



한국학 제48권 제4호 통권 181호 45~84쪽
doi: 10.25024/ksq.48.4.202512.45

기획논문

귀신과 영혼의 충돌

18세기 말 영남 남인의 귀신론과 제사 문제를 중심으로

최정연

대구교육대학교 윤리교육과 조교수, 한국철학 전공

scientia@dnue.ac.kr

I. 서론

II. 안정복의 비판과 딜레마

III. 영남 남인의 이론적 보완과 강화

IV. 결론

I. 서론

이 연구의 목적은 18세기 말에 영남 남인이 서학의 영혼론과 제사 금지령을 바라본 입장과 대응한 방식을 밝히는 데 있다. 1784년 봄, 이승훈(李承薰, 號蔓川, 1756~1801)이 북경에서 세례를 받고 다수의 서양서를 가지고 돌아온 이후 천주교는 기호(畿湖) 지방을 중심으로 들불처럼 번졌다.

1780년대 초반부터 근기 남인 사이에 천주교의 확산을 우려하는 분위기가 조성되었지만,¹ 당시 정조를 비롯한 조정 내부에서는 이를 중대한 사안으로 인식하지 않았다. 실제로 1784년에는 중인 김범우(金範禹, ?~1786)의 집에서 남인 양반 자제들이 모여 천주교 집회를 열다가 적발되었고, 1787년에도 반촌에서 다시 집회가 적발되었다. 두 차례 모두 집회에 참여한 양반 자제들은 단순한 훈방 조치 후에 석방되었으며 조정 역시 이를 심각한 문제로 간주하지 않았다.

그러나 1791년에 호서 지역의 남인 윤지충(尹持忠, 1759~1791)과 권상연(權尙然, 1751~1791)이 부모의 제사를 거부하고 신주를 불태운 진산(珍山) 사건이 발생하자, 천주교에 대한 부정적 여론이 전국에 급격히 확산되었다. 게다가 1795년에 주문모(周文謨, 1752~1801) 신부가 조선에 잠입하여 추포령이 내려지고 이후 3년 동안 호서 지방에서 대규모 탄압이 벌어지면서,² 천주

* 이 논문은 2024년 한국학중앙연구원 공동연구과제 ‘동아시아 지식인의 서양 학문 비판과 해석: 18, 19세기 한중일 서학 비판서를 중심으로’의 일환으로 수행됨(AKSR2024-C09).

- 1 남한조의 기록에 따르면, 그가 순암 안정복의 문하에 드나들 당시인 1782~1783년경, 안정복은 이미 짊은 남인들이 천주교에 경도되는 상황을 우려하며 이를 비판했다. 南韓朝, 『損齋集』『安順菴天學或問辨疑』, “壬寅癸卯年間 余因科行 往來順庵安丈門下. 安丈語及邪學之懷襄 聰明才辨之士 尤多浸沒於其中 將必禍人家國而後已”.
- 2 1795년 주문모 신부의 추포령이 전국에 하달된 이후, 1797년부터 1799년에 이르는 약 3년 동안 충청도 남부 지역에서는 대규모의 탄압이 전개되어 수많은 천주교 신자가 체포되고 처형되었다. 이 사건을 교회 측에서는 ‘丁巳迫害’라고 부르는데, 그들의 기록에 따르

교를 향한 비판적 여론은 쉽게 수그러들지 않았다.

노론은 공서파(攻西派) 남인과 결탁하여 근기 지역의 친서파(親西派) 남인을 천주교 확산의 주범으로 지목했고, 이로 인해 영남 남인의 불안감도 커졌다. 영남 남인들은 서울을 왕래하는 과정에서 근기 남인 일부가 천주교에 경도되었음을 확인했고, 이것이 정적(政敵)들에게 남인을 공격할 빌미가 되었음을 알게 되었다. 그들이 볼 때 이는 근기 남인과 혼인이나 혈연으로 연결된 영남 남인에게도 그 불똥이 털 수 있음을 시사했다.

영남 남인들의 불안은 1780년대 중반부터 이미 기록에 나타났다. 그 대표적인 사례가 조술도(趙述道, 號 晚谷, 1729~1803)가 1784년에 작성한 「운교문답(雲橋問答)」이다. 그는 조부 조덕린(趙德鄰, 號 玉川, 1658~1737)의 신원 운동을 위해 서울과 영남을 왕복하던 중, 서울 동반촌(東泮村)에 머무르며 근기의 젊은 남인 사이에서 천주교가 크게 확산되는 현실을 목격했다. 이에 천주교 교세가 영남의 젊은 학인들에게 전파되는 것을 경계하기 위해 「운교문답」을 집필하고 천주교 교리와 예식의 허점 및 이단성을 지적했다.³

남한조(南漢朝, 號 損齋, 1744~1809)도 1782년부터 안정복(安鼎福, 號 順菴, 1712~1791)의 문하에 출입하며 성호학파의 소장파 문인들이 천주교에 경도된 사실을 알게 되었고, 영남으로 돌아가 안정복의 「천학혹문」을 비판적으로 보완한 「안순암천학혹문변의(安順庵天學或問辨疑)」를 완성했다. 그가 1790년 겨울 즈음 이 글을 완성한 이유 역시 영남 남인이 근기 지역의 젊은 남인들처

면, 당시 단행된 대대적 탄압으로 희생된 신자는 100여 명에 달한 것으로 전해진다. 정사 박해의 발생과 전개 양상, 그리고 순교자들에 대한 논의는 방상근, 「18세기 말 내포 교회와 정사박해」, 『교회사학』 15(2018)을 참조.

3 「雲橋問答」의 저술 경위와 목적, 내용에 대한 분석은 최정연, 「조선 후기 영남 남인의 척사론」, 김선희 외(저), 한국국학진흥원(기획), 『서학의 과장과 조선 유학의 대응』(서울: 블루 엔노트, 2024), 364~371쪽을 참조.

럼 천주교에 빠지는 것을 예방하기 위해서였다.⁴

이들이 척사 글을 작성한 뒤 얼마 되지 않아 진산 사건이 발생했고, 이를 계기로 천주교에 대한 영남 남인의 적개심은 현저히 증대되었다. 예컨대 중앙정부에서 형조참의까지 지낸 김양근(金養根, 號 東埜 1734~1799)은 ‘윤지충과 권상연이 신주를 불태워 땅에 묻은 일은 인륜이 무너진 사건’이라고 성토하며, 이들을 이승훈·권일신·정약용 등의 근기 남인과 한데 묶어 비판했다.⁵ 무장 출신인 노상추(盧尙樞, 號 西山窩, 1746~1829)도 ‘윤지충이나 권상연 같은 흉적(凶賊)’이 남인 내부에서 등장했다는 사실에 큰 수치를 느끼며, 영남이 유교의 본산임을 공언했다.⁶

그러나 진산 사건과 주문모 신부의 잠입 사건은 결국 친서파(親西派) 근기 남인이 주도한 것으로, 이 두 사건은 채제공(蔡濟恭, 號 樊巖, 1720~1799) 계열의 남인들이 정치적 비난을 집중적으로 받는 계기가 되었다. 정조는 여론을 잠재우기 위해 천주교 신자로 지목된 근기 남인을 교세가 강한 지역의 수령으로 전출시켜 배교 정책을 수행하게 했고,⁷ 동시에 영남을 ‘추로지향(鄒魯

4 조지형, 「안정복의 「천학문답」에 대한 비평과 반서학적 인식의 확산: 손재 남한조의 「안순암 천학혹문변의」」, 『국학연구』 38(2019), 361~363쪽.

5 金養根, 『東埜集』「時事志感」, “珍山郡尹持忠權尙龍事 言之罔極, 自上依左揆議 亟正邦刑. 而餘黨寔繁 邪 說橫流. 如李東郁 李承薰 權日新 瞩仁圭 瞩允中 梁潤德 丁若鏞 丁若銓 李家煥 俱是出於朝紙者 則世道之寒心 孰大於此哉 … 持忠棄母死 尙龍焚主檻. 親喪所自盡 中心達面目. 藝裡尙宜反 許忍棄諸壑. 過之頽不泚 一任蠅孤食. 新宮自起火 猶有三日哭. 下手祠中板 蘂倫攸斁. 是忍孰不忍.”

6 노상추(저), 정해운·문숙자·박형우·원창애·이성임(역), 『국역 노상추일기 6』(과천: 국사편찬위원회, 2018), 199~202쪽.

7 주문모 신부의 발각 사건은 천주교에 대한 한층 강도 높은 비판을 촉발하는 불씨가 되었다. 예컨대 이가환은 ‘사학의 수괴’로 지목되어 집중적으로 공격받았고, 정약용과 이승훈 또한 교인으로서 비난을 피할 수 없었다. 이러한 정치적 공격과 비난의 파장을 완화하기 위해 정조는 이가환을 충주목사로, 정약용을 금정찰방으로 각각 좌천시켰으며, 이승훈은 예산으로 유배 보내서 사건을 수습하고자 했다. 『正祖實錄』 19년(1795) 7월 25일; 7월 26일 기록 참조.

之鄉)'이라 상찬하며 여러 특전을 제공해 근기 남인과 영남 남인이 함께 수세에 몰리지 않도록 조치했다.⁸

그럼에도 천주교는 교세를 확장해 나갔고, 근기 남인은 계속 공격받았다. 노상추에게 ‘노론 벽파의 사냥개’라고 불리던 오정원(吳鼎源, 號汝玉, 1741~?) 등은 영남에도 천주교가 확산되었다는 상소를 올렸다.⁹ 이에 영남 출신 대신 남기만(南基萬, 號默山, 1730~1796)이 오정원의 발언은 영남 남인을 정치적으로 연루시키려는 음해라고 반론했지만,¹⁰ 노론 출신 이태현(李泰賢, ?~?)이 역으로 남기만을 천주교 옹호자로 몰아붙였다.¹¹ 이런 정치적 공방 속에서 영남 남인들의 불안은 가중되었고, 천주교에 대한 사회의 비판적 시선은 한층 강화되었다.

이처럼 어수선한 사회 분위기 속에서 영남 남인들은 진산 사건을 촉발한 천주교의 영혼론과 천당지옥설, 제사 금지령 등에 예민하게 주목하고 날카롭게 비판했다. 남한조나 정종로(鄭宗魯, 號立齋, 1738~1816)와 같은 상주(尙州) 출신 남인들은 1790년 이전부터 안정복과 교유하면서 천주교의 확산이 초래할 학술적·사회적 문제를 인지했다. 특히 남한조는 1790년 무렵부터 안정복의 척사 글을 집중적으로 검토하면서 천주교의 제사 금지령과 그 이론적 근거인 영혼론을 강도 높게 비판했다. 이는 영남 남인들이 전통 지식을 성찰하고 유가의 귀신론을 정교하게 발전시키는 계기가 되었다.

그동안 유교 귀신론, 그중에서도 주자의 귀신론과 제사 문제를 다룬 국내외 연구는 상당한 성과를 축적해 왔다. 그러나 조선 후기 영남 남인이 천주

8 『正祖實錄』15년(1791) 11월 16일; 『正祖實錄』15년(1791) 11월 24일; 『正祖實錄』16년(1792) 3월 3일; 『正祖實錄』16년(1792) 3월 5일.

9 『正祖實錄』20년(1796) 3월 26일; 노상추, 앞의 책(2018), 363쪽.

10 『正祖實錄』20년(1796) 4월 5일.

11 『正祖實錄』20년(1796) 4월 9일; 『正祖實錄』20년(1796) 5월 25일.

교의 영혼론에 보인 비판적 태도를 언급한 연구는 금장태(2009)와 김선희(2015), 박종천(2016), 조지형(2018; 2019), 최정연(2022) 등¹² 극히 제한적이다. 특히 정종로가 영혼론을 비판하고 제사를 옹호하기 위해 저술한 「귀신론(鬼神論)」을 본격 분석한 연구는 찾기 어려우며, 안정복의 척사 글이 남긴 난제를 영남 남인이 논쟁과 보완을 통해 풀어 간 과정을 구체적으로 추적한 연구도 아직 제출되지 않았다.¹³ 따라서 이 연구에서는 안정복의 척사 글에 접촉한 남한조와 정종로가 영혼론을 비판하며 유교 귀신론을 재정립하려 한 논의에 주목하고자 한다.

이를 위해 Ⅱ 장에서는 영혼론을 비판하면서도 전면 부정하지 못하는 안정복의 딜레마¹⁴를 검토한다. 이어 Ⅲ장 1절에서는 남한조가 안정복의 척사 글

12 금장태는 19세기 중반 이후 전개된 영남의 정재학파와 한주학파, 성호학파 문인들의 천주교 비판을 개괄적으로 정리했다. 김선희는 19세기 초 柳健休가 저술한 『異學集辨』을 영남 남인의 서학 비판이라는 맥락 속에서, 그리고 屏派에 대한 虎派의 도통론적 우위 확보라는 구도 속에서 분석했다. 박종천은 18세기 영남 남인의 포용주의적 관점이 19세기에는 배타주의로, 다시 20세기에는 현실적 비판론으로 변화한 과정을 추적했다. 조지형은 남한조의 학문적 계보와 생애, 그리고 「안순암천학혹문변의」의 편집 과정과 서학 비판을 해제 형식으로 다루었다. 마지막으로 최정연은 남한조의 또 다른 저작인 「李星湖天主實義跋辨疑」의 편집 목적과 서학 비판을 분석했다. 이에 관해서는 다음의 연구를 참조. 금장태, 「19세기 한국 성리학의 지역적 전개와 시대 인식」, 『국학연구』 15(2009); 김선희, 「19세기 영남 남인의 서학 비판과 지식 권력: 류건휴의 『이학집변』을 중심으로」, 『한국사상사학』 51(2015); 박종천, 「조선 후기 영남 유학자들의 벽이단론: 온건한 포용주의에 대한 재평가」, 『철학연구』 138(2016); 조지형, 「손재 남한조의 순암과 성호 저술에 대한 변의」, 『교회사학』 15(2018); 조지형, 「안정복의 『천학문답』에 대한 비평과 반서학적 인식의 확산: 손재 남한조의 『안순암천학혹문변의』를 중심으로」, 『국학연구』 38(2019); 최정연, 「성호 이익의 서학 인식과 18세기 영남 남인의 점검과 비판: 손재 남한조의 『이성호천주실의발변의』를 중심으로」, 『유교사상문화연구』 89(2022).

13 정종로의 서학 비판과 「귀신론」에 대한 간략한 소개는 다음 연구를 참조. 최재목, 「立齋 鄭宗魯의 생애, 성리사상, 문제의식」, 『동방한문학』 14(2003), 73~75쪽.

14 이 글에서 딜레마(dilemma)는 “두 가지 이상의 선택지 중 어느 것도 쉽게 선택할 수 없는 난처한 상황”이라는 기본 의미로 사용되었다.

에 제기한 문제를 분석하고, 그가 성리학의 틀 속에서 귀신론을 재정립한 방식을 밝힌다. III장 2절에서는 정종로가 안정복과 남한조의 귀신론을 비판하고 보완하여 새로운 귀신론을 구축한 논리를 검토한다. 이를 통해 이 연구에서는 조선 후기 외래 지식의 유입이 토착 지식에 대한 반성과 이론적 심화에 기여한 또 하나의 사례를 제시하려 한다.

II. 안정복의 비판과 딜레마: 흩어지는 귀신과 흠향하는 귀신 사이에서

16세기 말 조선에 영혼론과 천당지옥설이 전래된 이후, 유학자들 사이에는 두 가지 주요 논쟁이 촉발되었다. 첫째는 아퀴나스 영혼론과 유교 귀신론 간의 충돌이며, 둘째는 천주교의 제사 금지령에 대한 비판이다. 유교 전통에서 귀신론은 조상 숭배 및 상·제례 의식과 긴밀하게 연결되어 있었기 때문에 귀신을 어떻게 규정할 것인가는 유학자들에게 중대한 문제였다. 이로 인해 그들은 귀신을 ‘불멸의 영혼’으로 해석하는 예수회의 주장에 민감하게 반응하며 이를 반박했다.

예컨대 18세기 초에 이익(李瀆, 號 星湖, 1579~1624)의 고제(高弟) 신후담(慎後聃, 號 河濱, 1702~1761)은 영혼의 불멸성과 독립성에 의문을 제기했다. 18세기 중엽에는 근기 남인 다수가 영혼설을 비판하며 거부했다. 그러나 또 다른 고제 안정복은 영혼의 존재를 전면적으로 부정하기보다는 판단을 유보하는 자세를 취했다. 그 역시 유교 귀신론을 정통 이론으로 인정했지만, 귀신론 자체에 내재한 이론적 모순을 발견하고 그 해결을 위해 스승인 이익에게 의문을 제기했다. 1758년에 그가 이익에게 올린 질문은 다음과 같다.

유자는 “기가 모이면 태어나고 흩어지면 죽어서 무(無)로 돌아간다”라고 말합니다. 서사(西土)는 “기가 모여 사람이 되고 사람이 된 이후에는 별도의 영혼이 존재하여, 사람이 죽어도 사라지지 않고 귀신이 되어 영원히 존재한다”라고 주장합니다. 부처는 “사람이 죽어 귀신이 되고, 그 귀신이 다시 사람이 되어 윤회를 계속한다”라고 합니다. 유자의 말대로라면, 성인(聖人)께서 제사를 제정하신 뜻에는 분명 조상의 귀신이 ‘감응하여 내려오는’¹⁵ 이치[理]가 있는 것입니다. (제사가) 단지 조상을 사모하는 자손의 마음을 위로하기 위한 장치라면, 그것은 헛된 장난에 불과하니 매우 불경한 일이 아니겠습니까.

조상과 자손은 하나의 기로 연결되어 있으므로 ‘감응하여 내려오는’ 이치가 있다고도 할 수 있습니다. 그러나 조상의 기는 이미 흩어져 음양의 본연 상태로 돌아갔기에, 그것은 허공에 흩어져 처음과 다를 바가 없습니다. 그렇다면 다시 어떤 기가 남아 있어 되돌아올 수 있겠습니까. 진실로 감응하여 내려오는 것이 있다면, 흩어지지 않고 존재하는 것이 별도로 있음이 분명합니다. [...]

『시경』과 『서경』을 보면, 군주와 신하가 서로 경계할 때 반드시 상제나 조상의 신령(神靈)을 언급합니다. 이들이 실재하지 않는다면 성인(聖人)께서 어찌 볼 수도 없고 모호하여 믿기 어려운 일로써 사람들을 속였겠으며, 사람들이 그 말씀을 믿고 따랐겠습니까. 분명 그러한 일이 있었기에 그렇게 말했던 것이 아니겠습니까. 온나라 사람들이 귀신을 숭상한 사실이 어찌 후대의 무지한 백성이 무당의 짓거리에 현혹되는 것과 같겠습니까. 이는 반드시 실제로 말할 만한 일이 많았던 것이니, 어찌 (그 기록이) 불태워 사라져 전하지 못한 것이 아니라고 하겠습니까.¹⁶

15 ‘來格’은 『서경』에 등장하는 유가의 오래된 표현으로, ‘조상의 신이 후손의 제사에 감응하여 그에게 내려오는 것’을 의미한다. 『書經』「益稷」, “夔曰 夏擊鳴球 搏扑琴瑟以詠 祖考來格 虞賓在位 群后德讓 下管鼗鼓 合止柷敔 壺鏞以間 鳥獸蹠蹠 箫韶九成 凤凰來儀”.

16 安鼎福, 『順菴集』「上星湖先生書」, “儒者謂氣聚則生 散則死而歸於空無 西土謂氣聚爲人 既而

안정복에 따르면, 유교에서 귀신은 인간이 죽은 뒤에 흘어져 태초의 상태로 되돌아간다고 이해된다. 죽음과 동시에 기가 전부 흘어진다면 제사의 대상인 조상 귀신은 애당초 존재할 수 없으며, 성현이 제정한 제례 역시 존립의 근거를 상실한다. 하지만 성인은 조상 귀신이 자손의 정성에 감응하는 이치에 근거하여 제례를 제정했다는 점에서 귀신은 틀림없이 있으며, 그것이 흘어져 사라진다고 주장하는 유가의 해석은 성립될 수 없다. 성인이 단지 후손의 조상 숭배와 추모를 위한 상징적 장치로서 제사를 마련했다면, 그것은 오히려 불경하고 기만적인 행위가 될 것이다.

또한 성인의 언행을 기록한 『시경』과 『서경』 등에는 상제나 조상 귀신의 존재와 능력이 반복적으로 언급된다. 성인의 말씀을 진리로 간주하는 유가 전통에서 이를 허구로 치부하는 것은 경전의 권위를 부정하는 행위이다. 다만 관련 기록의 수가 많지 않은 것은, 대부분의 자료가 오래전에 화재 등으로 소실되었기 때문이다. 결국 안정복은 인간의 기가 죽음과 동시에 흘어진다고 보는 유가의 기준 주장을 인정하면서도, 제사는 성인이 제정한 정당한 의례이며 경전에도 조상 귀신의 실재가 명시되어 있다는 사실을 근거로 귀신의 존재를 부정할 수 없다는 결론에 도달한다.

이처럼 좁혀지지 않는 두 입장 사이에서 안정복의 고민은 깊어졌다. 유가 전통에서 공자는 침묵으로써 죽음과 귀신의 문제를 불가지의 영역에 남겨 두

爲人之後 別有一種靈魂 死而不滅 為本身之鬼神 終古長存. 佛氏謂人死爲鬼 鬼復爲人 輪廻不已. 若如儒者之說 則聖人立祭祀之義 明有祖先鬼神來格之理. 若徒爲孝子順孫思慕之心而設 則是不幾於虛假戲玩 而不敬之甚者乎. 雖云祖先子孫一氣相連 故有來格之理. 祖先之氣 已散而歸於二氣之本然 則惟漂散虛空 與原初不異. 復有何氣更來乎. 誠有來格者 則其別有不散者存明矣 … 以詩書觀之 君臣交戒 必以上帝祖考神靈言之. 若無其實 則聖人何爲以人所不見悅惚難信之事 謗謗于人 而人亦信從之乎. 明有是事 故其言亦如是矣. 殷人尚鬼 豈若後世愚民之誘惑于巫覡者爲也. 是必多有實事之可言 而安知非焚滅之餘亡而不傳耶”.

었다고 전해졌으며,¹⁷ 이런 이유로 후대 유학자들 또한 상식을 중시하여 기이한 현상이나 사건을 모두 이단(異端)으로 간주했다. 안정복이 볼 때 인간이 죽은 뒤 혼이 천지로 흘어져 태초의 상태로 되돌아간다는 유가의 전통적 해석은 합리적인 설명이었으나, 그는 공자의 침묵이 곧 귀신의 부재를 의미하는 것은 아니라고 생각했다. 오히려 예외적 현상에 과도하게 몰두하면 생각이 이단으로 흐르기 쉬운 까닭에, 공자가 그에 관한 말을 아낀 것이라고 이해했다.¹⁸

또한 안정복은 정자나 주자와 같은 성현들도 귀신의 존재를 언급했으나 이를 명확히 밝히지 않은 탓에, 귀신의 실재에 대한 후세 사람들의 의심은 점증되었다고 생각했다.¹⁹ 그가 볼 때 성인이나 선현들은 귀신의 존재를 전면으로 부정하지 않았음에도 후세 유학자들이 이 문제에 대한 언급을 회피한 것은, 이교(異教)의 혐의를 피하려는 의도로 상식을 지나치게 강조하며 신이(神異)를 배격했기 때문이다.²⁰

이 문제가 해결되지 않는 한 그는 죽은 뒤 귀신이 흘어지지 않고 존재한다고 단언할 수도, 귀신이 전부 흘어진다고 확신할 수도 없었다. 그래서 그는 천주교의 영혼설과 불교의 윤회설을 전면 부정하지도, 유교 귀신론의 이론적 완승을 확신하지도 못했다.²¹ 그가 서신에 별지(別紙)를 첨부하여 자신의

17 『論語』「先進」，“未能事人 焉能事鬼。未知生 焉知死”。

18 安鼎福, 『順菴集』「上星湖先生書」, “夫天下之道非一 而儒外皆異端也。儒者之道 語常不語變。變固不可測 語變不已 則將荒誕不經而歸於異端之無忌憚也。是以聖人不語怪而已 怪未嘗無也”。

19 安鼎福, 『順菴集』「上星湖先生書」, “程朱之說 亦多有引而不發者 徒增後人之疑”。

20 安鼎福, 『順菴集』「上星湖先生書」, “後世語常之道勝 若一語一事 稍涉于不見不聞 則輒歸語怪之科。是故立教者 慎之而不發 守常者只欲依倣先儒之說 而終未能晰然無疑也”。

21 安鼎福, 『順菴集』「上星湖先生書」, “竊嘗思之 人之生死 以大體言之 儘由於氣之聚散 如火滅烟散 騰空而消滅者。其中亦或有不散者 如西土之說 如真金入火 混體消滅 而一點精光 猶有存焉。其中亦或有輪迴 如釋氏之說矣。若有未散之氣 則其聚而復生 亦不異矣。人之生也 以氣之聚 則鬼神非氣乎”。

딜레마를 돌파할 해답을 스승 이익에게 문의한 것도 이러한 고민의 맥락 속에서 이해될 수 있다.

귀신의 일에 대해서는, 지난날 윤장(尹杖, 역자 주: 尹東奎)이 “정자와 주자의 말을 근거로 삼아야 한다”라고 말했는데, 정자와 주자를 입에 올린 이상 누가 감히 이의를 제기하겠습니까. 그러나 의심하고도 이를 드러내지 않거나, 선유(先儒)의 말씀에 영향을 받아 임시변통으로 설명하는 데 그치고 의문을 제기해 남의 비난을 받는 상황을 원치 않는다면, 그 의심스러운 대목은 끝내 석연치 않을 것입니다. 이에 감히 별지로 아립니다. 이는 제가 제멋대로 쓸데없이 자신의 주장을 세우려는 것이 아니라 실제로 의심이 가기에 이처럼 아뢰는 것이니, 삼가 다시 가르쳐 주시기를 간청합니다.²²

안정복의 질문은 흩어지지 않은 조상 귀신의 실체를 인정하는 데 무게를 두고 있었지만, 그렇다고 영혼의 불멸성을 인정한 것은 아니었다. 그는 천주교의 영혼 개념을 ‘사람이 태어날 때 부여받은 것으로 죽은 후에도 영원히 존재하는 귀신’으로 이해하고,²³ 천당지옥설을 전제한 영혼의 불멸성 역시 수용하기 어렵다고 판단했다. 그는 별지에서 사후에 기가 흩어지면 제사를 받을 수 없는 유교 귀신론 내부의 모순을 지적한 뒤, 반대로 영혼처럼 흩어지지 않는다고 가정할 때 생기는 두 가지 문제점을 천당지옥설과 연관하여 제시했다.

첫째, 천주교의 주장처럼 지옥의 둘레가 9만 리(理)라고 한다면 그 공간이

22 安鼎福,『順菴集』「上星湖先生書」, “鬼神事 向日尹丈言當以程朱爲據 語涉程朱 誰敢異議. 而第含疑不發 徒依先儒說話影響 羸縫而爲之說 不欲破綻 被譏於人 其中之所疑者 則終未晰然也. 敢於別紙仰稟 此非猖狂妄自爲論也 實有其疑 故稟問如是 伏乞更教之也”.

23 安鼎福,『順菴集』「上星湖先生書」, “西土謂氣聚爲人 既而爲人之後 別有一種靈魂 死而不滅 爲本身之鬼神 終古長存”.

아무리 광대하더라도 인류 역사 아래 죽은 모든 사람의 영혼을 수용하기에는 부족하다는 것이다.²⁴ 둘째, 지옥이 땅속에 존재한다면 그 내부는 흙과 돌로 빈틈없이 채워져 있으므로 형체가 없는 영혼이라 하더라도 그 안에 존재할 수 없다는 것이다.²⁵ 이러한 논증은 안정복이 여전히 영혼을 유한한 기(氣)의 한 형태로 전제하며 유가적 상식의 틀 속에서 이해했음을 시사한다. 그는 이 두 가지 반론을 근거로 영혼의 불멸성을 인정할 수 없다고 판단했다.²⁶

결국 안정복은 ‘인간이 죽은 뒤 그 귀신이 허공에 완전히 흩어진다’라는 귀신론을 전적으로 옳다고 확신할 수도 없었으며, 기의 물질적 유한성과 지옥의 수용 한계를 근거로 ‘영혼의 불멸성’을 주장하는 영혼론 또한 받아들일 수 없었다. 그는 귀신론을 전폭적으로 인정할 수도, 영혼론을 전면 부정할 수도 없는 딜레마에 놓여 있었다. 안정복은 이러한 고민을 스승 이익에게 문의했으나 만족스러운 해답을 얻지 못한 것으로 보인다.²⁷ 이 미해결의 문제는 이후 그보다 한 세대 뒤의 남인 유학자들에게 학문적 과제로 남게 되었다.

III. 영남 남인의 이론적 보완과 강화

1. 남한조의 비판과 대안

안정복이 「천학혹문」에서 소개한 바와 같이 조선의 천주교도들은 부모와

24 安鼎福, 『順菴集』「上星湖先生書」, “若如西土之說 則人無論善惡 皆有靈魂 有天堂地獄之報 亘古恒存 其鬼至多。所謂天堂閒曠 或有可容之理 所謂地獄 地周九萬里 其經三萬里。三萬里之中 豈能容許多鬼神”。

25 安鼎福, 『順菴集』「上星湖先生書」, “假或容之 地有形質 窒塞無空 鬼神雖云無形 亦何以容之耶”。

26 安鼎福, 『順菴集』「上星湖先生書」, “謂之散有遲速則可 謂之永世不散則不可矣”。

27 李灝, 『星湖先生文集』「與安百順」戊寅(1758) 편지를 참조.

조상은 물론 공자와 같은 유교의 성인에게 바치는 제사마저 거부했다. 천주교 교리에 따르면 선한 사람의 영혼은 죽은 뒤에 천당에 오르고 악한 사람의 영혼은 지옥에 떨어지므로, 영혼은 자손에게 돌아와 제사를 받을 수 없기 때문이다. 또한 제사 자체가 영혼이 아닌 마귀가 흠향하는 우상숭배 행위로 간주되었기에, 천주교인은 제사를 지낼 수 없었다.²⁸

「천학혹문」은 1790년 이후 영남 남인들 사이에서 회람되었으며,²⁹ 이들은 특히 영혼론과 제사 금지령을 비판한 항목에 주목했다. 그 과정에서 그들은 안정복의 비판 논리를 정교하게 보완하면서 유교 귀신론의 정합성을 강화했다. 특히 그들은 이 글에서 안정복이 유교 귀신론에 하자가 없음을 확신하지 못하여 영혼론을 전면 부정하지 못했다는 점을 공통으로 문제 삼았다. 그중에서도 상주 출신 유학자 남한조는 1782년 무렵 안정복의 문하에서 척사론을 접한 인물로, 안정복의 모호한 태도가 오히려 이단의 확산을 조장했다고 비판했다.³⁰

남한조는 서학의 근본 오류가 영혼불멸설에 있음에도, 안정복이 이를 철저히 반박하지 못한 탓에 영혼론이 세간에서 일소되지 못했다고 진단했다.³¹

28 「天學或問」은 『順菴覆瓿稿』에 일부만 전해질 뿐, 그 외 관련 내용은 확인되지 않는다. 이러한 이유로 이 연구에서는 남한조가 「天學或問」을 읽고 인용한 구절을 근거로 내용을 분석했다. 南漢朝, 『損齋集』「安順庵天學或問辨疑」, “或曰 凡假像設祭 皆魔鬼來食 祖先必無來享之理云云. 今爲此學者 揭天主而禮拜禱祝焉 此亦假像則亦一魔鬼也”.

29 1790년 가을, 안정복은 신치봉을 통해 남한조에게 「천학혹문」 등을 보내 보완을 요청했다. 이후 이 책과 남한조의 척사서는 주변 문인들 사이에서 회람되었고, 그 결과 안정복의 척사론은 영남 척사론의 기본 자료로 자리매김한 것으로 보인다. 이에 관한 보다 상세한 논의는 다음 연구를 참조. 최정연, 앞의 글(2022), 3~4쪽.

30 南漢朝, 『損齋集』, 「安順庵天學或問辨疑」, “當就其本源之差 而嚴辭痛辨 不可如是緩緩說去也”. 이와 유사한 평가는 정종로가 남한조를 위해 쓴 행장에도 보인다. 鄭宗魯, 『立齋集』「損齋南公行狀」, “嘗見李星湖天主實議跋 為其論斥之未盡 而著說以明之. 又見安順庵天學或問 為其辨破之或疎 而著辨稟以擴之”.

31 南漢朝, 『損齋集』「安順庵天學或問辨疑」, “彼說之差謬 此條最其根基. 而前後所辨 類皆置之有

그리고 정자와 주자의 말을 인용하여 귀신의 소멸에는 속도의 차이만 있을 뿐 결국은 전부 흩어진다고 주장하며, 영혼의 불멸성을 비판했다.³² 그러면 서도 그는 안정복과 달리, 인간이 죽은 뒤에 기가 전부 흩어져 귀신이 제사에 올 수 없다고 보지 않았다. 오히려 귀신은 흩어져도 자손의 제사를 흠향하려 올 수 있다고 확신했다.

남한조는 영혼불멸설과 제사 금지령을 비판하는 과정에서, ‘인간이 죽으면 그 기가 전부 흩어진다’라는 유교의 귀신론과 ‘제사에 조상 귀신이 와서 흠향한다’라는 성인의 말씀이 모순될 가능성이 있음을 인지했다. 그리고 이 충돌을 해소하기 위해 네 가지 개념을 도입하여, 조상 귀신이 흩어진 지 오래되었더라도 자손에게 되돌아올 수 있는 이유를 정합적으로 제시하고자 했다. 그가 ‘정신을 발휘하는 신[知覺運用之神]’과 ‘(천지에) 흘러 다니는 신[流行運用之神]’, ‘생겨나게 하는 기[所生之氣]’와 ‘전해지는 기[所傳之氣]’ 등의 용어를 동원하여 시도한 설명은 다음과 같다.

제사의 예는 성인께서 ‘돌아가신 부모를 계속 공양하여 효를 이어 가고’ ‘자신의 근본에 보답하며 조상을 추모하는’ 도(道)를 다하는 것으로, 그 리(理)에 실로 그러한 법이 있다. 그러므로 사당에 조상의 신이 모여들어 흠향하고, 제사에 조상의 신이 감응하여 내려오는 것이다. 오늘날 서학의 무리는 ‘마귀가 와서 먹는다’라고 주장하여 마침내 근본에 보답하는 예를 폐하니, 이는 실로 승냥이나 수달만도 못한 것이다. 그 일의 옳고 그름은 본래 그다지 따질 것도 없지만, 위에서 제시한 영신불멸(靈神不滅)의 조항에 대해 나는 이미 ‘사람이 죽으면 기가 흩어져 불

無疑信之間 無以拔其迷謬之本 而反以滋流俗之惑也”.

32 南漢朝, 『損齋集』「安順庵天學或問辨疑」, “夫魂遊而上 魂降而下 形神離散而人死 所謂變也。魂氣遊散之際 雖有正變久速之不同 而畢竟同歸於盡而無有矣。形神之散聚生死 卽一氣之消長屈伸也”.

멸의 신이 없게 된다’라는 말로 이를 배척했다. 그러나 (내가) 이 자리에서 또다시 ‘조상의 신이 모이고 이른다’라고 하였으니, 이 신은 과연 어떤 신이란 말인가.

저 신(神)은 기의령(靈)이다. 천지에 있으면 ‘**유행하고 운용하는 신**[流行運用之神]’이 되고, 사람에게 있으면 ‘**지각하고 운용하는 신**[知覺運用之神]’이 된다. 하늘에 있고 사람에게 있으니, 그것은 나뉘어 있지만 그 신 되는 바는 하나일 뿐이다. 사람이 죽으면 형체가 사라지고 혼은 떠나니, 이른바 ‘**지각하고 운용하는 신**’은 실제로 이미 흩어진 것이다. 하지만 저 ‘**생겨나게 하는 기**[所生之氣]’와 ‘**전해지는 기**[所傳之氣]’는 본디 사라진 적이 없다. 무엇을 ‘**생겨나게 하는 기**’라고 하는가. 천지가 사물을 생겨나게 하는 기일 뿐이다. 무엇을 ‘**전해지는 기**’라고 하는가. 인간이 이 기를 얻어 태어나고 또다시 이 기를 자손에게 전하는 것일 뿐이다.³³

남한조의 해석에 따르면, 신(神)은 기의령(靈)이다. 천지에 있으면 ‘흘러다니는 신’, 인간에게 있으면 ‘지각하고 운용하는 신’, 즉 ‘정신을 발휘하는 신’이라 부른다. 명칭은 다르지만 모두 ‘신’이라는 점에서 근본은 동일한 기[一氣]이며 호환된다. 따라서 인간이 죽으면 ‘정신을 발휘하는 신’은 육체를 떠나 천지로 흩어지며 점차 그 고유한 기능을 잃고, 결국 천지에 ‘흘러다니는 신’ 속으로 사라진다.

성인의 예법에서 ‘혼을 부르고’ ‘중(重)을 임시로 설치하며’, ‘신주를 세우

33 南漢朝, 『損齋集』「安順庵天學或問辨疑」, “祭祀之禮 聖人所以追養繼孝 而盡夫報本追遠之道 其理有實然者 故廟焉而祖考之神來萃享焉 而祖考之神來格 今西學之徒 以魔鬼來食 而遂廢報本之禮 此真豺獺之不若 其事之是非 本不足多辨 但於上靈神不滅條 愚既斥之以人死而氣散 無有不滅之神 而於此復以為祖考之神 萃且格焉 此神果何神也 夫神者 氣之靈也 在天地則為流行運用之神 在人則為知覺運用之神 在天在人 其分雖殊 而其為神則一而已矣 人之死也 形漸魄離 所謂知覺運用之神 固已遊揚消散 而若夫所以生之氣 與夫所傳之氣 固未嘗亡也 何謂所以生之氣 天地生物之氣是已 何謂所傳之氣 人得是氣而生 而又以是氣傳之子孫者是已” 강조는 인용자.

는' 까닭은 사람이 죽은 직후에는 '정신을 발휘하는 신'이 아직 완전히 흘어지지 않았기 때문이다. 이는 자손이 간절한 마음으로 그 혼을 중과 신주에 깃들게 하여 최대한 오래 붙잡아 두고, 그 여운을 조금이라도 느끼려는 시도라고 할 수 있다.³⁴

반면 '생겨나게 하는 기'와 '전해지는 기'는 '정신을 발휘하는 신'과 달리 소멸하지 않는다. '생겨나게 하는 기'는 천지가 만물을 낳을 때 각 개체에 고유하게 부여되는 기로, 천지에 '흘러 다니는 기'의 생성 능력을 강조한 명칭이다. '전해지는 기'는 인간이 저마다 부여받은 기가 번식을 통해 자손에게 전승되는 것을 의미한다.

자손의 정신과 육신은 부모의 기로부터 생겨난다. 그러므로 부모가 자식에게 전한 기는 사실상 천지가 인간을 '생겨나게 한 기'인 동시에 개체에 '전해지는 기'라고 할 수 있다. 이러한 기는 '한 조상의 자손들이 태어날 때마다 새롭게 생겨나고 대대로 이어진다'는 점에서 자손이 존재하는 한 불멸한다. 다만 이 기를 부여받은 개개인은 저마다 죽은 뒤에 '정신을 발휘하는 신'과 마찬가지로 흘어지며 점차 소멸할 뿐이다. 그렇다면 부모는 물론 먼 조상 귀신이 어떻게 자손에게 돌아와 제사를 흠향할 수 있을까.

자손은 '동일한 기[一氣]'의 몸으로서, 그 굽신(屈伸)의 의리에 따라 성경(誠敬)의 마음을 다한다. 그리하여 조상께서 좋아하고 즐기셨던 것을 생각하고 그 '나타나고 존재하심[著存]'을 지극히 하여, 음양에서 신(神)을 구하고 조상이 제사를 흠향하기를 바란다. 저 기는 리를 근본으로 하여 생겨난 것이다. 자손에게는 조상의 신을 '모이게 하는 리'가 있기에, 천지에 흘어져 있던 기가 이 리를 근거로

34 南漢朝, 『損齋集』「安順庵天學或問辨疑」, “大傳曰 精氣爲物 遊魂爲變, 遊是漸漸散也。其散旣有漸 則其氣固有未遽散者。子孫於其始散之際 哀痛迫切 求其接續在這裏 招魂復魄 設重立主 皆因其未盡散而求之者也”。

모여든다. 또한 ‘밝게 이르게 하는 리’가 있으므로, 천지에 있는 신이 이 리를 근거로 감응하여 내려온다. 사당을 지날 때 숙연해지는 것은 신이 사당에 깃들었음을 아는 것이오, 문으로 들어갈 때 슬퍼지는 것은 신이 제사를 흠향하고 있음을 아는 것이다.

천주교에서 말하는 신은 ‘지각과 운용’을 가지고 말한 것이니, 모이면 있고 흩어지면 없는 것이다. 그러나 내가 말하는 신은 ‘리에 근본하여 매일 생겨나는 것’을 가지고 말한 것이니, 부르면 모이고 제사하면 이른다. 영신(靈神)이 불멸하는 리(理)가 없음을 깨달은 뒤에야 비로소 제사에 (조상신이) 감응하여 내려오는 것이 실제 그러한 리임을 알 수 있다. ‘신(神)’ 자는 서로 같지만, 그 사정(邪正)과 진망(眞妄)의 구분은 향풀과 잡초, 얼음과 숯이 서로 반대되는 정도에 그치지 않으니, 양자를 동일선상에서 논할 수 없음은 자명하다.³⁵

남한조에 따르면, 한 조상의 기는 대대로 자손에게 전해지므로, 이들은 원칙상 ‘동일한 기[一氣]’로 구성되어 있다. 조상과 자손의 기가 동일하다는 말은 그들을 생겨나게 하는 리(理) 역시 근본적으로 동일하다는 것을 의미한다. 그런데 이 리에는 조상의 신을 ‘모으는’ 능력과 ‘오게 하는’ 능력이 있다. 자손은 육신뿐 아니라 마음까지도 조상이 부여해 준 리와 기로 형성되었기 때문에, 정성을 다하여 조상을 추모하면 천지에 흩어져 흘러 다니던 조상의 신이 다시 자손에게 모여들어 제사를 흠향할 수 있게 된다.

35 南漢朝, 『損齋集』「安順庵天學或問辨疑」, “子孫以一氣之身 因其屈伸之義 致其誠敬之心。思其嗜樂而極其著存 求諸陰陽而庶幾顧享。夫氣也者 根於理而生者也。子孫之於祖考 有萃聚之理 故氣之在天地者，根是理而來萃。有昭格之理 故神之在天地者 根是理而來格。過廟肅然 知神之依於廟也 入戶優然 知神之享於祀也。彼所謂神 以知覺運動而言也 聚而有散而無者也。吾所謂神 以根理日生而言也 招之而萃 享之而格者也。夫惟知靈神不滅之無理 然後方知祭祀來格之爲實然之理。神字雖同 而其邪正眞妄之分 不啻如薰蕕冰炭之相反 而不可同年而語 明矣”。 강조는 인용자.

남한조의 관점에서 천주교가 말하는 영혼은 유교에서 말하는 ‘정신을 발휘하는 신[知覺運用之氣]’에 해당할 뿐이다. 그것은 인간이 죽은 뒤 천지에 ‘흘러 다니는 신’으로 흩어져 결국 사라지므로 영속할 수 없다. 따라서 영혼이 불멸한다는 천주교의 주장은 성립되지 않는다. 반대로 유가 특히 성리학에서 말하는 신은 ‘리에서 매일 생겨나는 것’으로, 천지를 ‘흘러 다니며’ 인간을 ‘생성하고’ 그 자손에게 ‘전해지는’ 기이다. 이것은 한 집안에 자손이 계속 태어나는 한 영속하며, 그 기의 근원인 리의 작용을 통해 자손은 천지에 흩어진 조상의 신을 제사하는 과정 중에 다시 불러 모아 자기 곁에 머물게 할 수 있다.

이러한 논리대로라면, 오랜 세월이 지나 흩어진 조상의 혼이라 하더라도 제사를 통해 다시 불러 모실 수 있다. 따라서 안정복의 우려와 달리 귀신은 제사 때마다 실재할 수 있으며, 영혼이 천당과 지옥으로 가기 때문에 제사에 응할 수 없다는 천주교의 주장은 설득력이 떨어진다. 남한조는 이처럼 혼이 서서히 흩어진다는 성리학적 전통에 근거하여 구축한 새로운 논증 방식을 통해, 안정복이 후학에게 남긴 난제를 고심해서 풀어내고 나름의 대답을 제시했다고 할 수 있다.

하지만 정종로는 남한조가 제사 금지 조목을 논박한 안정복의 주장을 보완하는 과정에 여전히 미비한 점이 있다고 판단했고, 남한조의 이론을 비판적으로 재구성하고자 했다. 다음 장에서는 정종로가 귀신론과 제사 문제를 집중적으로 다룬 글을 중심으로, 안정복의 딜레마를 보완하기 위해 고안한 논리를 살펴볼 것이다.

2. 정종로의 비판과 대안

정종로 역시 상주 출신의 유학자로, 1790년대에 안정복에게 영남 유학의

유망한 후학으로 평가된 인물이다.³⁶ 그는 1789년 수도에서 정조(正祖)를 배알하고 돌아오는 길에 광주를 방문하여 안정복과 교유 관계를 맺었다.³⁷ 이어 1790년에 처음으로 안정복과 남한조의 척사 글을 접하며 서학의 주장과 문제를 구체적으로 인지했다.³⁸ 그 이듬해 정종로가 안정복에게 보낸 서신을 보면, 그는 이미 「천학혹문」의 일부를 구해 읽고 있었고, 남한조의 「안순암천학혹문변의(安順菴天學或問辨疑)」 역시 열람한 것으로 보인다.³⁹

남한조는 「안순암천학혹문변의」를 저술한 뒤 귀신론 관련 조항을 정종로와 서신으로 논의했는데, 정종로는 그의 설명 방식에 문제가 있음을 지적했다. 앞서 언급했듯 남한조는 인간의 기(氣)를 천지에 ‘흘러 다니는 신’과 ‘정신을 발휘하는 신’, ‘생겨나게 하는 기’, ‘전해지는 기’ 등으로 구분했다. 그는 ‘정신을 발휘하는 신’이 인간 사후에 천지의 ‘흘러 다니는 신’으로 흘어져 사라진다고 본 반면, ‘생겨나게 하는 기’와 ‘전해지는 기’는 조상의 기가 자손에게 대대로 전해져 조상과 자손이 서로 감응할 수 있게 한다고 설명했다.

양자의 기가 동일하다면, 그 기가 근본한 리 역시 동일하다. 남한조는 이리가 천지에 흘어진 기를 ‘모이게 하는’ 주재적 능력을 지니므로, 자손이 정성을 다해 조상을 추모하면 천지에 흘러 다니던 조상의 기가 자손에게 내재

36 安鼎福, 『順菴集』「與鄭都事士仰」, “惟冀少友中有擔負之望者。向接芝宇溫溫近道之姿 嘟嚙曰 古之意 自難掩焉”。

37 鄭宗魯, 『立齋集』「答安順庵」, “再昨年歷拜軒屏 出於夙昔景慕之餘。而行色顛倒 未克從容承誨 辭退以還 伏悵徒切。”

38 鄭宗魯, 『立齋集』「與安順庵」, “夫所謂異端者 此則時未見其文字 亦不聞其說之如何 … 近聞其學已及於湖西云。邪說之害 甚於懷襄之灾 為將奈何 … 伏聞執事作一書辨破其說 極其痛切云。何由得奉玩。今日此等文字 實是萬勻之力 正須徧示章甫 偕無惑志於彼可也。幸以一本下送於信便伏望耳”。

39 鄭宗魯, 『立齋集』「答安順庵」, “下教異學之漸熾 實非細憂。近伏見執事所著或問等書 因得畧觀其一二。則本其爲術 又不及釋氏之近於理 而其粗鄙誕妄之狀 有不忍正視 直是無據之甚者耳。顧何所取 而或乃靡然向之邪 … 但宗魯奉玩之冊 似猶有未盡寫處。未知其下 更有幾條明辨。而宗伯所稟文字 亦似痛切 足佐下風 或已置之於羽翼此書之科邪”。

한 리의 작용을 통해 그 곁에 모여든다고 보았다. 이것이 조상이 세상을 떠난지 오래되었더라도 제사가 가능한 이유라는 것이다.

이처럼 남한조는 제사의 당위를 해명하기 위해 나름의 논리를 구축했지만, 정종로는 그가 ‘천지에 흘어진 조상의 기가 자손의 기와 감응하여 제사를 흠향한다’라고 주장한 지점에 회의를 표했다.

(그대의 주장 중) 저의 얇은 식견으로는 의심하지 않을 수 없는 부분이 있어 여기에 남깁니다. 그중 한두 가지를 질문하여 지극히 마땅한 가르침을 구하고자 하는데 괜찮으시겠습니까 [...] 다만 사람의 관점에서 살펴보건대, 이른바 “리(理)에 근본하여 날마다 생겨난다”라는 것은 자손에게 있는 것만을 지칭한 말에 불과합니다. 그 정신(精神)이 이미 조상의 정신이어서 차례차례 끊임없이 전해지는 것이 바로 “리에 근본하여 날마다 생겨난다”라는 말이고, 자손으로서 조상을 추모하는 것은 그리에 부합됩니다.

그러므로 자손의 추모하는 마음으로 인해 조상의 정신 또한 사라진 적이 없으니, 마치 (그의) 모습이 눈에서 잊히지 않고 목소리가 귀에서 끊어지지 않으며, 생각이나 욕구가 마음에서 잊히지 않는 것과 같습니다. 항상 조고가 곁에 계신 것처럼 (느껴진다면), 이 또한 바로 “리에 근본하여 날마다 살아나는” 것입니다. [...] (그런데) 지금 그대의 논의는 사람의 몸 밖에서 다른 기를 별도로 구하고자 하여, “저 천지에 ‘흘러 다니는 신’이 이 자손의 기에 감응한다”라고 말씀하시니, 이는 제가 감히 이해하기 어려운 바가 있습니다. 저 “리에 근본하여 날마다 생겨나기를 광대하고 무한하여” “천지 사이에 흘러 다니는 것”은 실로 조화의 본체이니, 인간에 있어서만 그러한 것이 아닙니다. 그러나 그 기가 처음에 이미 조상에게 나뉘었다면, 조상에게 나누어진 기는 여기에(역자 주: 자손의 몸) 있고 천지 사이에 ‘흘러 다니는 기’는 저기에(역자 주: 천지) 있습니다. 하나는 저기에 있고 하나는 여기에 있으니, (천지에 흘러 다니는 기는 자손의 기와) 이미 상관하지 않

게 된 지 오래되었습니다.⁴⁰

정종로는 “리에 근본하여 날마다 생겨난다”라는 주자의 말을 천지에 ‘흘러 다니는 기’로 풀이한 남한조의 해석에 기본적으로 동의하면서도, 이 기가 이미 인간에게 분절되어 자손에게 대대로 전해진 이상, 천지에 흘어져 버린 조상의 기와 자손의 기는 더 이상 감응할 수 없다고 보았다.

그가 볼 때 인간은 천지의 ‘흘러 다니는 기’에서 생겨났지만, 그 ‘생겨나게 한 기’가 후손에게 전해지는 순간부터 천지의 기는 자손의 기와 성질을 달리하게 되므로 양자는 더 이상 호응할 수 없다. 따라서 ‘천지사방에 흘어져 있던 조상의 귀신이 후손에 내재한 리의 작용을 통해 제사에 모여든다’라는 남한조의 주장은 성립될 수 없다는 것이다.

대신 정종로는 제사가 여전히 가능한 이유를 다음과 같이 설명한다. 그에 따르면, “리에 근본하여 날마다 생겨나는 것”은 본래 광활한 천지를 가득 채우고 유동하는 기가 사물을 구성하고 현상과 운동을 만들어 낸다는 의미이다. 그러나 그 기가 일단 인간에게 분절되고 자손 대대로 전해지는 순간부터 “리에 근본하여 날마다 생겨난다”라는 말은 인간에 있어 ‘조상의 기로부터 자손이 끊임없이 생겨나는 것’을 지칭하는 동시에, ‘자손이 조상을 기릴 때마다 그의 마음속에서 조상이 생생하게 되살아나는 것’을 의미한다. 자손이

40 鄭宗魯, 『立齋集』「答南宗伯別紙」, “第於其間 有不能無疑於鄙見者 存焉。請質其一二 以求其至當之教可乎 … 但就人身而觀之 則所謂根於理而日生者 不過指其在於子孫者言。其精神既是祖考精神 而次次相傳 流動不已 則是卽根於理而日生者 而以子孫追慕祖考 乃其理宜爾。故因其追慕之心 而祖考之精神 亦未嘗亡焉 如色不忘乎目 聲不絕乎耳 心志嗜欲 不忘乎心。常若祖考之在卽焉 則此亦便是根於理而日生者 … 今執事之論，乃欲別求他氣於人身之外 而謂彼之有感於此 此則竊有所未喻也。彼其根於理而日生 浩然不窮 而流行於天地間者 固是造化之本體，而不獨於人身爲然。然是氣也 初旣分劑於祖考 則分劑於祖考者 其氣在此 流行於天地間者 其氣在彼。一彼一此 已與之不相屬 久矣”。강조는 인용자.

조상으로부터 이어받은 리와 기가 한 때 조상의 몸과 정신(精神)을 구성하던 것이라는 점에서, 그를 기억하고 추모하는 제사 행위는 그 자체로 조상의 리에 부합하고 그기에 감응하는 것이 된다.

정종로는 이 서신을 통해 남한조의 논리에 오류가 있음을 지적한 뒤, 이후 별도의 글에서 ‘제사는 산 자를 위로하기 위한 예식이며, 조상은 자손이 자신을 존재하게 한 선조에게 보답하고자 그를 추모하는 중에 그 마음속에서 되살아나는 것일 뿐’이라고 재차 강조하며 제사의 정서적 기능을 부각한다. 또한 그는 죽은 이를 향한 추모와 감사가 모든 경우에 무한정으로 지속되는 것이 아니라, ‘죽은 자가 쌓은 공덕의 크기와 범도에 따라 그 기간과 범위가 한정된다’라는 점을 리기론(理氣論)의 독법으로 새롭게 입증하고자 했다.

정종로가 안정복이나 남한조와 마찬가지로 귀신과 제사에 관한 난제에 봉착하면서도 이들과 다른 논리적 돌파구를 찾고자 한 시도는, 그가 귀신과 제사에 대한 입장을 상세히 정리한 「귀신론(鬼神論)」에서 선명하게 드러난다. 그는 남한조에게 보낸 회답 서신에서 그의 귀신론에 문제를 지적한 이후, 1797년 겨울에 60세의 나이로 「귀신론」을 저술한 것으로 보인다.⁴¹ 그 저술 목적은 그의 「행장」과 「연보」에 명시되어 있다.

제자 이승배(李升培, 號 修溪, 1768~1834)와 황반로(黃磻老, 號 白下, 1766~1840)의 「행장」기록을 살펴보면, 정종로는 안정복의 「천학혹문」 중 제사 금지령을 논박한 부분이 미흡하다고 판단했으며, 이를 보완하기 위해 「귀신론」을 집필한 것으로 보인다.⁴² 또한 그의 셋째 아들 정상관(鄭象觀, 號 谷口

41 『立齋集』에 수록된 「答南宗伯別紙」는 정종로가 남한조의 「안순암천학혹문변의」(1790년경) 을 읽고 질의한 것으로 추정된다. 편지의 정확한 작성 연대는 확인하기 어렵지만, 별지의 내용으로 미루어 볼 때 이는 「변의」를 읽은 이후이면서 「귀신론」(1797)을 집필하기 이전에 작성된 것으로 보인다.

42 鄭宗魯, 『立齋集』「行狀(李升培)」, “安順庵鼎福嘗著天學辨 而獨於祭祀一款 不能明破。先生作鬼神論 以爲祖先之受報於子孫 聖賢之受報於後人 皆因其氣魄功德 而有遠近廣狹之別云云。辭

園, 1776~1820)이 초고본을 작성한 것으로 전해지는 「연보」에 따르면, 서양 학에서 영혼론과 천당지옥설이 소개된 이후 여러 유학자가 이를 철저히 배척했지만, 제사 문제만큼은 충분히 논박하지 못했기 때문에, 정종로가 이 난제를 해결하기 위해 「귀신론」을 집필했다고 한다.⁴³

「행장」과 「연보」의 기록을 종합하면 정종로는 안정복뿐만 아니라 남한조의 제사 금지에 대한 반론에서도 결함을 발견했고, 이를 정밀히 보완하여 유교 척사론을 한층 강화하려 했음을 알 수 있다. 그는 「귀신론」의 도입부에서 혹자의 입을 빌려, 여전히 해결되지 않은 귀신론의 딜레마를 질문하는 방식으로 논의를 시작한다.

혹자가 나에게 물었다. “서학의 천당지옥설은 매우 거짓되다. 또한 사람은 죽은 뒤에 그 혼기(魂氣)가 반드시 흘어지니, 천당과 지옥이 있다 하더라도 누가 천당에 오르거나 지옥에 들어갈 수 있겠는가. 이는 사마온공(司馬溫公)이 불교를 물리칠 때 이미 논박한 바가 있으므로, 다시 의심할 것이 없다.”

그런데 우리 유가에서는 죽은 이를 위해 고복(阜復)을 하고 중(重)을 설치하며 신주(神主)를 세워 제사하니, 이는 혼기가 남아 아직 흘어지지 않은 것처럼 여기기 때문이다. 또한 혼기가 남아 있지 않다면 이른바 ‘고복하고 중을 설치하고 신

嚴義正 識者謔之”; 黃磻老, 『白下集』「立齋先生行狀」, “先是順庵安公 著天學或問 廓闢之辭 可謂嚴正。而獨於祭祀一欵 不能明白打破。故作鬼神論 以爲先祖之受報於子孫 聖賢之受報於士林 皆因其氣魄功德 而有遠近廣狹之別。辭嚴義正 識者咸謔之”。

43 현재 장서각과 국회도서관에 소장된 「연보」의 저자와 발행처, 연도는 확인되지 않는다. 다만 황위주의 연구에 따르면, 정종로의 6대 종손 정재봉이 1926년에 『임재선생연보』를 간행하며 그 초고본의 작성자를 정상관으로 지목했다고 한다. 황위주, 「《임재집》에 대하여」, 정종로(자), 김영옥(역), 『임재집 1』(대구: 경북대학교 출판부, 2018), 48쪽; 編者未詳, 『立齋先生年譜』(장서각본), “作鬼神論。西洋學主鬼神天堂地獄之說 諸儒家辨而斥之 獨於祭祀之禮爲難言。故先生以爲祖先之受報於子孫 聖賢之受報於後人 皆因其氣魄功德 而有遠近廣狹之別 作論以明之”。

주를 세우는 것’은 모두 헛된 일이 될 뿐이니, 고대의 성현이 예제를 만들 적에 어찌 이런 헛된 일을 용납했겠는가.

어떤 이는 주자가 ‘사람이 죽은 뒤에 그 기가 바로 다 없어지는 것은 아니다’라고 한 말을 근거로 들어, ‘그 기는 중과 신주에 의지해야 남을 수 있으므로, 신주가 묻히기 전에는 기 또한 죽은 자와 더불어 다 없어지지 않는다’라고 했다. 그러나 이른바 ‘아직 다 없어지지 않았다’라는 말은, 대개 사람이 막 죽었을 때 몸에 미세한 온기가 남아 있는 것이 마치 불이 막 꺼지려는 찰나, 타고 남은 재 속에 희미한 열기가 남아 있는 것과 같다. 그 열기가 사라지는 것은 순간에 불과하니, 이를 두고 ‘중과 신주에 의지하여 남아 있다’라고 말하는 것이 옳은지 모르겠다.

이미 혼기가 남아 있지 않은데 성현이 예를 제정한 것을 헛된 일이라 할 수도 없으니, 이에 대해 입장을 세우기가 참으로 어렵다. 그대는 어떻게 생각하는가.”⁴⁴

이 글에서 혹자는 서양의 영혼불멸설과 천당지옥설은 거짓된 주장으로 반론할 필요조차 없으나, 유교 귀신론의 문제점은 여전히 해소되지 않았다고 지적한다. 그에 따르면, 유가 전통에서 고대 성현이 제정한 상례에 따라 고복을 하고 중을 설치하며 신주를 세우는 행위는, 인간이 죽은 뒤에도 혼백이 곧장 흩어지지 않고 일정 기간 잔존한다는 전제를 바탕으로 한다. 혼백이 전혀 남아 있지 않다면 성현이 이러한 상례나 제례를 제작할 이유가 없을 것이다. 어떤 이는 주자의 말을 끌어와, 혼백이 서서히 사라지기 때문에 상례나

44 鄭宗魯, 『立齋集』「鬼神論」, “或有問於余曰. 西學堂獄之說 極爲虛妄. 且人死之後 其魂氣當卽飄散 設令有堂獄 更有甚物可以上且入乎. 此則司馬公於闡佛時 旣已攻破之 無復可疑. 顧吾儒家 乃爲之臯復 而設重立主以祭祀焉 則是爲有魂氣在焉 似未曾飄散. 且若無魂氣在焉 是所謂臯復而設重立主 皆虛事耳 古聖賢制禮 又豈容爲此虛事乎. 或者引朱子人死後 其氣未便盡之說以爲證 而曰是其氣當依重若主而存 主未埋前 氣亦與之未盡 然所謂未便盡者 蓋謂人之始死 其身體猶有一分溫氣 如火之始滅 其灰燼猶有一分熱氣耳. 是其盡也 不過霎時焉 以爲依重主而存者 未見其然. 旣無魂氣在焉 聖賢制禮 不可謂之虛事 於此而立說儘難. 以爲何如”. 강조는 인용자.

제례와 같은 의례가 필요하다는 성리학적 입장을 강화하기도 했다.

그러나 혹자는 이러한 견해를 거부하며, 인간의 혼백은 죽음과 더불어 순식간에 흩어진다고 본다. 불이 꺼질 때 남는 미세한 열기가 금세 사라지는 것처럼, 죽은 뒤 남은 체온도 찰나에 식는다는 것이다. 하지만 그는 인간의 혼백이 죽음과 동시에 흩어진다는 입장에 무게를 두면서도, 끝내 이를 단언하지 못한다. 성현이 의례를 제정한 사실 자체가 혼백의 일정한 존속을 전제하기 때문이다. 이것이 혹자가 어느 입장도 확신하지 못한 채 난감해한 이유였다.

정종로를 대변한 이 혹자의 질문은 안정복의 고민과 궤를 같이한다. 안정복 또한 인간의 죽음과 동시에 혼백이 흩어져 상·제례를 할 대상이 없다는 회의를 표명한 바가 있기 때문이다.⁴⁵ 반면 혹자는 죽은 이의 혼이 즉시 흩어지므로, 중이나 신주에 깃들거나 외부에서 모여들 가능성이 없다고 본 점에서 남한조와 입장을 달리한다.⁴⁶

조상의 혼이 신주에 깃들지도, 제사를 흠향하려 외부에서 모여들지도 않는다는 혹자의 주장은 성현이 제정한 상·제례의 당위성을 설명해야 하는 부담을 초래했다. 그의 논리를 따를다면 성현이 상·제례를 제작한 목적은 후손에게 되돌아와 제사를 흠향할 귀신을 위한 것이 아닌, 다른 정당한 이유에 근거해야 한다. 정종로는 혹자가 제기한 이 난제를 해결하기 위해, ‘조상 귀신이 천지에 흩어진 뒤 후손의 곁으로 되돌아와 제사를 받지 않는다’라는 입장을 견지하면서도, 동시에 고대 성현이 제정한 상·제례의 정당성을 입증해야 했다.

정종로는 혹자의 질문을 정서적·이론적 차원에서 풀어 가며 해명을 시도했다. 그의 해석에 따르면, 성현이 마련한 상·제례는 산 자를 위로하기 위해 마련된 장치였다. 사람이 죽으면 시신은 남지만 혼은 사라진다. 그럼에도 부

45 안정복 역시 이전에 이익에게 이와 동일한 질문을 제기한 적이 있다. 본문 52쪽 참조.

46 鄭宗魯, 『立齋集』『答南宗伯別紙』, “且祖考既亡矣 則在於祖考之氣 亦隨而已亡 雖欲不謂之不相屬 得乎”.

모를 잃은 효자는 그 죽음을 애통해하고 그리워하여 혼이라도 불잡고 싶은 ‘간절한 바람’을 품는다. 그는 죽은 이가 결코 돌아오지 못한다는 사실을 알면서도 부모의 혼이 자기 곁에 계시기를 바라는 것이다.⁴⁷

성인은 천리와 인정상 스스로 멈출 수 없는 효자의 절박한 마음을 헤아려, 그가 정성을 다하고 슬픔을 달랠 유일한 방편으로 ‘고복(阜復)’과 ‘설중(設重)’, ‘입주(立主)’ 등의 상례를 제정했다. 고복은 부모의 혼을 부르는 행위이고, 중을 세우는 것은 임시로 머물 거처를 마련하는 것이며, 신주를 세우는 것은 오래 깃들 수 있는 장기 처소를 마련하여 자손이 마음을 위로할 수 있도록 한 것이다.⁴⁸ 정종로는 혹자의 질문을 해명하는 전반부 마지막 단락에서 상·제례의 궁극적 목적이 산 자를 위로하는 데 있음을 재차 강조했다.

대체로 죽은 이를 섬기는 예는 한결같이 산 사람을 섬기는 것에 근본한다. (부모가) 살아 계실 때 형체가 있었기에 돌아가시면 중(重)과 신주(神主)를 세우는 것이고, 생전에 마시고 잡수셨기에 돌아가시면 제사를 올리는 것이다. 무덤가에 심은 나무는 정원을 상징하고 사당은 방을 상징한다. (신주에) 새벽마다 인사드리고 초하루와 보름마다 참배하며 봄가을로 섬기고, 출입할 때나 일이 생길 때 반드시 (신주에) 고한다. 이 모든 행위는 전부 산 사람 섬기는 도를 미루어 죽은 이를 섬기는 예를 다 하는 것이다. 이렇게라도 하지 않으면, 효자가 그리워하는

47 鄭宗魯, 『立齋集』「鬼神論」, “魄則方留於這裏 而魂則已飄於何處. 當此之時 孝子之哀痛爲如何哉. 皇皇焉如有求而不得 望望焉如有從而不可及. 於是焉冀其魂之復于魄 而萬一其生 則此阜復之禮 所由生也. 雖其魂之復于魄 而已矣無奈 且未必其魂之果復于魄. 孝子之心 意其魂之在此不他往也 意其魂之在此而可長留也”.

48 鄭宗魯, 『立齋集』「鬼神論」, “於是焉以重替衣 而謂其魂之必自衣而重. 既又以主替重 而謂其魂之必自重而主 則此設重立主之禮 所由生也. 是蓋至誠惻怛之至 靡所瞻依之極 求所以庶幾鬚髮於平日之萬一者 舍是而無他道焉. 則夫茲數件儀節 實亦天理人情之所不能自己者 而聖人之制斯禮也 特爲之因勢利導 使得曲盡而已 初豈嘗強設虛文 而故爲此渺茫恍惚不可測之事哉”.

마음을 어디에 의지하여 (자신의) 근본에 보답하는 정성을 다할 수 있겠는가.⁴⁹

정종로는 상·제례를 거행할 때 조상의 혼이 사후에 후손과 감응하여 그의 곁으로 되돌아온다는 남한조와 같은 입장을 부정하고, 제사가 지닌 ‘산 자에 대한 위로’라는 정서적 기능을 강조했다. 그럼에도 『서경』 등의 경전에 빈번히 등장하는 ‘조상신이 후손에게 감응하여 내려와 제사를 흡향한다’라는 기록 자체를 부정하지는 않았다. 대신 그는 이러한 표현을 액면 그대로 수용하여, ‘귀신이 외부에서 실제로 돌아와 제사상을 받는 것’으로 이해해서는 안 된다고 보았다. 그에게 이 말은 자손이 ‘자신을 있게 해 준 보답[報本]’으로 조상을 추모할 때 느끼는 감각을 비유한 것이다. 그는 이를 입증하기 위해 리기론의 해석 틀로 제사와 귀신의 관계를 분석하고 ‘조상이 후손의 마음에서 되살아나는 이유’를 해명하고자 했다.⁵⁰

정종로는 남한조가 제시한 ‘천지에 흘러 다니는 신에서 인간의 기가 생기고 그 기는 후손 대대로 전해지며, 각 후손의 기는 죽음과 함께 천지로 흘어져 태초의 상태로 되돌아간다’라는 주장을 수용했다. 그러나 그는 혼이 흘어져 천지의 기로 돌아간다고 보면서도 그 혼은 즉각 흘어지며, 또 흘어진 뒤에는 산 자의 기와 전혀 교감할 수 없다고 단언했다.⁵¹ 이 전제에 따라 그는 제

49 鄭宗魯, 『立齋集』「鬼神論」, “大凡事死之禮 一本於事生。生而有形體 故死而爲之重主。生而有飲食 故死而爲之祭祀。以至丘木之象園林 祠廟之象宮室。與其他每晨之瞻謁 朔望之參拜 春秋之展掃 出入與有事之必告。無非推事生之道 以盡事死之道者也。不如是 孝子追慕之心 將於何寓之 而得伸報本之誠哉”。

50 鄭宗魯, 『立齋集』「鬼神論」, “方其感召之際 彼其來格之神 亦莫不隨其生存時精魄大小 事蹟多寡之記在人心者 發見於致愛致慤之中 若有所歛右與生存無異”。

51 鄭宗魯, 『立齋集』「鬼神論」, “乃若所以爲祖先 爲聖賢之氣 是固大化之流行於天地間者 而彼既分割於祖考若聖賢 以至於既死之後 則不復與之相屬 而却爲公共流行之氣 於死者了無交涉”。정종로가 1797년 「귀신론」을 저술할 당시에는, 인간은 죽음과 동시에 그 혼이 흘어져 광대한 천지를 흐르는 태초의 기로 되돌아간다고 보았다. 그러나 1801년 신유교난이 일어난

사 때 ‘조상의 기가 죽은 직후 잠시 중과 신주에 머물고, 흩어진 뒤에도 자손의 기가 감응한다’라는 남한조의 귀신론을 전면 부정했다.

또한 정종로는 ‘후손은 조상으로부터 전해진 기뿐만 아니라 동일한 리도 지니고 있다’라는 남한조의 주장에 동의하면서도, 이 리가 ‘조상의 기를 불러 모으는 능력이 있다’라는 주장은 거부했다. 대신 자손에게는 ‘조상이 공덕을 쌓은 정도에 따라 그에게 보답해야 마땅한 리’가 있다고 주장하며, 자손은 그 리의 작용으로 마음속에서 일정 기간 조상을 추모하며 그 존재를 생생하게 느낄 수 있다고 설명한다. 그리고 이러한 감응은 자손이 조상을 추모할 때만 일어나는 것이 아니라, 후세 사람들이 선현(先賢)을 추모할 때도 동일하게 나타나는 현상이라고 주장했다. 정종로가 리기론의 관점에서 전개한 대답과 논증을 따라가면 다음과 같다.

또 생각해 보건대, 형체에 의지한 기는 본디 형체와 함께 사라지는 것이 마땅하다. (이는) 대개 흩어져 남지 않지만, ‘리에 근본한 것’은 실로 리와 함께 남으니 그 리가 없어진 이후에 기 역시 이를 따라 없어짐이 틀림없다. 그러므로 사람이 죽은 뒤 자손이나 다른 사람에게 보답받는 일에는, (세대의) 멀고 가까움이나 (지역의) 넓고 좁음에 따라 각각 ‘마땅히 그러한 리[當然之理]’가 없지 않으며, 또한 저마다 ‘저절로 그러한 기[自然之氣]’가 없지 않다.⁵²

시기에는 이러한 견해가 자칫 불교의 윤회설과 유사하게 비칠 수 있음을 경계하며, 인간의 혼은 흩어져 곧바로 소멸된다는 입장으로 선회했다. 그는 근기 남인의 대표적 척사론자인 姜浚欽에게 보낸 편지에서, ‘얼음이 녹아 바다로 흐르면 바닷물이 되듯, 인간의 혼도 죽은 뒤 흩어져 천지에 흘러 다니는 기로 되돌아간다’라는 張載의 주장을 비판한다. 그가 보기에 이러한 논리는 인간이 죽은 뒤 다른 사물로 태어난다는 불교의 윤회설과 매우 유사했기 때문이다. 鄭宗魯, 『立齋集』「答姜伯玄」, “但以屈伸之理言之 人死則其氣便須消盡 豈復與充滿於天地間者 合而爲一耶. 澱氷入海 合爲一水 橫渠正蒙固有是說 而究其指歸 則與佛家輪回之說無相遠”.

52 鄭宗魯, 『立齋集』「鬼神論」, “抑又思之 氣之依於形者 固當與形而俱滅. 蓋以飄散而無餘 其根於

한 개인이 죽은 뒤에 혼기가 흘어지는 것은 당연하지만, 그 자손이나 후세 사람에게는 ‘리에 근본한 것’, 즉 전인(前人)과 동일한 기가 전해지고 이 기와 더불어 그의 리도 전승된다. 이 리에는 일종의 유전 정보처럼 조상이나 선현이 생전에 쌓은 공덕도 입력되어 있으며, 그것은 자손이나 후세 사람이 추모와 감사로 보답해야 할 법칙으로 작용한다. 즉, 그 ‘보답받아 마땅한 리[當然之理]’는 조상이나 선현의 생전에 그에게 있던 것으로 그가 죽으면 그 기와 함께 리도 사라지지만, 그것은 기와 더불어 후손이나 후세 사람에게 전해져 그들이 제사할 때마다 그 마음에서 ‘보답해야 마땅한 리[當然之理]’로 작용하는 것이다. 그리고 이 리의 작용으로 그들에게 추모와 감사로 보답하고자 하는 마음이 부지불식간에 일어나는 것은 바로 이 리와 더불어 전해진 ‘저절로 그러한 기’의 움직임 때문이라 할 수 있다.

또한 자손에게 전해진 조상의 ‘보답받아 마땅한 리’가 자손의 마음에서 ‘보답해야 마땅한 리’로 작용할 때, ‘시간적 거리[遠近]’에 따라 조상에게 보답하거나 하지 않는 정도가 달라진다. 후세의 사람의 경우에는 그 리의 작용이 ‘시간적 거리’뿐만 아니라 ‘지역의 범위[廣狹]’에도 영향을 받아, 선현에게 보답하거나 하지 않는 당위의 정도가 달라진다.

사람이 죽어 (후세의) 보답을 받는 것은 한결같이 모두 그 공덕이 미친 바에 따른 것이다. 그러므로 지금 공덕이 자손에게 미친 자로써 말해 보면, 한 세대에 그친 자는 그가 받는 보답이 한 세대에 그친다. 서너 세대에 그친 자는 그 보답 또한 서너 세대에 그치며, 백세토록 무궁히 (전해질 만큼 큰 공덕을 쌓은) 자라면 그 보답은 백세가 지나도록 다함이 없을 것이다. 보답하는 자는 자손이지만 보

理者 實亦與理而俱存 必其理既盡而後 氣亦隨而盡焉 故人死之後 其受報於子孫若他人者 久近 廣狹 莫不各有當然之理 亦莫不各有自然之氣”.

답하게 만드는 자는 공덕이 있는 조상이 아니겠는가.

공덕이 타인에게 미친 자로써 말해 보면, 한 고을에 그친 자는 그가 받는 보답 또한 한 고을에 그치고, 한 나라에 그친 자는 그 보답 또한 한 나라에 국한된다. (그러나) 천하 만세에 미쳐 무궁한 (공덕을 남긴) 자라면 그 보답 역시 천하 만세에 미치도록 다함이 없을 것이다. 비록 보답하는 자가 비록 후세 사람이지만 보답하게 만드는 자는 공덕이 있는 전인(前人)이 아니겠는가. 다만 보답하게 만드는 것이 이러한 까닭에, ‘이런 경우에는 그 리가 죽은 자에게 있을 뿐이다’라고 말한 것이다.⁵³

조상이나 선현에게는 ‘보답받는 리’가 있고 이 리가 ‘저절로 그러한 기’와 함께 후손이나 후세 사람에게 전해지면서, 그들에게는 ‘보답해야 하는 리’로 작용한다. 그리고 이 리에는 조상이나 선현이 생전에 쌓은 공덕의 크기와 빈도에 따라, 후손이나 후세 사람이 보답할 수 있는 시간의 지속성과 공간의 범위가 결정되어 있다. 따라서 조상이 공덕을 적게 쌓았다면 그 보답은 한 세대에 그치지만, 공덕이 클수록 여러 세대에 걸쳐 후손의 보답을 받게 된다. 마찬가지로 선현도 작은 공덕을 남겼다면 그 보답은 한 고을에 국한되지만, 위대한 업적을 쌓았다면 천하 사람이 백 대가 지나더라도 계속 보답할 것이다.

여기서 ‘보답을 받는다’라는 것은 전인(前人)이 제례를 통해 후인(後人)의 추모와 정성을 받는 것을 의미한다. 그렇다면 이미 기가 전부 흩어져 산 자의 기와 전혀 교감할 수 없는 죽은 자가 어떻게 그 추모와 정성을 받을 수 있을

53 鄭宗魯,『立齋集』「鬼神論」, “凡人之死而受報 一惟其功德之所及. 故今以功德之及於子孫者言之 其止於一世者 其受報也亦止於一世. 其止於三四世者 其受報也亦止於三四 若其過百世而無窮者 其受報也亦過百世無窮. 是其報之者 雖是子孫 而使之報者 非有功德之祖先乎. 以及於他人者言之 其止於一鄉者 其受報也亦止於一鄉 其止於一國者 其受報也亦止於一國. 若其及天下萬世而無窮者 其受報也亦及天下萬世而無窮. 是其報之者 雖是後人 而使之報者 非有功德之前人乎. 夫惟使之報也如此 故曰此其理只在死者分上”.

까. 정종로는 전인으로부터 전해진 기가 산 자에게 존재하기 때문에 산 자의 정신, 즉 ‘마음[心氣]’이 바로 그들의 마음과 다르지 않다고 보았다. 그는 이러한 심기(心氣)가 산 자 개개인에게 내재된 ‘보답해야 마땅한 리’의 작용에 따라, 죽은 자를 생동감 있게 떠올리게 한다고 설명했다.

그러나 죽은 자에게 무슨 기가 있다고 말할 수 있겠는가. 다만 조상이 ‘전해 준 기’를 자손이 배태될 때 고르게 이어받고, 선현이 품부받은 기를 후세 사람도 천지 사이에서 고르게 받았을 뿐이다. 그러므로 자손의 입장에서 말하면 자기 몸의 기가 바로 조상의 기이므로, 제사해야 마땅한 조상이라면 한 세대든 네 세대든 다섯 세대든 상관없이 자신의 기로 조상과 감응하지 않을 수 없다. 보통 사람의 입장에서 말해 보면 자신의 기가 바로 선현의 기이므로, 제사해야 마땅한 선현이라면 한 고을이든 한 나라든 천하든 관계없이 자신의 기로 선현과 감응하지 않을 수 없다.

(자손과 보통 사람이) 조상과 선현에게 감응하는 방식이 오직 이와 같기에, ‘이는 그 기가 자손과 (보통) 사람 개개인에게만 있는 것이다’라고 말하는 것이다. 또한 그렇지만 (조상이나 선현과) 감응할 때 저 ‘감응하여 내려오는 신[來格之神]’ 역시 생전의 혼백의 크기와 사적(事跡)의 빈도가 사람들의 마음에 얼마나 깊이 기억되어 있는지에 따라, 지극한 애정과 정성 속에서 발현된다. 이는 마치 그 흠향하심이 살아 계셨을 때와 다름없는 것과 같다. 이것이 내가 말한 ‘인간이 귀신과 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나일 뿐이다’라는 뜻이다. 실상 리 또한 기와 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나일 뿐이다.⁵⁴

54 鄭宗魯, 『立齋集』「鬼神論」, “然死者豈有氣之可言乎. 只是祖考所傳之氣 子孫均得之於胚胎 聖賢所稟之氣 凡人均得之於天地. 故以子孫言之 則其身之氣便是祖考之氣 而苟其所當祭之祖考 無論一世與四世五世 莫不以是氣而感召之. 以凡人言之 其身之氣便是聖賢之氣 而苟其所當祭之聖賢 無論一鄉與一國天下 莫不以是氣而感召之. 夫惟感召之也如此 故曰此其氣只是在子孫

정종로에 따르면, 조상의 기는 자손이 태어날 때 균등하게 얻고, 선현이 하늘로부터 부여받은 기는 후세의 보통 사람도 균등하게 품부받는다. 그러므로 자손과 후세 사람의 입장에서는 자신의 기가 곧 조상의 기이자 선현의 기이며, 이 기가 있기에 조상과 선현에게 있던 리도 있다. 그런데 이 리에는 조상이나 선현을 기억하고 추모하게 하는 능력이 있으며, 그들이 생전에 쌓은 공덕의 크기에 따라 후세 사람의 기억과 추모가 지속되는 기간이나 범위가 결정된다.

예를 들어, 조상이 쌓은 공덕이 크다면 자손은 한 세대든, 네 세대든, 다섯 세대든 상관없이 같은 기로 구성된 존재로서 그를 살아 계신 듯 떠올리며 극진한 애정과 정성을 다할 것이다. 선현 또한 그의 공덕이 얼마나 널리 미쳤는가에 따라 좁게는 마을 단위에서, 넓게는 천하 단위에서 오랜 세월 동안 기억되고 추모될 것이다.

자손과 후세 사람이 조상과 선현을 기억하고 추모한다는 것은, 달리 말해 전인과 같은 기를 지닌 후인이 사랑과 정성으로 그들을 기억하고 추모하여 이미 천지에 흩어진 죽은 자를 자기 마음속에서 되살리는 것이다. 따라서 ‘감응한다[感召]’라는 말은 산 자가 외부에 흩어진 기를 실제로 불리 모은다는 뜻이 아니라, 산 자의 정신에 리와 기로 남아 있는 조상이나 선현의 존재를 사랑과 정성으로 추모하고 기억하여 그들을 자기 마음으로부터 소환하는 것을 의미한다. 산 자는 이러한 방식으로 죽은 자가 마치 자신 곁에서 숨 쉬는 듯한 생생함을 느끼게 된다.

이처럼 죽은 자의 흩어진 기가 외부에서 산 자 곁에 모여드는 것이 아닌, 산 자가 동일한 리와 기를 매개로 마음속에서 죽은 자를 되살린다는 주장이

若他人分上 亦然 方其感召之際 彼其來格之神 亦莫不隨其生存時精魄大小 事蹟多寡之記在人
心者 發見於致愛致慤之中 若有所欵右與生存無異 此吾所謂人之與鬼 只是一而二 二而一者
也 而其實理與氣 只是一而二 二而一者也”. 강조는 인용자

바로 정종로가 제시한 ‘성현이 제례를 제정한 이론적 근거’이다.⁵⁵ 다만 이 리에는 공덕의 크기에 따른 편차가 있어, 각 조상이나 선현을 추모할 때에도 시간적 한계와 지역적 범위가 적절해야 감응이 가능하다. 공덕이 미미하여 제사를 지낼만한 가치가 없는 조상이나 선현이라면, 그들의 기는 산 자의 마음에 소환되지 못한다. 요컨대 이 리의 작용에는 기간과 범위의 제한이 있으며, 제한된 작용이 다하면 추모와 기억을 담당하는 기의 활동 역시 멈춘다.

예를 들어, 어떤 조상의 공덕이 서너 세대의 후손까지만 추모하여 제사하는 것이 마땅한 리(理)라면, 다섯 세대 이후의 자손이 그 조상을 제사하려 해도 그 마음에는 감응이 일어나지 않는다. 마찬가지로 어떤 선현의 공덕이 한 마을에 국한되어 추모하는 것이 이치상 타당하다면, 다른 지역에서 그를 제사 지낸다 해도 그 지역 사람의 마음에는 기억과 추모가 일어나지 않아 형식적인 제사가 될 뿐이다.⁵⁶ 그래서 정종로는 자손이나 후세 사람에게서 ‘보답해야 마땅한 리’의 작용이 사라지면, 그들의 마음 역시 더 이상 조상이나 선현을 소환할 수 없게 된다고 주장한 것이다.⁵⁷

정종로는 ‘마땅히 그러한 리[當然之理]’를 ‘보답받아 마땅한 리’와 ‘보답해야 마땅한 리’로 새롭게 해석하고, 조상과 선현이 지은 공덕의 크기와 빈도에 따라 후손과 후세 사람의 마음속에서 감응 여부가 결정된다고 보았다. 이를 통해 그가 제사 의례의 타당성을 제시한 방식은 조선 성리학 전통에서도 보

55 鄭宗魯,『立齋集』「鬼神論」,“但以子孫之氣 既是祖考之氣 則祖考之氣 雖終於散而無有 而其傳於子孫者 依然自在。精神之所湊泊 若以之萃聚 精誠之所至極 若以之降格 於廟於祭 其可以理會者 要不過如此”。

56 鄭宗魯,『立齋集』「鬼神論」,“蓋必有當然之理 然後有自然之氣 而苟無是理 亦無是氣。故雖同是祖先 同是先賢 而於理非所當祭 則其氣初不與之相感。如使只當祭四世者 而祭四世以上無功德之人 只當祭於一鄉者 而祭於一鄉以外無功德之處 其果何從而有相感之氣乎。以此言之 理盡之日 氣亦盡明矣”。

57 鄭宗魯,『立齋集』「答南宗伯別紙」,“受報之理既盡 則感召之氣亦盡”。

기 드문 해석이라 평가할 수 있다.

실제로 정종로의 생애와 업적을 기록한 「행장」과 「연보」에서 「귀신론」의 의의를 ‘조상이나 성현이 쌓은 공덕의 정도에 따라 추모의 기간과 지역 범위에 편차가 있음을 밝힌 것’으로 규정한 사실은, 이를 뒷받침하는 근거라 할 수 있겠다.⁵⁸

IV. 결론

이 연구에서는 조선에 전래된 낯선 지식이 전통 지식과 충돌하고 경합하는 과정에서, 안정복이 직면한 딜레마와 이를 해결하려 한 남한조와 정종로의 이론적 시도를 살펴보았다. 외래 학설과 전통 학설이 저마다 쉽게 우열을 가릴 수 없는 논리를 제시할 때, 조선의 유학자 대다수는 전통 학설의 권위에 의존했다.

안정복은 기본적으로 유교의 귀신론을 정통 학설로 인정하면서도, 그 내부의 논리적 모순을 과감히 지적하고 이를 스승 이익에게 제기했다. 이러한 태도는 불교나 천주교와 같은 이단의 혐의를 피하고자 상식적 해석만을 고수한 동시대 유학자들과 분명히 구별된다. 그는 사후 세계와 영혼의 존재처럼 검증할 수 없는 주제에 대해 성급한 결론을 내리지 않고 판단을 유보했으며, 귀신론과 영혼론 모두에서 드러난 논리적 결함을 인식하면서도 외래 학설이라

58 鄭宗魯, 『立齋集』「行狀(李升培)」, “安順庵鼎福嘗著天學辨 而獨於祭祀一款 不能明破。先生作鬼神論 以爲祖先之受報於子孫 聖賢之受報於後人 皆因其氣魄功德 而有遠近廣狹之別云云。辭嚴義正 識者贊之”; 編者未詳, 『立齋先生年譜』(藏書閣本), “作鬼神論。西洋學主鬼神天堂地獄之說 諸儒家辨而斥之 獨於祭祀之禮爲難言。故先生以爲祖先之受報於子孫 聖賢之受報於後人 皆因其氣魄功德 而有遠近廣狹之別 作論以明之”。

는 이유만으로 영혼론을 배척하지 않는 균형 잡힌 학문적 태도를 보였다.

그러나 남한조와 정종로에게 안정복의 이러한 태도는 ‘사설(邪說)을 철저히 배격하지 못한 것’으로 비쳤으며, 결과적으로 천주교가 유교 전통에 침투할 여지를 제공한 것으로 평가되었다. 특히 진산 사건과 주문모 신부 추포령 이후 그들은 천주교가 유교 문명에 심각한 위협이 된다고 판단했고, 천주교의 제사 금지와 조상 숭배 거부의 근본 원인을 영혼론과 천당지옥설에서 찾아 이를 철저히 반박하고자 했다. 흥미롭게도 그들의 이러한 우려와 비판은 유교의 귀신론을 심층적으로 재검토하고 기존의 미비한 부분을 보완하는 계기가 되었으며, 이를 통해 전통 학설은 한층 정교한 이론 체계로 발전할 수 있었다.

예컨대 남한조는 ‘생겨나게 하는 기’와 ‘전해지는 기’, ‘천지에 흘러 다니는 신’, ‘정신 활동을 하는 신’ 등의 개념을 활용하여, 자손의 기가 조상의 기와 감응하는 이유를 종래와는 다른 방식으로 해명했다. 그는 천주교에서 말하는 영혼이 유가의 해석에 따르면 ‘정신을 발휘하는 하는 신’에 해당하며, 그것은 결국 ‘천지에 흘러 다니는 기’ 속으로 흘어지기 때문에 불멸할 수 없다고 보았다. 또한 조상으로부터 자손에게 전해진 리에는 ‘흘어진 조상의 기를 모으는 능력’도 포함되어 있다고 보았으며, 자손은 제사를 통해 조상의 귀신을 소환할 수 있다는 새로운 해석을 제시했다.

영혼의 불멸성과 제사 금지령에 대한 남한조의 비판은 정종로에 이르러 한층 정교하고 철저한 이론으로 발전한다. 정종로는 남한조의 논리를 대부분 수용하면서도, 기가 즉시 흘어질 뿐 아니라 그 기가 자손에게 모여들 수 없다고 주장하여 귀신의 불멸 가능성을 원천적으로 차단했다. 동시에 그는 리기론을 바탕으로 조상을 마음속에서 되살릴 수 있다고 보아 제사무용론도 배격했다. 그는 조상으로부터 전해지거나 하늘로부터 부여받은 리와 기를 ‘마땅히 그러한 리’와 ‘저절로 그러한 기’로 명명하고, 이들의 작용을 통해 산 자가 죽은 자를 추모할 때 마치 죽은 자가 되살아난 듯한 감각을 체험한다

고 설명했다.

더 나아가 정종로는 죽은 자가 쌓은 공덕의 크기와 빈도에 따라 추모의 기간과 범위가 달라질 수 있다고 보고, 리의 작용이 대상에 따라 제사의 시공간을 한정하는 감응의 편차를 만들어 낸다고 주장했다. 그의 해석에 따르면, 조상에게는 저마다 흠향받아 마땅한 리가 있으며, 그것이 조상의 기와 더불어 자손에 대대로 전해진다. 자손은 그 마땅한 정도에 따라 제례를 실행하고 조상을 추모하며 이를 통해 조상이 자손에 의해 소환된다. 다시 말해 자손이 정성을 기울여 조상을 추모할 때 조상이 제사를 흠향하는 것처럼 느껴지는 이유는, 자손에게 전해진 조상의 기가 산자의 마음속에서 생동하기 때문이다.

그는 선현 역시 하늘로부터 보통 사람과 동일한 기를 부여받았다고 보았다. 그리고 선현이 쌓은 공덕의 크기에 따라 후세 사람에게 흠향받아 마땅한 리의 정도가 달라진다고 설명했다. 이 리는 흠향할 수 있는 지역의 범위를 결정하며, 후세 사람이 그 범위 내에서 선현을 추모할 때 그들 마음속에 선현의 기억과 존재감이 되살아난다는 것이다. 정종로의 해석은 이러한 측면에서 기존의 유교 귀신론은 물론, 남한조의 주장과 비교하더라도 한층 독창적으로 전개된 이론이라 평가할 수 있다.

조선에 유입된 외래 지식은 전통 지식과 빈번히 충돌하여 갈등을 낳았지만, 남한조와 정종로 같은 영남의 유학자들은 천주교의 영혼론과 제사 금지령에 비판적으로 대응하는 과정에서 전통 지식을 성찰하고 재점검하며 이전에 없던 해석과 논증을 창출했다. 이러한 사실은 외래 지식과의 대결이 결과적으로 전통 지식을 더욱 심화하고 정교화하는 긍정적 계기로 작용했음을 보여 준다.

참고문헌

1. 1차 자료.

- 金養根,『東埜集』(한국문집총간 속 제94집), 서울: 민족문화추진회, 2010.
南漢朝,『損齋集』(한국문집총간 제220집), 서울: 민족문화추진회, 2010.
安鼎福,『順菴集』(한국문집총간 제230집), 서울: 민족문화추진회, 1999.
安鼎福,『順菴覆瓿稿』(한국사료총서56), 서울: 국사편찬위원회, 2012.
李灝,『星湖先生文集』(국립중앙도서관, 성호古3648-62-91), 1774.
鄭宗魯,『立齋集』(한국문집총간 제253~254집), 서울: 민족문화추진회, 2000.
編者未詳,『立齋先生年譜』(장서각본), 1926.
성균관대학교 대동문화연구원(편),『書經』, 서울: 성균관대학교출판부, 1984.
성균관대학교 대동문화연구원(편),『經書: 大學·論語·孟子·中庸』, 서울: 성균관대학교출
판부, 2000.

2. 논자

- 금장태,「19세기 한국 성리학의 지역적 전개와 시대 인식」,『국학연구』15, 2009, 5~53쪽.
김선희,「19세기 영남 남인의 서학 비판과 지식 권력: 류건휴의 『이학집변』을 중심으로」,
『한국사상사학』51, 2015, 451~486쪽.
노상추(저), 정해은·문숙자·박형우·이성임(역),『국역 노상추일기 6』, 과천: 국사편찬위
원회, 2018.
박종천,「조선 후기 영남 유학자들의 벽이단론: 온건한 포용주의에 대한 재평가」,『철학연
구』138, 2016, 113~143쪽.
방상근,「18세기 말 내포 교회와 정사박해」,『교회사학』15, 2018, 127~158쪽.
송은정 외(역),『新譯 正祖實錄』, 서울: 한국고전번역원, 2019.
조지형,「손재 남한조의 순암과 성호 저술에 대한 변의」,『교회사학』15, 2018, 351~392쪽.
조지형,「안정복의 『천학문답』에 대한 비평과 반서학적 인식의 확산: 손재 남한조의 『안순
암천학혹문변의』」,『국학연구』38, 2019, 355~383쪽.
최재목,「立齋 鄭宗魯의 생애, 성리 사상, 문제의식」,『동방한문학』14, 2003, 43~80쪽.
최정연,「성호 이익의 서학 인식과 18세기 영남 남인의 점검과 비판: 손재 남한조의 『이성
호천주실의발변의』를 중심으로」,『유교사상문화연구』89, 2022, 37~67쪽.

최정연, 「조선 후기 영남 남인의 척사론」, 김선희·이석원·안대옥·최정연·함영태(저), 한국국학진흥원(기획), 『서학의 파장과 조선 유학의 대응』, 서울: 블루엔노트, 2024, 343~395쪽.

황위주, 「《입재집》에 대하여」, 정종로(저), 김영옥(역), 『입재집 1』, 대구: 경북대학교출판부, 2018, 19~80쪽.

3. 기타

성호전서정본 DB, <http://waks.aks.ac.kr/rsh/?rshID=AKS-2011-EBZ-2103>.

조선왕조실록 DB, https://sillok.history.go.kr/main/main.do;jsessionid=aCtJVJIB75_fzZUD2jtdK06EwroTq2kWTjdiqCcA.node20.

한국고전번역원 DB, <https://db.itkc.or.kr>.

국문초록

이 연구에서는 16세기 말에 아퀴나스의 영혼론이 조선에 소개된 이후, 1790년대에 영남 남인들이 이에 어떻게 대응하며 유교 귀신론을 재정립했는지를 규명한다. 1780~1990년대 천주교의 확산과 진산 사건을 계기로 영남 남인들은 천주교의 영혼론과 제사 금지령을 유교 문명에 대한 위협으로 인식했다. 이들은 근기 남인과의 연루 가능성에 불안감을 느끼며 척사 담론을 강화했고, 남한조와 정종로는 안정복의 「천학혹문」을 비판적으로 계승하며 이전과는 다른 귀신론을 발전시켰다.

안정복은 유교의 귀신론을 정통으로 인정하면서도 그 내적 모순을 지적하며 판단을 유보한 균형적 입장을 취했다. 그러나 남한조는 그가 척사에 불철저한 태도를 취했다고 보았고, 리기론의 해석 틀 안에서 조상 귀신의 귀환과 제사의 정당성을 새롭게 해명했다. 정종로는 남한조의 논리를 비판적으로 수용하면서, 천지에 흩어진 죽은 자의 기는 산 자와 더 이상 감응하지 않고 대신 리의 작용을 통해 그 마음 안에서 추모의 감각이 발생한다고 보았다. 그리고 그는 조상의 공덕과 리의 작용이 제사의 시공간적 감응 범위를 규정한다고 주장하여 유교 제례의 형이상학적 근거를 한층 정교화했다.

이러한 논의는 외래 사상에 대한 단순한 배척이 아니라, 전통 사상의 논리적 빈틈을 보완하여 자생적 사상을 심화하려는 이론적 노력으로 평가된다. 결국 영남 남인들의 영혼론 비판은 천주교와의 사상적 충돌 속에서 유교 귀신론을 정교하게 재구성한 결과로 이어졌다고 할 수 있다.

투고일 2025. 10. 10.

심사일 2025. 11. 3.

제재 확정일 2025. 12. 2.

주제어(keywords) 귀신론(Confucian theory of Gwisin), 영혼론(theory of the soul), 천당과 지옥(heaven and hell), 영남 남인(Yeongnam Namin), 제사(ancestral rites)

Abstract

Conflicting of Gwisin(鬼神) and Souls: The Yeongnam Namin's Discourses on Gwisin Theory and Ancestral Rites in Late Eighteenth-Century Joseon

Choi, Jeongyeon

This study examines how Yeongnam Namin scholars in late eighteenth-century Joseon reinterpreted Confucian theories of spirits in response to the introduction of the Thomistic theory of the soul in the late sixteenth century. In the 1780s and 1790s, during the rapid spread of Catholicism and the Jinshan Incident of 1791, these scholars viewed Catholic doctrines on the soul and the prohibition of ancestral rites as threats to Confucian civilization. Concerned about being linked to the pro-Western Namin faction, they strengthened the Cheoksa (anti-Western) discourse. In this context, Nam Han-jo and Jeong Jong-ro critically responded to An Jeong-bok's "Cheonhak hokmun" and developed new theories of gwisin (spirits) that extended beyond his framework. An Jeong-bok accepted the orthodox Confucian concept of gwisin but maintained a balanced position by highlighting its internal contradictions and withholding a definitive judgment. Nam Han-jo, in contrast, criticized An for not rejecting heterodox doctrines strongly enough and reinterpreted the relationship between ancestral spirits and their descendants using li-gi (principle-vital force) theory. Jeong Jong-ro, building on Nam's ideas, argued that the dispersed gi of the dead could no longer respond directly to the living; instead, the function of li created a sense of remembrance in the minds of the living. He argued that ancestral merit and the operation of li defined the temporal and spatial limits of ritual efficacy, refining the metaphysical basis of Confucian ritual theory. These discussions were not simple rejections of foreign ideas but theoretical efforts to address logical gaps in traditional thought and strengthen the independence of indigenous philosophy. Ultimately, the Yeongnam Namin's critique of the Catholic theory of the soul led to a detailed reconstruction of Confucian Gwisin theory during the ideological confrontation with Western thought.