

# 정약용의 귀신관과 그것의 윤리적 함의

전명준

(서울대 생명과학부)

## I. 서론

모든 사람들이 매 순간 도덕적인 행위를 이행하도록 하는 방법을 찾는 것이 가장 큰 관심사일 수밖에 없는 도덕론의 입장에서, 자유로운 도덕 주체의 도덕적 의사를 구체적인 실천으로 전환할 수 있게 하는 동기의 존재는 결코 생각해보지 않을 수 없는 문제이다. 이는 일견 단순해 보이지만 실은 도덕론 자체의 존립과도 직결될 수 있는 문제에 다름아니다. 동기는 당위적 언명 가운데 ‘해야 한다’는 부분을 실천적으로 성립시키는데 주요한 역할을 담당하기 때문이다. 그러므로 만일 이와 같은 동기가 확보되지 않은 상태에서는 당위적 언명의 정당성 자체가 흔들릴 위험이 있다. 이를테면 ‘살인하지 말라’ 따위의 계명이 주어졌을 때 우리는 때로 이것이 왜 이행되어야 하는 언명인지 의문을 가질 수 있다. 만약 여기에 그것은 신의 명령이며 신은 항상 옳기 때문이라는 대답으로 일관한다면 이 도덕론은 상당 부분 힘을 잃는다. 해야 하기 때문에 해야 한다는 동어반복적 해명이기 때문이다. 의무론적 교설들이 대개 이러한 난관에 봉착하기 마련이다. 이를 극복하기 위해 형이상학적 도식의 추가, 혹은 이해利害에 기반한 도덕론으로의 거대한 전향 따위가 종종 시도되곤 한다.

흔히 성기호설性嗜好說이라고 알려져 있는 정약용의 도덕론도 이러한 문제로부터 결코 자유롭지는 못하다. 정약용의 도덕론은 육체적 기호 이외에도 선한 것을 좋아하고 악한 것을 꺼리는好善惡惡 본래적 기호가 도덕 주체에게 내재되어 있어 각 도덕 주체가 자유로운 의사에

따라 선한 행위의 이행을 결단할 수 있다는 관점에 기초한다. 사람의 본성 자체를 도덕적 원리인 리理로 규정했던 종래의 성리학적 교설들과 달리 정약용의 도덕론은 선악의 여부를 행위 결과에 귀속시킴과 함께 사람은 그저 기호에 따라 행위할 뿐이라고 단정하였으므로 도덕 주체의 행동은 자유로운 결정 행위의 결과이며, 따라서 그 행동들에 일종의 도덕적 책임을 물을 수 있게 된 것으로 해석된다. 그러나 이와 같은 도덕론에는 형기形氣에서 유래하는 육체적 기호에 대하여 도덕적 기호에 의한 결정을 우선적으로 선택하게 만들 수 있는 기제가 뚜렷하지 않다는 맹점이 있다. 권형權衡이라고 하는 사명감적 의지가 도덕적 기호의 강도를 증대시킨다는 식의 극복 시도가 있기는 하지만 권형의 자발성 여부에 따라 오히려 정약용 본인의 수양론이 무력화되거나 사람이 갖는 자유로운 도덕 주체로서의 지위가 훼손된다는 문제가 발생한다.<sup>1)</sup> 따라서 이 문제가 극복되기 위해서는 정약용 도덕론의 핵심인 도덕적 기호로서의 본성과 구분되는 여타의 도덕적 기제가 도입되어야만 한다.

바로 이 지점에서 정약용의 귀신관이 흥미를 끈다. 정약용의 저술에서 ‘귀신’은 사람과 구별되는 별개의 존재자를 지시하는 동시에 도덕적인 행위에 대한 권면이나 비도덕적인 행위에 대한 경계를 드러내는 문장들과 종종 접속되어 등장하기 때문이다. 이를 미루어볼 때 정약용의 귀신관은 앞에서 언급한 도덕론의 맹점을 극복할 수 있는 단서를 내포하고 있을지 모른다. 이러한 실마리를 풀어내기 위해서는 먼저 정약용이 이해하고 있는 귀신 개념의 전모와 그 구체적인 성격부터 파헤쳐 나갈 필요가 있다.

## Ⅱ. 귀신의 존재와 성격에 대한 정약용의 관점

정약용은 제사의 대상이 되는 신적 존재를 유형에 따라 천신天神·

1) 이종권, 『정약용의 인성론』, 『철학탐구』 제30집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2011, pp.32-34.

지기地示·인귀人鬼로 구분하였다. 본래 『주례周禮』에서는 제사의 종류를 사祀·제祭·향享으로 구분하고 각각의 대상을 천신·지기·인귀라 하였으므로 정약용의 분류는 이러한 『주례』의 기술을 답습한 것이다.<sup>2)</sup> 『주례』에서 천신은 황천皇天·상제上帝, 일월성신日月星辰을 비롯한 천체의 신령, 날씨 등에 관련된 각종 신령들을 포함하는 개념이다. 이들은 가시적인 천문현상이나 기상현상 외에도 우주의 운행이나 사람의 수명 따위를 관장하는 것으로 여겨진다. 지기에는 국토와 오곡의 신인 사직社稷을 비롯해 지형물인 산림과 천택川澤의 신령들이 속하며, 더 나아가 온갖 사물들의 신령도 포함된다. 인귀는 사람의 혼백만을 지칭한다. 말하자면 사후死後의 존재들이다. 대체로 봉사자奉祀者의 신원이나 사회적 지위와 연관 있는 선조의 혼백이 향 제사를 흠향한다고 여겨졌다.<sup>3)</sup>

비록 이처럼 신적 존재를 제사의 격식에 따라 세 종류로 구분할 수 있다 하더라도, 정약용은 본인의 철학적 입장에서 다른 것들과 지위를 달리 한다고 할 수 있는 황천·상제를 제외하면 신령이라는 범주는 대체로 동질적인 것들의 집합이라고 보았다. 정약용은 고문古文을 주해할 때 간혹 등장하는 ‘귀鬼’나 ‘신神’이라는 표현이 신적 존재 중 특정한 부류만을 지칭하는 것이 아닌, 신적 존재 일반을 가리키는 것이라고 주장하는데 이는 그가 서로 구별되는 것처럼 여겨지는 신적 존재들이 일단은 동일한 성격적 기반이나 행동 원리를 공유하고 있다고 이해하였다는 것을 시사한다. 이를테면 정약용은 ‘그 귀신其鬼’이 아닌 것에 제사지내는 행위가 아첨諂이라는 『논어論語』의 구절 중 ‘귀신鬼’을 인귀에 한정짓는 의견을 반박하며 신령의 부류에 속하는 것이라면 무엇이든 예禮에 부합하는 방식으로 제사지내야 함을 말한다. 그 이유에 대해 정약용은 “제사지낼 대상이 아닌데도 제사를 지내는 것은 음사淫祀라 한다”는 『예기禮記』의 문구를 인용하여 어떤 신령이든 오로지 부류類에 합치하는 봉사자만이 이들을 제사로써 감응시킬 수 있기 때문

2) 한국종교문화연구소, 『세계 종교사 입문』, 청년사, 2003, pp.380-381.

3) 이숙희, 「주례」의 음악기사 분석·연구, 『국악원논문집』 제10집, 국립국악원, 1998. ([http://210.95.200.119/100\\_ncktpa/400\\_Book/10007045/03.htm](http://210.95.200.119/100_ncktpa/400_Book/10007045/03.htm), 2014. 10. 5.)

이라고 설명하므로, 그가 이해하기에 신적 존재들은 그 유형의 여하에 관계 없이 공통적으로 예에 민감하다는 성격을 담지하는 것들임을 확인할 수 있다.<sup>4)</sup>

이를 통해 또 하나 알 수 있는 것은 정약용이 파악하고 있는 귀신의 정형定形이 마치 지각知을 가진 것처럼 행동하는 존재라는 것이다. 전통적으로 지각은 외적 자극에 대해 반응할 수 있는 능력을 가리키며 생명이라는 속성과 아주 밀접한 연관을 갖고 있는 것으로 여겨져 왔다. 이는 생명을 담지하고 있다고 볼 수 없는 각종 사물들이나 생명을 잃은 유체遺體의 경우 외적 자극이 주어지더라도 물리적인 운동 외에는 그 어떤 호오好惡의 경향도 돌이켜 내보이지 않기 때문이다. 반면 정약용이 보는 귀신은 사후의 존재를 포괄함에도 엄연히 행위 자극에 대해 호오의 경향을 갖는 것으로 표상된다. 이는 얼핏 생명을 가진 존재의 지각 능력이, 다시 말하자면 생명 그 자체가 사실은 혼백에 의존적이라는 시각의 발로인 것처럼 보이기도 한다.

귀신이 각종 외적 자극을 수용하고 그에 대해 호오의 경향을 결정한다는 기술은 정약용의 저술 곳곳에서 자주 등장한다. 이미 언급한 바와 같이 귀신은 그 자신과 직·간접적인 연관이 있는 봉사자의 제사만을 흠향하는데 이는 예에 합당한 제사 행위라는 외적 조건에 감응感하기 때문이다. 정약용 본인의 주해에 의하면 ‘감응한다’는 것은 ‘통한다通’는 것과 같은 의미를 갖는다.<sup>5)</sup> 이외에 『목민심서牧民心書』와 같은 저술들에서도 정약용은 “옷을 사치스럽게 입는 것은 귀신이 미워하는 일”이라고 하거나 “수령의 직분을 제대로 수행하지 못하는 것은 사람들이 비난하는 일일뿐더러 귀신이 책망하는 일” 등의 표현을 즐겨 활용하였다.<sup>6)</sup> 여기서 ‘귀신이 미워하는 일鬼之所嫉’이나 ‘귀신이 책망하는 일鬼責’ 따위의 표현에서 쓰인 용어들이 일종의 감정 표현이라는 것에 주목할 수 있는데, 이는 귀신이 그 자신에게 일정 수준의 외적 자

4) 정약용, 이지형 역주, 『譯註 論語古今註』 제1권, 사암, 2010, pp.249-253.

5) *Ibid.* p.159.

6) 정약용, 다산연구회 역, 『목민심서』, KRPIA.

(<http://www.krpia.co.kr/pcontent/?svcid=KR&proid=8>, 2014. 9. 18.)

극을 가할 수 있는 행위자의 구체적 행위에 감응하고 해당 행위에 대한 호오의 경향을 정향定向하는 것처럼 행동한다는 것을 암시하는 부분이다.

흥미롭게도 정약용은 지각하는 생명체들이 으레 그러하듯 귀신의 호오도 그저 방향성을 띠는 수준에서 그치지 않고 작용을 통해 외부에 실질적인 영향을 끼칠 수 있다고 이해하고 있다. 앞서 언급한 것과 같은 귀신의 감정 표현은 대체로 귀신 자신의 구체적인 행위 작용을 수반한다. 가령 의복을 사치스럽게 입으면 귀신이 이를 미워하여 “복을 꺾고折福” 수령이 본분을 잘 완수하지 못해 귀신이 이를 책망하게 되면 “재앙이 후손에게 미치게 된다殃流.”<sup>7)</sup> 귀신의 이와 같은 반사 행위는 사람이나 동물에게 외적 자극으로 인한 호오의 감정이 주어졌을 때 그것을 구체적인 행위로 표출하게 되는 현상과 표면적으로 완벽히 같은 맥락에 있는 것이다.

여기서 중요한 것은 이를 통해 신적 존재들이 단순히 제사의 대상으로서만 의미를 갖는 가설적假設的 개념을 넘어 자연적인 실재자로 이해되기 시작한다는 점이다. 귀신에게 외적 자극을 수용하는 능력이 없다면 물론이겠거니와 만일 귀신이 자극에 대한 호오의 감정을 구체적인 행위로 이행할 수 있는 능력을 갖고 있지 않다면 귀신은 단지 보본報本の 의무적 이행, 효심孝心の 과시, 혹은 소인小人의 교육과 사회화를 도모하기 위한 목적으로 가설되는 도구적 개념에 그칠 것이다. 이때 귀신은 행위자 뿐 아니라 자연 전반의 운행에 그 어떠한 변화도 강제할 수 없는, 말 그대로 죽은 개념으로서만 잔재하게 된다. 이를테면 전구傳求의 개념이 탈리脫離된 현대 개신교에서 그 존재가 멸실되었거나 혹 남아있더라도 단순한 존경의 대상으로 격하된 성인聖人 개념과 유사한 도정道程을 겪게 되는 셈이다. 하지만 정약용은 신적 존재들이 자연, 혹은 인간과 역동적으로 영향을 주고받는다라는 것을 긍정함으로써 귀신 개념을 구체하고 거기에 실천적인 역할을 부여한다. 이와 같은 관점 안에서 귀신은 그 자체로 자연적 실재자인 사람이나 동물과

7) Ibid.

나란히 그 지위를 견줄 수 있게 된다.

다만 독특하게도 정약용의 저술 속에서 귀신에게 주어지는 자극은 대부분 도덕 행위이며 자극에 대해 귀신이 보이는 반응 또한 대개 자극자의 복록과 연관되어 있다. 즉, 귀신의 지각 행위는 한편으로 도덕적 감수성의 일면을 지니고 있는 셈이다. 이보다 먼저, 정약용의 도덕론이 대체로 앞서 『주례』에서 천신으로 분류된 바 있는 황천·상제, 곧 천천에 기인하며 정약용 본인이 천에 유달리 깊은 관심을 보여왔다는 것은 이미 주지하고 있는 사실이므로 사람의 도덕에 대한 귀신의 역할과 성격을 보다 분명하게 하기 위해서는 정약용의 천 개념을 천착해 들어가는 것이 불가피하다 할 수 있다.

### Ⅲ. 천의 성격과 작용

정약용은 그의 저술 전반에 걸쳐 ‘천’을 크게 두 가지의 의미로 사용하였다. 특히 『중용책中庸策』에서는 이것이 ‘고명배천高明配天’에서 쓰인 ‘천’과 ‘유천어목維天於穆’에 쓰인 ‘천’으로 구별되는데, 전자는 가시적이고 현상적인 하늘과 그에 부수적인 여러 천체들을 의미하는 것인 반면 후자는 인격적이고 지성적인 속성을 내포하는 무형의 하늘을 의미하는 것이다.<sup>8)</sup> 이에 입각하여 볼 때 『주례』에 기술되어 있는 천신 개념은 각종 천체와 기상의 신령을 포괄하는 것이므로 ‘천신’의 ‘천’은 전자의 천을 지시하는 것이라고 할 수 있다. 한편 천신에 포함되는 것으로 여겨지는 황천·상제만을 떼어놓고 보면 ‘황천’의 ‘천’은 명백하게 후자의 천을 가리키는 것이다. 정약용의 입장에서 대체로 전자의 천은 후자의 천에 비해 섬김의 대상이라는 측면에서 낮은 위격을 갖는 것으로 여겨진다. 이를테면 정약용은 황천·상제를 북극성泰一의 신에 견주는 것은 황천·상제에 대한 모독侮慢瀆亂이라고 보았다.<sup>9)</sup> 또

8) 정약용, 박석무·정해림 편역, 『茶山論說選集』, 현대실학사, 1996, p.245.

9) 정약용, 이지형 역주, *op. cit.* pp.148-149.

한 그는 『시경詩』을 인용, 도덕적으로 올바른 행보를 표현할 때 ‘태양 太陽을 잘 섬긴다’라고 하지 않고 ‘상제를 잘 섬긴다’라고 한다면서 인격적이고 지성적인 천이 상대적으로 우위에 선다는 것을 암시한다.<sup>10)</sup>

이에 대해 정약용은 오직 후자의 천이 영명함靈明을 가지고 있으며 영명한 존재만이 만물의 주재자로서 자리매김할 수 있기 때문이라고 설명한다. 어떤 존재가 ‘영명하다’는 것은 그것이 외적 자극에 감응하고 이에 반응하여 선하게 행동할 수 있음을 의미하는 것이다. 일반적으로 무형의 천은 사물로서의 천과 대조적으로 지각 능력을 담지하고 있다고 이해되는데 이때의 ‘지각 능력’은 영명함을 가리키는 것이기도 하다.<sup>11)</sup> 영명함은 비단 상제로서의 천만이 내포하고 있는 속성인 것은 아니다. 정약용은 또 하나의 영명한 존재를 상정하는데, 이는 바로 사람이다. 사람은 천으로부터 영명함을 천명天命의 형태로 품부하여 받는다. 때문에 사람은 이외의 여러 사물들과는 차별적으로 일정한 자연 운동을 넘어 매 순간 선한 행동을 하도록 유도된다. 이는 다시 말해 존재의 도덕적 자율성과 능동성이 영명함이라는 속성을 통해 보장된다는 것을 의미한다. 황천·상제가 도덕법의 자율적 수립자이면서 자기자신이 세운 준칙에 따라 도덕 판단을 이행하는 주재자로서의 위격을 가진다는 정약용의 주장은 바로 여기서 기인하는 것이다. 주목할 만한 것은 지각 행위를 영위하는 귀신들과 신적 존재로서의 범주를 같이 하는 전자의 천은 황천·상제와 다르게 영명함이라는 속성을 전혀 내포하고 있지 않다는 것이다. 후술하게 될 천과 귀신의 상호 관계는 바로 이 차이에서 연유하게 된다.

천이 다른아닌 영명한 존재이기 때문에 황천·상제는 그저 가만히 앉아 우주의 운행을 관망하는 것이 아니라 매 순간 능동적으로 자연에 개입하고 주재하는 것으로 여겨진다. 「중용책」에서 정약용은 “말도 움직임도 없는 공화功化는 (인격적이고 지성적인) 후자의 천에 대한 것”이라고 말하였는데, 『서석산을 노닐고 나서 쓴 기遊瑞石山記』에서 그

10) 김선희, 『라이프니츠의 신, 정약용의 상제』, 『철학사상』 제49호, 서울대학교 철학사상연구소, 2012, p.56.

11) 금장태, 『귀신과 제사』, 제이앤씨, 2009, pp.225-230.

는 “서석산의 우뚝 솟은 모양새는 마치 거인巨人과 위사偉士가 말하지도 웃지도 않고 조정廟堂에 앉아있는 것 같아 비록 움직이는 흔적을 볼 수 없어도 그 공화는 사물에 널리 미친다”고 쓴 바 있다.<sup>12)13)</sup> 즉, 황천·상제는 비록 비가시적이지만 거인과 위사의 위정爲政과 같이 세계의 운행에 직접적인 영향을 끼치고 있는 존재인 셈이다. 이와 마찬가지로 정약용은 북극성이 천구의 한 지점에 가만히 멈추어 서 있어도 천체들이 그 주위를 회전하는 현상에 빚대어 상제가 무위의 다스림無爲之治을 펼치고 있다는 주장을 이단異端의 학설이라고 비난하면서 북극성이 조금이라도 움직이지 않을 리 없거니와 옛 성현이 칭송한 것은 북극성이 움직이지 않는 것이 아닌, 별들이 회전할 때 그 중 어떤 것도 뒤쳐지거나 앞서가지 않는 것이라고 주장하였다.<sup>14)</sup> 정약용이 능동적인 주체이자 개입하는 존재로서의 천을 상정하고 있었다는 것이 확연하게 드러나는 부분이다.

정약용은 주재자로서의 천의 역할이 만물을 화생化生하고 생육生育하며 행동의 경향을 결정하는 수준까지 미친다고 보았다. 만물을 운용할 때 영명한 천은 두 가지 측면에서 사물에 작용하게 되는데 하나는 전적으로 물질적인 수준에서의 화생이고 다른 하나는 각각의 사물 행동에 기본적인 이치理를 부여하는 일이다.<sup>15)</sup> 사물들은 전자의 작용에 의해 물질적으로 생성되고 변화하며 시간에 따라 소멸한다. 그 중에서도 동물과 식물, 사람은 후자의 작용에 의해 본성과 천명을 온전히 할 수 있는 이치를 받게 되며 동·식물과 사람은 간혹 품부하여 받은 태어나고 번식하는 이치生生之理를 통해 그 자신의 부류類를 온전히 하고 번성할 수 있게 된다. 정약용은 영명한 천이 언급된 모든 작용을 직접 주관하는 것과 달리 영명하지 않은 천, 일월성신, 오행은 각각 물질 본성을 달리한다는 것에 착안하여 이들이 모두 영명한 천의 개입으로

12) 정약용, 박석무·정해림 편역, *op. cit.*

13) 정약용, 한국고전번역원 편, 『與猶堂全書』, 한국고전종합DB.  
(<http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MM>, 2014. 10. 5.)

14) 정약용, 이지형 역주, *op. cit.*

15) 여기서의 ‘이치’는 성리학에서 사용되는 ‘리理’와는 전적으로 다른 개념이다.



인한 전자의 작용을 통해 생성되는 것일 뿐 이들 스스로가 사물들의 모체가 되어 만물을 화생하거나 생육하는 것은 아니라고 주장한다. 이들은 오히려 사물의 범주에 속하는 것이며 역시 영명한 천의 주재에 의해 생성되고 변화하며 소멸하는 존재들에 지나지 않는다.

상술한 바로부터 짐작할 수 있듯 영명한 천에 의해 화생되는 만물은 크게 세 가지의 부류로 나눌 수 있다. 그 중 하나는 오로지 물질적 본성만을 내재하는 사물이다. 이들은 오로지 물리적 자극에 의해 운동할 뿐 호오의 정향을 띠지 않을뿐더러 그로부터 반응을 표출해내지도 않는다. 오금팔석五金八石과 같은 것들이 이런 부류에 속한다. 반면 영명한 천으로부터 행동의 이치를 부여받아 특별한 외력外力 없이도 행위하고 지각하는 것들이 있다. 앞서 말했듯 동·식물과 사람이 이런 종류의 것들이다. 그러나 정약용의 견해에 따르면 동·식물은 그 나름의 의지에 따라 능동적으로 행위할 수 있는 것들은 아니다. 이러한 종류의 사물들이 할 수 있는 것은 오직 오랜 시간에 걸쳐 변하지 않는 본래적인 행동들 뿐이다. 이를테면 “닭은 새벽에 울고晨鳴 개는 밤에 짖으며夜吠, 호랑이는 활퀴거나 씹고搏噬 소는 들이받으며觸, 벌은 그들의 여왕을 지키고護君 개미는 무리짓는다聚衆.”<sup>16)</sup> 이러한 행동들은 단지 지금에 와서 갑자기 돌출된 것이 아니라 아주 오래 전, 그러한 사물의 종류가 처음 생겨났을 때부터 변함없이 이어져 오는 것들이다. 그러나 사람은 천으로부터 품부하여 받은 영명함을 통해 이와 같은 물성物性과는 차별적으로 자연적 본위를 넘어 의지적으로 행동할 수 있는 본성性を 지닌다. 때문에 사람의 행위에 대해서는 도덕적인 가부可否의 여부를 따질 수 있으며 그에 따라 칭찬, 또는 힐책詰責의 당위성이 도출된다.

#### IV. 천과 귀신, 사람의 관계

이 부분에서 역시 만물의 한 부류라고 할 수 있는 귀신은 특별히 언

16) 정약용, 한국고전번역원 편, *op. cit.*

급되지 않지만 이제껏 보아왔던 정약용의 견해들로부터 분명히 할 수 있는 점은 귀신이 특수한 자극에 반응을 보이지 않는 단순한 물질 존재는 아니거니와 그렇다고 해서 사람과 같이 영명한 본성을 담지하지도 않는다는 것이다. 굳이 말하자면 귀신은 지각 행위를 하면서도 자연 운행의 원리로부터 자유롭지는 않은 동·식물과 유사한 지위를 점한다고 할 수 있다. 신체形를 보유하고 있는 동·식물마냥 태어나고 번식하여 그 종류를 보전하는 이치를 내포하고 있는 것은 아니지만 귀신 자체는 나름의 행동 원리를 견지하고 있으며, 아마도 동·식물과 같이 그 행동 원리를 보전하기 위해 지속적으로 행위하게 되는 것이다.

그래서 사람 행위의 도덕적 합·불합습·不습에 대한 귀신의 구체적 반응은 귀신 스스로의 자율적인 의지의 소치所致라고는 할 수 없으며 마치 개가 고기 냄새를 맡고 다가가 고기를 덥석 무는 것과 같이 지극히 자연적인 결과에 지나지 않는다. 귀신이 사람의 행동에 감응하는 현상이 영명함으로부터 비롯되는 것이 아니기 때문이다.<sup>17)</sup> 이는 사람의 도덕적인 행위에 감응하는 귀신의 반응이 거의 일관적이라는 것에서 명백히 드러난다. 귀신은 결코 사람의 행악行惡에 기뻐하여 상을 주거나 사람의 행선行善을 꺼려 해를 끼치지 못한다. 영명함을 담지한 사람은 때에 따라 선하게도 악하게도 행동할 수 있지만, 귀신은 오직 도덕성에 비례하는 합당한 복록을 내려주는 것만을 할 수 있는 것이다. 정약용이 보기에 사치, 단련성옥鍛鍊成獄, 직무의 방기 같은 다양한 종류의 도덕적 해악들에는 무조건적으로 귀신의 질시와 징벌이 따르게 된다. 아울러 사람의 잡스럽고 요사스러운 행위는 반드시 귀신의 우환鬼患을 불러들인다.<sup>18)</sup>

결국 귀신은 오로지 영명한 천의 선행 의지에 전적으로 순응하는 존재이다. 앞서 언급한 것과 같은 일관된 경향성 자체도 귀신이 스스로 정향한 것이 아니라, 오로지 천의 선한 것을 좋아하는好善 본질에 의

17) 따라서 영명함을 신체와 대비되는 개념으로서의 영혼에 일대일로 대입하려는 시도는 무의미하다고 할 수 있다. 영명함과 혼백, 신체는 때로 상호의존적 이면서도 독립적인 것들이다.

18) 정약용, 다산연구회 역, *op. cit.*

존하는 것이다. 때문에 귀신이 덕德을 좋아하고 따르는 것을 두고 귀신이 덕스럽다고 할 수 없으며, 이는 단지 동물이 굶주렸을 때 먹이를 먹고 식물의 줄기가 어두운 곳에서 굴광屈光하는 것과 같은 수준의 일일 뿐이다. 천이 동·식물에게 그와 같은 본성을 일종의 이치로써 배양培養하여 자신 의지의 정향에 따라 동·식물의 세계를 운용하는 것처럼 귀신 역시 천이 고유의 의지에 입각하여 세상의 운행 방향을 규정짓기 위해 사용하는 일종의 도구적 실재인 셈이다. 정약용은 이와 같은 천과 귀신의 선후관계를 분명히 인식한다. 이를테면 그는 도를 해하는 행위는 다름아닌 천에 죄를 범하는 것이고, 천이 분노怒하면 여러 신衆神에게 복을 받을 수 없다고 말한다.<sup>19)</sup> 이제껏 신적 존재들이 사람 마냥 다른 사람들의 행위에 대하여 호오의 감정을 표상하고 자신의 그러한 감정에 입각하여 의지적으로 행동하는 것처럼 기술해왔지만, 실은 각종 신령들이 영위하는 도덕적 지각 행위의 근간은 천의 도덕적 판단에 다름아니며 사람에게 복록을 가할지의 여부는 전적으로 천의 결정에 달려 있음을 의미하는 것이다.

다만 귀신의 본위적 역할은 사람의 도덕적 행위에 대한 천의 판단을 복록이나 징벌의 형태로 구체화하는 매개체로서의 측면에 있다. 말하자면 형태도 없고 움직이는 흔적도 없는 영명한 천이 세계의 도덕적 이행에 실제로 개입하기 위한 도구인 셈이다. 이를 통해 사람과 영명한 천 사이의 도덕적 단절은 비교적 회복된다. 비록 영명한 천과 사람간의 도덕적 합일合一이 천명의 존재에 의해 일차적으로 성취되기는 하지만 그것은 정약용의 입장에서 실제로 덕이라는 것이 발생하기 이전의 기호嗜好 일치에 지나지 않는다. 만일 천이라는 것이 매 순간 자신의 의지를 세계에 관철시킬 수 있는 주재자라면 덕이라는 것이 행위된 이후에도 행위자에게 간섭할 수 있어야 할 것이다. 귀신은 바로 이 간극間隙에 위치하는 것이다. 비록 귀신이라는 것이 여러 유형으로 구분되고 영명한 천 그 자체와도 대체로 분별되는 것이기는 하지만 애초에는 모두 ‘귀’나 ‘신’이라는 범주에 속하는 동질적인 원소들이며, 주재

19) 정약용, 이지형 역주, *op. cit.* pp.329-337.

자인 황천·상제 또한 일단 신적 존재라는 집합에 느슨하게 포함되어 있었다는 것은 현상화된 상제로서의 귀신, 본연의 귀신으로서의 상제라는 도식을 은유한다.

## V. 도덕적 강제력으로서의 귀신관

이와 같이 귀신의 행위가 천의 의지와 관련 있고 그것이 실질적인 복록이나 재앙으로 연결된다는 이유로 정약용은 귀신에 대해 언급할 때마다 이를 당위의 문제와 연결시켜준다. 이를테면 『목민심서』 등에서 정약용은 수령의 직분을 다하기에는 능력이 부족함에도 수령의 자리를 구하는 사람은 필경 귀신의 책망을 받고 재앙이 후세에까지 미칠 것이라고 경고하면서 수령의 책무를 다할 자신이 없는데도 눈 앞의 영달을 위해 수령의 직책을 탐하지 말 것을 권고한다.<sup>20)</sup> 또한 없었던 일을 만들어 피고로 하여금 억울하게 옥살이를 하게 만들면 귀신이 몰래 화를 내릴 것必有鬼神之陰禍이라 하면서 단련성욕을 일으키지 말 것을 종용한다.<sup>21)</sup> 마찬가지로 “사해四海가 곤궁해지면 천의 복록祿이 영원히 끊어질 것이다”라는 원문에 대해 도덕적 해이로 인해 천의 총명寵命이 끊어지는 것을 경계한 것이라고 본 해석을 긍정하기도 하였다.<sup>22)</sup> 이러한 권고는 재앙을 피하기 위해 특정 행위를 금지하는 형태에 그치지 않고 복록이 있게 하기 위해 특정 행위를 권면하는 방식으로 이루어진다. 가령 정약용은 “기우제는 천에게 비는 것이니 (...) 가뭄을 당하면 수령은 경건한 마음으로 재계하여 귀신의 도움神賜을 마음 속으로 빌어야 한다”고 주장한다. 귀신과 천에 대한 정약용의 일반적 태도를 미루어보면 이러한 권고들은 단순한 수사적 표현을 넘어 고유의 도덕론으로부터 연유하는 것이라 할 수 있다. 이 안에서 영명한

20) 정약용, 다산연구회 역, *op. cit.*

21) *Ibid.*

22) 정약용, 이지형 역주, *op. cit.* 제5권, pp.431-439.

천과 귀신의 복 내림·재앙 내림은 사람이 도덕적 행위를 이행하는데 있어 일종의 동기로서 작동한다.

비록 정약용이 사후 존재로서의 귀신을 긍정하기는 하지만 많은 종교들에서 관찰되는 제 도덕론들과 같이 현세가 아닌 사후의 복록을 위하여 도덕적인 행동을 하라고 권고하는 것은 아니다. 어떤 종류의 도덕론은 현상계에서의 육체적 욕구와 완벽하게 동일한 형태의 행복이 사후에도 충족될 수 있다고 말한다. 혹은 일반적으로 생각되는 행복의 양상과는 조금 다르더라도 사후 영원히 선한 상태에 머물 수 있는 것이 또한 행복이라고 말하는 경우도 있다. 이런 것들은 대체로 현세에서 도덕적 행위와 행복이 완전히 비례하지 않는 현상을 감안하여 구축된 교설들이다. 그러나 앞에서 보인 바와 같이 정약용의 ‘귀신’은 자율적 의지가 배제된 황천·상제의 부속물이며 동·식물과 크게 다를 것 없는 자연 현상계의 구성 요소이다. 정약용의 도덕론은 어디까지나 현세에서의 구복求福을 겨냥하는 것에 지나지 않는다.

도덕적 행위를 통해 주어지는 복록의 성격은 저술 일반에서 구체적으로 드러나지는 않지만 작가는 당장의 개인적 영리榮利에서 크게는 국가나 후손의 복리福利까지 두루 아우르는 것으로 보인다. 한 가지 분명한 것은 영리와 도덕적 천명이 상호배반적이라는 시각들에 대하여 정약용이 뚜렷한 반대 의사를 표하고 있다는 것이다. 그는 “자공子貢이 명을 받아들이지 않고도 재화를 증식하였으므로 이익과 천명은 같이 말해질 수 없는 것”이라는 주장에 논리적인 허점이 있다고 비판하였으며 “군자의 도는 부귀와 떨어질 수 없다”거나 “부유해지는 것이 마음을 비우지 못한 데서 왔다는 것은 잘못되었다”고 주장한다.<sup>23)24)</sup>

물론 정약용은 일차적으로 도덕 그 자체가 목적이 되어야 한다는 입장을 견지한다. 오로지 복록만을 구하기 위하여 도덕적 행위를 이행하는 것은 도덕 자체를 구하는 것과는 다소의 차이가 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 정약용 본인은 누차 그의 저술들 안에서 복록과 재앙

23) *Ibid.* 제2권, p.339.

24) *Ibid.* 제3권, pp.233-235.

을 도덕적 강제력, 혹은 억제력으로 인정하고 있다. 귀신을 매개로 한 도덕과 복록의 연결은 분명 도덕적인 행위를 권면하기 위한 하나의 장치로서 정약용의 도덕론에서 기능하고 있다.

## VI. 결론

흔히 합리적이고 반미신적일 것이라는 세간의 통상적인 이해와는 다르게 정약용은 귀신의 존재를 긍정하는 것처럼 보인다. 일례로 공자 孔子가 “사람을 잘 섬기지 못한다면 어떻게 귀신을 섬길 수 있느냐”고 말한 것에 대해 진군 陳群은 귀신과 죽음에 대한 일은 해명하기 어렵고 굳이 논해보아도 아무런 유익함이 없기 때문에 공자가 그렇게 대답했다고 해석했지만 정약용은 오히려 사람을 정성스럽게 섬길 수 있어야만 귀신을 섬길 수 있다는 의미로 보아야 한다고 주해했다.<sup>25)</sup> 이에 기반을 둔 정약용의 귀신관에 따르면 귀신은 자연과 도덕의 주재자인 영명한 천에 복속된 존재로서 도덕 행위의 주체인 사람들의 행위에 감응하고 그 행위가 도덕적일 경우 복록을, 행위가 비도덕적일 경우 재앙을 행위 주체에게 회사 回賜하는 성질을 띠는 것으로 이해된다. 만일 정약용이 귀신의 존재를 단지 개념적으로만 긍정했다고 하더라도 그 개념에 대응하는, 다시 말해 실제로 사람들의 도덕적 행위에 대해 복록과 재앙을 회사하는 자연적 현상은 정약용의 도덕론 안에서 실재하는 것일 수밖에 없다.

이와 같은 귀신관에 기초한 도덕론은 종래의 도덕론을 보완하는 측면이 있다. 이는 기본적으로 도덕적 행위가 수반하는 비례적 이해 利害를 긍정하며, 이해는 대체로 육체적 기호와 같은 층위의 직접적 행위 동기일 수 있기 때문이다. 앞서 말한 것처럼 정약용의 성기호적 도덕론은 도덕 주체의 자유를 보장하지만 육체적 기호보다도 도덕적 기호에 의한 결과를 우선적으로 선택하게 만들 수 있는 기제를 상실한다는

25) *Ibid.* p.179.

난점을 지닌다. 이처럼 육체적 기호와 도덕적 기호 양자 사이의 우열 관계가 명확하지 않을 때와 달리 이해는 육체적 기호와 같은 층위에서 고려되기 때문에 보완된 도덕론은 이해의 수량이 육체적 기호를 앞서기만 한다면 이해, 그리고 그 이해에 결부된 도덕적 행위를 선택하도록 종용할 수 있다. 이와 더불어 추상적인 존재자인 천에 모든 도덕적 근거를 일임하게 되는 종래의 도덕론과 달리 귀신관에 기초한 도덕관은 보다 분명하고 강력하게 특정한 행동을 해야 하는 이유를 설명할 수 있게끔 만들어준다.

그러나 정약용의 관점에서 주된 도덕론은 어디까지나 천명에 근거한 성기호적인 도덕론이고 무엇보다 정약용 본인이 의무론적 전통에 발을 딛고 있는 만큼 귀신관에 기초한 도덕론이 어느 한도까지 활용되었는지에 대해서는 문제가 남는다. 앞서도 말했지만 정약용은 행위의 선악 여부에 뒤따르는 귀신의 복 내림·재앙 내림을 일종의 도덕적 동기 활용하면서도 목적성에서만큼은 이해보다 도덕의 손을 들어주고 있다. 이 둘의 선후관계는 보다 정밀하고 세심한 분석을 통해 규명될 필요가 있다.

또한 정작 선한 행동은 무엇인가에 대한 문제는 귀신관에 기초한 도덕론을 도입한 이후에도 여전히 해결되지 않는 부분이다. 리기론理氣論에 기반한 성리학적 도덕론에서는 소당연所當然 및 소이연所以然의 리가 명확히 구분되지는 않으므로 외물外物들의 운행을 탐구하다 보면 그 어떤 상황에서도 도덕적인 행보를 보일 수 있는 경지가 찾아올 것이라는 기대가 가능하지만 정약용의 도덕론의 경우에는 도덕성이 내적 기호에서 기인할 뿐이므로 모호한 상황에서 도덕적인 행위와 비도덕적인 행위를 구분할 수 없는 일이 발생할 수 있다. 애초에 이 문제는 종래의 도덕론이 다분히 추상적인 존재자인 영명한 천에 전적으로 의지하기 때문에 발생하는 것인데 귀신 또한 영명한 천이 정향하는 것에 따라 사람들의 행위에 간여干與하는 것이기 때문에 근본적인 대안이 되기는 어렵다. 이는 오로지 다른 도덕적 기제를 통해서만 해결될 수 있는 문제가 될 것이다.

## 참고문헌

## 〈원전 및 단행본〉

금장태, 『귀신과 제사』, 제이앤씨, 2009.

정약용, 다산연구회 역, 『목민심서』, KRPIA.

(<http://www.krpia.co.kr/pcontent/?svcid=KR&proid=8>)

\_\_\_\_\_, 박석무·정해림 편역, 『茶山論說選集』, 현대실학사, 1996.

\_\_\_\_\_, 이지형 역주, 『譯註 論語古今註』 제1권, 사암, 2010.

\_\_\_\_\_, 전주대호남학연구소 역, 『國譯 與猶堂全書』, 전주대학교출판부, 1986.

\_\_\_\_\_, 한국고전번역원 편, 『與猶堂全書』, 한국고전종합DB.

(<http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MM>)

한국종교문화연구소, 『세계 종교사 입문』, 청년사, 2003.

## 〈논문〉

김선희, 「라이프니츠의 신, 정약용의 상제」, 『철학사상』 제49호, 서울대학교 철학사상연구소, 2012.

이숙희, 「『주례』의 음악기사 분석·연구」, 『국악원논문집』 제10집, 국립국악원, 1998.

([http://210.95.200.119/100\\_ncktpa/400\\_Book/10007045/03.htm](http://210.95.200.119/100_ncktpa/400_Book/10007045/03.htm))

이종권, 「정약용의 인성론」, 『철학탐구』 제30집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2011.