

김태경 : 한국측 첫 번째 발표는 성균관대학교 최일범 교수께서 해주시겠습니까 .

최일범 : 안녕하십니까 ? 성균관대학의 최일범입니다 . 제 전공은 한국의 유학 사상입니다 . 오늘 제가 발표할 논문의 제목은 < 한국인의 유교적 사생관에 관한 연구 > 이며 , 특히 조선시대의 대표적인 유학자인 율곡 이이의 사생관을 중심으로 발표하겠습니다 .

한국인의 유교적(儒教的) 사생관(死生觀)에 관한 연구

—— 율곡(栗谷) 이이(李珥)를 중심으로

최 일범

1. 서론

최근 한국인의 사망원인은 3 위 심장질환에 이어 자살이 4 위를 차지하고 있다. 1995 년 한 해 4800 여명 이던 자살자가 2007 년 1 만 2 천여 명, 2008 년에는 1 만 3400 명으로 급증하였다. 2009 년 현재 10 만 명 당 자살 인구는 OECD 평균 11 명의 2 배를 넘는 24 명으로 자살률 1 위이다.

한편 한국인의 평균수명은 80 세에 육박하여 50 년 전에 비하면 수명이 40 년 정도 늘어난 셈이다. 그러나 전문가들은 장수가 곧 행복을 의미하지는 않는다고 한다. 늘어난 수명에 비례해서 경제적 여유가 늘어나는 것도 아니며, 수명과 건강 역시 비례하지 않는다는 것이다.

2008 년 현재 한국의 65 세 이상 노인의 빈곤율은 일본의 22% 의 두 배가 넘는 45% 로서 독거노인은 100 만 명이 넘는다. 배우자 없이 경제적 빈곤 상태에서 장수하는 것은 축복이 아니라 형벌이다. 한국인의 건강나이는 71 세, 평균 수명이 80 여세와 약 9 년의 차이를 보이고 있다. 이는 곧 사망 전 9 년간은 건강한 삶을 누리지 못할 확률이 높다는 것이다. 이런 상황에서 웰빙족이라는 신조어가 등장한 것은 조금도 이상한 일이 아니다.

세계보건기구(WHO)는 건강하고 행복한 삶이란 '육체적인 질병은 물론 정신적·사회적으로도 질병이 없는 상태'라고 규정하고 있는데, 이것이 바로 웰빙족이 추구하는 삶의 방식이다. 건강한 삶에 대한 희구는 건강한 죽음을 동

시에 추구한다. 이러한 맥락에서 한국사회에서 최근 관심의 대상이 되고 있는 문제 중의 하나가 존엄사이다. 2009년 대법원은 의학적으로 회복 불가능한 사망 단계의 환자에게 연명치료를 강요하는 것은 오히려 인간의 존엄과 가치를 해치는 신체 침해 행위라고 하여 존엄사를 인정하는 결론을 내렸다. 죽음과 삶의 갈림길에서 환자의 '자기 결정권'에 무게를 둔 첫 판결이었다.

건강한 삶과 죽음은 단지 개인의 정신과 육체의 유기적 조화의 문제만은 아니다. 개인은 사회와 유리될 수 없으며, 개인의 건강은 그 사회가 지향하는 이념과 절대적인 관계를 맺고 있다. 일찍이 맹자는 “백성으로 하여금 산 사람을 봉양하고 죽은 이를 장례 지내는데 유감이 없게 하는 것이야말로 왕도(王道) 정치의 출발¹”이라고 언명 하였는바, 사생(死生)의 문제는 곧 정치의 근본문제이기도 하다. 그런 의미에서 개인은 공적(公的) 존재이며, 건강한 사회야말로 건강한 개인을 위한 필수적 조건이다.

일반적 의미에서 사생학이 탐구하는 영역은 죽음을 맞이하는 당사자와 그를 간호하는 가족, 의사, 호스피스 등이 알아야 할 죽음의 과정과 그에 대한 올바른 인식 및 죽음 이후의 장례와 제례를 포함한 소위 ‘죽음에 대한 준비 교육과 문화’를 내포한다. 그뿐 아니라 죽음에 대한 준비 교육은 실제로 죽는 날까지의 하루하루가 더 나은 삶이 되기 위한 ‘삶에 대한 준비 교육’이 될 것이다². 그러므로 사생학은, 그 명칭에서 알 수 있는 바와 같이, 삶과 죽음에 대한 근본적인 탐구이며, 그것은 단지 자연과학적 관점으로 해결될 수 있는 것이 아니라 문화와 종교적 전통 위에서, 또한 앞에서 고찰한 바와 같이, 사회적 관점에서 폭넓게 고찰되어야 하는 것이다.

한국의 경우 사생학 연구는 1990년대 후반부터 서양의 사망학과 일본의 사생학의 영향을 받아 부분적으로 연구가 진행되는 중이다. 2004년에 한림대학에 생사학연구소가 설립되어(<http://www.huspc.or.kr>) 철학적 관점에서 죽음 교육과 자살예방에 대해서 연구, 교육하고 있다. 2005년에는 한국죽음학회(<http://www.kathana.or.kr>)가 창설되어 있다. 그러나 아직 한국적 문화전통과 한국인의 사생관에 맞는 연구 대상이나 방법을 탐구하는데 이르지 못하고 있다³. 따라서 한국의 사생학을 구축하기 위해서 우리는 한국인의 전통적 사생관을 보다 깊이 있게 탐구할 당위성을 발견한다.

한국인들은 적어도 기원후 7세기경에 이미 불교의 윤회설에 의한 사생관을 수용하였다. 그 대표적인 예는 『삼국유사』 권 4, 제 5 의해(義解)편의 사복불언(蛇福不言)조에 보인다. 또한 도교의 양생론(養生論)과 신선(神仙), 방술(方術) 역시 불교가 수용되기 전에 이미 삼국시대에 있었으며, 고려시대에도 계속해서 발전하였다. 따라서 가장 후에 발전한 조선시대의 유교에서 우리는 불교와 도교를 비판하고 성리학적인 새로운 사생관을 주장하는 논리를 발견할 수 있다.

본고는 이러한 관점에서 한국인의 전통적 사생관에 대한 연구의 하나로서 조선조의 유학자인 율곡의 이이(이하 율곡으로 칭함)의 사생관을 분석하고자 한다. 율곡은 퇴계 이황과 함께 조선조를 대표하는 유학자로서 그의 사상이 한국인의 전통적 사유에 미친 영향은 매우 크다. 그는 「사생과 귀신에 대한 책문(死生鬼神策)」, 「신선에 대한 책문(神仙策)」, 「기도에 대한 책문(祈禱策)」, 「수요에 대한 책문(壽夭策)」, 「의약에 대한 책문(醫藥策)」 등의 글에서 사생(死生)에 대해 구체적으로 논의하였다. 그것은 유교적, 특히 성리학적 관점에서 불교의 윤회설과 도교의 신선설에 나타난 사생관(死生觀)을 비판하는 논리로 구성되어 있어서, 16세기 당시 유학자들의 성리학적 사생관은 물론 불교와 도교의 사생관에 대한 이해도 살펴볼 수 있는 중요한 자료이다.

2. 기화(氣化)의 사생관

위에서 제시한 책문에 의하면, 당시 유학자들이 사생(死生)과 관련해서 가장 관심이 있었던 것은 다음의 몇 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 사생(死生)의 정의(定義)로서, 살아 있다는 것은 무엇이고, 죽음이란 무엇을 의미하는가? 둘째, 수명(壽命)에 관한 문제로서, 인간은 영원히 살 수 있는가? 혹은 수명은 어떤 방법을 통해서 연장될 수 있는가? 그 방법은 무엇인가? 셋째, 기도(祈禱)를 통해서 수명을 연장하거나 귀신과 소통할 수 있는가? 넷째, 인간이 건강하게 살 수 있는 방법은 무엇인가? 대체로 이러한 문제들에 대해서 율곡은 성리학(性理學)의 이론을 중심으로 불교의 윤회설과 도교의

신선(神仙)과 방술(方術)에 대해서 비판적 관점을 드러낸다.

율곡에 의하면, “인간이 살아있다는 것은 기(氣)가 모여 있는 것이며, 죽음이란 기(氣)가 흩어진 것이다.”⁴ 기(氣)는 “모이고 흩어짐이 있는 것”⁵으로서 우주자연과 인간의 형체를 구성하는 질료이며, 마음 또한 기(氣)로 분류된다. 즉 “사람의 지각(知覺)은 정기(精氣)에서 발생한다.”⁶는 것이다. 율곡은 지각을 이목(耳目) 등의 감각 작용과 마음의 사유작용으로 구분하는데, “이목(耳目)의 감각이 총명(聰明)한 것은 백(魄)의 신령함이요 마음이 사려(思慮)하는 것은 혼(魂)의 신령함으로서, 총명과 사려는 기(氣)에 속한다.”⁷고 한다. 정기(精氣)와 혼백(魂魄)은 기(氣)의 음양의 이중성(二重性)을 나타내는 개념으로서, 정(精)과 백(魄)은 음기(陰氣)에 속하고 기(氣)와 혼(魂)은 양기(陽氣)에 속한다. 이러한 기(氣)의 사생관(死生觀)은, 주자가 이미 말한 것이기도 하지만,⁸ 일찍이 왕충(王充)의 『논형(論衡)』에도 보인다. 즉 “사람이 생(生)하는 소이(所以)는 정기(精氣)이니, 죽으면 정기가 소멸한다.”⁹는 것이다. 사실 율곡이 말하는 정기신(精氣神)의 사생관은 일찍이 고대 중국에서 형성된 기화론(氣化論)으로서, 『회남자(淮南子)』와 『황제내경(黃帝內經)』 등의 천인감응론(天人感應論)에 나타난다. 명대(明代)의 명의(名醫)인 장개빈(張介賓. 1563-1640)은 정기신의 사생관에 대해서 이렇게 정리하였다.¹⁰ “오장(五臟)에는 각각 그 정(精)이 있는데, 상(傷)하면 음(陰)이 허(虛)해진다. 오장의 정(精)이 모두 음(陰)이기 때문이다. 음이 허하면 기(氣)가 없게 되니 정(精)이 기(氣)로 변화하기 때문이다. 기(氣)가 모이면 살고 기가 흩어지면 죽는다. 그렇다면 사생(死生)은 기(氣)에 있으며, 기(氣)의 근본은 정(精)이다.” 오장(五臟)의 정(精)이란, 쉽게 이해하자면, 음식을 먹고 소화해서 얻은 영양분을 가리킨다. 영양이 충실하면 기(氣)로 변화하고, 기에 의해서 생명이 살아갈 수 있으며 만약 영양이 부족해서 기를 생산하지 못하면 죽음에 이르게 된다는 의미이다.

율곡의 기화론(氣化論)의 사생관에서 또 하나의 중요한 개념은 혼백(魂魄)이다. 율곡은 “혼(魂)은 기(氣)의 신(神)이고 백(魄)은 정(精)의 신(神)이다.”¹¹라고 정의한다. 소위 정기(精氣)의 신(神)이라는 개념

을 이해하기 위해서는 도교의 연정화기(煉精化氣), 연기화신(煉氣化神) 등의 내단(內丹) 수련법에 대한 이해가 선행되어야 한다. 곧 정을 수련해서 기로 변화시키고, 기를 수련해서 신으로 변화한다는 것이다.¹² 도교에서 이러한 단계의 수련법이 완성된 것은 대체로 당말 오대라고 하지만, 그 연원은 훨씬 더 소급될 수 있다. 이미 황제내경(黃帝內經)에서는 “혈기(血氣)가 조화되어 영위(榮衛)가 통하고, 오장(五臟)이 완성되어 신기(神氣)가 심장(心臟)에 자리 잡으면 혼백(魂魄)이 구비되어 사람이 이루어진다.”¹³ 고 한다. 따라서 혼백이란 인간의 정신을 설명하는 개념이다. 혼백은 또한 음신(陰神)과 양신(陽神)으로 해석되는데,¹⁴ 율곡이 “혼(魂)은 기(氣)의 신(神)에, 정(精)은 음(陰)의 신(神)에 속한다.”¹⁴ 고 한 것은 기(氣)와 정(精)이 각각 양(陽)과 음(陰)으로 구별되며, 또한 정기에 의해서 신이 존재하기 때문이다. 이러한 정기신의 관계에 대해서 송대의 성리학자인 황간(黃幹, 1152-1221)은 다음과 같이 말하였다.

“사람이 태어남에 정과 기뿐이다. 터럭과 뼈와 근육과 혈액은 정이요, 호흡과 차고 더운 것은 기이다. 그러나 사람은 만물의 신령한 존재요 목석이 아니다. 그러므로 그 정과 기에 각각 신이 있다. 정(精)의 신은 백이라 하고, 기(氣)의 신은 혼이라 한다. 귀와 눈이 볼 수 있고 들을 수 있는 것은 백이 하는 것이요, 심이 사려할 수 있는 것은 혼이 하는 것이다. 백과 혼을 합한 것이 음양의 신이다.”¹⁵

황간은 주자의 제자이며, 주자의 행장(行狀)을 편찬한 인물로서 조선의 성리학자들에게도 적지 많은 영향을 미쳤다. 그것은 위에 나타난 정기신(精氣神)과 혼백(魂魄)에 대한 이론을 율곡이 거의 그대로 답습하고 있음을 보아도 알 수 있다. 곧 정(精)은 체모와 근육, 혈액을 가리키며, 기(氣)는 호흡의 기운이다. 신(神)은 정(精)의 신(神)인 백(魄)과 기(氣)의 신(神)인 혼(魂)으로 구성되어 있으며, 이목(耳目) 등 감각기관의 기능은 백(魄)에 의해서 이루어지고 심(心)의 사유기능은 혼(魂)에 의해서 이루어진다는 것이다.

율곡은 이러한 이론적 바탕 위에서 “사람의 육신은 곧 혼백(魂魄)을 싸고 있는 부곽(郭郭)과 같으며, 사람이 태어나면 혼백이 펼쳐져 신(神)이 되고, 죽으면 굽어서 귀(鬼)가 되어 혼기(魂氣)는 하늘로 올라가고 정백(精魄)은 땅으로 돌아가는데, 이것이 바로 기(氣)가 흩어지는 것¹⁶”이라고 한다. 다시 말하면 귀신이란 사람이 죽은 후에 사람의 형체와 마음을 구성하고 있던 정기신(精氣神)이 해체된 것을 가리킨다는 것이다.

정기신론에 의한 성리학의 사생관은 기화론(氣化論)과 천인감응론(天人感應論)에 근거한 것으로서 중국의 한(漢) 시대에 주로 이루어지고, 후에 도교와 의학 계통에서 발전되어온 것이다. 유교에서도 한(漢) 시대에 성립된 것으로 알려진 예기(禮記)에는 기화론적 자연관과 사생관이 포함되어 있는데, 송대의 성리학에서도 이러한 전통을 그대로 계승하였다. 그러나 성리학의 사생관의 특징은 기화론 위에 구축된 리(理)의 본체론(本體論)에 의해서 드러난다. 율곡은 리(理)에 대해서, “기(氣)는 취산(聚散)이 있지만 리(理)는 종시(終始)가 없다.”¹⁷고 하고, “천지의 리는 실리일 뿐이니, 인물의 생성이 실리에 의거하지 않음이 없다.”¹⁸고 한다. 즉 리(理)는 형이상(形而上)의 본체(本體)로서 변화를 초월하며 만물의 존재 근거이다. 다시 말하면, 이목(耳目)이 분명히 감각하고 심(心)이 사려하는 것은 기(氣)의 기능이며, 리(理)는 감각하고 사려하게 하는 소이(所以)로서 형이상적 근거가 된다는 것이다.¹⁹ 그런 의미에서 율곡은 기(氣)에는 지각이 있지만 리(理)에는 지각이 없으며,²⁰ 기가 취산하기 때문에 팽대한 천지 또한 유한(有限)하지만 다만 리(理)에 의해서 만물과 인간은 모두 영원할 수 있으며, 이러한 말의 의미를 이해하는 사람만이 사생의 리(理)를 더불어 말할 수 있다고 한다.²¹

3. 리(理)와 성(誠)의 사생관.

율곡이 기(氣)의 취산(聚散)에 의한 사생관을 주장하는 것은 분명한 사실이지만, 사실 그가 중시하는 사생관의 본질은 기(氣)가 아닌 리(理)에 있다. 성리학의 리(理)는 존재의 형이상적 근거이면서 동시에 가치 근원으

로서 “진실하여 망녕됨이 없고 순선(純善)하여 악함이 없는 것²²”이다. 리(理)는 인간이 기(氣)가 모임으로 인해서 생명을 얻게 되면 동시에 기에 내재하여 인간의 성(性)이 된다. 리(理)와 기(氣)의 속성과 관계에 대해서 율곡은 “기(氣)가 없으면 발(發)할 수 없지만, 리(理)가 없으면 발(發)할 것이 없다.”²³고 한다. 이 말이 의미하는 바를 이해하기 위해서 측은지심(惻隱之心)의 발동에 대한 율곡의 설명을 살펴보기로 한다.

“어린아이가 우물에 빠진 것을 본 후에 측은한 마음이 발동한다. 보고 측은해 하는 것은 기이니 이것이 소위 기(氣)가 발동한다는 것이며, 측은의 근본은 인이니 이것이 곧 이(理)가 탄다는 것이다.”²⁴

유자(孺子)가 우물에 빠지는 것을 보고 측은한 마음을 발동하는 주체는 기(氣)이며 기로 하여금 측은한 마음을 발동하게 하는 근거는 인(仁)이다. 그리고 기(氣)가 인(仁)을 근거로 하여 측은한 마음을 발동하는 이유는 리(理)가 기(氣)를 타고 있기 때문이다. 리가 기를 타고 있다는 것은, 리(理)와 기(氣)가 서로 떨어질 수 없는 관계라는 것을 의미한다. 이미 앞에서 우리는 율곡이 “이목(耳目)의 감각이 총명(聰明)한 것은 백(魄)의 신령함이고 마음이 사려(思慮)하는 것은 혼(魂)의 신령함으로서, 총명과 사려는 기(氣)에 속한다.”²⁵고 말한 것에 의해 심(心)이 곧 기(氣)라는 것을 알고 있다. 따라서 측은지심의 발동은, 먼저 백(魄)이 유자입정(孺子入井)의 상황을 이목(耳目)의 감각을 통해서 지각한 후, 혼(魂)이 자신에 내재한(혹은 자신을 올라타고 있는) 리(理=仁)에 근거해서 사려(思慮)함으로써 이루어지는 것임을 알 수 있다. 다시 말하면 혼(魂=氣)에 리(理=仁)가 내재하지 않는다면 측은지심을 발동할 수 없으니, 이것이 바로 “리(理)가 아니면 발동할 것이 없다”는 말이 의미하는 것이다. 우리는 이로써 율곡의 “사람의 육신은 곧 혼백(魂魄)을 싸고 있는 부곽(郛郭)과 같다.”²⁶는 말의 의미를 더 확장하여 ‘혼백은 리(理=仁)를 싸고 있는 부곽과 같다.’고 말할 수 있을 것이다. 이는 곧 인간의 진실한 생명의 내용은 기(氣=魂魄)에 내재한 리(理=仁)라는 것을 가리킨다. 정리해서 말하면 사람의 생명은 기(氣)

와 리(理)의 결합으로 이루어진다. 기(氣)는 정기신(精氣神)으로 구성되며, 이에 의해서 육체와 마음이 형성된다. 즉 정기(精氣)에 의해서 우리의 육신이 이루어지고 정기(精氣)의 신(神)인 혼백(魂魄)에 의해서 감각과 사려의 작용이 이루어진다. 리(理)는 기의 존재 근거로서, 기(氣)의 운동변화를 통해서 이루어지는 다양한 현상세계는 근본적으로 모두 리(理)의 실현이다. 다만 기의 운동변화는 때로 과불급(過不及)에 의해서 리(理)를 올바르게 실현하지 못할 수도 있다. 예를 들면, 인(仁)이 지나치면 사랑이 흘러서 탐욕이 되는 것과 같다.²⁷ 이렇게 기(氣)의 존재와 운동이 리(理)에 근거함에도 불구하고 과불급이 있게 되는 것은 기(氣)는 운동 변화하는 유위적(有爲的) 속성을 갖는 반면 리(理)는 단지 원리(原理)로서 그 속성이 무위(無爲)이기 때문이다.

앞에서 살펴본 바와 같이 사람이 죽는다는 것은 생명을 구성하고 있던 정기신(精氣神)의 흩어짐(散)으로서, 혼(魂)과 백(魄)이 각각 하늘과 땅으로 돌아간다고 표현된다.²⁸ 즉 죽음이란 한 개체의 생명을 구성하던 기(氣)의 소멸을 가리킨다는 것이다. 그렇다면 죽음으로써 기(氣)가 흩어진 후에 개체의 존재는 완전히 소멸하는 것인가? 만약 그렇다면 유교(儒敎)에서 돌아가신 조상(祖上)에게 제사(祭祀)를 드린다는 것은 어떤 의미를 갖는 것인가? 율곡은 “죽은 뒤에 만약 지각(知覺)이 없다면 돌아가신 조상의 신령에게 제사(祭祀)를 지내는 일이 무슨 의미가 있는가? 만약 지각이 있다면 불교의 인과응보(因果應報)의 설은 사실이²⁹란 말인가?”라는 질문에 대해 다음과 같이 답한다.

귀가 있는 후에 소리를 들을 수 있고 눈이 있는 후에 색을 볼 수 있으며, 마음이 있는 후에 사려할 수 있다. 정기가 한번 흩어져서 귀가 들을 수 없고 눈이 볼 수 없고 마음이 사려할 수 없으면 어떤 것이 어떻게 지각할 수 있겠는가? 칠규와 백해가 비록 흩어지지 않았어도 지각이 없는데 하물며 태허의 아득한 가운데 어느 것이 귀가 없어도 듣고 눈이 없어도 볼 수 있고 마음이 없어도 사려할 수 있다는 것인가? 이미 지각이 없다면 설혹 천당과 지옥이 있더라도 누가 고락을 받는다는 말인가? 석씨의 인과보응설

은 공격하지 않아도 저절로 부정된다.³⁰

불교의 인과보응설이란 인간이 생전에 지은 선악(善惡)의 업(業)으로 인해 사후에 극락이나 지옥의 과보를 받는다는 것이다. 이에 대해 율곡은, 사후에는 정기(精氣)가 흩어져 이목(耳目)과 심(心)의 기관이 궤산(潰散)했는데 무엇이 있어서 지각작용을 할 수 있겠는가를 묻고, 가령 천당과 지옥이 있더라도 지각할 수 있는 기능이 없다면 과보를 받을 주체가 없게 되는 것이니, 이로써 인과보응설은 부정된 것이라고 단언한다. 그러나 율곡은, 불교의 인과보응설을 부정한 것과 달리, 유교의 제사(祭祀)에 대해서는 합리성을 인정한다. 그 이유는 첫째, 죽은 자의 기(氣)가 궤산된다고 해도 즉시 소멸하는 것은 아니므로 자손에 의해서 기(氣)의 감격(感格)이 가능하다는 것이며, 설혹 사후에 오랜 시간이 지나서 기(氣)가 완전히 소멸되었다고 해도 리(理)의 감격이 가능하다는 것이다. 먼저 기(氣)의 감격에 대해서 살펴보기로 한다.

제사를 지내는 소이는 도리어 이치가 있다. 사람이 귀신이 되어도 죽은 지 오래지 않으면 정기는 비록 흩어졌어도 아직 소멸되지는 않는다. 그러므로 나의 성경(誠敬)이 조고에게 도달할 수 있다. 저 이미 흩어진 기는 참으로 듣고 보고 사려할 수 없지만 나의 정성으로써 그 거처하셨던 것과 웃고 말씀하시던 것과 즐기시던 것과 좋아하시던 것을 생각하면서 조고께서 지금 눈앞에 계시는 듯이 생각하면 이미 흩어진 기도 여기에 모인다.³¹

사람이 죽으면 정기(精氣)가 흩어지지만 바로 소멸되는 것이 아니기 때문에 자손이 정성(精誠)과 공경(恭敬)의 마음이 있으면 조상(祖上)에게 감격할 수 있다. 자손이 정성과 공경의 마음을 갖는다는 것은, 구체적으로 말하면, 조상이 생전에 거처하며, 웃으며 말씀하며, 즐기며 좋아했던 것을 생각하여 완연히 눈앞에 있는 것처럼 느끼면 곧 조상의 기(氣)가 후손의 마음을 통해서 다시 모이게 된다는 것이다. 율곡이 말하는 감격은 결코 신비스러운 것이 아니다. 기(氣)로써 감격한다는 것은, 앞에서 본 바와 같이, 자손이 정성으

로써 마음을 집중하여 조상이 살아있을 때의 모습과 행동을 생각하여 마치 살아서 눈앞에 나타난 듯이 되는 상태를 의미한다. 즉 감격은 조상을 생각하는 후손의 정성에 의해서 이루어지는 것일 뿐, 후손의 마음과 무관하게 작용하는 조상의 귀신이 존재하는 것은 아니다. 율곡은 또한 만약 조상이 죽은 시간이 오래되어 기(氣)가 비록 소멸했어도 리(理)의 감격이 가능하다고 한다.

오래 된 조상 같으면 그 기가 비록 소멸했더라도 그 이(理)는 없어지지 않기 때문에 정성에 감응할 수 있다 먼 조상은 비록 감응할 기가 없더라도 일념으로 지성스러우면 마침내 감격 할 수 있는 것은 비록 감응할 기가 없더라도 감응할 이(理)가 있기 때문이다.³²

기(氣)의 속성은 생멸, 변화하는 것이어서 시간이 흐름에 따라 소멸하지만, 리(理)는 불변(不變)이기 때문에 정성으로써 감격(感格)할 수 있다고 한다. 다시 말하면 사람이 죽은 후에 오래지 않다면 기(氣)로써 감격할 수 있고, 죽은 후에 시간이 오래되었다면 리(理)로써 감격할 수 있다는 것이다.

죽은 지 오래지 않으면 기(氣)로 느끼고 죽은 지 오래되었다면 이(理)로써 느낀다. 혹 기가 없거나 있거나 감격하는 것은 같다. 하물며 자손의 정신은 곧 조상의 정신이니 나의 있음으로써 저의 없음을 느끼는 것을 어찌 의심하겠는가? 이것이 효자 자손이 감히 그 아버지를 돌아가셨다고 여기지 않고 제사를 엄숙하게 지내는 이유이다.³³

여기에서 율곡은 기(氣)의 감격과 리(理)의 감격은 기(氣)의 유무(有無)의 차이일 뿐 감격하는 것은 동일하다고 한다. 그렇다면 리(理)의 감격이란 비록 조상의 모습은 알 수 없더라도 그 의식(意識)과 사상(思想)을 기리는 형태가 될 것이다. 또 율곡은 자손의 정신(精神)³⁴이 곧 조상의 정신(精神)이므로 조상이 지금 비록 없다고 해도 자손이 가지고 있는 정신으로써 조상을 감격할 수 있다고 한다. 그렇기 때문에 효자는 감히 부모가 돌아가셨다고 생각하지 않으며, 제사를 경건하게 지낸다는 것이다.

4. 천리(天理)와 인사(人事)

율곡은 인간이 사후(死後)에 영혼이나 귀신의 형태로 존재하거나 윤회한다는 관점은 부정하였지만, 살아 있는 사람의 정성에 의해서 존재할 수 있다고 하였다.

무릇 천하의 사물은 있다면 있고 없다면 없지만, 사람이 죽어서 된 귀신은 있다고 할 수도 없고 없다고 할 수도 없다. 어째서인가? 정성이 있으면 신이 있으니 있다고 할 수 있고, 정성이 없으면 신이 없으니 없다고 할 수 있다. 있고 없는 기틀이 어찌 사람에게 있지 않겠는가?³⁵

여기에서 “사물이 있다면 있고 없다면 없다”(凡天下之物, 有則有, 無則無.)는 말은, 일반적으로 사물은, 우리의 의식(意識)과 무관하게 그 자체로서 존재하거나 존재하지 않거나 결정된다는 것을 의미한다. 그런데 귀신은 인간에게 정성이 있으면 존재하고 정성이 없으면 존재하지 않는다는 점에서 일반적인 사물과 다르다. 그 존재의 여부가 오직 인간에게 달려있다는 것이다. 그러나 율곡은 또한 이와는 다른 관점에서 귀신의 존재를 인정하기도 한다.

정명에 죽지 못하여 기가 다 소멸되지 못한 것이 있으면 율분이 극하여 요망한 것으로 발동되니 이는 이(理)가 혹 그럴 수도 있는 경우이다. 또 사람이 태어남에 같이 음양의 기를 받지만 혹 기르기를 바름으로써 하고 혹은 기르기를 샅됨으로써 하여 샅됨과 바름의 차이는 있지만 기르는 것은 같다. 길러서 강대한 기를 모으면 죽은 후에 혹 이상한 일이 있고, 길러서 건웅한 기를 모으면 죽을 때 괴이한 일이 있게 된다. 괴이한 것은 말하기에 부족하지만 이상한 일도 지극한 것에는 미칠 것이 아니다.³⁶

“정명(正命)에 죽지 못하여 기(氣)가 흠어지지 못하면 율분이 극에 달하여 요망한 귀신이 될 수도 있는데 이런 경우는 리(理)가 혹 그럴 수도 있는 것”이다. 귀신의 본질은 기(氣)로서, 살아있는 동안 강대(強大)하고 건웅(堅

凝)한 기(氣)를 길렀다면 죽을 때 그 기의 작용에 의해 이상하고 괴이한 현상이 있을 수 있다는 것이다. 율곡은 비록 기(氣)의 괴이한 현상이 있을 수 있음을 인정하지만 그것은 항상된 리(常理)가 아니며 변화하고 거스른 것(變逆)된 것에 불과하다고 주장한다.

살아있으면 기가 있고 죽으면 기가 없는 것은 상리(常理)요 순리(順理)이다. 혹 죽은 후에도 기가 없을 수 없어 요망하게 발동하는 것은 변리(變理)요 역리(逆理)이다. 성인은 상리(常理)를 말하고 변리(變理)는 말하지 않으며, 순리(順理)는 말하고 역리(逆理)는 말하지 않는다. 공자가 괴(怪)를 말하지 않은 것은 이 때문이다.³⁷

율곡이 항상된 리(常理)와 변역(變逆)의 리(理)를 구분하는 것은 단지 귀신의 존재를 말하기 위해서는 아니다. 율곡은 사생(死生)의 도(道)는 주야(晝夜)의 변화와 같아서 사람이 태어나면 기가 모이고 죽으면 흩어지는 것이 자연의 리(理)로서 인간이 작용할 수 있는 것이 아니라고 한다. 여기에서 우리가 주목할 것은 율곡이 천리(天理)와 인사(人事)를 엄격히 구분한다는 점이다.

하는 바 있어서 그러한 것은 사람이고, 하는 바가 없이 그러한 것은 하늘이다. 지혜로운 자는 사람에게 있는 것을 닦고 하늘에 있는 것은 맡기며, 어리석은 자는 하늘에 있는 것을 구하고 사람에게 있는 것은 소홀히 한다.³⁸

“하는 바가 있어서 그런 것은 사람이고, 하는 바가 없는 데 그런 것은 하늘이다.”라는 말은 인간과 하늘이 서로 다른 영역이므로 무관하다는 의미가 아니다. 오히려 율곡은 “하늘과 사람이 본래 일체(一體)로서 나의 마음이 바르게 되어야 천지의 마음 역시 바르게 되며 나의 기운이 순해야 천지의 기운도 순하다.”고 강조한다.³⁹ 그렇다면 우리는 율곡이 “지혜로운 자는 사람에게 있는 것을 닦고 하늘에 있는 것은 맡기며, 어리석은 자는 하늘에 있는 것을 닦고 사람

에게 있는 것을 소홀히 한다.” 는 말에서 하늘과 사람을 구분하는 율곡의 의도를 간파해야 한다.

살고 죽는 것은 하늘에 달렸을 뿐이니 내가 어찌 간여하리오? 천지도 계속 봄일 수 없어서 사시가 번갈아 오고, 육기도 홀로 운행할 수 없어서 음양이 병립한다. 해가 가면 달이 오고 추위가 가면 더위가 오며 왕성함이 있으면 쇠약함이 있고 시작이 있으면 마침이 있음이 천지의 실리(實理)가 아님이 없다. 하늘에서 기를 받고 땅에서 형체를 받아 이 이(理) 속에 갇혀있으면서 이(理)와 수(數) 밖으로 도피하려는 것은 어찌 잘못이 아니라!⁴⁰

여기에서 율곡이 말하고자 하는 것은, 천지만물이 존재하는 방식이 곧 음양의 변화라는 것으로서, 사시가 변화하고 왕성한 것이 있으면 쇠약함이 있고 시작이 있으면 마침이 있는 것이 그대로 천지의 실리(實理)라는 것이다. 이러한 사유는 유교의 독특한 인생관으로서 불교나 도교와 비교하면 그 차이가 분명히 드러난다. 불교의 출발점은, 우리가 아는 바와 같이, 생노병사의 인생의 과정을 고통으로 인식하고 그로부터 해탈하려는 것이며, 도교의 신선방술은 인간이 천지와 같이 불로장생(不老長生)할 수 있다는 것이다. 그러나 율곡은 태어나고 죽는 것이 곧 천지의 실리(實理)에 의한 합리적 존재방식이며, 오히려 죽음을 거부하고 도피하는 것이 곧 인간의 욕심이라고 주장한다. 이러한 관점에서 율곡은 “요수(夭壽)로써 사생(死生)을 논할 수 없다.” 고 말하고, 참으로 인간이 추구할 것은 자신의 덕성(德性)을 닦아 인간 사회와 자연이 서로 화합하는 세계라고 한다. 율곡이 “선악(善惡)은 내게 있고 요수(夭壽)는 하늘에 있다”⁴¹ 고 말한 것도 역시 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 곧 이러한 율곡의 주장은 우리의 관점을 개인의 생명으로부터 사회로, 사회로부터 자연으로 확장할 것을 요구한다. 바꾸어 말하면, 형기(形氣)로서의 생명을 윤리적, 도덕적 의미의 생명으로 전환하는 것이며, 또한 생명의 의미를 한 개인의 사사(私事)로부터 공공(公共)의 영역으로 넓혀가는 것이다.

천지는 사람의 형체요, 사람은 천지의 마음이다. 사람의 기가 화합하면 천지도 화합되고, 사람의 기가 불화하면 천지도 도수를 잃는다. 나는 마음이 병든 사람이 형해를 조섭할 수 있는 것을 보지 못했다. 주자가 말하기를, ‘나의 마음이 바르면 천지의 마음도 바르고, 나의 기가 순하면 천지의 기도 또한 순하다.’ 하였으니, 나의 마음이 부정하고 불순하면 기운 또한 쇠하며, 바르고 순하면 기운도 성한다. 사람의 요수(夭壽)가 어찌 기운에 달려있지 않은가? 이 때문에 천지에 자리해서 만물을 기르는 것은 한 사람의 덕을 닦음에 달려있다. 인군이 참으로 지성의 도로써 지성의 교화를 미루어 천지를 경륜하고 화육에 참여하면 순회한 습속과 변화된 풍습을 지금에 회복할 수 있을 것이다. 모든 복받은 사물과 상서로움이 모두 이르지 않음이 없으리니 중화의 기가 천지를 채워서 동물과 식물, 해와 달의 이르는 곳, 서리와 이슬이 내리는 곳이 모두 인수(仁壽)의 지역이 되어 변괴가 없을 것이니, 어찌 백성이 수(壽)를 누리지 못할 것을 근심하리오?⁴²

여기에서 율곡은 통치자의 마음이 올바르게 되면 사회가 바르게 되고, 사회가 바르게 되면 자연의 기운도 바르고 순조롭게 되어 인간이 우주자연의 생육에 참여하여 인간과 자연이 상호 동화되는 세계를 이룰 수 있다고 한다. 이로써 보면, 율곡은 인간의 생명이 우주자연의 영역과 본질적으로 상호 유기적 연관성을 갖는다고 인식했음이 분명하다. 율곡이 수명의 장단을 비록 하늘에 속하는 것이라고 했지만, 건강한 삶을 위한 인간의 노력을 부정한 것은 아니다. 그는 의약과 운동을 통해서 수명이 연장될 수 있다는 합리적 관점을 포기하지 않았다. 율곡은 불의 비유를 들어서 수명이 인간의 노력에 의해 연장될 수 있는 원리를 설명한다. 들판에서 맹렬하게 타고 있는 불과 화로 속에 미약한 불을 비교하여, 들판의 불은 강렬하지만 사람들이 사방에서 짓누르면 곧 꺼질 것이지만 화로 속의 불은 비록 미약해도 잘 보존하면 들판의 불보다 오래 보존될 수 있다는 것이다. 그는 “장수하고 단명하는 것이 비록 명에 달린 것이라고 해도 반드시 죽을 것이라고 미리 예견할 수 없는 것이니, 어찌 하늘에만 맡기고 인간으로서 할 수 있는 정성을 다하지 않을 수 있는가?”⁴³ 라고 하여, 인간의 노력

을 중시한다. 그러나 또한 정성을 다해서 기도를 하면 혹 정성으로 인해서 기(氣)가 보존될 수없는 것도 아니지만, 끝내 기도의 정성으로 기(氣)의 변화를 막을 수는 없다고 하여 인간의 한계를 분명히 하기도 한다.⁴⁴ 마찬가지로 귀신(鬼神)에 미혹(迷惑)되어 음사(淫祀)하는 것은 기(氣)를 보존하는데 아무 효력이 없으니, 다만 의약(醫藥)을 써서 병을 치료할 뿐 무당의 푸닥거리로 백성을 속이는 일은 절대 금해야 한다고 주장한다.⁴⁵

5. 결론

이상에서 살펴본 율곡의 사생관을 우리는 몇 가지 요점으로 정리할 수 있을 것이다. 첫째는 율곡이 정기신(精氣神)의 취산(聚散)으로 사생(死生)을 해석하고 있다는 점이다. 이런 관점은 중국 한대(漢代)의 기화론(氣化論)과 천인감응론(天人感應論)을 계승한 것으로 보여진다. 그러나 율곡은 기화론과 함께 리(理), 또는 천리(天理)라는 성리학의 본체 개념으로써 인간의 진실한 생명의 소재를 말한다. 그는 리(理)를 통해서 인간의 진실한 생명이 단지 기(氣)의 취산에 의한 물질적인 것에 있지 않고 윤리적(倫理的)이고 공공적(公共的)이며 사회적인 것에 있음을 밝혔다. 심지어 율곡은 개인과 사회와 자연의 조화로운 운행이 하나의 맥락으로 연결되어 있다는 생태학적(生態學的) 관점도 포용하고 있다. 그가 포용한 기화론적 관점은 일정하게 자연과학의 생명관을 인정하면서도, 자연과학이 인간의 욕망의 도구로 전락하는 것을 경계하는 의미를 갖고 있다. 또한 종교 역시 단지 개인의 생명을 연장하고 물질적 행복을 추구하는 도구로 전락하는 것 역시 경계한다. 그는 인간에게 있어서 생명이 가장 소중한 가치라는 것을 인정하지만, 이기적(利己的) 사욕(私欲)의 굴레에서 벗어날 때 진정한 생명의 의미를 실현할 수 있다고 한다. 자신이 살고 싶은 욕구가 있다면 그것을 보편화하여 모두가 함께 살 수 있는 사회를 만드는 것이 보다 합리적인 방향이라는 것이다. 율곡은 삶과 죽음의 세계를 서로 독립된 별개의 것으로 보지 않았다. 살아 있는 사람의 도덕성, 곧 성(誠)을 통해서 죽은 자와 소통함으로써 산 자와 죽은 자는 윤리적 가치가 지배하는 하나의 세계를 공유한다는 것이다. 이러한 율곡의 관점

은, 비록 영혼의 불멸과 행복한 사후의 세계에 대한 종교적 희망의 메시지를 전하지는 않지만, 생명의 현실과 미래, 그리고 그 가치를 합리적으로 사유할 수 있는 계기를 마련해 준다. 불교와 도교에 각각 윤회전생(輪廻轉生)과 불로장생(不老長生)의 사생관이 있다면, 유교 사생관의 특성은 초혼재생(招魂再生)에 있다고 알려져 있다.⁴⁶ 율곡의 사생관은 이러한 유교 사생관의 특성에 대해 진일보한 주자학적 해석이면서 동시에 16 세기에 조선에서 발전한 주자학의 창의적 해석, 즉 조선성리학의 이론적 특성을 반영하는 것이다.

[註]

- 1 『孟子』. 梁惠王章上. “養生喪死無憾, 王道之始也”
- 2 Alfons Deeken. 『生と死の教育』. 2001. pp.2-4. (시마조노스스무 외 저. 정효운 옮김. 『사생학이란 무엇인가』. 한울 아카데미. 2010. 서울. p.39 에서 재인용)
- 3 정효운. 한국사생학의 현황과 과제. 동북아문화연구 제 21 집. p.173
- 4 「祈禱策」. “竊謂人之生也, 氣之聚也, 人之死也, 氣之散也.”
- 5 「死生鬼神策」. “氣有聚散”
- 6 같은 곳. “蓋人之知覺, 出於精氣焉.”
- 7 「死生鬼神策」. “耳目之聰明者, 魄之靈也. 心官之思慮者, 魂之靈也. 其聰明思慮者, 氣也.”
- 8 『性理大全』, 卷 28. “朱子曰, 氣聚則生, 氣散則死”
- 9 『論衡』. 「論死」. “人之所以生者精氣也, 死而精氣滅”
- 10 『類經』. 「臟象類」. “五臟各有其精, 傷之則陰虛, 以五臟之精皆陰也. 陰虛則無氣, 以精能化氣也. 氣聚則生, 氣散則死, 然則死生在氣, 而氣本於精”
- 11 「死生鬼神策」. “魂者, 氣之神也, 魄者, 精之神也.”
- 12 戈國龍. 『道教內丹學溯源』. 宗教文化出版社. 北京. 2004. pp.110-111.
- 13 『內經』. 「靈樞 天年篇」. “何者爲神, 血氣已和, 榮衛已通, 五臟已成, 神氣舍心, 魂魄畢具, 乃成爲人”
- 14 『淮南子』. 「高誘注」. “魂者陽之神, 魄者陰之神”(李遠國. 『道教氣功養生學』. 四川省社會科學院出版社. 1988 年. p.110 에서 재인용)
- 15 『性理大全』. 卷 28. 「論在人鬼神兼精神魂魄」條. 景文社. 서울. 1981. p.487 “夫人之

生, 惟精與氣. 爲毛骨肉血者精也, 爲呼吸冷熱者氣也. 然人爲萬物之靈, 非木石, 故其精其氣, 莫不各有神焉. 精之神謂之魄, 氣之神謂之魂. 耳目之所以能視聽者, 魄爲之也. 此心之所以能思慮者, 魂爲之也. 合魄與魂, 乃陰陽之神”

- 16 「死生鬼神策」 “人之一身, 魂魄之郭郭也. . 其生也伸而爲神, 其死也屈而爲鬼. 魂氣升于天, 精魄歸于地, 則其氣散矣.”
- 17 같은 曰. “氣有聚散, 而理無終始”
- 18 「神仙策」 “天地之理, 實理而已. 人物之生, 莫不依乎實理”
- 19 「死生鬼神策」. “心官之思慮者, 魂之靈也. 其聰明思慮者, 氣也. 其所以聰明思慮者, 理也.”
- 20 같은 曰. “理無知, 而氣有知”
- 21 같은 曰. “氣有聚散, 而理無終始. 有聚散, 故天地之大, 亦有限焉. 無終始, 故物與我皆無盡也. 知此說者, 可與語死生之理矣.”
- 22 같은 曰. “蓋天理者, 眞實無妄, 純善無惡者也.”
- 23 『栗谷全書』. 권 10. 書 2. 答成浩原 壬申. 成均館大學校 大東文化研究院 刊. 1992 年. p.198.
- 24 같은 曰. “見孺子入井然後, 乃發惻隱之心. 見之而惻隱者氣也, 此所謂氣發也. 惻隱之本則仁也, 此所謂理乘之也”
- 25 주)7 참조.
- 26 주)16 참조.
- 27 『栗谷全書』 卷 20. 「聖學輯要」 2. 修己 第 2 上. 窮理章 第 4. p.456. “天理人欲初非二本性中只有仁義禮智四者而已人欲何嘗有所根脈於性中哉惟其氣有清濁而修治汨亂之不同故性發爲情也有過有不及仁之差也則愛流而爲貪義之差也則斷流而爲忍 ...”
- 28 주)16 참조.
- 29 「死生鬼神策」
- 30 같은 曰. “有耳, 然後可以聞聲, 有目, 然後可以見色, 有心, 然後可以思慮矣. 精氣一散, 而耳無聞目無見, 心無思慮, 則不知何物有何知覺耶. 七竅百骸, 雖不潰散, 而尙無知覺, 則而況太虛杳茫之中, 安有一物無耳而能聞, 無目而能見, 無心而能思慮者哉! 既無知覺, 則縱有天堂地獄, 誰知苦樂哉? 釋氏報應之說, 不攻自破矣.”
- 31 같은 曰. “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.”

- 32 같은 曰. “若其世系之遠者, 則其氣雖滅, 而其理不亡, 故亦可以誠感矣 遠代先祖, 固無能感之氣矣, 而一念至誠, 遂致感格者, 雖無能感之氣矣, 而亦有能感之理故也.”
- 33 같은 曰. “其死不久, 則以氣而感, 其死已久, 則以理而感. 或有氣或無氣, 而其感格則一也. 而況子孫之精神, 乃祖考之精神, 則以我之有, 感彼之無者, 亦何疑哉? 此所以孝子慈孫, 不敢死其親, 而祭則致其嚴者也.”
- 34 여기에서 말하는 정신(精神)은 정기신(精氣神)의 정신(精神)이다.
- 35 같은 曰. “凡天下之物, 有則有, 無則無. 惟人死之鬼, 則不可謂之有, 不可謂之無, 其故何哉? 有其誠, 則有其神而可謂有矣. 無其誠, 則無其神而可謂無矣. 有無之機, 豈不在人乎?”
- 36 같은 曰. “如或其死不以正命, 而其氣有所未洩, 則憤鬱之極, 發爲妖妄, 此亦理之或然者也. 且人之生也, 同受陰陽之氣, - 而或養之以正, 或養之以邪, 邪正雖殊, 而養之則一也. 養之而聚其剛大之氣, 則其死也或有異焉. 養之而聚其堅凝之氣, 則其死也必有怪焉. 有怪者, 固不足道, 有異者, 亦非至乎至者也
- 37 같은 曰. 生而有氣, 死而無氣者, 理之常者也, 順者也. 其或死而不能無氣, 發爲妖妄者, 理之變者也, 逆者也. 聖人語常而不語變 語順而不語逆. 孔子之不語怪者, 良以此也.
- 38 夫有所爲而然者, 人也. 莫之爲而然者, 天也. 智者, 修其在人而任其在天. 愚者, 求其在天而忽其在人.
- 39 「神仙策」. “蓋聞天地萬物, 本吾一體, 吾之心正, 則天地之心亦正矣. 吾之氣順, 則天地之氣亦順矣.”
- 40 같은 曰. 至於死生則在天而已, 吾何與焉? 天地不可以長春, 故四時代序, 六氣不可以獨運, 故陰陽並行. 日往則月來, 寒往則暑來, 有盛則有衰, 有始則有終, 莫非天地之實理也. 稟氣於天, 受形於地, 固於是理之中, 而欲逃於理數之外者, 豈不謬乎!
- 41 「壽夭策」. “善惡在己, 夭壽在天”
- 42 같은 曰. 天地者, 人之形體也, 人者, 天地之心也, 人之氣和, 則天地致其和矣, 人之氣不和, 則天地失其度矣. 吾未見病心之人, 能攝形骸者也. 朱子曰, 吾之心正, 則天地之心亦正, 吾之氣順, 則天地之氣, 亦順矣. 夫不正不順, 則氣運必衰矣, 既正且順, 則氣運必盛矣. 人之壽夭, 豈不繫於氣運乎! 是故, 位天地育萬物者, 在於一人之修德矣. 人君苟能以至誠之道, 推至誠之化, 經綸天地, 參贊化育, 則淳熙之俗, 於變之風, 於今可復矣. 諸福之物, 可致之祥, 莫不畢至, 而中和之氣, 充塞天地, 動植之物, 日月所臨, 霜露所沾者, 皆囿於仁壽之域, 必無夭札者矣, 何患斯民之未壽乎?
- 43 「祈禱策」. “壽短雖曰有數, 而不可逆料其必死, 則安可專付諸天, 而不盡在人之誠乎! 今

有二人於此，一則有病，專事服藥，一則有病，專恃天命．服藥者雖不可保其必生，豈若恃命者之必至死域哉！”

- 44 「祈禱策」. “至誠之極，感而遂應，則此亦天理之或然者也．然而氣散而死者，理之常者也，當散而不散者，理之不常者也．於其當散之中，必有萬一不散之氣，故有其誠則其氣不散，無其誠則其氣散矣．苟其必散而無餘，則雖有至誠，亦不能救矣．”
- 45 「壽夭策」. “至若惑於鬼神，諂瀆淫祠，而厭蠱求福，則有害於理，而無益於氣．調其寒煖，察其燥濕，而以藥治病，則有益於氣，而無害於理．而只以醫藥救人而已，巫祝禳「誣民之說，皆可禁也．”
- 46 加地伸行. 『침묵의 종교, 유교』 이균우 譯. 서울. 경당. 2003. 참조.