

무리, 다른 질서의 담지자

- 아감벤의 호모 사케르, 라캉의 여성 주체, 율곡의 유민(流民)-*

김동희(전주대학교)

I. 들어가는 말: 연구 목적과 방법

II. 아감벤의 호모사케르

III. 라캉의 여성 주체

IV. 율곡의 유민

V. 나가는 말: 무리 - 다른 질서의 담지자

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347). 그리고 전주대학교 한국고전학연구소와 한국기독교철학회가 공동 개최한 국내학술대회(2023.11.4.)에서 발표한 논문을 수정·보완한 것임.

초 록

본 연구는 아감벤의 호모 사케르, 라캉의 여성 주체, 율곡의 유민의 구조를 철학적으로 사유함으로써 그들을 다른 질서의 담지자로 구성하는 것이 목적이다. 방법론적으로 II장 아감벤의 호모 사케르에 대한 연구에서는 푸코가 주권권력과 구분되는 서양근대정치의 표시로 제시한 생명관리권력을 아감벤이 주권권력을 재소환하여 결합시킨 생명정치에 관해 논한다. III장 라캉의 여성 주체에 대한 연구는 프로이트가 여성성과 여성의 남근소원을 오이디푸스 신화에 근거한 서사로 해독한 것을, 라캉이 언어학의 관점에서 팔루스(Φ)의 의미와 그 기능으로 재해석함으로써 팔루스와의 관계에서 남성 주체와 여성 주체로 구조화하는 성 구분 도식을 탐색한다. IV장 율곡의 유민 연구에서는 성경학(誠敬學)이 수기치인(修己治人)의 정치학임을 논하고, 성경의 정치학에 나타난 유속(流俗)과 사림(士林)이라는 두 정치적 위상을 좌표화하면서 사림 정치의 산림천택(山林川澤)의 언표를 유민의 관점에서 인간의 조건과 삶의 터전으로 재독해한다. 연구의 요점은 다음과 같다.

아감벤은 서양 정치가 호모 사케르(벌거벗은 신성한 생명)를 근본으로 하고 호모 사케르의 재생산을 본래 활동으로 하는 생명정치임을 논구한 것은 타당하나, 호모 사케르가 주권자의 예외 상태에 의해 결정된 배제적 포함 구조(예외 구조)와 다른 질서의 담지자일 수 있음을 탐색하지 못했다. 구조적으로 호모 사케르의 예외 구조는 예외적 존재자인 대타자(거세되지 않은 원초적 아버지)에 의해 구성되는 라캉의 남성 주체의 전체 구조와 유비적 관계를 갖는다. 남성 주체와 마찬가지로 라캉의 여성 주체는 그 전체 구조에 소외되나, 그 구조와 다른 질서를 선택할 수 있는 비-전체 구조를 갖는다. 라캉의 여성 주체에게 있어서 보편적 전체 구조를 구성하는 예외적 존재자 같은 것은 없고 그러한 전체 구조에 완전히 종속된 여성 같은 것도 없다. 이를테면 남성 주체를 구조화하는 대타자는 여성 주체의 구조에서 결여를 가진(또는 욕망하는) 존재자 - 거세된 아버지 $S(A)$ - 이므로 보편적 전체 구조의 내

부에는 공백이 발생하고, 여성 주체는 S(**A**)와 관계하면서 자신의 욕망을 추가적으로 향유하는 다른 질서의 담지자이다. 이러한 비-전체 구조의 여성 주체의 관점으로 볼 때, 유속의 왕과 권간(權姦) 정치에 의한 취렴(聚斂)과 병민(病民) 제도 및 산림천택(山林川澤)의 무단 점유와 금지의 함정(阱)은 그들의 결여(욕망)를 지시하는 S(**A**)와 유사성을 가진다. 라캉의 여성 주체가 S(**A**)와 관계하면서 추가적 향유를 누리듯이, 유민은 취렴과 병민 제도의 구멍을 폭로하는 증상으로서 그 함정(阱)과 관계하며 다른 질서의 담지자로서 삶을 향유할 수 있다.

키워드: 무리, 오클로스, 아감벤의 호모 사케르, 라캉의 여성 주체, 율곡의 유민(流民)

I. 들어가는 말: 연구 목적과 방법

빌라도가 대답하여 이르되, 너희는 내가 유대인의 왕을 너희에게 놓아 주기를 원하느냐 하니 이는 그가 대제사장들이 시기로 예수를 넘겨 준 줄 앎이라. 그러나 대제사장들이 무리(ochlon)를 충동하여 도리어 바라바를 놓아 달라하게 하니 빌라도가 또 대답하여 이르되, 그러면 너희가 유대인의 왕이라 하는 이를 내가 어떻게 하랴. 그들이 다시 소리 지르되 그를 십자가에 못 박게 하소서(막15:9~12).

신약성서에 무리를 지시하는 개념은 ‘오클로스(ochlos)’, ‘라오스(laos)’, ‘에트노스(ethnos)’, ‘플레토스(plēthos)’ 등과 같이 다양하다. 이 가운데 ‘오클로스’는 마가복음 저자에 의해 신약성서에 처음으로 도입되어, 해당 복음서에서 무리를 가리키는 다른 개념보다 압도적으로 사용되는 개념이다.¹⁾ 이 방민족을 나타내는 ‘에트노스’나 허다한 또는 많은 이라는 형용사(polū)와 함께 쓰이는 중립적 용어 ‘플레토스’에 비해, ‘오클로스’와 ‘라오스’는 가치 중립적인 개념이 아니다. ‘라오스’가 한 예외적 주권자 아래 있는 인민 또는 한 이념으로 구조화된 집단 공동체를 가리키는데, 마가 복음서에서는 예수 의 적대자인 유대 지도자들(바리새인들과 서기관들과 장로들)과 그들을 따르는 무리를 ‘라오스’로 지칭한다(막7:6). 이에 반해 ‘오클로스’는 ‘라오스’로부터 배제된 자들로 유대 지도자들이 부정하다고 낙인찍은 소외된 무리이다. 그들은 예수와 친밀한 오이코스적 관계를 가진 친구였고, 때로는 예수의

1) 신약성서에 ‘오클로스’는 총 175회가 나오는데, 마태(50회), 마가(38회), 누가(41회), 요한(20회), 사도행전(22회), 그리고 요한계시록(4회) 등장한다. 마가복음의 경우 ‘라오스’(2회), ‘플레토스’(2회), ‘에트노스’(6회)에 비해 ‘오클로스’는 38회를 사용하고 있다. 이에 대한 자세한 내용과 ‘오클로스’에 대한 개념사 연구에 관한 한 다음의 연구를 참조할 것. 박태식, 「마가복음서의 오클로스」, 『신학논단』 2, 1996. 박태식은 마가복음의 ‘오클로스’를 4개의 소주제 - 1)기적능력의 ‘숨김’과 관련된 ‘오클로스’, 2) 음식기적사화 속의 ‘오클로스’, 3) 수난사화 속의 ‘오클로스’, 4) 혼합양식 속의 ‘오클로스’ - 로 분류하여 마가복음의 이전 전통의 전승 층과 새롭게 편집하여 삽입한 층을 분석한다.

적대자들로부터 예수를 보호하는 역할을 한다. 예수가 예루살렘 입성 할 때 그들은 환호했고, 예루살렘 입성의 예수의 말씀 선포와 성전정화 행위의 청중이요 증인으로서, 유대 종교 지도자들은 그들을 두려워했다(막12:12).

그런데 신약성서의 ‘오클로스’ 이야기에는 두 가지 반전이 있다. 역사 비평학적으로 다른 복음서(마태, 누가, 요한복음서)의 기본 텍스트로 사용된 마가복음에 따르면, 마가복음 14장 예수 수난의 시작과 더불어 ‘오클로스’는 예수의 적대적 무리, 그러니까 유대 종교지도자에 의해 라오스화 된 무리처럼 묘사된다. 예수의 수난이야기(14:1~16:8)에서 ‘오클로스’는 총 4회가 등장하는데, 예수가 잡히던 그 날 제자 가롯 유다와 함께 검과 몽치를 들고 온 사람들이 바로 ‘오클로스’ 무리였다. 14장 43절에 따르면, 그 무리는 산헤드린에서 서기관들과 장로들에게 파송된 무리였으므로 ‘라오스’ 무리로 귀속되어야 하는데, 마가복음 저자는 분명 ‘오클로스’ 무리로 기록하고 있다. 예수가 잡히자 예수를 따르던 제자들을 포함한 ‘오클로스’는 흩어지거나 예수의 재판과정을 목격하기도 한다. 마가복음 15장 6~15절의 유월절 전례에 따라 특별 사면자를 선정하는 과정에서 ‘오클로스’가 3번(8, 11, 15절) 연속해서 등장한다. 이때 대제사장의 개입으로 예수의 친구요 보호자였던 ‘오클로스’는 예수가 아닌 민란 주동자 바라바의 사면을 원한다. 분명 대제사장에 의해 ‘오클로스’는 라오스화 되었는데, 마가복음서 저자는 ‘라오스’가 아니라 ‘오클로스’ 무리라는 개념을 사용하고 있다. 이것이 신약성서의 복음서에 나오는 ‘오클로스’ 이야기의 첫 번째 반전의 역사이다.

복음서 뒤에 편집된 바울 서신에는 ‘오클로스’라는 개념은 나타나지 않는다. 바울은 예수를 보지 못했다. 대신 바울은 유대인과 헬라인과 구별되는 그리스도인을 지시하는 ‘우리(hemeis)’라는 개념을 사용한다.²⁾ 바울의 ‘우

2) 고린도전서 1장 22~24절, “유대인은 표적을 구하고 헬라인은 지혜를 찾으나 우리는(hemeis) 십자가에 못 박힌 그리스도를 전하니 유대인에게는 거리끼는 것이요 이방인에게는 미련한 것이로되 오직 부르심을 받은 자들에게는 유대인이나 헬라인이나 그리스도는 하나님의 능력이요 하나님의 지

리'라는 개념을 지나 '오클로스'는 요한계시록에 다시 등장한다.³⁾ 그런데 요한계시록의 '오클로스'는 복음서에 나타나는 예수와 친밀관계에 있는 유대 '오클로스' 무리를 넘어 새 하늘과 새 땅으로 묘사된 하나님 나라 질서의 담지자들이다. 무엇보다 요한계시록의 '오클로스'는 각 나라 주권자들의 이데올로기적 환상을 구조화한 법과 제도에 의해 라오스화 된 무리가 그 환상을 가로지르고 하나님 나라 질서에 참여한 무리이다. 이것이 신약성서에 나타난 '오클로스' 이야기의 두 번째 반전이다.

본 연구는 복음서의 '오클로스'가 바울의 '우리'라는 개념을 거쳐 궁극적으로 하나님 나라 질서에 참여하는 무리 이야기에 착안하여 아감벤의 호모 사케르, 라캉의 여성 주체, 울곡의 유민의 구조를 철학적으로 사유함으로써 그들을 다른 질서의 담지자로 구성하는 것을 목적으로 한다. 방법론적으로 II장 아감벤의 호모 사케르에 대한 연구에서는 푸코가 주권권력과 구분되는 서양근대정치의 표시로 제시한 생명관리권력을 아감벤이 주권권력을 재소환하여 결합시킨 생명정치에 관해 논한다. III장 라캉의 여성 주체에 대한 연구에서는 프로이트가 여성성과 여성의 남근소원을 오이디푸스 신화의 근거한 서사로 해독한 것을, 라캉이 언어 기호학에 기대어 팔루스(Φ)의 의미와 그 기능으로 재해석하고 팔루스와 관계에서 남성 주체와 여성 주체를 구조화하는 성 구분 도식을 탐색한다. IV장 울곡의 유민 연구에서는 성경학(誠敬學)이 수기치인(修己治人)의 정치학임을 논하고, 성경의 정치학에 나타난 유속(流俗)과 사림(士林)이라는 두 정치적 위상을 좌표화하고, 사림 정치의 산림천택(山林川澤)의 언표를 유민의 관점에서 재독해할 것이다.

헤니라." 인용구 내 강조는 논자의 것.

3) 요한계시록 7장 9~12절, "이 일 후에 내가 보니 각 나라와 족속과 백성(laon)과 방언에서 아무도 능히 셀 수 없는 큰 무리(ochlos)가 나와 흰옷을 입고 손에 종려 가지를 들고 보좌 앞에 어린 양 앞에 서서 큰소리로 외쳐 이르되, '구원하심이 보좌에 앉으신 우리 하나님과 어린 양에게 있도다' 하니 모든 천사가 보좌와 장로들과 네 생물의 주위에 서 있다가 보좌 앞에 엎드려 얼굴을 대고 하나님께 경배하여 이르되, '아멘 찬송과 영광과 지혜와 감사와 존귀와 권능과 힘이 우리 하나님께 세세토록 있을지어다 아멘' 하더라." 강조는 논자의 것.

II. 아감벤의 호모사케르

1. 푸코의 생명관리권력

인구에 대해 논의하는 동안 제 뇌리를 떠나지 않는 단어가 있습니다. ... 그것은 바로 ‘통치’라는 단어입니다. 인구를 논의하면 할수록 저는 ‘주권자’라는 말을 더 쓰지 않게 되었습니다....그것은 그 단어 자체가 [그 단어로 가리키는] 현실의 특정한 차원에서 새롭다기보다는 기술의 차원에서 새롭다고 생각합니다. 혹은 언젠가는 왕의 권력을 제한하기 위해 “왕은 군림하지만 통치하지 않는다”라고 말할 수 있게 될 정도로 통치가 규칙과 관련해 행사하기 시작한 특권, 통치와 군림의 역전, 통치가 본래 주권이나 군림(*le règne*)이나 황제권(*imperium*)보다 더 근대적인 정치의 문제였다는 사실, 바로 이것들이 전적으로 인구와 관련 있다고 저는 생각합니다.⁴⁾

생명관리권력은 푸코의 근대서양정치의 표지이다. 이를 다음과 같이 집약적으로 정립할 수 있다 - 주권과 규율에서 통치에로의 이행. 푸코의 생명관리권력은 서양정치의 주권권력 및 규율권력과 구별되는 새로운 기술형태의 메커니즘과 절차의 총체이다.⁵⁾ 이 권력의 핵심에 새로운 테크놀로지 차원에서의 무리, 곧 인구의 재-발견이 있다. 인구의 문제는 국민국가의 영토 내에서 작동하고 금기와 처벌이라는 사법 메커니즘에 기초한 주권권력에서도 발견된다. 이때 인구는 재난에 의한 인구감소의 반대말과 관계한 바, 주권

4) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 서울: 난장, 2011, 123~124.

5) 푸코에게 있어서 권력이란 자립적인 실체나 자기 발생적인 유체가 아니라 모든 관계에서 그 역할과 기능 등을 갖는 메커니즘과 절차의 총체이다. 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 18~19.

자의 힘을 이루는 한 요소이다. 주권자에 대한 신민의 복종관계에 있는 한, 인구는 전통적으로 다수의 군대운용과 도시 및 시장의 활성화 등이 지시하는 주권자의 힘을 나타내는 징표이다.⁶⁾ 그러므로 주권권력의 사법 메커니즘은 절대 주권자의 의지에 복종하는 전체 신민을 양성하는 테크놀로지이다.

또한 17세기 관방학자(관료-행정학자)나 중상주의자들에게도 인구의 문제는 논의된다. 그들에게 있어서 인구는 국력과 주권자의 힘과의 역학 관계뿐만 아니라, 국가들 사이의 힘의 역학관계에서의 근본 요소이다. 이때 인구는 농업과 수공업의 생산력으로, 유효 노동력이 증가하면 할수록 저임금에 의한 대량생산, 그 생산된 상품의 가격하락, 나아가 수출 가능성으로 확대됨으로써 국부와 국력의 토대가 된다고 생각한 것이다. 다만 인구가 국부의 근본 토대가 되기 위해서는 노동력이 필요한 곳에 필요한 일을 효율적으로 수행하게 할 수 있도록 규범화하는 규율 메커니즘이 전제되어야 한다. 달리 말해 인구가 국력의 근본 요소가 되려면, 감시와 통제에 따라 인구를 교화하고 분할 배치하는 규율 권력의 장치가 필요하다. 그러므로 규율권력의 메커니즘은 교화-분할-배치라는 절차에 따라 개별 신체에 작용된다는 점에서 형법에 따른 금기와 처벌이라는 절차에 따라 주권자에 대한 신민 전체에 적용되는 주권 권력의 사법 메커니즘과는 다르다. 그러나 규율 메커니즘 또한 인구를 규범체계의 관리대상으로 여기고, 주권자의 의지에 복종하는 신민들로 구성된 무리에 기초한 개별화라는 점에서 사법 메커니즘과 다를 바가 없다.⁷⁾ 따라서 주권권력과 규율권력에 있어서 인구는 집단적이든 개별적이든 주권자의 의지와 관계하는 사법적 주체의 무리로서 본래적 소여이다.

6) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 108. 전통적인 주권 권력 분석에서 있어서 주권자의 힘은 3가지 요소, 그러니까 인구를 포함한 영토의 크기와 주권자의 재화 규모로 특정된다.

7) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 108~109. 푸코에 따르면 규율은 무리와 그 무리를 통해 획득해야 하는 목적이나 목표 또는 결과 등이 있고 나서야 존재하고, 그 규율은 무리를 개별화하는 메커니즘이다. 같은 책, 31~32쪽을 참조할 것.

주권권력과 규율권력과 달리 생명관리권력에서 인구는 자연성이라는 세 가지 요소로 구성된 무리이다. 자연성의 세 가지 요소란 1) 인구는 본래적 소요가 아니라, 물질 및 사회문화의 환경이라는 변수에 의존하는 가변적(관계적) 현상의 소여이고, 2) 인구가 의존하는 변수는 우연적인 현상으로 나타나는 것 같으나 분석-고찰-계산-예측의 조건 아래 항상성과 규칙성을 발견할 수 있으므로 그 변수는 변경 가능한 요소가 되고, 3) 인구의 자연성 요소에는 가변적 현상의 소여뿐만 아니라, 인구를 움직이게 하는 ‘행동의 원동력’, 곧 욕망이라는 이익 추구의 자발성은 인구의 불변적(보편적)인 요소를 구성한다. 이와 같은 인구의 세 가지 자연성의 요소는 인간이라는 하나의 종(種)을 생명존재 일반 체제를 규정하는 생물학적 종으로 기입시키는 요소들이다.

결국 푸코의 생명관리권력이란 다른 아닌 “인간이라는 종의 근본적으로 생물학적 요소를 정치, 정치적 전략, 그리고 권력의 일반 전략 내부로 끌어들이는 메커니즘의 총체”이다.⁸⁾ 말하자면 생명관리권력은 인구의 관리와 통치라는 테크놀로지에 기초한 안전메커니즘의 총체인 것이다. 여기에서 주의할 점은 생명관리권력의 안전메커니즘은 사법 메커니즘과 규율 메커니즘을 전면 무효화하는 방식이나 연대기적 흐름에 따라 대체되는 방식(사법-규율-안전)으로 구성되는 것이 아니라, 인구의 자연성 요소에 따라 두 메커니즘을 새롭게 배치하는 것이다.⁹⁾ 푸코에게 있어서 인구가 의존하는 환경이란 ‘우연적 요소들의 계열이 전개되는 공간’이자,¹⁰⁾ 물리학적으로 ‘어떤 작용의 순환이 기초하고 있는 근간’¹¹⁾인데, 안전 메커니즘은 이 환경의 위험 요소를 계측하여 최소화하고 환경을 정비하여 그 순환을 최적화하여 인구의 욕망에 의한 집단적 이익을 생산하게 하는 관리와 통치의 기술이다. 여기에

8) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 17.

9) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 27-28.

10) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 48.

11) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 49.

서 주권권력과 규율권력의 주권자로부터 인간이라는 생물학적 종이 환경과 나누는 상호작용을 관장하는 관리자어로, 곧 물리적 환경의 자연과 인종이라는 자연 생명에 권력을 행사하는 통치자로 이행된다. 이 생명은 ‘자연성이 정치권력관계라는 인위성에 난입한 것’으로 ‘통치와 군림을 역전’시키고, 권력의 개입대상으로 등장한 것이다.¹²⁾ “인간이라는 종의 상태를 바꾸고 싶을 때 주권자는 이 환경에 작용을 가해야 한다.”¹³⁾ 이와 같은 점에서 푸코는 생명관리권력을 근대서양정치의 결정적인 사건의 표지로 기입한다.

2. 예외상태, 오래된 서양의 통치 테크놀로지

생명정치란 적어도 주권적 예외만큼이나 유구한 것이다. 근대 국가는 생물학적 생명을 자신의 계산의 중심에 놓음으로서 다름 아니라 권력과 벌거벗은 생명의 결합이라는 비밀스러운 관계를 드러내고 있으며, 그런식으로....근대권력과 태고의 통치 비법들 간의 결속 관계를 다시 한번 확인하고 있을 뿐이다.¹⁴⁾

아감벤은 푸코의 생명관리권력을 주권권력과의 내적 연관 고리를 추적하여 서양정치전반으로 극단화시킨다. 말하자면 푸코에게 있어서 권력 메카니즘의 분석을 통해 주권권력과 분리된 생명관리권력은 근대적 표지이지만, 아감벤에게는 서양정치전반은 주권권력과 결합된 생명관리권력이다. 이것이 아감벤의 생명정치인 바, 그 핵심은 주권권력과 호모 사케르(homo sacer), 곧 벌거벗은 생명과의 내연 관계를 포착하는데 있다. 아감벤에 따르면, ‘생명정치적 신체(a biopolitical body)를 생산하는 것’은 모든 ‘주권권력의 본래

12) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 50-51.

13) 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 53.

14) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 서울: 새물결, 2008, 42.

활동'이고, 이는 그리스 시대 이후로 서양정치의 오래된 통치 테크놀로지이다.¹⁵⁾ 생명정치적 신체라고 하는 것은 조에(zoé)의 비오스(bios)화 또는 자연 생명의 사회-정치적 생명화인데, 이 생명이 호모 사케르 곧 벌거벗은 생명으로, 이제 더 이상 단순한 자연 생명이 아니라 죽음에 노출된 생명이고 이것은 근원적인 정치적 요소이다. 이러한 생명정치의 통치술에 따라 아감벤은 서양 정치의 근본적인 쌍 개념을 동지-적이 아닌 벌거벗은 생명-정치적 존재, 조에-비오스, 배제-포함으로 범주화하고, 이 쌍 범주는 서양의 주권권력이 정초하고 있는 숨겨진 토대라고 논의한다.¹⁶⁾ 그러므로 푸코의 생명관리권력을 근대정치의 새로운 표지로만 볼 수는 없다.

또한 아감벤에게 근대정치를 특징짓는 것은 생물학적 종으로서 인간의 자연 생명 자체가 국가 권력의 계산과 예측의 남다른 대상이 되는 것도 아니다. 오히려 근대정치의 특징은 생명 정치화된 신체, 곧 벌거벗은 생명 자체를 대량 학살할 수 있는 가능성을 보인 전체주의와 인권이라는 이름으로 그 생명 자체의 권리와 해방을 주장하는 민주주의라는 양극단에 있다. 다시 말해 전체주의와 민주주의라는 양극단의 권력체제는 벌거벗은 생명이라는 경계 영역(threshold)에서 조우한다. 이 양극단이 조우하는 경계 영역을 아감벤은 '비식별 영역'으로 정의한다; “법질서 주변부에 위치해 있던 벌거벗은 생명의 공간이 서서히 정치 공간과 일치하기 시작하며, 이런 식으로 배제와 포함, 외부와 내부, 비오스와 조에, 법과 사실이 무엇으로도 환원되지 않는 비식별 영역(a zone of irreducible indistinction)으로 빠져드는 것이라고 할 수 있다.”¹⁷⁾

그럼 어떤 방식으로 비식별 영역이 구조화될 수 있을까? 주권자의 결정에 의한 예외상태(the state of the exception)의 방식으로 구조화된다. 아감벤에게 예외상태는 '일관된 법적 현상들의 총체(the consistent set of legal

15) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 42.

16) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 45-47.

17) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 46.

phenomena)’를 가리키는 기술적 용어로, 단순 배제상태나 전쟁법과 같은 특수한 법이 아니다. 오히려 법질서 자체가 효력 정지된다는 점에서 ‘법의 한계 개념,’¹⁸⁾ 일종의 ‘법의 영도 개념,’¹⁹⁾ ‘모든 법이 정지된 시공간의 영역’이다.²⁰⁾ 그리고 예외상태의 법질서에 대한 효력정지는 법질서의 폐지가 아니라, 법질서의 존립을 보증하기 위한 그 질서의 ‘허구적 빈틈으로서 구멍(the opening of a fictitious lacuna)’이다. 말하자면 이 허구적 빈틈은 법질서의 법규범의 정립과 그 적용 사이의 본질적 균열의 극단적 상황에서 법적용은 그 효력이 정지되지만, 법 자체는 유효한 상태로 남도록 창출된 것이다.²¹⁾ 이렇게 법질서의 효력정지를 통해 허구적 구멍으로 만들어진 예외상태를 통해 자연생명인 조에는 외부로 배제됨으로써 폴리스 내부로 포함된다. 아리스토텔레스가 조에와 비오스를 양적 차이가 아닌 종의 차이로 대립시키고 인간을 두 대립이 식별 불가능하게 하는 ‘정치적 동물’로 규정한 것은 예외상태를 전제한다.²²⁾

예외상태를 통한 비오스화된 조에는 호모 사케르에 대한 고대 로마의 추방령의 이중적 배제 구조에서도 발견된다. 추방된 자로서 호모 사케르(homo sacer)는, ‘살해는 가능하되 처벌받지 않고 희생물로도 바칠 수 없는 생명’인데, 이 죽음에 노출된 벌거벗은 생명이 ‘성스러운 인간(homo sacer)’이다. 그 개념의 유래로 보면 ‘성스러운 인간’이란 실제로는 속세의 공동체로부터 추방당한 자로 죽음에 노출된 생명이고, ‘성스럽다(sacer)’고 하는 것은 접촉했을 때 자신과 남을 오염시키므로 터부시되는 위험스러운 사람이나 사물을 가리키는 말로 ‘저주받은’이라는 이중적 의미를 가진 법적-정치적 현상이

18) 아감벤, 『예외상태』, 서울: 새물결, 2009, 18-19.

19) 아감벤, 『예외상태』, 101.

20) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 96.

21) 아감벤, 『예외상태』, 21/65.

22) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 35-36.

다.²³⁾ 그러므로 ‘성스럽다’는 것은 신성(deity)과는 아무런 연관도 없고, ‘우리 마음 자체 밑변에 놓여 있는 하나의 숨겨져 있고 독립적인, 표상과 감정형성의 원천’을 가리키는 루돌프 오토의 ‘두렵고 매혹적인 신비’라는 누멘적 감정이나²⁴⁾ 무한한 것에 대한 유한자의 절대 의존이라는 솔라이마허(슈마허)의 근본적인 종교 감정²⁵⁾과 같은 종교적 현상으로는 설명할 수 없다.²⁶⁾ 살해 가능하다는 것은 살해자의 면책특권이며 이는 호모 사케르에 대한 법적 배제 현상이다. 희생물로 바칠 수 없다는 것은 저주받은 자로서 신법으로부터 배제되었다는 정치적 현상이다. 말하자면, 호모 사케르는 인간의 법에 배제됨으로써 면책살해 가능한 자로 법에 포함되며, 신법에 배제됨으로써 사형 집행 방식에 따르는 희생제의 절차를 없이 살해 가능한 자로 정치적 신체로 포함된다.

그렇다면, 예외상태란 법질서 이전의 혼돈이 아니라 그 질서의 정지로부터 비롯된 상황이다. 아감벤이 홉스의 자연상태를 국가의 법과 무관한 법 이전의 상황(prejuridical condition)이 아니라, 법을 구성하고 그 안에 거주하는 예외상태와 흡사한 것으로 규정한 것은 이러한 까닭이다; “자연상태는 연대기적으로 국가의 창건에 선재하는 시대가 아니라 국가의 내재 원리이고, 이 원리는 국가가 분해된 상태인 것처럼(as if it were dissolved) 간주되는 순간에 나타난다.”²⁷⁾ 이러한 예외상태로서 자연상태는 그 기능 방식에 있어서 내전이라는 스타시스(stasis)와 유비적이다; “예외상태에서 자연 생명인 조에는 배제됨으로써 법-정치적 질서에 포함되는 것처럼, 유비적으로 오이코스도

23) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 167-171.

24) 루돌프 오토, 『성스러움의 의미』, 서울: 분도출판사, 1991, 197.

25) Schleiermacher, *On Religion - Speeches to Its Cultured Despisers*, Trans. John Oman, Oxford: Oxford University Press, 2010, 106.

26) 종교적 범주로서 ‘성스럽다’는 것을 해석하는 것에 대한 아감벤의 비판에 대해서는 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 164-166을 참조할 것.

27) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 216.

정치화되어 스타시스를 통해 폴리스에 포함된다.”²⁸⁾ ‘스타시스’를 통하여 비정치적 오이코스(가족)는 폴리스화가 되고, 정치적 폴리스는 오이코노미화가 되어 정치적인 것과 비정치적인 것이 비식별 영역을 구성한다는 것이다. 이러한 측면에서 ‘스타시스’는 고대 그리스 이후 오이코스와 폴리스의 양극을 횡단하는 장으로서 서양정치의 오랜 근본적인 정치 구조이고, ‘통치 패러다임(a Paradigm of Government)’이다.²⁹⁾ 이와 같이 예외상태의 공간 위상학이 모호함에도 불구하고, 예외 상태 자체가 근본적인 정치구조로 부상하면서 일상화되어 ‘절대적 예외 공간(the absolute space of exception)’으로 실현된 장소가 수용소이다.³⁰⁾ 또한 내전은 단순히 오이코스(가족) 또는 폴리스(국가)내의 전쟁이 아니라, 오이코스와 폴리스의 양극 사이의 상호작용을 표시하는 문턱이다. 그런데 오이코스와 폴리스의 양극이 일치화될 때, 그러니까 스타시스가 오이코스와 폴리스의 문턱이라는 예외상태로의 기능을 상실할 때, 내전은 전 지구적 내전이라는 테러리즘의 형태를 띠고 비오스화된 조에는 죽음에 무조건적으로 노출되는 벌거벗은 생명, 곧 호모 사케르가 된다.³¹⁾

3. 주권자와 호모 사케르

근대 국가의 창건은 한순간에 이루어진 사건이 아니고, 부르주아 국가 속에서 주권적 결정의 형식으로 지속적으로 작동되어 이루어진 것이다. 게다가 주권적 결정은 즉각적으로 시민들의(자유 의지가 아니

28) 아감벤, 『내전: 스타시스, 정치의 패러다임』, 서울: 새물결, 2017, 50.

29) 이를 아감벤은 아래와 같이 도식화했다. 아감벤, 『내전: 스타시스, 정치의 패러다임』, 51.
 politicisation(정치화) ↔ depoliticisation(탈정치화)

oikos(오이코스)-----스타시스(stasis)-----polis(폴리스)

30) 푸코의 감시와 처벌의 주권적 규율 장소인 감옥이 국가 영토의 형법 질서 내에서 작용한다는 점에서 아감벤의 계엄령에 근거한 예외 공간으로서 수용소와는 다르다. 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 62-64.

31) 아감벤, 『내전: 스타시스, 정치의 패러다임』, 52-53.

라) 생명에 준거하는데, 그래서 이 생명은 정치의 근본적인 요소, 곧 정치의 원현상(Urphänomen)으로 등장한다. 그러나 이러한 생명은 단순히 자연적인 재생산의 생명인 그리스의 조예가 아니고, 가치있는 삶의 형태인 비오스도 아니다. 그것은 오히려 호모 사케르와 바르쿠스의 별거벗은 생명이며, 또한 인간과 짐승, 자연과 문명 사이의 비식별역이자 지속적인 이행의 영역이다.³²⁾

예외 상태에 관해 결정할 권한이 있는 자는 주권자이다. 법은 예외 상태를 선포할 권한을 주권자에게 부여했으나, 주권자에 의해 예외 상태가 선포되었을 때 법질서 자체의 효력은 전면적으로 정지된다. 법적으로 예외 상태를 결정할 권한을 가진 주권자가 자신을 법의 외부에 위치시킨다. 이것이 “주권자는 법질서의 외부와 내부에 동시에 존재한다”라고 하는 슈미트의 ‘주권의 역설’에 관한 테제이다.³³⁾ 이 테제가 의미하는 주권자의 위상학을 아감벤은 다음과 같이 재·표현한다: “법 외부에 있는 나, 주권자는 법 외부에 아무것도 없다고 선언한다.”³⁴⁾ 그러므로 주권자의 예외 상태에 관한 결정은 주권권력의 본질이다. 여기서 결정은 법규범의 적용없이도 효력을 갖는 무규정적인 것으로 구성된 법에 대한 새로운 법을 구성하는 주권자의 노모스(the nomos basileus’, the sovereign nomos)’이다; 주권자의 노모스란, ‘법에 의해 매개되지 않은 어떤 법적인 힘의 가장 순수한 무매개성’, 구성된 법보다 구성적 우위를 가지는 ‘구성적인 역사적 사건’, 새로운 법의 합법성에 보편적 의미를 부여하는 ‘정당한 행위’이다.³⁵⁾ 주권자의 노모스는 법과 폭력

32) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 별거벗은 생명』, 223.

33) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 별거벗은 생명』, 55.

34) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 별거벗은 생명』, 55.

35) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 별거벗은 생명』, 87-88. 아감벤에 따르면 규범적인 권한(potestas)과 아노미적인 권위(auctoritas)는 이질적이지만 상관관계 속에서 규정될 수밖에 없는 요소로서 서양 법체계의 이중구조이다. 아감벤, 『예외상태』, 162~163쪽을 참조할 것.

을 결합시켜 그 둘을 식별 불가능하게 하는 원리로서, 주권의 숨겨진 패러다임으로 작동한다; “주권자의 노모스는 폭력과 법 사이의 비식별 지점, 곧 폭력이 법으로 이행되고 법이 폭력으로 이행되는 문턱이다.”³⁶⁾

주권자의 노모스는 주권자의 권한과 그 권위의 관계에서 이해할 때, 주권 권력의 생명정치적 성격이 분명하게 드러난다. 주권자의 권위는 법적 직위로 주어진 권한과 달리 그 신체적 인격에서 비롯된 것, 그러니까 그 인격을 통해 구성되고 그 인격 안에서 살아 있고 그 인격과 함께 사라지는 정치적 삶 전체를 보증하고 정당화한다.³⁷⁾ 주권자는 법적 권한뿐만 아니라 권위가 그 인격에 체현되어 있다.³⁸⁾ 그래서 주권자의 권위는 법적 가치가 없는 그 결정행위가 법적 힘을 획득하는 ‘법없는 법의 힘’, 곧 ‘법과 분리된 법의 힘’이다.³⁹⁾ 예를 들면 로마의 정무관과 분리된 원수로서 황제의 최고 명령권(imperium), 파시즘과 나치즘의 법적 지위로서 제국 수상 및 정부 수반과 분리된 영도자나 총통이 그것이다. 이러한 예들은 권한이라고 하는 법적 직위가 아닌, 권위라고 하는 신체적 인격에 연관된다는 점에서 생명정치적이다. 이렇게 법질서를 무화시키는 일 없이 그 효력이 정지되는 예외상태는 주권자의 권위 또는 결정의 형식에서 가능하고, 그 권위에 의해 구획된 예외공간에서 아무런 관계가 없는 법과 생명이 서로 뒤엎히는 비식별 지대에 놓이게 된다.⁴⁰⁾

이 지대가 예외 상태로서 자연상태, 홉스의 ‘인간은 인간에게 늑대’(homo hominis lupus)’라는 늑대인간들의 거주지이다. 이 늑대인간이 바로 단순한 야수와 야생 생명이 아니라, 문명과 자연 어디에도 속하지 않으면서 두 세계 모두 거주하는 인간도 늑대도 아닌, 늑대이면서 인간이고 인간이

36) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 86.

37) 아감벤, 『예외상태』, 156.

38) 홉스에 따르면, “인격이란 말이나 행위가 그 자신의 것으로 여겨지거나 또는 그런 말이나 행위가 타인 또는 다른 사물의 말과 행위를 대표하는 것으로 여겨지는 사람”이다. 홉스, 『리바이어던』, 서울: 동서문화사, 2016, 165.

39) 아감벤, 『예외상태』, 79/ 100-101.

40) 아감벤, 『예외상태』, 162-167.

면서 늑대이다. 이 자연 상태는 ‘만인에 대한 만인의 전쟁’이라기보다는 모두가 다른 모두에게 바르구스, 곧 늑대 인간이 되는 상황이다. 이 늑대 인간이 바로 벌거벗은 생명, 호모 사케르이다. 이러한 맥락에서 아감벤은 홉스에 가서 주권권력의 토대는 신민들의 자발적인 자연권의 양도가 아니라, 누구에게나 어떤 일이라도 행할 수 있는 ‘주권자의 자연권(처벌권)’의 보존 속에 있다고 논한다.⁴¹⁾ 다시 말해, 주권권력의 토대는 바로 주권자의 예외 상태에 대한 결정, 권위, 노모스라는 독특한 지위로 표현되는 주권자의 처벌권에 있고, 호모 사케르는 그 주권 폭력의 직접적인 대칭물이 된다. 이러한 주권자의 자연권 행사에 신민은 저항권이 있지만, 홉스가 주장하고 있듯이, 불멸의 신의 가호 아래 신민의 평화와 생명을 보장하는 지상의 유한한 신, 리바이던의 인격체에서 탄생한 코먼웰스 안에서는 저항권이 없다.⁴²⁾ 아감벤이 말했듯이, 주권자의 인민(왕의 신민)은 주권자의 인격에 통일되고, 주권자에 의해서만 재현된다; “인민은 모든 국가(도시)에서 통치하지만 국가 안에서 살 수 없다.” 인민은 그 자연생명은 벌거벗은 생명으로 배제된 채 주권자의 인격체를 통해서만 국가에 거주한다.

이상에서 보면 주권자의 예외 결정을 통한 호모 사케르 벌거벗은 생명의 생산은 주권권력의 본래 활동, 그러니까 서양정치의 오래된 테크놀로지로 본 아감벤의 생명정치는, 푸코의 생명관리권력이 거부한 “왕은 군림하지만 통치하지 않는다”는 명제를 다시 원점으로 돌려놓는다. 그렇게 함으로써 아감벤은 주권권력의 관점에서 서양 정치사에서 벌거벗은 생명이 어떻게 구조화되어 재생산되는지 체계적으로 정합하게 설명하고 있다. 그러나 호모 사케르의 관점에서 보면 아감벤은 푸코의 생명관리권력의 범주 안에 있다. 예를 들면 아감벤은 『왕국과 영광』에서 ‘환호송’을 분석하면서 호모 사케르를

41) 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 216-217.

42) 홉스, 『리바이어던』, 177.

생명정치화된 신체인 ‘라오스’로 논하고 있다.⁴³⁾ 말하자면 푸코가 재-발견한 인구, 그러니까 아감벤의 생명정치에 포획된 호모 사케르의 저항은 생명 관리권력에서 말하는 예측 가능한 고려 대상인 것이다.

“권력이 있는 곳에 저항이 있으며, 그렇지만 아니 더 정확히 말해서 그렇기 때문에 저항은 권력에 대해 외재하는 것이 아니다. ... 권력관계에서 저항은 또 다른 항목이고, 요지부동의 대치물로 거기에 편입된다.”⁴⁴⁾

III. 라캉의 여성 주제

1. 프로이트의 여성성의 수수께끼와 남근 소원

아버지의 아이를 갖고 싶다는 생각 속에서 강조되는 것은 거의 항상 아이 그 자체에 있는 것이며, 아버지는 강조되지 않습니다. 그러므로 그 옛날의 남근을 갖고 싶다는, 남성이고 싶어 하는 소원은 완결된 여성성을 통하여 아직도 희미하게 계속 빛납니다. 우리는 이러한 남근 소원을 그 자체로서 차라리 근본적인 여성성으로 인식해야만 할 것 같습니다.⁴⁵⁾

프로이트에 따르면 남성과 여성을 해부학적인 성 기관, 생식기에 따라 결정할 수 없다. 여자나 남자의 신체에서 비록 한 생식기가 다른 생식기보다 특징적일 수 있지만 두 가지 생식기가 존재하는 사람도 있기 때문이다. 또한 남

43) 아감벤, 『왕국과 영광』, 서울: 새물결, 2016, 379-391

44) 푸코, 『성의 역사: 얇은 의지』, 서울: 나남, 1990, 109-110.

45) 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 파주: 열린책들, 2020, 183.

성성과 여성성을 양성에 관한 통속적인 정신적 특질, 곧 수동성과 능동성 또는 마조히즘적 속성과 사디즘적 속성의 분리로 규정할 수 없다. 그러면 수동적 마조히즘적 성향의 남자를 여성이라고 불러야 할 것이다. 그런데 프로이트에게 남성적 생식기를 소유한 것으로 인해 명확하게 남성적이라고 규정되는 인간 존재보다, 여성적 생식기를 소유한 것으로 인해 현저하게 여성적이라고 규정되는 인간 존재는 ‘수수께끼’이다. 곧 여성성은 프로이트에게 ‘수수께끼’, ‘암흑대륙’이다.⁴⁶⁾ 다만 그의 정신분석학은 여자나 남자의 정체성(본질이나 실체)에 대한 규명에 있지 않고, 남성성과 여성성이 어떻게 획득되는지 그 과정에 관심을 둔다.⁴⁷⁾ 그 요점은 남근 소유 여부에 의한 해부학적 차이가 남성적 또는 여성적이라는 정신적 특질을 가져온다는 것이다.⁴⁸⁾

프로이트는 어린아이의 사회화 과정에서 특정한 성감대(구강, 항문, 남근)로의 리비도 집중을 정신분석학적으로 관찰한다. ‘어머니에 대한 배타적 애착 단계’, 곧 전-오이디푸스 시기에 남자아이와 여자아이는 모두 그 사랑의 대상이 어머니인데, 오이디푸스 시기에 이르면 여자아이는 남자아이와 달리 그 대상이 아버지로 옮겨간다. 좀 더 구체적으로 말하자면 전-오이디푸스 시기의 여자아이는 남자아이보다 어머니에 대한 강한 애착 관계에 있다. 오이디푸스 시기에 남자아이는 어머니에 대한 애착 관계가 지속되지만, 여자아이는 어머니에 대한 증오라는 모순적 성격을 띠고 그 사랑의 대상을 아버지로 이행한다.⁴⁹⁾ 프로이트에게 이 이행에 대한 정신 분석작업이 ‘여성성의 수수께끼’를 푸는 열쇠이다.⁵⁰⁾

46) 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 187.

47) 프로이트는 이러한 규정 작업을 불가능한 작업이라고 논한다. 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 파주: 열린책들, 2020, 165.

48) 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 177.

49) 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 165/169. 남자아이들은 모든 적대감을 아버지에게로 돌림으로써 어머니에 대한 모순 감정을 적절하게 처리한다. 이에 대해서는 프로이트, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 파주: 열린책들, 2020, 327-328쪽을 참조할 것.

50) 여자 아이의 거세 콤플렉스에 대해서는, 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 165/169쪽과 프로이트, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 323쪽의 짧은 요약을 참조할 것.

프로이트의 분석 결과에 따른 잠정적 대답은 여자아이의 거세 콤플렉스의 특이성과 남근 소원에 있다. 여자아이도 남자아이처럼 거세 콤플렉스를 겪는데,⁵¹⁾ 이는 여자아이의 향후 발달 방향의 전환점이 된다. 프로이트는 거세 콤플렉스 후 여자아이의 발달 방향 과정을 세 단계로 논한다; 1) 성적 주저 혹은 신경증, 2) 남성 콤플렉스의 의미에서 남성성에 대한 과도한 집착, 3) 여성성으로의 방향 전환.⁵²⁾ 전-오이디푸스 시기에 남자아이는 자신의 성적 놀이기구인 남근이 거세당할까 두려워 불안해하지만,⁵³⁾ 여자아이는 남자의 생식기를 보고 자신의 남근은 이미 거세되어 그 결여를 알게 되어 남근을 선망하고 소원한다. 이 시기에 자신의 남근 결여를 어머니의 책임으로 돌려 증오심이 발생하고, 이후 어머니도 거세되었다는 사실을 발견하고 그 증오는 강화된다. 이때 여자아이는 음핵을 통한 남성적 자위행위를 억압하고 중단하거나, 그 반대로 사디즘적 자위행위에 더욱 집착하고 그 불쾌한 사실을 부인하면서 현실도피를 하려고 한다. 그러나 여자아이가 자위행위에 대한 억압을 전면 중단하지 않고 포기하였을 때 비로소 여성성으로의 방향 전환이 된다. 다만, 남근 소원은 여전히 계속되는데, 사랑의 대상이 어머니로부터 아버지로 이행되어 아버지의 아이를 갖고 싶다고 생각이 그 소원이다. 프로이트에 따르면, 어머니로부터 아버지로의 애착 대상의 이동은 단순한 대체가 아니라, 여성성 발달의 핵심을 이룬다.⁵⁴⁾

아이-남근 소원이 아버지로 이행되면서 여자아이는 비로소 긴 오이디푸스 콤플렉스 상황에 빠지고, 어머니는 아버지의 적대적 경쟁자가 된다. 이 지

51) 여자 아이의 거세 콤플렉스에 대해서는 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 165/169쪽과 프로이트, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 323쪽의 짧은 요약을 참조할 것.

52) 이에 대해서는 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 179~180쪽과 프로이트, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 323~324쪽을 참조할 것.

53) 남자아이의 거세 불안은 여자아이가 남근이 거세되어 그 결여가 발생했다고 생각하며 자신도 거세당할 위험이 있다는 두려움의 감정이다. 그리고 남자아이가 그 존재를 믿었던 여자의 남근, 곧 어머니의 남근을 위한 대체물이 바로 페티시이다. 이에 대한 상세한 논의는 프로이트, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 297~304를 참조하라.

54) 프로이트, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 322.

점에서 주목해야 할 것은 이러한 여자아이의 적대적 감정은 아버지에게 애정을 품고 어머니에게 경쟁자로 반감을 보이는 경향을 가리키는 융식의 엘렉트라 콤플렉스가 아니라는 점이다.⁵⁵⁾ 프로이트에게 그러한 오이디푸스 시기의 적대적 경쟁 심리는 오직 남자아이에게만 해당한다. 여자아이의 “어머니에 대한 적대적 태도는 오이디푸스 콤플렉스 내재 된 경쟁 심리의 결과가 아니라, 전-오이디푸스 시기에서 이미 비롯되어 오이디푸스 상황에 강화되고 적용된 것이다.” 그러나 성적 차이는 오이디푸스 콤플렉스의 관계 방식에 따라 구별된다. 남자아이의 거세 위협은 어머니에 대한 애착을 억압하여 오이디푸스 콤플렉스 시기를 지나면서 엄격한 초자아가 자리 잡는다. 그런데 여자아이는 오히려 거세 콤플렉스 시기에 오이디푸스 콤플렉스가 준비되고, 남근 선망의 영향으로 장시간 오이디푸스 시기를 겪기 때문에 초자아 형성이 지연된다.⁵⁶⁾ 이 남근 소원은 현실적으로 불가능하여 억압되어 무의식의 장에 남겨져 여자아이의 발달과 성격 형성에 지울 수 없는 흔적이 되는데, 남근 소원 그 자체가 근본적인 여성성이다.⁵⁷⁾ 결국 프로이트에게 남녀의 해부학적 차이는 능동성과 수동성이라는 정신적인 결과를 초래한다.⁵⁸⁾

2. 팔루스(Φ)의 의미와 그 기능

남성적 또는 여성적 존재에 관한 정신분석 경험의 드러내는 주체의 동요는 생물학적 양성성(bisexuality)보다는, 주체의 변증법에서 능동성과 수동성, 곧 충동 대 외부-행동의 양극성(bipolarity)을 제외하고는 어떤 것도 성의 양극성을 표상하는 것이 아무것도 없다는 사실과

55) 프로이트, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 320.

56) 프로이트, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 322.

57) 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 178.

58) 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 177.

관련되어 있는데, 이는 양극성의 진정한 기초를 표상하는데 전혀 적합하지 않다.⁵⁹⁾

프로이트가 남성성과 여성성을 가지게 되는 과정을 분석하면서 핵심이 되는 남근 - 남자아이의 거세 불안과 여자아이의 남근 상실 및 선망을 소원하는 - 은 생물학적인 기관(penis)을 직접적으로 지시하는 것은 아니지만, 용어상에 있어서는 그 기관과 혼용하여 사용한다. 그리고 남성성과 여성성의 정신적 특질은 해부학적 차이의 효과와 분리될 수 없다는 프로이트의 정신 분석 결과는 거세 및 오이디푸스 콤플렉스라는 신화적이고 서사적인 남근의 상상적 기능에 기초한다. 라캉은 소쉬르의 시니피앙(기표, 음운론적 요소)과 시니피에(기의, 개념적 요소)라는 두 요소의 기호체계인 언어 기호학을 변주함으로써 남근과 그 기능을 상징적 차원으로 전개한다.⁶⁰⁾ 그 변주의 핵심 내용은 시니피앙과 시니피에의 관계 방식에 있다. 소쉬르는 시니피에에 시니피앙에 고정되는 안정적인 일대일 ‘결합’ 방식에 의한 언어 기호체계의 ‘전체성’을 추구한 반면, 라캉은 시니피앙과 시니피에의 ‘단절’에 의한 ‘비-전체성’을 탐색한다는 점에 있다. 소쉬르와는 반대로 논리적으로 시니피앙은 시니피에에 우선하며, 시니피앙은 시니피앙의 의미화 작용의 효과이다. 그러나 이러한 시니피앙에 의한 시니피에의 산출은 안정된 의미를 갖지 않는다. 시니피앙은 그 자체로는 아무런 의미가 없고, 다른 시니피앙과의 의미화 연쇄작용에 따라 의미가 발생하기 때문에 그 의미는 언제나 불안정하다: 시니피에는 시니피앙의 상호 의미화 연쇄작용에 따라 절단선 밑으로 끊임없

59) Muller, Jacques-Alain et.al., *Reading SeminarXI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York: State University Press, 1995, 276.

60) 라캉의 소쉬르 언어 기호학의 변주에 관한 간단한 요약은 다음 논문을 참고 할 것. 김동희, 「공백 주체의 발견: 자크 라캉의 무의식 주체와 율곡 이이의 성심지묘(性心之妙) 주체」, 『기독교철학』 35, 한국기독교철학회, 2022, 108~114.,

이 미끄러진다(S/s).⁶¹⁾

그런데 시니피앙의 의미화 작용과 그 효과의 원인은 무엇인가? 상징적 차원에서 대문자 Φ 로 기호화된 팔루스(phallus), 그리고 그 기호의 현실태로서 S1이라는 단항적 시니피앙, 곧 ‘특권적 시니피앙(the privileged signifier)’이다. 이를테면, 시니피앙으로서 팔루스는 시니피앙의 의미화 연쇄작용의 장, 곧 시니피앙의 집합체인 대타자의 장에서 변별적 차이로 선택할 수 있는 시니피앙이 아니라, 오히려 다른 모든 시니피앙이 의미화 작용 및 그 효과의 조건이다: “이 팔루스라는 시니피앙은 하나의 시니피앙으로 현존함으로 시니피에의 효과들을 조건 짓는다는 점에서 시니피에의 효과들을 전체로서 표시하는 시니피앙입니다.”⁶²⁾ 이런 의미에서 팔루스는 ‘비교할 수 없는 시니피앙(the unparalleled signifier),’⁶³⁾ ‘시니피에가 없는 시니피앙(the signifier that has no signified),’⁶⁴⁾이다. ‘대타자의 욕망의 시니피앙(the signifier of the desire of the Other)’⁶⁵⁾ 또는 ‘대타자의 욕망 그 자체’이다.

프로이트에게 있어서 아이에게 어머니는 남근을 가진 자인데, 라캉에게 있어서 그 남근은 소문자 ϕ 로 기호화된 상상적 차원의 특권적 팔루스이다.⁶⁶⁾ 아이는 자기가 아닌 알 수 없는 미지의 x 를 욕망하는 어머니를 발견하고,⁶⁷⁾ 그 욕망의 상상적 대상이 되고자 하는 것이 바로 상상적 팔루스이다. 그런데 라캉에게 있어서 각자의 성(sexuality) 주체를 구성하기 위해서는, 해부학적 차이와 무관하게 상상적 팔루스의 거세(- ϕ), 그러니까 어머니의 남근이 되려는 향유(jouissance)를 포기하고, 시니피앙의 순수한 능동성(의미화작용)인

61) Lacan, *Écrits*, Trans. Bruce Fink, New York: Norton and Company, 2007, 419.

62) Lacan, *Écrits(A selection)*, London and New York: Routledge, 1977, 218.

63) Lacan, *Écrits(A selection)*, 210.

64) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, New York: Norton and Company, 1998, 81.

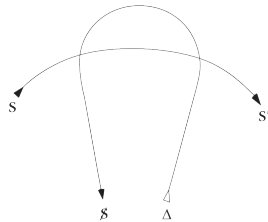
65) Lacan, *Écrits(A selection)*, 221.

66) Lacan, *Écrits(A selection)*, 245~247.

67) 프로이트는 미지의 x 를 욕망하는 어머니를 거세된 어머니의 발견이라고 하는데, 라캉은 상상적 아버지가 어머니로부터 이 남근을 박탈한 것으로 본다. 그러므로 거세이기보다는 박탈이다.

대타자의 ‘욕망의 법이라는 전도된 척도(inverted ladder)’, 즉 시니피앙의 대타자 질서에서 향유를 찾아야 한다. 그러므로 상상적 팔루스의 이미지 ‘ $-\phi$ ’는 향유의 포기인 거세 의미이고, 상상적인 차원으로부터 상징적인 것으로 가는 유일한 통로이다. 이 거세의 통로를 따라 시니피앙은 인간 정신으로 침입하고, 남성과 여성 주체는 대타자의 욕망의 시니피앙, 곧 팔루스와의 관계에서 구조화된다 - 상징적 팔루스 갖기(to have phallus)는 남성 주체로, 상징적 팔루스 이기(to be phallus)는 여성 주체로 구조화된다.⁶⁸⁾ 그러니까 해부학적 남녀의 차이에 상관없이 상징적 팔루스와의 관계에서 여자가 남성적 구조의 남성 주체로, 남자가 여성적 구조의 여성 주체로 구성될 수 있다.

그런데 남성 주체이든 여성 주체이든 특권적 시니피앙으로서 대타자의 욕망인 팔루스와의 관계에서 결정된다는 점에서 공통점을 가진다. 말하자면 대타자의 욕망 대문자 팔루스(Φ)를 수용, 곧 거세 콤플렉스를 거부하는 한 주체화는 없다; 주체의 욕망은 대타자의 욕망이다. 그럼 대타자의 욕망을 욕망하게 하는 팔루스의 기능이 의미하는 바가 무엇인가? 팔루스의 기능에 의해 규정된 주체의 욕망에 대한 설명은 이후 남성 주체와 여성 주체의 성차 구분 도식의 구조를 이해를 위해 선행되어야 한다.



위 그래프는 ‘욕망의 기본 세포(its elementary cell)’로서, 라캉이 시니피

68) Lacan, *Écrits(A selection)*, 221~222.

양의 연쇄에 의해 구성된 주체의 욕망을 제시한 것이다.⁶⁹⁾ 그래프에 횡선 S에서 S'로의 이동 벡터($S \rightarrow S'$)는 시니피앙의 의미화 작용의 방향으로, 곧 대타자가 그 욕망에 따라 제공된 법과 규범을 상징하는 질서이다. Δ 에서 \$로의 낚시바늘 형태의 이동 벡터($\Delta \rightarrow \$$)는 어떤 개인이 거세됨으로써 상징 질서에 포획되어 자신의 시니피앙을 발견하고 주체로 탄생 되는 과정을 뜻한다. 이 벡터가 $S \rightarrow S'$ 의 벡터와 역행하여 거슬러 올라가는데, 이는 '정박점(anchoring point)'의 통시적 기능으로 시니피앙에 대해 그 의미는 소급적 효과이기 때문이다.⁷⁰⁾ 벡터 $\Delta \rightarrow \$$ 에서 Δ 은 어떤 개인의 생리적인 기본 욕구로서 상징질서에 포획되기 전의 '신화적 의도'인데, 여기에서 개인은 개념적으로 정의될 수 없는 신화적인 것으로 알튀세르의 호명 이론에서 '가설적인 전체 X'와 같다.⁷¹⁾ 벡터 $\Delta \rightarrow \$$ 는 시니피앙의 연쇄 사슬과 두 번 교차하는데, 이 교차지점이 어떤 개인이 자신의 시니피앙으로 정박하는 '정박점'이다.

첫 번째 오른쪽 정박점에서 주체는 물결 속에 '낚시바늘에 걸린 물고기'와 같아 대타자의 시니피앙 질서의 진입을 암시할 뿐 은폐되어 있다. 두 번째 왼쪽 정박점에서 비로소 주체는 물결로부터 낚여 올려져 볼 수 있게 되고, 다른 시니피앙과 변별적 차이를 갖는 하나의 시니피앙으로 자리매김한다. 이런 일련의 정박의 산물이 '\$'라는 표식 기호이고, 그 의미는 분열되고 삭제된 결여 주체를 지시하는 시니피앙을 뜻한다. 그리고 표식 기호 '\$'에서 빗금은 결여를 상징하고 입 벌림, 벌어진 틈, 간극, 구멍 또는 공백 등 다양한 용어로 표현되는데, 이 빗금이 결여의 이면 곧 욕망의 장이다.

그러므로 욕망이란 신체의 본능적 욕구가 아니다. 자신의 시니피앙을 부여받은 존재가 그 신체적 욕구를 말로써 요구함으로써 욕망은 발생한다. 위 욕망의 그래프로 말하면, 벡터($S \rightarrow S'$)와 벡터($\Delta \rightarrow \$$)가 만나는 첫 번째 교

69) Lacan, *Écrits(A selection)*, 231.

70) Lacan, *Écrits(A selection)*, 231.

71) Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso, 1989, 112.

차점에서 생리적 기본 욕구는 근본적으로 억압되어 무의식을 형성하는데, 그 벌어진 틈에서 욕망이 발생한다. 그런데 상징계의 시니피앙의 질서는 욕구를 모두 표현하여 실현하기에는 촘촘하지 못하다. 두 교차점 사이의 시니피앙이 의미화되지 못한 $\Delta \rightarrow \$$ 방향의 입 벌림에서 욕망은 계속 충동한다. 라캉은 이같이 욕망을 존재-결여, 그러니까 결여를 통해서만 존재하는 것으로 표현한다. 전자의 욕망 지점은 ‘실재적 결여(the real lack)’인데, 대타자에게 종속된 주체가 됨으로써 개인은 죽음에 처하게 된다는 존재-결여와 관련되어 있다.⁷²⁾ 이 욕망은 프로이트의 거세(원초적 억압) - 포기된 향유를 향한 충동이다. 후자의 욕망은 시니피앙의 의미화 연쇄작용에 토대한 ‘상징적 결여(the symbolic lack)’인데, 이는 ‘실재적 결여’의 반복 충동과 관련되어 있다.⁷³⁾ 그렇다면 주체는 대타자의 욕망을 욕망함으로써, 다시 말해 대타자의 상징적 시니피앙 질서에서 자신의 시니피앙을 부여받고 그 질서에 등록되는 대신에 그 존재는 구조적으로 오히려 소외되는 분열되고 결핍된 존재('\$')로 정립된다.

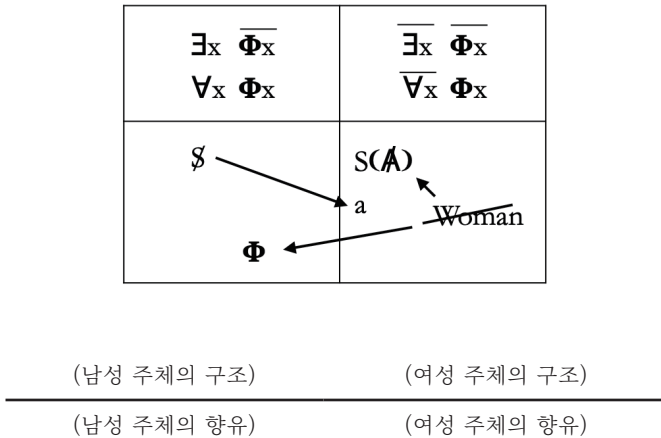
3. 성 구분 도식, 남성 주체와 여성 주체

그러면 주체는 대타자의 상질 질서에 어떠한 구조로 소외되고, 그 소외된 주체는 어떠한 방식으로 자신의 욕망을 추구하며 그 욕망을 향유(jouissance)하는가? 라캉의 성 구분 도식은 이에 대한 구조적 설명이다. 다만 라캉의 도식에서 한 가지 유의해야 할 점은 남성 주체이건 여성 주체이건 그 주체가 의

72) Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan Book XI 1963-1964*, New York: Norton and Company, 1981, 204-205.

73) Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan Book XI 1963-1964*, 205. Verhaeghe, Paul. "Causation and Destitution of a Pre-ontological Non-entity: On the Lacanian Subject," *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, Ed. Dany Nobus. New York: Other Press, 1998, 168.

미하는 것은 말하는 존재이고, 특권적 시니피앙 팔루스와 그 기능을 인정함으로써 상상적 차원의 세계가 매듭지어진 상징적 세계의 신경증적 구조를 가진 주체라는 점이다.



위 도식의 상반부는 네 개의 공식으로 이루어졌는데 주체의 구조화에 대한 명제이다. 왼편의 두 개 공식($\forall x \Phi_x / \exists x \Phi_x$)은 남성 주체 공식이고, 오른편 두 개 공식($\overline{\forall x} \Phi_x / \overline{\exists x} \Phi_x$)은 여성 주체 공식이다. 여기서 양화사($\forall/\exists$)는 보편/존재의 양화사를, 그 x 는 어떤 주어진 주체를, 그리고 그 위에 그려진 가로선은 해당 양화사의 긍정에 대한 부정을 나타내는 바, 그 질을 나타낸다. 또한 Φ_x 는 팔루스 기능을, Φ_x 는 그 기능의 부정인 폐제(*foreclosure*)를 지시한다.⁷⁴⁾ 여기서 폐제란 정신병적 구조를 갖는 것으로 팔루스 그 기능 자체의 거부이고,⁷⁵⁾ 또한 두 성차 공식 모두는 팔루스 기능의 긍정과 부정에 의해 정의되는데 이는 남성 주체와 여성 주체의 향유 방식에 결정적 역할을 한다.

74) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, 79.

75) Lacan, *Écrits(A selection)*, 153. 라캉의 폐제에 대한 사유 변화에 대한 간략한 소개는 다음을 참조할 것. Evans, Dylan, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, New York: Routledge, 1966, 65-

먼저 남성 주체의 구조에 관한 두 공식은, “어떤 주어진 남성 주체 전체가 시니피앙의 상징질서에 등록되는 것은 팔루스적 기능을 통해서인데($\forall x \Phi x$), 팔루스 기능을 거부하는 어떤 x 의 존재($\exists x \neg \Phi x$)로 인해 그 팔루스적 기능이 제한된다는 조건 아래에서”라는 명제로 해석할 수 있다.⁷⁶⁾ 이 해석에서 어떤 x 의 존재는 오이디푸스 콤플렉스의 원초적 아버지, 근친상간의 입법자요 그 법을 명령하는 주권자로, 그 법이 자신에게 적용되지 않는 거세되지 않은 대타자이다. 또한 이 대타자는 특권적 시니피앙으로 남성 주체에게 시니피앙이라는 기호, 새로운 죽음의 생명체를 부여하는 무규정자로서, 그 주체의 시니피앙과 그 기능 및 효과를 제한하는 예외적 존재자이다. 이를테면 전체로서 남성 주체의 구조는 이 예외적 존재자의 구성적 예외라고 하는 조건에 의해 구성되는 조건부적 보편 구조이다: “전체는 예외에 기초한다.”⁷⁷⁾ 이 구성적 예외는 전체로서 남성이 구조화되는 종결점(end-point)인데, 라캉은 남성 주체를 상징하는 수학적 기호 $\$$ 로 도식화한다. 위 그래프에서 살펴본 욕망주체, 곧 결여주체를 의미한다. 이러한 측면에서 라캉의 대타자는 예외 상태를 결정하는 아감벤의 주권자이고, 남성 주체가 존재하는 장소인 대타자의 전체주의적 보편구조는 아감벤의 배제적 포함이라는 예외 구조에 대응한다고 할 수 있다.

그럼 대타자의 예외 구조(조건부적 보편 구조)에 포획된 남성 주체는 자신의 욕망을 어떻게 향유하는가? 남성 주체 도식에서 볼 수 있듯이, $\$$ (남성 주체)와 Φ (팔루스) 사이에는 어떠한 직접적인 관계가 없다. 남성 주체는 여성 주체 도식 편에 있는 수학적 소 a 와 관계한다. 이 수학적 소는 a 는 ‘대상 a (object a)’를 지시하는데, 라캉은 이를 거울상의 자기 이미지를 자기로 인식하는 자

66.

76) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, 79. 강조는 논자의 것.77) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, 79-80.

기 반영의 상상적 대상과 연관시킨다. 엄밀히 말해 ‘대상 a’는 주체가 대타자의 상징질서에 위치하기 위해 분리시킨 거세된 기관, 곧 결여의 상징으로 도달 불가능한 것으로, 주체의 욕망 대상이라기보다는 욕망을 계속해서 충동하는 대상원인이다.⁷⁸⁾ 이러한 대상관계는 예외라는 조건부적 보편 구조에 종속된 남성 주체가 즐기는 ‘남근적 향유(phallic jouissance)’이다. 이를 라캉은 자위 행위적인 멍청이 향유(the jouissance of the idiot)라고 논한다.⁷⁹⁾ 그러므로 남근적 향유는 도달 불가능한 기관 향유로, 여성 주체의 몸을 향유하는데 있어서 장애물이고,⁸⁰⁾ 이 향유는 환상($\$ \diamond a$)일 뿐이다.⁸¹⁾

그러나 남성 주체의 향유는 모두 남근적 향유로 결정된 것만은 아니다. 구성적 예외라고 하는 의미화 또는 상징화 불가능한 비결정적 요소 Φ (팔루스)가 남성 주체의 도식에 있기 때문에, 남근적 향유가 아닌 향유를 추구할 잠재성을 가지고 있다. 이 잠재성을 현실화시켜 가는 구조가 바로 여성 주체의 도식이다. 여성 주체의 구조에 관한 두 공식은, 어떤 주어진 여성 주체 전체가 팔루스 기능에 종속되는 것은 아니다($\forall x \Phi x$)와 팔루스 기능에 종속되지 않는 단 하나의 어떤 x 도 존재하지 않는다($\exists x \Phi x$)라고 해석할 수 있다. $\exists x \Phi x$ 에 따르면 여성 주체도 팔루스 기능에 종속된다. 이 공식에서 남성 주체의 예외적 존재자로 존재하는 대타자도 예외가 아니다. 이는 남성 주체를 포획하고 있는 전체 구조에 구멍을 내는 라캉의 급진적 측면으로 아감벤의 예외 구조에 배제적으로 포함된 호모 사케르의 탈-존 가능성이다.

말하는 존재로서 여성 주체도 거세되어 대타자의 상징질서에서 자신의 시

78) Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan Book XI 1963-1964*, 103.

79) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, 81.

80) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, 7.

81) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, 80. 라캉은 남성 주체의 $\$$ 와 a 와의 관계에서 얻는 ‘남근적 향유’를 환상($\$ \diamond a$) 공식으로 정의하고 있다.

니피앙을 갖고 있고, 환상을 통한 남근적 향유에 항상 이미 직면해 있다. 여성 주체가 남성 주체처럼 빗금 그어져 있다는 것, 그리고 대상 a는 남성 주체의 도식에 있는 것이 아니라 여성 주체 도식 상에 있음을 기억해야 한다. 게다가 남성 주체는 대타자의 욕망인 팔루스(Φ)를 갖기를 욕망하나 실현 불가능한 대상 a에 관계한다면, 여성 주체는 그 팔루스(Φ)와 관계하며 팔루스 이기를 향유한다.⁸²⁾ 다만 여성 주체가 오직 대타자의 욕망과만 관계한다면, 남성 주체가 대상 a와 관계하는 것과 마찬가지로 또 다른 전체로 구조화될 것이다.⁸³⁾

그러나 여성 주체에서의 빗금에는 다른 의미가 함축되어 있는데, 이 점이 남성 주체와 성적 구조의 차이를 낳는다. 빗금쳐진 Woman은 남성 주체 빗금 그어진 주체 \$ 에 상응하지만, 조건부적 보편을 통한 전체로서의 남성 주체에 대해 비-전체(a non-whole)로서의 여성 주체를 지시하기 때문이다. 그러므로 여성 주체가 팔루스 기능에 완전히 종속되는 것은 아니라는 공식($\forall x \Phi x$)에서, $\forall x$ 는 보편자를 지시하는 대문자 W를 가진 그런 여성은 없다고 독해할 수 있다.⁸⁴⁾ 이같이 여성 주체가 비-전체 구조를 갖는 것은 또 다른 자발적 선택을 할 수 있기 때문인데, 그 선택이 바로 대타자의 상징질서, 남성 주체의 전체 구조에 내재한 공백이다. 이를 좀 더 세밀하게 탐색해 보자.

여성 주체의 비-전체성은 $\exists x \Phi x$ 공식에 기초한다. $\exists x \Phi x$ 은 남성 주체를 보편화하는 조건으로 예외적 존재자($\exists x \Phi x$), 오이디푸스 콤플렉스의 원초적 아버지도 거세되어 있다는 것을 지시한다. 말하자면 주체가 대타자의 욕망을 욕망한다는 것은 대타자가 욕망한다는 것이고, 욕망한다는 것은 그 이면인 결여를 가리킨다. 여성 주체는 그 대타자의 결여를 폭로함으로 남성 주체의 조건부적 보편화를 방해하는 공식이다. 그 거세된 결여의 아버지는 여

82) Lacan, *Écrits(A selection)*, 221.

83) 슬라보예 지젝 외/ 김영찬 외 옮김, 『성관계는 없다: 성적 차이에 관한 라캉주의적 탐구』, 서울: 도서출판 b, 2005, 231.

84) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, 72.

성 주체가 관계하는 또 다른 선택지 $S(\mathcal{A})$ 이고, 이것은 대타자가 가진 하나의 결여의 시니피앙이다. 대타자의 결여는 대타자의 상징질서 자체에 내재되어 있는 것으로, 이는 상상적 대상으로서 욕망의 원인인 대상 a 로 환원할 수 없는 상징적 대상이다.⁸⁵⁾ 여성 주체는 $S(\mathcal{A})$ 와 성적 파트너로 관계하며 ‘그녀 자신의 것(hers, à elle)’인 향유 또는 ‘그녀(She)’에 속한 향유를 즐긴다. 라캉은 이 향유를 ‘남성적 향유’와 다른 향락으로서 ‘추가적인 향유(supplementary jouissance)’, ‘팔루스를 넘어서는 향유(A jouissance beyond the phallus)’라고 발화한다.⁸⁶⁾ 논자는 이 발화를 준거로 팔루스를 넘어서는 ‘추가적 향유’를 즐기는 여성 주체의 무리를, 라캉의 말로 ‘그녀들(hers)’을 다른 질서(구조)의 담지자로 삼아 다음 장 율곡의 유민을 유비적으로 적용할 것이다. ‘그녀들’이 노는 향유지점이 다른 질서를 정립하는 전제가 될 수 있기 때문이다. 이 지점은 바로 아감벤의 호모 사케르와 라캉의 여성 주체의 구조적 분기점이고, 호모 사케르와 남성 주체에게 주권적 예외 구조 또는 남성적 전체 구조에서 환상이라고 하는 ‘남근적 향유’를 횡단할 수 있는 급진적 잠재성을 제공한다.

IV. 율곡의 유민

1. 성경학(誠敬學), 수기치인(修己治人)의 정치학

경(敬)은 수기치인 공부의 요령이고 성(誠)은 그 공부의 수렴처이니, 경(敬)으로 말미암아 성(誠)에 이릅니다.⁸⁷⁾

85) 라캉의 정신분석에서 다루는 세 가지 대상 - $S(\mathcal{A})$, a , Φ - 에 대한 상세한 논의는 지젝의 다음 글을 참조할 것. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso, 1989, 206-210.

86) Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan Book XX 1972-1973*, 73-74.

87) 『栗谷全書』(卷二十一), 「聖學輯要」三, <正心>, 35b-36a. 율곡전서의 서지사항의 페이지는 원문

율곡에게 있어서 성경학(誠敬學)은 성현의 수기치인(修己治人)의 정치학이다. 수기(修己)는 『대학』의 성의(誠意)·정심(正心)의 존심양성(存心養性)과 격물치지(格物致知)의 공리인 바, 이는 『중용』의 존덕성(尊德性)과 도문학(道問學)이다. 그리고 치인(治人)은 수기의 공행(躬行)으로 타인과 천하에 미루어 나아가는 『대학』의 제가(齊家)·치국(治國)·평천하(平天下) 조목에 해당한다. 율곡이 수기의 공리(知)와 치인의 공행의 행(行)은 선후를 구분했지만, 실제로는 동시에 병진한다(知行一時並進)는 점에 유의해야 한다.⁸⁸⁾ 말하자면 성경학은 이론과 실천의 변증법으로 지로부터 행에 달할 수도 있고(由知而達於行), 행으로부터 지에 달할 수도 있다(由行而達於知).⁸⁹⁾ 율곡이 성경 개념을 근본으로 집대성하여 성현의 학문이라고 밝힌 『성학집요(聖學輯要)』의 본문을 크게 <수기(修己)>와 <위정(爲政)>으로 나누어 전개하는데 수기는 궁극적으로 치인의 범주와 분리될 수 없다.⁹⁰⁾ 이는 서양의 정치학과 구별되는 유가의 정치학이라고 볼 수 있다. 그런데 일반적으로 서양의 정치학을 따라 율곡의 성경학을 수양학(修養學) 또는 수기학(修己學)과 분리하여 경세학(經世學)으로 연구하는 경향이 있다. 이는 율곡의 성경-정치학의 범위를 축소하는 결과를 낳는다. 또한 퇴계와 율곡의 학파를 각각 주리파(主理派) 또는 주기파(主氣派)로 나누듯이 성경의 개념을 주경(主敬)과 주성(主誠)으로 분리하여 연구되는 경향도 있는데, 적어도 율곡에게는 타당하지 않다.⁹¹⁾ 이는 위와 반대로 율곡의 성경학을 수기학적 차

내 페이지이고, a와 b는 해당 페이지의 면에 해당한다.

88) 『栗谷全書』(卷二十二), 「聖學輯要」四, <修己功效>, 23a.

89) ‘由知而達於行’에 대해서는 『栗谷全書』(卷二十二), 「聖學輯要」四, <修己功效>, 21a-22a를 참조하고, ‘由行而達於知’에 대해서는 『栗谷全書』(卷二十二), 「聖學輯要」四, <修己功效>, 22a-23a를 참조할 것.

90) 성학집요에서 『대학』의 제가 조목을 본문 제3장 <정가(正家)>에서 다루는데, 이 또한 크게 치인에 해당한다고 볼 수 있다.

91) 다카하시 도루는 퇴계와 율곡학파를 각각 주리파와 주기파로 나누어 조선 유학사를 연구했고, 이를 발전시켜 아베 요시오와 배종호는 퇴계와 율곡의 수기론을 주경(主敬)과 주성(主誠)으로 나누

원으로 제한하기 때문이다.

율곡의 성경 개념은 리기(理氣)와 심성(心性) 개념과 마찬가지로 묘합(妙合) 사유와 두 원리에 의해 관통한다. 이 개념 쌍들을 그 속성으로 범주화 하면, 무위무형(無爲無形)의 리(理)-성(性)-성(誠)과 유위유형(有爲有形)의 기(氣)-심(心)-경(敬)으로 구별할 수 있다. 이것은 전자와 후자를 진실로 서로 뒤섞어 어느 하나로 환원시킬 수 없다고 하는 ‘실불상잡(實不相雜)’의 원리이다. 그러나 전자와 후자는 구별할 수 있으나, 분리할 수는 없다. 이것이 전자와 후자를 본래부터 이분할 수 없다는 ‘원불상리(元不相離)’의 원리이다. 이는 리는 기에 존재하는 ‘리재기중(理在氣中)’,⁹²⁾ 리가 심에 존재하는 것은 성(性)이므로 성(性)은 심에 존재하는 ‘성재심중(性在心中)’,⁹³⁾ 그리고 성(誠)은 경(敬)에 존재하는 ‘성재경중(誠在敬中)’의 묘합 사유의 구조를 가진다. 사실, 율곡은 ‘성재경중(誠在敬中)’에 대한 직접적인 언술은 하지 않았지만, 그의 언술에서 성경의 속성과 그 묘합 구조는 입증가능하다.

경(敬)이 아니면, 지선(至善)에 머물 수 없다. 경에 또한 지선이 있다.⁹⁴⁾

율곡에게 있어서 지선(至善)은 태극(太極)의 다른 이름이고,⁹⁵⁾ ‘사물의 마땅히 그러한 법칙(事物當然之則)’이며, ‘딱 들어맞는 곳(十分恰好處)’

어 연구했다. 이에 대해서는 다음을 참조할 것. 阿吉陪雄, 『日本朱子』と朝鮮, 東大出版會, 1976. 배종호, 『李珣의 哲學思想』(中), 동명사, 1987, 이러한 연구 방법은 해외에서 퇴계와 율곡의 성경 사상 연구의 토대가 되고 있다. 해외 연구로는 필립 티에보(Phillippe Thiebault)의 다음을 참조할 것. 황의 동, 『율곡학연구총서』(논문편4), 율곡학회, 2007, 25~49.

92) 『栗谷全書』(卷十九), 「聖學輯要」一, <統說>, 12b, “理氣元不相離, 離氣而理在其中.” 이 문구는 주희암의 『中庸章句』에 보이는 ‘天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形, 理亦賦焉.’에 대한 율곡의 할주이다.

93) 『栗谷全書』(卷十二), 「書」四, <答安應休>, 21b, “未發也, 理在於心, 而其名爲性.”

94) 『栗谷全書』(卷九), 「書」一, <上退溪李先生(別紙)>, 3a, “非敬, 則不可以止於至善. 而於敬之中, 又有至善焉.”

95) 『栗谷全書』(卷九), 「書」一, <答成浩原>, 24a.

을 뜻한다.⁹⁶⁾ 또한 태극은 ‘실리(實理)’이고, 그 유행은 천도(天道)인데, 그 실지는 성(誠)의 ‘진실무망(眞實無妄: 참되고 거짓이 없음)’이므로⁹⁷⁾ 인위가 없는 무위(無爲)이다.⁹⁸⁾ 또한 율곡은 『순언(醇言)』에서 『도덕경(道德經)』(79장) ‘천도무친(天道無親)’을 ‘천도무사(天道無私)’으로 해석하여 그 의미를 성(誠)으로 독해했다.⁹⁹⁾ 이러한 의미에서 지선(至善)과 성(誠)은 그 쓰임에 따라 다른 이름으로 사용되지만, 그 실상은 ‘실리(實理)’이다. 그런데 천도는 저절로 ‘진실무망’하고 그 자체로 ‘지선’이어서, 『중용』의 ‘성자(誠者)’이고, 사람은 천(天)과 같이 ‘진실무망’ 하고자 하는 바, 곧 ‘인도(人道)’이므로 『중용』의 ‘성지자(誠之者)’이다. 율곡은 무실(務實)의 관점에서 천도의 ‘진실무망’을 ‘실리(實理)’라 하고, 인도의 ‘진실무망’하고자 하는 마음을 ‘실심(實心)’이라고 논술하는 바, 천도(天道)=성자(誠者)=실리(實理)이고, 인도(人道)=성지자(誠之者)=실심(實心)이다.¹⁰⁰⁾

그럼, 사람이 어떻게 ‘성지자(誠之者)’할 수 있는가? 사람은 어떻게 천도처럼 ‘진실무망’에 이를 수 있을까? 바로 유위(有爲)의 경(敬)에 있다. 하늘은 저절로 진실무망한 실리(實理)로 인해 만물을 낳고 기르지만, 인간은 실심(實心)으로 행하여야 비로소 감통하는 효과에 이를 수 있다. 율곡에게 있어서 경(敬)은 일과 사람을 대함에 있어서 ‘성지자’의 요령이다. 수기(修己)에 있어서 율곡의 경에 대한 이해는 ‘주일무적(主一無適: 오로지 하나에 전

96) 『栗谷全書卷』(卷九), 「書」一, <與奇明彦>, 14b.

97) 율곡이 성을 ‘진실무망’하다고 말한 것은 회암(晦庵) 주희(朱熹, 1130~1200)를 따른 것인데, 회암은 『중용』의 ‘성’이라고 하는 것(誠者)은 천도(天道)이고, 성하고자 하는 것(誠之者)은 인도(人道)이다’라는 문구를 주석할 때, 성(誠)을 ‘진실무망(眞實無妄)’이라고 정의했다. 『中庸章句』(第二十章), “【經】誠者, 天之道也, 誠之者, 人之道也. 【集注】誠者, 眞實無妄之謂, 天理之本然也, 誠之者, 未能眞實無妄, 而欲其眞實無妄之謂, 人事之當然也”.

98) 『栗谷全書』(卷二十一), 「聖學輯要」三, <正心>, 23a, “誠無爲, 幾善惡.” ‘誠無爲’라는 문구는 율곡이 염계(濂溪) 주돈이(周敦頤, 1017~1073)의 『通書』를 인용한 것이다.

99) 『醇言』(第三八章) 참조.

100) 『栗谷全書』(拾遺卷六), 「雜著」三, <四子言誠疑>, 39a, “眞實無妄者, 天道也, 欲其眞實無妄者, 人道也.”

넘하고 다른 일에 나아가지 않음)’인데, 이는 주회암을 따른 것이다.¹⁰¹⁾ 회암은 『논어』의 “일에 마음을 다해 행하고 미답게 하라(敬事而信)”는 문구에서 경(敬)을 ‘주일무적’이라고 주석했는데,¹⁰²⁾ 그 뜻을 묻는 제자에게 ‘하나의 일을 마치기도 전에 다른 일을 만들어, 여러 가지 일로 마음을 어지럽히지 말고, 하나의 일에 전념하는 것’이고 대답하였다. 또한 치인(治人) 있어서 율곡의 경에 대한 이해는 문자 그대로 ‘외(畏)’ ‘흠(欽)’ ‘신(愼)’ ‘간(艱)’과 같은 용어로 인민을 두려워하고 삼가고 조심하며 어려워하는 마음을 가리킨다.

가히 두려워해야 할 것은 인민이 아닙니까?...군주는 인민이 아니면 더불어 나라를 지킬 자가 없습니다. 두려워하십시오. 군주의 자리를 두려워하고, 삼가 조심하여 그 바랄만한 덕을 닦으십시오.¹⁰³⁾

지금까지 성과 경을 구별해서 말했지만, 분리되지 않는다. 천도(天道)=성자(誠者)=실리(實理)와 인도(人道)=성지자(誠之者)=실심(實心)에 이미 경이 있고, 이에 대응하여 군이 말한다면, ‘성자(誠者)’는 ‘경자(敬者, 저절로 그러한 자연)’에 성지자(誠之者)는 ‘경지자(敬之者, 저절로 그러하고 자 하는 인위)’에 분속시킬 수 있다. 그렇다면, 율곡은 ‘경에 또한 지선이 있다(於敬之中, 又有至善焉)’고 했으니, 천도와 인도의 성경(誠敬)을 ‘성재 경중(誠在敬中)’의 묘합 구조라고 논할 수 있다.

그렇다면 천도(天道)와 인도(人道)는 모두 ‘성재경중(誠在敬中)’이라는 성경 묘합 구조를 가진다. 그리고 천도를 욕망하는 인도는 성경의 수기치

101) 『栗谷全書』(卷二十一), 『聖學輯要』三, <正心>, 28b, “問主一無適. 朱子曰, 只是莫走作. 如今人一事未了, 又要做一事, 心下千頭萬緒, 學問只要專一.”

102) 『論語集注』(學而第一), “【經】子曰, 道千乘之國, 敬事而信, 節用而愛人, 使民以時. 【集注】敬者, 主一無適之謂, 敬事而信者, 敬其事而信於民也.”

103) 『栗谷全書』(卷二十四), 『聖學輯要』七, <爲政>下, 30b “可畏非民...后非衆因與守邦. 欽哉. 愼乃有位, 敬修其可願.” 이는 『書經』「虞書」<大禹謨>를 율곡이 인용한 것이다.

인의 정치학으로 외화된다. 다만, 저절로 ‘진실무망’한 천도란 천(天)과 같이 되고자 하는 사람의 욕망 대상이지만, 그 대상은 실현 불가능한 대상이자, 사람의 욕망을 지속시키는 원인이 되기도 하다. 왜냐하면 천도는 어떤 목적으로 고정된 실체로 주어진 것이 아니라 과정의 도상에 있기 때문이다. 천도에 대한 사고에 따라 성경의 정치학에서 나타나는 유속(流俗)과 사림(士林)의 두 정치적 위상이 분기한다. 유속의 천도는 요순의 고도(古道)로 실현되었고 현 조종의 법과 제도는 그 고도를 본받은 것으로 변할 수 없는 것으로 생각하여 구법(舊法)과 오래된 제도적 폐단(宿弊)의 묵수(墨守)를 정치적 기조로 삼는 무리이다. 이에 반해 사림(士林)은 법과 제도란 때에 따라 제정되는 것이고, 때가 변하면 변법(變法)과 경장(更張)해야 하는 것을 정치적 기조로 한다. 유속이나 사림은 모두 요순의 고도는 불변한다고 여겼는데, 유속은 그 도를 불변의 실체로, 사림은 그 고도의 불변을 변법의 도로 파악했던 것이다. 율곡은 당시 시사를 변법의 때임을 강조하며 선조에게 요순의 제도적 경장에 대해 봉사(封事)했다.

무릇 순(舜)이 요(堯)를 계승하였으니 서로 같지 않음이 없어야 할 것인데도 9주(州)를 고쳐 12주로 만들었으며, 우(禹)가 순을 계승하였으니 서로 같지 않음이 없어야 할 것인데도 12주를 고쳐 9주로 만들었습니다. 이것이 어찌 성인이 변법과 경장을 좋아하여 그렇게 한 것이겠습니까?¹⁰⁴⁾

2. 성경의 정치학에서 두 정치적 위상, 유속(流俗)과 사림(士林)

마음은 요순(堯舜)의 고도(古道)를 흠모하고, 몸은 유자의 행실을 갖

104) 『栗谷全書』(卷五), 「疏筭」三, <萬言封事>, 13b, “夫以舜繼堯, 宜無所不同, 而分九州爲十二, 以禹繼舜, 宜無所不同, 而革十二爲九州. 此豈聖人好爲變易哉.”

추고, 법제를 논할 때는 공론을 가지고 말하는 자를 사림(士林)이라고 합니다. 사림이 조정에 있어 공론(公論)을 사업으로 펼치면 나라가 치세에 이르고, 사림이 조정에 부재하여 공론을 공언(空言)에 붙여지면 나라가 난세에 이르니, 예로부터 군자와 소인들의 진퇴가 나라의 치란(治亂)에 관계되는 것입니다.¹⁰⁵⁾

1) 군자와 소인, 충현(忠賢)과 권간(權姦)의 무리

율곡은 『聖學輯要』의 「위정(爲政)」편을 상하로 나누었는데, <용현(用賢)>장을 <爲政總論>과 함께 상편에 편입했다. 그 핵심은 성경에 있다. <위정총론>의 첫 머리에 따르면, 『書經』「周書」의 <泰誓>에 나오는 ‘단(亶)’자를 앞세워 진실무망하고 총명한 사람이 원후(元后, 임금)가 되는 것¹⁰⁶⁾과 『書經』「虞書」의 <大禹謨>에 ‘간(艱)’자를 인용하여 원후의 자리를 어렵게 여기고 조심하고 두려워하는 것¹⁰⁷⁾을 정치의 근본으로 말하고 있다. 또한 위정(爲政)에 구경(九經)이 있는데, 이를 행하는 근본은 한 가지 곧 진실무망과 ‘경사이신(敬事而信)’을 위정 절목으로 삼았다.¹⁰⁸⁾ <용현>장은 ‘관인지술(觀人之術)’을 통해 군자와 소인을 분별하고, 소인인 향원(鄉愿)을 멀리하고 현인을 구하고 등용하는 방법을 골자로 하고 있다. 그 핵심도 또한 성경에 있다. ‘관인지술’에 따르면, 말과 행위는 보이냐(視), 그 말과 행위를 한 까닭(緣由)은 관(觀)해야 하고, 그 즐거워하는 바(所樂)를 찰(察)해야

105) 『栗谷全書』(卷三), 「疏筭」一, <玉堂陳時幣疏>, 29a-29b, “夫心慕古道, 身飭儒行, 口談法, 言以持公論者, 謂之士林. 士林在朝廷, 施之事業, 則國治, 士林不在朝廷, 付之空言, 則國亂, 自古君子小人之進退, 治亂所係.”

106) 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 2a-2b.

107) 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 4a-4b.

108) 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 13a-13b, 구경(九經)은 수신(修身), 존현(尊賢), 친친(親親), 경대신(敬大臣), 체군신(體君臣), 자서민(子庶民), 내백공(來百工), 유원인(柔遠人), 회제후(懷諸侯)인데, 이에 대한 원문은 『중용』을 참조하고 이에 대한 주해는 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 11a-12a를 참조할 것.

한다.¹⁰⁹⁾ 그 행한 바가 아무리 착실하다고 해도 이름 내세우기를 좋아하고 작위(爵位)를 즐겨워한다면 그 행한 소종래(所從來)가 불경하고 ‘진실무망’하지 않기 때문이다; “소위(所爲, 행하는 바)는 쉽게 볼 수 있지만 소유(所由, 말미암는 바)와 소락(所樂)은 이치를 궁구하고 말을 아는 이가 아니면 분별하여 알 수가 없습니다.”¹¹⁰⁾

율곡이 <용현>장을 「위정(爲政)」편 본문의 첫 장에 둔 것은 정사(政事)는 치란(治亂)과 직결되기 때문이다. 정치는 군신(君臣)이 만나 행해지는 것으로, 임금이 현인을 알아보고 등용하여 그에게 정사를 맡기면 치세가 되고 간사하고 아첨하는 소인의 무리를 등용하여 그 귀와 눈을 가리게 되면 난세가 된다.¹¹¹⁾ 율곡에 따르면 현인인 군자의 무리는 ‘화이부동(和而不同)’ 하나 소인의 무리는 ‘동이불화(同而不和)’인데, 화(和)는 어그러지지 않은 ‘진실무망’한 마음이고 동(同)은 유속과 하나 되어 아부와 편당을 일삼는 위선과 가식하는 마음이다.¹¹²⁾

율곡에게 정치란 임금의 재지나 총명에 의지하는 것이 아니라, 사림을 상징화하는 군자인 현인에게 위임하는 통치이다. 그러므로 임금의 직책에서 현인을 알아보고 그에게 정사를 맡기는 것이 우선으로 해야 할 일이다.¹¹³⁾ 그리고 사림 통치에서 유속을 상징화하는 소인인 향원은 ‘덕의 적(敵)’인데, 그들이 적인 것은 유속에 ‘뇌동(雷同)’하고 그 구습에 ‘합(合)’하여 ‘고식’(姑息, 당장의 편안함)을 추구하면서도 ‘진실무망’한 듯하고 삼가 조심한 척하여 겉보기에는 사림과 비슷하나 근본적으로 다르기 때문이다.¹¹⁴⁾ 그

109) 시(視)는 나타난 바를 보는 것이며, 관(觀)은 자세히 보는 것이고, 찰(察)은 더욱 상세하게 보는 것이다.

110) 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 15a.

111) 『栗谷全書』(卷十五), 「雜著」(二), <東湖問答>, 2a.

112) 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 24a-24b.

113) 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 14a. 『栗谷全書』(卷十九), 「聖學輯要」一, <進筭>도 함께 참고할 것.

114) 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 21b-22b, “향원은 덕의 적이다”는 문구는 『논어』에 보이는 문구이다.

래서 율곡이 <간원진시무소(諫院陳時務疏)>에서 현인을 등용하여 조정을 맑게 하는 일에 대하여 세 가지를 논할 때, 향원과 같이 유속을 따르는 사악한 소인의 무리와 요순의 고도를 흠모하는 사림의 군자를 분별하는 것(辨邪正)을 첫 번째로 삼았다.¹¹⁵⁾ 이에 따르면, 군자는 임금의 기쁨과 노여움보다는 간언(諫言)하여 그 그릇된 마음을 바로 잡고자 하는 사림의 무리인 반면에, 소인은 임금의 의중을 먼저 살피어 나라가 날로 그릇되어 가는 것을 돌보지 않고 임금의 총애와 녹만을 굳게하고, 말을 조작하여 사건을 일으켜 사림의 청류(清流)를 엮어서 없는 죄를 만들어 법망에 끌어넣고 자기 출세의 길로 삼으려는 권간의 무리이다.¹¹⁶⁾ 율곡에게 있어서, ‘탐오·첨녕(貪汚諂佞)’은 소인 무리인 향원과 권간의 변함없는 일상 행태(常態)이다.¹¹⁷⁾

율곡에 따르면 기묘(己卯)와 을사(乙巳) 사화는 소인인 권간(權姦)의 무리가 구법을 묵수(墨守)하고 구제도를 고집하여 자기 안위를 꾀하고, 사림을 반역이라는 반국가세력의 이름으로 날조한 사회적 참사이다.¹¹⁸⁾ 그래서 율곡은 을사의 위훈(僞勳)을 논한 차자(筴子)에서, “반역이라는 이름은 기만(誣罔)에서 나왔고 사직을 보위하였다는 칭호는 사화를 즐긴 데서 생겨난 것으로 충현(忠賢)은 반역의 죄를 얻었고 흉특(兇慝)한 무리는 사직을 보위하였다는 공훈을 받았습니다”고 상소하며,¹¹⁹⁾ 지금이 충현의 원한을 씻어주고 저 간사하고 흉악한 무리의 살을 먹는 것이 나라의 공론(公論)이라고 진차했다.¹²⁰⁾ 또한 을사사화의 주동자인 소윤(小尹) 윤원형(尹元衡)을 논박하는 상소에서 그 공론은 막을 수 없고 도탄에 빠진 민중의 노여움이 멈

115) 현인을 등용하여 조정을 맑게 하는 일에 세 가지는 변정사(辨邪正), 진사기振士氣, 구준예(求俊乂)이다. 『栗谷全書』(卷三), 「疏筴」一, <諫院陳時務疏>, 12a를 참조할 것.

116) 『栗谷全書』(卷三), 「疏筴」一, <諫院陳時務疏>, 12a-13a.

117) 『栗谷全書』(卷二十四), 「聖學輯要」六, <爲政>上, 22b.

118) 기묘와 을사사화에 대한 상세한 내용은 다음을 참조할 것. 『栗谷全書』(卷十五), 「雜著」(二), <東湖問答>, 9b-14b.

119) 『栗谷全書』(卷四), 「疏筴」二, <玉堂論乙巳僞勳筴>, 2a, “惟其叛逆之名, 出於誣罔, 衛社之號, 生於樂禍, 忠賢受叛逆之罪, 兇慝錄衛社之功.”

120) 『栗谷全書』(卷四), 「疏筴」二, <玉堂論乙巳僞勳筴>, 4b.

추지 않으니, 온 나라가 흥흥하여 밑바닥부터 평정을 잃고 있음을 진소하였다.¹²¹⁾

2) 부의(浮議)와 공론(公論), 그리고 시의(時宜)

울곡에게 있어서 유숙과 사림의 정치적 위상을 말할 때 그 결정적인 차이는 공론(公論)과 시의(時宜)에 있다. 공론은 ‘나라의 원기(國之元氣)’인데, 그 발원처는 인민(公論發出於國人)으로¹²²⁾ ‘인심이 한가지로 그렇다고 하는 것(人心之所同然者)’이다.¹²³⁾ 그리고 나라의 인민이 의논하지 않고도 한가지로 옳다고 하는 것, 곧 국시(國是)는 인민의 여정(輿情)을 따라 정해지는 것이므로 ‘공론의 소재(公論之所在)’이다.¹²⁴⁾ 그러므로 나라의 흥망 성쇠는 공론에 달려있고, 비록 임금도 종묘사직을 주관하지만 인민을 하늘처럼 받들어야 한다(萬姓者, 殿下之所天也).¹²⁵⁾ 인민은 ‘천지의 마음’으로,¹²⁶⁾ 하늘은 인민이 보는 것으로 보고 인민이 듣는 것으로 듣기 때문이다.¹²⁷⁾ 이와 같이 사람이 인민의 공론을 원기로 삼는다면, 유숙에 뇌동하는 권간의 행태는 부의(浮議)를 원천으로 한다. 부의(浮議)는 그 출처를 알 수 없는 말 조작으로 유언비어 또는 뜬소문이다. 그러므로 그 내용은 권간 무리의 자의(恣意)적인 기만과 위선으로 얹어맨 함정이다. 그러나 그 힘은 태산보다 무겁고 칼날보다도 날카로워 공경(公卿)의 존엄도 현준(賢俊)의 재지와 현명함도, 진혜문왕(秦惠文王)의 장의(張儀)와 소진(蘇秦)의 논변도, 위(衛) 맹분(孟賁)과 제(齊) 하육(夏育)의 용력으로도 막아낼 수 없지만 결국 그러한 까닭

121) 『栗谷全書』(卷三), 「疏筭」一, <論尹元衡疏>, 8a.

122) 『栗谷全書』(卷四), 「疏筭」二, <玉堂論乙巳僞勳筭>, 2a.

123) 『栗谷全書』(卷七), 「疏筭」(五), <辭大司諫兼陳洗滌東西疏>, 7b.

124) 『栗谷全書』(卷七), 「疏筭」(五), <辭大司諫兼陳洗滌東西疏>, 7b.

125) 『栗谷全書』(卷三), 「疏筭」一, <論尹元衡疏>, 7b.

126) 『栗谷全書』(卷二十五), 「聖學輯要」七, <爲政>下, 23a, ‘인민이 천지의 마음’이라는 문구는 『예기』를 참조할 것.

127) 『栗谷全書』(卷四), 「疏筭」二, <擬陳時弊疏>, 24a, “夫天視自我民視, 天聽自我民聽. 是故, 民心悅豫, 則和氣致祥, 民心怫鬱, 則乖氣致異.”

을 알 수 없다.¹²⁸⁾ 그래서 율곡은 부의하는 자의 손에 있는 정권의 위태로움을 “만 섬(萬斛)을 싣고 있는 배가 망망대해에 떠있는데 키 잡은 사람도 없이 풍랑에만 맡기고 있는 상황”에 비유한다.¹²⁹⁾ 이같이 유속과 사림의 위상은 그 정치적 출처에서 달라지는 바, 전자는 부의(浮議)를 후자는 공론(公論)을 따른다.

또한 유속과 사림의 정치적 위상의 또 다른 분기점은 시의(時宜)에 있다. 시의란 때에 알맞음이고, 그때란 다름 아닌 공론의 때이다. 그러므로 때에 알맞게 정치를 행한다는 공론에 따라 “변통(變通)하고 법을 마련하여 인민을 구제하는 것”을 말한다. 변통은 상도(常道)로서 ‘변역(變易)’이고, 법이란 때에 따라 제정되는 것으로, 때가 변했는데 법이 불변하면 폐단이 발생한다. 이 폐단의 해는 인민에게 돌아가고, 그 대책을 마련하고 폐해를 고치는 것이 인민을 편안하게 하고 부유하게 하는 것이다. 유속의 정치학에 따르면, 조종의 법이 변하면 나라의 근본을 어지럽히는 것이 되고,¹³⁰⁾ 안민이나 부민보다 나라의 재정과 임금의 이익이 우선한다.¹³¹⁾ 그러나 사림의 정치학에서 임금과 나라는 그 인민, 곧 인민의 조세와 부역에 의지한다.¹³²⁾ 이 지점에 유속의 구법묵수에 대한 사림의 변법(變法)과 경장(更張)의 혁신 통치의 정당성이 있다.

그래서 율곡은 구법을 고수하고 변통할 생각을 하지 않는 선조에게 “예로부터 제왕이 나라를 건국할 때 제정한 법은 비록 그 시대에는 알맞지만, 시대는 변했는데 그 법이 오래되면 폐단이 생기기 마련입니다. 그런즉 후왕이 선왕의 뜻을 잘 계승한다는 것은 반드시 시의에 따라 변법과 경장을 행하여

128) 『栗谷全書』(卷七), 「疏筭」(五), <陳時弊疏>, 29a.

129) 『栗谷全書』(卷七), 「疏筭」(五), <陳時弊疏>, 29a.

130) 『栗谷全書』(卷十五), 「雜著」(二), <東湖問答>, 26b.

131) 『栗谷全書』(卷十五), 「雜著」(二), <東湖問答>, 23a-23b.

132) 『栗谷全書』(卷三), 「疏筭」(一), <諫院陳時事疏>, 14a.

구시대의 법과 제도에 집착하지 않는 것입니다”라고 응지(應旨)하였다.¹³³⁾ 그리고 권간의 무리에 대해서는 “그 실행하는 일에 따라 방법을 간구하여 세목을 덧붙여 취렴(聚斂)하고, 인민을 병들게 하는(病民) 제도를 시행하는 자들로, 이러한 관행은 이미 오래되어 실정법(成法)이 되었습니다”라고 시사(時事)를 밝히며, 권간의 병민(病民)의 법과 제도를 변통하고 개혁하는 것을 구분증닉(救焚拯溺, 불에서 구하고 물에 건져줌)하는 것같이 해야 한다고 논했다.¹³⁴⁾

이상과 같이 율곡의 성경의 정치학에서 유속(流俗)과 사림(士林)의 무리는 서로 다른 정치적 위상을 갖는다. 이를 요약하면, 사림에게 있어서 공론과 시의에 따라 변법과 경장하고자 하는 것은 안민(安民)과 부민(富民)에 있다면, 권간의 무리에게 있어서 유속의 인습과 구법을 묵수하려는 것은 취렴(聚斂)과 병민(病民)에 있다고 할 수 있다.

3. 율곡의 유민

인민은 생업에 의지하고 나라는 인민에 의지하니, 생업이 없으면 인민이 없고 인민이 없으면 나라도 없습니다. 이것은 필연입니다.¹³⁵⁾

신정희에 따르면, 유민(流民)은 자발적 의사에 의해 유망(流亡)하는 무리이므로, 유민은 국가의 강제적 이민 정책에 따라 이주하는 무리인 도민(徙民)과 다르다; 또한, 유민의 유망은 거주지를 완전히 떠났다는 점에서 현 거

133) 『栗谷全書』(卷六), 「疏筭」四, <應旨論事疏>, 17a, “自古帝王創業定法, 雖是盡善盡美, 而時移事變, 法久弊生. 則後嗣之善繼善述者, 必隨宜更化, 不膠於舊.”

134) 『栗谷全書』(卷六), 「疏筭」四, <應旨論事疏>, 17b, “權臣幹吏, 隨事用智, 添設科條, 以爲聚斂, 病民之制者, 則行之既久, 遂爲成法, ……況權姦所設病民之法, 則改之當如救焚拯溺矣.”

135) 『栗谷全書』(卷四), 「疏筭」二, <擬陳時弊疏>, 17a, “民依於食, 國依於民, 無食則無民, 無民則無國. 此必然之理也.”

주지에 머물면서 국가의 호구 조사 및 성적(成籍)을 피하는 호족의 은호(隱戶)나 누호(漏戶)와도 다르다.¹³⁶⁾ 이러한 점에서 변주승에 따르면, 유민의 유망은 ‘기존 수취체제에 대한 피역(避役) 저항의 성격’을 갖고, 국가는 ‘수취기반 동요’라는 체제의 문제를 초래한다.¹³⁷⁾ 이에 대한 조선 정부는 권농책, 진휼책, 부세견감책 등 유민발생 예방과 억제 대책에도 불구하고 유민의 유망이 지속되자 보다 강력한 통제와 단속을 위한 처벌법을 강화했다. 세종 2년 11월(辛未) 예조의 상계(上啓)는 유민과 그 허접인(許接人)을 장(杖)으로 다스리자 했는데, 세조 7년 4월 의정부에서 그들을 ‘기궤제서울(棄毀制書律)’에 의거하여 논할 것을 청구하자, 동년 7월 『경국대전』 형전(刑典)에 참형에서 장 100에 이르는 처벌 규정이 법으로 제정되었다.¹³⁸⁾ 세종 10년에는 윤4월 한성부의 계(啓)에 따라 5가를 한 통으로 하는 오가작통제(五家作統制)를 시행하여 유민을 방지하기에 이르렀다.¹³⁹⁾ 그러나 여러 유민 예방과 단속책 및 처벌법에도 유민은 근절할 수 없었다. 율곡은 이와 같은 단속책과 처벌법을 주장하는 유숙의 견해를 ‘독학지정(毒虐之政, 가혹하고 포악한 정치)’이라고 논박하며 다음과 같이 질책한다.

인민들이 흩어져 도망가는 것은, 곤궁한 삶으로부터 기인한 것이니

136) 신정희, 「조선전기의 유민문제」, 『역사교육논집』 2, 역사교육학회, 1981, 127~128. 신정희의 논문은 조선전기 성종 때까지의 사회적 상황과 결부된 유민 문제를 그 발생 원인과 안집책 및 단속책을 다루고 있다. 필자는 신정희의 유민 단속책에서 유민 처벌에 대한 법 제정 과정에 시사 받은 점이 있다.

137) 변주승, 「朝鮮後期 流民研究」(고려대학교 박사학위논문), 1997, 5. 변주승의 논문은 조선 후기 유민이 유망하여 다른 지역에 정착하는 과정과 그 과정에서의 유민의 존재 양태를 그 시기적 변화의 추이 및 정부의 대책을 연구한 것으로, 유민 발생 과정이나 그 유입 측면에 중점을 둔 기존 연구와 차별성을 두고 있다. 필자는 위 논문에서 유민대책으로서 집단 수용책에 대해 시사 받은 바가 있다. 이는 향후 아감벤의 호모 사케르와 연관시켜 연구하기에 좋은 주제인 것 같다. 이에 대해서는 위 논문 145~150쪽과 다음 논문을 참조할 것. 변주승, 「조선후기 유민정책 연구」, 『민족문화연구』 34, 민족문화연구원, 2001, 55~58쪽 함께 참조할 것.

138) 『經國大典』(卷五), 「刑典」, <逃亡條>, 489~490. 이에 대한 보다 상세한 논의는 위 논문, 신정희, 「조선전기의 유민문제」, 162~164를 참조할 것.

139) 오가작통제의 시행과정과 기능에 대한 상세한 내용은 다음 논문을 참조할 것. 신정희, 「오가작통법 소고」, 『대구사학』 12·13(합집), 대구사학회, 1977.

마땅히 얼마 남지 않은 인민을 구휼하기에 여념이 없어야 할 것입니다. 그런데 도리어 독학지정(毒虐之政)으로 아직 흠어지지 않은 인민까지 흠어 버리고 있습니다. 이것이 어찌 어진 군자의 위정이겠습니까?¹⁴⁰⁾

그러므로 유민의 발생은 단순한 자발적인 의사에 의한 것이 아니라, 강제된 선택에 의한 것이다. 강도무리를 만난 사람에게 생명 아니면 가지고 있는 돈 중에 하나를 요구했을 때, 그 사람은 가지고 있는 돈을 주고 생명을 살릴 것이다. 그러나 그 강도무리가 법과 제도적으로 인민을 취렴하여 생명을 유지할 생업이 상실되어 생존의 위기에 처했을 때 인민은 생명을 걸고 거주지를 떠난다. 그 인민이 떠난 곳은 물론 수취의 법과 제도의 공백 공간으로, 이곳마저 재구조화하려고 한다면 그 강도무리와 다른 질서의 담지자로서 저항하게 된다. 그러므로 유민 발생의 근본 원인은 임금과 권간 무리의 인민에 대한 취렴과 병민 제도의 폐단에 있다.

율곡은 『동호문답』에서 그 폐단을 다섯 가지로 말하는 바, ‘일족절린(一族切隣)’, 진상번중(進上煩重), ‘공물방납(貢物防納)’, ‘역사불균(役事不均)’, ‘이서주구(吏胥誅求)’가 그것인데, 이는 취렴의 무한 연쇄로 ‘일족절린’에 이르는 유민 발생의 제도적 근본 구조를 일갈한 것이다. 특히 율곡은 ‘공물방납’의 폐해를 연산군 이래의 공법(貢法)을 따르는 것으로, ‘조등지폐(刁蹬之弊)’라고 논하면서 이 폐해가 일족절린(一族切隣)의 유민을 낳는다고 밝히고 있다. 이러한 폐단은 유민을 막기 위한 오가작통(五家作統)이라는 인보조직(隣保組織)의 제도적 폐단에 기초한다. 말하자면 오가작통제의 연대책임에 따라 한 통에 유민이 발생하면 그 가족과 한통속의 이웃에게 조세와 부역을 부담시키는 바, 이를 감당할 수 없을 때 한 통의 구성

140) 『栗谷全書』(卷十五), 「雜著」(二), <東湖問答>, 21b.

원들도 유망하게 된다. 이후 조선 후기 숙종 1년(1675)에 반포된 21개 오가 통사목(五家統事目)의 13조목에 따르면, “성명을 통패(統牌)에 등록되어 있지 아니한 자는 민호(民戶)의 인구에 계수되지 않은 사람이니 송사의 심리절차를 받을 수 없고 죽여도 죄를 묻지 않는다.”¹⁴¹⁾ 이 때 유민의 유망 상태는 주권자가 결정한 예외 상태가 되고, 유민의 존재는 아감벤의 호모 사케르 벌거벗은 생명과 같이 살해해도 처벌받지 않고 희생물로도 바칠 수가 없는 생명의 양태가 된다. 이러한 면에서 서양 정치뿐만 아니라 동양 정치도 아감벤이 말하는 주권권력에 의한 생명정치를 발견할 수 있다. 군림하는 주권 권위는 권간 무리의 통치를 통해 지속적으로 유민을 ‘생명정치적 신체’로 생산하는 전체주의적 구조로 포획하여 취령의 법과 제도를 순환시킨다.

그러나 유민 호모 사케르에게는 라캉의 여성 주체와 전체주의적 구조에 구멍을 내는 비-전체주의적인 자발적 선택지가 있다. 하나는 권간과 향원의 반인(伴人) 또는 고공(雇工)으로 사는 것이고 또 다른 하나는 이른바 산림천택(山林川澤)에서의 삶의 형태이다. 율곡 당시 반인의 양상은 재상과 당하관으로부터 생원과 유사까지 모두 정해진 수 이상의 반인을 점유하고, 지방의 품관(品官)들도 양민을 고공(雇工)으로 두고 있었으며, 가반인(假伴人)은 찾을 길이 없음을 김노(金魯) 진강(進講)에서 알 수 있다.¹⁴²⁾ 유민은 이같이 반인 또는 고공이라는 이름의 존재 양태로 생명을 유지하고 있으나, 권간과 향원은 그들을 가노(家奴)로 삼아 끝없이 징색(徵索)했다. 그러므로 권간에게 있어서 반인의 수는 부의 상징이 되는데, 당시 재상으로 있는 양연(梁淵)이나 황헌(黃憲)의 무리는 5~60명을 점유하여 채연수((萃淵藪, 물고기와 새가 모여드는 못이나 숲)라고 불렀는데,¹⁴³⁾ 이와 같은 무리들은 흉작으로 인해 이미 주려 죽거나 먹여 주기를 갈망하는 길거리의 유민을

141) 국사편찬위원회, “조선왕조실록”, 숙종실록 4권, 숙종 1년 갑인(1675) 11월 26일(을유)

142) 국사편찬위원회, “조선왕조실록”, 중종실록 96권, 중종 36년 신축(1541) 11월 29일(신해)

143) 국사편찬위원회, “조선왕조실록”, 중종실록 96권, 중종 36년 신축(1541) 11월 29일(신해)

제쳐두고 주식을 허비하며 태연하게 잔치를 즐기고 가무를 즐겼다.¹⁴⁴⁾ 만약 이 선택지만 유민이 선택한다면, 여성 주체가 남성적 구조 편에 있는 팔루스(Φ)하고만 관계되기 때문에 기존의 취림의 법과 제도를 넘어설 수 없다.

그러나 유민에게는 다른 선택지가 있다. 그 선택지는 산림천택(山林川澤)이다. 물론 이 선택지에도 여전히 여성 주체가 팔루스(Φ)에 규정되는 것처럼, 유민 또한 국가의 최소한의 규제를 받는다. 산림천택은 왕이 인민과 공유한 ‘여민동지(與民同之)’이기 때문이다. 『맹자』 「양혜왕」(상)에 따르면, ‘여민동지(與民同之)’에서 洿池(오지, 못)에서 ‘수고(數罟, 촘촘한 그물)’로 그물질하지 않고, 적절한 때에 산림에 들어가 벌채하는 시의(時宜)를 나라에서 규제할 뿐이다. 그러나 규제는 주권자에게도 적용됨으로 산림천택을 국유화 또는 사유화할 수 없다. ‘여민동지(與民同之)’는 인민이 빈곤에 처해 있을 때 그 공지를 통해 산 사람을 부양하는 생계와 생업의 터전이기 때문이다.¹⁴⁵⁾ 맹자는 그 예를 「양혜왕」(하)에서 주 문왕(周文王)의 70리 동산을 예로 든다. 제 선왕(齊宣王) 동산 40리를 그 인민이 크게 여기고, 문왕의 동산을 그 인민에게 작게 여기는 까닭은 바로 동산을 인민과 더불어 공동 사용 여부에 있고 궁극적으로는 인민과 삶을 즐기는 ‘여민동락(與民同樂)’에 있다. 주희암은 『맹자집주』에서 『맹자』의 ‘여민동지(與民同之)’의 산림천택을 ‘여민공지(與民共之)’라고 하였고, 율곡은 『성학집요』에서 ‘여민공지(與民共之)’가 ‘항산(恒産, 항상 살아갈 수 있는 생업)’의 원천임을 밝히고 있다.¹⁴⁶⁾

그런데 율곡에 따르면 조선 중종 이전에 산림천택의 ‘여민공지’를 내폐(內嬖, 왕의 총애하는 첩)의 집에 주었고, 그 반정 이후 죄인의 물건으로 여

144) 국사편찬위원회, “조선왕조실록”, 선조실록15권, 선조 14년 신사(1581) 3월 22일(을유)

145) 맹자에게 있어서 ‘여민공지’에서 양생(養生)과 상사(喪死)에 유감이 없도록 하는 것이 왕도의 시작이다. 『맹자』 「양혜왕」(상)을 참조.

146) 『栗谷全書』(卷二十五), 「聖學輯要」七, <爲政>下, 44a-45a.

겨 공신들의 집에 나누어 주었는데, 사림 중 하나인 사헌부 장령(掌令) 김안국은 『주역』에 나오는 손하익상(損下益上)의 손괘(損卦)와 손상익하(損上益下)의 익괘(益卦)를 들어 그 공지는 본래대로 빈민에게 환급할 것을 진강했으니,¹⁴⁷⁾ 이는 인민과 더불어 이익을 다투지 않는다는 ‘불어민쟁리(不與民爭利)’의 본의이다. 율곡은 「성학집요」 <위정>(하) 안민장(安民章)의 결론에서 다음과 같이 말한다.

임금이 부모의 마음이 없으므로 인민(小民)도 또한 임금을 사랑하
는 생각이 없고, 인민이 굶주림과 추위가 몸에 절박하면 예의를 모두
상실하고, 그 임금 보기를 승냥이나 호랑이와 같은 포악한 도적과 같
은 부류로 여깁니다. 임금 된 자도 이에 그들을 업신여기면서 감히 누
구도 짐을 어떻게 할 수 없다고 생각하여, 화(禍)의 근원이 드러나지
않게 웅크리고 있는데 경계할 줄 모르다가 하루 아침에 뜻밖의 내란
(變)이 일어나 소홀히 여기던 곳에서 우환이 발생하면 인민(匹夫匹
婦)이 모두 억센 대적자가 된 후로는 후회한다고 하더라도 이미 소용
이 없습니다.¹⁴⁸⁾

율곡은 몸에 절박한 굶주림과 추위 가운데 있는 호모 사케르 벌거벗은 생
명이 된 유민을 본다. 그렇게 된 이유에 대해 임금의 인민을 향한 부모 같은
마음의 상실, 이는 인민을 대적자로 삼는 포군 정치로 외화되고, 결국에는 내
란의 씨앗을 파종하게 된다. 인민이 그 곤궁이 극에 달했을 때 난을 일으키는
데, 그 극점에 유민이 있다. 율곡이 유민을 바라보는 관점으로는 적미(赤眉)

147) 국사편찬위원회, “조선왕조실록”, 중종실록 8권, 중종 4년 기사(1509) 5월 11일(임인).

148) 『栗谷全書』(卷二十五), 『聖學輯要』七, <爲政>下, 48a, “人君惟無父母之心, 故小民亦無愛戴之念, 飢寒切身, 禮義都喪, 其視君上, 如豺虎寇讐. 而爲君者, 方且易而侮之, 以爲莫敢誰何, 禍胎伏於冥冥之中, 而不知爲戒, 一朝變起慮外, 患生所忽, 匹夫匹婦, 皆爲勦敵, 然後雖欲悔之, 已無及矣.”

와 황건(黃巾)의 유민 무리가 난을 일으킨 것도 천성이 반역(逆)을 좋아했던 것이 아니다.¹⁴⁹⁾ 인민이 곤궁하여 유민이 되어 난에 이르는 과정의 밑면에는 왕의 ‘여민쟁리(與民爭利)’가 있다. 율곡이 선조를 염두에 두고 왕이 인민과 ‘여민쟁리’하는 것은 다욕에 얽매어 사사로이 이익(利)을 축적하고 있다고 하면서, 그 사적 기관이 ‘내탕고(內帑庫)’와 ‘내수사(內需司)’임을 적시하고 이 기관을 호조에 부속시켜 국가의 공공 비용으로 삼을 것을 진언한 것은 그러한 연유이다.¹⁵⁰⁾ 공물방납의 이서주구와 같은 사회적 구조적 폐단은 바로 ‘여민쟁리’하며 사적 이익을 추구한 왕을 본받은 것이다. 이러한 맥락은 왕과 왕실에 의한 공유지 침탈의 중심에는 내수사가 있다는 오항녕의 언표와 일치한다.¹⁵¹⁾

이상에서 보면 조선시대에도 산림전택은 왕이 인민과 더불어 공유하는 ‘여민공지’이고, 특히 유민과 같은 빈민이 그곳에서 생계를 유지하는 삶의 터전이다. 그러나 ‘여민동지’ 또는 ‘여민공지’라는 어법은 산림전택을 포함한 모든 땅은 왕의 것이라는 왕토 사상에 입각한 것이고, 이러한 언표는 ‘왕의 인민을 향한 부모 같은 마음’에서 나온 시혜(施惠) 성격을 가진다. 오항녕은 『맹자』를 읽을 때 ‘국가주의적 시각’으로 맹자를 오해할 수 있는 위험성을 간파하고 있듯이,¹⁵²⁾ 율곡에게도 조선이라고 하는 왕정의 절대적 주권을 군주에게 전속시키는 언표에 주의해야 한다. 이것을 염두에 둔다면 ‘여민공지’라고 불리는 산림전택은 너무나도 당연하게 이미 왕정 국가 훨씬 이전

149) 『栗谷全書』(卷三), 「疏筭」(一), <諫院陳時事疏>, 14b.

150) 『栗谷全書』(卷二十五), 「聖學輯要」七, <爲政>下, 42a-42b.

151) 오항녕, 「저 산의 땅이 임금 것이오?」, 한국역사연구회, 역사학대회(2022) 발표문, 9. 내수사를 통한 왕과 왕실에 의한 공유지 침탈에 대한 전반적인 내용은 위 발표문 III 장(6-14)을 참조할 것. 이에 따르면, 세종 12년(1466) 독립된 관청이 된 후, 연산군~중종대의 내수사를 통한 공유지 어전(漁箭)에 대한 사적 점유는 경국대전의 <호전(戶田)>을 위반한 것이고, 명종 때에는 행정기관으로서 독자성을 보장하는 공문서(印信)를 발행하여 노비나 민전을 침탈하였으며, 조선 후기에는 공유지에 대한 국방의 입안 철수(折收)가 진행되면서 산림전택의 ‘여민쟁리(不與民爭利)’는 전면 화되었다.

152) 오항녕, 「『맹자(孟子)』: 민(民)과 국가(國家)의 긴장」, 『남도문화연구』 41, 남도문화연구회 2020, 108-109.

에 이미 수렵과 농경 생활의 조건이었다. 말하자면 산림천택은 ‘여민공지’라는 개념보다 선제하는 인간의 전제조건이고, 어떤 방식의 소유 형태보다 우선하는 인민의 삶의 기반이며, 단순한 자연적 대상만이 아니라 사회적 관계의 성격을 띠는 모종의 공동체성을 수반하는 개념이다.¹⁵³⁾ 그러므로 소위 왕토 사상이라고 하는 것은 왕의 사적 축적기관 내수사에 의한 공유지 침탈 및 왕의 사적 분배, 그리고 왕의 땅을 이용하는 대가로 지불하는 공물과 진상과 같은 국가 수취체제의 정당성을 보장하기 위한 이데올로기이다.¹⁵⁴⁾

그러므로 유민과 같은 빈민의 관점에서 볼 때, 국가는 그 자체로 폭력이며 왕은 예외적 존재자로서 산림천택에 대한 점유 및 분배 명령(또는 결정)을 통한 국가 또는 개인의 점유는 ‘무단 점유’ 또는 ‘공유지 침탈’이고, 그 침탈에 의한 산림천택의 재산 소유 형태는 사회적 관계 그 자체인 공동체를 파괴하고 생계의 터전을 무너뜨리게 되는 것이다. 결국 유민의 유망은 근본적으로 산림천택에 대한 국가의 법과 제도적 폭력에 의한 ‘무단 점유’에 의한 것이고, 유망하는 유민은 벌거벗은 생명 호모 사케르가 되는 것이다. 그러나 산림천택은 국가가 완전히 소유할 수 있는 그 무엇이 아니다. 그것은 국가라고 하는 문명적 상징체계가 지탱하고 있는 보다 근원적인 물질-정신적 실재이다. 궁극적으로 왕과 국가가 무단으로 점유하고 유민을 산림천택에 출입 금지 구역으로 구역화하는 것은, 그러니까 제 선왕이 생계를 위해 크고 작은 사슴(麋鹿)을 사냥하는 것을 살인죄로 다스리는 법의 함정(阱)은 결국 자신의 결여(욕망)를 드러내는 덫이다. 라캉의 여성 주체를 구조화하는 공식으로 표현하자면, 이 阱은 S(A)와 유비할 수 있는 바, 왕은 욕망하는 대타자, 거세(결여)된 아버지이다. 여성 주체가 S(A)와 관계하며 그녀의 욕망을 향유

153) 오항녕, 「저 산의 평이 임금 것이오?」, 22. 이는 산림천택을 공유지로 사유하는 철학적 탁견이라고 생각한다.

154) 오항녕, 「저 산의 평이 임금 것이오?」, 2/18. 이 문장은 공물과 진상을 왕의 땅을 이용료와 수익권으로 보는 것도 오항녕의 추정적 시각을 따른 언표이다.

하듯, 유민도 상실된 그 阱과 관계하면서 다른 질서를 향유할 수 있다. 그 다른 질서를 선택하여 향유할 때, 유민은 수렴 체계의 법과 제도의 파열 또는 구멍을 지시하는 증상으로서 다른 질서의 담지자이다.

V. 나가는 말: 무리-다른 질서의 담지자

바리새인들이 하나님의 나라가 어느 때에 임하나이까 묻거늘 예수께서 대답하여 이르시되, 하나님의 나라는 볼 수 있게 임하는 것이 아니요 또 여기 있다 저기 있다고도 못하리니 하나님의 나라는 너희 안에 있느니라(누가복음 17장 20~21절)

이상 본 연구는 신약성서의 ‘오클로스’ 무리가 궁극적으로 하나님 나라 질서의 담지자가 되는 것을 착안하여, 아감벤의 호모 사케르, 라캉의 여성 주체, 율곡의 유민의 구조를 철학적으로 사유함으로써 그들을 다른 질서의 담지자로 구성해 보았다. 이제 본 연구의 요지와 기대효과 및 향후 과제를 간략하게 서술하고자 한다. 이 글의 요지는 다음과 같다.

아감벤은 서양 정치가 호모 사케르(벌거벗은 생명)를 근본으로 하고 호모 사케르의 재생산을 본래 활동으로 하는 생명정치임을 논구한 것은 타당하나, 호모 사케르가 주권자의 예외 상태에 의해 결정된 배제적 포함 구조(예외 구조)와 다른 질서의 담지자일 수 있음을 탐색하지 못했다. 호모 사케르의 저항의 관점에서 보면 아감벤은 푸코의 권력분석의 범위를 넘어서지 못하고 있다. 이를테면 권력관계에서 저항은 예측 가능한 고려대상의 한 항목으로 내재한다는 푸코의 권력의 장에서 아감벤의 생명정치는 작동한다. 구조적으로 아감벤의 생명정치의 산물인 호모 사케르의 예외 구조는 예외적 존재자인 대타자(거세되지 않은 원초적 아버지)에 의해 구성되는 라캉

의 남성 주체의 전체 구조와 유비적 관계를 갖는다. 남성 주체와 마찬가지로 라캉의 여성 주체는 그 전체 구조에 소외되나, 그 구조와 다른 질서를 선택할 수 있는 비-전체 구조를 갖는다. 라캉의 여성 주체에게 있어서 보편적 전체 구조를 구성하는 예외적 존재자 같은 것은 없고 그러한 전체 구조에 완전히 종속된 그런 여성도 없다. 이를테면 남성 주체를 구조화하는 대타자는 여성 주체의 구조에서 결여를 가진(욕망하는) 존재자 - 거세된 아버지 $S(A)$ - 이므로 보편적 전체 구조 자체 내부에는 공백이 발생하고, 여성 주체는 $S(A)$ 와 관계하면서 자신의 욕망을 추가 향유하는 다른 질서의 담지자가 된다. 이러한 비-전체 구조의 여성 주체의 관점으로 볼 때, 유속(流俗)을 따르는 왕과 권간(權姦) 정치에 의한 취렴(聚斂)과 병민(病民) 제도 및 산림천택(山林川澤, 인간의 조건)에 대한 무단 점유와 금지의 법 곧 함정(阱)은 그들의 결여(욕망)를 지시하는 $S(A)$ 와 유사성을 가진다. 라캉의 여성 주체가 $S(A)$ 와 관계하면서 추가 향유를 누리듯이, 유민은 취렴과 병민 제도의 구멍을 폭로하는 증상으로서 그 함정(阱)과 관계하며 다른 질서의 담지자로서 삶을 향유할 수 있다. 이상의 연구 결과를 바탕으로 서론에서 거론한 다른 질서의 담지자로서 '오클로스'가 참여한 하나님 나라를 위에 인용한 누가복음과 산림천택의 개념에 기대어 표현한다면, 다음과 같다 - 어느 지정된 시간에 또는 여기 또는 저기 있는 고정된 불변하는 실체로 하나님 나라 또는 그런 국가 같은 것은 없다. 오히려 모든 국가보다 훨씬 이전에 선재하는 인간 조건으로서 지금 여기 우리를 살게 하는 삶의 터전, 산림천택이 바로 하나님 나라이다. 그 나라에 아감벤의 호모 사케르, 라캉의 남성 주체 및 여성 주체, 그리고 율곡의 유민은 모두 이미 초대받았다.

이제 본 연구의 기대효과 및 향후 과제에 관한 두 가지 점을 언표하고 싶다. 하나는 아감벤의 생명정치의 관점에서 동양 또는 한국의 생명정치를 연구할 수 있는 계기가 되었다는 점이다. 율곡의 성경의 정치학의 한 위상인 유

속의 정치학으로 말하면, 유민의 발생은 자발적인 의사에 의한 것이 아니라 왕과 권간(權姦) 무리의 무한 취렴과 병민 제도에 있음을 밝혔다. 이와 같은 점에서 유민을 생산하는 유속의 왕과 권간의 정치는 일종의 한국식 생명관 리정치로서 아감벤이 논증한 호모 사케르를 재생산하는 생명정치와 라캉의 성 구분 도식에서 구조화된 남성 주체와 유사성을 갖는다.

또 다른 하나는 호모 사케르-남성 주체-유민의 저항과 해방의 관점에서 생명에 관한 연구를 다른 방향으로 전개할 가능성이 있다. 기존 연구를 보면 한국 또는 동양의 생명 사상은 유기체적 전체론으로 연구되고 있다가 해체주의적 개체론의 방향으로 연구되는 경향이 있다.¹⁵⁵⁾ 예를 들면, 유기체적 전체론에서는 만물은 동체(同體)로서 변별 가능성이 없으므로, 『孟子』(盡心上)의 親親·仁民·愛物의 변별에 기초한 차등적 대처를 설명할 수 없다. 그러나 맹자의 ‘여민동지(與民同之)’나 주희암의 ‘여민공지(與民共之)’의 왕토 이데올로기에서 보는 바와 같이 유기체적 전체론이든 해체주의적 개체론이든 이러한 연구 경향은 전체주의적 구조 또는 국가주의적 시각에 준하는 철학적 사유에 머무를 가능성을 배제할 수 없고, 이는 닫힌 원환의 전체 구조로 그 구조에서 벗어났을 생명의 탈-존 가능성을 찾기란 불가능하다. 만약 라캉의 비-전체 구조의 여성 주체의 위상학에서 아감벤의 예외 구조의 비식별 영역에 자리 매긴 호모 사케르와 율곡의 유민을 재독해한다면, 유기체적 전체주의로부터 해체주의적 개체주의로 탈주를 시도하지 않고도 닫히면서도 열린 또는 열리면서도 닫힌 구조, 그러니까 그 전체주의적 구조에 내재한 구멍(파열지점)에 기초한 또 다른 정치 철학을 추구할 가능성이 있다. 이에 대해서는 향후 연구 과제로 남긴다.

155) 다음 논문을 참조할 것. 황갑연, 「儒家的 生命觀과 인간 責任論」, 『동서철학연구』 31, 한국동서철학회 2004.

참고문헌

- 강선형. 「푸코의 생명관리정치와 아감벤의 생명정치」, 『철학논총』 78, 새한 철학회, 2014.
- 김동희. 「공백 주체의 발견: 자크 라캉의 무의식 주체와 율곡 이이의 성심지묘(性心之妙) 주체」, 『기독교철학』 35, 한국기독교철학회, 2022.
- 박태식. 「마가복음서의 오클로스」, 『신학논단』 2, 한국신약학회, 1996.
- 배중호. 『李珣의 哲學思想』(中), 동명사, 1987.
- 변주승. 「朝鮮後期 流民研究」(고려대학교 박사학위논문), 1997.
- _____. 「조선후기 유민정책 연구」, 『민족문화연구』 34, 민족문화연구원, 2001.
- 신정희. 「조선전기의 유민문제」, 『역사교육논집』 2, 역사교육학회, 1981.
- _____. 「오가작통법 소고」, 『대구사학』 12·13(합집), 대구사학회, 1977.
- 아감벤, 조르조/ 박진우 옮김. 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 서울: 새물결, 2008.
- 아감벤, 조르조/ 김향 옮김. 『예외상태』, 서울: 새물결, 2009.
- 아감벤, 조르조/ 박진우·정문영 옮김. 『왕국과 영광』, 서울: 새물결, 2016.
- 아감벤, 조르조/ 조형준 옮김. 『내전: 스타시스, 정치의 패러다임』, 서울: 새물결, 2017.
- 오토, 루돌프/ 길희성 옮김. 『성스러움의 의미』, 서울: 분도출판사, 1991.
- 오항녕. 「『맹자(孟子)』: 민(民)과 국가(國家)의 긴장」, 『남도문화연구』 41, 남도문화연구회, 2020.
- _____. 「저 산의 핑이 임금 것이오?」, 한국역사연구회, 역사학대회(2022) 발표문.

이문수. 「정치와 행정의 분열에 관한 계보학적 고찰: Giorgio Agamben의 「왕국과 영광」을 중심으로」, 『한국거버넌스학회보』 27(3), 한국거버넌스학회 2020.

정금식 외. 『(譯註) 經國大典註解』, 서울: 한국법제연구원. 2009.

지젝, 슬라보예 외/ 김영찬 외 옮김. 『성관계는 없다: 성적 차이에 관한 라캉 주의적 탐구』, 서울: 도서출판 b. 2005.

푸코, 미셸/이규현 옮김. 『성의 역사: 앎의 의지』, 서울: 나남, 1990.

푸코, 미셸/ 오트르망 옮김. 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 서울: 난장, 2011.

푸코, 미셸/ 오트르망 옮김. 『생명관리정치의 탄생: 콜레주드프랑스 강의 1978~79년』, 서울: 난장, 2012

푸코, 미셸/ 김상운 옮김. 『“사회를 보호해야한다”: 콜레주드프랑스 강의 1975~76년』, 서울: 난장, 2015.

프로이트, 지크문트/ 임홍빈·홍혜경 옮김. 『새로운 정신분석 강의』, 파주: 열린책들, 2020.

프로이트, 지크문트/ 박종대 옮김. 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 파주: 열린책들, 2020.

홉스, 토머스/최공웅·최진원 옮김. 『리바이어던』, 서울: 동서문화사, 2016.

황갑연. 「儒家의 生命觀과 인간 責任論」, 『동서철학연구』 31, 한국동서철학회, 2004.

황의동 외. 『율곡학연구총서』(논문편4), 율곡학회, 2007.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans, Daniel Heller-Roazen. California: Stanford University Press, 1998.

———. *State of Exception*. Trans, Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

- _____. *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Trans. Nicholas Heron, California: Stanford University Press, 2015.
- Aland, Kurt et.al. *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review 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*. Trans. Bruce Fink. New York: Norton and Company, 2007.
- _____. *Écrits(A selection)*. Trans. Alan Sheridan. London and New York: Routledge, 1977.
- _____. *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 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.
- Muller, Jacques-Alain et.al. *Reading Seminar XI: Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Eds. Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus. New York: State University Press, 1995.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Trans. Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion – Speeches to Its Cultured Despisers*. Trans. John Oman. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso, 1989.
- . *Tarrying With the Negative*. NC: Duke University Press, 1993.
- . *The Ticklish Subject*. London and New York: Verso, 1999.
- 阿吉陪雄, 『日本朱子学と朝鮮』. 東大出版會, 1976.
- 李珥. 『栗谷全書』. 栗谷學會, 2007.
- 張橫渠. 『張子全書』. 台灣中華書局, 1966.
- 程顥·程頤. 『二程集』(上·下). 中華書局, 2012.
- 周敦頤. 『周敦頤集』. 中華書局, 2010.
- 朱熹. 『朱子語類』. 中華書局, 1983.
- 朱熹. 『四書章句集注』. 中華書局, 2012.
- 陳淳. 『北溪字義』. 中華書局, 2011.
- 『經國大典』. 서울大學校奎章閣, 1997.

『醇言』. 서울:奎章閣, 圖書番号「7743」.

국사편찬위원회, “조선왕조실록”, <https://sillok.history.go.kr/main/main.do>

Abstract

The Multitude, the Bearers of a Different Order
- Agamben's Homo Sacer, Lacan's Female Subject, and Yulgok's
Drifting People -

Kim, Dong-Hee(Jeonju Univ.)

This study aims to organize Agamben's Homo Sacer, Lacan's Female Subject, and Yulgok's Drifting People as bearers of a different order by philosophically thinking about their structure. Methodologically, Chapter II the study on Agamben's Homo Sacer discusses the bio-politics in which Agamben resummons and combines the bio-power presented by Foucault as a sign of Western modern politics distinct from a type of previous sovereign powers. Chapter III the study on Lacan's Female Subject pursues the matter that Lacan makes an investigation into the structure of Male and Female subject in their relationship with the Phallus by reinterpreting Freud's decoding of 'female sexuality and penis envy' into a narrative based on the Oedipus myth into the meaning and function of Phallus(Φ) from the perspective of linguistics. Chapter IV the study on Yulgok's Drifting People re-reads the statement on San-Rim-Cheon-Taek(山林川澤) of Sarim(士林)-politics into the condition of humanity from the perspective of the Drifting People with discussing the science of Seong-Gyeong(誠敬學) is the politics of Sugi-Chiin(修己治仁) and orientating two political statuses called Yusok(流俗) and Sarim(士林) respectively. The main point in this research is as follows.

It makes senses that Agamben argued that Western politics is the bio-politics based on Homo Sacer (a bare sacred life) and that the reproduction of Homo Sacer is its original activity, but he did not explore that Homo Sacer could be the one of the carriers of a different order from the exclusive inclusion structure (exceptional structure) by the sovereign's decision on the state of exception. This

Homo Sacer's structure has a analogous relationship with the total structure of Lacan's male subject, which is composed of an exceptional being, the Other(the primary father uncastrated). Like the male subject, Lacan's Female Subject is alienated from the total structure, but has a non-total structure that can choose a different order from that structure. For Lacan's Female Subject, there is no such thing as an exceptional being that constitutes the universal overall structure, and there is no such thing as a woman who is completely subordinated to that structure; that is, inside the universal overall structure there is a split in that the Other who structures the male subject is the lack(or desire) – a castrated father $S(\mathcal{A})$, and the Female Subject is a bearer of a different order in such a way that she enjoys 'a supplementary jouissance' while related to $S(\mathcal{A})$. From the perspective of the Female Subject orienting this non-whole structure, the trap(阱) for trespassing on and prohibiting from San-Rim-Cheon-Taek(山林川澤) by the king and the faction of treacherous retainers(權姦) following the politics of Yusok(流俗) is analogous to $S(\mathcal{A})$, which indicates their lack (or desire). Just as Lacan's Female Subject enjoys 'a supplementary jouissance' in her relation with $S(\mathcal{A})$, as a symptom of the exploitation and the social evil of the national system the Drifting People can enjoy life as a bearer of another order, related to the trap (阱).

Key words : The Multitude, Ochlos, Agamben's Homo Sacer, Lacan's Female Subject, and Yulgok's Drifting People(流民)

논문투고일: 2023.11.15

논문심사일: 2023.11.30

게재확정일: 2023.12.20