

# 조선시대 유교의례의 사회적 기능과 상징적 의미

— 조상제례를 중심으로

김 미 영\*

1. 머리말
2. 부계친족의 결속과 강화
3. 의례의 차별화를 통한 신분적 차등질서의 구현
4. 의례의 신성화를 위한 상징적 의미부여
5. 맺음말

## 요 약 문

이 글에서 살펴본 유교의례의 사회적 기능과 상징적 의미는 상호 유기적 관계에 놓여있는 것이라 할 수 있다. 그 이유는 상징적 의미를 통해 이루어지는 의례의 신성화 행위는 종법적 위계질서에 기초한 부계친의 결속과 강화 및 신분적 차등질서를 보다 효율적으로 구현하기 위해 마련된 사회문화적 장치이기 때문이다. 그런가 하면, 이들 모두 '정당성의 확보'라는 궁극적 목적으로 귀결되기도 한다. 즉, 의례의 신성화를 도모함으로써 정당성을 확보하고, 또 이를 바탕으로 유교에서 설정해둔 여러 관계적 질서

\* 金美榮, 한국국학진흥원.

의 정당성을 다시 부여받는 것이다. 다시 말하자면, 의례를 통해 당대의 기존 질서에 정당성을 부여하기 위해서는 우선 의례 자체가 '정통'으로 간주될 필요가 있는데, 이때 혈통적 연결고리를 갖는 조상에 대한 의례 곧 조상제례는 정서적 친밀감을 고조시킴으로써 강한 신뢰감을 형성하는가 하면, 신성성을 부여받음에 따라 객관적 믿음에 바탕 한 정통성 또한 담보 받을 수 있다.

이처럼 조상제례는 부모가 생전에 베풀어준 사랑에 대한 은혜 깊음의 행위 곧 효의 실천이라는 극히 개별적 차원에서 수행되는 의례이지만, 이를 통해 집단적 가치규범을 정당화하는 데에도 적지 않게 이용되어 왔음을 새삼 확인할 수 있다. 『예기禮記』에 “(정성을 다해 제례를 거행함으로써) 군신의 도리를 바르게 하고, 부자父子의 정을 두텁게 하고, 형제들을 화목하게 만들고, 상하의 차례를 바로 잡고, 남편과 아내 사이에 분별이 있게 된다.”라고 적혀되어 있듯이, 제례가 당대의 사회적 가치규범을 지속·강화함에 있어 이용되어온 연원은 중국 고대로부터 찾아볼 수 있다. 순차 荀子 역시 중국 고대의 현군賢君들이 백성들끼리의 불화나 다툼을 억제하고 그들의 욕망을 조절하기 위해 의례가 마련되었다고 했는가 하면, 이런 배경에서 의례는 종교적 원리에 근거하기보다는 세속적인 원리에 기초하고 있다고 언급한 바 있다.

의례는 오랜 기간을 거치면서 축적되어온 집단적 산물이다. 그리고 집단은 당대의 사회구성원들이 구성한다. 이는 곧 종교적 상징성을 부여받아 신성화의 영역에 자리매김 된 의례라 하더라도, 적지 않은 사회문화적 조작과정을 거쳤음을 뜻하는 것으로 해석된다. 이런 점에서 유교의례 역시 이들 가능성으로부터 결코 자유로울 수 없다. 특히 유교의례를 통해 구현하고자 했던 사회적 가치규범의 범주가 확장될수록 이러한 가능성은 더욱 높아질 것이다. 이는 조상숭배적 차원에서만 주목받아온 조상제례의 또 다른 측면을 조명하는 것으로서, 향후 이에 대한 심층적 연구가 절실히 요구되는 대목이기도 하다.

주제어 : 유교의례, 조상제례, 조상숭배, 종법, 효孝, 부계친족

## 1. 머리말

중국 고대에 성립한 예제禮制의 질서와 예치禮治는 오랜 기간 초월적 통치이념

으로 역사를 지배해왔는데, 성리학을 국가이념으로 수용했던 조선시대에도 예의는 아니어서 법 이전에 예禮가 사회를 통합·조화시키는 기능을 담당하고 있었다.<sup>1)</sup> 그렇다면 과연 예란 무엇인가? 『예기禮記』에 “예의 본질은 구별에 있다. 구별하기에 서로 존경하도록 해준다.”<sup>2)</sup> 라는 대목이 등장한다. 이처럼 예의 본질적 의미는 상하·귀천·존비·장유 등을 구별하는 데에 있으며, 이러한 등급이 명확해지면 각기 공경하게 되고 조화로움을 달성할 수 있다는 것이다. 구체적으로는 군신·부자·형제·남녀의 구별이 있는 후에야 비로소 공경이 뒤따르며, 이러한 구분적 질서가 조화를 이루면 천하가 태평해진다는 내용이다.<sup>3)</sup> 이런 연유로 중국 고대 사회에서는 예치를 정치의 근본으로 삼고 있었다. 물론 춘추전국시기에는 예치와 법치가 상호 대립한 적도 있었으나, 이후 유학이 본격적으로 대두하면서 예치의 사상은 절대적 통치수단으로 자리 잡게 된다.

예의 실천적 행위는 어떤 형태로 나타나는가? 『시경詩經』과 『상서尙書』 등의 중국 고전을 보면, 예는 초자연적 보호와 은총을 얻기 위한 조상숭배 혹은 다산 숭배와 관련된 제사의례라는 의미로 사용되고 있다.<sup>4)</sup> 이와 관련하여 『설문해지說文解字』에 “예는 시행한다는 이履다. 그러므로 신을 섬겨 복이 이르도록 하는 것이다. 시를 따르고 풍수를 따른다(禮, 履也. 所以事神致福也. 從示從豊).”라는 내용이 등장한다. 아울러 “풍은 예를 행하는 기물이다(豊, 行禮之器也).”라고 설명하기도 한다. 사실 ‘풍豊’은 ‘풍豊’과 동일한 것으로서, ‘두묘(고기를 담은 제기)’ 위에 제물이 놓여있는 형상을 뜻한다. 이로 볼 때 예의 시발점은 신령에게 제물을 바치는 행위였음을 짐작할 수 있다. 이후 예는 귀신을 받드는 것에서 사람을 섬기는 영역으로 확대되었는데, 구체적으로는 길吉·흉凶·빈賓·군軍·가嘉 등과 같은 의제儀制이다.<sup>5)</sup> 이를 오례五禮라고 한다.

1) 임민혁, 『주자가례를 통해본 조선의 禮治』, 『정신문화연구』 23-3, 한국정신문화연구원, 2000, 42쪽.

2) 『禮記』, 『樂記』, “禮者爲異, 異則相敬”.

3) 柳肅(홍희 옮김), 『禮의 정신』, 동문선, 1994, 32쪽.

4) 하워드 J. 웨슬러(임대희 옮김), 『비단갈고 주옥같은 정치』, 고즈윈, 2005, 80~81쪽.

오래 가운데 길례는 제례를 일컫는다. 『예기』에 “제례보다 중요한 것은 없다”<sup>6)</sup>라고 했듯이, 제례는 예의 시초이며 발단이라 할 수 있다. 이런 까닭에 가례家禮나 국례國禮에서는 제례를 가장 주된 의식으로 여겨왔다. 제례의 범위는 천지와 조상이다. 즉 제천祭天·제사직祭社稷·제산천임택祭山川林宅은 상고시대의 자연숭배에서 비롯되었으며, 사람과 자연과의 관계를 표현하고 있다. 반면 인륜관계를 나타내는 조상제례는 원시시대의 ‘가례’에서 시작되었다. 그런가 하면 종법제 국가가 수립되고 나서 세습왕조에 대한 조상제례는 국례로 전환되기도 하였다. 다만 가례에 비해 국례가 포괄하는 범위가 훨씬 넓다는 점이 다를 뿐이다. 가례의 경우 조상제례를 비롯하여 빈객賓客·혼례·관례·상장례를 포함하고 있는 반면, 국례는 가례에 속하는 모든 의례는 물론이고 제후의 조회朝會·군대의 사열査閱·수렵과 친경親耕 등을 포함한다.<sup>7)</sup>

결국 이로 볼 때 유교의 요체를 이루는 예의 본질은 의례에 있으며, 그 의례의 핵심은 조상제례에 있다고 할 수 있다. 조상숭배는 고대중국 종교의 가장 중심적인 요소를 이루고 있었다. 이러한 사실은 『시경』에 등장하는 의례 대부분의 서술이 조상제례와 연관되어 있다는 점을 통해서도 쉽게 확인할 수 있다. 아울러 조상제례의 출발점은 자연적(생물학적) 혈통관계인 ‘조상-후손(父母-子)’을 기반으로 삼고 있는데, 이는 곧 가례의 기본적인 형성계기로 작용하기도 한다.

그럼에도 불구하고 17세기 예학에 대한 연구는 왕조례를 중심으로 전개된 복제服制 논쟁에만 지대한 관심을 기울여 왔다. 이에 따라 학파와 당파의 이념적 배경이나 정치적 논쟁으로서 예학의 함의와 철학적 기반에 대한 연구가 지속적으로 수행되었는데, 이를 통해 거대담론으로서의 17세기 예학의 성격과 의미 탐구는 일정 기반 위에 올랐다고 볼 수 있다. 반면 공적 담론의 장場에서 제기된 예론과 예행은 사대부 개개의 일상에서 어떤 방식으로 실천되었는가 하는 등의

5) 하워드 J. 웨슬러(임대희 옮김), 위의 책, 20쪽.

6) 『禮記』, 『祭統』, “莫重于祭”.

7) 柳肅(홍희 옮김), 앞의 책, 1994, 61~63쪽.

문제는 큰 주목을 받지 못해온 실정이다.<sup>8)</sup>

이러한 배경에서 본 논문에서는 유교의례의 핵심을 구성하는 가례家禮, 특히 조상제례는 사회적으로 어떠한 기능을 담당·수행해왔으며 나아가 거기에 함축되어 있는 상징적 의미를 살펴보고자 한다. 이로써 일상적 삶에서 미시담론으로 기능해온 유교의례의 실체가 보다 명확하게 드러날 것으로 기대한다.

## 2. 부계친족의 결속과 강화

조선시대의 유교의례, 특히 가례는 주자가례에 근거하여 실천되었다. 그만큼 주자가례는 조선시대 주류적 의례문화를 형성함에 있어 결정적 역할을 수행했던 것이다. 고려 말 정몽주鄭夢周(1337~1392)로부터 시작하여 16세기 중종조 이후까지 사대부들의 행장을 보면 “한결같이 주자가례대로 했다(一依朱子家禮, 一遵朱子家禮).”라는 문구가 자주 등장하곤 한다.<sup>9)</sup> 이는 곧 당시 사대부들에게 있어 주자가례에 입각한 가례야말로 가장 이상적 모델이었음을 말해주는 대목이라 할 수 있다.

그렇다면 과연 주자가례는 당대인 혹은 후대인들에게 어떤 메시지를 전달하고자 했는지 사뭇 궁금해진다. 그저 일상에서 수행되는 각종 의례적 국면에 대한 소소한 규범적 지침을 전하고자 했는가? 이처럼 주자가례의 핵심이념을 파악하는 것은 유교의례의 본래적 의미와 역할을 조명함에 있어 필수적 과정이라 할 수 있는데, 이에 대한 단서를 주자가례의 서두에 놓인 『통례通禮』의 ‘사당편’에서 찾아볼 수 있다. 내용인즉 “이 장은 본래 『제례』에 있어야 마땅하다. 지금

8) 김남이, 『17세기 사대부의 주자가례에 대한 인식과 상·제례』, 『조선중기 예학사상과 일상문화』, 이화여자대학교 출판부, 2008, 211~212쪽.

9) 이해순, 『16세기 주자가례 담론의 전개와 특성』, 『조선중기 예학사상과 일상문화』, 이화여자대학교 출판부, 2008, 23~24쪽.

보본반시(報本反始)하는 마음과 존조경종(尊祖敬宗)하는 뜻을 진실로 집안의 명분을 지키는 데 두는 것은 개업전세(開業傳世)하는 근본이기 때문이다.”<sup>10)</sup> 라고 ‘사당 편’을 가장 서두에 배치하는 나름의 설명을 하고 있다. 즉, 통상적이라면 ‘제례 편’에 포함되어야 할 내용을 굳이 서두에 앞세우는 까닭은 ‘보본반시’의 마음과 ‘존조경종’의 뜻을 집안의 명분으로 삼고자 하기 위함이라는 것이다. ‘보본반시’란 조상의 은혜에 보답하는 것이고, ‘존조경종’은 조상을 높이고 종자(宗子)를 공경하는 것인데, 이는 모두 동일한 이치에 닿는다. 다시 말해 조상을 존경하기 때문에 그 조상의 혈통적 정통성을 물려받은 종자를 공경하여 집안의 명분을 지키고, 이러한 기반을 ‘개업전세’ 곧 후손대대로 이어가고자 했던 것이다.

조상의 혈통적 정통성을 계승한 종자를 중심으로 부계혈통조직을 구성하고 이를 대대로 계승해나가는 원칙을 ‘종법(宗法)’이라고 한다. 이렇듯 유교가 추구했던 사회시스템의 골격은 종법에 있었다. 즉, 유교사회의 확립을 위해 가장 중요한 첫걸음은 종법을 사회기반으로 삼아 부계친족의식을 활성화하는 것이었다. 그런데 이 목적을 달성함에 있어 조상제례가 가장 빈번하게 이용되었는데, 왜냐하면 조상제례는 유교적 사회체제 속에서 종법을 자율적(의례적)으로 스스로 실천하도록 하여 망자와 산사람을 동일한 부계출계집단의 성원으로 이어주는 역할을 수행하기 때문이다.<sup>11)</sup>

종법은 중국 서주(西周)의 봉건제도에 기인하고 있으며 그 중심에는 주왕-제후-경대부 등의 주종관계가 자리하고 있다. 종법제도에 관한 문헌기록으로는 『예기』의 『상복소기(喪服小記)』와 『대전(大傳)』을 들 수 있다.

별자(別子<sup>12)</sup>)는 조부가 되고, 별자를 계승하는 자는 대종(大宗)이 되며, 부자를 계승하는 자는 소종(小宗)이 된다. 백세가 지나도록 율기지 않는 종(宗)이 있고, 5세(世)가 되면

10) 주희(임민혁 옮김), 『주자가례』, 예문서원, 1999, 41쪽.

11) 마르티나 도이힐러(이훈상 옮김), 『한국사회의 유교적 변환』, 아카넷, 2003, 187쪽.

12) 제후의 차남 이하의 아들.

옳기는 종宗이 있다. 백세가 지나도록 옳기지 않는 종宗은 별자의 후손(적장자)이다. 별자를 잇는 종宗은 백세가 지나도 옳기지 않는 종宗이며, 고조高祖를 계승하는 종宗은 5세世가 되면 옳기는 종宗이다.

별자라는 것은 제후의 차남 이하의 이들을 일컫는다. 제후의 장남은 부친의 지위를 계승하는 까닭에 별도의 종을 형성하지 않지만, 그 외의 아들들(별자)은 자신이 시조가 되어 새로운 종을 이루는 것이다. 이로써 별자는 후손대대로 제사를 받을 수 있는 자격을 부여받는데, 이를 백세불천百世不遷이라 한다. 그런 다음 별자의 혈통을 적장자가 이어내려가면 비로소 대종이 형성되는 것이다. 반면 별자의 차남 이하 아들이 형성하는 종은 5세가 지나면 옳기는 오세추천五世卽遷의 소종이 된다. 그리하여 이러한 서주의 종법제도가 조선으로 건너오면서 성씨의 시조로부터 적장자로 내려온 경우를 대종大宗이라 하는가 하면, 중국에서는 나타나지 않는 파종派宗이라는 것이 새로이 형성되기도 하였다. 즉, 시조의 아랫대에서 출중한 인물이 배출되거나 혹은 기타 계기 등에 의해 독립된 종宗을 결성하는데[分派], 이를 파종이라고 하는 것이다.<sup>13)</sup>

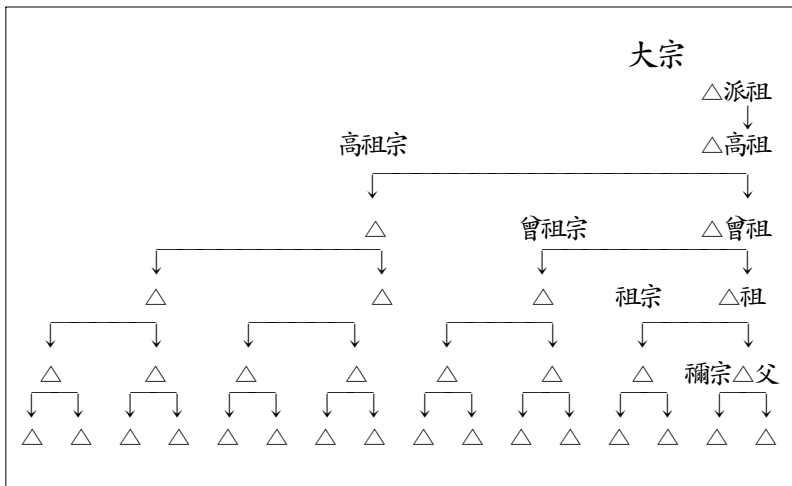
그런데 사실, 시조로부터 이어지는 대종은 족보상으로는 존재하더라도 현실적으로 이들의 행적을 추적하기란 그리 쉽지 않다. 이런 연유로 파종이 실질적인 대종의 역할을 수행하는 것이 보편적 경향이다. 특히 파종은 종법제도에서 규정한 대종의 백세불천과 유사한 점이 적지 않다. 즉, 시조의 후손 가운데 뛰어난 인물이 배출된다 하더라도 자의적으로 파종을 형성할 수는 없고 일정 자격을 획득해야 하는데, 다름 아닌 불천위不遷位이다. 원래 불천위 자격은 국가로부터 부여받는 것으로서 조선초기에는 나라에 큰 기여를 한 공신에게 내려졌으나, 이후 정치상황이 안정되고 부계혈통의 친족체계가 정착하여 수적으로 크게 확대됨에 따라 공신보다는 각 가문의 현조顯祖를 중심으로 부여받았다.<sup>14)</sup> 아무튼

13) 김미영, 『혈통과 사회적 위세에 따른 종가의 위상』, 『역사민속학』 21, 한국역사민속학회, 2005, 221~223쪽.

추대경로와 상관없이 불천위로 추대된 인물은 주나라의 별자와 마찬가지로 오 세즉천의 원칙에 구애받지 않고 후손대대로 제사를 받을 수 있는 자격이 주어졌는데, 이것이 곧 백세불천이었다. 그리하여 후손들은 불천위로 추대받은 조상을 파조(派祖)로 섬기면서 파종을 형성하는 것이다.

이런 점에서 파종은 종법제도의 대종과 동일한 기능을 수행하는 것이라 할 수 있다. 부계출계집단에서 파종은 가장 상위집단으로 자리하고, 그 아래 하위 집단으로 4개의 소종이 각각 놓인다. 즉, 고조를 잇는 8촌에 해당하는 고조종(高祖宗), 증조를 잇는 6촌 범위의 증조종(曾祖宗), 조부를 잇는 4촌 범위의 조종(祖宗) 그리고 같은 부모를 둔 네종(禰宗) 등이다.<sup>15)</sup> 이를 그림으로 나타내면 다음과 같다.

〈그림 1〉 오종(五宗)의 구성



14) 김미영, 『한국과 중국의 종족관행에 대한 비교고찰』, 『안동학연구』 4, 한국국학진흥원, 2005, 202쪽.

15) 마르티나 도이힐러(이훈상 옮김), 앞의 책, 2003, 189~192쪽.



〈그림 1〉을 보듯이 불천위로 추대된 파조를 중심으로 대종이 형성되는데, 그 범위는 〈그림〉에는 나타나지 않으나 네종 이후에 확장되는 모든 후손들을 포함한다. 이러한 원칙은 파조의 제례를 통해서도 쉽게 확인할 수 있다. 이를테면 퇴계 이황의 경우 현종손으로부터 4대를 훌쩍 넘어 18대에 이르고 있으나, 후손들은 그의 기일이 돌아오면 어김없이 제례(불천위 제례)를 거행한다. 4대봉사의 원칙에 상관없이 제사를 받을 수 있는 불천위로 추대되었기 때문이다. 그리고 제관의 범위 역시 이황으로부터 18대에 이르는 후손에 이르기까지 그야말로 직계와 방계를 포함하여 수백 명에 달하는데, 아마도 대대를 거듭할수록 그 숫자는 더욱 방대해질 것이다. 이런 점에서도 우리나라의 파종派宗은 중국의 대종과 유사한 속성을 가진 것이라고 할 수 있다.

그런가 하면, 파조의 불천위 제례는 대종이 혈통적 동질감을 재확인하고 결속력을 강화하는 주요 계기로 작용하기도 한다. 종법을 토대로 결성된 대종이 일상에서 결속력을 다지는 경우는 문중 회합과 파조를 위한 제례 등인데, 동질감을 가장 고조시킬 수 있는 것은 제례가 거행되는 행례行禮 현장이다. 즉, 특정 안건을 중심으로 각자의 의견을 수렴하는 문중 모임과 달리 파조의 제례에서는 동일 시조로부터 파생된 후손이라는 혈통적 동질감을 보다 생생하게 체득할 수 있는 것이다. 뿐만 아니라 행례 현장에서는 혈통적 정통성에서 가장 우위에 놓이는 종손을 중심으로 직계와 방계, 향렬行列 등에 근거한 종법적 위계질서가 수립되기도 하는데, 이로써 종손을 정점에 배치한 이른바 피라미드형 혈통적 서열체계가 자연스럽게 형성된다.

고조종도 마찬가지다. 다만 대종과 달리 부계친의 범주가 제한되어 있을 뿐이다. 고조종은 종법제도에서 규정한 오세즉천의 소종에 해당한다. 이런 연유로 4대봉사원칙에 의해 4대대를 넘으면 소종의 범주에서 제외되는데, 이는 곧 5대조를 위한 조상제례를 수행하지 않음을 뜻한다. 〈그림 1〉을 보듯이 소종은 8촌 이내의 부계친으로 구성된다. 동일한 고조로부터 파생된 후손들의 최대 범주가 8촌이 되는 셈인데, “동고조同高祖 팔촌”이라는 언설 역시 이에 기인하고 있다. 이처럼 동일한 고조를 둔 후손들이 형성한 소종은 한국의 ‘당내堂內’ 혹은 ‘집안’

에 해당한다. 중국에서 '당堦'은 조상제례를 지내는 장소를 일컫는데, 이로써 당내는 “조상제례를 지내기 위해 당에 모인 사람들”이라는 뜻을 지니는 셈이다.<sup>16)</sup> 아울러 증조종은 동일한 증조부를 둔 6촌 이내의 범주에 속하는 부계친족, 조종은 4촌 이내, 네종은 형제들로 구성된 부계친족이다. 그리하여 이들 집단 성원들은 각자의 조상을 위한 제례에 참가할 수 있는 자격 및 의무를 부여받는 것이다.

주자학은 가족집단 내에서 효제孝悌의 실천을 무엇보다 중시했고, 가족을 종법질서에 합당하게 규율하기 위하여 가례家禮를 예학 체계의 첫머리에 장식해두고 있다. 이처럼 주자학적 예치는 가례의 실천에서 시작되고 있으며, 이로 인해 모든 사회적·정치적 실천은 가례의 종법질서로부터 큰 영향을 받아왔다.<sup>17)</sup> 즉, 주자가례에 있어서 관혼상제 사례四禮를 구성하는 중심원리가 바로 종법이었던 것이다.<sup>18)</sup> 아울러 관혼상제 가운데 관례·혼례·상례는 1회성 의례라는 특징을 가지는 반면, 조상제례는 해당 조상이 4대의 범주에 속해있는 동안 매년 되풀이되는 주기적 속성을 지니고 있다. 이런 까닭에 동일한 파조를 두는 대종, 그리고 동일한 고조로부터 파생된 당내를 비롯한 여타 부계친족집단의 종법적 위계질서를 확인하고 상호 유대를 강화함에 있어 주기성을 갖는 조상제례가 가장 적합하였다. 그런데 한편, 조상제례는 종족 혹은 가문 단위로 분해되어 각기 자신들의 조상을 섬기는 개별적 의례에 지나지 않는다는 견해도 있으나,<sup>19)</sup> 그렇다 하더라도 조상제례를 통해 구현되는 종법적 위계질서는 종족과 가문을 뛰어넘어 조선사회의 유교화를 위한 궁극적 목적이면서 동시에 수단이었음을 간과할 수는 없을 것이다.

16) 김미영, 『관계적 질서를 추구하는 유교의 일생의례』, 『종교와 일생의례』, 종교민속연구회 편, 민속원, 2006, 72쪽.

17) 최진덕, 『주자학적 예치의 이념과 그 현실』, 『유교의 예치이념과 조선』, 청계, 2007, 242쪽.

18) 최진덕, 위의 논문, 252쪽.

19) 최진덕, 위의 논문, 252쪽.

### 3. 의례의 차별화를 통한 신분적 차등질서의 구현

앞서 언급했듯이 『예기』를 보면 “예의 본질은 구별에 있다. 구별하기에 서로 존경하도록 해준다.”<sup>20)</sup> 라는 대목이 등장한다. 구체적으로는 상하·귀천·존비·장유 등을 구별한 다음 이러한 구분적 질서가 조화를 이루면 천하가 태평해진다는 내용이다.<sup>21)</sup> 이런 연유 때문인지 유교는 남녀차별 및 신분차등을 양산해낸 주범으로 간주되어 왔다. 즉, 친소(親疎)·본말(本末)·존비(尊卑)·귀천(貴賤)에 입각한 차등적 질서체계는 당대의 신분제를 정당화시키는 기본 논리로 작용했다는 것이다.<sup>22)</sup> 그러나 유교에서의 구별은 차별과는 전혀 다른 의미를 지닌다는 점에 주목할 필요가 있다. 즉, 친소와 본말 등과 같은 이분법에 기초한 차이는 상호 대립적인 것이 아니라 대대적(對對)인 속성을 지니고 있다. 대대리는 것은 서로 대립하는 측면도 있지만, 본질적으로는 상보적 관계에 놓여 있다. 이런 점에서 유교의 대대적 이분구조는 서양철학에서 일컫는 갈등적 혹은 대립적 이분구조와 달리 천지(天地) 등과 같이 상보적 관계에 놓이는 이른바 한 쌍의 개념이라 할 수 있다.<sup>23)</sup> 다시 말하면 서로를 견제하는 관계가 아니라 서로의 존재를 기반으로 완전을 추구하는 관계인 것이다. 다만 이들 대대적 존재는 각자에게 주어질 지위와 역할에 바탕하여 규정된 삶을 영위함으로써 조화로움을 구축할 수 있다는 전제를 갖고 있다. 이를 유교에서는 분수론(分殊論)이라고 한다.

유교에서는 모든 우주 만물에는 각자의 자리가 정해져 있음을 강조하고 있다. 아울러 각자가 자신의 자리에 합당한 세계관을 갖고 이에 걸 맞는 행위를 수행함으로써 조화로운 사회를 이룰 수 있다고 역설하기도 한다. 이것의 이론적 배경은 성리학의 이기론이다. 이르는 모든 인간이 갖고 있는 것으로서, 이를 이일

20) 『禮記』, 『樂記』.

21) 柳肅(홍희 옮김), 앞의 책, 1994, 32쪽.

22) 최봉영, 『한국인의 사회적 성격』, 느티나무, 1994, 65~67쪽.

23) 류인희, 『주희철학 연구의 바른 자세』, 『철학』 35, 한국철학회, 1991, 117쪽.

분수(理一分殊)라고 한다. 이일분수는 천지만물의 근원이 되는 하나의 이치가 모든 사물에 각각 부여되어 있음을 말한다. 그리하여 각각의 사물은 하늘로부터 분수된 이(理) 곧 성분(性分)을 받아 본성을 갖추게 되는 것이다. 이렇듯 이일(理一)의 이(理)는 보편성의 내재를 설명하는 통일의 원리로 기능하고 있지만, 두 번째인 분수에서는 기(氣)가 구별의 근거로 작용한다. 즉 이(理)라는 보편성을 가진 존재가 기(氣)에 의해 각각의 개별성을 가지게 되는 것이다. 이와 관련하여 순자 역시 “둘 다 귀하면 섬길 수 없고, 둘 다 천하면 부릴 수 없다”라면서 신분적 차등을 필연적인 것으로 강조했는데, 이는 곧 분(分)의 이치를 뜻한다. 그리하여 순자는 천자로부터 죄인에 이르기까지 자신의 분에 합당하게 행동하고 심지어 복장도 분에 적당하게 구분하고자 하였다.

유교가 추구했던 사물의 개별성 및 구별성은 의례를 통해 잘 나타나고 있는데, 그 중에서도 특히 신분에 입각한 차등적 원칙이 주목된다. 주자가례의 서두를 장식하고 있는 『통례』의 가장 첫 머리는 ‘사당(祠堂)’이다. 사당은 조상제례에서 가장 핵심적 요소이다. 제례 대상(享祀者)인 조상들의 신주가 머물러 있는 장소이자 행례(行禮)가 이루어지는 공간이기 때문이다. 이런 연유로 집을 지을 때에도 정침(正寢)의 동쪽에 사당을 가장 먼저 세우고 신성시하는 것이 보편적 경향인데, 왜냐하면 동쪽은 생명의 근원을 상징하기 때문이다.<sup>24)</sup> 그런데 주자가례의 보주(補注)를 보면 “유해손(劉垓孫)이 말했다. ‘이천(伊川) 선생이 옛날에 서인(庶人)은 침(寢)에서 제사를 지내고 사대부는 사당에서 제사지냈다. 서인은 사당이 없으니 영당(影堂)을 세울 수 있다고 했다.’”<sup>25)</sup>라는 대목이 있다. 이처럼 행례 장소에서부터 신분적 차등이 존재하고 있었던 것이다.

이와 마찬가지로 의례의 내용에서도 신분적 차등질서를 엿볼 수 있는데, 이천은 “귀천 없이 모두 고조 이하를 제사지내되 다만 제사에는 풍쇄소삭(風殺疏數)이

24) 김미영, 『제례공간의 통과의례적 속성』, 『비교민속학』 34, 비교민속학회, 2007, 610~616쪽.

25) 주희(임민혁 옮김), 앞의 책, 1999, 43쪽.

있어 같지 않다”<sup>26)</sup>라고 한 바 있다. 풍쇄는 제사에서 제물을 차릴 경우, 군君은 대퇴大宰·대부는 소퇴小宰·사士는 희생犧牲을 쓰는 것을 의미하며 소삭은 천자는 7묘廟·제후는 5묘·대부는 3묘·적사適士는 2묘·관사官師는 1묘를 세우는 것을 말한다.<sup>27)</sup> 『의례儀禮』를 보면 대퇴는 소·양·돼지이고, 소퇴는 양과 돼지, 희생은 소를 일컫는다. 아울러 가묘의 숫자를 제한하는 까닭은 사당의 많고 적음에 따라 제례의 횟수가 결정되기 때문이다. 고례에서 명시해둔 이러한 규정은 후대로 내려오면서 봉사대수奉祀代數라는 형태로 보다 구체화되는데, 이를테면 『경국대전』에서는 “문·무관 6품 이상은 부모·조부모·증조부모의 3대를 제사하고 7품 이하는 2대를 제사하며 서인은 단지 죽은 부모만을 제사한다”<sup>28)</sup>라고 신분에 따른 차등봉사가 제시되어 있다.

이처럼 숫자의 다소多少, 크기의 대소大小, 높이의 고저高低 등에 따라 신분적 차등질서가 규정되는 셈인데, 대체로 많고 크고 높은 것일수록 존귀하게 여기는 경향이 인정된다. 이를테면 습의襲衣의 경우 사士는 3벌, 대부는 5벌, 제후는 7벌, 공公은 9벌, 천자는 12벌로 되어 있다.<sup>29)</sup> 그런가 하면, 송나라의 법령인 준령准令을 보면 시신을 매장할 때 함께 넣는 명기明器의 숫자에서도 5품과 6품은 30가지, 7품과 8품은 20가지, 조관朝官에 오르지 못한 사람은 15가지로 제한되어 있다. 또한 천자가 습을 거두면 7개월 만에 장사를 지내고, 제후는 5개월, 대부는 3개월 만에 장사를 지내는 등의 규정도 있다.<sup>30)</sup>

그런데 사실, 많고 크거나 높은 것이 존귀하게 간주되는 경향이 보편적이기는 하지만, 이것이 곧 절대적 기준으로 작용하지는 않는다는 점에 주목할 필요가 있다. 이와 관련하여 『예기』에 다음의 내용이 적혀 있다.<sup>31)</sup>

26) 『家禮』, 『通禮』, “無貴賤, 皆祭自高祖而下, 但祭有風殺疏數不同”.

27) 주희(임민혁 옮김), 앞의 책, 1999, 44쪽.

28) 『경국대전』, 『禮典』, ‘奉祀條’.

29) 주희(임민혁 옮김), 앞의 책, 227쪽에서 재인용.

30) 『禮記』, 『禮器』.

31) 『禮記』, 『禮器』.

예禮에는 많은 것으로 귀하게 여김이 있다. 천자가 초하룻날 받는 음식상의 반찬 가짓수는 26개이고, 제공諸公은 16개이고, 제후는 12개이고, 상대부는 8개이고, 하대부는 6개이다. 천자가 운명을 하면 7개월 만에 장사지내는데 중重은 5이고 삼鬻은 8이며, 제후는 5개월 만에 장사지내는데 중은 3이고 삼은 6이며, 대부는 3개월 만에 장사지내는데 중은 2이고 삼은 4이니, 이것은 많은 것으로 귀하게 여김이다.

적은 것으로 귀하게 여김이 있다. 천자가 제후에게 가면 제후는 천자에게 송아지 한 마리를 잡아서 찬饌으로 올리며, 제후간의 방문에서는 향례享禮를 마친 후에 울창주를 빈賓에게 주되 변두를 갖추어 대접하는 일은 없으며, 대부가 사신으로 가서 빙례聘禮를 행할 때에는 술을 권하고 포해脯醢를 대접한다. 천자는 식사에 밥이 한 그릇이고, 제후는 두 그릇, 대부와 사士는 세 그릇, 힘든 일을 하는 사람은 제한이 없다. 제후가 조현朝覲을 받을 때에 대부는 혼자서 뵈고, 사는 여러 사람이 함께 뵈는다. 이는 적은 것으로 귀하게 여김이다.

큰 것으로 귀하게 여김이 있다. 궁실의 규모와 기명器皿의 크기와 관곽棺槨의 두께와 봉분의 크기 등은 큰 것으로 귀하게 여긴다.

작은 것으로 귀하게 여김이 있다. 종묘 제례에서 존귀한 사람은 1되들이 작穉으로 헌작을 하고 천한 사람은 5되들이 산散으로 헌작하며 잔을 들어 마실 때 높은 사람은 3되들이 치觶를 들고 낮은 사람은 4되들이 각角을 든다.

높은 것으로 귀하게 여김이 있다. 천자의 마루는 높이가 9자이고 제후는 7이고 대부는 5자이고 사士는 3자이다.

낮은 것으로 귀하게 여김이 있다. 공경함을 지극하게 여기는 하늘의 제례에는 제단을 만들지 않고 땅에서 지낸다. 천자와 제후의 술그릇은 밀받침인 금禁을 사용하지 않고 대부와 사士의 술그릇은 어楸와 금禁을 사용하며 밀을 받치니, 이는 낮은 것으로 귀하게 여김이다.

이처럼 주어진 상황에 따라 존귀의 기준이 달라지는데, 이에 대해 『예기』에서는 다음과 같이 설명하고 있다.<sup>32)</sup>

많은 것으로 귀하게 여기는 것은 그 마음을 밖에 쓰기 때문이다. 하늘과 땅의 덕이 생겨나고 화육하여 천하 만물에 두루 미치는 것이다. 만물을 크게 다스려서

32) 『禮記』, 『禮器』.

이루게 하므로 많은 것을 귀하게 여기지 않을 수 없다.

적은 것으로 귀하게 여기는 것은 그 마음을 안에 쓰기 때문이다. 하늘과 땅이 큰 덕을 가지고 천하 만물을 낳는 이치는 지극히 세밀하고 미묘한 것이다. 천하의 만물이 그 큰 덕을 칭송하고 보답할 수 없으므로 적은 것을 귀하게 여기지 않을 수 없다.

그야말로 많은 것을 귀하게 여김도 귀한 것이고 적은 것을 귀하게 여김도 귀한 것이라는 의미인데, 그 까닭은 이들 모두 나름의 이치에 근거하고 있기 때문이다. 이런 연유로 신분에 합당하지 않는 예를 실행했을 경우 비례(非禮)로 간주하기도 했다. 이를테면 군자가 대퇴(大夫)로써 제사지내는 것을 예禮라고 하는 반면, 사(士)가 대퇴를 써서 제사지내면 군자의 예법을 흠치는 행위 곧 ‘참람(僭濫)’이라고 비방하고 있다. 이와 거꾸로 대부임에도 불구하고 돼지의 어깨고기가 제기에 차지 않을 정도로 적은 경우에는 ‘비루(鄙陋)하다’고 하였다.<sup>33)</sup>

이는 결국 정해진 예법에 따라 행하는 것이야말로 예의 올바른 실천이며 또 이를 통해 조화로움을 구축할 수 있다는 것인데, 이와 관련하여 주자가례를 보면 정초나 동지, 초하루와 보름 등을 맞이하여 사당 참배를 할 때 성복(盛服) 곧 격식에 입각하여 옷을 갖추어 입도록 되어 있다. 구체적으로 벼슬의 고저(高低) 및 유무에 따라 다음과 같이 규정하고 있다.

무릇 성복이라 함은 벼슬이 있는 자는 복두(幘頭)·공복(公服)·띠·신·홀쭉 등을 갖추고, 진사는 복두·난삼(襪衫)·띠를 갖추고, 처사는 복두·조삼(皂衫)·띠를 갖추고, 벼슬이 없는 자는 모자·삼·띠를 통용한다.<sup>34)</sup>

내용을 보듯이 단순히 가짓수가 아니라 ‘다름’을 통해 신분을 구별하고자 했음을 알 수 있다. 따라서 앞서 살펴본 『예기』의 신분적 차등질서수립에서 다소·

33) 『禮記』, 「禮器」.

34) 『家禮』, 「通禮」.

대소·고저의 기준이 일률적으로 적용되지 않았던 까닭도 이에 기인하는 것으로 생각된다. 이는 곧 유교에서 추구했던 신분적 차등질서는 일상의 보편적 존귀함이 아니라 여타의 것과의 다름에 보다 큰 의미를 두고 있었음을 뜻한다. 이를 차별화 전략이라 할 수 있는데, 이른바 부르디외가 말하는 ‘구별짓기(distinction)’의 행위인 셈이다. 아울러 물질적 풍요로움이 사회적 차별성의 주된 수단으로 작용하지 않았던 자본주의 이전 사회에서는 오히려 이러한 문화적 상징의 차별화가 권력관계를 내면화하는 데에 훨씬 더 효과적이었던 것이다.<sup>35)</sup>

그런데 흥미로운 사실은, 이러한 차별화 전략이 조선시대를 거쳐 오늘날 한국 사회의 ‘유교화 현상’에 주요 수단이 되고 있다는 점이다. 앞서 살펴봤듯이 조선시대 이래 상류계층으로서의 위상을 공고히 다져온 가문에서는 그렇지 않은 가문들과의 차별화를 구현함으로써 자신들의 지위를 유지·강화하고자 하는 경향이 인정된다. 즉 여타 가문들과의 ‘다름’을 추구하여 자신들의 집단적(혹은 개인적) 우월성 및 정체성을 확보해 나가는 것이다. 그런가 하면, 그 반대편에서는 ‘동일화 전략’ 곧 ‘같음’을 추구하고 모방함으로써 가문의 위상을 드높이고자 하는 경우도 적지 않게 나타난다. 즉, 상류계층의 전유물로 인식되어온 유가적 예를 모방함으로써 자신들의 정체성을 그들과 동일화하려는 것이다.<sup>36)</sup>

유교에서는 의례뿐만 아니라 일상의 여러 측면들을 통해 문화적 상징을 주된 수단으로 삼아 신분적 질서의 차등화를 드러내고자 했는데, 그 중에서 의례가 가장 효율적으로 이용되었다. 신성화 및 경건화된 의례는 사회구성원들이 자신들에게 부여된 자의적 경계(arbitrary boundary)를 정당화시키는 속성을 지니고 있기 때문이다. 이런 점에서 의례는 개인을 당대의 이념에 적응시킴에 있어 매우 효율적 장치라고 할 수 있는데, 대개 이를 정당화 의례(rites of legitimation) 혹은 제도화 의례(rites of institution)라고 한다. 즉, 의례는 사회적으로 규정된

35) 김동노, 『유교의 예와 미시적 권력관계』, 『유교의 예와 현대적 해석』, 청계, 2004, 84쪽.  
36) 김미영, 『제례 모셔가기에 나타난 유교이념과 양반지향성』, 『민속연구』 9, 안동대학교 민속학 연구소, 1999, 230~231쪽.



차이를 일종의 제도이자 정당한 것으로 수용하도록 하는 최고의 합법적 승인절차였던 것이다.<sup>37)</sup>

#### 4. 의례의 신성화를 위한 상징적 의미부여

앞서 살펴봤듯이 의례를 통해 중범적 위계질서를 재확인하면서 결속을 다지고, 또 신분적 차등질서를 수립한다는 궁극적 목적을 구현하기 위해서는 현실적 적합성을 확보해야 한다. 즉, 사회적으로 규정된 이들 가치규범을 사회구성원들이 긍정적으로 수용할 수 있도록 의례적 정당성을 담보 받는 것이다. 만약 그렇지 않고, 이를 도덕적 의미로만 합리화시키거나 강조하게 되면 긍정적 수용은 물론 이거니와 지속적 전승에도 적지 않은 문제점이 초래된다. 이렇듯 의례로서의 정당성을 확보함에 있어 가장 효과적인 방법은 의례의 신성화(celestialization)라고 할 수 있다. 즉, 의례가 신적 존재와의 만남을 재현하는 경건한 신앙적 기능의 행위로 인식될 수 있도록 의례 내용과 절차에 나름의 상징적 의미를 부여하는 것이다. 다만 이러한 상징적 의미는 예서 등에 명시된 것도 있으나 대부분 행례 현장에서 회자되고 있다는 사실이 주목된다. 이는 곧 의례에 내재된 신분적 차등질서는 왕실(국가)뿐만 아니라 향촌사회 및 가문차원에서도 적극적으로 구현하고자 했음을 뜻한다. 아울러 그 중심에는 당대의 기득권을 확보하고 있던 사대부 계층이 자리하고 있었던 것이다.

조상제례 가운데 제물은 조상이 드실 음식이라는 인식 아래 신성화의 가장 주된 대상이 되고 있다. 이때 제물의 사용범주 및 구입과 조리과정 등에 엄격한 금기원칙을 세워둠으로써 제물의 신성화를 담보 받는 경향이 인정된다. 성聖의 어원인 라틴어 ‘sacer’는 그 자체가 신神에 속함으로써 금제(prohibition)를 의미

37) 베에르 부르디외(정일준 옮김), 『상징폭력과 문화재생산』, 새물결, 1997, 197~211쪽.

하고 있듯이, 성스러움과 금제(禁制)는 동일시되었다. 나아가 성스러운 것을 속된 것으로부터 보호하기 위한 금제가 있는가 하면, 속된 것이 성스러운 것으로 침입하지 못하도록 하기 위한 금제가 존재한다. 전자는 성스러움을 격리하는 형태를 취하고 후자는 부정(不淨)의 위험을 차단하는 형태로 나타난다.<sup>38)</sup>

제물은 통칭 제수(祭羞)라고 한다. 동일한 발음을 가진 제수(祭需)는 제례에 소요되는 물품을 일컬으며, 제례상에 차리는 음식은 ‘제수(祭羞)’라고 한다. 제물의 신성화 행위는 구입단계에서부터 드러난다. 일상의 장보기와 달리 제물을 구입하려 할 때에는 단정한 옷차림을 하고, 가는 도중 상스럽고 흉한 것을 접하거나 타인과 잡담을 나누고 시비 붙는 일이 없어야 한다.<sup>39)</sup> 아울러 품질이 가장 좋고 신선한 것을 고르고, 또 가격을 흥정하는 것도 금기되어 있다. 그리고 헛곡을 수확하면 그 해 제물로 쓸 것을 미리 갈무리해두기도 한다. 이처럼 제물의 외형적 측면에서 일상의 음식과 크게 다르지 않지만, 재료의 마련에서부터 차별화를 꾀하면서 신성성을 확보하고 있는 것이다.

제물의 조리과정에도 일정 원칙과 금기가 존재한다. 우선 제례음식을 만들 때 맛을 보는 것은 금기로 되어 있다. 이는 조상이 흠향할 음식을 후손이 미리 먹어서는 안 된다는 장유유서(長幼有序)의 관념에 따른 것이라는 해석도 가능하지만, 이를 위반할 경우 “부정 탄다”라는 단서가 뒤따르기 때문에 신성화를 확보하기 위한 상징적 의미부여라고 할 수 있다. 아울러 제례음식에 머리카락이 들어가서는 안 된다는 인식도 비교적 강한 편이다. 이것 역시 드러난 이유는 “귀신(조상신)의 눈에는 머리카락이 뱀으로 보이기 때문에 조상이 흠향을 제대로 할 수 없다”는 것이지만, 그 이면에는 “불경스러우면 부정 탄다.”라는 종교적 관념이 자리하고 있다.

제물의 진설에서 일상과의 다른 원칙을 적용함으로써 신성화를 추구하는 것

38) 메리 더글라스(유재분·이훈상 옮김), 『순수와 위험』, 현대미학사, 1997, 31쪽.

39) 김후웅(여, 84세) 유일재종가 노종부. 안동시 와룡면.

은 좌우(東西)에 대한 방위관념이다. 대개 신도(神道)에서는 모든 것이 이승과 반대로 이루어진다는 보편적 인식 아래 차별화된 방위기준을 설정한다. 가령 일상의 상차림에서는 밥을 왼쪽, 국을 오른쪽에 차리며, 또 남녀의 배치도 남좌여우(男東女西)가 일반적이다. 왜냐하면 해는 동쪽에서 뜨기 때문에 동쪽(왼쪽)이 양이 되고 서쪽으로 가라앉으므로 서쪽(오른쪽)이 음이 되는데, 남자는 양에 해당하기에 동쪽은 남자의 방위이고 여자는 음이므로 서쪽은 여자의 방위가 되기 때문이다.<sup>40)</sup> 이런 연유로 혼례를 치를 때에도 신랑이 동쪽에 서고 신부는 서쪽에 서며(婿東婦西) 평상시의 공수법(拱手法)에서도 남자는 왼손이 위이고 여자는 오른손이 위에 오도록 한다. 반면 음의 세계인 저승의 원칙을 따르는 제례상에서는 남우여좌(考西妣東)가 되도록 신주를 모신다. 마찬가지로 흉사시(凶事時)의 공수법에서도 남자는 오른손을 위로 하고 여자는 왼손을 위로 한다.<sup>41)</sup> 이러한 원칙은 죽음을 맞이하여 묘를 쓸 때에도 그대로 적용된다. 즉 부부합장을 하거나 좌우로 나란히 쓸 때 제례상의 신주와 마찬가지로 남우여좌(考西妣東)가 되도록 하는 것이다.

제례 수행을 위해 이루어지는 재계(齋戒)도 의례의 신성화 영역에 포함되는데, '재(齋)'는 마음을 가지런히 정리하는 것을 뜻한다.<sup>42)</sup> 여기에는 산만한 마음을 정돈하는 산재(散齋)와 통제된 마음을 일정하게 유지하는 치재(致齋)가 있다.<sup>43)</sup> 『주자가례』에 따르면 주인과 주부를 비롯한 제관들은 목욕을 하고 옷을 갈아입으며, 술을 마시지 않고 음란한 것을 가까이 하지 않으며, 고기를 먹되 냄새나는 채소는 먹지 않으며, 흉사에 관여하지 않고 제례를 받드는 일에만 전념할 것을 명시해 두고 있다.<sup>44)</sup> 『예기』에서도 “재계하는 동안에는 생전에 조상이 기거하던 모

40) 편집위원회, 『儒林百科大典』, 명심출판사, 1998, 142쪽.

41) 다만 제례는 흉사가 아니라 길사(吉事)로 간주되기 때문에 일상과 동일한 공수법을 따른다.

42) 『禮記』, 『祭統』.

43) 『禮記』, 『祭儀』.

44) 『家禮』, 『祭禮』, “主人帥衆丈夫致齋于外, 主婦帥衆婦女致齋于內, 沐浴更衣, 飲酒不得至亂, 食肉不得茹葷, 不用喪不聽樂, 凡凶穢之事 皆不得預”.

습을 생각하고, 웃으면서 이야기하던 모습을 생각하고, 즐거워하던 것을 생각하고, 취미를 생각한다. 그리하여 재계한지 사흘째가 되면 조상의 모습이 눈앞에 보이게 된다”<sup>45)</sup>라고 설명한다. 이처럼 재계는 신과 교감하기 위해 몸과 마음을 정화시키는 절차로서, 여타 종교에서도 보편적으로 나타나는 의례의 신성화(celestialization) 행위라고 할 수 있다.

이와 마찬가지로 신을 불러오는 절차(降神輔禮) 역시 신성화를 위한 대표적 행위에 속한다. 하늘에 계신 혼(魂)을 불러 내리기 위해 향을 불살라 연기와 향기를 올려 보내고, 술을 따라 향불 위에서 3번 돌리고는 모사그릇에 다시 3번 나누어 붓는다. 『예기』에 “사람이 죽으면 혼기(魂氣)는 하늘로 돌아가고 형백(形魄)은 땅으로 돌아간다. 이런 이유로 제례를 지낼 때 음(地)과 양(天)에서 신령을 찾는 것이다. 은나라 사람들은 양인 하늘에서 신령을 먼저 찾았고, 주나라 사람들은 음인 땅을 향해 신령을 찾았다”<sup>46)</sup>라고 하듯이, 향을 사르면서 하늘로부터 혼(魂)을 불러 내리고 술을 따름으로써 땅 밑으로부터 백(魄)을 모셔오는 것이다. 아울러 이러한 신성화의 설정은 제례를 마친 후에도 그대로 적용되는데, 분축례(焚祝禮)가 바로 그것이다. 제례의 주된 절차가 마무리되어 신주를 사당에 안치하고 나면 축문을 불살라 연기를 하늘로 올려 보내고 재를 땅(향로의 灰) 속에 묻는다. 이로써 혼(魂)은 하늘로 올라가고 백(魄)은 땅 밑으로 되돌아간다고 믿고 있는 것이다.

이렇듯 의례의 신성화는 법적 혹은 사회적 차원에서 규정된 기존 질서에 정당성을 부여하기 위한 효율적 장치라고 할 수 있다. 즉, 기존 질서를 객관적·합리적 영역에서가 아니라 종교적 혹은 맹목적으로 수용하도록 유도하는 것이다. 『예기』에 “하늘은 존귀하고 땅은 비천하니 임금과 신하의 분별이 정해졌으며, 낮고 높은 것이 있으니 귀하고 천한 분별이 자리 잡았고, 동(動)과 정(靜)이 있게 마련이니 크고 작은 차이가 생겨난다. 동물은 같은 종류끼리 모여 무리를 이루며,

45) 『禮記』, 『祭義』.

46) 『禮記』, 『郊特牲』.

식물은 무리끼리 나누니 모든 생명체가 같지 않은 것이다.”<sup>47)</sup> 라는 대목이 나타난다. 이에 근거하면 사물의 구분적 질서는 자연법칙에서 파생된 거역할 수 없는 이른바 숙명적(fatal) 원칙이 되는 셈이다. 그렇다 하더라도, 이를 제도적 차원에서 강행하기보다는 사회적 합의과정을 거친 의례를 통해 구현하는 것이 훨씬 더 효과적이다. 다만 이때에도 의례에 선행하여 사람들의 믿음이 전제되어야만 의례의 효율성을 충분히 보장받을 수 있으며 사회구성원들의 총체적 동의도 확보된다. 이런 점에서 유교의례의 신성화는 의례를 의례답게 만드는, 곧 의례화(ritualization)를 위한 기본조건<sup>48)</sup> 일뿐만 아니라 구별과 차등에 입각한 관계적 질서를 스스로 묵인·수용하도록 만드는 이른바 상징적 권력의 확보에서도 절대적으로 필요한 것이라 할 수 있다.

## 5. 맺음말 — 유교의례연구의 새로운 패러다임 구축

이 글에서 살펴본 유교의례의 사회적 기능과 상징적 의미는 상호 유기적 관계에 놓여있는 것이라 할 수 있다. 왜냐하면 상징적 의미를 통해 이루어지는 의례의 신성화는 종법적 위계질서에 기초한 부계친의 결속과 강화 및 신분적 차등질서를 보다 효율적으로 구현하기 위해 마련된 사회문화적 장치이기 때문이다. 그런가 하면, 이들 모두 ‘정당성의 확보’라는 궁극적 목적으로 귀결되기도 한다. 즉, 의례의 신성화를 도모함으로써 정당성을 확보하고, 또 이를 바탕으로 유교에서 설정해둔 여러 관계적 질서의 정당성을 다시 부여받는 것이다. 다시 말하면, 의례를 통해 당대의 기존 질서에 정당성을 부여하기 위해서는 우선 의례 자체가 ‘정통’으로 간주될 필요가 있는데, 이때 혈통적 연결고리를 갖는 조상에

47) 『禮記』, 『樂記』.

48) 박상언, 『종교와 몸, 그리고 의례』, 『한국종교사연구』 9, 한국종교사학회, 2001, 310~311쪽.

대한 의례 곧 조상제례는 정서적 친밀감을 고조시킴으로써 강한 신뢰감을 형성하는가 하면, 신성성을 부여받으면서 객관적 믿음에 바탕한 정통성 또한 담보 받을 수 있다.

이처럼 조상제례는 부모가 생전에 베풀어준 사랑에 대한 은혜 깊음의 행위 곧 효의 실천<sup>49)</sup>이라는 극히 개별적 차원에서 수행되는 의례이지만, 이를 통해 집단적 가치규범을 정당화하는 데에도 적지 않게 이용되어 왔음을 확인할 수 있다. 『예기』에 “(정성을 다해 제례를 거행함으로써) 군신의 도리를 바르게 하고, 부자(父子)의 정을 두텁게 하고, 형제들을 화목하게 만들고, 상하의 차례를 바로 잡고, 남편과 아내 사이에 분별이 있게 된다.”<sup>50)</sup>라고 기술되어 있듯이, 제례가 당대의 사회적 가치규범을 지속·강화함에 있어 이용되어온 연원은 중국 고대로부터 찾아볼 수 있다. 순자(荀子) 역시 중국 고대의 현군(賢君)들이 백성들끼리의 불화나 다툼을 억제하고 그들의 욕망을 조절하기 위해 의례를 만들었다고 했는가 하면, 이런 배경에서 의례는 종교적 원리에 근거하기보다는 세속적인 원리에 기초하고 있다고 언급한 바 있다.<sup>51)</sup>

이와 관련하여 의례의 사회적 효율성을 높이기 위해 동원되는 것 역시 각종 상징적 표현들이다. 이에 대해 웨슬러의 견해를 살펴보기로 하자.<sup>52)</sup> 다음은 『예기』 「교사(郊祀)」에 등장하는 한 단락이다.

그날 왕은 곤룡포에 하늘의 상징(象)처럼 승천하는 용 모양을 장식하였다. 그는 13개의 비취색 진주 장식을 단 모자를 썼는데 12는 하늘의 수이다. 그는 그 검소함을 위해서 평범한 수레를 탔다. 깃발에는 12개의 휘장이 걸려 있었고 그 휘장에는 용의 휘장 장식과 하늘의 모습을 모방한 태양과 달의 모양이 있었다. 하늘은 찬란

49) 김미영, 「조상제례를 둘러싼 이론과 실제」, 『지방사와 지방문화』 9-1, 역사문화학회, 2006, 319쪽.

50) 『禮記』, 「禮運」.

51) 하워드 J. 웨슬러(임대희 옮김), 앞의 책, 2005, 86쪽에서 재인용.

52) 위의 책, 101쪽.

한 모양을 하고 있고 현인은 그것들을 모방(象)하였다. 교사는 천도(天道)를 설명한 것이다.

웨슬러에 따르면, 12개의 상징은 왕권을 상징하는 표식물로서 중국에서 황제 지배 시기 내내 존존한 것이라고 한다. 태양과 달, 별자리는 모든 인류에게 내리 쬐는 통치자의 교화를 뜻하고, 구름과 비를 훑날림으로써 산(山)은 현군이 그의 백성을 이롭게 이끄는 것을 상징한다. 그리고 변화를 예측할 수 없는 용은 시대의 성질에 맞추어 현군이 법이나 칙령을 적절하게 내리는 것을 의미한다고 설명한다.

의례는 오랜 역사적 기간을 거치면서 축적되어온 집단적 산물이다. 그리고 집단은 당대의 사회구성원들이 구성한다. 이는 곧 종교적 상징성을 부여받아 신성화의 영역에 자리매김된 의례라고 하더라도, 적지 않은 사회문화적 조작과정을 거쳐 왔음을 뜻하는 것으로 해석된다. 이런 점에서 유교의례 역시 이들 가능성으로부터 결코 자유로울 수 없다. 특히 유교의례를 통해 구현하고자 했던 사회적 가치규범의 범주가 확장될수록 이러한 가능성은 더욱 높아질 것이다. 이는 그동안 조상숭배의 차원에서만 주목받아온 조상제례의 또 다른 측면을 조명하는 것으로서, 향후 이에 대한 심층적 연구가 절실히 요구되는 대목이기도 하다.

중국을 본원지로 삼고 있는 유교는 한국과 일본 등지에 전래된 이후 그야말로 동아시아 거대유교문화권을 형성하였다. 그런데 대부분의 사상과 문화가 그러 하듯이 유교 역시 각국의 사회문화적 토양에 근거하여 변화·전개되었는가 하면, 이 과정에서 적지 않은 차이가 초래되기도 하였다. 아울러 여타 종교의례와 달리 유교의례는 복잡하고 세세한 내용으로 구성되어 있는 까닭에 행례현장에서 수많은 변수가 발생하곤 하는데, 이런 연유로 의례방식의 규범적 원칙을 제시하고 있는 예서와는 상이한 양상을 나타내는 경우도 적지 않다. 이처럼 유교 의례연구는 원론적·규범적 틀을 벗어나 보다 다양한 측면에서 접근할 필요성이 절실히 요구된다.

첫째, 『예서와 행례의 간극, 유교의례의 현장』이다. 유교의례의 거행방식은

대부분 예서에 근거해있다. 그러나 예서에 제시되어 있는 행례규범은 중국을 모델로 삼고 있는 까닭에 적용과정에서 적지 않은 문제점이 초래되기도 한다. 대표적인 것으로 정침에서 임종을 맞이하는 ‘천거정침遷居正寢’의 제도이다. 주자 가례 등에서 설명하고 있는 정침이란 바닥 위에 설치해둔 마루재질의 높은 침상을 일컫는다. 그런데 중국의 경우 바닥에 벽돌을 깔고 침상을 마련해두는 입식 생활을 하기 때문에 정침의 공간을 구비하고 있는 반면, 온돌 중심의 좌식생활을 하는 우리나라에서는 거의 나타나지 않는 장소이다. 이런 연유로 안방과 사랑방 등이 임종 공간으로 주로 이용되어 왔는데, 그러다보니 정침에 대한 개념 규정을 둘러싸고 많은 논란이 전개되기도 했다.<sup>53)</sup> 따라서 향후 유교의례의 텍스트와 현장을 가로지르는 연구의 필요성이 강조된다.

둘째, 『변화와 모색, 유교의례의 미래적 전망』이다. 『예기』에 “예는 때를 가장 중시 여긴다”라는 구절이 있다.<sup>54)</sup> 즉, 예라는 것은 한결같지 않고 상황에 부합되도록 실천해야 한다는 뜻이다.<sup>55)</sup> 여기서의 상황이란 좁게는 행례行禮가 이루어지는 때(時)를 말하고 넓게는 시대적 상황을 뜻한다. 이를 시의성時宜性이라고 한다. 예법에 있어 시의성은 속례俗禮 곧 세속에서 행해지고 있는 현재진행형의 습속으로서, 생활양식이 바뀔에 따라 의례내용이나 방식이 변화되는 것을 일컫는다. 대표적인 것으로 제사시간을 들 수 있다. 원래 기제사는 기일 전날 자시(11~1시)를 기점으로 거행해왔는데, 이는 혈족들이 같은 지역에서 모듬살이를 하고 또 시간의 구속을 비교적 덜 받는 농경생활에 적합한 관행이다. 즉 제관들 모두 가까운 곳에 살고 있으니 제사를 지내고는 곧 바로 집으로 돌아갈 수 있고, 대부분 농업에 종사하고 있으므로 이튿날의 일상을 크게 걱정할 필요도 없는 것이다. 반면 혈족들이 타지에 살고 있으며 게다가 촉박한 시간에 엮매이는 직업에 종사하고 있을 경우에는 애로점이 적지 않다. 이런 배경에서 자시에 지내

53) 김미영, 앞의 논문, 2007, 601~610쪽.

54) 『禮記』, 『禮器』.

55) 『禮記』, 『禮器』, “孔子曰, 禮不可不省也, 禮不同, 不豐, 不殺, 此之謂也, 蓋言稱也”.



던 제사를 초저녁으로 앞당기는 추세로 점차 바뀌고 있는 실정이다.<sup>56)</sup> 결국 예의 수행에서 시의를 중시한다는 것은 당대의 상황을 고려한다는 의미로서, 이는 곧 의례방식 역시 시대에 맞게 적절히 변화되어야 함을 말한다. 다만 예에는 본질과 형식이 있는데, 이때 예의 본질(義理)은 준수하되 예의 형식은 변통變通을 취할 필요가 있다. 즉 예의 기본정신과 달리 형식은 오늘날의 상황에 적합하도록 변화해야만 실천 가능한 일상의 예로 자리 잡을 수 있는 것이다.<sup>57)</sup> 이처럼 유교의례의 현대적 변용문제는 향후 바람직한 계승방안을 모색함에 있어 매우 유의미한 주제라고 할 수 있다.

셋째, 『동아시아 유교의례의 고유성과 독특성』이다. 앞서 언급했듯이 유교문화는 중국으로부터 전래된 이후 한국과 일본 등을 포함하여 동아시아 유교문화권을 형성하고 있다. 그런가 하면, 이들 문화를 도입하여 보급·정착하는 과정에서 각 나라의 사회문화적 상황에 의해 많은 변화도 초래되었다. 유교의례 역시 마찬가지다. 세 나라 모두 기본적인 틀은 고례古禮에 근거하고 있지만, 구체적인 내용에서는 상이함으로 나타나고 있는 것이다. 따라서 유교문화권을 형성하고 있는 중국·한국·일본을 중심으로 한 유교의례의 고유성과 독특성에 관한 접근은 의례문화 정착과정의 본질적 특성을 규명함에 있어 적지 않은 도움을 줄 것으로 생각된다.

넷째, 『유교의례의 중층적 구조 - 국가의례·향촌의례·가정의례』이다. 유교의 기본이념 가운데 ‘수신-제가-치국-평천하’가 있듯이 유교의례 역시 가정-향촌-국가로 확대되는 이른바 중층적 구조를 취하고 있다. 아울러 이들 각각의 의례에 담겨 있는 기본목적 역시 상이하게 나타난다. 따라서 가정의례·향촌의례·국가의례의 구체적인 내용과 방식을 살펴봄으로써 유교가 추구하고자 했던 궁극적 목적을 이해할 수 있을 것이다.

56) 김미영, 『조상제례의 변화와 정체성 지속에 관한 연구』, 『역사민속학』 25, 한국역사민속학회, 2007, 277~278쪽.

57) 김미영, 위의 논문, 274쪽.

## 참고문헌

『家禮』

『경국대전』

『禮記』

- 김남이, 「17세기 사대부의 주자가례에 대한 인식과 상·제례」, 『조선중기 예학 사상과 일상문화』(이화여자대학교출판부, 2008)
- 김동노, 「유교의 예와 미시적 권력관계」, 『유교의 예와 현대적 해석』(청계, 2004)
- 김미영, 「제례 모셔가기에 나타난 유교이념과 양반지향성」, 『민속연구』 9(안동대학교 민속학연구소, 1999)
- \_\_\_\_\_, 「관계적 질서를 추구하는 유교의 일생의례」, 『종교와 일생의례』, 종교민속연구회(민속원, 2006)
- \_\_\_\_\_, 「제례공간의 통과 의례적 속성」, 『비교민속학』 34(비교민속학회, 2007)
- \_\_\_\_\_, 「조상제례를 둘러싼 이론과 실제」, 『지방사와 지방문화』 9-1(역사문화학회, 2006)
- \_\_\_\_\_, 「조상제례의 변화와 정체성 지속에 관한 연구」, 『역사민속학』 25(한국역사민속학회, 2007)
- \_\_\_\_\_, 「한국과 중국의 종족관행에 대한 비교고찰」, 『안동학연구』 4(한국국학진흥원, 2005)
- \_\_\_\_\_, 「혈통과 사회적 위치에 따른 종가의 위상」, 『역사민속학』 21(한국역사민속학회, 2005)
- 柳 肅(홍희 옮김), 『禮의 정신』(동문선, 1994)
- 류인희, 「주희철학 연구의 바른 자세」, 『철학』 35(한국철학회, 1991)
- 마르티나 도이힐러(이훈상 옮김), 『한국사회의 유교적 변환』(아카넷, 2003)
- 메리 더글라스(유제분·이훈상 옮김), 『순수와 위험』(현대미학사, 1997)
- 박상언, 「종교와 몸, 그리고 의례」, 『한국종교사연구』 9(한국종교사학회, 2001)

- 삐에르 부르디외(정일준 옮김), 『상징폭력과 문화재생산』(새물결, 1997)
- 이해순, 『16세기 주자가례 담론의 전개와 특성』, 『조선중기 예학사상과 일상 문화』(이화여자대학교 출판부, 2008)
- 임민혁, 『주자가례를 통해본 조선의 禮治』, 『정신문화연구』 23-3(한국정신 문화연구원, 2000)
- 주희(임민혁 옮김), 『주자가례』(예문서원, 1999)
- 최봉영, 『한국인의 사회적 성격』(느티나무, 1994)
- 최진덕, 『주자학적 예치의 이념과 그 현실』, 『유교의 예치이념과 조선』(청계, 2007)
- 편집위원회, 『儒林百科大典』(명심출판사, 1998)
- 하워드 J. 웨슬러(임대희 옮김), 『비단같은 주옥같은 정치』(고즈원, 2005)

## Social Function and Symbolic Meaning of Confucian Rites in Chosun dynasty

— Focusing on the Ancestral Rites

Kim, Mi-young

(Korean studies  
Advancement Center)

The social functions and symbolic meaning of Confucian rites that were examined in this thesis are placed in a mutually organic relationship. The reason is that the sanctification of rites through symbolic meaning is a social, cultural device prepared to unite and strengthen paternal kinship based on patriarchal, hierarchical and to realize social status discrimination order more efficiently. Also, they all conclude to an ultimate purpose of 'securing justice'. Justice is secured by promoting the sanctification of rites. Based on this, the validity of several relationship orders set in Confucianism is granted once more. In other words, the rite itself must be considered as 'tradition' first to grant validity to the existing order of the era through rites. Ancestral rites, which are religious ceremonies with a lineage connection raise emotional intimacy and form a strong faith. As sacredness is granted, legitimacy can be also guaranteed based on objective belief.

Although ancestral rites are accomplished at an extremely personal level as practicing filial piety, repaying kindness for the love

parents bestowed on during their lifetime, we can see that they have been used quite frequently to justify group norm of values. It is said in 『Ye-gi(禮記)』, “(By performing ancestral rites with utmost sincerity) duties of sovereign and subject is renovated, affection between father and son is deepened, siblings are in harmony, order of superiors and inferiors is straightened, and there is classification between husband and wife.” The origin of rites being used to continue and strengthen social norm of values of the era can be found in ancient China. *Soon-ja*(荀子) also said that rites were made by wise *kings*(賢君) of ancient China to suppress disagreement or fights among the people and to control their desires. He mentioned that rites were based on a secular principle rather than a religious one.

Rites are group products that have been accumulated for a long time. The group is composed of society members of the era. Although rites have settled in the sanctification area by receiving religious symbolism, it is considered to have gone through much social and cultural manipulation. Confucian rites cannot break away from this possibility as well. The possibility increases as the range of social norm of values which was tried to be realized through Confucian rites is expanded. This highlights another side of ancestral rites which were extremely feared from an ancestor-worshipping level. It is also a critical point that desperately needs in-depth studies in the future.

Key word: confucian rite, ancestral rites, ancestor worship, patriarchal order, filial piety, paternal kinship

