

Ⅲ. 예학의 발달과 유교적 예속의 보급

1. 예학의 발달
2. 종법제도의 보급과 가족제도의 변화
3. 유교문화와 농민사회
4. 순국·순절자의 포정

III. 예학의 발달과 유교적 예속의 보급

1. 예학의 발달

1) 가례의 연구와 집성

(1) 《주자가례》에 대한 학문적 관심

고려 말 신홍사대부들에 의해 성리학과 함께 도입된 《朱子家禮》는 학문적으로 주목을 받기보다는 불교나 민간신앙적인 생활관습에 대응하기 위한 유교의례의 시행이라는 측면에서 강조되었다. 주자가례는 고려시대에는 주로 성리학적 소양을 지닌 관료들에 의해 행해졌으며 조선시대에 들어오면 국가적으로 그 시행이 장려되었다. 그리하여 선초부터 국가는 제례에서는 家廟制, 상례에서는 三年喪, 혼례에서는 親迎 등을 중심으로 주자가례를 시행할 것을 사대부들과 일반민에게 강요하였으며 동시에 불교식 喪葬禮나 민간신앙적인 淫祀를 금지하였다.

또한 태종대부터 과거시험과 7품 이하의 관료들에게 주자가례를 시험보게 하고¹⁾ 평양부에서 주자가례 150부를 인쇄하여 각 관청에 나눠주었으며,²⁾ 당시 음양오행이나 풍수지리적인 葬書들을 가지고 상례를 주관하였던 經師들에게 주자가례를 가르치는³⁾ 등 주자가례의 보급을 위해서 노력하였다.

주자가례에 대한 학문적 관심이 조선 전기에 없었던 것은 아니었다. 태종대에 설립되는 儀禮詳定所나⁴⁾ 세종대에 의례상정소의 기능을 이어받은 집현

1) 《太宗實錄》 권 5, 태종 3년 6월 을묘.

2) 《太宗實錄》 권 6, 태종 3년 9월 갑술.

3) 高英津, 〈15·16世紀 朱子家禮의 施行과 그 意義〉(《韓國史論》 21, 서울대, 1988), 98~99쪽.

4) 李範稷, 《韓國中世禮思想研究－五禮를 中心으로－》(一潮閣, 1991), 203~226쪽.

전에서 古制 연구를 하는 과정 속에서 주자가례에 대한 연구도 행해졌다.⁵⁾

15세기는 국가·왕실의 예인 五禮가 《國朝五禮儀》로 집대성되는 시기였다. 《주자가례》는 이 책의 편찬과정에서 《大唐開元禮》·《洪武禮制》 등 다른 예서들과 함께 이용되었으며 四禮와 관련된 개개 항목들을 규정하는 경우에는 중요한 전거가 되었다.⁶⁾ 그러나 이 시기 주자가례에 대한 연구는 그 내용을 그대로 이해하여 예의 실천항목을 설정하기 위한 근거를 대는 수준, 즉 禮制 연구에 불과하였으며 예의 본질적인 면을 고찰하고 경전에 입각하여 체계화시킨 예학의 수준에까지는 이르지 못하였다.⁷⁾

15세기 《국조오례의》가 성립되기까지 상호 보완적인 성격이 강했던 오례와 가례는 16세기 성리학적 소양을 강하게 지닌 사림이 등장하면서 서로 마찰을 가져왔다. 그리하여 중종대 전례논쟁 과정에서 《국조오례의》에 입각하여 주자가례의 부분적 시행을 주장하는 대신 중심의 國朝五禮儀派와 주자가례의 전면적 시행을 주장하는 사림 중심의 古禮派로 나뉘어 첨예하게 대립하다가 결국 《국조오례의》대로 거행하되 주자가례를 참작하여 행하는 것으로 결정나기도 하였다.⁸⁾ 그러나 양자의 대립도 주자가례를 이해하는 한도내에서였다. 아직도 이 시기까지는 주자가례를 완전히 이해하지 못했기 때문이다.⁹⁾

주자가례에 대한 학문적 관심이 본격화되는 것은 명종대였다. 이는 성리학에 대한 이해의 심화와도 궤를 같이 하는 것이었으며 동시에 주자가례가 사림들을 중심으로 널리 시행되고 몇 대를 거치면서 관습적으로 축적된 데서 기인하였다. 세종대에 수입·간행되었으나 세월이 많이 흘러 일반학자들도 구하기 힘들었던 《性理大全》이 중종 13년(1518) 金安國에 의해 간행되고, 중종 38년 《朱子大全》이 중국에서 들어와 처음 간행됨으로써 조선학계에서

5) 崔承熙, 〈集賢殿研究〉(上·下)(《歷史學報》32·33, 1966·1967).

6) 池斗煥, 〈國朝五禮儀 編纂過程 (1)－古禮宗廟·社稷祭儀를 중심으로－〉(《釜山史學》9, 부산사학회, 1985).

7) 池斗煥, 〈朝鮮初期 朱子家禮의 理解過程－國喪儀禮를 중심으로－〉(《韓國史論》8, 서울대, 1982).

8) 高英津, 앞의 글, 127~143쪽.

9) 《中宗實錄》권 36, 중종 14년 7월 무오.

의 성리학 연구는 본 궤도에 오르게 되었다.¹⁰⁾ 중종 13년에는 주자가례의 羽翼書라고 할 수 있는 《家禮儀節》도 수입·간행되어 주자가례를 이해하는 데 도움을 주었다.¹¹⁾

家禮書의 출현은 바로 주자가례에 대한 학문적 관심이 본격화되는 하나의 기반이 되었다고 할 수 있다. 사림들은 단절적·분산적으로 시행해오던 주자가례에 대해서 형식뿐만 아니라 내용에 대해서도 관심을 갖게 되고 그것을 체계적으로 정리하여 가문 대대로 전수할 필요성을 인식하게 되면서 이전의 家訓·家令 등을 발전시켜 제례를 중심으로 한 가례서인 祭禮書를 만들기 시작하였다. 16세기 중반에 등장하는 제례서에는 宋麒壽의 〈行祀儀節〉, 李賢輔의 〈祭禮〉, 李彦迪의 《奉先雜儀》 등이 있다.

이들 제례서의 특징은 크게 두 가지를 들 수 있다. 우선 집안마다 달랐던 의식을 하나로 통일하려는 목적이 있었기에 형식이나 내용에서 거의 주자가례를 따랐다. 그러나 주자가례의 내용이 조선의 풍속과 현실에 맞지 않은 경우 國制나 俗制를 따르는 경우가 없지 않았다. 다음으로 제례서는 생활규범서로서의 성격이 강했기 때문에 학문적이기보다는 실용적인 성격이 강하였다. 물론 《봉선잡의》에서는 예의 본질적인 면을 강조하기도 하였다.¹²⁾

16세기 중반 사림들은 제례서의 저술을 통해 생활의례로서 주자가례를 행하는 동시에 주자가례를 학문적으로 연구하기 시작하였다. 徐敬德·金麟厚·李滉·曹植 등 당시 대표적인 성리학자들이 주자가례의 내용과 의의에 대해서 깊은 관심을 가지고 연구·논의하였다. 이 시기 사림의 주자가례에 대한 학문적 관심은 학파와 관계없이 일반적인 현상이기도 하였다.

김인후가 저술한 《家禮考誤》는 주자가례의 내용을 설명하고 그 속에서 의문나는 곳을 자기 나름대로 수정한 최초의 예서로 주자가례에 대한 학문적 연구가 본격화되는 시초를 열었다고 할 수 있다.¹³⁾

10) 金恒洙, 〈16세기 士林의 性理學 理解—書籍의 刊行·編纂을 중심으로—〉(《韓國史論》 7, 서울대, 1981).

11) 《中宗實錄》 권 34, 중종 13년 11월 무오.

12) 고영진, 《조선중기 예학사상사》(한길사, 1995), 64~80쪽.

13) 高英津, 〈16世紀 禮學과 河西 金麟厚의 위치〉(《河西 金麟厚의 道學과 文學思想》, 광주광역시 향토문화연구회, 1995), 80~82쪽.

주자가례에 대해 본격적으로 광범위하게 연구하여 예에 대한 관심의 확대와 발전에 적지않은 기여를 한 인물이 이황이었다. 그는 이기심성론뿐만 아니라 禮說에도 조예가 깊어 학우·문인 및 가족들과 예에 관한 많은 서신을 주고받았으며¹⁴⁾ 이는 그가 죽은 뒤에 문인인 趙振에 의해 《退溪喪祭禮答問》이라는 책으로 편집되었다. 이황은 서신교류뿐만 아니라 도산서당에서 주자가례를 제자들에게 강의하여 그 내용이 金隆에 의해 《家禮講錄》으로 정리되기도 하였다.

(2) 《주자가례》의 주석과 언해

선조대에 이르러 사림은 공론에 입각한 사림정치를 행해나가면서 주자성리학을 지배이념으로 확고히 해나갔다. 예에 관심을 가지고 학문적으로 연구하는 학자들이 이전 시기와는 비교도 안될 정도로 늘어나고 그 수준 역시 상당히 높아졌다. 문장을 주로 하는 일부를 제외하고 이 시기 성리학을 공부하는 학자들의 거의 대부분이 예에 관심을 가졌으며 예에 관한 글을 썼다고 해도 과언이 아닐 정도였다.¹⁵⁾

예에 대한 이해는 經書批判과 전례논쟁을 거치면서 더욱 심화되었다. 경서비판은 성리학의 심화에서 비롯되었다. 그리하여 三經보다는 四書가 더 중시되었으며 조선 전기에 주목받았던 《주례》나 《예기》보다도 주자가 강조했던 《의례》와 주자가례가 중시되었다. 즉 《의례》를 經으로, 《예기》를 傳으로 인식하였으며 《儀禮經傳通解》와 《儀禮經傳通解續》이 부각되었다.¹⁶⁾ 《의례경전통해》는 당시 사람들이 제일 갖고 싶어하는 책 중의 하나이기도 하였다.¹⁷⁾

사람들은 자신들이 기반으로 하고 있는 고례와 주자가례의 내용을 국가전례에서도 관철시키려고 하였다. 이는 선조대 전례논쟁으로 나타났다. 여기에서 상례를 지내면서卒哭과 1년 후에 어떤 상복을 입어야 되는가를 놓고 고례에 가까운 宋의 孝宗例에 따라 白衣冠帶를 입어야 한다, 《국조오례의》에

14) 周 何, 〈李退溪의 禮學〉(《退溪學報》 19, 퇴계학연구원, 1978).

15) 이 글의 〈부표〉 조선 중기 예서 목록 (16세기 중반~17세기) 참조.

16) 고영진, 앞의 책, 105~112쪽.

17) 柳希春, 《眉巖集》 권 5, 日記, 선조 즉위년 10월.

따라 烏紗帽・黑角帶를 착용해야 된다,¹⁸⁾ 주자가례에 따라 黻笠을 사용해야 한다,¹⁹⁾ 黑色鹿笠과 玉色團領을 착용해야 한다는²⁰⁾ 등 다양한 견해가 개진되었다. 이 시기의 전례논쟁은 폭이나 깊이에서 이전 시기보다는 훨씬 수준이 높아졌다고 할 수 있다.²¹⁾

16세기 후반에 오면 예를 성리학의 수양론과 관련시켜 이론적으로 설명하려는 노력도 본격적으로 행해졌다. 그 대표적 인물이 정개청이었다. 그의 문집인 《愚得錄》은 예에 관한 이론서라 할 수 있을 정도로 상당히 많은 부분의 내용이 예에 관한 것이었다. 여기에서 그는 수양론에서 외적 행위의 기준으로 敬・義・禮를 강조하여 이황이 敬을, 조식이 敬과 義를 강조한 것과 비교가 되고 있다. 이는 예의 비중이 높아졌음을 의미한다. 또한 예를 수양론의 天理人欲說과 결합시켜 인욕을 제거하고 천리를 보존하는 것이 바로 예의 역할임을 밝히고 있다.²²⁾

이와 같이 주자가례를 중심으로 한 유교의례가 사회전체에 확대되고 예에 대한 이론적 탐구가 본격화되면서 가례에 대한 관심의 영역도 제례에 국한되지 않고 상례에까지 넓혀져갔다. 四禮 중 제일 많은 부분을 차지하고 있으며 제일 복잡하고 어렵다고 여겨졌던 상례에 대한 고찰이 본격적으로 이루어진 것이다. 이러한 바탕 위에서 다양한 형태의 예서가 나타났으며 상제례에서 일어나는 여러 가지 문제점들을 종합하여 하나의 일관된 체계 속에서 서술하는 喪祭禮書가 저술되었다. 劉希慶의 《喪禮抄》, 申義慶・金長生의 《喪禮備要》, 金誠一의 《喪禮考證》 등이 16세기 후반 나타나는 대표적인 상제례서이다.

상제례서는 체제와 내용에서 크게 두 가지 경향이 나타났다. 하나는 유희경・신의경처럼 실제 상장례를 執禮하였던 경험을 바탕으로 실용성을 강조하고 주자가례를 거의 그대로 따르면서 가문의 생활규범서로서의 성격을 발전시켜 일반화한 예서를 저술한 경향이였다. 특히 《상례비요》는 신의경이 저

18) 《宣祖實錄》권 9, 선조 8년 5월.

19) 盧 禕, 《玉溪集》권 4, 喪後服色議.

20) 奇大升, 《高峯集》권 2, 喪後冠服議.

21) 金恒洙, 〈宣祖 初年の 新舊葛藤과 政局動向〉(《國史館論叢》 34, 1992).

22) 고영진, 앞의 책, 120~129쪽.

술하고 뒤에 김장생이 교정하고 보완하여 만든 책으로 당시 조선사회에 적지않은 영향을 미쳤다. 18세기 이후 사례를 행하는 데 가장 많이 준거가 되었던 《四禮便覽》도 《상례비요》의 항목과 내용을 거의 그대로 따랐으며 이 책을 당시 조선사회에서 제일 긴요한 책으로 평가하였다.²³⁾

다른 하나는 김성일의 경우처럼 학자관료로서 실용성에 유의하면서도 학문성을 지녔으며 주자가례를 따르면서도 《예기》를 상대적으로 중요시하는 예서를 저술한 경향이였다. 이는 관료로서 국가경영에 필요한 《예기》에 대한 관심이 15세기 《예기》에 대한 강조와 결합하여 나타난 것이었다.²⁴⁾

다양한 예설의 개진과 예론의 대두, 그리고 가례에 대한 관심의 확대와 더불어 주자가례에 대한 주석과 언해의 노력이 16세기 후반부터 이루어졌다. 주자가례의 주석은 주자가례를 종합적으로 이해해보려는 데에서 나왔다고 할 수 있다. 주석작업은 1570년경부터 개인과 학파에 의해서 행해졌으며 그 결과가 家禮註釋書의 저술이었다. 여기에는 李德弘의 《家禮註解》, 金甦의 《가례강목》, 朴枝華의 《四禮集說》, 鄭述의 《家禮輯覽補註》, 姜濂의 《四禮要解》 등이 있다.

《가례주해》는 이황이 사촌의 孫女喪에 참석할 때 같이 따라간 이덕홍에게 설명해준 것을 계기로 저술되었다. 이 책은 주자가례에 있는 내용들을 항목으로 하여 그 항목 아래 책 제목처럼 간단히 주를 붙여 해설한 것으로 사례의 내용을 순서대로 다 다루었으나 목차가 따로 있거나 완벽한 체제는 아니었다.

《가례강목》은 金甦가 이황에게 배운 것을 기록·정리한 것으로 주자가례의 체제와 항목들을 그대로 따르면서 각각의 큰 항목 속에서 의심스럽고 설명해야 할 필요가 있는 것들을 뽑아 주로 그 뜻을 해석하였다. 각 항목의 해석은 용어나 문장의 내용 논증이나 의의를 서술한 것보다는 용어의 간단한 설명이 주를 이루고 있다. 그리하여 《가례집람》과 같이 16세기 말에 등장하는 四禮書보다는 비록 수준은 상대적으로 낮았으나 주자가례를 종합적·체계적으로 고찰하는 데 기여하였다.²⁵⁾

23) 李 緯, 《四禮便覽》跋.

24) 高英津, 〈16세기 후반 喪祭禮書의 發展과 그 意義〉(《奎章閣》 14, 서울대, 1991).

상제례서와 초보적인 가례주석서를 바탕으로 16세기 말에 나타나는 것이 사례서였다. 宋翼弼의 《家禮註說》나 金長生의 《家禮輯覽》은 완벽한 체제와 내용을 가진 본격적인 가례주석서라고 할 수 있다. 《가례주설》은 주자가례를 충실히 따르면서도 그 범위내에서 해석하지 못하였던 부분들을 고례나 기타 예서에 입각하여 학문적으로 전문적인 주석작업을 한 결과물이었으며 당시까지의 예서 중에서는 최고의 수준이었다.²⁶⁾ 그러므로 본격적인 가례주석서로서의 사례서의 시초라고 할 수 있다.

《가례집람》 역시 《가례주설》처럼 주자가례의 註 부분까지 세세하게 고증하여 주석을 달았으나 항목은 《가례주설》보다 훨씬 많아 당시 예서 중에서는 제일 방대하고 수준이 높았다고 할 수 있다. 이 책에서는 중국의 예서와 경서, 중국학자들의 예설뿐만 아니라 이황·김인후·정구·송익필·宋寅 등 당시 예에 조예가 깊었던 조선학자 대부분의 견해를 인용하여 조선에서의 주자가례에 대한 연구수준을 한 단계 끌어 올리는 데 기여하였다.²⁷⁾ 김장생은 17세기 초 정구·韓百謙과 함께 조선의 대표적인 예학자로 지목되었으며²⁸⁾ 1623년 인조반정 이후 그의 제자들인 서인이 정권의 담당자로 되면서 조선조 예학의 大家로 평가되었다.

16세기 후반 주자가례를 주석하려는 작업이 이루어지는 것과 더불어 언해하려는 노력도 이루어졌다. 16세기 중·후반 이황·유희춘·이이 등에 의해 四書三經과 《소학》 등 성리학의 기본 경서에 대한 口訣과 언해작업이 이루어졌다. 경서의 구결과 언해는 보급대상의 확대 이외에도 경서의 내용과 의미를 정확히 파악하기 위한 것으로 성리학 연구의 심화를 의미하였으며 그 바탕 위에서 가능한 것이었다. 또한 학파 사이에 나타나는 학문적 이견들을 지양하기 위한 것이었다.²⁹⁾ 이 작업들은 광해군대까지 교정청을 중심으로 계

25) 고영진, 앞의 책, 195~206쪽.

26) 裴相賢, 《朝鮮朝 畿湖學派의 禮學思想에 關한 研究—宋翼弼·金長生·宋時烈을 中心으로—》(高麗大 博士學位論文, 1991), 66~102쪽.

27) 鄭玉子, 〈17세기 전반 禮書의 성립과정—金長生을 中心으로—〉(《韓國文化》 11, 서울대, 1990).

28) 《光海君日記》권 3, 광해군 즉위년 4월 병인.

29) 金恒洙, 〈16세기 經書諺解의 思想史的 考察〉(《奎章閣》 10, 1987).

속되었다.

주자가례의 언해도 이 시기 경서언해작업과 궤를 같이하였다. 선조 6년(1573) 심의겸이 주자가례를 번역할 것을 청하여 선조가 승락을 하자 홍문관은 金字顯을 적임자로 추천하였다. 그러나 김우옹은 자신이 예학에 조예가 깊지 못하다는 이유를 들어 사양하고 주자가례의 언해가 시기상조임을 주장하여 결국 이 일은 무산되었다. 이는 주자가례의 내용을 이해하는 것이 쉬운 일이 아님을 의미하였다. 주자가례의 완전한 이해는 방대한 중국 경서와 예서에 대한 이해가 전제되지 않고서는 힘든 것이었기 때문이다. 주자가례의 吐釋은 임진왜란이 끝난 후인 선조 38년 다시 제기되었지만 결국 시행되지 않은 듯하다.³⁰⁾

국가적인 차원에서의 주자가례 언해작업이 제대로 이루어지지 않은 데 반하여 사림 개인에 의한 작업은 계속 행해졌다. 이미 16세기 중반 이황이 주자가례의 주석뿐만 아니라 언해도 하였던 듯하며,³¹⁾ 그의 작업은 제자인 이덕홍과 김룡에게 영향을 미쳤다. 이는 《가례강록》이나 《가례주해》의 내용 속에 한글로 吐를 달거나 언해한 곳이 부분적으로 나타나는 사실로도 짐작할 수 있다.

16세기 말에 저술되는 申湜의 《가례언해》는 최초의 본격적인 가례언해서라고 할 수 있다. 이 책은 주자가례의 항목은 본문을 그대로 쓰고 그 밑에 한글 음과 토를 달았으며, 주자가례의 註들은 본문을 쓰지 않고 언해한 것만 수록하였다. 신식은 이 책을 저술하면서 김장생과 의견을 교환하기도 하였다. 《가례언해》의 저술은 두 가지 큰 의미를 지니고 있다. 하나는 주자가례에 대한 이해가 절정에 달했다는 점이며, 다른 하나는 어려운 한문을 한글로 번역함으로 인해 주자가례가 더욱 광범위하게 퍼져나갈 수 있는 계기를 마련했다는 점이다.³²⁾

가례언해서는 이후 계속 저술되어 17세기 전반 중실인 德信正李文叟가

30) 《宣祖實錄》 권 193, 선조 38년 11월 계유.

31) 이황이 주자가례를 언해했다는 사실은 선조 38년 조정에서 주자가례 언해작업을 논의하는 과정에서 朴弘老가 밝히고 있다(《宣祖實錄》 권 193, 선조 38년 11월 계유).

32) 고영진, 앞의 책, 208~214쪽.

상례의 初終 부분을 언해하여 《喪禮諺解》를 저술하였으며,³³⁾ 이후 17세기 중반 선산부사 安某는 葬禮와 제례를 추가로 언해하여 《家禮喪葬祭三禮諺解》를 저술하였다.³⁴⁾

(3) 《주자가례》연구의 심화

16세기 말에서 17세기 전반에 걸쳐 일어났던 양란은 조선사회에 적지않은 영향을 미쳤다. 특히 임진왜란은 사회경제적으로 많은 피해를 주었으며 병자호란은 사상적으로 커다란 충격을 주었다. 그리하여 당시 학인들은 理氣心性論 등 철학적인 문제보다는 禮論이나 反清論·北伐論 등 의리명분적인 면과 大同法·號牌法·戶布論·良役變通論 등 사회경제적인 면에 더 관심을 기울이면서 전란의 후유증을 극복해나가려고 하였다.

이러한 상황에서 예는 사상적으로 뿐만 아니라 전란으로 인해 무너진 질서를 새로 회복하기 위한 실천적인 방도로서, 상품유통경제의 발달과 국제무역의 증가 등 사회경제적 변화로 인해 동요하는 사회에 대응해야 하는 필요성에서 이전 시기보다 더욱 강조되었다. 張顯光이 “禮治면 다스려지고 가르치는 것은 禮敎보다 앞서는 것이 없으며 학문은 禮學보다 간절한 것이 없다”고³⁵⁾ 한 말은 바로 당시 예의 역할과 중요성을 잘 나타내준다고 할 수 있다. 17세기에 들어와 예서가 16세기보다 상대적으로 많이 저술되는 것도 이러한 시대적 요구에서 비롯되었던 것이다.

16세기 예학의 흐름은 《국조오례의》나 漢唐禮를 비판하고 고례와 주자가례의 내용을 중시하는 것이었으며, 예서 역시 주자가례의 체제를 기본으로 하면서 보완하거나 약간의 변화를 주는 것이었다. 당시 고례와 주자가례가 같이 강조된 것은 학자들의 예학에 대한 이해 수준이 높지 않아 양자의 내용을 구분하지 않고 거의 같은 것으로 보았기 때문이었다. 즉 주자가례의 내용을 고례와 거의 같은 것으로 이해하였다.

그러나 주자가례와 고례인 三禮에 대한 연구가 심화되고 경서비판의 과정

33) 金長生, 《沙溪全書》권 5, 喪禮諺解序.

34) 金應祖, 《鶴沙集》권 5, 家禮喪葬祭三禮諺解跋.

35) 張顯光, 《旅軒集》권 10, 五先生禮說跋.

을 거치면서 주자가례와 고례의 차이점이 점차 인식되고, 고례 속에서도 《예기》와 《의례》에 대한 차이가 인식되면서 그 속에서 어느 것을 더 중시하는가에 따라 학파나 학자들의 예설도 차이가 나기 시작하였다.

그리하여 한백겸처럼 고례와 六經에 기반한 예설을 강조하는 흐름이 새로이 나타나기 시작하였으며, 李恒福은 《예기》를 四禮의 체제로 정리한 《四禮訓蒙》을, 金尙憲은 禮記註釋書인 《讀禮隨鈔》를 저술하기도 하였다. 또한 정구는 주자의 《의례경전통해》를 모범으로 하고 고례를 참작하여 家·鄉·邦國·王朝禮를 복원한 《五先生禮說分類》를 저술하였다.

이는 서경덕·조식학과가 정권을 주도하며 사상적으로 주자성리학뿐만 아니라 양명학·노장사상·불교·북송유학적인 요소가 대두하여 다양한 사상풍토를 이루고 있었으며,³⁶⁾ 私統을 강조하고 天子의 禮인 郊祭를 행하는 등 왕실전례를 적극적으로 행함으로써 왕실의 권위를 높이려고 했던 광해군대의 상황을 반영하는 것이었다.³⁷⁾

예학의 새로운 흐름이 대두하는 가운데 주자가례에 대한 연구도 심화되었다. 이미 16세기 말 김장생과 신식에 의해 일차적으로 정리된 주자가례 연구는 17세기에 들어오면 기본 틀은 벗어나지 않으나 체제나 내용에서 조금씩 변화를 가져와 가례주석서나 언해서와 다른 家禮問答書 형태의 예서가 많이 저술되었다. 즉 문인들과 예에 관해 교환했던 서찰의 내용들을 주자가례의 체제·항목에 따라 편집한 경우로 김장생의 《疑禮問解》, 姜碩期的 《疑禮問解》, 金集의 《疑禮問解續》, 金應祖의 《四禮問答》 등이 17세기 전반의 대표적인 가례문답서라고 할 수 있다.

중국의 예서를 참조하지 않고 문인들과의 서신 내용만 가지고 예서를 만들 수 있다는 사실에서 당시 대부분의 학인들이 예학에 조예가 깊었으며 서로 활발한 의견교환을 했다는 것을 알 수 있다.³⁸⁾ 또한 서신에 체계없이 실려 있는 내용들을 검토하여 항목에 따라 분류해서 편찬할 수 있다는 것은

36) 韓永愚, 〈李睟光的 學問과 思想〉(《韓國文化》13, 1992).

37) 高英津, 〈17세기 초 禮學의 새로운 흐름－韓百謙과 鄭述의 禮說을 중심으로－〉(《韓國學報》68, 일지사, 1992).

38) 朴世采, 《南溪先生禮說》序.

예학의 수준이 높아져 이제 예에 관한 것이면 어떠한 자료도 이해하여 체계화할 수 있음을 의미하였다.

가례문답서의 저자는 대부분 당시 학계의 대표적인 인물이었다.³⁹⁾ 이는 학파에 따라 예학이 정리되기 시작하였다는 사실을 나타낸다. 그리하여 이 시기에 오면 예학이 학파와 밀접한 연관을 가지게 되면서 같은 주자가례를 연구하면서도 다른 학파의 예설이나 예서를 배제하는 경향도 나타나기 시작하였다. 安珉의 《家禮附贅》의 경우 주자가례를 주석하면서 중국의 예서·예설을 제외하면 安璠의 《竹溪雜儀》, 安餘慶의 《玉川先生禮說》, 이황의 《퇴계상제례담문》 등의 예서와 정구·曹好益·金就礪 등 주로 이황 계통의 학자들의 예설을 인용하였다.⁴⁰⁾

나아가 김응조의 《사례문답》은 주자·이황·유성룡·정구·장현광의 서찰에서 예에 관련있는 부분을 四禮의 체제로 다시 편집하여 완성한 것으로, 근본적인 목적은 서신에 산만하게 널려있는 이황학과 학자들의 예설을 하나의 체제 속에 체계적으로 정리하려는 것이었다.⁴¹⁾ 이이학파의 경우도 크게 다르지 않았다.

학파에 따른 예학의 차이는 17세기 전례논쟁에서도 그대로 반영되었다. 元宗追崇을 둘러싼 인조대 전례논쟁은 선조·광해군대의 전례논쟁을 계승하고 그 대립구조 역시 비슷하였으나 이전보다 훨씬 논리적이고 수준이 높았다. 이는 기본적으로는 王統과 私統이 일치되지 않은 상황에서 王禮에 私禮를 적용하려는 데서 일어난 대립이었다. 그리고 구체적인 대립은 종법에 대한 견해와 경서비판에서였다.

崔鳴吉·朴知誠 등 추송론자들은 사통을 강조하는 입장에서 稱考論과 3년설을 주장하면서 원종추송에 찬성한 반면, 이황학파의 鄭經世와 趙翼·許穆 등은 왕통과 사통을 같이 중시하는 입장에서 稱考論과 不杖期說을 주장하면

39) 이러한 특징은 17세기 후반에 저술되는 가례문답서인 宋時烈的 《尤庵經禮問答》과 尤庵先生禮說, 朴世采의 《南溪先生禮說》, 尹拯의 《明齋先生疑禮問答》 등에서도 마찬가지이다.

40) 고영진, 앞의 책, 300~308쪽.

41) 高英津, <17세기 전반 남인학자의 사상—정경세·김응조를 중심으로—> (《역사와 현실》 8, 한국역사연구회, 1992), 107~111쪽.

서 추송에 반대하였으며, 이이학파의 김장생 등은 종법의 철저한 실현을 추구하고 왕통을 사통에 우선하는 입장에서 稱叔論과 부장기설을 주장하며 역시 추송에 반대하였다. 한편 경서비판의 측면을 보면 추송반대론자들은 주자가례와 《의례》·《綱目》 등에 의거하여 王土同禮를 주장하였으며, 추송론자들은 박지계같은 예외도 있지만 주로 漢唐 이후의 例와 《예기》에 의거해서 王土不同禮를 주장하였다.⁴²⁾

인조대 전례논쟁에서 드러난 학파에 따른 예론의 차이는 17세기 중·후반에 일어나는 1·2차 禮訟에서 더욱 뚜렷이 나타났다. 1659년 죽은 효종에 대해서 인조의 계비였던 慈懿大妃가 어떤 상복을 입을 것인가를 둘러싸고 대립하였던 예송에서 서경덕·조식학과 계통의 허목·尹鑄·尹善道 등은 六經과 《예기》에 입각해서 왕가의 특수성과 왕사부동례를 강조하며 3년설을 주장하고 여기에 洪汝河 등 영남 이황학파가 동조하였다.⁴³⁾ 이이학파의 宋時烈·宋浚吉 등은 주자가례와 《의례》에 입각하여 종법의 철저한 구현과 왕사동례를 강조하여 期年說을 주장하였다.

예송 과정에서 양파가 주로 《의례》의 註疏 내용을 근거로 논쟁을 벌였으나 강조하는 내용은 달랐다. 그것은 《의례》가 王禮를 강조하는 면과 士禮를 강조하는 면을 동시에 가지고 있었기 때문이다. 1674년에 죽은 효종비 仁宣王后에 대해서 역시 자의대비가 어떤 상복을 입을 것인가가 쟁점이 되었던 2차 예송에서도 金錫胄 등이 개입하지만 전체적인 대립구도와 성격은 마찬가지였다.

1·2차 예송은 조선 중기 전례논쟁의 정점이었다. 예송은 기본적으로 이전 시기의 전례논쟁을 계승하는 것이기도 하였으나 그 성격은 달랐다. 성리학과 예학의 심화, 친가·적장자 중심의 가족제도로의 변화, 학파와 봉당간

42) 기존의 연구에서는 대부분 天下同禮·王土庶同禮, 王者禮不同土庶·王土庶不同禮라는 개념을 사용하였는데 이는 전근대사회에서의 예학의 계급적 한계, 나아가 사상적 한계를 모호하게 하는 문제가 있다. 전근대사회에서의 예학은 기본적으로 왕실과 사족을 중심으로 하는 것으로 평민·천인까지 대상으로 하는 것은 아니었다. 그러므로 이 글에서는 王土同禮·不同禮가 당시의 사실을 더 정확하게 반영한다고 생각되어 사용하였다.

43) 현종 7년(1666) 영남유생 柳世哲 등 1000여 인이 올린 服制上疏는 홍여하가 대신 써준 것이다(洪汝河, 《木齋集》 권 4, 議禮疏 丙午代本道儒生作).

의 연관, 臣權의 성장, 국가재건의 방법 차이 등 당시 정치·사상적인 면뿐만 아니라 사회 모든 분야의 요인들이 종합적으로 결합되어 왕실의 전례문제를 매개로 하여 표출되었던 것이다.

그러므로 예송을 권력투쟁⁴⁴⁾ 또는 이념논쟁⁴⁵⁾ 일변도로 보거나 학파·붕당과 상관없는 것으로 보는 데에는⁴⁶⁾ 문제가 없지 않다. 예송은 결국 17세기 사회에서 각 학파 내지 붕당들이 나름대로의 학문적 기반 위에서 자신들이 주장하는 정책이나 노선의 정당성을 주장한 전형적인 ‘정치형태로서의 전례논쟁’이었던 것이다.⁴⁷⁾ 예송에서의 사상적 차이는 결국 중세사회체제에 대한 관점의 차이로 연결되었으며 그렇기 때문에 예송은 조선 후기 사회체제가 변화해가는 상황에서 반드시 겪어야만 했던 하나의 과정이었다고 할 수 있다.

예학의 심화에 힘입어 발달하였던 이 시기의 전례논쟁은 역으로 예학연구에도 영향을 미쳤다. 현안으로 대두되었던 왕실전례문제에 대해 각 학파나 학인들은 자신들의 학문적 입장을 정리하여야 했으며 자신들의 예학체계 속에서 국가전례를 다루지 않으면 안되었다. 그러므로 당시 학인들의 문집에는 대부분 전례문제에 대한 글들이 들어있었으며 김장생은 전례논쟁에 대해 학자들과 서로 주고받은 서신과 자신의 주장을 담은 《典禮問答》을 저술하기도 하였다.

또한 직접 전례논쟁을 다루지 않더라도 예서를 저술하는 데 王禮와 士禮를 하나의 체제 속에서 다루려는 경향도 나타났다. 俞樾는 가례주석서인 《家禮源流》를 저술하면서 天子·諸侯禮를 四禮의 체제로 정리하여 주석을 단

44) 李成茂, 〈17世紀 禮論과 黨爭〉(《朝鮮後期 黨爭의 綜合的 檢討》, 韓國精神文化研究院, 1992).

45) 池斗煥, 〈朝鮮後期 禮訟研究〉(《釜大史學》 11, 1987).

46) 李迎春, 〈第一次禮訟과 尹善道の 禮論〉(《清溪史學》 6, 1989).

——, 〈服制禮訟과 政局變動—第二次禮訟을 中心으로—〉(《國史館論叢》 22, 1991).

47) 高영진, 〈17세기 후반 근기남인학자의 사상—윤휴·허목·허적을 중심으로—〉(《역사와 현실》 13, 1994), 173~178쪽.

최근에 이봉규는 죽은 사람과 喪主 사이의 사회적 관계에서 혈연적 또는 신분적 관계들을 어떻게 규정해야 하는지를 두고 벌인 논쟁으로 이해하고 예론과 이기론이 직접적으로 상관관계가 없음을 주장하였다(이봉규, 〈예송의 철학적 분석에 대한 재검토〉, 《大東文化研究》 31, 성균관대, 1996, 참조).

《家禮源流續錄》을 편말에 덧붙여 저술하였으며, 김집은 王禮인 《국조오례의》와 古禮이면서 士禮의 성격이 강한 《의례》를 비교한 《古今喪禮異同議》를,⁴⁸⁾ 朴世采는 《오선생예설분류》의 체제를 계승·발전시켜 天子禮와 士大夫禮를 각각 관례·혼례·상례·제례·鄉禮·相見禮·雜禮 등으로 나누어 설명한 《六禮疑輯》을 저술하였으며, 박세채의 문인인 金榦이 편집한 《南溪先生禮說》은 四禮를 중심으로 하면서 書院과 王朝禮를 첨가하여 다루고 있다.⁴⁹⁾ 尹拯과 그의 문인들이 주고받은 서신을 편집한 《明齋先生禮說》에서도 王家禮 항목을 넣어 다루고 있다.

이와는 달리 서경덕·조식 계통의 허목은 이황·이이학과에서는 漢代의 저술로 의심한 《예기》를 古經으로 보고 고레인 三禮 중에서 1,000여 조를 채록하여 《經禮類纂》을 저술하였으며,⁵⁰⁾ 윤휴도 《주례》와 《예기》에 관한 글을 저술하면서 특히 《주례》를 강조하였으며 아울러 순자의 예설을 받아들이고 있다.⁵¹⁾ 박세채의 문인이었던 崔錫鼎은 예기주석서인 《禮記類篇》을 저술하였으나 주자의 해석과 다른 점이 많다고 하여 노론의 공격을 받기도 하였다.

전체적으로 이이 계통의 서인·노론과 성혼·김상헌 계통의 소론학자들은 《의례》와 주자가례를 모범으로 삼으면서 가·향·방국·왕조례를 복원하려고 하였다. 그러나 노론은 주로 士禮의 입장에서 王禮를 흡수하여 왕사동례를 주장하였으며 소론은 사례와 왕례를 균형있게 보면서 왕사부동례를 주장하는 경향이 더 강하였다. 이에 반하여 서경덕·조식 계통의 기호남인들과 최석정 등 일부 소론들은 《주례》·《예기》 등 고례를 기반으로 하여 왕사부동례를 강조하였다. 이는 결국 17세기 중·후반 고례와 주자가례에 대한 이해가 더욱 심화되었음을 반영한다고 할 수 있다.

조선 중기 예학의 발달과 예론의 활발함은 성리학의 보편적 원리인 천리

48) 韓基範, 《沙溪 金長生과 愼獨齋 金集의 禮思想研究》(忠南大 博士學位論文, 1991).

49) 박세채는 이외에도 가례주석서인 《家禮要解》와 관·혼·제례의 시행에 필요한 내용들을 주로 담은 《三禮儀》 등을 저술하였다.

50) 鄭玉子, 〈眉叟 許穆 研究〉(《韓國史論》 5, 서울대, 1979), 204~212쪽.

51) 鄭仁在, 〈尹白湖의 禮論과 倫理思想〉(《現代社會와 倫理》, 한국정신문화연구원 연구총서 82-4, 1982).

고영진, 앞의 글(1994), 175~176쪽.

를 사회에 구현하고 인육을 제거한다는 면에서는 역사적으로 긍정적인 의미를 지니고 있다. 그러나 예는 지배층 내부의 권력투쟁과 대민지배로서 기능하는 면이 없지 않으며, 구체적으로 민의 삶을 향상시키는 것과는 연관이 적었다는 한계점도 동시에 고려되어야 할 것이다.

〈부표〉 조선 중기 예서 목록(16세기 중반~17세기)

예 서	저 자	저술년도	권:책	도 번	서 호	문 소	집 재	현 존 유 무	기 타
祭禮	李賢輔 (1467-1555)	1547	4쪽			龔巖集	유		《酒禮》속에 附
奉先雜儀	李彦迪 (1491-1553)	1550	1책	奎)	3073			유	
家禮考誤	金麟厚 (1510-1560)	1550년대	2쪽			河西集	유		
(?)未詳	李仲虎 (1521-1554)	1550년대 (?)						무	
退溪喪祭 禮答問	李 滉 (1501-1570)	1560년대	2책	奎)	4318			유	李滉 사후 趙振에 의해 편집
疑問	金就礪(?)	1560년대 (?)						무	
士喪禮節 要	曹 植 (1501-1572)	1560년대 (?)						무	
朱門問禮	辛應時 (1532-1585)	1570						무	
家禮註解	李德弘 (1541-1596)	1570년 전후(?)	1:1			艮齋集	유		
家禮講錄	金 隆 (1549-1594)	1570	1:1			勿巖集	유		
家禮輯覽 補註	鄭 述 (1543-1620)	1573						무	
冠昏撮要	朴而章 (1547-1622)	1576						무	
祭儀鈔	李 珥 (1536-1584)	1577	13쪽			栗谷 全書	유		《擊蒙要訣》에 附
昏儀	鄭 述	1579						무	
家禮考證	邊以中 (1546-1611)	1579	4권					무	
禮解	朴汝龍 (1541-1611)	1579						무	
行祀儀節	宋麒壽 (1507-1581)	1570년대 (?)	3쪽			秋坡集	유		‘祭禮遺教’와 같이 구성

예 서	저 자	저술년도	권:책	도 번	서 호	문 소	집 재	현 존 유 무	기 타
家儀	宋 寅 (1516-1584)	1570년대 (?)						무	‘家令’을 의미하는 것 같음
喪禮問答	具鳳齡 (1526-1586)	1570년대 (?)	4쪽			栢潭集		유	
四禮集說	朴枝華 (1513-1592)	1570년대 (?)						무	
迫遠雜儀	柳雲龍 (1539-1601)	1580년 전후(?)	8쪽			謙菴集		유	
冠儀	鄭 述	1582						무	
家禮疑義	趙 穆 (1524-1606)	1580년대 (?)	2쪽			月川集		유	임진왜란으로 대부 분 散失
雜儀輯錄	權好文 (1532-1587)	1580년대 (?)	1권			松巖集		유	
疑禮問答	金宇顥 (1540-1604)	1570·80 년대(?)						무	
四禮要解	姜 謙 (1544-1606)	1580년대 (?)						무	임진왜란으로 산실
喪禮考證	金誠一 (1538-1593)	1581	1:1			鶴峯先 生逸稿		유	
講禮答問	禹伏龍 (1547-1613)	1582						무	
喪禮抄	劉希慶 (1545-1635)	1580년대 (?)						무	
喪禮備考 抄	申義慶 (1557-1647)	1580년대 (?)	1책	藏)1-11 8				유	
喪禮備考	申義慶	1583	2책	奎)1258		沙溪 全書		유	
	金長生 (1548-1631)								
喪禮抄	李廷龜 (1541-1600)	1584(?)						무	
禮經要語	安餘慶 (1538-1592)	1580년대 (?)	1책			玉川 文集		유	《玉川先生禮說》이 異名
奉先諸規	金誠一	1587	3쪽			鶴峯集		유	
家禮筭錄	李愼儀 (1551-1627)	1587	1권			石灘集		유	
禮說總論	申 渚 (1544-1589)	1580년대 (?)						무	
儀禮刪註	許 封 (1551-1588)	1580년대 (?)						무	
喪祭雜儀	沈守慶 (1516-1599)	1580·90 년대(?)						무	

예 서	저 자	저술년도	권:책	도 번	서 호	문 소	집 재	현 존 유 무	기 타
喪祭禮	安 璐 (?)	선조대(?)						무	安處謙(1486-1521) 의 아들
竹溪雜儀	安 璐	선조대(?)						무	
表祭雜儀	安 璐	선조대(?)						무	
家禮註說	宋翼弼 (1534-1599)	1590년대 (?)	3:2	奎)4076	龜峯集			유	
家禮諺解	申 湜 (1551-1623)	1590년대 (?)	10:4	가람)古181.1-Si 62gy-v. 1,2,3,4				유	
家禮輯覽	金長生	1599	10:6	奎)6913	沙溪 全集			유	
冠儀	張顯光 (1554-1637)	1590년대 (?)	13쪽		旅軒集			유	
婚儀	張顯光	1590년대 (?)	11쪽		旅軒集			유	
喪禮考證	柳成龍 (1542-1607)	1602	3:1	奎)11717				유	하권의 祥 이하 부분은 散失
喪葬質疑	柳成龍	1600년대 전후(?)	7쪽		西厓集			유	
五先生禮 說分類	鄭 述	1603	12:7	奎)969	寒岡 全集			유	
居喪大節	趙任道 (1585-1664)	1607						무	
深衣說	韓百謙 (1552-1615)	1610년 전후(?)	13쪽		久菴 遺稿			유	深衣圖도 포함
家禮僭疑	權得己 (1570-1622)	1610	1권	奎)5531	晚悔集			유	
家禮考證	曹好益 (1545-1609)	1609	7:3	奎)717				유	7권(喪禮成服 이하) 은 문인들이 1646년 에 정리·완성함
家禮考義	裴龍吉 (1556-1609)	1600년 전후(?)			琴易 堂集			유	
深衣製造 法	鄭 述	1610	11쪽		寒岡集			유	
磬漢孫先 生禮解	孫起陽 (1559-1617)	1610년 전후(?)						무	
四禮訓蒙	李恒福 (1556-1618)	1614	1책	國)한-2 9-78				유	
禮記喪禮 分類	鄭 述	1615						무	
五服沿革 圖	鄭 述	1617	1책	奎)11634				유	

예 서	저 자	저술년도	권:책	도 서 번 호	문 소 집 재	현 존 유 무	기 타
讀禮隨鈔	金尙憲 (1570-1652)	1618	4:4	奎)4265		유	
疑禮問解	李厚慶 (1558-1630)	1618	2권		畏齋集	유	
疑禮考證	申 湜	1600·10 년대(?)				무	
家禮剝解	李 芬 (1566-1619)	1610년대 (?)				무	
邦禮類編	李 芬	1610년대 (?)				무	
奉先抄儀	趙任道	1621				무	
家禮附贅	安 玘 (1569-1648)	1628	8:4	奎)5569		유	
	安鼎福 (1712-1791)	1758	6:1	國)한-2 9-18		유	《家禮附贅》의 교정·보완
儀禮考覽	申 漈 (1560-1631)	1610·20 년대(?)				무	
喪禮通載	申 漈	1610·20 년대(?)				무	
五服通考	申 漈	1610·20 년대(?)				무	
禮說	李得胤 (1553-1630)	1610·20 년대(?)	9쪽		西溪集	유	
疑禮問解	金長生	1620년대 (?)	4:4	奎)4117	沙溪 全集	유	
典禮問答	金長生	1620·30 년대(?)	2:1		沙溪 全書	유	
疑禮問解	姜碩期 (1580-1643)	1638	1책	藏)1-91	月塘集	유	
家禮源流	俞 榮 (1607-1664)	1638	14:8	奎)1633		유	
家禮源流	尹宣舉 (1610-1669)	1642	18:10	國)한-2 9-55		유	《家禮源流本末》이 부록
疑禮問解 續	金 集 (1574-1656)	1643	1책	奎)5731	慎獨齋 遺稿	유	
家禮源流 續錄	俞 榮	1643	2:1	奎)1634		유	
家禮鄉宜	趙 翼 (1579-1655)	1644	7:2	國)한-2 9-34		유	
四禮問答	金應祖 (1587-1667)	1645	4:2	國)한-2 9-46		유	

예 서	저 자	저술년도	권:책	도 서 번 호	문 소 집 재	현 존 유 무	기 타
古今喪禮 異同議	金 集	1649	4:2	奎)5371	愼獨齋 遺稿	유	
經禮類纂	許 穆 (1595-1682)	1649	5:4	奎)1230 0		유	
家禮補解	沈光洙 (1598-1662)	1654				무	
儀禮經傳 喪服考證	洪汝河 (1628-1682)	1666	1책		木齋集	유	
四禮纂說	李 燾(?)	1660년대	8:4	奎)4418		유	
尤庵經禮 問答	宋時烈 (1609-1689)	1670·80 년대(?)	11:5	藏)1-82	尤庵先 生文集	유	
尤庵先生 禮說	宋時烈	1670·80 년대(?)	1책	想白)古181.254 -So58		유	
四禮笏記	李維泰 (1607-1684)	1670년대 (?)	1책	古)1170 -1	草蘆 全集	유	
家禮要解	朴世采 (1631-1695)	1683	7:1	國)고-1 59-7		유	
六禮疑輯	朴世采	1680년대 (?)	33:14	奎)1162		유	
三禮儀	朴世采	1689	3:1	奎)6991		유	《改葬儀》가 부록
南溪先生 禮說	朴世采	1680·90 년대(?)	20:10	國)한-2 9-23		유	死後 문인 金幹이 편집
禮記類編	崔錫鼎 (1646-1715)	1693	18:5	古)1325 -27		유	
明齋先生 疑禮問答	尹 拯 (1629-1714)	1690· 1700년대(?)	8:4	奎)4718		유	
寒水齋先 生禮說	權尙夏 (1641-1721)	1700·10 년대(?)	1책	藏)1-99		유	
禮說	張 瑠 (1649-1724)	1700·10 년대(?)	1권		安齋集	유	
四禮策題	張 瑠	1700·10 년대(?)	1권		安齋集	유	
祭儀	張 瑠	1700·10 년대(?)	1권		安齋集	유	
儀禮集說	張 瑠	1700·10 년대(?)				무	
喪禮要覽	張 瑠	1721				무	

2) 고전 예서의 연구

고전 예서란 이른바 ‘三禮’라고 부르는 《儀禮》·《禮記》·《周禮》를 말한다. 이들은 모두 고대 중국의 周公에 의해 창제되고 孔子에 의해 정비되었다고 말해지는 책들로서, 예악 문물의 상징과도 같이 여겨지고 있는 고전들이다. 그러나 오늘날 전해지고 있는 이 예서들은 전국시대의 격변을 거쳐 漢代에 이르러 수집, 정리된 것들이기 때문에 그것이 주공과 공자의 예법이라는 인식은 상징성이 강한 관념일 뿐이다. 그러나 이들이 고대 중국의 예속이나 예제의 전통을 일정하게 계승하고 있는 것은 틀림없다고 하겠다.

《주례》는 의례에 관한 내용들이 많이 포함되어 있기는 하지만 사실상 六官體制를 골격으로 하는 관제와 이상적인 행정 형태를 적은 책이라고 할 수 있다. 이 책은 대체로 전국시대에 이루어진 것이며, 전한 말기의 劉歆에 의해 완비된 것으로 알려지고 있다. 특히 〈考工記〉와 같은 것은 字體와 文體에 대한 여러 고증을 통해 한대의 유학자들이 보충해 넣은 것으로 확인되었다. 《예기》는 거의 대부분 한대의 학자들에 의해 창작된 것으로 밝혀져 있다. 《의례》도 한대에 수집·정리된 것이기는 하지만, 고전적 요소가 많이 보존된 것으로 인식되고 있다. 이 때문에 중국에서는 《의례》가 고례를 대표하는 ‘經禮’로 생각되었고 그 때문에 가장 중시되었다. 그러나 이 책도 유실, 수습 과정에 보충된 내용이 많아 고전 예법의 원형을 완전히 전하고 있다고는 할 수 없다. 따라서 중국에서의 예학 연구는 오랫동안 이들 古禮의 원형을 복원하기 위한 작업에 몰두해 있었다.

이와 같이 위의 3서는 여러 가지 서지학적인 문제를 가지고 있고, 그것을 통하여 중국 주대 고전 예법의 원형을 찾아내려는 노력은 많은 어려움과 논란을 야기하였다. 그러나 이들 고전이 내포하고 있는 禮와 樂의 원리나 이상적인 제도, 그리고 철학적 사유와 문학적 요소들은 그 자체로 매우 심오한 정신과 치밀한 구조를 가지고 있다. 이 때문에 이들은 주공과 공자의 이름으로 유교의 중요한 경전에 포함되었고, 한대 이후 동아시아의 사회와 문화에 큰 영향을 남기게 되었다. 중국의 역대 왕조와 주변국들에게 있어서 국가적

차원의 왕조례 정비나 사회 일반의 예속 생활에 있어서 위의 3서는 최고의 고전이 되었다.

중국에서 왕조례의 정비는 당의 玄宗 때 편찬된 《大唐開元禮》(속칭 《開元禮》)로 완성되었는데, 이것이 송-원-명-청 여러 왕조의 국가전례에 기초가 되었다. 명대에 이루어진 《大明會典》과 《大明集禮》는 조선왕조의 의례 정비에도 큰 영향을 주었다. 이들 왕조례는 고전 예학의 체제라고 할 수 있는 五禮(吉·凶·軍·賓·嘉禮)로 구성되어 있다. 중국에서는 남북조시대부터 국가적 전례와는 다른 체제로 귀족들이나 사대부계층의 의례 생활을 위한 실용적이고 간소한 예법이 모색되었다. 그 결과 여러 가지 형태의 가정 의례 서들이 나타나게 되었는데, 북송대에 司馬光이 편찬한 《書儀》와 남송대의 朱熹가 편찬한 《家禮》가 그 대표적인 것이다. 이들 예서들은 대개 가정의례의 핵심이 되는 冠·婚·喪·祭禮의 四禮 체제로 되어 있다. 그러나 이들도 역시 기본적으로는 《의례》와 같은 고전 예서들의 체제와 내용을 바탕으로 이루어진 것이다. 이러한 《가례》류의 예서들은 중국의 중세사회에서 중심 계층이었던 사대부가의 의례 생활을 위해 편찬된 것으로서, 당시의 시대적 환경이나 정신을 일정하게 반영하고 있기는 하지만 고례와 전혀 상반된 성격을 가진 것은 아니다.

우리 나라에서 국가적 전례가 정비된 것은 고려 仁宗 때 崔允儀가 편찬한 《詳定古今禮文》(50권)이 처음이었고, 1234년에 금속활자로 간행되었다. 이 책은 유실되었지만, 그 일부의 내용이 《高麗史》에 수록되어 전하고 있다.¹⁾ 조선 초기에는 국가의 전장과 문물제도를 확립하기 위하여 정부 차원에서 고례와 고제에 대한 활발한 연구가 진행되었고, 그 결과로 《國朝五禮儀》가 편찬되었다.²⁾ 위의 두 책은 국가의 전례를 위한 왕조례에 해당하는 것으로, 고전 예서에 대한 수준 높은 이해를 바탕으로 가능했던 것이다.

조선 초기의 고례 연구는 鄭道傳의 《周禮》이해와 權近의 《禮記淺見錄》등에서 잘 나타나고 있다. 정도전이 편찬한 《朝鮮經國典》과 《經濟文監》은 국가운영의 법제와 행정원리를 구상한 책이지만, 모두 《주례》의 六典 체제와

1) 金海榮, 《朝鮮初期 祀典에 관한 研究》(韓國精神文化研究院 博士學位論文, 1994).

2) 李範稷, 《韓國中世禮思想研究》(一潮閣, 1991).

행정원리를 토대로 이룩된 것이다. 권근의 《禮記淺見錄》은 총 26권 11책에 달하는 대작으로 그의 고전 예서에 대한 이해 수준을 보여주는 것이다.³⁾ 조선 초기의 국가적인 고제·고례 연구 사업은 이러한 학자들의 개인적인 연구를 바탕으로 한 것이었다. 세종대에 간행된 《禮記大文言讀》과 15세기 후반에 간행된 《禮記集說大全口訣》은 《예기》에 언문으로 구결을 단 정도의 책이기는 하지만, 구결을 다는 것도 본문에 대한 충분한 이해 위에서 가능한 것이므로 이 역시 15세기 《예기》 이해의 성과를 보여주는 것이라고 할 수 있다. 이후 조선 예학자들의 고전 예서 연구는 주로 《예기》를 중심으로 이루어졌고 중국에서 중시되었던 《의례》에 대한 연구는 미미하였다. 《예기》는 5경에 포함되어 과거(문과) 과목으로 되어 있었지만, 《의례》는 13경의 범위에 드는 것으로 그 중요성이 상대적으로 낮아 조선 초기에는 국내에서 간행도 되지 않았다. 그리고 중국에서 간행되는 원본 《儀禮註疏》도 거의 조선에 유입되지 않은 것으로 보인다. 그 대신 《의례》를 중심(經)으로 하고 《예기》 등을 세부자료(傳)로 하여 주자가 편집한 《儀禮經傳通解》와 그의 제자 黃榦이 완성한 《儀禮經傳通解續》이 소수의 학자들 사이에서 《의례》 이해의 수단으로 활용되었으나, 이 역시 17세기 중반까지는 조선에서 간행되지 않아 매우 희귀한 도서였다.

16세기 중반부터 활성화된 예학 연구와 저술은 주로 《가례》를 대상으로 하였고, 《주례》·《의례》·《예기》 등을 대상으로 하는 고례 연구는 그다지 활발하지 못하였다. 고례의 연구는 세종대에 국가 전례의 정비 차원에서 연구되어 《국조오례의》로 정리된 후에는 큰 성과가 없었다. 그러나 17세기에 이르러 예학의 연구가 심화되면서 소수의 학자들에 의해 고례 연구도 함께 추진되었다. 그 중에서 대표적인 사람은 寒江 鄭述(1543~1620)와 眉叟 許穆(1595~1682)과 같은 남인계 학자들을 들 수 있다. 정구는 당시에 서인 예학의 거두였던 金長生(1548~1631)과 더불어 쌍벽을 이룬 예학자였는데, 《가례》의 연구와 더불어 고례에도 깊은 관심을 기울였다. 그는 명종 18년(1563) 《家禮輯覽補註》를 저술하기도 하여 《가례》에도 깊은 조예가 있었지만 여기에

3) 權正顔, 〈權陽村의 禮記淺見錄 研究〉(《東洋哲學研究》 2, 1981).

머물지 않고 연구의 영역을 고례로 넓혔다. 그리하여 선조 36년(1603) 《五先生禮說分類》(12권 7책)을 저술하였고, 광해군 7년(1615) 《禮記喪禮分類》, 광해군 9년 《五服沿革圖》 등을 편찬하였다. 《오선생예설분류》는 주자의 《의례경전통해》를 표준으로 하여 저술된 것이다. 그것은 《의례》와 《예기》를 중심으로 한 고례를 북송의 張載·程顥·程頤·司馬光 및 주자의 예설을 인용하여 분류, 정리한 것이다. 따라서 여기에는 《가례》류의 예서와는 달리 왕조례와 사대부례가 함께 수록되어 있다. 그는 유언으로 자신의 장례를 《의례》에 의하여 시행하도록 하였는데 이를 보면 그가 얼마나 고례를 존중하였는지 알 수 있다. 그도 물론 주자를 숭배한 성리학자였고, 그의 예서에서도 주자의 예설이 주축이 되었지만 예학의 전체적인 체계는 고례를 중심으로 한 것이었다. 정구의 예학에서 나타나는 하나의 특징은 신분에 따른 예의 차별화 의식이었다. 왕실의 예와 사대부의 예가 다른 것은 말할 것도 없고 대부의 예와 선비의 예, 그리고 서민의 예가 각기 다른 차별적인 성격을 강조하고 있다.⁴⁾ 이것은 《의례》나 《예기》와 같은 고전 예서와 《개원례》나 《국조오례의》와 같은 국가 예서의 기본적인 체계이기도 하다. 《오선생예설분류》에는 왕조의 예뿐만이 아니라 일반 사서인의 예도 포함되어 있다. 따라서 그의 예학적 관심은 국가 의례와 사서인의 예속을 다같이 정리하는데 있었던 것으로 말해지고 있다.⁵⁾

허목은 정구의 학문을 계승한 학자로서 성리학보다는 고전 유학이라고 할 수 있는 先秦儒學에 깊은 관심을 가지고 있었다. 그러므로 그는 《가례》보다 고례연구에 치중하였다. 그가 지은 《經禮類纂》(5권 5책)은 만년의 미완성 저술이었지만 그의 고례적 성격이 잘 나타나고 있다. 이 책은 《주례》·《의례》·《예기》 등 고례 3서 가운데서 상례와 제례에 관련된 본문과 주석 1천여조를 발췌하여 편집한 것이다. 조항마다 저자 자신의 간단한 해설을 붙여 놓았다. 본서는 경전 원문을 편차에 따라 그대로 발췌한 것이므로 제왕례, 사대부례, 서인례가 혼재되어 있으나, 그 차이를 명시함으로써 저자가 이를 통해 귀천을 분별하고 상하질서를 확립하려고 한 의도를 엿볼 수 있다. 본서의

4) 金恒洙, 〈寒江 鄭述의 學問과 歷代紀年〉(《韓國學報》 45, 1986).

5) 高영진, 《조선중기예학사상사》(한길사, 1995), 327~332쪽.

편차는 대체로 《가례》의 체제와 흡사하게 되어 있으나, 그 내용은 전적으로 고례에서 인용한 것이다.⁶⁾

洪汝河(1621~1678)가 1666년에 저술한 《儀禮經傳喪服考證》(1책)은 제1차에 송에서 채택된 宋時烈을 비롯한 서인들의 基年說을 비판하기 위하여 저술된 것이다. 이는 남인들의 삼년설을 옹호하기 위한 경전적 근거를 밝히기 위한 저술로서 그의 ‘議禮疏’의 부록으로 조정에 올려졌던 것이다. 이 밖에 남인계 학자들의 고례 연구는 18세기의 安鼎福(1712~1791)과 丁若鏞(1762~1836)으로 이어졌다. 안정복은 《禮記疑》 1권과 《禮記集說》 1권을 저술하였고, 정약용은 《喪禮四箋》(전 60권, 新活字本 전 50권)을 저술하였다. 《상례사전》은 고전 예서의 연구를 집대성한 것이라고 할 수 있는데 〈喪儀匡〉 17권, 〈喪具訂〉 6권, 〈喪服商〉 6권, 〈喪期別〉 21권의 4부작으로 구성되어 있다.⁷⁾ 이들 연구는 남인계 학자들의 예학과 예론에서 고례를 중시하는 경향을 보여주는 것이다.

이들에 비해 서인계 학자들은 《가례》의 연구에 더 치중해 있었다. 그러나 그들의 《가례》 연구도 고례에 대한 치밀한 이해의 바탕 위에서 행해졌다고 할 수 있다. 김장생의 《家禮輯覽》이나 《疑禮問解》도 대부분의 근거를 《의례》와 《예기》에 두고 있었기 때문이다. 더구나 兪榮와 尹宣舉의 《家禮源流》는 《가례》에 있는 내용의 근원을 고례에서 찾아 정리한 것이다. 그러나 그들의 예학체계는 대부분 《가례》의 사례체제 안에서 그것을 주석하고 보완하는데 있었다. 기호학파의 학자들 중에서도 고례에 관심을 두었던 소수의 사람들이 있었는데, 소론에 속하는 朴世采(1631~1695)와 崔錫鼎(1646~1715)을 들 수 있다.

박세채가 저술한 《六禮疑輯》(33권 14책)과 《南溪先生禮說》(20권 10책)은 《가례》를 중심으로 하였지만 국가전례도 상당수 포함되어 있다. 《육례의집》은 《의례경전통해》와 《가례》를 주요 근거로 하고 여러 예서를 참고하여 관·혼·상·제 및 향음주례·사상건례 등을 정리한 것이다. 《남계선생예설》은

6) 李迎春, 〈制服禮訟과 眉叟許穆의 禮論〉(《震山韓基斗博士華甲紀念論叢－韓國宗敎思想의 再照明－》, 圓光大 出版部, 1993).

7) 李迎春, 〈實學者들의 禮學思想－星湖와 茶山을 中心으로－〉(《韓國獨立運動史의 認識》－白山朴成壽教授華甲紀念論叢－, 1991).

박세채가 문인들과 예에 관하여 문답한 내용들을 편집한 책이다. 이 책도 대부분 《가례》의 편차에 따라 정리한 것이지만, 일부는 문묘·서원 등의 제향과 왕실례를 수록하였다.⁸⁾ 최석정이 저술한 《禮記類編》(18권 5책)은 숙종 19년(1693)에 간행되었는데, 이는 권근의 《예기천건록》을 계승한 연구라고 할 수 있다. 그 체제는 《의례경전통해》를 모방하여 편차와 장의 단락을 각각 한 데 모아 분류하였다. 본서는 중국 원대의 학자 陳澧가 저술한 《禮記集說》의 오류를 면밀히 고증하여 바로잡았다. 이 외에도 서인측의 고례 연구로는 영조 34년(1758)에 간행된 金在魯(1682~1759)의 《禮記補註》(30권 5책)가 있다.

〈李迎春〉

3) 예학의 경향과 전례 논쟁

성리학이 본격적으로 발달하고 토착화하기 시작한 16세기부터 조선의 예학 연구도 아울러 심화되었다. 이에 따라 16세기 후반부터는 왕실의 종통에 관련된 전례나 계승 문제 등에 대해 조정이나 재야에서 활발한 논의가 제기되기 시작하였고, 17세기부터는 이러한 논의가 대대적인 정치적 분쟁으로 발전하기도 하였다. 이러한 문제는 조선 초기에는 별로 쟁점화되지 않았던 것들이었으나, 16세기 후반부터는 그것들이 까다로운 예학적 해석이나 논리의 차이로 인하여 문제화하는 일이 많아지게 되었다. 명종~선조대에 인종의 文昭殿 부묘 및 그의 비 恭懿大妃(仁聖王后)가 명종을 위해 입을 상복을 두고 장기간에 걸쳐 일어났던 논의, 광해군의 생모 恭嬪을 왕후(恭聖王后)로 추숭하는 문제를 두고 일어났던 논쟁, 인조의 생부 定遠君을 왕(元宗)으로 추존하는 문제로 일어났던 元宗追崇 논쟁, 그리고 효종과 효종비의 상에 모후였던 慈懿大妃가 입을 상복을 두고 일어났던 복제 예송 등이 그것이다. 숙종대에 仁顯王后를 폐출하고 禧嬪 張氏를 정비로 격상시킨 전례를 두고 일어났던 己巳換局과 경종대에 王弟였던 영조를 世弟로 책봉한 전례를 두고 일어났던 辛壬獄事 등이 모두 왕실의 전례 문제를 두고 일어났던 분쟁이었다. 이러한

8) 裴 晟, 〈南溪 朴世采의 生涯와 思想〉(韓國精神文化研究院 碩士學位論文, 1995).

전례 논쟁들은 왕위계승 문제와 깊은 관련이 있었기 때문에 위험한 정치적 분쟁으로 발전하는 일이 많았다. 여기서는 우선 인종의 부묘 논쟁으로부터 원종추숭 논쟁까지만 살펴보고 그 이후는 다른 장에서 서술하기로 한다.

(1) 예학의 두 경향

16세기 후반~17세기는 조선예학사에서 하나의 획기적인 시대라고 할 수 있다. 이는 위에서 본 바와 같이 많은 대가들이 예학을 본격적으로 연구하여 학문적 체계를 확립했을 뿐만 아니라, 그들의 예에 대한 인식과 이념면에서 큰 변화가 나타나고 있었기 때문이다. 이제 그들의 주된 관심은 종전의 오례를 중심으로 한 왕조예제에서부터 사대부계층의 실생활에 보편화된 四禮 즉 가정의례 쪽으로 전환되어 갔다. 따라서 이 시대의 예학은 대부분 《가례》연구를 중심으로 하였으며, 이것이 그들의 예관념에 중요한 변화들을 가져오게 하였다.

《가례》는 16세기 이르러 성리학이 심화되고 사대부 계층, 특히 사림파가 정치·사회적인 주도권을 확립한 이후에 급속히 보급되고 또 시행되었다. 이에 따라 《가례》는 실용적인 목적으로 또는 학문적인 관심에서 연구가 진척되기 시작하였고 많은 저술들이 나타나게 되었다. 17세기의 조선 예학에는 아직도 신분차별적 고전예학의 전통이 많이 남아 있었으나, 《가례》의 보급 및 연구와 함께 서서히 사대부례의 보편성을 강조하면서 왕조례와의 본질적 차이를 부정하는 경향이 대두하게 되었다.⁹⁾

인조 즉위년(1623)부터 10여 년에 걸쳐 진행되었던 인조의 생부 정원군 추숭논쟁은 이 시대의 변화해가는 예학 경향을 잘 반영하고 있었다. 정원군을 追尊王(元宗)으로 올리기 위한 논의가 처음 제기되었을 때 대부분의 관료들과 학자들은 제왕례의 특수성을 들어 그것을 저지하고자 하였다. 이것은 제왕가의 예가 사대부의 그것과는 다르다는 입장을 보여주는 고전 예학의 신분 차별적 관념이 그때까지도 강하게 남아 있었음을 보여주는 것이다. 정원군 추숭 논쟁은 왕실의 대통계승에 있어서 손자가 조부의 통통을 직접 이을

9) 李迎春, 〈潛治 朴知誠의 禮學과 元宗追崇論〉(《清溪史學》 7, 韓國精神文化研究院, 1990).

수 있는가 없는가, 종묘의 신주 봉안에서 한 세대를 건너 뛸 수 있는가 없는가 하는 예학적 관점의 차이에서 일어난 분쟁이었다. 사서인의 집에 있어서는 이러한 일이 좀처럼 있을 수 없고, 또 그것은 법적으로 금지된 일이었다. 그러나 제왕가에서는 왕위에 오른 사람만이 종묘의 제사를 주관하기 때문에 그 특수성이 인정되는 것이었다. 김장생은 그의 《가례》에 대한 깊은 조예에도 불구하고, 바로 이러한 제왕례의 특수성을 강조하는 고전적인 입장에 서서 추송론을 비판하였다.¹⁰⁾ 그러나 朴知誠(1573~1635)를 비롯한 추송론자들은 근본적으로 제왕례의 특수성을 인정하지 않았다. 왕가도 하나의 家인 이상 가계전승에 있어서는 사가에서와 마찬가지로 宗法의 원리가 준수되어야 한다고 주장하였던 것이다. 추송론자들은 종법이 대자연의 법칙과 같은 것으로 이해하고 이의 적용에는 신분의 차이가 있을 수 없다고 보았다. 따라서 세대를 건너뛰는 손자의 ‘祖統直承’은 있을 수 없다는 것이었다.

원종추송 전례를 두고 김장생과 박지계로 대표되는 두 집단의 이러한 인식차이는 바로 이 시대 예학의 두 가지 경향을 보여주는 것이며, 또한 17세기 《가례》를 중심으로 형성된 예학적 평등이념의 대두를 말하는 것이다. 예학에서의 이러한 경향과 시각 차이는 여러 차례의 국가적 전례에서 첨예한 인식의 차이와 논리의 대립을 야기하게 되었다.

(2) 전례 논쟁의 배경

주로 왕위계승에서의 종법적 정통성 문제와 관련하여 일어나는 이러한 전례 논쟁은 조선 중기에 이르러 빈발하게 되었고, 그것은 또한 커다란 정치적 분쟁을 일으키기도 하였다. 왕위계승에서의 정통성 문제는 조선 초기에도 여러 차례 있었던 것이다. 그러나 그것이 전례 논쟁으로 비화하거나 그것으로 인하여 정치적 파란이 일어난 일은 없었다. 조선 초기에도 적장자로서 후계자를 삼는다는 원칙은 인식되어 있었고, 그에 따라서 정상적인 왕위계승의 정통성이 부여된다는 관념이 보편화되어 있었다. 그러나 조선왕조에서는 처음부터 종법의 원칙이나 상식에 어긋난 무리한 세자책봉이나 왕위계승의 사

10) 李迎春, 〈沙溪 禮學과 國家 典禮—「典禮問答」을 中心으로—〉(《沙溪思想研究》, 沙溪·愼獨齋兩先生紀念事業會, 1991).

례들이 나타나게 되었다. 개국 초인 태조 7년(1398) 태조의 막내 아들인 芳碩을 세자로 책봉한 일, 그해 제1차 왕자의 난이 일어나고 정종이 즉위하자 아우인 태종(芳遠)을 세자로 책봉한 일, 태종 18년(1418) 세자인 讓寧大君의 계승권을 忠寧大君(世宗)으로 교체한 일 등이 그것이다. 이러한 사례들은 종법의 원리는 말할 것도 없고 일반의 상식으로도 납득할 수 없는 계승자 선발의 이변이라고 할 수 있다.

세조의 왕위 찬탈은 일종의 쿠데타에 의한 것이었으므로 애당초 宗統이나 正統性을 운위할 것도 없지만, 세조 3년(1457) 세조가 적장자(追尊 德宗)의 아들인 적장손(月山大君)을 제쳐 두고 차자였던 海陽大君(睿宗)을 세자로 책봉하여 왕위를 계승시킨 일이나, 예종이 즉위 1년 만에 죽은 후 이번에는 왕자인 예종의 아들들(仁城大君·齊安大君)을 제쳐두고 조카인 성종이 종통을 계승토록 한 일 등이 이러한 사정을 말해 주는 것이다. 더구나 성종에게는 친형인 월산대군이 있었음에도 불구하고 이러한 결정이 이루어졌던 것이다. 이는 당시의 정치적 상황이나 왕실 내부의 사정 및 왕자들의 자질 등을 고려하여 취했던 처사였겠지만, 종법의 원칙이나 예학적 관점으로 본다면 납득하기 어려운 일이었다. 그러나 어떠한 이유에서이건 정통성 시비나 전례 문제가 일어나지는 않았다.

조선 초기의 왕실 종통의 난맥상은 德宗追崇에서 현저히 나타나고 있다. 예종의 둘째 조카였던 성종은 1469년 즉위하여 예종의 후사로 입승하였다(그 때 예종에게는 두 왕자가 있었다). 이 때문에 그는 예종에 대하여는 아버지라고 부르고 생부인 덕종은 ‘伯考’라고 칭하였다. 그러나 성종 2년(1471) 정월에 생부 추숭의 일환으로 덕종을 懿敬王이라고 추존하고, 그 夫人(昭惠王后)을 대비로 높였다. 방친에서 들어와 대통을 이은 왕은 私親을 추존할 수 없다는 것이 종법의 대원칙임을 당시의 대신이나 중신들도 알고 있었다. 그러나 그들은 이의 없이 즉시 덕종을 왕으로 추숭하였다. 또 3년 후인 성종 5년 12월에는 중국에 주청하여 추숭을 허가받았고, 다음해 4월에는 덕종의 신주를 종묘에 부묘하였다.¹¹⁾ 종묘 부묘를 두고 약간의 논쟁이 있었으나, 정치적으로

11) 池斗煥, 《朝鮮前期 儀禮研究》(서울대 出版部, 1994), 119~125쪽.

나 학문적으로 별로 논란거리가 되지는 않았다. 훗날 인조의 생부인 원종의 추숭을 두고 온 조정이 10여 년에 걸쳐 분쟁을 일으켰던 일과 비교하면 격세지감을 느낄 수 있다. 원종추숭에 비하면 덕종의 추숭은 더욱 명분에 어긋난 일이었다. 그러나 당시에는 이 일이 별로 큰 논란을 일으키거나 정치적인 문제로 발전하지 않았다. 이는 세조비 貞熹王后와 韓明澮 등 강성한 훈척세력에 의해 추진되었던 일에 대하여 이의를 제기할 수 있는 세력이 없었던 것도 한 원인이었지만, 당시의 학풍과 학문의 수준으로 보아 이러한 문제가 본격적으로 논란될 만큼 사람의 명분의식이 철저하지 못하였고 예학적 이해도 성숙되지 않았기 때문이라고 할 수 있다.

(3) 인종의 문소전 부모 논의와 공의전의 복제 논쟁

1506년의 中宗反正은 대다수 신민의 지지를 받았고 중종은 성종의 적자 신분으로 친부의 왕위를 入承하였으므로, 종법적으로도 별로 문제가 없는 것으로 간주되었다. 인종은 1544년 11월 중종의 적장자로 왕위를 계승하여 정상적인 사례가 되었으나, 즉위한 지 8개월 만에 죽었다. 인종에게는 아들이 없었으므로 동생인 慶原大君(明宗)이 12세의 어린 나이에 대통을 계승하게 되었다. 이러한 형제상속도 왕위계승의 변례로 인정되는 것이기는 하였으나 항상 갈등이 일어날 소지가 있었다. 중종 말기부터 인종의 외척인 尹任 일파(大尹)와 경원대군의 외척인 尹元衡 일파(小尹) 사이에 갈등과 암투가 시작되었고, 결국 1545년 명종의 즉위 직후 乙巳士禍라는 참혹한 정변이 발발하였다.

文定王后의 섭정으로 시작된 명종대의 정치는 그녀와 윤원형 일파에 의해 농단되었다. 인종은 삼년상이 지난 후 종묘에는 부묘되었으나, 왕실의 原廟인 文昭殿에는 부묘되지 못하고 德宗의 사당인 延恩殿에 붙여짐으로써 종통에서 그의 위치는 애매하게 되었다. 원묘는 대궐 안에 설치되어 있던 왕실의 사적인 家廟와 같은 것이었는데 인종이 여기서 배제되었다는 것은 종통과 관련하여 논의의 여지를 가지는 것이었다. 대간의 일부 관료들과 사람은 이 일을 부당한 것으로 비판하였으나 훈척세력에 의해 묵살되었다. 결국 인종은 윤원형 일파가 몰락하고 사람이 정치의 주도권을 장악한 후인 선조 2년(1569)에 가서야 논란 끝에 명종과 함께 문소전에 부묘될 수 있었다. 이렇게

하여 인종은 종통을 회복하였지만, 명종이 인종의 대통을 계승한 것인지 중종의 대통을 계승한 것인지는 명확하지 않았다.

명종 2년(1547)에 인종의 문소전 부묘가 문제로 되었던 것은 그렇게 할 경우 명종의 고조인 세조를 체천해야 하는 문제가 있었기 때문이다. 인종과 명종이 형제간이었기 때문에 이러한 일이 일어나게 된 것이다. 문소전은 태조의 유언에 의해 5실을 넘지 못하도록 하였기 때문에 태조와 현왕의 직계 4대조만 모시도록 되어 있었다. 고조인 세조를 체천하는 것도 어려운 일이고 묘실을 더 늘리는 것도 어려운 일이었다. 이 때 대부분의 신하들은 세조를 체천하고 인종을 부묘할 것을 주장하였다. 그러나 윤원형 등이 세조가 공이 많고 인종은 즉위한 지 1년도 되지 않았다는 이유로 반대하여 결국 문소전에 부묘하지 못하고 별묘인 연은전에 모시게 되었던 것이다.¹²⁾

선조 2년(1569)에 명종의 삼년상이 끝나 신주를 종묘와 문소전에 부묘하게 되자, 李浚慶 등 사림계 관료들은 인종도 함께 문소전에 부묘할 것을 주장하였다. 그러나 문소전에는 묘실이 5실밖에 없었고 건물이 협소하여 1실을 더 올리기가 어려웠다. 그러자 삼사에서는 인종과 명종이 부자관계의 의리가 있다고 하여 각기 1세대로 하고 세조와 예종을 함께 체천할 것을 주장하였다. 그러나 다수의 의견은 선조가 명종을 아버지로 하고 인종을 할아버지로 하는 것은 名實에 어긋나고, 또 예종은 선조의 고조에 해당하므로 체천하기 어렵다고 보았다. 결국 문소전을 개축하여 묘실을 증설하고 예종을 그대로 둔 채로 인종을 부묘하게 되었다.¹³⁾

인종과 명종의 형제상속으로 인한 문제는 여기에 그치지 않았다. 1567년 명종이 죽자 형수인 恭懿殿(仁聖王后 ; 인종의 비)이 입을 상복을 두고 복제 논쟁이 일어나게 되었다. 이것은 이황과 기대승 사이에 일어난 논쟁이었다. 이때 이황은 왕이나 왕비는 방계의 친속을 위해 상복을 입지 않으므로, 형수와 시동생 관계인 공의전과 명종 사이에는 복이 없지만, 다만 명종은 동생으로서 왕위를 계승하였으므로 《家禮》의 규정에 따라 小功服을 적용하는 것이 합당할 것으로 현의하였다. 이에 대하여 기대승은 형제간에 왕위를 계승하게

12) 池斗煥, 위의 책, 103~106쪽.

13) 李肯翊, 《燃藜室記述》別集 권 1, 祀典典故 原廟.

되면 부자간의 의리가 생기게 되므로 상복도 부자간의 복으로 하여야 한다고 주장하였다. 이를 ‘繼體의 服’이라고 한다. 그러므로 공의전도 명종에 대하여 어머니가 長子를 위해 입는 복인 齋衰 3년복을 입어야 한다고 주장하였다. 이에 이황은 자신의 과오를 인정하고 기대승의 3년설에 승복하였다. 이것이 관례가 되어 선조 10년(1577) 공의전이 홍서하였을 때 선조도 재취 삼년복을 입었다.¹⁴⁾

(4) 공빈의 추송 논란

선조의 후궁이었던 恭嬪 金氏는 광해군의 생모로서 광해군을 낳은 2년 후에 죽었다. 광해군 2년(1610) 2월 선조의 삼년상이 끝나고 신주를 종묘에 부묘할 때가 되자 광해군은 공빈을 왕후로 추존하기 위한 방안을 모색하였다. 광해군은 후궁 소생으로서 적자도 아니고 장자도 아니었기 때문에 세자 시절이나 왕으로 즉위한 초기에 명나라 황제의 고명을 받지 못하여 정통성 문제가 제기되는 등 고통을 겪은 적이 있었다. 따라서 생모를 정식 왕후로 추존하는 일은 그에게 매우 중요한 정치적 의미를 가지고 있었다.

그는 신하들을 시켜 경전적 근거와 고사를 상고한 결과 중국의 역대 왕조에서 황제의 생모를 추송한 전례가 많다는 사실을 알았다. 이를 근거로 광해군은 예조에 공빈의 추송전례를 논의하도록 하였다. 그러나 신하들은 후궁을 높여서 왕비의 지위로 올리는 것은 정통을 어지럽히고 명분을 문란시키는 것이라 하여 반대하였다. 공빈은 선조의 왕비였던 懿仁王后의 생시에 후궁의 신분으로 죽었으므로, 그를 추존하게 되면 정통의 왕후가 둘이 되어 “諸侯無二妻”란 예법에 위배되고, “妾을 올려 妻로 삼지 말라”는 《춘추》의 대의를 어기는 것이 되어 명분이 바르지 못하게 된다는 이유에서였다. 그러나 왕의 생모를 존송하지 않을 수 없으므로 특별한 호칭을 올리고 제사를 융숭하게 하며 사당과 묘역을 성대하게 치장하여, 왕의 효성을 보이자고 건의하였다. 다만 정통과 명분의 문란은 불가하다고 주장하였다. 그러나 광해군은 생모를 추송하려는 의지를 굽히지 않았다. 당시 영의정 李德馨 이하 여러 신하들은

14) 李肯翊, 《燃藜室記述》別集 권 2, 祀典典故 服制.

이 추숭을 난처하게 여겼으나, 왕의 강요에 마지못하여 공빈을 王妃로 추존하고 別廟를 세워 제사할 것을 건의하였다.¹⁵⁾ 그러나 광해군은 공빈을 왕후로 추존하는 것은 물론 신주를 종묘에 부묘할 것까지 바라고 있었다.

이렇게 되자 예조와 삼사를 비롯한 조정 전체가 반대 의사를 개진하고 영의정 이덕형과 좌의정 李恒福은 사직상소를 올리면서 간쟁하였다. 신하들에게서 동의를 얻지 못하게 되자, 광해군은 그 해 3월에 독단으로 追崇都監을 설치하여 전례를 추진하라고 독촉하였다.¹⁶⁾ 그의 추숭 논리를 보면, 중국의 역대 세왕들 중에 후궁인 생모를 황후로 추존한 사례가 매우 많고, 신주를 종묘에만 모시지 않으면 혐의스러울 것이 없다는 것이었다. 이에 대해 신하들은 극력으로 다투었으나 소용이 없었다. 결국 그들은 이것이 국가의 안위나 치란에 관계가 없는 일이므로 너무 고집할 필요가 없다 하여 드디어 추숭에 동의하게 되었다. 그리하여 그 해 3월 말에 추숭도감을 설치하고 공빈을 恭聖王后로 추존하고, 別廟(奉慈殿)를 세워 신주를 안치하고 묘를 능으로 개봉하여 成陵이라 하였다.¹⁷⁾ 3개월 후 공빈의 신주를 별묘에 안치하자마자 광해군은 갑자기 신주를 종묘에 부묘하라고 명하였다. 이번에는 조정의 모든 신하들이 극력으로 반대하여 저지시키고자 하였다. 이 때문에 왕과 신하들은 한 달 이상을 다투다가 마침 명나라 사신이 서울에 오게 되자 광해군은 자신의 주장을 잠시 철회하게 되었다.

공빈의 종묘부묘는 3년 후에 鄭仁弘 등에 의해 다시 추진되었다. 정인홍은 이 일을 무난하게 처리하기 위해 명에 주청하여 공빈이 정식 왕후로 책봉받도록 건의하였다. 이에 광해군은 동왕 5년(1613) 명나라에 奏請使를 보내어 공성왕후(공빈)의 誥命과 冕服을 요청하여 허락을 받았다. 명의 책명은 광해군 7년 8월에 내려왔고 그 해 9월에 공성왕후의 신주를 종묘에 부묘하였다.¹⁸⁾

공빈의 왕후 추숭은 의례적인 것에 지나지 않았지만, 논리적인 측면으로

15) 《光海君日記》 권 25, 광해군 2년 2월 을해.

16) 《光海君日記》 권 25, 광해군 2년 3월 계묘.

17) 《光海君日記》 권 25, 광해군 2년 3월 갑진·을미.

18) 《光海君日記》 권 95, 광해군 7년 9월 병술.

본다면 그것이 광해군의 종법적 정통성을 표방하는데 도움이 되는 일이었다. 그러나 이 추송의례는 대다수 조신들과 유학자들에게 정통과 명분을 문란시킨 참람한 전례로 인식되었다. 그것은 광해군의 생모에 대한 개인적 효심과 자신의 종통상의 지위 향상을 위해 무리하게 추진된 것이었으나, 그 결과는 유교적 명분을 크게 훼손함으로써 왕의 권위와 주동자들의 도덕성에 큰 흠을 남기게 되었던 것이다.¹⁹⁾ 광해군의 생모 추송은 곧 이어 인조의 생부 추송에 전례가 되었다. 비록 경우와 성격이 다른 면은 있었지만 모두 당시의 公論으로부터 非禮라는 비판을 받았다. 이 시기에는 《春秋》의 大一統 의리가 특별히 강조되던 때였고, 예학의 수준도 고도로 발달되어 있었으므로 왕실의 정통성에 관련된 이러한 비상조치들이 결코 묵과될 수 없었던 것이다.

(5) 원종(정원군) 추송의 전례 논쟁

인조의 생부였던 정원군에 대한 추송 논의는 인조 원년(1623) 5월 임금이 정원군의 사당에 제사할 때 축문의 頭辭에 쓸 칭호를 논의하는 과정에서 朴知誠에 의해 처음 제기되었다. 그러나 얼마 후 李适의 난이 일어나자 잠잠해지다가 인조 4년 왕의 생모였던 啓運宮 具氏의 상이 나자 복제 문제와 결부되어 크게 고조되었다. 그리고 인조 6년 계운궁의 탈상과 부묘 때부터 공식적인 정치 현안으로 발전하게 되었다. 이 때부터 왕실과 신료들, 그리고 공신계와 비공신계의 사대부들 사이에서 치열한 논쟁과 갈등이 야기되었고, 인조 8년 7월부터는 왕, 대신, 공신, 三司, 기타 관료들은 물론 재야 학자들과 성균관의 학생들 및 지방의 유생들까지 참여하는 대대적인 논쟁으로 발전하였다. 결국 3년여를 다룬 끝에, 인조 10년 5월 정원군과 계운궁을 각기 元宗大王과 仁獻王后로 추존하여 별도의 사당인 崇恩殿에 신주를 안치하였다. 그리고 이들의 신주를 종묘에 부묘하는 문제를 두고 또 다시 3년간 격론을 거쳐 인조 13년 3월에 종묘 부묘가 확정됨으로써 오랜 전례 논쟁이 끝나게 되었다.

이 논쟁의 핵심은 선조와 인조의 종통체계에서 광해군을 배제할 경우 야

19) 李迎春, 《朝鮮後期 王位繼承의 正統性論爭 研究》(韓國精神文化研究院 博士學位論文, 1994), 110~114쪽.

기되는 ‘祖統直承’이라는 부자연스러운 문제를 해결하기 위한 것이었다. 결국 원종추숭이 이루어짐으로써 인조의 종통은 당초 왕과 박지계 등이 구상한 선조→원종→인조의 직선체계로 정리되었다. 정원군은 이전까지 왕실의 한 소종 지파로 간주되었으나, 추숭 후에는 대통의 한가운데로 들어오게 되었다. 이렇게 하여 분분했던 인조왕통의 종통체계는 일단 정리되었다. 그러나 당시 사람의 공론은 이를 예의 원리에 어긋난 부당한 전례라고 비판하게 되었다.²⁰⁾

이 논쟁의 발단은 반정 직후 인조가 생부 정원군의 사당에 告由하는 축문에서부터 시작되었다. 축문의 머리에 쓸 왕과 정원군의 칭호를 각기 어떻게 할 것인가가 문제로 되었던 것이다. 이 칭호 문제는 바로 인조와 정원군의 친속관계를 확정하는 기준이 되는 것이며, 그에 따라 인조의 종통체계가 결정되는 것이기도 하였다. 훗날의 추숭예론도 바로 이 칭호 문제에 초점이 맞춰지게 되었다. 이 칭호 논의에는 대체로 3가지 관점이 제기되었다. 첫째는 정원군과 인조의 칭호는 계승 관계를 그대로 인정하여 ‘皇考’와 ‘孝子’로 호칭함이 타당하다는 박지계 등의 ‘皇考孝子論’과, 인조가 대통에 入承한 까닭으로 정원군이 私親이 된 이상 ‘伯叔父’와 조카로 호칭해야 한다는 ‘伯叔父論’, 그리고 계승 관계는 인정할 수 없지만 친속의 호칭은 버릴 수 없으므로 ‘皇’자와 ‘孝’자를 쓸 수 없다는 鄭經世·李廷龜 등 일반 관료들의 ‘稱考稱子論’이 그것이다. 많은 논란 끝에 절충적인 성격을 가진 ‘稱考稱子論’이 채택되었다.

비록 채택되지는 않았지만 이 논쟁의 핵심은 박지계와 김장생의 주장에 있었다. 박지계는 정원군과 인조 사이에 보편적인 부자의 친속관계를 부인할 수 없으며 선조와 인조의 종통에 정원군을 추존하여 입계시켜야 祖-父-子의 계승 관계가 자연스럽게 된다고 주장하였다. 그러나 김장생은 정원군은 이미 대통에서 분리되어 나간 소종지파에 불과하고, 인조는 그 소종을 떠나 선조의 대통에 입적하였으므로 정원군이 대통에 개입할 여지가 없다고 보았다. 이러한 견지에서 보면 선조와 인조는 의제적인 부자관계에 있으므로 정

20) 李迎春, 앞의 글(1990).

원군을 아버지로 부를 수 없다는 것이었다. 김장생의 논리는 당시 대부분의 관료·학자들에게 수용되어 추송반대론의 논리적 기반이 되었다.

인조 4년(1626) 정월에 인조의 생모였던 계운궁이 죽자, 그 상례와 장례를 행하는 과정에서 다시 왕의 종통문제가 일어나 격론을 벌이게 되었다.²¹⁾ 신하들은 계운궁의 상례를 대원군부인의 지위에 맞추어 禮葬으로 할 것을 건의하였으나, 왕은 모든 예를 國葬에 준하여 시행할 것을 명하였다.²²⁾ 이 때문에 왕과 신하들은 사사건건 충돌을 일으키게 되었는데, 이후 인조는 모든 儀物과 전례 절차에 신하들의 간쟁을 무시하고 왕후의 예를 적용하여 시행하였다.

그러나 보다 심각한 문제가 服制·主喪·反魂·虞祭 등의 전례에서 제기되기 시작하였다. 그 중에서 가장 근본적인 것이 복제와 주상 문제였는데, 실상 다른 모든 전례가 여기에 결부되어 있었다. 계운궁의 상에서 인조가 입어야 할 상복은 기본적으로는 인조와 정원군 사이의 친족관계에 의해 결정되는 것이며, 또 그 상복의 결정에 따라 그들의 종통문제가 귀결되는 것이었다. 그런데 그 친족관계가 칭호 논의 때 확정되지 못하고 애매하게 남겨졌던 까닭에 이 때 이르러 대논쟁을 일으키게 되었다.

처음 복제를 의논할 때 조정의 대다수 중론은 왕이 이미 대통을 이었으므로 마땅히 降服하여 齋衰 不杖褻로 정할 것에 합의하였다. 그런데 인조는 자신이 정원군으로부터 出系한 일이 없고, 또 부모란 칭호를 그대로 쓰고 있으므로 재최 삼년복을 행하고자 하였다.²³⁾ 이러한 왕의 주장에는 崔鳴吉과 李貴 등 일부 공신들이 가세하였고, 박지계가 뒤에서 이론적으로 후원하고 있었다. 이 두 설에 대해 일종의 절충론으로 제기된 것이 張維의 杖褻說이었다. 이는 인조가 원칙적으로 3년복을 입을 처지이기에는 하나 종통에 눌러 한 등급 강등한다는 것이었다. 오랜 논쟁 끝에 결국 절충적인 장유의 장기설이 채택되었다.

21) 徐仁漢, 〈仁祖初 服制論議에 대한 小考—啓運宮具氏의 喪葬을 中心으로—〉(國民大 碩士學位論文, 1982).

22) 《仁祖實錄》권 11, 인조 4년 정월 기미.

23) 《仁祖實錄》권 11, 인조 4년 정월 무오.

인조 4년의 복제논쟁은 원종추숭의 당부에 대한 피차의 이론을 심화시키는 계기가 되어 인조 6년 계운궁의 부묘를 앞두고 본격적인 논쟁에 들어가게 되었다. 이후 왕과 신하들, 공신계와 비공신계 관원들 사이에 치열한 논쟁과 갈등이 일어나게 되었다. 인조 8년부터 조신들은 물론 성균관과 사학의 학생, 지방유생들까지 참여하는 대대적인 예론으로 발전하여, 3년 이상을 다툰 끝에 결국 추존이 결정되었다. 인조 10년 2월에 追崇都監을 설치하고 3월 9일에는 南別殿을 崇恩殿으로 개칭하여 정원군을 위한 別廟(禰廟)로 삼았다. 그리고 3월 11일에는 정원군의 존호를 ‘敬德仁憲靖穆章孝大王’으로, 계운궁의 존호를 ‘敬懿貞靖仁獻王后’라고 의정하고 정원군의 묘소인 興慶園을 章陵으로 개칭하였다. 또 4월에는 추송 주청사를 명에 파견하고 5월에는 정원군에게 元宗이라는 廟號를 올리고, 27일에는 崇恩殿에 원종과 인현왕후의 새 신주를 봉안하였다. 다음 해 4월에는 명나라 황제로부터 원종의 추송 주청이 인가되어 ‘恭良’이라는 시호가 내려졌다. 이로써 원종추송은 일단 성사되었다. 2년이 지난 후인 인조 12년 7월에는 최명길이 발의하여 종묘 부묘가 추진되었고, 조정의 관료들과 재야 사림의 반대에도 불구하고 반년이 지난 인조 13년 2월에 왕과 추송론자들의 강행으로 원종 부부의 신주는 종묘에 부묘되었다.²⁴⁾ 이로써 인조가 즉위한 직후에 추진하였던 원종추송은 12년만에 완결되었다.

선조를 추존하는 일은 효도를 장려하려는 취지의 전례라고 할 수 있다. 인조의 추송 의지는 신하들에게 효심의 발로로 간주되었고, 중국으로부터도 그렇게 인정을 받았다. 그러므로 그것이 비록 생부를 높이려는 사심에서 나왔다 하더라도 효성이란 명분 때문에 신하들이 끝내 반대할 수가 없었다.

이 논쟁에는 다양한 학문적 이론과 전거가 다 동원되었지만, 귀결의 과정은 결국 정치적으로 이루어졌다. 사림세력은 조야의 광범위한 공론을 무기로 저항하였고, 왕과 공신세력은 권력의 힘으로 그들을 누르고 추송을 강행하였다. 이는 결국 왕실쪽의 승리로 귀결될 수밖에 없었다. 이것은 인조대가 사림의 공론이 지배하는 시대라고는 하지만 왕실의 전례 문제와 같은 일부 사

24) 《仁祖實錄》 권 31, 인조 13년 2월 계유.

안에 있어서는 역시 왕권과 훈척 중심의 근왕집단들이 정국을 주도하고 있었다는 증거이기도 하다. 반정공신 세력은 그들의 정치적인 입지를 확립하기 위하여 사림세력의 거센 저항에도 불구하고 무리한 방법으로 원종추숭을 관철하였던 것이다.²⁵⁾

국가전례를 두고 일어난 예학적 논쟁은 곧잘 정치분쟁으로 발전하였다. 그리고 이러한 예학논쟁에서 전통적인 제왕례의 특수성에 대한 인식은 점차 퇴색하고, 16세기 이후 조선 양반사회에 풍미하게 된 《가례》의 보편성에 대한 강조가 왕실의 전례에도 점차 비중을 더하게 되었다. 박지계는 바로 이러한 예학 조류의 변동기에 《가례》의 보편성을 강조하는 새로운 경향을 촉진 시킴으로써 조선 후기 예학사와 왕실의 전례에 대한 인식에 획기적인 계기를 만들어 놓았다고 하겠다. 원종추숭 논쟁은 당시 김장생과 박지계로 대표된 두 경향의 상이한 예학적 관점이 가장 큰 요인이었지만, 여기에는 또한 인조정권의 정통성 문제, 왕권과 신권, 공신계와 비공신계 사이의 정치적 갈등 등이 내재해 있기도 하였다. 또 이 전례의 논의 과정은 조선 중기 사림정치의 한 형태, 즉 예론이 정쟁으로 비화하면서 야기하는 온갖 정치적 양상과 전개 유형을 보여준다는 점에서 30여 년 후에 일어났던 복제예송의 한 선례가 될 것으로 보인다.

〈李迎春〉

2. 종법제의 보급과 가족제도의 변화

1) 종법제의 원리

宗法은 조선시대 가족제도의 근간이었으며, 가족 윤리를 기반으로 한 조선 사회의 규범적 체제를 지탱시켜 준 중요한 원리의 하나였다. 특히 조선 후기

25) 李成茂, 〈17世紀의 禮論과 黨爭〉(《朝鮮後期 黨爭의 綜合的 檢討》, 韓國精神文化研究院, 1991), 31~32쪽.

에는 개인이 개인으로 평가받기보다는 宗中이라고 하는 친족 집단의 일원으로서의 역할이 더욱 중요시 될 정도로 종법의 영향이 강하였다. 그러나 이제까지는 宗法制에 관한 연구가 미진했기 때문에 종법제의 시대적인 변화상이나 그것이 조선사회에 미친 실제적인 영향 정도 등이 아직도 충분히 밝혀지지 않은 상황이다.

그렇다면 과연 종법이란 무엇이며 그것은 어떠한 필요에 의해서 발생한 것인가. 종법은 유학이 발생하기 이전부터 가족간의 질서를 규정하고 그 질서가 부계 중심으로 이루어지도록 제도화한 것이었다. 종법은 적어도 周나라 초기에 이미 형성되어 있었던 것으로 추정되고 있는데 長子를 중심으로 가계를 계승하며 제사를 지내도록 하는 것을 골자로 하고 있다.

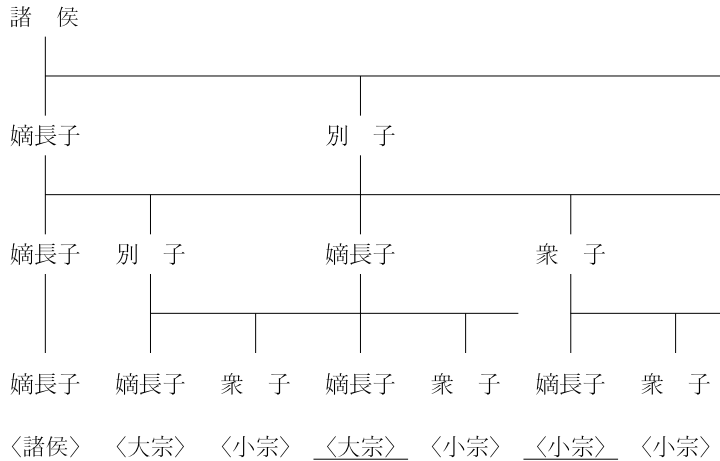
고대 종법의 원형을 알게 해 주는 제한된 자료 가운데 《禮記》大傳의 다음 구절은 가장 대표적인 것이라고 할 수 있다.

別子가 祖가 되고, 별자를 계승하는 이가 宗(大宗)이 되며 아버지(祧)를 계승하는 이는 小宗이 된다. (따라서) 百世토록 옮기지 않는 종(대종)이 있고 五世가 되면 옮기는 종(소종)이 있다. 백세토록 옮기지 않는 종은 별자의 후손으로 별자의 출계한 자를 계승하여 종으로 삼아 백세토록 옮기지 않는 것이며, 高祖를 계승하여 종으로 삼는 경우는 5세가 되면 옮기는 것이다(《禮記》 권 16, 大傳 16).

이 내용을 설명하면 다음과 같다. ① 諸侯의 아들 중에 嫡長子를 제외한 아들을 별자라고 한다. ② 적장자는 제후의 뒤를 잇고 별자들은 각각 하나의 대종의 시조가 된다. ③ 그리고 그 시조의 적장자들은 시조를 잇는 자로서 대종이 되며, 이 경우에는 백세가 지나도록 그 廟를 옮기지 않게 되는 것이다. ④ 소종은 별자의 衆子로서 아버지를 잇는 宗이다. 아버지를 잇는다는 것은 직접 자기의 아버지를 시조로 한다는 뜻이다. ⑤ 즉 별자의 적장자는 별자를 계승하여 대종으로 되지만, 별자의 衆子는 대종에서 갈라져 나와 새로 하나의 종의 시조로 되고 그 적장자가 시조를 계승하여 소종을 이루는 것이다. ⑥ 소종은 아버지를 계승하는 자의 총칭이고, 반드시 별자의 중자의 자손에 한정되는 것은 아니다. 이것을 그림으로 표시하면 다음과 같다.

〈그림 1〉

종법도



大宗은 제후의 별자를 시조로 하여 백세토록 옮기지 않는 종을 말하며, 小宗은 아버지를 계승하여 5세까지 제사하고 그 사이에 친족 관계를 이루는 것을 말한다. 따라서 周의天子는 周王이면서 同姓 諸侯의 대종이었고, 제후는 제후국의 군주이면서도 주왕에 대해서는 소종이었고, 동족의 경대부에 대해서는 대종이었다. 그리고 경대부는 제후의 소종이었다. 조선시대로 말하면 大君 혹은 君들이 대종에 해당한다고 할 수 있다.

대종이라고 할 때 그 의미는 시조를 잇는 아들을 가리키는 경우가 있으며, 혹은 이러한 百世不遷의 친족 집단 전체를 뜻하기도 하는 반면, 소종은 본인을 포함하여 5세까지의 친족 집단을 말할 뿐이다. 이와 같이 설명을 해도 대종·소종에 대한 개략적인 내용만 파악될 뿐 보다 구체적인 종법의 실체는 규명하기 어려운 점이 있다. 그렇지만 그러한 제약 속에서도 종법을 정의한다면 그것은 강력한 長子相續의 친족체계라는 뜻에서 크게 벗어나지 않을 것이다.

《禮記》喪服小記의 “庶子は 아버지 제사를 지낼 수 없으니 그 종을 분명히 하고자 하는 것이다”¹⁾라는 규정은 종법의 嫡長子相續主義를 뒷받침해 주

는 대표적인 근거가 된다. 서자는 사당을 지을 수가 없으며 비록 관직이 높아졌다고 해도 좋은 제물을 마련할 수는 있지만 제사를 주관할 수는 없다는 것이다.²⁾ 이는 종법이 장자 위주로 실시되었음을 여실히 드러내 주고 있다. 그러므로 고대 종법의 특성을 정의한다면 바로 ‘장자 위주의 家系繼承과 그를 바탕으로 한 祭祀儀禮’라고 할 수 있다.

종법 관련 자료들을 통해 확인할 수 있는 사실은 종법이라고 하는 것이 누구에 의해 가계가 계승이 되어야 하는가 그리고 그렇게 계승된 가계는 어느 때까지 제사라는 형식을 통하여 유지·보존되어야 하는가를 거듭 설명한 것에 지나지 않는다. 대종·소종은 제사를 받아야 할 대상의 대수를 정한 것이며 종자는 그러한 제사를 주관할 자이다. ‘百世不遷’, ‘五世則遷’이라고 하는 것도 백세가 지나도록 제사를 계속한다는 것, 혹은 5대가 지나면 더 이상 제사하지 않는다는 제사의 범위를 규정한 것에 지나지 않는다. 이와 같이 종법의 골자는 가계계승 원리와 그를 유지하기 위한 제사의례에 불과한 것이나, 그 주관자에 대한 명분을 세우는 과정에서 세분화되고 보다 복잡해지게 된다.

종법의 발생 원인에 대해서는 이제까지 고대의 종법에 관심을 가졌던 연구자들도 일치된 결론을 제시하지 못하고 있다. 이는 종법관계 자료가 지극히 제한되어 있기 때문이다. 고대의 종법관계를 구체적으로 나타내주는 자료는 두 세 가지에 불과한 실정이다. 따라서 종법의 기원에 관한 연구도 현재까지 周公創制說³⁾을 비롯하여 周族固有貫習說,⁴⁾ 殷起源說⁵⁾ 등 몇 가지가 제기되어 있으며 아직 합의된 결론에 이르

지 못하고 있다. 그리고 그 성격에 대해서는 씨족사회 내부로부터 진행된 계층분화가 殷代 이래 왕후 귀족의 봉건적 家父長 家族의 성립을 촉진시키고, 한편으로 소종적 집단을 사회 단위로 일반화시켜 거기에서 촌락공동체의

1) 《禮記》권 16, 大傳 16.

2) 위와 같음.

3) 徐復觀, 《周秦漢政治社會結構之研究》(香港, 新亞研究所, 1972).

4) 李春植, 〈西周 宗法封建制度의 기원문제〉(《동양사학연구》 26, 동양사학회, 1987).

5) 董作賓, 〈甲骨文斷代研究例〉(《史語所集刊》第一本 上冊, 1933).

胡厚宣, 〈殷代封建制度考〉(《甲骨學商史論》初集 上, 1972).

새로운 기초가 형성되도록 한 제도적 장치라는 주장 등이 있다.⁶⁾

이러한 논의들이 아직 정설로 확립된 것은 아니지만 그 여러 가지 설을 종합해 볼 때, 조상숭배와 제사, 그에 따른 가부장적 가족제도의 발달이 곧 종법 출현의 배경이라는 사실만큼은 확인할 수 있다. 이는 위에서 종법에 관한 기록을 통하여 종법의 특성을 추론해 본 것과도 일치한다. 즉 종법이 가계계승과 제사라는 문제에서부터 기원했고, 그것을 가장 중시했기 때문에 종법의 가부장적인 성격은 불가피하다고 판단되는 것이다.

그렇다면 이와 같은 종법은 고대인에게 있어서 어떤 의미를 지니는 것이었을까. 당시인들은 종법의 필요성에 대해 親親, 尊祖라는 친족간의 화목과 위계질서 그리고 宗廟·社稷의 위엄을 들고 있다.

아버이를 친히 하면 祖上을 존중하게 되고, 조상을 존중하면 宗을 공경하게 되며, 종을 공경하게 되면 친족을 거둘 수 있으니(친족이 흩어지지 않으니) 친족이 거두어지면 종묘가 엄격해지고 종묘가 엄격해지면 사직이 중해지며 사직이 중하면 백성을 사랑하게 된다. 백성을 사랑하게 되면 형벌이 균형 있게 되고, 형벌이 균형 있게 되면 백성이 편안해지며, 백성이 편안해지면 재용이 충족되고, 재용이 충족되면 백가지 뜻이 이루어지고, 백가지 뜻이 이루어지면 禮俗이 이루어지게 되며, 예속이 이루어지면 즐거울 수 있는 것이다(《禮記》권 16, 大傳 16).

이는 앞에서 인용한 《禮記》宗法에 관한 규정 바로 다음에 나오는 기사로서 당시 종법의 효용성을 알게 해준다. 여기에 종법이라는 용어가 직접 나타나 있지는 않지만, ‘尊祖’와 ‘敬宗’은 바로 종법을 떠받치는 기본 정신이므로 이는 곧 종법의 필요성과 효용성을 서술한 것이라고 보아도 좋을 것이다.

이 예문에서는 아버이를 친히 하고 宗을 공경하는 종법을 잘 준용함으로써 집안과 국가, 나아가서는 천하가 예측에 이르게 될 수 있다고 강조하였다. 고대인들은 종법이란 사회의 유지·통합을 위해 없어서는 안될 예법이라고 인식했던 것이다. 종법은 한 집안의 가족질서이지만 이는 가족내의 위계

6) 宇都木章, 〈宗族制と邑制〉(《古代史講座》6, 1962).

박연호, 〈조선전기 士大夫禮의 변화양상—「家禮」와 宗子法을 중심으로—〉(《清溪史學》7, 1990), 180쪽.

질서로 끝나는 것이 아니라 종묘와 사직을 바로 하는 기반이 되며 아울러 백성이 편안하게 살 수 있는 바탕이 된다고 하였다. 이러한 논리에 의하면 고대사회에 있어서 종법은 그야말로 모든 사회질서를 가능하게 하는 토대임을 알 수 있다. 종법이 발생할 당시 종법의 사회적 의미는 이와 같이 친족간의 화목과 질서에 의한 사회, 국가의 안정이라고 할 수 있다.

한정되어 있지만 종법관계 사료를 면밀히 고찰해보면 거듭 강조되고 있는 것이 있다. 그것은 庶子가 제사를 지낼 수 없다는 것과 존조·경종의 의리를 중시하는 것이다. 서자가 제사를 지낼 수 없다는 사실은 앞의 《禮記》大傳의 기사를 통하여 확인한 바 있다. 그런데 이는 같은 책의 曲禮篇에서도 강조되고 있다. “支子(지자)는 제사를 지낼 수 없으며 제사를 지내고자 한다면 반드시 그 宗子(종자)에게 고하여야 한다”⁷⁾는 것이 바로 그것이다. 이에 대한 주자의 주에는 지자의 지위가 낮기 때문에 제사를 지낼 수 없으며, 만일 종자가 병이 나서 제사를 지낼 수 없는 경우 대신 행할 수는 있지만 반드시 종자에게 알리고 행해야 하는 것이라고 설명하고 있다. 나아가 종자는 위로 할아버지와 아버지를 잇기 때문에 族人들이나 형제 등은 모두 그를 받들어야 한다고 하였다.⁸⁾

물론 이것은 주자나 송대의 다른 학자들의 해석이지만, 전적으로 새로운 해석이 아니며, 또한 古經에서 이미 강하게 의도되었던 장자 존중의 의식과 그 이유를 보다 정확하게 표현한 것이라고 할 수 있다. 종법은 곧 하나의 질서라고 할 수 있는데, 그 중에 가장 핵심인 제사를 아무나 지낼 수 있게 한다면 종법질서 자체가 흔들리게 되는 것은 당연한 결과이다. 그러므로 종자와 지자의 지위를 구별하고 종자에게는 침범할 수 없는 권위를 부여하여 가족질서 나아가 사회질서를 유지하고자 한 것이다.

이러한 이유에서 종법은 부계적, 부권적인 성격을 강하게 드러낼 수밖에 없었다.⁹⁾ 모든 계승은 아들에 의해 이루어지며, 또 존조·경종한다는 것은 바로 부계의 질서를 수용하여 존중하는 것이며 부의 권위를 인정해 주는 것

7) 《禮記》권 2, 曲禮 下 2.

8) 위와 같음.

9) 李迎春, 《朝鮮後期 王位繼承의 正統性論爭 研究》(韓國精神文化研究院 博士學位論文, 1994).

이므로 종법이 강력한 가부장적인 요소를 갖게 되는 것은 자연스러운 일이라고 할 것이다. 중국의 경우에는 이와 같이 강력한 부계적인 혈연관계와 그에 의한 가부장권이 일찍이 형성되어 보급된 것을 볼 수 있다. 이는 중국 고대 종법의 가장 큰 특징이라고 할 수 있다.

2) 종법과 가족제

고대 중국 왕실의 가족제도에서부터 발전한 종법은 조선의 士大夫家에서 가통을 유지하는 원리로 수용되어 적장자를 그 집안의 중심으로 하는 강력한 부계적인 가족질서를 정립해 나아가게 되었다. 조선사회에서 종법이 이처럼 강력한 힘을 발휘하게 된 것은 당시의 위정자들이 사회의 禮俗化를 이상으로 삼았으며, 그 예속화는 가문의 종통을 중시하는 가족윤리의 공고화와 그러한 윤리의식의 사회적 확산을 통해 실행될 수 있다고 믿었기 때문이었다. 그와 같은 연유에서 조선의 사대부가에 과급되기 시작한 종법은 婚禮・祭禮・喪禮 등 예제의 모든 부문에서 적장자 위주의 새로운 질서를 구축하게 되었다. 그 과정에서 이전의 양계적인 친족제도의 전통은 점차 소멸되어 갔으며 자연히 母族・妻族 등의 친족내에서의 위상이 격하될 수밖에 없었다.

물론 조선 초기부터 종법제도가 조선의 가족질서에 절대적인 영향력을 미친 것은 아니다. 사회관습이나 예속은 국가정책 혹은 법률과는 달리 변화에 대한 저항이 강하고 따라서 그 변화의 속도가 매우 완만하기 때문이다. 가족질서는 대표적인 사회관습으로서 정책적으로 제시되는 이상적인 제도와 현실 사이에는 괴리가 많을 수밖에 없었다. 따라서 조선에서는 초기부터 종법에 의한 부계적인 가족질서를 이상으로 하였지만 실제 새로운 가족질서가 정착되는 것은 조선 중기인 17세기를 지나서야 비로소 가능하였다. 즉 조선에서 16세기 이후 사람과가 등장하여 성리학적인 윤리관을 몸소 실천하고 널리 일반화시킴으로써 그에 상응하는 성리학적인, 더 구체적으로 종법적인 가족질서가 정착될 수 있는 여건이 마련되었던 것이다.

그러므로 조선 중기는 조선의 가족제도의 변화과정에서 매우 중요한 시기

라고 할 수 있다. 전래의 가족제도가 서서히 변화하고 조선 초기부터 국가적으로 권장하던 종법적인 가족제도 혹은 예제들이 시행되기 시작했기 때문이다. 그 변화과정은 가묘의 보급을 통한 가부장권의 강화, 男歸女家婚의 쇠퇴, 양자제(입후)의 보편화 등을 통하여 구체적으로 살펴볼 수 있다.

조선은 건국 직후부터 종법의 확산을 위한 방편으로 가묘의 보급에 적극성을 띠게 된다. 조선에서 종법에 대한 직접적인 논의가 일어난 것은 태종대 이후지만, 종법에 기초한 家廟를 보급하는 노력은 태조의 즉위 직후부터 시작되었다. 태조 즉위년(1392) 裴克廉·趙浚 등이 올린 시무에 관한 상소를 보면 “가묘를 세워서 先代를 제사하라”는 항목이 있다.¹⁰⁾ 가묘라고 하는 것은 바로 祠堂을 말하는데 그 기능은 존조·경종을 목적으로 제사를 지내는 것이다. 종법의 핵심되는 내용이 가계계승과 제사라는 사실을 상기한다면 가묘를 설립하려는 것은 곧 종법을 실행하고자 하는 것이다.

태종이 즉위한 후 대사헌 李至 등이 몇 가지 시무책을 올렸는데, 家廟法은 그 중에 가장 먼저 언급되었다.¹¹⁾ 이 때의 가묘 설립 권장책은 태조 때보다 구체적이었다. 우선 가묘법은 엄하지 않을 수가 없으니 그것은 효를 다하기 위한 것이라고 했고, 그런데 그것이 실행되지 못하는 것은 바로 불교에 심취한 당시인의 의식에서 비롯된다고 하였다. 그러므로 사대부 집안에서 먼저 행하도록 하면 그 밖의 사람들도 곧 따라 행하게 될 것이라고 하였다. 만일 도성 안에서 집이 좁아 가묘를 설치하기 어려우면 궐밖을 마련하여 神主를 보관하고 깨끗한 방에 모셔두며, 지방에서는 관아의 동쪽에 임시로 사당을 설치하여, 수령된 자가 嫡長이면 신주를 받들어 임지로 가고 적장이 아니면 현의 사당에 紙牌를 사용하여 예를 행하도록 한다는 것이다. 그리고 서울이든 지방이든 사당 제사를 주관하는 자는 새벽마다 분향 재배하고 출입시 보고하는 등 모든 祭儀를 일체 《朱子家禮》에 따라 하도록 권장하고 있다.¹²⁾ 그러나 태종 6년(1406)까지도 당시 가묘를 세운 사람은 백에 하나 둘도 안된다고 할 만큼 가묘의 보급은 용이하지 않았다.¹³⁾

10) 《太祖實錄》 권 2, 태조 즉위년 9월 임인.

11) 《太宗實錄》 권 2, 태종 원년 12월 기미.

12) 위와 같음.

가묘의 법이 어느 정도 보급되는 것은 세조~성종년간에 이르러서이다. 성종 4년(1473) 정월 사헌부에서는 護軍 金季孫 등 40인이 가묘를 세우지 않았다고 하여 죄를 줄 것을 청하고 있다.¹⁴⁾ 이 때의 경우 호군이라고 하면 정 4품이기는 하지만 무관직으로 그 지위가 높은 편은 아닌데도, 이들에게 가묘 설립을 적극 요구하고 있다는 것은 어느 정도 가묘 설립이 정착되어 가고 있음을 보여 주는 것이다.

그러나 가묘의 보급이 보다 확고하게 자리잡게 되는 것은 역시 조선 중기 이후라고 할 수 있다. 중종 13년(1518)까지도 사대부가는 제사를 지내기는 하지만 집집마다 예가 달라서 통일된 禮書가 필요할 만큼 가묘의 보급이 쉽지는 않았던 것이다.¹⁵⁾ 이에 대해 李濟臣은 정몽주 때부터 가묘를 세우기 시작하였지만 그 보급은 쉽지 않았으며, 후에 조광조 등이 세상의 도를 다시 바로 하고 나서야 비로소 가묘를 세우지 않은 사람이 없게 되었다고 말하였다.¹⁶⁾ 결국 가묘의 보급은 국가에 의해 건국 직후부터 끊임없이 장려되었지만 실제로 그것이 일반화되어 사대부 가정에서 제사를 규칙적으로 지내게 되는 것은 조선 중기에 이르러 가능했다는 사실을 확인할 수 있다. 그리고 가묘가 곧 종법의 실현장소라고 할 때 종법이 일반화되는 것도 역시 조선 중기에 이르러 비로소 가능하게 되었음을 알 수 있다. 이는 역시 16세기 이후 사람의 진출과 그에 따른 유교윤리의 보편화 과정과 무관할 수 없는 것이다.

이러한 일련의 과정은 혼인제도의 변화에 있어서도 유사한 형태를 나타낸다. 조선 초기까지의 혼인제도는 남귀여가혼이었다.¹⁷⁾ 남귀여가혼이란 말 뜻 그대로 혼인 후에 남자가 여자 집으로 들어가 머물면서 생활하는 것을 말한

13) 《太宗實錄》권 11, 태종 6년 6월 정묘.

14) 《成宗實錄》권 26, 성종 4년 정월 갑진.

15) 《增補文獻備考》권 86, 禮考 33, 私祭禮.

16) 위와 같음.

17) 孫晉泰, 〈朝鮮 婚姻의 주요형태인 率婿婚俗考〉(《朝鮮民族文化研究》, 乙酉文化社, 1948).

金一美, 〈朝鮮의 婚俗 변천과 그 사회적 성격〉(《梨花史學研究》 4, 1969).

이순구, 《조선초기 종법의 수용과 여성지위의 변화》(韓國精神文化研究院 博士學位論文, 1995).

다.¹⁸⁾ 이는 부계 위주의 종법사상과는 처음부터 조화되기 어려운 제도였다. 그러므로 조선 초기에 이를 변화시켜야 한다는 주장과 또한 현실 상황을 감안하여 조속히 변화시켜서는 안된다는 주장이 서로 대립하여 논란을 일으켰다.

물론 이 때에 변화시켜야 한다는 주장의 근거가 바로 종법이었다. 조선 초기 한 관료는 “중국의 예의가 비롯되는 것은 바로 혼인의 예입니다. 陰이 陽을 좇아 여자가 남자의 집으로 가서 아들과 손자를 낳아 內家에서 자라게 하니 本宗의 중합을 알게 되고 아버지가 良人이면 모두 양인이 됩니다. 그러나 우리 동방은 典章文物을 모두 중국을 본받으면서 오직 혼인례는 굳이 옛 습속을 따라 양이 음을 좇아 남자가 여자집으로 가서 아들과 손자를 낳고 外家에서 자라게 하니 사람들이 본종이 중한 줄을 알지 못하고 어머니가 친하면 모두 친해집니다”¹⁹⁾라고 주장하면서 남귀여가혼의 부당성을 지적하였다. 여기에서 ‘본종의 중요성을 안다’고 할 때 본종은 부계 위주의 가계를 의미하며 곧 종법사상에서 나온 용어라고 할 수 있다. 이를 통해 본다면 남귀여가혼을 금지하는 근거가 바로 종법사상에 있음을 알 수 있는 것이다.

이러한 종법사상을 배경으로 남귀여가혼이 親迎制度로 바뀌어야 한다는 인식이 점차 강하게 대두되었다. 친영제도란 남자가 여자집으로 가서 여자를 맞이하여 자신의 집으로 와서 혼례를 올리고 생활하는 혼인제도를 말한다. 이는 음이 양을 좇는 부계 위주의 혼인으로 종법의식에 부합하는 형태였다고 할 수 있다. 그러나 혼속이 이러한 친영의 형태로 바뀌는 데는 오랜 기간이 소요되었다. 예속은 정치나 제도와는 달리 그 변화가 용이하지 않기 때문이다.

세종 17년(1435) 왕실에서는 하나의 모범을 보이기 위해 坡原君 尹坪과 淑愼翁主와의 혼인을 친영의식으로 거행하게 하였는데, 이것이 우리 나라에서의 친영의 시작이라고 한다.²⁰⁾ 그러나 이렇게 왕실에서 모범을 보이고 일반

18) 男歸女家婚은 학계에서 壻留婦家婚으로도 불린다. 그런데 이는 주로 후대의 학자들이 ‘사위가 처가에 머물러 산다’는 의미를 강조하여 만든 용어이다. 여기에서는 조선 초기 당시의 표현을 중시하여 남귀여가혼으로 통일하여 쓰고자 한다.

19) 《太宗實錄》 권 27, 태종 14년 정월 기묘.

20) 《世宗實錄》 권 67, 세종 17년 3월 병자.

사대부들에게 친영례의 실시를 적극 권장하였지만 친영례는 조선 중기에 이르기까지도 쉽게 일반화되지 못하였다.

중종 11년(1516) 2월 領事 金應箕는 친영례가 지극히 아름다운 것은 인정하지만 세종대에 왕실에서 모범을 보여 아래에서 따르도록 해도 효용이 없었고, 성종대에서도 시행되지 못하였으니 이는 인정이나 토속에 맞지 않아서 그런 것이므로 시행이 거의 불가능하다고 주장하였다.²¹⁾ 이에 중종은 친영례를 행하기 위해서는 사법기관으로 하여금 규찰하게 하는 의견까지 제시하였다.²²⁾ 그리고 2년 후 유학인 金致雲이 사서인으로서 처음으로 친영례의 모범을 보였다.²³⁾ 그러나 아직도 친영은 국가적으로 주도되는 하나의 예식의 차원에 머물러 있었고 실제 행해지는 혼례가 되지는 못하였다.

친영제도가 정착되기 시작한 것은 명종대에 이르러서인데, 그것은 半親迎이라는 절충적인 성격의 혼례방식이었다. 반친영이란 혼례는 여전히 여자집에서 치르지만 혼례 후 곧 남자집으로 가 시부모를 뵙는 의식을 치르는 것이다. 이 때에 시부모에 대한 인사를 마치고 나서 다시 여자집으로 돌아가 생활하는 것인지 아니면 남자집에서 곧바로 생활하게 되는 것인지에 대해서는 이견이 있다.²⁴⁾ 이와 같이 반친영이라는 다소 궁색한 방법이 모색되기도 하였지만 명종대를 지나 17세기 경에 이르면 친영제가 어느 정도 보급되게 된다.

17세기 이후에는 국가적으로 남귀여가혼을 문제삼는 경우는 거의 나타나지 않게 되었다. 물론 아직도 남귀여가혼의 잔영이 남아 있어 사위가 처가에 머물거나 혹은 자손이 외가에서 성장하는 사례를 볼 수 없는 것은 아니지만, 친영이라는 문제를 국가적인 차원에서 권장하고자 거론하는 경우는 거의 찾아볼 수 없게 된 것이다. 조선 후기에는 혼인과 관련하여서는 시집살이의 어려움을 언급한 기록이 보편적으로 더 많이 나타나고 있다. 그것은 그만큼 혼인에 있어서 친영제가 상당히 일반화되었다는 사실을 반증하는 것이다. 이러

21) 《中宗實錄》권 24, 중종 11년 2월 정사.

22) 《中宗實錄》권 24, 중종 11년 2월 신미.

23) 《增補文獻備考》권 89, 禮考 36, 私婚禮.

24) 장병인, 〈조선전기 혼인의례와 혼인에 대한 규제〉(《조선전기 혼인제와 성차별》, 일지사, 1997), 145~146쪽.

한 혼인제도의 변천과정은 가부장 중심의 가족질서를 확립하여, 그 토대 위에서 국가기강을 확고히 하고자 하는 종법의식에 의해 이루어진 것임은 재론의 여지가 없다.

종법이 가족제도에 미친 영향을 확인할 수 있는 또다른 기제는 立後(養子)의 문제이다. 조선의 건국공신이었던 裴克廉의 경우 그가 죽었을 때 아들이 없어서 누이의 외손이 그 상례를 주관하였다고 할 정도로²⁵⁾ 조선 초기에는 양자가 반드시 필요한 것이라는 관념이 희박하였다. 비록 봉사할 아들이 없더라도 女孫이 있으면 어느 누구도 다른 사람의 자식을 후사로 삼지 않는 것이²⁶⁾ 조선 초기 당시의 관습이었다.

종법이 일반화되기 전에는 제사는 지내되, 그것이 반드시 가계계승과 일치해야 한다는 의식이 없었다. 아들이 없으면 딸이나 외손에 의해 제사지내는 것이 어렵지 않게 이루어졌다. 이는 종법의 핵심인 제사는 수용하였지만 그에 따른 가계계승이 반드시 부계적으로, 즉 아들에 의해서만 이루어져야 한다는 의식이 확고하지 않은 데에서 기인한 것이다. 그러던 것이 종법이 어느 정도 보급되는 16, 17세기에 이르면 제사는 반드시 아들에 의해 받들어져야 한다는 의식이 일반화되게 되었다. 말하자면 제사와 그를 위한 가계계승이 하나의 연결고리를 가지고 행해지기 시작한 것이다. 이제 제사와 가계계승을 온전히 하기 위해서는 아들이 없을 경우 입후를 하는 것이 당연한 사실로 인식되어졌다.

따라서 조선 중기에 이르면 입후 자체보다는 입후와 관련한 제반 사항이 문제가 될 만큼 입후가 보편화되었다. 가령 첩자가 있어도 입후를 할 것인가 혹은 장자가 아들없이 죽었을 때 그 동생이 승중하는 문제(이른바 兄亡弟及) 또 입후한 후에 새로 아들을 낳았을 때 입후를 파할 것인가 하는 등의 여러 가지 문제가 더 실제적인 과제들로 대두되었다.

古禮에서는 입후가 大宗에게만 적용되는 것이며 그것도 본래 嫡子나 庶子가 모두 없을 때에만 同宗之子를 입후하도록 되어 있다. 《經國大典》에서도 嫡長子나 衆子에게 아들이 없으면 姪子가 봉사할 수 있도록 하고 있다.²⁷⁾ 그

25) 《太祖實錄》 권 2, 태조 원년 12월 무신.

26) 《世宗實錄》 권 97, 세종 24년 8월 신축.

러나 조선 초기 종법이 도입되는 시기부터 妾子奉祀를 기피하는 현상이 나타나 일반 小宗의 경우에도 입후를 하는 경향이 점차 강해졌다. 태종대 이후 有妻娶妻를 금지하고 그에 따라 《경국대전》에 서열이 과거에 나갈 수 없는 법이 정착되자²⁷⁾ 누구든지 서자가 있더라도 입후를 하려고 하였다.

조선 초기 조정에서는 無後의 조건이 적자와 첩자 모두가 없는 경우를 가리키는 것이나 아니면 적자만 없는 것을 의미하느냐를 둘러싸고 논쟁이 벌어진 적이 있는데,²⁸⁾ 결국 적서차별을 강조하는 쪽의 주장이 받아들여졌다. 그리고 첩자만 둔 적장자로서 그 아들에게 제사를 받고 싶으면 첩자와 함께 따로 떨어져 나와 一支를 이루도록 하였다.³⁰⁾ 이는 종법의 원칙에서 근거를 찾기 어려우며 중국의 법제에 비해서도 지나친 것이었지만, 조선에서는 보편적인 원리로 자리잡아 갔다.³¹⁾

병자호란 직후 서울의 대표적인 양반가인 南以雄 집안의 경우를 보면 서자가 집안 내에서 아들로서의 역할은 충실히 하지만 가계계승은 결국 동종지자에 의한 입후로 하고 있는 실례를 볼 수 있다. 당시 이 집안에서는 적자와 며느리가 모두 죽고 없는 상황이었는데, 남이웅은 조카인 斗正(둘째형 以俊의 아들)의 아들 重召를 자신의 아들의 양자로 삼고 있는 것을 볼 수 있다.³²⁾ 아마도 이것이 조선 중기 이후 양반가의 보편적인 가계계승 형태라고 할 수 있을 것이다. 이는 첩자로 봉사하는 것은 가문의 지위를 떨어뜨리는 것이라는 의식이 일반화되었기 때문이다.

물론 조선 후기까지도 입후보다는 첩자봉사가 더 타당하다고 주장하는 학자들이 없었던 것은 아니다. 宋時烈은 《경국대전》 입후조에 적·첩 모두에게 아들이 없는 경우에만 입후를 허용하도록 되어 있으므로 이에 근거하여 첩자가 봉사하는 것이 당연하다고 하였다.³³⁾ 그러나 현실에서는 성리학적인 명

27) 《經國大典》 권 3, 禮典 奉祀.

28) 《經國大典》 권 3, 禮典 諸科.

29) 《成宗實錄》 권 35, 성종 4년 10월 기미.

30) 《經國大典》 권 3, 禮典 奉祀.

31) 박연호, 앞의 글, 189쪽.

32) 이순구, 〈조선후기 양반가 여성의 일상생활 일례 I〉(《朝鮮時代의 社會와 思想》, 朝鮮社會研究會, 1998).

33) 《家禮增解》 권 1, 通禮 祠堂 ‘爲四龕以奉先世神主’의 註, ‘非嫡長子則不敢祭其父’

분론의 고착화와 함께 입후를 선호하는 경향이 지배적이어서 첩자봉사를 행하는 경우는 거의 찾아볼 수 없게 되었다. 이러한 엄격한 적서차별관념은 앞서에서도 말했듯이 반드시 종법의 원칙과 일치하는 것이 아니었으나 당시의 각 가문에는 그것이 종법적인 원칙에 더 부합하는 것이라고 생각하였다.

입후와 관련하여 또하나 주목되는 것은 兄亡弟及의 문제이다. 형망제급이란 적장자가 아들없이 죽었을 때 입후하지 않고 그 동생이 승중하는 것을 말한다. 《경국대전》에는 “만약 적장자가 자손이 없으면 중자가, 중자도 자손이 없으면 妾子가 제사를 받든다”³⁴⁾라는 규정이 있으므로 형이 죽고 없을 때 동생이 승중하는 것은 매우 자연스러운 일이었다. 金長生이 장자가 아들없이 죽자 차자인 金集으로 하여금 승중하게 하고 김집은 후에 또 아들이 없자 동생 金槃에게 가계를 계승하도록 한 것은 대표적인 형망제급의 형태라고 할 수 있다.³⁵⁾

말하자면 형망제급은 종법의 제사원칙에 배치되는 것이 아니었다. 程子는 “결가지가 자라서 본줄기가 될 수도 있다”³⁶⁾라고 하여 오히려 형망제급이 가능함을 시사하고 있다. 그럼에도 불구하고 조선에서는 중기 이후 형망제급의 사례는 거의 찾아볼 수 없게 되었다. 장자가 혼인하지 않은 채 아주 어려서 죽은 경우를 제외하고는 대개 장자에게 同宗之子를 입후하는 것이 관례화한 것이다. 이는 조선 종법의 매우 독특한 특성이라고 할 수 있다.

이에 대해서는 혈통보다 종통계승을 중시하는 적계주의 정통론이 일반화되었기 때문이라거나,³⁷⁾ 혹은 조선의 예제가 의리론적으로 변하여 명분을 중시하게 되었기 때문이라고 한 견해가 있다.³⁸⁾ 그런데 그것과 더불어 입후의 강화에 대해서는 冢婦權의 문제를 고려하지 않을 수 없다.

총부란 맏며느리를 말하는데, 중요한 것은 남편이 아들없이 죽었을 때 이 총부가 입후 문제에 상당한 영향력을 행사했다는 점이다. 가령 제사와 가계

에 관한 해석.

34) 《經國大典》 권 3, 禮典 奉祀.

35) 《增補文獻備考》 권 86, 禮考 33, 立後.

36) 《家禮增解》 권 1, 通禮, 祠堂, ‘爲四龕以奉先世神主’의 註, ‘立宗子法’에 대한 해석.

37) 池斗煥, 《朝鮮前期 儀禮研究》(서울大 出版部, 1994), 18쪽.

38) 박연호, 앞의 글, 191쪽.

계승권이 차자에게로 옮겨간다면 총부는 종가로부터 소외되어 모든 권한을 상실하고 경제적으로도 곤란한 처지에 놓이게 된다. 그러므로 총부는 자신의 입지를 위해서 당연히 입후를 원하였다. 이러한 총부의 의지는 국가로부터도 보장받는 측면이 있었다. 명종 9년(1554) 조정에서는 “우리 나라의 제사관습이 중국과 달라서 남편이 죽고 아들도 없는 며느리라도 종가에 들어가 살면서 그 선대를 제사하는 것이 유래가 오래 되었으니 총부의 제사권을 인정하지 않을 수 없다”³⁹⁾라는 논의가 있었는데, 이는 전통적으로 우리 나라에서 총부의 권한이 강하고 또 국가가 그것을 인정하고 있다는 것을 보여준다.

이러한 총부권을 바탕으로 총부는 스스로 제사를 담당하다가 어느 정도의 시점이 지나면 입후를 들이게 된다. 이 때에 총부의 의사가 절대적임은 물론이다. 대개 총부는 입후는 하되 자신의 권한을 보다 확고히 하기 위하여 입후될 아들을 가능하면 촌수가 먼 친척에서 구하려고 하였다.⁴⁰⁾ 만약 남편 친동생의 아들로 입후를 한다면 비록 형망제급과 같지는 않더라도 동생의 권한이 은연중에 총부 자신에게 위협이 될 수도 있기 때문이다.

앞에서 언급한 대로 입후가 강화된 것이 적계주의 정통론의 일반화 혹은 조선 예제의 의리문화와 관련이 없는 것은 아니다. 그러나 실생활에서 자신의 경제적 생존권과 관련하여 입후를 가장 절실히 원했던 것은 총부였으므로, 결과적으로 총부권이 입후의 강화에 보다 직접적으로 영향을 미치지 않았나 생각되는 것이다. 그러나 총부권은 조선 중기 입후 강화의 단초를 열어 주었지만, 조선 후기로 가면서 가문의 역할이 증대되자 그 권한이 많이 축소되게 된다. 말하자면 총부권은 종법의 확산 과정에서 과도기적인 역할을 했다고 할 수 있을 것이다.

입후와 관련하여 또하나 주목되는 점은 입후 후 아들이 생겼을 때의 문제이다. 일반적으로 생각할 때 입후를 하여 양자가 있더라도 후에 친자가 생겼다면 가계계승은 친자를 통하여 하고 싶은 것이 사람의 솔직한 심정일 것이다. 실제 사회관습에서도 친자가 생기면 친자로 하여금 제사를 주관하게 하는 것이 적지 않았던 것으로 보인다.⁴¹⁾

39) 《明宗實錄》 권 17, 명종 9년 9월 을축.

40) 이순구, 〈조선중기 총부권과 입후의 강화〉(《고문서연구》 9·10, 1996), 272쪽.

그러나 조선 중기 이후 종법이 보다 강하게 영향을 미치게 되자 일단 입후를 한 경우에는 후에 친자가 생겼더라도 그대로 입후를 파하지 않고 승중하게 하는 것이 점차 일반화되었다. 그것은 입후를 하면 부자의 관계가 정해지고 곧 天倫의 질서가 생기는 것이므로 그 관계를 바꿀 수 없기 때문이라고 하였다.⁴²⁾ 조선 중기 이후 종법의식의 강화를 바탕으로 하여 이러한 입후관행은 하나의 법령으로 자리잡게 된 것이다.

이상과 같이 조선 중기 이후에는 가족제도가 종법의 영향으로 부계중심적인 형태를 띠게 되었다. 가묘 설립을 통해 제사의식이 확고해지고 또 친영제가 정착되기 시작했으며, 그와 함께 입후를 선호하는 경향이 보다 강해진 것이 그러한 사실을 말해준다. 즉 조선 중기는 조선의 가족제도에 있어서 커다란 변화의 시기라고 할 수 있다. 고유한 가족제도의 양계적인 특성이 종법의 부계적인 가족제도로 변화되어 가는 모습을 구체적으로 볼 수 있기 때문이다.

3) 제사와 상속

조선 중기 이후 나타난 조선 제사상의 가장 큰 특징은 四代奉祀가 일반화되고 外孫奉祀나 輪廻奉祀가 점차 사라지게 된다는 점이다. 《경국대전》에는 “문무관 6품 이상은 부모, 조부모, 증조부모의 삼대를 제사하고 7품 이하는 2대를 제사하며 서인은 단지 죽은 부모만을 제사한다”⁴³⁾라고 명시하고 있다. 그러나 조선의 제사관행은 이 규정대로 지켜지지 않았다.

조선 초기 이 문제에 대한 논란이 있었다. 세종 10년(1428) 당시 품계에 따라 봉사대수를 제한하자는 의견과 4대까지는 모두 제사할 수 있게 하자는 의견이 대립하였다.⁴⁴⁾ 제사를 제한하자는 쪽은 조선의 元典을 따르려는 것이고 4대봉사를 주장하는 사람들은 중국의 제도, 그 중에서도 《朱子家禮》의 예법을 따르고자 한 것이었다. 제한론자들은 태조·태종 때에 이미 봉사대수가

41) 《增補文獻備考》 권 86, 禮考 33, 立後.

42) 위와 같음.

43) 《經國大典》 권 3, 禮典 奉祀.

44) 《世宗實錄》 권 41, 세종 10년 9월 계해.

제한되어 원전에 실렸으므로 이를 중시하자는 것이었다. 또한 예라고 하는 것은 본래 차등이 있는 것이며 만일 서인들에게 사대를 봉사하게 한다고 할 때 그들이 과연 그것을 실행할 수 있겠느냐고 하였다.

이에 대하여 4대봉사를 원하는 쪽에서는 《주자가례》의 ‘四龕’을 근거로 하고 또 부자간의 품계의 차이나 제사 주체의 품계 변화 등에 의해 봉사해야 할 대수에 혼동이 올 수도 있으므로 일률적으로 4대까지는 봉사할 수 있도록 하자고 한 것이다.

이 때 《주자가례》에 따라 4대봉사를 하자는 주장은 여러 사람의 의견에 의해 거부되었고 결국 봉사대수를 품계에 따라 제한하는 것으로 되어 《경국대전》의 봉사조에 실리게 되었다. 그러나 이러한 논의과정을 거쳐 품계에 따라 봉사대수를 제한하게 되었음에도 불구하고 조선에서는 시대가 지날수록 점차 4대까지 봉사를 하는 경향이 강하게 나타났다.

김장생은 이러한 경향에 대해 정자와 주자가 高祖까지는 有服親이기 때문에 제사를 지내지 않을 수 없다고 했으므로 점차 조선의 사대부들도 4대까지 제사를 지내게 되었다고 하였다.⁴⁵⁾ 그리고 무엇보다도 《주자가례》에서 4대봉사하도록 정하였기 때문에 예를 좋아하는 집안에서는 이를 따라 4대봉사를 하게 되었다는 것이다.⁴⁶⁾

말하자면 조선에서 사대봉사가 일반화된 것은 조선의 성리학이 보다 보편화되면서 예제를 실행할 때 《주자가례》를 절대적으로 신봉하게 되었기 때문이다. 여기에 종법이 조선사회에 정착되어 갔다는 것도 중요한 배경이 되었음은 물론이다. 결과적으로 조선 중기 이후에는 대부분의 사대부가에서 4대봉사하는 것을 당연한 것으로 받아들이게 되었다.

그에 비하여 상대적으로 외손봉사나 윤회봉사의 비율은 점차 줄어들게 되었다. 제사를 4대까지 지내고자 하고 또 그것이 부계의 가계계승과 일치해야 한다는 종법의식과 외손봉사나 윤회봉사는 서로 상치되기 때문이다. 16세기 중반 光山 金氏 가문에서는 어머니가 자신과 남편의 제사를 둘째 딸에게 부탁하면서 봉사조 재산을 상속하고 있는 경우를 볼 수 있다.⁴⁷⁾ 만사위는 자신

45) 《增補文獻備考》 권 86, 禮考 33, 私祭禮.

46) 《沙溪·愼獨齋全書》上(光山金氏文元公念修會編, 1978), 426~427쪽.

의 집에서 장자로서 자신의 집 제사를 맡아야 했기 때문에 둘째 딸에게 재산을 물려주면서 제사를 당부하고 있다. 대개 4대까지 제사를 지내고 대수가 다하면 그 자손들에게 재산을 나누어주라고 하고 있다. 이는 아들이 없을 경우의 전형적인 외손봉사의 형태라고 할 수 있다.

이와는 달리 17세기 후반 부안 김씨 가문에서는 “사위나 외손자는 제사에 빠지는 자가 많고 비록 제사를 지내더라도 준비가 정결하지 못하고 정성과 공경이 부족하니 이는 제사를 지내지 않은 것만 못하다”는 인식 아래 사위나 외손에게 제사를 맡기지 않는 것을 전통으로 삼고 있는 것을 볼 수 있다.⁴⁸⁾ 사위나 외손자는 제사에 대한 책임의식이 없다고 보고 있는 것이다. 이 경우 실제 사위나 외손이 그렇게 정성과 공경이 부족했는지 확인할 수는 없지만, 부계 중심의 가계계승의식이 강해지면 처가나 외가에 대한 책임의식이 약화되는 것은 자연스러운 결과였을 것이다. 이처럼 조선 중기에는 여전히 외손봉사를 유지하는 집안이 없는 것은 아니지만 대개는 양자를 들이는 형태로 변화되어 외손봉사는 점차 줄어들게 되었다.

윤회봉사의 경우도 마찬가지이다. 17세기 중반 서울의 전형적인 양반가인 南以雄 집안도 제사를 돌아가면서 준비하고 있다. 大忌 즉 부모에 대한 제사는 윤회를 하지 않지만 그외의 조부모나 외조부모의 제사인 경우에는 돌아가며 제사를 준비하고 있다.⁴⁹⁾ 그리고 부모의 제사라 하더라도 부득이한 상황이 되면 이미 다른 집으로 양자를 갔음에도 불구하고 남이웅 자신이 제사를 지내는 경우도 없지 않다.⁵⁰⁾ 또한 남이웅의 부인 조씨가 자신의 어머니 제사를 지내는 경우도 윤회의 한 형태라고 할 수 있을 것이다.⁵¹⁾ 가계계승의식이 확고하지 않을 때에는 이와 같이 제사를 분담하는 경우가 적지 않았다.

그러나 17세기 후반 부안 김씨 가문에서는 “우리 집은 다른 집과 다르니 출가한 딸에게는 제사를 맡기지 말라. 재산도 또한 선대부터 하던 대로 3분의 1만 주도록 하라”라고 하여 딸을 제사에서 제외시키고 있다.⁵²⁾ 이는 윤회

47) 문숙자, <재산상속> (《조선시대 생활사》, 한국고문서학회, 1996), 97쪽.

48) 문숙자, 위의 글, 96쪽.

49) 《丙子日記》 기묘년(1639) 12월 27일.

50) 이순구, 위의 글(1998), 123쪽.

51) 《丙子日記》 경진년(1640) 정월 18일.

봉사가 축소되어 가는 과정중에 나타나는 현상이라고 할 수 있다. 즉 우선은 딸이 제외되고 그 후에는 아들간의 윤회가 없어지며 결국 장자만에 의해 제사가 이루어지게 되는 것이다.

이러한 현상들은 역시 종법에 바탕을 둔 부계적인 가족제도의 확립과 모두 연결되어 있는 문제라고 할 수 있다. 제사를 지내야 한다는 관념이 먼저 정착을 하고 그것이 반드시 아들에 의해 이루어야 한다는 가계계승의식이 뒤이어 자리잡음으로써 외손봉사 혹은 딸은 포함한 윤회봉사는 더 이상 유지될 수가 없게 된 것이다.

이러한 제사상속의 변화와 더불어 재산상속의 원칙이 달라지게 되는 것은 지극히 당연한 결과이다. 제사를 지내는 데에는 현실적으로 재산이라는 반대급부가 반드시 필요하였다. 전반적으로 생산력이 낮은 조선사회에서 제사에 드는 비용을 제사담당자가 따로 마련할 수는 없었기 때문이다. 그러므로 제사상속과 재산상속은 불가분의 관계이고 제사상속에서 제외되면 재산상속에 있어서도 그 권한이 약화될 수밖에 없었다.

이른바 16, 17세기의 조선 중기라고 하면 재산상속에서 딸에 대한 상속에 변화가 나타나는 시기라고 한다. 위의 제사상속에서 보았듯이 외손봉사나 사위를 포함하는 윤회봉사가 줄어들게 됨으로써 더 이상 딸에게 재산을 똑같이 나누어주어야 할 명분이 없어진 것이다. 그러므로 우선 딸에 대한 차등과 아들에 대한 평분의 상속형태가 나타나게 된다.

17세기 후반 채령 이씨 집안 분재기 서문에는 “여식은 다른 고장에 살아 선대의 제사를 윤회하기가 어려우므로 노비는 전과 같이 분급하나 전답은 수를 감해서 분급하니 너희들이 각별히 내 뜻을 영원히 따를 일이다”⁵²⁾라고 분재원칙을 밝히고 있다. 이 당시는 조선 초기와 달리 남귀여가혼이 쇠퇴하여 딸의 거주지역이 媿家 중심이 됨으로써 더 이상 친정 근처에 살 수 없었던 것으로 보인다. 따라서 선대의 제사를 나누어 담당하는 윤회봉사의 의무를 다할 수 없게 된 것이다. 그러므로 이제 제사에 대한 의무를 다할 수 없

52) 문숙자, 앞의 글, 94~95쪽.

53) 李樹健編, 〈李楷妻鄭氏許與文記〉(《慶北地方古文書集成》, 嶺南大 出版部, 1981), 247~249쪽.

는 만큼 재산상속에서도 불이익을 당할 수밖에 없는 것을 당연하게 받아들이라는 뜻이 드러나 있다. 결국 여기에서는 딸에 대한 차등 그리고 아들에 대해서는 균분인 전형적인 차등상속 형태를 볼 수 있다.

조선 중기는 제사에서 딸이나 외손이 점차 소외되어 가고 그에 따라 재산상속에 있어서도 딸의 상속분이 감소되어 가는 현상을 나타내게 된다. 이는 제사가 선조에 대한 애도의 감정을 표현하는 수단이 아니라 가계를 잇는 중요한 행위의 하나라는 종법의식이 강화되었기 때문이다. 이제 처족이나 외친의 의미가 상대적으로 줄어드는 것은 지극히 당연하였다.

그리고 이에서 더 나아가 조선 후기가 되면 딸이나 외손에 대한 차별뿐만 아니라 장자를 제외한 아들에 대해서도 제사나 재산상에 있어서 차등이 있게 된다. 이는 모든 제사가 장자를 중심으로 이루어지고 그에 따라 장자에게 상속분을 더 많이 주게 되는 당시의 상황에 기인한다. 즉 대부분의 상속분은 곧 봉사조가 되는 현상이 나타나는 것이다.

4) 족보의 보급과 동성마을의 형성

족보는 가계의 계통을 구체적으로 표현하는 하나의 방법이다. 종법은 본래 부계를 중심으로 하는 제사와 가계계승을 주된 내용으로 하고 있으므로 이 족보와의 상관관계는 긴밀할 수밖에 없을 것이다. 그러나 조선 초기에는 종법적인 가계계승의식이 제대로 정착하지 못하였기 때문에 족보상에 부계쪽 가계만을 표시하지는 않았다. 즉 부계만의 족보가 아니라 딸과 외손, 외손의 외손을 포함하는 복합적인 형태의 족보가 존재하였다.

조선 초기에는 종법이 비록 수용되었다고 하더라도 아직은 정책적으로 권장되는 차원이었기 때문에 일반에게 그다지 큰 영향을 미치지 못하는 상황이었다. 특히 종법의 핵심 내용 중에서 제사는 비교적 일찍 받아들여져 지내기 시작했지만 부계적인 가계계승의식은 제사를 행하는 것과는 별개로 쉽게 정착되지는 못하였던 것으로 보인다. 즉 제사는 지내되 그것이 반드시 적장자에 의해 이루어지고 또 그 다음의 적장자로 이어져야 한다는 가계계승의식은 회박했던 것이다. 외손봉사나 윤회봉사는 이러한 제사와 가계계승의

식의 분리현상을 보여주는 대표적인 사례라고 생각된다.

이처럼 제사와 가계계승의식이 완전히 일치하지 않는 상황에서는 족보의 기록이 부계 중심으로만 이루어질 이유가 없었다. 따라서 조선 초기의 족보는 가계의 계통을 밝히는 것을 목적으로 하지만 내외손을 모두 기록하는 형태를 띠었던 것이다. 文化 柳氏나 安東 權氏의 초기 족보가 내외 8촌의 가계를 모두 기록하고 있는 것이 대표적인 사례라고 할 수 있다.⁵⁴⁾

그러나 조선 중기 이후로 종법이 가족질서의 중심으로 자리를 잡게 되고 제사와 가계계승의식이 일치하게 되자 족보 기록상에 커다란 변화가 나타나게 된다. 제사가 적장자에 의해 이루어져야 한다는 의식이 확립되어 간다는 것은 우선 딸이나 외손에 의한 제사가 줄어드는 데에서 확인할 수 있다. 가계는 아들에서 아들에게로 이어져야 하는 만큼 딸이나 외손에게 제사를 맡기는 것은 곧 가계계승을 제대로 행하지 못하는 것이라는 인식이 자리잡게 된 것이다. 이제 외손봉사를 하기보다는 양자를 해야 한다는 의식이 강하게 대두되었다.

따라서 족보의 기록도 부계를 중심으로 하는 가계계승만이 의미있게 되었다. 족보 기록상에서 외손은 더 이상 필요치 않게 된 것이다. 처음에는 외손을 기록하되 그 대수를 줄이는 것으로 변화가 시작되었다. 가령 淸州 李氏·眞城 李氏·潘南 朴氏 등은 17세기 초까지는 외손의 범위를 3대까지는 기록하였다.⁵⁵⁾ 그러나 시대가 지날수록 그 범위가 줄어들어 조선 후기가 되면 단지 사위를 기록하는데 그치게 된다. 물론 조선 후기까지도 외손을 기록하는 집안이 전혀 없는 것은 아니지만 전반적인 추세는 외손을 제외한 부계만의 자손을 기록하는 것으로 족보의 형태가 굳어지게 된 것이다.

그리고 그것과 더불어 자녀에 대한 기록의 순위에 변화가 나타난다는 것도 조선 중기 이후 족보의 중요한 특징이라고 할 수 있다. 족보가 처음 만들어질 당시에는 대개 자녀의 구별없이 출생순위로만 기재하였다. 가령 딸이 먼저 태어나면 딸을 먼저 기록하였다는 것이다. 이것은 17세기 중엽 이전까지는 대체로 유지되었다. 그러나 그 이후가 되면 출생순위대로만 기록하는

54) 崔在錫, 〈朝鮮時代의 族譜와 同族組織〉(《歷史學報》81, 1979), 48~49쪽.

55) 崔在錫, 위의 글, 55쪽.

것이 아니라 先男後女의 방식을 함께 취하게 된다. 딸이 먼저 태어난 경우라도 늦게 태어난 아들을 족보상에 먼저 기록하게 되는 것이다. 17세기까지는 출생순위대로 하는 것과 선남후녀 방식이 동시에 행해졌지만, 18세기 이후 즉 조선 후기가 되면 선남후녀로 기록하는 것이 더 보편적인 방식이 되었다. 이는 가계계승을 부계 중심으로 하면서 아들이 우선시 되고 그에 따라 자연스럽게 나타나게 되는 현상인 것이다.

종법적인 가족질서의 확립은 단일 가족의 형태에만 변화를 주는 것이 아니라 촌락의 구성 자체에도 커다란 변화를 가져오게 하였다. 앞에서 언급한 대로 남귀여가혼이 쇠퇴하고 입후가 일반화되며 특히 상속제도가 자녀균분에서 장자 우대의 형태로 변화되어 가자, 장자가 부모의 터전을 계승할 수 있게 되었고 이를 바탕으로 특정 마을에서 점차 동성동본의 친족집단이 형성될 수 있었던 것이다.

동성마을이란 대체로 하나의 지배적인 동성동본 집단이 특정 마을의 주도권을 가지고 계속적으로 거주하는 마을을 말한다. 이는 연구 초기에는 대개 동족부락이라고 불리었으나 최근에는 동족마을, 동성마을 혹은 집성마을 등으로 더 많이 불리고 있다.⁵⁶⁾

동성마을이 일반화된 것은 18세기 이후이지만, 형성되기 시작한 것은 대개 조선 중기로 볼 수 있다. 그 사례는 안동 하회마을의 동성마을 성립과정을 통하여 살펴볼 수 있다. 하회마을은 현재 풍산 유씨의 동성마을로 알려져 있는데, 그러한 동성마을로 형성되기까지에는 상당한 기간이 소요되었다. 15세기 초 柳從惠와 裴尙恭이 이주하여 살기 시작했지만 이 당시에는 이들의 사위와 외손이 이주해오고 또 이들의 아들들이 처향이나 외향으로 이거함으로써 특정 동성마을로 형성되지는 않았다.⁵⁷⁾

가령 16세기 말까지도 유종혜의 손자 7남 중 沼, 湍 2명만이 하회에 거주하고 나머지 자손들은 안동 녹전과 영주·영양 등지로 이거하고 있다.⁵⁸⁾ 당

56) 李海濬, 〈조선후기 촌락구조변화의 배경〉(《韓國文化》 14, 서울대, 1993), 272쪽.

57) 鄭震英, 〈조선후기 동성마을의 형성과 사회적 기능—영남지역의 한두 班村을 중심으로—〉(《韓國史論》 21, 國史編纂委員會, 1991), 32쪽.

58) 鄭震英, 위의 글, 34쪽.

시 沼와 그 자손은 인근 가일(佳谷) 마을의 배·권·김씨 등과 통혼하여 하회와 인근 지역에 보다 많은 경제적인 기반을 확보함으로써 세거할 수 있는 근거를 마련하였다. 그에 비하여 타 지역으로 이주한 사람들은 대개 처향이나 외향으로 이주한 것인데, 그것은 당시 하회마을 친가의 경제적 기반이 처가나 외가에 비하여 상대적으로 약했기 때문이다. 즉 처가나 외가에 거주하는 것을 일상적으로 받아들이는 남귀여가혼적인 유습이 남아 있어서 아직은 동성마을이 형성될 여건이 미흡함을 알 수 있다.

또한 16, 17세기 당시 하회마을의 洞案을 보면, 비록 유씨가 다른 성씨에 비해 상대적으로 많았지만 아직은 유동적인 것으로 보이며 그 밖에 안씨나 권씨 등의 족세가 상당하였음을 알 수 있다. 이는 역시 동성마을의 출현과는 거리가 있음을 보여준다.

하회마을의 바로 인근인 가일의 경우도 이러한 과정은 유사하다. 가일마을에 처음 입향한 인물은 柳開였으나 그 후손은 다른 마을로 이거하고 이들의 사위로 들어온 안동 권씨가 마을의 주도권을 장악하게 되었다. 그러나 안동 권씨의 경우도 일부가 이곳의 토지와 노비를 관리하면서 재지적 기반을 마련하기는 했지만 그 후손의 대부분은 다른 지역 즉 처향, 외향으로 거주지를 옮겼다. 그리고 가일에 기반을 둔 권씨들 또한 연이은 土禍로 가계가 크게 위축되어 용궁으로 이거하였다가 가일마을에 재차 입거한 것은 17세기 초반 경이었다.⁵⁹⁾

이처럼 흔히 대표적인 동성마을이라고 하는 곳도 15, 16세기는 물론 17세기까지도 女壻와 外孫이, 그리고 아들의 아들과 여서·외손의 출입이 거듭되어 異姓잡거 마을이 되기도 하였고, 심지어는 여서의 가문이 마을의 주인공이 되기도 하였음을 볼 수 있다. 결과적으로 동성마을은 17세기 중엽 이후 즉 조선 중기를 지나서야 비로소 그 모습을 제대로 갖추게 되었다고 할 수 있을 것이다.

이처럼 동성마을이 형성된 것이 종법적인 가족질서의 보편화와 그에 따른 가문의 발달에 기반한다는 것은 이미 앞에서 언급한 바 있다. 그러나 그러한

59) 鄭震英, 위의 글, 36쪽.

대 전제 외에 보다 구체적인 몇 가지 원인이 더 있을 수 있다.

우선 중요한 것은 경제적인 기반이었다. 마을을 주도할 수 있는 위치를 확보하는 것은 경제적인 기반이 없이는 불가능했기 때문이다. 앞의 하회마을 柳沼와 그 자손의 경우에도 하회마을의 주도적인 세력이 될 수 있었던 것은 친가로부터의 재산과 바로 이웃한 처가의 경제력이 뒷받침이 되었기 때문에 가능하였던 것이다. 그에 비하여 沼의 다른 형제들이 하회마을에서 세거할 수 없었던 이유는 그 지역에서의 경제적인 기반이 취약한 반면 상대적으로 처향이나 외향에서의 기반이 든든했던 데에 있었다.

그런데 이러한 경제적인 기반의 문제는 농지의 확보 문제와 무관하지 않다고 한다. 즉 단지 토지를 많이 확보한다는 의미만이 아니라 농지가 산지로부터 평지로 이동된 것이 동성마을의 주도세력이 출현할 수 있는 보다 중요한 원인이 되었다는 것이다. 16세기에 마을이 산곡간으로부터 평지나 낮은 구릉으로 이동하면서 농경지가 확대되고 또한 집약농법이 발달함으로써 그러한 변화를 주도한 세력이 결과적으로 그 촌락에서 지배적인 역할을 하게 되어 본격적으로 동성마을이 성립하게 되었다. 그러한 증거는 16~17세기에 일반화된 사족 중심의 동계와 동약조직의 발달이라고 하겠다.⁶⁰⁾

이러한 경제적인 원인 외에 또 중요한 것은 특정 성씨의 사회적인 현달이었다. 특정 성씨의 顯祖 출현이 그 촌락에서 갖는 의미는 절대적이었다. 현조가 관직 혹은 학문상으로 두드러지게 되면 상대적으로 열등한 성씨에 대해 촌락의 사회적인 주도권을 장악할 수 있었던 것이다. 앞의 하회마을의 경우 유씨도 다른 성씨에 비하여 관직과 학문에서 현달하였기 때문에 여타의 성씨를 압도하고 동성마을을 형성할 수 있었다. 따라서 경제적·사회적 주도권을 장악한 동족의 후손은 점차 모여드는데 반해 “禮安 이씨나 眞城 이씨가 양동에 살면 상놈된다”⁶¹⁾는 말과 같이 非同姓은 양반이면서도 상대적으로 열등한 처지에 놓이게 되어 결국은 점차 다른 곳으로 이주하게 되었다. 즉 동성마을이 형성된 것은 종법적인 가족질서의 보편화에 근본적인 원인이

60) 이혜준, <조선 후기 문중활동의 사회적인 배경> (《東洋學》 23, 檀國大, 1993), 199~200쪽.

61) 여중철, <동족집단의 제기능> (《문화인류학》 6, 한국문화인류학회, 1974).

있었지만 보다 구체적으로는 경제적인 기반과 사회적인 현달이 뒷받침되어야 가능하였던 것이다.

이처럼 족보 보급이 활발해지고 동성마을이 형성되기 시작한 것은 조선 중기에 이르러 종법에 의한 부계적인 가족제도가 어느 정도 정착했기 때문이다.

〈李舜九〉

3. 유교문화와 농민사회

1) 유교문화 원리의 보급

조선사회를 유교사회라 하지만 유교가 일상생활 전반에까지 일시에 영향을 미친 것은 아니었다. 유교문화의 원리가 되는 성리학은 사상면에서 두 가지의 과제를 해결하면서 전사회의 운영원리로 되었다. 하나는 이전의 사상체계를 처리하는 것이고 다른 하나는 적극적으로 성리학을 이해하고 보급하는 것이었다.

조선 이전 사회의 기층에는 불교 및 도교 그리고 풍수·도참·무속에 이르기까지 다양한 문화의 원리가 내재되어 있었다. 그것들은 조선 전 기간에 걸쳐 부정되고 통제되기도 하였지만 유교문화와 함께 조선문화의 원리로 작용하였다. 유교문화는 그와 같이 다양한 문화의 원리들을 유교 입장에서 정리하고 일부는 포섭하면서 형성되었다.

조선왕조는 불교를 억제하거나 유교윤리와 명분에 어긋나는 祀神行爲를 통제하였다.¹⁾ 五岳致祭와 같은 國祀체제를 정비하였으며 성황신앙을 지방관이 주재케하였다. 곧 모든 사신행위를 없애지는 않았으며 淫祀로 규정되는 것 가운데 일부를 규범화하여 정리하였던 것이다. 祈佛단체인 동시에 향촌의

1) 韓祐勳, 〈朝鮮王朝初期에 있어서의 儒敎理念의 實踐과 信仰·宗教〉(《韓國史論》 3, 서울대, 1976).

공동체적 성격을 지녔던 香徒 역시 음사로 규정하여 里社制로 대체코자 하였다. 도교의 제천의식인 醺祭는 天災를 막거나 질병구제를 목적으로 하는 종교행사였는데 유가의 입장에서는 무격신앙과 마찬가지로 음사였다. 사림과는 불교의 畧晨齋와 도교의 昭格署를 혁파하였다.

유교 가운데 특히 주자학이 조선사회의 통치이념이 되어 기본적인 가치규범으로 수용되었는데, 그것이 온전히 이해되기까지는 상당한 시간이 걸려야 했다. 15세기경 성리학이 관학교육의 기본 내용으로 확립되면서 정치체제의 정비와 관련된 經世의 측면이 강조되었으며 조선사회의 보다 잘 짜여진 관료제의 관료는 유학 수업자였다. 전시기보다 확대된 예비관료층이 형성됨에 따라 유학에 대한 수요는 대폭 늘어났으며 성리학의 중심 개념인 理氣論은 지식인 계층의 보편적인 인식 준거로 자리잡아 갔다. 그후 16세기 후반 성리학에 대한 이론적인 탐구가 본격적으로 나타나 五常과 四端七情로 포괄되는 인간의 性情을 이기론으로 해명하는 것이 중요한 과제로 되었다. 우리 나라의 성리학은 心性論, 특히 사단칠정의 문제를 해명하는 과정에서 이론이 더욱 정치해졌고 조선적 성리학의 특징적인 이론체계를 확립하게 되었다.

이러한 성리학은 단순히 잘 짜여진 논리적인 사유체계로서만이 아니라 구체적으로 살고 있는 사람들의 사고와 행위를 규제하고 이끄는 구실을 하였다. 이기론은 유교적 윤리도덕과 명분론적 사회질서가 자연적이고 보편적인 것임을 이론적으로 설명하면서 그러한 사회질서를 지키고 그에 맞는 인간형성을 궁극적인 관심으로 삼았다.

유교문화는 의식주를 포함하는 전 생활 및 관습이나 법, 사회조직 그리고 사회의 모든 관계에서 나타나는 것이었다. 유교문화를 담지한 자들의 가정에서 뿐만 아니라 생활공간인 관료제에서 그리고 향촌사회에서 나타난다 하겠다. 그러한 유교문화의 특징 가운데 하나는 인간 상호관계에 대한 규정이었다. 三綱五倫에서 제시하고 있는 군주와 신하, 부모와 자식, 남편과 아내, 연장자와 연소자, 친구 사이의 관계뿐만 아니라 정치와 첩, 적자와 서열, 士族과 常人, 지주와 전호 관계 등 사회의 모든 관계를 규정하는 것이었다. 각 관계에는 질서가 있으며 그의 구체적인 표현이 禮였다.

그것은 또한 제도나 의례와 같이 눈에 보이지 않는 관념적인 것에 그치는

것이 아니라 때로는 구체적인 건조물로 나타나기도 하는 것이었다. 예를 들어 서원이나 향교 따위는 유교문화를 유지하는 중요한 기구일 뿐만 아니라 祭享하는 공간을 지니고 있는 것이었다.

이러한 조선사회에서의 유교문화의 특징 가운데 하나는 그것이 가치관의 확산과 그 행위규범의 실천에만 의존하여 생활과 풍속을 변화시키는 것이 아니라, 국가의 법에 의해 강제되고 형률에 의해 통제되고 있었다는 점이다. 양반층은 향촌사회에서 성리학적 질서를 유지하면서 유교문화를 누리고 퍼져나가게 하였으며 다른 한편으로는 그들의 계급적 이해가 반영된 국가권력에 의존해 그 문화의 유지와 보급을 하였던 것이다. 개인적 차원에서의 도덕규범이나 사회규범을 때로는 법으로 명확하게 규정하기도 하였다. 예를 들어 상한과 사족의 구분이 엄하다는 것도 교령으로 정하였고²⁾ 개인관계의 질서도 법으로 정하였다. 《經國大典》刑典의 告尊長에는 자손·처첩·노비가 부모나 가장의 비행을 陳告하면 모반이나 역반 사건 이외에는 진고한 자를 교수형에 처하도록 하였다. 개인 차원에서의 도덕규범이 전사회의 법규범이 된 것이었다.³⁾

어느 사회구성원보다 먼저 유교문화를 담지하게 된 양반들은 留鄕所, 士族鄕約, 職場契, 金蘭契, 詩會와 같은 조직체들을 통하여 자신들만의 고유한 문화를 형성·유지시키기도 하였다. 그뿐만 아니라 자신들의 가치관을 전사회에 확대하는 과정에서 자신들의 문화를 다른 계층에게 확산시키기도 하였다. 예를 들어 시회와 같은 것들은 양반층 안에서만 행하는 것이 아니라 중인층 혹은 서얼들에게까지 확산되었고, 재지사족은 향촌사회에서 자신들만의 사족향약 경험을 토대로 상하동약을 시행하였다.

유교가치관을 바탕으로 하는 문화의 형성은 당연히 그 가치관에 입각한 행위규범으로 표출되는 것이었다. 곧 유교의례의 준용이었다. 그리고 그것은 유교문화를 먼저 수용하고 담지하고 있는 양반층만의 의례로 그치는 것이

2) 《受教輯錄》嘉靖 갑인 33년(명종 9) 4월 4일. 이 교령은 종실, 권신 혹은 내수사 노비가 위세를 빌어 사족을 능욕하고 있는 문제를 처리하는 과정에서 나온 것이었다(《明宗實錄》권 16, 명종 9년 4월 갑술).

3) 이재룡, 《조선, 예의 사상에서 법의 통치까지》(예문서원, 1995), 37쪽.

아니라 농민 일반에게도 해당되는 것이었다. 농민은 이른바 土農工商의 四民 가운데 儒者가 업으로 삼을 수 있는 존재였다.⁴⁾ 李珣은 程子の 말을 빌어 신분적 질서를 지키듯이 農工商賈가 정해진대로 행하여야 한다면서 사민의 분업화된 질서를 말하였는데,⁵⁾ 대부분의 유자는 단순히 利를 좇는 공상보다 농업을 우위에 두고 있었다. 자연의 질서 속에서의 제관계를 설정한 것이 유학이라면 자연 속에서 자연의 순리를 좇아 생산을 하는 농업은 유자가 할 수 있는 유일한 산업이었다. 더군다나 현실에서의 농민은 가장 중요한 생산층이자 각종 부세의 부담자였다.

향촌사회의 재지사족은 농민과 지주전호관계를 직접 맺고 있거나 혹은 여러 조직을 통하여 농민과 관계를 맺고 있었다. 그런데 16·17세기의 농민은 선조 이래 높아진 생산력 수준이나 오랜 동안에 농민지배의 한 방법으로 행사되었던 收租權에 입각한 지배의 철회에 힘입어 안정적인 상태이어야 하나 현실은 그러하지 못하였다. 더군다나 임진왜란과 같은 전란 등의 피해는 막심한 것이어서 농촌에서 유리하게 되는 농민들에 대한 사회경제적인 안정책은 절실한 것이었으며 그에 못지않게 그들을 성리학적 질서로 이끄는 것이 중요한 과제로 되었다.

2) 교육기구의 운용과 의례의 수용

유교가치관을 가진 인간의 육성과 그에 입각한 사회질서의 수립을 한마디로 敎化라 하였다. 그러한 점에서 교육·교화는 곧 유교문화의 주체 및 담지자의 양성이었다. 유교문화는 이 교화과정을 통하여 확산되기도 하였다. 유교에서 가리키는 가장 바람직하고 전형적인 통치는 곧 교화였다. 조선의 儒者는 德治와 刑政이라는 통치의 두 가지 길, 예로서 이끌고(導之以禮) 형벌로서 다스리는(齊之以刑) 길 가운데 덕과 예로 다스리는 교화를 가장 원형으로 생각하고 있었다. 강상죄에 의하여 강제할 뿐만 아니라 교화라는 근원적인 방법을 동시에 사용하였다. 경제적 처지를 이유로 ‘先養民後敎化’를 내세워

4) 韓永愚, 《朝鮮前期의 社會思想》(한국일보사, 1976), 124~139쪽.

5) 李珣, 《栗谷全書》 권 25, 〈聖學輯要〉 爲政 9, 明敎章.

향약시행 논의에서 향약시행을 일시 정지하도록 주장한 李珥에게도 교화는 최종의 목표였다. 백성을 가르쳐 유교적 질서의 사회를 만드는데 정치의 목표가 있었다.

이러한 교화를 실현하는 것 역시 두 가지 길이 있었다. 교화의 본래의 뜻대로 교화의 전형을 세워 교화의 대상자가 그를 본받게 하는 것과 그 전형에서 벗어나는 것을 규제하는 것이었다. 권장과 강제규제이었다. 그 전형은 유교경전에서 제시되는 것이지만 현실적인 기준은 군주가 모범이 되는 것이었다. 수령의 임무인 政令의 준행과 교화의 시행 역시 중앙의 군주를 대신한 행위였다. 그 체계는 관찰사-수령에 이어지는 것이며 먼리체가 그 통제의 하부조직을 이루었다. 아울러 《경국대전》에 각종의 규제 조항을 세우고 유교 의례의 준용까지 때로는 법령으로 강제하는 것이었다. 《경국대전》에 혼례나 상례에 관한 구체적인 내용을 규정하였을 뿐만 아니라 〈婚姻節目〉과 같은 각종의 법령을 수시로 만들어 지키게 하였다.

교화의 주체는 국가와 양반층이었으며 향촌사회에서는 수령과 재지사족이었다. 국가는 학교를 세워 유학교육을 하고, 유학적 질서를 강조하는 교유문을 발표하기도 하며, 《三綱行實圖》·《小學》과 같은 각종의 유교서적을 인반하여 그 내용을 알렸다.⁶⁾ 그것은 중앙의 기구에서만 한 것은 아니었고 관찰사 혹은 수령이 행하는 것이기도 하였다. 관찰사였던 金正國은 《警民編》을 보급하였고 金安國은 향약을 관내에 시행하였다. 한편으로는 열녀·효자에게 旌閭를 하고 정문을 세운 것 같이 그 규범을 수행하는 것을 표창하여 장려하였다.

물론 교화가 학교제도에 의하여서만 이루지는 것은 아니었으나 그 교화의 근원은 학교로 이해하고 있었기에 각종의 학교를 설립하여 교화의 기구로 삼았다. 조선시대의 관학은 알려진 대로 서울의 4부 혹은 5부학당 및 성균관 그리고 지방의 향교가 있었으며, 사립 교육기구로서는 家塾·書堂·書齋·精舍 그리고 書院이 있었다. 교육은 그 밖에 향약과 같은 사회조직체를 통하여 이루어지기도 하였다.

6) 교화에서의 소학의 위치에 대해서는 金駿錫, 〈朝鮮前期의 社會思想〉(《東方學志》 29, 1981) 참조.

《경국대전》에는 부녀자와 어린이도 교화대상인 것으로 규정되었다. 《삼강행실도》 등을 한글로 번역하여 경외의 사족의 가장, 父老나 혹은 교수, 훈도 등으로 하여금 부녀자와 어린이를 가르치게 하는데 그 결과 大義를 통하고 조행이 뛰어난 자가 있으면 관찰사가 임금에게 보고하여 상을 주도록 규정하였다.⁷⁾ 유교문화의 원리 곧 유교가치관의 확산이었다.

명종 원년(1546) 6월에 제정한 〈京外學校節目〉은⁸⁾ 조선의 인적·물적 기초로서의 농민층을 교육대상에 포함하는 학규였다. 16세기 중엽 이후 이 〈경외학교절목〉에 근거하여 面訓長制가 실시되었다. 面學徒는 면훈장에게 직접 교육을 받든가 아니면 각자 배운 공부를 한달에 한번 확인하는 제도였다.⁹⁾ 면훈장제는 조선 중기 이후 향촌사회의 성장과 함께 군현통치에 면리제의 운용이 일반화되면서 더욱 확산되었다.

이러한 면훈장제 가운데 교육대상을 사족에 한정하지 않은 경우에는 향교나 서원에서 배제된 교육 수요층을 확충된 면 단위 교육기구에 포섭하는 셈이었다. 이와 같은 면훈장제의 운영은 왕성하게 확산되고 있는 서당의 기능을 현실적으로 인정하여 관학체제로 포섭하면서 교육의 내용을 통제하려 하였던 것이다. 문화 형성을 주도해 나간 국가와 양반층이 사회변동에 따른 문화원리의 변질을 차단하려는 의도였다.

전술한 바대로 유교문화 원리의 보급은 국가권력에 의한 것만은 아니고 양반 개개인에 의해서도 취해지던 것이었다. 향촌사회에서의 교화의 주체인 재지사족은 유향소를 설치하여 향풍을 바로잡으려 하였으며 鄉射禮·鄉飲酒禮를 실시하고 서당 및 서원을 세워 교화의 근원으로 삼았다. 《朱子家禮》의 준용과 같은 것은 향촌사회에서 교화의 진형을 보이는 것이었다. 주자학적 가치관은 국가 혹은 양반에 의하여 내용이 보급되고 강조되면서 일상생활의 규범으로 수용되었다.

16세기의 서당의 경우, 동몽교육에 관한 공적인 논의나 규정에서는 庶人을

7) 《經國大典》 권 3, 禮典 獎勸.

8) 《明宗實錄》 권 3, 명종 원년 6월 신축.

9) 金武鎭, 〈朝鮮後期 敎化體制의 整備와 面訓長制의 性格〉(《歷史敎育》 58, 1995), 66쪽.

그 교육대상에 포함하고 있으나 실제 설립된 서당은 현실적으로는 사족을 대상으로 한 것이 대부분이었다. 교화와 교육의 일차적인 대상은 사족일 수 밖에 없었다.

17세기에는 향촌마다 서당이 설립되었다. 정부측이나 재지사족은 양란 이후 조선사회의 재건과 관련하여 그리고 더욱 요구되는 유교교화의 필요에서 서당을 교육·교화의 기구로 주목하였다. 서당교육은 경제적으로 성장하고 있었던 양인농민층의 요구이기도 하였다.¹⁰⁾ 따라서 李堧의 〈通諭各面直月文〉에서와 같이 이 시기 이러한 서당을 서원과 함께 풍교의 본원으로 인식하기 까지 하였다.

사회의 전체 계층 가운데 과연 어느 범주를 교화할만한 대상으로 삼는가 하는 것은 문화 보급의 중요한 문제였다. 15, 16세기의 지배층은 인간의 도덕적 본성이 보편적임을 인정하면서 도덕적 능력의 차별성을 인정하고 있었다. 그러한 도덕적 능력의 차별성은 禮制의 차별로 나타났다. 예를 들면 서인이나 賤隸를 《주자가례》에 입각한 의례의 실천자로 인정하는가 그렇지 아니하는가의 문제였다.¹¹⁾ 《경국대전》에서는 사대부와 서인의 상례를 구별하여 각각 3년상과 백일상으로 규정하였다. 물론 軍士와 서인의 복상문제는 현실적으로는 부역문제와 직결되는 것이기도 하였다. 3년상을 행하기를 원하는 자는 허락한다고 되었지만 시행되지는 않았다.¹²⁾

16세기 초의 《경민편》의 보급이 소농의 성장에 따른 교화대상의 확대를 의미하지만 향약 이외의 본격적인 교화기구를 운영하지는 않았다. 그러한 점에서 17세기 이후 동몽교육 대상이 확대되었다는 것은 그에서 한걸음 나아간 교육기구를 통한 구체적 실천이었다. 17세기 상하동약이 향촌사회의 재건이라는 절박한 현실에서 농민층을 포함하는 기구로 변화하여간 것에서도 알

10) 丁淳佑, 《18世紀 書堂 研究》(韓國精神文化研究院 博士學位論文, 1985), 177쪽.

김무진, 〈조선후기 서당의 사회적 성격〉(《역사와 현실》 16, 1995), 237쪽.

11) 金勳植, 〈中宗代《警民編》보급의 고찰〉(《李載堧博士還歷紀念 韓國史學論叢》, 1990), 448~449쪽.

12) 《中宗實錄》 권 22, 중종 10년 7월 신해.

3년상 시행 문제에 관해서는 高英津, 〈15·16세기 朱子家禮의 시행과 그 의의〉(《韓國史論》 21, 서울대, 1989) 참조.

수 있듯이 이제는 문화의 원리를 표방하고 선언하는데 그칠 수 없는 사정이 있었던 것이었다. 특히 徐思遠의 河東里社契約에서 보이는 大同思想과 같은 것은 그러한 현실을 반영한 것이었다.¹³⁾ 교육대상의 확대가 있다하여 면리 단위 향촌에까지 상하지분을 내세운 예법과 성리학을 전파코자 한 서당의 설립목적이 크게 바뀌지는 않았다.

한편 이른바 士族多居 지역이면서 상호간에 혈연적 유대가 튼튼한 곳에서의 서당의 享祀는 祖先奉祀의 家廟的 성격이 강하였다. 그것은 종전에 소홀히 하거나 세우지도 않았던¹⁴⁾ 가례의 중심적 공간인 가묘 설립 문제를 부분적으로 해결할 수 있는 길이기도 하였다. 그리고 그것은 종전의 族契 혹은 族會 등을 통한 혈연유대가 서당이라는 구체적이고 사회적 유효성을 인정받는 기구를 매개로 하게 된 것을 의미하였다. 양반층은 서당에서 유교문화의 원리를 공부하고 그를 통하여 자신들의 사회적 위상을 유지하고 재생산하는 기회를 갖는 것과 동시에 문화 전파의 기지를 마련한 것이었다. 그리고 그 문화 범주에 농민층이 포섭되는 것이었다.

교화의 실현은 행위규범의 실천으로 나타나는 것이었다. 곧 의례의 실천이었다. 우리가 앞서 살펴본 교육과 예속 변화의 관계를 말하자면 그것은 두 가지였다. 앞서 말한대로 예의 본질을 교육시켜 예실천의 당위를 깨닫게 하는 것과 구체적인 의례를 가르쳐 새로운 의례를 지키게 하거나 종전의 의례에 대체토록 하는 것이었다. 《가례》를 직접 배우는 경우는 말할 것도 없겠으며, 교재의 곳곳에서 유교의례를 강조하고 있고 근본적으로 그러한 의례의 출발인 유교가치관을 배운다는 점에서는 동몽교육을 통한 의례의 준용을 말할 필요도 없겠다.

孟子가 말한대로 학교를 만들어 가르치는 것은 인륜을 밝히고자 함이요, 주자의 해석처럼 倫은 곧 序이니 부자간이나 군신간·부부간·장유간 그리고 붕우간의 질서인 것이었다.¹⁵⁾ 질서의 교육은 곧 의례의 준용을 의미하는 것이었다. 더욱이 어린아이라도 언제나 학당에서 머물며 공부하도록 할 경우

13) 金武鎭, 〈조선중기 士族層의 동향과 鄉約의 성격〉(《韓國史研究》 55, 1986), 39쪽.

14) 《明宗實錄》 권 19, 명종 10년 10월 무인·11월 임진.

15) 《小學》 권 2, 明倫第二.

에 이러한 居堂·居齋는 《소학》의 실천이나 《주자가례》의 준용을 확실하게 생활 속에서 교육하는 것을 뜻하는 것이었다. 程子の 말대로 灑掃應對와 같은 것은 사람의 행함에 가장 가까이 있는 일상적인 것이어서 그것을 形而下라고 하지만 그를 행하는 가운데서 스스로 理에 가까이 이를 수 있는 것이고 그것에 인을 실현함의 근본이 있는 것이었다.

동몽교육에서의 교재는 직접적으로 의례를 이해시키고 실행방법을 가르치는 것도 있으나 대체로 그러한 의례의 본질인 가치관을 교육하는 것이었다. 예를 들어 《동몽선습》은 오류의 철학적 배경, 五常의 행동규범, 그리고 오류·오상의 모범적인 역사 사례를 하나씩 설명한 뒤에 성현의 대표적인 言句를 하나씩 붙인 순서로 구성한 것이었다.¹⁶⁾ 李珥의 《擊蒙要訣》은 상제와 제례를 별도로 강조하고 있어서 宋時烈은 그를 《家禮》에 따르는 제사 때에 참고로 삼도록 권장할 정도였다. 鄭經世의 《養正篇》에서도 지켜야 할 의례를 강조하고 정리하였다.

위에서 말한 교화의 실현, 유교가치관의 수용은 의례의 준용으로 나타나게 되었다. 의례라고 하는 것이 단순히 절차를 의미하는 것이 아니라 가치관에 따른 행위규범인 것이기 때문이었다. 성리학의 기본 틀인 이기론의 사회적 실현이 예라고 이해할 때에¹⁷⁾ 예를 준용하여 그 가치관에 입각한 사회질서를 세우고자 하는 것은 중요한 문제가 아닐 수 없었다. 유교의례의 수용은 단순히 각종의 의례를 유교적으로 정리하는 것만이 아닌, 유교적 질서의 사회 그리고 유교 가치관에 입각한 인간의 완성을 목표로 하고 있는 것이었다. 따라서 교화의 현실적인 결과는 의례의 준용 여부를 통하여 검증되기도 하는 것이었다. 《주자가례》의 수용은 곧 주자학적 질서의 성취 정도를 알려주는 것이었다.¹⁸⁾

따라서 의례가 그러한 가치관의 실천규범인 동시에 그 실천을 통하여 그

16) 韓永愚, 〈朴世茂의 《童蒙先習》〉(《朝鮮前期史學史研究》, 서울大 韓國文化研究所, 1981), 253쪽.

17) 高英津, 〈16세기 후반 喪祭禮書의 發展과 그 意義〉(《奎章閣》 14, 1991), 34쪽.

18) 黃元九, 〈朱子家禮의 形成過程〉(《人文科學》 45, 延世大, 1981)에서 지적한대로 《주자가례》를 주자가 온전하게 작성한 것인가 아닌가 보다는 현실적으로 그것을 주자의 가례로 인식하여 준용한 것이 문제였다.

러한 가치관을 지닌 인간의 형성에 그 목표가 있다고 하면, 의례의 보급은 그러한 의례의 출발인 가치관의 보급을 병행하게 되어 있었다. 예컨대 혼례 건 상례건 그 절차를 강조하기에 앞서 인간관계를 말하는 효와 충을 바로 세워야 하는 것이었다. 말하자면 상제례는 효로부터 출발하여 그 의례가 나오는 것이었다. 흔히 향약에서도 그 때문에 덕업이 제대로 되어야 예속이 바로 세워짐을 말하였다. 金幹은 동계의 4대 항목을 正倫理·敦風俗·救患難·規過失로 나누면서 윤리가 바르게 되어야 풍속이 바로 세워짐을 말하였다.

그와 같기에 의례의 수행은 비록 《주자가례》를 준범으로 하고 있지만 그 정신인 효를 수행할 수 있으면 조선적인 변형이 가능한 것이고 향촌사회의 사정에 따라서 의례가 변할 수밖에 없는 것이었다. 문제는 그러한 변용의 기준이었다. 이것은 양반층에게도 마찬가지로 문자 그대로의 준용에는 항상 현실적인 괴리가 고민으로 떠올랐던 것이다. 더욱이 일반 농민에게 있어서는 그를 준용할 만한 경제적 처지가 고려되어야 하는 것이지만 그러한 경제적 조건을 무시한 비현실적인 의례가 표창되는 것이 또한 현실이었다. 그러한 점에서 보면 가례서의 보급을 두 측면에서 이해할 필요가 있다. 하나는 가치관을 실현키 위해 지향해야 할 의례를 제시하는 것과 다른 하나는 그 지향점과 현실이 결합된 것이었다. 《주자가례》가 지향해야 할 의례를 싣고 있다고 하면 조선시대에 재구성된 가례서는 후자라 하겠다.

이러한 의례의 보급 및 확산은 일차적으로 《주자가례》와 같은 의례집에 의하여 이루어질 것이지만 직접적인 또 다른 방법에 의하여 전파·보급되는 것이었다. 예컨대 유교의례는 특히 향약과 같은 조직체를 통하여 광범하게 보급되었다. 향약과 같은 조직체에 참여하여 의례를 준용하는 것이었다. 사족만이 참여한 향약은 논외로 하더라도 임진왜란 이후 동약 등을 통하여 상하가 함께하는 향약이 늘어나면서 향약에서 강조하는 유교규범은 물론 농민의 예속에도 영향을 미쳤다.

향약은 모일 때에 서원행례나 향례가 뒤따르는 경우가 있어서 유교의례가 향음주례와 같은 모습으로 전개되었다. 이러한 점에서 일반인에게까지 교육범위를 확대한 서당의 경우에도 일정하게 그러한 유교의례의 확산에 기여하였을 것으로 여겨진다. 물론 임란 이후의 모든 향약이 유교의례를 강조하지

는 않았다. 몇 지역의 동약에서는 지나친 유교의례의 강조가 오히려 민심을 거칠게 할 것을 염려하여 소략하게 다루는 경우도 있었다.¹⁹⁾

예를 지키려면 여러 조건이 충족되어야 할 것이었다. 특히 임란과 같은 대혼란기에서조차 그러한 것을 강조하기는 어려웠다. 사망자가 대량 발생한 전쟁 중에 모두가 상복을 입으리라 생각하는 것은 군주인 선조의 생각이고 현실은 그렇지 않았다.²⁰⁾ 그러한 유교의례의 준용을 가로막는 현실은 다양하였다. 음양·풍수, 불교, 무속뿐만 아니라 기존의 조직이라든가 역의 부담, 경제적 상황, 역질, 오랜 시간에 걸쳐 형성된 구래의 습속이 영향을 미쳤다.²¹⁾

常漢이 향약에 들지 아니하고 사사로이 香徒를 만드는 자는 관에 알려 그를 깨도록 하였다.²²⁾ 비록 향촌사회에서 장례에 이용되는 향도마저 금하고 향약조직으로 대체하려는 것이었다. 의례를 지키게 하려고 예를 지키지 아니한 자를 처벌하든지 아니면 예를 행하는 것을 표창하고 장려하였다. 상중에 지켜야 할 일을 지키지 아니한 관리들을 처벌한다든가 상중에 과거에 응시한 자에 대해 처벌하는 것이었다. 아울러 상을 지내도록 관리에게 급료를 미리 지급한다든가 정표를 강화한다든가 하는 것이었다.

물론 정려에서 효자·열녀·충신으로 표창되는 것 자체가 직접적인 예속의 변화사례는 아니었다. 예컨대 효행을 표창하는 경우에 곁으로 드러나는 행위는 예속일 수 있으나 때로는 그 근본인 효라는 가치관만이 나타난 것이기도 하였다. 3년간 여막을 지켰다고 하는 것은 하나의 의례라 볼 수 있지만 斷指와 같은 것은 의례는 아니었다. 그러나 앞서 말하였듯이 예속의 변화는 근본적인 가치관 변화의 한 표현이기 때문에 그러한 정표정책은 예속의 변화를 가능케하는 조처였다.

조선 중기 몇 차례의 예송에서 볼 수 있듯이 예학에 대한 관심은 높았다.

19) 金武鎭, 앞의 글(1986), 29쪽·41쪽.

鄭四震, 《守庵集》 권 2, 愚巷洞契約文.

宋 亮, 《愚谷集》 권 1, 附社中條約.

20) 《宣祖實錄》 권 48, 선조 27년 2월 계해. 이는 임란뿐만 아니라 호란 직후에도 민풍이 크게 무너지고 예속이 전혀 없어졌다고 지적되었다(《仁祖實錄》 권 44, 인조 21년 11월 병오).

21) 《明宗實錄》 권 17, 명종 9년 9월 계묘.

22) 李崇逸, 《恒齋集》 권 4, 宜寧縣榜諭文·鄉約定規.

예학은 16세기 후반 이기심성론, 정통론에 대한 이해가 심화되는 것과 동시에 발달하였다. 예서의 전개도 祭禮 중심의 가례서에서 喪祭禮書로, 거기에서 다시 四禮書로 발전하였다.²³⁾ 이는 물론 앞선 시기의 성리학의 수용 정도와 관련되는 것이라는 점에서 16세기 성리학의 실천과 관련되는 것이었다. 《소학》의 실천 그리고 향약의 시행과 같은 것으로 표출되었던 것으로 현실 사회에서 성리학적 질서를 어떻게 실천해 나가는가 하는 문제였다. 사회의 기본 단위인 가족관계뿐만 아니라 향촌사회에서의 인간관계를 어떻게 유지하여야 하는가라는 문제였다.²⁴⁾

이는 향촌사회의 구성에 따라서, 예를 들면 혈연적 유대가 튼튼한 지역과 그렇지 못한 지역의 차이가 있기는 하여도, 전 조선사회의 사회질서라는 차원에서 지배층에 의하여 끊임없이 제기되고 있는 문제였다. 전술한대로 예는 단순한 행위규범을 넘어 유교가치관의 표현이라는 점에서 근본적인 문제가 담겨있는 것이었다. 현종대의 두 차례의 예송이나 예학의 발전은 義의 실현인가 아닌가의 문제이면서 유교문화의 원리와 그 행위규범에 대한 체계화가 심화된 것이었다. 농민층의 예의 실천 여부는 농민층을 유교문화의 공유자로 만들면서 조선 전사회를 성리학적 사회로 유지할 것인가 아닌가의 보다 구체적인 현실적인 문제로 직결되는 것이었다.

3) 의례변화의 제양상

유교문화의 원리는 교육기구 혹은 사회조직 등을 통하여 보급, 확산되어 갔으며 그 구체적 표현으로서의 의례는 양반만의 문화가 아닌 전 사회의 문화로 확대되어 갔다. 일반농민을 교화의 대상으로 삼았던 16세기에 서당교육이나 향약에서 농민층이 배제된 것은 아니었다. 그러나 문화의 폭넓은 학습이 가능한 본격적인 서당교육이나 상하동약은 17세기에 들어가면서 이루어

23) 禮學과 禮書의 전개에 대해서는 다음의 글이 참고된다.

鄭玉子, 〈17세기 전반 禮書의 성립과정 : 金長生을 중심으로〉(《韓國文化》 11, 서울大, 1990).

고영진, 《조선중기 예학사상사》(한길사, 1995).

24) 李泰鎮, 〈士林과 書院〉(《朝鮮儒敎社會史論》, 지식산업사, 1989), 198쪽.

졌다. 조선 중기 유교문화의 원리이자 행위규범인 의례는 동몽교육과 향약을 통하여 수용되고 있었으며 그것은 점차 농민층의 문화로 되어 갔다. 16세기의 향약의 조문에서 원리의 이해와 예속을 지켜야한다는 원칙을 강조하였다면 17세기의 향약에서는 상하를 포괄하면서 실질적인 의례를 실천하기 위한 내용이 강조되었다.

향약은 사족 중심의 자치규범이기도 하였으며 유교가치관에 터를 둔 4강목을 통하여 구체적인 행위규범을 설정하며 그와 같은 것을 공동체적으로 강제 규제하는 향촌통제조직이기도 하였다. 향약은 소농경영을 기초로 하는 봉건경제구조가 유지되고 상하의 신분제적 질서가 지켜지는 사회를 이루고자 함에 목적이 있는 것이었다.²⁵⁾

향약의 성격이 그와 같다는 것은 유교문화의 건설이 의례의 시행만으로 이루어지는 것은 아니라는 것을 말해준다. 곧 유교가치관에 입각한 전 사회의 구조를 이룰 때에 비로소 유교문화가 유지되는 것이어서 농민의 삶 곳곳에 영향을 미치는 것이었다.

(1) 관혼례의 변화

유교의례는 《주자가례》가 보급되면서 점차 형성되었다. 그것은 물론 사족의 경우가 우선 대상이 되는 것이었다. 관례는 양반층 안에서도 잘 시행되지 않은 것으로 알려졌다.²⁶⁾ 《주자가례》에 실려있음에도 불구하고 “정식이 없어서 10세만 지나면 加冠을 하기도 하고 20세가 되어도 가관하지 않는다”²⁷⁾는 언급이 나올 정도로 이해 내지 보급되어 있지 않았다. 吳道一은 〈訓士節目〉에서 교육 대상을 童蒙과 冠者로 나누었지만 18세기 중엽의 《大東小學》에서도 관례가 잘 지켜지지 않음과 그에 따라 관례를 간략히 지킬 것을 권하였다.

혼례에서는 신랑이 신부를 맞아오는 친영례가 중심 문제였다. 우리의 경우 친영례라는 용어보다는 ‘率壻婚’ 또는 ‘壻留婦家婚’이라 부르며 당시에는 ‘男歸女家婚’이라 부른 것이었다. 이것은 단지 혼례의 3일간의 행례만을

25) 金武鎭, 앞의 글(1986), 11쪽.

26) 高영진, 앞의 책, 114쪽.

27) 《中宗實錄》권 34, 중종 13년 7월 경술. 朝講에서의 司諫 金希壽의 언급.

의미하는 것이 아니라 남자가 장가간 뒤 처가에서 처부모와 같이 살거나 처가가 그 처에게 나누어준 집에서 생활하는 것과 같이 처가에 정착하는 것을 뜻하였다. 이 습속은 17세기 후반 자녀차등상속제와 장자봉사제가 실시되면서 그 기간이 단축되어 1년 또는 반년이 되었다.²⁸⁾

연산군 8년(1502)에 제정한 <혼인절목>까지 있었지만 친영례는 잘 지켜지지 않았다.²⁹⁾ 혼례 때에 모두 전해오는 속례를 따르고 있었던 터에 선조 3년(1570) 정월에 趙穆이 가례절목을 준용하여 딸의 혼례를 치룬 것은 주목할만한 사건이었다.³⁰⁾ 속례에서는 혼인날에 촛불을 밝혀놓고 신부를 들여보내고 그 다음 날 覽寢이라 하여 신랑의 친지들이 그 처가를 방문하여 酒食을 대접받고 3일째에 부부가 비로소 상견례를 하는 것이었다. 가례에 의하면 혼인날에 친영례를 행하는 것인바 여러 밤을 지내고 상견례를 하는 것을 유자들은 외설적이며 무례하다고 비판하였다.³¹⁾ 《주자가례》의 수용으로 점차 남침이 없어지고 친영례를 행하게 되기는 하였으나 앞서 지적하였듯이 16세기 중엽에 유교의례가 본격적으로 전개되지는 않았다. 조목이 행한 친영례를 원근에서 서로 본받고자 한 사람들은 사족들이었을 것이다. 그 직후인 선조 7년에도 諫院에서 혼례가 정식이 없음을 말하며 《주자가례》를 시행할 것을 요청하고 있고, 이에 선조는 혼례는 고장마다 다른 것이 전례이고 새로운 예를 만들 필요가 없다고 하였다.³²⁾ 군주마저 일률적인 《주자가례》 적용을 거부하고 있을 정도였다.

동몽교육에서나 향약에서 혼례의 구체적인 절차를 직접 가르치고 규정한 것은 아니었다. 《계몽편》에서 부부관계를 강조하고 있는 것은 인간관계의 출

28) 李樹健, <朝鮮前期의 社會變動과 相續制度>(《한국친족제도연구》, 역사학회, 1992), 85쪽.

29) 《燕山君日記》 권 44, 연산군 8년 5월 기해.

《中宗實錄》 권 97, 중종 36년 12월 경진. 이 혼인절목은 혼례 전반을 규정한 것이 아니라 혼인 때의 사치를 금하는 것이 주 내용인 것으로 보인다.

조선 전기 혼례에 관해서는 장병인, 《조선전기 혼인제와 성차별》(일지사, 1997) 참조.

30) 趙 穆, 《月川先生文集》 月川先生年譜.

31) 李濟信, 《清江先生鯨鱗瑣語》.

32) 《宣祖實錄》 권 8, 선조 7년 9월 기묘.

발로서의 의미이지 혼례를 직접 가르치는 것은 아니었다. 향약에 혼례가 수록된다 하여도 구체적인 의례를 시행키 위한 것이라기 보다는 노동력의 상호부조적인 성격이 짙었다. 그러나 그 부조의 내용을 보면 향약원들의 혼례가 《주자가례》에서 벗어나기 어려웠던 것으로 보인다.

광해군 3년(1611)에 朴綱은 陝川에서 三里鄉約을 만들면서 婚姻相助條를 두었다.³³⁾ 이 향약은 향촌민 전체를 상·중·하 셋으로 나누었다. 3리의 인물을 모두 명부에 기록하고 士夫를 一類로 하여 동서로 나누고, 평인·서얼·서민·僕隸를 각 1류로 나누었다. 이 가운데 사부가 상이고 평인이 중이며 서얼 이하를 하로 하였다. 혼가행차 때에 해당 마을의 상유사가 마을 장정을 가려 뽑아 上行은 40명, 中行은 20명, 下行은 10명을 지원하는 것이었다. 친영례의 경우에 신부가 속한 마을 사람이 雉鷄 가운데 각 1수를 돕는데, 士夫는 사부가 돕고 평인 이하는 그 마을 중에서 서로 돕도록 하였다. 혼가에는 해당 리의 里統이 마을 장정을 이끌고 鋪陳이나 햇불, 馬草와 같은 일을 돕도록 하였다. 신분에 따른 노동력의 제공 정도만 규정하고 친영례의 구체적인 내용을 싣고 있지는 않지만 모두가 따라야 할 친영례로 자연스레 규정하고 있는 것으로 여겨진다.

이와 같이 향약에서 공동노동력을 동원하여 지켜야 할 의례의 기준은 향촌사회의 상층부인 재지사족들의 의례인 것이었다. 물론 金幹의 동계에서도 敦風俗條에서 혼인이 별도로 처리되고 강조되었지만 그것은 경제적인 상호부조에 그치는 것이고 《주자가례》로 표현되지는 않았다. 喪禮도 마찬가지로 이듯이 노동력의 제공 혹은 경제적인 부조가 곧 의례를 규제하는 것은 아니었다. 부물을 내는 혼인의 예식이 《주자가례》이었는지 아닌지는 직접 표현하지는 않았다.

그러나 16세기 양반조차 잘 지키지 않던 친영례가 17세기 향약조문에 등장하고 있다는 것은 친영례 시행을 말해줌과 동시에 향약을 통한 의례의 보급을 함께 말하는 것이다. 향약에 의하여 통제되는 향촌민이 그를 주도하는 사족들의 의례를 따르지 않기는 어려운 것이었다.

33) 朴綱, 《无悶堂集》 권 3, 雜著, 三里鄉約立議.

(2) 상제례의 변화

관혼상제 의례 가운데 복잡하여 지키기 어려운 것으로 여겨지던 것이 상제례였다. 《경국대전》禮典에는 奉祀·喪葬 조항을 두고 있는데 특히 관인들의 봉사뿐만 아니라 庶人의 봉제사에 대해서도 규정하였다. 刑典 推斷에서는 “상을 당하기 전에 범행한 徒刑·流刑 이하의 죄가 상중에 발각된 자는 10惡의 죄를 제외하고는 贖錢을 받으며 혹 체형을 받기를 원하는 자에게는 백 일 후에 처벌을 하도록” 하였다. 그만큼 상을 당하는 것은 범죄로 인한 처벌을 감하거나 유예할만큼 중요한 것이었다.

이 상제례는 일반 풍속과 불교의례의 적지않은 영향을 받았던 것으로 유교의 수용과 함께 의례의 충돌이 가장 심한 것이었다. 그것은 단순히 종전의 의례를 유교의 것으로 대체하는 문제가 아니었다. 쌍계적 가족제도, 同姓결혼, 異姓收侍養, 男歸女家婚, 자녀균분상속제, 子女輪回奉祀制 그리고 친족개념 등의 문제들을 유교 입장에서 정리하여야 하는 것이었다. 그 방향은 부계친족 중심의 가족제도, 동성불혼, 異姓不養, 친영례, 자녀차등상속제 및 長子奉祀制 등이었다. 물론 이러한 문제들은 상호 연관되는 것이어서 특히 남귀여가혼·자녀균분상속제·자녀윤회봉사와 같은 것이 서로 인과관계를 가지면서 점진적으로 해결되었다.³⁴⁾

상제례의 실행은 또한 종법제도의 이해와 관련이 있는 것이었다. 종법의 문제는 좁혀서 보면 의례문제는 아니었다.³⁵⁾ 그러나 종법의 문제는 주자성리학의 정통론을 온전히 수용하는가 아니하는가의 문제와 함께 종법결정과 관련한 제사권의 상속, 나아가서는 재산의 분재 등 여러 문제가 중첩되어 있는 것이었다. 종법수용의 문제는 성리학의 수용과 관련하여 변형되어 수용되었다. 의리·명분론에 입각한 성리학의 정통론을 수용하는가 아니면 혈연 또는 그 결정권을父가 가진 것으로 보는가 하는 문제였다.

34) 李樹健, 앞의 글, 113~114쪽.

35) 종법제도의 수용에 관해서는 다음의 글이 참고된다.

池斗煥, 〈朝鮮前期의 宗法制度 理解課程〉(《泰東古典研究》 1, 1984).

박연호, 〈조선전기 士大夫禮의 변화양상 「家禮」와 宗子法을 중심으로〉(《淸溪史學》 7, 1990).

종법수용과정은 일률적이지 않았다. 세종대에는 宗子만이 제사를 주관하는 원칙이 세워지고 입후자가 친자로서 承重·奉祀하는 원칙이 세워졌다. 이는 정통론에 입각한 종법제로 보이기도 하지만 현실적으로는 兄亡弟及의 혈통론이 그와 같은 형식을 빌리고 있는 것도 사실이었다. 의리·명분의 정통론이 쇠퇴한 세조대에는 제3자 승중이나 증손이 입후하여 승중·봉사하는 일까지 있었다. 성리학을 성리학으로 온전히 이해하게되는 퇴계와 율곡 단계에 이르러 입후 뒤에 친자가 태어나도 입후자가 승중·봉사하는 종법제로 이해하게 되었다.

收·侍養자가 모두 입후를 목적으로 하는 것만은 아니지만 위와 같은 입후를 하는 길 가운데 하나가 수·시양이었다. 17세기에도 수·시양자의 재산 상속을 둘러싼 적지 않은 분쟁이 일어나고 있었다. 이러한 문제는 물론 양반층에 집중되는 것이기는 하지만 收·侍養父의 신분이 대체로 중인 내지 양인이라는 점에서 보면 일반 농민의 문제이기도 하였다.³⁶⁾ 아울러 그것은 종법제의 시행과 관련되는 것이고 동시에 그와 동일한 준거인 성리학의 의례를 준용하는 문제였다.

연산군 12년(1506)에 “이제부터는 외조모·처부모의 忌祭를 지내지 말도록” 전교하였다는 것은³⁷⁾ 유교문화가 세워지면서 상제례 역시 점차 종전의 예속을 조정하면서 점차 《주자가례》의 시행으로 옮겨가게 되는 과정을 말하는 것이었다. 제례는 그야말로 집집마다 다르다는 것이 속설로 알려질 정도였다.

이이는 《학교모범》에서 상제례를 강조하면서 그것이 아버지 섬김의 하나임을 말하였다. 그는 《擊蒙要訣》에서 제사는 마땅히 《가례》에 의하여 반드시 사당을 세워 선조의 신주를 모시고 祭田을 두고 祭器를 갖추어 宗子가 주관하도록 강조하고 있으나 현실은 그렇지 못하였음을 지적하였다. 이 시기 제사 가운데 묘제와 忌祭, 辰日祭祀 및 단오, 추석 등 속절의 제사는 내외손이 돌아가면서 지내고 있었다. 중자가 행하는 것은 시제만이였다. 그리고 기제의 경우에도 신주에 제사지내지 않고 지방을 붙이고 제사를 드리는 것이였다. 이러한 윤회봉사는 자녀균분상속제가 그 배경이였다.³⁸⁾

36) 崔在錫, 〈朝鮮時代 養子制와 親族組織(하)〉(《歷史學報》87, 1980), 76쪽.

37) 《燕山君日記》권 61, 연산군 12년 정월 경자.

16·17세기에 각종 예서의 편찬이 이루어지고 있다는 것은 곧 예속의 수용이 진행되고 있음을 말하는 것이다. 그러나 사대부조차 《주자가례》를 지키기 어려워 그를 집례하는 대표적인 인물들이 나타나고 있다는 것은 그만큼 일반에 의한 《주자가례》의 수용이 이루어지고 있지 않다는 증거이기도 하였다. 사대부조차 상제례를 업신여겨 상제례를 줄이고 피하는 각종의 속설이 많이 유행되었다. 종전의 관습이나 불교의례 또는 현실적인 경제적 처지 등은 이러한 가례의 수용을 더욱 어렵게하는 것이었다.

《주자가례》를 준용한 경우에도 《주자가례》라는 큰 틀은 따르되 실제의 절차에서는 구래의 습속 등이 결합되기도 하였다. 예를 들어 3년상을 무덤 옆에서 지내는 廬墓制는 효행으로 인정되어 정표하기도 하였는데 이는 본디 《주자가례》를 따른 것은 아니었다. 그러나 《주자가례》가 보급되면서 이것 역시 문제로 되지 않을 수 없었다. 《주자가례》를 따라 집에서 返魂의 예를 행하려면 여묘제는 자연 행할수 없는 것이었다.³⁸⁾ 가례의 준용을 주장하는 양반층으로서의 일반인들이 반혼을 이유로 시묘살이를 피하는 것을 적극적으로 막을 방도는 없는 것이었다. 따라서 이이는 예법에 따라서 지킬 수 있으면 반혼을 하지만 그렇지 못하면 시묘살이를 하는 것이 옳다고 하였다. 이러한 것은 한편으로는 《주자가례》의 수용에 따라서 구래의 예속이 변화하게 되는 사례이기도 하였다.

《주자가례》에 따르지 않는 경우에 대체로 그것을 胡風이라 여긴 것으로 보인다. 유교에서의 효가 강조되고 있었지만 촌민이 상시에는 어떻게 해야 養親을 하는 것인지 모르고, 돌아가신 후에는 매장·제사를 餘事로 안다는 지적은 이 시기의 양반층이 보는 농민의 한 모습이었다. 주육을 베풀고 마치 잔치처럼 치르는 것이었다. 따라서 향약의 부칙으로 정하여 일체 금하도록 조치하였다.⁴⁰⁾

그러한 문제를 근본적으로 해결할 수 있는 것은 물론 의례의 교육이었다. 《주자가례》를 그대로 주지시키는 것으로는 적절치 못하였던 것으로 판단되

38) 李樹健, 앞의 글, 87쪽.

39) 高英津, 앞의 글(1991), 38쪽.

40) 李 鼎, 《月澗集》 권 3, 書約 下.

어 내용을 이해하기 쉽도록 줄이든지 한글로 바꾸어 보급하였다. 앞서의 《격몽요결》과 같은 서적을 보급하였고 《주자가례》를 주석하는 작업이 이루어졌다. 그리고 申湜의 《家禮諺解》, 金長生의 《喪禮諺解》, 安某의 《家禮喪葬三禮諺解》와 같은 언해서들이 나오게 되었다.⁴¹⁾ 김장생은 〈喪禮諺解序〉에서 禮 가운데 상례가 가장 번다한 것으로 지적하였다.⁴²⁾ 예를 안다고 하는 사람도 상을 당하여 제대로 하지 못하는데 하물며 궁벽한 향촌에 사는 사람이야 어찌 그 예절을 알겠는가 하여, 비록 婦人이 이를 갖고도 실행할 수 있도록 언해한다는 것이었다.

상하가 같이 참여하는 향약에서도 상례를 점차 상세하게 규제하면서 사족만이 아닌 일반인을 그 대상 범주로 확대하였다. 임란 이후 古縣洞約 역시 상하가 함께 참여하는 향약으로 변환하였다.⁴³⁾ 현재 전하는 최초의 약문에서는 다른 향약에서와 같이 喪葬에 모두 모여 돌보아주도록 되어 있는 정도였다. 2차 증보한 인조 22년(1644)의 규약에는 의례를 지키기 위한 구체적인 부조가 규정되어, 혼인과 父母妻子의 初喪에는 상하가 백미 7습씩을 내어 도와야 했다.

효종 4년(1653)의 조목에 증보한 내용은 주로 洞會가 소유하고 있는 什物의 사용에 관한 것이었다. 예속을 지켜나가고자 할 때의 장에 요인 가운데 하나는 경제적 여건이었다. 그것을 부분적으로 해결할 수 있는 방법은 冠帶나 喪輿를 세를 주고 빌려주거나 파는 것이었다. 이는 곧 의례를 지키기 위한 보완적 조치였다. 이 물건들은 동약원들에게 대여해주는 것이었지만 사정이 어려운 사람들에게도 세를 받고 빌려주는 것이었다. 현종 7년(1666) 즈음의 증보에서는 다른 면에 살고 있는 동약원의 자식이나 조카들에게도 세를 받고 빌려주었다.

박인의 삼리향약은 혼인에 관한 조목과 같이 상례를 상세히 규정하였다. 성빈·영빈·회장·조묘 등의 일을 맡아서 하였다. 향도조직을 대체할 정도

41) 고영진, 앞의 책, 195~213쪽.

42) 金長生, 《沙溪全書》 권 5 (《石潭及門諸賢集》 1, 亞細亞文化社, 1982), 80쪽.

43) 고현동약의 약문은 朴翼煥, 〈泰仁地方의 古縣洞約考〉(《邊太變博士華甲紀念 史學論叢》, 1985)에 의거하였다.

의 짜임새를 갖고 있는 것으로 보아, 향도를 이용함으로 따르게 될 전래의 예속 시행을 피하고 유교예속을 준용케 하려는 것이었다. 즉 유교예속의 실천을 실질적으로 가능하도록 노동력을 동원하는 것이었다.

상례는 사실 노동력의 확보가 어느 예보다 중요한 일이었다. 진주의 僧法藏과 같이 士人의 자제이면서도 그 모친을 장례지내기 위하여 향도계에 드는 경우가 있는 것이었다.⁴⁴⁾ 예를 들어 앞서의 삼리향약의 경우에는 상상의 경우에는 삼리의 연정이 모두 동원되고 중상이면 50명 하상은 20명이 동원되었다. 상주 魯谷향약의 擔持軍도 30명이었고⁴⁵⁾ 城山睦隣契에서는 30명을 喪軍의 기본 단위로 삼았다. 그에 비하여 폐농할 지경에 이르렀을 때에 농사를 짓기 위해 제공하는 장정의 수는 20명을 넘지 못하도록 정하였다.⁴⁶⁾ 물론 상은 일시적이고 농사는 그와 다르다는 것을 고려하여도 적지 아니한 인원이었다.

이 성산목린계에서는 상계이든 중하계이든 초상으로부터 영장에 이르기까지 말을 호상유사를 정하도록 되어 있었다. 물론 상하가 참여하는 향약이라 하여도 그 향약의 운영 형태에 따라서 의례의 시행은 정도의 차이가 있었던 것으로 보인다. 喪에 사족이 직접 주관하지 않는 것을 보면 의례의 준용에 한계가 있는 것으로 여겨진다. 가령 하계에 속한 자가 상을 당하면 부물에 차이가 있을 뿐만 아니라 상유사나 도유사는 노를 보내어 弔禮를 할 뿐이었다.⁴⁷⁾ 그렇다고 하여도 향약 자체가 유교예속의 준행을 강조하고 있다는 점에서 보면 그 역시 정도의 차이는 있겠지만 유교의례의 준용을 현실적으로 강제하고 있다고 하겠다. 향약은 직접적으로 예속을 서로 지키도록 약문에 규정하고 있을 뿐만 아니라 강제에 의하여 지켜지는 것이었다. 단순히 가마니를 낸다든가 아니면 노동력만을 제공하는 경우에도 의례의 준용을 전제로

44) 《晉陽誌》권 3, 孝行(《慶尙南道輿地集成》, 慶尙南道誌編纂委員會, 1963).

45) 〈魯谷鄉約〉(《嶺南鄉約資料集成》, 吳世昌 外 4인, 1986), 251쪽. 鄉約題名錄序는 李萬敷(1664~1732)가 1708년에 쓴 것이지만 座目の 부조수혜 내용을 보면 17세기 후반 시행되고 있었음이 확인된다.

46) 《城山睦隣契憲》補入契令(嶺東地方 郷土史研究資料叢書(一), 關東大 嶺東文化研究所, 1989).

47) 金 幹, 《厚齋集》권 38, 頒示各面洞契約.

하는 것이었다.

그러나 여전히 의례의 준용은 앞으로 완성되어 가는 것이지 종결된 문제가 아니었다. 종전과 마찬가지로 문제가 일어나고 있었다. 3년상을 지내지 않는다는가, 거상 중에 결혼한다는가, 부모가 돌아가심에도 타향에서 빨리 돌아가지 아니하고(不奔喪), 장례와 제사를 지내지 않고, 喪葬이나 練祥(小祥) 일에 혹 인리를 불러 술마시고 잔치를 한다는가 혹은 무격을 많이 베풀어 하루 종일 징이나 치는 일까지 벌어졌다. 이에 심한 자는 告官토록 하였다. 이와 같이 향약에서 고관의 조항을 둔 것은 의례의 준용에서도 강제력을 행사하고 있음을 확인할 수 있는 것이었다. 婚姻喪祭의 경우에 이유없이 때를 놓치면 처벌되는 것이었다.⁴⁸⁾ 향약문 역시 글자를 모르는 상한을 위하여 한글로 풀어 알리는 것 또한 병행하던 일이었다. 앞서의 고현동약에서는 諺書로 약조를 베껴 각 리에 나누어주어 잘하고 잘못하는 것을 적어 남녀가 하나 같이 다 알도록 하였다.

4) 농민사회의 예속 변화의 몇 문제

유교문화의 확산은 의례에 국한하는 것이 아니었다. 기왕의 풍속을 변화시켰다. 관상감에서 주관하는 儺禮는 대궐에서도 행하던 역귀를 몰아내는 행사였다. 인조 원년(1623)에는 나례를 정지하고 숙종 18년(1692)에 오례에 의하여 설행하도록 하였다. 踏橋와 같은 것은 부녀자들의 것으로부터 남자들의 것으로 변하기도 하였다. 답교는 부녀자들이 열두 개의 다리를 밟으면 열두 달의 재앙이 없어진다는 하여 보름날 저녁에 행하던 것이었다. 그런데 부녀자들의 뒤를 무뢰한들이 삼삼오오 따라다녀 추잡하다 하여 명종 때에 금하여 답교하는 풍속이 끊어졌다. 그러나 남자는 귀천을 막론하고 무리를 이루어 다리를 밟는 것이 풍속이라는 것이다. 유교적 가치관에 입각하여 금지된 것이 변질된 모습이었다.⁴⁹⁾

48) 李崇逸, 《恒齋集》 권 4, 宜寧縣榜諭文·鄉約定規.

金 幹, 《厚齋集》 권 38, 通諭境內上下約.

49) 나례와 답교에 대해서는 李肯翊, 《燃藜室記述》別集 권 12, 政教典故 俗節 雜載.

16세기 차별적으로 준용되던 의례는 17세기에 들어 점차 일반농민에게까지 확산되었다. 의례는 상하의 질서로 유교예속의 보급은 보다 분명한 신분 차별을 나타내게 되었다. 그러나 거꾸로, 차별없는 의례의 준용은 신분적 차이마저 부정되는 것처럼 보였다. 그것은 문화의 기본 원리를 확대해 나가는 과정에서 제기되는 문제 가운데 하나로 문화의 원리를 공유하고 문화를 공유함으로써 오는 동류의식(we-feeling)의 문제였다. 그것은 외형상으로는 사치한 풍속이 문제인 것처럼 보였으나 사실 사대부와 서인의 예가 차별 없는 것이 문제였다. 혼인이나 장례 모두 마찬가지였다.⁵⁰⁾

《禮記》曲禮 上에서의 “예는 庶人에게까지 이르지 않는다”라는 것은 예의 차별적 준용을 적용하려는 입장의 근거 가운데 하나였다.⁵¹⁾ 따라서 임란 이후 재지사족은 양반이나 서인이 ‘天命之性을 함께 받음을 내세워 같은 목적을 수행하는 것’으로 설명하게 되는 것이었다.⁵²⁾

이러한 조선 중기 이후 사회조직들의 특징 가운데 하나는 그간의 향촌교화의 여러 기구가 통합되어 나타나고 있다는 점이다. 향약·향음주례·약회·강회 등이 혈연적 기반 위에 서원 혹은 서당과 같은 구체적인 공간을 갖고 그리고 洞이라는 생활권을 중심으로 하는 것이었다. 유교문화는 이와 같이 통합된 조직을 통하여 농민층에게 더욱 확산되어 갔다.

〈金武鎭〉

4. 순국·순절자의 포정

1) 사람의 정표운동

旌表란 선행을 칭찬하여 이를 여러 사람에게 알리는 것을 뜻하며, 旌閭는

50) 《中宗實錄》 권 44, 중종 17년 4월 무자·권 97, 중종 36년 12월 경진.

《孝宗實錄》 권 4, 효종 원년 7월 무오.

51) 《中宗實錄》 권 64, 중종 23년 12월 을유.

52) 南夢賚, 《伊溪集》 권 4, 沙村里約重修序.

孝子·忠臣·烈女들을 표창하여 임금이 그 집이나 마을 앞에 세우도록 한 붉은 門이다. 다른 명칭으로는 旌門·홍살문[紅箭門]·綽楔·棹楔·紅門이라고도 한다. 이것은 신라 때부터 발생하여 고려에 들어와서 적지 않게 건립되었으며, 성리학적 이념을 바탕으로 하는 조선왕조에서는 전국적으로 상당수 세워졌다. 즉 조선왕조는 유교적인 지배윤리를 위한 도덕규범을 장려하기 위해 효자·충신·열녀들에게 정문·정려·復戶(徭役의 부담을 감면하는 일)·賞職·賞物 등으로 포상하였던 것이다.¹⁾ 따라서 사람들은 정표운동을 통하여 국가로부터 포상을 받고자 적극 추진하였다. 특히 사림의 정표운동은 임진왜란, 병자호란 등 전란 이후에 더욱 활발히 전개되었다. 그리하여 자기 가문의 명예를 빛낼 뿐만 아니라 가문의 권위를 유지 발전시키고자 하였던 것이다.

亂時死節人 등에 대한 포상은 정표대상자의 수가 매우 많아 진위가 서로 섞이고 허실을 분별하기 어려웠다. 뿐만 아니라 전란 이후에 포상되지 못한 경우 그 후손들이 적극적으로 정표를 받고자 하였다. 예컨대 충신의 경우에 있어서 그 후손들이 上言하여 정표되는 경우가 적지 않았다. 故知事 朴蘭英의 경우 효종대에 그 자손을 錄用하도록 명하였으나 정표의 은전을 시행하지 않게 되자, 숙종대에 이르러 그 자손인 朴慶祉가 상언하여 청하고, 예조에서 허락할 만하다고 말하니 정표를 명하였다.²⁾ 고 부사 全尙毅는 정묘호란에 龜城을 지키다가 平安兵使 南以興, 安州牧使 金浚과 함께 전사하였는데 전상되는 자손이 쇠잔하여 정려하는 은전을 미처 청하지 못하였다. 숙종대에 이르러 그 후손의 呼訴로 특별히 정려하고 金浚의 祠廟에 배향하도록 하였다.³⁾ 군수 李惇五와 학생 李崇仁은 각각 병자호란, 임진왜란 때에 순절함으로써 추증되었는데, 숙종대에 와서 그 아들의 청으로 함께 정려를 명하였다.⁴⁾ 昌原府史 黃是憲은 병자호란 때에 전사하였는데 숙종대에 이르러 아들 黃羽龍이 조정에 상언하여 정려를 명하였다.⁵⁾ 盧挺弼은 임진왜란 때 진주에

1) 朴 珠, 《朝鮮時代の 旌表政策》(一潮閣, 1990) 참조.

2) 《肅宗實錄》권 4, 숙종 원년 9월 임자.

3) 《肅宗實錄》권 15하, 숙종 10년 8월 무술.

4) 《肅宗實錄》권 15하, 숙종 10년 10월 임인.

5) 《肅宗實錄》권 21, 숙종 15년 5월 경신.

서 순절함으로써 조정에서 이미 贈官으로 포상하였는데, 숙종대에 와서 그 아들이 상언하여 父의 충열을 陳達하고 정려를 청하였으나 윤택하지 않고 단지 자손을 錄用하라고 명하였다.⁶⁾ 고 현령 李有吉(故判書 李後白의 후손)은 深河役(後金이 遼東을 침범했을 때에 명나라의 요청으로 姜弘立을 都元帥로 하여 군사 1만 3천 명을 보냈다가 패전한 사실을 말한다)에 永柔縣令으로서 종군하였다가 金應河와 함께 사절하였으나 당시 광해군대에는 포상이 없었다. 이에 숙종대에 이르러 그의 손자 李碩耆가 상언하여 恤典을 청하였으나 예조에서 오래된 일이라 하여 들어주지 아니하였다. 정언 李彦綱이 상소하여 그 일을 말하면서 李廷龜가 지은 제문을 증거로 삼았는데, 이에 숙종은 정표하고 추증하게 하였다.⁷⁾ 故武臣 張繼先과 吳稷은 심하역에 종군하여 전사함으로써 효종대에 증직하였다. 숙종대에 와서 그 후손들이 상언하여 정려를 청하자 예조에서는 이미 贈典을 받았다 하여 허락하지 않았는데 숙종이 특별으로 아울러 정려하였다.⁸⁾ 折衝將軍 金夏鼎은 상언하여 그의 조부 金雲이 심하역에서 사절한 일을 진달하니 추후하여 정려하도록 명하였다.⁹⁾ 故出身 金宗立은 병자호란에 순절하였으나 褒獎의 典이 미치지 않았는데, 숙종대에 와서 그 손자인 출신 文商이 억울함을 말하여 특별히 정려를 명하였다.¹⁰⁾

이와 같이 臨亂殉節人으로서 많은 인물들이 이전에 포상되었는데, 숙종대에 와서 그 후손들의 상언으로 인해 정려를 더하고 있다.

숙종대에는 가문 위주의 정표도 적지 않았다. 임진왜란 때 사절한 高從厚(高敬命의 아들)에게 증직을 명하고 그 형 高因厚에게는 賜諡하였다.¹¹⁾ 그리고 高敬兄(高敬命의 庶弟)에게도 증직을 명하였다. 金時若(晉州牧使 金時敏의 庶弟)은 임진왜란 때에 晉州城에서 공을 세워 昌城府使가 되었으나 호란 때에 두 아들과 함께 순절하여 참판으로 증직되었다.¹²⁾ 童子 金壽全(文忠公 金尙容의

6) 《肅宗實錄》 권 19, 숙종 14년 3월 병자.

7) 《肅宗實錄》 권 10, 숙종 6년 12월 임진.

8) 《肅宗實錄》 권 12, 숙종 7년 10월 을유.

9) 《肅宗實錄》 권 24, 숙종 18년 10월 갑진.

10) 《肅宗實錄》 권 40, 숙종 30년 8월 갑오.

11) 《肅宗實錄》 권 19, 숙종 14년 3월 경진.

12) 《肅宗實錄》 권 21, 숙종 15년 10월 계유.

孫)은 나이 13세에 江都에서 조부를 따라 垣 溲死하여 정문을 명하였다.¹³⁾ 李莞(李舜臣의 姪)은 정묘호란 때에 순절함으로써 인조대에 贈兵判하였으나 정표의 典이 주어지지 않았는데 숙종대에 와서 정려하였다.¹⁴⁾

이와 같이 17세기에는 사람들이 정표하는 일에 적극적으로 나섬으로써 정표가 더욱 쉽게 주어졌다. 17세기 사회는 문벌이 중시되는 사회로 후손들이 선조 가운데 忠節·孝烈者들을 가졌다는 사실은 자기 가문의 사회적 지위를 높여주는 것이었고 따라서 가문을 빛낸 顯祖를 밝히고자 사람들은 정표를 청하는 상언을 하였던 것이다. 특히 숙종대에 오면 후손들이 정표를 청하는 사례가 많이 있었으며, 구체적 행적의 기록없이 수십 명, 수백 명씩 포상되는 경우도 있어 포상이 이전보다 쉽게 주어졌다는 사실을 알 수 있다. 따라서 숙종대에는 정문·정려가 증설되었으며, 정표된 충신·열사의 대부분이 書院이나 祠宇에서도 제향되고 있는 인물들이라는 점이 주목된다.¹⁵⁾

2) 국가의 정표정책

조선왕조의 정표정책은 태조 원년(1391) 7월에 그 방침을 밝힘으로써 시작되어 조선의 마지막 왕인 순종대까지 계속되었다. 조선왕조는 三綱五倫을 근본으로 한 유교적 풍속교화를 위하여 효·충·열의 행적이 있는 자에게 사회적 신분의 고하, 귀천, 남녀노소를 막론하고 국가에서 적극적으로 포상하였다. 즉 해마다 연말이 되면 각 도의 감사들로 하여금 孝子·順孫·義夫·節婦들을 수록, 보고하게 하고 이들에게 門閭를 세워주고 賞職 또는 賞物을 내리는 한편 경제적으로는 復戶 등으로 戶役의 면제와 더불어 그 자손에게 부역을 건감해 주었던 것이다.¹⁶⁾ 또한 公私賤의 경우는 면천하게 하여 신분상승을 가능케 하는 등 실제 생활에 이익을 주어 권장하였다. 한편 정표는 사족의 경우 가문의 큰 명예가 되었다. 그러므로 조선 후기로 갈수록 양반계층

13) 《肅宗實錄》권 39, 숙종 30년 3월 갑인.

14) 《肅宗實錄》권 39, 숙종 30년 7월 계해.

15) 《典故大方》書院 鄉祠錄 참조.

16) 《經國大典》권 3, 禮典 獎勸.

뿐만 아니라 양인과 천민에 이르기까지 정표를 받는 것이 개인과 가족 모두의 큰 목표가 되었다.

한편 동서고금을 통하여 국난중에는 충신·열사가 많이 나게 마련이고, 따라서 국난이 끝난 후에 사회의 기강을 바로 잡고 흐트러진 민심을 수습하기 위하여 국가에서는 여러 가지 포상제도를 실시해 왔다.

주지하듯이 7년간에 걸친 임진왜란은 조선사회에 막대한 피해를 끼쳤다. 그 중에서도 가장 큰 피해는 왜군의 살육과 약탈로 입은 인명손실이었다. 특히 효자·충신·열녀가 각 도에서 많이 보고되어 국가에서의 정표정책도 적극적으로 추진되었다.¹⁷⁾

선조대에는 임진왜란의 과정에서 또는 난후에 사절한 효자·충신·열녀에 대한 정표에 특히 노력하였다.

〈그림 1〉
《동국신속삼강행실도》의 효자도(完基同死)



그러나 그들의 실적이 기록되어 있는 文簿가 소루하였으며, 난후 효자·충신·열녀의 수가 매우 많았으나 名實이 다르고 진위가 서로 섞이는 폐단이 있어 그 실상을 자세히 살피고 聞見하여 정표하고자 함에 따라 포상하는 일이 늦어져 그 행적이 파묻혀 없어지는 경우가 적지 않았다.¹⁸⁾

광해군은 국가의 정표정책을 통하여 임진왜란 때의 효자·충신·열녀들을 적극적으로 포상하고, 또한 이들의 실적을 수록 반포하여 민심을 격려하고자 하였다. 그 결과 《東國

17) 朴 珠, 〈임진왜란과 旌表〉(《韓國傳統文化研究》8, 효성여대, 1993) 참조.

18) 《宣祖實錄》권 136, 선조 34년 4월 무자·권 139, 선조 34년 7월 갑진.

新續三綱行實圖》의 편찬계획이 수립되었다. 이에 정부에서는 撰集廳을 설치하고 광해군 9년(1617) 3월에 《동국신속삼강행실도》를 편찬 간행하기에 이르렀다. 이 책은 임란 전의 정표자들까지도 포함하여 효자 8권, 충신 1권, 열녀 8권, 續附 1권 등 모두 18권으로 이루어져 있는데,¹⁹⁾ 특히 임란 당시의 효자·충신·열녀의 사례가 많이 수록되어 있어 국가의 정표정책의 일면을 이해하는데 큰 도움을 준다.

《동국신속삼강행실도》에 의거하여 임란 때의 효자·충신·열녀의 수를 살펴보면 효자 95건, 충신 56건, 열녀 442건으로 총 593건에 이른다(〈표〉 참조). 먼저 효행의 사례로는 왜적에게 부모가 살해되거나 포로가 되는 것을 막고 자 생명을 걸고 구하거나 함께 죽는 경우가 가장 많다. 그리고 충신의 아들로 의병장 아버지와 함께 싸우다 전사한 경우도 적지 않다. 예컨대 光州의 正字 高因厚(高敬命의 아들로 錦山에서 아버지와 함께 전사), 佐郎 高從厚(고경명의 아들로 진주성에서 전사), 羅州의 別坐 金象乾(金千鑑의 아들로 진주성에서 아버지와 함께 전사), 沃川郡의 유학 趙完基(趙憲의 아들로 錦山에서 전사)(〈그림 1〉),

〈표〉 임진왜란 때의 효자·충신·열녀

도별	유형별	효 자 (효녀 포함)	충 신	열 녀	계
서 울		28	24	66	118
경기도		8	5	35	48
충청도		8	5	40	53
전라도		18	7	95	120
경상도		29	5	124	158
강원도		2	4	40	46
황해도		—	5	20	25
함경도		2	1	16	19
평안도		—	—	4	4
미 상		—	—	2	2
계		95	56	442	593

※ 《東國新續三綱行實圖》에 의함.

19) 《東國新續三綱行實圖》乾·坤 影印本(國立圖書館, 1958) 참조.

〈그림 2〉
《동국신속삼강행실도》의 충신도(象賢忠烈)



象賢(〈그림 2〉), 僉正 趙憲, 參議 高敬命, 判決事 金千鎰, 목사 金梯甲, 부사 李宗仁, 병사 黃進, 목사 金汝叻, 관찰사 沈岱, 學諭 柳彭老, 병사 崔慶會, 수사 劉克良, 현감 邊應井 등을 들 수 있다. 정유재란 때 순절한 사람으로 정표된 사례로는 현감 郭越,²⁰⁾ 군수 趙宗道, 行護軍 鄭期遠, 병사 李福男, 부사 任鉉, 통제사 李舜臣 등이 있다. 이 밖에 노비가 주인이 살해되거나 포로가 되는 것을 막고자 하다가 피살된 경우도 충신으로 포상되었다.²¹⁾ 충신으로

서울의 유학 金時伯(金梯甲의 아들로 鵠原城에서 아버지와 함께 전사), 玄風縣의 유학 郭履常·郭履厚(郭越의 아들로 黃石山城에서 아버지와 함께 전사), 학생 高應翼(高世岬의 아들로 竹山에서 전사) 등이 그들이다.

효행자들의 신분을 볼 때 유학이 가장 많다. 그리고 포상 내용을 보면 선조 때 정문이 12건인데 비해 광해군 때 정문은 81건이나 된다.

충신으로 포상된 사례는 임진왜란 때 국가를 위해 싸우다 순절한 충신·열사의 경우가 대부분이다. 예컨대 부사 宋

20) 《宣祖修正實錄》권 31, 선조 30년 8월 기미와 《光海君日記》권 24, 광해군 2년 정월 임오 및 《東國新續三綱行實圖》, 忠臣圖〈郭門忠孝〉, 孝子圖〈二子同死〉, 烈女圖〈郭氏結項〉 등에 의하면, 광준은 정유재란에 안음현감으로서 황석산성을 지키다가 성이 함락되자 그의 두 아들 이상, 이후와 함께 전사하였다. 그리고 광준의 딸 광씨(유학 유문호의 처)도 이때 목매어 자결하였다. 따라서 정유재란 때 황석산성이 함락됨에 따라 郭氏 一門에서 三綱이 모두 나왔다고 하였다. 그 후에도 광씨 일문에서 忠孝烈 삼강행실을 지킨 자가 12명이나 나왔으며 이들 모두 정려되었다. 그리하여 현재 玄風郭氏 率禮 12旌閭가 경상북도 달성군 현풍면 대동리 솔레촌에 남아 있다.

포상된 사람들의 신분을 보면 대부분 지방관을 포함한 文武有職者이고 그 밖에 양인, 천민도 포함되어 있다. 이들 충신의 포상내용은 광해군대 정문이 35건, 선조대에 증직하고 광해군대에 정문한 것이 15건, 광해군대 旌門復戶가 1건, 선조대에 旌閭·致祭·贈職이 1건으로 되어 있어 광해군대에 정문된 경우가 가장 많다.

임진왜란 때의 열녀는 대부분 피살되거나 자살한 경우이다. 외침을 받을 때마다 가장 큰 희생을 치른 것은 여성들이었다. 임진왜란 때에도 여성들의 수난은 이루 형언할 수 없었던 것이다. 이 전쟁중에 정절을 지키다 죽은 부녀자가 많은 것은 조선왕조의 유교적 여성관이 철저했기 때문이다. 왜군은 때와 장소를 가리지 않고 만행을 저질렀다. 왜군의 만행에 대하여 죽기를 결심한 대부분의 여성들은 강·

바다·연못·우물·절벽·언덕·바위·城 등 붙잡힌 장소에서 뛰어 내려 자살하거나 스스로 목을 매어 자결하였다. 사대부 집안의 여성들은 평소에 지니고 있던 佩刀로 자결하였다. 그런가 하면 이로 적을 물어뜯기도 하고 돌로 적을 치기도 하였으며 적을 꾸짖기를 그치지 않았다. 이러한 경우 모두 무참하게 살해당하는 결과를 가져왔다. 예컨대 정유재란 때에 서울의 沈諧의 妻 鄭氏와 權陟의 처 鄭씨, 茂長縣의 吳宏의 처 邊씨와 金翰國의 처 吳씨, 咸平縣의 鄭咸一의 처 李씨,

〈그림 3〉
《동국신속삼강행실도》의 열녀도(烈婦同溺)



21) 《東國新續三綱行實圖》, 忠臣圖, 〈己山爭死〉·〈金伊護主〉·〈介同效忠〉·〈元月乞賊〉·〈難終活主〉·〈莫介把刃〉.

〈사진〉 8열부 정열각(전라남도 지정기념물 제8호)



함일의 맏아들 慶得의 처朴씨, 함일의 둘째 아들 禧得의 처李씨, 함일의 딸 처녀 鄭씨, 鄭雲吉의 처吳씨, 鄭主一의 처李씨, 주일의 아들 愼의 처金씨, 절의 아들 好仁의 처李씨 등 12節婦는 같은 배를 타고 적을 피하고 있었는데 적선이 뒤쫓아 오자 모두 바다에 뛰어들어 자살하였다. 이들 가운데 士人 鄭喜得(1575~1640)은 포로가 되어 일본 본토에서 3년 동안 포로생활을 하다 귀국하여 〈海上錄〉을 남겼다.²²⁾ 같은 날, 같은 배에서 한마을에 살던 부녀자 여덟 명에 그 친족까지 합해서 무려 열두 명이 바다에 몸을 던져 순절하여 정려된 예는 전라남도 함평군의 열부뿐이다(〈그림 3〉, 〈사진〉). 당초에 이들 12절부에게 모두 정문하고 이 일을 《동국신속삼강행실도》에 실었는데 자손이 쇠잔하여 폐지한 채 거행되지 못하였다. 숙종대에 이르러 그 후손들의 상소에 의해 비로소 정려되었다.²³⁾ 그리고 찬성 李珥의 처 정경부인 盧씨와 판서 李德馨의 처 정부인 李씨처럼 정부 고관의 부인이나 명문의

22) 국역 《해행총재》 해상록 권 1(민족문화추진위원회, 1974) 참조.

23) 《肅宗實錄》권 11, 숙종 7년 6월 신해.

여성들도 왜적에게 붙잡혀 자결하거나 해를 입었다. 따라서 왜군에게 화를 당한 열녀의 신분층은 위로는 대신의 처에서 아래로는 천인에 이르기까지 광범위하였다. 열녀의 신분은 사족의 처가 대부분으로 유학의 처가 가장 많다. 열녀의 포상내용을 보면 선조대의 정문이 36건, 광해군대의 정문이 397건, 광해군대 정문복호가 9건으로 광해군대에 압도적으로 많이 정문되었다.

《동국신속삼강행실도》에 의하면, 임진왜란 중에 三綱의 행실이 뛰어났던 효자·충신·열녀의 수가 평시보다 몇 배나 많았음을 알 수 있다. 특히 열녀의 수는 효자·충신을 합한 수보다 약 3배나 많다는 점이 주목된다. 李睟光은 《芝峰類說》에서 국난을 당하여 삼강행실 가운데 열녀가 으뜸인 반면에 충신은 가장 적었던 데 대해서 사대부들은 반성해야 할 것이라고 말하였다.²⁴⁾ 지금까지 《동국신속삼강행실도》의 구체적인 내용을 통하여 광해군대의 국가정표정책을 살펴보았다. 이를 통하여 국가에서는 정문·정려로 효자·충신·열녀를 포상하는 한편 《동국신속삼강행실도》를 편찬하여 민심을 수습하고자 하였음을 알게 되었다. 특히 열녀에 대한 포상이 가장 많았던 점이 주목된다.

한편 왜군이 물러난 뒤 불과 3, 40년만에 다시 외세침략의 소용돌이 속에 휩싸이게 되었다. 그것은 인조 5년(1627)의 정묘호란과 인조 14년의 병자호란이었다. 청군의 침입은 왜군의 침입에 비하여 기간도 짧았고, 또 국토의 일부만이 전쟁터로 변하였기 때문에 피해가 적은 편이었으나, 청군이 거쳐간 서북지방은 약탈과 살육에 의하여 황폐해졌을 뿐 아니라 인명손실과 수많은 포로가 생겼다.

인조대에는 江都死節人으로 사절이 명백한 자를 자세히 조사하여 정표하도록 명하였다.²⁵⁾ 그리고 인조대에는 임진왜란, 정유재란 때의 순절인, 李适의 난에 사절한 자 및 광해군 10년(1618)과 11년의 深河役 순절인, 정묘호란·병자호란 때의 순절인 등이 포상되었다. 이괄의 난 때 사절한 자로서 廣州牧使 林檉, 朴永緒, 喬桐校生 馬佑賢이 정려되었으며,²⁶⁾ 李重老·李聖符·朴

24) 李睟光, 《芝峰類說》 권 15, 人物部 烈女.

25) 《仁祖實錄》 권 35, 인조 15년 9월 신사.

《仁祖實錄》 권 36, 인조 16년 3월 무자.

榮臣·尹廷俊·李師朱·權浩元 등은 증직되었다.²⁷⁾ 故永柔縣令 李惟吉, 雲山郡守 李繼宗은 金應河와 함께 광해군 11년(1619) 심하역에서 同死하여 2품에 증직되었다.²⁸⁾ 昌城의 士人 鄭士龍은 정묘호란 때에 순절하여 贈官復戶하였다.²⁹⁾ 평안도 관찰사 洪命壽는 병자호란 때에 金化에서 전사하자 이조판서를 증직하고 정표문려와 錄用子孫할 것을 명하였다.³⁰⁾

효종대에는 채위기간은 비록 짧았지만 정표정책은 활발히 전개되었다. 효종 즉위년(1650) 6월에 이조와 병조에 “명현·충신·효자·청백리 자손을 우선적으로 수용함으로써 表章하는 地로 하라”고 하교하였으며,³¹⁾ 같은해 8월에는 예조에 “충신·효자·열녀 등을 정표함은 사체가 매우 중요하니 마땅히 널리 물어 그 실상을 힘써 따라야 한다. 이 때에 예조에서 抄啓한 자가 파다하여 그 진위가 서로 가릴까 염려하여 이 하교가 있는 것이다”³²⁾ 라고 하여 전대와 마찬가지로 정표자에 대한 진위가 문제되고 있었다.

현종대에 오면 전대에 비해 정표의 포상이 쉽게 주어지는 경향과 후손이 국왕에게 직접 정표를 청하는 상언도 보인다.³³⁾ 현종대에는 주로 임진왜란 때의 순절인이 정표·증직되었다.

譯官 鄭信男의 女는 인조 15년(1637) 난리를 피해 배가 해안을 떠날 때 몸이 미쳐 배 위에 미치지 못하여 다른 사람이 도와 주고자 하니 “내가 손을 남에게 주면서 어찌 난을 피할 수 있는가” 하며 곧 물속에 빠져 죽었다. 鄭致和·閔鼎重이 절의가 가상하다 하여 정표를 청하여 정문하였다.³⁴⁾

숙종대에는 주로 임진왜란과 정묘호란, 병자호란 때의 인물들에 대하여 포상이 이루어 졌다. 정묘호란, 병자호란 때의 순절인으로 정표된 사례는 洪翼

26) 《仁祖實錄》 권 4, 인조 2년 2월 정미.

27) 《仁祖實錄》 권 5, 인조 2년 4월 계축.

28) 《仁祖實錄》 권 2, 인조 원년 8월 경오.

29) 《仁祖實錄》 권 31, 인조 13년 10월 을유.

30) 《仁祖實錄》 권 34, 인조 15년 정월 무진.

31) 《孝宗實錄》 권 1, 효종 즉위년 6월 정유.

32) 《孝宗實錄》 권 5, 효종 원년 8월 신축.

33) 《顯宗實錄》 권 14, 현종 9년 정월 을미·권 15, 현종 9년 7월 신해 및 권 22, 현종 15년 7월 병인.

34) 《顯宗實錄》 권 19, 현종 12년 6월 계묘.

漢, 尹集, 吳達濟, 金瑄, 洪命亨, 金尙容, 金秀南, 尹榮, 沈諤, 李時稷, 宋時榮, 李二男, 全尙毅, 金浚, 李淳五, 黃是憲, 李必行, 林慶業, 李義培, 李穆, 曹丑生, 金壽全, 李莞, 金宗立, 尹烜, 李尙載, 李廓, 羅德憲, 江都死節人 등이 있다.

숙종대에는 전란으로 인하여 수절하다 목숨을 잃은 節婦의 사례가 무엇보다 많았다. 예컨대 병자호란을 당하여 충신 金尙容의 처 成씨는 마니산에서 적의 기병이 강을 건넜다는 소식을 듣고는 스스로 목을 매어 죽었다.³⁵⁾ 인조 15년에 포로가 된 전 부사 李時彬의 처 禹씨는 남편과 이별하게 되자 즉시 강물에 뛰어 들었는데 적의 화살을 맞고는 죽었다. 그 절의가 뛰어나다 하여 정려되었다.³⁶⁾

故執義 尹宣舉의 처 李씨(徵士 尹拯의 母)는 병자호란 때 강화에서 자결하여 정려되었다.³⁷⁾

林慶業의 처 李씨는 적에게 감금되어 남편의 거처를 물었으나 시종 말하지 않고 마침내 자결함으로써 고금에 드문 절의라 하여 정려되었다.³⁸⁾

成川의 기녀인 今玉은 병자호란 때에 적을 피하여 산골짜기에 숨었다가 적병에게 잡혀서 핍박받게 되자 절벽에서 뛰어내려 추락사하니 사람들이 모두 탄식하며 불쌍하게 여겼으며 정려되었다.³⁹⁾

숙종 39년(1713)에는 무릇 400여 명의 경외의 효자·충신·열녀에게 정문, 증직, 제직, 복호, 면천으로 시상하되 각각 차등이 있도록 하라고 명하는 등⁴⁰⁾ 수백 명의 효자·충신·열녀에게 구체적 행적의 기록없이 포상했다는 사실은 이전에 볼 수 없었던 경우이다.

지금까지 살펴본 바와 같이 국가에서 임진왜란과 정유재란, 정묘호란과 병자호란 등 국난을 당한 이후의 민심의 수습, 국가의 기강확립 등을 위하여 적극적으로 정표정책을 추진하였다고 볼 수 있다.

〈朴 珠〉

35) 《肅宗實錄》 권 11, 숙종 7년 정월 신유.

36) 《肅宗實錄》 권 11, 숙종 7년 6월 갑신.

37) 《肅宗實錄》 권 12, 숙종 7년 7월 임신.

38) 《肅宗實錄》 권 31, 숙종 23년 12월 기축.

39) 《肅宗實錄》 권 11, 숙종 7년 3월 을묘.

40) 《肅宗實錄》 권 54, 숙종 39년 11월 을축.