■ 민족문화연구 제99호(2023.05.31.), 고려대학교 민족문화연구원, pp.217-261.
http://doi.org/10.17948/kcs.2023..99.217

송시열 예학의 연원과 복합성*

박종천(朴鍾天)**

목 차

1. 머리말
2. 이이와 송익필: 서인 기호학파 예학의 연원
3. 송시열 예학의 복합성과 노론 예학의 전개
4. 사적 인정과 공적 의리의 공사간 변례
5. 친친의 은혜와 존존의 의리를 고려하는 사대부가의 변례
6. 맺음말

국문초록

이 연구는 우암 송시열과 노론(老論)의 예학을 남인(南人)이나 소론(少論)의 예학과 대립하는 단일한 성격의 예학으로 파악하는 일면적 인식을 극복하고 입체적이고 종합적인 이해를 도모하기 위해서, 그 역사적 연원이 되는 서인(西人) 예학이 율곡 이이의 현실주의적 예론과 구봉 송익필의 원칙주의적 예론이 일정한 긴장관계를 이루면서 복합적으로 구성되었다는 점을 논증하였다. 현실주의적 예론이 친친(親親)의 사적 인정을 최대한 자연스럽게 표출하도록 배려한 반면, 원칙주의적 예론은 강경한 직(直)사상과 철저한 의리명분론에 따라 사적 인정을 엄격하게 제어하고 존존(尊尊)의 공적 의리를 통해 종법질서의 구현을 지향하였다. 이에 따라 송시열과 노론 예학도 그러한 복합성에 따라서 몇 가지 중요한 변례 문제에 대한 논쟁을 거치면서 상이한 예론들을 다양하게 결합하고 재전유하면서 자연스럽게 구성되었다는 점을 설명하였다.

주제어: 송시열, 이이, 송익필, 노론, 소론, 남인, 서인, 예학.

* 이 논문은 2022년 한국학중앙연구원 공동연구과제사업 원내연구과제로 수행된 연구임(AKSR2022-C05).
** 고려대 민족문화연구원 교수.

1. 머리말

우암(尤庵) 송시열(宋時烈, 1607-1689)은 조선 후기를 대표하는 문제적 인물로서, 17세기에 조야(朝野)를 막론하고 정치사회적으로 막강한 영향력을 발휘했던 노론(老論)의 영수였다. 한편으로는 정조(正祖)가 '대로'(大老)라는 명예로운 칭호를 하사하고 그의 문집을 『송자대전(宋子大全)』으로 간행할 정도로 빛나는 영예를 누리기도 했으나, 다른 한편으로는 주자(朱子)의 권위를 앞세워 다른 학자를 '사문난적'(斯文亂賊)으로 몰아서 축출하고 예송(禮訟)을 통해 다른 당파를 배제하며 자당의 당익(黨益)에 골몰한 소인배라는 격렬한 비판을 받기도 했다.[1] 그만큼 극단적인 존경과 첨예한 폄하를 오가면서 '군자'라는 상찬과 '소인'이라는 비난을 오간 인물은 드물었다.

그는 율곡(栗谷) 이이(李珥, 1536-1584)와 구봉(龜峯) 송익필(宋翼弼, 1534-1599)로부터 사계(沙溪) 김장생(金長生, 1548-1631)과 신독재(愼獨齋) 김집(金集, 1574-1656)을 거쳐 계승되는 서인 기호학파를 대표하는 주류 산림(山林)으로서 영향력을 발휘하면서 남인 퇴계학파와 대립하였을 뿐만 아니라 서인 기호학파 내에서는 소론과 일정한 갈등을 빚으면서 노론을 이끌었다. 또한 그에 의해서 체계화된 노론의 예학은 나중에 호론(湖論)과 낙론(洛論)으로 분화되어 전개되었다.[2]

기존의 선행연구에 의하면, 주로 17세기 예송에서 남인들이 주로 '왕자례부동사서(王者禮不同士庶)'를 강조하여 제왕가와 사대부가의 예가 서로 다르다는 논점을 내세우면서 왕통과 종통, 복제와 정통을 일치시킴으로써 신권보다 왕권을 강화하려고 했던 데 반하여, 노론은 '천하동례(天下同禮)'를 주장하면서 왕통과 종통, 복제와 정통을 구분하면서 왕권보다 신권을 강화했다고 보는 경향이 강했다.[3]

---

1) 그 생애에 대해서는 지두환, 『우암 송시열 평전』, 충북대 우암연구소, 2007; 그 사상과 학문에 대해서는 곽신환, 『우암 송시열』, 서광사, 2012; 그에 대한 비난과 비판에 대해서는 이덕일, 『송시열과 그들의 나라』, 김영사, 2000 참조.

2) 기호학파 예학의 정립 과정에 대해서는 배상현, 『조선조 기호학파의 예학사상에 관한 연구』, 고려대 민족문화연구원, 1996; 송시열 이후 기호학파 예학의 전개 양상에 대해서는 정길연, 『조선 후기 기호 예학 연구』, 도서출판3, 2019와 김윤정, 「18세기 禮學 연구—洛論의 禮學을 중심으로—」, 한양대 박사학위논문, 2011 참조.

이런 설명은 역사적 사실 이해에 일정하게 기여하고 있지만, 남인 대 서인의 대립구도를 일부 예학자의 논점에 의해 정치적으로 해석하면서 친친(親親)과 존존(尊尊)의 이념이 일정하게 긴장관계를 이룬 채 왕조례의 사회적 영역과 가례의 혈연적 영역에 복합적으로 적용되면서 사적 인정과 공적 의리가 착종된다는 점을 충분히 반영하지 못한 채 일면적 대결 구도로 설명한다는 점에서 한계가 있다.[4] 따라서 기존의 단순한 대립적 관점으로는 송시열 예학의 연원을 이루는 서인 예학 내부의 상이한 경향들과 더불어 송시열 이후 전개되는 노론과 소론의 예학적 차이점은 물론 노론 내부의 예학적 분기를 충분히 이해할 수 없다.

이런 문제점을 극복하기 위해서는 먼저 송시열과 노론 예학의 사상적 연원이 되는 서인 기호학파 예학의 복합성을 이해할 필요가 있다. 서인 기호학파의 예학은 출발부터 단일한 성격의 동일한 노선을 견지한 것이 아니라 다면적이고 복합적인 예론으로 구성된 것이었다. 이 글에서는 이를 논증하기 위해서 송시열과 노론의 예학적 연원이 되는 서인 예학의 토대가 친친의 사적 인정(人情)을 자연스럽게 배려하려는 이이의 현실주의적 예론(禮論)과 존존(尊尊)의 공적 의리(義理)를 직(直)의 명분으로 엄격하게 제어하는 송익필의 원칙주의적 예론이 어우러진 복합성을 지닌다는 점을 규명할 것이다. 특히 구체적인 논쟁의 대상이 되는 다양한 사안별 견해인 예설(禮說)과 더불어 예와 연관된 해석과 실천의 일반적 담론으로서 예론의 복합적 경향성을 함께 살필 것이다.

그리고 이러한 예론을 의식하면서 구체적인 사안에 따라 다양한 논쟁이 벌어지는 중요한 변례(變禮) 상황에 대한 예설[5]을 검토함으로써 송시열과 노론의 예학이 지닌 특성을 이해하고 그 함의를 해석하고자 한다. 특히 선행연구들에서

---

3) 대표적 사례로는 지두환, 「조선후기 예송 연구」, 『부대사학』 11, 부산대 사학과, 1987 참조.

4) 이봉규, 「禮訟의 哲學的 分析에 대한 再檢討」, 『대동문화연구』 31, 성균관대 대동문화연구원, 1996; 이영춘, 「禮訟의 당쟁적 성격에 대한 재검토」, 『당쟁의 종합적 검토』, 정신문화연구원, 1992; 박종천, 「조선시대 전례논쟁에 대한 재평가—入承大統의 전례문제를 중심으로—」, 『한국사상과 문화』 11, 한국사상문화학회, 2001 등 참조.

5) 다양한 변례 문제에 대한 선행 연구로는 김윤정, 앞의 글, 2011; 「조선후기 王朝禮와 私家禮의 변주—國恤 중 사가례 논의를 중심으로—」, 『민족문화연구』 79, 고려대 민족문화연구원, 2018; 「조선후기 고례古禮와 국제國制의 교차—국휼國恤 중 사상私喪 논의를 중심으로—」, 『국학연구』 36, 한국국학진흥원, 2018 등 참조.

연구가 집중된 예송보다는 상대적으로 충분히 주목을 받지 못했던 변례 상황들로서 가족 내 상복의 변례 상황을 다룬 '민신 대복론'과 '병유상(並有喪)' 문제, 국상이 났을 때 신하들이 상례나 제사를 어떻게 할 것인가를 다루는 '국상폐사례론'(國喪廢私禮論) 등을 집중적으로 검토할 것이다. 이 과정에서 송시열 이전의 서인 예학으로부터 송시열과 노론의 예학에 이르는 학문적 전승 양상과 특성[6]은 물론, 예론과 예설의 다면적이고 복합적인 특성을 설명할 것이다.

조선 후기의 노론 예학은 단일한 성격을 지닌 동일한 예학이 아니라 다면적이고 복합적인 것이었다. 심성론 분야에서 호론(湖論)과 낙론(洛論)으로 구분되는 분화가 뚜렷했듯이, 송시열이 활동하던 시절에 이미 노론과 소론이 분화했고, 노론 내부에서도 호론과 낙론이 분화했을 만큼 노론 예학에서도 서로 다른 방향성들이 혼재했으며, 다양한 사안과 특정한 계기를 맞아 그러한 가능성은 역동적이고 복합적인 모습으로 나타났다. 실제로 송시열 사후에 노론 내부에서는 호론과 낙론이 예설상 대립했고, 호론 내부에서도 우암의 계체(繼體)설을 견지하는 남당(南唐) 한원진(韓元震, 1682-1751)의 예설과 사종(四種)설을 고수하는 병계(屛溪) 윤봉구(尹鳳九, 1683-1767)의 예설이 대립했으며, 효순현빈의 상에서는 계체를 강조하는 영조(英祖)와 친속(親屬)을 역설하는 노론의 예설이 대립하기도 했다. 이 과정에서 계체를 강조한 남당의 예설은 남인의 예설을 수용했다는 이유로, 노론 내부 특히 낙론 예학자들에 의해서 강하게 비판받기도 했다.

요컨대, 이 글에서는 송시열과 노론의 예학을 단일한 하나로 이해하는 단선적 독법을 벗어나서 송시열과 노론의 예학에 깃든 송익필의 원칙주의 예론과 이이의 현실주의 예론의 작동 방식과 병존 양상에 대한 설명을 토대로 삼되, 다양한 변례 문제에 대해서 존존의 공적인 의리에 따라 사회적 위계질서를

6) 서인 예학으로부터 노론 예학으로 전개되는 양상과 더불어 그 과정 속에서 송시열이 차지하는 위상에 대한 논의로는 김문준, 「17세기 조선의 전례문제에 관한 김장생, 송시열 예론의 도학적 이념」, 『유학연구』 3, 충남대 유학연구소, 1995; 「기호예학의 특성과 방향」, 『동양철학연구』 39, 한국동양철학회, 2004; 「기호유학에서의 우암 송시열의 위상」, 『유학연구』 16, 충남대 유학연구소, 2007; 김현수, 「송시열(宋時烈)의 예학사상(禮學思想) 고찰(考察)—시의적(時宜的), 의리적(義理的) 사고(思考)를 중심(中心)으로—」, 『동서철학연구』 48, 한국동서철학회, 2008; 도민재, 「기호학파의 『주자가례』 수용 양상」, 『국학연구』 16, 한국국학진흥원, 2010 등 참조.

구축하려는 관심과 친친의 혈연적 유대관계와 사적 인정을 최대한 배려하는 접근 사이에서 진동하는 송시열과 노론 예학의 다면적이고 복합적이며 역동적인 양상을 모색할 것이다. 특히 예학적 차원에서 송시열과 노론이 강경한 의미명분론의 보수주의자로 평가된 이유에 대한 탐색과 더불어, 일반적으로 대중화된 통념을 넘어서서 송시열과 노론 예학에 대한 새로운 접근을 시도하려고 한다.

2. 이이와 송익필: 서인 기호학파 예학의 연원

남인(南人) 퇴계학파의 예학이 퇴계 이황이라는 단일한 연원으로부터 비롯하여 다양한 계보로 분화된 반면, 송시열로부터 본격화한 노론의 예학은 그보다 앞선 시기에 사계 김장생과 신독재 김집을 통해 전승된 서인(西人) 기호학파의 예학 전통을 계승하였다. 그런데 서인 기호학파의 학문적 연원은 16세기에 서로 친구 관계였던 세 사람의 유학자들, 곧 율곡 이이, 구봉 송익필, 우계(成渾) 성혼(成渾, 1535-1598) 등 이른바 삼현(三賢)으로부터 비롯되었다. 따라서 기호학파의 예학은 출발부터 이 세 사람의 예학적 견해의 공통점과 차이점이 상호작용하면서 구성된 복합적이고 다면적인 연원을 지니고 있었다고 말할 수 있다.

17세기 전반에 이르러 이이와 송익필의 제자인 사계 김장생과 그 아들 신독재 김집은 이들의 예학을 보완하고 체계화하여 서인 기호학파를 정립하였으나, 17세기 후반에는 서인 기호학파 예학이 노론(老論)과 소론(少論)으로 분화하였다. 노론의 예학이 대체로 이이와 송익필을 계승한 반면, 소론의 예학은 이이와 송익필의 예학을 체계적으로 완성한 김장생과 김집의 예학을 계승하면서도, 성혼의 제자이자 사위인 팔송(八松) 윤황(尹煌, 1571-1639)으로부터 그 아들 노서(魯西) 윤선거(尹宣擧, 1610-1669)를 거쳐서 그 손자 명재(明齋) 윤증(尹拯, 1629-1714)으로 이어지는 파평윤씨의 가학(家學)에 영향을 준 성혼의 학문적 태도와 특성도 예학에 일정하게 반영하였다.

사상적 측면에서 보면, 노론과 소론은 모두 이이의 사상을 일정하게 계승하였으나, 송익필의 직(直)사상이 비타협적 원칙주의 혹은 강경한 이상주의로 송시열과 노론의 예론에 큰 영향을 미친 반면, 성혼의 무실(務實)사상은 유연하고

탄력적인 현실주의로 윤증과 소론의 예론에 주로 영향을 끼쳤다.[7] 그러나 양자 모두 종법질서 확립과 연관된 '위인후'(爲人後) 혹은 '입후'(立後)의 문제에 대해서는 송익필을 거쳐 김장생을 통해 분명하게 부각된 존존의 공적 의리에 대해 공감하면서도, 친친의 사적 인정을 최대한 존중하고 배려하려는 이이의 관심에 대해서도 충분한 관심을 기울여서 적서(嫡庶)의 구분에 매몰되지 않고 소목(昭穆)의 구별과 더불어 서얼과 서모에 대한 일정한 배려를 하기도 했다.

1) 친친과 인정을 배려하는 이이의 현실주의 예론

서인 기호학파 예학은 주로 이이와 송익필을 중심으로 형성되었다. 이이의 예설이 상대적으로 인정(人情)을 배려하는 친친(親親) 중심의 견해인 반면, 송익필의 예설은 인정을 억제하고 예법(禮法)을 철저하게 관철하려는 존존(尊尊) 중심의 의견이었다. 실제로 친친을 최대한 존중하려는 이이의 예론과 존존을 통해 종법을 분명하게 실현하려는 송익필의 예론 사이에는 특정한 상황에서 상호 충돌할 가능성이 잠복해 있었다. 그 대표적인 사례가 바로 1575년부터 이이와 송익필이 갑론을박한 서모(庶母)의 위차(位次) 문제였다.[8]

> "서모(庶母)의 설은 마침내 의거할 만한 예(禮)가 없으며, 어리석은 제 식견도 높지 않으니, 무엇을 말미암아 논의를 정할 수 있겠습니까? 저희 집안의 제사는 맏형수님이 주부(主婦)의 앞에 서고, 서모님이 맏형수님의 서쪽에 조금 뒤로 물러나 서며, 여러 첩(妾)들은 주부의 서쪽에 조금 뒤로 물러나 서는데, 감히 소목(昭穆)의 차례대로 하지는 못합니다. 여러 첩들은 비록 주부의 뒤에 서더라도 자리가 좁아서 어쩔 수 없이 또 한 줄을 만듭니다. 승중(承重)한 첩자(妾子)의 친어머니는 주부의 서쪽에 조금 앞으로 나와 서는 것도 문제가 없을 듯합니다. 비록 '첩'이라고 부르지만 바로 친어머니인 셈인데, 어찌 서모와 차이가 있지 않겠습니까? 며느리가 시어머니 앞에 있는 것은 끝내 미안한 일이니, 제사에 참여하지 않는 것보다 못합니다."[9]

---

7) 김현수, 「明齋 尹拯의 禮論과 宗法思想—『明齋疑禮問答』을 중심으로—」, 『유학연구』 23, 충남대 유학연구소, 2010; 박종천, 「明齋 尹拯의 禮學사상—務實과 禮訟觀을 중심으로—」, 『민족문화』 37, 한국고전번역원, 2011 등 참조.

8) 하지영, 「龜峯 宋翼弼의 예 담론과 그 의미—庶母 논쟁을 중심으로」, 『동방한문학』 32, 동방한문학회, 2007 참조.

9) 李珥, 『栗谷全書』 卷11, 「與成浩原」, 4b.

이이는 자신을 정성껏 보살펴준 서모를 평소 지극정성으로 섬겼으며 서얼을 포함한 가족들을 몸소 살갑게 챙겼다.[10] 이러한 그의 태도는 의례 실행의 장에서도 그대로 반영되었다. 그는 제사를 지낼 때 주인(主人)의 서모가 서는 위차를 주부(主婦)보다 앞쪽에 배치하였다. 이는 가족 내에서 아버지의 비첩(婢妾)이 비록 적처(嫡妻)보다는 가족 내 위상이 떨어짐에도 불구하고 어머니로 존중하는 자세를 잘 보여준다.

그러나 이러한 태도는 지나치게 친친의 혈연적 유대관계와 사적 인정에 치우친다는 우려와 비판을 초래했다. 실제로 성혼은 이이를 비판하는 송익필의 예설에 공감하면서 이이가 예(禮)가 아니라 정(情)에 치우쳤다고 우려했다. 다만 성혼은 첩이 낳은 자식이 혼인한 경우나 사실(私室)에 있을 때에는 첩이 어머니로 공경을 받을 수 있으나 가장이 있는 자리에서는 대체로 불가하며, 부모님의 위차와 아들과 며느리의 위차 사이에 서모가 자리잡게 되면 도리어 적처(嫡妻)에게 핍박을 당할 수 있다는 현실적 우려를 했다[11]는 점에서 원칙주의를 철저히 고수한 것이 아니라 현실적 배려를 가미하였다고 할 수 있다.

나아가 성혼은 1579년 1월 이이의 견해를 '변통(變通)하는 병통'으로 평가하면서, 서모의 자리는 "초하루와 보름날에 참배할 때에는 비첩이 집안 사람들 속에 위치한다"는 사마광(司馬光, 1065-1084)의 『서의(書儀)』의 규정에 따라 서모가 집사(執事)의 대열에 자리잡는다고 보았으며, "제사나 삭망(朔望)의 참배는 바로 엄중하고 공경스러운 예[禮之嚴敬處]"이기 때문에 아버지의 비첩을 그런 자리에 참여시킬 수 없지만, "제사 뒤에 행하는 음복(飮福)이나 잔치는 한 집안 사람들이 함께 모여서 화합하고 즐기는 예[一家合同和豫之禮]"이므로 외부에서 오신 다른 친척들이나 손님들도 참석하듯이 함께 참석해서 친애(親愛)의 정(情)을 펼 수 있다고 설명하였으며, 아울러 예(禮)에 며느리가 서모를 작은 시어머니라고 부르고 서모에 대한 상복(喪服)이 있다는 점도 신중하게 고려해야 한다고 지적하였다.[12]

---

10) 李珥, 『栗谷全書』, 「年譜」 참조.
11) 成渾, 『牛溪集』 卷4, 「與宋雲長書[丁丑十二月○時有仁聖王后喪]」, 42b-43a.
12) 成渾, 『牛溪集』 卷4, 「答宋雲長書」, 43a-44a.

이러한 인식에 따르면, 서모는 제사처럼 중한 의례에 참석할 수 없지만 잔치에는 함께 참석할 수 있으며, 서모가 친애의 정을 펴는 것은 잔치에 국한될 뿐이고, 제사에서는 사적 은혜와 인정보다는 공적 의리와 명분을 중시하므로 서모의 참석이 불가능했다. 이러한 예설은 기본적으로 송익필을 지지하면서도 이이의 현실적 고민과 배려를 다른 방식으로 일정한 한계 내에서 허용해 준 것으로 보인다.

성혼과 송익필의 우려는 19세기에도 여전히 노론 내부에서 지속되었다. 예컨대, 낙론(洛論) 계열의 근재(近齋) 박윤원(朴胤源, 1734-1799)의 제자인 매산(梅山) 홍직필(洪直弼, 1776-1852)은 인정상 서모가 주부보다 위차가 앞서게 배려해 주었던 이이의 예설을 거부하고 성혼과 송익필의 예설을 채택하기도 했다.[13]

특히 송익필은 인정을 배려하는 이이의 생각에 대해서 서모의 위차를 주부보다 앞세우면 적서의 분별에서 어긋난다고 철저하게 비판했다.[14] 송익필의 예론은 '명분을 지키고 혐의를 분별하는 것'을 강조하였으며, 이러한 의리명분론에 따라 서모의 위차를 허용하지 않았다. 그는 친친의 사적 인정을 자연스럽게 표현하는 것보다는 존존의 위계질서에 따라 공적으로 혐의를 피하고 의리명분을 구현하는 것이 중요시했다. 따라서 이이처럼 서모의 위치를 높이면 선비(先妣)의 위상을 무너뜨리는 혐의가 있다는 문제점을 강하게 비판하였던 것이다.

이에 대해 이이는 모자의 혈연적 관계에서 비롯되는 사적 인정의 자연스러운 표현과 배려가 적첩의 구분보다 더 중하다는 논점을 제기하면서, 현실에서 직접 겪는 인정의 절절함에 대해 절실하게 토로했다.[15] 그러므로 이이의 관점이 가족 내에서 사적 인정과 친친을 주목하고 최대한 배려하는 것이라면, 송익필의 견해는 가족 내에서도 공적 의리명분과 존존을 관철시키려는 것이었다.

나아가 서모의 위차에 대한 판단은 남인 영남학파 뿐만 아니라 서인 기호학파 내에서도 이이의 예설보다 송익필의 예설이 더욱 인정받았다. 그래서 그런지, 송시열은 서모의 위차에 대해 별도로 평가를 남기지 않았다. 이이가

13) 洪直弼, 『梅山集』 卷12, 「答朴元得[宗輿○己未正月]」, 2a.
14) 이하 내용은 宋翼弼, 『龜峯集』 卷6, 「禮問答・與浩原論叔獻待庶母禮」, 33a-34b 참조.
15) 李珥, 『栗谷全書』 卷11, 「答宋與雲」.

친친의 혈연적 친밀감을 최대한 살리는 인정을 배려한 반면, 송익필은 존존의 기준에 따라 적처와 비첩을 엄준하게 구분하는 의리(義理)를 역설했다. 양자는 각각 배려해야 하는 인(仁)과 존중해야 하는 의(義)를 실현하는 방식으로서, 이이와 송익필이 서로 엇갈린 대목이었던 것이다.

그 대신 송시열은 서숙(庶叔)이나 서형(庶兄)의 위차에 대한 예설에서 적질(嫡姪)이 서숙의 앞에 서고 적제(嫡弟)가 서형보다 상석에 서는 당시 조선의 시속(時俗)이 예문(禮文)과 천륜(天倫)에 어긋난다고 다음과 같이 엄격하게 비판하였다.

> "세속(世俗)에서는 제사를 지낼 때 서는 위차에 적서(嫡庶)를 중시한다. [적질이 서숙의 앞에 나가 서고 적제가 서형의 상석에 나가 선다.] 이런 일이 예문에도 무방하고 또 천륜에도 문제가 없겠는가? (…) 적서의 분별이 아무리 엄하더라도 소목(昭穆)을 어지럽혀서는 안 된다. 서숙이 앞줄에 있는데 맨 끝에 서면서 적질의 앞을 가로막지 않는다면 그런대로 양쪽이 무방할 것이다."16)

이러한 비판적 인식은 기본적으로 이이의 예론을 계승한 것이었으며, 친친의 관점에서 혈연적 관계의 천륜을 지키면서도 존존의 관점에서 적서의 분별을 존중하는 예문에도 맞춘다는 점에서 인과 의를 동시에 실현시키는 현실적 방안이었다.

송시열의 스승인 김장생과 김집도 동일한 인식을 드러낸 바 있다. 김장생도 서얼 형제들과 사이가 좋았으며, 김집은 적처가 죽었는데도 새 장가를 들지 않고 이이의 서녀(庶女)인 첩실과 해로하고 서자에게 집안을 물려주었다. 이는 가문의 위상이 떨어지는 것을 염려하면서 입후(立後)를 했던 당시의 주류 세태와는 다른 결단이었다. 이러한 양상은 모두 친친의 혈연적 유대관계를 인위적 개입 없이 최대한 존중하려는 방식이었다. 실제로 이러한 태도는 서얼허통을 추구하는 기호학파의 공식 의견이 되었으며, 역시 서출인 영조 임금에 의해 제도적으로 실현되었다.17)

한편, 서모의 위차 논쟁은 적서의 분별을 중시할 것인가, 아니면 소목의

16) 宋時烈, 『宋子大全』, 卷118, 書, 「答朴萬善」, 35b-36a.
17) 박종천, 「조선 후기 성호학파의 입후설과 친족의식」, 『민족문화연구』 65, 고려대 민족문화연구원, 2014 참조.

순서를 존중할 것인가 하는 문제와도 연계된다. 이 점에서 송익필이 철저하게 적서의 분별을 관철시키는 반면, 송시열은 적서의 분별이 아무리 엄하더도 소목을 어지럽혀서는 안 된다는 견해를 피력하였다. 이는 천륜이라는 측면에서 친친의 혈연적 유대관계 중에서 상하 질서를 구성하는 소목의 세차(世次)를 고려한다는 점에서 이이의 논점을 일정하게 수용하는 것이다. 따라서 송시열은 천륜을 고려하여 서숙이 앞줄에 있는데 맨 끝에 서면서 적질의 앞을 가로막지 않는 절충책을 제안했다.

이는 앞줄이라는 위차를 통해서 소목의 순서를 반영한다는 점에서 친친의 천륜을 존중하면서도 중심과 주변의 구별을 통해 적서의 구분을 일정하게 보여준 것이다. 그러나 친속(親屬)의 천륜을 적서의 구분보다 앞세운다는 점에서는 이이에 가까운 예설이라고 할 수 있다. 이렇듯 친속의 천륜을 최대한 존중하려는 경향은 예송에서 삼년복을 주장하는 송시열의 논리가 신하가 군주를 위해 입는 의복(義服)이 아니라 어머니가 장자를 위해 입는 친복(親服)을 지향한다는 점과도 상통한다.

나아가 이러한 경향은 서얼을 차대하는 조선의 풍속에 대한 비판으로도 연결되었다. 송시열은 적서의 구분에 따라 서얼을 차대하는 풍조를 철저히 비판하고 서얼의 등용을 허용해야 한다는 진보적 입장을 견지하면서, 첩자(妾子)의 승중(承重)을 금하는 이황(李滉, 1501-1570) 이래 영남 퇴계학파의 서얼차대론[18]을 철저하게 비판하였으며, 이로 인해 서얼허통을 추구하는 과정에서 사적 인정에 치우친 경종의 사친(私親) 장희빈을 추보하도록 경종을 두둔했다는 이유로 비방을 듣기도 했다.[19]

조선시대에는 예교(禮敎) 질서 체제 유지의 토대를 상하(上下)의 위계질서 확립과 적서의 구분에서 찾는 경우가 많았다. 이 두 가지는 모두 계급적 신분질서를 보여주는데, 특히 적서의 구분은 현실적으로 서얼 차대를 실현시키는 서얼금고법으로 제도화되었으며, 양측적 가족질서와 연관되어 혼인을 통한 가문과 가문의 사회적 위상과 영향력 유지라는 점에서 주목할 만하다. 신분

18) 李滉, 『退溪集』 卷25, 「答鄭子中別紙」, 30b-31a. 李滉, 『退溪集』 卷13, 「書・答宋寯尤[言愼○庚午]」, 19b.
19) 宋時烈, 『宋子大全』 卷13, 「擬疏」, 35b-36a.

이나 계급을 나누는 기준을 부계(父系) 혈통만 고려했던 중국의 왕조들과는 달리 조선은 양측적 가족질서 때문에 적서의 구분을 철저히 하여 서얼을 차대하는 독특한 풍조가 생겼던 것이다.

그러나 이이, 김장생, 송시열 등과는 달리, 송익필은 서얼 출신이었기 때문에 적첩(嫡妾)을 철저하게 분별하여 서모의 위상을 격하시키면서도 첩자(妾子)는 부계 혈통만 고려하여 신분 차별이 없도록 인정하는 중국식 방식으로 종통 속에 자신의 위치를 설정하는 독특한 예설을 제기했다.[20] 그리하여 "첩자는 아버지를 따르기 때문에 오복(五服)의 친족관계에서 적자에 비해 등급을 강등하지 않지만, 첩은 아버지를 따르지 않기 때문에 적처에게 견줄 수 없고 족(族)에 포함되지 않는다."[21] 고 역설하였다. 또한 "아버지 제사를 모시는 첩자는 그 생모의 상(喪)을 당해도 생모를 위한 상복(喪服)을 감히 입지 못한다"고 하여 첩자가 아버지에 대한 제사권을 가질 수 있다는 점을 강조함으로써 조선식 양측적 가족제도로 인한 서얼 차별을 극복하고 부계 혈통만 따지는 중국식 종법적 질서를 추구하였다.[22] 이는 서얼 출신인 송익필의 독특한 처지가 종법 인식과 결합한 결과라고 할 수 있다.

2) 존존과 의리를 강조하는 송익필의 원칙주의적 예론

서모와 서얼에 대한 예설을 통해서 볼 수 있듯이, 율곡의 현실주의적 예론이 고례(古禮)와 『가례(家禮)』에 담긴 원칙을 존중하면서 그 이상이 구현될 현실과 인정을 고려하는 유연한 절충론을 추구한 반면, 송익필은 고례의 원칙과 『가례』의 전범에 따라 명분과 의리에 따른 엄격한 원칙론을 견지하였다. 이에 따라 이이가 명분을 통해 구현되는 공적 천리 혹은 의리를 존중하면서도 그것이 실현되어야 할 실천 주체의 현실적 상황을 최대한 배려하려고 한 반면,[23] 송익필은 예를 통해 사적 인정의 현실을 공적 의리의 원칙으로 철저하게 규제하려고 했다.[24]

송익필의 이러한 원칙주의적 예론은 그의 직(直)사상이 예학에 적용된

20) 송익필의 예론이 지닌 성격에 대한 논의로는 하지영, 앞의 글, 2007 참조.
21) 宋翼弼, 『龜峯集』 卷6, 「禮問答・與浩原論叔獻待庶母禮」, 35b-36a.
22) 宋翼弼, 『龜峯集』 卷6, 「禮問答・答季涵問」, 18ab.
23) 李珥, 『栗谷全書』 卷11, 「答宋與雲」.
24) 宋翼弼, 『龜峯集』 卷5, 「玄繩編下・與鄭喪人時晦書」, 22ab. 『龜峯集』 卷6, 「禮問答・答季涵問」, 8ab.

결과로 보인다. 조선 후기의 서인 기호학파는 노론과 소론, 노론 내부에서도 호론과 낙론을 막론하고 모두 송익필이 처음 강조하고 김장생이 계승하여 송시열에 와서 학파적 모토로서 확고하게 정립된 직사상을 학문과 삶의 핵심으로 전승하였다.[25] 송시열의 예학이 견지하는 직사상도 송익필이 견지하는 엄격한 원칙주의를 김장생을 거쳐서 계승한 것이다. 그리하여 기호학파에서 직사상은 평생 추구해야 할 삶의 자세일 뿐만 아니라 원칙주의적 예론을 굳건하게 견지하는 예학적 양상으로 나타났다.

실제로 송시열은 이러한 직사상에 따라 순교자적 자세로 삶을 일관했다. 1680년에 경신환국(庚申換局)으로 사사(賜死)되었던 윤휴가 기해예송과 갑인예송에서 송시열을 비판했으나, 결국 송시열에게 사문난적(斯文亂賊)으로 몰려서 죽었는데, 윤휴의 학문적 비판자이자 정적이었던 송시열 역시 자신이 '난신적자'(亂臣賊子)로 비난했던 윤휴처럼 유배지에서 사사되는 운명을 맞게 되었다. 그는 자신의 죽음을 주자(朱子)가 겪었던 사회적 고난에 견주면서 일종의 순교로 받아들였다.

특히 1689년 6월 3일 죽기 직전에 송시열은 선암(仙巖)의 죽림촌사(竹林村舍)에서 유명(遺命)으로 자손들에게 남긴 글에서 '직'(直)이야말로 "천지(天地)가 만물(萬物)을 내는 것과 성인(聖人)이 만사(萬事)에 대응하는 것은 곧음[直]뿐이다."라고 하면서 임종시 문인들에게 남긴 주자의 '진결'(眞訣)이라고 설명하는 한편, 그것이 곧게 사는 삶의 바른 태도를 가르친 공자(孔子), 호연(浩然)의 기(氣)를 기르는 맹자(孟子)와 더불어 주자까지 포함한 세 성인[三聖]의 동일한 규범이자 사문(師門)의 가르침이며 "주문(朱門)의 정법(正法)"이라고 역설하였다.[26] 또한 선악(善惡) 사이에서 갈피를 잡지 못하고 흔들리는 일반 사람들이 '인정'에 휘둘리는 반면, 주자는 음양(陰陽), 의리(義利), 백흑(白黑)을 한 칼로 두 조각 내듯 철저하게 구분하는 과감하고 엄격한 분별적 판단에 조금도 망설임 없이 만 길이나 되는 굳은 절벽 같은 자세를 견지하였기 때문에 자사(子思)나 맹자

25) 직사상이 기호학파에 광범한 영향을 미친 양상에 대해서는 한기범, 「구봉 송익필의 예학 사상」, 『韓國思想과 文化』 60, 한국사상과문화학회, 2011; 김창경, 「구봉 송익필 직(直)사상의 기호유학에서의 전승연구」, 『동서철학연구』 78, 한국동서철학회, 2015 등 참조.

26) 이하 설명은 宋時烈, 『宋子大全』 卷134, 「雜著・示諸子孫姪孫等」, 25a-27a 참조.

보다도 더 훌륭한 '아성'(亞聖)의 지위에 올랐다고 극찬하였다.

이러한 유언은 멀게는 주자로부터 재전유한 순교자적 삶의 태도에서 비롯되었지만, 가깝게는 스승인 김장생을 통해 전승된 송익필의 사상이었다. 요컨대, 송익필로부터 시작된 서인 기호학파의 직 사상은 김장생을 거쳐서 송시열에 이르러 전면적으로 부각되면서 기호학파의 중요한 사상적 토대로서 확고하게 자리잡았던 것이다.

실제로 송익필은 맏아들 김은(金檃)의 자(字)를 지어달라는 김장생의 부탁을 받고 자를 '직백'(直伯)으로 지어 주면서 자신이 강조하는 '곧음'[直]의 사상을 제자 김장생의 성품을 평가하는 기준으로 제시하는 동시에 그 맏아들에게 모토로 삼도록 전수하였으며, '곧음'[直]을 하늘이 부여하고 사물이 부여받은 본래적 성품으로서 '천지 사이의 정정당당(正正堂堂)하고 직상직하(直上直下)하는 올바른 이치'라고 정의하였다.[27] 이 구절은 본래 북송(北宋)의 정호(程顥, 1032-1085)가 『중용(中庸)』의 '중'(中) 개념에 대해서 '천하의 큰 근본'[天下之大本]으로서 '천자 사이에 정정당당(亭亭當當)하여 위로든 아래로든 곧바로 통하는 바른 이치'[正理]이며 오로지 경(敬)을 통해서라야 제대로 온전하게 구현할 수 있는 윤리적 근본이라고 설명한 데서 비롯되었다.[28] 정호의 아우 정이(程頤, 1033-1107)도 "하나의 물건이라도 포함되지 않으면 중(中)이 아니요, 하나의 일이라도 행해지지 않으면 중이 아니다. 왜인가? 그것이 바로 치우쳤기 때문이다."라고 하였다.[29] 주희도 정호의 정의를 수용하면서 '정정당당'이 송나라 때의 속어(俗語)로 '불편불의'(不偏不倚)의 뜻으로서 편벽되지 않고 치우치지 않는 기상이 있다고 설명하였다.[30]

이러한 '중'의 정의는 인욕(人慾)을 바르게 제어하여 천리를 실현하려는 성리학의 기본 구도에 충실한 해석이다. 이에 비해 송익필은 송나라 성리학의 '중' 개념에 대한 설명을 '직' 개념으로 치환하면서 공자가 제시한 삶의

---

27) 宋翼弼, 『龜峯集』 卷3, 「雜著・金檃字直伯說」, 30ab -31a.
28) 『近思錄』 卷1, 「道體」. "中者, 天下之大本, 天地之間亭亭當當直上直下之正理." 『二程遺書』 卷11, 「師訓」. "中者, 天下之大本, 天地之間亭亭當當直上直下之正理. 出則不是, 唯敬而無失, 最盡."
29) 『宋元學案』 卷26, 「鷹山學案」.
30) 『朱子大全』 卷61, 「答林德久」.

자세인 '직'과 맹자의 심성수양론인 '진심지성'(盡心知性)을 포괄하는 존재론적 위상으로 확장시키는 과정에서 공자의 직(直)과 함께 맹자의 진심지성과 호연지기(浩然之氣)까지도 포괄하였으며, 쇄소응대(灑掃應對)하는 하찮은 일부터 진심지성하는 데 이르기까지 모든 일을 '직'을 통해 이루고 구사(九思)와 구용(九容)을 통해 심신을 수양하는 것으로 개념을 확대하였다.

송익필의 직사상은 김장생이 계승하였으며, 김장생은 다시 송시열에게 전수하였다. 송시열은 이 직사상의 연원을 사계의 학문에서 직접 계승했을 뿐만 아니라 후대에도 전승했는데, 그것이 주자의 사상일 뿐만 아니라 공자와 맹자로부터 비롯된 것임을 확인함으로써 원시 유학으로부터 송대 신유학을 거쳐 자신에게 이르는 조선 유학의 핵심 사상이라고 보았다.[31] 그리하여 직사상은 공자, 맹자, 정자, 주자로부터 조선의 송익필, 김장생, 송시열까지 체계화되고 난 다음에 권상하, 윤병구, 김원행, 박윤원, 홍직필, 전우 등 근대에 이르기까지 기호 유학의 심법으로서 활발하게 전수되었다.[32] 이러한 직사상은 순교자적 열정과 더불어 정직하고 성실한 삶의 자세를 가르쳐 주었지만, 지나치게 경화될 경우에는 타자에 대한 우월감으로 인해 비타협적 근본주의나 배타적 정통주의로 전개되기도 하였다.

3. 송시열 예학의 복합성과 노론 예학의 전개

이렇듯 이이와 송익필 및 김장생 등의 영향을 받으면서 형성된 송시열의 예론은 주자 정론에 대한 존신과 의례적 실천의 현실적 적합성 제고를 아우르면서, 친친의 자연스러운 실현과 종법과 종통을 중시하는 의리명분론적 공공성 강화가 병행하는 양상을 분명하게 보여주었다. 주자를 철저하게 따르면서 의례적 실천의 현실적 적합성 고려를 지향했던 흐름은 『가례』의 현실적 실천성을 제고하는 방향이었는데, 송시열은 현실적 절충을 추구할 때조차도 주자의 설에 따라 종법적 질서를 구현하기 위한 방향성의 한계 내에서 추진했다는 점이 특징적이다.

---

31) 宋時烈, 『宋子大全』 卷131, 「雜著・看書雜錄」, 21a.
32) 최영성, 「구봉 송익필의 학문과 기호학파에서의 위상」, 『우계학보』 23, 우계문화재단, 2004; 김창경, 앞의 글 참조.

또한 친친의 자연스러운 실현은 율곡 이이와 사계 김장생을 거쳐서 전수된 예론의 경향으로서 예송에서 친친의 관계를 보존하려는 친복론을 주장하는 논리로 작동한 반면, 종법과 종통의 의리명분적 공공성 강화는 구봉 송익필과 사계 김장생을 거쳐서 전수된 예론의 경향으로서 다양한 변례 상황에서 존존의 위계질서를 공적으로 보호하기 위한 논리로 기능했다. 특히 후자의 경우 중 의리명분적 공공성 강화는 비판자들로부터 예송이나 민신 대복 사건처럼 사가례에 왕조례를 적용했다는 비난을 초래하기도 했으나, 사계 김장생이 인조대 계운궁 복제 문제와 원종 추숭 문제에서 군주의 '입승대통(入承大統)'을 사가의 '위인후(爲人後)'로 해석했던 것처럼 '존존'의 공적 의리명분을 위해 군주의 사적 인정 실현을 제한하는 방식도 가능하다는 점을 균형있게 고려할 필요가 있다. 흥미로운 것은 이와 같은 가능성을 두고 송시열 후대에 호론과 낙론의 예론 분화가 이루어졌다는 점이다. 따라서 우암의 예론은 율곡과 구봉으로부터 비롯된 두 가지 경향이 사계 단계에서 종합되어 우암에게 수용되었으나, 우암 이후 노론과 소론은 물론, 노론 내부의 호론과 낙론의 분화로 연계되는 기점이 되었던 것이다.

1) 주자 정론 존신과 의례적 실천의 현실적 적합성 제고

송시열은 주자 후기 예학을 대표하는 『의례경전통해(儀禮經傳通解)』가 왕조례(王朝禮)에 치우쳐서 상례(喪禮)와 제례(祭禮)에서는 미흡했다는 점을 지적하고 『가례』를 철저하게 따를 것을 주장했다.[33] 그는 주자의 설을 나름대로 발전시킨 구준의 『가례의절』보다는 주자의 『가례』를 더욱 중시했다. 예컨대, 조선 후기에는 천장(遷葬)하면 우제[虞]가 없다는 주자설보다 천장 후 우제를 드리는 구준설을 따르는 경우가 많았는데, 송시열은 주자설을 견지했다.[34]

> "오늘날 주자를 본받을 만하지 않다는 주장이 극히 세교(世敎)를 해치고 있는데, 바라건대 영감(令監)은 이로 인하여 한결같이 『주자가례』를 예법으로 삼는다면 좋을 텐데, 어떠한지요?"[35]

---

33) 宋時烈, 『宋子大全』 卷139, 「家禮輯覽後序」, 20ab.
34) 이 글의 4장 2절 참조.

이렇듯 『가례』를 중심으로 예학을 심화하고 확장하는 것은 사계 김장생의 예학을 계승하고 발전시킨 것으로 볼 수 있는데, 이는 16세기 후반부터 17세기 전반에 걸쳐 영남지역 퇴계학파 예학에 큰 영향을 미쳤던 한강(寒岡) 정구(鄭逑, 1543-1620)가 『가례』를 중심으로 한 실천의 편의성과 의례의 시의성보다 고례(古禮)인 『의례』를 중심으로 예경(禮經)의 의리를 탐색하면서 『의례경전통해』에 대한 예학적 관심을 심화시켰던 양상[36]과는 정반대의 경향이라고 할 수 있다.

한편 송시열은 1688년에 문인인 녹천(鹿川) 이유(李濡, 1645-1721)에게 답한 서신에서 외손(外孫) 봉사(奉祀)는 친족이 아닌 자의 제사이므로 종법상 거부하면서 『가례』를 예법으로 삼아 주자를 철저히 따를 것을 주장하였다. 또한 문인인 평사(平沙) 민태중(閔泰重, 1640-1692)에게 답한 서신에서도 본종(本宗)에 합사할 수 없을 경우에는 외손이 인정상 제사를 받들되 종법상 혐의를 피하기 위해 별실(別室)에 제사하는 대안을 모색하려는 의견에 대해서 "외손봉사는 주자께서 이미 친족이 아닌 제사라고 그것을 물리치셨는데, 이것을 놔둔 채 상의하는 것은 감행할 바가 아닌 것이다."[37]라고 하여 주자의 논리에 따라 외손봉사를 친족이 아닌 사람이 지내는 제사라는 점에서 금지하는 한편, 제사를 받드는 의례 공동체의 범위를 본종의 친족으로 한정하고 외가(外家)나 처족(妻族) 등을 철저하게 배제하였다. 이는 조선 후기에도 일부 지역과 가문에서 상당히 지속되었던 외손봉사, 윤회봉사, 처족이나 사위 등의 봉사 등을 거부하면서 종법의 철저한 실현을 추구한 것이다.

그러나 종법의 실현과 충돌하지 않는 선에서는 가능한 한 주자에게서 의례적 실천의 모범을 찾으면서 의례의 시의성과 현실적 적합성을 고려하는 모습도 보여주려고 했다. 예컨대, 율곡 이이의 『격몽요결』을 통해서 비록 정례(正禮)가 아니지만 여묘(廬墓)의 시묘살이를 행하는 경우가 많았는데, 송시열은 주자의 사례를 통해서 신혼(神魂)을 중시하는 성리학적 관념에 따라 무덤에서 집안으로 반혼(反魂)하는 것이 정례라는 점을 강조하면서도 주자가 반혼한 뒤에

35) 宋時烈, 『宋子大全』 卷99, 「答李子雨[戊辰六月十一日]」, 29b.
36) 정경희, 「16세기 후반~17세기 초반 퇴계학파의 예학—정구의 예학을 중심으로—」, 『한국학보』 26-4, 일지사, 2000 참조.
37) 宋時烈, 『宋子大全』 卷86, 「答閔士昂」, 37ab.

늘 무덤에 있으면서 시묘살이와 삭망전을 올렸던 것을 모범으로 삼았다.[38]

이러한 송시열의 주자 존숭 태도와 정당성과 시의성의 조화 추구는 사단칠정설(四端七情說)과 인심도심설(人心道心說)에서 중절(中節)을 강조하는 경향과 일정하게 상응한다.[39]

2) 현실주의와 원칙주의가 병행하는 송시열의 예설

한편, 송시열의 예론은 기본적으로 혈통론보다는 의리명분론에 입각하여 종법과 종통을 중시하는 사계 김장생의 예학적 경향을 분명하게 계승하였다. 특히 종법적 질서를 의리명분적으로 구현하기 위해서는 위인후(爲人後)의 예설이 중요하다. 인조대 계운궁 복제와 원종 추숭 논쟁에서 사계 김장생이 정이천의 관점에 따라서 입승대통한 군주에게도 입후의 의리명분에 충실할 것을 강렬하게 요구했던 것은 신독재 김집과 우암 송시열 등을 거치면서 서인 예학의 중요한 특징으로 자리잡게 되었다. 이것은 송익필으로부터 송시열에게 이르기까지 강화되는 비타협적 원칙주의인 '직'사상과 연계되면서 더욱 강화되었다.

그런데 이러한 경향은 이는 율곡 이이로부터 사계 김장생을 거쳐서 서인 예학의 중요한 특징 중 하나로 자리잡는 인정에 대한 현실적 배려와 친친의 혈연적 유대감을 강조하는 흐름과는 사안에 따라서 서로 충돌할 수도 있었다. 실제로 서모의 문제에 대해서 적서의 구별을 통해 존존의 의리명분을 강화하려고 했던 송익필과 달리, 율곡 이이는 모자 관계의 존중을 통해 친친의 인정을 충분히 배려하려고 했으며, 송익필이 인정을 억제하고 의리명분적 원칙을 강조하는 '억정종례'(抑情從禮)적 경향이 강했던 반면, 이이는 인정을 배려하는 현실적이고 탄력적인 예론을 펼쳤다.[40] 또한 상대적으로 서얼차대의 경향이 강한 영남 남인 퇴계학파에 비해 기호 서인 율곡학파는 서얼허통의 경향이 강했는데,

---

38) 宋時烈, 『宋子大全』 卷103, 「答尹爾和[丙辰六月十一]」.

39) 김현수, 「宋時烈의 禮學思想 考察—時宜的·義理的 思考를 中心으로—」, 『동서철학연구』 48, 한국동서철학회, 2008 참조.

40) 박종천, 「일상의 성화를 위한 유교적 의례화—율곡 이이의 예학적 구상—」, 『유학연구』 31, 충남대 유학연구소, 2014, 4장 참조.

율곡과 사계의 서얼허통의 관점은 존존으로 응축되는 적서귀천의 의리명분이 종법질서 실현을 위해 중요하지만 종법질서를 해치지 않은 한계 내에서 친친의 혈연적 유대감을 최대한 인위적 왜곡없이 실현시키려고 했던 것이다.[41]

'천리=공'과 '인정=사'로 구분하는 가치론적 공사관의 관점에서 볼 때, 송시열의 예설에 나타나는 종통과 종법의 공공성 강화는 인조대 전례논쟁에서 부각되었던 사계 김장생의 입후론과 입승대통론에 따라 존존의 관점에서 공적 종통의 계승을 친친의 사적 인정보다 앞세우는 의리명분론적 경향의 심화다. 김장생은 정원군의 종묘 부묘에 대한 거부와 생부 정원군에 대한 인조의 부(父) 호칭 거부를 통해 종통과 입후의 의리명분과 공공성을 강화하였는데, 송시열은 입후의 의리와 종통의 계승을 제왕가와 사서인가를 막론하고 종법의 실현을 위해 가장 중시해야 한다는 보편적 원칙으로 포괄하여 확장하였다.

이와 관련하여 예송과 더불어 민신 대복의 문제를 살펴볼 필요가 있다. 특히 '무부무군(無父無君)'의 문제를 일으킨다는 비판을 받으면서도 친친보다 존존을 존중하는 종통 중시의 태도를 견지하는 양상과 더불어, 오히려 친친과 효를 명분 삼아 제왕가의 특수성을 국왕의 권력 강화와 연계시키는 것을 철저히 견제하고 국왕도 친친의 혈연적 관계의 의례 질서에 의해 규정된다는 점을 유기적으로 연계시켜 논의할 필요가 있다. 예송과 민신 대복의 예설에서 노론과 소론이 남인과 대립하면서 서인으로서 대체로 비슷한 노선을 취하는 반면, 국상폐사제론에서는 노론과 소론이 대립하고 소론이 남인과 비슷한 양상을 보인다는 점도 주목할 만하다.[42]

3) 호론과 낙론의 송시열 예설 계승 양상

민신 대복 논의나 두 차례의 예송을 비롯한 다양한 변례 문제에서 드러난 송시열의 예론은 서인 전반에 찬반 양론의 반응을 불러 일으켰으며, 노론 내부에서도 호론과 낙론의 분화를 초래했다.[43] 예컨대, 숙종의 모친이자

41) 박종천, 「조선 후기 성호학파의 입후설과 친족의식」, 『민족문화연구』 65, 고려대 민족문화연구원, 2014, 3장 참조.
42) 인조대 전례논쟁부터 국상폐사제론에 대해서는 이 글의 4장과 5장 참조.

단의빈 시조모인 명성왕후의 복제에 대해서 낙론계 대신들이 기년복을 주장하고 호론계 유학자들은 대공복을 주장했을 때에는 숙종이 낙론계 대신들의 견해에 따라 기년복으로 결정했고, 효장세자 국상에서 인원왕후와 선의왕후의 복제 문제에서 계체(繼體)의 통서를 강조하는 소론 학자들과 친속(親屬)의 칭호를 중시하는 노론 학자들이 대립했을 때에는 영조가 소론 학자들의 예설을 채택하였으며, 효순 현빈의 국상에서는 단의빈 복제 전례에 따라 대공복으로 결정되었다가 영조의 주장대로 기년복으로 개정되기도 하였다. 이러한 논의는 영조대 『국조상례보편』의 편찬을 통해 왕의 권위와 정통성 확보라는 지향성을 명문화하는 방향으로 종결되었다.

그런데 18세기 이후 전개된 이런 논의에서 호론과 낙론의 예설 대립은 기본적으로 송시열의 예설을 해석하는 관점의 차이를 잘 보여준다. 예컨대, 호론을 대표하는 권상하(權尙夏, 1641-1721)는 천자와 제후가 장자를 위해 기년복을 정복(正服)으로 입는 것이 원칙이지만 삼세전중자(三世傳重者)에게는 가복(加服)으로 참최복을 입는다고 주장했는데, 이는 송시열의 적적상승설(嫡嫡相承說)을 계승하되 삼강설(三綱說)에 근거하여 확대 발전시킨 것이다. 그는 참최복을 입는 것을 신하가 그 벼리가 되는 군주를 위해 입는 경우, 아들이 그 벼리가 되는 아버지를 위해 입는 경우, 부인이 그 벼리가 되는 남편을 위해 입는 경우로 한정하였다.[44] 이는 참최복을 입는 경우에 대해서 친친의 혈연적 유대감을 근간으로 하면서도 존존의 상하 위계질서를 적용하는 범위를 삼강으로 제한한 것이다.

권상하를 계승한 한원진도 천자제후절방기(天子諸侯絶旁期), 존동즉불강(尊同則不降), 정통지기불강(正統之期不降) 등의 예설을 제기하였는데,[45] 천자와 제후는 지존이므로 자기보다 낮은 자를 위해 상복을 입을 수 없고 자신보다 높은 자를 위해서만 상복을 입는 데 반해, 사대부가에서는 장자를 위해 참최복을 입을 수 있으며 방지(旁支)로 입승대통(入承大統)하여 선군(先君)을 아버지로 삼을 수 없으면 그 사친(私親)을 아버지로 칭하고 삼년복을 입을 수 있다는 주장이

43) 이하 내용은 김윤정, 앞의 글, 2011, 2장 2절; 정길연, 앞의 책, 2019, 4장 1절의 내용을 참조함.
44) 宋煥箕, 『性潭集』 卷12, 「南塘禮說講義[癸亥]」 참조.
45) 韓元震, 『南塘集』 卷30, 「天子諸侯正統旁期服制說[戊申]」 참조.

논의의 핵심이다.[46] 이는 사대부가에서는 전중(傳重)을 하지 못한 채 죽은 장자라도 그를 위해 후사를 세워서 가통이 끊이지 않도록 할 수 있기 때문에 장자를 위해 참최복을 입을 수 있지만, 천자나 제후의 경우에는 무상무가(無上無加)한 위상이므로 장자가 보위를 계승하지 못하면 종묘에 들어갈 수 없기 때문에 전중의 통도 단절되므로 장자라는 이유로 참최복을 입을 수 없다는 것이었다.

이에 대해 낙론의 임성주(任聖周, 1711-1788)는 호론의 예설이 송시열의 예설과 어긋날 뿐만 아니라 부자의 인륜을 무너뜨린 것이라고 비판하였다.[47] 그는 사종설(四種說)에 근거하여 서손이나 서자라도 전중을 하면 삼년복이 아니라 기년복인데도 불구하고 한원진이 적적상승(嫡嫡相承)과 방지승통(旁支承統)을 모두 기년복으로 본 것을 강하게 비판하면서 왕조례와 사가례 모두 장자를 위해 참최복을 입는다고 역설하였다. 이는 한원진의 논리가 자칫하면 '비록 차자라도 군주가 되면 무조건 삼년복을 입어야 한다'는 일부 남인들의 주장에 이용될 수 있다는 점을 의식한 것으로서 정체전중(正體傳重)의 기준으로 왕조례와 사가례 모두 일관성있게 해석한 것이었다.

이에 비해 한원진의 예설은 친친보다 존존을 강조한 예설이었다. 그는 왕조례에서는 군신의 제도를 정하면 부자의 예를 쓰지 않고 임금은 신하에게 가복하지 않는다고 주장하였는데, 임성주의 관점에서 보면 이는 군신의 의리만 내세우고 존존만을 강변하면서 친친을 무시하여 부자관계의 은혜를 저버린 것이었다.[48] 또한 한원진이 '입승대통하여 부모로 삼을 수 있는 선군과 선후가 있으면 본생부모에게 강복하지만, 그렇지 않고 조부로부터 나라를 계승하는 경우에는 본생부모에게 강복하지 않는다'는 점을 강조하자, 임성주는 사친과의 혈연적 관계인 사정(私情)을 친친으로 구현하려고 하면서 결과적으로 입후(立後)에 따른 부자지도(父子之道)의 의리명분, 즉 공의(公義)를 저버리는 문제점이 있다고 비판하였다.

더욱 흥미로운 것은 이 대목에서 임성주가 김장생의 예설을 인용하여 위인후와 입승대통의 사례를 동일한 기준으로 일관되게 해석한다는 점이다.

---

46) 韓元震, 『南塘集拾遺』 卷3, 「答沈信夫[庚申六月]」 참조.
47) 任聖周, 『鹿門集』 卷20, 「韓南塘[元震]禮說辨」 참조.
48) 任聖周, 『鹿門集』 卷20, 「韓南塘[元震]禮說辨」 참조.

결국 한원진과 임성주로 대표되는 호론과 낙론의 예설 논쟁은 사정의 실현을 친친의 논리로 구현하면서 도리어 군주의 위상을 존존의 관점에서 평가할 것인가, 군주마저도 사대부처럼 입후의 의리명분을 공의로 관철시킬 것인가의 차이가 김장생으로부터 비롯되어 송시열을 거쳐 잠복했던 두 가지 경향성이 각각 호론과 낙론의 분화로 전개되었다고 평가할 수 있다.

4. 사적 인정과 공적 의리의 공사간 변례

1) 국상(國喪) 때 사례(私禮)를 폐할 것인가, 말 것인가?

조선시대 변례(變禮)의 문제 가운데서 국상이 났을 때 사상(私喪)과 사제(私祭)를 어떻게 할 것인가 하는 문제는 공사론(公私論)과도 연관하여 중요한 이슈다. 실제로 조선시대 사족들은 국상이나 국기일(國忌日)을 경건한 자세로 맞으면서 고기 없이 소식(素食)을 하거나 경건하게 재계하는 태도를 견지했다. 이러한 사회적 분위기로 인해 국상에 고기를 먹었다는 소문이 난 사람은 사회적 비판의 대상으로 인구에 회자되었으며, 특히 관직에 있는 경우에는 그 정도가 심했다. 그리하여 선공후사(先公後私)의 관념에 따라 국상이 있을 경우에는 사족 집안의 상례와 제사는 규모가 축소되거나 정지되는 양상이 나타났다.[49]

이러한 양상은 '국가=공, 개인=사'로 구분하는 영역적 공사관을 일정하게 반영하는 것이다. 공사관의 측면에서 볼 때, 이는 조선 전기에 국가적 위기에 봉착했을 때 사대부가의 상례를 마치지 않은 채 출사(出仕)하도록 명하는 '기복'(起復)이 영역적 공사관에 따라 개인의 사적 인정 실현을 국가의 공적 질서 유지를 위해 억제하는 '억정종례'(抑情從禮)로 강조되었던 사례와 비슷하며, 조선 후기에 본격화된 성리학적 의리명분론의 심화에 따라 아들이 없을 때 친족 내에서 후사를 세워서 종통을 계승하는 '입후'(立後)의 확대는 '천리=공, 인정=사'로 보는 가치론적 공사관의 관점에서 '억정종례'를 실천한 것이다.[50]

---

49) 박종천, 「『계암일록』에 나타난 17세기 예안현 사족들의 의례생활」, 『국학연구』 24, 한국국학진흥원, 2014, 4장 참조.

50) 박종천, 「조선 후기 예론의 성격과 전개 양상」, 『한국학연구』 31, 인하대 한국학연구소, 2013 참조.

입후의 사안에서는 영역적 공사관과 가치론적 공사관이 서로 결합되기도 하지만, 국상이 났을 때 사가의 상복을 벗을 수 있으나 제사를 폐할 수 없다고 보는 예설은 천리를 국가의 영역이 아니라 공의(公義)의 가치로 본다는 점에서 영역적 공사관을 넘어서서 가치론적 공사관을 더욱 강화한 것으로 볼 수 있다.

실제로 '국상폐사례론'(國喪廢私禮論) 문제와 관련하여 국상이 발생했을 때 사대부들이 사상복(士喪服)을 변제(變除)하거나 사제(私祭)를 폐지하는 문제에 대한 예설은 크게 두 가지로 갈린다.[51]

첫째, 국상이 생겼을 때 사상복(私喪服)을 변제할 것인가, 말 것인가? 송시열과 권상하가 변제할 수 없다고 주장한 반면, 윤증과 최석정(崔錫鼎) 등은 변제해야 한다고 주장했다. 국상이 생겼을 때 사대부가에서 사상복을 변제할 것인가 여부는 노론과 소론의 예설 분기가 가장 분명하게 드러나는 이슈였던 것이다.

둘째, 국상의 졸곡(卒哭) 전에 사가(私家)에서 제사를 행할 수 있는가? 이에 대해서는 "기제(忌祭)와 묘제(墓祭)는 관직에 있는 자는 폐지함이 마땅하고, 관직이 없는 자는 간략하게 행한다"는 이황과 이이의 관점과 "묘사는 폐하고 기제만은 단헌(單獻)으로 행한다"는 김장생의 관점이 주요 논거로 주목받았다. 당시 영의정 김창집(金昌集)은 "조정에서 일정한 제도를 세우지 말고 신하들로 하여금 각자 속으로 헤아려서 혹은 행하고 혹은 폐하는 것을 허용하시면 제사를 행하는 자는 인(仁)에 가깝고 폐하는 자는 의(義)에 가까우니 그 사이에 득실이 서로 멀지 않을 것"이라고 하여 국상보다 사제를 행하는 것은 인을 실현하고 사제를 폐하고 국상을 준행하는 것은 의를 구현하는 것이라고 보았다.

이러한 관점의 차이는 공사간에서 의례가 중첩되었을 때 상제례 등의 의례적 실천에서 영역적 공사 구분에 근거하여 선공후사(先公後私)를 구현하려는 관심으로 접근할 것인가, 아니면 친친의 혈연적 유대감을 의례적 차원에서 효(孝)의 실천으로 온전히 구현하는 것을 존존의 국가적 위계질서가 충(忠)의 논리로 간섭하여 훼손해서는 안 된다는 대원칙을 강조할 것인가 하는 공사관 내지 충효관의 관계 설정에 대한 접근방식의 차이를 반영한다.

---

51) 이하 내용은 李肯翊, 『練藜室記述』 別集 2卷, 「祀典典故・國喪」과 丁若鏞, 『與猶堂全書』 3集 23卷, 『禮疑問答』 「君喪廢私祭論」 참조.

2) 국상이 났을 때 사가에서 상복을 입을 수 있는가?

국상시 상복 변제 여부에 대해서 송시열은 사상복(私喪服)을 입을 수 있다는 입장을 천명했다. 이것은 고례의 원칙과 사뭇 다른 것이었다. 본래 『예기(禮記)』「증자문(曾子問)」편에 의하면 "군주의 상에 입은 복이 몸에 있으면 감히 사상(私喪)의 복을 입지 않는다."는 것이 고례의 원칙이었다. 이렇듯 선공후사에 따라 국상이라는 공적 차원을 중시하여 사상복 변제를 결정하는 것은 국가 혹은 군주를 공(公)으로 보고 민간 혹은 사족을 사(私)로 구분하는 영역적 공사관에 근거한 것이다.

그러나 이런 고례의 원칙에도 불구하고 송시열은 "고례에서는 군주 상의 복이 몸에 있으면 감히 사상의 복[私服]을 입을 수 없다고 하였다. 그러나 고금(古今)의 적합성[宜]이 다르니, 잠시 사상복을 입고 임하지 않을 수가 없다."[52]고 하면서 국상이 생겼을 때 사상복을 입을 수 없다고 한 고례의 원칙이 당시에는 현실적인 적합성을 상실했다고 주장하였다. 또한 "국휼(國恤)의 기간에는 사상의 성복(成服)을 금하지 않는데, 이는 옛날에 관직이 있는 사람이 조석(朝夕)으로 군주의 상이 난 곳에 있는 것과 차이가 있다."[53]고 하여, 조선시대에는 국휼이 발생해도 사가(私家)에서 상을 당해 성복하는 것을 실제로 금지하지 않는다는 점을 지적하였다.

나아가 송시열은 '군상(君喪)에 사복(私服)을 감히 입지 못한다는 설'이 비록 고례이지만 후세에 인용할 만한 것은 아니며, 이이의 설처럼 관직의 고하에 따라 의례적 실천의 등급을 조율하는 것이 정당한 도리라고 역설하였다.[54] 이는 의례적 실천의 현실적 적합성이라는 차원에서 국상이 나도 사상복을 입을 수 있다는 예설로서, 영역적 공사관을 넘어서는 양상이다.

비슷한 맥락에서 송시열은 국상 중에 사대부가의 천장(遷葬)을 금할 수 없으며 사대부가에서 천장하면 우제(虞祭)를 지내지 않는다는 예설을 제기했다. 송시열에 의하면,[55] 국휼 중에 사대부가에서 천장하는 것에 대해서는 금령이

52) 宋時烈, 『宋子大全』 卷80, 「答尹汝良[明遇○辛卯二月]」, 13b-14a.
53) 宋時烈, 『宋子大全』 卷86, 「答閔士昂」.
54) 宋時烈, 『宋子大全』 卷67, 「答朴和叔[庚申十二月七日]・別紙」, 29a-30a.

없고 예의(禮意)에 문제가 될 만한 여지가 없지만, 장사를 치른 후에는 예사로 은제(殷祭)를 올리는 것이 있는데, 바로 종묘에서 제사를 중지하는 때를 당하여 신하의 마음에 편안하기 어려운 바가 있으며, 만약 장사를 치른 뒤에 우제를 폐하는 것은 인정상 차마 할 수 없으므로, 비록 우제를 행하더라도 예를 줄여서 행함이 무방하다. 나아가 천장하면 우제가 없는 것이 주자설이고 천장한 뒤에 우제를 지내는 것이 구준의 설인데, 조선에서는 대체로 두터움을 좇는다는 후중(從厚)의 취지로 인정을 감안하여 구준의 설을 따랐으나, 송시열은 주자설에 따라 천장 후 우제를 지내지 않아야 함을 역설하였다.

3) 국상이 났을 때 사가에서 졸곡 전에 제사할 수 있는가?

한편, 송시열은 고례에 입각하여 군상(君喪)의 상황에서 감히 사상복(士喪服)을 입을 수 없으므로 군상을 마친 다음 소상(小祥)과 대상(大祥) 이후에야 사상복을 입을 수 있으며 사제(私祭)도 행할 수 없다는 반론에 대해서 현실적으로 적합하지 않다고 비판하였다.[56] 이런 비판은 고례의 원형적 정당성을 원칙적으로 인정하면서도 실제로는 시의적 적합성을 더 중시한 것이다.

또한 이보다 앞서 송시열은 국상과 사상복 혹은 사제의 관계가 정립되지 못한 사회적 혼란의 문제점을 신랄하게 비판하기도 했다. 실제로 효종(孝宗) 즉위년인 1649년에 올린 기축봉사(己丑封事)에 의하면, 송시열은 국상이 나면 사상복을 입지 못하는 고례의 규정이 있으나 현실적으로 실행할 수 없다는 점을 지적하면서, 인산(因山) 전에 능묘의 천제(薦祭)를 정폐(停廢)하는데도 불구하고 사실(私室)에서 성대한 제사를 마구 행하거나 제사를 행하지 않은 채 상복을 함부로 벗는 등 의례 실천의 혼란과 붕괴 양상을 바로잡아야 한다고 역설했다.[57] 이러한 논의는 사대부가의 의례적 실천의 핵심적 부분에 국가의 의례적 실천이 침범할 수 없다는 점을 분명하게 부각시켰다.

---

55) 宋時烈, 『宋子大全』 卷47, 「答李斐仲[敏章]」, 6b.
56) 宋時烈, 『宋子大全』 卷112, 「答李伯祥」, 13b-15a.
57) 宋時烈, 『宋子大全』 卷5, 「己丑封事[八月]」, 7b-8a.

한편, 송시열은 고례의 적용 대상이 공, 경, 대부로서 공조(公朝)에서 벼슬했던 사람들을 한정하여 가리켜서 말한 것이지, 일반적으로 사민(士民)들을 포괄하여 지목해서 말한 것은 아니라고 설명하였다. 또한 국상중에 사제를 모두 폐지하는 것을 거부하는 관점에서 『국조오례의(國朝五禮儀)』에서 대중소사(大中小祀)를 모두 폐한다는 규정은 국가에 적용되는 것이지 사가(私家)에 적용되는 것은 아니라고 보면서, 국가가 사상제사(私喪祭祀)를 금하는 율령이 없으며 김장생의 예설대로 국휼시 졸곡 후에는 사가의 대상과 소상을 행할 수 있다고 설명하였다.[58] 그리하여 "국휼(國恤)의 졸곡(卒哭) 뒤에는 태묘(太廟) 이하의 큰 제사를 모두 행하니, 사가(私家)의 길제(吉祭)도 행하지 못할 리가 없을 듯하다. 더구나 길제는 오히려 상여(喪餘: 거상 마치고 난 나머지, 삼년상 치르고 지내는 기제사)를 올리는 것이라서 평상시의 큰 제사와는 차이가 있는 만큼 더욱 꺼릴 바가 없다."고 하였다.[59]

이런 논의에 따라 조선 후기의 변례 논의는 1701년 숙종 27년 8월 27일에 송시열의 의견[60]을 좇는 권상하의 건의대로 국장시 사상이 있을 경우 장례와 우제는 행할 수 있으며 졸곡 후에 연제와 상제 등을 지내는 것으로 결정되었다.[61] 실제로 윤증은 "관직이 있건 없건 상관없이 모두 2년 만에 상복을 벗되 관직이 있는 사람은 은제(殷祭)를 물려 행하는 예에 따라 국장(國葬) 뒤에 다시 상제(祥祭)를 지내고, 관직이 없는 사람은 그대로 부모의 상을 거행하는 예에 따라 그대로 상제를 행해야 한다."고 하였으며, 최석정은 "의리로 말할 때에 국휼 중 사대부 집안의 시제(時祭)는 그만두어야 하지만 기제(忌祭)와 묘제(墓祭)는 간략하게 지내도 괜찮습니다. 게다가 연제(練祭), 상제(祥祭), 우제(虞祭), 졸곡제(卒哭祭)는 상중의 제사이니 본래 길흉이 상치되는 혐의가 없습니다."고 하였는데, 결국 송시열의 의견을 따르는 권상하의 건의가 채택되어 "장례와 우제는 행할 수 있지만 졸곡제, 부제(祔祭), 연제, 상제는 국장의 졸곡 이후로 미뤄 행하는 것"이 정식이 되었다.[62]

---

58) 宋時烈, 『宋子大全』 卷112, 「答李伯祥」, 13b-15a.
59) 宋時烈, 『宋子大全』 卷98, 「答宋文哉[炳文]○甲寅], 1b.
60) 宋時烈, 『宋子大全』 卷114, 「答李壽翁[世龜○庚申十一月]・別紙」, 1a-2a.
61) 『肅宗實錄』 35권, 숙종 27년 8월 27일 壬午

이러한 송시열의 예설은 18세기와 19세기에도 여전히 강력한 영향을 미쳤다. 예컨대, 『사례편람(四禮便覽)』의 저자 도암(陶菴) 이재(李縡, 1680-1746)는 '사대부가의 연상(練祥)을 국장의 졸곡 뒤에 행하는 것'이 선현(先賢)의 정론(定論)인데, 특히 송시열의 논의가 가장 엄절(嚴截)했다는 평가를 한 바 있다.[63] 이런 평가는 군상폐사복론에 대해서 송시열의 예설이 지닌 영향력을 잘 보여준다. 송시열의 예설은 노론에만 국한된 것이 아니라 송시열 당시는 물론 후대에도, 그리고 노론에만 국한된 것이 아니라 소론과 영남 남인과 기호 남인들에게도 반드시 검토해야 할 예학적 문제로 부각되어 주목받았다. 그 대표적인 사례를 명재 윤증, 대산 이상정, 대산 이상정의 문인 갈천(葛川) 김희주(金熙周, 1760-1830)[64]에게서도 찾아볼 수 있다.

이러한 양상은, 흔히 강경 일변도의 보수적 이미지로 알려진 것과는 달리, 송시열이 실제로 이상적 의리의 정합성 강행을 고집하기만 한 것이 아니라 현실적 실천의 적합성도 신중하게 고려하였음을 알 수 있는 대목이다. 그의 예설은 국휼의 공적 상황이 상례의 사적 의례를 정지시키지 않는다는 점에서 국(國)의 공적 질서가 가(家)의 사적 질서를 침범해서는 안된다는 의식을 보여준다. 이것은 존존이 친친을, 충이 효를, 의가 인을 기본적으로 침해해서는 안 된다는 예론의 반영이기도 하다.

이 부분은 예송에서 효종에 대한 조대비의 상복을 가족질서의 혈연적 유대관계에 따라 입을 것인가, 아니면 국가질서의 사회적 위계질서에 따라 입을 것인가 하는 대목에서 송시열이 신하들에게 적용되는 존존의 범주가 대비에게 적용되는 친친의 범주를 침해해서는 안된다는 혈연적 유대 존중의 정신과 상통하는 부분이다. 이는 종법상 종통의 계승을 위한 입후의 의리를 존중하면서도 혈연적 관계와 계승 문제에서 서자에 대한 차별없는 예우를 통해 친친의 혈연적 유대감을 효와 인의 근간으로 삼는 이이, 김장생, 송시열으로 이어지는 서인-노론의 예학적 전통이기도 하며, 사대부가와 다른 왕통의 권위 존중과

62) 李象靖, 『大山集』 卷42, 雜著, 「國恤服制私議[丁丑]」.
63) 李縡, 『陶菴集』 卷13, 「答鄭叔範[纘楷○庚戌]」, 29b.
64) 金熙周, 『葛川集』 卷5, 雜著, 「國恤中私家練祥議」, 25b-28b.

서얼에 대한 차대를 주장했던 다른 예설들과 분명하게 구분된다.

5. 친친의 은혜와 존존의 의리를 고려하는 사대부가의 변례

1) 인정의 의례적 실천을 합리화하는 가족내 병유상

가족을 중심으로 혈연공동체 내부에서 보면, 혈연적 유대관계를 뜻하는 '친친'은 자식을 낳고 기르며 보호하는 부모의 은혜로부터 비롯되는 혈연적 유대감의 사적 구현이며, 자기로부터 촌수가 가까운가 먼가 하는 혈연적 거리에 따라 친소관계의 친밀도가 정비례한다. 이에 비해 사회적 위계질서를 반영하는 '존존'은 인륜질서를 유지하기 위해 윤리적 권위에 따라야 하는 의리로부터 유래하는 사회적 위상의 공적 반영이며, 위계질서에서 서열이 높은가 낮은가에 따라 존비관계의 위계도가 좌우된다.

조선시대에는 이러한 요인들이 다양한 변례 상황에서 상복, 상기, 호칭 등에 반영되면서 학자들간의 예문답이 다양하게 이루어지거나 예송을 비롯한 전례논쟁들을 일으켰다. 특히 사대부가에서 상복을 입고 있는 중에 또다른 가족의 상을 치르게 되는 변례의 상황이 종종 발생하였는데, 이 경우를 '병유상'(并有喪)이라고 부른다.

조선 후기에는 병유상 중에서도 가부간의 판단을 내리기 힘든 사례로 할머니의 상과 아버지의 상을 함께 치를 경우에는 어떤 상복을 먼저 입을 것인가 하는 문제가 많이 논의되었다. 아버지의 상과 어머니의 상을 함께 치를 때에는 비교적 쉽다. 가족의 위계질서 속에서 수평적 위계에 있는 아버지와 어머니는 자식의 관점에서 볼 때 친친의 친밀도가 동일하지만, 현재 가족 공동체 내에서 조상을 계승하고 대신하는 상징적 위상을 지닌 종자(宗子)인 아버지는 존존의 관계에서 어머니보다 중하다. 따라서 자식의 관점에서는 아버지가 상대적으로 중한 참최복의 대상이 되는 반면, 어머니는 상대적으로 가벼운 자최복의 대상이 된다. 이에 비해 할머니와 아버지의 '병유상'의 변례는 훨씬 복잡하고 고려해야 할 요소가 있다. 친친과 은혜의 친밀도에서는 아버지가 더욱 가깝지만 존존과 의리의 위계적 위상에서는 할머니가 더 높은 존재이기 때문이다.

1680년에 송시열이 박태보(朴泰輔, 1654-1689)에게 답하는 서간에 의하면, 실제로 송시열의 종형 송시영(宋時瑩, 1592-1638)의 손자 송이석(宋彝錫, 1641-1649)이 이런 일을 겪었다. 당시에 윤선거(尹宣擧, 1610-1669)를 비롯한 유학자들의 논의가 분분했던 까닭에 대해서, 송시열은 상복의 경중은 참최복이 중하고 자최복이 가볍지만, 이치[理]의 차원에서는 할머니의 상을 당해 아버지를 대신하여 입는 자최복이 더욱 중하기 때문이라고 분석했다.[65] 자최복은 본래 아버지가 할머니의 상을 당했을 때 입는 상복이다. 그는 스승 김집을 비롯한 다른 예학자들이 이 문제에 대해서 가부간 판단을 유보했던 것과 비슷한 양상을 취하면서도, 아버지에 대한 상복인 참최복이 할머니에 대한 자최복보다 등급상 무거운 것은 명백한 사실이지만, 승중(承重)한 손자가 죽은 아버지를 대신해서 할머니를 위해 입는 상복이 자최복이기 때문에 그 중요성을 더욱 높게 평가했다.

가족 내 위계질서로 보면, 할머니가 아버지보다 위상이 높지만, 혈연적 친밀도는 할머니보다 아버지가 가깝다. 전자가 '존존'(尊尊)의 '의리'[義]이라면, 후자는 '친친'(親親)의 '은혜'[恩]이며, 전자가 의(義)의 반영이라면 후자는 인(仁)의 실현이다. 『예기(禮記)』에서는 이러한 이념이 병유상과 연계되면서 장례와 제사에서 각각 경중(輕重)과 선후(先後)를 달리 하는 원칙으로 정형화되었다. 실제로 『예기』「증자문(曾子問)」편에 의하면, 병유상이 발생하면 '가벼운 것을 먼저 하고 무거운 것을 나중에 한다'[先輕而後重]는 장례와 '무거운 것을 먼저 하고 가벼운 것을 나중에 한다'[先重而後輕]는 제사의 원칙이 일반적으로 적용된다.[66] 이에 비해 『예기』「대전(大傳)」에서는 "은혜의 관점에서 부모님으로부터 차례대로 올라가서 할아버지에 이르는 것을 경(輕)이라고 하고, 의리의 관점에서 할아버지로부터 순순히 내려가서 아버지에 이르는 것을 중(重)이라고 한다"고 하였다. 요컨대, 병유상이 일어났을 때에는 무거운 것을 먼저 하고 가벼운 것을 나중에 하는 제사와 달리, 장례는 가벼운 것을 먼저 하고 무거운 것을 나중에 하는 원칙이 적용된다.

그러나 이런 상이한 예설 중에서 갈피를 잡지 못한 채 선택을 미루던 송이석은

65) 宋時烈, 『宋子大全』 卷113, 「答朴士元[庚申正月十二日]」, 37b-38a.
66) 『禮記』, 「曾子問」. "曾子問曰, '竝有喪如之何, 何先何後?' 孔子曰, '葬, 先輕而後重; 其奠也, 先重而後輕, 禮也.'"

실제로 자최복을 입고 다녔다. 송시열은 이에 대해 "그 마음으로는 미안한 바가 있는 듯했지만, 자최복의 착용은 자연(自然)의 천리(天理)에서 나온 것이었으니, 이것이야말로 예(禮)에는 없으나 그 중도(中道)를 얻은 것인가 싶네. 그러나 끝내는 그 득실에 대해서는 감히 결정하지 못하겠네."라고 평가하였다.[67]

하지만 송시열은 아버지와 어머니의 장례를 동시에 치르는 병유상의 경우에 발인(發引)은 도리상 아버지를 먼저 하고 어머니를 나중에 해야 하지만, 하관(下棺) 이하 의절은 상대적으로 가벼운 어머니의 하관을 먼저 하고 다음에 중한 아버지의 하관을 진행한다고 보았다. 그리고 그 까닭에 대해서 "하관(下棺)은 탈정(奪情)의 일이기 때문에 가벼운 것은 먼저 하고 무거운 것을 나중에 한다는 설이 마침내 정론(定論)이 된다."고 분명하게 설명하였다. 이 원칙에 따르면, 부모님의 상이 동시에 일어났을 때에는 상대적으로 가벼운 어머니의 하관을 먼저 하고 상대적으로 무거운 아버지의 하관을 나중에 해야 한다.

또한 부모님이 함께 돌아가셔서 같은 날에 하관하는 경우에는 하관 직후에 우주(虞主)에 돌아가신 분의 이름을 쓰는 제주(題主)를 행하되, 상대적으로 중한 아버지의 우주에 먼저 제주를 행하고 난 다음에 어머니의 우주에 제주를 행하며, 장례를 마친 뒤에 행하는 우제(虞祭)에서도 상대적으로 더욱 중한 아버지의 우제를 먼저 드린 뒤에 어머니의 우제를 지낸다.[68] 이는 장례를 포함한 상례의 과정이 가족과 이별하는 슬픔을 억누르며 정을 빼앗는 '탈정'(奪情)의 의례에 가벼운 것을 먼저 하고 무거운 것을 나중에 하는 반면, 제사는 사별한 가족과 다시 만나 정을 펼치는 '신정'(伸情)의 의례이기 때문이다.

다만 병유상의 장례 중에는 중간에 변복(變服)을 하지 않고 아버지에 대한 상복인 중복(重服)을 지속적으로 입은 채로 상을 치러야 한다고 보았다. 실제로 송시열은 아버지와 어머니의 상을 동시에 치르는 장례과정 중에서 조석상식과 하관 등의 의절을 행할 때 상복을 바꿔 입는 변복을 하지 않고 계속 아버지에 대한 상복을 입는 것이 원칙이라고 보았다. 이는 어머니가 아니라 아버지가 조상으로부터 계승되는 가통(家統)을 현재적으로 계승하고 유지하는

67) 宋時烈, 『宋子大全』 卷113, 「答朴士元[庚申正月十二日]」 참조.
68) 宋時烈, 『宋子大全』 卷86, 「答閔士昂」, 39ab.

상징적 중심이기 때문이다.

실제로 송시열은 내상(內喪)과 외상(外喪)이 겹쳤을 때 양자가 서로 빈소가 다르니, 비록 조석상식(朝夕上食)일지라도 다른 상복을 입기 마련이지만, 아버지를 아직 장사 지내지 못했기 때문에 감히 변복(變服)할 수 없다는 취지를 확대 적용하여 내상에 대한 상식을 할 때에도 아버지에 대한 상복인 중복(重服)을 입는 것이 마땅하다고 보았다. 이에 따라 하관할 때에도 아직 아버지 장례를 마치지 못한 상태이므로, 어머니의 하관이 끝난 뒤에 아버지의 하관이 이어지기 전의 짧은 시간동안 변복하는 것은 불가하며 어머니의 관을 하관할 때에도 계속 중복을 유지해야 한다고 설명하였다.[69] 따라서 아버지와 어머니의 병유상 사례에 대한 송시열의 논의는 유교적 가부장 중심의 가족 질서를 가통의 계승이라는 차원에서 경중을 구분하고 중한 것을 중심으로 종법적 질서를 관철하는 것이라고 할 수 있다.

송시열에 의하면, "장례는 정을 빼앗는 탈정(奪情)의 일이기 때문에 어머니를 먼저 하고 아버지를 나중에 하지만, 제사는 정을 펼치는 신정(伸情)의 일이기 때문에 아버지를 먼저 하고 어머니를 나중에 한다."[70] 그런데 승중손(承重孫)의 경우에는 할머니와 아버지가 동시에 돌아가셨을 때 어떤 상이 더 중한지, 경한지를 알 수 없다. 다만 무거운 참최복과 상대적으로 가벼운 자최복의 차별성이 분명한 점을 기준 삼아 판단하는 사람도 있으나, 우제(虞祭)와 부제(祔祭)의 경우에는 '아들이 비록 군주가 되더라도 아버지보다 앞서 제사 음식을 받아먹지 못한다'고 한 『춘추전(春秋傳)』의 규정에 따라서 어머니보다 앞서서 아들을 제사할 수 없을 듯하다고 판단했다.[71] 또한 '제사는 중한 분을 먼저 한다'[祭先重]는 설을 조선의 현실에서 실제로 적용하는 것은 어려울 것이라면서, 승중손은 비록 할머니를 먼저 장사지내더라도 아버지의 주검이 빈소에 있으므로 아버지의 장례를 마칠 때까지 기다렸다가 그 뒤에 할머니의 우제와 부제를 먼저 지내는 것이 마땅할 것이라고 조심스레 추정했으나, 분명한 경전적 증거가 없기

69) 宋時烈, 『宋子大全』 卷98, 「答宋文哉[丙辰十月十四日]·別紙」, 4ab.
70) 宋時烈, 『宋子大全』 卷103, 「答尹爾和」. 『宋子大全』 卷109, 「答黃周卿」.
71) 宋時烈, 『宋子大全』 卷60, 「答閔大受」 9b-10b.

때문에 확실하게 확언하지는 못했다. 이러한 고민은 이후 박성원을 비롯한 많은 예학자들에 의해서 계속 음미되면서 지속적으로 평가되었다.

요컨대, 송시열은 가족내 병유상의 문제가 발생했을 때 가벼운 은혜와 무거운 의리 중에서 의례적 실천 순서상 무거운 의리를 먼저 하는 발인이나 장례가 인정을 빼앗는 '탈정'(奪情)인 반면, 가벼운 은혜를 먼저 하는 하관이나 제사가 인정을 펼치는 '신정'(伸情)이라고 설명하였다. 병유상시 가족 내에서 친친의 혈연적 친밀감이 가벼운 은혜에 대해서는 탈정의 의례적 실천을 적용하고 존존의 위계질서가 구현하는 중한 의리에 대해서는 신정의 의례적 실천을 적용하는 것은 가족관계를 이루는 은혜와 의리를 인정의 적용 양상에서 구별하는 합리화라고 할 수 있다.

2) 존존의 공적 의리를 강행하는 민신 대복[72]

1673년(현종14) 전 교관(敎官) 민업(閔業)이 죽었을 때 그 외아들인 민세익(閔世益)이 상주로서 3년상을 치러야 했으나, 당시 민세익은 미친병[狂症]을 앓고 있었다. 이로 인해 민세익을 대신하여 그 아들 민신(閔愼)이 상주로서 승중복(承重服)인 참최복(斬衰服)을 입고 상례를 치렀다.[73] 민신의 대복(代服)은 그 외가 쪽 친척인 남계(南溪) 박세채(朴世采, 1631-1695)의 조언에 따른 것이었으며, 박세채의 자문은 기본적으로 송시열의 견해가 반영된 것이었다.[74] 본래 민신의 어머니 서씨(徐氏)는 섭행(攝行)의 방식으로 1년상을 지낼 것을 주장했으나, 실제로 민신은 섭행이 아닌 대복으로 할아버지의 상례를 치렀다.

그러자 이에 대해서 청풍(淸風) 김우명(金佑明, 1619-1675)과 남인들을 중심으로 비판이 일어났다. 정치적 차원에서 보면, 처음에는 논쟁이 송시열쪽의 산당(山黨) 대 김우명쪽의 한당(漢黨)이라는 서인 내부의 대립으로 시작되었으나, 숙종대에는 서인 대 남인 구도로 확대 재생산되었다. 나중에는 송시열의 견해를

72) 민신 대복 사건에 대한 선행 연구로는 이원택, 「17세기 閔愼 代服 사건에 나타난 宗法 인식—朴世采와 尹鑴의 논쟁을 중심으로—」, 『법사학연구』 29, 한국법사학회, 2004; 김병현, 「朝鮮時代 '代服' 論議에 대한 硏究—閔愼 代服 사건을 중심으로—」, 『한국철학논집』 22, 한국철학사연구회, 2007; 李娅玟, 「閔愼 代服 사건의 쟁점과 의미」, 『진단학보』 13, 진단학회, 2015 참조.

73) 『肅宗實錄』 즉위년 10월 15일 기사 참조.

74) 朴世采, 『南溪集』 卷5, 「因閔愼查事首罪疏[癸丑九月二十四日]」 참조.

반영한 박세채의 대복지지론(代服支持論)이 소수설로 몰리면서 거세게 비판당했는데, 이 사안에 대해서는 송시열의 제자들 중에서도 송시열의 예설을 비판하는 경우가 적지 않았다.[75] 손자의 대복에 대해서 고례에서는 제왕가의 종통을 고려한 경우이거나 아버지가 죽은 뒤에 조부를 위해 입는 경우만 있을 뿐이었고, 아버지가 살아있는 사대부의 경우를 거론한 것이 아니었기 때문이다.[76] 박세채와 김우명의 상이한 견해 차이는 더욱 확대되어 경성의 벼슬하는 명문가 자제가 시골의 무뢰배들처럼 행동한다는 비난과 더불어 낙하(洛下) 사람들이 호중(湖中)을 비난[飛語]하는 양상으로 전개되었다.[77]

민신 대복 사건은 기본적으로 사대부가의 사가례였으나 왕조례 차원에서 전개된 예송(禮訟)에도 큰 영향을 미쳤다. 1659년 효종이 죽은 뒤에 효종의 계모인 조대비가 입을 상복을 논의하면서 송시열과 송준길(宋浚吉, 1606-1672)을 중심으로 한 서인들은 효종이 '차자(次子)로서 입승대통한 서자(庶子)'이므로 계모인 조대비가 서자에 대한 기년복을 입어야 한다고 주장했고, 윤휴와 허목을 비롯한 남인들은 장자가 죽은 뒤에 제2장자가 후계자가 되었으므로 장자에 대한 삼년복을 입어야 한다고 역설했다. 그러나 1659년 현종대 1차 기해예송에서 주도권을 쥐었던 송시열은 1673년 민신 대복 사건으로 인해 예설의 헤게모니를 상당히 상실하고 난 뒤에 벌어진 1674년 숙종대 2차 갑인예송에서 크게 밀려나게 되었다.[78] 당시 남인들은 기해년 예송에서 사서인(士庶人)의 예를 제왕가에 써서 문제를 일으킨 송시열이 민신 대복에서는 정반대로 제왕가의 예를 사서인가에 행했다고 비판했다.[79]

그러므로 예송과 민신 대복 사건에 대한 남인의 비판은 송시열을 중심으로 한 서인 예설이 사서인의 예와 제왕가의 예를 구분하지 않아서 결국 예송이라는 왕조례의 실천에서는 '무군'(無君)의 불충(不忠)을 저지르는 불의(不義)의 문제점을 드러냈고 민신 대복 사건이라는 가례의 실천에서는 '무부'(無父)의 불효

75) 宋時烈, 『宋子大全』 卷90, 「答李汝九[癸丑十二月二十六日]·別紙」.
76) 김병현, 앞의 글, 460면; 李娅玟, 앞의 글, 59면 등 참조.
77) 趙根, 『損菴集』 卷7, 雜錄, 「楓溪瑣言」, 17a.
78) 李娅玟, 앞의 글, 62-64면 참조.
79) 『顯宗實錄』, 「顯宗純文肅武敬仁彰孝大王行狀」.

(不孝)를 감행하여 불인(不仁)의 문제점을 불거지게 했다는 점을 비판한 것이다.

윤휴의 비판을 보면, 이러한 인식이 좀더 또렷하게 부각된다. "민신이 아버지를 대신하여 상복을 입은 것은 아버지를 업신여기는 무부(無父)에 가깝고, 왕가에서 기년복을 입은 것은 임금을 업신여기는 무군(無君)에 가깝다."[80] 윤휴 뿐만 아니라 남인들, 나아가 조야의 중론은 송시열의 견해를 수용한 박세채의 대복론이 '무부(無父)의 패륜(悖倫)'으로서 불효의 강상죄를 범했다고 강력하게 비판하였다.[81] 송시열도 주자의 설에 따라 박세채와 예설을 공유함으로써 대복론을 펼쳤으나 도리어 그로 인해 자신이 무부의 패륜을 조장하였다는 비난을 받고 있다는 사실을 접하고 놀랐다.[82]

송시열과 박세채의 대복지지론은 본래 주자의 「상복에 대해 토론할 것을 요청하는 차자」에 따라 적손(嫡孫)이 승통(承統)하여 상주 노릇을 하는 것을 의리상 당연한 것으로 보았다.[83] 송시열의 관점은 주자에 대한 존신의 태도를 견지하면서 종법질서의 유지를 위해 종통의 정당한 승계는 혈연적 유대감인 친친의 사적 인정보다 사회적 위계질서인 존존의 공적 의리를 더 중시하는 것이었다.

한편, 송시열의 제자 최신(崔愼, 1642-1708)은 스승 송시열에게 비록 정신병으로 온전하지는 않지만 실제로 살아있는 아버지를 죽은 것으로 취급하는 대복(代服)을 감행하여 아버지를 폐하는 패륜의 혐의로 공격받기보다는 아버지를 섭행(攝行) 혹은 대행(代行)하는 것을 제안했다. 그러나 송시열은 '제왕이든, 사서인이든 모두 승통의 예를 중시하는 것이 다르지 않다'는 관점에서 조손(祖孫)간의 종통의 계승이라는 승통(承統)의 보편성을 강조하였다.[84] 박세채도 조손승통의 관점은 제왕가와 사서인이 모두 동일하다는 입장을 제시하였다.[85]

이에 대해 김우명의 한당과 남인들을 중심으로 조야의 다수는 '불효'의 혐의가 있음을 신랄하게 비판하였다. 윤휴는 대종(大宗)의 중(重)을 계승한 것은 오직

---

80) 尹鑴, 『白湖集』 卷16, 「答閔生[潑]」, 18b.
81) 南夢賚, 『伊溪集』 卷4, 雜著, 「己亥禮論始末」, 14a.
82) 宋時烈, 『宋子大全』 卷48, 「與李季周[壬子四月]·別紙], 29b-30a.
83) 『顯宗改修實錄』 현종14년 9월 17일 계미조.
84) 宋時烈, 『宋子大全』, 附錄, 「崔愼錄」 참조.
85) 朴世采, 『南溪集』 권5 참조.

제왕가의 왕통 계승에만 적용되며 사서인가에는 승통을 적용할 수 없다는 견해를 밝혔다.[86] 이에 따라 민신의 경우에는 대상이 아니라 섭행이 옳았다는 결론에 이르게 된다.

이와 비슷한 사유로 송시열이 변례 상황에서 '불효'의 혐의로 비판받은 지약해(池若海)의 입후(立後) 사안도 살펴볼 필요가 있다.[87] 청주(淸州) 사람 지약해는 자기를 계승하여 제사를 지낼 후사가 없었기 때문에 같은 종족인 생원(生員) 지봉익(池鳳翼)을 후사로 삼았다. 그러나 지약해가 죽은 뒤에 지봉익이 족보를 확인했을 때 같은 항렬의 족형제(族兄弟)라는 알게 되었다. 지약해의 사망이후에 지봉익은 자신과 지약해가 같은 항렬인 것을 알게 되었으며, 그 아들 지응구(池應九)에게 알려서 정정 조치를 당부했다. 지봉익이 죽고 난 이듬해에 송시열은 지응구에게 자문하여 지봉익을 본종(本宗)으로 되돌리고 지봉익의 아들 지응삼(池應三)을 지약해에게 입후하도록 하였다. 이에 따라 지응삼은 소후부(所後父)인 지약해에 대해서도 삼년복을 못 입고 생부인 지봉익에 대해서도 삼년복을 못 입게 되어 결과적으로 부자간의 효를 실천하지 못하는 '무부(無父)'의 패륜을 저지르게 되었다는 것이 당시 비판적 견해의 핵심이었다.[88] 이 논란은 청주의 향전(鄕戰)과 연계되면서 큰 사회적 파장을 초래했다가, 1680년 5월에 우의정 민정중(閔鼎重)의 건의에 따라 관련자들을 방면함으로써 종결되었다.[89]

노론과 소론을 대표하는 송시열과 박세채의 관점은 사가의 '입후' 혹은 '위인후'에서 종통의 계승은 조상의 권위를 계승하는 무거운 의례적 책임과 연계되므로 비록 사대부 집안 내부의 사안일지라도 사적 인정을 넘어서는 공적 의리를 철저하게 중시한다는 점에서 공통적이다. 그것은 조손간의 종통을 계승한 민신의 사안이나 집안 내부에서 입후한 지약해의 사례에서 모두 직접 낳아준 친부에게서 의례적 아버지[考]의 지위를 박탈하는 대신에 손자에게 종통을 계승해준 할아버지나 입후한 소후부를 의례적 아버지로 인정한다는 점에서 김장생이 인조(仁祖)가 입승대통(入承大統)하여 할아버지 선조(宣祖)의 왕통을 계승했으므로 자신의

86) 尹鑴, 『白湖集』 권23, 雜著, 「書宋台朴憲疏後」, 「孫爲祖後說[辛丑]」 참조.
87) 宋時烈, 『宋子大全』 卷198, 「生員池君墓表」, 31b-32a. 崔愼, 『鶴庵集』 卷2, 「華陽聞見錄・語錄」, 40a.
88) 『肅宗實錄』, 숙종1년 4월 27일 을묘조.
89) 『肅宗實錄』, 숙종6년 5월 25일 계축조.

생부인 정원군(定遠君)을 아버지로 부르거나 원종(元宗)을 추숭(追崇)하면 안 되고 할아버지를 의례적 아버지로 삼아야 한다고 했던 논점[90]과 상통한다.

인조대 전래논쟁[91]에서 김장생이 사가의 '위인후'나 제왕가의 '입승대통'이나 모두 의례적 후사로서 종통을 잇는 이상 혈연적 아버지에 대한 사적 인정을 억제하고 오직 공적인 의리명분에 따라 종통 계승에 충실해야 한다고 역설했던 것은 종법 질서에 따라 사대부가와 왕실에서 모두 종통의 계승과 관련해서는 친친의 사적 인정을 내세우느라고 존존의 공적 의리명분을 해치면 안된다는 취지였다. 인조대 전례논쟁에서는 박지계(朴知誡)를 비롯한 일부 학자를 제외하면 서인과 남인 가릴 것 없이 김장생의 예설이 중론이었다. 그러므로 민신대복 사건은 김장생을 중심으로 종법의 온전한 실현을 위해 17세기 초반에 급진전을 이룬 '위인후'와 '입승대통'의 예설이 17세기 후반에 와서 송시열을 중심으로 서인 예학을 통해 다시 한번 재확인된 것이라고 할 수 있다.

다만 17세기 초반의 인조대 전례논쟁이 제왕가의 입승대통을 다룬 사안이었던 데 비해, 17세기 후반의 민신대복사건은 사대부가의 조손승통을 다룬 사건이었다는 차이가 있다. 또한 17세기 초반의 인조대 전례논쟁에서는 서인과 남인이 대체로 김장생의 예설의 기본 원칙에 동의하였으나, 17세기 후반의 민신대복사건에서는 사대부가의 위인후와 제왕가의 입승대통을 다른 사안으로 보는 윤휴를 비롯한 남인 예설에 비해 두 가지를 모두 입후의 공적 의리로 이해하는 송시열과 박세채의 서인 예설이 서로 대립하였다. 이는 사대부가에서는 친친의 사적 인정을 우선 적용하고 제왕가에서는 존존의 공적 의리를 견지하려고 했던 윤휴를 비롯한 남인 예설에 반해, 사대부가와 제왕가를 막론하고 종통의 계승과 관련해서는 모두 위인후를 통한 존존의 공적 의리명분을 철저하게 관철시키려고 했던 송시열을 비롯한 서인 예학의

90) 金長生, 『沙溪全書』, 卷1, 「論私廟親祭時祝文屬號疏(癸亥 五月)」, 2b-4b. 『仁祖實錄』, 卷2, 仁祖 元年 5月 壬辰. 『仁祖實錄』, 卷10, 仁祖 3年 12月 丙戌; 仁祖實錄』, 卷11, 仁祖 4年 1月 戊午; 『沙溪全書』, 卷21, 「典禮問答」, 〈答崔子謙示張持國鄭子容書(丙寅 여름)〉, 11ab. 『沙溪全書』, 卷21, 「典禮問答」, 〈答崔子謙示張持國鄭子容書(丙寅 여름)〉, 15ab.

91) 박종천, 「仁祖代 典禮論爭(1623-1635)에 대한 宗教學的 再評價」, 『종교학연구』 17, 서울대 종교학연구회, 1998; 「조선시대 전례논쟁에 대한 재평가—入承大統의 전례문제를 중심으로—」, 『한국사상과 문화』 11, 한국사상문화학회, 2001 참조.

지속적 전통의 발현이라고 평가할 수 있다.

특히 민신대복사건에 대해서 송시열이 비록 정상적이지는 않지만 살아있는 아버지를 대신하는 '섭행'을 거부하고 '대복'을 감행한 것은 '조손승통'의 공적 의리명분 실현을 위해서 살아있는 아버지에 대한 사적 인정을 과감하게 끊어버린 것이다. 이는 인조가 생부인 정원군을 원종으로 추숭하여 종묘에 부묘하는 것도 거부하고 아버지에 대한 호칭도 '백숙부'(伯叔父)로 부르며 소후부인 할아버지를 '황고'(皇考)로 불러야 한다고 역설했던 김장생 예설의 강력한 원칙주의 노선을 따랐다. 인조대 전례논쟁에서 추숭과 부묘를 반대했던 김장생의 예설이 광범한 지지를 얻었지만 백숙부 호칭은 인정상 일정한 비판을 받았듯이, 송시열의 대복론도 섭행의 현실적 대안 대신 조송승통의 강력한 원칙 고수에 따라 서인 내부에서도 일정한 우려와 반대가 나왔다. 따라서 인조대 전례논쟁과 민신대복사건은 송익필의 직사상이 김장생의 예학과 송시열의 예학에서 원칙주의적 예론의 원칙적 일관성이라는 장점과 더불어 극단적 선명성이 현실적 반발에 직면하게 되는 한계를 함께 보여준다는 점에서 동일한 사안이라고 할 수 있다.

6. 맺음말

우암 송시열은 일반적으로 노론의 영수로서 남인이나 소론과 배타적인 갈등을 일으킨 인물로 널리 알려져 왔다. 실제로 그는 '사문난적' 규정과 '예송'의 정치적 갈등으로 인해 배타적인 주자학 정통주의자로서 이해되었다. 그것은 일정한 역사적 사실이지만, 그의 예학과 그의 영향 아래 전개되었던 노론의 예학은 배타적 일면만 있는 게 아니라 다면적이고 역동적인 복합성을 갖고 있었다.

그러나 기존의 연구들은 대체로 남인 대 서인, 노론 대 소론의 대립구도만을 과도하게 강조하면서 송시열 예학의 토대를 구성하는 서인 예학의 상이한 경향들과 더불어 송시열 이후 전개되는 노론과 소론의 예학적 차이점은 물론 노론 내부의 예학적 분기를 충분히 이해할 수 있는 이론적 접근을 하지 못하는 문제점을 노출하곤 하였다.

이 문제를 해결하기 위해서 먼저 이 글에서는 송시열 이전의 서인 예학이 (1) 존존을 중심으로 공적 의리를 강행하기보다는 친친을 중심으로 사적 인정을 현실적으로 배려하는 율곡 이이의 현실주의적 예론과, (2) 강경한 직사상에 입각하여 철저한 의리명분론에 따라서 존존의 공적 의리로 사적 인정을 제어함으로써 종법질서의 구현을 견지하는 구봉 송익필의 원칙주의적 예론을 통해 사계 김장생의 예학을 거쳐 정립되는 양상과 논점들을 설명하였으며, 그러한 양상이 송시열과 그 후예들에게 미친 영향을 검토하였다. 선행연구들에서는 대체로 예송에 집중하는 과정에서 후자만을 지나치게 강조했으나, 노론과 소론이 분화되기 이전의 송시열 예학은 실제로 사안에 따라 두 가지 양상이 모두 달리 나타나며 주자 예학에 대한 존신에 따른 이론적 정합성을 견지할 뿐만 아니라 의례 실천의 현실적 적합성 보완을 병행하였다.

또한 그동안 관심이 집중되었던 예송보다 넓은 시야를 확보하기 위해서 예송과 국상폐사례론(國喪廢私禮論)을 중심으로 하는 공사(公私)간 변례(變禮) 문제와 더불어 민신대복논쟁과 병유상(並有喪) 등의 사가(私家) 내부 변례 문제 등을 둘러싼 논쟁을 주목하여, 서인과 남인, 노론과 소론의 예설 대립 구도와 더불어 예학적 분화 양상을 규명하면서 상대적으로 원칙주의적 성향이 강한 송시열 중심의 노론과 현실주의적 경향이 두드러지는 윤증 중심의 소론이 분화하는 양상을 검토하였다.

마지막으로 권상하, 한원진, 임성주 등 송시열 이후 노론 예학에서 송시열의 예학을 계승하고 재전유하는 과정에서 호론과 낙론, 호론 내부와 낙론 내부의 분기 양상을 설명하였다. 특히 송익필으로부터 김장생을 거쳐 송시열에 이르기까지 직사상에 근거한 의리명분론이 존존의 사회적 위계질서와 공적 의리를 철저하게 견지하고 친친과 사적 인정을 억제하면서 남인들의 반발을 불러일으키거나 서인 내부의 염려와 노론과 소론의 예설 분화 등을 촉진했다면, 이이로부터 김장생을 거쳐 송시열이 드러냈던 친친의 혈연적 유대감과 사적 인정의 자연스러운 표현은 남인들의 비난과 더불어 다양한 노론 내부의 예설 분화를 초래하였다는 점을 분명하게 유념할 필요가 있다.

요컨대, 이 연구는 변례문제를 중심으로 송시열 이전 서인 예학의 형성과

정부터 송시열의 노론 예학 정초를 거쳐서 노론과 소론, 호론과 낙론 간에 있었던 예학적 분기 양상에 대한 설명을 통해 서인-노론 예학의 역동적 복합성을 다면적 측면에서 다루었다. 이를 통해서 사대부가의 가례의 실천과 왕조례의 실천의 양면에서 모두 인(仁)과 의(義), 인정과 의리, 공(公)과 사(私), 친친과 존존이 변례의 다양한 사안에 따라 원칙주의적 예론과 현실주의적 예론의 결합과 착종 및 재전유를 통해 조선 예학의 다면적 스펙트럼을 만들었다는 인식 위에서 송시열을 전후로 역동적인 복합성을 드러내며 전개된 서인-노론 예학의 다면적 특성과 함의를 설명함으로써 송시열과 노론 예학에 대한 일면적 인식을 넘어서서 입체적인 종합적인 인식을 도모하였다.

송시열의 예론은 주자 정론에 대한 존신과 의례적 실천의 현실적 적합성 제고라는 특성과 더불어, 친친의 자연스러운 실현과 종법과 종통을 중시하는 의리명분론적 공공성 강화라는 양상을 분명하게 보여주었다. 주자를 철저하게 따르면서 의례적 실천의 현실적 적합성 제고를 지향했던 흐름은 『가례』의 현실적 실천성을 제고하는 방향이었는데, 송시열은 현실적 절충을 추구할 때조차도 주자설에 따라 종법적 질서를 구현하기 위한 방향성의 한계 내에서 추진했다.

또한 친친의 자연스러운 실현은 율곡 이이와 사계 김장생을 거쳐서 전수된 예론의 경향으로서 예송에서 친친의 관계를 보존하려는 친복론을 주장하는 논리로 작동한 반면, 종법과 종통의 의리명분적 공공성 강화는 구봉 송익필과 사계 김장생을 거쳐서 전수된 예론의 경향으로서 다양한 변례 상황에서 존존의 위계질서를 공적으로 보호하기 위한 논리로 기능했다. 특히 후자의 경우 중 의리명분적 공공성 강화는 비판자들로부터 예송이나 민신대복사건처럼 사가례에 왕조례를 적용했다는 비난을 초래하기도 했으나, 김장생이 인조대 계운궁 복제 문제와 원종 추숭 문제에서 군주의 '입승대통'을 사가의 '위인후'로 해석했던 것처럼 '존존'의 공적 의리명분을 위해 군주의 사적 인정 실현을 제한하는 방식도 가능하다는 점을 균형있게 고려할 필요가 있다.

흥미로운 것은 이와 같은 가능성을 두고 송시열 후대에 호론(湖論)과 낙론(洛論)의 예론 분화가 이루어졌다는 점이다. 따라서 송시열의 예론은 이이와 송익필으로부터 비롯된 두 가지 경향이 김장생 단계에서 종합되어 송시열에게

수용되었으며, 송시열 이후에는 노론과 소론은 물론, 노론 내부의 호론과 낙론의 분화로 연계되는 기점이 되었다. 실제로 한원진과 임성주로 대표되는 호론과 낙론의 예설 논쟁은 사적 인정의 실현을 친친의 논리로 구현하면서도 리어 군주의 위상을 존존의 관점에서 평가할 것인가, 군주마저도 사대부처럼 입후의 의리명분을 공의로 관철시킬 것인가의 차이가 김장생으로부터 비롯되어 송시열을 거쳐 잠복했던 두 가지 경향성을 중심으로 각각 호론과 낙론의 분화로 전개되었던 것으로 평가할 수 있다.

한편, 다양한 변례 상황의 예설들에 대해서 송시열은 주자설이냐 아니냐를 기준으로 삼았으나, 조선시대 예학자들은 주자설의 복합적 측면을 나름대로 각기 재전유한 것으로 보인다. 실제로 민신대복론 문제에서 박세채, 송시열, 민정중 등의 서인들이 대체로 종통을 지키려는 민신의 대복을 지지한 반면, 허목, 윤휴 등의 남인들은 대체로 대복불가론을 주장하였다.

그런데 민신대복사건은 국조례의 국가전례논쟁이 아니라 사대부가의 변례 논쟁이라는 점에서 예송과는 다른 사안이었다. 이 논쟁은 혈연적 유대관계의 유지와 사회적 위계질서의 유지 사이에서 친친과 존존이 착종하는 가운데 할아버지에 대한 효와 아버지에 대한 효가 충돌하는 것으로 볼 수 있으며, 군주에 대한 충과 아버지의 효가 상충하는 것과는 다르다. 이 때문에 송시열이 왕조례를 끌어들여서 사가례에 잘못 적용해서 친친과 효의 온전한 실현을 침해했다는 비난이 생겼으며, 송시열의 지인과 제자들 사이에서도 상당한 논란이 불거졌다.

더욱 흥미로운 것은 송시열을 비롯한 서인 예설이 송익필의 직사상에 입각하여 인조대 전례논쟁에서 존존의 공적 의리를 실현하기 위해서 제기된 김장생의 의리명분론적 정통론을 사대부가에서도 관철시키려고 했다는 점을 고려하면, 예송 당시 친복론(親服論)의 관점에서 삼년복을 고수했던 송시열의 예설이 제왕가에서도 친친의 사적 인정을 최대한 존중하려고 했던 경향과는 사뭇 다른 양상을 확인할 수 있다는 점이다. 따라서 송시열이 주장했던 민신의 대복론과 예송의 친복론에서 우리는 송익필로부터 비롯된 직사상의 원칙주의적 예론이 존존의 공적 의리를 실현시키는 양상과 더불어 이이로부터 제기된 현실주의적 예론이 친친의 사적 인정 존중으로 구현되는 또다른 모습이

병행한다는 점을 알 수 있다.

송시열은 예송에서는 사대부가의 예를 제왕가의 예에 적용한 반면, 민신대복 사건에서는 제왕가의 예를 사대부가의 예에 적용했다는 비판을 받았다. 이러한 비판은 제왕가의 예와 사가의 예를 분리하려는 예론의 비판인데, 이는 역설적으로 양 영역을 동일한 원칙으로 수렴하려는 송시열의 예론적 함의와 연관된다. 따라서 향후에는 친친과 존존의 관계 양상에 대하여 좀더 심도있는 분석이 필요한 것으로 보인다. 실제로 예송과 민신대복사건은 각각 제왕가와 사대부가의 변례 문제였지만, 모두 종법과 관련된 사안들이었다. 따라서 종법과 연관하여 친친과 존존의 관계 양상과 더불어 원칙주의적 예론과 현실주의적 예론의 착종과 결합에 대하여 좀더 심도있는 분석이 더욱 필요하며, 특히 종통의 계승과 연관된 종법의 실현과 의례적 실천의 양상을 다양한 사안을 연계하여 분석할 필요가 있다.

예컨대, 인조대 전례논쟁의 김장생과 민신대복사건의 송시열을 예학적 연속성 차원에서 살펴보면, 송시열은 입후한 아들은 의리상 실제 친부인 소생부(所生父)가 후사가 없을 경우에 조묘(祖廟)에 반부(班祔)하는 것이 괜찮다고 했던 『의례문해(疑禮問解)』의 견해보다 반부할 수 있는 가능성의 기준을 더욱 엄격하게 제한했으며, 그는 소생부가 반부할 정도로 소후부와 혈연적 관계가 가까운지를 기준으로 삼아 별묘(別廟)에서 제사할 수 있다고 판단하였다.[92] 이는 입후의 의리와 종통의 구분을 그 스승보다 더욱 엄격하게 제한한 것이다. 이런 점들을 예학사적 맥락에서 파악함으로써 향후 송시열과 노론 예학의 성격과 영향력을 더욱 정밀하게 평가할 수 있을 것이다.

나아가, 국상시 사상복과 사제를 폐할 것인가 여부에 대한 논의에서 국상시 사상과 사제를 모두 폐하거나 정지한다는 고례의 원칙과는 달리, 송시열은 국가가 사가(私家)의 상례와 제사를 금하는 율령이 없고 국휼시 졸곡 후에는 사상의 대상과 소상을 행할 수 있다고 본 김장생의 예설을 계승하여 졸국 후 사가의 길제(吉祭)가 가능하다는 예설을 제기하였다. 그리고 이런 예설을 계승한 권상하의

92) 柳長源, 『常變通考』 卷1, 「通禮・祠堂・本生親無後祔於祖廟」.

건의는 나중에 국제로 수용되어 국장시 사상이 있을 경우 장례와 우제는 행할 수 있으며 졸곡 후에 연제와 상제 등을 지내는 것으로 결정되었다.

이러한 양상은 송시열이 이상적 의리의 정합성을 강행하거나 고집하기만 한 것이 아니라 현실적 실천의 적합성도 신중하게 고려하였음을 알 수 있는 대목이다. 그의 예설은 국휼(國恤)의 공적 위기 상황이 상례의 사적 의례를 정지시키지 않는다는 점에서 국(國)의 공적 질서가 가(家)의 사적 질서를 침해해서는 안된다는 의식을 보여준다. 이것은 존존(尊尊)이 친친(親親)을, 충(忠)이 효(孝)를, 의(義)가 인(仁)을 기본적으로 침해해서는 안된다는 예론의 반영이기도 하다.

더구나 이 대목은 예송에서 효종에 대한 조대비의 상복을 가족질서의 혈연적 유대관계에 따라 입을 것인가, 아니면 국가질서의 사회적 위계질서에 따라 입을 것인가 하는 대목에서 송시열이 신하들에게 적용되는 존존의 범주가 대비에게 적용되는 친친의 범주를 침해해서는 안된다고 역설했던 혈연적 유대 존중의 정신과 상통하는 부분이다. 이는 종법상 종통의 계승을 위한 입후의 의리를 존중하면서도 혈연적 관계와 계승 문제에서 서자에 대한 차별 없는 예우를 통해 친친의 혈연적 유대감을 효와 인의 근간으로 삼는 율곡-사계-우암으로 이어지는 서인-노론의 예학정신의 전통이기도 하며, 사대부가와 다른 왕통의 권위 존중과 서얼에 대한 차대가 상대적으로 심했던 다른 예설들과의 차이이기도 하다.

요컨대, 우암 송시열을 중심으로 전개된 노론 예학은 그 형성과 전개 및 분화의 전 과정에서 율곡 이이로부터 비롯된 현실주의 예론이 친친의 사적 인정을 인위적 왜곡 없이 표출하는 경향과 더불어 구봉 송익필로부터 부각된 직사상의 원칙주의 예론이 존존의 공적 의리로 현실을 규제하는 경향이 병행하면서 다양한 사안마다 복합적으로 적용되고 재전유되면서 역동적인 복합성을 선보였다고 할 수 있다. 향후 이러한 관점을 체계적으로 다듬고 소론이나 남인 등의 예학과 비교하고 검토할 수 있다면 조선 예학의 공통적 성향과 학파별 관점 분화에 대해 좀더 면밀한 설명이 이루어질 수 있을 것이라고 전망한다.

▮ 참고문헌

1. 원전 사료 및 문집

『家禮』
『近思錄』
『宋元學案』
『禮記』
『儀禮』
『二程遺書』
『朱子大全』
『朱子語類』

『國朝五禮儀』
『朝鮮王朝實錄』
金長生, 『沙溪全書』
金熙周, 『葛川集』
南夢賚, 『伊溪集』
柳長源, 『常變通考』
朴世采, 『南溪集』
成 渾, 『牛溪集』
宋時烈, 『宋子大全』
宋翼弼, 『龜峯集』
宋煥箕, 『性潭集』
尹 拯, 『明齋遺稿』
尹 鑴, 『白湖集』
李肯翊, 『練藜室記述』
李象靖, 『大山集』
李 珥, 『栗谷全書』
李 縡, 『陶菴集』
李 滉, 『退溪集』
任聖周, 『鹿門集』
丁若鏞, 『與猶堂全書』
趙 根, 『損菴集』
崔 愼, 『鶴庵集』
韓元震, 『南塘集』
洪直弼, 『梅山集』

2. 단행본

곽신환, 『우암 송시열』, 서광사, 2012.
배상현, 『조선조 기호학파의 예학사상에 관한 연구』, 고려대 민족문화연구원, 1996.
이덕일, 『송시열과 그들의 나라』, 김영사, 2000.
정길연, 『조선 후기 기호 예학 연구』, 도서출판3, 2019.
지두환, 『우암 송시열 평전』, 충북대 우암연구소, 2007.

3. 논문류

곽신환, 「우암 송시열의 의리적 예론」, 『율곡학연구』 22, 율곡연구원, 2011.
김병현, 「朝鮮時代 '代服' 論議에 대한 硏究—閔愼 代服 사건을 중심으로—」, 『한국철학논집』 22, 한국철학사연구회, 2007.
김윤정, 「18세기 禮學 연구—洛論의 禮學을 중심으로—」, 한양대 박사학위논문, 2011.
_____, 「조선후기 王朝禮와 私家禮의 변주—國恤 중 사가례 논의를 중심으로—」, 『민족문화연구』 79, 고려대 민족문화연구원, 2018.
_____, 「조선후기 고례古禮와 국제國制의 교차—국휼國恤 중 사상私喪 논의를 중심으로—」, 『국학연구』 36, 한국국학진흥원, 2018.
김문준, 「기호유학에서의 우암 송시열의 위상」, 『유학연구』 16, 충남대 유학연구소, 2007.
_____, 「기호예학의 특성과 방향」, 『동양철학연구』 39, 한국동양철학회, 2004.
_____, 「17세기 조선의 전례문제에 관한 김장생, 송시열 예론의 도학적 이념」, 『유학연구』 3, 충남대 유학연구소, 1995.
김창경, 「구봉 송익필 직(直)사상의 기호유학에서의 전승연구」, 『동서철학연구』 78, 한국동서철학회, 2015.
김현수, 「明齋 尹拯의 禮論과 宗法思想—『明齋疑禮問答』을 중심으로—」, 『유학연구』 23, 충남대 유학연구소, 2010.
_____, 「송시열(宋時烈)의 예학사상(禮學思想) 고찰(考察)—시의적(時宜的), 의리적(義理的) 사고(思考)를 중심(中心)으로—」, 『동서철학연구』 48, 한국동서철학회, 2008.
도민재, 「기호학파의 『주자가례』 수용 양상」, 『국학연구』 16, 한국국학진흥원, 2010.
박종천, 「仁祖代 典禮論爭(1623-1635)에 대한 宗教學的 再評價」, 『종교학연구』 17, 서울대 종교학연구회, 1998.
_____, 「『國朝典禮考』에 나타난 茶山 丁若鏞의 禮論」, 『한국사상사학』 16, 2001.
_____, 「조선시대 전례논쟁에 대한 재평가—入承大統의 전례문제를 중심으로—」, 『한국사상과 문화』 11, 한국사상문화학회, 2001.
_____, 「다산 예론의 실천적 함의」, 『한국실학연구』 13, 한국실학학회, 2007.
_____, 「16-7세기 예문답을 통해 살펴본 퇴계와 퇴계학파 예학에 대한 재평가」, 『퇴계학보』 125, 퇴계학연구원, 2009.
_____, 「明齋 尹拯의 禮學사상—務實과 禮訟觀을 중심으로—」, 『민족문화』 37, 한국고전번역원, 2011.
_____, 「퇴계 예학과 근기 실학자의 예학—퇴계, 성호, 다산을 중심으로—」, 『국학연구』 21, 한국국학진흥원, 2012.
_____, 「조선 후기 예론의 성격과 전개 양상」, 『한국학연구』 31, 인하대 한국학연구소, 2013.

_____, 「『계암일록』에 나타난 17세기 예안현 사족들의 의례생활」, 『국학연구』 24, 한국국학진흥원, 2014.
_____, 「일상의 성화를 위한 유교적 의례화—율곡 이이의 예학적 구상—」, 『유학연구』 31, 충남대 유학연구소, 2014.
_____, 「조선 후기 성호학파의 입후설과 친족의식」, 『민족문화연구』 65, 고려대 민족문화연구원, 2014.
_____, 「조선 후기 예교적 시선의 변주와 변화」, 『태동고전연구』 35, 태동고전연구소, 2015.
방상근, 「17세기 조선의 예(禮) 질서의 재건(再建)과 송시열(宋時烈)—현종대(顯宗代) 예송논쟁의 재해석—」, 『한국동양정치사상연구』 16-1, 한국동양정치사상사학회, 2017.
배상현, 「송시열의 예학사상과 그 의리화」, 『한국사상과 문화』 42, 한국사상과문화학회, 2008.
손애리, 「기해예송을 통해 본 17세기 중반 조선 지식관료들의 家와 國의 관념」, 『한국학연구』 32, 2010.
왕화영, 「유학의 예와 여성에 대한 새로운 접근: 17세기 송시열 예학을 중심으로」, 『한국철학논집』 61, 한국철학사연구회, 2019.
유권종, 「尤庵의 禮學—예학적 진실의 구조에 대한 접근—」, 『유학연구』 17, 충남대 유학연구소, 2008.
이경구, 「湖洛論諍을 통해 본 철학논쟁의 사회정치적 의미」, 『한국사상사학』 26, 한국사상사학회, 2006.
이봉규, 「禮訟의 哲學的 分析에 대한 再檢討」, 『대동문화연구』 31, 성균관대 대동문화연구원, 1996.
_____, 「실학의 예론: 성호학파의 예론을 중심으로」, 『한국사상사학』 24, 한국사상사학회, 2005.
이영춘, 「禮訟의 당쟁적 성격에 대한 재검토」, 『당쟁의 종합적 검토』, 정신문화연구원, 1992.
이원택, 「현종대의 복제논쟁과 공사의리에 관한 연구」, 서울대 박사학위논문, 2000.
_____, 「17세기 閔愼 代服 사건에 나타난 宗法 인식—朴世采와 尹鑴의 논쟁을 중심으로—」, 『법사학연구』 29, 한국법사학회, 2004.
_____, 「17세기 복제예송이 18세기 복제예론에 미친 영향」, 『국학연구』 13, 한국국학진흥원, 2008.
李娅玟, 「閔愼 代服 사건의 쟁점과 의미」, 『진단학보』 13, 진단학회, 2015.
장세호, 「尤庵 宋時烈의 禮訟觀」, 『철학논총』 30-4, 새한철학회, 2002.
정경희, 「16세기 후반~17세기 초반 퇴계학파의 예학 -정구의 예학을 중심으로—」, 『한국학보』 26-4, 2000.
정병연, 「同春堂의 禮學思想—己亥禮訟을 중심으로—」, 『유학연구』 4, 충남대 유학연구소, 1996.
지두환, 「조선후기 예송 연구」, 『부대사학』 11, 1987.
최영성, 「구봉 송익필의 학문과 기호학파에서의 위상」, 『우계학보』 23, 우계문화재단, 2004.
하지영, 「龜峯 宋翼弼의 예 담론과 그 의미 -庶母 논쟁을 중심으로」, 『동방한문학』 32, 동방한문학회, 2007.
한기범, 「사계예학파의 예학연구」, 『유교사상연구』 15, 한국유교학회, 2001.
_____, 「구봉 송익필의 예학사상」, 『韓國思想과 文化』 60, 한국사상과문화학회, 2011.

【Abstract】

The Academic Origin and Complexity of Si-yeol Song's Ritual Study

Park, Jong-Chun*

This article aims to overcome the one-sided perception that the ritual studies of Si-yeol Song and the Patriarch's Faction (老論) are identified as the one-sided ritual studies opposed to the ritual studies of the Southerners (南人) and the Disciple's Faction (少論), and to promote a comprehensive understanding of them. I argued that ritual study of the Westerners (西人), the common historical origin of them, was composed of a complex structure with a certain tension between Yi Lee's rationalism and Ik-pil Song's fundamentalism. While the rationalist doctrine had much thoughtful consideration of the personal feelings as naturally as possible, the fundamentalist doctrine strictly controlled private feelings according to strong truthfulness maintaining moral duty and clear distinctions of social status. In this article, I reviewed that the ritual studies of Si-yeol Song and the Patriarch's Faction had a sort of dynamic complexity combining and reallocating different ritual theories in the process of deepening through discussions on several important anomaly issues.

Keywords: Si-yeol Song (宋時烈), Yi Lee (李珥), Ik-pil Song (宋翼弼), the Patriarch's Faction (老論), the Westerners (西人), the Southerners (南人), the Disciple's Faction (少論), ritual study.

접수일: 2023.03.31. ‖ 심사일: 2023.04.17. ‖ 게재확정일: 2023.05.20.

* Professor, Research Insti. of Korean Studies, Korea Univ.