

企劃論文

16세기 『주자가례』 담론의 전개와 특성* - 가례의 문화적 수용 연구를 위한 예비적 고찰 -

이혜순**

I. 서론	V. 결론
II. 주자가례 담론의 전개	<참고문헌>
III. 주자가례 담론의 특성과 그 의미	<국문요약>
IV. 주자가례 담론의 문화적 수용에 대한 예비적 고찰: 열녀전을 중심으로	

I. 서론

본고는 조선 중기 예학과 그 문화적 수용 양상을 고찰하는 작업의 일환으로, 먼저 당대 사대부들 사이에 있었던 주자가례 담론의 전개와 특성을 살펴보기 위해 시도된다. 따라서 본고는 주자가례의 문화적 수용 연구의 서론적 성격을 갖는다.

예학이 형성되기 시작한 16세기는 물론 예론이 정치사상사의 핵심을 점했던 17세기에 도 주자가례의 실천 문제가 논의의 핵심에 위치했다. 후대로 갈수록 초점이 가례의 세부 항목에 대한 치열한 논쟁으로 이어지지만, 그 차이의 배경에는 주자 사상을 이해하고 수용하는 관점이 작용하고 있고 이것은 두 차례의 예송에서 보여진 것처럼 다시 정파적 시각과 불가분리의 관계를 갖는다는 점은 잘 알려진 사실이다. 더욱 후대에 갈수록 가례의 엄격한 수행을 통해 예가 인간의 질서 있는 삶

* 이 논문은 2005년도 이화여대 한국학특성화기반조성사업단의 지원으로 연구되었음.
** 이화여자대학교 인문학부 교수, 국문학 전공(hslee@ewha.ac.kr).

을 위해 존재하기보다 인간의 삶을 오히려 예에 종속시키는 결과를 가져옴으로서 후대 사회와 사상을 경직되게 했다는 비판을 받기도 했다.

그러나 예학에 대한 적극적인 논의가 시작되는 16세기 중종 이후부터 아직 예송이 불거지기 전인 17세기 전반까지 사대부들이 주고받은 주자가례 담론들은 반드시 정파적 이해에 근거한 것은 아니었다. 이러한 담론의 성행이 당대 또는 후대 문화에 어떤 기제로 작용했는지, 또는 그 담론의 내용과 방향이 거부·변용·굴절을 겪거나 재생산되면서 또 다른 문화적 기제가 되었는지는 앞으로 지속적인 고찰이 요구될 것이다. 그러나 적어도 이들 담론에서 드러나는 한 가지 확실한 것은 주자가례의 준수가 하나의 당위적 사실로 받아들여졌다는 점, 그럼에도 이것이 조목별 완벽한 재현이나 추종은 아니었다는 것으로, 이것은 근본적으로 조선의 사대부가 갖고 있는 예 정신의 이해와 무관하지 않음을 보여준다. 주자는 예에는 근본과 문식(文飾)이 있고 이 두 가지는 똑 같이 중요하다는 점을 가례에서 내세우고 있거니와,¹⁾ 이러한 점에서 고려 말 충·효·열 등의 실천윤리에 대한 지극한 관심과 함께 출발한 성리학이 그 윤리의 정신뿐만 아니라 의례 형식과의 균형을 맞출 수 있는 역할을 『주자가례』가 담당했던 것으로 볼 수 있다. 따라서 조선 중기 주자가례 담론에 대한 고찰은 당대 사대부들의 예 형식과 본질에 대한 관점, 그리고 실제 수행에서 제기되었던 문제들과 그 의미를 새롭게 인식하는 데에 기여할 것이다.

본고가 주자가례 담론을 주제로 내세운 것은 상제례 수용의 내용과 방향이 주자가례보다 오히려 그 담론에 영향을 받고 있음을 주목했기 때문이다. 따라서 예서보다는 서신에 수록된 의례 문답, 행장 등에 나오는 주자가례 관련부분 중 주로 반복되어 제기된 문제들을 중심 자료로 삼아 담론의 수용과 전개, 내용과 특성을 분석함으로써 그 문화적 수용을 고찰하기 위한 바탕을 마련하고자 한다. 담론을

1) 『주자가례』, “凡禮有本有文 自其施於家者言之, 則名分之守, 愛敬之實, 其本也. 冠婚喪祭, 儀章度數, 其文也. 其本者, 有家日用之常體, 固不可以一日而不修. 其文又皆所以紀綱人道之始終, 雖其行之有時, 施之有所, 然非講之素明, 習之素熟, 則其臨事之際, 亦無以合宜而應節, 是亦不可而一日而不講且習焉者也.” 26쪽. 본고에서 인용된 『주자가례』는 임민혁, 『주자가례』(예문서원, 1999) 번역의 수록 원문임. 『주자가례』가 주자가 편찬한 것이 아니라는 주자위작설이 있어 이 서의 서술자에도 문제가 있을 수 있으나, 본고는 『주자가례』를 주자의 편찬으로, 따라서 이 서문도 주자의 글로 받아들이는 전제에서 출발한다. 그러나 이 글에서 언급된 ‘주자가례’는 대부분 표명보다는 그 내용을 총괄하여 지칭하기 위해 사용되었다.

통해 새롭게 인식된 주자가례는 단순히 예 형식의 범주를 넘어 우리의 문화의식과 깊이 연관된 것이어서 그 문화적 수용양상에 대해서도 앞으로 다양한 접근이 요구될 것이나, 여기서는 16세기 전후 대체로 17세기 전반까지 나온 열녀전을 중심으로 주자가례 수용이 어떠한 방식으로 이루어지고 있었는지 그 예비적 고찰을 시도해 볼 것이다.

II. 주자가례 담론의 전개

1. 15·16세기 중반 ‘一依朱子家禮’의 실제와 전개

1) 15세기 16세기 전반 脫佛敎의 지향

“한결같이 주자가례대로 했다(一依朱子家禮, 一遵朱子家禮)”라는 구절은 고려 말 정몽주부터 시작하여 16세기 중종조 이후까지 주로 사대부들의 행장에 자주 나타나고 있다. 『주자가례』의 시행이 구체화된 이후 오랫동안 수없이 제기된 문제들을 생각하면 ‘주자가례 대로’ 했다는 이 말은 상당히 회의적이다

먼저 이 구절은 어느 특정 인물을 가리거나 그의 사상적 성향을 밝혀주는 평어로 사용되었다. “한결같이 주자가례에 의거했다”는 것은 사대부들이 적어도 15, 16세기 전반까지는 가례에 제시된 의례를 따라 그대로 지켰다는 의미보다는 그 시기 보편화되어 있는 불교식 의례를 거부한다는 유자로서의 확인이고 선언이다. 주자가례를 일상에 적극적으로 수용하려는 의지가 처음 보이기 시작한 것은 정몽주(鄭夢周, 1337~1393)의 행장과 『고려사』 공양왕 2년조의 기록에서이다.²⁾ 정몽주의 행장에는 시속에서 상제에 오로지 불법을 숭상하여 기일과 시제(時祭)에 오직 불교의식을 행함으로 사서인(士庶人)으로 하여금 『주자가례』를 본받아 묘당을 세우고 신주를 모셔서 선대의 제사를 받들게 하기를 청하였다는 것이다.

이 구절은 『주자가례』가 불교적 상제례와 대척적 의미를 지닌다는 점을 분명히 보여주지만, 그가 제시한 가례는 사묘의 건립과 신주 안치에 불과할 뿐이다 『고

2) 『圃隱集』, 年譜攷異, 한국문집총간(민족문화추진회 표점영인, 이하 叢刊이라 칭함)5, 610쪽, 『고려사』 권63, 예지 55, 大夫士庶人祭禮 공양왕 2년조

려사』 예지 공양왕 2년조의 “한결같이 주자가례대로 했다” 라는 구절은 이러한 정몽주의 소청에 의한 것임을 알 수 있거니와, 그 구절 옆에 ‘수의손익(隨宜損益)’이라는 구절이 덧붙여져 있어 이미 『주자가례』가 ‘한결같이’ 그대로 따르기 어려운 것임을 보여주면서 자신이 옳다고 생각하는 대로 덜거나 덧붙여 수행하라는 여지를 남겨주었다.

탈불교라는 측면에서 『주자가례』의 이해는 배불존유(排佛尊儒)의 사상 위에 건국된 조선조에 들어와서 더욱 강화된다. 이것은 건국의 이념과 달리 상하층을 물론하고 대부분의 사람들이 여전히 상제례를 불교의식으로 치르고 있었음을 보여준다. 태종 조에 하윤(河嶽)은 세상을 떠나면서 “상사와 장사에는 한결같이 주자가례에 의하고 불사를 하지 말라”라고 했고, 김종직(金宗直), 표연말(表沿耆) 역시 불사를 하지 말고 주자가례를 좇으라고 했으며, 김말(金末)도 “옹은 유자이니 상례 제도는 마땅히 주자가례에 따라야 하며 불사는 하지 말라”고 유언했다는 기록이 전한다.³⁾ 이들은 생전에 자신이 실천한 데에 그치지 않고 자손들에게까지 유서로 그 시행을 엄하게 당부한 것으로, 건국이념의 사회적 확산에 기여할 수 있는 『주자가례』의 시행을 위해 불교에 대항해서 벌려야 했던 이들의 힘겨운 싸움을 보여준다.

그러나 불교식 상제의 구체적 의례에 대해서는 주로 승려들의 재 올리기, 77 재 거행, 지전 태우기 등에 지나지 않고, 이런 것마저 언급 없이 단지 “시속에서 오로지 불교의식을 숭상한다,” “불사를 하지 말라” 정도로 서술하고 있다. 마찬가지로 『주자가례』 역시 사묘 세우기와 신주 만들기 이상으로 나아간 점이 보이지 않는다. 중종조에 들어가는 전대와 달리 『주자가례』의 규범들이 실제 상장례에 구현되어 나타나지만 이를 “일의주자가례”로 포괄하여 서술한 것은 마찬가지이다. 김안국(金安國, 1478~1543)이 쓴 정세명의 묘갈명에서는 그의 할아버지가 “시속이 이교에 빠지는 것을 미워했으며, 자손들에게 상례와 제례시 불교 예식을 사용하지 말고 한결같이 주자가례를 좇으라고 경계”했음을 강조했다. 정세명 자신은 어머니가 돌아가시자 “지팡이를 짚어야 일어나고 祥을 지내도 술을 마시지 않았고” 제사에는

3) 『조선왕조실록』 태종 16년 11월 6일자(계사) 진산부원군 하윤의 졸기; 『浩亭集』 권4, <史氏贊>, 총간6, 486쪽; 『佔畢齋集』, 佔畢齋先生年譜, 총간12, 491~492쪽; 『藍溪集』 권4, 行狀, 총간5, 448쪽; 『조선왕조실록』 세조 10년 11월 22일자(신미) 전 관중추부사 金末의 졸기. 본고에서 사용한 『조선왕조실록』 자료는 한국학데이터베이스 연구소, CD-ROM 국역조선왕조실록(서울시스템주식회사)을 대본으로 했음.

정성과 공경을 다했으며 기일에는 장사 지낼 때처럼 슬퍼했다고 한다.⁴⁾

이 묘지명에는 망자의 할아버지 대신 15세기 중반부터 16세기 김안국 당대인 정세명 시대까지 주자가례 수행의 변천을 잘 보여준다. 전자가 “한결같이 주자가례대로 한다”는 15세기적 『주자가례』 인식을 보여주는 반면 이미 16세기에 들어와서는 상례 수행의 중요 요인인 지팡이 짚기, 음주 절제 등이 포함되고 있는 것이다. 이러한 ‘일의주자가례(一依朱子家禮)’는 대체로 16세기 중반까지 이어진다. 주세붕(周世鵬, 1495~1554)은 상제례를 한결같이 주자가례에 의거했고, 이준경(李浚慶, 1499~1572) 역시 <윤군묘갈명>에서 ‘일의주자가례’를 언급했으며, 고상안(高尚顔, 1553~1623)은 장례 제사의 매 절차에 『주자가례』를 한결같이 준수하라는 유훈을 남겼고, 정구(鄭逵, 1543~1620)는 내간을 당해 상례를 한결같이 가례대로 했다.⁵⁾ 16세기 중반까지 상제례가 주자가례에 의거했다는 묘사들은 불교적인 의례를 몰아내는 담론으로 점차 힘을 발휘하고 있었던 것으로 보인다.

2) 16세기 중반 薨애의 새로운 상례문화 출현

‘한결같이 주자가례를 좇았다’라는 동일한 구절이지만 종종 시대 이후에 나오는 김안국, 이준경 같은 사람들에게 보이는 한 가지 특성은 그들이 수행한 가례에는 언제나 몸을 상하게 할 정도의 자식들의 고행이 부각되어 있다는 것이다. 이것은 부모를 떠나보낸 자녀의 효심이 상례를 집행하면서 수행하는 薨애의 정도로 평가되는 시대 경향과 지나친 예[過禮]에 대한 사회적 기호를 보여주는 것으로 이해된다. 김안국은 일찍이 부모를 여이고, “중신토록 슬프게 사모하여” 정성을 다하여 돌아가신 분을 모셨고, 주세붕은 외간을 당했을 때 거상하며 애척함 毀瘵이 거의 목숨을 끊는[滅性] 지경에 이르렀으며 수염과 머리카락이 모두 희어져서 사람들이 차마 볼 수 없었다고 전한다. 내간 때에도 마찬가지로 무릇 전후 여막살이에 돛 자리에 눕고 땅을 베고 잤고, 더위에도 부채를 잡지 않았으며, 매일 조석으로 묘를 살피는데 비록 큰비 내리고 눈이 와도 폐하지 않았다고 한다. 이준경이 묘갈

4) 『慕齋集』 권13, 故都正丁君墓碣銘, 총간20, 243 쪽

5) 『武陵雜稿』II 부록 권3, 행장, 총간27, 229 쪽; 『東阜集』 권6 보유, 有明朝鮮國掌苑署別坐禦侮將軍 行忠佐衛大護軍尹君墓碣銘 并序, 총간28, 366 쪽; 『寒岡集』 권, 答河淵尙 總간53, 223 쪽; 『泰村集』 권6, 행장, 총간59, 289 쪽

명을 쓴 윤군은 태부인이 85세까지 장수하시어 천수를 다하셨으나 ‘훼애(哀毀)하며’ 음식을 먹지 않고 오래 곡읍하다가 갑작스럽게 운명하였는데 태부인이 돌아가 신지 겨우 20일이 되어서였다는 것이다

여기서 부모를 위한 상례와 제례가 이미 살아있는 자녀들의 생활에 영향을 미치고 있음이 나타나고 심한 경우 윤씨처럼 지나친 예 수행으로 장례를 치르자마자 목숨을 잃는 사람까지 있었음이 드러난다. 이와 같이 멸성의 지경에 이르는 애통함이나 일생동안 사당과 묘를 떠나지 못하는 지나친 예의 수행은 조선에서 굴절된 형태의 주자가례 수용이 이루어지고 있음을 보여주는 것이지만, 동시에 당대 일부 유학자들의 긍정적 인식을 통해 이것이 자녀의 효성을 부각시키는 하나의 척도로 변모되고 있었던 것으로 간주된다. 그러나 그들은 “성인의 예는 ‘훼애’하여 ‘멸성’하지 않는 것”이라는 점을 들어 국왕에게는 ‘과중(過中)’에서 ‘중도(中道)’로 나아감이 옳다고 진언하는 양면성을 보여주고 있다.⁶⁾ 유족들의 고행에 의한 효심의 표출은 16세기 전반 한편으로 주자가례의 수행이라는 이름 아래 새로운 상례 문화가 형성되고 있음을 보여준다.⁷⁾

6) 『眉巖集』 권12, 經筵日記別編, 총간34, 376쪽. ‘毀哀’의 단서는 일단 주자가례가 제공한 것으로 볼 수 있다. 훼애는 成服 전 식사를 하지 않는 것과 짚을 깔고 흙덩어리를 베고 자는 것(삼년상)에서 시작된다. 선조가 의성전(인종의 비)이 승하하신 후 식사를 거르자 신하들은 土庶人도 웃어른이 권하면 조금 먹을 수 있다고 한 가례의 규정과 나라를 다스리는 막중한 책임을 내세워 국왕이 일반인과 예를 동일하게 적용할 수 없다고 주장했다. 더 나아가 장례 이틀째에는 죽을 먹고 사흘째부터는 식사를 했던 조종의 옛 예와 “임금은 깊은 궁중에서 태어나고 자라서 보통사람과 다름으로 사흘이 지나면 정식식사를 하라” 했던 세종의 유교를 환기하기도 했다. 이로 보면 선조는 훼애가 효의 척도가 되는 당시 상례문화를 잘 알고 있었고, 여러 신하들 역시 훼애가 선조의 효성에 기인되는 것임을 인정했는 것이다. 따라서 선조에게 過中에서 中道로 나아가야 한다는 간청은 국왕의 건강을 염려한 것이지 훼애의 상례문화 자체를 거부한 것은 아니다. 실제로 대부분의 유학자들은 훼애가 過禮이고 성인의 예는 ‘毀不滅性’ 하는 것임을 거론하면서도 다른 한편 훼애의 상례문화를 용인하는 양면성을 보여준다.

7) 이러한 훼애의 상례문화가 점차 예의 본질보다 형식에 치우치게 되면서 조선조 후기에 또 다른 사회문제를 일으켰다. 『증보산림경제』의 저자 유증림은 타고난 효자로서 불행히 부모 초상을 당하면 맨밥 먹고 짚자리에서 자면서 너무 지나치게 슬퍼하다가 가끔 폐인이 되거나 일평생 온전하지 못한 사람이 되는 경우도 있고, 초종 장례를 예절대로 치르기 위해 지출된 엄청난 상례비용으로 망한 집들도 있음을 비판했다. 『한국근세사회경제사Ⅲ: 農書4 증보산림경제』 권11, 家政(아세이문화사 영인본, 1981), 319~320쪽. 이와 같이 자기 분수에 넘치는 장례를 고집하는 것은 부모의 장례를 극진히 치르려는 효성만 마음은 ‘근분’이고, 그 근분은 이러한 ‘의례’를 통해서만 나타난다는 주자가례의 정신에 근거한 것이다. 불교설화나 불교서사문학에서도 효행은 ‘자식의 희생’을 그 핵

2. 16세기 후반 가례의 조목별 관심에 따른 담론의 변모

‘일의주자가례’라는 실제와는 상관없는 포괄적 수용의식에서 벗어나 『주자가례』에 대한 인식이 심화되면서 가례 실천에서 파생되는 문제들이 표출되기 시작한다. 이러한 변화는 한편으로 주자가례의 시행을 위한 가례 연습의 필요성이 제기되고, 이를 유생들에게 유지했던 분위기와 병행하는 것으로, 유성룡(柳成龍, 1542~1607)은 예조판서를 지낼 때 성균관의 유생들에게 주자가례에 의거해서 시시로 관혼상제 등 예, 등강읍양의 절을 익히도록 했다⁸⁾

16세기 후반 가례의 축조별 문제제기와 논의는 주로 이황(李滉, 1501~1570), 송익필(宋翼弼, 1534~1599), 유성룡, 정구와 같은 이들을 중심으로 이루어졌다. 그 중 퇴계(退溪) 이황과 문답서신을 교환한 사람은 총 40 명이다⁹⁾ 퇴계의 예론 답신은 거의 대부분 1560년에서 그가 세상을 떠난 1570년 사이에 기술되었는데, 문목들이 세분화되었을 뿐만 아니라 그 논의가 더 분석적이고 정밀해진 것이 특징이다. 이 점은 전 시기 ‘일의주자가례’의 기반이었던 사당, 신주, 여막살이에 대한 문답을 보면 분명하게 드러난다. 먼저 사당은 이전에 그 존재의 필요성과 설립의 문제에 초점을 맞추었지만, 이제는 그 위치, 방위, 구조에 관한 것으로 바뀌었다. 대체로 정침(正寢)은 집의 정남쪽에 있고, 사당은 동쪽에 있는 것인데 문제가 되는 것은 우리나라 집 구조에서 정침이 어디인가이다. 퇴계는 정침이 혹은 동쪽에 혹은 서쪽에 있어서 사당을 그 동쪽에 세우기가 어렵다고 했고, 정구는 우리나라 사람들에게는 이미 정침이 없는데 중국인들을 따라서 정침이라 일컬으니 편안하지 않다고 했다. 결국 두 사람 모두 주자가례에 제시된 사당 제도를 따를 수 없음을 인정한 것이다. 퇴계는 사당도는 본문과 상응하지 않은 것이 많다고 했고, 정구는 사당의 제도를 가례대로 하려고 하나 그 그림이 지금 보면 이해되지 않는 것이 있다고 했다.¹⁰⁾ 조목별 논의는 ‘주자가례대로’가 함축하고 있었던 문제점들을 분명하

심에 두고 있다는 점에서 유사해 보이나 그것이 信佛을 유발하기 위한 신앙의식에 토대를 두고 있는 점에서 주자가례의 수행에서 보여주는 혜애와는 근본적으로 성격을 달리한다. 김동기 「신라효행설화의 전개양상」, 경산사계동박사화갑기념논총, 『한국서사문학사의 연구』(중앙문화사, 1995), 694쪽.

8) 『西厓集』 권4, 論館學諸生童蒙文時爲禮曹判書, 총간52, 474쪽.

9) 고영진, 『조선중기 예학사상사』(한길사, 1995), 144~145쪽 참고.

게 드러내는 역할을 한 것이다.

신주 만들기는 이제 신주의 서식문제로 초점이 구체화되었다. 가례의 “봉사자를 왼쪽에 쓴다(奉祀題左)”라는 것이 신주의 왼쪽인가 아니면 글씨 쓰는 사람의 왼쪽인가의 문제가 오랫동안 논의된 것은 하씨 소학도(小學圖)에서 이를 ‘신주좌방’이라 한데에 기인된다. 1555년 김돈서 문목에 대한 답서에 의하면 퇴계는 가례도(家禮圖)를 보고 이 구절에 별 의심을 두지 않았으나 김안국이 왼쪽이란 신주의 좌방을 말한 것이라고 했다는 말을 듣고 그 근거를 고찰해보니 소학도(하씨주)임을 알게 되었다는 것이다. 신도는 오른 쪽을 높인다(神道尊右)는 이론에 의거할 때 한독 안에서조차 아버지 신주가 오른쪽, 어머니 신주가 왼쪽임으로 봉사자의 이름 역시 신주의 왼쪽이 옳다는 주장이다.¹¹⁾

그러나 퇴계는 이 답서에서 『대명회전(大明會典)』에 봉사자는 신주의 오른쪽에 써서 『주자가례』와 같았음을 제시한 후¹²⁾ 조진(趙振, 1568),¹³⁾ 정유일(鄭惟一, 1569)¹⁴⁾이 계속해서 동일한 문제제기를 하자 제사를 받드는 이의 이름은 신주의 오른쪽, 글씨 쓰는 이의 왼쪽임을 거듭 분명히 하면서 『가례』와 『회전』을 따르면 된다고 했다. 흥미 있는 것은 퇴계가 이미 하씨설을 따른 사람들이 이를 다시 고쳐 쓰는 것이 편안하지 않다고 말하고 “제주좌우의 득실은 저도 감히 확정적으로 말할 수 없다”고 한 것이다. 이것은 봉사자의 이름이 신주의 왼쪽에 오건 오른쪽에 오건 그 이해득실이 분명하지는 않다는 시각으로, 비록 퇴계는 오른쪽이라는 점을 확신하고 있었지만 이를 절대적 가치로 제시하려 하지는 않았던 것이다. 송익필 역시 가례가 글씨 쓰는 사람의 왼쪽을 의미한 것임은 의심할 바가 없다고 했다.¹⁵⁾ 퇴계 이항과 송익필의 확신은 역설적으로 가례도보다 소학도를 더 신뢰했던 당대의 상황을 보여주는 것이다.

10) 『退溪集』 권39, 答鄭道可問目, 총간30, 371쪽, 380쪽

11) 『退溪集』 권28, 答金伯樂富仁可行富信惇敘問目喪禮, 총간30, 151쪽.

12) 『退溪集』 권15, 答金敬夫肅夫宇顛, 총간29, 399쪽.

13) 『退溪集』 권38, 答趙起伯振, 총간30, 354쪽.

14) 『退溪集』 권27, 答鄭自中別紙, 총간30, 132쪽.

15) 『龜峯集』 권6, 答浩原問, 총간42, 486쪽. 귀봉은 어렸을 적에 청송 선생에게 문의하니 기묘 제현들이 모두 소학하씨도를 사용해서 主身의 왼쪽이 맞다고 했고, 또 퇴계선생이 논한 바를 보면 주신의 왼쪽이라 해서 두 선생의 논의가 모두 미진해 보인다고 했다. 귀봉이 퇴계의 주장을 오해한 것으로 보인다.

‘일의주자가례’에서 여묘 廬幕 廬幕은 『주자가례』를 따르는 상징적인 예로 거론되었다. 특히 퇴계는 여막살이에 대한 부정적인 견해를 갖고 있었고 그 이유를 설명했으나 그럼에도 주목되는 것은 퇴계가 여막살이를 온전히 비례로 지적하기보다 어느 정도 수용하고 있다는 것이다. 대신 그가 역설한 것은 ‘반혼제(返魂祭)’의 급속한 시행과 그 의미였다. 퇴계는 옛날 사람들이 반혼을 매우 중하고 급하게 여겨 장사 날 분묘를 이루기도 전에 모셔오는 것은 망자가 평소 거하던 거처, 편안하고 즐겁던 처소로 돌아오고 싶어 하는 연고이고 신백이 흩어져 날아가게 되지 않기를 바라서인데, 여묘 풍속이 일어나면서 이 예는 드디어 폐하게 되고, 여전히 혼백을 공산 황벽한 곳에 받들고 있다는 우려를 표명한다.¹⁶⁾

그러나 퇴계는 여묘와 반혼 문목에 대해서도 유예적 태도를 보여준다. 반곡(反哭) 후에도 삼가서 거상하지 못하면 그 죄가 반혼하지 않는 비례보다 심하다고 했고,¹⁷⁾ 교영(郊迎), 당제(堂祭) 양향 절목은 혹 가난한 집에서는 둘 다 온전히 하기 어려우므로 그 사이의 곡절 가부의 결정은 재량에 따라 처리하라고 했다.¹⁸⁾ 말세에 예법이 어그러지고 어지러우니 집에 반혼해서 삼가지 못하는 일들이 많아 도리어 여막에서 혼잡을 면하는 것이 더 나을 때도 있다는 것이지만, 그러나 이와 같이 삼가지 못하는 것은 여막살이에서도 발생할 수 있다는 우려를 함께 표명했다.¹⁹⁾ 그는 상이 끝난 후 반혼할 경우 합사는 날을 점쳐서 정하지 말고 마땅히 반혼으로 집에 이르는 날 행하도록 하여 삼년 여막살이 후 반혼하는 시속을 어느 정도 포용하고 있음을 볼 수 있다.²⁰⁾

여기서 제시된 문목들이 세세해질수록, 그리고 답변 방식이 정답형으로 갈수록 담론은 권위적 강제적 성격을 띠게 되고, 이를 받아들이는 사람들은 거의 독자적

16) 『退溪集』 권37, 答權章仲喪禮問目 反哭, 총간30, 338 쪽

17) 위의 글.

18) 『退溪集』 권30, 答金而精 別紙, 총간30, 194 쪽.

19) 『退溪集』 권38, 答趙起伯問目, 총간30, 355~356면. 『默齋日記』에 기록된李文樾의 여묘살이를 보면 퇴계의 이러한 우려가 이해된다. 그는 어머니를 위한 삼년 여묘살이에서 素食하고 술과 유희를 멀리했으나 여묘를 떠나 서울에 출입하는 일이 빈번했고, 자주 이웃 여막의 친지들과 가벼운 술상을 마련하고 장기와 바둑을 두며 소일했다. 이것은 毀喪의 상례 절차로서의 여묘살이가 점차 변모하고 있음을 보여준다. 김경숙, 「16세기 사대부가의 상제례와 여묘생활: 이문건의 목재일기를 중심으로」, 『국사관논총』, 97집(2001), 116~148 쪽.

20) 『退溪集』 권13, 答金亨彦泰廷問目 己巳 1569, 총간29, 360 쪽.

에 운용의 여지없이 그대로 추종하는 형태로 형식화될 가능성이 많다. 그럼에도 16세기 당대 되거나 그에게 예를 물었던 당대 예학자들의 담론에는 이와 같이 확고한 입장의 유보를 통해 권위와 절대성을 배제하거나 공고하게 뿌리박힌 시속을 어느 정도 받아들이는 노력을 보여주고 있다.

III. 주자가례 담론의 특성과 그 의미

1. 상제례(喪祭禮) 예서로서의 『주자가례』 인식과 실천 위주 담론의 의미

위에서 주자가례를 포괄적으로 언급했거나 조목별로 세분해서 논의했거나 그 대상은 모두 상례와 제례이다. 혼례와 관례가 간혹 함께 언급되나 상례 시의 문제를 다루는 것이 많아 이를 순수 관혼례의 문제로만 보기는 어렵다. 무엇보다 혼례와 관례는 대부분 『주자가례』와 연계해서 설명하지 않았다. 위에서 기술한 대로 15, 16세기에 걸쳐 인물들을 판단하는 하나의 기준이 되었던 ‘일의주자가례의 주자가례는 모두 상제례를 가리키는 것이다. 그밖에 최부가 표류 중 명나라에 가서 중국인 관리에게 “조선의 상제는 주자가례를 좇는다”고 했고,²¹⁾ 김성일(金誠一, 1538~1593)은 명나라 사신들에게 조선이 남녀가 중매 없이 직접 만나 결혼하는(相悅爲婚) 나라라는 전문이 오해임을 밝히고 조선이 철저히 의례 절차를 따르고 있음을 말한다. 그러나 그가 이를 주자가례와 연결시키지는 않은데 비해 그 다음 상례에 대해서는 “우리나라 상례는 한결같이 주자가례를 좇습니다”라고 분명히 밝히고 있다.²²⁾

퇴계 역시 정구의 혼례 문목에 대한 답신이 있으나 여기서도 주자나 주자가례를 거론하지 않았다.

혼례를 폐한지 오래 되었으나, 아래 사람들은 진실로 이를 회복할 수 없습니다. 그러나 남명선생은 고금을 참작해서 초혼에 상견합니다. 친영 일조가 빠

21) 『錦南集』 권3, 漂海錄 성종 19년 2월 4일자, 총간16, 448쪽.

22) 『鶴峯集』 권6, 風俗攷異, 총간48, 134 쪽

진 외에 그 나머지 곡절은 오히려 예대로 했습니다. 퇴계가 말했다. 좋습니다.
우리 집도 이미 그것을 행했습니다.²³⁾

『주자가례』 수용 이후 혼례에서 중시된 것은 오랜 전통으로 지속되어 온 남귀여가(男歸女家) 대신 친영을 행하는 것이었으나, 남명 조식은 아마도 고례와 『주자가례』를 참작했으면서도 친영은 하지 않은 것으로 보인다. 의례에서 ‘친’은 신랑이 친히 신부를 맞이한다는(親迎) 것보다 신부를 그의 부모에게서 친히 받는다는(親受) 의미를 더 강하게 함축하고 있어 친영을 안 할 경우 ‘상열위혼의 의심을 받게 되는 것이다.

관례 역시 거의 행해지지 않았다. 성종 중종시 세자의 입학과 맞물려 관례의 나이가 문제되었는데, 특히 당시 8세였던 세자의 조기 입학에 대해 일찍부터 관례를 서둘렀던 중종은 처음에는 관례와 제례를 『주자가례』에 따라 행하기를 청하는 의정부의 견해를 받아들였으면서도 후에 다시 세자의 관례를 위해 문종을 8세에 입학시킨 세종 대의 예를 따르도록 했다. 『주자가례』에서는 남자는 나이 15세에서 20세까지 모두 관례를 할 수 있다고 규정했으나 중종은 관례 제례를 『주자가례』대로 하라는 허락을 내린 지 꼭 4년 만에 세자의 조기 입학에 대해 가례 대신 조종조의 전례에 근거해 관례를 했다.

이와 같이 『주자가례』는 상제례 예서로 인식되고 그 담론 역시 동일한 선상에서 수행되었으나, 대부분 논의 방식이 예의 원리보다 실천방식에 치중되어 있는 것이 사실이다. 말하자면 ‘어떠냐’, ‘어떻게 하는 것이 좋으냐’와 같은 좀 더 세부 절차와 규범에 대한 질의가 ‘왜 그러한가’라는 절차와 규범을 밑받침하고 있는 예의 본질이나 원리에 관한 것보다 압도적으로 많은 것이다. 이것은 주자가례 담론이 절대적 권위를 갖는 권력의 한 상징이 될 수 있음을 암시하는 것이지만, 그럼에도 유사한 질의와 답변이 오랫동안 반복됨으로서 무조건적이고 일방적인 복종을 요구하는 단선적인 방향으로 담론이 작용하지는 않았음을 보여준다.

그 한 예로 4대 제사와 3대 제사간의 논쟁을 들 수 있다. 핵심은 고조의 제사를 지내어야 하는가로, 이 문제는 이중구(李仲久, 1563), 김사순(金士純, 1565), 조진(1568) 등이 계속 되풀이해서 제기한 것이다. 고례에서 4대 제사는 천자 제후의

23) 『退溪集』 권39, 答鄭道可問日書, 총간30, 376쪽.

예로 사대부가 고조를 합사하는 것은 하층이 상층의 예를 범하는 자하상간(自下干上)에 해당되나 고례에 고조의 복제가 있다는 점에서 정자는 고조를 제사하지 않을 수 없다 했고, 주자 역시 이를 따른 것이다. 그러나 질문은 왜 주자가 이를 사대부 예에 포함시켰는가에 모아진다. 고례로 판단한다면 사대부들은 감히 고조를 제사하지 못할 것 같다는 주장에 대해 퇴계는 소위 예가 비록 옛날에 없었던 것이라도 의리로 일으킬 수 있는 것으로, 금인의 삼대 제사는 시왕지제(時王之制)이고 사대 제사는 정주(程朱)의 제도이니 힘써 미칠 수 있으면 통행해도 무방하다는 입장을 보여주었다.²⁴⁾ 그러나 다른 한편 기존의 고조를 위한 상복제도와 『예기』에 보이는 고조 합사의 구절이 고례의 근거가 될 수 있다는 관점도 갖고 있었다.

이 문답은 왜 삼대이고 왜 사대여야 하는 근거보다 고급 예서의 기록을 준거로 삼고 있으나, 한 걸음 더 나아가 설사 고례에 없다 하더라도 의리상 맞는 것이면 새로 만들 수 있다는 시각을 드러낸다. 이 글에서 말하는 시왕지제는 우리나라의 예를 의미할 것으로 세종 때, 3대제·4대제에 대해서는 치열한 논쟁을 거쳐 3대제를 수행하기로 했고 『경국대전』에도 3대 봉사로 정해진 바 있다. 이와 같이 3대제·4대제는 비교적 여러 번 그리고 중요하게 논의된 것이어서 그만큼 어느 한 이론을 택하기 어려웠던 측면이 보인다. 비록 문제의 해결이 3대제도 좋고 힘이 있어 4대제를 하면 더 좋다는 실천의 문제로 귀결되지만, 3대제나 4대제나 모두 고례에 근거하기 때문에 어느 제도를 선택하든 그것을 단순히 시왕지제와 가례의 차이로 간주할 수 없는 복잡성을 띄고 있는 것이 사실이다.

오히려 이것은 예가 간편함을 따르는 것[從簡]과 후한 것을 따르는 것[從厚] 중 어느 것이 보다 합리적이고 의리에 맞느냐의 판단이 개재되거나 전자는 봉사자 개인의 입장을 중시한 것이고 후자는 중법의 강화에 기반 한 친족 공동체 확대에 초점을 맞춘 것이다. 가례 제정의 목적이 후자에 있는 것이 사실이지만, 그것이 아무리 중요하더라도 제례는 일상의 삶에서 행해지는 것이기에 봉사자의 현실도 무시할 수 없었을 것이다. 예 문목이 ‘왜’ 보다는 ‘어떻게’에 집중되어 그 정신보다 실천에 좀 더 경도되어 있는 사실이지만 그것이 하나의 규범으로 굳어지기까지에는 이와 같이 예의 본질에 대한 상이한 입장과 시각에 기반 한 치열한 담론들이 형성

24) 『退溪集』 권11, 答李仲久問目 총간29, 302쪽, 권38, 答金士純問目, 총간30, 280쪽, 答趙起伯問目, 총간30, 354쪽

되고 있었던 것이다.

2. 담론에서 드러나는 상하·내외·고금의 차별과 실제

상제례 문답에서 드러나는 한 가지 특성은 상하·내외·고금의 엄격한 구분이 다. 먼저 상하는 신분관계를 의미하고 내외는 남녀의 친족관계가 핵심이다. 의례가 가족제도와 신분제도에 기초한 사회질서를 유지하는데 매우 중요한 기능을 한다는 점이 여기서 분명히 드러난다.²⁵⁾

이러한 점에서 가례가 차별의 관점에서 인식되고 있는 것은 당연하다고 볼 수 있다.²⁶⁾ 고례에도 모시는 묘의 수와 모시는 조상의 대수가 신분에 따라 차이가 있었던 것은 이를 말해준다. 그러나 다른 한편 하층이 상층의 예를 따라하는 ‘자하상간’은 가례의 차별을 극복하여 사회적으로 보편화시키는 기제가 되기도 한다. 말할 것도 없이 이것이 신분상승의 욕구와 무관하지 않은 점은 천자 제후의 예를 사대부가 모방하고, 사대부 위주로 시행되던 주자가례를 후에 재물을 축적한 중인이나 서민들이 적극적으로 준수하려고 한 데서도 엿보인다. 그러나 그 욕구가 반드시 실제 신분의 문제만이 아니고 인간다움을 지키기 위한 본성에서 우리나라의 도덕적·윤리적 차원의 상승이기도 하다는 점도 고려해 볼 만하다.

예의 동일화가 계급적 ‘신분 상승의 욕구’로만 볼 수 없다는 점은 열녀전에서 드러난다. 연암의 지적처럼 본래 남편이 죽으면 재가하지 못하고 재가하면 그 자손은 정직에 임명되지 못한다는 경국대전 조항이 자신들과 무관한 데도 일반 여향 여인들의 종사(從死)가 줄을 이었다는 것은 그 이유가 다양하겠지만 그 중에는 열의 실천을 통해 그 고고한 윤리 수행에 동참하려는 하층 여성들의 원망이 있었음을 부인할 수 없다. 그들의 행위는 윤리적 상승이라고 말할 수는 있겠으나 절대

25) 도이힐러 역시 조선 건국 이후 나타난 사회변동의 가장 큰 특징을 부계 종족체계의 발전과 사회를 귀천으로 구분하는 것으로 보았다. 마르티나 도이힐러(지음), 이훈상 옮김, 『한국사회의 유교적 전환』(아카넷, 2003), 387-415쪽

26) 김동노는 사당을 사회적으로는 유교의 예를 갖춘 사대부와 그렇지 못한 대중을 구분하는 계급적·신분적 차별의 공간이었으며 집안에서는 각 개인의 위치를 확인하여 그에 맞추어 자신의 정체성을 구성하도록 하는 분별과 차별의 공간이라고 보았다. 김동노, 「유교의 예와 미시적 권력관계」, 한국정신문화연구원(편), 『유교의 현대적 해석과 미래적 전망』(청계출판사, 2004), 58쪽

로 상층 흉내 내기는 아니었다.

결과적으로 예의 차별화가 신분보다는 빈부에 기인하는 점도 있음을 간과할 수 없다. 세종 16년 정월부터 대소관리의 가묘건립 불이행을 단속하되 가난하여 노비가 없고 가옥규모가 10칸 이하인 사람과 집터가 3~4부(負) 이하인 사람은 1칸 짜리 제실(祭室) 만 세우도록 하고 그것도 어려운 사람과 본래 사족이 아닌 사람은 당분간 정침에서 제사를 봉행하는 것으로 낙착되었다. 사당의 존재는 계급적·신분적 차이와 함께 빈부 역시 많은 역할을 하고 있었던 것이다. 현재 사당과 함께 『주자가례』 통편에 수록된 심의(深衣)는 길흉·귀천·남녀를 불문하고 입을 수 있는 옷이었으나 그 옷을 입기 위해서는 어느 정도의 경제력이 요구되었고, 그러한 능력이 결여된 사람들에게 이를 강요하지 않았으므로 복제의 차별도 커지게 된 것으로 보인다.

16세기 중반 이후의 신분 차별에 관한 담론이 서민에 대해서가 아니라 주로 서열에 관한 것이라는 점은 조선의 특성을 반영하는 것이다. 서자가 어머니 상에 입는 복은 적자가 그의 어머니에 대한 것처럼 자취 삼년이지만 아버지의 후사가 되었을 경우 복을 한 등급 낮춤(降冊)으로 출계자가 낳아준 부모를 위해 강복하는 것과 동일하다. 큰 틀에서 주자가례는 서열에 대한 차별적 항목이 별로 많지 않으나 담론에서는 서모의 위상, 세제(世祭) 여부, 서자의 복제, 제주로서 ‘효자 칭호의 사용 여부 같은 것들이 거론되었다. 정유일이 특히 이 문제에 대해 관심을 갖고 있었던 듯한데, 퇴계가 1561년 보낸 답신에는 서열의 복제가 단지 『주자가례』만이 아니라 대명률 등 책에도 없고, 특히 『의례』는 고례를 집합한 것으로 해박하게 신지 않은 것이 없음에도 설명이 없어 자신도 그 의미를 모른다고 했다. 그는 아마도 고인은 적서의 구분이 비록 엄하나 골육간의 은혜와 의리는 다르지 않아 오늘날의 사람들이 그들을 노예처럼 대하지 않았고, 그렇기 때문에 그 제복에 차별하는 바가 없었던 것이 아닐까하는 추측을 했다.²⁷⁾

10년 후 정유일은 또 다시 서모, 서자에 관련된 질문을 보낸다. 하나는 서모는 자기 아내에 대해 귀천이 같지는 않지만 그래도 고부간이니 길을 가거나 자리에 앉는 차서, 먹고 마시는 선후를 어떻게 할 것인가에 관한 것이다. 이것도 분명한

27) 『退溪集』 권25, 答鄭子中別紙, 총간30, 99쪽.

근거가 될 수 있는 예문이 없으나 아버지가 살아 계시고 어머니가 돌아가시면 부득이 어느 한 첩으로 하여금 집안일을 처리하게 할 것이니 일가의 사람들은 조금이라도 섭모(攝母)의 의리로 그를 섬겨야 한다고 했다. 여기서 퇴계는 『예기』의 예를 근거로²⁸⁾ 섭녀군이 중첩보다 조금 높으므로 아내와 딸들과 손녀들을 단지 귀천으로 나누어 매사 서모보다 우선한다면 단지 서모에게 섭모가 조금 존귀하다는 의리가 있음을 알지 못할 뿐 아니라 아버지를 모시는 예에도 미진함으로 좌위는 응당 피해야 하고 음식은 먼저 사양해야 한다고 했다.²⁹⁾ 그러나 섭녀군의 상장례에 대한 것은 언급하지 않았다.

또 하나는 서자는 단지 부모의 제사만 지낸다는 설에 관해서인데, 이에 대해 퇴계는 첩의 아들이 조부의 후사가 된다는 것과 첩이 첩의 할머니에 합장한다는 것이 고례에 있고, 주자가 첩의 어머니는 세제를 지내지 않는다는 주장을 따를 수 없는 것이라 했으므로 그것은 단지 보잘 것 없는 상인을 일컫는 것일 뿐이라고 했다.³⁰⁾ 첩의 아들도 효자라 칭할 수 있는가에 대해서는 첩의 아들로 아버지 제사를 받드는 자는 생모를 위한 상복을 감히 입지 못하니 고례에서 첩의 아들이 동일하게 효자라 칭했음을 알 수 있다고 했다.³¹⁾ 당시 조선의 상황이 어떠했건 주자가례 담론에서는 사대부와 서민간, 적자와 서자간의 차별을 두지 않는 가례의 평등정신을 그대로 인식하고 있었다.

상하의 경우와는 달리 친족관계에서의 남녀, 내외의 차별은 은밀하면서도 확고하게 진행된 것으로 볼 수 있다. 친족관계에서는 모계가 외가이고, 출계한 사람에게서는 본생부모가 외가 됨으로 부계, 양부모가 내로 간주된다. 먼저 어머니와 아버지의 관계에서 가장 많은 논쟁을 일으킨 것은 아버지가 생존해 계신데 어머니의 상을 당했을 때의 복제(父在爲母葛)에 관한 것이다. 부모의 상은 3년상이지만 아버지가 아직 살아 계신데 어머니가 돌아가셨을 때는 기년상으로 하고 그 후에 담복(禫服)하고 심상(心喪)을 한다고 했다. 이 제도는 본래 『주자가례』에는 없고 양복(楊復)의 주에만 나와 있는 것이지만³²⁾ 이 시기 담론에서 이에 대한 문제제기가

28) 『禮記』, 雜記 상, “女君死, 則妾爲女君之黨服, 攝女君, 則不爲先女君之黨服”

29) 『退溪集』 권27, 答鄭子中 別紙, 총간30, 133쪽.

30) 『退溪集』 권27, 答鄭子中 別紙, 총간30, 132~133 쪽

31) 『龜峯集』 권6, 答季潤問, 총간42, 481 쪽

32) 『주자가례』, 295쪽. 박연호, 「조선전기 사대부예의 변화양상」, 『청계사학』, 7(한국정신문화연구원

없었다는 것은 ‘부재위모기’를 가례의 규범으로 인식하고 있었음을 보여주는 것이다. 단지 퇴계는 고례에 스승의 심상은 나와 있지만 어머니의 심상은 없었다는 점에서 이것이 후왕의 제도이고 세교를 위해 이를 주자가 받아드린 것으로 보았다.³³⁾

어머니 상을 당해 일년 만에 최복(衰服)을 벗는 데 대해 마음이 평안하지 않았던 것이 당시 사람들의 일반적인 정서이기도 했지만 이것은 조선에서만 그러했던 것은 아니었다. 본래 아버지가 생존해 계실 때 어머니의 상을 일년으로 하는 것은 고례에 근거한 것이다. 어머니 상에 등급을 낮추어 상복을 입는 전례가 있었는데 후대의 왕들이 여기에 심상의 제도를 더했고, 주자가 이를 좇은 것이다. 『의례』 ‘부재위모기’의 주에 “자식이 어머니에 대해서는 비록 아버지를 위해 굽혀서 기년복을 입으나 심상은 삼 년으로 같다”고 했다. 심상은 예가 의례로 표현되어야 한다고 본 가례 저술의 기본 정신에는 어긋나지만 의례의 가시적 준수보다 더 중요한 것은 예 수행자의 정성과 공경으로 보는 또 다른 의식과는 합치하는 것이다. 그러나 당나라 고종시 측천무후의 상소에 따라 어머니의 상도 아버지와 같이 삼년으로 고쳐졌고 그것이 그대로 이어져 『대명례』에서도 아버지와 동일하게 삼년상의 제도를 정한 것이다.

우리나라에서도 중국의 예를 받아드려 아버지가 생존하셨을 때라도 모상 역시 삼년상을 치르던 것을 태종시 이를 기년상으로 바꾸었으나 세종 대에도 이에 대한 치열한 논쟁이 있었다. 세종시 대사헌 오윤(吳潤)은 아버지가 생존해 계시면 어머니의 상기를 기년으로 하는 법을 개혁해서, 다시 예전의 삼년상 제도로 돌아가 자식이 지극한 정리를 다하여 그 태어난 근본을 갚게 하는 충후한 풍속을 이루게 해 달라는 상소를 올린다.³⁴⁾ 이 제도는 16세기 사대부들에게도 마찬가지로 그렇게 마음 편한 것이 아니어서 여러 번 문목에 포함된 것이다. 퇴계가 대명률과 어긋나는 것을 알면서도 이를 따를 수 없다고 여긴 것은 가례의 정신에 근거한 것으로, 무엇보다 “집에는 두 어른이 없고 참최복을 거듭해 입지 않는다(無二尊 不貳斬)”는 의리를 중요하게 생각했기 때문이다.³⁵⁾ 기대승(奇大升, 1527~1572)도 이것이

1990), 201쪽 참고

33) 『退溪集』 권29, 與金而精 別紙, 총간30, 186쪽.

34) 『조선왕조실록』, 세종 13년 11월 5일 병인자

35) 『退溪集』 권30, 答金而精 別紙, 총간30, 192쪽.

망극한 은혜를 갚는 데에 유독 어미에게만 인색해서 그런 것이 아니라, 하늘에는 두 개의 태양이 없고 집에는 두 사람의 어른이 없는 법이라 부모를 똑같이 대등하게 높일 수 없어서라는 점을 내세워 기년복을 주장했다.³⁶⁾ 조선이 공고한 가부장 사회로 나가는 길목에서 주자가례의 역할이 작지 않았음을 보여주는 근거이다.

‘부재위모기’의 논의에서 가장 심각한 비판의 대상이 된 것이 ‘경정직행(徑情直行)’이다. 퇴계는 이강이(李剛而)에게 이미 아버지를 위해 철회를 제거했다 하면서, 또 담복으로 행하는 것이 미안하다고 하는 것은 “헛되이 정을 따르느(徇情)” 말이라고 비판했고,³⁷⁾ 김이정(金而精)에게는 성전과 시왕지체를 어기고 담복을 입지 않고 여막에서 상복을 입고 있는 것은 정을 따라 그대로 행하는 행위(徑情直行)일 뿐이라고 하면서 강하게 질책했다. 아버지가 계셔서 어머니 복을 낮추어 입는 것은 주공의 제도가 맞고, 후에 또 심상의 제도가 생겨 효자의 정을 띄게 되었으니 “의를 다하고 인의 지극함”이라고 할 수 있다는 것이다.³⁸⁾ 문답서신에 보이는 평소 여법과 달리 모상의 ‘강복’에 대한 의지가 강력하게 표출되어 있어 그 제도에 대한 퇴계의 확신이 남다름을 보여준다. 그러나 퇴계는 여막을 살더라도 기일이 되면 상복을 벗고 반흔해서 담복을 입어야 하지만, 반흔의 일은 시속을 따라도 어쩔 수 없다는 여지를 남겨주어 부재위모기와는 차이를 보여준다.

양친의 묘를 나란히 세울 때에도 그 위계에 따른 방위를 분명히 하고 있다. 퇴계는 주자가 진안경의 질문에 분명히 제사와 장례에 서쪽을 상(上)으로 삼는다고 했으므로 이것은 주자 만년의 정론이고 후세 당연히 법으로 삼아야 할 것으로 간주했다.³⁹⁾ 부모상을 함께 당했을 때 장례는 선경후중(先輕後重)으로 어머니를 먼저 장례하고, 제사는 선중후경(先重後輕)으로 아버지를 먼저 제사하며, 어머니의 장사를 행하며 슬픔을 펼 수 없다.⁴⁰⁾ 이것은 퇴계가 증자의 질문에 대한 공자의 답변(『예기』 曾子問)에 근거한 것으로, 그 논리는 외손봉사의 ‘패리(悻理)’를 거론하면서 그 불가함을 역설한 것과도 연결된다. 정구가 백형이 죽고 후사가 없어 다른 형제들의 아들로 후사를 세우면 정과 예에 모두 맞지만(情禮俱得) 일이 여의하

36) 『조선왕조실록』, 선조 2년 6월 24일 병인 자

37) 『退溪集』 권22, 答李剛而問目 상례, 총간30, 37쪽

38) 『退溪集』 권30, 答金而精 別紙, 총간30, 193쪽.

39) 『退溪集』 권22, 答李剛而問目 喪禮, 총간30, 38쪽

40) 『退溪集』 권28, 答金伯榮可行惇敘問目 喪禮, 총간30, 153쪽

지 않을 때 외손봉사를 하면 어떻겠느냐는 질문을 했다. 여기에는 한 형제의 자손이 아닌 사람으로 후사를 정하는 것은 인정에 맞지 않음을 암시하는 것인데, 퇴계는 외손봉사는 사사로운 정에 이끌리어 만물의 본이 하나라는 대의를 소홀히 하는 것으로 비판했다. 신은 비례를 흠향치 않으므로 구차하게 시속에 따라(循俗) 행할 수 없다는 것이다.⁴¹⁾ 이와 같이 부와 모, 친가와 외가의 친족관계는 존비, 경중, 동서, 좌우 등에서 차별화가 극히 엄격했고 그 시행은 의리와 정에서 어느 것을 취하느냐의 문제로 귀결되었다.

위에서 외손봉사는 불가하고 양자로 후사를 삼는 것이 예의 의리라고 한 점은 출계자(出繼者)의 의례에 관한 내용에서 거듭 강조된다. 다른 가문에 입적하여 후사가 된 사람은 본생부모·친생부·생모가 살아계셔도 양부모가 돌아가셨을 때 고애자(孤哀子)라 칭하고, 본생부모가 돌아가셨을 때는 한 등급 낮추어 강복한다. 그러나 그 시기 다른 가문에 출계하였다 하더라도 본생부모에 대한 사랑과 은혜를 저버리기 어려워 이를 그대로 좇으려 하지 않았던 이들이 많았던 것으로 보인다. 퇴계는 이것이 예의를 알지 못하여 오직 정을 따라(惟情是徇) 행한 까닭으로 그때문에 세상에서는 고애자라 칭하지 않는 사람도 있고 본생부모의 복을 강등하지 않는 사람도 있다는 것이다.⁴²⁾ 출계자뿐만 아니라 그의 부인 역시 본생시부모가 돌아가셨을 때 강복해서 기년복을 입는다. 본래 예에서는(가례) 9개월 대공복을 입는다고 했으나 너무 박정해서 ‘예는 후한 것을 따르다(從厚)’는 정신에 맞지 않는다는 점을 이미 고려한 것이어서 기년을 다시 삼년으로 하는 것은 ‘경정직행 함이 너무 심하다는 것이다. 그러나 제사 음식을 별도로 만들 필요는 없다고 했다.⁴³⁾

이로 보면 예의 차별성은 신분보다는 친족관계에서 더 강하게 드러난다. 비록 자식의 입장에서 어머니와 아버지가 다를 수 없다는 것을 인정하여 ‘심상 제도를 마련하였지만, 내외의 차별에서는 유예적인 태도를 거의 보이지 않고 있는 것이 특성이어서 이러한 담론이 사회에 점진적으로 행사했을 영향력이나 파급은 심대했을 것으로 보인다. 그럼에도 동일한 문목과 답신이 되풀이됨으로서 당시 예를 알고 이를 따르던 이들도 인정상 그대로 수행하기 어려웠던 점을 보여주고, 이에 따

41) 『退溪集』 권39, 答鄭道可速問目, 총간30, 370쪽.

42) 『退溪集』 권28, 答金惇敘, 총간30, 149쪽

43) 『退溪集』 권34, 答鄭汝仁問目, 총간30, 275쪽.

라 가례가 그 모든 규범과 절차를 일방적으로 강요하는 절대적 권위로 받아드려지지 않는 못했음도 드러난다.

상하·내외와 함께 예는 고례를 따르는 것이 옳은지 시속을 따르는 것이 옳은지가 항상 문제가 되어 또 다른 차별화의 근거가 되었다. 노수신(盧守愼 1515~1590)은 주자가 소상에 별도의 상복을 만들어 입는 것을 언급하지 않은 것은 주자가 예가 극히 훼손된 시기를 살면서 복고를 점진적으로 하기 위해 간편함을 좇은 것이어서 본의가 아니므로 이제 경전에 의거해 소상의 연복을 마련하는 것이 당연하다고 주장했다.⁴⁴⁾ 이와 상반되게 송익필은 소상의 연복에 대해서 고례는 근고의 여러 유지들도 알기 어렵기 때문에 의당 송선유의 설과 『주자가례』를 법도로 삼아야 한다고 했다.⁴⁵⁾

주자는 가례에서 고례를 직접 사용하는 것이 좋다는 점을 모르지 않았습니다. 그러나 반드시 사마씨, 정씨, 고씨 등 설을 취한 것은 때를 따르는 의리가 그럴 수밖에 없어서입니다. 고례는 초상부터 졸곡까지 복제가 하나가 아니지만 가례에서 모두 버렸습니다. 이것은 고례에 빠지지 않고 간단함을 취한 것입니다. 가례의 소상복은 이미 시제를 따른 것이나 어찌 감히 이를 넘어 고례를 좇겠습니까?⁴⁶⁾

여기서 노수신은 고례로 회귀할 것을 주장하고 송익필은 수시의 의리상 그럴 수 없다는 의견을 제시한다. 그러나 대체로 예론가들은 그 이론이 기본적으로 고례에 근거하고 있으면서 수시의 의리라 하더라도 고례를 따를 때의 문제점이 있거나 또는 고례를 분명히 알 수 없을 때 취하는 것이 보통이다. 퇴계의 경우 “예에 명백한 조문이 없으면 감히 억설할 수 없다(禮無明文, 不敢臆說)”와 “예에 비록 근거가 없어도 시속을 따르는 것은 괜찮다(禮雖無據, 從俗恐無害)”의 상반된 두 가지 입장을 아울러 보여주는데,⁴⁷⁾ 앞의 것은 논자의 예에 관한 신중한 입장을 보여주는 것이지만, 오히려 『주자가례』에 명문이 없으면 시속을 따라도 무방하다는 후자의 입

44) 『退溪集』 속집 권3, 答盧伊齋問目, 총간31, 124쪽.

45) 『龜峯集』 권6, 答金希元論小祥練服, 총간42, 488쪽.

46) 『龜峯集』 권6, 答季澗問, 총간42, 473쪽.

47) 『退溪集』 권27, 答鄭子中別紙, 총간30, 132쪽.

장을 받아드릴 수 없다는 함축이 크다. 그만큼 고례의 근거는 중요한 것이다.

그러나 다른 한편 현재를 무시할 수 없는 데에 그들의 고민이 있는 것이다. 그것은 성인들이 예를 논하고 제도를 만들었지만 그 하나 하나가 모두 도리에 맞을 수는 없는 것이어서, 소강절(邵康節)같은 대학자도 “나는 오늘날 사람이니 오늘날 사람의 상복을 입겠다”고 했고 이에 대해 정자가 그 말이 이치가 있음을 감탄한 바가 있기 때문이다. 여기서 그들은 옛과 지금을 아울러 포괄하는 기준으로 ‘의리’를 선택했는데, 대정자(大程子)는 일이 의리에 무해하면 속을 따라도 가하나 의리에 해가 되면 좇을 수 없다고 했는데, 이를 퇴계는 “당연하고 절실하고 지극한 논의”라 했다.⁴⁸⁾ 중요한 것은 ‘의리’이지 시속이나 아니냐가 아니라는 것이다. 의리로의 귀속은 여기서 예가 다시 정과의 갈등으로 회귀하게 됨을 보여주는 것이기는 하지만, 시속의 정당성과 중요성을 인식하고 있는 것만은 틀림없는 사실이다.

의리를 중시하면서 정을 포용하고 고도를 사모하면서 시속을 중시하는 것은 예의 근본정신을 중용·삼감·성경(誠敬)이라는 관점과 연결하고 있음을 의미하는 것이다. 칠일계 삼일제에서 가례는 기일 전 삼일재(三日齋)를 말하고, 칠일계(七日戒)는 말하지 않은 이유는 10일 재계가 비록 심히 후레이기는 하나 이를 천하만세 통행의 법으로 삼는다면 중용을 지나치게 된다는 것이다.⁴⁹⁾ 주자가례 담론이 점차 정교화 되는 경향을 보이면서 이론보다 실천에 기울어진 것이 사실이지만, 궁극적으로 예의 지향은 그 정신에 있음을 의미하는 것이다. 가례 담론에는 ‘삼감(講)’이 유난히 많거니와, 예는 규범과 절차에 대한 기계적 답습이나 수행이 아닌, 함부로 하지 않는 마음의 자세가 중요한 것이다. 주자가례대로 못하는 경우 성경을 위주로 하는 주자 정신을 따르면 된다는 시각도 삼감과 같은 의미로 볼 수 있다.

주자가례 담론은 처음 불교적 의례를 몰아내는 역할을 했고, 점차 개인의 훼손을 자녀의 효성과 동일시하는 관점을 부여했으며, 그 후 조목별로 좀 더 엄격해지는 형식화의 길을 지향하면서 지속적인 문제제기가 있기는 하지만 대체로 종법과 가부장 사회를 공고히 하는 권력으로 작용하게 되었다. 그러나 한 가지 확실한 것은 적어도 가례 또는 예가 인간의 정을 소홀히 하지 않으면서 지나치게 과거 지향도 현재 지향도 아니라는 점이다.

48) 『退溪集』 권29, 答金而精 別紙, 총간30, 190쪽.

49) 『退溪集』 권34, 答金士純問目, 총간30, 281쪽.

IV. 주자가례 담론의 문화적 수용에 대한 예비적 고찰: 열녀전을 중심으로

1. 가례 절차·제도에 대한 무관심과 훼손의 강화

열녀전은 실존 인물들의 일대기적 기록이면서 이를 쓴 사람의 시각이 교묘하게 형상화에 작용하는 문학작품이기도 하다.⁵⁰⁾ 열녀전은 여주인공의 남편에 대한 순종과 헌신이 그 존립기반이기 때문에 자식의 효가 초점이 된 주자가례의 논의와 동일 선상에서 다루기 어려운 면이 있다는 것은 인정된다.

그럼에도 남편의 죽음과 상례 수행에서 보이는 열녀들의 태도변화는 점차 확대되어 간 주자가례 수용과 무관하지 않을 것으로 보인다. 일반적으로 열녀는 사대부들에 비교되었고, 부부의 관계는 군신의 관계와 동일시되었다는 점에서 충·효·열의 이념적 속성은 상호 영향을 미쳤을 것이다.⁵¹⁾ 『주자가례』에서도 성복할 때에 참취(斬衰) 삼년복은 아들이 아버지를 위한 것이지만(正服, 처가 남편을 위하여) 첩이 군을 위한 것, 출계해서 남의 후사가 된 남편의 처를 위한 것(義服)도 동일하게 참취 삼년이다. 이러한 점에서 사대부들이 주 작가층인 열녀전은 당대 여성의 삶을 보여주는 생활 문화적 측면에서뿐만 아니라 사대부 의식의 투영이라는 측면에서 이 시기 주자가례 담론의 실제 문화적 침투와 그 변모를 알게 하는 중요한 자료가 될 수 있다.

주자가례 담론이 제도의 정교화를 강화시켜주고 있음에도 그 적극적 수용의 최전선에 위치해야 할 열녀전에서 이를 기술한 사대부들은 절차나 제도 자체에 대한 묘사를 상당히 모호하고 포괄적으로 하고 있다는 점은 주목할 만하다. 이것은 다시 말해 열녀전의 묘사가 비록 그들의 열절 행위에 초점을 둔 것이기는 하지만 작가 자신들도 죽음의 의례인 상례 절차에 별다른 관심이 없음을 의미한다. 단지 유성룡이 쓴 <김씨묘지문>에 김씨가 남편을 장사 지낸 후 그대로 상차에 머무르면서 애도하기를 하루처럼 하여 조금도 해이하지 않았으며, 언문 『주자가례』에서는 상제 의

50) 본고에서 다룬 열녀전은 이혜순·김경미, 『한국의 열녀전』(월인, 2002)에 수록된 작품들임.

51) 열녀전에서 부부의 관계를 군신의 관계에 비교한 것과 달리 詩歌에서는 군신의 관계를 부부관계로 가탁하여 묘사한 것이 많다. 이백의 악부시, 정철의 <사미인곡>과 같은 작품은 대체로 戀主詩의 한 형태로 인식되고 있다. 이혜순, 「15·16세기 한국 여성화자 시가의 의의 <사미인곡> <속미인곡> · <妾薄命>을 중심으로」, 『한국문화』, 19(서울대학교 한국문화연구소, 1997), 81~84 쪽

례를 창벽에 걸고 제사를 지낼 때마다 한결같이 의식을 준수하면서 오히려 한 털끝이라도 예에 어긋남을 두려워한다는 점을 기술했다.⁵²⁾ 이러한 묘사는 전술한 대로 가례 절차의 실현에 대한 유성룡의 남다른 관심이 있었기 때문에 가능했던 것이다.

대체로 열녀들의 망자에 대한 태도는 절차와 제도의 엄수에 있기보다 자학에 가까울 만큼의 회애, 멸성, 고행에 있는 바, 듣는 이들의 감동 역시 여기에 있었다. 이러한 경향은 특히 16세기 말, 17세기 전반부터 나타나고 있어 16세기 중반 주자가례 담론의 한 특성으로 보여준 회애의 상례문화가 신분을 넘어 사회적으로 확산되고 있음을 보여준다. 유몽인(柳夢寅, 1559~1623)의 <열녀정씨전>에서 정씨는 남편이 세상을 떠난 후 한 그릇의 미음도 먹지 않고 흙 베개 이엉 자리에서 가슴을 치며 하루 종일 통곡했으며, 밤에도 잠을 자지 않았다. 한 벌의 해진 옷으로 겨울과 여름에도 바꾸어 입지 않았고, 피눈물로 적시기 세 해가 가까워지니 붉은 옷이 되었다. 죽도 먹지 않고 소금과 간장을 먹지 않았으며, 단지 곡식으로 싸라기 죽을 만들어 그 물을 가져다 목을 축이는데 그칠 뿐이어서 몸이 재갈 먹은 듯 하였고, 기가 고갈하고 눈이 말라 하루에도 두 세 번 기절했다는 것이다.

『주자가례』에서는 성복하는 날 주인과 형제는 비로소 죽을 먹는데, “모든 자식은 죽을 먹고, 처첩 및 기년복과 대공 구월복을 입는 사람은 거친 밥을 먹고 물을 마시지만 야채와 과일은 먹지 않는다”⁵³⁾고 했다. 물론 성복 이전에도 웃어른들이 권하면 죽을 먹을 수 있다. 이로 보면 정씨가 먹지도, 자지도, 옷을 갈아입지도 않고 통곡하며 3년을 보냈고, 그 이후에도 싸라기 죽물을 먹는데 그쳤다는 것은 그의 회애가 거의 목숨이 끊어질(滅性) 정도의 ‘과중’이었음을 보여준다. 정씨의 시가와 친가는 을사사화(1545, 명종 원년)에 화를 당했다 함으로 정유인의 일은 16세기 중반 내지는 후반의 일이다. 그의 이러한 회애는 상제가 끝난 뒤에도 일생 계속되었다고 했다.

김덕겸(金德謙)(1552~1633)의 <고오수재평처윤씨전(故吳秀才孀妻尹氏傳)>에서 윤씨는 남편 사후 반혼제를 참혹한 슬픔으로 한결같이 초상 때처럼 치른 후 수재

52) 『西厓集』 권20, 金氏墓誌, 총간52, 385~386쪽. 申澗(1551~1623)의 『家禮諺解』는 16세기 말에 저술된 것으로 추측되는데, 그 이전 이황이 『주자가례』를 언해했다는 사실이 밝혀진바 있다. 고영진, 위의 책, 210~211쪽. 신식, 유성룡 모두 이황의 문인이다.

53) 『주자가례』, 293쪽.

가 세상을 떠난 방에 오뚝하니 앉아 아침저녁으로 통곡하며 제사 지내는 일 외에 한 걸음도 바깥출입을 하지 않았다. 미음까지도 끊고 매일 쌀겨로 멸건 죽을 만들어 한번 목을 축이는데 그치니, 기력이 점점 다하여 한 걸음 걸으면 아홉 번 넘어질 지경이었으나 제사는 반드시 친히 받들며 하루도 폐하지 않았는데, 이와 같이 하기를 여섯 달 동안 하였다.

위 열녀들의 휘에는 날마다 통곡한다는 것, 정상적인 식사를 하지 않는다는 것, 옷을 갈아입지 않거나 씻지 않고 머리를 빗지 않는다는 것, 외출하거나 다른 사람을 보지 않는다는 것 등이다. 『주자가례』에서는 졸곡이 지나면 조석곡 외에는 곡하지 않고 소상을 지내면 아침저녁의 곡을 그친다. 김덕겸의 작품에서는 여막 대신 반흔제를 지내고 집에서 애도하는 변화가 보이니 남편을 떠나보낸 아내의 휘애로 일상의 삶을 영위하기도 어려울 정도가 된 것은 이 시기 상례가 16세기 중반에 새로이 부각된 휘애의 상례문화를 그대로 잇고 있음을 보여준다. 이것은 한편으로 지나친 휘애에 대한 우려를 보이면서도 다른 한편 이를 용인했던 주자가례 담론의 방향과 합치하는 것이다.

2. 문화적 상징으로서의 사당·신주·여막의 단선적 수용

강희맹(姜希孟, 1424~1483)의 <홍절부전>은 『주자가례』 담론이 왕성히 나타나기 이전인 15세기 가례의 수용양상을 보여준다. 홍절부는 남편이 임지였던 평양에서 세상을 떠나자 아들과 운구하여 고향으로 돌아온다. 그는 묘를 스스로 설계하여 그 가운데에 두 방을 만들어 자신도 같은 무덤에 묻힌다는 뜻을 보여주었고 그 옆에 여막을 짓고 몸소 조석으로 춤거나 덩거나 비가 오더라도 제를 올렸다. 그는 삼년상을 마친 후에도 여전히 여막에 목주를 안치하고 항상 그 아래에 앉고 눕기를 평소처럼 했다고 한다. 아침저녁으로 친히 식사를 올렸고, 초하루와 보름 그리고 일반 명절에는 반드시 무덤에 올라갔으며 새로운 음식을 얻게 될 때마다 꼭 그것을 제상에 올렸다고 했다.

여기서 부부 합장을 위한 묘의 설계에서 동서, 또는 좌우 방향이 전혀 거론되지 않았고 여막살이가 3년을 넘어 수행되었다. 무엇보다 주목되는 것은 신주가 심지어 3년 상이 끝난 이후에도 그대로 묘소 옆 여막에 안치된 채 남아있었고, 동시에

반혼제나 사당에 대한 기술이 전혀 나타나지 않고 있다는 점이다. 후에 집에 화재가 나자마자 홍씨는 신주가 두려울까 염려해서 목주를 거두어 품안에 넣었고, 손주의 초례에도 분묘와 신주를 떠날 수 없다는 점에서 가려하지를 앓았으며, 평소에도 신주가 고적하지 않도록 비록 가까운 이웃도 감히 왕래하지 못했다는 것이다. 신주는 인간이 극히 삼가며 모시는 경건하고 권위적인 대상이기보다 감싸서 보호해야 할 어린 대상으로 형상화되었다.

위에서 기술한 대로 김덕점의 윤씨전은 장사 후, 곧 반혼제가 이루어진 변모를 보여주고 있으나, 신주와 사당이 일상에서 중요한 존재로 부각된 것은 17세기 말에서 18세기로 넘어가서인 것으로 보인다. 김간(金幹, 1646~1732)이 쓴 <고산삼열부전>의 신주가 그 예가 되거니와, 화재가 나자 시어머니가 “비록 죽더라도 사당은 지켜야 한다”고 불 속에 들어갔다 죽고, 며느리는 시어머니를 구하기 위해, 손주며느리는 시할머니와 시어머니를 구하기 위해 불에 뛰어들어 죽었다는 것이다. 이 세 사람은 모두 신주를 안고 한 곳에 타죽었다는 것으로 보아, 사당을 구한다는 것은 곧 신주를 구하기 위해서였음을 알 수 있다.

이것은 신주가 무섭고 외로울까 염려되어 그 곁을 떠나지 못한, 남편의 정서적 대체물로서의 홍절부의 신주와는 그 성격이 다르기는 하지만, 사당 역시 목숨과 같은 목숨을 걸고 지켜야 하는 문화적 상징을 형성하고 있다는 점은 유사해 보인다.

3. 문화적 수용에서 드러나는 『주자가례』 담론과의 거리

<은아전(銀娥傳)>은 하층 출신의 사대부 소실에 관한 것이어서 주자가례 담론에서 자주 거론되던 적서 신분에 의한 상하차별의 실상을 보여준다. 은아는 일찍 상배한 남편 곁에서 십여 년간 집안의 식사를 주관하는데, 윗사람의 명을 받들고 아래 사람들을 어루만지며, 공손하고 또 은혜로워 집안에 틈을 벌리는 말이 없었다. 남편의 손님 접대나, 병중의 남편 간호도 그가 전담한 것으로 보인다. 이러한 점에서 보면 은아는 퇴계가 거론했던 ‘첩섭녀군(妾攝女君)’이고 태수의 다른 두 첩보다 조금 높은 위치로 볼 수 있다. 그러나 그가 남편의 적자나 손주들에게 어떤 대우를 받았는지는 기록되어 있지 않았다.

<은아전>에서는 가례와 관련해서 남편의 상제례 시 첩의 역할, 첩의 장사 시

예우 문제 등을 주목할 만하다. 먼저 『주자가례』에 의하면 첩은 죽은 남편에 대해서 참취 삼년 의복(義服)에 해당한다. 이것은 정실이 남편의 상에 입는 복제와 동일하다. 따라서 은아가 태수의 장례 때에 두 머리채와 두 손가락을 잘라 같이 묻고, 삼년상 동안 제대로 먹지도, 용모를 단장하지도 않으면서 태수의 옷과 침구를 옛 거처에 퍼두고, 매일 그 아래에서 모시면서 주야로 떠나지 않았다는 묘사에서 휘애의 모습이 엿보이기는 하지만 담론에서 주장하는 의리에 별로 어그러지는 것은 없었던 것 같다. 계절이 바뀔 때마다 새 옷을 지어 통곡한 후 태웠고, 집안을 태수 생전 시처럼 깨끗하게 보존했다는 것으로 보아 그는 시체를 위한 음식 준비, 제기 닦기 등의 본덕 행사에는 참여하지 못한 듯 하고, 대신 혼자서 새 옷을 짓고 깨끗이 청소하며 남편을 기렸던 것으로 보인다.

은아는 세상을 떠날 때 입관과 염습의 마땅함과 예법에 따라 장사지낼 것을 바라는 간곡한 유언을 남겼다. 그의 장사를 치르려고 찾아간 여러 손자들은 그가 태수의 평상시 모습을 그대로 정연하게 지킨 것에 함께 탄복하고 태수 곁에 장사지내어 그 뜻을 이루게 했다고 한다. 이로 보면 남편 생전에 정실의 일을 대신 주관했지만 남편 사후에는 남편의 자녀와 일가에게 별로 대접이나 돌봄을 받지 못한 것으로 보인다. 이것은 태수가 은아에게 남존별장을 남겨주어서 생활의 보조가 필요하지 않았기 때문일 수도 있겠지만, 은아의 행실을 그가 죽은 후에야 알게 되었다는 데서 태수 집안과의 관계가 매우 소원했음을 말해준다.

은아의 유언은 관곽과 염습을 군자의 예에 따라 장사를 해달라는 것이었는데, 손자들이 받들어 지켜준 뜻은 태수 곁에 장사 지내주는 것이었다. 군자의 장사가 의미하는 바가 단순히 격식과 품위를 의미하는 것인지, 아니면 사대부들이 추종하는 주자가례나 더 나아가 군자에 의해 정당성이 인정된 섭녀군의 위상을 의미하는 것인지는 분명하지 않다. 아들이 없는 아버지의 소실을 일찍 세상을 떠난 정실의 묘와 함께 있을 남편 옆에 장사 지내준다는 것은 확실히 쉽지 않은 일이어서 죽어서나마 은아는 섭녀군의 대접을 받은 셈이다.

그러나 분명한 것은 <은아전>은 정실이 일찍 세상을 떠난 후 집안일을 주관했던 섭여군으로서의 첩에 관한 이야기는 아니라는 점이다. 정처 대신 집안 일을 돌본 첩의 위상을 섭녀군에 적용한 것은 살아서 그를 잘 모시는 것이 아버지를 잘 모시는 것이 될 수 있다는 점 때문이다. 그러나 은아가 죽어서 받은 대접은 개가

하지 않았고 남편의 재물에 손을 대지 않았으며 외부인과 절연한 삶에 기인된 것으로, 성혼이나 송익필의 <은아전> 저술 역시 이러한 선상에서 파악될 수 있거나 『주자가례』의 생활문화적 수용과 적서의 차별이 별로 드러나지 않은 담론과의 거리가 여기서 드러난다.

V. 결론

본고는 아직 예학이 정치적·학파적 논쟁에 휘말리기 전인 16세기 차츰 형성되기 시작한 주자가례 담론의 전개와 특성, 그리고 그 문화적 수용을 고찰하기 위해 시도된 것이다. 예는 그 본질인 정신과 함께 이를 표현하는 의례 형식도 똑같이 중요하다는 주자의 이론은 고려말 실천윤리를 중심으로 성리학을 받아들이고 그 이념 위에 새로운 왕조의 창건에 함께 했던 이들에게 매우 절실히 요구되는 사상이었다.

이러한 점에서 『주자가례』의 수용이 15세기를 지나면서 탈불교적이고 유교문화적인 상제례 지향의 담론으로 나타난 것은 매우 당연해 보인다. 『주자가례』의 구체적 내용이 어떠한건 그 이름 자체가 건국의 이념을 보여주는 확실한 증표가 될 수 있었기 때문이다. 그러나 배불의 지향이 적어도 표면적으로 확인된 후, 이처럼 관용적인 의미를 지닌 표현으로서의 주자가례는 자연스럽게 좀더 구체적이고 세부적인 규범과 절차의 문제로 전환되었거니와, 가례에 대한 다양한 담론을 왕복 서신 형태로 보여준 것은 16세기에 들어가서이다

이와 같이 문제제기가 대부분 원리보다는 실천의 측면에서 이루어졌던 것이 조선조 후기에 들어가 『주자가례』의 수행이 지나치게 형식화에 경도되었다는 비판을 야기 시킨 한 원인이 되었을 것으로 보인다. 그럼에도 16세기 주자가례 담론에서는 동일한 문제에 대한 반복적 질의와 답신이 왕래되면서 예 의식의 합의가 쉽게 이루어지지 않았음을 보여준다. 이것은 주자가례 담론이 오히려 잠재된 문제의식들을 표출시킴으로서 절대적이고 일방적인 권위를 행사하지는 못했음을 의미한다.

주자가례 수행에 대한 많은 논의에서 주장된 것처럼 확실히 가례의 수용이 상하·내외·고금의 차별을 분명히 들어낸 것은 사실이다. 상하는 사대부 서민간의 차별화를 의미하는 것이나, 적어도 담론에서는 이에 대한 관심이 보이지 않는다.

오히려 사대부와 서얼의 관계 설정이 논의되기는 했으나 이 역시 그렇게 분명한 차별화가 제시된 것은 아니었다. 이에 비해 친족의 남녀, 내외관계의 구분은 상당히 엄격하여, 부계의 내와 모계의 외는 종법과 가부장사회를 공고히 하는 기제가 되었다. 『주자가례』의 수용은 고례에 대한 신뢰를 바탕으로 하고 있으면서도 주자 당대의 시속이나 시의성을 무시할 수 없었던 것처럼 조선의 예학자들에게도 중국과 조선, 남송 초기와 16세기 당대의 차이가 가져오는 자유와 구속의 한도를 결정하는 것은 어렵고 심각한 문제였다.

퇴계가 대부분의 문목에서 언제나 유예적인 여지를 남겨준 것도 조선의 현실을 포용할 수 밖에 없었음을 말해주거니와, 이러한 유예의 배경에는 무엇보다 정과 예의 갈등이 있었고, 따라서 담론도 어떠한 절차와 의례가 정을 인정하면서 자제하는 균형과 조화를 찾을 수 있는지를 탐색하는 데에 모아지고 있었다. 그러나 열녀전을 통해 찾아본 문화 수용의 양상은 17세기 전반까지는 표면적으로 의리의 강화가 보이면서도 오히려 예를 정의 차원에서 구현하고 있다는 점이 드러난다. 물론 이러한 점은 17세기 후반부터 점차 변모가 감지되고 있는 것이 사실이나, 실제 문화적 수용에서는 담론의 주제와는 달리 어떤 절차보다도 오히려 훼손과 같은 고행, 더 나아가 죽음에 이르는 ‘장’에 대한 과도한 경도가 보이고 있다는 점은 흥미 있는 사실이다. 앞으로 광범위한 자료의 다각적인 검토를 통해 다양한 문화적 수용양상이 드러날 것이 기대되지만, 이와 함께 16세기 주자가례 담론이 그 이후의 예 수행에 어떤 문화적 기제가 되고, 어떤 의미를 지니는 지를 고찰하는 것이 지속적인 과제가 될 것이다.

참고문헌

- 『泰村集』(한국문집총간59), 『鶴峯集』(한국문집총간48), 『慕齋集』(한국문집총간20),
 『佔畢齋集』(한국문집총간12), 『龜峯集』(한국문집총간42), 『學圃集』(한국문집총간21),
 『西厓集』(한국문집총간52), 『農書』 증보산림경제(아세아문화사 영인본, 1981),
 『眉巖集』(한국문집총간34), 『東阜遺稿』(한국문집총간28), 『退溪集』(한국문집총간29~31),
 『寒岡集』(한국문집총간53), 『圃隱集』(한국문집총간5), 『武陵雜稿』(한국문집총간27),

『錦南集』(한국문집총간16), 『禮記』, 『儀禮』

CD-ROM 『국역조선왕조실록』, 한국학데이터베이스 연구소, 서울시스템주식회사

고영진, 『조선중기예학사상사』, 서울: 한길사, 1995.

김경숙, 「16세기 사대부가의 상제례와 여묘생활 이문건의 목재일기를 중심으로」, 『국사관논총』97집, 2001, 115~149쪽

김동기, 「신라효행설화의 전개양상」, 『경산사제동박사화갑기념논총: 한국서사문학사의 연구』, 대전 중앙문화사, 1995.

김동노, 「유교의 예와 미시적 권력관계」, 한국정신문화연구원 편, 『유교의 현대적 해석과 미래적 전망』, 서울: 창계출판사 2004.

도이힐러, 마르티나(지음), 이훈상(옮김), 『한국사회의 유교적 전환』, 서울 아카넷 2003.

문옥표, 「예서에 나타난 유교의 관혼상제의 의미분석」, 『한국인류학의 성과와 전망』, 서울 집문당 1998.

박연호, 「조선전기 사대부 예의 변화양상」, 『창계사학』 7집 1990, 171~220쪽

이혜순, 「15·16세기 한국 여성화자 시가의 의의 <사미인곡> ·<속미인곡> ·<萎薄命> 을 중심으로」 『한국문화』 19, 서울대학교 한국문화연구소, 1997, 67~87쪽

이혜순, 김경미(편역), 『한국의 열녀전』, 서울: 월인, 2002.

주희(지음), 임민혁(역), 『주자가례』, 서울: 예문서원, 1996.

국문 요약

본고는 조선 중기 예학과 그 문화적 수용 양상을 고찰하는 작업의 일환으로, 먼저 16세기 『주자가례』 담론의 전개와 특성을 살펴보기 위해 시도되었다. 16세기 전반까지 주자가례는 처음에는 탈불교의 사회적 기제가 되었고 점차 과도한 상례 수행(毀窆)에 대한 당대 예학자들의 긍정적 인식을 통해 자녀의 효성을 부각시키는 하나의 척도로 변모되었다. 그러나 16세기 중반 이후 담론은 원리에 대한 관심보다는 가례의 실천에서 요구되는 좀더 세밀한 규범과 절차들로 방향을 전환하면서 가례의 수행이 이미 개인의 영역을 넘어 종법과 가부장사회를 공고히 하고 사회질서를 유지시키기 위한 권력으로 작용하고 있음을 보여주었다. 그러나 퇴계를 비롯한 16세기 예학자들의 담론은 대부분의 경우 확고한 입장의 유보를 통해 가례의 절대적 권위를 강요하지

않으면서 동시에 가례의 정신과 어긋나는 시속을 어느 정도 받아들이는 노력을 보여준다. 이러한 유예의 배경에는 무엇보다 정과 의리의 갈등이 있었는 바, 따라서 담론 역시 의리에 맞으면서도 정을 훼손하지 않는 의례의 균형과 조화를 탐색하는 데에 모아지고 있었다. 그러나 열녀전을 통해 찾아본 문화 수용의 양상은 17세기 전반까지는 표면적으로 의리의 강화가 보이면서도 가례 절차의 엄수보다도 여전히 신체적 고행이나 죽음에 이르는 ‘장’에 대한 과도한 경도가 나타나고 있어 담론의 전개와는 차이를 보여준다.

● 투고일 : 2006. 4. 17.

● 심사완료일 : 2006. 5. 29.

● 주제어(keyword) : 주자가례 (*Chu Si's Family Ritual*), 예학(ritual thought), 문화수용(cultural reception), 상제례(funeral and sacrificial ritual), 열녀전 (biographies of faithful ladies)