

기획논문

마음과 동서철학

주자의 윤회설 비판과 귀신론

박 성 규

(서울대 철학과)

1. 머리말

주자(1130~1200)와 많은 편지를 주고받은 인물 가운데 여자약(呂子約, ?~1200)¹⁾이 있다. 그는 “귀신이란 있다고 말해주면 계속해서 따져 묻게 되고, 없다고 말해주어도 그대로 믿지 않는다(의혹은 해소되지 않는다)”고 한 정자의 말을 거론하며, “귀신의 속성은 참으로 알기 어렵다”라고 토로한 적이 있다. 그는 “늘 그 문제를 생각할 때마다 알 것 같다가도 곧 막히게 된다”고 답답해하였다.

귀신에 대한 여자약의 관심은 삶과 죽음 내지 윤회의 문제와 직결된 것이었다. 계속해서 그는 이렇게 말한다.

1) 여조겸(呂祖儉)은 자가 자약, 呂祖謙의 동생이다. 장식, 여조겸 다음으로 주자와 많은 편지를 교환했다(陳榮捷, 『朱子門人』〈臺灣學生書局, 1982〉, 103쪽).

주 제 어: 불교윤회설, 귀신, 성, 리, 기, 도덕
the Buddhist Doctrine of Transmigration, Gui-shen (positive and negative cosmic forces), the nature, the principle, the material force, morality

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 인과윤회설에 빠지게 되겠지요./여자약).

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. 이런 경우, 불교의 설에 오래 접하다 보면 매우 쉽게 미혹될 것 같습니다. 다만 전에 (선생님으로부터) 배운 바로써 중심을 삼으면 주건을 세울 수 있겠으나, 절실히 깨우친 것이 아닌지라, 또한 어찌 (윤회설을 떨쳐버린다고) 장담할 수 있겠습니까?²⁾

이 글은 거위에 대한 측은지심 등이 불교의 불살생 계율과 윤회전생애의 두려움 등과 긴밀히 결합되어 생동감을 주고 있다. 불교 신자라 하더라도 윤회설 등은 생각하기에 따라 매우 느슨한 개념일 수 있는데, 여자약에게는 커다란 두려움을 자아내게 하기에 충분했다. 위의 서술로 보건대 아마도 그는 거위의 살생 문제로 촉발된 고민 때문에 꿈속에서 귀신이 가위놀리는 경험까지 하게 되었던 것 같다. 여기서 우리는 여자약이라는 한 인물의 소심하고 섬세한 개인적 성격을 발견하는 것에 그치지 않고, 당시 송대 지식인들이 귀신과

2) 이상 「答呂子約」10, 『朱熹集』〈四川教育出版社, 1996〉, 2278쪽. “鬼神之德蓋甚難知, (於此粗入思慮, 竟於體物不遺上看得未極分明. 於此不透, 故不自知而溺於釋氏處多.) 明道答上蔡語謂: ‘向你道有來, 又恐賢問某討: 向你道無來, 又恁生信得及?’ 每每於此思量, 乍得乍失. 近因相識有饋生鶩者, 欲殺之, 則甚不忍; 欲貨之, 則取其利而殺其身, 恐有冤之之意, 常感於中. 〈此病不已, 便入因果上去.〉又因夜夢, 疑若有世間所謂鬼者欲出, 雖未睡覺, 然心知其無, 以理却之, 竟無有也. 雖日以理却之, 然中心不無驚悸. 若此類, 則釋氏之說久久, 極易惑人, 但先入者為主, 可以主張. 然非實曉, 亦安能保也.”

생사 윤희의 문제에 대해 얼마나 절실하고 진지한 태도를 견지했는가 하는 점을 확인할 수 있다. 한 시대를 살다간 한 지식인의 생각 구조 속에서 그 시대의 분위기를 여실히 읽을 수 있다 하겠다. 이처럼 귀신과 윤희의 문제는 당시 사람들에게 일상생활 속에서도 끊임없는 반성을 요구하고 때로는 실제로 일정한 제약도 초래할 만큼 중요한 문제였다.

우선 거위 문제에 대해 주자는, “고기 잡을 때는 마구잡이 그물질을 하지 않고, 사냥할 때는 동지의 어미 새를 쫓지 않는다”는 공자의 가르침과 “푸줏간을 멀리하라”는 맹자의 가르침을 기반으로 삼으면 스스로 바른 결단을 내릴 수 있다고 대답하는 것으로 그치고 있다.³⁾

귀신에 관한 물음은 주자가 뚜렷한 주견을 가지고 있더라도 그 견해를 누구에게나 납득시킬 수 있을 정도로 쉽게 설명할 수 있는 것은 아니다. 아무튼 주자는 여자약에게 “귀신은 오직 기(氣)의 굴신(屈伸)일 뿐이니, 귀신은 사물의체가 됨에 예외가 없다(體物而不可遺) 함이 무엇인지 알 수 있다면 모든 성현의 말씀이 하나하나 분명해질 것이다”〈주104〉라고 대답해 주었다. 그러나 애초부터 여자약의 고민은 상당히 종교적인 것이었기 때문에 그리 간단히 해소되었을 것 같지는 않다.

주자는 불교의 설 때문에 귀신에 대한 이해에 혼란이 생겼다고 여긴다. “한 나라 때 정현이 『예기』를 주석할 때만 해도 귀신은 기(氣)이라고 여겼는데, 불교가 중국에 들어온 이후 인귀(人鬼) 개념이 혼란되기 시작했다”⁴⁾는 것이다. 인귀 개념이 어떻게 혼란되었는지는 주자의 다음 말에 잘 나타나 있다.

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.⁵⁾

3) “生鶯之論，只以子鈞而不綱 弋不射宿孟子遠庖廚之義斷之，便自直截。”

4) 『어류』 126: 106 問: “漢時如鄭康成注二禮，但云鬼神是氣。至佛入中國，人鬼始亂。” 曰: “然。”(62세)

여기서 귀신은 곧 ‘윤회하여 내세에 다시 태어난 중생’을 일컫고 있다. 이처럼 주자에게 있어서 귀신 문제는 윤회 문제와 직결된 것이었다.

당시 송대 사회에서 윤회전생을 비롯한 귀신 문제로 살생을 두려워했던 일은 예민한 감각의 소유자였던 여자약만의 문제가 아니었다. 주자는 “사람들의 풍습이 귀신을 숭상한다. 신안 지역 같은 곳은 온 고을이 항상 귀신 소굴 같다”⁶⁾고 탄식한 바 있다.⁷⁾ 당시 사람들이 생각하는 귀신이란 복을 빌고 어려움에서 벗어날 처방을 구하는 대상이었을 것이다. 현세의 삶에 직접적인 영향력을 행사하는 인격적인 존재였다는 말이다. 저승에 있는 귀신이 간혹 이승에 와서 이승의 인간들의 길흉화복에 간여한다는 것이 세속적 귀신관의 특징이라고 하겠다. 그런데 저승에 존재하는 귀신은 곧 (세속에서 이해한) 불교에서 말하는 “윤회하여 다시 태어난 인격 주체”를 일컫는 셈이다.

‘윤회하여 다시 태어난 인격 주체’로 귀신을 이해하는 것이 이른바 “혼란된 귀신 관념”이다. 주자에 따르면 이러한 귀신관과 윤회관을 앞세워 혹세무민하는 것이 불교의 진상이다. 그는 이렇게 말했다.

5) 『어류』 3: 19 “釋氏 俗謂人死爲鬼，鬼復爲人，如此，則天地間常只是許多人來來去去，更不由造化生生，必無是理.”

6) 『어류』 3: 79 “風俗尙鬼，如新安等處，朝夕如在鬼窟.” … (62세 이후)

7) 현재 불공을 드리며 자신과 가족의 복을 비는 불교신앙에는 각종 귀신(가까운 조상이나 죽은 친지의)에 대한 생각이 많음을 발견할 수 있다. 여기서 귀신이란 눈에 보이든 보이지 않든 현실에 어떤 직접적 영향력을 행사하는(행사할 수 있는) 그런 존재인 것이다. 부처님 역시, 일반인에게는, 인간의 운명에 구체적인 영향력을 행사할 수 있는 존재로 이해되는 것인 만큼, 선하고 절대적인 능력이 있다는 점 외에는, 일반 귀신과 별 다른 없다고 할 수 있다. 중국 당송 시대의 사회 분위기는 도교와 불교에 의해 압도되어 있었다. 당시 일반인의 불교 이해 역시 무슨 사성제 팔정도 등의 이론이 아니고 대체로 귀신 이야기(귀신 연관 내용)가 그 중심에 있다고 해도 무방할 것이다. 자연 현상에 대한 이해가 몽매했던 시대였으므로 불교나 도교에서 귀신이 차지한 비중은 지금보다 그만큼 더 컸다고 하겠다. 불교를 이론적인 차원에서 접근하였던 지식인들 역시 그런 사회 분위기에 영향받았을 것이다. 그러므로 당시는 한 마디로 귀신이야기로 자욱하게 뒤덮힌 사회였다고 해도 과언이 아닐 것이다.

지금 불교의 설은 君臣之禮를 어지럽히고 父子之親을 멸절하고 간사한 저주와 비열한 속임수로 온 세상 사람들을 피어 금수의 지경으로 몰아넣고 있다. 그런즉 선왕의 법을 따른다면 반드시 처벌하여 그 설이 설파되지 못하게 하여야 하거늘, 도리어 멋대로 온 나라 안에 만연하여, 고급스런 집과 화려한 건물을 짓고 끝없이 펼쳐지는 좋은 토지를 차지하고, 편안히 포식하고 있건만, 아무도 금지할 생각을 하지 않는다.⁸⁾

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 어려워 그 사설에 빠진 사람은 **살아도 죽은 목숨**(形存而生亡)이다. … 세상의 학자들은 괴이한 것을 숭상하여, 道를 배반하고 윤리를 문란시켜 서로서로 오랑캐와 금수의 길로 빠뜨리고 있다.⁹⁾

즉 주자는 불교 등의 사상에 따라 삶을 사는 인생을 “살아도 죽은 목숨”이라고 규정하고 있다.

주자는 “귀신은 분명히 있다”¹⁰⁾고 말한다. 그렇지만 동시에 “귀신과 생사의 이치는 결코 불교적 설명이나 세속의 소견과 같은 것이 아니다”¹¹⁾는 것이 주자 귀신론의 대전제이다. 주자의 귀신론은 귀신과 윤희의 문제에 깊이 빠져

8) 「建寧府崇安縣學田記」, 『주희집』, 4110쪽. “況今浮屠氏之說, 亂君臣之禮, 絕父子之親, 淫誣鄙詐, 以毆誘一世之人而納之於禽獸之域, 固先王之法之所必誅而不以聽者也. 顧乃肆然蔓延於中國, 豐屋連 營良疇接畛以安且飽, 而莫之或禁.”

9) 『주희집』, 3856-7쪽. “有識之士謂洪水之害害於人身, 邪說之害害於人心. 身之害爲易見尙可避者; 心之害爲難知, 溺其說者形存而生亡矣. … 世之學者 …, 厭常好怪, 往往喜其立論之異, … 叛道亂倫, 淪胥爲夷狄禽獸之歸矣.”

10) 『어류』 3: 72 (주자가 말했다.) “귀신은 있다. 만약 없다면 옛 사람들이 그와 같이 추구하지 않았을 것이다. ‘칠일간 戒하고 삼일간 齋한다’ 하였고, 또 ‘양에서 구하고’ ‘음에서 구한다’ 고 했으니, 있다고 보았음에 틀림없다.”

11) 『어류』 3: 12 “鬼神死生之理, 定不如釋家所云, 世俗所見. …”

있는 동시대 동료 인간들의 “살아도 죽은목숨”을 구명하기 위해 쓰여진 처방전 같은 것이었다. 그는 불교가 잘못 인식시킨 귀신 개념을 바로잡고 그림으로써 윤회설의 허구성을 증명하는 것을 시대적 사명으로 삼았다. 주자 귀신론의 기본 특징은 다른 글에서 다루었으므로,¹²⁾ 여기서는 윤회설 비판 측면에 한정하여 논한다.¹³⁾

12) 박성규, 「주자 귀신론에서 ‘괴이현상(怪)’의 문제」, 『철학연구』 61, 철학연구회, 2003.

13) 友枝龍太郎은 “주자 귀신론”을 다루면서, 주자가 장재의 형귀반원설을(이하 상론) 일종의 윤회설의 혐의가 있다고 물리치고 정이천의 眞元之氣를 받아들였다고 언급하고 있지만, 귀신론이 윤회설비판과 어떤 관련이 있는지는 거의 다루지 않았다(『朱子の 思想形成』, 春秋社, 東京, 1969). 錢穆은 “당시 배우는 이들이 특별히 귀신 문제에 주의한 까닭은 佛說의 유행으로 그 死生論이 사회에 심대한 영향을 끼치고 있었기 때문이었다. 이제 儒學을 천명하여 인심을 바로잡으려 하면 이 점에 대해 무엇보다 먼저 변별을 가하지 않으면 안 되었다. 따라서 주자의 귀신론은 사실상 그의 關佛의 하나의 긴요한 일단이기도 했다” “주자의 귀신론은 사실상 귀신의 진상을 참되게 본 것이었고 佛說을 비판하려고 그렇게 말한 것이 아니었다. 그 진상을 참되게 보았기 때문에 불설을 비판하지 않을 수 없었던 것이다” “주자는 불교의 神識不滅은 온힘을 다해 반대했다” 등의 언급을 하고 있으나 윤회설비판은 거의 다루지 않았다.(『朱子新學案』, 三民書局, 臺北, 1970). 또 姜廣輝는 “주자가 ‘사람이 죽으면 귀신이 되고 귀신은 다시 사람이 된다’는 불교의 윤회설을 비판했음에도 불구하고 도리어 환생(托生)을 승인했으니, 불교의 설에 대한 일종의 양보라고 보지 않을 수 없다”는 말만 남기고 있다(『理學與中國文化』, 上海人民出版社, 1994). 張立文(『朱熹思想研究』, 1981)과 三浦國雄(『朱子と氣と身體』, 平凡社, 東京, 1997)도 귀신론을 다루었지만 윤회문제는 논구하지 않았다. 또 운영해는 “윤회설 비판” 부분을 정식으로 다루었지만, 주로 불교 이론에 비추어 주자의 한계를 지적하는 데 중점을 두고 있다(『주자의 선불교비판 연구』, 민족사, 2000).

2. “性”과 “윤회의 주체” 문제

주자가 “성은 리이다(性卽理)”는 주장을 견지한 것은 무엇보다도 “작용을 성으로 간주한(作用是性)” 선불교의 견해를 염두에 둔 것이었다.¹⁴⁾ ‘성즉리’ 주장에는 불교의 性論에 대한 두 측면에서의 반론이 함축되어 있다. 첫째, 불교에서 논하는 성에는 (일상의) 윤회가 빠져 있다는 점과, 둘째 불교는 성을 윤회의 주체와 밀접히 관련시켜 이해하고 있다는 점이다.

첫째 논점과 관련하여, 주자는 자주 고자(告子)의 “생지위성(生之謂性: 타고난 그대로가 성이다)”(『맹자』 11: 3)과 불교의 “작용시성(作用是性)”을 같이 묶어 비판했다. 주자는 이렇게 설명한다.

생지위성은 원래 그릇된 것이다. 그것은 다만 생리적인 측면만 일컫는데 精神魂魄(정신활동)을 비롯하여 모든 육체 활동이 다 그것이다. 바로 선불교의 ‘작용시성’과 같다. 선불교는 ‘무엇이 부처인가’ 물으면, ‘견성(見性)하면 부처가 된다’고 대답하고, ‘무엇이 성인가’ 물으면, ‘작용이 성입니다’고 대답한다. ‘작용시성’이란, 눈이 보고 귀가 듣고 손이 붙잡고 다리가 달리는 것 등이 모두 性이라는 의미이다.¹⁵⁾

불교는 사람의 모든 정신 신체 활동을 다 성으로 여긴다고 주자는 설명한다. 그러므로 불교처럼 모든 활동, 예컨대 손이 붙잡는 것을 다 성으로 여긴다면 “손이 칼을 붙잡고 마구 휘둘러 사람을 죽이는 것 또한 성이 되니”¹⁶⁾ 말이

14) 錢穆, 『朱子新學案』 제3책, 498쪽.

15) 『어류』 59: 8 問“生之謂性”. 曰: “他合下便錯了. 他只是說生處, 精神魂魄, 凡動用處是也. 正如禪家說: ‘如何是佛?’ 曰: ‘見性成佛.’ ‘如何是性?’ 曰: ‘作用是性.’ 蓋謂目之視, 耳之聽, 手之捉執, 足之運奔, 皆性也. 說來說去, 只說得箇形而下者 …”

16) 『어류』 126: 59 “作用是性: … 在手執捉. … 且如手執捉, 若執刀胡亂殺人, 亦可爲性乎?”

안 된다. 요컨대 불교에서 논하는 견성성불의 성은 형이하자에 불과하다.¹⁷⁾ 주자는 또 이렇게 말한다.

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 리(實理)에 대해서는 그들은 도리어 감감하여 하나도 통찰하는 바가 없다. 그렇기 때문에 그들이 스스로는 직지인심(直指人心)이라고 여기지만 실은 '심'을 모르고, 견성성불이라고 여기지만 실은 '성'을 모른다. 그 결과 이륜(彝倫: 근본 윤리)을 멸절시켜 금수의 지경으로 떨어뜨려 놓고도 스스로는 죄를 짓고 있다는 사실조차 깨닫지 못한다.¹⁸⁾

주자에 따르면 불교가 견성성불을 논하고 있지만 그들이 말하는 성에는 세상의 윤리가 빠져 있는지라, 그러한 심성론은 결국 인간세상을 금수의 지경으로 빠뜨리는 결과를 초래한다. 불교처럼 보고 듣고 행하는 것 자체가 성이 아니라, 보는 데도 리가 있고 듣는 데도 리가 있으니, 것처럼 보고 듣는 행위의 척도가 되는 리가 성이다. “성은 리이다” 함은, 인간은 하늘이 명한 성(天命之謂性)인 리에 따라 살아가도록 운명지워진 존재라는 것이다. 이 때의 리는 유교의 삼강오륜 등을 필수로 지칭하는 것은 물론이다.

또 둘째로 ‘성즉리’의 주장은, 성을 윤회의 주체와 연관시키는 불교의 주장을 반박하는 입장을 표명하고 있다.

불교에 따르면 견성(見性)해야 해탈하여 윤회의 속박을 벗게 된다(成佛). 그

17) 『어류』 59: 8 “불교에서는 성에 대해 많은 논의를 하지만, 다만 형이하자(形而下者)를 말하는 것에 불과하다.”

18) 『讀大紀』, 『주희집』 70-3, 3657쪽. “但以其言行求之, 則其所見雖自以爲至玄極妙, 有不可以思慮言語到者, 而於吾之所謂窮天地·亘古今, 本然不可易之實理, 則反營然其一無所觀也. 雖自以爲直指人心而實不識心, 雖自以爲見性成佛而實不識性, 是以殄滅彝倫, 墮於禽獸之域, 而猶不自知其有罪.”

런데 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 윤희전생한다. 그러므로 불교의 성은 윤희전생하는 중생 개인의 주체와 밀접히 연결되어 있다. 이러한 불교적 사상 배경 하에서, 제자 연호경(連嵩卿)은 “天地之性이 곧 나의性이니, 어찌 죽는다고 곧 성이 없어질 리가 있겠습니까?”라고 물어왔다. 이에 대해 주자는 “그說을 일단 그르다고 할 수 없다”고 말한다. 성은 리이므로 생멸이 없는 것이기 때문이다. 그런 다음 연호경에게 이렇게 반문한다.

그러나 그 설을 주장하는 사람은 천지를 주인으로 여기는지 아니면 자신을 주인으로 여기는지 모르겠다.

만약 천지가 주인이라면 이 性은 곧 본디 천지간의 하나의 公共의 道理이니, 다시 무슨 사람과 사물 혹은 彼此의 차이나 死生古속에 따라 달라지지 않는다. 비록 “(개인이) 죽어도 (성은) 없어지지 않는다(死而不亡)”라고 하지만, 성은 내가 사사로이 얻어 가지는 바가 아니다.

만약 나를 주인으로 여긴다면 그것은 다만 자기 몸 위에서 하나의 精神 魂魄, 즉 지각 작용을 하는 어떤 것(有知有覺之物)을 자기의 性으로 인식하고, 그것을 굳게 잡고 희롱하며 죽을 때까지 놓아두려 하지 않는 경우에 불과하다. 그런 것을 일컬어 ‘死而不亡’이라고 말한다면 그것이야말로 사사로운 마음의 극치이니, 이런 사람들과 대체 무슨 死生의 이치를 따지고 性命의 리를 논할 수 있겠는가? 불교의 學은 본시 이와 같다.¹⁹⁾

‘성’은 개인이 죽는다고 해서 없어지는 것은 아니다. 그런데 연호경의 생각은

19) 「答連嵩卿」, 45세, 『주희집』, 1900쪽. “所謂天地之性即我之性, 豈有死而遽亡之理, 此說亦未爲非. 但不知爲此說者以天地爲主耶? 以我爲主耶? 若以天地爲主, 則此性卽自是天地間一箇公共道理, 更無人物彼此之間·死生古今之別, 雖曰死而不亡, 然非有我之得私矣. 若以我爲主, 則只是於自己身上認得一箇精神魂魄, 有知有覺之物, 即便目爲己性, 把持作弄, 到死不肯放舍, 謂之死而不亡, 是乃私意之尤者, 尙何足與語死生之說, 性命之理哉? 釋氏之學本是如此.”

개인적인 성이 죽은 후에도 없어지지 않는다는 것이고, 주자의 주장은 성은 개인의 생명 주체와는 아무 상관이 없는 리이기 때문에 개인이 죽는다고 없어지는 것이 아니라는 것이다. 주자에 따르면 性은 理로서, 누구도 간여할 수 없는 우주의 이법 자체이다. 인간 역시 그 性에 종속된 존재일 뿐이다. 다시 말해 성의 주인은 우주이지 내가 아니다. 반면에 불교의 입장은 각 개인이 우주의 주인이니, 자기 性의 주인이기도 하고, 따라서 인간은 자기의 性에 적극 간여함으로써 내세의 운명을 스스로 결정할 수 있다(“見性成佛”)는 것이다.

주자가 보기에 이러한 불교의 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.²⁰⁾ 불교의 첫째 가르침이 곧 무아설(無我說)이기 때문이다.²¹⁾ 따라서 주자 당시에도 윤회의 주체를 강조하는 윤회설은 불교의 본령이 아니라는 설명이 있었던 모양이다.²²⁾ 그래서 주자는 「답연호경」에서 계속해서 이렇게 말한다.

불교 신도들 가운데 똑똑한 이는 왕왕 스스로 그런(인과응보) 설명이 비루하다고 느꼈던지 점차 회피하고 있다. 그래서 고상한 방면으로 나아가 **별도의 한 玄妙한 道理**를 설하는데, 비록 아득히 깊고 넓어 논박할 수 없을 것처럼 보여지나, 그 귀결은 실제로 윤회설에 지나지 않는다.²³⁾

20) 부처는 원래 “고통을 제거해야 한다는 실천적 당위가 우선임을 강조하여 모든 형이상학적 사변에 제동을 걸었다. … 즉 사성제의 진리를 받아들이고 팔정도의 삼학을 닦는 것이 급선무이지 더 이상 형이상학적 사변을 논할 틈이 없다고 여긴다”(심재룡, 「윤리와 열반」, 『철학사상』 1집 <서울대 철학사상연구소, 1991>, 26-7쪽).

21) “무아설을 주장하는 초기불교는 윤회의 주체를 절대 인정하지 않는다. ‘業도 있고 果報도 있지만 그것을 짓는 주체자는 없다’고 분명하게 못박고 있다”(윤영해, 185쪽).

22) 「答李伯諫」, 『주희집』, 2014쪽 참조. “來書云, 輪回因果之說, 造妖捏怪, 以誑愚惑衆, 故達磨亦排斥之. 熹竊謂輪回因果之說乃佛說也. …”(35세)

23) 「答連嵩卿」, 『주희집』, 같은 곳. “今其徒之黠者往往自知其陋而稍諱之, 却去

여기서 말하는 “별도의 현묘한 도리”가 곧 무아설 내지 무아윤회설을 지칭하는 것 같다. 아무튼 주자가 보기에, 어떤 식으로 설명하든 불교 이론은 결국 중생 개체의 윤회를 인정하고 있다.²⁴⁾ 윤회를 인정한다는 것은 윤회 주체의 존재를 인정하는 것이다.²⁵⁾ 그래서 주자는 계속해서 이렇게 말한다.

과연 그렇다면, 하나의 天地의 性 가운데에는 별도로 일정 수의 사람과 동물의 性이 있고, 각 性마다 각기 경계가 그어져 있고 따라서 서로 뒤섞이지 않으며, 그것들은 (새로 태어날 때마다) 이름과 성씨를 바꾸어, 스스로 나고 스스로 죽는 것이 되니, 다시는 天地陰陽의 造化를 따르지 않게 된다. 그러므로 天地陰陽이라는 것도 (그것들에 대해) 造化 작용을 베풀 수 없게 된다. 어찌 이런 이치가 있겠는가?²⁶⁾

上頭別說一般玄妙道理，雖若混漾不可致詰，然其歸宿實不外此。”

- 24) 이런 입장은 『어류』 126: 13에도 잘 나타나 있다. “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(老氏欲保全其身底意思多; 釋氏又全不以其身爲事, 自謂別有一物不生不滅. 歐公嘗言, 老氏貪生, 釋氏畏死, 其說亦好. 氣聚則生, 氣散則死, 順之而已, 釋老則皆悖之者也)” (65세 이후).
- 25) “주자 당시의 선사들 역시 기본적으로 인과응보적 업설과 神識에 기초한 윤회설을 좇았다”(윤영해, 189쪽). 아무튼 중국인들에게 인과응보설은 불교 가르침의 핵심의 하나로 인정되었고 그것은 윤회의 주체를 인정한 것으로 이해되었다. 위진남북조시대 발생한 신멸(神滅) 신불멸(神不滅) 논쟁도 바로 이와 관련된 문제였다(박해당, 『중국초기불교의 인간이해』, <『논쟁으로 보는 불교 철학』, 예문서원, 1998> 등 참조).
- 26) “若果如此，則是一箇天地性中別有若干人物之性，每性各有界限，不相交雜，改名換姓，自生自死，更不由天地陰陽造化，而爲天地陰陽者亦無所施其造化矣。是豈有此理乎?”

甲이라는 개체는 (견성하지 못하는 한) 윤회를 계속한다. 현세에서는 이아 무개가 되었다가 내세에서는 김아무개(혹은 아무개 돼지)가 된다. 즉 그 스스로 주인이 되어 나고 죽는 것이니, 우주 음양의 조화²⁷⁾의 법칙에 종속되지 않는다. 乙, 丙의 개체도 마찬가지이다. 각 개체들의 영역은 우주에서 독립된 영역이다. 즉 “각 性마다 각기 경계가 그어져 있고 서로 뒤섞이지 않는다”는 말이다. 주자가 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!

주자가 볼 때, “윤회의 주체”가 존재하는 것이 아니라 “지각 기능을 하는 생명체”가 있을 뿐이다. 생명체는 생이 다하면 그 기능도 다한다. 그러므로 윤회를 주장하는 불교의 입장은 “단지 自己 精神魂魄上에서, 하나의 知覺 있는 것을 認取하여 굳게 잡고 희롱하여 죽을 때까지 놓으려 하지 않는다”²⁸⁾ 경우에 불과하다는 것이다. 그래서 주자는 이렇게 말한다.

유자는 理를 불생불멸하는 것으로 여기는 반면, 불교는 신식(神識)을 不生 不滅하는 것으로 여긴다.²⁹⁾

여기서 “신식”은 주자가 볼 때는 “정신훈백의 지각 작용”과 같은 것이다. 그것은 사람이 죽으면 함께 없어지는 것이다. 변함 없이 존재하는 것은 리뿐이다. 예컨대 사람은 태어나면 지각 기능을 하다가 죽으면 그 기능은 끝나고 몸은 흩어진다는 이 이치가 리이다. 반면에 불교는 중생은 (깨닫지 못하는 한) 영원히 윤회한다고 주장하기 때문에 각 개인의 ‘신식’이 영원히 존재한다고³⁰⁾

27) “조화” 개념은 흔히 “造化生生(항상 전혀 새로운 것을 낳고 낳음)”(주 5)으로 표현된다.

28) 『어류』 118: 89 因言異端之學, 曰: “嘗見先生答 ‘死而不亡’ 說, 其間數句: ‘大率禪學只是於自己精神魂魄上, 認取一箇有知覺之物, 把持玩弄, 至死不肯放捨.’ 可謂直截分曉.”

29) 『어류』 126: 35 “儒者以理爲不生不滅, 釋氏以神識爲不生不滅.”(59이후)

여기는 셈이다. 그래서 주자는 “유·불의 구별은 그 차이가 아주 미약하다(미세하다)”고 말한 양시(楊時, 1053-1135)를 반박하며, “내가 보기에 유·불은 정말로 서로 빙탄 같은 존재이다”³¹⁾고 말했다.

인간 정신의 지각 작용으로써 성을 추구하고 그것을 다시 생사윤희의 주체와 연결시키는 불교의 견해를, 주자는 누차 비판하고 있다.

“사람의 몸은 생사가 있지만 性은 生死가 없기 때문에, 귀신의 情이 곧 사람의 情이다”(는 주장에 대해 주자는 이렇게 말했다.)

“死生·鬼神의 理는 깊이 窮理하지 않으면 쉽게 깨닫지 못한다. 그런 식으로 논의하면 불교의 說에 빠지기 쉽다. 性은 본디 死生이 없다. 그러나 ‘性’字는 깊이 이해해야지, 精神知覺을 性字로 간주해서는 안 된다.”³²⁾

“성을 알면 생사의 이치를 이해할 수 있으니, 성은 마치 물과 같다”(는 주장에 대해 주자는 이렇게 말했다.)

“性은 곧 理이고, 성의 항목은 仁義禮智일 따름이다. 이제 이 사실을 살피지 않고 ‘성을 알면 생사의 이치를 이해할 수 있다’고 말하는 것은 **성을 일물(一物)로 여겨 생과 사의 중간에서 왕래 출몰하는 것으로 여기는 것**이니, 불교의 사상이 아니고 무엇이겠는가?”³³⁾

30) 다음의 ‘각성(覺性)’도 곧 ‘신식’에 해당된다고 하겠다. “불교에서는 ‘각성’은 영원히 존재하여 아무런 변화를 받지 않는다고 여기는데, 그 설대로라면 참으로 조화 바깥에(조화의 이치를 따르지 않는) 하나의 사물(一物)이 있다는 것이 된다(釋氏以謂覺性常存, 不受沈墜, 如其說誠有一物在造化之外).”(『答任德久』, 『주희집』, 3166쪽). ※이 말은 임덕구의 질문 속에 나온 말이지만 전에 주자가 그에게 한 말인 듯하다.

31) 『어류』 126: 35 “... 龜山云: ‘儒釋之辨, 其差眇忽.’ 以某觀之, 眞似冰炭.”

32) 『答程允夫』 4, 39세, 『주희집』, 1915쪽. “(문) 身有死生而性無死生, 故鬼神之情人之情也. (답) 死生鬼神之理, 非窮理之至未易及. 如此所論, 恐墮於釋氏之說. 性固無死生, 然性字須子細理會, 不可將精神知覺做性字看也.”

33) 『記疑』, 『주희집』, 3683쪽. “(문) 知性即明死生之說, 性猶水也. (답) 愚謂性即理也. 其目則仁義禮智是已. 今不察此, 而曰知性即明死生之說, 是以性爲一物

“죽음과 삶은 같은 이치입니다. 죽어서 귀신이 되는 것은 태어나 사람이 되는 것과 같습니다. 다만 가느냐 오느냐 이승이나 저승이냐의 차이만 있을 뿐입니다. 마치 낮이 지나면 또 밤이 옴에 어둡고 밝은 차이는 있지만 天理는 한번도 변한 적이 없습니다”(라는 정윤부의 질문에 주자는 이렇게 대답했다.)

“죽은 사람은 가서는 다시 오지 않는다. 불변하는 것이 있다면 오직 理 일 뿐이다. 영원히 존재하며 변하지 않는 어떤 존재(一物)가 있는 것이 아니다. 좀더 깊이 생각해 보기 바란다.”³⁴⁾

여기서 “성을 일물(一物)로 여겨 생과 사의 중간에서 왕래 출몰하는 것으로 여긴다” 함은, 생시에 견성(見性) 하느냐 못하느냐에 따라 사후 생사윤회의 반복 여부가 결정된다는 불교의 주장을 염두에 둔 표현이다. 또 “죽어서 귀신이 되는 것은 태어나 사람이 되는 것과 같다” “이승이 있고 저승이 있다”라는 정윤부의 표현은 바로 윤회재생을 전제로 한 말이다. 주자가 부인한 “영원히 존재하며 변하지 않는 어떤 존재(一物)”는 곧 윤회의 주체를 지칭한다.

주자의 입장에서 보면 性은 개인과는 아무 관련이 없는 理이다. 따라서 생멸하는 것은 개인의 精神魂魄이지 性이 아니다.³⁵⁾ 이러한 논의는 「요자회³⁶⁾

而往來出沒乎生死之間也. 非釋氏之意而何哉?”

34) 「答程允夫」 8, 43세, 『주희집』, 1930쪽. (문) “死生一理也, 死而爲鬼, 猶生而爲人也, 但有去來幽顯之異耳. 如一晝一夜, 晦明雖異而天理未嘗變也.” (답) “死者去而不來, 其不變者只是理, 非有一物常在而不變也. 更思之.”

35) 「答任德久」 6, 『주희집』, 3166쪽. “사람은 죽으면 이른바 知覺運動은 육체의 죽음과 함께 없어지고 말지만, 性은 리이니, 우주와 더불어 고금에 변함 없이 운행하여 중단이 없으니 황거가 말했듯이 내가 사사로이 얻어 가지는 것이 아닙니다(又死之後, 所謂知覺運動者隨當與形氣俱亡, 性之理則與天地古今周流而無間. 橫渠所謂非有我之得私者).” ※ 또 예컨대 배나무는 녹색 잎이 나고 하얀 꽃이 피고 배가 열린다. 세상에 존재하는 모든 배나무는 예외 없이 이 법칙을 따라야 한다. 이것이 理 즉 배나무의 性이다. 따라서 눈앞에 보이는 이 배나무가 자랐다가 말라죽어 없어지더라도 배나무의 성은 영원불변한 것이다. 생멸하는 것은 배나무이지 그 성이 아니다.

에게 답한 글」에서도 세밀히 반복되고 있다. 요자회는 이렇게 질문한다.

천지와 사람과 사물은 統體이니 하나의 성(一性)일 따름입니다. 탄생할 때 이 성이 생겼는데, 죽는다고 해서 어찌 금방 없어지겠습니까? 물이 장애물에 부딪히면 물거품이 생기는 것과 같이, 두 기틀(二機: 즉 陰陽二氣)이 상호 작용하여(開闢) 끊임없이 妙合하여 사람 사물을 완성하는 것입니다. 물은 물론 물이지만 물거품 역시 물이라고 하지 않을 수 없습니다. 다만 氣의 형체가 물거품이지만 꺼지면 다시 본래의 물로 돌아갑니다. 사람과 사물이 생길 때도 하나의 형체에 하나의 성이 갖추어진 것이지만 氣가 흩어져 없어지게 되면 다시 統體로 복귀하여 하나가 될 따름이니, 어찌 다시 사람의 성, 사물의 성으로 분별되겠습니까? … 제 생각에 사람은 죽으면 비록 지각은 없더라도 **지각의 근원은** 여전히 존재한다고 봅니다. 그렇기 때문에 (제사할 때) 자손이 지성으로 감동시키면 조상은 경우에 맞게 응해 오는 것입니다. 만약 전혀 지각의 근원이 없다고 한다면 다만 한 조각 太虛寂이 되어 단멸되는 것처럼 되어 다시 실제로 감응해 오는 이치는 성립할 수 없게 되니 온당하지 않을 것 같습니다.³⁷⁾

즉 요자회는 사람의 “성과 육신”의 관계를 “물과 물거품”의 관계에 비유하여 육신은 죽어도 그의 성은 없어지는 것이 아니라고³⁸⁾ 주장한다. 이에 대해 주

36) 요덕명(廖德明)의 자가 子會이다. “짧아서 불교를 배웠으나 양시의 책을 읽고 크게 깨달아 주자에게 수업을 받았다”(『송사』)고 한다(진영첩, 287쪽).

37) 「答廖子會」, 『주희집』, 2164쪽. “蓋天地人物, 統體只是一性. 生有此性, 死豈遽亡之? 夫水有所激與所礙則成漚, 正如二機闔闢不已, 妙合而成人物. 夫水固水也, 漚亦不得不謂之水, 特氣形則漚, 滅則還復是本水也. 人物之生, 雖一形具一性, 及氣散而滅, 還復統體是一而已, 豈復分別是人是物之性? … 竊謂人雖死無知覺, 知覺之原仍在. 此以誠感, 彼以類應. 若謂盡無知覺之原, 只是一片太虛寂, 則似斷滅, 無復實然之理, 亦恐未安.”

38) 불교에서 “사람의 육체는 죽어도 그 성(불성)은 없어지는 것이 아니다”는 말을 직접 하고 있는지는 모르겠다. 다만 윤희의 주제 문제를 성과 직결시켜 논하는 일은 당시 불교에 기운 유학자들 가운데 성행했던 것 같다.

자는 이렇게 대답했다.

그대의 견해에 잘못이 없지 않다. 바로 나를 (우주의) 주인으로 여기는 것과 覺(지각)을 性으로 여기는 것이 그것이다. 무릇 性이란 理일 따름이다. 乾坤이 變化하여 萬物이 受命함에, 비록 품수된 바는 나에게 있으나, 그 理는 내가 사사로이 얻은 바(내 개인적인 소유물)가 아니다. …

性은 理일 뿐이니, 그 聚散을 논할 수 없다. 모여서 생명이 되고 흩어져 죽는 것은 氣일 따름이다. 이른바 精神魂魄이 知를 소유하고 覺을 소유하는 것(지각활동을 하는 것)은, 모두 氣의 所爲이다. 따라서 모이면 생기고 흩어지면 없어진다. 그러나 理의 경우는 처음부터 聚散에 따라 생기거나 없어지는(有無) 것이 아니다.³⁹⁾

성은 내가 태어날 때 주어지는 것이다. 그러나 이 말은 내가 태어날 때 성이 나의 사적인 소유물로 내게 주어진다는 뜻이 아니다.⁴⁰⁾ 성은 내게 주어진 어

39) 「答廖子會」, 『주희집』, 2165쪽. “蓋賢者之見所以不能無失者, 正坐以我爲主, 以覺爲性爾. 夫性者, 理而已矣. 乾坤變化, 萬物受命, 雖所稟之在我, 然其理則非有我之所得私也. … 性只是理, 不可以聚散言. 其聚而生, 散而死者, 氣而已矣. 所謂精神魂魄, 有知有覺者, 皆氣之所爲也. 故聚則有, 散則無. 若理則初不爲聚散而有無也. (但有是理, 則有是氣. 苟氣聚乎此, 則其理亦命乎此耳, 不得以水滙比也. 鬼神便是精神魂魄. 程子所謂天地之功用, 造化之迹, 張子所謂二氣之良能, 皆非性之謂也. 故祭祀之禮以類而感, 以類而應. 若性則又豈有類之可言耶? 然氣之已散者, 既化而無有矣, 其根於理而日生者, 則固浩然而無窮也. 故上蔡謂我之精神卽祖考之精神, 蓋謂此也.)”

40) 이 점은 주자의 「이백간에게 답한 편지」에도 잘 나타나 있다. “보내주신 편지에 ‘형체는 사생이 있지만 참된 성(眞性)은 영원히 존재한다(形有死生, 眞性常在)’는 말씀을 했는데, 나는 이렇게 말합니다. ‘성은 거짓이 없으니 굳이 참되다고 말할 필요가 없으며, 존재하지 않을 때가 없으니 굳이 존재한다고 말할 필요가 없다. 이른바 성이라는 것은 천지가 사물을 낳는 理로서, 이른바 “하늘이 명한 바는 영원불변하다” “위대한 乾元이여 만물의 시원이로다” 라고 한 것이니, 어찌 존재하지 않은 적이 있으며 어찌 내가 사적으로 간여할 수 있는 바가 있겠는가? 불교에서 말하는 眞性は 이것과 같은지 다른지 모르

면 것을 지칭하는 것이 아니라, 내가 태어나면서 어떻게 살도록 하늘로부터 명령받은 바의 내용(所命)을 지칭한다. 따라서 사람의 성과 그 육신은 물과 물거품으로 비유될 수 없다. 물거품처럼 뭉치고 흩어지는 것은 기일 따름이지 성이 아니기 때문이다. 성은 리이니, 개인의 정신혼백과는 아무 상관이 없다.

위에서 또 요자회는 주자도 인정하는 제사감격(祭祀感格: 제사를 모시면 조상의 혼백이 흠향하러 오)의 설을 내세워, 사람이 죽으면 생시의 지각 같은 것은 없어지더라도, “지각의 근원” 같은 것은 사후에도 계속 존재한다고 인정해야 하지 않겠느냐고 질문하고 있다(여기서도 윤회 문제가 당시 사람들에게 얼마나 심각한 차원에서 논의되었는가 하는 점을 확인할 수 있다).

이에 대해 주자는 이렇게 대답했다.

물론 성인이 제사를 제정할 때는, 제주를 두고 시동을 세우고, 또 향을 피우고 올창주를 뿌리며, 陰에서도 구하고 陽에서도 구하여, 항상 최선을 다하지 않은 경우가 없었다. 그렇지만 그저 ‘흠향하기를 바랄 뿐이다’라고 말했을 뿐이다. 또 지성측달(至誠惻怛)과 정미황홀(精微恍惚)의 의미 역시 성인이 원래 말하려 하지 않은 내용이니, 세속의 얇고 조잡한 소견으로 하나만 고집하여(執一) 터득할 수 있는 바가 아니다.

어찌 〈일단 기를 받고 육체를 이루면 이 性은 내 것이 되니, 비록 죽어도 멀하지 않는 것처럼, 분명 그 자체로 하나의 사물이 되어, 寂然一體 속에 감추어져 있다가, 자손이 구하기를 기다렸다가 때때로 나와서 흠향한다〉는 식으로 간주할 수 있는가? 반드시 그러하다고 한다면, 그 (죽은 이들이 머무는) 장소의 크기나 인식하는 처소 등에 대해서도 반드시 구체적으로 말할 수 있는 바가 있을 것이다. 그렇다면 문제는 천지 개벽 이래 지금까지 (죽은 혼령들이) 누적되어 거둬거둬 계속해서 불어났을 터이니 아마 더 이상 수용할 틈도 없을 것이다. 어찌 그런 이치가 있겠는가?⁴¹⁾

겠습니다.”(來書云, 形有死生, 眞性常在. 熹謂性無僞冒, 不必言眞; 未嘗不在, 何必言在. 蓋所謂性, 卽天地所以生物之理, 所謂“維天之命, 於穆不已, 大哉乾元, 萬物資始”者也, 曷常不在而豈有我之所能私乎? 釋氏所云眞性, 不知其與此同乎? 否也?)(35세, 『주희집』, 2016쪽).

사람이 죽으면 어떤 곳에 모여 있다가 제사를 흠향하러 오는 것이 아니다. 주자는 경전에서, “흠향한다”가 아니라 “흠향하기를 바랄 뿐이다”라고 표현했다는 점을 강조하여, “흠향”이란 “귀신이 흠향한다”는 의미가 아니고 “자손의 소망 사항”임을 암시하고 있다. 또 죽은 사람의 혼령 같은 것이 어떤 장소에 모여 있다는 것은 도저히 말이 되지 않는다. 천지 개벽이래 죽은 혼령들이 다 모여있다고 한다면 온 우주의 장소도 모자랄 것이기 때문이다.

주자에 따르면 “천지의 조화는 커다란 용광로와 같아서, 사람과 사물을 넣고 날아 잠시도 쉬미 없다. 이것이 바로 이른바 ‘실제로 그러한(작용하는) 理’이니, 氣의 斷滅을 걱정할 필요는 없다.” 따라서 “사람과 동물의 이미 죽은 각각 기능(人物已死之知覺)을 마치 실제로 그러한 리인양 여겨” 윤회를 하는 것으로 여긴다면 “어찌 잘못이 아니겠는가?”⁴²⁾

요컨대 “성즉리”는 인간 역시 우주 음양의 조화의 이치에 종속된 존재임을 표명한다. 인간이 본성을 부여받았다 함은 어떠한가 살아가 한다는 명령을 받았다는⁴³⁾ 사실을 의미할 따름이지, 내세의 운명을 주관할 수 있다는, 즉 우리가 우주의 주인이 됨을 의미하지 않는다. 인간은 우주의 주인이 아니라 우주 변화의 이치에 철저히 종속된, 생멸하는 개체일 따름이다.

41) 『주희집』, 2166쪽. “然聖人之制祭祀也，設主立尸，炳蕭灌鬯，或求之陰，或求之陽，無所不用其極，而猶止曰：‘庶或享之’而已。其至誠惻怛，精微恍惚之意，蓋有聖人所不欲言者，非可以世俗粗淺知見執一而求也。豈曰一受氣成形，則此性遂爲吾有，雖死而猶不滅，截然自爲一物，藏乎寂然一體之中，以俟夫子孫之求而時出以饗之耶？必如此說，則其界限之廣狹·安頓之處所必有可指言者。且自開闢以來，積至於今，其重併積疊，計已無地之可容矣。是又安有此理耶？”

42) 같은 곳. “且乾坤造化，如大洪爐，人物生生，無少休息，是乃所謂實然之理，不憂其斷滅也。今乃以一片大虛寂目之，而反認人物已死之知覺謂之實然之理，豈不誤哉？”

43) “天命之謂性” 즉 하늘로부터 명령받은 내용(所命)이 性이다. 배나무는 배를 열매때도록 명령받았고 사람은 인의예지를 실현하도록 명령받았다.

3. “형궤반원”설의 부정

주자가 “성즉리”를 주장하며 윤희설을 비판한 것은 理의 측면에서 논한 것이었다. 주자는 윤희설 부정을 강화하기 위하여 氣의 측면에서 장재(張載, 1020-77)의 형궤반원설(形潰反原說)도 비판한다.

장재에 따르면 “무형인 태허(太虛)가 기의 본체이고, 기가 모이고 흩어지는 것은 변화의 객형(客形: 일시적 형체)일 뿐이다.”⁴⁴⁾ 즉 기가 모이면 눈에 보이는 형체 있는 사물이 생기고, 기가 흩어지면 형체가 없어진다.⁴⁵⁾ 기가 모이고 흩어지는 것은 기의 본래적인 기능이다. 기가 모이고 흩어짐에 따라, 기는 만물이 되었다가 만물은 다시 태허로 돌아간다. “모였다 흩어지는 ‘기’의 ‘태허’에 대한 관계는, 얼었다가 녹는 ‘얼음’의 ‘물’에 대한 관계와 같다.”⁴⁶⁾

장재가 “기가 모이면 사물이 되고 사물의 기가 흩어지면 다시 태허로 돌아간다”라고 할 때, 눈에 보이는 현상 세계(明)와 눈에 보이지 않는 태허의 세계(幽)를 오고 갈 때 어떤 하나의 실체가 오고 간다는 의미는 아니었음은 분명하다. 원래 장재의 태허설 또한 불교의 윤희설을 비판하려는 것이었다.⁴⁷⁾

그런데 장재는 “기가 모인 경우라도 객(일시적 존재)에 불과하고 기가 흩어지더라도 곧바로 無는 아니다”,⁴⁸⁾ “모인 것도 내 몸, 흩어진 것도 내 몸이니, 죽어도 멸하지 않음을 아는 사람이라야 비로소 性을 논할 수 있다”⁴⁹⁾고 여긴

44) 『정몽』 「삼량」. “太虛無形, 氣之本體, 其聚其散, 變化之客形爾.”

45) 『정몽』 「태화」. “氣聚則離明得施而有形; 氣不聚則離明不得施而無形.”

46) 『정몽』 「太和」. “氣之聚散於太虛, 猶冰凝釋於水, 知太虛卽氣, 則無無.”

47) 范育(장재의 제자), 『正蒙序』. “至於談死生之際, (浮屠)曰: ‘輪轉不息, 能脫是者則無生滅’, (老子)或曰: ‘久生不死’, 故『正蒙』闢之曰: ‘太虛不能無氣, 氣不能不聚而爲萬物, 萬物不能不散而爲太虛.’” 또 도모에다 류타로는 “장재의 氣論은 당시에 있어서 불교의 生老病死, 成住壞空의 幻妄觀을 극복하려고 유가 측에서 제출한 存在重視의 이론이었다”고 말한다(260쪽).

48) 『정몽』 「태화」. “方其聚也, 安得不謂之客? 方其散也, 安得遽謂之無? 故聖人仰觀俯察, 但云知幽明之故, 不云知有無之故.”

다. 사물이 흩어져 형체가 없어지더라도 그 기는 멸하지 않는다(不亡)는 것이다. 이로부터, “귀신은 영원히 죽지 않는다. 따라서 誠은 은폐할 수 없다”⁵⁰⁾라고 논하고 있다.⁵¹⁾ 이처럼 장재는 사물의 기가 흩어지면 다시 태허로 돌아간다고 여긴 만큼, 그 기가 다시 모여서 사물이 될 가능성을 인정하고 있다.⁵²⁾ 그리하여 장재는 이렇게 말한다.

形이 모이면 物이 되고, 形이 무너지면 근원에 되돌아간다(形潰反原). 근원에 되돌아가는 것, 그것이 바로 『역』에서 말한 ‘遊魂爲變’이다.⁵³⁾

즉 物의 形은 무너져도 그 氣인 魂은 근원인 太虛에 복귀한다는 것이다. 이처럼 氣의 太虛에의 根源復歸가 강조되어, 氣 그 자체가 멸하는 것은 아니고, 다만 氣의 形이 소실될 뿐이라고 설명할 경우, 氣는 확실히 不亡不滅이다. 따라서 二氣의 良能인 鬼神魂魄도 不亡不滅할 수밖에 없는 것이 된다.⁵⁴⁾

이러한 장재의 “형귀반원” 설에 대해 이미 정이천은 다음과 같이 비판했다.

사물이 흩어지면 그 氣도 따라서 다하는 것이므로 다시 本原으로 돌아간다고 하는 이치는 없다. 천지간은 마치 하나의 커다란 용광로와 같아서 사물을 만들어내면서 전부 녹여버리면 다 끝난다. 하물며 이미 흩어진 기가 어찌 다시 존재할 수 있겠는가? 천지의 조화 또한 어찌 저 이미 흩어진 기를 사용하겠는가? 천지의 조화라는 것은 저절로 氣를 낳는 것이다.⁵⁵⁾

49) 『정몽』 「太和」. “聚亦吾體, 散亦吾體, 知死之不亡者, 可與言性矣.”

50) 『정몽』 「神化」. “鬼神常不死, 故誠不可揜; …”

51) 장재는 또 “氣는 사람이 있어서, 살아서는 분리되지 않고 죽어서는 游散되는 것을 魂이라 하고, 모여서 形質을 이루고 죽어도 흩어지지 않는 것을 魄이라 한다(氣於人, 生而不離. 死而游散者謂魂; 聚成形質, 雖死而不散者謂魄)”(『정몽』 「동물」)라고 하여, 魂魄의 영원성도 시인하고 있다(도모에다, 261쪽).

52) 야마다 케이지, 김석근 역, 『朱子の自然學』(통나무, 1991), 67쪽.

53) 『정몽』 「건칭」. “形聚爲物, 形潰反原, 反原者, 其游魂爲變與.”

54) 도모에다 료타로, 262쪽 참조.

우리 몸만 보더라도 모든 理는 다 갖추어져 있다. 屈伸往來의 의미는 코로 숨쉬는 일에서도 찾아볼 수 있다. 屈伸往來는 오직 理일 뿐이다. 이미 스러진(돌아간) 氣가 다시 펼쳐지기 시작하는 氣가 되는 것이 아니다. 낳고 낳는 理는 스스로 그러하고 쉽다.⁵⁶⁾

정이천은 사물 변화 과정 하나 하나마다 전혀 새로운 것이 “조화”라고 여긴다. 사람이 숨을 쉴 때조차도 숨을 들이마신 다음 다시 내 쉴 때, 내 쉬는 기는 이미 들이마셨던 기가 아니라고 설명한다. 일단 코를 통해 몸으로 들어가면 그 기는 전혀 다른 어떤 것이 된다. 따라서 내쉬는 기 또한 전혀 다른 어떤 것이다.⁵⁷⁾ 만물 조화의 매 순간 순간은 바로 만물이 우주의 용광로에 녹아버리는 순간이다.⁵⁸⁾ 이것은 바로 정이천이 이해한 끊임없이 낳고 낳는(生生) 우주의 “조화” 개념이다. 그는 계속해서 반원설(反原說)을 비판한다.

만약 “이미 되돌아간 氣가 다시 펼쳐지기 시작하는 氣가 될 때 반드시 이미 되돌아간 氣에 의거한다”라고 말한다면, 그것은 “天地的 조화” 답지 못하다. “천지의 조화”는 저절로 낳고 낳아 다함이 없거늘, 어찌 다시 또 이미 죽은 형체나 이미 되돌아간 氣에 의거하여 造化를 이루겠는가?⁵⁹⁾

55) 『이정집』, 163쪽. “凡物之散, 其氣遂盡, 無復歸本原之理. 天地間如洪鑪, 雖生物銷鑠亦盡, 況既散之氣, 豈有復在? 天地造化又焉用此既散之氣? 其造化者, 自是生氣.”

56) 『이정집』, 167쪽. “近取諸身, 百理皆具. 屈伸往來之義, 只於鼻息之間見之. 屈伸往來只是理, 不必將既屈之氣, 復爲方伸之氣. 生生之理, 自然不息.(如復言七日來復, 其間元不斷續, 陽已復生, 物極必反, 其理須如此. 有生便有死, 有始便有終.)”

57) 『이정집』, 148쪽. “近取諸身, 其開闔往來, 見之鼻息, (然不必須=豈)假吸復入以爲呼. 氣則自然生. 人氣之生, 生於真元. 天之氣, 亦自然生生不窮.”

58) 『이정집』, 148쪽. “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?”

59) 『이정집』, 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?”

주자는 정이천의 입장을 그대로 수용하여 이렇게 말했다.

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.⁶⁰⁾

“聚散屈伸을 논할 때의 폐단”은 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.⁶¹⁾

주자는 모든 변화의 순간 순간은 항상 새롭다는 정자의 주장을 받아들여, 날숨도 이전의 들숨이 아닌 전혀 새로운 것이라고 말한다(『어류』 1: 44). 이런 주장은 여자약과의 다음 문답에도 잘 나타나 있다.

“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?”

“해와 달이라는 음양의 정수는 자고이래 영원 불변하는 것이다. 그러나 오늘 이미 진 빛이 또 다시 내일 떠오르는 빛은 아닌 것이다. 따라서 (해와 달은) 항상 보이지만 항상 새로운 것이다.”⁶²⁾

60) 『어류』 99: 32 “橫渠闢釋氏輪回之說. 然其說聚散屈伸處, 其弊卻是大輪回. 蓋釋氏是箇箇各自輪回, 橫渠是一發和了, 依舊一大輪回. 呂與叔集中亦多有此意思”(59세).

61) 『중용혹문』. 呂氏推本張子之說, 尤爲詳備. 但改本有所屈者不亡一句乃形潰反原之意. 張子他書, 亦有是說, (而程子數辨其非.)

62) 『답呂子約』 8, 『주희집』, 2272쪽. “(문) 日月終古常見而光景常新, 其理固如此. 然所謂常見, 所謂常新, 必有科別. (답) 日月陰陽之精終古不易, 然非以今日已之光復爲來日將升之光也, 故常見而常新”(45세).

오늘의 태양 빛은 어제의 태양 빛이 아니다. 여자약에게 보낸 다른 편지에서, 주자는 해와 달의 빛은 “오늘과 내일이 다를 뿐 아니라 매 순간 순간이 서로 다른 것이다”고 말한다. 그런데 주자의 이러한 설명은 바로 “조화 작용은, 잠시도 쉬어 없으며, 이미 흩어진 기를 다시 사용하는 것이 아니다”는 논점을 강화하려는 것이었다.⁶³⁾ 즉 윤회설 비판의 맥락에 있었던 것이다.

요컨대 장재의 형궤반원설은 일종의 대윤회설이라는 것이 주자의 논점이다.⁶⁴⁾ 반원(反原)을 부정하는 『어류』의 대화를 더 살펴보자.

“황사승이 ‘기는 흩어져도 없어지는 것은 아니다’ 고 말했습니다. 제가 보기에 사람은 음양오행의 기를 받아서 태어나는데, 죽은 다음에 그 기는 흩어지더라도 단지 본원으로 돌아간다고 생각합니다.”

“그렇게 말해서는 안 된다. 없어진다면 완전히⁶⁵⁾ 없어지는 것이다. 다만 감응하여 올 수 있기 때문에 흩어진다고 말하는 것이다. 요컨대 흩어지는 것 또한 없어지는 것이다.”⁶⁶⁾

“『예기』의 ‘혼기(魂氣)가 하늘로 돌아간다(歸)’는 것과 횡거의 ‘反原’ 설은 어떻게 구별됩니까?”

63) 『答呂子約』 10, 『주희집』, 2277-8쪽. “(문) 日月, 陰陽之精氣, … 所謂終古不易與光景常新者, 其判別如何? 非以今日已暎之光復爲來日將升之光, 固可略見大化無息而不資於已散之氣也. … (답) 日月之說, … 若論其實, 須以終古不易者爲體, 但其光氣常新耳. 然亦非但一日一箇, 蓋頃刻不停也”(45세).

64) 그러나 원래 장재는 이렇게 말했다. “불교는 귀신을 논하면서 사람은 죽어도 계속해서 다시 태어나기 때문에 그런 고통에서 벗어나려고 한다고 말하니, 귀신을 안다고 하겠는가? 미혹된 자들은 (『역』의) ‘유혼위변’이 곧 윤회의 뜻이라고 하는데 잘못된 생각이다(浮屠明鬼, 謂有識之死受生循環, 遂厭苦求免, 可謂知鬼乎? … 惑者指游魂爲變爲輪廻, 未之思也)”(『정몽』「乾稱」).

65) 索性: ‘명쾌히, 깨끗이, 전혀, 아예, 근본적으로, 시원스레’의 뜻.

66) 『어류』 3: 39. 問: “黃寺丞云: ‘氣散而非無.’ 泳竊謂人稟得陰陽五行之氣以生, 到死後, 其氣雖散, 只反本還原去.” 曰: “不須如此說. 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”(69세).

“혼기가 하늘로 돌아가면, 사라져 흩어지는(消散) 것이다. 이는 바로 불꽃 연기가 위로 올라가 어디로 돌아가겠는가와 문제와 같다. 오직 사라져 흩어지는 것이다. 理를 논하면 大概 본디 이러하다. …”

“聖인이 죽으면 어떻게 됩니까?”

“성인은 죽음을 편안히 여기므로 곧 사라져 흩어진다.”⁶⁷⁾

혼기는 “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. 『어류』의 다음 내용을 보자.

제자가 謝氏의 “歸根”의 說을 거론하자 주자가 말했다.

“歸根(근원으로 돌아감)은 본디 노자의 말이다. 필경은 돌아감이 없으니 이것에 동요할 필요가 있겠는가?”

“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?”

“필경은 돌아가는 것이 아니다(無歸). 예컨대 달의 영상이 ‘동이 물’ 속에 비추고 있지만 그 ‘동이 물’을 제거하면 이 영상은 곧 없어져 버리는 데, 어찌 그 영상이 하늘로 날아 올라 저 달 속으로 들어갔겠는가! 또 예컨대 이 꽃이 떨어지면 곧 없어지는데, 어찌 저 곳으로 돌아갔다가 명년에 다시 와서 저 가지 위에 피겠는가?”⁶⁸⁾

67) 『어류』 87: 104 安卿問: “禮記 ‘魂氣歸于天’, 與橫渠 ‘反原’ 之說, 何以別?” 曰: “魂氣歸于天, 是消散了, 正如火煙騰上去處何歸? 只是消散了, 論理大概固如此. 然亦有死而未遽散者, 亦有 芻根而未散者. 然亦不皆如此, 亦有 芻死而魂即散者.” 叔器問: “聖人死如何?” 曰: “聖人安於死, 卽消散”(64세 이후).

68) 『어류』 63: 132. 淳因舉謝氏 “歸根” 之說. 先生曰: “歸根’ 本老氏語, 畢竟無歸, 這箇何曾動?” 問: “性只是天地之性. 當初亦不是自彼來入此, 亦不是自此往歸彼, 只是因氣之聚散, 見其如此耳.” 曰: “畢竟是無歸. 如月影映在這盆水裏, 除了這盆水, 這影便無了, 豈是這影飛上天去歸那月裏去! 又如這花落, 便無了, 豈是歸去那裏, 明年復來生這枝上?”

“지금 떨어지는 이 꽃잎은 명년에 다시 이 가지에 와서 피지 않는다.” 이 꽃잎은 작년에 졌던 그 꽃잎이 아니라는 한마디는 기 측면에서 윤희를 부정하는 주자의 입장을 잘 대변한다.⁶⁹⁾

4. 윤희설의 도덕적 효용성 비판

위에서 인간은, 결코 내세의 운명을 스스로 결정하는 우주의 주인이 아니라, 우주의 이법에 종속되어 생멸하는 개체임을 살펴보았다. 그러면서 주자는 인간의 “성은 인의예지이고” “성은 리이니” 인간은 인의예지를 실현하도록 명해져 있다는 점을 주장한다. 그렇다면 여기서 “인간이 왜 도덕적으로 선행을 해야 하고 악행을 해서는 안 되는가?” “왜 성인이 되는 것을 목표로 삼아야 하는가?”라는 반문이 제기될 수 있다.

인간은 왜 도덕적이어야(선해야) 하는가? 맹자에 따르면 그것이 인간의 본성이기 때문이다. 왜 인의(仁義)를 따라 행해야 하는가? 그것이 인간의 마음 이요 인간의 길이기 때문이다.⁷⁰⁾ 인의를 따르지 않으면 어떻게 되는가? 그 경우 그는 인간이 아니라 짐승이다.⁷¹⁾ 즉 인간이 왜 도덕적이어야 하는가에 대

69) 주자는 장재의 形潰反原, 노자의 死而不亡, 불교의 윤희설을 모두 부정한다. 그러면서도 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 윤희설도 진리가 아니겠는가? 하는 취지의 질문을 한 적이 있다. 이에 대해 주자는 “상례와 제례는 조상의 유체(즉 자손)가 현재 여기에 존재한다는 사실로 인하여 자손이 사랑과 공경을 다하면 조상을 (여기에) 존재하게(불러오게) 할 수 있다는 것이니, 윤희설과는 의미가 다르다”라고 대답했다(「答任德久」, 66세, 『주희집』, 3166쪽). 제사감격을 주장하는 “주자 제사론”은 다른 글에서 다룬다.

70) 『맹자』 11: 11 “孟子曰：仁，人心也；義，人路也。…”

71) 『맹자』 11: 8 “雖存乎人者，豈無仁義之心哉？… 其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不

한 맹자의 설명은 그다지 논리적이 아니다.

그런데 맹자보다 치밀한 논증을 추구한 주자 역시 이 문제에 관한 한 실제로 맹자의 한계를 크게 벗어나지 못하는 것 같다. 다만 “성은 리이다”는 명제로 보충했을 뿐이다. 즉 배를 열매맺지 않으면 배나무가 아니듯이 인의예지를 따르지 않으면 사람이 아니다. 배나무 꼴을 하고 있더라도 배가 열리지 않으면 배나무가 아니듯, 사람 모양을 하고 있더라도 인의예지에 어긋나면 사람이 아닌 짐승이라는 것이다. 주자의 입장에서 보자면, “사람은 왜 도덕적이어야 하는가”의 문제는 “배나무는 왜 배를 열매맺어야 하는가?”의 문제와 같다. 문제에 답을 하는 것이 아니라 의문을 제기하는 것 자체를 거절하는 셈이다.

혹자는 이것은 바로 현세 중심적 유교적 도덕 사상이 지니는 필연적인 한계라고 지적할지 모른다. 즉 현세의 질서나 안정만을 강조하는 유교적 가르침으로는 인간의 도덕성을 추동하기에는 불충분하다는 것이다.

그리하여 불교의 인과업보⁷²⁾에 근거한 윤회전생의 가르침은 바로 이런 단점을 보완할 수 있다고 여긴다. 인간은 도덕적으로 선행해야 한다. 그렇지 못하면(현세에 지은 업보대로) 내세에서 벌을 받을 것이기 때문이다. 물론 윤회의 주체는 육신이 죽어도 멀하지 않는다. 즉 불교의 인과윤회설은 현세에 해소되지 못한 인간들 사이의 도덕적 불균형성을 보완하려는 가르침이라는 것이다.

당시의 주자의 한 제자도, 불교의 가르침을 믿을 수는 없다 하더라도 “세상 사람들이 악을 행하고 죽었을 때, 지옥의 형벌로 그들을 다스리지 않는다면, 저들을 어떻게 징벌할 수 있겠습니까?” 라는 질문을 한다. 현세의 처벌을 피한 악인을 징벌하기 위해서라도 내세의 지옥은 있어야 하는 만큼, 인과윤회설은 의미가 있다는 것이다. 이에 대해 주자는 이렇게 대답한다.

요 · 순과 삼대 성왕의 시대에는 불교가 없었어도 집집마다 표창을 받을만

足以存; 夜氣不足以存, 則其違禽獸不遠矣. …”

72) “일반인들이 거의 당연한 것으로 여기는 일종의 ‘정의의 원칙’ 즉 ‘착한 사람이 잘되고 악한 사람이 벌받아 마땅하다’는 생각 — ‘因果業報’로 흔히 정형화되어 있다”(심재룡, 13쪽).

할 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?⁷³⁾

현세에 악행을 저지른 자들을 현세에 다스려야 하기 때문에 인민은 임금을 세워 그들을 다스리게 한다. 그렇지 않을 바에야 무엇 때문에 정치제도를 수립하겠는가? 요·순 임금 등은 그들을 잘 다스렸기 때문에 세상이 도덕적으로 되었다. 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 주자의 주장이다. 행악자들을 내세에 가서야 다스릴 수 있다고 한다면 현세에서 악을 시정하려는 모든 노력들이 오히려 무가치하게 되기 때문이다.

이런 의미에서 주자는 내세를 대비하여 도덕적으로 살고자하는 사고방식조차도 못마땅하게 여겼다. 즉

혹자가 “내세를 위해서 닦는다”고 말하자, 주자는 이렇게 말했다.

“지금 세상도 닦지 못하면서 내세를 위해 닦는다니 무슨 소린가?”⁷⁴⁾

주자는 한 걸음 더 나아가 윤희설은 악을 억제하기는커녕 오히려 정당화하는 데도 이용될 수 있다는 점을 지적했다. 『어류』의 다음 내용이 그것이다.

조자직은 「계살자문(戒殺子文)」 끝에 인과응보설을 논하면서 말하기를 ‘네가 만일 다른 사람을 죽인다면 그 사람이 다음 세상에 태어나서 반드시

73) 『어류』 126: 106 德粹問：“人生即是氣，死則氣散。浮屠氏不足信。然世間人爲惡死，若無地獄治之，彼何所懲？”曰：“吾友且說堯舜三代之世無浮屠氏，乃比屋可封，天下太平。及其後有浮屠，而爲惡者滿天下。若爲惡者必待死然後治之，則生人立君又焉用？”… (62세)

74) 『어류』 126: 105 或有言修後世者。先生曰：“今世不修，畧修後世，何也？”

너를 죽일 것이다' 라고 하였다. 이와 같은 말은 살인을 경계하려는 것이겠으나, 그렇다면 '내가 지금 너를 죽일 수 있는 것은 네가 전생에서 나를 죽였었기 때문이다' 라고 말하지 않으리라고 어찌 알겠는가?⁷⁵⁾

“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.” 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.⁷⁶⁾

주자가 보기에, 도덕적 사회를 건설하는데 있어서 내세의 보응을 상정하는 윤회설이 지니는 가장 큰 문제점은 그것이 현세에서의 도덕적 부조리를 해소하려는 인간의 적극적 노력과 의지를 희석시킨다는 데 있다.

이 점은 인과응보적 윤회설 뿐 아니라 예컨대 서양철학에서 도덕 이론을 논하면서 “영혼의 불멸”과 “신의 존재”를 요청했던 칸트의 경우에도 해당된다고 할 수 있다. 칸트는 말하기를 “최고선은 실천적으로는 영혼의 불멸성을 전제하고서만 가능하다. 그러니까 이 영혼의 불멸성은 도덕 법칙과 불가분리적으로 결합되어 있는 것으로서 순수실천이성의 하나의 요청이다”⁷⁷⁾고 하였다. 즉

75) 『어류』 126: 111 … 趙子直戒殺子文，末爲因報之說云：“汝今殺他，他再出世必殺汝。”此等言語，乃所以啓其殺子，蓋彼安知不說道：“我今可以殺汝，必汝前身曾殺我？”(82 이후)

76) 위의 예문은 인과응보적 윤회설의 한계의 극단적 사례에 불과한 것은 아닌 것 같다. 사람들은 평소에 전혀 관계가 없었던 사람으로부터 강탈당하고 살해당하는 등 자신의 도덕성과는 무관하게 피해를 당하는 경우가 허다하다. 이 경우 인과설은 흔히 “그가 전생에 지은 업 때문이다”는 설명밖에 하지 못한다. 조지 부시 폭격으로 희생된 수많은 민간인들이 대체 무슨 업을 지었던 말인가? 업보대로 응당 살해된 것인가? 등등 이 점에서 인과업보설은 매우 취약한 도덕이론임은 분명한 것 같다.

77) 임마누엘 칸트, 백종현 역, 『실천이성비판』(아카넷, 2002), 259쪽.

우리가 경험을 통해 보는 바는 덕과 행복이 일치하지 않고 있다. 만일 우리가 인간의 경험을 이 세계에만 한정한다면 완전한 형태(덕과 행복의 일치?)의 최고선을 성취하기란 불가능하다. 최고선을 성취하기 위해서는 영혼은 불멸해야 하고 덕과 행복의 합일을 생기게 하는데 없을 수 없는 힘으로서 “신의 존재”를 요청하지 않을 수 없다는 것이다.⁷⁸⁾

칸트는 덕이 보답 받지 못하는 현실이 모순임을 지적하여 “영혼 불멸” 등을 요청했다. 그러나 주자에 따르면 그런 요청은 저 부조리한 현실을 교정하는데 도움이 되지 못한다. 현세에서 덕과 행복이 일치하지 못하는 것은 비단 당사자의 불행에 불과한 것이 아니고 동시대 모든 사람들의 공동 책임이다. 덕이 보답받고 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 주자의 주장이다.

위에서 필자는 맹자부터 주자에 이르기까지 유학자들이 “사람은 왜 도덕적이어야 하는가”라는 물음에 만족할 만한 대답을 하지 못했다고 언급하였다. 그러한 현세중심적(유학의) 가르침의 단점을 극복한다는 차원에서 불교나 칸트는 인과응보적 윤리설과 영혼불멸 신의 존재를 상정했다고 볼 수 있다. 그러나 이런 설명들은 현세 내에 존재하는 도덕적 불균형 문제를 해결한다기보다는 방관함으로써 오히려 악화시킨다는 것이 주자의 논점이다.

현세의 도덕적 불균형은 현세 내에 시정해야 하고 설령 시정하지 못한다 하더라도 인간이 할 수 있는 모든 노력을 경주해야 한다는 것은 주자의 지론이다. 이 점은 주자가 세속적 귀신관을 부정하면서도 여귀(厲鬼)의 존재는 인정했다는 사실에도 잘 나타나 있다. 주자는 “사람은 죽으면 전부 흩어져 없어진다.”⁷⁹⁾ “氣가 모이면 생겨나고 기가 흩어지면 죽는다.”⁸⁰⁾ “기가 흩어져 귀신이

78) 사무엘 스티프, 이광래 역, 『서양철학사』(종로서적, 1983), 406쪽 참조.

79) 『어류』 39: 18. “死便是都散無了.” 『어류』 3: 19. “然人死雖終歸於散, …”

되는 것이 아니다”⁸¹⁾라고 주장하여 일물(一物)로서의 귀신 개념을 부정한다. 그럼에도 불구하고 억울하게 죽은 사람이 여귀가 되어 양화를 일으킨다는 사실을 인정했다. 주자가 인정한 여귀는 대체로 다음과 같은 부류의 것들이다.

장주에서 어떤 송사가 있었는데, 부인이 남편을 죽여 암매장한 사건이었다. 그 후 괴이한 일(귀신의 해코지)이 생겼으나, 사건의 전말이 발각되자 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 경우였었다. 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.⁸²⁾

되값음(도덕적 불균형의 시정)이 이루어져야 양화의 괴이 현상은 중단이 된다는 논조이다.⁸³⁾ 이런 여귀의 존재를 설명하기 위하여 주자는 “사람이 죽으

80) 『어류』 3: 17. “氣聚則生, 氣散則死”(66세).

81) 『答程允夫』 9, 『주희집』, 1938쪽. “所謂氣散而爲鬼神者非是.”

82) 『어류』 3: 43. “如漳州一件公事: 婦殺夫, 密埋之. 後爲祟, 事才發覺, 當時便不爲祟. 此事恐奏裁免死, 遂於申諸司狀上特批了. 後婦人斬, 與婦人通者絞. 以是知刑獄裏面這般事, 若不與決罪償命, 則死者之冤必不解”(62세 이후).

83) 또 주자가 전쟁터의 귀신불의 존재를 인정하고(『어류』 3: 19), 억울하게 죽은 효부와 가뭇을 연결시킨(『어류』 90: 11) 것 등도 그럼으로써 정치가에게 교훈을 주어 그 해결책을 강구토록 하려는 것과 무관치 않다. 정치와 주자를 비롯 한 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 황사는 가족이나 그 집단에 흥흥한 분위기를 조성했고 그 분위기는 마침내 여귀 출현 이야기를 낳았고 그 여귀의 양화는 일파만파로 퍼져 나가 커다란 정치적 불안을 조성했다고 볼 수 있다. 이에 자산이 백유의 후사를 세워주고 제사를 지내게 함(정치적 복권)으로써 흥흥한 민심을 수습하자

면 기가 흠어지기는 흠어지되” “시간을 두고 흠어진다”는 식으로,⁸⁴⁾ 기의 취산에 의한 그의 “생사의 이론”까지 수정했던 것이다.⁸⁵⁾

5. 체물(體物) 해석과 주자의 귀신론

앞에서 세속과 불교적 귀신관의 핵심은 “내세에 다시 태어나는 윤회의 주체”로서의 “귀신” 개념에 있음을 살펴보았다. 주자에 따르면 “귀신은 있다”, 하지만 “귀신과 생사의 이치는 세속적 설명과 불교의 견해와 결코 같지 않다.” 이런 대전제 하에 주자는 이렇게 말한다.

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 윤회인과의 설에 빠지게 된다.⁸⁶⁾

더 이상 여귀가 출현하지 않았다는 것이다. 이에 대해 주자는 “자신이 귀신의 정상(情狀)을 안 사람이다”고 평가하였다. 이것은 자산이 귀신을 잘 다스릴 줄 알았다는 의미가 아닌 것 같다. 주자에 따르면 “귀신의 이치는 마음의 이치이므로”(『어류』 3: 61) 그 논리대로라면 백유라는 여귀의 양화는 흥흥한 민심의 반영이었으며, 그러한 민심을 달랜 자산의 행위는 정치적 암투로 희생된 사람이 당한 도덕적 불균형을 시정해준 의미가 있었던 것이다. 그래서 주자는 “자산이 후사를 세워 여귀를 달래자 양화가 그쳤다”는 설명을 매우 좋아하였다(『어류』 3: 19, 43, 44).

84) “제 명에 죽지 못한 사람도 오래 되면 역시 흠어진다. 예를 들어 지금 밀가루를 반죽하여 풀을 만들 때 중간에 풀어지지 않은 작은 덩어리가 생길 수 있지만, 오래되면 점점 풀어져 흠어지지 않던가!”(『어류』 3: 45)

85) 주자의 여귀론(厲鬼論)에 대해서는 박성규의 앞의 글 참조.

86) 「답오공제」 4, 35세, 『주희집』, 2024쪽. “鬼神者, 造化之跡, 乃二氣之良能也, 不但見乎幽而已. 以爲專見乎幽, 此似未識鬼神之爲何物, 所以溺於輪回因果之說也.”

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(一物)’로서의 귀신이다.

‘일물’로서의 귀신관을 부정하는 주자의 입장은 『중용』 16장의 “귀신지덕, 체물이불가유(鬼神之德體物而不可遺)” 부분에 대한 해석에 잘 나타나 있다. 앞에서 거위 문제로 고심한 여자약은 같은 편지에서 “귀신의 속성은 매우 알기 어렵습니다. 약간 이해한다 하더라도, 끝내 『중용』의 ‘체물불유’ 부분에 대해서는 좀처럼 명확히 이해하지 못하고 있고, 그렇기 때문에 부지불식간에 자주 불교의 설에 빠지게 되는 것 같습니다.”⁸⁷⁾는 말을 하고 있다. 즉 여자약도 “체물불유” 부분에 대한 이해가 귀신관 정립에 중요한 대목임을 인정하고 있다.⁸⁸⁾ 물론 여기서 말하는 불교의 설은 윤회설을 지칭한다.

“체물불유”가 나오는 『중용』 16장은 다음과 같다.

귀신의 덕은 참으로 지극하다! 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않지만, 모든 사물의 체가 됨에 예외가 없다(體物而不可遺). 천하 사람들로 하여금 목욕재계하여 몸과 마음을 깨끗케 하고 단정한 옷을 입고 제사를 받들게 하고, 사방에 가득하여 마치 위에 있는 듯 그 좌우에 있는 듯하다. 『시』에 이르기를 ‘신의 강림은 짐작할 수 없거늘 하물며 거역하리오!’ 하였다. 이와 같이 은미한 이치는 드러나고, 誠은 은폐될 수 없는 것이다.⁸⁹⁾

87) 鬼神之德體物而不可遺蓋甚難知，於此粗入思慮，竟於體物不遺上看得未極分明，於此不透，故不自知而溺於釋氏處多(『주희집』, 2278쪽).

88) 그러나 이는 여자약 본인의 주장이 아니라 주자가 평소 여자약에게 보낸 편지에서 강조한 내용이다. 여자약은 “(‘체물’에서) 체를 언급한 것은, 만물의 유행 발현이 사물 스스로 그러하지 못하고 반드시 그렇게 만들어주는 것이 있다는 뜻 아닙니까?(其流行發見非物自爾，而必有體之者也)” 라고 묻고 있다. 여자약의 관심은 늘 사물을 있게 만든 어떤 (절대적) 존재에 있었다(『주희집』, 2267-8쪽).

89) 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，如在其左右。詩曰：‘神之格思，’

이 “체물이불가유”에 대해 정현(鄭玄, 127-200)과 공영달(孔穎達, 574-648)은 각각 다음과 같이 해석했다.

“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.”⁹⁰⁾

“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.”⁹¹⁾

그들에 따르면 만물은 귀신의 기에 의해 생겨난다. 귀신은 조화의 주관자 같은 것이다. 이처럼 정현과 공영달의 해석에서는 마치 조화를 주관하고 있는 어떤 존재자가 귀신인 것처럼 생각될 여지가 많다.

이와는 달리 “조화를 관장하는 주관자”가 아닌 “조화 과정 자체”를 귀신으로 여기는 주자는 이 『중용』의 “체물”에 대한 해석에 많은 공을 들였다.

그는 먼저, “‘체물이불가유’라 함은 이 사물이 있으면 곧 귀신이 있다는 것으로서, 천하 만사 만물이 모두 저 귀신으로부터 벗어나지 못한다는 뜻입니까?”라는 질문에, 이렇게 대답했다.

이 사물이 있는 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 주로, 사물을 賓으로 보아야 한다. 귀신이 그 사물의 體가 되니, 귀신이 주임을 간파할 수 있다.⁹²⁾

不可度思! 矧可射思! 夫微之顯, 誠之不可揜如此夫.”

90) 『禮記正義』(『十三經注疏』 간체본, 북경대학출판사, 1999), 1434쪽. “體猶生也, 可猶所也, 不有所遺, 言萬物無不以鬼神之氣生也.”

91) 같은 곳. “鬼神之道, 生養萬物, 無不周徧而有所遺, 言萬物無不以鬼神之氣生也.”

92) 『어류』 63: 105. 問: “體物而不可遺”, 是有此物便有鬼神, 凡天下萬物萬事皆

즉 주자는 “사물이 있고 그 사물마다 그 귀신이 있다”는 사고를 부정하고, “귀신이 있으므로 사물이 있다”는 의미를 강조했다. 그런데 이 후자의 표현에서도 사물이 있게 만드는 어떤 존재자로 귀신을 이해하기 쉽다. 그러나 주자가 말하는 “귀신이 있으므로 사물이 있다” 함은 어떤 것이 어떤 것을 “만들어 낸 다(生)”는 의미가 아니다. 이와 관련하여 주자는 “귀신이란 주재 자체를 일컫는 것이지 하나의 사물을 지칭한 것이 아니다”⁹³⁾고 설명했다.

그리하여 주자는 ‘체물’의 ‘체’를 ‘간사(幹事:⁹⁴⁾ 일의 줄기)’의 ‘간’과 같은 것으로 풀고, “體와 幹 모두 주재의 의미이다”(“體物은 사물과 더불어 體가 된다는 것이고, 幹事는 일과 더불어 줄기가 된다⁹⁵⁾는 것이다”⁹⁶⁾고 하였다. 『중용후문』에서도, “왜 體物을 설명하면서 幹事를 예로 들었는가?”는 물음에 주자는 이렇게 대답하고 있다.

천하의 사물 가운데 귀신의 소위(所爲) 아닌 것이 없다. 따라서 귀신은 사물의 體가 되니, 사물 가운데 그것에 의존하여(待) 존재하지(有) 않는 것은

不能外夫鬼神否?”曰:“不是有此物時便有此鬼神,說倒了.乃是有這鬼神了,方有此物;及至有此物了,又不能違夫鬼神也.‘體物而不可遺’,用拽轉看,將鬼神做主,將物做賓,方看得出是鬼神去體那物,鬼神卻是主也”(69 이후).

93) 『어류』 3: 59. “鬼神以主宰言,然以物言不得.”

94) 『역』 乾卦. 「文言」: “元者,善之長也,亨者,嘉之會也,利者,義之和也,貞者,事之幹也.君子體仁足以長人,嘉會足以合禮,利物足以和義,貞固足以幹事.君子行此四德者,故曰:‘乾,元·亨·利·貞.’”

95) 주자에 따르면 귀신이 물의 체가 됨은 마치 “리가 사물의 체이고 仁이 일의 체인” 것과 같다. ‘禮儀三百,威儀三千’이라도 仁이 아니면 행할 수 없는 것과 같다. 모든 경우 ‘체’의 의미는 반드시 바탕 골격(基骨)이 된다는 것을 지칭한다(『어류』 98: 23 問: “天體物而不遺,猶仁體事而無不在,何也?” 曰: “理者物之體,仁者事之體.事事物物,皆具天理,皆是仁做得出來.仁者,事之體.體物,猶言幹事,事之幹也.禮儀三百,威儀三千,非仁則不可行. … 凡言體者,必是做箇基骨也.”).

96) 『어류』 63: 109. 問: “體物何以引幹事?” 曰: “體幹是主宰.” <按: “體物”是與物爲體,“幹事”是與事爲幹,皆倒文.>(62세)

없다. 그러나 만일 ‘物之體’라고 표현하면 사물이 기(氣)에 앞서서 있는 것이 되기 때문에 반드시 ‘體物’이라고 한 뒤에야 비로소 그 氣가 사물에 앞선다는 점을 보여주게 되니, 말이 순조롭게(言順) 된다. 幹은 나무에 있는 큰 줄기(幹)처럼, 반드시 먼저 큰 줄기가 있는 연후에 가지나 잎이 붙을 곳이 생겨서 그 위에 돌아나는 것이다. (『역』에 나오는) 貞의 幹事라는 표현 또한 이와 같다.⁹⁷⁾

요컨대 주자에 따르면 “체물”은 정현과 공영달처럼 “생물(生物: 사물을 낳음)”의 의미가 될 수 없다는 것이다.

또 주자는 양시가 체물의 체를 “체찰(體察)”의 “체”로 풀이한 것도 당연히 반대한다. 양시는 『중용』을 해석하면서 “體物不遺한 사람이 아니면 그 누가 그것을 살필 수 있겠는가?”라고 언급한 적이 있다.⁹⁸⁾ 이에 대해 주자는 “그가 사용한 ‘體’자 ‘察’자 모두 經文의 바른 뜻이 아니다”고 잘라 말했다. 그 구절은 양시처럼 인격적 주재자와 연관지어 해석할 여지가 전혀 없다는 것이다. 그러면서 부연하기를 “양시의 설에 따라 體驗한다고 하면, 마치 사람으로 하여금 神識이 동요되고 정신이 나갈 만큼 되어도 저지하지 못하게 만드는 어떤 존재가 있는 것처럼 된다”고 하면서 “(『중용』을 지은) 자사의 뜻이 그런 것을 지칭하는 것이 아니었음이 명백하다”고 하였다.⁹⁹⁾

양시의 해석과 관련하여, 『어류』에서 주자는 “선배들이 讀書하면서 어떻게

97) 『중용혹문』. “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.’”

98) 『예기집설』, 「중용」 12장. “(楊氏曰:) 大而無外, 天下其孰能載之, 小而無倫, 天下其孰能破之. 道至乎是則天地之大, 萬物之多, 皆其分內耳. 故曰: ‘爲飛戾天魚躍于淵, 言其上下察也.’ 爲飛魚躍, 非夫體物而不遺者, 其孰能察之.”

99) 『중용혹문』 12-4 “其曰: ‘非體物而不遺者, 其孰能察之’, 其用體字察字, 又皆非經文之正意也. … 嘗試循其說而體驗之, 若有以使人神識飛揚, 眩瞀迷惑, 而無所底止, 子思之意, 其不出此也必矣 …”

그와 같이 영성했는지 알다가도 모르겠다. ‘體物而不遺’ 구절의 경우도, 바로 鬼神之德이 萬物의 體幹이 됨을 논한 것일 따름이다. 그런데 이제 體察의 ‘體’로 여기면 가당키나 하겠는가?¹⁰⁰⁾라고 말하고 있다. 그가 얼마나 “체물불유” 부분에 대한 인격적 분위기의 해석을 배격했는가를 알 수 있다.

주자에 따르면, 귀신은 “체물이불가유”하는 것이고, “체물이불가유”라 함은 모든 현상(우주, 인간세상, 사회윤리)을 다 포괄한다는 의미가 들어있다. 그렇기 때문에 그는 심지어 “하늘의 도로 음양을 세우고, 땅의 도로 강유를 세우고, 사람의 도로 인의를 세운 것”(『역』 「설괘전」에 나오는 말)이 곧 ‘체물이불가유’이다¹⁰¹⁾라고까지 말하고 있다.

결국 주자에게 “귀신이 물의 체가 된다” 함은, “리가 있기 때문에 사물이 된다”는 의미로 풀이된다. 즉 그는 이렇게 말했다.

이 실제의 리가 있는 연후에 그 사물이 존재하므로, 귀신의 德이 사물의 體가 됨에 예외가 없다.¹⁰²⁾

이상의 논의를 바탕으로 보건대, 여자약이 말하는 “체물불유” 부분에 대한 이해란 결국 귀신에 대해 “이기의 양능” 내지 “조화의 자취”로 이해하는 것을 의미하고, 이것은 주자 귀신론의 골격을 이루고 있다.

주자는 이미 여자약과 여러 통의 편지를 교환하면서 “체물불유”에 대해 논의한 바 있다.¹⁰³⁾ 음양의 굴신 작용의 결과로 사물이 생기는데, 음양의 굴신이 곧 귀신이니, 사물이 있게 되는 과정(사물의 몸이 있게 함: 體物)이 곧 귀신이

100) 『어류』 63: 86. “不知前輩讀書，如何也恁鹵莽？據‘體物而不遺’一句，乃是論鬼神之德爲萬物之體幹耳。今乃以爲體察之‘體’，其可耶？”(65 이후)

101) 『어류』 63: 116. 問：“此章以太極圖言，是所謂妙合而凝也。”曰：“‘立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義’，便是體物而不可遺”(68 이후).

102) 『어류』 63: 104. “有是實理，而後有是物，鬼神之德所以爲物之體而不可遺也.”

103) 「답여자약」 제2서, 제7서. 『주희집』, 2267-8쪽; 2272-3쪽.

다. 이러한 이치에는 예외가 없다는 것이 “체물불유”의 함의이다.

주자는 귀신과 윤회문제로 고민하는 여자약에게, 귀신 이해의 기본 태도에 대해 이렇게 설명해 주었다.

귀·신은 오직 기(氣)의 굴신(屈伸)일 뿐이다. 그 덕(德)은 천명의 實理이니 이른바 성(誠)이다. 천하에 어찌 어느 한 사물이라도 그것을 體로 한 연 후에 그 사물이 존재하게 되지 않은 경우가 있겠는가? 이로써 추론해 보면 ‘체물이불가유’가 무엇인지 알 수 있을 것이다. 절실하게 이 이치를 터득한다면 성현의 말씀이 하나하나 분명해질 것이다. 그렇지 못할 경우 우선은 虛心하게 평이하고 분명한 점에 대해서 특별히 제목으로 삼아 관심을 두라. 그리고 오래도록 거기(귀신)에 마음을 두어서 오히려 온갖 괴이(怪異)한 병통(病痛)이 생겨나지 않도록 하시오.¹⁰⁴⁾

즉 귀신은 오직 기가 작용하는 조화 현상의 두 측면으로서 그런 작용을 떠나 존재하는 사물은 없으니, 이런 사실로부터 추론하면 “체물불유”가 무엇인지 알게 된다는 점을 반복하여 강조하고 있다.

6. 맺음말

주자는 말하기를 “하늘의 운행은 심이 없어 사물을 만들고 형체를 변화시키는데, 만물이 모두 떠나거늘(죽거늘) 자기 홀로 떠나지 않는 그런 이치는 없다”고 하였다. 그러면서 다음과 같은 『이정유서』의 내용을 언급했다.

104) 「답여자약」, 『주희집』, 2279쪽. “鬼神只是氣之屈伸, 其德則天命之實理, 所謂誠也. 天下豈有一物不以此爲體而後有物者邪? 以此推之, 則體物而不可遺者見矣. 著實見得此理, 則聖賢所論一一分明. 不然, 且虛心向平易分明處別理會箇題目, 勿久留情於此, 却生別種怪異底病痛也. (生鶩之論, …)”

한지국이 정자와 이야기하면서 탄식하기를 “오늘 또 하루가 저무는구나!” 하자, 정자가 말했다.

“그것은 통상의 이치로서 자고이래 그러하거늘 어쩌서 탄식을 하십니까?”

“이 늙은이가 갈 때가 된 듯합니다.”

“(죽기 싫으시다면) 가지 않으셔도 됩니다.”

“어떻게 가지 않을 수 있다는 말입니까?”

“가지 않을 수 없다면 가시면 되겠지요?”¹⁰⁵⁾

이에 대해 주자는 이렇게 설명했다. 정자가 “이치상 도저히 있을 수 없는 일을 가지고 그를 깨우쳐주자” 한지국은 스스로 “가지 않을 수 없음”을 깨달았고, 또한 “불가능하다면 가면 된다”고 깨우쳤으니, “저 常理에 순응할 따름임”을 말한 것이다.¹⁰⁶⁾

“죽은 다음 다시 태어나는 이치는 없다.”¹⁰⁷⁾ 이것이 상리이다. 다시 태어나는 인격주체 즉 세속과 불교에서의 귀신(一物¹⁰⁸⁾로서의 귀신)은 존재하지 않는다.

주자는 “귀신은 있다”고 말했다. 그에 따르면 “귀신은 조화의 자취이고” “두 기의 양능이다.” 어원학적으로 “鬼는 귀(歸)이고 神은 신(伸)이고”, 또 “만사만물은 오직 이 음양의 소식굴신(消息屈伸)일 뿐이므로”, 소식굴신 내지 굴

105) 『정씨유서』21상-23 韓公持國與程子語, 歎曰: “今日又暮矣.” 程子對曰: “此常理從來如是, 何歎爲?” 公曰: “老者行去矣.” 曰: “公勿去可也.” 公曰: “如何能勿去?” 子曰: “不能則去可也.”

106) 「答劉子澄」, 『주희집』, 1540쪽. “天運不息, 品物流形, 無萬物皆逝, 而已獨不去之理. 故程子因韓公之歎而告之曰: 此常理, 從來如是, 何歎焉. 此意已分明矣. 韓公不喻, 而曰: 老者行去矣, 程子又告之曰: 公勿去可也. 以理之所必無者曉之. 及公自知其不能不去, 則告之曰: 不能則去可也. 言亦順夫常理而已.”

107) 「答徐彦章」, 『주희집』, 2748쪽. “日月寒暑晦明可言反復, 死無復生之理. 今作一例推說, 恐愴於釋氏輪迴之論.”

108) 一物: 특정 사람이나 사물을 담은, 유형 혹은 무형의 어떤 존재.

신왕래가 음양 두 기의 본래적인 기능(즉 양능)이 되며, 곧 귀와 신의 합이가 된다. 즉 屈(消)은 鬼, 伸(息)은 神, 往은 鬼, 來는 神에 대응된다. 결국 만물의 생성 발전 변화의 전 과정(이른바 “造化”)의 두 측면이 귀와 신이다. 요컨대 일물로서의 귀신관을 철저히 부정하고 있다.

따라서 일물로서의 귀신을 전제하고만 가능한 “죽어도 없어지는 것이 아니다(死而不亡)”는 설이나 (“사람은 죽으면 귀신이 되고 그 귀신은 다시 사람이 된다”는) 윤희설은 성립되지 않는다. 나아가 주자는 (일종의 유물론적 차원에서 제시된) 장횡거의 형궤반원설조차도 윤희의 혐의가 있다는 점에서 배척했던 것이다. 주자는 말하기를 “귀신과 생사의 이치는 결코 불교적 설명이나 세속의 소견과 같은 것이 아니다”고 했는데, 여기서 세속과 불교에서의 귀신관은 일물로서의 귀신관이고, 생사관은 윤희설이었음을 알 수 있다.

주자는 생사와 귀신에 대해 완전히 이성적이고 자연적인 해석을 한 것이었다. 그에 따르면 윤희의 이치는 그의 그런 해석 안에 들어오지 않는다. 다만, 여자약과의 대화에서 알 수 있듯이, 주자의 윤희설 비판은 불교의 무아설 등 심오한 이론을 배경으로 진행된 것이 아니라, 통속적 차원에서 이해된 윤희설을 전제로 제기되었다는 점도 지적할 수 있을 것 같다.

ABSTRACT

Zhu Xi's Refutation of the Buddhist Doctrine of Transmigration

Park, Sung-Kyu

Zhu Xi thought that one must understand moral principles clearly and completely himself so he can have a fixed viewpoint. Only then will he not be moved by Buddhism.

As ordinary people are deluded by the doctrine of sins and blessings in the cycles of life and death, they either fear that after death they will receive all kinds of sufferings from officials of Hades or pray to be reborn in the world. For this reason they may readily do charity, perform religious ceremonies for merit, and work to improve their karma from one life to another. Or else they hope that in their next life they will be born good people and that they will not be born among the impoverished or animals. The Buddhists propagate this doctrine to deceive people and ignorant folks have all been deluded by them.

Zhu Xi thought that the Buddhist doctrine of transmigration is definitely absurd. When the Buddhists say that the material force in the past can return through transmigration to produce human beings and other creatures, they are not in accord with the principle of creation(造化). (Wing-tsit Chan)