

조선 전기 귀신 담론 연구

2006年

西江大學校 大學院

國語國文學科

張 允 瑄

조선 전기 귀신 담론 연구

指導教授 宋 孝 燮

이 論文을 文學博士 學位論文으로 提出함

2007年 6月

西江大學校 大學院

國語國文學科

張 允 瑄

論文認准書

張允瑄의 文學博士 學位論文을 認准함

2007년 6월 일

主審 鄭堯一



副審 成昊慶



副審 姜仁宇



副審 金賢柱



副審 金亨敏



[목 차]

[Abstract]

[국문초록]

1. 서론	1
1.문제 제기 및 기존 논의 정리	1
2.연구 방법 및 대상	8
2. 조선 전기 귀신 담론 형성의 기반	16
1. 새 왕조의 개창과 생사관의 성리학적 전회(轉回)	16
2. 텍스트의 형성 - ‘도(道)’의 추구하고 사실성의 기의	21
3. 귀신론과 귀신 이야기의 대화 구조와 그 지식의 유형	29
1. 귀신론의 대화 구조와 선형적 지식의 형성	31
1.1. 귀신론의 대화 구조와 질의-응답 체계	32
1.1.1. 1차적 의문과 대답 - 귀신의 유무(有無)와 형성 원리	32
1.1.2. 2차적 의문과 대답 - 인간과 귀신의 관계와 관계의 규범화	46
1.2. 귀신론에 나타난 ‘말’의 규칙과 ‘이치’의 양상	50
1.2.1. 일원적·통일적 이치와 지식의 성립	51
1.2.1.1. 말해진 것들의 말하기-질서의 구축 및 권위의 형성	52
1.2.1.2. 단방향적 목소리와 ‘동의’의 대화	54
1.2.2. 새로운 이치의 제안과 실천 - 경계적 말하기와 논쟁적 대화	57
2. 귀신 이야기의 대화 구조와 체험적 지식의 형성	60
2.1. 귀신 등장 이야기의 대화 구조와 사건의 전개	62

2.1.1. 귀신의 출현과 인-귀의 만남 - ‘귀신’의 존재양상과 인-귀의 관계	62
2.1.2. 논평을 통한 사건의 의미화 - 귀신 이야기에 대한 가설적 원리의 제시	76
2.2. 귀신 이야기에 나타난 ‘말’의 특성과 지식의 비통일성·비체계성	80
2.2.1. 체험의 말하기 - 사건의 진실성과 귀신의 실존성 재현	81
2.2.2. 다성적 목소리와 차이의 대화 - 수용과 공존을 통한 다원적 이치의 세계	84
4. 귀신론과 귀신 이야기의 상호 작용과 사회적·정치적 의미	88
1. 공적·지배적 귀신 담론의 형성과 사회적·정치적 의미	89
1.1. 동질성의 원리- 귀신론과 귀신이야기의 결합	89
1.2. 공적, 지배적 귀신 담론의 사회적·정치적 의미	95
1.2.1. 귀신 담론의 독백화와 이데올로기화	96
1.2.2. 주체의 동일시와 유토피아적 지향	102
2. 비공식적·대항 담론으로서의 귀신 담론 형성과 사회적 의미	105
2.1. 비동질성의 원리- 귀신론과 귀신 이야기의 균열	105
2.2. 비공식적 대항 담론으로서의 귀신 담론	108
2.2.1. 귀신 담론의 전복성과 타자화	108
2.2.2. 주체의 비동일시와 반유토피아의 세계	112
3. 귀신 담론의 반복과 변이 - 이중적 담론체계의 보편성과 특수성	116
5. 결 론	125

[Abstract]

A Study on the Guishin Discourse of the Early Joseon Dynasty

This study focuses on the research of the discourse of Guishin (Korean ghost) which plays an important role in the Korean literature and history of thoughts. Among them, the study has the more deep investigation of the Guishin discourse of the early period of the Joseon Dynasty when the history of thoughts experienced dramatic change, especially, of what systems and contents the discourse had.

The course of Guishin is mainly comprised of two axes of Guishin stories and the theory of Guishin, which represents the characteristics of the early period of the Joseon Dynasty. Discussions about such stories and theory are frequently found in many documents of the times of the Three States and Goryeo respectively, both all before the Joseon Dynasty, but in the era of the Joseon Dynasty Confucian scholars wrote intentionally the theory of Guishin and also collected relative stories. From this, in this study the primal proposition lies in that the discourse of Guishin formed at that time is greatly contributed as a basis for creating Guishin discourse, still available from the later period of the Joseon Dynasty until the present.

The Guishin stories and theory are closely correlated and form a discourse. Guishin stories are philosophical and theoretical debates about Guishin, which is the result from the arguments consciously made among Confucian scholars. On the hand, Guishin stories, regardless of the theory of Guishin, has long been transmitted from generation to generation and collected in the early period of Joseon Dynasty. Such stories show a record of direct encounter with Guishin that happened in the real life experience of people, rather than theoretical. A basic system of the two discourses of Guishin stories and theory exists itself in combining them in complementary aspect, or in sometimes getting involved in competition and exclusiveness each other. The relations between the theory of Guishin and their stories make the Guishin discourse of the early Joseon Dynasty have a concrete direction.

To that end, as a time condition necessary for the formation of Guishin discourse, I focus on the early time of the Joseon Dynasty in particular. As mentioned before, Joseon has seen a very important transition in ideology by integrating all the social thoughts into Sung Confucianism. Among them, the most important ideological and intellectual change was a radical conversion of the thought of life related to Guishin. From the very outset, the Joseon Dynasty publicly pronounced that it will completely break off from the Buddhism which was served as a dominant ideology in the former Goryeo. Such an ideological break was a very important task to the ruling groups who were supposed to criticize existing society and open a new one. Therefore, the gentry tried to establish firmly their ideological superiority while excluding Buddhism, shamanist practices and Taoism. In addition, by explaining a basic principle of life and death with Sung Confucianism ideology, they tried to show that the ideology was an effective solution to ethical and political difficulties and was also a great system capable of explaining natural phenomena comprehensively.

This intention is maximized through the concrete language activities of the ruling groups. The language played more vital role in forming not only ideological and academic activities but discourse during the Joseon era than any other times before. The ruling classes such as the gentry and royal families at the time strongly believed that the main function of language is to accurately deliver only truth or facts, far away from faked or delusional words. And the viewpoint of language has influenced all creative activities and the practice of discourse of the gentry. So, even when invisible Guishin's activities were discussed, the language describing that should be reliable and true. Under the proposition, the gentry have started forming Guishin discourse, based on discussions and stories of Guishin.

The analysis of the discourse system starts with the analysis of the dialogue structure of the theory and stories of Guishin. All discourse is fundamentally based on dialogue. A discourse is formed centered on any event in the dialogue system. Events are the basis in the formation of discourse and also are served as a foundation interpreting texts as well. In the theory of Guishin, it could be confirmed that argumentative events take

place. The dialogue of theory of Guishin consists of questions and answers between teachers and students, or answers and questions issued by writers themselves. And whatever cases, the structure of questions and answers to them was a central dialogue in the theory. Under the structure, the most important question is to 'whether Guishin exists or not.' As the primary question, it determines to go to the next step or not by answering 'yes' or 'no.' When asked this question, most Confucian scholars concluded that Guishin exists and then sought possible reasons of how Guishin exists. And the second important question is about what qualities Guishin has and how Guishin gets relation with human beings. The scholars clearly distinguished Guishin favorable to humans from evil one and also mentioned duties that should be observed by men and Guishin respectively.

The knowledge of the theory of Guishin through this is theoretical and transcendental one, which was accepted as an unquestionable truth. In order to expand the credibility of the theory of Guishin, many Sung Confucianism scholars depended on 'talk (Mal in Korean)' spoken by the Chinese saints. The scholars used existing authority and accepted it down the line so the dialogue of the Guishin theory has nearly almost maintained a sort of 'consent' dialogue.

Under such ideological system, however, some changes by minorities are seen. The minorities used Sung Confucianism symbols, but their 'boundary' talk, being away from the main stream of Sung Confucianism, guaranteed the diversity of the theory and was contributed to acquiring various opinions of the theory.

On the other hand, the most important dialogue in the Guishin stories is a direct dialogue between a man and a Guishin by the meeting of both of them. That is to say, making a relation between a vivid 'talk' by the evil and the man is the key event in the stories. Along with this, Experimental reasons, different from the theory of Guishin, are formed through comments which are inserted on the stories. All the stories of Guishin shown on this study are from miscellanies published in the early Joseon Dynasty, all of which use indicators that emphasize truth. In other words, it means that such stories are believed as facts or experiences so that the knowledge made by stories and comments is also recognized as

trust-worthy. But on the contrary to the theory of Guishin, the knowledge of the stories is not itself a firm element of truth, rather considered variable and hypothetical one, which is caused by the context that Guishin stories get. Therefore, the Guishin stories have various opinions which are not included in the theory of Guishin, and the law of co-existence and acceptance rather than exclusion mainly works. In that sense, just even stories which are excluded as heretical in public place are accepted dauntlessly. So, the discourse formed in the stories could be told a kind of mutual discourse, where talks away from Sung Confucianism boundary have formed a mainstream.

The stories and theory of Guishin have a correlational system and form a concrete discourse one. The theory provides the explanation of the existence of Guishin as well as natural philosophical logic. Through this, Guishin becomes entities that could be understood through reasonable and theoretical knowledge. Additionally, being explained of a concrete relation between Guishin and humans by using Sung Confucianism logic and ideology, a great deal of the Guishin stories ultimately got to be elucidated and understood with the help of the Guishin theory. In particular, the stories of ancestral Guishin and vulnerable evil spirits are explained by the logic of the theory, which strengthens somewhat a public and dominant discourse of Guishin. And it in turn helps the boundary of Sung Confucianism much stronger and also reinforces the religious and ideological characters of Sung Confucianism. However, it is true that there are some of the stories of Guishin that could not be utterly explained by any Guishin theory. It accounts for mainly evil spirit stories and is responsible for breaking down the system made by the Guishin theory and revealing problems facing the society at that time. Such unofficial discourse of Guishin has functions of catching problems of the ruling groups and overthrowing the dominant order they keep. Here, the Guishin stories could remain independently irrespective of the Guishin theory. And in the circumstances of such discourse, the Guishin theory is an opinion of minorities who are not part of the mainstream.

It could be judged that such a double standard-discourse system is applied on the comprehensive society of the Joseon Dynasty. During the

later Joseon Dynasty, various unofficial historical tales and other stories were created and collected and the Guishin theory also had more changed. In closing, the development process of the Guishin discourse during the later Joseon Dynasty and what relations this has with many a modern Guishin stories and its theory would be discussed henceforth.

[국문 초록]

본고는 우리 문학과 사상사에서 중요한 역할을 하는 귀신에 대한 담론을 연구하는 것을 목적으로 한다. 보다 구체적으로, 사상사의 일대 전환이 일어난 조선 전기의 귀신 담론이 어떠한 체계와 내용을 가지고 있었는가를 연구하는 것이 본고의 주요한 목적이다.

귀신담론은 귀신 이야기와 귀신론이라는 두 개의 커다란 축을 중심으로 이루어진다. 이는 조선 전기의 특징적 면모이다. 조선 이전, 즉 삼국 시대나 고려 시대를 대상으로 한 자료에서도 많은 귀신 이야기와 귀신에 대한 논의들이 발견되지만, 조선시대는 유학자들이 의도적으로 귀신론을 써 내고 귀신 이야기들을 수집하였기 때문이다. 따라서 이 시기에 이루어진 귀신담론은 조선 후기 혹은 현재까지도 귀신 담론을 생성해내는 중요한 기반으로 작동하고 있다는 것이 본 연구의 대 전제이다.

귀신 이야기와 귀신론은 매우 밀접한 상관관계를 가지고 담론을 형성해 낸다. 귀신론은 귀신에 대한 철학적이고도 이론적인 논변들로써, 유학자들이 의식적으로 논쟁을 벌여 이루어낸 결과물이다. 귀신 이야기는 귀신론과는 상관없이 오래전부터 전승되어 온 이야기들이기도 하고, 조선 전기라는 당대 사회속에서 수집된 것들이기도 하다. 이러한 귀신 이야기들은 이론적이기 보다는 삶의 경험에서 귀신과의 직접적 조우를 기록한 것이다. 이 두 가지 담론의 기본 체계는 상호 보완적인 측면을 가지고 결합하기도 하고, 서로 배척하고 경쟁적인 관계를 형성하기도 한다. 이들 귀신론과 귀신 이야기의 관계에 따라 조선 전기의 귀신 담론은 구체적인 방향성을 가지게 된다.

이러한 연구 작업을 하기 위해, 본고는 먼저 귀신 담론이 형성되는 시대적 조건으로서 조선 전기라는 특정한 사회적 상황에 주목하고자 한다. 앞서 언급했듯이, 조선이라는 새로운 시대는 성리학적으로 모든 사회의 사상이 집약되는 대단히 중요한 사상적 전환을 보여주는 시기이다. 그 중 가장 중요한 사상적, 지적 변화는 바로 귀신과 관련된 생명 사상에 대한 일대 전환이었다. 조선조는 새 왕조의 개창과 더불어 기존의 왕조에서 주류 사상을 형성했던 불교와 완전히 단절할 것임을 공개적으로 선언하였다. 이와 같은 사상적 단절은 기존의 사회를 비판하고 새로운 사회를 열어야 하는 지배층들에게 매우 중요한 과제였다. 따라서 사대부들은 성리학을 중심으로 불교 및 무속, 도교등 기타 사상들을 철저히 배재하면서 자신들의 사상적 우위를 확보하고자 하였다. 또한 성리학적으로 삶과 죽음의 근본적 원리를 설명하면서, 성리학이 단순히 윤리나 정치적 문제에만 효과가 있는 것이 아니라, 자연 현상 전반을 설명하는 거대한 사상 체계를 내보이고자 하였다.

이러한 의도는 지배층의 구체적 언어 활동을 통해 극대화된다. 조선 시대는 언어를 통한 사상적, 학문적 활동과 담론의 형성이 어느 시대보다 활발히 전개된 시대였다. 이 당시 조선의 사배부, 왕족등 지배층들이 가지고 있었던 언어관은 바로 언어가 사실 혹은 진실을 정확히 전달해야만 한다는 것이었다. 모든 말들은 진리를 실어야만 하며, 헛된 망상이나 꾸며낸 말들을 가지고 진실을 호도하는 일이 없어야 한다는 것이 당대의 주요한 언어관이었던 것이다. 이러한 언어관은 사대부들의 모든 창작 활동과 담론의 실천에 영향을 미쳤다. 따라서 귀신과 같이 당장 눈에 띄지 않는 영혼의 활동을 논하는 것일지라도, 그 언어는 진실된 언어로서 신뢰할 수 있어야만 한다. 이러한 언어 활동의 기본전제 속에서, 사대부들은 귀신에 대한 논의와 이야기들을 중심으로 귀신 담론을 형성해 가게 된다.

위와 같은 귀신 담론의 전제 조건을 바탕으로 하여, 본격적인 귀신 담론의 체계 분석은 귀신론과 귀신 이야기의 대화구조를 분석하면서 시작된다. 모든 담론은 대화를 기본으로 하고 있다. 대화적 체계속에서 담론은 사건을 중심으로 하여 형성된다. 사건은 담론이 형성되는 기반이며, 또한 텍스트를 해석하는 기반이 되기도 한다. 먼저, 귀신론에서는 논쟁적 사건이 벌어지고 있음을 확인할 수 있다. 귀신론의 대화는 스승과 제자들의 질의-응답형식으로 이루어지기도 하고, 저술자 스스로가 던지는 의문과 그에 대한 해답을 중심으로 이루어지기도 한다. 어떤 경우에서든 의문과 그에 대한 해답이라는 형식이 귀신론의 중심적 대화 구조가 된다. 이러한 구조내에서 가장 중심적인 질문은 과연 ‘귀신이 있는가, 없는가’ 하는 점이다. 이 질문이 가장 일차적인 질문이고, 이 질문의 응답여부에 따라 다른 질문이 이어지게 된다. 유학자들은 1차적 질문에 대해 ‘귀신은 있다.’는 결론을 내리고, 귀신이 어떻게 존재하게 되는지에 대한 존재론적 해명을 하고 있다. 또한 귀신이 어떤 자질을 가지고 있으며 인간과 어떤 관계를 맺고 있는가가 2차적 질문의 주요한 내용이다. 성리학자들은 섬겨야 할 귀신과 그렇지 않은 귀신을 명확히 구분하며, 인간과 귀신의 도리에 대해 말하고 있다.

이를 통해 형성되는 귀신론의 지식은 이론적이고 선형적인 지식이다. 이는 의심할 수 없는 진리로 받아들여진다. 귀신론의 진실성을 확충하기 위해, 많은 성리학자들은 중국의 성인들이 한 ‘말’에 기대고 있다. 기존의 권위를 이용하고 이를 전폭적으로 수용함으로써, 귀신론의 대화는 대체로 ‘동의’의 대화 형태를 가지게 된다. 그러나 이와 같은 성리학적 체계 내에서도 소수자들에 의한 변화는 감지된다. 성리학적 기호들을 사용하면서도 주류 성리학의 체계를 벗어난 ‘경계적’ 말하기는 귀신론의 다양성을 담보하고, 다양한 목소리들을 담아내는 역할을 하고 있다. 한편, 귀신 이야기에서 가장 중요한 대화는 귀신과 인간의 만남에 의한 인간-귀신의 직접적 대화이다. 즉, 귀신의 생생한 ‘말’과 인간과의 관계 맺음이 귀신 이야기

에서 가장 중심적인 사건을 이루고 있다. 또한 이야기에 삽입된 논평들을 통해 귀신론과는 다른 경험적 이치들이 형성되고 있다. 본고에서 다루는 귀신 이야기들은 모두 조선 전기의 잡기에 실려 있는 것들로서, 이 이야기들은 모두 사실성을 강조하는 지표들을 사용하고 있다. 즉, 귀신 이야기들은 일종의 사실, 혹은 경험으로 믿어지고, 그렇게 때문에 이야기와 논평을 통해 형성되는 지식 역시 믿을 만한 지식으로 간주된다. 다만, 귀신론과는 달리 귀신 이야기의 지식은 그 자체가 확고한 진리를 구성하기 보다는, 유동적이고 가설적인 지식으로 여겨진다. 이는 귀신 이야기가 가지는 맥락의 중요성 때문이다. 따라서 귀신 이야기에는 귀신론에서 담아낼 수 없었던 다양한 목소리들이 공존하고, 배제의 법칙 보다는 공존과 수용의 법칙이 주요하게 작동한다. 따라서 공적인 공간에서는 이단으로 배척되는 이야기들도 대담하게 수용되고 있다. 따라서 귀신 이야기에서 형성되는 담론은 일종의 상호 담론으로, 성리학적 경계를 벗어나는 일탈적인 말들이 주류를 이루게 된다.

이러한 귀신론과 귀신 이야기의 체계는 상호 연관을 맺으며 구체적인 담론의 체계를 형성하게 된다. 귀신론은 귀신에 대한 존재론적 해명과 자연 철학적 논리를 제공하고 있다. 이에 의해 귀신은 합리적이고 이론적인 지식으로 이해 가능한 존재가 되었다. 또한 인간과 귀신의 구체적 관계를 성리학적으로 제시함으로써, 많은 귀신 이야기들이 귀신론에 의해 해명되고 이해되기에 이른다. 특히 조상 귀신의 이야기와 퇴치 가능한 악귀의 이야기들은 귀신론에서 밝힌 논리에 의해 해명되는 이야기들이다. 이를 통해 형성되는 것은 일종의 공적이고 지배적인 귀신담론이다. 이는 성리학적 경계를 굳게 지키며, 성리학의 종교성과 이데올로기성을 강화하는 역할을 한다. 반면 귀신 이야기들 중 어떤 귀신론의 원리로도 설명되기 어려운 이야기들이 있다. 이는 주로 악귀 이야기에 해당하며, 귀신론이 만들어낸 체계를 무너뜨리고, 당대 사회의 문제점을 폭로하는 역할을 하고 있다. 이와 같은 비공식적인 귀신 담론은 지배체제에 대한 문제 지점을 포착하고 지배 질서를 전복하는 일종의 전복적 담론으로 기능하고 있다. 여기서 귀신 이야기는 귀신론과 관련 없이 독자적으로 존재할 수 있다. 또한 이러한 유형의 담론에서 귀신론은 주류에서 벗어난 소수자들의 견해이다.

이와 같은 이중적인 담론 체계는 조선 사회 전반에 적용될 수 있다고 본다. 조선 후기에 이르러서는 야담등 다양한 이야기들이 활발히 수집되고 창작되며, 귀신론도 좀 더 다양한 면모를 보인다. 조선 전기 이후의 귀신 담론이 어떻게 전개되는가 하는 점, 그리고 그것이 현대 사회의 수 많은 귀신 이야기나 귀신론과 어떤 관련을 맺는가 하는 점은 이 논의를 기점으로 하여 차후에 논의할 과제가 될 것이다.

1. 서론

1. 문제 제기 및 기존 논의 정리

본고에서 필자는 조선 전기의 귀신론과 귀신 이야기를 중심으로 우리 문화에서 중요한 함의를 가지는 귀신 담론의 체계와 담론의 사회적·정치적 의미를 연구하고자 한다. 본고에서 논하는 조선 전기의 귀신 담론은 담론 구성체¹⁾를 형성하는 서로 다른 두 개의 언어체계들이 작동한 결과이다. 즉 귀신 담론이란 바로 귀신에 대한 논리적 설명을 시도한 귀신론과, 이와는 또 다른 차원에서 전개된 귀신 이야기가 상호작용하여 나타난 결과물이다. 귀신론과 귀신 이야기의 상호작용에 의한 귀신 담론은 결과적으로 이중적 담론 구조를 형성하는 것으로 보인다. 이중적 담론 구조란, 귀신론을 주로 하여 귀신 이야기가 결합한 공적, 지배적 담론과 귀신 이야기를 중심으로 형성되는 비공식적이고 전복적인 대응담론의 구조를 말한다. 첫 번째 담론의 유형은 귀신론과 귀신이야기의 관계형성이 매우 긍정적인 차원에서 이루어진다. 즉, 상호보완적인 관계의 형성이다. 반면 두 번째 담론의 유형은 귀신론과 귀신 이야기가 결합한다기보다는 배척하고 경쟁하는 균열적, 파괴적 양상을 보이거나, 서로 독립적인 의미들을 가지며 공존한다. 본고는 귀신론과 귀신 이야기라는 상호관계를 통해 나타나는 담론 구조의 특성과 더불어, 이렇게 형성된

1) 푸코에 의하면 담론 연구는 일련의 복잡한 언어적 대상들이 분산적으로 존재함을 전제로 한다. 푸코의 담론 연구는 이러한 분산의 체계를 연구하여, 분산들 사이에 작동하는 규칙성을 알아내고자 했다. 이때 규칙성을 가지고 존재하는 분산의 체계를 정의하기 위하여 푸코는 담론 구성체(discursive formation)라는 말을 사용한다. 이경우는 여기서 Formation이란 어떤 언어적 구성체의 형성을 가능하게 해준 규칙들의 집합, 즉 가능성의 장을 의미한다고 보고, 이러한 의미에서 ‘구성체’라는 용어보다는 ‘형성’이라는 의미를 사용하고 있다. 이후 페쇠나 라클라우, 무페 및 맥도넬의 담론연구는, 담론과 이데올로기 혹은 사회적 실천이라는 측면에서의 담론이 어떤 작용을 하는가에 무게를 둔다. 라클라우와 무페는 담론구성체(discursive formation)라는 용어를 더 빈번하게 사용하는데, 이들의 경우 담론의 형성은 곧 헤게모니의 형성과정이며, 이는 푸코가 말한 분산의 체계를 정조하는 속에서 하나의 총체성으로 나타난다. 페쇠는 담론구성체라는 용어를, 의미를 생산하는 담론과정의 체계성을 더 강조하기 위해 사용한다. 푸코의 담론 연구에서도 담론 구성체라는 용어를 사용할 수 있다. 푸코 역시 담론이 기호의 체계로 이루어져 있고 이것이 일정한 규칙성을 가진 언어적 구성물이라고 본다는 점에서 체계성, 규칙성을 강조하는 것이기 때문이다. 대부분의 담론 연구서들은 번역용어로 “담론구성체”라는 용어를 사용하고 있으므로, 여기에서도 discursive formation을 담론구성체로 사용할 것이다. 이는 본고의 뒷부분에서 활용하는 페쇠의 이론과 밀접한 관련성이 있는 용어이다. 페쇠는 담론 구성체처럼, 이데올로기도 하나의 구성체로 보고 있고, 이데올로기 구성체가 담론 구성체를 포괄한다고 본다.

푸코, 이경우 역 『지식의 고고학』 (민음사, 2000), pp. 66-68.

라클라우, 무페, 김성기 등 역 『사회변혁과 헤게모니』 (도서출판 터, 1990), pp.131-134.

Micheux Pecheux, *Linguistics, Semantics, And Ideology* (St. Martin's Press Inc. 1982), p. 157.

귀신 담론이 조선 전기라는 특정한 역사적 시기에 권력이나 이데올로기적 문제와 관련하여 어떠한 사회적·정치적 의미망을 형성하는가를 살필 것이다.

귀신 담론은 과거뿐만 아니라, 현대 사회에서도 활발히 재창조되고 있는 생명력 있는 담론이다. 본 연구의 시초는 일단 이처럼 끊임없이 재창조되는 귀신 담론의 생명력에 대한 관심에서 출발하였다. 과학과 이성의 시대인 현대사회에, 어찌 보면 황당하다고도 할 수 있는 귀신 담론들이 전 사회적으로 널리 퍼져 있다는 것은 분명 흥미로운 점이 아닐 수 없다. 하나의 텍스트는 과거뿐만 아니라 미래에까지 연결되는 텍스트들의 대화적 관계속에서 자신의 의미를 결정짓게 된다. 따라서 현재 사회적으로 수용되거나 거부되는 모든 귀신 담론들도 과거의 귀신 담론들과 일정한 관계를 맺으며 형성된 것들이다. 그러므로 조선조의 귀신 담론이 형성된 조건과 의미를 살펴보는 것은 현재의 귀신 담론형성과도 매우 밀접한 관련이 있고, 이와 더불어 귀신담론의 끈질긴 생명력이 어디에서 기인하는가를 살필 수도 있을 것이다.

위와 같은 연구를 위해, 본고는 귀신 담론에 대한 중요한 전환을 이룬 조선 전기의 사상사적 위치와 전환의 중요성을 새롭게 인식하고자 한다. 조선 전기, 즉 15·6세기에 저술된 유학자들의 산문을 중심으로, 그 시기에 형성된 귀신론과 귀신 이야기, 그리고 실제 정치적 담론 공간에서 거론된 귀신에 대한 다양한 논의들을 활용하여 귀신 담론을 연구하는 것이다.

귀신에 대한 기록과 귀신 이야기들은 시대별로 상당히 많은 분량이 있지만, 본고가 유독 조선 전기에 형성된 귀신담론에 관심을 가지게 된 이유는 다음과 같다. 우선, 조선이라는 새로운 왕조의 개창 그 자체가 가지는 의미이다. 15·16세기는 새 왕조의 개창과 함께 이전 시대와는 확연히 구별되는 새로운 정치, 사상 그리고 종교적 배경이 형성된 시기이다. 본고는 이러한 변화가 성리학의 전사회적 도입으로 인한 사상적 단절과 전회(轉回)로 인한 것이라 본다. 이는 담론형성의 주요한 전제조건이 된다. 또한 조선왕조는 역대의 어느 왕조보다도 언어에 대한 관심과 활용이 두드러지며, 언어활동을 통한 다양한 담론의 형성을 국정에 반영하고자 힘쓴 왕조였다. 이러한 새로운 사회적 분위기는 왕성한 기록물들의 탄생으로 이어진다. 따라서 이 당시 이루어진 다양한 텍스트들을 통해 지배층, 즉 사대부들이 형성한 귀신담론이 어떠한 것이었는가를 잘 알 수 있다. 즉, 지배층에 의한 귀신론의 저술과 귀신 이야기들의 수집은 귀신담론의 다양한 의미망을 연구하기에 좋은 토양이 되고 있다. 이를 통해 귀신담론의 형성을 정치(精緻)하게 연구함으로써, 다른 시대나 다른 텍스트에서 나타나는 귀신담론의 연구도 더 잘 진행될 수 있을 것이라 본다.

이러한 귀신 담론 연구는 일단 귀신 설화와 귀신론에 대한 기존 논의를 살펴봄

으로서 구체화 될 수 있다. 현재까지 진행된 귀신 설화와 귀신론에 대한 연구는 아래와 같은 몇 가지 차원에서 전개되어 왔다. 먼저 민속학적 차원의 연구 성과들이 있다. 그 중 가장 선구적인 연구는 일제 강점기 무라야마 지준의 민속학 보고서인 『조선의 귀신』이다. 이 저서는 당시 조선에 남아 있던 각종 귀신담을 정리하였을 뿐 아니라 귀신론을 편 조선 학자들의 견해도 소개하고 있으며 양귀(禳鬼) 법도 비교적 소상히 밝히고 있다²⁾. 같은 맥락에서, 이능화도 우리나라의 전통적 무속 연구를 통해, 무속에서 모시는 귀신의 존재를 수집하여 기록하고 있다.³⁾

위와 같은 민속학적 저서와는 달리, 문학적 차원에서 귀신 설화에 대한 본격적 논의는 주로 개별 설화들을 위주로 전개되어 왔다. 귀신 설화 중 가장 많은 연구 대상이 된 설화는 “아랑 설화”류의 원혼담이다. 손진태는 일찍이 『한국민족설화의 연구』⁴⁾에서 “아랑형 전설”이라는 이름으로 이러한 류의 설화를 범주화하고, 밀양의 아랑 전설을 대표적 유형으로 상징하고, 아랑 전설이 중국 설화의 영향을 받았음을 밝히기도 하였다. 김대숙도 전국에 걸쳐 전승되는 아랑형 전설에 주목하여, 문헌자료와 구비자료를 망라한 아랑 전설 연구를 행한 바 있다.⁵⁾ 김대숙은 손진태와는 달리 아랑 전설이 우리 문화 내부에서 자생적으로 형성된 것으로, 무속 사상과 깊은 관련이 있음을 밝혔다. 또한 김기현은 아랑 전설이 원귀 설화중 가장 로맨틱하고 저명하다고 주장하며, 원혼에 의한 신원 설화를 모두 아랑류의 설화로 재규정하였다.⁶⁾ 강진옥 역시 원혼형 전설에 주목하여 아랑전설과 더불어 “신부의 원혼” 전설을 다루었고, 문제해결의 주체가 누구냐에 따라 전설의 유형을 분류하였다. 또한 이 연구는 설화의 전승 과정에서 전승집단의 의식 구조가 어떻게 반영되는가를 밝히는, 일종의 전승 문제를 다룬 연구이기도 하다.⁷⁾ 이러한 전승에 관련된 연구로, 밀양지역이라는 특수 공간에서 아랑전설이 축제와 제의, 현대문학과 어떤 연관성을 가지며 전승되는가를 밝히는 연구들도 있다.⁸⁾ 여기에서 더 나아가 전설이 특정한 지역의 축제와 관련되는 양상을 본격적으로 연구한 논문들도 눈에 띈다. 이는 전설의 현재적 의미를 밝히는 작업과도 관련되며, 민속학적 연구의 맥을 잇는 연구들이라 할 수 있다.⁹⁾

2) 무라야마 지준, 김희경 옮김 『조선의 귀신』 (동문선, 1990), p. 26.

3) 이능화 지음, 이재곤 옮김 『조선 무속고』 (동문선, 1991).

4) 손진태, 『한국민족설화의 연구』 (을유문화사, 1947).

5) 김대숙, 「아랑형 전설연구」 (이화여자대학교 교육대학원 석사논문, 1982).

6) 김기현, 「아랑 설화 考 - 그 성격의 파악과 자료의 제시를 주로 하여」 『새 국어 교육』 (한국 국어 교육 연합회, 1970).

7) 강진옥, 「원혼형 전설연구」 (한국 정신문화 연구원 『구비문학』, 1981).

8) 석상순, 「아랑전설의 전승에 관한 연구」 (경성대학교 국문과 석사학위 논문, 1994).

김은정, 「아랑전설의 축제화 양상과 그 사회 문화적 의미」 (안동대학교 대학원 민속학과 민속학예전공 석사논문, 2002).

이와는 다른 관점에서, 원귀 설화의 서사적·구조적 특징을 밝힌 논문들도 있다. 김재용은 귀신 설화분석의 틀로 기호학적 방법론을 사용하여, 아랑 설화의 구조 분석을 시도한 후 귀신의 간접적 욕망 성취가 아랑 설화의 큰 특징이라고 보았다.¹⁰⁾ 박진석은 귀신 설화의 전과과정을 언술상의 특징에 초점을 맞춰 연구하였다. ¹¹⁾ 또한 안병국의 『귀신 설화연구』에서는 한국 설화의 원형으로서 귀신 설화를 상정하고, 다양한 귀신 설화들을 총체적으로 다루고 유형별로 분류하여 비교문학적 관점에서 원귀 설화의 의의를 살펴보고자 하였다. 이 연구는 기존의 원혼형 귀신 설화 중심에서 연구의 폭을 더 넓혔으며, 나아가 동북 아시아에서 귀신 설화의 중요성과 의의를 밝힌 의미 있는 논의라 할 수 있다.¹²⁾

이렇게, 귀신 설화 연구의 주류를 이루었던 원혼담의 연구나 구조분석에서 더 나아가 귀신 설화 전반의 특징을 밝히고 설화문학이라는 더 큰 차원에서 귀신 설화의 지위와 의미를 밝히는 연구들도 있다. 우선 전체 설화문학 속에서 귀신 설화의 유형을 분류, 분석한 연구들이 있다. 장덕순은 한국의 설화를 크게 9개의 영역으로 나누고, 이 중 귀신 설화를 괴기(怪奇)담에 포함시키고 있다.¹³⁾ 또한 80년대 광범위한 구비문학 채록과 정리를 시도한 자료 『구비문학 대계』에서는 현재 전승되는 귀신 설화를 채록하고 그것을 유형별로 정리한 점이 눈에 띈다. 여기에서는 귀신설화의 하위 유형을 “견딜 수 없는 일 때문에 변신하기”, “혼령의 세계 인정하기”, “제사 지내고 혼령의 존재 인정하기”, “저승세계 경험하기”로 세분하였다. ¹⁴⁾ 최인학도 신화적 민담의 5개 항목을 설정하고 영혼, 재생, 원령에 관련된 이야기를 각각 분류한 후 귀신의 유형을 당신(堂神), 재보(財寶)신, 원귀, 손각씨, 처녀 귀신등으로 나누어 고찰하였다. 김현룡은 한국의 문헌 설화에 등장하는 귀신 이야기를 총망라하여 귀신 이야기를 명계(冥界) 이야기, 혼백(魂魄) 이야기, 원귀

9) 표인주, 「인물전설의 전승적 토대로서 지역축제」, (비교민속학회, 『비교민속학 제 18집』 2000).

김중대, 「축제와 전설」, 『송천 김천풍 박사 화갑 기념 논총, 한국 축제의 이론과 현장』, (월인, 2000).

7) 김재용, 「귀신 이야기의 기호학」, 『한국학 논집30』 (계명대학교 한국학연구원, 2003).

11) 박진석, 「한국 원귀형 귀신담의 언술 연구」 (서강대학교 대학원 박사논문, 1991).

12) 안병국은 원귀 설화를 다시 세분하여 원사원귀, 정육원귀, 사상원귀, 골육원귀, 미명원귀로 나누었다. 이를 다시 여러 종류로 세분하여 비교문학적 차원에서 고찰하고 있다.

안병국, 『귀신 설화연구 - 비교문학적 관점에서 본 원귀』 (규장각, 1995).

13) 장덕순의 설화의 9개 영역은 신화적 내용, 동물담, 일생담, 인간담, 신앙담, 영웅담, 괴기담, 소화, 형식담이며 괴기담에는 별세계 여행, 도깨비, 귀신, 둔갑, 도술, 이상체질로 다시 세분하고 있다. 그리고 귀신에 대해서는 다시 처녀귀신의 복수, 부임하자 죽은 원님, 원귀의 사당, 원혼자식, 사후 의지, 뼈 귀신, 귀신의 종류, 혼의 여행으로 항목화하였다.

장덕순, 『한국 설화문학 연구』 (서울대학교 출판부, 1978).

13) 조동일, 『한국구비문학대계 별책부록 (I) 한국 설화유형 분류집』 (한국 정신문화연구원, 1989).

이야기, 요매(妖魅) 이야기, 鬼詩 이야기로 나누어 정리하였다.¹⁵⁾ 이와 같이 귀신 설화 전체에 대한 분류를 주된 주제로 한 연구들이 다수 존재하며, 이와 더불어 귀신 설화 전체의 구조를 밝히거나 민중의 의식구조가 어떻게 귀신 설화에 반영되었고 어떤 의식의 지향이 귀신 설화를 형성하였는지 밝히는 연구들도 진행되었다.¹⁶⁾

또한 최근의 귀신 서사 연구는 국문학 이외의 분야에서, 특히 영화와의 연관성 속에서 행해지기도 한다. 박주영은 98년 이후 공포영화 장르의 부활을 다루면서, 한국 공포영화에 반복적으로 재현되는 여귀(女鬼)의 젠더적 의미를 다루었다. ¹⁷⁾ 백문임 역시 한국 공포영화에서 여귀가 가지는 의미를 다루며 여귀의 존재가 ‘근대’의 문제와 어떤 관련성이 있는지 밝히고자 하였다.¹⁸⁾

이와 같이 귀신 서사와 여타 장르와의 관계를 밝히는 연구로는 귀신설화와 서사무가 및 판소리와 수용관계에 대한 연구¹⁹⁾나, 전기소설과의 관련성 연구²⁰⁾, 심리학적 입장에서 귀신서사의 형성과 문학적 치료가치를 밝힌 연구²¹⁾, 중국문학에서의 귀신담이 가지는 종교서사로서의 의미 연구²²⁾ 등이 있다.

이처럼 주로 문학과 민속학을 중심으로 한 귀신 설화 연구가 계속되어 왔지만, 이와는 다른 학문 분야에서의 귀신 연구도 진행되었다. 이는 귀신론과 관련되는 연구들이라 할 수 있다. 동양철학과 종교계에서의 귀신연구가 그것이다. 이미 무

15) 김현룡, 『한국문헌 설화』 (건국 대학교 출판부, 2000).

16) 조희용 『한국 설화의 유형』 (일조각, 1996).

이선혜, 「조선조 후기 귀신담 형성의 사회적 동인 연구」 (부산대학교 국문과 대학원 석사논문, 1989).

한병천, 『한국 민속문학 형태론』 (월인, 2000) .

서수경, 「한국 귀신담의 구조와 의미에 대한 연구」 (원광대 교육 대학원 국어 교육 전공 석사논문 2004).

김성미, 「귀신 설화연구」 (경성대학교 교육대학원 국어교육 전공, 석사논문 2005).

17) 박주영, 「1998년 이후 한국 ‘귀신 영화’에서의 여성 재현」 (연세대학교 대학원 사회학과 석사논문, 2004).

18) 백문임, 「한국 공포영화 연구」 (연세대학교 국문과 박사학위 논문, 2002).

19) 최원천, 「귀신설화가 서사무가와 판소리에 수용된 양상연구」 (서울대학교 대학원 국문과 석사 학위 논문, 1993).

20) 김순자 「<금오신화>에 나타난 귀신관과 전기성의 상호연계성 연구」 (성신여자 대학교 국문과 석사논문 2002).

21) 하은하, 「귀신 이야기의 형성과정과 문학 치료적 의의」 (서울여자대학교 국문과 박사논문, 2003).

22) 박지현 「전통시기 중국의 귀신신앙과 귀신 이야기」 (서울대 중어중문학과 박사학위논문, 2004). 안병국도 귀신 설화의 비교 문학 연구의 연장선에서 『귀신 설화 집성』 출간하여, 태평광기 소개 귀신 설화 467편을 단행본으로 엮은 바 있다.

한림학사 송이방 편, 안병국 역주, 『귀신 설화 집성』 (국학자료원, 2003).

라야마 지준이 자신의 저서에서 조선조 유학자들을 중심으로 한 귀신설을 소개한 바 있고 23) 중국 고전에 나타난 귀신의 관념과 특징을 소개한 논문들도 있다. 24) 귀신을 기론(氣論)으로 접근하여 연구한 논문²⁵⁾이나, 종교적 설명이 아닌 철학적 설명으로 귀신을 이해하며 『중용』의 여러 각주들을 유교의 도덕 철학적 관점에서 연구한 논문²⁶⁾도 있다. 광신환은 『중용』과 더불어 동양철학에서 귀신관을 형성하는 중요한 텍스트인 『주역』의 자연관을 연구하며 그 속에서 신(神)과 귀신의 개념, 특징을 더불어 논의하였다.²⁷⁾ 또 귀신론을 본격적으로 펼친 이가 주자(朱子)인만큼, 주자 철학에서의 귀신관에 대한 논의가 동양철학 분야에서 활발히 전개되었다. 박성규는 주자 철학의 귀신론을 다루면서 주자의 제사 감응설과 여귀(厲鬼)의 문제를 집중적으로 거론하였다. 28) 이와 유사한 맥락에서 주자학을 자연철학적 입장에서 고찰하며 주자학의 생명관과 신(神)과의 문제를 제기한 연구도 있다.²⁹⁾ 김현은 조선시대의 귀신론을 다루면서 귀신론이 일종의 종교론으로서의 역할을 했다고 하며, 조선조 여러 학자들의 귀신론을 정리했다.³⁰⁾ 또한 주희의 전반적인 철학 사상속에서 귀신론을 연구한 이용주의 연구는, 주희의 학문적 업적이 문화적 이데올로기 속에서 동아시적 “전통”을 어떻게 형성하는가를 추적한 것이다.³¹⁾

한편 한국의 전통적인 무속신앙과의 관계에서 귀신이나 신(神)을 고찰하고 개념을 정의하고자 하는 논의들이 있다. 조홍윤은 무(巫)의 명칭, 무교(巫敎)의 개념을 논하며 ‘신(神)’ 혹은 ‘귀신’을 모시는 민족문화 전반에 대해 고찰했다.³²⁾ 성백성도 『삼국유사』의 초월적 신성(神性) 연구를 통해, 불교적 관점에서만 연구되던 『삼국유사』의 신(神) 관념을 무속 혹은 정령 신앙적 차원에서 새롭게 분류, 정의하였다. ³³⁾

23) 무라야마 지준, 위의 책 ,pp 86 -100.

24) 하신, 『신의 기원』(동문선, 1990).

왕치심, 『중국 종교 사상사』(이론과 실천, 1989).

마이클 로이, 이성규 옮김, 『고대 중국인의 생각관』(지식 산업사, 1987).

25) 금장태, 「귀신 사생론과 유교, 서학사이의 논변」, 『한국 유교의 재조명』(전망사, 1982).

26) 김진태, 「『中庸』의 귀신관에 대한 연구 - 주(註)를 중심으로」(영남대학교 대학원 철학과 동양철학 전공 석사 논문 1992).

27) 광신환, 「주역의 자연과 인간에 대한 연구」(성균관대 대학원, 동양철학과 박사논문, 1987),

「역학의 자연관 II: 신, 귀신」(서광사, 『주역의 이해』 제 3장 1990).

28) 박성규, 『주자 철학에서의 귀신론』(서울대학교 철학과 동양철학 전공 박사논문, 2001).

29) 야마다 케이지, 김근석 옮김 김용옥 해제 『주자의 자연학』(통나무, 1991).

30) 한국 사상사 연구회, 『조선 유학의 개념들』(예문 서원 2002).

31) 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』(이학사, 2003).

32) 조홍윤, 『무와 민족문화』(민족문화사, 1994).

33) 성백성, 「『삼국유사』의 신(神) 개념 이해- “靈,魂,魄,鬼,鬼神”의 이해를 중심으로-」(연세대학교 교육대학원 종교교육 전공, 석사논문, 1997).

이와 같이 여러 차원에서 논의되어 온 귀신과 귀신 설화에 대한 연구는 각 분야가 독립적으로 연구되어 오면서 귀신의 정체나 개념 혹은 귀신 이야기의 분류가 지나치게 자의적으로, 표면적으로만 진행되어 온 문제가 있다. 특히 문학 분야에서는 귀신 설화 연구가 원귀 중심의 부분적 연구에 치우쳐 있으며, 다양한 귀신 설화 연구는 아직 미흡한 실정이다. 현재까지 진행된 연구에서 귀신담론의 중요한 부분을 형성하는 귀신론이나, 귀신에 대한 실록의 기록들은 별다른 주목을 받지 못하는가 하면, 귀신이야기도 이야기만을 중심으로 연구될 뿐 이야기 외적 분야와의 연계성이 잘 고려되지 못하였다. 따라서 귀신 이야기가 수록된 텍스트에 대한 이해와 분석, 그리고 이야기들의 구조와 기능에 대한 세밀한 고려가 있어야만 귀신이야기 연구가 더 의미를 가질 수 있을 것이며, 사회적 상황 및 역사적 조건을 고려하여 이야기의 특성과 역할이 더 논의되어야 한다. 아울러 현재까지 귀신신앙이나 귀신 이야기들의 연구는 주로 민속학, 혹은 민간 설화의 영역에서 다루어져 왔고 귀신에 대한 문화적, 담론적 의미들이 주로 피지배계층과 관련된다고 생각되어 온 측면이 있다. 그러나 조선 전기 귀신 담론을 주도한 주체들은 지배층에도 광범위하게 존재하고 있었고, 이들이 귀신에 대한 이론과 개념을 체계화되었으며 이것이 통치구조속에서 일정한 의미와 기능을 담당하였다. 따라서 조선 전기의 귀신담론 연구는 전체 귀신 설화 연구나 귀신 문화 연구에 상당한 시사점을 던져줄 수 있을 것이다.

무엇보다도 귀신 설화에 대한 연구는 국문학의 범주에서만 이루어질 것이 아니라, 앞서 언급한 바와 같이 다른 장르 혹은 다른 학문 분야와의 관련성 속에서 이루어져야 한다. 이를 위해서는 기존 연구들처럼 어떤 한 텍스트 내부에서 귀신 이야기만을 따와서 유사한 줄거리를 가지는 귀신 이야기끼리 묶어 놓는 방식을 지양할 필요가 있다. 이러한 점에서 볼 때, 귀신론과 귀신 설화와의 상관관계를 통해 철학과 문학의 교류 상황과 소설로의 전이과정을 살핀 조동일의 연구는 기존 논의와 달리 상호텍스트적인 관점에서 새롭게 귀신 설화의 의미를 밝히고자한 연구로서 그 의의를 평가할 수 있겠다.³⁴⁾ 또한 조동일은 15세기의 귀신론이 단순한 학계의 논쟁거리가 아니라 당대의 통치 문제와 밀접한 관련을 맺고 있었고, 그러한 점에서 문학에도 심대한 영향을 주었다는 것을 밝혔다.³⁵⁾ 조동일의 연구는 문학, 사학, 철학이 분리되지 않고 총괄적으로 논의되고 해명되어야 한다는 점에서 상당한 의미가 있다. 그러나 이 연구는 귀신론에서 영향을 받은 귀신 설화와

34) 조동일, 「설화 기록의 양상과 소설의 성립 - 귀신론을 통한 접근」, 『전통과 사상』 IV (정신문화연구원 편, 1997).

35) 조동일, 「15세기 귀신론과 귀신 이야기의 변모」, 『문학사와 철학사의 관련 양상』 (한샘, 1992), pp.52-55

소설의 탄생이라는 측면을 중심으로 한 연구이기에 다소 진화론적인 소설론의 시각을 보여준다는 나름의 한계가 있다. 한편 담론이라는 틀 안에서 귀신 설화, 특히 원귀 설화를 새롭게 보고자 한 강진옥의 연구도 눈에 띈다. 강진옥의 연구는 담론적 차원에서 원혼 설화를 연구하여, 원혼 설화가 당대의 대항 담론적 성격을 가졌다는 점과, 현재까지 이어지는 귀신 이야기에 도 영향을 미쳤음을 밝혀 본 연구에 새로운 시사점을 던져주었다.³⁶⁾

위의 기존 논의 성과와 한계를 바탕으로 하여, 본고는 귀신 이야기와 귀신론을 담론이라는 범주에 묶어 연구함으로써 귀신 담론과 당대의 사회적 연관 관계를 적극적으로 밝히고자 한다. 이러한 담론적 연구는 귀신 이야기나 귀신론 양자가 가지는 숨겨진 의미들을 총체적으로 드러내며 텍스트가 가진 보다 풍부한 문화적 함의들을 이해할 수 있게 해줄 것이다.

2. 연구 방법 및 대상

본 연구에 대한 본격적인 분석 방법을 논하기 위해, 먼저 “귀신”이란 무엇이며 “담론”이란 어떤 개념인가를 정의하는 것이 필요할 것이다. 조선 전기의 귀신개념이 무엇인가는 본론에서 밝힐 사안이지만, 대상 텍스트의 범위를 규정하기 위하여 귀신에 대한 대략적인 정의를 먼저 짚고 넘어가야 하기 때문이다.

먼저 ‘귀신’은 인간이나 동, 식물 등 살아 있는 생명이 죽은 후 나타나는 특별한 변화양상을 이르는 말이다. 일반적으로 모든 생명체는 죽음 이후 생명 활동이 정지하면서 물리적 존재 자체가 완전히 사라지는 것으로 인식된다. 그러나 하나의 생명체가 죽음이라는 커다란 사건 이후에도 시·공간적으로 자신의 생물학적·의식적 특성을 유지함은 물론, 때로는 죽음 이전보다 더 뛰어난 능력을 발휘하는 상태로 살아갈 수도 있다는 관념이 오래전부터 존재해 왔다. 즉, 이 세상과는 다른 법칙에 의해 생명 활동이 연장되는 현상이 분명히 나타난다는 것이다. 이렇게, 죽음 이후의 영혼 혹은 혼령이 지속적으로 자신의 생명 활동을 유지해 갈 때, 그러한 존재를 귀신이라고 범칭(凡稱)할 수 있다. 이처럼 귀신에 대한 관념의 기원은 영혼불멸 혹은 생명 연장의 믿음이라는 측면에서 볼 수 있으며, 동아시아 사회에서는 고대사회에서부터 이미 광범위하게 귀신과 영혼 개념이 형성된 것으로 보인다. ³⁷⁾

36) 강진옥, 「원혼설화의 담론적 성격 연구」, 『고전 문학 연구』 22 (한국 고전 문학회, 2002).

37) 중국에서 귀신 신앙에 의한 귀신 이야기는 위진 남북조 시대와 당나라를 거치며 활발해졌다. 우리나라에서도 고대 사회의 귀신 신앙에 대한 기록이 『삼국지 위지 동이전』에 수록되어 있다. 중

조선 사회에서의 귀신이 가지는 개념적 특성에 대한 고찰은 일제시대 무라야마 지준의 논의를 통해 확인 할 수 있다. 무라야마 지준은 조선의 귀신을 분류하면서, 신(神)이나 귀신(鬼神)을 같은 존재로 보고 더 나아가 조선에서 숭배되던 모든 신령한 존재들을 귀신으로 보았다.³⁸⁾ 또한 노부쿠니는 일본 및 동아시아 전체에서 유교의 영향을 받은 귀신론을 고찰하며 “귀신이란 어떤 형태로든 인간세계와 관련을 맺고 있는 신령스런 존재”라고 간단히 귀신을 정의하기도 했다.³⁹⁾ 이렇듯 귀신은 단순히 영혼이나 혼령의 의미와 동일하게 사용되는 경우도 있고, 숭앙의 대상이 되는 신(神)으로서 인간의 화복(禍福)을 주관하는 것으로 이해되기도 한다. 그런가하면 귀신은 숭배의 대상인 신(神)과는 달리, 말썽을 일으키는 하급의 혼령으로, 잡스럽고 기괴하여 물리쳐야할 대상으로 인식되기도 한다. 또한 인간이 아닌 다른 생물, 즉 오래된 나무나 꿈, 혹은 호랑이나 뱀과 같이 영험이 있는 비인간적 존재도 죽거나 오래 살면 영적인 힘을 가진 존재가 되는 것으로 생각되곤 하는데, 이도 넓은 의미에서 보면 귀신의 일종이라고 할 수 있다. 조선조의 잡기류에는 귀신인지 괴물인지 명확히 규정하기 어려운 존재가 등장하기도 한다. 본고의 분석 대상이 되는 텍스트들에서는 이러한 것을 귀(鬼)·귀신(鬼神)·귀물(鬼物)·귀매(鬼魅)등으로 부르는데, 이렇게 다양한 명칭이 등장한다는 것은, 조선 전기의 귀신은 매우 다양한 형상으로 존재하고 있음을 입증하는 것이다. 귀신론에서는 명확히 귀신이라는 개념을 정의하고 있으므로, 이 용어가 들어간 논변을 쉽게 연구 대상으로 선정할 수 있다. 그런데 귀신 이야기는 앞서 밝힌 것처럼 귀신에 대한 관념이 다양하게 존재하며, 그 개념 사이의 경계가 명확치 않다. 따라서 鬼나 鬼神의 용어가 분명하게 드러난 텍스트는 물론, 인간이 아닌 영적 존재의 활동을 다룬 이야기도 일단 귀신 이야기에 포함시켜 귀신에 대한 개념과 존재양상이 이야기 속에서 어떻게 드러나는가를 살펴보고자 한다.⁴⁰⁾

국의 고대 문헌이나 갑골문자에 따르면 귀신은 鬼라는 부족의 이름이었다고 한다. 혹은 악몽을 꿀 때의 모습을 형상화해서 鬼라는 글자가 만들어졌다고도 한다. 그런데 『주례』에는 이미 귀신을 人鬼, 天神, 地祇라는 3가지로 분류하여 제사의 대상으로 삼고 각각의 귀신을 설명하고 있다. 『삼국지위지동이전』에서도 부여와 고구려에서 귀신을 섬기던 풍속이 기록되어 있다. 따라서 불멸의 영혼에 대한 관념과 신앙의 역사는 대단히 오래 되었음을 알 수 있다. 자세한 논의는 박지현, 앞의 논문을 볼 것.

38) 무라야마 지준은 ‘이조의 귀신’이라는 장에서 우선 귀신을 조선조에서 믿어온 귀신을 자연신과 인신(人神)으로 대별하고, 이들 중 특히 무속의 세계에서 믿어온 귀신들을 자세히 소개했다. 지준은 귀신의 종류들을 총망라하여 다양한 귀신들을 소개했지만, 신, 귀신, 마(魔)등의 개념을 거의 동일한 것으로 사용하고 있다. 무라야마 지준, 앞의 책 참조

39) 노부쿠니, 앞의 책, p 13.

40) 『삼국사기』나 『삼국유사』 『고려사』와 같은 조선조 이전의 자료에서도 많은 귀신 이야기들이 기록되어 있다. 성백성은 『삼국유사』에서 귀(鬼)나 귀신(鬼神)이라는 용어가 정확히 쓰인 이야기들을 대상으로 분석해본 결과, 그 용례상 귀와 귀신은 다른 기능을 한 것으로 보고, 귀가 좀

위에서 보이는 귀신에 대한 다양한 명명에서 알 수 있는 것처럼, 귀신의 개념과 의미는 특정한 사회적 체계 속에서 각기 다르게 나타날 수 있다. 이처럼 ‘귀신’이라는 용어가 사용되는 상황, 즉 맥락의 중요성을 고려하면서, 한 사회 속에서 형성되는 귀신에 대한 관념이 어떠한 것이며 그것이 사회적, 정치적, 또는 문화적으로 어떠한 의미작용을 하는 것인가는 담론의 연구를 통해 구체화 될 수 있다.

담론의 연구에는 많은 방향성이 있고 이는 서로 다른 목적을 가지고 있다. 그러나 공통적으로 담론 연구란 언어의 연구이며, 특정한 언어의 사용과 관계되는 사회적 질서와 체계가 어떻게 형성되었는가를 밝히는 연구이다.⁴¹⁾ 따라서 담론의 연구는 어느 한 특정 텍스트나 특정 영역에만 주의를 기울이는 것이 아니라, 텍스트를 넘어서는 지점에서, 텍스트를 가로지르는 질서와 규범의 형성 조건을 살피고자 한다. 따라서 담론 연구는 개별적인 텍스트의 영역을 넘어서서 어떠한 대상의 특성을 형성하는 다양한 언어들을 연구의 대상으로 삼을 수 있다. 또한 담론 연구는 언어가 어떤 규칙과 질서 속에서 작동하고 있으며, 대단히 산만하게 쓰이는 언

더 하급의 영혼으로 잡귀의 의미를 가진다고 보았다. 『삼국사기』에는 탁리와 사비의 이야기에서 명확하게 “귀신”이라는 용어가 사용되고 있는데, 이 경우는 원귀(冤鬼)로서의 개념으로 사용되고 있다. 기타 『사기』의 다른 이야기에서는 혼령, 혼 등의 개념이 등장한다. 한편 『고려사』에서 보이는 함유일의 이야기나 안향의 이야기에 등장하는 귀신은 물리쳐야할 대상으로서, 잡귀와 같이 인간에게 해를 주는 존재로 그려진다. 『삼국유사』나 『고려사』와는 달리 조선조의 잡기류나 논변류 혹은 상소문이나 조선왕조실록에 쓰이는 귀신과 귀, 신, 그리고 괴물, 귀매 등등의 개념은 명확히 분리되어 쓰이지는 않는다. 조선왕조실록의 경우, 귀신은 부처를 섬기는 것과 더불어 음사의 하나로 배척되어야 할 대상으로 보기도 하지만, 더 많은 경우 ‘천지신명’과 동일한 의미로 사용되고 있다. “사람과 귀신이 모두 분하게 여긴다.”거나 “천지와 귀신이 용납지 않을 일이다.”라는 발언은 조선왕조실록에서 가장 흔히 접할 수 있는 발화들중 하나이다. 세종조 계묘년 실록을 보면, 세종이 천지의 귀신에게 제사하였다는 기록이 있으나, 같은 세종조 기사년의 기록에는 변계량이 사사로이 귀신을 섬기는 것을 식자들이 조롱하였다는 기록 또한 존재한다. 즉, 임금에 제사지내는 귀신과 신하가 제사지내는 귀신의 의미는 맥락에 따라 다르다고 할 수 밖에 없는데, 이 경우 임금의 제사는 천지신명에게 지내는 것이고, 변계량의 귀신 제사는 부처와 더불어 지냈다는 주변의 기록에 유념하여야 할 것이다. 이처럼 귀신에 대한 용어 자체가 가지는 분류는 텍스트의 맥락이 결정하게 된다. 『용재총화』에서는 죽은지 10년이 지나 나타난 고모의 귀신을 “조상신”이라던가, “조상귀신”이라고 하지 않고 “귀매(鬼魅)”라고 지칭하고 있다. 그런가하면 남효온의 『추강냉화』에서는 꿈에서 아버지의 혼령을 만나는 이야기가 나오는데, 이때는 그저 “혼령”이라고 한다. 『용천담적기』에서는 어떤 사람이 뱀과 곤충을 마구 죽였다가 그들의 혼령이 가하는 복수에 희생되는 이야기가 나온다. 이 이야기 속에서 뱀과 곤충도 영혼을 지니고 있으며, 이것이 의식작용을 가지고 있어 사람들에게도 그 영향을 미친다고 말한다. 오래전부터 뱀이나 호랑이 혹은 기타 영험한 동물들도 영혼이 있어 사후에 그 힘이 남아 저승이 아닌 이승에서도 일정한 작용을 할 수 있다는 관념이 존재해 왔다. 따라서 귀신이 된다는 것은 인간 뿐 아니라 모든 생명체가 지니는 사후의 영혼 작용이라고 할 수 있다. 그러나 분석의 대상이 되는 텍스트들에서는 인귀(人鬼) 이야기가 압도적으로 많다. 성백성, 앞의 논문, 『세종실록』, 계묘년 8월 11일, 기사년 4월 24일자,

41) 다이엔 맥도넬은 담론의 연구가 언어와 학제간 연구라는 두 가지 축을 중심으로 행해져온 맑스주의적 차원에서의 연구라고 정의하고 있다. 이는 담론 연구의 계보를 맑스주의적 입장에서 찾는 관점을 취한 것이다. 다이안 맥도넬, 임상훈 옮김, 『담론이란 무엇인가』 (한울, 1992), p. 3

어적 구성물이라도 반드시 어떠한 규칙과 질서에 의해 움직인다는 것을 전제로 하고 있다. 예를 들어, 귀신 이야기를 수록하고 있는 텍스트를 통해 확인되는 귀신 담론도 여타의 다른 텍스트, 즉 귀신론이나 실록의 귀신관련 사건들, 혹은 상소문내에서의 귀신관련 발화들과 같은 텍스트와의 관계를 통해 그 구체적 의미가 밝혀질 수 있으며, 이 텍스트에서 사용되는 언어에는 일정한 규칙이 존재하고 있다는 것이다.

이와 같이 현재 통용되는 가장 넓은 의미에서 담론은, 어느 정도 규칙성을 띤 말하기 방식 전체를 이른다.⁴²⁾ 즉 담론이란 규칙성을 띤 회화, 대화, 연설, 글쓰기 등 언어 사용 전반에 걸친 폭넓은 말하기 방식이라고 할 수 있다. 그러나 특정한 시대의 사회적 현상을 언어에 기반을 둔 담론 형성이라는 차원에서 본격적으로 논의하고자 할 때, 푸코의 담론개념이 유용하게 쓰일 수 있다. 푸코의 담론은 한마디로 사회 각 분야에서 어떤 대상을 형성하는 언어적 실천 전반을 말한다.⁴³⁾ 또한 푸코의 담론의 연구는 어떠한 대상이나 개념이 형성되는 담론 형성의 과정과 작용 원리에 의미를 둔다. 그러나 푸코의 담론연구에서 가장 주목할 점은 담론이 해당 사회에서 권력의 형성과 어떤 관계를 가지는가를 밝혔다는 점에 있으며, 본고는 이러한 푸코의 기획에 주목하고자 한다. 담론 연구를 통한 권력의 연구라는 관점에서 보면, 담론 연구의 기반이 되는 언어의 연구도 사회 속에서 다양한 권력 관계를 형성하는 가장 기초적인 기제로 작동한다. 그렇다면 이러한 담론의 기획에서 가장 기초적인 작업은 한 담론이 형성되고 변화되는 시대적 조건과 가능성, 즉 담론 형성의 조건과 그 조건을 가능하게 하는 규칙을 밝혀내는 것이다.⁴⁴⁾ 이는 다시 말해 한 시대에 실천되는 담론에는 어떤 규칙들이 작용하고 있으며, 언어학적으로 볼 때 소쉬르가 말한 ‘랑그’와 같은 것이 담론에도 작용함을 말하는 것이다.⁴⁵⁾ 따라서 귀신 담론의 연구는, 단순히 텍스트 내에서 귀신에 대한 관념이 어떤 의미를 띠는가를 살펴보는 것에 그치지 않고 귀신 담론이 형성되는 조건으로서 역사적 상황과 당시 지적 체계의 형성과정을 살피는 것까지 포함하게 된다.

42) 벤베니스트는 담론을 다음과 같이 폭넓게 정의했다. “담론은 가장 광범위한 의미로 이해되어야 한다. 화자와 청자를 상정하는 모든 발화 중에서 어떤 식으로든지 타인에게 영향을 미치려는 의도가 화자에게 있는 발화라면 담론으로 인정되어야 한다. 그렇게 하면 가장 사소한 대화에서 가장 세련된 연설에 이르기까지 어떠한 본성을 가지는 간에 구두로 이루어지는 각종 담론이 다 포괄 될 수 있다. 또한 구두로 이루어지는 담론을 재생한다거나 담론으로부터 표현방식과 목적을 빌려온 문자들의 모임도 담론이다. 여기에는 서신, 회고록, 연극, 받아쓰기, 즉 간단히 말해서 스스로를 화자로서 제시하고는 누군가가 개인의 범주에서 말하고 있는 것을 구성해 내는 모든 장르가 망라된다.” 에밀 벤베니스트, 저, 황경자 역, 『일반언어학의 제 문제』 (민음사, 1992),

43) 밀즈, 앞의 책, p. 20.

44) 미셸 푸코, 이정우 옮김, 『담론의 질서』 (서강대학교 출판부, 1998), p. 77.

45) 송효섭, 『탈신화 시대의 신화들』 (기파랑, 2005), p. 21.

푸코의 담론 개념은 인문학 연구에 새로운 차원을 열었다. 푸코는 언어적 실천, 혹은 담론적 실천이 단순히 기호적 체계 내에서의 의미 작용에만 머무르는 것이 아니라 사회적 차원의 문제와 밀접히 관련된다는 점을 밝혔고, 이러한 점에서 담론의 연구는 모든 지식체계와 사회적·정치적 문제를 연관시켜 분석하는 관점과 방법론으로 확장되는 것이다. 푸코의 연구와 더불어 담론의 연구는 한층 더 나아가게 되었으며, 이는 푸코의 광기(狂氣)에 대한 연구나 병원, 감옥에 대한 연구에서 볼 수 있는 것처럼, 눈에 보이지 않는 지배 전략이 작동하는 영역을 새롭게 발견하고 그 속에서 소외된 언어들이 어떤 의미를 창출하는가를 밝히는 데 유용한 방법론이 되었다. 한편 다이안 맥도넬은 유물론적 입장을 견지하면서 푸코나 여타 담론 이론의 주요한 인물들이 전개한 담론의 사유 체계를 살펴보고 있다. 맥도넬은 담론의 이데올로기적 측면에 관심을 가진다. 맥도넬은 권력의 문제를 제기한 푸코의 이론을 높이 평가하면서도, 담론의 언어적 기반뿐 아니라 물질적 기반도 고려해야 한다고 주장한다. 그녀가 기반하고 있는 알튀세르의 이론에 따르면, 담론과 이데올로기는 반드시 물질적 조건을 갖추고 있기 때문이다. 따라서 그녀는 폐쇄의 견해를 받아들여 담론은 중립적이지 않으며 계급적 입장에서 따라 다른 의미 작용을 한다고 보고, 이와 같은 계급적 의미 작용이 일어나는 곳에서는 대체로 담론이 형성될 수 있다는 입장을 취했다.⁴⁶⁾ 맥도넬은 또한 담론들이 서로에게 말을 걸면서 새로운 담론을 형성하고, 담론들 간의 적대적 관계와 투쟁을 통해 의미가 형성된다는 입장에서 담론을 다루고자 한다.

본 연구는 위와 같은 담론의 이론들을 고려하며, 귀신 담론적 분석을 위해서 담론 연구의 틀을 다음과 같이 사용하고자 한다. 먼저, 본 연구는 귀신에 대한 언어적 구성체로서 귀신론과 귀신 이야기를 분석하고 이들이 어떠한 질서와 의미구조를 가지고 있는가를 살필 것이다. 즉, 담론 연구를 위한 기반이 되는 텍스트의 분석을 시도할 것이다. 이때 중요한 것은 언어, 즉 말의 규칙성과 범칙성, 그리고 그 의미와 기능이다. 이 부분에서는 담론에 대한 초기 이론화 과정에서 많은 기여를 한 바흐친의 몇몇 개념들을 사용하면서, 귀신론과 귀신 이야기가 가지는 기본적인 담론의 구조로서 대화적 체계의 분석을 시도하고자 한다. 이러한 분석을 통해 귀신론과 귀신 이야기가 형성하는 지식의 유형이 어떠한 것인가를 밝힐 것이다. 또한 앞서 언급한 대로 푸코와 폐쇄의 견해를 참고로 하여 귀신 담론이 가지는 사회적·정치적 함의를 적극적으로 밝혀보고자 한다. 특히 폐쇄의 견해는 푸코의 담론 연구가 가지는 장점의 연장선상에서 담론과 사회적 현실이 가지는 관계를 이데올로기와 주체의 형성이라는 측면에서 상세히 고찰하고 있다. 이는 귀신 담론의 사회적·정치적 의미를 이해하는데 많은 도움을 줄 것으로 보인다. 폐쇄에 따르면

46) 다이안 맥도넬, 임상훈 옮김 『담론이란 무엇인가』 (한울, 1992), p. 17.

담론이란 의미화 과정을 거치는 하나의 구성체로서 존재하며 이는 이데올로기적 성격을 가진다. 따라서 담론의 형성 과정, 즉 담론 과정(discursive process)은 일종의 사회적 실천으로써 의미 생산의 과정이며 주체 형성의 과정이기도 하다. 맥도넬이 잘 정리했듯이, 폐쇠의 견해는 담론 속에서 지배 구조가 어떻게 재생산되는가를 논하고 있다.⁴⁷⁾ 결론적으로, 담론의 연구는 분산되어 있는 담론적 대상들을 하나의 공간속에서 관찰하여 그 안에 공통적으로 작용하는 대상 형성의 원리를 밝히는 것이며, 이러한 원리들이 최종적으로, 사회적 현실, 특히 권력의 문제, 지배 이데올로기의 문제, 주체의 문제와 맺는 상관관계는 무엇인가를 밝히고자 하는 것이다.

위와 같은 연구를 수행하기 위해서 본고는 아래와 같은 텍스트들을 중심으로 다룰 것이다. 먼저 귀신론을 다룬 기본 텍스트로 주자의 『주자어류(朱子語類)』에 실린 「귀신장(鬼神章)」을 살펴볼 필요가 있다. 귀신에 대한 주자의 논의는 조선 전기 성리학자들에 의해 전면적으로 받아들여지며, 성리학적 귀신 담론을 형성하는데 가장 중요한 전거가 되기 때문이다. 뒤이어 남효온의 「귀신론」, 김시습의 「귀신설(鬼神說)」, 서경덕의 「귀신 사생설(鬼神死生說)」, 이율곡의 「귀신 사생책(鬼神死生策)」, 성현의 『부휴자 담론(浮休子 談論)』에 실린 귀신론이 분석의 대상이 된다. 한편, 본고는 귀신 담론을 정밀하게 연구하기 위해 귀신 이야기의 연구 대상을 일정 정도 제한하고자 한다. 앞선 선행 연구 검토에서 언급했듯이, 장르별로 귀신 이야기들이 좀 더 세밀하게 연구되어야만 귀신 담론의 구체적 실상이 드러날 수 있기 때문이다. 따라서 본고는 귀신론과의 상관관계를 가장 잘 알 수 있는 텍스트로서, 잡기류에 실린 귀신 이야기를 다루고자 한다. 잡기에 실린 이야기들은 허구적인 요소보다는 사실성, 진실성이라는 요소를 더 강조하고 있다. 이는 본격적인 소설 문학과도 다르고, 설화 문학에서도 일화성이 짙은 독특한 이야기들이라 할 수 있다. 따라서 이 이야기들에서 형성되는 지식 체계는 현실 세계와의 깊은 연관성을 가지게 되는데, 본고는 이것이 조선 전기 귀신 이야기의 의미와 귀신 이야기의 현재성이라는 면에서 중요한 지점이 된다고 생각한다. 귀신 이야기의 실재성은 귀신 이야기 전반을 관통하는 가장 논쟁적인 의미 구조를 생산하기 때문이다. ‘진짜 있었던’ 이야기로서 인식되는 귀신 이야기들은, 이야기 내

47)폐쇠는 담론구성체가 이데올로기 구성체에 속한다고 보며, 언어와 담론, 이데올로기의 긴밀한 관계를 강조한다. 폐쇠는 맥도넬과 마찬가지로 언어외부의 물질적 현실에 대해 관심을 가진다는 면에서 언어화된 담론 외에 외부의 물질세계를 인정하지 않는 라클라우,무페의 견해와는 다른 양상을 보인다. 폐쇠의 견해는 푸코의 담론이론과 연관성속에서 이데올로기와 주체의 문제를 좀 더 분명하게 규명할 수 있는 단서를 제공해 준다고 할 수 있다. 담론 구성체에 대한 폐쇠의 이론적 입장은 Micheux Peceux, *Linguistics, Semantics, And Ideology* (St. Martin's Press Inc. 1982)의 Part II,III의 내용을 참조할 것.

부에 사실성을 증명하는 기호들이 사용되고, 이에 따라 이야기에 나타난 사건 자체가 박람강기(博覽強記)적 지식을 형성하는 재료가 된다. 잡기류로는 『대동야승(大東野乘)』에 수록된 조선 전기의 저술들 중에서 서거정의 『필원잡기(筆苑雜記)』와 성현의 『용재총화(慵齋叢話)』 및 남효온의 『추강냉화(秋江冷話)』 그리고 어숙권의 『패관잡기(稗官雜記)』, 이륙의 『청파극담(靑坡劇談)』, 김안로의 『용천담적기(龍泉談寂記)』, 이자의 『음애일기(陰崖日記)』, 이이의 『석담일기(石潭日記)』, 허봉의 『해동야언(海東野言)』, 안로의 『기묘록 보유(己卯錄 補遺)』, 작자 미상의 『기묘록 속집(己卯錄 續集)』을 주 대상으로 할 것이다.⁴⁸⁾ 또 본고의 마지막 장에서는 잡기에서 형성된 귀신 담론이 다른 텍스트에도 어떻게 적용되는가를 살펴며 텍스트의 범위를 좀 더 넓혀 볼 것이다. 이때는 『어우야담(於于野談)』과 『천예록(天倪錄)』 그리고 『薛公瓚이(薛公瓚傳)』를 간단히 다루어 보고자 한다. 또한 귀신담론의 변이 양상을 살펴보면, 성호 이익과 정약용의 귀신론을 간단히 살펴보고, 조선 후기의 귀신론이 전개되는 방향을 개략적으로 서술할 것이다.

이와 더불어 조선왕조실록에 기록된 귀신에 대한 상소문들, 왕의 발언을 기록한 기록물들이 활용될 것이다. 실록은 조선 전기 태종 실록에서 중종 실록까지를 주요 대상으로 한다. 본고에서 사용된 조선왕조실록은 국사편찬위원회에서 제공하는 자료이며, 이들 중 본고의 연구대상이 되는 15·16세기 귀신에 대한 기록은 총 557편으로 정리되어 있다. 이들 중 필요한 자료들은 위의 텍스트들과 함께 주로 2장과 4장에서 사용될 것이다.⁴⁹⁾

위와 같은 연구를 바탕으로 하여 조선 중, 후기의 야담집에 실린 귀신 이야기와 여타의 귀신론, 그리고 현대의 귀신 이야기들이 생산하는 귀신 담론의 특성이 더

48) 조운제는 15세기 문학의 잡록으로 『양화소록』 『필원잡기』 『청파극담』 『추강냉화』 『용재총화』를, 16세기 작품으로 『패관잡기』 『매계총화』 『한중계치』 『소문쇄록』 『견한잡록』 『사제척언』 『음애일기』 『용천담적기』 『오산설립초고』 등을 언급한다. 한편 북한에서 출간된 『조선문학개관』에는 15세기 문학과 16세기 문학이 시대구분상 동질적이므로 함께 연구해야 한다고 보고 15~16세기 문학과 17세기 문학, 18~19세기 문학으로 문학사를 나누고 있다. 이때 15~16세기의 주요한 잡기류로서 『필원잡기』 『용재총화』 『패관잡기』 『청파극담』 『추강냉화』 『용천담적기』 『소문쇄록』 『청강쇄록』 『오산설립』 등을 언급하고 있다. 위에서 언급한 주요한 잡기류들중 귀신 이야기나 귀신에 대한 일화가 언급되지 않은 것을 제외하면, 본고가 선정한 위와 같은 잡기류의 목록이 만들어진다. 물론 조선 전기 잡기나, 문집류가 대단히 많이 저술되었고 이중 번역되지 않은 것들도 많기에 귀신담이나 귀신에 대한 일화 혹은 귀신에 대한 여러 논설류들이 더 발굴되고 연구될 여지는 충분하다고 하겠다.

49) 조선왕조실록에서 ‘귀신’이 등장하는 문헌의 편수는 태조 16편, 정종 7편, 태종 36편, 세종 114편, 문종 13편, 단종 16편, 세조 26편, 성종 116편, 연산군 45편, 중종 168편이 있다. 이 문헌에는 귀신이라는 단어만이 등장하는 경우가 있고, 귀신과 관련된 민간의 사건이 상세히 기록된 것들이 있다.

논의될 수 있을 것이다. 『구비문학대계』 등 다른 자료에서도 귀신 이야기들이 다수 채록되어 있고, 이러한 이야기들을 바탕으로 하여 현대사회에서의 또 다른 귀신 이야기들이 생산되고 있기 때문이다. 이러한 논의는 이 논문의 차후 과제가 될 것이다.

2. 조선 전기 귀신 담론 형성의 기반

1. 새 왕조의 개창과 생사관의 성리학적 전회(轉回)⁵⁰⁾

담론 연구의 출발점은 담론형성을 가능하게 하는 특정한 역사적 시기에 주목하는 것이다. 담론은 사건의 개념, 규칙성의 개념, 그리고 가능성의 조건이라는 개념 위에서 형성되는데⁵¹⁾ 이러한 점에서 귀신 담론 연구는 먼저 담론의 형성을 가능하게 하는 사회적 가능성의 조건이 무엇인가를 살펴보는 것에서 출발해야 한다. 이는 다름 아닌 조선 전기 새로운 왕조의 개창과 더불어 성리학이라는 사상의 도입으로 인해 일어난 사상적 단절을 살펴보는 것이다. 이러한 단절은 이전 사회와는 확연히 다른 지식체계의 변화와 전대(前代) 사회에 대한 철저한 비판, 그리고 이를 통한 제도화를 유발했다. 바로 이러한 역사적 상황의 변화가 본격적인 귀신 담론이 펼쳐지는 조선 전기의 사회적 조건이 된다.

조선은 개국과 더불어 왕권과 사회질서 수립을 위한 중요한 몇 가지 개혁 과제를 완수해야 했다. 그중 가장 눈에 띄는 변화는 사상적인 측면에서의 대대적인 개혁과 쇄신을 단행했다는 점이다. 조선사회는 정치적, 경제적 단절과 변화보다는 사상적 단절과 변화가 사회의 중대한 변화를 이끈 원동력이었다.⁵²⁾ 이는 이전 고

50) 본고에서 사용한 “전회”라는 용어는 “언어학적 전회(혹은 전환)”이라는 개념에서 착안한 것이다. 오늘날 인문학에서는 인문학적 대상이 되는 모든 현상들을 텍스트나 담론과 같은 언어적 조직물로 해석해내는 경향이 있다. 이러한 경향은 언어적인 현상 뿐만 아닌 비언어적인 현상도 결국 언어적인 전회를 통해 이해할 수 밖에 없다는, 철저히 언어중심적인 사고를 바탕으로 하는 견해이다. 성리학적 전회도 성리학적인 현상 뿐 아니라 비성리학적인 현상들까지 성리학이라는 틀속에서 파악하고자하는 사대부들의 경향을 설명하기 위해 고안한 개념이다. 즉, 성리학적 전회는 조선 전기부터 전사회적으로 성리학적 원리가 실현되어가는 상황을 말해주는 것인데, 황선명도 자신의 저서에서 이러한 용어를 사용한 바 있다. 송효섭, 『초월의 기호학』, (소나무, 2002), p 46, 황선명, 『조선조 종교 사회사연구』, (일지사, 1985), pp. 102-131. 참조.

51) 푸코, 이정우 옮김, 『담론의 질서』 (서강대학교 출판부 1998), p. 173.

52) 마르티나 도이힐러는 한국 사회의 유교적 변화에 대한 논의를 통해 조선사회와 고려사회는 정치적, 경제적으로 상당한 지속성이 있다고 말하고 있다. 이는 물론 경제적, 정치적으로 변화가 없었다는 것은 아니다. 그러나 도이힐러는 사회 변동의 실질적 원동력은 오히려 사상적인 측면, 즉 성리학(신유학)이 가지는 사회 조직에 대한 특별한 이상과 실천에 있었다고 본다. 고려에서 조선으로의 왕조 교체기는 여러 가지 많은 변화를 수반했지만, 농경 중심의 신분제 사회였다는 점에서 경제적이나 정치적으로 근본적인 변화가 이루어졌다고 보기는 어려운 측면이 있다. 조선 초기의 과전법은 고려시대의 전시과가 가지는 모순을 어느 정도 개혁함으로써 토지제도의 개선을 추구했지만, 근본적으로는 새롭게 형성된 사대부 지배 관료들에게 경제적 기반을 마련해 주기 위한 것이었다. 관료제는 고려에 비해 조선 사회가 새롭게 이룩한 변화라고 할 수 있다. 그러나 이보다 더 근본적인 사상의 변환, 즉 성리학으로의 전환이 고려와 조선을 가르는 가장 큰 기준점으로 작용한다고 할 수 있다. 또한 금장태는 조선 전기 성리학이 곧 사회적 가치관을 형성하는 문제를 다루면서, 성리학의 이론들이 특수하게 선택되고 응용되며, 해석되는 과정으로써 조선 전기를 주목했다.

러 사회에 지도적 이념체계였던 불교에 대한 강렬한 비판과 유교의 사상적 정당성에 대한 확보로 나타난다. 그 중에서도 성리학적 이념에 근거한 생사관(生死觀)의 형성은 귀신 담론과 관련하여 가장 눈에 들어오는 사상변화의 실천 형태였다. 생사관(生死觀)에 대한 성리학적 설명과 지식체계의 구축은 불교가 가진 내세관에 익숙한 백성들을 교화하고 성리학이 삶과 죽음의 문제까지 포괄할 수 있는 종합적 지식 체계라는 점을 공표함으로써 사상적으로 자신감과 우월감을 확립하는데 중요한 역할을 할 수 있기 때문이다.

성리학이 생명과 우주의 시원을 설명하는 가치체계라는 점은 정도전의 다음과 같은 발화를 통해서도 확인할 수 있다.

천지가 만물을 대하는 것은 그 생육에 있어 한결 같을 뿐이다. 대지 일원의 기(氣)가 끊임없이 주류하며 만물이 태어나는 것도 모두 이 기(氣)를 받아 생성되는 것이다. 53)

부처의 말에 이르기를 “사람은 죽어도 정신은 멸하지 않으니, 따라서 다시 그 형체를 받는다.” 하였다. 이에 윤회의 설이 흥기한 것이다. 『주역』은 말한다. “음양(陰陽)의 묘합의 시원으로 거슬러 올라가서 그 종말까지 훑어본다면 죽고 사는 것의 이치는 쉽게 파악할 수가 있다.” (중략) 선유(先儒)는 이것을 해석하여 다음과 같이 말한다. “천지의 변화는 비록 생(生)하고 또 생(生)하여 끝이 없는 것이지만 모아진 것은 반드시 흩어지고 생명을 가진 것은 반드시 죽는다고 하는 원칙이 있다. (중략) 그러니까 생명의 탄생은 기화(氣化)의 스스로 그러함에서 얻어지는 것임을 알아야 하며, 애초로부터 정신이 허공에 둥둥 떠 있는 것은 아니라는 것을 알아야 한다. 그렇게 되면 죽는다는 것도 기(氣)와 더불어 같이 흩어지는 것이며 그 형상이 어둡고 막막한 곳에 잔류하는 일은 다시 있을 수 없다는 것을 알게 될 것이다.” 54)

정도전은 건국초 누구보다도 강하게 불교의 비판과 배척에 앞장섰다. 이것은 불교가 전대 왕조의 폐단을 가장 잘 보여주는 요소였다는 점에서 새 왕조에 필요한

조선 전기가 성리학적 이론체계가 완전히 성숙되지 못한 시기이지만, 그런 만큼 더욱더 진지한 문제 의식과 실천 의식을 가질 수 있었던 것으로 본다.

마르티나 도이힐러, 이훈상 옮김, 『한국사회의 유교적 변환』 (대우학술총서 562, 아카넷, 2003), p. 16, 금장태, 「조선 전기 성리학적 가치관의 전통」, 『조선 전기의 유학 사상』 (서울 대학교 출판부, 1997), pp. 61-64 참조

53) 정도전, 「朝鮮經國典 序」, 『三峰集』 卷 3. 天地於萬物, 一於生育而已. 蓋其一元之氣, 周流無間, 耳萬物之生, 皆受是氣以生.

54) 정도전, “佛氏輪回之辨”, 「佛氏雜辯」, 『三峰集』 卷 5. 佛之言曰, 人死精神不滅, 隨復受形. 於是輪迴之說興焉. 易曰, 原始反終, 故知死生之說. 又曰, 精氣爲物, 游魂爲變. 先儒解之曰, 天地之化, 雖生生不窮, 然而有聚必有散, 有生必有死. 能原其始而知其聚之生, 則必知其後之必散而死. 能知其生也, 得於氣化之自然, 初無精神寄寓於太虛之中, 則知其死也與氣而俱散, 無復更有形象尙留於冥漠之內.

일이었다. 그런데, 불교의 폐단에 대체하는 새로운 지식의 구성에서 가장 중요한 지점은 앞서 말했듯이 생사(生死)의 문제에 대한 해답이었다. 위에서 말한 것처럼 “죽고 사는 이치는 쉽게 파악할 수 있는” 것으로, 성리학적 지식 체계를 익힌 이들에게는 어렵지 않은 것이 된다. 즉, 전대 왕조에서 죽고 사는 이치는 승가 집단과 같은 비세속적인 종교 공동체에 속해서만 알 수 있는 것이었으나, 이제는 누구나 알 수 있는 지식의 대상이 된다. 따라서 타종교에서 말하는 신비체험이나, 초월자에 대한 숭배는 불필요한 것이 된다. 이렇게 죽고 사는 이치를 쉽게 파악할 수 있는 것은, 음양(陰陽)과 기(氣)라는, 이미 형성된 성리학적 지식 체계를 받아들이면서 가능해진다. 즉, 삶과 죽음을 이루는 근본적 법칙을 언어적으로 전이시키면서, 이로 인한 지식체계가 형성되는 것이다.

陰과 陽이라는 개념은 동북아에서 가장 오래된 관념중 하나로, 오늘날까지 왕성하게 활용되는 고대적 기호체계라고 할 수 있다. 『시경(詩經)』의 「대아(大雅)」편을 보면, 음(陰)과 양(陽)은 처음에 단순히 양지(陽地)와 음지(陰地)를 가리키는 개념이었던 것으로 보인다. 그러다가 음양이론이 음양가(陰陽家)에 의해 정리되면서 역법(曆法)을 중심으로 발전한 것이라 생각된다. 음양(陰陽)이란, 단순히 정의하자면 모든 자연현상이나 이 세상 사물이 지니고 있는 상대적인 두 측면을 지시하는 것이다. 자연현상을 예로 들면, 밤이 있으면 낮이 있고 겨울이 있으면 여름이 있다는 식이다. 처음에 이렇게 단순히 사용되던 음양의 개념은 음양가 이후 점점 더 확대되어 우주를 이루는 두 원리, 혹은 만물을 이루는 원동력으로 추상화된다. 한편 기(氣)의 개념 역시 다른 많은 고대 인식론의 개념처럼 중국의 갑골문자에서 발견된다. 기(氣) 개념은 갑골문에서 아지랑이나 구름이 피어오르는 모습을 본뜬 상형문자로 언어화되었는데, 이 모양은 대자연이 숨쉬는 것을 형상화한 것이라고 여겨진다. 『좌전』에서는 기(氣)를 음양보다 더 큰 개념으로 보고, 기(氣)의 여섯 형태 중 하나로 음양을 설명하고 있다. 음양을 포괄하는 좀 더 큰 개념으로 기(氣)를 설정한 것이다. 이후 기(氣)를 생명의 근본 현상으로 본 이는 장자인데, 장자는 “사람이 사는 것은 기(氣)가 모이기 때문이며 기(氣)가 모이면 삶이 되고 기(氣)가 흩어지면 죽음이 되오”라고 말하며 氣로서 생명현상을 설명하려 하였다. 그러나 기(氣)와 음양(陰陽)을 유기적인 결합체로 설명하기 시작한 것은 신유학의 등장 이후부터이다. 주돈이는 『태극도설(太極圖說)』을 통해 기(氣)와 음양오행(陰陽五行)을 묶어 우주만물의 운행법칙을 설명하기에 이른다. 이후 기(氣), 음양(陰陽)의 관념은 유학에서 우주론이나 생명론, 인식론을 설명하는데 있어 없어서는 안 될 주요한 개념으로 자리 잡았다. 55)

55) 후에 음양론은 『주역』 「계사전」의 해석을 통해 그 의미가 배가 되었다. 여기에서 음과 양은 시각적이면서 역동적 결합작용을 하는 효과 패로 나타나게 되는데, 이 기호들이 8괘,

이 세상의 근원을 이루는 어떤 근본적 요소가 있다는 사유는 동서양을 막론하고 어디에서나 볼 수 있다. 그런데 성리학에서는 이 근원적 요소가 인격적인 신(神)이 아닌 물질적 요소인 기(氣)와 음양(陰陽)이라고 함으로써, 세계상의 사물과 현상을 이해하는 대단히 새로운 사유체계를 만들어 나가게 된다. 이처럼 형이상학적인 정신의 요소가 아닌 물질의 요소로 제시되는 기(氣)와 음양은 인간의 자각과 상관없이, 마치 공기처럼 이 세상 어디에나 존재하는 보편적인 요소로 인식된다. 따라서 그것은 인간의 인식능력 밖에 존재하는 외부적인 것으로서, 그 자체가 독립적으로 살아 움직이는 요소이다. 따라서 기와 음양은 자연의 법칙으로 받아들일 수밖에 없는 절대적 개념이 된다. 이러한 기(氣)의 양측면으로써 음과 양은 정태적인 것이 아닌 동태적인 것으로, 끊임없이 변화하고 움직이는 운동성을 전제로 한다.⁵⁶⁾ 따라서 기(氣)는 세상의 운용과 변화를 이루어내는 가장 근본적인 물질이라는 개념 정의가 가능하다. 이러한 기(氣)의 기본성질을 생사관을 설명하는 의미로 재해석하고 그것을 체계화시킴으로써 조선 전기 성리학은 내세나 윤회 혹은 오래전부터 형성되어온 인격적 개념의 귀신신앙 그 어느 것보다 구별되는 독자적 성격의 생사관을 수립하게 된다. 이와 같은 사실은 이미 유교적 사상체계에 대한 이해가 일정한 정도의 수준에는 이르러 있었음을 뜻한다. 유교는 초기의 윤리학적 지침의 차원에서 벗어나 송나라 대에 이르면 우주론과 인성론을 포함하는 새로운 흐름으로 재정비되어 소위 “신유학” 혹은 성리학이라고 하는 거대한 사상체계를 형성하게 된다. 주돈이의 『태극도설』이나 주자의 『주자어류』 중 「귀신」장은 음양오행(陰陽五行)설을 받아들이고 『주역』 등 경전에 대한 적극적 해석을 통해 만물의 생성법칙을 찾아내고 수립하려 애썼다. 조선초의 유학자들이 생사관을 펼친 것도 이러한 성리학적 바탕이 있었기 때문이며, 따라서 조선초의 생명지식체계 수립은 성리학의 위와 같은 성과를 받아들인 결과라고 할 수 있다.

64패를 형성하면서 이를 통해 인간이 길흉화복을 미리 점칠 수 있다는 거대한 의미가 형성되었다. 『주역』이 유가의 경전으로 자리 잡으면서 효와 패는 의리(義理)론적 관점으로 해석되기도 하지만, 여전히 생명활동을 설명할 수 있는 가장 유력한 기호체계로서 받아들여져 왔다. 음양론이나 기(氣)의 관념과 그 변천사에 대한 상세한 논의는 다음 자료를 참고할 것. 한국 사상사 연구회, 「둘과 다섯으로 해석한 동양의 세계」, 『조선유학의 개념들』 (예문서원, 2002),

김교빈 외, 「기(氣) 과학의 형성 -음양오행론과 한의학」, 『기학의 모험』 (들녘, 2004).

풍우란, 정인재 역 『중국철학사』 (형실출판사, 1989).

성백효 역주, 『書經集傳』 下 (전통문화연구회, 1998).

좌구명, 신동준 옮김 『춘추좌전 1』, (한길사, 2006).

안동립 역주, 『장자』 (현암사, 1993)

Joseph Needham 「History of Scientific Thought」 『Science And Civilisation In China』 Vol. II (Cambridge at The University Press 1962)

56) 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』 (이학사, 2003), p. 226.

이처럼, 생사의 근원적 요소를 물질적인 것으로 보고 이를 언어 기호화한 것과 더불어 성리학의 생사관이 보여주는 또 하나의 주요한 특징은, 기(氣)나 음양과 같은 근원적 요소들이 다른 영역에서도 역시 근원적 요소로 작용한다는 一以貫之적 세계관, 즉 강한 상관적(相關的) 사유를 펼치고 있다는 점이다.

우리러 봄에 위로는 천문을 관찰하고 굽어봄에는 지리를 살핀다. 그러므로 유명(幽明)의 원인을 알며, 시작을 근원하여 종(終)에 돌이켜 연구한다. 그러므로 사생(死生)의 말을 알며 정(精)과 기(氣)가 물건이 되고 혼(魂)이 돌아다녀 변(變)이 된다. 이 때문에 귀신의 정상(情狀)을 아는 것이다.⁵⁷⁾

주자는 위의 말에 단 주석을 통해, 생사(生死)·유명(幽明)이 모두 음양의 변화이며 천지의 도(道)라고 했다. 이렇게 생과 사를 주관하는 법칙은 둘이 아닌 하나로 귀결된다. 천문과 지리를 살펴보면 유명(幽明)의 원인을 안다는 것은 자연의 법칙과 인간의 법칙이 동일한 원리 위에서 이루어짐을 말한다.

이렇게, 동일성에 기초한 보편적 사유체계를 더 잘 설명하기 위해서 필요한 개념이 천(天)과 리(理)이다. 정도전과 더불어 조선 전기 성리학의 기틀을 세우는데 큰 역할을 한 권근은 『입학도설(入學圖說)』의 「천인심성분석지도(天人心性分釋之圖)」에서 천(天)을 만 가지 변화의 원천이며 만 가지 차별상의 근본인 유일하고 가장 큰 것으로 정의하며, 이는 곧 태극(太極)과 같은 것으로, 리(理) 그 자체라고 말한다. 이 역시 세상을 이루는 근본적인 요소로서 자연계의 천(天)이라는 물질적 요소를 상징하고 이에 의미를 부가하여 개념화시키고 있다. 만물과 인간은 모두 천명에 따른 리(理)를 품부 받는데, 인간은 이러한 천리(天理)의 법칙을 벗어날 수 없다. 따라서 그러한 천리(天理)를 정확히 알고 그에 따라 생활하려 하는 것이 삶의 중요한 부분이 될 수밖에 없다. 인간이 천리의 리(理)를 품부받을 때, 그 리(理)는 인(仁)의 모습으로 나타나게 된다. 따라서 인간은 만물 중 귀한 존재로서 천(天)과 합일이 가능하고, 이러한 합일은 인간 자신의 끊임없는 수양으로 달성된다. 즉, 인간은 천(天)과 동일자가 될 가능성이 있으며, 성리학은 이러한 인간의 현세적 가능 조건에 주목하게 된다.

그것이(天이-역자) 만 가지 이치의 근원이 됨을 알지 못하고 간혹 아득한 사망을 두루 다니면서 기가 조화되는 현상에 얽매이나, 그것이 한 가지 근본의 묘(妙)함을 지니고 있음을 알지 못한다. 또 내가 말하는 성(性)은 그 근원이 모두 하늘에서 나오고 그 이치가 모두 자신에게 갖추어져 있다는 것을 알고 못하고서, 간혹 불가에서 말하는 공(空)과 양

57)성백효 역주, 「繫辭傳」上, 『周易傳義』, (전통문화연구회편, 1998), p. 532. 仰以觀於天文, 俯以察於地理. 是故知幽明之故, 原始反終. 故知死生之說, 精氣爲物, 游魂爲變. 是故知鬼神之情狀.

씨의 혼미함에 빠진다. 58)

천존지비(天尊地卑)하니 상하(上下)가 이로써 자리 잡히게 되고 사람이 그 가운데 끼어들어 아울러 삼재(三才)가 형성되었으니, 인심의 체(體)는 곧 천리(天理)의 본연이요 인심의 용(用)은 곧 천리(天理)의 당연이다. 이것은 성인이나 어리석은 사람이라고 해서 더하거나 덜 수가 없는 것이다. 59)

이처럼, 만물을 이루는 근원적 요소에 대한 추구하고 인간, 우주, 자연을 관통하는 상관적 사유의 전개는 그 법칙을 알고자 하는 지적 욕망을 자극하고, 그렇게 해서 획득된 지식은 학문과 수양, 정치등 모든 영역을 총괄하는 정당한 지식체계를 형성하게 된다. 이처럼 성리학적 방법론이 모든 자연현상과 인간사에 적용될 수 있다는 믿음이 생기면서, 조선 전기 성리학은 단순한 경제적 사상체계만이 아닌, 인간사의 가장 깊은 문제에까지도 해답을 제시할 수 있는 시대의 지도적 이념체계로 자리 잡아 나가게 된다.

2. 텍스트의 형성 - ‘도(道)’의 추구하고 사실성의 기의

담론의 연구는 어떠한 대상이 어떤 인식과 이론으로 이루어졌는가를 밝힌다기 보다는, 어떠한 토대위에서 어떤 인식과 이론이 가능하게 되었는가를 재발견하는 연구라고 할 수 있다. 60) 따라서 담론 연구의 대상이 특정한 영역의 지식체계라면, 그 지식체계가 어떤 질서 내에서 구성되었으며, 어떤 실증성의 영역 내에서 출현했는지, 또 어떤 조건에서 지식의 합리성이 형성되고 해체되었는지에 대한 연구가 이루어져야한다. 61) 이러한 담론 연구는 담론 형성을 위한 지식체계를 구성하는 언어적 특성을 가장 먼저 고려한다. 담론적 실천은 1차적으로 언어를 통해 이루어지기 때문이다. 조선 왕조의 개창에서 가장 특징적인 면모는 왕조의 교체와 더불어 의식적인 사상의 교체가 일어났고, 이러한 사상의 교체를 사대부라고 불리는 특권 계층이 주도했다는 점이다. 따라서 이들 주도적 계층은 자신들의 건설한 ‘새로운’ 사회의 지향점을 피지배계층에게 분명히 제시하고 이를 따르기 위한 교화 사업에 집중해야만 했다. 즉 ‘교화’와 ‘교육’의 문제가 매우 중요한 문제로 제기

58) 권근, 『入學圖說』(을유문화사, 1969). 不知其爲萬理之原, 或拘於滄茫遍履以行氣化, 而不知其有一本之妙. 且又不知吾之所以爲性者, 其原皆出於天, 其理皆備於我, 而或溺於佛氏之空楊氏之混矣.

59) 권근, 「易經上經」, 『周易淺見錄』(한미문화사, 1998). 天尊地卑, 上下以位, 人入其中, 並爲三才, 人心之體, 則天理之本然也, 人心之用, 天理之當然也. 不以聖愚而有加損

60) 푸코, 이광래 역, 『말과 사물』(민음사, 1987), p.18.

61) 푸코, 앞의 책, pp .18-19.

되었다. 성리학적 입장에서 이러한 언어의 실천은 ‘도(道)’를 얻기 위한 목표와 떨어질 수 없다. 또한 이를 위해 경전공부의 중요성이 대두된다. 경전에는 의심할 바 없이 ‘도(道)’가 드러나 있기 때문이다.⁶²⁾ 도(道)의 획득은 수행의 궁극적 목적이기도 하지만 언어적 실천의 좌표이기도 하다. 이는 무엇보다도 진실된 말의 추구에서 나타난다.

한자 문화권에서 하나의 단어가 가지는 의미는 아주 중요하다. 더욱이 새로운 사회가 시작된 시점에서 새로운 사상의 확대는 곧 그 사상의 핵심적 개념이 내포하는 의미가 무엇인가를 궁구하는 것으로 시작된다. 유학이 사회적으로 널리 연구되고 추구되기 시작한 고려 말부터 이러한 작업이 수행되는데, 궁극적인 유학의 목표인 ‘도(道)’의 추구가 어떤 측면에서 제시되어야 하는가를 밝히는 것도 바로 ‘도(道)’의 개념적 이해로부터 시작된다. 이러한 ‘도(道)’의 내용은 “개념의 확장”이라는 원리 속에서 이루어진다.

해 · 달 · 별은 하늘의 무늬이며 산천초목은 땅의 무늬이며 시서(詩書) · 예악(禮樂)은 사람의 무늬이다. 그러나 하늘은 기(氣)로써 (무늬를) 이루며, 땅은 형태로써 이루며, 사람은 도(道)로써 이룬다. 그러므로 ‘문(文)은 도를 실는 도구’라 하니 ‘인문(人文)’을 말할 것이다. 그 도(道)를 얻으면 시서(詩書) · 예악(禮樂)의 가르침이 천하에 밝게 드러나며 해 · 달 · 별의 운행이 순조롭게 할 수 있으며 만물의 올바른 도리를 다스릴 수 있으니, ‘문(文)’의 성대함은 여기에 이르러 극치를 이룬다. 선비는 천지간에 태어나 그 빼어난 기(氣)를 모아 드러내 문장을 지으니, 천자를 모신 곳에서 (도를) 떨치기도 하고 혹은 제후의 나라에서 베풀하기도 한다.⁶³⁾

위에서 볼 수 있듯이, 정도전은 도(道)의 개념을 “천하의 모든 사물을 관장하는 법칙”로 보고 있다. 따라서 도(道)를 얻는다는 것은 이미 천하에 형성되어 있는 모든 천지만물의 법칙을 아는 것이다. 갑골문의 해석으로 보면 “거리에서 죄인의 잘린 머리를 손으로 들고 있는 모양”에서 파생되었다고 하는 도(道)는⁶⁴⁾ 단순히 어떤 사건이나 현상을 형용하던 의미에서 벗어나 ‘사람이 다니는 길 → 모든 사람들이 당연히 지켜야 될 도리 → 만물의 운동변화가 따르는 법칙 혹은 우주 만물의

62) 이용주는 유가적 도(道)의 구체적 모습이 경서(經書) 속에 있다는 견해는 정이천에 의해 확립되었다고 본다. 경서(經書)에 절대적 의미를 부여하고, 선왕(先王)의 진리가 경서(經書) 속에서 발견된다는 것은 신유학의 대표적 특성중 하나라고 할 수 있다. 이용주, 앞의 책, p.114

63) 정도전, 『陶隱文集 序』, 앞의 책 권 3, p. 89. 日月星辰, 天之文也, 山川草木, 地之文也, 詩書禮樂, 人之文也. 然天以氣, 地以形, 而人則以道. 故曰文者載道之器, 言人文也. 得其道, 詩書禮樂之教, 明於天下, 順三光之行, 理萬物之宜, 文之盛, 至此極矣. 士生天地間, 鍾其秀氣, 發爲文章, 或揚于天子之庭, 或仕于諸侯之國.

64) 김언중, 『한자의 뿌리』 (문학동네, 2001), pp. 238-239

근원'이라는 의미로 확장되었다. 즉, 기존에 쓰이던 언어에 의리(義理)의 기의를 크게 확장시킴으로서, 도(道)는 한 마디로 정의하기 어려운, 매우 포괄적인 '법칙'이라는 다소 모호한 의미를 가지게 되었다. 그렇다면, 유가적 도(道)란 어떤 것인가? 다양한 학파가 자신들의 궁극적 지향점으로서 도(道)를 찾고 도(道)를 위해 수행하는 방법론들을 내세웠다. 그러나 앞서 언급했듯이, 유가적 도(道)는 1차적으로 유가의 대(大)성인(聖人)들이 행한 말, 즉 경전(經典)이라는 텍스트 속에서 구체화된다.

시경(詩經) 시 삼백 편은 한 마디로 말할 수 있으니, 생각함에 사특함이 없다는 것(思無邪)이다.⁶⁵⁾

위의 발화는 말의 중요성, 그리고 말을 통해 체현되어야만 하는 도(道)에 대해 말하고 있다. 사특한 생각이 없는 언어를 사용해야만 한다는 공자의 언명은 그대로 사대부들에게 하나의 진리가 되었던 것이다. 이와 같이, '도(道)'는 성인들의 말로서 구체화되고, 성인의 말은 곧 도(道)의 '내용'을 규정하는 것으로 받아들여진다. 따라서 도(道)를 전달하는 문(文)은 도(道)와는 떨어질 수 없는 관계가 된다. 조선 전기 들어서는 이러한 문(文)과 도(道)의 관계를 규정하고자 하는 논의들이 구체적으로 나타나게 되었다. 성리학을 국가적 이념체계로 받아들이면서, 사대부들은 경전에 절대적 의미를 부여했기 때문이다. 또한 전통적으로 문(文)이란, 협소한 의미에서 쓰이는 현대의 문학을 말하기보다는 모든 문장(文章) 전체로서, 학문과 독립적으로 존재하지 않는 관계로 인식되었기 때문이다. 따라서 학문으로 문장을 쓰고 연구하는 행위 그 자체는 곧 도(道)를 추구하는 행위라 할 수 있다. 이렇게 보았을 때, 소위 말하는 文以載道적 입장을 좀 더 적극적으로 해석한다면, 도(道)를 내용으로, 문(文)을 형식으로 한다는 일반적 사유에서 벗어나, '道=文'이라는 도식도 가능하다. 도(道)가 내용을 이루는 더 근본적인 것임을 유학자들이 이미 천명했다고 해도, 이것이 드러나는 것은 결국 문(文)을 통해서만 가능하기 때문이다. 따라서 "道와 文이 두 가지가 아니다"는 말은 결국 文이 도를 표현하고 틀을 부여해주는 기호로서 절대적 위상을 지니게 된다는 것을 뜻한다고 할 수 있다.

그런데, 위와 같이 도(道)의 표현체로서 언어적 실체의 실상은 성인들의 '말'에 부여된 권위의 문체와 직결된다. 이러한 현상은 기록된 문(文)이라 할 지라도 그것이 성인들의 말을 재현하고 그것을 적용하는데 중점을 두고 있기 때

65) 『論語』, 「爲政」篇, 子曰, “詩三百, 一言以蔽之, 曰思無邪.”

문이다. 이러한 경향은 결국 ‘말’ 자체에 권위를 부여하게 되고, 이러한 성인의 말을 본받아, 모든 ‘말’은 의심의 여지없이 사물의 본질을 반영하는 매체가 되어야 한다는 의식이 형성되게 되었다.

조선 전기 사대부들의 텍스트는 이러한 ‘말’의 특성을 반영하고 있다. 진리의 도를 전달하는 ‘말’은 어떠한 글쓰기의 형태로 나타나건 간에 모두 진실되고 거짓 없는 말이 되어야만 한다는 것이다. 이러한 언어관을 좀 더 깊이 파헤쳐 보면, 언어 이전에 존재하는 객관적인 실재, 실물이 분명히 있고, 이를 인식하는 것이 도(道)를 아는 기본이 된다고 보기 때문이다. 즉, 언어는 사물의 실재성을 전제로 하는 것이고, 이를 바탕으로 언어와 구체적 사물과의 직접 연관성을 찾으려 한다.

도란 사물을 벗어난 한낱 공허한 것이 아니다. 도란 사물을 떠날 수 없다. …(중략)… 성인의 학문은 한결같이 실질을 갖추지 않은 것이 없다. 도교에서는 청허(淸虛)를 귀하게 보면서 일상을 벗어나고자 한다. 불교 역시 인간사를 모두 버리고자 한다. 그들은 모두 도리(道理)가 사물의 머리 꼭대기에 존재하는 현묘한 것이라고 파악하고 인간의 일을 짐짓 비천하고 조잡한 일이라고 여겨 그것들로부터 벗어나려고 한다.⁶⁶⁾

위의 언급에서 볼 수 있듯이, 실제적인 세계는 곧 인간의 현실적 세계이며 도(道)는 이러한 현실, 실재의 세계에서 찾는 것이다. 그렇게 때문에 진실되고 거짓 없는 말, 즉 사무사(思無邪)의 정신을 실현하는 말은 우선 사실, 혹은 실재성, 그리고 현실을 말해야 하는 것으로, 다시 말해 실제하는 ‘사실’에 대한 기록으로 나타난다. 실록의 기록이 이러한 사고를 잘 보여주는 예이다. 말로 된 것을 옮겨 적는 것, 그리고 거기에 어떠한 첨가도 하지 않는 것을 원칙으로 하는 실록의 기록은, 말 자체에 대한 의미 부여와 더불어 ‘실재’의 의미를 매우 높이 평가하고 있는 상태에서 나타난 글쓰기라고 할 수 있다.

귀신론과 귀신 이야기라는 텍스트를 형성하는 말의 근본 원칙도 여기에서 연유한다. 텍스트를 형성하는 언어는 도(道)와 동일시되는 언어이므로 함부로 거짓된 것을 지어 쓰거나 해서는 안 된다는 의미에서, 귀신론과 귀신 이야기를 담고 있는 텍스트들은 실재하는 것들의 기록인 ‘사실성’을 전제로 한다. 즉, 텍스트에 수록된 귀신 이야기들까지도 ‘있었던 일’로서, 지어낸 것이 아니라는 인식위에서 형성된 텍스트들이라는 것이다.

귀신과 관련된 사건들이나 이야기가 ‘사실’이라고 인식된다는 것은 귀신담론 형

66)진순, 『道』, 『性理字義』 15장, (여강출판사, 2005). 道非是外事物, 有箇空虛的其實. 道不離乎物. …(중략)…聖門之學, 無一不實, 老氏淸虛厭事, 佛氏屏棄人事, 他都是把道理, 做事物頂頭玄妙底物, 看把人事, 做下面粗底, 便都要擺脫去了.

성에서 매우 중요한 의미를 가진다. 우선, 귀신이라는 존재가 과연 현실적으로 실재하느냐 하지 않느냐는 매우 민감한 논란의 대상이 될 수밖에 없다. 귀신의 실재성, 혹은 귀신관련 사건들의 사실성을 전제로 하여 쓰여진 텍스트들은 이 민감한 논란에 대해 나름의 해답을 제시하는데, 이 해답이 공적인 영역에서도 이루어진다는 점이 의미심장하다. 귀신이 제도권의 영역에서 논의되고 인정된다는 점, 그 자체가 의미화 될 수 있는 것이다. 또한 귀신이라는 초현실적, 초자연적 존재를 받아들인다는 것은 텍스트와 현실 세계가 직접적으로 연결되어 있다는 것을 의미하며, 그에 따라 텍스트의 말들이 가지는 현실적 영향력이 대단히 크다는 것을 의미하기도 한다.

문제는, 귀신이라는 초자연적 존재에 대한 언어들이 사실로 인식될 때의 반향이다. 이러한 언어관이 가지는 현실과의 관계를 채수의 『설공찬이』 67)와 관련된 필화사건을 통해 가늠해 볼 수 있다.

난재 채수가 종종 초에 지은 『설공찬환혼전(薛公瓌還魂傳)』은 지극히 괴이하다. 그 말미에 이르기를 “설공찬이 남의 몸을 빌어 수 개월간 머무르면서 능히 자신의 원한과 저승에서 들은 일을 아주 자세히 말하였다. 하여금 말한 바와 쓴 바를 좇아 그대로 쓰게 하고 한 글자도 고치지 않은 이유는 공신력을 전하고자 해서이다.”라고 하였다. 언관이 이 작품을 보고 논박하여 이르기를 “채수가 황탄하고 비규범적인 글을 지어서 사람들의 귀를 현혹하게 하고 있으니 사형을 시키소서”라고 하였으나 임금의 허락하지 않고 파직하는 것으로 그치었다.⁶⁸⁾

헌부가 아뢰기를, “채수(蔡壽)가 『설공찬전(薛公瓌傳)』을 지었는데, 내용이 모두 화복

67) 『설공찬이』는 흔히 『설공찬전』이라는 제목으로 알려져 있으며, 『목재일기』의 제 3책 맨 뒷장에 실려 있다. 여기에 필사된 『설공찬이』는 원본이 아니고 일부만 있는 것이지만, 그동안 기록상으로만 존재했던 『설공찬이(전)』의 실재가 밝혀짐으로써 국문학계에 많은 논란을 일으켰다. 먼저 『설공찬전』과 관련된 소설사의 기원여부이다. 기존에 알려진 대로 우리나라 최초의 국문소설인 『홍길동전』은 『설공찬전』보다 약 100여년 뒤진 시기에 창작된 것으로 보이므로, 『설공찬전』이 하나의 소설작품으로 인정된다면 국문소설의 창작연대를 더 끌어 올릴 수 있다는 점이 있다. 그러나 『목재일기』에 실린 한글본의 내용으로 볼 때, 이 작품이 창작품이 아닌 구전의 필사라는 주장도 만만치 않다. 또한 『설공찬전』과 관련된 당시의 필화사건도 주목할 만한 거리가 된다. 조선왕조실록이나 『패관잡기』 등 여러 곳에서 『설공찬전』과 관련된 사건의 전말이 세세히 기록되어 있다. 『설공찬전』이 소설인지 아닌지 혹은 사실의 기록인지 아직도 논란의 여지가 있으며, 부분적인 작품의 발견이라는 한계가 있기는 하지만, 이 작품과 필화 사건은 조선조 종교 문화와 사대부 문화의 한 단면을 보여준다는 점에서 매우 주목할 만하다. 『설공찬전』에 관련된 더 자세한 논의는 이복규, 『설공찬전 - 주석과 관련자료』(시인사, 1997), 『설공찬전 연구』(박이정, 2003)을 참조할 것.

68) 어숙권, 『패관잡기(裨官雜記) 2』, 『대동야승(大東野乘)』 券 I. 蔡懶齋壽 中廟初, 著薛公瓌還魂傳, 極怪異, 末云, 公瓌借人之身, 淹留數月, 能言已怨及冥間事甚詳, 令一從所言及所書書之, 不易一字者, 欲其傳信耳, 言官見之駭曰, 蔡某著荒誕不經之書, 以惑人聽, 請寘之死, 上不允, 止罷其職.

(禍福)이 윤회(輪廻)한다는 논설로, 매우 요망(妖妄)한 것인데 중외(中外)가 현혹되어 믿고서, 문자(文字)로 옮기거나 언어(諺語)로 번역하여 전파함으로써 민중을 미혹시킵니다. 부(府)에서 마땅히 행이(行移)하여 거두어 들이겠으나, 혹 거두어들이지 않거나 뒤에 발견되면, 죄로 다스려야 합니다.” 하니, 답하기를, “『설공찬전』은 내용이 요망하고 허황하니 금지함이 옳다. 그러나 법을 세울 필요는 없다. 나머지는 윤택하지 않는다.”⁶⁹⁾

채수의 글에서 설공찬은 실존 인물로 다루어지며, 많은 사람들이 이 이야기를 (사실로) 믿고 현혹되고 있다고 했다. 『설공찬이』에 대한 당대의 담론은, 이러한 이야기의 ‘사실성’이 바로 백성에게 널리 퍼지는 가장 문제가 되었다고 여기고 있다. 다시 말해, 당시 지배층 내부에서 이러한 논란이 일어난 것은 당시의 언어가 가지는 사실성, 실재성에 대한 전제 때문이다. 더욱이 채수는 당대의 지도층이었고, 사대부들이 사용하는 언어는 더더욱 도를 신고 있어야만 하기에, 이러한 이야기를 전파한 것 자체가 문제시 될 수 있었다.

이처럼 『설공찬이』의 내용이 허무맹랑한 이야기가 아니라 ‘사실’ 혹은 ‘진실’이라고 믿어질 경우, 『설공찬이』에 실린 모든 이야기들은 현세적 삶의 질서와 권력체계에 영향을 미치게 된다. 따라서 귀신 이야기와 같은 서사조차도 필화 사건을 일으킬 수 있고, 이른바 필화 사건이라는 것은 이처럼 이야기속의 언어가 현실과 직결된다고 믿을 때 나타나는 현상인 것이다.

이렇게 도(道)와 언어의 관계에 따른 언어 사용에서의 ‘사실성’이라는 기의는 귀신 문제를 다루는 데 있어서는 의심의 대상이 된다. 귀신과 관련된 사건들은 한편으로는 실제 벌어진 사건으로 인식되는 반면, 또 한편으로는 허무맹랑한 해프닝으로 받아들여지기 때문이다. 그러나 공적 기록인 실록이나 논변류뿐 아니라 이야기에서도 사실성의 기의에 의한 진실된 말하기 원칙은 여전히 대전제로 적용되고 있다. 즉, 언어적 기록과 전달에서의 사실성과 그에 따른 박람강기(博覽強記)는 이 시기 지식 형성의 주요한 방식이었다. 모든 사물에 진실된 실재성이 있고 또 모든 사물에는 사물 나름의 본성인 리(理)가 있다면, 그러한 사물 자체에 대해 의미를 부여하고 탐구하는 것이 진정한 도(道)를 추구하는 출발점이기 때문이다. 조선 전기의 대표적인 잡기인 『용재총화』와 『필원잡기』에는 그러한 지향성이 분명히 나타나 있다.

경술과 문장은 원래 두 가지가 아니다. 육경은 모두 성인의 문장으로 모든 사업에 나타나 있다. 지금 글을 짓는 자는 경술의 근본된 것을 알지 못하고 경술에 밝다는 자는

69) 『중종실록』 중종 6년 9월 2일 憲府啓 “蔡壽作《薛公瓚傳》，其事皆輪回、禍福之說，甚爲妖妄。中外惑信，或繙以文字，或譯以諺語，傳播惑衆。府當行移收取，然恐或有不收入者，如有後見者治罪。” 答曰 “《薛公瓚傳》，事涉妖誕，禁戢可也。然不必立法。餘不允。”

문장을 모르는데, 이는 편벽된 기습뿐만이 아니라 이것을 하는 사람들이 힘을 다하지 않기 때문이다.⁷⁰⁾

대개 구양 문충공의 귀전록(歸田錄)을 본받았고,⁷¹⁾ 또 국로한담(國老閑談)과 동헌잡록(東軒雜錄)을 취하여 기록하였으니 사관(史官)이 기록하지 아니한 조야한 한담(閑談)을 기록하여 관람에 이바지하고자 한 것으로 그 후세를 도움이 어찌 적다 하리요.(중략)
대저 필담은 임하(林下)에서 듣고 본 것을 말한 것이요 언행록(言行錄)은 명신(名臣)의 실적(實跡)을 기록한 것인데, 이 책은 이 둘을 겸한 것이니, 어찌 수신잡조(搜神雜俎)등의 책과 같은 기괴한 일을 들추어서 본 것이 많고 넓음을 자랑하여 이야기 거리가 되기에만 그치는 것과 같으리요. 내가 보건데, 옛 사람으로 글을 지어 의논을 세운 이는 모두 그 말한 바가 현시에서는 실행되지 못하여 후세에 행하려고 하였다. ⁷²⁾

성현의 『용재총화』 서문과 서거정의 『필원잡기』에 부친 표연수의 서문은, 잡기의 지향점이 단순한 재미만이 아닌 현실 세계의 교화 목적이나 도덕적 지향과 궤를 같이 하고 있음이 명백히 드러나 있다. 따라서 앞선 성현의 견해처럼, 잡기에 실린 산문들도 경서와 다른 목적을 지향하게 되는 것이다. 그러므로 거짓이며 쓸모없는 말로 폄하되던 귀신 이야기라고 하더라도 내용상 도학적이고 성리학적인 윤리와 규범에 부합되는 것들은 충분히 기록될 수 있는 것이며, 잡기의 저술자들도 그러한 의도를 가지고 있었다. 이러한 언어는 언어와 사실의 관계를 절대적인 것으로 보고, 유학자들의 말은 그러한 사실성의 범주를 지켜야 한다는 의

70) 성현, 『용재총화』, 『대동야승』 I, p. 9. 經術文章, 非二致, 六經皆聖人之文章, 而措諸事業者也. 今也爲文者, 不知本經, 明經者, 不知爲文, 是則非徒氣習之偏, 而爲之者, 不盡力也.

71) 『귀전록(歸田錄)』은 당나라의 이조가 저술한 『唐國史補』와 궤를 같이하고 있다. 이조는 서문에서 “귀신의 일을 저술하거나 남녀 간에 관한 일에 대한 것은 모두 버려두었다”고 하였다. 최자는 『보한집』에서 이러한 이조의 서문 내용을 언급하며, 구양수가 『귀전록』을 지을 때 이조의 말을 근본하여 지었다고 하였고, 또 이러한 말들이 유자들의 저술에 정당한 규범이 되었다고도 했다. 구양수 자신도 이조의 글을 본받아 “인과응보를 말하거나 귀신의 일을 서술하여 꿈에 대한 해몽을 하거나 남녀 간의 일에 대한 것은 모두 버려두고 사실을 기록하거나 사물의 이치를 찾고 의혹을 변증하며 권형을 보이거나 민속을 채집하고 답소에 도움이 될 만한 것을 적어 놓았다.”고 하였다. 구양수의 저술목적과 방향은 서거정의 『필원잡기』가 지향하는 바와 정확히 일치한다. 그러한 면에서 서거정의 저술은 전체적인 내용의 방향을 잡는데 있어 전거, 특히 구양수로 대표되는 잡기류의 절대적 영향을 받았다고 할 수 있다. 또한 구양수가 귀신의 일을 버려두었다고 하는 이유는, 그것이 “사실을 기록하거나 사물의 이치를 찾고 의혹을 변증하는” 등 그의 기본적 저술목적에 부합되지 않는다고 생각했음을 쉽게 짐작할 수 있다.

구양수, 「귀전록 발」 『구양수전집』 신상필, 앞의 논문 p 41 재인용

72) 서거정, 『필원잡기(筆苑雜記)』, 『대동야승』 I, p. 259. 蓋法歐陽文忠公歸田錄, 又取國老閑談東軒雜錄而爲之, 欲記史官之所不錄朝野之所閑談, 以備觀覽, 其有補於來世, 夫豈小哉, …(중략)… 蓋筆談談林下之聞見, 言行錄錄名臣之實跡, 而是篇殆兼之, 豈若搜神雜俎等編, 摘奇抉怪, 誇涉獵之廣, 供談者之戲劇而止耶, 余觀古之箸書立言者, 皆其所爲不行乎今, 而欲行乎後世也.

미로 사용되고 있다. 그러나 문제는 귀신 이야기처럼 사실로 여겨지는 대상이 죽음과 관련되어 있는 영혼과 초자연성의 세계에 속해 있는 경우이다. 그러므로 귀신에 대한 진위여부, 귀신을 말한 언어에 대한 사실성은 처음부터 논란을 배태하고 있을 수밖에 없다. 따라서 귀신 담론을 말하는 언어에서의 사실성은 언어와 대상의 절대적 관계를 벗어난 불안정성을 가진 사실성이다.⁷³⁾ 이러한 불안정한 사실성을 통제하고 보완하기 위해, 조선 전기 성리학자들은 귀신론을 통해 세밀한 논리를 세우고 허점을 보완해 나가고자 했다. 귀신론을 통해 사실로 받아들여야 하는 귀신과 그렇지 않은 귀신이 구별되고, 진실과 진실 아닌 것도 구별된다. 그러나 이와는 달리 경험적으로 형성되는 귀신 담론의 새로운 영역이 사대부의 주변에서도 계속해서 나타나며 담론의 다른 층위를 형성하게 된다. 귀신 이야기에서는 귀신과 귀신에 관련된 사건의 사실성이 의심되지 않는다. 그것은 하나의 “경험”으로서 오히려 사실성을 강조하는 방향으로 나아간다. 따라서 실제성과 사실성의 기의를 세우고 이를 절대적으로 추구하는 경향이 있음에도 불구하고, 담론의 체계 속에서 사실성의 기의가 가지는 의미작용은 매우 상이한 방향으로 나타나게 된다.

73) 송효섭은 신화적 언어의 특질을 관찰하며, 신화의 기원을 담론적으로 탐색하고자 하였다. 송효섭에 의하면 신화적 언어는 기호학적으로 보았을 때 기표와 “초월적 기의”사이의 관계 문제로 나타난다. 초월적 기의는, 신화적 언어 속에서 불안정한 담론적 위상을 가지며, 모호하고 체계 안에 있으면서도 체계를 넘어서려는 특성을 갖는 것으로 나타난다. 반면 언어와 대상이 절대적 관계를 가지며 언어가 현실 세계를 그대로 표상하는 것으로 보는 관점이 있다. 성리학자들의 언어가 후자에 해당한다면, 비성리학적으로 해석될 수 있는 귀신 관련 사건에 쓰인 언어들이나 이단논쟁에 휘말린 텍스트의 언어들만은 전자에 속한다고 볼 수 있다. 조선 전기 위와 같은 두 가지 형태의 언어들이 동시에 존재하고 있었고, 지배층에서의 주류는 후자였다고 할 수 있다.
송효섭, 『탈신화시대의 신화들』, (기파랑, 2005), pp. 59-60.

3. 귀신론과 귀신 이야기의 대화 구조와 그 지식의 유형

담론은 사건의 발생과 밀접한 관련을 맺고 있다. 특히 귀신과 같은 초자연적 현상에 대한 현실세계에서의 사건 발생은 텍스트가 형성되는 기반이 되며, 또 텍스트를 해석하는 기반이 되기도 한다. 구체적인 담론의 발생은 곧 사건의 발생이다.⁷⁴⁾ 사건은 이중적으로 발생한다. 우선, 담론의 외부에서 즉 현실세계에서 발생하는 사건이 있다. 이는 귀신과 관련된 각종 사건 사고들로서 텍스트 형성의 주된 기반이다. 한편 텍스트 내부에서 발생하는 사건이 있다. 푸코처럼 바흐친도 담론 형성에서 사건성의 중요성을 강조하며, 모든 존재는 사건을 떠나서 살 수 없는 것으로 인식했다. 사건은 담론에 반드시 필요한 것이며 그래서 존재는 곧 사건으로 표현되고, 사건은 개방적·과정적 의미를 가지게 된다. 따라서 인간이든 텍스트이든 모든 것은 사건의 발생이라는 지점에서 있기 때문에 항상 완결되지 않고 닫혀지지 않았으며 미리 마련된 것이 아니라 생성의 과정에 있게 된다. 귀신론에서의 사건은 발화의 주체가 대화적 과정에 참여하여 무엇인가 생산적인 논의를 하는 과정으로 나타나며, 이것도 하나의 사건이라 볼 수 있다.⁷⁵⁾ 즉, 귀신론에서의 논쟁적 사건들은 귀신이라는 개념의 형성을 위해 명료한 논리를 부여하고, 귀신의 근거를 이론적인 차원에서 다루고자 한다.

먼저, 현실세계의 사건 발생이 텍스트와 맺는 1차적 관계를 살펴볼 필요가 있다. 조선 전기 태조 대부터 시행된 강력한 성리학적 사유의 확장에도 불구하고, 이러한 사유체계에 포섭되지 않는 귀신관련 사건이 계속 발생하고 있었고, 이는 곧 귀신론이라는 체계적 해답을 필요로 하게 된 것이기 때문이다.

신이 들으니 황해도 인민의 병이 갑자기 여항에서 발생하여 사망에 전염해서 북으로 평안도에 이르고 남으로 기현에 이르러, 사망이 서로 이어 민호를 짝 쓸었다고 합니다. (중략) 신이 인민의 발병한 연유를 물으니, 대답하기를 “지난날에 문화현 단군의 사당을 평양에 옮긴 뒤 괴이한 기운이 뭉치어 마치 귀신 모양 같은 것이 있어 밤에 다니며 검은 기운이 진을 이루고 행동하는 소리가 있었습니다. (중략) 마을 사람들이 서로 말하기를

74)푸코는 그의 고고학적 방법론을 논하며, 담론의 질서가 존재하는 공간은 “질서와 우연의 놀이가 벌어지는 새로운 출현의 공간, 즉 사건의 공간”이라고 말하고 있다.

푸코, 이정우 역, 앞의 책, (2000), p.50.

75)사건성에 대한 자세한 논의는 바흐친의 저작들과 이에 대한 해설 속에 자세히 나타난다. 담론의 초기 이론에서 바흐친의 역할을 매우 중요하다. 바흐친은 세운 바 있다. 바흐친의 담론이론이나 사건성에 대한 자세한 논의는 다음을 참조할 것.

Morson, Emerson, *Rethinking Bakhtin : Extensions and Challenges* (Evanston III:Northwestern Univ. 1989), pp. 99-121.

이득재, 『바흐친 읽기- 바흐친의 사상, 언어, 문학』 (문학과학사, 2003), pp. 45-63.

”이 병의 발생이 실로 단군의 사당을 옮긴 까닭이다. 여기(穢氣)가 먼저 구월산의 산간 민호에서 일어나 점점 번지어 전염되어서 죽은 자가 매우 많았으니 민생이 불쌍하다.” 고 하였습니니다.⁷⁶⁾

장흥부사 김기의 직(職)을 파면하였다. 김기의 아내가 병(病)을 구제한다고 칭하여 신사(神社)를 아내에게 거행하고 또 남편이 출타한 틈을 타서 다른 고을까지 가서 귀신에게 기도하였는데 왕환(往還)할 때에 부내의 창기와 종들과 더불어 노래를 부르고 피리를 불었다. 이리하여 김기가 가정을 다스리지 못한 것이 너무 심하다고 하여 사헌부에서 그도(都) 감사에게 공문을 보내어 그 직(職)을 파면한 것이었다.⁷⁷⁾

명하여 요망한 무당 백이(栢伊)에게 장(杖)을 때리게 하였다. 요망한 귀신이 청주의 관비인 백이라는 자에게 내리어 공중에서 사람과 말을 하니, 점치는 자들이 많이 모이었다. 의정부에서 안험(按驗)하기를 청하니, 임금이 말하기를 “이것은 거짓일 것이다. 어찌 귀신이 말하는 이치가 있겠느냐”하고 좌우에게 묻기를 “당나라 진여의 일이 매우 황탄한데, 그 때 어떻게 처리하였던가”하니 좌우가 대답하지 못하였다. 명하여 『통감강목』을 가져다 보고 말하기를 “선유(先儒)의 의논이 몹시 정당하여 깊이 내 마음에 맞는다.”하고 순금사 대호군 최관에게 명하여 가서 장(杖)을 때리도록 하였다.⁷⁸⁾

위의 글들은 사건의 발생과 그 기록이 귀신에 대한 해석적 작업을 계속 요청하게 할 수 밖에 없음을 보여준다. 첫 번째 상소문은 단군의 묘를 평양으로 옮긴 이후 나타난 귀신의 화(禍)에 대한 것이다. 이 상소문을 올린 이선제는 이 사건을 상세히 보고하면서, 최종적으로는 중국의 법식 못지않게 단군 사당에 다시 제사를 잘 지내줄 것을 주청하고 있다. 여기서 백성들은 괴이한 기운이 뭉친 이유가 단군의 사당을 옮겼기 때문이라고 믿고 있고, 그 소문은 널리 퍼져 있다. 단군은 시조로서 매우 중요함에도 불구하고, 공자의 제례인 문선왕묘제보다 소홀하게 취급되고 있었고, 급기야 사당이 옮겨지게 되었다. 당시 창궐한 전염병의 원인이 곧 단

76) 『단종 실록』, 1권 원년 6월 28일자 경창 부윤 이선제의 상소문. 臣聞, 黃海道, 人民之病, 驟發閭巷, 漸染四方, 北至平安, 南至畿縣, 死亡相尋, 民戶掃地, …(중략)… 臣聞, 黃海道, 人民發病之由, 答曰, “嚮文化縣 檀君之祠, 移於平壤之後, 怪氣結聚, 若有神狀夜行, 黑氣成陣, 有行動聲, .” 閭里人相語, 曰 “此病之發, 實移檀君之故也, 厲氣先起, 於九月山間, 民戶漸漬於文化、長淵、載寧、信川等處, 傳染殞命者頗多, 民生可哀.”

77) 『태종 실록』, 21권, 태종 11년 6월 29일. 罷長興府使, 金頤職. 頤妻稱救病, 行神事于衙內, 又乘其夫之出, 禱神于他鄉. 往還, 以府娼妓與奴, 唱歌吹笛, 頤之不能齊家甚矣. 憲府移文 其道監司, 遂罷其職.

78) 『태종 실록』, 10권 태종 5년 12월 28일. 命杖妖巫栢伊. 有妖神降 于清州官婢, 名栢伊者, 在空中與人語, 卜者多聚. 議政府請按之, 上曰 “此妄也. 豈有神而能言者哉?” 問 左右曰 “唐眞如之事甚誕, 其時何以處置?” 左右不能對. 命取, 『通鑑綱目』覽之, 曰, “先儒之論甚正, 深合予心.” 命巡禁司 大護軍, 崔關往杖之.

군의 명령이 내린 화(禍) 때문이라는 믿음은 귀신의 힘과 기능에 대한 민간인들의 해석 결과이다. 이 해석을 좀 더 세분화하여 살펴보면 다음과 같은 의미들이 중첩되어 있음을 알 수 있다. 먼저, 죽은 사람의 영혼이 오랫동안 존재할 수 있다는 점이다. 이 영혼이 일반인이나 원한을 품은 자가 아닌, 왕의 영혼이라면 더더욱 문제가 된다. 둘째, 귀신에 의한 화(禍)가 실제화 될 수 있다는 점이다. 이 두 가지 해석이 타당하게 받아들여져, 이선제도 단군사당에 성대한 제사를 지낼 것을 요청하게 된 것이다.

두 번째 사례는 귀신을 숭배하는 관습이 사대부들 사이에도 남아 있음을 보여준다. 이와 연관시켜 세 번째 사례를 볼 때, 귀신과 관련된 사건을 어떻게 처리해야 할지 난감해 하는 조정의 모습을 볼 수 있다. 이와 같은 사건의 기록으로 볼 때, 잡기와 같은 문학적 산문이 아닌 역사의 충실한 기록을 원칙으로 하는 실록에서 나타나는 귀신관련 사건기록도 하나의 서사로서 공통된 서사전개의 구조를 보여준다.

(현실에서) 기이한 사건의 발생 →사건의 해석 →사건에 대한 대처

여기서 문제가 되는 것은 사건 발생 이후 이 사건을 어떻게 해석해야 하는가라는 점이다. 이 사건들 속에는 기이한 존재로서 귀신이라는 대상이 실제 눈앞에 현현하지는 않는다. 따라서 이 사건의 발생 자체는 사실이지만, 이 사건에서 핵심을 이루는 귀신의 출현과 실제성에 대해서는 논란이 벌어지게 된다. 이러한 서사들은 잡기에서도 나타나는데, 귀신이 실제 등장하지는 않지만 귀신과 관련된 사건들이 벌어지고, 여기에 대해 어떤 해석을 내려야만 하는 상황이 벌어지는 것이다. 이러한 사건의 발생과 사건에 대한 해석은 귀신담론의 직접적인 기반이다. 귀신론과 귀신 이야기는 이 사건들에 대한 해석을 시도하는 담론들을 형성한다. 특히 성리학자들은 사회적 지도층의 입장에서 위와 같은 사건을 해결할 수 있는 구체적 지식의 확립이라는 과제를 부여받게 된다. 그들은 또한 성리학적이 아닌 차원에서, 다시 말해 민간에서 행해진 귀신에 대한 나름의 해석체계를 수용하고 이를 다시 해석하고자 한다. 이러한 해석이 어떤 의미작용을 하는가가 귀신이야기에서 구체적으로 드러나게 될 것이다.

1. 귀신론의 대화 구조와 선형적 지식의 형성

현실에서 일어나는 사건들이 텍스트를 형성하는 기반이 된다면, 구체적인 담론을 만드는 사건은 텍스트 안에서 발생한다. 그리고 담론의 분석은 텍스트의 분석

에서 시작된다. 귀신론은 귀신사건 발생에 대한 메타 발생적 사건이라고 할 수 있다. 귀신론에서 나타나는 대화들은 현실세계에서 벌어진 사건들을 기반으로 하여 그에 대한 진위를 논의하는 대화적 사건이다. 따라서 이 같은 논쟁적 대화 구조의 분석이 곧 귀신론을 통해 형성되는 담론적 의미의 창출을 분석하는 시초가 된다.

1.1. 귀신론의 대화 구조와 질의-응답 체계

우리 문화에서 귀신과 관련된 담론들은 매우 오래전의 문헌에서 이미 나타나고 있다. 아울러 귀신 숭배와 관련된 종교적 현상들은 고대에서부터 존재해 온 일종의 보편적 현상으로서 하나의 문화적 원형으로 존재하고 있다고도 할 수 있다. 주희에 이르러 귀신론이 체계화 작업을 거치기 전까지 가장 널리 알려진 귀신담론은 『논어』에 나타난 공자의 언명, “사람이 지켜야 할 도리에 힘쓰고 귀신을 공경하되 멀리 한다면 안다고 말할 수 있다” 일 것이다.⁷⁹⁾ 이 간단한 언명은, 이미 오래전부터 귀신에 대한 수많은 의문과 그에 대한 해답의 과정이 있었음을 암시하고 있다. 이와 같은 담론은 경전의 전통적인 대화 방식 속에서 구체적으로 나타난다. 모든 담론 형성에서 대화는 가장 기본적인 것이다.⁸⁰⁾ 특히 논쟁적 대화 구조와 그 속에서 나타나는 질의-응답 형식은 어떠한 이치를 직선적으로 밝히기에 좋은 구도이다. 귀신론의 대화 구조는 표면적으로 확연히 드러나는 질의-응답구조를 가진 귀신론과, 질의는 드러나지 않으나 서술 과정을 통해 질문을 추출할 수 있는 내재적인 대화구조의 두 가지 유형으로 나타난다. 이러한 질의-응답구조는 귀신론의 거시적 구조라고도 할 수 있을 것이다.

질의를 하고 응답을 한다는 것은 스승의 말을 직접적으로 들을 수 있다는 장점이 있다. 『주자어류』의 경우를 보면, 당시 스승은 학생이 올리는 문목에 그 자리에서 직접 답을 써주거나 혹은 시일이 조금 걸리더라도 꼭 답을 써주어야 한다는 원칙을 가지고 있었다. 그리고 그 ‘답’은 공개를 전제로 하기에 즉시 필사되어 다른 이들에게 전해지게 된다.⁸¹⁾ 그렇기에 귀신론과 같은 논변류의 글들은 ‘육성’이 생생하게 느껴지는 공적 말하기의 한 형태라고 할 수 있을 것이다.

1.1.1. 1차적 의문과 대답- 귀신의 유무(有無)와 형성 원리

79)子曰, 務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣. 『論語』, pp. 209.

80) 여기서 말하는 대화는 바흐친이 말한 것과 같은 대화주의적인 입장에서의 대화는 아니다. 물론 바흐친은 가장 단순한 형태의 질의 응답도 대화로서 중요한 의미를 지닌다고 말한 바 있다. 담론 형성에서 기초가 되는 대화는 규칙성 있는 말하기의 기본 형식이라는 점에서 주목된 것이다. 밀즈, 앞의 책, p. 25.

81) 앞의 책, p. 128.

조선조의 귀신론을 이해하기 위해서는 무엇보다도 먼저 그 전거가 된 『주자어류』의 「귀신」 장을 분석해 보아야 한다. 성리학의 귀신론은 『중용』의 「귀신장」을 거쳐 남송시대 여정덕이 편찬한 『주자어류대전』의 제 3장, 즉 「귀신」에서 일차적으로 정리되었고, 이 텍스트에 의해 귀신론에 대한 일대 전환이 일어났다고 할 수 있다. 『주자어류』는 주희의 사망 이후 제자들이 주희와 제자들의 여러 담론들을 모아놓은, 일종의 담론집이라고 할 수 있다. 따라서 이와 같은 형태를 띠는 모든 고전 텍스트들에서는 한 사람의 일관된 관점과 목소리만 존재하는 것이 아닌, 여러 사람들의 관점과 목소리가 공존하고 논쟁하는 대화적 공간이 형성되고 있다. 따라서 『주자어류(이하 어류)』에는 귀신에 대한 다양한 의문과 해답을 논의한 발화들이 공존한다. 『어류』는 성리(性理), 이기(理氣)를 논한 다른 장들과 더불어, 상당한 량을 할애하여 귀신에 대한 논의를 펼치고 있다. 여기에서 이루어진 귀신에 대한 담론은 이후 성리학의 귀신 담론에 하나의 모범으로 자리잡게 된다. 조선조의 귀신론들은 『어류』 귀신장에서 논의되었던 내용들에서 큰 영향을 받았으며, 여기서 사용된 귀신에 대한 발화들이 반복 사용되고 있다. 따라서 조선조 귀신론의 이해를 위한 첫 걸음은 『어류』 귀신장의 이해에 있다고 해도 과언이 아니다.

『어류』에서 「귀신」 장을 굳이 만든 것은 어떤 식으로든 전대에 정리되지 못한 귀신의 문제를 해결하고 넘어가야 할 필요가 있었기 때문이다. 『어류』에서는 이 장의 첫 머리를 다음과 같은 발화로 시작하고 있다.

귀신은 세 가지 다른 것이 있다. 하늘의 귀신은 음과 양의 조화이다. 사람의 귀신은 사람이 죽으면 되는 귀신이다. 제사의 귀신은 하늘의 신(神), 땅의 시(示), 그리고 죽은 조상이다. 세 가지는 비록 다르지만 귀신이 되는 까닭은 같다. 귀신의 다른 점을 알고 또 그 같은 점도 안다면 귀신의 도(道)에 대해서 말할 수 있을 것이다.⁸²⁾

이 발화에는 숨겨진 질문이 응축되어 있다. 즉, ‘귀신이 되는 까닭은 무엇인가?’ ‘귀신의 종류는 어떻게 나누어지는가.’ 이다. 이는 앞으로 귀신에 대한 본격적 논의가 펼쳐지는 데 핵심적인 질문이기도 하다. 그러나 이러한 질문들을 가능케 하는, 눈에 띄지는 않지만 더 큰 전체가 이미 이 대답에 내재되어 있다. 그것은 바로 ‘귀신은 있다.’는 전제이다. 윗 글에서는 귀신에 세 가지 종류가 있다고도 말한다. 이는 주희의 독자적인 해석이 아니라, 주대(周代)의 제사 대상을 정리한 『周禮』에 나와 있는 항목이다. 『周禮』의 첫 번째 항목에는 ‘吉禮’가 있는데, 여기

82) 이주행, 조원식 외 옮김, 『朱子語類』(소나무, 2001), p. 127.

에서는 제사의 대상으로 天·地·人의 3개 항목에 맞춰 天神·地示·人鬼를 범주화하고 각각에 해당하는 신들을 나열하고 있다.⁸³⁾ 즉, 『어류』에서는 전대의 귀신에 대한 범주를 발판삼고 있으며, 앞서 언급한 것처럼, 이는 명백히 ‘귀신이 있다’는 것을 전제하고 있다.

이렇게 전대의 논의를 자신의 견해에 끌어들이는 방식은 귀신론 전체에 나타나고 있는데, 질문보다는 응답을 할 때 주로 쓰이는 방식이다. 일단, 앞서 언급한 것처럼 『어류』의 가장 큰 대화적 틀은 질의와 응답 방식이다. 이러한 형식은 『논어』나 『맹자』 같은 경전에서 쓰이는 방식이기도 하다. 이와 같은 기본 틀을 유지하면서, 『어류』의 본격적인 질문은 제자들이 귀신에 대한 질문의 모음서인 문목(問目)을 올리면서부터 시작된다. 제자들이 올린 질문의 항목을 정리하면 다음과 같다.

- (1) 귀신의 유무에 대한 질문
- (2) 귀신의 경계(종류)에 대한 질문
- (3) 귀신이 왜 밤에 나오는지에 대한 질문
- (4) 귀신을 공경하며 스스로의 도리를 다 하면 별 탈이 없는가에 대한 질문
- (5) 생사와 귀신의 관련성에 대한 질문
- (6) 이천 선생이 말한 “귀신의 조화의 자취이다.”라는 언급에 대한 뜻을 묻는 질문
- (7) 조상에게 제사지낼 때 귀신이 오는 까닭에 대한 질문
- (8) 귀신의 실정을 안다는 것이 뜻하는 바에 대한 질문
- (9) 세상 사람들이 도깨비나 정령에 미혹되는 이유
- (10) 악귀가 되는 이유
- (11) 음,양, 기(氣)가 귀신과 어떻게 연관되는지에 대한 질문
- (12) 혼과 백의 개념과 귀신과의 관계에 대한 질문
- (13) 혼, 백과 음양의 관계에 대한 질문
- (14) 죽음과 기의 관계에 대한 질문
- (15) 사라지지 않는 혼에 대한 질문
- (16) 세상의 기괴한 일들이 일어나는 이유에 대한 질문
- (17) 리와 기(氣), 귀신의 연관성에 대한 질문

83) 『周禮』에서 말하는 天神은 上帝·日月星辰·司中·司命·風神·雨神 이고 地祇로는 社稷·五色之帝·五嶽·山林川澤·四方百物이며, 人鬼는 先王을 말한다. 地祇는 地示라고도 하며, 示는 땅에 있는 것들이 눈에 보인다는 의미에서 그러한 단어로 대체해서 쓰기도 한다.
박지현, 앞의 논문, p. 22. 재인용

(18) 귀신과 화복에 관한 질문

(19) 귀신의 도리에 관한 질문

위의 질의 항목에서도 알 수 있듯이, 제자들은 귀신에 대한 기본 개념에서 시작하여, 이기(理氣)론으로 귀신의 정체를 설명하는 철학적 질문은 물론 생사(生死)의 도리에까지 다양하고도 폭넓은 질문을 쏟아내고 있다. 그만큼 귀신과 생사(生死)에 대한 질문은 당시의 절박한 과제였음을 말해 주는 것이다.⁸⁴⁾ 위의 질문 중에서는 반복되는 질문들도 있는데, 질문의 항목들을 범주화하여 정리해 보면 다음과 같다.

- 1) 귀신이 실제 존재하는지, 존재하지 않는지에 대한 질문
- 2) 귀신의 종류에 대한 질문
- 3) 어떻게 해서 귀신이 존재할 수 있는지에 대한 질문
- 4) 귀신을 어떻게 대하여야 하는지에 대한 질문

위의 질문들 중 (1)의 질문은 여러 번 반복되는 질문이다. 이는 『어류』 귀신장의 가장 첫 질문이기도 하다. “어떤 사람이 귀신이 있는지 없는지 물었다.”로 시작되는 이 질문이 반복된다는 것은, 그만큼 이 질문이 귀신에 대한 가장 기본적인 고도 궁금한 사항이기 때문이다. 일단 이 질문에 대한 답이 어떻게 되느냐에 따라 다음 질문이 결정되게 된다. 따라서 이 질문은 ‘1차적 질문’이라고 할 수 있다. 그리고 이 질문에 대한 대답은 ‘1차적 대답’이다. 『어류』의 질의와 응답은 체계적으로 구성되어 있다기 보다는, 다양한 관점을 가지는 질의들이 순서에 상관없이 기록되어 있고, 거기에 대한 응답이 계속되며 결국은 일정한 방향성을 가진 응답을 중심으로 논의가 정리되는 양상을 보인다. 따라서 주요 질문과 대답이 순서대로 나오지는 않지만, 가장 중점을 두어야 하는 질의와 응답을 추려서 정리하는 과정이 필요하다. 따라서 앞서 언급한 것처럼, 귀신의 유무를 묻는 1차적 질문과 대답이 먼저 놓이고, 나머지 질문들이 의미론적 연쇄를 이룬다고 할 수 있다.

『어류』의 「귀신」장은 이처럼 1차적 질문- 대답과 2차적 질문- 대답을 기본

84) 송대(宋代)에 정리, 확립된 주자의 철학은 유교적 사상체계를 확고히 하면서 모든 다른 사상체계를 유교적 질서속으로 편입시키는 것을 목적으로 한다. 당시 주희가 염려했던 사안은 민간에 널리 퍼져있는 비유교적 민간신앙이었다. 이용주는 주희가 생존했던 시대에 중국인들의 일상 신앙 생활과 일상 생활을 가장 크게 지배한 것이 귀신과 신령에 대한 신앙이었다고 본다. “현재 일반인의 풍속은 귀신을 숭앙한다. 예를 들어 新安 등지는 아침이나 저녁으로 마치 귀신의 소굴에 있는 것과 같다.”라는 주희의 말속에서 이러한 상황을 알 수 있다.

이용주, 앞의 책, p. 245. 재인용.

구조로 한다. 그렇다면 주자는 위의 1차적 질문에 어떤 대답을 하고 있는가. 주자의 대답은 다음과 같다.

질) 죽고 사는 것과 귀신이 있다고 하거나 없다고 하는 이야기에 사람들이 많이 미혹됩니다.

답) 반드시 그렇게 의혹을 가질 필요는 없다. 일단은 (있다거나 없거나) 주장하지 말아라.⁸⁵⁾

질) 세간에서 귀신을 본 사람이 매우 많은데, 귀신이 있는지 없는지 잘 모르겠습니다. 어떠합니까?

답) 세간에 귀신을 본 사람이 매우 많은데, 어찌 없다고 할 수 있겠는가. 다만, 정상적인 이치가 아닐 뿐이다. ⁸⁶⁾

여기서 주자의 대답은 다소 애매하다. 일단 귀신의 유무를 논하는 것 자체를 조심하고 있으나, 분명히 귀신이 있다고 대답한다. 또한 이정 선생의 예를 들어, “애당초 귀신이 없다고는 말씀하시지 않았으나 다만 요즘 세속에서 말하는 귀신이 없다.”고 했다. 이는 ‘무엇을 귀신으로 보느냐’라는 의문과 자연스럽게 연결된다. 즉, 귀신의 개념문제이다. 이와 같이 귀신의 유무와 관련되는 개념 정의의 문제를 모두 1차 의문으로 묶어 볼 수 있다. 주자의 대답은 다음과 같다.

귀신은 음(陰)과 양(陽)이 줄어들고 늘어나는 것에 지나지 않는다.

귀신은 단지 기(氣)일 뿐이다. ⁸⁷⁾

위와 같은 귀신 개념은 타종교에서 말하는 인격적 의식주체로서의 귀신과는 완전히 다른 것이다. 즉, 귀신은 음양의 굴신(屈伸)작용이며, 음양변화의 다른 이름일 뿐이다. 이를 달리 표현하면 귀신은 조화의 자취이며 이기(二氣)의 양능(良能)이라는 것이다. ‘조화’ 역시 음양의 조화를 말하는 것이며, 이기(二氣)도 음양을 말한다. 한 마디로 귀신은 음양조화의 자취이며 그 기능이라는 말이다. 그러니 인격적 주체자로서 화복을 내리는 귀신은 ‘없는’ 것이다. 그러나 세간에서 보았다는 귀신은 또 ‘있다’고 말한다. 이 모순적 관계는 세간의 귀신이 ‘비정상적’이라는 논리로 귀착된다. 세간에서 말하는 귀신이란 주로 원귀를 말하는데, 주자의 정의에 의

85) 『朱子語類』, pp. 47-48. 問 “生死有無之說, 人多惑之.” 曰 “不須如此疑. 且作無主張”.

86) 『朱子語類』, p. 50. 又問 “世之見鬼神者甚多, 不審有無如何” 曰 “世間人見者極多, 豈可謂無, 但非正理耳.”

87) 『朱子語類』, p. 44. 鬼神不過陰陽消長之已. 鬼神只是氣.

하면 원귀(冤鬼)는 죽어서 마땅히 흩어져야 하는 기(氣)가 울결(鬱結)되어 흩어지지 못하여 일시적으로 생긴 현상이라는 것이다. 주자에 의하면, 이는 천지의 비정상적인 이치이기 때문에 시간이 지나면 반드시 흩어지게 된다.

이와 같이, 귀신의 유무는 일단 ‘있다’는 결론을 보게 되나, 민간신앙에서 말하는 귀신의 개념은 있기는 하되 일시적인 현상이며 비정상적인 것이 된다. 그러니 비정상적 이치인 화복의 주체, 영원불멸의 귀신은 없는 것이나, 음양의 원리는 모든 사물에 다 적용되는 생명현상이기에, 귀신이란 결국 이 세상의 모든 사물을 말하는 것이며 귀신 아닌 것이 없게 된다. 88)이와 같은 1차 질의-응답의 구조는 다른 모든 귀신론에 적용될 수 있다. 그렇다면 이러한 질의-응답구조가 조선 전기 귀신론에서는 어떻게 나타나는가를 살펴보자.

조선 전기의 귀신론 중 가장 방대한 분량을 자랑하며 귀신에 대한 눈에 띄는 논의를 전개시키는 텍스트는 남효온의 귀신론이다. 남효온 귀신론의 첫 문장 역시 귀신의 존재 유무에 대한 질문으로 시작하고 있다.

어느 사람이 효온에게 묻기를, “귀신이 천지간에 아득하고 황홀하여 있지만 없는 듯하고 실재하는 듯하면서도 허황된 듯하고 앞에서 보이다가도 문득 뒤에 가 있고 여기를 지적하면 저기에 있으니 그대는 시험 삼아 나를 위해 한 번 밝혀 줄 수 있겠는가.” 하였다. 89)

남효온 역시 이 질문에 대해 주자와 마찬가지로 귀신이 ‘조건부의 있음’이라는 대답을 하고 있다.

내가 일찍이 들으니, 귀(鬼)란 것은 돌아갈 귀(歸)자의 뜻이요, 신(神)이라는 것은 펼신(伸)자의 뜻이라 한다. 그렇다면 천지 사이에 와서 펴는 것은 모두 신(神)이요, 흩어져서 돌아가는 것은 모두 귀(鬼)라고 할 수밖에 없다. 90)

88) 음양의 굴신. 이기의 양능이라는 주자의 귀신관이 명확히 정리되어 있는 텍스트는 『중용』의 제 16장, 즉 「鬼神」장이다. 주자는 이 16장의 주석을 통해 귀신을 인격적 주체가 아닌 음양의 조화와 기능이라는 측면에서 확고히 정의내리고 있다. 정이천과 장자의 말을 인용하여 “귀신은 천지의 공용(功用)이요 조화의 자취이며, 음양 두 기운의 양능(良能)이다”는 점을 명백히 한다. 또한 주자는 이러한 발언에 덧붙여 “귀(鬼)는 음의 영이고 신은 양의 영이며 한 기운으로써 말하면 이르러 퍼짐은 신이 되고 돌아가 되돌아감은 귀가 되니, 그 실체는 한 물건일 뿐이다.”라고 했다. 『중용』의 「귀신」장에서는 비정상적인 귀신에 대해 언급하지 않고 있다.

전통 문화 연구회 편, 성백효 역주, 『大學,中庸 集註』(1991), pp. 105-106. 程子曰, “鬼神, 天地之功用, 而造化之迹也” 張子曰, “鬼神者, 二氣之兩能也” … (중략) … 則鬼者, 陰之靈也 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.

89) 남효온, 「귀신론」, 『추강집』, 『한국문집총간』 (민족문화 추진회, 1990), p. 107. 惑有問於孝溫曰, 鬼神於兩間, 杳茫恍惚, 有而若無, 實而若虛, 瞻前而忽後, 指此而枉彼, 吾子試爲我明之.

90) 남효온, 앞의 글, p. 109. 余嘗聞, 鬼者歸也, 神者伸也, 然則, 天地之間, 至而伸皆神伸, 散者歸皆鬼

이어서, 남효온은 많은 양을 할애하여, 주자와 마찬가지로 정당하게 생을 마치지 못한 기운이 맺혀 풀리지 못해서 생기는 비정상적 원귀에 대해 말한다.⁹¹⁾ 이 질문을 필두로, 남효온의 귀신론에는 익명의 사람들이 귀신에 대해서 던진 무려 45회에 이르는 질문이 이어진다. 그 질문들의 핵심내용을 정리해 보면, 다음과 같다.

- (1) 귀신의 형상을 종류별로 구별할 수 있는지에 대한 질문
- (3) 누구나가 다 귀신이 되는 건지에 대한 질문
- (4) 사람이 죽으면 어디로 돌아가는가에 대한 질문
- (5) 제사할 귀신의 대상에 대한 질문
- (6) 제사 때 흠향을 하는 주체가 누구인가에 대한 질문
- (7) 제사를 통하여 화복을 얻는지에 대한 질문
- (8) 성인들이 귀신의 복을 받지 못한 이유에 대한 질문
- (9) 무당의 일을 믿을 수 있는지에 대한 질문
- (10) 귀신이 점을 치는 것에 대한 질문
- (11) 불가의 윤회설에 대한 질문
- (12) 시중에 나도는 귀신 이야기와 관련된 질문
- (13) 여귀에 대한 질문
- (14) 여귀와 괴물을 보아도 병이 되지 않는 사람에 대한 질문
- (15) 괴질이 귀신과 관련이 있는지에 대한 질문

이 질문들도 다시 유형화 할 수 있다. (1)부터 (4)까지는 귀신과 인간의 존재론적 근본에 대한 질문이라고 할 수 있다. 이는 앞선 『어류』의 1차적 중심 질문과 동일한 유형으로 묶일 수 있다. (5)-(8)에 이르는 질문들은 귀신을 제사하는 문제와 관련된 것이다. 특히 (8)의 경우는 남효온의 귀신론에서 반복적으로 나타나는데, 질의자는 성인들이 마음을 다해 제사를 지냈음에도 불구하고 귀신의 음덕을 입지 못한 이치는 왜 그러한 것인지 묻고 있다. 한편 그 다음의 질문, 즉 (9)-(12)까지의 질문들은 타종교와의 관련성을 묻는 질문이다. 주로 불교와 무속

也.

91) (전략) 이도 또한 이치의 변칙이다. 그들이 또한 정당하게 끝나치지 못했기 때문에 기운이 맺혀 풀리지 아니하여 하나의 기(氣)와 더불어 유행하지 못하다가 비를 만나고 밤을 만나게 되며 음이 음과 맞부딪쳐, 스며들면 형이 나타나고 드날리면 소리가 나는 것이니 어찌 이치가 없다고 하겠는가. 非誣也, 斯亦理之變也, 彼亦不得正終, 氣結而不解, 不得與一氣流行, 及夫遇雨遇夜, 則陰與陰接薰之而有形, 揚之而有聲, 亦豈無理哉. 남효온, 앞의 책, p.111.

에서 설명하는 귀신이 남효온의 귀신설명과 어떻게 다른가를 집중적으로 묻고 있다. 이 질문들은 바로 뒤에 전개되는 여귀와 질병에 대한 질문들과 직결된다. (13)-(15)는 당시 시중에 돌고 있는 각종 괴질들이 귀신의 농간이라는 사람들의 믿음이 과연 옳은 것인가를 묻고 있다. 질문이 내용이 『어류』와 겹치기도 하고, 무속등 다른 신앙과의 관계를 묻는 질문에서는 좀 더 조선의 현실을 반영한 내용이 되기도 한다.

한편, 율곡의 「사생귀신책(死生鬼神策)」은 질문과 응답이 일대일로 교차하는 남효온의 귀신론과는 달리 질문이 한꺼번에 서두에 제시되고 나머지는 모두 율곡의 답변으로 이루어져 있다. 질문을 정리하면 다음과 같다.

- (1) 죽은 후에도 슬퍼하는 귀신의 정체가 있다는 것은 무슨 말인가.
- (2) 죽음 이후에도 지각하는 존재가 있다는 불교의 설이 허망하다 했는데, 조상의 신에게 제사지내는 것은 무슨 이치인가.
- (3) 귀신이 화복을 주는 주체가 될 수 있는가.
- (4) 귀신은 구체적으로 어떤 신을 이르는 것인가.
- (5) 사후에 능히 귀신을 섬기는 도리가 있는가.
- (6) 악귀가 되는 이치는 무엇인가.
- (7) 불가의 죽음에 반드시 괴이하고 변화하는 일이 있다니 이는 무슨 이치인가.

이중 (1) 과 (3)과 (4)와 (6)은 역시 귀신의 존재 그 자체와 정체성을 문제 삼는 질문이라고 할 수 있다. 이에 연결되는 (2)는 앞서 여러 번 나왔던 질문으로, 귀신의 사회 종교적 성격과 관련된 질문이다. 마지막 (7)은 타종교의 죽음관에 대한 질문인데, 이는 귀신론과 다른 종교와의 차별성을 명확히 해주는 내용으로 구성되어 된다. 귀신의 존재유무에 대한 율곡의 답은 주자의 견해와 일치한다. 귀신의 기(氣)에 의한 작용이며, 모든 사물은 이러한 기의 작용이기에, 결국 귀신은 음양이기의 굴신작용이며 모든 사물이 귀신이라는 것이다. 그리고 사람이 죽은 귀신은 일시적으로만 존재할 수 있다는 점에서, 있다고도 할 수 있고 없다고도 할 수 있다는 견해를 취한다. 이와 같은 귀신의 존재유무에 대한 질의응답의 틀은 퇴계의 「답남시보」에서도 나타난다.

우리들은 사람이 지켜야 할 몇몇한 도리와 드러난 천륜의 길에서도 다소 다하지 못한 점이 있는데, 어찌 감히 아득히 미세하고 애매한 귀신의 일을 말할 수 있겠습니까. 다만 사물의 이(理)를 연구하는 학문으로 유명(幽冥)의 두 길이라고 판단하면서 그 하나만은 버려두고 전연 논의하지 않는 것도 또한 옳지 못한 일이므로 잠깐 공의 편지에서 거론한

선유들의 설을 인용하여 논술합니다. 정자(程子)가 말한 “도(道)가 오는 것이 있다. 다만 가서 찾아 깊이 연구하라.” 한 그 뜻은 참으로 있다는 것을 말한 것이 아니고 대체로 있을 것이라고 하는 것도 또한 옳지 않고 없다고 하는 것도 또한 옳지 않은 것이니, 마땅히 있다 없다 하는 사이에 붙여 두는 것이 좋겠다는 뜻일 뿐입니다.⁹²⁾

이 대답에서 추론할 수 있는 1차적 질문은 역시 ‘귀신이 있는가 없는가’ 이다. 즉 중심적 질문에 해당하는 것이다. 「답남시보」는 귀신론이라는 명칭이 붙어있지 않다. 윗 글에서 퇴계는 귀신의 문제가 아닌 다른 학문적 문제에 대한 응답을 주고받던 중 귀신에 대한 서면 질의가 있어 간단히 대답해준 것이다. 이처럼 귀신에 대한 궁금증은 당시 유학자들에게 매우 보편적이고 광범위한 것이었음을 알 수 있다. 위와 같이, 남효온이나 율곡 그리고 퇴계의 귀신론은 명시적인 대화구조로 이루어져 있으며 중심질문이 모두 귀신의 존재유무에 대한 것이라는 점에서도 유사하다.

한편, 김시습이나 퇴계, 그리고 서경덕의 귀신론은 위와 같은 명시적 대화 구조가 아닌 내재적 대화구조라고 할 수 있다. 질의-응답이 눈에 띄게 배치되어 있는 것은 아니지만, 논리의 전개 자체가 질의-응답형으로 전개되고 있다. 이와 같은 귀신론에서, 빼 놓을 수 없는 인물이 김시습이다. 김시습의 「귀신설」은 바로 뒤에 이어지는 「생사설」과 짝을 이루고 있다. 이 두 가지 설(說)은 귀신의 생성원리, 즉 귀신의 정상(情狀)에 대해서 말하고 있다. 귀신이 있는가 없는가 하는 문제는 거론하지 않는다. 김시습은 이기(理氣)의 작용에 의한 귀신 생성의 원리를 말하고 있고, 이를 전반적인 생사관과 관련시켜 논한다. 또한 「생사설」의 뒷부분에서 사람은 어떻게 생성되는지에 대해 말한다. 김시습의 「귀신설」과 「생사설」에 함축된 질문을 정리해 보면 다음과 같다.

- (1) 귀신은 어떻게 해서 생성되는가
- (2) 사특한 기(氣)를 가진 귀신은 어떻게 해서 생성되며 그러한 귀신을 어떻게 대해야 하는가
- (3) 사람은 어떻게 하여 생성되는가.

위의 질문들에 대한 김시습의 견해는, 앞의 유자들과 동일하다. 즉, 김시습의 글에서는 이미 귀신이 ‘있다’는 것을 전제로 하고 있다. 특히 사특한 귀신도 있다는

92) 민족문화 추진회 역, 『국역 퇴계집』 (민족문화 추진회, 1966), p. 549. 吾輩於民彝天顯, 有多少未了處, 那敢渺渺茫茫說鬼說神, 但格物之學, 亦不可判幽明爲二途, 而偏廢其一, 專莫之講, 故, 姑因來諭所學先儒說論之, 程子所謂, 道有來, 但去尋討者, 其意, 非謂真有, 蓋以爲有, 亦不可, 以爲無, 亦不可, 當付之有無之間之意耳.

것을 인정하는 것으로 보아, 김시습 역시 인격적인 귀신에 대해서도 인정하고 있음을 알 수 있다.

이와 같이 위에서 살펴본 율곡, 퇴계, 김시습의 귀신론들은 주자의 귀신론을 철저히 따르는 이론 체계를 가지고 있다. 그러나 성현과 서경덕, 그리고 문종에 오면 귀신개념에 대한 대답이 달라진다. 『용재총화』를 저술한 성현은 『부휴자 담론』에서 귀신에 대한 자신의 생각을 펼치고 있다. 『부휴자 담론』은 부휴자라는 가상인물을 내세워 다른 이들이 부휴자와의 대화를 통해 당대의 사회문제나 학술적 문제를 논의하는 형식으로 되어 있다. 귀신에 대한 견해를 펼치는 장에서는 “산에 사는 이”가 부휴자에게 질문을 던지는데, 모두 6가지의 질문이다. 질문은 다음과 같다.

- (1) 귀신이 있다는 것을 믿는가.
- (2) 귀신에게 제사를 지내면 사람에게 도움이 되는가.
- (3) 귀신은 몇 종류나 되는가.
- (4) 어떤 귀신에게 제사를 지내고 어떤 귀신에게는 지내지 말아야 하는 이유가 무엇인가.
- (5) 사람이 죽으면 어디로 돌아가는가.
- (6) 귀신이나 혼이 정말 없어지지 않는 것이라면 증오 때문에 화를 내릴 수도 있는가.

이중 1차적 질문인 (1)은, 귀신의 존재유무에 대한 질문인데, 이에 대한 답은 아주 간단히 “있다.”이며 “사람에게 간여할 수 있는가”라는 질문에 대해서도 “그렇다”고 대답하고 있다. 성현이 말하고자 하는 귀신은 음양의 굴신(屈伸)으로서의 귀신이라기보다는, 인격적 주체로서의 귀신이다. 여기서 주자의 논의에 바탕을 둔 조화의 자취, 이기(二氣)의 양능을 말하지 않는다. 성현은 인격적 귀신에 대해 말하면서도, 한편으로는 제사의 대상은 모든 귀신이 될 수 없음을 논하고 있다.

서경덕의 귀신론 역시 내재적 질의-응답 구조를 가진다. 서경덕은 「귀신사생론(鬼神死生論)」에서 정이천, 장재, 주희의 귀신설이 귀신의 이치를 갖추고 있으나 부족한 점이 있음을 비판하고, 다음과 같이 말한다.

정자가 “죽음과 삶, 사람과 귀(鬼)는 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나다”라고 하였으니 이것은 극진한 표현이다. 나 또한 죽음과 삶, 사람과 귀(鬼)는 다만 기(氣)의 모이고 흩어짐일 뿐이라고 말하겠다. 취산이 있고 없음과 없음이 있는 것은 기(氣)의 본체가 그러한 것이다.…(중략)… 비록 풀 한 포기, 나무 한 그루 같이 미미한 것도 그 기(氣)는 끝

내 또한 흩어지지 않는다. 하물며 사람의 정신지각은 그것이 크고 또 오래된 것임에
라!⁹³⁾

화답의 발화에 전제된 질문에서 역시 1차적 질문이 함축되어 있음을 알 수 있다. 화답의 모든 논의는 귀신이 ‘귀신은 있다’는 것을 전제로 한다. 그 다음, 화답이 심혈을 기울여 설명하고자 하는 것은 ‘죽음과 삶, 사람과 귀신이 이루어지는 이치는 무엇인가’하는 점이다. 화답은 이를 기(氣)로서 설명하고 있다. 귀신 존재의 이치를 묻는 질문에 대한 답인 것이다. 화답의 귀신설의 가장 큰 특징은 위의 간단한 대답에서 충분히 살펴볼 수 있다. 즉, 이(理)를 거론하지 않으면서 기(氣)로서만 자신의 논의를 펴고 있다는 점이다. 이는 자신의 논의가 정자, 장횡거, 그리고 주자가 말하지 못한 부분을 논하는 것임을 전제로 한다는 발화에서도 드러난다. 서경덕은 기(氣)의 취산이 곧 삶과 죽음의 원리임을 분명히 하면서도, 기(氣)가 끝내 흩어지지 않는다는 점을 강조하고 있다. 이러한 점에서 서경덕의 귀신론은 주자의 견해에 입각한 남효온이나 김시습, 율곡과는 다른 맥락을 형성한다. 마지막 문장, “사람의 정신 지각 중 크고 오래된 것은 결과적으로 흩어지지 않는다”는 화답의 발언은 귀신을 이해하는 새로운 관점이라고 할만하다. 주자 이후 조선 전기 유학자들이 모두 귀신의 기(氣)가 언젠가는 흩어지며, 그렇지 않은 기(氣)는 비정상적인 것이라고 한 견해에 대한 반박이 될 수 있기 때문이다. 이러한 견해에 의거하여 귀신의 존재론을 다시 규명한다면, 귀신이란 분명히 있는 존재임은 물론이거니와 사라지지도 않는 불멸성을 가지는 것이라 할 수 있다.

마지막으로, 문종의 글들은 위의 유학자들과는 다른 맥락에서 전개되는 귀신론이다. 문종의 귀신에 대한 글은 두 종류인데, 모두 원귀(冤鬼)에 관련된 것이다. 이는 문종의 귀신론이 당시 황해도에서 창궐한 역귀(疫鬼)의 화를 면하려는 정책적 의도와 관련이 있기 때문이다. 먼저 문종이 지은 의(議)는 어떻게 하면 역병을 퇴치할 것인가와 관련하여 신하들에게 토의를 제안한 것이다. 여기서 문종은 역병을 일으키는 원인으로서 과연 귀신의 화(禍)가 있는가를 고심하고 있다. 이 부분에서 함축된 질의는 ‘역병과 같은 화복을 내리는 주체인 귀신이 있는가’이다. 그리고 거기에 대한 대답은 ‘있다.’이다.

물체가 있으면 반드시 신(神)이 있다. 그러기에 물체가 크면 신(神)도 크고, 물체가 존귀하면 신(神)도 존귀하며 물체가 선하면 신(神)도 선하고, 물체가 악하면 신(神)도 악한 법인데, 이제 이른바 악병이란 물건이 살인을 이미 많이 하고 또 천리에 만연하니 어찌 귀신(鬼神)이 없겠는가? ⁹⁴⁾

93)서경덕, 황광욱 역주 『화답집』(심산, 2004). p. 202. 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.

이는 모든 물(物)에는 다 신(神)이 있으니, 역병이라는 물건에도 귀신이 있다는 말이다. 어느 물에나 신이 있다는 것은 귀신이 조화의 자취요 공용으로써 천지 만물이 다 귀신이라는 설과 부합한다. 그런데, 문종은 이러한 넓은 의미의 귀신설도 인정하면서, 당장 급한 불을 끄기 위해 질병을 일으키는 귀신의 실체를 규명하고 있다.

정(情)이 없는 것을 음양이라 이르고 정(情)이 있는 것을 귀신이라 이른다. 정(情)이 없으면 더불어 말할 수 없고 정(情)이 있으면 이치로 효유할 수 있을 것이다.⁹⁵⁾

여기서 말하는 귀신은 그야말로 역병을 일으키는 인격적 귀신을 말한다. 문종은 그러한 귀신이 정(情)의 유무에 따라 구별된다고 본 것이다. 이는 앞에서 볼 수 없었던 새로운 해석이다. 다시 말해, 여귀(厲鬼)의 경우에는 정이 있다는 것인데, 이는 여귀(厲鬼)라는 특별한 귀신이 가지는 독특함에서 비롯된 것이다. 결론적으로 말해, 문종 역시 귀신의 존재를 인정하는 가운데 역병이 도는 상황에서 여귀(厲鬼)에 특별한 해석을 더 가한 것이라 할 수 있다. 정(情)이 있는 존재인 귀신이 역병을 일으킨다면, 귀신과의 소통을 통해 역병을 바로잡을 수 있다고 생각한 것이다.

위에서 살펴본 것처럼, 조선 전기 귀신론의 전개는 『어류』에서 1차적으로 성립된 귀신담론의 기본 틀을 대폭 수용하면서도 나름대로 자신의 독특한 논리를 펴거나 당대의 현실을 반영하며 귀신의 존재유무와 형성원리를 설명하고 있다. 형식적인 큰 틀로서 질의-응답구조를 채택한 것은 다른 여러 경전들의 논의 전개 방식과 같다. 또한 중심적 질문으로서 “귀신이 있는가 없는가”를 묻는 것이 가장 많다. 다음이 귀신이 되는 이치에 관한 것이며, 그 다음은 귀신의 종류와 기능에 대한 것이다.

이상, 1차적 질문에 해당하는 귀신의 정체성과 형성원리에 대한 답변들을 정리하면 다음과 같다.

	귀신의 유/무	귀신의 존재양상	귀신이 되는 이치
남효온	있음	천신/지신/산신/수신/곡	천지간에 기(氣)가 와서

94) 『문종실록』, 9권 1년 9월 5일자. 有物則必有神. 故物大則神大, 物尊則神尊, 物善則神善, 物惡則神惡, 今所謂惡病之爲物, 殺人已多, 延蔓千里, 豈無鬼神?

95) 『문종실록』, 9권 1년 9월 28일자. 無情之謂陰陽, 有情之謂鬼神. 無情則不可與言, 有情則可以理曉.

		신/오사의 신/여귀(厲鬼)	퍼지면 신(神)이고 굽혀지면 귀(鬼)이다./여귀는 이치의 변칙
성현	있음	천신/지신/산천신/수신/조왕신/조상신/여귀	천지의 정기(精氣)가 몸에 깃들어 사람을 움직이게 함.
율곡	사람 죽은 귀신은 있다고도 말할 수 있고 없다고도 말할 수 있다.	조상귀, 여귀	사람이 죽을 때 혼과 백이 굽혀져서 귀가 된다./굽혀지면 기가 흩어져야 하나 흩어지지 못한 귀가 여귀가 된다./조상귀는 자손의 부름에 응답하여 다시 올 수 있다.
퇴계	있다, 없다는 사이에 붙여두는 것이 좋음	별다른 언급이 없음	알 수 있는 것을 근거로 하여 점차 알 수 없는 현묘한 것을 찾아야 함.
서경덕	있음	불멸의 담일정허(湛一淸虛)한 기(氣)에 모여 있음	기(氣)의 취산(聚散)/크고 오래된 사람의 기는 없어지지 않음
김시습	있음	이기(理氣)의 굴신(屈伸)작용이기에 만물 어디에서나 존재함/사기(邪氣)가 모여 되는 귀신(鬼神)은 정상적 이치가 아님	이기(理氣)의 작용/ 기(氣)가 퍼지면 신(伸) 돌아가면 귀(鬼)/기(氣)가 흩어지고 이(理)가 돌아가서 없어지는 것.
문중	있음	모든 물(物)에는 다 신(神)이 있음 /여귀(厲鬼)인정	음양(陰陽)에 정(情)이 더해지면 귀신이 됨

귀신론에서는 귀신의 존재유무에 대한 질의-응답과 더불어, 확실히 ‘있다’고 언급된 원귀, 여귀(厲鬼)의 정상(情狀)도 중요하다. 백성들은 주로 이와 같은 귀신에 의지하며, 성리학자들의 주된 공격 대상은 바로 민간의 원귀(冤鬼)를 숭배하는 현상이기 때문이다. 귀신론에서는 일단 이론적으로 정리된 원귀(冤鬼), 여귀(厲鬼)에 의한 비정상적인 상황이 구체적으로 어떤 것인지 예를 들어 설명하고 있다. 이는 예시가 되는 현재 혹은 이전의 사건들에 대한 압축적 진술로 나타난다. 그리고 그

사건들에 대한 진위 여부를 묻는 질문들이 이어지며, 원귀, 여귀(厲鬼)에 대한 정체성과 존재론적 특성이 정리된다. 이와 같이, 귀신론에서 활용되는 사건들은 현재 시점에서 벌어지는 사건도 있지만 주로는 중국의 옛 고사들과 연관된다.

저 정 나라의 백유 같은 이는 귀하기가 삼경에 들어 그 겨레 불이가 강대하였고 정(情)을 모음이 심히 많은 데다 그 죽음이 비명이었으니 그 기(氣)가 발하여 악귀가 된 것은 별도로 이치가 있습니다.⁹⁶⁾

그렇다면 양소가 죽어서 정 나라를 해치고 팽생이 죽어서 제양공을 해치고, 여의가 죽어서 여후를 해치고 관부가 죽어서 진분을 해쳤는데, 마음이 없다고 단정한다면 이는 모두 속이는 말인가.⁹⁷⁾

『춘추좌전』에 기록된 정 나라 양소 백유의 고사는 『어류』와 『부휴자 담론』에도 등장하며, 실록에서도 종종 인용된다. 양소가 억울한 죽음을 당해 악귀(惡鬼)가 되었다는 위의 고사는 세 텍스트에서 모두 여귀(厲鬼), 악귀(惡鬼)가 탄생하게 된 이치를 설명하는 예로 쓰인다. 또한 남효온의 귀신론에서는 굴원이나 자로의 고사도 등장하고 있다. 굴원이나 자로는 모두 억울하게 죽었는데 왜 그들은 원귀(冤鬼)가 되지 않았는가 하는 질문이 있었다. 남효온이나 이이는 모두 여귀(厲鬼)와 관련된 고사들을 자신의 귀신론에 맞게 해설하고 있다. 말하자면, 경전에 인용된 고사는 자신의 견해를 정당화하기 위한 발판으로 사용된다. 귀신론에 포함된 고사와 그 해석을 정리해 보면 다음과 같다.

남효온의 『귀신론』	여귀에 관한 고사	양소, 팽생, 여의, 관부, 자로와 굴원의 고사/ 이부인, 진숙보의 고사	괴이하고 추잡한 기운이 사람을 덮쳐 죽으면 여귀가 되어 화를 내린다. 이는 비정상적인 이치이며 변칙이다./자로와 굴원은 비명에 갔으나 성인이기 때문에 여귀가 되지 않았다. /이부인과 진숙보는 비명에 가지는 않았지만 사람됨이 어질지
---------------	-----------	--	--

96) 『율곡집』, p. 695. 若夫鄭之伯有, 貴列三卿, 而其族强大矣, 聚精甚多, 而其死非命矣, 其氣發而爲厲鬼者, 別有一理也.

97) 『추강집』, 앞의 책, p 110. 良霄死而禍鄭國 彭生死而禍齊襄 如意死而禍呂后 灌夫死而禍田蚡 旣曰無心則 此皆無耶.

			못하여 여귀가 되었고 그러한 이치가 있을 수 있다.
성현의 『부휴자 담론』	귀신의 화복과 여귀에 대한 고사	진나라 태자 신 생의 고사/팽 생, 양소의 고사	괴이한 물체가 신생을 빙자하여 사람들을 두렵게 한 것이지 효자였던 신생의 영이 무당을 통해 온 것이 아님/팽생과 양소는 비명횡사하였기에 인간에게 화를 주려 함. 이것은 덕으로 물리치고 온화한 기운으로 막을 수 있음.
율곡의 『사생귀신책』	악귀, 여귀의 예	정나라 백유, 진나라 조씨, 순우	비명횡사하여 기가 울결한 탓으로 원귀가 됨. 일이 바로잡히자 모두 정상으로 돌아감.

귀신이 음양의 굴신(屈伸)이라는 관점에서 보면 위와 같이 고사에 등장하는 귀신 이야기들은 모두 ‘별도의 이치’ 혹은 ‘비정상적 상황에서의 이치’가 된다. 이러한 이치의 형성은 민간에서 믿어지는 많은 귀신의 유형을 포괄하고 ‘법칙’의 차원으로 끌어들이는 틀을 만들게 된다. 이렇게 하여, 귀신론은 인정할 수 있는 귀신과 인정할 수 없는 귀신, 실제적인 귀신과 비실제적인 귀신을 명백히 구별하였다. 이에 따라 세간에 떠도는 귀신에 대한 ‘말’은 거짓된 말과 진실된 말로 구별될 수 있게 되었다. 귀신의 유무와 귀신 형성의 이치는 정상/ 비정상적 귀신과 비인격적/인격적 귀신 그리고 음양(陰陽), 이기(理氣)라는 가치체계를 이루게 된 것이다.

그러나 어떠한 귀신론이든, 모든 유학자들의 귀신론은 결과적으로 귀신을 인정하고 있다. 즉, 귀신은 ‘있다.’ 이 점이 분명해지면서, 문제가 되는 것은 인격적 귀신, 여귀와 원귀 등 인간의 영혼과 직접 관련되는 귀신이다. 문종의 말대로 귀신의 정(精)이 남아 있다면, 정(精)에 의한 귀신과의 소통이 가능해지고 이를 통해 비정상적인 귀신이 인간의 삶에 끼어 들 수 있기 때문이다. 이 문제는 다음의 질의-응답에서 구체화되어 나타나게 된다.

1.1.2. 2차적 의문과 대답 - 인간과 귀신의 관계와 관계의 규범화

귀신의 유무와 귀신의 형성원리가 어느 정도 구체화되고 나서 남는 문제는 귀신이 화복을 주는가의 문제, 귀신과 제사의 문제 등이다. 귀신이 화복의 주체가 되

는가는 인격적 귀신의 권능 및 기능과 관련되며, 인간과 귀신의 관계 맺음과도 연관된 문제이다. 또한 귀신론의 주요한 실천적 과제로서, 귀신을 어떻게 섬겨야 하는가를 제사의 문제와 연관시켜 묻고 있다. 이는 인간과 귀신의 관계를 어떻게 규범화해야 하는가의 문제이다. 이 두 가지의 질문이 2차적 질문의 핵심적 질문이다. 질문들은 다음과 같다.

질)(귀신이 있으면) 사람에게 간여할 수 있을 것이니, 귀신에게 제사를 지내면 도움이 되겠습니까.

답)그렇다.⁹⁸⁾

사후에 과연 능히 귀신을 섬길 도리가 있는가.

백유가 악귀가 되매 자산이 그를 위해 묘를 세웠고, 악귀가 문에 들어와 진경이 그로써 죽었다니 이것 또한 이치의 필연한 것인가.⁹⁹⁾

주자가 정리하고 몇몇 조선 유학자들이 동의한 것처럼, 귀신의 음양의 굴신이며 세상 모든 만물이 귀신이라는 관점에서 본다면, 정상적 이치의 귀신은 바로 리(理)이다. 따라서 이치에 맞는 귀신의 정상은 인간에게 화복을 주는 주체가 될 수 없다. 이 점은 남효온의 귀신론에서도 명백하게 나타난다. 주공의 금등에 관한 기도와 검루의 복구에 대한 기도 등 고사들의 경우, 성인들이 왜 귀신에게 기도하여 복을 비는가하는 문제에 대해 남효온은 다음과 같이 말하고 있다.

사람이 스스로 화복을 취하는 것이요, 귀신이 사람에게 화복을 주는 것은 아니다.¹⁰⁰⁾

율곡 역시 주공이 무왕을 위해 기도한, 위의 금등 기도의 예와 상나라 반경의 예를 들어, 하늘의 섬기는 소이(所以)는 곧 이치를 섬기는 소이(所以)이기에 이치에 맞는 것은 귀신의 화복이 아니라 정당한 천리(天理)라고 주장한다. 이러한 점에서, ‘정당한’ 이치는 귀신의 화복과 상관없이, 인간의 윤리적 정당성과 성심어린 마음에 있는 것이다. 따라서 화복의 주체자가 따로 있는 것이 아니라 리(理)에 맞으면 길하고 어긋나면 화(禍)가 된다.

이렇게 이치에 따라 움직이는 비인간적인 대상인 귀신이 바로 ‘정당한’ 이치이므로, 이 이치를 숭양한다는 의미에서의 제사가 필요하게 된다. 천지자연과의 소

98) 『부휴자담론』, p. 79. 然則, 能與於人, 而祀之有益乎, 曰, 然.

99) 『율곡집』, p. 693. 死後果有能事鬼神之理歟. 伯有爲厲, 子產爲之立廟, 大厲入門, 晉景以之薨逝, 此亦理之必然者歟.

100) 남효온, 앞의 글, p. 109. 是乃人之自取禍福, 非鬼神伏, 人禍福也.

통과 합일을 위해서이다. 그러므로 이러한 제사는 길례(吉禮)로서 일상적인 삶의 질서를 이치대로 운행하게 하기 위해 필요하다.

따라서, 2차적 질문과 대답에서 가장 중요한 부분은 이러한 천지자연과의 조화나 음양의 굴신으로서의 귀신 형성 원리를 재확인 하는 것이 아니다. 이는 매우 원칙적으로 인정되는 부분이며, 사람들에게 직접적인 생활적 의미를 가지는 것은 ‘비정상적’이라고 의미화 된 귀신인 원귀(冤鬼)를 제사할 때, 그리고 무엇보다도 조상의 령(靈)을 제사할 때 어떤 이치에 의거해야 하는 가라는 점이다. 모든 귀신이 결국 흩어져 없어지는 것이라면, 조상의 령을 상대로 하는 제사는 필요 없는 것이 아니냐는 물음이 제기되기 때문이다. 여기에 대해 율곡은 다음과 같이 대답하고 있다.

그 제사를 지내는 소이인즉 이치가 있는 것이니, 사람이 귀(鬼)가 됨에 그 죽은 지가 오래지 않으면 정기가 비록 흩어진다고는 하나 즉시 소멸되지 않는지라, 그러므로 나의 성경(誠敬)이 가히 조고(祖考)에 감통할 수 있습니다. 이미 흩어진 기(氣)는 본래 들음과 봄(視)과 사려함이 없으니 나의 정성으로써 생시의 그 거처를 생각하고, 그 웃고 말하던 것을 생각하며, 즐기던 바를 생각하고, 그 기호하던 바를 생각하면 완전히 흩어진 기가 이에 또한 모이나니, 공자의 이른바 훈호처창이란 것이 이에 있지 않겠습니까. 만약 그 세계(世系)가 멀어서 그 기(氣)는 비록 없어졌으나 그 이(理)는 없어지지 않는지라, 그러므로 또한 가히 정성으로 감통할 수 있습니다.¹⁰¹⁾

율곡이 말하는 조상 공경의 핵심은 곧, 오래되어 흩어진 조상의 기(氣)라도 자신이 정성으로 기리고 생각하면 다시 모인다는 것이다. 그것 또한 ‘이치’이다. 때문에 조상과의 소통을 위해서는 정성을 다해 제사를 지내야만 한다. 그러므로 자기 조상이 아닌 자를 제사지내는 것이 아침에 불과하다는 『논어』의 논리는 나름의 근거를 가지게 되는 것이다. 율곡은 “공자가 제사를 지낼 때는 신(神)이 실제로 그 자리에서 있는 것처럼 행동하였다.” 는 예를 들며, 올바른 조상 제사는 이렇게 신(神)으로서 조상의 영혼을 잘 모시는 것임을 천명하고 있다. 그러나 조상의 제사를 모시는 것만으로는 성리학적 질서 속에서의 제사문제가 완결되지 않는다. 조상에 대한 제사는 성리학이나 비성리학을 막론하고 이미 이전 사회에서도 활성화되고 규범화되어 있었다. 그러나 이전 여타의 다른 제사와는 달리 조상의 제사와 관련된 성리학적 귀신론의 특징은 기의 동질성에 의한

101) 『율곡집』, p. 694. 其所以祭祀者, 則抑有理焉, 人之爲鬼也, 其死不久, 則精氣雖散, 而未卽消滅, 故吾之誠敬, 可格祖考矣, 彼已散之氣, 固無聞見思慮矣, 而以吾之誠, 思其居處, 思其笑語, 思其所樂, 思其所嗜, 而宛見祖考常在目前, 則已散之氣, 於斯亦聚矣, 孔子所謂焜蒿悽愴者, 其不在此歟, 若其世系之遠者, 則其氣雖滅, 而其理不亡, 故亦可以誠感矣.

위계질서의 수립에 있다. 율곡이 말한 바와 같이, 자손이 자신의 조상과 감통하는 도리가 있는 것처럼, 성인은 성인의 기(氣)가 있고 소인은 소인의 기(氣)가 있어, 각각 제사를 지낼 수 있는 대상이 정해져 있다는 것이다. 모든 귀신론에서 강조하는, 제사의 위계질서의 이치가 이와 같다.

천자의 신분이 되어야 천지(天地)에 제사 지낼 수 있고, 제후의 신분이 되어야 산천(山川)에 제사 지낼 수 있으며, 대부의 신분이 되어야 다섯 곳에 제사를 지낼 수 있는 법이 라오. 무릇 하늘의 신이나 땅의 신, 구룡, 물가, 문밖 길, 부뚜막 등의 귀신은 그 크고 작음이 서로 다르지만 이 모두에게 제사를 지내야 할 것이오. 천자는 7대의 제사를 지내고, 제후는 5대의 제사를, 대부는 3대의 제사를, 선비는 단지 부모의 제사를 지내는데, 그 규모에 차등이 있지만 모두에게 제사를 지내야 마땅할 것이외다.¹⁰²⁾

이렇게 2차 의문과 해답을 통해서 인간이 제사를 지내야만 하는 도리와 그로 인한 위계질서의 형성을 말하고 있다. 이 질서를 위반하고 혼란스럽게 하는 것은 비도(非道)로서 배척받아 마땅한 일이 된다. 따라서 이러한 질서관념이 존재하지 않는 타종교는 귀신에 대한 아첨을 할 뿐인 것이며, 다른 조상에게 제사함으로써 오로지 복을 구하기만 하는 조잡한 행위가 될 뿐인 것이다.

조상귀신의 문제는 이와 같이, 동질의 기를 가진 자손과의 소통이라는 문제로 해결되었다. 그러나 진정 해결하기 어려운 과제는 원귀(冤鬼)의 화(禍)가 인간에게 나타난 사례들에서 볼 수 있듯이, 원혼을 가진 귀신을 어떻게 대해야 하는가이다. 이미 앞선 질문에서 원귀의 형성원리를 설명하고 이를 비정상적인 상황으로 돌렸으나, 비정상이건 정상이건 원귀의 화가 존재하는 한 이 영역에서는 귀신의 실제 권능을 인정할 수밖에 없기 때문이다. 따라서 원귀의 문제를 어떻게 해결해야 하는가에 대한 특별한 이치가 또 필요하게 된다. 이는 비정상적 상황을 정상적 상황으로 돌리는, 한 마디로 원한을 풀어주는 인간의 정성을 강조하는 것으로 나타난다. 귀신의 원한을 풀어주어 기(氣)를 정상의 상황으로 돌리는 것이다. 문종의 귀신에 대한 제사에서 이러한 점을 확연히 볼 수 있다. 원귀의 화를 풀어주는 것은 제사를 지내주는 것도 있지만, 원한을 멎히게 한 원인을 직접 제거하는 것으로도 나타나는데, 이는 귀신이야기에서 구체적으로 형상화된다.

이처럼 조상귀신을 섬기거나 원한 멎힌 귀신의 원을 풀어주는 것은 결국 인간의 몫이다. 인간이 귀신과의 관계에 있어 항상 주도적인 역할을 함으로써 조상과의 소통도 원활히 하고, 비정상적인 상황도 정상적으로 돌릴 수 있다. 따라서 이

102) 성현, 『부휴자담론』, p. 80 天子然後祭天地, 諸侯然後祭山川, 大夫然後祭五祀, 凡天地神祇, 丘陵墳衍門途戶竈之有主 有大小雖殊, 而皆當祀之者也. 天子祭七代, 諸侯祭五代, 大夫祭三代, 士只祭兩, 其降殺有等, 而皆當祀之者也.

와 같은 관계는 철저히 인간중심적인 관계라고 할 수 있다. 귀신론이 비록 인격적이며 비정상적인 귀신까지 인정하더라도, 이들을 다스리고 통제할 수 있는 힘을 인간에게 부여함으로써, 인간은 초월적 존재인 귀신과의 관계에 있어 우월한 위치를 차지함과 동시에 그 어느 때보다도 윤리적이고 이치에 맞는 행동을 할 책임도 부여받게 되는 것이다.

1.2. 귀신론에 나타난 ‘말’의 규칙과 ‘이치’의 양상

담론이 ‘말’을 통해 형성되는 것이라면, 말하는 방식, 즉 말의 규칙은 담론을 이루는 중요한 지점이다. 위와 같은 귀신론의 대화구조에서는 대화자들의 ‘말’ 자체가 지식체계의 산출과 직접 관련된다. 여기서 ‘말’은 단순히 개별적인 차원에서의 언어적 실현을 말하는 것이 아니라, 의사소통의 역사적, 사회적 조건, 언어의식이거나 주변 상황등 언어외적 현실과의 연관을 적극적으로 고려한 개념이다.¹⁰³⁾ ‘말’은 일상적인 대화적 관계에서 발화들의 형식으로 나타난다. ¹⁰⁴⁾ 이러한 발화들은

103)본고에서 사용하는 ‘말’의 개념은 바흐친의 산문학 이론에서 영향을 받은 바 크다. 바흐친은 벤 베니스트의 담론이론에 영향을 받아, 언어의 화용론적 측면을 중시하고, 언어를 실제 사용하는 개인 혹은 작가의 주체성을 강조하면서, ‘말’에 대한 의미를 새롭게 부여하였다. 바흐친이 명명한 ‘말’은 러시아어로 slovo라고 하는데, 흔히 영어의 discours로 번역된다. slovo는 “구체적으로 살아 있는 총체로서의 언어”, 즉 외부로 발화된 형식으로서의 언어를 가리킨다. 그러나 이에 대한 정확한 번역어가 공통적으로 합의되지 않고 문맥에 따라 ‘말’ 혹은 ‘담론’ 혹은 ‘담화’, ‘언술’등으로 번역되고 있다. 일단 본고는 이 용어를 발화의 집합이라는 측면에서 주목하고 또, 현실 생활에서 쓰이는 일상적 용어의 중요성과 발화의 문맥을 포함한다는 뜻에서 “말”이라는 용어로 사용하고자 한다. 바흐친의 ‘말’은 항상 변화무쌍하고 비체계적일 수밖에 없는 발화의 비종결성에 더 관심을 가지고 있으며, 이러한 비종결성이 바로 대화주의라는 개념의 중요 축을 이루게 된다. 즉 ‘말’을 형성하는 질서는 분명히 존재하지만 그 질서라는 것이 확고하며 움직이지 않는 체계라고 보지는 않는다. 그러므로 바흐친의 개념에서 발화는 분명한 형식을 지니고 있지만, 그 형식은 종결되지 않고 구심점을 형성하지 않는 그러한 대화로서 진행될 때 사회적 의미를 지니고 있다고 본다. 이와 같은 말이 의미나 논리를 갖는 여러 관계의 대화로 확립되기 위해서는 구체성이 필요 한데, 발화가 그러한 구체성을 담보하고 있기에 ‘말’의 기초적 단위가 된다. 바흐친은 언어 사용이 인간 활동의 여러 영역에 관계하는 참여자들의 개별적이고 구체적인 발화의 형식으로 실현된다고 보며, 개별적인 발화는 개인적이지만 언어 사용의 각각의 영역에서는 규칙성을 지닌 발화의 유형이 나타난다고 보았다. 이때 바흐친이 말하는 발화는 사회적 맥락을 고려한 것으로서, 언어의 이데올로기적 영역과도 깊은 관계를 맺고 있다.

바흐친의 이론에 대한 자세한 논의는

줄리아 크리스테바, 서민원 옮김 『세미오티케』 (동문선, 2005) p.113

유정완, 「바흐친의 담론이론과 소설이론」 (경희대학교 영문과 석사학위논문, 1989) p 17

바흐친 저, 김희숙, 박중소 옮김, 「담화장르의 문제」 (『말의 미학』 도서출판 길, 2006) p 349

바흐친, 볼로쉬노프저, 송기한 옮김 『마르크스주의와 언어철학』 p 89-146 (도서출판 한겨레, 1988)을 참조할 것.

104) 모슨과 에머슨, 『바흐친의 산문학』 (책세상, 2006), p. 270

의사소통 상황에서 기호들이 사회와 맺는 적극적인 관계들을 고려하며 실현되고, 이것이 귀신론 의미형성의 기초단위로 작용하게 된다. 담론은 규칙성을 띤 말로 나타나기 때문이다. 위에서 살펴본 바와 같이 귀신론은 대화형식으로 되어 있고, 제자와 스승 혹은 익명의 사람들이 한 질문과 그에 대한 응답이라는 틀을 형성하고 있다. 이것이 귀신론의 말하기 방식을 구성하는 하나의 거시적 틀이라고 본다면, 이 틀 속에서 이루어지는 다양한 말과 목소리들은 좀 더 세부적인 말의 규칙성과 방향성을 보여준다. 이는 귀신론에서 쓰인 언어의 특성을 고찰하고자 하는 것으로, 귀신론에 쓰인 특정한 방식의 말들이 담론 구조와 의미의 생산에 간여하는 바를 분석하고자 하는 것이다. 즉 사회적 맥락 안에서 의미와 힘과 효과를 가진 말화들의 집합체가 담론이라고 할 때, 여기서 사용된 말과 말화들은 어떤 단일한 효과를 위해 모여 있는 것들로 간주된다.¹⁰⁵⁾ 귀신론에서 사용되는 말들은 두가지의 커다란 형태로 나누어진다. 우선 유교적 성인들의 말을 재사용하는 것을 원칙으로 하며, 세부적으로는 유교적 전거의 인용과 반복, 이를 통한 ‘동의’의 대화 형태로 나타나는 말들이 있다. 그리고 이는 권위의 확보와 위계질서의 강화, 그리고 통일적이고 일원론적인 원리를 형성하는 것으로 귀결된다. 이러한 효과는 귀신론에 쓰인 말들에 나타나는 목소리의 방향성과 관련된다. 대화적 상황에서 나타나는 다양한 목소리들은 처음의 다양성을 유지하기 보다는 결국 하나의 목소리로 통합되는 양상을 보여준다. 이러한 말들이 귀신론의 주류를 이루는 말들이다. 또 다른 말은 유교의 기본적 원칙에서 벗어나지는 않지만, 유교적 담론의 범주를 살짝 벗어나, 다른 담론의 공간에 발을 디디고 있는 경계적 말화들의 형태로 나타난다. 이는 전체적인 귀신담론에서 볼 때 소수자의 말이고 논쟁적인 말하기이다. 이와 같은 말의 규칙, 즉 말하기 방식은 하나의 형식으로, 조선초의 논변류를 관통하는 양식이 될 수 있다. 따라서 말하기 방식은 형식적 의미를 떠나 담론적 의미의 생산과도 관련된다.

1.2.1. 일원적·통일적 이치와 지식의 성립

조선 전기의 귀신론에서 가장 눈에 띄는 것은 이미 성립된 성리학적 귀신론을 이어받아 이를 재확인한 작업이다. 즉 주자의 견해나 『중용』의 기존 해석을 바탕으로 하여 이를 적극적으로 수용한 것이다. 여기에서 확립된 귀신론의 이치와 귀신의 존재론적 성찰은 사회적으로 널리 받아들여지게 되고, 정치적 담론의 공간에서도 활발하게 활용된다. 이러한 이치는 기존의 말들의 전폭적 수용으로 나타난

105) 밀즈, 앞의 책 ,p. 28.

다. 또한 이를 통해 형성된 이치는 일원적이고 통일적인 세계관을 형성하는데 일조하고 있으며, 그러한 이치를 통해 형성된 지식도 역시 성리학적 경계속에서 의심의 여지 없는 확고한 진리로 자리잡게 된다.

1.2.1.1. 말해진 것들의 말하기 - 질서의 구축 및 권위의 형성

조선 전기 귀신론에 사용된 말들중 가장 눈에 띄는 것들은 이미 유교적 세계관 속에서 널리 인정되어온 말들, 즉 주자의 개념들과 사서삼경의 언어들을 사용하면서, 이들 언어들을 지배적인 질서를 구축하는 언어로 확립하는 말들이다. 이는 남효온과 이이, 퇴계, 김시습의 귀신론에서 볼 수 있는 말들이다. 이와 같은 귀신론의 언어 사용에서 가장 두드러진 특성은 ‘말해진 것들을 말하기’이다. 이는 말해진 지식내용이 오래전부터 확립되어 온 ‘이치’임을 보장하며, 말들의 권위를 확보하는 것으로 이어진다. 권위는 곧 위계의 형성을 의미한다. ‘말해진 것들의 말하기’는 유교경전에 등장하는 전거의 활용, 선유(先儒)의 발화 인용, 일대 다(多)의 대화 방식 속에서 나타난다.¹⁰⁶⁾

이미 논의된 이치를 확고히 하기 위한 권위적 질서는 우선 질문하는 이와 말하는 이 사이의 관계에서 나타난다. 앞서 살폈듯이 질문을 하는 사람들은 다수이고 익명인데 반해 답을 하는 사람은 독자적이고 분명하게 신분과 이름이 드러나게 된다. 질문을 하는 자 = 모르는 자/지식이 적은 자/자신이 아는 것에 확신이 없는 자가 되고, 답을 하는 자 = 아는 자/지식이 많은 자/자신이 아는 것을 확인하는 자가 된다. 따라서 질의자와 응답자의 관계는 위계적이 된다. 물론 질의자는 응답자의 대답이 어느 정도 타당하고 논리적인가를 따질 것이다. 그렇다면 응답자는 자신의 논리에 대한 정당한 근거를 찾을 수밖에 없는데, 조선초의 사회적 환경 속에서 그 정당성은 선유들의 ‘말’속에 있다. 따라서 이미 ‘말해진 것의 말하기’는 출발부터 위계적 관계를 함축하고 있으며, 후학들은 선유들의 전거를 얼마나 잘 알고 활용하느냐에 따라 자신의 논리적 정당성을 인정받게 된다.

모든 조선전기의 귀신론은 유교 경전을 인용하고 있다. 그중 남효온과 이이,

106) 모슨과 에머슨은 바흐친의 내적 대화주의와 상호텍스트적인 대화의 성질을 설명하며 “이미 말해진 것들의 말하기”가 언표를 형성하는 주요한 방법임을 말한 바 있다. 이는 일종의 보고된 발화 기이기도 하며, 모든 담론은 직접적이든 간접적이든 다른 언표들에 대한 언표라는 것이다. 본고에서 논하는 “말해진 것들의 말하기”는 발화의 상호텍스트성을 엄두에 두되, 그것의 내적 대화양식보다는 그 실질적 기능에 초점을 둔 것이다. 하나의 말하기 방식으로써 “말해진 것들의 말하기”의 중요성은 결국 그러한 발화의 양상이 사회적으로 어떠한 기능과 효과를 가지는가에 달려 있다. 이는 말하는 주체의 사회적 지위와 의식의 특성과도 밀접한 관련이 있다. 이는 뒤의 4장에서 본격적으로 논의할 것이다. 모슨, 에머슨, 『바흐친의 산문학』, p. 253. 참조.

퇴계, 김시습의 귀신론에서는 경전의 권위와 진실성에 절대적 가치를 둔다. 가령 귀신에 대한 공자와 자로의 대화는 『어류』와 남효온의 귀신론, 그리고 퇴계의 귀신론에 공통적으로 나타난다. 그것도 귀신론을 전개하는 맨 앞부분에 배치된다. 이러한 배치는 귀신론의 중심적 질문, 즉 귀신이 있는가 없는가 하는 문제와 관련된다. 귀신론에서는 공자의 발화에 대한 나름의 해석을 달고 있는데, 모두 공자의 권위를 빌어 자신의 귀신론을 정당화하려고 한다.

“귀신의 이치가 워낙 깊어 공자께서도 말씀하시지 않은 것이라. 자로도 들어보지 못한 것이요 정자, 주자가 겨우 말한 것인데, 나같이 천박한 말학(末學)이 어떻게 말할 수 있겠는가. 그러나 오는 일을 알려면 지나간 것을 알지 못해서는 안 되고, 사는 것을 알려면 죽은 것을 알지 못해서는 안 되나니, 방촌(方寸)의 가운데서 구하고 사물의 이에서 상고하면 이 이치를 밝혀낼 수 있다고 본다.¹⁰⁷⁾

자로가 귀신 섬기는 방법을 여쭙었더니, 공자께서 말씀하시기를 “사람을 섬기는 데도 능하지 못한데 어찌 능히 귀신을 섬기겠는가” 하였습니다. 우리들이 사람이 지켜야 할 몇몇한 도리와 드러난 천륜의 길에서도 다소 말하지 못한 점이 있는데, 어찌 감히 아득히 미세하고 애매한 귀신의 일을 말할 수 있겠습니까. ¹⁰⁸⁾

성인은 정상을 말하고 변괴를 말하지 않으며 순한 것을 말하고 역한 것을 말하지 않았으니, 공자께서 괴이한 것을 말씀하시지 않았던 것은 진실로 이 때문입니다. ¹⁰⁹⁾

또 한 가지 공통적으로 인용되는 경전은 『예기』이다. 이는 각 계층마다 제사를 지내는 바가 따로 있다는 것을 설명하기 위한 것이다. 물론 이와 관련된 논의도 앞서 살펴보았듯이 『논어』에 있다. 율곡과 남효온은 앞서 살핀 바와 같이 제사를 지내는 도리를 말하며 역시 『논어』 등 중국의 고전들에 근거하여 발언하고 있다.

귀신은 예가 아닌 제사는 흠향하지 아니한다.…(중략)… 귀신이란 곧 이(理)다. 그 이(理)에 맞지 않는데 제사하면 반드시 흠향할 이치가 없다. 이리므로 태산은 계손씨의 여제를 받지 아니하였으니 주공이 어찌 천자의 주악을 흠향할 수 있겠는가 하셨다.¹¹⁰⁾

107) 『추강집』, 앞의 책, p. 107. 鬼神之理深矣, 夫子所不語, 子路所未聞, 程朱之所僅言, 余鹵莽末學可, 得而言之乎, 然欲知至, 不可以不知歸, 欲知生, 不可以不知死, 求之方寸之中, 而考之事物之上, 可以準明, 斯理矣.

108) 『퇴계집』, 앞의 책, p. 549. 子路問鬼神, 子曰, 未能事人, 焉能事鬼, 吾輩於民彝天顯, 有多少未了處, 那敢眇眇茫茫說鬼說神.

109) 『율곡집』 앞의 책, p. 695. 聖人語常, 而不語變, 語順而不語亦, 孔子之不語怪子, 良以此也.

110) 『추강집』 앞의 책, p. 108. 神不亨非禮也…(중략)…鬼神是理, 非其理而祭之, 必無得亨之理, 是

이외에도 남효온의 귀신론에서는 『주역』, 『서경』, 『춘추』, 『시경』이 인용되고 있고, 율곡의 귀신론에서도 『서경』과 『춘추』, 『한서』 등이 인용되고 있다. 또한 그러한 경전의 말씀은 곧 진리와 동의어이다. 그러므로 다음과 같은 발화가 나오게 된다.

이것은 내가 감히 망령되어 말을 지어 낸 것이 아니고 본래 선유가 황거를 논의한 것입니다.¹¹¹⁾

장남현이 일찍이 이 불가사의를 보았다고 했으니 남현은 절대로 망언할 분이 아닙니다.¹¹²⁾

이와 같이 ‘이미 말해진 것들을 말하기’는 기준에 정립되어 있는 ‘이치’를 다시 한 번 확인함으로써 귀신론에서 밝혀진 이치들이 전거가 있다는 점을 명확히 보여준다. 특히 음양론으로 일반화시키기 어려운 ‘비정상적 이치’에서 고사를 두드러지게 활용함으로써 정상적 이치에 벗어난 것도 아주 새로운 것이 아니라 이전에 있었던 일이며 역시 ‘이치’의 범주에 포함되고 있음을 주장한다. 그럼으로써 귀신론의 이치는 초시간적이며 불변하는 것으로 자리매김하게 된다.

이와 같은 귀신론의 말하기는 귀신론의 주류를 형성하게 된다. 기존의 권위에 기대어 있는 위와 같은 귀신론의 말하기는, 불교 배척이나 무속배척과 같은 유교의 독특한 도통론(道統論)과 맥을 같이하게 된다.

1.2.1.2. 단방향적 목소리와 ‘동의’의 대화

귀신론의 말하기 방식에서 중요한 것은 말하는 이들은 목소리가 어떤 방향성을 가지느냐 하는 점이다.¹¹³⁾ 귀신론은 여러 사람들의 목소리가 들리는 대화적 상황에서 진행된다. 결과적으로 귀신론의 목소리들이 ‘동의’의 대화를 취하거나 ‘논쟁적’ 대화를 취한다. 또한 동의의 대화는 응답자의 목소리에 동의함으로써 각각의 목소리들은 결국 단일방향성을 갖게 된다는 점이다. 그러나 위에서 본 경계적 말

故, 泰山不受季氏之旅, 周公焉亨天子之樂.

111) 『퇴계집』, 앞의 책, p. 549. 此非僕敢作妄語, 固先儒所以議橫渠者耳.

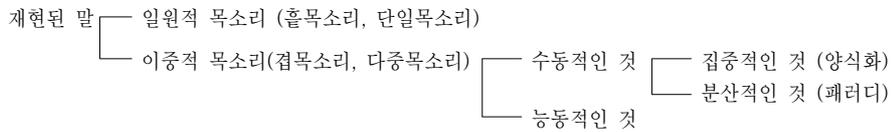
112) 『추강집』, 앞의 책, p. 108. 張南軒嘗見是怪矣, 南軒固非妄言自也.

113) 바흐친은 도스토예프스키에 대한 그의 초기 작업에서, 말을 재현하는 두 가지 목소리를 구별하면서, 개별적 발화에서 나타나는 목소리에 따른 유형의 분류를 시도하였다.

들과 발화들은 같은 방향을 지향하는 듯 하면서도 다른 방향의 대화에도 문을 열어 놓고 있다. 큰 틀에서 조선 전기의 귀신론은 성리학의 수용에 의한 공통적 대화의 기반을 가지고 있으나, 부분적으로 다른 방향을 가리키는 각각의 담론을 형성한다고 할 수 있다.

위에서 밝힌 것처럼, 남효온등의 귀신론은 여러 가지 고사와 경전을 인용하며 질의와 응답을 취하는 귀신론의 담론 구조는 대화적 형식을 가지고 있으나 그 안의 목소리는 단일한 방향을 향하고 있다. 즉, 처음 문제를 제기한 자들의 목소리는 음양(陰陽) 이기(理氣)로 귀신현상을 해석하고자 하는 성리학자들의 일관된 목소리로 변화하게 된다. “동의” 역시 대화의 중요한 유형이라고 볼 때, 귀신론에 나타난 대화는 결과적으로 설득적 작업을 통해 “동의”를 유발하게 하는 대화이다.

‘동의’를 유발하는 대화 방식은 필연적으로 배제의 원리를 내포하게 된다.¹¹⁴⁾ 율곡이나 퇴계, 남효온 등은 모두 공자가 “삶을 알지 못하면서 죽음에 대해 말하겠는가”라는 구절에 의미를 두며 논의를 시작한다. 이는 성리학자들의 사회정치적 위상과도 관련되는데, 다름 아닌 죽음이라는 현상에 대해 말하는 것이 그만큼 배제되어 있었다는 것을 방증하는 것이다. 배제의 원리는 위와 같이 죽음과 귀신에 대한 말하기의 배제와 더불어, ‘이치’에 어긋난다고 생각되는 모든 것을 철저히 배제한다는 두 가지 의미를 가지게 된다. 동의는 배제의 영역에 해당되는 담론을 철



일원적 목소리는 주로 한 사람의 발화자가 자신의 목소리로만 말하는 것으로, 독백화 될 가능성이 가장 큰 발화형태이다. 여기서 중요한 것은 타자의 목소리인데, 타자의 목소리가 들리지 않고 오로지 직접적인 발화자의 단정적 음성만이 지배적인 발화이다. 한편 이중적, 혹은 다중적 목소리의 발화는 타자의 목소리가 적극적으로 개입되며, 작가 혹은 서술자는 의도적으로 타자의 목소리를 사용한다. 이중적 목소리임에도 불구하고, 저자 혹은 서술자가 자신의 목적과 부합되는 타자의 목소리를 사용하게 되면, 그것은 필연적으로 수동적이며 집중적인 목소리로 병합된다. 이를 양식화라고 하는 것은, 이 목소리의 발화는 이전에 사용된 스타일, 즉 양식을 채택하며 그것에 동의하게 때문이다. 반면 이러한 집중화를 거부하고 오히려 반대하는 경향은 패러디로 나타나게 된다. 그러나 바흐친이 가장 관심을 가진 것은 능동적인 이중 목소리의 발화이다. 이는 저자나 서술자 혹은 등장인물중 어느 누구의 통제를 받지 않으면서 독립적으로 존재하고, 논쟁하고 경쟁하는 목소리들이며 타자의 자유로운 활동이 가능한 발화 형식이다.

토도로프, 최현무 역, 「바흐친과 상호 텍스트성」, 김옥동 편, 『바흐친과 대화주의』 (나남, 1990), p. 211.

모슨과 에머슨, 『바흐친의 산문학』 (책 세상, 2006), p. 270.

114) 밀즈는 담론이 가지는 공통점으로 배제의 관행을 통해 담론이 구성된다는 점을 말하고 있다. 말해질 수 있는 것은 자명하고 당연한 것으로 여기는 반면 이러한 당연성은 배제된 것, 즉 거의 말해질 수 없는 것의 결과이다. 밀즈, 앞의 책, p. 27.

저히 버리고, 이치로 확인된 담론을 확증한다는 의미를 가지게 되면서, 귀신론은 말하는 이들의 겹목소리를 하나로 통일시키는데 주력하게 된다. 이는 논변이라는 산문유형이 가지는 일반적인 특성이라고도 할 수 있는데, 조선 전기의 귀신론은 귀신이라는 초자연적 현상을 논하면서 이러한 일방향적 동의의 대화를 전개한다는 점에서 매우 특이하다. 이렇게 하여 구축되는 “이치”는 단순히 귀신론에만 한정되는 것이 아니라, 전체적인 성리학의 지식체계 속에서 일관된 논리를 구성하게 하는 특성을 가진다. 서경덕이나 문종 혹은 성현의 논의가 주자적 견해와 조금 어긋나 있다 하더라도, 성리학적 기본 기호들인 음양과 기(氣)를 사용하는 한 큰 테두리를 벗어나는 것은 아니다. 또한 음양과 이기라는 기호작용은 귀신론뿐 아니라 다른 모든 이치를 설명하는데서 일관성을 가지게 된다.

세상 만사를 하나의 이치로 설명하고자 하는 성리학의 기획과 노력은 그러나 또 다른 배제된 말들을 넘어서야 하는 문제에 봉착하게 된다. 그것은 욕망의 문제이다. 주자나 여타 그에 동의하는 귀신론의 관점에서 보았을 때, 죽음을 넘어서는 생명의 지속, 이미 죽은 이들과 어떻게든 소통하려는 욕망은 무의미한 것이다. 그러나 이러한 소통을 실현시키지 못한다면 성리학적인 지식체계는 완전한 것이 되지 못함은 세간에서 계속 벌어지는 귀신관련 사건의 보고를 통해서도 알 수 있다. 더욱이 고대에서부터 지내온 각종 자연신과 조상에 대한 제사까지 모두 음사로 규정할 것인가의 문제는 매우 신중하게 처리할 문제이다. 성리학자들의 노력에도 불구하고 조선 전기 왕실을 중심으로 불교가 계속 세력을 유지했던 것은 주자의 사실이다. 이렇게 전대의 사상과 지적 체계와 경쟁하고 논쟁해야 하는 상황에서, 귀신론은 이러한 문제를 “합리적”으로 해결하자 했다. 이는 타 사상이나 종교를 포용하는 차원에서의 합리성을 말하는 것이 아니다. 오히려 철저한 자신들의 통일된 이론체계로서 다른 사상을 공격하고 정통성의 맥을 세우는 것이었다.

그러나 여기서 합리성이란, 일단 눈에 보이지 않는 대상의 초현실적 권능을 인정하지 않는 것으로 나타난다. 확실히 증명된 전거와 언어들을 사용하면서, 합리성의 틀은 현세적이고 인간중심적인 사고라는 의미로 규정된다. 또한 중심적 논리에서 벗어나는 별외의 논리는 “이치”라는 틀을 계속 확장시키면서 중심적 논리, 즉 초자연적 권능을 크게 인정하지 않는 “합리성”의 영역으로 포괄되고 있다. 따라서 귀신과 관련된 자연의 법칙을 알고 조절하는 것이 가능하다는 점을 강조하게 된다. 그러므로 두렵고 알 수 없는 존재로서 화복의 주체가 되는, 통제 불가능한 귀신의 존재가 “비합리적”인 것이라면, 통제 가능하고, 어느 정도의 시한까지는 존재하며 후손들과 소통도 가능한 귀신의 존재는 “합리성”으로 규정될 수 있다. 굶었던 조상의 기(氣)가 자손의 감응으로 다시 퍼질 수 있다는 “별외의 논리”도 합리성의 이름으로 가능하게 된 것이다.

이렇게, 합리적이고 논리적인 이치는 곧 사상적 우월성이라는 문체와 연관된다. 모든 사물의 존재이치와 사회적 사건들의 발생이치를 설명할 언어체계를 갖추었다는 점에서, 또 그것이 이미 검증된 사상사적 궤적을 가지고 있다는 점에서 사대부들은 자신들의 사유체계에 확신을 갖게 되고, 이에 대한 월등한 우월의식을 가지게 되었다. 이러한 사상적 우월성을 바탕으로 하여, 다른 사상과 종교에 대한 적극적인 비판과 배제가 가능하게 된 것이다.

1.2.2. 새로운 이치의 제안과 실천- 경계적 말하기와 논쟁적 대화

유교적 입장에 충실한 위와 같은 귀신론과는 달리, 유교적 입장을 견지하면서도 새로운 귀신론을 전개하고 있거나 다른 종교의 입장을 수용한 귀신론이 있다. 이는 앞서 살펴본 서경덕과 문종, 그리고 성현의 귀신론에서 두드러진다. 이는 전체적으로 볼 때 소수자의 견해이고, 개인적인 의견을 분명히 하는 개별적 이치의 제안이기도 하다. 이러한 귀신론은 앞서 논의한 ‘말해진 것들’을 말하지 않는 방식을 취하지 않고 상대적으로 독창적 이치를 말하게 된다. 화담의 경우는 기존의 이치에 대한 비판과 더불어 새로운 이치를 제시하고 있고, 문종과 성현은 부분적으로 자신의 독창적 견해를 내세우고 있다. 이들의 견해는 전체적인 귀신 담론의 공간에서 주류적 견해는 아니지만, 독립적이면서도 다양한 목소리를 내고 있다는 점에서 중요한 의미를 가진다. 이러한 견해가 조선 전기 이후에도 계속 드러나고 있기 때문이다. 특히 화담은 귀신을 오로지 기(氣)의 작용이라고 보았다는 점에서 독창성을 드러내었다. 특히, 영향을 받기만 했던 대 중국 학자들과의 관계를 역으로 설정하려 했다는 점에서 차이를 보인다.

정장주(程張朱)의 글에 죽음과 삶, 鬼와 神의 정상이 다 갖추어져 있다. 그러나 또한 설파하지 못함이 있으니, 소이연의 극치는 모두 이끌어 내었으되 밝히지는 못하여 배우는 자들로 하여금 자득하도록 하였다. (중략) 독자적인 견해나마 거칠게 서술하여 박이정 공과 허태휘 군 및 문하에 놀러온 많은 사람에게 주었다. 이 논설은 비록 문장은 서툴지만 많은 성인이 전하지 않은 핵심처에 이를 수 있었다. 중간에 잃어버리지 말고 후학에게 전하여 중국과 여러 나라의 먼 곳까지 두루 퍼지면 우리나라에 학자가 나왔음을 알게 될 것이다.¹¹⁵⁾

문종의 귀신론도 화담과 마찬가지로 주류 성리학적인 견해와 차이를 보인다. 문

115)서경덕, 앞의 책, pp. 203-205. 程張朱說, 極備死生鬼神之情狀, 然亦未有說破所以然之極致, 皆引而, 不發, 今學者自得 …(중략)…粗述獨見, 貽朴公頤正, 許君太輝, 及諸來遊於門者, 此論雖辭拙, 然見到千, 聖 不盡傳之地頭爾, 勿令中失, 可傳之後學, 遍諸華夷遠爾, 知東方有學者出焉.

중은 통치자의 입장에서, 귀신을 섬기고 제사를 지내는 것이 백성의 마음을 위무하는데 소용이 된다면 그것을 막지 않겠다는 유연한 입장을 취하고 있다.

똑같은 사람인데 승복을 입고 행하면 불사라 이르고 유복(儒服)을 입고 행하면 제사라 이르는데, 여제(厲祭)나 수륙제(水陸齋)가 그 신(神)을 섬기는 것은 일반이다. 비록 여제라도 어찌 그 신의 소재를 알고서 하며, 또 귀신은 만물과 연결되어 빠짐이 없어 한 귀신만 섬기면 백신(百神)을 두루 제사할 필요가 없이 다 통한다는 것이다. 그러나 옛 사람이 이르기를, 거행하지 않은 신은 없다고 하였으니, 이것 역시 모를 것이, 어느 신이 어려운 것으로서 진실로 지성껏 섬기면 다 감통하는 이치가 어찌 여제나 수륙제에만 있겠는가? 만약 수륙제의 한 행사가 이단을 더욱 일으키는 것이 되어 장차 큰 해가 있다면 할 필요가 없지만 이는 다만 백성들의 정원(精願)에 좇아 우선 그 마음의 위안을 주려는 것이다. 대저 병이란 마음으로 말미암아 비롯하는 것이어서 마음에 편안함을 얻으면 병도 또한 간혹 그치게 된 것이니, 마음에 편안함을 얻으면 병도 간혹 그치게 된다.¹¹⁶⁾

문중은 또한, 서경덕과 마찬가지로 귀신의 정의에서도 주자나 이이등 당대의 유학 거두들이 말하는 바와 다른 견해를 내고 있다. 게다가 당대 유학자들의 최대 과제였던 불교 배척을 다른 관점에서 봄으로써, 유연한 태도를 취하고 있다.

성현의 경우는 좀 더 경계적이다. 성현의 귀신론은 대체로 주류 귀신론과 완전히 동일한 입장을 취하고 있지만, 귀신의 정체성이나 존재 원리에 대해 상세히 논하지는 않는다. 오히려 민간의 귀신 종류들이 어떤 이유에 의해 생성되었는가는 나름대로 밝히고 있고, 이를 유교적으로 해석하여 섬겨야 할 귀신과 그렇지 않아야 할 귀신을 구별하는데 주력한다. 그러나 사람이 죽으면 어디로 가는 것인가라는 질문에 대한 다음과 같은 대답에서는 성현 나름의 ‘다른’ 견해들이 엿보이기도 한다.

사람의 생이란 허령지각(虛靈知覺)이요, 이는 모두 천지의 정기로 몸에 깃들어 움직이게 하는 것이다. 정기가 한 번 흩어지면 몸은 벗어나서 초목과 같이 썩어서 영기가 있는 바를 찾고자 한다. 이 때문에 예(禮)는 혼을 중요하게 여겨 신의 도리로써 섬겨서, 반드시 다시 버려진 허물과 같은 것에서 찾을 필요가 없다. 그러나 만약 이와 같은 것들을 전혀 무시할 수는 없다. 되려 옛날부터 마당에 집을 지어 거하게 한 것이나, 묘를 지나면서 물건을 걸어두는 일이 있었는데, 이를 두고 성현들이 그릇되지 않다고 했다. 이것이

116) 『문중 실록』, 제 9권, 1년 9월 18일자. 等是人也, 服僧服而爲之, 則謂之佛事, 服儒服而爲之, 則謂之祭祀, 厲祭、水陸, 其所以事神則一也. 雖厲祭, 豈知其神之所在而爲之, 且鬼神體物而不遺, 事一鬼神, 則不必遍祀百神, 而莫不皆通. 然古人云, 靡神不舉, 此亦未知, 何神可感, 而求之無方也? 況鬼神之理難知, 苟至誠以事之, 則不無感通之理, 在於厲祭、水陸之間乎? 若以此水陸一事, 爲異端浸興, 而將有大害, 則不必爲也, 此但聽從民願, 姑令慰其心耳. 大抵病由心作, 心得其安, 則病亦或息矣.

모두 사람이 죽게되지 않고서는 신이 어디 있는지 알지 못하기 때문이다.¹¹⁷⁾

위에서 성현은 혼의 중요성에 대해 에둘러 말하고 있다. 즉 마당에 집을 짓거나 묘지에 공경을 표하는 행위에 대해 긍정하면서 혼을 모시는 도, 즉 신도(神道)를 정당한 것으로 본다. 또한 누구도 죽어보기 전에는 혼이 어디에 있는지 알 수 없다고 함으로써, 성현이라 할지라도 모르는 이치가 있음을 말하고 있다. 이는 남효온이나 이이의 태도와는 다른 것이다.

그럼에도 불구하고, 위의 모든 귀신론들은 유교에서 통용되는 공통된 언어들을 사용하고 있다는 점에서 경계적이다. 그 언어란 가장 기본적인 생명 기호들, 즉 음과 양, 기와 같은 언어들이다. 그러나 이러한 언어를 사용하여 발화된 말들은 그 맥락적 의미가 사뭇 다르다. 주지하다시피, 화답은 ‘기’라는 용어를 매우 확장하여 삼라만상 모든 것이 기의 작용임을 강조함으로써 다른 이들의 견해와는 매우 다른 양상을 보이고 있고, 문종이 말한 ‘정’은 귀신이 인간과 같은 지각활동을 완전히 할 수 있다는 여지를 제시하는 것으로써, 논란의 여지가 있다. 따라서 이들의 귀신론에 나타난 말들은 유교적 정통성을 쉽게 확인할 수 있는 범주와 그것을 벗어난 범주 사이에 있다. 즉, 이들의 말로 인해 이들의 귀신론도 성리학의 전통의 자부할 수 있는 귀신론에서 다소 벗어난 지점, 즉 경계적 지점에 위치한다. 서경덕과 같은 이는 성리학적 바탕위에서 자신의 귀신론을 전개함으로써 새로운 이치를 만들고자 했고, 그 새로운 이치는 기 중심적 세계관으로, 기의 영원불멸을 말한 것이다. 또한 문종과 성현의 경우는 다른 종교적 입장에서 논의되는 영혼과 귀신관을 어느 정도 수용하고 있다. 따라서 이들의 말은 기존의 권위를 강화하거나 질서를 재확인하는 것이 아니라 새로운 이치를 창출하거나 유연한 수용의 태도를 취하는 유동성 있는 말들이며, 복합적인 세계관이 녹아 있는 복합적 발화이다. 이들의 부분적이지만, 창의적이고 유동적인 말들에는 성현의 말들보다는 현재의 상황과 맥락이 더 중요하게 작용한다. 따라서 문종의 경우처럼, 이들의 말은 당대의 삶이 더 구체적으로 드러나는 특징이 있다. 또한 이들의 견해는 다른 귀신론에 비해 개별적이고 사적인 발화들로 간주된다. 따라서 이들의 말은 현재성을 확보하고 있는 사적이고 개별적인 발화들로서 역동성이 큰 말들이라고 할 수 있다. 또한 이러한 발화는 자신과 다른 견해를 수용할 수 있다는 점에서 다름을 인정하는 발화들이다. 이러한 발화들이 가지는 창조성과 수용성에 의해 조선 전기의 귀신론은 보다 다채로운 담론의 공간을 형성할 수 있게 되는 것이다.

117) 『부휴자담론』, p. 81 人之生也, 虛靈知覺, 皆天地之精氣, 寓於禮, 而運動之, 精氣一散, 則身為委蛻, 而與草木同腐, 欲求英氣之所在, 故禮以魂爲重, 而以神道事之, 不必更求於委蛻之地也. 然不可若是皆也. 故古有反築室於場而居之者, 有過墓而掛物者, 聖賢不以爲非, 此皆不死其人, 而不知神之所在也.

그러나 유교적 경계선상을 넘나드는 이러한 말들은 그 경계성과 복합성으로 인하여 논쟁의 대상이 된다. 논쟁의 대상이 되는 말들로 인한 논쟁적 대화를 끌어낸다는 점에서, 이들의 말들은 창의적인 말들을 생산해내는 지점에 있다고 할 수 있다. 퇴계가 화담의 견해를 공박하는, 다음의 발화를 통하여, 화담의 귀신론이 가지는 논쟁적 대화의 성격을 짚어 볼 수 있다.

화담공의 생각은 기수 일변에 치우쳤으니, 그의 설은 이를 기로 인식한 것을 면하지 못하였으며, 또한 기를 가리켜 이라고 한 것도 있는 까닭에, 지금 여러분도 또한 혹 그 설에 익숙하여져서, 반드시 기로써 고금에 걸쳐 항상 존재하고 소멸하지 아니하는 것이라고 하다가, 저도 모르는 사이에 이미 불가의 견해에 빠지게 되니, 여러분은 진실로 잘못인 것입니다.¹¹⁸⁾

이처럼, 퇴계는 「답남시보」의 여러 부분에서 화담에 대한 반론을 펴고 있다. 퇴계의 논박은 귀신의 불멸성에 대한 논의에 집중되어 있으나, 이를 바탕으로 하여 이기론과 이단설로까지 논쟁이 확장되기도 한다. 한편 문종의 귀신론은 현실 정치의 영역에서 큰 논란거리가 되었다. 문종이 자신의 견해를 바탕으로 하여 당시의 유학자들이 줄기차게 제기한 이단 논란을 무릅쓰고 수록제를 지내는 실천적 행동을 감행했기 때문이다. 이에 대한 유학자들의 상소는 뒤의 시기에 계속되는 소격서 혁파나 궁내의 불교 사당 철폐와도 같은 맥을 형성한다. 따라서 논쟁적 대화를 유도하는 위와 같은 경계적인 선상에서의 발화들은 언제나 논란거리를 배태한, 탈중심적 발화들과 맥락을 같이하며 조선 사회의 담론적 풍성함을 드러내게 되는 것이다.

2. 귀신이야기의 대화 구조와 체험적 지식의 형성

본고의 분석대상이 되는 조선 전기 잡기류의 귀신 이야기는 그다지 많은 편수가 남아 있지 않다. 잡기는 다양한 종류의 많은 일화와 이야기들을 수록하고 있지만, 기이한 요소가 많은 이야기들은 그리 많지 않다. 기이한 이야기가 많이 수록되어 있는 잡기는 『용재총화』와 『용천담적기』이며, 나머지 잡기들에는 귀신 이야기가 한 두 이야기 정도씩 분산되어 있다. 따라서 본고는 위의 두 텍스트를 중심으로 하고 나머지 잡기들의 귀신 이야기를 모아 이야기를 분석해 보고자 한다. 분석의 대상이 되는 이야기를 간단히 정리하면 다음과 같다.

118) 『퇴계집』, p. 549. 因思花潭公所見，於氣數一邊路熟，其爲說未免認理爲氣，亦或有指氣爲理者，故，今諸子亦或扭於其說，必欲以氣爲亘古今常存不滅之物，不知不覺之頃，已陷於釋氏之見，諸公固爲非矣.

번호	이야기	출전	편찬자	기타
(1)	안공이 귀신을 몰리친 이야기	용재총화	성현	
(2)	안부윤이 귀화(鬼火)를 몰리친 이야기			
(3)	장모 정씨 집 여종에게 지핀 귀신			
(4)	홍재상이 사귀(蛇鬼)에게 화를 입은 이야기			
(5)	안공이 사귀(蛇鬼)가 된 보광사 중을 쫓은 이야기			
(6)	안생이 혼령이 된 아내를 만난 이야기			
(7)	성현이 귀물(鬼物)을 만난 이야기			논평있음
(8)	기재주의 집에 사는 귀신 이야기			
(9)	이두의 고모 귀매(鬼魅) 이야기			
(10)	권재상이 귀신의 화를 입은 이야기			
(11)	태자 이야기			
(12)	손순효가 만난 정몽주의 혼령	용천담적기	김안로	논평있음
(13)	채생이 여귀를 만난 이야기			논평있음
(14)	소릉폐위에 얽힌 이야기			논평있음
(15)	채수의 아우가 만난 귀신			논평있음
(16)	성변중 집에 사는 귀괴(鬼怪)			논평있음
(17)	저승에 다녀온 박생의 혼령			논평있음
(18)	강릉선비 이씨가 사화(蛇禍)를 당함			논평있음
(19)	송원의 선비가 총화(蟲禍)를 당함			논평있음
(20)	귀신의 말을 하는 여무	필원잡기	서거정	논평있음
(21)	고희지가 만난 아버지의 혼령	추강냉화	남효온	논평있음
(22)	꿈에서 만난 증조모			논평있음
(23)	안윤 이야기	청파극담	이륙	논평있음
(24)	회나무에 의탁한 귀신 이야기			
(25)	소릉 이야기	음애일기		논평있음
(26)	성운이 귀신을 만나 죽음	기묘록 속집	미상	

이중 (6)과 (23)은 같은 이야기이다. 다만 (6)에서는 “안생”이라고만 한 등장인물의 이름이, (23)에서는 ‘안윤’이라고 되어 있는 점이 다르다. (14)와 (25)의 소릉 이야기도 동일한 이야기지만 내용상 차이가 있다. 이 두 이야기는 단종의 어머니였던 현덕왕후의릉 폐위와 복위에 대한 이야기이다. 『용천담적기』에는 『음애일기』의 이야기에 비해 논평이 길게 붙어 있으며 귀신이 보이는 신이한 힘도 다르게 나타난다. 이와 같은 귀신 이야기에서는 인간과 귀신의 만남이라는 사건이 가장 중요하다. 귀신과 인간의 대면에 이어 이들 사이에서 벌어지는 대화적 상황

이 귀신에 대한 정체성의 형성과 인간과의 관계를 설정하게 된다. 이 때 귀신과 인간이라는 등장인물 외에 서술자의 목소리도 끼어들면서 서사는 바흐친의 말처럼 ‘다성성’을 구현하게 된다. 이러한 이야기에서는 귀신과 인간 사이에 직접 대화가 실현되며 대화의 양상도 여러 가지로 나타난다. 귀신과 인간이 직접 대화를 하지만 그로 인한 “이해”의 관계가 설정되는 이야기는 그리 많지 않다. 오히려 만남 이후 아무런 대화관계를 맺지 못하는 이야기로 끝나거나, 인간이 귀신에게 일방적으로 화를 당하는 이야기들이 더 많다. 혹은 대화적 상황이 마련되었지만 인간의 잘못으로 인해 귀신이 인간을 벌주고 해하는 이야기들도 있다. 이 이야기의 대화를 통해 귀신의 존재양상과 인간과의 관계가 의미화된다. 귀신은 각각의 사건마다 다양한 모습으로 나타나며 한 가지 개념으로 정의하기 어렵다. 인간과의 관계 역시 귀신이 기본적으로 가지고 있는 자질에 따라 달라지며, 그 귀신을 어떻게 대하는가에 따라 달라지기도 한다. 결국 ‘귀신’이라는 단어의 의미는 사건의 구체적 맥락 속에서만 의미를 가진다.

한편 귀신 이야기 중 많은 편수에는 사건에 대한 주변 사람들이나 서술자의 논평이 부가되어 있다. 서술자의 논평은 일종의 내재적 대화로서, 사건에 대한 자기 자신과의 대화라고 할 수 있다. 논평은 사건들에 대한 의미를 규정하고 사건을 통해 귀신이나 귀신과의 관계에서 나타나는 이치를 밝히려고 하는 시도이다. 그러나 이때에 형성되는 이치는 이치 아닌 이치, 즉 이치라고 하기에는 너무나 과편적이고 분산적인, 비체계성의 ‘얘’으로 나타난다. 그러나 이러한 서술자의 논평과 의문의 과정 자체는 스스로에게 의문과 해답을 제시하는 대화적 사유과정이라 할 수 있다. 따라서 사건속에서는 귀신과 인간의 대화가, 사건 밖에서는 그 사건을 바라보는 서술자와 타인의 시선이 각각 귀신 등장 이야기의 주요 대화적 체계를 형성하게 된다. 따라서 귀신 이야기는 여러 목소리들과 귀신에 대한 의식이 다성적으로 공존하는 공간이 되는 것이다.

2.1. 귀신 등장 이야기의 대화 구조와 사건 전개

2.1.1. 귀신의 출현과 인귀의 만남 -‘귀신’의 존재양상과 인-귀의 관계 형성

귀신이 직접 등장하는 이야기에서 가장 중요한 사건은 귀신의 출현으로 인한 귀신과 인간의 만남과 어떻게 귀신이 되었는가 하는 ‘귀신됨’의 사건이다.¹¹⁹⁾ 이

119) 이강옥 역시 『조선시대 일화 연구』에서 조선초의 귀신이야기를 일화와 관련시켜 논의하는 가운데, 귀신담에서 가장 중요한 요소는 바로 인간과 귀신의 만남임을 논한 바 있다. 본고는 이강옥의 견해에 전적으로 동의하면서, 한편으로는 인간과 귀신의 만남에서 어떠한 구체적 사건이 벌어

처럼 귀신됨과 인귀의 만남, 그로 인한 관계 형성은 모두 구체적 사건을 통해 재현되는 것으로, 잡기의 귀신이야기는 앞서 제시한 조선왕조실록의 귀신관련 사건 전개와 비슷한 양상을 보여주는 이야기들과, 귀신이 직접 서사의 전면에 등장하는 이야기가 있다. 120) 서사에서는 귀신의 출현 그 자체가 충격적이고 중요한 사건이며, 이 사건을 서술했다는 것만으로도 담론적 의미가 형성된다. 인간과 귀신의 만남이 서사에서 어떤 형태로 이루어지는가에 따라 서사의 전개와 인귀의 관계양상이 달라지게 된다. 만남의 유형은 곧 귀신의 존재양상 및 자질에 따라 다르다.

하루는 이웃 관리들과 술 마시고 있을 때에 사냥개가 원중(苑中)의 큰 나무를 향하여 매우 깃어댔다. 공이 돌아다보니 어떤 怪物이 고관대면(高冠大面)으로 나무에 의지하고서 있다가 안공이 뚫어지게 바라보니 점점 사라져 버렸다.

또 하루는 하늘이 흐리고 비가 부슬부슬 내리는데 공이 변소에 가게 되어 아이 종이 촛불을 받들고 앞을 인도하는데, 대숲 속에 한 여자가 붉은 난삼을 입고 머리를 풀고 앉아 있기에 공이 곧장 그 앞으로 가니 여자가 담을 넘어 달아났다. (중략) 관청 남쪽에 오래된 우물이 있는데 고을 사람들이 그 속에 귀신이 있다하여 앞을 다투어 모여들어 복을 빌므로 공이 명령하여 이를 매우게 하였더니 우물에서 소가 우는 것 같은 소리가 사흘이나 들려왔다. 고을 사람들이 매우지 말라고 청하니 공은 말하기를 “우물이 필시 슬퍼서 곡하는 것인데 무슨 괴이한 일이 있겠느냐”하자, 이로부터 모든 요해(妖害)가 없어졌다.¹²¹⁾

나의 장모 정씨는 양주에서 성장하였는데, 귀신이 그 집에 내려 한 어린 계집종에게 지피어서 수 년 동안 떠나지 않았는데,禍福과吉凶을 알아 맞추지 못한 적이 없었다. (중략) 이웃에 대대로 명문인 한 집이 있었는데, 주부가 보물 비녀를 잃고 항상 계집 종

지며, 더 중요하게는 귀신의 입을 통해서 실현되는 말, 즉 귀신의 발화 자체가 사건의 중심에 놓인다고 본다. 이러한 점에서 귀신의 ‘말’은 담론 형성의 중요한 요소가 되는 것이다. 인간과 귀신의 만남 자체도 충격적이고 중요한 사건이지만, 실질적인 담론의 형성은 바로 인간과 귀신의 구체적 대화속에서 형성되는 것이다.

120) 조선왕조실록의 귀신관련 사건 기록은 잡기의 귀신관련 사건 이야기와 전개 구조에 상당한 동일성을 보이는 경우가 많다. 일단 귀신과 관련된 사건이 발생하고, 이를 보고하며 이에 대한 해결책이 제시되는 왕조실록의 귀신관련 기록처럼, 귀신이야기에서도 귀신이 직접 등장하지는 않되, 귀신과 관련된 사건만이 기록되어 있는 경우가 있다. 이는 실록의 기록과 거의 차이가 없는 서사전개와 내용을 보여주고 있는데, 여기서는 귀신이 이러한 이야기를 보조적 자료로, 귀신이 직접 등장하는 이야기를 주 자료로 활용할 것이다.

121) 성현, 『용계총화』, p. 589. 一日與隣官陰宴, 有獵狗向苑中大樹吠不已, 公顧視之, 有怪物高冠大面, 倚樹而立, 熟視之, 漸漸而滅. 又一日天陰雨濕, 公如廁小童奉燭前導, 竹林中有女, 荷紅欄衫被髮而坐, 公直向前去, 女踰牆走. 衙南有古井, 州人謂神物在其中, 爭聚祈福, 公命塞之, 井如牛吼者三日, 州人請勿埋, 公曰 井必有哀而哭, 何怪之有, 自是妖害盡息.

을 때렸다. 종이 그 괴로움을 이기지 못하여 귀신에게 와서 물으니 귀신이 “있는 곳을 알고는 있으나 네게 말하기는 거북하니, 네 주인이 오면 말하겠다.” 하였다. 종이 가서 주부에게 알리니, 주부가 친히 좁쌀을 가지고 와서 문복하였다. 귀신이 “있는 곳을 알고는 있으나 차마 말하지 못하겠다. 내가 한 번 말하면 그대는 매우 무안하리다.” 하였다. 주부가 여러 번 물었으나 끝내 응하지 아니하자 주부가 노하여 꾸짖으니 귀신이 “그렇다면 할 수 없다. 아무 날 저녁에 그대가 이웃 아무개와 같이 닥나무 밭으로 들어가지 않았느냐. 비너는 그 나무 가지에 걸려 있다.”하므로, 종이 가서 찾아오니 주부가 매우 부끄러워하였다. 122)

파성군 집이 흥인문 안에 있었는데, 집 앞에 큰 회나무가 있었다. 남편 모씨가 밤에 사청 앞길을 걷고 있었다. 그 때 보니 수를 알 수 없는 많은 무사들이 사청 위에서 궁술을 겨루다간, 다시 말을 타고 창을 휘두르며, 혹은 격구도 하고 혹은 말을 타고 활을 쏘기도 하니 사청 앞길이 막혀 버렸다. 그리고 모씨를 무례하다 하여 묶어 놓고 박해를 가했다. 애걸하였지만 듣지 않으니, 고통을 견딜 수 없었다. 그런데 한 장부가 혼연히 여러 사람들 속에서 나와 여러 사람들에게 노하여 “이 분은 나의 주인이신데 어찌 이토록 괴롭히느냐”고 말하면서, 결박을 풀어주고 잘 부축하고 집으로 데려다 주었다. 123)

위에서 나타난 귀신들은 ‘어느 날 갑자기’ 나타난다. 따라서 위의 이야기들은 별다른 관계가 없었던 인간과 귀신의 우연한 만남을 다루고 있다. 귀신이 ‘왜’ 나타났으며 하필 우물이나 장모 정씨의 집과 같은 특정한 장소를 선택했는지에 대한 설명은 없고, 등장인물들도 거기에 대해서는 알지 못한다. 또한 귀신의 정체가 매우 불분명하다. 안공이 뜰 안에서 마주친 귀신은 鬼라고도 표현되며 한편으로는 怪物이라고도 표현된다. 서술자는 鬼와 怪物을 동일한 시각에서 보고 있다. 또한 장모 정씨의 집에 나타난 귀신은 목소리는 또렷하나 형상을 보여주지는 않는다. 나중에 이 귀신이 자신을 꾸짖은 늙은 종을 괴롭히며 종의 입을 통해 ‘자색 수염을 단 장부’의 모습이라고 설명되기는 하지만, 이외에 뚜렷한 형상을 보이지는 않는다. 이와는 달리 마지막 이야기에서 모씨가 만난 귀신은 어느 인간과 다를 바 없는 형상을 갖추며 격구 놀이를 하는 등 사람과 다를 바 없는 행동을 하고 있다.

122)성현, 앞의 책, pp. 589-590. 我外姑鄭氏, 生長楊洲, 有神降其家, 憑一小婢, 數年不去 禍福吉凶, 無不的知, …(중략)… 隣有一家, 世爲名宦, 主婦失寶釵, 每歐女僕, 僕不勝其苦, 來問於鬼, 鬼曰, 我已知所在, 難以語汝, 汝主來則當語之, 僕往告主婦, 主婦親握栗來卜, 鬼曰, 我知所在, 口不忍言, 吾喙一舉, 汝面大赧, 主婦再三問知, 遂不應, 婦怒叱之, 鬼曰, 若然太易耳, 某日夕汝與隣某, 同入楮圃, 釵掛在樹枝矣, 僕覓得之, 婦大慙.

123)이록, 『청과극담』, p. 112. 坡城君宅在興仁門內, 宅前有大槐樹, 其婿某夜徑射廳前路, 見其武士, 不知其數, 較射於廳上, 復有馳馬而弄槍, 或舉毬或騎射, 射廳之前路爲之塞, 以某無禮, 縛而毆之, 求哀不可, 痛不可忍, 有一丈夫, 頽然出於千萬人中, 怒謂諸人曰, 此吾主人也, 何以見寤至此乎, 解其縛扶擁還家.

이처럼 정체가 불분명하며 출현의 이유도 딱히 알 수 없는 귀신의 갑작스러운 등장은 사람들에게 공포감과 놀라움을 유발하게 되고, 그중 인간에게 악행을 가하는 귀신은 결국 퇴치의 대상이 된다. 따라서 이러한 이야기에서는 인간과 귀신 사이의 친밀하거나 긍정적인 관계가 잘 형성되지 않고, 서로가 서로를 배척하는 대결의 관계가 형성된다. 안공이야기에서 귀신 혹은 괴물은 어떠한 말도 하지 않은 채 우물 속에서 울부짖는 목소리만을 내는 귀신이다. ‘말하지 않는 귀신’은 더더욱 사람들에게 공포를 주게 된다. 대화적 상황이 형성되지 않기 때문이다. 귀신의 침묵은 귀신의 정체와 존재감에 대한 잠재적이고 추론적 의미만을 형성하게 한다. 무엇이든 귀신에 대해 “알 수 없다”는 의식이 형성되는 순간, 그 귀신은 공포의 대상이 되고, 이로 인해 사람들에게 숭앙되거나 퇴치의 대상이 된다. 이렇게, 말이 통하지 않는 귀신은 대부분 괴물이나 악귀로 행세하게 되는데, 이들은 퇴치하고자 해도 퇴치 할 수 없게 되거나 퇴치되더라도 특별한 퇴치의 근거를 알 수 없는 경우가 많다. 성변중의 집에 나타난 귀신도 이와 같다.

나의 친우 성변중의 집에 일찍이 귀신의 장난이 있었는데 초저녁 종이 울릴 무렵에 은은하게 서산의 밀립 속으로부터 나와서 혹은 돌을 던지기도 하고 혹은 불을 붙여 와서 한 여종을 능욕하여 임신이 되었는데, 마치 사람과 접촉하는 감각이었다. 사람의 집에 왕왕 이러한 화를 만나는 수가 있으니, 의원들이 말하는 바 귀태(鬼胎)라 하는 것이 이것이며, 백방으로 막으려고 애써도 되지 않는다. 변중이 강정한 기운이라야 그것을 누를 수 있다고 하여 술을 취하게 먹고 기운을 내어 헌함 밖에 앉아서 얼굴 빛을 엄하게 하여 두려움이 없는 것 같이 하고 귀신이 오는 방향에만 눈을 바라보며 잠시도 눈을 깜박이지 않았다. 이렇게 하여 두 서너 시간이 지나도 아무 소리와 자취가 없는지라, 마음으로 귀신이 겁나 도망간 줄 알고 곧 몸을 돌려서 문턱을 넘어서려 할 때 갑자기 마음이 떨리더니 귀신이 던진 돌이 벌써 발뒤꿈치에 떨어졌다.¹²⁴⁾

이 이야기에 나타난 귀신도 아무런 이유 없이 나타나 이유 없이 무고한 사람들을 괴롭히고 있다. 위의 이야기들을 귀신의 출현과 이로 인한 인귀의 만남 및 귀신의 특성에 초점을 두어 공통적 요소를 뽑아 서사 전개 과정을 정리해 보면 다음과 같다.

124) 김안로, 『용천담적기』, p. 115. 吾友成藩仲家, 嘗有鬼怪, 西日初暝昏鍾欲動, 隱隱然出自西岡密林中, 或投石或燃火而至, 陵汚一婢子, 歆歆然受妊, 如有人道之感, 人家往往多遭此患, 醫家所謂鬼胎者子也, 百方去穢不能得, 藩中以爲, 剛正之氣可以壓伏, 取醺作氣, 獨坐軒外堅色不懼, 目來方不暫瞬, 如是轉數刻期過而尙無聲跡, 意謂屏遁, 便旋身轉步, 將越戶限, 忽覺心氣慄然, 投擲之石, 已落踵邊矣.

정체불명의 귀신(괴물) 출현 : 인간과 귀신의 우연한 만남 → 귀신의 악행 →

성공

→ 귀신퇴치 시도 ↗

↘ 실패

이와 같은 유형의 이야기에서 귀신퇴치는 일방적인 힘의 관계를 중심으로 이루어진다. 퇴치는 물러가고 싶지 않은 귀신과 귀신을 물리쳐야만 하는 인간의 관계에서 나타나는 인간중심적 욕구이다. 악행을 하는 귀신은 그 악행의 능력 때문에 인간위에 군림하게 되고, 여기서 인간과 귀신 사이의 투쟁관계가 형성된다. 따라서 이 이야기에서 행해지는 인간과 귀신의 대화는 거의 없거나, 있다 하더라도 일방적인 양상으로 나타난다.

공이 꾸짖기를 “너는 마을에 있는 지 2백여 년이 되었는데, 불을 켜놓고 해괴한 행동을 하며 내가 지나가도 걸터앉아 불경한 짓을 하고 매를 놓으면 숨겨두고 내놓지 않더니, 지금은 또 이웃집을 괴롭히니 그 뜻은 무엇을 얻고자 하는 것이냐.”하니 소년이 이마를 땅에 대고 공손이 사죄하였다. 공이 동쪽으로 뻗은 복숭아 나뭇가지를 잘라 장도를 만들어 거룻 그 목을 베니, 소년이 몸을 굴러 길게 울부짖고 죽은 것처럼 땅에 엎드려 곱이 잠들었다가 3일 만에 비로소 깨어나더니 광태가 갑자기 사라졌다.¹²⁵⁾

상국(相國) 정구(鄭矩)와 부(符) 형제가 집에 오기만 하면 귀신이 두려워하여 달아나고 상국이 간 뒤에 귀신이 또 돌아오곤 하였다. (중략) “너는 숲으로 가라. 인간에 오래 머무는 것이 부당하다.” 하니 귀신이 “내가 여기 온 뒤로 집안 복을 더 하도록 힘썼으며 한 번도 재앙을 일으킨 일이 없었고 이 곳에 머물러 있으면서 집을 잘 받들고자 하였는데 대인의 가르침이 있으니 감히 순종치 않겠사오리까”하고 마침내 통곡하며 떠났는데, 끝내 영향이 없었다 한다. ¹²⁶⁾

위의 이야기에서 갑작스레 등장한 정체불명의 귀신은 일방적인 명령-복종이라는 형태의 대화를 통해 물러난다. 그러나 중요한 것은 이와 같은 인간의 대범한

125)성현, 앞의 책, p. 589. 公叱曰, 汝在里中二百餘歲, 夜則張火騁怪, 予過則蹲坐不敬, 方鷹則匿而不出, 今又凌虛隣舍, 其意何求, 少年頂禮遜謝, 公斫桃樹東枝作長刀, 虛斬其經, 少年翻身長呼, 作為死狀, 卽仆地昏睡, 三日始覺, 狂熊頓除.

126)성현, 앞의 책, p. 590. 鄭相國矩, 符昆季至, 則鬼惶怖出走, 相國去後, 鬼亦還...(중략)...可往汝藪, 不宜久在人家, 鬼曰, 自我來此, 務增家福, 無一災殃, 願世世在此, 善奉一門, 大人有教, 敢不順從, 遂痛哭辭出, 竟無影響.

행동이 반드시 같은 결과를 가져오지는 못한다는 점이다. 채빙군이 만난 귀신도 퇴치의 대상이 되는 악귀이다. 형상 자체도 인간의 형상을 띤 인귀(人鬼)가 아닌 “흰 기운이 화원경과 같이 현란하게 공중에서 차바퀴처럼 돌아 먼 곳에서 차차 가까워지는 것이 바람과 번개 같은” 것이고, 아무런 말 없이 채빙군의 동생을 죽이고 사라진다. 이러한 귀신은 일종의 ‘괴이한 기운’의 영역에 속하며 서술자는 이를 “사기(邪氣)”라고 부르고 있다. 똑같이 사기(邪氣)를 만났어도 채빙군은 멀쩡한데 동생은 피를 토하고 죽었다. 이는 성변증이 대범한 행동을 했음에도 불구하고 귀신을 퇴치하지 못한 것과 더불어, 귀신이 물러가는데 일정한 이치를 말하기 어렵다는, 퇴귀 방법의 모호성을 더욱 강화시킨다. 따라서 정체가 모호한 귀신들은 명칭 역시 모호하게 나타나며 인귀의 관계도 대화적으로 설정되지 않고, 퇴귀에도 일정한 법칙을 부여하기 어렵게 된다. “기재추의 집에 사는 귀신”이나 “이두의 고모 귀매”의 경우는 더더욱 심각하다. 기재추의 집에 나타난 귀신은 기재추가 어떤 행동을 하던 아무런 응답이 없이 기재추에게 계속 악행을 가할 뿐이다. 결국 기재추는 화병으로 죽게 된다. 이두의 고모귀매는 “죽은 지 10년이나 된 고모”라는 나름의 정체성을 밝혔지만, 왜 갑자기 조카에게 나타났는지 그리고 왜 악행을 하는지에 대해서는 이유가 없다. 결국 이두도 귀매에게 시달리다 못해 비극적 종말을 맞게 된다.

한편, 채생이 만난 여귀 이야기에 나타나는 인간과 귀신의 만남도 우연한 만남이다. 또한 이를 통해 이루어지는 인-귀의 관계도 부정적 인귀 관계속에서 벌어지는 속임과 파멸의 관계양상을 보여준다. 채생이 “우연히” 만난 여귀는 아리따운 여인의 모습으로 나타나 채생을 유혹하며 하룻밤 인연도 맺지만, 결국 채생은 여귀로 인해 혼미한 상태에 빠지게 되며 파멸 직전의 상황으로 내몰리게 된다. 이 이야기에서 채생은 여인이 혼령이라는 사실을 전혀 몰랐고, 여인의 모습을 한 귀신도 자신이 인간이 아님을 철저히 속인다. 따라서 여인이 인간의 모습을 하고 한 말들은 거짓이요, 믿을 수 없는 말이 된다. 자신의 정체를 감추고 인간에게 악행을 가하는 귀신은 앞의 이야기들에서 드러난, 귀신으로서의 정체성을 한눈에 파악할 수 있는 귀신보다도 더 위험한 존재로 부각된다. 비슷하게 귀신이 인간을 속이는 이야기로 태자 귀신 이야기가 있다. 이 이야기에서 태자는 임금과 관리를 속여 명경수를 얻게 해준다고 하고는, 그것을 얻지 못한 안효례가 태자를 닮아 “네가 항상 거짓으로 사람을 속이므로 나도 또한 거짓으로 너를 속여 보았다”라고 말한다.

위와 같은 이야기들에서 귀신은 귀신(鬼神), 귀(鬼), 귀물(鬼物), 귀매(鬼魅), 사기(邪氣)라는 다양한 명칭으로 불리며, 인간과 귀신의 만남은 특별한 필연성이 전제되지 않은 우연한 만남이다. 이러한 만남을 통해 드러나는 귀신의 자질은 불특

정 다수에게 해악을 끼치는 존재 / 믿을 수 없는 존재인 악귀로서 공포와 악행을 행하는 마이너스 자질이다. 즉, 이 이야기에서는 귀신이 부정적으로 의미화 되며, 귀신과 인간은 말이 통하지 않는, 즉 대화의 대상이 될 수 없는 존재라는 점이 부각되고 있다. 이를 통해, 귀신은 통제가 불가능하며 어떠한 법칙으로 설명하기 어려운 알 수 없는 존재가 된다.

위의 이야기와는 달리 악귀의 형태로 나타나더라도 “왜” 귀신이 되었는지가 좀 더 자세히 드러나는 이야기들이 있다. 이러한 이야기에서 인간과 귀신의 만남은 우연이 아닌 필연성의 법칙을 가지게 된다. 이 이야기들은 인과적 서사전개 양상을 보이는데, 대개 인간관계에서 문제가 발생하여 원혼으로 귀신이나 괴물이 되어 자신에게 잘못된 인간에게 복수를 하고 사라지는 이야기들이다. 즉, 여기에서 귀신은 귀신이 되지 않을 수도 있었는데, 인간의 악행으로 인해 귀신이 된 경우이다. 따라서 이 이야기에서는 왜 귀신이 되었는가 하는 “귀신 됨”이 중요한 사건이다. 이 이야기에서 인간과 귀신의 만남은, 귀신이 된 이가 귀신이 되도록 한 원인 제공자에게 출현하면서 이루어진다. 따라서 언제, 어떤 행위를 통해 귀신 된 이가 원인제공자의 앞에 출현하는가가 서사적 긴장을 불러일으키게 되며, 귀신의 출현은 예측 가능한 사건이 된다. 그러므로 이러한 유형의 이야기에서는 인간의 악행이 먼저 서술되고, 이 악행으로 인한 불행한 사건으로 말미암아 곧 귀신이 나타나리라는 인과관계가 형성된다. 대표적인 이야기는 홍재상의 이야기이다. 홍재상은 비를 피해간 동굴에서 어여쁜 여승을 만나 인연을 맺고 다시 오겠다고 약속했으나 약속을 지키지 못한다. 이후 홍재상은 뱀으로 나타난 원귀의 출현을 접하게 되고, 이를 물리치려 했으나 물리치지 못한다. 뱀으로 나타나는 여승의 원혼은 재상에게 복수의 행위를 할 뿐 이 둘 사이의 대화관계는 성립되지 못한다. 이는 또 다른 뱀의 원혼을 만난 강릉 선비의 이야기나 벌레의 원혼에 해를 당한 송원 선비의 이야기와도 일맥상통한다.

1년이 못가서 그 선비의 아내가 갑자기 미친병이 나서 귀신같은 말을 하면서 선비에게 말하기를, “네가 어떠한 사람이기에 감히 우리 사는 곳을 빼앗아가며 우리 종자를 모조리 죽이는가. 우리는 땅 가운데 금돼지라 사람에게 해를 끼치지 않는데 사람이 도리어 우리를 이렇게까지 몰살하는가.” 하니 선비가 괴이하여 놀라 묻기를 “네가 금돼지라면 내가 너희 족속들을 죽인 일이 없는데 어찌 그런 말을 하는가. 내가 내 아내를 병들게 하니 사실은 너희들이 사람에게 해독을 끼치는 것이다. 내가 너희들의 집을 모두 파 헤쳐서 용서 없이 다 죽여버릴 것이다.” (중략) “이미 우리 무리들을 죽였으니 어찌 더 용서하겠는가” 하고 말이 끝나자 처의 병은 더욱 심하여 죽고 말았다.¹²⁷⁾

127) 김안로, 앞의 책, p. 126. 未踰朞, 士子妻忽病如狂, 作為神語士子曰, 汝爲何人, 敢滅吾種而奪居耶, 我地中金猪, 理不與人相戾, 人反予毒, 一何橫耶, 士子驚怪詰之曰, 爾既云金猪, 吾無毒爾族, 何以云

위의 이야기는 다음과 같은 전개 과정을 보이고 있다.

인간의 잘못된 행동 → 원혼이 귀물(鬼物)이 되어 나타남 → 원혼의 복수 행위 → 인간의 파멸

여기서 인간은 원혼의 출현으로 인하여 자신의 행동이 잘못된 것임을 알게 된다. 그러나 그로 인해 화해적 관계가 형성되는 것은 아니다. 오히려 인간은 자신의 잘못에 대한 응분의 처벌을 받음으로써 귀신에게 해를 당한다. 귀신의 해악은 인간의 관점에서 볼 때 해가 되지만, 먼저 해를 당한쪽의 입장에서 볼 때는 정당한 응징이 된다. 물론 그 응징이 공평한 것인지에 대해서는 의문의 여지가 있으나, 아무런 이유 없이 가하는 응징이 아니라는 점에서 이는 피해 갈 수도 있었던 화(禍)이다. 여기에서 귀신은 뱀이나 곤충의 비인간적 동물형태를 띄고 있고, 이는 대부분의 인간들이 기피하는 기괴하고 두려운 형상이다. 이러한 이야기들을 통해, 원혼의 존재형태는 매우 다양하다는 점을 확인할 수 있다. 이와는 다른 형태의 원혼귀가 나타난 안생의 이야기도 위의 이야기와 연관시켜 생각할 수 있다. 안생의 아내는 천인 출신이라 신분의 차이 때문에 안생과 맺어지지 못하고 자살하며 잠시 안생에게 귀신의 모습으로 나타난다. 여기서 안생과 아내 귀신의 만남은 어느 정도의 필연성을 가지고 있다. 또한 볼 때 안생의 앞에 생전 아내의 모습으로 현현(顯現)한 귀신은 분명히 원혼귀이다. 그러나 이 귀신은 누구에게도 해를 끼치지 않는다. 안생이 아내의 귀신을 만나 본 후 상사에 시달리다 죽지만, 이것이 귀신의 탓이라고 하기는 어렵다. 안생의 아내는 안생에게 모습을 잠시 드러내었을 뿐, 둘의 관계는 더 이상 이어지지 못한다. 따라서 안생 이야기에서는 안생 아내가 귀신이 되기까지의 상황제시가 중요하다. 여기에서 또 다른 변칙이 발생한다. 즉, 원혼귀신이라고 해서 다 악귀는 아니며 모두가 복수 행위에 나서지는 않는다는 것이다.

그러나 위의 이야기들과는 달리, 인간과 귀신의 만남이 별다른 충격 없이 이루어지는 이야기들도 있다. 이 이야기에서 귀신들은 앞의 귀신들과는 달리 정체성이 확실하며 인간의 형상, 자질을 거의 그대로 지니고 있는 “좋은” 귀신들이다. 대표적인 이야기는 조상귀신이 등장하는 이야기들이다. 조상 귀신들은 인간이 죽어서 된 귀신들로서 이들과 인간은 생전부터 좋은 관계를 맺고 있었으며, 서로가 서로를 알고 있는 친밀한 사이이다. 따라서 조상귀신 이야기에서 귀신은 인간에게 악

然, 爾病吾婦, 爾實毒人, 吾當穿掘爾穴, 盡殲不貸…(중략)…既剪支黨, 豈更相饒, 言已, 妻病轉革而亡.

을 끼치지 않는다. 이들 귀신들은 인간들과 똑같은 일상적 대화가 가능하며 따라서 인간에게 전혀 공포의 대상이 되지 않는다.

고생(高生) 순(淳)의 자(字)는 희(熙)인데, 전날 귀머거리 증세가 있었으나 독실하고 학문을 좋아했다. 하루는 시를 읊다가 잠자리에 들었는데, 돌아간 아버지 중추공이 꿈에 나타나 이런 시 한 수를 들려주었다.

“백발이 성성하여 옛 모습 줄어들고 외로운 몸 쓸쓸히 산택을 지키네. 백골이 지감 없다 말하지 말라. 네 시 읊는 소리에 나는 잠 못 들어 하노라.”¹²⁸⁾

2월 17일 증조모가 꿈에 보이므로 내가 묻기를 “제가 급제하겠습니까” 하였으나 대답이 없기에 다시 물으니 “급제하기는 어렵겠다.” 하더니 이윽고 다시 내게 말하기를 “네가 금년 5월에는 꼭 급제 하겠는데, 글짓기는 여러 선비의 으뜸이 되겠으나, 원수진 자가 들어와 시관(試官)이 되면 뽑히 반드시 하제(下第)에 들 것이다.”¹²⁹⁾

위의 이야기에서 귀신은 시를 읊어준다거나, 시험을 앞두고 “자연스럽게” 나타난다. 앞의 이야기들에 비해, 귀신의 출현은 일상적인 사건으로 처리되어, 별로 특별한 일처럼 느껴지지 않는다. 이는 앞서 언급한 것처럼, 귀신이나 혼령이라는 존재가 너무나 친근한 이들에게서 비롯된 친근한 존재이기 때문이다. 고희지의 부친이나 남효운의 증조모는 과연 이들이 “귀신”의 상태인가에 대해서도 의심스러울 정도로 인간과 유사하다. 남효운이 서사의 뒤편에 “사람이 죽은 여기(餘氣)가 각기 자손의 몸에 분산해 있으면서 그것이 자손에게서 움직이면 신명에 소소히 감응되는 것이다.”라는 논평을 붙이지 않았다면, 단순히 자손이 부친의 꿈을 꾸는 것으로 생각해도 좋을 정도이다. 더욱이 마지막 이야기에서 서술자는 시험관이 사사로운 감정을 가질 수 없다는 말로 귀신인 증조모의 말에 반박하고 여기에 어머니가 “네 말이 옳다.”고 동의함으로써, 증조모의 말은 권위를 상실하게 된다. 여기에서 알 수 있듯이, 조상의 혼령이라고 해도 인간에게 별다른 영향을 미치지 못하며 특별한 힘을 가지지 못하는 경우도 있다. 더 나아가 정몽주의 혼령 이야기나 소릉 이야기와 같이, 귀신에게 발생한 문제를 귀신이 스스로 해결하지 못함으로써, 오히려 인간에게 도움을 청하는 경우가 있음을 볼 수 있다. 이렇게, 귀신과 인간이 활발한 대화를 하는 경우에는 귀신에게 발생한 문제가 해결되거나 인간과 귀신의 관계가 악화되지 않는다. 이 이야기의 서사전개를 보면 다음

128)남효운, 『추강냉화』, p. 700. 高生淳字熙之, 嘗有聾病, 篤信好學, 一日吟詩就寢, 先父中樞公, 夢與一詩曰, 華髮蒼蒼減昔年, 孤身寂寂守山前, 莫言白骨無知感, 聞汝吟詩我不眠..

129)남효운, 앞의 책, p. 701. 二月十七日曾祖母夢於余, 余問之曰 余及第乎, 不答, 再問之, 曰汝之及第難矣, 已而告余曰, 汝今年五月及第必矣, 作文必冠於諸生, 而有瞿人入爲試官, 則必拔而置之下第.

과 같다.

(정체성이 분명한) 귀신의 출현 → 인-귀의 대화(일상적 대화/ 귀신의 문제 해결 의지 표명) → 일상생활의 지속/문제의 해결(문제적 상황이 바람직한 상태로 전환)→ 귀신 사라짐

이와 같은 이야기에서는 귀신이 “꿈”이라는 공간을 통해 나타나는 경우가 많다. 꿈은 현실세계에 직접적인 영향력과 관련성을 덜 맺고 있다는 점에서 경계적 공간이며, 꿈속에서 본 귀신은 존재감의 무게가 다소 덜하다. 그러나 소릉이야기나 정몽주 혼령 이야기에서 보이는 꿈속의 인-귀의 대화는 쌍방간에 문제의 해결을 목적으로 하기 때문에 가장 적극적이고 활발한 대화이며 귀신은 문제적 상황을 바로잡는 바람직한 역할을 수행하게 된다. 따라서 위와 같은 이야기에서 인-귀의 관계는 대단히 우호적이고, 협조적이며 “이해”의 관계가 수립된다. 소릉이야기의 경우, 능에서 나온 석물(石物)을 갖다 쓴 민가의 사람에게 병이 생기고 묘를 밟으면 폭풍이 분다는 등 신이한 귀신의 행위가 나타나지만, 이는 어디까지나 이유가 분명한 징치 행위이다. 따라서 그 원인을 알면, 즉 소릉이라는 왕후의 묘가 있는 자리라서 조심해야 한다는 것을 알기만 한다면 아무런 해를 입지 않는다는 점에서, 소릉의 귀신은 존숭의 대상이 될 뿐 공포와 퇴치의 대상이 될 수는 없다. 이 이야기들에서는 귀신의 형상도 인간의 모습을 하고 있으며 “혼령”으로 명명될 뿐 귀매(鬼魅)나 괴물과 같은 모호한 명칭이 부여되지 않는다.

한편, 특수한 형태를 보이는 이야기로는 박생의 지옥경험담이 있다. 이 이야기는 조선중,후기의 잡기나 야담에서는 많이 보이는 이야기지만 본고의 조사대상이 된 텍스트에서는 한 편만이 수록되어 있다.¹³⁰⁾ 이 이야기에서 주인공 박생은 죽어서 혼이 되어 지옥으로 가는데, 거기서 지옥을 관장하는 다양한 형태의 귀신들을 만나게 된다. 따라서 박생과 귀신의 만남은 필연적이다. 지옥의 귀신들은 단순한 혼령이나 원혼이 아닌 “죽음의 세계”를 관장하는 이들로, 인간의 삶을 좌지우지하는 큰 힘을 가진 존재들이다. 박생은 이들과의 대화를 통해 죽음 너머의 저세상이 있다는 것과, 저세상에서 통용되는 원리가 있다는 것도 알게 된다.

못 관인들이 의논하여 말하기를 “이 사람은 운명이 다 끝나지 않았으니 올 사람이

130) 인간의 죽은 혼이 지옥에 가서 겪는 일들을 담은 이야기는 본고에서 한편만을 다루고 있다. 그러나 주인공이 직접 저승을 체험하지는 않아도, 주인공들이 저승과 지옥에 대해 논의하거나 남이 그러한 경험을 했음을 전달하는 이야기들은 『太平閑話滑稽傳』 등 여러 곳에서 나타난다. 즉, 저승이 있고 죽으면 저승으로 가는 것이라는 세계관이 당시에 널리 퍼져 있었음을 알 수 있다.

김현룡, 『한국 문헌 설화』 (건국대학교 출판부, 2000), p. 174.

아니다. 관리들이 저승 명부를 잘못 알고 이런 실책을 한 것이니 이것을 어떻게 처리하지” 하니 그 중에 한 관인은 용자(容姿)가 빛나는 품이 마치 우리 선대의 왕 같은 사람이었다. 그가 사사로이 박생을 끌고 자리 뒤쪽으로 와서 “지금 너에게 떡을 줄 것이다. 네가 만일 그 떡을 먹으면 다시는 세상으로 돌아가지 못할 것이다.” 하였다. (중략) “너희 나라 군주에게 전하라. 너희나라 군주의 소문이 대단히 좋지 못하니 내가 정말 무안할 지경이다.” 박생이 하직인사를 하고 서함을 받들고 나왔다.¹³¹⁾

이와 같이, 지옥은 염라대왕을 비롯하여 소의 얼굴에 인간의 머리를 한 야차들이 즐지어 있고, 이들이 인간이 죄를 심판하는 처벌과 공포의 공간이다. 또 박생을 이끈 이는 전생에서 왕족에 해당하는 듯하며, 이들과의 대화를 통해 박생은 저승에서 이승의 사람들이 어떤 벼슬을 할지 미리 정한다는 것도 알게 된다. 여기서 귀신들은 이승과 저승의 일들을 모두 관장할 수 있는 데 비해, 이승에서 온 박생은 죽기 전까지는 저승의 일을 전혀 몰랐다. 따라서 저승에 사는 야차나 관원들이 이승의 사람들보다 훨씬 더 우월한 지위를 가지게 된다. 저승에 사는 이들이 박생에게 “쓸만하니 일을 맡겨보자”고 말하는 것으로 보아, 저승에서 일하는 이들이 이승의 사람들을 심판하는 것은 물론 이들의 앞으로 할 일을 결정하기까지 한다. 이들이 이승으로 나와 돌아다니지 않고 자신들만의 세계에서 살고 있다는 점이 다른 귀신 이야기에서는 드러나지 않은 점이다. 즉, 공간적으로나 시간적으로 확실히 다른 세계에서 살아가고 있는 존재들이다. 이와 같은 이야기는 귀신 이야기의 또 다른 유형으로 이어지게 된다.

위의 이야기들에서 나타나는 귀신과 인간의 만남을 정리해 보면 다음과 같다. 귀신과 인간의 만남은 우연적이고 비인과적인 만남과 필연적이고 인과적인 만남으로 대별된다. 여기서 우연한 만남을 이루는 인간과 귀신의 관계는 부정적이고 투쟁적이다. 이러한 이야기에서 귀신은 악귀로 등장하는 경우가 많으며, 인간과의 원활한 대화를 형성하지 못한다. 반면 필연적이고 인과적인 만남을 이루는 이야기들에서 귀신은 어떠한 이유가 있어 인간에게 나타난다. 그 이유는 다양하다. 귀신에게 어떠한 문제가 발생하여 이를 해결하기 위해 만나기도 하고, 인간의 일상에 자연스럽게 끼어들만큼 친밀함이 형성되어 있기에 일상사를 행하는 차원에서 만남이 이루어지기도 한다. 또한 원혼에 의한 만남이나 정을 이기지 못한 미련이 남아 만나게 되는 경우도 있다. 이러한 만남은 이유가 있는 만남이기에, 어느 정도 예측이 가능하며 만남에 이어지는 충격도 덜하다. 이러한 만남과 더불어, 귀신과 인간의 관계는 귀신의 자질과 특성에 따라, 그리고 구체적 대화관계의 형성에 따

131) 김안로, 앞의 책, p. 125. 諸官人議曰, 此人運不窮不當來, 吏按冥府失審覈, 以貽此謬, 何以處之, 其中一官人容儀郁穆, 似若我先代王, 私引生之, 座後謂曰, 今當賜爾餅이, 爾若食下, 則更不反世矣… (중략)…可傳與爾國王, 爾國王, 聲聞大不佳, 在予何以爲顏.

라 다르게 나타난다. 이해를 돕기 위해 본고의 분석 대상인 귀신등장 이야기에서의 귀신 형태와 그들의 행위, 그리고 귀신의 모습을 도표로 정리하면 다음과 같다.

	만남의 유형/ 귀신의 종류	귀신의 행동양식	귀신의 형상
안공 이야기	귀신과의 우연한 만남 / 악귀:괴물, 여귀(女鬼), 우물귀신, 고목나무귀신,	악행 : 관사의 사람들을 죽임, 마을을 시끄럽게 울어댐, 사람에게 빙의하여 미치게 함	괴물, 인간: 고관대면, 붉은 난삼을 입고 머리를 풀어헤친 여자
안부운 이야기	귀신과의 우연한 만남/ 악귀:화귀(火鬼)-도깨비불	악행 : 밤에 사람들을 둘러싸고 위협, 비복을 공격함	햇불
장모 정씨 집귀신 이야기	귀신과의 우연한 만남 / 악귀:인귀(人鬼)	악행 : 낮에는 공중에 떠 있고 밤에는 대들보에 깃들어 높은 목소리로 떠들어 댐/ 길흉화복을 알아맞히어 사람들을 두려워하게 하고 숨기는 것이 다 들추어냄/대드는 비복을 기절시킴 /여중에게 지피어 괴롭힘	목소리/ 특이한 인간: 처음에는 목소리만 들림. 나중에는 자색수염이 난 장부의 모습을 보임
성현이 만난 귀물 이야기	우연한 만남/ 악귀:정체를 알 수 없는 인간형상의 귀매(鬼魅)	밤에 나타난 사람과 말을 위협함	괴물: 키가 수십 척에 낮이 소반 같고 눈이 햇불 같아 괴이한 형상
안공이사귀(蛇鬼)를 쫓음	이유 있는 만남/악귀:뱀귀신	생전의 아내에게 나타나 정을 통함	동물:뱀
기재추	우연한 만남/악귀: 구	악행: 사람의 몸에 붙어 힘들게 함/	형체가 드

의 집에 사는 귀신 이야기	체적 정체를 알 수 없음	부엌 집기에 똥을 가득 넣어둠/밥과 물건을 공중에 던져버림/채소를 거꾸로 해서 말라죽임/옷을 모두 꺼내 들보에 올려놓음	러나지 않음
이두의 고모 귀매 이야기	우연한 만남/악귀: 죽은지 10년이 된 고모의 귀신	악행: 집안의 모든 생산을 일일이 지휘/ 먹고 싶은 것을 무엇이든 다 찾아 먹음/조금이라도 뜻을 어기면 몹시 노여워함	괴물: 허리 위는 보이지 않고 허리 아래만 보임/종이로 치마를 삼음/다리가 몹시 야위어 칠(漆)과 같고 뼈만 남음
채생이 여귀를 만난 이야기	우연한 만남/악귀: 여귀(女鬼)	악행: 채생을 유혹하여 정을 통하고 다음날 다리 밑에 버림	인간: 아리따운 여인
채빙군의 아우가 만난 귀신	우연한 만남/악귀: 수레모양의 빛	악행: 채빙군의 막내동생이 입과 귀에서 피를 흘리며 죽게 함	빛 수레마귀: 흰 기운으로 화원경(확대경)과 같은 모양으로 오색이 찬란하고 공중에서 차마퀴처럼 돌아감.
성번중의 집에 사는 기괴	우연한 만남/악귀: 구체적 정체를 알 수 없음	악행: 돌을 던지거나 불을 붙임/여종을 임신시킴	구체적 형상이 드러나지 않음.
홍재상이 이야기	이유 있는 만남/원혼귀: 사귀(蛇鬼)	복수 행위 : 계속 뱀으로 나타나서 홍재상을 병들어 죽게 함	동물: 뱀

권재상이 귀신의 화를 입 음	이유 있는 만남/원혼 귀: 꿈에서 나타난 노 인	복수 행위: 풍수관의 가슴을 쳐서 죽게 하고 권재상도 쫓겨나며 가문 은 멸문지화를 당함	인간
소름 이 이야기	이유 있는 만남/양귀 (良鬼)	잘못된 일을 바로잡고 왕권의 정당 성을 세움: 세조의 꿈에 나타나 잘 못된 일을 바로잡게 함./ 일하는 사 람들에게 수고의 말을 건네고 관이 있는 곳의 위치를 알려줌/ 왕의 무 덤 사이에 있는 나뭇가지를 벌려 자 신의 무덤과 거리를 좁힘	목소리/인 간: 목소리 만 들리거 나 꿈에 생 전의 모습 으로 나타 남
안 생 이 이야기	이유 있는 만남/원혼 귀	안생에게 자신의 사랑을 증명함 : 죽은 뒤 안생에게만 나타남	인간: 생 전 의 모습
성운전	이유 있는 만남/원혼 귀	복수 행위: 낮에 성운을 가위놀리게 하여 놀라 죽게 함	반인(半人) 괴물: 기괴 한 형상, 얼굴, 사지 가 없는 모 습
회 나 무 에 의탁 한 귀신	우연한 만남/양귀	위험의 제거, 생명을 구함: 다른 귀 신들에게 시달리는 모씨를 구해줌	인간
강 룡 선 비 이씨 의 사화 (蛇禍)	이유 있는 만남/원혼 귀	복수행위: 뱀을 죽인 선비의 집을 몰락시키고 선비 일가족 죽음	동물:뱀
송 원 의 선 비 가 충 화 (蟲 禍)를 당 함	이유 있는 만남/원혼 귀	복수행위:집을 짓느라 벌레를 죽인 선비의 집을 몰락시키고 선비 죽음	곤충

어떻게 귀신이 되어 어떤 자질과 행동양식을 보이는가 하는 귀신의 존재론적 문제는 사건속에서 형상화되어 나타난다. 귀신과 인간의 대화는 성립되기도 하고 성립되지 않기도 하며, 성립되더라도 일방적인 대화로 끝나는 경우도 있다. 귀신

과의 대화적 관계가 잘 진행되거나 서로가 조금이라도 합의를 하면 귀신으로 인한, 혹은 인간으로 인한 해(害)가 없어지고 가정과 사회의 안녕이 회복된다. 그러나 그렇지 않을 경우 인간은 이유 없이 화를 입거나 자신의 잘못에 대해 철저한 보복을 당하게 된다.

이처럼, 귀신이야기의 대화구조는 귀신과 인간의 만남과 관계형성이라는 측면에서 일차적으로 이루어진다. 이러한 인간과 귀신의 대화는 서사의 전개과정에서 쉽게 확인될 수 있는 대화로서 귀신이야기의 가장 중심적인 틀을 형성한다. 이러한 대화 외에, 귀신이야기에서는 논평을 통한 서술자 혹은 제 3자의 목소리를 개입시켜 진행되는 대화적 양상이 나타난다. 이는 귀신이야기에 대한 메타적 말화들로 구성되며, 서술자 자신의 내적인 대화과정으로 나타나기도 한다.

2.1.2. 논평을 통한 사건의 의미화 - 귀신이야기에 대한 가설적 원리의 제시

귀신이 등장하는 이야기에서 논평은 사건의 외부에서 이루어진다. 논평을 하는 주체는 서술자뿐 아니라 당시 사건을 지켜보던 주변 사람들이기도 하다. 이들은 사건에 대한 평가를 통해 자신들이 알고 있던 귀신과 귀신의 행위 및 인간과의 관계에 대한 기존의 지식을 평가하기도 하고, 이야기를 통해 자신의 의식에 대한 반성을 하기도 한다. 이러한 과정을 통해 서술자는 귀신이야기를 나름대로 재평가 하며 이야기를 통한 의미를 발견하려고 노력한다. 이러한 노력은 경험적, 일회적 사건속에서 나름의 질서와 법칙을 찾아보고자 하는 것이다. 그러나 이때 형성되는 질서와 법칙은 너무나 유동적이어서, 전일적인 체계를 가지고 단일화 되기 어려운 것들이다. 그러나 이러한 의미화의 과정을 통해 서술자는 나름의 법칙을 제시하고 있는데, 그 법칙은 확정적인 의미가 아닌 하나의 가설로써, 다음과 같은 짧은 말화를 통한 논평을 통해 나타난다.

사람들이 모두 “유의 표제(表第) 유계량이 난리를 음모하다가 사형당하더니, 그 귀신이 집에 의지하여 빌미를 일으킨다.” 하였다.¹³²⁾

이는 가슴을 앓아 피를 흘리다가 잠깐 사이에 죽고, 얼마 가지 아니하여 채추도 또한 나라의 죽임을 당하고 가문이 멸망하니, 사람들이 모두 무덤을 파낸 까닭이라고 하였다.¹³³⁾

마음이 안정되면 도깨비가 들어오지 못한다더니 참으로 그러한가보다.¹³⁴⁾

132) 성현, 앞의 책, p. 601. 人皆曰, 裕之表弟柳繼亮某難被誅, 而其神依家作祟也.

133) 성현, 앞의 책, p. 642. 李痛胸流血俱與而死, 未幾宰樞亦被誅, 家門殄滅, 人皆云, 掘塚之過也.

정기(正氣)가 사기(邪氣)를 누르지만, 조금이라도 정기가 부족한 점이 있게 되면 사기(邪氣)가 도리어 그 틈을 타고 들어오게 되니 그 기미를 삼가지 않으면 안 될 것이 이러한 점이 있다.¹³⁵⁾

아마도 사칭 앞에 나타난 무사들은 모두 귀신이었으며 붙들고 집으로 보내 준 장부도 역시 회나무에 의탁하여 화신한 귀신이었는가 한다. ¹³⁶⁾

요귀(妖鬼)는 사람을 묘하게 홀리느니라. 추악하고 요괴로움을 꾸며 미모로 나타나고 간악하고 위장된 일을 오히려 미담(美談)으로 바꾸며, 악취를 향기롭게 하고 더러운 흙투성이를 훌륭한 궁실로 만들어 사람의 마음을 흐리고 눈을 어지럽혀 가진 수법으로 현혹시켜서 꾀이니 그릇이 크고 강직한 기상을 지니지 못하고는 그 누가 유혹되지 않겠는가.
(137)

이와 같은 발화들은 간단한 논평으로서, 서술자는 자신뿐 아닌 남들의 말을 인용하여 불확실한 가설들을 독자에게 제시하고 있다. 이는 “사람들이 모두 ~라 말한다.” 거나 “~인가보다” 혹은 “~라고들 한다.”와 같이 가정적인 발화형태를 인용했다는 점을 통해 확인할 수 있다. 또한 마지막의 채생 이야기에 부가된 논평은 서술자가 “퇴재”라는 사람의 논평을 인용하여 서술한 것이다. 서술자가 자신의 직접적 논평이 아닌 퇴재의 말을 인용한 것은 서술자 자신도 잘 모르는 부분이 있기 때문이며, 퇴재라는 제 3자를 통하여 이와 유사한 이치가 있다는 것을 확인받고자 하는 것이다. 이러한 논평은 대체로 인간과 귀신의 우연한 만남을 강조하는 이야기들에서 두드러진다. 귀신의 악행이나 알 수 없는 출현이 어떤 의미를 가지는지 평하기 어렵기 때문이다. 이렇게 서술자의 불확신속에서 이루어지는 발화들이지만, 이러한 것이 귀신과의 만남과 귀신의 행위에 대한 이치를 형성한다는 점에서 대단히 중요하다. 이러한 의미화는 귀신론에서 밝힌 귀신의 이치와는 다른 차원의 의미들을 생성하고 있다. 유계량의 원혼이 귀신이 된다는 점은 원혼을 인정하는 귀신론의 논의와 맞물리지만, 그 원혼과 기재추의 관계는 설명하기 어렵다. 유계량이 난을 일으키다가 죽임을 당했다는 혹자들의 설명이 맞는다면, 유계량의 죽음에 직접적 원인이 되는 이들에게 원혼의 재앙이 나타나는 것이 합리적일 것이다. 그러나 이야기에서는 그러한 인과가 형성되지 않으며, 원혼이 꼭 유계

134) 성현, 앞의 책, p. 637. 信乎心定則怪不入也.

135) 김안로, 앞의 책, pp. 115. 正氣固可厭邪而一有饒焉, 則邪反乘之, 幾不可不慎也, 有如此夫.

136) 이륙, 앞의 책, p. 542. 盖射廳前較射者皆衆鬼, 而扶還一丈夫, 亦鬼之托於傀樹者也.

137) 김안로, 앞의 책, p. 119. 幻婦之善蠱人也, 飾醜怪爲美貌, 執邪僞爲善談, 化臭穢而薰馥, 變污壤而佳宮, 塗心愚目, 百出眩詭, 而慾誘之, 自非至大至剛之氣, 孰得以無惑.

량의 원혼인가 하는 점마저도 가설에 불과한 것이다. 이러한 가설적 말화들이 독자에게 제시되면서, 이야기를 통해 서술자와 독자는 확정적인 의미의 부재를 경험하게 된다. 이러한 경험은 귀신이야기에 대한 다양한 의미 찾기 행위를 유발하고, 서술자는 성리학적이 아닌 다른 차원의 해석 작업을 도입하고 있다.

옛날 송나라 장군 조 빈이라는 사람이 있었다. 그의 집이 너무 허술해서 자제들이 수리하도록 청하였다. 장군이 말하기를, “지금 이 한 겨울이니 담장이나 기왓장 사이에 못 벌레들이 칩거하고 있으니 그들의 생명을 상하게 하여서는 아니 된다.” 하였다. 어진 사람들의 마음 쓰는 것은 이리하여야만 옳은 것이다. 그런데 저 선비와 같이 거북 같은 벌레를 모두 섬멸해 버렸으니, 하늘이 내려놓은 생물들을 거의 표독하게 죽여 버렸던 것이 아닌가. 생물들의 응보하는 이치가 없을 수 없다. 138)

대개 인간의 득과 손실, 화와 복, 업(業)을 경영하고 구하기를 도모하는 따위는 진실로 혼조의 문란한 정치였으나 사실은 사람의 힘으로 할 수 있는 바는 아니고 전세에서 정해진 운수인 것이다. 때가 되어 (이 운수가) 폐계 되면 반드시 묘하게도 일이 척척 들어맞아서 그 사람으로 하여금 이 운기를 타서 성공하게 되는 것인데, 사람들은 이러한 것을 모르고 망령되게 그 사람의 지력이 어떠하다고들 하여 마음을 피로하도록 쓰고 정력을 기울여 죽을 때까지는 그치지 않으니 우습고 가소로운 일이다. 139)

위의 논평들은 각각 벌레를 함부로 죽인 선비이야기와, 박생의 저승담에 부가된 논평들이다. 이 논평에서 서술자는 자기 나름대로의 의미를 찾고 있지만, 이러한 의미들이 반드시 유교적 것만은 아니다. 생물들의 응보하는 이치라던가, 업(業), 전세(前世)와 같은 언어는 분명히 불교적 세계관에서 사용되는어들이다. 따라서 이러한 논평들을 통해 서술자가 드러내는 이치는 귀신론의 일원론적 이치와는 다른 다원적 이치이고, 여기에는 성리학적 질서의 수립을 위해 초기 지배자들이 가장 멀리하고 배격했던 불교적 세계들이 녹아들어가 있다. 그러나 불교적인 요소의 도입이 아닌, 혼란 그 자체를 인정하고, 의미의 부재 현상을 지속시키는 말화들도 등장한다. 여기서 귀신이야기는 해석이 불가능한 “이상한 일”의 차원에 머물거나, 전반적으로 의구심을 자아내는 의심스러운 상태에 잔존하게 된다.

138) 김안로, 앞의 책, p. 126. 昔宋將軍曹彬, 堂屋燹壞, 子弟請加修葺, 公曰, 時方大冬, 墻壁瓦石之間, 百蟲所蟄, 不可償其生, 仁者用心, 自宜如此, 若士子之殲盡龜蟲, 不幾於暴殄天物乎, 物類報應, 理不可無.

139) 김안로, 앞의 책, p. 125. 凡人得喪禍福營業圖求, 若係其人之巧拙癡黠, 而實非人爲, 前定之數, 時至欲發, 則必生出妙幾奇軸, 使其人有以乘假之, 及其成也, 人自不知, 忘謂容人智力, 疲心憊精, 死不知止, 可笑也.

나는 의아스럽게 생각한다. 충성스런 혼과 굳센 님이 천지 사이에 있어 넓게 조화의 원기와 함께 흘러가는 것이니 어찌 구구하게 사당의 성패로써 남의 힘을 빌리려고 하겠는가. 생각하면 이 늙은이의 마음이 넉넉하고 아름다워 평생을 두고 충성과 관용으로써 마음을 삼았다. 그 정신과 기맥이 혹은 황홀한 사이에 감동된 것인가.¹⁴⁰⁾

귀신이 갇는 것이나 남몰래 보답하는 것이 무리가 아님을 기정의 꿈에서 증험할 수 있는 것이다. 이런 것은 진실로 황당한 것이라 꼭 그러하다고 할 수는 없으나 우연히 일의 기뢰가 서로 감응된 바가 있는 것 같으니 이 역시 이상한 일이다.¹⁴¹⁾

한편, 유학자로서의 면모를 드러내는, 윤리적 차원의 발화들도 엿보인다. 안생의 이야기에선 다음과 같은 논평이 부가된다.

비록 사족의 부녀로 예법의 문에서 성장하였더라도 능히 행하기 어려운 바인데, 이 여자는 천한 종으로 처음에는 예의와 정신(貞信)이 어떤 것인지 모르고 다만 구구히 그의 남편을 위하는 마음으로 한 남편만 좃고 다른 데는 가지 않기로 하여 죽어가면서까지 욕됨이 없었으니 옛 열녀인들 어찌 이보다 더하겠는가.¹⁴²⁾

위의 논평은 절개를 지키며 세상의 질서를 유지하고자 하는 윤리적 차원에서 제기된 논평이라는 점에서 귀신론에서 제기한 질서가 이야기에 부가된 것이라 할 수 있다. 안생의 이야기에서 안생은 결국 상사를 이기지 못하여 죽음에 이르르나, 논평에서는 그러한 비극적 사건을 제외하고 안생 아내의 정절에 초점을 맞추고 있다. 이는 서술자의 논평이 이야기의 전개과정에서 주요한 어떤 부분을 외면하고 있다는 것을 보여주는데, 이러한 의미화는 이야기의 전개에서 드러나는 안생과 아내의 처지 및 귀신됨의 원인과는 상관없는 선형적 윤리의 발로이다.

이와 같이, 귀신이야기에서는 귀신의 출현과 행동에 대한 나름의 이치를 제기하고 있다. 이러한 이치들은 서술자 자신의 반성적 의식이기도 하며 한편으로는 독자들에게 제시되는 것이기도 하다. 그런데 이러한 이치들은 귀신론에서처럼 확고 부동한 일관적 이치를 형성하지는 않는다. 위의 예들에서 본 것처럼, 서술자는 남의 말을 인용하는 등 하나의 가설적 이치로서 이야기에 의미를 부여하고 있고, 이

140) 김안로, 앞의 책, p. 114. 我心安兮窃疑忠魂毅魄, 在天地間, 蕩然與造化元氣同其流, 豈肯區區以祠字成毀有所丐貸於人耶, 意亦此老胸中休休, 平生以忠恕爲心, 其精神氣脈, 惑能感通於惚恍間耶.

141) 김안로, 앞의 책, p. 114. 神報冥應, 未有無理, 岐亭之夢驗矣, 此固荒昧, 不可謂之必信, 但偶爾事會, 若有所相感焉者, 斯亦可愧也.

142) 이륙, 앞의 책, p. 540. 雖士族婦女生長於禮法之間, 有所難能, 而此女以婢僕之賤, 初不知禮義貞信之爲何物, 而只以區區爲夫之心, 從一不它, 至於隕身而無辱, 雖古之烈女, 何以加之.

러한 의미는 사건에 대한 다양한 해석의 가능성을 열어주고 있다. 따라서 이 가능성에 따른 불교적인 해석 혹은 해석 불가능성이 제시될 수 있는 것이다. 물론 유교적 차원에서의 해석도 가능하다. 즉, 이야기의 논평에서 나타나는 질서들은 매우 다원적이다. 이러한 해석들은 독자들 혹은 서술자에게 아직도 검증되지 않은 이야기들, 사건들이 많이 벌어지고 있다는 점을 환기시켜준다. 따라서 잡기에 나타난 위와 같은 서술자의 평가는 대단히 유동적이고 일회적이다. 이러한 논평에 의한 의미화는 현실적으로도 귀신에 대한 지식을 형성한다는 점에서 영향력이 있는 발화들이지만, 새로운 사건과 이야기가 나타나면 얼마든지 수정가능하다. 그러므로 이들 논평적 발화를 통해 형성되는 지식과 반성적 담론은 일률적인 법칙으로 형상화되지 못하고 개인적으로만 알고 있는 사적 지식의 영역으로 포섭된다. 사건에 대한 논평에서 가장 확실한 태도는 윤리적인 입장에서 서술된 논평들이다. 그러나 이러한 개별적 논평과 태도들에 나타난 이치들이 과연 진실이며 합당한 이치인지에 대해서는 증명할 길이 없다. 다만, 반복적으로 나타나는 이야기 유형에 따라 그 의미의 보편성을 찾으려고 애쓰고 있을 뿐이다. 따라서 귀신이야기를 통해 형성되는 지식은 공적 지식의 영역에서 보이는 것과는 다른 유형의 지식, 즉 맥락을 동반하는 사건중심적인 이치, 구체적이고 맥락적인 지식이 주를 이룬다고 할 수 있다. 그러므로 논평은 항상 의문의 여지는 남기는, 부족하고 불안정한 앞의 영역을 이루게 된다.

2.2. 귀신 이야기에 나타난 ‘말’의 특성과 지식의 비통일성·비체계성

귀신 이야기의 대화적 상황에서 쓰이는 말들은 경험적 문학이라는 잡기의 특성을 통해 사건을 재현하는데 중점을 둔다. 또한 서술자나 기타 사건을 경험한 이들의 자유로운 발화들을 통해 형성되는 이치는 매우 사적이고 다중적 의미체계를 이루고 있다. 이러한 경험의 재현으로서, 귀신이야기의 말들은 무엇보다도 귀신이라는 초월적 존재를 현현시키는데 중점을 두고 있다. 즉, 이러한 말하기는 귀신이 실존한다는, 귀신존재의 “사실성”을 강화시킨다. 이때의 사실성은 사건 자체의 발생이 사실이라는 것이고, 또 한편으로는 귀신의 존재가 실재한다는 것에 대한 사실성이다. 다시 말해 이 이야기들에서 생성되는 “사실성”은 서술자나 서술자의 지인들이 직접 체험한 것을 바탕으로 하기에 “진짜”로 받아들여질 수 있다. 귀신론에서는 귀신에 대한 존재론적 규명을 이론적 작업을 통해 체계화시켰다. 귀신이야기에서도 가장 중요한 사건은 귀신과 인간의 만남이고, 이는 귀신의 출현을 전제로 한다. 그렇다면 귀신이야기에 쓰인 말들은 이러한 만남을 가능케 하고 믿기 어려운 사건을 믿게끔 하는 사실성과 실제성을 강화시키고자 하

는 것이다. 이러한 귀신 이야기의 말하기에서 가장 특징적인 것은 인간과 귀신의 직접 대화이다. 귀신의 말이 직접화법을 통해 그대로 재현됨으로써, 귀신의 실존성은 가능성이 아닌 현실성으로 전환된다. 또한 귀신을 체험한 사람들의 말을 직접 인용하는 인용을 통하여, 귀신은 더더욱 현실성을 획득하게 된다. 더불어, 논평을 통해 나타나는 말들은 따라서 귀신이야기는 귀신의 존재유무에 대한 의심이나 논란을 접고, 모든 귀신의 존재를 인정하는 전체를 가지고 진행되는 이야기이다. 다만, 귀신이야기의 논평에서 드러나는 혼란과 망설임은 왜 그러한 현상이 일어나는 것인가에 대한 의문이다. 이는 앞서 밝혔듯이 귀신론에서 형성된 이치를 의심하기 때문이다. 따라서 귀신이야기의 논평적 대화에 쓰인 말들은 나름의 사적 이치를 형성하는 가운데서도 그러한 이치의 불확실성을 드러내며, 사건에 대한 다중적 해석의 가능성을 제시하는 것이다. 이러한 차원에서, 논평은 귀신론이나 성리학적 이치에 대한 반성적이고 메타적인 발화들이다.

이처럼 귀신이야기의 언어들은 실존하는 타자로서 귀신의 말과 목소리를 수용하고 있고, 타자로서 귀신의 말을 전달하고 재현한다. 그럼으로써 귀신 이야기에 나타난 말들은 다성적이다. 또한 이들이 내는 목소리 역시 다중방향성을 가지고 있다. 이러한 속에서 귀신 이야기는 제도적인 영역에서 받아들이지 않는 목소리를 수용하여, 귀신 담론의 또 다른 차원을 형성하고 있는 것이다.

2.2.1. 체험의 말하기 - 사건의 진실성과 귀신의 실존성 재현

귀신이 등장하는 이야기에서 중심적인 사건은 위에서 본 것처럼 귀신과 인간의 만남, 귀신과 인간의 관계맺음, 그리고 그 결과이다. 이 사건들은 자신이 직접 듣고 겪은 이야기들을 중심으로 서술된 것이며, 이에 따라 귀신이야기는 체험의 말하기로써, 반복 불가능한 일회적 말들을 위주로 서술된 이야기이다. 체험이란 글자 그대로 몸소 겪은 것이라는 의미로, 일반적인 형식의 범주들에 비해서 헤아려질 수 있는 것보다 더 풍부한 의미와 교훈과 정서의 원천이 된다. 체험이란 즉, 귀신론에서 밝힌 선험적인 이치와는 다른 차원의 지식이 형성될 수 있는 장이며, “삶”과 즉각적으로 연결된다.¹⁴³⁾ 터너가 말한 것처럼, 체험은 반드시 어떠한 말로써 표현되어야만 하고, 귀신이야기의 말들은 그러한 체험을 말하는 발화들로서 생기 없고 고정된 체계가 아닌, 생생하게 살아 있는 인식과 의미의 체계를 표현한

143) 체험에 대한 위와 같은 의미부여는 딜타이에 의해 이루어진 것이다. 빅터 터너는 체험에 대한 이러한 견해를 받아들이면서, 체험이 모든 문화에 하나의 구조와 형식을 제공하고 있다고 말하며, 체험의 본질적 속성은 형이상학적인 철학이 아닌 사건과 드라마에 가깝다고 보았다. 빅터 터너, 이기우, 김익두 옮김, 『제의에서 연극으로』 (현대미술사, 1996) ,pp. 21-25.

다. 이러한 귀신 이야기의 말들은 등장인물의 체험에 의한 특수성, 개별성을 지향한다. 또한 여기서의 체험은 서술자에 의해 서술되지만 서술자뿐만이 아닌 타인의 경험의 재현도 폭넓게 수용하고 있다.

이러한 체험의 말하기는 귀신이야기 속에서 몇 가지 특징적 발화를 통해 나타난다. 우선 체험의 생생함과 사실성을 높이는 언어지표들을 사용하는 발화들이 사용된다는 점이다. 이는 이야기의 신빙성을 더해 주며, 귀신이야기의 증험 요소로 기능하게 된다.

(전략) 귀신이 마침내 통곡하고 떠났는데, 끝내 아무런 영향이 없었다 한다. 이 이야기는 내가 대부인에게서 들은 것이다.¹⁴⁴⁾

우리 이웃에 기재추가 있었는데, 당대의 명현이었다. 내가 어렸을 때에 기의 손자 유와 더불어 어려서부터 사귀어 왔는데, 재추가 죽고 내가 유와 함께 벼슬하다가 유는 집안 일을 맡아 집에 있더니, 얼마 아니되어 주택이 흉하여 사람들이 들어가지 못하고 유도 또한 다른 곳으로 떠났다.¹⁴⁵⁾

자정이 죽은 뒤 3년이 되는 임인년에 고생(高生)이 꿈에 자정을 쓸쓸한 들에서 만나보고 서로 시를 지어 주고받고 하기를 평소와 같이 하였다. (중략) 생이 깨어나서 그것을 나에게 적어 주고 말해 주었다.¹⁴⁶⁾

박생의 이름은 세거이니, 지금은 내의원에서 벼슬하고 있는데, 의술이 아주 정통하다고 세간에 이름이 나 있다. 일찍 그 일을 이야기 한 것이 꼭 상세하다.¹⁴⁷⁾

위의 발화들에는 모두 사건의 사실성과 실재성을 확인시켜주는 지표들이 사용되었다. 서술자 자신이 직접 들은 일이나, 겪은 일들이라는 발언을 해줌으로써 이야기를 증험하고 있는 것이다. 또한 마지막 이야기에서처럼 “詩”라는 구체적 증거물을 제시함으로써, 고생이 조상의 혼령을 만난 사건이 더더욱 생생한 사실로 인지되기도 한다. 이러한 발화들은 잡기 전체의 특성 과도 맞물리며, 별다른 사실성의 지표를 쓰지 않은 이야기들에게도 영향을 끼쳐, 전반적인 잡기의 이야기들이 모두 체험적 사실에 근거하고 있다는 효과를 창출하게 된다. 심지어 마치

144) 성현, 앞의 책, p.590. 遂痛哭辭出, 竟無影響, 吾聞諸大夫人.

145) 성현, 앞의 책, p.601. 吾隣有寄宰樞, 乃一時名賢也, 吾少時與奇之孫裕, 竹馬相交戲, 宰樞捐世, 余與裕俱筮仕, 而裕幹蠱居其宅, 未幾宅凶, 人不得入, 裕亦從他焉.

146) 남효온, 앞의 책, p. 700. 子挺亡後三年壬寅, 高生嘗夢見子挺曠漢之野, 相與酬唱如平生…(중략)…生覺而記之, 遺余云.

147) 김안로, 앞의 책, p. 125. 生名世學, 今官內醫院, 頗以業精名世, 嘗道其事甚詳.

막의 박생의 이야기와 같이, 저승 경험이라는 믿기 어려운 이야기들에도 사실성을 증험하는 지표가 사용되고 있다.

이와 더불어 체험의 말하기에서 가장 중요한 지점은 바로 귀신 자체에 대한 재현이다. 평소 눈에는 잘 보이지 않는 귀신을 누군가가 보았고, 그 귀신의 형상에 대해 자세히 재현하는 것이 귀신이야기의 사실성을 증험하는데 매우 중요하기 때문이다. 이는 무엇보다도 직접 화법을 통한 귀신이 하는 말과 음성의 재현을 통해 드러난다.

사람들이 묻기를 “다리가 어찌 이와 같뇨” 하니 “죽은지 오랜 지하 사람이 어찌 이와 같지 않겠뇨” 라고 대답하였다.¹⁴⁸⁾

능을 파기 전 수일에 밤중에 부인의 우는 소리가 능안에서 나기를 “장차 내 집을 무너뜨리려 하니 내 어디 가서 의지한단 말이냐” 하는 소리가 마을 백성들에게까지 들리더니 얼마 안 되어 변이 일어났다.¹⁴⁹⁾

이와 더불어, 귀신이야기에는 서술자 자신의 직접 겪은 괴물과의 대면이 묘사되고 있다. 여기서 귀신은 매우 구체적으로 묘사되는데, 귀신의 외양에 대한 세부적 묘사의 수법은 귀신의 존재성을 입증하는데서 매우 중요하다. 키가 매우 크고 고관대면이라던가, 다리 아래 종이치마만 두르고 있는 모습, 얼굴과 사지가 없는 사람의 형상 등등 귀신의 다양한 형상들은 귀신의 다양성을 입증하면서 동시에 귀신을 직접 본 사람들만이 증험할 수 있는 말들로서 귀신의 실제성을 더욱 강화한다.

이와 같은 재현은 귀신 이야기의 사회적 의미와 기능을 강화한다. 단순히 꾸며낸 허구적 이야기가 아닌 실제 있었던 것으로 믿어지는 이야기는 현실의 삶에 직접 영향력을 행사하게 된다. 그러나 체험을 증험하는 말들의 지향점인 사실성의 증대는, 그 체험이 개인적인 차원에서 머무르고 있다는 점에서 여전히 체험의 진실성을 의심받게 된다. 잡기의 모든 이야기들이 그렇듯이, 귀신이야기의 말들은 철저히 사적 차원에서 형성된 말들이다. 따라서 귀신 이야기의 공적인 증험은 이루어질 수 없으며, 이 이야기들에서 사용된 사실성의 지표들에 어떠한 허구성도 개입되지 않았다는 것을 입증할 수 없다.

논평은 이러한 사적 체험의 불확실성에 어떠한 이치를 부여하고자 하였다. 그러

148) 성현, 앞의 책, p.601. 人間足何若是, 答云, 死久地下之人, 安得不如是乎.

149) 이자, 『음애일기』, p. 559. 發陵前數日, 夜半有婦人哭聲, 自陵中出云, 將壞我室, 予將疇依, 聲動里民, 未幾變作.

나 그 이치역시 사적 체험의 말하기 속에서 이루어진다. 개인적 체험을 중심으로 하는 말들은 그 이치의 형성이 매우 다원적으로 나타나기 때문이다. 논평은, 사적인 삶의 맥락 속에서 이루어지는 체험적 이치의 제안과 실험이라고 할 수 있을 것이다.

따라서 귀신 이야기의 말들은 구심적이 아닌 원심적인 말들이며, 탈중심화된 말들이 주류를 이룬다. 이는 고정불변의 이치가 아닌 변화하고 유동적인 이치를 인정하는 말들이다. 이와는 달리, 조상귀신 이야기에서 볼 수 있는 것처럼 성리학적 이치에 맞는 이야기들을 제시하고 귀신론에서 확인된 귀신의 이치를 검증하고 확신하려는 말들도 있다. 이는 역시 ‘동의’의 대화에 속할 것이다. 나머지, 주류를 이루는 탈중심적이고 잉여적인 말들은 성리학적이 아닌 탈성리학적 귀신담론을 형성하게 된다. 이는 귀신의 다양성과 귀신의 독립적 세계를 인정하고, 그러한 다양한 귀신 세계가 어떻게 인간과 교우하는가를 보여주는 것이다.

2.2.3. 다성적 목소리와 차이의 대화 -수용과 공존을 통한 다원적 이치의 세계

위에서 언급한 바와 같이 귀신이야기의 거시적 구조는 대화적이다. 대화의 양상은 이야기 속에서의 대화와 이야기 밖에서의 대화로 구별해 볼 수 있다. 이야기 속에서 가장 중요한 대화적 상황은 재현된 귀신과 인간의 대화이다. 귀신과 인간이 어떠한 대화적 상황에 있느냐에 따라 사건과 서사의 전개가 결정된다. 한편 서술자와 사건의 목격자들에 의한 발화들은 대화의 또 다른 양상을 보여준다. 서술자는 사건의 밖에서 혹은 내부에서 사건과 관련된 이치를 찾아보려고 하며 가설적 이치를 제시한다. 그러나 이러한 가설을 통해 확실히 확인된 이치가 제시되지는 않는다. 오히려 서술자는 혼란스러워하거나 자신의 기존 윤리의식을 점검하는 차원에서 정리된다.

이와 같이, 귀신 이야기의 대화상황에서는 귀신과 인간의 다양한 목소리들이 들려온다. 즉, 다성적인 목소리가 구현되고 있는 것이다. 다성적 목소리의 기본전체는 서로가 독립적으로 존재하는 목소리들의 공존이다. 다성적인 목소리들은 각 목소리의 주체들이 동등한 위치를 점하며 작가의 통제와 상관없이 자신들의 정체성을 드러내는 특성을 가진다. 따라서 귀신이야기의 목소리들에는 지적 평등성이 전제된다. 가령 성리학적 귀신론의 틀에서 벗어난 이야기들도 나름의 이치를 제기하고 있으며, 이렇게 형성된 지식도 나름의 가치와 설득력이 있는 것으로 믿어지게 된다. 또한 이러한 이치를 제기하는 이들은 사대부나 서술자가 아닌, 사건을 목격한 익명의 제 3자인 경우가 많다. 즉, 귀신이야기에서는 누가 더 많이 체험했는가에

따라 형성되는 체험의 지식이기 때문에, 기존의 지식을 중심으로 체계화된 사대부들의 지적 체계는 무용지물이 되는 경우가 많다. 따라서 몇몇 귀신이야기에서는 경험적으로 획득된 지식이 오히려 우월한 지위를 차지하는 현상까지 벌어지고 있다. 이러한 현상은 다양한 계층과 성별의 목소리들을 수용하는 것으로 드러난다. 즉, 여성과 노비, 장님, 남녀무당, 익명의 사람들, 귀신자신의 목소리들이 귀신이야기의 대화 상황속으로 수용되고 있는 것이다.

장님 장득운이란 자가 있었는데, 짐치기를 잘하여 사람들이 모두 명경수(明鏡數)가 있다고 하였다. 조정에서는 이를 가져오라 하였으나 장님은 본래부터 없다고 대답하므로, 옥에 가두어 고문했지만 나오지 않았다. 150)

공이 “어째서 홀로 앉아 있느냐”물으니 여승은 “ 세 여승과 같이 있사운데 두 여승은 양식을 빌려 마을로 내려갔습니다. ”하였다. (중략) 여승은 이 말만 믿고 매양 그 날이 오기를 기다렸으나 그 날이 지나가도 나타나지 않자 마음에 병이 되어 죽었다.151)

능히 귀신의 말을 하는 계집 무당이 있었는데, 지난 일을 물으면 백 번 다 맞고, 장래를 물으면 백에 하나도 맞추지 못하였다. 152)

이처럼 다성적인 목소리들이 수용되고 공존하는 귀신이야기는 사적인 영역에서 서로의 차이가 공존하는 “차이의 대화”를 구현한다. 각각의 목소리들은 사건에 대한 자신들의 해석과 입장을 대변하고 있으나, 잡기라는 사적인 대화의 장에서는 이 입장들을 자유롭게 서술하는 것을 허용한다는 점에서, 차이를 용인하고 있다. 각자의 입장을 고수하면서도 다른 이야기들이 서술될 수 있는 공간이 바로 이야기를 통한 대화적 공간인 것이다. 적어도 이 공간속에서는 각기 다른 입장들이 열린 대화를 나눌 가능성이 있다. 따라서 잡기의 귀신이야기들에서 보여주는 차이는 차이 그 자체로 남아 있게 되고, 각각의 독립적 영역에서 구현된 이야기들은 텍스트 속에서 보존된다.

이러한 차이는 귀신이야기에 쓰인 언어가 가진 이어성(異語性)을 드러낸다.153)

150) 성현, 앞의 책, p. 590. 有盲張得云者, 善卜筮, 人皆云有明鏡數, 朝廷求之, 盲答以本無, 囚獄而拷訊之, 猶不出.

151) 성현, 앞의 책, p. 593. 公問何獨居, 尼云三尼同居, 二尼丐糧下村耳…(중략)…尼信之每待某期, 期過而竟無影響, 遂成心疾而死.

152) 서거정, 앞의 책, p. 690. 有女巫, 能爲鬼神語, 試往事百中, 問將來百不一中.

153) 다성성과 이어성 (이질 언어성)은 구별되어야 한다. 다성성과 이어성이 유사한 개념으로 쓰이는 것은 바흐친의 이론에 대한 오독중 하나이다. 이어성은 하나의 언어 내에서 발화 스타일의 다양성을 서술하는 것이라면, 다성성은 저자가 차지하는 지위와 관련이 있다. 이어성은 발화의 맥락

서로 다른 시공간에서 발화의 의미가 달라지며 각각의 목소리들이 다른 기능을 하게 되는 이어적 특성은, 귀신이야기의 다양성이 어떻게 공존할 수 있는가를 설명해 준다. 이와 같은 이어적 언어들은 귀신이야기에서 수립되는 원리들의 다양성과 비체계성, 비합리성과 연결된다. 귀신 그 자체와 귀신의 행위는 통일적이고 일원적인 원리로 설명할 수 없기 때문이다. 이러한 의미에서 귀신이야기의 다중적 목소리는 서로 갈등과 경쟁의 양상을 띠기도 한다. 각각의 이야기들은 나름의 이치를 형성하고자 하는 욕망을 가지고 목소리들을 재현한다. 귀신이야기의 목소리들은 공존을 기본으로 하지만, 그 이면에서는 어쩔 수 없는 이치의 갈등과 경쟁이 잠재되어 있다. 『추강냉화』와 『필원잡기』에는 다음과 같은 서술자의 목소리가 드러난다.

“천지 귀신이 위에 있고 곁에서 질정(質正)할 것인데 비록 원수라 할지라도 어찌 사사로운 생각을 거기에 넣을 수 있습니까” 154)

대개 남자는 양(陽)이요 여자는 음(音)이다. 음이 양에 굴복하는 것은 이치에 필연한 바요, 또 사내 무당은 적고 계집 무당은 많으니 이는 그 징험이다. 155)

위와 같은 서술자의 발화는 자신의 경험에서 얻은 이치가 옳다는 것을 말하고 있다. 이러한 논평이 들어가는 이야기들은 대체로 다른 이야기에서 말하고 있는 이치들에 대해 배타적인 입장을 취한다. 이를 통해 알 수 있듯이, 귀신 이야기가 모두 유교적 귀신담론에서 벗어난 것이 아니다. 위에서 볼 수 있듯이, 남효온이 조상귀신 이야기 뒤에 붙인 논평적 발화는 서사들 사이에서도 갈등이 유발될 수

이 가지는 중요성을 강조한다. 발화는 겉으로 보기에 같은 말처럼 보이는 것들이 장소와 시간의 조건에 따라 서로 다른 의미들을 가지게 되는 것을 말한다. 이는 발화를 지배하는 기본 조건이다. 한편 바흐친은 다성성을 일종의 코페르니쿠스적 혁명에 비교하면서, 여기에서 작가의 관념이나 이데올로기는 작가 자신의 것이 아닌 예술적으로 형상화된 이미지라고 했다. 바흐친의 이러한 이론적 작업은 바르뜨의 “저자의 죽음”을 떠올리게 한다. 다성적 작품에서 작가 이외의 다른 인물들은 작가와 동등한 위치를 지닌 능동적인 주체로 재탄생된다. 잘 알려져 있듯이, 바흐친은 다성성과 이어성이 가장 잘 드러나는 장르가 소설이라고 말했다. 본고는 소설 뿐 아니라 조선 시대의 산문들이 다성성을 보여주는 대표적인 텍스트가 될 수 있다고 본다. 이러한 점에서 바흐친의 이론은 소설 뿐 아니라 다른 종류의 산문학 전체에 적용될 수 있다.

모슨과 에머슨의 앞의 책, pp. 405-407.

김옥동 편, 앞의 책, pp. 365-370 참조.

154) 남효온, 앞의 책, pp. 701-702. 天地鬼神, 臨之在上, 質之有旁, 雖有讐人, 豈容私意於其間.

155) 서거정, 앞의 책, p. 690. 蓋男子陽也, 鬼神陰也, 陰伏於陽, 理之必然, 且男巫少而女巫多, 是其驗也.

있음을 보여준다. 남효온이 말한 “천지귀신”은 흔히 말하는 “하늘의 뜻”과 유사한 것이며 성리학적 귀신관을 잘 드러낸 말이다. 이와 같은 귀신관에 따르면 다른 이야기에 나타난 귀신들은 모두 소위 말하는 “음사”가 된다. 이와 같은 입장에서는 귀신 이야기의 참/거짓을 말할 수 있게 되며, 서사간의 경쟁과 갈등 양상이 두드러지게 된다. 이는 인물, 즉 인간과 귀신의 목소리가 재현됨에도 불구하고, 이 사건을 서술하는 서술자는 이미 선형적인 “발화중심”으로서 외부적으로 서사내부의 사건에 나름의 윤리적 잣대를 부과하려는 노력을 하기 때문이다.

위와 같은 이야기들 사이의 갈등과 경쟁에도 불구하고 귀신이야기에서 제시되는 이치들은 모두 사적 체험을 우위에 두고 있기 때문에 그 자체로 불완전한 이치로 귀결될 수밖에 없다. 그러나 이러한 이치의 불완전성이 극복되기 보다는, 불완전한 이치 그 자체가 그대로 공존하고 있다는 점에서 귀신이야기는 차이의 대화라는 특성을 그대로 유지한다. 따라서 귀신 이야기는 중심이 없는 상태에서 공존하는 이야기들이며, 귀신이야기의 언어들 은 탈중심적 지향성을 가지게 된다. 이러한 차이의 대화는 곧 이야기의 생산성과 관련된다. 차이를 지향하는 대화는 동의를 지향하는 대화와는 달리 다양한 이치들의 공존을 인정하게 되고, 이는 비성리학적 이치의 수용은 물론 지배계층이 아닌 타 계층의 목소리도 포용하게 되기 때문이다. 따라서 이야기는 계속 자신의 영역을 넓히며 확장되고, 그 속에서 지배적, 주류적 사상과 지식체계가 아닌 비주류적, 탈중심적 지식과 사상체계가 모습을 드러내게 되는 것이다. 그러나 이러한 귀신이야기들은 이치를 증험하고자 하는 욕구를 드러내기, 이러한 욕구들이 결국 귀신론에서 밝힌 이치와 어떤 관계를 형성하는가에 따라 다른 담론의 체계로 흡수된다. 따라서 귀신이야기들은 귀신론과의 관계를 통해 자신의 지향점을 더욱 분명하게 드러내게 된다.

4. 귀신론과 귀신이야기의 상호 작용과 사회적·정치적 의미

귀신 담론은 일차적으로, 귀신론과 귀신 이야기라는 각기 다른 대화 체계를 가진 텍스트를 통해 실현된다. 귀신론은 귀신의 존재론적, 인식론적 이치를 밝히는 이론적인 작업으로서, 논변이라는 종류의 산문으로 나타난다. 귀신 이야기는 서사체로서 귀신과 귀신관련 사건의 재현과 사적이고 체험적인 지식의 형성이라는 다른 의미작용을 하며 귀신 담론의 한 축을 형성한다. 이 두 가지 유형의 텍스트와 그를 통해 형성된 귀신 관련 지식 체계는 상호작용을 통해 본격적인 귀신 담론의 체계를 형성하게 된다.

귀신론은 보편적 진리를 추구하는 것이며 귀신 이야기는 경험적이고 구체적인 진실을 추구한다. 귀신론의 정당성과 진실성은 이야기를 통해 검증되기도 하고 어긋나기도 한다. 귀신 이야기는 귀신에 대한 구체화와 개별화를 통해 나름의 이치를 제안하지만, 이야기 속에서 귀신과 관련된 근본적이고도 불변의 이치를 추구하지는 않는다. 따라서 귀신론과 귀신 이야기는 처음부터 검증의 필요성과, 근본적 의문에 대한 해답이라는 빈틈을 가지고 있었다고 할 수 있다. 따라서 귀신론과 귀신 이야기는 서로가 서로를 보완할 수 있는 측면과 거부할 수 있는 측면을 함께 가지고 있는 체계이다. 이는 동일한 영역을 다루는 이론과 서사가 가지는 구체적 관계에 대한 고찰이기도 하다. 이들 텍스트 사이의 관계는 평면적이지 않다. 귀신론과 귀신 이야기라는 체계는 텍스트들 사이의 경계를 넘어 중층적인 담론 체계를 만들어 낸다. 물론 상호 작용에 의한 담론들은 귀신론과 이야기라는 기본적인 틀을 전제로 하여 형성된다. 이런 점에서 귀신담론은 귀신론과 귀신 이야기의 대화적 과정을 통해 형성되는 상호 담론이라고 할 수 있다.

결론적으로 말해, 조선초의 귀신담론은 한편으로 지배이데올로기를 공고히 하는 담론으로 작용하고, 또 다른 면에서는 그러한 지배담론에 의문을 던지는 대항담론으로서의 역할을 하게 된다. 이러한 점에서 상호담론이란 담론들 사이의 대화적 관계를 통해 하나의 담론 체계 혹은 담론 구성체를 형성한다는 폐쇄의 기본적인 관점을 가지면서도 방향성과 전망에 있어 단일하지 않다는 특성을 가진다고 할 수 있겠다. 특히 귀신이야기는 일종의 문학 담론으로서, 이야기 자체 속에 이미 상호담론의 특성을 내재하고 있다고 하겠다.

따라서 귀신담론은 또 다른 차원에서의 대화적 과정이며 귀신론과 귀신이야기의 상호작용은 이러한 대화 속에서 어느 한쪽이 우세할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 또한 이러한 통합과 분리의 대화 양상이 담론의 체계에서만 존재하는 것이 아니라 담론의 외부, 즉 사회적 조건과 체의적, 종교적 측면에서도 나타나며

결과적으로는 조선 전기의 사회적·문화적 특성을 형성하게 된다. 이와 같은 귀신 담론의 두 가지 방향성을 여기서는 인간과 귀신의 존재론적 의미, 시공간의 특성을 중심으로 한 세계상의 형성을 중심으로 살펴보고자 한다. 이러한 과정은 결국 앞서 언급한 사회적 현실이라는 담론 외부에서의 의미작용을 찾는 데 기초적 역할을 할 것이다.

1. 공적·지배적 귀신 담론 형성과 사회적·정치적 의미

1.1. 동질성의 원리-귀신론과 귀신 이야기의 결합

귀신론과 귀신 이야기에서는 분명히 귀신은 ‘있다.’는 입장을 천명한다. 귀신론에서도 먼저 살펴볼 것은, 당시의 주류를 형성했던 주자류의 귀신론이다. 이는 음양이기를 바탕으로 하여 ‘귀신’이 음양의 굴신(屈伸)이며 천지자연의 모든 사물이 다 귀신이라는 새로운 귀신 개념을 주된 귀신 개념으로 정립하였다. 이것은 당시 귀신론의 주된 귀신 개념이며, 귀신에 대한 이치이다. 그런데 귀신론으로 설명할 수 있는 귀신 이야기는 이러한 주된 이치보다는 좀 더 다른 이치, 즉 귀신론에서 ‘별도의 이치’라고 한 이치와 관련된다. 일단, 이 ‘별도의 이치’로 많은 귀신 이야기들이 해석가능하다. 즉, 이야기를 해석할 수 있는 근본적 원리로서 별도의 이치는 귀신의 존재성에 대한 거시적 틀을 형성한다. 다시 정리하자면, 모든 귀신론에서 밝힌 주요한 이치로 말할 수 있는 것들은 다음과 같다.

- 귀신의 존재원리는 음양이기의 작용에 의한 것이다.
- 모든 자연과 삼라 만상이 음양의 작용에 의한 귀신이라고 할 수 있다.
- 풀리지 않은 기의 울결로 인해 세간에서 말하는 귀신이 있을 수 있으나, 이는 비정상적인 이치이다.
- 비정상적인 이치는 정상적인 이치로 되돌릴 수 있다.
- 섬겨야 할 귀신과 그렇지 않은 귀신이 있다.
- 같은 기를 가진 이들끼리 제사해야만 아침이 아니다.

이중에서 귀신 이야기와 크게 관련되는 이치는 소위 ‘별도의 이치’이다. 별도의 이치는 크게 보아 조상 귀신의 존재와 제사 원리를 설명해주는 동기(同氣)감응설, 그리고 원혼귀에 대한 원리로 구성되어 있다. 이러한 측면에서 조상 귀신 이야기와 원귀 이야기는 귀신론에서 정한 이치와 잘 결합된다. 조상 귀신은 기(氣)의 동질성이라는 원리에서 설명된다. 조상귀신이 자손의 감응에 응답하여 흩어졌던 기

가 다시 모인다는 논리는 동질성이 확보된 기(氣)끼리는 서로 감응하고 응답하는 이치가 형성되기 때문이다. 조상귀신 이야기는 이러한 원리를 ‘확인’ 해준다.

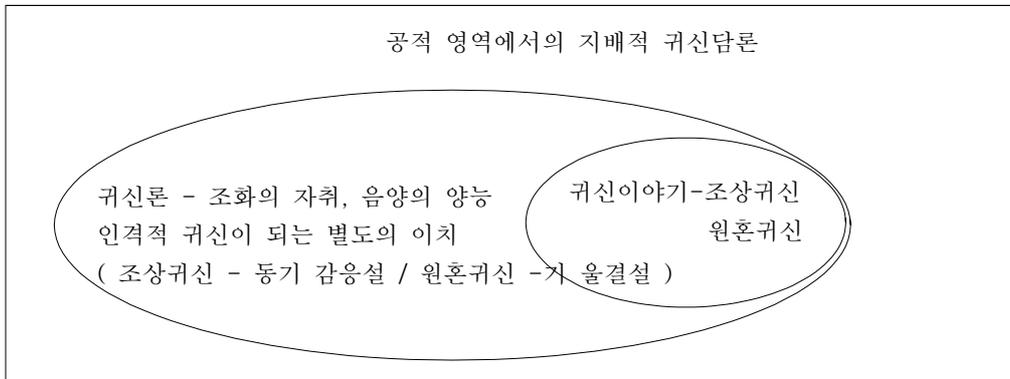
천지에 있는 한 기(氣)가 와서 퍼졌다가 그것이 또 흩어져 되돌아가는 것이니 사실은 하나이다. 따라서 사람이 죽은 여기(餘氣)가 자기 자손의 몸에 분산해 있으면서 그것이 자손에게서 움직이면 신명에 소소히 감응되는 것이다. 그렇더라도, 사람이 반드시 곧고 오직 맑아서 슬프게 부모를 다시 보는 것과 같이 한 연후에야 부모의 혼령이 하늘에서 오르내려 늘 좌우에 있게 되는 것이니, 고희지 같은 이는 이른바 ‘오직 맑은 이’라 할 것이다.¹⁵⁶⁾

남효온은 조선 전기 귀신론의 전개에서 가장 중요한 인물이라 해도 과언이 아니다. 그러한 남효온은 철저히 주자의 견해를 따르면서 귀신론의 주된 설들을 주장하고 있다. 따라서 『추강냉화』에 실린 이야기는 남효온의 귀신론에 나타난 주장과 정확히 들어맞는다. 남효온은 이러한 조상 귀신 이야기 외에 다른 귀신 이야기는 실고 있지 않다. 즉, 조상 귀신이야기는 귀신론의 증험으로 기능하게 되고, 이와 같은 귀신론과 귀신이야기의 결합은 귀신론에 나타난 논의의 신뢰성을 증가시킨다.

조상 귀신이야기와 더불어 귀신론에서 말한 이치가 적용될 수 있는 이야기는 원혼 이야기들이다. 앞의 귀신 이야기 분석에서 보았듯이, 원혼 이야기에서는 대체로 인과 관계가 뚜렷이 나타난다. 원혼귀는 기(氣)가 울결되었기 때문에 생기는 귀신의 ‘별도의 이치’이다. 기(氣)의 울결은 원한 때문이다. 원한 때문에 마음에 맺히는 것이 생기면 흩어져야 할 기(氣)가 흩어지지 못한다. 이렇게 울결된 기(氣)는 원한을 맺히게 한 원인에 대한 응징으로 나타난다. 그렇게 함으로써 원한이 해소될 수 있기 때문이다. 따라서 인과 관계가 분명하게 나타나는 원혼귀의 이야기 역시 귀신론의 ‘별도의 이치’로서 설명할 수 있다.

이처럼, 귀신론과 잘 맞아 떨어지는 귀신이야기, 즉 조상귀신 이야기와 인과관계가 분명한 원혼 귀신 이야기들은 귀신 담론에서의 공적, 지배적 담론을 형성하는 요소들이다. 따라서 이러한 요소들의 상호 결합으로 인해 형성되는 귀신담론은 다음과 같이 정리할 수 있다.

156)남효온, 앞의 책 p. 700. 一氣於天地，至而伸，散而歸，其實一物，而人死之餘，氣各分在子孫身上，有動於子孫，則有感於神明昭昭也，雖然，人必直哉性清，而愀然如復見父母，然後父母陟降，常在左右矣，若高熙之者，所謂惟清者也。



위의 귀신담론은 공적 영역에서 인정되는 담론으로서, 다른 귀신 담론을 ‘음사’로 규정하여 지배할 수 있는 권력을 보유하게 되는 그러한 담론으로 기능하게 된다. 여기서 공적, 지배적 귀신 담론은 귀신론이라는 이론적, 선험적 지식의 우세한 영향속에서 귀신 이야기들을 통합해 나가게 된다. 귀신 이야기는 귀신론에 의해 확고히 뒷받침되고, 귀신론도 위와 같은 귀신 이야기들을 통해 그 올바름이 증명된다. 따라서 공적, 지배적 귀신담론에서 귀신론과 귀신 이야기는 상호 보완적이고 긍정적인 관계를 형성한다. 이와 같은 담론에서 귀신 이야기는 귀신론의 정당성을 기반으로 하여 조선 전기 공적 사회에서 추구해야 할 이야기로 받아들여진다.

이러한 담론은 세부적으로 하나의 세계관을 형성하게 되는데, 이는 공적 담론으로서의 귀신 담론이 유교적인 ‘전통’의 영역으로 확고히 서게 됨을 의미한다. 이전의 귀신이야기들에서는 잘 볼 수 없었던 유교적 요소가 입혀짐으로서, 귀신 이야기는 공적 지배적 담론의 형성에 일조하게 되는 것이다. 이때의 유교적 ‘전통’은 인간과 귀신의 존재론적 의미와 시간, 공간이라는 세계상의 형상을 구체화하고, 이를 진리의 영역으로 끌어들이는다.

귀신론에서 귀신은 앞서 말한 바와 같이 대단히 광범위한 영역으로 확대되며 재정리되었다. 이는 귀신이 삼라만상 어느 사물에나 속해있는 성질임을 천명함으로써 기존의 귀신관에서 완전히 벗어난 새로운 귀신관이 사회적으로 확립되었다고 할 수 있다. 이러한 귀신은, 원귀나 조상귀까지 모두 포함하여, 귀신의 ‘자연화’ 현상이며 자연의 기호화 현상이라 할 수 있다.¹⁵⁷⁾ 귀신은 별도의 이치에서 말하는 비정상적 상황이 아니라면 자연 그 자체와 동일시 될 수 있는 개념으로서 자연과

157)귀신의 음양화, 귀신의 자연화는 미우라 구니오의 주자 해석에서 연유된 개념으로, 주자 철학이 귀신을 바라보는 근본적인 관점의 전환을 시사한다.

자세한 논의는 박성규, 『주자철학에서의 귀신론』(서울대학교 대학원 철학과 동양철학 박사논문, 1999)을 참조할 것.

같이 인간과 더불어 공존 가능한 선한 속성으로 간주된다. 이로써 세속적으로 전승되어 온 두려운 악귀로서의 귀신은 이해가능하고 공존 가능한 자연으로 개념화된다. 이러한 자연의 모습은 인간과 근본적 동질성을 가지고 있으므로, 자연 = 귀신 = 인간이라는 도식이 형성될 수 있다.

이와 더불어 인간은 오히려 자연과 같은 지위를 누릴 수 있는 반열에 올라서게 된다. 앞서 말했듯이, 인간 역시 음양이기에 의해 형성된 존재라는 점에서, 인간과 귀신은 동질적이다. 인간 누구라도 자연과 같은 속성을 가지므로 지식을 통해 자연과 소통할 수 있다. 따라서 비정상적 이치를 통해 나타나는 원귀도 인간이 얼마든지 제압하고 통제할 수 있다. 이러한 점이 잘 드러나는 이야기가 안공 이야기류이다. 안공은 성현의 장인인데, 안공을 비롯하여 외가의 여러 사람들이 귀신을 실제로 제압할 자질을 갖춘 인물로 제시된다. 이들이 실제로는 고려 말 단호한 음사 배척의 일화를 남기고 있는 안향의 후예라는 것은 우연의 일치일지라도 흥미로운 사실이다.¹⁵⁸⁾

안공과 같은 인간상은 사대부들이 추구하는 가장 이상적인 모습이라고 할 수 있다. 그것은 이 세상의 경세를 담당하는 것은 물론 초자연적인 현상까지도 모두 알고 지도하는 제의적 지도자의 모습까지 담고 있는 것이다. 따라서 사실상 인간의 능력은 자연인 귀신과 소통하고 비정상적 귀신을 정상적으로 돌리는 역할을 한다는 점에서 오히려 초자연화 되었다고 할 수 있다. 이러한 면모는 음사를 가르치고 왕의 역할을 중시하는 다음과 같은 발언에서 두드러진다.

그들이 말하는 상중당 보시라는 것은 바로 중의 무릎을 싸는 작은 치마이며 중의 발을 싸는 가는 버선이운데, 이것이 다 궁위의 안에서 나와서 요사한 중들의 똥똥이에 앉혀지니 또한 통심한 일이 아닙니까. 당당한 한 나라의 군주로서 생전에 온갖 귀신의 주가 되어, 우리 땅에 의탁하여 살고 있는 자는 모두 우러러 의탁하게 하였사운데, 유명(幽明)이 다름이 없거늘, 어찌 도리어 서이(西夷)의 제귀(諸鬼)에게 의탁하여 그 제귀가 먹다 남은 것을 흠향한 후라야 소위 천당의 즐거움을 누리게 된단 말씀입니까. ¹⁵⁹⁾

이로써 인간은 초월세계에 대한 효과적 지배를 당당히 주장할 수 있게 되었다. 그러므로 인격적 존재로서의 귀신은 인정하면서도 그 귀신이 인간의 아래에 놓이

158) 『고려사』 충렬왕 원년에는 안향이 요망한 무녀들을 제압하고도 아무런 귀신의 해를 입지 않았다는 이야기를 기록하고 있다.

북역 『고려사』 (고전연구실편찬) 9권 p315-316

159) 연산군 실록 28권, 연산 3년 10월 24일 교서관 부정자 손세옹의 상소. 其曰上中堂布施者, 乃褻僧膝小裙也, 褻僧足細襪也, 斯皆出自宮闈之內, 而加諸妖髡之身, 不亦痛心耶, 堂堂國君, 生爲百神之主, 使諸托吾土居者, 咸仰而依之矣, 幽明不異, 豈可反托於西夷之諸鬼, 而紆散於諸鬼之餘供然後, 享所謂天堂樂耶.

게 되는, 귀신의 위계질서에 의한 지배가 확립되게 된다.

귀신담론은 귀신과 인간의 존재론적 의미뿐만 아니라, 인간이 살아가는 세계상의 형성까지 관여한다. 시간과 공간은 세계를 구성하는 기본적 요소이며, 삶을 구성하는 기본요소이다. 공적 귀신담론에서는 인간과 귀신이 살아가는 공간과 시간도 귀신론과 귀신이야기의 연관성을 통해 구성된다. 귀신론에서 인간과 귀신이 살아가는 시간은 한정된 시간이다. 자연화한 귀신이나 비정상적 이치에 의한 귀신이나 시간이 흐르면 언젠가는 소멸될 것은 자명한 이치이다. 인간 역시 시간이 지나면 기가 흩어져 죽음을 맞이하므로 소멸되는 존재로서 일정한 시간을 살고 있다. 비록 체사감응설로서 잠시 굶혔던 기가 자손의 정성에 의해 퍼진다는 유예기간을 마련해 놓기는 했으나, 이 역시 존재의 완전한 소멸을 막을 수는 없다. 그러므로 소멸을 향해가는 직선적 시간이 인간과 귀신 및 전체 사물에게 주어지게 된다. 세상의 모든 사물들은 이러한 시간속에서 살기 때문에 동질화된 시간속에 산다고 할 수 있다.

이와 같은 시간은 죽음 이후의 시간을 상정하지 않고, 오직 현세의 수명과 시간의 일치점만을 계산한다. 다만 원혼과 같이 울결된 기가 얼마나 존재할 수 있는지와 조상의 기가 얼마동안 유예의 시간을 허락받게 되었는가가 중요하다. 울결된 기는 풀어주면 되는 것이기에, 원혼은 그 울결이 풀리는 순간 정상적 이치로 돌아갈 수 있다. 이런 차원에서 본다면, 귀신론에는 영혼의 영원성을 인정하지 않고, 주어진 시간속에서만 존재하는 영혼만을 인정하게 되며, 이는 조선초의 성리학적 귀신론이 가지는 인간중심, 현세 중심의 사고에 결정적 근거를 제시하게 된다. 원혼귀신을 다룬 이야기에서, 귀신을 쫓은 후 다시는 귀신의 해가 없었다는 것은 이러한 귀신론의 논리를 뒷받침해줄 수 있다. 그러나 정몽주의 혼령이 대단히 오랜 기간동안 소멸되지 않고 남아 있으며, 안공이야기에서의 귀신은 2백여년동안 한 마을에서 살아왔다는 점을 통해 볼 때, 귀신이야기속에 나타나는 시간적 유예는 매우 길 수도 있고, 이로 인해 귀신이야기의 시간이란 측정이 어렵다는 문제점이 드러나게 된다.

공간에 대한 인식은 더더욱 제한적이다. 귀신은 어차피 현세에 존재하고 모든 자연물이 다 귀신이라는 관점에서는 귀신이 사는 특별한 공간은 존재하지 않는다. 모든 공간이 곧 귀신이 사는 공간이 된다. 문제는 죽음이후 조상이나 원혼이 머무르는 공간인데, 이 역시 시간과 마찬가지로 유예적 공간이다. 그런데 이 유예의 공간이 과연 어디인지, 죽은 영혼이 잠시나마 머무는 유예의 공간이 과연 “어디에나” 있는지, 귀신론은 명확한 답을 내리지 못한다. 그저 공중에 흩어져 있던 기가 자손의 부름에 응답할 수 있다고 말할 뿐이다. 따라서 귀신론에서 말하는 시공간은 현세의 시공간과, 불명확한 경계를 가지는 유예적 시공간으로 나타나며, 이 모

든 시공간은 소멸을 향해 간다.

현세의 시공간 → 죽음 → 유예의 시공간 → 소멸

이와 같이 지배적, 공적 담론의 시공간은 직선적인 시공간이며, 다시 돌아오거나 반복될 수 없는 죽음의 상태를 전제로 하고 있다. 이는 초월적인 귀신의 존재를 인정하면서도 이를 근본적으로 숭배하지 않는 유교적 “전통”과 세계상을 형성하게 된다. 또한 동질적인 음양이기를 소유한 모든 존재들은 결국 소멸하고 만다는 측면에서도 동일한 질서의 구현안에 있는 담론이 된다고 할 수 있다.

또한 공적인 담론의 영역에서 귀신론은 귀신 이야기와 상관없이 독자적인 영역을 구축할 수 있다. 이는 수많은 귀신에 대한 공적 담론 속에서 쉽게 확인된다. 조선왕조 실록에는 다음과 같은 발화들이 빈번하게 이루어진다.

우리 도는 묘명하고 혼묵한 데에 있지 아니하고 사물 위에 있으니, 옛날 성현들이 대개 일찍이 논한 것입니다. 사람이 천지의 음양을 받아서 나는데, 음양이 곧 귀신입니다. 사는 것은 신이고 죽는 것은 귀입니다. 사람의 동정 호흡하는 것과 일월이 차고 이지러지고 하는 것과, 초목이 피고 떨어지고 하는 것은 귀신의 이치가 아닌 것이 없습니다.¹⁶⁰⁾

(전략) 귀신도 분명한 귀신이 아니고, 제사도 올바른 제사가 아니니, 이 또한 왕정에 있어 마땅히 먼저 제거해야 할 것입니다. 공자가 말하기를, “귀신을 공경하되 멀리하라”고 하였으며, 또 말하기를 “정당한 귀신이 아닌 것을 제사함은 아첨하는 것이다.” 하였으며, 또 말하기를 “하늘에 죄를 지으면 빌 곳이 없다”고 하였습니다. 무릇 공경하지 아니하면 무람해지고, 멀리하지 아니하면 친압하게 되는 것입니다.¹⁶¹⁾

이와 같은 상소문에서는 귀신론에서 체계화된 발화들이 적극적으로 사용되고 있다. 즉, 지배적 담론의 공간에서 주류 귀신론은 적극적으로 받아들여지고 있으며 의심없이 실천되고 있다. 이처럼, 지배적, 공적 담론의 공간에서는 귀신론의 힘이 매우 크게 작동하며, 이것이 당대의 주류 담론을 형성하고 있다.

160) 『정종실록』, 권2, 6년, 10월 3일. 吾道不在於杳冥昏默, 在乎事物上, 古之聖賢, 蓋嘗論之矣. 人受天地陰陽以生, 陰陽卽鬼神. 其生者神也, 其死者鬼也. 人之動靜呼吸, 日月盈虧, 草木開落, 莫非鬼神之理.

161) 『성종실록』, 권 98, 9년 11월 30일. 神非明神, 祀非正祀, 亦王政之所當先去者也. 孔子曰 “敬鬼神而遠之”, 又曰 “非其鬼而祭之, 諂也”, 又曰 “獲罪於天, 無所禱也.” 夫不敬則褻, 不遠則昵, 非所祭而祭之則瀆, 非所禱而禱之則諂.

1.2. 공적·지배적 귀신 담론의 사회적·정치적 의미

동의를 요구하는 대화 형태가 오래 진행될수록, 다양한 목소리들은 침묵하게 되고 결국에는 사라지게 된다. 그나마 잔류하던 여러 목소리는 병합되어 오로지 하나의 목소리만이 감지될 가능성이 크다. 공적 담론으로서의 귀신 담론은 동의의 대화로서 점점 독백화의 길을 걷게 된다. 이러한 지점에서 담론이 지니는 사회적·정치적 함의를 구체적으로 살펴볼 필요가 있다. 귀신 담론의 지배 이데올로기화와 독백화는 처음부터 담론 내부에 내재되어 있었으며, 16세기 들어 모든 비성리학적 논의들을 인정하지 않게 되는 사회적·정치적 현실과도 밀접하게 연관되어 있기 때문이다. 종종 조에 이르면, 성리학적 지배 담론이 독백화 되는 현상을 쉽게 발견할 수 있다. 지배 담론의 독백화는 다른 어떤 영역보다도 귀신 담론과 관련된 종교적 영역에서 두드러진다. 162)

귀신 담론의 독백화는 공적, 지배적 귀신 담론의 독백화이다. 담론은 사회적·정치적인 영역에서 발현될 때 필연적으로 이데올로기화된다. 담론은 독립적인 의미를 담지하지 않으며, 반드시 담론 주체의 관점과 입장을 표명하게 되기 때문이다. 주류 귀신론과 일부 귀신 이야기의 상호적 담론화로 인한 공적, 지배적 귀신 담론은 종교적 코드를 거쳐 이데올로기화 된다. 알튀세르적인 의미에서 이데올로기란 인간이 실제 세계를 경험하는 상상적 방법들이며, 세계에 대한 인간의 관계가 중

162) 성리학적 지배 담론의 독백화를 가장 잘 보여주는 사례로서 종종 조에 들어 궁내 도교의 사당 이었던 소격서를 혁파하자는 상소가 그러한 현상을 단적으로 보여준다. 조광조는 소격서의 혁파에 앞장서며 다음과 같은 상소를 올렸다.

“삼가 생각하옵건데, 지금 소격서를 설치하여 도교를 선포하는 것은 백성에게 사교를 가르치는 일입니다. …(중략)… 실상 군신(君臣)에 대해서는 사(邪)와 정(正)의 구분이요 정치에 대해서는 순(純)과 잡(雜)의 연유이며 상제(上帝)에 대해서는 희(喜)와 노(怒)의 기쁨에 관계되는 것이므로 왕자의 정사라면 없애고 막아야 할 일입니다만, 이제 도리어 높이고 숭상하여 관청을 설치하고 관원을 받들고 제사하여 섬기면서 제향해야 하는 신이나 되는 듯 공경하고 있습니다. 번성한 축도(祝禱)로 간귀(奸鬼)를 제사하고 있으니 허탄한 교를 가지고 백성을 인도하여 온 세상을 거짓과 괴담의 지역으로 몰고 가려는 것입니까.”

위에서 보이는 것처럼, 조광조는 전통적으로 성리학과 맞서는 이념으로 생각했던 불 교는 물론이고 도교까지도 철저히 배격하고 있다. 도교에 제사하는 것은 간귀(奸鬼)에 제사 하는 것과 동일하다. 따라서 성리학 이외에 모든 종교와 이념은 곧 간귀와 동일어로 취급되며, 음사란 다름 아닌 비성리학적 이념과 사상을 지칭하는 것이다. 이는 “도가 오로지 하나이면 덕이 밝게 드러나지 않음이 없고 다스림이 순수하면 나라가 다스려지지 음이 없습니다. 도가 하나로 귀결되지 않고 다스림이 순수하지 못하면 도와 정치가 둘로 나뉘어 어둡고 잡스러우며 혼란스러워집니다.”라는 또 다른 상소문에서도 확인할 수 있다.

『戊寅弘文館 請 革 昭格署』, 『기묘록 별집』 (『대동야승』 III), p. 76. 伏以, 今昭格之設, 載敷道教訓民于邪…(중략)…實君臣邪正之分, 政治純雜之由, 上帝喜怒之幾, 王政之所可剔濁者, 乃反尊尙置司, 立官以奉, 述醮以事, 敬之如當享之神, 祝禱幽繁, 陽鬼醮奸, 道之以虛誕之教, 而驅一世於詭怪之域歟.

교, 가족, 법, 도덕적 코드, 교육, 문화등과 같은 다양한 의미체계를 통해 유지되는 방법이다. 163) 이러한 의미에서 귀신 담론의 이데올로기화는 곧 귀신담론이 조선이라는 사회를 유지하고 재생산하는 장치가 된다는 것을 의미한다. 앞서도 언급했듯이 귀신 담론의 이데올로기화는 담론의 종교적 코드를 통해 이루어지며, 이와 밀접한 관련을 가지는, ‘예(禮)’라는 도덕적 코드를 통해서도 이루어진다. 또한 이러한 이데올로기화의 결과물로서 제도적 장치들이 섬세하게 마련된다. 그것은 종교와 예(禮)의 코드를 결합시킨 결정체로서, 제사라는 형식으로 나타난다. 이와는 달리 귀신 담론의 또 다른 축인, 지배적 담론에 대한 대응 담론으로서의 귀신 담론은 사적인 영역에서 은밀히 말해지며, 제도적인 측면에서는 배척당하고 처벌받는다. 그러나 이들 대항 담론을 통한 지배 이데올로기의 전복성이야말로 귀신 이야기의 가장 큰 의미체계를 이루게 된다. 담론의 지배 이데올로기화에 대응하여, 담론의 전복성을 보여주는 것은 바로 이와 같은 사적 영역에서의 음산한 귀신 이야기들을 통해서 나타나는 것이다. 이 역시 종교적 코드를 통해 자신의 의미 영역을 드러내게 되는데, 이때의 종교성은 지배이데올로기의 영역에서 이루어지는 종교성과는 완전히 다른 의미에서이다. 이 장에서는 이러한 점들을 집중적으로 논해 볼 것이다.

1.2.1 귀신 담론의 독백화와 이데올로기화

공적 귀신 담론의 사회적 실천은 귀신 담론이 결과적으로 종교적인 의미로 받아들여지는 것으로 나타난다. ‘종교’라는 코드가 일체의 초월적 세계에 대한 해명과 인간의 영적 구제를 목적으로 하는 것이라면, 귀신 담론은 그러한 종교성을 담보하는 지적 체계로서 실질적 기능을 수행하게 된다. 이는 기존 종교의 내세관이나 영혼관과는 다른, 즉 기존 종교의 탈종교화를 먼저 전제하게 된다. 성리학적으로 이루어진 탈종교화는 기존 종교에서와 같은 인격신이나 초월적 존재가 가지는 힘을 부정하고, 기존 종교의 사회적 역할이 매우 부정적이었음을 적극적으로 논하며 전개된다. 이러한 과정속에서 성리학은 인격적 신이나 절대적 초월자를 상정하지 않는 가운데서 예(禮)와 제사를 통해 기존의 종교가 했던 역할을 대신하고자 한다. 이러한 전환이 고려말과는 달리 전사회적으로 시행된다는 점에서, 기존 종교의 종교성에 대한 성리학적 탈종교화는 이전 사회와 조선사회를 가르는 중요한

163) 로지 잭슨은 환상적인 문학들이 가지는 사회정치적 함의를 분석하면서, 환상문학들의 이데올로기적 특성을 논한 바 있다. 잭슨의 환상성이란 실제성과의 관계에서 정의되는 것인데, 괴물이나 유령이 나오는 이야기들도 이 범주에 집어 넣어 연구하고 있다.

로지 잭슨, 서강대 여성문학연구회 옮김, 『환상성』(문학동네, 2001) p. 83

시금석이 된다. 그러나 성리학적 탈종교화가 인간세계 이외의 모든 다른 세계를 부정하는 것은 아니다. 오히려 귀신 담론을 통한 성리학적 종교화는 기존 종교에서의 주술성과 내세관과의 결별을 통한 일상적 종교성의 강화로 귀결된다.

귀신 담론의 지배 이데올로기화는 담론 자체의 통일성, 동질성, 불변성, 안정성을 기반으로 하여 귀신 담론의 절대적 의미를 가시화하는 것으로 나타난다. 이러한 사유체계는 대척점에서 있는 다른 귀신 담론과의 상대성 속에서 확립되는 것이다.

공적, 지배적 귀신 담론에서는 일원적 이치로 모든 것을 설명할 수 있다. 따라서 이 때 귀신 담론은 안정적이고도 지적으로 이해 가능한 체계를 세우고, 여기에 합리성, 논리성을 부여하여 담론 자체가 통일성 있는 이론 체계를 계속 응용하고 생산할 수 있도록 했다. 따라서 이러한 담론은 필연성과 합목적성을 가지는 정연한 체계로서의 담론이며, 그러한 담론을 통해 당대의 지배자들은 자신들이 표방하는 지식 체계가 우월하다는 것을 입증하려 했다. 또한 사후 세계와 귀신에 대한 명확한 정의를 내림으로써 현세적이고 인간 중심적인 종교성을 확보하기에 이른다. 이러한 통일적이고 인간 중심적이며 현세 중심적인 명백한 이치의 추구가 바로 성리학적 종교성이라는 이데올로기로 나타나게 된다. 이러한 이데올로기에서 기호는 기표와 기의 사이의 절대적이고 명시적인 관계를 지향하게 된다. 기의와 기표는 분리되어 있지 않으며, 여기서 종교성을 뒷받침하는 기호들의 일원적 의미가 담론 전체를 가로지르게 된다.

이와 더불어 성리학적 종교 이데올로기는 조화롭고 합리적인 자연의 세계, 즉 귀신과 인간의 관계를 ‘예(禮)’라는 코드를 통해 규정하고자 한다. 성리학적으로 볼 때 초월 세계와 인간의 관계 맺기는 일정한 질서와 체계 속에서만 가능하다. 이러한 점에서 귀신 담론을 통한 종교 이데올로기는 생명 윤리의 문제를 형식화하여 이를 사회적 규범으로 전파하는 역할을 한다. 생명 윤리란 다른 아닌 모든 사물 속에 내재하는 음양의 법칙인 귀신의 법도를 지키고 조화를 이루도록 하며, 비정상적인 귀신의 이치를 바로잡는 것이다. 더욱이 조선 왕조의 개창과 더불어 사대부들 및 지배 세력은 성리학적 질서를 얼마나 일상 생활속에 퍼뜨리고 생활 규범화 할 것인가가 곧 통치의 성패를 좌우한다는 의식을 가지고 있었다. 이는 예(禮)의 일상성으로 나타난다. 귀신 담론을 통한 종교 이데올로기의 가장 강력하고도 중요한 부분은 바로 이러한 예(禮)의 일상화에서 발견된다. 예(禮)가 생명 윤리를 실천하여 음양의 조화와 정상의 이치를 회복하는 것에 있고, 모든 성리학적 종교성은 곧 ‘생명의 근본’을 이루는 존재에 대한 제사를 통해 구현되게 된다. 이러한 점에서 귀신 담론은 근본을 추구하는 입장에 서게 되는데, 그 근본이란 생명의 근본을 이루는 음양이기의 조화와 질서를 의미하는 것이다. 164)

한편 조선 왕조는 개창과 더불어 제의의 법제화에 제일 먼저 관심을 쏟았다.¹⁶⁵⁾ 조선 전기부터 활발히 진행된 예서(禮書)와 종교적 의미의 실천으로서 제사형식의 확립은 『경제육전』이나 『경국대전』과 같은 법전에 명시되어 강제적으로 행해지며, 이것이 시간을 두고 계속 보완되어 『국조오례의』 같은 집대성을 통해 어느 정도 완성단계에 이르게 된다.

높은 관리로부터 일반백성에 이르기까지 조상의 사당을 만들어놓고 그때 그때 제사를 지낼 것이며 그를 위반하는 자는 불효한 죄로 따진다.¹⁶⁶⁾

사대부의 가묘 제도가 이미 영감에 나타나 있는데, 오로지 부도(浮屠)를 숭상하고, 귀신을 아첨하여 섬겨, 사당을 세워서 선조의 제사를 받들지 않으오니, 원컨대 지금부터는

-
- 164) 『설문해자(說文解字)』를 보면, 예(禮)란 “질차를 밟아서 행하는 것”으로 “신을 섬겨 복을 불러 오게 하는 것”이라 정의된다. 순자 역시 예의 세 가지 근본을 제시하면서, “천지는 생(生)의 근본이고, 선조는 족류의 근본이고, 군사는 다스림의 근본이다.”라고 말하며, 천지와 선조와 군사가 중요한 제사의 대상이 됨을 말했다. 다시 말해 예(禮)란 결국 제의, 제사와 처음부터 밀접한 관련이 있는 종교적 영역의 문제로 출발했다는 것을 추론할 수 있다. 순자의 말처럼, 천지와 선조는 모든 것의 시원으로 간주할 수 있는 것으로서, 생명의 가장 근본적인 존재이다. 따라서 예(禮)를 통해 근본적인 것을 존송하는 것이 중요한 문제가 된다. 따라서 제사를 어떻게 지내 존송해야 할 대상을 제대로 존송하는가가 예를 행하는 중심적 문제로 떠오르게 된다. 더욱이 유가(儒家)는 초기부터 예(禮)의 체계화 문제에 심혈을 기울였으며, 인간생활영역의 전반에 걸친 규범으로 예(禮)를 확장시킨 장본인들이다. 그러므로 예(禮)를 통해 경건한 숭배의 대상이 되는 것은 무엇인가 “근본이 되는” 것들이며 이것은 앞서 언급했던 생의(生意)를 확장하고 키우는데 중요한 역할을 하는 일상의 모든 것들이 될 수 있다. 따라서 이 대상에 속하는 사물과 생명체들의 역할과 기능을 살펴 이들의 질서를 구축하는 것이 기존의 종교관을 대체할 “성리학적 종교화”의 중요한 문제이며, 기존의 종교적 기능을 대체할 수 있는 성리학의 사회적 실천이 된다.
- 165) 조선왕조가 초기부터 제사와 성리학의 종교화 문제에 얼마나 많은 관심을 기울였는가에 대해서는, 조선왕실과 지배층들은 건국직후 고려의 종묘를 헐고 새로운 종묘를 짓는 공사를 했으며, 태조는 친히 공사장을 방문했던 태조실록의 기록을 통해서도 확인된다. 아울러 원년 11월 17일 도평의사사의 상소문도 건국초의 절실한 과제로서 국가적 제의를 먼저 바로잡아야 함을 말하고 있다. 도평의사사의 상소문은 다음과 같다.

‘종묘(宗廟)를 세우고 음사(淫祀)를 금지해야 될 것이니, 고려 왕조에서는 음사(淫祀)를 숭상하여 혹은 신(神)은 하나인데도 몇 곳에 나누어 제사지내기도 하며, 혹은 하루 동안에도 몇 곳에 제사를 두 번 지내기도 하여, 제사의 예전(禮典)을 번독(煩瀆)하고 문란하게 하여 멸망에 이르렀다.’고 하였는데, 도평의사사에서 의논을 적당하다고 여깁니다. 방금 하늘의 뜻에 순응하여 천명을 받아 한 시대의 정치를 혁신하게 되었는데, 다시 고려 왕조의 폐단을 따르게 할 수 없으니, 예조로 하여금 상정(詳定)하여 시행하게 하소서.

『태조실록』 태조 원년 11월 17일자 도평의사사의 상소문 三曰, 立宗廟禁淫祀, 前朝尙淫祀, 或一神而分祀數處, 或一日而再行數祭, 使祀典瀆亂, 以至於亡, 使司議得, 方今應天受命, 以新一代之治, 不可復踵前朝之弊, 許令禮曹詳定施行.

166) 윤국일 지음, 『경제육전과 경국대전』 (신서원, 1998), p. 49.

날을 정하여 사당을 세우게 하되, 감히 영을 어기고 오히려 예전 폐습을 따르는 자가 있으면 헌사로 하여금 규리하게 하소서.¹⁶⁷⁾

무릇 제사에는 정(正)과 사(邪)가 있습니다. 천지(天地), 일월성신(日月星辰), 산천(山川), 사직(社稷), 종묘(宗廟), 선성(先聖), 선사(先師) 등에 대한 것은 제사의 바른 것이 옳고, 불로(佛老)와 무당에 대한 것은 제사의 바르지 못한 것입니다. 임금으로서서는 마땅히 바른 위치에 살고 바른 길을 행하며 황극에 서서 만민을 바르게 할지라도 백성들이 오히려 바르지 못한 데로 나아가는 자가 있사옵거든, 하물며 사도(邪道)로서 인도함에서 오리카,¹⁶⁸⁾

이러한 담론은 기존의 제사가 모두 사(邪)라는 것과, 사대부들이 일상생활에서 새롭게 수립된 제사 규범을 받아들여 성리학적 제사형식이 생활의 규범으로 자리 잡아야 함을 주장하는 것이다.¹⁶⁹⁾

이와 같은 종교화와 예(禮)화 속에서 은폐되는 지배 이데올로기는 다름 아닌 사회적 신분계층의 고착과 철저한 위계화이다.¹⁷⁰⁾ 공적 담론은 모든 제사에 각기 제

167) 『태조실록』, 권 11, 태조 6년 4월 25일 간관의 시무 및 서정쇄신책 10개조 건의안. 士大夫家廟之制, 已有著令, 而專尙浮屠, 諂事鬼神, 曾不立廟, 以奉先祀。願自今, 刻日立廟, 敢有違令, 尙循舊弊者, 令憲司糾理.

168) 『세종실록』, 권 94, 세종 23년 12월 9일 정인지등의 상소. 凡祀有正有邪, 天地日月星辰山川社稷宗廟先聖先師, 此祀之正也, 佛老巫覡, 此祀之邪也。王者當居正位行正道立皇極, 以正萬民, 民猶有趨於邪者, 況導之以邪乎.

169) 『경국대전』에서는 제사를 매우 세분화하여 확고한 체계를 세우고 있다. 조선왕조는 국가의 제사를 대사, 중사, 소사로 나누어 각 시기별로 모셔야 할 신과 제사의 목적을 상술하고 있다. 이는 이전의 제사들을 통합하고 분류하여 전 왕조인 고려조와 중국의 제도까지 포괄하고 또 수정한 제사의 체계를 세웠음을 보여주는 것이며, 그만큼 조선왕조가 왕조 개창 첫 시기에 어느 무엇보다도 제사의 질서를 세우는데 주력하였음을 말해주는 것이다. 조선조의 제의는 고려 초와 비교하면 확실히 더 제도적 측면에서의 왕성한 보완이 이루어졌다. 조선 전기 국가 주도하에 많은 예서(禮書)들을 간행하고 수정, 보완하여 완전한 체계를 이루려는 노력이 매우 활발했기 때문이다. 고려조의 제사의례 규정은 『고려사』禮志에 실려 있다. 조선의 제사의례는 중국의 고례를 참조로 하여 태조년간부터 성종 조에 이르러 규범화되었다. 태조는 “祭祀序例”를 만들어 고려와는 다른 대사, 중사, 소사의 등제 및 각종 의례 준칙을 정리하였으나, 그것은 임시방편적인 것으로 후대에 계속 보완되어 갔다. 이후 세종과 세조를 거치며 수정, 보완된 제의규정은 성종 5년에 『국조오례의(國朝五禮儀)』의 간행으로 완성되었다. 오례는 길례(吉禮), 흉례(凶禮), 빈례(賓禮), 군례(軍禮), 가례(嘉禮)이다. 『국조오례의(國朝五禮儀)』는 조선조를 대표하는 예서로서 국가 제례의 근본을 세우는데 중요한 역할을 하였다.

한국사상사 연구회편, 앞의 책 p 511-523

한형주, 『조선 전기 국가제례 연구』(일조각, 2002).

『禮典』, 『경국대전』, p. 239.

170) 이와 같은 위계화의 철저한 준수는 다음과 같은 발언에서 확인할 수 있다.

“천자가 된 다음에야 천지(天地)에 제사하고, 제후가 된 다음에야 산천(山川)에 제사하는 것이니, 존비(尊卑)와 상하(上下)는 각각 분한(分限)이 있어 절연(截然)히 범할 수 없는 것입니다.”

사의 주체가 다르고 격식이 다르며 이에 따른 위계적 규범이 반드시 준수되어야 한다는 도(道)를 확립한다. 특히 왕이 직접 지내는 제사와 사대부가 지내는 제사를 엄격히 분리하여 각각의 신분질서에 맞는 제사를 지낼 것을 강력히 규정하고 있다. 위계질서의 정당성은 앞서 밝힌 기(氣)의 동질화 원리에 의해 보장되고 있다. 새로운 왕조의 개창으로 새로운 사회가 열렸음에도 불구하고, 기존 사회에 존재하던 계층과 신분의 차이는 그대로 남아 있다. 이러한 신분 질서를 더 합리화하여 지배적인 이데올로기를 재생산 하는 것에 귀신 담론이 일조하고 있는 것이다. 귀신 담론이 귀신을 모시는 신분적 차이를 정당화하면서, 그에 따른 사회적 신분의 고착도 또한 정당화되기에 이르른다. 이 정당화가 폭력적인 방법에 의해서라기 보다는 사상적 차원에서의 합리화로 이루어진다는 점이 조선 전기의 사상적 활동이 가지는 목적이라고 볼 수 있을 것이다.

이와 같은 제의의 제도화는 전반적인 생활의 질서 확립에 따른 통제의 강화로 나타난다. 조선 전기의 국가 제도는 비유교적인 제의를 유교적이고 국가적인 제의 속에 포함시키고 있다.¹⁷¹⁾ 즉, 제의적 질서의 통일성은 결국 중앙 집권적인 권력의 강화로 나타난다. 그리고 이러한 제의의 주재자로서 가장 윗자리에 있는 임금의 역할이 두드러지게 된다. 왕은 상징적인 의미에서 제의의 주재자이기도 하고 귀신의 세계와 인간의 세계를 모두 관장하는 역할을 부여받는다. 따라서 왕을 중심으로 하는 종교적 질서는 제사권의 중앙통제와 제도화에 의해 완성되게 된다.

“진실로 항상 지내는 제사를 예(禮)대로 하면 무슨 화열(禍孽)이 벌미로 되랴. 돌아보건데, 백성들이 불행하여 한 지역이 죄다 질병을 만났도다. 점점 서로 전염이 되어 피져 나가는 형세를 막을 수 없으니, 슬프다. 생령들이 목숨을 잃으니 마을과 들이 모두 쓸쓸하도다. 이는 반드시 원혼(冤魂)들이 있어 기운이 흩어지지 않고 요열(妖孽)이 된 것이니 내가 지금 이 지방 주인이 되어 마음이 답답하고 걱정이 되도다. 맑은 술을 드리고 밝게

“옛날에 천자는 천지(天地)에 제사지내고 제후는 산천에 제사지내고 대부는 오사(五祀)에 제사지내고 사서인(士庶人)은 조고(祖考)에게 제사지냄에, 각각 등급이 있어서 서로 문란하지 않았던 것입니다. 가만히 생각하건대, 우리 나라에서는 예(禮)와 악(樂)을 제정하여 문물이 모두 갖추어져, 제사에 이르러서도 또한 모두 고금의 일을 참작해서 아름다운 법전을 만들어 놓아 음사를 금하는 법령이 『원전(元典)』에 실려 있습니다.”

『태종실록』, 권 24, 태종 12년 10월 8일 사간원의 상소문. 天子然後祭天地, 諸侯然後祭山川, 尊卑上下, 各有分限, 截然不可犯也.

『세종실록』, 권 34, 세종 8년 11월 7일 사간원의 상소문. 古者天子祭天地, 諸侯祭山川, 大夫祭五祀, 士庶人祭祖考, 各有等級, 而不相紊也. 恭惟我國家制禮作樂, 文物悉備, 至於祀事, 亦皆參酌 古今, 勒成令典, 禁淫祀之令, 載在 『元典』.

171) 조선초의 제사중 소사 항목에는 영성(靈星), 노인성(老人星)과 같은 도교적 제사들이 망라되어 있다. 조선초 국가제의에 대한 자세한 항목은 한형주, 『조선초기 국가제 의 연구』(일조각, 2002) p. 10 참조

고하나니, 너희 귀신들도 거의 감응하리. 귀신의 이치는 어둡지 않으니, 이 한 잔을 흠향한 다음 재려(災厲)를 없게 하고 화가 도리어 복되게 하여 한 지방을 편케 하고 이 백성을 오래 살게 하라.” 하였다.172)

위의 자료에서 알 수 있듯이, 왕은 원혼들의 위에 있는 존재로서 귀신들에게 명령을 내리며 귀신들을 통제하려는 의지를 보여주고 있다. 위와 같이 비정상적인 상황에 대처하는 여제(厲祭)를 통해, 자연의 힘을 조절하고 백성들의 통치를 수월하게 하고자 하는 국가적 의지가 실현된다. 따라서 예기치 못한 자연 재해나 질병 등 당시 인간이 손쓰기 힘든 사회적 재앙에 대해서도 종교적, 제의적 차원에서 포괄하여 통제하게 된 것이다.

위와 같은 국가적 차원에서의 제사와 더불어, 사적 영역에서의 제사 정비가 『주자가례』의 보급을 통해 꾸준히 이루어졌다. 이는 예(禮)의 일상성이 확장되어 가(家)의 차원으로 침투했다는 것을 의미한다. 173) 이는 결국 성리학적 질서가 가(家) 단위에서 실천으로 확장되었다는 것을 의미하며, 성리학적 질서로의 전회가 형식적으로는 거의 마무리 단계에 왔음을 뜻하기도 한다. 그러나 이렇게 일사불란하게 마련된 제도적 제의가 일시에 민간의 제의까지 포괄 할 수 없었다. 대표적인 실패 사례는 정종 조에 시행된 里社制이다. 이는 향촌 사회에 일률적인 제사단을 설치하여, 모든 제사를 里社制를 통해 총괄하고자 한 시도이다. 그러나 이 제도는 시행된 지 얼마 되지 않아 현실적 한계를 노정하며 철회된다. 또한 질병 등 인간의 어쩔 수 없는 한계가 드러나는 부분에서는 사대부들은 물론 왕실까지도 무당을 부르거나 절을 찾는 등 사사로운 제의는 끊이지 않고 시행되었다.

위와 같이, 종교적, 예(禮)적 이데올로기 작업을 통한 신분 사회의 위계 질서 강화와 합리화, 그리고 중앙 집권적 통제의 강화는 왕조 초기 사회의 통치 체제를 세우는데 가장 핵심적인 사안이었다. 그리고 가장 최종적으로 이러한 제의화를 통해 지배 이데올로기로서 귀신담론은 성리학적 사유체계를 활발히 재생산하게 된다. 그 어떤 사상적 혼란으로도 해결하기 어려운 부분인 죽음과 삶의 세계, 우주

172) 『세종실록』, 권 80, 20년 3월 2일 황해도 역질 해소를 위한 여제(厲祭)의 제문. 苟秩祀之合禮兮, 何孽禍之爲崇, 顧民生之不幸兮, 闔一境而遭疾. 爰轉轉而相染兮, 勢蔓延而莫遏. 嗟! 生靈之殞命兮, (材) [村] 野爲之肅條. 是必冤魂與滯魄兮, 氣未散而爲妖. 念予今爲地主兮, 心鬱結而忡忡. 薦行潦以昭告兮, 庶爾神之感通. 神其不昧兮, 散此一醞. 俾無災厲兮, 轉禍爲福. 底一境之寧謐兮, 置斯民於壽域.

173) 『주자가례』나 각종 예서의 보급이 활발했음에도 불구하고, 이러한 작업이 모든 일반 가정에 동일한 속도와 깊이를 가지고 시행된 것은 아니었다. 『주자가례』의 보급은 고려 말에 시작되어 조선초에 활발히 권장되었으나 실질적으로 널리 시행되기 시작한 것은 16세기에 이르러서이다. 또한 『가례』에서 권장하는 복잡한 형식의 관혼상제는 사대부들도 처음에 행하기 어려운 것이 많았다고 보여진다.

한국 사상사연구회편, 앞의 책, pp. 520-526

의 세계를 직접적으로 다루게 되면서, 귀신 담론을 통한 지배 이데올로기는 이의를 제기하기 어려운 진리로 자리매김하게 된다. 이는 사대부에서부터 일반 백성들에 이르기까지, 제사를 받는 것을 얼마나 중시했는가를 통해 잘 알 수 있으며, 오늘날까지도 왜 그렇게 제사가 중요한 의미를 가지는가를 볼 때도 그 중요성을 추론해 볼 수 있다. 따라서 이러한 지배 이데올로기 형성에 결정적 요소인 귀신 담론의 사회적·정치적, 종교적 의미를 구명하는 것은 조선조 사회 전체와 담론의 상관관계, 더 나아가 문학과 서사의 사회적·정치적 의미를 밝히는데서 중요한 단서를 제시할 수 있을 것이다.

1.2.2. 주체의 동일시와 유토피아적 지향

담론 연구에서 빠질 수 없는 중요한 요소가 바로 담론과 주체의 문제이다. 담론의 실천에서 가장 중요한 부분이 바로 담론을 통해 형성되는 주체의 문제이기 때문이다. 담론이 형성되는 과정은 사회적 의미가 생산되는 과정이기도 하고 또 한편으로는 주체가 형성되는 과정이기도 하다. 이와 같은 담론의 이데올로기 과정과 관련된 주체의 형성을 살펴보기 위해서는 먼저 두 가지의 주체 개념이 필요하다. 폐쇄는 담론의 형성과 관련되는 주체로서 대주체 (The Subject) 와 주체(the subject)를 구분한다. 대주체는 발화 상황에서 구체적으로 등장하지는 않지만, 다른 모든 담론의 구성을 주관하는 눈에 보이지 않는 주체를 말한다. 이러한 주체는 인격적 주체가 아닌 집단의 의식을 형성하는 주체로서, 국가나, 신, 종교 혹은 어떤 특정한 사유 체계를 말한다. 조선 전기의 사회 상황에서 모든 다른 담론을 조정하고 주관하는 대주체는 바로 성리학이라는 사유 체계, 지식 체계이다. 또한 그러한 성리학적 사유를 바탕으로 형성된 조선이라는 국가, 바로 그 자체이다. 이러한 대주체에 복속하고 종속되는 주체로서, 개별적인 주체는 세 가지 입장에서 대주체와 관계를 형성한다. 먼저, 대주체와의 동일시에 의한 관계 형성이 있다. 이때 개별적 주체는 대주체와의 관계에서 매우 “착한 주체(Good subject)”, 혹은 “좋은 주체”로 기능한다. 개별적 주체는 대주체가 이미 정해놓은 선형적 지식과 이데올로기에 자신을 동일시하여, 대주체의 이데올로기적 전략에 충실히 부합하는 주체이다. 한편으로 반동일시는 대주체에 대한 반항과 저항을 하는 주체이다. 반동일시의 관계를 형성하는 주체는 대주체의 입장에서 보았을 때 “나쁜 주체(Bad subject)”이다. 그러나 이 주체는 단지 대주체에 대한 단순한 반항만을 하는, 결과적으로는 대주체의 실존을 인정하는 주체일 뿐이다. 대주체의 현존과 실존적 의미를 인정하는 한, 동일시나 반동일시는 모두 지배적 이데올로기를 강화하는 도구가 될 뿐이다. 따라서 국가의 존재 자체, 그리고 성리학적 사유의 기본 틀을 이루는

언어 기호의 의미를 인정하는 가운데서 형성되는 귀신 담론은 모두 이데올로기적 장치로서 지배적 담론을 형성하는 기제가 될 수 있다. 174)

공적, 지배적 담론으로서의 귀신 담론은 이러한 주체의 동일시 전략에 근거하여 “착한 주체”를 생산해 내고 있다. 이 유형의 귀신 담론에서 주체는 이성적이고 도덕적인 인간으로 자리매김하고 있으며, 자신의 도덕적 실천을 통해 지배 담론에서 요구하는 이상적인 주체의 모습을 실행하려고 노력한다. 귀신론에서 발화의 주체들은 결국 하나의 목소리로 통일되면서, 성리학이라는 시대의 주류 사유 체계속에 자신의 사고를 맞추어 내고 있다. 이는 앞서 말한 선유들과의 대화 과정속에서 잘 드러난다. 또한 이러한 주체들의 구체적 활동양상은 귀신 이야기들 속에서 재현되고 있다. 귀신 이야기속의 일부 등장인물들은 인간 중심적인 관점에서 귀신을 지배하려 하며, 귀신과의 투쟁에서도 승리자의 모습으로 나타난다. 장모 정씨의 집에 나타난 귀신들은 벼슬을 하고 있는 도덕군자인 유학자 정씨 형제에게 굴복하고 있으며, 조상 귀신들도 인간의 도움을 받아 자신의 문제를 해결한다. 따라서 이러한 주체들은 질서의 구현자이며 합리성의 실현자로서, 뛰어난 자질을 보유한 지배층의 이상적 모습을 형상화한다. 다시 말해 이와 같이 동일시된 주체들은 귀신과의 관계에서 위축되지 않으며, 귀신을 지배할 수 있는 능력의 소유자가 되는 것이다. 이러한 사상적 동일화가 드러나는 이야기에서, 서술자나 귀신을 만나는 인물들은 모두 귀신과의 만남을 크게 기이한 일로 여기지는 않는다. 이들은 귀신과의 만남을 일상적인 일로 받아들이고 있으며 놀란다 하더라도 곧 진정되어 귀신을 돕거나 귀신과의 대화에 나선다. 또한 서술자와 등장 인물은 귀신에 대해 일치된 견해를 보인다. 이러한 측면에서 귀신들 역시 동일시되어 있는 주체라고 할 수 있다. 귀신론의 범주 내에서 설명될 수 있는 귀신들은 공적 담론의 특성인 안정성과 통일성에 기여하며 사회의 질서를 잡는데서 긍정적인 역할을 하는 주체로 나타난다. 이러한 이야기에서는 서술자도 좋은 주체로서, 공적 귀신 담론이 가지는 이데올로기적 지향을 뚜렷이 보여준다. 이들은 배제를 통한 이데올로기적 지향점을 보여주는데, 다음과 같은 발화에서 그러한 점이 드러난다.

심하구나, 요사스런 무당이 사람을 미혹하게 함이여, 어리석은 백성들이 재물을 없애는 것도 염려할 일이지만 이 음사를 숭상하여 요사스러운 이야기를 고무하니, 이 어찌 작은 일이겠느냐. 175)

체주의 풍속이 잡신을 숭상하고 예제(禮制)를 모르므로 공이 초상, 장사, 제사에 대한

174) 페쇠는 위와 같은 주체의 세 가지 양식을 주체의 모델화라고 말했다. 이에 관한 자세한 논의는 Pecheux, 앞의 책 pp. 155-160 을 볼 것.

175) 어숙권 『패관잡기』, p. 761. 甚矣妖巫之惑人也, 愚民之費財, 固所足慮, 而鼓動邪說, 豈小事哉.

의식을 기술하여 백성을 지도하니 풍속이 크게 변화하였다. 여기서도 또한 풍교(風敎)의 일단을 보겠다. 176)

아래의 발화에서는 도덕적 교화의 주체로서 사대부들의 이상적 모습이 드러나고 있다. 백성들의 풍속을 바로잡고 제사의 도리를 실현하는 것은 지도자로서 사대부들의 필수적인 덕목이다. 이처럼 좋은 주체인 사대부들의 이데올로기적 지향은 학문과 교화 활동을 통해 극대화되고, 그렇기에 더더욱 학문적 연구의 중요성이 증대된다. 교화와 교육 작업이 국가 이데올로기를 반영하며, 이는 곧 사회적 지배 담론의 재생산이라는 점이 위와 같은 발화를 통해 나타나는 것이다.

이러한 선한 주체들이 추구하는 바는 위와 같은 공적 담론으로 인한 이상적 사회의 건설이었다. 이들이 상상한 사회는 예측 가능한 필연적 법칙이 지배하는 사회로서, 인간이 그 법칙의 중심에 서서 고대의 유토피아적 세계를 재현하는 것이었다. 그러기에, 공적 담론은 매우 유토피아적인 지향을 가지고 있는 담론이며, 이들의 이데올로기는 그러한 유토피아가 사대부들의 올바른 사상과 제의로서 가능하다고 믿게끔 하는 그러한 이데올로기이다. 그 이면에는 잘못되고 비정상적인 자연과 인간사의 우연적 사건들을 정상적인 궤도에 진입시킬 수 있다는, 교화에 대한 강력한 믿음이 존재한다. 또 그 속으로 더 깊이 들어가면, 이러한 유토피아적 지향을 가능하게 하는 것은 결국 '선함'에 대한 믿음과 의지이다. 여기서 선함이란 인간의 속성 자체의 선함을 말하는 것이기도 하지만, 주체의 동일시에 의한 선함의 추구하고 실현이 전사회적으로 가능하다는 믿음이기도 하다. 그럼으로써 모든 것이 정상적으로 움직이는 사회가 이전의 사회와는 다른, 새로운 사회를 이룰 것이며 이 속에서 각각의 신분계층은 자신의 맡은 바 직분에 충실하여 사회를 움직여 나갈 수 있다고 생각한 것이다. 그러므로, 사대부들이 지향했던 유토피아는 이데올로기적인 유토피아이다. 이 유토피아는 인간의 수양에 의해 달성되기 때문에, 피안의 먼 곳에 있지 않고 바로 현세에서 실현 가능하다.

이러한 점에서, 귀신 담론의 가장 중요한 출현조건인 새 왕조의 개창과 언어의 사실성에 대한 믿음은 사대부들의 유토피아적 지향속으로 통합된다. 새로운 왕조의 출현을 주도한 사대부들은 내부에서부터 새로운 사회에 대한 책임과 열망을 동시에 가졌을 것이다. 이런 상황에서 현실적으로 실현 가능한 유토피아의 사실적인 실재성은 사대부들에게 사상적 실천에 대한 동기를 부여해 주었던 것으로 보인다. 새로운 사상과 그 사상의 실현에 대한 의지는 조선 전기의 사대부 관료층에게 사회조직에 대한 특별한 이상을 불러일으키고, 중국보다도 더 강력한 유교적

176) 『기묘록 보유 上』, p. 12. 濟州之俗, 尙陰邪而昧禮制, 公述喪葬禮義, 以導氓俗, 俗大變, 於此亦可見風俗之一端矣.

제도화와 실천을 고무시켰던 것이다. 이러한 열의는 사회전체에 획기적인 변화와 기존 사회와의 단절을 통한 담론적 실천을 추동하게 되었다.¹⁷⁷⁾

2. 비공식적 대항 담론으로서의 귀신 담론 형성과 사회적 의미

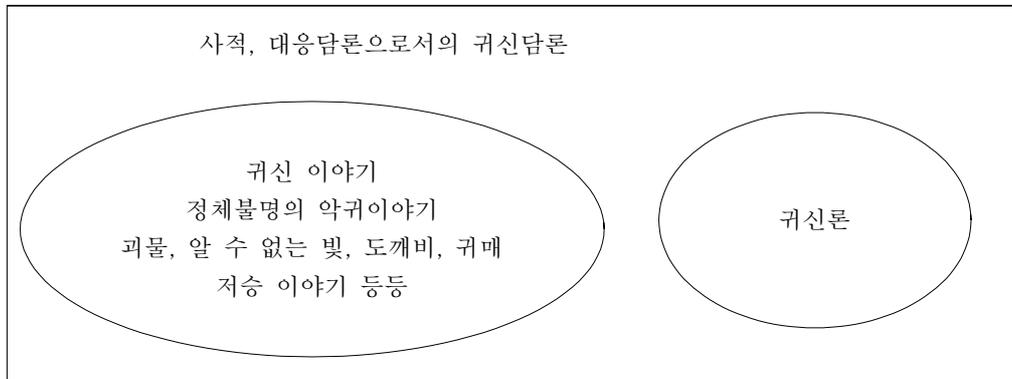
2.1. 비동질성의 원리 - 귀신론과 귀신 이야기의 균열

위와 같은 귀신론과 귀신 이야기의 일치와 상보성이 공적, 지배적 귀신담론을 만들어낸다면, 주류 귀신론과 귀신 이야기의 불일치는 사적이고도 비공식적이며 지배 담론에 대한 대응담론으로써의 귀신 담론을 형성한다. 여기서 귀신 이야기와 귀신론은 상호 보완적인 관계가 아니라 서로 어긋나고 배척하는 관계이며, 대립적이고 부정적인 관계로 나타난다. 한편으로, 이 담론 유형에서 비주류의 귀신론과 귀신 이야기는 부분적인 일치점을 보이기도 한다. 문종의 제문에서 볼 수 있는 차이의 수용, 그리고 화담의 귀신론에서 드러나는 거의 불멸성이 비공식적 담론에서의 귀신 이야기와 맞물리는 지점이다. 그러나 이는 해석의 차이를 노정한다. 화담의 기일원론이 반드시 귀신의 불멸성과 직결되는 것만은 아니다. 문종의 제문 역시 위급한 상황에서의 타협점이라고 볼 수도 있다. 따라서 비주류의 귀신론은 비공식적 귀신 이야기들과 맞물릴 수도 있고 독자적으로 존재할 수도 있다.

이러한 담론에서는 귀신론보다 귀신 이야기가 더 유표적이다. 위에서 말한 것처럼, 화담이나 문종, 성현의 귀신론은 나름의 이치를 제시하고 있으며 그 중에서는 주류 귀신론과 합치되는 부분도 많다. 즉, 이미 고착화된 원리 원칙으로서의 기능에서 벗어나지 않는 부분도 많다는 것이다. 그러나 귀신 이야기는 귀신론보다 훨씬 유동적인 담론을 형성하며, 귀신론보다 더 다성적이기에 귀신론과의 불일치를 통해 다른 담론을 형성한다. 이러한 형태의 담론에서 귀신 이야기는 귀신론으로 설명되지 않으며 그 어떤 원리로도 설명되기 어렵다. 이러한 형태의 귀신 이야기들은 귀신론과의 갈등 상황을 만들어내면서 공적 영역에서 추방되어 사적 영역으로 스며들고, 지배적 담론과는 다른 담론이 있다는 자신의 존재성을 알리게 된다. 이러한 담론에서 나타나는 원리는 한 마디로 비동질성의 원리이다. 이를 도상화해 보면 다음과 같이 나타난다. 즉, 귀신이야기와 귀신론은 서로 동떨어져 작동하

177) 마르티나 도이힐러는 한국의 사대부들에 의해 주도된 유교적 제도화가 다른 어떠한 곳에서도 사회적 행동으로는 도달하기 어려운 정도의 깊이와 넓이를 보여주었다고 하였다. 성리학(신유학)에 의해 주도된 사회변동에 의해 아주 특별한 발달과정을 거친 “전통 한국 사회”를 구성하였다고 본다. 마르티나 도이힐러, 앞의 책 p. 16-17

고, 귀신이야기가 담론의 중심적 위치를 차지한다.



3장의 분석에서 볼 수 있듯이, 원인을 알 수 없는 악귀가 등장하는 이야기들은 결말도 확실치 않고 이를 통해 형성되는 귀신에 관한 이치 역시 그 기원을 알기 어려운 것들이다. 가장 대표적인 이야기는 기재추의 고모 귀매 이야기라던가, 성번중이 만난 괴물 이야기와 같은 것이다. 이처럼 귀신 이야기에 등장하는 많은 악귀들은 어떠한 귀신인지 정체가 모호하고, 귀신론으로 설명되지 않기에 그 정체성에 대해 뭐라고 정의하기가 어렵다. 이 악귀들을 원혼으로 짐작해 볼 수는 있으나 그것으로는 부족하다. 귀신 이야기에서 가장 공포스러운 이야기는 바로 이러한 정체모를 악귀이다. 인간이 어떤 해를 당할 때 가장 두려운 것은 이유를 모르고 당하는 해악이다. 그러한 해악은 미리 대비하거나 원인을 되짚어 문제를 해결할 수가 없기 때문이다. 악귀들은 시간과 장소를 가리지 않고 무작위의 사람들에게 나타나므로 어떤 법칙을 상정하기 어렵다. 인간에게 행하는 악행의 유형도 다양하며 매우 치명적인 화를 불러 인간을 죽음에 이르게까지 하는 것들도 있다. 이 모든 것은 “세간에서 말하는 귀신”이 화복(禍福)의 주체가 될 수 없음을 말한 귀신론의 주장과는 배치된다. 또한 홍제상의 이야기에서 볼 수 있듯이, 상사로 인해 원한 귀신이 된다는 것은 귀신론의 이치로 설명 가능하지만, 왜 하필 뱀이 되는지는 설명하지 못한다. 이렇게 볼 때 귀신론의 이치로 설명가능한 귀신은 주로 일부 인귀(人鬼)의 영역에 제한된다. 귀신론 자체가 인간 중심적 현세를 위주로 하기 때문에 벌레나 뱀, 기타 동물 혹은 정체불명의 빛과 같은 괴물체들까지 포괄하지는 못한다. 이는 인간과 자연, 혹은 인간과 귀신의 동질성의 원리에 기초한 귀신론과 귀신 이야기와는 달리 인간과 귀신의 ‘비동질성’의 원리를 내포한 귀신들을 귀신 이야기가 대거 수용한 결과이다. 비동질성은 자연과 인간, 그리고 귀신은 다른 질

을 가지고 있고 그 다름에 대해 받아들일 뿐 자세히 알 수 없다는 점을 드러내고 있다. 여기에서 귀신론은 귀신 이야기를 지배하지 못하고 있다. 이런 이야기들에서 귀신은 매우 다양한 모습과 특성을 지니고 나타나며, 인간 역시 나약하고 귀신에 대해 무지하다. 이 이야기에서 인간의 지위는 공적 귀신 담론의 이야기들에서처럼 영웅적 형상을 띠는 초자연적 존재가 아닌 자연적 상태에 머물러 있으며, 귀신은 자연적 상태가 아닌 초자연적 상태로 회귀한다. 초자연적인 귀신은 화복의 주체이고 인간은 그 아래에 있게 된다. 귀신론에서 말한 비정상적인 귀신이 오히려 주도적 귀신의 위치에 있게 되고, 그러한 귀신 이야기들이 가장 유효적인 것으로서 인간 세계에 의문과 공포를 던지게 된다. 공적 귀신 담론에서 타자화 된 공포의 귀신들이나 비성리학적 이치에 어긋난 귀신들이 사적영역의 담론에서는 담론을 이끄는 주도적 역할을 하고 있는 것이다.

한편, 이러한 비공식적인 영역에서의 귀신 이야기는 경계를 설정하기 어려운 시간과 공간속에서 영혼들이 다양한 모습으로 존재하는 양상을 보인다. 아주 오래된 귀신이 일정치 않은 공간속에서 예기치 않게 등장하는 것이 그것이다. 물론 박생 이야기처럼 저승이라는 공간이 분명히 상정되어 있는 이야기도 있다. 죽은 혼이 날아가 당도한 저승은 귀신론에서는 부정하는 또 다른 공간이다. 이 공간은 죽음을 통해 연결되어 있다. 즉 죽음 이후의 생이 또 다시 시작되는 곳으로, 시간적으로도 영원성을 보장받는 곳이다. 이처럼 사적 대응담론을 형성하는 귀신 이야기의 시공간은 이승과 죽음을 통해 이승과도 연결되어 있고 이승의 삶이 심판받는 곳이기도 하다. 이러한 관념은 앞선 귀신 담론에서 말한 것과는 달리 다차원적인 시공간 구조를 보여준다. 이승에서 삶이 끝나면 영혼은 저승이나 귀신, 영혼이 거주하는 또 다른 곳으로 가게 되고 이곳에서 다시 이승으로 진입하거나 이승의 삶으로 돌아가기도 한다. 이 공간과 현세는 많은 접점을 가지고 있으며, 특별한 곳이 아닌 일상적인 공간과도 연결된다. 집이나 우물 혹은 땅속이나 나무 등결 등 어떤 곳이라도 귀신이 깃들 수 있는 것이다. 따라서 이러한 시공간은 현세적 시공간과 공존하는, 경계가 없는 다차원의 시공간으로 특징 지워진다.

이처럼 이질적인 시간과 공간이 있다는 것은 바로 이질적인 비인간적 존재들과 그들을 통한 이질적인 이치가 따로 있을 수 있다는 것이다. 따라서 이러한 귀신 담론은 성리학적으로 공표된 지배 질서와는 달리, 질서와 체계가 잡히지 않는 혼돈스러운 양상으로 나타난다. 따라서 이러한 귀신 이야기들이 가장 많은 배척의 대상이 된다. 즉, 공적인 영역에서는 배척되고, 사적인 영역에서는 호기심의 대상이 된다. 또한 이러한 이야기들에서는 아직도 밝혀지지 않은 수많은 의미들이 잠재하기 때문에, 새로운 담론이 형성될 수 있는 창조적 공간이 되기도 한다. 이러한 비동질적 존재들이 활보하는 담론 공간에 대한 배척은 조선 전기의 가장 두드

러진 사회적·정치적 현상, 즉 음사의 배척 과정과 직결된다. 따라서 이러한 담론은 처벌의 대상이 되며, 사적이고 은밀한 담론 공간속에서 어두운 모습으로 남아 있게 되는 것이다.

2.2. 비공식적 대항 담론으로서의 귀신 담론

비공식적이고 지배 담론에 대응하는 담론을 형성하는 귀신 담론은 그 역시 사회적인 의미망에서 벗어날 수 없다. 이러한 귀신 담론의 사회적·정치적 의미를 역시 주체의 문체와 사회적 전복성이라는 담론 자체의 성격 및 의미로 압축시켜 논의하고자 한다.

귀신 담론이 보여주는 가장 큰 사회적 의미중 하나가 담론의 전복성으로 인한 창조성과 생명력이다. 이는 현재까지도 활발히 창조되는 귀신 이야기의 특성에도 관련된다. 그렇다면, 이러한 생명력을 가장 잘 보여주는 이야기들이 바로 위의 담론을 구성하는 알 수 없는 귀신, 의미화하기 어려운 악귀 등의 귀신이 등장하는 이야기이다. 그리고 이러한 귀신이 등장하는 이야기들이 지배적 귀신 담론의 대척 지점에 서면서, 조선 전기에 귀신 담론의 이면을 가장 잘 보여주는 이야기들이기도 하다. 따라서 성리학적으로 일관된 세계를 구축하고자 하는 사대부들의 이면에 또 다른 욕망이 존재하고 있었음을 비공식적 귀신 담론을 통해 알 수 있게 된다. 이러한 귀신 담론이 앞에서 분석한 것처럼 성리학 이외의 다른 담론을 수용한 결과이기도 하다. 따라서 비공식적인 세계 속에서 이루어지는 귀신 담론은 공식적인 담론과의 관계에서 매우 열악한 위치에 처해져 있는 것으로 보이지만, 그러한 비주류의 위치로 인하여 지배 담론을 비판하고 성찰하는 것은 물론이고 때로는 지배 이데올로기를 전복하는 기능까지도 하게 되는 것이다.

2.2.1 귀신 담론의 전복성과 타자화

지배적 이데올로기를 구축하는 귀신담론은 귀신론을 중심으로 하여 귀신 이야기가 결합되는 양상을 보이며, 이러한 담론에 의한 이데올로기가 결국은 사회적 규범과 위계질서, 그리고 제도화를 통한 사회적 통제를 가능케 한다. 이는 결과적으로 권력의 문체와 연관된다. 그리고 그것은 사회적 개혁에 대한 열망을 가진 주체를 대주체와 동일시함으로써 지배적 이데올로기를 재생산하는 과정을 포함한다. 이러한 전략속에서 지배권력과 긍정적 관계를 형성하는 담론과는 달리, 비공식적인 대응담론으로서의 귀신담론은 명백히 그 반대편에 서 있다고 할 수 있다.

지배 담론이 그렇듯이, 비공식적인 영역에서 형성되는 귀신 담론은 지배 담론과

의 관계속에서 자신의 정체성을 구축할 수 있다. 지배 담론이 사회적 갈등과 신분 제적 위계 질서에 의한 모순을 은폐하고 이상화하는 역할을 한다면, 지배 담론에 대한 대응 담론으로서 귀신담론은 이러한 은폐를 들추어내는 역할을 한다. 따라서 귀신론에서 말하는 조화와 이치, 통일성은 의심되고 도전받게 되며, 최종적으로는 거부될 수도 있다.

이러한 지배 이데올로기에 대한 도전과 거부는 귀신 이야기의 사건 그 자체에서 드러난다. 사건의 발생이 곧 은폐된 모순의 폭로로서 기능하게 되는 것이다. 알 수 없는 귀신의 우연한 등장과 귀신과의 투쟁, 갈등, 그리고 파멸이 이 유형의 담론을 구성하는 이야기에서 가장 자주 벌어지는 사건들이다. 이러한 사건을 통해서 조선초의 사회는 ‘문제적’임을 드러내게 된다. 따라서 질서와 조화가 구현되는 안정된 사회가 아닌, 불안정하고 알 수 없는, 예측 불가능함이 주된 의미로 떠오르게 된다.

따라서 담론은 담론이 가능하게 되는 토대에 대해 의문시하고 있다. 앞의 지배적 담론처럼, 대항 담론으로서의 귀신 담론도 새로운 왕조의 개창과 진실성을 추구하는 언어라는 공통의 기반을 토대로 하고 있다. 그러나 담론의 사회적 의미는 이러한 토대 두 가지 모두에 강력한 회의를 제시하고 있다. 계속되는 사건의 발생, 여제를 지내야만 하는 사회적 모순의 연속, 그리고 비정상적이라고 낙인찍힌 귀신의 등장은 사회적 병리증상을 말해준다. 그리고 더 나아가 담론은 사실적인 실재를 말한다는 바로 그 언어에 힘입어, 이러한 증상의 재현이 사실임을 입증함과 동시에, 담론 내부에서 의도적으로 말해지지 않은 것이 있음을 입증하고 있다. 즉, 공식적인 공간에서는 말해 질 수 없는 것이 있고, 그것의 진실성은 다른 공간, 즉 사적 공간에서만 말해질 수 있다는 것이다. 지배적 이데올로기로서의 담론은 말할 수 있는 것과 말할 수 없는 것을 구별한다. 사적 공간에서 담론은 바로 이런 ‘말해지지 않은 것’들을 말함으로써 지배 전략에서 소외된 진실의 부재를 알린다.

이러한 귀신 담론의 특성을 ‘전복성’이라고도 말할 수 있을 것이다. 이는 지배 이데올로기가 구축한 규범과 질서를 어기는 위반으로부터 시작한다. 그 위반은 욕망의 문제이며 질서자체의 문제이기도 하다. 주로 귀신론에서 만들어진 법칙들을 위반하여 지배적 질서를 전복시키는 것이 비공식적 대응 담론의 주된 전복성이다. 이는 급격한 사회변화나 사회구조 자체의 전복을 지향한다기보다는, 사회를 주도하는 지식과 사상, 이데올로기를 전복하고자 하는 욕망이다.

그러나 이러한 담론은 공적으로 인정되지 않으면서 제도화에서 소외되고, 제도적으로 인정받지 못하고, 타자화되어 사회적 경계와 처벌의 대상이 된다. 지배 이데올로기는 타자화된 모든 귀신 담론, 혹은 귀신과 관련된 담론이 사회의 적이며 공공의 질서를 교란하는 주범임을 선포하고, 이를 강력히 규제하고 처벌함으로써

자신들의 영역을 공고히 세우고자 한다. 이러한 처벌 행위는 ‘도의 실현’으로 나타나게 되는 까닭에, 이들 타자화 된 담론은 더더욱 비정상적이고 난잡한, 혼란 그 자체로 나타나게 되는 것이다.

한편 담론의 전복성은 단순히 사회적 지배 질서를 비판하고 의문을 던지는 차원으로 끝나지 않는다. 다음과 같은 사안은 귀신담론의 전복성이 사회전체의 기반을 흔드는 차원으로 진행될 수도 있음을 보여준다.

요승 학조는 선조(先祖)에서 죄를 짓고 도망한 자로 제 집에 앉아서 승도를 나눠 보내어 제 마음대로 여러 절에 주거하게 하며, 그의 거처와 음식은 참람되게 왕후에 비길 만 하여 그의 무리가 그를 승왕(僧王)이라고 부르기에 이르렀으니, 그의 죄악을 캔다면 만 번 죽어도 속할 수 없습니다. 178)

요인 문가학과 그 당여(黨與)를 체포하여 순금사 옥에 가두었다. (중략) 가학은 진주 사람으로 대강 태일산법을 익혀 스스로 말하기를 “비가 내리고 별이 날 낚새를 미리 안다.”고 하여 나라 사람들이 이를 믿는 자가 많았다. 그가 개성 유후사로 있으면서 어리석을 백성들을 거짓으로 달래며, 은밀히 생원 김천에게 말하기를 “이제 불범은 쇠잔하고 천문이 여러 번 변하였소. 내 『신중경(神衆經)』을 읽어 신(神)이 들면 귀신을 부릴 수 있고 천병(天兵)과 신병(神兵)도 부르기 어렵지 아니하오. 만일 인병(人兵)을 얻는다면 큰 일을 거사할 수 있소.”179)

전라도 관찰사 고태필에게 글을 내리기를 “윤필상의 반인(伴人) 임효생이 고하기를, ‘함평 사람 김내은만의 아내가 내게 와서 말하기를, ‘입이 셋 머리가 하나인 귀신이 하늘로부터 능성 부잣집에 내려와서 한 번에 밥 한동이, 두부국 반 동이를 먹었는데, 그 귀신의 말이, 이달에는 비가 안 오고 다음 달 스무날에는 반드시 비가 내릴 것인데, 만약 이날 비가 안 오거든 밥을 매지 말아라하고 또 말하기를 진생(辰生), 신생(申生), 유생(酉生)인 사람들은 금년에 모두 죽는다고 하였는데, 이 말은 어떤 역자(驛子)가 금구영리(金溝營吏)에게서 듣고 말하는 것을 내가 들었다.’고 하였습니다. 하였다. (중략) 임효생이 고한 바가 이와 같으니, 과연 이와 같은 말이 있으면 어리석은 백성이 요사한 말을 가볍게 믿고 망령되게 소동하여 마침내 농사를 폐하는 데 이를까 염려되니, 그 말의 근원을 깊이 캐서 사람의 의혹을 풀게 하라.”180)

178) 『중종실록』, 권 12, 5년 12월 19일 성균관 생원 이경의 상소문. 今有妖僧學祖, 逋罪先朝, 老於廂下, 分遣僧徒, 擅住諸寺, 其居處飲食, 僭擬王侯, 其徒至以僧王稱之, 原其罪惡, 萬死難贖.

179) 『태종실록』, 권12, 6년 11월 15일. 捕妖人文可學及其黨與, 囚于巡禁司獄, …(중략)…可學, 晉州人. 粗習太一算法, 自謂前知雨暘之徵, 國人稍有信之者. 上召試之, 拜書雲, 視日久而無效, 斥遣之. 居開城留後司, 誑誘愚民, 密謂生員金藏曰 今佛法衰殘, 天文屢變, 吾誦『神衆經』入神, 能役使鬼物, 天兵神兵, 不難致也. 若得人兵則大事可舉也.

180) 『성종실록』, 권 5, 1년 5월 26일. 下書全羅道觀察使高台弼, 曰, 尹弼商伴人林孝生告云 ‘咸平人金內隱萬妻來謂我 曰, 有三口一頭鬼, 自天降于綾城富居人家, 一食飯一盆, 豆腐羹半盆. 其鬼言 曰,

지배적 귀신 담론이 가장 공들여 구축한 위계질서의 규범이 무너지는 것은 바로 하늘과 짝하는 기(氣)를 가진 임금에 대한 의문이다. 이는 하늘과 임금의 동일시 전략에 대한 의문이기도 하다. 왕과 그를 중심으로 세워진 왕조에 대한 정당성에 도전하는 행위는 가장 강력한 사회적 혁명을 유발하는 것으로, 반드시 처벌해야 할 필요가 있었다. 왕권과 권력전체에 대한 심각한 도전으로 인식되는 반역 행위들은 어느 시대를 막론하고 하나 같이 ‘하늘’ 혹은 초월적 세계로부터의 운명적 소임을 부여받았다는 것을 내세우며 생성되고 확산된다. 그러한 특별한 능력을 부여하는 기(氣)를 임금이 아닌 다른 사람이 보유하게 되면 이 사람은 임금이 될 충분한 자질을 가진 것으로 인식된다. “요승” 학조는 스스로 그러한 힘이 있다고 믿었으며 문가학도 마찬가지이다. 이들은 모두 백성들의 경제 생활과 밀접히 관련되는 자연을 통제할 수 있는 힘을 귀신으로부터 얻었다고 말하여, 스스로 왕조의 통제에서 벗어난 힘을 소유하고 있음을 밝히고 있다. 조선은 농사를 경제적 기반으로 하는 사회였기에, 가뭄이나 홍수 혹은 흉. 풍년에 대한 말들은 매우 민감한 반응을 일으킨다. 조선조 왕이 해야 할 가장 중요한 일 가운데 하나는 농사철을 잘 다스릴 수 있는 역법의 시행과 제작이었다. 특히 가뭄이 들면 왕들이 기우제를 지내고 반찬을 줄이는 등 재난을 해결하기 위한 통치자로서의 면모를 보여야 했다. 문물이 융성했다고 평가되는 세종 조와 성종 조에서는 역법의 제작과 천문의 관측이 성했는데, 이러한 성과도 안정기에 접어든 왕조가 농사일의 해결에 더 적극적으로 나서야 했음을 보여주는 것이다. 그런데 이렇게 중요한 비와 날씨 혹은 흉, 풍년의 문제가 다른 이들의 입을 통해 발설되면 그것은 통치에 심각한 누수를 가져오게 된다.

이처럼 귀신 담론의 전복성은 신분적 위계질서를 넘어서서 그 경계를 흐리고, 왕과 평민의 비동질성을 부인한다. 이러한 귀신 담론의 부정적 성격은 담론을 더욱 타자화하는 결과를 가져오며, 그 결과 전복적 귀신담론은 나태함과 비생산성, 그리고 쾌락주의의 원천으로도 지탄받게 된다.

산천과 성황에 사람마다 모두 제사 지내며 때지어 술 마시고 돈을 허비하여, 집을 결단 내고 가산을 탕진하여 한 번 수재(水災)나 한재(旱災)를 만나면 문득 굶주린 빛이 있사오니 이 유행의 폐단이 가히 염려됩니다. 181)

月不雨, 來月二十日當雨. 若此日不雨, 則勿耘田. 又言曰, 辰生、申生、酉生人等, 今年皆死. 右言, 有一驛子, 聞之於金溝營吏而言之, 我得聞之. …(중략)… 任孝生所告如此, 果有如此言者, 則愚民輕信妖說, 妄自騷動, 終至廢農可慮也. 其窮蔽言根, 以解人惑.

181) 『세종실록』, 권 34, 8년 11월 7일, 사간원의 상소문. 山川城隍, 人皆得以祭之, 群飲糜費, 傾家破產, 一遇水旱, 則輒有飢色, 流弊可慮.

군사와 양식은 한쪽도 폐할 수 없고, 나라를 다스리는 요점은 먹는 것을 족하게 하는데 있사오니, 원컨대 이제부터는 불신(佛神)의 비용과 사여(賜與)의 번다한 것 등 모든 낭비를 일체 감하고 생략하여 저축을 넓혀 불우의 변에 대비하소서.¹⁸²⁾

당초에 민속이 귀신을 좋아하여 송악산에다 음사를 만들고 「대왕사(大王祀)라 이름하자 이 풍조가 온 나라에 세차게 번져 정성껏 하고, 심지어 쓸데없는 지출로 낭비하고 남녀가 혼처하여 추문이 많았다. 그래서 유생들이 분하게 여겨 음사를 불 지르매 식자들이 통쾌하게 여겼다.¹⁸³⁾

민간에서 제사를 멋대로 지내는 것은 곧 물질의 낭비와 관련되며 백성들이 정해진 때 없이 노는 것으로 인식된다. 제사는 물질의 헌납을 통해 신에게 다가가고자 하는 것이다. 그러나 물질이 풍요롭지 못한 사회에서 ‘낭비’는 곧 최악이었다. 국가에서 통제하는 제사에 쓰이는 물품들과 낭비는 상서로운 일을 맞이하기 위한 것이라 여기면서도, 사사로운 제사에서의 물질소요는 ‘낭비’로 규정되었다.

이와 더불어 귀신에 대한 제사를 중시하고 음사를 즐기는 백성들은 곧 쓸데없는 곳에 시간과 물자를 바치며 놀고 먹기 좋아하는 게으른 인간이거나, 노동을 하지 않고 남녀 혼처하는 곳을 찾아다니며 도덕적 해이함에 빠진 비윤리적 인간으로 인식된다. 따라서 국가에서 인정하지 못하는 제사는 사회적 노동과 질서를 재생산하는 제사의 위치를 전복시키는, 쾌락적이고 오락적인 삶을 조장하는 악으로 비난받게 된다.

이처럼, 전복적인 귀신 담론은 지배 담론의 대항 담론으로서 기능하면서, 독백적이고 독단적인 담론의 영역을 개방시켜, 대화적이고 다성적인 영역의 담론으로 귀신담론의 방향을 끌어간다. 이러한 담론에서 나타나는 사건의 양상은 파괴적이고 그로테스크하다. 갈등과 불안정성, 그리고 우연히 지배하는 이 담론 속에서, 기호들은 뚜렷한 의미를 가지지 못하고 기표와 기의의 분리, 그리고 그에 따른 의미의 혼란과 부재를 경험하게 된다. 그러므로 전복적 귀신담론은 사회의 하부에 있는 두렵고도 섬뜩한 사회의 부조리와 부정의를 드러내게 되는 것이다.

2.2.2. 주체의 비동일시와 반유토피아의 세계

182) 『태조실록』, 권 11, 6년 4월 25일, 간관의 서정 쇄신책 10개조. 兵食不可偏廢也, 爲國之要, 在於足食。願自今, 佛神之費、賜與之煩, 凡所橫費, 一皆減省, 以廣儲蓄, 以備不虞

183) 이윤곡, 『석담일기』, (『대동야승』 III), p. 4. 初民俗好神道, 作祠于松嶽, 名曰大王祠, 舉國奔波, 事之甚謹, 糜費不訾, 以至男女混處, 多有醜聲, 儒生輩發憤, 焚祠毀像, 識者快之.

지배 담론으로 기능하는 귀신 담론은 주체의 동일시를 통해 대주체와 이데올로기적으로 결합되어 있다. 동일시 전략을 통해 주체는 도덕적이고도 교화적 능력을 갖춘 주체로 사회적 질서와 규범의 구축을 주도하게 된다. 그러나 전복성을 띄는 귀신 담론에서는 이러한 주체의 동일시보다도 비동일시라는 전략에 의해 불완전하고 욕망에 충실한 새로운 주체, 그리고 또 한편으로는 억압된 주체의 모습을 드러낸다.

폐쇠의 견해에 따르면, 동일시와 반동일시와는 다른, 비동일시의 전략이 주체와 대주체 사이에 형성될 수 있다. 비동일시는 대주체에 대한 단순한 역(亦)작용인 반동일시와는 달리, 동일시 전략에 의한 사회적 규범과 질서를 어느 정도 인정하면서도 이에 의문을 던지는 전략을 말한다. 즉, 지배 이데올로기에 어느 정도 편승하면서도 지배 이데올로기에 균열을 내는 방식으로 담론의 전복성을 실현한다는 것이다. 이러한 비동일화의 전략은 사대부라는 잡기 저술의 주체와 이야기속의 주체들에게 매우 유효하게 적용될 수 있다.

성현과 같은 이는 다른 유학자와는 다소 다르게, 인격적 존재로서의 귀신을 인정하는 내용을 주로 다룬 귀신론을 저술한 바 있다. 성현의 귀신론에는 음양의 굴신이라던가 조화의 자취와 같은 귀신 규정이 없다. 다만 성현의 글에서는 제사의 대상이 신분에 따라 다르다는 점을 강조하고, 임금이 제사 질서의 중심이라는 점을 내세우면서 임금에 충성할 것을 말하고 있다. 이렇게, 성현은 분명히 위계 질서의 강조라는 지배 담론의 이데올로기를 귀신론을 통해 실천하고 있다. 이것은 당대 최고 가문의 사대부로서 확고한 권력을 가지고 있었던 성현의 사회적, 정치적 위치에서 나온 당연한 결과이다. 이와 같이 성현은 어느 정도 지배담론에 부합하는 언어를 사용함으로써 공적 담론에 참여하고 있다. 그러나 성현이 수집한 많은 이야기들은 이와는 다른 면모를 보인다. 성현의 귀신론이 공적 담론의 입장에서 보면 다소 불완전했던 것만큼이나, 성현의 귀신 이야기는 지배 이데올로기에서 벗어나는 것들이 많다. 『용재총화』는 다른 잡기에 비해 기생 이야기를 중심으로 하는 남녀의 사랑과 성적 욕망에 대한 이야기, 당시의 놀이 문화와 우스갯거리 등 그야말로 ‘잡다한 이야기들’이 많이 수록되어 있다. 이러한 저술 내용 전체와의 연관선상에서 볼 때에도, 성현의 저술은 동일시된 주체보다는 비동일시된 주체의 형성이라는 측면을 더 강조한다. 성현 못지않게 자신의 잡기에 기이한 이야기를 많이 수록한 김안로 역시 유배 생활중이라는 문제적 현실 속에서, “성현(聖賢)의 말은 몇 장을 넘기면 괴로워서 볼 수가 없는” 심정을 토로하고 있다. 선유들의 말들이 유배 상황에서 아무런 도움도, 위안도 되지 않자, 김안로가 택했던 방안은 친구들과 주변인들에게 들은 이러저러한 이야기들을 기록하며 시간을 보내는 것이었다. 김안로는 귀신 이야기 뒷부분에 반드시 논평을 붙였는데, 이 논평에는 지

배 담론과 동일시되는 발화와 비동일시 된 발화가 혼재하고 있다. 이러한 점에서 김안로의 저술에 나타난 주체는 불안하고 균열된 의식을 보이는 주체라고 할 수 있다. 이외에도 귀신이 직접 문면에 드러나는 많은 이야기들에서 주체는 지배 담론의 규정에서 벗어나지 않는 듯하다 이와는 다른, 욕망하는 주체의 모습을 보이고 있다. 이들 주체들은 대체로 사대부의 지위에 있으면서도 여승을 탐하거나, 길거리에서 만난 여인의 미모에 현혹되며, 신분의 경계를 넘어 낮은 지위의 여인과 결합을 시도하거나 처음 만난 여인과 하룻밤의 인연을 맺는다. 또한 상사병에 걸리기도 하고 자신의 집을 넓히기 위해 생물을 함부로 죽이며, 사회에 참여하여 무고한 이들을 숙청하는가 하면, 명당이라고 소문난 남의 집 무덤자리를 빼앗아 자신의 이득을 취하려 한다. 이러한 주체들은 모두 규범에서 어긋나는 행동을 해서라도 자신의 개인적 욕구를 해소하거나 이기적 욕심을 채우는 것으로 나타나고 있다. 이는 지배 담론에서 구축한 도덕적 성인군자라는 주체의 모습과는 전혀 다른 것으로서, 앞서 말한대로 욕망하는 주체의 불안정한 모습을 그대로 보여주는 것이다. 이러한 지배층의 모습은 위기 상황에서 더더욱 두드러진다. 특별한 위기 상황에서 이들은 자신들이 쌓아올린 지배적 규범을 스스로 위반하며, 배척의 대상이 되는 다른 담론 체계에 의존하려 하는 것이다. 다음과 같은 사건이 이러한 점을 잘 보여준다.

인순왕후가 편치 않았을 때, 시녀가 요무를 대궐 안으로 끌어들여서 빌고 액풀이 하는 따위의 환술로 미혹하거나 일삼고 약은 쓰지 않아 대고를 내게 되니, 인심이 통분해 하였다. 이른바 요무는 선비의 딸로서 종실 요경의 처였다. 삼사가 함께 일어나 시녀와 요무의 죄를 징치할 것을 청하니, 임금이 허락하지 않고 이르기를, “사실을 추궁하면 남의 말과는 다른 것이다.” 하였다. 대간이 누차 아뢰니, 의금부에서 요무를 국문하라 하였다.¹⁸⁴⁾

우리나라 풍속에는 마마귀신을 중히 여겨, 제사, 초상집 출입, 잔치, 성교, 외인 및 기름과 꿀 냄새, 비린내와 노린내, 더러운 냄새 등을 금기 하였는데, 이것은 의방(醫方)에 실려 있다. 대개마마는 누에와 같이 물건에 따라 변화하기 때문이다. 세상 사람들은 이것을 매우 삼가고 지키며, 그 밖에 꺼리는 일들을 이루 다 적을 수가 없다. (중략) 비록 사인(士人)이라도 그 풍속에 구애되어 제사를 폐지해 버리는 사람까지 있다.¹⁸⁵⁾

184) 『석담일기』, p. 37. 仁順王侯遑豫時, 有侍女引妖巫入禁中, 專以祈禳幻惑爲事, 停廢藥餌, 馴致大故, 人心痛憤, 所謂妖巫者, 是士人之女, 而宗室堯卿妻也, 三司同發, 請治侍女妖巫之罪, 上不從曰, 究其實不至如人言也, 臺諫累啓, 乃詔獄鞠治妖巫.

185) 어숙권, 앞의 책 p. 760. 國俗, 重痘瘡神, 其禁忌大要曰, 祭祀犯染宴會房事外人, 及油蜜腥膻汚穢等臭, 此則載於醫方, 盖痘瘡如蠶隋物變化故也, 世俗守此甚謹, 其餘拘忌又不可紀…(중략)…雖士人未免拘俗, 至於廢祭.

또한 이와 같은 비공식적이고 전복적인 귀신 이야기에는 계급적, 성적 갈등과 모순이 잘 드러난다. 앞서 밝혔듯이, 이는 이야기가 당시 사회에서 타자화되어 있는 계층의 목소리를 흡수하면서 나타나는 현상이다. 이들은 대체로 억압받는 주체로서, 공적 담론에서는 부인하고 있거나 은폐하는 사회적 모순들을 적나라하게 드러낸다. 특히 여기서는 여성의 존재가 두드러지게 유표화된다. 후대의 아랑 이야기나 신립 장군 이야기등에서 등장하는 여성 원혼 귀신과도 연관되는 이들 여성들의 존재는, 조선 조 사회에서 가장 상처받고 억압받기 쉬운 지위에 있는 이들이 귀신 이야기들 통해 자신의 억압적 지위를 어떻게 드러내고 있는가를 잘 보여준다. 이들에 대한 억압이 심하게 드러나는 이야기일수록, 이야기의 상황은 매우 파괴적이고 폭력적인 양상으로 진행된다. 등장 인물들은 자살하거나 뱀이 되거나 병에 걸려 죽는다. 억압받는 이들이 죽어 나타난 귀신의 형상은 매우 그로테스크하게 나타나며, 이에 따른 서사의 결말도 매우 모호하다. 이러한 점들은 이야기속의 모순들이 해결 불가능하며, 현실에서도 이야기 속에서도 같은 모순된 상황이 잘 해결되지 않고 여전히 진행중임을 암시하는 것이다. 현실에서 벌어질 수 있거나 벌어진 사건들이 이야기 속에서 더 구체화되어 나타나고, 현실에서 응징하기 어려운 이들은 이야기속에서 응징된다. 그러나 그 응징은 개인적이고 사적인 차원에서 행해졌을 뿐, 억압된 등장 인물의 사회적 상황이 공식적으로 인정받은 것은 아니다. 이렇게 억압된 인물의 등장은 규범과 사회적 구조적 모순의 압박에 의해 발생하며, 주체들은 여기에서 기존의 질서를 위반함으로써 규범에 나름의 저항을 하고 있다. 그러나 이러한 저항이 본격적인 변혁적 주체까지 생산하고 있지는 않다. 다만 변혁적 주체가 될 수 있는 가능성만이 제시될 뿐이다. 이들이 다른 어떤 대안적 세계를 구상하거나 제시하는 것은 아니기 때문이다. 따라서 이들이 제시하는 세계는 구체적 형상을 띄고 나타나는 피안의 세계가 아니다. 비동일시 된 주체들은 모순과 욕망을 드러내며 이들에 의해 구축된 세계는 반유평토피아적 세계로 의 미화된다.

유평토피아적 저항을 보여주는 지배 이데올로기는 비정상적인 상황을 정상적인 상황으로 되돌릴 수 있다는 희망을 제시하고, 여기서 인간 주체는 중심적 역할을 하고 있다. 그러나 반유평토피아적 저항을 가지는 담론에서는 주체 자체가 윤리적으로 불안정하거나 억압적 상황에 있기 때문에, 비정상적인 상황은 제대로 해소되지 않은 채 그대로 남아 있다. 박생의 이야기에서 볼 수 있는 또 다른 세계, 즉 죽어서 가는 세계인 지옥은 대안적 세계가 아닌, 현실세계의 연장이다. 여기서 죄인들은 용서받기 보다는 처벌되고, 극단의 고통을 겪음으로서 오히려 현실 세계보다도 더 무서운 세계가 제시된다. 박생은 죽음 이후의 세계에서 피안의 대안을 보지 못

하고 오히려 죽기 이전의 세상으로 돌아오기를 갈망한다. 따라서 비공식적인 영역에서, 귀신 담론은 이데올로기적인 유토피아의 전망이 허구라는 점을 폭로한다. 지배적 이데올로기에서는 충분히 실현 가능한 것으로 보이는 유토피아는, 유토피아를 이끌 주체인 사대부들의 불안정하고 이기적인 모습으로 볼 때 어려운 일이 된다는 점을 드러내는 것이다. 또한 이러한 점에서 새 왕조가 이룩한 새로운 사회는 ‘그들만의 사회’로서 문체적 사회로 규정된다. 그리고 그들이 실제로 실현 가능하다고 생각한 모든 담론적 실천도 역시 허구적일 수 있음을 드러냄으로서, 진실성을 담보로 하는 언어의 사실성과 실제성에도 의문을 제기한다. 반유토피아적 입장에서 보는 사회에서 언어는 사실적이라기보다는 이중적이다. 공식적 입장에서 천명된 유토피아적 지향과 그에 대한 열정이 사적 세계에서는 여지없이 붕괴되기 때문이다. 따라서 반유토피아는 기본적으로 유토피아를 불신하며, 유토피아가 보여주는 실제성의 효과도 불신한다. 이러한 점에서 반유토피아는 반이데올로기적이기도 하다.¹⁸⁶⁾

따라서 비공식적이고 전복적인 성격을 가지는 귀신 이야기들은 사회에 내재된 모순 관계와 적대적 관계들이 어떻게 구체적인 형태를 띠는가를 나타내는 돌출적 지점이다. 다시 말해 조선 전기 사회는 시작부터 문제를 가지고 있고, 뼈격거리고 있다는 점을 말해준다. 지배적 담론에서도 사회적 문제와 모순을 소리 높여 말하고 있지만, 지배공간에서의 모순과 문제는 치유 가능한 것이다. 그러나 반유토피아적 지향을 보이는 담론은 그러한 치유마저도 모순이며 실현 불가능하다는 점을 분명히 하고 있다.

3. 귀신 담론의 반복과 변이 - 이중적 담론체계의 보편성과 특수성

마지막으로, 위와 같은 귀신담론의 틀이 다른 형태의 귀신이야기들에서는 어떻게 나타나는가를 살펴볼 차례이다. 조선 전기 귀신 담론의 이중적인 방향과 구조가 조선 전기에만 국한된 현상인지, 아니면 조선 전반을 걸쳐 적용되는 보편적 구조인지 살펴볼 필요가 있다.

귀신 이야기는 많은 잡기와 야담에 분산적으로 존재한다. 잡기라고 해도 그 목적은 매우 다양하다. 수필적인 신변 잡기류의 잡기에서부터 백과 사전적 기능을 하는 잡기, 기행문의 형식과 내용을 가지는 잡기 등 다양한 잡기들이 조선중,후기

186)모순은 반유토피아적 작품들이 하나의 장르로서 반장르적(anti-genre)일 수 있다고 말하며, 반유토피아적 특성이 장르적 전통에 어떻게 대항하는가를 패로디를 통해 설명하였다.

G.S Morson, "Parody,History,and Metaparody" *Rethinking Bakhtin : Extension and Challenges* (Morson and Emerson,Northwestern University Press 1989) p.75

에도 계속 저술되고 있다. 조선후기에 새롭게 나타난 야담류들은 허구성과 서사성이 강화된 이야기들을 모아 편찬한 것들로서, 특별한 한 장을 할애하여 귀신과 영혼, 그리고 무당의 이야기들을 다루고 있다. 이렇게 분산되어 있는 이야기들을 사회적 맥락과 상관없이 이야기만 모아 연구하기 보다는, 그 이야기가 저술된 사회적 상황과 조건들을 고려하여 이야기의 특성을 연구하는 것이 이야기의 의미와 본질을 밝히는데서 더 타당한 연구가 될 것이다. 여기서는 이러한 연구를 한다기 보다는, 앞서 설정한 담론의 두 가지 방향성, 즉 지배적,공적 담론의 형태로 흡수되는 이야기들과 그렇지 않은 이야기들이 다른 귀신 이야기에서도 유용한 틀이 될 수 있는가를 살펴보고, 조선 전기에 등장한 귀신이야기들과 담론들이 어떻게 확장되고 변화되어 수용되는가를 간단히 살펴보고자 한다.

유학자들의 입장이 반영된 귀신 이야기는 『고려사』에서부터 본격화된다. 『고려사』 명종조에는 요망스러운 곳과 잡된 점술들을 일률로 금하고, 이것을 범한 자는 담당 관리와 함께 처벌한다는 규정이 기술되고 있다.¹⁸⁷⁾ 또한 충렬왕조에는 요망한 여자 무당 세 명이 귀신의 목소리를 내어 여러 사람들을 현혹했고, 이를 당시 상주 수령이었던 안향이 처벌하여 바로잡아 “요망한” 귀신의 화를 제압했다는 이야기가 실려 있다.¹⁸⁸⁾ 안향의 이야기는 앞서 기록된 함유일의 이야기와는 매우 다른 각도에서 귀신을 보고 있음을 반증하는 이야기이다. 함유일 역시 안향처럼 귀신 모시는 사당을 혁파한 인물이었으나, 귀신이 자신의 힘을 직접 과시한 신당에는 손을 대지 않았다. 그러나 안향은 귀신을 모시는 것 자체를 모두 음사로 규정하였고, 귀신의 화를 확실히 제압함으로써 유교의 시조로서 면모를 보인다. 안향의 일화는 권화의 이야기에서 보이는, 미륵불을 자칭하고 신이한 기적의 힘을 과시한 이금이 철저히 징치당하는 것과도 일맥상통한다. 이는 조선시대에 편찬된 『고려사』가 유교적 입장을 대변한 것으로 볼 수 있을 것이다.

일반적으로, 사림파가 득세하기 시작한 16세기 이후 조선 사회는 유교적으로 더 더욱 그 정체성을 확고히 하기 시작한 것으로 규정되고 있다. 이는 귀신이야기의 분포를 통해서도 대체로 확인가능하다. 『대동야승』에 실린 잡기들 중에서는, 『용재총화』나 『용천담적기』에 실린 귀신 이야기들만큼의 귀신 이야기를 실고 있는 잡기를 찾아보기 힘들다. 대신, 기이한 이야기들, 귀신과 관련된 이야기들은 야담 문학속으로 흡수되고 있다. 조선 중기와 중,후기의 경계선쯤에서 대표적인 야담 모음집이라고 할 수 있는 『어우야담』과, 다소 다른 형태를 보여주고 있는 독특한 이야기 모음집인 『천예록』에는 많은 편수의 귀신이야기들이 수록되어 있다. 잡기에서의 귀신 이야기들이 귀신 이야기 앞뒤에 배치되어 있는 일화나 당

187) 『고려사』 앞의 책, 권 7, p. 599

188) 『고려사』, 앞의 책, 권 9, p.315-316

대의 사실 기록과 연관선상에서 저술되고 수록된 반면, 야담류의 이야기들은 그야말로 이야기들이 독립적으로 존재하고, 잡기에서만끔의 사실적 지표들이 사용되지는 않는다. 그러나 이러한 야담이나 『천예록』 같은 텍스트들에서도 여전히 귀신의 실존성과 그에 따른 이야기의 진실성 여부는 가장 첨예한 문제로 등장한다. 대표적인 예로 『천예록』의 정공 허적과 원참의의 이야기를 들 수 있다. 원참의는 정공과 친밀한 관계였으나, 불의의 죽음을 맞이한다. 그 혼령이 정공에게 나타나, 둘은 귀신의 세계와 그 세계의 법칙에 대한 대화를 나누게 된다. 이 이야기 끝에 부가된 논평에서, 서술자는 다음과 같이 말하고 있다.

정공과 원참의의 일은 진짜 있었던 예로, 거짓으로 만들어낸 이야기가 아니다. 사람이 죽으면 그 정혼(精魂)은 모두 저승세계로 돌아가므로, 아득하여 다시 들리거나 보이지 않는 법이다. 이것이 일반적인 이치인데, 유독 사람의 꿈에 나타나 편지를 쓰거나 서신을 부탁하는, 인간 세상의 일과 똑같은 이런 일은 일반적인 이치가 아니다. 지금 신도(神道)의 중차대함이 다시 이와 같음을 보게 된다.¹⁸⁹⁾

(전략) 이것이 정말 있는지 없는지를 판단하지 못하겠으나 지금 두 선비가 맞닥뜨린 사건을 보면 마마를 퍼뜨리는 신(神)이 있음을 확인할 수 있다. 이 두 가지 이야기는 모두 거짓이 아니라 믿을 만하기에 기록해 둔다.¹⁹⁰⁾

서술자는 정공의 이야기와 마마 귀신의 이야기를 다루면서, 논평에서 위와 같은 발화를 함으로써, 귀신 이야기가 가지는 실제성에 대한 믿음을 심어주고 있다. 『천예록』에서는 모든 이야기에 논평이 가해지는데, 이 논평을 보면 서술자가 귀신이야기를 비롯하여, 신선도에 대한 이야기 등 당대에 기이한 이야기로 치부되어 공적 차원에서는 배제된 것들에 대한 관심이 지대했고, 이야기의 진실성을 믿고자 한다는 것을 알 수 있다. 『천예록』만큼은 아니지만, 『어우야담』에서도 이러한 발화가 종종 발견된다.

아아! 우리나라의 주인 없는 혼령들은 그 수를 헤아릴 수 없이 많지만 체수에 드는 비용은 열둥이의 밥, 열병의 술, 열 마리의 돼지에 불과할 뿐이다. 귀신들이 어찌 균등하게 먹을 수 있을 것인가. 게다가 이름 없는 자는 또한 물리치고 받아들이지 않으니 드러나지 않는 가운데 굶주리는 귀신이 많은 것은 당연하다. 슬프도다.¹⁹¹⁾

189) 임방 저, 『천예록』(성균관대학교 출판부 2005), p. 477. 評曰, 鄭公元令之事, 信矣, 非妄也, 人之死也, 其精魂, 皆歸冥, 漠渺不復聞見, 此理之常, 而獨能托人之夢, 作書請簡, 宛如在世者, 非常理也, 何其異哉, 禮以定葬爲重, 在生人固然, 而今見神道之重且大.

190) 『천예록』, p. 454. 莫能明其有無, 今以兩生所遇見之, 痘之有神也, 明矣, 此二說, 皆信而不妄, 故記之.

이 논평은 북교의 제단에서 지내는 여제에 관한 이야기이다. 이 이야기는 아이를 낳다가 죽은 여인의 혼령을 제사지내주는 데가 없어, 그 혼령이 나타나 자신의 영혼도 제사지내주기를 바란다는 내용을 담고 있는 이야기이다. 서술자는 귀신이 있다는 전제를 분명히 가지고 있고, 원혼을 달래줄 여제가 제대로 시행되지 않는 점을 비판한다. 이렇게 볼 때 두 텍스트는 모두 조선초에 확립된, ‘귀신이 있다.’는 전제를 수용하고 있는 것이고, 특히 귀신론에서 이미 정리한 비정상적 귀신, 인격적 귀신에 더 많은 관심을 쏟고 있다.

이처럼, 귀신론과 귀신 이야기의 기본전제가 수용된 가운데, 귀신 이야기에서 다루는 많은 요소들이 이야기속으로 흩어져 들어가 수많은 조합을 이루며 다양한 이야기들을 생산해내고 있다. 이러한 이야기들 가운데 가장 눈에 띄는 것은 조상귀신 이야기이다. 17세기 이후의 모든 텍스트에서는 조상귀신 이야기가 가장 반복적으로 많이 나타나고, 이러한 이야기들은 서사적으로 더 보강되고 구체화되어 하나의 유형을 확고히 이루고 있다. 『대동야승』의 조선 중기 잡기인 『죽창한화』와 『송도기이』는 다른 귀신 이야기 없이 조상귀신 이야기만 두 개를 수록하고 있다. 모두 죽은 조상의 무덤 문제를 잘 해결하여 복을 받은 이야기들이다. 이 이야기를 통해 서술자는 오래된 조상의 영혼도 나타날 수 있으니 먼 조상이라도 공경하고 제사를 게을리 하지 말 것을 강조하고 있다. 192)

지배적 이데올로기로 기능하는 귀신 이야기에서 가장 중심적인 이야기가 바로 조상귀신 이야기라고 할 때, 이러한 조상귀신 이야기가 여러 텍스트에서 빠짐없이 등장하고 그 편수도 많다는 것은 매우 주목할 만한 일이다. 야담류의 텍스트에서는 이러한 조상귀신과 자손의 관계가 더 다양하게 구체화되어 나타난다. 자손이 적극적으로 조상귀신의 문제를 해결하거나, 반대로 조상귀신의 도움으로 자손이 위험에서 벗어나는 이야기들이 상 당 편수 실려 있다. 『어우야담』의 경우, 귀신과 관련된 이야기 18편 가운데 부모나 직계조상과 마주치거나 서로 돌보아주는 이야기가 5편이며, 또 다른 2편은 조상의 제사와 관련된 이야기이다. 조상귀신이 나타난 이야기 가운데 조상귀가 악귀로 등장한 이야기는 1편 뿐이다. 전체 이야기의 삼할 이상이 조상과 관련된 이야기라는 것이다. 이 외에도 3편의 이야기

191) 유몽인 저, 이월령 역주, 『어우야담』 (한국문화사, 2001), p. 132. 吁, 我國無主之魂, 其麗不億而祭需所費, 不過十分之飯, 十瓶之酒, 數錢之肩, 鬼何能均食, 而無名者又却而不納, 冥冥之間, 宜于多餓鬼也, 悲哉.

192) “이런 일로 보면 사람의 정혼(精魂)이 오래되어도 없어지지 않는 것과 또 무덤은 죽은 사람의 집이 되는 것이 분명하니 자손된 자는 먼 조상이라고 해서 소홀히 하지 못할 것이요 무덤이 무너진 것도 고쳐 쌓지 않을 수 없는 것이다.”

『죽창한화』, (『대동야승』 앞의 책, 권 17), p. 58. 觀於此, 人之精魂久而不泯, 墳墓爲死者之宅明矣, 爲子孫者, 不可以遠祖而慢忽, 墳墓崩頽亦不可不修築矣.

가 인간에 의해 귀신의 화가 진정된 이야기이다. 즉, 원혼을 달래주거나 악귀를 쫓아냄으로서 인간의 힘이 우위에 있음을 보여주고, 비정상적인 상황을 정상적인 질서로 회복하는 이야기들이다. 이 역시 공적 담론의 영역에서 다루어질 수 있다. 이러한 이야기들이 다양하게 나타난다는 것은 그만큼 지배적 담론과 이데올로기가 이야기의 영역에서도 강화되었다는 점을 의미한다. 조선 중, 후기의 텍스트에서 가장 널리 등장하는 아랑형 이야기도 이러한 점에서 공적, 지배적 담론의 강화와 연관된다. 여성의 정조 강화에서 비롯된 귀신 등장 사건과, 문제 해결자로서 남성 관료의 등장은 사회적 문제가 나타나더라도 그것이 얼마든지 해결 가능하다는 의식을 심어주기 때문이다. 따라서 사회적으로 유교적 담론이 더 강화되었다는 점을 짐작해 볼 수 있다. 실제로 조선 중기의 자료인 『광해군 일기』에는 “전하께서는 천지와 종묘 사직 및 귀신과 사람의 주인이오니”와 같은 발화가 등장한다.¹⁹³⁾ 이는 유교적 질서의 정점에 있는 왕의 권능이 강대해져, 확고히 귀신을 제압하고 우위에 서 있음을 알려준다. 마찬가지로 『천예록』에는 이전의 잡기나 『어우야담』에서는 보이지 않는, 귀졸(鬼卒)을 거느리는 사람의 이야기가 실려 있다. 만 명이나 되는 귀신을 점고하거나, 직접 귀졸(鬼卒)을 거느리고 인간사의 일을 통괄하는 인간의 모습이 나타나는 이야기들이 실려 있는 것이다. 이러한 이야기들도 앞의 『어우야담』 이야기들과 궤를 같이 한다고 할 수 있다.

반면, 이러한 담론과 대척점에 있는 비공식적이고 전복적인 담론에 속하는 이야기들도 반복적으로 또는 변형된 형태로 나타난다. 지배적 담론을 구성하는 이야기에서 조상 귀신 이야기가 확장된 변이 형태로 나타났다면, 비공식적 담론을 구성하는 이야기들에서 눈에 띄는 것은 지옥 경험담이다. 박생의 지옥 경험담에서 이미 언급했듯이, 이 이야기에서 상정한 저승이라는 세계 자체는 전복적인 성격을 띠고 있다. 더욱이 모든 지옥 경험담에는 저승 차사라는 귀졸(鬼卒)이 등장하며, 염라대왕과 같은 대단히 불교적인 요소들이 많이 차용되어 있다. 조선 왕조 초기부터 그토록 강력한 음사정책을 취하여 배척했던 불교적 세계관이 귀신 이야기속에서는 여전히 살아 있으며 오히려 더 확장되고 있는 것이다.

세상에 삼교가 있으니 석가모니 있는 곳도 그 하나이라. 지옥과 천당은 바로 사람들의 선행과 악행을 징치하는 곳이니라. 너는 항상 부처를 욕했고 게다가 천당과 지옥도 믿지 않고 있다지? 편협한 자신의 견해만 고집하여 큰 소리로 떠들면서 방자하게 굴지 않았느냐? 이제 지옥에 처넣어 만겁도록 밖으로 나오지 못하게 할 것이니라.¹⁹⁴⁾

193) 『광해군 일기』, (『대동야승』, 권 10), p.69

194) 『천예록』 앞의 책, p. 407. 世有三教, 釋處一焉, 地獄天堂, 乃徵人善惡者也, 汝常詆佛, 又不信天堂地獄, 偏執己見, 大言不顧, 合付地獄, 歷萬劫不出.

이 이야기에서 홍내범이라는 등장인물은 지옥을 자세히 구경하게 된다. 염라대왕과 귀졸들이 주관하는 지옥의 모습은 매우 괴기적이다. 그중 감치기세지옥(勘治欺世地獄)은 청렴하지 못한 고위 관리들을 벌하는 곳으로 생김새가 흉악하기 그지 없는 야차들이 철근으로 사람을 묶고, 굶주린 귀신 팔구멍이 이들의 살점을 베어 내 술에 삶아 먹는다. 이러한 설정은 박생이야기에서도 나타나는, 현실 정치에 대한 비판적 알레고리이다. 이야기의 막바지에서 홍내범은 부처와 지옥을 믿지 않았던 것을 염라대왕에게 사과하기까지 한다. 서술자는 다음과 같이 말하고 있다.

군자는 진실로 괴이한 것을 말하거나 이상한 일을 찬술해서는 안 되리라. 그러나 송나라 이주도 또한 “천당이 없으면 그만이지만 있다면 군자라야 그곳에 오를 것이며, 지옥이 없다면 그만이지만, 있다면 소인배가 거기에 떨어질 것이다.”고 말하지 않았는가. 이로 미루어 보아 홍내범이 말한 일은 비록 세상을 어지럽히는 일에 가깝지만 또한 세상에 경종이 될 만도 하다.¹⁹⁵⁾

이 발화 속에서 서술자는 앞선 염라대왕의 발화처럼, 다양한 사상적 입장들을 수용하는 태도를 보이고 있다. 이와 같은 적극적인 타사상의 유입과 유용은 지옥 경험담에서 가장 빈번히 등장하는 전복적 요소가 된다. 이는 대주체에 대한 비동일성의 전략이라는 담론적 특성 과도 맞물린다. 더욱이 이러한 유형의 이야기에서는 성리학적으로 가장 금기시되던 사항중 하나인 환생과 윤회 모티프가 자주 등장한다. 흥만중이 엮은 『해동이적』에는 조선 후기까지 저승사자나 염라대왕의 이야기로 널리 알려진 김치의 이야기가 있다. 김치의 아래서 일하던 관원 고장금은 김치의 명을 받아 염라대왕을 만나기 위해 아내를 시켜 마을의 신당(神堂)에서 기도를 하여 결국 염라대왕을 만나게 된다. 염라대왕은 마을의 노파가 전생에 저지른 악행에 대해 말해주며 현생의 고통이 전생의 업화 때문임을 상기시킨다. 김치는 염라대왕의 말에 의지하여 전생에 노파가 저지른 악행으로 인해 죽은 이들의 시신을 찾아 제사지내준다는 것이다. 이러한 불교적 요소와 더불어, 『천예록』에서 빈번히 등장하는 도교적인 요소들을 볼 때, 이단에 대한 강한 배척에도 불구하고 소위 말하는 유,불,선의 3교를 모두 수용하고자하는 지적 욕망이 사대부들에게, 또 민간에 여전히 존재하고 있음을 알 수 있다.

한편, 조선 전기의 잡기에서 많이 나타났던, 정체를 알 수 없는 괴이한 존재로서의 귀신 이야기들도 여전히 전승되고 있다. 전체적인 이야기의 편수에서 보면 그다지 많지 않지만, 이와 같은 이야기들도 여전히 귀신 담론의 중요 축으로 작용

195) 『천예록』 앞의 책, p. 408. 君子固不當語怪述異, 而宋舟亦云, 天堂無則已, 有則君子登, 地獄無則已, 有則小人入, 由此觀之, 乃範所云, 雖近於誣世, 而亦可以警世矣.

한다. 이러한 이야기들이 야담으로 수용되면서 이야기의 폭력성과 파괴성, 기괴성이 오히려 더욱 구체화된다. 인간과 귀신의 성적 결합과 귀신에 의한 강간, 재물 탕진, 이유를 알 수 없는 괴롭힘, 병의 전염 등의 엽기적 사건들이 이야기속에서 여전히 벌어지고 있다. 이러한 전복적 귀신이야기의 결정판은 종종 조에 채수의 저술이라 일컬어지는 『설공찬이』일 것이다. 이 텍스트로 인해 벌어진 필화 사건은 앞서 잠시 언급한 바 있다. 이 텍스트에는 지배 담론에서 거부하고 배제한 거의 모든 요소가 망라되어 있다. 사대부 집안의 자제에게 닥친 통제 불가능한 질병과 그로 인한 불행한 죽음, 그리고 죽음 뒤에 이루어진 영혼의 빙의와 폐악이 실감나게 제시되어 있는 것이다. 설공찬의 영혼이 빙의함으로 인해 일어나는 모든 사건 사고들은 혼돈의 상태로 모든 가족들을 몰고 가고 있다. 설공찬의 영혼을 쫓아내려고 하는 모든 시도는 좌절된다. 따라서 공찬의 영혼 빙의를 바라보는 텍스트 내부의 인물들은 공찬의 영혼을 쫓아내는 것을 단념하고 오히려 공찬에게 저승세계가 어떤 모습을 하고 있느냐는 질문을 하기에 이른다. 이에, 공찬은 사람들에게 저승 세계의 실상에 대해 상세히 말해주게 되는 것이다.

이 텍스트가 포괄하는 모든 전복적인 요소들은 당연히 당대 사회에서 용납할 수 없는 말로 간주되어, 텍스트의 전승자로 지목된 채수는 가혹한 형벌을 받게 되고, 텍스트는 불태워진다. 또한 텍스트의 후반부에서 제시된 반정에 대한 미묘한 비판은, 귀신 이야기가 내포하고 있는 전복성의 실체에 대한 많은 시사점을 던져준다.

이 칭에서 비록 흉종(凶終)하여도 님금귀 통신(忠臣)하면 간(諫)하다가 주근 사름이면 더 칭에 가도 죠흔 벼술하고 바록 예서 님금이라도 주전통가튼 사름이면 다 디옥(地獄)의 드렸더라. 주전통 님금이 이는 당나라 사름이라¹⁹⁶⁾

주전충은 당나라 사람으로, 임금의 무능과 반도덕적인 행위를 근거로 역모에 성공하는 인물이다. 그런데 공찬은 주전충과 같은 인물이 지옥에서는 그 업화로 인해 벌을 받는다고 말하고 있다. 이러한 점은 반정으로 등극한 종종과 그 권신들에게 매우 불편한 내용이 될 수밖에 없다. 이러한 현실 비판적 관점과의 연관이 바로 대항담론으로서의 귀신담론이 가지는 특별한 성격이라고 할 수 있을 것이다.

이처럼 귀신 이야기들이 형성하는 이중적인 담론구조, 즉 지배적 담론과 대응담론의 구조는 적어도 17세기까지 형성된 다른 텍스트들에 등장하는 이야기들에도 적용될 수 있는 틀이다. 담론의 이중적 구조는 더 나아가 당대에 삶과 죽음을 바라보는 사상의 이중성, 사회적 이중성과 정치적 이중성을 드러낸다. 이러한 이중

196) 이복규, 앞의 책, 「『설공찬전』 국문본 주석」, p. 61.

성의 문제는 어느 사회에나 있을 법한 일이지만, 조선사회에서는 특별히 더 의미가 깊다고 할 수 있다. 인간의 본성에 대한 선함을 전제로 하여, 예와 도덕으로 완성된 인격을 이룰 수 있다고 공표된 사회에서, 그 이면의 다른 모습, 욕망하는 자아의 모습은 깊이 감추어질 수밖에 없다. 더구나 이데올로기화된 담론에서는 말할 수 있는 것과 없는 것의 명백한 구분이 이루어지는데, 조선사회와 같이 유토피야에 대한 현실적 지향과 열망이 있는 사회에서는 말할 수 없는 것들을 말할 때에 생기는 이중성의 간극이 더 커질 수밖에 없다. 이러한 이중적 담론구조는 곧 의식구조의 이중성을 낳는다. 이중적 의식구조의 간극이 커지면 커질수록 대응담론으로서의 귀신이야기의 전복성도 더 두드러지며, 사회적 역할과 의미도 증대 될 것이다.

그러나 영, 정조 시대에 들어 새로운 사상적 흐름이 유입되기 시작하면서 귀신담론의 형식과 내용도 변화를 보이고 있다. 먼저 녹문 임성주를 필두로 하는 낙학파들은 이기론의 관점에서 귀신론을 다시 전개하며, 주자의 귀신론에 의문을 제기하고, 이를 인간의 심성론과 연계시켜 논의를 발전시키고 있다. 이는 어찌보면, 조선 전기 경계적인 입장에서 귀신론을 저술한 화담의 입장과도 일맥상통한다. 임성주는 리를 강조했던 기존의 주류 귀신론에서 다소 벗어나, 기와 리의 혼연일체를 주장하고, 특별히 귀신은 리와 기의 구분을 지양한 통일적인 실체로 보아야 한다고 주장했다. 더 나아가 임성주는 귀신을 만물의 운행과 생장을 주관하는 근원적 실체라고 보고, 보다 보편적 용어로서 신(神)이라는 명칭을 사용한다.

신이 아닌 것은 없다. 하늘에 있으면 신이라 하고 땅에 있으면 시라고 하고, 사당에 있는 것은 귀라고 하고, 사람과 사물에 있는 것은 심이라고 한다. 있고 있는 곳마다 두루 충만하고 넘치고 양양하여 예부터 오늘날까지 끝없이 유행하는 것이 다 이것이다. 197)

위와 같은 견해도 성리학이라는 커다란 틀을 벗어난 것은 아니지만, 성현의 견해에 전적으로 기대기보다는 내부적인 의문과 논쟁을 통해 나름의 독창적인 견지를 보여준다는 점에서 주목할만하다. 또한 조선 후기 대표적인 귀신 담론을 전개한 성호 이익 및 그 제자들의 전통적 귀신론에 대한 문체제기가 빠질 수 없다. 이익은 귀신에 많은 관심을 기울여서, 그의 저서에는 귀신론 뿐 아니라 간단한 귀신관련 이야기들이 실려 있기도 하다. 이익의 「귀신정상(鬼神情狀)」에는 귀신됨을 원리와 귀신에게 제사지내는 도리가 간단히 밝혀져 있다. 이익 역시 귀신이 영원히 존속하지는 않는다는 점에서 조선 전기의 주류 귀신론과 동일한 입장을 취

197) 임성주, 「鹿門雜識」, 『鹿門集』, 권 19, p. 11 莫非神也. 在天曰神, 在地曰示, 在廟曰鬼, 在人物曰心, 在在處處, 充周洋溢, 亘古亘今, 流行不窮者, 皆是物也.

한다. 또한 조상 제사의 중요함을 말하여, 동기 감응설에 의한 제사의 도리를 말하고 있다. 그러나 이익의 글들은 전체적으로, 인격적 능력을 갖춘 귀신에 대한 관심을 표명하고, 이들의 존재를 적극적으로 인정하는 말들이 나타나 있다.

지금 음사가 처음에는 아무런 인연도 없다가 못 사람들의 기도하는 곳이 되면, 바로 그 보응이 있으니 어찌 이것과 다르랴. 정의 양소 같은 자는 그 이치가 실로 그러한데, 자산의 말이 어찌 허망하겠는가.¹⁹⁸⁾

위의 견해는 음사의 원리나 전체적인 귀신의 원리가 다 같다는 의미에서 나온 말로, 많은 귀신론에서 인용한 정나라 양소의 고사를 예로 활용하고 있다. 한편 정약용의 경우는 정자의 말을 역으로 사용하면서, 귀신의 독립적 실체를 인정하고 있다는 점이 특이하다. 널리 알려져 있듯이, 정약용은 정자의 유명한 언명, 즉 “귀신은 천지의 공용이요 조화의 자취”라는 말을 뒤집어 “천지는 귀신의 공용이요, 조화는 귀신이 남긴 자취이다.”라는 말로 대신하였다.¹⁹⁹⁾ 이는 귀신의 실체를 강하게 긍정한 것이로, 그가 강력히 긍정하고자 한 귀신은 천신(天神)으로서의 귀신, 상제(上帝)의 역할을 하는 귀신이다. 귀신에 대한 이와 같은 관점은 정자나 주자의 견해에 바탕한 귀신론과는 사뭇 다른 것으로, 시대의 변화에 따른 귀신론의 다양한 관점을 말해준다. 그러나 조선 전기와 마찬가지로, 임성주나 정약용과 같은 이들의 독창적인 귀신론은 당대에는 소수자의 견해였다. 이와 같이 다양해지는 귀신론과 귀신이야기들의 연구는 조선초기와는 다른 사회정치적 조건과 배경을 기반으로 전개되는 것으로서, 본고의 차후 연구 과제가 될 것이다. 새로운 사상의 유입과 사회경제적 조건의 변화는 그 자체로 정밀한 분석과정을 요한다. 앞서 밝혔듯이, 귀신 이야기도 야담류의 귀신 이야기와 잡기나 기타 기록에 산재하는 이야기를 세밀하게 나누어 분석하고 이를 귀신론과의 연관성 속에서 담론적으로 바라보는 시각이 필요할 것이다. 이와 같은 담론의 변화된 양상은 전대의 담론이 어떻게 진행되었는가를 고찰한 결과위에서 비교 연구되어야 그 의미가 더 잘 드러날 수 있다. 따라서 앞으로의 귀신담론의 진행상황은 조선초라는, 유교사상이 전 사회적인 지배적 이데올로기를 형성하는 시기를 기준으로 삼아 논의되고 재론되어야 할 것이다.

198) 이익, 「鬼神魂魄」, 『星湖僊說』, 권 25, p. 39. 今有陰祀始無緣起, 而爲衆所祝便有厥應, 何以異, 是如鄭之良霄其理實然, 子產之言豈安也哉.

199) 정약용, 「中庸講義」, 『與猶堂全書』 4, p. 276. 天地者鬼神之功用, 造化者鬼神之留跡, 今直以跡與功用謂之鬼神, 可乎.

5. 결론

본 연구는 귀신이야기와 귀신론을 담론의 연구라는 틀 속에서 새롭게 바라보고자 한 연구이다. 하나의 담론이 형성되는 것은 여러 가지 사회적 조건과 언어체계의 상호교류를 통해 이루어진다. 그러한 담론형성의 조건을 고려하여, 귀신담론의 형성과 그 사회정치적 의미를 규명하는 것이 본 연구의 구체적 과제이다. 이러한 목적을 달성하기 위해, 본고는 다음과 같은 몇 가지 전제를 가지고 연구를 시작했다.

먼저 본고는 귀신담론이 형성되는 사회적 조건으로서 조선초라는 시대적 상황에 주목했다. 조선초는 고려사회와의 의도적인 사상단절을 통해 지배층의 이념을 확고히 하고, 이를 통해 나라의 기틀을 잡기 시작한 국가이다. 조선의 국가체제 수립에서 가장 중요한 역할을 한 것은 경제적, 군사적 변화라기보다는 사상적 전회이다. 조선 건국과 더불어 진행되는 이단논쟁과 벽불 정책은 이러한 조선의 사상적 지향성을 잘 말해준다. 그러나 조선초는 강력한 성리학적 지향에도 불구하고 이를 완전히 정착시키기 위한 과도기적 단계를 밟게 된다. 성리학이 고려 말 수용된 이후 조선초에 이르러 국가적 지원을 받으며 시대의 지도이념이 되기에는, 불교가 했던 것과 같은 고도의 형이상학적 세계관과 대중의 일상에 대한 장악력이 필수적으로 요청되었던 것이다. 이러한 과제를 의식하며, 선초의 지배계층들은 성리학적 세계관을 확산하고 일상화 시키는데 온 힘을 경주하게 된다. 이러한 지배층으로부터의 의식적이고 인위적인 사상적 변화를 대변하는 논쟁이 귀신에 대한 담론으로 나타난다. 이때 형성되는 지배층의 담론형성의 구체적 조건은 사대부들의 언어관에서도 나타난다. 사대부들은 도(道)의 추구가 언어를 통한 교육활동으로 이루어질 수 있다고 믿었다. 따라서 도(道)를 신고 전할 수 있는 언어적 활동을 어느 시대보다 강하게 추구했으며, 모든 언어는 진실된 사실의 전달에만 관심을 기울여야 한다고 보았다.

이러한 시대적 상황에서 귀신담론 연구를 위해 본고는 일상적 언어활동을 통해 형성되었다고 할 수 있는 텍스트, 즉 논변류인 귀신론과 잡기류의 텍스트들을 연구대상으로 삼았다. 두 텍스트는 이야기와 논변이라는 각기 다른 형태의 언어활동을 통해 형성된 텍스트로서, 담론형성과 담론 해석의 기반이 된다. 귀신론과 귀신이야기라는 텍스트는 외형적인 구조는 대단히 대조적으로 보이지만, 이는 모두 진실 혹은 사실을 전달해야 한다는 조선초의 언어관과 성리학적 전회라는 당대의 사상적 조건을 공통기반으로 하고 있다. 또한 당시 지배층이었던 사대부들에 의해 기록되거나 말해진 텍스트라는 점에서도 공통점을 가진다.

위와 같은 연구의 대전제를 기반으로 하여, 본고에서 밝히고자 한 조선초 귀신담

론의 특징적 면모와 사회적 의미는 다음과 같다.

우선 귀신론과 귀신이야기는 모두 대화적 구조를 가지고 있다. 대화는 담론의 기본적 형식이다. 귀신론은 논쟁이라는 형태의 대화 구조를 통해 귀신에 대한 의문을 해소하고 성리학적 방향성에 맞는 귀신담론을 형성하게 된다. 귀신론의 대화 구조에서 가장 눈에 띄는 형태는 질의와 응답의 형태이다. 귀신론의 대화를 주도하는 주된 말의 규칙은 선유들의 말을 다시 반복함으로써 말에 의한 권위와 배제의 원리를 실천하는 “말해진 것들의 말하기”이다. 따라서 이러한 말을 주로 사용하는 귀신론의 발화와 대화는 일방향적이며 단성적이고, 일원론적 통일적인 이치를 구성하게 된다. 이를 통해 귀신론에서 형성되는 지식들은 이론적이며 선형적인 지식으로, 진실된 이치로 자리매김하게 되는, 의심의 여지가 없는 지적 체계이다. 그러나 귀신론에 사용된 말들 중에는 위와 같은 성리학적 경계내의 언어를 사용하면서도 성리학적 담론의 공간을 더 넓히는 다른 말들도 사용된다. 이는 일종의 경계적인 언어를 사용하면서 주류 성리학의 견해와는 다른 견해를 제시하는 귀신론으로 나타난다. 이러한 귀신론은 당시 소수의 견해로 치부되었지만, 이들이 담론적 경계를 넘나들며 새로운 이치를 제안하고 실천하고자 한 시도는 높이 평가되어야 할 것이다. 또한 이들의 발화에 나타난 다중적인 목소리와 타자의 담론을 수용하고자 하는 태도는 결국 이들의 말로 인한 논쟁적 대화를 가능케 했고, 이러한 논쟁에 의해 조선 전기의 귀신론은 그 다양성을 어느정도 담보하게 되었다.

반면 귀신이야기를 통해 형성되는 지식은 철저히 경험적인 지식으로서 귀신과의 만남과 귀신과의 관계 맺음이라는 구체적 체험이 가장 중요한 사건으로 인식된다. 따라서 귀신이야기의 말들은 경험적이고 체험적인 말들이고, 이 말들은 한 가지 방향이 아닌 다중방향성을 가지는 다성적 대화를 지향한다. 경험적이고 체험적인 지식은, 인과성이 부족하며 유동적이다. 따라서 귀신이야기를 통해서 형성되는 이치는 불완전하고 비체계적이며, 귀신과의 만남을 입증하는 사실적 지표들을 사용했음에도 불구하고 이때의 사실성은 배척받거나 의심되는 그러한 사실들이다.

이러한 대화체계속에서 형성되는 귀신담론의 구체적 양상은 양가적인 방향성을 보여준다. 먼저, 귀신론과 귀신 이야기가 결합하여 지배적 담론으로 기능하게 되는 경우이다. 이러한 형태의 지배적 담론은 공적인 영역에서 인정받으며 정교한 제사와 예(禮)법으로 제도화된다. 공식적으로 인정되는 귀신담론의 구체적 내용은, 귀신론에서 밝힌 이치들을 충실히 재현하는 귀신 이야기 속에서 잘 드러난다. 공적담론에서 인정하는 귀신은 음양이기의 활동에 의해 형성되는 귀신으로서, 영원히 존재하기보다는 일정한 시간과 공간속에서만 존재하는 기(氣)의 형상이다. 또한 지배담론에서는 비정상적인 귀신의 존재성도 인정하고 있다. 비정상적인 귀신은 주로 원한을 품은 인간의 귀신인데, 이들이 원한을 품게 된 원인이 바로잡히면

서 원귀들은 정상을 회복할 수 있다고 믿는다. 따라서 원귀들을 정상화할 수 있는 능력을 소유해야만 하는 사대부들의 도덕적 책임감과 종교적 사제자로서의 의무가 강조된다.

반면, 비공식적인 차원에서 형성되는 귀신담론은 귀신론으로 포괄되지 못하는 이야기들을 통해 형성된다. 여기서 귀신은 오랜 시간이 지나도 흠어지지 않으며 일정한 인과율에 포섭되지 않는, 한 마디로 이해와 설명이 어려운 존재로서 재현된 그런 귀신들이다. 이들은 대체로 악귀에 해당하고, 인간과의 관계양상도 부정적이고 폭력적이다. 이들 귀신이야기들은 귀신론의 범주에 흠집을 내며 무속적이거나 불교적인 세계관을 차용한 흔적도 보인다. 이 이야기들은 공적 담론에서 배척하고 거부하는 거의 모든 요소들을 포함하고 있으며, 기괴하고 파괴적인 양상으로 전개되는 서사들이다. 이 이야기속에서 사대부들은 도덕적 교화자라기보다는 금기된 사항들을 욕망하는 주체로 나타난다. 따라서 이 이야기들은 성리학적 지배체계에 대한 전복적 성격을 강하게 띠고, 사회적 모순을 폭로하는 역할을 담당하고 있다.

이러한 점에서 귀신담론의 이데올로기적 특성을 고찰해 보는 것은 귀신담론의 사회적 의미를 이해하는데 매우 중요한 지점이 될 것이다. 조선사회와 같이 지배층들이 윤리적으로 각성되어 있고, 자신들이 추구하는 이상적 세계에 대한 지향이 뚜렷한 사회에서는 필연적으로 사회의 어두운 부분, 인정하기 힘든 모순들을 은폐하려는 경향이 나타난다.²⁰⁰⁾ 이데올로기란 본질적으로 무엇인가를 은폐하고자 하는 것이며, 외관상 합리적인 방식으로 암암리에 권력을 정당화하는 사고라고 할 수 있다.²⁰¹⁾ 귀신담론 역시 이러한 지배적 전략속에서 전개되고, 채택되고 배제된다. 이러한 귀신 담론의 양방향성을 밝히는 것이 본고의 중요한 목적중 하나이다.

공적 담론으로서의 귀신 담론은 이데올로기화 되어 지배적 사회의 전략과 모순을 은폐한다. 이때 귀신담론을 통해 은폐되는 지배 전략은 강한 사회신분의 분할과 고착, 그리고 이상사회에 대한 현실화이다. 이는 성리학적 질서라는 대주체에 동일시된 주체의 실천을 담보한다. 반면 전복적 담론으로서의 귀신이야기들은 이러한 지배 이데올로기에 대항하는 대항담론으로서의 성격을 지니며, 이 때의 주체는 성리학적 질서에 비동일화된 주체로서 이상사회가 아닌 모순으로 가득찬 사회와 유평의적 지향에 대한 반유평의적 세계를 보여주고 있다.

이들 귀신 담론은 귀신이라는 존재에 대한 일정한 해답을 전제로 하고 있다. 귀

200) 황선명 역시 현세주의적이고 합리적인 유교의 낙천적 세계상과 그에서 연유하는 규범적 질서의 강조는 그 이면에 도사린 사회의 어둡고 고통스러운 부분과 운명의 가혹성을 드러내지 않는 경향이 있다고 보았다. 황선명은 이를 유교주의의 열성(劣性)이라고 말하고 있다.

황선명, 앞의 책 p.201

201) 올리비에 르블, 홍재성, 권오룡 옮김 『언어와 이데올로기』(역사비평사, 1994) p. 24,258

신론에서 보여주는 귀신에 대한 정연한 논리는 귀신을 ‘합리적’으로 해석하면서 일정한 질서를 부여하여 이해할 수 있는 자연화 된 존재로 인식했다. 사후 세계를 인정하지 않는 성리학적 질서내에서도 귀신은 나름대로의 존재적 실존성과 기능을 부여받는다. 크게 보아 귀신론을 중심으로 하는 공적 귀신담론은 이전 사회에서 불교가 했던 것과 같은 사회적, 종교적 기능과 정치적 기능을 통합적으로 수행하게 되는 것이다. 또한 비정상적 이치로서의 귀신을 인정함으로써, 공적 담론에서도 귀신은 역시 ‘있다’는 결론에 이르게 된다.

한편 비공식적 담론에서의 귀신은 통일성이 없는 다양한 모습으로 나타나고, 인격적 귀신과 더불어 도깨비, 귀매, 괴물 등의 다양한 초자연적 영혼들을 포괄하는 귀신 개념을 형성하고 있다. 이는 전대 사회와 비성리학적 차원에서 말해지던 온갖 종류의 귀신들을 인정하면서, 귀신담론의 저변을 넓히는 역할을 하고 있다. 이러한 귀신담론의 두 가지 방향성은 조선 전기에 형성되어, 이후 야담이나 기타 귀신이야기를 속으로 수용된다. 16세기 이후의 자료에서는 공적 담론에서 허용되는 조상귀신의 이야기가 확대되는 양상을 확인할 수 있다. 한편 불교적 세계관을 받아들인 지옥담이나 기타 악귀들의 이야기들도 계속 나타나며, 귀신담론의 양방향성이 조선조 귀신담론의 특성으로 자리 잡고 있다는 가설을 세워볼 수 있을 것이다.

본고의 논의를 확장하여 조선조 전체를 아우르는 귀신 담론에 대한 논의를 위해서는 텍스트의 확대와 이전, 혹은 이후 시기와의 비교연구가 더 진행되어야 할 것이다. 조선초의 주요한 귀신 이야기로서 『금오신화』와 같은 텍스트는 본 연구에서 제외되었다. 이는 잡기류의 귀신 이야기와는 다른 체계와 스타일을 보이므로, 이러한 이야기들 속에서 어떤 담론이 형성될 수 있는가가 함께 다루어진다면 귀신 담론의 더 풍요로운 의미전개양상을 발견할 수 있을 것이다. 또한 본고의 논의를 바탕으로 하여 조선 후기의 야담류에 나타난 귀신 이야기들을 담론적으로 연구한다면 귀신 담론의 보편성과 특수성을 개괄하여 논의할 수 있을 것이다. 아울러 『구비문학대계』와 같은 구술 설화집에 채록된 귀신 이야기들은 현대 사회에서 귀신 담론의 양방향성이 어떻게 전개되고 있는가를 보여줄 수 있을 것이다. 현대 사회에서도 귀신 이야기들은 끊임없이 재창조되고 있는데, 이러한 점에서도 본고의 연구는 유의미하다고 할 수 있을 것이다.

지금까지 조선 전기의 귀신론과 귀신 이야기를 중심으로 담론의 사회적 의미와 역할을 살펴보았다. 그러나 전체적으로 볼 때 귀신 담론은 종결되지 않은 채로 계속 진행되는 진행형 담론으로, 담론이 지니는 사회적 의미 또한 해당사회의 전체적인 변화양상과 더불어 계속 변화하는 과정에 있게 된다.

비종결성²⁰²⁾은 열린 텍스트, 대화적 텍스트의 특성이다. 동이의 성격을 강하게

떠는 귀신론의 대화는 종결을 지향하지만, 귀신이야기와 대립관계에 들어서면 그 양상이 달라지게 된다. 끊임없는 사건의 발생과 그에 대한 해석적 담론으로서의 귀신 이야기는 지배 담론과 이데올로기에 대응하여 사회적 규범과 질서의 정당성에 대한 의문을 던진다. 원칙적으로 모든 대화는 끝없이 이어지는 것이므로 대화적 텍스트는 종결이 없는 상태로 미래를 향해 열려 있다. 비종결성은 이렇게 끊임없이 일어나는 사건들의 ‘사건성’속에서 확인된다. 사건은 과거와 현재, 그리고 미래의 대화를 이어주는 요소로서 이는 곧 텍스트의 창조성을 이루는 근본바탕이다. 따라서 인간이든 텍스트이든 모든 것은 완결되지 않고 닫혀지지 않았으며 미리 마련된 것이 아니라 생성의 과정에 있게 되는 것이다. 203)

귀신 담론의 비종결성은 현대적인 텍스트 속에서도 계속 재생산되어 나타난다. 본론에서 밝힌 귀신 담론의 이중적 구조들이 현대사회에서도 반복되거나 갱신되어 재구조화되는 것을 문화의 여러 분야에서 쉽게 확인할 수 있다. 이는 귀신 담론이 죽음의 문제와 관련된다는 점에서 그러하다. 현대 사회에서도 역시 죽음의 문제는 종결이 불가능한 사건으로서 인간의 삶에 가장 근본적인 바탕을 이루는 세계관적, 의식적 문제가 되기 때문이다. 또한 귀신 이야기가 가지는 전복적 성격은 여전히 생산력 있는 담론의 창조를 가능케 한다. 생명과 죽음, 그리고 사후 세계에 대한 매력적인 텍스트로서 귀신 이야기는 하나의 ‘전통’을 만들어낸다. 현대의 수많은 환상적 텍스트나 사실주의 텍스트에서도 귀신은 창조적 소재로 활용되고 있다. 이러한 현대 문화의 의미를 이해하기 위해서도 귀신론과 귀신이야기에 대한 체계적 담론이 형성되었던 조선조의 텍스트를 연구하는 것은 유의미하다.

텍스트의 생성과 의미화 과정이 사회적인 맥락 속에서 형성된다는 것이 이 연구에서의 가장 중심적인 전제이다. 하나의 문화적, 문학적 텍스트의 형성은 해당 사회의 생산조건과 떼어 수 없는 관계에 있다. 또한 인간의 의식을 결정하는 주요한 요소로서 언어가 가지는 중요성도 담론 연구에서 중심적 위치를 차지한다. 이러한 모든 점을 고려하면서 연구의 폭을 넓혀 문화연구의 경계를 지워나가는 것이 앞으로의 담론 연구에서도 여전히 중요한 과제가 될 것으로 본다.

푸코가 말한 것처럼, 담론의 연구는 단순한 언어 구조의 연구가 아니라, 사회적

202) 바흐친은 인간의 자유로운 의식이 비종결성으로 나타나고, 종결이 불가능한 텍스트를 구성한다고 보았다. “그 어떠한 최종적인 것도 아직 이 세계에서는 발생하지 않았으며 세계의 마지막 말도 아직 발화되지 않았다. 세계는 열려 있고 자유로우며 모든 것은 여전히 미래에 놓여 있고 또한 언제나 미래에 있게 될 것이다.”

Bakhtin, Caryl Emerson trans. 『Problems of Dostoevsky's Poetics』 (Minneapolis : Univ. of Minnesota Press, 1984) p166

203) Morson, Emerson, 『Rethinking Bakhtin : Extensions and Challenges』 (Evanston III:Northwestern Univ. 1989) p 99-121

이득재, 『바흐친 읽기- 바흐친의 사상, 언어, 문학』 (문학과학사, 2003) p 45-63

권력의 문제로 연결될 수 있고, 이것은 결국 담론 연구 및 문학의 연구가 사회적 모순과 문제점들을 어떻게 의식할 것인가의 문제와 귀결된다. 한 사회에서의 억압적 기제들이 어떻게 만들어지고 이 기제에 의해 인간이 어떤 삶의 방식을 갖게 되며, 이러한 억압을 인식하고 자유를 획득하기 위해 어떠한 실천을 해야 할 것인가가 담론연구의 본령이라고 본다. 그렇다면, 귀신 담론의 연구는 우리 사회에서 가장 어두운 부분으로 남아 있는 지배 이데올로기의 작동영역을 드러내어 인간의 자유 의지가 어떤 방향으로 실현되어야 하는가를 보여줄 수 있다고 본다. 현대 사회에서 귀신이나 영혼의 활동영역은 조선 전기와 마찬가지로 비합리적이고 비공식적이며, 비과학적인 영역으로 떨어져 있다. 그러나 문화적 담론의 전복성 속에서 귀신은 다시 유의미하게 부활한다. 수많은 영화나 드라마, 피기 소설, 판타지물, 애니메이션과 만화책속에서 혹은 피기 다큐멘터리나 쇼 프로그램에서, 인터넷의 동호회 속에서 귀신은 여전히 살아 움직이고 있다. 이와 같은 귀신의 존재 의미와 문화적 기능을 더 밝혀내고 아울러 고전 세계와의 접점을 찾아내는 것이 앞으로의 남은 과제라고 할 수 있겠다.

[참고문헌]

1. 기본자료

- 국사편찬위원회 역, 『조선왕조실록』
남효은, 『추강집』 (민족문화 추진회, 『한국문집총간』 1990)
민족문화 추진회 역, 『국역 율곡집』 (민족문화 추진회, 1966)
민족문화 추진회 역, 『국역 퇴계집』 (민족문화 추진회, 1966)
민족문화 추진회, 고전국역 총서, 『대동야승』 (민문고, 1989)
서경덕 저, 황광옥 역주 『역주 화담집』 (심산, 2004)
성백효 역주, 『논어』 (전통문화 연구회, 1990)
----- 『주역전의』 (전통문화 연구회, 1998)
----- 『대학, 중용집주』 (전통문화 연구회, 1991)
이익, 『성호사설』 (민족문화 추진회, 1977)
이주행, 조원식 외 옮김 『주자어류』 (소나무, 2001)
정약용, 『여유당전서』 (여강출판사, 1992)
임성주, 『녹문집』 (민족문화추진회, 1999)

2. 국내논저

- 강유리, 「죽음을 다룬 무속신화의 시간과 공간 구조 연구」 (서강대학교 대학원 국어국문과 박사학위 논문, 2001)
강진옥, 「원혼형 전설연구」 (한국 정신문화 연구원 『구비문학』, 1981)
곽신환, 「주역의 자연과 인간에 대한 연구」 (성균관대 대학원, 동양철학과 박사논문, 1987),
곽진석, 「한국 원귀형 귀신담의 언술 연구」 (서강대학교 대학원 박사논문, 1991)
금장태, 「귀신 사생론과 유교, 서학사이의 논변」 (전망사, 『한국 유교의 제조명』 1982)
김기현, 「아랑 설화고 - 그 성격의 파악과 자료의 제시를 주로하여」 (한국 국어 교육 연합회, 『새국어 교육 11-30호』 1970)
김대숙, 「아랑형 전설연구」 (이화여자대학교 교육대학원 석사논문, 1982)
김부식편, 이강래 옮김, 『삼국사기』 (한길사, 1998)

- 김성미, 「귀신 설화연구」 (경성대학교 교육대학원 국어교육 전공, 석사논문 2005)
- 김순자, 「〈금오신화〉에 나타난 귀신관과 전기성의 상호연계성 연구」 (성신여자 대학교 국문과 석사논문 2002)
- 김용옥, 『삼봉 정도전의 건국철학』 (통나무, 2004)
- 김옥동, “포스트모더니즘과 상호텍스트성” (『서강 영문학』 권2)
- 김은정, 「아랑전설의 축제화 양상과 그 사회 문화적 의미」 (안동대학교 대학원 민속학과 민속문예전공 석사논문, 2002)
- 김인환 지음, 『줄리아 크리스테바와 문학탐색』 (이화여자 대학교 출판부, 2003)
- 김재용, 「귀신 이야기의 기호학」 (계명대학교 한국학 연구원 『한국학 논집 30』 2003)
- 김정경, 「고전문학의 지식체계 형성에 대한 담론적 연구」 (서강대학교 대학원 국어국문학과 박사학위 논문, 2004)
- 김종대, 「축제와 전설」 (송천 김천풍 박사 화갑기념논총, 『한국 축제의 이론과 현장』 월인, 2000)
- 김진태, 「『中庸』의 귀신관에 대한 연구 - 주를 중심으로」 (영남대학교 대학원 철학과 동양철학 전공 석사 논문 1992)
- 김 현, 『시칠리아의 암소』 (문학과 지성사, 1990)
- 김 현, 「녹문 임성주의 철학 사상」 (고려대학교 대학원 철학과 박사 학위 논문, 1992)
- 김현룡, 『한국문헌 설화』 (건국 대학교 출판부, 2000)
- 남 운, 「담론 이론과 담론 분석 문예학의 입장과 전략」 (문학과 지성사, 『담론 분석의 이론과 실제』 2002)
- 류정월, 「문헌소화의 구성과 의미작용에 대한 기호학적 연구 - 명엽지해를 중심으로」 (서강대학교 대학원 국문과 박사학위 논문, 2003)
- 박성규, 『주자철학에서의 귀신론』 (서울대학교 철학과 동양철학 전공 박사논문, 2001)
- 박주영, 「1998년 이후 한국 ‘귀신 영화’에서의 여성 재현」 (연세대학교 대학원 사회학과 석사논문, 2004)
- 박지현, 「전통시기 중국의 귀신신앙과 귀신 이야기」 (서울대 중어중문학과 박사학위논문, 2004)
- 백문임, 「한국 공포영화 연구」 (연세대학교 국문과 박사학위 논문, 2002)
- 서수경, 「한국 귀신담의 구조와 의미에 대한 연구」 (원광대 교육 대학원 국어 교육 전공 석사논문 2004)
- 석상순, 「아랑전설의 전승에 관한 연구」 (경성대학교 국문과 석사학위 논문, 1994)
- 성백성, 「『삼국유사』의 神 개념 이해- “靈,魂,魄,鬼,鬼神”의 이해를 중심으로-」 (연세대학교 교육대학원 종교교육 전공, 석사논문, 1997)
- 손진태, 『한국민족설화의 연구』 (을유문화사, 1947)

- 송효섭, 『초월의 기호학-뫼토스와 로고스로 읽는 삼국유사』 (소나무, 2002)
- , 『설화의 기호학』 (민음사, 1999)
- , 『탈신화 시대의 신화들』 (기과량, 2005)
- 신상필, 「필기의 서사화 양상에 관한 연구-〈용재총화〉와 〈어우야담〉을 중심으로」 (성균관 대학교 대학원 한문학과 한국한문학 전공, 2004)
- 안병국, 『귀신 설화연구 - 비교문학적 관점에서 본 원귀』 (규장각, 1995)
- 오세정, 「한국 시화의 제의적 서사 규약과 소통원리 연구」 (서강대학교 대학원 국어국문학과 박사학위 논문, 2003)
- 이능화저, 이재곤 옮김 『조선 무속고』 (동문선, 1991)
- 이도흠, 『화쟁 기호학, 이론과 실제』 (한양대학교 출판부, 1999)
- 이득재, 『바흐전 읽기』 (문학과학사, 2003)
- 이복규 편저, 『설공찬전』 (시인사, 1997)
- 이선혜, 「조선조 후기 귀신담 형성의 사회적 동인 연구」 (부산대학교 국문과 대학원 석사논문, 1989)
- 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』 (이학사, 2003)
- 이월영, 자귀선 역, 『청구야담』 (한국문화사, 1995)
- 일연 편, 정인구, 황폐강등 역주, 『삼국유사』 (이회문화사, 2002)
- 임방 저, 정환국 역, 『교감 역주 천예록』 (성균관 대학교 출판부, 2005)
- 장덕순, 『한국 설화문학 연구』 (서울대학교 출판부, 1978)
- 조동일, 『한국구비문학대계 별책부록 (I) 한국 설화유형 분류집』 (한국 정신문화연구원, 1989)
- 조흥윤, 『무와 민족문화』 (민족문화사, 1994)
- 조희웅, 『한국 설화의 유형』 (일조각, 1996)
- 최원천, 「귀신설화가 서사무가와 판소리에 수용된 양상연구」 (서울대학교 대학원 국문과 석사학위 논문, 1993)
- 최한기 지음, 손병욱 역주, 『기학』 (통나무, 2004)
- 표인주, 「인물전설의 전승적 토대로서 지역축제」 (비교민속학회, 『비교민속학 제 18집』 2000)
- 하은하, 「귀신이야기의 형성과정과 문학치료적 의의」 (서울여자대학교 국문과 박사논문, 2003)
- 한국 사상사 연구회, 『조선 유학의 개념들』 (예문 서원 2002)
- 한병천, 『한국 민속문학 형태론』 (월인, 2000)

3. 국외 논저

- 고야스키 노부쿠니, 『귀신론』 (역사 비평사, 2006)
- 다카하시 도루, 이형성 편역, 『다카하시 도루의 조선 유학사』 (예문서원, 2001)
- 라클라우, 무페 김성기 등 역, 『사회변혁과 헤게모니』 (도서출판 터 1990)
- 로지 잭슨, 서강여성문학회 역, 『환상성』 (문학동네, 2001)
- 마르티나 도이힐러, 이훈상 옮김, 『한국사회의 유교적 변환』 (아카넷, 2003)
- 마이클 로이, 이성규 옮김, 『고대 중국인의 생사관』 (지식산업사, 1987)
- 무라야마 지준, 김희경 옮김, 『조선의 귀신』 (동문선, 1990)
- 미셸 푸코, 이정우 옮김, 『담론의 질서』 (서강대학교 출판부, 1998)
- 오생근 옮김, 『감시와 처벌』 (나남 출판, 2003)
- 이강래 역, 『말과 사물』 (민음사, 1984)
- 이정우 옮김 『지식의 고고학』 (민음사, 2004)
- 김희숙, 박종소 옮김 『말의 미학』 (도서출판 길, 2006)』 (문학과 지성사, 1988)
- 이덕형, 최진영 옮김 『프랑수아 라블레의 작품과 중세 및 르네상스의 민중문화』 (아카넷, 2001)
- 미하일 바흐친, 김옥동 역, 『대화적 상상력』
- 사라 밀즈, 김부용 옮김, 『담론』 (인간사랑, 2001)
- 수잔 페트릴리, 아우구스토 폰시오 지음, 김수철 옮김 『토마스 시빅과 생명의 기호』 (이제이 북스, 2003)
- 슬라보예 지젝, 이수련 옮김, 『이데올로기라는 숭고한 대상』 (인간사랑, 1989)
- 시몬 듀링, 오경심·홍유미 옮김, 『푸코와 문학-글쓰기의 계보학을 향하여』 (동문선, 2003)
- 알튀세르, 김동수 역, 『아미앵에서의 주장』 (솔, 1991)
- 야마다 케이지, 김근석 옮김, 김용옥 해체, 『주자의 자연학』 (통나무, 1991)
- 양계초, 풍우란 저, 김홍경 역, 『음양오행설의 연구』 (신지서원, 1993)
- 왕치십, 『중국종교 사상사』 (이론과 실천, 1989)
- 움베르토 에코 저, 서우석 옮김, 『기호학 이론』 (문학과 지성사, 1985)
- 줄리아 크리스테바, 서민원 옮김, 『세미오티케』 (동문선, p 113)
- 김옥환 옮김, 『시적 언어의 혁명』 (동문선, 2000)
- 캐스린 홉, 한창역 옮김, 『환상과 미메시스』 (푸른나무, 2000)
- 테리 이글턴, 「축제로서의 언어」, (여홍상 엮음, 『바흐친과 문이론』 문학과 지성

사,1997) p76

풍우란 저, 정인재 역, 『중국철학사』 (형설출판사, 1989)

피에르 빌루에, 나길래 옮김, 『푸코 읽기』 (동문선 현대 신서, 2002)

하신, 『신의 기원』 (동문선, 1990)

한림학사 송.이방 편, 안병국 역주, 『귀신 설화 집성』 (국학자료원, 2003)

Culler, "Presupposition and Intertextuality" in *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. (Cornell University Press 1981)

Joseph Needham, *Science and Civilisation in China. Vol III*. (Cambridge at the University Press,1962)

Michael Worton and Juith Still *Intertextuality : theories and practices* (Manchester University Press)

Micheux Peceux, *Linguistics, Semantics, And Ideology* (St. Martin's Press Inc. 1982)

Mikhail Bakhtin "From the Prehistory of Discourse" in *The Dialogic Imagination: Four Essays* . trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin University of Texas Press,1981)

Morson and Emerson, *Rethinking Bakhtin : Extension and Challenges* (Northwestern University Press 1989)

Roland Barthes, *Image, Music, Text* trans Stephen Heath (The Noonday Press)

Rosenau, Pauline Marie *Post-Modernism and the Social Sciences: Insight, Inroads, Instructions* (Princeton University Press,1992)