

종교교육학연구 제10권. pp. 265~283.

서울: 한국종교교육학회, 2000.

한국의 전통상례(喪禮)와 죽음관 연구(1)

-임종을 전후한 죽음의 인식-

장 하 열 · 강 성 경

(원광보건전문대학교)

<요약>

본 연구는 상례 중에서 지극히 제한된 범위인 임종을 전후한 절박한 시기에 한국인들은 과연 어떠한 사고와 의례를 시행하였는지에 대하여 논구한 것이다. 이를 통하여 한국인의 죽음의 인식을 가장 명료하게 들여다 볼 수 있을 것이다. 한국인의 의식은 유교적 사상체계에 불교적 신심과 토속적 신앙이 혼재된 세계관 속에서 살고 있음을 의례의 단계마다 확인할 수 있다.

야스퍼스의 지적대로 인간이 벗어날 수 없는 한계 중 가장 힘든 것이 死라면, 우리 선조들은 이의 극복을 위하여 유교적 사상과 불교적 심성, 토속 신앙으로 견디어 왔음을 알 수 있다. 그리고 의례의 곳곳에 오행적(五行的) 요소가 함께하고 있으며 魂의 존재는 영원히 죽지 않고 후손과 함께하므로써 생자(生者) 속에 사자(死者)가 있고 사자 속에 생자가 있는 사생(死生)의 동존관념 속에서 살아왔다. 그러므로 산 자와 죽은 자는 언제든지 마음만 먹으면 커뮤니케이션이 가능하였고, 때로는 직접적으로 화복을 준다고 굳게 믿어 왔다. 이러한 신심이 이처럼 엄숙하고 철저하며 복잡한(서구인이 볼 때) 의례를 가능하게 하였을 것이다. 이러한 연구를 통하여 인간은 언제든지 죽음을 준비하고 나서야 비로소 인생의 참가치를 발견할 수 있음을 제시 하고자 한다.

핵심주제어 : 상례, 장례, 죽음, 임종, 방위

A Study of Traditional Funeral ceremonies and A View of Death in Korea.

- Recognition of death before and after the hour of death -

Jang, Ha Youal · Kang, Seong Gyung
(Wonkwang University)

《Abstract》

This paper is to study on Koreans' thoughts and ceremonies at the urgent period about the time of death which is very limited scope among the funeral ceremonies. It will show clear understanding on Koreans' viewpoint of death through this research. We can clearly certify that Koreans have lived with an outlook on the world which is mixed with the system of Confucian idea, Buddhist belief, and folk belief with every ceremonial steps.

As Karl Jaspers pointed out, death is inevitable and the most painful thing among the human's limitations. Therefore, our ancestors have endured to overcome the pain with Confucian idea, Buddhist belief, and folk belief. We can also recognize that elements of Five Primary Substance exist in the funeral ceremonies all around. As the ancestors thought that human soul which eternally exists with their descendants would be immortal, they have lived with the idea of coexistence on life and death that living person exists within the dead person, and vice versa.

Therefore, they believed that the living and the dead can communicate each other whenever they want. They also believe that the dead can give fortune and misfortune to the living directly or indirectly. These belief caused the grave, complete, and complicated funeral ceremony. Through this study, I would like to suggest the idea that human could finally find out the true value for our life after finishing to prepare for death with which we should face.

Key words: Ceremonies at the urgent period about the time of death, funeral ceremonies, Koreans' viewpoint of death

I. 서 언

죽음이란 사람이 태어나서 누구나 거쳐야만 하는 마지막 절차이다. 탄생과 죽음은 인간의 일생에서 처음과 끝으로 가장 중요한 순간이기도 하다. 그런데 아기의 탄생은 가족구성원의 증가와 함께 기쁨과 행복을 주면서 이레(7일)를 기준으로 하여 갖게되는 간단한 몇 가지의 금기사항을 지키고 삼신할머니에 감사드리는 요식을 행하는 것으로 특별한 의례적 행사는 없는 것이 일반적이다. 그러나 죽음은 이에 비하여 그 규모나 절차에 있어 비교가 되지 않을 만큼 크고 엄격하다. 근대화의 물결과 함께 각종 전통

의식이 퇴색되어 가는 형편이지만 그래도 아직 상례에 관한 풍습만큼은 여전히 그 관행이 전통적인 모습을 가장 많이 가지고 있다고 할 수 있다.

상례의 의례적 특징은 일생 의례 가운데 가장 마지막 의례라는 데서 찾을 수 있다. 다른 의례들은 통과 의례를 거치는 당사자가 어느 정도 의례의 주체 노릇을 하는 것이 예사이다. 그러나 상례는 삶을 마감하는 순간부터 이루어지는 의례이므로 당사자가 의례를 주체적으로 수행할 수 없게 된다. 자연히 상례는 의례를 거치는 당사자가 아닌 살아남은 자들의 몫이 된다는 것이 특징이라고 할 수 있다. 그리하여 산 자와 죽은 자가 함께 통과 의례의 일정한 과정을 겪는 또 다른 특성¹⁾을 지니게 된다.

II. 상례(喪禮)의 의례적 의미

우리는 일반적으로 사람이 죽었을 경우에 행하는 의식을 장례식(葬禮式)이라고 통칭하여 사용한다. 여기서 장례가 갖는 의미는 단지 시신을 처리하는 한 과정만을 의미하고 있을 뿐이고, 이에 수반되는 모든 의식들은 상례(喪禮)라고 하여야 옳다. 왜냐하면 보통 집안의 어른이나 친척이 사망하였을 경우, 나머지 살아 있는 사람들은 단순히 물리적인 시신의 수습에만 그치는 것이 아니라 인간의 존엄성과 영혼, 내생에 관련된 복합적인 의식을 행하기 때문이다.

상례란 시신을 다루어 처리하는 일뿐만 아니라 죽은 사람의 영혼은 물론 죽은 사람과 관계가 있었던 살아 있는 사람이 시신의 처리과정 전후에 가져야 할 태도에 대한 규정 등을 하나의 연속된 절차로 시행하는 것²⁾을 의미한다. 살아있는 상주와 죽은 망자(亡者)가 함께 물리적 현실세계에서 사자의 세계로 통합시키는 구조인 분리(separation)의례를 통해서 전이(transition)기에 들어가며 살아있는 사람들은 사회에의 재통합(incorporation)의례(탈상의례)를 통해서 그곳에서 나오게 된다.³⁾ 다시 말해서 상중에는 상주와 망혼이 특별한 연대를 이루면서 산 자의 세계와 죽은 자의 세계 사이에 공존하게 되며 이러한 전이기가 끝나면 상주는 본래의 생활로 돌아와 사회에 재통합을

1) 임재해, 『전통상례』, (서울 : 대원사, 1996), 12-13쪽.

2) 한국정신문화연구원, 한국민족백과대사전19, (성남 : 한국정신문화연구원, 1992), 165쪽.

3) Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, 전경수 역, (서울 : 을유문화사, 1985), 211쪽 ; Gorge Alexander Wilken, *Über das Haaropfer: Und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern indonesiens*, *Revue coloniale internationale*, 1886, p.254 ; " , *Contribution a une etude sur la representation collective de la mort*, *Annee sociologique*, 1905, pp. 82-83

하고, 망혼은 저승으로 여행을 하여 사후의 세계에 완전히 통합을 하게 된다는 것이다.⁴⁾ 여기에서 살아있는 자가 죽은 자와의 관계에서 얼마나 빨리 분리되는가 하는 문제는 서로간의 마음이나 혈연의 관계에서 얼마나 멀고 가까운가에 달려 있을 것이다. 상례란 당연히 친족관계에 의지할 수밖에 없기 때문이다. 아마도 가장 오랫동안 이 특별한 세계 속에 공존하는 사람은 자신의 배우자나 자녀를 먼저 저승으로 보낸 사람일 것이다. 부모의 喪은 특수한 경우가 아니고는 대부분 마음의 준비가 되어있어 그 전이 과정에서 쉽게 분리기로 넘어 설 수가 있다. 하지만 예기치 못한 사람의 喪은 심신에 큰 부담을 남기어 그곳으로부터 벗어나는데 상당한 시일을 필요로 하게 된다.

이처럼 산 자에게 고통을 안겨주는 전이기 동안 죽은 자와의 영혼의 교감은 계속된다고 볼 수 있다. 예컨대 매일 아침 저녁으로 빈소에 음식을 올린다는가, 아니면 묘지 옆에 여막(廬幕)을 짓고 시묘살이를 하는 동안 양자는 끊임없는 영적 교류를 체험하게 된다. 근래에 이르러서는 이러한 과정이 변형되거나 축소되어 서둘러서 분리를 맞이하는 것이 예사로 인식되어지고 있다. 이처럼 상례란 시대와 사회의 변화에 따라 형식과 절차가 바뀔 수밖에 없다. 각 시대와 사회에 통용하는 변화가능성을 지닌 구체적 의례와 어느 시대이나 보편적인 가치로 적용되는 상례의 원리 속에서 변함없이 자리잡고 있는 죽음觀을 분석하여 生者와 死者간의 커뮤니케이션을 이해하고, 죽음에 대한 마음의 준비와 죽음에 대하여 숙고함은 동시에 산다는 것이 무엇인지를 제시하여 준다.

II. 죽음의 동양종교적 인식

인간에게는 두 개의 생명곡선이 있는데, 물리적 에너지가 점차 소멸되어 가는 생물학적 생명 곡선과 인간 내면으로 무한히 성장해 가는 인격적 삶의 곡선이다. 생물학적 생명의 곡선은 조금씩 노쇠해 가다가 마침내 죽음으로 끝장이 나고, 인격적 생명의 곡선은 무한히 성장해 나가다가 죽음의 순간에 그 성장을 멈추게 된다. 두 생명의 곡선이 교차하고 단절될 때에 비로소 죽음의 순간이 닥친다. 내적 인간의 충만한 발전이 무한히 뻗어나가기 위해서는 외적 인간의 죽음을 전제로 한다. 따라서 죽음은 인격적이고 자유로운 삶이 또 다른 단계로 나아가는데 필요한 통과 지점으로 간주되며 인간이 인격화 과정의 마무리를 위하여 겪어야 하는 마지막 순간이 된다.⁵⁾ 죽음이란 과

4) 임재해, 앞의 글, 12쪽.

5) 노유자 외, 『Hospece and Death』, (서울 : 현문사, 1998), 15쪽.

연 인생의 종말을 의미하는가. 누군가 죽음이란 무엇인가? 라고 질문하였을 때 어떠한 형태로든 완벽한 해답이 나올 수는 없다. 그리하여 여기에서는 죽음에 대한 몇 가지 측면만을 분석하여 이해를 돕고자 한다.

1. 생물학적 죽음의 인식

일반적으로 어떤 생물이든 한정된 범위의 수명이 있게 마련이다. 다소 길거나 짧은 차이는 있어도 모든 생물은 결국 죽게되어 그 자체를 이루고 있던 구성요소는 자연계로 돌아가게 된다. 그러나 모든 생물은 종족 번식의 능력을 가지고 있어 그 생명을 다음 세대에게 전하는 힘을 갖고 있다.

레마르크(J.B.P.A.M. Lamarck 1744-1829)는 그의 미완성된 논문⁶⁾에서 생물의 성질, 능력, 발육, 기원 등에 관하여 다음과 같이 기술하고 있다. 즉,

자연계에는 두 종류의 무한히 다른 물체가 있으며 그것들은 결코 혼동되어서는 안 되는 근본적으로 구별되어야 할 두 개의 세계를 형성하고 있다. ‘생물’은 시간적으로 제한되고 그것의 각 부분, 적어도 주요한 부분은 조직화되어 ‘생명’이라고 하는 것을 갖고 있으나, 필연적으로 언젠가는 그것을 빼앗길 것을 강요당하고 있는 자연물이다. 다시 말하면 생물이란 그 존재의 마지막, 즉 죽음을 경험하지 않으면 안 된다. 어떤 생물이 지금 막 죽었다고 판정된다면 아직도 그 생물이 갖고 있던 생물체의 일부 기구가 남아서 작동된다고 하더라도 유기적 운동의 수행이 불가능하게 되어, 그 생물은 그 순간부터 무생물체로 되돌아간 것으로 취급되고 만다. 그리고 그 순간부터 무생물체의 법칙에 따르게 되고, 그 법칙에 따라 생물체의 각 부분은 변화를 일으켜 점점 생물적 기구의 흔적이 없어져 버리게 된다.⁷⁾

고 죽음의 과정을 설명하고 있다. 인간이 자연사를 한다고 하면 죽음은 절대로 순식간에 전신에서 일어나지는 않는다. 일정한 세포의 죽음은 부분적으로 서서히 발생되기 시작하여 전신으로 퍼져 나갈 수 밖에 없다.

그리하여 M.글뤼안은 좀더 정확하게 죽음의 순간부터 사후 생리학적인 최종단계에 이르기까지 죽음의 3단계를 구분하였는데

그 첫째 단계는 겉보기의 죽음으로, 이 단계는 극단적으로 생명활동이 이완된 상태로써 잘 치료하면 삶을 되찾을 수 있는 단계이다. 예를 들면 의식불명, 근육의 이완, 호흡의 정지, 심장이나 순환기능의 쇠약 등이 동반되는 시기이며, 경우에 따라서 바로 죽음을

6) Grasse, 1944.

7) Paul Chauchard, 오영근 공역, 『죽음의 생물학적 해석』, (서울 : 아카데미서적, 1987), 7-9쪽.

예상할 수도 있고 때로는 자연히 생으로 회복되는 경우도 있을 수 있다. 둘째 단계는 임상적인 죽음으로 혈액순환이 장기간에 걸쳐 완전히 정지된 상태이다. 자연히 회복될 희망은 전혀 없고 예후는 절대적으로 불량하며 이 시기에 매장하더라도 별 염려는 없는 상태이다. 이 단계에서 사람은 죽었다고 말 할 수 있으나, 혹 어떤 종류의 방법을 시행하면 생명의 활동을 재현시킬 수도 있다. 왜냐하면 죽음의 한 시기에서 다른 시기로 옮겨가고 있는 것이므로 뚜렷한 경계가 없기 때문이다. 세 번째 단계는 절대적인 죽음의 단계이다. 조직이나 기관의 대부분에 변성이 일어나고 생활기능을 재현할 수 없게 된 단계이다. 이제는 점점 생명의 실체가 소실되어 상대적인 죽음에서 절대적인 죽음으로, 즉 생리학적인 의미의 죽음으로 변하여 간다. 그렇게 되면 산 세포는 점점 없어지고 시체가 분해되기 시작한다. 따라서 신체의 각 부위에서는 여러 가지 죽음의 징후가 공존하게 된다.⁸⁾

따라서 죽음이란 세포의 본질적인 질서구조가 파괴되고 소멸되는 시기라고 할 수 있다 이처럼 완전한 죽음으로 판정하여 매장된 후에라도 시신은 수 시간 혹은 수 일간 어느 정도는 살아 있다고도 하는데 이것은 생명체로서의 기능을 완전히 잃어버린 상태로 죽음으로 보아야 할 것이다.

모든 생명 있는 개체는 결국 죽음으로 사라져 간다. 엠 헤르보른(M. Herborn)이 말한 바와 같이 「죽음은 긴 발생의 한 매듭으로 개체가 뇌쇠하여 죽기 전에 종의 보존을 위하여 생식세포에 생명이 연속되는 것」이라 하였고 「여기에 발생과 성장의 본래의 모습이 있다고 생각되며 또 여기에 생활물질 불사(不死)의 메커니즘이 있다」고도 하였다. 즉 생식과 죽음은 종(種)에서는 부단한 새 생명력의 근원으로⁹⁾ 보고 있다.

2. 죽음의 동양종교적 인식

현대의학은 환자와 의사의 노력여하에 따라 상당기간 죽음을 유보할 수도 있으며, 때로는 자살을 하여 죽음을 재촉하기도 한다. 죽음이 인간의 손에 의하여 상당부분 조절되기도 하지만, 그러나 결국 인간은 죽음의 절대성 앞에 굴복할 수밖에 없다. 삶의 최대 위기인 죽음 앞에서 인간은 신을 찾게 되니, 종교와 죽음은 불가분의 관계에 있다고 할 수 있다. 젊어서 생명력이 왕성할 때는 종교와 신앙에 무관심하다가 노후에 기력이 쇠잔하여지고 죽음이 가까워 옴을 의식하게 되면서 많은 사람들은 종교에 귀의하여 정서적 안정을 찾게 된다.

특히 말기 암 환자의 경우 죽음의 확신이 서기 시작하면서 극도의 불안과 공포, 반

8) Paul Chauchard. 위의 글, 71쪽.

9) 김창환(1995), 『몸과 마음의 생물학』, (서울 : 지성사, 1995), 302쪽.

항의 과정을 거치다가 절망과 체념으로 넘어가면서 마지막에 종교적 절대자에 심신을 의지하면서 정신적 안정을 구하고 죽음을 수용하는 평온한 마음을 갖게 된다.¹⁰⁾

인간이라면 누구나 피할 수 없는 죽음을 자연의 순환과정으로 거부감 없이 받아들일 수 있도록 기여하는 종교적 입장을 간략하게나마 분석하여 봄으로써 종교가 전통 상례에 끼쳐온 인식(認識)적 영향을 찾아볼 수 있을 것이다.

1) 유교(儒敎)에서의 죽음

유교에서의 인간생명에 대한 인식은 인간의 육신은 죽음과 더불어 땅에 묻히어 점차 흙으로 돌아간다. 또한 인간의 성품은 하늘이 거두어 가는 것으로 인간의 마음은 생존시에는 육신과 분리될 수 없지만 사후에는 육신과 분리되어 魂(영혼)으로 일컬어진다. 육신은 사후에 백(魄)이라 하여 땅으로 돌아간다면, 마음은 죽은 다음에 공중에 '혼'으로서 떠돌게 되고 '백'과 마찬가지로 서서히 허공 중에서 녹아 사라진다고 본다.

유교전통에서는 인간의 죽음을 「돌아감」이라 표현한다. 인간이 땅에서 육신을 받고 하늘의 성품과 육신이 만나면서 마음이 통합적 중심을 이루었으므로 마음은 땅의 요소와 하늘의 요소를 결합한 것으로 본다면 '혼'은 하늘 가까이 허공 중에 떠 있다가 사라지는 것으로 이해하고 있다. 곧 인간의 삶과 죽음을 각각 혼백의 결합과 분리¹¹⁾로 이해하고 있다.

사후에는 후손에 대해서 조상신으로 후손에게 화복(禍福)을 주는 신적 존재로 모셔진다. 유교에서는 한 인간이 죽으면 마음과 육신이 분리되고 사라져 가는 존재라 하더라도 그것은 부분적 사실이요, 다른 부분에서 그 인간은 그의 혈통을 이은 후손으로 그의 생명이 이어진다고 이해한다. 따라서 일부분은 죽음으로 돌아가는 과정에 놓이고 나머지 일부분은 후손의 생명을 통하여 이어져 가는 것으로 받아들임으로 자기존재의 연속성을 확보하고 있다. 죽은 뒤에 불멸하는 것은 육신도 영혼도 아니다. 다만 육신과 영혼이 돌아가는 우주 그 자체가 영원하고 후손으로 이어가는 생명이 무궁할 수 있다. 유교적 신념에서는 한편으로 인간의 죽음이란 자연의 법칙에 따르는 것이요, 자연으로 돌아가는 것이라 확인하여 평안을 얻을 수 있으며, 다른 한편으로 후손으로 무궁히 이어진 핏줄의 생명 속에 자신이 부분으로 살아 있다는 확신이 죽음에 대한 유교적 달관의 방법이다.¹²⁾

유교에서는 죽음 자체의 의미나 내세에 대한 관심보다는 현생 자체에 충실하는 것

10) 김수지 외, 『호스피스』, (서울: 수문사, 1997), 27-44쪽.

11) 김호덕, 『종교다시읽기』, 한국종교연구회 편, (서울: 청년사, 1999), 398쪽.

12) 금장태, 『유교사상의 문제들』, (서울: 여강출판사, 1991), 18-19쪽.

으로서 삶의 의의를 두고 있다. 공자의 제자 자로(子路)가 죽음에 대하여 묻자 “아직 삶도 모르는데 어찌 죽음을 알겠는가”¹³⁾라고 답하여 아직 인간의 생존하는 도리도 완전히 이해하지 못하였는데, 어찌 죽음에 관하여 말 할 수 있느냐고 일축하고 있다. 이것은 이미 생사에 대한 종교적이거나 혹은 생물학적인 관측을 초월하여 인간은 오직 자신의 책임 속에서 인생을 살아야 한다는 현생의 도덕적 자율을 강조하는 것으로 보인다.

2) 불교에서의 죽음

불교에서의 죽음은 생사(生死)에 번민(煩悶)하지 않는 영원한 생명의 추구에 있다. 생사를 초월하여 업(業)과 윤회(輪回)에서 벗어나 열반적정(涅槃寂靜)¹⁴⁾을 지향한다. 열반이란 세상의 온갖 탐욕과 분노, 어리석음 등 인간의 마음을 더럽히는 번뇌의 불이 꺼지고 아무 것에도 어지럽혀지지 않은 이상적인 상태를 말한다. 그리하여 이와 같은 열반의 이상세계에 있어서는 일체 번뇌의 속박에서 벗어나(解脫) 있으므로 적정(寂靜)하다고 한다. 고타마 싯다르타는 현실에서 生死의 고통을 일체개고(一切皆苦)로 파악하고 바로 이 고통을 멸한 이상세계를 열반적정(涅槃寂靜)이라고 하였다.¹⁵⁾

고타마가 제시한 이상세계란 단순한 관념이나 사후에 달성 가능한 것이 아니라 적정(寂靜)한 열반은 인생에 대한 올바른 지혜에 의하여 현생에서 실현되는 것으로 본다.

죽음에 대한 불교의 입장을 이해하는 것은 불교의 궁극적 인식인 생사즉열반(生死即涅槃)을 바르게 이해하는데 있다. 불교에서의 죽음은 결국 마음의 문제로 귀착되며 마음의 문제는 이 세상의 모든 것은 고정성이 없고(無我) 끊임없이 변화하고 있으므로(無常) 쉽지는 노력과 수양에 의하여 역경을 이겨내면 불교의 이상인 열반의 경지에 도달함으로써 해결할 수 있다는 것이다.

불교의 정수인 반야심경(般若心經)에서 죽음에 관한 인식은 확실해 진다. 「불생불멸(不生不滅)」의 의미에서 보면 이 세계는 누군가에 의하여 처음으로 창조된 것도 아니며, 처음도 끝도 없는 무시무종(無始無終)의 대우주이다. 무릇 이 세상은 처음인 것, 태어난 것, 창조된 것이 있을 수 없다는 것이다. 나타나는 현상은 모두가 오랫동안 준비되던 것이 범안(凡眼)에 그 모습을 드러내 보일 뿐이다. 죽순(竹筍)이 새롭게 솟아 났다고 하지만 근원은 원뿌리에 있듯이 모두에게는 인(因), 즉 씨앗이 있다. 이 인(因)은

13) 『論語』, 선진, “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”

14) 涅槃이란 nirvana의 音寫로써 「불어서 끄다」라는 동사에서 나온 말로 소멸을 의미한다. ‘(바람이)불다’의 의미를 가진 어근 ‘VA’에다 부정접두사 ‘NIR’가 결합되어 이루어진 말이다.

15) 장병길, 『대세계백과사전12』, (서울 : 태극출판사, 1980), 259-260쪽.

나타날 수 있는 환경조건이 없이는 나타나지 않는다. 그러므로 일체법(一切法)은 불생(不生)이다. 불멸(不滅) 역시 마찬가지로 인간은 죽지만 그것은 멸(滅)한 것이 아니고 육체가 소장변화(消長變化)되어 갈 뿐이다. 무릇 이 지상에 있는 모든 것은 변할 수는 있어도 사멸(死滅)하지는 않는다. 인간의 탄생 역시 태어남과 동시에 죽음의 약속이 되어 있는 것이다. 그런데도 죽음을 부정하고 생에 집착하므로써 범부(凡夫)의 눈물이 있는 것이다. 生도 滅도 대우주에서 보면 한번 호흡(呼吸)에 불과할 뿐이다.¹⁶⁾

「무노사 역무노사진(無老死 亦無老死盡)」 무노사(無老死)라 함은 늙고 죽음이 없다는 뜻이 아니고 다만 있는 그대로인 것처럼 받아들이라는 것이다. 심경초(心經鈔)에 의하면 “추울 때는 옷을 겹쳐입고 더울 때는 옷을 훌쩍으로 하며,.....병에는 약을 써서 다스리고 오직 있는 그대로 이니라. 따라서 생노병사의 분별만 그치면 생노병사는 더 이상 없느니라. 생노병사가 없는 까닭에 다 한다는 것도 없고 다 하지 못한다는 분별도 없느니라”

박선영 교수는 윤회설에서 중생은 일기(一期)의 생애로 끝나는 것이 아니라 지은 바 업력(業力) 즉 행위의 세력에 의하여 그 업에 상응하는 세계와 갈래(途 또는 道)로 다시 태어난다고¹⁷⁾ 본다.

박선영교수의 불교적 죽음을 요약하면

- ① 소속된 종류로부터의 몰락, 몸의 파괴, 수(壽)의 종말, 체온의 사라짐, 명(命)의 소멸, 오온의 해체.
- ② 수(壽)와 체온 및 식(識)의 소멸, 그리하여 모든 기관이 다 파괴되어 몸과 명(命)이 분리 됨.
- ③ 체온의 소멸과 오온의 해체로 명근(命根)이 끊어짐.
- ④ 수(壽)와 체온 및 식(識)의 소멸로 보며 결국 壽와 체온 및 識의 소멸로 압축하고 있다.

또한 박선영 교수는 죽음은 생명의 종말도 아니고 자신의 행업(行業)에 따라 윤회하는 과정 속에서의 자연스런 한 현상이므로 담담하게 죽음을 수용하므로써 그 죽음을 초월하여 임종을 정념(正念)으로 맞음으로써 한 생애를 고결하게 마무리하여야 한다고 제시하고 있다.

16) 권오석, 『반야심경』, (서울 : 홍신문화사, 1994), 138-139쪽.

17) 박선영, 뇌사자의 장기이식에 대한 불교적 지평과 그 교육적 함의, 《불교학보》 30, (서울 : 동국대학교 불교문화연구소, 1993), 283-284쪽.

3) 노(老)·장(莊)에서의 죽음

노·장은 사생(死生)의 문제를 기(氣)의 취산(聚散)으로 보고 있으며¹⁸⁾ 열생오사(悅生惡死)의 관념으로부터 오는 인생의 속박과 굴레로부터 벗어나는 데서 생사를 다루고 있다. 노·장은 죽음 자체보다는 죽음에 대한 인식을 더욱 문제삼고 있다고 할 수 있다.¹⁹⁾

노·장에서 죽음의 세계는 삶의 세계가 아닌 다른 차원의 세계로 보고 있다. 그러므로 열생오사(悅生惡死)는 이 다른 차원의 세계를 잘못 넘나드는 데서 오는 것으로 보고 있다. 말하자면 좋다(悅) 싫다(惡)라는 열오(悅惡)의 감정은 삶의 세계에서나 가능한 것이지 죽음의 세계에서는 불가능하다는 것이다.²⁰⁾ 죽음의 세계는 삶의 세계와는 무관하다는 것이 노·장의 입장이다.

사후의 세계는 살아있는 사람에게 존재할 수가 없으므로 있지도 않은 세계를 두고 싫다(惡死)고 할 수 있다면, 좋다(悅死)고 해서 안될 것도 없다는 것이다. 즉, 열생오사(悅生惡死)의 관념이 가능하다면 오생열사(惡生悅死)의 개념도 가능하다고 보는 것이다.²¹⁾ 노·장은 일단 죽음이야말로 모든 것으로부터의 해방이며 온갖 속박으로부터의 벗어남으로²²⁾ 본다. 그렇다고 사(死)의 찬미를 내세우는 것은 아니며 죽음에 대한 공포와 생의 집착이 얼마나 근거 없는 것이며 잘못된 것인가를 지적하는데 있다.²³⁾

노·장에서 생사의 구별이 없다는 것은 죽음이 없다는 말이 아니다. 생사가 하나라는 말도 아니다. 생즉사 사즉생(生卽死 死卽生)은 더더욱 아니다. 生은 그대로 生이며, 死는 그대로 死일 뿐이다. 이렇게 있는 것을 자연(自然)이라고 하며, 노·장의 자연은 지금이며 사실이고, 비교와 구별의 개념이 아니다.

생사의 문제는 서로 비교 간섭하는 데서 생기는 것이니 이것을 없애면 生은 生으로서 死는 死로서 있을 뿐 아무런 문제가 될 것이 없다는 것이다. 죽음의 문제야말로 삶의 문제와 더불어 비교 판단함으로써 스스로 만들어 쓰는 속박과 굴레일 뿐, 열오(悅惡)의 대상으로 문제 삼을 일이 아니라는 것이 노·장의 입장이라고 할 수 있다.

18) 『장자』, 대종사, “孰能以無爲首 以生爲脊 以死爲尻 孰知死生存亡之一體者 吾與之友矣”

19) 송항용, 「노·장에서 본 죽음의 문제」, 한국도교사상연구회 편, 『한국도교문화의 위상』, (서울 : 아세아문화사, 1993), 16쪽.

20) 『장자』, 대종사, “古之眞人 不知悅生 不知惡死. 其出不訴, 其入不距 儻然而往 儻然而來而已矣”

21) 위의 책, “息我以死 故善吾生者, 乃所以善吾死也”

22) 至樂篇, “莊子妻死, 惠子弔之, 莊子則方箕踞, 鼓盆而歌, 惠子曰, 與人居, 長子, 老, 身死, 不哭, 亦足矣. 又鼓盆而歌, 不亦甚乎, 莊子曰, 不然. 是其始死也, 我獨何能無慨然, 察其始而本無生, 非徒無生也, 而本無形. 非徒無形也, 而本無氣. 雜乎芒芴之間, 變而有氣. 氣變而有形, 形變而有生, 今又變而之死是相與爲春秋冬夏四時行也, 人且偃然癡於巨室, 而我嗷嗷然, 隨而哭之, 自以爲不通乎命, 故止也”.

23) 송항용, 앞의 글, 17쪽.

그러므로 노·장에 있어서 죽음의 문제는 사후의 세계를 다루려는 것도, 보다 나은 세상으로의 구원의 문제를 다루려는 것도, 그리고 도교에서 말하는 장생불사(長生不死)의 문제를 다루고자 하는데 있는 것도 아니다. 노·장은 다만 죽음이 왜 인간에게 있어 속박을 가져다 주는가의 문제를 찾아 그 속박으로부터 벗어나 살고자 하는데 있다고 할 수 있다. 그러므로 노·장의 죽음관은 죽음의 문제에 있다가 보다는 오히려 삶의 문제에 있다고 할 수 있다.²⁴⁾

노·장 철학의 요체는 비교하지 말라는 것으로 더구나 그것이 생과 死의 문제일 경우 선부른 비교는 어리석은 판단을 가져오게 되고, 이러한 판단은 하나의 잘못된 기준을 설정하므로 결과적으로 일을 그르치게 된다는 것이 노·장이 가르치고 있는 핵심이라고 할 수 있다.

살아있는 사람들은 언제나 타인의 죽음을 보고 있다. 하지만 타인의 죽음을 통해서 그것이 무엇인지를 이해할 수는 없다. 왜냐하면 그 누구라도 나의 죽음을 대신할 수는 없기 때문이다. 사람은 누구나 죽음을 경험하면서 나의 존재가 없어지므로 죽음에 대하여 사유할 수 있는 시간적 기회를 가질 수 없다. 이렇듯 나에게 있어 확실하게 찾아오는 죽음이건만 일상적으로 사람들은 죽음을 망각한 채 살아가고 있다.²⁵⁾ 살아 있는 사람이 죽음의 존재를 각성하게 된다면 나머지 생은 과거보다는 훨씬 의미 깊은 삶이 영위 될 것이 분명한데도 말이다.

종교적 죽음관에서 볼 때 살아있는 사람은 죽음을 두려워 할 필요가 없다. 왜냐하면 어차피 모든 사람은 죽기 마련이므로, 아무리 그 죽음이 강하다 할지라도 본래의 나까지는 죽일 수 없으니, 이제 죽음을 통한 상례적 통찰을 통하여 죽음이 우리의 인간관계에 어떻게 작용하여 왔는지를 궁구하여 보기로 한다.

III. 임종(臨終) 의례 속에서의 죽음의 인식

한국인들이 관습적으로 지켜온 문화유형 가운데 전통적인 요소들이 과연 어떻게 유지되고 변형되어 왔는가를 분석하는 것은 문화적 전통의 계승과 발전이라는 측면에서 대단히 중요한 부분으로 간주되어야 한다. 더구나 그것이 죽음과 관련된 상례의 절차

24) 위의 글, 24쪽.

25) 김진, 『생활속의 철학』, (서울 : 자유사상사, 1994), 42쪽.

일 경우 급속도로 변화하는 문명사회 속에서 무분별한 의례 절차의 변형은 자칫 인간성의 상실로 연결되어 질 수도 있는 문제이다. 왜냐하면 상례란 필시 부모, 친척 등, 가족을 대상으로 치루어지는 의례인 만큼, 여기에서 문화적 전통성이나 혈연적 정(情誼)를 생략하거나 간과(看過)할 경우 우리사회는 냉혈적 전통문화의 파괴, 혹은 가족적 온정(溫情)의 파괴를 불러와 결국은 인간성의 상실로 연결되어질 수 있는 것이다.²⁶⁾ 이에 본 논고에서는 전통상례 중 임종(臨終)의 전후에 지켜야할 의례 속에서의 죽음의 의식(意識)과 문화적 요소를 조명해 봄으로써 그 예(禮)를 오늘의 의례 속에서 되살려 보고자 하는데 의의를 두고 있다.

1. 생시(生時)의 의례

1) 임종(臨終)

임종은 운명(殞命)이라고 하며 환자가 마지막 숨을 거두는 모습을 곁에서 지켜드리는 일이다. 이때에는 자손들만이 함께 하고 남들은 자리를 피하는 것이 예이다. 집안밖을 깨끗이 청소하고²⁷⁾ 소란을 피우서는 안되며 더욱이 곡(哭)을 해서도 안 된다. 자손들은 환자의 상태를 보아 임종이 예감되면 천거정침(遷居正寢)을 하게 되는데 「예기」에 의하면 남자는 사랑방에, 여자는 안방에 모시어 임종하도록 함을 뜻한다. 그러나 일반적으로 남녀를 구별하지 않고 안방 아랫목에 모시고 있다. 임종이 가까워오면 환자의 머리를 동쪽으로 하고 북쪽 들창 옆에 눕히며²⁸⁾ 자손들은 말을 삼가 하여 환자가 조용한 가운데 마지막 숨을 거둘 수 있도록 하여야 한다.

임종을 종신(終身)이라고도 하는데 자식된 도리로 임종을 보지 못하는 것을 가장 큰 불효로 생각하여 왔다. 그래서 욕을 할 때, ‘종신도 못할 녀석’이란 말을 하면 대단히 굴욕적으로 생각하였다. 임종시에는 아무리 슬픔이 격하여도 소란스럽게 하여서는 안 되고 조용히 근신하며 환자가 마지막 한 생각을 온전하게 취하고 영면할 수 있도록 도와야 한다. 그리고 환자의 의복을 깨끗한 옷으로 갈아 입히며²⁹⁾ 유명(遺命)이나 유언(遺言)이 있으면 이를 기록하도록 한다. 자손들은 환자의 사지가 경직되지 않도록 부드럽게 주무르며 정중하고 경건한 자세로 환자의 운명을 지켜보아야 한다. 상대기(喪大記)에 의하면 남자는 여자의 손에 운명하지 아니하고³⁰⁾, 여자는 남자의 손에 운명하지

26) 강성경, 『환경윤리와 원불교사상』, (서울 : 광문출판사, 1994), 105-120쪽.

27) 『禮記』, 喪大記, “內外皆婦”

28) 『禮記』, 喪大記, “寢東首於北牖下”.

29) 위의 글, “廢牀 徹褻衣 加新衣”

30) 위의 글, “男子不死於婦人之手”

아니하는 것³¹⁾이 예법으로 되어 있다. 여기까지의 과정을 초종(初終)이라 하기도 한다.

2) 방위(方位)의 의미

왜 하필 머리를 동쪽으로 하고 북창(北窓) 아래에서 임종하도록 하였을까. 東은 음양오행에서 봄을 상징하고 시작을 상징하며 푸르름을 상징하고 양(陽)의 기운이 약동진 동함(震雷)을 의미한다. 이처럼 생동하는 기운을 향하여 환자의 百會(頭頂)가 향하도록 한 것은 동쪽의 생동하는 기운을 백회를 통하여 흡인케 함으로써 환자에게 마지막이지 만 맑은 기운을 불어넣고자 하는 배려일 것으로 사려된다. 또한 동쪽은 아침해가 솟아 오르는 곳으로 새로운 시작을 의미하기도 한다. 이제 죽음은 끝이 아니라 새로운 삶의 형태가 출발하고 있음을 시사할 수도 있다.

그렇다면 北窓 아래는 무엇을 상징하는 것일까. 예로부터 우리는 저승을 북망산천으로 표현하여 왔다. 머나먼 북쪽 어디쯤에 산천이 있어 거기가 바로 망자(亡者)들이 모여 사는 곳으로 상상하여 왔다. 또한 북쪽은 음양오행에서도 가장 강렬한 음(陰)의 기운으로 죽음을 상징하기도 하며, 년 중에서 가장 추운 동지설달로 초목이 죽어 있을 때이며, 검정 색을 상징하기도 한다. 예컨대 저승사자라면 반드시 검은 도포자락을 휘날리는 것도 바로 北쪽을 의미하는 것이다. 우리 조상들은 북쪽을 저승으로 통하는 길목으로 상징하였을 것이다. 그래서 이제 임종을 앞둔 환자를 북창 아래에 눕게 하여 그가 가는 길을 용이하게 하려는 배려이거나 혹은 저승사자가 들어오는 바로 그 창문(窓門) 아래에 환자를 모셨을 것으로 추측된다.

東과 北, 두 개의 상반된 개념의 방향을 설정하여 환자가 동시에 두 방향에서 오는 기운을 받을 수 있게 한 것에는 이제 생사의 기로에서 죽음은 새로운 시작이라는 東의 의미와 피할 수 없는 육신의 죽음이 가야할 北을 동시에 수용할 수 밖에 없다는 죽음에 대한 새로운 바람(希)과 불가피한 굴복의 표현일 것으로 생각된다.

어찌보면 東의 생기를 흡입하므로써 기적의 회춘을 할 수도 있다는 소망의 표현일 수도 있으며 北窓은 불가피 죽음의 길로 들어섰을 경우에 숙명적으로 가야할 저승의 통로가 될 것이다. 우리 전통상례에서는 이와 같이 임종의 순간에도 생의 가능성을 배제하지 않았으며 불가피 死의 길로 들어선다 할지라도 東에서 얻은 생동하는 기운으로 저승길을 밝히고자 하였을 것이다. 이는 어찌 보면 유불(儒佛)이 갖고 있는 生死의 공존관념일 수도 있으며, 오행적(五行的) 관점에서 생각한 東北의 취용은 주역(周易)의 논리로 해석할 수 있다.

31) 위의 글, “婦人不死於男子之手”

2. 생사의 갈림길에서의 의례

1) 속광(屬絃)과 수시(收屍)

마지막 넘어가는 환자의 숨결은 육안으로는 쉽게 구별이 되지 않는다. 그래서 환자의 人中에 가벼운 숨덩이를 놓아 그 움직임을 보고 비로소 임종을 확인한다.³²⁾ 바로 이 숨으로 호흡의 단절을 확인하는 과정을 속광(혹은 屬絃)이라 한다. 이제 망자의 임종이 확인되면 자식들은 애절(哀絶)한 곡(哭)을 시작한다.³³⁾ 망자의 눈을 쓰다듬어 눈을 감기고 시신의 굴신(屈伸)현상이 일어나기 전에 두 손을 배 위에 모아 부드러운 천으로 손을 묶는다. 이때 남자의 손은 왼손을 위로하고 여자는 오른손이 위로 가게(男左女右) 한다. 턱을 받쳐 입을 다물게 한 뒤, 반함(飯含)을 위하여 치아 사이에 옷을 끼우고³⁴⁾ 머리는 바로고 높게 고이고 햇숨을 사용하여 입과 코, 귀 등을 막은 후 얼굴을 백지로 덮는다. 양쪽 어깨와 양다리는 천을 사용하여 반듯하게 동여 맨다. 이제 시신(屍身)을 시상(屍床)위로 옮겨 누이고 흰 천으로 덮는다.³⁵⁾ 시신의 머리는 다시 남향으로 하고 시신의 상하를 단단히 고정시켜 기울어지지 않게 한다. 병풍이나 포장을 사용하여 통풍이 되지 않도록 한다. 이 절차를 소홀히 하면 사후의 경직이나 부패로 인하여 발생하는 가스의 압력 때문에 발생하는 근운동으로 인하여 시신이 뒤틀리거나 오그라들 수도 있으니 주의하여야 한다. 여기까지의 과정을 수시(收屍, 整齊收屍) 혹은 천시(遷屍)라고 한다.

2) 고복(梟復)

같은 시간에 임종을 보지 않은 가족 중 한사람이 고복을 하게 된다. 고복이란 혼을 부르는 것으로(招魂) 사자(死者)의 표산(飄散)된 혼을 불러 들여 회복(回復)을 꾀하는 것이다.³⁶⁾ 수시가 끝난 후 남상(男喪)일 때는 남자가, 여상(女喪)일 때는 여자가 사자(死者)의 평상복이나 두루마기, 속직삼 등을 가지고 앞 치마를 이용하여 지붕으로 올라가서 왼손으로 옷깃을 잡고 오른손으로는 옷의 허리짚을 잡고 북향하여 옷을 휘두르며 크고 긴 목소리로 남자는 관직이 있으면 직함과 이름을, 여자라면 본관과 성씨를 세 번 외치며 그 이름 뒤에 복, 복, 복(復 復 復)이라고 외친다.³⁷⁾ 그러한 후 옷은 지붕 위

32) 앞의 글, “屬絃以俟絕氣”

33) 위의 글, “始卒, 主人啼, 兄弟哭, 婦人哭踊”

34) 위의 글, “小臣楔齒用角柶”

35) 이회만, 『태인향교지』, (정읍 : 태인향교지편찬위원회, 1996), 917-919쪽.

36) 김동춘, 「한국예속사」, 『한국문화사대계7』, (서울 : 고려대학교 민족문화연구소, 1979), 322쪽.

37) 『禮記』, 喪大記, “中屋復危 北面三號”.

에 놓아두거나 혹은 가지고 내려와 시신(屍身)위에 덮고 곡(哭)한다. 복(復)을 외칠 때 가족들은 잠시 뿔을 멈추고 정성스러운 마음으로 혼(魂)이 돌아오기를 기다려야 한다. 이때 지붕위로 올라가는 것은 혼이 위로 올라가기 때문이며, 죽은 사람의 이름을 부르는 것은 혼이 다시 돌아와 체백(體魄)과 합하면 회생할 수도 있다는 가능성 때문이다. 지붕위로 올라가기가 복잡하면 마당의 한 구석에서 하여도 무방하고 이렇게 하여도 살아나지 않으면 확실한 죽음으로 판단하게 된다.

이제 막 숨이 넘어가게 되면 東으로 두었던 머리를 다시 南으로 향하게 한다. 자연 발은 北을 향하게 되니 즉, 혼이 체백에서 분리되어 나간다면 북쪽으로 가기에 용이하도록 시상을 자리 잡는다.

고복시에도 북쪽을 향하여 망자의 이름을 부르며 돌아올(復) 것을 호소한다. 여기에서도 마찬가지로 北은 망자가 향하는 유일한 길목이 된다. 그러니 五行에서도 북은 슬픔(哀)을 상징하며 흑제(黑帝)를 나타낸다. 우리 조상들은 사람이 운명하면 순간 그 혼이 빠져 나가 저승사자에 의하여 북쪽으로의 길고도 험한 저승길을 찾아 나선다고 믿었다. 그래서 운명하는 순간 혼이 올라가는 지붕위로 가서 北을 향하여 그 이름을 외치면 혹 이승에 정신을 되차리고 돌아 올 수도 있다고 믿은 것이다.

3. 사후(死後)의 의례

1) 사자상(使者床)

초혼이 끝나면 사자밥을 차려 마당 한가운데나 대문 밖 바로 옆에 놓고 초혼한 옷을 같이 놓기도 한다. 저승사자는 셋으로 생각하는데 전통무속의 삼신(三神)³⁸⁾信仰과 인간이 갖고 있는 삼혼칠백(三魂七魄)이 있으므로 삼혼을 데리고 가는 사자도 셋으로 생각하기 때문일 것이다. 사자상은 밥 세 그릇과 짚신 세 켤레, 동전 세 닢을 채반에 담아서 놓는다. 반찬으로는 간장과 된장만 놓고 물 한동이를 곁에 놓는다. 나중에 사자밥은 먹지 않고 버리며 짚신은 태우고 돈은 상비(喪費)에 보태 쓴다.

그런데 왜 하필 세이라는 숫자에 맞추어 모든 것을 준비하려고 하였을까. 여기에는 조상 전래부터 내려오는 세에 대한 고정된 믿음이 있었을 것으로 짐작된다.

유교의 삼강(三綱)이나 불교에서의 불법승 삼보(三寶), 제주도 민속굿인 삼공맞이, 부모의 喪에도 삼년상을 치루었으며, 황해도 지방의 삼년아부설화(三年啞婦說話)³⁹⁾, 굿을

38) 三神은 桓因, 桓雄, 王儉(檀君)의 三聖을 상징한다는 설과 產神 곧 삼신할머니를 상징한다는 두 가지 설이 있다.

39) 황해도 은율지방의 설화로 외딸이 시집을 가서 매사에 귀머거리 삼년, 봉사 삼년, 병어리 삼년으로 살라는 부모의 가르침을 지키다가 시집에서 쫓겨날 뻔 하였다는 설화.

하는데 필요한 삼명두(三命斗), 삼복더위, 삼불거(三不去)⁴⁰⁾, 亡者를 매장 후에 지내는 삼우제(三虞祭), 수화풍재(水火風災)와 병난(兵難), 역질(疫疾), 기근(饑饉)의 삼재(三災), 삼월 삼진날은 중삼(重三)이라 하여 제액(除厄)의 명절이었으며⁴¹⁾ 이외에도 3과 관련된 전통풍습은 이루 헤아릴 수 없을 만큼 다양하다. 이처럼 3에 대한 고정관념이 저승 사자도 3명일 것으로 추정하였을 것이다. 또한 3은 홀수로 양(陽)의 수(數)이다. 우리 선조들은 무슨 일을 결정할 때에 가급적 짝수인 음수를 피하고 양수인 홀수 일(日)에 중요한 일을 도모하여 왔다.

췌신은 먼길을 가기 위해서는 중도에 갈아 신기 위해서 필요했을 것이고, 간장이나 된장은 음식을 짜게 먹으면 물이 켜게 되니 당연히 물을 마시기 위해서 가던 길을 되돌아오므로써 혹여 다시 생을 되찾을지도 모른다는 기대심리였다고 할 수 있다. 동전 세 닢은 저승사자에게도 돈을 주면 망자를 좀 편안하게 데려가지 않을까 하는 효도뇌물이라고 할 수 있다. 여기에서 우리는 다시 사후에는 혼과 백이 분리된다는 유교적 관념과 죽어서 지옥에 떨어지면 인간의 생전(生前)의 선악을 다스려 상벌을 준다는 염라국이 존재하는 불교적 사고(思考)의 혼재(混在)를 발견한다.

적어도 사자상의 의례까지는 망자가 되살아날 수도 있다는 기대가 조금은 남아 있다. 그러나 사자상의 의례가 끝나면서 생환의 기대는 완전히 포기한다고 할 수 있다.

2) 발상(發喪)

여기까지의 과정이 끝나면 이제 발상(發喪)이라 하여 곡(哭)으로 이웃에게 초상이 났음을 알리는 절차를 시행한다. 여기서의 뜻은 임종시와는 달리 의도적으로 내는 ‘애고 애고’ 소리로 애절한 기운을 담아 내는 것이다. 자손들은 머리를 풀고 우선 상복이 만들어지기 전까지 검소한 옷으로 갈아입는다. 심의(深衣)⁴²⁾를 입을 때는 남좌여우(男左女右)라 하여 부상(父喪)에는 왼쪽 팔을 꿰지 않고, 모상(母喪)에는 오른쪽 팔을 끼어 입지 않는다. 또한 모두 신발을 벗고 근신하며 애도한다. 한쪽 팔을 꿰지 않는 것은 황망 중에 옷을 제대로 입을 수 없었다는 애통의 표현일 수도 있고, 이제 한 쪽 부모가 돌아가셨으니 나의 한 수족이 달아난 것만큼 허전하고 고통스럽다는 표현일 수도 있다. 또한 상주를 비롯한 모든 상제(喪制)들은 화식(火食)을 금하고 3일 동안 음식을 먹지 않으나 이웃이 미음이나 팔죽을 끓여와 강권하여 끼니를 이음으로써 부모를 여원

40) 이혼의 불허조건으로 일명 三不出이라고 한다. 함께 부모의 삼년상을 지냈거나, 조강지처이거나, 여자가 돌아갈 곳이 없을 경우에는 이혼을 불허하였다.(大明律直解)

41) 김병모 외, 『한국민속대사전』, (서울: 한국사전연구사, 1997), 761-790쪽.

42) 흰배 두루마기로 소매를 넓게 하고 검은 비단으로 가장자리를 두른 상복.

죄스러운 마음을 나타낸다.

이상으로 임종을 전후한 지극히 제한된 부분의 의례 속에서 우리 선조들이 갖고 있는 생사의 관념을 생각하여 보았다.

임종을 전후한 절차는 기술(記述)상 편의를 위하여 순서를 정하였으나 실제로는 거의 동시에 순간적으로 교차 연계되어 이루어지므로 정확한 순서를 정할 수는 없다. 상황과 형편에 따라 바뀔 수도 있으며 동시에 시행할 수도 있을 것이다.

IV. 결 어

한국인의 의식저변에 형성된 가치체계들은 이조시대의 유교문화에 의해서 그 골격이 형성되었다는 점에 많은 학자들은 대체적으로 동의하고 있다.⁴³⁾ 상례란 필시 부모를 대상으로 하기 때문에 유교의 대표적인 덕목인 효사상과 맞물려 의례의 전과정이 엄숙한 장엄의 극치를 넘어 삶을 포기하면서 까지 돌아가신 부모님께 애도를 표하는 지경에까지 이르기도 하였다. 이러한 문화적 현상에 단절이 일어나기 시작한 것은 아마도 일제 30여년 간의 통치기간일 것이다.

일본인들은 한국의 문화를 말살하고 그들의 문화에 동화시키기 위한 기도를 30여년간 계속하여 오히려 한국의 전통문화에 큰 손상을 입혔다. 만일 우리 나라의 근대화가 우리의 손에 의하여 주체적으로 추진되었다면 문화의 정체성은 자연스럽게 유지될 수 있었을 지도 모른다.⁴⁴⁾

위에서 논의한 바와 같이 한국인의 죽음관은 언제나 生死의 연결이 가능하다고 믿어 왔다. 사람이 죽으면 3년상을 치루기까지는 상청에 머물러 있으면서 아침과 저녁 식사를 늘 함께하고 있으며, 삼년상 이후에는 일년이면 적어도 세 번은 다시 자손의 집에 찾아와 음식을 함께 나누고 대화를 나눌 수 있다. 설날과 추석, 그리고 제삿날이 될 것이다.

고복을 하고 사자상을 간소하게 차려 저승사자를 대접하면서 뇌물까지 주어 망자의 저승길을 부탁하여 망자의 혼이 이승과 전혀 별개로 존재하는 저승으로 갈 것이라는 생각 속에, 다시금 전혀 반대로 망자의 혼은 항상 집이나 사당에 머물러 있으면서 가족과 함께 고락을 함께 할 것이라는 생사동존(生死同存)의 사고 속에서 의례를 시행하

43) 견학필 외, 『사회와 가치』, (서울: 경성대출판부, 1996), 84쪽.

44) 임희섭, 『한국의 사회변동과 가치관』, (서울: 나남출판, 1995), 291-306쪽.

였다.

그러면서 살아 남은 사람들은 언제나 망자와의 커뮤니케이션이 가능한 것으로 믿어 왔으며 죽어서도 자손과 함께 늘 사는 것으로 믿어 왔다. 이것은 어찌보면 유교에서 보는 생명의 연속성과도 통한다고 할 수 있다. 자신의 육신은 분명히 죽어가지만 후손을 통하여 생명성이 존속되므로 죽음에 대한 달관을 가능하게 할 수도 있었을 것이다.

박선영 교수에 의하면 불교의 윤회이론에서 불 때 사람의 生은 현세에서 처음으로 갑자기 일어나는 것도 아니며, 死 또한 생명의 완전한 종말을 의미하는 것도 아니라고 하였다. 거듭 거듭 되풀이되는 삶의 윤회과정 가운데 한 현상이요 과정으로 보고 있다.⁴⁵⁾ 이러한 윤회의 관념은 죽어서 다시 자손으로 환생하여 다시금 자손과 함께 살아 간다는 믿음을 가능하게 하였고, 산 자(生子) 속에 죽은 자(死者)가 있고 죽은 자 속에 산 자가 내재(內在)하므로 생사의 포괄적 사고를 가능하게 하였을 것이다.

또한 모든 의례의 과정 속에 오행(五行)적 요소가 함유되어 있어 역경(易經, 周易)이 삶에서 차지하는 비중이 얼마나 심대(深大)하였는지를 보여주고 있다.

이제 전통상례의 규범을 과거에서 찾아 오늘에 되살리고자 한다면 현대적 편의에 익숙해진 사람들에게 문화적 반발심만 가중시킬 것이다. 우리의 전통상례가 불필요한 구습이 아니라, 망자의 육신과 영혼을 엄중하게 모시고 의례의 순간 순간마다 저승길을 편안케 하기 위한 배려와 효심이 배어있다는 것을 느끼게 하므로써 사회적 적합성을 유지할 수도 있으며, 아울러 역사적 배경을 공부하고 연속성을 찾아 거슬러 올라가 보므로써 오늘의 현실에 맞는 적절한 전통상례의 전형을 개발보전할 수도 있을 것이다. 차후의 연구에서는 발상 이후부터 삼우제까지의 과정 속에 내재된 한국인의 죽음관 내지는 영혼관을 전통상례의 음양오행적 관점에서 분석하는 것을 하나의 과제로 삼고자 한다.

< 참 고 문 헌 >

『禮記』

『莊子』

『論語』

45) 박선영, 앞의 글, 285쪽.

- 강성경(1994), 『환경윤리와 원불교사상』, 서울 : 광문출판사.
- 전학필 외(1996), 『사회와 가치』, 서울 : 경성대출판부.
- 권오석(1994), 『반야심경』, 서울 : 홍신문화사.
- 금장태(1991), 『유교사상의 문제들』, 서울 : 여강출판사.
- 김동춘(1979), 「한국예속사」, 『한국문화사대계7』, 서울 : 고려대학교 민족문화연구원.
- 김병모 외(1997), 『한국민속대사전』, 서울 : 한국사전연구소.
- 김수지 외(1997), 『호스피스』, 서울 : 수문사.
- 김진(1994), 『생활속의 철학』, 서울 : 자유사상사.
- 김창환(1995), 『몸과 마음의 생물학』, 서울 : 지성사.
- 김호덕(1999), 『종교다시읽기』, 한국종교연구회 편, 서울 : 청년사.
- 노유자 외(1998), 『Hospece and Death』, 서울 : 현문사.
- 박선영(1993), 「뇌사자의 장기이식에 대한 불교적 지평과 그 교육적 함의」, 《불교학보》 30, 서울 : 동국대학교 불교문화연구소.
- 송항용(1993), 「노장에서 본 죽음의 문제」, 『한국도교문화의 위상』, 한국도교사상연구회 편, 서울 : 아세아문화사.
- 윤호진(1992), 『무아 윤회문제의 연구』, 서울 : 민족사.
- 이희만(1996), 『태인향교지』, 정읍 : 태인향교지편찬위원회.
- 임재해(1996), 『전통 상례』, 서울 : 대원사.
- 임희섭(1995), 『한국의 사회변동과 가치관』, 서울 : 나남출판.
- 장병길(1980), 『대세계백과사전12』, 서울 : 태극출판사.
- 전통예절연구회(1999), 『상례와 제례』, 서울 : 도서출판 신나라.
- 한국정신문화연구원(1992), 『한국민족문화대백과사전19』, 서울 : 한국정신문화연구원.
- Arnold van Gennep(1985), *Les rites de passage*, 전경수 역, 서울 : 을유문화사.
- Paul Chauchard(1987), 『죽음의 생물학적 해석』, 오영근 공역, 서울 : 아카데미서적.
- George Alexander Wilken(1886-1887), *Über das Haaropfer : Und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern indonesiens*, *Revue coloniale internationale*.
 _____(1905-6), *Contribution a une etude sur la representation collective de la mort*, *Annee sociologique*.