

[海行摠載]소재 使行錄에 반영된 일본의 通過儀禮와 사행원의 인식*

한 태 문**

차 례

- | | |
|---------------------------|-----------------------|
| 1. 들어가기 | 2.3. 喪禮 |
| 2. 對日 사행원의 눈에 비친 일본의 통과의례 | 2.4. 祭禮 |
| 2.1. 冠禮 | 3. 사행원이 지닌 對日 認識觀의 基底 |
| 2.2. 婚禮 | 4. 마무리 |

1. 들어가기

흔히 한국과 일본의 관계를 일컬어 '가깝고도 먼 나라'라고들 한다. 지리적 근접성과 감정적 거리감이 뒤섞인 양국관계를 이처럼 극명하게 대변하고 있는 담론도 없을 것이다. 실제로 두 나라는 화해와 공존을 지향하는 21세기에 들어선 이 순간에도 여전히 각종 현안을 사이에 두고 대립과 갈등을 거듭하고 있다. 심지어 양국 문화의 진정한 이해를 도모한다는 취지에서 이루어진

* 이 논문은 1998년도 한국학술진흥재단 대학부설중점연구소 지원 연구비에 의하여 연구되었음(2차년도 중간보고)

** 부산대학교 국어국문학과 교수

각종 연구들조차 저변에는 상대국에 대한 무지와 부정적 선입견이 게재되어 오히려 오해를 불러일으킨 경우가 허다하다. 따라서 양국 선민의 새로운 관계 구축을 위해서는 기층문화와 같은, 상대에 대한 보다 근원적이고 진솔한 이해가 그 어느 때보다 필요한 시점이다. 기층문화는 오랜 역사과정을 통해 형성되어 무엇보다 그 민족의 의식과 습성을 잘 반영하고 있기 때문이다. 그 중 특히 통과의례는 일생을 경과하면서 마디가 되는 인생의 고비에서 거행되는 의례로, 어느 나라, 어느 민족이든지 공유하는 의례란 점에서 가히 기층문화의 중심이라 일컬을 만하다. 따라서 통과의례에 대한 연구는 한일 양국 기층문화 이해의 첨경이 될 수 있다. 일본의 통과의례에 대한 우리 先人들의 생각을 엿볼 수 있는 자료로는 [海行摠載]가 있다.

[海行摠載]¹⁾는 우리 민족의 일본체험을 집대성한 책으로, 鄭夢周(1337-1392)의 使行詩를 모은 『鄭圃隱奉使時作』을 제외하면 모두 조선조의 기록들이다. 그 내용은 왕명을 수행하는 使行체험이 대부분이고, 자신의 의지와 상관없는 捕虜체험과 漂流체험도 다수 수록되어 있다.²⁾ 또 조선조의 사행체험이라 해도 壬亂 전의 사행기록과, 임란 중의 사행, 그리고 소위 通信使로 일컬어지는 임란 후의 사행 및 修信使·紳士遊覽團 등으로 대표되는 개화기 사행에 이르기까지³⁾ 시대적으로 조선조 전체를 아우르고 있다. 따라서 일본 통과의례에

1) [海行摠載]는 1914년 朝鮮古昔刊行會에서 총 20권의 기록들을 모아 『朝鮮群書大系續編』 4책으로 간행한 이래, 1974년 민족문화추진회에서 12권을 더 발굴하여 고전국역총서로 발간되었다. 본 연구는 민족문화추진회 편, [해행총재]를 텍스트로 삼았다. [해행총재]의 발간경위에 대하여는 姜周鎭 : 「[海行摠載]에 대하여」, 『여행과 체험의 문학·일본편』(소재영·김태준 편, 민족문화문고간행회, 1985), pp.30-31을 참조.

2) 포로체험기로는 姜沆의 『看羊錄』·鄭希得의 『海上錄』·魯詔의 『錦溪日記』가, 표류체험기로는 李志恒의 『漂舟錄』이 실려 있다.

3) ① 임란 전 사행기록으로는 申叔舟의 『海東諸國記』·金誠一の 『海槎錄』·宋希慶의 『日本行錄』이, ② 임란 중의 기록으로는 黃愼의 『日本往還記』가 있다. ③ 임란 후 통신사행기로는 申維翰의 『海游錄』·慶暹의 『海槎錄』·吳允謙의 『東槎上日錄』·李景樞의 『扶桑錄』·姜弘重의 『東槎錄』·任統의 『丙子日本日記』·金世淵의 『海槎錄』·黃昶의 『東槎錄』·趙綱의 『東槎錄』·申濡의 『海槎錄』·작자미상의 『癸未東槎日記』·南龍翼의 『扶桑錄』·洪禹載의 『東槎錄』·金指南의 『東槎日錄』·趙曦의 『海槎日記』·任守幹의 『東槎日記』·曹命采의 『奉使日本時間見錄』·柳相弼의 『東槎錄』이 있다. 그리고 ④ 개화기 사행으로는 金綺秀의 『日東記游』·

대한 조선인들의 사고를 가장 잘 반영하고 있는 대표적인 텍스트라 할 수 있다. 실제로 三宅英利는 申叔舟(1417-1475)의 『海東諸國記』 속에 일본의 풍속을 관찰한 「國俗」의 내용이 ‘한국인의 일본관을 잘 반영하고 있을 뿐만 아니라, 예리한 비판까지 곁들여져 오히려 일본인이 당시의 풍속을 연구하려 할 때 큰 도움을 얻을 수 있는 정도’⁴⁾라고 평가하고 있다.

본 연구는 [海行摠載]소재 對日使行錄에 반영된 일본 통과 의례의 양상과 이에 대한 당시 조선 사행원의 인식을 살피기로 한다.⁵⁾ 포로와 표류 체험 기록들을 논의로 한 것은 유교 사회에 있어 捕虜와 漂流이 지나는 의미가 자랑이나 자부심을 띠는 체험이 아닌 데다 귀환 후의 입지를 고려해 사행 체험과는 달리 다분히 감정적인 서술이 되고 있기 때문이다.⁶⁾

2. 對日 사행원의 눈에 비친 일본의 통과 의례

통과의례(rites of passage)는 프랑스 민속학자 반 겐넵(Van Gennep: 1872-1957)이 명명한 것으로, 사람이 일생을 살아가면서 마디가 되는, 곧 출생·성년·혼인·회갑·죽음 등에서 거행하는 의례인데, ‘四禮’ 또는 ‘家禮’라고도 부르는 우리의 冠婚喪祭와 비슷하다. 물론 겐넵이 말하는 통과 의례와 우리의 四禮는 약간의 차이가 있다. 통과 의례에 있는 출생 의례는 四禮에 없고, 사례에 있는 祭禮는 통과 의례에 포함되어 있지 않다. 이 때문에 우리 민속학에서는 사람의 일생을 확대 해석하여 祈子俗부터 祭禮까지를 통과 의례로 보기도 한다.⁷⁾ 하지만 朱子學의 禮治를 존송하는 조선의 사행원들은 출생 의례

李鏞永의 『日槎集略』·朴泳孝의 『使和記略』·朴戴陽의 『東槎漫錄』이 있다.

- 4) 三宅英利 저·하우봉 역: 『역사적으로 본 일본인의 한국관』(풀빛, 1990), p.53.
- 5) 필자는 일찍이 「通信使行錄에 반영된 對日民俗觀」(『申田張培鎮教授定年紀念國文學論叢』, 간행위원회, 1995)이라는 논문을 통해 의식주·세시풍속·기타 雜俗과 더불어 통과 의례를 살핀 적이 있으나, 개략적인 검토에 그쳤다. 본 연구는 이를 확장한 것으로 사행록에 반영된 일본의 통과 의례에 대한 본격적인 연구임을 밝히 둔다.
- 6) 韓泰文: 『朝鮮後期 通信使 使行文學 研究』(부산대, 박사학위논문, 1995), pp.139-140.
- 7) 김용덕: 「一生儀禮」, 『한국민속학의 이해』(문학이카데미, 1994), p.169. 김용덕은

와 회갑례 등은 도외시하고 오로지 禮治의 방법인 관혼상제의 시행 여부만 주목하고 있어, 이에 대한 기록만을 살필 수밖에 없다.

禮의 實踐者로서의 자부심을 지닌 사행원들에게 일본의 冠婚喪祭는 어떻게 반영되었는가를 살펴보기로 한다.

2.1. 冠禮

冠禮는 笄禮와 함께 남녀가 출생하여 성인이 되면 올리는 예절이다. 일정한 연령(15세-20세)에 이른 소년소녀가 어른으로 진입하는 사회적 의미를 띠기 때문에 흔히 ‘成人式’, 또는 ‘入社式’으로도 불리워지는 ‘성년의례’이다. 곧 관례는 다음 세대를 낳고, 육성하며, 선조에게 제사를 올릴 수 있는 능력과 자격을 구비하였음을 사회적으로 인정하는 의례인 셈이다. 『禮記』에서도 “관을 쓴 뒤에야야 의복이 갖추어지고 의복이 갖추어진 뒤에야 몸이 바르게 되고 얼굴빛이 바로 잡아지며 말씨가 순하게 된다.”하여 관례를 禮의 시작⁸⁾으로 보았다. 관례에 관한 우리의 문헌기록으로는 ‘광종 16년(965) 봄 2월에 태자 卬에게 元服을 가하였다’⁹⁾는 『고려사』의 내용이 최초이다. 물론 <단군신화>의 ‘웅녀’나 <혁거세신화>의 ‘알영’ 등에서 보이는 祭儀的 행위를 우리 관례의 원형(Archetype)으로 간주할 수도 있겠다. 관례는 토착적, 민중적 문화가 아닌 유교의 도입과 더불어 중시된 일종의 상층문화로, 조선시대에 이르러선 종류 이상에서 보편화되다가, 조선말기의 早婚 풍습과 개화기의 斷髮令(1898)을 계기로 점차 자취를 감추게 된다.¹⁰⁾

서구적 용어인 ‘통과의례’가 生涯分岐儀禮(life-crisis rites)로, 태어나기 전의 祈子의례와 죽은 후의 제례는 포함되지 않기 때문에 관혼상제의 대치될 수 없고, 따라서 우리의 전통의례인 기자의례와 제례까지 포함하는 의례를 ‘일생의례’라 부를 것을 제언하고 있다.

8) 『禮記』, 第41, 「冠義」. 冠而后服備 服備而后 容體正 顔色齊 辭令順 故曰 冠者禮之始也.

9) 『高麗史』, 卷第二, 光宗, 乙丑16年. 春二月加子卬元服.

10) 실제로 관례의 경우 상층에게 국한되었다고 보는 것이 옳겠다. 장철수는 1475년에 완성된 『國朝五禮儀』 등의 ‘冠禮’에 庶人에 대한 규정이 없고, 文武官의 관례만을 규정한 것을 들어 ‘관례가 양반계층에게만 의미 있고, 피지배계층에선 전혀 불필요한 의례로 여겨졌을 수도 있다’(『한국전통사회의 관혼상제』, 한국정신

다음은 [海行摠載] 소제 사행록에 반영된 일본 관례의 모습이다.

(가) 倭皇의 적자가 관례를 올릴 때에는 대신이나 장인이 이발을 하여 주고, 관백의 적자가 관례할 때는 鞞政이 이발을 하여 주고, 공경대부의 아들이 관례할 때는 귀족들이 이발을 하여준다. 처음에는 折烏모자를 쓰고, 庶人이면 작은 절오모자를 쓰는데 이를 '元服'이라고 통칭한다.(남용익, 『聞見別錄』, VI·81)¹¹⁾

(나) 나라 가운데 관혼상제의 예법이 없었다. 남자로 장가들지 아니한 자는 다만 중앙의 머리털을 깎아버리고 정수리 앞과 머리 뒤의 털만 남긴다. 그리고 장가를 든 뒤에 정수리의 앞의 털까지 깎아버리고 머리 뒤의 한 줌의 털만 길이를 네 치쯤 남겨서 종이끈으로 묶어서 구부러 위로 올리니, 이것이 결혼한 자의 표지다. 여자가 머리를 튼 것은 중국의 제도와 같다. 정수리 위에 가리마도 가르지 아니하고 바로 머리 뒤에 들어서 세 송이로 접어서 구불구불하게 아래로 드리우고 흰 실로써 매어 그 쪽을 늦추었고 정수리에는 대모빔을 꽂았다. (신유한, 『海游錄』, II·53)

(다) 여자는 어려서는 머리털을 좌우로 나누어 묶어서 뒤통수에 붙이고 비녀를 꽂는다. 시집 가면 이것을 하나로 합쳐서 역시 뒤통수에 붙이고 비녀나 빔을 꽂는다.(이현영, 『日槩集略』, XI·314)

(가)는 이발의식을 중심으로 한 상층인의 관례로, 귀족이나 上流武家, 더 나아가 神職의 禮式服에 한정되었던 '鳥帽子 쓰는 축하식'¹²⁾의 모습을 반영하고

문화연구원, 1984, p.13)고 추정하고 있다. 또 관례가 점차 사라진 이유로 '지배 계층의 몰락에 따른 의미 상실'(『급변하는 사회에서의 한국문화의 전통성-관혼상제분야』, 『문화인류학』6호, 한국문화인류학회, 1975, p.113)을 들고 있다. 일찍이 李瀛(1681-1763)은 『星湖僿說』, 第26卷, 經史門, 笄條에서 '옛날부터 禮가 庶人에게 내려가지 않는 법으로 관례 역시 士의 관례는 있어도 庶人의 관례는 존재하지 않았다'(古者 禮不下庶人...冠禮亦然 有士冠禮 而無庶人冠禮)고 밝히고 있으며, 또 일본 민속학자 秋葉隆 역시 관례를 찾아보기 어려운 이유로 '오래 전부터 그 중요성이 약해진 까닭'(『朝鮮民俗誌』, 동문선, 1993, p.120)으로 파악하고 있다. 이들은 모두 관례가 민간의 보편적인 풍습이 아니었음을 보여주는 대표적인 연구가 된다.

- 11) 이는 본 연구의 텍스트인 민속문화추진회 편, [해행총재]의 VI권 81페이지에 수록된 남용익의 『聞見別錄』에서 발췌한 것임을 보이는 약칭이다. 이하의 글들은 모두 이에 따르기로 한다.
- 12) 고대에서 중세에 걸쳐 일본의 귀족들 사이에선 성인식을 마치고 처음 갖은 쓰는 것을 '初冠', 남자가 생후 처음으로 상투를 트는 것을 '初元結'이라고 불렀다. 중세에 이르러선 귀족이나 무사가 쓰던 모자의 일종인 鳥帽子를 머리에 씌우는 것이 일반화되었고, 그리하여 성인식을 '鳥帽子 쓰는 축하식'이라 하였는데, 중세

있다. 그리고 (내)와 (대)는 딱히 관례라고 보기에는 무리가 있지만 그나마 관례로 치부할 수 있는 서민 남녀의 일반적인 모습을 그리고 있다. 그러나 대체로 관혼상제의 예법이 없고, 남자는 머리 뒤의 한 줌의 털만을 길이 네 치쯤 남겨서 종이끈으로 묶어 구부러 위로 올리고, 여자는 정수리에 대모뿔을 꽂고 가리마 없이 머리를 뒤로 틀어 세 송이로 접어 아래로 드리워 흰실로 매는 정도에 그칠 뿐이다. 그나마 冠禮의 흔적으로 찾을 수 있는 것마저도 婚禮와 결부되어 있다. 상투를 들고 망건에 縑冠을 쓰며 어른의 평상복을 입는 '初加禮'·갓을 쓰고 출입복을 입는 '再加禮'·어른의 禮服을 입고 幞頭를 쓰는 '三加禮'의 세 단계를 마친 후, 酒道를 가르치는 '醮禮'와 字를 지어주는 '賓字冠者禮'까지 곁들이는 우리의 冠禮와는 비교도 할 수 없을 정도이다.

물론 일본에도 남자의 경우에는 혼도시의 착용·聖地 참배·담력시험·들돌놀이¹³⁾가, 여자의 경우에는 첫 월경이 시작될 때 이를 축하하는 팔밥을 지어먹고, 긴 천의 속옷인 腰卷을 허리에 두르며, 또 일곱 종류의 곡식으로 죽을 쑤어 먹고, 그 죽을 쓸 때 사용한 막대기로 짧은 여자아이의 엉덩이를 때려 懷妊을 기원하는 '嫁叩き'와¹⁴⁾ 같은 다양한 成年俗이 존재한다. 하지만 짧은 사행기간동안 관찰자의 입장에 서 있는데다 성리학에 경도된 대부분의 사행원들에게 『朱子家禮』에 언급조차 되지 않는 타국의 일반 민간풍속에까지 세밀한 관찰을 기대한다는 것은 무리다.

이처럼 사행록에 반영된 일본의 관례속은 다른 의례에 비해 상대적으로 빈약한 편에 속한다.¹⁵⁾ 그것은 앞서 언급한 것처럼 관례가 공격 권리와 의무의

말기부터는 烏帽子를 쓰지 않고 이마 위의 앞머리를 면도질하여 없애버리는 것만인 모습인 소위 靈頂이 일반화되었다. 이에 대해서는 황성규·한태호 편, 『일본·일본인론』(교학연구사, 1984), pp.52-53을 참조.

13) 편무영 : 「일본인의 인생의례」, 『日本 民俗의 理解』(지사일본어사, 1997), pp.163-165.

14) 이에 대해서는 편무영, 앞의 책, pp.151-164와, 金文學·金明學 편저, 『일본문화의 수수께끼』(우석, 1998), p.41을 참조.

15) 김응모는 현대국어 중 관혼상제에 관련된 자동사 어휘가 지니고 있는 개개의 낱말들이 하나의 낱말밭 속에서 차지하고 있는 위치가치(Stellenwert)를 우리 민족의 세계관과 관련지어 연구한 바 있다. 이에 의하면, 관례에 관련된 자동사 어휘(10개)가 혼례(199개), 상례(255개), 제례(173) 등과 비교해 현저히 작은 비율을, 제례는 전통혼례에, 관례는 성인식에 흡수되어 死語化했기 때문이라고 밝

사회적 승인의식이기도 하지만, 결혼이 가능한 인간으로서의 의미도 공유하므로 흔히 혼례속에 섞여 행해지고 있기 때문이다. 이는 일본만의 풍속이 아니라 우리에게도 그대로 적용되는 것임을 다음과 같은 기록이 잘 보여준다.

여자가 혼인을 정하면 계례를 행한다. 이때는 그 어머니가 주장이 된다. 3일전에 주례를 정한다. 채비를 차리고 나서 당일 날이 밝으면 의복을 준비해 내놓는다. 차레대로 서 있다가 차례가 오면 主婦가 맞아서 방으로 들어온다. 주례가 비녀를 꽂아주면 방으로 가서 簪子를 입는다. 이에 제사를 지내고 字를 지어 부르고 나서 주인이 데리고 사당에 가서 참배시킨다. 그 려고서야 비로소 손님들을 대접한다.¹⁶⁾

여성의 성인의례인 계례는 쪽을 짓고(合髮), 비녀를 꽂고(加笄), 술마시는 예(醮禮)를 행하는 비교적 간단한 절차이다. 이 계례가 다름 아닌 定婚을 기점으로 혼례식과 함께 맞물려 행해지고 있는 것이다.

2.2. 婚禮

혼례는 관례와 계례를 통하여 성인이 된 남녀가 부부로 결합하는 의례로, 이를 통해 가정을 이루고 家業을 계승하며 자녀를 많이 낳아 집안을 번성케 한다. 따라서 혼례는 三綱의 근본이자 인륜의 시초로 여겨진 까닭에¹⁷⁾ 다른 어떤 의례보다도 중요한 의미를 지닌다. 결혼도 못한 채 죽은 총각·처녀의 영혼을 불러 거행하는 ‘虛婚’이나 ‘死後婚’의 풍속이 한일 양국에서 행해지고, 오늘날에도 유지되고 있다¹⁸⁾는 것은 양국이 혼례를 얼마나 중대사로 인식하

하고 있다. 이에 대하여는 김응모 : 『韓國語 宗教 冠婚喪祭 自動詞 낱말밭』(박이정, 1995), pp.429-430을 참조.

- 16) 李衡祥 : 『四禮便覽』, 「冠禮」·笄. 女子許嫁笄 母爲主. 前期三日 笄賓. 陳設 厥明 陳服 序立 賓至 主婦 迎入升堂 賓爲將笄者 加冠笄 適房服背子. 乃醮 乃字 主人以笄者 見于祠堂 乃禮賓.
- 17) 李肯翊 : 『練藝室記述』, 別集, 第12卷, 政教典故, 婚禮. 婚禮 三綱之本 正始之道.
- 18) ‘虛婚’이나 ‘死後婚’에 관한 연구로는 ① 崔吉城 : 「死後結婚의 意味」(『比較民俗學』1, 비교민속학회, 1985), ② 竹田ト의 「死後結婚의 比較民俗學的 研究」(『月山任東權博士 頌壽紀念論文集』·민속학편, 집문당, 1986)와 「全南 珍島에 있어서의 死後婚」(『의식주·관혼상제·민속이론』, 민속학회, 교문사, 1990) 등이 있다.

였는지를 보여주는 좋은 예가 된다. 對日사행록에 반영된 일본의 혼속은 冠禮에 비해 비교적 풍부하다.

(가) (천황의) 딸아들은 장가들어 뒤를 이어나 다른 아들들은 장가들지 않고 증이 되어 자기 큰절에 가서 장로가 된다. 딸은 모조리 여자 증이 되게 하는데 대개 그 존귀함이 상대가 없어 백성들에게 시집보낼 수 없기 때문이다.(김세렴, 『海槎錄』, IV·337)

(나) 혼인하는 예절은 여자가 남자에게 먼저 찾아가는데, 불을 타 넘어 문으로 들어가서 서로 만난다.(경섬, 『海槎錄』, II·337)

(다) 이미 시집간 여자는 이에다 물을 들이고 시집가지 않은 사람과 과부 및 창녀는 모두 이를 물들이지 않는다.(조엄, 『海槎日記』, VII·56)

(라) 대개 사람들이 혼인할 때는 대략 媒妁·洞吉·納幣의 예절이 있다. 혼례 하루 전에 신부집에서 먼저 의복과 음식 장만한 것을 신랑집에 보내고 그 다음날 신부 될 사람이 가마를 타고 신랑집으로 간다. 신랑집에서도 燈燭과 음식을 차려 놓고 신부를 맞아들이고 兩家の 친척들이 많이 모여 잔치를 베풀어 혼례를 이룬다.(남용익, 『扶桑錄』, V·81-82)

(마) 혼인에 있어서는 同姓을 기피하지 않아 사촌남매끼리 부부가 된다. 아우의 아내를 형이 취하지는 않으나 형이 죽고 후손이 없으면 아우가 형수를 데리고 살아 아들을 낳아 제사를 받들게 하니 이것이 그 나라의 풍속이었다. 禽獸의 행동은 더러워서 차마 들을 수도 없는데, 習俗이 이미 젓어 피상하게 여기지 않았다.(강홍중, 『東槎錄』, III·283-284)

글쎄는 장남만 代를 잇고 나머지 자녀들은 모두 증이 되는 천황집안의 혼인풍속을, 그리고 나머지는 일반 서민의 혼인의 절차와 예법을 그리고 있다. 사행원들에게 있어 일본의 혼례는 (래의 ‘대략’이라는 표현에서 알 수 있듯) 예법이 완전한 체계를 갖춘 것이 아니다. 일반적으로 우리의 혼례는 중매인의 개입에 의한 양가의 혼인 결정 및 문서교환까지의 과정인 ‘議婚’과, 신랑이 신부집에서 치르는 ‘大禮’, 그리고 신부가 집을 떠난 후부터 신랑집에서 행하는 ‘後禮’등으로 이루어진다. 『朱子家禮』의 六禮에 준하여 혼례 당일 치르는 大禮만 해도 奠雁禮·醮禮(交拜禮와 盥拜禮)·合宮禮로 나누어 행해지는 우리의 예식과는 비교가 되지 않을 정도로 영성하다. 물론 1811년 사행에 참여한 柳相珉 같은 이는 ‘결혼은 중매인을 보내어 擇日과 納幣를 하고 여자가 먼저 남자의 집으로 가고, 그 다음날에 남자가 여자의 집으로 가니 이를 結親이라 한다’¹⁹⁾라고 하여 일본의 혼속을 자세히 기술하고 있지만 대부분의 사행원들

은 아예 일본에는 仲媒나 納幣의 의식이 없는 것으로 간주해 버린다.

게다가 혼례식마저 신랑이 신부집에 가서 예식을 올리는 ‘신랑맞이’가 아니라 신부가 신랑의 집에 가서 예식을 올리는 ‘신부맞이’가 되고 있다. 물론 일본의 결혼형태는 남편을 따라 시집가는 ‘신부맞이(嫁入婚)’만이 있는 것이 아니라, 처가에 데릴사위로 들어가 결혼하는 婿入婚도 있다. 하지만 江戸시대는 무가사회였다. 원래 일본의 결혼은 ‘신랑맞이’였지만, 1192년 武家支配體制期를 전후하여 자신이 다스리는 영지를 떠나기 어려운 武家の 특성상 무사집안의 남자들은 ‘嫁入婚’을 선호할 수밖에 없었다. 그 결과 武家の 禮法으로 정해진 풍속이 자연스럽게 서민사회에 수용되었던 것이다.²⁰⁾ 『朱子家禮』를 존중한 상층에 의해 ‘親迎’이 강요되었음에도 불구하고, ‘半親迎’의 형태를 취하면서까지 오랫동안 男歸女家の 혼인풍속을 유지해 왔던 우리의 婚俗²¹⁾과 정반대의 모습을 취하게 되니 우리 사행원들이 이질감을 드러낼 수밖에 없었던 것이다.

글(태)에서 보이는 ‘染齒(이빨 물들이기)’는 사행원들에게 가장 강렬한 인상을 남긴 일본의 婚俗으로 반영된다. 이는 ‘お齒黒(御齒黒)’ 또는 ‘鐵漿付け’라 불리우는 것으로 섯조각을 차나 식초에 넣어 죽, 술, 엿 등을 뒤섞어 산화시킨 후 부착성을 높이기 위해 등나무 가루를 섞어 이 표면에 바른 것이다. 이를 성인 의례로 보기도 하지만, 사행이 집중된 江戸시대에는 결혼한 여성이 갖추어야 할 몸가짐, 또는 멋의 일종으로 ‘お齒黒(御齒黒)’가 유행했다는 점²²⁾을

19) 柳相彌 : 『東槎錄』, X · 296. 婚嫁也 送媒擇日納采 女先往男家 翌日男往女家 結親云耳.

20) 江守五夫 : 『日本の婚姻成立儀禮의 史的 變遷과 民俗-한국과의 대비에 있어서』, 『日本學』 1집(동국대 일본학 연구소, 1981), pp.40-44. 일본의 결혼형태는 처가에 데릴사위로 들어가 결혼하는 ‘婿入婚’과 남편을 따라 시집가는 ‘嫁入婚’으로 나뉜다. 황성규 · 한태호도 일본의 ‘신부맞이’ 婚俗이 근세이후에 무가사회에서 발달한 ‘嫁入婚’이 서민사이에 수용된 결과로 파악하였다. 앞의 책, p.60을 참조.

21) 한국고문서학회 : 『조선시대 생활사』(역사비평사, 1996), pp.40-41. 秋葉隆도 조선의 장가가는 풍속이 주위 민족인 중국의 ‘親迎’, 일본의 ‘嫁入婚’과는 달리 완강하게 옛습속을 보존하고 있는 것을 신기한 일로 여기고 있다. 이에 대해서는 秋葉隆 : 앞의 책, p.103을 참조.

22) 전자의 주장을 편 이는 황성규 · 한태호로 ‘お齒黒’을 13세에서 17세 사이에 행해지는 성녀식(앞의 책, p.56)으로 간주하였다. 후자의 주장을 편 金文學 · 金明

고려하면 婚俗의 하나로 인정할 수 있을 것이다. 甲申政變(1884)의 뒷수습을 위해 과건되었던 종사관 朴戴陽이 『東槎漫錄』에 “누 아래에 이르니 漆齒한 여인이 꿇어앉아 맞이하고 일어나서 인도하였다.”²³⁾는 기록을 남기고 있는 것으로 보아 적어도 19세기말까지는 이 습속이 유지된 것으로 보인다.

‘染齒’에 대한 우리 사행원들의 반응은 대체로 두 갈래로 나뉜다. 먼저 “남녀가 얼굴을 꾸미는 자는 모두 그 이빨을 검게 물들였다.”²⁴⁾고 기록하고 있는 申叔舟와, “이것은 漆이 아니고 鐵汁의 쓴 것을 입에 머금어 남편에게 두 가지 마음이 없음을 맹세한 것”²⁵⁾이라고 적어 일본여성의 ‘烈’을 강조한 金綺秀(1832-?)의 기록처럼 타국의 풍속을 객관적 관점에서 담담하게 관찰하는 태도를 보이는 것이다. 신숙주와 김기수는 각각 1442년 서장관 및 제1차 수신사(1876)로 對日사행에 참여한 이들로, 모두 壬亂전과 개화기에 행해진 사행이란 점이 특징이다. 또 하나는 주관적 감정을 실어 평가하고 있는 것으로 입관 후에 행해진 사행에서 두드러진다. 우선 詩에서는 일본을 “오디와 올빼미 먹는 漆齒, 文身들”²⁶⁾과 “黑齒의 족속과 백중”²⁷⁾이 사는 나라로 묘사하거나, 黑齒를 들어 “중국 남방의 오랑캐인 荊蠻의 지식들과 같다”²⁸⁾고 폄하한다. 또 산문기록에서도 “그 남편을 위하여 마음을 맹세한 것”으로 다소 긍정적인 시선을 보이는 듯 하다가 우관하고 외설한 풍속이 금수와 다름이 없어 “지극히 추잡한 일”²⁹⁾이라는 부정적인 평가를 내리고 만다. 곧 우리 사행원들에게 있어 ‘染齒’는 成人으로서의 표징이라든가, 치아의 산화를 방지하고 충치를 예방한다는 건강상의 의미³⁰⁾와 관계없이 지극히 추잡한 일로 여겨지고 만 것이다.

學은 ‘染齒’가 江戸시대 더 이전에는 상류여성과 궁중남성들에게까지 유행했다(앞의 책, pp.72-73)고 밝히고 있다.

23) 朴戴陽：『東槎漫錄』, 『東槎漫錄』, XI · 414. 抵樓下有漆齒一女子 跪迎起導.

24) 申叔舟：『海東諸國記』, I · 98. 男女治容者 皆黑染其齒.

25) 金綺秀：『日東記游』 卷3, 人物十二則, X · 443. 此非漆也 乃口含鐵汁之苦 示夫不二心者.

26) 趙綱：『五月二日留對馬島』, 『東槎漫錄』, V · 41. 漆齒文身食葷臬.

27) 金世濂：『赤間關次從事韻』, 『槎上錄』, IV · 255. 黑齒與伯仲.

28) 南龍翼：『效秋潭藥名體題彌陀寺仍述客懷二十二韻』, 『扶桑錄』, V · 432. 漆齒同荊子.

29) 趙臈：『海槎日記』, VII · 56. 聞染齒之法 爲其夫誓心者 而姚濱之風 無異禽獸云 極可醜也.

30) 金文學·金明學：앞의 책, p.73.

특히 글(애)은 일본의 婚俗이 蠻俗에 가까운 것임을 확인하게 되는 결정적 계기가 된다. 同姓을 기피하지 않아 사촌남매끼리 부부가 되고, 상고시대애나 존재했던 見死娶嫂마저 공공연히 행해지고 있는 것이다. 소탈한 성격의 金仁謙조차 “제형이 죽은후의 / 형수를 겨접삼아 / 드리고 살게되면 / 착다하고 기리되는 / 제아운 길너짜고 / 데슈는 못훈다너 / 네법이 바히업서 / 금슈와 일반일다”라고 비웃는다. 그리고 洪禹載와 卞命采(1700-1736)도 “얼굴은 비록 사람이나 그 행동은 개돼지와 같다.”³¹⁾거나 “예를 모르는 나라와 같아 말하고 싶지 않다.”³²⁾라고 하여 극도의 불쾌감을 보인다. 同姓同本은 물론이고 동성동본이 아닌 성씨라 하더라도 한 조상에게서 分派했다고 보일 때, 또는 기존의 혼인결과가 좋지 않거나, 심지어 교통불편 등의 이유까지 不婚의 조건이 되었던³³⁾ 우리와는 엄청난 차이다. 사행원들에게 있어 가장 부정적으로 비쳐진 풍속이 다름 아닌 일본의 婚俗이었던 셈이다.

그나마 긍정적인 것을 든다면 신부가 신랑을 만날 때 불을 타고 넘는 일본의 婚俗이다. 일본의 신부는 시댁에 발을 들여놓으면서 몇 가지 주술적인 행사를 거친다. 곧 문가에 불을 피워 신부가 건너가게 하고, 숭가지에 불을 피워 그 밑을 빠져 나오게 하며, 또는 신부에게 샷기이나 도롱이, 냄비 따위를 머리에 쓰게 하거나, 친정에서 가져온 물과 시댁의 물을 섞어 마시게 하는 것 등이다. 이들은 모두 외부의 사람을 새 식구로 맞이하면서 부정의 제거를 통한 정화와, 신랑 집안으로의 완전한 습합을 희구하는 주술적인 의미를 담고 있다³⁴⁾. 이는 신부가 시가의 대문을 들어설 때 문턱에 놓은 짚불과 가마니를 넘어가게 함으로써³⁵⁾ 雜神의 근접을 막고, 친정과외의 관계절연 및 시가집단으로의 순결한 입사를 상징하던³⁶⁾ 우리의 婚俗과 많이 닮아 있다.

그러나 일본 婚俗에 대한 부정적인 인식을 가지는 결정적 계기가 된 族內

31) 洪禹載 : 『東槎錄』, VI · 190. 面目雖人 行若狗.

32) 卞命采 : 『奉使日本時聞見錄』, X · 268-269. 便同裸壤 不欲俱道.

33) 閔濟 : 『婚禮』, 『韓國民俗大觀』1권(高大民族文化研究所, 1982), pp.584-585.

34) 편우영 : 앞의 책, p.172.

35) 『두구동의 기층문화』(부산대학교 한국문화연구소, 1993), pp.76-80.

36) 한태문 : 『통과의례에 반영된 한국인의 의식』, 『한국인의 삶과 미의식』(부산대학교 출판부, 1996), p.66.

婚과 村內婚은, 혈연을 지역적으로 확대해서 네트워크를 만들어 가는 우리와는 달리 지역을 통해서 혈연을 확대해 가려는 일본인들이 지닌 의식의 소산일 뿐이다.³⁷⁾ 실제 황실의 족내혼은 왕의 신격화를 위해 피의 순수성을 지키려는 의도에서 지속된 것으로, 이를 ‘아름다운 近親婚’으로 명명하는 연구자³⁸⁾도 있다. 兄死娶嫂制, 또는 嫂婚制 역시 유목민족인 흉노족이 지녔던 풍속의 산물로서 젊은 사람이 손위 사람의 유족을 보호해야 한다는 목적에서 시작된 것이기에, 보기에 따라선 미풍양속일 수 있는 것이다. 이처럼 우리 사행원들의 일본 혼속에 대한 부정적인 시각은 그들의 문화에 대한 전반적인 이해 부족에서 비롯된 것임을 알 수 있다.

2.3. 喪禮

상례는 亡者가 숨이 끊어져서 죽는 순간부터 시체를 매장해 封墳을 조성하고 가까운 친척들이 상복을 입는 동안 치르는 각종 의례를 말한다. ‘喪은 亡이라는 뜻으로 죽는 것을 喪이라 하는 것은 죽어서 다시는 볼 수 없음을 말하는 것’³⁹⁾이라고 班固(23-92)가 정의한 것처럼, 상례는 한 개인으로서의 삶과 죽음을 가르는 통과의례이면서 공동체의 구성원으로서의 산자와 죽은 자가 영원히 이별하는 분리의례이다. 이는 본인이 아닌 다른 생존자들에 의하여 진행되는 의례이고, 양국 모두 전통적인 관습이 가장 잘 보존되어 있는 것이 특징이다.

(가) 關白 이하로 茶毘의 법을 전적으로 써서 죽은 다음 날이나 혹은 3일 만에 시체를 가져다가 나무뿔 가운데 가부좌로 앉히고 나무를 쌓아 화장하여 절 옆에 파묻고 돌을 쌓아 구덩이를 만든다. 또 나무를 세워 標木을 만들고 ‘나무야미타불’이라는 여섯 글자를 써 놓는다. 부자나 귀한 사람들은

37) 崔吉城 : 『日本學 入門』(계명대학교출판부, 1984), pp.82-83.

38) 김용운 : 『한국인과 일본인』1(한길사, 1994), p.47. 우리도 근친혼을 금하기 시작한 것은 고려 10대 왕인 端宗 이후의 일이고, 그 이전에는 근친혼이 많이 행해졌다. 동성불혼이 철저히 지켜지기는 유학을 국시로 하는 조선시대에 들어와서의 일이다. 이에 대해서는 이광규 : 「동성동본불혼의 사적고찰」, 『한국문화인류학』8집(한국문화인류학회, 1976), pp.23-28을 참조.

39) 班固 : 『白虎通義』. 喪者亡也 人死謂之喪 言其亡不可不得見也.

따로 한 칸의 집을 짓거나 또는 돌문을 만들어 樹木을 키우는데, 그 자손들이 지나갈 적에는 물을 준다. 오직 倭皇만은 시체를 완전한 채로 장사를 지낸다. (남용익, 『扶桑錄』, VI·82)

(약) 그들 나라에서 벼슬이 높고 약간 부유한 자는, 죽으면 유리 항아리 속에 넣고 수은으로 채우는데, 밖에서 보면 얼굴이 생시와 다름이 없고 몸뚱이도 썩지 않으며 혹 여러 대를 집안에 두기도 한다 하니 그 말이 매우 괴탄하다.(조명체, 『奉使日本時間見錄』, X·262)

(대) 해변에는 우뚝우뚝 돌을 포개어 쌓은 데가 많았고 목판을 세워 표지를 하였는데, 통사의 말이 이것은 모두 옛사람들의 무덤이라는 것이다. 왜인들은 흙을 쌓아 봉분 하지 않고 또한 산에다 묘자리를 가리는 법도 없으며 바로 물밑이나 길가에 돌을 쌓아 해골을 매장하는데, 귀한 사람은 돌을 깎아 구덩이를 만들어 관으로 그 속에 넣고 작은 돌로 덮으며 비석을 세우고 사방에 난간을 설치하여 사람들의 출입을 방지하는데 이 무덤들은 가난하고 천한 사람들이기 때문에 목판만 세운 것이라 했다.(신유한, 『海游錄』, II·467)

(대) 대개 사람이 죽으려 하면 강제로 일으켜 앉히고는 숨이 끊어지기를 기다려 衣衾으로 염습, 나무통에 넣어 땅 속에 매장하였으니 면적을 넓게 차지하지 않은 것은 실로 이 때문이다.(김기수, 『日東記游』, X·382)

시신의 처리 및 매장 풍속을 묘사하고 있다. 글 글(가)·(나)가 왕을 위시한 상층민의 매장속이라면, 글(다)는 하층민들의 매장속을 살핀 것이다. 상층의 경우 跏趺坐를 하여 앉힌 뒤 火葬을 하여 묻고, 비석이나 표목을 세우고 사방에 난간이나 집을 만든다. 그리고 하층에서는 시체를 묻고 돌을 수북히 쌓은 다음 표지가 될 만한 큰돌을 세워두는 土葬이나, 시체를 바닷가나 동굴 등에 방치한 후 뼈만을 골라 다시 매장하는 風葬이 행해지고 있다.⁴⁰⁾ 그런데 그 매장이란 것도 흙을 쌓아 封墳하지도 않고, 묘자리도 가리지 않으며, 단지 집 울타리 옆 공지에 구덩이를 파고 묻는 정도인 데다 佛經의 구절을 적은 나무판자

40) 일본에서 死者의 遺體처리 방법은 크게 土葬, 火葬, 風葬 등 3가지로 나누는데, 일반적으로 풍장이 가장 앞선다. 그것은 일본어 '매장하다(葬る)'가 'ハフル(放)'라 하여 산에 버리는 것을 의미하고, '墓地(ハカ)'는 시신의 물기(汗)가 빠진 것을 의미하는 'ハカズ'에서 유래된 데서도 알 수 있다. 다음으로 토장, 화장의 순인데, 화장은 보통 불교의 도래와 함께 肉食帶裘를 긍정하고 無戒律불교를 주창하면서 자신의 시신을 무덤에 묻지 말고 물에 흘려 보내달라고 했던 親鸞(1173-1262)의 영향이 특히 컸다고 여겨진다. 이에 대하여는 ①황성규·한태호의 앞의 책, p.74, ②편우영의 앞의 논문, pp.185-186, 그리고 ③구건서, 『현대 일본문화론』(시사일본어사, 2000), pp.71-73을 참조.

인 ‘卒塔婆’나 글자 없는 비석을 문 앞에 세워 두는 것이다.

‘집 울타리 옆 공지의 구덩이 무덤’은 아마도 일본의 空墓를 말하는 것 같다. 일본인들은 일반적으로 死體를 매장하는 墓와 死靈을 공양하는 空墓 등 兩墓制를 지낸다. 死體를 모신 墓는 마을 경계나 계곡의 특정장소에 거의 방치하는 대신 영혼을 모신 空墓는 자택이나 절 뒤에 꾸며 忌日 때마다 공양을 하는 것이다.⁴¹⁾ 이를 두고 申維翰은 “집안에 사는 사람의 기거와 음식이 무덤 속 사람과 서로 접해 있는 것이어서 보기에 매우 해괴하다.”고 비판하고, 그 감상을 “동쪽 집 울타리에 옛 무덤이요 / 서쪽집 문 앞에 글자 없는 비석이네 / 백골이 골목에 널려 있는데 / 젊은 청년이 앉아 난간을 대했네”라고 한 수의 시로 읊고 있다.⁴²⁾ 일찍이 癸未사행(1643)에 副使로 참여한 趙綱(1586-1669) 역시 일본의 대표적인 유학자 林羅山(1583-1657)을 상대로 일본은 유학의 근본바탕부터 어그러져 있다고 힐난한 바가 있는데, 그 비난의 근거가 다름 아닌 일본 땅을 지나오면서 封墳을 발견할 수 없다는 것이었다.⁴³⁾

특히 글(碑)에서처럼 무덤의 면적을 줄이기 위해 채 죽지도 않은 자를 강제로 일으켜 앉혀 숨이 끊어지기를 기다려 염습하고 매장하는 데에 이르러선 ‘죽은 이 섬기기를 산 사람 섬기듯이 하라(事死如事生)’는 『중용』의 가르침과도 배치되어 죽음에 대한 어떤 경의감도 묻어 나지 않는다. 회생의 가망이 없다고 여겨질 때 행하는 遷居正寢으로부터 임종한 뒤 바로 이어지는 屬纊-收屍-阜復-發喪-奠-訃告까지를 포함하는 ‘初終’, 시신을 깨끗하게 씻는 襲으로 부터 襲奠-飯盥-小殮-大斂으로 이어지는 ‘習殮’과, ‘成服祭’, 그리고 묘지선택의 擇地에서 묘를 만드는 성분까지를 포함하는 ‘治葬’으로 매듭지어지는 우리의 염습, 비장한 埋葬俗과 너무도 현격한 차이를 보인다.⁴⁴⁾ 治葬 이후의 풍습

41) 堀一郎 : 「불안과 회망」, 『日本人』(柳田國男 編·이용덕 역, 을유문화사, 1991), pp.240-241.

42) 申維翰 : 「帽浦寫景六言絕句八」, 『海游錄』, I · 467-468. 東家籬底古塚 西舍門前冷碑 白骨交驗閭巷 朱顏坐對軒楹.

43) 趙綱 : 「重答林遠春書」, 『東槎錄』, V · 15-16. 吾所聞 吾儒之學 必有根本田地 其所謂根本田地 實在於人倫五常之中…未見有二處 若晉京漢阡 若莽若堂而封者. 이에 대한 자세한 논의는 한태문, 「〈東槎錄〉 소재 書簡에 반영된 한일 문사의 교류양상 연구」, 『한국문학논총』23집(한국문학회, 1998.6) pp.184-185를 참조.

44) 사람이 죽으면 영혼은 불국토로 가버리므로 그 시신은 茶昆에 붙여 매장도 간

역시 피이하게 반영된다.

(해) 임금이나 아비의 상에도 슬픈 정을 표하거나 상복 입는 절차가 없이 다만 50일간의 素食으로 끝을 내고 만다. 유식한 사람은 혹 1년간 마음으로 복을 입는 자가 있다고 하지만 믿을 수 없는 일이었다.(임수간, 『東槎日記』, IX · 279)

(해) 그들의 이른바 <服制圖>를 얻어 보니 “부모의 상과 남편의 상에는 13일을 입고, 조부모의 상에는 1백 5십일을 입는다.”하고, 어떤 사람은 “그 부모의 상에는 1백일을 입고서 벗고, 관백·태수의 상에는 50일 만에 벗는다.”하니 어느 말이 옳은지 모르겠다.(조명체, 『봉사일본부시문전록』, X · 264)

(사) 대개 조선이 喪禮를 중히 여기는 것은 저도 또한 들은 바이므로 부끄러운 줄 알아서 타고난 양심에서 문득 이맛살을 찌푸리게 되는 것인데, 정치를 하는 자가 어찌 백성들로 하여금 이 본심을 상실하게 하는가? 언어와 음식이 평시와 똑 같다. 다만 뒤꼭지의 머리털을 한 줌 깎아 喪事가 있다는 것을 표시할 뿐이다.(신유한, 『海游錄』, II · 59)

글(해)와 (해)는 일본의 服制에 대해, 글(사)는 자신을 수행하던 對馬島 通事가 어머니의 별세로 자리를 비웠다가 奔喪을 허락하지 않는 일본의 예에 따라 며칠만에 평상시와 같은 푸른 무늬의 옷을 입고 나와 자신의 감상을 적은 것이다. 복제에 관하여는 말하는 이마다 다 다르니 일상적으로 행해졌다고 보기 어렵고, 따라서 믿을 수가 없다. 게다가 喪중인 日本通事の 언어와 음식, 의복이 평상시와 조금도 차이가 없고 단지 뒤꼭지의 머리털을 한 줌 깎은 것이 유일한 喪事의 표징이 되고 있을 뿐이니, “爲政者が 사람의 본심을 잃게 한다”고 개탄할 수밖에 없는 것이다.

물론 우리 사행원들이 일본에도 부모의 喪을 ‘重服’이라 하고 그 외 친족의 喪을 ‘輕服’이라 하여 벼슬에서 물러 나와 1년 동안 집에 있게 하는 규범이 엄연히 『大寶令』에 존재하고,⁴⁵⁾ 유교의 삼년상을 실행한 赤松廣通같은 이와⁴⁶⁾,

소히 하고, 묘소 역시 亡者の 영혼이 없다고 보는 것이 佛葬 본래의 모습이므로, 일본의 墳墓輕視觀은 불교도래로부터 비롯되었다고 보는 견해도 있다. 이에 대해서는 이유향 저·양인석 역 : 『한국에서 본 일본문화』, 이문출판사, 1991, p.37을 참조.

45) 森末義彰·日野西資孝 編 : 『風俗辭典』(東京堂出版, 1985), p.625.

46) 姜沆 : 『看羊錄』, II-185. 赤松廣通은 姜沆으로부터 혼도 받아 일본유학의 개조가 된 藤原愷窩의 제자로 但馬 竹田의 성주이다. 강항이 귀국할 때 寺澤志摩의

아버이 喪事에 30일의 服을 입는 유식한 자⁴⁷⁾들이 있음을 알 턱이 없다. 또 사사로운 가정사와 외교사행의 접대라는 공적업무의 수행 중 공적인 업무를 택할 수밖에 없는 일본 通事의 사명감과 책임감을 이해할 순 없었을 것이다. 그러나 大殮을 한 후에 죽은 사람과 가깝고 먼 촌수에 따라 각각 斬衰·齋衰·大功·小功·緇麻로 나누어 3개월에서 길게는 3년간을 服을 입고, ‘心喪三年’이라는 말처럼 스승의 사망시에도 마음으로 베옷을 입고 애도를 표하는 우리의 엄숙한 儀式과⁴⁸⁾ 비교할 수조차 없는 실정이니, 일본의 상례속은 蠻俗이 될 수밖에 없었던 것이다.

2.4. 祭禮

제례는 상례와 더불어 죽은 자의 영혼을 위로하고 숭모하는 대표적인 의례이다. 상례가 비록 주검의 상태로나마 당사자가 존재하는데서 행해지는 의식이라면, 제례는 예외적으로 후손이 先代를 위하여 당사자 없이 지내는 禮이다. 따라서 필연적으로 禮의 대상은 조상이 되고, 조상에 대한 예는 곧 조상숭배로 연결된다. 여기서 조상은 ‘생존시에 일련한 系譜관계로 맺어진 자손이 있는 死者’를, 조상숭배는 ‘그 조상에 대한 일련의 신념과 의례’를 지칭하게 된다.⁴⁹⁾ 따라서 가족과 門中에서 행해지는 종교의례인 관제로 통과의례로 다루기 보다 민간신앙의 차원에서 다루는 경우가 많은데,⁵⁰⁾ 여기서는 당시 일본 풍속에 대한 사행원들의 관심이 『朱子家禮』에 준한 四禮의 준수 여부에 있었으므로 함께 살펴기로 한다.

手書を 구하여 評문의 譏察을 피할 수 있게 했다. 일찍이 藤原惺窩는 “일본이 본시 喪禮가 없었는데 廣通만이 홀로 삼년상을 실행하였다.(日本素無喪禮 而廣通獨行三年喪)”고 하여 廣通을 강항에게 소개한 바가 있다.

47) 鄭希得 : 『海上錄』, VIII · 238. 有識者服 親喪三十日.

48) 권영환 : 『사진으로 배우는 관혼상제』(전원문화사, 1999), p.165. 그러나 실제 일본의 전통 상례는 한국의 招魂에 해당하는 ‘魂呼^ひ’로부터 北枕, 訃告, 湯灌, 入棺, 穴掘り), 그리고 脫喪을 위한 49齋의 형식을 띤 ‘忌明け’까지 다양하게 전개된다.

49) 崔吉城 : 『韓國 祖上崇拜의 觀念과 構造』, 『石宙善博士 古稀記念論叢』(간행위원회, 1982), p.282.

50) 李光奎 : 『韓國傳統文化的 構造的 理解』(서울대학교출판부, 1995), p.62.

먼저 사행록에 반영된 일본 제례속이다.

(가) 제례는 쌀을 흙으며 술로 땅을 적시는 데 지나지 아니하고, 또 年忌·月忌·日忌라는 說이 있어서, 만약 사람이 정월 초하루에 죽었을 때에는 11일·21일을 다 忌라 하고, 매년 정월 및 매년 초하룻날도 또한 그와 같이 한다. 중을 정하여 齋를 올리고 공양을 잘하니, 중들이 그 때문에 살아간다 한다.(신유한, 『海游錄』, II·58)

(나) 일본사람은 부모가 죽은 뒤 칠칠일에 齋를 올리고 해마다 기일이 되면 또한 재를 올려 13년에 이르러 그친다.(송희경, 『日本行錄』, VIII·84)

(다) 年忌에는 제사를 지내고 月忌에는 분향만 한다고 한다.(강홍중, 『東槎錄』, III·22)

(라) 文士의 집에도 神主와 影像이 있어 그 집에서 제사를 지내지만 그 나머지는 아무리 대관이라도 모두 절에 가서 재를 지내는데, 절의 승려들이 月忌의 재만 가지고도 넉넉히 살아간다.(남용익, 『聞見別錄』, VI·82)

禮法이라고 고작 쌀을 땅에 흙고 술로 땅을 적시는 데 불과하다. 그렇지만 일본인들이 제사에 쏟는 정성은 첫째로 ‘年忌·月忌·日忌’로 대표되는 ‘忌日’이 엄청나게 많은 데서 짐작할 수 있다. 통신사행이 집중적으로 이루어진 江戸시대의 경우 ‘忌日’이 되면 아예 문을 닫고, 魚肉이나 술을 먹고 마시지 않으며, 武士의 성묘시 家紋을 넣은 예복을 입고 머리에는 一字形 菅笠을 쓰는 등⁵¹⁾ 그 예식이 자못 엄중한 편이었다. 일본인들이 ‘忌日’을 소중히 하는 이유는 死者의 영혼이 땅에서 떠나지 않고 고향에 머물러 자손의 번영을 지켜본다고 하는 확고한 믿음 때문이었다.⁵²⁾ 따라서 그 어떤 공무보다도 우선 고려되었다.

실례로 癸未通信使(1763) 趙曦(1719-1777)은 손님을 초청해 놓은 입장임에도 불구하고 關白이 모친의 忌日을 핑계로 만나주지 않는 바람에 거의 한 달여 동안이나 공무를 수행하지 못했다. 조업은 장례는 소홀히 하면서 제례를 핑계로 외교행사까지 뒤로 미루는 이들의 행태를 “3년의 服制는 이미 행하지 않고서 옛새동안 忌祭에 致齋하는 일은 이미 輕重의 분수를 잃은 것이며, 또 모친의 忌祭를 지내려 하면서 먼저 절에 법사를 행하는 짓은 더욱 蠻夷의 풍속”⁵³⁾이라고 호되게 비판한다.

51) 森末義彰·日野西資孝 編 : 앞의 책, p.625

52) 柳田國男 : 『魂の行くへ』, 『定本柳田國男集』: 第15卷(東京 筑摩書房, 1963), p.561.

또 ‘중이 연명하는 것이 제사 때문’이라는 말에서 알 수 있듯 일본의 제례는 철저히 불교의 영향하에 놓여 있는 것으로 파악된다.

倭俗에서 부처를 숭상함은 예나 지금이나 같다. 관백은 한나라의 군장으로서 그의 조부를 절 뒤에 있는 거친 산 가운데 모시고도 조급이나마 부끄럽게 여기기는커녕 도리어 이웃나라의 세 사신에게 자랑하려 하니 그의 어리석고 무식함에는 나무랄 수조차 없는 것들이 있었다.(임광, 『丙子日本日記』, III · 369-370)

丙子使行(1636)에 正使로 참여한 任統(1579-1644)이 日人 접대관들의 인도에 따라 德川家康의 願堂인 日光山 東照宮에 가서 참배한 후⁵⁴⁾ 그 소감을 기록한 것이다. 관백이 한 나라의 우두머리로서 절에 조상을 모시고도 사신에게 자랑하는 것을 두고 “어리석고 무식하여 나무랄 수도 없다”고 조소하고 있다. 이는 朴戴陽의 기록에서도 그대로 이어진다.

태정대신 이하 서민에 이르기까지 다 家廟에서 조상을 제사하는 예도가 없고 오직 집안에 한 神堂이 있어서 매일 아침에 밥 한 숟가락이나 혹은 과자 따위를 그 앞에 차려 놓고 손바닥을 치고 머리를 조아리던 그만이다. 그나마 근간에는 개화 이후로 이 풍속을 실행하는 자도 또한 몇 사람 되지 않는다고 한다.(『東槎漫錄』, XI · 455)

일본인들이 神壇이나 佛壇에 음식을 바치는 관습을 반영하고 있다. 밥과 과자류를 진설하고 있는 것으로 보아 佛壇인 것을 짐작할 수 있는데,⁵⁵⁾ 惑世

53) 趙曦 : 『海槎日記』, VII · 193. 既不行三年之制 六日致齋於忌祭者 已失輕重之分 且將祀母忌而先 行法事於佛宇者 尤是蠻夷之風也.

54) 丙子使行은 소위 ‘柳川一伴’(1634)으로 불려지는 國書改作事件을 계기로 일본과 교린체제의 회복·확립기로 들어선 시대에 행해진 첫 사행이다. 이때 조선은 ‘刷還使’가 아닌 ‘通信使’의 명칭을 회복함으로써 慕藩外交體制의 쇄신을 직접 확인하는 계기로 삼는 한편, 淸과의 관계를 염두를 두고 德川家康의 願堂인 日光山 東照宮에까지 참배하는 등 적극적인 對日관계로 나서게 된다. 명실공히 이 시기는 朝日관계의 和解·안정기라 할 수 있다. 이에 대하여는 三宅英利 : 『근세 한일관계사 연구』(이론과실천, 1991), pp.172-185를 참조.

55) 神壇과 佛壇을 갖춘 일본인들은 식사를 神饌과 함께 한다는 의식이 강하다. 神道에서는 ‘닛쿠(日供)’라 하여 술과 밥과 소금을, 불교에서는 ‘붓반(佛飯)’이라 하여 밥과 국, 소금, 과자를 공양물을 올린다. 이에 대해서는 긴자키 노리다케 저,

誣民의 이단으로 배척받아 마땅한 불교가 일본의 제례와 결부되어 있으니 일본 풍속에 대한 인식이 부정적일 수밖에 없다. 일본인들의 제례가 불교와 밀접한 관련을 지니고 있는 것은 죽은 사람과 부처를 동일하게 ‘호토케(佛)’라는 말로 표현⁵⁶⁾하는 데서도 알 수 있다. 곧 사람이 죽으면 부처가 된다고 믿고 실제로 사람이 죽었을 경우 그 위패를 바로 불단에 함께 모시는 것이다. 그들은 육체는 땅속에 묻히는 유한한 것인데 비해, 영혼은 육체를 떠나 영원히 남아 돌아다니면서 자신들을 돌보고 있다고 여긴다. 그리고 그 영혼은 7월15일에 행해지는 ‘お盆’과 같은 특정한 기회에 마을로 돌아오기에, 이승과 단절된 저승이란 애당초 존재하지 않는 것이다. 일본인들이 장례 때 눈물을 보이지 않는 것도 武家の 금욕적 윤리관이나, 일본적 법도주의 때문이 아니라, 오히려 이런 死生觀에 기인한 것으로 파악하는 것이 타당성이 있다. 따라서 葬禮보다 신격으로 좌정된 조상에 대한 祭禮에 더 심혈을 기울이는 것이다.⁵⁷⁾

일반적으로 朝日 양국은 모두 조상숭배에 있어 불교와 유교의 영향을 많이 받았다. 하지만 조선은 유교의 영향을, 일본은 불교의 영향을 더 많이 받았다고 할 수 있다. 그 결과 儒家的 禮의 실현을 중시했던 우리 사행원들에게 있어 일본의 제례는 이단의 학설을 좇는 일정한 예법도 없는 蠻俗으로 비추어질 수밖에 없었던 것이다.

3. 사행원이 지닌 對日 認識觀의 基底

[해행총재] 소재 사행록에는 일본의 출생의례와 회갑례 등에 대한 언급이

김석희 역 : 『습관으로 본 일본인 일본문화』(청년사, 2000), pp.88-89을 참조.

56) 구견서는 천황제와 소천황제, 일본종교의 神人合一과 함께 이 현상을 일본문화의 한 특징인 ‘자기만족형 문화’의 전형으로 파악하면서, 그 성격을 “비합리적이고 감정적”이라고 규정하고 있다. 이에 대해서는 구견서, 앞의 책, p.111을 참조.

57) 그러나 장례와 제례에 불교가 개입된 것은 보다 근본적으로 에도시대의 종교정책에 기인한 것으로 봄이 옳다. 곧 이 시기 江戸幕府는 백성들을 일정한 절에 속하게 해서 절의 재정을 돕는 ‘檀家’제도를 확립하여 강제로 소속시켰고, 마침내 불교종파는 조상숭배와 관련되어 장례불교의 성격을 띠게 되었던 것이다. 이에 대해서는 구견서, 같은 책, p.70을 참조.

없고, 관혼상제에 대한 관찰도 그리 정확한 기록이 되지 못한다. 게다가 그 평가에 있어서도 대체로 부정적이어서 일본은 그야말로 ‘禽獸의 행동’과 ‘蠻夷의 풍속’을 향유하는 나라로 인식되고 있다. 물론 짧은 사행기간동안 관찰자의 입장에서 있는 사행원들에게 일반 민간풍속에까지 세밀한 관찰을 기대한다는 것은 무리라 할 수 있다. 일본의 관혼상제를 바라보는 우리 사행원들의 관찰이 이처럼 부정적이고, 세밀하지 못한 데에는 다음과 같은 요소가 작용한 것으로 여겨진다.

첫째, 壬亂의 충격으로 인한 對日 敵愾心の 표출이다.

삼천리 강산이 목은 수치를 씻지 못하고 二陵의 松栢이 아직 깊은 통분을 머금고 있다. 그러므로 충성되고 뜻 있는 선비들이 일본에 사신으로 가는 이는 분개하지 않는 이가 없었다.(이경직 : 『扶桑錄序』, 『扶桑錄』, V·324)

壬亂 때 倭兵들에 의해 成宗과 中宗의 무덤인 宣陵·靖陵이 파헤쳐졌기에, 미물인 무덤 주위의 소나무와 잣나무조차 통분을 머금어 가지들 채 뺏지도 않는 상태에서, 목은 수치의 설욕은커녕 교린사절로 가게 됨을 당시 사행원들은 모두 분하게 여겼다는 것이다. 그러기에 申維翰은 자신이 제술관으로 뽑히자 “五鬼가 자신을 따라 다니기 때문”⁵⁸⁾이라고 한탄할 수밖에 없었다. 게다가 사행길에서 칼의 시험을 위해 시체를 亂刺하고 肉醬을 만들어 내는 모습⁵⁹⁾과 조선포로들의 코와 귀를 잘라 만든 京都 大佛寺의 ‘耳塚鼻塚’을 목도함에 이르러선 일본국의 호전성을 세삼 확인하게 되고, 결국 “마음속의 생각은 매양 원수인 적”⁶⁰⁾의 나라로 각인되고 만다. 이는 武力尊崇의 세계관에 대한 부정적 시각을 한층 공고히 하는데 기여하였을 것으로 짐작된다. 그것은 申緯(1613-1653)·洪汝河(1621-1678)·許穆(1595-1682) 등 實學者들조차 일본을 ‘鯨鯢’·‘介鱗’·‘犬羊’이라 치칭하는 등 감정적 敵愾心을 여과하지 않은 채 표출하였다⁶¹⁾는 데서도 당시 일본에 대한 적개심이 보편적인 민족정서였음을 알 수

58) 申維翰 : 『海游錄』, I·366. 驅之於死生溟海之役 此皆坐五鬼未去耳 尙誰怨尤

59) 姜弘重 : 『聞見總錄』, 『東槎錄』, III·283. 其試劍之倭爭聚屍所 亂斫以爲肉醬 少無惻隱之心 蓋其習性然也.

60) 李景稷 : 『扶桑錄』, III·30. 中心一念 每在讐敵.

있다.

둘째, 조선을 지배한 유가적 禮思想과 對日本 문화우월의식의 반영이다.

조선은 유교를 국교로 삼고 天理에 근본을 두면서 인간행위의 준칙으로서의 禮를 절대시하고, 더불어 禮의 실천을 통한 天人合一의 경지를 도모하고자 했다. 특히 통신사행이 본격적으로 전개된 17세기 이후는 倭亂과 胡亂 및 명의 몰락 등으로 피폐해진 사회를 보수적인 집권층이 개혁으로 이끌기보다 禮를 통해 안정시키는데 급급했던 시기였다. 한마디로 사대부 중심의 禮가 일반 서민의 가정에까지 확대 적용되어 광범위하게 전통사회를 지배하는 규범으로서 존재하게 된 것이다.

그런데 일본은 조선의 관점에서 볼 때 이단인 불교의 영향이 너무 짙게 드러워져 있다. 일찍이 癸未使行(1643)의 副使 趙綱(1586-1669)은 일본의 대표적인 유학자이자 江戶文化의 開祖라 칭송받는 林羅山을, 자신들이 모두 사찰하고, 자신 역시 天理에서 우러난 절차인 관혼상제마저 실천하지 못한다는 이유로 '근본이 없는 川地의 학문'이라고 비난했던 적이 있다.⁶¹⁾ 또 역대 통신사 중에서 고구마를 전파하고, 수행화가에게 水車를 비롯한 발달한 문물을 그림으로 그리게 함으로써 가장 實事求是의 면모를 보였던 趙職도 “거의 다 절이고 神堂이니 일본의 이름난 경치는 모두 부처를 위하는 곳에 있다고 하겠다. 그리고 그 풍속·법제·의복·음식 등을 보건대 한결같이 불교에서 나왔으니 어떻게 夷狄, 禽獸가 됨을 면하겠는가?”⁶²⁾라고 일본의 풍속을 통렬히 비판한다. 결국 사행원들은 法制·衣服·飲食 등이 한결같이 佛敎에서 나와 儒家的 禮思想에 위배되고 있는 그들의 풍속이, 夷狄이나 禽獸와 다를 바 없다고 여긴 것이다.

또 文化施惠國으로서의 자부심과 우월감 또한 그들 민속에 대한 부정적 견

61) 河字鳳 : 『朝鮮後期 實學者의 日本觀 研究』 (一志社, 1992), pp.49-53.

62) 이에 대해서는 韓泰文 : 「〈東槎錄〉 所載 書簡에 반영된 韓日 文·의 교류양상 연구」, 『韓國文學論叢』 23집 (한국문학회, 1998), pp.181-186을 참조.

63) 趙職 : 『海槎日記』, VII · 178. 幾皆是佛宇神堂 日本名區可謂盡歸於寂滅之地矣. 且見其風俗法制衣服飲食 一是佛敎中出來 其安得免夷狄禽獸之歸耶. 신사유람단의 이현영은 일본의 이단 숭배 실태를 구체적으로 “신사는 17만 9천여개가 되고, 사찰은 7만 2천이나 된다.(神社爲十七萬九千餘 寺院爲七萬二千)”고 『日槎集略』 (XI · 24)에 밝히고 있다.

해에 일조한 것으로 보인다. 이는 사행록 전반에 보이는 그들의 文字運用 능력의 不在가 단적인 예가 된다.

그들의 시는 밥을 먹다가 뽕을 정도여서 책상에 기록한 것이 말할 거리도 못되었다. 그 사람들은 모두 林鳳岡의 문도로서 강호에서 녹을 먹는 자들이라 한다.(신유한, 『海游錄』, I · 536)

林鳳岡(1644-1732)은 林羅山의 손자이자 국립대학적인 淸平齋을 설립한 大學頭로 일본을 대표하는 학자이지만, 그 문하생이란 자들의 시가 ‘배속에 가득 쌓인 것이 글’⁶⁴⁾인 자신들과는 달리 “밥을 먹다가 뽕을 정도”의 수준이다. 게다가 詩文 한 편을 얻기 위해 배를 타고 오다 배가 顛覆의 위기에까지 이르게 되거나⁶⁵⁾, 벽에 써 둔 절구 2수가 다음날 도려내어지고, 일본인 사이에 200냥에 거래되는 사전⁶⁶⁾까지 발생하게 된다. 시문창화를 ‘다른 나라와의 소통을 원활히 하고 아울러 자신의 문명을 드날리는 유일한 기예’로 인식한 사행원들에게 있어, 병적일 정도로 贈詩에 집착하는 日本人들의 문화적 욕구는 상대적 우월감을 조장하기에 충분했던 것이다.

셋째, 짧은 사행노정으로 인한 불완전한 견문과 일본 문화전반에 대한 이해 부족 때문이다. 풍속은 민간의 습속인 관계로 긴 역사와 전통이 그 핵심이다. 따라서 실제 그 지역이나 나라에 살고 있는 사람일지라도 자신의 풍속에 대해 깊은 애정과 관심을 갖지 않으면 이해할 수 없는 경우가 많다. 그런데 통신사의 경우 對馬島로부터 江戶까지 무려 20여 주 50여 개의 도시를 수개월 또는 1년여에 왕복하다보니 어느 지역이든 잠시 머물고 지나갈 수밖에 없어 완전한 見聞은 사실상 불가능했다. 따라서 깊이 있는 관찰이 될 수 없고, 결국 피상적인 관찰에 머무르고 만다. 이는 江戶까지 가서 국서를 전달하던 이전 사행과는 달리, 양국의 중간지점인 對馬島에서 사행임무를 수행한-이른바 ‘易地通信’-辛未使行(1811)에서는 대마도에 대한 집중적인 견문이 세밀히 이루어지고 있는 데서 확인할 수 있다.

64) 申維翰 : 『舟伯馬島誦』, 『海游錄』, I · 399. 腹中磊磊五千言.

65) 趙曦 : 『海槎日記』, VII · 140. 乞食之後小船 來近我船 忽入於騎船外欄之下 而風利船疾 不得拔出 幾乎傾覆.

66) 金世廉 : 『海槎錄』, IV · 135-136. 見昨日壁上 無所題詩…遂割藏其詩 滄壁依舊.

넷째, 앞선 사행기록의 사전 숙지 및 참고로 인한 모방과 답습의 폐해 때문이다.

일반적으로 사행원들은 출발에 앞서, 이전의 사행록을 참고자료로 숙지하고, 사행도중에서는 이를 적극 활용하는 것이 일반적인 통례로 되어 있었던 것 같다.

(가) 혹 지도를 상고하고 혹 주문을 주워 모으고, 혹은 직접 목격한 것으로 이 기록을 쓰는데 『상고일기』중에 빠뜨려지고 잘못된 곳이 많으므로 보충하고 고쳐서 더욱 상세하게 하였다. 그러나 이것 역시 대략에 지나지 않는다.(강홍중, 『東槎錄』, III·293)

(나) 일기는 애초에 자세히 적으려 하였으나, 때로 『息波錄』과 『槎上記』를 보았더니, 앞사람들이 이미 다 말하였으므로 거듭할 필요가 없고, 또 내가 병들고 게을러서 빠뜨린 것이 더러 많다.(조엄, 『海槎日記』, VII·94)

글(가)는 甲子사행(1624)에 부사로 수행한 姜弘重이 바로 직접 사행인 丁巳사행(1617)에 종사관으로 참여한 李景稷의 『扶桑錄』을 참고로 했음을, 그리고 글(나)는 癸未사행(1763)의 정사 趙曦이 직전사행인 戊辰使行(1748)의 正使 洪啓禧(1703-1771)의 『해행총재』를 徐命膺이 翻謄하여 새로 이룬한 『息波錄』과 부사 南泰蒼(1699-1763)의 『槎上記』를 현지에서 참고하고, 이를 토대로 사행록을 작성한 것임을 보여 준다. 문제는 이전의 기록과 현지에서의 전문을 비교하여 빠지고 잘못된 것을 보충하여 더욱 상세하게 기록했다지만, 자신의 기록 역시 “대략에 지나지 않는다”고 강홍중이 이미 밝히고 있는 것처럼, 자신의 전문에 대한 불완전함 뿐만 아니라 대부분이 앞의 사행록의 체제를 그대로 모방하고 심지어는 내용까지 탁본처럼 답습하는 경향이 있다는 점이다. 실제로 사행록 사이에는 내용과 문체마저도 흡사한 사행록이 많이 보인다.

이처럼 조선후기 사행원들의 일본 통과외례에 대한 인식은 壬亂의 충격으로 인한 對日적개심과 당시 조선을 지배한 유가적 禮사상과 對日本 문화우월의식, 그리고 짧은 사행노정으로 인한 불완전한 견문과 일본문화에 대한 전반적인 이해 부족 및 앞선 사행기록의 참고로 인한 모방과 답습의 폐해를 바탕으로 형성된 것임을 알 수 있다. 따라서 당시 통신사행이 미친 국가, 사회적 파장을 고려한다면, 이는 결국 조선후기 부정적인 對日觀을 형성하는 데 일조

를 하였을 가능성이 크다고 하겠다.

4. 마무리

이상으로 [海行摠載] 소재 對日使行錄에 반영된 일본의 통과의례와 조선 사행원들의 인식에 대해 살펴보았다. 그 결과를 요약하면 다음과 같다.

첫째, [해행총재] 소재 對日사행록은 출생의례와 회갑례보다는 朱子學의 禮治를 존중하는 조선의 사행원답게 冠婚喪祭의 시행 여부에만 주목하여 개략적으로 기술되고 있고, 관혼상제에 대한 기록마저도 대체로 ‘禽獸의 행동’과 ‘蠻貊의 풍속’을 향유하는 나라로 부정적으로 기술되고 있었다.

둘째, 조선 사행원들의 부정적 對日觀의 기저에는 壬亂의 충격으로 인한 對日적개심과 당시 조선을 지배한 유가적 禮사상 및 對日本 문화우월의식, 그리고 짧은 사행노정으로 인한 불완전한 전문과 일본문화에 대한 전반적인 이해 부족 및 앞선 사행기록의 사전숙지 및 참고로 인한 모방과 답습의 폐해가 근간으로 작용하고 있었다.

이처럼 [海行摠載] 소재 사행록은 일본의 문화, 특히 그 중에서도 관혼상제에 대한 이해가 주관적이거나 감정적 잣대에 의한 편향적인 시각을 고수하고 있는 점이 한계로 지적된다. 그러나 이를 통하여 타국 문화의 수용에 있어서는 주관적이고 자의적인 해석보다, 객관적이고 분석적인 시각이 필요하다는 진리를 재삼 확인하게 된다. 나아가 새로운 21세기에 있어 양국의 문화교류에 대한 상호인식과 방향에 대해 시사하는 바가 크다는 점에서 그 의의 또한 한계에 못지 않게 크다 하겠다. 특히 “대저 이웃나라와 수호 통문하고 풍속이 다른 나라 사람을 안무 접대할 때는 반드시 그 실정을 알아야만 그 예절을 다 할 수 있고, 그 예절을 다해야단 그 마음을 다할 수 있다.”⁶⁷⁾고 한 통신사 申叔舟와, “양국 교류는 조선의 인정과 풍속 등을 이해하는 데에서 출발해야 하고 그것이 결여된 채 일본의 논리를 주장하면 오히려 양국의 우호를 저해하

67) 申叔舟 : 『海東諸國記序』, 『海東諸國記』, I · 61. 夫交隣聘問撫接殊俗 必知其情然後 可以盡其禮 盡其禮然後 可以盡其心矣.

게 된다.”⁶⁸⁾는 일본의 접대관이자 對馬島 儒臣인 雨森芳洲(1668-1755)의 견해는 21세기 양국이 지향해야할 문화교류관으로 손색이 없을 것이다.

본 연구는 [海行摠載] 소제 對日사행록에 기록된 일본 통과외례에 대한 조선사행원들의 인식만을 살핌으로써 한일 양국의 통과외례에 대한 상호비교로 나아갈 수 없었음은 한계로 지적된다. 하지만 이는 한국의 부산시 機張郡과 일본 山口縣 萩市の 현장조사를 통해 ‘한일 양국 통과외례의 유사성과 이질성’을 고찰하려는 다음 연구에서 극복되리라 여겨진다.

68) 미야케히데토시 저·허우봉 역 : 앞의 책, p.105 참조.

Abstract

The Passage Rites of Japanese and the
Viewpoint of the Royal Missions on the Rites
- With Special Reference to the Writing on the Royal
Missions in 『Haehangchongjae』 -

Han Tae-Moon

The purpose of this paper is to investigate the passage rites of Japanese and the viewpoint of royal mission about the rites, which are based on the experiences of the royal missions reflected in the writing of 『Haehangchongjae』. 『Haehangchongjae』 is a comprehensive book on the experiences which Koreans had in Japan. The contents of the book is divided into three kinds of experience: war prisoner experience, drift experience, and royal mission experience. The findings in this paper are summarized as follows:

1. The writing on the royal missions in 『Haehangchongjae』 describes the four ceremonies in Japan just briefly, as proud Korean royal missions normally do. The four ceremonies correspond to kwallye(hat ceremony celebrating one's coming of age), marriage ceremony, funeral observance, sacrificial rite. According to the writing, the royal missions are only interested in whether the four ceremonies are carried out in Japan. Even in the brief writings about the four ceremonies, Japan is described negatively as the land which enjoys 'the action of beasts' or 'the practice of barbarians'.

2. The negative viewpoint of Japan by the royal missions is based on the followings: 1) the hostility toward Japan due to the Japanese invasion of Korea from 1592 to 1598, 2) the idea of Confucian courtesy in Korea and

the sense of cultural superiority over Japan, 3) the incomplete observation and information on Japanese culture due to their short trips, 4) the evil practices which are caused by the imitation of the previous writings on the royal missions.

The weak point of the writing on the royal missions in 「Haehangchongjae」 is the one-sided viewpoint of the occasions. However the positive value of the writing is to arouse the need for the objective viewpoint of foreign cultures. The writing is also significant in that it signifies much in the recognition of the right direction of the cultural exchange between Korea and Japan in 21st century.