 명석 판명한 확실성 위에 정립된 자아이고, 선험적 형식에 따라 타자(현상의 감성세계)를 구성하여 종합 판단하는 통일적 자아이고, 그리고 자기 원인이면서 동시에 그 결과로서 자기 스스로를 정립하고 타자를 정립하는 능동적 절대 자아이다. 이를테면 자기 동일성에 기초한 근대 의식 주체는 자기 자신은 물론 타자라고 하는 세계를 정립하는 주체이다. '타자의 주체화'이다. 그러나 소쉬르의 언어학에서 비롯된 구조주의라는 철학적 사조 이후 근대 의식 주체는 오히려 타자(세계), 말하자면 언어적 상징 구조(사회 구조)의 대타자에게 호명되어 자신의 시니피앙을 부여받아 주체화 된다. 이때 주체는 그 구성은 물론 그 욕망까지도 대타자의 욕망을 욕망하는 바, 상징 구조에 종속된 줄도 모르고, 부여받은 시니피앙의 위임된 역할을 자율적으로 수행하면서 대타자의 인정을 욕망한다. '주체의 타자화'이다. 그렇다면 주체는 대타자의 상징 구조에 의해 주체화된 분열 주체이다. 그러면 주체는 대타자의 상질 구조에 의해 해체되어 버리는 것인가? 달리말해 주체는 상징 구조에 복종하며 위임된 역할을 수행하는 소외된 주체로 운명지워진 것인가? 그렇지 않으면 상징 구조의 폐쇄회로 가운데 소외된 주체에게 자유와 저항의 가능 조건은 남아있는가? 이와 같이 근현대의 주체와 (대)타자의 관계에 대한 철학적 교착상태에서, 이 글은 라캉의 무의식 주체와 율곡의 성심지묘(性心之妙) 주체를 만나게 함

으로써 근대의 '타자의 주체화'와 현대 구조주의의 '주체의 타자화'라는 양 극단 사이에서 공백이라고 하는 접점을 통해 주체를 새롭게 모색하는 것을 목적으로 한다. 그러므로 본 연구는 라캉과 율곡의 철학적 개념이나 체계를 평면적으로 비교하기 보다는 두 철학자에게서 공백 주체를 발견하는데 중점을 둘 것이다. 방법론적으로는 자크 라캉의 무의식 주체의 실재적 결여와 상징적 결여라는 공백에 기초한 소외와 분리의 변증법적 과정을 탐사한 후, 이 탐사를 율곡 이이의 성심지묘 주체의 미발적 차원과 정·의·지(情意志)의 이발 차원의 분석과정에 연관시켜 창조적으로 해석함으로써 근대-현대 철학의 주체와 (대)타자의 양 극단을 넘는 공백 주체의 저항과 자유의 장을 드러낼 것이다.

II. 자크 라캉의 무의식 주체

1. 천상의 힘들을 꺾을 수 없다면, 무저갱을 움직이련다[2]

소쉬르의 언어 기호학은 랑그(langue)라고 하는 특수한 '기호체계'를 연구하는 학문이다.[3] 랑그가 특수한 기호체계라고 하는 것은, 랑그는 하나의 사회 공동체에서 개별적 언표(parole)의 소통을 위해 채택한 사회 규약의 총체, 곧 문법체계이기 때문이다(CGL, 9). 그러므로 랑그는 랑그간에는 차이가 있지만, 소여 된 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

2) "Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo." 이 문구는 베르길리우스의 로마 서사시 『아이네이스(Aeneis)』(7:312)에 보이는데, 프로이트가 『꿈의 해석』 7장에서 인용한다. 라캉은 『세미나 11(Seminar XI)』 '확실성의 주체(p.30)'에 대한 논의에서 재인용한다.

3) Ferdinand de. Saussure, *Course in General Linguistics*(CGL). Trans. Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959. 16. 이후 이 책에 대한 인용 정보는 책 제목을 CGL로 축약하여 그 쪽수와 함께 할주로 표기한다.

그 문법체계에 따라 말한다. 그러므로 랑그는 언어활동의 잠재적인 가능조건이고, 언표 주체는 랑그에 종속된 주체로서 그 문법 체계에 따라 발화를 통해 랑그를 현실화시킨다.[4]

소쉬르의 언어 기호는 개념적 요소의 시니피에와 음운론적 요소(청각이미지)[5]의 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.[6] 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.[7] 다만 두 요소의 결합

---

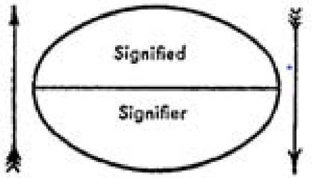
4) 이와 같은 랑그와 파롤의 구분은 사회적인 것과 개인적인 것, 그리고 본질적인 것과 우연적인 것의 구분과 상응한다(CGL, 14).

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

6) 전통적인 언어 재현설과 자의성의 논쟁은 플라톤의 『크라튈로스(Kratylos)』에서 보이는 것 같다. 『크라튈로스(Kratylos)』에서 소크라테스는 이름과 사물의 관계를 사회적 규약에 의한 관습적 관계로 규정하는, 곧 언어의 자의성을 주장하는 헤르모게네스을 비판한다. 그 핵심적인 비판의 준거는 선험적으로 존재하는 사물의 본질을 모방한 '최초의 이름'에 있다. 이 최초의 시니피에는 발음의 편의에 따라 그리고 시간의 변화에 따라 자모가 가감되어 윤색되고 왜곡된다. 이에 대해서는 플라톤, 『플라톤 전집(3)』, 천병희 옮김, 숲, 2012, 414c-d를 참조할 것.

7) 예를 들면 '나무'라는 시니피에는 그것의 시니피앙 역할을 하는 일련의 소리 'ㄴ-ㅏ-ㅁ-ㅜ'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.

은 자의적이지만, 랑그(기호체계)라는 '전체'로 볼 때 두 요소는 상호 전제하므로 종이의 양면처럼 분리될 수 없는 안정적인 관계에 있다. 라캉은 다음과 같은 알고리듬으로 소쉬르의 기호의 의미화 작용을 변주한다.



소쉬르의 기호의 의미화 작용

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

라캉의 알고리듬에 의해 변주된 소쉬르 연산식

라캉의 알고리듬은 두 가지 측면에서 소쉬르의 기호의 의미화 작용과 차별점이 있다. 하나는 라캉의 시니피앙과 시니피에의 관계는 유동적이며 불안정한 관계라는 점이다. 위의 표에서 나타나는 것처럼 라캉의 알고리듬은 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 미끄러짐의 개념."[8] 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).

또 다른 하나는 라캉의 소쉬르 연산식에서 보는 바와 같이 시니피에에 대한 시니피앙의 우위성, 곧 시니피앙은 시니피에에 선행한다. 소쉬르와

8) Jacques Lacan, *Écrits*(E). New York: Norton and Company, 2002, 502. 이후 이 책에 대한 인용 정보는 책 제목을 E로 축약하여 그 쪽수와 함께 할주로 표기한다.

달리 라캉에게 있어서 하나의 시니피앙은 하나의 시니피에에 대응하지 않고, 언어는 시니피앙의 체계이다. 그 체계는 은유와 환유라는 자율적 메커니즘에 따라 구성되는 상징계이고, 상징계는 말이 형성되는 시니피앙의 보고로서 대타자의 장이다.[9] 환유란 하나의 시니피앙은 다른 하나의 시니피앙을 지시하는 의미화 작용의 수평적 연쇄 과정인데, “f(S...S’) S ≅ 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 s는 산출되지 않는다는 것과 합치한다(≅)는 의미이다. 시니피앙과 시니피에의 관계 속에서 환유의 공식에 나타나는 저항은 환원 불가능한 것이다. 은유는 시니피앙 S가 가로선 (—)을 넘어서서 새로운 의미를 산출하는데, “f(S’/S)S ≅ 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 s를 산출한다는 것과 합치한다(≅)는 의미이다. 가로지름(+)은 시니피앙에서 시니피에로 이행되는 조건이고, 시니피에는 시니피앙과 시니피앙의 변별적 차이에서 생성되는 것으로 상징 질서의 새로운 의미이다. 주체의 탄생도 이와 같은 시니피앙의 자율적 연쇄과정의 시니피에의 형성과정과 같다. 그러므로 주체는 시니피앙의 의미효과로 그 존재성을 부여받으면서 동시에 그 존재의 상실을 경험한다. 이러한 의미에서 시니피앙의 자율적 연쇄 과정은 주체가 다른 주체에게 전달하고자 하는 의미하고는 아무 관련이 없다. 오히려 그 과정은 결여된 존재를 향한 정념인 주체의 욕망을 지속시키고, 주체의 존재-결여라는 ‘공백’을 연속시킬 뿐이다(E, 319).

9) 시니피앙의 자율적인 메커니즘인 은유와 환유는 프로이트의 꿈 작업(Traumarbeit)에서의 응축(Verdichtung)과 자리바꿈(Verschiebung)에 상응한다. 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. 『시니피앙 논리와 주이상스의 주체』, 『현대정신분석』 9(1), 한국현대정신분석학회, 2007, 190-195.

라캉에게 있어서 존재-결여의 공백은 두 가지 층위가 있는데 – 실재적 결여(real lack)와 상징적 결여(symbolic lack) – 이는 주체는 구성과정과 관계한다.[10] 상징적 결여는 상술하였듯이 주체가 대타자의 장인 상징계의 시니피앙의 메커니즘에 의해 등장한다는 것과 관계한다. 주체의 등장은 시니피앙 없이는 그 존재성을 유지할 수 없기에 지속적으로 대타자의 폐쇄적인 장에 의지할 수밖에 없다. 그리고 주체가 대타자에게 의존하면 할수록 자기-소외의 존재-결여를 경험하는데, 이 때 주체의 존재-결여가 상징적 결여이다. 주체의 실재적 결여란 주체가 시니피앙의 자율적 연쇄 과정의해 상징계의 시니피앙의 의미로 처음으로 등록될 때, 영원히 상실한 존재-결여이다. 이 존재-결여가 문자에 의한 실재의 살해이고(E, 719), 주체는 상징계에 의해 살해된 이 실재를 충동한다.[11] "주체의 존재는 자기가 가진 모든 의미를 죽음으로부터 이끌어낸다(E, 320)." 그러므로 실재적 결여는 소외 주체를 야기하는 상징적 결여보다 앞선 것이다. 엄밀히 말하면 주체의 상징적 결여는 실재적 결여의 반복(retake)일 뿐이다.[12] 그렇다면 대타자의 상징 질서는 주체의 실재적 결여에 의해서 구성되고, 내재적으로 그 태생적 한계를 갖는다.[13] 이러한 의미에서 실재적 결여라는 주체의 공백은 상징계 내의 불연속성 또는 틈새, 상징계의 어떤 잘못된 실패지점을 가리킨다.

이와 같은 라캉의 공백 주체는 프로이트가 발견한 무의식의 장에 대한 창조적인 재해석에 근거한다. 라캉에 따르면 무의식은 언어처럼 구조

---

10) Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan Book XI 1963-1964*(S11). Trans. Alan Sheridan. New Yor: Norton and Company, 1981, 203-205. 이후 이 책(라캉 세미나 11)에 대한 인용 정보는 책 제목을 S11로 축약하여 그 쪽수와 함께 할주로 표기할 것이다.

11) 충동은 영원히 상실한 존재-결여를 회복하고 복원하기 위한 주체의 의지활동이다(E, 849). 충동에 대해서는 라캉의 무의식 주체의 3절에서 다시 논의할 것이다.

12) Verhaeghe, Paul. "Causation and Destitution of a Pre-ontological Non-entity: On the Lacanina Subject," *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*. Ed. Dany Nobus. New York: Other Press, 1998, 168.

13) 이에 대한 논의는 무의식 주체의 자기-소외와 분리의 연산을 다루는 3절에서 상세하게 다룰 것이다.

화되어 있고 전-존재론적 간극이 있는데, 이 '무의식의 간극'이 프로이트가 발견한 무의식의 장, 곧 꿈의 배꼽이다(S11, 23/29). 그러므로 무의식의 간극은 '존재하는 것도 존재하지 않는 것도 아닌 실현되지 않은 것'으로서 비실체적 공백이고(S11, 30), '림보와 같이 불확실한 어둠의 영역'으로서 주체가 상실한 존재의 실재계이다(S11, 41). 이러한 맥락에서 라캉에게 언어처럼 구조화된 무의식(Unbewusste)의 Un은 비-개념(Unbegriff, non-concept)이 아니라, 결여개념이다(S11, 26).

이상에서 볼 때, 라캉이 소쉬르의 기호와 그 연쇄작용을 변주하여 무의식에 언어학적 구조를 적용했다는 측면은 야콥슨에게 언어의 '구조'와 사회적 규약의 총체로서 랑그라는 문명의 기저를 탐사한 레비스트로스의 '야생적 사고'와 같은 구조주의적 성격을 보여준다. 이러한 일련의 구조주의적 사고의 핵심은 개별(발화) 주체의 언어 구조와 문명(상징 질서)의 종속성에 있다. 그러나 라캉은 프로이트가 발견한 무의식의 장에 대타자의 상징 질서라는 초자아의 압도적인 힘에 저항하는 주체의 지위를 부여함으로써 구조주의의 폐쇄회로를 넘어서는 주체의 가능성을 열어놓는다.[14] 그 가능성은 무의식의 간극, 곧 결여라고 주체의 공백에 있다. 또한 이 같은 공백 주체는 자기 동일성에 기초한 근대 의식 주체의 허구성을 폭로한다. 라캉에게 있어서 근대 의식 주체의 자아는 대상을 표상하여 지식을 구성하는데 필수적이지만, 거울에 비친 자기 이미지(타자)를 자신과 동일시하는 과정을 통해서, 그러니까 타자를 자신으로 의식하면서 형성된 것이므로, 확실하고 통일적이기보다는 근본적으로 기만적이고 자기 분열적이다. 그리고 거울 단계에서 자아는 이미 상징계의 한 시니피에에 의해 그 존재성을 유지하는 또 다른 타자의 인정과 그 욕망에 의해 구조화된다. 그러므로 자아는 자기 스스로를 정립하는 능동적 절대 자아가 아니라, 상징계의 시니피앙의 의미 효과로 자기 존재를 상실한 분열된 결

14) 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.

여의 공백 주체이다. 이제 라캉에 의해 주체의 문제는 다시 전면에 나선다. “Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo, 천상의 힘들을 꺾을 수 없다면, 무저갱을 움직이련다.” 라캉은 무의식의 장인 무저갱, 곧 무의식 주체의 실재적 결여와 상징적 결여라는 공백 통해 근대 의식 주체의 근본적 분열상을 드러내고 그 상징 질서인 천상의 힘들을 흔들고 있다.

2. 나는 생각한다. 그러므로 존재한다.

라캉은 프로이트의 무의식을 벵베니스트의 ‘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. 벵베니스트는 소쉬르의 언표 주체의 한계지점에서 언술행위이론을 전개한다. 상술했듯이, 소쉬르의 언표 주체는 랑그라는 기호체계 내에 종속되어 그 문법에 따라 규정되는 문법 주체이다. 그러니까 언술행위(énonciation, enonciationn)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 벵베니스트 언술행위이론의 핵심이다. 벵베니스트는 언어의 의미화 방식을 기호학적 방식과 의미론적 방식으로 분류한다.[15] 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 언

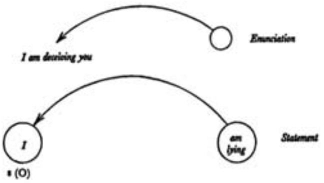
15) 에밀 벵베니스트. 『일반 언어학의 여러 문제 2』(일반 언어학), 김현권 옮김, 지식을만드는지식, 2013, 98. 이후 위 벵베니스트의 책에 대한 인용 정보는 책 제목을 ‘일반 언어학’으로 축약하여 그 쪽수와 함께 할주로 표기한다. 언어의 의미화 방식에서 소쉬르의 기호학적 방식과 자신의 의미론적 방식을 구별지음으로써, 담화의 장에서 이루어지는 언술행위의 의미화 작용을 ‘제2세대 기호학’으로 전망한다(일반 언어학, 103).

술행위 주체의 의지적 행위가 부각된다. '언술행위이론'이란 언술행위 주체의 의지적 행위를 기술하기 위한 형식적인 장치에 대한 연구이다(일반 언어학, 129).

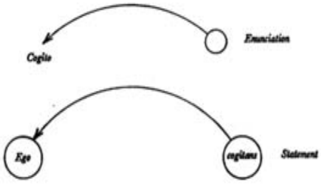
벵베니스트에 따르면, 언술행위 주체는 그 언술행위에서 언표 주체인 화자로서 '나'를 도입하고, 그 대화 상대자 '너'를 지시하며 사용하는 인칭 및 지시 대명사는 물론 시간과 장소 등을 가리키는 지시사 등의 '지시(référence)'를 통해 언어 기능을 작동시킨다(일반 언어학, 130). 이러한 언술행위 주체가 작동시키는 '지시'는 언술행위의 필수적인 형식적 장치로서 라캉은 '언어 개체(individu)'라고 부른다. 왜냐하면 언술행위는 개인적인 단일 발생적 사건이고, 언술행위가 발생할 때마다 언어 개체는 새로이 발생하며, 새로운 무엇인가를 지시하기 때문이다(일반 언어학, 132). 이러한 측면에서 전통적인 문법적 인칭대명사와 지시사는 언술행위에서 산출되는 명칭에 불과한 것이다(일반 언어학, 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(일반 언어학, 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(일반 언어학, 122/133-134). 그러므로 랑그 내에 기호의 완전하고 영속적인 지위에 종속되는 언표 주체와 언술행위라는 발화행위의 순간마다 언어 개체들을 산출하는 언술행위 주체는 구분해야 한다(일반 언어학, 135).

라캉은 벵베니스트의 언술행위 주체와 언표 주체의 층위 구별을 매개

로 『라캉 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 언술행위 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. 그

러니까 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. 그러니까 언표 주체 '나'는 언술행위 주체의 사라짐을 나타내는 최초의 시니피앙인 단항적 표지(trait unaire)이고[16], 그것은 무의식을 형성하는 근원적인 정신 행위인 프로이트의 원억압이다(E, 816); "그(유아)가 말하는 순간부터, 그 이전이 아닌 바로 그 말하는 순간부터, 억압이 있다."[17] 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.[18] 그리고 무의식 심급은 리비도의 집중을 배출하고자 하는 욕망이 그 중핵을 이루고 있다.[19]

상단 코기토의 텅 빈 공백은 그 언술행위 주체의 장이다. 이는 '비-의미'을 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. 이와 같은 데카르트적 방법론적 회의의 여정은 프로이트가 꿈이 종잡을 수 없게 되는 장소, 그러니까 꿈이 미지의 것과 이어지는 배꼽이라는 무의식의 장을 발견하는 여정과 유비된다.[20] 그

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

17) Jacques Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*(S20). Trans. Bruce Fink. New York: Norton and Company, 1998, 53.

18) 지크문트 프로이트. 『정신분석학의 근본개념』, 윤희기, 박찬부 옮김, 열린책들, 2020, 159-160.

19) 지크문트 프로이트. 『정신분석학의 근본개념』, 189.

20) 지크문트 프로이트, 『꿈의 해석』, 김인순 옮김, 열린책들, 2022, 156(각주 14).

러나 라캉에 따르면, 데카르트가 '나는 생각한다'를 포착한 것은 '나는 의심한다'라는 언술행위를 통해서이지, 그것의 언표를 통해서가 아니다(S11, 44)." 그리고 '나는 의심한다'는 것은 무의식 주체, 곧 언술 행위 주체의 부재 사유로서, 무의식 주체가 '나는 생각한다'를 소환하여 자신을 드러낸 것이다(S11, 36-37). 또한 '코기토' 언술행위의 층위에는 욕망을 위치시켜야 한다. 이점이 프로이트의 무의식의 장과 차이점으로, 데카르트의 '코기토'는 조산한 '난쟁이(homunculus)'이다; "생기를 불어넣은 것이 무엇이든지, 어떤 언술행위 주체가 발화한 것은 욕망에 속한다(S11, 141)." 다만, 라캉의 무의식 주체는 데카르트적 주체 코기토와 유사하고, 그 주체는 심리학적 개인과는 무관한 논리적으로 자기의식이 텅 빈 순수 형식을 가리키는 공백 주체이다.

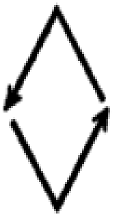
이상의 언술행위 주체와 언표 주체의 구분에서 알 수 있는 것은 주체는 자신 밖에, 그러니까 대타자의 장 속에서 구성된 언표 주체이지만, 그 찢긴 잔해는 언어의 상징 질서로는 분절할 수 없는, 다시 말해 의미화에 저항하는 절대적 부정성의 자리, '비-의미'의 영역인 실재계를 함축한다. 그리고 언표 행위 주체는 언표 주체에 의해 그 존재성을 획득하지만, 역설적이게도 언술행위의 텅 빈 공백은 발화사건의 행해지는 장으로 언표 주체가 구성되는 대타자의 장을 가능하게 하는 선행조건이 된다.

3. 내가 존재하는 것이 나의 책무이다

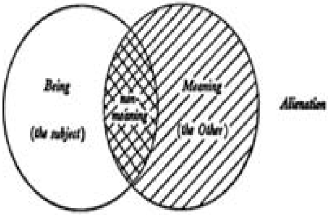
프로이트의 정언명령, "Wo Es war, soll Ich werden"은 직역하면 "그것이 있었던 곳에, 나는 가야한다"라고 읽을 수 있는데, 라캉은 이 명령을 언술행위 주체와 언표 주체의 분열지점으로 해석한다. 만약 '그것'이 부정과거 형태(Where it was...)로 존재했던 '그것(Es)'일 뿐이라면, '나(Ich)'는 그곳으로 갈 수 없다. 그래서 라캉은 '그것'을 반과거 형태(Where it was just now...), 그러니까 불씨가 남아있지만 꺼져가는 언술행위 주체와 이제 어두워져 더듬거림이 시작되는 언표 주체 사이의 시제로 본다(E,

801). 언술행위 주체가 사라지고 언표주체가 출현하려는 애매한 시점위에 정언명령이 놓여있다. 이 시점은 주체의 출현 여부를 알 수 없는 미정된 상태로 남아 있다. 말하자면, '폭탄은 5분 후 폭발한다'와 같이, '그것(Es)'이 실제로 있었던 것인지 그렇지 않으면 있을 것인지 단언할 수 없는 애매함을 함축한다. 이때 주체는 연동자 '나(Ich)', 곧 지표적 시니피앙으로 언술행위와 언표 층위를 겸한다고 할 수 있다. 이것은 주체가 의식을 향해 상승하는 총체적이고 종합적인 정신 현상의 통일성이기는커녕, 주체 그 자체가 '분열된 왕국'임을 말한다(S11, 51).

『라캉 세미나 11』에서 프로이트의 정연명령에 대한 라캉의 해석, "여기, 꿈의 장이야말로, 너의 집이다"(S11, 44)는 바로 언술행위 주체와 언표주체의 분열 시점에서 이해해야한다. 그러므로 '나(Ich)'는 자기 동일적인 심리적 '자아'는 물론 언술행위 주체가 아니라, 시니피앙의 그물망에서 포획된 분열된 주체($)이다; 그리고, '그것이 있었던 곳'은 꿈의 장으로 실재계이다. 이 꿈의 장이야말로 분열된 주체가 진실로 욕망하는 장소이다. 그 주체가 대타자의 시니피앙의 그물망에 있는 것은 '그것이 있었던 곳'을 재발견하기 위해서이다(S11, 45). 말하자면 프로이트의 정언명령은 대타자의 장으로 호명되어 주체화된 주체를 '호명 넘어'의 실재계, 곧 주체가 진실로 욕망하는 꿈의 장에 도달하지 않으면 안 된다고 하는 정신분석학적 윤리 행위이다. 이러한 대타자의 관계에서 주체의 욕망의 여정을 라캉은 소외와 분리의 변증법적 연산 작용으로 이론화한다(S11, 209).



소외와 분리의 두 연산작용



주체와 타자 – 소외

시니피앙의 상징계에 포획된 언표 주체는 그 존재와 의미(사유)가 불일치하는 근본적 분열 주체이다. 이를테면, 주체가 타자의 장에서 단항적 시니피앙(the unary signifier)에 의해 표지되고 그 시니피앙이 또 다른 시니피앙에 대해 그 주체를 대리할 때 그 효과로서 주체가 탄생한다. 이 때 다른 시니피앙은 이항적 시니피앙(the binary signifier)으로 주체의 분열의 원인이다(S11, 218).[21] 이 근본적인 주체의 분열이 바로 소외의 뿌리이다. 라캉은 존재와 의미 가운데 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 상실, 그러니까 존재와 의미 사이의 경계에 위치한 비-의미한 부분이 바로 대타자의 장에서 주체가 시니피앙 효과로 탄생할 때 형성되는 무의식의 주체, 곧 사라지는 주체이다(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, 환상의 대상으로 나타날 때 무한 증식한다.[22] 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.

---

21) 라캉은 프로이트의 Vorstellungsrepräsentanz(표상의 대표자)를 이항적 시니피앙으로 해석하고 원억압의 중심점을 구성한다고 해석한다(S11, 218).

22) 임진수, 『부분 대상에서 대상 a로』, 파워북, 2011, 158-161.

그런데 지젝이 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.”[23] 주체의 탄생은 ‘생명체의 장’, ‘시니피앙의 연쇄가 위치하는 장소’를 지배하는 대타자의 장인데, 이 상징계에 간극이 존재한다. 이 상징계의 간극이 어떻게 형성된 것인가? 주체의 분리의 과정에서 대타자는 하나의 결여의 시니피앙(S(A/))이고, 이 결여는 시니피앙의 보고라는 대타자 기능 자체에 내재한 태생적 한계이다(E, 818). 언표층위에서 시니피앙의 집합(the battery of signifiers)은 그 자체로는 완전하지만, 이 결여의 시니피앙은 이 집합에 셈해질 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.

집합론으로 말하자면 (-1)은 모든 집합의 부분집합인 공집합(∅)으로, 집합 안에 포함되어 있지만 나타나지 않아 셈해질 수 없다. 예를 들어 집합 X={1, 2}라면, 부분집합 S(X)={∅, {1}, {2}, {1, 2}} 이다. 그렇다면 공집합(∅)으로 인해 대타자의 충만한 일관성은 결여의 비일관성을 드러내고, 또한 공집합(∅)으로 인해 대타자의 상징 질서는 불연속적 간극의 비전체가 된다. 게다가 집합 X의 부분집합을 모두 셈하는, 그러니까 X의 모든 부분 집합들을 취하는 언표 층위의 멱집합 P(X)는 무한집합의 공리로 나아간다. 왜냐하면 멱집합 P(X)는 대타자와 그 상징 질서의 결여와 불연속적 간극을 발생시키는 공집합(∅)을 메우기 위한 재구조화 과정인데, 그 멱집합 P(X)도 집합이므로 부분집합으로 공집합(∅)을 내재하고 있기 때문이다. 그러므로 대타자에 내재한 공집합(∅)을 봉합하기 위한 시니피앙은 무한 연쇄한다. 이 공집합이 바로 주체의 실재적 결여이고, 시니피앙

23) Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso, 1989, 137.

의 자율적 연쇄과정인 상징계를 구성하는 것이다.

주체는 시니피앙의 무한 연쇄에서 대타자의 결여, 곧 대타자의 욕망의 환유를 경험한다. "네가 원하는 것이 무엇이냐?(Che vuoi?)"는 대타자의 질문에 주체는 "(그가 나에게 이것을 말하고 있지만), 그가 원하는 것이 무엇일까?"를 재고한다(E, 815/S11, 214). 주체는 대타자 안에서 경험한 결여의 공백 지점에 자신의 실재적 결여를 위치시킨다(S11, 214)." 말하자면 대타자의 결여에 대한 응답으로 주체는 자신의 존재-결여의 공백을 중첩시킨다. 이 공백은 실재계로서 위에서 언급한 '무의식의 간극', 그러니까 주체가 '스스로를 분리시킨 기관과 같은 어떤 것'으로 '대상 a'이다. 이 '대상 a'를 통해 주체가 자기 자신을 낳는(se parere) 과정이 분리의 연산 작용이다.[24] 소외의 연산 작용이 대타자의 상징 질서에 의해 강요된 자기 사라짐이라는 주체의 수동적 의지의 측면이라면, 분리의 작용은 소외를 마주하는 '주체의 능동적 의지', '시니피앙의 연쇄에 대항하는 주체의 적극적인 행위'이다.[25] 이 분리 작용은 위의 왼쪽 도표의 마름모꼴 위쪽 절반(∧)의 표시하는 회귀 과정인데, 환상 및 환상 가로지르기로 이 과정을 상세할 수 있다.

환상은 대타자의 "Che vuoi?"의 질문에 대한 주체의 응답으로 나타나는데, 수학소 $◇a로 공식화된다. 이는 빗금쳐진 분열 주체($)의 대상 a에 대한 관계(◇)로 독해할 수 있는데, 대타자의 결여를 은폐하기 위한 주체의 방어이다. 말하자면, 환상은 주체($)가 대타자의 결여(S(A/))라는 공백지점에 '대상 a'를 중첩시킴으로 발생한다. 주체는 구조적으로 결여를 내재한 욕망의 대타자(Ø)[26]와의 관계에서 그 결여가 나타나는 곳에 '대

24) 분리의 또 다른 형태는 거세이다. 주체가 어머니의 욕망의 대상과의 상상적 동일시로 인한 소외로부터 '욕망의 법이라는 전복된 사다리', 곧 상징계로의 진입은 거세라는 분리과정이 필요하다. 그러나 이러한 분리는 다시 소외를 낳는다. 이에 대해서는 페르하에허의 글을 참조할 것(Verhaeghe, "Causation and Destitution of a Pre-ontological Non-entity: On the Lacanina Subject,", 179-180)

25) 김석, 『시니피앙 논리와 주이상스의 주체』, 192.

26) 대문자 Ø 는 대타자의 욕망의 시니피앙, '상징적 팔루스'이다(E, 823).

상 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, 환상의 분리작용에서 주체는 '대상 a'을 대타자의 중핵에 위치한다 – a◇A –.[27] 그 결과 대타자(A)의 결여(a)가 드러난다. 그러나 이는 여전히 대타자와 그 상징 질서의 욕망 관계에서 유지되는 환상이다. 빗금쳐진 분열 주체는 환상의 '대상 a'를 통해 대타자의 공백을 메울 수 있다고 믿고, 자신의 욕망을 지속시킨다. 이것이 이른 바, '근본 환상,' 또는 '이데올로기적 환상', 대타자의 상징 질서가 '그 실패를 사전에 고려해 놓은 수단'으로서, 이 환상을 통해 그 질서를 유지하는 동시에 그 질서의 공백의 부정성을 견디며 주체의 자기 동일성이라는 주체성을 유지하게 해 준다.[28] 이는 신경증적 분열 주체가 대타자의 욕망(Φ)을 대타자의 요구(D)와 혼동한 결과이다; 그 결과 대타자의 요구((D)가 주체의 환상 속에서 대상 기능을 띠게 되는 바(E, 823), 신경증 주체의 환상 가로지르기라는 '추가적 분리'가 필요하다.[29]

환상 가로지르기는 분열 주체가 대타자의 상징계에서 하나의 시니피앙과의 동일시 국면을 가로질러 큰사물의 실재계에 속하는 대상 a, 곧 상징적 동일시를 위해 주체가 스스로 분리된 기관과의 동일시이다. 이 추가적 분리는 주체가 대상 a와의 관계 국면에서 자신을 자리매김한 후에, 분열 주체의 근본 환상의 경험이 충동 – 상실한 자신을 회복하고 복원하기 위한 주체의 의지활동(E, 849) - 이 되는 지점까지의 돌파이다(S11, 273-274); 소외의 벨(vel)이 벨레(velle)의 형태로 귀환한다(E, 843). 이 돌파의 순간에 주체는 그 자신의 존재, 곧 '실재와의 우연한 만남(tuché)'이라는 사건이 발생하고, 이데올로기적 환상의 효과를 정지시킨다. 이제 '대상

---

27) Jacques-Alain Miller, "Extimité," Prose Studies 11(3), 1988, 124.
28) Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, 137-142.
29) Fink, Bruce. *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004, 124-126.

a’는 대타자의 상징계의 공백 지점에 타자로 실재하여 주체는 스스로 욕망의 원인이 된다. 이 시점부터 주체는 대타자가 아니라 ‘실재에 대한/ 실재로부터의 응답’으로, 자기 자신을 낳는다.[30]; “여기서 주체는 자기 나뉨(partition)으로부터 자기 출산(parturition)으로 나아간다(E, 843). 이상을 볼 때, 분리의 연산 작용은 분열 주체가 자기의 존재-결여를 떠맡는 능동적 과정이고, 자기 자신의 존재를 무(공백)로부터 창조하는 사건이다. 그러므로 “Wo Es war, soll Ich werden”에서 ‘그것(Es)이 있었던 곳’은 시니피앙 주체가 상실한 대상이 잔여물로 남아 있는 공백이라는 실재계, 곧 내가 있었던 곳이고, 내가 창조되는 장이다. “내가 존재하는 것이 나의 책무이다(E, 418).”

III. 율곡 이이의 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 인식활동(知)과 그 실제행위(行)을 포괄한 개념이다. 이를테면 천하의 ‘명가명(名可名)’은 모두 사물(物)이다; 그리고 “사물(物)이 있으면 반드시 그 이치(則)가 있다.[31] 율곡은 이 ‘이치(則)’를 천리가 사물에 실재하는 지선(至善)인 바, 이를 약칭하여 사리(事理)라고 하였다(『栗谷全書』卷九, 30a). 이를테면 모든 사물의 실상은 리기지묘(理氣之妙)이다. 그러면 율곡의 사물에 대한 정의에서 보듯이, 리와 기 또한 ‘명가명’의 시니피앙의 세계, 말하자면 어떤 실체적 존재값 없이 서로의 변별적 차이에 의해 구성되며 은유와

30) Verhaeghe, “Causation and Destitution of a Pre-ontological Non-entity: On the Lacanina Subject,” 183.

31) 『栗谷全書』卷九, 「書」一, 〈與奇明彦〉, 15a, “天下之有名可名者, 界可謂之物.” 각주의 15a에서 15는 해당 권수 내 페이지이고, a는 그 페이지의 오른쪽이다. 이후 직접 인용문이 아닌 경우 『栗谷全書』의 인용 정보는, 그 책명과 권수, 그리고 해당 권수 내 페이지로 축약하여 할주로 표기한다. 그 표기에서 a에 대해 b는 페이지의 왼쪽을 가리킨다.

환유의 자율적인 메커니즘에 의해 조합하는 라캉의 상징계에 속한다. 이러한 의미에서 율곡의 유가 철학의 출발점은 상징계이고, 라캉이 거울 단계에서 소개하고 있는 상상적 동일시, 그러니까 거울에 비친 자기 이미지 곧 타자를 자신으로 의식하면서 형성되는 이상적 자아에 대한 이론과 그 자아의 상상계(이미지계)에 대한 논의는 보이지 않는다. 다만 상상계가 대상을 표상(이미지)하는데 필수적이라는 점에서 '명가명'의 상징계는 이미 상상계를 함의하고 있다. 예를 들면 주역의 역경은 괘상(卦象)에 대한 괘명(卦名)과 괘사(卦辭), 그리고 효사(爻辭)로 나아가 이루어진다. 또한 '명가명'의 세계는 이미 사물 그 자체를 상징할 수 없는 것이므로, 사물의 실재적 결여를 포함한다. 다른 사물들과 마찬가지로 성과 심도 하나의 사물로 리기지묘인데, 성(性)은 심에 있는 리(理)로서 성심지묘(性心之妙)이다. 이 글에서는 사물 일반의 실상을 거시적 차원으로 지시하는 리기지묘가 아닌, 이를 미시적으로 사람에게 적용하여 '성심지묘 주체'라는 이름으로 논의할 것이다. 성심지묘 주체는 두 이론으로 전개된다.

> 유형·유위(有形有爲)하여 동하고 정하는 것은 기(氣)이고, 무형·무위(無形無爲)하여 동(動)에도 있고 정(靜)에도 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 동(動)이다.[32]

"성은 리이고 심은 기이다(性理也, 心氣也)." 리-기와 성-심은 개념은 그

32) 『栗谷全書』卷十二, 「書」四, 〈答安應休〉, 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.

위계가 달라서 서로 환원될 수 없지만, 율곡은 그 형상적 측면과 운동적 측면에 따라 범주화하고 있다. 이는 리-기에 입각한 성-심의 범주적 구분인데, 이 범주는 라캉의 시니피앙과 같이 실체적 존재를 가리키는 것이 아니라 서로 변별적 차이에 따른 구분이다. 그러니까 성은 리의 범주에 따라 무형·무위(無形無爲)을 지시하는 시니피앙이라면, 심은 기의 범주에 따라 유형·유위(有形有爲)의 시니피앙이다. 상세하면, 성-리의 무형과 심-기의 유형은 형상적 측면에 따른 시니피앙으로, 일반적으로 형이상자와 형이하자의 분류법에 속한다. 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 시니피앙의 변별적 차이에 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(心發而性乘)이다. 이러한 맥락에서 성-리가 심-기의 근본(主)가 된다는 것은 수레 바퀴살이 모인 텅빈 바퀴통(성-리)이 수레(심-기)를 움직이게 하는 것과 같다. 이상 심발이성승(心發而性承)과 성통이심국(性通而心局)이 성심지묘의 두 이론인데, 이는 성-심이 순환운동을 멈추지 않고(循環不已) 낳고 낳는 것을 쉬지 않는(生生不息) 형성과정 중에 있는 실재라는 성심지묘 주체의 논리적 전개이다.

성심지묘 주체에 대한 논의를 본격적으로 전개하기 전에, 이 논의의 전반을 꿰뚫고 있는 성심지묘의 두 구성 원리에 대해 알아보자.[33] 하나는

33) 성심지묘의 두 구성 원리는 논자가 리기지묘의 두 구성 원리를 적용하여 재구성한 것이다. 리기지묘의 두 구성 원리에 대한 상세는 논의는 다음 논문을 참조할 것; 김동희. 『율곡 이이의 '리기지묘(理氣之妙)' 사유에 대한 재고찰』, 『유학연구』 54, 충남대 유학연구소, 2015, 44-53. 리기지묘의 두 구성 원리를 성심지묘의 두 원리에 적용한 준거는 다음 문구를 참고할 것; 『栗谷全書』卷十四, 「雜著」一, 〈雜記〉, 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, 情意分二, 則人心有二本矣, 豈不大差乎."

성심원불상리(性心元不相離) 원리이다. 이 원리는 성-심은 원래부터(元) 서로 떠나지 않는다(不相離)는 말이다. 그 말은 성-심은 비록 서로 대립적인 변별적 시니피앙이지만 본래부터 합해 있다는 것으로 성과 심을 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(『栗谷全書』卷十四, 20b-21a). 또 하나의 원리는 성심실불상잡(性心實不相雜)이다. 이 원리는 성-심은 진실로(實) 서로 뒤섞이지 않는다(不相雜)는 말이다. 그 말은 성과 심은 비록 본합이지만 어느 하나의 시니피앙으로 환원하여 일원화할 수 없다는 뜻이다. 이 원리에 대해 율곡은 주회암(朱晦庵)의 말을 빌려 '결시이물(決是二物)'이라고 하였는데, 그 예는 위에 인용한 문구 "성은 리이고 심은 기이다(性理也, 心氣也)"이다. 이상의 성심지묘의 두 이론과 두 원리를 종합하면, 성심지묘 주체는 배타적인 이원적 실체나 그 어느 하나로 환원되는 일원적 실체가 아니라 형성과정 중에 있는 실재라고 할 수 있다. 무슨 말인가? 성심지묘 주체가 형성과정 중에 실재가 될 수 있는 가능 조건은 무엇인가? 이 글에서는 그 조건을 성심지묘에서 '묘'가 가리키는 '공백', 전-존재론적인(pre-ontological) '무의식의 간극', 꿈의 '배꼽', 이를테면 라캉의 큰사물의 실재계에 대한 율곡의 실재계라는 이름을 붙여 성심지묘 주체의 공백에 대해 논할 것이다.

2. 성심지묘 주체의 미발 차원, 허령지각(虛靈知覺)

형성 과정 중에 있는 실재로서, 율곡의 성심지묘 주체는 두 차원 - 미발(未發)과 이발(已發) - 이 있다. 성심지묘 주체의 미발 차원은 라캉의 언술행위 주체와 그 이발 차원은 언표 주체와의 유비성을 갖는다.

> 리는 반드시 기에 기대고, 기는 반드시 리를 싣는다. 미발(未發)이란 리가 심에 실재한(理在於心) 후에 그 이름을 성(性)이라 한 것이고, 이발(已發)이

란 리가 정에 실재한((理在於情) 후에 그 이름을 도(道)라고 한 것이다.[34]

“리는 반드시 기에 기대고, 기는 반드시 리를 싣는다”는 말은 성심지묘의 심발이성승(心發而性乘) 이론을 함축한다. 그리고 성심지묘 주체는 심발이성승(心發而性乘)을 통해 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 변별적 차이에 따라 심은 유위로 발하는 것이고, 성은 무위로 그 발의 근본이 되지만(실불상잡의 원리), 심과 성이 개별적 실체로 다른 장소에 머물다가 어떤 계기에 의해 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 물리적 시간적 선후를 뜻하는 것이 아니다; 오히려 이율배반적인 성과 심의 대립적 속성이 뒤섞이지 않고 ‘본합’해 있다는 성심지묘의 ‘묘’, 곧 논리적 의외성이라는 ‘묘합적 시간’[35]을 나타내는 계사이다.[36] 이 ‘묘합적 시간’을 율곡은 긍·부정의 논리로 공식화 한다; 리(성)-기(심)는 “이물이 아니고 또한 일물도 아니다. 일물이 아니므로 하나이면서 둘이고, 이물이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다.”[37] 율곡의 ‘묘합적 시간’은 라캉의 또 다른 시간의 양태, 곧 ‘논리적 시간’과 유비할 수 있는데, 라캉의 논리적 시간은 ‘무의식의 간극’에서 발생하는 주체의 분열 시점, 곧 주체가 ‘사라지면서 출현하는’ 순간 또는 무의식의 개폐라는 맥동적 시간이다(S11, 31-32). 말하자면, 율곡의 묘합적 시간은 “이율배반, 시-공간적 위치, 시간의 기능‘에 영향을 받지 않는 라캉의 ‘논리적 시간’과 그 결을 같

---

34) 『栗谷全書』卷十二, 「書」四, 〈答安應休〉, 21b, “夫理必寓氣, 氣必載理. 未發也, 理在於心, 而其名爲性, 已發也, 理在於情, 而其名爲道.”
35) ‘묘합적 시간’은 라캉의 ‘논리적 시간’을 독해하면서 고안한 논자의 신조어이다.
36) 심발이성승(心發而性乘)의 이(而)자가 함축하고 있는 ‘묘합적 시간’은 에 대한 해석은 성심지묘의 또 다른 이론인 성통이심국(性通而心局)의 이(而)자에도 그대로 적용된다.
37) 『栗谷全書』卷十, 「書」二, 〈答成浩原〉, 2a, “旣非二物, 又非一物. 非一物, 故一而二, 非二物, 故二而一也.”

이 한다(S11, 31).

이 점을 염두에 두고 인용구를 읽으면, 성심지묘 주체의 심의 미발을 성(性)이라고 하였는데, 이는 '심에 실재하는 리(理在於心)'이다. 이때 성(性)은 사람의 기질을 빼고 오로지 성만을 지시하는(單指) 본연지성(本然之性)이다. 그리고 심의 이발에 그 리(곧 성)가 탄 것을 도(道)라고 하였는데, 이는 '정에 실재하는 리(理在於情)'이다. 이때 그 도(道)는 사람의 기질을 겸하여 지시하는(兼指) 기질지성(氣質之性)이다. 성심지묘의 원리에 따라 엄밀하게 논하면, 본연지성은 단지할 수 없다. 기질을 가진 심을 떠나 본연의 성만이 별개의 시-공간에 실체로 존재할 수 없기 때문이다. 이를테면 미발과 이발은 심의 유위적 속성에 따라 그 경계를 둔 것이지만, 심의 리인 성은 그 미발과 이발에도 심과 본합하여 잠시도 떠나지 않는다. 여기에서 논자가 라캉과 더불어 율곡의 성심지묘 주체를 독해할 때 주목하는 바는 두 가지 점이다. 하나는 성심지묘 주체의 미발과 이발은 이미 대타자의 상징 질서에 속한다는 점이다. 그러므로 성심지묘 주체는 실재 및 상징적 결여를 경험한 빗금쳐진 분열 주체이고, 역설적이게도 큰사물의 실재로 가는 통로가 된다. 그리고 또 하나는 앞으로 전개할 논의와 관련이 있는데, 성심지묘 주체의 미발에서 이발 차원으로의 전개는 언술행위 주체와 언표 주체의 자기 분열 지점에 뿌리를 둔 자기 소외를, 그리고 이발에서 미발 차원으로의 역-전개는 자기 소외를 분리해가는 과정이라는 점이다. 이 절에서는 성심지묘 주체의 미발 차원을 먼저 다룬다.

> 주회암은 "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?[38]

38) 『栗谷全書』卷十, 「書」二, 〈答成浩原〉, 28b, "且朱子曰, "心之虛靈知覺一而已矣. 或原於

율곡은 『中庸章句』序에 보이는 주회암의 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 '허령불매'(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 본연지성이 묘합해 있는 바, 이것이 미발 차원의 성심지묘 주체의 공백이다. 라캉식으로 말하자면 언술행위 주체(무의식 주체)의 실재적 결여, 곧 그 주체가 원초적으로 상실한 존재-결여이다. 율곡은 이러한 실재적 결여의 실상을 '충막무짐(沖漠無眹, 텅 비어 있어 아무런 조짐도 없음)', '적연부동(寂然不動, 고요하여 어떠한 움직임도 없음)', 그러니까 무(無)와 같아 그 어떤 상징(의미)으로도 빠져나가 실체화할 수 없으므로, 이해하기가 지극히 어렵다고 하였다.

> 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 함양한다는 것은 다른 방법이 아니라, 이는 단지 적연하여 염려(念·慮)가 일지 않게 하고 깨어서(惺惺) 조금도 사리에 어둡지 않게 하는 것일 뿐이다.[39]

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, 未有心發, 而性不發之理, 則豈非理乘乎." 주회암의 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.

39) 『栗谷全書』卷二十一, 「聖學輯要」三, 〈正心章〉, 21b, "未發之時, 此心寂然, 固無一毫思慮. 但寂然之中, 知覺不昧, 有如沖漠無眹, 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 이름으로[40], 의(意)는 발한 정(情)을 재료로 비교하고 헤아리는 사유 활동으로 성심지묘 주체의 이발 차원이다. 심이 사려(思·慮)가 없다는 것은 그 미발차원으로 막 깨어서 아무런 생각이 없다는 말이 아니라, 허령지각한 마음에 인의예지의 본연지성이 본합되어(모두 갖추어 있어) 조금도 사리에 어둡지 않다는 말이다. 이러한 미발적 본합은 이른바 『大學』의 '명덕(明德)'인데,[41] 성심지묘 주체가 이발적 차원에 따라 상징계에 출현하면서 원초적으로 상실한 지선(至善) 또는 천리(天理)의 순선(純善)이다. 이때 순선(純善)은 상징계의 선과 악의 시니피앙의 변별적 차이에 의해 포획할 수 없는 것으로, 시니피앙의 무한 연쇄라는 상징적 결여에 선행하는 실재적 결여이다. 이른바, 함양·성찰이라는 성경의 수기치인학은 이 명덕이라는 실재적 결여를 욕망하는 지(志)의 미학이다.[42] 이후 성심지묘 주체의 이발적 차원의 하나인 지(志)에서 상술하겠지만, 이 '미발적 결여'[43]는 율곡에게 있어서 격물의 궁리와 이를 역행하는 수위(修爲)의 윤리적 행위의 가능 조건으로서 실재가 된다(『栗谷全書』拾遺五, 21b). 그런데 여기서 주의해야 할 점은 성심지묘 주체의 '미발적 결여'로서 실재는 윤리적 행위의 가능 조건이 되지만, 플라톤의 현상계에 대한 이데아의 실체적 실재계도 아니고, 칸트의 감성의 현상세계에 대한 물 자체의 예지세계도 아니다. 율곡의 미발적 실재는 상징 질서의 현상계 내에 있고, 이성의 절대적 통일을 위한 물 자체

40) 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.

41) 『栗谷全書』卷十二, 「書」四, 〈答安應休〉, 21b, "合心性而摠名曰明德." 명덕이 심인지 성인지에 대한 논쟁은 소위 심설논쟁의 핵심 문제인데, 율곡에게 있어서 명덕은 '성심지묘'이다.

42) 율곡에게 있어서 수기치인은 다름 아닌 성경학(誠敬學) 바, 경으로써 진실무망한 성에 이르는 공부이다. 경으로서 함양한다는 것은 성심지묘 주체의 미발 차원에서 이루어지는 공부로 심성의 본연을 보존한다(存心)는 뜻이다. 이에 대해 성심지묘 주체의 이발 차원의 공부가 있는데, 경으로서 심성의 선한 단서를 헤아려 성찰하고 확충한다는 뜻이다.

43) '미발적 결여'는 라캉의 실재적 결여에 대응하는 율곡의 미발적 차원의 결여를 지시하는 것으로 논자가 고안한 신조어이다.

의 초월적 이념이 아니라, 실체화할 수 없고 분열된 주체의 실현되지 않은 공백이기 때문이다.[44]

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, 이 절에서는 성심지묘 주체가 라캉의 상징적 결여의 자기 소외 및 미발적 차원으로 귀환하는 분리 과정을 논한다.

> 모름지기 성·심·정·의(性·心·情·意)는 오로지 일로(一路)뿐이고 각각에 경계가 있음을 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 때가 정(情)의 경계이고, 감응한 바에 따라 주역상량(紬繹商量)하는 것이 의의 경계이다. 단지 하나의 심일 뿐인데 각각에 경계가 있다.[45]

율곡은 심의 유위의 시니피앙에 따라 미발과 이발로 나누고, 유형의 한계적 시니피앙에 따라 그 경계를 성정의(性·情·意)로 구별한다. 그리고 『성학집요(聖學輯要)』 궁리장(窮理章)에서 이발의 경계를 지(志)로 확대하여 그

---

44) 칸트의 이성의 절대적 통일을 위한 예지세계의 초월적 이념들의 세 종류 – 사유 주체의 절대적 통일성을 위한 영혼의 불멸성, 현상 조건의 절대적 통일성 위한 자유, 그리고 사유 일반의 모든 대상 조건의 절대적 통일성을 위한 신 – 의 분류에 대해서는 다음을 참조할 것. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans and Ed. Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 1998, A334/B391.

45) 『栗谷全書』卷十四, 「雜著」一, 〈雜記〉, 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, 而紬繹商量爲意境界. 只是一心, 各有境界."

경계를 세분한다(『栗谷全書』卷二十, 59a-59b). 심이 외부의 자극을 느끼어 저절로 발한 감이수통(感而遂通)이 정(情)이고, 정을 헤아려 선악의 단서를 사유하는 주역상량(紬繹商量)이 의(意)이고, 의의 사유 활동을 마치고 마음이 갈 방향을 정한 심유소지(心有所之)가 지(志)이다. 다만 성통이심국론(性通而心局論)이 가리키는 바, 심국(心局)의 각각의 경계를 관통하는 무제약자로서 성통(性通)의 '묘'를 유념해야 한다. 이를 유념하면서 이제 성심지묘 이발 주체의 정·의·지(情意志)를 율곡의 인심도심설(人心道心說)에 기대어 차례대로 살펴보자.

인심과 도심의 개념은 요(堯)가 순(舜)에게 전한 '윤집궐중(允執厥中)'이란 말을 순(舜)이 우(禹)에게 전하면서 "인심(人心)은 위태롭고, 도심(道心)은 미미하니, 오로지 더욱 그 중정을 잡으라"라는 부언에서 기원한다.[46] 율곡은 주회암의 '혹원·혹생(或原或生)'을 근거로 인심도심설을 전개하면서, 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. 적확하게 말하면, 인심과 도심은 성심지묘 미발 주체가 심의 유위적 시니피앙 기능에 따라, 발한 정(情)이다. 간명하게 말하면 심은 하나이니 정도 하나이다. 하나의 정은 칠정이고, 칠정은 모든 정을 총칭한 것으로 사단을 포괄하는 바(『栗谷全書』卷九, 35b), 정은 모두 성심지묘 주체의 심에 묘합해 있는 성(천리)의 욕망이 발한 것이다. 이 지점에서 율곡과 퇴계는 격돌한다. 퇴계에게 있어서 인심과 도심은 각각 칠정과 사단이 발할 두 묘맥이지 이발한 정이 아니다. 말하자면 도심의 사단만이 천리의 욕망이 발한 것이다. 그러나 율곡에게 있어서 싹(芽)이나 단서(端)를 뜻하는 퇴계의 묘맥(苗脈)은 이미 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).

---

46) 『書經』大禹謨, "人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中."

여기에서 '존재가 스스로 드러내는 존재의 정념'인 라캉의 욕망에 대한 사유가 개입시키면 그 논의가 흥미로워진다(E, 358).[47] 성심지묘의 이발 주체는 이미 대타자의 상징 질서에 포획된 주체로 그 발한 정이 대타자의 욕망을 욕망하는 자기-소외적 욕망일까? 그렇지 않으면 미발적 결여의 명덕이 발현된 존재의 정념으로서의 욕망일까? 만약 전자라면 성심지묘 주체를 초월한 대타자의 상질 질서의 법에 따라 욕망하는 소외적 정이다. 다만 율곡에게 있어서 모든 정이 부지불식간에 저절로 발한 순선인 천리의 욕망이라 하였으니, 율곡의 정은 상징 질서에서 배제되고 금지된 욕망인 존재의 정념을 지향하고 있다. 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 율곡에게 있어서 인승마는 사람이 이미 말에 타 있는 것이므로 그 자체가 성심지묘 주체의 정을 비유한 것이다. 다만 사람이 말을 타고 나설 때, 말이 사람의 뜻을 따르면 도심에 속하고, 사람이 말의 발을 믿으면 인심에 속할 뿐이다(『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. 그래서 퇴계에게 있어서 원리상 도심의 말을 타면 미발적 차원의 존재의 정념을 지향하는 사단이 되고, 인심의 말을 타면 칠정은 자기-소외를 포함하는 칠정이 되는 형국이다. 이른바 퇴계의 '리발이기수지(理發而氣隨之)'와 '기발이리승지(氣發而理乘之)'는 이러한 형국을 이론화 한 것이다. 비록 퇴계도 사단이든 칠정이든 성심지묘 주체의 이발이라는 점에서 율곡과 같지만, 퇴계에게 있어서

47) 욕망의 존재의 정념에 관해서는 다음 김석, 같은 논문, 194를 참조할 것.

사단칠정은 인심과 도심에 따라 발할 성심지묘 주체의 호발이라면, 율곡에게 있어서 인심과 도심은 성심지묘 주체가 이미 발한 칠정으로 심발이 성승의 일로(一路)이다. 그래서 칠정은 인심과 도심의 총칭인 것이다(『栗谷全書』卷二十, 59b).

2) 의(意)

성심지묘 주체가 부지불식간에 저절로 스스로 드러난 것이 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.

> 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.[48]

---

48) 『栗谷全書』卷九, 「書」一, 〈答奇明彦〉, 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

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 먹고자 하고 추우면 입고자 하고 성인(成人)이 된 남녀가 몸을 나누고자 하는 자연적인 최소한의 생리 욕구인 '과욕(寡欲)'이다(『栗谷全書』卷二十一, 15a). 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 사(形氣之私)에서 발생했지만 성명의 정(性命之正)의 도심과 다를 바 없다. 다만 식색(食色)의 욕구가 과·불급(過不及)으로 인해 인욕(人欲)으로 흘러 천리의 순선(純善)를 가리면 불선(不善)이 된다. 이때 인심의 인욕(人欲)은 '질욕(窒慾)'으로서 사욕(私欲)이다(『栗谷全書』卷二十一, 15a). 결국 성명의 정인 도심과 형기의 사인 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 과불급으로 천리를 가리는 '질욕'이 인욕이다. 이 인욕을 알고 그 과·불급을 막아 천리를 보전하면, 그 시작은 인심이었으나 도심으로 끝난다. 그리고 도심으로 시작하여 인심으로 끝나는 경우에는, 그

於形氣, 而不咈乎正理, 則固不違於道心矣. 或咈乎正理, 而知非制伏, 不從其欲, 則是始以人心, 而終以道心也."

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 '아첨'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'·'아첨'·'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).[49]

율곡은 인심도심의 종시를 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 시니피앙 법칙에 종속된 사유 활동임을 알고, 인심도심의 종시를 통해 형기의 사와 성명의 정의 고정관념을 흔들고 있다고 생각한다.[50] 다만 성심지묘 주체의 사유 활동은 대타자의 상징 질서의 법에 소외된 상태로 남을 것인가 아니면 분리를 감행할 것인가에 대해서는 아직 미정 상태이다. .

49) 율곡의 사단에 대한 부중절(不中節)의 문제에 대한 상세한 논의는 김기현. 『栗谷의 '七情包四端' 명제가 含意하는 두 가지』, 『유교사상문화연구』 54, 한국유교학회, 2013, 295-301을 참조할 것.
50) 이 생각에 대해서는 이 글의 결론에서 좀 더 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.[51]

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 결의이다. 성심지묘 주체의 선택지는 두 가지이다. 하나는 상징계의 시니피앙 법칙에 의해 규정된 기존의 형기의 사와 성명의 정의 고정관념을 따르며 소외 주체로 남을 수 있고, 다른 하나는 상징계 안에서 능동적으로 분리를 시도할 수 있다. 그래서 율곡에게 있어서 지(志)는 수동적인 측면과 능동적인 측면의 양면성을 가지고 있다. 수동적인 측면의 지(志)가 대타자의 상징 질서의 법과 이데올로기에 따라 정(情)-의(意)의 일련의 과정에 마음의 방향을 종속시키는 것이라면, 능동적인 측면의 지(志)는 상징 질서의 법과 이데올로기가 은폐하고 있는 진실이 분열된 소외 주체의 미발적 결여임을 드러내고 새롭게 정(情)과 의(意)를 주도하는 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.[52]

생각해 보건데, 보통사람(衆人)과 성인(聖人)은 그 본성은 동일하나 기질에

51) 『栗谷全書』卷二十, 「聖學輯要」二, 〈窮理章〉, 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.”

52) 『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.

는 청탁(淸濁)과 수박(粹駁)의 다름이 없을 수 없다....사람의 성은 본래 선하여 예나 지금이나 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 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 뿐**인데, 어찌 다른 사람에게서 구할 것인가?[53]

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), 수박(粹駁, 순수함과 잡박함) 등의 질(質)이 있다. 이러한 기질에 따라 천지와 만물의 다양 다종한 생명체가 구성된다. 천지는 만물 중에 지극히 크고 바르고 두터운 음양 동정의 멈추지 않는 기로 구성되어 있다. 이 천지의 기는 만물을 쉼 없이 낳고 낳는 생기(生氣), 곧 그 분수(分數)가 한이 없는 생명력이고, 인간을 포함한 만물은 천지의 여분일 뿐이다(『栗谷全書』拾遺卷五, 22a-b). 천지가 그렇게 음양 동정을 멈추지 않고 쉼 없이 낳고 낳는 까닭(所以然), 그러니까 천지의 생기를 타고 유행하는 생리(生理)가 천도(道)이다. 그리고 이 생기의 생리(生理)를 이어 나가는 것이 선(善)이다(『栗谷全書』卷二十, 37a). 지를 세운다는 것은 바로 천도에 마음의 방향을 두고, 이 도를 궁리하여 알고 그 아는 바를 돈독히 행하기로 결의한 마음이다. 사람은 천지의 분수에 따라 타고난 기질이 달라서 이목의 총명과 사유를 통한 앎에 더딤과 빠름이 있고 그 행함에 느리고 빠름의 차이가 있을 수 있다. 그러나 그 기질의 차이에 따라 차별을 두고 성

53) 『栗谷全書』卷二十七, 「擊蒙要訣」, 〈立志章〉, 3b-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."

인과 중인으로 나뉘는 것이 아니다. 라캉이 말한 바처럼 상징적 언어 지배에 따라 말하는 존재인 사람은, 곧 언어라는 대타자의 세계에 살고 있는 성심지묘 주체도 모두 분열된 소외의 공백 주체이다. 말하자면 성인은 타고난 기질에 따라 실체적으로 존재하는 것이 아니고, 지(志)를 세워 앎을 밝게 하고 그 앎을 돈독히 행하는 사람, 곧 그러한 **나(我)**가 성인이다. 그럼 그러한 나는 누구인가? 그 **나는** 성심지묘 주체의 능동적 지(志)이다. 이는 **나의 고유성**으로 타자에게서 구할 수 있는 것이 아니다. 라캉식으로 말하면 상징적 언어가 부여한 언표적 딱지에 만족하는 시니피앙 주체, 언표 주체를 넘어서는 무의식 주체, 언술행위 주체, 충동 주체이다.

그런데 성심지묘 주체의 능동적 지에는 독특한 점이 있다. 궁리의 앎에서 궁행의 독행(篤行)으로 나아감에 있어서 결정적인 자리를 차지하는 시중(時中)이다. 시중(時中)이란 때에 따라 변통(變通)하여 구습의 법을 혁파하고 새로운 법을 펼쳐 인민을 구제하는 시의(時宜)이다(『栗谷全書』卷五, 13a); "인민의 삶이 곤궁하면, 성왕(聖王)의 법이라도 고쳐야 한다"[54] 실제 율곡은 자문자답의 형식을 띤 『동호문답(東湖問答)』에서 인민의 삶을 곤궁하게 하는 다섯 가지 적폐를 지적하며 그 개혁안을 제시한다.[55] 그리고 그 개혁안을 세상 물정모르는 소리로 조롱하며 적폐 유지를 주장하는 것에 대하여 늘 그런 '유속의 견해(流俗之見)'라고 하였다(『栗谷全書』卷十五, 21a). 그러므로 율곡에게 있어서 옛 성인의 '대동(大同)'이나 '소강(小康)' 사회의 법을 일관되고 통일적이며 아무런 간극이 없는 전체를 가진 것으로 보고, 지금-여기에 재현해보려는 시도는 시중을 모르는 늘 그런 '유속의 견해(流俗之見)'인 것이다. 그러므로 늘 그런 유속의 견해는 이데올로기적 환상에 지나지 않는다.

그러나 시중의 때에 맞더라도 지(志)를 세우지 않으면 행함을 돈독히 할

54) 『栗谷全書』卷十五, 「雜著」二, 〈東湖問答〉, 26b, "生民之理有窮, 聖王之法可改." 이 문구는 정명도의 말로 『近思錄』에 보인다.

55) 다섯 가지 적폐는 1)일족겨린의 폐단(一族切隣之弊), 2)진상번중의 폐단(進上煩重之弊), 3)공물방납의 폐단, 4) 역사불균의 폐단(役事不均之弊), 5)이서주구의 폐단(吏胥誅求之弊)이다. 이에 대한 상세한 논의는 『栗谷全書』卷十五, 20a-27b)를 참조할 것.

수 없다. 지(志)를 천도에 두고 바로 세우면, 아무리 멀어도(遠) 이르지 못할 곳이 없고, 아무리 견고해도(堅) 뚫지 못할 것이 없다. 다만 중도에 하차하거나 뒤로 물러설 생각이 있다면 지(志)를 세운 것이 아니다. 그 지(志)는 미발적 차원에서 상실한 허령지각을 회복하고자 하는 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 지(志)를 보존하고 견고히 하고 물러서지 않으면 도에 가깝다고 할 수 있다.[56]

사람의 용모, 체력, 신체와 같은 형기(形氣)의 질은 이미 분수된 기질이다. 말하자면 타고난 본능적 기질을 변화시킬 수는 없다. 분수된 탁(濁)한 본능적 기질로 인해 앎에 어두울 수 있고, 타고난 박(駁)한 본능적 기질에 구애 되어 그 궁행이 잡박할 수 있다. 그러나 사람은 천지의 바르고 통한 수기(秀氣) 얻고 그 가운데 사덕(四德)의 성을 모두 갖춘 허령지각의 성심지묘 주체이다. 그런데 허령지각의 사덕의 성(본연지성)은 언어로는 상징화할 수 없는, 말하자면 상징계로부터 배제되고 상실된 성심지묘 주체의 기관, 대상 a이다. 성심지묘 이발 주체의 심지는 이 허령지각의 대상 a를 통해 시니피앙의 무한 연쇄의 폐쇄회로의 상질 질서를 넘어 천도의 실재계와 조우한다. 그럼 이 심지는 상실한 자신을 복원하기 위해 의지의 형태로 귀환한 충동은 아닐까? 성심지묘 주체의 능동적 지(志)는 한편으로 대

56) 『栗谷全書』卷二十七, 「擊蒙要訣」, 〈立志章〉, 4a-4b, “人之容貌, 不可變醜爲□, 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.”

타자의 상징질서가 자기 상실한 존재-결여지점에 입각하여 구성되어 있음을 알고, 그 미발적 존재-결여인 허령지각의 대상 a를 욕망(情)함으로써 그 응답으로 자기 자신을 낳는다. 말하자면 성심지묘 주체의 능동적 지(志)는 자기 분열의 공백지점에서 자기를 출산이라는 소외에서 분리의 과정으로 나아간다. 이 출산의 원인은 자기 분열의 공백으로부터의 분만이다. 또 한편으로는 성심지묘 주체의 능동적 지(志)는 허령지각의 대상 a를 통해 상징 질서의 법과 이데올로기가 은폐하고 있는 진실이 분열된 소외 주체임을 드러내면서, 성명의 정과 형기의 사인 인신도심의 정으로 시작되는 선과 불선, 과불급으로 이어지는 유속(流俗)적 시니피앙의 연쇄 고리에 대항하여 성심지묘 주체가 발할 의(意)를 주도하여 새로운 지식을 창조한다. 그러므로 "심지(心志)가 있다면 어리석음을 지혜로운 것으로 바꿀 수 있고, 못남을 현명한 것으로 바꿀 수 있다"는 것은 생물학적 타고난 기질의 변화가 아니라, 상징 질서의 환상을 가로지르는 성심지묘 주체의 능동적 지(志), 곧 충동의 발현이다.

IV. 공백 주체의 발견, 라캉과 더불어 율곡

이상 논자는 자기 동일적 의식에 기초하여 타자를 주체화하는 근대 의식 주체와 주체를 타자(상징계 또는 사회적 구조)의 산물로 해체하는 경향을 가진 구조주의 및 후기 구조주의의 양 극단 사이에서 라캉의 무의식 주체와 율곡의 성심지묘 주체를 탐사하면서 공백 주체를 발견하고자 하였다. 탐사과정을 요약하면 다음과 같다. 라캉의 무의식 주체, 곧 언술행위 주체는 전-존재론적 간극, 곧 자기 존재-결여(상실)라는 실재적 결여를 안고 있는 공백주체이다. 이 존재 결여가 실재적인 것은 무의식 주체가 상징계에서 자신을 구성하기 위해 스스로를 분리시킨 실재계의 대상 a이기 때문이다. 그리고 라캉이 말하는 대타자의 상징계는 이 무의식 주체의 공백(간극)을 봉합하려는 시니피앙의 자율 연쇄에 의해 구조화된다. 그러나

시니피앙의 자율 연쇄를 통한 무의식 주체의 공백의 봉합은 실패하고, 시니피에는 시니피앙 아래로 끊임없이 미끄러지며 무한 연쇄한다. 그럼에도 불구하고 상징계의 한 시니피앙이 무의식 주체를 대리한 빗금쳐진 분열 주체(시니피앙 주체)가 자율적인 시니피앙의 무한 연쇄, 곧 대타자의 욕망의 환유(대타자의 결여)에 의존할 때, 그 주체는 상징적 결여를 경험하고 자기 존재로부터 소외된다. 라캉은 소외주체의 대타자와의 관계를 환상과 환상 가로지르기를 통해 분리시킨다. 주체의 대타자로부터의 분리의 한 과정인 환상은 분열 주체가 대타자의 상징계는 자기의 존재-결여인 공백에 입각하여 구성되고 있음을 알고, 그 대타자의 결여에 대한 응답(방어)으로써 자기 존재-결여를 중첩시킴으로써 욕망을 지속시키는 작용이다. 그러므로 그 환상을 가로지르는 분리작용이 추가적으로 필요한 바, 환상 가로지기란 분열 주체가 실재계에 속한 대상 a와 동일시함으로써 그 환상의 경험이 충동(상실한 자기 존재를 회복하기 위한 분열된 주체의 의지활동)이 되는 돌파이다. 이렇게 함으로써 분열 주체는 그 공백(존재 결여) 지점에서 자기 자신을 출산하는 창조적 자유를 경험한다.

율곡 철학에는 근대 의식 주체로서 자기 동일적 자아에 대한 이론도, 라캉의 무의식의 주체의 소외와 분리의 변증법적 과정에 대한 논의도 찾아보기 힘들다. 그리고 동양철학에 대한 일반적 통념처럼 율곡도 언어적 상징계인 사회 구조적 관계에 의해 결정된 소외-주체만을 논하는 것처럼 보인다. 사실 율곡의 성심지묘 주체는 철저하게 시니피앙의 세계인 라캉의 대타자의 상징계로부터 출발한다. 그러나 성심지묘 주체의 미발과 이발차원을 더듬어 가다보면 라캉에게서 발견한 공백주체와 조우한다. 율곡의 성심지묘 주체의 미발적 차원은 '허령지각'의 미발적 심과 그 심에 있는 리(대상 a로서 본연지성)의 묘합인 '명덕(明德)'이다. 이 명덕은 성심지묘 주체가 이발적 차원에 따라 상징계에 출현하면서 원초적으로 상실한 지선(至善) 또는 천리(天理)의 순선(純善)이다. 이때 순선(純善)은 상징계의 선과 악의 시니피앙의 변별적 차이에 의해 포획할 수 없는 것으로, 시니피앙의 무한 연쇄라는 상징적 결여에 선행하는 실재적 결여이다. 이른바,

함양·성찰이라는 성경의 수기치인학은 이 명덕이라는 미발적 차원의 결여를 욕망하는 지(志)의 미학이라고 할 수 있다. 그러므로 성심지묘 주체의 미발적 결여는 원초적으로 상실한 전-존재론적 결여의 공백으로, 그 공백은 라캉의 큰사물의 대상 a라는 실재계에 비견할 수 있는 율곡의 실재계이다. 그리고 율곡의 성심지묘 미발 주체는 인심도심설(人心道心說)을 중심으로 정·의·지(情意志)로 전개되는데, 이는 라캉의 상징적 결여에 의한 자기-소외 및 실재적으로 상실한 자기 존재-결여를 회복하는 분리과정으로 나아가는 것에 유비할 수 있다. 성심지묘 주체의 지(志)는 이러한 분리과정의 핵심적인 역할을 한다.

율곡에게 있어서 지(志)는 마음이 갈 바를 정한 것인데, 기존의 '정(正)'과 '사(私)'의 시니피앙의 환유에 종속하여 정(情)-의(意)를 발현하기로 수동적인 결의를 할 수도 있고, 미발적 결여(명덕)에 마음을 둠으로써(욕망함으로써) 능동적으로 결의할 수도 있다. 이 능동적 지(志)는 성심지묘 주체의 궁리의 앎과 이를 돈독히 행하는 궁행과 관계된 것으로 두 가지 방향으로 논할 수 있다. 하나는 성심지묘 주체가 '정(正)'과 '사(私)' 및 '과·불급(過不及)'이라는 상징계의 무한 연쇄 질서와 그 유속적 견해(이데올로기적 환상)는 자기가 상실한 존재-결여, 곧 허령지각의 대상 a(명덕)으로서 공백임을 아는 것이다. 또 하나는 성심지묘 주체가 그 공백을 통해 대타자의 상징계와 그 유속적 견해에 종속된 앎과 행위를 가로질러 새로운 지식을 창출하여 새롭게 정(情)-의(意)를 주도하는 분리의 과정이다. 이 분리의 과정에서 율곡의 성심지묘 주체의 능동적 지(志)는 상실한 자신을 복원하기 위해 의지의 형태로 귀환한 라캉의 무의식 주체의 충동의 위치에 자리매김할 수 있다. 다만, 율곡의 능동적 지(志)에는 주체 자신이 그 존재-결여를 회복하는 시점이 시중(時中), 그러니까 기존의 상징계의 법과 유속의 견해를 혁파하고 새로운 질서를 펼치는 시의(時宜)와 연결된다는 점에서 사회-정치적인 변혁의 때를 분명히 하고 있다. 라캉 또한 상징계에 대한 논의는 그 자체로 사회-정치적인 구조를 출발점으로 삼고 있고, 특히 『Seminar XVII』의 대학담론 구조에서 자본(S2)에 의한 잉여가치의 창

출과 축적(a)과 그 잉여가치에 숨겨진 진실로서 자본가(S1)와 노동자의 소외와 상실($)이라는 사회-정치적 구조의 변혁적 차원을 충분히 드러내지만, 율곡의 시중에 상응하는 지점에 대해서는 여전히 미지수이다. 이에 대한 연구는 향후 과제로 남긴다.

참고문헌

김기현. 『栗谷의 '七情包四端' 명제가 含意하는 두 가지』, 『유교사상문화연구』 54, 한국유교학회, 2013.

김동희. 『율곡 이이의 '리기지묘(理氣之妙)' 사유에 대한 재고찰』, 『유학연구』 54, 충남대 유학연구소, 2015.

김석. 『시니피앙 논리와 주이상스의 주체』, 『현대정신분석』 9(1), 한국현대정신분석학회, 2007.

____. 『에크리. 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』, 살림, 2009.

____. 『무의식의 초대』, 김영사, 2010.

플라덴 돌라르 (외). 『코기토와 무의식』, 슬라보예 지젝(역음), 라캉정신분석연구회 옮김, 인간사랑, 2013.

베르길리우스. 『아이네이스』, 천병희 옮김, 숲, 2004.

임진수, 『부분 대상에서 대상 a로』, 파워북, 2011.

에밀 벵베니스트. 『일반 언어학의 여러 문제 2』(일반 언어학), 김현권 옮김, 지식을만드는지식, 2013.

지크문트 프로이트. 『정신분석학의 근본개념』, 윤희기, 박찬부 옮김, 열린책들, 2020.

____. 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 박종대 옮김, 열린책들, 2021.

____. 『꿈의 해석』, 김인순 옮김, 열린책들, 2022.

페르디낭 드 소쉬르. 『일반언어학 강의』, 최승언 옮김, 민음사, 2016.

플라톤. 『플라톤 전집(3)』, 천병희 옮김, 숲, 2012.

『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.

『栗谷全書』(栗谷學研究叢書 資料編), 栗谷學会, 2007.
『朱子語類』, 中華書局, 1983.
『退溪集』,(韓國文集叢刊 29,30), 民族文化推進會, 1989.
『張子全書』, 台湾中華書局, 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.

Verhaeghe, Paul. "Causation and Destitution of a Pre-ontological Non-entity: On the Lacanina Subject," *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*. Ed. Dany Nobus. New York: Other Press, 1998.

Fink, Bruce. *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans and Ed. Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 1998.

Lacan, Jacques. *The Other Side of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan Book XVII*. Trans(with Note). Russell Grigg. New York: Norton and Company, 2007.

_____. *Écrits*(E). 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(S11). Trans. Alan Sheridan. New York: 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 York: Norton and Company, 1998.

Miller, Jacques-Alain. "Extimité," *Prose Studies* 11(3), 1988.

Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*(CGL). Trans. Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959.

Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso, 1989.

Abstract

The Discovery of the Void Subject: Jacques Lacan's Subject of the Unconscious and Yulgok Ii's Subject of Seong-Sim Ji Myo(性心之妙)

Kim, Dong-Hee(Jeonju University)

The key words of modern-contemporary philosophy are the 'subject' and the '(O)other.' The modern subject of consciousness is an self-identified(transparent) ego established on clear and distinct certainty, a unified ego that synthetically judges the other (the sensible world of phenomena) constituted by its a priori form, and an active absolute ego that set ups itself as self-causality and forms the other. That is, the modern subject of consciousness made up on self-transparency is the subject that establishes the other as well as oneself. It is the subjectivation of the (O)other. However, after the philosophical flow of structuralism and post-structuralism derived from Saussure's linguistics, the modern subject of consciousness is rather interpellated by the field of the Other, the order of symbolic signifiers(social structure), and get to be the subject with one of the signifiers. Now the subjectivated subject(the subject of signifier) desires the desire of the Other and the Other's recognition on taking a delegated role of its own signifier by without knowing that it is subordinate to the symbolic structure. It is otherizstion of the subject. In the philosophical aporia, the two extremes between the subjectivation

of the (O)other and the otherizstion on the subject, this study would discover a void subject. Methodically, after exploring the dialectical process of alienation and separation folded on Jacques Lacan's the notion of real lack and symbolic lack in the subject of the unconscious, this exploration is creatively interpreted in relation to Yulgok Ii's unissued dimension(Lacan's real lack) and the issued dimension(Lacan's symbolic lack). The point is that the exploration on the real lack would disclose the void subject that gets the modern subject of consciousness not to be self-identical, unified, and active absolute self, but untransparent and divided subject; and the one on the symbolic lack would demonstrate the void subject that the passive self-alienated subject subordinate to the field of the symbolic begins to separating from its own relation of the field by knowing that the symbolic consists of the real lack of the divided subject, and proceeds to extremes where the alienated subject gives birth to its own being.

Key Words: Jacques Lacan, Yulgok Ii, Void Subject, The Subject of the Unconscious, The Subject of Seong-Sim Ji Myo, Real Lack(Unissued Lack), Symbolic Lack(Issued Lack), Dialectic Process of Alienation and Separation.

논문투고일: 2022.11. 16.
논문심사일: 2022.11. 24.
게재확정일: 2022.12. 20.