정신문화연구 2006 여름호 제29권 제2호 (통권 103호) pp. 35~65.

企劃論文

『주자가례』와 조선 중기의 제례문화*
- 결속과 배제의 정치학 -

이 숙 인**

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 『주자가례』의 도입과 제례의 향방
Ⅲ. 『주자가례』의 확대와 제례 연구의 활성화
Ⅳ. 조선 중기 제례문화의 두 측면
Ⅴ. 결론
<참고문헌>
<국문요약>

Ⅰ. 머리말

조선의 의례생활은 『주자가례』[1]를 통해 의미화되었다. 주자가례는 각 시기의 시대정신과 결합하면서 도입·확대·정착의 과정을 거쳐 조선의 의례 전범으로 안착하였다. 고려 말에 도입된 주자가례는 조선의 건국과 함께 불교식 의례를 대체할 새로운 생활의례로 제시되었는데, 그 주체는 당시의 사상계를 장악한 관료집단이었다. 따라서 조선 초기의 주자가례는 일상적 패러다임을 유교화하려는 정치적 목적과 결부되면서, 그에 대한 이론적 탐구보다 행용(行用)의 차원에서 주로 강조되었다. 조선 중기(16세기 후반에서 17세기까지)에 이르러 주자학의 이론이

* 이 논문은 2005년도 이화여대 한국학특성화기반조성사업단의 지원으로 연구되었음.
** 한국학중앙연구원 연구교수, 동양철학 전공(confemi@aks.ac.kr).
1) 『주자가례』의 저자 문제와 성립에 대해서는 임민혁, 『주자가례』(예문서원, 1999)의 논의를 참고할 것. 『주자가례』는 주희가 지은 가례서이지만 이로부터 확장된 가례문화의 한 형태를 지칭하기도 한다는 점에서, 이 글은 『주자가례』와 주자가례, 두 가지 표기를 적절하게 구분하여 사용하고자 한다.

심화되고 새로 등장한 사림이 정치적 영향력을 행사하기 시작하면서 사대부의 예인 주자가례가 다시 부상하였다. 즉 조선 중기의 주자가례는 예론의 대두와 예학의 발달이라는 사상사적 맥락과 함께 한다. 그리고 조선 후기의 주자가례는 사대부 및 서민들의 의례로 정착됨으로써 그것이 지향하는 사회가 형성되었다. 이상은 기존의 연구에서 밝혀낸 바,[2] 주자가례로 본 조선 사상사의 대체적인 흐름이다.

이 글은 기존 연구를 토대로, 주자가례의 사상사적 의미를 조선 중기의 제례문화를 통해 재구성하고자 한다. 조선시대 사상사의 일반적인 흐름과 마찬가지로 제례문화 역시 조선 중기는 초기에서 후기로 가는 과도기적 성격을 보인다. 이 시기의 특징은 퇴계와 율곡에 의해 주도된 성리학의 이론적 심화와 그것을 바탕으로 한 예론의 활성화, 그리고 예학의 발달로 요약될 수 있다. 그런데 조선 중기의 제례론은 단순히 학술적 차원에 한정되지 않고, 정치적으로 다양한 지점들이 복합적으로 얽히면서 형성된 것임을 알 필요가 있다. 예컨대, 주자가례와 국속(國俗)의 갈등이나 사례(四禮)와 오례(五禮)의 대립 등은 예의 이론이나 가치의 차이에 기인하기보다 정치적 입장의 다름에서 나온 것이라 할 수 있다. 또한 제례의 쟁점들은 절차나 형식 그 자체에 목적이 있기보다 재산 상속이나 신분 승계와 같은 사회적 권력을 분배하는 문제와 연결되어 있다는 것을 알 수 있다. 이를 통해 사회 변화의 방향과 성격을 파악할 수 있는데, 그것은 제례를 둘러싼 논쟁에서 잘 드러난다.

조선 중기의 제례론은 한국 사회에 일반화된 유교적 제사문화의 형성 과정을 역동적으로 보여주는 측면이 있다. 즉 이 시기 제례에 관한 논쟁들은 사회의 전반적인 경향과 연결되어 있으면서 그 안에는 작지만 경합하는 다양한 차이들이 존재했음을 보여준다. 여기서 제례가 왜 조선의 학자들에게 중요한 이슈가 되었으며, 제례를 통해 표출된 사회의 방향이 무엇인지, 그리고 각 학자들은 예의 이론과 구체적 현실의 관계를 어떤 방식으로 처리하는지 등의 문제를 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 이 글은 조선 중기의 제례론 혹은 제례학이 그 시대 인간관계 및 사회관계를 결속과 배제의 범주로 재편성하려는 역사적 요구와 분리될 수 없다는 점에 주목하였다.

제사는 그 대상이 누구이든지간에 참여하는 사람은 제사의 대상과 혈연적·사회적으로 깊은 연관을 맺고 있다. 제사는 사회제도와 의식·문화의 수준에 따라

2) 이 부분에 대해서는 고영진, 임민혁, 정긍식, 이재룡, 마르티나 도이힐러, 마크 피터슨 등의 연구를 참조하였다.

그 내용과 형식이 만들어지고 오랜 관습으로 행해지면서 의례화된다. 또한 제사는 형식을 통해 사회적 신분을 기호화하고, 정치적 경제적인 분배문제를 해결하며, 성별 권력관계를 관철시키기도 한다. 또한 제사는 제사공동체의 결속과 연대를 강화시키며, 조상과의 친교를 통해 삶의 근본적 의미를 성찰하도록 한다. 제사가 갖는 이러한 의미들을 통해 조선 중기의 제례문화에 접근하고자 한다.

II. 『주자가례』의 도입과 제례의 향방

1. 『주자가례』[3]로 본 제사의 구성 요소

제사는 모든 문화, 모든 사회에서 발견되는 인간의 보편적 행위이지만 그 행위를 구성하는 의미와 형식, 사회적 기능의 측면에서는 차이가 있다. 주자가례에 의한 조선 중기의 제례문화에 접근하기 위해서는 먼저 『주자가례』에 표현된 제사의 구성 요소를 살펴볼 필요가 있다. 제사의 구성 요소는 크게 세 가지 측면에서 접근할 수 있는데, 즉, 제사를 지내려고 하는 내면적 동기와 제사를 지내는 외면적 형식, 그리고 제사가 갖는 사회적 기능이 그것이다. 『주자가례』는 『예기』와 『의례』 등의 고례(古禮)에 근거하여 송대 사회에 맞게 형식을 재구성한 것이다. 그러므로 제사의 기본 원리에 있어서 『주자가례』는 고례의 입장을 계승한다고 볼 수 있다.

첫째, 『주자가례』에 의하면 제사는 "근본에 보답[報本反始]"하는 행위이다. 그 방법은 "조상을 존숭하고 종자를 공경[尊祖敬宗]"하는 것이다.[4] 여기서 근본[本]이란 조상임을 알 수 있다. 즉 제사의 대상은 초자연이나 초월적 존재가 아니라 산 자의 자리에서 죽은 자의 자리로 이동한 구체적 사람, 조상이다. 조상제사에서는 누구나 제사의 대상이 될 수 있다. 그 자신의 초월적 힘이나 비범함 때문이 아니라 후손과 생물학적인 연속성을 가진다는 그 사실만으로 조상의 의미는 구성되기

3) 『주자가례』는 家禮圖, 卷1(家禮序, 通禮), 卷2(冠禮), 卷3(昏禮), 卷4(喪禮1), 卷5(喪禮2), 卷6(喪禮3), 卷7(祭禮)로 구성되어 있다. 서두의 <가례도>는 <통례> 및 <관례>, <혼례>, <상례>, <제례> 편의 내용 중에서 특히 중요하다고 판단되는 사항을 선별하여 그 원리 및 구체적 실체를 도식화하여 보여주고 있다. 그 중 가장 먼저 나오는 내용이 家廟之圖이고 그 다음이 祠堂之圖이다.

4) 주희(지음), 임민혁(옮김), 『주자가례』(예문서원, 1999), 「通禮: 祠堂章」.

때문이다. 이것은 생전의 업적을 기준으로 제사를 제정하는 그런 차원과는 다르다. 『예기』, 「제법」에 의하면 성왕(聖王)의 제사는 "인민들에게 유익한 일을 했는가, 죽음을 무릅쓰고 나라 일에 힘썼는가, 국난을 물리치고 나라를 안정시키는데 최선을 다했는가" 등의 생전의 업적을 기준으로 제정되었다. 하지만 "조상제사는 초월성이 아니라 연속성을 매개로 이루어지는, 평생의례(life cycle ceremony)적 성격을 지닌다."[5] "평생의례는 인간의 육체적 변화와 사회적 지위의 변화에 대응하는 문화적 상징행위로서, 생활의 주체가 되는 인간을 중심으로 한 의례"[6]이다.

다시 말해 조상제사는 조상이 무슨 일을 했는가와 상관없이 그의 존재 자체가 나의 근원적 질문과 만날 수 있다는 것이다. 자기 속에 깃든 조상의 실체를 확인하는 의식으로서의 제사는 사회적 가치나 공리주의적 평가보다 더 근원적인 삶의 의미를 성찰하려는 욕구에서 나왔다고 할 수 있다. 그렇기 때문에 제사는 정성과 공경을 무엇보다 중시한다.

둘째, 제사 의식(儀式)은 공간·시간·사람·물건의 상호 연관 속에서 이루어진다. 이 네가지 요소가 어울리면서 외표적 형식을 구성하는 것인데, 한편 이 형식을 통해 의례가 추구하는 본질적 의미를 담아낸다.[7] 『주자가례』의 제사 공간으로는 집안의 정침(正寢) 동쪽에 위치한 가묘(혹은 사당)와 망자의 묘지 등이 있다. 가묘는 비일상적인 제사 공간이지만 집 안에 있으므로 일상의 생활공간과 연결되어 있다. 가묘는 제사를 위한 곳만이 아니라 가족이 외출할 때나 집안에 대소사가 있을 때마다, 마치 살아계신 부모님께 인사를 하듯이 고(告)하는 곳으로 삶의 중추를 이루는 공간이다. 즉, 『주자가례』의 제사 공간은 일상과 비일상이 연결되어 있고, 신의 세계와 인간의 세계가 분리되지 않은 것이 특징이다.

시간 또한 아무 때나 할 수 있는 것이 아니라 일상적인 시간과 구분되는 특정한 시간에 행해진다. 제사의 시간은 그 의례가 갖는 상징성을 표현하는 것이기도 하지만 제사의 근본 정신을 확인해주는 중요한 요소이다. 『예기』는 말한다.

> 어떤 제사든지 자주 지내지 않아야 한다. 자주 지내면 번잡해져 공경심이 없

5) 이욱, 「제사의 종교적 의미에 대한 고찰」, 『유교사상연구』 제16집(2002), 94쪽
6) 장철수, 『한국의 冠婚喪祭』(집문당, 1995), 81~82쪽
7) 유권종, 「제사의 종류와 그 의례적 특징」, 『제사와 제례문화』(국학진흥원, 2005), 62쪽.

> 어진다. 하지만 제사는 너무 오랫동안 지내지 않아도 안된다. 오랫동안 지내지 않으면 태만해져 잊어버리기 쉽다. 그러므로 군자는 천도에 맞추어 봄에는 체(禘)를 가을에는 상(嘗)을 지낸다"(『禮記』, 「祭義」).

이로 볼 때, 제사는 시간을 정해놓고 주기적으로 반복한다는 데 의미가 있다. 『주자가례』에 제시된 여섯 종류의 제사 시간을 보면 사시제(四時祭)는 사계절의 길일(吉日)에, 초조(初祖)는 동지에, 선조(先祖)는 입춘에, 녜(禰)는 계추(季秋)에, 기일은 돌아가신 날에, 묘제는 삼월 상순에 지내도록 정해놓고 있다. 제사는 일정하게 반복되는 시간질서에 의해 일상적 삶의 경건함을 주기적으로 회복하도록 하는 것이다. 즉, 유교적 제사는 "유대교나 그리스도 교인들과 달리 자연적 시간 질서의 근원인 하늘, 즉, 천체의 주기적 운행에 따라 반복적으로 거행된다"[8]는 데 그 시간적 특징이 있다.

제사는 또한 제사를 지내는 사람과 제사를 받는 사람으로 구성된다. 사실은 죽은 모든 조상이 제사의 대상이지만 『주자가례』는 제사의 종류에 따라 그 대상을 다르게 정해놓았다. 사시제의 대상은 고조고비(高祖考妣)·증조고비(曾祖考妣)·조고비(祖考妣)·고비(考妣)의 4대이다. 초조(初祖)는 시조를, 선조(先祖)는 시조 이하 고조 위까지, 녜는 아버지, 기제 역시 사시제와 같이 4대를 대상으로 한다. 제사를 주재하는 봉사자는 적장자인 종자(宗子)로 규정하였다. '존조경종(尊祖敬宗)'으로 명시된 바 『주자가례』는 제사의 대상과 봉사자를 엄격히 규정해 놓은 것이다.

제사에 필요한 물건은 제찬, 제기, 신주, 지방, 의복 등이다. 명분을 중시하는가 아니면 실용을 중시하는가에 따라 제찬의 내용은 달라질 수 있다. 또한 공경심을 중시하는가 아니면 친밀성을 중시하는가에 따라 제찬의 내용은 달라질 것이다. 다시 말해 돌아가신 분이 평소에 즐기던 음식을 올릴 것인지, 예가 규정한 바대로 올릴 것인지 하는 문제가 논쟁이 되었던 것은 제사에 부여하는 의미를 어디에 두는가에 따른 차이라 할 수 있다.

셋째, 제사의 기능은 사후봉양(死後奉養)과 가계계승(家系繼承)이라는 두 가지 관념을 통해 접근할 수 있다. 제사는 유교 윤리의 핵심인 효 관념을 사후에도 관철시키고자 한 기획이라 할 수 있다. 즉, 효를 실현하는 방법으로서 제사는 사회의

8) 박종천, 『제사와 제례문화』(국학진흥원, 2005), 115~116 쪽

질서와 조화를 돕는 기능을 하는 것이다. 생전과 마찬가지로 사후에도 봉양을 해야 한다는 것에는 '계세사상(繼世思想)'이 흐르고 있다. 지금 없는 존재를 있는 듯이 봉양한다는 것은 공경의 내면적 태도를 키울 것과 유교 윤리를 내면화하도록 요구한다. 한편 가계계승의 차원에서 볼 때, 『주자가례』의 제사는 계보[統]의식을 강화시키며 가족질서와 사회질서를 확립하는 데 중요한 역할을 한다. 제사는 재산상속의 문제, 사회신분의 승계 문제들과 밀착되어 있는데, 가족 내부에서는 입후(立後)의 문제로, 국가 차원에서는 예송(禮訟) 문제로 표출되기도 했다. 『주자가례』의 제례가 비록 "집안의 명분을 지키고 집안을 번창하게 하는 것"을 목적으로 하는 가례이지만, 조선에서의 전개는 그 씨족적 성격을 넘어서 국가와 사회의 질서 차원에서 중대한 의미를 가지는 것이다.

2. 제례로 본 『주자가례』 도입의 의미

『주자가례』의 제사 관련의 항목은 「가례도」의 맨 앞에 나오는 가묘지도(家廟之圖)·사당지도(祠堂之圖)와 「통례」의 서두에 나오는 사당(祠堂)장, 그리고 권7 「제례」편이다. 「제례」편에서 제시된 제사의 종류는 사시제(四時祭), 초조(初祖), 선조(先祖), 녜제(禰祭), 기제(忌祭), 묘제(墓祭)의 여섯 가지이다.[9] 「가례도」와 뒤따른 「통례」에서 제사 관련 항목을 맨 앞에 제시한 것은 제례가 사례(四禮) 중에서 가장 중요하다는 의미이다. 「통례」는 사례(四禮)의 구체적 실천을 위한 기본 바탕이자 그 전제를 말한 것인데, 즉, "날마다 행용(行用)하는 상례(常禮)"라는 것이다. 그러면 이 주자가례식의 제례가 도입됨으로써 의례문화에 어떤 변화가 왔는지를 조선 초기를 중심으로 살필 필요가 있다. 도입의 이전과 이후에서 가장 부각되는 것은 가묘, 봉사대수, 봉사자의 자격 등이다.

주지하다시피 조선은 건국 직후 유교윤리를 통치이념으로 확립하려는 의도로 주자가례를 관혼상제의 전범으로 제시했다. 가장 먼저 시도한 것이 '가묘'의 설치, 즉 제례의 시행이었다. 사대부에서 서인에 이르기까지 모두 가묘를 설치하여 치제하도록 하였고, 위반자는 불효죄로 다스릴 것을 반포하였다(태종 4년 8월). 가묘의

9) 『주자가례』, 「祭禮」.

설치는 절에서 지내던 불교식 조상제사를 금지하고(태종 5년, 태종 6년, 세종 2년) 유교식 제사로 전환해야 함을 뜻하는 것이다. 『예기』 등에서는 서인의 경우에는 사당(가묘)을 세우지 못하고 정침(正寢)에서 부모에게만 제사하도록 되어 있지만, 『주자가례』에는 사(士)·서인(庶人)의 구분 없이 일률적으로 4묘를 갖추도록 되어 있다. 가묘는 사대부 생활의 공간적 파악을 통해 『주자가례』의 세계관을 보다 극명하고 상징적으로 관철시킬 수 있는 곳이다. 가묘의 설치는 주기적으로 반복되는 제사의 성격상 그리고 그것이 일상과 연결되어 있다는 점에서 생활의 유교화를 가속화시킬 것으로 보인다.

다음으로 신주 봉안과 제사의 대수(代數)와 관련하여 『주자가례』는 모든 계층에 차별 없이 4대봉사를 규정하였다. 이는 『예기』 등의 고례(古禮)에서 제후 5묘, 대부 3묘, 士 1묘(혹은 2묘)로 신분에 따라 대수를 제한한 것과 비교된다. 그러나 봉사대수에 신분적인 제한이 있었던 조선에서 『주자가례』의 탈신분적인 성격은 쉽게 수용될 수 없었다. 따라서 1485년(성종 16년)에 반포된 『경국대전』에서는 고례(古禮)에 의거하여 "6품 이상은 증조부모까지 3대, 7품 이하는 조부모까지 2대, 서인은 부모만을 봉사"(「禮典」 奉祀條)하도록 차등을 두었다. 이 시기 지배계층은 『주자가례』의 탈신분적 성격을 우려하였는데, 변계량은 "천자와 서인이 봉사하는 조상의 대수가 다른 것은 천리(天理)"라고 하였고, 세종은 획일적으로 규정하는 것이 고위 관리와 하위 관리의 경계를 흐릴까 우려했다(『세종실록』 10/09/14). 『주자가례』의 4대봉사는 조선 중기에 이르기까지 사대부가에서도 지켜지지 않다가 18세기가 되면 서민도 보편적으로 수용하는 상황이 되었다.

마지막으로 봉사자의 자격에서 『주자가례』는 남계혈족에 의한 적계주의와 장자우선주의를 표방했다. 즉, 종자가 봉사자가 되고 종자가 없는 경우 동종의 지자(支子)를 입후하였다. 반면에 조선의 풍속에는 사위나 딸, 외손, 그리고 종자의 동생이나 첩자에게도 봉사 자격이 주어졌고, 아들, 딸 돌아가며 제사를 모시는 윤회봉사가 일반적이었다. 따라서 주자가례의 도입은 남계주의에 의해 딸의 봉사를 배제하는 것이고, '이성불양(異姓不養)'의 원칙에 의해 외손봉사를 배제하는 것이다. 또 부계주의에 의해 '형망제급(兄亡弟及)'의 형제 상속이 부정되며, 적계주의에 의해 서자 봉사가 부정된다. 이러한 규정은 가묘라는 제사 공간을 통해 보다 쉽게 관철될 수 있는데, 그것은 가묘를 소유한 종자가 제사를 독점하게 될 수밖에 없기

때문이다. 하지만 『경국대전』은 "적장자의 자손이 없으면 중자(衆子)가 봉사하고, 중자의 자손도 없으면 첩자(妾子)가 제사를 받든다"[10]고 하여 시속인 형망제급(兄亡弟及)의 원칙을 따랐다. 이후 봉사자의 자격 논쟁은 『주자가례』와 『경국대전』 사이에서 원칙과 현실의 갈등으로 전개된다.

이상에서 확인한 바, 『주자가례』의 도입은 조선 시대의 제례문화를 흔드는 혁명적인 사건이었다. 하지만 조선 초기는 고례에 근거한 국속이 우세하였다. 하지만 이후의 주자가례는 국속과의 갈등과 습관의 저항을 마주하면서 도도한 행진을 멈추지 않았다. 예의 중심을 오례(五禮)에 두었고, 가례(家禮)를 오례의 체제 속에 포함시켰던 조선 전기와는 달리 16세기 중반에 이르면 『주자가례』가 예의 중심으로 이동하기 시작하였다. 하지만 16세기에도 여전히 『주자가례』의 제규범을 습속으로 바꾸는 데까지는 나아가지 못했다. 17세기를 거쳐 조선 후기에 이르러서야 4대봉사나 봉사자를 동종 지자에서 구해오는 등, 주자가례식의 제례문화가 정착되었다 『주자가례』의 제사는 시간의 주기적인 반복성과 사당이라는 장소의 제한성 그리고 종자 우선원칙과 장자우대의식을 바탕으로 가문중심의식을 고취시킴으로써 당내의 결속을 유도하였다. 이 제사야말로 한국 사회에서 부계적 양식을 부과하는 도구이자, 조선 전기 사회변화를 추동시킨 중요한 동인[11]이었다.

III. 『주자가례』의 확대와 제례 연구의 활성화

1. 예론의 대두와 제례서의 등장

14·15세기의 주자학이 정치적으로 불교이데올로기를 유교이데올로기로 바꾸는 데 몰두하였다면, 16세기에는 이기심성론의 이론 심화를 거쳐 17세기에는 구체적인 예학으로 전개되었다.[12] 즉 16세기에는 주자학의 외연이 사상적·철학적 측면

10) 『經國大典』, 「禮典」 奉祀條, "若嫡長子無後則衆子, 衆子無後則妾子奉祀." 註에는 "良妾子無後, 則賤妾子承重, 凡妾子承重子, 祭其母於私室, 止其身."

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

12) 김문준, 「17세기 典禮問題에 대한 權諰의 예론과 그 의의」, 『한국사상과 문화』, 제28집(2005), 210쪽.

에까지 넓혀졌고, 사림의 기반으로서 향약·서원·서당 등의 지방행정 조직이 발달하게 되었다. 이로서 중앙 관료 중심의 정치가 지방세력이 참여하는 정치로 바뀌어 갔고, 유교적 문치주의의 극치인 예치주의가 강화된 것이다.[13] 이러한 현상을 현상윤은 "通經明史나 文章을 힘쓰던 시대에 비하여 지치주의나 교화주의를 힘쓰던 실천유학시대나, 爲己之學을 힘쓰고 踐履를 篤信하던 理學시대가 더 한층 예를 중시하고 예학을 숭상하게 된 것은 이론에 있어서 필연적인 추세가 아닐 수 없으니 결코 우연한 일이 아니다"[14]고 보았다.

16세기 중반이 되면 『주자가례』의 연구와 보급이 활성화되어 그 위상이 높아지기 시작하는데, 그것은 향촌 재지세력인 사림의 정계 진출과 관련이 있다. 이 과정에서 사림이 주축이 된 이른바 '주자가례파'와 기존의 정치세력인 '오례의파'가 첨예하게 대립하게 되었다. 사림들이 예의 보편성을 강조하며 '천하동례론(天下同禮論)'를 주장한 반면 기존 세력은 왕조례의 특수성을 강조하며 '왕자례부동사서론(王者禮不同士庶論)'을 주장하였다. 예에 관한 논쟁에서 사림들은 학문적인 범주에만 그치지 않고 국가 전례문제에까지 관철시키려고 했다.[15] 중종대의 '오례의파'와 '고례파'의 전례논쟁이나 명종대의 가례서의 대거 등장은 조선 전기에 왕례(王禮)에 포함되어 있던 사대부례(士大夫禮)가, 오례(五禮)에 포함되었던 가례(家禮)가 독립해가는 과정이었다.

이러한 과정에서 생활규범서인 제례서가 출현하는데, 이전의 가훈(家訓)·가령(家令) 등을 발전시킨 것으로, 관행적으로 시행되던 주자가례를 좀더 체계화한 것이다. 이 때 관혼상제의 사례(四禮) 중에서도 제례서가 먼저 등장한 것은 『주자가례』에서 제례를 강조하는 경향과 일치하며 조선 건국 이후 주자가례의 시행을 가묘설립을 통한 제례에서 시작했던 경험과도 일치한다.[16] 그리고 제례가 더 강조된 것은 전문가에게 의뢰할 수 있는 상례와는 달리 제례는 수시로 지내야 하고 그 때마다 남의 도움을 받을 수가 없어 집안 내부에서 교육시킬 필요가 있었기 때문이다.[17] 제례서의 저술은 새로 성장한 사림들이 주자가례가 추구하는 종법과 효의

13) 이성무, 「17世紀의 禮論과 黨爭」, 『조선 후기 당쟁의 종합적 검토』(한국정신문화연구원, 1992), 10쪽.
14) 현상윤, 『조선유학사』(솔, 2000), 172쪽.
15) 고영진, 앞의 책, 105쪽.
16) 위의 책, 80쪽.
17) 위의 책, 142~143쪽.

강조를 통해 자신들의 가문을 통합시키고 그 동질성을 확보하려는 욕구와도 관련된다. 이들 제례서는 집안마다 다른 제사 방식을 『주자가례』를 통해 통일시키려는 의도가 있었는데, 주자가례와 조선의 국속이 갈등하는 부분에서는 조선의 풍속을 따르는 경우가 많았다. 이때의 제례서는 제사에 관한 매뉴얼로 학문적이기 보다 실용적인 성격이 강했다.

16세기 저술된 제례서 또는 제례에 관한 글로는 송기수(宋麒壽, 1507~1581)의 「행사의절」(行祀儀節), 이현보(李賢輔, 1467~1555)의 「제례」(祭禮), 이언적(李彦迪, 1491~1553)의 『봉선잡의』(奉先雜儀), 이이(李珥, 1536~1584)의 「제의초」(祭儀鈔), 송익필(宋翼弼, 1534~1599)의 『가례주설』, 유운룡(柳雲龍, 1539~1601)의 「추원잡의」(追遠雜儀) 등이 있다.[18]

『상례비요』(喪禮備要)는 신의경(申義慶, 1557~1648)이 『주자가례』를 기본으로 하고 고금의 예설을 첨가하면서 시속의 제도를 덧붙인 것인데, 1583년에 김장생이 다시 상세히 교정하고 가감하여 책으로 만들었다. 이 책은 그 체제와 내용에서 본격적으로 『주자가례』를 경(經)으로 놓아 서술한 것으로 조선 중기 이후 가장 중요한 책으로 평가되었다. 그리고 18세기 이후 관혼상제의 지침서였던 이재(李縡, 1680~1746)의 『사례편람』(四禮便覽)은 『주자가례』를 거의 그대로 따랐다.[19] 이 중에서 이이의 「제의초」는 이후 예론에서 많이 인용되고 있다는 점에서, 이언적의 『봉선잡의』는 다음 세대의 사림들에게 전수되어 예학의 발달에 큰 영향을 끼쳤다는 점에서 특히 주목된다.

17세기는 16세기의 예론을 토대로 연구와 저술이 한층 심화됨으로써 이른바 "예학의 시대"로 일컬어진다. 조선 중기는, 주자가례의 보급 정도가 사대부를 중심으로 한 매우 낮은 단계였던 조선 초기와 주자가례가 일반 서민에게까지 확대되어 예의 전범으로 정착한 조선 후기를 잇는 교량으로서의 성격을 갖는다고 할 수 있다. 17세기의 예학의 발달은 임진왜란(1592, 선조 25년) 이후의 예제 회복의 과제와 부합하는 것이었는데, 임진왜란은 사족 중심의 사회체제에 큰 타격을 가하였으며 신분질서가 동요되는 현상을 불러왔다. 난리를 당하자 나라에서는 승려나 서얼, 공사천(公私賤)의 활약에 의지하였고, 상(喪) 중의 무신들에게 '기복(起復)'을 허락

18) 위의 책, 69쪽.

19) 한국정신문화연구원(편), 『朝鮮時代 冠婚喪祭(V): 祭禮篇』(한국정신문화연구원, 2000).

하여 공적인 임무를 맡겼다. 즉, 예제의 원칙이 전쟁의 상황에서 흔들리게 되었는데, 그 후유증을 해결하는 방법이 예에 대한 관심과 그 회복이었다.

예컨대 선조는 전란을 피해 있다가 1594년 환도하면서, 경성의 백성들 중에 적들에게 죽은 자가 매우 많을 것임에도 불구하고 상복 입은 자가 없는 것을 괴이하게 여기고 예법이 무너진 것으로 판단하여 전교를 하기에 이른다(『선조실록』 27/02/14). 비변사에서는 변란이후 예법이 모두 없어지고 상기(喪紀)가 문란해져 상주가 된 자들이 천인이나 지식 있는 사람이나 할 것 없이 술 마시고 고기 먹고 떠드는 것이 일상화되었다고 보고하면서, 예의 회복을 위한 특별 조처를 할 것을 왕에게 요구하였다(『선조실록』 28/02/02). 1595년 7월에는 사헌부에서 나라의 기반을 회복시키기 위한 시무를 올렸는데, 그 내용 중에는 충신과 효자 및 열녀를 찾아내어 상을 줌으로써 인륜과 풍속을 후덕하게 하는 데 이용하자는 것이 있었다(『선조실록』 28/07/02). 1606년에는 유교식 상장례를 제대로 지내지 않은 데 영향을 미쳤던 불교를 대대적으로 탄압하였다(『선조실록』 39/06/01). 이처럼 국가나 사족들은 전란에 대한 극복방향을 전쟁 이전의 체제로 재건하는 것이었고, 그것은 곧 성리학적 질서를 회복하는 것을 의미하였다. 이러한 맥락에서 『주자가례』의 주석과 언해 작업이 이루어졌는데, 그것은 그대로 시행하는 단계를 벗어나 학문적으로 이해 연구하려는 노력에서 나온 것[20]이라 할 수 있다.

한편 17세기 예학이 발달하게 된 맥락에는 16세기의 축적된 논의와 정치적 상황이 혼재되어 있다. 반정을 통해 왕이 된 인조(1623~1649)는 명분론 및 정통론에 입각한 예론과 인정(人情)을 중시하는 예론의 논쟁을 촉발시킨 인물이 되었다. 이른바 예송(禮訟) 논쟁이 계속되는 상황에서 『주자가례』는 점차 예제의 보편적 전범으로 인식되었다. 『주자가례』의 중요한 부분은 사실 조선의 풍속과 충돌하는 것이 많았는데, 16세기에서는 이론적이고 규범적인 차원에서 주자가례가 강조되었다면 17세기에는 양반층의 생활 속에 깊숙이 들어왔다고 할 수 있다.

즉, 17세기에 전개된 예학의 내용은 『의례』·『주례』·『예기』 등의 예경(禮經)이나 국가의 전장(典章) 제도보다는 사대부들이 일상적으로 행하는 가례에 관한 것이었다. 그것은 『주자가례』의 조목에 전거를 제시하거나 변례(變禮)들을 보완하는

20) 고영진, 앞의 책, 96쪽.

성격이었다. 특히 1599년 김장생(金長生, 1548~1631)의 『가례집람』(家禮輯覽)을 전후로 가례 연구서가 대거 쏟아져 나오면서 가례의 정착을 통한 종법질서가 확립되었다. 김장생의 『가례집람』은 『주자가례』를 중심으로 하는 예설의 흐름을 계승하여 당시까지의 『주자가례』에 대한 연구를 총정리한 성격의 것이었다. 임란 이후 17세기의 예학에 관한 대체적인 평가는 김장생과 그의 아들 김집(愼獨齋, 1574~1656) 및 그 문하의 예학, 그리고 「오선생예설분류」(五先生禮說分類)(1603)를 쓴 정구(寒岡, 1543~1620)와 그 문하의 예학으로 크게 양분하여 두 계열로 발전하였다.[21] 주자가례에 대한 수요는 17세기 이후 조선의 신분 체제가 동요되면서 양반 인구가 늘어난 것과도 관련이 있다. 19세기에는 자칭 양반이 전인구의 80% 이상을 차지하게 되었다고 하는데, 이러한 양반 인구의 비약적 증가와 양반 의식의 확대는 자연히 『가례』의 수요를 증폭시키게 되었고 『가례』적 예속이 조선의 보편적 의례로 자리잡을 수 있었다.[22]

2. 제례를 둘러싼 쟁점들

16세기 후반이 되면 조선 전기에 주목을 받았던 『주례』나 『예기』보다 주자가 강조했던 『의례』와 『주자가례』가 중시되었다. 하지만 조선 중기 이후의 제례가 비록 『주자가례』를 전범으로 삼고 있으나 구체적인 항목에서는 상이한 경우가 많았다. 여기서는 학자들의 제례설에서 쟁점이 되었던 봉사대수의 문제, 봉사자의 자격 문제, 국속과 갈등을 처리하는 문제 등의 몇 가지를 살펴보고 그 의미를 논하고자 한다.

첫째, 봉사대수를 들 수 있다. 몇 대조까지를 시제와 기제의 대상으로 삼을 것인가 하는 봉사대수의 문제는 중대한 차이를 파생시킬 수 있는 것이다. 다시 말해 『주자가례』가 신분에 관계없이 일률적으로 4대봉사로 규정하였다면, 고례에 근거한 조선의 관행과 그것을 반영한 『경국대전』은 봉사대수에 신분적 차등을 두었다. 앞에서 소개한 바 사·서인 할 것 없이 봉사대수를 동일하게 적용하는 것은 신분질서를 해치는 요소가 될 것이라고 조선 초기의 정치가들은 우려하였다. 이로부터 1세기 이상이 지난 16세기 후반에서는 이 문제가 어떻게 논의되고 있는가를 보자.

21) 김문준, 앞의 논문, 210쪽.
22) 임민혁, 앞의 책, 23쪽 참조.

『주자가례』가 사당에 설치하는 신위를 4대조인 고조까지 규정한 데 비해 이언적의 『봉선잡의』는 3대조인 증조까지 설치하였다. 이것의 이유로 이언적은 조선의 국법인 『경국대전』이 6품 이상은 3 대까지만 제사지낼 수 있도록 한 규정을 무시할 수 없다는 것이다. 『봉선잡의』는 『주자가례』의 항목과 같을 뿐 아니라 그 설명 부분도 거의 같은데, 몇몇 용어만 조선의 풍속에 맞게 고치거나 가감하였다.[23] 조선사상사의 중요한 인물인 이이(李珥)의 제례론은 그가 1577 년에 저술한 『격몽요결』에 실려 있다. 이 책의 7장인 「제례」와 부록으로 편성되어 있는 「제의초」(祭儀鈔)가 그것이다. 그는 『주자가례』를 제사의 전범으로 할 것을 확실히 했다. 즉, "제사는 마땅히 『주자가례』에 의해 반드시 사당을 세우고, 신주를 받들며 제전(祭典)을 두고 제기(祭器)를 갖추어 종자(宗子)가 주관해야 한다"[24]고 했다. 하지만 그 역시 조선의 국속을 반영, '사당지도(祠堂之圖)'와 '정침시제지도(正寢時祭之圖)'에서 신주를 증조고비(曾祖考妣) 3 대까지만 그려 넣었다.[25]

『주자가례』의 4 대봉사의 원칙은 16 세기에서도 서민은 물론 사대부 계층에서도 행해지지 않았음을 알 수 있다. 4대봉사가 제대로 시행되지 않았던 것은 조선 초기나 중기가 마찬가지이지만 그 이유에서는 차이가 있다. 초기의 학자와 정치가들은 4대봉사가 신분질서에 혼란을 줄 것이라고 우려했다면, 사림이 주도하는 중기에서는 제사에 신분적 차등을 두는 것을 오히려 철폐하자는 쪽이었다. 그럼에도 불구하고 조선 중기에서 4대봉사가 잘 지켜지지 않았던 것은 그것을 수행할 현실적인 상황이 미비했던 것에서 찾을 수 있다. 『주자가례』의 봉사대수를 실천한다면 제사 회수가 대종가일 경우 16회 이상이 되고, 고조를 잇는 소종가일 경우 14 회 이상이 된다. 제사에 소요되는 각종 경비를 감안할 때 4대조 봉사는 조선의 현실에서 어려운 일일 수 있다. 경제적인 문제 이상으로 주자가례의 파급이 보편화되지 못했다는 점도 지적되어야 한다. 후기로 갈수록 4 대봉사는 서민에게도 제사의 전형으로 받아들여지는데, 조선 후기 사회에서 가산을 처분하는 가장 큰 이유가 상제례 때문이라는 것은 이미 알려진 사실이다.

둘째, 봉사자의 문제이다. 봉사자는 가계계승이라는 입후의 문제와 얽혀 있어

---

23) 고영진, 앞의 책, 79쪽.

24) 『擊蒙要訣』 第七, 「祭禮章」, "祭祀當依家禮, 必立祠堂以奉先主, 置祭田具祭器; 宗子主之"

25) 이이(저), 김성원(역), 『擊蒙要訣』(명문당, 1986).

매우 복잡하고도 논쟁적인 주제였다. 앞에서도 소개한 바, 『주자가례』는 종법의 원리에 따라 적장자에게 봉사권을 주었지만 조선의 풍속에서는 다양한 방식으로 봉사자가 정해졌다. 아들, 딸이 돌아가면서 지내는 윤회봉사, 딸의 자손이 지내는 외손봉사, 죽은 장자의 부인이 지내는 총부 봉사가 있었고, 종자의 첩자가 지내는 봉사 등이 있었다. 봉사자를 정하는 문제는 조선 중기까지도 『주자가례』보다 조선의 관행이 우세했던 것으로 보인다. 즉 부계주의, 적계주의, 남성주의에 기초해 있는 『주자가례』에서의 봉사 자격이 조선 중기까지는 관철되지 못했다. 이이의 「제의초」를 통해서도 16세기에는 윤회봉사가 일반적이었음을 알 수 있다.

> 묘제(墓祭)와 기제(忌祭)를 세속에서는 돌려가며 지내니 이는 예가 아니다. 묘제는 윤행을 한다 해도 대개 묘 앞에서 지내는 것이니 안 될 것은 없다. 기제를 윤행하면 신주에 지내지 않고 지방을 써 붙이고 지내게 되는 것이니, 이는 매우 미안한 일이다. 만일 꼭 윤행을 해야 하는 상황이라면 모름지기 제찬을 갖추어 가묘에 가서 행하는 것이 그래도 괜찮을 듯싶다.[26]

율곡의 입장은 윤회봉사가 여전히 관행으로 행해지고 있는 상황이지만 『주자가례』에 의거해볼 때 비례(非禮)라는 것이다. 하지만 그는 현실을 감안하여 타협안을 내 놓았는데, 윤회봉사를 하더라도 가묘에 와서 지내라는 것이다. 이 안(案)이 관행으로 정착될 경우 가묘가 설치된 집에 살고 있는 장자의 단독 봉사로 가게 될 것임은 뻔한 이치이다. 다시 말해 예학자들은 풍속을 『주자가례』와 절충하여 제시하지만 궁극적으로는 주자가례식의 제사를 주장하는 것이다. 16세기 후반부터 봉사 재산은 통상 상속 문서의 봉사조(奉祀條)에 따로 언급하게 되었는데, 이것은 봉사자의 경제적 지위를 강화함으로써 제사의 윤행 봉공을 종식시키기 위한 것으로 보기도 한다.

제례에서 논쟁이 되었던 또 하나의 중요한 문제는 외손봉사이다. 사위나 외손이 지내는 제사 관행은 16세기까지도 지속되었다. 이 또한 성리학자들의 비판 대상이 되었다. 이황(1501~1570)도 그 중의 한 사람인데, 그가 외손봉사를 반대하는 논리

---

26) 『擊蒙要訣』 第七, 「祭禮章」, "墓祭忌祭, 世俗輪行, 非禮也. 墓祭則雖輪行, 皆祭于墓上, 猶之可也. 忌祭不祭于神主, 而乃祭于紙榜, 此甚未安. 雖不免輪行, 須具祭粲, 行于家廟, 庶乎可矣"

는 정통론 내지 계통론에 근거하고 있다.

> 하늘이 천지를 창조할 때 하나의 뿌리만을 주었고, 하나의 사당에 서로 다른 두 출계 집단이 제사를 지내는 것은 자연 법칙에도 어긋나며 그같이 부정확한 제물은 조상의 영도 좋아하지 않으리라.[27]

퇴계와 유사한 논리로 명종대의 예학자들은 비부계친에 의한 봉사를 거부하였다.[28] 이는 『주자가례』를 전범으로 종법이 강화되면서 외손봉사 관행이 부적절한 것으로 인식되었기 때문이다. 하지만 조선의 관행과 『주자가례』의 원칙 사이에서 학자들의 주장이 일치된 견해를 보인 것은 아니었다. 1637년에 쓴 것으로 추정되는 김육(金堉, 1580~1658)은 외손봉사 금지의 논리를 이해할 수 없다는 입장이다.

> 사람이 태어날 때는 혼자 몸이지만 점차 번성하여 (그 자손들은) 수천에 달하게 되었다. 그들의 근본은 모두 같은 뿌리에서 나왔다. 따라서 아들의 아들은 동성의 손자가 되고 같은 성을 가진 딸의 아들은 성이 다르더라도 이들 역시 손자이다. 딸의 아들에 대한 사랑이 아들의 아들에 대한 사랑과 어찌 다르겠는가?[29]

반면에 박세당(朴世堂, 1629~1703)은 1638년에 쓴 『반남박씨족보』 서문에서 성이 다른 후손을 분리시키기 위해 외손을 더 이상 친계의 가족 사항에 포함시켜서는 안된다고 주장했다. 그리고 1669년에 작성된 한 양반 가문의 「화회성문」(和會成文)에는 아들, 딸 구별 없이 행하는 윤회봉사가 관행이지만, 자신의 집안에서는 딸의 봉사를 금하고 아들만 윤회봉사하도록 하겠다는 내용이 들어 있다.

---

27) 이유철, 『禮疑類輯』, 마르티나 도이힐러, 앞의 책, 228에서 재인용.

28) "신(神)은 겨레붙이가 아니면 흠향하지 않으므로 모든 제사를 받드는 데에 있어서는 마땅히 동성(同姓)의 친속으로 주재하게 해야 합니다. 세속에서 적실과 첩실에 모두 자식이 없을 때 외손을 양자(養子)로 하여 한 집안의 사정(私情)을 삼는 자가 혹 있기는 합니다. 그러나 그 역시 예법에는 합당하지 않습니다. 더구나 해조에서 법을 세워 봉사(奉祀)하도록 허용한다면 윤리에 어긋남이 있을 것이니 선례를 열어서는 안 될 듯합니다"(『명종실록』 11/01/10).

29) 마르티나 도이힐러, 앞의 책, 222쪽.

> 우리나라의 종가봉사의 법은 무너진 지 이미 오래 되었으며, 여러 자식들이 번갈아 제사를 지내는 것이 모든 사대부 집안의 관례로 되었다. 그러니 지금 이를 바꾸는 것은 불가능하게 되었다.…요즘 사대부 집안에서 제사를 사위의 집에까지 돌아가며 행하는 경우가 빈번한데, 사위 및 외손 등이 하는 것을 보면 서로 책임을 전가하여 제사를 빼먹는 경우가 많다.…우리 집안에서는 단연코 사위나 외손의 집에서는 제사를 행하지 못하게 하기로 결정하였다.…(딸이 제사를 안 지내는 대신) 딸에게는 (기존 상속분의) 1/3만 주어도 무방하다.[30]

주자가례를 따른다면 아들들도 윤회봉사를 할 수가 없지만 이 집안은 우선 딸들의 윤회봉사만을 금지하고 있다. 이것은 종법의 남계혈통주의와 관행적인 윤회봉사를 절충한 것이라 할 수 있다. 외손들에 대한 규제는 부계출계 집단을 강화하려는 노력에서 나온 것이라 할 수 있는데, 즉, 조선 중기 이후가 되면 봉사자를 정하는 문제와 가계계승자를 정하는 문제가 얽히면서 서자의 제사 봉사도 제한을 받게 되었다.

봉사자의 자격 논쟁에서 서자(또는 첩자) 또한 중요한 쟁점이 되었다. 『주자가례』에는 서자에 대한 언급은 없으며, 적장자만이 제사권과 관련해서 독점적인 지위와 권한을 가진다. 즉 "적장자가 아니면 감히 아버지의 제사를 지낼 수 없으며,"[31] "장자가 없으면 장손이 승중하여 제사를 받든다"[32]는 것이다. 『주자가례』는 서자에 대해 언급하지 않았지만 조선의 예서들은 서자를 법적인 면이나 의례적인 면에서 봉사자로서 받아들일 수 있음을 인정하였다. 즉, 적장자의 자손이 없으면 중자(衆子)가 지내고, 중자의 자손이 없을 경우 서자가 지내는 것이 조선의 법이었다.

『봉선잡의』를 쓴 이언적(1491~1553)은 적자는 없고 서자만 있었는데, 사촌의 아들을 자신의 계후자로 삼았다. 즉, 16세기 중반 이후, 입후 자격은 점차 봉사의 차원에서 해석되었으며 출계집단 전체를 포괄하는 의미로 확대되면서 후사가 없다고 해서 남성의 계통 그 자체가 위협받지는 않았다.[33] 즉, 동생의 아들이 없으면

---

30) 『扶安金氏愚磻古文書』, 마크 피터슨(지음), 김혜정(옮김), 『儒敎社會의 創出』(일지각, 2000), 52~53쪽에서 재인용.

31) 『朱子家禮』 권1, 「通禮」, "非嫡長子, 則不敢祭其父"

32) 『朱子家禮』 권4, 「喪禮」, "凡主人謂長子, 無則長孫承重, 以奉饋奠."

33) 마르티나 도이힐러, 앞의 책, 217쪽.

같은 세대에 속한 사촌의 아들을 선택하는 방식들은 출계집단의 범위를 확대시키는 맥락에 있으며 이는 서자들을 불리하게 하는 것이다. 이런 가운데 서자를 배제하고 촌수가 더 먼 동종의 지자(支子)를 봉사자로 삼는 것이 명종대에는 쟁점이 되었다. 그 결론은 『경국대전』의 원칙에 의거하여 "서자가 있는 적장자는 동생의 아들을 제외하고는 어느 누구도 후사로 삼는 것을 허용할 수 없다"(『명종실록』 11/08/02)는 것이었다. 즉, 『경국대전』의 입후조(立後條)는 정실과 첩에서 모두 아들이 없는 뒤라야 후사를 세울 것을 허락하였다는 것이다. 법적인 면에서 서자의 자리가 인정되었다고 하지만 주자가례의 확대와 여러 사회적 요구에 의해 서자는 점점 배제되어가는 방향이었다.

16세기 제례 논쟁에서 또 하나의 봉사자로 총부(冢婦)의 존재가 거론되고 있다. 조선유학사의 거봉인 이황은 총부에게 상(喪)을 주관하게 하는 근거가 예문(禮文)에 없다고 주장했다.[34] 중종대에 총부의 봉사권에 도전하는 사례들이 속출하자 국가는 "장자(長子)가 후사(後嗣)없이 죽었어도 총부(冢婦)가 있으면 그가 당연히 제사(祭祀)를 주관해야 된다"(『중종실록』 35/03/04)는 원칙을 재확인하였다. 명종대에는 전통적으로 내려오던 총부를 봉사자에서 제외시키자는 논의가 조정 회의에서 대두되었다. 이에 대해 사헌부는 총부의 폐출이 옳지 않음을 주장했다.

> 우리나라는 중국과 달라 장자(長子)의 아내로서 지아비가 죽고 아들이 없는 사람도 봉사(奉祀)할 집에 들어가서 살며 그 선대의 제사를 주관해 온 지가 오래이기 때문에 그의 직분이 또한 정해져 있는 것입니다. 조종조 이래로 성군과 현상(賢相)이 적지 않았지만 총부가 제사 주관하는 것에 일찍이 이의(異議)가 없었습니다(『명종실록』 09/09/27).

다시 사헌부는 총부에 대한 재정의가 필요함을 역설하였다. 즉, "세속의 소위 총부(冢婦)는 두 가지가 있다"고 하고, 하나는 승중자인 장자의 아내를 말하고, 다른 하나는 승중자가 되기 전에 죽은 장자의 아내를 말한다고 하였다. 총부 폐지의 주장이 거세지고 있으니 처음부터 제사를 주관하던 주부는 그대로 총부라고 부르고, 제사를 주관하지 않았던 장자의 아내는 총부라고 부르지 말자는 절충안을 내

34) 『退溪喪祭禮答問』 1책, 「答李仲久湛 甲子」, "又禮無婦人主喪之文, 則冢婦主喪之說又不可行也"

놓았다(『명종실록』 09/10/21). 총부에 대한 논의는 2년이 지난 후에도 여전히 결론을 내지 못했음을 알 수 있다. 왕이 정원에 전교하기를, "총부(冢婦)에 관한 일은 조정의 의논이 같지 않은데, 계속 법을 고치는 것도 부당한 일이니, 조종조의 구례(舊例)와 『대전』에 의하여 해야 한다"고 하였다(『명종실록』 11/08/02).

명조대에 총부 폐출의 논리 중에는 봉사권을 받은 총부가 자신에게 위탁된 봉사 재산을 마음대로 처분하여 낭비하거나 남편의 입후자를 선정하는 문제에서 전횡을 휘두른다는 것이었다. 이에 대한 반대의 논리는 봉사 재물을 잘 관리하여 후손에게 물려줄 수 있도록 법으로 규제한다면 총부의 전횡을 막을 수 있는데, 그것이 곧 총부제를 폐지해야 하는 이유가 될 수 없다고 하였다. 총부 폐지론을 통해 볼 때, 총부를 둘러싼 '작은' 논쟁이 사실은 보다 큰 역사의 흐름 속에서 전개되고 있음을 알 수 있다. 즉 총부법은 자녀균분상속, 솔서혼 등 장자를 강조하지 않았던 가족제도와 맥을 같이 한다. 한편 총부법은 『경국대전』에 규정된 형망제급(兄亡弟及)의 원칙을 제한하면서 입후법과 결합, 이후의 의리론에 입각한 양자제의 성립에 기여하기도 했던 것으로 평가[35]되기도 한다. 형망제급은 종자에게 자식이 없어 종자의 동생에게 봉사권이 넘어가는 것을 말하고, 총부는 종자의 부인으로서 봉사권을 물려받은 것인데, 이 둘은 동시에 일어날 수 없는 것이다. 따라서 종자의 동생들과 총부는 봉사권을 놓고 갈등하는 경우들이 많았다. 조선의 특수한 관행이었던 총부 봉사는 종자의 계후자를 정해서 봉사를 맡길 때까지의 일시적인 것에 불과하다. 이러한 총부법은 형망제급을 제한하는 역할을 하게 되었지만 한편 입후법이 강화되는 데는 기여를 한 셈이다. 참고로 입후법은 봉사대상과 봉사자의 혈연관계를 중시하기보다 명분론이나 형식론과 맥을 함께 한다. 명종대 총부 폐지의 논의는 남성중심주의의 종법이 강화되는 시대적 추이 속에서 여성인 총부 그 자체의 존재도 변화의 대상이 되었음을 의미한다.

셋째, 『주자가례』가 중시한 제사가 시제(時祭)인 반면에 조선의 국속에서는 기제(忌祭)와 묘제(墓祭)가 더 중시되었다. 『주자가례』는 묘제를 1년에 한번 3월의 길일을 택해 지낸다고 하였다. 반면에 조선 중기까지 묘제는 네 명절, 즉 정월 초하루·한식·단오·추석의 네 차례 행해지고 있었다. 이 점에 대해 이이는 묘제를

35) 김윤정, 「朝鮮中期 祭祀承繼와 兄亡弟及의 변화」, 『朝鮮時代史學報』, 20호(2002).

사시에 다 지내면 가묘에서 지내는 사시제와 별 구별이 없게 된다고 하고, 풍속을 좇아 후한 것을 따르는 게 좋겠지만 절충하여 한식과 추석 두 절후에 음식을 좀더 후하게 차려서 할 것을 제시하였다.[36]

조선 중기에 나온 대부분의 제례서는 사시제를 중요하게 여기지 않는 일반인의 제사문화가 제례의 정통에서 벗어나는 것으로 이해하였다. 그것은 16세기의 이이(1536~1584)는 물론 18세기의 이재(1680~1746)도 마찬가지다. 이는 주자가례가 정착되었다고 하는 조선 후기에서도 여전히 시제의 중요성은 실생활에 관철되지 못했다는 뜻이다. 하지만 예학자들은 예의 전범에 의거 현실을 비판하고 있다. 예컨데, 이이는 『주자가례』가 규정한 바 시제를 중요하게 여겨야 한다고 하고, 기제의 제찬을 시제보다 간소하게 할 것을 제안했다. 즉 시제의 제찬을 과일과 탕 모두 다섯 가지를 제시했다면 기제는 모두 세 가지 정도만으로 족하다고 한 것이다.[37] 기존의 예서를 종합하여 정리한 18세기의 이재가 쓴 『사례편람』에서도 "시제(時祭)는 정통 제사이므로 제사 중에서도 가장 중요하다. 그러나 사람들이 그렇게 여기지 않으니 진실로 한심한 일"[38]이라고 하였다.

반면에 16세기 신의경의 『상례비요』를 비롯해 많은 제례서는 초조(初祖)와 선조(先祖) 제사를 넣지 않는 등 『주자가례』를 경으로 삼지만 부분적으로 조선의 국속에 맞추어 가감하였다. 또 『주자가례』에 없는 조선에서만 행하는 제사가 있었다. 조상의 생일에 지내는 제사와 부모가 돌아가신 뒤 3년 동안 무덤을 지키며 올리는 여묘제(廬墓祭) 등이 그것이다. 퇴계선생에게 한 제자가 대부분이 조상 생일에 전(奠)을 드리고 있어 자신의 집에서도 남들처럼 생신제를 지내지 않을 수 없다고 하며 선생의 의견을 물었다. 퇴계는 "근세에 와서 생긴 풍속인데, 우리 집처럼 가난한 가문에서는 거행할 수가 없네. 다들 지낸다니 내 마음이 쓰리고 아프구나. 자네 질문에 감히 뭐라고 할 수가 없네"[39]라고 한 데서 생일제가 일반화되고 있음을 알 수 있다. 또 부모 무덤에서 3년 상을 행하는 여묘제는 고제가 아니었지만 조선의 후한 풍속으로 간주되어 주자가례와 결합하여 행해졌다(『명종실록』 09/09/

36) 『擊蒙要訣』, 「祭儀鈔」
37) 위의 글.
38) 한국정신문화연구원(편), 『朝鮮時代 冠婚喪祭(V): 祭禮篇』, "按時祭乃正祭, 祭莫重於時祭 而近世行之者甚尠, 誠可寒心."
39) 권오봉, 「變禮에 관한 퇴계선생의 禮講」, 『퇴계학보』, 제61 집(1989).

을축). 묘제나 기제, 생일제 등은 사후봉사의 의미가 강하게 투영된 것으로 제사를 받는 조상과 제사를 드리는 후손의 구체적 관계가 반영된 것이라고 할 수 있다. 기제나 생일제는 돌아가신 당사자를 기억할 만한 구체적이면서 의미 있는 날이 되는 것이다. 반면에 『주자가례』가 가장 중요하게 생각하는 시제는 조상을 향한 보편적인 의식이지 각 조상들과의 구체적인 관계나 친밀감을 고려한 것은 아니다.

그런 점에서 조선 중기의 제례 논쟁은 『주자가례』의 명분론(名分論)과 현실 관계로부터 나온 인정론(人情論)이 대립하는 구도에서 전개되고 있음을 알 수 있다. 유학자들의 대체적인 경향은 『주자가례』에 의거하지 않은, 인정에 치우친 제사를 경계했다.[40] 인조대의 전례 논쟁에서 조상우는 "오직 부자 사이의 개인적 은혜만을 중하게 여긴다"고 인조를 공격한 바 있다(『인조실록』 03/12/03). 김장생 역시 종통을 중시하는 맥락에서 인조와 그의 아버지 대원군과의 관계를 설정할 것을 주장했다. 즉 '어떤 사람의 후사가 되면 그의 아들이 되는 법이니 인조가 일단 선왕을 아버지로 삼았으므로 대원군을 아버지라 부를 수 없다'는 주장을 펼친 것이다(『인조실록』 02/10/23). 즉 김장생과 그의 학맥을 이은 송시열(1607~1689)은 혈통으로 인조와 효종의 왕위계승을 정당화하기보다 왕도 실천 여부를 중요한 원칙으로 생각했다.

16~17세기에 걸친 조선 중기는 주자가례와 국속이 부분적으로 갈등하지만, 『주자가례』를 제례의 전범으로 삼았다. 그것은 1685년에 송시열이 쓴 박시증과의 제례문답에서도 확인할 수 있는데,[41] 그는 『주자가례』에 없는 것은 '없다'는 논리로 조선 후기의 예학을 주도하였다.

---

40) 퇴계의 경우 忌祭의 한 位만 모시는 『가례』를 고구하지 않고, 정에 치우쳐 함부로 兩位 合祭를 하고 있다고 하고, 한강 정구와의 대화에서 자신은 單設 기제를 하고 싶다고 하였다.

41) "『가례』에는 탕(湯)이 없는데 『요결』에는 탕이 있으니 무슨 까닭입니까?…『요결』이 우리나라 풍속을 따른 것 같으니 마땅히 『가례』를 맞는 것으로 보아야 하네." "기름에 튀긴 과자를 쓰지 않는다는 설이 ≪의례문해(疑禮問解)≫에 있긴 하지만 ≪가례≫에는 없습니다. 어떻게 해야 합니까?…≪가례≫에는 그런 내용이 없네 대체로 ≪가례≫와 고례가 다른 경우는 헤아릴 수 없이 많네." "제사의 어육(魚肉)은 생어육(生魚肉)인지 모르겠습니다. 생어·생육이란 글이 《요결》에 나와 있지만 ≪가례≫에는 없으니 마땅히 ≪가례≫를 옳게 보아야 할 듯 하네"(『宋子大全』 제118권, 「書」, 「송시열이 朴是曾에게 답함」).

Ⅳ. 조선 중기 제례문화의 두 측면

조선 중기의 제례는 『주자가례』에 의거하여 명분과 원칙을 강조하지만 구체적 관계의 인정(仁情)을 폐기시키지 않는, 혼재한 형태를 보인다. 그것은 또한 정통적인 부계성을 강조하면서 비정통적인 관행이 유지되는 방식으로 행해졌다. 이 가운데서도 지식인들은 『주자가례』에 명분과 의리를 부여하고 그것을 제례에 적용하고 실천하려는 방향이었다. 즉, 억정종례(抑情從禮)의 경향을 보인다.

사대부의 예인 주자가례의 확대와 정착은 곧 그들이 구상하는 세계가 현실화되는 것을 뜻한다. 다시 말해 주자가례의 확대는 종법으로 사회관계와 인간관계가 재편되는 것을 의미하는데, 모든 관계는 부계주의·적계주의·장자주의·남성주의에 포섭되었다. 부계친·적자·장자·남성이 강조되면서 모계친·서자(庶子)·중자(衆子)·여성은 배제된다. 종법은 '통(統)' 의식의 수직적 관계를 강조하는 대신에 '연(緣)' 의식의 수평적 관계를 약화시키는 특징이 있다. 조선 중기 『주자가례』 수용의 제례적 의미는 특정한 범주에 대한 결속을 강화시키면서 다른 범주를 배제시키는, 결속과 배제의 재편성 과정이라는 점에서 찾아진다.

1. 결속의 정치학

『주자가례』의 제례는 4대봉사로 동고조 당내 결속을 확보하도록 한다. 동고조의 후손들은 일정한 시공간을 공유하며 일정한 의식에 참여함으로써 하나의 제사공동체를 이룬다. 제사 공동체에 속한 사람들은 제물 준비에서부터 제사 의식(儀式)에 이르기까지 전과정에 참여함으로써 공감대를 형성하게 된다. 즉, "제물 준비에 큰 집이 주관하지만 작은 집들에서도 일부의 제물을 정성껏 마련하여 큰 집으로 모인다. 큰 집에서 제사를 지내지만 작은 집 사람들을 포함하여 남자든 여자든 모두 제물을 장만하고 제사음식을 만들고 제사를 지내는 데 동참하는 형식을 취한다. 이 과정에서 동일 조상의 후손이라는 혈연적 동질성을 바탕으로 하여 하나의 혈연공동체가 인식되고 확인된다."[42] 누구를 제향하느냐에 따라 제사로 인한 결속의 범주는 다양하다. 기제와 시제에 의한 당내의 결속, 시조 묘제를 중심으로 모이는

42) 배영동, 「제사와 공동체」, 『제사와 제례문화』(한국국학진흥원, 2005), 70~71쪽

전국 대문중, 입향조 묘제로 결속되는 지역 대문중, 불천위 제사로 결속되는 파문중, 재촌조 향사로 결속을 다지는 동성마을 등 후손들은 조상제사를 통해 자신들의 혈연적·사회적 정체성을 확립하기도 하고, 이런저런 형태의 제사집단을 하나로 결속하고 이를 유지 지탱하는 역할을 한다.

또 신주를 모셔오고 술잔을 올리고, 음식을 올리며 축문을 읽는 등의 제사 집전의 과정을 통해 후손은 조상과의 감응을 경험한다. 조상과의 감응을 위해 종자 및 제사에 참여할 후손들은 며칠 전부터 몸과 마음을 관리하는, 이른바 재계(齋戒)에 들어간다. 『주자가례』에 의하면 시제는 사흘 전부터 재계하고 기제는 하루 전부터 재계한다고 하였다. 제사 전에 재계하는 것의 의미에 대해 『예기』는 이렇게 말한다.

> 齋戒에는 散齋와 致齋가 있다. 치재는 마음으로 하고 산재는 밖에서 한다. 재계하는 동안에는 항상 고인이 생전에 기거하던 모습이나 담소하던 모습, 좋아하던 것이나 취미를 기억해내는데, 그 3일째가 되면 마침내 고인의 모습이 나타나게 된다. 제삿날에 입실하면 고인이 그 자리에 있는 것처럼 여겨지며 제사가 끝나 문을 나서면 그 음성이 들리는 듯하다(『예기』, 「제의」).

이이(李珥)는 시제를 지낼 때는 4일 동안 산재하고 3일 동안 치재하며, 기제를 지낼 때는 3일 동안 산재하고 1일 동안 치재한다고 하였다. 이는 『주자가례』보다 재계시간을 1~2일 씩 더 둔 것으로 더 깊은 정성과 공경을 요구하는 것이다. 또 후손은 축문을 통해 조상과의 대화를 시도하고 그것으로 조상과 후손의 결속을 다짐한다. 선조대의 예학자 정경세는 임란 당시 왕에게 올린 「옥당청자강소」(玉堂請自强疏)라는 글에서 이렇게 말한다. "사람이 죽어서 흩어진 혼기(魂氣)는 그 스스로 다시 모일 수는 없더라도 자손이 재계하여 자신의 정신을 하나로 모으면 그것이 돌아가신 조상의 정신과 일기(一氣)가 되어 서로 감응하게 되는 것이고, 그것이 바로 제향을 올릴 때 돌아가신 조상의 정신이 강림하게 되는 이치이다."[43] 이상과 같이 제사는 공동의 조상을 만나는 일정한 의식을 통해 당내 혈통 가족의 결속을 확보하도록 한다.

한편 제사의 원칙과 의식(儀式)을 『주자가례』에 의거한다는 것은 당내 결속 뿐

43) 유권종, 「유교의 종교적 역할」, 『철학탐구』, 제12집(2000), 125쪽

아니라 사회 통합의 수단이 되기도 하였다. 다양한 방식을 허용하는 것이 아니라 하나의 전범을 세울 때, 그 전범에 의해 사회와 국가는 하나의 구심점을 가지게 될 것이다. 주자가례는 불교 및 민간신앙적인 생활관습을 배척하는 도구로서, 사회적 위기에 대처하는 방법으로써 곧잘 이용되었다. 즉 조선 초기의 주자가례가 사대부 계층의 동질성을 확보하는 데 사용되었다면 조선 중기 이후에서는 사림들이 자신들 각각의 가문의 동질성을 확보하고 통합하는 데 사용하였다.[44] 다시 말해 조선 중기 사회에서 주자가례의 시행 주체는 국가나 관(官)보다는 문중이나 개인으로 넘어가게 되었다.

특히 신분에 구애 없이 누구나 4대봉사를 행할 수 있다는 주자가례의 제례는 보편성과 평등성을 가진 것으로 이해되기도 한다.[45] 이러한 신분초월적인 성격으로 인해 여러 계층, 특히 서민으로 확산될 수 있었다는 것이다. 고전예학의 신분차별적 관념이나 『경국대전』의 신분별 차등봉사는 16세기 사림의 대두와 평민들의 의식적 성장으로 위협을 받게 된 것이다. 하지만 『주자가례』의 탈신분적 성격은 사대부와 서민, 모두를 결속시킬 수 있는 충분조건이라기보다 원론적 차원에 불과한 것임을 다음 장에서 확인할 수 있다. 특히 조선 중기는 주자가례와 시속의 차이가 쟁론화됨과 동시에 결속의 범주를 주자가례가 추구하는 방향으로 재편성되는 과정이었다.

2. 배제의 정치학

주자가례에 의해 당내 결속이 강조될수록 당외의 관계들은 배제될 수밖에 없다. 또한 부계친이 공감대를 형성하는 동안 모계친이나 여계친의 가족들은 배제된다. 한 쪽의 결속은 다른 한쪽의 배제를 통해 강화될 수 있기 때문이다. 부계주의에 의해 가통(家統)이 강조될수록 형제, 서자 등의 혈통은 배제되고, 종자가 승중권을 독점함으로써 비종자들을 배제된다. 즉, '존조경종(尊祖敬宗)'의 강조는 종자와 비종자, 장자와 중자 간에 엄격한 구별 위에서 가능한 것이다. 주자가례의 제사는 그 취지를 당내 결속에 두지만 적장자라고 하는 종자를 설정함으로써 스스로 내부의 타자를 만

44) 고영진, 앞의 책, 79쪽.
45) 정일균, 「『주자가례』와 '禮의 情神'」, 『韓國學報』, 104집(2001), 184쪽.

들어낸 셈이다. 즉, 주자가례의 제사에서 종자는 사실상 '의제적 군주'에 해당한다.

종자의 권한은 의례의 시행과 관련된 일반적 예우의 측면과 고묘권(告廟權), 제사권(祭祀權) 등을 통해 확보된다. 즉, 사당을 오르내림에 오직 종자인 주인(主人)만이 동쪽 계단을 사용할 수 있다는 점과 사당에서의 의식에 사용되는 축판(祝板)에 오직 종자만이 자신을 '효(孝)'라고 호칭할 수 있는 점이다. 고묘권과 관련하여 종자인 주인과 종자의 부인 주부가 집을 '출입하면서 반드시 사당에 아뢰는 의식[出入必告]'의 거행을 사실상 대표하고 있는 점과 집안에 '일이 있을 때 사당에 아뢰는 의식[有事則告]'을 배타적으로 관할하고 있는 점이 그것이다. 또 종자는 특히 제사권과 관련해서 독점적 지위와 권한을 가지는데, 예컨대 적장자가 아니면 감히 아버지의 제사를 지내지 못하며, 장자가 없으면 장손이 승중하여 제사를 받든다는 점이다. 시조를 계승하는 종자는 초조(初祖: 시조) 이하의 제사를, 고조를 계승하는 종자는 선조(先祖: 초조 이하 고조 이상의 조상)의 제사를, 아버지를 계승하는 종자는 녜(禰) 제사를 지낼 수 있는 배타적 권리를 가지는 점이 그것이다. 그리고 제사 예식에서도 내부는 차별화된다. 제사를 지낼 때나 음복을 할 때는 한 집안의 위계가 의례적으로 확인되고 실천되는 것이다. 적장자는 초헌을 그 부인은 아헌을, 집안의 남자 중에서 종헌을 맡는다. 모든 예식은 연령과 항렬(年高行高)에 따르는데, 부복도 음복도 그렇다. 서열적 지위가 높은 사람에게 먼저 술잔과 음식을 올린 후에 순차적으로 음복을 하는 방식이다.

조선 중기 이후에서는 주자가례를 근거로 적자와 서자, 장자와 중자(衆子), 친손과 외손, 처와 첩, 아들과 딸 등을 치밀하게 구별해내는 배제의 메커니즘이 발달하게 되었다. 조선 중기에 오면 "종법에 대한 의식이 강화되면서 종족의 윤곽이 뚜렷해졌으며 결과적으로 장자도 종래에 비해 그 지위가 높아졌다. 이러한 발전이 서자와 여성에게는 부정적인 것이었다."[46] 이와 함께 계모를 어떻게 대우할 것인가를 논쟁하였고, 서모는 조상의 계보에서 사라졌다. 반면에 처는 제한적이나마 총부나 주부의 명칭으로 제사 의례에서 역할을 했고, 죽은 뒤에도 사당의 남편 곁에 봉안되어 인정받을 수 있었다. 하지만 이 총부나 주부의 명칭 혹은 역할도 조선 후기에서는 사라졌다. 총부의 의례와 경제상의 특권에 대한 반대 움직임이 일

46) 마르티나 도이힐러, 앞의 책, 213쪽.

어난 16세기 중반은 조상 중심의 계보의식이 점차 부계친으로 한정되고 있던 때였다. 그 종착점은 1746년에 출간된 『속대전』이 총부의 소멸을 확정[47]한 것이다. 여성이 조상으로서 또는 봉사자로서의 자리에서 제한되거나 배제되어가는 추세는 조선 중기 이후 제사문화의 뚜렷한 현상이다. 다음의 예들을 통해 확인할 수 있다.

조선 중기의 제례론을 주도한 이이(李珥)는 자신의 집안 제사에서 적서(嫡庶) 윤리보다 모자(母子) 윤리를 더 중시하여 서모를 주부 앞에 세웠다. 이에 대해 송익필은 명분에 어긋난 행위라고 비판하며 "예는 제례보다 더 중요한 것이 없으며 제례에서 서 있는 위치의 차례에는 서모의 자리가 없다"[48]고 하였다. 이현보가 1547년에 저술한 「제례」에는 "번거로운 항목을 없애고 행할 수 있는 조목을 뽑아 주례의 뒤에 첨부하였는데, 그 가운데는 '부인조제(婦人助祭)'의 일은 시속에서는 행하기 어려워 생략하였다"고 하고, "주부의 권한이었던 아헌(亞獻) 항목에서 주부(主婦)의 내용을 뺐다"[49]고 했다. 첩은 살아 있는 동안 제사에 참여할 수 없었다. 죽은 뒤에도 조상으로 인정받지 못했으므로 사당에 봉안되지도 못했다.[50] 계모 또는 후처는 살아 있는 동안은 첫 부인의 특권을 누렸다. 죽은 후 후처의 위패를 첫 부인의 위패 옆에 나란히 안치할 수 있는가, 그리고 적장자는 계모에 대해 얼마 동안이나 상복을 입어야 하는가 등의 문제들이 논의되었다[51]는 것은 '정통'에 대한 개념이 강조되는 시대 상황을 반영하는 것이다.

조선 중기 이후 주자가례에 의한 제사문화는 제사공동체의 결속을 추구하면서 동시에 공동체 내부의 타자를 배제시켜가는 방향으로 전개되었다. 종통·가통 등의 정통에 대한 추구는 많은 비정통을 만들어내었다. 유정동은 조선 중기 "전례 문제에 대한 논란은 예에서 가장 중시되는 '통(統)'을 지키려는 데 그 취지가 있었다. 따라서 어떻게 하는 것이 통(統)을 수호하는 가장 좋은 방법인가가 판단의 기준이 되어야 한다"[52]고 보았다. 그런데 정통과 전범에 대한 추구는 제사공동체 내

47) 위의 책, 226쪽.

48) 『龜峯集』권6, 「與浩原論叔獻待庶母禮」, "凡禮守名分別嫌疑爲重, 故自古禮家未許庶母位次者…禮莫重於祭, 而祭禮序立之次, 未有庶母之位, 其餘衆大小之禮, 具未見庶母之序."

49) 고영진, 앞의 책, 73쪽.

50) 마르티나 도이힐러, 앞의 책, 219쪽.

51) 17세기에는 인조의 계비이자 효종의 계모가 되는 慈懿大妃를 둘러싼 복상문제가 활발하게 논의되었다.

부의 타자를 만드는 데 국한되지 않고 공동체 외부, 즉 사회적 차원의 타자를 만들어 갔다. 어느 집안이 더 정통에 가까운가, 혹은 어느 가문이 예의 전범을 재현해내는가 하는 방식으로 가문과 개인을 구별하고 배제해나갔다.

『주자가례』에 나타난 예의 규범은 보편화의 원리에 따른 탈계급적 혹은 탈신분적 특징을 지닌 것으로 이해될 수도 있다. 『주자가례』를 언문으로 번역하고 보급하려 했던 것은 가례를 단순히 사대부의 규범이 아닌 사회의 보편적 규범으로 자리 잡게 하려는 의도를 엿보게 한다. 그러나 유교의 예를 특정한 유학자의 규범이 아닌 사회의 규범으로 일반화하려는 의도 속에 평민들이나 천민들과는 구분되는 자신들만의 독특한 지위를 지켜내려는 의도는 없었던가? 만약 그런 의도가 성공적으로 실행될 수만 있다면 유교의 예를 자신들만의 것으로 한정하는 것보다 훨씬 큰 권력의 효과를 확보할 수도 있을 것이다. 이처럼 유교적 예의 보편화 속에 특정한 집단의 위치를 특별한 것으로 만드는 차별화의 전략을 확인할 수 있다.[53] 즉 예법의 실천을 통한 '구별 짓기'가 가능하기 위해서는 예법의 코드를 이해하고 실천하는 인구의 저변을 더욱 확대할 필요가 있었을 것이다.[54]

제사는 계급과 신분에 따라 제사의 대상, 제기와 제물의 종류 등이 철저하게 규제되었다. 이때 자신의 명분에 넘치는 제사는 음사(淫祀)라고 하여 엄격하게 금지되었다. 이 점이 유교적 제사의 특징 가운데 하나이다.[55] 한편 『주자가례』가 구상하는 제사의 첫째 조건은 제사 공간, 즉, 사당을 마련하는 것이다. 그러나 사당은 일반 서민이나 천민들로서는 세울 수 없다. 봉사 재산을 따로 떼어 두는 제전(祭田)이나 제기와 의복을 구비하는 것 역시 일부 양반을 제외하면 실현되기 어렵다. 실제로 "사당은 종족의 세력을 외형적으로 과시하기 위한 목적에서 건립되는 경우가 많았다"[56]고 한다. "가례는 예의 이념적 인식보다는 관혼상제에 국한된 고도의 형식성을 지향하고 강한 신분적 계층성을 표방하였다."[57] 그렇다면 이러한 형식을 요구하는 제

52) 유정동, 「예송의 제 학파와 그 논쟁」, 『한국철학사연구』(동명사, 1978), 339~358쪽.
53) 김동노, 「유교의 예와 미시적 권력관계」, 『유교의 현대적 해석과 미래적 전망』(청계, 2004), 78쪽.
54) 문옥표, 「『예서』에 나타난 유교식 관혼상제의 의미분석」, 『한국인류학의 성과와 전망』(집문당, 1998), 207쪽.
55) 박종천, 앞의 논문, 111쪽.
56) 유권종, 앞의 논문(2000), 127쪽.
57) 이재룡, 『조선, 예의 사상에서 법의 통치까지』(예문서원, 1995), 216쪽.

사는 계급과 빈부를 더 극명하게 차별화할 수 있는 기제라 해도 과언이 아니다.

V. 결론

조선 중기 이후에 전개된 제례의 특징은 『주자가례』를 경(經)으로 삼아 시속을 변화시키려는 노력으로 나타난다. 『주자가례』와 갈등하는 시속에 대해 예학자들은 『주자가례』를 예(禮)으로 여기고 시속을 비례(非禮)로 여기는 경향이었다. 한편 『주자가례』에 나와 있지 않는 제사의 종류에 대해서는 후한 쪽을 택한다는 원칙을 세워 시속을 따랐다. 그런 연유로 조선 중·후기에 이르면 생일제나 여묘제와 같은 『주자가례』보다 오히려 더 많은 제사가 행해졌음을 알 수 있다. 이러한 분위기라면 사람들의 일상생활은 제사를 통해 영위되었을 것이라고 보아도 무방하다.

사실 『주자가례』는 고례에 근거하여 송대 사대부 생활에 적합하게 만들어진 가변적인 형식체계에 불과하다. 그런데 그 자체로 하나의 본질주의적 전범이 됨으로써 예의 가변적 적용을 시도하는 다른 움직임을 방해하고 통제하는 힘으로 작용할 수 있다. 조선시대 예에 관련된 일련의 논쟁에서 『주자가례』는 흔히 고례에 근거하여 예를 가변적으로 적용하려던 움직임에 맞서 예의 보편성과 항상성을 주장하는 근거로 제시되었다.[58] 다음의 예를 보자.

박세당(朴世堂, 1629~1703)이 죽자 그 아들 박태한은 망부를 위해 3년 상식(上食)을 하지 않았다는 이유로 구금되었다. 박태한은 공초(供招)에서 망부가 3년 동안 상식하는 것이 고례에 적합하지 못하다하여 자신의 것은 폐지하도록 유언을 남겼다고 했다(『숙종실록』 36/06/12). 그 전에 대사간 정호(鄭澔)는 박세당이 주자가례를 제대로 지키지 않았다는 점과 제사를 폐지한 것을 이유로 박세당의 아들과 제사 폐지를 실천한 문도를 적발하여 귀양을 보내자고 왕에게 요청했다. 정호는 『가례』와 『오례의』에 모두 3년 제사 항목이 있다는 것을 근거로 제시했다(『숙종실록』 36/04/20). 1710년의 일이다. 정호는 예학의 종주 송시열의 제자이며 박세당은 주자학에 대해 비판적 입장을 견지하여 이단(異端)으로 규정된 바 있다. 그보다

58) 김동노, 앞의 논문, 61쪽.

6년전인 1704년에 이미 "3년의 아침저녁 제사는 곧 통행하는 예이니 폐지할 수 없다고 하고 3년의 상식을 설행하지 않는 자는 불효로 논하고 율을 정하여 시행하라"(『숙종실록』 30/07/20)는 교시가 있었다. 이것을 확대 해석하면 제사를 매개로 부모와 자식이 그들 내부의 관계를 만들어가는 것이 아니라 법과 규칙의 지배를 받아야 한다는 것이다.

어떤 권력관계이건 그 관계는 필연적으로 저항의 의미를 내포하게 된다. 명분론과 의리론의 득세는 그에 맞서는 현실론과 인정론을 나오게 했다. 예컨대 모든 명분을 『주자가례』에서 찾음으로써 국속이 배제되자 이에 국속을 강조하는 상황론과 현실론이 강한 어조로 맞섰다.

> 우리나라는 멀리 처해 있고 땅도 달라 풍기(風氣)가 같지 않기 때문에, 삼강오상은 비록 중국과 다름이 없지만 그 사이의 제도와 문물은 중국과 다르지 않을 수 없는 것이 있습니다. 이러므로 사족 제도는 중국에는 없는데 우리나라에는 있고, 노비에 관한 법도 중국에는 없지만 우리나라에는 있습니다. 그렇다면 사족을 폐할 수 있고 노비를 없앨 수 있겠습니까? 지어미가 지아비의 집으로 가는 것이 순례(順禮)인데 우리나라에서는 지아비가 지어미의 집으로 갑니다. 무덤을 지키며 여묘(廬墓) 사는 것은 옛적부터 하던 것이 아닌데 우리나라에서는 3년을 여묘 삽니다. 그렇다면 친영(親迎)을 복구할 수 있고 여묘를 폐할 수 있겠습니까? 이 같은 일들이 한 가지 뿐만이 아닌데 어떻게 한결같이 중국의 제도를 따를 수 있겠습니까?(『명종실록』 09/09/27)

또한 적서의 엄격한 분리를 주장하는 명분론은 그 저항의 논리와 맞서야 했다. 1553년(명종7년)에 "계후자(繼後子)는 실자(實子)가 태어나면 차자(次子)의 지위로 내려간다"는 칙령이 반포된 바 있다. 즉 가통보다 혈통의 개념이 우선시된 것으로 종법제에 혈통론을 도입한 절충적인 형태라 할 수 있다. 그러나 4년 뒤인 1557년(명종 11년)에는 봉사자의 자격에 획일적인 법을 정하라는 왕의 전교가 있었는데, 이에 대신들은 법의 의미를 근본에서 다시 살펴보자는 주장을 했다. "성인이 끊어진 후사를 잇게 하는 법을 만든 것은 대개 후사가 없는 사람을 위하여 베풀어진 것입니다.…만약 가깝고 먼 것을 헤아리지 아니하고 반드시 적파로써 대를 잇는 정통으로 삼는다면, 첩자는 모두 자기의 아비를 아비라 할 수 없게 되고 첩

자를 둔 사람은 후사가 없는 사람과 같을 것이니, 이래도 되겠습니까?"(『명종실록』 11/08/02). 이는 분명 적자중심주의에 대한 저항 담론의 성격이 짙다.

이러한 저항에도 불구하고 역사의 방향은 명분론으로 흘렀다. 17세기의 최명길(1586~1674)은 계후자를 세운 후에 아들을 낳자, 계후자를 그대로 장자로 삼기를 원했고, 인조(1623~1649)의 재가를 얻었다. 이 사건이 계기가 되어 1663년(현종 4년)에는 "입후한 후 아들이 태어날 경우 그 태어난 아들은 차자가 된다"고 규정함으로써 입후자에게 조상 봉사를 계속하도록 하였다. 입후자가 친생자보다 우선시된 이러한 현상은 의리명분상의 정통론에 입각한 종법제의 승리이다. 이는 곧 제사가 친밀감과 교감의 의례이기보다 규범과 형식을 중시하는 쪽으로 전개될 것임을 말해주는 것이다.

참고문헌

『朱子家禮』, 『禮記』, 『擊蒙要訣』, 『국역조선왕조실록』(http://sillok.history.go.kr), 『한국문집총간』, 『경국대전』

고영진, 『조선 중기 예학사상사』. 서울: 한길사, 1995.

권오봉, 「變禮에 관한 퇴계선생의 禮講」. 『퇴계학보』 61 집, 1989.

김경숙, 「16세기 사대부 집안의 제사설행과 그 성격」. 『한국학보』 26 권 1 호, 2000.

김동노, 「유교의 예와 미시적 권력관계」. 『유교의 현대적 해석과 미래적 전망』. 서울: 청계, 2004, 55~89 쪽.

김문준, 「17세기 典禮問題에 대한 權諰의 예론과 그 의의」. 『한국사상과 문화』 제28 집, 2005, 200~223 쪽.

김미영, 「조상제사의 실질적 주체」. 『제사와 제례문화』. 안동: 한국국학진흥원, 2005, 167~191 쪽

김윤정, 「朝鮮中期 祭祀承繼와 兄亡弟及의 변화」. 『朝鮮時代史學報』 20호, 2002.

한국국학진흥원 교육연수실 (편), 『제사와 제례문화』. 안동: 한국국학진흥원, 2005.

도민재, 「사회변화에 따른 제례의 제문제」. 『유교사상연구』 16 집, 2002, 49~77 쪽

두경자, 「가사노동과 가계경제를 중심으로 본 조선조 제례연구」. 『사회과학연구』 12 집, 상명대학교 사회과학연구소, 1999, 1~19 쪽

마르티나 도이힐러(저), 이훈상(옮김), 『한국사회의 유교적 변환』. 서울: 아카넷, 2003.

마크피터슨(저), 김혜정(옮김),『儒敎社會의 創出』. 서울: 일지각, 2000.
문옥표,「『禮書』에 나타난 유교식 관혼상제례의 의미분석」.『한국인류학의 성과와 전망』. 서울: 집문당, 1998.
박미해,「17세기 양자의 제사상속과 재산상속」.『한국사회학』33 집, 한국사회학회, 1999, 701~715 쪽
박연호,「조선전기 士大夫禮의 변화양상: 『가례』와 宗子法을 중심으로」. 『청계사학』7 집, 1990, 171~220쪽.
배상현,「조선조 기호학파의 예학사상연구: 송익필·김장생·송시열을 중심으로」. 고려대 박사학위 논문, 1991.
배영동,「제사와 공동체」.『제사와 제례문화』. 안동: 한국국학진흥원, 2005, 67~94쪽.
유권종,「제사의 종류와 그 의례적 특징」.『제사와 제례문화』. 안동: 한국국학진흥원, 2005, 33~66 쪽
유권종,「유교의 종교적 역할」.『철학탐구』12집, 중앙대 철학연구소, 2000, 117~151쪽.
유정동,「예송의 제 학파와 그 논쟁」.『한국철학사연구』. 서울: 동명사, 1978, 339~358 쪽
이성무,「17世紀의 禮論과 黨爭」.『조선 후기 당쟁의 종합적 검토』. 성남: 한국정신문화연구원, 1992.
이욱,「제사의 종교적 의미에 대한 고찰」.『유교사상연구』16 집, 2002, 79~106 쪽
이재룡,『조선 예의 사상에서 법의 통치까지』. 서울: 예문서원, 1995.
임민혁,「『朱子家禮』를 통해 본 朝鮮의 禮治」.『정신문화연구』23 권 제3 호, 2000.
장철수,『한국의 冠婚喪祭』. 서울: 집문당, 1995.
정일균,「『주자가례』와 '禮의 情神'」.『韓國學報』104 집, 2001, 155~199 쪽
정긍식,「조선전기 朱子家禮의 수용과 祭祀繼承 관념」. 『역사민속학』12 호, 한국역사민속학회, 2001, 177~198쪽.
정긍식,「16세기 財産相續과 祭祀繼承의 실태」.『고문서연구』24 호, 2004.
주희(지음), 임민혁(옮김),『주자가례』. 서울: 예문서원, 1999.
한국정신문화연구원(편),『朝鮮時代 冠婚喪祭(V)』. 성남: 한국정신문화연구원, 2000.
현상윤,『조선유학사』. 서울: 솔출판사, 2001.

국 문 요 약

이글은 『주자가례』의 조선 중기의 전개를 제례를 통해 재구성한 것이다. 조선 초기에 행용(行用)의 차원에서 강조되던 주자가례가 중기에 이르면 이론적 탐구와 정치적 논쟁의 중심에 놓이게 된다. 이와 함께 제례서가 대거 등장하고 제례에 관한 논쟁이 활성화되는데, 그것은 사림에 의한 성리학 이론의 심화와 예론 및 예학의 발달이라는 사상적 배경 위에서 가능하였다.

이 시기 제례에 관한 일련의 논쟁들은 한국사회에 일반화된 유교적 제사문화의 정착 과정을 역동적으로 보여주는 측면이 있다. 즉 주자가례가 일상의례의 전범으로 자리 잡기까지, 경합하는 다양한 차이의 논쟁을 겪어야 했다. 제례의 쟁점들은 절차나 형식 그 자체에 목적이 있기보다 재산상속이나 신분승계와 같은 사회적 권력을 분배하는 것과 연결되어 있다. 여기서 주자가례를 전범으로 하는 명분론과 국속(國俗)을 존중하는 현실론이 대립하였고, 결국은 의리 명분론이 득세함으로써 조선 후기에 주자가례의 대중화가 가능하였다.

제사의 본 뜻이 조상과의 친교를 통해 삶의 근본적 의미를 성찰하는 '보본반시(報本反始)'에 있다면, 그 의례 형식은 신분과 젠더 등 사회적인 다양한 권력관계를 관철시키기도 한다. 그런 점에서 조선 중기의 제례문화는 결속과 배제의 범주를 부계주의, 적계주의, 장자주의, 남성주의로 재편성하는 과정으로 이해된다.

◉ 투고일 : 2006. 5. 8. ◉ 심사완료일 : 2006. 5. 29.

◉ 주제어(keyword) : 『주자가례』(*Jujagarye*), 조선 중기 (the middle Chosun period), 제례(sacrificial ritual), 예학(ritual thought)