

귀신론과 제사론의 자연주의적 해석*

이 창 일**

I. 들어가며	V. 제사의 이치
II. 귀신의 자연주의적 해석	VI. 나오면서
III. 천지자연과 초월적 존재	<참고문헌>
IV. 인간의 혼백(魂魄)	<국문요약>

I. 들어가며

주자학에서 제사의 대상이 되는 “조상의 귀신”은 기왓(忌日)에 맞춰 정성스럽게 마련한 자손들의 제물(祭物)을 흠향하는 의심할 수 없는 존재이다. 제사는 “귀신의 존재”라는 사실을 근거로 하고 있다. 그러나 주자의 리기론(理氣論)이 등장하면서 제사는 새로운 이해방식으로 다시 수립되어야 했다. 귀신에 대한 주자의 해석은 기의 자연학에 입각하고 있었기 때문에, 죽음 이후에도 존속하는 영혼의 존재는 인정될 수 없었다. 그런 의미에서 “조상의 귀신은 없다.” 이것은 제사의 근거가 “귀신의 존재”라는 사실 위에서 수립되고 있지 않다는 해석의 여지를 남긴다.

그 누구도 의심할 수 없었던 조상 숭배는, 리기론 즉 기의 자연학에 의한 해석을 거치면서, “조상의 귀신”이 부정되는 결과를 초래하는 듯했다. 기의 자연학에서 “귀신”은 사후에도 존속하는 영적 존재가 아니기 때문이다. 그러나 문제는 단순하

* 이 논문은 2005년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음(KRF-2005-079-AS0043).

** 한국학중앙연구원 고전학연구소 연구원, 철학 전공(gulgum@aks.ac.kr).

지 않다.

첫째, 귀신이 사라진 제사는 허례에 불과한 것인가? 그것은 유학의 본래 생각인가? 둘째, 제사를 허례로 암암리 생각하는 것이 기의 자연학(리기론)에 따른 자연스러운 논리적 귀결이라면, 주자학은 유학의 가장 본질적인 에토스를 부정한 것이다. 따라서, 주자학은 유학의 온전한 측면을 파괴했으며, 리기론은 유학의 에토스 전반을 해석할 수 없는 부분적인 해석 체계가 된다. 셋째, “조상의 귀신”이 부정되면 제사가 허례가 됨에도 불구하고, 그것을 유지하려는 주자의 수많은 언설은 자가당착적인 궤변이 된다. 넷째, 주자학 수립 이후 그것에 따라 문명을 건설한 조선은, 적어도 제사론의 부분에서만은 무근거한 모순적 언설 속에서 유지된 역사이다.

이 같은 문제들의 핵심에는 이른바 “영적 존재”인 귀신을 기의 자연학, 다시 말해 자연주의적으로 해석했다는 사실이 놓여 있다. 결국 귀신의 관념은 기의 내적 구조인 음양으로 대치되면서 허명만으로 남게 된다. 경전에 등장하는 수많은 귀신의 이름을 지을 수 없었기에, 음양만으로도 충분했지만 굳이 귀신을 등장시켜 분명한 생각을 저해하고 오해의 소지를 남긴 것으로 생각되었다.

기존 현대의 연구자들은 제사 제도를 위해 실체가 없는 존재를 정당화해야만 하는 처지에 있었던 주자의 곤혹을 공공연히 지적하고 있다. 이에 따라 주자의 귀신론은 제사론에 일관되게 전개될 수 없지만, 그런데도 일관된 설명체계를 구성했던 주자의 논의는 이론적 정합성을 상실한 “논리적 파탄”으로 생각되었다.¹⁾ 또한 귀신의 존재를 부정하지 않는 소수의 주장은 귀신론과 제사론의 자연주의적 해석을 수정하여, 종교적 영역으로 해석의 방향을 전환시키면서 논의의 성격을 변화시켰다.²⁾ 혹은 그 존재를 적극적으로 부정하지는 않지만, 귀신론과 제사론의 통합적 구도가 성립할 수 있었던 역사적 맥락의 배경에 대한 분석에만 한정하고 있다.³⁾

1) 일본과 중국의 학자들 대다수가 파탄설의 결론을 가지고 있다. 아마다 케이지(山田慶兒), 『주자의 자연학』(통나무, 1996); 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』(東京: 春秋社, 1979); 미우라 쿠니오(三浦國雄), 『주자와 기, 그리고 몸』(예문서원, 2003); 錢穆, 『朱子新學案』(臺灣: 三民書局, 1971).

2) 吾妻重二, 『朱子學の新研究 近世士大夫の思想史的地平』(東京: 創文社, 2004)의 제3장 「주희의 귀신론과 기의 논리」. 아즈마는 귀신론이 자연철학적인 면과 제사의 종교적인 면이 있음을 지적하고, 파탄설의 주장은 기를 존재론적인 것으로 이해한 것에서 연유한다고 결론 내린다. 그 대신 제사에 등장하는 조상의 귀신을 실존적 기로 해석할 것을 제안한다. 아즈마의 논리는 미우라 쿠니오가 제사론을 종교적인 영역으로 한정할 것을 좀 더 세련되게 표현한 것으로 생각된다.

3) 주자의 귀신론을 단순히 불교의 세계관에 대한 극복으로만 이해하는 연구방향을 가리킨다. 앞선

이 글은 주자의 귀신론과 제사론의 통합적 구도는 이론적 무모순성(consistency)을 가지고 있는 일관된 체계이며, 자연주의적 해석을 통하더라도 “조상의 귀신”은 부정되지 않으며, 이러한 해석이 오히려 주자학의 독창성을 나타내고 있다는 입장을 가지고 있다.

이 글처럼 자연주의적 해석에 충실하다면 다음처럼 생각할 수 있을 것이다. 영적 존재라는 귀신은 자연을 벗어난 초월적 존재가 아니라, 천지자연 속에 내재하는 존재이다. 이는 본래부터 초월적인 귀신이 내재적인 것으로 해석되면서, 제사론이 존재론적 근거를 상실한 것이 아니라는 주장으로 이어진다. 오히려 귀신은 천지자연에 내재적인 것이었으며, 주자의 리기론에 이르러 비로소 이론적 정립이 이루어졌다는 견해를 가지고 있다. 이러한 견해는 주자학이 근거하는 기의 자연학은 음양(오행)론에 입각하고 있으며, 음양오행론은 천지자연을 벗어난 어떤 존재도 상정하지 않는 사유양식에 의해서만 성립할 수 있다는 전제에 의지하고 있다.

기의 자연학에 대한 부분적 이해와 오해 또는 왜곡은 기를 “물질-에너지(matter-energy)”로 해석하는데 그 이유가 있다. 기는 물질 에너지만으로 포괄되지 않는, 보다 중층적인 함의를 가진 “그 이상”의 차원이 있다. 그 차원을 가리키는 것이 귀신(鬼神), 혼백(魂魄), 정신(精神)이라는 언어들이다. 이 언어들에 물질-에너지의 이해틀로만 한정하고, 초월적 차원의 결여를 통해 제사론과의 논리적 과탄을 지적하는 것은 매우 불만족스러운 상황이다.

이른바 귀신의 초월성은 천지자연에 내재한 초월성이다. 이것이 역설적으로 들릴 수밖에 없는 것이 기의 자연학이 내포한 해석의 어려움이다. 그러나 이 어려움을 이 시대의 합리적 기준으로 재단하는 것은 일의 순서에 맞지 않다. 먼저 기의 자연학이 전달하는 천지자연의 우주론과 존재론에 대한 충분한 이해가 필요하다. 이것은 구체적으로 귀신과 혼백의 의미를 주자의 말을 통해 온전히 이해하는 절차를 따라야 한다. 이를 토대로 한다면, 제사의 문제에 대한 주자의 자연학적 해석이 무리한 해석이 아니라는 것을 이해할 수 있을 것이라 기대한다.

연구들에서 확인할 수 있다. 기존 귀신론 연구를 종합적으로 접근한 박성규 『주자철학의 귀신론』(한국학술정보, 2005)의 귀신론에 대한 해석은 불교적 세계관을 극복하려는 주자의 일관된 문제의식 속에서 구성한 것이다. 불교와 주자학의 학파적 대립의 측면에 대한 것보다는, 서로 다른 세계관에 입각한 상이한 사유양식의 대립으로 문제를 설정하지 않은 것은 다소 불만족스럽다.

II. 귀신의 자연주의적 해석

1. 『중용(中庸)』의 「귀신(鬼神)」장

주자의 귀신론은 『중용(中庸)』, 「귀신(鬼神)」장(16장)의 해석에서 그 특징이 잘 드러나 있다.

공자가 말씀하셨다. “귀신의 덕은 성대하구나. 보아도 보이지 않으며 들어도 들리지 않되 사물의 體가 되어 빠뜨릴 수 없다. 천하의 사람으로 하여금 재계 하고 깨끗이 하며 의복을 성대히 하여 제사를 받들게 하고, 가득히 그 위에 있는 듯하며 그 좌우에 있는 듯하다. 『시경』에 이르기를 ‘신의 이르름을 예측할 수 없으니, 하물며 신을 싫어할 수 있겠는가.’ 저 은미한 것이 드러나니 誠의 가릴 수 없음이 이와 같구나.”⁴⁾

「귀신」장은 귀신의 존재를 “체물이불가유(體物而不可遺, 사물의 체가 되어 빠뜨릴 수 없다)”로 설명한 부분과 그 이하의 두 부분으로 구별할 수 있다. 전자가 귀신의 존재를 설명한 것이라면, 후자는 귀신에 대한 제사를 말한 것이다. 그리고 이 두 부분이 모두 성론(誠論)으로 귀결되고 있다.

주자의 귀신론을 알아보기 전에, 『중용』의 전체적인 문헌적 특징에 대해서 주지해야 할 것이 있다. 먼저 『중용』은 『예기(禮記)』의 한 부분이라는 점이다. 이 점에서 「귀신」장이 단순한 귀신에 대한 순수한 관심에 따른 설명에 머물러 있는 것이 아니라, 유학의 예론(禮論)과 깊은 관련을 맺고 있다는 것을 짐작할 수 있다. 또한 『중용』은 단일한 문헌의 구조를 가지고 있지 않다는 것이다. 문헌학의 성과를 빌면, 『중용』은 ‘중용’을 말하는 공자의 단편적인 어록이 문헌의 고층대를 형성하고 있는 오래된 경과 비교적 후대에 속하는 성(誠)을 말하는 새로운 경으로 대별될 수 있으며, 신구(新舊)의 문헌을 통합적인 인식 속에서 기술하고 있는 「천명(天命)」장(1장)으로 구분해 볼 수 있다. 이 속에서 「귀신」장은 고층대에 속하는 것이 아

4) 子曰, “鬼神之爲德, 其盛矣乎. 視之而弗見, 聽之而弗聞, 體物而不可遺, 使天下之人, 齊明盛服, 以承祭祀, 洋洋乎如在其上, 如在其左. 詩曰, 神之格思, 不可度思, 矧可射思, 夫微之顯, 誠之不可揜, 如此夫.”

닌, 후대의 시간대에 속하는 것으로 볼 수 있다⁵⁾ 다시 말해 성론(誠論)의 전체적인 인식 속에서 귀신이 설명되고 있다는 점을 발견할 수 있다. 이에 애초 중용의 「귀신」장은 성론의 논리적 구조와 분리되어 논의될 수 없다.

중용에서 성(誠)은 천도(天道)와 인도(人道)를 관섭(管攝)하고 있다. 천도로 대변되는 자연의 이법과 그것을 승순(承順)한 인간의 본성은 한자문화권의 특징적인 철학적 사유의 원형적 표현이다. 이러한 천도와 인도를 관통하는 철학적 사유는 일찍부터 천도를 벗어나는 어떠한 존재나 영역도 인정하지 않는 사유의 경향을 수립하고 있었다. 따라서 귀신이라는 존재는 애초부터 그것이 제기된 문맥이 이미 초자연적이거나 초월적인 존재라는 문제의식이 전혀 없는 전제 속에서 이루어지고 있다는 점이 지적되어야 할 것이다. 「귀신」장의 귀신은 이미 고대적(archaic)의 의미의 귀신은 아닌 것이며, 동시에 현대의 귀신(ghost)에 대한 개념과는 전혀 다르다고 말할 수 있다.

2. 양능(良能): 귀신의 자발성

주자는 「귀신」장의 주석에서 정자(程子)와 장자(張子)⁶⁾의 귀신 해석을 적극 수용한다.

정자는 ‘귀신은 천지의 공용이며 조화의 흔적이다’라고 했고, 장자는 ‘귀신은 두 기의 양능이다’라고 했다. 내가 생각하기를, 두 기로써 말하면 귀라는 것은 ‘음의 신령함’이고 신이라는 것은 ‘양의 신령함’이다. 하나의 기로써 말하면 이르러 퍼는 것은 신이 되고 반대로 돌아가는 것은 귀가 되지만, 사실 하나의 것일 뿐이다. 덕이 뒹은 성정의 공효를 말하는 것과 같다⁷⁾

정자는 귀신을 “천지의 공용(功用)” “조화의 흔적(迹)”으로 해석하고, 장자는 “음양의 양능(良能)”으로 해석했다. 이들의 해석은 주자의 해석이라고 해도 큰 차

5) 梴杌書院齋生, 『梴杌先生中庸講義』(통나무, 1995), 73-88 쪽

6) 이 글에서 정이천(程伊川)은 정자, 장횡가(張橫渠)는 장자로 표기한다

7) 程子曰, 鬼神天地之功用, 而造化之迹也. 張子曰, 鬼神者, 二氣之良能也. 愚謂以二氣言, 則鬼者陰之靈也, 神者陽之靈也. 以一氣言, 則至而伸者爲神, 反而歸者爲鬼, 其實一物而已. 爲德猶言性情功效

이가 없을 만큼, 이러한 귀신의 해석을 주자는 전폭적으로 지지하고 있다. 정자와 장자의 해석은 귀신을 철저히 기로 해석하는 것이다. 기의 세계는 자연의 세계이며, 기로 이해한 귀신은 기로 해석된 자연의 질서에 속하는 존재라는 단호한 표현이다. 이제 귀신이 가진 이해불가능한 측면은 적어도 이론적으로 모두 사라지게 된 것이다. 기의 자연학은 질서정연한 우주의 질서를 전제하고 있기 때문이다. 이로부터 귀신은 자연 속에 내재하고 있는 질서를 따른다.

정자와 장자의 언명은 주자에게 하나로 융합된 설명체계가 되는데, 정자의 언명보다 장자의 귀신해석이 보다 분석적이다. 먼저 정자가 귀신을 “조화의 흔적”이라고 한 것은 “바람, 비, 서리, 이슬, 사계절의 순환”을 말한다. 조화는 천지造化(天地造化)으로써 생물지심(生物之心)을 가지고 있는 천지의 창조력 자체를 말한다. 만물이 끊임없이 새롭게 창조되고 있는 천지자연의 세계는 무궁한 조화만이 있다. 창조의 전 과정을 조화라고 한다면 이 조화의 실상은 쉽게 파악할 수 없다. 단지 현현하는 자연계의 활동만이 명백하게 파악될 수 있다. 그런데 정자가 자연계의 활동을 귀신으로 설명하면서, 무심한 자연현상들은 생명 가득한 생명들의 움직임으로 해석된다.

비록 한자문화권의 기의 자연학을 토대로 한 우주론에서 그 자체로 사물(死物)에 불과한 사물(事物)은 있지 않지만, 귀신이라는 기본적으로 불가해한 신비로운 힘을 함축하고 있는 개념은 기와 결합되어 자연현상은 그 자체 내적인 신비함을 가진 것으로 파악된다. 그러나 이때의 신비함이란 비합리적인 불가지의 존재를 상정한 인식불가능성이나, 그것을 인식할 수 있는 초감각적 직관을 필요로 하는 개념이 아니다. 생명이라는 명백한 현상을 만들어 내는 천지조화의 자연스러운 창조에서 느끼는 미지의 힘에 대한 외경심을 의미하는 말이다. 이에 따라 귀신은 생명 현상을 만들어내는 어떤 외적인 미지의 힘이 아니라, 자연현상 속에 구비되어 있는 자발적 창조력을 가리키는 것으로 해석된다. 또한 그러한 창조력의 흔적과 자취로부터 비롯된 경이로운 생명현상들을 귀신이라고 부른 것이다.

뒤이어 “조화의 공용”은 장자의 “두 기의 양능”과 분리되어 설명될 수 없다. 그러나 음양의 두 기를 귀신이라고 한 것은 음양을 이루고 있는 기에 대한 보다 심화된 인식, 곧 기가 단일한 세계의 실재이지만 그것은 중층적인 구조를 가지고 있다는 것을 달리 말한 것이다. 주자는 기의 질서를 바라보는 두 가지 인식의 측면

을 제시한다.

“두 기의 측면”에서 귀신은 음양에 대응한다. 그러나 그것은 기의 다양한 구조 속에서 신령스러운 최상의 구조이다. 음과 양은 기로 이루어진 모든 사물의 실제적인 음기와 양기를 말하며, 이 음기와 양기의 결합으로 만물의 생명이 탄생한다. 음양은 서로 다른 기이다. 그렇기 때문에 “두 가가 된다 그러나 이 음양은 서로 분리되어 존재하지 않는다. 음양의 두 기가 서로의 의존관계와 대립관계를 지속하면서 하나의 구체적인 사물로 존재할 때, 사물의 존재 곧 생명을 영위하게 만드는 모든 활동을 자발적으로 유지시키는 음양의 자체적인 힘을 양능이라고 부른 것이다. 양능은 인위적인 강제력이 없으며, 상관적 관계성을 위배하는 어떤 활동도 허용하지 않는, 자발적 자연적 관계를 가리킨다. 양능은 자연 속에 구비되어 있는 질서를 가리키고 있다.

그러나 여기 귀신에 대한 이해에서 지적되어야 할 것이 있다. 자연 속에 구비되어 있는 질서라고 한다면 그것은 주자학에서 리(理)를 가리킨다. 『주역(周易)』에서 음양의 자발적 움직임은 가리키는 “일음일양(一陰一陽)”은 “일음일양을 하게 만드는” 이법과 구분된다. 전자가 어김없는 기라면 후자는 리이다. 그러나 또한 주자의 리기론에 따라, 이때의 리와 기의 관계는 불상리(不相離)의 관계를 가진다. 따라서 음양의 신령스러움 곧 이기의 양능이라는 표현은 리기의 불상리적 관점에서 이해해야 한다. 이 때의 귀신은 이법과 구분되지 않는다. 기 속에 내재한 조리(條理) 곧 기의 구조라는 측면으로 이해할 수 있다. 그렇지만 주의해야 할 것은 이때라도 귀신은 리로 이해할 수는 없다. 리와 기가 존재론적으로 상이하다는 것은 귀신이 어떤 의미로든 리의 세계에 속하지 않는다는 것을 말한다. 이 점에서 귀신을 리로 이해하는 해석은 많은 주의를 요하는 해석이다. 주자는 귀신이란 단연코 일기(一氣)라는 관점을 가지고 있다.

귀신을 기로 해석하는 두 번째 관점은 “하나의 기”이다. 하나의 기로 본다면, 귀신은 기의 유행 속에서 파악된다. 기의 유행(流行)이란 순환하는 우주론을 배경으로 가지고 있다. 기의 자연학을 정식화한 『주역』에서 이 우주는 영원히 유동적인 흐름을 가진 변화하는 세계지만, 그 변화와 흐름은 시작과 끝이 하나의 고리로 연결되어 있는 여환무단(如環無斷, 고리처럼 끊어짐 없이 이어져 있음)의 세계이다. 따라서 유행의 관점에서 귀신은 기의 확장과 수축을 말하고 있다. 기의 확장과

수축은 취산(聚散)으로 설명되기도 하며 모든 만물의 탄생과 종결을 의미하는 생사(生死)를 나타내기도 한다. 곧 신(神)은 인간을 포함한 만물의 탄생(伸張)을 가리킨다면, 귀(鬼)는 종결 곧 원래의 근원으로 돌아가는 것(歸去)을 의미한다.

만물은 음기와 양기의 상관적 관계성에 의해 생명을 영위하면서, 생명이 있기 때문에 죽음 곧 생명의 종결된 상태를 향해 가는 유한한 존재이다. 두 기의 관점이란 하나의 기의 관점에 비해서 생명 영위의 공시적 측면을 가리키는 반면, 후자는 탄생과 종결의 단선적 시간의 통시적 측면을 가리키고 있다. 또한 생명의 영위 동안 기의 취산을 통한 외계와의 교섭 작용을 가리키고 있다.⁸⁾

주자는 「귀신」장의 “체물(體物)” 해석에서 그의 철학적 특징이 어떤 것인지를 보여준다. 체물은 기존의 주석에 따르면, 귀신이 사물을 “체찰한다” “체험한다”는 의미로 해석되었다. 이러한 해석은 사물과 분리된 귀신이라는 어떤 존재가 있다는 의미가 되며, 이것이 조화를 주관하거나 창조를 이루어내는 존재라는 해석의 함의를 지니게 된다. 이것은 사물과 귀신을 둘로 보아, 귀신을 실체화시키는 해석으로 주자에 의해 배격된다. 이에 따라 주자는 체물이란 귀신으로부터 사물이 생겨나는 것이라 해석하여, 사물과 귀신을 분리하지 않으면서도 귀신이 생명체를 살게 해주는 것으로 해석하고 있다.⁹⁾ 이것은 귀신을 두 기의 양능으로 보는 인식과 일치한다. 한 사물의 생명영위란 기의 활동이며 이것을 귀와 신의 자발적인 움직임으로 이해하는 것이다. 살아 있는 사물에게 귀와 신은 떠날 수 없다.

주자는 귀신의 덕을 “성정의 공회(性情功效)”라 해석했는데 이것은 귀신의 정상(情狀)이 두 기의 양능으로써 조화의 흔적을 만들 수 있는 존재이면서, 동시에

8) 특히 하나의 기의 관점은 제사론을 설명하는데 있어서, 귀신의 기를 좀 더 상세히 분석하면서 새롭게 제기된다

9) 물었다. “당신은 ‘일의 근간이 된다’는 것으로 ‘사물의 체가 됨(體物)’을 설명했는데 무엇인가?” 말했다. “천하의 만물은 귀신이 행하는 바가 아님이 없다. 그러므로 귀신은 사물의 체가 되어 이것을 기다리지 않고 존재하게 되는 사물이란 없다. 그러나 ‘사물의 체가 된다(爲物之體)’라고 말하면 사물이 기에 앞서 있게 되니, 반드시 ‘체물’이라고 말한 후에야 그 기(氣)가 사물보다 앞서 있음을 알게 되어서 말이 순해질 뿐이다. ‘근간’이란 나무에 줄기가 있는 것과 같으니 반드시 이것이 있는 후에 가지와 잎이 붙을 곳이 있어서 생기게 된다. 貞(貞)이 일의 근간이 된다는 것 또한 이와 같다.”(曰. 子之以幹事明體物, 何也? 曰. 天下之物莫非鬼神之所爲也. 故鬼神爲物之體而物無不待是而有者. 然曰爲物之體, 則物先乎氣, 必曰體物然後見其氣先乎物, 而言順耳. 幹猶木之有幹, 必先有此而後枝葉有所附而生焉. 貞之幹事, 亦猶是也). 『中庸或問』.

사람으로 하여금 “제사”를 올리게 만들 수 있는 존재라는 것을 말한 것이다. 여기서부터 제사론과 귀신의 관계가 시작된다. 적어도 「귀신」장의 이 구절은 제사란 인위적인 것이 아니므로 폐지할 수 없는 조화의 흔적으로 해석된다. 바람, 비, 이슬, 사계절이 폐지할 수 없는 천지자연의 자발적 발현이라고 한다면, 제사도 그러한 자발적 발현과 같다. 곧 제사를 모시는 인간이 하지 않으면 안 되는 내적 필연성이 이미 존재한다는 것이다. 그것은 귀신의 존재가 가진 공효가 있기 때문이다. 그리고 이러한 공효는 마치 인위적인 듯이 보이지만, 자발적이고 자연스러운 천지자연의 내재적 필연성에 근거한 것이다.

이러한 논법은 이해하기 힘든 미묘한 데가 있다. 이해하기 힘든 것은 자연의 질서와 인간의 질서 곧 인간의 정서나 의식과 그것에 바탕을 두고 있는 “인위적” 제식들이 동일한 차원으로 연결되는 논리에서 생겨나는 당혹감에서 기인한다. 미묘한 것은 이 구절로부터 귀신의 존재가 기의 자연학에서는 분명한 설득력을 가질 수 있는 “합리적” 존재이면서, 이른바 사후 존재인 영혼의 문제까지 기의 자연학으로 설명할 수 있다는 가능성이 발견되기 때문이다.

III. 천지자연과 초월적 존재

1. 초월적 존재의 거부

「중용」편과 함께 『예기(禮記)』에 속해 있는 「악기(樂記)」편에는 귀신이 분명 사후의 존재처럼 생각되는 언급이 발견된다.

밝음에는 예와 악이 있고, 어두움에는 귀와 신이 있다.¹⁰⁾

유명(幽明)은 삶과 죽음의 서로 다른 세계를 뜻해 왔다. “명”이 이승이라면 “유”는 저승으로, 산자의 세상이 아닌 또 다른 세상으로 생각되었으며, 명계(冥界)와 큰 차이를 보이지 않는다. 그래서 산자가 육신을 벗으면 유령이 된다고 생각한

10) 明則禮樂, 幽則鬼神

다. 그러나 이러한 저승의 세계가 반드시 천지자연의 바깥에 있다고 말할 수 있는 근거는 없다. 유명도 음양론적 인식에 근거하고 있기 때문에 음양의 상관관계성을 따라 유명은 독립된 두 사태가 아니며, 따라서 두 세계가 아니다.

통상 이 구절에 대한 주자의 해석이 귀신론을 관찰시키기 위해 육경(六經)을 왜곡하거나 두루뭉수리한 해석에 그쳤다는 비판이 있어왔다.¹¹⁾ 이런 「악기」의 구절은 고태적 의미의 귀신 관념을 함의하고 있다는 사실에만 그치지 않는다. 주지하듯이, 주자학은 불교의 도전을 극복하기 위한 사상사적 과제가 있다. 귀신을 초월적 존재로 생각하는 사유방식은 불교의 윤회설을 통해 구체화된다. 「악기」의 저 구절이 불교의 윤회설을 지지하는 듯한 발언이 된다면, 그것은 주자학의 입장에서 용납할 수 없는 것이다. 당시 오공제(吳公濟)라는 인물은 이 점을 집요하게 파고든 듯하다. 오공제는 불교와 유학이 근본적인 중지가 같으며, 다른 점은 지엽적인 부분에 불과하다고 설파했다.¹²⁾ 주자는 “천지, 음양, 생사, 귀신은 한 가지 이치”라고 단언한다.¹³⁾ 이러한 단언은 오공제를 대표하는 불교의 철학적 입장이 저러한 대립항들로 구성된 존재들을 사유하는 방식이 초월적 영역을 전제하고 있다는 것에 대한 반박이다.

천지와 음양(귀신, 생사)에 대한 유학과 주자의 생각은 진실한 세계의 최종적 한계를 가리킨다. 반면 불교는 천지와 음양을 넘어서는 세계의 존재를 상정하여, 천지와 음양의 진실성을 부정한다. 이러한 진실성의 부정을 극명하게 나타내 주는 것이 바로, 귀신의 존재를 천지와 음양에서 구하지 않는 것에서 찾을 수 있다. 오공제는 주자처럼 “유명의 까닭, 생사에 관한 설, 주야의 도”가 “처음부터 두 이치가 없다”고 인정한다. 그러나 귀신의 영역에 이르면 「악기」의 구절을 논거로 삼아서, “귀신의 실정은 어둠에서 나타난다”고 주장한다. 이 주장은 뒤이어 불교의 “윤회와 인과의 설이 잘못되었다고 할 수 없다”는 긍정에 이르게 된다.¹⁴⁾ 이러한 긍

11) 錢穆, 『朱子新學案』, 316 쪽

12) 보내온 편지에서 말하기를, ‘유가와 석가의 도는 근본은 같지만 말단이 다르다 하셨습니다(來書云, ‘儒釋之道, 本同末異’). 『晦庵集』卷43(『朱熹集』, 2023쪽), 「答吳公濟」.

13) 天地陰陽生死晝夜鬼神, 只是一理 『朱子語類』, 25-70.

14) 보내온 편지에서 말하기를, ‘어둠과 밝음의 까닭, 죽음과 삶에 관한 설, 낮과 밤의 도도는 처음부터 두 이치가 없다. 밝음의 어둠에 대한 관계, 삶의 죽음에 대한 관계는 낮의 밤에 대한 관계와 같다. 귀신의 실정은 어둠에서 나타난다는 것은 속일 수 없는 것이니, 윤회와 인과의 설은 잘못

정은 앞선 “두 이치가 없다”는 자신의 주장과 모순이 된다

주자에 따르면, 이러한 모순이 발생한 이유는 “큰 근본(大本)에서 밝히고 나온 근원을 궁구한 뒤에야, 그것이 실제로 두 가지가 없음을 알게 된다. 그렇지 않으면 이른바 두 가지가 없다는 것은 미봉하여 끌어다 합쳐서 도리어 둘이 있게 됨을 면하지 못한” 데서 연유한다.¹⁵⁾ 요컨대, 오공제가 말하는 불교의 도는 귀신에 대한 언설에 이르러 천지음양, 귀신사생의 이치를 부분적으로밖에 파악하지 못한 것이다. 이러한 부분적인 도는 진실한 도가 아니며, 특히 육경에 남겨진 고래로부터의 성현의 도가 가리키는 바가 아니다. 따라서 윤회인과를 말하는 불교는 틀렸다.

2. 유명(幽明)을 포괄하는 천지자연(天地自然)

주자가 고수하는 철학적 입장은 초월적 실체나 그것을 지지하는 어떤 이론도 용납할 수 없는 것이다. 귀신은 특히 초월적 실체로 이해할 수 없다. 그것은 천지음양의 도를 부정하는 그릇된 관념이 되기 때문이다. 문제가 되는 것은 실제적 귀신의 존재가 기의 자연학을 부정하는 가장 핵심적인 사안이 된다는 것이다. 귀신은 그 자체가 문제가 아니라, 귀신에 대한 이해가 어떤 형태를 띠는가에 따라 육경이 근거를 이루는 천지음양의 전체 세계가 붕괴될 수도 있었던 것이다.

이러한 문제 상황을 의식하면서, 주자는 「약기」의 저 구절을 “어두우면 귀신이 있게 됨은 예악에 상대해서 말한 것”으로 해석한다. 주자에게 유명은 하나의 일관된 원리로 연속되어 있다. 육경을 통해 드러난 성인의 가르침은 명(明)의 세계에만 국한된 것은 아니다. 유(幽)의 세계 역시 같은 원리로 일관되어 있다. 그러므로 유명이 원리적으로 구분되지 않기 때문에, 예악과 귀신은 동일한 인식 속에서 파악되어야 한다. 주자는 “귀신은 예악의 골자”¹⁶⁾라고 하여, 예악이 귀신이라는 음양론적 인식으로 성립된 것이라 해석한다.

주자는 사후 존재, 곧 죽은 후에도 종결되지 않는 그 어떤 불멸의 존재나 그러

되었다고 할 수 없는 것이 있다(來書云, 幽明之故, 死生之說, 晝夜之道, 初無二理, 明之於幽, 生之於死, 猶晝之於夜也, 鬼神之情狀見乎幽者爲不可誣, 則輪回因果之說有不可非者). 「答吳公濟」.

15) 然須是明於大本而究其所自來, 然後知其實無二也, 不然則所謂無二者, 恐不免於彌縫牽合而反爲有二矣. 「答吳公濟」.

16) 鬼神只是禮樂底骨子. 『朱子語類』, 87-141.

한 존재가 머무는 영역도 인정하지 않고 있다. 그러나 우리도 그렇지만 주자의 해석은 석연치 않는 여운을 남긴다. 과연 그렇다면, 상관관계성을 담지한 개념으로 이해한 귀신은 음양처럼 단순한 기호에 불과한 것으로 이해되어야 하는가. 진정 주자처럼 고대의 성인들도 이것을 음양론적 분류의 기호로만 사용한 것인가.

우리는 주자의 생각이 타당성을 가지려면, 명의 세계와 절연되어 유의 세계에 거소하는 존재와 그러한 존재가 거소할 수 있는 세계를 동시에 부정하면서, 유명을 하나의 포괄적인 세계로 구성하는 논의가 성립되어야 한다는 것을 알고 있다. 과연 주자는 유명을 하나로 포괄하는 세계를 제시하는데 실패했을까. 이것을 알기 위해서는 기의 자연학에 근거를 두고 있는 혼백론에 대한 이해가 선행되어야 할 것이다. 뒤이어 제사론과 관련 속에서, 조상의 혼백이 제사에 감응할 수 있는 필연적 구조가 천지자연에 내재하는지를 살펴보아야 할 것이다.

IV. 인간의 혼백(魂魄)

1. 혼백과 심신(心身)

혼백은 음양론적 관점에서 음귀양신(陰鬼陽神)은 양혼음백(陽魂陰魄)이 된다. 귀신과 혼백을 분명히 구별지으면, “혼백은 사람에게 나아가서 말한 것이며 귀신은 사람에게서 떨어뜨려 말한 것”이다.¹⁷⁾ 혼백에 대한 주자의 견해는 『주역』의 “정기 위물, 유혼위변(精氣爲物, 遊魂爲變)”에 대한 주석에서 볼 수 있다.

‘정과 기가 사물이 된다는 것은, 반드시 이 두 가지가 서로 교감하면 사물을 이룰 수 있다는 것이다. ‘유혼은 변이 된다는 것은, 내려 받은 기가 여기에 이르러 이미 소진하면, 혼은 하늘로 올라가고 백은 땅으로 내려간다는 것이다. 양은 기이고 혼이어서 하늘로 돌아가고, 음은 질이고 백이어서 땅으로 내려가니 그것을 죽음이라고 한다. 삶을 알면 곧 죽음을 아니, 다만 이 이치일 뿐이다.’¹⁸⁾

17) 魂魄就人而言, 鬼神離乎人而言. 『朱子語類』 63-110.

18) 所謂精氣爲物, 須是此兩箇相交感, 便能成物. ‘遊魂爲變, 所稟之氣至此已盡. 魂升於天, 魄降於地. 陽者, 氣也, 魂也, 歸於天. 陰者, 質也, 魄也, 降於地, 謂之死也. 知生則便知死, 只是此理. 『朱子語

“정기위물”은 정과 기가 모여 사물이 생겨나는 만물의 생성을 말하며, “유혼위변”은 만물의 소멸(죽음)을 말한다. 정기(精氣)는 당시 자연학적 이해를 반영하는 말이다. 곧 음정양기(陰精陽氣)라는 음양의 결합으로 살아 있는 생명체의 생리적 구조를 가리키는 말이다. 이런 의미에서 정기는 정신(精神)이라고 불러도 큰 차이가 없다. 정신과 더불어 정기는 생명체의 총체적 생리구조에 대한 거시적 인식틀이며, 생명은 정기의 순환에 의해서 삶을 영위한다. 또한 정과 기는 모두 물질-에너지적 하부구조를 뜻하지만, 생명체에 갖든 모종의 생명력을 함축하고 있는 개념이라는 것을 잊어서는 안 된다.

“유혼위변”에 대한 해석에서, 혼백을 귀신처럼 음양론적으로 인식하고 있다. 그러나 이 혼백이라는 기는 귀신이라는 기가 그렇듯이, 무심한 취산을 반복하는 기라고만 말할 수 없다. 오래전부터 혼백은 산자의 육신에 깃들여 있으면서, 죽은 후 까지도 존속하는 것으로 말해져 왔기 때문이다. 이제 귀신과 마찬가지로 혼백에 대한 주자의 해석은 혼백에 달라붙어 있는 사후에도 존속하는 실체론적 존재에 대한 관념을 제거하는 것이다.

정현이 “입과 코로 들이쉬고 내쉬는 것은 혼이고, 귀와 눈이 밝은 것은 백이다”라고 말한 것도 단지 대강을 말했을 뿐이다. 오히려 또 다른 모태가 있으니, 이것은 바로 감괘(坎卦)와 리괘(離卦)의 수(水)와 화(火)이다. 따뜻한 기는 혼이고, 차가운 기는 백이다. 혼은 기의 신이고, 백은 정의 신이다. 생각하고 헤아릴 수 있는 것은 바로 혼이고, 기억해 낼 수 있는 것은 백이다. 눈에 밝게 보이고, 귀에 잘 들리는 것은 백의 작용이다.¹⁹⁾

주자에 의해 혼백은 사후에도 자기동일성을 유지하는 불멸의 영혼이라는 오래 묵은 관념이 사라지게 되었다. 정과 기가 합해져 사물이 되는데 여기에 백이라는 “정의 신령함”과 혼이라는 “기의 신령함”의 차원이 있다. 기의 차원이라는 표현을 쓴 것은 혼과 백이 정과 기에 분리되는 것이 아니라, 정과 기가 정기로만은 모두

類』, 83-99.

19) 先儒言, 口鼻之嘘吸爲魂, 耳目之聰明爲魄, 也只說得大概, 却更有箇母子, 這便是坎離水火, 煖氣便是魂, 冷氣便是魄, 魂便是氣之神, 魄便是精之神, 會思量計度底便是魂, 會記當去底便是魄, 又曰: 見於目而明, 耳而聰者, 是魄之用 『朱子語類』 3-25.

파악될 수 없는 신령스러운 기능이 있다는 것을 나타내기 위해서이다. 주자는 “백은 몸체에 붙어 있고, 기는 혼에 붙어 있다”는 이해를 바로 잡으며, “혼백은 형기의 정영”이라는 말을 남기고 있다.²⁰⁾

정영(精英)은 신(神)과 영(靈)이라는 말과 차이가 없는 말이다. 귀신이 두 기의 양능이라고 한 것은 그것의 신령한 자발성을 가리킨 것처럼, 형기의 정영인 혼백은 정기로 이루어진 몸의 정신·신체적 기능을 가능하게 해 주는 물질 에너지적 기초와 구별되지 않으면서, 형기의 섬세하고 미묘한 능력을 가능하게 해 주는 존재로 인식되었다. 예를 들어, 손톱에 가시가 박혔을 때 통증을 알게 해 주는 것은 살이라는 형기가 아니라, 신이 있기 때문이다. 지금이라면 이것이 “신경(神經)” 때문에 가능한 것을 알 수 있다.²¹⁾

현대 생리학에서 촉각 등과 같은 감각은 온몸에 그물처럼 퍼져 있는 신경망이라는 기초적 토대 위에서 움직인다. 단순한 “육(肉)”만을 몸이라고 한다면, 이 몸을 통해서 감각을 할 수가 없다. 우리는 거칠게나마 “형기의 정영”을 신경을 통해 짐작할 수 있다. 대표적인 감각인 귀·눈·코·입 耳目鼻口은 혼백으로 구분되어 인식되었다. 눈과 귀는 백이고 코와 입은 혼에 속한다. 그 이유로 생각해 볼 수 있는 것은, 양혼음백(陽魂陰魄)의 인식 구조를 통해 추론하는 것이다. 따라서 호흡의 문호(門戶)가 되는 코와 입이 혼에 속하고, 미세하지만 빛과 소리의 형체를 받아들이는 눈과 귀가 백에 속하는 것은 온당한 분류로 생각된다.

물었다. “눈은 체이고, 눈의 빛은 백입니다. 귀는 체인데 무엇으로 귀의 백을 삼겠습니까?”

답하였다. “들을 수 있는 것이 곧 이것이다. 가령 코가 냄새를 알고 혀가 맛을 아는 것이 모두 이것이다. 다만 ‘지知’ 자를 백이라고 할 수는 없으니 안다고 말하면 곧 마음에 주안점을 두는 것이다. 마음은 다만 알 수 있으니 달고 쓰

20) 반시거(潘時舉)가 물었다. “백은 몸체에 붙어 있고, 기는 혼에 붙어 있으니 이와 같이 봐도 될까요?” 답하였다. “붙어 있는 것도 아니다. 혼백은 형기의 정영이다(潘問“魄附於體 氣附於魂 可作如此看否?” 曰.“也不是附. 魂魄是形氣之精英”). 『朱子語類』, 87-161

21) 지각함이 신이다. 손에 닿으면 손이 통증을 알고, 발에 닿으면 발이 통증을 아는 것이 신이다. ‘신이 응하므로 오묘하다(知覺便是神. 觸其手則手知痛, 觸其足則足知痛, 便是神. ‘神應故妙’). 『朱子語類』, 94-155. * 현대어의 신경이 신의 이름을 가지고 있는 것은 우연한 선택이 아니라 그것의 변안에 바로 귀신에 대한 자연주의적 해석이 계승되어 있기 때문이다.

고 짜고 싱거움 같은 것은 혀를 지나가야 한다. 예를 들어, 노인은 귀가 무겁고 눈이 어두운데, 곧 백이 점점 흠어지는 것이다”²²⁾

주자는 이목비구의 감각이 감각자료를 감지할 수 있는 것은 감각을 가리키는 형기 자체만의 소관이 아니라, 형기의 정영 곧 혼백에 의해서 인식이 가능해진다는 설명을 하고 있다. 더불어 “안다”는 점에서 마음과 혼백의 기능을 구별하고 있다. 위의 예에서 노인은 형기가 쇠잔해 지면서 백이 점차 쇠약해진다. 맛을 느끼는 신경이 둔해지는 것이다. 늙어가면서 감각의 기능은 효율성을 상실하기 때문이다. 그런데 혼백의 논의에서 염두에 두어야 할 것은 주자가 상식적으로 가지고 있는 과학적 정보는 우리와 같은 현대생리학의 지식과 전혀 다른 인식론적 배경 속에서 형성된 것이다. 이 점에 유의하면서, 다음처럼 위의 문구를 해석해 본다.

2. 혼백의 자연학적 배경

인식의 물질적 기초는 두뇌로 상정된다. 두뇌는 신경의 덩어리이며 집합소이다. 감각을 포함해서 온몸에 그물처럼 덮여 있는 말초신경을 통해서 수집된 정보는 두뇌로 집합되어 해석된다. 그러나 주자의 인식에서 혀라는 형기는 혼백이 있으므로, 이것으로 인해서 맛을 알게 된다.

혼백은 형기와 분리되는 것이 아니므로, 삶을 영위해가면 점차 혼백이 흠어지면서 몸의 전체적 기능이 약해지는 노쇠한 상태에 이르게 된다. 자연계의 성장수장(生長收藏) 과정처럼 인간도 성장수장을 가지게 되며, 이것은 일기의 유행 곧 신(神)에서 귀(鬼)로의 이행과정을 말하고, 그에 따라 혼백도 “유혼위반”으로 향해가는 것이다. 이것을 주자는 “정리(正理)”라고 부르고 있다.²³⁾ 이곳의 논의 속에서

22) 問 “眼體也, 眼之光爲魄, 耳體也, 何以爲耳之魄” 曰 “能聽者便是, 如鼻之知臭, 舌之知味, 皆是但不可以知字爲魄, 纔說知, 便是主於心也. 心但能知, 若甘苦鹹淡, 要從舌上過, 如老人耳重目昏, 便是魄漸要散.” 潘問 “魄附於體, 氣附於魂, 可作如此看否?” 曰 “也不是附. 魂魄是形氣之精英” 『朱子語類』, 87-161.

23) 만약 “바른 이치”로 논한다면, 나무에 갑자기 꽃이 피고 잎사귀가 돌아나는 것과 같으니, 이것이 바로 조화의 자취이다. 또 가령 갑자기 공중에서 번개가 치고 천둥이 울리고 바람이 불고 비가 내리는 것도 모두 조화의 자취이다. 다만, 사람들이 늘 보는 것이기 때문에 괴이하다고 여기지 않는다. 갑자기 귀신의 소리를 듣거나 도깨비불 같은 것을 보면 곧바로 괴이하다고 여긴다. 이런

정리는 생리라고 바꿔 불러도 차이가 나지 않을 것이다. 혼백은 형기와 더불어 있으면서도 다르기 때문에, 육신으로서의 몸만으로 규정될 수는 없다. 인식의 수준에서도 그것은 신경을 가리킨다고 여겨진다. 인식은 이러한 신경을 기체로 하여 생겨난다.

그러나 위의 인용은 백이 안다는 과정을 “신경”을 통해 설명하지 않고, 기의 감응을 통해 설명하고 있다. 즉, 백이 알 수 있는 것은 사물의 빛이며, 이 빛은 백의 정영이 감괘(坎卦, ☵)로 표상되듯, 안이 밝기 때문에 내부의 이 밝음과 외부의 밝음이 감응(感應)을 통해 전해지게 된다. 곧 외부의 기와 내부의 기가 같기 때문에 감응이 일어난다. 이로부터 백이 인지한 것은 마음을 통해서 인식에 이르게 된다. 따라서 마음은 백이라는 생리적 차원과 또 다른 차원이 있다. 마음의 차원을 인식과 같은 인지적 능력에만 한정한다면, 이 차원은 무시되지만, 일신(一身)의 주재(主宰)인 마음은 형기와 혼백을 넘어서는 상향적(上向的) 차원이 있다. 그러나 물론 이 차원이 구체적 물질-에너지를 벗어난 초월적인 차원을 가리키는 것은 아니다.

혼백의 해석에 있어서 또 하나 생각할 수 있는 것은, 혼백의 생리적 기능이 서구적 문화에서 생겨난 과학 곧 근대과학적 배경 속에서 온전하게 해석될 수 없다는 것이다. 혼백은 “비서구적” 생리학, 그러므로 근대과학이 아닌 다른 자연학적 체계 속에서 해석되어야 한다는 것이다. 한자문화권의 생리학은 몸을 기혈(氣血)로 구분해서 인식했다.

기혈은 정신, 혼백, 귀신처럼 음양론적 인식을 반영한 같은 계열의 용어이다. 그런데 기혈이 온 몸을 순환하면서 삶이 영위된다. 그런데 이 기혈이 운행하는 통로가, 신경이나 혈관 혹은 여타의 물질이 운행되는 통로와 구분되는 다른 한 가지 통로가 있다. 그것은 형기와 혼백이 구분되는 것처럼, 기혈의 보이지 않는 통로 즉 경락(經絡)을 말한다. 이 경락은 서구적 생리학으로는 전혀 인식할 수 없으며, “혼백”을 말하는 문화의 소산이다. 앞서 혀가 맛을 보는 것은 감관이나 신경, 두뇌의 연합된 결과라고 이해할 수 있지만, 여기에는 경락의 존재가 그것에 연관되어 있

것도 조화의 자취이나, 단지 바른 이치가 아니라는 것을 모르기 때문에 기이하다고 여기는 것이다(若論正理, 則似樹上忽生出花葉, 此便是造化之迹, 又如空中忽然有雷霆風雨, 皆是也, 但人所常見, 故不之怪, 忽聞鬼驢, 鬼火之屬, 則便以爲怪, 不知此亦造化之迹, 但不是正理, 故爲怪異). 『朱子語類』, 3-19.

다. 당연한 일이지만 주자는 신경의 존재를 생각할 필요가 없었다. 그러나 당시 자연학에서는 경락 곧 기혈의 보이지 않는 망상조직이 없다면 인식이 성립될 수 없었다.²⁴⁾

경락의 존재에 대한 분분한 논의를 생략하고, 주자의 혼백에 대한 이해는 이러한 보이지 않는 기혈의 망상조직을 염두에 두지 않는다면 부분적인 해석을 할 수 밖에 없을 것으로 보인다. 혼백을 근대과학적 세계관의 선입견으로 본다면, 혼백의 인지나 지각작용에 대한 오해가 필연적으로 발생할 것이며, 이것은 암암리 사후 혼백의 존재 여부에 대한 진지한 논의를 방해할 것이다. 나는 이 보이지 않는 망상조직의 통로를 운행하는 기혈과 긴밀하게 결부되어 있는 것이 혼백이라고 생각한다. 실로 신경은 보이는 기혈의 운행통로라면, 경락은 보이지 않는 기혈의 운행통로라고 생각되는 것이다. 경락의 존재는 “기의 정영”이 무엇인지를 잘 보여주는 극적인 실례가 아닐까 생각된다.²⁵⁾

경락의 큰 특징은 그것이 살아있는 몸에서만 확인된다는 것이다. 이런 점에서 본다면 사후 혼백의 존재를 생각해 볼 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 사후 혼백이 완전히 무로 돌아가는 것인가라는 점에 곧바로 답을 주는 것은 아니다. 경락은 천지자연과 그대로 상응하고 있는 체계이다.²⁶⁾이 상응의 체계는 소우주와 대우주의 관념을 담고 있다. 그렇다면, 소우주가 사라졌을 때, 대우주와의 상응도 사라지는가라는 문제가 있다. 나는 상응은 사라지지 않는다고 생각한다. 소멸하는 한 개체의 존속은 대우주의 존재가 영속하는 것으로 말미암아, 소멸 이전에 자신과 같은 소우주를 통해서 영속한다고 생각한다. 이것은 조상과 자손의 관계에 적용될 수 있다.

조상과 자손은 개별성에서 차이가 있는 서로 다른 존재이다. 그러나 형기의 차별성으로 인해 단절을 말할 수 있지만, 기의 정영은 계속 대우주와 상응한다고 생

24) 맛을 보는 기능과 능력이 저하될 때, 경락의 기운을 조절하여 그 기능을 원래의 상태로 되돌리는 것이 하나의 증거가 될 것이다.

25) 흥미롭게, 우리의 신경조직은 척추를 중심으로 좌우로 뻗어 있는데 비해 경락의 보이지 않는 망상조직은 상하로 뻗어 있다. 이것 역시도 혼백이 정기나 형기와 분리되지 않으면서도 그것과는 다른 존재라는 것을 여실히 보여준다고 생각한다. 이창일, 「잃어버린 삶의 기술」, 『황제내경』(책세상, 2004), 156~161쪽 참고.

26) 이창일, 위의 책, 161~166쪽 참고.

각한다. 그러므로 기의 정영인 혼백은 사라지지 않는다. 본래 혼백은 사람의 측면에서 말한 것이지만, 그것과 같은 귀신은 사람의 측면이 아닌 대우주의 측면에서 말한 것이다. 생생지리가 있는 우주에서 새롭게 피어나는 기의 존재가 있다면, 그것의 귀신이나 정영이 없을 수 없다. 새롭다는 것은 이전 것의 자기동일성을 거부하는 개념이다. 개체가 종언을 고하는 순간이 곧 새로움의 시작이다. 생사가 잠정적인 시간의 흐름 속에서 단계적으로 도달하는 변화의 국면을 가리키는 것이 아니라면,²⁷⁾ 삶이 늘 새롭다는 것은 이 삶의 이면에 죽음이 내재해 있다고 해석해야 한다. 주자는 생사를 따로 보지 않는다 “삶에는 곧 그 죽음의 도리가 드리워져 있다.”²⁸⁾ 따라서 끊임없이 창조하는 이 우주에서 혼백은 사라지는 것이지만, 그것은 상응의 고리를 통해 지속한다. 이러한 생각을 통해서 주자의 제사감격설(祭祀感格說)을 바라본다면, 쉽이 되풀이되는 조상신의 존재에 대한 질문에 비슷하게 반복되는 주자의 대답이 어떤 의미를 가지고 있는지 이해할 수 있는 단서가 생길 것이다.

V. 제사의 이치

1. 천지자연의 내적 구조

천지와 인간은 하나의 기로 이어져 있다. 하나의 기라는 말 속에는 천지와 인간의 생명은 하나로 이어져 있으며, 인간의 생명은 천지로부터 빌려 온 것, 그러므로 다시 돌려주어야 하는 생명의 근원으로 천지를 생각하는 의미가 함축되어 있다. 그러므로 인간의 생명은 죽음의 종료를 통해 사라지는 것이지만, 또한 완전히 사라진다고 볼 수 없다. 사라지는 것은 인간의 개체성이지만 사라지지 않는 것은 비개체적 측면 곧 귀신이다. 주자는 귀신이 하나의 기로써 사라지지 않음을 말한다

하나의 기로써 말하면, 지금 퍼지는 기에도 펼쳐짐과 굽힘이 있다. 그 지금 퍼지는 것은 ‘신의 신’이다. 그 이미 굽혀진 것은 ‘신의 귀’이다. 이미 굽혀진 기

27) 죽음은 급작스럽게 삶 속에서 등장하는 경우도 많다. 곧 죽음의 불확실성을 말한다

28) 生便帶著箇死底道理. 『朱子語類』 74-87.

에도 곱힘과 펼쳐짐이 있다. 그 이미 곱혀진 것은 ‘귀의 귀’이다. 그 이르는 것은 ‘귀의 신’이다. 천지와 인물이 모두 그러하니, 이 기의 왕래와 굴신과 합산에서 떨어지지 않을 뿐이다. 이것을 ‘착중하여 말할 수 있다’고 한다.²⁹⁾

귀신은 하나의 기로 말하면, 삶이 신(神)이고 죽음이 귀(鬼)이다. 또한 삶인 신에도 귀신이 있다. 이때의 귀신은 “신의 귀”와 “귀의 귀”로 구분되며, 신의 귀신은 혼백이라고 할 수 있다. 살아 있을 때의 혼백은 형기의 정영으로, 신령한 몸과 마음의 기능을 수행한다. 더불어 천지와와의 상응이 이루어지고 있다. 정상적인 이치에 따라, 신에서 귀로 전환될 때 죽음을 맞이하게 된다. 이제 삶의 귀신 곧 “신의 귀신”은 죽음을 귀신 곧 “귀의 귀신”이 된다. 또한 귀신은 인간의 측면이 아닌, 대자연의 측면에서 말한 것이므로, 귀신이 죽음을 맞이하여 사라지는 것은 아니다. 그렇다면, 귀의 귀신은 신의 귀신과 어떤 차이가 있는지가 문제가 되지 않을 수 없다.

위의 구절은 음양이 단일한 음양의 결합체가 아니라, 음과 양은 복잡한 음양의 결합체가 중층적으로 겹치고 포개져 있는 존재양상을 가지고 있음을 알려준다. 『주역』 괘상의 성립원리인 가일배법(加一倍法)이 가지고 있는, 가장 단순한 이항적 형식 속에 복잡성과 중층성을 내포한 사물의 내적 구조도 역시 위와 같은 인식 위에서 성립된 것이다. 이른바 “음중양(陰中陽)” “양중음(陽中陰)”의 사유 형식이다.³⁰⁾ 그러나 위의 글을 단순한 사유의 형식 문제로만 본다는 것은 생사의 문제에 그대로 전이해서 논의하기에는 결정적인 차이 때문에 부적합하게 보인다. 형식은 특별한 단서가 없는 한에 있어서, 시간과 공간에 거의 영향을 받지 않는다. 그러나 위의 글은 음양을 형식으로만 볼 수 없는 이유가, 생사의 문제에 적용되는 논법이 기 때문이다. 귀신론과 제사론을 자연주의적으로 해석하는데 가장 큰 장애 가운데 하나가 바로 음양을 사유의 형식, 혹은 패턴의 인식으로 제한하는데서 생겨난다.

생사는 불가역적인(irreversible) 시간의 흐름을 가장 큰 특징으로 하고 있다. 생에서 사로 향하는 시간의 흐름은 되돌릴 수가 없다. 생사는 가장 상반된 대립항 중에 하나이며, 논리적인 대립이전에 느낌과 감정의 실존적 차원에서부터 타협할

29) 以一氣言，則方伸之氣，亦有伸有屈。其方伸者，神之神；其既屈者，神之鬼。既屈之氣，亦有屈有伸。其既屈者，鬼之鬼；其來格者，鬼之神。天地人物皆然，不離此氣之往來屈伸合散而已。此所謂可錯綜言者也。『朱子語類』, 63-125.

30) 이창일, 『소강절의 先天易學과 상관적 사유』(한국학대학원 박사학위 논문, 2005), 114~117쪽 참고

여지가 없는 가장 큰 대립적 관계에 있다. 그것은 음양의 이지적 형식으로 파악할 수는 있지만, 삶의 체험 세계에서 도저히 한 자리에 놓일 수 없는 가장 큰 대극의 위치에 놓여있다. 한 예로 여자약(呂子約, ?~1200)의 고백이 진정한 참회로 들리지 않는 것은 행간에 담긴 생사의 문제에 대한 깊은 고뇌를 느낄 수 있기 때문이다.³¹⁾

앞선 인용문은 사후 혼백의 존재와 제사의 대상을 설명하는 주자의 논법을 이해하는데 중요한 단서가 된다. 신의 귀신은 문제될 것이 없지만, “귀의 귀신”은 문제가 된다. 귀의 귀신, 특히 “귀의 산”이 사후 조상의 혼백이 흩어졌다가 “다시 모여” 제사를 흠향하는 존재론적 근거가 되기 때문이다. 귀신은 일기이므로 사라지지 않는다. 귀신의 내적 구조는 기의 내적 구조이며, 이 내적 구조에 의거하지 않는 조상신의 내격은 무근거한 설이 될 것이다.

신의 귀신이 삶 속에서 활동하는 귀신의 유행이라고 한다면, 귀의 귀신은 죽음 후에 “활동”하는 귀신의 유행이라고 할 수 있다. 주자는 말하길, “모름지기 귀신을 이미 죽은 것으로 여겨 논해서는 안 된다”라고 했다.³²⁾ 제자 재경(才卿)과 용지(用之)의 질문 속에서 천지음양의 내적 구조에 근거한 자연스러운 사후 혼백의 내격을 인정하는 주자를 볼 수 있다.

재경: 오고 퍼지는 것은 신이고, 가고 움츠러드는 것은 귀鬼입니다. 대개 음과 양, 혼과 백, 사람이 숨을 내쉬는 것과 들이쉬는 것이 모두 그러합니다. 오직 죽은 것만이 귀이고, 산 것만이 신은 아닙니다. 그러므로 황거 선생이 “하늘의 신과 땅의 기祇는 돌아감의 시작이며, 돌아가는 것은 오는 것의 끝이다”라고 하신 것이 아닙니까?

31) 여자약은 선물받은 거위를 죽여야 하는 상황을 예민하게 받아들인다. 미물이지만 생명있는 존재를 죽이자니 측은하고, 잡아먹지 않고 두기도 일상의 삶이 아닌 것 같아서 고민에 빠진다. 게다가 귀신 꿈을 꾸면서, 귀신은 없다는 생각으로 꿈속에서 귀신을 쫓았지만, 꿈의 경험은 여전히 그를 심리적으로 괴롭힌다. 주자에게 보낸 편지에서 이런 상황을 설명하면서, “이치로 (귀신을) 물리쳤다고는 하지만, 가슴이 떨리고 두근거렸습니다. 이런 경우는 불교의 설이 오래전부터 매우 쉽게 사람을 현혹시킨 것 같습니다. 다만 전에 선생님께 들은 것으로 좃대를 삼아 확고한 견해를 가질 수 있지만, 진실하게 깨달은 것이 아니라면, 그 견해를 지킬 수 있을지 모르겠습니다(雖曰以理却之, 然中心不無驚悸. 若此類, 則釋氏之說久久, 極易惑人, 但先入者爲主, 可以主張, 然非實蹟亦安能保也).” 『朱熹集』 「答呂子約」, 2278 쪽 참고

32) 不須論鬼爲已死之物 『朱子語類』, 39-15.

주자: 이 두 구절은 마치 속담에 귀신을 꾸짖으며 “너는 이미 죽은 나이고, 나는 아직 죽지 않은 너이다”라고 말하는 것과 꼭 같다.³³⁾

용자: 이미 움츠러든 것 안에 또 움츠러드는 것과 펴지는 것이 원래 있는 것 같습니다.

주자: 제사를 지내면 귀신을 오게 할 수 있으니, 바로 이미 움츠러든 기氣도 다시 펴질 수 있다는 것이다.³⁴⁾

두 제자에 답변하는 주자는 죽음 이후에도 지속되는 조상의 혼백(귀신)의 존재를 긍정하고 있다. 기의 자연학이 가진 논리적 구조 속에서 도출된 자연스러운 귀결이기 때문이다. 그렇다면, 혼백이 흩어지는 것이 죽음인데 다시 혼백이 결합하여 제사를 흠향한다면, 주자에게서 논리적 모순을 발견하는 것인가? 그러나 논리적 모순으로 생각되는 진원지는 생생지리(生生之理, 끊임없는 창조의 원리)에 입각한 기론과 혼백론에서 발생한다. 전자는 끊임없이 창조하는 우주에 대한 신뢰로부터 생겨난, 여하한 실체론적 존재도 발붙일 수 없는 이론이다. 그에 비해 후자는 제사론에 이르게 되면, 그러한 실체론적 존재의 긍정을 함축하는 이론이 되었다.

문제가 되는 것은 실체론적 존재의 긍정이다. 긍정을 하게 되면 천지음양의 생생지리는 부정되며, 그 결과는 새로운 유학의 해석이 근거한 존재론적 토대인 리기론이 붕괴되고 만다. 부정을 하게 되면, 조상의 내격은 “물고기 없는 못에 그물질을 하는” 결과가 된다. 그에 따라 유학의 조상숭배라는 제사는 단순한 제식에 불과한 허례에 머물고 만다.

2. 혼백의 영속성

주자의 명백한 다음과 같은 말을 본다.

33) 才卿問 來而伸者爲神, 往而屈者爲鬼, 凡陰陽魂魄, 人之嘘吸皆然, 不獨死者爲鬼, 生者爲神, 故橫渠云, 神祇者歸之始, 歸往者來之終, 曰 此二句 正如俗語罵鬼云, 你是已死我, 我是未死你 『朱子語類』, 3-20.

34) 用之云 既屈之中, 恐又自有屈伸, 曰 祭祀致得鬼神來格, 便是就既屈之氣又能伸也 『朱子語類』, 3-20.

오로지 이 천지음양의 기기를 사람과 만물이 함께 얻는다. 기기가 모이면 사람이 되고, 흩어지면 귀신이 된다. 그러나 그 기기가 이미 흩어졌더라도, 이 천지 음양의 리리는 낳고 또 낳아 끊이지 않는다. 조상의 정신과 혼백이 이미 흩어졌더라도, 자손의 정신과 혼백에 자연히 조금 이어지는 것이 있다. 그러므로 제사의 예를 지낼 때 자신의 정성과 공경을 다한다면 바로 조상의 혼백이 이르게 할 수 있다. 이런 것은 본래 설명하기 어렵다. 이미 흩어져 버리면 아무 것도 없는 것 같아 보인다. 그러나 자손이 정성과 공경을 다하면 조상의 혼백이 감응하여 오게 되는 것은, 역시 리리가 항상 여기에 있기 때문이다.³⁵⁾

주자는 죽음을 맞이한 인간의 혼백이 사라진다는 것을 인정한다. 그러므로 불멸의 “영혼”적 존재는 없다. 그러나 혼백은 사라지지만 완전히 사라지는 것은 아니다. 첫째로 완만한 시간적 경과를 두고 사라지기 때문이다. 둘째로 혼백은 죽음을 맞이하여도 자손에게 남겨진다. 그러나 이 말은 거꾸로 이해할 수 있다. 죽기 전 자신의 혼백은 조상의 혼백이 유전(流轉)된 것이다. 따라서 엄밀히 말해 자신의 것이 아니다. 그러므로 혼백은 사라진 것이 아니다. “조금”이라는 언어는 양적언어로 이해하는 것보다, 자손과 조상의 혼백의 동일성을 부정하는 언사로 읽어야 한다. 만일 동일하다면, 이것 역시 불멸하는 실체로 이해될 수 있기 때문이다.

혼백은 귀신이 “거의 허한 것”에 비해 “반은 허하고 반은 실한” 존재이다.³⁶⁾ “반” 역시 양적 언사가 아니라 부분의 의미로 읽어서 산자의 기억과 후천적 습득의 지식과 재능이 보존되거나, 양기수도(養氣修道) 하여 정기를 강하게 만든 경우 등과 같은, 각 개체가 삶에서 우연적으로 습득한 것이 속한 부분이라고 이해해야 한다. 반은 그러므로 인위적 후천적 의지에 의한 것이다. 그러나 나머지 반은 자연적이며 비의지적으로 부여된 것이다.

35) 只是這箇天地陰陽之氣，人與萬物皆得之。氣聚則爲人，散則爲鬼。然其氣雖已散，這箇天地陰陽之理生生而不窮。祖考之精神魂魄雖已散，而子孫之精神魂魄自有些小相屬。故祭祀之禮盡其誠敬，便可以致得祖考之魂魄。這箇自是難說。看既散後，一似都無了。能盡其誠敬，便有感格。亦緣是理常只在這裏也。『朱子語類』, 3-52.

36) 기질은 짝 차 있는 것이고, 혼백은 반은 비어 있고 반은 차 있는 것이며, 귀신은 비어 있는 부분이 많고 차 있는 부분이 적다(氣質是實底, 魂魄是半虛半實底, 鬼神是虛分數多, 實分數少底). 『朱子語類』, 3-23. * 귀신조차 완전히 허한 것이 아니라는 것은 물질적 부분의 존재를 말한다. 기라는 것을 명시하기 위해서라고 생각할 수 있다.

첫 번째와 두 번째의 논의를 토대로 죽은 조상이 감격하는 것은 귀신의 내적 구조의 한 측면인 “귀의 신”의 이치가 있기 때문이다. 그런데 여기서 내격하는 것은 조상의 혼백이면서, 조상의 혼백이 아니다. 조상의 혼백이 보존된 것은 상천 너머 초월적 영역도 아니며, 조화를 종료한 기의 상태도 아니며, 조상이 그 이전 조상, 궁극적으로는 대자연으로부터 부여받았고, 이제는 자손 안에 있는 혼백이기 때문이다. 곧 “자손의 혼백은 조상의 혼백과 같다.”³⁷⁾ 그러나 이것은 불멸하는 실체는 아니다.

자신으로부터 생각하면, 자신의 혼백은 대자연의 귀신이라는 일기의 유행에 의해 변해간다. 변해가는 혼백이 결국 분리되어 흩어지는 죽음을 맞이한다. 혼백이 흩어지는 것은 사는 동안에도 점차 “흩어지는” 것이 혼백의 생리학이다.³⁸⁾ 삶과 죽음은 비동시적 동시성의 관계에 있기 때문이다. 그러므로 조상의 혼백은 보존되어 유전된다. 이로부터 실체로서의 동일성을 유지하지 않은 채 일기의 유행과 더불어 유행하는 혼백의 기가 조상과 자손의 감응을 통해 이어진다.

마지막 구절에서 감응이 일어나는 이유는 두 가지 전제를 만족해야 하는 것으로 설명되어 있다. 첫째는 제사를 모시는 자손의 마음이 공경과 정성을 다해야 하는 것이고, 둘째는 생생지리의 존재론에서 귀결되는 것이다. 제사를 모시는 자손의 혼백은 같은 기의 감응으로 조상의 혼백과 감응을 일으킨다. 그러나 공경과 정성이 없다면 감응이 일어나지 않는다. 앞선 논의에서, 귀신의 존재와 그에 대한 제사가 성론(誠論)으로 수렴되는 것을 살펴보았다. 성의 세계는 천지자연의 세계이다. 그러나 그 세계는 현미(顯微)의 두 차원을 가지고 있다. 현미는 유명의 세계와 같은 음양론적 인식의 소산이다. 귀신론의 논의에 적용하면, 천지자연은 생사와 유명을 구분하지 않는다. “미묘한 차원[微]” “그윽한 차원[幽]” 등은 형체도 그림자도 없는[無形影] 세계이지만, 그렇다고 초월적인 세계가 아니다. 따라서 그것이 귀신을 통해서, 구체적으로는 제사를 통해서 드러난다는 것은 유명이 하나이며, 그것을 관통하는 이치는 성(誠) 곧 천지자연의 이치라는 확인이다. 성(誠)의 이치는

37) 子孫之精神, 卽祖考之精神 『朱子語類』 38-47.

38) 그러나 흩어진다는 표현보다 생리학적 의미로 해석하면, 혼백이라는 음양의 활동이 점차 비색(否塞)해지는 것이다. 비색은 음양의 순환이 점차 활기를 상실하는 것을 말하는데 결국 비색의 끝이 혼백의 분리로 이어져 죽음을 맞이하는 것이다.

귀신의 이치를 말한다. 그러므로 정성이란 이러한 이치를 따라서 마음을 천지자연화하는 것이다. 마음은 자연의 끝이면서 인위의 시작이다. 그러나 그 바탕은 자연의 세계에 뿌리를 두고 있다. 마음이 이 세계를 찾아 가는 것은 인간에게 예비되어 있는 천지자연의 이치가 만들어 놓은 길을 걷는 것이다. 은미한 세계에 속한 형체도 그림자도 없는 귀신은 제사를 통해 공경한 마음의 상태를 만들어 주고 있다. 성과 경이란 구분되지 않게 마음의 자연화를 말하지만 성이 자연의 이법이 만들어 놓은 길을 승순하는 것이라고 하는 반면, 경은 제사를 통해서 현미의 세계를 구분하지 않고 편재하는 귀신의 존재에 대해 갖는 외경의 마음을 유지하는 것이라고 할 수 있다. 우리에게 지금도 남아 있는 제사를 “지극정성 至極精誠”으로 모시는 유풍을 생각한다면, 어렵지 않게 이러한 논리에 긍정할 수 있을 것이다. 다만, 과거 세계관에 대한 이론적 구명이 없다면 “지극정성”이란 천지자연과 관련되지 않은 심리적 태도와 경향으로 취급될 뿐이다.

VI. 나오면서

기의 자연학으로 귀신을 해석하면서, 귀신에 함축되어 있던 세속적 미신이나, 초월적인 관념은 이론적으로 분명히 거부되었다. 세속에서 발생하는 “신비한” 현상들은 천지자연 속에서 일어나는 일이며, 비록 괴상하다고는 하지만 그 역시 변리(變理, 바른 이치의 변형 양태)로 해석되었다³⁹⁾ 변리는 정리(正理)와 상대하는 용어지만, 그것은 정리 안에 포괄되어 있다. 천지자연이 하나의 생명이라면, 이 생명의 온전한 활동은 정리이다. 이때 정리는 생명을 전제하면서 성립하므로, 생리(生理)라고 바꿔 부를 수 있다. 그러나 생명은 생리뿐 아닌 병리(病理)도 존재한다. 따라서 변리는 병리이며, 병리는 생리의 질서로 수렴된다

39) 진승상이 우레, 천둥, 지진이 격렬하게 생겨나는 것에는 “귀신같은 신비한 것이 있을 것이라는 말을 했다. 선생은 대답하지 않으셨다가, 다른 날에 말씀하셨다. 배우는 사람은 “바른 이치”에 대한 견해가 세워진 후에야, “이치의 변형 양태” 같은 것을 그 다음으로 훤히 알 수 있다 만일 이치의 변형 양태에 먼저 마음을 기울여서 견해를 정해버리게 되면, 바른 이치는 끝내 깨닫지 못할 것이다(陳勝私賞說雷霆震擊, 真有鬼物. 先生不答, 次日乃言. 學者當於正理上立得見識, 然後理之變者可次第而通. 若將理之變者先入於心, 立爲定見, 則正理終不能曉矣. 『朱熹集』「答黃商伯」, 2225 쪽

천지자연은 기의 자연학을 통해 파악된다. 기의 활동이 온전할 때 그것은 생리의 질서를 따른다. 그러나 기의 활동이 온전하지 못할 때, 그것을 기의 울결(鬱結)이라고 부른다.⁴⁰⁾ 이 울결은 병리의 대상이다. 울결이 제거되는 것은 병리의 질서에 따라야 하며, 이 병리는 생리와 다른 질서를 갖는 것은 아니다. 그러므로, 귀신으로 소행으로 여겨지는 기이한 현상들은 모두 병리의 차원 곧 변리의 차원에서 해소될 수 있다.

문제가 되는 것은 귀신에 대한 초월적 관념이다. 이러한 생각은 불교의 윤회설을 통해 구체적으로 표명되었다.⁴¹⁾ 주자학은 이러한 초월적 관념을 제거하면서, 천지자연의 내재성 안에 초월성을 확보하는 체계를 구성했다. 귀신을 기의 자연학으로 설명하면서 이러한 체계를 수립해간 것이다. 이제 귀신이나 혼백은 기의 양능이나 정영으로 해석되면서, 기가 가진 다양한 차원의 함의에서 상향의 위상을 가지게 되었다. 상향의 위상에서 그것은 이법과 구분되지 않지만, 귀신과 혼백은 여전히 기에 속한다. 그러나 이러한 구도가 제사론에 이행되었을 때, 조상의 혼백이 사라진 제사를 모셔야하는 상황을 암시하는 것 같았다.

이 같은 의혹을 해소하면서 제사론의 자연주의적 해석이 생겨난다. 그러나 이 해석은 조상의 귀신을 요구하는 제사의 본래 취지와 기의 자연학이 대립적인 관계에 있다고 생각되었다. 그러나 주자는 이것을 귀신과 혼백이 기의 세계에 속하는 것이 어떤 의미인지를 해명하면서 하나씩 풀어가고 있다.

주자가 설명하고 있는 천지자연의 이치는 생명의 끊임없는 탄생의 이치이다. 생명이 끊임없이 탄생하려면 기존의 것은 없어지고 새로운 것이 생겨나야 한다. 새로움의 유입이 없이는 천지자연의 이치는 성립할 수 없다. 귀신에 대한 실체론적 관념의 제거가 필요한 것은, 그것이 이러한 천지자연의 이치를 위배하기 때문이다. 인간의 혼백은 살아있을 때는 심신의 활동과 더불어 있다. 죽게 되면 혼백은 천지자연의 귀신의 활동 속으로 사라진다. 이런 의미에서 혼백은 불멸하는 영혼과 다

40) 그렇게 요괴가 된 경우는 대부분 제 명에 죽지 못해, 그 기가 “흩어지지 않고 뭉쳐서(鬱結) 요괴가 된 것이다. 몸이 약해져서 병들어 죽은 사람의 경우는 그 기가 다 소모된 다음에 비로소 죽게 된 것이니 어찌 다시 뭉쳐서 요괴가 되겠는가. 그러나 제 명에 죽지 못한 사람도 오래 되면 역시 흩어진다(若是爲妖孽者, 多是不得其死, 其氣未散, 故鬱結而成妖孽. 若是疴羸病死底人, 這氣消耗盡了方死, 豈復更鬱結成妖孽. 然不得其死者, 久之亦散). 『朱子語類』, 3-45.

41) 노자 역시 死而不亡을 말하는데, 이것도 불교의 윤회설과 같은 초월적 인식으로 생각되었다.

르다. 그러나 혼백은 한 개체의 동일성과 일치하는 것은 아니다. 이 혼백은 이전 조상의 혼백으로부터 유전된 것이며, 계속 소급해 가면, 조상의 혼백은 천지자연의 귀신으로부터 유전(流轉)된 것이다. 이것은 이미 비개인적인 것이며 개체적인 것이 아니다.

삶에서 죽음으로의 한 방향성은 되돌릴 수 없다. 천지자연의 이법에는 생장수장의 영원한 과정만이 있기 때문이다. 이 영원한 과정은 귀신의 취산 왕래에 의해서 진행된다. 사라지는 것은 삶의 한 계기에서 생겨난 개체이며, 생겨나는 것은 그 개체가 지워진 자리에 유전받은 혼백이 자리하는 것이다. 죽음과 동시에 분리되는 혼백의 의미는 개체성의 사라짐이지, 혼백의 사라짐은 아니다. 제사를 통해 나타나는 조상의 혼백은 이미 자신 속에 자리하고 있는 혼백이다. 조상의 혼백이지만 이 혼백은 비개체적이며 비개인적이라는 의미에서, 궁극적으로 대자연의 귀신이다. 따라서 제사를 지낼 때는 개체성에 의지해서는 안 된다.⁴²⁾ 개체성에 의지하지 않는 방법이, 산자의 심신에 깃든 혼백을 대자연의 혼백과 감응하기 위해서 자연화하는 것 곧 성경(誠敬)을 다하는 것이다. 성경을 다하지 않으면 개체성에 가려져 대자연의 혼백 곧 조상의 혼백과 감응을 할 수가 없다.⁴³⁾ 이전 조상의 혼백은 현세의 후손과 감응의 강도가 더 크다고 생각하는 것은 자연스러운 일이다. 아직 그의 개체성이 완전히 소멸하지 않았기 때문이다. 지하에서 혹은 기억 속에서 아직 조상의 기가 남아있다. 그러나 더 중요한 것은 “조상의 혼백은 자손의 혼백”이라는 것이다.

작년의 사과와 올해의 사과는 다르지만, 그것이 생명인 한에서 그 안의 혼백은 둘이 아니다.⁴⁴⁾ 흡사 현대 생물학의 유전(遺傳)의 원리를 말하는 것처럼 사과가

42) 개체성에 가린다는 것은 실체론적 조상의 혼백에 영험을 구하는 행위로써, 기복적인 음사(淫祀)에 비교할 수 있다.

43) 조상과 자손의 혼백은 같으므로, 원칙상 감응하고 있다고 할 수 있지만 온전한 감응은 성경에 따르면 볼 수 있다.

44) 사람의 기가 자손에게 전해지는 것은 나무의 기가 열매에 전해지는 것과 같다고 할 수 있습니다. 이 열매가 끊어지지 않고 전해진다면, 그 살아있는 나무가 말라비틀어져 남아 있지 않더라도, 기가 여기에 있는 것이 오히려 자연스럽습니다(大抵人之氣傳於子孫, 猶木之氣傳於實也. 此實之傳不泯, 則其生木雖枯毀無餘, 而氣之在此者, 猶自若也). 『朱熹集』 「答吳伯豐」, 2577쪽. *아마도 케이지는 이런 주자의 설명이 유전의 관념을 담고 있다는 해석을 내 놓는다. 그러나 귀신론의 전체 구도에서 이런 관념은 별 유용성이 없다는 견해를 가지고 있다(『주자의 자연학』, 359쪽). 그러나 내

사과인 것은 혼백 때문에 가능해진다. 그러나 사과는 “조상사과”를 위해 제사를 지내지 않는다. 오직 인간만이 제사를 지낸다. 그러나 제사를 지내는 인간의 행위는 우연한 것이 아니다. 그것은 천지자연의 내적 구조가 그렇게 시키기 때문이다. 곧 죽은 혼백은 “다시 펼쳐오는 이치”가 있기 때문이고, 이 다시 펼쳐서 오는 기는 무심한 기가 아니라, 인간에게 제사를 모시게 만드는 힘이 있기 때문이다. 그러므로 귀신의 “성정”과 “공효”는 인간의 삶에서 제사를 우연적인 의례로 만들지 않고, 필연적인 것으로 만든다. 이러한 필연적 구조가 천지자연에 내재해 있다는 것을 해명한 것이 주자의 철학적 작업이다. 이 철학적 작업으로부터 다음과 같은 귀결을 생각해 볼 수 있다.

먼저, 제사를 증시했던 공자의 말을 살펴본다. 공자가 3년 상(喪)을 조정해서 1년 상으로 하지는 제사의 건의에 쓸쓸한 마음을 가진 것은 3년 상이라는 제도의 고수를 주장한 것이 아니다.⁴⁵⁾ 제사를 모시는 후손의 마음에서 성경(誠敬)이 사라지는 것을 안타까워했기 때문이라고 생각할 수 있다. 이 말을 다시 생각해 보면 제사의 제도 이전에 조상의 혼백에 대한 성경의 마음이 인간의 자연스러운 존재방식임을 말한 것으로 생각할 수 있다. 그러나 그러한 인간의 자연스러운 존재방식을 자연학적으로 해명할 수 있다면, 제사는 결코 폐지할 수 없다. 천지자연의 필연적인 구조에 근거한 것이기 때문이다. 주자의 제사론은 “살풍경”한 상황을 연출한 것이 아니라, 오히려 제사의 폐지가 논리적으로 불가한 것이며, 뒤이어 그러한 이치를 구체화하기 위한 제도의 수립이 철저히 수반되어야 하는 수순을 암시한 것으로 해석할 수 있다.

다음으로, 조상의 혼백이 자손의 혼백이라는 말을 생각해 본다. 3대가 살고 있

생각은 다르다. 유전(遺傳)에 대해 현대과학이 가지고 있는 지식은 비록 생명의 복제에까지 이르고 있지만, 여전히 그 구조적 기능에 대해서는 미스터리이다. 또한 신과학의 입장에서 유전에 대한 해석은 형태발생장(morphogenetic field)과 같은 매우 심각한 세계관의 전환을 암시한다. 『신과학 산책』, 209~254쪽. 요컨대, 기의 자연학의 입장에서, 천지자연의 질서가 가진 “신묘한 神” 성격은 쉽게 단언될 수 없다. 아마다는 그답지 않게 그 의의를 평가절하했다.

45) 재아가 물었다. “3년상은 기한이 너무 길니다.”…재아가 나가자 공자께서 말씀하셨다 “재이는 불인하다. 자식을 낳은 지 삼년이 된 후에야 부모의 품에서 벗어난다. 삼년상은 온 천하에 공통되는 상례이다. 재아도 자기 부모한테서 3년 동안의 사랑을 받았을 텐데.”(宰我問, “三年之喪, 期已久矣.”…宰我出, 子曰, “予之不仁也. 予生三年然後, 免於父母之懷. 夫三年之喪, 天下之通喪也. 予也, 有三年之愛於其父母乎”). 『論語』, 『陽貨』 21 장

는 가족의 경우, 부모의 혼백은 나(자손)의 혼백, 손자(자손)의 혼백과 감응하고 있다. 살아 있으므로 구체적으로 심신과 구분되지 않은 상태이다. 부모가 죽음을 맞이하면, 부모의 개체성은 사라지지만 혼백은 분리되어 천지자연의 귀신이 된다. 부모에게 드리는 제사는 살아있을 때의 개체성이 보존된 혼백에 대한 것이 아니다. 대략 3~4대 동안에는 개체성이 완전히 소멸되지 않고 있다고 해도 논리적으로는 이미 살아서의 혼백일 수 없다. 이때 지극정성으로 드리는 제사는 실제 자신의 혼백을 천지자연의 귀신과 감응하는 행위가 된다. 이 감응을 통해서 “천지의 조화” 곧 “귀신의 조화”가 화복을 가져온다. 그렇다면 이것은 결국 ‘자신을 제사지내는 행위’가 될 것이다. 조상 혼백의 강림(降臨)을 비는 행위는 자신의 혼백의 강림을 비는 행위이며, 화복을 기원하는 행위는 자신에 의해 화복이 결정되는 것을 암시하는 행위가 될 것이다. 이에 따르면, 인간의 존재는 천지조화의 힘을 온전히 받고 있는 그런 존재가 될 것이며, 귀신의 위대한 성덕이 다름 아닌 자신에게 속해 있다는 것을 암시하는 것이 된다. 살아있는 나 자신은 조상뿐 아닌 천지자연의 조화를 받아 모시고 있는 그런 존재라는 자각이 생겨날 근거가 될 것이라 해석할 수 있을 것이다.

위의 두 가지 해석은 주자의 귀신론과 제사론에 함유되어 있는 귀결들을 생각해 본 것이다. 이러한 귀결들이 주자 이후에 역사적 사실로 등장했는가라는 점은 귀신론의 통시적 흐름을 살펴보면 드러날 것이라 생각한다. 실제 위의 두 상반된 흐름이 있었다. 하나는 제사론의 제도적 공고화를 통한 사회적 실천의 측면이며, 다른 것은 인간 존재의 새로운 이해방식으로 이어진다. 그러나 두 흐름의 기원은 귀신에 대한 주자의 자연주의적 해석에서 연유하는 것은 분명해 보인다.

참고문헌

- 『近思錄·心經』, 學民出版社 影印本, 1995.
 『四書集註』(『經書』本), 成大 大東文化研究院, 1996.
 『四書或問』, 保景文化社 影印本, 1986.
 『二程集』, 程顥·程頤(宋) 撰, 王孝魚 點校, 北京 中華書局, 1984.

- 『朱子全書』. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- 『朱子語類』(1-13권). 이주행·김우형(외 옮김). 서울: 소나무, 2001.
- 김재희(엮음), 『신과학 산책』. 서울: 김영사, 1994.
- 그레이엄, A. C./이창일(옮김), 『음양과 상관적 사유』. 서울: 청계, 2001.
- 미우라 쿠니오(三浦國雄)/이승연(옮김), 『주자와 기, 그리고 몸』. 서울: 예문서원, 2003.
- 박성규, 『주자철학의 귀신론』. 서울: 한국학술정보, 2005.
- 이창일, 『황제내경』. 서울: 책세상, 2004.
- 이창일, 「소강철의 선천역학과 상관적 사유」. 한국학중앙연구원 한국학대학원 철학박사논문, 2005.
- 山田慶兒/김석근(옮김), 『朱子の自然學』. 서울: 통나무, 1991.
- 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』. 東京: 春秋社, 1979.
- 吾妻重二, 『朱子學の新研究-近世士大夫の思想史的地平』. 東京: 創文社, 2004.
- 錢穆, 『朱子新學案』. 成都: 巴蜀書社, 1986.

국문 요약

이 글은 주자학의 귀신론과 제사론에 대한 자연주의적 해석을 시도한 것이다. 주자학에서 귀신은 영적 존재라는 의미가 사라지고 음양의 두 기로 해석되었다. 이렇게 해석된 귀신의 의미는 天地自然이라는 시공을 떠난 초월적 존재가 아니며, 여타의 자연 현상의 경우처럼 설명할 수 있는 존재가 되었다. 그런데 이러한 귀신이 제사론의 영역에서는 일관되게 적용될 수가 없는 것처럼 생각되었다. 그 이유는 제사의 대상이 되는 조상의 귀신 또는 혼백은 죽음 이후에도 존속될 수가 없기 때문에, 음양의 두 기로 해석된 귀신은 제사를 흠향하는 존재가 될 수 없기 때문이다. 조상신이 사라진 제사가 단순한 제사 의식에 불과한 것이 된다면, 유학의 가장 본질적인 에토스인 조상숭배는 적극적인 의미를 상실하게 된다. 기존의 연구들은 본시 영적 존재인 귀신이 음양의 두 기로 해석되면서, 귀신론과 제사론 사이에 논리적 불일치가 생겨난 것으로 보았다. 그러나 이 글은 귀신에 대한 자연주의적 해석 곧 음양론적 해석이 제사론에 일관되게 연결된다는 주장을 담고 있다. 이 주장의 근거들은 다음과 같다. 음양이라는 기에 대한 선이해가 단순한 물질 에너지 수준을 넘지 못하고 있다는 사실, 곧 기가 물질로만 온전히 설명될 수 없는 개념이라는 점

을 인식해야 한다. 또한 주자학은 물론 동아시아의 세계관에서 죽음은 삶과 분리된 것이 아니라, 삶과 죽음이 모두 천지자연에 내재한 것이라는 점에 주의를 기울여야 한다. 이로부터 조상의 귀신은 죽음 이후에 시공간을 초월한 영역에 거처하는 것이 아니라, 자손에게 기의 유전을 통해 존속된다. 이로부터 주자의 언설이 모순이 아니며, 귀신론과 제사론의 자연주의적 해석의 일관성도 지지할 수 있을 것이라 결론내릴 수 있다.

● 투고일 : 2006. 10. 30.

● 심사완료일 : 2006. 11. 27.

● 주제어(keyword) : 주자학(Neo-Confucianism), 귀신(the spiritual beings), 자연주의적 해석(naturalistic interpretation), 음양(Yin-Yang), 기(Ki).