

한국인의 조상숭배에 대한 분석심리학적 고찰: 기제사를 중심으로*

이 승 섭**

국문초록

본 연구는 한국인의 오랜 조상숭배 전통인 기제사를 분석심리학적 측면에서 이해하기 위하여 시도되었다. 문헌 연구를 통하여 제사의 대상이 되는 조상신의 근거를 찾아보고, 기제사 의 형식과 절차가 갖는 상징적 의미를 살핀 후, 주자어류 권3에 언급된 귀신과 제사에 대한 문답을 고찰해 보았다. 한국의 조상숭배를 대표하는 기제사는 외견상 형식적 제의로 보이지만, 제례를 통한 자손과 조상의 대화, 의식과 무의식의 대화를 통해 전체정신을 실현하려는 개성화 과정을 상징적으로 보여준다는 것을 알 수 있었다. 조령숭배의 창조적인 면은 의식의 뿌리로 중요한 개념인 집단적 무의식과의 연계성을 키워간다는 점에서 '개성화 과정의 실현'에 있다. 한 인간이 통합된 인격으로 나갈 때 새로운 나의 탄생에는 조상의 뒷받침, 즉 무의식의 뒷받침에서 힘을 얻을 수 있는 것이다. 의식의 자아가 그 뿌리인 집단적 무의식과의 관계를 키워간다는 의미에서 선조들의 영과 맺는 관계는 중요한데, 합리주의와 물질만능주의로 인간 존재의 근원적 의미를 상실한 혼돈의 시대에 특히 그러하다.

중심 단어 : 한국인의 조상숭배(기제사); 상징; 개성화 과정.

접수일 : 2024년 3월 22일 / 심사완료 : 2024년 5월 3일 / 게재확정일 : 2024년 5월 28일

*이 논문은 저자의 한국용연구원 디플롬 논문의 일부를 요약 정리한 내용임.

**융학과분석가

Address for correspondence: Seungsub Lee, M.D., Ph.D., Jungian Analyst, 70 Naruteoro, Seocho-gu, Seoul 06526, Korea

Tel: +82-70-7690-4007, E-mail: seungsublee@gmail.com

Copyright ©2024, Korean Society for Analytical Psychology.



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

들어가는 말

본고는 코로나가 시작되던 2020년 정월에 잃어버린 조상을 찾는 꿈으로 시작되었다. 한국의 조상숭배 하면 자연적으로 유교의 기제사를 떠올리게 되지만, 형식적인 유교 제례의 절차에서 제례가 갖는 근원적 의미를 찾기는 어렵다.

필자는 4대 독자 외아들과 결혼하여 4대 봉사를 하던 시댁의 제사를 지내왔는데, 직장에서 퇴근하고 자정 무렵에 시작되는 제사는 음복이 끝나고 마무리까지 마치면 새벽 두세 시가 된다. 잠시 눈을 부치고 출근해야 하는 입장에서 결코 쉬운 일은 아니었다. 잃어버린 조상을 찾는 주제는 각별히 기제사에 정성을 드리셨던 시어머님의 장례와, 윗대 조상들에 대한 기억들로 내 마음을 복잡하게 하였다. 흔히 우리 세대를 샌드위치 세대라고 한다. 과거 어른들을 모시고 기제사를 드렸지만, 이제 젊은이들은 제사에 관심이 없다. 오늘날 한국에서 대부분의 사람들, 특히 젊은 세대들은 기제사를 왜 지내야 하는지 이해하지 못한다. 제사가 점차 틀에 박혀 상투적이고 의례적인 것이 되었기 때문이기도 하고, 핵가족의 확산으로 가족 공동체의 의미가 급격히 퇴색되고 있는 추세에 있기 때문이다.

이제까지 한국의 조상숭배, 특히 각 가정에서 드리는 기제사에 대한 연구는 주로 사회적 측면이나 다양한 종교적 측면에서 논의되어 왔다. 융은 종교적인 제의(religious rite)와 그것의 풍부한 상징은 표층인 의식과는 다른 정신적 심층에서 유회하는 것으로 무의식적 심적 활동의 산물이라고 보았다. 수천 년이 경과되는 동안 마치 식물처럼 인간 심혼이 점진적으로 자라나 자발적으로 생겨난 것이라는 것이다.¹⁾

기제사를 심층심리학적 측면에서 이해하기 위해 문헌연구를 통하여 제사의 대상이 되는 조상신의 근거를 찾아보고, 제사의 형식과 절차의 상징적 의미를 살핀 후, 주자와 제자들의 문답집 중 주자어류 권 3에 언급된 귀신과 제사에 대한 분석심리학적 고찰을 시도해 볼 것이다.

1) Jung CG, 한국융연구원 C.G. 융 저작 번역위원회(역) (2004): C.G. 융기본저작집 제9권, 《인간과 문화》, 솔출판사, 서울, p100.

제1장. 조상신

과거 우리 조상들은 삶과 죽음을 존재의 긴 흐름이라는 순환 과정의 하나로 보았기 때문에 삶과 죽음은 단절되지 않았으며, 죽은 조상과 살아있는 후손은 제사를 통해서 관계가 유지되어 왔다.²⁾ 이도희는 한국 전통상·장례 중 몇 가지 의례 절차를 살펴본 후, “한국인들은 죽은 자를 상·장례 과정을 거쳐가는 동안 인간 존재에서 벗어나 신위(神位)에 편입시켜 불멸의 신격을 이루게 하는 것으로, 과정의 모든 절차 하나하나의 불멸의 신격을 획득하려는 과정을 상징적으로 보여준다”고 하였다.³⁾

죽음 뒤의 삶은 우리가 알 수 없는 현상이지만, 죽음은 영혼이 육신에서 떠나는 것이라는 관념은 인류의 보편적 관념인바, 조상제사의 배경이 되는 인간 존재의 죽음을 어떻게 이해할 수 있는지 살펴보려고 한다.

1. 기(氣)

“기(氣)라는 말은 도가(道家), 고대유가(古代儒家), 불교, 이기철학(理氣哲學) 등에서 모두 사용되던 말”로, 그 전체적 개념은 “인간과 자연을 만들고 있는 생명, 물질의 동적(動的) 에너지”로 간주되어 왔다.⁴⁾ 세상이 리(理)와 기(氣)로 이루어졌다고 여겼던 성리학자들에게 “기(氣)는 현상에서 인식이 가능한 무형의 힘이나 에너지, 유형의 물질, 재료 모두를 아우른다.”⁵⁾ 과학사학자 니담(Needham)은 기(氣)를 vapour, steam, subtle matter, subtle spirit라 번역했고, 그리스어의 pneuma와 비교될 수 있는 것으로 보았는데, 물질은 희박한 비지각적(非知覺的)인 형태로도 존재할 수 있기 때문에 만물을 구성하는 물질 에너지인 기(氣)는 반드시 질(質)과 똑같은 것은 아니라고 하였다.⁶⁾

기(氣)라는 개념은 프로이트(Freud)의 정신분석학에서 리비도(Libido), 정력

2) 김열규, 김석수, 박선경, 허용호 (2001): 《한국인의 죽음과 삶》, 철학과 현실사, 서울, p132.

3) 이도희 (2005): “한국 전통상장례 중 몇 가지 의례절차의 상징성”, 《심성연구》, 20(2), p145.

4) 李符永, 禹鍾仁, 鄭道彦(1999): “전통적 양생술의 이론적 기초연구-동의 보감을 중심으로”, 《神經精神醫學》, 38(1), p33.

5) 고려대 민족문화연구원 (2011): 《역주와 해설 성학십도》, 예문서원, p39. 주40)재인용.

6) 조셉 니담, 이석호외(역) (1986): 같은 책, pp169-170.

이라고 볼 수 있겠으나 융(Jung)의 분석심리학에서는 정신에너지(Psychic energy)에 가깝다고 할 수 있다. “기(氣)는 원시적 리비도 관념과 비슷한 특징”을 지니고 있으며, 고대 및 중세서양의 자연철학이 지향하던 최고의 물질과 비슷한 특성을 나타내는 “미묘체(微妙體, subtle body)”⁷⁾이며, 정신과 물질을 매개하면서 정신성과 물질성을 함께 갖추고 있는 “정신양기능(精神樣機能, psychoid function)”이라고 볼 수 있다.⁸⁾ 이부영은 기(氣)는 신(神)과 마찬가지로 직관적 철학적으로 파악된 형이상학적 인간관과 우주관에 토대를 둔 개념으로,⁹⁾ 어떤 경우에는 분석심리학에서 자기원형(自己原型)과 같은 특징이 반영되어 있다고 볼 수 있기도 하지만, “생(生)의 에너지”라고 보면 무난할 것이라고 하였다.¹⁰⁾

이렇게 볼 때 우주 자연에 존재하는 동시에 인체 모든 장기에 순환하는 생의 에너지인 기(氣)는 살아있을 때 인간에게 속했지만, 육체의 죽음과 더불어 분화되어 양기인 신(神)과 음기인 귀(鬼)가 되는데 양기의 정령(精靈)은 혼(魂)이고, 음기의 정령은 백(魄)이다.

2. 혼(魂)과 백(魄)

인간이 죽으면 혼과 백으로 나뉘어 하늘과 땅으로 돌아간다는 고대 중국인들의 이원론적 견해는 공자의 공자가어(孔子家語)와 『예기』에서도 발견되는데,¹¹⁾ 송대 성리학의 체계에 이르러서도 주자가 생사(生死)를 기(氣)의 취산(聚散)으로 설명하고 있기는 하지만 여전히 죽음을 인간의 혼(魂)과 백(魄)이 분리되는 것으로 인식했다.¹²⁾

폰 프란츠는 이 두 가지 심혼의 영역을 상위의 자유로운 심혼인 의식과 하위의 업보적인 대지나 육체에 연관된 심혼인 무의식이라고 결론 내려서는 안 될

7) 융은 무의식적인 신체와 의식된 자가지각(自家知覺) 사이에 존재하는 반물질적 존재를 가 상하고, 신체와 가까이 있으면서 그와 분리된 독자적인 객체적 정신의 존재 가능성을 시사했다. 이부영 (2015): 《한국의 샤머니즘과 분석심리학》, 한길사, p412.

8) 이부영 (1978): “東洋醫學의 氣 概念에 관한 考察”, 《神經精神醫學》, 17(1): 이부영 교수 논문집 vol(1), p596

9) 李符永, 禹鍾仁, 鄭道彥 (1999): 같은 논문, pp33-34.

10) 이부영 (1978): 같은 논문, p596.

11) 금장태 (1994): 《유교사상과 종교문화》, 서울대학교 출판부, 서울, p199. 주 98), 99) 재인용.

12) 신일권 (2018): “조선시대 儒家의 죽음에 대한 이해”, 《국제언어문학》, 41, p350.

것이라고 하면서, 용이 “자기(自己)”라고 불렀던, 우위에 있는 심혼의 핵 또는 전체성이 때에 따라 서로 다르게 추구하는 것에 해당되는 것 같다고 하였다. 즉 혼은 의식화, 각성, 세계로부터의 초연함 그리고 신에 가까워지고자 하는 동경에 대한 노력인 반면, 백은 현세에서 거듭나고자 하는 노력이거나, 후손이나 대지의 풍요로움에 영향을 주는 것이다.¹³⁾

조선의 경우에도 많은 유학자들이 기(氣)의 취산(聚散)을 생사(生死)로 인식하는 유가의 사생관(死生觀)을 가지고 있었다. 조선조 초기에 김시습(1435-1493)은 “기(氣)가 모이면 태어나서 사람이 되고, 흩어지면 죽어서 귀(鬼)가 된다”고 하였고,¹⁴⁾ 조선 후기 성호(星湖) 이익(李瀾, 1681-1763)은 『성호사설』(星湖僿說)에서 “기(氣)가 모이면 형체가 이루어지고, 혼백이 물체를 떠나면 귀신이 되는 것이니 사람이 있으면 귀신이 있는 것은 당연한 이치”라고 하였다.¹⁵⁾ 죽음을 인간의 기가 혼과 백으로 분리되어 귀신이 되는 것으로 인식했던 조선 유학자들의 관념은 중국 유가(儒家)의 생사관과 크게 다르지 않았음을 알 수 있다.

한편 내한 선교사 기포드(Daniel L. Gifford, 1861-1900)는 “한국인들은 사람에게 세 영혼이 있는데, 죽으면 혼(魂)은 음부로 가고 백(魄)은 무덤으로 가며 영(靈)은 신주(神主)에 거한다고 믿는다”고 보고한 바 있다.¹⁶⁾

또한 무라야마 지준은 조선시대 귀신의 통념에 따른 민간의 귀신론을 다음과 같이 설명하고 있다. “사람이 죽으면 생명은 세 가지로 분열한다. 즉 혼(魂)과 귀(鬼)와 백(魄)이다. 혼은 하늘로 올라가고, 백은 땅으로 돌아가며, 귀는 공중에 떠돈다. 이 귀가 일반적으로 신주(神主)로서 후손들로부터 모셔지는 것이다.” 귀의 수명은 자손 4대에 걸친다고 하였다.¹⁷⁾

조선시대의 유학자들은 중국과 마찬가지로 죽음 이후에 인간의 영혼을 두 가지 심혼의 영역으로 이해했으나, 실제 한국 민간의 귀신론에서 세 가지 심혼의 영역으로 이해한 이유는 제사의 대상이 되는 신주를 이해하기 위한 것으로 보인다.

13) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 《꿈과 죽음》, 한국웅연구원, 서울, p26.

14) 신일권 (2018): 위의 논문, pp333-334.

15) 李瀾, 민족문화추진회(역) (1977): 《국역 성호사설 IV》, 광명인쇄공사, 서울, p380.

16) 편무영, 구미래, 문상련, 이덕진, 이창식, 옥성득, 이복규, 김영수, 김시덕, 진대철 (2005): 《종교와 조상제사》, 민속원, p229.

17) 무라야마 지준, 노성환(역) (2019): 《조선의 귀신》, 민속원, 서울, pp123-124.

3. 기와 생명 과정

4대에 걸쳐 조상신에게 제사를 드린다는 것은 일정 기간이 지나면 신체나 마음이 결국 완전히 소멸하는 것이라고 보는 것이다. 이에 대해 금장태는 유교에서 인간이 죽은 다음 신체나 마음이 소멸한다는 것은 그 개체성이 상실되는 것으로 근원의 전체적 존재로 수렴되는 것이라는 뜻이라고 보았다. 죽음 이후 나의 신체인 백은 흙으로 돌아가고, 나의 마음인 혼은 우주의 기운으로 돌아가거나 나의 것이라고 할 수 없지만 없어졌다기보다는 나의 것이 전체의 것으로 변했다고 해야 할 것 같다고 하였다. 유교적 생명관은 죽은 뒤 개체성이 사라지는 동시에 자손의 생명을 통해서 그의 개체성이 유지된다고 할 수 있으므로 조상은 내 생명의 원천이자 개체성의 근원이 되는 것으로 본다.¹⁸⁾

생명에 대해 융은 그의 서간집에서 다음과 같이 말한 바가 있다. “우리의 생명은 우리에게 의해서만 만들어지지는 않았습니다. 그것은 대부분 감추어져 있는 근원에서 생겨났습니다. 더욱이 콤플렉스는 출생하기 전 한 세기 또는 그보다 더 오래전에 시작할 수 있습니다. 그래서 업(業)과 같은 어떤 것이 있습니다.”¹⁹⁾ 고대 중국인들은 앞의 내용을 다음과 같은 방법으로 표현했다. 백은 마치 식물과 같이 생장력이 있는 육체적 영혼의 요소들인바, 흩어져 새로운 존재가 되기 위한 준비를 하고 있다. 그들은 일종의 생명의 저장실인 “대지의 영혼”으로 들어가는데, 이곳으로부터 조상이 유래하고 자손들이 되살아난다. 이에 대해 폰 프란츠는 생명의 저장실인 “대지의 영혼”을 “집단적 무의식”이라고 보았다.²⁰⁾

게라르두스 반 델 레에우(Gerarudus van der Leeuw)는 그의 저서 『종교현상학』에서 “사람이 죽으면 그 특성이 변화된다”는 믿음을 가지고 있는 민족들이 많다고 기술하고 있다. 아버지, 어머니, 아주머니 등 가족 중 하나가 죽은 후 같은 형상으로 되돌아오는 것이 아니고, 특성이 바뀌면서 강력한 누미노제적 위력을 나타내게 된다는 것이다. 악한 의도를 가지고 있는 데몬으로 변환되는 인물들도 있지만, 누미나(numina)같이 수호의 영으로 변하는 긍정적인 인물들도 있다. 그들은 서서히 개인적인 성격을 잃어가면서 보편적이며 강력한 의미를 갖게 된다. 위의 자료를 통해 죽은 선조들의 형상은 다양한 원형들과 갈수록 혼

18) 금장태 (2009): 《귀신과 제사》, 제이앤씨, 서울, p97.

19) Jung CG (1973): Letters, Bollingen Series XCV:1, p436.

20) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 같은 책, p182.

합되는 것을 알 수 있다. 심리학적 언어로, “죽은 아버지는 뒤를 이은 아들의 심리적 체계 속에서 시간이 지남에 따라 아버지 원형(vaterarchetypus)으로 되어 간다”고 할 수 있겠다. 망자와의 존속관계는 희미해지면서 망자의 개성에 대한 기억은 소멸되지만, 아들의 내적 체험이 그 자리에 들어서게 되면서 아버지 상(Vaterbild)의 현존을 우호적이거나 부정적, 혹은 둘 다로 감지하는 것이다. 이렇게 볼 때, 제례의 대상이 되는 조상은 보편적으로 생의 에너지가 소멸해가는 하강적 생명과정으로 자손들에 의한 조상제례에 힘입어 한동안 지복한 생명을 유지할 수는 있지만, 세월이 지남에 따라 존속 관계가 희미해지면서 집단무의식의 원형, 선조 혼으로 자리를 잡게 되는 것 같다. 그러므로 “선조 혼들은 우리가 원형상이라 부르는 것과 혼합된다는 관념이나 그러한 원형적 형상으로 되 돌아간다는 관념”으로 볼 수 있겠다.²¹⁾

4. 유교사상에서 조상숭배의 근거

제례(祭禮)란 신(神)의 뜻을 받아 복을 비는 의례로 우리나라에서의 제례에 대한 일반적 개념은 조상신(祖上神)에 대한 의례를 뜻한다.²²⁾

유교에서 궁극적 존재를 일컫는 명칭들을 살펴보면 신앙의 대상으로 접근하는 주재자의 측면과 원리, 법칙으로 보는 합리적 측면이 있다. 일반적으로 천, 상제, 신, 귀신 등은 전자의 경우고, 도(道), 이(理), 태극(太極) 등은 후자의 경우로 볼 수 있다.²³⁾ 이부영에 의하면 도와 제의 관계는 “분석심리학에서 말하는 원형과 원형상과의 관계”와 비슷한데, “원형 그 자체는 인식할 수 없는 것으로 상으로 나타날 때야 비로소 인식 가능해진다”.²⁴⁾ 위의 내용으로 미루어 우리는 도(道), 이(理), 태극(太極)을 원형으로, 천, 상제, 신, 귀신을 원형상으로 이해해 볼 수 있다.

성리학에서 ‘천’개념을 본체와 작용의 체용(體用)구조로 설명하면서 형이상학적 본체의 측면을 ‘이(理)로, 인간과 만물을 주재하는 측면을 ‘상제’로, 신묘한 힘으로 드러나는 작용의 측면을 ‘신(神·鬼神)’으로 이해하고 있다.²⁵⁾ 그러므

21) Von Franz ML, 김현진(역) (2019): 《창조신화》, 한국융연구원, 서울, p300.

22) 임돈희 (2004): 《조상제례》, 대원사, 서울, p8.

23) 금장태 (2009): 같은 책, P17.

24) 이부영 (2012b): 《노자와 융》, 한길사, 서울, p27.

25) 금장태 (2009): 같은 책, p17.

로 유교를 전체적 면모로 볼 때 현실적 합리성과 종교적 초월성을 동시에 내포하는 사상체계라고 볼 수 있을 것이다.²⁶⁾

융은 노자(老子)의 사상과 도(道)에 대해서는 자주 언급하였지만, 공자(孔子)에 관해서는 별로 관심이 없었던 것 같다.²⁷⁾ 단지 융의 저서인 『자아와 무의식의 관계』에서 개성화를 설명하면서 조상숭배에 대해서 융이 다음과 같이 언급한 것이 눈에 띈다. “모든 있을 수 있는 귀령 가운데서 부모의 귀령은 실제적으로 가장 중요한 것이다. 그러기에 보편적으로 널리 확산된 조상숭배는 본래 ‘유령’을 달래는 데 이바지했지만 보다 높은 문명 단계에서는 본질적으로 도덕적이며 교육적인 제도로 된 것이다.”²⁸⁾ 이렇게 볼 때 조상숭배는 고대에 ‘유령’을 달래는 것으로 시작했지만 인간의 의식이 발달하면서 도덕적이고, 교육적인 제도로 된 것으로 이해할 수 있다.

또한 김성민은 신(神)의 윤리적 측면을 신비적 측면에 못지않게 중요하다고 보았는데, 이제까지 신에 대한 논의가 주로 신비적 측면에서 이루어졌던 이유는 종교가 신이라는 이름으로 인간을 억압하고 윤리라는 단어를 율법주의적으로 사용했기 때문이라는 것이다. 신의 윤리적 측면은 유교와 마찬가지로 인간이 세상에서 어떻게 살아야 하는가를 말하는 것으로, M.엘리아데도 신화(神話)는 신비적 측면에 못지않게 고대인들이 세상을 사는 모범을 보여주는 기준이라고 한 바 있다. 프로이트가 신(神)을 유아시절에 경험했던 아버지 상(像)의 투사라고 하였고, 자크 라캉이 ‘아버지의 이름’이라고 한 것도 신이 인간의 삶을 이끌어 주는 존재라고 하는 생각에서 나온 말일 것이다. 신(神)과 아버지 및 조상(祖上)과의 관계는 인간이 인간답게 사는 윤리적 기준인 삶의 길을 제시한다.²⁹⁾

이부영은 황제내경소문과 동의보감 등을 참고해서 신(神)의 움직임은 기(氣)의 움직임과 동일시하였는데, “마음을 열고 보면 볼 수 있으며 말로 표현할 수 없으나 그 존재를 분명히 알 수 있을 것이라는 신(神)에 관한 표현”³⁰⁾은 신(神)

26) 금장태 (2009): 같은 책, pp1-3.

27) 이부영 (2012a): 《분석심리학》, 일조각, p387.

28) Jung CG, 한국융연구원 C.G. 융 저작 번역위원회(역) (2007a): 융기본저작집 제3권, 《인격과 진이》, 솔출판사, 서울, p94.

29) 김성민 (2022): 《“신의 황혼”의 시대와 새로운 신의 추구: 영지주의와 분석심리학》, 달을 걷는 우물, p352.

30) 李符永, 禹鍾仁, 鄭道彦 (1999): 같은 논문, pp34-35, 주6),7) 재인용.

이 본래 무의식적인 내용인데 의식화 과정에서 흔히 발견되는 것임을 시사한다고 하면서, 말로 표현할 수 없다는 사실에 대해 논리적인 해석을 넘어서는 의미를 내포하고 있는 상징(Symbol), 특히 분석심리학적 관점의 상징임을 암시하고 있다고 하였다.³¹⁾

하늘과 땅과 인간의 신들 사이에도 지위가 높고 낮은 신들이 있겠지만 모든 신들은 최고의 신인 상제(上帝, 天)의 지배를 받는 위치에 있다고 볼 수 있다. 사람들은 이런 신들과 관계를 맺고, 그 신들과 상제의 도움을 받으려고 했는데 자신이 직접 신들과 교류하는 것보다 조상신을 통하는 것이 더 효과적이라고 보았을 것이다. 인간은 천신, 지기, 상제에게 제사를 드리기도 하지만 조상은 더욱 깊은 사려와 후손에 대한 사랑으로 다른 신에게 후손의 요구를 대신 전해 줄 수 있는 힘이 있다고 보고 그들에게 정성을 기울였다.³²⁾

그와 같은 생각은 『삼국유사(三國遺事)』 기이(奇異)편에 기록된 내용 중, 김유신의 혼령이 무덤에서 나와 시조인 미추왕의 능에 찾아가서 자신의 후손이 무고하게 죽임을 당했다고 호소하는 것에서 나타난다.³³⁾ 김유신(AD595-673)의 혼은 삼국통일 과정에 군신 관계에 있었던 태종무열왕(AD604-661)이나 문무왕(AD626-681)의 무덤에 호소하려 간 것이 아니고 시조(始祖) 미추왕(261-284)의 능에 갔다. 수백 년을 거슬러 올라가 김성 시조(金姓 始祖) 미추왕에게 후손의 억울함을 호소한 것이다.

유교에서 제사 대상으로서의 ‘신’이라는 존재를 위계적 질서라는 차원에서 본다면 조상신은 비록 하위의 위치에 있더라도 인간으로 하여금 ‘천’을 정점으로 하는 최고의 ‘신’인 ‘상제’(上帝·天)의 세계와 소통할 수 있게 해 주는 중요한 통로라는 역할을 해 주는 존재다. 따라서 대부분의 경우에 후손들은 조상 제사만으로도 ‘신’에게 소통할 수 있는 길을 얻게 되는 것이다.³⁴⁾ 그러므로 유교적

31) 李符永, 禹鍾仁, 鄭道彦 (1999): 같은 논문, p35.

32) 금장태 (2009): 같은 책, pp98-99.

33) 제13대 미추이질금(혹은 미조[未祖]라 한다)은 김알지의 7세손이다. 대대로 벼슬이 높았고 여전히 성현의 덕이 있어 이해(理解)로부터 자리를 이어받아 처음으로 왕위에 올랐다. 지금 세상에서는 미추왕의 능을 시조당(始祖唐)이라고도 한다. 이것은 대개 김씨로는 처음으로 왕위에 올랐기 때문이며, 후대에 김씨의 여러 왕들이 모두 미추를 시조로 삼은 것은 당연한 일이다. 일연, 김원중(역) (2007): 《삼국유사》, 민음사, 서울, p91 인용.

34) 금장태 (2009): 같은 책, p99.

신앙에서는 조상신은 ‘천’에 이르기 위한 사다리의 가장 중요한 첫 단계라고 할 수 있다.³⁵⁾

제2장. 기제사의 형식과 절차

조상이 돌아가신 날에 올리는 기제사(忌祭祀)는 중국 송대 이후에 만들어진 것으로 보고 있는데, 이에 대한 기록을 살펴보면 다음과 같다.

장자(張子, 張載)가 말하기를, “옛날 사람들은 기일에 음식을 올리는 예를 행하지 않고, 다만 슬픔을 다하여 일상과 다른 모습을 보여줄 따름이었다”고 하였고,³⁶⁾ 『주자어류』에 “옛날에는 기제사가 없었는데, 최근에 여러 선생들이 이것을 여러 가지로 고찰하여 여기에 이르렀다”고 하였다.³⁷⁾

위의 문헌에 언급된 것을 참고로 할 때, 송대 이후부터 기제사를 지내는 풍습이 생겨났고, 『가례』에 이러한 내용이 언급되면서 하나의 중요한 제례로 자리를 잡게 된 것 같다.³⁸⁾

『주자가례』는 중국 남송시대 주자(朱子, 1139-1200)가 편찬한 책으로 알려져 있다. 주자의 만년 저술과 다른 내용이 많고 주자가 신봉하던 『의례』와도 다른 점이 적지 않지만 내용이 간결하고 실용적이며 주자의 학문적 권위와 명성이 더해져 대단한 권위를 갖게 되었기 때문에 우리나라에서는 사서오경과 비견될 만큼 존중되었던 것이다.³⁹⁾

우리나라에 『가례』가 도입된 것은 고려 말경으로 생각되는데, 삼국시대에는 왕가의 시조 제사에 대한 기록 외 일반서민의 제사에 대한 기록은 찾기 어렵다. 조선 초기에도 고려의 불교 의례 전통이 강하게 남아 있어 절에서 재(齋)의 형태로 거행되었고, 일반 서민들은 민간신앙을 선호한 것으로 보인다. 조선 왕조가 건국되면서 유교는 국가이념으로 선포되었고 『가례』는 사대부 관료들에게 필수적으로 권장되어 국가 전례에도 부분적으로 사용되었다. 그러나 당시까지

35) 금장태 (2009): 같은 책, p103.

36) 도민재 (2005): “儒敎 祭禮의 構造와 意味-忌祭를 중심으로”, 《동양철학연구》, 42, p238, 주31) 재인용.

37) 도민재 (2005): 위의 논문, p239, 주32) 재인용.

38) 도민재 (2005): 같은 논문, p239-240.

39) 朱熹, 임민혁(역) (2011): 《주자가례》, 예문서원, 서울, pp11-13.

강하게 남아 있던 불교와 무교의 영향으로 조선중기 이후에 이르러서야 유교의 제례가 정착되었다.⁴⁰⁾ 『가례』의 탈신분적 성격은 이를 조선의 모든 사회 계층에 보급시키는 효과를 낳게 하였다.⁴¹⁾

초기에 왕가에서 행하던 제례가 조선조에 이르러 사회 전반에 걸쳐 보편화되는 계기가 되었다는 것으로 미루어 개인적 경험이 집단적 체험들로 변화했을 가능성을 고려해 볼 수 있다. 이는 마치 고대 이집트, 그리스의 비의들이 왕의 특권이나 귀족계층으로 퍼졌다가 모든 개인들에게 확산된 결과 집단적인 체험들로 변화하면서 개인들 스스로에게 일어나는 변화와 이에 필요한 심리적 조건들을 의식할 수 있는 기회를 갖게 되는 단초가 마련되었던 과정과 유사하기 때문이다.⁴²⁾

조상신은 자연의 ‘신’과 달리 영속적으로 존재하기 어렵다. 예기를 비롯한 유교 경전은 인간의 ‘신’인 ‘인귀’(人鬼)는 봉건적 신분제에 따라서 죽은 다음에도 사라지는 기간에 차이가 있다고 보았지만,⁴³⁾ 후대에 이르러 『주자가례(朱子家禮)』에 근거한 ‘4대봉사’(四代奉祀)가 관행으로 일반화되었다. ‘4대봉사’라는 것은 조상신이 고조부까지 존속한다고 보고 제사를 지내는 것이다. 인위적인 규정이지만 고조부에 관해서는 직접 만날 수 있기도 하고, 그렇지 않은 경우이라도 그 행적을 생생하게 전해줄 수 있는 사람들이 있기 때문에 소홀히 하기 어렵다고 보았던 것 같다. 분석심리학적으로 생각해 볼 때 자손들이 직접 만나거나 전해들은 4대까지의 조상은 개인무의식에 머물다가, 4대 이후에 자손들의 기억에서 잊혀지게 되면서 집단적 무의식의 세계에 침잠하게 되는 것 같다. 몇 대(代)의 기간이 지나면 소멸되는 조상신과 달리 시조나 사회적으로 공로가 큰 조상의 혼은 영으로 되어 영향이 더 크기 때문에 자손을 더 보살펴 줄 것으로 생각하여 덕을 기리고 계속 제사를 드리는 경우가 있다. 그것을 ‘불천위’(不遷位)라고 하는데 불천위의 신은 완전히 소멸되어 없어지지 않는다고 보는 것이다.⁴⁴⁾

우리가 설, 추석 등에 지내는 차례는 예전에 속절 제사라고 불리던 것으로 예

40) 이영춘 (2018): 《차례와 제사》, 대원사, 서울, pp80-82.

41) 이영춘 (2018): 위의 책, pp137-139.

42) Jung CG, 한국융연구원 C.G. 융 저작 번역위원회(역) (2008a): C.G. 융기본저작집 제4권, 《인간의 상과 신의 상》, 솔출판사, 서울, pp292-293.

43) 무라야마 지준, 노성환(역) (2019): 같은 책, p161.

44) 금장태 (2009): 같은 책, pp99-100.

법에 있는 제사가 아니기 때문에 어떤 예서에도 명절의 차례에 대한 전례가 수록되어 있지 않다. 이영춘에 의하면, 차례가 중시된 이유는 우리나라에서 시제가 쇠퇴하면서 길례인 시제의 기능을 갖게 된 사정과 관련이 있는 것으로 보았는데, 사례편람 등에서 시제를 속절(명절)에 올려도 무방하다고 되어있기 때문이다. 차례의 제사는 일종의 약식 제사로서 그 절차가 간소하였다.⁴⁵⁾

한국인들이 가장 흔히 경험하는 기제사는 4대조까지의 직계 조상에 대해 매년 기일(忌日), 즉 돌아가신 날의 첫 새벽에 지낸다.⁴⁶⁾ 『가례』등 대부분의 예서에는 세부적 방법이 제시되어 있지 않기 때문에 실제 행해져 온 의례는 ‘가가례(家家禮)’라고 하여 지역과 가문에 따른 차이가 있는 것이 사실이다. 그런 이유로 본 고에서는 퇴계학을 기반으로 조선조 유교문화의 전통을 전형적으로 전승하고 있는 것으로 인지되고 있는 안동지역의 종가에서 치르는 기제사의 절차에 대한 배영동의 논문⁴⁷⁾과, 이영춘(李迎春)의 『차례와 제사』⁴⁸⁾를 참고하였다.

조상의 신주를 사당에 모시고 있는 안동지역의 종가에서 치르는 기제사의 절차는 다음과 같다.⁴⁹⁾

- ① 출주(出主): 신주(神主) 모시기.
- ② 참신(參神): 조상신에게 인사드리기.
- ③ 강신(降神): 조상신 내리기.
- ④ 진찬(進饌): 음식 올리기.
- ⑤ 초헌(初獻): 첫 번째 술잔 올리기.
- ⑥ 독축(讀祝): 축문 읽기.
- ⑦ 아헌(亞獻): 두 번째 술잔 올리기.
- ⑧ 종헌(終獻): 세 번째 술잔 올리기.
- ⑨ 유식(侑食): 식사 권하기.
- ⑩ 합문(闔門): 식사하시도록 문닫고 기다리기.
- ⑪ 개문진다(開門進茶): 문열고 송냥 드리기.
- ⑫ 사신(辭神): 조상신 보내드리기.

45) 이영춘 (2018): 같은 책, p111.

46) 이영춘 (2018): 같은 책, p112.

47) 배영동 (2002): “전통적 기제사를 통해 본 조상관”, 《비교민속학》, 23, pp291-292.

48) 이영춘 (2018): 같은 책, p196.

49) 배영동 (2002): 같은 논문, p291.

- ⑬ 납주(納主): 신주를 원위치로 모시기.
- ⑭ 철상(撤床): 제사상 치우기.
- ⑮ 준(餼): 음복(飮福), 제사음식 나눠 먹기.

이상의 절차를 살펴보면,

① 출주(出主)는 조상의 신위(神位)를 모시는 것으로, 조상이 제사 공간에 임하는 것이다. 신위(神位)는 조상신이 깃들여 있는 표상으로 그 자체가 제사 대상인 조상신은 아니다. 신위(神位)에는 신주(神主), 위패(位牌), 초상화, 지방(紙榜) 등이 사용되었고, 현대에는 사진도 사용되고 있다. 신주(神主)란 나무 위를 둥근 직육면체로 다듬어 그 위에 죽은 이의 친속 관계, 관작과 봉사자의 이름 등을 쓴 것인데, 중국 고대 이래 현재까지 사용되고 있는 대표적인 신위(神位)의 상징이다. 지방은 중국의 송나라 때부터 신주 대신 일회용으로 사용되기 시작했는데, 우리나라에서는 조선 초기부터 사용되었다. 조선시대에도 웬만한 집이 아니면 사당을 건설하거나 유지하는 것이 어려웠기 때문에 신주를 모시지 못하고 대신 지방을 사용했다. 지방은 제사 직전에 만들었다가 제사를 마치면 소각하면 되었기 때문에 제작이나 관리가 용이하다.⁵⁰⁾ 내한 선교사 콜리어(고영복, 1868-1944)에 의하면, 한국인들은 사후에 자신의 영혼을 위해 기도해주는 자가 없으면 영혼이 안식할 수 없다고 보기 때문에 조상 신주를 결코 포기하지 않았다고 보고한 바 있다.⁵¹⁾ 그래서 훗날 무엇인가 지나치게 귀하게 여기면 신주단지 모시듯 한다고 말하는 것을 볼 수 있다.

② 참신(參神)은 조상에게 인사를 드리는 것이다.

③ 강신(降神)에서는 조상이 인사를 받고 좌정을 한다.

④ 진찬(進饌)은 음식을 올리는 것으로서, 조상은 잘 차려진 음식상을 받는다.

⑤ 초헌(初獻)은 첫 번째 술잔을 올리는, 신을 향하는 의식의 시작이다. 첫 잔은 반드시 그 제사의 주인이 행하며 첫 잔을 올린 후에 축문을 읽는다(讀祝).

⑥ 독축(讀祝)이란 축문을 읽는 것으로서, 제사를 받드는 자손이 제사를 받는 조상에게 제사의 연유와 정성스러운 감회, 그리고 마련한 제수를 권하는 글이다.⁵²⁾

50) 이영춘 (2018): 같은 책, pp90-94

51) 편무영, 구미래, 문상련, 이덕진, 이창식, 옥성득, 이복규, 김영수, 김시덕, 진대철 (2005): 같은 책, p226.

52) 이영춘 (2018): 같은 책, p182.

⑦ 아헌(亞獻)은 두 번째 술잔을 올리 것이다. 『가례』류의 예서에서 모두 주부가 행하는 것으로 규정되어 있고 “제사는 부부가 함께 한다(夫婦共祭)”는 정신에서 나온 예법이다. 우리나라에서는 전통적으로 여자가 헌작하는 풍습이 드물었기 때문에 주로 형제들이 행하였다. 그러나 조선 후기에 『가례』가 존중되고 광범위하게 보급되면서 『가례』의 문안대로 주부가 행하는 집이 많아지게 되었지만, 주부는 제사 중에 올릴 음식 등을 준비해야 하고, 남자들이 많은 제사에 출입하기 어려웠기 때문에 일반 가정에서 아헌은 일반적으로 형제들이 하는 것이 관례였다.

⑧ 종헌(終獻)은 마지막으로 올리는 잔으로 삼헌(三獻)이라고도 하는데, 주인의 형제 중에서 연장자가 행하거나 장남 또는 다른 친지 중에서 할 수도 있다.⁵³⁾ 제주(祭酬)는 제사상에 빠져서는 안 되는 것으로 음계(陰界)의 조상과 양계(陽界)의 후손이 하나로 만날 수 있는 화합의 상징적인 음식이다. 제주(祭酬)를 음복(飲福)하는 것은 조상이 드셨다고 믿는 술을 후손이 마시는 행위를 통해서 저승의 조상과 이승의 후손이 일체가 되면서 조령(祖靈)의 세계에 닿고자 하는 의례다.⁵⁴⁾ 술은 밀과 쌀을 기본으로 누룩을 섞어 만든다. 밀은 안에서 밖으로 부풀어 퍼져나가는 양(陽)의 성질을 가진 발곡식이고, 쌀은 응집력과 부착력이 강한 음성적 성질에 음(陰)인 물을 많이 필요로 하는 논 곡식이다. 이 두 성질의 물질에 그러한 성질을 빨리 잃게 하는 중성물인 누룩으로 매개시켜 만들어 낸 것이 술이므로, 술은 중성적(中性的)인 화합의 성질을 지니고 있다고 하겠다.⁵⁵⁾ 그리스·로마 신화에서 포도주는 주로 디오니소스/바쿠스 신과 연관된다. 술에 약간 취하는 것은 우리의 일상적인 비좁은 의식을 없애고 비이성적인 측면을 불러오기 위한 것으로 영적인 진정한 교제를 위한 것이다.⁵⁶⁾ 죽은 자들과 타계의 힘들은 풍요와 부를 지배하며, 그것을 사람들에게 나누어준다. 디오니소스는 그에게 바쳐지는 모든 의례에서 풍요의 신인 동시에 죽음의 신으로서 모습을 나타낸다. 헤라클레이토스는 이미 “하데스와 디오니소스는… 하나이며 동일하다”고 말한 바 있다. 히포크라테스 학파의 논고에 따르면 “우리에게 음

53) 이영춘 (2018): 같은 책, pp200-201.

54) 김의숙 (1993): 《한국민속제과의 음양오행》, 집문당, 서울, p83.

55) 김의숙 (1993): 위의 책, pp83-84.

56) Jung CG, edited by William Mcguire (1984): Dream Analysis, Princeton university Press, p399.

식, 성장, 그리고 생명의 싹을 주는 것은 죽은 자들이다.”⁵⁷⁾

⑨ 유식(脩食)은 조상에게 식사를 권유하는 절차로 침잔하고 수저를 올린 후 재배하는 단순한 의식이다. 제사상에 올리는 메(밥)는 쌀로 지어진다. 쌀은 자연에서 자라지만 사람에게 의해 재배된 곡식이므로 자연물이면서 문화적 산물이다. 과거 농경시대 사람들은 곡식을 넣은 단지를 집안의 가신으로 모실 정도로 신성시했었다.⁵⁸⁾ 식량이 부족하던 시기에 곡식을 숭배하고 신성시하던 관념은 식량의 자급자족이 실현되면서 약화되기 시작했지만, 우리는 한국의 조상단지에서 프레이저가 ‘곡물의 영(spirit of the corn)’이라고 부른 곡식에 대한 신성관념의 실체⁵⁹⁾를 볼 수 있다. 그러므로 조상의 상에 바쳐지는 제물이 상징적으로 의미하고 있는 것은 자연과 인간의 노력과 생명력, 그리고 신이다.⁶⁰⁾

⑩ 합문(闔門)은 조상이 안심하고 식사를 할 수 있게 사람들이 잠시 피하는 의식으로 식사가 끝날 때까지 기다리는 시간은 보통 9식경(밥 9술 먹는 시간) 정도이다.

⑪ 개문진다(開門進茶)는 닫았던 문을 다시 열고, 차를 올리는 절차이다. 헛기침을 세 번 하고 나서 문을 연다. 우리나라에서는 일반적으로 차 대신 송농을 쓴다. 조상이 안심하고 식사를 할 수 있게 잠시 문을 닫았다가 식사가 끝난 후 문을 여는 것이다. 문(門)은 한 상태나 세계에서 다른 상태나 세계로, 즉 알려진 것에서 알려지지 않은 것으로, 빛에서 어둠으로 이동하는 장면 등을 상징한다. 힌두교에서 문은 삶에서 죽음으로, 죽음에서 해방으로 가는 통로인 괴물의 입으로 묘사되는데, 확장과 재통합이라는 순환의 이미지가기도 하다. 성경에서 문은 신(神)이 자신을 나타내거나, 인류에게 축복을 내리기 위해 여는 문이지만, 아무도 피할 수 없는 무저갱의 무서운 힘을 상징하는 무덤이나 지옥의 문이기도 하면서, 그리스도 자신에 대한 상징적 명칭이기도 하다. 연금술사들은 문을 작업과정 전반에 걸쳐 작동하는 숨겨진 열쇠, 입구 또는 수단과 동일한 것으로 간주한다.⁶¹⁾ 문은 이승과 저승, 속된 것에서 거룩한 것으로의 전환을 상징하

57) Eliade M/이용주(역) (2014): 《세계종교사상사 1》, 이학사, 서울, p552.

58) 배영동 (2009): “곡식에 대한 신성관념과 의례의 의미”, 《농업사연구》, 한국농업사학회, 23, pp43-46.

59) Jung CG, 한국용연구원 C.G. 용 저작 번역위원회(역) (2008a): C.G. 용기본저작집 제4권, 《인간의 상과 신의 상》, 솔출판사, 서울, p235.

60) Jung CG, 한국용연구원 C.G. 용 저작 번역위원회(역) (2008a): 위의 책, p232-237.

61) Chevalier J, Gheerbrant A(1997): *Dictionary of Symbols*, Penguin Books, pp422-425.

기 때문에 죽은 자의 영역은 종종 문 뒤에 있다. 닫힌 문은 숨겨진 비밀, 금기를 상징하고 열린 문은 통과해야 하는 과제나 난제를 의미한다.⁶²⁾ 그런 이유로 사람들은 위험하고 신비한 장소에 들어가기 전 신발을 벗고 기도 하거나 봉헌을 한다. 조상이 안심하고 식사를 하도록 닫았던 문을 열기 전 헛기침으로 인기척을 내는 것은 죽은 자의 영역에 들어가기 전 속된 세상에서 거룩한 영역으로 들어간다는 의식된 자아의 태도로, 심리적 차원에서 문은 내면세계와 외부 세계 사이에 있다.

조상에게 제주를 올릴 때 세 번 올리고, 세 번 헛기침을 한다는 것에서 숫자 3이 반복된다는 것을 알 수 있다. 숫자 3은 라틴어 'Tria est numerus perfectus'에서 볼 수 있듯이 '완전한 숫자'라는 뜻이다. 숫자 3은 숫자 2의 양가적, 2차원적 개념과 달리, 전체를 아우르고 조화롭게 완성시키는 공간적 특성을 획득한 숫자다. 숫자 3은 숫자 2에 의해 나누어진 손상을 회복하는데, 남녀 결합의 결실로 야기라는 새 생명이 태어나듯 새로운 통합으로 이끌기 때문이다. 가족을 구성하는 아버지, 어머니, 아이는 인류의 계속되는 삶을 보장하는 요소로 생명의 결실을 표현한다는 점에서 내면적으로 안정된, 고유한 역동성을 갖는 숫자로 볼 수 있다. 인간이 3차원적인 존재, 즉 길이와 넓이와 부피를 갖춘 공간적 특징을 지니며 우리의 감각기관을 통해 인식될 수 있기 때문에 숫자 3은 현실 파악과 묘사를 위한 '하나의 체계적 구조체'라고 할 수 있다. 아리스토텔레스에게 숫자 3은 세계의 완결성을 상징하는 숫자다. 여러 문화권에서 사람들은 신을 삼위일체의 존재로 파악했는데 기독교의 삼위일체 외에, 힌두 문화권에서 브라마, 비슈누, 시바로 숭상되었고, 고대 이집트에서는 오시리스, 이시스, 호루스가 삼위일체의 신으로 사람들의 숭배를 받았다.⁶³⁾ 연금술사 마리아 프로페티사(Maria Prophetissa)의 공리(公理, axiom)에 의하면 "하나는 둘이 되고, 둘은 셋이, 그리고 세 번째에서 네 번째로서 하나가 생긴다."⁶⁴⁾ 노자는 도덕경 42장에서 우주와 그 안에 존재하는 만물이 생성되는 우주 창생론(cosmogony)에 대해 도(道)가 하나를 낳고, 하나가 둘을 낳고, 둘이 셋을 낳고, 셋이 만물을 낳는다고 설명한다.⁶⁵⁾

62) Lexicon H(1993): *The Herder Dictionary of Symbols*, Chiron, pp59-60.

63) Betz O, 김혜진 역(2004): 《숫자의 비밀》, 다시, pp41-48.

64) Von Franz ML, 이부영 역(2016): 《C.G.융, 우리 시대 그의 신화》, 한국융연구원, 서울, p233.

65) 노자, 오강남 역(2013): 《도덕경》, 현암사, pp197-198.

용은 “일(一)은 모든 숫자가 생겨나는 첫 번째로, 그 안에서 숫자들의 대극적 성질인 홀수와 짝수가 통합돼 있어야 한다. 이(二)는 첫 번째 짝수이며, 삼(三)은 그 안에서 시작, 중간, 그리고 끝을 발견하기 때문에 완전한 첫 번째 수다”라는 피타고라스학파의 숫자에 관한 견해를 소개하고 숫자 삼(三)은 시간 속에서 발달 과정을 적절하게 나타낸 절대적 하나, 신성을 스스로 드러낸 것과 유사한 형태라고 하였다.⁶⁶⁾

폰프란츠는 Marcel Granet의 말을 인용해서 용의 개념이 중국의 것과 유사하다는 것을 보여주었는데, 통일체(unity)가 하나일 수 없는 이유는 그것이 ‘전체(Whole)’이고, ‘둘(Two)’와 구분할 수 없기 때문이다. 그것은 좌우, 고저, 전후, 음양의 조화와 같은 대비되고 상반된 측면을 통합한 것이다. 모든 조화, 통일, 쌍(雙) 그리고 전체는 숫자의 형태로 표현하려고 할 때, 삼(1+2)으로 시작되는 홀수로 나타내진다.⁶⁷⁾

이도희는 3이란 숫자는 동서양을 막론하고 신성한 숫자로, 완결을 의미하고, 역동성을 갖는 양의 수로 창조, 탄생과도 관련이 있는데, “세 번의 반복 행위를 통해 행위의 완결성을 확고하게 하고 숨겨져 있던 신성을 드러내려는 것으로 이해할 수 있을 것 같다”고 하였다.⁶⁸⁾

⑫ 사신(辭神)은 신을 보내는 것으로서 지방과 축문을 함께 소각하는 것이다. 조상은 자손들의 작별인사를 받으며 돌아가는데, 여기까지는 사람을 맞이하여 음식을 대접한 후 배웅하는 것과 흡사하다.

⑬ 납주(納主)는 신주를 원위치로 모시는 것이다.

⑭ 철상(撤床)은 제상을 정리하는 것이다.

⑮ 준(餼), 음복(飮福)이란 조상이 먹던 밥상을 자손들이 물려받아 함께 나누어 먹는 과정으로,⁶⁹⁾ 조상과의 친교(親交, communion)는 콤플렉스를 먹는 것이다. 그 기원은 특정 씨족의 기본적 본능들을 표현하는 제물로 바쳐진 희생 동물을 먹는 것에서 유래한다. 먹는다는 것은 동화하고 통합한다는 뜻에서 심리

66) Jung C.G.(1977); C.W. 11, *Psychology and Religion*, Princeton University Press, Princeton, N.J., pp118-119.

67) Von Franz ML(1974): 《Number and Time》, Northwestern Univ.Press. Evanston, pp102-103.

68) 이도희 (2005): 같은 책, pp140-141.

69) 이영춘 (2018): 같은 책, pp198-205.

적 동화를 의미한다. 당신은 자신의 무의식이나 조상들을 먹고 그렇게 함으로 자신의 힘을 더할 수 있을 것이다.⁷⁰⁾

기제사(忌祭祀)가 자정 무렵에 시작되는 이유는 음계(陰界)의 혼령들이 음(陰)인 밤에 활동하는 것으로 인식되기 때문이다.⁷¹⁾ 어둠에 휩싸이는 밤은 혼령들의 시간이다. 낮과 빛은 의식과 동의어이고, 밤과 어둠은 무의식과 동의어다.⁷²⁾ 태양이 지고 달이 뜨는 밤이 되면 의식의 빛은 사라지고, 어두운 무의식의 바다가 밀려 들어온다.⁷³⁾ 밤에 뜨는 달은 인간에게 특이한 관념과 직관과 공상을 불러 넣는다. 조상신과의 영적인 교제를 통해서 물질적인 것으로부터 눈에 보이지 않는 영적인 것으로의 변용을 도와주는 것이다.⁷⁴⁾ 달은 진정으로 태양인 의식을 낳는 어머니 무의식이다. 밤의 세계의 조상들(무의식)은 의식을 낳는다. 그러므로 낮보다 더 나이가 들은 것은 밤이다.⁷⁵⁾ 그러나 그들이 누구인가를 잊어서는 안 되기 때문에 어떤 경우에도 결코 의식(意識)을 잃어서는 안된다. 양(陽)인 낮이 시작되는 여명이 되면 제례(祭禮)를 거두고 혼령을 그의 세계인 음계(陰界)로 보낸다. 시계가 없던 시절에 새벽의 시작을 알리는 닭이 울면 흠향하던 영혼들을 서둘러 보냈던 이유이기도 하다.⁷⁶⁾

이상 기제사 절차를 살펴보면, 조상신을 모시고(출주-참신-강신), 음식과 술과 차를 대접하고(진찬-초헌-독축-아헌-중헌-유식-합문-개문진다), 보내드린 후(사신-납주-철상), 참가자들이 제사음식을 나누어 먹는 과정(음복)으로 볼 수 있다. 후손들은 제례 과정을 통해 조상들에 대한 과거 기억을 떠올리고, 살아계실 때의 여러 이야기들을 가족들과 나누게 되면서 자연스럽게 무의식의 조령들이 활성화되기 마련이다. 기제사는 자손들이 조령들의 세계, 그들의 뿌리에 접속될 수 있는 하나의 제식적 행위라는 의미를 갖는다. 기제사의 모든 과정을 살펴본 결과, 제례는 장례 절차를 통해 산 자들과 분리되어 영원성을 획득

70) Jung C.G, William Mcguire(Edited) (1984): 같은 책, p12.

71) 김의숙 (1993): 같은 책, pp81-84.

72) Jung CG, 한국융연구원 C.G. 융 저작 번역위원회(역) (2008b): 융 기본저작집 제2권, <원형과 무의식>, 솔출판사, 서울, p256.

73) Jung CG, 한국융연구원 C.G. 융 저작 번역위원회(역) (2008b): 위의 책, p130.

74) Jung CG, W. Mcguire (1984): 같은 책, pp376-378.

75) Jung CG (1970): CW 14, *Mysterium Coniunctionis*, Princeton University Press, Princeton, NJ, para219.

76) 김의숙 (1993): 같은 책, p84.

한 조상신과 남아 있는 자손의 영적인 대화와 화합이라는 상징적 의미를 갖는다는 것을 알 수 있다.

제3장. 『주자어류』권3(귀신과 제사)에 대한 분석심리학적 고찰

일찍부터 중국 지식인들은 귀신 숭배를 경계해 왔으며 춘추시대의 유명한 정치가인 자산(子産)은 “천도는 멀고 인도는 가깝다”는 논리로 누구도 쉽게 추측할 수 없는 천도라는 영역을 인간의 이성으로 판단하려는 발상을 경계하였다. 천여 년 동안 이러한 유가의 견해를 대표한 것으로 인식되어 왔던 귀신과 제사에 대한 견해는 송대(宋代)에 이르러 성리학을 완성시킨 주자가 제사 대상인 “귀신은 있다”는 입장을 명확히 함으로 새로운 국면으로 접어들게 된다.⁷⁷⁾

제사를 지내는 의미를 알기 위해 귀신과 제사에 대한 주자와 제자들의 문답이 기록되어 있는 『주자어류』권3을 살펴보는 것이 필요한데, 주자가 사용한 “귀신(鬼神)”이라는 단어 대부분은 “음양 양능”의 맥락에서 쓰이고 있다.⁷⁸⁾

본고는 한글 디지털 작업으로 철학 고전 텍스트를 지식자원으로 활용할 수 있게 제작된 서울대학교 철학사상연구소(2006)의 주희 『주자어류』권3⁷⁹⁾과 박성규(2003)의 “주자의 제사론”⁸⁰⁾을 참고하였다.

1. 기(氣)의 굴신왕래(屈伸往來)-정신에너지론적 접근

주자의 귀신론은 사람이 죽으면 귀신이 되고, 그 귀신이 다시 사람이 된다는 불교의 윤회설에 대한 비판으로 제시되었다. 주자의 설명에 의하면 귀신은 음기와 양기의 굴신왕래 작용이기 때문에 일물이 될 수 없고, 윤회의 주체가 될 수 없다.⁸¹⁾

일물(一物)이 허공 속에 자리를 차지하고 머물러 있으면서 자손이 구해주기를 기다리고 있는 것은 아니다… 그 주관자가 정성과 공경을 다하여 감응하여 부를 때 조상의 기는 정말로 거기에 깃들게 되는 것이다(『어류』 3:62).⁸²⁾

77) 박성규 (2003): “주자의 제사론-귀신 문제를 중심으로”, 《동방학지》, 121, pp129-137.

78) 박성규 (2006): “주희 『주자어류』권3”, 《철학사상》, 별책 7(3), p60.

79) 박성규 (2006): 같은 논문.

80) 박성규 (2003): 같은 논문.

81) 박성규 (2006): 같은 논문, 머리말, ii.

82) 박성규 (2003): 같은 논문, p154.

제사: 이미 움츠린 것 안에 또 움츠림과 펼침이 있는 것 같습니다.

주자: 제사를 지내면 귀신을 불러올 수 있으니, 이것이 이미 움츠린 기가 다시 퍼진 경우이다(『어류』 3:20).⁸³⁾

주자의 귀신론은 “귀신은 조화의 자취”라는 정이천의 명제와 “귀신은 두 기의 양능”이라는 장재의 명제를 중심으로 전개되는데, “귀(鬼)는 귀(歸)이고 신(神)은 신(伸)이다”라는 어원학적 풀이와, “만사 만물은 오직 이 음양의 소식굴신(消息屈伸)일 뿐이다”라는 통찰을 연결시켰다. 예를 들면 하루 중에 오전은 신, 오후는 귀, 꽃이 피는 것은 신, 지는 것은 귀이다. 또 삶이 신이라면 죽음은 귀이다. 이렇게 볼 때 귀신이란 우주 만물이 생성 발전 변화되는 전 과정의 순간들의 두 측면을 일컫는 말일 따름으로 소식굴신(消息屈伸) 내지 굴신왕래(屈伸往來)는 음양 두 기의 양능이며, 곧 귀(鬼)와 신(神)의 함의가 된다.⁸⁴⁾ 따라서 기가 굽혀져 가는 것은 귀(鬼)이고 펼쳐 오는 것은 신(神)인데, 제사를 지낼 때 귀신이 불러오는 것은 이미 움츠린 기가 다시 퍼진 경우로, 움츠린 기란 죽어서 하늘과 땅으로 돌아간 혼기와 백기를 말한다.⁸⁵⁾

우리는 현대 물리학자 데이비드 봄의 에너지 관찰방식에 대한 가설에서 주자와 유사한 설명을 접할 수 있다. 그는 관찰될 수 없는 존재의 측면이 있을 수 있다고 생각한다. 관찰될 수 있는 물질적 우주는 다만 실존하는 것의 “전개된 또는 펼쳐진 질서(explicate, unfolded order)”일 뿐으로, “접혀진 잠재하는 질서(implicate, enfolded order)”가 “펼쳐진 질서”의 토대가 된다고 주장을 하는 것이다. 두 질서는 무엇이라고 확실하게 정의할 수 없는 완전한 운동, 즉 전체적인 움직임 속에서 공존한다. 펼쳐진, 그리고 접혀진 전체(양상불)는 파악할 수 없는 전체의 움직임 속에 포함되어 지속적으로 함께 존재한다. 우리의 감각으로 파악될 수 있는 뚜렷하게 드러나는 세계는 펼쳐진 세계(explicate world)로 우리의 의식이 지각하거나 의식적 관찰을 통해 현실화되는 세계다. 어떤 의미에서 물질은 일반적으로, 의식은 특수하게 펼쳐진 세계를 공유하는데 둘 다 더 높은 차원의 접혀진 질서에 기초를 두고 있다. 우리가 시간의 움직임으로 관찰

83) 박성규 (2006): 같은 논문, p116.

84) 박성규 (2003): 같은 논문, p135. 주19)재인용. 『어류』 3:12.

85) 박성규 (2003): 같은 논문, p142. 주37)재인용, 『어류』 3:20.

하는 것은 원래 접혀진 질서의 여러 단계의 공존이다.⁸⁶⁾⁸⁷⁾ 이에 대해 폰 프란츠는 접혀진 질서에 대한 데이비드 봄의 생각은 심리학적으로 집단적 무의식의 투사된 모델의 윤곽을 그리고 있으며, 그의 이론에서 모든 존재의 정신적 육체의 단일 모델의 윤곽을 그리고자 한 시도를 보이고 있다고 보았다. 이 존재의 배후는 에너지의 무한한 저장소-바다이다. 그것은 시공간에 펼쳐진 우리 의식의 아래와 배후에 깊이 있는 무의식, 특히 집단적 무의식의 세계인 바 봄의 이러한 새로운 물리학의 세계상은 용의 에너지 가설⁸⁸⁾과 잘 일치하는데, 이 에너지는 물리적으로는 시공간에 펼쳐져 나타나지만, 정신적으로는 시공간이 없는 접혀진 강도(enfolded intensity)로 더불어 공존한다.⁸⁹⁾ 이 존재의 배후는 생의 에너지인 기(氣)⁹⁰⁾의 무한한 저장소인 집단적 무의식이다.

생과 사를 생의 에너지인 기가 굽혀지고 퍼지는 것으로 설명하는 주자의 견해는 현대 물리학자 데이비드 봄의 펼쳐진, 그리고 접혀진 전체(양상불)가 파악할 수 없는 전체의 움직임 속에 포함되어 함께 지속적으로 존재한다는 에너지 관찰방식에 대한 가설과 매우 흡사하다. 시공을 뛰어넘는 두 사람의 견해는 용의 에너지 가설에서 정신적 삶의 가장 중요한 현상 중 하나인 심리적 적응과정을 리비도의 진행과 퇴행(progression and regression)으로 설명하고 있는 것과 일치하는 것을 볼 수 있다.⁹¹⁾

2. 제사 감격설-‘의식과 무의식의 대화’

제사를 지낼 때 귀신이 감응하는 이치는 다음 주자의 설명에서 볼 수 있는 바와 같이 조상과 자손의 기가 같기 때문이다.

86) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 같은 책, pp230-231.

87) David Bohm (1980), *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge & Kegan, London, pp232-236.

88) Jung CG (1969): C.W 8, *The Structure And Dynamics of the Psyche*, Princeton University press, Princeton, N.J, pp3-66 참고.

89) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 같은 책, pp230-231.

90) 1977년 상해 중의연구원, 상해 중의연구소, 상해 원자핵연구소의 합동조사단은 특수 센서를 사용해서 기공사가 방출하는 ‘외기’를 측정하는데 성공했으며, 다음 해에 북경에서도 같은 결과를 얻었다는 보고가 있다. 임해(林海)의 보고에 의하면 기는 적외선 전자파, 정전기, 자기, 미립자의 흐름 등과 같은 정보로 기기에 수신되었다고 한다. 미우라 구니오, 이승연(역) (2012): 《주자어류선집》, 예문서원, 서울, pp408-409, (주)156.157 재인용.

91) Jung CG (1969): 같은 책, pp32-40.

천지를 놓고 보면 단지 하나의 기이다. 내 한 몸을 놓고 보면 나의 기는 곧 조상의 기여서, 역시 하나의 기이므로 감하면 반드시 응하는 것이다(『어류』 3:54).⁹²⁾

다 같은 기일 뿐이다. 예컨대 여기 자손에게 어떤 기가 있다면 필경 어떻게 해서 그것이 존재하게 되었겠는가? 그 유래는 아마 태초에 사람을 낳을 때 기화(氣化)한 조상으로부터 대대로 전하여 그 자손의 그 기가 있게 된 것이다(『어류』 3:77).⁹³⁾

주자는 “조상의 정신혼백은 곧 자손의 정신혼백이다.”라는 사랑좌(謝良佐)의 말을 수용하여, 자손과 조상은 “같은 기가 유전하고”(一氣流傳) “혈맥이 관통되기”(血脈貫通) 때문에 “조상의 정신혼백은 곧 자손의 정신혼백이다.”라고 설명한다. 그래서 조상의 기가 소멸해도 감격은 가능하다는 것으로, 감격은 결국 자손의 마음의 문제로 귀결될 수 있게 된다.⁹⁴⁾ 우리의 마음은 몸과 마찬가지로 조상대에 이미 존재해 온 것들로 이루어져 있기 때문에 신체나 마음은 철저하게 역사적 성격을 가지고 있다. 개별적인 인간의 마음의 새로운 것이란 아득히 옛날의 마음의 요소들이 끝없이 변화되어 재결합된 것이다.⁹⁵⁾

한편, 조상에는 구하기 쉬운 조상이 있고, 아득함 속에서 구하는 조상이 있다.

“천지와 조상에 대한 제사는 명막(冥漠:아득함)속에서 구하는 것이다. 그러나 돌아가신지 오래 되지 않은 조상은 구하기가 비교적 쉽다.” 주자는 이렇게 대답한 다음 웃으면서 이렇게 덧붙였다. “이렇게 말하고 보니, 또 괴이한 말이 되고 말았다(作怪).”(『어류』 3:51).⁹⁶⁾

주자는 돌아가신지 오래되지 않은 조상은 구하기 쉽지만 아득함 속에서 구하는 조상도 있다는 것인데, 옉곡 이이는 기(氣)의 유한성과 리(理)의 무한성으로 설명하면서 죽은 지가 오래되지 않은 조상은 기(氣)로써 감응하고 죽은 지

92) 박성규 (2003): 같은 논문, p143, 주)40재인용.

93) 박성규 (2006): 같은 논문, p117.

94) 박성규 (2006): 같은 논문, p119.

95) Jaffe A, 이부영(역) (2012): <C.G.Jung의 회상, 꿈 그리고 사상>, 집문당, 서울, pp298.

96) 박성규 (2003): 같은 논문, p151, 주58)재인용.

가 오래되면 리(理)로써 감응한다고 했다.⁹⁷⁾ 주자와 율곡 이이의 조상에 대한 설명으로 미루어 볼 때, 개인적 무의식과 집단적 무의식으로 생각해 볼 수 있겠다. 부모 형제를 포함한 가족 콤플렉스는 개인적 무의식의 내용으로 의식 가까이에 있을 뿐 아니라, 복합적 감정이 강하게 얽힌 응어리이다. 동시에 그것은 집단적 무의식의 조상 콤플렉스, 나아가 친족 리비도에 뿌리를 내리고 있는 것이다.⁹⁸⁾

그러므로 제사를 지낼 때 오는 조상신을 제일 잘 설명할 수 있는 것은 옹의 ‘콤플렉스 개념’이라고 할 수 있다. 귀신이란 형체가 있는 일물(一物)이 아니라 정신에너지의 작용인 무의식의 콤플렉스이고, “혼령신앙은 무의식의 콤플렉스 구조의 직접적인 표현”이기 때문이다.⁹⁹⁾ ‘무의식’과 ‘죽은 자의 나라’는 뜻을 같이하기 때문에 ‘정신’이란 저승이나 죽은 자의 나라가 그 안에서 발견되는 존재일 수 있다.¹⁰⁰⁾ 문명화된 삶에 요구되는 의식의 일방성을 보상하고 전체적인 균형을 위해 작용하는 무의식은 의식에 결여된 것을 보충하는 역할을 함으로 그 개체의 정신적인 통합을 피하기 때문에 제례는 자손들이 의식적으로 지각하지 못하더라도 그들 마음 깊은 곳에 있는 무의식적 요소들을 접하면서 회복되어 통합된 인격으로 세상을 살아갈 수 있게 도와주는 의례로 볼 수 있다.

결국 제사 감격, 감응, 응감이란 제례를 통해 마음 깊이 느끼는 감정의 변화로 마음이 움직여 어떤 변환을 경험하는 조상신과 나의 대화, 의식의 자아와 무의식과의 대화일 것이다.

3. 천지음양의 리(理)-자기(Self), creatio continua

또한 주자는 제사감격을 리기론(理氣論)으로부터 추론하고 있다. 여기서 리(理)는 모든 사물의 존재와 생성과 관련된 법칙 내지는 원리, 또는 이치인데 직접 감각할 수 없기 때문에 구체적 경험 대상이 아니다. 한편 기(氣)는 모든 구체적 사물의 존재와 생성과 관련된 질료형질이라는 뜻을 나타내는 현상적 요소로 직접 감각할 수 있고 경험할 수 있는 구체적 성질을 뜻한다.¹⁰¹⁾ “리(理)란 형이상의 도로서 만물을 낳는 근본이며, 기(氣)란 형이하의 기(器)로서 사물과 사

97) 신일권 (2018): 같은 논문, p347.

98) 이부영 (2015): 《한국의 샤머니즘과 분석심리학》, 한길사, 서울, p172.

99) 이부영 (2012)a: 같은 책, p67.

100) Jaffe A, 이부영(역) (2012): 같은 책, p399.

101) 김용걸 (1995): 한국민족문화대백과사전, encykorea.aks.ac.kr/Contents//item/E0043848.

람이 태어나는 것은 리(理)와 기(氣)가 결합하기 때문인데 반드시 음양의 이기(二氣)가 서로 교감하고 응축하여 생명이 싹터야만 비로소 이 리(理)가 부착할 곳이 있다.” 인간의 탄생에는 먼저 리(理)와 기(氣)의 결합이 필요한 것이다.¹⁰²⁾ 기(氣)가 모이면 사람이 되고 흠어지면 귀신(鬼神)이 된다. 그러나 그 기(氣)가 흠어져 버려도 이 천지 음양의 리(理)는 생생하여 변함의 다함이 없다. 주자는 리(理)가 항상 거기에 있기 때문에, 조상의 혼백이 흠어져도 자손의 정신과 혼백은 연속하므로 제사에 감격이 가능하다고 주장한다.¹⁰³⁾ 계속해서 주자의 설명을 살펴보자.

오직 이 천지음양의 기는 사람과 만물이 다 같이 얻는다. 기가 모이면 사람이 되고, 흠어지면 귀신이 된다. 그러나 그 기가 이미 흠어져도 이 천지음양의 리는 끊임없이 낱고 낱는다. 조상의 정신과 혼백은 이미 흠어졌어도, 일부는 자손의 정신과 혼백으로 이어지는 것이 있다. 그러므로 자손이 제사의 예에서 정성과 공경을 다하면 바로 조상의 혼백을 불러올 수 있다(『어류』 3:52).¹⁰⁴⁾

기가 흠어져도 끊임없이 낱고 낱는다는 “천지음양의 리(理)”라는 개념은 시대 사상사적으로 변천하였어도 ‘도’(道), ‘태극’(太極)이라는 말과 마찬가지로 볼 수 있고, 분석심리학적으로는 원형으로 볼 수 있다. 이부영은 도(道)의 본체를 알 수 없으나 존재하며 작용하고 있는 것, 알 수 없는 것일 뿐 아니라 알 수 없는 시간 이래로 있어온 것, 시작도 끝도 없는 초시간적 존재로 보면서, 용이 제시한 그 근원을 헤아릴 수 없고 들리지도 않고 보이지 않아 문자로 표현할 수 없는 것, 스스로 존재하며 변함없이 작용하여 모든 현상을 산출하는 어떤 존재의 본체라고 소개한 바가 있다.¹⁰⁵⁾ 도(道)란 천지보다 먼저 생겨나 혼돈 속에 생성된 것, 두루 행하여 멈추지 않아서 천하의 어미가 될 수 있는 어떤 것으로 모든 구체적 현상들이 그로부터 발생하는 근원을 이루기 때문에 한 마디로 전체, 모든 것을 말한다.¹⁰⁶⁾ 마찬가지로 간노도 “이 불가사의한 일물(一物)은 절

102) 이승연 (2009): “주자 죽음관에 대한 소고”, 《사회사상과 문화》, 20, pp160-161.

103) 이승연 (2009): 같은 논문, p169.

104) 박성규 (2003): 같은 논문, pp140-141, 주35) 재인용. 『어류』 3:52.

105) 이부영 (2012b): 《노자와 용》, 한길사, 서울, p25.

106) 이부영 (2012b): 위의 책, p31.

대적이어서 형체가 없기 때문에 그 이름을 무엇이라 해야 할지 모르지만 만물이 모두 이 힘에 의해 자라고 키워지기 때문에 글자를 붙여 도라고 한다”하였다.¹⁰⁷⁾ 폰 프란츠(Von Franz)는 그 자체는 인식할 수 없는 것으로 상으로 나타날 때 비로소 인식이 가능해지는 원형은 내적 성찰로서 인식할 수 있게 된 선형적 정신적 배열의 형식이라고 규정하면서 이 구조들이 태초로부터 있어 온 것인지 뒤에 분화되어 나온 것인지에 대한 물음을 제기하며 융의 견해를 다음과 같이 소개하고 있다. 즉, 기본구조 등은 일찍부터 존재해 온 것이라도 그 내부에서는 끊임없이 새로운 창조행위가 일어나고 있다는 것인바 “원형”이란 우리가 결코 벗어날 수 없는 것, 영원히 보존하게 될 정신적 존재의 최후의 밑바닥 구조지만 이 모형 속에서 ‘끊임없는 창조’(creatio continua)라는 뜻에서 창조가 이루어진다.¹⁰⁸⁾ 주자가 끊임없이 낳고 낳는 천지음양의 리라고 설명하는 것은 노자의 도, 융이 말하는 자기(自記, Selbst)로 볼 수 있겠다.

4. 별도로 새로 생긴 기(氣)-심혼에 관련된 상징적 표명

주자의 설명에 의하면 제사를 지낼 때 귀신이 불러 오는 것은 이미 움츠린 기가 다시 펼쳐 오는 것이다. 그렇다면 이 펼쳐져 오는 것은 과거에 죽은 조상의 기가 다시 오는 것인가 묻는 제자의 질문에 대해 주자의 답변은 다음과 같다.

제자; 펼쳐지는 것은 다만 이미 죽은 기(氣)가 다시 와서 펼쳐지는 것입니까?

주희; 그렇게 말하기 어렵다. 이 펼쳐지는 것은 또한 별도로 새로 생긴 것이다 (『어류』: 63-113).¹⁰⁹⁾

제사에 감하여 펼쳐지는 조상의 기가 새로이 생겨난 것이라는 것을 우리는 어떻게 이해할 수 있을까? 죽은 자가 산 자들의 앞에 나타날 때 어떤 존재로 나타나는가? 예전의 존재인가? 아니면 새로운 존재인가? 초기 기독교 시대에 부활에 대한 논쟁은 새롭게 영적으로 부활한 육체인가? 다시 살아난 예전의 물질적 육체인가? 에 대한 생각 사이에 있었던 것으로 보인다. 사도 바울의 관점에서 부활은 영적인 육체를 얻는 것으로, 그리스도 안에서 부활하는 것이고, 예전

107) 이부영 (2012b): 같은 책, pp31-32, 주25)재인용.

108) 이부영 (2004): “精神과 身體”, 《심성연구》, 30(1,2), p17.

109) 박성규 (2006): 같은 논문, p137.

의 육체가 원상 복구된다는 말이 아니다. 이러한 사상은 대체로 오늘날까지 동방정교회의 사상으로 이어져 온다. 반면 공관복음 기자에 의한 성복음집에 의하면, 서구에서는 성령과 영혼 그리고 육체를 지닌 인간이 “전체”이기 때문에 과거에 존재했던 것과 같이 전체로서 부활해야한다는 생각에 기초하고 있다. 이러한 개념은 서구 교회에서 오랜 기간 지배적이었던 것으로 보이며, 중세에도 그리스도가 부활했을 때 상처가 있었는지 없었는지에 대해 진지한 논쟁을 했었다는 것을 알 수 있다. 사람들은 생전에 자기도 모르는 사이에 육체와 동일시해서 과거의 육체에 집착했기 때문에 육체에 투사된 어떤 것이었기 때문인 것으로 보인다.¹¹⁰⁾

그러나 육체적인 것 외에 심혼의 진리도 있다. 심혼의 진리는 육체적으로 설명되거나 증명될 수 없는 것이기 때문에 논박될 수 없는 것이다. 이러한 종류에 속하는 종교적 표명은 물질적으로 확인될 수 없는 대상들과 관계되는데, “심혼은 자율적 요인이고, 종교적 표명은 무의식적 과정, 그러니까 초월적 과정에 바탕을 두고 있는 심혼의 고백”이기 때문이다.¹¹¹⁾ 이러한 의미에서 육체의 부활에 관한 표명은 물질적인 것에 관련된 것이 아니라 심혼에 관련된 상징적 표명으로 이해해야 할 것인데, 초기 그리스도교 신학자 오리게네스는 이미 융처럼 부활에 대한 견해를 상징적으로 해석해서 받아들였다. 부활한 새로운 육체의 물질이나 형식은 과거와 같은 것이 아닐 것이지만 둘 사이에 개성의 진정한 연속성이 있으리라는 것이다. 나무의 씨앗에 숨겨져 있는 것과 마찬가지로 과거의 육체에도 부활 육체의 씨앗이 숨겨져 있다. 심리학적 관점에서 오리게네스의 해석에는 개성화 원리의 비밀, 즉 육체 속에 있는 무엇이며, 그 육체가 아니었던 것이 추측되었었다는 근거가 있다고 볼 수 있다.¹¹²⁾ 융은 우리가 ‘저곳’에서의 계속된 삶을 가정할 경우 정신적인 것 외에 어떤 다른 존재를 생각할 수 없다고 한 바가 있다. 정신적인 삶에는 어떤 시공간을 필요로 하지 않기 때문에 저승의 존재를 내적인 상의 세계에서 계속된 전진이라고 상상해 보면서 정신이란 저승이나 죽은 자의 나라가 그 안에서 발견될 수 있는 존재일 수 있을 것이라고 하였다. 무의식과 죽은 자의 나라는 뜻을 같이한다.¹¹³⁾

110) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 같은 책, pp27-28.

111) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 같은 책, p29.

112) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 같은 책, pp29-31.

113) Jaffe A, 이부영(역) (2012): 같은 책, p399.

생의 에너지인 기(氣)는 우리가 살아있을 때는 현실적응에 쓰이지만, 사후에 저승에서 새롭게 오는 기(氣)는 뭔가 가르쳐 주려고 오는 것 같다. 용은 우리가 알고 있는 바와 같이 정신의학자로 분석심리학의 개척자인데, 실제 그의 내면을 사로잡고 있었던 것은 목사였던 그의 아버지가 해결하지 못했던 기독교 신상에 대한 물음이었던 것으로 보인다. 용이 『용에의 응답』을 쓰게 한 결정적인 계기가 된 꿈에서 그의 아버지는 생시와 반대로 목사가 아닌 탁월한 학자이자 18세기 건축 양식의 위대한 인물들의 납골당의 관리인이었다.¹¹⁴⁾ 생의 후반부에 저술한 『용에의 응답』(1952)은 인간 정신의 악과 고통의 문제에 대한 용 자신의 개인적 문제 해결로, 그것은 용에게 정신적인 선조인 조령(祖靈)으로부터 제기된 셈이었다.¹¹⁵⁾ 중년의 용이 『죽은 자를 위한 일곱가지 설법』(1916)을 쓸 때도 결정적인 물음을 제기한 것 역시 죽은 자들이었다.¹¹⁶⁾

그러므로 주자가 제사 때 펼쳐지는 조상의 기를 별도로 새로 생긴 것이라고 설명하는 것은 제사를 지낼 때 오는 조상은 물질적인 것에 관련된 것이 아닌 자율적인 심혼의 현실에 관련된 상징적 표명으로 이해해야 할 것이다. 즉, 죽었던 조상이 그 모습 그대로 제사의 자리에 임하는 것이 아니라, 조상의 영(靈)과 자손의 영이 원형적으로 공유하는 것, 조상의 정신을 자손이 어떻게 현재의 삶에서 살아낼 것인가를 감응하는 것이다.

5. 경(敬)—종교적 태도

조상의 혼백을 불러오기 위해 중요한 것은 후손의 정성과 공경(誠敬)의 태도로, 주자는 다음과 같이 설명하고 있다.

자기가 정성과 공경을 극진히 하면, 숙연히 위에 계신 듯하게 된다. 이것이 무엇이겠는가? 바로 펼쳐짐(伸)이 아니겠는가? 이는 곧 신의 드러남(神之著)이다 (『어류』 63-113).¹¹⁷⁾

자손이 제사의 예에서 정성과 공경을 다 하면 바로 조상의 혼백을 불러올 수

114) Jaffe A, 이부영(역) (2012): 같은 책, pp275-277.

115) 김성민 (2012): 《분석심리학과 기독교》, 학지사, 서울, pp94-95.

116) Jaffe A, 이부영(역) (2012): 같은 책, pp241-242.

117) 박성규 (2006): 같은 논문, p137.

있다(『어류』 3:52).¹¹⁸⁾

경(敬)은 원래 유학에서 강조되는 개념으로 그 대상은 신(神)이다. 신에 대한 경외사상은 고대 종교에서 유래된 것이지만, 인격신의 관념은 천을 리로 간주하는 성리학에 이르러 완전히 사라져버려 인격신이 남아 있을 자리가 없게 되었다.¹¹⁹⁾ 주자는 경을 가리켜 유학을 공부하기 시작하여 그 목적에 이르기까지 요구되는 만사의 근본이라고 설명한 바 있는데, 자신의 서재를 경재(敬齋)라 하고, ‘경재잡(敬齋箴)’¹²⁰⁾을 직접 지어 벽에 걸어놓고 보면서 스스로를 경계하곤 했다고 한다.¹²¹⁾ 이를 통해 경(敬)이 주자학에서 수행에 가장 중요한 조건 중의 하나라는 것을 알 수 있다. 이부영은 주자의 경재잡 본문 중, “마음을 고요하게 가라앉혀 거처하면서 마주 건너 상제를 모신 듯 하라… 조심하고 두려워하여 혹시라도 감히 소홀하게 하지 말라… 공경하고 삼가서 혹시라도 감히 가볍게 여기지 말라”¹²²⁾라는 내용에서 어떤 알 수 없는 자아를 초월하는 누미노제를 지닌 대상에 대한 외경의 태도를 강조하고 있는 점에 주목하고 경의 관념 속에 이미 ‘나’를 넘어서는 존재와의 관계가 드러나 있다고 보았다.¹²³⁾ 이도희는 주자의 외경하는 마음을 융이 말하는 종교적 태도와 다르지 않은 개념으로 보았는데, 종교적인 경건한 태도를 가지고 제사를 드리면 신의 현현을 신성력있게 경험할 수 있는 것으로 이는 곧 제사의 변환작용을 설명하는 것이기도 하다.¹²⁴⁾ 제사를 지낼 때 자손의 종교적인 태도는 제의를 통해 새로운 인격으로의 변환을 가져다줄 수 있는 초월적인 경험을 하는 과정으로, 융이 말한 자기 정신의 전체성을 실현하는 개성화 과정과 비교할 수 있을 것이다.¹²⁵⁾ 심리학적으로 초월적 기능은 의식적, 무의식적 내용의 합일에서 생겨나는데, 이때 초월은 형이

118) 박성규 (2006): 같은 논문, pp115-118.

119) 이상은 (2011): 《퇴계의 생애와 학문》, 예문서원, 서울, p178.

120) ‘경재잡(敬齋箴)’은 전체 10章으로, 章마다 4句, 句마다 4言으로 되어 있으며 모두 160字인 짧은 箴言이다. 금장태(1990):“敬齋箴圖와 退溪의 居敬修養論”, 《퇴계학보》, 68(0), p85.

121) 고려대 민족문화연구원 (2011): 같은 책, p128, 주1) 재인용.

122) 고려대 민족문화연구원 (2011): 같은 책, pp128-130.

123) 이부영 (2018): “경(敬)에 대하여(2)”, 《길》, 19(1), 한국융연구원, p4.

124) 정성과 공경을 극진히 하면, 숙연히 위에 계신 듯하게 된다. 이것이 무엇이었는가? 바로 펼쳐짐(伸)이 아니겠는가? 이는 곧 신의 드러남(神之著)이다. 『어류』 63-113, 박성규 (2006): 같은 논문, p137.

125) 이도희 (2005): 같은 논문, pp144-145.

상학적 특징을 나타내는 것이 아니라, 하나의 태도에서 다른 태도로 이행하게 되는 것을 나타낸다.¹²⁶⁾ 그런데 융은 ‘종교’라는 표현에서 신앙고백을 생각하는 것이 아니라, “어떤 동적인 요소들에 대한 주의깊은 고려와 관찰의 태도”로 “누미노즘의 경험을 통하여 변화된 의식의 특수한 태도”라고 설명한다. 누미노즘이란 눈에 보이는 대상에 속하는 특성이거나, “의식에 특수한 변화를 일으키는 어떤 보이지 않는 것의 현존이 주는 영향이다.”¹²⁷⁾

경의 정신을 학문과 생활 모두에서 전체적으로 실현한 인물은 퇴계 이황인데 주희의 관점을 대체로 긍정하여 경을 그 시작부터 끝까지 근본적이고 궁극적인 정신으로 이해했다.¹²⁸⁾ 퇴계에 의하면 마음이 분산하고 조급한 병과 고요함(靜)에 빠지는 병이 있다.¹²⁹⁾ 그는 ‘마음이 분산하고 동요되는(心之紛擾) 증세’에 대해서 경(敬)을 지킴(持敬)이 병을 치료하는 약이 됨을 지적하고 행동하자 곧 잘못을 저지르는 ‘조급하고 경망스러운 병’은 경(敬)을 실천하지 않는 병으로 ‘마음을 일치시켜 분산되지 않게 할 것’을 처방한다.¹³⁰⁾ 경(敬)을 실천하지 않는 병이라는 것은 종교적 태도의 상실이 신경증의 발생에 밀접한 관계가 있고, 경(敬)을 지킴(持敬)이 병을 치료하는 약이 된다는 것은 종교적 태도의 회복이 신경증 치료의 중요한 과제라는 융의 이론과 일치한다.¹³¹⁾ 정신신경증은 삶의 의미를 발견하지 못한 영혼의 고통이기 때문이다.¹³²⁾

제사를 지내기 전에 몸과 마음을 깨끗이 하고, 제사를 지내는 동안 큰 소리를 내지 않고 언행을 삼가는 것은 마치 조상신이 옆에 계신 것으로 여기기 때문이다. 인적이 끊어진 성스러운 시간에 음계(陰界)의 혼령들과 영적인 교제를 하는 동안에는 잠시라도 번잡한 속세를 벗어나 분망함을 잊고 스스로 내면을 돌아볼 수 있는 시간이다. 우리는 종교적 태도로 제사를 지낼 때, 무의식의 조상 콤플렉스를 경험하면서 변화되는 의식의 태도를 기대할 수 있으며, 그러한 것

126) 김성민 (2020): 《기독교 영성의 추구와 분석심리학》, 달을 걷는 우물, 서울, pp63-64.

127) Jung CG, 한국 융연구원 C.G. 융 저작번역위원회(역) (2008a): 같은 책, pp16-20.

128) 고려대 민족문화연구원 (2011): 같은 책, p128, 주1)재인용.

129) 마음이 분산하고 조급한 병과 고요함에 빠지는 병이라는 것은 불안신경증, 강박신경증, 우울증 등 신경증으로 볼 수 있겠다.

130) 금장태 (1990): 같은 논문, p95, 주33)재인용.

131) 이부영 (1999): “C.G. Jung의 ‘신경증론’”, 《심성연구》, 14(2), 한국분석심리학회, 서울. p57, pp79-82.

132) Jung CG (1973): CW 11, *Psychology and Religion*, Princeton University Press, Princeton, N.J., para497.

을 진정한 의식과 무의식의 대화라고 볼 수 있을 것이다.

6. 주자어류에서 발견되는 무의식의 언어-상징

주자는 조상의 ‘기(氣)’가 자손에게 전해지는 것을 뿌리, 물의 파도, 나무의 열매라는 상징으로 설명하고 있다.

결국 자손은 조상의 기이다. 조상의 기가 흩어지기는 했어도 그 뿌리는 자손에 있다. 따라서 자손이 정성과 공경을 다하면, 조상의 기를 여기에 불러 모을 수 있다. 물의 파도처럼 뒤의 물은 앞의 물이 아니고, 뒤의 파도는 앞의 파도는 아니지만 오직 하나의 물의 파도로 통한다. 자손의 기와 조상의 기도 이와 같다. 조상의 기는 즉시 저절로 흩어지지만, 그 뿌리는 자손 안에 있다. 뿌리가 자손에 있으니, 다시 조상의 기를 여기에 불러 모을 수 있다. 이는 설명하기 힘든 것이니 스스로 각자 간파(통찰)해야 한다(『어류』 3:57).¹³³⁾

대저 사람의 기(氣)가 자손에게 전해짐은 마치 나의 기(氣)가 열매에 전해짐과 같고, 이 열매가 전해져 민별되지 않으면 저 생생한 나무가 완전히 말라 없어져도 열매에 존재하는 기(氣)는 여전히 자약(自若)하게 된다(『주희집』).¹³⁴⁾

뿌리, 물의 파도, 나무의 열매에 대해 분석심리학적 확충의 방법으로 주자가 설명하고자 하는 ‘기의 개념’에 접근하고자 한다. 상징이라는 개념은 어떤 불특정하고 다의적인 표현으로 규정하기 힘들고 완벽하게 인식할 수 없는 대상이기 때문에, 변형이 다양할수록 그것이 대상을 통해 구상하는 이미지는 더 완벽하고 적절한 것이 되기 때문이다.¹³⁵⁾

뿌리는 땅 속 깊은 곳의 세계의 중심에서 뻗는다. 우주수(宇宙樹)는 하나의 나무의 뿌리에서 나온 2개의 동치가 다시 하나로 연결됨으로 우주의 현현, 하늘과 땅의 합일을 상징한다. 마야에서 대지의 중앙에서 생명수로서의 사이바의 커다란 나무가 자라는데, 그 뿌리는 지하계에 깊이 뿌리를 내리고, 동치와

133) 박성규 (2003): 같은 논문, pp141-142, 주35) 재인용. 『어류』 3:52.

134) 박성규 (2003): 같은 논문, pp143-144, 주43) 재인용.

135) Jung CG, 한국융연구원 C.G. 융 저작번역위원회(역) (2005): 위의 책, p188.

가지는 천상계로 펼쳐져 있다. 선조는 뿌리를 통해서 현세에 나타났으며, 사자(死者)는 등지와 가지를 통해서 천상계에 이른다.¹³⁶⁾ 개개의 인간은 시들어진 꽃과 열매들이 근경에 뿌리를 두고 있듯이 지속되어온 정신적 발달과정에 근거를 두고 있다.¹³⁷⁾ 이에 대해 융은 땅속줄기인 라이좀(Rhizome)에 비유해서 다음과 같이 설명하고 있다. “나는 인생이 자신의 뿌리를 통해서 살아가는 식물과 같다고 생각해 왔다. 식물 고유의 삶은 눈에 보이지 않는다. 그것은 뿌리에 숨어 있다. 땅 위에서 보이는 것은 여름 동안만 지탱한다. 그리고는 말라 버린다. 하루살이 같은 현상이다. 우리가 우리의 삶과 문화의 끝없는 생성과 소멸을 생각하면 전적으로 공허한 인상을 얻게 된다. 그러나 나는 영원한 변환 속에서도 살아서 지속되는 어떤 것이 있다는 느낌을 한 번도 잃은 적이 없다. 우리가 보는 것은 꽃이다. 꽃은 사라진다. 그러나 뿌리는 계속된다.”¹³⁸⁾

물은 모든 존재의 잠재적 가능성의 원천이고, 우주 만물의 원천이자 무덤이며, 미분화한 것, 비현현(非現現), 물질의 최초 형태이다. 모든 물은 태모(太母)의 상징이며, 탄생, 여성원리, 우주의 자궁, 원질료(the prima materia), 풍요와 재생, 생명의 샘과 연관된다. 또한 물은 현현 세계에서의 끊임없는 유전(流轉), 무의식, 망각인데, 항상 용해하며, 부수고, 정화하며, 씻어내리고, 재생한다.¹³⁹⁾ 파도는 멈추지 않고 움직이는 물로서 인생의 영고성쇠(榮枯盛衰), 변화를 상징하며, 환영(玄影), 허망, 동요를 나타낸다. 바다의 파도를 그린 12세기 중국의 그림에서 파도는 생성과 유전(流轉)을 나타내는 나선형 속으로 말려들고 있는 것을 보여주고 있다.¹⁴⁰⁾

나무의 열매는 불사(不死), 본질, 한 상태의 완성과 결실 및 다음 상태를 만드는 종자이다.¹⁴¹⁾ 영지주의자 시몬 마구스의 묘사에서 죽음 후에도 지속해 살아가는 세계수(世界樹)의 열매는 인간의 영혼에 있는 신상(神像)-융의 언어로는 자기(自己)이다. 페르시아의 종교에서도 역시 인간에 있는 불멸의 도플갱어(제2의 자아)가 그가 실천하며 살았던 신앙의 “열매”라고 일컬어진다.¹⁴²⁾

136) 진 쿠퍼, 이윤기(역) (2014): 《그림으로 보는 세계문화상징사전》, 까치, 서울, pp368-375.

137) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 같은 책, p196.

138) 야니엘라 야콥, 이부영(역) (2012): 같은 책, pp20-21.

139) 진 쿠퍼, 이윤기(역) (2014): 같은 책, 까치, 서울, p395.

140) Cooper J, 이윤기(역) (2014): 같은 책, pp398-399.

141) Cooper J, 이윤기(역) (2014): 같은 책, p145.

142) Von Franz ML, 한오수(역) (2017): 같은 책, p169.

상징이란 어떤 것에 대해 체험하기는 하지만 합리적인 표현을 할 수 없는 경우에 그가 이미 알고 있는 다른 것을 빌어 나타내려는 표현 수단이다. 아직 언어적 개념으로 표명되지 않은 것들을 표현하려는 시도로 무의식적인 것들은 상징을 통해서 표현될 수 밖에 없다.¹⁴³⁾ 인간은 상징을 만들어 내는 경향이 있기 때문에 무의식적으로 물체나 형상을 상징으로 전환시키고, 그 상징들을 종교나 시각예술로 표현한다. 선사시대까지 거슬러 올라가는 여러 상징에 관한 기록의 역사는 우리 선조들이 느끼고 감동을 받은 것들에 대한 역사인 것이다.¹⁴⁴⁾ 융에 의하면 의식으로는 그 의미를 파악하지 못하는 데서 비롯되지만 스스로 느끼게 하는 것, 희미한 동시에 강력한 어떤 것으로 사람들이 의식으로 그 뜻을 파악할 수 없는 것이 무의식의 내용인 상징의 본질이다. 최선의 방법으로 그 의미를 표현하고자 해도 설명하지 못한 의미가 남아 있는 것이 상징의 특징이기 때문에, 융은 “상징은 의미를 잉태하고 있다”고 한다. 상징을 남김없이 설명할 수 있다면 그 상징은 이미 생동성을 잃는다.¹⁴⁵⁾ 상징은 대부분 의식을 초월한 내용으로 이루어진 상(像)으로 그 내용은 진실이자 동인(動因)이며 리비도의 표명이고 표현인 것이다.¹⁴⁶⁾

주자가 조상에서 자손으로 이어지는 기(氣)라는 개념을 뿌리, 물의 파도, 나무의 열매라는 상징으로 설명할 수 밖에 없었던 이유는 기(氣)가 생의 에너지이고, 그 존재의 배후는 집단적 무의식의 세계이기 때문이다. 이러한 주제의 밑바탕에 깔린 생각은 원형적인 특성으로 상징적 원상(原像)의 시각적 표상인데, 그 위에 인간 정신이 구축되었고 분화해온 것이다. 이러한 원초적 상(像)을 정의하는 것은 매우 어려운 것으로 지나치게 한정된 모든 지적 표현 양식은 그 원형상의 광범위한 본질을 빼앗아 버린다. 이는 명확성을 필요로 하는 과학적 개념이 아니라 최고로 보편적인 원시적 정신의 원초적 관(觀)으로, 특수한 내용을 표시하는 것이 아니라 관계의 풍성함 때문에 의미가 있는 것이다.¹⁴⁷⁾ 우리가 모르는 세계인 무의식은 비합리적인 세계이기 때문에 이지적이고 합리적인

143) 김성민 (2019): 같은 책, pp48-49.

144) Jung CG, 이부영(역) (2013): 《인간과 상징》, 집문당, 서울, p262.

145) 이부영 (2011)a: 같은 책, p211.

146) Jung CG, 한국용연구원 C.G. 융 저작번역위원회(역) (2005): C.G. 융 기본저작집 제7권 《상징과 리비도》, 솔출판사, 서울, p122.

147) Jung CG, 한국용연구원 C.G. 융 저작번역위원회(역) (2001): C.G. 융 기본저작집 제1권 《정신요법의 기본문제》, 솔출판사, 서울, p26.

태도로는 이해할 수 없고 묘사할 수도 없었기 때문에 상징으로 표현할 수 밖에 없었을 것이다.

그러므로 주자가 조상의 ‘기(氣)’가 자손에게 전해지는 것을 뿌리, 물의 파도, 나무의 열매라는 상징을 통해 설명하려 했던 것은 분석심리학적 측면에서 볼 때 유한한 인간존재인 자손이 그 근원인 조상과 연결됨으로, 즉 의식의 자아가 깊은 층의 무의식과 연결됨으로 지속되어 온 정신적 발달과정에 대한 것으로 생각해 볼 수 있겠다.

맺는말

기제사는 조선조에 도입된 이래 형식과 절차를 중요시하는 방향으로 영향을 끼쳐온 결과 상투적인 의례가 되어 오늘날 대부분 사람들의 마음에서 멀어지고 있다. 그러나 주자어류 권3 귀신과 제사에 대한 분석심리학적 고찰과 기제사의 절차에서 이루어지는 상징적 경험에서 살펴보았듯이 기제사는 개인들에게 제례의 경험을 통하여 인격의 변환을 가져다 줄 수 있는 무의식적 체험을 가능하게 할 수 있다. 이는 전체성을 실현하는 개성화 과정에 정신적 변환의 용기라는 상징적 의미를 갖는다.

제사를 지낼 때 오는 조상신을 제일 잘 설명할 수 있는 것은 융의 ‘콤플렉스 개념’이라고 할 수 있다. 귀신이란 형체가 있는 일물(一物)이 아니라 정신에너지의 작용인 무의식의 콤플렉스이고, “혼령신앙은 무의식의 콤플렉스 구조의 직접적인 표현”이기 때문이다.¹⁴⁸⁾ 제례를 통해 무의식의 조상 콤플렉스를 경험하면서 변화되는 의식의 태도를 기대할 수 있으며, 조상으로부터 복을 받는다는 것을 심리학적으로 해석하면 물질적인 복만 받는 것이 아니라 정신의 발달을 이루게 된다고 할 수 있을 것이다.

조령승배의 창조적인 면은 의식의 뿌리로 중요한 개념인 집단적 무의식과의 연계성을 키워간다는 점에서 ‘개성화 과정의 실현’에 있다. 한 인간이 통합된 인격으로 나갈 때 새로운 나의 탄생에는 조상의 뒷받침, 즉 무의식의 뒷받침에서 힘을 얻을 수 있기 때문이다. 문명화된 삶에 요구되는 의식의 일방성을 보상하고 전체적인 균형을 위해서 작용하는 무의식은 의식에 결여된 것을 보충하

148) 이부영 (2012)a: 같은 책, p67.

는 역할을 함으로 그 개체의 정신적인 통합을 꾀하기 때문이다.

의식의 자아가 그 뿌리인 집단적 무의식과의 관계를 키워간다는 의미에서 선조들의 영과 맺는 관계는 중요한데, 합리주의와 물질만능주의로 인간존재의 근원적 의미를 상실한 혼돈의 시대, 신화를 잃어버린 시대에 특히 그러하다.

참 고 문 헌

- 김성민 (2012): 《분석심리학과 기독교》, 학지사, 서울.
 _____ (2020): 《기독교 영성의 추구하고 분석심리학》, 달을 걷는 우물, 서울.
 _____ (2022): 《“신의 황혼”의 시대와 새로운 신의 추구: 영지주의와 분석심리학》, 달을 걷는 우물, 서울.
- 김열규 외 (2001): 《한국인의 죽음과 삶》, 철학과 현실사, 서울.
- 김용길: 한국민족문화대백과사전, encykorea.aks.ac.kr/Contents/item/E0043848.
- 김의숙 (1993): 《한국민속제의와 음악오행》, 집문당, 서울.
- 고려대 민족문화연구원 (2011): 《역주와 해설 성학십도》, 예문서원, 서울.
- 금장태 (1990): “敬齋箴圖와 退溪의 居敬修養論”, 《퇴계학보》, 퇴계학연구원, 68(0).
 _____ (1994): 《유교사상과 종교문화》, 서울대학교 출판부, 서울.
 _____ (2009): 《귀신과 제사》, 제이앤씨, 서울.
- 노자, 오강남(역) (2013): 《도덕경》, 현암사.
- 도민재 (2005): “儒敎 祭禮의 構造와 意味-忌祭를 중심으로”, 《동양철학연구》, 동양철학연구회, 42.
- 무려야마 지준, 노성환(역) (2019): 《조선의 귀신》, 민속원, 서울.
- 미우라 구니오, 이승연(역) (2012): 《주자어류선집》, 예문서원,
- 박성규 (2003): “주자의 제사론-귀신 문제를 중심으로”, 《동방학지》, 121, 연세대학교 국학연구원.
 _____ (2006): “주희 『주자어류(권3)』”, 《철학사상》, 7(3), 서울대학교 철학사상연구소, 서울.
- 배영동 (2002): “전통적 기제사를 통해 본 조상관”, 《비교민속학》, 비교민속학회, 23.
 _____ (2009): “곡식에 대한 신성관념과 의례의 의미”, 《농업사연구》, 한국농업사학회, 8(1).
- 비교민속학회, 석대권(2003): “제사를 통해 본 종교적 관념의 변화”, 《민속과 종교》, 민속원, 서울.
- 신일권 (2018): “조선시대 儒家의 죽음에 대한 이해”, 《국제언어문학》, 국제언어문학회, 41.
- 이도희 (2005): “한국 전통상장례 중 몇 가지 의례절차의 상징성”, 《심성연구》, 20(2),

- 한국분석심리학회, 서울.
- 이부영 (1978): “東洋醫學의 氣 概念에 관한 考察”, 《神經精神醫學》, 17(1). 이부영 교수논문집 vol. 1.
- ____ (李符永, 禹鍾仁, 鄭道彦(1999): “전통적 양생술의 이론적 기초연구-동의 보감을 중심으로”, 《신경정신의학》, 38(1).
- ____ (1999): “C.G. Jung의 ‘신경증’론”, 《심성연구》, 14(2), 한국분석심리학회, 서울.
- ____ (2004): “精神과 身體”, 《심성연구》, 30, 한국분석심리학회, 서울.
- ____ (2011): 《한국민담의 심층분석》, 집문당, 서울.
- ____ (2012a): 《분석심리학》, 일조각.
- ____ (2012b): 《노자와 응》, 한길사, 서울.
- ____ (2015): 《한국의 샤머니즘과 분석심리학》, 한길사, 서울.
- ____ (2017): “경(敬)에 대하여(1)”, 《길》, 18(2), 한국용연구원, 서울.
- ____ (2018): “경(敬)에 대하여(2)”, 《길》, 19(1), 한국용연구원, 서울.
- 이상은 (2011): 《퇴계의 생애와 학문》, 예문서원, 서울.
- 이승연 (2009): “주자 죽음관에 대한 소고”, 《사회사상과 문화》, 동양사회사상학회, 20.
- 이영춘 (2018): 《차례와 제사》, 대원사, 서울.
- 李瀾, 민족문화추진회(역) (1977): 《국역 성호사설 IV》, 광명인쇄공사, 서울.
- 일연, 김원중(역) (2007): 《삼국유사》, 민음사, 서울.
- 임돈희 (2004): 《조상제례》, 대원사, 서울.
- 朱熹, 이민혁(역) (2011): 《주자가례》, 예문서원, 서울.
- 편무영, 옥성득 외 (2005): 《종교와 조상제사》, 민속원, 서울.
- 평유란, 정인재(역) (1989): 《중국철학사》, 형설출판사, 서울.
- Betz O, 김혜진 역 (2004): 《숫자의 비밀》, 다시.
- Bohm D (1980): *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge, London.
- Chevalier J, Gheerbrant A (1997): *Dictionary of Symbols*, Penguin Books.
- Cooper J, 이윤기(역) (2014): 《그림으로 보는 세계문화상징사전》, 까치, 서울.
- Eliade M, 이용주(역) (2014): 《세계종교사상사》, 이학사, 서울.
- Jaffe A, 이부영(역) (2012): 《C.G.Jung의 회상, 꿈 그리고 사상》, 집문당, 서울.
- Jung CG, 한국용연구원 C.G. 용 저작번역위원회(역) (2001): 《정신요법의 기본문제》, 용 기본저작집 1권, 솔 출판사, 서울.
- ____, 한국용연구원 C.G. 용 저작 번역위원회(역) (2004): C.G. 용기본저작집 제9권, 《인간과 문화》, 솔출판사, 서울.
- ____, 한국용연구원 C.G. 용 저작 번역위원회(역) (2005): 용 기본저작집 7권, 《상징과 리비도》, 솔 출판사, 서울.
- ____, 한국용연구원 C.G. 용 저작 번역위원회(역) (2007a): 용기본저작집 제3권, 《인격과 전이》, 솔출판사, 서울.
- ____, 한국용연구원 C.G. 용 저작 번역위원회(역) (2007b): 《정신요법의 기본문제

- », 용 기본저작집 제1권, 솔 출판사, 서울.
- _____, 한국용연구원 C.G. 용 저작 번역위원회(역) (2008a): C.G. 용기본저작집 제4권, 《인간의 상과 신의 상》, 솔출판사, 서울.
- _____, 한국용연구원 C.G. 용 저작 번역위원회(역) (2008b): 용 기본저작집 제2권, 《원형과 무의식》, 솔 출판사, 서울.
- _____, 이부영(역) (2013): 《인간과 상징》, 집문당, 서울.
- _____, (1969): CW 8, *The Structure And Dynamics of the Psyche*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- _____, (1970): CW 14, *Mysterium Coniunctionis*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- _____, (1973): C.W 11, *Psychology and Religion*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- _____, (1973): *Letters*, Bollingen Series XCV: 1.
- _____, William Mcguire(Edited) (1984): *Dream Analysis*, Princeton University Press.
- Lexicon H(1993): *The Herder Dictionary of Symbols*, Chiron.
- Needham J, 이석호(역) (1986): 《중국의 과학과 문명(3)》, 을유문화사, 서울.
- Von Franz ML, 이부영 역(2016), 《C.G.용, 우리 시대 그의 신화》, 한국용연구원, 서울.
- _____, 한오수(역) (2017): 《꿈과 죽음》, 한국용연구원, 서울.
- _____, 김현진(역) (2019): 《창조신화》, 한국용연구원, 서울.

Shim-seong Yeon-gu 2024, 39 : 1

〈ABSTRACT〉

**Korean Ancestor Worship: An Analytical Psychological
Consideration for Confucian Ancestor Worship, Gijesa**

Seungsub Lee, M.D., Ph.D.*

This study examines Gijesa, a Korean tradition of memorial worship for departed ancestors, from the perspective of analytical psychology. To understand the psychological background of ancestral rites, a literature search was conducted to examine the basis for ancestral spirits, the objects of ancestral rites, the symbolic meaning of the customs and practice of Gijesa, and the contents of volume 3 of the book Jhuza-uryu about 'Ghosts and Ancestral Rituals'. Gijesa, the Korean ancestor worship, may appear as a complicated formal ritual, but it reveals a psychological phenomenon of individuation. Gijesa facilitates a conversation between descendants and ancestors, bridging the conscious and the unconscious, leading to a realization of totality. The creative aspect of spirit worship lies in the 'realization of the individuation process' in that it fosters a connection with the collective unconscious, the root of consciousness. When an individual develops into a new integrated personality, we could gain strength from the support of ancestors, the support of the unconscious. The relationship with the spirits of ancestors is essential because consciousness has an important relationship with its root, the collective unconscious, especially for those of us living in an era of chaos where the fundamental meaning of human existence is lost due to rationalism and materialism.

KEYWORDS : Korean Ancestor Worship (Gijesa); Symbol; Individuation.

**Jungian Analyst, Seoul, Korea*