

『철학사상』 별책 제7권 제3호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

주희 『주자어류 (권3)』

박 성 규

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제3호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

주희 『주자어류 (권3)』

박 성 규

서울대학교 철학사상연구소

2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발간사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학 술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) <토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 사업을 수행하면서 지난 해 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 1차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지 하는 바 있기를 바란다.

2006년 3월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문현정보센터 장 /
<토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 연구책임자 백종현

『철학사상』 별책 제7권 제3호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

주희 『주자어류 (권3)』

박 성 규

서울대학교 철학사상연구소
2006

머리말

중국 송 대에 유가 사상은 주도적 위치를 상실하였고, 일반인이든 지식인이든 모두 불교 도교의 다채롭고 체계적인 종교사상에 몰두해 있었다. 이런 시기에 주희는, 당시의 시대적 분위기를 반영하는 방향으로 유학의 여러 기초 개념을 재해석 재편성함으로써 사상의 물줄기를 유학으로 되돌리는 데 평생을 바쳤다.

주희의 설명에 따르면 불교는 군신간의 예를 어지럽히고 부자간의 친애를 멸절하면서 간사한 저주와 비열한 속임수로 온 세상 사람들을 금수의 지경으로 유인함으로써, 인간의 근본 윤리를 단절시키고 있으면서도 그 사실조차 모르고 있는 셈이었다. 주희는 불교 도교를 비판하는 자신의 경우를 양주·목적을 비판한 맹자에 빗댐으로써 이단비판의 역사적 당위성을 내세웠다. 그는 말하기를 “홍수의 피해는 사람의 몸을 해치고 사설(邪說)의 해악은 사람의 마음을 해친다. 몸에 닥치는 피해는 쉽게 보이고 그래도 피할 수 있지만 마음에 닥치는 해악은 알기도 어려워서 그 사설에 빠진 사람은 살아도 죽은 목숨이다.”고 하면서, 이단 학설을 혁파하고 유학 이념을 재정립하는 것을 자신의 새로운 사명(新命)으로 삼았다. 실제로 주희의 주요 철학사상은 불교의 교설에 대한 비판으로 귀착하고 있다.

첫째, 주희의 성즉리설(性卽理說)은 불교의 성론에 대한 비판으로 제시되었다고 할 수 있다. 불교는 견성성불(見性成佛)을 주장한다. 자기 안에 내재된 본성을 통찰하면 누구나 부처가 된다는 말이다. 그러나 주희는 불교 성론의 핵심인, ‘인간의 모든 감각작용이 곧 성이다’(作用是性)는 명제에는 세속의 윤리가 배제되어 있다고 여겼다. 불교에서 가르치는 인간의 본성은 불교 진리인 사성체·팔정도·12연기설에 대한 이해를

전제로 할 뿐이고, 군신간 부자간의 윤리를 기반으로 하는 유교의 사상과는 많은 차이가 있음이 분명하다. 그리하여 주희는 인간이 인의예지에 따라 사는 일이 인간의 본성이며 그것은 하늘로부터 명령받은 절대적 내용이라는 점에서 성이 곧 이(性卽理)라고 주장하였던 것이다.

둘째, 사물에 근거하여 이치를 탐구한다(卽物窮理)는 주희의 격물치지 설(格物致知說)은 불교의 돈오설에 대한 비판으로 제시된 것이었다. 진리는 그 본질상 순간에 파악되는 것이 아니며 객관적 사물과 세상의 온갖 이치에 대한 끊임없는 반성적 연구의 결과로 얻어지는 것이라고 주장하였다. 즉 객관적 현실에 대한 탐구에 기반을 두지 않고는 어떠한 진리에도 도달할 수 없다고 주장함으로써 어느 날 문득 깨닫는다는 불교의 돈오설을 비판하려는 데 주희의 격물 해설의 특징이 있었다.

셋째, 주희의 귀신론은 불교의 윤회설에 대한 비판으로 제시된 것이었다. 사람이 죽으면 귀신이 되고 그 귀신이 다시 사람이 된다는 것이 주희가 파악한 불교 윤회설의 요지이다. 주희의 설명에 따르면 천하의 만사만물은 오직 음양의 왕래굴신일 뿐인데, 이 때 굴(屈: 消)과 왕(往)이 귀(鬼)이고 신(伸: 息)과 내(來)가 신(神)이다. 즉 음기와 양기의 굴신 왕래의 작용 그 자체가 귀신이므로, 귀신은 어떤 하나의 특정 사물이 아니다. 요컨대 귀신은 일률일 수 없으므로 윤회의 주체가 될 수도 없다. 따라서 “사람은 죽어 귀신이 되고 귀신은 다시 사람으로 태어난다.”는 윤회설의 구도는 성립할 수 없다.

송 대 이후 성리학이 국가 사회의 주도적 이념으로 정립된 데에는 사회 경제 정치적인 여러 원인이 복합적으로 작용하였겠으나, 아마 주희가 없었으면 모든 일은 불가능했을 것이라고 할 수 있다. 전목(錢穆)은 “한 시대의 대학자(大學者)라면 반드시 시대의 병폐의 핵심을 파헤쳐 도(道)의 핵심을 제시하여 그 시대를 바른 궤도로 옮겨놓아야 한다.”고 말하면서, 주희가 바로 그 일을 해 냈다는 평가를 하였다.

이러한 주희의 사상이 생생하게 기록되어 있는 자료가 『주자어류』이

다. 이 책은 주희의 여러 사상 가운데 귀신에 관한 토론을 중심으로 『주자어류』의 내용을 분석한 것이다.

2006 4월

박성규



목 차

제1부 철학자 및 철학문헌 해제	1
1. 주희의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	4
1.4 저작	6
1.4.1 사서집주	6
1.4.2 주희집	6
1.4.3 주자어류	7
2. 『주자어류』 해제	8
2.1 『주자어류』 요약	8
2.2 『주자어류』 해설	9
2.3 『주자어류』 상세 목차	11
2.4 주요 용어	13
2.4.1 귀신	13
2.4.2 혼백	14
2.4.3 제사	15
제2부 철학 지식지도	17
1. 철학자 지식지도	17
2. 철학 문헌 지식지도	18

3. 철학 용어 지식지도	19
3.1 귀신	19
3.2 혼백	20
3.3 제사	20
4. 철학 문헌 내용 지식지도	21

제3부 『주자어류 (권3)』 내용 분석 연구 27

1. 귀신	27
1.1 귀신에 대한 이전 성리학자들의 견해	27
1.1.1 귀신에 대한 장재의 이해	27
1.1.2 귀신에 대한 정자의 이해	28
1.2 주자 귀신론의 대강	29
1.2.1 귀신은 이해의 대상	29
1.2.2 제사 대상으로서의 귀신은 있다	29
1.2.3 세속적 견해의 귀신은 없다	30
1.2.4 잘못된 귀신관과 윤리의 혼란	31
1.2.5 귀신과 윤회의 주체	32
1.2.6 귀신의 진상을 알면 윤회설에 빠지지 않는다	32
1.2.7 귀신의 이치는 경전 안에	33
1.2.8 죽음과 귀신은 신비가 아니다	34
1.2.9 체물(體物) 개념의 부각	34
1.3 굴신왕래	35
1.3.1 조화의 자취	35
1.3.2 음기와 양기의 양능	36
1.3.3 귀신은 조화의 자취이자 두 기의 양능이다	37
1.3.4 굴신왕래와 귀신	40
1.3.5 인간의 생리현상과 귀신	41

1.3.6 삼라만상의 모든 현상이 다 귀신이다	42
1.3.7 귀신은 조화 현상이니 괴이한 것이 아니다	43
1.4 『예기』에 대한 재해석	43
1.4.1 귀신지위덕(鬼神之爲德)의 의미	43
1.4.2 귀신은 형이상자인가 형이하자인가?	44
1.4.3 귀신과 성(誠)	45
1.4.4 위덕(爲德)의 의미는 성정공효(性情功效)	45
1.4.5 체물(體物)	46
1.4.5.1 체물에 대한 정현과 공영달의 해석	46
1.4.5.2 양시의 체물 해석에 대한 비판	47
1.4.5.3 사물이 생긴 다음 귀신이 있는 것이 아니다	48
1.4.5.4 체물(體物)과 간사(幹事)	48
1.4.5.5 체물은 귀신	49
1.4.6 제사 대상으로서의 귀신도 음양의 양능이다	52
1.4.7 귀신의 종류	53
1.4.8 유명(幽明)	54
1.4.8.1 저승(幽)의 귀신	54
1.4.8.2 ‘명즉유예악(明則有禮樂), 유즉유귀신(幽則有鬼神)’에 대한 재해석	56
1.4.8.3 유명일치(幽明一致)	58
1.5 귀신은 특정한 어떤 사물이 아니다	59
1.6 귀신 단어의 용례	60
1.7 생과 사	60
2. 윤회와 귀신	62
2.1 송 대 사회와 귀신	62
2.1.1 송 대의 불교사상과 귀신	62
2.1.2 송 대(宋代) 일상생활 속의 귀신	64
2.2 본성(性)과 귀신	65

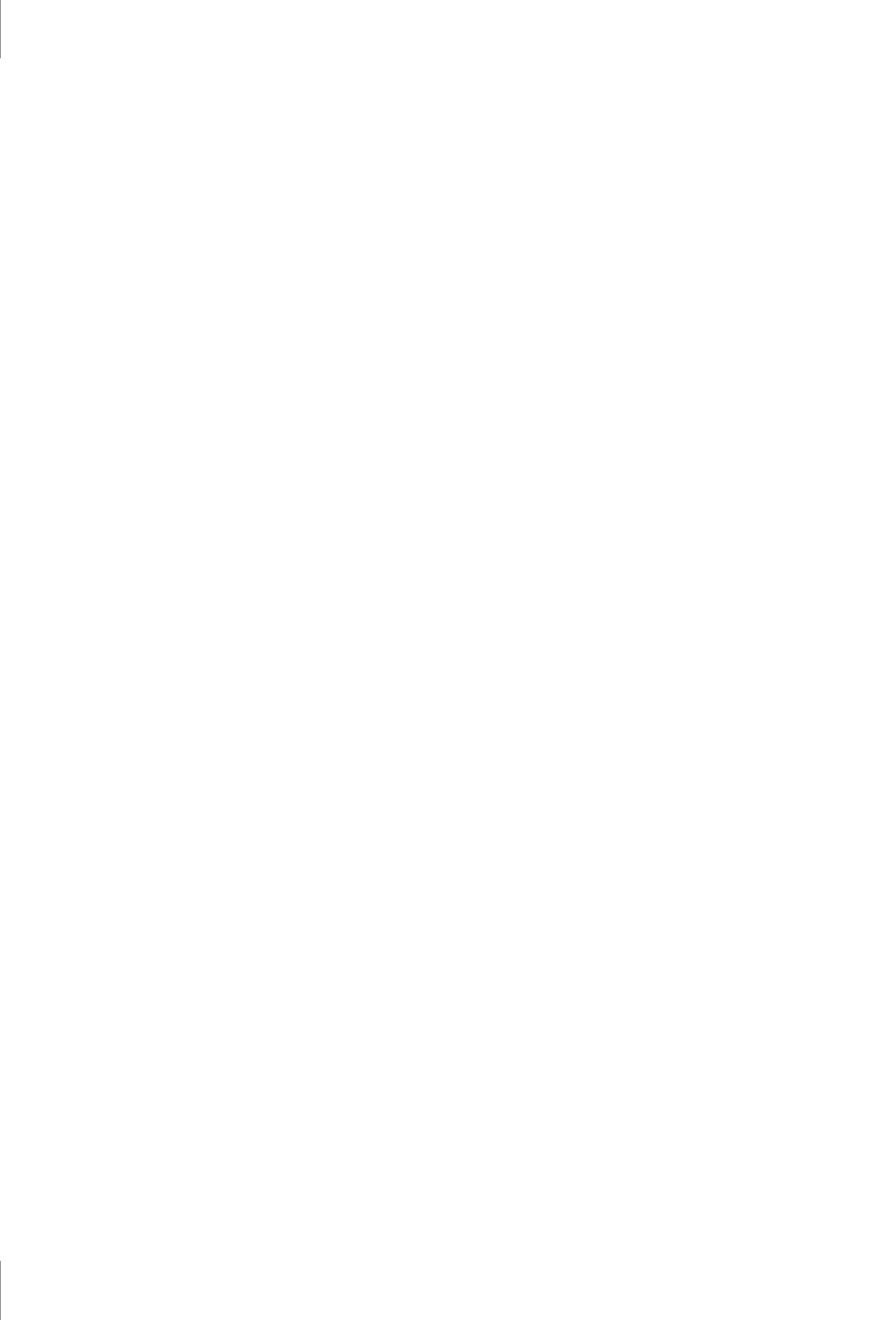
2.2.1 불교의 본성론 비판	65
2.2.2 인간이 우주의 주인일 수 있는가?	67
2.3 반원설 비판	72
2.3.1 장재의 “형궤반원설”(形漬反原說) 비판	72
2.3.2 돌아가는 게 아니라 흘어질 때 때문이다	74
2.4 인과응보와 도덕성	76
2.4.1 인과윤회설의 도덕적 효용성 비판	76
2.4.2 인과응보설은 현세의 악행도 정당화한다	77
2.4.3 현세의 도덕적 부조리는 현세에 시정해야	78
3. 혼백과 귀신	80
3.1 혼백론의 해명 필요성	80
3.1.1 삶과 죽음의 진상	80
3.1.2 『예기』 혼백론과 귀신	80
3.1.3 괴이 현상에 대한 인정	81
3.1.4 『좌전』 백유 고사에 대한 재해석	82
3.1.5 일부 괴담은 이치가 있다	84
3.2 괴이 현상의 원리	85
3.2.1 사람의 탄생과 혼백	85
3.2.2 혼백과 괴이 현상	86
3.2.3 주희가 인정한‘괴이 현상’의 의미	87
3.2.4 귀신도 지각이 있는가?	88
3.3 혼백론	89
3.3.1 정신은 육체의 작용	89
3.3.2 혼·백의 구분	90
3.3.3 죽음과 더불어 다하는 지각	91
3.3.4 지각의 성립	92
3.3.5 주희 지각론의 의미	93
3.3.6 유혼(游魂)에 대한 재해석	96

3.3.7 ‘영’(靈)이란 무엇인가?	96
3.4 변리(變理)	98
3.4.1 ‘괴이 현상’(怪)도 이치이다	98
3.4.2 공평정직과 부정사암(不正邪暗)	100
3.5 괴담과 도덕	101
3.5.1 괴이 현상의 인정과 도덕의 추구	101
3.5.2 괴이 현상과 도덕적 부조리	103
3.6 미신과 음사	105
3.6.1 미신 비판	105
3.6.2 음사(淫祠) 철폐의 절차	106
3.6.3 대중의 마음의 폭주처와 영험성	107
3.7 주희 귀신론에서 주의할 점	109
3.7.1 여귀론의 의미	109
3.7.2 무신론	110
4. 제사와 귀신	112
4.1 유학과 귀신	112
4.1.1 유학의 제사론과 주희	112
4.1.2 제사와 귀신	113
4.2 제사감격 이론	114
4.2.1 제사감격과 이기론	114
4.2.2 감격(感格)	115
4.2.3 혼백의 굴신왕래	116
4.2.4 자손과 조상이 감응하는 이치	117
4.2.5 자손과 조상의 혈맥관통	118
4.2.6 앞에 계신 듯이 여기는 것이 곧 감통	119
4.2.7 감통(感通)의 도리	120
4.3 제사의 도리	121
4.3.1 유업의 계승도 혈통처럼 중요하다	121

4.3.2 진순의 혈통 제사론과 그 문제점	122
4.3.4 멸망한 제후의 제사	123
4.3.5 참월한 제사의 무의미함	124
4.4 감응과 영괴성	126
4.4.1 제사 감응에서의 신령성 문제	126
4.4.2 감응 혹은 감통의 진정한 의미	127
4.4.3 “혼기귀천”(魂氣歸天)이란 무엇인가?	129
4.4.4 귀신의 괴이적 이해 반대	130
4.4.5 형궤반원설·사이불망설과 제사감격설의 차이	131
4.4.6 조상은 어떤 식으로 흠향하는가?	132
4.5 주희의 제사론의 핵심	134
4.5.1 귀신은 마음의 이치	134
4.5.2 자손의 정성의 의미	135
4.5.3 일고신(一故神)에 대한 재해석	136
4.5.4 조상의 기는 자손의 마음에서	137
4.5.5 조상의 기는 언제 불러올 수 있는가	138
4.5.6 제사와 감격	139
4.5.7 제사와 귀신	139
참고문헌	143

일 러 두 기

1. 『주자어류』(朱子語類) 인용문의 경우는 중화서국본(中華書局本, 北京, 1994)의 구분에 근거하여 권(卷)과 장(章)만 표기하였다. 예컨대 3-10은 제3편 제10장을 의미한다.
2. 이 책은 『주자어류』 전체의 내용을 분석한 것은 아니다. 『주자어류』 가운데 “귀신”(鬼神) 문제만을 분석 대상으로 삼았다. 권3을 중심으로 권63, 권87, 권126 등의 내용을 주로 다루었다.
3. 제3부 본문의 단락 번호는 토픽맵 작성을 위한 기술적인 필요에서 불인 것이다. 내용과는 관련이 없다.



제 1 부 철학자 및 철학문헌 해제

1. 주희의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

주희(朱熹, 1130~1200)는 지방 관리의 아들로 태어나 아버지로부터 유교 교육을 받았다. 18세 때 대과(大科)에 급제하여, 첫 관직은 복건 성(福建省) 동안(同安)의 주부(主簿)였다. 이곳에서 조세·감찰 업무를 개혁하고 그 지방에 서원을 개선하고, 의례와 관훈상제의 규율을 제정하는 등 여러 개혁에 착수했다. 동안으로 부임하기 전에 이통(李侗)을 찾아가 배우면서 정자(程子)의 유품을 접하였는데, 이통은 송 대 유학의 전통을 지킨 사상가로서 주희의 사상에 결정적인 영향을 끼쳤다.

동안에서 주부를 역임한 뒤 주희는 1179년까지 다른 관직을 맡지 않았다. 그러나 황제에게 보낸 상소문을 통해 자신의 정치적 견해를 꾸준히 발표했다. 공적인 일에 관여하기는 했지만 조정의 공직을 맡는 일은 계속 거부했다. 그 이유는 당시의 권력자와 그들의 정책을 못마땅하게 여겼으며 파당정치에 대해 염증을 느꼈기 때문이었다. 그러나 조정의 한 직을 계속 맡음으로써 교사와 학자로서의 생활을 꾸려나갈 수 있었다. 그가 이 시기에 보낸 공식 서한과 당시 다양한 견해를 가지고 있던 친구·학자들에게 보낸 편지에서 알 수 있듯이, 이 시기에 그의 사상과 학문은 점점 깊어졌다.

1175년에 그는 친구 여조겸(呂祖謙, 1137~1181)과 함께 정호(程顥)와 정이(程頤), 주돈이(周敦頤), 장재(張載) 등의 사상가들의 저작에

서 문장들을 뽑아 『근사록』(近思錄)을 편찬했다. 주희는 『논어』, 『맹자』, 「대학」, 「중용」에 관한 주석서 편찬에 심혈을 기울여 1177년에 『사서집주』(四書集注)를 완성하였다. 주희의 사상은 이 책을 중심으로 중국은 물론 한국과 일본에 큰 영향을 끼쳤다.

1.2 생애 해설

주희의 자는 원희(元晦) · 중희(仲晦), 호는 회암(晦庵) · 회옹(晦翁) · 운곡산인(雲谷山人) · 창주병수(滄洲病叟) · 둔옹(遜翁) 등이 있다. 복건 성(福建省) 우계(尤溪)에서 출생했다. 선조는 대대로 안휘 성(安徽省)의 휘주무원(徽州婺源)의 호족으로 아버지 주송은 관직에 있다가 당시의 재상(宰相) 진회(秦檜)와의 의견충돌로 퇴직하고 우계에 우거(寓居)하였다. 주희는 이곳에서 14세 때 아버지가 죽자, 그의 유언에 따라 호적계(胡籍溪) · 유백수(劉白水) · 유병산(劉屏山)에게 사사하면서 불교와 노자의 학문에도 흥미를 가졌다.

그러나 주희는 24세 때 연평(延平) 이통(李侗)을 만나 사숙(私淑)하면서 유학에 복귀하게 된다. 다시 1158년에 주희는 이통을 찾아갔고, 1160년에는 수개월 동안 그와 함께 지내면서 가르침을 받았다. 당시 송대의 성리학자들 가운데 불교와 도교의 철학에 대항하여 새로운 철학 이론을 제창하면서 거의 1,000년 동안 사상의 주도적 위치를 상실하였던 유학의 학문적·사상적인 위상을 회복하려는 운동이 일었는데, 주희는 이통의 영향을 받은 이후 그 방면의 일에 전념할 결심을 하게 된다.

주희의 학문 토론 친구로는 장남현(張南軒) · 여동래(呂東萊)가 있고, 또 논적으로는 육상산(陸象山)이 있었는데, 이들과 상호 절차탁마(切磋琢磨)하면서 학문을 비약적으로 발전 심화시켰다. 그는 19세에 진사시에 급제하여 71세에 생애를 마칠 때까지 여러 관직을 거쳤으나, 약 9년 정도만 현직에 근무하였을 뿐, 그 밖의 관직은 학자에 대한 일종의 예우로

서 반드시 현지에 부임할 필요가 없는 명목상의 관직이었기 때문에 학문에 전념할 수 있었다.

1179-1181년 사이 강서 성(江西省) 남강(南康)의 관리로 근무할 때 주희는 그 기회를 이용, 9세기에 건립되어 10세기에 번성했으나 그 뒤 폐허가 된 백록동서원(白鹿洞書院)을 재건했다. 주희에 의해 원래의 모습을 회복하게 된 이 서원은 그 후 오랫동안 명성을 유지했다. 그런 서원들이 성리학이 발전하는 데 도움이 된 제도적 기반이었던 것이다. 1188년 주희는 황제의 도덕수양이 국가 안녕의 기반이라는 주장을 담은 상소문을 올리기도 하였다.

주희는 철학 뿐 아니라, 역사에도 깊은 관심을 가져 사마광(司馬光)이 편찬한 역사서인 『자치통감』(資治通鑑)이 무원칙하다고 여겨 그것을 다시 재편집하여, 1172년에 『자치통감강목』(資治通鑑綱目)을 완성하였다. 이 책은 동아시아 전역에서 널리 읽혔다. 또한 유럽에서 최초로 간행된 중국역사서인 『중국통사』(1777~85)의 토대가 되었다고 한다.

주희는 만년에 조정의 초청을 받아 고위직에 오를 수 있는 기회가 몇 번 있었다. 그러나 그는 과감하게 직언을 하고, 늘 소신 있는 의견을 펼쳤으며, 부패와 사욕이 지배하는 정치판을 비타협적으로 공격하다가 파면되거나 외진 지방의 관직으로 쫓겨났다. 만년에 이르러서 정적(政敵)인 한탁주가 주희의 학설과 행실에 대해 중상모략을 하여 주희의 학문은 위학(僞學)이라고 저서의 간행과 유포가 금지되었고 정치활동을 비롯한 모든 공적인 활동이 금지되었다. 그가 죽을 때까지도 정치적인 명예는 여전히 회복되지 않다가 그가 죽은 뒤에 곧 회복되었다. 1209년과 1230년에 그에게 시호가 내려졌고 1241년에는 그의 위패가 정식으로 공자사당에 모셔졌다.

주희의 성리학은 오랫동안 중국을 비롯한 동아시아 지식인 사회를 지배해왔고, 사서에 대한 그의 주석서는 과거에 합격하려는 사람들의 필독서가 되었다. 왜냐하면 아예 그 책이 과거 교재였기 때문이다. 그의 사상은 특히 조선의 지식인 사회에 절대적인 영향을 미쳤는데 예컨대 송시열이라는 학자는 “세상의 모든 이치는 주자가 이미 완벽하게 밝혀 놓았다.”

우리에게 남은 일은 다만 그의 이치를 실천하는 것일 뿐이다. 그러므로 주자의 말씀에서 조금이라도 어긋나는 주장을 하거나 주자와 다른 경전의 주석을 다는 자는 사문난적일 뿐이다.”는 취지의 주장을 하기도 하였다. 또 주희의 철학은 일본의 도쿠가와 막부 시대에 널리 받아들여져 공적인 인정을 받았다.

주희의 저서로는 『논어요의』(論語要義), 『논어훈몽구의』(論語訓蒙口義), 『곤학공문편』(困學恐聞編), 『정씨유서』(程氏遺書), 『논맹정의』(論孟精義), 『자치통감강목』(資治通鑑綱目), 『팔조명신언행록』(八朝名臣言行錄), 『서명해의』(西銘解義), 『태극도설해』(太極圖說解), 『통서해』(通書解), 『정씨외서』(程氏外書), 『이락연원록』(伊洛淵源錄), 『고금가제례』(古今家祭禮), 『근사록』(近思錄), 『사서장구집주』(四書章句集注), 『주역본의』(周易本義), 『시집전』(詩集傳), 『초사집주』(楚辭集注) 등이 있다. 나중에 그의 글은 『주문공문집』(朱文公文集)으로 편집되었고, 제자들과 학문하면서 토론할 때 남긴 주희의 말은 『주자어류』(朱子語類)로 편찬되었다.

1.3 생애 연보

- 1130년: 건염(建炎) 4년, 9월 15일 정오에 부친 주송(朱松, 1097~1143)과 모친 축 씨(祝氏) 사이에서 삼남(三男)으로 탄생.
(두 형은 모두 어려서 사망함)
- 1137년: 소흥(紹興) 7년, 건주성남(建州城南)에 환계정사(環溪精舍)를 세워 일가가 이사함.
- 1143년: 부친 사망. 부친의 유언에 따라 유병산, 유면지, 호적계를 사함.
- 1144년: 선승 도겸(道謙)을 찾아 배움.
- 1147년(18세): 가을에 건주에서 실시된 예비과거시험에 합격함.

- 1151년(22세): 이부(吏部) 임관 시험에 합격하여 동안 현 주부(主簿)가 됨.
- 1153년(24세): 동안 현에 부임하는 길에 이통을 방문. 이후 10년 동안 세 차례 가르침을 받음. 7월에 장남이 출생.
- 1159년(30세): 『상채어록』(上蔡語錄)을 교정. 장구성(張九成) 사망.
- 1162년(33세): 효종이 즉위한 후 「임오옹조봉사」(壬午應詔封事)를 올림.
- 1163년: 『논어요의』(論語要義)와 『논어훈몽구의』(論語訓蒙口義) 완성.
- 1164년: 『연평답문』(延平答問) 저술 착수.
- 1166년: 「잡학변」(雜學辨) 완성.
- 1168년(39세): 『정씨유서』(程氏遺書) 편집을 완료함.
- 1169년: 「태극도설」(太極圖說)과 「통서」(通書)를 교정함.
- 1170년: 「서명해」(西銘解)와 「지언의의」(知言疑義) 완성.
- 1172년(43세): 『팔조명신언행록』, 『맹자요의』(孟子要義) 완성.
- 1173년: 『이락연원록』(伊洛淵源錄)과 『정씨외서』(程氏外書) 완성.
- 1174년: 『대학장구』와 『중용장구』 초고 완성. 『대학혹문』과 『중용혹문』 완성.
- 1175년: 여동래와 『근사록』을 편찬함. 육구연 형제와 아호지회 논쟁을 벌임. 운곡암을 지어 초당의 이름을 회암(晦菴)이라 함.
- 1177년(48세): 『논어집주』, 『맹자집주』, 『논어혹문』, 『맹자혹문』 완성함.
- 1184년(55세): 무이정사(武夷精舍)를 완성함.
- 1186년(57세): 『역학계동』 완성.
- 1187년: 『시집전』(詩集傳)을 개정하여 완성함.
- 1189년(60세): 「대학장구 서(序)」, 「중용장구 서(序)」를 지음.
- 1190년: 『주역본의』(周易本義) 완성.
- 1192년: 건양 고정(考亭)에 집을 지음. 12월에 육구연 사망.

- 1194년: 장사에 부임하여 악록서원(岳麓書院)을 복구함. 죽림정사(竹林精舍)를 준공하고, 『의례경전통해』(儀禮經傳通解) 편찬에 착수함.
- 1195년: 조봉대부(朝奉大夫)(정6품)로 승진했으나 이 해 말부터 위학(僞學)으로 박해받기 시작하여 다음해 탄핵당하고 사록관에서 파면.
- 1197년(68세): 『한문고이』(韓文考異)와 『주역침동계고이』(周易參同契考異)를 완성.
- 1198년(69세): 여조검과 채계통이 유배지에서 사망.
- 1199년(70세): 『초사집주』(楚辭集註)와 「후어」(後語)와 「변증」(辨證) 완성.
- 1200년(71세): 건양 고정에서 병사함.(이강대, 『주자학의 인간학적 이해』 부록 참조)

1.4 저작

1.4.1 사서집주

한국어 표준본: 주희, 『논어집주』·『맹자집주』·『대학·중용집주』,
성백효 역주, 전통문화연구회, 1990.

원어 표준본: 朱熹, 『論語集注』, 『朱子全書』 제6책, 上海古籍出版社,
2004.

영어 표준본:

1.4.2 주희집

한국어 표준본:

원어 표준본: 朱熹, 『朱熹集』(全10冊), 四川教育出版社, 成都, 1996.

영어 표준본:

1.4.3 주자어류

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: 朱熹, 『朱子語類』, 中華書局, 1994.

2. 『주자어류』 해제

2.1 『주자어류』 요약

『주자어류』는 남송의 유명한 철학자, 교육자, 송 대 이학의 집대성자인 주희가 강학하면서 제자들의 질문에 답한 어록 모음집이다. 모두 140권이다. 주희가 죽은 후 이도전(李道傳)이 가정 8년(1215)에 『주자어록』 43권을 편집하여 지주(池州)에서 간행하였다.(“지록”) 그 안에는 요명덕(廖明德) 등 주희의 제자 33명이 기록한 것이 수집되어 있다. 이도전의 동생 이성전(李性傳)은 또 1238년에 『주자어속록』 46권을 편집하여 요주에서 간행하였다. 또 채항(蔡抗)은 1249년에 『주자어후록』 26권을 편집하여 요주에서 간행하였는데 주희의 제자 양방 등 23명이 기록한 것을 수록했다. 오견(吳堅)은 1266년에 또 이전의 3 판본에서 아직 수집하지 못한 기록을 수집하여 『주자어별록』을 편집하여 건안에서 간행하였다. 또 황사의(黃士毅)는 1219년에 “지록”(池錄)을 기초로 증보하여 『주자어류』 140권을 분류하고 편성하였다. 그 후에도 계속해서 후속 자료를 보충하여 출판되다가 남송 이종 때 여정덕(黎靖德)이 각족 판본의 어록과 어류를 종합하여 이동을 고찰하고 중복된 것을 삭제하고 더욱 수정하여 황사의가 『주자어류』를 편집할 때 사용한 주제별 분류에 따라 『주자어류대전』(朱子語類大全)을 편집하였다.

『주자어류』는 1170년부터 1199년까지 근 30년간 97명이 기록한 주희의 강학 어록을 기록한 것인데 그 중에는 4명의 무명씨도 있다. 대부분의 어록은 주희가 보지 못한 것인데 다만 보광(輔廣)이 기록한 내용의 일부분은 주희 본인이 검열했다고 한다. 그 가운데 64명의 기록은 주희가 60세 이후 때의 어록을 기록한 것이기 때문에 주희 만년의 관점이 더욱 성숙된 것이어서 매우 가치가 있는 것이다.(이서유, 『유학원류』 참조)

2.2 『주자어류』 해설

주희가 제자들과 강학할 때의 어록을 모아 편집한 것이다. 처음 주희와 제자가 문답한 어록을 제자들이 각자 기록해 두었다가 모아서 편찬한 것이다. 기록된 말들이 한결같지 않았고 여러 판본들은 분량도 각각 달랐고 또한 내용도 편차가 있었고 분류도 오류가 있었다. 몇 차례 판각이 거듭될수록 오류도 점점 더 많아졌다. 남송 경정(景定) 4년(1263)에 여정덕(黎靖德)이 여러 판본을 수집하여 다시 편집과 교정을 하였다. 중복된 것은 삭제하고 또 의심스러운 내용도 제거하고 26문(門)으로 분류하자 “상당히 말끔하게 정비되어 보기 편하게 되었으니 실로 주자에게 큰 공을 세운 것이었다.”(『사고전서총목제요』). 이 책은 마침내 함순(咸淳) 6년(1270)에 『주자어류대전』(朱子語類大全)이라는 제목으로 140권으로 출판되었다.

『주자어류』는 비교적 총체적으로 주희의 이학(理學) 사상을 반영하고 있다. 주희는 제자들과 평소 왕래하면서 학문을 토론하고 절차탁마하면서 아무런 거리낌과 거리감을 두지 않았다. 언급된 주제들은 천리(天理), 인륜, 우주 자연, 독서와 실천, 경제와 세상사 등이 총망라되어 있으니 포함되지 않은 것이 없다고 할 수 있다.

주희의 다른 이론적인 저서와 비교하면 『어류』는 그 자체로 독특한 점이 있다. 첫째, 거기에는 일련의 주제들에 대한 주희의 만년의 깊은 사색이 기록되어 있다. 따라서 초기 저작 속에 나오는 미성숙한 견해를 교정하여 주희의 사상의 진면목을 확실히 보여주고 있다. 특히 『사서』(四書)에 대한 견해는 상당히 심오한 내용을 담고 있다. 둘째, 어떤 문제들에 대해 주희의 견해가 저서 속에서는 상세하지 않거나 전개되지 않았는데, 제자들과 대담 속에서 비교적 충분히 진술되고 전개되어 있다. 따라서 『어류』는 주희의 전문 저작에 대한 보충이라고 할 수 있다. 셋째, 토론의 주제가 광범하여 여러 측면에 걸쳐 주희 사상의 심도와 넓이를 보여주고 있다. 따라서 주희의 사상과 품격을 다각도로 이해하는 데 큰 보탬이 된다. 이처럼 『어류』는 주희 사상을 정밀하고 섬세하게 체현하였으니 주희

사상의 체계와 그 발전 과정을 이해하는 데 필수적인 자료이다.

물론 이 책에도 한계는 있다. 주희의 제가 황간(黃幹)은 이렇게 말했다. “기록된 말이 반드시 스승이 전해준 본질을 다 얻은 것은 아니다. 더욱이 서로 베껴 쓰면서 본래의 진짜 모습을 상실한 것도 많을 것이다.” (「지주에서 간행된 주자어류 후서(後序)」) 그는 또 “수시로 응답한 말을 가지고 평생을 거쳐 저작한 저서의 견해를 바꾸어서는 안 된다.”는 의견을 내놓았다. 그리하여 청대의 많은 학자들은 『주자어류』는 제자들의 기록이기 때문에 그 안에는 믿을 수 없는 오류가 아주 많다고 주장하였으며, 안원(顏元)은 『주자어류 평(評)』을 써서 『주자어류』에 대해 기본적으로 부정하였다. 이 점은 주의를 할 필요가 있다. 이것은 『주자어류』가 간접적인 기록이기 때문에 그 가치에 대해서 이처럼 다른 견해가 제기되는 것이다.

좀 다른 각도에서 이심전(李心傳)은 이렇게 말했다. “『어류』와 《사서 집주》가 상이한 내용이 있는 경우 당연히 후자를 정설로 여겨야 한다. 주고받은 토론 내용으로 『집주』에서 언급하지 못한 것은 물론 『어류』를 참고로 삼을 수 있다. 또 『시경』과 『서경』에 관해서 『어류』에 수록된 내용은 저서가 완성되기 이전의 일이기 때문에 응당 저서를 정설로 여겨야 한다. 또 책이 완성된 이후의 토론은 물론 『어류』의 내용이 옳다고 할 수 있다.”(「요주에서 간행된 주자어속록(朱子語續錄) 후서」) 또 이렇게 말하는 학자들도 있다. “주희 만년의 핵심적인 말들이 매우 많다. 50 이전에는 제자들이 많지 않아서 기록자가 겨우 3-4명이 있을 뿐이다. 남강과 절동에서 돌아온 이후 배우러 오는 제자들이 매우 많아져서 가르치고 토론한 내용이 매우 상세하고 이론이 치밀하고 노력이 곡진하여 모두 주희 자신의 사상을 깊이 천명하고 있다.”

『주자어류』의 편집 순서는 이론을 앞에 두고 사건은 뒤에 실었다. 맨 앞에 이기, 성리, 귀신 등 세계의 본원 문제를 실었다. 그 다음은 심성, 정의(情意), 인의예지 등 도덕 윤리와 사람과 사물의 성명의 근원에 관한 토론을 실었다. 계속해서 지행(知行), 역행(力行), 독서 등 학문 방법론을 실었고, 그 다음에 『사서』 『오경』의 내용에 관한 토론을 하면서

저 리를 천명하면서, 리의 본류를 고찰하면서 불교와 도교를 배척한 것을 실었다. 최후로 인물에 대해 비평한 것과 세태를 평론한 것을 실었다. 이 가운데 『사서』에 관련된 내용이 51권을 차지하고 『오경』에 관련된 내용이 29권을 차지한다.

『주자어류』의 판본은 매우 많은데 중요한 것으로 송나라 함순 6년(1270)에 간행된 판본과 명나라 성화 9년(1473)에 간행된 판본, 청나라 강희 연간에 간행된 판본, 청나라 광서 6년(1880)에 간행된 판본, 하서린(賀瑞麟) 교각본 등이 있다. 1981년 중화서국에서 왕성현이 교점한 『주자어류』를 출판하였다.(이상은 『中國理學』 제3권, 東方出版中心 참조)

그리고 최근에 상해고적출판사에서 간행된 『주자전서』(朱子全書)에 들어있는 『주자어류』는 조선고사회주본(朝鮮古寫徽州本: 간청 朝鮮本)을 참고하여 중화서국본과 다른 부분이 교감기(校勘記)에 상세하게 기록되어 있다. 조선본에는 기준의 통행본에는 빠져있는 내용을 아주 많이 포함하고 있다. 앞으로 조선본을 저본으로 한 새로운 『주자어류』의 출판이 필요할 것 같다.

2.3 『주자어류』 상세 목차

권1-2: 리기(理氣)

권3: 귀신(鬼神)

권4-6: 성리(性理)

권7: 학(學)1 “소학(小學)”

권8: 학2 “학문 방법론 총론”

권9: 학3 “지행(知行) 토론”

권10-11: 학4-5 “독서법”

권12: 학6 “지수(持守)”

- 권13: 학7 “역행(力行)”
- 권14-18: 『대학』에 대한 토론
- 권19-50: 『논어』에 대한 토론
- 권51-61: 『맹자』에 대한 토론
- 권62-64: 『중용』에 대한 토론
- 권65-77: 『주역』에 대한 토론
- 권78-79: 『상서』에 대한 토론
- 권80-81: 『시』에 대한 토론
- 권82: 『효경』에 대한 토론
- 권83: 『춘추』에 대한 토론
- 권84-91: 『예』에 대한 토론
- 권92: 『악』(樂)에 대한 토론
- 권93: 공자·맹자·주돈이·정자에 대하여
- 권94: 주돈이(周敦頤)의 저서에 대하여
- 권95-97: 정자(程子)의 저서에 대하여
- 권98-99: 장재(張載)의 저서에 대하여
- 권100: 소강절(邵康節)의 저서에 대하여
- 권101: 정자의 문인에 대하여
- 권102: 양씨의 문인, 윤씨의 문인에 대하여
- 권103: 나씨의 문인, 호씨의 문인에 대하여
- 권104: 주희의 학문론
- 권105: 주희 자신의 저서에 대한 평가
- 권106: 주희의 관직 시절의 언급
- 권107: 주희의 중앙정부에 대한 언급
- 권108: 주희의 치도(治道)에 대한 언급
- 권109: 주희의 관리 선발에 대한 언급
- 권110: 주희의 군대와 형벌에 대한 언급
- 권111: 주희의 백성과 재물에 대한 언급
- 권112: 주희의 관료에 대한 언급

- 권113-121: 제자들에 대한 교훈
권122: 여백공 관련 언급
권123: 진군거 관련 언급
권124: 육구연 관련 언급
권125: 노장에 대한 언급
권126: 불교에 대한 언급
권127-133: 송 대에 관련된 언급
권134-137: 역대 역사에 관련된 언급
권138: 잡류(雜類)
권139-140: 문장론

2.4 주요 용어

2.4.1 귀신

현세를 경시하고 내세를 중시하는 불교 등의 이단사상의 윤리설 때문에 사회가 혼란되었다고 생각한 주희는 불교의 윤회설을 비판하고 그럼으로써 귀신에 대한 잘못된 생각에서 사람들을 해방시켜야겠다는 생각을 하게 되었다. 그는 윤회설을 “사람은 죽으면 귀신이 되고 그 귀신이 다시 사람이 된다.”는 구도로 파악했다. 즉 귀신은 불교에서 ‘윤회하여 내세에 다시 태어난 중생’을 의미한다.

주희는 귀신은 다만 조화의 자취요, 음기·양기 두 기의 양능(良能)일 뿐이라는 선배 학자들의 주장을 받아들여, 바람 불고, 비 내리고 사계절이 변화하는 것이 조화의 자취이니, 이런 현상이 발생하는 것은 음기와 양기 두 기의 본래적인 작용[良能]일 뿐이라고 설명하였다. 그는 귀(鬼)는 귀(歸)를, 신(神)은 신(伸)을 의미한다는 어원학적 설명을 바탕으로, 소진하거나 가는 것이 귀(鬼)요, 신장하거나 오는 것이 신(神)이라고 풀

이하였다. 예컨대 하루 중에 오전은 신이요 오후는 귀이다. 또 꽂이 피는 것은 신이요 지는 것은 귀이다. 사람은 장년까지가 신이라면 그 이후는 귀이다. 또 삶이 신이라면 죽음은 귀이다. 요컨대 귀신이란 우주만물의 생성 발전 변화의 모든 과정 혹은 그 과정의 순간순간들의 두 측면을 일컫는 말일 따름이다. 그러므로 귀신은 어떤 사물에 대한 지칭이 아니다. 즉 어떤 하나의 존재가 아닌 것이다. 따라서 그것은 윤회의 주체가 될 수도 없다. 다시 말해 사람이 죽어서 어떤 사물인 귀신으로 되는 것이 아닌 만큼, 사람이 죽어서 귀신이 된다는 구도인 윤회설은 성립할 수 없다고 하였다.

2.4.2 혼백

주희는 또 현세에 시행되지 못한 도덕적 징벌과 보상의 경우, 내세에 가서 응징하거나 보상한다는 인과응보설은 현세의 도덕적 부조리를 해소하는 데 방해가 된다고 주장했다. 즉 인과응보설이 진리라면 현세의 모든 악행들은 바로 전세에 다 해결되지 못한 도덕적 되갚음을 의미할 수도 있기 때문이다. 이처럼 악을 현세에 적극적으로 다스리려고 하지 않고 내세에 있는지 없는지도 모를 지옥의 형벌에 맡겨둔다는 불교의 교설 때문에 악이 더욱 증가했다고 주희는 여겼다.

그리하여 도덕적 부조리는 현세에서 해결해야 된다는 원칙하에 주희는 원귀가 일으킨다는 괴이한 현상을 인정하게 된다. 즉 억울한 한을 품고 죽은 경우 발생되는 괴이 현상은 되갚음이 이루어져야 없어진다고 주장하였다. 사람이 늙으면 정신이 먼저 회미해지고 육체가 기능을 다하여서 죽는 것이 보통의 죽음이다. 그런데 비명횡사한 경우는 정신은 멀쩡한데 육신이 갑자기 기능을 상실한 것에 해당된다. 이 경우 그 사람의 기는 바로 없어지지 않고 괴이한 현상을 일으키다가 되갚음이 이룩된 다음 없어진다고 설명했다. 세상의 관리가 억울함을 해결해주지 못하면 괴이 현상을 일으켜서라도 해결한 다음에야 소멸한다는 논리이다. 도덕적 부조

리는 현세에서 해결해야 한다는 유학적 의지를 잘 보여준다.

이처럼 도덕적 부조리를 해결하려고 귀신의 괴이 현상을 인정한 사실은 주희의 본심을 이해하는데 많은 오해를 낳았다. 이러한 문제를 해결하기 위해 제시된 것이 혼백 이론이었다. 즉 주희는 괴이 현상은 존재하지만, 지각 작용을 가지고 그런 현상을 일으키는 주체로서 귀신은 있는 것이 아니라고 설명하였다. 사람은 죽으면 바로 지각작용이 없어지기 때문이다. 즉 사람은 혼과 백이 결합되어 있어야 생명이 유지되고 혼백이 분리되면 죽는데, 지각이나 기억 등 인간의 모든 정신 작용 역시 혼·백이 함께 작용할 수 있는 조건 아래에서만 가능하다는, 혼백에 대한 새로운 개념을 제시하였던 것이다.

2.4.3 제사

주희는 유교의 제사론을 적극적으로 설명하여 제사감격설(祭祀感格說)을 주장한다. 사람은 죽으면 결국은 흩어지지만 곧바로 완전히 흩어지지는 않기 때문에, “제사의 예에서 자손이 정성과 공경을 다하면 바로 조상의 혼백을 불러올 수 있다.”는 것이다. 그래서 주자는 “사람은 죽으면 혼기는 하늘로 올라간다.”는 『예기』의 말에도 동의한다.

그러나 주희는 이른바 “하늘로 올라간 혼기”가 “공중으로 흩어진 연기”처럼 공중에 남아 있다는 식으로 이해하지 않는다. 제사 때 “조상의 기가 있다.(찾아온다)”는 의미는 조상의 기가 “자손에게 남아 있다.”는 의미라고 그는 풀이하였다. 주희는, 죽은(시들은, 届) 조상의 기가 제사 때에 다시 펼쳐진다(伸)는 설명을 하고 있지만(이 때의 届伸이 곧 鬼神임), 그것이 어디서 있다가 오는가? 하는 물음에는, 일물(一物)처럼 공중에 있다가 흠향하러 오는 것이 아니라, “새로 생겨난 것이다.”고 대답한다. 또 어디서 새로 생겨난 것인가? 하는 물음에는 “자손의 마음에서 생기는 것이다.”고 설명한다. 조상의 정신이 감하여 이른다고 말은 하면서도, 주희는 항상 “이미 흩어진 것이 다시 모이는 것은 아니다.”, “결국은 흩어진

다.”는 말을 덧붙이고 있다. 요컨대 주자 역시 “귀신은 공경하되 멀리하라.”는 공자의 원칙에 충실했으며, 이 원칙은 자신의 제사론에도 똑같이 적용되었다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 주희
- 토픽 ID: ch_zhuxi
- 상위 토픽명: 중국철학자
- 상위토픽 ID: ch_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: 朱熹

영어 이름:

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진:

원어 웹사이트: <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9C%B1%E7%86%B9>

영어 웹사이트:

한국어 웹사이트:

연관 관계

관계된 철학자: 공자(ch_confucius), 왕수인(ch_shouren)

기여한 철학 분야: 유가철학(ch_confucianism)

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론:

주요 저작: 주자어류(ch_zhuxi_yulei)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 주자어류
- 토픽 ID: ch_zhuxi_yulei
- 상위 토픽명: 중국철학문헌
- 상위 토픽 ID: ch_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: 朱子語類

영어 제목: Zhuziyulei

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1270년.

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

원어 디지털 텍스트:

영어 디지털 텍스트:

한국어 디지털 텍스트:

철학 문현 내용 토픽맵: ch_zhuxi_yulei_km.xtm

연관 관계

저자: 주희(ch_zhuxi)

관계된 철학자: 공자(ch_confucius), 정이(ch_yi),
왕수인(ch_shouren), 이황(ko_hwang),
이이(ko_i)

기여한 철학 분야: 유가철학(ch_confucianism)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 귀신

- 토픽명: 귀신
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 귀신
- 상위 토픽 ID: t_ch_spirits

내부 어커런스

원어 용어: 鬼神

한자 표기: 鬼神

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 주희(ch_zhuxi)

사용한 철학 문헌: 주자어류(ch_zhuxi_yulei)

사용한 내용 토픽: 귀신(c1)

3.2 혼백

- 토픽명: 혼백
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 귀신
- 상위 토픽 ID: t_ch_spirits

내부 어커런스

원어 용어: 魂魄

한자 표기: 魂魄

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 주희(ch_zhuxi)

사용한 철학 문헌: 주자어류(ch_zhuxi_yulei)

사용한 내용 토픽: 혼백(c3.3)

3.3 제사

- 토픽명: 제사

- 토펙 ID: t3
- 상위 토펙명: 제사
- 상위 토펙 ID: t_ch_sacrificial_rites

내부 어커런스

원어 용어: 祭祀

한자 표기: 祭祀

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 주희(ch_zhuxi)

사용한 철학 문헌: 주자어류(ch_zhuxi_yulei)

사용한 내용 토펙: 제사(c4.2)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 귀신

1.1 귀신에 대한 이전 성리학자들의 견해

1.1.1 귀신에 대한 장재의 이해 (e1.1.1.1-2)

1.1.2 귀신에 대한 정자의 이해 (e1.1.2.1-2)

1.2 주자 귀신론의 대강

1.2.1 귀신은 이해의 대상 (q1.2.1 / e1.2.1.1)

1.2.2 제사 대상으로서의 귀신은 있다 (q1.2.2.1 / e1.2.2.2)

- 1.2.3 세속적 견해의 귀신은 없다 (q1.2.3.1-3 / e1.2.3.4)
- 1.2.4 잘못된 귀신관과 윤리의 혼란 (e1.2.4.1-3)
- 1.2.5 귀신과 윤회의 주체 (q1.2.5.1 / e1.2.5.2)
- 1.2.6 귀신의 진상을 알면 윤회설에 빠지지 않는다 (e1.2.6.1-2)
- 1.2.7 귀신의 이치는 경전 안에 (q1.2.7.1 / e1.2.7.2-3)
- 1.2.8 죽음과 귀신은 신비가 아니다 (e1.2.8.1-2)
- 1.2.9 체물(體物) 개념의 부각 (e1.2.9.1-3)

1.3 굴신왕래

- 1.3.1 조화의 자취 (e1.3.1.1 / q1.3.1.2-5)
- 1.3.2 음기와 양기의 양능 (e1.3.2.1 / q1.3.2.2-6 / e1.3.2.7)
- 1.3.3 귀신은 조화의 자취이자 두 기의 양능이다 (e1.3.3.1 / q1.3.3.2 / e1.3.3.3-4 / q1.3.3.5-9 / e1.3.3.10)
- 1.3.4 굴신왕래와 귀신 (q1.3.4.1 / e1.3.4.2 / q1.3.4.3-9)
- 1.3.5 인간의 생리현상과 귀신 (q1.3.5.1-5 / e1.3.5.6)
- 1.3.6 삼라만상의 모든 현상이 다 귀신이다
(q1.3.6.1-4 / e1.3.6.5)
- 1.3.7 귀신은 조화 현상이니 괴이한 것이 아니다
(q1.3.7.1 / e1.3.7.2)

1.4 『예기』에 대한 재해석

- 1.4.1 귀신지위덕(鬼神之爲德)의 의미 (q1.4.1.1 / e1.4.1.2)
- 1.4.2 귀신은 형이상자인가 형이하자인가? (q1.4.2.1 / e1.4.2.2)
- 1.4.3 귀신과 성(誠) (q1.4.3.1-2 / e1.4.3.3)
- 1.4.4 위덕(爲德)의 의미는 성정공효(性情功效)
(q1.4.4.1 / e1.4.4.2-4)
- 1.4.5 체물(體物)
 - 1.4.5.1 체물에 대한 정현과 공영달의 해석 (q1.4.5.5.1-2)
 - 1.4.5.2 양시의 체물 해석에 대한 비판
(e1.4.5.2.1 / q1.4.5.2.2-3)

1.4.5.3 사물이 생긴 다음 귀신이 있는 것이 아니다

(q1.4.5.3.1 / e1.4.5.3.2-3)

1.4.5.4 체물(體物)과 간사(幹事) (q1.4.5.4.1 / e1.4.5.4.2-3)

1.4.5.5 체물은 귀신 (e1.4.5.5.1-2 / q1.4.5.5.3-4

/ e1.4.5.5.5 / q1.4.5.5.6 / e1.4.5.5.7-8

/ q1.4.5.5.9 / e1.4.5.5.10-11)

1.4.6 제사 대상으로서의 귀신도 음양의 양능이다

(q1.4.6.1-3 / e1.4.6.4-5)

1.4.7 귀신의 종류 (q1.4.7.1 / e1.4.7.2-4)

1.4.8 유명(幽明)

1.4.8.1 저승(幽)의 귀신 (e1.4.8.1.1-5)

1.4.8.2 ‘명즉유예악(明則有禮樂), 유즉유귀신(幽則有鬼神)’에
대한 재해석 (q1.4.8.2.1-6 / e1.4.8.2.7-10)

1.4.8.3 유명일치(幽明一致) (e1.4.8.3.1-2)

1.5 귀신은 특정한 어떤 사물이 아니다

(e1.5.1 / q1.5.2-3 / e1.5.4)

1.6 귀신 단어의 용례 (e1.6.1 / q1.6.2-3)

1.7 생과 사 (q1.7.1-3 / e1.7.4-5)

2. 윤회와 귀신

2.1 송 대 사회와 귀신

2.1.1 송 대의 불교사상과 귀신 (q2.1.1.1-3 / e2.1.1.4-10)

2.1.2 송 대(宋代) 일상생활 속의 귀신 (q2.1.2.1 / e2.1.2.2)

2.2 본성(性)과 귀신

2.2.1 불교의 본성론 비판 (q2.2.1.1-2 / e2.2.1.3-7)

2.2.2 인간이 우주의 주인일 수 있는가? (q2.2.2.1-2
/ e2.2.2.3-12 / q2.2.2.13-14 / e2.2.2.15-21)

2.3 반원설 비판

2.3.1 장재의 “형궤반원설”(形漬反原說) 비판

(q2.3.1.1-2 / e2.3.1.3-9)

2.3.2 돌아가는 게 아니라 흘어질 때 때문이다

(q2.3.2.1-3 / e2.3.2.4-7)

2.4 인과응보와 도덕성

2.4.1 인과윤회설의 도덕적 효용성 비판

(q2.4.1.1-2 / e2.4.1.3-6)

2.4.2 인과응보설은 현세의 악행도 정당화한다

(q2.4.2.1 / e2.4.2.2-5)

2.4.3 현세의 도덕적 부조리는 현세에 시정해야

(q2.4.3.1-2 / e2.4.3.3-4)

3. 혼백과 귀신

3.1 혼백론의 해명 필요성

3.1.1 삶과 죽음의 진상 (q3.1.1.1-4 / e3.1.1.5)

3.1.2 『예기』 혼백론과 귀신 (q3.1.2.1 / e3.1.2.2-3)

3.1.3 괴이 현상에 대한 인정 (q3.1.3.1-3 / e3.1.3.4-5)

3.1.4 『좌전』 백유 고사에 대한 재해석 (q3.1.4.1-3 / e3.1.4.4)

3.1.5 일부 괴담은 이치가 있다 (q3.1.5.1 / e3.1.5.2-4)

3.2 괴이 현상의 원리

3.2.1 사람의 탄생과 혼백 (q3.2.1.1-2 / e3.2.1.3)

3.2.2 혼백과 괴이 현상 (q3.2.2.1-3 / e3.2.2.4-5)

3.2.3 주희가 인정한 ‘괴이 현상’의 의미 (q3.2.3.1 / e3.2.3.2-3)

3.2.4 귀신도 지각이 있는가? (q3.2.4.1-2 / e3.2.4.3)

3.3 혼백론

3.3.1 정신은 육체의 작용 (e3.3.1.1 / q3.3.1.2 / e3.3.1.3-5)

3.3.2 혼·백의 구분 (q3.3.2.1-7 / e3.3.2.8-9)

3.3.3 죽음과 더불어 다하는 지각 (q3.3.3.1-2 / e3.3.3.3)

3.3.4 지각의 성립

(q3.3.4.1-2 / e3.3.4.3-4 / q3.3.4.5 / e3.3.4.6-7)

3.3.5 주희 지각론의 의미 (q3.3.5.1-3 / e3.3.5.4-10)

3.3.6 유혼(游魂)에 대한 재해석 (e3.3.6.1)

3.3.7 ‘영’(靈)이란 무엇인가? (q3.3.7.1-2 / e3.3.7.3-6)

3.4 변리(變理)

3.4.1 ‘괴이’ 현상’(怪)도 이치이다 (e3.4.1.1-3 / q3.4.1.4-5
/ e3.4.1.6 / q3.4.1.7-10 / e3.4.1.11-12)

3.4.2 공평정직과 부정사암(不正邪暗) (q3.4.2.1 / e3.4.2.2-3)

3.5 괴담과 도덕

3.5.1 괴이 현상의 인정과 도덕의 추구 (e3.5.1.1-3 / q3.5.1.4-5
/ e3.5.1.6-7)

3.5.2 괴이 현상과 도덕적 부조리 (q3.5.2.1-2 / e3.5.2.3-5)

3.6 미신과 음사

3.6.1 미신 비판 (q3.6.1.1 / e3.6.1.2)

3.6.2 음사(淫祠) 철폐의 절차 (q3.6.2.1-2 / e3.6.2.3-5)

3.6.3 대중의 마음의 폭주처와 영험성 (q3.6.3.1-5 / e3.6.3.6-7)

3.7 주희 귀신론에서 주의할 점

3.7.1 여귀론의 의미 (e3.7.1.1-3)

3.7.2 무신론 (e3.7.2.1 / q3.7.2.2 / e3.7.2.3-9 / q3.7.2.10)

4. 제사와 귀신

4.1 유학과 귀신

4.1.1 유학의 제사론과 주희 (e4.1.1.1-3)

4.1.2 제사와 귀신 (q4.1.2.1-2 / e4.1.2.3-6)

4.2 제사감격 이론

4.2.1 제사감격과 이기론 (q4.2.1.1 / e4.2.1.2)

4.2.2 감격(感格) (q4.2.2.1-3 / e4.2.2.4-5)

4.2.3 혼백의 굴신왕래 (q4.2.3.1-2 / e4.2.3.3)

4.2.4 자손과 조상이 감응하는 이치 (q4.2.4.1-5 / e4.2.4.6)

4.2.5 자손과 조상의 혈맥관통 (q4.2.5.1-3 / e4.2.5.4)

4.2.6 앞에 계신 듯이 여기는 것이 곧 감통
(q4.2.6.1 / e4.2.6.2)

4.2.7 감통(感通)의 도리 (q4.2.7.1-2 / e4.2.7.3)

4.3 제사의 도리

4.3.1 유업의 계승도 혈통처럼 중요하다 (q4.3.1.1 / e4.3.1.2)

4.3.2 진순의 혈통 제사론과 그 문제점 (e4.3.2.1-7)

4.3.4 멸망한 제후의 제사 (q4.3.4.1-3 / e4.3.4.4)

4.3.5 참월한 제사의 무의미함 (q4.3.5.1-2 / e4.3.5.3-4)

4.4 감응과 영괴성

4.4.1 제사 감응에서의 신령성 문제 (q4.4.1.1 / e4.4.1.2-4)

4.4.2 감응 혹은 감통의 진정한 의미 (q4.4.2.1-3 / e4.4.2.4)

4.4.3 “혼기귀천”(魂氣歸天)이란 무엇인가? (q4.4.3.1 / e4.4.3.2
/ q4.4.3.3-4 / e4.4.3.5-7)

4.4.4 귀신의 괴이적 이해 반대 (q4.4.4.1-2 / e4.4.4.3)

4.4.5 형제반원설·사이불망설과 제사감격설의 차이 (e4.4.5.1-4)

4.4.6 조상은 어떤 식으로 흡향하는가?

(q4.4.6.1-3 / e4.4.6.4-5 / q4.4.6.6 / e4.4.6.7)

4.5 주희의 제사론의 핵심

4.5.1 귀신은 마음의 이치 (q4.5.1.1 / e4.5.1.2-4)

4.5.2 자손의 정성의 의미

(q4.5.2.1 / e4.5.2.2 / q4.5.2.3 / e4.5.2.4-5)

4.5.3 일고신(一故神)에 대한 재해석 (q4.5.3.1 / e4.5.3.2)

4.5.4 조상의 기는 자손의 마음에서 (q4.5.4.1 / e4.5.4.2
/ q4.5.4.3 / e4.5.4.4)

4.5.5 조상의 기는 언제 불러올 수 있는가

(q4.5.5.1-2 / e4.5.5.3-4)

4.5.6 제사와 감격 (e4.5.6.1-3)

4.5.7 제사와 귀신 (q4.5.7.1 / e4.5.7.2-10)

제 3 부 『주자어류 (권3)』 내용 분석 연구

1. 귀신

1.1 귀신에 대한 이전 성리학자들의 견해

1.1.1 귀신에 대한 장재의 이해

(e1.1.1.1) 장재는 귀신에 대해 “음기 양기 두 기의 양능이다.”(二氣之良能)는 기본 정의를 내렸다. 그렇지만 그러한 정의를 귀신에 대한 논의 일반에 적용시키지는 못하였다. 즉 그는 귀신은 “두 기의 양능”에 불과하므로 귀신은 어떤 특정 사물이 될 수 없고 따라서 일반사람들이 특정 사물로 인정하는 귀신은 존재하지 않는다는 결론을 내렸을 뿐이다. 그는 이렇게 말하였다.

(e1.1.1.2) “천지간에 번개가 치고 초목이 성장함은 지극히 괴이하나 일정한 형체가 있기 때문에 괴이하지 않은 것이다. 또 사람이 배나 수레를 제작하는 것 또한 지극히 괴이하나 일정한 이치가 있기 때문에 괴이하지 않은 것이다. 그런데 요즘 세속에서 귀신은 그 형체를 볼 수 없다고 여기고 혹시 보았다고 하더라도 또 [형체가] 일정하지 않는바 이것이 첫째로 믿기 힘든 점이다. 또 [귀신은] 무형이면서 유형의 사물로 변이하는 것이라는데 이것은 이치로 유추할 수 없는바 이것이 둘째로 믿기 힘든 점이다. 또 생각해 보면 번개가 치고 초목이 생장하는 자연 현상은, 사람이 전혀 도모할 수 없는 일이고, 사람의 배 수레 제작 능력 또한 자

연이 도모할 수 없는 일이다. 그런데 이제 귀신은 무형이라는 점에서는 천지와 같다고 하겠고, 또 귀신이 동작을 한다는 점에서는 사람과 다르지 않다고 하겠는데, 어찌 죽은 사람의 귀신이 도리어 자연과 인간계의 능력을 겸할 수 있다는 말인가?”(『性理拾遺』, 『장재집』, 373쪽)

1.1.2 귀신에 대한 정자의 이해

(e1.1.2.1) 정자는 “귀신은 조화의 자취이다.”(鬼神者造化之迹也)는 말을 남겼다. 이것은 성리학적 귀신 이해를 대표하는 명제이다. 그렇지만 정자 자신은 그 명제의 의미에 대해 구체적인 설명을 하지 않았다. 정자는 다만 귀신과 관련하여 다음과 같은 말을 남기고 있을 뿐이다. “모이면 정기(精氣)이고, 흩어지면 유혼(遊魂)이다. 모이면 사물을 이루고, 흩어지면 변화하게 된다. 모이고 흩어진 것을 보면, ‘귀신의 정체’가 드러난다. 모든 사물의 시작과 끝은 모이고 흩어짐을 벗어나지 않을 따름이다. 귀신은 조화의 기능(造化之功)이다.”(『이정집』, 1270쪽) “귀(鬼)는 ‘한 번 가면 돌아오지 않는다’(往而不反)는 의미이다.”(『이정집』, 81쪽) “사물은 그 형체가 크고 작고 세밀하고 조잡한 차이가 있지만, 그 신(神)은 하나일 뿐이다.”

(e1.1.2.2) 매우 단편적인 언급들일 뿐이어서 정자가 도대체 어떤 맥락에서 “귀신은 조화의 자취이다.”는 말을 남겼는지조차 제대로 이해되지 않는다. 귀신이 조화의 자취라면 귀신이 없다는 말은 아닐진대, 어떤 사람이 귀신의 존재 유무를 묻자 정자는 이렇게 대답했다. “내가 그대에게 없다고 말하자니 옛 성인께서 무엇 때문에 그와 같이 있다고 말하고 있으며, 또 그대에게 있다고 말하면 그대는 나에게 따져 묻게 될 것이 아니겠는가?”(『이정집』, 1225쪽) 즉 귀신은 있다고 할 수도 없고, 없다고 할 수도 없다는 매우 애매한 대답을 남기고 있다.

1.2 주자 귀신론의 대상

1.2.1 귀신은 이해의 대상

(q1.2.1.1) “귀신은 있는가, 없는가? 그것을 어찌 갑자기 말할 수 있겠는가! 또 말해 준다고 해도 그대가 믿을 수 있겠는가! 여러 이치에 대한 이해가 분명해지면 그런 의혹은 저절로 풀린다. 번지가 지혜를 물었을 때, 공자는 ‘백성이 의롭게 되는데 힘쓰고, 귀신은 공경하되 멀리 하면 지혜라고 할 수 있다’고 대답하셨다. 사람은 우선 이해해야 할 것을 이해하고, 미처 이해되지 못한 것은 일단 보류해 두어라. 일상에서 늘 행하는 곳부터 투철하게 이해하면, 귀신의 이치는 장차 저절로 알게 되니, 그것이 바로 지혜이다. ‘사람도 아직 잘 섬기지 못하거늘 어찌 귀신을 섬기랴!’는 말의 뜻도 이와 같다.”(3-3)

(e1.2.1.1) “귀신은 있는가, 없는가?”의 물음에 대해서, 주희는 “한두 마디로 딱 잘라 말할 수 없다.” “귀신에 대해 올바로 이해하면 귀신의 유무에 대한 의심도 풀린다.”는 말을 하고 있다. “말해 준다고 해도 상대가 믿을 수 있을 것 같지 않기” 때문이다.(3-1) 주희는 세상과 우주만물의 “이치에 대한 이해가 분명해지면 귀신 문제에 대한 의혹은 저절로 풀린다.”는 태도를 취하고 있다. 세상의 이치를 알기 위해 우선 쉽게 알 수 있는 일상의 이치부터 이해하도록 힘쓰라고 충고하는 것이다. 즉 주희는 귀신 문제는 유무(有無)가 관건이 아니고 이해하는 일이 관건이라는 생각이다.

1.2.2 제사 대상으로서의 귀신은 있다

(q1.2.2.1) 귀신은 있다. 만약 없다면 옛 사람들이 그런 식으로 추구하지 않았을 것이다. ‘칠일 동안 戒하고 삼일 동안 齋한다’ 하였고, 또 ‘양에서 구하고’ ‘음에서 구한다.’고 했으니, 있다고 이해했음에 틀림없다. 예

컨대 천자는 천지에 제사지내는데 분명 하늘이 있고 땅이 있는 것이며, 제후가 관할 구역의 명산대천에 제사지내는데 분명 그런 명산대천이 있는 것이며, 대부분이 오사(五祀)에 제사지내는데 분명 출입문·길·지게문·부엌·방안이 있는 것이다.(3-72)

(e1.2.2.2) 주희는 귀신은 유무가 중요한 것이 아니라 이해가 중요하다는 기본 논점을 견지하면서도, 결국은 “귀신은 있다.”는 데로 귀결한다. 왜냐하면 귀신을 부정하면 제사 대상의 존재를 부정하는 것이 된다. 즉 그는 귀신에 대해 경전에서 성인이 논하고 있으니 귀신이 없다면 성인이 없는 것을 논했겠느냐는 견해를 취하고 있다. 그렇기 때문에 그는 “귀신의 유무는 성인이 단정적으로 말한 적이 없다.”(63-129)고 하면서, 다만 “지금 우선은 눈앞의 일을 이해해야 하고, 귀신의 일은 형체도 없고 그림자도 없으니 헛되이 마음을 쓰지 마라”(3-2)는 말을 덧붙이고 있는 것이다.

1.2.3 세속적 견해의 귀신은 없다

(q1.2.3.1) “귀신은 있다.”(3-72)

(q1.2.3.2) “다만 요즘 세속에서 말하는 귀신은 없다.”(3-4)

(q1.2.3.3) “귀신과 생사의 이치는 결코 불교적 설명이나 세속의 소견과 같은 것이 아니다.”(3-12)

(e1.2.3.4) 세속에서 말하는 귀신은 유형이든 무형이든 어떤 하나의 사물을 지칭한다. 그런데 주희가 말하는 귀신은 하나의 사물(一物)이 아니다. 그러므로 주희의 주장에 따르면, 말은 “귀신은 있다.”고 하고 있지만, 사실은 “귀신은 없다.”는 주장을 하고 있는 셈이다. 일반적 의미에서의 귀신이란 유형무형의 어떤 사물을 지칭하기 때문이다. 그렇지만 주희는 세속적 귀신관을 전제하고 있는 것처럼 여겨지는 “제사감격설”을 주장

하고 또 여귀가 일으키는 괴이 현상을 인정하고 있기 때문에 그의 귀신론은 매우 복잡한 양상을 띠게 된다.

1.2.4 잘못된 귀신관과 윤리의 혼란

(e1.2.4.1) 주희는 불교의 교설이 귀신에 대한 이해를 혼란케 하였다 고 여긴다. “불교가 중국에 들어온 이후 인귀(人鬼) 개념이 혼란되기 시작했다.”(126~106)는 것이다. 주희는 당시 불교는 잘못된 귀신관 윤회관을 앞세워 혹세무민하고 있고 세상은 윤리가 없는 금수의 길로 들어서고 있다고 여겼다. 주희는 “지금 불교의 설은 군신지례(君臣之禮)를 어지럽히고 부자지친(父子之親)을 멸절하고 간사한 저주와 비열한 속임수로 온 세상 사람들을 꾀어 금수의 지경으로 몰아넣고 있다.”고 여겼다. (『建寧府崇安縣學田記』, 『朱熹集』, 4110쪽).

(e1.2.4.2) 그는 또 이렇게 말했다. “의식 있는 선비는 홍수의 피해는 사람의 몸을 해치고 사설(邪說)의 해악은 사람의 마음을 해친다는 말을 한다. 몸에 닥치는 피해는 쉽게 보이고 그래도 피할 수 있지만 마음에 닥치는 해악은 알기도 어려워서 그 사설에 빠진 사람은 살아도 죽은 목숨(形存而生亡)이다. 세상의 학자들은 괴이한 것을 숭상하여, 도(道)를 배반하고 윤리를 문란케 하여 서로서로 오랑캐와 금수의 길로 빠뜨리고 있다.”(『주희집』, 3856~3857쪽) 즉 주희는 불교 등의 사상을 믿는 삶을, “살아도 죽은 목숨”이라고 규정했다.

(e1.2.4.3) 귀신에 대해, 선진(先秦) 유학자들과는 달리, 구체적으로 논구하게 된다. 주희의 귀신론은 귀신과 윤회의 문제에 깊이 빠져 있는 동시대 동료 인간들의 “살아도 죽은 목숨”을 살려내기 위해 쓰인 처방전과 같은 것이었다. 그는 불교가 잘못 인식시킨 귀신 개념을 바로잡아 윤회설의 허구성을 증명하는 일을 시대적 사명으로 삼는다.

1.2.5 귀신과 윤회의 주체

(q1.2.5.1) 불교는 사람(人)은 죽으면 귀신(鬼)이 되었다가, 그 귀신이 다시 사람이 된다고 말한다. 만약 그렇다면 천지간은 항상 일정한 수의 사람만이 반복해서 오고 가는 것일 뿐이고, 낳고 낳는 조화를 거치지 않는 결과가 되니, 결코 그런 이치는 없다.(3-9)

(e1.2.5.2) 이와 같이 주희는 생사와 귀신에 대한 불교적 이해를 “사람은 죽으면 귀신이 되었다가, 그 귀신이 다시 사람이 된다.”는 구도로 파악한다. 즉 귀신은 곧 ‘윤회하여 내세에 다시 태어난 중생’을 일컫고 있다. 이런 귀신관이 일물(一物: 특정 사람이나 사물을 닮은, 유형 혹은 무형의 어떤 사물)로서의 귀신관이다. 윤회설을 부정하기 위해, 주희는 귀신은 일물이 아니라고 주장한다. 일물로서의 귀신을 부정하는 것은 곧 윤회의 주체로서의 귀신을 부정하는 것이다.

1.2.6 귀신의 진상을 알면 윤회설에 빠지지 않는다

(e1.2.6.1) 주희는 귀신이 무엇인지 모르기 때문에 사람들이 윤회설에 빠진다고 여겼다. 즉 “귀신은 조화의 자취이고 바로 이기(二氣)의 양능이니, ‘유’(幽)에만 보이는 것이 아니다. 오로지 ‘유’에만 보인다고 여기기 때문에, 귀신이 대체 어떤 것인지 모르게 되고, 따라서 윤회인파의 설에 빠지게 된다.”(「답오공제」, 『주희집』, 2024쪽)고 말하였다.

(e1.2.6.2) 죽은 사람, 어둠의 세계, 저승 등과 연관되는 것이 ‘유’이다. 세속적 귀신관의 특징은 귀신이 유명(幽明)의 ‘유’의 세계에만 존재하는 것으로 여기는 데에 있다. ‘유’의 세계에 존재하는 어떤 것이 곧 ‘일물’로서의 귀신이다. 그러나 주희가 이해한 귀신은 조화의 자취이고 음양 두 기의 양능이다. 따라서 귀신은 결코 일물일 수 없고 윤회의 주체가 될 수도 없다. 이와 같이 일물로서의 귀신관을 부정하는데 가장 좋은 구

절이 바로 “귀신은 조화의 자취이다.”는 정이(程頤, 1033~1107)의 명제와 “귀신은 두 기의 양능이다.”는 장재(張載, 1020~1077)의 명제였던 것이다. 그리하여 이 두 명제는 주희 귀신론의 핵심에 자리 잡게 된다.

1.2.7 귀신의 이치는 경전 안에

(q1.2.7.1) 세상의 큰일은 큰 근본이 있으며, 작은 일에도 절실한 부분이 있다. 올바로 보면 세상에 대단한(괴상한) 일은 없다. 귀신의 일 같은 것도 성현이 매우 분명하게 말했으니, 『예기』만 숙독해도 곧 알 수 있다.(3-4)

(e1.2.7.2) 주희에 따르면 유가의 성인의 가르침 안에 이미 시종(始終)과 유명(幽明)의 이치가 아주 완벽한 수준으로 제시되어 있다. 문제는 사람들이 성인의 학문을 공부하지 않기 때문에 “공자는 오로지 인간사와 삶의 이치만 논했고, 석가는 사람과 귀신, 삶과 죽음을 겸하여 논했다.”는 따위의 주장을 한다는 것이다. 그런 주장을 하는 사람들에게 주희는 이렇게 반문한다. “삶과 죽음 사람과 귀신은 하나인가? 아니면 둘인가? 만약 하나로 여긴다면 오직 인간사와 삶의 이치를 논한다 하더라도 거기에는 죽음과 귀신도 겸하여 논한 것이 된다. 만약 구별하여 다른 항목으로 여겨 탐구하고 이해한다면, 시종(始終)과 유명(幽明)이 도리어 간격이 생겨서, 그런 통찰은 타당치 못할 수밖에 없다.”(「답오공제」, 『주희집』, 2023-4쪽)

(e1.2.7.3) 요컨대 사람과 귀신, 삶과 죽음은 서로 분리된 문제가 아니므로, 성인이 논한 인간사와 삶의 이치에는 이미 죽음과 귀신의 문제가 포함되어 있다는 것이다. 주희에 따르면 사람들이 자기 스스로 공부를 하지 않으면서 성인이 일부러 비밀로 여겨 말하지 않았다고 생각하기 때문에 결국 이단의 설에 빠지게 된다는 것이다.

1.2.8 죽음과 귀신은 신비가 아니다

(e1.2.8.1) 공자는 괴이한 것과 귀신의 일은 언급하지 않았다. 그런데 공자가 귀신의 일을 말하지 않은 것은 백성이 이해할 수 없을 만큼 신비한 비밀이 숨어있기 때문이라는 주장이 당시에 있었다. 이에 대해서 주희는 이렇게 반박한다.

(e1.2.8.2) “성인이 사생과 귀신 문제를 일일이 말하지는 않았지만, 육경(六經)의 말과 격물성의(格物誠意)의 방법 및 천도성명(天道性命)의 설에서 문물제도를 비롯하여 사소한 기기와 사물에 이르기까지, 전부 사람들에게 시종과 유명의 이치를 보여주고 있으니, 이미 모든 것이 완비되어 있다. 만약 거기서 분명히 탐구하여 심득하게 되면, 우주와 인간사 모두 다 명확해져 아무 의심도 없어질 것이다. 이해를 하였다면 어찌 미혹되는 바가 있겠는가? 다만 사람은 스스로 학문을 하지 않기 때문에 성인이 그로 하여금 억지로 알게 할 수는 없을 뿐이고, 무언가 비밀스런 내용이 있어서 말하지 않은 것이 아니다.”(『답오공제』, 『주희집』, 2023-4쪽)

(e1.2.8.3) 즉 성인이 삶과 죽음 및 귀신의 문제를 비밀로 여겨 말하지 않았다고 생각하기 때문에 사람들이 이단의 설에 미혹되어 헤어날 줄을 모르는 지경에 빠지게 되었다고 주희는 생각했다.

1.2.9 체물(體物) 개념의 부각

(e1.2.9.1) 요컨대 『예기』 등에 기록된 성현의 말씀만 잘 공부해도 귀신과 죽음의 문제에 대한 해답을 찾을 수 있다는 것이다. 그리하여 주희는 귀신이 일물이 아니라는 주장을 유가 경전에서 찾았다. 이러한 주희의 의도를 충족시켜 줄 가장 좋은 구절이 『중용』 16장의 “귀신지덕(鬼神之德), 체물이불가유(體物而不可遺)” 구절이었다. 그 문맥은 다음과 같다.

(e1.2.9.2) “귀신의 덕은 참으로 지극하다! 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않지만, 사물의 체가 됨에 예외가 없다(體物而不可遺). 천하

사람들로 하여금 목욕재계하여 몸과 마음을 깨끗케 하고 단정한 옷을 입고 제사를 받게 하고, 사방에 가득하여 마치 위에 있는 듯 그 좌우에 있는 듯하다. 『시』에 이르기를 ‘신의 강림은 짐작할 수 없거늘 하물며 거역하리오!’ 하였거니와, 이와 같이 은미한 이치는 드러나고 성(誠)은 은폐될 수 없는 것이다.”

(e1.2.9.3) 이 구절에 대한 주석에서 주희는 “귀신은 천지의 공용(작용)이고 조화의 자취이다.”는 정이천의 말과, “귀신은 음양 두 기의 양능이다.”는 장재의 말을 인용하며 이렇게 말했다. “내가 보기에 두 기라는 면에서 보면 귀(鬼)는 음(陰)의 신령함이고 신(神)은 양(陽)의 신령함이다. 한 기라는 면에서 보면 나와서 펼쳐지는 것이 신(神)이고 다시 돌아가는 것이 鬼이지만 실제로는 하나의 것일 뿐이다. 위덕(爲德)이란 성정(性情)·공효(功效)라는 말과 같다. 귀신은 형체도 소리도 없지만 사물의 시작과 끝이니 모든 것이 음양의 합산(合散)의 결과 아닌 것이 없으므로 귀신은 사물의 체가 되며 사물은 그로부터 벗어날 수 없다.”(『중용장구』) 이처럼 주희가 정이천과 장재의 말을 이용하여 『예기』의 귀신을 해석하는 근거는 바로 『중용』의 “체물”(體物) 개념이었다.

1.3 굴신왕래

1.3.1 조화의 자취

(e1.3.1.1) 정자는 “귀신은 조화의 자취이다.”는 말을 했지만 구체적으로 어떤 현상을 지칭하여 조화의 자취라고 했는지 분명하지 않다. 그러나 주희는 아주 구체적으로 설명을 하였다.

(q1.3.1.2) 비, 바람, 이슬, 천둥, 해, 달, 낮, 밤 등이 귀신의 자취이다.
(3-11)

(q1.3.1.3) 바람 불고, 비 내리고, 서리 오고, 이슬 내리는 것이나, 사계절이 변화하는 것이 조화의 자취이다.(63-117)

(q1.3.1.4) 해와 달, 밤하늘의 별, 바람과 우뢰 등이 다 조화의 자취이다.
(63-118)

(q1.3.1.5) 제자: “이천은 ‘귀신은 조화의 자취이다’ 했는데 귀신이 어째서 조화의 자취입니까?” 주희: “모든 것이 조화의 자취이다. 만약 正理를 논한다면, 나무에 홀연히 꽃잎이 피어나는 것 따위가 곧 조화의 자취이다. 또 궁중에서 갑자기 번개, 천둥, 비, 바람이 생기는 것 역시 모두 조화의 자취이다. 다만, 사람이 항상 보는 것이기 때문에 괴이하다고 여기지 않는다.”(3-19)

1.3.2 음기와 양기의 양능

(e1.3.2.1) 장재는 “귀신은 음·양 두 기의 양능이다.”는 명제를 남겼다. 그러나 그는 그 의미를 구체적으로 설명하지 않았다. 그러나 주희는 이 명제에 대해서도 “조화의 자취”라는 말과 연결시켜 체계적인 설명을 하고 있다. 주희는 이렇게 설명한다.

(q1.3.2.2) (양능이란) 届伸往來이니, 二氣가 自然히 그와 같을 수 있다는 말이다.(63-130)

(q1.3.2.3) (양능이란) 두 기가 스스로 그러한 것을 의미할 때이다.
(125-63)

(q1.3.2.4) 양능은 굴신의 능력을 지칭한다.(18-17)

(q1.3.2.5) ‘鬼神者, 二氣之良能’이란, 왕래굴신하는 현상은 이치상 스스로 그런 것이고(理之自然) 거기에는 안배포치(安排布置: 인격적 존재자의 의도적인 조치)가 존재하지 않으므로 ‘양능’이라고 말한 것이다.(63-120)

(q1.3.2.6) “鬼神의 ‘功用’·‘良能’입니다니까?” “다만 일굴일신(一屆一伸: 움츠림과 펼침의 작용)에서 보면, 한번 펼치면(一伸) 온갖 사물이 생기고, 한번 움츠리면(一屆) 그 사물이 없어지니, 이것이 곧 ‘양능’이고 공용(功用:기능, 작용)이다.” “곧 隅陽의 去來입니다니까?” “물론 그렇다.”(63-116)

(e1.3.2.7) 어떤 것의 ‘양능’이란 그것이 원래 타고난 능력, 그것에 내재된 본래적인 기능이라는 의미인데, “귀신은 두 기의 양능이다.” 할 때의 양능도 마찬가지라는 것이다. 그 양능의 구체적인 내용이 굴신왕래이므로, 음양 두 기의 양능, 즉 굴신왕래의 작용 그 자체가 곧 귀신이라는 말이다.

1.3.3 귀신은 조화의 자취이자 두 기의 양능이다

(e1.3.3.1) 주희는 “조화의 자취”와 “두 기의 양능”의 의미를 구별하여 논하기도 한다. 즉 “조화(造化)의 자취는 일월성신풍우(日月星辰風雨)의 부류를, 이기양능(二氣良能)은 굴신왕래(届伸往來)의 이(理)를 지칭한다.”(95-17)는 것이다. 그러면서 주희는 “조화의 자취”보다 “두 기의 양능”이 더 정확한 개념이라고 말한다. 전자는 모호한 말이지만 후자는 음양의 개념이 드러나서 매우 분명하다는 것이다.

(q1.3.3.2) “‘鬼神者, 造化之跡也’라 함은 조화는 볼 수 없고 오직 그 氣의 届伸往來만 볼 수 있기 때문에 跡이라 했고, ‘鬼神者, 二氣之良能’이라 함은 理 스스로 그려할 뿐 안배에 의존하지 않는다는 것을 말한 것이지요?” “그렇다.”(63-122)

(e1.3.3.3) 이와 관련하여 전목은 이렇게 말했다. “적(迹)은 형이하(形而下)이니 눈에 보이나, 능(能)은 형이상(形而上)에 속하여 추론될 뿐 볼 수 없는 것이므로, 이천(伊川)의 설은 횡거(橫渠)의 설만큼이나 적절치 못하다. 주희가 음양(陰陽)으로 귀신(鬼神)을 설명해, 기(氣)를

형이하(形而下)에 귀속시킨 것은 이천이 귀신을 조화지적(造化之跡)이라 한 것과 같으므로 추처(麤處)이다. 조화(造化) 배후에 신령(神靈)함 같은 것이 있는 듯하므로 횡거는 귀신을 이기(二氣)의 양능(良能)이라 했다. 심(心)은 기(氣)에 있는 양능(良能)과 같으므로 신(神)은 곧 마음 안에 있다고 했다. 리(理)는 기(氣)에 붙어있고 보이지 않으므로 형이상(形而上)에 속한다. 신(神)은 기(氣)의 광채 나는 부분이니 형이하 측면에서 말한 것이다. 능(能)은 적(迹)에 비하면 형이상(形而上)이라 하겠고, 신(神)은 이(理)에 비하면 형이하(形而下)인 것이다. 이(理)가 우주의 본체(本體)라면 신(神)은 우주의 화공(化工: 自然의 造化者, 自然形成의 教묘함) 즉 이른바 능(能)이다.”(『주희신학안』 제1책, 297-9쪽)

(e1.3.3.4) 그러나 대체적으로 주희는 ‘조화의 자취’와 ‘두 기의 양능’인 굴신왕래를 함께 연결하여 이해한다. 주희는 말하기를 “조화의 오묘함은 눈으로 볼 수 없고, (우리는) 다만 조화의 기(氣)가 왕래하고 굴신하는 현상만 볼 수 있으니, 귀신이 없다면, 조화는 자취가 없게 된다.”고 하면서, 이러한 설명은 장재의 『정몽』 「물지시생」(物之始生) 장에서 천명된 것이라고 밝혔다.(63-119) 해당 『정몽』의 내용은 다음과 같다. “사물이 탄생하게 되면 기가 나날이 와서 점점 자라나지만, 사물의 성장이 극에 달한 이후로는 기가 나날이 되돌아가 점점 흩어진다. 기가 오는 것이 신(神)인데, 기가 펼쳐지기(伸) 때문이다. 기가 되돌아가는 것이 귀(鬼)인데, 기가 되돌아가기(歸) 때문이다.” 그리하여 주희는 이렇게 말하였다.

(q1.3.3.5) 귀신은 천지간의 조화로서, 다만 두 기(氣)의 届伸往來일 뿐이다. 神은 陽, 鬼는 陰이다. 가는 것이 届이고 오는 것이 伸이니, 곧 그런 자취가 있는 것이다.(63-132)

(q1.3.3.6) “鬼神造化之跡이 무엇입니까?” “예컨대 日月星辰風雷 등이 造化의 자취이다. 천지간은 오직 이 一氣일 뿐이다. 오는 것이 神, 가는 것이 鬼이다. 사람 몸에 비유하면 살아 있는 것이 神이고 죽은 것이 鬼이니 다 하나의 氣일 따름이다.”(63-118)

(q1.3.3.7) 귀신은 조화의 자취이다. 神이 伸인 것은 펼쳐지기 때문이고, 鬼가 歸임은 돌아가기 때문이다. 사람은 막 태어나 천지의 氣가 첨가되면 곧 점점 커지고 점점 성장한다. 극에 달한 다음 점점 쇠락하여 점점 흘어진다.(63-123)

(q1.3.3.8) 귀신은 屈伸往來의 자취가 있다. 예컨대 추위가 오면(來) 더위가 가고(往), 해가 지면(往) 달이 뜨고(來) 봄은 썩은 트고 여름은 생장하고 가을은 거두고 겨울은 감추는 것이 다 귀신의 공용인데 이것들은 다 볼 수 있는 것들이다. 홀연히 왔다가 홀연히 가고, 이와 같다가 또 저와 같아져서 사람으로 하여금 헤아려 알 수 없도록 하는 것, 이것이 바로 귀신의 오묘한 작용(妙用)이다.(68-12)

(q1.3.3.9) 만물이 생겨날 때는 氣가 점차 와서 점점 불어나지만 만물의 생장이 극에 달하면 기가 점차 되돌아가 유산(游散)되게 되는 것, 이것이 곧 귀신이고 이른바 ‘二氣의 良能’이라는 것이다. 귀신은 다만 陰陽을 지칭하는 것일 따름이다. 또 나누어서 말하면 鬼는 陰, 神은 陽이다. 대체로 가는 것(往)이 陰, 오는 것(來)이 陽이며, 움츠러드는 것(屈)이 陰, 펼쳐지는 것(伸)이 陽이다. 어떠한 사물도 往來屈伸의 의미가 없는 것은 없으니, 이 모두가 다 鬼神이 뚜렷이 드러난 경우이다.(68-18)

(e1.3.3.10) 주희는 “조화의 자취”를 음양의 두 기(氣)가 굴신왕래(屈伸往來)하는 가시적인 현상으로 설명하고 있다. 그리하여 주희의 후계자들은 이렇게 설명했다. 진순(陳淳, 1159~1223)은 “조화의 자취는 천지 간에 음양의 유행이 드러난(뚜렷한) 경우를 지칭한다.”(『복계자의』) 하였고, 진식(陳埴)은 “조화의 자취란 ‘조화의 가시적인 부분’의 뜻이지, 조적(粗迹)의 적(迹)은 아니다.”, “귀신은 다만 음양 굴신(屈伸)의 기(氣)일 뿐이다. 즉 춥고 덥고 낮이 되고 밤이 되며 번성하고 시드는 것은 모두 가시적인 자취가 있으니 그것이 곧 귀신이다.” 하였고, 진덕수(眞德秀)는 “음양이기(陰陽二氣)가 천지간에 유행하니, 만물은 그것에 의존하여 생기고 그것에 의존하여 성장한다. 이것이 이른바 귀신이다. 요즘 사람들은 오직 진흙의 상이나 그림을 귀신으로 여기거나, 눈에 보이지 않는 그윽

하고 어두운 것을 귀신으로 여긴다. 따라서 산이 솟아있고 냇물이 흐르고 해가 비추고 비가 적시며, 우레가 요동치고 바람이 훌날리는 따위가 곧 분명한 자취를 가진 귀신이라는 사실은 알지 못한다.” 하였다.(『성리대전』 권28)

1.3.4 굴신왕래와 귀신

(q1.3.4.1) 천하 만사만물은 예부터 지금까지 오직 이 음양이 소식·
굴신(消息屈伸: 줄고 늘고 움츠리고 펼쳐짐)하는 것일 따름이다.(3-45)

(e1.3.4.2) 여기서 굴(屈: 消)은 귀(鬼)에 신(伸: 息)은 신(神)에 대응하며, 왕(往)은 귀(鬼)에 내(來)는 신(神)에 대응한다. 그러므로 주희가 풀이한 “조화의 자취”는 ‘조화 현상’ 내지 ‘조화의 과정’ 자체를 의미한다. 두 기의 양능이 곧 굴신왕래이고, 굴신왕래가 곧 조화의 자취이기 때문이다. “조화”란 원래 만물의 생성 발전 변화의 전 과정을 지칭하는데, 그 두 측면이 굴(屈)과 신(伸), 혹은 왕(往)과 내(來)이다. 즉 조화의 두 측면이 곧 귀(鬼)와 신(神)이다.

(q1.3.4.3) “氣가 바야흐로 펼쳐지는 것은 전부 陽에 속하고 그것이 神이다. 氣가 돌아가는 것은 전부 陰에 속하고 그것이 鬼이다.”(63-130)

(q1.3.4.4) “선생님은 ‘귀와 신은 원래 구분이 있다’고 하셨는데, 어떤 것입니까?” “예컨대 낮은 신, 밤은 귀이며, 삶은 신, 죽음은 귀이니, 이것 이 구분이 아니겠는가?”(3-9)

(q1.3.4.5) “낮은 神, 밤은 鬼이다.”(3:9)

(q1.3.4.6) 하루(日)의 경우 정오 이전이 神이고, 정오 이후가 鬼이다. 달(月)의 경우 초사흘 이후가 神이고, 열엿새 이후가 鬼이다. 해와 달(日月)을 대립해 말하면, 해는 神이고, 달은 鬼이다. 초목이 막 착터서 자라

는 것은 神, 마르고 쇠락하는 것은 鬼이다. 바람 불고 우레가 고동치는 것은 神, 그것들이 잠잠해 지는 것은 鬼이다.(63-130)

(q1.3.4.7) 신은 편침이고, 귀는 웁츠림이다. 바람, 비, 천둥, 번개가 생기기 시작할 때는 신이며, 바람과 비가 그치고 천둥 번개가 멈추는 것은 귀이다.(3-5)

(q1.3.4.8) 해와 달, 밤하늘의 별, 바람과 우뢰 등이 다 조화의 자취이다. 천지간은 오직 똑같은 하나의 氣일 뿐이니, 오는 것이 神, 가는 것이 鬼이다.(68-118)

(q1.3.4.9) 천지는 體이고, 귀신은 用이다. 귀신은 음양 두 기의 왕래 굴신이다. 천지간은 사그라지는 것(消)은 귀이고, 자라나는 것은 신이며, 살아 있는 것은 神, 죽은 것은 鬼이다. 사계절로 말하자면, 봄과 여름은 신, 가을과 겨울은 귀이다. 또 주야의 경우 낮은 신, 밤은 귀이다.(68-17)

1.3.5 인간의 생리현상과 귀신

(q1.3.5.1) 삶은 神, 죽음은 鬼이다.(3:9)

(q1.3.5.2) 사람의 경우 어릴 때부터 장년에 이르는 것은 神, 노쇠해 가는 것은 鬼이다.(63-130)

(q1.3.5.3) 코로 숨 쉬는 경우 날숨은 神, 들숨은 鬼이다.(63-130)

(q1.3.5.4) 魂은 鬼에, 氣는 神에 속하니, 예컨대 나무는 쪼개면 연기가 나는 것은 神, 축축이 젖어있는 특성은 魂이다. 사람의 말하고 동작함은 氣이고 神에 속하고, 정혈(精血:육체의 구성요소)은 魂이고 鬼에 속한다. (63-130)

(q1.3.5.5) 사람의 경우 말은 신, 침묵은 귀이며, 움직임은 신, 고요함은 귀이다. 호흡의 경우, 날숨은 신, 들숨은 귀이다.(68-17)

(e1.3.5.6) 모든 자연현상과 마찬가지로, 사람의 생리현상이나 정신작용도 귀와 신의 두 측면으로 구성되어 있다.

1.3.6 삼라만상의 모든 현상이 다 귀신이다

(q1.3.6.1) 귀신은 음양의 소장(消長)에 불과하다. (천지만물을) 생성·화육하고, 비 오고 바람 불고 어두워짐 등 모두가 이것이다.(3-6)

(q1.3.6.2) 사물의 생성이 귀신이 아니면 무엇이겠는가? 그러니 그밖에 또 어디 가서 귀신을 볼 것인가?(63-117)

(q1.3.6.3) 어떤 사물이 있으면 곧 그 귀신이 있으니, 어떤 것도 음양의 소위 아닌 것이 없으며, 하나의 일에도 각기 또 음양이 있다.(3-73)

(q1.3.6.4) 우선 이 몸을 보자. 스스로 웃고 말할 수 있고, 온갖 것을 듣고 보고 알 수 있는데, 어떻게 그럴 수 있는가? 허공에서 갑자기 바람이 불고 비가 내리며, 갑자기 천둥이 치고 번개가 번쩍이니, 어떻게 그럴 수 있는가? 이것은 모두 음양이 서로 감응하는 것이니 모두 귀신이다. 이 점을 이해하면 이 한 몸은 단지 여기 있는 껍데기일 뿐이고 안 밖으로 천지 음양의 기 아닌 것이 없음을 알 수 있다.(3-21)

(e1.3.6.5) 주희에 따르면 귀신은, 초자연적인 어떤 존재가 아니라, 자연 현상 그 자체 혹은 그 두 측면을 지칭한다. 이상에서 보았듯이 “조화”나 “조화의 자취”는 사실상 같은 의미이다. 실제로 주희는 “천지의 조화는 다 귀신이다.”(63-130)고 말하였다.

1.3.7 귀신은 조화 현상이니 괴이한 것이 아니다

(q1.3.7.1) 귀신은 조화의 자취이다. 우선 예컨대 바람을 일으키고 비를 만들고 우레가 요동치고 번개가 번쩍이며, 꽃이 피고 꽃이 지는 것 이것이 귀신이 아니고 무엇인가? 사람들이 스스로 살피지 않았을 때 때문이다. 그리고는 귀신의 일을 이야기하는 것을 듣게 되면 괴이하다고 여기는 것이다. 세상에는 그와 같은 도리의 일이 있기 때문에 없다고 할 수는 없지만 다만 조화의 정상 상태가 아닐 때이다. 그것은 음양의 부정한 기를 얻은 것일 때이니 놀라거나 미혹될 필요가 없다.(83-99)

(e1.3.7.2) “귀신은 조화의 자취이다.”는 주장은 귀신은 괴이한 어떤 것을 지칭하지 않는다는 것을 말하려는데 초점이 있다. 세상에서 말하는 귀신 이야기에 놀랄 필요가 없다. 왜냐하면 귀신은 설명 가능한 것이고 따라서 괴이한 것이 아니다. 그 귀신은 다름 아닌 조화 현상의 두 측면 일 뿐이고 다시 “조화는 단지 음양일 뿐이니 음양을 떠나서는 조화를 밟힐 수 없다.”(105-38) 그러므로 귀신은 괴이한 어떤 것 곧 하나의 사물(一物)일 수 없고 따라서 윤회의 주체가 될 수도 없다.

1.4 『예기』에 대한 재해석

1.4.1 귀신지위덕(鬼神之爲德)의 의미

(q1.4.1.1) ‘鬼神之爲德’이라는 구절을 풀이하면서 侯師聖은 귀신은 형이하자요 귀신의 덕은 형이상자라고 말한 적이 있다. 그렇다면 ‘中庸之爲德’의 경우에서도 중용은 형이하자요 중용의 덕은 형이상자란 말인가? (63- 131)

(e1.4.1.2) 주희는, ‘일물’로서의 귀신관을 부정한다. 그리하여 그는

『중용』 16장의 “체물”(體物) 부분을 대서특필하게 된다. 그런데 그 16장의 첫 구절인 ‘귀신지위덕’(鬼神之爲德)부터 문제가 되었다. 보통의 방식대로 귀신을 일률(一物)로 여기면, “귀신지위덕”은 “귀신이 가지고 있는 덕”으로 풀이되기 때문이다. 그런 맥락에서 나온 풀이가 곧 위에 제시된, 귀신은 일률로서 형이하자이고 귀신의 덕은 형이상자라는 후사성의 풀이인 것이다. 그렇기 때문에 주희는 이 ‘귀신지위덕’의 의미를 ‘귀신은 곧 덕이다’는 의미로 풀이하였는데 그것은 마치 ‘중용지위덕’의 의미가, ‘중용이 가지고 있는 덕’이 아니라 ‘중용이라는 덕’의 의미인 것과 같다는 것이다.

1.4.2 귀신은 형이상자인가 형이하자인가?

(q1.4.2.1) 제자: “전에 『중용』의 ‘誠之不可揜’ 대목을 읽으면서, 鬼神은 陰陽屈伸이니 形而下者일 터인데, 『중용』의 말대로라면 形而上者가 아닌가 하는 의심이 들었습니다.” 주희: “일단 形而下者 측면에서 말했다 하더라도, 다만 그 모두가 實理處에서 發見한 것이다. 따라서 이 氣가 있기 전에 곧 이 理가 있었고, 이미 이 理가 있으면 반드시 그 기가 있는 것이다.” (63-121)

(e1.4.2.2) 이것은 귀신이 형이상자인가 아니면 형이하자인가?에 대한 논의이다. 만물의 생성 변화의 두 측면인 굴신왕래(屈伸往來)가 귀신이므로 귀신은 기이다. 그러나 굴신왕래(屈伸往來)하는 까닭은 곧 이(理)이다. 이 이(理)는 굴신왕래(屈伸往來)가 있기 전부터 이미 존재한다. 그러므로 주희는 “이 기(氣)가 있기 전에 곧 이 이(理)가 있었고, 이미 이 이(理)가 있으면 반드시 그 기가 있는 것이다.”고 말한 것이다. 굴신왕래는 리에 따라 그렇게 일어나는 것이다. 굴신왕래 현상이 있기 전에도 굴신왕래의 리는 이미 있었다. 그러나 굴신왕래의 리가 있다면 굴신왕래의 기(氣)도 꼭히 있는 것이다. 그런데 위의 대화에서 보듯이 주희는, 귀신을 형이상자나 형이하자 혹은 이(理)나 기(氣) 둘 중 하나로 분류하지 않고 있다.

1.4.3 귀신과 성(誠)

(q1.4.3.1) 鬼神은 氣를 위주로 한 말이니, 단지 形而下者일 뿐이다. 다만 物에 대해 말하면 鬼神은 氣가 위주이고 物의 體가 된다. 物은 形이 위주이고 氣에 의존해 생긴다. 鬼神은 氣의 精英이니, 이른바 ‘誠은 은폐 할 수 없다’ 것이다. 誠은 實이다. 鬼神은 실제로 존재하는 것이라는 말이다. 屈은 실제로의 움츠림이고, 伸은 실제로의 펼침이다. 屈伸合散 어느 것이든 실제가 아닌 것이 없다. 따라서 그 發見이 昭昭하여 이와 같이 은폐할 수 없는 것이다.(63-107)

(q1.4.3.2) 제자: “南軒은 ‘鬼神은 一言以蔽之하면 오직 誠이다’ 했는데, 이 말은 어떻습니까?” 주희: “誠은 實然의 理이니, 鬼神 또한 단지 實理일 따름이다. 만약 이 理가 없다면, 곧 鬼神도 없고, 萬物도 없고, 전부 포함하고 실을 바가 없게 된다. ‘鬼神之爲德’은 誠이다. 德은 다만 鬼神에 대해 말한 것으로, 그 情狀은 모두 實理일 따름이다. 侯氏가 德을 따로 一物로 여긴 것은 옳지 않다.”(63-130)

(e1.4.3.3) 귀신과 귀신의 덕을 분리하지 않고 귀신도 실리(實理)요 귀신의 덕 즉 그 정상도 실리(實理)라고 말하고 있다. 굴신왕래하는 실제 현상의 이를 그렇게 일컬은 것이다. 참됨(誠)은 곧 실리(實理)를 지칭한 만큼 주희는 귀신은 곧 성(誠)이라는 남현의 견해에 동의하고 있는 셈이다.

1.4.4 위덕(爲德)의 의미는 성정공효(性情功效)

(q1.4.4.1) 제자: “性情 功效란, 물론 성정이 있으면 곧 공효가 있고, 공효가 있으면 곧 성정이 있다는 것입니다. 그러나 이른바 성정이란 張子가 말한 ‘이기의 양능’이고, 이른바 공효란 정자가 말한 ‘천지의 공용’ 아닙니까?” 주희: “귀신은 보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않는 것이니, 사람은 모름지기 저 양능과 공용 측면에서만 그 德을 인식(認取)해야 한다.”(63-126)

(e1.4.4.2) 주희에 의하면 귀신지위덕(鬼神之爲德)에서 위덕(爲德)의 의미는 성정(性情)과 공효(功效)라는 말과 같다.(『중용장구』) “중용지위덕”(中庸之爲德)에서 <중용=덕>이 성립하듯이 “귀신지위덕”에서는 <귀신=덕>이 성립한다. 따라서 덕은 성정과 공효의 의미이므로 “귀신지위덕”은 “귀신의 성정공효”라는 말과 같다.

(e1.4.4.3) 귀신은 볼 수 없고 들을 수 없는 것이기 때문에 두 기의 양능인 천지의 공용 위에서 귀신의 덕을 인식해야 한다는 것이다. ‘귀신=덕’이므로 곧 양능과 공용에서 귀신을 인식해야 한다는 것이다. 즉 양능과 공용에 귀신의 성정 공효가 있다는 말이다. 또 주희는 ‘보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않은 것’이 귀신의 성정(性情)이고, ‘사물의 체가 됨에 예외가 없음’(體物而不可遺)이 귀신의 기능(功效)이라고 말했다.
(63-127)

(e1.4.4.4) 귀신이라는 개념은 “음양의 양능과 공용”이라는 의미이니, 양능 공용에서 귀신의 특징을 살펴야 한다는 것이다. 즉 음양의 양능이 귀신의 공효라는 것이다. 결국 주희의 “체물” 해석은 “이기(二氣)의 양능”으로 귀결된다.

1.4.5 체물(體物)

1.4.5.1 체물에 대한 정현과 공영달의 해석

(e1.4.5.1.1) ‘체물이불가유’(體物而不可遺)의 의미에 대해 정현(鄭玄, 127~200)은 설명하기를 “체(體)는 생(生)과 같고 가(可)는 소(所)와 같다. 잃어버리는 바가 없다 함은 만물은 귀신의 기에 의해 생기지 않는 것은 없다는 말이다.”고 했고, 또 공영달(孔穎達, 574~648)은 “귀신의 도는 만물을 낳고 기름에 두루 미치지 않은 바가 없고 빠뜨리는 바도 없으니, 만물이 귀신의 기(氣)에 의해 생기지 않는 것이 없음을 말한

것이다.”고 해석했다.(『禮記正義』, 『十三經注疏』 간체본, 북경대학출판사, 1999, 1434쪽)

(e1.4.5.1.2) 이들의 설명에 따르면 만물은 귀신의 기에 의해 생겨난다. 귀신은 조화의 주관자 같은 것이다. 이 해석에는 마치 조화를 주관하고 있는 어떤 존재자가 귀신인 것처럼 생각될 여지가 많다. 이때 ‘조화를 관장하는 주관자’로서의 귀신은 일물이다. 말할 필요도 없이, 귀신은 일물이 아니라고 주장하는 주희는 “조화 과정 자체”를 귀신으로 여기는 만큼, 이런 해석을 수용하지 않는다.

1.4.5.2 양시의 체물 해석에 대한 비판

(e1.4.5.2.1) 또 북송 때의 학자 양시(楊時, 1053~1135)는 그 구절을 해석하면서 “체물불유(體物不遺)한 사람이 아니면 그 누가 그것을 살필(察) 수 있겠는가?” 하였다.(『예기집설』) 『중용』 문맥상 “귀신의 덕은 지극하여 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않고” 다음에 체물이 불가유(體物而不可遺) 구절이 나오기 때문에 “체물”的 ‘체’ 역시 보고 듣는 감각과 비슷한 일종으로 여겨 ‘체찰한다’ 혹은 ‘접촉해서 느낀다’는 의미로 해석할 수 있는 이유가 충분하다. 문맥의 흐름상 아주 자연스럽다. 이에 대해 주희는, “양시가 사용한 ‘체’(體)자, ‘찰’(察)자 모두 경문(經文)의 바른 뜻이 아니다.”고 잘라 말했다. 즉 양시처럼 인격적 주체자와 연관지어 해석할 여지가 전혀 없다는 것이다.

(q1.4.5.2.2) 선배들이 讀書하면서 어떻게 그와 같이 엉성했는지 알다가도 모르겠다. ‘體物而不遺’ 구절의 경우도, 바로 귀신의 덕이 萬物의 體幹이 됨을 논한 것일 따름이거늘, 이제 體察의 ‘體’로 여기면 가당키나 하겠는가?(63-86)

(e1.4.5.2.3) 양시의 설에 따른다면, 마치 사람으로 하여금 정신이 나갈 만큼 되어도 저지하지 못하게 만드는 어떤 존재가 있는 것처럼 되는

데, 『중용』을 지은 자사의 뜻이 그런 것을 지칭하는 것이 아니었음이 명백하다고 주희는 강조한 것이다. 요컨대 주희가 얼마나 “체물불유” 부분에 대한 인격적 분위기의 해석을 경계했는지를 짐작할 수 있다.

1.4.5.3 사물이 생긴 다음 귀신이 있는 것이 아니다

(q1.4.5.3.1) 이 사물이 있은 다음 그 귀신이 있는 것이 아니다. 말이 전도되었다. 즉 이 귀신이 있어야 비로소 그 사물이 있고, 그 사물이 있는 이상 저 귀신을 벗어날 수 없다. ‘체물이불가유’는 [...] 귀신을 主로, 사물을 賓으로 보아야 한다. 귀신이 그 사물의 體가 되니, 귀신이 主임을 간파할 수 있다.(63-105)

(e1.4.5.3.2) 이것은 “‘체물이불가유’라 함은 이 사물이 있으면 곧 귀신이 있다는 것으로서, 천하의 만사만물이 모두 저 귀신으로부터 벗어나 못한다는 뜻입니까?” 하는 제자의 질문에 주희가 대답한 말이다. 즉 주희는 “사물이 있고 그 사물마다 그 귀신이 있다.”는 사고를 부정하고, “귀신이 있으므로 사물이 있다.”는 의미를 강조했다. 그런데 여기서 주희가 말하는 “귀신이 있으므로 사물이 있다.” 함은 귀신이 사물을 “만들어 낸다(生)”는 의미가 아니다.

(e1.4.5.3.3) 따라서 주희는 “귀신이란 주재 자체를 일컫는 것이지 하나의 사물을 지칭한 것이 아니다.”(3-59)고 설명했다. 주재 자체가 귀신이라 함은 “음양의 양능”이 귀신이라는 말과 같다.

1.4.5.4 체물(體物)과 간사(幹事)

(q1.4.5.4.1) 제자: “體物 해석에 왜 幹事를 인용하셨습니까?” 주희: “體와 幹은 주재의 뜻이다.”(주희: “體物은 사물과 더불어 體가 된다는 것이고, 幹事는 일과 더불어 줄기가 된다는 것이다. 모두 倒文이다.”)(63-109)

(e1.4.5.4.2) 주희는 ‘체물’의 ‘체’를 『주역』 「문언」에 나오는 ‘간사(幹事: 일의 줄기)’의 ‘간’과 같은 것으로 풀었다. 그리고 체(體)와 간(幹) 모두 주재의 의미라는 것이다. 주희는 『중용혹문』에서 구체적으로 설명하고 있다. “천하의 사물 가운데 귀신의 소위 아닌 것이 없다. 따라서 귀신은 사물의 체(體)가 되니, 사물 가운데 그것에 의존하여 존재하지 않는 것은 없다. 그러나 만일 ‘물지체(物之體)’라고 표현하면 사물이 기(氣)에 앞서서 있는 것이 되기 때문에 반드시 ‘체물(體物)’이라고 한 뒤에야 비로소 그 기(氣)가 사물에 앞선다는 점을 보여주게 되니, 말이 순조롭게 된다. 간(幹)은 나무에 있는 큰 줄기(幹)처럼, 반드시 먼저 큰 줄기가 있은 연후에 가지나 잎이 붙을 곳이 생겨서 그 위에 돋아나는 것을 의미한다.”

(e1.4.5.4.3) 원래 『중용』의 이 구절은 문맥상 “귀신의 덕은 지극하여 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않지만 모든 사물을 체찰(體察)하니 어떤 것도 그로부터 벗어날 수 없다.”는 의미로 풀이된다. 즉 주희 이전의 학자들은 ‘귀신체물(鬼神體物)’ 구절을 ‘귀신이 사물을 낳는다’ 혹은 ‘귀신이 사물을 체찰한다’는 의미로 풀이했는데, 이 경우 귀신과 사물을 구별이 되는 두 사물이다. 그러나 주희는 “체물”(體物)의 구조가 곧 “간사”(幹事)의 구조와 같다고 여겨, 일(事)과 일의 근간(事之幹)이 둘이 아니듯이, 사물(物)과 사물의 체(物之體)는 둘이 아니라고 설명한다. 이 때 “사물의 체”가 곧 “귀신”이라는 말이다. 그러므로 사물과 사물의 체, 즉 사물과 귀신은 둘이 아니다. 그러므로 사물 외에 따로 귀신이 존재하는 것이 아니다.

1.4.5.5 체물은 귀신

(e1.4.5.5.1) 주희는 “사물의 체가 귀신이다.”는 표현조차 문제가 있다고 여긴다. 그 표현은 사물이 음양의 기(즉 귀신)보다 먼저 존재하는 듯한 어감을 지니기 때문이다. 그래서 『중용』은 “물지체”(物之體)라는 표현 대신 “체물(體物)”이라는 표현을 썼다고 주희는 설명한다. 요컨대 『중

용』의 “귀신체물”의 맥락은 정현과 공영달처럼 “귀신이 사물을 낳는다.”는 구도가 아니다. 귀신이 사물을 낳는다는 구도는 귀신과 사물이 각기 구별되는 두 존재임을 함의하기 때문이다.

(e1.4.5.5.2) 주희에 따르면, 귀신은 “체물이불가유”하는 것이고, “체물이불가유”라 함은 모든 현상(우주, 인간세상, 사회윤리)을 다 포괄한다는 의미이다. 그렇기 때문에 그는 이렇게 말한다.

(q1.4.5.5.3) ‘하늘의 도로 음양을 세우고, 땅의 도로 강유를 세우고, 사람의 도로 인의를 세운 것’(『역』「설쾌전」에 나오는 말) 역시 ‘체물이불가유’이다.(63-116)

(q1.4.5.5.4) 제자: “하늘이 사물의 체가 됨에 예외가 없음은 마치 인(仁)이 일의 체가 됨에 예외가 없다 함이 무슨 뜻입니까?” 주희: “리가 사물의 체이고 仁이 일의 체이니, 만사만물이 다 천리를 구비한 것은 모두인이 그렇게 만든 것이다. 이처럼 인이 일의 체인 것이다. 체물(體物)은 간사(幹事)가 일의 근간인 경우와 같다. ‘禮儀三百, 威儀三千’도 仁이 아니면 행할 수 없는 것이다. 모든 경우에서 ‘체’의 의미는 반드시 바탕 골격(基骨)을 이룬다는 것을 지칭한다.”(98-23)

(e1.4.5.5.5) 결국 “귀신이 사물의 체가 된다.”(鬼神體物)함은 “음양 두 기의 작용으로 말미암아 사물의 몸이 생긴다.”는 의미이다. 그렇기 때문에 진영첩(陳榮捷)은 “귀신체물이불가유”(鬼神體物而不可遺)를 “They form the substance of all things, and nothing can be without them.”라고 번역했다. (Wing-Tsit Chan tr., *Neo-Confucian Terms Explained*, Columbia University Press, New York, 1986. 145쪽)

(q1.4.5.5.6) 이 실제적인 理가 있는 연후에 그 사물이 존재하므로, 귀신의 德이 사물의 體가 됨에 예외가 없다.(63-104)

(e1.4.5.5.7) 이와 같이 “귀신이 사물의 체가 된다.”함은, “이가 있기 때문에 사물이 존재한다.”는 의미로 환원된다. 그러므로 주희는 이렇게

말했다. “귀·신은 오직 기(氣)의 굴신(屈伸)일 뿐이다. 그 덕(德)은 천명의 실리(實理)이니 이른바 성(誠)이다. 천하에 어찌 어느 한 사물이라도 그것을 체(體)로 한 연후에 그 사물이 존재하게 되지 않은 경우가 있겠는가? 이로써 추론해 보면 ‘체물이불가유’가 무엇인지 알 수 있을 것이다.”(「답여자약」, 『주희집』, 2279쪽)

(e1.4.5.5.8) ‘체물이불가유’ 구절의 의미를 모르기 때문에 귀신을 제대로 이해하지 못한 나머지 마치 귀신을 일물처럼 여기고 나아가 사람이 죽어서 되는 어떤 사물이 귀신이라고 여기기 때문에 윤회의 설에 빠져든다는 것이 주희의 분석이다.

(q1.4.5.5.9) 精氣는 物 측면을, 魂魄은 사람의 측면을, 鬼神은 사람과 분리된 측면을 말한다. 屈伸往來, 陰陽合散을 말하지 않고 鬼神을 논한 것은, 鬼神은 天地와 통하여 萬物의 體가 되고 物의 終始로서 虞彼될(遺) 수 없는 것이기 때문이다.(63-110)

(e1.4.5.5.10) 요컨대 정기든 혼백이든 귀신이든 모두 음양의 굴신왕래라고 할 수 있는 만큼 체물(體物) 하나의 개념으로 모든 것이 귀결된다. 귀신이 물의 체가 된다(鬼神體物) 함은 음양 두 기의 작용으로 인해 사물이 존재한다는 의미이다. 즉 주희는 『중용』의 귀신체물(鬼神體物) 개념을 음양 두 기의 양능으로서의 귀신 개념, 즉 만물의 생성발전변화 과정의 두 측면으로서의 귀신 개념으로 환원시켰다. 이처럼 체물 해석을 통해 보건대 귀신은 음양의 양능일 뿐이므로 결코 일물이 될 수 없다.

(e1.4.5.5.11) 귀신은 만물의 생성 발전 변화 과정의 두 측면이므로 눈에 보이는 사물 뿐 아니라 눈에 보이지 않는 것을 지칭하는 조상의 정신혼백이나 여귀에도 적용되는 것이다. 그러므로 주희가 “귀신은 조화의 자취요” “두 기의 양능이다.”고 정의했을 때의 귀신에는 조상의 귀신까지를 포함한 모든 종류의 귀신(즉 “음양의 양능”)이 포함된다.

1.4.6 제사 대상으로서의 귀신도 음양의 양능이다

(q1.4.6.1) 제자: “귀신이 ‘물의 체가 됨에 예외가 없다’함은 단지 음양 측면에서 말한 것인데, 후반에서 갑자기 조상 제사를 언급한 것은 무슨 까닭입니까?” 주희: “후반에서는 그것(物의 體로서의 귀신)이 절실하고 현저한 경우를 논했기 때문이다. 만약 그렇게 말하지 않으면 사람은 필시 바람 우레 산과 뜻을 한 가지 귀신으로 간주하고, 또 사당 안에 제사 올리는 대상을 또 한 가지 귀신으로 간주할 것이기 때문에, (귀신 가운데 제사의 경우처럼) 절실하고 현저한 경우를 논하여 사람으로 하여금 모두 똑 같은 것임을 알게 하려는 것이다.”(63-111)

(q1.4.6.2) 제자: “‘귀신의 덕은 지극하다!’함은 다만 嘘吸聰明(즉 혼과 백, 양기와 음기)의 귀신을 말한 것입니다. 그런데 후반에 도리어 ‘齊明盛服하여 제사를 받들게 하면 마치 바로 위에 임재하는 것처럼 된다’는 논의로 귀결시킨 것은 왜 그렇습니까?” 주희: “오직 제례하고 제사할 때 귀신의 理가 드러나는 바, 만약 제사지내는 사람의 경우가 아니라면 이해도 하지 못할 뿐더러, 風雷山澤의 귀신 부류의 귀신을 하나로 여기고, 또 묘당의 흙으로 만들어진 귀신 부류의 귀신을 하나로 여겨 모두 두 종류 귀신만 있다고 여길 것이기 때문에, 『중용』은 그와 같이 말하여 (제사라는) 절실하고 명확한 경우를 들어 논함으로써 사람들로 하여금 (전후의 일이) 두 가지 일(二事)이 아님을 알기를 바란 것이다.”(63-112)

(q1.4.6.3) 제자: “『중용』 ‘귀신’ 장의 수미는 二氣의 届伸往來를 중심으로 논한 말이지만, 중간의 ‘洋洋如在其上’ 구절 부분은 [...] 人物의 死氣를 논한 것인 바, 전후의 의미 맥락과 부합하지 않은 듯합니다. 왜 그렇습니까?” 주희: “죽음은 곧 届이고, 感召하여 오는 것은 곧 伸일 따름이다.” (63-113)

(e1.4.6.4) 위에서 보는 바와 같이 주희의 제자들 가운데, 귀신에 대해, 이기(二氣) 양능(良能)으로서의 귀신과, 조상의 정신혼백 및 여귀의 귀신으로 분별하여 이해하려고 하였다. 『중용』 16장의 전반부인 “체물이 불가유” 부분(과 말미의 誠之不可掩 부분)에서 논한 귀신은 “이기의 양

능” 범주로 해석될 수 있을지 몰라도, 후반부의 내용은 조상에 대한 제사 때의 혼령의 임재를 논한 것이므로 “이기의 양능” 범주에 포함될 수 없고, 따라서 전·후반 모두 “이기의 양능”으로 일관되게 해석할 수 없다는 것이 제자들의 질문 내용이다. 즉 귀신 특히 조상의 혼령은 “이기의 양능”으로 규정할 수 없다는 반론을 제기하고 있는 셈이다.

(e1.4.6.5) 이에 대해 주희는 제사 때 임하는 조상의 혼령은 “이기의 양능”과 성격이 다르다고 대답한 것이 아니라, “모두 똑 같은 것이다.” “두 가지 일이 아니다.”고 대답한다. 즉 후반부의 논의는 조상의 혼령의 임재를 말하고 있는 것이 아니라, 굴신왕래로서의 귀신을 설명한 사례일 뿐이라고 대답한다. 즉 “죽음이 굴(屈)이고 (제사 때) 감소(感召)하여 오는 것은 곧 신(伸)이다.”는 것이다. 조상 제사 때의 귀신을 언급한 것 역시 ‘일물’로서의 귀신(이른바 ‘祖靈’)을 언급한 것이 아니라, ‘굴신(屈伸)’(즉 ‘二氣의 양능’)으로서의 귀신을 언급한 것이었을 뿐이라는 설명이다. 조상 제사 때의 귀신 역시 일물이 아님을 설명하려는 그의 일관된 의도가 반영되어 있다. 요컨대 『중용』 16장 해석의 귀신 논의도 일물로서의 귀신을 부정하는 것이 핵심이다.

1.4.7 귀신의 종류

(q1.4.7.1) 제자: “귀신은 아마 두 부류가 있는 것 같습니다. 하나는 천지간에 음·양의 두 기의 조화작용(氤氳)치고 귀신 아닌 것이 없으니 이 경우 제사에서의 상호 감응은 있는 것이 있는 것을 느끼는 일입니다. 또 다른 하나는 사람이 죽어 귀신이 된 경우 제사에서의 상호 감응은 있는 것이 없는 것을 느끼는 일입니다.” 주희: “그렇다. 그래서 ‘하늘의 神, 사람의 鬼’라고 말하는 것인데, 神은 氣의 펼침이니 항상 존재하는 것이다. 鬼는 기의 움츠림이니 이미 흩어진 것이다. 그러나 精神으로써 그것(조상의 귀)과 합하게 되면 다시 합쳐질(감응할) 수 있다.”(3-58)

(e1.4.7.2) “귀신에 두 모습이(부류가) 있다.”는 말에 주희가 동의하였

다. 그러나 주희가 귀신에 여러 가지 유형이 있다는 식의 주장에 동의한 것은 이곳이 거의 유일하다. 오히려 주희는 누누이 어떤 종류의 것이든 귀신은 “똑 같은 기(氣)이고” “같은 모습임”(鬼神卽一樣)(98:29)을 강조 했다. 즉 그는 “귀신은 조화의 자취이다.” “귀신은 이기의 양능이다.”는 명제를 중심으로 모든 부류의 귀신을 수렴하고 있다.

(e1.4.7.3) 그런데 주희의 제자 황자의(黃子毅)는 주희가 논한 귀신을 첫째, 재천(在天)의 귀신(鬼神)인 음양조화(陰陽造化) 둘째, 재인(在人)의 귀신(鬼神)인 사람이 죽어서 된 귀신 셋째, 제사(祭祀)의 귀신(鬼神)인 신시(神示)·조고(祖考)의 세 가지로 구별했다. 그러면서 그는 “세 가지가 비록 다르기는 하지만 그것들이 귀신이 되는 까닭은 같다. 그 차 이를 알고 또 같음을 알면 귀신의 도를 논할 수 있다.”는 말을 덧붙였다. (「朱子語類問目」)

(e1.4.7.4) 이 구별은 이후 『성리대전』(性理大全)과 『(御纂) 주자전서』(朱子全書) 등을 비롯하여 여러 편집저작에서도 거의 그대로 답습되었다. 그러나 이런 분류는 주희의 귀신론을 일관적으로 이해하는데 방해가 되었고, 오히려 오해를 낳는 원인으로 작용했다. 주희에 따르면 귀신은 같은 모습, 즉 항상 언제나 “음양 두 기의 양능일” 따름이다. “음양의 양능이 귀신이다.” 함은 만물의 변화 과정의 두 측면이 귀신이라는 말이다.

1.4.8 유명(幽明)

1.4.8.1 저승(幽)의 귀신

(e1.4.8.1.1) 주희가 파악한 불교적 귀신관의 요지는 “내세에 다시 태어나는 윤회의 주체”로서의 “귀신” 개념에 있다. 주희 당시 오공제라는 인물이 귀신의 존재와 인과윤회설을 옹호하면서 주희에게 편지로 다음과 같은 의견을 제시해 왔다. “유명지고(幽明之故)·사생지설(死生之說)·주야지도(晝夜之道)에 애초에 두 이치가 있지 않다. 명(明)과 유(幽), 생

(生)과 사(死)의 관계는 마치 낮과 밤의 관계와 같다. 귀신(鬼神)의 정상(情狀)이 유(幽)에 보이는 것은 무시할 수 없으니, 윤회(輪回)·인과(因果)의 설(說)도 비난할 수 없는 바가 있습니다. 그러니 상지(上智)가 이 영역에 있지(찬동하지) 않다고는 할 수 있어도 필시 그 리(理)가 없다고는 할 수 없을 것 같습니다.”

(e1.4.8.1.2) 이에 대해 주희는 이렇게 대답했다. “내 생각에 유명(幽明)·사생(死生)·주야(晝夜)는 물론 이리(二理)가 없지만 모름지기 대본(大本)에서 깨닫고 그 소자래(所自來)를 궁구한 연후에 그것이 실제로는 둘이 아님을 알게 될 것이다. [...] 귀신(鬼神)은 조화(造化)의 자취이고 이기(二氣)의 양능(良能)이니, 비단 유(幽)에 보이는 것이 아니다. 오직 유(幽)에만 있는 것으로 여기기 때문에, 귀신(鬼神)이 대체 어떤 것(何物)인지 모르게 되고, 따라서 윤회(輪回)·인과(因果)의 설(說)에 빠지게 되는 것이다. (幽에 鬼神이 있다 함은 禮樂에 대비하여 말한 것일 뿐이다.) 대저 성인(聖人)의 육경(六經)의 본뜻을 깊이 궁구해 본 적이 없기 때문에, 갑자기 외학(外學)에서 얻은 것을 가지고 두루뭉술하게 역측하여(籠罩臆度) 말하려고 한다.”(『주희집』, 2024쪽)

(e1.4.8.1.3) 주희에 따르면 “귀신(鬼神)은 조화(造化)의 자취이고 이기(二氣)의 양능(良能)이기” 때문에, 귀신은 “유(幽)에만 보이는 것이 아니다.” “귀신이 오직 유(幽)에만 있는 것으로 여기는” 것은 “귀신(鬼神)이 무엇(何物)인지 모른다.”는 증거이다. 귀신이 무엇인지 모르기 때문에, 즉 귀신은 일물일 수 없고 따라서 윤회의 주체가 될 수 없음을 모르기 때문에, 윤회(輪回)·인과(因果)의 설(說)에 빠지게 된다는 것이다.

(e1.4.8.1.4) 그런데 문제는 바로 “유(幽)에 귀신(鬼神)이 있다.”는 말이 『예기』에 나온다는 사실이다. 주희는 그 구절은 “예악(禮樂)에 대비하여 말한 것일 뿐이다.”고 해석한다. 그러면서 “성인(聖人)의 육경(六經)의 본뜻을 깊이 궁구해 보지도 않고” 돌연 불교의 귀신관의 영향을 받아 『예기』의 “유에 귀신이 있다.”는 구절을 해석하는 것은 올바른 태도가 아니라는 견해를 취한다.

(e1.4.8.1.5) 원래 “명즉유예악(明則有禮樂), 유즉유귀신(幽則有鬼神)”은 “명의 세계(이승)에는 예악이 있고 유의 세계(저승)에는 귀신이 있다.”는 의미이다. 그러므로 주희가 볼 때 『예기』의 이 구절을 그대로 두고는 자신의 귀신론 체계에 심각한 장애가 될 수밖에 없었다. 이 구절에서의 귀신 개념은 크게 두 가지 문제를 가지고 있었다. 첫째, 이 구절의 귀신은 무엇보다 세속적 귀신 개념 그대로 일률로서의 귀신을 의미하고 있다는 점이다. 둘째, 귀신은 유의 세계에 존재하는 것이므로 무슨 “이기(二氣)의 양능”의 의미는 전혀 없다는 점이다. 따라서 이러한 난점을 해소하기 위하여 주희는 그 구절의 의미에 대해 다양한 설명을 시도했다.

1.4.8.2명즉유예악(明則有禮樂), 유즉유귀신(幽則有鬼神)’에 대한 재해석

(q1.4.8.2.1) 오직 이 數句(“明則有禮樂, 幽則有鬼神”)는 주의해서 보아야 한다. 明은 곧 왜 禮樂을 말하고, 幽는 곧 왜 鬼神을 말하였겠는가? 樂은 神에 속하고, 禮는 鬼에 속함을 알아야 한다. 이 구절의 요점은 귀신을 위주로 하는 데 있다.(63-121)

(q1.4.8.2.2) 鬼는 또 幽에 속하고, 神은 또 明에 속한다.(74-61)

(q1.4.8.2.3) 예악은 볼 수 있는 것이지만 귀신은 볼 수 없는 것이다. 禮는 節約收縮적인 것이기 때문에 鬼이고, 樂은 發揚舒暢적이기 때문에 곧 神이다.(78-145)

(q1.4.8.2.4) 禮는 감소(減)를, 樂은 충만(盈)을 주관하며, 鬼神 또한 層伸의 의미일 뿐이므로, 예악과 귀신은 一理이다.(87-139)

(q1.4.8.2.5) 禮樂은 볼 수 있지만, 鬼神은 볼 수 없다. 禮는 收縮 節約하는 것이니 곧 鬼이고, 樂은 發揚하는 것이니 곧 神이다. 따라서 “사람은 귀신의 모임이다.”는 말은 아주 좋은 설명이다.(87-140)

(q1.4.8.2.6) 聖人이 制作했다는 면에서 禮樂이고, 造化라는 측면에서 鬼神이다. [...] 귀신은 다만 예악의 골자일 뿐이다.(87-141)

(e1.4.8.2.7) 이상의 논의를 정리하면 다음과 같다. 예악 역시 귀신(鬼神: 屈伸, 動靜) 개념으로 환원되니, 예악과 귀신은 하나의 원리로 귀결된다. 또 그 중심은 귀신에 있다. 따라서 명과 유, 예악과 귀신은 대립된 것이 아니다. 귀신은 예악과 독립된 어떤 존재가 아니라 예악(禮樂)의 골자(骨子)일 뿐이다.

(e1.4.8.2.8) 이와 관련하여 주희의 제자 진순은 이렇게 설명했다. “귀신은 예와 음악의 도리이다. 음악으로는 신을 제사지낸다. 음악 소리는 발산하는 것이니 양에 속한다. 예로는 귀를 제사지낸다. 예는 규정된 것이므로 음에 속한다. 따라서 「악기」에서는 ‘음악은 돈독하고 화합적이어서 신을 이끌고 하늘에 따른다. 예는 마땅함을 변별하니 귀에 거하며 땅을 따른다.’고 하였다.”(『북계자의』25-11)

(e1.4.8.2.9) 요컨대 예(禮)는 귀(鬼)에, 악(樂)은 신(神)에 해당되고, 또 귀(鬼)는 유(幽), 신(神)은 명(明)에 해당되므로, 귀신(鬼神)이 유와 명의 세계에 아울러 걸쳐 있고, 그 귀신 역시 굴신왕래의 의미이니(禮는 屈, 樂은 伸), 여기서의 귀신 역시 일물로서의 귀신이 아니다. 그러나 이러한 해석은 “『예기』의 본의와는 현저히 차이가 난다.”(錢穆, 『朱子新學案』 1책, 三民書局, 臺北, 1970, 316쪽) 악(樂)을 신(神)에, 예(禮)를 귀(鬼)에 대응시킬 수 있기로서니, 귀신을 독립된 존재로 인정하지 않고 예악을 설명하는 설명어로 해소시켜버린 것은 주희의 주관적 의도가 반영된 것으로 여기지 않을 수 없다. 『예기』의 같은 곳에는 “예악은 하늘에 닿고 땅에 서리며 음양에 행해지고 귀신에 통하기 때문이다.”는 식으로 말하고 있고, 이때의 귀신은 분명히 음양, 하늘, 땅과 같은 부류인, 일물로서의 귀신을 지칭하고 있기 때문이다.

(e1.4.8.2.10) 또 원래 “귀신의 모임이다.”는 말이 나오는 『예기』 「예

운」의 문맥은 “사람은 천지(天地)의 덕(德)이고, 음양(陰陽)의 교차점이 고, 귀신의 모임이고(鬼神之會), 오행(五行)의 뛰어난 기(氣)이다.”는 것이다. 여기서의 귀신 역시 천지, 음양, 오행과 같은 부류인 어떤 것을 지칭하는 일물(一物)이다. 그러므로 주희가 여기서도 예와 악을 귀신 개념으로 수렴한 것은 상당한 견강부회이다.

1.4.8.3 유명일치(幽明一致)

(e1.4.8.3.1) “명의 세계에는 예악이 있고 유의 세계에는 귀신이 있다.”는 구절은 일물로서의 귀신관을 여실히 보여주고 있다. 그러나 주희는 윤희의 주체를 부정하기 때문에 일물로서의 귀신을 인정할 수 없었다. 따라서 주희는 <명(明): 예악의 세계> <유(幽): 귀신의 세계>로 대립되어 있는 저 『예기』의 구절을 해체시키지 않으면 안 되었다. 그리하여 주희는 먼저 예(禮)를 귀(鬼)에, 악(樂)을 신(神)에 대비함으로써 귀신이 유와 명의 세계에 걸쳐 있음을 주장하고, 또 귀신은 우선은 유의 세계에 속하지만 또 분리해 놓고 볼 때 귀는 유, 신은 명에 해당된다고 함으로써, 귀신이 전적으로 유의 세계에 속하는 것이 아니라고 주장했다.

(e1.4.8.3.2) 즉 귀신은 유와 명의 세계에 아울러 관통하는 개념이다. 즉 유명일치(幽明一致)의 의미를 내포한다는 것이다. 그러나 귀신이 유명에 아울러 관통한다 함은 일물로서의 귀신이 유명에 아울러 존재한다는 의미가 아니다. 주희에게 귀신은 항상 조화 작용의 두 측면 즉 굴신, 왕래의 의미이기 때문이다. 따라서 ‘귀신이 유명에 아울러 관통한다.’는 주장은, “유에 귀신이 있다.”는 원래 문맥이 함의하는, 일물로서의 귀신을 부정하는 데에 초점이 있었다.

1.5 귀신은 특정한 어떤 사물이 아니다

(e1.5.1) 고전에 나오는 귀신은 대부분 일률로서의 귀신을 의미한다. 즉 유형이든 무형이든 사람과 세상에 어떤 영향을 끼치는 어떤 존재를 의미했다. 그러나 주희는 고전을 해석하면서 전부 일률의 혐의를 제거하려고 노력했다. ‘음양의 양능’과 ‘체물’ 그리고 “명즉유예악(明則有禮樂), 유즉유귀신(幽則有鬼神)”에 대한 해석을 통해 그 때마다 주희가 도달한 공통된 결론은 “귀신은 일률이 아니다.”는 것이었다. 이처럼 “귀신은 일률이 아니다.”는 주장은 바로 주희 귀신론의 핵심 중의 핵심이다.

(q1.5.2) 귀신이란 주재 자체를 일컫는 것이지 하나의 어떤 특정 사물을 지칭하는 것이 아니다. 그러므로 요즘처럼 훑으로 빚어 만든 귀신은 더더욱 아니니, 귀신은 다만 기(氣)일 뿐이다.(3-59)

(q1.5.3) 천지는 그(자연의) 大體를 일컬은 말이고, 귀신은 그 가운데 운동 변화하는 것을 일컬은 말이니, 예컨대 비 바람 이슬 우레 초목의 부류가 다 그것이다.(73-77)

(e1.5.4) 특히 위에서 “귀신은 기이다.”고 한 말의 의미는 귀신은 음기 양기의 굴신왕래라는 것일 따름이다. 또 장구성(張九成)은 「중용해」(中庸解)에서, “귀신지위덕”(鬼神之爲德) 구절을, “천지만물(天地萬物)이 삼연(森然)하며, 귀신(鬼神)도 그 안에 나란히 늘어서 있어서 피할 수 없다.”고 풀이한 적이 있었다. 즉 귀신은 분명 빽빽이 들어선 천지만물 가운데 존재하는 일률(一物)이라는 것이다. 이에 대해 주희는 비평하기를 “‘나란히 늘어서 있다(列)’는 글자의 의미를 상세히 읊미하면, 귀신(鬼神)을 일률(一物)로 여기고 있음이 명백하다. 그러니 어찌 귀신을 이해한 사람의 말이겠는가?” 하였다.(「雜學辨－張無垢中庸解」, 『주희집』, 3778쪽) 주희에게 귀신은 천지만물의 생성 발전 변화 작용의 두 측면을 일컫는 말이지 어떤 특정 사물을 일컫는 말이 아니기 때문이다.

1.6 귀신 단어의 용례

(e1.6.1) 『어류』에는 귀(鬼)와 신(神) 등 귀신의 의미로 쓰인 단어를 제외하고도 순전히 귀신(鬼神)이라는 단어만 총 403회 나온다. 이것은 이(理)와 기(氣)의 경우, 이기(理氣)로 연용 되어 쓰인 횟수가 단 4회에 불과하다는 점과 비교할 때 실로 놀라운 사실이다. 그런데 주희가 사용한 그 “귀신”이라는 단어 대부분은 “음양의 양능”의 맥락에서 쓰이고 있다. 즉 일물(一物)로서의 귀신을 지칭한 곳은 아주 희박한데 한 두 용례를 들면 다음과 같다. 주희가 귀신이라는 단어 자체의 사용에 얼마나 신중했는지 알 수 있다.

(q1.6.2) 사람들은 오직 날마다 귀신과 황당한 일만 할 줄 안다. 그처럼 (귀신의 이치를) 마음으로 깨치지 못하면 어떻게 귀신을 복종시킬 수 있겠는가? 만약 이 마음이 통명하고 조금도 사욕에 얹매임이 없다면 귀신이 어찌 복종하지 않겠는가!(3-80)

(q1.6.3) 중들은 깊은 산중에 거하기 때문에 귀신과 독사나 맹수의 해를 겪을 수 있기 때문에 주문을 외어서 그것들을 물리치는 것이다. 그들의 마음이 영험하기 때문에 그것들의 성정을 알 알아서 그것들을 제어할 수 있는 것이다.(126-77)

1.7 생과 사

(q1.7.1) 기가 모이면 생기고 기가 흩어지면 죽는다(氣聚則生, 氣散則死).
(3-17)

(q1.7.2) 사람은 죽으면 곧 전부 흩어져 없어진다(死便是都散無了).
(39-18)

(q1.7.3) 사람이 태어나고 죽는 것은 다만 陰陽二氣의 届伸往來일 때
륄이다.(68-18)

(e1.7.4) 생과 사에 대한 주희의 견해는 이상의 세 명제로 요약된다.
주희는, 정이와 장재의 명제에 기반을 두고, 귀신을 조화 현상 그 자체라고 보고, “기가 모이면 생기고, 기가 흩어지면 죽는다.”는 만물의 생성 변화의 대원칙을 세운 다음 “사람은 죽으면 곧 전부 흩어져 없어진다.”고 주장했다. 태어난 것은 다 죽는다. 죽으면 전부 완전히 흩어져 없어질 뿐이다. 다른 어떤 사물로 되지 않는다. 즉 사람도 죽으면 귀신 따위로 변모하는 것이 아니다. 요컨대 “만물은 다 죽거늘 유독 누구 홀로 죽지 않는다는 이치는 없다.”(「答劉子澄」, 『주희집』, 1540쪽)

(e1.7.5) 귀신은 두 기의 양능(즉 届伸往來) 즉 만물의 생성발전 변화 과정(造化) 그 자체의 두 측면이다. 즉 일물로서의 귀신은 없다. 따라서 일물로서의 귀신관을 전제하는, “사람이 죽어 귀신이 되고 그 귀신이 다시 사람이 된다.”는 불교의 윤회설은 성립할 수 없다. 주희는 “귀신과 생사의 이치는 결코 세속과 불교의 견해와 같지 않다.”고 말했는데, 그가 비판한 세속과 불교의 귀신관은 일물(一物)로서의 귀신관이었고, 생사관은 윤회설이었던 것이다.

2. 윤회와 귀신

2.1 송 대 사회와 귀신

2.1.1 송 대의 불교사상과 귀신

(q2.1.1.1) 귀신과 생사의 이치는 결코 불교적 설명이나 세속의 소견과 같은 것이 아니다.(3-12)

(q2.1.1.2) 불교는 사람(人)은 죽으면 귀신(鬼)이 되었다가, 그 귀신이 다시 사람이 된다고 말한다. 만약 그렇다면 천지간은 항상 일정한 수의 사람만이 반복해서 오고 가는 것일 뿐이고, 낳고 낳는 조화를 거치지 않는 결과가 되니, 결코 그런 이치는 없다.(3-19)

(q2.1.1.3) 한나라 때 정현이 『예기』를 주석할 때만 해도 귀신은 기(氣)이라고 여겼는데, 불교가 중국에 들어온 이후, 사람 귀신(人鬼)에 대한 인식이 혼란되기 시작했다.(126-106)

(e2.1.1.4) 여기서 귀신은 곧 ‘윤회하여 내세에 다시 태어난 중생’을 일컫고 있다. ‘사람 귀신에 대한 인식이 혼란되었다’ 함은 사람들이 자신이 죽으면 귀신이 되어 윤회를 한다고 생각하게 되었다는 말이다. 이처럼 주희에게 있어서 귀신 문제는 윤회 문제와 직결된 것이었다.

(e2.1.1.5) 당시 송 대 사회에서는 윤회전생을 비롯한 귀신 문제로 거위 같은 미물에 대한 살생도 둑시 두려워하기도 했다. 여자약이라는 인물은 주희에게 보낸 편지에서 이렇게 말했다.

(e2.1.1.6) “근래에 아는 사람이 저에게 살아 있는 거위를 보내왔습니다. 그런데 그것을 잡아먹자니 차마 그러지 못하겠고, 돈을 받고 남에게 넘기자니 이득만 취하고 거위는 죽게 만드는 셈이니 필시 자책의 마음이

생길 것 같아 늘 마음이 편치 못했습니다. 이 병이 떨어지지 않으면 곧 불교의 인과 윤회설에 빠지게 되겠지요. 그 일 때문에 또 간밤에 꿈을 꾸었는데 세상에서 말하는 귀신 같은 것이 나타났습니다. 잠에서 완전히 깨지 않은 상태였으나(즉 비몽사몽간에) 마음속으로 귀신이 없다는 것을 스스로 주지시키며 이치로 따져 물리치자 마침내 없어졌습니다. 비록 말로는 이치로 물리쳤다 하나, 마음 한 가운데는 놀라고 떨리는 마음이 없지 않았습니다.”(『答呂子約』, 『주희집』, 2278쪽)

(e2.1.1.7) ‘윤회하여 다시 태어난 인격 주체’로 귀신을 이해하는 것이 이른바 “귀신에 대한 잘못된 인식”이다. 주희는 그러한 귀신관과 윤회관을 앞세워 혹세무민하는 것이 불교의 진상이라며 이렇게 말했다.

(e2.1.1.8) “지금 불교의 설은 군신지례(君臣之禮)를 어지럽히고 부자지친(父子之親)을 멸절하고 간사한 저주와 비열한 속임수로 온 세상 사람들을 꾀어 금수의 지경으로 몰아넣고 있다. 그런즉 선왕의 법을 따른다면 반드시 처벌하여 그 설이 설파되지 못하게 하여야 하거늘, 도리어 몇대로 온 나라 안에 만연하여, 고급스런 집과 화려한 건물을 짓고 끝없이 펼쳐지는 좋은 토지를 차지하고, 편안히 포식하고 있건만 아무도 금지 할 생각을 하지 않는다.”(『建寧府崇安縣學田記』, 『주희집』, 4110쪽)

(e2.1.1.9) 그는 또 말하였다. “의식 있는 선비는 홍수의 피해는 사람의 몸을 해치고 사설(邪說)의 해악은 사람의 마음을 해친다는 말을 한다. 몸에 닥치는 피해는 쉽게 보이고 그래도 피할 수 있지만 마음에 닥치는 해악은 알기도 어려워서 그 사설에 빠진 사람은 살아도 죽은 목숨(形存而生亡)이다. [...] 세상의 학자들은 괴이한 것을 숭상하여, 도(道)를 배반하고 윤리를 문란케 하여 서로서로 오랑캐와 금수의 길로 빠뜨리고 있다.”(『주희집』, 3856-7쪽) 즉 주희는 불교 등의 사상에 따라 삶을 사는 인생을 “살아도 죽은 목숨”이라고 규정하고 있다.

(e2.1.1.10) 주희는 “귀신은 분명히 있다.”고 말한다. 그렇지만 동시에 “귀신과 생사의 이치는 결코 불교적 설명이나 세속의 소견과 같은 것

이 아니다.” 이것이 주희 귀신론의 대전제이다. 주희의 귀신론은 귀신과 윤회의 문제에 깊이 빠져 있는 동시대 동료 인간들의 “살아도 죽은 목숨”을 구명하기 위해 쓰인 처방전 같은 것이었다. 그는 불교가 잘못 인식시킨 귀신 개념을 바로잡고 그럼으로써 윤회설의 허구성을 증명하는 것을 시대적 사명으로 삼았다.

2.1.2 송 대(宋代) 일상생활 속의 귀신

(q2.1.2.1) 요즘 사람들의 풍습이 귀신을 송상한다. 신안 지역 같은 곳은 아침저녁이면 마치 귀신 소굴에 있는 것과 같았다. 내가 한번 고향에 돌아갔을 때, 이른바 오통묘(五通廟)라는 것이 있었는데, 아주 신령하고 괴이했다. 많은 사람들이 떠받들면서 말하기를 재앙과 축복의 효험이 금방 나타난다고 했다. 그 곳 사람들은 문만 나서면 항상, 자기 이름을 쓴 종이쪽지를 들고 사당에 들어가 기도한 다음 길을 나섰다. 또 그 곳을 지나는 선비도 반드시 이름을 적은 종이를 들고 ‘서생 아무개가 사당에 참배합니다.’는 말을 하였다. 내가 처음 고향에 돌아갔을 때 집안사람은 나에게 사당에 가보라고 다그쳤지만 나는 가지 않았다. 그런데 그 날 밤 친족들이 모여 관사에 가서 사 온 술을 마셨다. 그런데 나는 그만 재가 들어 있는 것을 급하게 마신 바람에, 결국 밤새도록 뱃속이 요동쳤다. 또 다음 날은 충계 옆에서 뱀 한 마리와 마주치는 일도 생겼다. 그러자 많은 사람들이 웅성거리면서 수군거리기를 내가 사당에 참배하지 않았기 때문에 그런 것이라고 하였다. 그에 대해 나는 대꾸하기를 ‘먹은 음식이 뱃속에서 탈이 난 사실과 그것이 무슨 상관이 있다는 것이오! 그러니 오통묘와 연관 짓지 마시오’ 하였다. 나를 책하는 사람들 가운데는 학문에 뜻을 둔 사람도 있었는데, 그 사람조차 나에게 와서 사당에 가 보기를 권하면서 말하기를 ‘역시 못 사람들의 의견에 따라야 합니다.’고 말했다.(3-79)

(e2.1.2.2) 당시 사람들이 생각하는 귀신이란 복을 빌고 어려움에서 벗어날 처방을 구하는 대상이었을 것이다. 현세의 삶에 직접적인 영향력을 행사하는 인격적인 존재였다는 말이다. 저승에 있는 귀신이 간혹 이

승에 와서 이승의 인간들의 길흉화복에 간여한다는 것이 세속적 귀신관의 특징이라고 하겠다. 주희가 말하는 위의 이야기만 보더라도 아무튼 그런 귀신들이 실제로 당시 사람들의 세속적 삶에 얼마나 깊숙이 영향을 끼치고 있었는지 짐작할 수 있다.

2.2 본성(性)과 귀신

2.2.1 불교의 본성론 비판

(q2.2.1.1) ‘생지위성’은 원래 그릇된 것이다. 그것은 다만 생리적인 측면만 일컫는데 정신활동(精神魂魄)을 비롯하여 모든 육체 활동이 다 그것이다. 바로 선불교의 ‘작용시성’(作用是性)과 같다. 선불교는 ‘무엇이 부처인가’ 물으면, ‘견성(見性)하면 부처가 된다.’고 대답하고, ‘무엇이 성인가’ 물으면, ‘작용이 성입니다’고 대답한다. ‘작용이 성이다’는 것은 눈이 보고 귀가 듣고 손이 붙잡고 다리가 달리는 것 등이 모두 性이라는 주장이다. (59-8)

(q2.2.1.2) ‘작용시성’이란 예컨대 손이 붙잡는 것을 다 성으로 여긴다면 손이 칼을 붙잡고 마구 휘둘러 사람을 죽여도 또한 성이 될 수 있다는 것이다.(126-59)

(e2.2.1.3) 주희는 맹자 아래 성선설의 전통에 따라 인간은 도덕적으로 살도록 규정된 존재라고 이해한다. 즉 배나무는 배(열매)를 맺는 것이 배나무의 본성이고 사과나무는 사과를 맺는 것이 본성이듯이 인간은 인의예지의 도덕심을 실현하는 것이 인간의 본성이라고 주장한다. 즉 인간의 본성은 인의예지라는 도덕률이다.

(e2.2.1.4) 그런데 맹자 당시에 이미 “생겨난 대로 사는 것 그것이 본

성이다”(生之謂性)는 주장이 있었다. 그것이 곧 ‘생지위성’이다. 주희는 불교의 ‘작용시성’(作用是性)이라는 주장이 곧 ‘생지위성’의 주장이라고 여긴 것이다. 불교의 ‘작용시성’ 주장은 사람의 모든 정신 신체 활동이 다 성이라는 말이다. 그와 같이 예컨대 손의 활동이 다 성이라면 손으로 칼을 휘둘러 사람을 죽여도 그것 역시 성이 된다는 결과에 이른다고 비판했다.

(e2.2.1.5) 그렇기 때문에 그들이 스스로는 직지인심(直指人心)이라고 여기지만 실은 ‘심’을 모르고, 견성성불이라고 여기지만 실은 ‘성’을 모르며, 그 결과 이倫(彝倫:근본 윤리)을 멀절시켜 금수의 지경으로 떨어뜨려 놓고도 스스로는 죄를 짓고 있다는 사실조차 깨닫지 못한다고 주희는 말한다.

(e2.2.1.6) 주희에 따르면 불교가 견성성불을 논하고 있지만 그들이 말하는 성에는 세상의 윤리가 빠져 있는지라, 그러한 심성론은 결국 인간세상을 금수의 지경으로 빠뜨리는 결과를 초래한다는 것이다. 즉 불교처럼 보고 듣고 행하는 것 자체가 성이 아니라, 보는 데도 리가 있고 듣는 데도 리가 있으니, 그처럼 보고 듣는 행위의 척도가 되는 리가 성이다. “성은 이이다(性卽理)” 함은, 인간은 하늘이 명한 성(“天命之謂性”)인 이에 따라 살아가도록 운명 지워진 존재라는 것이다. 이때의 이는 유교의 삼강오륜 등을 필수로 지칭하는 것은 물론이다. 이처럼 주희가 “성은 이이다.”는 주장을 견지한 것은 무엇보다도 “작용을 성으로 간주한”(作用是性) 선불교의 견해를 염두에 둔 것이었다.(錢穆, 『朱子新學案』 제3책, 498쪽)

(e2.2.1.7) 그래서 주희는 말하기를 “불교 학자들의 언행을 놓고 볼 때 그들이 본 것이 매우 현묘(玄妙)하여 사려와 언어로 도달할 수 없는 바가 있다 하더라도, 유교에서 말하는, 천지를 관통하며, 옛날과 지금에 상관없이 본래부터 그러한 영원불변한 실질적인 이(實理)에 대해서는 그들은 도리어 깜깜하여 하나도 통찰하는 바가 없다.”고 하였다.(『주희집』, 3657쪽)

2.2.2 인간이 우주의 주인일 수 있는가?

(q2.2.2.1) 도교는 그 몸을 온전히 보전하려는 의도가 많고, 불교는 오로지 자신의 몸을 중시하지 않으면서 스스로 말하기를 따로 불생불멸하는 주체(一物)가 존재한다고 말한다. 구양수가 ‘도교는 생을 탐하고 불교는 죽음을 두려워한다’고 한 말은 역시 정확하다. 기가 모이면 태어나고 기가 흩어지면 죽거니와 이 이치에 순응하면 그 뿐인데, 불교와 도교는 모두 그 이치를 거스른 자들이다.(126-13)

(q2.2.2.2) 불교에 따르면 사람은 죽으면 귀신이 되고, 귀신은 다시 사람이 된다고 한다. 만약 그렇다면 천지간에는 일정한 수의 사람들이 계속해서 오고 가기만 할 뿐, 그 어떤 조화도 일어나지 못하여, 낳고 낳는 일이 모두 폐기 될 것이니, 결코 그런 이치는 없다.(3-19)

(e2.2.2.3) “따로 불생불멸하는 주체(一物)가 존재한다.” 함은 “죽어서 귀신이 되고 그 귀신이 다시 사람이 되는 어떤 인격 주체가 존재한다.”는 말이다. 이때의 어떤 주체가 곧 주희가 일컫는 귀신이고, 그런 귀신은 존재하지 않는다는 것이 주희의 입장이다.

(e2.2.2.4) 불교에 따르면 견성(見性)해야 해탈하여 윤회의 속박을 벗게 된다(成佛). 그런데 성은 다른 것이 아니고, 보고 듣고 느끼고 인식하는 것(見聞覺知) 자체를 지칭한다(作用是性). 다만 중생은 오직 아집에 따라 보고 듣기 때문에 성을 보지(見性) 못하고, 아집 속에서 보고 듣기를 계속하는 한 윤회 전생한다. 그러므로 불교의 성은 윤회 전생하는 중생 개인의 주체와 밀접히 연결되어 있다.

(e2.2.2.5) 윤회를 인정한다는 것은 윤회 주체의 존재를 인정하는 것이다. 그러므로 주희는 이렇게 비판하였다. “과연 그렇다면, 하나의 天地의 性 가운데에는 별도로 일정 수의 사람과 동물의 성(性)이 있고, 각 성(性)마다 각기 경계가 그어져 있고 따라서 서로 뒤섞이지 않으며, 그것들은 (새로 태어날 때마다) 이름과 성씨를 바꾸어, 스스로 나고 스스로 죽는 것이 되니, 다시는 천지음양(天地陰陽)의 조화(造化)를 따르지

않게 된다. 그러므로 천지음양(天地陰陽)이라는 것도 (그것들에 대해) 조화(造化) 작용을 베풀 수 없게 된다. 어찌 이런 이치가 있겠는가?”
『주희집』, 2014쪽)

(e2.2.2.6) 즉 갑(甲)이라는 개체는 (견성하지 못하는 한) 윤회를 계속한다. 현세에서는 이 아무개가 되었다가 내세에서는 김 아무개(혹은 아무개 돼지)가 된다. 즉 그 스스로 주인이 되어 나고 죽는 것이니, 우주 음양의 조화의 법칙에 종속되지 않는다. 을(乙), 병(丙)의 개체도 마찬 가지이다. 각 개체들의 영역은 우주에서 독립된 영역이다. 즉 “각 성(性)마다 각기 경계가 그어져 있고 서로 뒤섞이지 않는다.”는 말이다. 주희가 보기에 불교의 설명처럼 윤회를 인정하게 되면 이처럼 천지 음양의 조화 작용이라는 것은 더 이상 간여할 여지가 없다. 그런데 조화 작용이 없다는 것은 상상할 수도 없다. 그러니 어찌 그런 이치가 있겠는가!

(e2.2.2.7) 불교의 견성성불설의 영향 하에 당시의 유학자들도 “천지 지성(天地之性)이 곧 나의 성(性)이니, 어찌 죽는다고 곧 성이 없어질 리가 있겠는가?” 하는 의문을 가지게 되었다. 이에 대해 주희는 “그 說 자체는 그르다고 할 수 없다.”고 하면서 “그러나 그 설을 주장하는 사람은 천지를 주인으로 여기는지 아니면 자신을 주인으로 여기는지 모르겠다.”고 반문하며 이렇게 말했다.

(e2.2.2.8) “만약 천지가 주인이라면 이 성(性)은 곧 본디 천지간의 하나의 공공(公共)의 도리(道理)이니, 다시 무슨 사람과 사물 혹은 퍼차(彼此)의 차이나 사생(死生)·고금(古今)에 따라 달라지지 않는다. 비록 ‘개인(개인)이 죽어도 (성은) 없어지지 않는다’(死而不亡)고 말하지만, 성은 내가 사사로이 얻어 가지는 바가 아니다. 만약 나를 주인으로 여긴다면 그것은 다만 자기 몸 위에서 하나의 정신귀신(精神魂魄), 즉 지각 작용을 하는 어떤 것(有知有覺之物)을 자기의 성(性)으로 인식하고, 그것을 굳게 잡고 회통하며 죽을 때까지 놓아두려 하지 않는 경우에 불과하다. 그런 것을 일컬어 ‘사이불망’(死而不亡)이라고 말한다면 그것이야말로 사사로운 마음의 극치이니, 이런 사람들과 대체 무슨 사생(死生)의 이치를

따지고 성명(性命)의 이를 논할 수 있겠는가? 불교의 학(學)은 본시 이와 같다.”(『주희집』, 1900쪽)

(e2.2.2.9) 주희에 따르면 ‘성’은 개인이 죽는다고 해서 없어지는 것은 아니다. 그런데 불교는 각 개인들의 성이 죽은 후에도 없어지지 않는다는 것이고, 주희는 성은 개인의 생명 주체와는 아무 상관이 없는 이이기 때문에 개인이 죽는다고 없어지는 것이 아니라는 것이다. 주희에 따르면 성(性)은 이(理)로서, 누구도 간여할 수 없는 우주의 이법 자체이다. 인간 역시 그 성(性)에 종속된 존재일 뿐이다. 다시 말해 성의 주인은 우주이지 내가 아니다.

(e2.2.2.10) 반면에 불교의 입장은 각 개인이 우주의 주인이니, 자기 성(性)의 주인이기도 하고, 따라서 인간은 자기의 성(性)에 적극 간여함으로써 내세의 운명을 스스로 결정할 수 있다는 논리가 불교의 “견성성불”(見性成佛) 이론이라고 주희는 본 것이다.

(e2.2.2.11) 주희가 보기애 이러한 불교의 성(性) 이론에 따르면 인간은 우주 조화의 원리에 종속되지 않고 각 개인이 조화의 주인이 되니 도대체 말이 안 된다. 사실 불교에서는 본디 윤회의 주체에 대한 논의가 그 중심에 있지 않다. 불교의 첫째 가르침이 곧 무아설(無我說)이기 때문이다. 따라서 주희 당시에도 윤회의 주체를 강조하는 윤회설은 불교의 본령이 아니라는 설명이 있었다. 그렇지만 주희가 보기에는 아무리 현묘한 도리를 심오하게 논한다고 하더라도 불교 이론의 핵심은 결국 중생 개체의 윤회를 인정하는 데 있다는 것이다.

(e2.2.2.12) 또 주희에 따르면, 인간에게는 “윤회의 주체”가 존재하는 것이 아니라 “지각 기능을 하는 생명체”가 있을 뿐이다. 생명체는 생이 다하면 그 기능도 다한다. 그러므로 견성성불하면 윤회를 벗어나고 그렇지 못하면 윤회를 계속한다고 주장하는 불교의 입장은 다음과 같다.

(q2.2.2.13) 단지 자기의 精神魂魄 상에서, 하나의 어떤 지각 있는 것을 인정하여 그것을 굳게 붙잡고 희롱하여 죽을 때까지 놓으려 하지 않는

경우에 불과하다.(118-89)

(q2.2.2.14) 유자는 理를 불생불멸하는 것으로 여기는 반면, 불교는 신식(神識)을 不生不滅하는 것으로 여긴다.(126-35)

(e2.2.2.15) 여기서 “신식”(神識)은 주희가 볼 때는 “정신흔백의 지각 작용”과 같은 것이다. 그것은 사람이 죽으면 함께 없어지는 것이다. 변함 없이 존재하는 것은 이뿐이다. 예컨대 사람은 태어나면 지각 기능을 하다가 죽으면 그 기능은 끝나고 몸은 흘러진다는 이러한 이치가 이이다. 반면에 불교는 중생은 (깨닫지 못하는 한) 영원히 윤회한다고 주장하기 때문에 각 개인의 ‘신식’이 영원히 존재한다고 여기는 셈이다. 그래서 주희는 “유·불의 구별은 그 차이가 아주 미약하다(미세하다)”고 말한 양시(楊時, 1053~1135)를 반박하며, “내가 보기엔 유·불은 정말로 서로 빙탄 같은 존재이다.”(126-35)고 말했다.

(e2.2.2.16) 인간 정신의 지각 작용으로써 성을 추구하고 그것을 다시 생사윤회의 주체와 연결시키는 불교의 견해를, 주희는 누차 비판하고 있다. 즉 “성(性)은 본디 사생(死生)이 없다. 그러나 ‘성(性)’ 자는 깊이 이해해야지, 정신지각(精神知覺)을 성(性) 자로 간주해서는 안 된다.” “죽은 사람은 가서는 다시 오지 않는다. 불변하는 것이 있다면 오직 이(理)일 뿐이다. 영원히 존재하며 변하지 않는 어떤 존재(一物)가 있는 것이 아니다.”는 말을 하고 있다.

(e2.2.2.17) “성을 일물(一物)로 여겨 생과 사의 중간에서 왕래 출몰하는 것으로 여기는” 불교의 입장은, 주희가 보기에는 생시에 견성(見性) 하느냐 못하느냐에 따라 사후 생사윤회의 반복 여부가 결정된다는 불교의 주장이다. 또한 여기서 “영원히 존재하며 변하지 않는 어떤 존재(一物)”는 곧 윤회의 주체를 지칭한다.

(e2.2.2.18) 주희의 입장에서 보면 성(性)은 개인과는 아무 관련이 없는 리(理)이다. 따라서 생멸하는 것은 개인의 정신귀신(精神魂魄)이지

성(性)이 아니다. 사람은 죽으면 이른바 지각운동(知覺運動)은 육체의 죽음과 함께 없어지고 말지만, 성(性)은 이이니, 우주와 더불어 고금에 변함없이 운행하여 중단이 없으니 만큼 내가 사사로이 얻어 가지는 것이 아니다.

(e2.2.2.19) 성은 내가 태어날 때 주어지는 것이다. 그러나 이 말은 내가 태어날 때 성이 나의 사적인 소유물로 내게 주어진다는 뜻이 아니다. 성은 내게 주어진 어떤 것을 지칭하는 것이 아니라, 내가 태어나면서 어떻게 살도록 하늘로부터 명령받은 바의 내용(所命)을 지칭한다. 따라서 사람의 성과 그 육신은 물과 물거품 같은 것이 아니다. 물거품처럼 뭉치고 흘어지는 것은 기일 따름이지 성이 아니기 때문이다. 성은 이이니, 개인의 정신흔백과는 아무 상관이 없다.

(e2.2.2.20) 요컨대 인간은 태어나면 죽는다. 죽는다 함은 개인의 정신흔백이 그 기능을 다하여 작용을 멈춘다는 의미이다. 작용을 다한 정신흔백이 육신의 죽음 뒤에도 살아남아 다시 어떤 세계로 가서 다시 태어나 인격의 주체가 될 수 있는 것이 아니다. 이것이 인간을 포함한 만물의 생사의 이치이다.

(e2.2.2.21) 그런데 불교의 이론에 따르면 인간이 자기 개인의 성(性)을 어떻게 다루느냐에 따라서 즉 견성(見性)하느냐 그렇지 못하느냐에 따라, 내세가 있을지 없을지, 즉 내세에 다시 태어나 윤회를 계속할지 아니면 윤회를 벗어날지 여부가 결정된다. 즉 인간이 내세를 없애기도 하고 없애지 못하기도 한다는 것이 주희가 바라본 불교 이론의 불합리성이 다. 요컨대 인간이 내세를 좌지우지한다는 주장, 다시 말해 인간이 우주의 주인이 된다는 주장은 주희에 따르면 완전 어불성설이다.

2.3 반원설 비판

2.3.1 장재의 “형궤반원설”(形潰反原說) 비판

(q2.3.1.1) 제자: “황사승이 ‘기는 흩어져도 없어지는 것은 아니다’고 말했습니다. 제가 보기에 사람은 음양오행의 기를 받아서 태어나는데, 죽은 다음에 그 기는 흩어지더라도 단지 본원으로 돌아간다고 생각합니다.” 주희: “그렇게 말해서는 안 된다. 만약 없어진다고 말한다면 완전 깨끗이 없어지는 것이다. 다만 감응하여 올 수 있기 때문에 다만 흩어진다고 말하는 것이다. 요컨대 흩어지는 것 또한 없어지는 것이다.”(3-39)

(q2.3.1.2) 횡거는 불교의 윤회설을 배척했다. 그렇지만 聚散屈伸을 논한 것에 이르러 폐단이 생겨 오히려 하나의 대윤회설(大輪回說)이 되고 말았다. 불교에서는 각 중생이 저마다 스스로 윤회한다는 것이지만, 횡거는 모두 함께 태화로 발현한다고 하였다. 여전히 하나의 커다란 윤회이다. 呂與叔의 문집 안에도 역시 그런 주장이 많이 있다.(99-32)

(e2.3.1.3) “취산굴신(聚散屈伸)을 논할 때의 폐단”이란 기가 흩어져도 없어지는 것은 아니다(不亡)는 장재의 주장을 일컫는다. 또 여여숙을 언급한 것은, “움츠려든 것(이미 흩어진 기)은 멸망하지 않는다.”(屈者不亡)는 그의 표현을 두고 한 말이다.

(e2.3.1.4) 원래 장재에 따르면 무형인 태허(太虛)가 기의 본체이고, 기가 모이고 흩어지는 것은 변화의 객형(客形:일시적 형체)일 뿐이다. 즉 기가 모이면 눈에 보이는 형체 있는 사물이 생기고, 기가 흩어지면 형체가 없어진다. 기가 모이고 흩어지는 것은 기의 본래적인 기능이다. 기가 모이고 흩어짐에 따라, 기는 만물이 되었다가 만물은 다시 태허로 돌아간다. 즉 모였다 흩어지는 ‘기’의 ‘태허’에 대한 관계는, 얼었다가 녹는 ‘얼음’의 ‘물’에 대한 관계와 같다는 것이다.

(e2.3.1.5) 기가 모이면 사물이 되고 사물의 기가 흩어지면 다시 태허

로 돌아간다고 한 장재의 의미는, 눈에 보이는 현상 세계(明)와 눈에 보이지 않는 태허의 세계(幽)를 오고 갈 때 어떤 하나의 실체가 오고 간다는 의미는 아니었음이 분명하다. 즉 원래 장재의 태허설 또한 불교의 윤헤설을 비판하려는 것이었다.

(e2.3.1.6) 그렇지만 장재는, “기가 모인 경우라도 객(客: 일시적 존재)에 불과하고 기가 흩어지더라도 곧바로 무(無)는 아니다.”, “모인 것도 내 몸, 흩어진 것도 내 몸이니, 죽어도 멀하지 않음(不亡)을 아는 사람이라야 성(性)을 논할 수 있다.”(『정몽』「태화」)고 여긴다. 사물이 흩어져 형체가 없어지더라도 그 기는 멀하지 않는다는 것이다. 나아가 그는, 귀신은 영원히 죽지 않으니, 따라서 성(誠)은 은폐할 수 없다고 논하고 있다. 이처럼 장재는 사물의 기가 흩어지면 다시 태허로 돌아간다고 여긴 만큼, 그 기가 다시 모여서 사물이 될 가능성을 인정하고 있다. 그리하여 장재는 “형(形)이 모이면 물(物)이 되고, 형(形)이 무너지면 근원에 되돌아간다(形潰反原).”(『정몽』)는 주장을 했다. 즉 물(物)의 형(形)은 무너져도 그 기(氣)인 혼(魂)은 근원인 태허(太虛)에 복귀한다는 것이다. 이처럼 기(氣)의 태허(太虛)에의 근원복귀(根源復歸)가 강조되어, 기(氣) 그 자체가 멀하는 것은 아니고, 다만 기(氣)의 형(形)이 소실될 뿐이라고 설명할 경우, 기(氣)는 확실히 불망불감(不亡不滅)이다. 따라서 이기(二氣)의 양능(良能)인 귀신혼백(鬼神魂魄)도 불망불감(不亡不滅)할 수밖에 없는 것이 된다. 이것이 “형궤반원”설이다.

(e2.3.1.7) 이에 대해 정이천은 만물 조화의 매 순간 순간은 바로 만물이 우주의 용광로에 녹아버리는 순간이라고 하면서 반원설(反原說)을 비판한다. 그는 “만약 ‘이미 되돌아간 기(氣)가 다시 펼쳐지기 시작하는 기(氣)가 될 때 반드시 이미 되돌아간 기(氣)에 의거 한다’고 한다면, 그것은 ‘천지(天地)의 조화’ 답지 못하다. ‘천지의 조화’는 저절로 낳고 낳아 다함이 없거늘, 어찌 다시 또 이미 죽은 형체나 이미 되돌아간 기(氣)에 의거하여 조화(造化)를 이루겠는가?”(『이정집』, 148쪽)라고 하였다.

(e2.3.1.8) 주희는 모든 변화의 매순간이 항상 새롭다는 정이천의 주

장을 받아들여, 날숨도 이전의 들숨이 아닌 전혀 새로운 것이라고 말한다.(1-44) 여자약이 물기를 “해와 달은 자고이래 영원히 ‘항상 보이는’ 것이지만 빛과 그림자는 ‘항상 새롭다’ 하는 것은 이치가 본디 그와 같습니다. 그러나 ‘항상 보인다’는 것과 ‘항상 새롭다’는 것은 반드시 구별을 해야 할 것 같습니다?” 하고 하자, 주희는 “해와 달이라는 음양의 정수는 자고이래 영원불변하는 것이다. 그러나 오늘 이미 진 빛이 또 다시 내일 떠오르는 빛은 아닌 것이다. 따라서 해와 달은 항상 보이지만 항상 새로운 것이다.”고 대답했다.(「答呂子約」, 『주희집』, 2272쪽)

(e2.3.1.9) 오늘의 태양 빛은 어제의 태양 빛이 아니다. 주희는 나아가 또 해와 달의 빛은 “오늘과 내일이 다를 뿐 아니라 매 순간 순간이 서로 다른 것이다.”고 말한다. 주희는 이러한 설명을 통해 “조화 작용은, 잠시도 쉼이 없으며, 이미 흩어진 기를 다시 사용하는 것이 아님”을 강조했다. 요컨대 반원설을 부정하는 주희의 입장은 사후 영혼의 존재 즉 윤회의 주체를 인정하지 않으려는 사상적 구도와 연결되어 있다.

2.3.2 돌아가는 게 아니라 흩어질 때름이다

(q2.3.2.1) 제자: “『예기』의 ‘흔기가 하늘로 돌아간다(歸)’는 것과 橫渠의 ‘反原’설은 어떻게 구별됩니까?” 주희: “흔기가 하늘로 돌아가면, 사라져 흩어지는(消散) 것이다. 이는 바로 불꽃 연기가 위로 올라가 어디로 돌아가겠는가의 문제와 같다. 오직 사라져 흩어지는 것이다. 理를 논하면大概 본디 이러하다.” [...] 제자: “聖人이 죽으면 어떻게 됩니까?” 주희: “성인은 죽음을 편안히 여기므로 곧 사라져 흩어진다.”(87-104)

(q2.3.2.2) 제자가 謝氏의 “歸根”的 說을 거론하자 주희가 말했다. “歸根(근원으로 돌아감)은 본디 노자의 말이다. 필경은 돌아감이 없으니, 이것에 동요할 필요가 있겠는가?” 제자: “性은 오직 天地之性이므로 애초부터 저기에서 여기로 들어오는 것도 아니고, 또한 이곳에서 저곳으로 돌아가는 것도 아니고, 오직 氣의 聚散으로 말미암아 그것이 그와 같이 보일

뿐이지요?” 주희: “필경은 돌아가는 것이 아니다(無歸). 예컨대 달의 영상이 ‘동이 물’ 속에 비추고 있지만 그 ‘동이 물’을 제거하면 이 영상은 곧 없어져 버리는데, 어찌 그 영상이 하늘로 날아올라 저 달 속으로 들어갔겠는가! 또 예컨대 이 꽃이 떨어지면 곧 없어지는데, 어찌 저 곳으로 돌아갔다가 명년에 다시 와서 저 가지 위에 피겠는가?”(63-132)

(q2.3.2.3) 제자: “황사승이 ‘기는 흩어져도 없어지는 것은 아니다’고 말했습니다. 제가 보기엔 사람은 음양오행의 기를 받아서 태어나는데, 죽은 다음에 그 기는 흩어지더라도 단지 본원으로 돌아간다고 생각합니다.” 주희: “그렇게 말해서는 안 된다. 만약 없어진다고 말한다면 완전 깨끗이 없어지는 것이다. 다만 감응하여 올 수 있기 때문에 다만 흩어진다고 말하는 것이다. 요컨대 흩어지는 것 또한 없어지는 것이다.” 제자: “등잔의 불꽃은 타오르면서 점점 없어져 갑니다. 그런데 그것이 없어진다고 말해서는 안 되니 그 기가 그 방안에 흩어져 있을 뿐이기 때문입니다.” 주희: “죽은 사람에게 자손이 있다면, (죽은 사람의) 기가 없어졌다고 말할 수 없다.”(3-39)

(e2.3.2.4) 혼기(魂氣)는 “사라져 흩어지는” 것일 따름이다. 불꽃 연기가 흩어질 뿐, 어디로 돌아가던가? 근원으로 되돌아가는 것(反原)이 아니다. “귀근”(歸根) 개념 역시 “반원”과 같은 것이다. “지금 떨어지는 이 꽃잎은 명년에 다시 이 가지에 와서 피지 않는다.” 이 꽃잎은 작년에 졌던 그 꽃잎이 아니라는 한마디는 기 측면에서 윤회를 부정하는 주희의 입장을 잘 대변한다.

(e2.3.2.5) 주희는 장재의 형궤반원(形潰反原), 노자의 사이불망(死而不亡), 불교의 윤회설을 모두 부정한다. 그러면서도 제사감격(祭祀感格: 제사에 조상의 기가 감응하여 이른다)은 주장했다. 전자에서는 영혼의 존재를 부정하나 후자에서는 영혼의 존재를 인정하는 듯이 보인다. 이와 관련하여 임덕구가, 제사감격이 진리라면 반원설과 윤회설도 진리가 아니겠는가? 하는 취지의 질문을 한 적이 있다. 이에 대해 주희는 이렇게 대답했다.

(e2.3.2.6) “상례와 제례는 조상의 유체(즉 자손)가 현재 여기에 존재

한다는 사실로 인하여 자손이 사랑과 공경을 다하면 조상을 (여기에) 존재하게(불러오게) 할 수 있다는 것이니, 윤회설과는 의미가 다르다.”(『答任德久』, 『주희집』, 3166쪽).

(e2.3.2.7) 아무튼 모든 것들은 다 죽으면 흩어질 뿐이고 본원으로 돌아가는 것이 아니다. 혼기(魂氣) 역시 마찬가지로 흩어지는 것일 따름이다.

2.4 인과응보와 도덕성

2.4.1 인과윤회설의 도덕적 효용성 비판

(q2.4.1.1) 제자: “사람의 생명은 기(氣)이며 죽으면 기가 흩어지니, (윤회 전생한다는) 불교의 가르침을 믿을 수는 없다 하더라도, 세상 사람들이 악을 행하고 죽었을 때, 지옥의 형벌로 그들을 다스리지 않는다면, 저들을 어떻게 징벌할 수 있겠습니까?” 주희: “그대도 말했듯이 요·순과 삼대 성왕의 시대에는 불교가 없었어도 집집마다 표창을 받을만할 정도로 천하가 태평하였다. 그런데 나중에 불교가 들어오고 난 뒤에 천하는 악을 행하는 자들로 가득 찼다. 만약 악을 행한 자들을 죽은 뒤에서야 다스린다면 인간 세상에 임금을 세운들 무슨 소용이 있겠는가?”(126-106)

(q2.4.1.2) 혹자가 “내세를 위해서 닦는다.”고 말하자, 주희는 이렇게 말했다. “지금 세상도 닦지 못하면서 내세를 위해 닦는다니 무슨 소린가?”(126-105)

(e2.4.1.3) 불교의 가르침에 따르면 인간은 육신이 죽어도 그 윤회의 주체는 멸하지 않는다. 따라서 인간은 도덕적으로 선하게 살아야 하고, 그렇지 못하면 현세에 지은 업보대로 내세에서 벌을 받게 된다. 즉 인과응보에 기반을 둔 불교의 윤회설은 현세에 해소되지 못한 인간들 사이의 도덕적 불균형성을 보완하려는 가르침이라고 사람들은 생각한다.

(e2.4.1.4) 당시의 주희의 한 제자도, 불교의 가르침을 믿을 수는 없다 하더라도, 악을 행한 자를 지옥의 형벌로 다스리지 않는다면, 징벌의 정의가 성립되지 않는 것 아니냐는 질문을 주희에게 하였다. 현세의 처벌을 피한 악인을 징벌하기 위해서라도 내세의 지옥은 있어야 하는 만큼, 인과운회설은 의미가 있다는 것이다.

(e2.4.1.5) 이에 대해 주희는, 현세에 악행을 저지른 자들을 현세에 다스려야 하기 때문에 인민들이 임금을 세워 그들을 다스리게 하는 것이고, 그렇지 않을 바에야 무엇 때문에 정치제도를 수립하겠느냐는 입장이다. 요순임금 등은 악을 행한 자들을 잘 다스렸기 때문에 세상이 도덕적으로 되었다.

(e2.4.1.6) 내세가 있음을 전제로 한 인과응보설은 현세의 악을 억제하는데 별 도움이 안 된다. 오히려 악을 현세에 다스리지 않고, 내세의 있는지 없는지도 모를 지옥의 형벌에 맡겨둔다는 교설 때문에 악이 더욱 증가했다는 것이 주희의 주장이다. 악을 행한 자들을 내세에 가서야 다스릴 수 있다고 한다면 현세에서 악을 시정하려는 모든 노력들이 오히려 무가치하게 되기 때문이다. 마찬가지 논리로 주희는 내세를 대비하여 도덕적으로 살고자하는 사고방식조차도 못마땅하게 여겼다.

2.4.2 인과응보설은 현세의 악행도 정당화한다

(q2.4.2.1) 조자직은 「계살자문」(戒殺子文) 끝에 인과응보설을 논하면서 말하기를 ‘네가 만일 다른 사람을 죽인다면 그 사람이 다음 세상에 태어나서 반드시 너를 죽일 것이다’고 하였다. 이와 같은 말은 살인을 경계하려는 것이겠으나, 그렇다면 ‘내가 지금 너를 죽일 수 있는 것은 네가 전생에서 나를 죽였었기 때문이다’고 말하지 않으리라고 어찌 알겠는가?
(126-111)

(e2.4.2.2) 주희에 따르면 인과응보적 윤회설은 악을 억제하기는커녕 오히려 정당화하는 데도 이용될 수 있다는 것이다. 즉 “사람을 죽이지 말라! 내세에 그에게 죽임을 당할 것이기 때문이다!”는 주장은 아무런 도덕적 의미가 없다. 이런 논리는 곧 현재 행해지는 악행도 정당화할 수 있기 때문이다. “나는 너를 죽여야겠다! 왜냐하면 전생에 네가 나를 죽였기 때문이다.”는 주장이 나올 수 있기 때문이다. 즉 인과응보적 윤회설이 진리라면 현세의 모든 악행들은 바로 전세에 다 해결되지 못한 도덕적 불균형을 시정하려는 정당한 보응(報應)적 행위가 될 수 있다는 것이다.

(e2.4.2.3) 주희가 보기애, 도덕적 사회를 건설하는데 있어서 내세의 보응을 상정하는 윤회설이 지니는 가장 큰 문제점은 그것이 현세에서의 도덕적 부조리를 해소하려는 인간의 적극적 노력과 의지를 희석시킨다는 데 있었다.

(e2.4.2.4) 주희에 따르면 내세의 보응을 상정하는 불교의 인과업보설은 저 부조리한 현실을 교정하는 데 도움이 되지 못한다. 현세에서 덕과 행복이 일치하지 못하는 것은 비단 당사자의 불행에 불과한 것이 아니고 동시대 모든 사람들의 공동 책임이다.

(e2.4.2.5) 덕이 보답 받고 악이 응징되는 사회를 조성하려는 인간의 노력의 중요성은 아무리 강조해도 모자란다. 그러한 노력이야말로 진정 도덕적인 것이기 때문이다. 따라서 현세 내에 존재하는 부조리(도덕적 불균형)를 현세 안에서 시정하려는, 이른바 정의를 실현하려는 인간의 노력을 권장하지는 못할망정 그 의지를 희석시키는 교설은 절대 용납될 수 없다는 것이 주희의 주장이었다.

2.4.3 현세의 도덕적 부조리는 현세에 시정해야

(q2.4.3.1) 장주에서 어떤 송사가 있었는데, 부인이 남편을 죽여 암매 장한 사건이었다. 그 후 괴이한 일(귀신의 해코지)이 생겼으나, 사건의

전말이 빨각되자 즉시 괴이한 일이 없어졌다. 이 사건은 (죄 지은 사람 이) 임금께 상소하면 죽음을 면하게 될 것 같아, 내가 마침내 해당 관료에 상황을 말씀드린 결과 임금이 특별히 답을 한 경우였다. 그러나 그 후 부인은 참수되었고, 부인과 간통한 사람은 교수형에 처해졌다. 이로써 보건대 형벌 사건의 이면의 이와 같은 일은 만약 그 죄를 밝혀 목숨을 보상하지(賞命: 살인자를 죽임) 않는다면, 죽은 자의 억울함은 풀리지 않을 것임을 알 수 있다.(3-43)

(q2.4.3.2) 제 명에 죽지 못한 사람도 오래 되면 역시 흩어진다. 예를 들어 지금 밀가루를 반죽하여 풀을 만들 때 중간에 풀어지지 않은 작은 덩어리가 생길 수 있지만, 오래되면 점점 풀어져 흩어지지 않던가!(3-45)

(e2.4.3.3) 억울하게 죽은 사람은 되갚음(도덕적 불균형의 시정)이 이루어질 때까지 앙화의 괴이 현상을 일으킬 수 있다는 식의 논조이다. 이런 여귀의 존재를 설명하기 위하여 주희는 “사람이 죽으면 기가 흩어지기는 흩어지되” “시간을 두고 흩어진다.”는 식으로, 기의 취산에 의한 그의 “생사의 이론”까지 수정했던 것이다. 여귀란 마치 밀가루 반죽을 시작할 때 처음 잘 풀어지지 않는 덩어리와 같은 것이라고 여겼기 때문이다.

(e2.4.3.4) 현세의 도덕적 불균형은 현세 내에 시정해야 하고 설령 시정하지 못한다 하더라도 인간이 할 수 있는 모든 노력을 경주해야 한다는 것은 주희의 지론이다. 바로 이 점에서 주희는 귀신을 일률로 여기는 세속적 귀신관을 부정하면서도 여귀가 일으킨다는 괴이 현상의 존재는 인정했다는 사실에 잘 나타나 있는 것이다.

3. 혼백과 귀신

3.1 혼백론의 해명 필요성

3.1.1 삶과 죽음의 진상

(q3.1.1.1) 기가 모이면 생기고, 기가 흩어지면 죽는다.(3-17)

(q3.1.1.2) 죽으면 기가 흩어져 아주 흔적이 없어지는 것이 정상이다. 도리가 그런 것이다.(3-41)

(q3.1.1.3) 편안하게 죽음을 맞이한 사람은 (氣가) 저절로 없어진다. 언제 요순이 귀신이 되어 나타났다는 말을 들은 적이 있는가?(3-40)

(q3.1.1.4) 사람은 죽으면 곧 전부 흩어져 없어진다.(39-18)

(e3.1.1.5) 매우 이지적인 주장들이다. 주희에게 귀신이란 만물변화의 현상 그 자체인 만큼 사람이 죽어서 되는 어떤 것이 귀신이 아닌 것이다. 기가 모이면 만물이 생겼다가 기가 흩어지면 죽을 따름이다. 흩어지면 전부 흩어져 없어지는 것이다. 이것이 삶과 죽음의 진상이다.

3.1.2 『예기』 혼백론과 귀신

(q3.1.2.1) 사람은 죽으면 혼기(魂氣)는 위로 올라가고 백(魄)의 형체는 아래로 내려간다. 옛 사람이 말한 ‘조락(徂落)’ 두 글자는 매우 의미가 있으니 곧 혼백(魂魄)을 지칭한다. 조(徂)는 혼이 하늘로 올라가는 것이고 낙(落)은 백이 땅으로 내려가는 것이다. 사람의 몸을 두고 보자면 또 한 귀신이다.(74-87)

(e3.1.2.2) 『예기』 「교특생」을 보면 “사람은 죽으면 혼기(魂氣)는 하늘로 돌아가고 정백(精魄)은 땅으로 돌아간다.” 그래서 제사를 드린다 함은 바로 이들 혼기와 정백을 함께 모셔온다는 의미가 있다고 말한다. 『예기』의 이 구절은 바로 유학에서 귀신의 존재를 인정한다는 대표적인 사례로 지적되곤 하였다.

(e3.1.2.3) 더욱이 하늘로 올라간다는 혼은, 또한 저승으로 돌아가지 못하고 이승을 떠도는 원귀(冤鬼)의 존재를 설명하는 근거가 되는 것으로 여겨졌다. 따라서 그 구절은 공자가 귀신을 멀리한 이래 귀신에 대한 언급과 논의를 배척해온 유학적 전통에서 구체적으로 해명하지 않으면 안 되는 문젯거리 중의 하나이기도 하다. 주희는 바로 그 문제를 본격적으로 다루었다고 할 수 있다.

3.1.3 괴이 현상에 대한 인정

(q3.1.3.1) 옛날 어떤 사람이 회수를 밤에 건너고 있었는데, 사람인지 아닌지 구별할 수 없는 수많은 형상(形象)을 보았다고 한다. 분주하게 서로 치고 받으면서, 강변 양쪽에서 오랫동안 끊이지 않고 나타났다 사라지곤 했다. 그는 그것이 분명 귀신이라고 여겼지만 별 도리 없이 그것들을 뛰어넘고 부딪치고 그 밑을 지나가야 했지만, 다만 아무런 장애는 없었고 다른 일도 없었다. 그런데 나중에 알고 보니, 그 지역은 바로 옛날 전쟁터였다. 그 귀신들은 모두 비명에 죽어 원한을 품었을 것이니, 그들의 기가 흩어지지 못한 것도 당연했다.(3-19)

(q3.1.3.2) 제자: “마을에 이삼이라는 자가 죽어 여귀가 되자, 마을에서는 제사나 불사를 지낼 때마다 반드시 그 사람 뒷을 차렸습니다. 만약 황록재를 지낼 때 그의 뒷을 차리지 않으면 제사 음식이 모두 더럽혀졌습니다. 그런데 나중에 사람들이 폭죽을 터트리고 그 여귀가 불어 있던 나무를 불살라 버리자, 마침내 나타나지 않았습니다.” 주희: “그것은 그가 억울하게 죽어 기가 채 흩어지지 않았기 때문인데, 폭죽 때문에 놀라 흩어지게 된 것이다. [...] ”(3-19)

(q3.1.3.3) 제자: “사람이 죽어도 기가 흩어지지 않는 경우가 있는데, 왜 그렇습니까?” 주희: “그가 죽음을 받아들이지 않았기 때문이다. 예컨대 스스로 형벌을 당하거나 스스로 목숨을 해한 사람의 경우, 죽음을 받아들이지 않았으니 다시 그의 정과 신이 모일 수 있다.”(3-40)

(e3.1.3.4) 무슨 귀신이 나타나서 괴이한 일을 일으켰다는 사실을 주희가 인정하고 있는 것처럼 보인다. 다만 조건이 있다. 그에 따르면 사람이 익사하고, 살해되고, 급병사하고, 형벌로 죽고, 분하여 죽고, 전사하는 등 비정상적으로 죽게 되면 그 기(氣)가 흩어지지 못하고, 사람에 빙의하여 재앙을 초래하는 등 “괴이 현상”(怪)을 일으킬 수 있다는 것이다.

(e3.1.3.5) 주희는 이른바 “제사감격”(祭祀感格: 자손이 제사를 모시면 조상의 혼백이 감하여 흠향하러 옴)과 여귀(厲鬼)의 존재를 인정한다. 여귀 등이 일으키는, 이치로 잘 설명되지 않는 괴이한 현상들이 “괴”(怪)이다. ‘괴’는 이른바 “물괴신간”(物怪神姦)의 의미이다. 물괴(物怪)는 괴이한 사물, 신간(神姦: 神奸)은 사람을 해칠 수 있는 귀신을 일컫는다.

3.1.4 『좌전』 백유 고사에 대한 재해석

(q3.1.4.1) ‘백유가 여귀가 된 일이 별도의 하나의 이치이다’(정자의 말) 함은, 사생의 정상적인 이치(常理)는 아니라는 말이다. 사람은 죽으면 기가 흩어지는 것이 이치의 정상적인 모습이다. 백유는 (생시에) 권력이 막강했고 精을 응집함이 많았고 가문도 융성했던 상태에서 억지로 죽었기 때문에 그 기가 흩어지지 않은 것이다.(3-42)

(q3.1.4.2) 제자: “백유의 일이 특별한 하나의 이치라 함은 어째서입니까?” 주희: “특별한 이치이다. 사람은 병들어 마침내 소진되면 그 기는 흩어진다. 그런데 간혹 형을 받거나 갑자기 죽게 된 경우 기가 뭉쳐져서 아직 흩어지지 못하는 것이지만, 결국은 똑같이 흩어지게 된다. 불교·도교는 줄곧 자신의 몸을 보존하려 하지만, 죽을 때 육신을 살리지 못하는데,

아무튼 죽음을 수용하지 못하는 것이고, 원한과 분노를 품고 죽은 사람의 경우도 그러한지라, 그 기가 흩어지지 않은 것이다.”(3-44)

(q3.1.4.3) 제자: “‘혼이 흩어지면 변화한다’(游魂爲變)고 했는데, 간혹 요괴가 된 경우는 어째서 흩어지지 않은 것입니까?” 주희: “‘유’ 자는 점차 흩어진다는 뜻이다. 그런데 요괴가 된 경우는 대체로 제 명에 죽지 못하여 그 기가 흩어지지 않았기 때문에 뭉쳐져서 요괴가 되는 것이다. 몸이 쇠약해져 병으로 죽은 사람의 경우는 기가 모두 소진되어 죽은 것이니 어찌 다시 뭉쳐져 요괴가 되겠는가! 그러나 제 명에 죽지 못한 사람도 오래 되면 역시 흩어진다. 예를 들어 지금 밀가루를 반죽하여 풀을 만들 때 종간에 풀어지지 않은 작은 덩어리가 생길 수 있지만, 오래되면 점점 풀어져 흩어진다. 또 생전에 축적한 정기가 많고 향수한 것이 많은(혹은 막강한 권세를 부린) 예컨대 백유 같은 사람의 경우도 죽었어도 기가 흩어지지 않는다.”(3-45)

(e3.1.4.4) 『좌전』에 나오는 백유(伯有)의 고사는 다음과 같다. “정나라 사람들이 ‘백유가 귀신으로 나타났다’고 하며 서로 놀라 달아나며 어디로 갈 바를 몰랐다. 형법을 솔에 새기던 작년 2월에 어떤 사람이 꿈을 꾸었는데 백유가 갑옷을 입고 돌아다니면서 말하기를 ‘임자일에 나는 사대를 죽일 것이고, 내년 임인일에 나는 또 공손단을 죽일 것이다’고 하였다. 그러다가 임자일이 되자 과연 사대가 죽으니 사람들이 더욱 두려워했다. 또 임인일에 공손단이 죽으니 사람들은 더더욱 두려워했다. 그러자 다음 달에 자산은 공손설과 양지(백유의 아들)를 대부로 임명하여 어루만지자 괴이한 일이 진정되었다. 자대숙이 그 까닭을 묻자 자산은 이렇게 말했다. ‘귀신이 돌아갈 데가 있으면 괴이한 일을 일으키지(厲) 않는 것이니 그리로 돌아가게 한 것입니다.’ 또 자산이 조나라에 가지 조경자가 묻기를 ‘백유가 귀신이 될 수도 있는 것입니까?’ 하자, 자산이 대답했다. ‘그렇습니다. 사람이 태어날 때 먼저 백(魄)이 생기고 그 백이 생긴 다음 양기의 측면이 혼(魂)입니다. 그리하여 사물의 정기를 많이 흡수하면 혼과 백이 강성해집니다. 그리하여 그 정신이 맑아져 신명에 이릅니다. 따라서 필부필부라도 횡사하면 그 혼백이 남의 몸에 붙어 원귀가 됩

니다. 하물며 백유는 우리 선군 목공의 후손이고 정나라의 경으로써 정치에 관여한 것이 삼대가 넘습니다. 그러니 그는 삼대 동안 정권을 잡고 있으면서 몸을 위하여 사용한 물건도 많고 정력을 기른 것도 많았고 그의 족속들이 크게 의지하고 있었는데 그런 그가 횡사했으니 귀신이 되는 것 또한 마땅치 않습니까?’

3.1.5 일부 괴담은 이치가 있다

(q3.1.5.1) 제자: “세속에서 말하는 물괴신간(物怪神姦)의 이야기는 어떻게 결단하면 좋습니까?” 주희: “세속의 귀신 이야기 중 대체로 8할은 영터리이지만, 2할은 역시 그 까닭이 있다(二分亦有此理). 비명(非命)에 죽은 경우가 많이 있으니, 물에 빠져 죽기도 하고, 살해되기도 하고, 급병으로 갑자기 죽기도 한다. 이 경우는 그 사람의 氣가 아직 다 없어지지 않은 까닭에 그와 같이 빙의(憑依)하게 되는 것이다. 또 갑자기 죽은 다음 氣가 아직 소진(消盡)되지 않은 경우가 있는데 이것은 그가 당초에 품 수 받은 기가 왕성하기 때문에 그런 것이다. 그러나 끝내는 시간이 지나면 역시 소진된다.”(63-132)

(e3.1.5.2) 여기서 주희는 괴담과 같은 괴이 현상에 대하여 그것이 정상적인 이치(常理)는 아니지만, 그런 것들에도 “까닭은 있다”(有理)는 입장을 취한다. 이것은 바로 학자들 사이에 수많은 논란을 야기한 부분이다. 예를 들면 도모에다 류타로(友枝龍太郎)는 이렇게 말하였다.

(e3.1.5.3) “주자 역시 2할 정도 영괴설(靈怪說)을 인정하였음이 분명하다. 원래 인지(人智)의 발달은 괴(怪)를 허용하는 여지를 차츰 좁혀갔으나, 인간 존재의 양상은 그처럼 간단명료하지 않았던 만큼, 어느 시대나 영괴설(靈怪說)이 따라다녔던 것이다. 귀신을 기(氣)의 작용이라고 여겨 기(氣)의 취산생멸(聚散生滅)로 설명한 주자의 귀신설(鬼神說)이 뚜렷이 이지적(理智的)이어서 합리주의적이었음에도 불구하고, 이치로 따질 수 없는 경우에 이르면 역시 2할 정도의 ‘괴(怪)’가 잔류하는 것 역

시 당시의 민간신앙의 배경을 참작하고, 또 자연과학의 발달 수준을 고려하여, 동정적으로 이해해 주어야 한다고 여겨진다. 주자는 의심할 수 있는 한 의심하여 ‘괴(怪)’를 배척했지만, 2할 정도는 그것을 변리(變理)로 인정치 않을 수 없었다.”(『朱子의 思想形成』, 279쪽)

(e3.1.5.4) 그러나 이러한 비평은 주희가 2할 정도에도 까닭이 있다고 한 그 까닭을 추론하기를 게을리 한 결과에 불과하다.

3.2 괴이 현상의 원리

3.2.1 사람의 탄생과 혼백

(q3.2.1.1) 천도가 유행하여 만물을 발육하니, 리가 있고서야 기가 있다. 동시에 이와 기가 있지만, 결국 리가 주가 되니, 사람은 그것을 얻어서 태어난다.<명작: ‘그러나 기에는 청탁이 있다.’> 氣 가운데 맑은 것은 기가 되고 탁한 것은 質이 된다.<명작: ‘맑은 것은 양에 속하고, 탁한 것은 음에 속한다.’> 知覺과 運動은 양의 작용이고 형체는<명작: 뼈, 살, 피부, 털> 음의 작용이다. 기는 혼이라 하고, 체는 백이라고 한다. 고유는 『회남자』 주에서 ‘魂은 양의 신이고魄은 음의 신이다’ 했으니, 신이라 한 것은 形氣를 주제하기 때문이다. 사람이 태어나는 것은 정과 기가 모이기 때문이다.(3-19)

(q3.2.1.2) 사람의 언어와 동작은 氣이고 神에 속한다. 精血은 魄이고 鬼에 속한다. 發用하는 부분은 모두 陽에 속하고 神이다. 氣가 정해진 부분은 모두 陰에 속하고 魄이다. (63-130)

(e3.2.1.3) 이는 이치이기 때문에 현상 자체는 모두 기이다. 따라서 정신작용 육체작용은 모두 기이다. 귀신 역시 만물의 변화의 두 측면을 지칭하는 것이기 때문에 당연히 기일뿐이다. 그러한 기 가운데 정신작용

을 담당하는 부분과 육체활동을 담당하는 부분으로 나눌 수 있다. 그리하여 정신 작용은 대체로 혼의 소관사항이고 육체의 생리활동은 주로 백의 소관사항이다.

3.2.2 혼백과 괴이 현상

(q3.2.2.1) 불교의 地·水·火·風은 대강(粗)을 말한 것이다. 地는 體, 水는 魂, 火風은 魂이다. 그들도 저 魂魄을 통찰한 것이다.(126-91)

(q3.2.2.2) 불교의 사대설은 [...] 사람의 몸의 경우 피부와 살 따위는 地에, 눈물과 침 따위는 水에 속하고, 따뜻한 기운은 火, 움직임은 風이다. 地·水는 陰, 火·風은 陽이다.(3-31)

(q3.2.2.3) 불교에서 말하는 地水는 魂氣와 같고, 火風은 魂氣와 같다. 또 불교는 말한다: 火風이 먼저 흘어지고 地水가 나중에 흘어지는 경우 그 괴로움이 사납지 않으나, 地水가 먼저 흘어지고 火風이 나중에 흘어질 경우 그 괴로움이 사납다.(126-90)

(e3.2.2.4) 주희는 불교의 사대설을 원용하여 사람이 비명횡사하면 혼이 흘어지지 않고 여귀가 될 수 있다는 점을 설명하고 있다. 즉 체백(體魄)은 지수(地水)에, 혼(魂)은 화풍(火風)에 해당된다. 여기서 “화풍(火風) 즉 정신이 먼저 흘어지고 지수(地水) 즉 육체가 나중에 흘어지는 경우”란 예컨대 사람이 대체로 평탄한 삶의 과정을 겪어서 나이가 들어 먼저 정신에 치매 기운이 온 다음에 육체도 점차 쇠약해지는 경우를 말한다고 할 수 있다. 이때는 죽음의 고통도 그리 크지 않다.

(e3.2.2.5) 반면에 “지수(地水) 즉 육체가 먼저 흘어지고 화풍(火風) 즉 정신이 나중에 흘어질 경우”가 바로 예컨대 사람이 교통사고로 죽거나 남에게 살해되는 경우, 육체만 망하고 정신은 말짱 그대로인 경우를 말한다고 할 수 있다. 이른바 비명횡사가 여기에 해당된다. 비명횡사하여

정신(즉 “혼”)이 초롱초롱 살아 있는 상태로 억울한 죽음을 당하게 되면 한을 품고 여귀가 될 수 있다고 주희는 분석하였다. 지수(地水)와 화풍(火風) 중 어느 것이 먼저 흘어지느냐에 따라 죽음의 고통이 다르다고 여긴 불교의 설을 빌어, 주희는 비명횡사한 사람의 영혼이 쉽게 흘어지지 못하는 이유를 설명하고 있는 것이다. 비명횡사한 사람은 기가 흘어지지 않을 수 있고 기가 흘어지지 않은 상태에서 생기는 것이 이른바 “괴이 현상”(怪)이다.

3.2.3 주희가 인정한‘괴이 현상’의 의미

(q3.2.3.1) 귀신과 생사의 이치는 결코 불교적 설명이나 세속의 소견과 같은 것이 아니다.(3-12)

(e3.2.3.2) “불교적 설명이나 세속의 견해”란 사람은 죽으면 귀신이 되어 저승으로 가고 또 산 사람과 똑같은 희노애락의 지각 작용을 행사하며 간혹 이승의 사람들에게 찾아와 어떤 물리적 영향력을 행사함을 뜻하는 것이다. 이때의 귀신이 이른바 일물로서의 귀신이다.

(e3.2.3.3) 주희에 따르면 “귀신은 있다.” 그러나 동시에 주희는 세속적 귀신관, 즉 일물로서의 귀신관을 인정하지 않는다. 주희에 따르면 귀신은 일물이 아니고, “조화의 자취요” “두 기의 양능일” 따름이다. 실제로 그는 “요즘 세속에서 말하는 귀신은 없다.”(3-4)는 정자의 입장에 동의하고 있다. 따라서 주희가 귀신 이야기 가운데 2할 정도 인정한 여귀의 성격 또한 세상 사람이 생각하는 여귀의 성격과는 많이 다른 것이라는 점을 상정할 수 있다.

3.2.4 귀신도 지각이 있는가?

(q3.2.4.1) 사람은 죽으면 결국은 흘어지지만, 곧바로 완전히 흘어지지는 않기 때문에 제사에 ‘감응하여 오는’ 이치가 있다. 세대가 먼 선조는 그 기가 있는지 없는지도 알 수 없다. 그러나 제사를 지내는 자는 그의 자손이므로 결국 같은 기여서 감응하여 소통하는 이치가 있다.(3-12)

(q3.2.4.2) 제자: “사람은 죽으면 혼은 올라가고 백은 내려가는데, 그렇다면 두 곳에 각각 지각(知覺)이 있다는 것입니까?” 주희: “공자는 분명히 말하기를 ‘鬼와 神을 합하는 것이 가르침의 지극함이다’라고 했다. 제사를 드릴 때, 陽에서 구하고 또 동시에 陰에서도 구하는 것은 바로 이것 때문이다. 하물며 제사에 또한 보백(報魄)의 설이 있음에라.”(63-128)

(e3.2.4.3) 사람은 죽으면 결국은 흘어지지만 곧바로 완전히 흘어져 없어지는 것은 아니기 때문에 자손이 제사를 드리면 “감응하여 온다.”는 주장이다. 또 주희는 죽은 조상의 혼백도 산 사람과 똑같은 지각 작용이 있는 것으로 여겼던 듯한 말을 하고 있다. 이러한 주장은 귀신이란 음양의 본래 기능에 불과하다는 주희의 대명제와는 모순되는 것이 아닐까? 그렇기 때문에 도모에다 류타로는 주희의 이러한 귀신관에 대하여 “제사(祭祀)에서의 신명(神明)에의 감격(感格)이 숙경제일(肅敬齊一), 성경(誠敬)을 다한 체험의 문제로 될 경우 이는 일종의 종교적 경험으로 간파되고, 사색으로 풀리지 않는 점을 체험으로 풀려고 하는 입장이 엿보였으니, 여기서 뚜렷이 합리적이었던 주자의 귀신설(鬼神說)에, 여전히 신비성이 잔류해 있음을 인식하지 않으면 안 된다.”는 평가를 내렸다. 그러나 이러한 평가는 주희의 귀신론에 대한 폐상적인 이해일 뿐이다.

3.3 혼백론

3.3.1 정신은 육체의 작용

(e3.3.1.1) 『예기』 「제의」(祭義)편의 “기(氣)는 신(神)의 왕성함이고, 백(魄)은 귀(鬼)의 왕성함이다.”는 구절에 대한 주석에서, 정현은 “호흡이 출입하는 것이 기(氣)이고, 이목의 감각작용을 백(魄)이라 한다.”고 풀이했다. 결국 “호흡작용은 혼의 작용이고, 시청각 작용은 백의 작용이다.”고 여긴 셈이다. 이것은 송 대 이전까지 혼·백의 작용상의 차이를 지적한 것으로 거의 유일한 것이었다. 이 기본 정의를 바탕으로 주희는 귀신론 사상을 진전시켜나가면서 혼백에 대한 다양한 분석을 제시하고 있다.

(q3.3.1.2) 魄은 형체의 神이고 魂은 氣의 神이다. [...] 魄은 體에 붙어있고(附) 氣는 魂에 붙어있는 것이 아니다. 혼백은 形氣의 精英이다.
(87-161)

(e3.3.1.3) 백(魄)은 형체의 신(神)이고 혼(魂)은 기(氣)의 신(神)이라는 주희의 말만 보면 백(魄)과 혼(魂)은 어떤 독립된 신(神)적인 존재인 것처럼 느껴진다. 그러나 주희는 백(魄)이 체(體)에 붙어있고 기(氣)가 혼(魂)에 붙어있는 것이 아니고, 혼백은 형기(形氣)의 정영(精英)일 뿐이라고 설명했다. 즉 형기(形氣)와 독립된 어떤 것이 혼백이 아니라, 형기의 정수기 같은 것이 곧 혼백이라는 것이다.

(e3.3.1.4) 이것은 육체(형기)와 정신(혼백)을 이원적으로 구분하여 육체가 죽은 뒤에도 정신이 불멸한다는 서양 중세철학적 견해가 아니라, 정신(혼백) 작용을 살아 있는 육체(형기)의 가장 미묘한 기능으로 간주하는 견해이다. “정신은 육체의 작용임”(神者形之用)을 주장한 범진(范鎮, 450-510)의 견해를 연상케 한다. 범진은 이렇게 말하였다.

(e3.3.1.5) “육체는 정신의 바탕(形質)이고, 정신은 육체의 작용이다. 정신과 형질(육체)의 관계는 마치 예리함과 칼날의 관계와 같다. 칼날이

없는데 예리함이 존재한다는 말을 듣지 못했거늘 어찌 육체가 소멸했는데 정신이 존재한다는 주장이 성립되겠는가?”(『神滅論』, 『梁書』)

3.3.2 혼·백의 구분

(q3.3.2.1) 魂은 불과 같고 魄은 물과 같다.(3-21)

(q3.3.2.2) 動하는 것은 魂이고, 靜하는 것은 魄이다. 혼은 動을 주관하고 백은 靜을 주관한다.(3-28)

(q3.3.2.3) 생각하고 계획하는 것은 혼의 일이며, 기억하고 변별하는 것은 백의 일이다.(3-34)

(q3.3.2.4) 魄은 鬼에 속하고 氣는 神에 속한다. [...] 사람의 언어와 동작은 氣이고 神에 속한다. 精血은 魂이고 鬼에 속한다. 發用處는 모두 陽에 속하고 神이다. 氣定處는 모두 陰에 속하고 魄이다.(63-130)

(q3.3.2.5) 제자: “눈은 體이고 눈의 빛은 魄입니다. 귀는 體이면 무엇이 귀의 魄입니까?” 주희: “청력(能聽者)이 곧 그것이다. 예컨대 코가 냄새를 맡고 혀가 맛을 아는 것이 모두 그것이다. 다만 ‘知’字를 魄으로 여길 수 없다. 知를 말하면 곧 心이 主가 된다. 心은 다만 知할 수 있을 뿐이다. 달고 쓰고 짜고 싱거움은 혀 위를 지나가야 한다. 老人的 경우 눈과 귀가 어두워지는데 이는 魄이 차츰 흘어지려는 것이다.”(87-161)

(q3.3.2.6) 魂魄은 『예기』 古注에 다음과 같이 명확히 밝혀져 있다. “魂은 氣가出入하는 것이 그것이다. 魄은 精明이 깃든 것이 그것이다.” (87-162)

(q3.3.2.7) 燈은 魂과 같고 거울은 魄과 같다. 燈은 光焰이 있으니 사물이 오면 곧 태운다. 거울은 비록 비추어 보여주지만 다만 안에 있다. 불과 햇빛은 外影이고 거울과 물은 內影이다. 불과 햇빛은 魂이고 거울과 물은 魄이다. 運用·動作하는 것은 魂이고, 運用·動作하지 않는 것은 魄이다. 動은 魂이고, 靜은 魄이다.(87-163)

(e3.3.2.8) 주희는 또 문집에서도 “정(精)은 백(魄)이다. 이목(耳目)의 정명(精明)이 백(魄)이다. 기(氣)는 혼(魂)이다. 구비(口鼻)의 허흡(噓吸)이 혼(魂)이다. 이 둘은 합(合)하여 사물이 만들어진다. 정허백강(精虛魄降)하면 기산혼유(氣散魂遊)하여 마구(아무데나) 흩어져 간다(無不之). 백(魄)은 귀(鬼), 혼(魂)은 신(神)이다. 혼(魂)은 양(陽)이고 백(魄)은 음(陰)이다. 따라서 혼(魂)이 다한 것을 ‘흩어진다’(散) 하는데, 흩어져 올라가는 것이다. 백(魄)이 다한 것을 ‘내려간다’(降) 하는데, 떨어져(굴복하여) 내려가는 것이다. 고인(古人)은 그것을 조락(徂落)이라고 했는데 역시 그 의미이다.”고 말하였다.(『주희집』, 2280쪽)

(e3.3.2.9) 주희의 혼백 논의 가운데 주목할 점은 생각과 계획은 적극적 동적(動的)인 영역으로 보아 ‘혼’의 소관사항으로, 기억과 변별 작용은 과거에 습득하여 머릿속에 저장해둔 내용을 되살리거나 구분하는 비교적 정적(靜的)인 영역으로 보아 ‘백’의 소관사항으로 여긴 점이다.

3.3.3 죽음과 더불어 다하는 지각

(q3.3.3.1) 사람이 생기는 것은 精氣가 모인 결과이다. 사람은 다만 몇몇 氣로 구성되어 있는 만큼 언젠가는 氣가 盡할 때가 올 수밖에 없다. ‘盡’이란 의사들이 말하는 ‘음양이 升降하지(상호작용하지) 않게 되는 상태’ 같은 것이고, ‘盡’하면 혼기는 하늘로 돌아가고, 백기는 땅으로 돌아가게 되면 죽는다.(3-19)

(q3.3.3.2) 제자: “사람이 죽으면 지각(知覺)도 곧 흩어지는 것 아닙니까?” 주희: “지각은 흩어지는(散) 것이 아니고, 다하는(盡) 것이다. 氣가 다하면 지각도 다한다.”(63:132)

(e3.3.3.3) 여기서 말하는 지각은 “혼”의 소관 사항으로서의 (좁은 의미의) 지각이 아닌 보다 포괄적인 의미의 지각 즉 정신의 각종 인식 능

력(기억도 포함)을 지칭하는 것으로 보아야 한다. ‘지각’은 기능이므로 흘어지고 말고 할 것도 없다. 육체적 기운(생명유지력)이 소진하면 지각 능력도 다한다는 것이다. 전목은 “사람 생전의 지각은 죽음과 함께 멸망 한다.”고 설명했다.(『주자신학안』, 322쪽) 주희에 따르면, 사람의 생명체는 오직 기(氣)로 구성되어 있는 만큼 언젠가는 기(氣)가 진(盡)할 때가 올 수밖에 없고 그것이 죽음이다.

3.3.4 지각의 성립

(q3.3.4.1) 사람의 언어와 동작은 氣이고 神(魂)에 속한다. 精血은 魄이고 鬼에 속한다. 발용처(發用處: 능동적 작용을 하는 곳)는 모두 陽에 속하고 神(魂)이다. 기정처(氣定處: 기능이 이미 정해진 곳)는 모두 陰에 속하고 魄이다. 지식처(知識處: 알고 판단하는 곳)는 神(魂)이고 기사처(記事處: 일을 기억하는 곳)는 魄이다.(63-130)

(q3.3.4.2) 운용·동작하는 것은 魂이고, 운용·동작하지 않는 것은 魄이다. 動은 魂이고, 靜은 魄이다.(87-163)

(e3.3.4.3) 이상의 내용을 보면 주희는 인간의 모든 정신적 생리적 작용을 혼·백의 두 영역으로 이분한 것처럼 보인다. 혼과 백을 대비하여 설명한 내용을 나열하면, 혼(魂)은 양기(陽氣)에 해당되고 동(動)-운동(運動)-호흡(呼吸)-사려(思慮)-계획(計劃)을 주관하여 신(神)에 속한다. 백(魄)은 음(陰)-정(精)에 해당되고 정(靜)-형체(形體)-지각(知覺)-기억(記憶)-변별(辨別)을 주관하여 귀(鬼)에 속한다.

(e3.3.4.4) 그러나 주희는 일도양단적 구분은 반대한다. 혼히 “코와 입의 호흡은 기이니 혼에 속하고 눈과 귀의 시청각작용은 백에 속한다.”고 구분되지만, 주희는 “혼 안에도 백이 있고 백 안에도 혼이 있다.”(魂中求魄, 魄中求魂)고 보고, “코가 냄새 맡고 입이 맛을 아는 것은 백이 아니겠으며,

눈과 귀 속에도 난기(煖氣)가 있으니 혼이 아니겠는가? 몸 안의 모든 부분의 작용이 다 그렇다.”고 말하고 있기 때문이다.(『주희집』, 2102쪽)

(q3.3.4.5) 사람은 살아 있을 때 魂·魄이 서로 교감하나, 죽으면 (혼·백은) 분리되어 각각 흩어져(游散) 간다. 魂은 陽이니 흩어져 올라가고,魄은 陰이니 아래로 내려간다. [...] 陰은 보관하고 수용하는 일(藏受)을 주관하고 陽은 운용해 내는 것(運用)을 주관한다. 기억할 수 있는 것은 모두魄이 보관하고 수용한 것들이다. 그런데 그것을 운용하여 표출하는 것은魂이다. 이 둘은 본래 서로 분리되지 않는다. 또 능히 기억할 수 있는 것은魄이지만, 기억을 끌어내는(發出해 내는) 것은魂이다. 능히 지각할 수 있는 것은魄이지만, 지각을 끌어내는 것은魂이다. 비록 각각 음·양에 나뉘어 속하지만, 음양 속에 또 각각 음양이 있는 것이다. (87-160)

(e3.3.4.6) 인간 삶에서의 혼과 백의 역할에 대해, 주희는 “혼은 지각을 주관하고 백은 기억을 주관한다.”는 대원칙을 제시했지만, 무엇보다 주목해야 할 점은 혼·백이 함께 작용해야 ‘지각’도 성립하고 ‘기억’도 실질적인 기능을 할 수 있게 된다는 사실을 언급하고 있다는 점이다.

(e3.3.4.7) 즉 혼(魂)만 있거나 백(魄)만 있어서는 지각작용도 불가능하고 기억작용도 불가능하다. 그리하여 <지각 — 혼의 소관 : 기억 — 백의 소관>이라는 이분법적 구도가 기각된다. 혼과 백이 긴밀히 의존해 있어야 지각작용이나 기억작용이 가능하다는 것이다. 이 말을 한 것은 주희의 나이 70세 때이므로 혼백에 대한 주희의 최종 견해로 볼 수 있다.

3.3.5 주희 지각론의 의미

(q3.3.5.1) 精과 氣가 合쳐야, 人物이 생겨나는데, ‘游魂爲變’하면 곧 無로 된다(없어진다). (63-132)

(q3.3.5.2) 형체가 없는 것이 理이고, 氣의 경우는 생물 자체(生)를 지

칭한다. 맑은 것은 氣, 탁한 것은 형체라고 한다. 氣는 魂이어서 精이라 하고, 血은 魂이어서 質이라고 한다. ‘精氣爲物’이라고 했으니 모름지기 이 두 가지(魂·魄)가 서로 교감하여야 사물이 될 수 있으며, ‘游魂爲變’이라 했으니 타고난 氣가 일정 기간에 이르러 이미 소진되면 魂은 하늘로 올라가고 魂은 땅으로 내려간다. 陽은 氣이고 魂이니 하늘로 돌아가고, 陰은 質이고 魂이니 땅으로 돌아간다. 삶(生)을 알면 곧 죽음(死)을 알 수 있는 것이 바로 이 理이다.(83-99)

(q3.3.5.3) ‘정기위물’(精氣爲物)은 ‘정’과 ‘기’가 합쳐야 사물이 된다는 것인바, ‘정’은 ‘백’이고 ‘기’는 ‘흔’이다. 이에 변화가 일어나면 혼백은 서로 분리된다.(이것이 遊魂爲變의 의미이다.) 여기서 유독 ‘유흔’만 언급하고 백을 언급치 않은 만큼, (흔이) 백과 분리되었다는 의미가 저절로 드러난다. (74-85)

(e3.3.5.4) 또 주희는 문집에서 “정(精)은 백(魄)이고 기(氣)는 혼(魂)이다. 이 두 가지가 합하여 사물을 이루었다가, 정(精)이 허하고 백이 내려가게 되면(精虛魄降), 기는 흘어지고 혼은 사방으로 떠나간다(氣散魂遊而無不之矣). 백(魄)이 귀(鬼)라면 혼(魂)은 신(神)이다.”고 말하였다.(『주희집』, 2268쪽) 즉 주희는 “정기위물”을 “정과 기가 모여서 사물이 된다.”고 풀고, 정은 백, 기는 혼에 해당된다고 주장했다. 또 “유흔위변”은 “흔백이 분리되어 흘어지는 것을 함축한다.”고 풀이했다. 특히 후자는 주희의 의도가 농후하게 반영된 풀이이다.

(e3.3.5.5) 여기서 “정기위물, 유흔위변”에 대한 현대학자 고형(高亨, 1900-1986)의 풀이를 살펴보자. 그에 따르면 “정기는 영기(靈氣)와 같다. 영기는 실제 사물에 붙지 않고 그 스스로 영물(靈物)이 되는 바[精氣爲物], 이것이 神이다. 유흔은 사람의 몸을 떠난 것으로 사람이 변화한 것인 바[游魂爲變], 이것이 귀(鬼)이다.”(『周易大傳今注』, 齊魯書社, 1979, 512쪽) 즉 ‘정기위물’은 신(神)에 대한 설명, ‘유흔위변’은 귀(鬼)에 대한 설명이다.

(e3.3.5.6) 물론 주희도 한편으로는 고형과 같은 식의 풀이에 동의한

적도 있다.(63-125) 그러나 ‘정기위물’은 혼·백의 결합을 의미하고, ‘유 혼위변’은 혼백의 분리를 의미한다고 여기는데 주희의 해석의 초점이 있다. 주희와 고형 중 누가 옳든, 아무튼 「계사전」의 이 말은 반드시 주희처럼 풀어야 한다는 것은 아니라는 점에 유의할 필요가 있다.

(e3.3.5.7) 즉 주희는 이러한 자신만의 해석을 통하여 혼과 백이 함께 있어야 지각과 기억 등 인간의 모든 정신작용이 가능하다는 주장을 하고 있는 것이다. 요컨대 죽음은 전통적으로 혼백의 분리를 의미하므로 혼백이 분리된 상태에서는 지각작용이 불가능하다는 결론에 이르게 된다는 말이다.

(e3.3.5.8) 고형의 해석에서도 보듯이 “유혼위변”(游魂爲變)의 표현은 꼭 “혼과 백의 분리”를 함축한 것 같지는 않다. 그런데도 주희는 “변화가 생기면 혼백은 서로 분리된다.”는 의미로 풀었다. 주희는 억지로 혼·백의 분리를 상정하였던 것이다. 요컨대 죽음 이후는 혼백이 분리된 것이고 혼·백이 분리되면 지각 등 모든 정신작용은 불가능해짐을 말하려는 것이다.

(e3.3.5.9) 여하튼 주희의 설명에 따르면, 제사감격의 대상인 조상의 정신혼백이든, 각종 변괴(變怪)를 일으키는 여귀이든 그것의 혼백은 분리되어 있음이 명백하다. 따라서 이 지각작용의 측면에서, 주희가 생각하는 조상의 혼백과 여귀는 그 성격이 세속의 귀신과 결정적으로 다르다고 할 수 있다.

(e3.3.5.10) 요컨대, 주희는 혼백이 결합되어 있어야 생명이 유지되고 혼백이 분리되면 죽음을 뜻한다는 점을 강조하면서, 동시에 지각과 기억 등 인간의 모든 정신 작용 또한 혼·백이 함께 작용할 수 있는 조건 하에서 가능하다는 점을 제시하고 있다. 결국 혼백이 분리된 조상의 혼령과 여귀는 지각 작용이 사실상 불가능한 존재인 셈이다. 따라서 주희가 인정한 여귀는 세속에서 말하는 여귀와 사실상 다르다. 따라서 여귀가 일으킨다는 이른바 “괴이 현상”(怪)도 의미가 달라질 수 있다.

3.3.6 유혼(游魂)에 대한 재해석

(e3.3.6.1) 여기서 남는 문제가 이른바 ‘유혼’이 무엇인가 하는 점이다. 주희 역시 “기는 흩어지고 혼은 사방으로 떠나간다.”는 말을 하고 있다. 이에 대해, 당시의 학자인 여자약이, “사방으로 흩어져간다.” 함은 “이미 수렴된(屆) 기가 여전히 천지간에 존재하고 있다는 의미입니까?”라고 물고, 또 “기가 모이면 탄생하는 것이고 기가 다하면(소진되면) 죽는다는 것이면 대체 무엇이 ‘유혼’입니까”라고 물었다. 그러자 주희는 (정자를 인용하며) “혼기가 하늘로 돌아간다 함은 흩어져 사라진다(消散)는 의미이며, 유혼(游魂) 역시 그런 의미이다.”고 대답했다. 요컨대 여자약은 “사방으로 흩어져간 혼”이나 “유혼”(즉 “떠돌아다니다 점점 사라지는 혼령”)이 대체 어떤 것입니까? 하고 물은 것인데, 주희는 한마디로 그런 존재를 인정치 않고 유혼 역시 “흩어져 사라진다.”는 의미에 불과하다고 단언하고 있다.(『주희집』, 2272-3쪽) 한마디로 “유혼위변”을 “기가 흩어져 귀신이 된다.”는 뜻으로 풀이한 것에 대해서, 주희는 “옳지 않다.”고 잘라 말하고 있다.(『주희집』, 1938쪽)

3.3.7 ‘영’(靈)이란 무엇인가?

(q3.3.7.1) 제자: “귀신은 다만 기일뿐이지요?” 주희: “귀신은 마치 기이면의 신령(神靈)스러움 같은 것이다.”(3-8)

(q3.3.7.2) 魂은 形의 神이고 魂은 氣의 神이다. 혼백은 形氣의 精英이므로 靈이라고 말한 것이다. ‘두 기의 양능’이라는 장재의 말에서 두 기는 곧 음·양이고 양능이 음양의 영(靈)한 부분이다. [...] 귀신이 음양의 ‘영’이다 함은, 一氣가 굴신왕래하는 것을 지칭하여 말한 것에 불과하다. (87-161)

(e3.3.7.3) 주희는 또 『중용장구』에서 “귀는 음의 영(靈)이고, 신은

양의 영이다.”라고 하였다. 강광휘는 특히 “기 이면의 신령스러움”이라는 측면에 주목하여 주희의 귀신론을 “기령론”(氣靈論)이라고 개괄했다. 그리하여 “기령론의 특징은, 물질적인 기(氣)로 세계상의 사물과 현상을 해석하고 인격신 관념의 배제를 견지하면서도, 유자가 참여하는 각종 제사 활동에 이론 근거도 제공했다는 데 있다. 기령론 사상은 비교적 복잡한데 유물론적 성분도 있고 범신론과 종교 미신적 색채도 있다.”고 말했다(『理學과 中國文化』, 상해인민출판사, 1994, 370쪽).

(e3.3.7.4) 또 도모에다 역시, 좌등직방(佐藤直方)이 주희의 『중용장구』의 표현에 대해 “주희가 말한 영(靈)이라는 글자에 주목해야 한다. ‘영’은 귀신의 영혼이 살아 있는 것을 말한다.”고 풀이한 것에 동의하고 있다(『주자의 사상형성』, 259쪽). 그러나 이러한 이해는 주희의 귀신론에 대한 펴상적인 이해일 뿐이다.

(e3.3.7.5) 주희에게 있어서 ‘영’은 결코 “귀신의 영혼이 살아있음” 따위를 뜻하는 말이 아니다. 주희는 “흔백이 영이다.”고 말하면서 동시에 “두 기의 양능” 할 때의 “양능”이 곧 귀신의 영처(靈處)임을 명시하고 있기 때문이다. 다시 말해 귀신이 음양의 ‘영’이다 함은, 일기(一氣)가 굽신 왕래하는 것을 지칭하여 말한 것에 불과하기 때문이다. 요컨대 ‘귀신이 영이다’ 함은 음양의 양능, 즉 삼라만상의 조화가 변화무쌍하고 불가해한 영역임을 일컫는 것 그 이상이 아니다.

(e3.3.7.6) 주희는 애초에 그의 우주론에 있어서 어떤 영괴성을 염두에 두고 “귀신” 개념을 원용하지 않았음을 분명한 것 같다. 이는 마치 주희가 『대학』의 명덕 개념을 설명하면서도 “허령”(虛靈)이라는 표현을 사용한 것과 같은 맥락이다. 또 “허령”은 예컨대 「진심설」(盡心說)에서 “하늘은 커서 바깥이 없거니와 성은 하늘의 온전한 바를 품수 받았기에 사람의 본심은 그 체가 확연하여 또한 한량이 없는 것이다.”(『주희집』, 3535쪽)라고 한 표현 등을 지칭한다. 또 “영”的 의미는 “이 마음은 ‘영’하니 그 가운데 이를 깨닫는 것이 도심이고, 욕망에 반응하는 것이 인심이다.”(『주희집』, 2862쪽)는 표현에도 잘 나타나 있다.

3.4 변리(變理)

3.4.1 '괴이 현상'(怪)도 이치이다

(e3.4.1.1) 주희에게 ‘괴’의 성격은 무엇인가? 주희는 말하기를, “뜻이(理)를 명확히 간파하면 귀신에 관한 의혹도 자연히 풀린다.”, “일상의 삶의 도리를 투철히 이해하게 되면 귀신의 이(理)는 저절로 이해된다.”(3-3) “귀신 문제는 부차적인 것이다. 형체도 그림자도 없는 것은 이해하기 어려운 것이니 이해할 필요 없다. 이해해야 할 것을 이해하고 나면 귀신에 대해서는 자연히 통찰하는 바가 있게 된다.”(3-1)고 하였다. 즉 주희는 귀신에 관한 문제는 그 유무(有無)를 논하는 것이 관건이 아니고 올바로 이해하는 일이 관건임을 말하고 있다.

(e3.4.1.2) 그런데 주희는 세속의 귀신이야기 중 2할 정도는 인정했고 제사에서 감격하는 조상의 기를 인정했다. 그러나 이 사실이 곧 <그런 영역>을, 주희가 <설명할 수 없는, 영괴의 영역>으로 인정했다는 것을 의미하는 것은 아니다. 주희는 말하기를 “그 2할의 경우에도 그 까닭이 있다.”고 분명히 밝히고 있기 때문이다. 그런데 만일 도모에다처럼 “주희는 귀신론에서 ‘2할 정도 영괴성을 인정했다’” “주희 귀신론에는 2할 정도 ‘괴’가 잔류하고 있다.”는 식의 결론을 내린다면, 이는 “분명 그 까닭이 있다.”고 말한 그 “까닭”의 내용을 도외시한 결과라고 하겠다.

(e3.4.1.3) 그렇다면 그 2할에 무슨 까닭(理)이 있는 것일까? 그 2할에서 이치(까닭)를 찾지 못하면 그것은 괴이하게 여겨지겠으나, 이치를 찾으면 그것은 더 이상 괴이한 것이 아닌 것이 된다. 마치 어떤 질병의 정체를 아직 밝히지 못하고 있을 때 그 병은 “괴질”(怪疾)이지만 정체가 밝혀지면 더 이상 괴질이 아닌 경우와 흡사하다고 하겠다.

(q3.4.1.4) 누가 귀신의 괴이함을 언급하자 주희는 이렇게 말했다. ‘세간에 그런 일들이 있으나, 괴이하게 여길 필요는 없다.(無足怪)’(3-74)

(q3.4.1.5) 鬼火는 다 아직 흩어지지 않은 物로서, 말의 피 같은 것이다. 사람이 戰鬪 중에 죽었거나 공격당한 지역에는 다 그것이 있다. 어떤 사람이 밤에 회수 물가를 걸어가는데, 홀연히 깜박이는(明滅) 불빛이 길 앞을 비켜 지나는 것을 보았다. 그 사람은 피 용감하여 곧장 부딪혀 지나갔는데, 그것들이 다 사람 모습과 같았고, 마치 묘당의 진흙상처럼 아직 裝飾하지 않은 것과 같은 것을 확인하였다. 이 또한 아직 흩어지지 않은 氣(未散之氣)로서, 두려울 것이 없다.(63-112)

(e3.4.1.6) 주희의 설명에 따르면, 저 2할에 속하는 것 예컨대 “귀신불” 따위는 “아직 미처 흩어지지 않은 기이니 ‘두려워할 게 없고’ ‘괴이하게 여길 필요 없는’ 것들이다. 두렵게 여기기 때문에 ‘괴’가 되고 ‘괴’로 여기기 때문에 두려운 것이다. 그렇다면 그것은 무엇인가? 말하자면 变리(變理)일 뿐이다.

(q3.4.1.7) 만약 정리(正理)를 논한다면, 나무에 홀연히 꽃잎이 피어나는 것 따위가 곧 조화의 자취이다. 또 공중에서 갑자기 번개·천둥·바람이 생기는 것 역시 모두 조화의 자취이다. 다만, 사람이 항상 보는 것이기 때문에 괴이하다고(怪) 여기지 않는다. 갑자기 귀신의 울음소리나 귀신불 따위를 대하게 되면 괴이하다고 여긴다. 그것 또한 조화의 자취이지만, 정리가 아니기에 괴이(怪異)하게 느껴진다는 사실을 (사람들은) 모르고 있다.(광조의 기록) (3-19)

(q3.4.1.8) 바람을 일으키고 비를 내리고, 천둥 치고 번개가 번쩍이며, 꽃이 피고 열매가 맺는 것 등이 神이 아니고 무엇이겠는가! 스스로 살피지 않았을 때름이다. 그래서 귀신에 관련된 이야기는 들으면 곧 괴이하다고 여긴다. 세상에 원래 그와 같은 도리가 있으니, 없다고 할 수는 없겠으나, 다만 정상적인 조화가 아닐 뿐이다. 그것은 음양의 바르지 않은 기를 얻은 결과이니 놀라거나 미혹될 필요는 없다.(명작의 기록, 3-19)

(q3.4.1.9) 이것들은 기가 뒤섞이고 어그러져 생겨난 것들이긴 해도 이치가(까닭이) 없는 것은 아니니, 전적으로 없다고 여기면 안 된다. 겨울에 춥고 여름에 더운 것은 정리이다. 때로 갑자기 여름에 춥고 겨울에

더운 경우가 있는데 어찌 그런 이치가 없다고 하겠는가! 다만 정상적 이치가 아니므로 괴이하다고 말한 것이다.(3-19)

(q3.4.1.10) 제자: “세상에 귀신을 보았다는 사람은 매우 많은데 귀신이 있는 없는지 잘 모르겠습니다.” 주희: “세상에 귀신을 보았다는 사람이 매우 많으니, 어찌 없다고 할 수 있겠는가! 다만, 正理가 아닐 뿐이다.” (3-19)

(e3.4.1.11) 주희는 문집에서 “이지변자(理之變者)”이라는 표현을 쓰고 있다. “우뢰 천둥 지진의 타격에는 정말로 귀신 같은 것이 있는 것 같다.”는 질문에, 주희는 “배우는 사람은 응당 정리(正理)에 대해 견식이 수립되어 있어야 비로소 변리(理之變者)에 대해서도 차츰차츰 깨우칠 수 있다. 만약 변리가 먼저 마음속에 정견으로 자리 잡고 있게 되면 정리를 끝내 깨우치지 못하고 만다.”고 대답했다.(『주희집』, 2225쪽)

(e3.4.1.12) 주희에 따르면 2할의 “괴이 현상”은 변리로서 “여름에 닥친 추위, 겨울에 생긴 따뜻한 날씨”와도 같은 것이다. 그야말로 “두려울 것 없고” “괴이할 것 없는” 현상들일 뿐이다. “괴”를 야기하는 어떤 것은 말하자면 “비명에 죽은 사람”, 즉 사연(까닭)이 있는 존재이다. 그러므로 그것은 관심의 대상이 된다면 몰라도 두려움의 대상은 될 수 없다.

3.4.2 공평정직과 부정사암(不正邪暗)

(q3.4.2.1) 비, 바람, 이슬, 천둥, 해, 달, 낮, 밤 등이 귀신의 자취이니, 이는 공명하고 올곧은(白目公平正直) 귀신이다. 그런데 ‘다리에서 나는 울음소리가 마음속에 느껴진다’ 한 경우, 이른바 ‘바르지 않고 사악하고 어두운(不正邪暗) 것으로, 있다 없다 갔다 왔다 모였다 흘어졌다’ 하는 것들이다. 또 ‘기도하면 응하고 빌면 얻는다’고 한 경우 역시 귀신이라는 것인데 이 모두는 똑같은 이치이다. 세상만사가 모두 이런 이치이나 다만 정조(精粗)나 대소의 차이만 있을 뿐이다.(3-11)

(e3.4.2.2) 주희는 이와 같이 “백일공평정직”(白日公平正直)한 것과 “부정사암”(不正邪暗)한 것의 두 부류로 귀신을 분류했지만 모두가 다 자연현상의 두 측면을 일컫는 용어일 따름이다. 즉 백일공평정직(白日公平正直)한 귀·신이란 백일공평정직(白日公平正直)한 자연현상의 두 측면이고, 부정사암(不正邪暗)한 귀·신이란 부정사암(不正邪暗)한 자연현상의 두 측면일 따름이다. 부정사암(不正邪暗)한 자연현상 역시 설명이 안 되는 괴이한 것이 아니다. 그 현상 역시 그러하게 된 까닭이 있다고 여기기 때문이다. 다만 정상을 벗어난 비정상적인 현상일 따름이다.

(e3.4.2.3) 백일공평정직(白日公平正直)한 “정리”(正理)의 귀신 뿐 아니라 부정사암(不正邪暗)한 “변리”(變理)의 귀신 또한 “두려울 것 없고” “괴이할 것 없다.”는 결론에 도달하기 위해, 주희는 『주자어류』에서 가장 많은 분량이 할당될 정도로 공을 들여 치밀하고 세심한 논의를 전개했던 것이다.

3.5 괴담과 도덕

3.5.1 괴이 현상의 인정과 도덕의 추구

(e3.5.1.1) 주희는 여러 곳에서 누누이 어떤 종류의 것이든 귀신은 “똑 같은 기(氣)이고” “같은 모습임”(98-29)을 강조했다. 또 주희가 분석한 “흔백과 지각”의 이론에 따르면 조상의 정신흔백이나 여귀는 사람과 똑같은 지각 능력은 없다. 그리하여 주희가 “귀신은 조화의 자취이다.” “귀신은 이기의 양능이다.”는 명제를 중심으로 모든 부류의 귀신을 수렴하려고 한 것은 분명 제사감격 때의 혼령이든, 여귀이든 거기에 어떠한 영괴성도 인정치 않으려는 의도 때문이었다고 여겨진다.

(e3.5.1.2) 그렇지만 주희는 예컨대 제사 음식을 더럽힌 어떤 여귀 이

야기 따위를 마치 사실처럼 인정하고 있고, 『좌전』에 나오는, 백유가 여귀가 되어 앙화를 일으킨 고사도 그대로 인정하고 있다. 그렇다면 지각 작용이 없는 이런 여귀는 대체 어떻게 앙화를 일으킬 수 있다는 것인가? 이것은 마치 악인이 천지의 벼락을 맞는 것처럼, 일종의 자동 반사 작용 같은 것이라고 이해해 볼 수도 있다. 다만 구체적인 설명이 있는 것은 아니다.

(e3.5.1.3) 우리는 여기서 주희가 왜 여귀의 존재나 여귀 등이 일으키는 ‘괴이 현상’을 전면적으로 부정하는 쪽이 아니라 2할 정도 인정하는 쪽을 선택했는가 하는 의문을 가져 볼 수 있다. 이와 관련하여 우선 지적할 수 있는 점은, 거기에 내포된 도덕적 의미이다. 즉 주희가 인정하는 여귀의 앙화는 현세에 발생하는 도덕적 불균형성에 대한 시정의 의미를 내포하고 있다는 사실이다.

(q3.5.1.4) 제자: “마을에 이삼이라는 자가 죽어 여귀가 되자, 마을에서는 제사나 불사를 지낼 때마다 반드시 그 사람 뱃을 차렸습니다. 만약 횡록재를 지낼 때 그의 뱃을 차리지 않으면 제사 음식이 모두 더럽혀졌습니다. 그런데 나중에 사람들이 폭죽을 터트리고 그 여귀가 붙어 있던 나무를 불살라 버리자, 마침내 나타나지 않았습니다.” 주희: “그것은 그가 억울하게 죽어 기가 채 흩어지지 않았기 때문인데, 폭죽 때문에 놀라 흘어지게 된 것이다. [...]”(3-19)

(q3.5.1.5) 장주에서 어떤 송사가 있었는데, 부인이 남편을 죽여 암매장한 사건이었다. 그 후 괴이한 일(귀신의 해코지)이 생겼으나, 사건의 전말이 밟각되자 즉시 괴이한 일이 없어졌다. 이 사건은 (죄 지은 사람이) 임금께 상소하면 죽음을 면하게 될 것 같아, 내가 마침내 해당 관료에 상황을 말씀드린 결과 임금이 특별히 답을 한 경우였다. 그러나 그 후 부인은 참수되었고, 부인과 간통한 사람은 교수형에 처해졌다. 이로써 보건대 형벌 사건의 이면의 이와 같은 일은 만약 그 죄를 밝혀 목숨을 보상하지(賞命: 살인자의 목숨을 앗음) 않는다면, 죽은 자의 억울함은 풀리지 않을 것임을 알 수 있다.(3-43)

(e3.5.1.6) 되갚음 즉, 도덕적 불균형의 시정이 이루어져야 양화의 괴이 현상은 중단이 된다는 주장이다. 주희가 인정한 여귀는 대체로 이런 부류의 것들이다. 또한 정자와 주희를 비롯한 많은 성리학자들이 인정한 여귀이야기로는, 백유(伯有)가 정치적 문제로 비명에 죽은 뒤 그가 여귀가 되어 나타나 박해자들에게 복수를 계속했다는 『좌전』의 백유고사라고 하겠다. 백유는 상당한 정치적 영향력 있는 인물이었기 때문에 그의 횡사는 가족이나 그 집단에 흉흉한 분위기를 조성했고 그 분위기는 마침내 여귀 출현 이야기를 낳았고 그 여귀의 양화는 일파만파로 퍼져나가 커다란 정치적 불안을 조성했다고 볼 수 있다. 이에 당시 혁명한 정치가였던 자산(子產)이 백유의 후사를 세워주고 제사를 지내게 함(정치적 복권)으로써 흉흉한 민심을 수습하자 더 이상 여귀가 출현하지 않았다는 것이다. 이에 대해 주희는 “자산은 귀신의 정상(情狀)을 안 사람이다.”고 평가하였다. 이것은 자산이 귀신을 잘 다스릴 줄 알았다는 의미가 아닌 것 같다.

(e3.5.1.7) 주희에 따르면 “귀신의 이치는 마음의 이치이므로”(3-61) 그 논리대로라면 백유라는 여귀의 양화는 흉흉한 민심의 반영이었으며, 그러한 민심을 달랜 자산의 행위는 정치적 암투로 희생된 사람이 당한 도덕적 불균형을 시정해준 의미가 있었던 것이다. 그래서 주희는 “자산이 후사를 세워 여귀를 달래자 양화가 그쳤다.”는 설명을 매우 좋아하였던 것이다.(3-19, 43, 44)

3.5.2 괴이 현상과 도덕적 부조리

(q3.5.2.1) 제자: “도리에 바른 것이 있으면 사악한 것이 있고 옳은 것이 있으면 그른 것이 있습니다. 귀신의 일도 그렇습니다. 세간에는 부정한 귀신이 있으니, 그런 이치가 없다고 하면 옳지 않습니다.” 주희: “노자는 말하기를 ‘도로써 세상을 다스리면 귀신도 영험을 부리지 못한다’고 했거니와, 왕도가 밝게 베풀어지면 그런 부정한 기는 모두 사라져 없어질 것이다.” <방의 기록>: “도로써 세상을 다스리면 귀신도 영험을 부리지 못

한다'고 한 노자의 말은 이치가 있다. 바르고 합당한 행위로 사람을 섬기면 자연히 '괴이 현상'이 발생하지 않지만 법도를 저버리면 요상한 일이 일어난다."(3-83)

(q3.5.2.2) 제자: "가령 효부(孝婦)를 죽이자 그 때문에 하늘이 가뭄을 내린 것은 왜 그렇습니까?" 주희: "그것은 원래 그 한 사람이 족히 天地를 감동시켰기 때문이다."(90-11)

(e3.5.2.3) 주희는 여귀의 앙화를 비롯한 이른바 모든 "부정사암"(不正邪暗)한 "변리"(變理)의 "괴이 현상"(怪)은 세상의 도덕적 부조리 때문에 발생한다는 주장을 하고 있다. 왕도가 베풀어지면, 즉 세상에 법이 공평하게 집행되고 정의가 실현되면 모든 귀신의 "괴이 현상"들은 발생하지 않는다는 설명이다. 또 예컨대 주희는 예전에 전쟁터였던 곳에서는 귀신 불이 존재하기 마련이라는 말을 하고 있고, 또 어떤 가뭄이 한 효부의 억울한 죽음과 무관하지 않다는 주장에 동의한 것 모두는 정치가가 저지른 도덕적 비리를 일깨우려는 주희의 의도를 반영한 것이었고 볼 수 있다.

(e3.5.2.4) 주희에 따르면 세상의 귀신 이야기 가운데 8할 정도는 아무 근거도 없는 황당한 것들이다. 그러나 2할의 경우도 "역시 그 까닭이 있다."고 했는데, 그와 같은 2할의 '괴이 현상'의 배후에 어떤 까닭이 있다는 것일까? 주희에 따르면 그것은 바로 도덕적 불균형성이었다. 정치 가들의 정권다툼의 전쟁에 동원되었다가 죽었거나 혹은 개인의 음모로 억울하게 살해당한 등등의 그 사실이 곧 그러한 괴이 현상을 발생시킨 까닭이었다는 말이다. 다시 말해 그러한 죽음을 당했으니 그와 같은 괴이 현상이 발생한다는 것 또한 너무도 당연하지 않느냐는 설명이다. 이 와 같이 '괴이 현상'의 배후에 존재하는 까닭의 내용은 대체로 도덕적인 것이었다.

(e3.5.2.5) 그렇기 때문에 주희는 '괴이 현상'의 성격에 대해 "여름에 닥친 추위, 겨울에 생긴 따뜻한 날씨"와도 같은 것이라고 하였고, 따라서 그야말로 "두려울 것 없고" "괴이할 것 없는" 현상들일 따름이라고 여겼

다. 그러므로 주희가 귀신 이야기를 설명하면서 “2할은 역시 그 까닭이 있다.”고 간주한 부분에 대하여, 전목을 제외한 지금까지 연구자들 대부분이 “주희가 2할 정도 영괴설(靈怪說)을 인정했다.”는 의미로 해석한 것은 전혀 문맥을 읽지 못한 지극히 편상적인 이해의 결과라고 하겠다.

3.6 미신과 음사

3.6.1 미신 비판

(q3.6.1.1) 요즘 사람들의 풍습이 귀신을 송상한다. 신안 같은 곳은 아침저녁으로 마치 귀신 소굴에 있는 것 같았다. 내가 한번 고향에 돌아갔을 때, 이른바 五通廟라는 것이 있었는데, 아주 신령하고 괴이했다. 많은 사람들이 떠받들면서 말하기를 재앙과 축복의 효험이 금방 나타난다고 했다. 그 곳 사람들은 문만 나서면 항상, (이름을 쓴) 종이쪽지를 들고 사당에 들어가 기도한 다음 길을 나섰다. 또 그 곳을 지나는 선비도 반드시 이름을 적은 종이를 들고 ‘서생 아무개가 사당에 참배합니다’는 말을 하였다. 내가 처음 고향에 돌아갔을 때 집안사람은 나에게 사당에 가보라고 다그쳤지만 나는 가지 않았다. 그런데 그 날 밤 친족들이 모여 관사에 가서 사 온 술을 마셨다. 그런데 나는 그만 재가 들어 있는 것을 급하게 마신 바람에, 결국 밤새도록 뱃속이 요동쳤다. 또 다음 날은 충계 옆에서 뱀 한 마리와 마주치는 일이 생겼다. 그러자 많은 사람들이 웅성거리면서 말하기를 내가 사당에 참배하지 않았기 때문에 그런 것이라고 하였다. 그에 대해 나는 대꾸하기를 ‘먹은 음식이 뱃속에서 탈이 난 사실과 그것이 무슨 상관이 있다는 것이오! 그러니 오통묘와 연관 짓지 마시오’ 하였다. 나를 책하는 사람들 가운데는 학문에 뜻을 둔 사람도 있었는데, 그가 나에게 와서 사당에 가 보기를 권하면서 말하기를 ‘역시 못 사람들의 의견에 따라야 합니다’고 했다. 그러자 나는 그에게 말하기를 ‘무엇 때문에 못 사람들을 의견을 따라야 한단 말이오? 그대마저 그런 말을 할 줄 몰랐소. 나는 다행히 고향에 돌아와 조상의 묘가 지척에 있으니, 만약 내가 오통

묘의 재앙을 받아 죽게 되거든 청컨대 나를 조상의 묘 곁에 묻어 주면 매우 좋겠소(고맙겠오)' 하였다.(3-79)

(e3.6.1.2) 이 일화는 미신에 대한 주희 자신의 태도가 어떤 것이었는지 잘 표현해 주고 있다. 당시 마을 사람들은 오통묘의 저주를 피하고 또 어떤 복을 받으려고 아침저녁으로 거기에 일정한 예를 표했다. 그런데 주희는 그런 마을 사람들의 관행을 따라 그렇게 행하기를 정면으로 거절했다. 그러던 차에 주희는 배를 않게 되었다. 그러자 사람들은 오통묘의 저주 때문에 그런 것이니 찾아가서 빌라는 충고를 하였다. 이에 주희는 “뱃속이 탈이 난 것과 오통묘와 무슨 상관이 있느냐?”고 하면서 그런 부류의 생각을 미신으로 치부했던 것이다. 나아가 계속 걱정하는 주위 사람들을 향해 주희는 만약 내가 오통묘의 저주로 죽게 되거들랑 잘 묻어주기나 하라고 빙정대기까지 하였던 것이다. 설령 내가 바로 오늘밤에 죽게 된다하더라도 그것은 오통묘와는 아무 상관이 없다는 것이다.

3.6.2 음사(淫祠) 철폐의 절차

(q3.6.2.1) 고을이나 군을 다스리는 관료는 모름지기 淫祠를 없애야 한다. 다만 천자가 내린 현판이 걸려 있는 곳이라면 함부로 없애서는 안 된다.(3-79)

(q3.6.2.2) 남현이 사당을 철거한 일은 절차상 미흡했다. 반드시 백성들로 하여금 (귀신이 없음을) 알고 믿게 해서, 의혹을 완전히 없엔 상태에서 허물어야 옳았다. 그렇지 않고, 만일 백성들이 주로 귀신에 의지하여 있는 상태에서 사당을 철거하게 되면 도리어 백성의 믿음을 원망으로 향하게 만들 따름이다. 옛날 어떤 읍에 진흙으로 만든 큰 불상이 있었는데 그 일대 모든 사람들이 받들어 신앙하고 있었다. 그런데 그 후 어떤 무례한 한 족장이 그 머리를 베어버렸다. 그래서 온 백성들이 모여서 통곡을 하자, 잘린 목 주위의 진흙 바른 나무에서 사리가 나왔다고 한다. 진흙 바른 나무에서 어찌 그런 것이 나왔겠는가! 단지 사람들 마음에서

생긴 일일 따름이다.(3-14)

(e3.6.2.3) 주희는 미신을 조장하는 사당을 음사(淫祠)라고 부르며, 아예 없애버려야 한다는 주장을 한다. 음사는 예에 맞지 않게 설치된 사당으로서, 부정(不正)한 귀신을 섭기는 사당이다. 다만 주희는 이처럼 음사(淫祠)의 철폐를 주장하지만 그 일을 결행한 뒤의 부작용에 대해서도 주의를 해야 한다는 입장을 밝혔다. 주희가 남현의 음사 철거 사례를 언급한 내용이 그것이다.

(e3.6.2.4) 주희나 남현과 같은 지식인들은 음사(淫祠)의 미신을 믿지 않기 때문에 그런 것들을 철폐하는데 전혀 거리낌이 없을 수 있다. 그런데 인식 능력이 부족한 백성들의 경우는 그리 간단한 문제가 아니다. 사당을 부수고 귀신의 상을 없애는 것이 능사가 아니고 백성들을 일깨우는 일이 중요하다.

(e3.6.2.5) 백성들은 일깨워지지 않았고 오히려 어떤 귀신의 상을 신봉하고 있는 상태에서 돌연 예컨대 귀신 상의 목이라도 베어버린다면 도리어 민심은 흉흉해지고 그런 흉흉한 민심은 “베인 목에서 사리가 나왔다.”는 유언비어를 진실이라고 믿게 만들어버린다. “베인 목에서 사리가 나왔다.”는 신령성(영괴성)은 바로 못 사람들의 마음이 만들어낸 산물이라고 주희는 설명하는 것이다.

3.6.3 대중의 마음의 폭주처와 영험성

(q3.6.3.1) 후세에 새로 생긴 神道는 뭇 사람의 마음이 다를 그것에 향해 있었기 때문에 그것이 흥성할 수 있었다.(3-77)

(q3.6.3.2) 요즘 어리석은 백성들이 촌락에 멋대로(杜撰, 아무 합리적 근거 없이) 하나의 神祠를 세웠음에도 불구하고, 많은 사람들이 함께 모여 기도하자 그 神이 곧 영험해졌습니다.”고 의아해하자, 주자는 이렇게 말했

다. “많은 사람의 마음이 폭주(輻湊)하는 곳은 곧 저절로 열기가 생기기 때문에 하나의 靈的인 道理가 있다. [...] 神에 대한 제사에는 주로 血肉(生肉)을 쓰는 것인데, 이는 그것의 生氣에 의지하려 하기 때문이다. [...] 옛 사람들이 흔종(釀鍤)·흔구(釀龜)를 하는 의미도 모두 이와 같다.”(87-169)

(q3.6.3.3) 제자: “人心이 모이는 곳에는 곧 神(신령성)이 발생하는 것 이기 때문에, 옛 사람이 ‘교(郊)의 제사를 모시면 天神이 이르렀고 종묘 제사를 올리면 人鬼가 흠향한 것이다’ 한 것 또한 이 이치입니까?” 주희: “물론 그렇다.”(87-169)

(q3.6.3.4) 人心이 바르면, 表裏가 洞達하여 추호의 私意도 없이, 對越上帝할 수 있으니, 鬼神이 어찌 복종하지 않을 수 있겠는가? 그러므로 사려(思慮)가 일지 않으면 귀신도 그것을 알 수가 없다고 하는 것이다. [...] 한 마음이 정해지면 귀신도 복종한다.(87-169)

(q3.6.3.5) 다만 옛 사람은 그 뜻이 올발랐기 때문에 그 神(신령함) 또한 올발랐으나, 후세는 사람들 마음이 먼저 옮겨 못하였기 때문에 감응 대상(所感: 제사 대상) 또한 올바름을 얻을 수 없게 된 것이다.(87-169)

(e3.6.3.6) 신령함은 귀신에서 나오는 것이 아니라 사람들의 마음으로부터 나온다는 논리이다. 사람들의 믿음이 신령함을 만들어낸다는 것이다. 더욱이 많은 사람의 마음이 폭주하는 데에는 신령함이 더욱 영험하다. “사람들의 믿음이 신령함을 만들어내고” “많은 사람들의 마음이 폭주하는 곳에 신령성이 생기는” 만큼, 사람들 마음이 계몽되지 않으면 이러한 영괴성(신령성)은 제거될 수 없게 된다.

(e3.6.3.7) 요컨대 백성들의 의식이 계몽되지 않은 상태에서 선불리 음사(淫祠) 등을 제거하게 되면, 민심만 더욱 흉흉해지게 되어 그 의식을 바로잡으려는 애초의 의도와는 정반대의 결과만 초래하고 만다. “음사(淫祠)를 철폐하라.”는 대원칙을 내세우면서도 단순한 철폐만이 능사가 아니고 백성의 의식을 일깨우는 일이 더욱 본질적인 것임을 주희는 지적하고 있다.

3.7 주희 귀신론에서 주의할 점

3.7.1 여귀론의 의미

(e3.7.1.1) 주희의 여귀론 논의가 불교의 윤회설을 부정하는 그의 입장과는 어떤 모순은 없는가? 주희에 따르면 “사람은 병들어 마침내 소진되면 그 기는 흩어진다.” 그런데 “간혹 형을 반거나 갑자기 죽게 되어(즉 제명에 죽지 못하여) 기가 뭉쳐져 아직 흩어지지 못하는 경우”에 여귀의 괴이 현상이 초래된다는 것이다. 그렇지만 이 여귀도 “결국은 똑같이 흩어지게 된다.”(3-44)는 것이 주희의 설명이다.

(e3.7.1.2) ‘여귀’라는 용어는 주의하여 사용할 필요가 있다. 주희의 『어류』나 『문집』 전체에 걸쳐 여귀(厲鬼)라는 단어는 고작 한두 번 나오고 있고, 또 의미도 깊어서 죽은 귀신의 뜻일 뿐이기 때문이다. 보통 여귀는 돌림병으로 죽은 귀신 혹은 후손이 없는 귀신을 의미한다. 또 주희가 여귀가 일으키는 괴이 현상(怪)에 대해서는 수 없이 논하면서도 여귀, 혹은 원귀(冤鬼)라는 표현 자체는 거의 쓰지 않았다는 사실은 매우 시사하는 바가 크다. 여귀의 괴이 현상에는 주목하면서도 여귀의 존재 자체는 인정하지 않으려는 주희의 의도가 반영된 것이기도 하다.

(e3.7.1.3) 마찬가지로 주희는 이승에서 잠시 문제를 일으키는 여귀는 인정하지만 내세에 다시 태어나면서 윤회를 계속하는 그런 귀신의 존재는 인정하지 않는다. “불교는 사람이 죽으면 귀(鬼)가 되었다가 그 귀가 다시 사람이 된다고 여긴다. 그러나 만약 그렇게 되면 천지간은 항상 일정한 수의 사람들이 계속해서 오고 가는 것일 뿐이고, 낳고 낳는 조화를 거치지 않는 것이 되니”, “결코 그런 이치는 없다.”(3-19)고 주희는 설명 한다. 즉 주희는 현세에서 내세로 이어지는 영속적인 어떤 존재를 “귀”라고 이해하고, 그런 윤회의 주체자는 명확히 부정했던 것이다.

3.7.2 무신론

(e3.7.2.1) 여귀이든 조상의 혼백이든 “결국은 흩어진다.”는 것이 주희의 귀신론의 큰 특징 가운데 하나였다. 사후에 영속하는 어떤 존재를 인정치 않는 것은 제사설에서도 마찬가지이다. 주희의 제사감격설에 따르면, 사람은 죽으면 결국은 흩어지지만, 곧바로 완전히 흩어지지는 않기 때문에 제사에 ‘감응하여 오는’ 이치가 있는데, 제사를 지내는 자는 그의 자손이므로 결국 같은 기여서 감응하여 소통하는 이치가 있다. 그런데 주희는 항상 “그렇지만 이미 흩어진 것이 다시 모이는 것은 아니다.”(3-19) 혹은 “결국은 흩어진다.”는 말을 덧붙이고 있다. 또 조상의 정신혼백은 “허공 속에 일물(一物)처럼 존재하다가 흠향하러 오는 것은 아니다.”(3-62)고 분명히 말하고 있는 만큼 조상의 혼백도 결국은 이른 바 일물은 아니라고 말할 수 있다.

(q3.7.2.2) 몸이 쇠약해져 병으로 죽은 사람의 경우는 기가 모두 소진되어 죽은 것이니 어찌 다시 뭉쳐져 요괴가 되겠는가! 그러나 제 명에 죽지 못한 사람도 오래 되면 역시 흩어진다. 예를 들어 지금 밀가루를 반죽하여 풀을 만들 때 중간에 풀어지지 않은 작은 둉어리가 생길 수 있지만, 오래되면 점점 풀어져 흩어지지 않던가! [...] 천하 만사만물은 예부터 지금까지 오직 이 음양의 소식·굴신(消息屈伸)일 뿐이다.(3-45)

(e3.7.2.3) 여기서 말하는 음양의 소식굴신이 곧 귀신이다. 세상에 존재하는 것은 항상 변화 속에 있고 그 변화의 두 측면이 귀신이다.(귀신은 음양의 이치에 따라 존재하는 만물의 생성 발전 변화를 설명하는 설명어일 따름이다.) 이와 같은 음양의 이치를 초월해 존재하는 것(“supernatural beings”)은 세상에 아무 것도 없다. 따라서 주희의 철학 체계에 의하면 저승은 없으니 여귀가 야기하는 변괴의 장(場)은 저승이 아닌 이승이며, 그 변괴 또한 까닭이 있으니 “괴”가 아닌 변리(變理)인 것이다.

(e3.7.2.4) 따라서 주희는 불교와 세속에서 말하는 귀신은 인정하지 않는다. 그것들은 음양의 이치의 범위 내에 있지 않는 것들이기 때문이다

다. 음양의 이치에 벗어나 있는 것은 세상에 그 어떤 것도 존재할 수 없다. 이러한 주희의 논점을 정리하면 다음과 같다.

(e3.7.2.5) 가, 세상의 만사만물은 음양의 소식굴신일 뿐이니, 음양의 소식굴신으로 설명되지 않는 것은 존재하지 않는다.

(e3.7.2.6) 나, 불교와 세속에서 말하는 귀신은 음양의 소식굴신 개념으로 설명되지 않는다.

(e3.7.2.7) 다, 따라서 불교와 세속에서 말하는 귀신은 없다.

(e3.7.2.8) 라, 그러나 전통적으로 사람들이 생각하는 귀신이란 조화의 자취나 두 기의 양능이 아니라 불교와 세속에서 말하는 어떤 하나의 사물로서의 귀신을 지칭하므로 결국 주희의 주장은 귀신은 없다는 주장으로 귀결된다.

(e3.7.2.9) 그러므로 주희가 설명한 괴이 현상은, 괴이한 것(초자연적인 존재에 관한 것)이 아니었다. 그것들은 소식굴신하는 음양의 이치 안에 있는 것이었기 때문이다. 그래서 주희는 이렇게 말했다.

(q3.7.2.10) 始終과 死生은 循環에 대해 논한 것이고, 精氣와 鬼神은 聚散에 대해 논한 것이다. 그러나 그 모든 것의 실제는 다만 陰陽 두 범주를 벗어나지 못한다.(74-79)

4. 제사와 귀신

4.1 유학과 귀신

4.1.1 유학의 제사론과 주희

(e4.1.1.1) 유학은 보본반시(報本反始)의 차원에서 제사를 중요시한다. 제사 대상인 귀신은 인정은 하면서도 그 존재 유무에 대해 적극적인 논의를 하는 것은 자제한다. 귀신의 존재 유무 문제는 이성적으로 대답 할 수 있는 문제가 아닐 뿐더러, 제사는 귀신 문제에 앞선 너무도 당연한 인간의 도리로 인식하기 때문이다. 이런 입장을 대변하고 있는 것이 곧 “귀신은 공경하되 멀리하라.”(敬鬼神而遠之), “마치 옆에 계신 듯이 제사를 모셔라.”(祭如在)는 공자의 말이다.

(e4.1.1.2) 그런데 송 대(宋代)에 이르러 성리학을 완성한 주희가 “귀신은 있다.”는 주장을 하게 되면서 제사론도 복잡한 양상을 띠게 된다. 주희는 만물의 생성·발전·변화 전 과정의 두 측면이 귀신이라고 여기고, “기가 모이면 생기고, 기가 흩어지면 죽는다.” “사람이 죽으면 곧 전부 흩어져 없어진다.”고 주장한다.

(e4.1.1.3) 그럼에도 불구하고 주희는 제사를 설명하면서 “자손이 정성과 공경을 다하면, 조상의 기를 불러 모을 수 있다.”(祭祀感格)는 주장을 하였기 때문에, 많은 연구자들은 “종교적이다.” “영괴적이다.” “미신적이다.”는 등의 평가를 내리고 있다. 그러나 이러한 평가들은 주희의 언설에 대한 피상적인 이해의 결과일 뿐이다.

4.1.2 제사와 귀신

(q4.1.2.1) 제자: “천지 산천에 제사지낼 때 희생·제물·술·감주를 쓰는 것은 단지 내 마음의 정성을 표시하기 위한 것입니까 아니면 정말로 응감하는 기가 있기 때문입니까?” 주희: “만약 와서 흠향하는 존재가 없다고 한다면, 대체 무엇을 제사지낸단 말인가? 숙연히 위에 있으면서 사람으로 하여금 경외감으로 밟들어 모시게 하는 이것은 무엇이겠는가?”(3-68)

(q4.1.2.2) 귀신은 있다. 만약 없다면 옛 사람들이 그런 식으로 추구하지 않았을 것이다. ‘칠일 戒하고 삼일 齋한다’ 하였고, 또 ‘양에서 구하고’ ‘음에서 구한다’고 했으니, 있다고 이해했음에 틀림없다. 예컨대 천자는 천지에 제사지내는데 분명히 하늘과 땅이 있는 것이며, 제후는 관할 구역의 명산대천에 제사지내는데 분명히 그런 명산대천이 있는 것이며, 대부는 오사에 제사지내는데 분명히 출입문·길·지계문·부엌·방안이 있는 것이다. 요즘 사당에 신령한 기운이 있는 것도 산천의 기가 모여드는 곳이기 때문이다. 다만 오래되어 사람들에 의해 훼손되고 파괴되면 더 이상 신령스럽지 않게 되는데, 그 기가 없어졌기 때문이다.(3-72)

(e4.1.2.3) 공자는 귀신의 존재를 적극적으로 논하지 않으면서 제사를 강조했다. 이런 입장은 “제여재”(祭如在)라는 말에 잘 나타나 있다. 송대에 이 구절의 “마치 계신듯이”(如在)라는 표현에 주목하여 이 표현은 곧 귀신이 없음을 전제로 한 것이라고 풀이한 사람이 있었다. 그런데 주희는 이런 입장을 반대하여, 자손이 조상의 제사를 드릴 때 흠향하러 오는 존재가 있다고 주장한다. 제사는 그저 자손의 도리를 다하는 것에 불과한 것이 아님을 명확히 한다.

(e4.1.2.4) 정명도는 귀신이 있다고 해도 문제이고 없다고 해도 문제라고 하면서 귀신의 존재에 대해 유보적인 입장을 표현했다. 그런데 이런 명도와는 달리 주희는 명확히 “귀신은 있다.”는 입장을 표시한 것이다. 즉 주희는 제사를 모시면 흠향하러 오는 존재가 있음을 명확히 하고 있다.

(e4.1.2.5) 주희는 또 『시집전』 「대아」편 “삼후재천”(三后在天) 구절

에 대해 “삼후는 태왕·왕계·문왕을 말한다. 하늘에 있다 함은, 이미 죽어 그 정신이 올라가 하늘과 합하게 되었다는 말이다.”고 풀이했고, 또 “문왕재상(文王在上), [...] 문왕陟강(文王陟降), 재제좌우(在帝左右)” 구절에 대해 “문왕이 이미 죽었지만, 그의 신(神)은 위에 있어 하늘에서 밝게 빛나고 있다. 문왕의 신(神)은 하늘에 있으면서, 오르내리기를 반복하며 항상 하느님 곁에 계시지 않을 때가 없었다. 그래서 그 자손들이 그 복과 은혜를 입어 임금이 되어 천하를 가질 수 있었다.”고 풀이한 바 있다.

(e4.1.2.6) 요컨대 제사 때 흠향하려 오는 존재에 대한 주희의 묘사는, 공자 아래 제사를 자손의 도리로 이해하고 귀신에 대한 묘사는 자체하여 온 경우에 비하면 과격적일 만큼 구체적이다. 마치 조상의 혼령이 임재하는 것 같은 입장이다. 바로 이런 측면 때문에 주희의 귀신론을 연구한 모도에다, 미우라, 강광휘 등의 학자들이 “종교적이다.” “미신적이다.”는 평가를 하였던 것이다. 그러나 그러한 평가는 주희 귀신론을 올바로 이해하지 못했기 때문에 나온 결과였다.

4.2 제사감격 이론

4.2.1 제사감격과 이기론

(q4.2.1.1) 제자: “性은 곧 理이므로 聚散을 논할 수 없습니다. 모여서 생기고 흩어져서 죽는 것은 기일뿐입니다. 이른바 精神과 魂魄으로서 知와 覺이 있는 것은 氣이므로, 모이면 있고, 흩어지면 없어집니다. 리의 경우는 예나 지금이나 항상 존재하므로 다시 또 축산, 消長하는 일이 없습니다.” 주희: “오직 이 천지음양의 기는 사람과 만물이 다 같이 얻는다. 기가 모이면 사람이 되고, 흩어지면 귀신이 된다. 그러나 그 기가 이미 흩어져도 이 천지 음양의 이는 끊임없이 낳고 낳는다. 조상의 정신과 혼백은 이미 흩어졌어도, 일부는 자손의 정신과 혼백으로 이어지는 것이 있

다. 그러므로 자손이 제사의 예에서 정성과 공경을 다하면 바로 조상의 혼백을 불러올 수 있다.”(3-52)

(e4.2.1.2) 주희는 제사감격을 이기론으로부터 추론한다. 질문 내용 역시 주희의 사상이라고 할 수 있다. “자손이 제사에서 정성과 공경을 다하면 조상의 혼백을 불러올 수 있다.” 함이 이른바 “제사감격”(祭祀感格: 자손이 제사를 올리면 조상의 혼백이 감하여 이른다)이다. 주희에 따르면 사람은 죽으면 그의 기, 즉 혼백은 당연히 흩어진다. 그런데 자손이 제사 올리면 그 혼백이 감하여 이르는 것은 왜 그런가? 이치에 의해 조상과 자손의 정신혼백은 이어져 있기 때문이다.

4.2.2 감격(感格)

(q4.2.2.1) 사람은 죽으면 결국은 흩어지지만, 곧바로 완전히 흩어지지는 않기 때문에 제사에 ‘감응하여 오는’ 이치가 있다. 세대가 먼 선조는 그 기가 있는지 없는지도 알 수 없다. 그러나 제사를 지내는 자는 그의 자손이므로 결국 같은 기여서 감응하여 소통하는 이치가 있다.(3-19)

(q4.2.2.2) 결국 자손은 조상의 기이다. 조상의 기가 흩어지기는 했어도 그 뿌리는 자손에 있다. 따라서 자손이 정성과 공경을 다하면, 조상의 기를 여기에 불러 모을 수 있다. 물의 파도처럼 뒤의 물은 앞의 물이 아니고, 뒤의 파도는 앞의 파도는 아니지만 오직 하나의 물의 파도로 통한다. 자손의 기와 조상의 기도 이와 같다. 조상의 기는 즉시 저절로 흩어지지만, 그 뿌리는 자손 안에 있다. 뿌리가 자손에 있으니, 다시 조상의 기를 여기에 불러 모을 수 있다. 이는 설명하기 힘든 것이니 스스로 각자 간파(통찰)해야 한다.(3-57)

(q4.2.2.3) 제자: “이미 움츠린 것 안에 또 움츠림과 펄침이 있는 것 같습니다.” 주희: “제사를 지내면 귀신을 불러올 수 있으니, 이것이 이미 움츠린 기가 다시 펴진 경우이다.” 제자: “혼기는 움츠렸다가 다시 펼쳐질

수 있으니, 제사지낼 때 오는 것이 그것입니다. 백의 경우는 죽으면 다시 펼쳐질 수 없겠지요?” 주희: “백도 펼쳐질 수 있다. 혼이 올 때 백도 함께 오기 때문이다. 예컨대 제사지내며 혼에도 백에도 공물을 올려 사방 상하에 그것을 찾는 것은 어느 쪽이든 감격(感格: 祖靈과 자손이 교감하는 일)의 도리가 있기 때문이다.”(3-20)

(e4.2.2.4) 즉 조상의 기는 어떤 형태로든 제사의 장에 임한다는 것이다. 주희는 제사를 지낼 때 귀신이 불려오는 것은 이미 움츠린 기가 다시 펴진 경우라고 설명한다. 여기서 움츠린 기란 죽어서 하늘과 땅으로 돌아간 혼기와 백기를 말한다.

(e4.2.2.5) 주희에 따르면 “오고 펴지는 것은 신이고, 가고 움츠리는 것은 귀이다.” 모든 조화 현상의 두 측면이 귀와 신이다. 따라서 음양, 혼백, 사람의 호흡 역시 귀와 신의 측면이 있다. 그러므로 죽은 것만이 귀, 산 것만이 신인 것은 아니다. 사람이 사는 것은 신의 측면이고 사람이 죽는 것은 귀의 측면이다. 그런데 사람이 살아 있을 때도 장년까지가 신의 측면이고 장년 이후가 귀의 측면이다. 이것은 사람이 죽은 이후도 마찬가지이다. 귀신은 이미 돌아간(움츠린) 기인데, 그것이 제사에 다시 감하여 오는(感格) 것이 “이미 움츠린 기가 다시 펴진 경우이다.”

4.2.3 혼백의 굴신왕래

(q4.2.3.1) 제자: “이미 움츠린 것 안에 또 움츠림과 펼침이 있는 것 같습니다.” 주희: “제사를 지내면 귀신을 불러올 수 있으니, 이것이 이미 움츠린 기가 다시 펴진 경우이다.” 제자: “혼기는 움츠렸다가 다시 펼쳐질 수 있으니, 제사지낼 때 오는 것이 그것입니다. 백의 경우는 죽으면 다시 펼쳐질 수 없겠지요?” 주희: “백도 펼쳐질 수 있다. 혼이 올 때 백도 함께 오기 때문이다. 예컨대 제사지내며 혼에도 백에도 공물을 올려 사방 상하에 그것을 찾는 것은 어느 쪽이든 感格의 도리가 있기 때문이다.”(3-20)

(q4.2.3.2) 사람이 죽으면 魂魄이 제각기 스스로 날아 흩어지지만, 아무튼 백이 더 고정적이다. 반드시 혼을 불러(招魂) 그 백을 돌아오게(復) 하는 것은 그것들을 서로 합쳐지게 하려는 것이다. “복”(復)이란, 그저 죽은 사람을 살아나게 하려는 것일 뿐 아니라, 그의 혼·백을 모아서 흩어지지 않게 하려는 것이다. 성인이 자손들로 하여금 항상 제사지내도록 가르친 것도 조상의 혼·백을 모으게 하려는 것이었다.(3-64)

(e4.2.3.3) 모든 만물은 굴신왕래 작용을 하고 있으므로 사람이 죽어 하늘로 간 혼기와 땅으로 돌아간 백기 역시 굴신왕래 작용을 한다. 제사를 모실 때 자손은 양에서 구하고 음에서 구하기 때문에 조상의 “혼도 오고 백도 온다.”는 설명이다. 그래서 제사는 흩어진 혼·백을 모은다는 의미이다.

4.2.4 자손과 조상이 감응하는 이치

(q4.2.4.1) 천지를 놓고 보면 단지 하나의 기이다. 내 한 몸을 놓고 보면 나의 기는 곧 조상의 기여서, 역시 같은 하나의 기이므로 감하면 곧 반드시 응하는 것이다.(3-54)

(q4.2.4.2) 제사는 우리가 精神을 모아 귀신(조상의 정신)에 감응하는 것이다. 돌아가신 조상은 우리가 이어받은 기(氣)이기 때문에 서로 감응할 수 있다.(3-59)

(q4.2.4.3) 제자: “천지와 산천은 그런 사물이 존재하니, 그 곳에 제사지내면 그 神을 불러올 수 있습니다. 그런데 사람은 죽으면 기가 이미 흩어져버리는데, 어떻게 그 신을 불러올 수 있습니까?” 주희: “다 같은 기일 뿐이다. 예컨대 여기 자손에게 어떤 기가 있다면 필경 어떻게 해서 그것이 존재하게 되었겠는가? 그 유래는 아마 태초에 사람을 낳을 때 氣化한 조상으로부터 대대로 전하여 그 자손의 그 기가 있게 된 것이다.”(3-77)

(q4.2.4.4) 天地와 내 몸은 일체의 것이다. 이른바 鬼神이란 단지 자

기의 氣일 뿐이다. 자기 마음에 사려가 動하자마자 저 氣는 곧 밖으로 펴지고 자연히 感通하는 바가 있게 된다.(98-31)

(q4.2.4.5) 제자: “사람이 죽으면 혼은 올라가고 백은 내려가서 나날이 조금씩 흘어져서 다시 모이지 않게 됩니다. 그런데 사람이 조상에게 제사 지내면 여전히 ‘(조상이) 와서 흠향한다’고 했으니 그 이치는 무엇입니까?” 주희: “만약 지성스런 마음으로 귀신에 감응하여 오게 하는 것이니, 죽은 이의 魂氣가 아직 다 흘어지지 않았는데 어찌 흠향하려 오지 않겠는가?” (3-19)

(e4.2.4.6) “자손이 제사의 예에서 정성과 공경을 다하면 바로 조상의 혼백을 불러올 수 있다.” 왜냐하면 “조상의 정신과 혼백은 이미 흘어졌어도, 일부는 자손의 정신과 혼백으로 이어지는 것이 있기” 때문이다. “대저 사람의 기(氣)가 자손(子孫)에게 전해짐은 마치 나의 기(氣)가 열매에 전해짐과 같고, 이 열매가 전해져 민멸되지 않으면 저 생생한 나무가 완전히 말라 없어져도 열매에 존재하는 기(氣)는 여전히 자약(自若)하게 된다.”(『주희집』, 2579쪽)는 것이다.

4.2.5 자손과 조상의 혈맥관통

(q4.2.5.1) 제사에서의 感格은 陰에서 구하기도 하고 陽에서 구하기도 하여, 각각 그 부류에 따르는 방법을 하는 것은, (응하여) 올 때는 함께 오기 때문이다. 그러나 어떤 것이 허공 속에 있으면서 자손이 구하기를 기다리며 머물러 있는 것은 아니다. 다만, 제사의 주관자에게 그와 동일한 기가 유전하고 있을 경우(一氣之流傳, 즉 그의 肢줄을 이어받고 있는 후손일 경우), 그 주관자가 정성과 공경을 다하여 감응하여 부를 때 조상의 기는 정말로 거기에 깃들게 되는 것이다.(3-62)

(q4.2.5.2) 제자: “조상은 천지간의 하나의 統氣(보편적 기)인데, 자손의 제사에 따라 모이고 흘어집니까?” 주희: “이것은 바로 상채가 말한 ‘있

기를 바랄 때 있고, 없기를 바랄 때 없다'고 한 것으로, 모두 사람에서 비롯되는 것이다. 귀신은 본래 존재하는 것이다. 조상 또한 이 하나의 기와 동일하지만 주관(통솔)되는 부분이 있다. 자손의 몸이 여기 있으면, 조상의 기도 여기 있게 되는데, 그들은 혈맥이 관통하고(血脈貫通) 있기 때문이다. ‘神은 같은 부류가 아니면 흡향하지 않고, 백성은 자신의 종족이 아니면 제사지내지 않는다’ 함은 그 기가 서로 관련이 없기 때문이다. 또 ‘천자는 천지에, 제후는 산천에, 대부는 오사에 제사 지낸다’고 한 경우는 비록 내 조상이 아니더라도, 천자는 천하를 주관하고, 제후는 산천을 주관하며, 대부는 오사를 주관하기 때문이다. 내가 그것을 주관하면 그 기 또한 내 몸에서 통솔되니, 이처럼 서로 관련되는 부분이 있기 때문이다.” (3-56)

(q4.2.5.3) 제자: “조상은 이미 죽었거늘 어떻게 하여 오게 되는 것입니까?” 주희: “단지 내 기로서 조상의 기를 받아들여 접하면 곧 오는 도리가 있게 된다.”(68-18)

(e4.2.5.4) 주희는 “조상의 정신흔백은 곧 자손의 정신흔백이다.”는 사량좌(謝良佐, 1050~1103)의 말을 아주 적극적으로 수용하였다. 자손과 조상은 “같은 기가 유전하고”(一氣流傳) “혈맥이 관통되기”(血脈貫通) 때문에, “조상의 정신흔백은 곧 자손의 정신흔백이다.” 그렇기 때문에 조상의 기가 소멸해도 감격은 가능하다는 것이다. 따라서 감격은 결국 자손의 마음의 문제로 귀결될 수 있게 된다.

4.2.6 앞에 계신 듯이 여기는 것이 곧 감통

(q4.2.6.1) 제자가 전에 주희가 “魂氣는 하늘로 돌아가고, 體魄은 땅으로 내려간다. 사람의 경우 들어오고 나가는 氣는 魂이고, 魄은 精의 鬼이기 때문에, 氣는 陽이라 하고, 魄은 음이라 하는데, 사람이 죽으면 氣는 공중에 흩어진다.”고 한 말씀을 가지고 이렇게 물었다. “사람이 죽어서 기가 흩어지면 자취도 그림자도 없어지니, 鬼神도 없습니다. 그런데 이제 우리가 제사를 지낸다고 하면 어디를 향해 (조상을) 구하는 것입니까?”

주희: “자손이 조상에게 제사지내는 것은 같은 부류의 기로써 구하는 것이다. 나의 기로써 감하여 부르는 것이 곧 조상의 기이다. 따라서 마치 앞에 계신 듯이 생각하는 것, 이것이 곧 감통의 이치이다.”(3-74)

(e4.2.6.2) 우리가 제사를 지낸다고 하면 어디를 향해 조상을 구하는 것인가? 라는 물음에 주희는 “나의 기로써 감하고 부르면 곧 조상의 기가 되기 때문에, 마치 앞에 계신 듯이 생각하는 것, 이것이 곧 감통의 이치이다.”고 대답한다. 주희가 제사감격을 주장하면서 “조상의 기를 여기에 불어올 수 있다.”는 말을 하여 마치 어떤 영괴성이 있는 듯한 분위기를 자아내기는 했지만, “마치 앞에 계신 듯이 생각하는 것, 이것이 곧 감통의 이치이다.”고 하여, “이미 흩어진 기가 다시 오는 것은 아니다.”는 점을 명백히 하였던 것이다. 주희는 결국 “앞에 계신 듯이”라고 하여 제여재(祭如在)라고 말한 공자의 입장에서 제사감통의 도리를 찾고 있는 것이다.

4.2.7 감통(感通)의 도리

(q4.2.7.1) 천자는 천지를 주관하고 천지간의 일을 책임지며 천지와 서로 관계하니, 그 마음은 곧 천지와 상통한다. 그래서 ‘그것은 텅 빈 기이니 나(천자)와는 상관이 없다’고 말할 수 없다. 그래서 예컨대 제후는 천지에 제사지내서는 안 되는데, 천지와 서로 관계가 없어 상통할 수 없기 때문이다. 그런데 성현의 도는 만세에 존재하고, 그 공도 만세에 존재하니, 오늘 성현의 도를 행하고 성현의 마음을 전하는 것은 곧 성현의 일을 짊어지는 것이니, 그 기는 곧 성현과 상통하게 된다. 그래서 예컨대 석전제 때 온갖 제기를 진열하고 온갖 예의를 갖추는데, 그런 상통의 도리가 없이 잠시 속여서 그런 일을 벌일 수 있겠는가! 집안의 자손이 조상의 온갖 유업을 짊어지면, 그 마음은 곧 조상의 마음과 상통하게 된다. 「제의」에 ‘봄에 체 제사 지내고, 가을에 상 제사를 지낸다’고 했는데, 봄볕이 들면 神도 오고, 가을볕이 물러가면 神도 물러가기 때문에 그 때에 제사를 모시는 것이다. 애초에 성인은 다만 간략하게 예를 만들어 우리의 성의를 다하게 하도록 했던 것이나, 후대에 와서 더욱 상세(변례)해졌던 것이다.(3-53)

(q4.2.7.2) 제자: “자손과 조상의 관계는 감통이 성립하더라도 다른 귀신에게 제사지낼 경우는 어떻게 해야 합니까? 그 경우는 와서 흠향한다는 의미는 없는 것 아닙니까?” 주희: “자손과 조상의 관계는 진실로 명백히 영원불변의 이치가 있다. 그런데 다른 것에 대한 제사는 제사지내야 할 대상을 제사지내면 된다. 공자께서 ‘제사드릴 때는 조상이 옆에 계신 듯이 하고, 신에게 제사드릴 때는 신이 계신 듯이 하라’고 했거니와, 예컨대 천자가 하늘에 제사지낼 경우는 합당한 제사여서 서로 같은 부류의 기가 있으니 어찌 와서 흠향하지 않을 수 있겠는가! 또 제후는 사직에 제사지내는데, 오늘날 사직에 제사지내는 것 역시 같은 부류의 기로써 제사지내는 것이니, 어찌 와서 흠향하지 않을 수 있겠는가! 요즘 공자는 반드시 학교에서 제사지내는데 이 기의 부류 또한 같은 이치이다.”(3-74)

(e4.2.7.3) 제사하는 자와 제사 받는 자의 감격은 모든 종류의 제사에서 성립한다고 주희는 말한다. 다만 제사에서 감격이 가능하려면 제사드리는 자와 제사 받는 대상 사이에는 서로 통하는(相通) 도리가 있어야 한다. 서로 어떤 관계일 때 감통(感通)이 가능한가? 천자는 천지의 일을 주관하므로 그 마음이 천지와 상통한다. 또 옛 성현의 도를 아끼고 사랑하는 사람은 곧 그 성현과 상통하게 된다. 또 자손은 조상의 유업을 받들게 되기 때문에 그는 곧 조상과 상통하게 된다.

4.3 제사의 도리

4.3.1 유업의 계승도 혈통처럼 중요하다

(q4.3.1.1) 제자: “‘조상의 정신이 곧 자신의 정신이다’고 했으므로 齋戒하여 제사지내면 조상이 와서 이릅니다. 방계의 친척과 자손에게 제사지내는 경우도 같은 기이기 때문에 같은 추론이 가능합니다. 처와 외가 친족에게 제사지내는 경우는 그 정신이 외척의 정신이 아닌데, 이 경우는

오직 마음으로만 감응하고 기로써는 감응하지 못하는 것입니까?” 주희: “제사지내야 할 대상이라면 그 정신흔백과 감통하지 못할 바가 없다. 본래 하나의 근원으로부터 나온 것인 만큼 처음부터 서로 간격이 없음은 천지산천의 귀신이라 할지라도 마찬가지이기 때문이다.”(3-75)

(e4.3.1.2) 조상 제사의 경우의 감통의 도리 역시 단순한 혈연관계만 째지는 것은 아니다. 외척이라고 하더라도 “조상의 유업을 받드는” 등의 상통하는 도리가 있으면 제사를 지낼 수 있다는 것이다.

4.3.2 진순의 혈통 제사론과 그 문제점

(e4.3.2.1) 누가 조상의 제사를 지낼 자격이 있느냐는 문제와 관련하여 주희의 제자 진순(陳淳, 1159~1223)은 혈통 제일주의를 내세웠다. 그는 나중에 『북계자의』(北溪字義)에서 이렇게 주장했다.

(e4.3.2.2) “‘신은 자기 친족 부류가 아니면 제사를 받지 않고 백성은 자기 조상 부류가 아니면 제사지내지 않는다’ 했듯이, 옛 사람은 제사지낼 때 大宗에 아들이 없으면 친족의 아들로써 대를 잇는다. 같은 기맥(氣脈)이 서로 감통(感通)한다는 그 점을 취하여 후사를 단절시킴 없이 잇게 하는 것이다. 그러나 후세에는 예의 의미가 어두워져, 사람들은 후사가 없는 것만 꺼려, 같은 친족의 아들을 명확히 후사로 세우려 하지 않고, 흔히 다른 성씨의 아들을 몰래 데려다 키웠다. 그러나 이것은 결으로는 대가 이어진 듯하지만 속으로는 이미 끊어진 것이다.”

(e4.3.2.3) 진순은 또 『춘추번로』에 나오는, 데려다 키운 백정의 아들이 나중에 제사를 지내자 대를 이은 조상이 아닌 백정 집안의 조상이 흠향하러 왔다는 이야기를 인용하면서 이렇게 말한다.

(e4.3.2.4) “그러니 같은 종친으로 후사로 세우더라도 일정한 한도를 넘어서는 안 된다. 성은 면 옛날에 나온 것으로서, 성인이 정한 것이니, 출생 별로 구분하려는 것이다. 따라서 종손을 세울 때는 성이 같다는 것

만 믿어서는 안 되고 반드시 근친 가운데 내력이 분명한 자를 택하여 세워야 한다. 그래야 같은 기가 조상을 감응시킬 수 있어 제사가 끊어지지 않게 된다. 근래에 또 딸의 아들을 후사로 삼는 경우가 많이 생겼다. 성이 비록 다르지만 기류(氣類)가 서로 유사하므로 성이 다르거나 면 친척보다는 낫다고 여기기 때문이다. 그러나 진(晉)나라 가충이 외손을 후사로 삼았다가 당시 태상박사에 의해 기강 문란으로 단죄된 바 있다. 그런즉 기류가 가깝더라도 성씨는 실제로 다른 것이다(氣類雖近, 而姓氏實異). 그러니 이러한 관행은 결단코 행해져서는 안 된다.”

(e4.3.2.5) 즉 외손자나 양자는 제사를 지낼 수 없으니 대를 이을 수도 없다는 것이다. 그러나 이러한 진순의 논조는 주희의 사상을 해설한 것으로 보기 어렵다. 주희에 따르면 감통의 도리는 단순한 혈연관계에만 있는 것이 아니기 때문이다.

(e4.3.2.6) 주희는 이미 외손도 제사를 드릴 수 있다는 말을 하고 있고, 또 『예기』 「왕제」를 인용하며, 제후가 이전 왕조에 제사지내는 것은 제사를 받들 후손이 없는 옛 왕조를 제사지내는 것인데, 먼저 그 나라를 주관하였던 까닭에 예법 상 제사하는 것이다(3-57)는 설명을 한 바 있다. 즉 제사를 드려야 할 합당한 도리가 있다면 제사를 드려야 하고 드릴 수 있다는 것이다.

(e4.3.2.7) 따라서 혈통이 없는 양자라도 “조상의 유업을 받드는” 등 일정한 도리를 다하면 제사할 수 있다, 즉 “제사지내야 할 대상이라면 그 정신혼백과 감통하지 못할 바가 없다.”는 것이 주희의 입장인 만큼, 진순의 주장은 지나치게 교조적인 해석일 따름이다.

4.3.4 멸망한 제후의 제사

(q4.3.4.1) 제자: “사람이 조상에 제사지내는 경우는 자기의 정신으로 조상의 정신을 불러 모으는 것이니 응당 불러 모을 수 있습니다. 자신의

정신이 곧 조상의 정신이기 때문에 그럴 수 있을 것입니다. 제후가 이전 왕조의 조상에게 제사지내는 것은 자신과는 상관없지만, 그래도 그 정신을 불러들일 수 있습니다. 천지의 기는 곧 그 기의 모태이고 모태에 나아가 그 기를 모으기 때문에 또한 감통할 수 있는 것입니다.” 주희: “그것은 제사를 주관할 후손이 없는 경우 제사지낼 때 감응시켜 움직일 수 있음을 말한 것이다. 그런데 만약 제사를 주관할 후손이 따로 있다면 제사지내더라도 감통시킬 수 없다.”(3-76)

(q4.3.4.2) 만약 이치상 서로 관련이 없다면 기를 불러 모을 수 없고, 이 치상 서로 관련되는 경우라야 비로소 그 기를 불러 모을 수 있다. (3-76)

(q4.3.4.3) “만약 전 왕조가 아닌 경우는 그 조상과 감응할 수 없다. 그 조상은 원래 그 나라의 주인이었으니, 지금은 자신이 그 나라의 토지를 다스리고 있고, 또 제사지낼 후손이 없기 때문에 자신이 전 왕조의 조상에게 제사지내는 것이 합당하기 때문에, 감통할 수 있는 것이다.”(3-76)

(e4.3.4.4) 제후는 멸망한 이전 제후의 조상에게 제사지낼 수 있는데, 이 경우는 멸망한 제후의 후손이 없는 경우에나 해당된다. 후손이 엄연히 따로 있다면 새 제후의 제사는 감통의 도리가 없다. 즉 이치상 합당한 도리가 있을 경우에만 제사할 수 있다. 즉 첫째 해당 토지산천의 계승자이고 둘째 전 제후(왕조)의 후손이 없는 이 두 가지 정황이 성립했을 때 새 제후가 전 제후의 조상과 감통할 수 있는 제사의 도리가 성립한다는 것이다.

4.3.5 참월한 제사의 무의미함

(q4.3.5.1) ‘천자는 천지에, 제후는 산천에, 대부는 五祀에 제사 지낸다’고 했으니, 모두 자신의 정신이 제사 자격에 해당될 수 있어야 비로소 대상을 감하여 불러올 수 있다. 따라서 만일 제후가 천지에 제사지내고, 대부가 산천에 제사지내는 일은 아무런 의미가 없다.(3-55)

(q4.3.5.2) ‘자기의 귀신이 아닌 것을 제사한’ 경우가 무엇일까? 천자는 천지에, 제후는 산천에, 대부는 오사에, 서인은 그 조상에 제사를 드릴 수 있는데, 위의 계층의 사람은 아래 계층의 제사를 겸할 수 있으나 아래 계층은 윗 계층을 겸할 수 없다. 그런데 만일 서인이 오사를 제사하고 대부가 산천에 제사하고 제후가 천지에 제사하는 것이 이른바 ‘자기 귀신이 아닌’ 경우에 해당된다.(24-146)

(e4.3.5.3) 제후는 (봉지 내의) 산천과 상통하고 (천자의 영역인) 천지와는 상통하지 않기 때문에 “제후가 천지에 제사지내는 일은 아무런 의미가 없다.” 또 대부는 오사(五祀)와 관계있고 (제후의 영지인) 산천과는 상통하지 않기 때문에 “대부가 산천에 제사지내는 일은 아무런 의미가 없다.” 그런 제사는 아무런 의미가 없을 뿐 아니라 오히려 국가 질서를 문란케 하므로 전혀 합당치 못한 것이다. 그런 제사가 바로 음사(淫祀)이다. 공자가 말한 “자기의 귀신이 아닌데 제사를 지내는 것은 아첨이다.” (『논어』2-24)고 한 경우에 해당된다.

(e4.3.5.4) 그런데 자신과 관련 있는 귀신만 제사해야 한다는 관념은 공자 이전부터 형성되어 있었다. 즉 『좌전』에는 “귀신은 자신의 부류가 아니면 흠향하지 않고, 인민은 자신의 조상이 아니면 제사하지 않는다.” 는 말이 나온다. 사람은 자기가 제사해야 할 귀신만 제사해야 하고 귀신도 자기에게 제사해야 할 사람의 제사만 흠향한다는 것이다. 이런 사상은 그 후 사마천의 『사기』 「봉선서」(封禪書)에도 편입되었으며, 제사에 관한 유가의 기본원칙으로 정착하였다.(李申, 『中國儒教史』상권, 上海人民出版社, 2000, 33쪽)

4.4 감응과 영괴성

4.4.1 제사 감응에서의 신령성 문제

(q4.4.1.1) 제자: “사람이 죽으면 혼백이 곧 흩어지는 것입니까.” 주희: “당연히 흩어진다.” 제자: “자손이 제사를 지내면 (조상의 혼백이) 감하여 이르는 것은 왜 그렇습니까?” 주희: “결국 자손은 조상의 기이다. 조상의 기가 흩어지기는 했어도 그 뿌리는 자손에 있다. 그래서 자손이 정성과 공경을 다하면, 조상의 기를 여기에 불러 모을 수 있다. 물의 파도처럼 뒤의 물은 앞의 물이 아니고, 뒤의 파도는 앞의 파도가 아니지만 오직 하나의 물의 파도로 통한다. 자손의 기와 조상의 기도 이와 같다. 조상의 기는 즉시 자연히 흩어지지만, 그 뿌리는 자손 안에 있다. 뿌리가 자손에 있으니, 다시 조상의 기를 여기에 불러 모을 수 있다. 이 일은 설명하기 어려우니 각자가 스스로 알아야 한다.”(3-57)

(e4.4.1.2) 주희의 제사론에서 “조상의 기를 불러온다.”는 등의 표현에 대하여 지금까지 연구자들은 “종교적이다.” “영괴적이다.” “미신적이다.”는 평가를 하고 있다. 예컨대 미우라는 “성경(誠敬)과 감격(感格) 사이의 메커니즘에 대하여” “거의 언설을 남기지 않았기” 때문에, “우리는 간접적으로 탐구할 수밖에 없다.”(115쪽)고 전제하면서도 그것을 이렇게 설명했다.

(e4.4.1.3) “마음의 활동이 조령(祖靈)에 이르는 모습은 물론 눈에는 보이지 않지만, 주희는 여기서 이미지를 상상한다. 성경(誠敬: 물리적으로 말하면 氣의 응집)이라고 하는 마음의 활동이 기(氣)가 연속한 공간을 물결치면서 천지간을 부유(浮遊)하는 조상의 혼백(魂魄)을 목표로 달려가는 것이다. 음파나 전파의 이미지를 상상하면 좋다.” 미우라는 ‘성경(誠敬)을 다하면 조상의 기(氣)를 여기에 불러 모을(응취시킬) 수 있다’는 주희의 발언은 “가령 물의 파도의 경우 뒤의 물은 앞의 물이 아니고, 뒤의 파도는 앞의 파도가 아니지만 오직 하나의 물의 파도로 통한다. 자

손의 기(氣)와 조상의 기(氣)도 이와 같다.”는 것으로 비유된다고 하면서, “자손의 성경(誠敬)이 조령(祖靈)에 이르면 그에 응하여 조상의 혼백(魂魄) 역시 동일한 파동을 동반하면서 자손 곁으로 회귀하여 오는 것이다.”고 설명하였다.

(e4.4.1.4) 미우라의 이러한 설명은 사실상 망문생의에 가깝다. 미우라의 “천지간을 부유(浮遊)하는 조상의 혼백(魂魄)” 따위의 표현도 “사람은 죽으면 혼기는 하늘로 돌아가고 혼백은 땅으로 내려간다.”는 『예기』의 말을 주희가 인정했다는 표면적 사실로부터 단순 추론한 상상에 불과한 것으로 보인다.

4.4.2 감응 혹은 감통의 진정한 의미

(q4.4.2.1) 귀신은 氣일 뿐이다. 움츠리고 펼치고 오고 가는 것(屈伸往來)이 기이니, 천지간에 기 아닌 것이 없다. 사람의 기와 천지의 기는 항상 연결되어 있고 단절이 없지만 사람이 알지 못할 뿐이다. 사람의 마음은 움직이면 곧 기에 전달되어, 저 굴신왕래하는 것과 서로 감응하여 통한다. 예컨대 점치는 일 따위는, 모두 마음에 원래 그런 것이 있기 때문이니, 마음속의 일을 말하면 곧 동하여 응하게 되는 것이다.(3-7)

(q4.4.2.2) 제자: “귀신은 바로 정신과 혼백이라는데, 그렇습니까?” 주희: “그렇다. 우선 이 몸을 보자. 스스로 웃고 말할 수 있고, 온갖 것을 들고 보고 알 수 있는데, 어떻게 그럴 수 있는가? 허공에서 갑자기 바람이 불고 비가 내리며, 갑자기 천둥이 치고 번개가 번쩍이니, 어떻게 그럴 수 있는가? 이것은 모두 음양이 서로 감응하는 것이니 모두 귀신이다. 이 점을 이해하면 이 한 몸은 단지 여기 있는 껍데기일 뿐이고 안 밖으로 천지 음양의 기 아닌 것이 없음을 알 수 있다.”(3-21)

(q4.4.2.3) 제자: “周易傳의 ‘有感必有應’이라 함이 무엇입니까?” 주희: “무릇 天地間에 있어서, 感應의 理 아닌 것이 없으니, 造化와 人事 모두가 그것이다. 우선 비 오는 일과 햇볕 나는 일을 보자. 비가 오면 오로지

비가 오지만은 않고 곧 햇볕이 나오도록 감응시킨다. 또 햇볕 들면 오로지 햇볕만 드는 것이 아니고, 햇볕 나는 것이 (비에 대한) 반응이므로 다시 또 비가 오게 감응시키는 것이다. 이것이 이른바 ‘감하면 반드시 응이 있고 응한 바가 다시 감을 일으킨다’(感則必有應, 所應復爲感)는 것이다. 寒暑晝夜 모두 이 理 아닌 것이 없다. 또 사람이 밤에 잠을 자더라도 계속 잠만 자는 것은 아니고 새벽이 오면 일어나야 하고 낮 동안 운동했으면 저녁이 모면 또한 늘 쉬어야 하는 것이다. 죽으면 태어나고, 나가면 들어가고, 가면 오며, 말하였으면 침묵하는 것 이 모두가 感應이다. 보통 사람의 性은 반은 선하고 반은 악하며 선이 있으면 악이 있다. 예나 지금이나 천하 왕조도 한 번 성하면 반드시 다시 쇠하였다 것이다. 성인이 통치를 하여 전전긍긍하면 반드시 날마다 태평성세를 보장할 수 있다가도, 쇠락하고 폐해지면 자연히 정돈하지 못하게 되지만, 언제까지나 그런 상태에 있지는 않고 반드시 흥기하는 시절이 있게 된다. 당나라 정관의 치세에는 지극히 성대했다고 할 수 있으나 중간에 무후가 출현하여 한번 망가지자 자연히 그와 같이 무너져갔던 것이다. 五代에 이르러 쇠락은 극에 달했다. 나라의 기강과 국가의 인재가 전부 하나도 의지할만한 것이 없었다. 그런데 하루아침에 성인이 발홍하여 세상을 한 바탕 갈아엎자 천지는 그를 위해 문을 열어주었던 것이다. 인종 때에는 천하는 태평하다고 들 일컬으니 눈에 보이지는 않았지만 생각으로는 태평하다고 여겼던 것이다. 그렇지만 당시 災異가 또한 수차례 발생하여 결국 나중의 변란을 키워왔던 것인바 감응의 법도가 이와 같은 것이다.” 제자: “감응의 理는 배우는 사람들의 공부에 도움 되는 바가 있습니까?” 주희: “그 리는 없는 곳이 없다. 어찌 배우는 사람에 도움 되지 않을 수 있겠는가?”(72-13)

(e4.4.2.4) 감통(感通)이란 도대체 어떤 것일까? “굴신왕래하는 것과 서로 감응하여 통한다(感通).”는 이 표현만 놓고 보면 뭔가 교감을 주고 받는 것이 감통인 것처럼 느껴진다. 그러나 주희에게 “감통”은 세속적 의미처럼 신비성을 갖고 있지 않다. 사람 몸의 안과 밖이 다 음양의 氣이므로 음양의 상호감응이 곧 가능하다는 것이다. 즉 어떤 인격적 존재와 인격적 존재가 서로 교감하는 것이 감응이 아니라는 말이다. 자연현상이나 사회현상의 자연적인 상호반응이 감응일 따름이다.

4.4.3 “혼기귀천”(魂氣歸天)이란 무엇인가?

(q4.4.3.1) 제자: “혼기가 하늘로 올라간다 함은 단지 흩어져 없어진다는 말 아닙니까? 실제로 하늘로 돌아가는 것은 아무 것도 없지 않습니까?” 주희: “물론 기는 흩어진다. 흩어지면 곧 없어진다. 예컨대 (땔나무는) 불이 꺼지려고 할 때 연기가 위로 올라가면 곧 흩어진다. 나무의 본성이 이미 소진하여 더 이상 지탱될(계속될) 수 없기 때문이다. 사람도 죽으려고 할 때 기가 흩어지는데, 이렇게 되면 몸 안에 주인이 없게 되어, 일단 흩어지면 곧 죽게 된다. 대체로 사람의 기는 항상 위로 올라가는데, 가령 말을 할 때 기가 항상 위로 빠져나가는 것과 같다.”(3-36)

(e4.4.3.2) 『예기』 「교특생」에 “사람이 죽으면 혼기(魂氣)는 하늘로 올라가고 형백(形魄)은 땅으로 내려간다.”고 했고, 주희도 그것을 인정한다. 그렇다면 이른바 “하늘로 올라간” 혼기란 무엇인가? 주희는 혼기를 연기에 비유하였고, 혼기가 위로 올라가는 형상을 “말을 할 때 항상 기가 위로 빠져나가는 것”에 비유하고 있다. “혼기가 하늘로 올라간다.”는 의미에 대한 괴이적인 의미를 부정하고 있음을 알 수 있다.

(q4.4.3.3) 제자: “황사승이 ‘기는 흩어져도 없어지는 것은 아니다’고 말했습니다. 제가 보기엔 사람은 음양오행의 기를 받아서 태어나는데, 죽은 다음에 그 기는 흩어지더라도 단지 본원으로 돌아간다고 생각합니다.” 주희: “그렇게 말해서는 안 된다. 만약 없어진다고 말한다면 완전히 전부 없어지는 것이다. 다만 감응하여 올 수 있기 때문에 다만 흩어진다고 말하는 것이다. 요컨대 흩어지는 것 또한 없어지는 것이다.”(3-39)

(q4.4.3.4) 제자: “등잔의 불꽃은 타오르면서 점점 없어져 갑니다. 그런데 그것이 없어진다고 말해서는 안 되니 그 기가 그 방안에 흩어져 있을 뿐이기 때문입니다.” 주희: “죽은 사람에게 자손이 있다면, (죽은 사람의) 기가 없어졌다고 말할 수 없다.”(3-39)

(e4.4.3.5) 죽은 다음에 그 기는 흩어지더라도 단지 본원으로 돌아간다고 생각한다는 제자의 의견은, 사람은 죽으면 모든 것이 없어지는 것

이 아니라 무언가는 남아서 어디론가 돌아가는 것이 아니냐는 것이다. 이에 대해 주희는 말하기를 사람은 죽으면 완전히 없어지는 것이지만 제사 때 감응하여 올 수 있기 때문에 완전히 없어진다고 말하지 않고 “흩어진다.”는 표현을 했다는 것이다. “흩어진다.”는 표현이 가지는 “흩어져 있으니 무언가가 남아있다.”는 함의를 의식했던지 “흩어지는 것 또한 없어지는 것이다.”는 말을 덧붙이고 있다.

(e4.4.3.6) 그러자 제자는 다시 주희가 혼기를 연기에 비유했던 사실을 연상하고 ‘연기의 경우 공중으로 흩어지는 것이지 없어지는 것이 아니지 않는가? 그렇기 때문에 하늘로 올라간 혼기도 없어진 것이 아니라 연기처럼 흩어져 있을 뿐이 아닙니까?’ 하고 질문하였다. 그러자 주희는 “죽은 사람에게 자손이 있다면, (죽은 사람의) 기가 없어졌다고 말할 수 없다.”고 대답했다. 여기서 주희는 질문에 대한 직답을 회피하고 있다. 즉 제자의 거듭된 추궁에도 불구하고 주희는 “하늘로 올라간 혼기”가 “공중으로 흩어진 연기”처럼 공중에 남아 있다는 대답을 하는 것이 아니라, 조상의 기가 있다는 의미는 자손에게 남아 있다는 의미라고 대답하고 있다.

(e4.4.3.7) 주희의 표면적 입장이 모호하기는 하지만, 그가 세속적 의미의 “혼기가 하늘로 돌아간다.”는 의미를 부정하고 있는 것은 분명하다. 주희가 사람이 죽으면 “혼기가 하늘로 올라간다.”고 인정했지만, 어떤 영적인 존재가 연기와도 같이 하늘로 올라간다는 것을 의미하지 않았음을 알 수 있다.

4.4.4 귀신의 괴이적 이해 반대

(q4.4.4.1) 제자: “귀신이란 무엇입니까?” 주희: “먼저 선배들이 논한 귀신론을 유형 별로 분류하여 고찰해야 하고, 스스로 이해하는 것이 중요하다. 가령 천지와 조상에 대한 제사는 명막(冥漠:아득함) 속에서 구하는 것이다. 그러나 돌아가신지 오래 되지 않은 조상은 구하기가 비교적 쉽다.” 주희는 이렇게 대답한 다음 웃으면서 이렇게 덧붙였다. “이렇게 말하

고 보니, 또 괴이한 말이 되고 말았다(作怪).”(3-51)

(q4.4.4.2) 신의 유무는 모두 (이 마음의 이치이니) 이 마음이 정성을 드리느냐 드리지 않느냐에 달려 있으니, 꼭 황홀지간(恍忽之間)에서 구할 필요는 없다.(25-77)

(e4.4.4.3) 주희는, 제사할 때 “명막” 속에서 조상을 구한다고 말은 했지만 그렇게 말해 놓고 보니 괴이한 말이 되고 말았다(作怪), 즉 억지로 괴이함을 추구하고 말았다고 스스로 반성하고 있다. 그런 식으로 논해서는 안 된다는 것을 암시하고 있다. “황홀지간” 역시 “명막”的 의미이다. 조상의 귀신에 대해 괴이적인 설명을 하는 것을 “세속적 이해”라고 한다면, 주희는 그런 세속적 이해를 명백히 거부하고 있는 셈이다.

4.4.5 형제반원설·사이불망설과 제사감격설의 차이

(e4.4.5.1) 한 번은 임덕구라는 인물이 주희에게 상례 제례에서 조상을 불러온다는 주장은 장횡거의 형제반원설, 불교의 윤회설, 노자의 “사이불망”(死而不亡)설 등과 같은 것 아니냐는 질문을 한 적이 있다. 만약 주희처럼 사람이 죽어서 윤회하는 어떤 주체는 부정하면서, 조상 제사에서 자손이 구하면 이르는 조상의 혼백 같은 것이 있다는 주장을 하는 것은 모순이 아닌가 하는 질문인 셈이다.

(e4.4.5.2) 이에 대해 주희는 이렇게 답한다. “상례와 제례는 조상의 유체(遺體)가 여기에 존재한다는 바로 그 사실로 인하여 자손이 사랑과 공경을 다하면 조상을 (여기에) 존재하게(불러오게) 할 수 있다는 것이니, 윤회설과는 의미가 다르다.”(『주희집』, 3166쪽) 원래 주희는 형제반원설, 사이불망설, 윤회설을 모두 부정한다. 그럼에도 불구하고 제사감격설은 인정했기 때문에 임덕구는 의구심을 가지고 질문을 하였던 것이다. 그러자 주희는 윤회설은 윤회설, 감격설은 감격설이라고 답한다.

(e4.4.5.3) 주희는 윤회설비판에서는 사후의 영적 존재를 부정했고, 제사감격설에서는 사후의 영적 존재를 인정했던 것이 아니다. 그렇게 되면 주희가 일관된 논리에 따라 이론을 전개한 것이 아니라 여기서는 이렇게 말했다가 저기서는 저렇게 말한 일관성이 없는 불성실한 학자가 되기 때문이다.

(e4.4.5.4) 물론 인간 사후에 어떤 영적인 존재가 되어 존재하는 것이 아니라는 사실은 윤회설 부정 등에 잘 나타나 있다. 그런데 제사감격설의 경우에도 어떤 영적인 존재를 인정한 것이 아니었다. 즉 단순히 주희가 “조상의 기를 여기에 불러 모운다.”는 표현을 했다고 해서, 그런 표현 안에는 주희가 사후 영혼의 존재를 인정했다는 사실이 포함되어 있다는 것을 의미한다고 이해해서는 안 된다. 즉 주희는 조상의 기를 논하는 것은 조상의 유체(遺體)인 자손이 여기에 있음으로 말미암아 가능하다고 설명하고 있기 때문이다.

4.4.6 조상은 어떤 식으로 흠향하는가?

(q4.4.6.1) 一物이 허공 속에 자리를 차지하고 머물러 있으면서 자손이 구해주기를 기다리고 있는 것은 아니다(然非有一物積於空虛之中, 以待子孫之求也). 다만, 제사의 주관자에게 그와 동일한 기가 유전하고 있을 경우(즉 그의 핏줄을 이어받고 있는 후손일 경우) 그 주관자가 정성과 공경을 다하여 감응하여 부를 때 조상의 기는 정말로 거기에 것들게 되는 것이다.(3-62)

(q4.4.6.2) 제자: “천지 산천에 제사지낼 때 희생·제물·술·감주를 쓰는 것은 단지 내 마음의 정성을 표시하기 위한 것입니까? 아니면 정말로 응감하는 기가 있기 때문입니까?” 주희: “만약 와서 흠향하는 존재가 없다고 한다면, 대체 무엇을 제사지낸단 말인가? 숙연히 위에 있으면서 사람으로 하여금 경외감으로 받들어 모시게 하는 이것이 바로 무엇이겠는가? 그러나 만약 정말로 구름수레를 타고 호위 받으면서 오는 존재가 있다고 말한다면 더욱 황당무계한 것이다.”(3-68)

(q4.4.6.3) 요즘 사람들이 천지산천의 신에 제사지내면서 진흙으로 모상(貌像)을 만들어 제사하고 있는데 이것은 매우 이치에 어긋난다.(90-7)

(e4.4.6.4) 제사에서 “조상은 이른다.” 함의는 무엇인가? 주희에 따르면, 제사지낼 때 흠향하는 존재가 없는 것은 아니다. 그렇다고 마치 구름수레를 타고 호위 받으면서 오는 존재가 있는 것은 더욱 아니다. 흠향하러 오는 존재가 있지만 그 존재는 일반사람들이 생각하는 식으로 존재하는 것은 아니라는 것이다.

(q4.4.6.5) 그렇기 때문에 주희는 사람은 죽으면 결국은 흩어지지만, 곧바로 완전히 흩어지지는 않기 때문에 제사에 ‘감응하여 오는’ 이치가 있으며, 제사를 지내는 자는 그의 자손이므로 결국 같은 기여서 감응하여 소통하는 이치가 있다는 말을 하면서 “그렇지만 이미 흩어진 것은 다시 모이지 않는다.” 혹은 “결국은 흩어진다.”는 말을 덧붙였던 것이다.(3-19)

(q4.4.6.6) 제자: “성인이 제사의 禮를 제정하고 鬼神을 섬긴 까닭은, 단지 그 理가 있음을 의미함에 그치지 않고, 실제로 그 일이 있기 때문이 아닙니까?” 주희: “만약 理를 명백히 본 사람은 자연히 그것을 알 수 있다. 明道가 말한 ‘만약 없다고 말하면, 古人이 무엇 때문에 그와 같이 말했겠는가?’ 만약 있다고 하면, 또 그대는 아마 나에게 물을 것이다’고 한 설명은 매우 옳다.”(63-133)

(e4.4.6.7) 또 제자가 물기를 귀신이 실제로 있기 때문에 성인이 제사의 예를 정한 것이 아니냐고 하자, 주희는 대답하기를 “만약 리(理)를 명백히 본 사람이라면 자연히 그것을 알 수 있다.”는 식으로 얼버무리고 있다. 이처럼 직답을 회피한 것은, ‘일물’로서의 귀신을 인정치 않기 때문이다.

4.5 주희의 제사론의 핵심

4.5.1 귀신은 마음의 이치

(q4.5.1.1) 제자: “제사의 이치는 역시 자손의 정성이 있으면 조상의 神이 있고(이르고), 정성이 없으면 神이 없는 것 아닙니까?” 주희: “귀신의 이치는 바로 이 마음의 이치이다.”(3-61)

(e4.5.1.2) 이것은 주희의 제사론의 성격을 한마디로 잘 대변해주는 대원칙이다. “자손의 정성이 있으면 조상의 신(神)이 있고(이르고), 정성이 없으면 신(神)이 없다.”는 말은 주희가 극구 찬양한 구절인데, 『논어』의 “제여재”(祭如在) 부분을 해설한 범조우(范祖禹, 1041~1098)의 말이다. 범조우는 이렇게 말했다.

(e4.5.1.3) “군자가 제사함에 7일간 계하고 3일간 재계하여 반드시 제사지내는 대상을 보게 되는 것은 정성이 지극하기 때문이다. 그러므로 교제를 지내면 천신이 이르고 사당에서 제사지내면 사람의 귀신이 흠향하는데 이는 모두 자기로 말미암아 이루어지는 것이다. 그 정성이 있으면 그 신이 있고 정성이 없으면 신이 없는 것이니 삼가지 않을 수 있겠는가? 내가 제사에 참여하지 않으면 제사하지 않은 것과 같다는 것은 정성이 실체가 되고 예는 형식이 되기 때문이다.”

(e4.5.1.4) “정성이 있으면 조상의 신이 있고 정성이 없으면 신이 없다.”는 말에 대하여, 주희는 “있다면 있고 없다면 없다.”는 사랑좌의 말과는 의미가 다르다고 설명한다. 범 씨의 경우는, “응당 있어야 할 대상에 대해 내가 정성을 드리면 있게 되고 정성을 드리지 않으면 없다.”는 의미이고, 사랑좌의 경우는 “있어야 할 것은 있어야 하고 없어야 할 것은 없어야 한다.”는 의미이겠지만, 다만 “있다면 있고 없다면 없다.”고 말하면 문제가 있다고 여겼다.(101-55)

4.5.2 자손의 정성의 의미

(q4.5.2.1) 제자: “조상은 천지간의 하나의 統氣(보편적 기)인데, 자손의 제사에 따라 聚散하는(모이고 흩어지는) 것입니까?” 주희: “이것은 바로 상체가 말한 ‘있기를 바랄 때 있고, 없기를 바랄 때 없다’고 한 것으로, 모두 사람에서 비롯되는 것이다. 귀신은 본래 존재하는 것이다. 조상 또한 이 하나의 기와 동일하지만 주관(통솔)되는 부분이 있다. 자손의 몸이 여기 있으면, 조상의 기도 여기 있게 되는데, 그들은 혈맥이 관통하고 있기 때문이다. ‘神은 같은 부류가 아니면 흠향하지 않고, 백성은 자신의 종족이 아니면 제사지내지 않는다’고 함은 그 기가 서로 관련이 없기 때문이다. 또 ‘천자는 천지에, 제후는 산천에, 대부는 오사에 제사 지낸다’고 한 경우는 비록 내 조상이 아니더라도, 천자는 천하를 주관하고, 제후는 산천을 주관하며, 대부는 오사를 주관하기 때문이다. 내가 그것을 주관하면 그 기 또한 내 몸에서 통솔되니, 이처럼 서로 관련되는 부분이 있기 때문이다.”(3-56)

(e4.5.2.2) 주희는 조상의 정신혼백과 자손의 정성 중에 제사의 중심은 바로 후자에 있다는 점을 명백히 한다. “조상이 자손의 제사에 따라 취산(聚散)하는 것인가?”는 물음에, 주희는 “취산한다.” “하지 않는다.”고 답하지 않고 “자손의 몸에 조상의 기(氣)는 존재한다.”는 설명을 하고 있기 때문이다.

(q4.5.2.3) 제자: “귀신에 대해 범 씨는 제여재(祭如在)를 풀이하면서 말하기를 ‘자손의 정성이 있으면 조상의 신이 있고 자손의 정성이 없으면 조상의 신이 없다’고 했는데, 허공중에는 기로만 가득 차 있으니 죽은 사람은 찾을 길이 없습니다. 그런데 자손이 자신의 정성과 공경을 다하면 조상이 그 정성에 응한다 함은 허공에 있던 기가 저절로 나의 정성에 응하는 것입니까? 아니면 조상의 기는 단지 나 자신의 기입니까?” 주희: “다만 그 자신의 기일 따름이다. 조상의 기는 자손과 연속되어 있는 것이다.” (25-80)

(e4.5.2.4) 결국 조상의 귀신의 존재 여부 문제는 자신의 마음의 문제

로 귀결된다는 것이다. 여기서 한 발 더 나아가 주희는 “신(神)의 유무(有無)는 모두 이 마음이 정성을 드리느냐 드리지 않느냐에 달려 있으니, 꼭 황홀지간(恍忽之間)에서 구할 필요는 없다.”(25-77)라고 말하고 있다. 요컨대 제사에서의 귀신의 감격 문제도 결국은 자손의 마음의 문제임을 강조한 것이다.

(e4.5.2.5) 주희에게 “귀신의 이치는 곧 마음의 이치이다.”는 원칙은, 조상의 귀신 뿐 아니라 모든 종류의 신령의 문제에도 적용되는 것 같다. 즉 어떤 마을의 사당의 신이 영험함이 있다고 제자가 보고하자, 주희는 “여러 사람들의 마음이 폭주하는 곳은 자연히 열기가 생기게 되고 그래서 영적인 도리가 있게 됨을 알 수 있다.”고 설명하였고, 또 “인심이 모이는 곳은 곧 신령함이 있다.”는 말에 동의하고 있기 때문이다.(87-169)

4.5.3 일고신(一故神)에 대한 해석

(q4.5.3.1) ‘일체이기 때문에 신령하다’(一故神) 함은, 사람의 몸에 비유하자면, 사체(四體)가 다 일체의 존재이기 때문에 피부는 당자마자 느낌을 아는데, 이것은 心이 그렇게 시켰기 때문에 느끼게 되는 것이 아니다. [...] 心에서 발하면 우주의 기에 곧 달하니, 우주와 내 몸은 모두 하나로 뭉쳐진 물건이 된다. 따라서 (조상의) 귀신이란 다만 자신의 기일 뿐이다. 자기 마음속에 사려가 동하기 시작하면 그 기가 곧 밖으로 퍼져 나가게 되어 자연히 감통하는 바가 있게 된다.(98-31)

(e4.5.3.2) 장재의 “일체이기 때문에 신령하다.”는 말에 대하여, 하나의 마음이 온 몸에 통하고 나아가 온 우주에 통한다는 식으로 해석하여, 우주와 내 몸은 모두 하나로 뭉쳐진 한 덩어리인 만큼, 그 덩어리 안에는 조상의 기도 있고 나의 기도 있는 만큼, “조상의 귀신은 곧 자신(자손)의 기이다.”는 결론을 도출하고 있다.

4.5.4 조상의 기는 자손의 마음에서

(q4.5.4.1) 제자: (제사의 장에 나오는 조상의 기운은 어떤 것입니까?) 주희: “죽음은 곧 屈이고, 感召하여 오는 것은 곧 伸이다.” 제자: “昭明·烹蒿·悽愴”은 사람의 死氣인데, 이 氣도 흡어질(消) 수 있는 것입니까?” 주희: “그렇다.” 제자: “펼쳐지는 것은 다만 이미 죽은 氣가 다시 와서 펼치는 것입니까?” 주희: “그렇게 말하기 어렵다. 이 펼쳐지는 것은 또 한 별도로 새로 생긴 것이다.”(63-113)

(e4.5.4.2) “제사에 감하여 오는 조상의 기”, 즉 “펼쳐지는 것”은 “다만 이미 죽은 기(氣)가 다시 와서 펼치는 것입니까?” 하고 묻자, 주희는 “그렇게 말하기 어렵다.”고 하면서 제사 때 “펼쳐지는 것은 또한 별도로 새로 생긴 것이다.”라고 대답한 것이다. 다시 말하면 “어떤 존재(一物)가 혀공 속에 자리를 차지하고 머물러 있다가 자손이 구해주기를 기다렸다가 오는 것이 아니라”(3-62), 새로이 생겨난 것이라는 말이다. “어떻게 별도로 생길 수 있는가?” 주희는 이렇게 답한다.

(q4.5.4.3) 조상의 기(氣)는 오직 자손의 몸에 존재하니, 제사할 때는 다름 아닌 그기가 곧 자연히 다시 펼쳐지는 것이다. 자기가 정성과 공경(誠敬)을 극진히 하면, 숙연히 위에 계신 듯하게 된다. 이것이 무엇이겠는가? 바로 펼쳐짐(伸)이 아니겠는가? 이는 곧 신의 드리남(神之著)이다. 그래서 옛 사람은 불을 피워 陽에서 구하고, 울창주를 뿌려 陰에서 구했던 것이다. 사 씨가 말한 ‘조상의 정신이 곧 나의 정신이다’ 함이 그것을 설명했다.(63-113)

(e4.5.4.4) 여기서의 “펼쳐짐”은 제사에 감하여 이르는(感格) 조상의 기의 펼쳐짐을 뜻한다. 제사 때 펼쳐지는 조상의 기는 어디서 생겨난 것인가? 위의 대화에서 보자면 정성과 공경을 다하는 “자손의 마음에서 생겨난 것이다.”고 볼 수밖에 없다. 제사 때 펼쳐지는 조상의 기는 이미 죽었던 조상의 그기가 아니라 별도로 새로 생겨나는 기인데 그것은 다름 아닌 자손의 마음에서 생겨난 것이라는 것이다.

4.5.5 조상의 기는 언제 불러올 수 있는가

(q4.5.5.1) 제자: “자손이 제사드릴 때 성심성의를 다하여 조상의 精神을 불러 모을 때, 조상의 魂魄과 합하는 것인지, 아니면 그 魂氣에만 감응하는 것인지 모르겠습니다.” 주희: “제사용 쑥과 (희생) 기름을 태움으로써 氣에 고하고 율창주를 부음으로써 魂을 불러 그것들을 합하게 하는 것이다. 이것이 이른바 ‘귀와 신을 합해야 지극한 가르침이다’는 것이다.” 제자: “항상 그러한지, 아니면 오직 제사지낼 때만 그러한지 잘 모르겠습니다.” 주희: “자손의 기가 존재하는 곳에 곧 조상의 기가 존재한다. 그러나 제사 때가 아니고 어떻게 조상의 기를 불러 모을 수 있겠는가!”(3-63)

(q4.5.5.2) 제자: “조상의 精神이 이미 흩어진 다음은 반드시 ‘삼일 재(齋)하고 칠일 계(戒)하여’ ‘양에서 구하고 음에서 구한’ 다음에 비로소 조상의 정신을 모을 수 있습니다. 그렇다면 조상의 정신이 모인 것은 잠시 갑자기 모인 것이고, 제사가 끝나고 지성과 공경심이 흩어지면 (조상의 정신도) 갑자기 흩어지는 것이지요?” 주희: “그렇다.”(3-65)

(e4.5.5.3) 조상의 정신흔백이 곧 자손의 정신흔백이라면, 언제라도 조상의 기를 불러올 수 있는가? 주희에 따르면 자손의 기가 존재하는 곳에 조상의 기가 존재하지만, 제사 때가 아니면 조상의 기를 불러 모을 수 없다. 이른바 “조상의 기”는 항상 일정하게 허공에 존재하는 것이 아니기 때문이다.

(e4.5.5.4) 또 조상의 정신이 이미 흩어진 다음에는 반드시 ‘삼일 재(齋)하고 칠일 계(戒)하여’ ‘양에서 구하고 음에서 구한’ 다음에야 비로소 조상의 정신을 모을 수 있다. 따라서 조상의 정신은 제사가 끝나고 정성과 공경이 흩어지면 흩어지는 것이다. 요컨대 조상의 기를 모으는 것 역시 제사 때 드리는 자손의 정성과 공경에 달려 있다는 말이다. 또한 자손과 조상의 감응이 초점이 아니고 제사의 예가 초점이라는 사실도 확인 할 수 있다.

4.5.6 제사와 감격

(e4.5.6.1) 제사 때 조상의 정신을 부른다 함은 귀와 신을 합한다는 의미이다. 그러나 이런 제사감격은 항상 가능할 수 있는 것이 아니고 제사 때만 가능하다. 만약 “자손이 기를 모으면 조상의 기를 불러올 수 있다.”는 명제가 그 자체로 성립한다면 제사와는 무관하게 항상 참이어야 한다. 그러나 주희는 “제사 때가 아니고 어떻게 조상의 기를 불러 모을 수 있겠는가!” 하며, 제사 때만 제사감격이 가능하다는 말을 하고 있다.

(e4.5.6.2) 즉 제사의 도리를 떠나 감격은 성립하지 않는다는 논리이다. 이로써 보건대 결국 제사라는 도리를 적극적으로 설명하다 보니까 “감격”이 언급되게 되었을 뿐이고 따라서 “감격”이라는 표현은 일반인들이 상정하는 그런 영괴성(靈怪性)과는 전혀 상관이 없는 것임을 알 수 있다.

(e4.5.6.3) 원래 주희가 “기가 모여 형체를 이루었다가 형체가 무너지면 본원으로 돌아간다.”(形聚成物, 形潰反原)는 장횡거의 “형궤반원설”을 일종의 대운회설(大輪回說)이라고 여겨 부정한 까닭은 “이미 죽은 것이 다시 생겨나는(불교 윤회설의 구도) 이치는 없다.”는 점을 원천적으로 강조하기 위해서였다. “이미 죽은 것이 다시 생겨나는 이치가 없음”은 주희의 제사론에도 똑같이 적용된다는 사실을 다시 한 번 확인할 수 있다.

4.5.7 제사와 귀신

(q4.5.7.1) 제자가 전에 주희가 “魂氣는 하늘로 돌아가고, 體魄은 땅으로 내려간다. 사람의 경우 들어오고 나가는 氣는 魂이고, 魄은 精의 鬼이기 때문에, 氣는 陽이라 하고, 魄은 음이라 하는데, 사람이 죽으면 氣는 공중에 흩어진다.”고 한 말을 가지고 이렇게 물었다. “사람이 죽어 기가 흩어지면 자취도 그림자도 없어지니, 鬼神도 없습니다. 그런데 이제 우리가 제사를 지낸다고 하면 어디를 향해 (조상을) 구하는 것입니까?” 주희: “자손이 조상에게 제사지내는 것은 같은 부류의 기로써 구하는 것이다. 나의 기로써 감하고 부르면 곧 조상의 기가 되기 때문에, 마치 앞에 계신

듯이 생각하는 것(想之如在), 이것이 곧 감통의 이치이다.” 제자: “자손과 조상의 관계는 진실로 그러합니다. 하지만 다른 귀신에게 제사지낼 경우는 어떻게 해야 합니까? 그 경우는 와서 흠향한다는 의미는 없는 것 아닙니까?” 주희: “자손과 조상의 관계는 진실로 명백히 영원불변의 이치가 있다. 그런데 다른 것에 대한 제사는 제사지내야 할 대상을 제시지내면 된다. 공자께서 ‘제사드릴 때는 조상이 옆에 계신 듯이 하고, 신에게 제사드릴 때는 신이 계신 듯이 하라’고 했거니와, 예컨대 천자가 하늘에 제사지낼 경우는 합당한 제사여서 서로 같은 부류의 기가 있으니 어찌 와서 흠향하지 않을 수 있겠는가! 또 제후는 사직에 제사지내는데, 오늘날 사직에 제사지내는 것 역시 같은 부류의 기로써 제사지내는 것이니, 어찌 와서 흠향하지 않을 수 있겠는가! 요즘 공자는 반드시 학교에서 제사지내는데 이 기의 부류 또한 같은 이치이다.”(3-74)

(e4.5.7.2) “사람이 죽어 기가 흘어지면 자취도 그림자도 없어지니, 귀신(鬼神)도 없다.”는 말은 제자의 말이기는 하지만, 문맥상 평소 주희가 가르친 내용이었음을 알 수 있다. 제자는 주희의 관련 가르침을 요약하여 정리한 다음 질문하고 있기 때문이다. 여기서 주희는 “마치 앞에 계신 듯이 생각하는 것”(想之如在)이 “감통의 이”임을 명백히 밝히고 있다.

(e4.5.7.3) 요컨대 주희는 제사를 논하면서 “조상의 기를 불러 모을 수 있다.”는 말을 하고는 있지만, 조상의 기를 불러오게 하는 문제는 결국 자손의 마음에 달려 있다고 하여, “귀신의 이치는 바로 이 마음의 이치이다.”는 결론에 이르고 있다. 제사에서 감격(感格)의 주체는 곧 제사드리는 자손에 달려 있다는 말이다. 그렇다면 주희도 결국, 제사란 귀신의 문제가 아니라 인간의 도리의 문제라는, 원시 유가와 동일한 궤도에 있음을 확인할 수 있다.

(e4.5.7.4) 주희에게 있어서 귀신은 두 기의 양능(즉 届伸往來), 즉 만물의 생성발전 변화 과정(造化) 그 자체의 두 측면을 지칭한다. 따라서 일률로서의 귀신을 절저히 부정한다. 그러므로 일률로서의 귀신관을 전제하고서만 성립할 수 있는, 사람이 죽어 귀신이 되고 그 귀신이 다시 사람이 된다는 불교의 윤회설은 성립할 수 없고, 또 죽었다 다시 돌아오

는 조상의 혼백 역시 일물로서 허공 속에 존재하고 있는 것이 아니었다.

(e4.5.7.5) 주희에 따르면 모든 만물은 한번 가면 다시 태어나는 이치는 없다. 그러므로 비록 주희가 조상의 정신이 자손의 정성에 감하여 이른다는 말은 하였지만 조상의 신령의 존재를 인정한 것은 아니었다. 즉 주희는 “귀신은 공경하되 멀리하라”는 공자의 원칙에 충실했으며 그 원칙은 그의 제사론에도 똑같이 적용되었던 것이다. 따라서 주희의 제사론에 종교성, 영괴성, 미신성이 있다는 평가는 온당하지 않다.

(e4.5.7.6) 그런데 만약 일물로서의 귀신관을 부정하는 주희의 귀신개념을 엄격히 적용하면, 이상에서 주희가 논한 “정성이 있으면 조상의 신이 있고” “조상의 귀신은 곧 자신의 기이다.” 따위의 표현 자체부터 성립할 수 없다. “조상의 신”, “조상의 귀신”이라는 단어는 분명 일물로서의 귀신을 지칭하기 때문이다. 그런데 우리는 그런 단어를 주희가 만들어낸 것이 아니라는 단순한 사실을 상기해야 한다. 주희는 자신의 귀신관을 설명하는 과정에서 불가피하게 사용하고 있을 뿐이다.

(e4.5.7.7) 그러면 주희가 제사를 논하면서 왜 처음부터 귀신(흉향 대상) 문제를 적극적으로 논하게 되었던가? 우선 생각할 수 있는 점은 “귀신이 없다.”고 단정하면 곧바로 문제를 야기하는 수많은 고전 문구에 봉착하게 된다는 점이다. 귀신은 없는 것인데 없는 존재를 논하는 성인과 경전은 거짓을 말하는 결과가 되기 때문이다. 그렇게 되면 경전과 성인의 절대적 권위를 강조하는 주희의 사상구도와는 어긋나게 된다. 그렇기 때문에 주희는 위에서 살폈듯이 『시경』의 “문왕재상”(文王在上) 구절을 “문왕의 神은 하늘에 있으면서, 오르내리기를 항상 하느님 곁에 계시지 않을 때가 없었다.”고 풀이했던 것이다. 주석이기 때문에 본래의 의미를 풀이한 것이고 꼭 주희 자신의 뜻은 아니었다.

(e4.5.7.8) 그런데 제자들도 『시집전』의 그와 같은 풀이를 두고 의아해 하면서 질문하자, 주희는 이런 말을 덧붙이고 있다. “(『시』에서) ‘문왕이 오르내리면서, 하느님 곁에 계신다’고 했는데, 만약 문왕이 정말로 하

느님 곁에 있다고 말한다면, 진짜로 세상에서 빚어 만든 상처럼 하느님이 있다는 것이니 당연히 옳지 않다. 그러나 성인이 그와 같이 말했으니 그 이치가 있는 것이다.”

(e4.5.7.9) 주희는 “문왕이 하느님 곁에 계신다.”라는 표현을 인정하면서도, 세상 사람들이 생각하듯 문왕이 어떤 구체적 형상을 지닌 하느님 곁에 있다는 의미는 아니라고 설명한다. 요컨대 주희가 “문왕이 하느님 곁에 있다.”는 점을 인정한 이유는 오직 그 말을 성인이 하셨기 때문이었던 것이다. 어찌 성인이 까닭 없이 그런 말을 했겠느냐는 것이다. 주희가 조상의 혼백(귀신)이 있다고 말하는 맥락은 유학 경전의 저자로 여겨지는 옛 성인의 입장을 받들려는 것이 첫째 초점이었음을 알 수 있다.

(e4.5.7.10) 그러므로 예법에 정해진 제사는 주희에게 있어서도 어디까지나 인간의 도리로서 “고래로 성인께서 그와 같이 통찰한 천지의 이치 일”(3-4) 따름이었던 것이다. 따라서 제사란 세상 사람들이 생각하는 것처럼 어떤 영적인 존재로서의 귀신에 대한 예식과는 무관하고 순전히 인간의 도리 즉 인사(人事)에 관련된 의식일 뿐인 것이다.

참 고 문 헌

1. 원전

- 『禮記正義』(『十三經注疏』 簡體本), 北京大學出版社, 1999.
- 『周易大傳今注』, 高亨 著, 齊魯書社, 1998.
- 『論語譯注』, 楊伯峻 譯注, 中華書局, 北京, 1980.
- 『孟子譯注』(上下), 楊伯峻 譯注, 中華書局, 北京, 1960.
- 『大學中庸集註』, 성백효 역주, 傳統文化研究會, 서울, 1992.
- 程顥·程頤, 『二程集』, 王孝魚 點校, 中華書局, 北京, 1981.
- 張載, 『張載集』, 章錫琛 點校, 中華書局, 1978.
- 呂大臨, 『藍田呂氏遺著輯校』, 中華書局, 1993.
- 謝良佐, 『上蔡語錄』(欽定四庫全書 698)
- 朱熹, 『朱熹集』(全10冊), 四川教育出版社, 成都, 1996.
- 朱熹, 『朱子語類』, 中華書局, 1994.
- 朱熹, 『四書或問』, 上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2001.
- 朱熹, 『四書集注』(『經書』, 성균관대학교 대동문화연구원), 서울, 1990.
- 朱熹, 『楚辭集注』, 上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2001.
- 張栻, 『張栻全集』(上中下), 長春出版社, 1999.
- 李宜哲, 『朱子語類考文解義』(上·下), 민족문화문고, 2001.

2. 연구서

- 금장태, 『유교사상과 의례』, 예문서원, 2000.
- 금장태, 『조선후기 유교와 서학』, 서울대출판부, 2003.

- 마테오 리치, 송영배 외 역주, 『천주실의: 연구와 번역』, 서울대 출판부, 1998.
- 사무엘 스텁프, 이광래 역, 『서양철학사』, 종로서적, 1983.
- 야마다 케이지, 김석근 역, 『주자의 자연학』, 통나무, 1991.
- 윤영해, 『주자의 선불교비판 연구』, 서울, 민족사, 2000.
- 이강대, 『주자학의 인간학적 이해』, 예문서원, 2000.
- 임마누엘 칸트, 백종현 역, 『실천이성비판』, 아카넷, 2002.
- 陳來, 이종란 외 역, 『주희의 철학』, 예문서원, 2002.
- 陳淳, 김영민 역, 『北溪字義』, 예문서원, 서울, 1993.
- 馮友蘭, 박성규 역, 『중국철학사』(상하), 까치, 1999.
- 한국사상사연구회 편저, 『조선유학의 자연철학』, 예문서원, 1998.
- 姜廣輝, 『理學與中國文化』, 上海人民出版社, 1994.
- 金春峰, 『朱熹哲學思想』, 東大圖書公司, 1998.
- 東景南, 『朱子大傳』, 福建教育出版社, 1992.
- 東景南, 『朱熹年譜長編』, 華東師範大學出版社, 上海, 2001.
- 王友三 編著, 『中國無神論史綱』, 上海人民出版社, 1999.
- 王友三, 『中國無神論史論集』, 中國社會科學出版社, 北京, 1987.
- 熊慶年, 『中國理學』 제3권, 東方出版中心, 上海, 2002.
- 劉述先, 『朱子哲學思想的發展與完成』, 臺灣學生書局, 1982.
- 李甦平, 『朱熹評傳』, 廣西教育出版社, 1994.
- 李書有, 『儒學源流』, 中國青年出版社, 北京, 2000.
- 李申, 『中國儒教史』上·下, 上海人民出版社, 1999.
- 任繼愈 主編, 『儒教問題爭論集』, 宗教文化出版社, 北京, 2000.
- 任繼愈 主編, 『中國哲學發展史』(秦漢篇), 人民出版社, 北京, 1985.
- 張立文, 『朱熹評傳』, 南京大學出版社, 1998.
- 蔣義斌, 『宋儒與佛教』, 東大圖書公司, 臺北, 1997.
- 錢穆, 『朱子新學案』(全5冊), 三民書局, 臺北, 1971.
- 周天令, 『朱子道德哲學研究』, 文津出版社, 臺北, 1999.

- 陳來, 『朱子哲學研究』, 華東師範大學出版社, 上海, 2000.
- 陳榮捷, 『朱子門人』, 臺灣學生書局, 1982.
- 陳榮捷, 『朱子新探索』, 臺灣學生書局, 1988.
- 蔡方鹿, 『程顥程頤與中國文化』, 貴州人民出版社, 1996.
- 蔡方鹿, 『朱熹與中國文化』, 貴州人民出版社, 2000.
- 鄒永賢 主編, 『朱熹思想叢論』, 廈門大學出版社, 1993.
- 湯一介 等 主編, 『中國儒學文化大觀』, 北京大學出版社, 2001.
- 馮友蘭, 『中國哲學史新編』(三松堂全集本), 河南人民出版社, 2001.
- 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』, 春秋社, 東京, 1979.
- 市川安司, 『朱子哲學論考』, 汲古書院, 東京, 1985.
- 三浦國雄, 『朱子と氣と身體』, 平凡社, 東京, 1997.
- 木下鐵矢, 『朱熹再讀』, 研文出版, 東京, 1999.
- Chan Wing-Tsit, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Univ. of Hawaii Press, Honolulu, 1986.
- Chan Wing-Tsit, tr., *Neo-Confucian Terms Explained*, Columbia University Press, New York, 1986.
- Chan Wing-Tsit, *Chu Hsi - Life and Thought*, The Chinese University Press, 1987.
- Chan Wing-Tsit, *Reflections on Thing at Hand*, Columbia Univ. Press, New York & London, 1967.

3. 연구논문

- 금장태, 「유교의례의 구조와 성격」, 『종교연구』 16, 한국종교학회, 1998.
- 금장태, 「유교의 천·상제관」, 『신관의 토착화』, 한국천주교중앙협의회, 1995.
- 박성규, 「주자의 『대학』 격률설과 유학의 부흥」, 『철학』 70집, 한국철학회, 2002.

- 박성규, 「주자 귀신론에서 ‘괴이’ 현상’(怪)의 문제」, 『철학연구』 61집,
철학연구회, 2003.
- 박성규, 「주자의 윤회설비판과 귀신론」, 『인문논총』 49집, 서울대
인문학연구원, 2003.
- 박성규, 「주자의 제사론 – 귀신 문제를 중심으로」, 『東方學誌』
121집, 연세대 국학연구원, 2003.
- 박성규, 「주자의 귀신론」, 『유교문화연구』 제8집, 성균관대
유교문화연구소, 2003.
- 박성규, 「朱子의 厲鬼論」, 『규장각』 26, 서울대학교규장각, 2003.
- 심재룡, 「윤리와 열반」, 『철학사상』 1집, 서울대 철학사상연구소,
1991.
- 이욱, 「조선전기 귀신론에 관한 연구」, 『종교연구』 15호,
한국종교학회, 1998.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손칠성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 혀남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
제15호 흄 『인설론』 / 장동익
제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
제4호 플라톤 『항연』 / 김인곤
제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
제11호 가다며 『진리와 방법』 1 / 정은해
제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제3호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
E-mail philinst@plaza.snu.ac.kr
전 화 02) 880-6223
팩 스 02) 874-0126
인쇄일 2006년 5월 25일
발행일 2006년 5월 30일
출판 도서출판 관악 02) 871-2118



94100

9 788991 280595

ISBN 89-91280-59-5