

研究論文

기의 불멸과 귀신\*  
- 화담 서경덕의 귀신 해석 -

이 창 일\*\*

I. 들어가며	IV. 나오면서
II. 화담의 귀신론	<참고문헌>
III. 기의 불멸론	<국문요약>

I. 들어가며

조선시대 성리학(性理學)은 사림(士林)의 기풍을 형성하면서 이론적으로 성숙하게 된다. 조선 성리학의 중요한 철학적 개념들 가운데 하나로 귀신(鬼神)을 들 수가 있다. 귀신은 유교의 본질적 에토스인 제사의 대상이 되기 때문에, 그에 대한 철학적 해명은 유학자들에게 매우 중요한 문제였다.

본래 귀신은 동아시아 고대로부터 제사를 지낼 때 강림하는 ‘영적 존재’로 생각되었다. 이러한 귀신은 인식의 대상이기 보다는 제사를 통한 신앙과 숭배의 대상이었다. 그러나 성리학으로 집대성 되는 ‘새로운 유학의 해석’은 귀신의 존재에 대한 적극적 해명을 시작했다. 이에 따라 초자연적 존재라고 막연하게 생각되었던 귀신이라는 모호한 존재는 구체적인 인식의 대상이 되었다. 또한 이러한 귀신의 정체에 대한 해명은 성리학이 수립될 당시의 사상사적 과제와 밀접한 관련이 있

\* 이 논문은 2005년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음(KRF-2005-079-AS0043).  
\*\* 한국학중앙연구원 고전학연구소 전임연구원, 철학 전공(gulgun@aks.ac.kr).

다. 곧 불교의 윤회설과 세속의 귀신숭배에 대한 유학의 합리적 비판이 수립되기 위해 귀신의 해명은 필요한 것이었다. 불교 윤회설의 전제는 윤회의 주체가 되는 영혼의 불멸이며, 그러한 영혼들이 천지자연을 초월한 영역에서 거처한다는 교설에 근거하고 있다. 또한 세속의 귀신숭배는 인간의 절대적 선함을 토대로 그것을 확충하여 건강한 문명을 확보하려는 유학적 합리성의 계몽대상이 되지 않을 수 없었다.

성리학의 귀신론은 귀신을 철저히 기(氣)로 해석하는 것이었다. 그래서 귀신은 자연현상에 불과한 존재가 되었으며, 구체적으로는 음양(陰陽) 두 기의 활동을 가리키는 것이었다. 이렇게 해석된 귀신론은 불교의 윤회설을 비판하는 확실한 논리적 근거가 되었으며, 불가사의하고 이해할 수 없는 초자연적 존재라는 막연한 인식을 보다 명확한 인식으로 전환시키는 교화의 논리가 되었다. 그런데 이러한 귀신론은 ‘제사를 흠향하는 존재’가 필요한 제사론의 영역에서는 일관되게 적용하기 어려운 이론이 되는 듯이 보였다.

사후(死後)에는 인간을 구성하고 있었던 기는 흩어져서 소멸한다. 그러므로 죽은 자는 살아서와 같은 자기 동일성을 가진 존재일 수 없다. 인간은 죽음과 더불어 이 세계에 살아서처럼 계속 존속할 수 없는 존재라는 필연적인 사실을 인식하고 있다. 따라서 사후 다른 형태로 존재할 수도 없고 소멸되는 존재인 이상, 죽은 자를 모시는 제사는 뚜렷한 대상을 가질 수가 없다. 제사는 죽은 자를 위한 산 자들의 추모나 형식적인 예식에 그치고 말며, 경전에서 제시되는 “귀신의 성덕(盛德)”이란 적극적인 의미를 가질 수 없는 문구가 될 것이다(『중용(中庸)』). 이러한 문제는 인간의 기가 죽음 이후 일정한 시간 간격을 두면서 서서히 사라진다는 이론적 보장을 통해, 제사의 대상인 죽은 자(조상)의 귀신에 대한, 살아 있을 때와 어느 정도 동일성이 완전히 훼손되지 않는 대상성을 확보하게 된다. 그러나 서서히 사라지는 존재도 결국은 사라져 소멸한다. 대략 4대 봉사의 근거가 되는 120년 정도가 지속되는 기간이지만, 더 오래된 조상의 귀신은 제사를 모실 수가 없는 것이다. 하지만 이 역시도 ‘같은 기는 감응(感應)’하며 “조상의 뿌리는 자손”<sup>1)</sup>이라는 논리에 따라, 자손이 살아있는 한 조상의 귀신도 따라서 존속한다는 이론을 낳게 된다. 그러나 이런 논리는 생성하고 소멸하는 기를 불변하는 것으로 만드는 기의

1) 『朱子語類』, 3-57. 자손은 조상의 기氣이다. 조상의 기氣가 비록 흩어졌다고 해도 그 뿌리는 자손에게 있다(曰. 畢竟子孫是祖先之氣. 他氣雖散, 他根却在這裏).

실체화 경향과 더불어 영혼불멸의 존재를 긍정하는 것으로 이해될 수도 있다는 점에서 문제가 생기지 않을 수 없을 것이다.

또한 사후의 귀신은 대자연으로 복귀하는 것이 아니며, 천지자연에서 완전히 소멸한다는 과격한 해석도 문제가 되었다. 생생(生生, 중단 없는 창조 활동)하는 우주에서 이미 사라져버린 기가 다시 조화의 과정 속에 개입할 수는 없기 때문이었다. 하지만 이러한 해석은 죽은 조상의 귀신에 대한 제사도 문제지만, 유한한 존재인 인간의 영원성 확보라는 종교적 충동을 냉정하게 무시하는데서 생겨나는 정서적 고뇌를 해결할 수가 없다. 죽음이 덧없는 것이라면 살아서의 의미는 무엇인가? 육신은 죽더라도 그것이 끝이 아니라는 불멸성에 대한 인간의 염원은 유학에서는 용인될 자리가 없는 것인가? 과연 새로운 유학은 이렇듯 무정하고 차가운 가르침인가?

이 글은 성리학의 귀신론에 함의된 여러 가지 철학적 문제들을 조선시대 대표적인 ‘성리학자’인 화담(花潭) 서경덕(徐敬德, 1489~1546)의 철학을 통해서 이해하고자 한다. 화담을 선택한 이유는 그가 조선 성리학의 심화의 첫 출발로 생각되어 왔고, 귀신론에 대한 뚜렷한 저술도 있기 때문이다. 또한 화담의 철학은 유기론(唯氣論), 자연철학(natural philosophy) 등으로 해석되는 만큼 그의 철학 체계가 기를 중심으로 이루어져 있으므로, 기에 대한 해석에 의존하고 있는 귀신개념을 살펴보는데 중요한 계기를 줄 것이라 생각하고 있기 때문이다.<sup>2)</sup>

그러나 더욱 중요한 이유는 화담이 제시한 귀신론은 귀신을 “조화의 흔적”에 불과한 것이라고 한 현상적 기의 해석을 벗어나, 기의 불멸을 제창한 형이상학적 기론에 입각하고 있다는 사실에 있다. 이 때문에 그가 해석한 귀신은 영혼불멸의 교의로 빠지지 않으면서도, 기의 완전한 소멸로 인해 겪게 되는 인간 존재의 영원성에 대한 불신과 회의에 대한 이론적 해결을 제시하고 있다고 볼 수 있다.<sup>3)</sup> 그런데 이러한 화담의 귀신론은 조선의 성리학에서 정통 성리학의 교의와 불일치한다

2) 화담의 연구는 理氣論 혹은 本體論에 관한 연구가 주류를 이루어왔으며, 이를 통해 화담을 氣論者, 主氣學者, 氣一元論者, 唯氣論者, 自然哲學者 등으로 규정하고 있다. 화담 연구에 관한 개괄적 현황은 김병현, 「화담 서경덕의 기 개념에 대한 고찰」, 『한국철학논집』, 9집(한국철학사연구회, 2000)을 참고, 화담철학에 대한 다양한 규정에도 氣를 그 철학적 특징으로 파악하는 것은 일관된다.

3) “유교의 사생관이 영원성에 대한 바람을 포기한 것이 아님을 드러내 준 사람은 조선 중기의 성리학자 서경덕이다.” 김현, 「귀신, 자연철학에서 추구한 종교성」, 『조선유학의 개념들』(예문서원, 2002), 107쪽.

는 곤혹스러운 평가를 받고 있다. 따라서 이 곤혹의 정체에 대해서도 알아볼 것이며, 이 곤혹이 주자성리학의 연원인 정이천(程伊川, 1033~1107)의 귀신론과 배치되는 것에서 기인하는 것이라는 주장을 검토한다. 또한 이 글에서는 화담의 철학은 주자성리학의 자연학과 인간학의 통합적 구도라는 원론적 구상에 충실한 ‘귀신—사생론’을 발전시킨 것이며, 그 모습은 동아시아의 유구한 귀신—사생에 대한 전통적 인식을 계승한 것이라 해석할 것이다.

## II. 화담의 귀신론

### 1. 「귀신사생론」의 귀신 해명

화담의 귀신에 대한 이해는 그의 저술인 「귀신사생론(鬼神死生論)」에서 찾아 볼 수 있다. 이 저술의 근본적인 동기는 생사와 귀신, 인간에 대한 새로운 유학의 해석이 후인들에 의해 오해되는 것을 바로 잡기 위한 것이다.

정자, 장자, 주자의 말씀은 죽음과 삶, 귀신의 실상을 모두 다 갖추고 있다. 그러나 그것이 그렇게 되는 지극한 이치는 분명히 밝혔다고는 할 수 없다. 모두 시위를 당기기만 했을 뿐 화살을 쏘지 않은 것과 같아서, 후학들이 ‘자득’하도록 하였다. 이에 따라 후학들은 하나만 알고 둘은 모르게 되었으며, 피상적인 것만 전하고 알맹이는 보지 못했던 것이다. 나는 세 분 선생들의 깊은 속 뜻을 잘 가려내어 부족하나마 하나로 합해서 논의하는데, 또한 천고의 의문을 분명히 밝히기에 충분할 것이다.<sup>4)</sup>

이 구절에서 느낄 수 있는 것은 서경덕이 ‘귀신생사’에 대한 세 선생의 모호한 논의를 하나로 회통해서 분명하게 밝히려겠다는 의지이다. 화담은 세 선생의 속뜻이 후학들에 의해서 잘못 해석되어 온 것을 광정하여 참다운 의미를 밝히려겠다는 의도

4) 『화담집(花潭集)』(卷二), 「잡저(雜著)·귀신사생론(鬼神死生論)」. 程張朱說, 極備死生鬼神之情狀. 然亦未肯說破所以然之極致. 皆引而不發, 令學者自得. 此後學之所以得其一而不得其二, 傳其粗而不見十分之精. 某欲採三先生之微旨, 以爲鶻突之論, 亦足以破千古之疑.

를 가지고 있지만, 그 이전에 세 선생의 충분치 못한 논의가 문제라는 것을 지적한다. 이것은 ‘도통론(道統論)’을 견지하고 있는 유학자들의 인식에서 보자면, 어떤 의미에서 매우 불경스럽지 않을 수 없는 언사이다. 그러나 화담의 이러한 판단에는 장횡거(張橫渠, 1020~1077)와 정이천의 귀신론이 조화를 이루고 있지 않다는 사실을 함축하고 있다. ‘천고의 의문’은 귀신론에 내재되어 있는 철학적 문제에 대한 인식의 표현이며, 스스로가 세 선생들의 철학적 전체들을 검토하여 제시한 의론이라고 할 수 있을 것이다. 화담의 귀신론은 정이천의 논의에서 시작한다.

정자가 말했다. “죽음과 삶, 사람과 귀신은 하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나이다.” 이것으로 죽음과 삶, 사람과 귀신의 논의는 다 된 것이다. 나 또한 말한다. “죽음과 삶, 사람과 귀신은 다만 기의 모임과 흩어짐일 뿐이다. 모임과 흩어짐은 있어도 있음과 없음이 없는 것은 기의 본체가 그러하기 때문이다.”<sup>5)</sup>

정이천은 귀신을 “조화의 흔적”으로 해석하였고 이 해석은 성리학의 표준구가 되었다. 조화의 흔적이란 귀신을 실체가 아닌 현상으로만 인정하는 것이다. 이에 따라 귀신은 자연현상과 큰 차이가 없게 되었다. 정이천의 “사생인귀(死生人鬼)는 하나면서 둘이고, 둘이면서 하나”라는 언사의 원래 문맥은 『논어(論語)』의 “삶도 아직 모르는데, 어찌 죽음을 알겠는가”를 해석하면서 등장한 것이다.

낮과 밤은 삶과 죽음의 도이다. 삶의 도를 알면 죽음의 도를 안다. 인간의 도를 다하면 귀신을 섬길 수가 있는 것이다. 죽음·삶·인간·귀신은 하나면서 둘이고, 둘이면서 하나인 것이다.<sup>6)</sup>

정이천은 낮과 밤이 맺고 있는 관계는 삶과 죽음의 관계와 유비적으로 연결될 수 있다고 생각한다. 이것을 비례항으로 ‘주(낮)/야(밤)=생(삶)/사(죽음)’로 나타낼 수 있다. 그런데 이러한 비례항은 전적으로 같다고 볼 수 없을 것이다. 여기에는

5) 『화담집』 「귀신사생론」. 程曰. 死生人鬼, 一而二, 二而一. 此盡之矣. 吾亦曰. 死生人鬼, 只是氣之聚散而已. 有聚散而無有無, 氣之本體然矣.

6) 『二程粹言』, 卷上, 1-83. 子曰. 晝夜者, 死生之道也. 知生之道, 則知死矣. 盡人之道, 則能事鬼矣. 死生人鬼, 一而二, 二而一者也.

선결적으로 먼저 공유되어야 하는 특별한 전체가 있다. 그것은 일기(一氣)의 관점이다. 곧 낮과 밤은 기이며, 삶과 죽음도 기라는 기의 연속성이 전체되어야 한다. 또한 낮과 밤의 도라는 자연주의적 논법이 삶과 죽음이라는 인간학적 혹은 실존적 논법에도 일관되지 않으면, 저런 주장은 성립될 수 없을 것이다.

낮과 밤의 관계는 서로 ‘반대’되지만 연속적으로 순환하고 있는 관계이다. 그러나 삶과 죽음의 관계는 서로 반대되지만, 연속적으로 순환한다고 볼 수 없다. 곧 낮과 밤의 도는 순환적이면서 가역적이지만, 생사는 단선적이며 불가역적이다. 낮과 밤의 자연세계는 비개체적인 성격을 가지고 있다면, 삶과 죽음은 개체적이라고 할 수 있다. 낮과 밤의 도는 삶과 죽음의 도와는 달리, 특별히 죽음이라고 할 만한 사태를 발견하기 어렵다. 그러나 삶과 죽음의 장인 인간학의 영역에서 그것은 실존적 의미를 갖는다. 인간에게 죽음의 의미는 삶과의 단절이기 때문이다. 그래서 낮과 밤의 도는 자연주의적 논법에 따라 ‘복(復)의 철학’으로 설명될 수 있지만, 사생의 도는 복의 철학으로 설명될 수 없다. 순음(純陰)인 곤괘(坤卦)에서 초구(初九) 양효(陽爻)의 탄생으로부터 복괘(復卦)가 연속되지만,<sup>7)</sup> 인간의 죽음은 그것으로 종료일 뿐 개체적으로 다시 삶을 지속할 수는 없다. 자연주의적 설명이 적용될 수가 없는 것이다.

그러나 이 모든 철학적 비판에도 불구하고, 정이천의 저 논의는 단호하게 낮과 밤의 도와 삶과 죽음의 도를 일관된 논리로 설명하고 있다. 문제가 되는 것은 삶과 죽음의 도가 복의 철학으로 설명할 수 있는 범주이며, 그러한 설명이 우리의 직관적 이해에 부합하는 것인가 하는 점이다. 자연주의적 설명의 범주와 인간학적 설명의 범주가 일치하는 이러한 논법은 때때로 매우 이해하기 어렵다. 그러나 이것은 하나의 역설이다. 이 역설에 긍정할 수 없다면, 화답은 물론이고 정이천의 논의는 타당하지 않게 된다. 그러나 『논어』의 맥락에 충실한 해석이라면, 이치는 삶과 죽음, 사람과 귀신에게 일관되게 적용되며 단절이 없다는 식으로 이해할 수 있을 것이다.<sup>8)</sup> 여기서의 화답이 이해한 방식을 따라, 인간의 실존적 세계조차 자연

7) 『화답집』, 「復其見天地之心說」. 근본으로 돌아가고 고요함으로 회복하는 것은 곤의 때이고, 양의 기가 발동하는 것은 복의 기틀이다. 유무의 극치도 여기에 견줄 수 있으며, 선천·후천의 설도 따라서 알 수 있게 될 것이다(反本復靜, 坤之時也, 陽氣發動, 復之機也. 有無之極, 於此擬之, 而先後天地說, 從可知也).

8) 주자는 정이천의 이 구절을 기는 돌이지만, 이치는 하나라고 해석하고 있다. 『주자어류』, 권39. 이

주의적 논법으로 설명하고 있다는 점을 주목한다. 그래서 화답은 정이천의 저 논 의만으로도 ‘사생—귀신’의 논의는 충분하다고 한 것이다.

역설적 논리인 “둘이면서 하나” “하나면서 둘”이라는 언사는 기의 취산(聚散)을 전제해야 이해할 수 있다. 만물은 천지를 포함해서 음양 두 기의 취산에 의해서 변화한다. 이것은 ‘일기’의 관점에 입각한 해석이라고 할 수 있다. 일기의 관점에서 본다면, 만물의 탄생은 일기의 취(聚)이며 소멸은 산(散)이라고 할 수 있다. 취와 산은 각각 “둘”이지만, 그것이 일기인 점에서는 “하나”이다.

자연현상은 이것을 광범위하게 증거하고 있다. 만물은 탄생과 소멸의 커다란 주기를 가지고 있다. 낮과 밤의 도가 그렇고, 사계절의 교대(交代)가 그러하다. 비록 낮과 밤의 도와 사계절의 교대는 반복적이지만, 생멸(生滅)이 계속적으로 이어져 있을 뿐, 자기 동일적 실체를 가리키지 않는다. 예컨대 올해의 봄은 작년의 봄과 같을 수는 없다. 이것을 정식화한 것이 『주역(周易)』의 “일음일양지위도(一陰一陽之謂道)”이다. “한 번 음하고 한 번 양한다”는 것은 음과 양이 대대(待對)하는 것을 말하며, 변역(變易)하는 것을 의미한다.<sup>9)</sup> 그러나 이러한 자연현상은 인간의 삶과 죽음에는 곧바로 이어지기 힘들다. 삶과 죽음은 ‘일음일양’하지만, 그것이 다시 반복되어 재현될 수 없기 때문이다. 삶과 죽음은 순환적인 것이 아니라, 단선적이며 불가역적이기 때문이다.

귀신과 사람이 하나라는 것은 귀신이 살아 있는 인간과 구분되지 않는다는 뜻이다. 그러나 그렇다고 해도 귀신은 산 사람이 아니며, 삶은 죽음과 같을 수가 없다. 이 의미가 “둘”이라는 뜻이다. 그러나 귀신의 이해가 어려운 것은 “하나”라는 논법이다. 죽음은 인간에게 경험이 불가능한 세계이며, 모든 것이 단절되는 세계이다. 그러한 세계가 삶의 세계와 하나라는 것은 동의하기 어려운 언명이다. 이러한 생사일여(生死一如, 삶과 죽음은 하나와 같다)의 논법은 이해하기 어렵다.

그러나 정이천의 말을 빌어 화답은 인간의 생사 역시도 자연의 음양과정과 같

천선생이 사생인귀는 하나면서 둘이고 둘이면서 하나라고 한 것은 기와 리를 겹쳐서 말한 것이 아닐는지요? 답하셨다. 리가 있으면 기가 있고 기가 있으면 리가 있는 것이니, 기는 둘이고 리는 하나이다(問伊川謂死生人鬼一而二二而一, 是兼氣與理言之否。曰。有是理則有是氣, 有是氣則有是理, 氣則二, 理則一)。

9) 대대에서 음양은 분리되지 않는 한 쌍이라는 사실, 변역이라는 점에서 이 두 쌍이 시공의 변화에 따라 서로 자리를 바꾼다는 것을 알 수 있다.

다고 주장한다. 삶과 죽음이라는 인간의 현실조차 자연의 과정으로 설명하는 논리의 근거는 기에 입각하고 있다. 기는 유무(有無)가 아닌 취산을 내적 본질로 가지고 있다. 유무로 생각한다는 것은 생사와 귀신을 단절된 것으로 생각한다는 의미이다. 여기서 무는 완전히 공허한 무이기 때문이다. 그러나 기는 취산을 하기 때문에, 산(散)은 완전히 공허한 무와 같을 수가 없다. 이것이 기의 본체의 ‘그러함’이다. 화담은 기의 본체의 그러함에 대해 설명한다.

기의 ‘담일청허’는 무한한 허에 가득 차 있는데, 聚의 큰 것은 하늘과 땅이 되고, 聚의 작은 것은 만물이 된다. 취산의 형세에는 미미하거나 대단한 것 빠르거나 느린 것 등이 있다. 크고 작은 것이 ‘태허’에서 취산하는데, 크고 작은 것에 따라 차이가 있다. 그러나 한 포기의 풀이나 한 그루의 나무 같은 미미한 것이라도 그 기는 끝내 흩어지지 않는다. 하물며 사람의 정신과 이해능력[知覺] 같이 취의 크고 오래된 것이야 더 말할 것이 있는가! 신체(형백)에서 흩어지는 것을 보면 완전히 없어져 버리는 곳으로 돌아가는 듯 보인다. 바로 이곳을 모두들 깊이 있게 생각하지 못했다. 세 선생들의 문하들이라도 깊은 경지에 도달할 수 없었다. 모두들 찌꺼기만을 주어모아 말들하고 있었을 뿐이었다.<sup>10)</sup>

화담의 논의는 세 선생들의 미의(微旨, 미묘한 의미)를 밝히지 못하고 찌꺼기만을 조아리는 후유들을 비판하는데서 격양되고 있다. 또한 삶과 죽음을 “하나”로 알지 못하고 단절적으로 이해하여, 공허한 무를 말하는 깊이 못한 이해 수준을 개탄한다. 화담이 파악한 천고의 의문에 대한 요점은 죽음에 대한 통찰 혹은 종료에 대한 분명한 인식이 있다. 이 인식은 ‘산(散, 흩어짐)’에 대한 것이다.

화담은 ‘산’과 ‘불산(不散, 흩어지지 않음)’을 논의하면서, 산은 무(無, 공허한 무)가 아니기 때문에 ‘불산’이라고 한다. 이 점이 정이천이 미처 다하지 못한 말이며, 후인들이 자득해야 하는 곳이라고 해석하고 있다. 그러나 ‘불산’이라고 하는 표현은 취산의 내적 기체가 부정되는 듯한 인상을 받게 된다. 또한 ‘산’에도 불구

10) 『화담집』, 「귀신사생론」. 氣之湛一清虛者, 瀾漫無外之虛, 聚之大者爲天地, 聚之小者爲萬物. 聚散之勢, 有微著久速耳. 大小之聚散於太虛, 以大小有殊. 雖一草一木之微者, 其氣終亦不散. 況人之精神知覺, 聚之大且久者哉. 形魄見其有散, 似歸於盡沒於無. 此處率皆不得致思. 雖三先生之門下, 亦莫能皆詣其極. 皆撮拾粗粕爲說爾.



하고 변하지 않는 어떤 불멸의 실체를 암시한다. ‘불산’의 근거에 대해 화담의 기론이 등장한다.

기의 ‘담일청허(湛一淸虛)’는 太虛의 ‘동이생양, 정이생음’의 시초에 근원이 된다. 聚가 점차 진행되면서 博厚에 이르러 천지가 되고, 우리 인간이 된다. 인간의 散이란 형백의 산일 뿐이다. 聚의 ‘담일청허’는 끝내 산하지 않는다. 太虛의 ‘담일’ 속에 散해 일기와 같아진다. 지각의 취산은 시간적 속도가 있을 뿐이다. 가장 빨리 散해서 하루나 한 달이 걸리는 것들이 있는데, 그것은 사물의 미미한 것들이다. 그러나 그 기도 역시 끝내 흩어지지 않는다. 왜 그런가? 기의 ‘담일청허’는 본래부터 無始無終이기 때문이다. 이 이치로 해서 기가 지극하게 오묘하게 된다. 학자들이 진실로 공부를 해서 이러한 경지에 이를 수 있다면, 비로소 수많은 성현들이 다 전하지 않은 미묘한 뜻을 엿보게 될 수 있을 것이다. 비록 한 조각 향기로운 초의 기가 눈앞에서 散하고 있는 것을 보더라도 ‘타고 난 뒤에도 남는 기’는 끝내 흩어지지 않는 것이다. 어찌 無로 없어진다고 하겠는가!<sup>11)</sup>

기의 담일청허(湛一淸虛)에 담긴 관념은 순수, 근원, 본질 등과 같이 변화에 대한 영속, 가변에 대한 불변, 다양에 대한 통일을 가리킨다. 그러나 이와 같은 관념은 실체론적 이해의 대상이 아닌, 근원적인 상관관계성을 전제해야 한다. 곧 체용론(體用論)에 입각한 체(體)의 세계를 가리키기 위해 사용되는 형용어가 담일청허이다. 화담의 용법으로 그것은 선천(先天)이라고 할 수 있을 것이다. 그에 따라 ‘동정이 음양을 낳는 것’은 후천(後天)이 된다. 이로부터 담일청허는 선천의 기를 가리키고 있음을 알 수 있다. 취산이 이루어지는 후천세계에서, 미물에서부터 인간까지 ‘산’에 의한 종료는 모두 형체에 불과하며, 형체의 근거가 되는 담일청허의 기는 ‘불산’한다. 그것은 취산에 의해 제약되는 것이 아닌, 무제한적인 우주의 기이기 때문이다. 그에 따라 이 기는 불생불멸(不生不滅)하고 부증불감(不增不減)한

11) 『화담집』, 「귀신사생론」. 氣之湛一淸虛, 原於太虛之動而生陽, 靜而生陰之始. 聚之有漸, 以至博厚爲天地, 爲吾人. 人之散也, 形魄散耳. 聚之湛一淸虛者, 終亦不散. 散於太虛湛一之中, 同一氣也. 其知覺之聚散, 只有久速耳. 雖散之最速, 有日月期者, 乃物之微者爾. 其氣終亦不散. 何者. 氣之湛一淸虛者, 既無其始, 又無其終. 此理, 氣所以極妙底. 學者苟能做工, 到此地頭, 始得觀破千聖不盡傳之微旨矣. 雖一片香燭之氣, 見其有散於目前, 其餘氣終亦不散. 烏得謂之盡於無耶.

다는 것을 알 수 있다. 인간의 죽음 역시 죽음으로만 끝나지 않는 사태가 있다. 태허의 기는 죽지 않기 때문이다. 그래서 화담은 인간의 죽음 역시 삶과 “둘”이지만 실은 “하나”라고 할 수 있었다.

화담의 논의에 따르면, ‘불산’의 주어는 기의 담일청허 혹은 태허라고 할 수 있으며, ‘산’의 주어는 형백(形魄)이다. “형백이 산한다”는 것은 화담도 인정하고 있지만, 화담에게 ‘불산’하는 것은 ‘기의 담일청허’이며, ‘태허’ 혹은 ‘선천의 기’이다. 이것은 ‘불산’하기 때문에 따로 ‘취’할 것도 없다. 태허의 기는 줄지도 늘지도 않으며, 시작과 끝도 없이 우주에 선천적으로 전제되어 있는 불멸의 기이다. 그러므로 인간에게 ‘산’의 계기가 부정되는 것이 아니라, ‘산’의 경우라도 완전한 소멸이나 사라짐이 인정되지 않는 것이다. 이것은 삶과 죽음에 대한 실존적 차원의 직관적 이해가 부당하다는 것을 말하고 있다. 화담은 그러한 인식은 허접한 이야기들을 주어 모을 수밖에 없는 낮은 인식이라는 것을 지적하고 있다. 그러므로 자득을 통해야 이해할 수 있는 경지이며, 이러한 인식의 경지에 이르러야 성현의 뜻을 얻을 수 있다는 것을 전하고 있다. 평면적인 인식으로는 화담의 이와 같은 이야기에 동의할 수 없다. 화담은 인간에게 삶과 죽음이라는 기의 취산에 입각한 실존적 사태는, 결코 취산의 차원에서 논의할 수 없는 보다 본래적인 사태인 불멸하는 기의 차원이 있음을 강하게 주장하고 있는 것이다.

그래서 화담은 과거 장자(莊子)처럼 생사의 실존적 인식에서 발생하는 죽음의 공허함과 단절을 극복한 지인(至人)의 경지를 노래한다. 이러한 경지는 인간이라는 개체의 독특한 지위를 인정하지 않고, 사물의 무한한 왕래가 이루어지는 실상이 본래적이라는 것을 알리고 있다.

만물은 모두가 잠시 맡겨진 것 같으니	萬物皆如寄
일기(一氣) 가운데서 뜨고 가라앉는 구나	浮沈一氣中
구름 생길 때 그 자취를 보니,	雲生看有跡
얼음 풀린 뒤 그 자취 찾아도 없더라.	水解覓無蹤
낮과 밤은 밝았다 어두웠다 하지만,	晝夜明還暗
봄[元]과 겨울[貞]이 시작했다 또 되풀이 되네	元貞始復從
진실로 이러한 이치를 밝게 안다면	苟明於此理
항아리 두드리며 우리 님을 보내리다.	鼓缶送吾公 <sup>12)</sup>

## 2. 화담 귀신론에 대한 반론

화담의 「귀신사생론」은 ‘천고의 의문’을 해결하기 위한 것이었지만, 후대 성리학자들에게 많은 의문을 불러일으킨다. 이 가운데 퇴계 문인인 지산(芝山) 조호익(曹好益, 1545~1609)의 논의가 화담의 논설에 얽힌 여러 문제들을 구별해 놓고 있어서, 좋은 본보기가 된다. 지산은 화담의 논의를 음미하면서 의문을 제시하게 된다.

장횡거는 “형체가 모여서 사물이 되고, 사물이 무너지면 근원으로 돌아간다”  
는 이론을 가지고 있었는데, 화담 선생의 설은 여기서 나왔을 것이다.<sup>13)</sup>

지산은 화담의 귀신론이 장횡거의 형체반원설(形體反原說)에 근거를 두고 있다고 생각했다. 이것은 화담의 사상적 근원이 장횡거에 있다는 당시의 일반적 견해를 대변한다. 형체반원설은 형체를 이루는 기가 죽는 순간 흩어져 태허의 근원으로 복귀한다는 이론이다. 장횡거의 형체반원설은 무(無)와 허(虛)의 가치를 천명하는 불교와 도가의 논의를 반박하기 위해, 기의 불멸을 강조하여 천지자연 세계의 실상을 확보하는 이론이었지만, 주자에게 대윤회설(大輪回說)이라는 비판을 받게 된다.<sup>14)</sup> 근원으로의 복귀라면 무언가 사후에도 불변하는 실체가 존속한다는 의미로 이해되기 쉽기 때문이다. 지산도 이 점을 분명히 의식하면서, 주자의 비판에 골자를 이루는 정이천의 장횡거 비판론을 제시한다.

그러나 정자는 장횡거의 논의가 그르다는 것을 힘써 변론하면서 다음처럼 말했다. “천지의 변화는 저절로 그러하여 생생하여 끝이 없으니, 어찌 다시 이미 허물어진 형체와 이미 돌아 가버린 기에 근거하는 것을 천지자연의 조화라고 여기겠는가?”<sup>15)</sup>

12) 『화담집』, 「挽人」.

13) 『芝山先生文集』(卷之五), 「雜著·題徐花潭鬼神死生論後」. 橫渠有形聚爲物物潰返原之論, 先生之說, 蓋出於此

14) 『주자어류』 99-6. “『정몽』에서 도체를 말하는 곳, 예컨대 태화·태허·허공이라고 하는 것을 기를 말하는 것이지만, 취산을 말하는 곳에서 그 논의는 결국 대윤회설일 뿐이다(正蒙說道體處, 如太和太虛虛空云者, 止是說氣, 說聚散處, 其流乃是箇大輪迴).”

15) 『지산선생문집』(卷之五), 「잡저·제서화담귀신사생론후」. 然程子嘗力辨其非曰. 天地之化, 自然生

정이천이 장횡거를 비판한 논리는 사물의 생성과 소멸이 일어나는 우주의 실상에 대한 상이한 견해에서 출발한다. 정이천의 우주론과 장횡거의 우주론은 서로 다른 관점을 가지고 있었던 것이다. 정이천의 장횡거 비판은 보다 분명한 맥락을 통해 재구성될 필요가 있다. 지산은 이 두 우주론이 모순적이며, 후인들은 이 두 논의를 가운데 하나를 따르는 것으로 파악하고 있다.

여여숙은 또 “이미 굽혀진 것은 없어지지 않는다”고 했다. 사씨(상채)도 “뿌리로 돌아간다”는 설이 있다.

여여숙(呂與叔, 1046~1092)과 사상채(謝上蔡, 1050~1103)의 논의는 장횡거의 일기장존(一氣長存, 일기는 장구하게 존속함)의 관점을 가지고 있다.<sup>16)</sup> 여여숙에게서 흠어진 기는 사라지지 않은 것으로 이해되고 있고, 사상채에게 흠어진 기는 근원으로 복귀하는 것이었다. 이 관점은 정이천의 생생불궁(生生不窮)의 우주론에 위배되는 것으로 생각되었지만, 이 두 후인들의 관점은 주자에 의해서 배척되는 것이 아니라, 종합되고 있다. 주자는 “흠어진다”[散]는 말에 주목해서 그것을 다음처럼 해석한다.

만약 없다고 한다면 곧 분명히 없는 것이다. 오직 감응하여 올 수 있으므로 ‘흠어진다’고 말한다. 요컨대 흠어짐도 없어지게 된다.

만물은 죽으면 곧 모두 흠어져 없어진다.<sup>17)</sup>

이러한 해석은 귀신을 자연의 과정으로 해석하는 견해이다. 따라서 ‘일기장존’

生不窮, 更何復資於既斃之形, 既返之氣, 以爲造化云云.

- 16) ‘일기장존’은 장횡거를 비롯한 기론의 특징을 나타내는 일반적인 말이지만, 화담의 경우는 장존보다는 恒存의 의미가 더 강하다. 화담에게는 개체 사물의 기와 태허의 기가 다른 것이 아니라 一氣이며, 불생불멸·부증불감하기 때문에 ‘오래 존속된다’는 의미의 장존보다는 항존이 화담 기론의 특징을 드러내는데 적합해 보인다. 그래서 이 글에서는 화담의 경우에는 ‘일기항존’이라는 표현을 사용하기로 한다.
- 17) 『주자어류』 3-39. 朱子亦辨之甚詳. 且曰. 若說無, 便是索性無了. 惟其可以感格得來, 故只說得散要之散也是無了. 又曰. 物死, 便是都散無了.

이나 기의 불멸은 즉각적으로 인정되지 않는다. 이런 점에서 정이천의 견해를 따르고 있다. 그러나 주자에게 흠어지거나 사라져 없어진다는 것은 자연의 한 과정에 불과한 의미만을 가지고 있지 않다. 기의 불멸은 새로운 의미를 가지고 있다. 제자는 주자에게서 기의 불멸을 인정하는 발언을 문제 삼는다.

(주자가 이요경의 귀신설에 대해 답한 것을) 진순은 질문했다. “실제로 오래 동안 존재하여 소멸하지 않는 기백이 있는 것은 아니라고 말씀하셨는데, 또한 반드시 처음부터 오래 동안 존재하지 않은 적이 없을 뿐임을 알아야 합니다”라고 하셨습니다.

요자회는 이를 보고 말하길, ‘장존불멸하는 것은 곧 천지간에 공통적인 기의 본체로써 말한 것’이라고 합니다. 저는 아마도 사상체의 이른바 ‘조상의 정신은 곧 나의 정신’이라는 뜻일 뿐이라고 생각합니다. 맞는지 모르겠습니다.” 주자가 말했다. “사상체의 설이 옳다.”<sup>18)</sup>

주자는 이요경에게 기의 소멸과 불멸의 두 측면을 지적한다. 그러나 제자에게 이러한 주자의 해석은 논리적 모순으로 이해되고 있다. 주자는 기의 불멸은 기의 소멸과는 다른 관점으로 이해할 수 있다는 것이다. 이 기의 불멸은 우주론의 입장에서는 지지될 수 없지만, 조상의 귀신과 자손의 귀신이 유전된다는 의미에서 기의 불멸을 논할 수 있다는 것이다. 이러한 관점은 제사의 대상이 되는 조상의 귀신이 불멸의 존재라는 것에 동의하고 있는 것이다. 그러나 이 점도 부분적으로 제한된 의미에서만 기의 불멸을 인정하는 것이며, 우주론의 입장에서는 생생불궁을 유지하는 이론이 된 것이다. 현대의 학자들은 이러한 주자의 귀신론이 제사의 존속을 위한 인간학적 요청에 의해서, 모순을 일으키는 것이라 파악한다.<sup>19)</sup>

지산은 위와 같은 논의를 제시하면서, 화담의 논의는 이해할 수 없는 것이라 결론을 내리고 있다. 화담의 기의 불멸론은 정이천과 주자의 생생불궁의 우주론을

18) 『朱熹集』, 권57, 「答陳安卿」6, 2937쪽. 陳淳問先生答李堯卿鬼神說曰, 所謂非實有長存不滅之氣魄者, 又須知其未始不長存者爾. 寥子晦見此, 謂長存不滅者, 乃以天地間公共之氣體言之, 淳恐只是上蔡所謂祖考精神, 卽自家精神之意耳, 不知是否. 朱子曰. 上蔡說是.

19) 하지만 주자의 귀신론과 제사론은 모순으로만 해석할 수 없다. 둘 사이의 자연주의적 일관성을 주장한 글은 다음을 참고. 이창일, 「귀신론과 제사론의 자연주의적 해석」, 『정신문화연구』, 29권 4호(2006).

따르는 것이 아니며, 그렇다고 인간학적 요청에 따른 조상과 자손의 기의 유전이 라는 관념도 찾아 볼 수 없다.

지금 정자와 주자의 여러 설로 살펴보면, 화담선생의 설은 이해할 수 없다. 촛 불의 언설에 이르면 더욱 의심스러운 점이 있다. 사람이 죽으면 정혼(精魂)은 이미 흩어지고, 그 썩은 뼈는 마르고 삭는데, 비록 태우지 않더라도 어찌 기백(氣魄)이 흩어지지 않을 수 있을까? 선생의 문하에 유학하여 질문하지 못한 것이 한스럽다.<sup>20)</sup>

지산은 화담이 촛불의 유비를 통해 천지간에 존재하는 사물의 생사를 설명한 것에 대해 이해할 수 없는 논리라 의문을 제기한다. 지산이 이해한 대로, 인간은 정혼과 기백이 결합되어 삶을 영위한다. 여기서 정혼(精魂)과 기백(氣魄)은 하늘의 기와 땅의 기로 대별할 수 있으며, 정혼은 하늘로 펼쳐가는 신기(神氣)이며 기백은 땅으로 흩어지는 귀기(鬼氣)에 속한다. 정혼은 하늘로 흩어지고, 기백은 서서히 썩어간다. 굳이 불에 태우지 않아도, 기백은 흩어져서 사라지는 것이 정해진 이치이다. 이것은 지산이 정이천과 주자의 귀신론을 전제하고 있음을 보여준다. 또한 이런 이해는 직관적으로도 정당화될 수 있을 것이다.

화담의 논의에 충실하자면 기백은 형백(形魄)에 해당하며 흩어지고, 정혼은 기의 담일청허에 속하며 죽음을 맞이해 태허의 기에 흩어져 일기와 같아지게 된다. 이렇게 보면, 정혼은 변하지 않은 영혼의 의미를 지니게 된다. 그러나 정혼은 물론이고 형백도, 촛불이 그렇듯이 결코 흩어진다고 볼 수 없다는 것이 화담의 논의이다. 이것은 정이천과 주자의 귀신론과 다른 입론이다. 비록 화담에게서 흩어지지 않는 것은 살아서의 개체성을 보존한 자기동일적인 정혼과 기백은 아닐지라도, 흩어질 수 없는 선천의 기는 여전히 존재한다. 이러한 이론은 생생불공의 우주에서는 용인될 수 없다.

직관적으로 보면 향초는 연소하면서 나중에는 사라져 없어진다. 향초를 구성한 형체는 다시 재생될 수도 없으며, 불을 밝힐 수 있는 능력(정혼) 또한 형체와 더불어

20) 『지산선생문집』. 今以程朱諸說觀之, 則先生之說, 未可曉. 至於香燭之說, 尤有所惑. 如人既死, 精魂已散, 其朽骨枯髓, 雖沒焚之, 有何氣魄可以不散乎. 恨未及遊先生之門而質問也.

어 사라진다. 그러나 화담은 왜 이런 직관에 반하는 기의 불멸론을 제창하고 있을까? 화담은 과연 연소 후에도 존속하는 향초를 말하고 있는 것인가? 그렇다면 그것은 어떤 향초인가? 형체가 사라진 뒤에도 ‘남는 기’는 무엇을 말하는 것일까? 화담이 말하는 여기(餘氣)는 타고난 뒤에도 남는 기라고 번역되지만, 그것의 의미는 기의 담일청허, 태허 혹은 선천의 기를 가리키는 것이다.

화담은 줄곧 이 세상에서 사물의 종료란 사물의 입장이 아닌, 태허의 기라는 우주 전체의 기에서 파악하는 것이 올바른 인식이라 주장하고 있다. 죽음이라는 현상은 있지만, 그것은 영원한 소멸이 아니라는 것이 화담의 일관된 주장이다. 지산에게는 이 점이 끝내 이해할 수 없었던 의론이었다. 그리고 그것은 화담과 장횡거의 한 축과 정이천의 한 축이 서로 타협할 수 없는 우주론에 입각하고 있다는 철학적 대립에 대한 한 탄식이기도 했다.

### III. 기의 불멸론

#### 1. 생생지리

정이천은 장횡거의 형체반원설이 우주의 실상에 위배된다는 비판을 한다. 정이천의 이와 같은 논의의 궁극적 근거에 대한 해석학적 이해를 통해서 그 논의가 표방하고 있는 의미를 살펴본다.

만약 이미 돌아가 버린 기가 다시금 퍼질 기가 되며, 반드시 이것이 돌아가 버린 기에 근거를 두고 있다고 말한다면, 천지의 조화와 전혀 같지 않다. 천지의 조화는 저절로 생겨나고 생겨나서 끝이 없으니, 이미 무너진 형체와 이미 돌아가 버린 기에 근거하는 것을 어떻게 조화라고 하겠는가?<sup>21)</sup>

정이천의 비판의 타당성은 천지의 조화라는 만물의 탄생과 종료의 전 과정에는

---

21) 『二程遺書』(一), 권15, 148쪽. 若謂既返之氣復將爲方伸之氣, 必資於此, 則殊與天地之化不相似. 天地之化, 自然生生不窮, 更何復資於既斃之形既返之氣, 以爲造化.

새로움의 계기가 반드시 필요하다라는 관념에 토대를 두고 있다. 탄생의 기는 유일 무이한 기이며, 이 기는 생명의 과정을 이행하다, 죽음을 맞이해서 우주에서 자취를 감춘다. 죽음을 맞이한 기는 다시금 조화의 과정 속에 참여할 수 없다. 이러한 정이천의 논의는 우리의 직관적 이해와 부합하는 것 같지만, 실은 이해하기 힘든 면이 없지 않다. 가령 땅에 떨어진 나뭇잎이 죽음을 맞이한다는 것은 이전의 나뭇잎으로 다시는 돌아갈 수 없다는 점에서 인정할 수 있다. 그러나 그 나뭇잎은 어느 정도는 양분으로 존재해서 다른 사물의 생성에 참여한다. 오래 전부터 인간은 이런 나뭇잎을 자라나는 다른 나뭇잎을 위해 거름으로 사용해 왔다.

나뭇잎이 이전 나뭇잎과 연속적 동일성을 유지할 수 없는 것은 사실이지만, 나뭇잎의 ‘기’가 흔적도 없이 사라지는 것은 아니다. 이것을 유비로 해서 일반화시키면, 정이천의 논의는 부분적인 진실만을 가진다. 새로운 기는 조화과정을 종료한 기에 근거하지는 않는다. 하지만 새로운 기는 무(無)로부터 시작하지 않는다. 그런데 정이천은 무는 아니지만 어떤 근원적인 실체로부터의 시작을 연상하게 하는 설명을 들어, 자신의 조화에 대한 철학적 직관을 정당화하고 있다.

가까이 몸애다 비유를 하면, 그 조화의 열리고 닫힘과 가고 옴은 코로 숨 쉬는 것에서 볼 수 있다. 반드시 들이마신 숨이 내쉬는 숨이라고 여길 수는 없으니, 기는 저절로 생겨나는 것이다. 인간의 기는 ‘진원’에서 생겨나고 생겨난다. 하늘의 기 또한 저절로 생겨나고 생겨나서 끝이 없다.<sup>22)</sup>

정이천은 인간의 호흡(呼吸)을 예로 들고 있다. ‘호’는 몸으로부터 밖으로 나가는 날숨이며, ‘흡’은 밖에서 몸으로 들어오는 들숨이다. 그러나 정이천이 말하는 호흡은 지금처럼 체외의 산소가 체내로 흡입되고, 체내의 노폐물(산화된 기체)이 밖으로 배출되는 생리 기체와 완전히 동일하지는 않다.<sup>23)</sup> 그러나 숨이 끊어지면

22) 『이정유서』(一), 권15, 148쪽. 近取諸身, 其開闔往來, 見之鼻息, 然不必須假吸復入以爲呼. 氣則自然生. 人氣之生生於眞元. 天之氣, 亦自然生生不窮.

23) 현대 생리학의 호흡은 내호흡과 외호흡이 있으며, 내호흡이 보다 본질적인 호흡이라고 할 수 있다. 또한 들숨과 날숨에서 체내의 산화된 기를 내보내는 날숨이 더 본질적이다. 정순웅(외), 「호흡(呼吸)과 기공조식(氣功調息)에 관한 고찰」, 『대한기공의학회지』, 1권 1호(대한의료기공학회, 1996). 참고.



죽는다는 원초적인 경험은 동일하므로, 호흡이 생명의 중요한 계기라는 점에서 생사에 적절한 유비가 될 수 있을 것이다. 여기서 몸 밖으로 나가는 기는 ‘조화의 과정을 종료한 기’이며, 몸으로 들어오는 기는 ‘조화의 과정에 참여하는 기’라고 할 수 있다. 그러나 정이천은 밖에서 들어오는 기와 안에서 밖으로 나가는 기를 날카롭게 구분하고 있으며, 새로운 의미를 부여한다.

정이천에 따르면, 밖에서 들어오는 기인 흡기와 호기는 완전히 같지 않다. 정이천의 설명은 일정한 생리적 기체에 대한 전제가 없이는 올바로 이해될 수 없다. 또한 지금의 자연과학적 생리학을 전제할 수도 없다. 정이천은 몸 안에서 밖으로 나가는 기는 몸 자체에서 생겨나는 기, 문맥에 따르면 ‘진원의 기’가 밖으로 나가는 것이다. 그래서 호기는 ‘진원의 기’와 흡기로 받아들여 ‘쓰임을 다한 기’가 합쳐진 것이라 생각할 수 있다. 진원의 기는 중단 없이 자발적으로 생겨나는 기이다. 진원의 기란 무엇인가?

진원의 기는 기가 생겨나오는 곳이며, ‘외기’와 섞이지 않으며, 외기에 의해 길러질(涵養)뿐이다. 예를 들면 물고기가 물속에 있는 것과 같은 것으로, 물고기의 생명은 물이 그렇게 해 주는 것이 아니라, 물로써 (물고기의 생명을) 길러서, 물고기가 살 수 있는 것이다. 사람이 천지의 기 속에 사는 것은 물고기가 물속에 사는 것과 다른 것이 없으니, 음식으로 길러지는 것에 이르러서는 모두 외기에 의해 길러지는 道이다. 출입하는 숨은 ‘합벽의 기틀’에 불과하다. 나오는 숨은 들어간 기가 아니며, 단지 진원만이 기를 생겨나게 할 수가 있다. 들어오는 기는 단을 때에 따라 들어오는 것일 뿐, 이 기를 빌려서 진원을 돕는 것은 아니다.<sup>24)</sup>

정이천이 말하는 진원의 기는 당시 자연학적 이해를 바탕으로 하고 있다. 당시 자연학이란 도가자류(道家者流)에 의해 설명체계가 형성되어 있는 양생술(養生術)을 말한다. 여기서 호흡에 대한 인식은 양생가(養生家)나 단가(丹家)의 설명과 다

24) 『이정유서』(一), 권15, 165쪽. 眞元之氣, 氣之所由生, 不與外氣相雜, 但以外氣涵養而已. 若魚在水, 魚之性命非是水爲之, 但必以水涵養, 魚乃得生爾. 人居天地氣中, 與魚在水無異, 至於飲食之養, 皆是外氣涵養之道, 出入之息者, 開闔之機而已. 所出之息, 非所入之氣, 但眞元自能生氣. 所入之氣, 止當闔時, 隨之而入, 非假此氣以助眞元也.

르지 않다.<sup>25)</sup> 이 체계 속에서 진원의 기는 내기(內氣) 혹은 ‘선천의 기’와 동일한 것이다. 선천의 기이기 때문에 태어나면서 수족처럼 받아 태어난 것이고, 수족이 생멸하듯이 진원의 기는 성장과 더불어 소모되어간다. 양생가의 입장에서는 늙음과 죽음의 원인은 진원의 기가 소진하는 것이지만, 오히려 이 사실을 적극적으로 이해할 수 있는 여지가 생긴다. 곧 이 기가 소진되는 것을 막을 수만 있다면 불노장생은 물론이고, 더나가 과장되지만 불사(不死)도 약속할 수 있는 것이다. 진원의 기는 선천의 기이기 때문에 후천적인 과정을 통해서 불어나거나 길러질 수 없다.

정이천은 물고기의 생명은 외재적인 것이 아니라, 내적인 이 기운을 보존하면서 외부의 기를 통한 ‘물질적 에너지’(外氣)를 수용하는 것이 생명영위의 길이라고 보았다. 곧 먹고 마시는 것만이 생명영위의 실제 모습은 아니며, 진원의 기가 소진되지 않는 것이 더 본래적인 삶의 모습이다. 호흡은 자연 속에 내재한 기체, 즉 일을 일양처럼 ‘일합일벽(一闔一闢, 한번 닫히고 한번 열림)’을 통해서 일어나는 것이지만, 내쉬는 호기는 사용된 흡기만이 전부가 아닌 진원의 기가 포함된 것이다. 서서히 호기를 통해서 진원의 기는 소진되어 가고 있는 것이다. 모두 소진되면 생명의 기운이 다한 것이고, 천수를 누린 것이라고 할 수 있다. 사람은 천지의 기 속에서 삶을 영위하지만 그의 생명의 본래적인 원천은 진원의 기이다. 그것은 늘 생명의 새로움을 사람의 몸과 마음에 불어넣어주고 있는 것이다.

지금의 생리학에 따르면, 호기와 흡기의 중요성은 우열이 있을 수 없지만, 흡기를 통해 적당량의 신선한 산소를 흡입하여 신진대사의 기초를 삼고, 체내의 불순한 공기를 밖으로 배출하면서 생명현상을 영위한다. 그러나 정이천의 자연학적 인식은 호기와 흡기는 생명에 있어서 비본래적인 것이며, 진원의 기가 본래적인 것이다. 인간이 산다고 할 때, 생명을 유지시키는 새로운 에너지의 원천은 음식이 아닌, 선천적인 기의 출입에 따른 것이다. 이에 따른다면 생명영위에 가장 중요한 것은 ‘늘 새롭게 피어나는[生生]’ 기운이 된다. 그래서 이미 소진된 기는 생명 영위에 부수적이며, 본질적인 것이 아니라고 주장할 수 있었던 것이다. 또한 정이천은 이러한 호흡을 천지의 자연학에 유비적으로 적용한다.

25) 미우라 구니오(三浦國雄)(지음)/이승연(옮김), 『호흡론』, 『주자와 기, 그리고 몸』(예문서원, 2003), 200~212쪽 참고.

예를 들어 바다물의 경우, 양이 성하여 물이 마르고 음이 성하여 물이 생기는 데, 이 또한 이미 말라버린 기를 가지고 돌이켜 다시 물을 만드는 것은 아니다. 저절로 생겨날 수 있으며, 가면 오고 굽히면 펴지는 것은 단지 이치일 뿐이다. 성하면 곧 쇠함이 있고, 낮이면 곧 밤이 있으며, 가면 곧 음이 있다. 천지 안은 큰 화로와 같으니 어떤 사물이 녹아서 타지 않겠는가?<sup>26)</sup>

호흡이 개함의 기들에 따라 이루어지듯이, 밀물과 썰물도 양이 고조되어 음의 국면이 생겨나고, 음이 고조되어 양의 국면이 교대한다. 이러한 일왕일래를 가능하게 하는 것이 이치이다. 그러나 정이천의 위와 같은 설명을 자연학적 통찰이 부족한 한계에서 오는 잘못된 비유라고 비판하는 것은 옳지 않아 보인다. 동아시아 자연학에 정통한 야마다(山田)씨는 정이천의 생생불공의 우주론은 장황거의 우주론에 비해 자연학적이진 않다는 증거로 위의 문구를 인용한다. 야마다씨는 정이천의 설명방식이라면 우주는 무질서의 정도가 높아져서, 엔트로피(entropy)의 증대에 따라 사망을 선고하지 않을 수 없을 것이라고 한다.<sup>27)</sup> 그러나 정이천이 말하고 싶은 것은 ‘썰물과 밀물이 교대로 이어서 생긴다’는 것이라 할 수 있다.

썰물을 마른 기로 비유할 때, 이 마른 기는 조화를 종료한 기이며, 이로부터 새로운 조화 곧 밀물이 생겨나지 않는다는 설명은 썰물과 밀물의 일왕일래의 근거가 이치에 있다는 것을 강조하기 위한 표현장치에 불과하다. 뒤이은 굴신왕래, 성쇠주야의 근거가 이치에 있다는 설명이 이것을 증거한다. 말라버린 기에 비유한 썰물이 밀물을 만드는 것은 아니다. 정이천의 설명은 썰물과 밀물의 관계가 사물의 종료와 생성에 대한 관계에 비유될 수 있다는 연관관계에 의존하고 있다. 그에 따라 썰물은 밀물을 만들 수 없다는 것은 죽음의 기운은 삶의 기운을 낳을 수 없다

26) 『이정유서』(一), 권15, 148쪽. 至如海水, 因陽盛而潤, 及陰盛而生, 亦不是將已涸之氣却生水. 自然能生, 往來屈伸只是理也. 盛則便有衰, 晝則便有夜, 往則便有來. 天地中如洪鑪, 何物不銷鑠了.

27) “그러나 만약 츠영 이즈우안(정이천)의 주장에 물질보존법칙을 상정한다면, 우주공간 속에서 시간이 흐름에 따라서 조화의 기는 양적으로 끊임없이 감소해 가고, 거꾸로 이미 흩어진 기는 끊임없이 늘어간다고 보지 않으면 안 될 것이다. 그래서 얼마 후에는 우주공간의 대부분을 이미 흩어진 기의 방대한 집적이 차지하게 되어 조화의 작용조차 어려워질 것이다. 그것은 과연 생생(生生)의 입장과 양립할 수 있는가.” 야마다 케이지(山田慶兒)(지음)/김석근(옮김), 『우주론』, 『주자의 자연학』(통나무, 1992), 98쪽. \*야마다는 엔트로피를 직접적으로 말하지 않지만, 바로 그 의미로 글을 쓰고 있다.

는 것을 유비하고 있는 것이다.

정이천의 이러한 다소 애매하게 보이는 설명방식의 목적은 장횡거와는 달리 기가 아닌 리(理)에 입각한 우주를 생각하고 있기 때문인 것으로 보인다. 창조의 이치 곧 생생지리(生生之理)에 따라서 새로운 기는 무한히 생겨나며, 이 기는 조화를 종료한 기와는 무관하다는 것이다. 여기에는 엔트로피가 성립할 수 있는 닫힌 우주가 아닌 생명이 약동하는 무한 우주가 전제되어 있다. 엔트로피는 생생불궁의 우주를 설명하기 위해서는 잘못된 유비에 불과한 것이다.

그에 비해 화담의 우주는 리가 아닌 기에 무게가 주어지고 있다. 정이천의 리에 해당하는 것은 현상적인 기가 아닌 선천의 기이며, 형이상학적인 기라고 할 수 있을 것이다. 이 기는 사물이 존재할 수 있게끔 해주는 ‘존재론적인 힘’에 해당하는 기이다.<sup>28)</sup> 이런 의미에서 생명영위의 근원인 진원의 기에 해당한다고 할 수 있지만, 진원의 기는 소진되는 것인 반면 선천의 기는 소진되지 않고, 증가하지도 않는다.

정이천이 생각하는 우주와 화담이 생각하는 우주의 차이를 분명하게 보여주는 것은 천지에 비유한 용광로의 표현에서 알 수 있다. 부글부글 끓는 용광로와 같은 천지는 못 생명이 생겨나기 전에 생명의 약동으로 꿈틀대고 있는 이미지를 가지고 있다. 이것을 진원의 기와 연결해서 이해한다면, 일왕일래 그 자체가 가진 자발적인 생명 창조의 이치가 바로 진원의 기가 생겨날 수 있는 근거가 되는 것이다. 그러므로 생생지리에 대해서 이야기 할 수 있다. 이 이치에 따라, 조화를 종료한 기는 조화의 마당에서 사라져야 한다. 인간은 진원의 기가 소진되면 죽지만, 천지는 진원의 기를 낳는 생생무궁의 이치가 있으므로, 영원한 창조의 약동만이 있다고 할 수 있는 것이다. 이러한 이론 속에 장횡거의 형체반원설이나 화담의 기불멸론은 매우 불순하고 구차한 이론으로 취급될 수밖에 없을 것이다. 이곳에서는 새로움의 우주가 없으며, 새로움을 상실한 회귀와 반복이 있을 뿐이다.

그러나 이러한 해석 속에서도 기의 불멸은 지지된다. 정이천과 주자의 맥락에서 불멸의 의미는 생생지리의 영원함과 그를 통해 창조되는 사물들의 창신(創新)이라

28) “能産의 自然觀에서 보면 영원히 사라지는 虛無는 아무데도 없다. 바로 花潭哲學에서 氣개념은 곧 영원히 존재하는 物의 힘을 뜻한다고 보여진다. 그러기에 화담적인 物이 物質만이 결코 아니듯이, 그의 氣개념은 간단히 物質的 차원으로 축소·왜곡되어서도 안 된다.” 김형효, 「화담 서경덕의 자연철학에 대하여」, 『한국학보』, 13(1978), 94쪽.

고 할 수 있다. 이에 비해 장황거와 화담의 불멸은 생생의 측면이 드러나지 않는 불순한 것들의 재생이나 재활용의 혐의가 짙은 것이고, 영혼불멸을 인정하는 불교의 퇴폐적 윤회설과 차이가 없는 것이었다. 이 점이 장황거와 화담에게 가해진 비판의 요체라고 할 수 있다. 문제가 되는 것은 변화를 종료한 기가 새로운 생명의 탄생에 전혀 개입할 수 없다는데 있으며, 정이천의 비판 또한 이 점에 초점이 맞춰져 있는 것이었다.

그런데 정이천에게서는 변화가 종료된 기가 어떻게 되는지에 대한 명확한 설명을 찾아 볼 수 없다. 그의 말처럼 천지가 용광로 같다면, 변화가 종료된 기가 이곳에서 다시 새로운 생명 탄생을 위해 녹아서 섞여지지 않을까? 정이천의 논의에 충실하다면, 새로운 기는 진원의 기에만 해당되며, 변화를 종료한 기는 어디론가 사라지는 것이 아니라, 새로운 변화의 장 속에서만 추방될 뿐일 것이다. 이 기가 존재할 수 있는 곳은 자연세계 어디에도 없다. 인간의 죽음은 그것으로 끝나는 것이다. 새로움의 우주를 위해 죽음을 맞이한 존재는 깨끗하게 사라져야 한다. 그러나 그 기는 어쨌든 조화를 마친 찌꺼기에 불과하지만 기는 기다. 이 기는 단순히 버려진 채로 있는 것인가? 이에 대해 정이천은 별다른 소리가 없지만, 그것은 내기에 대한 외기라고 생각할 수 있을 것이다. 내기와 외기의 구분은 생명영위를 위해 본래적인 기와 비본래적인 기에 따른 것이라면, 조화를 마친 기는 완전한 소멸은 아니지만 비본래적인 기로 존재한다. 마치 거름이 되는 기라고 할 수 있을 것이다.

## 2. 일기향준

화담이 말하는 선천의 기는 영원불멸의 기이며, 시작과 종말이 없으며 늘거나 주는 등의 취산작용을 하지 않는 기이다. 그러나 이 기는 죽어 있는 기가 아니라, 취산을 일으키는 근원이 되는 기이므로, 취산의 기를 가지고 있는 살아있는 기이다. 이 기들에 따라 만물이 생겨나고 소멸한다. 하지만 취산의 기와 근원이 되는 기는 이원적으로 분리되지 않는다. 근원적인 상관관계성을 가지고 있는 이 기는 선천의 기와 후천의 기로 나눌 수 있다. 선천의 기는 후천의 기와 분리되지 않으며, 후천의 기가 취산할 수 있게 해 주는 근거가 된다. 선천의 기가 없다면 후천의 기는 취산할 수 없으며, 후천의 기가 없다면 만물은 생겨나지 않는다.

화담이 기의 담일청허가 태허의 동정음양(動靜陰陽)에 근원이 된다고 한 것은 동정음양의 후천기(後天氣)의 활동이 생겨나면서 태허의 기가 그로부터 단절된 것이 아니라, 후천기의 취산작용에 근거가 된다는 것으로 읽어야 할 것이다. ‘취’가 ‘산’이 되고 ‘산’이 ‘취’가 된다는 것은 만물에게 삶과 죽음이 연결되어 있음을 알려준다. 인간의 경우에 적용하면, 삶과 죽음 곧 사람과 귀신은 “하나”이다. 화담에게는 둘이라는 측면보다는 이 하나라는 측면이 더 강조되고 있다. 이것은 선천기(先天氣)와 후천기에 대한 이해에서 선천기의 이해가 어렵기 때문인 것으로 보인다. 선천기와 후천기에 대한 설명은 여러 가지 다른 방식으로 표현되고 있다.

바람과 부채의 관계를 들어 부채에 이는 바람의 후천기를 통해 선천기의 존재를 설명하고 있다.<sup>29)</sup> 바람은 기의 담일청허를 짐작하게 해 준다. 담(湛)을 통해 순일한 투명성을 알 수 있으며, 일(一)을 통해 간단없이 이어진 근원적 통일성을 알게 된다. 청(淸)과 허(虛)는 무형의 역설적 성격을 나타내고 있다. 여기서 무형은 유형과 단절된 것이 아니라, 유(有)를 머금은 무(無)라고 명명할 수밖에 없는 신묘한 성격을 가지고 있다. 이러한 표현은 모두 선천기를 묘사한다. 또한 유명한 ‘줄 없는 거문고’에 이르러서는, 선천과 후천의 관계가 더욱 불가사의하게 나타난다. 줄이 없이 거문고는 연주될 수 없다. 그러나 모든 소리는 소리가 없는 듯해 보이는 근원적인 소리를 배경으로 해서 출현한다는 점에서 그것은 진실한 소리이다. 태허가 만물을 낳는 관계를 시적으로 표현하고 있는 것이다. 그래서 화담은 줄 없는 거문고 소리를 듣고, 우주의 선율을 짐작한다.

줄을 쓰지 않고

줄의 소리 밖 가락[宮商]에서 우주의 음악을 깨닫노니<sup>30)</sup>

29) 『화담집』, 『謝金相國惠扇』. “그러나 부채를 휘두르기만 하면 바람은 곧 일어나는 것이니 바람이란 기인 것이다. 기가 몰아쳐서 부채와 바람 사이에 딱 차 있음은 마치 물이 골짜기에 가득 차 있는 것과 같으니, 빈 공간이란 없는 것이다. 바람이 고요하고 잠잠한 때에는 전혀 그것이 모이고 흩어지는 형체가 보이지 않을 뿐이니, 기가 빈 곳을 떠난 적이 있을 수 있겠는가”(然扇纔揮, 風便鼓, 風者氣也. 氣之撲塞兩間, 如水瀰漫溪谷, 無有空闕. 到那風靜澹然之頃, 特未見其聚散之形爾, 氣何嘗離空得).

30) 『화담집』, 『無絃琴銘』二. 不用其絃, 用其絃律外宮商, 吾得其天.

이러한 그의 언설과 시들은 짐짓 과장되게 이해될 수 있다. 그렇기 때문에 죽음에 이르러 형체가 사라진다는 자연스러운 사실을 그만이 사라지지 않는다고 한 말이 더욱 이해할 수 없는 것이다. 화담은 선천기와 후천기를 구분하면서, 양자가 체와 용의 관계에 있음을 보여주고, 만물의 탄생과 소멸을 설명하고자 한다. 화담에게 만물은 어디서 와서 어디로 가는지 알 수 없는 것으로, 직선과 같은 명료한 시작과 끝이 있는 것이 아니다.

존재하는 사물은

(……)

오고 또 오는 것은 시작이 없는 데로부터 오는 것

문노니, 그대는 처음에 어디로부터 왔는가?

존재하는 사물은

(……)

돌아가고 또 돌아가고 끝까지 해도 돌아감은 끝나지 않는 것

문노니, 그대는 어디로 돌아갈 건가?<sup>31)</sup>

사물은 후천기의 취산에 의해 생겨난 것이지만, 취산의 기들은 선천기에 있는 것이므로 선천기에 의해 생겨난다는 인식이 더 본래적이다. 이러한 선천과 후천의 기에 대한 화담의 이론은 ‘복의 철학’에서 가장 잘 드러난다. 곤(坤)에서 복(復)으로의 이행이라는 자연스러운 과정에 순응하지 않는 것은 인간만이 그렇다. 그 결과 생사를 다른 것으로 이해하게 되어, 죽음을 공허한 무로 생각한다. 혹은 이러한 복의 철학에 순응한다고 해도, 죽음을 완전한 소멸로 생각하는 것도 문제이다. 인간은 죽음을 맞이해도 결코 사라지지 않는다. 개체의 형체는 사라지지만 태허의 담일청허한 기로 돌아간다. 곧 개체의 죽음 뒤에도 순일하고 간단없이 이어진 근원적 통일성에 합류하게 된다. 이러한 철학은 영혼불멸의 교설을 암시한다. 그러나 이때의 영혼은 개체의 영혼이라기보다는 집단적(collective) 혹은 전체적 영혼이라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 불변의 자이는 부정된다. 오히려 자이는 한시

31) 『화담집』, 「有物」. 有物·來來本自來無始, 爲問君初何所來. 有物·歸歸到底歸無了, 爲問君從何所歸.

적인 동일성을 가진 가변적 실체로 이해되며, 장횡거의 이론처럼 객형(客形)이 더 실제적인 모습일 것이다. 태허의 기에서 객형으로 잠시 세상에 존재하다, 다시 본래의 자리로 돌아가는 것이 대자연의 순리라는 철학적 직관을 보여준다. 그래서 화담은 “제 집으로 돌아가듯 선천으로 되돌아가는 것”을 죽음이라고 읊조린다.<sup>32)</sup>

이러한 생각은 생사를 “한 조각 뜬 구름이 생겨났다 사라지는 것(一片浮雲起滅)”으로 비유한 선가(禪家)의 소식이나, 여환무단(如環無斷, 고리처럼 끝이 없이 이어져있음)의 존재론이나 만물의 일체됨을 말하는 도가의 가르침과 차이가 나지 않는다. 모두 인간중심적인 가치나 인간의 실존적 지위를 강조하지 않기 때문이다. 그러나 화담은 유학자로서 인간학적 질서 자체가 인간중심적인 가치의 체계가 아닌, 자연주의적 체계 곧 복의 철학 위에서 수립될 수 있다는 전망을 가지고 있다. 이것이 지나친 낙관적 태도인지 안이한 현실인식인지, 화담 철학의 빛과 그림자가 놓인 곳인지는 또 다른 문제가 될 것이다. 그러나 그의 철학은 이러한 체계가 가진 강점을 보여준다. 화담의 철학에서 인간은 죽음에 이르는 공포나 두려움이 없으며, 죽음이 덧없지 않고, 그에 따라 삶 또한 덧없는 것이 아니다. 인간은 만물이 그러하듯이, 복의 철학에 따라 자연의 순리에 복종하는 것이다.

#### IV. 나오면서

화담의 귀신론은 귀신을 기로 해석한다는 점에서, 그의 기철학적 전제에 크게 의지하고 있다. 화담의 귀신론은 후대의 주자학자들에게 의구심을 일으켰는데, 그 내용은 직관적인 사실에 대해 그가 부정하고 있는 듯 보였기 때문이다. 눈앞에 타고 있는 향초가 다 타고 흔적이 없어졌는데도, 화담은 기가 흩어지지 않는다고 한다. 이러한 화담의 언설은 실제 그가 기를 후천기와 선천기로 구분하고 있으며, 후천기의 소멸에도 불구하고 후천기의 활동을 가능하게 만들어주는 선천기는 불멸하다는 전제에 동의하면 이해할 수 있다. 소위 일기향존의 철학은 화담의 고유한 의론이기 보다는, 반복과 순환에 담긴 ‘복의 철학’에 대한 음미에서 자연스럽게 도출

32) 『화담집』, 「挽人」. 爲指還家是先天.



될 수 있는 것이었다. 화답에 따르면 기는 불멸하며, 영원하고, 늘거나 줄지 않는 장구(長久)한 것이다. 그에 따라 만물의 기는 탄생과 소멸의 과정 속에서, 특히 죽음을 맞이하여 이 세상에서 영영 사라지는 것이 아니라, 복의 철학에 따라 불멸의 기 속으로 복귀하게 된다.

귀신론의 측면에서, 인간의 죽음은 완전한 소멸이 아니라는 점에서 죽은 자의 기와 감응할 수 있는 여건이 마련된다. 비록 그는 이러한 점에 대해 구체적으로 말하지는 않았지만, 철학의 논리적 귀결을 쫓거나, 그가 평소 유학의 예론에 대해 표방하는 공식적인 주장을 검토하면서 유추할 수 있다.<sup>33)</sup> 또한 귀신의 초자연적 속성이 사라지고, 귀신을 기로 해석하면서 복의 철학과 같은 자연의 정리(正理)로 설명될 수 있는 여지를 남기고 있다. 정이천과 같은 과격한 기의 취산론을 피하면서, 오히려 정이천의 입을 빌어 자신의 기 철학적 이론을 정당화하고 있다. 주자의 귀신론이 가진 절충적 혐의도 벗어나서, 동아시아에서 오래전부터 내려온 전통적 기의 사유로써 생사의 문제를 직접 해석하고 있다.

문제를 삼자면 「귀신사생론」은 귀신에 대한 초점보다는 생사의 존재론적 문제에 더 주안점이 주어져 있다. 그래서 귀신론이기 보다는 사생론 혹은 사생관의 입장을 갖는다. 또한 정통 주자학에서 흔히 이야기 되는 여러 공통의 명제들을 공유하고 있지 않아서, 화답을 주자학자로 부를 수 있을지도 문제라면 문제일 수 있다. 특히 정이천의 공식적 교의를 계승한 주자의 장황거 비판은 장황거의 이론적 영향을 강하게 입고 있는 화답에게, 조선의 주자학적 정통의 위상에 반열되지 못하는 부정적인 영향을 미쳤다. 이미 비판된 이론을 다시금 재론하는 것은 정이천이나 주자의 권위를 손상시키는 것으로 생각될 수도 있는 것이다. 화답의 영향을 깊이 받은 율곡조차 화답이 성인의 가르침을 올바르게 얻었는지 확인할 수 없다고 할 정도였다.

화답의 귀신론은 그가 구축한 기의 철학에 입각해서 이해될 때, 주자학의 공식

33) 『화답집』, 「擬上仁宗大王論國朝大喪喪制不古之失疏」. 화답은 여기서 증중의 대상이 고례에 맞지 않는다는 점을 조목조목 지적하였다. 이러한 주장은 상례에 대한 수준 높은 논의였으며, 정구(鄭逯, 1543~1620)에 의해 주자가 남긴 뜻을 받들었다고 칭송받기도 했다. 또한 화답의 기 중심의 철학과 “천리를 구현하는 예에 관심을 가졌다는 사실이 논리적으로 맞지 않는 듯하나, 그것은 예학이 우주론·존재론적인 이기설과 직접 연관되지 않았다는 것이지, 성리학의 수양론과는 밀접한 연관을 지니고 있다는 사실을 이해하지 못한데서 나온 것이다.” 고영진, 『조선중기예학사상사』(한길사, 1995), 88~89쪽 참고.

적 교의와 많은 점에서 차이가 난다고 하지 않을 수 없을 것이다. 생사일여에 충실한 그의 귀신론은 자연주의적 논법 곧 복의 철학을 철저하게 일관한 것이다. 그러나 주자가 고심 속에서 자연주의적 귀신론을 인간학적 요청에 따라 비일관되게 보이는 방식으로 변용시킨 것과 다른 문제의식을 가지고 있다. 화담의 철학 체계는 인간학이 자연학과 대립되거나 대응되는 방식으로 설정되어 있지 않으며, 하나의 우위가 다른 것의 종속을 가져오는 구도도 아니다. 인간학의 성립에 핵심인 자유의지와 같은 인간중심적 실존의 문제가 자연의 필연적 이법과 갈등을 일으키지 않는 체계이다. 이러한 체계는 주자학의 원론적 구상이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 주자학은 점차 인간학적 측면에 무게 중심을 신게 되고, 특히 조선에서는 이 무게 중심이 현저한 학풍을 형성했다. 이런 지적 분위기에서 화담의 철학이 정통적 교의를 빗겨나 보이는 것이 오히려 당연할 것이다.

정이천의 과격한 귀신론이 인간의 불멸성에 대한 종교적 충동에 둔감한 것이라면, 주자의 귀신론은 그러한 종교적 충동을 포괄하여 거의 자연학적 논리를 무디게 하면서까지, 인간학적 요청을 받아들여 제사론과 같은 제례의 철학적 토대를 구축한다. 그러나 이러한 토대는 매우 취약한 것으로 향후 논란이 되지 않을 수 없었다. 화담의 귀신론을 통해서 정이천의 과격한 귀신론이나 주자의 전향된 귀신론의 문제의식이 최소화되어 있다. 오히려 정이천과 주자가 비판한 장횡거의 의론을 보다 세련된 논의로, 그의 의식 속에서는 정자·장자·주자의 논의를 통합하려는 기도를 발견할 수도 있었다. 그러나 화담의 논의는 위 세 현인을 훨씬 더 넘어서, 도가의 자연주의적 철학에 근접하고 있다. 이러한 그의 철학적 특징은 주자성리학의 원론적 구상인 인간학과 자연학의 통합적 구도에 충실한 결과로 이해되어야 할 것이다. 그리고 그 구도는 동아시아인들에게 매우 친숙하고 상식적인 것이었다: “잠시 조화의 수레를 탔다가, 이 생명 다하는 대로 돌아가니, 주어진 천명을 즐길 뿐, 무엇을 의심하고 망설이라(聊乘化以歸盡, 樂夫天命復奚疑. 陶潛, 「歸去來辭」).”

화담의 귀신론에 대한 현재적 의미는 설득력을 갖기 힘들 것이다. 부침하는 생사의 기로에서 죽음을 끝으로 알며, 현상을 근거 지우는 토대에 대한 생각의 차원이 무시되고, 불멸의 존재라는 이야기에 냉소적인 회의주의가 팽배한 시대라면, 그것이 지금 시대뿐 아닌 어느 시대라도, 화담의 철학은 공허한 것으로 대접을 받게 될 것이다.

## 참고문헌

- 『二程集』(『二程遺書』, 『二程粹言』). 北京: 中華書局, 1984.
- 『朱子語類』. 中華書局, 1983.
- 『朱熹集』. 四川教育出版社, 1996.
- 『花潭集』. 韓國文集叢刊(24). 민족문화추진회, 1988.
- 『芝山先生文集』. 韓國文集叢刊(55). 민족문화추진회, 1997.
- 고영진, 『조선중기에학사상사』. 서울: 한길사, 1995.
- 김병현, 「화담 서경덕의 기 개념에 대한 고찰」. 『한국철학논집』 9집, 한국철학사연구회, 2000, 99~124쪽.
- 김현, 「귀신, 자연철학에서 추구한 종교성」. 『조선유학의 개념들』. 서울: 예문서원, 2002, 96~116쪽.
- 김형효, 「화담 서경덕의 자연철학에 대하여」. 『한국학보』 13, 1978, 77~103쪽.
- 미우라 구니오(三浦國雄)(지음)/이승연(옮김), 「호흡론」. 『주자와 기, 그리고 몸』. 서울: 예문서원, 2003, 186~212쪽.
- 야마다 케이지(山田慶兒)(지음)/김석근(옮김), 「우주론」. 『주자의 자연학』. 서울: 통나무, 1992, 69~196쪽.
- 이창일, 「귀신론과 제사론의 자연주의적 해석」. 『정신문화연구』 29권 4호, 2006, 149~178쪽.
- 정순웅(외), 「호흡(呼吸)과 기공조식(氣功調息)에 관한 고찰」. 『대한기공의학회지』 1권 1호, 대한의료기공학회, 1996, 79~93쪽.

### 국문 요약

이 글은 성리학의 귀신론에 함의된 여러 가지 철학적 문제들을 조선시대 대표적인 성리학자인 화담 서경덕(徐敬德)의 철학을 통해서 이해하고자 한다. 화담을 선택한 이유는 그가 조선 성리학의 심화의 첫 출발로 생각되어 왔고, 귀신론에 대한 뚜렷한 저술도 있기 때문이다. 또한 화담의 철학은 유기론(唯氣論), 자연철학(natural philosophy) 등으로 해석되며, 그의 철학 체계가 기를 중심으로 이루어져 있다는 사실때문에, 기에 대한 해석에 의존하고 있는 귀신개념을 살펴보는 데 중요한 계기를 줄 것이다. 그러나 더욱 중요한 이

유는 화담이 제시한 귀신론은 귀신을 조화의 흔적에 불과한 것이라고 한 현상적 기의 해석을 벗어나, 기의 불멸을 제창한 형이상학적 기론에 입각하고 있다는 사실에 있다. 이 때문에 그가 해석한 귀신은 영혼불멸의 교의로 빠지지 않으면서도, 기의 완전한 소멸로 인해 겪게 되는 인간 존재의 영원성에 대한 불신과 회의에 대한 이론적 해결을 제시하고 있다고 볼 수 있다. 그런데 이러한 화담의 귀신론은 조선의 성리학에서 정통 성리학의 교의와 불일치한다는 평가를 받고 있다. 이러한 평가의 근거에 놓인 서로 상이한 두 우주론을 비교하면서 검토했다. 결론적으로 화담의 귀신론은 주자성리학의 자연학과 인간학의 통합적 구도라는 원론적 구상에 충실한 귀신—사생론을 발전시킨 것이며, 그 모습은 동아시아의 유구한 귀신—사생에 대한 전통적 인식을 계승한 것이라 해석할 수 있다.

● 투고일 : 2008. 1. 8.

● 심사완료일 : 2008. 2. 28.

● 주제어(keyword) : 성리학(Neo-Confucianism), 귀신(the spiritual beings), 화담 서경덕(Hwadam Sô Kyông-dôk), 자연철학(natural philosophy), 형이상학적 기론(metaphysical theory of Ki).