



한국예학센터 2024년 제2회 전문가 세미나

충청예학과 김장생

일자 2024. 09. 12.(목) 13:30~18:00

장소 한국유교문화진흥원 대학당

주최  문화체육관광부  충청남도

주관  한국유교문화진흥원



인사말



안녕하십니까? 한국유교문화진흥원장 정재근입니다.

수확의 계절 9월입니다.

오늘 한국유교문화진흥원 한국예학센터에서 '제2회 전문가 세미나'를 개최하게 되어 진심으로 기쁘게 생각합니다.

한국예학센터는 작년 4월에 한국예학의 중심지인 충남 논산에 조직한 국내 유일의 예학 전문 연구소입니다. 본 센터는 한국 예학 전반에 대한 연구 활성화와 이것의 대중화, 세계화를 주된 목표로 삼고 있습니다.

이번 전문가세미나의 주제는 '충청예학과 김장생'으로 김장생과 충청 지역 예학의 특징을 다각도로 고찰하기 위해 그간의 연구 성과들을 발표하고 토론하는 자리입니다.



충청예학과 김장생

이에 학계 전문가이신 서천군청 김향숙 선생님, 성공회대학교 한재훈 선생님, 광주과학기술원 신진혜 선생님, 연세대학교 정현정 선생님이 발표를, 한국유교문화진흥원 장동우 선생님, 한국국학진흥원 남재주 선생님, 원광대학교 박병훈 선생님, 부산교육대학교 정길연 선생님이 토론을 맡아주셨습니다. 그리고 안동대학교 전성건 선생님이 좌장을 맡아주셨습니다. 귀한 발걸음을 하신 선생님들께 진심으로 감사의 말씀을 드립니다.

부디 이 자리가 충청예학의 특징과 그 가치를 널리 알리는 데 조금이라도 보탬이 되기를 바라며, 이를 계기로 한국예학센터의 다른 학술 활동에도 많은 관심과 애정을 기울여 주셨으면 합니다.

오늘 이 자리를 찾아주신 내외 귀빈 여러분들께 다시 한 번 감사드립니다.



2024 한국예학센터

제2회 전문가 세미나

I 개요 및 일정

- 일 시: 2024. 9. 12.(목) 13:30 ~
- 장 소: 한국유교문화진흥원 1층 대학당
- 주 최: 문화체육관광부, 충청남도
- 주 관: 한국유교문화진흥원(한국예학센터)
- 주 제: 충청예학과 김장생
- 일 정

시 간	일 정	사회, 발표, 토론
13:30~13:50 (20')	개회사 및 기념 촬영	사회: 서흥석(한국예학센터)
13:50~14:20 (30')	[주제발표 1] 『상례비요』 내용 분석을 통한 『주자가례』 변용사례 연구	발 표: 김향숙(서천군청) 토 론: 장동우(한국예학센터)
14:20~14:50 (30')	[주제발표 2] 영남과 기호의 예학적 교섭	발 표: 한재훈(성공회대) 토 론: 남재주(한국국학진흥원)
14:50~15:00 (10')	휴식 시간	
15:00~15:30 (30')	[주제발표 3] 주자가례와 조선왕실 의례의 접목 양상	발 표: 신진혜(GIST) 토 론: 박병훈(원광대)
15:30~16:00 (30')	[주제발표 4] 선곡 박건중의 예학	발 표: 정현정(연세대) 토 론: 정길연(부산교대)
16:00~16:10 (10')	휴식 시간	
16:10~17:30 (80')	종합토론	좌 장: 전성건(안동대)
18:00~	만찬 (장소 :금수강산_노성면 소재)	

한국예학센터 2024년 제2회 전문가 세미나

충청예학과 김장생



【제1발표】

『상례비요』 내용 분석을 통한 『주자가례』 변용사례 연구

김 향 숙
(서천군청)



『상례비요』 내용 분석을 통한 『주자가례』 변용사례 연구

김 향 숙¹⁾

1. 머리말
2. 상례비요와 주자가례의 구성 체계 분석
3. 상례비요와 주자가례의 기술 체계 분석
4. 맺음말

1. 머리말

한국에서 『주자가례朱子家禮』의 수용만큼 커다란 학문의 센세이션을 일으킨 서적은 없었다고 해도 과언이 아니다. 예학(禮學)과 예학파가 대두하고 예송(禮訟)이라는 특수한 정치형태를 나타내 보이기도 한다. 장동우는 그의 연구 「『주자가례朱子家禮』의 수용과 보급 과정」²⁾에서 『주자가례朱子家禮』의 동전東傳 판본 가운데 최초의 것은 『가례보주家禮補註』 본으로 추정하고, 이후 1403년 『주자성서朱子成書』 본, 1419년 『성리대전性理大全』 본이 도입되고, 이후 『성리대전』본이 18세기에 이르기까지 지속적으로 간행이 되었음을 밝혔다.

그렇다면 주자가례의 수용과 변용 양상은 어떻게 전개되었을까. 일반적으로 서적의 수용과 변용에서 주요한 점은 수용된 서술단락 중 대목을 집중적으로 선택하고, 다양한 서사기법을 활용하여 스토리텔링을 시도함으로써 독자적인 변용을 이룬다는 점이다. 김명구는 그의 논문 「『성몽병언醒夢駢言』의 『요재지이聊齋志異』에 대한 답습과 변용」³⁾에서 서사형식과 서사구조 및 주제의식의 변화도 있지만, 무엇보다도

1) 서천군청 학예사/고문헌관리학 전공

2) 장동우, 「『주자가례朱子家禮』의 수용과 보급 과정」, 『국학연구』 16집, 2010.

분명하고 구체적인 차이점을 보이는 부분은 ‘서사내용의 변화’라고 하였다.

그의 연구에 의하면 ‘서사내용의 변화’에는 다양한 특징이 나타나는데, 대체로 ‘부연(敷衍)’, ‘축소(縮小)’, ‘확대(擴大)’, ‘변환(變換)’, ‘첨가(添加)’, ‘삭제(削除)’ 등의 현상이 보인다고 하였다. 또한 ‘다름’의 광범위한 틀에서 살펴보면, 원작의 내용을 그대로 이어받아 묘사하는 ‘답습’도 이런 변화의 확장된 범위 안에 포함된다고 할 수 있고, ‘변용’의 대척점에 있다고 할 수 있는 ‘답습’은 원작의 내용을 비교적 그대로 이어받은 ‘같음’의 특징을 가지고 있고, ‘변용’은 원작의 내용을 다르게 바꾸는 ‘다름’의 특징을 가지고 있다고 하였다.

본고에서는 『상례비요喪禮備要』의 구성체계와 기술체계를 『주자가례朱子家禮』를 기준으로 비교 검토하여 17세기 한국의 성리학자에 의해 주자가례가 어떻게 수용되고 변용되었는지 알아보려고 한다.

2. 상례비요와 주자가례의 구성 체계 분석

『상례비요喪禮備要』는 『상례비요喪禮備要』도圖와 본문으로 구성되어 있다. 구성 체계를 살펴보면 다음 <표 1>과 같다.

<표 1> 『喪禮備要』의 구성체계

목차	내용
表紙	
序	萬曆庚申季夏光山後人金長生序 戊子季冬不肖孫集泣血序
凡例	凡例
圖	祠堂全圖, 祠堂龕室之圖, (省略), 時祭每位設饌圖
本文	本文
跋	天啓元年歲舍辛酉孟冬上澣東陽後人申欽書

『상례비요喪禮備要』의 기본 구성체계는 표지表紙, 서序, 범례凡例, 도圖, 본문本文, 발跋로 이루어져 있다. 『상례비요喪禮備要』도圖에는 천시목욕습전위위반함졸습설영좌친후입곡도遷尸沐浴襲奠爲位飯舍卒襲設靈座親厚入哭圖, 소렴지도小斂之圖, 대렴지도大斂之圖, 급묘하관사후토제목주지도及墓下官祀后土題木主之圖, 우제진기설찬지도虞祭陳器設饌之圖, 정침시제지도正寢時祭之圖, 시제매위설찬도時祭每位設饌圖 등이 수록되어 있다.

본문은 상하 2권으로 구성되어 있다.⁴⁾ 초종初終, 습襲, 소렴小斂, 대렴大斂, 성복成服, 조곡朝哭,

3) 김명구, 「《醒夢駢言》의 《聊齋志異》에 대한 답습과 변용」, 중국소설논총 제54호, 2018.

석곡夕哭, 문상問喪의 각 항목이 상권으로 구성되어 있고, 치장治葬, 계빈啓殯, 급묘及墓, 성분成墳, 반곡反哭, 우제虞祭, 졸곡卒哭, 부拊, 소상小祥, 대상大祥, 담禫, 길제吉祭, 개장改葬, 시제時祭, 기일忌日, 묘제墓祭의 각 항목이 하권으로 구성되어 있다. 『상례비요喪禮備要』의 각 항목은 다음 <표 2>와 같다.

<표 2> 『喪禮備要』의 항목

구성	항목
『喪禮備要』上	初終
	襲
	小斂
	大斂
	成服
	朝哭
	弔
	聞喪
『喪禮備要』下	治葬
	啓殯
	及墓
	成墳
	反哭
	虞祭
	卒哭
	拊
	小祥
	大祥
	禫
	吉祭
	改葬
	參
	時祭
	忌日
	墓祭

4) 『喪禮備要』 판본 8종의 계통 중 10행23자 계열(을축년 遼巖書院本, 1782년 嶺營本)과 9행21자 계열(成川府本)은 단권1책이나 2권1책으로 구성되어 있고, 8행21자 계열(1744년 嶺營本, 1812년 嶺營本, 1848년 嶺營本, 1913년 在田堂書鋪), 10행18자 계열(기사년 咸營本)은 2권2책으로 구성되어 있다. 내용은 차이가 없다.

위 <표 2>의 각 항목은 『주자가례朱子家禮』의 상제례 절차에 따른 것이다. 각 절차는 세부적인 절차를 거치는데, 세부적인 절차는 각 항목별 세부항목으로 구성되어 있다. 『상례비요喪禮備要』의 항목과 세부항목은 『주자가례朱子家禮』를 기준으로 편찬한 것으로, 『주자가례朱子家禮』와 『상례비요喪禮備要』의 항목과 세부 항목을 비교 검토함으로써 그 특징을 드러낼 수 있다. 다음 <표 3>과 <표 4>는 『주자가례朱子家禮』 권4, 5, 6, 7에 수록된 상례, 제례부분과 『상례비요喪禮備要』의 상권, 하권의 구성 체계를 비교한 것이다. 먼저 『주자가례朱子家禮』 권4 상례부분과 『상례비요喪禮備要』 상권을 비교하면 다음과 같다.

<표 3> 『朱子家禮』 권4 상례부분과 『喪禮備要』 상권의 구성체계비교

권수제	家禮卷第四 喪禮一	『喪禮備要』上
항목①	初終	初終之具 初終
세부항목	疾病 遷居正寢 既絕 乃哭 復 立喪主 主婦 護喪 司書司貨 乃易服不食 治棺 訃告于親戚僚友	疾病 遷居正寢 既絕 乃哭 復 立喪主 主婦 護喪 司書司貨 乃易之具 乃易服不食 治棺之具 治棺 訃告書 訃告于親戚僚友 遷尸之具 執事者設幃及牀 遷尸 掘坎
항목②	沐浴 襲 食 爲位 飯含	沐浴之具 設冰之具 襲具 飯含之具 奠具 爲位之具 襲
세부항목	執事者設幃及牀 遷尸 掘坎 陳襲衣 沐浴飯含之具 乃沐浴 襲 徙尸牀 置堂中間 乃設奠 主人以下 爲位而哭 乃飯含 侍者卒襲 覆以衾	陳襲衣 沐浴飯含之具 乃沐浴 襲 徙尸牀 置堂中間 乃設奠 主人以下 爲位而哭 乃飯含 侍者卒襲 覆以衾

권수제	家禮卷第四 喪禮一	『喪禮備要』上
항목③	靈座 魂帛 銘旌	靈座之具 魂帛之具 銘旌之具
세부항목	置靈座 設魂帛 立銘旌 不作佛事 執友親厚之人 至是入哭 可也	置靈座 設魂帛 立銘旌 不作佛事 執友親厚之人 至是入哭 可也
항목④	小斂 袒 括髮 免髻 奠 代哭	小斂之具 環經之具 奠具 括髮 免髻之具 經帶之具 小斂
세부항목	厥明 執事者陳小斂衣衾 設奠 具括髮麻免布髻麻 設小斂牀 布絞衾衣 乃遷襲奠 遂小斂 主人主婦憑尸哭擗 袒括髮免髻于別室 還 遷尸牀于堂中 乃奠 主人以下 哭盡哀 乃代哭不絕聲	厥明 執事者陳小斂衣衾 設奠具 括髮麻免布髻麻 設小斂牀 布絞衾衣 乃遷襲奠 遂小斂 主人主婦憑尸哭擗 袒括髮免髻于別室 還 遷尸牀于堂中 乃奠 主人以下 哭盡哀 乃代哭不絕聲
항목⑤	大斂	大斂
세부항목	厥明 執事者陳大斂衣衾 設奠具 舉棺入 置于堂中少西 乃大斂 設靈牀於柩東 乃設奠 主人以下各歸喪次 止代哭者	厥明 執事者陳大斂衣衾 設奠具 舉棺入 置于堂中少西 乃大斂 設靈牀於柩東 乃設奠 主人以下各歸喪次 止代哭者
항목⑥	成服	成服之具 成服
세부항목	厥明 五服之人 各服其服 入就位 然後朝哭相弔如儀 其服之制 一日斬衰三年 二日齊衰三年 杖期	厥明 五服之人 各服其服 入就位 然後朝哭 相弔如儀 其服之制 一日斬衰三年 二日齊衰三年

권수제	家禮卷第四 喪禮一	『喪禮備要』上
	<p>不杖期 五月 三月 三日大功九月 四日小功五月 五日總麻三月</p> <p>凡爲殯服 以次降一等</p> <p>凡男爲人後 女適人者 爲其私親 皆降一等 私親之爲之也 亦然</p> <p>成服之日 主人及兄弟始食粥 凡重喪未除而遭輕喪 則制其服而哭之 月朔設位 服其服而哭之 既畢 返重服 其除之也 亦服輕服 若除重服而輕服未除 則服輕服以終其餘日</p>	<p>齊衰杖期 齊衰不杖期 齊衰五月 齊衰三月 三日大功九月 四日小功五月 五日總麻三月</p> <p>殯服 凡爲殯服 以次降一等</p> <p>降服 凡男爲人後 女適人者 爲其私親 皆降一等 私親之爲之也 亦然</p> <p>心喪三年 服制式假 成服之日 主人及兄弟始食粥 凡重喪未除而遭輕喪 則制其服而哭之 月朔設位 服其服而哭之 既畢 返重服 其除之也 亦服輕服 若除重服而輕服未除 則服輕服以終其餘日</p>
항목⑦	朝夕哭奠 上食	朝哭
세부항목	<p>朝奠 食時 上食 夕奠 哭無時 朔日則於朝奠 設饌 有新物則薦之</p>	<p>朝奠 食時 上食 夕奠 夕哭 哭無時 朔日則於朝奠 設饌 有新物則薦之</p>
항목⑧	帛 奠 禮	<p>帛者致奠膊狀 謝狀 帛祭文 門狀 榜子 慰人父母亡疏 慰人祖父母亡啓狀 祖父母亡答人啓狀 帛</p>
세부항목	<p>凡帛 皆素服 奠用香茶燭酒果 膊用錢帛 具刺通名 入哭奠訖 乃帛而退</p>	<p>凡帛 皆素服 奠用香茶燭酒果 膊用錢帛 具刺通名 入哭奠訖 乃帛而退</p>
항목⑨	聞喪 奔喪	奔喪之具 聞喪
세부항목	<p>始聞親喪 哭 易服 遂行 道中 哀至則哭</p>	<p>始聞親喪 哭 易服 遂行 道中 哀至則哭</p>

권수제	家禮卷第四 喪禮一	『喪禮備要』上
	望其州境其縣境其城其家 皆哭 入門詣柩前 再拜 再變服 就位哭 後四日 成服 若未得行 則爲位 不奠 變服 在道至家 皆如上儀 若既葬 則先之墓 哭拜 齊衰以下 聞喪爲位而哭 若奔喪 則至家成服 若不奔喪 則四日成服	望其州境其縣境其城其家 皆哭 入門詣柩前 再拜 再變服 就位哭 後四日 成服 若未得行 則爲位 不奠 變服 在道至家 皆如上儀 若既葬 則先之墓 哭拜 齊衰以下 聞喪爲位而哭 若奔喪 則至家成服 若不奔喪 則四日成服

『주자가례朱子家禮』 권4 상례부분과 『상례비요喪禮備要』 상권의 구성체계를 항목별로 살펴보면, 둘의 구성체계는 기본적으로 비슷하나 조금씩의 차이가 있음을 알 수 있다.

『상례비요喪禮備要』를 기준으로 살펴보면 먼저 **항목①**初終 앞에 初終之具를 넣었다. **항목①**의 세부항목에서는 司書司貨 다음에 乃易之具를, 乃易服不食 다음에 治棺之具, 治棺다음에 訃告書, 訃告于親戚僚友 다음에 遷尸之具를 넣는 방식으로 각 절차에 필요한 기구를 새로이 수록하였다. **항목②**에서는 『주자가례朱子家禮』의 沐浴, 奠, 爲位, 飯含 항목을 삭제하고 襲전에 沐浴之具, 設水之具, 襲具, 飯含之具, 奠具, 爲位之具를 수록하였다. 그리고 **항목②**의 執事者設幃及牀 遷尸 掘坎부분을 **항목①**의 세부항목으로 도치시켰다.

항목③에서는 『朱子家禮』의 靈座, 魂帛, 銘旌항목 대신에 靈座之具, 魂帛之具, 銘旌之具를 수록하였다. **항목④**에서는 『朱子家禮』의 小斂항목 밑의 袒, 括髮 免髻, 奠, 代哭을 생략하고 小斂항목위에 小斂之具, 環經之具, 奠具, 括髮 免髻之具, 經帶之具를 수록하였다.

항목⑥에서는 成服앞에 成服之具를 수록하였다. 그리고 **항목⑥** 『朱子家禮』 세부항목의 杖期, 不杖期, 五月, 三月부분을 齊衰杖期, 齊衰不杖期, 齊衰五月, 齊衰三月로 구체화시켰다. 또한 五日總麻三月 다음에 殤服, 凡爲殤服 以次降一等 다음에 降服, 凡男爲人後 女適人者 爲其私親 皆降一等 私親之爲之也 亦然 다음에 心喪三年, 服制式假의 세부항목을 수록하여 절차를 더욱 세분화시켰다.

항목⑦에서는 『朱子家禮』의 朝夕哭尊 上食 대신에 朝哭을 항목으로 두었다. 세부항목에서는 夕奠다음에 夕哭을 수록하였다. **항목⑧**에서는 奠, 賻를 생략하고 弔앞 부분에 弔者致奠賻狀, 謝狀, 弔祭文, 門狀, 榜子, 慰人父母亡疏, 慰人祖父母亡啓狀, 祖父母亡答人啓狀을 수록하였다. **항목⑨**에서는 『朱子家禮』의 聞喪항목 다음에 奔喪을 생략하고 聞喪항목 위에 奔喪之具를 수록하였다.

다음 <표 4>는 『주자가례朱子家禮』 권5, 6, 7에 수록된 상례, 제례부분과 『상례비요喪禮備要』 하권의 구성 체계를 비교한 것이다.

<표 4> 『朱子家禮』 권5,6,7 상례,제례부분과 『喪禮備要』 하권의 구성체계비교

권수제	家禮卷第五 喪禮二	『喪禮備要』下
항목①	治葬	治葬
세부항목	三月而葬 前期擇地之可葬者 擇日 開塋域 祠后土 遂穿壙 作灰隔 刻誌石 造明器 下帳 苞 笱 鬘 大舉 妻 作主	三月而葬 前期擇地之可葬者 擇日 開塋域 祠土地 遂穿壙 作灰隔 刻誌石 造明器 下帳 苞 笱 鬘 大舉 妻 作主
항목②	遷柩 朝祖 奠 賻 陳器 祖奠	朝祖之具 發引之具 啓殯
세부항목	發引前一日 因朝奠以遷柩告 奉柩朝于祖 遂遷于廳事 乃代哭 親賓致奠賻 陳器 日晡時 設祖奠	發引前一日 因朝奠以遷柩告 奉柩朝于祖 遂遷于廳事 乃代哭 親賓致奠賻 陳器 日晡時 設祖奠
항목③	遷奠	
세부항목	厥明 遷柩就舉 祝奉魂帛 升車焚香	厥明 遷柩就舉 祝奉魂帛 升車焚香
항목④	發引	
세부항목	柩行 主人以下男女哭步從 尊長次之 無服之親又次之 賓客又次之 親賓設幄於郭外道旁 駐柩而奠 塗中遇哀則哭	柩行 主人以下男女哭步從 尊長次之 無服之親又次之 賓客又次之 親賓設幄於郭外道旁 駐柩而奠 塗中遇哀則哭
항목⑤	及墓 下棺 祠后土 題木主 成墳	祠土地之具 祝文式 題主之具 祝文式 及墓
세부항목	未至 執事者先設靈幄 親賓次 婦人幄 方相至	未至 執事者先設靈幄 親賓次 婦人幄 方相至

	<p>明器等至 靈車至 遂設奠而退 柩至 主人男女各就位哭 賓客拜辭而歸 乃窆 主人贈 加灰隔內外蓋 實以灰 乃實土而漸築之 祠后土於墓左 藏明器等 下誌石 復實以土而堅築之 題主 祝奉神主升車 執事者徹靈座遂行 墳高四尺 立小石碑於其前 亦高四尺 趺高尺許</p>	<p>明器等至 靈車至 遂設奠而退 柩至 主人男女各就位哭 賓客拜辭而歸 乃窆 主人贈 加灰隔內外蓋 實以灰 乃實土而漸築之 祠土地於墓左 藏明器等 下誌石 復實以土而堅築之 題主 祝奉神主升車 執事者徹靈座遂行</p>
항목⑥		<p>成墳之具 成墳</p>
세부항목		<p>墳高四尺 立小石碑於其前 亦高四尺 趺高尺許</p>
항목⑦	反哭	反哭
세부항목	<p>主人以下 奉靈車在塗徐行哭 至家哭 祝奉神主入 置于靈座 主人以下 哭于廳事 遂詣靈座前哭 有弔者 拜之如初 期九月之喪者 飲酒食肉 不與宴樂 小功以下 大功異居者 可以歸</p>	<p>主人以下 奉靈車在塗徐行哭 至家哭 祝奉神主入 置于靈座 主人以下 哭于廳事 遂詣靈座前哭 有弔者 拜之如初 期九月之喪者 飲酒食肉 不與宴樂 小功以下 大功異居者 可以歸</p>
권수제	<p>家禮卷第六 喪禮三</p>	
항목①	虞祭	<p>虞祭之具 祝文式 虞祭</p>
세부항목	<p>主人以下 皆沐浴 執事者陳器具饌 祝出神主于座 主人以下 皆入哭 降神 祝進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食 主人以下皆出 祝闔門 祝啓門 主人以下 入哭辭神</p>	<p>[初虞] 主人以下 皆沐浴 執事者陳器具饌 [設蔬果酒饌] 祝出神主于座 主人以下 皆入哭 降神 祝進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食</p>

	<p>祝埋魂帛 罷朝夕奠 遇柔日再虞 遇剛日則三虞</p>	<p>主人以下皆出 祝闔門 祝啓門 主人以下 入哭辭神 祝埋魂帛 罷朝夕奠 [遇柔日再虞] [遇剛日則三虞]</p>
항목②	卒哭	<p>卒哭之具 卒哭</p>
세부항목	<p>三虞後遇剛日 卒哭前期一日 陳器具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明祝出主 主人以下 皆入哭降神 主人主婦進饌 初獻 亞獻終獻侑食闔門啓門辭神 自是 朝夕之間 哀至不哭 主人兄弟 疏食水飲 不食采果 寢席枕木 [諸父兄弟之喪既卒哭而歸]</p>	<p>三虞後遇剛日 卒哭前期一日 陳器具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明祝出主 主人以下 皆入哭降神 主人主婦進饌 初獻 亞獻終獻侑食闔門啓門辭神 自是 朝夕之間 哀至不哭 主人兄弟 疏食水飲 不食采果 寢席枕木 [諸父兄弟之喪既卒哭而歸]</p>
항목③	祔	<p>父母亡答人慰疏 祔祭之具 祔</p>
세부항목	<p>卒哭明日而祔 卒哭之祭既徹 卽陳器具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明主人以下 哭於靈座前 詣祠堂 奉神主出 置于座 還奉新主入祠堂 置于座 叙立 參神 降神 祝進饌 初獻 亞獻終獻 侑食闔門啓門辭神 祝奉主各還故處</p>	<p>卒哭明日而祔 卒哭之祭既徹 [沐浴櫛剪爪] 卽陳器具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明主人以下 哭於靈座前 詣祠堂 奉神主出 置于座 還奉新主入祠堂 置于座 叙立 參神 降神 祝進饌 初獻 亞獻終獻 侑食闔門啓門辭神 祝奉主各還故處</p>
항목④	小祥	<p>小祥之具 小祥</p>
세부항목	<p>期而小祥 前期一日 主人以下 沐浴陳器具饌 設次陳練服 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明祝出主 主人以下入哭 乃出就次易服 復入哭 降神 三獻 侑食闔門啓門辭神 止朝夕哭</p>	<p>期而小祥 前期一日 主人以下 沐浴陳器具饌 設次陳練服 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明祝出主 主人以下入哭 乃出就次易服 復入哭 降神 三獻 侑食闔門啓門辭神 止朝夕哭</p>

	始食菜果	始食菜果 [婦人喪父母既練而歸]
항목⑤	大祥	大祥之具 耐廟告辭 大祥
세부항목	再期而大祥 前期一日 沐浴陳器具饌 設次陳禫服 告遷于祠堂 畢祝奉神主 入于祠堂 徹靈座斷杖 棄之屏處 奉遷主埋于墓側 始飲酒食肉而復寢	再期而大祥 前期一日 沐浴陳器具饌 設次陳禫服 厥明行事皆如小祥之儀 畢祝奉神主 入于祠堂 徹靈座斷杖 棄之屏處
항목⑥	禫	禫祭之具 禫
세부항목	大祥之後 中月而禫 前一月下旬卜日 前期一日 沐浴設位 陳器具饌 厥明行事 皆如大祥之儀	大祥之後 中月而禫 前一月下旬卜日 前期一日 沐浴設位 陳器具饌 [設次陳吉服] 厥明行事 皆如大祥之儀 [始飲酒] [食肉]
항목⑦	居喪雜儀	
권수제	家禮卷第七 祭禮	
항목①		吉祭之具 改題主告辭 出主告辭 合祭埋主祝 合祭祖以上祝 合祭新主祝 吉祭
항목②		改葬之具 改葬
항목③		參禮之具 參
항목④	四時祭	時祭之具 歸胙所尊畫 所尊復畫 時祭
세부항목	時祭用仲月前旬卜日 前期三日齊戒 前一日設位陳器 省牲滌器具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明奉主就位	用仲月前旬卜日 前期三日齊戒 前一日設位陳器 省牲滌器具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明奉主就位

	參神 降神 進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食 闔門 啓門 受胙 辭神 納主 撤 餽	參神 降神 進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食 闔門 啓門 受胙 辭神 納主 撤 餽
항목⑤	初祖	
세부항목	惟繼始祖之宗得祭 冬至祭始祖 前期三日齊戒 前期一日設位 陳器 具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明盛服就位 降神參神 進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食 闔門 啓門 受胙 辭神 徹 餽	
항목⑥	先祖	
세부항목	立春祭先祖 前三日齊戒 前一日設位陳器 具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明盛服 就位降神參神 進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食 闔門 啓門 受胙 辭神 徹 餽	
항목⑦	禴	
세부항목	季秋祭禴 前一月下旬卜日 前三日齊戒前一日 設位陳器 具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明盛服 詣祠堂奉神主出就正寢	

	參神 降神 進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食 闔門 啓門 受胙 辭神 納主 徹 餼	
항목⑧	忌日	忌日祭之具 忌日
세부항목	前一日齋戒 設位 陳器 具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明主人以下變服 詣祠堂 奉神主 出就正寢 參神 降神 進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食 闔門 啓門 辭神 納主 徹	前一日齋戒 設位 陳器 具饌 厥明夙興 設蔬果酒饌 質明主人以下變服 詣祠堂 奉神主 出就正寢 參神 降神 進饌 初獻 亞獻 終獻 侑食 闔門 啓門 辭神 納主 徹
항목⑨	墓祭	墓祭之具 墓祭
세부항목	三月上旬擇日 前一日齋戒 具饌 厥明灑掃 布席陳饌 參神 降神 初獻 亞獻 終獻 辭神乃徹 遂祭后土 布席陳饌 降神參神三獻 辭神 乃徹而退	三月上旬擇日 前一日齋戒 具饌 厥明灑掃 布席陳饌 參神 降神 初獻 亞獻 終獻 辭神乃徹 [遂祭土地] 布席陳饌 降神參神三獻 辭神 乃徹而退

『주자가례朱子家禮』 권5,6,7 상례,제례부분과 『상례비요喪禮備要』 하권의 구성체계를 항목별로 살펴 보면, 먼저 살펴본 『주자가례朱子家禮』 권4 상례부분과 『상례비요喪禮備要』 상권의 구성체계 비교결과와 비슷함을 알 수 있다. 둘의 구성체계는 기본적으로 비슷하나 항목을 삭제하거나 증보하고 도치하는 방식으로 『상례비요喪禮備要』를 편차하였다.

『상례비요喪禮備要』를 기준으로 살펴보면 먼저 『주자가례朱子家禮』 권5 항목②의 遷柩 朝祖 奠 賻 陳器 祖奠을 생략하고 啓殯항목을 새로 두고 앞에 朝祖之具, 發引之具를 수록하였다. 항목③과 항목④에서는 遺奠과 發引을 각각 생략하고 바로 세부항목을 두었다. 항목⑤에서는 下棺 祠后土 題木主를 생략하고, 成墳항목을 항목⑥으로 옮겼다. 그리고 及墓 윗 부분에 祠土地之具, 祝文式, 題主之具, 祝文式을 수록하였다. 항목⑥에서는 成墳 윗 부분에 成墳之具를 수록하고 『주자가례朱子家禮』 항목⑤ 세부항목의 마지막부분 墳高四尺 立小石碑於其前 亦高四尺 跌高尺許을 항목⑥의 세부항목으로 옮겼다.

『주자가례朱子家禮』 권6과 비교하면 항목① 虞祭 윗부분에 虞祭之具, 祝文式을 수록하였다. 항목① 세부항목에서는 主人以下 皆沐浴 윗부분에 [初虞]을 새로 첨가하였고, 祝出神主于座 主人以下 皆入哭 윗 부분에 [設蔬果酒饌]을 새로 첨가하였다. 항목② 卒哭에서는 卒哭之具를 수록하고 세부항목 마지막

부분인 主人兄弟 蔬食水飲 不食采果 寢席枕木 아래 [諸父兄弟之喪既卒哭而歸]를 새로 첨가하였다.

항목③ 祔에서는 **윗부분에** 父母亡答人慰疏, 祔祭之具를 수록하였다. 세부항목에서는 卒哭明日而祔 卒哭之祭既徹 다음에 [沐浴櫛剪爪]를 새로 첨부하였다. **항목④** 小祥 윗 부분에 小祥之具를 수록하고 세부항목 마지막 부분인 始食菜果 다음에 [婦人喪父母既練而歸]를 새로 첨가하였다. **항목⑤** 大祥에서는 **윗 부분에** 大祥之具, 祔廟告辭를 수록하고 세부항목 設次陳禫服 다음에 告遷于祠堂을 생략하고 厥明行事 皆如小祥之儀을 새로 첨부했으며 棄之屏處 다음의 奉遷主埋于墓側 始飲酒食肉而復寢 부분을 삭제하였다. **항목⑥**에서는 禫 윗 부분에 禫祭之具를 수록하고 세부항목 陳器具饌 다음에 [設次陳吉服]과 皆如大祥之儀 다음에 [始飲酒][食肉]을 새로 첨부하였다. **항목⑦**의 居喪雜儀는 생략하였다.

『주자가례朱子家禮』 권7과 비교하면 **항목①에** 吉祭항목을 새로 두고 윗부분에 吉祭之具, 改題主告辭, 出主告辭, 合祭埋主祝, 合祭祖以上祝, 合祭新主祝을 새로 수록하였다. **항목②에서는** 改葬항목을 새로 두고 윗 부분에 改葬之具를 수록하였다. **항목③에서는** 參항목을 새로 두고 윗 부분에 參禮之具를 수록하였다. **항목④에서는** 『주자가례朱子家禮』의 四時祭 항목 대신에 時祭를 두고 윗부분에 時祭之具, 歸旌所尊書, 所尊復書를 수록하였다. 다음으로 『주자가례朱子家禮』의 **항목⑤**부터 **항목⑦**에 해당하는 初祖, 先祖, 禫항목과 해당 세부 항목을 과감하게 생략하였다. **항목⑧**에서는 忌日 윗부분에 忌日祭之具를 새로 수록하였고, **항목⑨**에서는 墓祭윗부분에 墓祭之具를 새로 수록하였다.

3. 상례비요와 주자가례의 기술 체계 분석

앞서 살펴본 『상례비요喪禮備要』의 구성체계를 통해 알 수 있듯이 『상례비요喪禮備要』의 항목과 세부항목은 『주자가례朱子家禮』를 기준으로 편찬한 것이다. 『주자가례朱子家禮』와 『상례비요喪禮備要』의 항목과 세부 항목을 비교 검토해 보았을 때 『주자가례朱子家禮』의 항목과 세부항목을 증보하거나, 산삭하고, 도치하는 방식으로 『상례비요喪禮備要』를 기술했음을 알 수 있다. 『상례비요喪禮備要』의 기술체계 역시 『주자가례朱子家禮』와 비교함으로써 그 특징을 드러낼 수 있다. 『상례비요喪禮備要』는 『주자가례朱子家禮』의 내용을 증보하거나, 산삭하고, 도치시킴으로써 그 내용을 서술하고 있다. 『주자가례朱子家禮』와 『상례비요喪禮備要』의 원문을 비교한 부분은 가례권제사家禮卷第四, 상례일喪禮一의 항목①初終과 세부항목, 가례권제칠家禮卷第七, 제례祭禮의 항목①부터 항목④사시제四時祭의 세부항목까지이다. 『주자가례朱子家禮』와 『상례비요喪禮備要』의 기술체계 비교결과는 다음과 같다.

1) 내용을 증보한 경우

『주자가례朱子家禮』와 비교하여 『상례비요喪禮備要』의 내용을 증보한 경우는 먼저, 절차를 행할 때 필요한 기구, 축문식, 서식을 설명하는 경우이다. 예시는 다음과 같다.

예시1)

<『朱子家禮』>

家禮卷第四

喪禮一

<『喪禮備要』>

『喪禮備要』上

[初終之具]

新衣用加病者

新綿以候氣絕者

衾有架所以覆尸仍用於大斂者

上服士以上公服或深衣庶人亦深衣無則直領衣 婦人大袖卽圓衫 或俗長襖子并用 死者嘗經衣者所以復而覆尸者 浴則去之不以襲斂

角柶用角爲之長六寸屈之如輓中央入口兩末向上所以楔齒者[丘氏儀節]用筋

几有足所以綴足者

侍者卽內外給使令者

위 예시1)은 『주자가례朱子家禮』에 없는 [초종지구初終之具]를 설명하기 위해 내용을 증보한 경우이다. 『상례비요喪禮備要』에서는 [초종지구初終之具]로 新衣, 新綿, 衾, 上服, 角柶, 几, 侍者 등을 열거하고 각 기구 밑에 用加病者, 以候氣絕者, 有架所以覆尸仍用於大斂者, 士以上公服或深衣庶人亦深衣無則直領衣 婦人大袖卽圓衫 或俗長襖子并用 死者嘗經衣者所以復而覆尸者 浴則去之不以襲斂 등 기구의 사용 용도를 설명하고 있다.

다음으로 참고문헌을 인용하여 내용을 보충하는 경우이다. 이러한 경우에는 [의절儀節][사상기士喪記][소疏] 등 각각의 참고문헌을 먼저 수록하고 그 밑에 해당 내용을 수록하였다. 예시는 다음과 같다.

예시2)

<『朱子家禮』>

初終

疾病 遷居正寢

凡疾病 遷居正寢 內外安靜 以俟氣絕 男子不絕於婦人之手 婦人不絕於男子之手

既絕 乃哭

<『喪禮備要』>

[初終]

疾病 遷居正寢

凡疾病 遷居正寢 內外安靜 以俟氣絕 男子不絕於婦人之手 婦人不絕於男子之手

[儀節]

正寢即今正廳 遷居正廳 惟家主爲狀 餘人各遷於其所居室中 間病者有何言有則書

[土喪記]

寢東首於北牖下 內外皆掃撤 褻衣加新衣 御者四人皆坐 持體屬纊

[疏]

纊今之新綿 易動搖置口鼻之上爲候

○[按]

古禮有廢狀之節 家禮附註 及 儀節 皆收錄 但我國人平時不用狀則 無所施耳

既絕 乃哭

위 예시2)는 참고문헌을 인용하여 내용을 보충하는 경우로 『주자가례朱子家禮』의 婦人不絕於男子之手 세부항목과 既絕 乃哭 세부항목 사이에 내용을 보충하기 위해 [儀節][土喪記][疏] 등의 참고문헌을 달았고 각 참고문헌 아래에 [儀節] 正寢即今正廳 遷居正廳 惟家主爲狀 餘人各遷於其所居室中 間病者有何言有則書, [土喪記] 寢東首於北牖下 內外皆掃撤 褻衣加新衣 御者四人皆坐 持體屬纊, [疏] 纊今之新綿 易動搖置口鼻之上爲候 등 인용문을 수록하여 내용을 보충하였다.

다음은 『주자가례朱子家禮』의 내용에 [按]을 이용해 자신의 의견을 덧붙이는 경우이다. 위 예시2)를 보면 [疏] 纊今之新綿 易動搖置口鼻之上爲候 다음에 ○[按]을 써서 古禮有廢狀之節 家禮附註 及 儀節 皆收錄 但我國人平時不用狀則 無所施耳라고 자신의 견해를 덧붙였다.

2) 내용을 산삭한 경우

내용을 산삭하는 경우는 조선의 시속에 맞지 않는 절차를 생략할 때로, 그 예시는 다음과 같다.

예시3)

<『朱子家禮』>

省牲滌器具饌

主人帥衆丈夫 深衣省牲莅殺 主婦帥衆婦女 背子滌濯祭器 潔釜鼎具祭饌

每位果六品 蔬菜及脯醢各三品 肉魚饅頭糕各一盤 羹飯各一椀 肝各一串

肉各二串 務令精潔 未祭之前 勿令人先食 及爲猫犬蟲鼠所汚

朱子嘗書戒子塾曰 吾不孝 爲先公棄捐 不及供養 事先妣四十年 然愚無識知 所以承顏順色 甚有乖戾 至今思之 常以爲終天之痛 無以自贖 惟有歲時享祀 致其謹潔 猶是可著力處 汝輩及新婦等 切宜存之 勿令殘穢褻慢 以重吾不孝

○劉氏璋曰 往者士大夫家婦女 皆親滌祭器造祭饌 以供祭祀 近來婦女驕倨 先妣四十年 然愚無識知

所以承顏順色 甚有乖戾 至今思之 常以爲終天之痛 無以自贖 惟有歲時享祀 致其謹潔 猶是可著力處 汝輩及新婦等 切宜存之 勿令殘穢褻慢 以重吾不孝

○劉氏璋曰 往者士大夫家婦女 皆親滌祭器造祭饌 以供祭祀 近來婦女驕倨

不肯親入庖廚 雖家有使令之人效役 亦須身親監視 務令精潔 按古禮有省牲陳祭器等儀

今人祭其先祖 未必皆殺牲 司馬公祭儀 用時蔬時果各五品

膾[生肉]炙[乾肉]羹[炒肉]殽[骨頭] 軒[音獻 白肉]脯[乾脯]醢[肉醬]

庶羞[珍異之味]麪食[餅饅頭之類]米食[糕之類] 共不過十五品 今先生品饌異同者

蓋恐一時不能辦集 或家貧則隨鄉土所有 惟蔬果肉麪米食數器亦可

祭器簠簋籩豆鼎俎壘洗之類 豈私家所有 但用平日飲食之器 滌濯嚴潔

竭其孝敬之心 亦足矣

<『喪禮備要』>

省牲滌器具饌

主人帥衆丈夫 深衣省牲莅殺 主婦帥衆婦女 背子滌濯祭器 潔釜鼎具祭饌

每位果六品 蔬菜及脯醢各三品 肉魚饅頭糕各一盤 羹飯各一椀 肝各一串

肉各二串 務令精潔 未祭之前 勿令人先食 及爲猫犬蟲鼠所汚

위 예시3)은 시속에 맞지 않는 절차를 생략한 경우로, 省牲滌器具饌 항목에서 朱子嘗書戒子塾曰부터 但用平日飲食之器 滌濯嚴潔 竭其孝敬之心 亦足矣까지의 문장을 생략하고 간단히 主人帥衆丈夫 深衣省牲莅殺 主婦帥衆婦女 背子滌濯祭器 潔釜鼎具祭饌 每位果六品 蔬菜及脯醢各三品 肉魚饅頭糕各一盤 羹飯各一椀 肝各一串 肉各二串 務令精潔 未祭之前 勿令人先食 及爲猫犬蟲鼠所汚의 문장만 남겨둠으로써 복잡한 설명과 절차를 생략하였다.

다음으로 내용 전개상 필요 없는 문장을 삭제하는 경우로 그 예시는 다음과 같다.

예시4)

<『朱子家禮』>

復

侍者一人 以死者之上服嘗經衣者 左執領右執要 自前榮升屋中霤 北面招以衣

三呼曰某人復

畢 卷衣降 覆尸上 男女哭擗無數

○上服 謂有官則公服

無官則襴衫皂衫深衣 婦人 大袖背子 呼某人者 從生時之號

司馬溫公曰 士喪禮 復者一人 千自前東榮 中屋北面 招以衣曰臯某復 三

註 臯 長聲也 今升屋而號 慮其驚衆 但就寢庭之南 男子稱名 婦人稱字 或稱官封 或依常時所稱

○高氏曰 今淮南風俗 民有暴死 則使數人 升其居屋

及於路傍 遍呼之 亦有蘇活者 豈復之餘意歟

○劉氏璋曰 喪大記曰 凡復

男子稱名 女人稱字 復聲必三者 禮成於三也

<『喪禮備要』>

復

侍者一人 或曰內喪常用女御

以死者之上服嘗經衣者 左執領右執要 自前榮升屋中霤 北面招以衣

三呼曰某人復

[司馬溫公]

曰男子稱名 婦人稱字 或稱官封 或依常時所稱

畢 卷衣降 覆尸上 男女哭擗無數

[士喪禮]

外自前東榮中屋 招曰臯某復降衣于前受用筐 外自阼階 以衣尸覆者 降者後西榮

士喪禮

楔齒

用角柶 儀節以筋橫口中 使不合可以含

[綴足]

用几 [註]爲將履恐其辟戾也

위 예시4)는 필요 없는 문장을 삭제한 경우로, 『주자가례朱子家禮』의 司馬溫公曰 士喪禮 復者一人 千自前東榮 中屋北面 招以衣曰臯某復 三 註 臯 長聲也 今升屋而號 慮其驚衆 但就寢庭之南 男子稱名 婦人稱字 或稱官封 或依常時所稱 내용에서 士喪禮 復者一人 千自前東榮 中屋北面 招以衣曰臯某復 三 註 臯 長聲也 今升屋而號 慮其驚衆 但就寢庭之南 부분을 산삭하고 司馬溫公曰 男子稱名 婦人稱字 或稱官封 或依常時所稱으로 문장을 단출하게 만들었다.

3) 내용을 도치시켜 설명한 경우

내용을 도치하는 경우는 『주자가례朱子家禮』의 절차를 시속에 맞게 약간 조정하는 과정에서 일어났다. 『주자가례朱子家禮』와 비교하여 『상례비요喪禮備要』의 내용을 도치한 경우 예시는 다음과 같다.

예시5)

<『朱子家禮』>

初終

疾病 遷居正寢

凡疾病 遷居正寢 內外安靜 以俟氣絕 男子不絕於婦人之手 婦人不絕於男子之手
既絕 乃哭

司馬溫公曰 疾病 謂疾甚時也 近世孫宣公臨薨 遷于外寢 蓋君子謹終不得不爾也

○高氏曰 廢牀寢於地註 人始生在地 故廢牀寢於地 庶其生氣之復也

本出儀禮及禮記喪大記

○劉氏璋曰 凡人病危篤 氣微難節 乃屬纊以俟氣絕

纊乃今之新綿 易爲搖動 置口鼻之上 以爲候也

<『喪禮備要』>

[初終]

疾病 遷居正寢

凡疾病 遷居正寢 內外安靜 以俟氣絕 男子不絕於婦人之手 婦人不絕於男子之手

[儀節]

正寢卽今正廳 遷居正廳 惟家主爲狀 餘人各遷於其所居室中 間病者有何言有則書

[土喪記]

寢東首於北牖下 內外皆掃撤 褻衣加新衣 御者四人皆坐 持體屬纊

[疏]

纊今之新綿 易動搖置口鼻之上爲候

○[按]

古禮有廢狀之節 家禮附註 及 儀節 皆收錄 但我國人平時不用狀則 無所施耳

既絕 乃哭

[儀節]

以衾覆之 男女哭擗

위 예시5)는 절차의 순서를 조정하는 과정에서 문장의 도치가 일어난 경우이다. 『주자가례朱子家禮』의 婦人不絶於男子之手 既絶 乃哭 다음 절차에 있었던 續乃今之新綿 易爲搖動 置口鼻之上 以爲候也 부분을 『상례비요喪禮備要』에서는 婦人不絶於男子之手 다음 절차로 가계하고, 續今之新綿 易動搖置口鼻之上爲候의 다음에 既絶 乃哭이 가도록 문장의 순서를 도치하였다.

4. 맺음말

지금까지 『상례비요喪禮備要』의 구성체계와 기술체계를 『주자가례朱子家禮』를 기준으로 비교 검토하여 『주자가례朱子家禮』의 내용이 어떻게 변용되었는지 살펴보았다. 『상례비요喪禮備要』의 구성체계를 통해 알 수 있듯이 『상례비요喪禮備要』의 항목과 세부항목은 『주자가례朱子家禮』를 기준으로 편찬한 것이다. 『주자가례朱子家禮』와 『상례비요喪禮備要』의 항목과 세부 항목을 비교 검토해 보았을 때 구성체계의 몇 가지 특징을 알 수 있다. 우선 『상례비요喪禮備要』의 항목과 세부항목은 『주자가례朱子家禮』를 기준으로 편찬하였다. 그리고 『주자가례朱子家禮』의 항목과 세부항목을 산삭하거나 증보하고 도치하는 방식으로 본문을 구성했다. 새로 첨가한 항목과 세부항목은 성복成服부분, 절차를 행할 때 필요한 기구, 축문식, 서식이다. 산삭한 항목은 주로 조선의 시속에 맞지 않는 제례 절차이다. 항목을 도치하는 경우에는 『주자가례朱子家禮』의 절차를 시속에 맞게 약간 조정하는 과정에서 일어났다.

다음으로 『상례비요喪禮備要』의 기술체계를 살펴보면, 『주자가례朱子家禮』의 내용을 증보하거나, 산삭하고, 도치시킴으로써 그 내용을 서술하고 있다. 내용을 증보하는 경우는 절차를 행할 때 필요한 기구, 축문식, 서식을 설명하거나, 참고문헌을 인용하여 내용을 보충하거나, 『주자가례朱子家禮』의 내용에 [안按]을 이용해 자신의 의견을 덧붙이면서 일어났다. 내용을 산삭하는 경우는 조선의 시속에 맞지 않는 절차를 생략하고, 내용 전개상 필요 없는 문장을 삭제하면서 일어났다. 내용을 도치시키는 경우는 『주자가례朱子家禮』의 절차를 시속에 맞게 약간 조정하는 과정에서 일어났다.

[참고문헌]

<원전 및 이미지 자료>

1. 1차 자료

『朱子家禮』, 『沙溪全書』, 『慎獨齋全書』, 『喪禮備要』

2. 웹사이트

국가기록유산, 문화재청(<http://www.memorykorea.go.kr>)

국립중앙도서관(<http://www.nl.go.kr>)

규장각 한국학연구원, 서울대학교(<http://e-kyujanggak.snu.ac.kr>)

두산백과(<http://www.doopedia.co.kr/>)

성균관대학교 존경각(<http://east.skku.ac.kr>)

왕실도서관 디지털 아카이브, 한국학중앙연구원(<http://yoksa.aks.ac.kr>)

충남대학교도서관(<http://clins.chungnam.ac.kr>)

한국고문서자료관(<http://archive.kostma.net/>)

한국고전적종합목록시스템, 국립중앙도서관(<http://www.nl.go.kr/korcis>)

한국고전종합DB, 한국고전번역원(<http://db.itkc.or.kr>)

한국역대인물종합정보시스템(<http://people.aks.ac.kr>)

한국학중앙연구원 한국학전자도서관(<http://lib.aks.ac.kr>)

<연구 자료>

1. 단행본

김기항, 『한국예학산고』, 푸른사상, 2002.

이범직, 『조선시대 예학연구』, 국학자료원, 2004.

이병휴, 『조선전기사림파연구』, 일조각, 1983.

황의동, 『기호유학연구』, 서광사, 2009.

2. 연구논문

강혜영, 「20세기 전반의 전주 지방 서적 발행 활동에 관한 연구」, 『서지학연구』 41, 한국서지학회, 2008.

고영진, 「15, 16세기 『朱子家禮』의 시행과 그 의의」, 『한국사론』 21, 서울대학교 국사학과, 1989.

_____, 「16세기말 사례서의 성립과 예학의 발달」, 『한국문화』 12, 1991.

_____, 「16세기 후반 상제례서의 발전과 그 의의」, 『규장각』 14, 1991.

_____, 『조선중기 예학사상사』, 한길사, 1995.

- 고요한, 「예담론의 전개 및 예학의 교육인간학적 재구성」, 『한국사상과 문화』 28, 한국사상문화학회, 2005.
- 금장태, 「茶山 예학에서의 제천의례 문제 - '춘추고징'을 중심으로 -」, 『한국학』 35, 영신아카데미 한국학연구소, 1986.
- 김남이, 「17세기 사대부의 『朱子家禮』에 대한 인식과 일상에서의 예 실천 - 우암 송시열의 경우를 중심으로」, 『정신문화 연구』 103, 성남 : 한국학중앙연구원, 2006.
- 김석제, 『권근 '예기천견록' 연구 : 예학사상을 중심으로』, 성균관대 박사학위 논문, 2000.
- 김연중, 「학봉선생의 예학」, 『학봉의 학문과 구국활동』, 1993.
- 김영현, 「탄옹 권시의 예학론」, 『우강 권태원교수 정년기념논총 민족문화의 제문제』, 1994.
- 김향수, 「16세기의 성리학 윤리와 예서」, 『한국의 청소년문화』 2, 한국청소년문화학회, 2002.
- 김향숙, 「湖西地域 禮書의 편찬동향에 대하여」, 『고인쇄문화』 제20집, 청주고인쇄박물관, 2013.
- 김현수, 「17세기 기해년 전례논쟁의 예학적 성격」, 『한국사상사학』 25, 한국사상사학회, 2005.
- 남상민, 「한국의 예사상과 예학의 역사적 고찰」, 『학예지』 4, 강릉사관학교 육군박물관, 1995.
- 노인숙, 「『文公家禮』연구 - 저작의 眞僞와 板本에 관하여」, 『유교사상연구』 제1집, 1986.
- 도민재, 「한강 정구의 학문과 예학사상」, 『한국사상과 문화』 18, 한국사상문화학회, 2002.
- 류권중, 「퇴계 예학 연구의 과제와 전망」, 『퇴계학보』, 109, 퇴계학연구원, 2001.
- 박병호, 「朝鮮後期 譜訟의 一事例 : 宗統繼承과 僞譜」, 『한국계보연구』 제1호, 한국계보연구회, 2010.
- 박종천, 「朝鮮 後期 『讀禮通考』의 수용과 영향」, 『한국실학연구』, 20권, 2010.
- 배상현, 「『朱子家禮』와 그 조선에서의 행용과정」, 『동방학지』 70, 연세대 국학연구원, 1991.
- _____, 「우암 송시열의 예학교」, 『우암사상연구논총』, 1992.
- _____, 「성호 이익의 예학사상」, 『태동고전연구』 10, 1993.
- _____, 「조선조 예학의 성립과 전개 - 기호학파와 영남학파를 중심으로 -」, 『소헌 남도영박사 고회기념 역사학논총』, 1993.
- 서수생, 「한강 정구의 예학」, 『한국의 철학』 13, 경북대학교 퇴계연구소, 1985.
- 성봉현, 「조선시대 충청지역 서책 간행의 출판문화사적 연구」, 『고인쇄문화』 제20집, 청주고인쇄박물관, 2013.
- ჟ妻重二, 이승연 역, 「『家禮』의 刊刻과 板本」, 『東洋禮學』 4輯, 東洋禮學會, 1999.
- 옥영정, 「湖西地方 木活字本の 현황과 木活字 유형연구」, 『서지학보』 제36호, 한국서지학회, 2011.
- 유권중, 「조선시대 퇴계학파의 예학사상에 관한 철학적 고찰」, 『퇴계학보』 102, 퇴계학연구원, 1999.
- 유명중, 「도신징의 예설과 실학」, 『한국종교』 22, 원광대학교 종교문제연구소, 1997.
- 윤병태, 「忠淸地方의 出版文化」, 『한국출판학연구』통권 제27호, 한국출판학회, 1985.
- 이범직, 「조선초기의 예학」, 『역사교육』 40, 역사교육연구회, 1986.
- _____, 「한강 정구의 학문과 예학」, 『도산학보』 6, 도산학술연구원, 1997.
- 이봉규, 「김장생, 김집의 예학과 원종추송논쟁의 철학사적 의미」, 『한국사상사학』 11, 한국사상사학회, 1998.
- _____, 「조선후기 예학의 철학적 합의 - 17세기 상복논쟁을 중심으로 -」, 『한국학연구』 9, 인하대학교 한국학연구소, 1998.
- 이숙인, 「『朱子家禮』와 조선 중기의 제례문화 - 결속과 배제의 정치학」, 『정신문화연구』 29, 성남 : 한국학중앙연구원, 2006.
- 이승연, 「남계 박세채의 예학에 관한 시론」, 『한국의 철학』 25, 경북대학교 퇴계연구소, 1997.
- _____, 「조선에서의 『朱子家禮』의 수용과 전개과정 II - “남계집”을 중심으로 -」(일문), 『조선학보』 167, 일본 : 조선학회, 1998.
- 이영춘, 「잠야 박지계의 예학과 원종추송론」, 『청계사학』 7, 1990.
- _____, 「실학자들의 예학사상 - 성호와 다산을 중심으로 -」, 『박성수교수 화갑기념논총』, 1991.

- _____, 「다산의 예학과 복제예설」, 『조선시대사학보』 5, 조선시대사학회, 1998.
- _____, 「성호 선생의 예학과 복제예론」, 『성호사설학술대회발표요지』, 한양대학교 민족연구소, 1998.
- _____, 「“의례문해”에 나타난 사계의 예학 사상」, 『조선시대의 사회와 사상』, 조선사회연구회, 1998.
- _____, 「성호의 예학이고 기해복제 예론」, 『한국사연구』 105, 한국사연구회, 1999.
- 이재룡, 「사계 김장생의 현실인식과 예학에 대한 비판적 이해」, 『유학연구』 11, 충남대 유학연구소, 2001.
- 이종국, 「개화기 출판 활동의 한 징험: 회동서관의 출판문화사적 의의를 중심으로」, 『한국출판학연구』 49, 한국출판학회, 2005.
- 이창현, 「조선후기 서울지역의 문학과 도시문화사 - 방각소설 출판과 관련된 몇 가지 문제」, 『고전문학연구』 35권, 한국고전문학회, 2009.
- 이해준, 「조선시대 지방인쇄문화의 성격: 충북지역의 사례를 중심으로」, 『호서고고학』 제6·7집, 호서고고학회, 2002.
- 이혜순, 「16세기 『朱子家禮』 담론의 전개와 특성 - 가례의 문화적 수용 연구를 위한 예비적 고찰」, 『정신문화연구』 29-2, 성남: 한국학중앙연구원, 2006.
- 임민혁, 「『朱子家禮』를 통해 본 조선의 예치」, 『정신문화연구』 80, 성남: 한국정신문화연구원, 2000.
- 장동우, 「다산 예학의 성격과 철학적 함의」, 『한국사상사학』 11, 한국사상사학회, 1998.
- _____, 「다산 예학에서 ‘친’과 ‘존’의 문제」, 『퇴계학보』 112, 퇴계학연구원, 2002.
- 장동우, 「『朱子家禮』의 수용과 보급 과정」, 『국학연구』 16집, 2010.
- 장철수, 「중국의례가 한국의례생활에 미친 영향 - 『朱子家禮』와 『四禮便覽』의 상례를 중심으로 -」, 『문화인류학』 6집, 서울: 한국문화인류학회, 1974.
- 전경목, 『朝鮮後期 山訟 研究』, 전북대학교 박사학위논문, 1996.
- 정경주, 「물천 김진호의 예학사상」, 『남명학연구』 21, 경상대학교 경남문화연구원 남명학연구소, 2006.
- 정경희, 「16세기~17세기 초반 퇴계학파의 예학 - 정구의 예학을 중심으로 -」, 『한국학보』, 101, 일지사, 2000.
- _____, 「16세기 중반 사림의 예학 - 李滉의 예학을 중심으로 -」, 『한국사연구』 110, 한국사연구회, 2000.
- _____, 「조선전기 예제, 예학 연구」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2000.
- _____, 「정조의 예학」, 『한국사론』 50, 서울대 국사학과, 2004.
- 정공식, 「조선 전기 『朱子家禮』의 수용과 제사승계관념」, 『역사민속학』 12, (장철수선생추모특집호) 서울: 한국역사민속학회, 2001.
- 정옥자, 「17세기 전반 예서의 성립과정 - 김장생을 중심으로 -」, 『한국문화』 11, 1990.
- 조성을, 「“여유당집” 예학관련 저작의 재구성과 연대고증 - “자찬기지명” 체제에 의거한 “상례사전”, “사례외편”, “사례가식”, “전례고”의 복원」, 『서지학보』 29, 한국서지학회, 2005.
- 지두환, 「조선초기 『朱子家禮』의 이해과정 - 국상의례를 중심으로 -」, 『한국사론』 8, 서울대학교 국사학과, 1982.
- 최진덕, 「주자예학과 다산예학」, 『다산학』 3, 다산학술문화재단, 2002.
- 팽 림, 「정다산 예학과 청인 예학의 비교 연구」, 『다산학』 3, 다산학술문화재단, 2002.
- 한기범, 「17세기 호서예학파의 자기문화 인식 - 예문답서의 ‘속례’ 분석을 중심으로 -」, 『조선사연구』 7, 조선사연구회, 1998.
- _____, 「17세기 호서예학파의 자기문화 인식 - 예문답서의 ‘속례’ 분석을 중심으로 -」, 『충청학연구』 1, 한남대 충청학 연구센터, 2000.
- _____, 「명제 윤증의 예학 사상」, 『유학연구』 10, 충남대 유학연구소, 2001.
- _____, 「우암 예학사상과 현대사회」, 『충청학연구』 2, 한남대 충청학연구소, 2001.
- _____, 「우암의 예학사상과 현대사회」, 『한국사상과 문화』 14, 한국사상문화학회, 2001.

- _____, 「동춘당 송준길의 예학사상」, 『충청학연구』 3, 한남대 충청학연구소, 2002.
- _____, 「동춘당 송준길의 예학사상」, 『한국사상과 문화』 18, 한국사상문화학회, 2002.
- _____, 「17세기 호서예학파의 예학사상 - 왕조례의 인식을 중심으로 -」, 『한국사상과 문화』 26, 2004.
- _____, 「전재 임헌회의 예학사상」, 『한국사상과 문화』 24, 한국사상문화학회, 2004.
- 황의동, 「사계 예학의 특성과 그 의의」, 『유학연구』 11, 충남대 유학연구소, 2001.

김향숙 박사의 “『상례비요』 내용 분석을 통한 『주자가례』 변용사례 연구”에 대한 논평문

장동우
(한국예학센터)

『상례비요』는 행례의 측면에서 17세 전반까지의 연구를 총결하였을 뿐 아니라 이후 行禮書의 연구방향을 선도한 기념비적인 저술이다. 『상례비요』의 이러한 위상은 보급과 확산에 기인한 것이지만, 『상례비요』가 기호지역에 한정되지 않고 전국적으로 확산되는 실상을 판본을 중심으로 고찰한 연구는 본고의 필자인 김향숙 박사의 논문 1종에 불과하다.⁵⁾ 해당 논문은 각종 서지목록과 해제서에 수록된 판본, 각 기관에 소장하고 있는 자료에 대한 광범위한 조사를 기반으로, 乙丑(1685)년 遯巖書院本, 1744년 嶺營本, 1782년 嶺營本, 18세기 成川府本, 1812년 嶺營本, 1848년 嶺營本, 己巳년 咸營本, 1913년 在田堂書鋪本 등 8종의 이본이 순차적으로 간행되었음과 각각의 판본이 가지고 있는 서지적 특징을 분석하였다. 아울러 판본의 계통을 행자수를 기준으로 ‘10행23자 계열’, ‘9행21자 계열’, ‘10행18자 계열’, ‘8행21자 계열’로 체계화하는 성과를 거두었다.

이러한 성과를 기반으로 본고에서는 『상례비요』의 구성체계와 기술체계를 『주자가례』를 기준으로 비교하여 17세기 한국의 성리학자에 의해 『주자가례』가 수용되고 변용되는 양상을 구명하고자 하였다. 이를 위해 『주자가례』의 「喪禮」, 「祭禮」와 『상례비요』의 구성을 세밀하게 비교하여 차이를 규명하고, 기술체계의 측면에서 『상례비요』가 『주자가례』를 어떠한 방식으로 개정하거나 보완하는 지를 분석하였다. 그 결과 전자의 경우는 『주자가례』를 기준으로 ① ‘~之具’로 표현되는 喪具와 祭具에 대한 규정 보완 ② 告辭와 祝辭 보완 ③ 『주자가례』의 표제항 정리 ④ 의절 재배치 등의 특징을 보이고, 후자의 경우는 ① 증보 ② 산삭 ③ 도치의 방식으로 본문을 구성하였음을 확인하였다.

본고는 문헌비평에 속하는 글로서, 대상이 되는 『주자가례』와 『상례비요』를 세밀하게 분석하고 그 同異와 變容을 효과적으로 보여주기 위해 애쓴 필자의 노고에 경의를 표한다. 이하 몇 가지 생각을 질문하는 것으로 논평을 대신하고자 한다.

5) 金香淑, 『畿湖士林 禮書의 書誌的 研究』, 한국학중앙연구원 고문헌관리학전공 박사학위논문, 2015.

1. 3쪽 <표 3>, 7쪽 <표 4>의 경우

<표 3> 『상례비요』상 세부항목에는 「土喪禮」에 근거해 보완한 항목들 예를 들면, 초중항목의 세부항목인 ‘復’ 다음에 ‘(土喪禮) 楔齒, 綴足’, 襲항목의 세부항목인 ‘乃沐浴’ 다음에 ‘(土喪禮) 設水’이, 소렴항목의 세부항목인 ‘括髮麻免布鬢麻’ 다음에 ‘首經腰經絞帶麻(土喪禮)’와 ‘還 遷尸牀于堂中’ 다음에 ‘(土喪禮) 主人拜賓, 襲經’이, 대렴항목의 세부항목인 ‘設奠具’ 다음에 ‘(土喪禮) 主人及親者袒, 布席如初, 布絞衾衣’이 빠졌다. <표 4> 『상례비요』하에는 치장항목의 세부항목인 ‘三月而葬 前期擇地之可葬者’ 다음에 ‘(既夕禮) 告啓期’가, 우제항목의 세부항목인 ‘執事者陳器具饌’의 다음에 ‘設蔬果酒饌’이 빠졌다. 위의 항목들은 『주자가례』에는 없는 것으로 『상례비요』에서 고례 또는 『주자가례』의 다른 규정에 근거해 보완한 것들로서, 구성체계의 차이를 보여주는 의미있는 항목들이다.

2. 15쪽 ‘내용을 산삭한 경우’의 예시3)에 대해 필자는 “시속에 맞지 않는 절차를 생략한 경우”로 해석한다. 생략된 부분은 『주자가례』의 附註에 해당하는 것으로 표면상으로 보면 本註는 살리고 부주는 생략한 것이다. 『상례비요』는 주자의 저술 부분인 『주자가례』의 본문과 본주를 대상으로 재구성하고 후대의 주석을 모아놓은 부분인 부주는 참조자료로 활용할 뿐이다. 그 점에서 예시3)은 부주를 대상으로 하지 않는 『상례비요』의 구성방식을 보여주는 사례의 하나이다. 게다가 조선의 시속과 차이를 보이는 내용이 포함되어 있지도 않다.

3. ‘~之具’로 표시된 喪具와 祭具에 대한 보완은 행례의 과정에 필요한 기물들을 준비하는데 도움을 주기 위해서 마련한 것이다. 그 점에서 보면 『주자가례』의 본주 또는 『가례의절』에서 제시하고 있는 기물들과는 달리 조선이라는 현장을 반영한 것들로 대체함으로써 수행력을 높였을 것으로 생각할 수 있다. 이에 대한 분석도 필요할 듯하다.

4. 구성과 기술체계에 대한 분석을 통해 확인된 특징들에 근거할 때 행례의 측면에서 『상례비요』는 어떠한 진전을 이루고 있는가?

한국예학센터 2024년 제2회 전문가 세미나

충청예학과 김장생



【제2발표】

영남과 기호의 예학적 교섭

한 재 훈
(성공회대학교)



영남과 기호의 예학적 교섭

한재훈
(성공회대학교)

1. 여는 말

영남학과와 기호학과 또는 퇴계학과와 율곡학과는 조선유학사를 그릴 때 그 위에서 그림을 구상해야 하는 기본 구도와 같은 역할을 한다. 이 두 학과가 드러내는 미묘한 간극에도 불구하고 치열한 긴장을 조성하는 논변적 요소들은 조선유학의 특징과 발전상을 표현하는 매우 유효한 것으로 인식되었다. 특히 사단칠정논쟁에서 촉발된 주리(主理)와 주기(主氣)의 대립적 구도가 대표적이다. 그래서 조선유학과 관련한 논의를 하거나 어떤 학자의 학설을 구명할 때면, 으레 이 구도 위에서 그림을 그리게 된다.

그러나 구도는 어디까지나 대상을 표현하기 위해 필요한 것이다. 그림에도 불구하고 오히려 대상을 구도에 맞춰 재단하는 오류를 범하게 하는 원인이 되기도 한다. 예컨대 학파라는 구도에서 구명 대상을 보게 되면, 그 대상이 소속되고 또한 형성해 갔을 학문적 생태계 속의 유기적 관계를 눈치 채지 못하고, 오직 학파라는 구도가 설정한 틀 속에서 대상을 해명하게 된다. 학파라는 구도가 간혹 참신한 관점을 저해하고 창의적 논의를 전개하는 데 방해가 되는 것을 종종 보게 되는 것은 이 때문이다.

아직 학파의 구분이 뚜렷하지 않았을 당시, 퇴계(退溪)의 후학들에게는 『상제례답문(喪祭禮答問)』이라는 예학적 토대와 주장의 근거가 준비되어 있었다. 하지만 사계(沙溪)의 진영에는 그런 것이 없었다. 물론 『상제례답문』은 그 자체로 여러 가지 문제와 한계를 드러내고 있었지만, 발전적 계승과 비판적 극복의 대상으로서 그것이 존재한다는 것 자체만으로도 그것은 큰 의미였다. 학파적 의식이 강했던 사계는 누구보다도 『상제례답문』의 문제점을 파고들어서 그것을 극복하고자 했고, 그것보다 더 훌륭한 토대와 연원을 자신의 진영에 구축하고자 했다. 그리고 결국 그의 왕성한 작업과 풍부한 결과물은 그의 후학들에게 훌륭한 토대와 근거가 되어 주었다. 이제 사계의 후학들은 자신들의 진영 안에 구축된 것들만으로도 충분히 논리와 주장을 생산해낼 수 있었고, 이를 바탕으로 상대 진영과 치열한 논쟁을 겨룰 수 있게 되었다. 이렇게 사계는 이른바 기호지역 예학의 종장으로서 자리매김하게 되었다.

사계는 퇴계를 극복하기 위해 날선 비판을 했지만, 그 과정에서 퇴계에게 많은 영향을 받았다.

그런 점에서 사계는 퇴계 예학의 비판적 계승자라고 평가할 수 있다. 그런 사계의 비판에 대응하기 위해 퇴계의 후학들 역시 사계에 대한 비판적 진지를 구축하지 않을 수 없었다. 이 과정에서 영남지역과 기호지역의 예학은 상호 교섭적 관계를 맺지 않을 수 없었다. 또한 개중에는 기호지역에 거주하면서 영남의 예학을 추종하는 사람들도 있었고, 반대로 영남지역에 거주하면서 기호의 예학을 계승하는 사람들도 있었다. 본고에서는 영남과 기호의 예학적 교섭을 사례와 인물로 나누어 살펴보고자 한다.

2. 사례로 본 영남과 기호 예학의 교섭

1) 퇴계 예학에 대한 사계의 비판

조선시대 예학은 16세기 이후 학파의 대두와 더불어 본격적인 궤도에 올라섰다고 볼 수 있다. 학파는 당연히 학문적으로 탁월한 인물이 그 정점에 존재하고, 그를 따르는 후학들이 그의 가르침에 따라 학술적 주장과 논리를 계승·발전시켜 나가는 학문공동체라고 할 수 있다. 따라서 모든 학파는 대체로 그 정점에 있는 인물이 거주하고 활동했던 지역을 거점으로 할 수밖에 없는 특징을 갖는다. 이런 점에서 보면 예학의 지역별 경향과 특징은 각 지역을 거점으로 하는 학파들의 활동상과 밀접한 관계를 가질 수밖에 없음을 알 수 있다.

영남지역 예학은 퇴계학과 즉, 퇴계(退溪) 이황(李滉, 1501~1570)과 그 후학들에 의해 커다란 진전을 이룩했다.⁶⁾ 그러나 그 이전부터 영남지역을 연고로 하는 여러 학자들이 국가 전례서의 편찬에 참여하거나 생활규범서로서의 제례서 등을 저술하는 활동을 해왔다. 이들 중에서 삼봉(三峯) 정도전(鄭道傳, 1342~1398), 춘정(春亭) 변계량(卞季良, 1369~1430), 경암(敬菴) 허조(許稠, 1369~1439), 보한재(保閑齋) 신숙주(申叔舟, 1417~1475) 등은 『경국대전』과 『국조오례의』 등 국가 전례를 수찬하고 정비하는 일에 앞장섰다.⁷⁾ 한편 강호(江湖) 김숙자(金叔滋, 1389~1456)는 「제의(祭儀)」·「축문(祝文)」·「묘제의(墓祭儀)」를, 점필재(佔畢齋) 김종직(金宗直, 1431~1492)은 「선공제의(先公祭儀)」를 편찬했고, 농암(聳巖) 이현보(李賢輔, 1467~1555)는 「제례(祭禮)」를, 회재(晦齋) 이언적(李彦迪, 1491~1553)은 『봉선잡의(奉先雜儀)』를 각각 저술했다.⁸⁾

『경북예악지(慶北禮樂誌)』⁹⁾에 따르면, 경상북도 지역에서 발간된 예서는 모두 88종으로 집계되고 있으며, 이 가운데 편찬자가 확실한 것은 76종이다.¹⁰⁾ 알려지지 않은 자료들까지 합친다면 당연히 더 많을 것이고,

6) 남재주, 「조선 후기 예학의 지역적 전개 양상 연구-영남지역 예학을 중심으로」, 경성대학교 박사학위논문, 2012, 15쪽.

7) 남재주, 위의 글, 2012, 12~13쪽.

8) 고영진, 『조선중기 예학사상사』, 한길사, 1996, 67~80쪽.

9) 『경북예악지(慶北禮樂誌)』는 경상북도와 영남대학교가 공동으로 발간한 자료집으로, 경상북도 내 여러 지역의 예속(禮俗)과 사례(事例)들을 풍부하게 담고 있다.(유권중, 「근대 영남 예제의 사례와 그 특징-『가례보궐』을 중심으로」, 『한국사상사학』23, 한국사상사학회, 2004, 381쪽.)

10) 유권중, 「근대 영남 예제의 사례와 그 특징-『가례보궐』을 중심으로」, 『한국사상사학』23, 한국사상사학회, 2004,

여기에 경상남도 지역까지 합산한다면 영남지역에서 발간된 예서는 대단히 많을 것으로 추측된다. 흥미로운 것은 편찬자가 확실한 76종 문헌 가운데 안동이 28종, 영천(현재의 영주)이 10종, 성주가 7종 순으로 단연 안동이 많았을 뿐 아니라, 시기적으로도 16세기부터 발달하기 시작해서 17세기와 19세기 사이에 안동과 영주를 중심으로 가장 활발하게 전개되었다.¹¹⁾ 이러한 사실만 놓고 보더라도 영남지역 예학의 학술적 성취는 대체로 퇴계학과라는 학문공동체의 자장 안에서 이루어졌다는 사실은 재론의 여지가 없다.

퇴계는 생전에 상·제례를 비롯한 다양한 의례의 절차와 내용 그리고 기물(器物)에 관한 것은 물론, 예문에 제시되지 않은 수많은 변례(變禮)와 의례(疑禮)에 대해서까지 상세한 강론을 했다.¹²⁾ 뿐만 아니라 이와 관련하여 문생(門生)·지구(知舊)들과 왕복서를 통해 많은 토론을 하기도 했다.¹³⁾ 퇴계의 예학적 논의의 범주는 단순히 가례에만 국한되지 않았다. 그는 덕흥군추승(德興君追崇)이나 문소전부묘(文昭殿祔廟)와 같은 국가전례와 관련해서도 주목할 만한 주장들을 피력하였고,¹⁴⁾ 백운동서원의 향사례를 수정할 만큼¹⁵⁾ 예에 관해 다방면에 걸쳐 많은 관심을 기울였고 중요한 논의들을 남겼다.

안타깝게도 퇴계는 직접 예서를 편찬하거나 저술하지 않았으나, 다행히 사후에 문인이었던 농은(龔隱) 조진(趙振, 1543~1625)에 의해 『퇴계선생상제례답문(退溪先生喪祭禮答問)』(이하에서는 『상제례답문』이라고 함)이 간행되었다. 이 책은 제대로 된 예서가 아니라 예와 관련한 퇴계의 편지글 가운데 주로 상·제례와 관련된 것들만을 선별해서 엮은 것이다. 평소 예서를 편찬하는 것에 대해 몹시 신중한 태도를 보였던 퇴계였기에 예에 관한 그의 생각을 접할 수 있는 문헌자료가 이런 형태로 남겨질 수밖에 없었다. 물론 『상제례답문』은 간행초기부터 그 문제점이 지적되기도 했지만 이후 조선 예학의 발전에 든든한 토대가 되어주었음은 이론의 여지가 없다. 그리고 『상제례답문』은 지속적으로 수정되고 보완되면서 더 완벽한 형태의 퇴계 예설집을 구축해가는 시발점이 되었다.¹⁶⁾

하지만 사계(沙溪) 김장생(金長生, 1548~1631)과 그 후학들은 『상제례답문』으로 대표되는 퇴계의 예설에 대해 심하다 싶을 정도의 비판을 가했다. 예를 들면 사계는 한강(寒岡) 정구(鄭逵, 1543~1620)에게 편지를 보내 “공주에서 간행된 『상제례답문』은 고례(古禮)와 일치되지 않는 부분이 있다”고 지적하면서, 이러한 문제는 “노선생이 묻는 대로 답을 해주고는 미처 고증하지 못했기 때문일 것”이라고 말했다. 사계는 한강에게 이런 사실을 알고 있는지 확인하면서, “알고 있다면 이 책을 간행한 공주목사에게 왜 말하지 않았느냐?”고 추궁하듯 물었다. 추측컨대 이런 말을 한 사계의 생각은 ‘이 책은 간행하지 말아야 했거나, 간행을 한다면 수정과 보완을 거쳤어야 했다’는 뜻으로 해석될 수 있다. 왜냐하면 사계는 “이 책을 좋아하지 않는 자들이 이러쿵저러쿵 말들이 많을까 걱정”이라는 말로 편지를 마무리했는데,

382쪽에서 재인용.

11) 유권중, 위의 글, 383쪽.

12) 유권중, 「조선시대 퇴계학파의 예학사상에 관한 철학적 고찰」, 『퇴계학보』102, 퇴계학연구원, 1999, 34쪽.

13) 李滉, 『退溪喪祭禮答問』(연세대학교 학술정보원 국학자료실, MF(고서귀)7010 153쪽): “先生常與門生知舊往復講論者多.”

14) 한재훈, 「퇴계 예학사상 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 2012, IV장 2절 참조.

15) 한재훈, 「퇴계의 서원 향사례 정초에 대한 고찰-백운동서원 향사례 수정을 중심으로」, 『퇴계학과 유교문화』53, 2013 참조.

16) 한재훈, 「퇴계 예학 관련 문헌자료의 전개양상」, 『퇴계학논집』17, 영남퇴계학연구원, 2015 참조.

이는 『상제례답문』이 사람들의 비난을 살 것이 틀림없음을 전제하는 말로, 『상제례답문』이 그만큼 문제가 많은 책이라는 생각이 반영되어 있기 때문이다.¹⁷⁾

사계의 『상제례답문』에 대한 비판적 태도는 그의 문인인 김헌(金獻, 생몰미상)에게 보낸 편지에 좀 더 구체적으로 제시되어 있다. 편지에서 그는 “『상제례답문』을 검토한 결과 예에 어긋난 부분이 매우 많았다”면서, “지두(紙頭)에 표시해둔 것만 70~80조목에 달한다”고 말했다.¹⁸⁾ 특히 사계가 『상제례답문』의 문제점을 지적한 글들이 『의례문해(疑禮問解)』에 다수 게재되어 있음에도 불구하고, 다시 『상제례답문』 중에서 문제가 있다고 여겨지는 34조목을 별도로 뽑고 이에 대해 의문을 제기하면서 변증을 가한 「상제례답문변의(喪祭禮答問辨疑)」를 『의례문해』에 부록한 것은 퇴계 예설에 대한 사계의 인식이 매우 비판적이었음을 보여주는 확실한 증거이다.

사계의 이러한 비판적 인식은 사실 『상제례답문』에 대한 것이었다기보다 퇴계의 예학 수준에 대한 문제에 초점이 맞추어져 있었다고 봐야 할 것 같다. 사계의 다음 언급은 이러한 인식을 잘 보여준다.

퇴계는 “승중(承重)한 손자의 처는 시어머니가 계시면 종복(從服)을 해야 하는가”와 같은 의례(疑禮)에 대한 물음에 “종복을 하지 않는다”라고 답을 했는데, 이는 주자(朱子)의 본의가 아니다. 경임(景任, 정경세의 자: 필자)이 예학에 전념하였으면서도 계운궁(啓運宮)의 초상 문제에 대해 우연히 망발을 해서 최명길에게 크게 근석(窘惜)을 당했다.¹⁹⁾

이 이야기는 울곡(栗谷) 이이(李珣, 1536~1584)와 구봉(龜峯) 송익필(宋翼弼, 1534~1599)의 학문적 수준을 평가하면서 퇴계도 함께 언급하는 대목에서 제기된 것이다.²⁰⁾ 여기에서 사계는 울곡과 구봉에 대해서는 긍정적인 평가를 한 반면, 퇴계의 학문적 수준에 대해서는 굳이 ‘주자의 본의가 아닌’ 이 사안을 꼭 집어서 거론한 것이다. 또한 바로 이어서 우복(愚伏) 정경세(鄭經世, 1563~1633)의 ‘망발’을 함께 거론했다. 이는 사계가 퇴계의 학문적 수준을 보여주는 대표적인 사례로 예에 대한 잘못된 인식을 거론했을 뿐 아니라, 퇴계의 그러한 잘못이 결국 계운궁 복제 문제에서 우복의 ‘망발’을 초래하게 했다고 보고 있음을 말해준다. 이러한 평가는 그 사실 여부와는 별도로 퇴계와 그 후학들에 대한 사계의 인식이 어떠한지를 잘 보여준다.

이와 같은 사계의 인식은 우암(尤庵) 송시열(宋時烈, 1607~1689)에게 똑같은 논리로 재생산되고 있을 뿐 아니라, 보다 노골적으로 퇴계의 예학이 잘못되었으며 이로 인해 후학들이 오도되었다고 비판하는 양상을 띠게 된다. 우암은 다음과 같이 말한다.

17) 金長生, 『沙溪全書』 卷2, 「與鄭道可[述]」: 公州所刻『喪祭禮答問』與古禮不合者有之, 恐老先生隨問隨答, 未及考證, 以致如此. 高明亦曾見之否? 何不言及趙公牧也? 恐有不好者之多口耳.

18) 金長生, 『沙溪全書』 卷4, 「答金獻問曰」: 退溪『喪祭問答』昔年一閱, 多有逕庭於禮者. 於紙頭著標, 則多至七八十條矣.

19) 金長生, 『沙溪全書』 卷45, 「語錄【宋時烈錄】」: 先生曰: “……退溪之答人問疑禮, 如‘承重孫妻有姑則不爲從服’之類, 非朱子本意. 景任專於禮學, 而於啓運宮初喪, 偶然妄發, 大爲崔鳴吉所窘惜也.”

20) 金長生, 『沙溪全書』 卷45, 「語錄【宋時烈錄】」: 先生曰: “栗谷於精微肯綮處, 必明白說破, 雖文理未通者, 皆能曉解. 龜峯則不肯剖析, 其意蓋謂‘吾雖言而人未必知也’, 其氣象不作矣, 然龜峯蓋亦不欲人躐等也. 退溪之答人問疑禮, 如‘承重孫妻有姑則不爲從服’之類, 非朱子本意. 景任專於禮學, 而於啓運宮初喪, 偶然妄發, 大爲崔鳴吉所窘惜也.”(이 글은 『宋子大全』 卷212, 「沙溪先生語錄」에도 수록되어 있다.)

『퇴계상제례답문』 중에 “승중한 적손의 처가 그 남편이 후사한 할아버지의 상복을 입을 때 어떤 복을 입어야 하는지”를 묻는 이가 있었는데, 이에 대해 퇴계는 “시어머니가 계시면 (중복을) 하지 않는다”고 했다. 이것이 퇴계가 예학에 대해 생소(生疏)했음을 잘 보여주는 대목이다.²¹⁾

앞서의 『사계선생어록(沙溪先生語錄)』을 기록했던 우암은 여기에서 사계가 인용했던 대목을 그대로 재인용하면서 퇴계의 예학 수준을 ‘생소’라고 단정한다. 이러한 단정적 평가는 ‘승중한 적손의 처가 그 남편이 후사한 조부의 복을 어떻게 입어야 하는가’라는 특정 사안에 대한 논박이 아니라, 이를 통해 퇴계의 예학이 많은 문제가 있음을 보여주려는 총체적 문제제기다.

2) 비판과 재비판을 통한 예학의 생태계 형성

학문적 생태계의 형성과정은 다음과 같다. 아무것도 없을 때는 누군가의 새로운 상상력이 필요하다. 그것은 아직 조금은 거칠고 그래서 위험할 수도 있다. 하지만 그렇기 때문에 오히려 많은 사람의 동참이 이끌어 낼 여지가 생긴다. 누군가 그 거친 부분을 지적하면서 조금 더 세련된 대안을 제시하게 되고, 그 대안에 대해 또 다른 누군가는 조금 더 발전된 생각을 내놓게 된다. 이런 과정을 거치면서 서로는 서로에 대해 반박과 재반박을 하는 발전적 토론과 건강한 논변의 장을 연출하게 된다. 물론 각자 자신들의 이론적 틀을 구축한 뒤에는 집단적 세를 형성하면서 상대측과 대립하는 부정적인 모습을 간혹 보여주기도 하지만, 결과적으로 이러한 과정을 통해 학문과 사상의 전반적 수준은 향상되고 내용은 심화된다.

예학 분야 역시 이와 같은 과정을 거치면서 학문적 생태계를 형성해 왔다고 할 수 있다. 따라서 지역별 또는 학파별 특징들을 어떻게 추출해낼 것인가보다 어떻게 예학적 생태계를 만들어갔는지를 추적해가는 것이 훨씬 생산적이고 중요한 의미를 갖는다 하겠다. 이러한 점들을 유념하면서 여기에서는 학파 간 교섭을 통해 조선시대 예학의 생태계가 형성되어 간 사례를 살펴보고자 한다.

『가례』에는 신주(神主)를 만드는 과정을 보여주는 제주(題主)의 의식절차가 소개되어 있다.²²⁾ 그런데 이 절차 가운데 한 부분을 두고 영남학파와 기호학파 사이에 장기간 상호 비판이 진행되었다. ‘제주’에 관한 의식절차에서 논란이 되었던 것은 “(축이) 읽기를 마치고, 그것을 품다”[讀畢懷之]에 대한 해석상의 이견 때문이었다. 논란의 발단은 퇴계와 그 문인인 잠재(潛齋) 김취려(金就礪, 1526~1594)가 ‘독필회지(讀畢懷之)’의 의미에 대해 답문을 한 데서 비롯되었다. 잠재는 ‘그것’을 ‘축문’으로, ‘품다’를 ‘품속에

21) 崔愼, 『鶴庵集』卷3, 「華陽聞見錄」: 『退溪喪祭禮問答』中, 有問「嫡孫承重者之妻爲其夫所後祖服何如者」, 退溪答以「姑在則否」, 此可見退溪於禮學爲生疏處也.

22) 『家禮』卷5, 「喪禮」: 「及墓·下棺·祠后土·題木主·成墳」條: “題主.”【註】執事者設卓子於靈座東南西向, 置硯筆墨, 對卓, 置盥盆帨巾如前. 主人立於其前北向, 祝盥手出主臥置卓上. 使善書者, 盥手西向立, 先題陷中. 父則曰「故某官某公諱某字某第幾神主」, 粉面曰「考某官封諡府君神主」, 其下左旁曰「孝子某奉祀」. 母則曰「故某封某氏諱某字某第幾神主」, 粉面曰「妣某封某氏神主」, 旁亦如之. 無官封, 則以生時所稱爲號. 題畢, 祝奉置靈座, 而藏魂帛於箱中, 以置其後, 炷香斟酒, 執板出於主人之右, 跪讀之, 日子同前, 但云「孤子某敢昭告于考某官封諡府君, 形歸窆窆, 神返室堂, 神主既成, 伏惟尊靈舍舊從新, 是憑是依」畢, 懷之, 興, 復位. 主人再拜, 哭盡哀止.”

간직하다[懷藏]로 보았다.²³⁾ 이러한 잠재의 견해는 다분히 경산(瓊山) 구준(丘濬, 1421~1495)이 저술한 『가례의절(家禮儀節)』의 영향을 받은 것으로 보인다. 특히 이 문제를 ‘불사르다[焚]’의 문제와 연계해서 이해하고 있다는 점에서 그렇다.²⁴⁾

잠재로부터 질문을 받은 퇴계는 다음과 같이 답했다.

내 생각에 이 대목은 예의 의미가 정미하므로 그렇게 알게 보아서 안 될 듯하다. 이때에 사자의 신혼은 떠돌며 의지할 곳이 없는데 축 한 사람이 몸소 불러와[招來] 목주에 깃들게[懷附]하는 책임을 맡은 것이다. 신이 목주에 의지하게 되면 사람과 서로 교접하는[際接] 이치가 있다. 그러므로 읽기를 마치고 ‘그것’을 품음으로써 불러오고 깃들게 하여 사람과 서로 마주한다는 의미를 보여준 것이다.²⁵⁾

여기에서 퇴계는 경산과 잠재의 해석을 ‘얕은 견해’로 치부하고, 그보다는 훨씬 ‘정미한 의미’가 숨어 있다고 보았다. 왜냐하면 이 장면이 바로 목주에 신이 의지해서 비로소 신주가 되는 대목이기 때문이다. 나무로 만든 물건[木主]에 죽은 이의 정보를 기입해 놓는 것만으로[題主] 그것을 신주(神主)라고 할 수 있을까? 퇴계는 체백이 땅 속에 묻힌 뒤 의지할 곳 없이 떠도는 신혼을 위로하고 이 목주에 의지하기를 간절히 염원하는 의식을 통해 신혼과 목주가 만나 비로소 신주로 승화되는 과정의 완결성을 “그것을 품다”[懷之]라는 장면을 통해 설명하고자 했던 것이다.

이처럼 조선시대 예학에서 퇴계는 누구보다 새로운 상상력을 많이 제시한 인물이다. 그리고 그러한 퇴계의 견해에 대해 비판적 입장을 취하면서 조선시대 예학의 토대를 튼튼하게 다져낸 대표적인 인물이 사계다.²⁶⁾ 이후 이들의 후학들은 서로 비판과 교류를 통해 상호 성장해가는 예학의 학문적 풍토를 만들어갔다. 『가례』 ‘제주’조에 나오는 ‘독필회지’에 대한 해석을 둘러싼 두 진영 간의 대응은 이를 단적으로 보여주는 좋은 사례이다.

사계와 그 후학들은 ‘독필회지’에 대한 퇴계의 해석에 대해 집중적으로 논박했다. 우선 사계의 입장은 『의례문해』에 부록한 「상제례답문변의」에 잘 드러나 있다. 그는 해당 조목에서 먼저 『퇴계상제례답문』에 수록된 퇴계의 관련 해석을 옮겨 신고, 그러한 해석에 대해 다음과 같이 정리된 견해를 피력했다.

구씨 『의절』에 “축문을 읽고, 마친 다음 그것을 품고 불사르지 않는다”라고 하였다. 만일 축의 가슴 속에 신주를 품는다면 어찌 불경스럽고 설만(褻慢)한 것이 아니겠는가? 해서는 안 될 일이다.²⁷⁾

23) 李滉, 『退溪集』 卷30, 「答金而精」: (問)“題主, 祝文讀畢懷之之意, 當哭泣哀遠, 不即焚之, 故姑以懷藏, 俟奠畢讀主後, 焚之耳.”

24) 丘濬, 『家禮儀節』 卷5, 「喪禮」 ‘及墓·下棺·祠后土·題木主·成墳’條: “題主.”【儀節】“讀祝【祝讀畢, 懷之, 不焚.”】

25) 李滉, 『退溪集』 卷30, 「答金而精」: (答)“愚恐此處禮意精微, 不可如此淺看了. 蓋當此時, 死者神魂飄忽無依泊, 祝一人身任招來懷附於木主之責. 神依木主, 則便有與人相際接之理, 故讀畢而懷之, 以見招來懷附與人相際接之意.”

26) 한재훈, 「退溪 禮說에 대한 沙溪의 비판과 계승-『疑禮問解』, 『喪祭禮答問』辨疑」 분석을 중심으로-, 『한국실학연구』 30, 한국실학학회, 2015 참조.

27) 金長生, 『疑禮問解』 附錄 「『喪祭禮答問』辨疑」: 若懷神主於祝之抱中, 豈非不敬褻慢乎? 不可爲之事也.

이처럼 퇴계의 해석에 강한 비판적 입장을 견지했던 사계의 영향을 받은 직전 문인들은 퇴계의 해석에 대해 더욱 강경한 비판적 입장을 취했다. 먼저, 월당(月塘) 강석기(姜碩期, 1580~1643)는 “퇴계의 해석은 ‘예의 본의’가 아닐 뿐만 아니라 도대체 무슨 의미인지 알 수가 없다”고 일축했다.²⁸⁾ 동춘당 역시 “퇴계의 주장은 지극히 의심스럽다”고 했고,²⁹⁾ 우암은 “퇴계의 설을 건강부회해서 그런 짓을 하는 것은 대단히 무식한 것”이라고 비난했다.³⁰⁾ 이렇게 사계와 그의 직전 문인들은 ‘독필회지’의 ‘그것’을 ‘축문’으로 보았고, 축문을 품는 이유는 반혼(反魂)을 서둘러야 하는 시간적 상황과 그곳이 원야(原野)라는 공간적 제약 때문일 뿐 특별한 의미는 없다고 보았다. 이러한 경향은 그 후학들에게도 기본적으로 전승되었다.³¹⁾

그러나 18세기 중후반 조선에 사마광(司馬光, 1019~1086)의 『서의(書儀)』가 수입되면서³²⁾ 이 문제는 새로운 국면을 맞게 된다. 삼산재(三山齋) 김이안(金履安, 1722~1791)은 『서의』를 확인한 뒤 『가례』에 제시된 ‘회지(懷之)’의 ‘그것’이 『서의』에 언급된 ‘축문’임은 의심의 여지가 없다고 보았다. 또한 『서의』의 어떤 곳에서도 의식을 마친 다음 “축문을 불사르라”고 명시한 곳은 없다는 점을 들어 『가례』에서 “품는다”고만 한 것도 여기에 따른 것일 뿐이라고 보았다. 따라서 선배들이 “겨를이 없어서 불사르지 않는다”고 해명한 것은 『서의』를 확인하지 못했기 때문이라고 이해했다.³³⁾ 『가례증해(家禮增解)』를 통해 사계 이후의 예학적 성과를 총정리했다는 평가를 받는 경호(鏡湖) 이의조(李宜朝, 1727~1805) 역시 “『서의』에서는 길제(吉祭)와 흉제(凶祭)를 막론하고 축문 읽기가 끝나면 축이 축문을 말아서 품도록 되어 있는데, 『가례』에서는 유독 ‘제주’조에서만 ‘축문을 품는다’는 내용을 인용해놓아서 사람들을 헛갈리게 만들었다”고 정리했다.³⁴⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 ‘독필회지’에 대한 퇴계의 해석을 사실상 일축해버린 사계의 영향으로 이후 그의 후학들은 사계의 주장을 따랐다. 다만 왜 축문을 불사르지 않고 품에 품어야 했는가와 관련해서는 시대에 따라서 견해차를 보여주고 있다. 사계와 그의 직전 문인 그룹에서는 대체로 시간적·공간적 제약으로 인해 ‘겨를이 없다’는 점을 논거로 제시했다. 하지만 『서의』가 도입되어 『가례』 연구의 참고자료

28) 姜碩期, 『月塘集』別集 卷2, 「疑禮問解」下: 問: “題主後, 祝文讀畢懷之意, 未知何據?” 答: “題主後懷祝, 退溪所論, 非禮之本意. 若如退溪之意, 朱子必著說, 使後人知之, 不應只下懷之二字而已. 所謂招來際接之意, 似爲茫昧, 思之不得.”

29) 宋浚吉, 『同春堂集』別集 卷1, 「上沙溪金先生」: 題主讀祝畢懷之一款, 退溪先生所論, 極可疑.

30) 宋時烈, 『宋子大全』卷114, 「答洪聖休」: 退溪說雖不敢爲非, 而抑有可疑者. 此時神主既成, 以祝其神魂是憑是依, 而不欲其飄散也, 今又欲使祝招來懷附於其身, 正欲其飄散也. 或者求其說而不得, 而因以牽強退溪說, 使祝懷神主於懷間, 其無識甚矣.

31) 韓元震, 『南塘集』卷25, 「家禮源流」疑錄: 祝畢不焚, 似嫌其有銷散飄蕩之意, 不焚則懷之之外, 無可置處矣. / 沈潮, 『靜坐窩集』卷8, 「答樂賢」家禮疑問: 「問解」告畢即返魂, 未暇焚之之說是也. 退溪云「此時神魂飄忽無依泊, 祝身任招來懷附於木主之責, 故讀畢懷之」, 人或誤見, 有懷其神主者, 沙溪曰「可笑」, 尤翁亦以其說爲可疑, 而以懷神主者爲無識.

32) 18세기 조선에 『서의(書儀)』가 도입되고 간행된 과정에 관해서는 김윤정, 「18세기 조선본 『서의』의 간행과 그 예학사적 의미」, 『국학연구』 33, 한국국학진흥원, 2017 참조.

33) 金履安, 『三山齋集』卷5, 「答俞擎汝」: 懷祝之義, 先輩或以爲急於反虞, 而不暇焚之也. 然「家禮」此文, 實用「書儀」, 而「書儀」於凡他告事及時祭, 皆懷祝而無焚之之文, 則獨於此謂之不暇焚而懷之者, 殆未見其然. 似緣「書儀」晚出, 未及經眼而然耳.

34) 李宜朝, 『家禮增解』卷10, 「喪禮」6: 愚按, 『書儀』吉凶之祭, 皆讀祝畢, 祝卷辭懷之. 「家禮」獨於「題主」條取之, 故人多疑之.

로서 활용된 18세기 중반 이후에는 ‘겨를이 없다’는 부연설명 자체가 불필요한 것으로 받아들여졌다.

‘독필회지’에 대한 퇴계의 해석을 향해 사계와 그 후학들이 비교적 일관된 대오를 형성하면서 동일한 논조를 견지한 데 비해, 퇴계의 후학들은 이들의 반론에 대해 다양한 견해를 제시하면서 대응해왔다. 우선 퇴계의 직전 문인들 중에는 이 사안과 관련해서 특별히 언급한 것을 찾아보기 어렵다. 다만 오휴당(五休堂) 안신(安珩, 1569~1648)이 『가례부궤(家禮附贅)』의 해당 조목에서 퇴계의 해석만을 수록하고 사계의 반론은 언급조차 하지 않았다는가, 후천(朽淺) 황종해(黃宗海, 1589~1656) 역시 ‘독필회지’의 분명한 뜻을 알려달라는 질문을 받고 “퇴계선생의 답변에 상세하게 설명되어 있다”고 하면서 퇴계의 해석을 소개하고 있는³⁵⁾ 정황들로 미루어 초기 퇴계학파의 분위기는 퇴계의 주장을 그대로 따랐을 것임을 짐작할 수 있다.

그러나 시간이 지난 뒤 이러한 분위기와는 다르게 ‘그것을 품다’를 ‘축문을 품다’로 보는 흐름이 퇴계의 후학들 중에 나타나기 시작했다. 18세기 초 일암(一庵) 신몽삼(辛夢參, 1648~1711)은 『가례집해(家禮輯解)』의 해당 조목에서 “이것은 축문을 품는 것을 말한다”라고 단언했다.³⁶⁾ 이러한 입장은 대산(大山) 이상정(李象靖, 1711~1781)에게서도 발견된다. 대산은 『결송장보(決訟場補)』의 ‘제주’조 두주(頭註)에 ‘회축(懷祝)’을 제목으로 제시함으로써 ‘그것’을 ‘축문’으로 봐야 한다는 점을 분명히 했다. 또한 그 아래 보주(補註)에서는 “(축문을) 상의 앞쪽 옷깃 안쪽에 품으라”는 내용을 제시했다.³⁷⁾ 이는 대산이 ‘독필회지’에 대해 신주를 품는 것이 아니라 축문을 품는 것으로 이해하고 있었음을 보여주는 명확한 증거이다.

한편 이렇게 퇴계학파의 수정된 견해는 근기남인(近畿南人) 학자들에게서도 발견된다. 우선 성호(星湖) 이익(李瀾, 1681~1763)은 「의례문해변의(疑禮問解辨疑)」³⁸⁾에서 ‘독필회지’에 대해 “축문을 품는 까닭은 불사를 겨를이 없기 때문”이라고 한 사계의 주장에 대해 논박했다. 하지만 성호의 논박은 ‘축문을 품다’를 겨냥한 것이 아니고 ‘불사를 겨를이 없다’를 겨냥한 것이었다. 즉, 성호는 ‘축문’을 품는 까닭이 사계의 주장처럼 ‘겨를이 없어서’가 아니라 ‘축문을 놓아둘 탁자가 애당초 마련되어 있지 않아서 부득이 품을 수밖에 없었다’는 점을 입증하기 위해 논박한 것일 뿐, 애당초 ‘신주를 품는다’고 한 퇴계의 해석을 지지하기 위해 사계에게 이의를 제기한 것은 아니었다.³⁹⁾

이렇게 ‘독필회지’의 ‘그것’을 ‘신주’가 아닌 ‘축문’으로 보는 견해는 이제 영남과 근기를 막론하고

35) 黃宗海, 『朽淺集』卷4, 「題主祝」: 問: “題主讀祝時, 主人不跪耶? 畢懷之意, 亦未曉得.” 答: “…… 且‘畢懷之’三字, 退溪先生答人書詳之. 其略曰: ‘當此時, 死者神魂飄忽無依泊, ……’”

36) 辛夢參, 『家禮輯解』卷7 「題主」條: ……畢懷之. 【言懷其祝文也. ○『儀節』: “不焚.” ○退溪曰: “蓋當此時, ……”】

37) 李象靖, 『決訟場補』卷5, 題主條: (補)李學甫問: “題主祝, 懷之不焚, 將何藏置也?” 答曰: “題主祝, 懷之衣前領之內.”

38) 성호는 사계가 퇴계의 『퇴계선생상제례답문』에 대한 비판서로서 「상제례답문변의」를 썼던 것처럼, 사계의 『의례문해』를 겨냥하여 「의례문해변의」를 썼다.

39) 李瀾, 『星湖全集』卷39, 「金沙溪疑禮問解辨疑」上: 此段其‘未暇焚’云者, 有未詳, 何也? 凡祭焚祝, 必待事畢, 未有讀纔畢旋焚者也. 若因未暇焚而懷之, 則凡祭讀畢而未卒事之前, 皆可懷之. 何獨題主祝然哉? 『家禮』云“讀畢懷之, 興, 復位. 主人再拜, 哭盡哀, 止”, 卽與佗祭同其節次, 是豈豫慮返魂時未暇焚而先自懷之耶? 按‘虞祭’條云“置卓子於西, 設祝版於其上”, 然則讀畢當還置於卓子矣. 題主時, 初無置卓, 則讀者必不得已懷之. 蓋原野之禮, 簡而不緝, 又不欲其置在閒放, 故特立懷之之規也.

보편적인 것이 되었음을 알 수 있다. 그래서 퇴계학과의 『가례』 연구가 이룩한 예학적 성과를 총정리했다고 평가받는 동암(東巖) 유장원(柳長源, 1724~1796)의 『상변통고(常變通攷)』에서도 ‘그것’을 ‘신주’가 아닌 ‘축문’으로 다루었다.⁴⁰⁾ 이와 같은 결과에 도달할 수 있었던 것은 영남지역 내에서도 자신들의 주장만을 고집하지 않고 기호지역과 논증과 논변의 예학적 교섭을 통해 타당한 결론에 이르렀기 때문이라고 이해할 수 있다. 그리고 두 지역 간의 교섭은 당연히 ‘독필회지’ 이외의 수많은 주제와 내용에서도 확인할 수 있다.

이 장면은 조선시대 예학의 생태계를 보여주는 시금석과 같은 의미를 갖는다. 즉, 서로 입장을 달리하는 두 개의 학문집단이 해당 사안의 정확한 이해를 위해 논증과 논변의 다툼을 벌이고, 결과적으로 두 집단 모두 정확한 이해에 도달하게 되는 과정을 보여주고 있기 때문이다. 두 학파 간의 이견을 대립과 차별의 증거로만 다룰 것이 아니라, 그 과정 자체가 교섭을 통한 건강한 학문 생태계를 형성하는 것으로 볼 필요가 있으며, 이러한 과정을 통해 결과적으로 조선시대 예학의 수준은 향상되고 심화되었다는 사실에 주목할 필요가 있다.

3. 인물로 본 영남과 기호 예학의 교섭

1) 기호 지역의 영남 예학자들 : 황종해, 이남규

(1) 후천(朽淺) 황종해(黃宗海, 1589~1656)

앞서 살펴본 바와 같이 사계는 퇴계의 『상제례답문』 가운데 문제가 될 만한 내용들을 뽑고, 여기에 변증을 가한 「상제례답문변의」를 저술했다. 「상제례답문변의」에서 사계가 퇴계의 예설에 대해 비판한 내용들을 일별해보면 크게 세 가지 범주로 분류해볼 수 있다. 첫째는 예문(禮文)에 대한 고거(考據)의 미비, 둘째는 예의(禮意)에 대한 해석의 오류, 셋째는 변례(變禮)에 대한 의기(義起)의 잘못된 적용 등을 문제로 삼았다. 이런 비판적 작업을 통해 사계는 자신의 예학 수준을 제고해갔을 뿐만 아니라, 기호지역의 예학적 이해와 자료의 축적을 기할 수 있었다. 그러나 사계의 비판과 변증이 언제나 성공적이기만 했던 것은 아니었으며, 퇴계와 그 후학들에 대한 공세는 필요 이상으로 심한 느낌을 주었다. 당시 호서(湖西)지역에 거주하면서 기호지역의 이러한 공세에 맞섰던 인물이 후천 황종해이다.

후천의 본관은 회덕(懷德)이며, 목천현(木川縣) 공촌(孔村)에서 대대로 살았다. 후천의 학문 형성에 큰 영향을 준 것은 그의 중부(仲父) 황덕기(黃德基, 1545~1601)다. 황덕기는 퇴계를 스스로 사숙(私淑)하면서 경모했고,⁴¹⁾ 후천 역시 그 영향으로 퇴계학파에 친연성을 갖게 되었다.⁴²⁾ 후천은 1603년 목천에

40) 柳長源, 『常變通攷』卷17, <題主>懷祝之義: 案, 懷祝之文, 始見於《書儀》, 而如昏禮告辭, 小祥卜日及時祭, 皆云‘懷辭’, 或云‘卷辭懷之’. 『家禮』盡去其文, 而獨存於此者, 抑有深意於其間耶?

우거(寓居)하던 한강을 찾아가 배알하고 제자가 됨으로써 퇴계학파의 일원이 된다. 이때 후천을 제자로 맞이하면서 한강은 황덕기와 생전에 중유하지 못한 아쉬움을 피력했다.⁴³⁾

한강은 1603년과 1608년 두 차례에 걸쳐 목천에서 지냈고, 이 기간에 한강 예학의 대표 저작이라 할 수 있는 『오선생예설(五先生禮說)』을 편찬하게 된다. 후천은 이때 한강으로부터 직접 친자(親炙)를 입었을 뿐 아니라, 이후 한강이 세상을 떠날 때까지 17년 동안 가르침을 받았다. 후천은 1635년 한강의 『오복연혁도(五服沿革圖)』의 발문을 썼을 뿐 아니라, 1629년에는 한강의 제자인 묵헌(默軒) 이분(李芬, 1566~1619)이 지은 『가례박해(家禮剝解)』의 발문을 짓기도 했다.⁴⁴⁾

이렇게 호서지역에 거주했던 후천은 영남지역의 퇴계학을 계승하면서 한강의 예학을 전승하려는 의식이 뚜렷했다. 하지만 그의 예학에 또 다른 의미에서 영향을 준 것은 기호지역의 사계였다. 후천은 1618년 연산(連山)으로 사계를 처음 방문하여 예에 관한 문답을 나누었다. 이때 사계는 후천에게 “오래 전부터 명성을 들었는데, 이제야 만나게 되었다”며 아쉬움을 표했다. 이듬해에 한 번 더 방문한 후천 역시 ‘옛 현인의 풍도를 지닌 사람’에 사계를 빗대면서, 이웃하여 살지 못하는 안타까움을 표하는 시를 남겼다.⁴⁵⁾ 이후 후천은 사계와 인조(仁祖)의 생부인 정원군(定遠君)을 원종(元宗)으로 추송하는⁴⁶⁾ 국가 전례에 관한 것에서부터 다양한 예학적 주제에 관한 문답을 주고받았다. 뿐만 아니라 중요한 예학 정보를 공유하기도 했는데, 예를 들면, 『한강초례(寒岡抄禮)』,⁴⁷⁾ 『한강가례(寒岡家禮)』, 한강이 찬술한 『오선생예설』, 한강의 답문(答問) 등 한강의 예학적 저술에 관한 정보와 의견을 교환했음을 알 수 있다.⁴⁸⁾ 여기에 등장하는 한강의 예학 작품들이 사계와 후천 사이에 구체적으로 어떻게 소통되었는지는 알 수 없다. 하지만 사계가 한강의 예학 작업에 많은 관심을 기울이면서 관련 자료들을 수집·검토했다는

41) 黃宗海, 『朽淺集』 卷8, 「仲父行狀」: 嘗置陶山記於案上, 玩心不已, 又諄諄教後生. 蓋生於退溪先生衰暮之後, 且地之相距幾乎千里, 雖未及及門, 而其拳拳慕向之誠, 則發於言語間矣.

42) 이에 관한 자세한 내용은 김학수, 「寒岡學의 湖西 확장과 黃宗海의 계승의식」(『嶺南學』 제83호, 2022) 참조.

43) 黃宗海, 『朽淺集』 卷8, 「仲父行狀」: 府君下世後, 寒岡先生僑居是鄉, 宗海往拜焉, 先生曰: ‘公之仲父之行誼, 余所飽聞也, 恨未得從遊, 以隔幽明也.’

44) 黃宗海, 『朽淺集』 卷8, 「家禮剝解跋」: “默軒者, 牙山李公芬也. 此人嘗坐春於先師鄭先生之門, 而鳴以識禮者也, 果辦茲事, 信知名下無虛士也.” 참고로 이분은 충무공 이순신(李舜臣, 1545~1598)의 맏형인 이희신(李羲臣, 1535~1587)의 둘째 아들이며, 황덕기가 도의지교를 맺었던 사람들 중 한 사람으로 꼽힌다.(「仲父行狀」: 遠近交遊以文追逐者不爲不多 而至如以道義相與者, 則松谷洪公翼賢, 松坡李公德敏, 豐川任公琦, 孝廉姜公鳳壽, 進士金公應禧, 一雲李公福長, 默軒李公芬諸人也.)

45) 金得臣, 『柏谷集』 冊6, 「黃朽淺行狀」: 戊午夏, 公訪金沙溪. 沙溪見公曰: ‘聞名久矣, 何相見之晚耶?’ 相講論禮學, 其難疑答問四十餘條. 明年春, 又訪沙溪, 詠一絕曰: ‘再謁沙溪座上春, 德容眞個古賢人, 只緣一病蒙難擊, 恨不移家卜孟隣.’

46) 許穆, 『記言』 卷26, 「黃徵君行狀」: 丙寅, 沙溪以草廟追崇非禮, 將上疏, 問於先生. 先生據春秋閔、文、襄、哀事以答之, 又著論言追崇非禮.”; 金得臣, 『柏谷集』 冊6, 「黃朽淺行狀」: “丙寅歲, 沙溪以追崇非禮, 欲陳疏章, 先質於公, 公引春秋正論, 作長書答之. 沙溪以公之所論甚合禮經, 以其長書之意, 製疏而陳之. 所謂長書在文集中.

47) 한강의 고제이자 『오선생예설』을 간행했던 석담(石潭) 이윤우(李潤雨, 1569~1634)로부터 입수한 『한강초례』를 사계로부터 제공받은 후천은 세 가지 이유를 들어 이 책이 한강의 작품이 아니라고 단언하면서, 이를 여헌(旅軒) 장현광(張顯光)에게 물어서 확인해야 한다고 말한다.(黃宗海, 『朽淺集』 卷2, 「答金沙溪書」(第1書): 寒岡抄禮一冊, 病中雖未及熟玩, 竊窺大略, 則其中取舍處, 頗與寒岡先生平日所定不同. 且下篇稱寒岡處, 直稱鄭寒岡, 豈有躬自撰集, 自稱如是者乎? 又嘗見寒岡先生語及退溪, 必曰李先生, 或稱退溪先生, 未聞只稱退溪二字, 而書中乃泛稱退溪, 則此書之非出於寒岡先生明矣. 李潭陽潤兩豈不知而輕言其非是耶? 若逢嶺南歸便, 當以此問諸張旅軒伏計.)

48) 黃宗海, 『朽淺集』 卷2, 「答金沙溪書」(第2書): 朴廷老所進寒岡家禮, 自潭業已還鷗否? 若已還鷗, 伏望惠寄. 寒岡所撰禮說, 頓荷先生勸勉, 得以行世, 何幸如之? 寒岡答問, 依教奉送爾.”

사실과 그 과정에서 후천이 주요한 통로로서 역할했음은 틀림없다.

후천 역시 사계에게 자신을 ‘소자(小子)’라고 칭하면서 스스로를 믿지 못하는 자신을 위해 많은 계발을 해달라고 청하였고,⁴⁹⁾ 이러한 정황들로 인해 후천이 사계의 『문인록(門人錄)』에 입전되어 있기도 하다.⁵⁰⁾ 그렇지만 후천은 자신의 학문적(특히 예학적) 정체성의 연원을 퇴계와 한강에게 두고 있으면서, 학문적 고립감을 느끼고 있었다.⁵¹⁾ 다음 스승 한강을 그리워하면서 지은 후천의 시는 이를 여실히 보여준다.⁵²⁾

생각만 하고 배우지 않는 것을 성인은 위태롭다 하셨는데	思而不學聖稱危
내 안에 차고 넘치는 의심들 묻고 싶지만 누가 있는가	滿腹群疑欲問誰
좌상(座上)의 덕스러운 용모 뵈을 날 없으니	座上德容無日見
수많은 시간들 영남(嶺南)으로 돌아가는 꿈만 꾸네	嶺南歸夢獨多時

후천은 ‘소상(小祥) 때 수복(受服)을 하면서 관(冠)과 중의(中衣)만 연(練)으로 할 것인지, 최상(衰裳)까지 할 것인지’와 같은 구체적인 예학적 주제와 관련하여 퇴계를 반박한 사계의 예설에 대해 비판적 변증을 했다.⁵³⁾ 나아가 후천은 퇴계 예학에 대한 사계의 과도한 비판에 다음과 같이 항의하기도 했다.

선생의 답문 중에 “퇴계는 예학에 힘을 다하지 않아서 고인과 부합하지 않은 데가 많다”거나 또 “퇴계의 예학은 소루(疏漏)하기 때문에 일일이 존신하며 따라서는 안 된다”는 말이 있습니다. (중략) 퇴계 선생은 실로 아동의 주자입니다. 비록 중년 이후에야 예학에 뜻을 두셨지만 경전을 널리 연구하시는 데 후학들이 짐작할 수 없을 만큼 크게 힘을 기울이셨습니다. 다만 퇴계 이전에는 예문이 완전히 폐괴되고 세속은 익숙한 것에만 빠져 있었습니니다. 퇴계께서는 그런 시기에 태어나셨기 때문에 감히 단호하게 고례에 의거하여 시속을 교정할 수 없었던 것입니다. 그래서 예를 논할 때면 반드시 고금을 짐작하여 해속(駭俗)에 이르지 않게 했습니다. 문인이나 지구와 문답을 주고받는 과정도 겸손해하면서 ‘예를 잘 안다’고 자처하지 않고 항상 함부로 예를 논하는 참람함에 빠질까 두려워하였습니다. 이와 같다면

49) 黃宗海, 『朽淺集』 卷2, 「答金沙溪書」(第2書): “蓋小子病痛, 專在於未能自信上, 凡事不就正於有道, 則無以筭住脚跟, 故雖知僕僕於先生, 而聊復爾爾焉, 伏乞先生益憐孤陋, 終始啓發.

50) 金長生, 『沙溪全書』 卷47, 「門人錄」 ‘黃宗海’.

51) 후천의 학문적 연원 의식에 관해서는 김학수, 「寒岡學의 湖西 확장과 黃宗海의 계승의식」(『嶺南學』 제83호, 2022), IV장 참조.

52) 黃宗海, 『朽淺集』 卷1, 「憶寒岡鄭先生」. 한편, 1615년 성주로 돌아가는 벗 정적(鄭迪)과 송별하면서 지은 시에도 스승 한강을 자주 뵈 수 있음을 부러워하는 표현이 등장한다.(『朽淺集』 卷1, 「送鄭【迪】之嶺南【乙卯】」: “吾君別業近寒岡 此去應知數拜床 若問湖西秋後景 一枝殘菊獨凌霜”) 그런데 흥미로운 것은, 이 시에 대해 후천의 「행장」을 쓴 김득신은 “그 당시 호서의 인사들 대다수가 폐모론(廢母論)에 몰들었는데, 이에 대한 분개의 심정의 시에 들어있다.[乙卯歲, 送友生于嶺南, 贈一絕曰: ‘吾君別業近寒岡 此去應知數拜床 莫問湖西秋後景 一枝黃菊獨凌霜’, 蓋其時湖西人士多染廢母之論, 心切憤慨, 言志於吟唱者也.”]”고 설명했다는 사실이다. 이는 당시 지호지역에서 후천이 느꼈을 학문적 고립감의 일단을 보여준다.

53) 이 주제에 관한 후천의 비판적 변증은 한재훈, 「退溪 禮說에 대한 沙溪의 비판과 계승 -『의례문해(疑禮問解)』와 『상제례답문(喪祭禮答問)』변의(辨疑)』분석을 중심으로」(『한국실학연구』 30, 2015), 4장 참조.

고인과 부합하지 않고 소루한 듯해 보이는 것이 괴이할 것도 없습니다. 현재 『퇴계문답(退溪問答)』이 비록 온당하지 못한 데가 있더라도 후학들은 마땅히 그것이 이런 사정이 있다는 것을 이해해야 하며, 후사라도 인정과 예문에 부합하지 않은 데가 있다면 그것을 고치되 오직 주자께서 정자에 대해 했던 것처럼 하는 것이 옳지 않겠습니까? 그럼에도 그저 ‘소루하다’ ‘존신하면 안 된다’라고만 한다면, 전번에 한강 선생께 말씀하셨던 이른바 ‘좋아하지 않는 자들이 이러쿵저러쿵 말들이 많을까 걱정이라’던 바로 그것이 아니겠습니까?⁵⁴⁾

이 글에서 후천은 퇴계의 예학이 완전무결하다는 주장을 하려는 것이 아니다. 다만 퇴계의 예학에 대해 평가를 하려면 퇴계가 예학에 쏟은 노력에 대한 인정, 퇴계가 처한 행례적 시공간의 수준에 대한 감안, 교속(矯俗)과 해속(駭俗) 모두를 조심스러워하면서 예를 구현하고자 했던 고민과 학자로서 퇴계가 견지했던 겸손한 자세 등을 모두 고려해야 한다는 것이다. 그리고 퇴계가 보여준 한계와 문제점에 대해서는, 주자가 정자에 대해 또는 신재(信齋) 양복(楊復)이 주자에 대해 했던 것처럼, 수정은 하되 비난을 가해서는 안 된다는 것이다.⁵⁵⁾ 만일 그렇지 않고 ‘소루하다’거나 ‘존신해서는 안 된다’와 같은 공세적 비난만을 가한다면, 그것은 바로 사계가 한강에게 우려를 표했던 ‘좋아하지 않는 자들이 이러쿵저러쿵 말들이 많을까 걱정이라’는 일을 사계 자신이 행하는 셈이라고 후천은 항의하고 있다.

(2) 수당(修堂) 이남규(李南珪, 1855~1907)

야계(鵝溪) 이산해(李山海, 1539~1609)의 12세손인 수당 이남규의 집안은 10대조인 후곡(後谷) 이구(李久, 1586~1609)의 부인 전주 이씨(全州李氏, 1588~1668)의 노력으로 충청도 예산(禮山)에 세거하였다.⁵⁶⁾ 그런데 이 지역에는 성호(星湖) 이익(李翼, 1681~1763)의 예학적 직통을 계승한 정산(貞山) 이병휴(李秉休, 1711~1776)와 그의 입계자(入繼子)인 목재(木齋) 이삼환(李森煥, 1729~1813) 집안이 멀지 않은 곳에서 대대로 살아오고 있었다.

성호의 학맥은 크게 세 갈래로 전승되었다고 평가된다. 먼저 소남(邵南) 윤동규(尹東奎, 1695~1773)·순암(順庵) 안정복(安鼎福, 1712~1791)·하빈(河濱) 신후담(愼後聃, 1702~1761)을 거쳐 하려(下廬) 황덕길(黃

54) 黃宗海, 『朽淺集』 卷2, 「答金沙溪書」: 先生前後答問中有曰‘退溪於禮學不致力, 多有與古人不合者’, 又曰‘退溪禮學疏漏, 不可一一尊信而從之’. …… 退溪先生實我東朱子也. 雖自中晚以後, 始留意禮學, 而其所以博考前經, 大肆其力者, 有非後學所能窺測也. 但退溪以前, 禮文全然廢壞, 世俗狃於所習, 退溪生於其時, 不敢斷然據古而矯俗, 故其在論禮之際, 必皆斟酌古今, 俾不至駭俗. 至於門人知舊往復問答之間, 亦皆謙謙然不以知禮自居, 常恐或陷於議禮之僭. 夫如是則不合於古人而有似乎疏漏者, 無之怪也. 今者『退溪問答』雖有未穩處, 後學固當認其如是而已. 如或有不合於情文者, 則亦當改之, 一如朱子之於程子, 無乃可乎? 若直謂之疏漏不可尊信, 則前所下教寒岡先生所謂恐增不好者之多口者, 不其然乎?

55) 黃宗海, 『朽淺集』 卷2, 「答金沙溪書」: 如冬至祭始祖, 立春祭先祖, 考妣忌日合祭等禮, 本程子所定, 而朱子改之, 何嘗以程子爲不知禮也? 楊信齋以朱門人, 於朱子所定『家禮』中, 或多附註於逐條之末, 以正其訛舛, 楊氏亦豈以朱子爲不足耶?

56) 권오영, 「李南珪(1855~1907)의 學脈과 儒學思想」, 『조선시대사학보』 44, 2008, 142쪽.

德吉, 1750~1827), 성재(性齋) 허전(許傳, 1797~1886)으로 이어지는 갈래가 있고, 다른 갈래는 녹암(鹿庵) 권철신(權哲身, 1736~1801)·복암(茯菴) 이기양(李基讓, 1744~1802)을 거쳐 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762~1836)으로 전승되었고, 마지막으로 성호의 종자(從子)인 정산(貞山) 이병휴(李秉休, 1711~1776)를 통해 가학으로 전승된 갈래가 있다.⁵⁷⁾

이 중에서 성호 예학의 적통은 정산이 계승했다고 수당은 평가한다.⁵⁸⁾ 실제로 성호 사후 모든 유고를 필사하여 정리한 정산은 성호의 예식과 예설을 별도로 정리하여 『성호선생예식(星湖先生禮式)』(1책)과 『성호선생예설(星湖先生禮說)』(10권 5책)로 묶었다.⁵⁹⁾ 정산에 의해 정리된 성호의 예학은 목재로 전승되었다.⁶⁰⁾ 이렇게 성호 예학의 적통을 이은 정산과 목재가 살았던 곳이 덕산(德山, 예산 지역의 옛 지명) 장천(長川)이다.⁶¹⁾ 이러한 인연으로 수당의 집안은 선대부터 『성호예식(星湖禮式)』을 따랐고, 외가인 청송 심씨(靑松沈氏)도 마찬가지였다.⁶²⁾ 이와 같은 사실에서 알 수 있는 것처럼 수당의 예학은 성호의 예학적 자장 안에서 형성되었다.

실제 수당의 예학에 지속적으로 소환되는 인물은 퇴계와 사계 그리고 성호이다. 수당에게 퇴계는 예학 분야에서뿐만 아니라 유학 전반에 걸쳐서 큰 스승이다. 사계는 수당이 대대로 거주하는 기호지역의 학파를 상징하는 인물이자, 조선시대 중기 이후 예학 분야에서 가장 큰 영향을 끼친 인물이다. 하지만 수당의 예학이 퇴계·사계와 만나게 된 통로는 성호였다. 성호는 일찍이 퇴계의 예설을 『이선생예설유편(李先生禮說類編)』으로 정리했고, 사계의 예설에 대해서는 『의례문해변의(疑禮問解辨疑)』를 통해 폭넓게 변증한 바 있다. 이와 같은 성호의 예학적 자장 안에서 형성된 수당의 예학이 성호를 거쳐 퇴계·사계에 거슬러 올라가는 것은 당연하다.

영남지역에 거주하지는 않았지만 남인으로서의 학문적 정체성을 갖고 있던 성호는 퇴계의 예설을 통해 예를 학습하기 시작했을 뿐 아니라, 『상제례답문』의 한계를 보완하기 위해 『이선생예설유편』을 편찬하기까지 했다.⁶³⁾ 이러한 성호가 사계의 대표적 예설집인 『의례문해』를 대상으로 의난처 121조목을 선정하고 여기에 변증을 가한 『의례문해변의』를 저술한 것은 우연이 아니라 작용과 반작용의 의도가 반영된 결과라 추측할 수 있다. 즉, 사계가 퇴계의 예설 가운데 문제가 될 만한 내용을 선정하고 여기에 비판적 변증을 가했던 전례에 대한 대응적 의도가 있었다는 것이다. 물론 성호 자신이 그러한 의도가 있었다고 자백한 바는 없다. 하지만 이 책의 제목부터가 사계의 「상제례답문변의」를 명확하게 패러디(par

57) 윤재환, 「近畿南人 學統의 展開와 星湖學의 形成」, 『은지논총』 36, 2013, 41쪽.

58) 李南珪, 『修堂遺集』 冊9, 「讀星湖禮說」: 貞山, 星湖之從子, 而得其嫡傳, 於禮學用功尤深矣.

59) 李秉休 『貞山雜著』 卷11, 「自序」: 取先生經解及他文, 謹爲編摩爲百餘卷. 又別爲抄寫爲『禮式』、『禮說』等書.

60) 李南珪, 『修堂遺集』 冊4, 「春灘李處士墓碣銘 并序」: 貞山先生以玉洞、星湖二先生之從子, 傳星湖之學, 歷子木齋翁森煥, 至六悔堂是鉉, 餘教飾飾, 喪、祭、冠、昏咸有成式, 人遇禮疑, 必就而問焉.

61) 강세구, 「木齋 李森煥의 湖西地方 星湖學統 嫡統性」, 『역사와 실학』 56, 2015 참조.

62) 권오영, 「李南珪(1855~1907)의 學脈과 儒學思想」, 『조선시대사학보』 44, 2008, 159쪽.

63) 李翼, 『星湖先生全集』 卷49, 「李先生禮說類編序」: 翼自始學禮, 尊信是書, 敬以讀之. 每嫌篇簡浩繁, 人不能領會, 無以爲考閱之地. 及見先生門人趙起伯所輯喪祭問答上下冊, 雖於全書, 稍爲要略, 猶散見諸書, 綱條易紊, 又所抄止於喪祭二禮, 大欠尺寸慕效之意, 而不得爲全家言語. 於是分段類彙, 各爲題目, 自居家日用, 至在邦在鄉, 苟涉言禮, 悉皆裒集, 至累易稿而始成完帙, 命曰李先生禮說類編.

ody)하고 있다는 사실은 그러한 추측이 터무니없지 않음을 입증해준다.

수당은 이러한 성호의 예학에 대해 깊은 존경심을 갖고 있었다. 『성호예식』의 발문에 그러한 수당의 생각이 잘 드러나 있다.

선생의 시대는 옛날과 아주 멀지는 않았으나, 습속은 이미 퇴폐하여 비루함을 좇았고 사대부들 중에 예를 아는 사람은 드물었다. 본실(本實)에 힘쓰지 않고 한갓 부문(浮文)만을 숭상하였다. 이것이 선생께서 세상을 걱정하고 백성을 염려하여 사례(四禮)의 의절을 찬술하고 일가(一家)의 법식을 제정하여 후손들을 가르치고 후학들에게 혜택을 베푸신 까닭이다. (중략) 지금 선생이 돌아가신 지 백여 년이다. 옛날로부터 더욱 멀어져서 예는 더욱 붕괴되고 습속은 더욱 퇴폐해졌다. 오호라! 지금 세상에 선생께서 계시다면 어떤 방법으로 이를 바로잡으셨을지 모르겠다. 책을 어루만지며 한숨을 쉬어 본다.⁶⁴⁾

하지만 수당은 성호의 예학을 계승하면서도 묵수하거나 답습하지 않고 비판적 입장을 견지했다. 수당은 성호가 남긴 『의례문해변의』를 성실하게 공부한 뒤 「독성호의례문해변의(讀星湖疑禮問解辨疑)」라는 글을 남겼다. 이 글이 비록 사계의 「상제례답문변의」나 성호의 「의례문해변의」와 맥락적으로 연계되어 있는 것은 사실이지만 그 목적은 사뭇 다르다. 「상제례답문변의」와 「의례문해변의」가 각각 퇴계의 예설과 사계의 예설을 극복하려는 사계와 성호의 의지가 반영되어 있다면, 「독성호의례문해변의」는 수당이 성호의 예설 중 몇몇 부분에 대해 의문을 제기하면서 이를 보완하려는 독서차기(讀書劄記)의 성격을 띠고 있다. 수당이 남긴 「독성호예설(讀星湖禮說)」이나 「위처무련설지의(爲妻無練說志疑)」도 같은 성격의 저술이다.⁶⁵⁾

「독성호의례문해변의」를 검토해 보면, 사계의 견해에 이의를 제기한 성호의 입장에 대해 수당이 사계를 옹호하는 장면이 여럿 포착된다. 예를 들면, 우암 송시열로부터 “『가례』 ‘주식(主式)’에서 ‘과거에는 황(皇)자를 썼는데, 요즘에는 현(顯)자를 사용한다’고 하였는데, ‘황’자와 ‘현’자의 의미상 차이가 무엇이냐”는 질문을 받은 사계는 『통전(通典)』과 구준(丘濬)의 설을 참고하라고 일러준다.⁶⁶⁾ 성호는 이 내용을 인용하면서 “『가례』를 살펴보아도 ‘황’자나 ‘현’자는 없으며, 정자의 주식에도 마찬가지다. 주식에서 과거에는 ‘황’자를 썼다는 것이 무엇을 가리키는지 모르겠다”고 의구심을 표했다.⁶⁷⁾ 이에 대해 수당은 성호가 참고한 『가례』가 구본(舊本)이 아니고 금본(今本)이어서 이런 문제가 발생했을 것으로 추측하는 한편, 「가례도」가 원나라때 편입된 것이라는 사실을 사계가 『가례집답』에서 이미 변증했음에도 혹시

64) 『星湖先生禮式』 李南珪敬書(이문원 교수 소장): 先生之世, 其去古固未甚遠也, 習俗已靡然趨卑, 士大夫知禮者鮮, 不務本實, 徒以浮文相高, 此先生所以憂世慮民, 撰四禮之儀, 定爲一家之式, 以垂訓昆裔, 以嘉惠來學. (中略) 今距先生歿百餘年, 去古愈遠, 禮愈壞而俗愈靡. 嗚呼! 今之世, 使先生而在者, 未知何術以矯之也? 撫卷一喟.(권오영, 「李南珪(1855~1907)의 學脈과 儒學思想」, 『조선시대사학보』 44, 2008, 164쪽에서 옮김.)

65) 수당이 「독성호의례문해변의」와 「독성호예설」에서 ‘독(讀)자’를 붙여 제목을 정한 것이나, 「위처무련설지의」에서 ‘변의(辨疑)」가 아니라 ‘지의(志疑)」라고 제목을 붙인 데서 이와 같은 성격을 추측할 수 있다.

66) 『疑禮問解』 卷1, 「家禮圖·神主皇顯字義」: 問: “主式, 舊用皇字, 今用顯字云云. 皇與顯何義?” 答: “『通典』及丘說可考.”

67) 『星湖全書』 卷39, 「金沙溪疑禮問解辨疑」(上): (疑禮問解)“主式舊用皇字, 今用顯字.” (辨疑)“『家禮圖』云: “『家禮』舊本用皇字云云.” 今考『家禮』, 並無皇、顯等字, 程子主式亦然, 未知主式之舊用皇字者何指?”

다른 근거가 있어서 이를 문제 삼는 것인지 성호의 의도를 궁금해 한다.⁶⁸⁾ 그러나 이러한 수당의 반응은 성호의 변의에 동의하기 어렵다는 의사를 예들려 표현한 것이다. 또한 퇴계 당시부터 논란이 되었던 『가례』 ‘상례’ ‘제주’조에 등장하는 ‘독필회지’에서 ‘회지(懷之)’를 ‘회주(懷主)’로 볼 것이냐 아니면 ‘회축(懷祝)’으로 볼 것이냐를 둘러싼 문제에 관해서도 수당은 성호의 비판으로부터 사계를 옹호한다. 즉, 사계는 시급성의 문제로 본 반면 성호는 장소상의 문제로 보았는데, 수당은 “사계의 설에서 ‘미상(未詳)’이라고 볼만 한 점을 발견하지 못했다”며 사계의 설을 옹호했다.⁶⁹⁾

「독성호예설」에서도 수당은 성호의 예설 가운데 고증이 미비한 내용 10조목을 뽑고 여기에 보완적 비판을 가했으며, 「위처무려설지의」에서는 ‘남편이 아내를 위해 연을 하지 않는다’고 주장한 성호의 7가지 근거에 대해 하나하나 의문을 제기했다. 이렇게 수당의 예학 관련 자료들을 읽다 보면 성호의 예설을 조목조목 비판하고 반박한 것이 눈에 들어온다. 하지만 그와 같은 비판과 반박의 행간을 들여다보면 그것이 결코 성호의 예학을 비판하고 반박하는 데 목적이 있지 않다는 것을 알 수 있다. 특히 「독성호예설」의 경우 성호의 예설이 얼마나 많은데, 그것을 읽고 의문점을 제기한 것이 겨우 10조목이라는 사실을 간과해서는 안 된다. 이것은 「독성호의례문해변의」도 마찬가지다. 성호가 『의례문해』를 대상으로 변의한 조목이 121개이다. 그런데 이를 읽고 수당이 성호를 비판하면서 사계를 옹호한 것은 겨우 13조목이다. 이를 뒤집어 보면, 수당은 성호의 예설 대부분에 대해 이의가 없었다는 뜻으로 볼 수 있다. 따라서 성호의 예설에 대한 수당의 비판은 성호의 미진한 부분마저 묵수하고 답습하는 것이 아니라 합리적 의문을 제기하고 이를 보완하기 위한 목적으로 비판을 가한 것이라고 이해해야 할 것이다.

2) 영남지역의 기호 예학자들 : 홍석, 이익조

(1) 손우(遜愚) 홍석(洪錫, 1604~1680)

남양 홍씨(南陽洪氏) 명문가에서 태어난⁷⁰⁾ 손우(遜愚) 홍석(洪錫, 1604~1680)은 당시 기호학과를

68) 『修堂遺集』 冊9, 「讀星湖疑禮問解辨疑」: 按, 卷首圖註云: “舊本於祖考上, 皆用皇字, 大德年間, 省部禁止, 今用顯可也.” 此沙溪所引用者, 而星湖所考『家禮』, 意者是今本而非舊本也. 雖然大德是元成宗年號, 則圖非朱子所爲, 『輯覽』已辨之, 而必引用其語, 豈又有他據而然耶?

69) 『修堂遺集』 冊9, 「讀星湖疑禮問解辨疑」: 按, 懷祝之文, 始見於『書儀』, 如昏禮告辭小祥卜日時祭, 或云‘懷辭’, 或云‘卷辭’. 懷之則不可謂他祭皆不懷, 而家禮并刪之, 特立規於此, 蓋以原野禮簡, 固有異於廟寢之中, 而題主禮畢, 反魂爲重, 葬未成墳而反, 其急而不可緩可知. 主人再拜哭止後, 藏帛置箱, 奉主升車, 祝任其責, 有不暇及於微節, 雍容焚祝, 如他祭之爲, 則其勢自不得不懷之耳. 沙溪說未見其未詳也. 若以初無置卓, 無所還置而懷之云爾, 則恐未然. 始之執版, 必有其處, 還置故處, 不爲無所. 今也置板, 亦必有所, 仍黏還置, 亦無不可. 酒注卓子, 雖無置之之文, 而硯筆之卓, 設於東南, 則不可謂無置板之所也.

70) 손우의 고조부는 영의정을 지낸 묵재(默齋) 홍언필(洪彦弼, 1476~1549)로, 정암(靜庵) 조광조(趙光祖, 1482~1519)와 내의중간이다. 그의 증조부는 역시 영의정을 역임한 인재(忍齋) 홍섬(洪暹, 1504~1585)이고, 조부는 철원도호부사(鐵原都護府使)를 지낸 홍기영(洪耆英)이며, 부친은 삭녕군수(朔寧郡守) 홍경소(洪敬昭)이다. 이렇게 손우의 집안은 대대로 고관대작을 역임한 명문가로 한양에 본가가 있었다.

대표하는 청음(淸陰) 김상헌(金尙憲, 1570~1652)의 문인이자⁷¹⁾ 우암 송시열·동춘당(同春堂) 송준길(宋浚吉, 1606~1672)과 돈독한 교우관계를 유지했던 기호학파의 학자이다. 하지만 30대 초반에 봉화(奉化)로 이주하였고, 영남지역 예학으로부터 적지 않은 영향을 받는다. 특히 그의 예학에는 한강의 예학적 유산이 깊게 자리하고 있다. 이런 점들을 고려할 때 손우의 예학적 좌표는 매우 독특하면서도 흥미로운 위치에 있다.

손우의 가계를 보거나 그의 사우 관계 등을 종합해 보면, 그는 기호학과 서인 계열의 인물임이 틀림없다. 그럼에도 불구하고 그가 37세라는 젊은 나이에 영남지역의 봉화로 내려온 까닭은 1636년 12월 발발한 병자호란의 충격 때문이었을 것으로 짐작한다.⁷²⁾ 야만(오랑캐)의 폭력 앞에 무기력하게 무너지는 문명(중화)의 참상을 현실로 받아들여야 했던 지식인들의 충격은 실로 컸을 것이다. 손우 역시 그러한 충격으로부터 자유롭지 않았을 것이고, 그래서 세상에 환멸을 느낀 그가 태백산 아래 춘양동까지 찾아와 은둔했을 가능성은 충분하다. 그러나 그의 동천(東遷)의 원인을 병자호란이라는 외재적 요인에서만 찾으려 해서는 안 되며, 자신이 살고 있는 시대에 대한 손우 자신의 근본적 진단과 내재적 성찰에도 주목할 필요가 있다.

손우는 부친이 세상을 떠난 정축년(1637) 무렵 세상을 피해 장왕(長往)할 뜻을 품었고, 그런 뜻을 품게 된 결정적인 계기는 ‘세도(世道)가 크게 변한 것’을 보고서였다. 그가 문제시했던 ‘세도가 크게 변했다’는 것이 단순히 나라가 외적의 침입을 받았다는 국제정세의 변화만을 뜻하는 것은 아니다. 어쩌면 손우에게 병자호란은 그 자체의 충격을 넘어 국가 시스템 전반에 경장(更張) 또는 변통(變通)이 절실하게 필요하다는 문제의식을 갖게 만든 사건이었던 것으로 보인다. 그는 당대의 문제를 지적하고 이에 대한 대안을 제시한 역작으로 평가받는 「시무설(時務說)」에서 “세도가 파도처럼 쪼개졌다”고 당시를 개탄하고 있는데, 그가 주목한 쪼개진 세도의 증상은 ‘의(義)와 리(利)가 분명하지 않고, 기강(紀綱)이 해이졌다’로 대표된다.⁷³⁾

손우는 1640년 태백산 춘양동으로 동천한 직후인 1641년 『예총요설(禮叢要說)』⁷⁴⁾을 편찬하기 시작한 이후 다양한 예서를 편찬하였을 뿐만 아니라 폭넓은 주제에 관한 예설을 내놓았다. 그리고 1659년에 종부시 주부(宗簿寺主簿)에 제수된 이후 송라 찰방(松羅察訪)과 용담 현령(龍潭縣令) 그리고 익위사 익찬(翼衛司翊贊)과 사어(司禦) 등의 관직을 역임하는 기간에는 여러 성리설과 경세론에 관한 저술들을 내놓게 된다. 이렇게 그의 학술적 주제는 시기별로 전기의 예학에서 후기의 경세론으로 차이가 나타난다. 하지만 그 차이는 쪼개진 세도에 대한 대응 방식의 차이였을 뿐 문제의식 자체의 변화는 아니다.

젊은 날 손우는 자발적으로 과거를 포기하고, 장왕의 뜻을 품고 은둔의 삶을 선택했다. 하지만 그는

71) 洪錫, 『遜愚先生文集』 「附錄·年譜」: 乙丑, 先生二十二歲. 受業于淸陰先生之門.

72) 洪錫, 『遜愚先生文集』 「附錄·年譜」: 庚辰, 先生三十七歲. 遜世于太白之春陽洞.【是年春, 胡將來在龍灣, 嘖然不已. 先生憤然有蹈海之志, 遂寄寓於太白山春陽洞, 遍探奧區, 乃定居于遜愚坪, 爲遜世藏身之所.】

73) 洪錫, 『遜愚先生文集』 卷7 「時務說」: 當今, 義利不明, 紀綱陵替, 天理殄滅於人, 法令不行於世. 敗倫之變, 亂常之弊, 自成厥風, 曾莫有顧忌者, 世道之波析, 無異乎懷襄之慘, 則其可曰徒循舊章, 而不爲變更, 以制一代救治之策乎? 然則今日之要務, 莫急於明義利肅紀綱.

74) 『예총요설(禮叢要說)』: 1641년에 시작해서 1642년에 완성한 이 책은 한강 정구가 편찬한 『오선생예설분류』를 요약정리한 책으로, 상·하 2책으로 이루어져 있다. 현재 이 책은 전하지 않지만, 손우가 지은 「예총요설기(禮叢要說記)」가 남아 있어서 이 책을 편찬한 취지를 살펴볼 수 있다.

만년에는 관직에 나아가 국사에 봉직했다. 그는 자신이 벼슬을 한 것과 관련하여 “세신(世臣)의 후예로서 분수와 의리의 절실함이 초야의 한미한 집안에 견줄 것이 아니”라는 생각을 가지고 있었다. 세도가 크게 변한 것을 보고도 과거급제하여 적당히 살아가는 것은 세신의 후예로서 용납할 수 없는 일이었기에 동천을 단행했을 것이고, 은거 중에도 세신의 후예로서 세도를 다시 일으켜 세우기 위해 자신이 해야 할 일을 찾아 학술연구에 집중하였다. 그의 예학과 성리설·경제론은 모두 이와 같은 내재적 문제의식 속에서 연결되고 통합된다.

유학에서 이야기하는 예학의 본질은 단순히 의장도수(儀章度數)를 따지는 것이 아니라, 인간 세상의 대의명분(大義名分)을 바로 세우는 『춘추』의 정신과 상통하는 것이다. 손우가 예학에 힘을 쏟은 이유 역시 그에 맞추어져 있었다. 그의 경제론은 물론이고 예학적 논의에 ‘변통’이라는 말이 무수히 등장하는 것도 이러한 배경에서 이해할 수 있다.

손우의 학문에서 가장 대표적인 것으로 예학을 꼽을 수 있으며, 그의 예학적 저술은 크게 예서의 편찬과 다양한 예학적 주제에 관한 예설로 나눌 수 있다. 먼저, 손우가 편찬한 예서는 『예총요설』(1642)을 비롯하여 『상제요록(喪祭要錄)』⁷⁵⁾(1651)과 『예기유회(禮記類會)』⁷⁶⁾(1654) 세 종류이며, 편찬은 아니지만 1669년에 한강 정구의 『오복연혁도(五服沿革圖)』를 중간한 것도 함께 주목할 필요가 있다. 다음으로, 손우의 예학을 가늠할 수 있는 주요 자료는 사실 다양한 주제에 걸쳐 폭넓게 개진한 논설류들이다. 이들 자료는 현재 31편이 전하며, 모두 『손우선생문집』 권5의 잡저(雜著), 권6의 변(辨)·의(議), 권7의 설(說), 권8의 논(論)·축문(祝文)에 대부분 수록되어 있고, 습유(拾遺)에도 몇 편의 글이 더 수록되어 있다.

손우의 예서와 예설을 바탕으로 그의 예학적 특징을 일별해보았을 때, 가장 눈에 띄는 점은 변통성이다. 변통성은 변화 또는 변경을 내용으로 하지만, 그것이 지향하는 바는 소통이라는 점이 중요하다. 소통이란 어떤 것이 막혔음을 전제로 한다. 손우가 예학에서 변통이 필요하다고 느꼈던 것은 예에 대한 잘못된 오해와 이미 고착화되어 버린 잘못된 관행이다. 즉, 손우는 기존의 예에 대한 오해나 잘못된 관행이 예의 본질을 막고 있다고 생각했다. 따라서 그는 그러한 오해와 관행을 변화 또는 변경함으로써 예의 본질이 소통될 수 있게 하고 싶었던 것이다.

손우의 예학에서 발견할 수 있는 두 번째 특징은 합리성이다. 손우 예학의 합리성은 특히 풍수지리설과 관련한 논의에 잘 드러난다. 그는 「정장지설(定葬地說)」과 「산론(山論)」 등을 통해 산은 자연적으로

75) 『상제요록(喪祭要錄)』: 이 책은 제목이 알려주는 것처럼 상례와 제례에서 중요한 것들을 뽑아서 기록해놓은 것이다. 이 책은 상·하 2권 1책으로 구성되어 있으며, 상책에서는 상례에 관해, 하책에서는 제례에 관해 각각 다루고 있다. 이 책은 현재 경상대학교 도서관에 소장된 『손우선생문집(遜愚先生文集)』 <습유(拾遺)>에 수록되어 있다.

76) 『예기유회(禮記類會)』: 이 책은 예를 연구하는 데 있어서 『예기』가 제공하는 중요한 자료적 가치에도 불구하고 그것이 갖는 자료로서의 한계 즉, 즉, 엄청난 분량에도 불구하고 같은 주제의 내용들이 여러 곳에 분산되어 나오는 한계를 극복하기 위한 목적으로 편찬된 책이다. 손우는 이러한 문제점을 해결하기 위해 같은 주제의 내용을 분류[類]하고 이에 관한 내용을 모음[會]으로써 연구와 열람에 효율성을 제고하고자 했다. 손우는 이 책을 편찬하는 과정에서 1645년 평구산(平丘山, 현재의 남양주시 삼패동)으로 은퇴한 스승 청음을 찾아뵙고 자신의 이러한 계획을 이야기했고, 이에 청음은 “그대가 완성한다면 그것이 곧 나의 뜻”이라며 적극 찬성하였고, 이후에도 작업의 방향은 물론 내용의 구성 등에 대해 가르침을 주었다. 현재 이 책은 전해지지 않아서 그 전모를 살펴볼 수는 없다. 다만 1645년에 시작한 작업이 1654년에 최종 완성되었다는 기록이 남아 있다.

형성된 것인데 그것이 어떻게 사람들의 화복에 영향을 줄 수 있는지 묻고, 학식이 있는 사람이라면 그런 허물을 본받아서는 안 된다고 단호하게 배격한다.⁷⁷⁾

손우 예학의 세 번째 특징은 창의성이다. 창의성은 기존의 틀에 안주하지 않고 새로운 상상력과 이를 실천으로 옮기는 도전정신을 의미한다. 손우는 예학에 있어서 기존의 예문에 안주하지 않고 끊임없이 그것의 문제점을 발견하고, 이를 해결하기 위한 새로운 상상력을 발휘했으며, 그것이 상상으로 끝나지 않고 실천적 대안을 마련하는 모습을 보여주었다. 예를 들면 장례에 사용했던 석회의 독성과 악취의 문제점을 지적하고 그 대안으로 물에 갈린 곱지 않은 모래에 황토를 섞어서 사용할 것을 제안한 것이라든가, 묘를 조성하는 데 사용하는 사초에 잡초가 번성한다는 문제를 해결하기 위해 물가의 잔디를 이용할 것을 제안한 것을 들 수 있다.

마지막으로 꼽을 수 있는 손우 예학의 특징은 부녀자의 예에 관한 관심이다. 대표적으로 사가례의 표준으로 활용된 『가례』는 주인과 주부가 명확하게 구분되어 있음에도 불구하고 실제 내용은 거의 남성 중심으로 서술되어 있다. 그 대표적인 것이 성복(成服)과 관련하여 설명하고 있는 복식이 남성의 복식에 초점이 맞추어져 있고 부녀자의 복식은 매우 소략하거나 거의 언급이 안 되어 있다. 손우가 이 점을 지적한 것이 「부인최복론(婦人衰服論)」이다. 또한 행례에 있어서도 남성이 어떻게 해야 하는지에 관한 설명에 비하면 부녀자가 어떻게 해야 하는지에 관한 설명 역시 대단히 소략하거나 생략되어있는 곳이 많다. 손우가 이 점을 비판한 글이 「천구취여론(遷柩就輦論)」이다.

손우는 당시 기호학파를 대표하는 청음의 문인일 뿐 아니라, 우암과 동춘당의 교우이다. 특히 우암은 손우를 가리켜 “동지들 중에 예학의 1인자”라고 높이 평가했다. 하지만 손우는 태백산으로 동천한 이후 가장 먼저 손을 댄 작업이 한강(정구)의 『오선생예설분류』를 요약·정리해서 『예총요설』로 완성하는 일이었고, 그의 대표적 예서인 『상제요록』을 저술하는 과정에서도 이 자료를 많이 참고하였다. 뿐만 아니라 용담 현령으로 재직중일 때는 한강(정구)의 『오복연혁도』를 중간하기도 했다.

손우가 당시 퇴계학파의 인물들과 긴밀하게 교류했다는 증거는 발견되지 않는다. 그에 비해 우암이나 동춘당과는 막역한 친분을 유지했다. 그리고 자신의 학문적 결과물을 우암이나 동춘당에게 보내 검토를 부탁하였고, 특히 우암에게는 여러 편의 서·발문을 받기도 하였다. 그럼에도 불구하고 그의 예학에는 영남지역의 예학적 자취가 다수 발견되며, 특히 한강의 예학과는 긴밀한 영향 관계가 있었음은 의심을 할 수 있다. 즉, 그는 기호학파라는 학문적 공동체의 일원이었으나 영남지역에 거주하면서 기호학파와 영남학파의 예학적 자산을 자유롭게 활용하는 유연성을 확보했던 것으로 보인다.

(2) 경호(鏡湖) 이의조(李宜朝, 1727~1805)

경호 이의조의 10세조는 조선 전기 무신으로 적개(敵愾)와 좌리(佐理) 양훈(兩勳)에 책록된 정양공(靖襄

77) 『遜愚先生文集』卷7 「定葬地說」: 葬地之好否 寧有禍福於生人之理乎 世間禍敗之家 無非自家奇運所值 何須必爲葬地之所崇 而不求諸人事 生惑於玄筮 識者不可效其尤也

公) 이숙기(李淑琦, 1429~1489)이며, 그 이후로는 현달한 조상이 없다. 그의 부친은 이윤적(李胤績, ?~1756)으로, 일찍이 과거를 포기하고 도암(陶菴) 이재(李穡, 1680~1746)에게 수학하였다. 이윤적은 일찍이 『가례증해(家禮增解)』를 저술하는 등 예학에 조예가 있었기에 상서(尙書) 황승원(黃昇源, 1732~1807)이 그의 묘지(墓誌)에 ‘송례 처사(崇禮處士)’라고 칭하였다.⁷⁸⁾

지례현(知禮縣)에서 태어난 경호는 어려서부터 학문에 뛰어난 재능을 보였다. 그리하여 지례현감으로 부임한 취음(翠陰) 성이홍(成爾鴻, 1691~1749)이 강회를 개최했을 때 14~15세 무렵의 나이로 응강(應講)한 경호는 취음으로부터 큰 칭찬을 들었다.⁷⁹⁾ 뿐만 아니라, 취음은 경호의 부친에게 “학문의 정밀함과 견해의 정통함은 비록 노사숙유라 하더라도 이보다 더할 수 없다”고 하면서 “나중에 우리의 도를 부탁할 사람이 있으니, 어찌 사문의 다행이 아니겠습니까?”라며 경호에 대한 덕담을 했다.⁸⁰⁾ 1748년 가을에 경호가 『중용』의 문목을 작성해서 취음을 찾아가 질문했다⁸¹⁾는 내용이 있는 것으로 보아, 20세 전후까지 경호는 취음에게 가르침을 받았을 것으로 추측된다.

이 무렵 지남당(南塘) 한원진(韓元震)의 문인 사양재(四養齋) 강호부(姜浩溥, 1690~1778)가 지례에서 가까운 감문(甘文)으로 귀양을 왔다. 이때 경호를 만나본 사양재는 “운평(雲坪) 송능상(宋能相, 1709~1758)을 찾아 보라”는 조언을 해준다.⁸²⁾ 그리하여 1752년 경호는 호서지역의 스승들을 찾아뵙기 위해 길을 나서게 된다. 이 여정에서 경호는 역천(櫟泉) 송명흠(宋明欽, 1705~1768), 병계(屏溪) 윤봉구(尹鳳九, 1681~1767) 그리고 운평 송능상을 차례로 찾아뵙게 된다. 이때 경호는 성리학과 예학에 관해 많은 질문을 하고 이들로 부터 큰 가르침을 받고 돌아오게 되는데, 그때의 소회는 다음과 같았다.

나는 이번 여행에서 울곡과 우암 연원의 정통에 대해 크게 감동을 받았고, 유학에서 징험할 수 있는 문헌(文獻)에 흥기되었으니, 평소의 뜻과 소원을 이루었다고 말할 만하다.⁸³⁾

역천은 도암의 문인이고, 병계는 수암의 문인이며, 운평은 우암의 현손이다. 경호가 이들을 직접 찾아뵙고 가르침을 받았다는 자체가 그에게 얼마나 큰 학문적 체험이었을지 위의 소회는 잘 보여주고 있다. 도암의 문인이었던 부친을 통해 그리고 수암의 문인이었던 취음으로부터 기호학파의 학문적

78) 宋煥箕, 『性潭集』 卷29, 「鏡湖李公行狀」: 考諱胤績, 早廢學業, 受學於陶菴李文正公. 嘗著家禮增解之書, 黃尙書昇源題其墓曰崇禮處士.

79) 宋煥箕, 『性潭集』 卷29, 「鏡湖李公行狀」: 翠陰成公爾鴻以江門高弟, 來莅本縣, 選境中文學之士, 設講勸學, 而公方在成童, 逐次就講, 以識解精明見稱.

80) 李禹世, 『石淵文集』 卷5, 「鏡湖先生李公家狀」: 每就見崇禮公, 輒賀曰, 胤哥以妙年高才, 學問之精詳, 見解之周通, 雖老師宿儒, 毋以過之. 他日吾道之托有人, 豈非斯文之幸歟?

81) 李禹世, 『石淵文集』 卷5, 「鏡湖先生李公家狀」: 戊辰秋, 又以中庸問目往質翠陰, 極加歡賞.

82) 李禹世, 『石淵文集』 卷5, 「鏡湖先生李公家狀」: 聞姜上舍浩溥以南塘高弟來謫甘文, 隣鄉士友之有經術者爭來講學, 咸服其學識之高明. 時先生之族叔遇芳守是邑, 先生往留數日, 講論庸學及他書. 講訖, 姜上舍曰, 南來之日, 初見一孟宗, 以如此學識, 不可無師友強輔, 必須往見雲坪宋公. 與此人生並一世, 極是幸也.

83) 李禹世, 『石淵文集』 卷5, 「鏡湖先生李公家狀」: 壬申冬, 作湖西行路. 由櫟泉, 遂造其門, 有多小講說. 轉向德山屏溪之門, 講庸學. 屏翁因舉大學數條語之曰, 吾以此論辨於士友者多矣, 鮮有如高明之通曉者. 如此看書, 誠不易得. 因以疑禮十餘條問答而歸. 遂到雲坪, 留數日, 講庸學, 而至於性理之精奧, 學問之規模, 大概窮到底說盡矣. 乃曰, 余之此行, 曠感於栗尤淵源之正緒, 興起於儒門可徵之文獻, 則可謂得遂生平之志願也.

전통에 대해 말로만 전해 듣기는 했겠지만, 이 여행에서 당대 최고의 기호학과 거목들을 친견한 경험에 비견할 수는 없었을 것이다. 이들 가운데 특히 경호가 사사하였을 뿐 아니라, 심상(心喪)을 치렀던 유일한 스승은 운평이다.⁸⁴⁾

이처럼 기호학과의 큰 스승들을 찾아뵙으로써 학파적 정체성을 확인한 경호는 기호학과의 다른 학자들과도 지속적인 교류를 한다. 1761년에는 수암의 종손이자 남당의 문인인 산수헌(山水軒) 권진은(權震應, 1711~1775)이 달성(達城)에 왔을 때 일부러 찾아가 인사를 올렸고,⁸⁵⁾ 1769년에는 금릉(金陵)으로 미호(溪湖) 김원행(金元行, 1702~1772)을 찾아가 찬례(贊禮)로서 향음주례(鄉飲酒禮)에 참여한 다음 심성론에 관해 질문을 했으며,⁸⁶⁾ 1791년에는 지례현감으로 부임한 도암의 손자인 화천(華泉) 이채(李采, 1745~1820)가 강회를 열면서 경호를 주장(主講)으로 초빙하여 참석한 일이 있었는데, 이때 경호는 화천과 ‘명덕(明德)’에 관해 토론했다. 그리고 경호의 가장 절친은 우암의 5대손 성담(性潭) 송환기(宋煥箕, 1728~1807)이었다는 사실도 빼놓을 수 없다.⁸⁷⁾ 경호는 부친의 유업을 이어 필생의 역작으로 완성한 『가례증해』의 서문을 성담에게 부탁하였을 뿐 아니라,⁸⁸⁾ 자신이 가장 아끼는 제자 이수호(李遂浩)를 직접 성담에게 데리고 가서 제자로 받아 줄 것을 부탁했다.⁸⁹⁾

경호 예학을 대표하는 작품은 단연 『가례증해』이다. 이 책은 그가 지은 「소서(小敍)」에서 밝히고 있는 바와 같이 부친이 미처 완성하지 못한 『가례증해』를 아들인 경호가 유지를 받들어 십수 년의 작업을 통해 완성한 책이다. 이 책은 28종의 중국 예서와 48종의 조선 예서가 인용되어 있으며, 특히 영남지역과 기호지역을 막론하고 다수의 조선 학자들의 예설이 인용되어 있다. 따라서 이 책은 18세기 당시 영남지역의 『가례』 관련 연구 성과를 집대성한 동암(東巖) 류장원(柳長源, 1724~1796)의 『상변통고(常變通攷)』와 함께 기호지역의 『가례』 관련 연구 성과를 집대성한 작품으로 평가받는다.

그러나 경호가 저술하거나 편찬한 예서는 『가례증해』 이외에도 여러 작품이 더 있었음을 여러 기록들을 통해 확인할 수 있다. 석연(石淵) 이우세(李禹世, 1751~1830)가 경호의 덕업(德業)을 기려 관작을 추증해달라는 뜻을 나라에 주청한 「청포이경호선생소(請褒李鏡湖先生疏)」에는 경호의 대표적인 예서 2종이 언급되어 있다. 그중 하나는 『가례증해』이고, 다른 하나는 『의례보유(儀禮補遺)』이다. 석연의 상소문에는 이들 예서에 대한 성담의 평이 실려 있는데, 『가례증해』에 대한 평은 「가례증해서」의

84) 宋煥箕, 『性潭集』 卷13, 「家禮增解序」: 今孟宗既師事雲坪。 / 같은 책 卷29, 「鏡湖李公行狀」: 戊寅, 遭師門喪, 服心制, 加麻菴。

85) 李禹世, 『石淵文集』 卷5, 「鏡湖先生李公家狀」: 辛巳, 拜山水軒權公震應於達城旅次, 以遂庵年譜刊役事, 來留於此, 留講數日, 輒深許之曰, 方今儒術分裂, 各立門戶, 互相詆排, 吾黨之不幸極矣。如高明者, 眞可以尊師門而衛吾道, 以寒水齋年譜一件贈之。

86) 李禹世, 『石淵文集』 卷5, 「鏡湖先生李公家狀」: 己丑, 拜溪湖金公元行於金陵, 行鄉飲禮後, 以心性論數條質問, 則溪翁答曰, 人心道心之說, 深歎所見精到, 非餘人可及。

87) 李禹世, 『石淵文集』 卷1, 「請褒李鏡湖先生疏」: 最與今贊成臣宋煥箕友善。

88) 宋煥箕, 『性潭集』 卷13, 「家禮增解序」: 鏡湖李孟宗以其所編家禮增解示余曰, 此乃吾先人嘗蒐輯古今之禮, 就家禮而編出者也。草本未及再修, 而先人奄忽捐世, 不肖深憫雅言之將湮, 益懼遺戒之或墜, 繼始修整, 煞用心力者數十年, 而今纔得就, 願得子一言以弁于卷。

89) 李禹世, 『石淵文集』 卷5, 「鏡湖先生李公家狀」: 辛丑, 與門人李遂浩往性潭, 博攷典禮諸書, 爲將採入於增解也。因瞻拜雲翁祠版, 不禁江漢之思, 有詩曰, 人亡道喪廿年間, 墜失師傳愧滿顏。仍托遂浩于性潭曰, 此子才學, 誠不易得, 恐其門路狹隘, 見聞孤陋, 故攜到門下, 願子明教之, 此亦公樂成人之美也。

내용 중에서 발췌한 것이고, 『의례보유』에 대해서는 다음과 같은 평이 실려 있다.

앞뒤로 수집한 것에서 양공(良工)의 홀로 고생한 마음을 볼 수 있으며, 선현께서 말씀하신 예가(禮家)의 종장이 아마도 지금은 다른 데 있지 않을 것이다.⁹⁰⁾

물론 『의례보유』는 현전하지 않는다. 『지례현지(知禮縣志)』 「인물(人物)」에 기재된 『의요보유(儀要補有)』가 아마도 이 책을 잘못 표기한 것으로 판단된다.⁹¹⁾ 경호는 「가례증해소서」에서 “『의례』가 폐기되고 『가례』가 만들어졌다”⁹²⁾는 말로 『가례』의 탄생을 설명한다. 『가례증해』가 『가례』의 미비한 부분을 증보[增]하고 해설[解]하려는 목적으로 만들어진 것이라면, 『의례』의 빠진 부분을 보완[補遺]하기 위해 『의례보유』를 편찬했을 가능성은 충분하기 때문이다.

경호의 예학적 관심은 가례(家禮)를 향례(鄉禮)에까지 닿아 있었다. 그는 1798년 『향사홀기(鄉射笏記)』를 찬정했으며, 그 전에 『향음홀기(鄉飲笏記)』를 먼저 찬정했다고 전한다. 그가 이러한 향례의 홀기류를 찬정한 것은 1797년 정조(正祖)의 명으로 간행된 『향례합편(鄉禮合編)』⁹³⁾의 반포에 대한 호응의 성격이 짙다.

4. 맺는 말

조선시대 예학은 애초에 예가 발생하고 전개되었던 중국과 다른 시간과 공간적 조건 속에서 진행되었다. 그렇기 때문에 조선시대 예학은 당연하게도 다양한 난제들에 둘러싸인 채로 출발하게 되었다. 삼례(三禮)로 대표되는 고례(古禮)와 『가례(家禮)』의 관계 문제, 그것이 다시 ‘옛날[古]’과 ‘오늘[今]’의 문제와 연결되면서 빚어낸 혼선, 뿐만 아니라 국가에서 제정한 예와 선현들이 제기한 예의 충돌 그리고 중국과 한국이라는 서로 다른 문화 전통에서 비롯된 정례(正禮)와 속례(俗禮)의 조정 문제 등 다양한 난제들이 조선시대 예학자들 앞에 놓여 있었다.

이러한 난제들을 풀어나가기 위해 조선시대 예학자들은 다양한 연구를 진행하고 그것을 축적해감으로써 조선시대 예학의 수준을 높여갔다. 이 과정에서 조선의 예학을 선도했던 지역은 영남이었다. 특히 퇴계가 조선시대 예학의 선하로서 커다란 업적을 드리운 이후, 그의 후학들은 선유들의 업적을 충실하게 계승하고 보완해갔을 뿐만 아니라, 때로는 새로운 관점과 의도를 갖고 참신한 시도를 전개하는 모습을

90) 李禹世, 『石淵文集』 卷1, 「請褒李鏡湖先生疏」: 又稱其儀禮補遺而曰, 前後所輯, 可見良工獨苦之心, 而先賢所謂禮家宗匠, 恐不在他矣.

91) 『嶺南邑誌』 「知禮」: “李宜朝【…… 著家禮增解、儀要補有、經義隨笏等書.】”(서울대학교 규장각한국학연구원 사이트) 한편, 정경주는 「가례증해 해제」(한국예학총서 58 『가례증해』, 경성대학교 한국학연구소)에서 이 책을 『의요보유(儀要補遺)』라고 소개하고 있다.

92) 李宜朝, 『家禮增解』 「家禮增解小敍」(한국예학총서 58 『가례증해』, 경성대학교 한국학연구소): “儀禮廢, 而家禮作.”

93) 李禹世, 『石淵文集』 卷5, 「鏡湖先生李公家狀」: 戊午, 纂定鄉射笏記. 時正廟志挽三古治懋一新, 特頒鄉禮合編, 欲令民俗於變. 公以爲先王禮樂身親見之, 幸莫大焉. 乃於儀文節次, 採摭古典, 參酌時制, 以編之. 鄉飲笏記, 則前已纂定, 而至是更加增飾, 繼之以圖式, 要使人易知而易行焉, 故嶠南士大夫家, 有欲行此禮, 則必於此取則焉.

보여주기도 했다. 그러나 기호지역에서 성취한 업적 또한 간과할 수 없다. 특히 이 두 지역은 서로가 서로를 의식하면서 때로는 도움과 자극을 주고받기도 하면서 학문적 성과를 이루어갔고, 이로 인해 조선의 예학은 발전해갈 수 있었다.

예학 연구가 진행되기 시작한 초기에는 두 지역의 학자들은 수많은 예학적 주제들에 관한 문답과 토론을 전개하면서 상보적 관계를 형성했다. 하지만 각 진영의 예학적 수준이 높아진 이후에는 정치적 상황과 맞물리면서 대립적 관계를 연출하기도 했다. 또한 영남의 예학을 추종하는 기호지역의 인사도 있었고, 기호의 예학을 계승하는 영남지역의 인사도 있었다. 이렇게 이들 두 지역의 예학은 상호 비판과 극복의 과정을 통해 교섭함으로써 '조선의 예학을 풍요롭게 했다고 볼 수 있다.

한재훈 선생님의 「영남과 기호의 예학적 교섭」에 대한 토론문

남재주
(한국국학진흥원)

논문 잘 읽었습니다. 기호학과와 영남학과의 예학을 폭넓게 공부한 흔적이 잘 정리된 논문이고, 게다가 두 학과 사이의 교류 또는 교섭의 양상으로까지 연구의 폭을 확장하여 검토한 발표자의 역량에 무한한 경의를 표합니다.

이 논문은 두 학과 사이에 예학적 교섭이 있었다는 그간의 공인된 연구 결과를 사례와 인물을 제시하면서 확인하는 과정에 있습니다. 서로를 의식하고 자극하고 비판하며 때로는 대립도 하면서 지속적으로 교섭함으로써 조선 예학의 발전을 이루어 조선의 예학을 풍요롭게 하는 계기가 되었다는 점이 핵심 내용으로 보입니다.

토론자 역시 이런 논지에 대해서는 전적으로 동의하는 입장이라서 크게 논쟁하거나 반박할 것이 없습니다. 그래도 토론문을 만들어야 하니, 예학 연구의 ‘발전’을 위해 굳이 몇 가지 ‘지적’합니다.

첫째, 본고는 ‘사례로 본 영남과 기호 예학의 교섭-퇴계 예학에 대한 사계의 비판/비판과 재비판을 통한 예학의 생태계 형성’과 ‘인물로 본 영남과 기호 예학의 교섭-기호지역의 영남 예학자들(황중해, 이남규)/영남지역의 기호 예학자들(홍석, 이의조)’로 구성하였습니다. 이 가운데 후자에 관한 질문입니다. 황중해·이남규와 홍석·이의조가 예학사에서 비중 있는 인물이 아니라고는 할 수 없겠지만, 기호의 영남학자와 영남의 기호학자로 이들을 내세운 데는 어떤 기준이 작용했는지 궁금합니다. 예설의 소통과 개방성이라는 측면에서 이들을 중시한 것인지요. 기호의 영남학자에 대해서는 토론자가 과문하여 말씀드리기 어렵지만, 영남의 기호학자로는 경주의 立軒 韓運聖(1802~1863)이나 전주의 老柏軒 鄭載圭(1843~1911) 등이 큰 학단을 형성하면서 기호예학의 계승과 전파에 일조한 것으로 압니다.

둘째, 3장 1)절의 수당 이남규: 수당의 예학 관련 자료들을 읽다 보면 성호의 예설을 조목조목 비판하고

반박한 것이 눈에 들어온다. 하지만 그와 같은 비판과 반박의 행간을 들여다보면 그것이 결코 성호의 예학을 비판하고 반박하는 데 목적이 있지 않다는 것을 알 수 있다. 「독성호예설」에서는 10조목 의문 제기, 「독성호의례문해변의」에서는 121조목 중 13조목을 비판하면서, 성호의 예설 대부분에 대해 이의가 없었다. → 성호 예설의 미진한 부분에 합리적 의문을 제기하고 이를 보완하기 위한 목적으로 비판을 가한 것이라고 말하였는데, 121조목 중 13조목 대략 10% 정도 반박한 것이면(사계 옹호) 적은 분량이지는 합니다. 하지만 그 반박의 강도가 문제인 듯합니다.

예컨대, 한주 이진상이 성재 허전의 『사의』를 읽고 비판한 「讀許性齋士儀」라는 글에 72조목의 비판 또는 반박이 있고, 성재의 深衣說에 대해서는 여러 번에 걸쳐 아주 강도 높게 비판한 적이 있습니다. 한주와 성재는 크게 보아서 퇴계학파의 예학 전통을 공유하는 입장입니다. 그런데 성재 허전이 성호 이익의 학맥을 계승한 학자이고, 이들 학맥에서 기존에 제출되지 않았던 새롭고 참신한 해석과 예설이 많이 제출하였다는 점을 염두에 둘 때, 어쩌면 ‘10% 정도’의 비판 또는 반박이 사소해 보이는 면이 있기도 합니다.

셋째, 손우 홍석의 예학적 특징: 변통성, 합리성, 창의성(대안 제시), 부녀자의 예에 대한 관심이라고 했는데, 이는 퇴계 예학의 특징과도 연결될 수 있지 않을까요. 그리고 그가 기호학파의 일원이었던 만큼 그의 특징으로 언급한 변통성과 합리성 등이 영남학파의 것과 구별되어 설명될 수 있는 여지가 있는지요. 또 기호학파에서 손우 예학에 대한 비판 혹은 평가는 어떠했는지요.(성재 허전의 『사의』에서 홍석의 설이 인용된 것을 본 적이 있음)

손우의 문집에 수록된 예설에는 독특하고 참신한 점이 많이 보입니다. 그런데 손우가 봉화의 춘양에 거처하기는 했지만 그가 서신을 주고받으며 토론했던 인물은 거개가 기호의 인물들, 특히 우암이 월등할 정도로 많이 등장합니다. 그렇다고 해서 우암과 예설을 왕복한 흔적은 미미합니다. 반면에 춘양 인근의 학자들과는 거의 담을 쌓았다고 해도 과언은 아닐 듯합니다. 이런 점이 그의 예학 형성 과정에 어떻게 영향을 끼쳤을까요.

그리고 손우의 예학에 寒岡의 예학적 유산이 깊게 자리하고 있다고 하셨는데, 드러난 결과로 보면 그렇기는 한데, 무슨 이유로 한강의 예학이 손우의 예학으로 연결되었을까요. 궁금합니다.

넷째, 경북 김천에 살았던 경호 이익조는 취음 성이홍, 운평 송능상, 역천 송명흠, 병계 윤봉구, 산수헌 권진은, 미호 김원행, 화천 이채, 성담 송환기 등 기호학자들과 깊은 교류를 맺고서 예학 연구를 진행하였습니다. 토론자는 경호의 문집이나 유고를 보지 못한 관계로 그가 어떤 영남학자들과 교류했는지는 모릅니다. 이 부분에 대해 아시는 것이 있으면 답변 부탁드립니다.

다섯째, 본고의 전체 논지와는 조금 동떨어진 질문입니다. 2장 2절에서 “18세기 중후반 조선에 사마광의 『書儀』가 수입되면서……”라고 하면서 김윤정 박사의 논문을 인용하셨습니다. 주지하듯이 『서의』는

『가례』의 편찬에 가장 큰 영향을 미친 책 중의 하나로 조선조 예학자들이 자주 인용하였고, 『퇴계집』에서도 언급한 것을 볼 수 있으며, 18세기 중후반 이전에 나온 魯西 尹宣擧(1610-1669)本の 『家禮源流』 所載諸書, 月梧堂 安晉石(1644-1725)의 『四禮考證』 引用書目錄, 瓶窩 李衡祥(1653-1733)의 『家禮便考』 引用篇目 등에도 사마광의 『서의』가 등장합니다. 그렇다면 ‘18세기 중후반’ 이전에 편찬한 책에 나오는 ‘『서의』’라는 책은 편찬자가 직접 본 것이 아니라 2차 자료를 보고 재인용한 것으로 보아야 할지요. 김윤정 박사도 ‘재인용’으로 보고 있는데, 발표자도 여기에 동의하는 것이지요.

한국예학센터 2024년 제2회 전문가 세미나

충청예학과 김장생



【제3발표】

주자가례와 조선왕실 의례의 접목 양상

: 顯宗 10년(1669) 왕세자 謁廟 의례의
구성과 시행을 중심으로

신진혜
(광주과학기술원)



『주자가례』와 조선왕실 의례의 접목 양상 : 顯宗 10년(1669) 왕세자 謁廟 의례의 구성과 시행을 중심으로

신진혜
(광주과학기술원)

1. 서론
2. 현종대 종묘 전알의 구상과 시행
3. 숙종·영조대 종묘 전알의 시행 양상
4. 결론

1. 서론

국가·왕실에서 시행하는 의례는 국가적 차원의 국가의례와 왕실 차원의 왕실의례로 구성되는데, 전자는 공적 속성이 강하고 후자는 공적 속성과 사적 속성이 일정하게 공존하는 성격을 띠고 있었다. 그리고 사례(四禮)로 대표되는 사족 가문의 의례 역시 지속적으로 연구가 거듭되면서 17세기에 이르러 다수의 의례서가 정리되었고, 왕실의례 역시 다양한 사례와 연구의 축적으로 점진적으로 깊은 이해를 이루었다. 그리고 예송 논쟁과 같은 왕실과 사족 의례에 대한 이해 차이를 두고 치열한 대립이 일어나기도 하였다. 조선의 국가의례와 가례는 긴 시간을 거쳐 연구와 확장을 거듭하였다.⁹⁴⁾

94) 조선의 국가의례와 가례의 발전과정에 대해 장동우는 15세기까지를 예제 수립기, 16~17세기 전반을 사가례 검토기, 17세기 후반~18세기 전반기를 국가전례 검토기, 18세기 이후를 예제 확립기로 보기도 하였다. 장동우, 2013(a), 「『國朝五禮儀』에 규정된 大夫·士·庶人의 四禮에 관한 고찰」, 『한국학연구』 31, 134쪽. 그리고 조선에서의 『주자가례』 도입과 이해 과정에 있어서는 14세기에 『주자가례』가 도입되어 15세기 학습기, 16세기 발아기, 17세기 심화와 갈등 시기를 거치고 18세기에 절정에 이르렀다가 19세기에 이르러 숙성되고 20세기까지 연구가 지속되면서, 15세기 丘濬의 『家禮儀節』에서 연구가 정체된 중국에 비해 조선에서는 양적·질적 측면에서 『주자가례』 연구를 개성 있게 발전시켰다고 평가하였다. 장동우, 2011, 「朝鮮時代 家禮 研究를 위한 새로운 視覺과 方法」, 『한국사상사학』 39.

조선 초엽 『국조오례의』의 성립과정에서 조선 정부는 고려시대의 의례나 당대 조선의 시속, 그리고 역대 중국의 다양한 의례서와 역사서를 두루 접목하여 고유의 국가·왕실 의례를 구성하였다.⁹⁵⁾ 조선의 의례 법제는 『국조오례의』로 완료되었지만, 이후 시대적 변화와 맞물리면서 의례의 치폐가 거듭되었고 영조대에 이르러 『속오례의』가 성립되었다. 조선 초엽의 의례법제가 다양한 요소를 접목하여 구성되었던 만큼 그 영향은 조선 후기에도 고스란히 이어졌다. 지금까지 국가·왕실 의례와 관련하여 많은 연구가 진행되었지만 여전히 조선 왕실의례에 접목된 『주자가례』의 속성에 관한 연구는 드물다.

이번 연구에서는 조선 후기에 이르러 『주자가례』와 접목되어 시행되었던 왕실의례의 사례를 검토할 것이다. 특히 현종 10년(1669)에 시행되었던 왕세자가 책례 후 처음 종묘에 전알하는 의식과 왕비와 세자빈이 종묘에 표현하는 의식을 주요 검토 대상으로 삼고 이후 시기에 어떻게 자리잡아 갔는가에 대해 집중해보고자 한다.

왕세자로 책봉된 후 종묘에 전알한다는 것은 역대조와 현 국왕에 이어 즉위할 왕세자의 위상을 시각화하는 의례라는 측면에서 세자 책례 의식 가운데 중요한 축이라고 볼 수 있다. 이미 왕세자·세손의 책례에 대한 연구는 상당한 진척을 이루었다.⁹⁶⁾ 『국조오례의』에 수록된 왕세자 책례의식을 구성하는 일련의 행사 가운데 종묘 전알의식이 포함되어 있는데, 세자의 전알의례는 세자의 연령이나 당시의 여러 상황에 따라 미뤄지거나 변형되는 사례도 다수 있었다.

현종 10년에 시행된 국왕과 왕세자의 종묘 전알의례 역시 특수한 상황에서 기인한 변형 사례였다고 볼 수 있다. 당시의 전알 의례 구성과 시행에는 송시열의 의견이 반영되어 『주자가례』가 왕실의례에 접목된 형식으로 시행되었는데, 당시 송시열이 의례조언자로서의 역할을 상당히 비중있게 수행했던 측면을 보여준다. 송시열의 의견에 따라 시행되었던 전알례는 이후 숙종 때 재조정되면서도 정례적으로 시행되었고, 왕·세자의 춘추 전알의례 뿐만 아니라 왕비·세자빈의 종묘 표현의례 역시 구축되기에 이른다. 조선 왕실에서 친영에 이어 시도하려 했던 묘현이 『주자가례』에서 모티프를 얻은 것이었고,⁹⁷⁾ 숙종대에 이르러서는 명대 황실의례의 사례를 분석하고 조선의 상황을 접목하여 시행하는 과정을 거쳤다. 이 역시 일부만 가례가 왕실의례에 영향을 주었다고도 볼 수 있다. 다만 현종대에는 송시열의 발의 내용이 반영된 측면이 컸다면 숙종대에는 국왕의 의지에 의한 것이었다는 차이는 있다. 이러한 과정을 거치면서 종묘 전알과 묘현 의례는 후대에도 지속적으로 시행되다가 영조대 『속오례의』에 수록되면서 정법화에 이르게 되었다.⁹⁸⁾

95) 황원구, 1963, 「李朝 禮學의 形成過程」 『동방학지』 6 ; 이범직, 1991, 『韓國中世禮思想研究』, 일조각 ; 고영진, 1995, 『조선중기 예학사상사』, 한길사 ; 김해영, 2003, 『朝鮮初期 祭祀典禮 研究』, 집문당 ; 한형주, 2002, 『朝鮮初期 國家祭禮 研究』, 일조각 ; 박경지, 2021, 『조선초기 國家禮 정비와 『國朝五禮儀』 편찬』, 고려대학교 박사학위논문.

96) 임민혁, 2008, 「조선시대 왕세자 冊封禮의 제도화와 의례의 성격」, 『조선 왕실의 嘉禮』 1, 한국학중앙연구원 ; 김남윤, 2010, 「正祖의 王世孫 冊禮 연구」, 『규장각』 37 ; 손성욱, 2019, 「王世子 冊封으로 본 淸朝 관계(康熙 35년~乾隆 2년)」, 『동양사학연구』 146 ; 박나연, 2016, 「正祖代 후반 王世子 관련 儀禮의 진행과 그 의미」, 『東洋學』 64 ; 박나연, 2021, 「1812년 王世子 冊封儀禮의 진행과 그 의미」, 『인문학연구』 62.

97) 『中宗實錄』 卷28, 中宗 12年 7月 20日 甲午 ; 『宣祖實錄』 卷152, 宣祖 35年 7月 15日 甲戌.

묘현례는 명대 황후 묘현보다는 『주자가례』의 묘현이 지닌 의미가 훨씬 깊게 투영되었다. 이미 조선 건국 초기부터 정부에서는 백성을 대상으로 『주자가례』를 국내에 정립시키고자 했으나 기존의 생활 풍습과 접목시키기 어려운 측면과 맞물리며 문제를 일으키기도 했다. 친영이 대표적인 사례이다. 조선 초엽 일반적으로 시행되고 있었던 서류부가혼의 풍습에 친영을 접목시키는 것은 어려운 일이었는데, 중종은 『주자가례』를 적극 수용하는 모범을 보이고자 문정왕후를 맞이할 때 ‘가관친영’을 시행하였고 후대에도 왕비를 별궁친영의 예로 맞이하는 방식이 자리잡았다. 백성들 사이에서도 ‘반친영’의 형식이 자리하게 되었다.⁹⁹⁾

혼례 외에도 사족 가문의 의례에 『주자가례』가 어떻게 접목되어서 조선 특유의 사족 의례로 자리잡아갔는가에 관련해서는 사례(四禮)를 중심으로 많은 연구가 진전되었다.¹⁰⁰⁾ 하지만 왕실의례에 있어 『주자가례』가 어떤 양상으로 스며들었는지는 많은 관심을 얻고 있다고 보기는 어렵다. 오히려 조선 왕실의례의 구성에 관해서는 예와 관련된 경전이나 역대 중국의 황실 의례와의 접목 양상에 초점을 둔 연구가 각광받았다. 하지만 이미 일부 검토된 바와 같이, 분명 『경국대전』이나 『국조오례의』와 같은 법제적 의례 형성 과정에 있어 『주자가례』는 중요한 역할을 했다.¹⁰¹⁾

따라서 본 연구에서는 왕실의례와 『주자가례』의 관련성을 확인할 수 있는 현종 재위기 세자 종묘 전알 의례, 숙종 재위기 전알 의례의 정식화와 세자빈·왕비 묘현 의례의 성립 과정에 주목해보고자 한다. 이를 통해 조선 후기에 새롭게 정립된 왕실의례에 『주자가례』의 속성이 스며들게 되는 과정의 일면을 확인할 수 있을 것이라 기대한다. 2장에서 검토할 현종 10년 세자 종묘 전알의례는 송시열의 의견이 반영되어 절차가 구축되고 시행되었던 의례이다. 3장에서 검토할 숙종 재위기에 정식화된 묘현 의례 역시 일정 부분 『주자가례』의 영향을 받은 결과물이었다. 17세기 사족 예학의 확산과 발전 과정이 새로운 왕실의례의 구축에 어떤 영향을 끼쳤는지, 그리고 이러한 현상에 어떤 의미부여를 할 수 있을지 고찰해보고자 한다.

2. 현종대 종묘 전알의 구상과 시행

왕세자 책례는 가례(嘉禮)에 속해있으며, 재위 국왕의 후계구도를 보임과 동시에 천명의 계승자를 공식화함으로써 나라의 존속과 안정을 기하는 면모까지 내포하는 중요한 의례였다. 조선 건국 이후

98) 신진혜, 2019, 「肅宗~英祖代 왕비·왕세자빈 廟見 의례의 정치성-明代 사례와의 비교를 중심으로-」 『조선시대사학보』 91 ; 신진혜, 2020, 「숙종대 국왕 종묘 전알(展謁)의 정식화와 의미」 『한국사상사학』 64.

99) 장병인, 2017, 『조선 왕실의 혼례』, 민속원.

100) 황원구, 1981, 「주자가례의 형성과정」 『인문과학』 45 ; 이봉규, 2003, 「한국 유학연구의 과제와 전망-철학사 서술과 관련하여-」 『국학연구』 3 ; 장동우, 2013(b), 「朝鮮時代 『家禮』 研究의 進展」, 『태동고전연구』 31.

101) 장동우, 2013(a), 위의 논문 ; 장동우, 2003, 「『經國大典』 禮典과 『國朝五禮儀』 凶禮에 반영된 宗法 이해의 특징에 관한 고찰」, 『한국사상사학』 20 ; 장동우, 2008, 「조선후기 가례 담론의 등장 배경과 지역적 특색-『주자가례』에 대한 주석서를 중심으로-」 『국학연구』 13.

왕세자 책봉은 지속적으로 시행되었지만 의주의 형식으로 정리된 것은 세종 3년(1421)의 세자 책봉이 처음인 것으로 추정되며, 이후 『세종실록』 「오례」 ‘책왕세자의’를 거쳐 『국조오례의』로 정리되는 과정을 거치게 되었다.¹⁰²⁾

왕세자로 책봉되는 책례의식은 왕세자가 종묘에 가서 역대조께 인사를 올리는 절차가 포함되어 있었다.¹⁰³⁾ 『국조오례의』에 수록되어있는 왕세자 책례 과정에 관한 의주는 세자 책례→왕비 조알→백관 조하→백관 하례→종묘 전알→세자 백관 회조→왕비 명부 회조의 순서로 정리되어 있다.¹⁰⁴⁾ 그중에서 세자가 종묘를 뵈는 절차는 아래의 표와 같다.

<표 1> 『國朝五禮儀』 冊王世子儀의 謁宗廟 의식 순서

謁宗廟 의식 순서	
준비 1일 전	[길일을 택한다.] 1일 전, 묘사가 종묘 내외를 소제(掃除)한다. 전설사(典設司)는 왕세자의 막차를 재궁(齊宮) 동남쪽에 서향으로 설치하고, 묘사(廟司)는 왕세자의 위치를 묘정의 길 동쪽에 북향으로 설치한다.
준비 당일	그날, 세자익위사(世子翊衛司)는 해당 부서(所部)를 동원하여 의장과 시위를 평상시와 같이 진열하고, 사복시(司僕寺)의 첨정(僉正)은 연(輦)을 광화문 밖에 놓는다. 궁관(宮官)은 시각에 맞추어 모이되, 각각 그 복장을 갖춘다. [문관은 상복(常服), 무관은 기복(器服)을 입는다.] 3각 전, 궁관은 궁문 밖에 나아가 좌우로 나누어 서로 바라보고 서되 북쪽을 상위로 하고, 익찬(翼贊)은 인(印)을 짚어지기를 의식과 같이하며, 시종하는 관원(翼衛) 2인은 칼을 차고, 사어(司禦) 2인은 활과 화살을 멘다]은 모두 합문 밖에 나아가 봉영(奉迎)한다. 필선(弼善)은 합문 밖에 나아가 꿇어앉아 내엄(內嚴)을 찬정하고 조금 뒤에 또 외비(外備)를 아뢰면 왕세자가 익선관에 곤룡포를 갖추고 나오는데 필선이 앞서서 인도한다. 익찬이 인을 지고 앞서서 간다. [연을 타기를 기다려 말에 싣는다] 산선과 시위는 평상과 같이 한다. 광화문 밖으로 나오면 필선이 꿇어앉아 연에 오를 것을 찬청한다. 왕세자는 연을 타고 잠깐 머무르고 시종하는 관원은 말에 탄다. 연이 움직이면 궁관들도 말에 오른다. 시위는 평상과 같이 한다.
행례	종묘의 대문 밖에 이르면 필선이 꿇어앉아 연에서 내릴 것을 찬청한다. 왕세자가 연에서 내리면 필선이 앞서서 인도하여 막차에 들어가는데, 시위는 평상과 같이 한다. 익찬은 인을 막차의 곁에 놓는다. 필선이 꿇어앉아 내엄을 계청하면 잠깐 위에 또 외비를 아뢴다. 왕세자는 면복을 갖추고 막차를 나선다. [궁관을 따라 들어갈 사람은 모두 조복(朝服)을 갖춘다] 필선이 왕세자를 인도하여 동쪽 문으로 들어가 위에 나와 간다. [산선(緘扇)은 밖에 머무른다. 궁관으로서 따라 들어갈 사람은 절하는 위에서 꿇어앉되 동남쪽에서 서쪽을 향하여 북쪽을 상위로 한다.]
환궁	필선이 꿇어앉아 “국궁(鞠躬)·사배(四拜)·흥(興)·평신(平身)”을 찬청하면 왕세자는 국궁·사배·흥·평신 한다. 조금 뒤 또 필선이 “국궁·사배·흥·평신”을 찬청하면, 왕세자는 “국궁·사배·흥·평신”하고, 인도되어 막차로 나아가 면복을 벗는다. [궁관은 모두 조복을 벗는다]
	필선이 꿇어앉아 외비(外備)를 아뢴다. 환궁하는 의식은 올 때와 같다.

102) 이에 관한 내용은 임민혁, 2008, 위의 글, 61~78쪽.

103) 세종 3년에 예조에서 보고한 의주에 종묘를 알현하는 의식이 포함되었다는 기록이 있으며, 『세종실록』 「오례」에서도 종묘 알현은 ‘謁宗廟’ 항목으로 포함되어 있다. 그리고 이러한 틀은 『국조오례의』로 이어진 것으로 보인다. 『世宗實錄』 卷13, 世宗 3年 10月 26日 乙卯 ; 卷133 「五禮」, 嘉禮 儀式, 冊王世子儀 ; 『國朝五禮儀』 卷4 「嘉禮」 冊王世子儀.

104) 『國朝五禮儀』 卷4 「嘉禮」 冊王世子儀.

왕세자는 익위 등의 동궁의 소속과 함께 종묘를 뵈는 절차를 진행하였다. 하지만 왕세자의 연령이나 여러 상황 때문에 『국조오례의』에 정해진 절차대로 진행되지 못하기도 하였는데, 현종대의 왕세자[숙종] 종묘 전알도 그런 경우에 속했다.¹⁰⁵⁾ 여러 상황의 영향으로 현종대의 왕세자 알묘 의례는 시기는 물론 절차에 있어서도 이전과 다른 방식으로 시행되었다. 현종은 재위기간동안 종묘의 오향대제를 제대로 시행하지 못하였는데, 이를 위한 대체 방편으로 종묘 전알 의례가 거론되었고 이때 세자의 종묘 전알도 겸해서 행하는 일이 논의되었다.

‘전알(展謁)’은 희생과 제수를 준비해서 시행하는 제향이 아닌 배례(拜禮)의 형식을 띠었다. 고대 중국에서 태묘에 행했던 전알은 국가에 중요한 일이 있을 때 고묘하기 위한 목적에서 시행하였다.¹⁰⁶⁾ 하지만 조선에서 정식화되었던 종묘 전알은 오향대제를 대신하기 위한 대체 방편, 혹은 종묘에 대한 예를 보충하기 위한 목적으로 시행하였다.

춘·추에 종묘와 영녕전에 전알하는 예는 숙종대에 정례화되었지만 이미 그 전부터 시행되고 있었다. 임진전쟁 이후부터 복잡한 절차를 갖추어야 하는 종묘 친향이 어려울 때 이를 대체하기 위한 방편으로 전알이 거론되었다.¹⁰⁷⁾ 또한 병자호란을 겪었던 인조 15년(1637)에 도성으로 환도한 후 종묘 사직의 신주 위판 역시 강화도에서 들여왔지만 제향을 위한 제물을 쉽게 마련할 수 없었기에 전알로 대신하면서 분향했다.¹⁰⁸⁾ 그리고 손상된 종묘와 영녕전의 신주를 고쳐 쓰는 과정에서 이경석이 전알을 행할 것을 거론하였다.¹⁰⁹⁾ 이경석은 ‘이것은 변례이므로 『국조오례의』에 명백히 실려 있지 않더라도, 예관(禮官)이 강구하여 여쭙어보고 거행해야 한다’고 주장하였는데, 이는 전알례가 상당히 신중하게 시행되었음을 의미한다.¹¹⁰⁾ 그리고 소현세자가 청으로 떠날 때 종묘에 하직을 고하는 것이 정리(情理)와 예의(禮義)에 합당하다는 대신들의 뜻에 따라 시행되기도 하였다.¹¹¹⁾

효종 역시 재위 말엽에 기력이 쇠하여서 종묘대제의 전폐(奠幣)와 헌작(獻爵)을 감당하지 못하는 상황에 이르자 다른 방법으로 예를 행하고자 하였다. 오향대제에 비해 절차가 간소한 삭망제로 대체하여 친제하거나 따로 날을 정하여 전알하는 형식이 거론되었다.¹¹²⁾ 별도로 날을 정하여 종묘를 알현하는 것은 전례가 없었기에 대신들은 삭망제에서 친히 작헌하는 것을 추천했다.¹¹³⁾ 당시 거론되었던 전알은 본래 국왕이

105) 왕세자 책봉은 7~8세, 혹은 그보다 어린 나이에 이루어지는 경우가 있었기 때문에 세자가 정전에 나아가 왕으로부터 책명을 받는 임헌책명(臨軒冊命) 형식으로 이루어지는 책례 의식수행이 어려울 것이라는 우려 때문에 이에 대한 논의가 잦았다. 그런데 숙종 재위기에 3세의 원자를 세자로 책봉할 당시 행례의 어려움을 타계하기 위해 왕이 백관에게 책명을 주면 백관이 내전으로 가서 세자에게 책명을 전달하는 견사내책(遣使內冊)의 방식으로 변경하여 시행했고, 영조 12년에 2세인 세자를 책봉할 때도 보모가 안은 상태로 견사책명의 방식으로 시행하였다. 임민혁, 위의 논문, 81~82쪽.

106) 『宋史』 「志」 61, 禮 11 (吉禮 11).

107) 『宣祖實錄』 卷66, 宣祖 28年 8月 10日 庚戌 ; 卷66, 宣祖 28年 8月 29日 己巳 ; 卷74, 宣祖 29年 4月 1日 丁酉.

108) 『仁祖實錄』 卷34, 仁祖 15年 4月 27日 丙申.

109) 『仁祖實錄』 卷35, 仁祖 15年 10月 7日 辛丑.

110) 이 외에도 소현세자가 청나라에서 서울로 돌아왔을 때 종묘에 전알례를 행한 바 있다(『仁祖實錄』 卷45, 仁祖 22年 1月 20日 己酉; 卷45, 仁祖 22年 1月 21日 庚戌).

111) 『宗廟儀軌』 3冊(奎14220), 「廟見」 仁祖 庚辰年(인조 18년) 3月 27日 戊申.

112) 『孝宗實錄』 卷20, 孝宗 9年 2月 23日 庚寅 ; 『承政院日記』 148冊, 孝宗 9年 2月 23日 庚寅.

관여하지 않는 삭망제에 임시로 참례(參禮)하는 형식이었는데, 김육은 밤에 예를 행할 경우 효종의 건강이 상할 것이라 염려하며 별전(別殿)에서 재숙(齋宿)하고 새벽에 예를 행하고 대궐로 돌아오는 방식을 제안하였다. 김육은 이를 통해 인정과 예문이 갖추어질 것이고, 조상에 대한 정성에 합당할 것이라 보았다.¹¹⁴⁾

현종은 눈병으로 인해 오랫동안 종묘 친향을 못하고 있었던 상황이었다. 이에 현종 9년(1668)에 송시열은 차자를 올려 오랫동안 종묘의 예를 거행하지 않았음을 상기하면서 이듬해 원조(元朝)에 친히 종묘를 전알하여 성효(聖孝)를 펼 것을 청하였다. 이 역시 전알로써 친향을 대체하려했던 하나의 사례라고 볼 수 있을 것이다. 현종은 아직 재계하지 못해 원조에 시행하기는 어려우니 길일을 택해 시행할 뜻을 밝혔다.¹¹⁵⁾ 실록에서 ‘상이 눈병으로 인해 종묘의 예를 오랫동안 폐하여 식자들이 개탄하였다’고 기록하고 있는 것으로 보아 이는 송시열의 개인적인 의견만은 아니었음을 알 수 있다.

현종은 종묘 전알을 행하는 데 대한 송시열의 의견에 동의하였고, 예조에서는 종묘와 영녕전 전알을 겸행할 것인지를 여쭙니 겸해서 행하도록 하였다.¹¹⁶⁾ 국왕의 종묘 전알뿐만 아니라 이전부터 왕세자의 전알 역시 거론되고 있었다. 현종 8년(1667)에 1월에 원자를 왕세자로 책봉하였는데, 이 무렵부터 왕세자의 종묘 전알이 거론되었다.¹¹⁷⁾ 2월에도 세자시강원에서 왕세자의 종묘 전알을 계청하였으나 여염에 마마가 유행하고 있었기에 계속 미루어졌다.¹¹⁸⁾

결국 현종 10년(1669)에 이르러서야 왕세자의 종묘 전알이 시행되었는데, 현종의 전알과 겹쳐 함께 하는 형식을 취하였다. 송시열이 소대로 입시하여 자신이 청했던 종묘 전알은 허배(虛拜)를 하는 형식을 취하기를 바랐던 것이라고 아뢰었는데, 현종은 절차가 전배(展拜)하는 형식만을 취하는 것이라면 매달 초하루와 보름에 행하겠다고 하였다. 이때 송준길이 왕세자도 함께 전알하기를 제안하니 현종도 동의하였다.¹¹⁹⁾

논의를 거쳐 현종이 종묘에 전알하는 의례와 왕세자가 책례 후 처음 종묘를 전알하는 의례를 겸하여 시행하기에 이르렀다. 일관이 택한 길일인 초 6일, 16일, 평길(平吉)인 15일 가운데 15일을 택해 거행하기로 하였고, 이를 위하여 종묘 북문 어로의 잡목을 베고 어로를 수리하게 하였다.¹²⁰⁾ 의식 절차를 논할 때 영중추 이경석, 좌의정 허적, 관중추 정치화(鄭致和, 1609~1677)는 왕세자의 종묘 전알은 처음 거행하기 때문에 구차하거나 소략해서는 안 됨을 강조하였다.¹²¹⁾

113) 『承政院日記』 149冊, 孝宗 9年 3月 26日 癸亥; 『宗廟儀軌』 3冊(奎14220), 「廟見」 孝宗 戊戌年(효종 9년) 3月 21日 戊午.

114) 金埴, 『潛谷遺稿』 卷8, 「收議」.

115) 宋時烈, 『宋子大全附錄』 卷5, 年譜 4, 崇禎 41年 戊申; 『顯宗實錄』 卷15, 顯宗 9年 12月 30日 甲午.

116) 『承政院日記』 212冊, 顯宗 10年 1月 1日 乙未; 顯宗 10年 1月 4日 戊戌.

117) 『顯宗實錄』 卷13, 顯宗 8年 1月 18日 癸巳; 1月 22日 丁酉.

118) 『顯宗實錄』 卷13, 顯宗 8年 2月 3日 戊申; 卷14, 顯宗 9年 1月 23日 壬戌.

119) 宋時烈, 『宋子大全附錄』 卷6, 「年譜」 5, 崇禎 42年 己酉.

120) 『承政院日記』 212冊, 顯宗 10年 1月 2日 丙申; 1月 3日 丁酉; 1月 4日 戊戌.

121) 왕세손 책례 후 종묘 전알하는 일은 인조대에도 거론되었으나 세손(현종)이 어리다는 이유로 인조가 시행하지 않도록 하였다. 『承政院日記』 102冊, 仁祖 26年 9月 25日 丙戌. 그리고 효종 2년(1651)에 왕세자가 관례와 책례를 행한 후 종묘 전알을 행하는 일이 거론되었는데(『孝宗實錄』 卷7, 孝宗 2年 8月 23日 戊辰), 현종 10년에 왕과 왕세자가 함께 전알했던 형식과는 달리 왕세자만 전알하는 형식이었다. 『承政院日記』 121冊, 孝宗 2年 8月 22日 丁卯; 8月 23日 戊辰; 9月 3日 丁丑; 9月 8日 壬午.

국왕과 왕세자가 함께 전알을 거행하는 것은 처음 시행되는 것이었기 때문에 이를 위한 절차는 새롭게 구상되어야 했다. 이때 관중추부사 송시열은 자식을 낳아 사당에 알현시키는 『주자가례』의 ‘生子見祠堂之儀’ 절차를 참고하자고 제안하였다. 이 의례는 참고할 만한 것이 없는데, 『주자가례』의 “주인이 절을 마치고 향안(香案)의 동쪽에 서면 어머니가 자식을 양쪽 계단 사이에서 절하게 한다”는 절차를 참고할 만 하다는 의견이었다.¹²²⁾ 현종은 송시열의 의견에 의거해 시행하도록 명하였다.

송시열은 현종대에 의례적 사안에 대한 주요 조언자로 활동하였기 때문에 전알 절차에 대해서도 송시열의 의견이 존중되었던 것이다. 예조에서는 송시열의 의견을 바탕으로 절차를 정리하였는데, ‘상께서 종묘에 들어가 예를 행하신 뒤에 왕세자가 동문 밖 천막에서 종묘 뜨락에 나아가 배알하고, 상께서는 그대로 관위(板位)에 서서 왕세자가 배알하기를 기다렸다가 이어서 절하는 예를 행하고 떠난다.’는 형식이었다.¹²³⁾ 닷새 뒤에 이에 따라 전알을 시행하였고, 당시 시행되었던 전알 절차를 정리하면 다음과 같다.¹²⁴⁾

<표 2> 顯宗 10年 國王王世子 展謁 절차 정리

순서	『顯宗實錄』 卷 16, 현종 10년 1월 己酉
종묘 도착	상은 익선관과 곤룡포 차림으로 輿를 타고서 종묘 복문을 경유하여 동문 밖의 임시 처소로 들어간다. 왕세자는 궁료들을 이끌고 輿를 타고서 수행한다. 승지·사관·옥당·시위 제신들은 걸어서 따라간다. 문무백관은 먼저 와서 모인다.
상 사배례	상은 冕服을 갖추어 입고 圭를 잡고, 걸어서 동문을 거쳐 종묘에 들어가 동쪽 계단 아래에 서쪽을 향해 서서 四拜禮를 행하고 板位에 선다.
세자 사배례	왕세자는 면복을 갖추어 입고 규를 잡고서 동쪽 협문으로 들어와 종묘 뜨락의 남쪽에 서서 북향 사배한다.
상과 세자 사배례	상이 왕세자와 다시 사배한다.
영녕전 전알	상은 輿를 타고, 왕세자는 걸어서 영녕전에 따라가 배알의 예를 행한다. 막차로 돌아올 때는 왕세자도 輿를 탄다.
환궁	午時에 환궁한다.

현종과 왕세자가 여(輿)를 타고 종묘에 도착하였고, 승지·사관·옥당·시위 제신들은 걸어서 따라갔으며, 문무백관은 먼저 와서 모였다. 그리고 현종이 막차(幕次)에 들어갔을 때 도승지 장선징(張善徵, 1614-1678)이 구전으로 왕세자가 종묘 전알 후 막차에서 영녕전으로 전알하러 이동할 때의 거리가 멀어지면 것을 고려해 여를 타게 하는 것에 대해 아뢰었다. 현종은 종묘 안에서 여를 타는 것도 기력이 좋지

122) 『宗廟儀軌』 3冊(奎14220), 「廟見」.

123) 『顯宗實錄』 卷16, 顯宗 10年 1月 10日 甲辰; 『承政院日記』 212冊, 顯宗 10年 1月 10日 甲辰. 又以禮曹言啓曰, 以本曹王世子宗廟展謁收議公事, 傳曰, 依宋判府事議施行事, 命下矣. 若倣此磨鍊儀註, 則當於自上入廟庭行禮之後, 王世子, 始自東門外幕次, 入詣廟庭展謁位. 自上仍立版位, 待王世子展謁後, 仍行拜禮而出矣. 依此磨鍊以入乎? 敢稟. 傳曰, 依此磨鍊, 可也.

124) 『承政院日記』 212冊, 顯宗 10年 1月 15日 己酉; 『顯宗實錄』 卷16, 顯宗 10年 1月 15日 己酉.

않아서 임시 조치에서 나온 것인데 종묘 앞에서 여를 탄다는 것은 온당치 못함을 고려해 대신들에게 논의하게 하였다. 판부사 송시열이 왕세자가 걸어가다가 힘들어하면 여를 타도록 품의하자 현종은 나아가갈 때는 걸어가고, 돌아올 때 만약 기력이 부치면 여를 타게 하도록 조치하였다.¹²⁵⁾

의식은 전체적으로 ‘국왕의 사배례→국왕이 서 있는 가운데 왕세자의 사배례→국왕과 왕세자의 사배례’의 형식을 갖추고 있는데, 이는 『주자가례』의 일부 절차를 차용하여 기획했던 흐름대로 진행된 것이다. 『주자가례』 「통례」에 수록되어 있는 정지삭망(正至朔望)에 사당에 알묘하는 의식에는 ‘주인이 잔을 올리고 홀을 빼어들고 고개를 숙여 엎드렸다가 일어나 조금 물러서서 재배(再拜)하고, 내려와 다시 제자리로 돌아가서 그 자리에 있는 사람들과 함께 모두 재배하고 참신(參神)한다’는 절차가 있는데, 이를 ‘生子見祠堂’의 절차와 함께 참조하여 조성한 것으로 보인다.¹²⁶⁾ 현종 10년의 종묘 전알은 『주자가례』의 몇 가지 절차와 더불어, 현종의 거동이 불편한 상황을 반영해 임시적으로 종묘 안에서 여(輿)을 타는 형식을 더해 진행되었던 것이다.

전알이 끝난 후 남구만이 사배(四拜)를 오창(誤唱)한 통례(通禮)·인의(引儀)·여창(臚唱)의 추고(推考)를 청하여 그대로 하였고, 상이 영녕전에서 예를 행할 때 절차에 실수가 있었다고 하여 예방승지를 추고하였다. 그리고 예조에서 왕세자가 종묘에 전알하는 예는 의주를 마련하였지만, 영녕전에 전알하는 예는 『국조오례의』에 없으니 의주를 마련하여 첨입할지 여부를 품하였고 현종은 그대로 하도록 하였다.¹²⁷⁾

국왕과 왕세자의 종묘 전알을 시행한 이후 종묘 삭망제를 시행하는 시기마다 국왕이 직접 전알을 시행할지 여부를 묻는 형식을 띄게 되었다. 앞서 현종이 배례만 행하는 간단한 절차라면 매달 삭망일에 행할 의사도 있음을 표했기 때문이다. 현종 10년 1월, 이익(李翊, 1629~1690)이 예조의 의견을 계하였던 내용을 예로 들 수 있다. 이번 정월 초 3일에 대신들과 비국 당상들이 인견할 때 매달 삭망에 종묘 전알을 품지하여 거행하는 일을 답전에서 정탈하였는데 돌아오는 2월 초하루는 선조(宣祖)의 국기(國忌)와 상처됨을 알리자 현종은 보름날[望日] 전에 다시 품하라 하였다.¹²⁸⁾ 이를 통해, 때에 따라 종묘 삭망제 시기에 국왕의 전알이 겹해지게 된 사실을 확인할 수 있다. 이후 매달 초하루와 보름이 다가올 무렵에 매번 예조에서 전알 여부를 물었고,¹²⁹⁾ 현종이 정섭 중일 때는 예조에서 종묘 전알을 예에 따라 취품할 수 없다고 계하였다.¹³⁰⁾

현종이 지속적으로 정섭 중인 상태였기에 현종 재위 기간 동안 국왕의 종묘 전알은 더 이상 시행되지 않았다. 이후 종묘 영녕전 전알은 현종 11년(1670)에 왕세자에 의해 다시 시행되었다.¹³¹⁾ 이것은 앞서 행했던 왕세자 책례 후의 전알이 아닌 왕세자 단독의 전알이었다. 예조에서는 왕세자가 출환할 때의

125) 『承政院日記』 212冊, 顯宗 10年 1月 15日 己酉 ; 『顯宗實錄』 卷16, 顯宗 10年 1月 15日 己酉.

126) 『朱子家禮』 卷1, 「通禮」, 正至朔望參之.

127) 『承政院日記』 212冊, 顯宗 10年 1月 15日 己酉.

128) 『承政院日記』 212冊, 顯宗 10年 1月 26日 庚申.

129) 『承政院日記』 213冊, 顯宗 10年 2月 29日 壬辰 ; 213冊, 顯宗 10年 3月 8日 辛丑 ; 215冊, 顯宗 10年 6月 15日 丙子.

130) 『承政院日記』 217冊, 顯宗 10年 10月 10日 庚午 ; 11月 11日 庚子 ; 11月 28日 丁巳 ; 12月 12日 辛未 ; 218冊, 顯宗 11年 1月 1日 己丑.

131) 『顯宗實錄』 卷18, 顯宗 11年 3月 13日 庚午.

도로를 수소(修掃)하는 일을 병조에 급히 품지하도록 하였고, 왕세자가 종묘에만 전알하는지 영녕전에도 함께 전알하는지 여부에 대해서는 이미 앞서 왕세자가 종묘와 영녕전에 모두 전알한 바 있었기에 종묘와 영녕전에 모두 전알하기로 하였다.¹³²⁾ 이 시기부터 조선 종묘 전알례의 윤곽이 잡혀갔다.

이처럼 종묘 전알례는 종묘대향이 어려운 상황에 임시방편으로 거론되었고, 배례를 행하는 간단한 절차로 구성하여 수행자의 부담을 줄였다는 것이 특징이었다. 종묘 오향대제와 같은 중요한 의례를 철저하게 수행해야 한다는 것은 국왕과 대신들이 모두 동의하는 바였으나 상황에 따른 변동이 필요한 경우에는 상황을 먼저 고려했음을 알 수 있다. 그리고 현종 10년에 시행된 현종과 세자의 전알은 국왕의 전알과 책례 후 세자의 첫 전알을 겸해서 시행하는 특수한 상황이었는데, 이때 송시열이 제안한 『주자가례』의 일부 절차가 접목되었다. 특수한 상황으로인해 변동된 절차로 현종과 세자의 전알을 시행한 것이었으나, 이는 일시적 시행에 그치지 않고 숙종 재위기에 정립된 춘추 전알의례와 묘현의례에도 일정한 영향을 끼치게 된다.

3. 숙종·영조대 종묘 전알의 시행 양상

1) 숙종대 춘추전알례 정립

현종 10년에 부득이하게 시행되었던 국왕 종묘전알은 숙종대에 이르러 정식화되었다. 숙종 2년(1676) 1월에 부제학 오정창(吳挺昌, 1634~1680)은 연초[歲首]에는 먼저 종묘를 전알하고, 다음에는 친경(親耕) 등의 일을 차례차례 거행할 것을 상소하였는데, 숙종은 이 상소에 의거해 이듬해에 이 상소에 따라 정월 내에 종묘와 영녕전을 전알했다. 숙종 3년(1677) 종묘와 영녕전에 전알하는 일을 정탈했고, 일관에게 명해 종묘·영녕전 전알 출궁 길시를 추택하였는데 같은 날 진시(辰時)가 길하다고 하여 이 시간에 출궁하기로 하였다.¹³³⁾

『제례등록』을 통해 숙종 3년에 시행했던 종묘 전알 절차가 절목 형식으로 마련되었던 사실을 확인할 수 있다. 숙종 3년에 시행되었던 대략의 전알 과정을 정리하면, 숙종이 종묘에 이르러 악차에 들어오면 면복으로 바꾸어 갖취 입고, 승지 이하 묘정에 들어온 자들은 조복을, 종친과 문무백관 4품 이상은 조복을, 5품 이하는 흑단령을 갖추어 입었다.

그리고 종묘에 전알을 하였는데 숙종은 묘정에 서향하고 백관은 동문 밖에 서향하여 사배례를 행한다. 이어 영녕전으로 가서 전정에 서향하고 종묘에 했던 것과 같이 행례하고, 영녕전 전알이 끝나고 숙종은 소차로 들어가서 익선관과 곤룡포로 바뀌어 입었다. 그리고 환궁할 때, 종친과 문무백관은 흑단령으로 바뀌어 입고 동서로 나누어 순서대로 서서는 대가가 장차 나아갈 때 국궁하여 지송하였다. 국왕이 종묘

132) 『承政院日記』 219冊, 顯宗 11年 3月 10日 丁卯.

133) 『肅宗實錄』 卷5, 肅宗 2年 1月 18日 辛丑 ; 卷6, 肅宗 3年 1月 25日 壬寅 ; 『祭禮騰錄』 1冊(K2-4806), 丁巳 正月 20日.

친향을 행할 때 영녕전에 대해서는 대신을 보내어 섭사하고 직접 관여하지 않았던 것에 비해 전알을 시행할 때에는 국왕이 종묘와 영녕전에 모두 방문하였다는 것이 특징이다.

숙종 3년에 전알을 시행한 이후부터는 매년 정월에 길일을 택해 종묘 전알례를 하는 방향으로 굳어져갔다. 숙종 3년 권대운(權大運, 1612~1699)이 “현종은 건강이 좋지 못해서 매년 종묘대제에 참여하지 못했기에 마음이 편치 못한 바가 있어서 별도로 전알례를 행했던 것이니, 만약 종묘대제에 참여할 수 있었다면 별도로 전알례를 할 필요가 없었을 것”이라 하였으나,¹³⁴⁾ 숙종은 전알을 일회성에 그치지 않고 주기적으로 새해에 1회 춘전알을 행하도록 하였다.

뿐만 아니라 숙종 13년 정월에 종묘 전알 시에는 전알이 끝난 후 종묘 내부를 봉심하는 절목을 마련하도록 지시하였다.¹³⁵⁾ 이에 대해 예조에서 종묘와 영녕전을 봉심하고는 외장(外帳)과 내장(內帳)을 개조할 필요가 있으니 길일을 택해 사유를 고하고 호조와 종묘서 제조가 같이 참석하여 거행하겠다고 계하였다.¹³⁶⁾ 이를 통해 관원들이 전내의 상태를 봉심하고 수리를 요청하거나 국왕이 전알을 시행하고 바로잡을만한 것을 주문하는 방식으로 종묘 전내를 유지해나갔음을 확인할 수 있다.¹³⁷⁾

숙종 13년에 춘전알이 정식화된 데에 이어서 숙종 28년(1702)에 이르러 춘·추에 전알하는 격식이 정해졌다. 이에 대해 하교한 내용은 다음과 같다.¹³⁸⁾

태묘의 오향대제를 친히 지내는 것이 『오례의』에 기재되어 있는데, 이 법은 비록 禮文과 한결같이 하기는 어려우나, 예의 뜻으로써 미루어 보면 1년 안에 다만 새해 첫날에만 살피고 절하는 것은 마음에 미안한 바가 있다. 이제부터는 봄·가을로 살피고 절하는 일을 정식으로 거행하도록 하라.

『국조오례의』에 종묘에서의 제향은 춘하추동과 납일에 행하는 것으로 정해져 있었지만, 실제 국왕의 친향은 1년에 1회에 그쳤고, 대체로 섭행으로 진행되었는데 그나마 국왕의 친향이 1년에 1회조차 이루어지지 않는 경우도 많았다. 제향의 규모가 컸을뿐더러 재계와 행례에 있어 국왕이 체력을 소모했던 이유도 있었다. 그렇기 때문에 ‘예문과 한결같이’ 오향대제를 충분히 친행하지 못해 부족해진 정성을 간결한 의식인 전알로 보충하려는 했던 것이다. 숙종은 1년 중에 새해 첫날에만 전알하는 것은 마음에 편안하지 못한 바가 있으니 이제부터 봄·가을로 살피고 절하는 일을 격식으로 정하도록 하였다.¹³⁹⁾ 기본적으로 종묘와 영녕전에 모두 전알하는 형식이었으나 사정에 따라 종묘에만 전알하기도 하였다.

영녕전은 종묘에서 조천된 신주를 모시고 있었는데 이에 대한 제향은 국왕이 친히 관여하지 않는다는

134) 『承政院日記』 258冊, 肅宗 3年 1月 20日 丁酉.

135) 『承政院日記』 320冊, 肅宗 13年 1月 20日 己亥.

136) 『承政院日記』 320冊, 肅宗 13年 1月 24日 癸卯. 인조 13년(1635)에 예관을 보내어 종묘·영녕전·송은전을 봉심하였던 기록에 따르면 봄·가을로 봉심하는 것은 구례(舊例)였다고 적고 있다(『仁祖實錄』 卷31, 仁祖 13年 9月 29日 丙子). 이미 봉심은 이전부터 시행되고 있었으나 정식화가 이루어진 것은 숙종대였다.

137) 숙종 22년에 전란 후 종묘에 다시 봉안한 책보의 상태와 미흡한 악장(樂章)에 대해 바로잡을 것을 주문한 사례를 예로 들 수 있다. 『肅宗實錄』 卷30, 肅宗 22年 1月 10日 丁卯.

138) 『肅宗實錄』 卷37, 肅宗 28年 7月 9日 戊午.

139) 『肅宗實錄』 卷37, 肅宗 28年 7月 9日 戊午.

점에서 종묘와 차이가 있었다. 하지만 전알에 있어서는 국왕이 종묘와 영녕전을 모두 접하게 되었다. 이는 영녕전에 대한 숙종의 관심이 반영된 결과였다. 숙종은 일찍이 종묘뿐만 아니라 영녕전의 제향도 친히 행하려는 뜻을 비쳤던 바 있다. 하지만 예조에서 국왕이 영녕전에 친향하는 규정이 『국조오례의』에 제정된 바가 없고 선대의 등록(騰錄)에도 사례가 없다는 점을 들어 만류하였다.

현실적 측면에서 고려해보아도 만약 영녕전 제향을 친향하게 된다면 대신 당일의 종묘 제향은 대신을 보내 섭행하게 되기 때문에 현실적으로 불가능했다.¹⁴⁰⁾ 상황을 이해한 숙종은 영녕전 친향의 뜻을 거두었다. 하지만 전알을 시행함에 있어서는 영녕전까지 범위에 포함시켰고, 이후 숙종 28년 춘추 전알을 정식화할 때에도 영녕전 전알 역시 포함시키면서 국왕이 영녕전을 접할 기회를 열었다. 『국조오례의』의 규정에 따라 종묘에 친향할 때 영녕전에 대해서는 국왕이 관여할 수 없었던 것에 비해, 전알 시에는 조친된 조상에게까지 국왕의 관심이 닿게 되었다.

2) 숙종대 왕비·세자빈 묘현례 정립

숙종대에는 국왕의 춘추전알은 물론, 왕비·왕세자빈의 묘현까지 추진하였다. 이것은 당시 갑술환국 이후의 상황을 반영한 결과였다. ‘묘현(廟見)’은 신부가 친영(親迎)한 날로부터 사흘째 되는 날 주인을 따라 가묘(家廟)를 알현하는 의식으로, 『주자가례』에 수록되어 있었다. 중국 고대에는 왕후나 부인이 태묘의 일에 관여한 기록이 남아있었지만, 조선에서는 『국조오례의』를 정비할 당시 왕비와 왕세자빈이 종묘에 묘현하는 예를 수록하지 않았다. 중종대와 선조대에 묘현을 시행하려는 움직임이 있었으나 성사되지는 못했고,¹⁴¹⁾ 숙종 22년(1696)에 이르러서야 숙종의 뜻에 따라 왕세자빈의 묘현 절차가 정비되었다.

조선 초엽 정부에서는 친영례 정립을 위해 노력했지만, 끝내 일반 가문에서는 반친영의 형식으로 정립되었고 묘현 역시 완전하게 정립되지는 못하였다. 하지만 왕실의 경우 세자빈과 왕비가 왕실로 ‘시집오는’ 형식을 띠기 때문에 『주자가례』에 수록된 묘현 역시 구현할 수 있는 여건을 갖추고 있었다. 하지만 여러 차례 시도되었음에도 여성이 종묘에 들어간다는 것은 언제나 반대에 부딪혔고, 결국 숙종 재위기에 이르러서야 묘현례 구축이 시작 궤도에 오를 수 있었다.

묘현 시행에 대한 논의는 숙종 22년 8월 조태채(趙泰采, 1660~1722)가 가례를 치룬 왕세자가 종묘와 영소전(永昭殿)에 전배(展拜)해야 함을 거론하면서 시작되었다.¹⁴²⁾ 묘현 시행에 대한 신하들의 의견이 일치되지 않았기에 난항을 겪다가 결국 숙종의 뜻이 반영되어 왕세자빈의 묘현을 시행하는 것으로 가닥이 잡혔다.¹⁴³⁾ 그런데 이 과정에서 왕세자빈뿐만 아니라 왕비도 함께 거행해야 한다는 의견이

140) 『肅宗實錄』卷24, 肅宗 18年 6月 22日 庚子.

141) 『國朝五禮儀』卷4, 嘉禮; 『中宗實錄』卷29, 中宗 12年 8月 11日 甲寅; 『宣祖實錄』卷152, 宣祖 35年 7月 17日 丙子. 『국조오례의』 체계 내에서도 왕녀의 下嫁와 宗親文武官 1품 이하의 혼례에 대해서는 家廟에 대한 묘현 절차가 있었지만, 왕비나 왕세자빈에 대해서는 정비된 바가 없었다.

142) 『肅宗實錄』卷30, 肅宗 22年 8月 20日 癸卯.

제기되었다. 인현왕후는 가례를 올린 지 이미 오래되었지만, 왕세자빈이 묘현을 하는데 왕비가 행하지 않는 것은 흠결이 될 수 있다는 이유에서였다.¹⁴⁴⁾ 그리고 숙종은 엄숙한 종묘에 중전과 왕세자빈만 출입하는 것은 미안하니 자신도 동행하고자 하였다.¹⁴⁵⁾ 숙종까지 동행하게 되면서 조선의 첫 왕실 묘현의례는 국왕과 왕세자, 왕비, 왕세자빈이 모두 참여하게 되었다.

10월 16일에 먼저 종묘에 묘현하고 19일에 영소전에 묘현하는 것으로 결정되었고,¹⁴⁶⁾ 예조의 계에 따라 『명집례』에 황후가 묘현하기 전에 황제가 관원을 보내어 생뢰(牲牢)를 써서 지현(祗見)의 뜻을 고했던 절차를 참고하여 먼저 고유(告由)를 거행하도록 하였다.¹⁴⁷⁾ 숙종은 묘현 절차의 대체는 『명회전』·『명집례』에 의거하되 의주는 조선에서 상시에 쓰는 전알하는 예에 따르도록 하였는데, 이것은 숙종 3년부터 행했던 국왕 춘전알의 절차를 참고하라는 의미였다.¹⁴⁸⁾ 국왕의 종묘 춘전알은 종묘에 사배(四拜)를 올리는 형식만 갖추었기 때문에 『명회전』의 독축(讀祝)하는 절차나 『명집례』의 상향(上香)하는 절차는 제외되었다.¹⁴⁹⁾ 이러한 과정을 거쳐 묘현의 절차는 명대의 절차와 숙종대 춘전알 응행절목의 절차가 혼합된 형태로 구상되었다.

숙종과 인현왕후·왕세자·왕세자빈이 종묘에 행례하였던 의절은 행례 1일 전에 생뢰를 써서 고하고, 행례 당일 국왕과 왕세자의 출궁 → 왕비와 왕세자빈의 출궁 → 국왕과 왕세자의 사배례 → 왕비와 왕세자빈의 사배례 → 환궁의 절차로 구성되어 있다. 숙종의 입위(立位)는 동쪽에서 서쪽을 향하였고, 왕세자는 숙종의 왼쪽에 북쪽을 향하도록 설정되었다. 당일에 국왕·왕비·왕세자·왕세자빈이 출궁하면 종친과 백관이 몸을 굽혀[鞠躬] 지영하였고, 국왕과 왕세자가 먼저 묘정(廟庭)에서 네 번 절하였는데 이는 춘전알의 형식과 거의 동일했다.¹⁵⁰⁾ 그리고 국왕·왕세자와 함께 행례하던 승지·사관·백관 등은 왕비와 세자빈이 등장하기 전에 모두 물러났다는 점에서 남녀가 구별되는 형식이었다.

중전과 왕세자빈이 상궁의 인도에 따라 배위(拜位)에 섰는데 중전은 서쪽에서 동쪽을 향하도록, 왕세자빈은 중전의 오른쪽에 북쪽을 향하도록 섰다. 중전과 왕세자빈이 네 번 절하는 동안 숙종과 왕세자는 입위에 서 있었다. 중전과 왕세자빈까지 배례를 마치고 난 후 숙종과 왕세자가 소차로 들어가고 중전과 세자빈은 재전으로 들어갔다.¹⁵¹⁾

숙종 22년에 시행된 종묘 묘현은 명목상으로는 왕세자빈의 묘현을 표방했다. 하지만 처음 시행한다는

143) 『肅宗實錄』 卷30, 肅宗 22年 10月 9日 壬辰. 대신들의 묘현례 거행 찬성과 반대에 관한 내용은 다음을 참조. 박미선, 위의 논문, 2012, 131~134쪽.

144) 『肅宗實錄』 卷30, 肅宗 22年 10月 3日 丙戌.

145) 『肅宗實錄』 卷30, 肅宗 22年 10月 9日 壬辰.

146) 『肅宗實錄』 卷30, 肅宗 22年 10月 13日 丙申; 卷30, 肅宗 22年 10月 16日 己亥; 卷30, 肅宗 22年 10月 19日 壬寅.

147) 『承政院日記』 367冊, 肅宗 22年 10月 14日 丁酉.

148) 숙종대 시행되었던 국왕 전알의 응행절목은 다음을 참조할 수 있다. 『祭禮臚錄』 1冊(K2-4806), 丁巳 正月 20日; 『祭禮臚錄』 2冊(K2-4806), 肅宗 13年 丁卯 正月 20日, 正月 21日; 『祭禮臚錄』 3冊(K2-4806), 肅宗 19年 癸酉 正月 初1日, 正月 初2日, 正月 初4日.

149) 『祭禮臚錄』 3冊(K2-4806), 肅宗 丙子 10月 14日.

150) 다음 자료를 참조하여 절차를 정리하였다. 『祭禮臚錄』 3冊(K2-4806), 肅宗 丙子 10月 14日; 『肅宗實錄』 卷30, 肅宗 22年 10月 16日 己亥; 『承政院日記』 368冊, 肅宗 22年 10月 16日 己亥.

151) 『祭禮臚錄』 3冊(K2-4806), 丙子 10月 14日.

특수성으로 인해 왕세자빈은 물론 국왕과 왕비까지 참여하게 되었다. 종친과 문무백관을 모두 거느리고 숙종이 참여하게 되면서 무게중심이 당연히 국왕과 왕세자, 왕비와 세자빈으로 분할되었고, 의례의 목적이 대단히 모호해졌다.¹⁵²⁾

이러한 의례구조의 상징적 측면은 숙종대의 정치적 상황과 접목시켜 볼 수 있다. 갑술환국으로 왕세자의 모친이자 왕비였던 희빈 장씨가 후궁으로 강등되고 인현왕후가 복권된 시점에서 내명부의 세력균형은 물론, 정국의 중심도 명확히 정리할 필요가 있었기 때문이다.¹⁵³⁾ 이러한 상황을 본다면 묘현은 정국의 질서를 바로잡기 위한 하나의 방편이었다고 이해할 수 있다.

숙종 22년의 묘현은 전체적으로 숙종과 세자의 전알이 먼저 이루어지고 이어서 왕비와 세자빈의 묘현이 진행되는 구조적 특징을 띠고 있는데, 여기서 숙종과 세자의 전알 형식은 현종 10년에 진행된 현종과 세자(숙종)의 전알 절차와 유사한 순서로 진행되었다. 때문에 숙종 22년의 묘현이 명대 황실의 묘현절차와 조선의 국왕 전알 절차를 참고하여 구축된 의례라 할지라도 여전히 송시열이 제안했던 『주자가례』 절차가 일정 부분 녹아있다고도 해석할 수도 있는 것이다.

숙종 27년(1701)에 인현왕후가 승하하고,¹⁵⁴⁾ 인원왕후가 책비례를 올리게 되었다.¹⁵⁵⁾ 본래 숙종 28년(1702) 11월 초9일로 묘현이 정해졌으나 왕비의 정섭 등의 이유로 계속 미뤄지다가 숙종 29년 2월에 이르러서야 시행하였다.¹⁵⁶⁾ 이때도 숙종이 동행하여 전알을 시행하는 방향으로 진행되었다.¹⁵⁷⁾ 두 번째 묘현은 왕세자빈이 아닌 내명부의 수장인 왕비의 묘현이었음에도 『명집례』에 수록된 황후의 알묘 형식보다는, 숙종 22년에 행했던 방식을 바탕으로 삼았다.

숙종 29년의 왕비 묘현례는 숙종과 인원왕후만 행례하고 세자와 세자빈은 참여하지 않는 형식으로 이루어졌다.¹⁵⁸⁾ 예조에서는 숙종 22년에 처음 시행되었던 묘현의 절차를 근본으로 삼고 이를 왕비 묘현에 맞게 조정하는 방식으로 응행절목을 마련하였다.

『종묘의궤』에 수록된 왕비묘현 응행절목은 왕의 출궁 → 왕비의 출궁 → 왕의 종묘 전알 → 왕비의 종묘 묘현 → 왕의 영녕전 전알 → 왕비의 영녕전 묘현의 구성 체계를 갖추고 있었다. 먼저 출궁할 때 鼓吹는 모두 진열하되 연주는 하지 않도록 하였다. 숙종의 출궁과 종묘 도착의 과정은 국왕이 종친·문무백관과 함께하는 형태로 계획되었고, 왕비의 출궁과 도착 역시 유사했다. 다만 종친과 문무백관은 국왕과 함께 종묘에 전알하고 난 후 왕비가 묘현을 시행하기 전에 미리 물러나 있었고, 영녕전에 있어서도

152) 이에 관한 분석은 신진혜, 2019, 「肅宗~英祖代 왕비 왕세자빈 廟見 의례의 정치성-明代 사례와의 비교를 중심으로-」, 『조선시대사학보』 91.

153) 조선 초기에 논의에만 그쳤던 묘현례가 갑자기 숙종 22년에 숙종의 주도하에 시행되었던 이유에 대해 기존 연구에서는 갑술환국 이후 인현왕후 민씨가 복위되고 희빈 장씨가 왕후에서 희빈으로 강등된 후 진행되었던 장씨 소생인 왕세자의 책례·가례와 관련지어 설명한 바 있다. 박미선, 2012, 「숙종 22년 王世子·王世子嬪 廟見禮 시행과 그 의미」, 『역사학연구』 48, 135~139쪽.

154) 『肅宗實錄』 卷35, 肅宗 27年 8月 14日 己巳.

155) 『肅宗實錄』 卷37, 肅宗 28年 10月 3日 庚辰.

156) 『承政院日記』 407冊, 肅宗 28年 10月 15日 壬辰; 408冊, 肅宗 28年 10月 17日 甲午; 11月 6日 癸丑; 12月 30日 丙午; 410冊, 肅宗 29年 2月 18日 癸巳.

157) 『承政院日記』 408冊, 肅宗 28年 10月 17日 甲午; 409冊, 肅宗 29年 1月 1日 丁未.

158) 『肅宗實錄』 卷38, 肅宗 29年 2月 28日 癸卯; 『承政院日記』 410冊, 肅宗 29年 2月 28日 癸卯.

마찬가지였다. 남녀가 구별되게 움직이도록 했던 것인데 이는 숙종 22년의 묘현과 동일했다.

숙종 22년에 시행된 왕세자빈 묘현과 마찬가지로, 왕비는 단독적으로 종묘의 역대조와 관계를 맺는 형식이 아니라 배우자인 국왕과 함께 행례하는 형식을 띤다. 의례의 절차적 측면에서도 왕비의 묘현이 진행되는 과정에서 국왕만이 종묘에 봉심하고 왕비는 밖에서 배례를 하는 형식이었다. 종묘에 대한 직접적 접근은 국왕에게만 허용되어 차별성이 두드러지게 했다. 이렇듯 왕비 묘현이 국왕과 왕비가 동행하는 형식으로 진행되면서, 왕비가 '내외명부의 수장'이라는 측면보다는 '국왕의 배우자'라는 측면이 더 두드러졌다. 이는 『명집례』의 황후 알묘와 비교하면 더욱 명료해진다. 조선의 왕비 묘현은 명대에 황후가 태묘에 알묘를 행하는 형식과 큰 차이를 보인다. 형식의 차이는 곧 의미의 차이라고 할 수 있을 것이다.¹⁵⁹⁾

『명회전』에 수록되어있는 황제와 황후의 봉선전 묘현은 황제와 황후가 동행하는 형식이었지만 이는 태묘 묘현이 아니었다.¹⁶⁰⁾ 태묘에서 시행되었던 『명사』와 『명집례』에 수록되어 있는 황후 알묘의례의 진행 순서를 살펴보면, 대략 황후의 알묘 사실에 대한 고묘 → 황후와 내외명부의 재계 → 출궁 → 황후와 내외명부의 재배례 → 관세 및 삼상향 → 재배례 → 환궁 → 연회의 순서로 진행된다는 사실을 파악할 수 있다.¹⁶¹⁾ 숙종 29년의 왕비 묘현의 참여자가 국왕·문무백관과 종친이었던 것과는 달리 명 황후의 알묘는 황후를 정점으로 삼아 내외명부와 행례를 인도하는 사의·사빈 등으로 구성되어 시행되었다. 즉 여성들이 중심이 되어 진행된다는 점이 가장 큰 특징이다.

숙종 29년의 왕비 알묘에서 숙종이 인원왕후와 동행했던 것과는 달리 황제는 황후와 동행하지 않았다. 다만, 황후가 장차 태묘에 알현하게 되면 황제는 먼저 관원을 보내어 생뢰를 써서 황후가 장차 지현(祗見)할 뜻을 고하도록 하였다. 축문은 때에 이르러 찬정(撰定)하게 하고, 관원을 보내는 날에 황제는 향을 내려주고, 고관(告官)은 향을 받들고 태묘에 가서 고하는데 이것이 끝나면 황후가 친히 알현했다.¹⁶²⁾ 황후가 태묘에 방문하기 전에 황제가 관원을 보내 고묘를 하는 역할을 했지만, 태묘에 전알하는 예는 황후를 중심으로 내외명부가 참여하는 형식으로 이루어졌다.

159) 신진혜, 2019, 위의 논문.

160) 장병인의 연구에 따르면 중국에서는 황제는 명사봉영의 형식으로 황후를 맞이하는데, 명나라의 경우 『명회전』에 근거하면, 황후가 입궐하는 날 예복을 입고 奉先殿에 묘현하고 궐로 들어가 동뢰를 치른 것으로 보았다. 장병인, 위의 책, 40쪽. 그런데 『명집례』에 따르면 臨軒命使冊后及奉迎儀→受冊儀→奉迎儀→同牢儀→表謝儀→謁廟儀→皇后受內外命婦朝儀→皇帝受羣臣賀儀의 순서로 정리되어 있다. 『明集禮』卷25, 「嘉禮」, 天子納后. 이와 관련하여 선조 35년(1602) 왕비 묘현에 대해 논의할 당시, 예조에서 『명회전』을 바탕으로 황제납비의(皇帝納妃儀)에 '납채(納采)·문명(問名)하고 미리 택일(擇日)하여 관원을 파견, 천지와 종묘에 고하고 책봉(冊封)을 발표하여 맞아들인 뒤 묘현한다. 이날 일찍이 내관(內官)이 봉선전(奉先殿)에 희생(犧牲)·단술[醴]·축문·폐백을 진설한 뒤에 상이 황후와 함께 이르러 찬인(贊引)이 배위(拜位)로 인도하는데 상은 동쪽에 있고 황후는 서쪽에 위치하여 평상시의 의식과 같이 예를 행하고 제사가 끝나면 환궁한다'는 내용을 바치면서, 『명회전』에 기재된 묘현의 순서가 혼례 후 3개월 만에 묘현한다는 『의례』나 3일 만에 묘현한다는 『주자가례』와는 다르기 때문에 상고하기 어렵다고 아뢰었다. 이에 관하여 선조는 '봉선전은 종묘가 아니라 우리나라의 문소전과 비슷한 듯하고, 의식이 합근 전에 있다고 했으니 또한 묘현하는 예는 아닌 것 같다. 다시 역대의 예문 및 『의례』의 예문을 널리 고찰하여 아뢰라'고 전교하였다. 『宣祖實錄』卷152, 宣祖 35年 7月 15日 甲戌.

161) 『명사』에서는 대략적인 순서와 구성만을 기록하고 있지만, 『명집례』의 의주에는 좀 더 자세한 사항들을 수록하고 있다. 『明集禮』卷19, 「嘉禮」 3, 冊皇后 謁廟儀注; 『明史』卷58, 「志」30, 禮8 嘉禮2, 冊皇后儀.

162) 『明集禮』卷19, 「嘉禮」 3, 冊皇后 謁廟儀注.

황후는 태묘에 알묘를 행하는 과정에서 단독적 권위를 과시하는 효과가 있었다. 황후의 태묘 알묘에 있어서 황제와 대신들이 등장하지 않았기 때문에 의식과정에서 상징적 권력의 분할이 일어나지 않았다. 이는 가례의 묘현 의례와도 구별되는 특징인데, 의식과정에서 내외명부의 통솔은 황후의 권한임이 명확하게 드러났다. 즉, 황후는 황실의 며느리라기보다는 내외명부의 수장이라는 사실이 더 부각되었다. 이것은 조선에서 종묘 정전 앞에 왕비가 국왕과 동서쪽으로 마주선 상태로 진행되는 것과 차이가 있다. 그리고 내외명부가 참여하지 않고, 국왕이 왕비와 함께 등장한다는 점에서 왕비가 내외명부의 수장이라는 측면보다는 오히려 문무백관과 종실을 거느린 국왕에게 소속되었다는 측면이 두드러지는 특징을 보인다.

숙종대에 정비되었던 묘현은 지속적으로 시행되다가 영조대에 일정한 수정을 거친 후 최종적으로 춘추 전알의주와 함께 『숙오례의』에 수록되었다. 조선에서의 왕비·왕세자빈 종묘 묘현 시행은 여성이 종묘에 알현하게 되었다는 측면에서는 의미있는 변화였다. 향후 왕조의 후손을 생산할 왕비와 왕세자빈이 종묘에 예를 행함으로써 왕실 구성원간의 관계를 돈독하게 다질 수 있었다. 하지만 묘현이 시행될 때 종묘와 영녕전의 전내에 공식적으로 접근이 허락되는 것은 국왕과 왕세자뿐이었다는 측면에서 여성의 종묘 접근은 통제된 상황 안에서 한정적으로 허용되었다고 보아야 할 것이다.

조선 왕실의 묘현례가 이러한 특징을 띠게 된 것은 숙종이 앞서 정례화한 전알의례를 접목하여 구성했기 때문이기도 하다. 현종 10년의 국왕·왕세자 전알이 숙종대의 춘·추 전알의 구조에 영향을 미쳤고 그것은 왕비·세자빈 묘현의 구조에 영향을 끼치게 된 것이다. 그래서 『주자가례』에서 가문의 사당을 중심으로 진행되는 의례의 절차적 특징이 자연스럽게 현종 10년 이후로 정례화되었던 조선 왕실의 종묘 전알 및 묘현 의례에 스며들게 되었던 것이다. 그리고 이러한 절차상의 특징은 의례 시행의 의미에도 영향을 끼치게 되었다. 국왕이 단독적으로 종묘에 전알하는 경우에는 국왕 중심의 의례구조를 띠게 되지만, 국왕과 세자가 함께 전알하거나 혹은 세자와 세자빈, 국왕과 왕비가 동행하는 묘현에서는 자연스럽게 가부장이 의례의 중심축을 이루게 되면서 가례의 종법적 속성을 가시적으로 드러내게 된다.

3) 영조대 전알과 묘현의 법제화

영조대에는 숙종대에 순차적으로 정비된 국왕의 춘추 종묘·영녕전 전알과 세자·세자빈 묘현이 지속적으로 시행되었다. 그리고 세자의 첫 종묘 전알 역시 『국조오례의』 왕세자 책례 후 알묘 의주가 아닌 현종 10년에 시행되었던 전알 방식대로 시행되었다. 이는 영조대의 세자 책례 관련 논의를 통해서도 확인할 수 있다.

영조 원년(1725) 3월 20일에 왕세자[효장세자]의 책례를 행하였는데, 예조판서 심택현(沈宅賢)이 왕세자 책례 후에 종묘·영녕전·영휘전(永徽殿: 단의왕후 혼전)에 전알하고 경소전(敬昭殿: 경종 혼전) 제향 때에 행례의 거행 여부를 아뢰었다. 영조는 세자의 나이가 어리니 관례를 기다린 뒤에 거행하고 동가(動駕) 때 영접하고 전송하는 절차도 관례 뒤에 거행하도록 규정하여 시행하도록 명했다.¹⁶³⁾ 그리고

영조 3년(1727) 10월에 이르러 왕세자와 세자빈의 묘현례를 논의하였는데, 영조는 “어린 나이인데 종묘를 알현할 적에 궁료가 함께 들어갈 수 없고 단지 시녀가 일을 집행할 뿐이니, 예의에 어긋나기가 쉬울 것”이라 염려하며, 영조가 이듬해 춘전알을 할 때 함께 알현하기로 결정하였다.¹⁶⁴⁾ 영조 4년(1728)에 영의정 이광좌(李光佐) 등이 왕세자의 중환이 겨우 나았으니 기일을 조금 물려서 시행할 것을 제안했으나, 영조는 들어주지 않고 그대로 시행하였다. 영조는 효장세자와 세자빈의 묘현을 물리지 않겠다는 뜻을 밝히며 숙종 재위기에 시행되었던 묘현에 대해 다음과 같이 회상하였다.¹⁶⁵⁾

동궁의 질환이 만약 우려할 만하다면 어찌 경 등의 진청(陳請)하기를 기다리겠는가? 옛날 병자년(숙종 22년)에 선조(先祖)께서 전알하실 때에 인현성모(仁顯聖母)께서 묘현례를 함께 행하셨고, 경종께서 동궁에 있을 때에는 단의왕후(端懿王后)께서도 어가(御駕)를 수행하였다. 이제 만약 세자만 혼자 보낸다면 엄숙한 자리에서 예를 다하기가 쉽지 않으며, 빈궁이 묘현할 때에 다만 여관(女官)들로 하여금 인도하게 한다면 혹 실의(失儀)할 염려가 있다. 내가 전알할 때에 함께 가려고 하니, 경 등은 염려하지 말라.

영조가 세자와 세자빈의 묘현을 굳이 영조의 춘전알과 함께 시행하려는 의도는 숙종이 경종과 단의왕후의 묘현에 동행했던 것을 회상하려는 의도 역시 내포되어있음을 은연중에 드러낸 것이다. 비록 표면적으로는 어린 세자와 세자빈, 그리고 세자빈을 수행하는 여관들만 종묘에 보내면 실의할 우려가 있다는 뜻을 내비쳤지만, 실제로는 숙종과 경종이 함께 묘현을 시행했던 모습을 재현하고자 하는 마음도 담겨있음을 알 수 있다.

실제로 다음날 친히 종묘에 전알하고 세자와 세자빈이 묘현을 행할 때, 영조는 종묘 신실을 꼼꼼하게 봉심하고 신주독에 손자국이 있는 것을 발견하고는 묘사에게 깨끗이 닦을 것을 특별히 명하기도 하였다. 그리고 숙묘실(肅廟室)을 봉심하고 엎드려 일어나지 않다가 시신(侍臣)들이 여러 차례 청하고서야 비로소 일어났는데, 여러 차례 눈물을 흘렸다. 이런 모습을 통해 숙종때 정식 시행되었던 전알과 묘현을 숙종이 시행했던 모습대로 재현하면서 숙종을 기억하려는 의도가 있었음을 알 수 있다.¹⁶⁶⁾

영조 18년(1742)에 왕세자[사도장헌세자]가 성인의 예를 행할 나이가 되어 국왕과 함께 종묘 전알례를 행하는 일을 논의할 때에 김약로(金若魯, 1694~1753)가 “왕세자가 종묘에 전알할 때 왕세자의 배위(拜位)는 묘정(廟庭)의 동북향에 베풀고 전하의 자리는 서향에 베풀어, 전하께서 먼저 사배(四拜)를 행하시면 왕세자는 북향 자리에 나아가 사배한 뒤에 전하와 세자께서 또 배례를 행하고 봉심하실 때에는 전하께서 섬돌에 올라서 종묘 안으로 들어가고 왕세자는 배위에 그대로 서 있도록” 마련하는 것이 마땅함을 제안했는데,¹⁶⁷⁾ 이것이 당시에 인지되어 있었던 구례(舊例)인 것이다.

163) 『英祖實錄』 卷4, 英祖 1年 3月 20日 戊午 ; 『承政院日記』 589冊, 英祖 1年 3月 20日 戊午.

164) 『英祖實錄』 卷13, 英祖 3年 10月 3日 乙酉.

165) 『英祖實錄』 卷15, 英祖 4年 1月 12日 癸亥.

166) 『英祖實錄』 卷15, 英祖 4年 1月 13日 甲子 ; 『承政院日記』 653冊, 英祖 4年 1月 13日 甲子.

167) 『英祖實錄』 卷55, 英祖 18年 1月 4日 甲子.

김약로가 제안한 것은 ‘국왕의 사배례→왕세자의 사배례→국왕과 왕세자의 사배례’의 형식으로 현종대부터 있었던 것과 동일하다. 이처럼 책례를 마친 왕세자가 전알하는 의식은 영조대에 이르기까지도 여전히 현종 10년에 시행했던 방식을 사용했던 것이다. 하지만 이 절차는 『속오례의』 「가례」조에 왕세자 책례 절차로써 새롭게 수록되지는 않았다.¹⁶⁸⁾

다만 『속오례의』 「길례」조에 수록된 국왕 전알의례 절차에 현종 10년의 절차와 유사한 형식이 수록되었다. 영조 20년(1744), 영조는 『국조오례의』 성립 이후부터 시행된 의례의 의주를 『속오례의』에 수록하는 순서를 정리하였다. 종묘에 관해서는 숙종대에 정립된 춘·추 종묘 전알 의례는 숙종의 성효(聖孝) 때문에 특명으로 매년 춘추에 두 번이나 행하게 된 만큼 중요하니 종묘 시향 의주 다음에 부록하도록 전교했다. 그리고 왕비·왕세자빈 묘현은 중국 왕조[中朝]의 예를 모방하여 특명으로 창행(創行)한 것인데 의주에 차오(差誤)를 정리하고 그것을 춘추전알 의주 아래에 부록하도록 했다.¹⁶⁹⁾ 이처럼 조선 후기에 이르러 오향대제로 다할 수 없는 정성을 보충하기 위해 연 2회 전알하는 예가 추가되었고, 왕비와 세자빈이 왕실의 사람이 되었음을 조상께 고하는 묘현례가 정립되면서 종묘의 의례적 확장과 더불어 종묘 방문 빈도가 증가하게 되는 변화를 가져오기도 하였다.

이렇듯 국왕의 춘추 전알과 왕세자의 전알례 의주가 『속오례의』에 정식으로 수록되었던 반면, 현종 10년에 시행되었던 ‘국왕의 사배례→국왕이 서 있는 가운데 왕세자의 사배례→국왕과 왕세자의 사배례’를 행하는 형식으로 왕세자가 책례 후 처음 종묘를 전알하는 의주는 『속오례의』 성립단계에서 제외되었다. 다만 『속오례의』에 정식 수록된 국왕의 춘추전알 의주가 국왕과 왕세자가 함께 전알하는 형식으로 정리되었기에 현종 10년의 전알과 유사한 형식을 내포하고 있기는 하지만, 의주의 말미에 ‘숙종 임오년에 특명으로 춘추에 예를 행하였다’는 내용을 기록함으로써 의주의 기원은 숙종 재위기에 정비된 전알의 형식임을 밝히고 있다. 비록 현종 10년의 세자 책례 후 전알의주가 『속오례의』에 정식으로 수록되었다고 보기는 어렵지만, 현종 10년 이후로는 왕세자 책례 후의 첫 전알에 있어서는 대체로 『국조오례의』에 수록된 왕세자 책례 후 전알 의주가 아닌 현종 10년의 전알 방식을 사용하였다. 숙종 22년에 책례와 가례를 마친 왕세자가 함께 행례하였는데, 이때 국왕과 왕세자가 함께 행례하는 절차는 여전히 현종대에 『주자가례』를 바탕으로 정립한 방식을 채택하고 있었다.

정리하자면, 현종 10년에 오랫동안 종묘 오향대제를 시행하지 못한 현종의 전알과 세자의 책례 후 첫 전알이 함께 시행될 때 송시열의 의견이 반영되어 『주자가례』의 일부 절차가 왕실 의례에 접목되었다. 그리고 이러한 전알의례의 구조는 숙종대에 정식화의 궤도에 오른 국왕 춘추 전알과 왕비·세자빈 묘현의 절차 구축에 일정한 영향을 미치게 되었다. 숙종대의 전알 절차는 현종 10년의 전알과 유사한

168) 이미 『속오례의』 「길례」조에 춘추전알의례 의주에 국왕과 세자가 함께 전알하는 형식이 수록되었기 때문에 중복을 피하기 위해 수록대상에서 제외했을 수도 있으며, 현종 10년의 세자 책례후 전알 형식이 『주자가례』를 바탕으로 구성된 의례이기에 영조가 추구했던 왕실의례의 속성을 온전하게 갖추지 못했다고 판단했기에 『속오례의』 수록대상에서 제외했을 수도 있다. 왕실의 예에 家禮 형식을 혼용하는 것을 꺼렸던 영조의 태도는 왕비와 세자빈 묘현례 의주를 수정하는 과정에서 드러난 바 있는데, 이러한 입장이 현종 10년의 세자 전알을 『속오례의』 수록에서 제외하는 방향으로 나아가게 했을 가능성도 있다. 『英祖實錄』 卷60, 英祖 20年 8月 4日 戊申.

169) 『承政院日記』 968冊, 英祖 20年 1月 19日 丁酉.

측면이 많았고, 묘현절차를 구축할 당시에 공식적으로는 명대의 황실 의례를 참고하였고 표면적으로 『주자가례』를 표방한 바는 없으나 조선의 춘추 전알절차를 참고하여 절차를 구축했기에 결과적으로 현종 10년의 전알 절차가 일정부분 지속적인 영향을 미치게 되면서 결국 『주자가례』의 형식이 지속적으로 내포되는 현상을 보이게 되었다.

4. 결론

조선은 건국기부터 여러 의례를 참고하고 연구한 끝에 조선 특유의 국가·왕실의례를 성립시키고 『국조오례의』로 법제화하였다. 조선의 특수성이 강하게 반영된 의례를 구축했던 조선은 이후 국제 상황의 변화, 정치 질서 및 정국 상황의 변동, 사상사적 변화 과정을 거치게 되면서 이미 성립된 의례 외에 새로운 의례를 구축해야하는 상황에 놓이게 되었다. 이러한 역사적 흐름까지 투영되면서 조선 후기에 이르러서는 한층 더 조선의 고유성을 뚜렷하게 지닌 의례를 축적해 나가게 된다.

현종 10년에 시행된 국왕과 세자의 종묘 전알은 송시열의 제안에 따라 『주자가례』의 속성이 부여된 상태로 진행되었다. 이후 숙종 재위기에 차례로 정립된 춘전알과 추전알은 『주자가례』의 절차를 접목할 의도를 드러내지 않았으나 선례에 해당하는 현종 10년의 전알 형식의 영향을 받을 수 밖에 없었고 이는 묘현에서도 마찬가지였다. 묘현의 경우 명대 황실 사례를 검토하기는 했으나 조선의 전알례를 기본 토대로 시행하게 되었기 때문에 결국 일정부분 『주자가례』의 속성을 띠는 방향으로 나아갔다. 의도적으로 『주자가례』를 왕실의례에 투영했던 경우도 있었지만, 의도하지는 않았으나 선례에 의해 연쇄적으로 가례의 속성을 일부 내포하게 된 사례도 있었던 것이다.

비록 본 연구에서는 책례를 치른 세자의 종묘 전알의례가 현종 10년에 이르러 『주자가례』의 성격이 접목된 변형 형식으로 진행되면서 이후에 어떤 영향을 끼치게 되었는가에 대한 단편적 사례만을 검토하였으나, 향후 왕실의례의 전반적 영역에서 이러한 연구가 진행될 필요가 있음을 확인할 수 있었다.

[참고문헌]

- 고영진, 1995, 『조선중기 예학사상사』, 한길사.
- 김해영, 2003, 『朝鮮初期 祭祀典禮 研究』, 집문당.
- 박경지, 2021, 『조선초기 國家禮 정비와 『國朝五禮儀』 편찬』, 고려대학교 박사학위논문.
- 이범직, 1991, 『韓國中世禮思想研究』, 일조각.
- 임민혁 외, 2008, 『조선 왕실의 嘉禮』 1, 한국학중앙연구원.
- 한형주, 2002, 『朝鮮初期 國家祭禮 研究』, 일조각.
-
- 김남윤, 2010, 「正祖의 王世孫 冊禮 연구」, 『규장각』 37.
- 박나연, 2016, 「正祖代 후반 王世子 관련 儀禮의 진행과 그 의미」, 『東洋學』 64.
- _____, 2021, 「1812년 王世子 冊封儀禮의 진행과 그 의미」, 『인문학연구』 62.
- 박미선, 2012, 「숙종 22년 王世子·王世子嬪 廟見禮 시행과 그 의미」, 『역사학연구』 48.
- 손성욱, 2019, 「王世子 冊封으로 본 淸·朝 관계(康熙 35년~乾隆 2년)」, 『동양사학연구』 146.
- 신진혜, 2019, 「肅宗~英祖代 왕비·왕세자빈 廟見 의례의 정치성-明代 사례와의 비교를 중심으로-」 『조선시대사학보』 91.
- _____, 2020, 「숙종대 국왕 종묘 전알(展謁)의 정식화와 의미」, 『한국사상사학』 64.
- 이봉규, 2003, 「한국 유학연구의 과제와 전망-철학사 서술과 관련하여-」, 『국학연구』 3.
- 장동우, 2003, 「『經國大典』 禮典과 『國朝五禮儀』 凶禮에 반영된 宗法 이해의 특징에 관한 고찰」, 『한국사상사학』 20.
- _____, 2008, 「조선후기 가례 담론의 등장 배경과 지역적 특색 -『주자가례』에 대한 주석서를 중심으로」, 『국학연구』 13.
- _____, 2011, 「朝鮮時代 家禮 研究를 위한 새로운 視覺과 方法」, 『한국사상사학』 39.
- _____, 2013(a), 「『國朝五禮儀』에 규정된 大夫·士·庶人의 四禮에 관한 고찰」, 『한국학연구』 31.
- _____, 2013(b), 「朝鮮時代 『家禮』 研究의 進展」, 『태동고전연구』 31.
- 황원규, 1963, 「李朝 禮學의 形成過程」, 『동방학지』 6.
- _____, 1981, 「주자가례의 형성과정」, 『인문과학』 45.

“『주자가례』와 조선왕실 의례의 접목 양상”에 대한 논평문

박병훈

(원광대 동북아시아인문사회연구소)

본 발표문은 현종 10년(1669)에 시행되었던 왕세자가 책례 후 처음 종묘에 전알하는 의식과 왕비와 세자빈이 종묘에 묘현하는 의식을 시작으로, 숙종대의 국왕 춘추 전알과 왕비·세자빈 묘현의 절차 구축, 영조대 전알과 묘현의 법제화를 고찰하며, 조선 후기 『주자가례』와 접목되어 시행되었던 왕실의례의 사례를 검토하고 있습니다. 전알 및 묘현 의식을 중심으로 현종, 숙종, 영조대의 왕실의식을 살핍으로써 해당 의식이 어떻게 도입되어 발전해 나가는지 상세히 보여주었습니다. 이 분야에 대해 거의 알지 못하는 논평자는 이를 통해 많은 가르침을 얻었습니다. 몇 가지 기초적인 질문을 통해 논평을 갈음하고자 합니다.

1. 조선 왕실의례에 접목된 『주자가례』의 속성

본 연구는 여러 시기를 다루고 있지만, 제목과 부제에서도 알 수 있듯 현종대를 중심으로 하고 있습니다. 곧 현종이 오랫동안 종묘의 예를 거행하고 있지 못한 시기, 송시열이 종묘를 전알하도록 차자를 올렸고, 이후 논의를 거쳐 왕세자의 책례 후 종묘 전알 의례도 함께 행해지게 되었습니다. 여기에 송시열이 자식을 낳아 사당에 알현시키는 『주자가례』의 ‘生子見祠堂之儀’ 절차를 제안하였는데, 『주자가례』 「통례」의 정지삭망(正至朔望)에 사당에 알묘하는 의식을 함께 참조하여 절차가 행해졌을 것으로 보고 있습니다. 이것이 일종의 전범이 되어 숙종대의 묘현에도 영향을 끼침을 잘 설명하고 있습니다.

곧 『주자가례』에서 가문의 사당을 중심으로 진행되는 의례의 절차적 특징이 묘현에 반영되어서, 예컨대 명대의 황후가 태묘에 알묘를 행하는 것과 비교해 볼 때 차이가 있다는 것입니다. 그리하여 절차상 특징이 의례 시행의 의미에도 영향을 끼쳐, 국왕 단독의 종묘 전알 경우 국왕 중심의 의례구조를, 국왕과 세자, 혹은 세자와 세자빈, 국왕과 왕비가 동행하는 묘현에서는 가례의 종법적 속성을 드러낸다(13

쪽)고 보고 있습니다.

이 지점을 발표문에 있어 가장 핵심적인 부분으로 파악했습니다만 결론부에 이에 대한 반복·강조 없이 “『주자가례』의 속성”이라고만 표현되어 있어, 제 이해가 맞는지는 잘 모르겠습니다.

- 1) 왕실의례에 대한 『주자가례』의 속성을 다시금 설명해 주시면 감사하겠습니다.
- 2) 그리고 이에 있어 그리고 종법적 속성 외에도 『주자가례』가 미치는 여타의 속성 혹은 영향 혹은 의미가 있을지도 알고 싶습니다.
- 3) 마지막으로 『주자가례』와 접목되어 시행되었던 왕실의례가 전반적으로 연구될 필요에 대해 말씀해 주셨는데, 이에 대한 전망(예컨대 어떤 의례에 있어서? 친영이 그 한 예가 될까요?)을 조금이나마 말씀해 주시면 감사하겠습니다.

2. 묘현의 의미에 대해

묘현은 여성이 종묘에 들어가 참여할 수 있는 의례로서 그 의미가 큰 것 같습니다. 국가·왕실의례로는 친잠례가 아마 비교가 될 수 있을 것 같은데, 여성이 참여하는 국가·왕실 의례의 의의와 한계가, 특히 중국과 비교해 볼 때, 궁금합니다.

3. 조선 국가·왕실 의례의 특징에 대해

현종 때의 종묘 전알의 시행은 기존 오향대제 실시의 미비로 인한 의례의 공백에 대응하기 위한 것으로 보입니다. 또한 이에 왕세자 책례 후 종묘를 전알하는 의례, 그리고 이후 숙종대의 왕비·세자빈의 묘현례가 더해지게 되었는데, 이를 통해 조선의 고유성을 뚜렷하게 지닌 의례를 축적해 나간다고 평하고 있습니다. 본 발표문의 주요 부분도 아니고 너무 큰 질문일 수 있지만, 발표자 선생님의 의례연구자로서의 조선 국가·왕실 의례의 특징에 대한 생각을 짧게나마 듣고 싶습니다. 여타 국가에 비해 조선이 가진 국가·왕실 의례의 특징을 무어라고 할 수 있을까요?

한국예학센터 2024년 제2회 전문가 세미나

충청예학과 김장생



【제4발표】

선곡(仙谷) 박건중(朴建中)의 예학

정 현 정
(연세대학교)



선곡(仙谷) 박건중(朴建中)의 예학

정현정
(연세대학교)

1. 서론

15세기부터 20세기 초까지 조선에서 산출된 『가례(家禮)』 연구서는 실전(失傳)된 것까지 포함하여 500여 종에 달하는 것으로 확인된다. 또한 현재 볼 수 있는 조선시대 문집 3,500여종에서 『가례』에 관련된 내용을 다룬 서간과 잡저 등을 추려본다면 8,000건 가까이 되는 것으로 추정된다. 『가례』를 중심으로 하는 조선시대 예학의 성과는 양적, 질적으로 중국 뿐 아니라 동아시아 어느 지역도 능가한다고 할 수 있다. 이러한 조선시대 『가례』 연구는 여러 가지 방식으로 설명될 수 있겠지만, 그 중요한 성격과 특징을 꼽는다면 궁극적으로 ‘행례(行禮)’를 지향한다는 점, 그리고 그것을 위하여 『가례』를 정확하게 이해하고 다양한 실제적 상황에서 예의 정신에 맞게 대처하는 문제에 관한 논의를 축적해갔다는 점이라고 할 수 있다.

조선시대 『가례』 연구가 행례를 지향한다는 것은 같은 시기 중국에서 진행된 예학 연구들이 수행의 현실적 문제들과 관련이 없는 순수한 경학상의 학술적 연구에 충실했던 것과 비교할 때, 예의 본질에 대해 성찰하면서 유교의 이념을 구체적인 제도로 구현해내려 했다는 측면에서 의의가 있다.¹⁷⁰⁾ 이러한 행례는 단지 주어진 『가례』의 규정을 준수하기만 하는 데 그치는 것이 아니라, 그 내용을 이론적으로 검토하고 명료화하며 현실 속에서 해석, 응용하는 작업을 수반하기 때문에, 조선시대 『가례』 연구는 ‘행례’, ‘고증(考證)’, ‘변례(變禮)’의 측면에서 구체화되고, 이러한 논의가 진전되고 축적되어가는 과정을 거치게 된다. 말하자면 『가례』는 14세기 초 조선에 전해져서 15세기에 국가에 의해 행례의 매뉴얼로서 공인되고, 16세기에는 학자들에 의해 본격적인 연구가 이루어지기 시작하면서 『가례』에 기반한 초보적 행례 지침서들과 변례를 처리하는 것에 관한 토론을 담은 문답서들이 나타나게 된다. 17세기에는 체재와 내용면에서 충실하고 전문적인 『가례』 주석서와 언해서, 그리고 변례에 관한 독자적인 예서들이 등장한다. 18세기에는 행례, 고증, 변례의 측면에서 이전까지의 연구를 집대성한 성격의 저술들이 등장하고 19세기에

170) 이봉규, 「명청조와의 비교를 통해 본 조선시대 『가례』 연구의 특색과 방향」(『한국사상사학』44, 2013), 241쪽.

는 이러한 성과를 보완하거나 확산시키려는 노력이 진행되었다.¹⁷¹⁾

이러한 조선시대 『가례』 연구의 진전 과정을 다른 말로 표현한다면 『가례』에 대한 ‘자기화’, ‘현지화’의 과정이라고 할 수 있다. 그것은 『가례』에 대한 정합적 이해와 보완의 토대 위에서 조선이라는 새로운 시대와 현장을 반영하여 『가례』를 새롭게 재구성하고자 하는 문제의식이 전개된 것이다. 장동우는 특히 사계(沙溪) 김장생(金長生, 1548~1631)으로부터 본격화하는 기호학파의 『가례』 연구가 『가례』에 대한 자기화, 현지화의 과정을 잘 보여주며, 그 핵심에 『상례비요(喪禮備要)』가 있음을 밝힌 바 있다. 중종대에 명대 구준(丘濬)의 『가례의절(家禮儀節)』이 수입, 유통된 것은 이러한 연구를 추동한 주요 자극제로 꼽힌다. 『가례의절』은 『가례』의 내용을 예 시행의 절차 및 기물에 관한 기술의 형식으로 전환한 ‘의절(儀節)’을 통해 행례의 편의를 도모하고, 고례(古禮)와 후대의 예설에 대한 ‘고증’을 통해 『가례』를 이론적으로 보완하며, 『가례』에 명시되지 않은 의식을 추가하고 불완전한 부분을 보충함으로써 ‘변례’에 대응하는 방식을 제시한다. 『상례비요』는 『가례』 본문의 재배치와 보충을 통해 사람들이 『가례』를 쉽게 이해하고 시행할 수 있도록 하려는 『가례의절』의 문제의식을 적극적으로 수용하여, 의식에 사용되는 기물들을 구체화하고 고례에 근거하여 『가례』에 빠진 내용을 보충함으로써 행례의 완결성을 높이고자 한 저술이다. 도암(陶菴) 이재(李穡, 1680~1746)의 『四禮便覽』 역시 이러한 문제의식의 연장선에서 『가례』의 수행 가능성을 높이기 위해 『가례』 본문에 대한 개정으로 나아감으로써, 예의 정신을 달라진 시대와 현장에서 구현하는 제재(題材)로서 『가례』를 대상화하는 인식을 보여준다. 한편 경호(鏡湖) 이의조(李宜朝, 1727~1805)의 『가례증해』는 ‘행례의 편의’라는 문제의식을 두 측면에서 실현하는데, 첫째는 변례를 『가례』의 조목에 부록함으로써 행례 과정의 곤혹스러운 사태에 대비하도록 하고, 둘째는 의식에 사용되는 기물들에 관한 항목을 설정하는 것이다. 이러한 『가례』 연구의 흐름에는 조선의 현실을 반영하여 『가례』를 현지화하려는 방향성이 자리하고 있다.¹⁷²⁾

18~19세기에 걸쳐 살았던 선곡(仙谷) 박건중(朴建中, 1766~1841)의 『가례』 연구는 또 다른 형태의 ‘자기화’, ‘현지화’를 보여준다. 그는 36세부터 만년까지 『상례비요보(喪禮備要補)』, 『비요촬략조해(備要撮略條解)』, 『초종례요람(初終禮要覽)』 등 예서의 저술과 교정을 지속하였는데, 그것은 『상례비요』를 토대로 하여 상례, 제례의 세부 규정에 대해 고례와 그 주석들, 주희 등 후대의 예설을 통해 그 의미를 이해하고, 관련 문제에 대한 조선에서의 논의들을 검토하여 쟁점을 확인하며, 조선의 현실과 시속에 맞게 예제를 조정하는 작업 자체였을 뿐만 아니라, 그러한 작업 속에서 『가례』가 소화되고 그 이해가 정제되어 그 일부가 다시 우리의 언어, 즉 당시의 언문(諺文)으로 재서술되는 일련의 과정이기도 하였다. 본 논문에서는 『상례비요보』, 『비요촬략조해』, 『초종례요람』을 구체적으로 살펴봄으로써 박건중의 예학을 『가례』에 대한 ‘자기화’의 흐름으로 파악하고, 특히 『초종례요람』의 언문 부분은 단지 상례에 대한 번역으로서의 언해가 아니라 『가례』의 상례가 ‘현지화’된 한 유형으로 이해해보고자 한다.

171) 장동우, 「『가례』 주석서를 통해 본 조선 예학의 진전과정」(『동양철학』34, 2010) 참조.

172) 장동우, 「기호 예학의 진전 과정-『가례의절』에 대한 대응을 중심으로」(『태동고전연구』29, 2012); 「『상례통재』의 예학사적 위상」(『태동고전연구』32, 2014); 「행례서를 통해 본 조선 후기 『가례』 연구의 특성 및 함의」(『국학연구』36, 2018) 참조.

2. 박건중의 예서: 『상례비요보』, 『비요촬략조해』, 『초종례요람』

선곡 박건중은 우암 송시열의 5대손인 성담(性潭) 송환기(宋煥箕, 1728~1807)와 사계 김장생의 후손인 과재(過齋) 김정묵(金正默, 1739~1799)의 문하에서 수학하였다. 송시열의 후손인 입재(立齋) 송근수(宋近洙, 1818~1903)는 박건중의 행장에서 “예서에 더욱 정력을 다하여 위로는 『의례경전통해』와 한나라와 당나라의 여러 학자의 의론부터 우리 동방 유현의 여러 학설에 이르기까지 통달하고 말하기를, ‘문원공의 『상례비요』는 모두 예가(禮家)의 금석(金石)이로되 그것을 행하는 자가 오히려 예문에 임해 의심을 이루고 일을 당해 본래의 뜻을 잃는 것은, 오로지 평소에 고증하기를 넓게 하지 않고 강론하기를 분명히 하지 않았기 때문이다.’라고 하면서, 이에 여러 학설을 모아 귀취(歸趣)를 밝혔다. 하나의 구절마다 널리 선현의 정론을 인용하고 하나의 글자마다 널리 여러 책에서 음의(音義)를 고증하니 가닥마다 나누어지고 절구마다 풀어져서 환하게 손바닥을 가리키는 듯하게 하여 『상례비요보』 8계(忒)를 완성했다. 또 예는 때에 따라 변하니 경례(經禮) 가운데 권도가 있다고 하면서 널리 증거를 끌어온 것이 헛갈림에 이르기 쉬워 그 가운데 나아가 요점만 취하고 번거로운 것을 삭제하여 뒤이어 『촬략조해』 2계를 완성하였다. 또 흥변을 만났을 때 비록 평소에 익숙하게 익혔으나 두루 고증하고 재택(裁擇)하기 어렵기에 초종조만 취해 언문으로 번역하여 부인과 어린이도 모두 알 수 있게 편찬한 『초종례요람』 1계를 만들어 모두 11편을 집에 보관하였다.”라고 하였다.¹⁷³⁾

박건중의 예서인 『상례비요보』, 『비요촬략조해』, 『초종례요람』 등 3종의 저술은 1999년 영인 출판되어 일반에게 소개되었다. 『상례비요보』는 1806년 초고가 완성되어 1836~1838년 교정되었고, 『비요촬략조해』는 1825년 편찬되어 1828~1830년, 1836~1840년 교정되었으며, 『초종례요람』은 1832년 완성되었다. 박건중의 행장에서 말하는 것과 같이 『상례비요보』는 『상례비요』를 보완한 저작으로서, 『상례비요』를 저본으로 삼아 그 내용의 연원과 의미를 밝히고 당시까지 축적된 중국과 조선의 연구성과를 두루 참고하였다. 또 『비요촬략조해』는 『상례비요보』에서 간략하게 요지를 간추려 사람들이 보다 쉽게 이해하고 실행할 수 있도록 한 저술이다. 한편 『초종례요람』은 상을 당하여 가장 급작스럽고 황망한 초종부터 성복까지의 기간에 효과적으로 볼 수 있도록 한 간략한 예서로서, 각 절목 마다 언문 번역을 부기하여 부녀자나 아동도 읽을 수 있도록 한 저작이다.¹⁷⁴⁾

이 세 저작을 연속선 위에 함께 놓고 보면, 『상례비요』에 대한 이해를 통해 『가례』를 소화하고 자기화해가는 과정을 확인할 수 있다. 이에 세 저작에서 상례의 가장 첫 조목인 “질병, 천거정침(疾病, 遷居正寢)” 부분의 내용을 살펴보고자 한다. 이를 위해 먼저 『가례』와 『상례비요』의 해당 부분을 보도록 하겠다.

173) 정길연, 「김장생의 『상례비요』가 조선후기 예학사에 끼친 영향」(『민족문화』66, 2024), 20~21쪽.

174) <한국예학총서> 『상례비요보』 해제, 『비요촬략조해』 해제, 『초종례요람』 해제

『가례』 「상례」 초종(初終)

疾病, 遷居正寢.

凡疾病, 遷居正寢, 內外安靜, 以俟氣絕. 男子不絕於婦人之手, 婦人不絕於男子之手.

『상례비요』

[初終之具] 【[新衣]用加病者. [新綿]以候氣絕者. [衾]有絮, 所以覆尸, 仍用於大斂者. [上服]士以上公服或深衣, 庶人亦深衣, 無則直領衣. 婦人大袖卽圓衫, 或俗長襖子并用. 死者嘗經衣者, 所以復而覆尸者, 浴則去之, 不以襲斂. [角柩]用角爲之, 長六寸 屈之如輓, 中央入口, 兩末向上, 所以楔齒者. 丘氏儀節用筋. [几]有足, 所以綴足者. (侍耆)卽內外給使令者.】

[初終] **疾病, 遷居正寢.** 凡疾病, 遷居正寢, 內外安靜, 以竣氣絕. 男子不絕於婦人之手, 婦人不絕於男子之手. 【(儀節)正寢卽今正廳, 遷居正寢, 惟家主爲然, 餘人各遷於其所居室中. 問病者有何言, 有則書. (士喪記)寢東首於北墉下, 內外皆掃, 徹褻衣, 加新衣, 御者四人, 皆坐持體, 屬纊. (疏)纊, 今之新綿, 易動搖, 置口鼻之上, 以爲候. ○(按)古禮有廢牀之節, 家禮附註及儀節皆收錄, 但我國人平時不用牀, 則無所施耳.】

『상례비요』는 우선 ‘초종지구(初終之具)’에서 보듯이 일정 절차의 단위 앞에 해당 절차에 필요한 물품과 기물에 관한 사항을 설명하고 있다. 이는 서두에서 언급하였듯이, 『가례』를 쉽게 이해하고 시행할 수 있도록 하기 위해 『가례』 본문을 재배치하고 내용을 보충한 『가례의절』의 문제의식이 반영된 지점이라고 할 수 있다. 한편 『가례』 본문(本文), 본주(本注)는 그대로 유지하면서 그 아래에 『가례의절』, 『의례』 및 그 소(疏)를 인용하여 보충 설명하고 있다. 성리대전본 『가례』의 경우 본문, 본주 아래에 통상 양복, 유해손, 황서절, 유장 등 송, 원대 학자들의 주석을 인용한 전주(傳注)가 이어지는데, 『상례비요』에서 이러한 전주들은 생략되거나 이 위치의 주석에 흡수되는 모습을 보인다.

『상례비요보』는 『상례비요』를 저본으로 하되 『가례』 본문, 본주에 이어지는 김장생의 주석 부분 맨 앞에 ‘본(本)’이라고 표기하고, 그 주석 아래에 ‘보(補)’라고 표기하여 박건중 자신의 주석을 덧붙인다. 박건중의 주석은 『가례』 본문과 본주, 그리고 ‘본’으로 표기한 김장생 주석의 세부 구절들에 대하여 일반적으로 ‘~지의(之義)’의 방식으로 표제어를 붙여 제시된다. 『상례비요』 ‘초종’조 아래에 달린 ‘보’의 구성을 살펴보면 다음과 같다.

항목	전거	출처
初終之義	『禮記』 「檀弓」; 『禮記』 「檀弓」 注	『家禮輯覽』
疾病之義	『儀禮』 「士喪禮」 記; 『儀禮』 「士喪禮」 記 注	『儀禮經傳通解續』
	『家禮集說』	『家禮輯覽』
遷居正寢之義	『儀禮』 「士喪禮」 注; 『儀禮』 「士喪禮」 疏; 『儀禮』 「士喪禮」 記; 『儀禮』 「士喪禮」 記 注	『儀禮圖』
	遂菴曰	『禮疑類輯』
正寢之制	朱子曰	『朱子大全』 「釋宮說」
	尤庵曰	『禮疑類輯』
	按	
男子~不絶於男子之手之義	『儀禮』 「士喪禮」 記; 『儀禮』 「士喪禮」 記 疏	『儀禮經傳通解續』
	『家禮會成』	『家禮輯覽』
	寒水齋曰	『寒水齋集』
問病者有何言則書之義	尤庵曰	『禮疑類輯』
寢東首於北牖下之義	『儀禮』 「士喪禮」 記; 『儀禮』 「士喪禮」 記 疏	『儀禮經傳通解續』
內外皆掃之義	『儀禮』 「士喪禮」 記 注	『儀禮經傳通解續』
徹褻衣加新衣之義	『儀禮』 「士喪禮」 記 注	『儀禮經傳通解續』
御者四人皆坐持體之義	『儀禮』 「士喪禮」 記 注	『儀禮經傳通解續』
屬纊之義	『儀禮』 「士喪禮」 記; 『儀禮』 「士喪禮」 記 注	『儀禮經傳通解續』
廢牀之義	『禮記』 「喪大記」; 『禮記』 「喪大記」 注	『禮記』

『상례비요보』는 『가례』와 『상례비요』의 세부 구절들의 ‘의미’를 이해하기 위해 많은 부분에서 『의례』, 『예기』 등 고례 및 그에 대한 주와 소를 참고하고 있다. 뿐만 아니라 주희의 언설과 명대 풍선(馮善)의 『가례집설(家禮集說)』, 위당(魏堂)의 『가례회성(家禮會成)』 등 중국의 가례서, 그리고 송시열(宋時烈, 1607~1689), 권상하(權尙夏, 1641~1721) 등 조선시대 학자들의 논의들을 다양하게 검토하고 있다. 또한 박건중은 이러한 이해의 전거들을 어떠한 문헌을 통해 확인하였는지에 대해서도 명확히 밝히고 있는데, 예컨대 『의례』의 경우는 양복(楊復)의 『의례경전통해속』에서, 『가례집설』이나 『가례회성』은 김장생의 『가례집람』을 통해서, 송시열, 권상하 등 조선시대 학자들의 언설은 박성원(朴聖源, 1697~1767)의 『예의유집』에서 찾아볼 수 있음을 알 수 있다.

이러한 『상례비요보』의 ‘보’ 부분은 많은 시사점을 갖는다. 박건중은 예의 세부적인 절목들의 ‘의미’를 이해하기 위해 우선적으로 그 근본, 즉 고례에 나아가 검토하고 있다. 그러나 단지 고례로써 증명하기만 하는 것이 아니라, 그것에 대한 주와 소 등으로 구체화되는 여러 해석의 과정과 층위들, 그리고 중국의 송대와 명대, 조선 등 다양한 시간과 공간 안에서 그것이 재해석되고 변형되는 모습들을 함께 담아내고 있다. 또 중요한 지점은, 이러한 사유와 논의들이 축적되고 전수되는 기틀로서의 예서와 연구서 등

문헌들을 충분히 활용하고 명시하고 있다는 것이다.

『상례비요보』의 지난한 작업을 통해 『가례』의 상제례에 대한 이해가 원숙해진 뒤, 박건중은 그것을 다시 덜어내고 정제하는 단계로 옮겨간 것 같다. 『비요촬략조해』는 기본적으로 『상례비요보』에서 ‘보’의 내용을 선별, 축약하여 『상례비요』의 세부 구절에 끼워 넣는 형태를 보인다. 또 『상례비요』에서 제시된바 일정 절차의 단위 앞의 물품과 기물에 관한 항목은 생략되고, 일부 『상례비요』 원문도 다듬어진다. 『비요촬략조해』 “질병, 천거정침”조를 살펴보면 다음과 같다.

[初終] 疾病【①】, 遷居正寢. 凡疾病, 遷居正寢, 內外安靜, 以竣氣絕. 男子不絕於婦人之手, 婦人不絕於男子之手. 【(儀節)正寢即今正廳, 遷居正寢, 惟家主爲然, 餘人各遷於其所居室中【②】. 問病者有何言, 有則書【③】. (士喪記)寢東首於北墉下【④】, 內外皆掃, 徹褻衣, 加新衣, 御者四人, 皆坐持體【⑤】, 屬纊. (疏)纊, 今之新綿, 易動搖, 置口鼻之上, 以爲候. ○(按)古禮有廢牀之節, 家禮附註及儀節皆收錄, 但我國人平時不用牀, 則無所施耳.]

- ① ‘疾病之義’의 내용이 축약되어 들어감
- ② ‘遷居正寢之義’와 ‘正寢之制’의 내용이 축약되어 들어감
- ③ ‘問病者有何言則書之義’의 내용이 축약되어 들어감
- ④ ‘寢東首於北墉下之義’의 내용이 축약되어 들어감
- ⑤ ‘男子~不絕於男子之手之義’의 내용이 축약되어 들어감

‘보’에서 축약되고 남아 『비요촬략조해』에 들어가는 것은 대체적으로 『의례』의 내용과 조선시대 학자들의 언설 및 문답이다. 또 ②에서는 정침(正寢), 적실(適室), 전당(前堂) 등 공간에 관한 기존의 논의들에서 서로 부합하지 않아 혼란스러운 부분이 있어 왔음을 간단히 언급한 뒤 “此如古禮不合, 惟在行禮者參酌時宜而從違耳”라는 말을 덧붙이고, ④의 뒷부분에는 『의례』 「사상례」에 나오는 ‘墉’에 대한 소의 내용을 소개한 뒤 “墉, 恐屋壁也”라는 말을 덧붙이고 있다. 이는 『비요촬략조해』에서 조선의 현실과 시속에 맞게, 혹은 이해하고 시행하기에 용이한 방식으로 예 규정을 조정하거나 재정의하는 것에 관한 문제제기가 구체적으로 드러나고 있음을 보여준다.

『초종례요람』은 앞선 『상례비요보』, 『비요촬략조해』의 작업에 근거하면서도 더욱 정제되고 ‘자기화’된 기술을 담고 있다. 또한 『초종례요람』은 더 이상 『상례비요』의 체제를 저본으로 삼지 않고, 『가례』의 본문과 본주에 필요한 부분마다 주석을 끼워넣는 방식으로 서술된다. 앞서 『상례비요보』에서 세부 구절들의 의미를 이해하기 위해 전거를 엄격하게 표기하며 인용되던 고례와 그에 대한 주소, 역대의 예설들과 조선에서의 논의들은 『초종례요람』에서 비교적 자유롭게 구사된다. 앞서 언급하였듯이, 『초종례요람』은 일정한 의례 절목마다 언문 번역문을 부기하고 있는데, 일반적으로 한문 원문을 그대로 번역한 것으로 인식되나 자세히 살펴보면 축자적 번역이 아님을 알 수 있다.

[初終] 疾病, 遷居正寢. 凡疾病, 遷居正寢, 【今按, 家禮正寢卽前堂, 而今人家堂室與古殊制, 無正寢者多, 故近俗則遷於所居室中, 而下之言堂處, 亦可以室當之, 此則事勢然也.】 內外安靜, 以俟氣絕. 【今按, 丘氏儀節曰, 病者有何言, 則書云, 并當參考.】 男子不絶於婦人之手, 婦人不絶於男子之手. 【今按, 以朱子揮婦人出諸門外之意觀之, 婦人之臨終也, 亦當揮男子出諸門外, 而遂菴以爲子女外餘親男女矣. 又按喪大記, 有廢牀之禮, 病者若臥平牀, 則當移置牀下矣. 又按儀禮士喪禮記曰, 御者四人, 皆坐持體, 屬纊. 疏曰, 纊, 今之新綿, 易動搖, 置口鼻之上, 以爲候云, 并當參考.】

[초종] 병이 심히되 정침의 응겨 거르고 병이 심히거든 정침의 응겨 거르니 【정침은 집 압희 대 마루가튼 거시여니와 즉금 집 짓는 법은 압희 대 이 엽기로 잇던 집 가운데 응기니라.】 안과 밧기 안정하여 귀운이 쓴어지기를 기다리되 【병든 사람이 무슨 말 잇거든 조희에 쓰고】 남주는 부인의 손의 쓴히이지 아니하고 부인은 남주의 손의 쓴히이지 아니하기로 【남주 림종의는 부인을 문밧기 너여 보되 부인 림종의는 남주를 문밧기 너여 보되거니와, 아들과 쫄 밧기 달은 남녀를 일은 거시란 의론이 잇고, 병든 이가 만일 평상의 누어시면 짜 우희 나리워 누일 거시니 사람이 처음 날적의 짜희 이서시미 상을 폐하고 짜희 누이기는 혹 싱기가 다시 날가 바라는 일이니 「상대기」 주에 즈세히니라. 심부림하는 즉 네 사람이 스테를 주물우고 힘소음을 조금 코밧희 노히니 힘소음이 가뵈여워 흔들니기를 수이 헝기로 숨씩 잇는가 업는가 아는 거시라.】

『초종례요람』의 언문 부분은 바로 앞에 놓여 있는 한문 원문 부분보다 한 단계 더 진행된 ‘자기화’의 결과물로 보인다. 여기에서는 논의의 전거가 엄밀하게 표기되지도 않고, 많은 정보와 내용이 제시되지도 않는다. 그보다는 “疾病, 遷居正寢” 즉 “병이 심히되 정침의 응겨 거르고”와 관련된 절차를 이해하고 시행하는데 필요한 내용들이 평이한 문장으로 기술됨을 볼 수 있다. 고례와 그에 대한 주석들, 역대의 예제와 예설들, 그리고 조선의 학자들에 의해 토론된 내용은 충분히 소화되어 박건중 자신의 언어로, 그리고 동시대의 가장 일상적인 의사소통의 방식으로 재서술된 것이다. 물론 『초종례요람』은 상례의 초종부터 습(襲), 소렴(小斂), 대렴(大斂), 성복(成服) 등 초기 절차만을 다루고 있지만, 『상례비요보』에서 『비요촬략조해』, 『초종례요람』 원문으로 이어지는 고증과 부연 그리고 선별과 정제의 과정은 바로 이 언문 서술을 향하고 있었던 것은 아닐까? 또 반대로 그러한 오랜 연구와 성찰이 있었기 때문에 이렇게 평이하고 자연스러운 서술이 가능했던 것은 아닐까? 박건중의 『초종례요람』은 행례의 지향성 위에서 『가례』를 명확하게 이해하고, 예의 정신에 부합하면서도 조선의 현실을 효과적으로 반영하고자 한, 조선시대 『가례』 연구, 그리고 기호학과 『가례』 연구의 『가례』에 대한 ‘자기화’의 한 성과물이라고 할 수 있을 것이다.

3. 『초종례요람』 언문의 성격과 특징

『초종례요람』 언문 부분의 내용은 아직 구체적으로 분석되지 않았다. 다만 국어학 분야에서 『초종례요람』 언문의 표기법과 음운 현상, 그리고 회귀 어휘 등에 대한 연구가 진행된 바 있고,¹⁷⁵⁾ 최근에는 서지학 분야에서 18~20세기 등장한 상례 ‘언해서(諺解書)’ 가운데 하나로 검토되었다. 김봉좌의 연구에 따르면, 상례를 한글로 번역한 언해서는 조선시대부터 일제 강점기까지 다양한 형태로 꾸준히 편찬될 만큼 활용도가 높은 서적이었다. 왜냐하면 상례는 미리 준비할 사이도 없이 급작스럽게 치러야 하는데다가 절차가 복잡하고 엄격하여 참고서적이 필요했을 뿐만 아니라, 각 절차에서 필요한 의복이나 음식 등 주요 물품들은 여성들이 마련해야 했으므로 이들을 위한 별도의 언해서가 필요했기 때문이다. 따라서 『상례초언해(喪禮抄諺解)』, 『언문상례(諺文喪禮)』, 『상례초(喪禮抄)』, 『국한문상례(國漢文喪禮)』 등 상례 언해서들은 도식(圖式)과 축문(祝文)의 비중이 높거나, 각 절차의 핵심 내용을 간략하고 쉽게 서술하는데에 주안점을 둔 경우가 많다. 이러한 상례 언해서들과 비교할 때, 『초종례요람』은 상례 의절에 대하여 그 내용의 상세성과 정확성에 주안점을 두어 전거를 함께 제시한다는 점, 그리고 도식과 축문을 포함하지 않는다는 점에서 차이가 있다.¹⁷⁶⁾

이는 『초종례요람』의 언문 부분을 한문 경서에 대한 우리말 번역으로서의 ‘언해’로 정의할 수 있는가에 대한 의문을 불러일으킨다. 앞서 살펴본 『가례』 「상례」 초종 부분에 대한 신식(申湜, 1551~1623)의 『가례언해(家禮諺解)』와 이난수(李鸞壽)의 『상례언해(喪禮諺解)』를 살펴보면, 『초종례요람』의 언문이 그 성격을 달리한다는 것을 알 수 있다.

『가례언해』 (1632)

병이 심흐거든 정침에 옮겨두라 므릇 병이 심흐거든 정침에 옮겨 거르고 뇌외 안정케 햏야 뼈 괴절호물 기도로되 남즈는 부인의 손의 죽디 말며 부인은 남즈의 손의 죽디 말게 햏라.

『상례언해』 (1716)

초종이라 병이 구티 못햏게 되거든 평상에 요와 자리 띄 정침【대 이라】의 노코 자녀ㅣ 햏가디로 붓드러 평상 우희 동녁크로 머리 두고 새 옷 우희 덮고 뇌외 안정케 햏야 슈족을 각각 자부라.

이기에 따르면 조선의 사대부들은 어린아이나 아녀자, 혹은 학문을 처음 접하는 이들이 경서류를 공부하는 경우에는 언해서가 학습서로서 필요하고 중요한 의미를 지니지만, 번역의 과정에서 오류와 부정확한 이해가 수반될 수밖에 없기 때문에 언해서 자체를 통해 주자학의 깊은 학문적 단계에 나아가기는

175) 장충덕, 『『초종례요람』의 표기법과 음운 현상』(『언어학연구』30, 2014); 『『초종례요람』의 회귀어에 대하여』(『어문논집』69, 2017) 참조.

176) 김봉좌, 「상례 언해서의 종류와 계통 분석」(『서지학연구』86, 2021) 참조.

어렵다는 인식을 가지고 있었다. 게다가 경서류 언해는 기본적으로 의역이 아닌 직역을 올바른 형태로 간주하였고, 언해를 통해 허용하는 사상적 범주는 주자학에 제한되어 새로운 사상이 언해서에 반영되지 못함에 따라 경서류 언해의 해석은 결과적으로 폐쇄적인 경향을 띠게 되었다.¹⁷⁷⁾ 그런데 『초종례요람』 언해 부분의 경우 일부 『가례』 원문에 대한 직역을 포함하고 있기는 하지만 대체적으로 고례와 역대의 예설을 두루 섭렵하고 소화해내어 다시 우리말로 풀어낸 재서술의 성격을 가지고 있다.

그렇다면 『초종례요람』의 언문 부분은 단순히 ‘언해’로 규정하기 어려울 듯하다. 물론 『초종례요람』 서문에서 ‘언문으로 번역하여 부인이나 어린이도 알 수 있게 한다’라는, 언해의 일반적인 취지에 상응하는 서술을 하고 있지만, 『초종례요람』의 언문은 번역문, 혹은 쉽고 간편한 매뉴얼로서가 아니라, 초종을 중심으로 하는 상례 절차와 그 의미, 그리고 그것의 현실적 적용에 관해 평이하게 안내하는 개설서로서 간주되어야 할 것이다. 이를 구체적으로 이해하기 위해 『초종례요람』 언문의 ‘복(復)’, 즉 ‘복하라’ 부분을 살펴보고자 한다. 먼저 『가례』에서 ‘복’ 조목은 다음과 같다.

復

侍者一人以死者之上服嘗經衣者，左執領，右執要，自前榮升屋中齋，北面招以衣，三呼曰，“某人復。”畢，卷衣，降，覆尸上。男女哭擗無數。上服，謂有官則公服，無官則襴衫皂衫深衣，婦人大袖背子。呼某人者，從生時之號。

司馬溫公曰，“士喪禮，‘復者一人升自前東榮中屋，北面招以衣，曰臯某復，三。’註，‘臯，長聲也。’今升屋而號，慮其驚衆，但就寢庭之南，男子稱名，婦人稱字。或稱官封，或依常時所稱。”高氏曰，“今淮南風俗，民有暴死，則使數人升其居屋，及於路傍遍呼之，亦有蘇活者，豈復之餘意歟。”劉氏璋曰，“喪大記曰，‘凡復，男子稱名，女人稱字。’復聲必三者，禮成於三也。”

이에 대해 『상례비요』, 『상례비요보』, 『비요촬략조해』의 작업,¹⁷⁸⁾ 그리고 『초종례요람』 한문 원문 부분을 거쳐 나온 언문 서술은 다음과 같다.

복하라 【복은 초혼하여 혼이 다시 들어오란 말이니 죽어씨가 다시 사라는 사람이 ㅎ되 혼이 도로 들어오려 ㅎ여도 우는 솔의 무서워 못들어 온다 ㅎ니 초혼 흘제는 곡을 그치고 도라오기를 바라는 거서 맞당 ㅎ단 의론이 잇는니라①. 초혼은 웃오스로 ㅎ되 웃오슨 벼슬 잇는 이는 관티요 벼슬 없는 이는 심의로티② 『상례비요』의는 벼슬 잇는 이는 관티는 심의는 쓰고 벼슬 업는 이는 심의 업스면 직령을 쓸 줄로 ㅎ여시나③ 즉금은 호반벼슬 ㅎ는 이만 직령을 입고 문관과 선뵈는 다 도포를 입기로

177) 이기대, 「조선 후기 경서류 언해에 대한 사대부 기록의 양상-해석적 오류에 대한 인식을 중심으로」(『Journal of Korean Culture』17, 2011) 참조.

178) 『상례비요보』에서 ‘복(復)’에 대한 ‘보’의 세부 항목은 ‘복지의, 복시철곡, 상복상경의지의, 복자소복의, 좌집령지의, 승육지의, 중류지의, 복면초지의, 삼호지의, 전동영지의, 중육지의, 고모복지의, 강의우전수용비지의, 의시지의, 복자강자후서영지의, 곡벽무수지의’로 구성된다.

문관이 관덕 엮거나 선뵈 심의 엮거나 하면 도포로 되신 하여 쓰느니 만흐니라④.】 되신 자 흔 사람이 웃웃 입고⑤ 죽은 자가 상시에 웃웃 입었던 거슬 왼편으로 웃기슬 잡고 올흔 편을로 웃 허리를 잡고 집압 동편 쑤다이로서⑥ 지봉 덕말 가온덕⑦ 올라가 북향 하여 웃기슬 왼편으로 두루며⑧ 세 번 불너 갈오덕 아모 사람 복이라 하니 아모 사람은 상시에 일컫던 덕로 불으느니라. 【○『비요』이 마디 밋히 『의례』 「상례」에 설치와 철족을 보하여시니, 설치는 각사로 하는되 각스는 썰로 쇠목의 머이는 명에쳐로 밧글어 입의 가로물녀 입이 다무지 아니케 하니 이 레는 반함하기 위하여 하는 거시로되 즉금 세속은 『가례』에 엮다하여 쓰지 아닛느니 만코, 족은 발을 거둔단 말이니 「상례」는 궤를 쓰라 하여시되 즉금 세속은 궤 엮스면 곡척 되는 말로 되신하여 쓰되 뒷 바람벽의 부치고 두 발을 말의 부쳐 발이 빅굴어지거나 오고라지거나 늘어지거나 하지 아니케 하는 거시라. 쏘는 머리와 닛과 슈염과 스지를 다 발으게 하고 눈은 쓰다듬어 나리우고 턱밧춘 우호로 추어 올니되 과히 올니지 말아 입이 조금 열니게 두어 반함하게 하고 손과 발과 팔뚝과 물웁흔 다 더운 손으로 줍올녀 꺾고 냥편 겨드랑을 추어 올녀 억지 늘어지지 아니케 하는니라. 쏘는 세속이성 습하여 하는 거슨 두 손을 펴서 비 우히더 덤혀노코 무명이느 비느 긴 가뭇 들을 흔나흔 억지 좌우편 썩를 돌너 밧고 쏘 하나흔 허리 좌우편 엉치썩를 돌너미니 이는 부기느셔 엽희 광이 과히늘가 녀녀하는 일이라. ⑨】

- ① 『상례비요보』 ‘복시철곡(復時輟哭)’ 항목에서 정경세의 언급을 수록한 내용이 축약됨
- ② 『가례』 본주의 “上服, 謂有官則公服, 無官則襴衫、皂衫、深衣”가 흡수됨
- ③ 『상례비요』 ‘초종지구(初終之具)’의 ‘상복(上服)’에 기술된 내용
- ④ 『초종례요람』 한문 원문¹⁷⁹⁾ 부분에서 당시의 의복에 관한 습속을 언급한 내용
- ⑤ 『상례비요보』 ‘복자소복의(復者所服義)’에서 『의례』 「상례」의 복자(復者)가 입는 옷에 관한 사항을 확인하고, 이에 대한 정경세의 언급을 수록한 내용이 축약됨
- ⑥ 『가례』 전주의 “司馬溫公曰, ‘士喪禮, 復者一人升自前東榮中屋, …’ 반영
- ⑦ 『가례』 본주의 ‘옥중류(屋中霽)’를 ‘지봉 덕말 가온덕’ 즉 ‘지봉 대마루 가운데’로 번역
- ⑧ 『상례비요보』 ‘좌집령지의(左執領之義)’에서 『의례』 「상례」 기(記) 및 그에 대한 소에 옷깃을 잡은 왼손으로 옷깃을 흔든다는 내용을 확인하고 반영
- ⑨ 『상례비요』에서 설치(楔齒), 철족(綴足)을 부가한 것에 대하여 『상례비요보』에서 ‘설치지의(楔齒之義)’, ‘철족지의(綴足之義)’, ‘벽려지의(辟戾之義)’, ‘정시지의(正尸之義)’의 항목을 통해 검토한 내용이 축약되고, 『초종례요람』 한문 원문에서 첨가된 내용이 반영

이상과 같이 『초종례요람』의 ‘복하라’ 부분을 살펴보면, 『초종례요람』의 언문 부분은 단지 한문으로 된 텍스트에 대한 번역, 혹은 간편하고 실용적인 상례 지침서라고 할 수 없음을 알 수 있다. 그것은 『가례』를 이해하고 조선의 현실에 적합하게 시행하기 위하여 무수한 문헌 고증을 하고 다양한 방식으로

179) 今按, 喪禮備要曰, 士以上公服或深衣, 庶人亦深衣, 無則直領衣云, 而今則直領衣, 只爲武官所着, 而文官儒士通用之服, 卽俗制道袍, 故文官若無公服, 儒士若無深衣, 則代以道袍者多.

『가례』를 재구성한 시도의 자취들이 한데 녹아들어 우리말로 다시 풀어진 결과물이다. ‘복하라’ 부분을 통해 확인되는 『초종례요람』 언문의 특징을 정리해보면 다음과 같다.

첫째, 의식의 세부 절차에 담긴 근본적인 의미를 성찰하고, 그것을 다시 절차에 섬세하게 반영한다. ①, ⑤, ⑧에서 그러한 측면을 드러난다. 상례에서 초종 단계, 특히 ‘복’ 즉 초혼은 어떤 이의 죽음을 곧바로 받아들이지 못하고, 혹여나 그가 다시 소생하지 않을까 하는 마음 혹은 다시 소생하기를 간절히 바라는 마음을 표출하는 일이라고 할 수 있다. 그러한 마음 때문에 ‘심하게 곡하면 죽은 사람이 다시 돌아오려 해도 그 곡소리가 무서워 못 돌아오므로 잠시 곡을 멈추고(①)’ ‘복을 하는 사람은 망자 생전에 그를 모실 때에 입었던 좋은 옷을 입고 복을 하여 돌아가신 분이 그것을 알아보고 다시 돌아오기를 바라며(⑤)’ ‘왼쪽이 삶의 방향이므로 옷깃을 잡은 왼손으로 다시 옷을 왼쪽으로 휘두르는’ 것이다. 박건중은 혹은 생략되었거나, 혹은 자세히 설명되지 않은 이러한 섬세한 절목들과 의미들을 고례에서부터 검토하여 확인하고 정제하여 다시 드러내고 있다.

둘째, 조선이라는 달라진 시대와 현장 안에서 동시대의 문물로 『가례』를 이해하고 수행하는 것을 적극적으로 받아들인다. 복, 즉 혼을 부를 때 휘두르는 옷은 원래 관대 혹은 심의였으나 심의가 없으면 직령을 써도 되고, 직령이 마땅치 않다면 동시대에 많이 입는 도포를 쓸 수도 있음을 인정한다.(②③④) 가옥 구조에서 ‘중류(中露)’라는 것이 어렵고 명확하지 않으니 지붕의 ‘대마루 가운데’로 간주한다.(⑦) 또한 시신의 발이 뒤틀어지지 않고 가지런하도록 하기 위해 고례에서는 궤(几)를 사용하였는데, 현재에는 곡식의 양을 헤아리는 ‘말[斗]’로 해도 된다는 것이다.(⑨)

셋째, 『의례』 등 고례, 여러 기존 예설의 내용을 요약, 압축하여 우리말로 구사하는 것이 자연스럽다. 또한 학파의 경계를 넘나들어 『가례』 연구의 유의미한 성과라면 적극적으로 소개하고 활용한다.

무엇보다도 『초종례요람』 언문에서 인상적인 부분은 복잡한 의식 절차와 제도, 기물들, 그리고, 고례 및 역대 예설의 내용들과 심화된 예 연구의 결과들을 당시의 시속과 더불어 거의 완벽하게 한글화하고 있다는 점이다. 이는 박건중 당시까지 축적된 『가례』 연구의 역량이 난해한 한문 원문을 그대로 우리말로 치환할 수 있는 수준까지 와있음을 보여주는 인상적인 사례이다. 장동우는 『상례비요』의 초본으로 추정되는 신의경(申義慶)의 『상례통재(喪禮通載)』에서 상례에 사용되는 기물들의 명칭을 우리말로 바꾸어 설명하는 작업이 진행되었음을 보이고, 이에 대해 『가례』 수행의 편의성을 극대화하는 문제의식 위에서 중국과는 다른 조선의 시속을 적극 반영함으로써 『가례』를 현지화하려는 시도의 하나라고 평가한 바 있다.¹⁸⁰⁾ 그렇다면 『초종례요람』 언문은 대해 조선시대 『가례』 연구가 『가례』 성공적으로 ‘현지화’한 하나의 유형으로 이해할 수 있을 것이다.

180) 장동우, 「『상례통재』의 예학사적 위상」(『태동고전연구』32, 2014), 197쪽.

4. 결론

조선시대 『가례』 연구의 진전 과정을 다른 말로 표현한다면 『가례』에 대한 ‘자기화’, ‘현지화’의 과정이라고 할 수 있다. 그것은 『가례』에 대한 정합적 이해와 보완의 토대 위에서 조선이라는 새로운 시대와 현장을 반영하여 『가례』를 새롭게 재구성하고자 하는 문제의식이 전개된 것이다.

선곡 박건중의 『가례』 연구는 ‘자기화’, ‘현지화’의 성공적인 한 형태를 보여준다. 그는 36세부터 만년까지 『상례비요보』, 『비요촬략조해』, 『초종례요람』 등 예서의 저술과 교정을 지속하였는데, 그것은 『상례비요』를 토대로 하여 상례, 제례의 세부 규정에 대해 고례와 그 주석들, 주희 등 후대의 예설을 통해 그 의미를 이해하고, 관련 문제에 대한 조선에서의 논의들을 검토하여 쟁점을 확인하며, 조선의 현실과 시속에 맞게 예제를 조정하는 작업 자체였을 뿐만 아니라, 그러한 작업 속에서 『가례』가 소화되고 그 이해가 정제되어 그 일부가 다시 우리의 언어, 즉 당시의 언문으로 재서술되는 일련의 과정이었다.

한편에서는 조선시대 선비들은 언문을 통해서 경서의 의미를 깊이 있게 체득하는 수준까지 나아가기 어렵고 주자학에 대한 이해를 심화하기 어렵다고 인식한 것으로 간주되고, 또 다른 한편에서는 예서 자체가 독해하기 어렵고 의례 절차의 반복되는 투식들을 통일성 있고 일관되게 다루어야 하며 의복, 기물, 건축물 등과 관련된 용어들에 대한 정확한 이해가 필요하다는 점에서 예의 번역은 대단히 어려운 것으로 여겨진다. 이러한 가운데에서 박건중의 『초종례요람』은 매우 독특하고도 신선한 저작이라고 할 수 있을 것이다.

「선곡(仙谷) 박건중(朴建中)의 예학」 토론문

정길연
(부산교육대학교)

선곡 박건중(1766-1841)은 충청도 공주 출신으로 湖論 학맥을 계승하여 청주와 괴산 등지에서 활동했던 예학자입니다. 그는 만년에 예학 연구에 침잠했는데, 특히 김장생의 『喪禮備要』에 천착하여 그 결과물로 『喪禮備要補』(12권 8책), 『備要撮略條解』(4권 2책) 그리고 『初終禮要覽』(1책) 등을 편찬했습니다. 이 예서들은 간행하지 못한 채 필사본 형태로 전해오고 있던 것을 1999년에 박건중 문중에서 영인 출판했고, 그 뒤 2011년에 경성대학교 한국학연구소에서 『한국예학총서』(73책~75책) 3책으로 영인하여 출판되었습니다. 그러나 아직까지 박건중의 예학에 대한 연구는 학계에 발표된 바 없고, 겨우 『초종례요람』의 언해본을 중심으로 국어학과 관련한 음운현상과 희귀어 등을 중심으로 고찰한 논문 두세 편이 있을 뿐입니다.

이런 즈음에 정현정 선생의 이 논고는 박건중의 예학을 다룬 그 첫 번째 논문이란 점에서 의미가 매우 크다고 하겠습니다. 논자께서는 박건중의 3종 예서 가운데 ‘初終’ 조항만을 중심으로 박건중의 예학이 ‘자기화’ ‘현지화’ 되어가는 과정을 살펴보았습니다. 특히 이 가운데 『초종례요람』의 ‘復’ 조항을 언해본 중심으로 매우 심도 있게 분석하였습니다. 예컨대 復 조항에 ‘中霑에 올라간다’라는 구절이 있는데 이때 중류라는 용어의 난해한 점을 고려하여 ‘대마루 가운데’라고 언해한 것, 그리고 綴足할 때 禮書에는 ‘几’를 사용하라고 하였지만, 박건중은 “세속에 几가 없으면 곡식 되는 말로 대신한다.”라고 한 것 등은, 논자께서 기술한 대로 현실에 적합하게 시행하기 위해 우리말로 잘 풀이한 결과물이라고 할 수 있습니다.

다음은 이 논문을 읽은 토론자의 입장에서 몇 가지 의문점을 질문하는 것으로 가름하겠습니다.

1. 『초종례요람』은 『한국예학총서』 75책에 따르면 필사본 2종이 연이어 실려 있습니다. 앞에 있는 본과 뒤에 있는 본이 서로 차이가 있는데, 뒤에 있는 본은 頭註가 많이 실려 있고 본문에도 수정한

흔적이 많이 보입니다. 그러나 앞에 있는 본은 두주 부분이 전혀 없고 깨끗하게 정서를 하였습니다. 즉 앞에 있는 본은 박건중이 최종 정리한 본이라고 생각합니다. 발표자께서는 박건중의 예학이 ‘자기화’되어 가는 부분에 초점을 맞추어 서술했으니, 뒤에 있는 교정본과 앞에 있는 정리본을 서로 대조하여 교정 전과 후가 어떻게 바뀌었는지를 살펴보는 것도 의미가 있다고 하겠습니다. 어떻게 생각하십니까?

2. 9면 첫째 단락 끝부분에 “따라서 『상례초언해(喪禮抄諺解)』, 『언문상례(諺文喪禮)』, 『상례초(喪禮抄)』, 『국한문상례(國漢文喪禮)』 등 상례 언해서들은 도식(圖式)과 축문(祝文)의 비중이 높거나, 각 절차의 핵심 내용을 간략하고 쉽게 서술하는 데에 주안점을 둔 경우가 많다. 이러한 상례 언해서들과 비교할 때, 『초종례요람』은 상례 의절에 대하여 그 내용의 상세성과 정확성에 주안점을 두어 전거를 함께 제시한다는 점, 그리고 도식과 축문을 포함하지 않는다는 점에서 차이가 있다.”라고 했는데, 『초종례요람』은 전체 항목이 初終, 襲, 小斂, 大斂, 成服 등 모두 4항목으로 구성되어 있습니다. 이들 항목 의절에는 小斂奠, 大斂奠 등은 있고 축문을 사용하는 의절은 당초에 없는데, 논자께서는 축문 의절이 있는데도 마치 일부러 삭제한 것처럼 서술하고 있습니다. 설명이 필요합니다.

3. 10면 첫째 단락에 “이기에 따르면 조선의 사대부들은 어린아이나 아녀자, 혹은 학문을 처음 접하는 이들이 경서류를 공부하는 경우에는 언해서가 학습서로서 필요하고 중요한 의미를 지니지만, 번역의 과정에서 오류와 부정확한 이해가 수반될 수밖에 없기 때문에 언해서 자체를 통해 주자학의 깊은 학문적 단계에 나아가기는 어렵다는 인식을 가지고 있었다.”라는 구절입니다. 밑줄 친 부분은 경전 언해본의 문제점을 지적한 것인 듯한데, 이 구절 가운데 ‘번역 과정에서 오류와 부정확한 이해가 수반 된다.’라는 말은 무슨 뜻인지요? 또 ‘주자학의 깊은 학문적 단계에 나아가기는 어렵다.’라는 뜻은 무슨 뜻입니까? 생각건대, 언해본을 만들 때는 기본적으로 경전에 대한 이해가 충분해야만 정확한 이해를 할 수 있고, 또 주자 주석에 대한 깊은 이해가 있어야 만이 가능한 것이라고 봅니다. 발표자의 고견을 듣고 싶습니다.

4. 13면 둘째 단락에 『초종례요람』 언해본의 특징을 정리하는 과정에 “학파의 경계를 넘나들어 『가례』 연구의 유의미한 성과라면 적극적으로 소개하고 활용한다.”라고 하였습니다. 『상례비요보』의 인용서목을 살펴보면 영남 학파에 속하는 학자는 회재 이언적, 퇴계 이황, 한강 정구, 서애 류성룡, 후천 황중해, 여헌 장현광, 우복 정경세 등 일곱 분의 문집을 참고했고, 나머지는 모두 기호 학파 학자들 문집입니다. 특히 『초종례요람』에는 퇴계를 제외하면 나머지 학자들은 사계, 우암, 수암, 남계, 도암 등 기호 학파의 학자들의 예설을 가장 많이 인용하고 있습니다. 이로써 볼 때 ‘학파의 경계를 넘나든다’라는 말은 다소 무리가 있는 듯합니다.

5. 오자

4면 『상례비요』 원문 ‘(侍耆)’는 ‘(侍者)’로 수정해야 합니다.

13면 결론 윗 단락 끝에 ‘『초종례요람』 언문은 대해 조선시대’ 구절에 ‘대해’는 빼야 할 듯합니다.

MEMO

A series of horizontal dotted lines for writing.