■민족문화연구 제94호(2022.2.28.), 고려대학교 민족문화연구원, pp.189-218.
http://doi.org/10.17948/kcs.2022..94.189

조선전기의 제사 담론*
—人情과 交感의 사례를 중심으로—

이숙인(李淑仁)**

목 차

1. 들어가는 말
2. 제례 담론의 조선전기적 맥락
3. 『가례』로의 전환과 俗禮의 저항
4. 혈연적 近屬의 봉사와 交感의 의례
5. 맺음말

국문초록

15세기에서 17세기 전반에 이르는, 조선전기는 제사 관련 담론이 활발했던 시기다. 조선 건국의 주체들은 신유학의 정치이념에 의해 가장 먼저 제례의 유교화를 추진하는데, 속례(俗禮)의 많은 부분과 갈등을 일으켜 개혁이 원활하지는 못했다. 이 과정에서 제사의 본질적 의미나 제사의 권력화 문제 등의 다층적인 제사 담론이 형성된다. 여기서는 『가례』와는 다른, 속례의 제사 관행에 주목하여 조선전기 제사 담론의 특징을 밝히고자 했다.

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A5A2A01035749).
** 서울대 규장각한국학연구원 책임연구원.

속례의 윤회봉사는『가례』의 가묘(家廟)와는 달리 제사공간과 봉사자를 특정하지 않았다. 의례 행위에는 의무와 권리가 함께 주어진다고 할 때, 윤회봉사는 그것을 혈연 근속들이 나누어 갖는 의미가 있다. 또『가례』의 제사가 공동의 조상을 통한 부계친의 조직화를 지향한다면, 속례의 제사는 봉양과 교감 등 망자(亡者)를 향한 의미가 크다. 조선전기 예학자들에 의해 비례(非禮)로 규정된 속례의 고비합설(考妣合設)과 생신제(生辰祭)는 인정과 교감을 추구한 조선전기 제례 정신을 대표한다고 보았다. 자연 감정에 충실한 속례의 제사를 일정부분 인정한 것은 속례의 저항이 컸기 때문인데, 이것이 곧 조선전기 제사 담론의 특징이기도 하다.

조선전기 제사 설행의 기록들은 억눌려 있던 감정들이 제사를 매개로 유출되는 모습을 보이는데, 제사에 임하는 감정은 망자와의 관계나 망자에 대한 기억에 따라 다를 수 있고, 제사 설행자의 성별에 따라 감정의 차이가 컸다.『가례』와 비교할 때, 조선전기 사람들의 제사 의식은 덜 추상적이고 덜 규범적이었으며 망자(亡者)를 기억하는 방식이 구체적이고 정감적이었다. 제사가 고도의 감정을 요구하는 의례인 점에 주목하여 조선전기 제사 관행을 의미화했다.

주제어: 제사담론, 인정과 교감, 조선전기, 주자가례.

1. 들어가는 말

제사는 대부분의 문화에서 발견되는 인간 보편의 행위지만 그 행위를 구성하는 의미와 형식, 사회적 기능에서는 차이가 있다. 유교식 조상제사 또한 불변의 형태로 존재하는 것이 아니라 시대정신과 맞물려 변화하고 재구성된 역사를 보여준다. 무엇보다 조상제사는 형식 및 의미의 변천을 겪으면서 한국사회의 오늘에까지 지속되고 있는 의례이다. 그런데 산업 형태와 삶의 방식이 바뀌고 가족의 의미가 재편되면서 이 제사가 가족 문제나 젠더 갈등의 요인이 되기도 한다. 다시 말해 조상제사는 '전통'과 '현대'의 문제가 집약되어 있는, 한국의 사회현상을 보여주는 중요한 지표라는 점이다. 일상의례의 변화는 경제와 정치, 사상 등 사회적 변혁과 맞물려 일어나는데, 15, 6세기 제사 담론은 오늘날의 제사 문제를 보는 역사적 자료이기도 하다.

한국사회에서 유교식 제사가 본격적으로 전개된 것은 유교를 지배이념으로 한 조선 건국 이후의 일이다. 유교 이념으로 사회를 재편하면서 일상의례

인 관혼상제(冠婚喪祭)의 전환이 추진되는데, 이 과정에서 국속(國俗) 또는 속례(俗禮)이라 불리는 비유교적인 의례들이 폐기되거나 배제되어 갔다. 의례는 작게는 한 개인의 일상적인 행위에서부터 크게는 사회의 조직과 규범을 규제하는 기능을 가진다. 따라서 국가가 어떤 의례를 채택하는가는 그 사회의 방향성과 관계된 중요한 문제가 된다. 그런 점에서 조선 건국의 주체들이 고려말에 도입된 『주자가례』(이하 『가례』)를 의례의 전범으로 채택한 것은 그야말로 대전환이었다. 그것은 가족의 개념과 친족의 범주를 재구성하는 것이면서 모든 인간관계를 새롭게 주조하는 것과 연관되기 때문이다.[1] 전통사회에서 의례의 변화는 사회의 복합적인 맥락 위에서 이루어지는 것이지만, 국가와 학자 엘리트들이 주도한 위로부터의 기획이 풍속으로 정착하기까지는 긴 시간이 필요했다. 여기서 다룰 조선전기는 유교식 상제례가 모든 계층 모든 가족들이 준수하는 생활의례로 자리 잡기까지의 과정에 해당한다. 즉 기존 의례와 새로운 의례가 갈등하고 협상하면서 일정한 방향으로 전개되는데, 여기서 전통과 현대의 문제나 감정과 이념의 문제 등 상충하는 가치들을 읽어낼 수 있다.

먼저 제례 담론의 조선 전기적 맥락에 주목하여 비유교적 제례를 유교식 제례로 전환시키고자 한 각종 노력을 살펴볼 것이다. 제례의 개혁에서 가장 먼저 나온 것이 『가례』 식 제사 공간 가묘(家廟)의 설치다. 그렇다면 이것은 어떻게 시행되고 어떤 문제가 제기되는지, 그것이 지향하는 가치는 무엇인지를 보고자 한다. 가묘에서의 제사는 불교식 제례나 윤행의 제사 관행을 금지시키는 효과를 기대한 것이지만 순조롭게 전개되지는 않았음을 확인할 수 있다. 다음으로 『가례』로의 개혁과 갈등하는 속례의 제사 관행들에 주목한다. 여기서 속례가 중시하는 제사와 그 추구하는 가치와 의미를 살펴보고, 속례의 무엇이 『가례』와 대립하는가를 보고자 한다. 이는 속례의 묘제(墓祭) 전통

1) 이혜순, 「16세기 『주자가례』 담론의 전개와 특성: 가례의 문화적 수용 연구를 위한 예비적 고찰」, 『한국학』 29-2, 한국학중앙연구원 2006; 도이힐러, 『조상의 눈 아래에서』, 너머북스, 2018 ; 이숙인, 「주자가례』와 조선중기의 제례문화:결속과 배제의 정치학」, 『한국학』 29-2, 한국학중앙연구원 2006 등의 연구 참조.

과 가묘(家廟)에서 지내는 시제(時祭)를 통해 잘 드러날 것이다. 또 『가례』에는 없는, 속례의 제사 부부합설(夫婦合設)과 생신제(生辰祭)에 주목하고, 예법의 원칙과 인정의 현실을 어떻게 조화시킬 것인가에 대한 예학자들의 논의를 살펴보고자 한다. 마지막으로 인정(人情)과 교감(交感)을 추구한 조선전기 제사의 사례를 구체적인 생활기록을 통해 확인하고자 한다. 적어도 이 시기의 제사는 남계친의 계보 및 계통을 확보하기 위한 수단이기보다 삶과 죽음을 둘러싼 인간 본연의 정서에 충실한 의례인 경우가 많았다. 이러한 사례는 제사의 대상이 조상보다는 부모나 직계 비속, 형제자매 등 혈연적 근친에게서 두드러는데, 그 제사 감정에 주목하고자 한다.

조상제사가 조상의 죽음과 그 의미를 끊임없이 환기시켜 살아있는 후손과의 구조적인 연대를 모색하는 의례라고 할 때 그 사이에서 배제되는 사람은 누구인가. 무엇보다 조선은 초기부터 주희의 『가례』를 권위있는 예서라 하여 널리 보급했고, 주자 성리학의 기본 원칙들인 직계와 남계에 의한 제례 문화를 관철시키고자 했다.[2] 그런 점에서 조선전기의 제사 담론은 조상의 범주에 대한 새로운 질문을 던져주는 것이기도 하다. 이 연구는 『가례』를 중심에 놓고 그 수용과 확산을 연구해온 기존 연구의 일반적인 경향과는 달리 『가례』에 저항한 속례의 제사에 주목, 그 가치와 이상을 밝히는 것에 주목하려고 한다.

2. 제례 담론의 조선전기적 맥락

1) 불교 극복을 통한 의례의 유교화

신유학을 개혁의 파트너로 채택한 조선 건국의 주체들은 『가례』를 통해 일상 문화의 변혁을 추진한다. 이성계가 왕위에 오른 며칠 후에 발표된 즉위교서에는 "관혼상제는 나라의 큰 법이니, 경전을 세밀히 구명하고 고금을 참작하여 일정한 법령으로 정하여 인륜을 후하게 하고 풍속을 바로잡을 것"[3]

2) 도이힐러, 같은 책, 336면.
3) 『태조실록』 1년(1392) 7월 28일.

이라고 한다. 여기서 말한 경전은 유교 경전을 말한 것이다. 사회개혁의 목표를 유교적 전환에 둔 이 시기의 개혁 주체들은 무엇보다 습속이던 비유교적인 제사 의례를 몰아내는 것에 힘을 쏟았다. 하지만 일상화된 오랜 습속을 일거에 바꾼다는 것은 쉽지 않았는데, 이에 강력한 기제를 통한 의도적인 노력이 필요했다. 여기서 유자(儒者)라는 지식인과 지주 및 관료집단의 집요한 이론적·실천적 노력에 주목하게 되는데, 조선사회의 변환이 단순히 제도나 이념의 변화로는 한계가 있다는 것이다.[4] 한편 그들이 개혁에 심혈을 기울인 데서 일정한 목적의식을 읽을 수 있는데, 곧 불교로부터 유교로의 전환이다. 즉 불교를 통해 형성되어 있던 지식과 권력을 유교 쪽으로 옮겨오는 것이다. 건국기 개혁 담론에서 불교 비판과 불교 폐기가 중심을 이룬 것은 바로 이러한 맥락이다.

우선 기존의 불교식 제례인 삼일장(三日葬)과 화장(火葬)를 금지하고 대신에 '부모 3년상'을 채택하는 등 상장례의 형식과 내용의 변혁을 도모한다.[5] 불교에 대한 폐해를 과도하게 확대하는가 하면 불교 승려를 국가가 엄격하게 관리하도록 법안을 낸다.

> 중이 되고자 한다면 양반의 자제는 오승포(五升布) 1백 필을, 서인은 1백 50필을, 천인은 2백 필을 바치게 한다. 해당 관사는 베의 숫자를 확인하고 도첩(度牒)을 주어 출가(出家)하게 하되 제 마음대로 출가하는 자는 엄격하게 다스린다.[6]

태종조 사간원에서는 "부녀로서 절에 올라가는 자는 부모를 추모하는 법회는 물론 모든 행사를 일절 금단하도록 할 것"[7]을 건의한다. 또 세종조 집현전 제학 윤회(尹淮)는 불교식 제례인 수륙재(水陸齋)와 기신재(忌晨齋)를 엄

4) 강상순, 「조선사회의 유교적 변환과 그 이면: 귀신과 제사공동체」, 『역사민속학』 50, 한국역사민속학회, 2016, 104면.
5) 『태조실록』 4년(1395) 6월 28일. 1395년에 화장이 이미 불법으로 규정되었지만 70여년이 흐른 1469년(성종 5)에도 화장 금지령을 내리며 어기는 자는 엄벌에 처하라고 한 것을 보면 민간에서는 불교식 상장례가 상존했음을 알 수 있다.
6) 『태조실록』 1년(1392) 9월 24일.
7) 『태종실록』 4년(1404) 12월 8일.

금시킬 것을 제안한다. 하지만 왕은 급격한 개혁으로 파생할 문제를 염려했는지, 불씨(佛氏)의 법이 그 유래가 이미 오래 되어 갑자기 한 번에 다 개혁하기는 어려울 것이라는 의견을 낸다.[8] 그런 가운데 불교식 제례를 행하는 관리들에 대한 검열이 시작되는데, 변계량은 선도(仙道)를 닦고 수륙재를 베풀었다는 이유로 고신(告身)에 대한 서경(署經)이 거부되었다.[9] 다시 말해 불교식 의례를 행했다는 이유로 관직 임명을 지연시킨 것이다. 이러한 사실에 비추어 볼 때, 개혁에 적극적인 세력은 왕(왕권)이기보다 유교적 지식을 권력화한 관료들이다. 그런 점에서 '의례의 유교화'는 생활의례의 단순한 교체라기보다 정치 세력화의 맥락에서 보아야 할 것이다.

왕실이나 민간에서 일상적으로 치러지던 불교식 제례인 수륙재와 기신재를 뿌리뽑기 위한 국가의 노력은 건국 후 150여년이 지나서야 겨우 관철되었다. 명종 9년(1554)에는 왕실 주도로 불교 진흥 행사가 열리자 '솔선 수범해야 할 계층이 오히려 교화와 질서를 방해하고 있다'며, 일부 재상이 '몰래' 수륙재를 지낸 사실을 비판하기에 이른다.[10] 건국 직후 불교 비판과 폐기를 정책으로 내 걸었지만, 160여년이 지나서도 불교식 제례가 논의의 도마에 오르고 있는 것이다. 한편에서는 불교 제례를 불법(不法)으로 인식하고 있다는 점에서 공식적인 퇴출을 의미한 것으로 보인다.

2) 家廟를 통한 제례의 유교화

관혼상제에 관한 새로운 법령은 태조의 즉위식이 있고난 두 달 후에 '가묘(家廟) 설치령'으로 그 모습을 드러내었다. 관직에 있는 모든 사람은 지위의 고하를 막론하고 가옥의 별채로 가묘[사당]를 설치하여 그곳에서 조상 제사를 지내야 한다는 것이다. 가묘 설치가 어려운 일반 백성은 집안의 중앙에 위치한 방을 제사 공간으로 쓸 수 있다고 한다.

---

8) 『세종실록』 6년(1424) 3월 8일.
9) 『세종실록』 8년(1426) 6월 21일.
10) 『명종실록』 9년(1554) 9월 5일.

> 공경(公卿)으로부터 하사(下士)에 이르기까지 모두 가묘를 세워서 선대(先代)를 제사하게 하고, 서인(庶人)은 그 정침(正寢)에서 제사 지내게 하고, 그 나머지 부정한 제사[淫祀]는 일절 금단(禁斷)할 것이다.[11]

제사 의식(儀式)은 통상 공간・시간・사람・물건의 상호 연관 속에서 이루어지는데, 이 네가지 요소가 어울리면서 외표적 형식을 구성하게 된다.[12] 그런 점에서 가묘제(家廟制)는 조상제사를 정해진 한 장소에서 지내게 하여 자녀가 돌아가며 지내는 윤회봉사를 막고자 한다. 또 가묘를 소유한 종자가 제사를 독점하게 되는데, 이것은 한국사회의 제사 문화에서 봉사자로 장남이나 장손, 종자나 종손과 결부시키는 것의 시작인 셈이다.

그런데 가묘 설치가 고위직에서 하급관리에 이르기까지 관직에 있는 자들의 필수 의무로 법령화되지만, 실제 효과는 미미했다. 그것은 사생(死生)에 관한 생각의 혁명을 요구하는 것인데다 따로 사당을 마련해야 하는 가옥 구조 상의 문제 때문이었다. 태종 1년(1401) 대사헌 이지(李至)의 상소에 의하면, 사람들은 여전히 죽음을 적멸로 보아 가묘나 사당의 존재를 부정하고 있고, 도성 안의 집 대부분은 비좁아 사당을 설치하기가 어려웠다.[13] 태종 6년(1406)에 대사헌 허응은 시무 7조를 올리는데 그 하나가 가묘 문제였다. 이에 의하면 설치를 법으로 정해 어기는 자는 불효죄로 논한다고 하지만, 가묘령이 공포된 지 10년이 넘었는데도, 백 사람에 한 두 사람의 설치에 불과했다.[14] 세종연간에도 가묘를 세우는 일이 대소 관원들의 중요 사안이었다. 세종 9년(1427)에는 서울과 지방 할 것없이 가묘를 세워 신주를 만들지 않은 사람이 너무 많아 새로운 방안을 마련하기에 이른다.

> 2품 이상은 오는 무신년(1428)으로, 6품 이상은 오는 경술년(1430)으로, 9품 이상은 오는 계축년(1433)으로 기한을 삼아 모두 가묘를 세우게 하고, 가묘가 있는 가옥은 제사를 주관하는 자손에게 전하게 하고, 따르지 않는 사람은 서울에

11) 『태조실록』 1년(1392) 9월 24일.
12) 유권종, 「제사의 종류와 그 의례적 특징」, 『제사와 제례문화』, 국학진흥원, 2005, 62면.
13) 『태종실록』 1년(1401) 12월 5일
14) 『태종실록』 6년(1406) 6월 9일

서는 사헌부가, 외방(外方)에서는 감사가 수시로 감찰하여 풍속을 바로잡도록 하소서.[15]

이에 기한 내에 가묘를 세우지 않은 관원들이 탄핵을 당해 외방으로 축출되기도 한다. 세종 11년(1429) 인순부 윤(尹) 권도(權蹈)는 가묘를 세우지 못한 형 권천의 사정을 상서로 호소하는데, 빈궁한데다 숙질(宿疾)이 덮쳤기 때문이었다며 용서를 구한다는 취지였다.[16] 이처럼 국가 주도의 가묘 설치에 따른 부작용이 심심치않게 보고되었다. 세종 12년(1430) 판한성부사 서선(1367-1433)에 의하면, 가묘 설치 기한이 다가오자 조부가 살던 집이라며 계모 또는 계조모의 집에 사당을 세우려고 하여 다툼이 일어나기도 한다.[17] 세종 14년(1432)에는 가묘의 법을 다시 논의하는데, 공간상의 문제에 주목한 것이다. 즉 비록 관직에 있는 자라 하더라도 좁은 집에 사는 경우가 대부분이라 『가례』의 규정에 맞는 재실을 짓기가 어렵다는 것이다.[18] 『예기』 등에서는 관직이 없는 서인(庶人)의 경우, 사당[가묘]이 아니라도 정침(正寢)에서 부모에게만 제사하도록 했지만, 『가례』에는 사(士)·서인(庶人)의 구분 없이 일률적으로 사묘(四廟)를 갖추도록 했다.

여기서 가묘의 법이 규정한대로 장자(長子)나 장손(長孫)의 거주지에 제사 공간이 별도로 마련되었는지, 또 어떻게 활용되었는지 살펴볼 필요가 있다. 『묵재일기(默齋日記)』[19]에는 16세기 사대부 가(家)의 제례 공간이 공식적인 논의와 유사한 모습을 띠고 있음을 보여준다. 그가 본가(本家)라고 부르는 곳에 사당방[祠房]이 설치되어 있는데, 가옥의 별채로 설치된 가묘 대신에 가옥 안에 따로 방을 배치해 놓은 것이다. 궁궐 안에 근무지를 둔 이문건은 퇴근

15) 『세종실록』 9년(1427) 2월 10일.
16) 『세종실록』 11년(1429) 11월 16일.
17) 『세종실록』 12년(1430) 9월 16일.
18) 『세종실록』 14년(1432) 1월 7일.
19) 『국역 묵재일기』, 『경인문화사』, 2019. 묵재 이문건(1494-1567)은 34세 때인 1528년(중종 23)에 과거에 급제하여 주서(注書), 설서(說書), 승지(承旨) 등의 벼슬을 지냈다. 1535년 11월 1일부터 1567년 2월 16일까지 32년에 걸친 기록을 남겼는데, 중간에 결락된 부분이 있어 현존하는 것은 17년 8개월 분량이다.

길에 수시로 본가의 사당방에 들러 고인이 된 부모에게 일상의 이야기를 전한다.[20] 승진의 영예를 얻은 날에는, "퇴근 길에 장조카 휘의 집으로 가 사당방[祠房]에서 다과를 올리고 아들[이문건]의 품계가 올랐음을 아뢰었다"[21]고 썼다. 사당방이 있는 이곳에서 내외 조카들을 만나기도 한다. 이문건 집안의 사례는 다른 집안과 크게 다르지 않을 것인데, 16세기 사대부 가의 대부분이 가묘나 사당방이라는 제사 공간을 마련한 것으로 보인다.[22]

그러면 왜 가묘인가, 새로운 정치를 기획하는 사람들은 가묘를 통해 무엇을 얻으려고 하는가. 의례의 유교화에서 제사가 주목된 것은 그것이 갖는 사회통합적 기능 때문이다. 조선 건국을 주도한 조준(1346-1405)은 "가묘를 세우고 기제(忌祭)를 설치하는 것은 백성의 덕을 후하게 하기 위한 것이고, 학교를 넓히고 교수를 두는 것은 인륜을 밝히는 방법"[23]임을 이제 막 즉위식을 행한 왕에게 상주한다. 또 태종이 왕위에 오르자 사헌부는 교화의 방법으로 『가례』식 제사를 건의한다. "모든 제의(祭儀)를 한결같이 『가례』에 의하여 아랫사람에게 보이면, 권면하지 않고도 자연히 교화가 백성에게 미칠 것입니다."[24] 이처럼 가묘를 통한 제사는 풍속과 교화의 수단으로 인식되었다.

가묘(또는 사당방)는 비일상적인 제사 공간이지만 집 안에 있으므로 일상의 생활공간과 연결되어 있다. 이 곳은 단순히 제사를 지내는 곳이기보다 유교의 효(孝) 이념을 관철시키는 곳이자 자제들에게 온순한 태도와 절제를 가르치는 교화의 공간이다. 그런 점에서 가묘는 사대부 생활의 공간적 파악을

---

20) "煇의 집에 들러 사당 방에 들어가 절했다."(1545년 3월 21일), "本家의 사방에 나아가 절했다."(1545년 4월 25일) 등의 서술이 2년 여 동안의 일기 속에 십 수 차례 나온다. 일상의 하나이던 그의 사당방 출입은 장조카 휘가 사형을 당하고 자신은 연좌에 걸려 경상도 성주로 유배를 떠나면서 더 이상 나오지 않는다. 참고로 이문건은 51세부터 73세인 1567년(명종 22)에 사망하기까지 22년을 유배지에서 보냈다.

21) "還時入煇家, 將茶果薦祠房, 告子之陞爵." 『묵재일기』, 1545년 4월 5일.

22) 그런데 국가가 주도한 가묘 또는 사당방의 설치는 윤회봉사를 대체하기 위한 의도가 있는 것인데, 이문건 가는 장손(長孫)의 집에 별도의 공간으로 사당방을 마련해 두고서 조상제사는 여전히 남매가 돌아가며 지내는 윤회봉사를 하고 있다. 국가 주도로 민간의 풍속을 바꾸기에는 시간과 노력이 더 필요하다는 것을 알 수 있다.

23) 『태조실록』 1년(1392) 12월 16일.

24) 『태종실록』 1년(1401) 12월 5일.

통해 『가례』의 세계관을 보다 극명하고 상징적으로 관철시킬 수 있는 곳이다. 또한 성실과 공경의 마음을 반복적으로 학습하는 수신의 장소가 될 수도 있다. 가묘는 주기적으로 반복되는 제사의 성격상 그리고 그것이 일상과 연결되어 있다는 점에서 생활의 유교화를 가속화시킬 것으로 보인다. 가묘를 통한 일상의 유교화, 그 핵심은 적장자를 통한 제사와 종통의 계승을 확실히 하는 것이다.

3. 『가례』로의 전환과 俗禮의 저항

1) 墓祭와 家廟祭

조선전기 제례 담론은 『가례』를 통한 위로부터의 개혁이 속례의 '저항'으로 인해 속도와 방향이 조정되는 양상을 담고 있다. 앞에서도 본 바 풍속의 전환에는 절대적인 시간을 필요로 하는데, 개국과 함께 『가례』에 의한 개혁이 선포된 지 150여년이 지난 시점에서도 여전히 근본적인 질문에서 크게 벗어나지 못했다. 그것은 '외래 문화'의 토착화에 따른 것으로, 명종 9년(1554)의 조정에서 사헌부가 제기한 문제가 바로 그런 것이다.

> 우리나라는 멀리 처해 있고 땅도 달라 풍기(風氣)가 같지 않기 때문에, 삼강 오상은 비록 중국과 다름이 없지만 그 사이의 제도와 문물은 중국과 다르지 않을 수 없습니다. 아내가 남편의 집으로 가는 것이 예를 따른 것이라고 하지만 우리나라에서는 남편이 아내의 집으로 갑니다. 무덤을 지키며 여묘(廬墓) 살이를 하는 것은 (중국에서는) 옛날부터 하던 것이 아니지만 우리나라에서는 3년을 여묘 살이합니다. 이 같은 일들이 한가지 뿐만이 아닌데 어떻게 한결같이 중국의 제도를 따를 수 있겠습니까?[25]

이 주장에는 풍습이란 위로부터 내려오는 방식의 정책으로 쉽게 바뀔 수 있는 성질이 아님을 말해준다. 여기서 예문에 나온 여묘를 중심으로 속례와 『가례』의 갈등 양상을 살피고, 논의가 어떻게 전개되는지를 볼 필요가 있다.

25) 『명종실록』 9년(1554) 9월 27일.

이를 통해 속례와 『가례』 각각이 부여하는 제사의 의미가 드러날 것이다.

부모 사후 3년의 여묘는 중국으로부터 유래하여 고려시대에 정착되고 확산되는데,[26] 조선으로 이어지며 유교적 효행 실천의 풍속이 되었다. 『가례』에 의한 변혁이 추진되던 조선전기에 특히 이 여묘가 도마 위에 오른 것은 새로운 의례에 없는 관행이기 때문이다. 그렇다면 그 시대에 자연스럽게 행해졌던 여묘에는 어떤 뜻이 담겨있는가. 여말선초의 이색(1328-1396)은 여묘를 자식으로서의 지극한 정[至情]을 표출하는 최상의 방법으로 인식한다.

> 비록 성인(聖人)의 법제로 따진다면 조금 유감 되는 점이 있으나 지금처럼 예법이 무너져버린 상태에서 자식으로서의 지극한 정을 다하여 3년 동안 품어주신 은혜를 갚기로는 이 방법(여묘)보다 나은 것이 없을 것이다.[27]

이색에 의하면 여묘는 인정을 따른 것으로 '현행 법제' 『가례』와는 무관하다. 세종대의 『삼강행실도(三綱行實圖)』나 15,6세기의 효행 사례로 여묘가 자주 언급되는 것으로 보아 이것은 국가가 인정하는 바 민간에 일반화된 관습임을 알 수 있다.[28] 여묘는 돌아가신 부모를 살아있을 때처럼 곁에서 모신다는 생각에서, 죽은 부모의 몸[魄]에 의미를 둠으로써 형성된 의례이다. 반면에 『가례』는 사람이 죽으면 몸이 있는 곳에 혼(魂)이 머무는 것이 아니라 혼은 육신을 떠나 신주에 자리 잡는다고 여겼다. 몸을 묻은 후 망자의 이름을

---

26) 이상민, 「고려시대 여묘의 시행과 효 윤리 변천과정」, 『역사와실학』 66, 역사실학회, 2018, 201면.

27) 이색, 「贈金判事詩後序」, 『牧隱文藁』권7. "雖於聖人之制, 有慊焉者, 以今禮制蕩然軼墜之時, 而能盡夫人子之至情, 以爲三年免懷之報, 其道莫尙乎此."

28) 이문건은 관직 생활을 하던 41세(1535년) 때에 어머니 신씨의 상을 당한다. 이에 관직을 내려놓고 양주 노원의 묘소에서 장조카 휘(煇)와 아들 온(熅)과 함께 만 2년 동안 여묘살이를 한다. 가까이에는 종형제가 그 어머니를 위한 여묘살이를 하고 있어 이들은 상대방의 여막을 서로 왕래하며 음식도 나누고 바둑도 두며 시간을 보낸다. 어머니 돌아가신지 만 2년이 되는 날에 신주를 장조카의 집에 설치된 사방(祀房)에 모신다. 일기에는 "煇와 함께 여막을 지켰다. 기운이 없어서 아침과 저녁에 올리는 哭에 참여하지 못했다."(『묵재일기』 1535년 11월 27일), "저물 무렵 盧原 여막에 당도하여 祭廳에서 절하고 哭을 한 뒤 묘소 아랫방에서 쉬다가 밥을 먹었다."(『묵재일기』 1535년 12월 13일)는 등 일기가 시작되는 1535년 11월 1일에서 반혼하는 1537년 1월 5일 까지, 여묘살이의 일상을 기록하고 있다.

적어 신주를 만들면 혼이 그곳에 깃드는데, 그 신주를 모셔와서 집안의 사당에 안치해야 편안하게 정착할 수 있다는 것이다. 그런 점에서 속례가 중시하는 묘소에서 지내는 묘제와 『가례』의 제사 공간에서 지내는 가묘제(家廟祭), 그 차이는 망자의 혼이 최종적으로 안식하는 곳은 어디인가에 따른 것이다. 다만 묘 안에 잠든 망자와 직접 마주하는 것은 신주를 통해 만나는 조상보다는 덜 추상적이고 덜 개념적이라는 사실이다.

조선전기의 속례가 중시한 1년에 네 번 지내는 묘제(墓祭)가 『가례』에서는 1년에 한 번 지낸다. 『가례』로의 개혁을 지지하던 16세기 예학자들은 속례의 묘제를 두고, 정례(正禮)는 아니지만 시속 또한 무시할 수 없다는 입장에서 그 절충안을 제시한다. 이언적(1491-1553)은 묘제 당일 음식설행은 가묘에서 하고 절은 묘소에서 행할 것을 주장하고,[29] 이이(1536-1584)는 1년에 4차례의 묘제를 유지하되 제물과 절차를 간소화할 것을 제안한다.[30] 이에 의하면 사람들의 보편 정서를 일시에 바꾸어 낼 수 없지만 종법제의 정신을 구현할 『가례』로의 개선이 필요하다는 것이다.[31] 이이는 "옛 것을 참작하고 오늘날에도 통하게 하여 그 마땅함을 얻을 것"[酌古通今, 似爲得宜]을 제안한다. 이처럼 조선전기는 『가례』를 정례(正禮)로 하지만, 시속과 갈등하거나 대치하는 부분에서는 인정을 따르거나 둘의 조화를 찾으려는 경향이었다.[32]

그렇다면 조선의 속례(俗禮)는 왜 묘제(墓祭)를 중시했고, 『가례』는 그 묘제를 배제했을까. 사생관의 차이에서 비롯한 것 외에 사회문화적인 배경이 있을 것으로 보인다. 조선전기 사회의 묘제는 이이가 지적한 바 윤행의 풍습이었다.[33] 도이힐러는 이를 남계친과 비남계친이 자신들에게 상속지분을 물려

29) 이언적, 『奉先雜儀』上 〈俗節則獻以時食〉, "按世俗正朝寒食端午秋夕, 皆詣墓拜掃. 今不可偏廢, 是日晨詣祠堂薦食, 仍詣墓前奠拜. 若墓遠則前二三日詣墓所齊宿, 奠拜亦可."

30) 이이, 『栗谷全書』권27, 「祭儀鈔」, 〈墓祭儀〉, "謹按家禮, 墓祭只於三月擇日行之, 一年一祭而已. 今俗於四名日, 皆行墓祭. 從俗從厚, 亦無妨."

31) 하지만 17세기 초에 이르기까지 속례의 묘제 중시와 『가례』의 가묘 제사가 절충의 형태로 설행되는 과도기적 모습을 보인다. 우인수, 「17세기초 경당 장흥효 가문의 제사 관행」 『국학연구』 21, 한국국학진흥원, 2012, 472면.

32) 이혜순, 앞의 글, 5-33면; 도민재, 「晦齋 『奉先雜儀』의 禮學史的 意義—16세기 祭禮書와의 비교를 중심으로」, 『동양고전연구』 72, 동양고전학회, 211면.

33) "墓祭와 忌祭를 세속에서는 돌려가며 지내니 이는 예가 아니다. 묘제는 윤행을 한다 해도 다 같

준 사람들을 기억하려는 마음에서 비롯되었을 것으로 본다.[34] 그렇다면 아들 딸 균분상속의 전통에서 쉽게 접근할 수 있는 제사가 윤행으로 지내는 묘제와 기제이다. 즉 조선의 시속인 남귀여가혼(男歸女家婚)에 의해 출계집단은 계속 이동하게 되고 이에 조상의 묘들이 곳곳에 흩어져 여러 세대의 조상을 모신 묘역을 형성하기가 쉽지 않을 것이다. 접근이 가능한 사람이 참예하는 묘를 중심으로 한 제사는 적장자라든가 종통(宗統)이라고 하는 종법제의 중요한 부분을 이루는 것과 크게 연관이 없다. 따라서 종법제를 지향하는 『가례』의 제사는 묘제를 줄이고 4대를 대상으로 한 시제(時祭)를 종자가 주관하는 가묘에서 행하려는 것이다.

한편 묘제(墓祭)가 가묘제(家廟祭)로 대체된 것은 송대(宋代) 작품인 『가례』의 사회경제적 배경과 무관하지 않을 것이다. 송대성리학은 당송교체기의 혼란을 겪으며 동족(同族) 결속을 강화시킬 시대정신을 만들 필요가 있었다. 혈연관계의 재편성이 동족을 기반으로 한 종법체제로 이어지는데, 여기서 조상제사는 동족을 결합시키는 기능을 하고 가묘는 그 매개가 된다. 즉 가묘는 접근이 용이하지 않은 묘소보다 동족들의 정신적인 구심점 역할을 하기에 유리하기 때문이다.[35] 조선의 성리학 또한 종법사상 구현의 맥락에서 동족 집단을 결속시킬 방법으로 제사에 주목하는데, 그것이 구체화되기는 17세기 후반 이후로 보인다. 그런 점에서 조선전기의 제사 담론은 동족 집단 즉 남계 혈통을 중심으로 한 '가문'이 아직 일반화되기 이전의 상황을 담고 있다. 참고로 후기로 갈수록 『가례』가 확산되면서 묘제(墓祭)나 여묘(廬墓)를 부정하는 담론이 강하게 형성되는 것을 볼 수 있다.[36]

묘제에 의미를 둔 속례와는 달리 새로운 의례 『가례』는 1년에 네 번 치르는 시제(時祭)를 중시했다. 『가례』에는 사시제 외에 초조(初祖), 선조(先祖),

---

이 묘 앞에서 지내는 것이니 안 될 것은 없다." 『擊蒙要訣』, 「祭禮」.

34) 도이힐러, 앞의 책, 338면.

35) 이상민, 앞의 글, 230면.

36) 물론 18세기 후반에도 효행 실천의 하나로 여묘가 행해지곤 했는데, 특수한 사례에 불과한 것이었다. 박주, 「18세기 후반 경상도 거창군 효자 3형제의 여묘생활—金謹樞의 『廬墓日記』를 중심으로—」, 『한국사상과 문화』 73, 한국사상문화학회, 2014; 김유리, 「조선시대 여묘(廬墓)의 지속과 그 근거」, 『종교학연구』 35, 서울대 종교학연구회, 2017.

녜제(禰祭), 기제(忌祭), 묘제(墓祭)의 다섯 종류가 있다.[37] 다시 말해 사계절의 길일(吉日)에 지내는 시제는 고조고비(高祖考妣) 이하 고비(考妣)까지의 4대 봉사로 『가례』에서는 가장 큰 제사다.[38] 이 제사는 가묘 또는 사당에서 종자(宗子)가 주관하는데, 곧 '존조경종(尊祖敬宗)'이라는 종법 정신을 구현하는 방법이기도 하다. 이러한 4대봉사 모델은 승중자만 아니라 시조나 고조의 모든 남계친에게 참여권을 준다는 점에서 당내 친척을 확대된 제례집단으로 조직하는 것이다.[39] 또 『가례』의 초조・선조・녜를 위한 제사[40]는 시조로부터 남성 계통을 추적함으로써 조상을 향한 보편적인 의식과 부계친의 계보를 강화시키는 기능이 있다. 다시 말해 묘제(墓祭)에서 가묘제(家廟祭)로의 전환은 가부장제 구현을 위한 하나의 과정이다.

2) 인정을 추구한 속례의 제사들

조선전기 속례의 제사로는 묘제(墓祭)와 기제(忌祭) 그리고 고비합설(考妣合設)과 생신제(生辰祭)가 있다. 묘제와 기제는 『가례』에도 있지만 속례에서는 그 비중이 크고 중시되었다는 점이다. 앞절에서 묘제에 대한 속례와 『가례』의 차이를 살펴보았는데, 여기서는 속례의 제사들에 깃든 의미를 논하고자 한다. 우선 조선전기의 시속에서 중시된 묘소에 가서 지내는 묘제나 기일에 지내는 기제는 망자를 개별로 기억한다는 점에서 4대 조상을 함께 지내는 시제보다 더 구체적이고 관계적임을 알 필요가 있다.

여기서는 고비합설과 생일제에 주목하는데, 고비합설이란 기제에서 당사자와 그 배우자를 함께 지내는 것을 말한다. 이에 대해 16세기 이언적은 제례를 행하는 '상식적인 마음'을 존중한다는 측면에서 고비합설을 인정한다. 그

37) 주희, 임민혁 옮김, 『주자가례』, 예문서원, 1999.
38) 시제는 산재 4일, 치재 3일로 기제의 산재 2일, 치재 1일보다 재계 기간이 긴 大祭임을 알 수 있다. "時祭則散齊四日, 致齊三日. 忌祭則散齊二日, 致齊一日. 參禮則齊宿一日. 所謂散齊者, 不弔喪, 不問疾." 이이, 『격몽요결』, 「제례」.
39) 도이힐러, 앞의 책, 347-351면
40) 初祖는 시조를, 先祖는 시조 이하 고조 위까지, 녜는 아버지 제사다. 초조는 동지에 선조는 입춘에, 녜제는 계추(季秋)에 지낸다.

는 『예기』의 「중용」과 「제통」의 말을 인용하면서 살아있을 때의 관계로 볼 때 죽어서도 부부 두 사람을 한 몸으로 여겨 한 사람인 것처럼 제사 지내는 것이 인정상 어긋나지 않는다는 것이다. '올바른 예[正禮]'는 아니지만 '예는 인정을 좇는 것'[禮循人情]이므로 시속의 부부합설은 가능하다는 의견이다.[41] 생존시의 관계를 사후의 제사에까지 연장한 것이다.

생존시의 친밀감을 제사에 반영한 사례는 16세기 사족 이문건의 『묵재일기』에도 자주 등장한다. ①아버지의 기일에 어머니의 신위를 함께 차리고, ②아버지 제사에 그의 죽은 자녀들을 함께 모시며 ③자녀 없이 죽은 누나의 기제를 지내면서 그 남편인 자형도 함께 차리는 방식이다.

① 아버님의 기일이다. 어머니의 신위와 함께 차려 제사를 올렸다.(1545년 12월 26일)
② 아버님 기일이다. 중당(中堂)에서 제사를 지냈다. 제사가 끝나자 다시 누님 박씨와 큰 형님 신위에 국수・떡・술을 올렸다.(1535년 12월 26일)
③ 누님의 기일이다. 당(堂)에서 제사를 지내고, 아울러 별좌[누님의 남편]를 제사했다.(1558년 11월 12일)

하지만 사람의 정리에 따라 다양한 형태의 합설이 이루어졌던 시속의 관행은 예학자들에 의해 비례(非禮)로 인식되었다. 이이는 "기제에서는 단 한 분만을 차린다"[42]고 했고, 이재(1680-1746)는 기제사에서 부부를 합제하는 것은 인정상 그런 것이라 하고, 예의 원칙에서는 한 위만 지내야 한다는 것을 다시 확인시킨다.[43] 또 18세기의 유장원(1724-1796)은 고비 합제가 예에 어긋난다는 맥락에서 이황의 발언을 인용하는데, 기제에는 해당 신주만을 제사하는 것이 옳다고 했다는 것이다.[44] 후기로 갈수록 정례(正禮)라는 이름

41) 이언적・이전인, 『關西問答錄』. "仁問曰, 時俗忌日合祭考妣, 於禮不合, 何如. 曰, 禮循人情, 合祭父母, 原其情則不甚乖也, 事之無害於義者, 從俗可也. 然以禮之正則只設一位, 似乎宜當."
42) 이이, 「祭儀鈔」, 『율곡전서』제26권. "忌祭則散齋二日, 致齋一日, 設所祭一位."
43) 이재, 「答權亨叔」, 『陶菴集』 제14권. "忌辰之合祭考妣, 本於人情, 雖未忍遽廢, 而若論禮之正, 則只設一位是也."
44) 유장원, 「上食合祭考妣之非」, 『상변통고』제18권. "退溪曰, 合祭 , 非但無文可據 , 吉凶並行 , 非禮無疑. 況忌日, 尙只祭當忌之主, 當喪而豈可合祭也."

의 『가례』로 수렴되어 감을 볼 수 있다. 대신에 인정과 정리(情理)가 반영된 제사 관행은 축소되거나 퇴출되었다.

또 하나, 망자의 생일에 지내는 생일제 또한 시속의 전통으로 당연시된 제사이다. 이 생일제가 16세기에 오면 예의 적합성 문제로 논쟁 대상이 된다. 모든 관혼상제를 『가례』를 기준으로 점검하려는 맥락에서이다. 여기서 이후 생일제 진설의 지침이 된 정구(1543-1620)와 이황(1501-1570)의 문답에 주목할 필요가 있다.

> (정구가 질문한다) 중국인이 쓴 『가례집설』이라는 책에 돌아가신 부모의 생신에 지내는 '생기(生忌)'라는 제사가 있습니다. 대개 돌아가신 부모의 생일에 음식을 차려 제사를 지내는 것인데, 생존 시의 행사를 본 뜬 것입니다. 그 제문에는 '살아 계실 때의 경사스런 행사를 돌아가셨다고 어찌 그만둘 수 있습니까'라고 하니, 그 뜻이 어떠합니까. (퇴계선생이 대답한다.) 아마도 맹자가 말한 '예가 아닌 것의 예[非禮之禮]'가 바로 이 경우에 해당하는 것 같다.45)

퇴계의 답변은 '인정(人情)'과 '정례(正禮)'사이에서 분명한 입장을 취하기 어려웠던 조선전기 시대상황을 반영한 것으로 보인다. 퇴계의 시대 16세기에는 돌아가신 부모를 위한 생신제가 일반적으로 행해졌다. 평생의 일상을 기록한 이문건은 부모에 한해서 매년 생신제를 지낸다. 『묵재일기』에서 그는 생기일(生忌日) 혹은 생휘일(生諱日)이라 적고 아버지와 어머니의 생신인 10월 29일과 3월 8일에 제사를 지내는데, 그가 죽은 1567년 그 직전까지 어김없이 행한다. 다만 유배지에 갓 도착한 1545년에는 "의례대로 제사를 지내지 못했다"고 썼다.46) 생신제도 일정한 의례를 갖춘 제사였음을 말해준다.

앞에서 소개한 퇴계의 '비례지례(非禮之禮)'는 생신제에 대한 이후 예학자

---

45) 李滉, 「答鄭道可問目」, 『退溪集』제39권. "中原人作家禮集說, 其中有所謂生忌. 蓋於先考妣生日, 設飮食以祭, 象平生也. 其祭文曰, 存旣有慶, 歿寧敢忘云云, 此意何如. 恐孟子所謂非禮之禮, 此類之謂也."

46) · 어머님 生忌日이다. 靈座에 제사를 차리고 哭을 했다.(『묵재일기』 1536년 3월 8일)
· 어머님의 生忌日이므로 小祀를 차려 아들과 함께 지냈다.(『묵재일기』 1548년 3월 8일)
· 어머니의 生忌日이라 제사를 지냈다.(『묵재일기』 1566년 3월 8일)
· 오늘 아버님의 생기일이나 의례대로 제사를 지내지 못했다.(『묵재일기』 1545년 10월 29일)
· 아버지의 生忌日이라 堂에서 제사를 지냈다. (『묵재일기』 1566년 10월 29일)

들의 지침이 되었다. 정경세(1566-1633)와 송준길(1606-1672) 등은 퇴계의 발언은 생신제가 인정에는 가깝지만 『가례』에 없다는 뜻이므로 후학들은 달리 의론할 필요가 없다고 한다.[47] 사실상 폐지를 주장한 것으로 보인다. 나아가 송시열(1607-1689)은 '예가 아니다'라고 한 퇴계의 말에 주목하고, "예가 아닌 줄을 알면서 선대(先代)에서 행해왔다는 이유로 폐지하기 어렵게 여긴다면 예가 아닌 예를 고칠 날이 없을 것이다"[48]라고 한다. 후기로 갈수록 제사에 깃든 인정적인 요소를 없애는 쪽으로 향한 것이다.[49]

한편에서는 생신제 진설의 타당성을 주장하는 의론도 나온다. 박세채(1631-1695)의 경우 생신제를 옹호하는데, 그는 본원적 감정의 표출이 문헌적 근거에 예속될 수 없다는 입장에 서 있다.[50] 생신제를 금지시키는 것은 자연스러운 정감과 어긋난다는 의견이 조선후기에도 지속적으로 제기되었다. 하지만 대세는 예학 즉 『가례』의 방향으로 주도되었다. 18세기의 정제두(1649-1736)는 "내 이후는 생일제 지내지 말라. 내 이후는 부부에서 본위(本位)만 지내도록 하라. 『가례』에 따른 것이다."[51]라고 한다. 정제두가 자손에게 남긴 글에서 알 수 있듯, 16세기에 대두되어 '비례(非禮)'로 규정된 생일제와 부부합설이 18세기에 이르기까지 '폐기할 수 없는 인정'으로 유지되어 왔다는 사실이다. 정례(正禮)와의 대비 속에서 의리상 폐기되어야 하지만 정리상 버릴 수 없는 제사로 명맥을 유지한 것이다.

『가례』가 종법제의 형식과 명분을 더 중시했다면 시속의 제사는 망자와의 구체적인 관계나 친밀감이 더 중시되었다. 『가례』와 비교할 때, 시속 제사에 내포된 바 조선전기 사람들의 제사 의식은 덜 추상적이고 덜 규범적이라는 사실이다. 그리고 망자(亡者)를 기억하는 방식이 구체적이고 정감적이다. 가

47) 강민구, 「죽음에서 자아올린 生의 기억—生辰祭 詩文에 대한 연구」『한국한문학연구』 70, 한국한문학연구회, 2018, 56면.
48) 송시열, 「答韓汝碩」, 『宋子大全』 제78권. "生辰之祭, 果如退溪門人所疑, 而退溪非禮之答, 似不可易矣. 若知其非禮, 而以先世所行, 爲難停廢, 則是非禮之禮, 無時可改也."
49) 퇴계학파의 예론에 대해서는 박종천의 연구(「16-7세기 禮問答으로 살펴본 退溪와 退溪學派 禮學」, 『퇴계학보』125, 2009)에 자세하다.
50) 강민구, 앞의 글, 59면.
51) 정제두, 「壬戌遺敎」, 『霞谷集』 제7권. "自吾下生日祭勿爲. 自吾祭忌日夫婦只本位. 從家禮也."

계계승과 사후봉사가 제사를 통한 두가지 기능이라면 조선전기 속례의 제사는 계보의 확인보다는 사후에도 살아있을 때처럼 대하고자 하는 정리(情理)가 강하게 작용하고 있는 것이다.

4. 혈연적 近屬의 봉사와 交感의 의례

존조경종(尊祖敬宗) 즉 조상에 대한 존숭과 종자(宗子)에 대한 공경이 『가례』의 제례가 구현하는 최종 근거라면, 그것이 아직 보편 정서로 정착하지 않았던 시기의 제사는 그 부여하는 의미가 이와 다를 수 있다. 조선전기 제사 설행의 기록들에는 슬픔이나 회한 등 망자에 대한 감정들을 고스란히 드러낸 경우가 많다. 평소에 억눌려 있던 원초적 감정들이 제사를 매개로 흘러나온 것인데, 이는 개인 감정이 최대한 절제된, 종자(宗子)가 주관하는 사당 제례와는 다른 모습이다. 『가례』가 가장 중시한 시제의 경우 공동의 조상을 가진 당내 친속의 결속에 근본 뜻이 있다면, 남계친이든 비남계친이든 혈연적 근속이 설행하는 제사는 망자를 중심으로 한 의례가 될 수 있다. 여기서 제사란 엄숙하고 정제된 형식적인 의례가 아니라 제사를 통해 그리움을 쏟아내고 안타까움을 불러내며 종국에는 스스로를 위로하는 계기가 된다는 점이다. 제사는 고도의 감정을 요구하는 의례라는 점에서, 감정이 어떻게 처리되는가를 보는 것도 속례와 『가례』를 차이를 이해하는 하나의 방법이 될 것이다.

이미 알려진 바 조선전기의 제사는 남계친과 비남계친이 돌아가며 지내는 윤회봉사가 풍속이었다. 윤회봉사란 상속을 받은 자녀들이 그 지분만큼 부모 제사의 의무를 수행하는 것이라 할 수 있는데, 이들은 대체로 망자와 혈연적으로 가장 가까운 사람들이다. 비남계친도 동일한 자격이 주어진다는 점에서 윤회봉사는 남계친의 계보 확인이나 결집과는 무관한 그야말로 사후봉사의 의미가 강하다. 이 윤회봉사가 장자 단독봉사로 간 것은 재산 상속문제가 결부된 경제적 요구에 의한 것이기도 하지만,[52] 『가례』 식의 친족 재구성의 요구 또한 중요한 작용을 했을 것이다. 여기서는 윤회봉사의 사례를 구체적

52) 도이힐러, 앞의 책, 473-531면

자료를 통해 확인하고 망자와 혈연적 근속인 봉사자가 제사들에 임하는 감정을 살펴보고자 한다. 그리고 조상제사만 아니라 직계비속의 기일과 생일제를 지내는 부모로서의 감정에도 주목하고자 한다. 여기에 활용될 자료는 16세기 남성 사대부가 남긴 『묵재일기』와 17세기 사대부 여성이 남긴 『병자일기』다. 당연한 말이지만 제사에 임하는 감정은 망자와의 관계나 망자에 대한 기억에 따라 다를 수 있다. 이에 더하여 성별이 다른 두 기록자를 통해 제사 감정의 성별 차이를 엿볼 수 있을 것이다.

1) 『묵재일기』를 통해 본 제사 관행

『묵재일기』에 의하면 기록자 이문건(1494-1567)이 직간접적으로 관여하는 제사는 1년에 20여 건이다. 윤회봉사의 관행에 따라 자신의 순서가 되면 지내게 되는데, 다른 집에서 지낼 때는 재계(齋戒)와 소식(素食)으로 임한다. 그에게 가장 큰 제사는 부모의 기일 제사다. 다섯 남매가 돌아가며 지내다가 모두 죽고 막내인 자신만 남게되는데, 그는 삶이 다할 때까지 홀로 부모 제사를 지낸다. 형제자매의 몫은 그 자녀에게 대물림되지만 장형의 외아들은 처형되었고 작은 형의 외아들은 극변에 귀양중이며 두 누나는 자손을 남기지 않았기 때문에 혼자서 지낼 수밖에 없었다. 아버지의 기일에 죽은 형들과 누나들의 신위를 함께 차린 것은 망자가 그들을 보고 싶어할 것이라는 생각이나 혈친들에 대한 그리움이 엄습할 것일 수도 있다.[53]

그에게 부모형제 다음으로 가까운 혈연은 조부모와 외조부모가 될 것이다. 조부모의 경우 그 자녀 3남 1녀는 모두 사망했고 그 자녀들이 돌아가며 조부모의 제사를 지낸다. 이문건은 유배지에 도착한 다음 달 조부의 제사를 맞이하는데, 어느 집에서 지내는지 조차 알 수 없다며 슬퍼한다. 1554년 10월 11일 조부 제사는 최수영과 혼인한 고모 옹희(雍姬)의 자손이 지낼 차례라고

53) "아버님 기일 제사를 지내고, 다시 박씨댁 누님과 큰 형님 신위에 국수・떡・술을 올렸다."(『묵재일기』 1535년 12월 26일) "부모님・두 누님・두 형님에 모두 지방을 써놓고 속절(俗節) 제사를 지내며 영원히 사모하는 마음을 표했다."(『묵재일기』 1552년 1월 1일) "부모님의 제사를 차리고 아울러 두 누님・두 형님의 신위를 차렸다."(『묵재일기』1556년 1월 1일)

썼다. 〈표 1〉를 보면 조부의 기제는 이문건 부친의 자녀에게 한 차례도 오지 않았던 반면에 조모의 기제는 부친의 자녀들로 정해놓은 것 같다. 1554년의 조모 기제는 작은 누님의 몫인데 누님이 이미 죽어 자형 박옹이 지내게 된다.[54] 자형에게는 죽은 처의 조모가 되는데, 무심할 수 있을 것이라 여겼는지 손자인 이문건 자신이 지내기도 한다.

〈표 1〉 조부모 기제의 윤회봉사 상황

조부 기제일 10월11일	1545	할아버지의 기제사이나 어디에서 행하는 지 알 수 없어 슬프다. 이틀간 재계하고 소식(素食)했을 뿐이다
	1551-1552	할아버지의 기일이나 다른 댁에서 지낼 차례라 재계하고 소식만 했다.
	1554	조부의 기일이라 재계하고 소식 했다. 최(崔) 댁 몫이다.
	1555-1566	조부의 기일이다. 다른 집에서 지낼 차례라 재계하고 소식하며 보냈다.
조모 기제일 8월 17일	1551, 1553 1561, 1563	할머니의 기일이라 소식했다.
	1552, 1556 1558, 1562	조모 김씨의 기일인데 내[친가] 순서이므로 당에서 지냈다.
	1554	조모의 기일인데 박옹 집 차례인데, 빠뜨릴까 염려되어 내가 지냈다.
	1555	조모의 기일이다. 다른 집에서 지낼 차례여서 재계만 하고 넘어갔다.
	1566	조모의 기일이라 안봉사에서 제사를 차려서 지냈다.

그는 또 외조부모의 기일인 6월 5일과 3월 25일을 해마다 기억하고 기록했다. 외조 신회(申澮) 부부의 자녀는 2남 3녀로 이문건의 어머니는 그들의 2녀이다. 외조부의 기제는 참봉댁과 도사댁 등 다른 집에서 지내는 동안 이문건은 재계와 소식으로 임한다. 외조모의 기제는 1555년과 1565년 두 차례 자신의 몫이 되어 직접 지냈고 그 외는 다른 집 몫이었다. 〈표 2〉에 보인 바 증조부 제사는 자신이 직접 지내는 때가 많았는데, 아버지에 배정된 오남매의 몫을 도맡았기 때문으로 보인다. 이때 이문건은 '친가'차례라고 썼다. 반면에 증조모 제사는 한 차례도 자신의 몫이 되지 않았다. 윤회봉사에도 일

54) 1537년 1월 6일부터 7일 동안 어머니의 삼년상을 마친 형제자매가 분재(分財)를 하는 장면. 종을 보내 박옹을 불러오게 하는 내용이 있다. "통지[박옹]는 노비를 몫에 따라 나눈 뒤 저녁에 자리를 파하고 갔다" 『묵재일기』, 앞의 책.

정한 규칙을 두어 조부를 담당할 자녀군 또는 조모를 담당할 자녀군으로 분할봉사를 한 것으로 보인다.

〈표 2〉 증조부모 기제의 윤회봉사 상황

증조부 1월 29일	1546, 1547	증조부의 기일이나 제사가 어디서 행해지는지 알 수 없어 소식만 했다.
	1548, 1551, 1554 1557, 1563-66	증조부 기일이다. 내가 지낼 차례라 간략하게 차려 지냈다.
	1552-53, 1556-62 1564, 1567	증조부의 기일인데 제사 차례는 다른 집이다. 재계하고 소식(素食)했다.
	1555	증조부 기일이다. 연안댁에서 지낼 차례이다.
증조모 7월 29일	1551-52, 1556	증조모의 기일이라 재계하고 소식(素食)했다.
	1553,1555, 1557	증조모의 기제사인데, 곡산댁 쪽의 차례라 재계하고 소식만 했다
	1554,1561	증조모의 기일이다. 재계하고 소식했다. 청양댁 자손 쪽 차례다.
	1558	증조모 기일이라 소식(素食) 했다. 단, 남정에서 성주 관속이 국수를 바쳐 깜빡 잊고 그 교토(交土)를 먹어버렸다. 한탄한들 어찌 하랴!
	1562-1565	증조모 조(趙) 씨의 기일이라 소식(素食)했다.

이문건은 장인과 장모의 기제사를 직접 지내기도 하고, 재계와 소식으로 임하기도 한다. 장인 장모는 남매를 두었는데, 장인의 제사는 처남 쪽에서 맡은 것 같고 장모 제사는 그 딸인 아내 몫으로 정해놓은 것 같다. 이문건은 친가 쪽 조상은 기일마다 재계와 소식을 행하는데 비해, 〈표 3〉에 보인 바 장인 기일에는 대충 보내거나 아예 생각조차 않는 경우가 많다. 그것은 일기에도 나오지만 장모는 선물이나 편지를 보내며 사위를 챙겨준 데 반해 장인은 혼인하기 오래 전에 사망하여 어떤 기억이 있을리 없다. 당연한 말이지만 제사 감정은 생전의 관계에 따라 그 농도가 다를 것이다.

〈표 3〉 장인 장모의 기제 상황

장모 10월22일	1546	장모님 기일이다. 아내가 제수를 차렸고, 아들과 내가 지냈다.
	1551,1553	장모님 기일이지만 제사를 차리지 않고 소식(素食)만 하고 지나갔다.

	1552, 1554-66	장모님 기일이므로, 당(堂)에서 제사를 지냈다.
장인 7월 5일	1546	장인의 기일인데 아내가 지내고 나는 휴가를 받아 소식(素食)을 했다.
	1551-1556 1558,1561-65	누구 제사 인지 언급없이 주로 '재계하고 소식했다.' 로 서술.
	1555, 1557	기일 자체를 언급하지 않음

이 외에도 이문건이 직간접적으로 관여하는 제사는 많았다. 양증조부모의 기제일인 10월 6일과 8월 14일, 고조부 기일인 4월 25일은 반드시 기억하고 직접 지내기도 하지만, 고조모의 기일에 대해서는 재계와 소식은 물론 거의 언급이 없다. 그리고 그는 아내 증조부의 기일에도 아내와 함께 소식으로 임하고, 1537년 3월 9일에는 외증조모의 기일을 기억하고 일정한 의례를 행한다. 그의 시대에 조상의 범위는 친가 외에도 외가, 처가가 포함되고, 외조부모, 외증부모, 처부모, 처조부모, 처증조부모도 이문건에게 조상이 된다.

한편 이문건에게는 더욱 애틋하고 슬픈 마음으로 지내는 제사가 있는데, 소생 없이 죽은 큰누나의 제사다.[55] 또 성년이 되어 죽은 딸 순정(1525-1544)의 제삿날도 아버지 이문건의 마음을 안타깝게 한다. 그는 매년 돌아오는 딸의 제사에 소식(素食)으로 참례하는데, 그가 죽기 3년 전까지 딸의 기일을 기억하고 기록했다. 딸의 제사에는 아내가 제수를 준비하고 여비(女婢)가 지내는 식이었는데, 칠순을 넘기자 기력이 다했는지 딸의 기일을 더 이상 거론하지 않았다. 『묵재일기』의 제사 기록은 정이 가는대로 마음의 제사를 자기 식대로 지내는 것이 가능했던, 조선전기 제사 관행을 보여주는 자료라는 점에서 의미가 크다. 이런 방식의 제사는 17세기 초의 사례에도 보이는데, 장흥효(1564-1634)의 1616년에서 1625년 사이의 기록에는 조상 제사 외에 남동생과 여동생의 제사를 매년 지낸 것으로 나온다.[56] 이는 『가례

55) "죽은 누님의 기일이다. 생각해보니 정성스런 마음으로 제사를 차릴 사람이 없기에, 아내의 권유에 따라 새벽에 소사(小祀)로 지냈다."(『묵재일기』 1552년 11월 12일) 이문건은 1546년에 죽은 큰 누이의 기일을 거의 매년 기억하고 직접 지내는데, 자형인 별좌를 함께 지내기도 한다.
56) 우인수, 앞의 글, 460면.

』의 직계주의가 완전히 정착하기 이전의 과도기적 현상임을 알 필요가 있다.

2) 『병자일기』를 통해 본 제사 감정

17세기 전반 남평조씨(1574-1645)는 생일다례・기제・절제 등의 이름으로 1년에 30여 건의 제사를 직간접적으로 참례한다. 조씨가 남긴 『병자일기』는 1636년 12월 16일에서 1640년 8월 9일까지, 3년 10개월여 동안의 기록인데,[57] 각 기일을 매년 기억하고 기록했다. 몫을 나눌 자손이 있는 제사는 윤행으로 하고, 조씨 부부 외에는 지낼 사람이 없는 제사는 부부 함께 또는 조씨 혼자 지낸다. 남편 남이웅(1575-1648)은 아내가 피난길에 오를 때 인조를 배종하여 남한산성에 들어갔다가 다시 재신(宰臣)의 자격으로 세자를 수행하여 심양으로 가는데, 1년 반이 지나서야 귀국한다. 이 기간동안 60대 중반의 조씨는 서산・충주 등의 피난지를 전전하며 홀로 시가와 친가의 제사들을 기억하고 챙긴다.

남편 남이웅의 친부모와 친외가의 제사는 6남 1녀의 형제가 돌아가며 지내는데, 일기 속 3,4년의 기간에는 조씨 부부에게 거의 돌아오지 않았다. 다만 양(養) 시부모 제사는 조씨 부부의 단독 몫으로 해마다 직접 지냈다. 그녀가 대기(大忌)라고 부른 제사가 있는데, 친정아버지와 시부모, 양시부모의 모두 다섯 기다. 그런데 양가 부모를 큰 제사의 범주로 이해한 조씨가 유독 친정어머니에게는 대기가 아닌 '문밧모님'으로 칭하는 것이다. 그런데 시아버지와 양시부모의 제사에는 감정 개입이 없는 간단한 기록을 남긴 것을 보면 그녀에게 대기란 의리상의 '큰 제사'를 뜻한 것 같다. 반면에 대기로 불리지는 않지만 매년 직접 지내는 친정 어머니 제사에는 그리움과 슬픔이 곡진했다.

> 문밖 어머님의 기제사였는데 조별좌가 오려고 했으나 비 때문에 못오시는가 싶다. 천남[斗臨]를 데리고 띠를 띠우고 관을 씌워서 제사를 지내니 슬프고 설운

57) 남평 조씨, 『丙子日記』, 全鑒大・朴敬伸 譯註, 예전사, 1991. 이 일기는 병자년 12월 淸軍의 침입으로 피난길에 오르는 데서 시작되어 피난지에서 보내는 1년 7개월여의 기간과 서울 집으로 귀환한 후의 2년 2개월 가량의 기록이다.

정이 그지없다. 외손자라도 있었으면 하고 생각하니 가슴 아프기 그지 없다. 조카들도 하나도 못오니 그런 섭섭함이 없다.(『병자일기』 1638년 1월 18일)

여기서 말한 조별좌는 조씨의 친정 피붙이고 천남은 남편의 첩자(妾子)이다. 천남은 의리상 자식이지만 혈연이 아니기에 자신의 서러움이 친정어머니 제사를 계기로 다시 떠오른 것이다. 조씨는 1년에 여덟 번의 매우 특별한 제사를 지낸다. 유교적 제사를 길례(吉禮)라고 하는 것은 헤어지는 슬픔이 주가 되는 상례에 비해 분리되었던 조상신과 다시 만나는 것이고, 그 만남 속에서 자손의 정성과 조상의 음덕이 오고가는 잔치이기 때문이다.[58] 그런데 제사의 대상이 조상만 있는 것이 아닐 뿐더러, 죽음은 태어난 순서를 따라 찾아오는 것도 아니다. 조씨에게는 13세와 25세의 나이로 죽은 두 아들과 두 며느리가 있다. 어머니 조씨는 이들의 기제와 생일제를 홀로 지낸다. 친정 어머니 외의 모든 조상제사가 짤막한 기사로 처리되는 것과는 달리 아들과 며느리의 제사 기록은 문장이 길거나 자신의 주체할 수 없는 슬픔으로 가득차 있다.

〈표 4〉 아들 및 며느리 제사 기록

장남 남천계 3월 5일(생일) 4월 5일(기일) 13세에 죽음	1637	4.5 : 천계 제삿날이다. 제를 지내고 나니 마음이 더욱 그지 없다.
	1638	3.5 : 천계의 생일이다. 잔을 부어 놓고 어찌 자식들이 저희가 내게 하여야 할 일을 내가 저희에게 하게 하는가 생각하니 슬픔이 그지없다. 4.5 : 천계의 기일이다. 어찌 내 자식들은 사람 일 알만하여 죽으니 더욱 싫다. 어려서 죽은 아이들은 그렇더라도 두 아들은 13년씩, 25년씩 나를 빌려 모자되어 살뜰이 사랑하며 살다가 다 죽으니 알지 못할 일이로다. 무슨 죄가 있어 나를 이렇게 간장을 태우게 하시는가? 어느 날 어느 시에나 마음이 누그러져 풀릴까? 내가 인간 세상을 버린 후에야 잊을까 한다.
	1639	4.5 : 천계의 제삿날이다. 이 어찌 일찍 죽어 내 간담을 태우는가. 내 나이 벌써 육십육세, 우리 부부가 함께 산지 사십구년이라. 자식이 하나라도 있으면 무던할 것이로되 매양 두려우니 매일 죽게 해 달라 축원한다.
	1640	4.5 : 천계의 제삿날이다. 슬프고 설운 정이 어찌 없던 적이 있었던고.

58) 박종천, 『제사와 제례문화』, 국학진흥원, 2005, 117면.

차남 남두상(1609-1633) 10월3일(기일) 11월8일(생일) 25세에 죽음 별좌	1637	10.3 : 별좌의 제사를 지내니 설움이 끝이 없다. 어찌 말로 다 할 수 있으랴. 신주를 보니 숨이 막히는 듯 정신이 아득하다. 흐르는 세월 어느 때 어느 날에나 잊을까? 어여쁘던 얼굴이 생생하고 그리운 일만 생각하면 간담이 쪼개지는 듯, 베어지는 듯 (…) 아이고, 꿈에나 나타나 보이려무나. 꿈에도 한번 보이지를 않으니 제 잘못이로다. 저인들 정령이 있으면 늙은 어미를 생각하지 않으랴마는 幽明이 달라서 그런가 더욱 설워한다. 11.8 : 오늘이 별좌의 생일이라 차례 지내고 조카님네와 진사가 와 술을 여섯 잔씩 마셨다. 내 마음이 더욱 어떠하랴. 슬픈 정과 서러운 마음이.
	1638	10.3 : 별좌 기제사다. 죽은 지 육년 저나 나나 무슨 죄로 자식이 없는가. 11.8 : 별좌의 생신이다. 다례를 지내니 어찌 아니 서러우랴.
	1639	10.3 : 별좌의 기제사를 지내니 계유년의 일이 새롭게 생각나니 그지없는 정회를 어찌 말로 다 하랴. 어느 사이에 벌써 칠년이 되었는가. 젊은 사람의 신주 셋에게 제사를 지내게 되니 서러움을 어찌 말하리. 불쌍하다 내 아들, 아까울사 내 자식. 꿈에도 아니 보이니 나를 잊었는가. 다시 누구 집의 자식이 되었는가. 어찌 한 번도 아니 보이는가. 마음을 태우고 서러운 정을 매일 품고 지내나 겉으로는 항상 즐거운 사람같이 지내니 제 정령이 나를 잊었는가 생각하니 더욱 서러워한다. 11.8 : 별좌의 생일제 지내니 무엇을 흠향하였는가. 25년을 자식으로, 모자의 은정을 하루 아침에 없이 하였는가. 아이고 아이고 하늘아 하늘아 할 따름이다. 나마저 죽고 나면 누가 잔이나마 부어 놓을까. 강진사 모부인의 상사가 났다 하니, 아들을 두고 죽으시니 오죽이나 좋은 팔자랴.
며느리(여주) 7월29일(생일) 11월9일(제사) 남두상의 전처	1637	7.29 여주 며느리 생일다례를 지냈다. 젊은 사람들이 먼저 죽어서 나로 하여금 이런 일을 보게 하며 이 늙은 몸이 설워하게 하는가. 11.9 여주댁 기제사라 새삼 생각나니 슬픔이 그지 없다. 어찌 젊은 사람들이 일찍 人世를 떠났으며 자식도 하나 없어 제사지낼 사람도 없는가. 나의 간담이 얼마나 썩겠는가.
	1638	7.29 여주며느리의 생일다례를 지냈다. 11.9 여주며느리의 기제사를 지내니 슬픈 정이 많다.
	1639	7.29 여주며느리의 생일이라 잔만 부어 놓았지만 아니 슬픈 일이 없다. 11.9 여주 며느리 기제사다. 젊은 사람들 신주를 보면 어찌 간담이 탄다.
며느리(창골) 5월26일(생일) 8월26일(기일) 남두상의 후처	1637	5.26 창골 며느리의 생일다례를 지내니 생각이 끝이 없다. 8.26 창골 며느리 기제사를 지내며 새삼 설워하였다.
	1638	5.26 오늘 창골 며느리 생일 다례를 지내니 옛일이 생각난다. 여섯 해가 이리 벌써 지나가고 옛일이 되니 슬프고 생각하기가 그지없어 한다. 8.26 창골댁의 기제사를 지내니 새삼스러이 슬프다.

	1639	5.26 창골 며느리의 생일 다례를 지냈다. 8.26 창골댁의 기제사를 지냈다.
	1640	5.26 창골 며느리의 생일이라 다례를 지내니 슬프다. 8.26 (일기가 1640년 8월 9일자로 끝나 이후 제사 설행은 알 수 없음.)

이들 중에서도 조씨를 가장 슬프게 하는 사람은 금화사(禁火司) 별좌를 지내다 25살에 죽은 둘째 아들이다.[59] 아마도 25년이라는 긴 세월을 모자로 살았고 죽은 지 6,7년 밖에 지나지 않아 정이 더 각별한 탓일 것이다. 자식 제사를 지내는 어머니의 비애는 잔인하리만치 가혹하다. “무슨 죄가 있어 나를 이렇게 간장을 태우게 하시는가”, “저들이 내게 해야 할 일을 어찌하여 나더러 저들에게 하도록 하는가.”, “꿈에도 아니 보이니 나를 잊었는가, 다시 누구 집의 자식이 되었는가.” 조씨는 제사라는 의례를 통해 죽은 자식에게 말을 걸고 가슴 속 켜켜이 쌓인 울분을 쏟아낸다. 조씨에게 제사는 자식들과의 교감을 통해 마음의 상처를 치유하고 슬픔을 정화하는 계기가 아니었나 한다. 제사 바로 다음날 조씨는 일상인의 삶으로 다시 돌아와 있는 것이다. 즉 아들의 기제사에서 조씨는 “(…) 어여쁘던 얼굴이 생생하고 그리운 일만 생각하면 간담이 쪼개지는 듯, 베어지는 듯 하다”며 울부짖는다.(1637년 10월 3일) 그런데 다음날 “(…) 꿈에 신선같은 노옹이 나타나 즐겁게 나에게 말하기를 ‘무슨 일을 근심하느냐 염려 말아라’하여 보이시니(…) 꿈을 깨고 나서도 마음이 든든하다.”(1637년 10월 4일) 라고 한다.

유교 제사의 원리와 형식은 거의 조상에만 집중해 있다. 삶과 죽음의 일은 인간이 좌지우지할 수 있는 영역이 아니라는 점에서 조상만을 대상으로 한 제례는 선택적이고 정치적이다. 종법적인 질서를 세우기 위한 방편으로서의 제사는 망자를 향한 자연스런 감정들을 절제할 필요가 있었다. 그런 점에서 17세기 전반기 원초적 감정에 충실한 조씨의 제사 기록은 유교 제례를 비판적으로 보면서 인간 삶에서 의례가 갖는 의미를 다시 보게 한다.

59) 조씨의 차남인 남두상의 전처는 현감 申祖禹의 딸로서 여주며느리로 불리고, 후처 李星男의 딸은 창골며느리로 불린다.

5. 맺음말

15세기에서 17세기 전반에 이르는, 조선전기 사회는 제례 또는 제사 담론이 활발했던 시기였다. 내용은 주로 위로부터 추진된 『가례』로의 개혁과 이에 대한 시속의 저항, 그리고 조정과 협상의 과정을 담고 있다. 성리학적 세계관을 정치이념으로 삼은 조선 건국의 주체들은 가장 먼저 일상의례의 유교화를 추진하는데, 이와 함께 비유교적인 의례들은 배제되었다. 제례의 유교화란 남성 부계친으로 계통을 세우는 종법적 가족주의를 지향하는데, 조선후기에는 부계친족 집단이 조직화되기에 이른다. 하지만 이 기획은 일방향의 순조로운 진행을 보이지는 않았는데, 제사에 부여하는 의미의 차이로 인해 기존 제례와의 갈등이 상존했기 때문이다.

먼저 조선전기 제례담론의 시대적 맥락으로 불교 극복을 통한 의례의 유교화에 주목하여 그 실상을 살폈다. 불교 제례를 법으로 엄단했음에도 16세기 후반에 이르러서도 불교식 제례가 완전히 일소되지 않았다. 한편 가묘 설치의 법령으로 대소 관원들을 압박하는데, 도성 안 가옥의 구조상 별채로 따로 공간을 마련하기 어렵다는 등의 반론이 제기되었다. 시속의 관행인 윤회봉사에서는 제사공간이 특정(特定)되지 않았던 데 비해 『가례』에 의한 가묘제는 제사공간과 봉사자를 특정하는 것이다. 하지만 17세기에 들어서도 시속의 제사 관행은 지속되었다.

다음은 새로운 의례 『가례』와 전통적인 시속 의례가 제사에 부여하는 의미는 무엇이며, 조선전기 사람들은 제사라는 의례 행위를 통해 무엇을 추구하는지를 보고자 했다. 속례(俗禮)에서 중시한 묘제(墓祭)와 『가례』가 제시한 가묘제(家廟祭), 그 차이를 통해 일정한 답을 얻을 수 있었다. 여기에서 각 제례 전통의 토대가 된 사회경제적 배경과 사생관(死生觀)에 주목하게 되는데, 『가례』가 공동의 조상을 통한 부계친의 조직화를 지향한다면 속례는 봉양과 교감 등 망자(亡者)를 향한 의미가 컸다. 즉 속례의 제사가 중시한 묘제는 묘안에 잠든 망자와 직접 마주한다는 의미에서 신주를 통해 만나는 가묘 제사에 비해 덜 개념적이라는 사실이다. 이어서 폐기의 대상으로 담론화된 속례

의 제사 고비합설(考妣合設)과 생신제(生辰祭)를 중심으로 인정을 추구한 조선 전기 제례 정신을 규명했다. 16세기의 예학자들은 『가례』를 정례(正禮)라고 하여 더 높은 문화적 지향을 갖는 것으로 여기지만, 한편에서는 자연 감정에 충실한 시속의 제례 또한 무시할 수 없다는 입장이었다.

마지막으로 조선전기 제사 설행의 기록에 드러난 감정에 주목하여 제사라는 계기가 갖는 의미를 보고자 했다. 평소에 억눌려 있던 망자에 대한 감정들이 제사를 매개로 유출되는 모습은 개인 감정이 최대한 절제된, 종자(宗子)가 주관하는 사당 제례와 대비되었다. 16세기의 『묵재일기』와 17세기 전반기의 『병자일기』를 놓고 볼 때, 조상제사는 두 집안 모두 윤회봉사로 행해졌고 혈연 근속에게는 생일제가 추가되었다. 한편 이들 모두 조상 외의 망자를 제사하는데, 직계 비속과 형제가 그 대상이었다. 제사에 임하는 감정은 망자와의 관계나 망자에 대한 기억에 따라 다를 수 있고, 기록자 또는 제사 설행자의 성별에 따라 감정의 차이를 엿볼 수 있다. 무엇보다 조선전기의 제사들은 남계친의 조직화를 위한 수단이기보다 삶과 죽음을 둘러싼 인간 본연의 정서에 충실한 경우가 많았다. 즉 망자와의 구체적인 관계나 친밀감이 더 중시되었다. 『가례』와 비교할 때, 속례가 추구한 조선전기 사람들의 제사 의식은 덜 추상적이고 덜 규범적이라는 사실이다. 망자(亡者)를 기억하는 방식 또한 구체적이고 정감적이다. 제사가 고도의 감정을 요구하는 의례인 점에 주목할 때, 조선전기 제사들은 새롭게 해석할 여지가 있다.

▮ 참고문헌

『태조실록』, 『태종실록』, 『세종실록』, 『명종실록』. (https://db.itkc.or.kr/)
『국역 묵재일기』, 『경인문화사』, 2019.
全鑒大・朴敬伸 譯註, 『丙子日記』, 예전사, 1991.
주희(임민혁 옮김), 『朱子家禮』, 예문서원, 1999.
송시열, 『宋子大全』 제78권.
유장원, 『상변통고』 제18권.
이색, 『牧隱文藁』.
이언적, 『봉선잡의』.
이언적・이전인, 『關西問答錄』.
이이, 『율곡전서』 제27권.
이재, 『도암집』 제14권.
이황, 『퇴계집』 제39권.
정제두, 『하곡집』 제7권.

강민구, 「죽음에서 자아올린 生의 기억—生辰祭 詩文에 대한 연구」 『한국한문학연구』 70, 한국한문학연구회, 2018.
강상순, 「조선사회의 유교적 변환과 그 이면: 귀신과 제사공동체」, 『역사민속학』 50, 한국역사민속학회, 2016.
김유리, 「조선시대 여묘(廬墓)의 지속과 그 근거」, 『종교학연구』 35, 서울대 종교학연구회, 2017.
도민재, 「晦齋 『奉先雜儀』의 禮學史的 意義—16세기 祭禮書와의 비교를 중심으로」, 『동양고전연구』 72, 동양고전학회, 2018.
도이힐러, 『조상의 눈 아래에서』, 너머북스, 2018.
박종천, 『제사와 제례문화』, 한국국학진흥원, 2005.
박종천, 「상・제례의 한국적 전개와 유교의례의 문화적 영향」, 『국학연구』 17, 한국국학진흥원, 2010.
박 주, 「18세기 후반 경상도 거창군 효자 3형제의 여묘생활—金謹樞의 『廬墓日記』를 중심으로—」, 『한국사상과 문화』 73, 한국사상문화학회, 2014.
우인수, 「17세기초 경당 장흥효 가문의 제사 관행」 『국학연구』 21, 한국국학진흥원, 2012.
유권종, 「제사의 종류와 그 의례적 특징」, 『제사와 제례문화』, 한국국학진흥원, 2005.
이상민, 「고려시대 여묘의 시행과 효 윤리 변천과정」, 『역사와실학』 66, 역사실학회, 2018.
이숙인, 「주자가례』와 조선중기의 제례문화:결속과 배제의 정치학」, 『한국학』 29-2, 한국학중앙연구원, 2006
이혜순, 「16세기 『주자가례』 담론의 전개와 특성: 가례의 문화적 수용 연구를 위한 예비적 고찰」, 『한국학』 29-2, 한국학중앙연구원, 2006

【Abstract】

Discourse on Ancestral rites on Early Joseon
—Focusing on the cases of Empathy and Communion—

Lee, Sook-In*

In the early Joseon, discourse on ancestral rites were active. It contains the reform by Jujagarai (朱子家禮) and the resistance of conventional rituals to it. Joseon which used the Neo-Confucian worldview as a political ideology was the first to promote Confucianization of everyday rituals while excluding conventional rituals. This article attempted to reveal its nature and meaning by paying attention to conventional rituals that resisted Jujagarai. While a conventional rituals considered it important to serve the deceased and interact with the deceased, but Jujagarai differ from each other in that they aimed to organize paternal relatives through common ancestors.

This article discussed the meaning of the ritual Gobihapseol [考妣合設] and a ritual to remember the birthday of the deceased[生辰祭]. Through Mukje-ilgi (默齋日記) and Byeongja-ilgi (丙子日記), I looked at the feelings of rituals of people in reality. Compared to Jujagarai it was revealed that their rituals were less normative, and the way they remembered the deceased was specific and emotional.

Keywords: ancestral rites, the early Joseon, Jujagarai, conventional rituals.

접수일: 2021.12.31. ‖ 심사일: 2022.01.11. ‖ 게재확정일: 2022.02.05.

* Senior Researcher, Kyujanggak Institute for Korean Studies, Seoul National Univ.