

中國人の 靈魂觀

宣釘奎*

<목 차>

1. 序言
2. 영혼관념 생성의 유래와 그 시기
3. 귀신숭배
 - 1) 영혼의 종류와 특성
 - (1) 魂과 魄
 - (2) 鬼와 神
 - 2) 영혼의 귀속처
 - 3) 先秦諸子の 귀신에 대한 태도
4. 조상숭배
 - 1) 조상숭배의 원인
 - 2) 조상숭배의 발전단계
 - 3) 上帝 - 祖上神의 승화
5. 結論

1. 序言

인간은 반드시 한 번은 죽어야 하는 일회적 존재라는 사실에서, 삶과 죽음, 영혼과 육체에 관한 사유가 시작되었고, 이는 민족의 가장 근원적이고 기초적인 사유 체계를 형성하였다. 한 민족의 생사관은 바로 그 민족의 종교와 철학의 핵심이자, 문화가치체계를 확립하는 기초이며, 바로 특정한 민족과 그 민족이 일군 문화의 본질이다. 민족에 따른 문화의 차이는 곧 생사관의 차이, 즉 영혼과 육체에 대한

* 高麗大 中國學部 教授

그 민족의 인식인 영혼관의 차이에서 비롯되었다고 해도 과언은 아니다.

민족의 내부에 있어서도 종교와 철학체계에 따라 혹은 시대의 변천에 따라 영혼에 대한 인식은 각기 다르다. 중국의 경우에도 고대로부터 先秦을 거쳐 현대에 이르기까지 그 영혼관은 약간씩 상이한 모습을 보이고, 또 유교·불교·도교 등에 따라서 각기 독특한 영혼관을 가지고 있다는 것은 주지의 사실이다. 중국인의 영혼관에 관한 실체와 또 그것의 생성 변천과정을 모두 살펴보는 것은 짧은 지면으로서는 불가능한 일이다.

본고에서는 주로 귀신숭배와 조상숭배를 중심으로 중국 고대의 영혼관을 고찰하고자 하였다. 이는 이들 두 신앙이 상호 밀접하게 연계되어 있을 뿐 아니라, 생사관념 즉 영혼관의 구현이자 형식이며, 또한 중국인들의 가장 원초적 신앙으로서 중국인들의 사유체계를 이해하는데 상당한 도움이 될 것으로 믿기 때문이다. 아울러 魂과 魄, 鬼와 神 등 중국인들이 상정하고 있는 영혼의 종류와 그 특징을 비롯하여 先秦諸子들의 귀신에 대한 태도 그리고 조상숭배에서 至上神 上帝로의 발전과정 등을 살펴봄으로써 고대 중국인들의 生死觀에 대해 보다 깊은 이해를 가질 수 있게 하였다.

2. 영혼관념 생성의 유래와 그 시기

인간이 왜 영혼의 존재를 인식하게 되었는가? 원시 인간들의 영혼관념에 대한 인식은 대체로 꿈(夢)과 현실을 구분하지 못한데서 비롯된 것이며, 또 그것은 궁극적으로는 죽음에 대한 공포를 해소하기 위한 하나의 노력이라고 할 수 있다.

원시인들은 꿈에 대해서 이해하지 못하였고, 이로 인해 꿈에 나타나는 모습을 현실로 인식하게 됨에 따라 인간의 육체를 떠나 존재하는 영혼이 실재한다고 생각하게 되었다. 『左傳』을 비롯하여 선진고적과 『史記』등에는 꿈에 관한 이야기가 무수히 많다. 이는 바로 꿈과 현실을 동일시한 오랜 관념의 반영이다. 즉 눈에는 보이

지 않지만 존재하는 어떤 형상으로부터 원시인들은 육체를 떠나 존재하는 영혼을 인식하게 되었다. 앵겔스 역시 영혼관념이 원시인의 몽환현상으로부터 유래되었음을 다음과 같이 설명하고 있다.

“원시인류는 자신들의 신체구조에 대해 전혀 이해하지 못했으며, 아울러 꿈속에 나타나는 갖가지 모습에 영향을 받아서 어떤 관념을 형성해 내었다. 즉 그들의 사유와 감각이 그들 신체의 활동이 아니라, 신체 사이에 깃들어 있으면서 사람이 죽었을 때는 바로 신체를 떠나는 독특한 영혼의 활동이라고 생각하게 된 것이다. 이때로부터 사람들은 이러한 영혼과 외부세계와의 관계에 대해서 생각하지 않을 수 없었다. 이왕에 영혼이 사람이 죽은 후에 육체를 떠나 계속하여 살아있다고 믿었기에, 그 영혼 자체가 죽는다는 것을 생각할 이유가 전혀 없었다. 이렇게 하여 영혼불사의 관념이 생겨났다.”¹⁾

“인간은 꿈속에서 아무런 제약도 받지 않고 하늘에 오르거나 땅속에 들어갈 수 있다. 이 때문에 원시인들은 사람들의 몸속에는 육체와는 별도로 독립해서 존재하고 활동하는 정신적 요소가 있다고 믿었다. 이것이 바로 영혼인 것이다. 그들은 꿈속에서 영혼이 육체를 떠나 활동한다는 생각을 가지고 죽음도 유사할 것이라고 생각하였다. 그래서 죽음이란 육체는 소멸되지만 영혼은 죽지 않고 육체를 떠나는 것이라고 이해하였다. 다만 어디로 가는지 모를 뿐이다. 영혼은 인간이 죽음을 인식하고 극복하는 과정에서, 생명의 영원성과 연속성을 보장하고 죽음의 공포를 해소하기 위해 세운 첫 번째 버팀목이다.”²⁾

결론적으로 원시인들이 가지고 있었던 꿈과 현실과의 혼동이 인간을 육체와 영혼의 결합으로 보게 하였고, 육체를 떠나 존재하는 이 영혼은 永生不死 한다고 믿었다. 결국 이러한 영혼불사 관념은 원시 인류가 죽음을 극복하려는 사색 속에서 생겨났다. 질병과 기아, 한해와 홍수, 사냥과 전쟁의 과정에서 원시인류에게 있어 죽음은 상시 접하는 일상이었고, 또 그것은 무엇보다도 두렵고 고통스러운 것이었다. 사실 인간뿐만 아니라 모든 살아있는 것의 죽음은 인간의 상태와 마찬가지로

1) 王鍾陵, 『中國前期文化-心理研究』, (中慶出版社, 中慶, 1991), 515쪽.

2) 袁陽 지음/박미라 옮김, 『중국의 종교문화』, (도서출판 길, 서울, 2000), 17쪽.

비참하다. 부패로 인해 처참하게 변해가는 시신의 모습, 한 마디로 ‘生者と死者와의 형태상의 차이’³⁾는 이러한 고통과 두려움을 더욱 가중시켰고, 그들은 자연스럽게 죽은 것과 산 것을 구분하는 인식을 가지게 되었다. 본능적으로 감지하게 된 죽음에 대한 공포, 바로 이 공포를 해소하기 위한 노력의 일환으로 인간에게는 육체와 유리되는 영원히 죽지 않는 영혼이 존재한다고 생각하였다.

중국에서 영혼관념이 언제부터 생겼는지는 확실히 알 수 없다. 다만 고고학적인 발견으로 인해 그 시대가 원시의 蒙昧時代의 중기 이후로 추측된다. 북경 周口店에서 발견된 지금으로부터 2만 5천 내지 5만 년 전의 山頂洞人의 유해 주위에는 적철 광이 포함되어 있는 홍색의 분말이 뿌려져 있고, 死者 생전의 장식품인 구멍이 뚫린 수골, 석주골추 등의 부장품이 있었다. 생전의 장식품을 함께 매장한 것은 영혼 불사관념을 의미하고 있으며 시체 주위에 홍색의 분말을 뿌린 것은 원시시대의 종교의식으로 생각된다.⁴⁾

비교적 명확하게 영혼관념을 나타내는 고고학 유적은 西安 半坡 仰韶遺蹟에서 발견된 甕棺이다. 반파 유적지에서는 요절한 아동을 안장하는데 사용한 용관이 모두 73개가 발견되었는데, 질대다수가 거주지 주위에 매장되어 있었다. 매장도구는 甕(독)을 위주로 하여 盆(동이)으로 뚜껑을 한 것도 있었다. 이 뚜껑이 있는 盆(동이)의 아래 부분에는 모두 의도적인 작은 구멍이 뚫려 있었다. 많은 연구자들은 이것을 사자의 영혼을 위해 출입구를 남겨둔 것으로 생각하였다.⁵⁾

원시 부계사회 후기 이래 墓葬에서 상견되는 殉葬제도와 厚葬현상은 부락 혹은 씨족의 영수가 사후의 지하세계에서 여전히 처첩과 노예를 부리면서 물질적 재부를 향유하겠다는 바람을 반영한 것이다. 이것은 철저한 영혼관념의 반영할 뿐만 아니라 음양세계의 관념을 명확하게 나타낸 것이다. 이는 영혼관념이 더욱 높은 단계로 들어섰다는 징표이기도 하다.⁶⁾

3) 諏訪春雄, 『中國人の靈魂觀』, (雄山閣, 東京, 1995), 11쪽.

4) 詹鄞鑫, 『神靈與祭祀-中國傳統宗教綜論』, (江蘇古籍出版社, 南京, 1992), 125쪽.

5) 상동.

6) 상동.

3. 귀신숭배

영혼관념에 기초하여 생성된 가장 대표적인 신앙이 귀신숭배이다. 귀신숭배의 주요 내용은 사람이 죽은 후 영혼이 사라지지 않는다는 것을 비롯하여, 이 영혼이 초인적인 능력을 가지고 있어 살아있는 사람은 그것을 두려워하거나 혹은 그것에 의지한다는 것이며, 또 인간의 생활과 사회관계가 환상의 귀신세계에 부가되어 있어, 이에 의지하여 招魂, 喪禮, 祭祀 등등의 각종 예배활동을 거행하는 것이다. 또한 중국의 고대사회에는 수없이 많은 원시민족이 있었고, 이들 원시민족들의 영혼에 대한 이해와 영혼불사의 미신은 민족에 따라서 아주 다양하였다. 대체로 중국 고대의 영혼불사에 관한 관념은 먼저 무엇이 鬼인가라는 이해에서 나타났다.⁷⁾

1) 영혼의 종류와 특성

(1) 魂과 魄

혼백관념은 중국인에게 있어 일종의 신앙으로서 강렬한 세속적 특색을 지니고 있다. 또 그것은 인간의 생명역정과 밀접하게 연관되어 있다. 혼백에 대한 관념과 귀신숭배 그리고 생사관념은 서로 긴밀하게 연계되어 있다. 이로 말미암아 그 발전의 과정이 비록 지나치게 사변적 특성을 지니고 있긴 하지만, 그렇다고 단순하게 사변적 수준에만 머문 것은 아니다. 그것은 계속 발전하여 문화와 현실 사회생활 전반에 걸쳐 깊은 영향을 끼친 것도 사실이다. 즉 상층문화에는 효와 도덕윤리를 핵심으로 하는 尊卑分明, 長幼有序의 예속제도를 형성하게 하였고, 또한 은연중에 잠재된 세력이 되어서 하층 문화에 파고들어 생노병사, 혼인상제를 제약하게

7) 朱天順, 『中國古代宗教初探』, (麥芽文化, 臺灣, 연도미상), 176쪽.

되었으며, 인간의 행위를 규범하여 형형색색의 민간신앙이나 풍속습관의 전범이 되어 문학작품, 신화전설의 주요 내용이 되기도 하였다.⁸⁾

선진의 전직에 나타난 혼백에 대한 관념을 개괄적으로 나타낸 것이 바로 『禮記·郊特牲』의 다음과 같은 기록이다.

정신에 붙어 있는 魂은 하늘로 올라가고, 육체에 붙어 있는 魄은 땅으로 돌아간다.(『禮記·郊特牲』)⁹⁾

위의 기록은 바로 사람은 근본적으로 정신(魂氣)과 육체(形魄) 두 요소로 구성되어 있으며, 혼백은 분리될 수 있음을 기초로 한 관점이다.¹⁰⁾ 사람이 살아 있을 때는 혼백이 하나로 통일되어 있으나, 사람이 일단 죽으면 이 양자는 분리된 상태를 나타낸다. 그리고 사람의 생사와 혼백의 활동은 밀접하게 서로 관련되어 있다. 사람이 죽으면, 혼백이 일반적으로 분리되어 그대로 남아 있는 것이 아니라 魂氣는 하늘로 올라가고 形魄은 땅 속으로 들어가, 서로 다른 세계로 진입하게 된다. 간단하게 말하자면 魂魄分離, 生死異路, 그리고 사람이 죽은 후 혼과 백이 활동하는 세계는 각기 하늘과 지하, 즉 다른 두 세계라는 관념이 바로 중국 고대 혼백관념의 중심 내용이다.¹¹⁾

그렇다면 혼백이란 궁극적으로 어떤 존재인가? 고대 중국인들의 관념에서는 혼백은 바로 '氣'다. 그리고 이 氣에는 양기와 음기 두 종류가 있는데, 양기는 魂이 되고, 음기는 魄이 된다.¹²⁾ 이에 유추되어 天氣는 魂이 되고, 地氣는 魄이 된다.¹³⁾ 暖氣는 魂이 되고, 冷氣는 魄이 된다. 입과 코의 호흡은 魂이 되고, 이목의 총명은

8) 馬昌儀, 『中國靈魂信仰』, (雲龍出版社, 臺北, 1999), 58쪽.

9) 魂氣歸于天, 形魄歸于地.

10) 중국 고대의 영혼관에서는 魂魄形神이 각기 서로 분리되고, 형체는 죽으나 영혼은 불멸한다는 것이 일반적인 사고였으나, 한편으론 형신훈백이 서로 붙어 있어서 분리할 수 없으며, 사람이 죽어 형체가 사라지면 그 정신도 사라진다는 소위 無鬼, 神滅의 無神論관념이 진한 시대로부터 중국사상계에 자리하기도 하였다. 대표적으로 荀子の 『天論篇』이나 劉安의 『淮南子 原道訓』, 桓譚의 『新論』, 王充의 『論衡·論死篇』 등을 비롯한 후대의 여러 사상가들이 있다.

11) 馬昌儀, 앞의 책, 58-59쪽.

12) 魂, 陽氣也, 魄, 陰神也. (『說文』)

13) 天氣爲魂, 地氣爲魄, 反之玄房, 各處其宅.(『淮南子·主術訓』)

魄이 된다.¹⁴⁾ 천지간에는 기가 충만하지만 기는 오로지 두 가지 이다. 사람의 기와 천지의 기이다. 기의 운동과 굴신 왕래가 바로 혼백과 귀신이다.¹⁵⁾ 또 魂이 氣가 되고, 魄은 形이 된다는 魂氣形魄의 설도 있다. 민간에서 흔히 사람이 죽는 것을 ‘氣絶’, ‘氣斷’, ‘氣散’ 등으로 말하는 것은 혼백이 되는 기의 운동을 가리키는 것이다.¹⁶⁾

다시 말해서 魄은 氣가 모여서 그것이 형체 즉 육체를 이룬 것이고, 魂은 형체에 붙어있는 精神을 말한다. 形體는 陰에 속하고, 精神은 陽에 속한다. 따라서 혼백은 서로 다른 작용을 한다. 魄이 인간의 육체에 붙어서 육체의 활동에 대해 작용을 일으킨다면, 魂은 인간의 정신에 붙어서 정신활동에 대해 작용을 일으키는데, 사람이 죽은 후에는 혼백은 모두 사람의 정신과 육체를 떠난다. 귀의 청력, 눈의 시력, 마음의 사유, 입의 소리, 수족의 운동과 같은 것은 모두 백의 작용이라고 한다면, 形體가 아닌 ‘氣’에 붙어서 만들어내는 知覺意識은 모두 혼의 작용이다.¹⁷⁾ 또한 중국의 고대 사람들은 魂은 형체에 붙으며, 또 이리저리 이동할 수 있으며, 만약 인체가 섭취하는 영양이 많으면 형체가 강해지고, 형체가 강해지면 혼백도 강해진다고 생각하였다. 아울러 사람이 죽은 후에 사람의 혼백이 鬼가 되는데, 돌아갈 곳을 찾지 못하면 해를 끼친다고 생각하였다.

이상 살펴본 혼백의 속성과 특징, 그리고 형태와 기능 및 그것의 생사와의 관계로부터 우리는 대략 다음과 같이 고대 중국인들의 혼백에 대한 관념을 정리할 수 있다.¹⁸⁾ 즉 魂魄의 形神 이원구조는 음양의 이원관념에서 유래한 것으로, “음양은 氣다”¹⁹⁾라고 하는 것이 바로 혼백이 생성된 기초이며, 귀신과 생사관념의 기초이

14) 先儒言, 口鼻之嘘吸爲魂, 耳目之聰明爲魄, ……暖氣便是魂, 冷氣便是魄, 魂便是氣之神, 魄便是精之神。(朱熹『朱子語類』卷三『鬼神』)

15) 陽魂爲神, 陰魄爲鬼, 鬼, 陰之靈, 神, 陽之靈, 此以二氣言也, 然二氣之分, 實一氣之運, 故凡氣之來而方, 伸者爲神, 氣之往而既, 屈者爲鬼, 陽主伸, 陰主屈, 此以一氣言也, 故以二氣言, 則陰爲鬼, 陽爲神。(『朱子全書』)

16) 人之生, 氣之聚也, 聚則爲生, 散爲死。(『莊子·知北遊』)

17) 孔穎達은 魂과 魄의 작용에 대하여 진일보한 설명을 하였다. 魂魄神靈之名, 本從形氣而有, 形氣既殊, 魂魄各異, 附形之靈爲魄, 附氣之神爲魂也, 附形之靈者, 謂初生之時, 耳目心識手足運動皆呼爲魄, 此則魄之靈也, 附氣之神者, 謂精神性識漸有所之, 此則附其之神也.

18) 馬昌儀, 앞의 책, 65쪽.

19) 陰陽是氣。(『朱子語類』卷一)

자 근거이다. “혼이란 양의 신이고, 백이란 음의 신이다.”²⁰⁾라고 하는 것은 바로 이런 의미이다. 이는 또 王充이 음양이기가 골육과 정신의 주재일 뿐 아니라, 생명의 근원으로서 골육을 튼튼히 하고 정기를 강성하게 하자면 필히 “음양의 기가 모두 갖추어져야 함(陰陽氣具)”을 강조한 의미이기도 하다.

그리고 혼과 백이 가리키는 것은 정신과 形骸, 정신과 골육, 魂氣와 形魄이다. 靈과 肉, 形과 神의 이러한 이원구조는 혼백의 성질과 특성이 소재하는 근본관념으로서 모든 생명체가 보편적으로 구비하고 있는 속성이다. 아울러 영혼관념은 혼백이 항상 귀신의 형태로 출현한다고 생각하였다.²¹⁾

(2) 鬼와 神

혼백이 형체를 떠나서 천지로 돌아가는 것을 ‘鬼’라고 하였음은 이미 언급한 바이다. 때문에 중국의 선진시대에는 늘 “귀는 인간이 죽으면 정혼이 회귀하는 것이다”²²⁾ “鬼란 사람이 죽어 천지로 돌아가는 것이다.”²³⁾라고 말하고 있다. 이는 고대 중국인들이 살아 있는 사람에 붙어 있는 영혼과 사람이 죽은 후 독립적으로 존재하는 영혼을 구별하였다는 것을 말한다. 甲骨文의 鬼字가 얼굴에 가면을 둘러 쓰고 있는 죽은 사람의 모습을 象形한 것으로 나타나는 것은 바로 鬼를 사후의 영혼이 회귀한 모습을 그렸기 때문이라고 할 수 있다. 또한 『禮記』나 『說文解字』 등에는 각기 다음과 같이 鬼를 구체적으로 설명하고 있다.

총괄해서 말하면, 무릇 천지간에 생존하는 것을 모두 ‘命’이라 하니 바로 생명이 있는 모든 것이다. 그런데 그 중에서 만물의 죽음을 ‘折’이라 하는데, 사람이 죽은 것은 ‘鬼’라고 한다.(『禮記·祭法』)²⁴⁾

20) 魂者, 陽之神. 魄者, 陰之神. (『推南子』, 高誘注)

21) 귀신은 바로 정신 혼귀이다.(鬼神便是精神魂鬼(『朱子語類』卷三)), “陽魂爲神, 陰魄爲鬼”(『正字通』) “氣之伸者爲神, 屈者爲鬼.(『正字通』)

22) 鬼者, 精魂所歸.

23) 鬼之言歸也.

24) 大凡生于天地之間者皆曰命. 其萬物死皆曰折. 人死曰鬼.

사람이 죽어 천지로 돌아가면 귀로 변한다. (『說文解字』)²⁵⁾

살아있는 사람에게 붙어 있는 靈魂과 鬼로 변한 靈魂 사이에 어떤 구별이 있는 가도 각기 다른 견해가 있다. 고대 중국인들은 살아 있는 사람에게 붙어 있는 영혼에는 魂과 魄 두 가지 종류가 있다고 생각하였다는 것은 이미 언급한 바이다. 그러나 魂과 魄의 변화의 중점에 대해서는 대략 두 가지 상이한 관념이 존재하였다. 사람이 죽은 후 이 魂과 魄이 모두 동시에 육체를 떠나서 鬼로 변한다는 생각이 그 하나요, 다른 하나는 사람이 죽은 후 魄은 육체의 소실에 따라서 소멸되고, 魂만이 육체를 떠나서 鬼로 변한다는 관념이다.

자산이 진국에 도착하기를 기다려, 조경자가 그에게 물었다. “백유가 귀가 될 수 있습니까? 자산이 대답해 말하기를 “사람이 막 죽었을 때는 魄이라 부르는데, 이미 魄으로 변하게 되면 양기를 魂이라 부릅니다. 생시에 衣食이 精美하고 풍부하면 혼백도 강하고 힘이 있기 때문에 나타내는 능력이 신령스러운 조화에 이르게 됩니다. 보통 남자와 여자가 요절하게 되면 다른 사람의 몸에 붙어 어지럽히고 포악한 행위를 합니다. (『左傳·昭公七年』)²⁶⁾

子産의 이러한 관념은 사람이 죽은 후 魂魄이 다함께 鬼로 변한다고 생각한 것이다. 그러나 이미 열거한 『禮記·郊特牲』의 “정신에 붙어 있는 혼은 (사람이 죽으면) 하늘로 올라가고, 육체에 붙어 있는魄은 (사람이 죽으면) 땅으로 돌아간다.”²⁷⁾는 관념이나 또 다음과 같은 기록을 통해서 보면 오로지 魂만이 鬼로 변하고 魄은 육체의 소실과 더불어 사라진다고 믿었음을 알 수 있다.

원시인들은 사람이 죽게 되면, 살아 있는 사람이 집 위에 올라가 소리쳤다. 그들은 소리 치기를 “아이! 모모인이여, 돌아오너라!” 그리고 죽은 자가 소생하지 않으면 생쌀이나 조개를 죽은 자의 입속에 채워 넣었고, 또 매장할 때에 풀잎으로 찐 익힌 음식을 주어서 배고프지 않게 하였다. 이 처럼 하늘을 향해 혼을 부르고, 땅

25) 人所歸爲鬼.

26) 及子産適晉, 趙景子問焉, 曰 伯有猶能爲鬼乎? 子産曰, 人生始化曰魄, 既生魄, 陽曰魂, 用物精多則魂魄強, 是以有精爽至於神明. 夫匹婦強死, 其魂魄猶能憑依于人, 以爲淫厲.

27) 魂氣歸于天, 形魄歸于地. (『禮記·郊特牲』)

속에 매장을 하였다. 육체는 땅속으로 내려가고, 영혼은 여전히 하늘에 있게 된다. (『禮記·禮運』²⁸⁾)

혼만이 귀로 변하고 백은 소실되기에 중국 고대의 풍속에서 사람이 죽으면 단지 하늘을 향해 혼을 불렀지만(招魂), 땅을 향해서는 백을 부르지(招魄) 않았다고 할 수 있다. 魂은 영원히 鬼가 되어 살아 있으나, 魄은 육체와 함께 소실된다고 생각하였기 때문이다.

이상 귀의 개념에 대해서 살펴보았다. 그렇다면 '鬼'와 '神' 사이에는 어떤 구별이 있는가? 사실 귀와 신의 관계를 분명하게 규명하고 또 귀가 먼저인지 아니면 신이 먼저인지를 파악하는 것은 아주 어려운 문제이다. 왜냐하면 신과 귀를 완전하게 구별하여 언급한 전적도 있고, 또 그 개념이 아주 모호하여 구분할 수 없는 것도 대단히 많기 때문이다. 예를 들면, 『大戴禮·曾天子圓』에서는

살아 있는 양의 정기를 신이라 하고, 죽은 음의 정기를 령이라 한다. 신령이란 단상이 죽었는지 살았는지를 구분하는 근본이다.²⁹⁾

고 하였다. 北周의 盧辯은 이를 주석하기를,

신은 혼이 되고, 령은 백이 된다. 혼백이란 음양의 정기로 살아있는 것의 근본이다. 그것이 죽게 되면 혼기는 하늘로 상승하여 신이 되고, 몸속의 백기는 땅으로 하강하여 귀가 되어, 각기 그것이 나왔던 곳으로 되돌아간다.³⁰⁾

고 하였다. 神이 魂이 되고, 魄이 鬼가 되는 것이니 귀와 신은 엄격한 區分이 있음을 알 수 있다. 그러나 이것들이 원시인들의 관념인지 아니면 후인들의 사고가 뒤섞인 것인지 구분하기가 아주 어렵다. 왜냐하면 일부 문헌에는 귀와 신이 전혀 구분이 없이 사용되고 있기 때문이다.

28) 及其死也，升屋而號，告曰皋！某復，然後飯腥而直執，故天望而地藏也，體魄則降，知氣在上。

29) 陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神靈者，品物之本也。

30) 神爲魂，靈爲魄，魂魄者，陰陽之精，有生之本也，及其死也，魂氣上升於天爲神，體魄降於地爲鬼，各反其所由出也。

무릇 鬼자의 부수는 모두 鬼를 따랐는데, 고문에서는 示를 따랐다. 신은 바로 神이다. (『說文解字』)³¹⁾

그런가 하면 黃帝의 딸로서 가뭄의 神인 魃은 『說文解字』에서는 ‘旱鬼’로, 『詩經集傳』에서는 ‘旱神’으로 주석하고 있다. ³²⁾

이러한 문제를 해결하기 위해 먼저 중국 고대에서 ‘神’이란 도대체 어떤 의미를 가지고 있었는지를 살펴보자. ‘神’이란 크게 세 가지 의미를 가지고 있다.³³⁾ 먼저 세계의 본원으로서 변화의 극점을 신이라 하는 것으로, 만물로 체현되긴 하나 그 형체를 규명할 수 없는 것이다.³⁴⁾ 다시 말해서 만물을 이끌어 넘과 아울러³⁵⁾ 음양의 변화에 따라 생성 발전하여 미리 추측할 수 없는 것을 신이라고 한다.³⁶⁾ 이 음양의 변화로 인해서 각양각색의 동식물과 광물을 생성시킬 수 있다.³⁷⁾ 여기서 말하는 ‘神’이란 인격화된 특징을 갖춘 신이 아니라, 일종의 물질에 근사하고 혹은 중국철학에서 말하는 自然之氣에 해당한다. 다음은 자연승배에 의해 승화된 신을 들 수 있다. 즉 모든 자연현상이 보이지 않는 신에 의해 주재되어 나타나는 것으로 믿어,³⁸⁾ 이 신은 인간의 제사를 받는 천신³⁹⁾으로 바로 흔히 말하는 五帝와 日月星辰을 가리키며 풍백·우사·뇌공 등 중국신화에서 말하는 神이다.⁴⁰⁾ 마지막으로 영혼의 신으로서 바로 屈原의 『九歌·國殤』 “몸은 죽었어도 神(神)은 죽지 않았으니, 그대 혼백이여! 영혼들의 영웅이 되리라”⁴¹⁾라는 시구에서 보듯이 사람의 영혼

31) 凡鬼之屬皆從鬼。古文從示。鬼申。神也。

32) 旱魃爲虐。如暎如焚。(『詩經·大雅·雲漢』)

33) 劉勇強, 『中國神話與小說』(大象出版社, 鄭州, 1997), 6쪽.

34) 神也者, 變化之極, 妙萬物而爲言, 不可形詰。(『易·系辭上』注)

35) 天神, 引出萬物者也。(『說文解字』에서 말하는 ‘天神’은 겉으로 보면 조물주와 흡사하나 사실은 그렇지 않다. 관건은 ‘이끌어내다(引出)’에 있는데, 여기서 말하는 ‘引出’은 ‘창조(Create)’가 아니라, 『易·系辭上』에서 말하는 ‘끌어내어 확대하다(引而伸之)’의 의미이다. 때문에 이는 일종의 자연이 성장하고 발전해가는 과정이다. 劉勇強, 앞의 책, 6쪽.

36) 陰陽不測之謂神(『易·系辭上』)

37) 地載神氣, 神氣風霆, 風霆流形, 庶物露生。(『禮記·孔子閑居』)

38) 山林川谷丘陵, 能出雲, 爲風雨, 見怪物, 皆曰神。(『禮記·祭法』)

39) 以祀天神『周禮·春官·大司樂』

40) 群神者, 謂風伯雨師雷公之屬(『論衡·祭意』)

을 가리키는 ‘神’, 특히 사람이 죽은 다음의 鬼魂, 즉 “죽은 자의 혼령을 神이라 한다”⁴²⁾

이상의 신에 관한 의미를 살펴보면, 自然之氣로서의 신은 바로 혼백을 존재하게 하는 氣와 동일한 개념이다. 결국 신에 의한 혼백의 작용이 결정된다는 것으로 이해 할 수 있다. 다음 자연숭배에 의해 인격화된 신은 바로 원시인들이 가지고 있었던 萬物有靈論에 의해 생성된 신이다.⁴³⁾ 이는 결국 영혼관념이 전화된 개념으로서 흔히 精靈, 精怪의 관념이다.⁴⁴⁾ 마지막 鬼魂으로서의 神은 말할 것도 없이 영혼의 승화를 말하는 것이다. 그렇다면 결국 중국 고대에서의 신과 귀의 의미는 분리된 개념이 아니라 하나의 통일된 관념이라고 할 수 있다. 이처럼 귀와 신이 하나로 통일되었던 것은 고대 중국에서 말하는 諸神들의 유래가 바로 사람이 죽은 다음 鬼에서 변해서 된 것이기 때문이다.

염제는 불로써 천하의 제왕이 되어 죽어서 부엌신이 되었고, 우는 천하를 위해 치수의 수고를 하여 죽어서 토지신이 되었고, 후직은 사람들에게 오곡을 재배하는 방법을 가르쳤는데 죽어서 穀神이 되었으며, 예는 천하를 위해 위험을 제거하

41) 身既死兮神以靈, 子魂魄兮爲鬼雄.

42) 鬼之靈者曰神也. (『史記正義』)

43) 다시 말해서 원시인들은 인간에게 육체와 분리되는 영혼이 있듯이, 모든 자연현상 역시 그것을 주재하고 운용하는 보이지 않는 힘에 의한 것이라고 믿었다. 즉 “자연력이 인격화됨으로 말미암아 최초의 신이 생성되었던 것이다. 종교의 진화발전에 따라서 이러한 관념이 더욱더 초세계적인 형상을 갖추게 되었으며, 마지막에는 인간의 지력이 발전하는 가운데 자연스럽게 발생한 추상화과정—거의 증류과정이라고 할 수 있는—이 사람들의 머릿속에서 맑거나 적거나 한계가 있으며 그리고 상호제한적인 허다한 신들로부터 일신교의 유일신 관념이 생겨났다.” 王鍾陸, 앞의 책, 515쪽.

44) 영혼관념이 원시인들의 사람과 자연을 혼합시키는 자연관과 그것이 사람을 기준으로 하는 비유심리와 서로 결합한 이후에, 바로 정령의 세계를 환상해 내었다. 사람에게 부락이 있으니 고기도 부락이 있고, 사람에게 영혼이 있으니 곡식에도 영혼이 있다. 풍물의 부락에도 역시 친속관계, 친속복수의 책임이 하나로 연계되어 있어서 누군가 그 중의 한 성원을 죽이게 되면 기타 성원의 보복을 받게 된다. 동, 식물도 혼백이 있기에 사람과 똑같이 혼백과 육체관계의 문제가 존재함으로 원시인들은 사냥과 수확을 할 때에 언제나 이러한 문제와 마주하였다. 영혼관념은 원시인들로 하여금 죽은 자에 대해서 과도한 걱정을 하게 하였으며, 아울러 점차 만물유령론으로 발전하게 하였다. 이로 말미암아 원시인들은 물질의 생산 활동을 진행할 때에 반드시 정령과 신령의 세계와 인사를 나누어야 하였다. 한 마디로 사람에게 영혼이 있으니 사람 외의 만물에도 정령이 있다고 본 것이다. 중국 상고 사람들의 안중에 비친 세계는 바로 鬼魂精靈의 세계라고 할 수 있다.” 王鍾陸, 앞의 책, 518쪽.

여 죽어서 재해를 물리치는 종포의 신이 되었다. 이것이 바로 귀신이 생성되는 원인이다. (『淮南子·汜論訓』)45)

이 단락에서는 제신의 유래가 모두 사후에 그 공덕에 따라서 전화된 것임을 명백하게 말하고 있다. 씨족 모두에 관련된 神 뿐만 아니라, 신직이 제한된 小神 역시 인간의 사후 승화에 의해 생성되었다. 예를 들면, 아름답기 그지없는 洛水의 신도 원래는 伏羲氏의 딸로서 洛水에서 익사한 후 변해서 신이 되었다. 길의 신인 道神(祖神이라고도 한다)은 黃帝의 아들이 멀리 떠돌아다니기를 좋아하다가 길에서 죽은 다음 신령이 되었다. 이러한 여러 가지 예는 일일이 다 헤아릴 수 없을 정도로 많다. 아울러 사람이 죽은 후에 신이 되기 때문에 鬼와 神의 신앙이 때로는 하나의 일로 치부되었고, 이는 또한 조상숭배(鬼)와 상제숭배(神)가 하나로 연계되는 계기가 되었다.

하대의 정치는 백성의 일, 귀신을 받드는 일에 근면하였으나, 귀신의 도리를 가지고 교화와 뒤섞이게 하지 않았다. …… 은인들은 귀신을 존중하여 조정이 백성을 거느리고 귀신을 받들어 모시니, 귀신을 존중하고 예교를 경시하였다. …… 주인들은 예법을 존중하고 배풀기를 좋아하고 귀신을 공경하였다. 그러나 귀신의 도리를 가지고 교화와 뒤섞이게 하지 않았다. (『禮記·表記』)46)

다만 오늘날의 중국인들의 관념에서 구분되는 “귀와 신의 구분은 사유제와 계급사회가 출현한 이후에 발생한 것이다. 즉 사회의 계급과 질서가 고정됨에 따라서 신의 지위는 점차 승격되었고, 귀의 지위는 날로 떨어졌다. 나아가 착한 것, 근친한 것, 인간에게 유리한 것은 신이 되고, 나쁜 것, 원수, 사람에게 해로운 것은 귀가 되었다. 이 후 신의 세계는 하늘에 있게 되었고, 귀의 세계는 땅위에 있게 되었다. 또한 불교의 東傳에 따라서 神界, 人界, 鬼域이 三分되는 추세가 완전하게 고착된 것이다. 이로부터 신은 신으로서 사람들에게 환영을 받고, 귀는 귀로서 사

45) 炎帝于(作)火而死爲灶, 禹勞天下而死爲社, 后稷作稼穡而死爲稷, 羿除天下之害而死爲宗布. 此鬼神之所以立.

46) 夏道尊命, 事鬼敬神遠之. …… 殷人尊神, 率民以事神, 先鬼而後禮. …… 周人尊禮尚施, 事鬼敬神而遠之, 近人而忠焉.

람들에게 배척당하게 되어, 민간에서 전문적으로 귀신을 쫓는 儼職문화가 출현하게 되었다.”⁴⁷⁾ 그렇지만 귀신의 성격은 다르나 그 근원이 하나임으로 말미암아, 그들은 왕왕 공통적인 특성을 가지고 있다. 예컨대 그들은 모두 볼 수 없으며, 만질 수 없다.

무릇 귀신은 보아도 형체가 없고, 들어도 소리가 없다.(『推南子·泰族訓』)⁴⁸⁾

아울러 귀와 신이 공통성을 가지고 있고, 또 그 근원이 하나였기 때문에 고대 문헌에서는 왕왕 귀와 신을 연용하였다.

계로가 귀신을 섬기는 법을 질문하였다. 공자가 말하기를 “살아 있는 사람도 아직 섬기지 못하거늘, 어찌 귀신을 섬기리오.”(『論語·先進』)⁴⁹⁾

공자가 말하기를, “마음과 힘을 오로지 인민을 위한 합리적인 일에 두고서, 엄숙하게 귀신을 모시나 오히려 그것에 접근하려 하지 않으면, 충명하다 할 수 있다.(『論語·雍也』)⁵⁰⁾

(예의는) 삶을 영위해 가는데 있어서나(養生), 죽은 자의 뒤처리를 하는데 있어서나(送死), 귀신을 받들어 모시어 제사지내는데 있어(事鬼神) 사용되는 가장 중요한 근거이다.(『禮記·禮運』)⁵¹⁾

귀신이 내리는 상은 덕행이 아무리 적더라도 반드시 그에게 상을 내리고, 귀신이 내리는 벌은 죄행이 아무리 크지 않다 하더라도 반드시 그를 벌한다.(『墨子·明鬼』)⁵²⁾

결국, 고대 중국인들의 관념에서는 비록 天神, 地祇, 人鬼 등의 구별이 없진 않았

47) 潛明茲, 『中國神源』(重慶出版社, 重慶, 1999), 4-5쪽.
48) 夫鬼神, 視之無形, 聽之無聲.
49) 季路問事鬼神, 子曰, “未能事人, 焉能事鬼.
50) 子曰, 務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣.
51) 所以養生送死事鬼神之大端也.
52) 鬼神之所賞, 無小必賞之, 鬼神之所罰, 無大必罰之.

지만, 그 근원이 하나였음은 물론 人鬼 역시 神祇가 될 수 있었던 관계로 귀와 신은 동일한 개념으로 인식되었다. 이는 바꾸어 말하면 중국인들의 영혼관에서는 인간의 세계(鬼)와 신의 세계가 동일한 공간이었음을 나타내는 것이기도 하고, 또 신의 세계는 결국 인간세계의 연장이었음을 상징하는 것이라고 할 수 있다.

다음은 鬼와 厲鬼에 관계에 대해 살펴보기로 하자. 중국 상고 사람들의 관념 속에는 귀는 살아있는 사람과 마찬가지로의 각종 衣食住가 필요하다고 생각하였다.

귀는 언제나 먹을 것을 요구하는데, 若敖氏의 혼귀가 굶주리지 않았겠느냐! (『左傳·宣公四年』⁵³⁾)

혼귀가 이왕에 음식을 먹으니 후인들의 제사가 필요하였고, 조상은 자연히 후대에 관심을 기울여야 했다. 왜냐하면 자손의 흥망은 魂鬼가 된 선조의 생계에 똑같이 아주 중요한 것이었기 때문이다. 따라서 귀를 평안하게 하려면 죽었을 때 후장 및 순장 등의 의식을 치루는 것 외에도 또 정기적으로 酒食이나 玉帛을 공양하여 음귀에게 제사를 지내야 하였으며, 이러한 제사는 모두 후대 자손이 모시는 것이었다. 후손이 끊어져 후손들의 제사의 향응을 받을 수 없는 귀를 고대인들은 '厲' 혹은 '厲鬼'라고 불렀다. 여귀는 衣食의 향응을 받을 수 없었기에 타인에게 해를 끼치거나 다른 귀에게 바친 제사를 빼앗는다고 생각하였다. 때문에 살아있는 사람이 여귀의 해를 면하고자 한다면, 후손이 없는 여귀에게 제사를 지내야 하였다. 『左傳·昭公七年』에 기록된 伯有에 관한 기록은 대표적으로 여귀에 관한 관념을 나타내고 있는 것이다.⁵⁴⁾

2) 靈魂의 歸宿處

사람이 죽은 후 그 영혼이 어디로 가는가는 지역과 민족 그리고 신앙에 따라서

53) 鬼猶求食, 若敖氏之鬼不其餒而.

54) 詹鄞鑫, 앞의 책, 128쪽.

모두 다른 견해를 가지고 있다. 앞에서 살펴본 바와 같이 중국 고대의 원시인들은 山頂洞人의 시대부터 살아 있는 사람과 죽은 사람의 분리를 이해하였다. 穴葬, 土葬 등의 풍속은 또 인류가 사후세계 즉 제2의 세계의 존재를 인정하였다는 표지가 될 것이다. 아울러 중국의 고대인들이 사람이 죽는 것을 '歸'라고 하고, 亡子를 '歸人'이라고 한 것도 모두 영혼이 어디론가 회귀한다는 관념의 소산이라고 할 것이다. 다만 영혼의 종류와 그것의 작용에 대한 개념이 다르듯이 중국고대의 인간사후의 영혼의 귀속처 내지 회귀처에 대한 관념도 시대와 민족 그리고 종교에 따라 모두 다르게 나타난다.

“中原의 전설에는 사람이 죽으면 혼백이 泰山으로 돌아간다고 하고(顧炎武, 『日知錄』), 地獄이라는 개념을 허구적으로 만들어 내기도 하였으며,⁵⁵⁾ 孟婆娘娘殿 그리고 五殿閻羅王, 六殿卞城王 등의 冥界 군왕의 존재를 창조하기도 하였다. 또 巴蜀 傳說에서는 혼백이 彭門으로 돌아간다고 하며(『蜀王本紀』), 東北 일대에서는 혼백이 赤山으로 돌아간다고 말하고 있다.(『後漢書·烏桓傳』)”⁵⁶⁾

이처럼 각기 다른 영혼의 回歸處에 대한 관념 중에서 가장 오랜 전통을 가지고 있고, 또 漢族 대부분의 정신세계를 지배하는 것은 역시 사람이 죽으면 그 영혼이 승천하여 조상의 세계로 돌아가 神이 된다는 소위 返祖回歸의 관념이다. 그리고 다른 또 하나는 영혼이 지하에 머문다는 관념인데, 승천한다는 관념이 지하에 머문다는 관념보다 더 일찍 발생한 것으로 보인다. 왜냐하면 殷代의 卜辭나 周代 銘文에 이런 관념을 쉽게 찾아 볼 수 있기 때문이다. 즉 卜辭에서는 “선조가 上帝를 알현하는 것을 賓이라고 하였고, 또 사실상 선조는 자연계의 諸神에게도 賓할 수 있는 것으로 나타나고 있다.”⁵⁷⁾ 그리고 즉 周의 武王이 그의 아버지 文王이 죽자 그를 제사하기 위해 만들었다는 『大豐簋』의 銘文 에는 文王이 하늘에서 天帝를 모시면서 그의 충애를 받음과 아울러 武王에게 복을 내려 그로 하여금 커다란 공덕을 세우게 하였음을 서술하고 있다. 또 이 외에도 『叔向父敦』, 『番生敦』 등의 주대

55) 지옥과 같은 지하세계가 반드시 귀의 세계인 것은 아니다. 조기의 영혼관과 지옥, 악마 등은 서로 연계되어 있지 않았으며, 또 징벌, 보응 등의 응보도 없었다. 馬昌儀, 앞의 책, 250쪽.

56) 馬昌儀, 앞의 책, 251쪽.

57) 張光直, 『中國青銅時代』(聯經出版社, 臺北, 1983), 300쪽.

의 여러 銘文에는 모두 하나같이 죽은 조상의 혼이 하늘로 올라간다고 기록되어 있다.⁵⁸⁾ 이는 바로 죽은 선조의 혼이 하늘로 올라가 상제의 곁에 자리한다는 좋은 예이다. 또 『詩經』의 『大雅·文王』이나 『大雅·下武』 그리고 『周頌·清廟』 외에 『左傳·昭公元年』 등에도 사람이 죽으면 혼이 승천하여 神이 된다는 기록을 볼 수 있다.⁵⁹⁾

사람이 죽으면 그 영혼이 승천한다는 관념으로 인하여 살아있는 사람이나 조상이 신선세계를 방문하거나, 신과 인간이 서로 왕래할 수 있다는 신앙과 신화적 사유가 은주시대에 출현하게 되었다. 예를 들면 『穆天子傳』 卷三에서 “천자께서 서왕모의 손님이 되었다”⁶⁰⁾고 하였으며, “『山海經·大荒西經』에서는 적수의 남쪽, 유사의 서쪽에 사람이 있어 두 마리의 푸른 뱀을 귀에 걸고 두 마리의 용을 타고 있는데 이름을 하후개라고 한다. 개는 세 차례 하늘에 올라가 천제께 순종하고 구변과 구가를 얻어 가지고 내려왔다.”⁶¹⁾ 고 하였다. 또 『楚辭·天問』에서는 “계는 천자에게 여자를 희생으로 바치고, 구변과 구가를 얻었다네.”⁶²⁾ 라고 하였다.

아울러 『楚辭·九章·惜誦』에서 “예전에 나는 꿈에 하늘에 올랐네. 내 영혼도 중에서 앞으로 나갈 수 없었네. 나는 厲神에게 짐을 치라 하였더니, 이르기를 ‘뜻은 높으나 그대 도울 사람이 없구나. 끝내 홀로 고독하여 다른 마음 다른 길로 가겠노라.’”⁶³⁾라고 읊고 있는 것으로 보아서 승천하는 것은 비단 帝王이나 公卿大夫뿐만 아니라 小臣과 厲鬼까지 모두 승천하는 것으로 믿고 있었음을 알 수 있다.

다음으로 죽은 영혼이 주로 黃泉, 九泉 등의 지하 幽明世界에 머문다는 관념도 상당히 보편적이었음을 다음의 문헌기록을 통하여 알 수 있다.

58) 예를 들어 『番生敦』에는 “丕顯皇祖考穆穆, 克哲厥德, 嚴在上, 廣啓厥孫子, 于下餼于大服, 番生不敢弗帥型皇祖考, 丕不元德, 用鍾大命, 粵王位, 虔夙夜, 專求不替德.”으로 銘記되어 있다.

59) 예를 들면 『詩經』의 『大雅·文王』에서는 “문왕의 혼령은 하늘을 오르내려, 상제의 그 곁에 언제나 계시도다(文王陟降, 在帝左右)”라고 하였고, 또 『大雅·下武』에서는 “하늘에 계신 거룩한 세 임금(三后在天)”이라 하였으며, 『周頌·清廟』에서는 “하늘에 계신 조상께 바치다(對越在天)”라고 하였다. 『左傳·昭公元年』에서는 “신령께서 진노하시어 제사를 흠향하지 않다(神怒, 不歆其祀)”고 하였다.

60) 天子賓於西王母.

61) 赤水之南, 流沙之西, 有人珥兩青蛇, 乘兩龍, 名曰夏后開. 開上三賓于天, 得九辯九歌以下.

62) 啓棘賓上, 力辯九歌.

63) 昔余夢登天兮, 魂中道而無杭. 吾使厲神古之兮, 曰有志極而無旁.

마침내 莊公이 강씨를 城穎에 안치하면서, 맹서하여 말하기를 “황천에 이르지 않으면 서로 만나지 않으리라!” 하였다. 오래지 않아 또 후회하게 되었다. “군왕께서는 무엇을 걱정하십니까? 만약 땅을 파서 우물물을 보게 되면 굴속에서 서로 만날 수 있을 터인데, 누가 잘못되었다고 말하겠습니까?”(『左傳·隱公元年』)⁶⁴⁾

때문에 跖은 자기가 죽은 후에 금추로 땅을 파 묻으라고 하면서, 말하기를 “황천에 내려가 六王, 五霸를 만나게 되면 그들의 머리를 부수어버리겠다”고 하였다.(『呂氏春秋·當務篇』)⁶⁵⁾

진국의 헌문자가 새집을 짓자 진의 대부들이 모두 낙성식에 참가하였다.……문자가 말하기를 “내가 여기서 제사를 지내고 주악을 울리며, 여기에서 상을 치루고 곡을 하며, 여기에서 막료와 종족들이 서로 모여 음식을 먹을 수 있으니, 이것은 바로 내가 바로 곧게 죽어 선조와 함께 구원에 합장될 수 있다는 것을 나타내는 것이외다.”고 하였다.(『禮記·檀弓下』)⁶⁶⁾

조문자와 숙향이 함께 진국의 九原을 순시하였다. 문자가 “죽은 자가 만약 부활할 수 있다면 나는 누구와 잘 지내야 하는가?”고 물었다.(『禮記·檀弓下』)⁶⁷⁾

위의 인용문 가운데 『左傳』에서 말하는 ‘黃泉’은 반드시 ‘闕之及泉(땅을 파서 우물물을 보아야)’하는 것이니 그것이 지하임을 알 수 있다. 또 황천을 지하세계로 인식한 것은 天玄地黃하며 샘은 지하에서 솟기 때문에 각인된 인식이다. 아울러 『禮記·檀弓下』에서 말하는 九京과 九原은 모두 후세에 말하는 九泉의 원형이거나, 아니면 九原과 黃泉⁶⁸⁾이 변해서 된 것으로 보인다.⁶⁹⁾

64) 遂置姜氏于城穎，而誓之曰，下及黃泉，無相見，既而悔之……君何患焉？若闕之及泉，隧而相見，其誰曰不然。

65) 故死而操金推以葬，曰，下見六王五伯，將敲其頭矣。

66) 晉獻文子成室，晉大夫發焉，文子曰，武也，得歌於斯，哭於斯，聚國族於斯，是全要領以從先大夫於九京也，北面再拜稽首。

67) 趙文子與叔與觀乎九原，文子曰，死者如可作也，吾誰與鬼。

68) 지하의 세계를 황천이라 한 것은 天玄地黃과 泉은 땅속으로부터 솟아난다는 관념에서 비롯된 것이다.

69) 蕭登福, 『先秦兩漢冥界及神仙思想深原』, (文津出版社, 臺北, 2001), 11쪽.

고대 중국인들이 영혼의 귀속처를 이처럼 천상과 지상 두 곳으로 생각한 것은 鬼神과 魂魄의 관계에 대해서 상술한 바와 같이 상당히 체계적으로 구분한데서 비롯된 것으로 보인다. 즉 魂과 氣는 동류로서 陽이고 하늘(天)에 속하며, 形(骨肉)과 魄은 동류로서 陰이며 땅(地)에 속한다고 생각하였고,70)

氣는 神이 충만하여 있게 되며, 魂은 鬼가 충만하여 있게 된다. 귀와 신을 합하는 것이 귀신을 믿는 최고의 도리이다.(『禮記·祭義』71)

고 한데서 알 수 있듯이 魂氣가 충만한 것이 神이 되고, 形魄이 충만한 것이 鬼가 된다고 생각하였기에 그렇게 믿었다. 이런 논리에 따라서 사람이 죽은 다음 그 영혼의 歸宿處가 천상과 지하 두 곳이라고 생각하게 된 것으로 보인다. 즉 魂이 된 것은 하늘에 올라, 星辰五行의 神이 되거나 아니면 天帝의 좌우에 머물게 된다. 이에 비해 魄이 된 것은 땅에 머물거나 혹은 黃泉으로 내려가 지손의 제사를 흠향하면서 사람에게 화복을 준다고 믿은 것이다.

다만 우리가 주의해야 할 점은 비록 고대 중국인들이 영혼의 회귀처로서 천상과 지하를 생각하긴 하였지만, 그것이 결코 구체적인 관념으로 자리하지 않았다는 것이다. 다시 말해서 고대 중국인들은 단순히 영혼이 천상과 지상으로 회귀하여 생존과 같은 모습으로 영원히 존재한다고 생각하긴 하였지만 그 천상이나 지하의 세계가 도대체 어떤 모습인지는 상고신화나 문헌기록에 아무런 구체적인 설명이 없다. 즉 중국 상고신화에 천상과 천제에 대한 崇敬이나 두려움에 관한 서술은 있지만 천상의 세계가 도대체 어떤지에 대해서는 전혀 나타나지 않는다. 잘 알려진 盤古의 천지개벽에 있어서나, 女媧의 補天에서도 천제의 어떤 역할도 없으며, 嫦娥 奔月 역시 月宮이 반드시 후세에서 말하는 天庭의 일부만은 아니다. 『山海經』에서

70) 『左傳』에서 “人生始化曰魄, 既生魄, 陽曰魂.”(사람이 막 죽었을 때는 그 신령을 魄이라고 부르는데, 이미 魄으로 변하게 되면 양기를 魂이라 부른다)고 한 것을 보면, 백은 음이고, 혼은 양이라고 믿었고, 또 『禮記·郊特牲』에서 “魂氣歸于天, 形魄歸于地.”(정신에 붙어 있는 혼은 사람이 죽으면 하늘로 올라가고, 육체에 붙어 있는 魄은 사람이 죽으면 땅으로 돌아간다)고 생각하였다.

71) 氣也者, 神之盛也, 魂也者, 鬼之盛也, 合鬼與神, 教之至也.

도 여러 부분에서 昇天을 말하긴 하지만, 천계에 대해서는 한 마디도 없다. 이는 상당히 오랜 기간 동안 중국인들의 천계에 대한 구상이 엄숙하고 풍만한 훗날의 그것과는 매우 달랐다는 것을 말해준다. 오로지 『列子·周穆王』 중에 천계에 대한 약간의 묘사가 있을 따름이다.⁷²⁾ 불교가 전래되기 전까지 중국인들은 천상에 대한 구체적인 개념을 가지고 있지 않았고,⁷³⁾ 도교 역시 불교의 천상에 근거하여 자신들의 36천을 구성하였을 따름이다.⁷⁴⁾

지하세계도 마찬가지다. 고대신화에 이미 대략적으로 陰陽 관념이 보이는데, 천상과 마찬가지로 엄정성·통일성이 결핍되어 있다. 王逸이 『楚辭·天問』을 주석하는 가운데 “하늘의 서북에 어둡고 해가 없는 나라가 있다.”⁷⁵⁾고 하였는데, 이것은 아마도 막연하게 서북의 崑崙山을 가리키는 것이며, 그리고 거기에서 혼귀를 관장하며 또 명왕에 해당되는 자가 바로 저명한 西王母일 것으로 추측될 따름이다. 秦漢 사이에 泰山이 새로운 명부가 되었으며, 主宰者는 바로 소위 泰山君이며, 그의 수하에 많은 冥吏가 있다. 그러나 冥府 자체와 관련된 상상은 구체적이지 않다. 도교에서는 또 어디에서 왔는지 모르는 酆都大帝를 만들어 음간의 주재자로 받드는데, 안타까운 것은 아주 빈한한 상상력을 보여주고 있다는 것이다. 이후 불교의 전래에 따라서 지옥관념⁷⁶⁾이 비로소 분명해지기 시작하였다.⁷⁷⁾

72) 周나라 穆王때에 西極之國에서 한 化人이 오자, 목왕이 그를 마치 신과 같이 경배하였고, 임금과 같이 모시면서, 최고의 수준으로 환대하였다. 그러나 뜻밖에도 이 화인은 왕궁의 모든 것이 더러워서 견딜 수 없다고 생각하였다. 그래서 그가 목왕을 데리고 그가 있는 곳으로 유람을 가게 되는데, 그곳은 中天(중국신화에 나타난 우주관으로 하늘은 하천, 중천, 상천 삼층으로 되어 있다.)위에 있었다. “모든 것이 금으로 만들어졌고, 주옥이 주렁주렁 달렸는데, …… 아득히 바라보면 문계구름이 피어 오는 것과 같다. 귀와 눈으로 듣고 본 것, 코와 입으로 냄새 맡고 맛본 것이 모두 인간 세상에 있는 것이 아니었다.” 이러한 상상은 훗날 전래되어온 불교의 天堂—서방의 극락세계와 비교적 근접한데, 『阿彌陀經』에서는 極樂國의 누각은 모두 “金銀·琉璃·玻璃·磔(큰 조개의 일종)·赤珠·瑪瑙(마노)로서 장엄하게 장식하였고, 연못 속의 연화는 마치 큰 수레의 바퀴만 하며”, “미묘하고 향기로우며 정결하고(微妙香潔)”, “늘 하늘 음악을 연주하였다.(常作天樂)”고 하였다.

73) 사실 불교의 천당은 매우 복잡한 구분이 있는데, 소위 33천의 설이 있다.

74) 劉勇強, 앞의 책, 82쪽.

75) 天之西北, 有幽明無日之國.

76) 불교의 지옥에 관한 논조는 풍부하면서도 세밀하다. 팔열지옥이기도 하며 또 팔한지옥이기도 하고, 또 18층 지옥도 있는데, 그 속은 뜨거운 화염·도검 등 갖가지 공포스러운 형벌로 가득하다. 아울러 염라대왕이 그 곳을 관장하는데 그 부하에 관관 및 소머리·말 얼굴·야차·나찰 등의 鬼卒들이 있다. 불교는 주동적으로 태산지옥 등과 같은 한족 민간의 명부관념을 흡수하

고대 중국인들이 이처럼 영혼의 회귀처에 대한 구체적인 관념을 가지지 아니한 것은, 중국인들의 대표적인 영혼의 회귀처인 조상의 영혼세계가 중국인들에게 있어서는 단지 그들 자신이 살았던 세계의 또 다른 절반에 지나지 않은 것으로서 현실세계의 연속이며, 실제로는 단지 다른 공간의 동일한 사회라고 생각하였기 때문으로 보인다. 또한 불교 기독교의 出世를 특징으로 하는 망혼회귀의 관념과는 다르게, 조상의 세계로 회귀하는 중국인의 관념은 入世적인 성질을 가지고 있는 것도 하나의 이유이다. 즉 씨족, 종족, 가족을 중시하고 개인을 경시하며, 현세를 중시하고 피안의 세계를 경시한 것이다. 사망은 결코 개인의 일에 국한된 것이 아니라, 가족이 연속 발전할 수 있는지 없는지에 관련된 중대사였다. 사람이 죽으면 그 망혼은 오로지 가족조상에 의해 접수되어야 만이 조상영혼의 행렬에 가입할 수 있어, 가족생명의 연속된 고리의 일환이 되어야 만이 비로소 의의를 가지게 되었다. 바꾸어 말하면 개인의 유한한 생명은 오로지 가족의 무한한 연속성에 가입해야 만이 비로소 영혼회귀의 최고의 경지에 오른다고 생각하였던 것이다.⁷⁸⁾

3) 先秦諸子の 귀신에 대한 태도

선진제자들의 죽음과 귀신에 대한 태도는 중국의 전통적인 영혼관의 구현이라는 점에서 상당한 의의가 있다. 백가쟁명이란 말로 춘추전국시대를 상징하듯이, 제자들의 죽음과 귀신에 대한 태도 또한 제각각이다. 먼저 儒家의 귀신에 대한 태도는 한 마디로 ‘敬而遠之’로 표현할 수 있다. 앞에서 인용하였던 『論語·先進』 “살아 있는 사람도 아직 섬기지 못하거늘, 어찌 귀신을 섬기리오.” 그리고 『論語·雍也』의 “마음과 힘을 오로지 인민을 위한 합리적인 일에 두고서, 엄숙하게 귀신을

여 불교의 지옥에 관한 이야기를 사람들의 마음속에 깊이 심었다. 민간에서는 이것에 기초하여 十殿閻羅大王을 창조하였는데 더욱 중국적인 특색을 갖추었으며, 영향 역시 더욱 컸다. 魏晉의 지괴소설부터 중국소설은 혼백이 음간을 여행하는 것을 자주 묘사하였는데, 단지 그 형상의 구성으로만 말하자면 주로 태산명부와 불교지옥을 겸용한 것이다.

77) 劉勇強, 앞의 책, 83쪽.

78) 馬昌儀, 앞의 책, 253쪽.

모시나 오히려 그것에 접근하려 하지 않으면, 총명하다 할 수 있다.”는 孔子의 언급과 다음의 인용문을 보면 이런 관념을 쉽게 이해할 수 있다.

공자는 괴이, 과도경쟁, 패역, 귀신에 관해서는 말하지 않았다.(『論語·述而』⁷⁹⁾

조상에게 제사지낼 때는 조상이 정말로 하늘에서 제사를 받는 것과 같이 해야 하고, 귀신에게 제사지낼 때는 귀신이 정말로 하늘에서 제사를 받는 것과 같이 해야 한다.(『論語·八佾』⁸⁰⁾

공자의 관심사는 사람이었다. 그가 규명하고자 하는 바는 人倫關係와 국가의 흥망이었다. 한 마디로 공자를 대표로 하는 유가의 중심주제는 人事이다. 때문에 인간 본연의 존재에 대해서는 깊은 성찰이 없었다. 그렇다고 귀신을 비롯한 생사의 문제를 완전히 도외시 할 수는 없었다. 자연히 유가는 상주 이래의 尊鬼敬天의 습속을 계승하면서도 한편으로 이성적이고 근신하는 태도를 취하였다. 때문에 생사의 문제에 대해서 깊은 논의를 하는 것을 원치 않았으며 사람을 섬기는 일(事人)을 귀신을 섬기는 일(事鬼)보다 앞에 두고서 생사에 대해 세밀하게 고찰하지 않았다고 할 수 있다. 아울러 귀신에 대해서도 ‘敬而遠之’의 태도를 견지하였다.⁸¹⁾

그러나 유가가 귀신에 대해서 경원하는 태도를 취하기는 하였지만, 祭祀에 대해서는 오히려 대단히 극진한 자세를 유지하였다. 유가는 예를 중시하였고 제사는 예에 있어서 아주 지대한 지위를 차지하였으며, 또 제사는 귀신을 위주로 하였다. 공자는 大禹가 “그 스스로는 기름지게 먹지 않았지만 귀신을 제사지내는 제품은 매우 풍성하게 차렸다(『論語·泰伯』)”⁸²⁾고 찬미하였고, “귀신에게 제사지낼 때는 귀신이 정말로 하늘에서 제사를 받는 것과 같이 해야 한다.”(『論語·八佾』)고 하였다. 귀신에 대해 탐구하기를 원치 않았으면서도 오히려 祭祀에 관한 유가의 이러한 자세는 상당한 모순이라고 할 수 있다. 이 때문에 당시 墨家は “귀신이 없다고

79) 子不語, 怪力亂神.

80) 祭如在, 祭神如神在, 子曰, 吾不與祭, 如不祭.

81) 蕭登福, 앞의 책, 3쪽.

82) 非飲食而致孝乎鬼神

고집하면서도 제례를 배우는 것은 마치 손님이 없는데도 객례를 배우러 가는 것과 같은 것이며, 고기가 없는데도 그물을 짜는 것과 같은 것이다(『墨子·公孟』⁸³⁾)라고 비난하였다.

유가의 생사와 귀신에 대한 사고방식과 처리태도가 서로 조화를 이루지 못하였던 것은 아마도 유가가 사고의 중점을 인성에 대한 탐구와 발양에 두면서, 가장 우선시 하였던 것이 바로 삶의 이상적 실천이자 인류생활의 제고였기 때문이었을 것이다. 따라서 그들은 제사를 귀신신앙으로서가 아니라 선인에 대한 회고로 간주하였다. 이 때문에 사후 세계의 유무나 귀신의 존재 여부는 모두 관심 밖의 일이어서 홀시하고 깊이 있게 탐색하지 않았다. 제사의 儀軌에 있어서도 그들은 단지 상주 이래의 습속에 따라서 전인들의 방식을 계승하기만 하였지 결코 새롭게 발양시키지는 않았다.⁸⁴⁾

유가의 귀신에 대한 이러한 ‘敬而遠之’의 태도는 한편으론 중국의 사대부들로 하여금 비교적 이성적인 태도로서 생사의 문제에 접근하게 하여, 미신과 맹종에 흐르지 않게 하였다. 나아가 일부이긴 하지만 근본적으로 무신론을 주장하는 단계에까지 이르게 되었다.⁸⁵⁾ 예를 들면 荀子は “사람들이 귀신이 있다고 생각하는 것은 틀림없이 묻혀거나 작아서 알기 어려운 사이 어지럽고 현혹된 시각에 상상으로 만들어 낸 것이다. 이는 바로 없는 것을 있다고 하고, 또 있는 것을 없다고 하면서도 자신은 이런 잘못된 생각으로 사물을 판정하는 것이다.”⁸⁶⁾ 라고 하면서 천명과 귀신에 대한 전통적 설교를 부정하여 중국 고대의 무신론 사상을 발전시켰다.⁸⁷⁾ 또 韓非子 역시 귀신과 점복 등의 미신을 비판함과 아울러 자연과 인사는 제각기 본연의 필연성이 있는 것이지 결코 上帝(天)에 의해 주재되는 것이 아님을 강조하고 있다. 심지어 일을 처리하는데 길일을 택하거나, 귀신을 받들어 모시며 점을

83) 執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也。是猶無魚而爲魚罟也。

84) 蕭登福, 앞의 책, 4쪽.

85) 荀子 이후 위진, 당송을 거쳐 청대에 이르기 까지 范縝, 韓愈, 柳宗元, 劉禹錫, 王安石, 王夫之 袁枚 등이 무신론에 관한 저술을 남겼다. 國家宗教事務局 宗教幹部培訓中心 編, 『中國無神論名篇選譯』(宗教文化出版社, 北京, 1999) 1-84쪽.

86) 凡人之有鬼也, 必以其感忽之間疑玄之時正之, 此之所以無有以有無之時也, 而已以正事.

87) 荀子の 무신론적 관점을 살펴볼 수 있는 편명은 『荀子』의 「解蔽」편을 비롯하여 「天論」「禮論」 등이 있다.

믿고, 귀신을 제사지내는 것을 좋아하면 국가가 멸망할 수 있다고 하였다.⁸⁸⁾ 특히 王充은 『論衡』의 도처에서 귀신의 존재를 부정함과 아울러 그 작용을 강력하게 비판하였다. 즉 “사람이 죽으면 귀신이 되고, 귀신에게는 지각과 교감능력이 있으며, 이 능력을 비롯한 다른 수단으로 산 사람에게 해를 끼칠 수 있다는 견해를 반박하였고, 귀신을 보았다는 사람들의 주장도 입증될 수 없으며, 죽은 사람은 어떠한 지각능력도 없다고 주장하였다.”⁸⁹⁾

다음으로 道家는 귀신을 자연 순환의 일부로 인식하였다. 주지하는 바와 같이 도가는 천지만물이 모두 氣가 전환하는 결과라고 본다. 기가 모이면 삶이 되고, 기가 흩어지면 죽음이 된다. 바로 “氣가 변하여 형체가 있게 되고, 형체가 변하여 다시 生이 있게 되었다.”⁹⁰⁾ 形에 따라서 生이 있고, 氣에 따라서 形이 있다. 즉 만물은 모두 氣에서 온 것이다. 生이 있으면 반드시 死가 있는 것이니 生과 死는 자연계의 한 현상일 따름으로, 주야가 서로 교체되듯이, 춘하추동 사계가 순환하듯이, 아주 정상적이며 자연적인 현상이다. 또 인간의 일생은 生, 壯, 老, 死 네 단계로 나누어지며 각 단계는 그 나뉠대로의 즐거움이 있다. 그래서 “대지는 나의 형체를 짊어지고서, 생명으로 나를 수고롭게 하였고, 늙음으로 나를 한적하고 안일하게 하였으며, 죽음으로 나를 안식하게 하였다. 때문에 나의 삶을 호사라고 여기는 것과 같이 죽음도 호사로 보는 것이다.”⁹¹⁾ 이왕에 生, 死, 壯, 老가 각기 至樂이 있으니, 生도 마냥 기뻐할 것도 아니고, 死도 마냥 두려워 할 것만은 아니다. 생사의 문제에 대해 이왕에 초월적 자세를 견지하였으니, 鬼의 세계에 대해서도 무슨 특이한 자세나 어떤 두려운 자세를 가질 필요가 없었다. 그래서 “鬼는 바로 돌아갈 歸로, 元氣의 本源으로 되돌아가는 것”⁹²⁾이라고 생각한 것이다.⁹³⁾

先秦 諸子 가운데 귀신에 대해 특별한 관심과 아울러 그러한 관심을 治民濟世에 응용한 학파는 墨家가 유일하다고 할 수 있다. 墨子の 귀신에 관한 태도는 한 마디

88) 韓非子の 이런 주장은 『韓非子』의 「解老」·「揚權」·「功名」·「亡征」등에도 나타난다.

89) 마이클 로이/이성규 역, 『古代中國人の 生死觀』(지식산업사, 서울, 1997), 51-52쪽.

90) 氣變而有形, 形變而有生.(『莊子』·至樂)

91) 夫大塊載我以形, 勞我以生, 佚我以老, 息我以死, 故善吾生者, 乃所以善吾死也.(『莊子』·大宗師)

92) 鬼, 歸也, 歸其真宅.(『列子』·天瑞)

93) 蕭登福, 앞의 책, 5쪽.

로 절대적 신봉이다. 묵자는 귀신의 존재에 대해 철석같이 확신하였으며, 그것이 능히 “어진 자에게 상을 내리고 폭도를 벌할 수 있는”⁹⁴⁾ 초월적인 능력을 가졌으며, 또 그 지위가 숭고한 것임을 수많은 예를 들어 설명하고 있다. 따라서 인생에 있어 억울함을 당하면 귀의 몸을 빌려서 복수를 할 수도 있으며, 귀는 인간에게 복을 내리기도 하고, 또 화를 내릴 수도 있다.⁹⁵⁾ 때문에 爲政之道는 귀신을 충분히 인식하여 백성들로 하여금 귀신을 경외하여 잘못을 저지르지 않게 한다면 정치는 저절로 이루어진다고 믿었다. 그러기에 湯武의 政事도 다른 것이 아니라, “위로는 하늘을 존경하고, 가운데로는 귀신을 제사하고, 아래로는 인간을 사랑한”⁹⁶⁾ 결과일 따름이다.⁹⁷⁾

4. 조상숭배

1) 조상숭배의 원인

영혼의식의 구현이 귀신숭배라고 한다면, 조상숭배는 귀신숭배의 산물로서 귀신숭배의 한 형식이 라고 할 수 있다. 즉 “조상숭배의 기초는 영혼숭배와 혈연관계로서, 원시종교 중의 비교적 진보된 형식이다.”⁹⁸⁾ 때문에 그 본질에 대해 말하자면 조상숭배는 역시 혼귀에 대한 숭배이다. 다시 말해서 소위 조상신은 바로 조상의 혼귀이며, 조상숭배는 조상의 혼귀에 대한 숭배라 할 수 있다.

가장 원시적인 조상숭배는 토렘숭배에 포함된다. 바꾸어 말하자면 토렘숭배에

94) 賞賢而罰暴”(『墨子·明鬼』)

95) 귀신이 내리는 상은 덕행이 아무리 적더라도 반드시 그에게 상을 내리고, 귀신이 내리는 벌은 죄행이 아무리 크지 않다 하더라도 반드시 그를 벌한다. (鬼神之所賞, 無小必賞之, 鬼神之所罰, 無大必罰之. (『墨子·明鬼』)

96) 其事上尊天, 中事鬼神, 下愛人. (『墨子·天志上』)

97) 蕭登福, 앞의 책, 6쪽.

98) 潛明茲, 앞의 책, 7쪽.

는 근본적으로 약간의 조상숭배적 요인을 구비하고 있는 원시종교이다. 단지 토tem 숭배 속에 나타난 조상관념은 일종의 자연숭배의 범주에 속한다. 이것과 귀혼숭배의 일종의 형식으로서 발전된 조상숭배와는 다른 것이다. 왜냐하면 전자에서 숭배하는 것은 모종 물류의 신비적인 힘이고, 후자에서 숭배하는 것은 죽은 사람의 혼귀이기 때문이다.⁹⁹⁾

또한 조상숭배의 기초가 영혼숭배와 혈연관계이기 때문에, 숭배자는 조상의 혼귀에 대하여 제사의 의무가 있다. 자신의 조상이 죽은 다음 회귀하는 그 세계는 살아있는 사람의 세계와 마찬가지로, 조상의 혼귀 역시 생전과 마찬가지로 그 세계에서 살고 있다고 생각하였다. 또한 혼귀가 자신의 부족이나 가정을 보호하는 신비적인 힘으로 간주되어 숭배를 받았기에, 만약 사람들이 융숭하게 제사를 지내면 조상이 자손 후대를 더욱 保佑한다고 생각하였다. 부연하자면 원시인들은 보편적으로 씨족 조상의 혼귀(신령)가 어둠 속에서 전쟁, 수렵, 경작, 종족번성, 생사질병 등과 같은 씨족의 모든 일에 대하여 영향을 미치거나 지배를 한다고 생각하였다. 때문에 씨족의 중요한 활동이나 각종 재난이 발생할 때 마다 조상신령에게 복을 내리고 재난을 물리치도록 기구하였다.

때문에 일반적으로 사람이 죽은 후 그 자손들은 상례나 장례 등의 귀혼숭배의 종교의식을 거행한다. 그러나 모든 死者의 혼귀가 모두 씨족공동체의 조상으로 숭배를 받는 것은 아니다. 오로지 생전에 강력한 힘을 가지고 있고, 또 공동체에 대한 공헌자, 혹은 추장만이 죽은 다음에 조상숭배로 받아들여졌다. 이는 사람들이 생전에 강력한 힘을 가진 자만이 그 혼귀의 능력도 강대해지고, 이런 혼귀만이 씨족을 보호할 수 있다고 믿었기 때문이다. 즉 생자와 사자가 이승과 저승으로 그 활동의 공간은 서로 상격되어 있지만 그 능력이나 지위는 변화가 없다고 생각한 데서 비롯된 관념이라고 할 것이다. 『禮記·祭法』의 다음과 같은 기록이 이를 잘 보여주고 있다.

성왕께서 제법을 제정하신 데는 그 원칙이 있다. 백성에게 공이 있거나, 공무로

99) 상동.

죽었거 나, 나라를 안정시키고 보위한 수고를 했거나, 대중을 위해 재해를 방지했거나, 백성을 보위하여 고통을 받지 않게 한 사람들이 죽었을 때는 모두 제사를 지냈다.¹⁰⁰⁾

또 시조 조상의 혼귀는 일반의 조상신에 비해 더욱 커다란 존경을 받았으며, 만약 제사를 지내지 않으면 시조가 사람을 해칠 수 있다고 믿었다. 이는 중국고대 각 씨족들의 시조신화나, 夏·商·周 등 각 부족이 승인하는 시조의 족보를 보면 쉽게 이해할 수 있다.

아울러 조상숭배에서 제사하는 혼귀는 숭배자로 말하자면 고정적이고 장기적인 숭배대상이어서, 임시적인 제사 외에 제사의 예법에 따라서 정기적으로 제사를 지냈다. 이에 비해 혈연관계가 없는 혼귀에 대한 숭배는 그 대상이 일반적으로 고정되지 않았으며, 제사 또한 일시적인 것이었다. 그리하여 어떤 불행을 당했을 때 이러한 불행을 혼귀가 해를 끼치는 것으로 간주하여 비로소 그것을 숭배하였고, 혹 사람의 활동이 혼귀와 관계가 있다고 인식될 때, 예를 들면 땅을 팔 때 시체를 건드리는 경우 등에 비로소 유관된 혼귀에게 제사를 지냈을 따름이다.¹⁰¹⁾

2) 조상숭배의 발전단계

조상관념은 씨족사회에서 발원한 것이기에, 조상숭배 역시 필연적으로 모계사회 초기에 기원하였다. 중국의 원시유적에서 발견되는 人物의 偶像은 이러한 조상 숭배의 분명한 표지로 생각된다. 예를 들면 浙江省 河姆渡 유적지에서 7천년 전의 粘土神像이 발견된 적이 있다. 또 甘肅省의 여러 지역에서 仰韶文化의 彩陶瓶이 발견되었는데, 병의 주둥이가 사람의 머리우상으로 되어 있다. 학자들은 이런 채도 병은 실용물품이 아니라 원시종교의 어떤 신앙과 관련이 있다고 보고 있는데, 그

100) 夫聖王之制祭祀也，法施于民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。

101) 朱天順, 앞의 책, 199-200쪽.

가능성으로 미루어 조상신의 우상일 것으로 보인다.¹⁰²⁾

조상숭배의 구체적 대상인 조상신은 대체로 3단계의 발전과정을 거쳤다고 본다. 女祖神과 男女神의 竝立, 그리고 男祖神이다. 이 세 가지 역사단계는 각각 서로 다른 사회조건이 있는데, 일반적으로 사회생산의 분업과 사회생산력의 발전의 수준과 함께 진보된다. 설사 완전하게 남조신 숭배의 단계로 들어선 민족이라 하더라도, 남조신과 여조신에 대한 동시 숭배가 완전하게 그 종적이 사라지는 것은 아니며, 단지 그 중요성이 떨어질 따름이다.¹⁰³⁾ 한족을 예로 들면 고대 다민족의 융합체로서 한족이 정식으로 역사의 무대에 올라섰을 때는 이미 성숙한 남권사회였기에 여조신은 일찍이 쇠미해졌었다. 때문에 女媧가 伏羲의 配偶로 나타나고, 이미 黃帝의 元妃인 嫫祖가 아주 미약한 지위에 처하게 되었다. 사람들은 때와 장소를 가리지 않고서 자신이 黃帝 혹은 황제나 炎帝의 자손이라는 것을 되 뇌이곤 하였다. 여조신 및 한 쌍의 배우신은 漢族의 실제 생활 속에서 그 작용이 가면 갈수록 작아졌다. 소수민족 지역에서나 이러한 신들의 역사적 발자취를 찾아볼 수 있을 따름이다.¹⁰⁴⁾

사실, 황제나 염제와 같은 畚人型의 시조신의 출현은 의심할 나위 없이 인간이 자신의 존재와 역량에 대해 믿음을 가졌음을 상징하는 것으로, 인간의 자연계에 대한 숭배가 인간 자신에 대한 숭배로 轉向되었음을 나타내는 것이다. 일찍이 원시사회 말기에 인류에 대한 특출한 공헌이 있는 혼귀는 이미 인간 사회의 여러 행위를 광범위하게 통섭하는 조상영웅신으로 승화되었다. 이 시기가 바로 진정한 인간의 조상이 출현한 시기이다. 때문에 토담숭배, 생식숭배, 영혼귀신숭배 등은 조상숭배를 향한 변천의 한 과정으로서, 본질적으로는 일종의 역사 문화현상이며, 또 심리적 요인도 있다. 즉 조상신이 출현하게 된 계기는 바로 문명의 진보에 대한 동경과 추구라고 말할 수 있다. 고대 중국에서는 漢族의 조상신에 대한 관념이 다

102) 詹鄞鑫, 앞의 책, 128-129쪽.

103) 예를 들면 殷人들의 여자조상에 대한 숭배는 비록 남자조상에 대한 숭배에 비하여 손색은 있으나, 계속하여 현저하였다. 은대 전체적으로 보면 여조상도 줄곧 중시되었는데, 이는 은인들의 원시사상이 여전히 농후하였음을 반영하는 것이다. 張榮明, 『殷周政治與宗教』(五南出版社, 臺北, 1997), 25쪽.

104) 潛明茲, 앞의 책, 9쪽.

른 소수민족의 그것 보다 더욱 강열하였고, 또 훗날 유가 윤리관념의 핵심인孝와 서로 결합하여 “조상은 종족의 근본이며”¹⁰⁵⁾, “세상 만물은 하늘에서 기원하였고, 사람은 모두 조상에서 기원하였다.”¹⁰⁶⁾는 조상에 대한 절대적 崇敬의 관념이 창출되었다.¹⁰⁷⁾

3) 上帝 - 祖上神의 昇華

춘추시기 사회제도의 중대한 변혁에 따라서 사상관념 역시 커다란 변화가 발생하게 되었다. 철학 사상에서는 전통의 종교 巫術관념이 동요하기 시작하였고, 새로운 실천 이성정신이 크게 흥기하였다. 종교 신앙에서는 전통의 多神敎 신앙이 점차 독존의 지위를 상실하게 되었고 이와 아울러 一神敎로 전화하였다. 사실 多神信仰에서 一神信仰으로의 전화는 세계 각 민족의 종교발전상 필연적인 규율이다. 원시 선민들의 사상 가운데 성행하였던 만물유령론은 세계가 바로 신이었고, 세계 만물과 신은 동체로서 모두 신에 의해 주재된다고 믿었다. 이런 종교 신앙에서는 제신들이 계통을 이루지 않고 복잡하게 얽힌 다원화 경향을 드러내기 때문에 피차간에 완전한 평등을 이룬다. 때문에 원시시대는 다신 공동통치의 세계, 즉 다신의 시대이다. 그러나 夏·商 이후, 무상의 권위를 지닌 至高神 즉 上帝가 출현하게 되었다. 상제는 세계를 주재할 뿐만 아니라 또 제신들을 통괄한다. 이 이후로부터 원래 제신들이 분분하게 상제의 수하에 귀속하여, 상제의 지시를 따르게 되었다. 여기에서 천상왕국은 바로 인간왕국의 반영이었고, 상제의 권위는 인간의 최고통치자의 천상에서의 투영이었다. 이 때문에 상제의 출현은 그 근원을 찾아보면 원시사회가 노예제 사회로 진입하는 종교상의 거대한 변화이다. 이는 바로 다신교에서 일신교로 전화하는 역사의 과정인 것이다.¹⁰⁸⁾

105) 先祖者, 類之本也. (『荀子·禮論』)

106) 萬物本乎天, 人本乎祖. (『禮記·郊特牲』)

107) 潛明茲, 앞의 책, 11쪽.

108) 趙沛霖, 『先秦神話思想史論』, (五南出版社, 臺北, 1996), 199-200쪽.

周代의 가장 중요한 사상체계였던 天命觀은 실제로는 殷商시대에 생성된 상제숭배가 변화 발전된 것이다.¹⁰⁹⁾ 상제가 우주의 최고 주재자로서 역사의 진행을 포함하여 인간의 일체가 모두 그의 의지의 체현으로, 인간은 단지 그가 규정한 안배에 굴종할 따름이며, 또한 맹목적이고 이색적인 힘과 필연적인 특징을 구비한 命에 굴종한다. 때문에 상제와 천제관념의 출현은 중국 고대가 다신숭배에서 일신숭배로 나아간 결과인 것이며, 또한 원시종교가 계급사회의 人爲宗教로 향하여 전화하는 표지이다.¹¹⁰⁾

상제관념이 어디서 발전되어 확정된 것인지를 알려주는 가장 좋은 예가 바로 商의 조상인 契(설)과 周의 조상 后稷의 탄생에 관련된 『시경』과 『초사』의 신화기록이다. 상의 조상 설의 탄생에 관련된 대체적인 이야기는 有娥氏의 딸인 簡狄이 玄鳥와 접촉하여 설을 잉태하였다거나, 혹은 간적이 현조가 떨어 뜨린 알을 먹고서 삼키고서 설을 잉태하였다는 것이다. 『詩經·商頌』의 『長發』에서는 “유용국 바야흐로 크게 昌盛하기 시작하니, 상제께서 유용국의 딸을 맞이하여 설(契)을 낳아 商을 세우게 하였네”¹¹¹⁾라 하였고, 또 『玄鳥』에서는 “상제가 현조에 명령하여 신령을 크게 드러내, 인간세계에 강림하게 되어 설을 낳게 되었다”¹¹²⁾고 하였다. 『楚辭·天問』 역시 “간적은 제단 쌓아 제사드리며, 제곡과 무엇을 기구하였나? 현조가 알을 예물로 주었는데, 그녀는 왜 그렇게 기뻐하였나?”¹¹³⁾라 하였고, 『九章·思美人』에서는 “고신씨는 신령이 충만하여 현조를 만나 선물을 보냈네”¹¹⁴⁾라 하였다. 또 『史記·殷本紀』에 따르면 “은의 조상 설의 어머니인 간적은 유용씨의 딸로 제곡의 둘째 왕비였다. 세 사람이 목욕을 하는데 현조가 문득 알을 떨어 트렸다. 간적

109) 소위 天命觀이 周人들의 주된 사상관념이라고 하는 것은, 卜辭에 帝나 上帝에 관한 기제가 아주 많다. 上帝라는 이름은 상인들의 관념 중의 帝가 소재하는 곳이 ‘上’이라는 것이나, 卜辭 중에는 上帝와 하늘(天空) 혹은 추상적인 天의 관념을 하나로 연계하는 증거는 전혀 없다. 아울러 西周시대에 비로소 天에 대한 관념이 출현하며, 상대에는 ‘고정된 처소’가 없었던 상제가 ‘하늘(천상)’에 놓이게 된다. 張光直, 앞의 책, 300쪽, 348쪽

110) 趙沛霖, 앞의 책, 191쪽

111) 有娥方將, 帝立子生商. 이 구절은 여러 이설이 있지만, 여기서는 袁梅의 설을 따랐다. 袁梅, 『詩經講義(雅頌部分)』, (齊魯書社, 齊南, 1981), 642쪽

112) 天命玄鳥, 降而生商. 천명을 상제라고 한 것은 동주시대의 天은 바로 상제였기 때문이다.

113) 簡狄在臺嚳何宜, 玄鳥致貽女何喜?

114) 高辛之靈盛兮, 遭玄鳥而致貽.

이 그것을 집어서 삼키자 임신이 되어서 설을 낳았다.”¹¹⁵⁾ 이들 자료에 근거하면 “상제의 화신 현조와 제곡 그리고 상제가 모두 상의 시조 설의 아버지이다.”¹¹⁶⁾ 결국 상제는 조상신의 승화된 관념임을 여실하게 보여주고 있다.

주의 조상 후직 棄의 탄생에 관련된 신화를 기록하고 있는 『詩經』의 『大雅·生民』과 『魯頌·閟宮』, 그리고 『史記·周本紀』의 관련 기록을 종합하면 그 기본적인 신화 모티프가 상의 시조 설의 탄생신화와 대단히 유사하다. 주로 姜嫄이 大人 즉 상제의 발자국을 밟고서 후직을 임신하였고, 후직의 탄생 이후 온갖 동물들이 모두 그를 보호하였다. 어린시절부터 범상하지 않은 재주를 보였던 후직은 마침내 농사짓는 법을 발견하여 민생을 이롭게 하였다는 것이다. 또한 “『楚辭·天問』에서는 “후직은 제곡의 장자, 상제는 어이해 그를 증오하였나?”¹¹⁷⁾라 하였고, 『山海經·大荒西經』에서는 “제준이 후직을 낳았다”고 하였으니 后稷은 본래 제곡, 제준 등 上帝의 인격화된 조상과 밀접한 관계를 있음을 알 수 있으며, 이는 상제가 조상의 통칭이거나 혹은 조상관념이 추상화된 것임을 알 수 있다.”¹¹⁸⁾

특히 『생민』에서는 강원이 상제의 발자국을 밟고서 임신을 한 것을 분명히 언급하고 있고, 또 후직의 上帝에 대한 제사가 얼마나 공경하였는가를 상세하게 묘사한 후 공양품의 향기가 상승하여, 상제가 기쁘게 강림하여 향유하는 것을 말하고 있다. 『생민』에서 언급한 이 「帝」 혹은 「上帝」는 至上神이면서 后稷의 아버지임은 말할 것도 없다. 당연히 구체적으로 사용될 때는 이 至上神과 생부의 의미는 편중되는 바가 각기 다를 수 있다. 그렇지만 총체적으로 볼 때는 지상신과 생부는 바로 조상의 의미가 겹쳐있어서 중국의 고대 지상신의 기원이 조상숭배에서 기원한 것으로 조상이 승화된 결과임을 쉽게 이해할 수 있다.¹¹⁹⁾

이 점은 甲骨文에서도 증명된다. 즉 卜辭에는 帝나 上帝에 관한 허다한 기록이

115) 殷契母曰簡狄, 有娥氏女, 爲帝嚳次妃, 三人行浴, 見玄鳥墮其卵, 簡狄取吞之, 因孕生契.

116) 袁珂, 『神話選譯百題』, (上海古籍出版社, 上海, 1982), 119쪽.

117) 稷惟元子, 帝何竺之?

118) 袁珂, 앞의 책, 115-116쪽. 郭沫若의 고증에 따르면 殷人들이 말하는 「帝」, 「上帝」가 실제로 가리키는 바는 바로 古祖 夔이다. 帝嚳는 또 帝俊, 帝嚳이 되었는데 실제로는 한 사람이다. 상대 말에 이르면 죽은 선왕을 帝甲, 帝乙 등으로 칭하였는데 바로 조상의 의미가 추연된 것이다. 趙沛霖, 앞의 책, 175쪽.

119) 趙沛霖, 앞의 책, 175쪽.

있는데, 모두 세상 만물과 인간의 길흉화복의 주재자이다. 재미있는 것은 殷王이 上帝에게 청구를 할 때에는 절대로 직접 上帝에게 제사를 지내지 않고, 그 帝庭을 제사의 매개로 하였으며, 作故한 先王 만이 직접 상제를 알현할 수 있다는 점이다. 즉 은왕은 풍년 혹은 강우를 기원할 때는 그것을 조상에게 청하고, 조상이 상제에게 알현하여 人王의 요구를 전달한다.¹²⁰⁾ 그러나 실제로는 卜辭 중 상제와 조상은 엄격하고 분명한 구분이 없다. 은인들의 帝는 아마도 조상의 통칭이거나 혹은 조상관념이 추상화 된 것이다. 조상의 세계와 至上神인 상제 사이에 명확한 구분이 생긴 것은 周人들이 上帝와 天의 관념을 서로 결합하고서 부터이다.¹²¹⁾

사회의 변천에 따라 종교관념의 변화 발전하게 되자, 원래는 하나였던 지상신과 조상신이 점차 분리되었다. 지상신은 점차 조상신에서 떨어져서 독립된 신이 되어, “일체를 주재하는 최고의 힘으로 되었다.” 이 이후로부터 중국의 고대 종교에서의 지상신이 비로소 명실상부하게 실질적인 의미를 갖추게 되었다. 이와 동시에 조상신 역시 「프로화」가 되어서 독립적으로 조상숭배의 특권을 향유하게 되었다. 그런데 애초에 조상신과 지상신이 하나였던 관계로 인해, 중국의 지상신은 히브라이 등 다른 민족에서 보듯이 그렇게 전 민족을 망라하는 절대적 존재는 되지 못하였다.¹²²⁾

5. 結論

영혼관념의 유래에 대한 인식은 대체로 꿈과 현실을 구분하지 못한데서 비롯된 것이며, 또 그것은 궁극적으로는 죽음에 대한 공포를 해소하기 위한 하나의 노력이라고 할 수 있다. 원시인들이 가지고 있었던 꿈과 현실과의 혼동이 인간의 존재를 육체와 영혼으로 분리하여 인식하게 되었고, 육체를 떠나 존재하는 이 영혼은 영생불사 한다고 믿게 되었다. 결국 이러한 靈魂不死 관념은 원시인류가 죽음을

120) 상제가 죽은 선왕의 알현을 받는 것을 糞이라고 하였다.

121) 張光直, 앞의 책, 300쪽.

122) 趙沛霖, 앞의 책, 175-176쪽.

극복하려는 사색 속에서 생겨났다. 아울러 生者と 死者와의 형태상의 차이로 인해 본능적으로 감지하게 된 죽음에 대한 공포를 해소하기 위한 노력의 일환으로 인간에게는 육체와 유리되어있는, 영원히 죽지 않는 영혼이 존재한다고 생각하였다.

중국에서는 北京 周口店에서 발견된, 지금으로부터 2만 5천 내지 5만 년 전의 山頂洞人의 유해 주위에서 이미 종교의식으로 간주될 수 있는 매장품이 발견되는 것으로 미루어 이미 이 시기에 영혼의 존재를 인식하였음을 알 수 있다.

중국인의 영혼관념을 대표하는 것이 바로 혼백에 대한 인식이고, 그리고 이 영혼관념에 기초하여 생성된 가장 대표적인 신앙이 귀신숭배이다. 고대 중국인들의 관념에서는 혼백은 바로 '氣'이다. 그리고 이 氣에는 陽氣와 陰氣 두 종류가 있는데, 양기가 魂이 되고, 음기는 魄이 된다. 다시 말해서 魄은 氣가 모여서 그것이 형체 즉 육체를 이룬 것이고, 魂은 형체에 붙어있는 精神을 말한다. 形體는 陰에 속하고, 精神은 陽에 속한다. 따라서 혼백은 서로 다른 작용을 한다. 魄이 인간의 육체에 붙어서 육체의 활동에 대해 작용을 일으킨다면, 魂은 인간의 정신에 붙어서 정신활동에 대해 작용을 일으키는데, 사람이 죽은 후에는 혼백은 모두 사람의 정신과 육체를 떠난다. 그 변화에 대해서는 사람이 죽은 후 이 魂과 魄이 모두 동시에 육체를 떠나서 鬼로 변한다는 생각과, 이것과는 달리 사람이 죽은 후 魄은 육체의 소실에 따라서 소멸되고, 魂만이 육체를 떠나서 鬼로 변한다는 두 가지 관념이 동시에 존재하였다고 할 수 있다.

'鬼'와 '神'의 관계를 분명하게 규명하고, 또 귀가 먼저인지, 아니면 신이 먼저인지를 파악하는 것은 아주 어려운 문제이다. 다만 중국 고대에 신에 관한 세 가지 의미, 즉 自然之氣로서의 神, 자연숭배에 의해 인격화된 神, 그리고 鬼魂으로서의 神이 모두 동일한 근원에서 생성된 인식인 것으로 보아, 결국 중국 고대에서의 신과 귀의 의미는 분리된 개념이 아니라 하나의 통일된 관념이라고 할 수 있다. 즉 고대 중국인들의 관념에서 비록 天神, 地祇, 人鬼 등의 구별이 없진 않았지만, 그 근원이 하나였음은 물론, 人鬼 역시 神祇가 될 수 있었던 관계로 귀와 신은 동일한 개념으로 인식되었다. 이는 바꾸어 말하면 중국인들의 영혼관에서는 인간의 세계(鬼)와 신의 세계가 동일한 공간이었음을 나타내는 것이기도 하고, 또 신의 세계

는 결국 인간세계의 연장이었음을 상징하는 것이라고 할 수 있다. 다만 오늘날의 중국인들의 관념에서 구분되는 귀와 신의 구분은 사유제와 계급사회가 출현한 이후에 발생한 것이다. 사회의 계급과 질서가 고정됨에 따라서 신의 지위는 점차 승격되었고, 귀의 지위는 날로 추락되었다. 또한 불교의 東傳에 따라서 神界, 人界, 鬼域이 삼분되는 추세가 완전하게 고착된 것이다.

영혼의 귀속처에 대한 사고는 민족과 종교에 따라서 모두 다르다. 중국인들이 오래 동안 보유하고 있었던 영혼의 回歸處에 대한 관념 중에서 가장 오랜 전통을 가지고 있고, 또 漢族 대부분의 정신세계를 지배하는 것은 역시 사람이 죽으면 그 영혼이 승천하여 조상의 세계로 돌아가 神이 된다는 소위 返祖回歸의 관념과, 다른 또 하나는 영혼이 황천, 구천 등의 지하에 머문다는 두 가지 관념이다.

중요한 것은 비록 고대 중국인들이 영혼의 회귀처로서 천상과 지하를 생각하긴 하였지만, 그것이 결코 구체적인 관념으로 자리하지 않았다는 것이다. 상고신화나 문헌기록에 영혼이 회귀하는 천상과 지하에 대해 구체적인 설명이 거의 없다는 것은 중국인들의 대표적인 영혼의 회귀처인 조상의 영혼세계가 중국인들에게 있어서 단지 그들 자신의 살았던 세계의 또 다른 절반에 지나지 않은 것으로서, 현실 세계의 연속이며, 실제로는 단지 다른 공간의 동일한 사회라고 생각하였기 때문으로 보인다.

선진제자들 중 유가의 귀신에 대한 태도는 한 마디로 '敬而遠之'로 표현할 수 있다. 그러나 제사에 대해서는 대단히 극진한 자세를 유지하였다. 유가의 생사와 귀신에 대한 사고방식과 처리태도가 서로 조화를 이루지 못하였던 것은 아마도 유가가 사고의 중점을 인성에 대한 탐구와 발양에 두면서, 가장 우선시 하였던 것이 바로 삶의 이상적 실천이자 인류생활의 제고였기 때문에 제사를 귀신신앙으로서가 아니라 선인에 대한 회고로 간주하였던 탓이다.

도가는 귀신을 자연 순환의 일부로 인식하였다. 氣의 聚散 여부를 바로 생사를 가름하는 원인으로 보기 때문에 영혼에 대해서 초월적 입장을 견지하였다고 할 수 있다. 선진 제자 가운데 귀신에 대해 특별한 관심과 아울러 그러한 관심을 치민 제세에 응용한 학파는 墨家가 유일하다고 할 수 있다. 묵자의 귀신에 관한 태도는

한 마디로 절대적인 신봉이라고 할 수 있다. 위정지도는 귀신을 충분히 인식하여 백성들로 하여금 귀신을 경외하여 잘못을 저지르지 않게 한다면 정치는 저절로 이루어진다고 믿었다.

영혼의식의 구현이 귀신숭배라고 한다면, 조상숭배는 귀신숭배의 산물로서 귀신숭배의 한 형식이라고 할 수 있다. 즉 조상숭배의 기초는 영혼숭배와 혈연관계로서, 원시종교 중 비교적 진보된 일종의 형식이다. 조상숭배의 구체적 대상인 조상신은 대체로 3단계의 발전과정을 거쳤다고 본다. 女祖神과 男女神의 竝立, 그리고 男祖神이다. 조상숭배의 정점이 바로 至上神으로서의 상제의 출현이며, 周代의 가장 중요한 사상체계였던 天命觀은 실제로는 殷商시대에 생성된 상제숭배가 변화 발전된 것이다.

< 參考文獻 >

- 王忠林, 『荀子讀本』, (三民書局, 臺北, 1976).
- 王夢鷗, 『禮記今註今譯(上·下)』, (臺灣商務印書館, 臺北, 1977).
- 李漁叔, 『墨子今註今譯』, (臺灣商務印書館, 臺北, 1978).
- 楊伯峻, 『論語譯注』, (河洛圖書出版社, 臺北, 1978).
- 楊伯峻, 『孟子譯注』, (河洛圖書出版社, 臺北, 1979).
- 袁梅, 『詩經譯注(雅頌部分)』, (齊魯書社, 齊南, 1981).
- 袁珂, 『神話選譯百題』, (上海古籍出版社, 上海, 1982).
- 張光直, 『中國青銅時代』, (聯經出版社, 臺北, 1983).
- 王世舜, 『莊子譯注』, (山東教育出版社, 濟南, 1983).
- 任繼愈, 『老子新譯(修訂本)』, (上海古籍出版社, 上海, 1986).
- 王鍾陵, 『中國前期文化-心理研究』, (中慶出版社, 中慶, 1991).
- 詹鄞鑫, 『神靈與祭祀-中國傳統宗教綜論』, (江蘇古籍出版社, 南京, 1992).
- 諏訪春雄, 『中國人の靈魂觀』, (雄山閣, 東京, 1995).
- 趙沛霖, 『先秦神話思想史論』, (五南出版社, 臺北, 1996).

- 劉勇强, 『中國神話與小說』, (大象出版社, 鄭州, 1997).
- 張榮明, 『殷周政治與宗教』, (五南出版社, 臺北, 1997).
- 마이클 로이/이성규 역, 『古代中國人的 生死觀』, (지식산업사, 서울, 1997).
- 袁錫 지음/박미라 옮김, 『중국의 종교문화』(도서출판 길, 서울, 2000).
- 馬昌儀, 『中國靈魂信仰』, (雲龍出版社, 臺北, 1999).
- 潛明茲, 『中國神源』, (重慶出版社, 重慶, 1999).
- 國家宗教事務局 宗教幹部培訓中心 編, 『中國無神論名篇選譯』, (宗教文化出版社, 北京, 1999).
- 朱天順, 『中國古代宗教初探』, (麥芽文化, 臺灣, 연도미상).

< 中文提要 >

人的生命不過是一次存在的過程, 沒有人可以逃避死亡的。因此對於生與死, 靈魂與肉體的思維觀念就開始產生, 這些生死觀念就成為民族最原始的思維體系。一個民族的生死觀念可以說是這個民族宗教與哲學的核心, 也是確立民族文化結構的基礎, 同時也是其民族文化的本質。世界各民族都有自己獨特的生死觀念, 有區別于其他民族而自己所特有的靈魂觀念。一個民族的靈魂觀是隨着其民族的宗教與哲學, 以及時代的發展和變遷有很大的差別。從古代到現代, 中國人的靈魂觀念也不相同, 各時代也略有一些差別, 而且我們都知道儒佛道三家也有互相不同的靈魂觀念。本文的目的就是以鬼神崇拜和靈魂崇拜為中心, 通過考察魂與魄, 鬼與神的區別以及靈魂的回歸處, 還有追溯先秦諸子對於鬼神的認識和從祖上到上帝的發展情況等等, 進一步了解古代中國特有的靈魂觀念。

關鍵詞: 生死觀, 靈魂觀, 魂魄, 鬼神, 祖上, 上帝