

基督教追悼式과 儒教忌祭祀와의 關係研究

柳 純 夏*

- I. 序 論
- II. 祖上祭祀 制度
 - 1. 祖上祭祀의 由來
 - 2. 儒教祭祀의 意義
- III. 儒教祭祀 制度의 機能
 - 1. 社會的 機能
 - 1) 崇祖의 機能
 - 2) 血緣強化의 機能
 - 3) 清廉思想의 高취
 - 4) 祭祀의 逆機能
 - 2. 宗教的 機能
- IV. 韓國基督教에서 祭祀 問題
 - 1. 天主教에서의 問題
 - 2. 新教에서의 問題
 - 3. 오늘의 牧會者가 祖上祭祀 問題에 關한 見解
- V. 追悼式에 對한 考察
 - 1. 追悼式의 起源
 - 2. 追悼式의 聖書的 根據
 - 3. 現在追悼式이 드러지고 있는 상태
- VI. 基督教 追悼式과 儒教 忌祭祀와의 關係
 - 1. 儒教祭祀의 變化
 - 2. 基督教追悼式의 未洽한 點
- VII. 結 論

I. 序 論

우리나라에 基督教人口가 千萬을 육박하고 있는데 基督教가 이 民族의 慣習과 만나 충돌하여 많은 問題를 야기한 것은 亦是 儒教的 祖上祭祀를 基督教에서 偶像崇拜로 거절하므로 인해 많은 迫害를 받았다.

과거의 基督教가 西歐文明 特히 美國文化에 채색된 基督教를 이제는 美國의 文化에 채색된 부분을 제거하고 기독교福音과 한국인이 만나서 예수를 믿는 일을 하자는 自覺이 1960 년대에 일어나서 土着化 問題로 한때 많은 論議를 하였다.

이제는 그러한 論爭이 아니라 예수 그리스도에 의해서 한국의 풍습이 제조명받는 운동이 必要하다.

여기서는 儒教의 祭祀制度를 무조건 偶像崇拜로 규정하기전에 예수의 十字架의 빛아래 비추어서 정말 무엇을 버려야되며 무엇을 취해야 할것인가를 研究하는 데 그 目的을 두었다.

* 人文大學 教養 副教授(校牧).

연구도중에 追悼式에 대한 자료가 부족해서 많은 애로를 겪기도 하였다.

II. 祖上祭祀 制度

1. 祖上祭祀의 由來

韓國社會에 儒敎的 祭祀制度가 한 制度로서 定着되기는 李朝에서 朝廷이 忠孝를 政治理念으로 採擇하고 當時의 先進國인 明의 制度를 본따서 新政을 폈으며 宋의 朱子家禮를 받아들여 그것을 宮家나 民間의 禮의 基準으로 삼았으며 世宗은 國朝五禮儀란 不朽의 禮典을 着手하여 成宗때 完成하였으며¹⁾ 特히 孝宗時에 禮論이 크게 부상하면서 冠婚喪祭에 관한 論爭이 오래 지속이 되었다.²⁾

이러한 社會에서 思想의 支柱가 되었던 儒敎는 實踐倫理로 모든 禮의 根幹이 되었으며 特히 朱子家禮는 그 本產地인 中國보다 우리 나라에서 冠婚喪祭가 더 많이 研究되었고³⁾ 보다 엄숙하게 거행되었다. 이것이 一般 庶民에까지 보급되어 施行되기 위하여 朱子家禮를 「本」으로 하고 당시 우리의 習俗을 감안하여 李紱에 의하여 편찬되었고 憲宗 10年(1844)에 李光正에 의해 간행되어 士大夫는 물론 庶民에 이르기까지 家庭儀禮는 이 四禮便覽에 의해 施行하게 되었다.

위에서 본대로 儒敎的 祭祀制度는 朝鮮朝부터이나 이미 그 以前에 祖上崇拜의 思想이 널리 퍼져 있었다. 지금도 “祖上단지”로 불리우는 단지를 선반위나 방 선반위에 두고 名節이나 祖上祭祀날에 차린 음식을 바친다.⁴⁾ 이 祖靈의 名稱도 統一이 되어져 있지 않다. 그 名稱을 보면 祖上할매, 祖上, 조상단지, 家神, 先靈, 先祖, 조상위패 등으로 또 各 地方마다 祖靈을 위하는 方法도 다르다. 그리고 이것은 남자의 主管이라기 보다는 女子의 主管으로 보호 유전 되었다.⁵⁾ 이것은 오랜 歷史를 통해서 民間儀式으로 한국인의 삶속에 깊이 뿌리 박고 있는 崇祖의 思想을 證據하고 있다. 이 祖上崇拜의 歷史를 高麗中葉 李奎報의 「老巫篇」에까지 遡上시키나⁶⁾ 이보다 더 遡上시켜 新羅初期까지라고 하니 그 뿌리를 짐작할 수 있다. 이와 같은 祖上崇拜思想은 비단 韓國에 국한된 것이 아니라 世界 곳곳에서, 또한 原始社會에서 부

1) 李成雨, 「韓國敎會의 祖上祭祀問題研究」(연세대학원, 1981), p.4.

2) 韓國文化財保護協會 編 「冠婚喪祭」(서울:한국문화재보호협회, 1982), p.7.

3) Ibid, p.7.

4) 高麗大學校 民族文化研究所 編, 「韓國民俗大觀」 Vol.3, (서울:고려대학교, 1982), pp.72~73.

5) Ibid, p.72.

6) 「韓國民俗大觀」, Vol.3, p.80.

터 現代에서까지 발견되는 一般의인 現象이다.⁷⁾ 이 祖上祭祀는 人間 宗教中 가장 큰 흐름 중의 하나이며, 그 根本을 理解하기 어렵지 않은것은 死者는 自然스럽게 生存社會와 관련을 가지고 있기 때문이다. 즉 죽은 祖上은 神格化되어 그의 家族과 種族을 적으로부터 지켜주며 賞善罰惡을 하는 存在로서 죽어서도 變함이 없이 돌봐주는 祖上에 對해서 關係는 어떤 一률적인 法則은 없어도 널리 유포된 사실이다.⁸⁾

이렇게 볼때에 祖上祭祀는 죽은자가 죽음으로서 家族과의 關係가 끝난것이 아니라 계속적으로 關係를 가지며 交際를 나누는 人間の 自然的인 情의 發露라고 볼 수 있다. 다만 그 儀式이 宗校와 種族에 따라 다를 뿐이다.

우리나라에서는 新羅, 高句麗, 百濟 等에서의 祭祀記錄을 三國史記에서 찾을 수 있다. 이 祖上崇拜思想은 繼世思想에만 의한 것이 아니라 同時에 家族共同體意識에 연유한다. 家族共同體意識이란 生存時만의 家族共同體意識 뿐 아니라 보다 더 根源的으로 生命의 永續性에 바탕을 두고 있으니 死後에도 死者와 生者는 一體를 繼續 이룬다고 믿었던 것이다.⁹⁾

이처럼 古代로부터 내려오는 우리의 固有한 祖上崇拜思想의 바탕위에 外來的 儒教가 받아들여지게 되었다. 特히 儒教가 政治理念으로 받아들여지게 됨으로 우리文化와 思想에 무엇보다 큰 영향을 미쳤다. 仁孝思想에 根據한 儒教의 喪祭禮는 우리民族의 固有思想과 잘 부합됨으로 아무 마찰없이 受容 吸收되어 우리 固有喪祭禮를 體系化하였다.

이 體系의 根幹은 「朱子家禮」를 본으로 하여 만든 「國朝五禮儀」와 金長生의 「喪禮備要」, 俞棻의 「家禮源流」, 李緯의 「四禮便覽」, 柳長源의 「常變通考」 등을 들 수 있다. 이중 「四禮便覽」은 「喪禮備要」를 본으로 하고 거기에 冠婚禮를 더 添加하여 實際로 實踐하는데 便利하도록 만든 家禮 禮式書로서 大部分의 가정의 다 具備할만큼 널리 普及되었으며 庶人에 이르기까지 家庭儀禮는 이 「四禮便覽」에 따라 施行되었다고 본다.

2. 儒教祭祀의 意義

祭祀란 넓게는 宗廟大祭를 비롯하여 그 意味가 광범위 하지만 여기서는 民家에서 드리는 家祭 즉 先祖에 대한 祭禮만을 말한다.

祭祀의 가장 根本的이고 中心이 되는 意義는 孝心の 發露라 할 수 있다. 儒教는 「孝」를 모든 德의 根本이라 하였으며¹⁰⁾ 最高善으로 보았다. 故로 人間사이를 人倫이라 한다면 父母子息之間은 天倫의 關係로서 「父母섬기기를 하는 섬기듯하고 하는 섬기기를 父母섬기듯 하

7) A. Dorner [Filial Peity] Encyclopedia of Religion and Ethics Vol.6, ed James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1981), pp.17 ~ 18.

8) H. R. Hall "Ancestor Worship" Ibid Vol.1, p.425.

9) 최기복, 「儒教의 喪禮에 關한 研究」(미간행 석사학위논문, 성균관대학교 대학원, 1979), p.24.

10) 孝經, 開宗明誼章, 子曰, 「夫孝德之本야」

라」¹¹⁾는 말에서 「孝」를 얼마나 重視하였는가를 짐작할 수 있다.

「孝」에 대하여 禮記 祭統篇에는 아버지 섬기는데 三道¹²⁾가 있다고 하였다. 즉 사람의 孝는 그 父母가 生存時에 國한된 것이 아니라 死後에도 繼續된다는 事實이다. 金益洙는 그의 著書 「韓國의 孝思想」에서 여덟가지 孝를 말하였는데 그것은 ① 身體保全의 孝, ② 侍奉하는 孝, ③ 恭敬하는 孝, ④ 養志하는 孝, ⑤ 順從하는 孝, ⑥ 諫言하는 孝, ⑦ 奉祀하는 孝, ⑧ 立身行道하는 孝 등으로 그중 여섯은 生存時에만 할 수 있고 두가지는 死後에도 할 수 있으나 奉祀之孝는 死後에만 하는 孝이다. 父母生時의 孝가 죽은 後에도 繼續되어 祖上崇拜인 祭祀로 나타나게 되었다.

이 祭祀에서 가장 重要的 것은 誠이다. 이 誠으로 祭祀에 있어서 先祖와 感格하게 되므로 誠이 없다면 祭祀는 無意味할 뿐 아니라,¹³⁾ 더 나아가 主體의 誠이 없으면 客體의 存在가 無意味하기에 「不誠이면 無物」¹⁴⁾이라고 하였다. 誠에 바탕을 둔 孝行이 참다운 孝가 된다. 生者와 死者의 關係에 있어서 主觀에 의해 客觀의 存在가 決定된다고 보다는 主觀의 마음 자세에 관심을 둔다. 심지어 「마음 외에 따로 物이 없다」(心外無物)고 말하고 있다. 孝의 경우 내 마음에 孝親의 念이 發하여 그것을 行할때 비로소 孝親은 一物이 된다.

人間의 死後問題에 있어서도 死者의 存在有無나 存在樣態 보다는 人間으로서 또 子孫으로서 先祖에게 어떻게 해야 하겠느냐는 道理面에 關心을 두고 있다.¹⁵⁾

그럼으로 祭祀에서는 이 誠에 의해 神과의 感格 내지 神의 歆饗 如何가 決定되기에 祭前에 齋戒를 극진히 하여 至誠을 드리는 것이다.¹⁶⁾ 孔子는 自己가 직접 祭祀를 지내지 않고 他人을 시켜서 祭祀를 지내는 것은 그만큼 正성이 부족한 것이므로 祭祀를 지내지 않는 것과 같다¹⁷⁾ 한 것에서 誠을 重視했음을 볼 수 있다.

祭祀問題는 역시 祭祀의 對象이 되는 神의 存在問題와 來世觀에 自然觀心을 갖게 된다.

孔子는 死後의 世界나 死者의 存在樣態에 대해 직접 言及은 없으나 그렇다고 來世의 鬼神의 存在를 아주 否認하지도 않았다. 다만 孔子의 觀心事는 人間으로서 마땅한 道理에 초점을 맞추고, 이를 극진히 할때에 死者나 鬼神도 올바르게 섬길 수 있다고 본것 같다. 그래서 樊遲가 智慧에 대해서 물었을 때 「백성의 뜻을 힘쓰고 鬼神을 恭敬하되 멀리하면 지혜롭다

11) 朱在用, 「先儒의 天主思想과 祭祀問題」(서울: 경향잡지사, 1958), p.14

事親也, 如事天, 事天. 如事親.

12) 禮記, 祭統 第二十五: 是故孝子事親也. 有三道焉. 生則養. 沒則喪. 喪畢則. 養則觀其順也. 喪則觀其哀也. 祭則觀其敬而時也. 盡此三道者孝子之行也.

13) 최기복, 儒敎의 喪禮에 關한 연구 (미간행물, 성균관대학교대학원, 1979), p.34.

14) 中庸, 22章.

15) 최기복, op cit, p.131.

16) 論語, 述而 12: 「子之所慎 齋戰疾」.

原註: 齋之爲言, 齋也. 將祭而齋其思慮之不齊者. 以交於神明也. 誠之至與不至. 神之饗與不饗. 皆次於此.

17) 論語, 八佾 12: 「子曰 吾不與祭 如不祭」.

고 이를 것이다」¹⁸⁾ 고 했다. 즉 사람의 마땅한 道理로서 祭祀도 지내고 死者도 섬기도록 하였으니 「살아서 섬기기를 禮로서 하며, 죽어서 장사를 예로서 하며 禮로서 祭祀 지낼 것을 말하였음」¹⁹⁾ 을 보아서도 헤아릴 수 있다.

그런데 儒敎의 傳統的인 思想에 의하면 사람이 죽으면 魂昇魄降하는데 祭祀때 이 魂魄을 습하게 하며 정성을 드린다고 한다. 이 思想은 후에 宋代 性理學에 와서 보다 體系化되는데 性理學에서는 人間의 生을 理氣 妙습으로 보며 物을 이루는 것을 氣요 그 所以然은 理라 한다.²⁰⁾ 朱子는 鬼神을 氣의 屈伸, 往來일 따름이라 하였으며 또한 음양의 消長에 불과하다고 하였다.²¹⁾ 구체적으로 人間을 보면 “神”은 魂氣이고 “魄”는 體魄이라 하였고²²⁾ 魂은 氣之神이요, 魄은 精之神으로 살았을 때에 퍼서(伸)神이 되고 죽어서는 屈하여 鬼가 된다. 즉 生은 “氣”가 모이고 魂魄이 結合하는 것이요 死는 “氣”가 흩어지고 魂魄이 分離되는 것으로 說明한다. 따라서 個體에 있어서 死後의 鬼神 내지 魂魄의 不滅說은 儒敎에 있어서는 論理的으로 인정될 수 없는 것이다.²³⁾

한국의 巨儒 栗谷은 사람이 죽으면 魂氣는 하늘로 올라가고 精魄은 땅으로 내려가서 그 “氣”가 점차 흩어져 결국에는 사라져 없어진다고 하였으며, 죽은 다음에 鬼神的 存在有無에 대한 問題는 客觀的인 實在로서가 아니라 人間 內面的 誠에 가능 근거를 갖는 것이라 하였다. 사람이 죽어 魂魄의 氣가 다 散化되어 餘氣가 없다면 先祖에게 祭祀지낼 必要性에 대하여 栗谷은 이미 氣가 散化되었다 하더라도 誠으로서 그 理를 感格시킬 수 있으므로 誠이 있으면 神鬼가 있다고 할 수 있고 誠이 없으면 神鬼가 없다고 할 수 있다.²⁴⁾

여기서 儒敎는 死者의 殘存 혹은 鬼神的 存在有無나 存在樣態보다는 人間으로서 또 子孫으로서 先祖에게 어떻게 해야 하겠느냐 하는 道理的인 面에 관심을 두고 있다.

誠에 바탕을 둔 孝는 父母의 生存時에만 국한될 수 없다. 死後에도 계속되는 것은 너무나 自然스러운 것이다. 禮記祭統篇에서도 祭祀를 追養繼孝하는 것이라 하였다.²⁵⁾ 결국 祭祀는 사람의 마음밖에서 부터 오는 것이 아니고 속 內心으로부터 솟아나는 것이니 곧 마음안에서 생겨나는 것이다. 이를 통하여 自己의 根本을 알고 父母의 思想을 謝禮하기 위한 것이요 孝心의 自然스러운 표현이다. 祭祀를 통하여 福을 求함이 아니다. 그럼으로 뒤를 이을 아들이

18) 論語, 雍也 20 : 「子曰 務民之義, 敬鬼神而遠之. 可謂知矣」.

19) 論語, 爲政 5 : 「子曰 生事之以禮, 死葬之以禮, 祭之以禮」.

20) 최기복, op cit, p.129.

21) 금장태, 「한국유교의 제조명」(서울:진망사, 1982), p.305.

22) Ibid, p.306.

23) Ibid, p.307.

24) 栗谷全書, 拾遺卷 4, 雜著, 死生鬼神策, 其生也伸而爲神, 其死也屈而爲鬼 魂氣升于天. 精 歸于地, 則其氣散矣. 其氣離散而未. 據民滅 … 惟人死之鬼. 則不可謂之有. 不可謂之無 … 其故何哉. 有其誠 則有其神而可謂有矣. 無其誠 則無其神而可謂無矣. 有無之岩不在人乎.

25) 禮記, 祭統 25 : 祭者所以追養繼孝也.

없어 祭祀를 지내지 못하는 것이 가장 큰 不孝²⁶⁾란 말을 통해서 死後繼孝인 祭祀를 얼마나 重히 여겼음을 가히 짐작할 수 있다.

祭祀의 意義는 바로 人間道理로서 生命의 本인 先祖에 追孝報本함이므로 여기에 迷信的인 要素는 없다고 본다.

Ⅲ. 儒教祭祀 制度의 機能

1. 社會的 機能

祖上崇拜의 思想은 儒教나 또는 東洋에만 있는 思想은 아니다. 오히려 孔子以前에도 中國에 있었고 儒教가 韓國에 傳해지기 以前에도 있었던 思想이다. 특히 大家族制度가 盛衰했던 社會에서는 어디서나 存在했던 것이다.

특히 農耕社會에서 家族數의 증가는 노동력의 증가를 말하고 이것은 곳 더 많은 수확을 意味한다. 상당수의 人員이 家族이란 울타리 안에서 協力하지 않으면 生存에 어려움 당하게 된다. 이러한 大家族의 形成에 있어서 가장 重要한 것은 그 많은 家族들의 統一과 調和를 이루는 求心的 存在다. 곧 家父長制度 (Patriarchal Family System)을 낳게 되었다. 이 思想이 孝라는 天倫的 要請과 더불어 가 일층강화되었다. 家長의 權威가 絕對的이었던 만큼 孝라는 論理的 要求도 絕對的이었다.²⁷⁾ 自然히 家長의 權威는 絕對的이 되었고 이 家長의 傳統的인 權威는 家廟를 發生시켰고 父母에 대한 孝는 父母 生存時에만 국한되지 않고 死後에도 계속되어 「죽은 사람 섬기기를 산사람 섬기는것 같이 하며 없는 사람 섬기기를 있는 사람을 섬기는 것과 같이 하는 것이 孝의 지극한 것이다」²⁸⁾ 라는 孝思想이 祖上祭祀라는 祭儀式을 통하여 나타나게 되었고 이 祭權을 이어 받은 家族의 長子는 家長의 權威까지 이어받아 家族의 求心的인 役活을 하게 되었다. 이로 因하여 나타나는 結果를 보면

1) 崇祖의 機能

祭祀를 통해서 後孫들에게 그 先祖의 德과 業績을 들려주어 先祖를 본 받게 할뿐 아니라 飲水思源의 念을 고취 시키며 不忘基本의 原理를 일깨워 주는 教育의 場이 되며 특히 오늘과 같은 핵家族의 時代에 孝의 教育의 좋은 機會가 된다. 祭祀에 대한 認知的의 度가 時代를 따라 다소 약해졌다 해도 孝의 發露인 祭祀를 통해서 崇祖의 기능을 하고 있음에는 再論의 여지가

26) 孟子 離婁章上 26 : 「孟子曰 不孝有三無後爲大」

原註：不聖無子 絕先祖祭 … 無後爲大.

27) 박봉배, “그리스도교와 祖上崇拜” 기독교사상 제 64권 (1963.4), p.17.

28) 中庸 19章, 事死如事生 事已如事存孝之至也.

없다.

2) 血緣強化의 機能

특히 나라가 不安定하고 外國의 침입에서 國民을 보호할 힘을 가지지 못했던 李朝時代에는 家族이란 社會的 단위가 더욱 強調되었고 여러가지 亂을 당할때마다 家族이 한 덩어리가 되어 이를 대항해야 했다.²⁹⁾ 이와같은 상황에서 家族을 統一시키는 求心點이 祭祀를 通해서 형성되며, 高祖까지의 祭祀는 自然히 八寸까지 그 祭祀에 참여하게 되므로³⁰⁾ 많은 人數가 결속하여 自然히 所屬意識(we-feeling)이 強化되며 愛親敬長의 思想이 더욱 高調되고 儒教의 人倫道德이 崇尚되어 家族間的 和合과 社會秩序에 크게 기여 하였다.

韓國을 일컬어 東邦禮儀之國이라는 칭호를 받게 된것은 父母에게 孝道하며 君에게 忠誠하고 男女가 有別하며 젊은이가 어른에게 恭敬하고 朋友가 서로 信義를 지키는 것은 儒學의 根本思想인 만큼 이것이 祭祀를 通해서 이어져서 朝鮮의 國家와 社會에 지대한 공헌을 하였다고 본다.

3) 清廉思想의 高취

教育받은 사람은 清廉과 節義의 德을 生命과 같이 중히 여기었으므로 朝鮮朝의 政治는 靑白吏나 淸貧을 명예로 아는 同時에 不義하고 高貴함을 죽음과 같이 부끄러워 하였다. 그러므로 貧官汚吏나 賣國變節하는 무리들은 주로 儒教思想이 海이한 韓末에 출현한 것은 우연이 아니다.

4) 祭祀의 逆機能

祖上祭祀의 逆機能은 祭祀는 人情에서 나오는 倫理的인 行事라면 親見하지도 못한 高祖의 靈에 對하여 情念이 없이 儀禮的으로 祭祀를 지낸다면 이것은 그 根本 誠이 없이드리게 되며 形式化되기 쉬우며 高祖까지 8位와 茶禮와 墓祭등을 습하고 거기에 父喪을 당하면 그 祭祀는 10日 1祭가되니 祭祀를 지내는데 모든 時間을 소비하게 되는 폐단이 생긴다.³¹⁾ 또한 祭祀에 반듯이 4色以上の 果物과 數種以上の 魚肉과 또한 酒脯등을 써야하니 가난한 農家에서 는 負債가 되는 原因을 제공하게 되었다.

2. 宗教的 機能

여기서 儒教가 宗教냐, 아니냐 하는 問題는 論外로 한다. 단지 儒教的 祖上祭祀에서 宗教的 機能을 찾아 보려고 한다.

29) 박봉배, op, cit., p.19.

30) 李杜鉉外 2人, 韓國民俗學概說(서울:보성문화사, 1982), p.50.

31) 柳正基, 民俗問題論集(서울:상지사, 1979), pp.138 ~ 139.

祭祀는 祭祀가 드러지는 바 對象에 대한 意識을 內包하고 祭祀의 對象이 되고 있는 存在概念을 一般的으로 「神」이라 한다. 그런데 儒敎自體가 死後의 靈魂의 殘存을 믿는 宗教인가 하는 의문을 제기할 때에 한마디로 긍정이나 부정을 하기는 매우 어렵다. 孔子는 그의 弟子 季路가 鬼神 섬기는 법을 물었을 때 공자의 답은 「능히 사람을 섬기지 못하면서 어찌 능히 鬼神 섬기는 법을 묻느냐」하니 그는 죽음이 무엇인냐고 質問하매 孔子는 「아직 삶을 알지 못하면서 어찌 죽음을 알겠느냐」³²⁾로 답을 하였다. 이 對話는 많은 論難의 대상이 되어왔다. 그러나 이것은 死後問題에 앞서 現世에서 사람섬김에 힘쓰는 것이 마땅한 道理이며 이 道理를 극진히 할때에 죽음에 對해서도 알 수 있고 死者 섬기는 것도 제대로 할 수 있다고 본것 같다. 즉 生을 通해 死를 알고 事人을 通해 事鬼를 아는 下學而上達을 말하는 것이라 하겠다. 그러므로 孔子는 당시의 求福의인 迷信行爲를 배격하였고 인간의 마땅한 道理로서 生時에도 禮로서 섬기고 죽어 禮로서 葬死지내고 祭祀도 禮로서 할 것을³³⁾ 말했다.

그러므로 儒敎에서는 神과 人間의 關係를 맺는 방법은 祭祀를 통하여 可能하다.³⁴⁾ 孔子는 「先祖를 祭祀할 때에는 선조가 있는 것 같이하고 다른 神을 섬길 때에는 그 神이 있는것 같이 하였다」³⁵⁾고 한데서 神은 客觀的인것보다는 祭祀 지내는 이의 內面的 意識의 면에서 파악될 수 있다. 栗谷도 死生鬼神策에서 죽은 後에 鬼神의 存在有無에 對한 問題는 客觀的인 實在로서가 아니라 人間內面的 誠에 가능근거를 갖는 것이라 하였다. 즉 誠이 있으면 神鬼가 있다 할 수 있고 誠이 없으면 神鬼가 없다 할 수 있다는 立場을 취하고 있다.

故로 祭祀를 지내는 이는 밖으로는 物을 다하고 안으로는 뜻을 다하는 誠이 이루어질 때 追慕하는 사람의 情으로 보면 그날 그時間에 그 場所에 그 心境에는 죽은 사람이 완전히 存在한다. 고로 人生은 祭祀를 통하여 이 世界와 저 世界가 交通되며 祖上의 生命을 肉體的인 後孫을 통하여 무궁하게 이어가며 祖上의 精神은 祭祀를 통하여 後孫에게 이어진다. 이로서 무궁한 과거 미래가 이 祭祀를 통하여 生命이 연결된다.

이 祭祀가 迷信化되지 않기 위해서는 禮가 人間의 순수한 情에서 연유한 것임을³⁶⁾ 명심해야 한다. 그렇지 못하면 祭祀는 迷信化 되기 쉽다. 그때에는 神이 「如在」가 아니라 「實在」가 되고 그럴때에 自然히 禍福을 믿게 된다.³⁷⁾ 박봉배씨는 祭祀制度가 순수한 孝心の 발로 이므로 祖上에게서 禍福을 얻으려는 要素는 없는것 같은 方面으로 말한다.³⁸⁾ 勿論 儒敎의 祖上祭祀制度의 儀式 그 自體속에도 求福의이거나 避禍의인 要素는 전연없다. 그러나 外國

32) 論語, 先進第 11 : 季路, 問事鬼神, 子曰 未能事人, 焉能事鬼, 敢問死. 曰 未知生焉知死.

33) 論語, 爲政 5 : 生事之以禮, 死葬之以禮, 祭之以禮.

34) 금장태, 한국유교의 재조명, (서울: 전망사) 1982, p.304.

35) 論語, 八佾 12 : 祭如在, 祭神如神在.

36) 程子, 禮之本, 出於民情聖人因而道之耳.

37) 李相殷, 「祭祀의 意義」, 思想界 제 31 권 1956.2, p.77.

38) 박봉배, op. cit., p.20.

人이 韓國의 祭祀에 對한 報告를 보면 中國人과 대조하여 中國人은 그의 幸福을 祖上祭祀와 직접적인 관련이 있다고 믿는 反面에 韓國인에게는 두가지 類形으로 볼 수 있는데 그 하나는 祖上祭祀를 지내는 것과 그와 그 子孫들의 幸・不幸과는 전혀 직접적인 관련이 없다. 단지 그것을 행하지 않을 경우에 祖上에 대한 尊敬心이 없는 사람으로 誤認되어 주위사람들로 부터 評價가 나빠진다는 것과 다음으로 祖上祭祀를 잘 지내면 韓國 神話의 最高神인 하느님이 祝福해 주셔서 돈, 名譽, 其외의 여러가지 좋은 것은 보상으로 주지만 그렇지 않으면 그 反對로 刑罰을 내린다³⁹⁾ 고 하였다. 여기서도 祭祀自體에는 祈福的인 面은 없으나 神이 福을 준다는 思想을 가지므로 福을 받기 위하여 祭祀를 지내는 形式主義와 他人으로부터 自己의 孝心을 인정받으려는 律法主義的인 要式行爲가 그 內容보다 重要視되고 結果가 動機를 앞서게 되며 이것이 韓國國民의 基層信仰인 巫俗信仰(Shamanism)과 混雜해서 福을 주는이와 間接적으로 福을 주겠금 動機를 만들어 놓는 사건사이에는 區別이 희미해지고 따라서 순수한 「孝」의 思想에서 이루어진 祭祀로 「하느님」이 福을 준다는 本來의 思想은 그 前後關係가 모호해지고 特히 理性的 自覺이 弱한 一般人은 祭祀를 성대하게 행하는 것이 곧 福을 가져다주는 것이라고 생각하게 되었다.⁴⁰⁾ 여기서 죽은 魂에 불과했을 祖靈이 福을 주는 能力을 가진 하느님과 혼돈하게 되며 祖靈이 福을 주는 實在로 崇拜하게 되었다.

특히 韓國인에게는 民族神이라든가 民族宗教가 없다. 國祖라 불리우는 檀君이 있으나 그 檀君敎는 宗教의 서열에도 들지 못할 정도로 약하다. 그러므로 一般庶民은 韓國의 名節에 祖上에게 茶禮를 지낸다. 이러한 면에서 朝鮮朝 5百年을 내려오면서 祖上崇拜는 비록 祈福的인 要素와 祖靈의 實存을 믿건 안믿건 간에 한 宗教的 機能을 담당하기에 足한 것이었다.

IV. 韓國 基督教에서 祭祀 問題

基督教가 韓國에 傳來되면서 韓國의 文化의 만남은 不可避한 상황이다. 여기서 民族儀式인 祖上祭祀와의 만남에서 일어난 問題를 다루어 보고자 한다.

1. 天主教에서의 問題

우리 歷史上에서 祖上을 받들어 祭祀지낸 由來를 살펴보면 原始的인 샤마니즘(Shamanism) 때에는 무당(Shaman)을 통해서 죽은 사람의 靈魂을 慰勞하였고, 新羅, 高麗時代에는 佛教

39) Daniel L. Gillifford, 「Ancestral worship as practiced in Korea」 ed F. Ohlinger, Korea Repository, Vol I, p.116.

40) 박봉배, op.cit, p.21.

式으로 祖上을 모시었고 朝鮮朝에서는 주로 朱子家禮에 의하여 士大夫에서부터 庶民까지 4代祖까지의 神主를 모시고 祭祀를 지냈다. 3백여년 동안 儒教倫理를 지켜 朱子學說에 어긋나는 것은 反逆的行爲로 重刑에 處하였다.⁴¹⁾ 여기에 天主教의 祖上祭祀 禁止는 社會的 問題와 아울러 黨파싸움에 이용되기도 하였다.⁴²⁾

우리보다 앞서 中國에서는 明末에 마태오 리찌 (Matteo Ricci)에 의해서 傳教되면서 天主教가 큰 성과를 거둔것은 그때 中國宣敎를 담당했던 예수회의 神父들이 中國사람들의 祖上崇拜 風習을 허물지 않고 基督教의 하나님을 儒敎의 上帝와 같다하여 하나님을 天主라 부르게 하였다.⁴³⁾ 후에 이 宣敎方法에 反對하는 도미니크회 神父와 프랜시스스코회 神父들과의 대립으로 祖上崇拜 問題로 격론이 벌어지게 되었다. 이것이 中國 皇室로 하여금 基督教 自體의 가치를 의심케하여 布敎에 큰 障害를 일으켰고⁴⁴⁾ 마침내 敎皇廳과 中國皇室間에 갈등이 생기므로 迫害는 必然的으로 올 수 밖에 없었다.⁴⁵⁾ 이에 로마敎皇 클레멘트Ⅱ는 1715年 3月 19日에 드디어 祖上祭祀 禁止의 敎書를 정식으로 공포함으로써 온 世界의 信者들로 하여금 이를 지키게 하였다.⁴⁶⁾

우리나라 最初의 天主教思想의 所有者는 許筠이라⁴⁷⁾ 하였고 最初의 受洗者는 李承薰이 1784년에 北京에서 예수회 神父에게 洗禮를 받고 「베드로」란 本名을 받았다.⁴⁸⁾ 그는 이미 西學에 조예가 깊은 李彥과 權日身에게 洗禮를 베풀어 줌으로써 이들은 한국 天主教의 礎石이 되었다. 이때부터 天主教는 힘차게 전해지기 始作하였고 그 중심인물은 주로 南人學者들 가운데 小壯으로 李彥, 李承薰, 丁若鏞 等이다.⁴⁹⁾ 이들의 活動으로 날로 새 信者가 늘어나며 그 活動은 매우 활발하였다. 한국 天主教의 특징은 改新敎와 마찬가지로 宣敎師에 의하여 福音이 傳入되고 傳播된것이 아니라 한국인에 의하여 傳入, 傳播되었다는 점과 知識層을 통해 주로 社會 指導級인 양반, 地主層과 中人階級이 솔선하여 일으킨 信仰運動으로 스스로 安息日도 定하고 權日身을 主教로 李承薰을 비롯하여 몇을 神父로 하여 職務를 맡아 보기도 하였다.⁵⁰⁾ 이들이 敎理書를 研究하던중 몇가지를 北京주재 神父에게 問議한 결과 祖上

41) 고려대 학교 민속문화연구소편, 한국민속대관, Vol 1, (서울 : 고려대학교, 1980), pp.685 ~ 689.

42) 류홍열, 한국천주교회사 Vol 1, (서울 : 카톨릭출판사, 1975), p.98.

43) 이성우, op.cit, p.15.

44) 赤木仁兵衛, 「朝鮮에 있어서의 天主教 流入과 典禮問題에 對하여」 韓國天主教會史論文選編, Vol.2, (한국교회사연구소, 1977), p.135.

45) 李成雨, op.cit, p.16.

46) 류홍열, 韓國社會思想史論攷 (서울 : 일조각, 1980), p.373.

47) 李能和, 「朝鮮基督教及 外交史」, 이능화전집, Vol.3, (서울 : 한국학연구원, 1977), p.23.

48) 류홍열, p.23, 한국천주교회사, op.cit, p.83.

49) 류홍열, Ibid, pp.86 ~ 89.

50) 柳東植, 한국종교와 기독교 (서울 : 대한기독교서회, 1979), p.120.

祭祀는 하느님 崇拜에 反對되며⁵¹⁾ 이를 迷信이라하여 결코 祭祀를 지내서는 안된다는 主教의 決裁는 수많은 天主教人이 迫害를 겪게 되었고, 첫 殉教者로 윤지충과 권상연, 이 두사람은 外從兄弟로서 尹持忠의 어머니가 돌아가시니 모든 禮儀凡節을 갖추어 장사를 지내고 오직 位牌만을 만들지 않고 祭祀도 드리지 않았고 이 葬禮에 참석했던 權尙然도 같은 態度를 취하였으므로 이들은 反逆者라고 告發을 당하게 되었다.⁵²⁾ 이 두 사람은 祖上祭祀 拒否行爲로 마침내 순교를 당하게 되었고⁵³⁾ 이로 말미암아 爲政者들은 天主教를 無父無君의 邪教라고 불러 박해의 구실로 삼았다.⁵⁴⁾ 즉 祖上祭祀의 禁止는 國教를 背教하는 것이 된다.

한국에서 天主教를 迫害한 중요한 동기는 祖上祭祀問題를 둘러싼 儒教傳統과의 충돌이었다. 이 충돌은 迫害를 불러일으키는 結果가 되었다. 또 하나는 이를 이용한 黨爭의 희생이 되었던 事實이다. 尹持忠의 事件도 家族의 問題로 끝날 수 있었던 것을⁵⁵⁾ 政敵을 제거하는 수단으로 斥那衛正이라는 名分을 세워 辛亥教難을 일으켰다.⁵⁶⁾ 이로부터 百餘年에 걸친 탄압이 계속되었고 이중에서도 天主教는 굴하지 아니하고 계속 성장해 나갔다.⁵⁷⁾

現在는 祖上祭祀는 救靈에 하등의 도움이 되지 않는다고 하지만 1931년 12월 8일지의 敎皇廳 敎示로서 「拜孔祭祖」는 한갓 先祖에 孝誠을 표시함에 지나지 않는 民間儀式⁵⁸⁾이라고 그 성격이 규정 되므로써 사실상 祖上祭祀가 許容되었다.

2. 新敎에서 問題

改新敎에서 祖上祭祀問題도 필경 일어나지 않을 수 없는 問題다.

한국의 初大 宣敎師들은 이 祖上祭祀에 대해서 어떤 政策을 세우느냐 하는 것이 重大한 問題였으며 이 問題의 決定에서는 적지않은 위기가 내포되어 있었다. 즉 祖上祭祀問題의 타개책에는 公認, 妥協, 反對 等の 세 方法이 있었고 宣敎師들은 세번째 方法(反對)를 택했다.⁵⁹⁾ 마포삼일 宣敎師는 1893年 信者의 階級을 願入敎人과 洗禮敎人으로 兩分하여 願入敎人이 洗禮敎人이 되는데는 邪神偶像崇拜와 祖上祭祀의 廢止, 聖守主日, 父母에 대한 孝敬, 蓄妾의 嚴禁, 家庭의 醇化, 飲酒, 거짓말, 도둑질, 雜技, 姦淫등의 惡習을 완전히 버리고 부지런히 일하여 豊足한 家庭生計를 가질것 等の 信者의 規範을 준수할 것을 誓約하므로 洗禮敎人되는

51) C.H. Dallet, Histoire de L'Eglise De Corée, 안응열, 최석우역, 한국천주교회사(서울: 분도출판사, 1979), p.330.

52) 류홍열, op.cit, p.89.

53) 류홍열, 한국사회사사상서론, p.377.

54) Ibid, p.377.

55) 김광수, 한국기독교전래사(서울: 기독교문사, 1974), p.91.

56) 이성우, op.cit, p.24.

57) 류동식, op.cit., p.29.

58) 이원순, 한국천주교회사(서울: 탐구당, 1980), p.32.

59) 백락준, p.168.

信者の 訓育制度를 設定하였다.⁶⁰⁾ 한국 교회는 지금까지 이 규범에 의하여 信仰生活을 영위하고 있다.

원산에 주재하는 J·S게일 宣教師는 祖上祭祀問題를 결정하기 前에 敎人들의 서면진술을 받은 결과 多數의 敎人이 祖上祭祀는 基督教原理에 違背된다고 主張하였고 祖上崇拜 중지를 入敎의 必須條件으로 삼았다.⁶¹⁾ 이로 因하여 改新敎人이 되는 사람은 祖上祭祀를 지내지 않을 작오가 아니고서는 入敎를 할 수가 없었다. 이 問題로 天主教人만큼 惡刑을 당하지는 않았으나 父母와 門中에서 쫓겨나기 일쑤였다.⁶²⁾

新敎에서 祖上祭祀가 社會에 크게 물의를 일으킨 일이 일어났다. 1920년 9월 1일 東亞日報에 보도된 사건은 「曖昧無罪한 基督教의 犧牲者」란 題下에 慶北 榮州에서 權氏農夫 집에서 어머니가 死亡하자 子婦朴氏가 朝夕으로 上食을 드리는데, 기독교인이 된 그 아들 權氏가 이를 禁함으로 朴氏는 男便의 不孝의 罪과를 自己가 담당한다고 하면서 넋물에 뛰어들어 自殺한 事件이다. 이것이 신문에 보도되자 基督教의 祭祀問題는 일대 社會問題로 화해버렸고 갖은 비난이 기독교에 퍼부어졌다.

東亞日報기자가 당시 YMCA 총무인 月南 李商在 선생의 의견을 물었을 때 그는 「祖上祭祀는 偶像崇拜가 아니라」⁶³⁾ 고 答을 했다. 이것을 계기로 東亞日報는 三회에 걸쳐 社說을 실었다.

당시 소위 兩班敎會로 불리우는 안동교회 장로였던 汕農 박승봉장로는 家族이 다같이 모여 음식을 나누며 사진을 걸어놓고 父母를 思慕하며 그 뜻을 섬기며 나쁜 뜻은 안 하도록 힘쓰는 것이 옳다. 그런데 그것마저 못하게 한 宣教師들의 敎訓은 잘못이었다.⁶⁴⁾ 고 지적 하고 있다. 좌우간 宣教師들은 무엇에나 허리를 구부리고 절을 하면 그것을 다 偶像崇拜라⁶⁵⁾ 하였다.

그 後로 오늘날까지 改新敎는 信者들에게 祭祀를 禁하고 대신 敎會가 制定한 敎會禮式에 依하여 葬禮, 忌日行事를 追悼式 또는 追悼禮拜로 드러왔다. 이와 같은 行事는 기독교만의 立場에서는 別問題가 없는 것 같으나 그중에도 무엇인가 自己의 追慕의 情을 다하지 못하는 아쉬움을 느끼고 있을뿐 아니라 全家族이 기독교인이 아닌 경우 不信一家, 親知들을 고려하지 않는 一方의인 행사이기 때문에 家內의 不和, 오해, 갈등, 소외 등을 당하는 일이 많고 오늘에도 이 問題는 미해결의 장으로 남아 있다.

60) 김량선, 「한국교회사 2」, 한국문화사대계, Vol.6 (고려대학교 민족문화연구소, 1978), p.593.

61) 백락준, op.cit, p.231.

62) 전택부, 토박이 신앙산맥 (서울:기독교서회, 1977), p.96.

63) 이상재, 「조선혼을 물살하다」, 동아일보, 1920.9.1. p.3.

64) 전택부, op.cit, p.107.

65) Ibid, p.96.

3. 오늘의 牧會者가 祖上祭祀 問題에 關한 見解

여기 牧會者들이 牧會現場에서 祖上祭祀 問題에 대한 견해와 그에 대한 指導方向을 本人이 學位論文作成時(1985年) 조사한 통계를 그대로 사용하였다. 이때에 서울, 慶北, 忠淸道 地方의 한 老會씩 선정하고 그중에 한 教會를 선택하여 老會에서는 牧會者를 상대로 조사했으며 한 教會에서는 平信徒를 중심에서 조사하였다.

이 조사에서 응답자의 46%가 牧會上에 있어서 祖上祭祀는 문제가 된다고 답을 하고 있으며 “가끔있다”에 답을 한 牧會者는 31%가 된다. 이 둘을 합하면 77%의 牧會者는 祖上祭祀는 問題가 되고 있다고 답을 한 것으로 보아 알 수 있으며, 敎人이 牧會者에게 祖上祭祀 問題로 상담한데 대해서 51%는 여러번 있다고 답을 하고 있으며 48%의 응답자가 가끔 있다고 답을 하고있는것은 99%의 牧會者는 이 祖上祭祀問題에 대해서 상담을 하고 있음이 증명된다. 특히 祭祀問題로 고민하는 敎人과 相談하면서 지내도 좋다고 응답은 9%인데 비하여 형편대로 하라는 61%에 달하고 있다. 그리고 절대로 祭祀를 지내서는 않된다고 答한 牧會者는 30%이다. 다시 말해서 祭祀를 許容하는측 보다는 反對하는 立場이 强하다. 이것은 基督教가 지금까지 걸어온 길을 고수해야 한다는 立場이다.

그러나 여기서 注目해야 할 부분은 형편대로 하라는 61%의 敎役者群이다. 이들은 強力한 反對도 아니고 하라는 권면도 아니다. 도리어 敎人의 自律에 맡기고 있다. 즉 初大教會에 入 敎할때 祖上祭祀禁止 조항을 서약하게 하던 때와는 變化된 모습을 볼 수 있다. 다시 祭祀를 지내도 좋은것에 대한 응답은 家庭에 平和를 유지하기 위해서가 39%이고 단지 孝心의 發露이기 때문이 43%이다. 여기서 敎役者는 祖上祭祀가 偶像崇拜냐 아니냐에 대한 關心보다는 敎役者는 信仰人의 家庭에 더 큰 관심을 가지고 指導하고 있으며 祭祀自體를 孝의 발로로 보는 경향이 나타났다.

이와 같은 事實을 토대로 해서 한국교회는 日帝의 탄압, 해방후의 혼란, 분열, 6.25 동란 등의 소용돌이 속에서 기독교와 한국文化의 관계를 제대로 적립하지 못한채 오늘에 이른 것을 반성하고 예수의 十字架의 조명아래 한국의 文化를 재조명해서 한국에 뿌리를 내려야 할 때가 온 것이다. 특히 昨今 數年間에 이와같은 問題에 대해서 다소 活發하게 論議되고 있는것은 매우 바람직한 것으로 본다.

V. 追悼式에 對한 考察

한국에서 祖上祭祀를 嚴格히 禁한 이후에 基督教人의 家庭에서는 父母의 忌日에 追悼式이 행하여지고 있다. 이 추도식의 意義를 보면 大韓예수敎 長老會 總會敎育部에서 發行한 「예식서」에는

추도식은 친지들이 모여서 그의 과거를 추모할 수도 있고 또 가정에서 가족들이 부모의 과거를 돌아 보기 위하여 할 수도 있으나 반듯이 추도식을 해야하는 것은 아니다. 주례자가 잘 참고 할 것이다.

이것이 長老教(統合側)의 견해다. 결국 추도식에는 죽은 父母와의 만남이나 교제는 일체 찾아 볼 수 없다. 단순히 기념하는 것 뿐이다. 또한 追慕의 정신에 만에 하나라도 祭祀하는 精神이 깃들여 있다면 그것은 偶像崇拜와 다를 것이 없다⁶⁶⁾ 는 見解를 밝혔다. 그는 追慕式때 사진이나 또는 사진걸에 꽃으로 장식하거나 촛불을 켜는 것 등에 대해서 強하게 反對하는 立場이다.⁶⁷⁾ 故人을 기념하고 追慕하는 것으로만 일관되어져 있다. 長老教 總會社會部의 家庭儀禮指針書 研究委員會가 연구하여 1986년 9월 總會에 報告한 內容에 追悼式은 「죽은 이를 기념하여 애도하고 추모하는 식」이라고 규정하고 있다. 부연해서 說明하기를 이를 계기로 해서 遺志를 회상시키며, 親知間 和睦을 강조하고 있을 뿐이다. 그러나 이 報告書의 內容중 주목되는 것은 追悼式順序中的 祈禱의 內容의 한 구절을 보면 「前略 자비로우신 하나님 아버지, 여기의 우리들 죽은이나 산 이들 모두에게 하늘의 영원한 복을 허락 하옵소서」 한 대목이다. 죽은이와 살아있는 이와 斷切이 아니라 예수 그리스도를 通하여 연결의 可能性을 보여 주고 있다. 이 한 句節을 가지고 어떤 結論을 내린다는 것은 시기상조이지만 종래의 單純한 「기념」 「追慕」에서 다소의 變化의 모습을 볼 수 있을 것 같다.

1. 追慕(悼)식의 기원

추도에 대한 最初의 記錄은 폴리카르프스(Polycarpi)의 殉教日에 그의 墓地에서 거행된 추도식이다. 테르툴리아누스 당시 아프리카에서는 죽은 基督教人의 忌日을 해마다 추모하는 것이 관례였다. 기독교 전통에서 기념일과 관계된 禮式으로는 每해의 교회력에 特定한 聖者를 추모하는 관습이 있어 왔고 그 밖에 祖上을 함께 묶어 追慕하는 「만성절」을 지켜왔다.⁶⁸⁾

미국을 위시한 基督教의 영향이 많은 社會에서는 매해 現忠日에 地域社會 나름대로 追慕行事가 있고 그뒤 家族끼리 성묘도 하고 묘 앞에 꽃을 장식하기도 한다.⁶⁹⁾

추도식은 傳統儀禮의 忌祭에 해당하게 생각하여 이를 시행하고 있으며 어떤 個人의 죽음을 家族끼리 해마다 追慕하는 것은 東南亞 여러나라의 보편화된 현상이다.

한국교회에서 追悼式의 起源

한국教會가 追悼式을 언제부터 施行하였는지에 대한 記錄을 구하기가 참으로 어려웠다. 多幸이 감리교에서 最初에 追悼式을 행한 것으로 생각되는 것을 구할 수 있어서 소개한다.

66) 孫永活, 牧會學的 側面에서의 韓國基督教 儀禮神學定立을 爲한 研究(박사논문, 아세아연합신학대 학원, 1987), p. 240.

67) Ibid, p. 240.

68) 임택진, 기독교가정의례지침, (서울: 한국문서선교회, 1985), p. 206.

69) Ibid, p. 206.

1894년 11월 27일 배제學堂에서 노블(W. A. Noble) 목사의 주례로 홀 박사(Dr. Hall)의 추식을 거행했다.⁷⁰⁾

그 順序를 보면

찬송

성경봉독 : 이사야 63:1-15 고인이 좋아하던 성경

기도 : 스크랜튼 목사

약력소개 : 노블 목사

조사 : 의사로서의 선교, 빈튼의사

조사 : 마포삼열 목사

찬송 :

설교 : 버스티드 박사

조사 : 그레 함이 목사

찬송

조사 : 아펜셀라 목사

조가

축도

이상의 순서로 진행되었다. 그러나 이것은 美國宣教師의 죽음에 그들이 행한 追悼式이요 단지 그 場所가 한국이란 事實일 뿐이다.

1922년판 남감리교회 도리금 장정과 1923년판 예수교 美 감리회 聖禮文과 1931년판 기독교 조선감리회 교리와 장정에는 葬禮에 관한 禮文은 있으나 追悼에 관한 禮文은 없었고 단지 1955년판 감리교 교리와 장정「289」 15절 부모님 기일 기념식 예문이 있다. 그 以前에 어느 時機에 追悼에 관한 기록이 있었는지는 더 많은 史料를 참고하여야 밝혀질 問題다.

監理教에 關한것을 먼저 한 것은 長老教의 資料보다 그 年代가 앞섰기 때문이다.

長老教에서는 長老教 總會錄을 中心해서 追悼式에 관한 記錄을 찾아 보려고 했다.

長老會 總會錄 第4回 會議錄(1915)에 경기, 충청老會에서 제출한 案件으로

전략- 교우중 부모의 작고하던 날을 당하면 기념한다 칭하고 음식을 설비하여 교우를 모으고 나눠먹는 일이 있기로 금하여도 잘 듯지 않는 경우에는 어떻게 할는지.

이에대한 답으로서

부모의 기일은 곧 인자의 슬픈 날인데 음식을 장만하여 손을 청하는 것이 불합하니 그 당회에서 권면 하되 만일 죄까지 되는줄 알면 다스릴 것.⁷¹⁾

70) Rosettas, S. Hall. The Life of Rev, William J. Hall, (서울 : 한국기독교사연구회 사료총서 6집), p.351.

71) 대한예수교장로회 총회 회의록 제 4회 회의록, pp.23 - 34.

以上에서 볼 수 있듯이 基督教人의 父母가 作故한 후 그 忌日에 教人의 家庭에서 教人을 饗하여 음식을 나누는 일이 問題가 된것은 그 분위기가 잔치하는 집과 유사함으로 總회에 질의하고 답을 한 것으로 봐서 忌日에 祭祀대신의 行事が 있는 것으로 보아진다.

第 11 回 總會時(1922)에 함북老會에서 서백리아 宣教師앞에서 助師로 視務하던 故 이 昏氏의 追悼式을 거행해 달라는 請願件에 對하여 總會는 이령에서 참살을 당한 이 昏조사 추도식에 대한 청원건은 해 함북老會에 맡기기로 동의 가결하다⁷²⁾ 로 되어져 있으나 제 12 회 總회회의록에 함북老會의 報告중에 이 昏助師의 追悼式에 關한 것이 없으며 함북老會의 맥을 이어오고 있는 함해老會에 問議했으나 그 당시의 書類의 消失로 확인할 수 없다.

總會的으로 第 13 回 總會(1925)時에 婚喪禮禮式書를 作成採擇한 일은 있으나 追悼式에 關한 것은 기록을 찾을 수가 없었다.

第 21 回 總會(1932)時에 靑安郡 宣教師가 「牧師必携」란 冊을 제작 출판한 것을 總會에 서 「동 책 내용에 교회내 各양 예식이 구비하얏스즉 교역자가 참고서로 사용하는 것이 필요 한줄로 아오며」하여 참고서로서 사용토록 許諾한 冊의 目次에는 追悼式에 關한 것은 전혀 언급하고 있지 않다. 그는 1948 年 은퇴할 때까지 이책에 追悼式에 關한 언급을 하지 않았다.

제 24 回 總會錄(1935)에 故 韓 敬禧牧師의 사진과 略歷을 소개하는 글을 실었으며 故 韓 敬禧 牧師의 追悼式을 거행할 것을 가결하고⁷³⁾ 그 順序를 다음과 같이 작성하여 進行하였다.

1. 사회 : 회장
2. 찬송 : 217 장
3. 기도 : 이창규
4. 식사 : 사회자
5. 성경봉독 : 고후 6 장 3-10 절 이범재
6. 약사 : 김병조
7. 추도사 : 백영립
8. 묵념 : 일동
9. 찬송 : 1 장
10. 축도 : 라부열

총회에서 공식적인 追悼式과 그 順序를 여기서 처음 찾을 수 있었다.⁷⁴⁾

안광국牧師가 1961 年度에 예식서를 발행해서 1975 년에 修正版을 發行 하였고 1977 년에 增補版을 發行하였는데 安목사의 家族에도 增補版밖에 찾을 수가 없었다. 그 增補版의 마지막 部分에 追慕會에 대한 순서가 있다.

72) Ibid, 제 11 회 회의록, p.14, 40.

73) 대한예수교장로회 총회록 제 24 회회의록, p.17.

74) Ibid, p.20.

그 順序는 묵도, 찬송, 기도, 성경봉독, 말씀, 약사, 추모사, 추모가, 광고, 찬송, 축도의 順이다.

본인의 추측으로는 제 24회 총회시 韓 敬禧 牧師의 추도식이 장로교의 추도식의 모형이 되었다고 본다.

2. 追悼式의 聖書的 根據

聖經에서 追慕(悼)나 그 儀式을 찾으려 할때 어려움을 겪는다. 新舊約 聖書에서 追悼에 관한 직접적인 표현을 찾을 수가 없다.

그러나 사람이 死亡했을 때 그 죽음을 가버이 보지 않았으며 屍身을 정중하게 葬禮를 치루고 또 관리를 했다고 보아진다. 즉 아브라함이 그 妻 사라가 死亡했을 때 冢屬으로부터 墓地를 매입하여 사라를 埋葬하였으며 (창세기 23 장) 그후에 아브라함이 死亡하며 그 아들이 사라가 무친 무덤에다 埋葬하였고 이삭도 그 아들들에 의하여 정중하게 장례가 치루어졌으며 그 아들 야곱이 애굽에서 죽었으나 그 아들들이 아브라함의 墓에다 장사를 지냈다.(창세기 25 장 9 절, 35 장 29 절, 50 장 12 절 이하) 등에서 그들의 정중한 장례와 무덤을 잘 관리하고 있는 모습을 본다.

그들이 무덤 앞에서 그들의 先祖에 대한 追悼의인 행사에 대해서는 舊約 申命記 26章 14 節에 「一죽은 者를 위하여 이를 쓰지 아니하였고一」 이 말은 모세가 하나님앞에 드려야 할 11 조헌금을 조금도 잘못되게 使用하지 않았음을 말하는중에 11 조를 가지고 무덤앞에 음식을 바치는 풍습에 쓰지 않았다는 것이다. 이로 봐서 그 당시에 죽은 자에게 무엇을 바치는 儀式이 있었음을 알 수 있는데 그것이 追悼(慕)의인 행위에 해당할 수 있는지의 여지는 남아 있다고 보아야 할 것이다. 또 무덤에 분향한 기록들이 있다.⁷⁵⁾ 이와같은 것이 追悼式이 있었는지는 정확하게 말할 수 없지만 무덤을 잘 관리하고 분향을 한 것들은 그들이 그 先祖의 무덤 앞에서 그들 나름대로 어떤 몸짓이 있어 그들의 情을 나타낸것 만은 事實이다.

이로 미루어 볼때 우리와 같은 儀式의 追悼의인 것은 아니었다 하더라도 분향하며 그들 나름대로 애뜻한 情을 표시한 흔적은 찾아볼 수 있는줄 안다.

3. 現在 追悼式이 드러지고 있는 상태

現在 기독교인의 家庭에서 追悼式을 거행하는 형태는 전혀 統一이 되어져 있지 않다.

75)역대하 16 장 14 절, 다윗성에 자기를 위하여 파두었던 묘실에 무리가 장사하되 그 시체를 법대로 만든 각양 향 재료를 가득히 채운 상에 두고 또 위하여 많이 분향하였더라.

역대하 21 장 19 절 하반, 병으로 죽으니 백성이 그 열조에게 분향하던 것 같이 저에게 분향하지 아니하였으며, 예레미야 34 장 5 절, 네엘조 선왕에게 분향하던 일레로 네게 분향하며...

본인이 조사한바에 의하면 「추도식때 어떤 형태로 행하는지」에 대한 응답으로

- ㄱ. 사진을 걸어놓고 촛불만 켜고 예배를 드린다가 응답자의 16%이고,
- ㄴ. 사진앞에 촛불을 켜고 음식을 차려놓고 예배를 드린다가 응답자가 11%이고,
- ㄷ. 사진만 놓고 예배드린다가 응답자가 8%이고,
- ㄹ. 음식만 차려놓고 예배를 드린다가 응답자가 21%이고,
- ㅁ. 아무것도 차린것 없이 예배만 드린다가 응답한 자는 36%이고 어느곳에도 응답치 않은 분이 8%를 차지하고 있다.⁷⁶⁾

위의 응답자의 분포는 서울, 충청, 경상도의 3개지역에 교회를 대상으로 하였기 때문에 本人이 所屬한 敎團의 敎會에서 행해지고 있는 현상인 것이다. 여기서 제일많은 %가 32%라고 볼때에 어느 儀式도 고정되게 정착된 것이 없다는 事實이다. 1986년 總會에서 채택된 것이 앞으로 얼마만큼 뿌리를 내릴 수 있을지는 모르나 지금 개인이 追悼式때 행하고 있는 것에 별다른 변형은 아니다.

Ⅵ. 基督教 追悼式과 儒教 忌祭祀와의 關係

1. 儒教祭祀의 變化

儒教的 祖上祭祀가 우리社會에 깊이 뿌리내려 우리의 慣例로되어 있음에 대해서는 누구도 異意를 主張하지 않는다. 그러나 그 禮式이 變해가고 있음을 본다. 儒家의 喪祭의 儀式에 全力을 하다보면 다른 일을 전혀 할 수 없는 형편이 된다. 葬事한번 치르는데 祭祀는 10回⁷⁷⁾이며 三年喪期를 지내는데 小奠이 50餘番(26個月間의 朔奠, 望奠, 生日祭, 名日祭)이며, 大祭가 5回(小祥, 大祥, 禫祀, 吉祀, 祔埋祭)이고, 四代奉仕면 忌祭가 10餘番(4代考妣位에 後配位)이다. 時祭는 2次면 數 10位에 墓祭는 10月이면 百代라도 다 지내야하니 그것도 결코 적은 것이 아닌데 거기에 不遷位니, 鄉校니, 書院이니 하는 곳이 모두 祭祀지내는 곳이다. 거기에 一家親知의 喪祭에도 참여해야하니 實로 祭祀를 지내는 것으로 모든 時間을 소비해야 한다는 말은 큰 과장은 아닐 것이다.

現在는 이 모든 祭祀를 儒家의 禮法대로가 아니라 家庭儀禮準則에 따르고 있으며 祭服도 과거의 儒教式이 아니라 現代服裝으로 바꾸어졌으며 1986년 12월 29일 中央日報 6면에 「祖上崇拜 표현 어떻게 달라지고 있나」라는 題下에 東國大任 敎姬 敎授의 글을 실었다. 여기서 任敎授는 忌祭祀도 男系 4代祖 조상들로부터 父母와 장인, 장모로 변할 것으로 전망했

76) 이 응답자의 통계는 1985년도 학위논문에서 사용했던 통계임.

77) 葬事지내는 前後의 祭사: 夕尊, 朝尊, 題主祭, 平土祭, 初祭, 再祭, 三祭, 卒哭祭, 禮祭

으며 茶禮나 忌祭祀의 사정도 크게 달라졌다고 말하면서 男系에서 兄弟 姉妹의 社會결속감을 더하는 형태로 변모할 것을 전망하고 있다. 즉 禮代에 따라 變한다. 그러므로 行禮는 옛것에만 구애될 것이 없으니 時代의 기풍과 같지 않을 수 없는 즉 古禮와 다르지 않을 수 없다.

朱子도 「禮制는 時代性이 重大한 것이니 聖人이 다시 나시더라도 반드시 지금의 禮에 따라서 그 中庸을 취할 것이니 옛날의 번페스러운 禮節에만 따르지 않을 것이다. 孔子께서 先進을 따랐음도 아마 이러한 意味에서 옳을 것이다」고 하여 시대성에 맞도록 程朱은 예제를 개정하였다.⁷⁸⁾ 結局 禮節은 그 時代性을 배제하지 않고 도리어 그 時代와 더불어 變하여 간다는 것은 당연한 것이다.

2. 基督教 追悼式의 未洽한 點

現在 長老教 統合測 教團에서 使用하고 있는 禮式書는 1977년에 편집 발행된 것이며 1987년에 새롭게 편집되어져 나왔으나 거의 대동소이하다.

이 禮式書⁷⁹⁾에 追悼式의 순서를 보면 묵도, 찬송, 기도, 성경봉독, 권면, 약사 또는 기념사, 찬송, 축도의 順이다. 이 順序가 禮拜로서는 손색이 없으나 追悼式으로서는 未洽한 점이 있다. 즉 우리가 가지고 있는 情의 表示로서 오늘의 추도식은 西歐文化傳統에는 부합해도 오늘 韓國人의 몸짓으로는 덜 맞는다는 事實이다. 그 例로서 「現代文學」(1978년도 4월 호)에 金正俊목사의 「茶禮」란 글중에

이번 양력과 음력세배를 받은 뒤에는 사진을 걸어두는 것만으로 만족할 것 같지 않아서 그 사진을 내려 책상위에 모셔놓고 눈을 감고 명상도 하고 기도도 하며 아버님의 뜻과 정신과 그 신앙을 본받고자 새롭게 다짐했다. 나는 지금까지 교회가 가르쳐온 다례거부는 잘못 되었다는 것을 이 기회에 말하고 싶다. ... 한국 기독교인은 한국의 문화 전통속에서 사는 사람이다... 기독교 성서를 선교사에게서 전수해 받은 이해만을 정당하다고 한 한국교회의 교조주의 때문에 이런 폄박을 자초한 것이라 말할 수 있다.

이상에서 본대로 그는 기독교인의 家庭에서 成長하였고 牧師요 神學大學教授로서 그 양심에서 우러나오는 한국의 感情의 表現이 잘 정리되어진 것이다. 이 金牧師의 主張은 한국인은 한국인으로서 信仰生活을 하여야 함을 分明히 하였다고 보여진다.

이 글에 대해서 「한국기독교공보」(1978년 4월 27일 2면)에 「茶禮 예찬론을 驅함」이란 題下에 崔 圭撤 牧師는

제단에다 예수님이 매달린 모습을 조각한 십자가는 자칫 그것이 잘못 인식되어 우상이 될까봐 나무 십자가만 달아놓고 있는가 하면 그 나무십자가까지도 우상이 될까봐 아예 십자가도 달지 않은 우늘의 일선 목회자들의 배려가 일종의 기우에서 나온 것일까? ...우리 기독교 가정에서 혹은 교

78) 류정기, 民族問題論集, Vol.1.7, (서울:상지사, 1979), p.277.

79) 김소영편, 예식서 (대한예수교장로회 총회교육부, 1977).

회에서 조상들의 무덤이나 사진이나 동상이나 조상의 이름을 쓴 지방에다가 절을 할 경우 신앙이 확고하지 못한 신자들이 … 혼령께 경배한다고 하는 관념이 작용하지 않을 수 없다. …

위에서 보면 한국의 教會는 아직도 宣教師가 傳해준 意識範圍를 벗어나지 못해서 김 정준 목사의 말을 수용할 폭이 없다고 보여진다.

이러한 意識이 支配하는 중에서 追悼式이 짜여졌음으로 한국적인 情의 표시는 수용되지 못하였다.

VII. 結 論

儒敎의 祖上祭祀制度가 變化되고 있으며 基督教人이 祖上祭祀를 보는 觀點도 많이 變하고 있다.

본인이 조사한 바에 의하면 平傳徒를 向해서 祖上祭祀에 대한 見解를 조사했더니⁸⁰⁾

- ㄱ. 제사는 효의 표시로 본다.에 응답자가 53%
- ㄴ. 복받기 위한 方法으로 본다.에 응답자는 겨우 5%
- ㄷ. 미풍양속으로 본다.에 응답자는 41%이었다.

여기서 볼 수 있는 것은 祖上祭祀를 지내므로 福을 받는다는 의식으로 祭祀를 보는 교우는 극소수에 지나지 않으며, 祖上祭祀가 偶像崇拜인가에 대해서는 32%가 우상숭배로 보았고 49%가 가정의례로 보았으며, 우상숭배와는 다르다고 본 교인은 祖上祭祀를 偶像崇拜로 보지 않는다는 事實이다.

기독교 追悼式과 제사의 融合에 대한 問題로서

追悼式과 祭祀를 融合할 수 있다고 보는가?의 질문에 42%는 전혀 그럴 수 없다는 答이고, 45%는 노력해야 한다고 答했으며, 11%가 반듯이 그러해야 한다고 答하고 있다. 결국 56%의 答자는 融合할 必要가 있다고 보고 있다.

그러나 여기서 基督教의 복음이 儒敎와 混合의 可能性을 말하고 있는 것이 아니다. 어떤 時代이건 어떤 文化卷속에서든지 福音 그 自體는 결코 混合될 수 없다. 然이나 사도 바울이 異邦世界에 福音을 증거하면서 결코 유대文化를 전하려고 했던 것을 反對했으며 宗教改革 당시 라틴 文化를 西歐諸國에서는 거부했다는 事實을 關과해서는 안 될 것이다.

基督教 指導者나 平信徒 모두가 그리스도 안에서 聖령의 역사하심 안에서 앞서간이와 世에 남아 있는 이가 하나님 눈 앞에서 모두 살아있는 存在됨을 느끼게 하고 追悼式을 통하

80) 류순하, 기독교예배와 유교제사(서울: 양서각, 1987), p.158.

여 단순히 말씀 증거와 후손의 각성의 날이나 추모의 정을 달래는 것으로 끝내지 말고 그리스도의 십자가 아래서 산자가 죽은자의 음성을 들으며 고통하는 날로 수용 발전됨으로 하나님께는 영광이요 우리 한국인의 心性에 맞는 追悼式이 기대된다.

A Comparative Study between Christian Memorial Service and Confusian Ancestral Worship

Ryou, Soon Ha

This paper aims to compare the systems of both Christian Memorial Service and Confusian Ancestral Worship, and suggest what kinds of attitudes Christians should take towards the Confusian Ancestral Worship which has been considered to be an idolatry by Christianity.

In Chapter II, we investigated the origin of the Ancestral Worship and the systematic ceremony which has long been rooted deeply in our society. Also we found out that it was necessary to understand the real spirit of Confusian Worship correctly.

In Chapter III, I considered the function of Confusian Worship in our modern society, which has both the positive and negative aspects. I suggested that the positive aspect should be accepted by Christians.

In Chapter IV, I surveyed the cultural conflict which had occurred between Confusian Worship and Roman Catholic Church, the motivation of the succeeding conflict with Protestant Church, and the point of view to this conflict of current Korean Christian leaders.

In Chapter V, I investigated the origin (or beginning) of the Memorial Service and bases of it in the Bible. Also I listed the items of the program which we apply in the current Memorial Service.

Chapter VI, introduced the historical changes of the mode of Confusian Worship, and pointed out some of the inadequacies of the Memorial Service which current Christians are keeping now.

Chapter VII, the conclusion focused on the data which I gathered for a long time, and insisted the Christian Memorial Service must be modified a little so that the ceremony could be adjusted to social and cultural heritage in our minds.