

# 南溪 朴世采의 예학에 관한 試論

李 承 妍\*

## • 目 次 •

- |           |                     |
|-----------|---------------------|
| I. 서 언    | IV. 典據를 찾아서-형식화로의 길 |
| II. 그 시대  | V. 결 어              |
| III. 古와 俗 |                     |

## I. 서 언

1990년부터 시작된 나의 『주자가례』연구는 『주자가례』속에 내재된, 『주자가례』변용을 위한 세 개의 논리적 근거, 즉 “고례”“간편”“절충”과 이 세 개념의 기반이라 할 수 있는 “人情”에 의거하여 『주자가례』의 한국화 과정을 추적한 것이다. 서둘러 결론을 내려둔다면 『주자가례』의 한국화 과정에서 보여지는 조선 예학의 특성은 한마디로 “고례에 대한 과도한 집착”으로 요약된다. 물론 일부 연구자들의 주장처럼 이 “고례 연구”의 태도를 후기 실학사상과 접목시켜 탈주자학의 한 요인으로 간주할 수도 있다. 그러나 「조선조 『주자가례』연구를 위한 제언 -주자 예론을 중심으로-」<sup>1)</sup>에서 밝힌 것처럼, “고례”는 주자조차 부활시킬 수 없었던, 아니 그보다 부활하기를 거부했던 번잡한 예였다. 주자가 실현하고자 했던 것은 “고례의 부활”이 아니라 그 “절충”이었던 것이다. 그러나 조선 예학자들은 “고례의 부활”을 꿈꾸었다. 나는 조선 예학이 점차 현실과 유리되어 관념화된 것은 이 무리한 시도때문이라고 믿고 있다. 그렇다면 주자 예학이 조선사회에서 그 본래의 다이나미즘을 상실하지 않은채 사회 변혁의 논리로 발전할 수는 없었던 것일까?

「일본의 『주자가례』수용과정에 관한 一 考察」<sup>2)</sup>은 『주자가례』가 사회 변혁의 논리로 발전된 한 모델을 제시하고자 한 것이다. 일본 주자학자, 아사미 케이사이(淺見綱齋)와 와카바야시 료오사이(若林強齋)는 “간편”을 “주자의 本意”로 해석하여 時俗과의 과감한 절충을 모색했으며, 『주자가례』의 이념에 의거하여 일본 고유 의 풍속, 神道를 긍정했다. 중요한 것은 주자학에 대한 비판이 아니라 주자학의

\* 오사카 시립대학

1) 『한국의 철학』제24호 (경북대학교 퇴계연구소, 1996)

2) 『한국의 철학』제21호 (경북대학교 퇴계연구소, 1993)

새로운 해석이며, “고례”연구를 통해 주자학적 세계를 이탈하는 것이 아니라, 『주자가례』의 간편화를 통해 주자학적 이념을 사회 변혁의 논리로 승화시키는 것이다. 그렇다면 조선 주자학자 가운데 『주자가례』의 간편화를 통해 사회 변혁을 꿈꾸었던 사람은 존재하는가? 존재한다면 누구인가? 1992년부터 발표한 일련의 논문은 바로 사회 변혁을 위해 주자학을 재해석하고자 한 사상가, 『주자가례』의 간편화를 통한 사회 변혁을 꿈꾸었던 사상가를 발견하기 위한 시도였다.

조선 후기의 대표적인 실학사상가, 성호·이익은 조선 주자학을 주자 주자학과 구별하였으며, 전자가 “주자의 本意”를 왜곡한 것이라는 인식 아래, “주자의 本意”에 따른 주자학의 재해석을 시도했다. 그리고 그의 이같은 학문적 태도는 『주자가례』해석에도 영향을 끼쳐, “간편”을 축으로 한 『주자가례』의 재창출을 시도케 했다. 나는 이 실학자를 “『주자가례』의 간편화를 통해 사회를 변혁하고자 했던 사상가”로 보고 있다. 스스로를 주자학자라 불렀던 이 실학자의 예론을 규명하는 작업은 지금 진행 중에 있으며 곧 발표할 예정이다.

1992년의 석사학위논문, 『朝鮮における『朱子家禮』の受容および展開過程-金長生の『家禮輯覽』を中心にして-』을 기점으로 시작된 나의 『주자가례』연구는 실학자, 성호·이익의 예론을 끝으로 일단락된다. 이는 “고례파”에서 “간편파”에 이르는 긴 여정이기도 하다. 본 소론은 성호의 예론을 논의하기에 앞서 “고례”와 “간편”의 의미 및 그 갈등과 절충의 과정을 보다 명확히 하기 위해 남계·박세채의 예론을 분석한 것이다. 내가 남계를 채택한 이유는 남계가 산 시대가 바로 예송이 발생한 시기이며, 조선 예학이 형식화의 길을 걷게 되는 결정적인 시기라고 생각하기 때문이다.

1980년대부터 본격화된 조선 예학연구는 조선 예학에 관한 부정적인 평가, 즉 그 형식성, 경직성, 타율성에 대한 비판적 재평가로 시작되었다. 정인재교수가 제기한 “守朱子家禮派”와 “脫朱子家禮派”의 도식, 예학시대의 설정, 윤사순교수가 제기한 성리학적 형식주의의 객관화로서의 당쟁, 그리고 “고례파”와 실학사상과의 접목등은 모두 조선 예학에 다이아미즘을 부여하여 종전의 부정적인 평가를 불식시키기 위한 노력의 산물이었다. 보수파와 개혁파의 설정, 형식주의의 재해석, 그리고 새로운 당쟁관……그들은 이들을 기반으로 잃어버린 다이아미즘을 회복하려 했던 것이다. 그러나 그렇다하더라도 역시 조선 예학은 형식화의 길을 걸었고 점차 그 다이아미즘을 상실해 갔다. 그것은 부정할 수 없는 사실이다.

본 소론은 기술한 바와 같이 “고례”와 “간편”의 갈등, 절충 양태를 규명하는 것을 1차적 과제로 삼고 있다. 하지만 다른 한편으로 현 학계에서 제기되고 있는 여러 가지 관점들을 비판적으로 수용하는 의미에서, 17세기 예학의 형식화 과정 및 원인을 규명하는 데도 주력할 생각이다. 나는 조선 예학의 “형식성”“경직성”“타율성”을 사실로 받아들이면서, 조선 예학의 잃어버린 다이아미즘을 부활시키고 싶

은 것이다.

성호의 예론을 다루기에 앞서 남계를 논제로 채택한 또 하나의 이유는, 내 논문을 지탱해 주고 있는 가설들이 기존의 연구와 상반되며, 현 연구 풍토에 충분히 뿌리내리지 못하고 있기 때문이다. 즉 본 소론은 일종의 기초 다지기인 셈이다.

## II. 그 시대

남계는 17세기를 대표하는 예학자일 뿐만 아니라, 서인 예학을 대표하는 예학자이다. 그리고 이 사실은 두가지 점에서 중요한 의미를 지닌다. 그 하나는 그가 조선 예학사에 있어서 최대 사건이라 할 수 있는 예송을 몸소 체험했다는 것이며, 또 하나는 그의 예학이 오늘날 "주자례파"로 일컬어지는 서인 예학의 특성을 단적으로 드러내 준다는 것이다. 우리는 이 두가지 사실로부터 예송에 대한 우리의 인식을 재검증할 수 있으며, 또한 서인 예학을 둘러싸고 제기되어 있는 현 학계의 논점들도 재평가할 수 있다.

그러나 남계의 사상사적 의의에도 불구하고, 남계의 예론은 현 학계에서 충분히 주목받지 못하고 있다<sup>3)</sup>. 그것이 내가 남계의 예론을 논제로 채택한 또 하나의 이유이다. 18세기 예학 형성의 결정적인 단서가 된 남계 예론을 밝히는 작업이 무엇보다 선행되어야 함은 재론의 여지가 없거니와, 이 예학자의 예론조차 충분히 검토되지 못한 상태에서 조선 예학을 둘러싸고 수많은 쟁점들이 제기된 것은 우리 예학 연구의 실상을 말해 주는 것인지도 모른다. 거시적인 연구에 병행하여 개별적, 실증적 연구가 이루어지지 않으면 안되며, 개별적 실증적 연구가 결여된 상태에서의 재해석 작업은 논자의 주관적인 자기 고백으로 전락하기 쉽다.

그의 예론을 논의하기에 앞서 본 장에서는 먼저 그의 시대관을 살펴보기로 한다. 17세기는 이미 잘 알려진 바와 같이 인조반정과 병자호란, 그리고 예송의 발생등, 내우외환의 시대였다. 그러나 그렇다고해서 이 역사적 사실을 분석하거나, 이 역사적 사건에 대한 내 자신의 견해를 피력할 생각은 없다. 본 장에서 분석할 대상은 17세기 그 자체가 아니라, 17세기의 조선에 대한 남계의 관점이다.

남계는 17세기를 어떻게 보았는가? 본 장에서는 그의 국가관과 당시의 주자학과 예송에 관한 그의 태도를 고찰함으로써 그의 시대관을 밝히고자 한다. 남계의

3) 남계에 관한 논문으로서, 남계의 생애를 소개한 윤남한씨의 「남계집해설」(『한국의 대사상전집』23권)과 「남계·박세채」(『한국인물유학사』)가 있으며, 그의 사상을 다룬 것으로서 「조선 후기 남계 박세채의 예치론」(강신엽, 『경주사학』9집, 1990)이 있을 뿐이다. 그러나 남계 예론을 분석한 「조선 후기 남계 박세채의 예치론」조차 그 입론의 근거로 삼은 것은 「조선왕조실록」이며, 『남계집』은 거의 인용하지 않고 있다.

시대관을 명확히 하기 위해 주자학과 예송을 끌어들이는 것은 그의 시대관 형성에 가장 큰 영향을 미친 것이 바로 이 두가지라고 생각하기 때문이다.

### 1 “조선” — 箕子朝鮮의 후에

기자조선과 단군 조선에 관해서는, 지금 활발한 논의가 진행 중이다. 식민사관을 극복하기 위한 노력의 일환으로 시작된 이 논의의 초점이 기자 조선설에 대한 반성과 단군 조선설의 위치 정립으로 전개되는 것은 사태의 필연적인 추이라고 할 수 있겠지만, 그러나 기자 조선설에 대한 검토가 없이는, 아니 기자 조선설을 막연히 비판해서는 조선 주자학의 정체성은 확립될 수 없다. 최근 정옥자교수의 논문, 「19세기 존화사상의 위상과 역사적 성격」<sup>4)</sup>은 바로 이 같은 맥락에서 조선 주자학자들의 존화사상을 재평가한 것이라 생각한다. 그러나 그것만으로는 충분하지 않다. 기자 조선설이야말로 그들의 아이덴티티였다. 기자 조선을 막연히 동경한 퇴계에서부터, 〈기자실기〉를 저술한 율곡, 그리고 스스로를 “殷의 遺民”이라 부른 성호에 이르기까지, 기자 조선설은 일종의 발전 단계를 갖고 있다. 스스로 “中華”가 될 수 없었던 일본이 자신들의 神道를 긍정하거나, 서양 열강을 “中華”로 자리매겨 아시아에서의 위치 상승을 꾀한 것은 역시 그들 나름의 정체성 확립 과정이었다<sup>5)</sup>. 그리고 “中華”를 흡수하여 스스로 중국이 된 淸에 대항하여, 자신을 “殷의 遺民”라 부른 것 또한 정체성 확립의 과정에 불과하다. 우리가 현재에 태어났다는 단 하나의 이유만으로 그들의 “정체성”을 “정체성의 부재”로 단죄할 수는 없다. 이 문제는 앞으로의 연구과제로 남겨두고, 우선 남계의 “기자 조선”을 중심으로 그의 국가관 및 시대관을 고찰하기로 하자. 논의는 인용문을 중심으로 전개하겠다.

蓋茲東方，雖嘗被箕子之化，以禮義見稱中國而羅麗相繼，其實海外之小國也<sup>6)</sup>。

自圃隱先生及我祖潘南公，而始變夷狄而爲中國，由禽獸而之人類，在此一舉，又莫非箕聖之遺化也<sup>7)</sup>。

윗 글을 통해 알 수 있는 것처럼, 남계는 당시의 주자학자가 모두 그랬듯이 전형적인 모화사상가였다. 그에게 있어서 조선은 「海外의 小國」에 지나지 않았으며, 기자의 교화를 받기까지 오랑캐의 나라에 불과했다. 그러나 남계에게 있어

4) 『한국학보』76호, 1994.

5) 와타나베 히로시(渡邊 浩)는 『近世日本社會と宋學』(東京大學出版社, 1987)과 『近代化像』에서 이같은 주장을 펴고 있다.

6) 『남계집』권19, 議, 효종대왕세실의.

7) 『남계집』권54, 잡저, 수필록

중요한 사실은, 조선이 “오랑캐의 나라였다”는 점이 아니라, 기자의 교화에 의해 “문명국이 되었다”는 점이다. 더군다나 명이 멸망한 지금, 조선은 단 하나뿐인 문명국이며 또한 중화였다. 그의 이러한 생각은 아래의 인용문 가운데에도 잘 나타나 있다.

今者夷狄制世，六合霧塞，惟我國家處箕子之土，受皇帝之恩，誠異於他邦。若不能倡明大義，以此立心而從事，則將舉天下而夷狄矣<sup>8)</sup>。

윗 글은 復明運動을 추진 중에 있던 명의 장수가 우리 나라에 원군을 요청하러 왔을 때의 글이다. 34세의 남계는 명의 遺臣들을 도와 중화를 되찾아야 한다고 역설했다. 그 일을 완수할 수 있는 것은 오직 기자의 나라인 조선뿐이었던 것이다. 조선은 大義가 살아있는 유일한 나라였다.

## 2. 쇠퇴해 가는 주자학

그렇다면 이 기자의 나라에 왜 주자라는 새로운 聖人이 필요했던 것일까? 그리고 주자는 또 누구인가? 윗 글 “自圃隱先生及我祖潘南公，而始變夷狄而爲中國”에서 짐작할 수 있는 것처럼, 기자의 나라, 조선은 정몽주를 시조로 하는 주자학자들이 등장하기까지 오래동안 오랑캐의 나라로 전락해 있었다. 저 기자 조선의 멸망과 더불어 기자의 가르침 또한 사라지고 말았던 것이다. 그러나 마침내 조선은 주자에 의해, 그리고 추자의 가르침을 전하고자 한 조선 주자학자의 노력으로, 다시 한번 문명국이 되었다. 주자가 전하려 했던 “道”는 다름아니라 기자가 전했던 “道”이며, 주자에 의해 기자의 “道”가 부활한 것이다.

그러나 그 주자의 가르침이 쇠퇴해 가고 있었다. 당시의 조선을 남계는 다음과 같이 말하고 있다.

最今世士大夫立乎本朝，不思定君定國之計，而一意沈酣於富貴，而況奢侈之習，爲一時之巨弊，痛心疾首，寧忍勝言<sup>9)</sup>。

관료는 사욕에 빠져 부정을 일삼았다. 의리를 중시하고 공평무사를 추구하는 주자의 가르침은 사라진지 오래였다.

每舍宋儒諸說，而泛求秦漢，教人不遵朱門成法，而徑主詩禮，……求道則必以由洛蜀而學孔孟，勿復輕立論<sup>10)</sup>

8) 「남계집」권16, 啓筭, 癸亥熙政堂啓筭 3.

9) 「남계집」권24, 書, 與柳判書悠久別紙.

當今世衰道失，人各爲說。乖僻之徒，固不足道。西溪於兄始註莊老，又疑大學論語集註之多誤<sup>11)</sup>。

그리고 또 異端이 성행했다. 이미 聖人의 경지에 이른 주자를 따르지 않고 사람들은 각자의 설을 세워 다투고 있었다. 뿐만 아니라 그 가운데에는 주자가 그렇게도 비판했던 漢儒의 儒說에 의거하여 자신의 학문을 정립하려드는 이도 있었다.

臣愚嘗竊因是以宋朝擬之我國家，實有大約相同處，國勢素弱，與強隣爲敵，同也。賢邪迭用，遂成朋黨之患，同也。民窮兵怨積弊幾不可醫，同也。以此臣又爲欲救今日之弊者，必先深昧於朱子秦疏，有以折衷而通變之，方可得力……<sup>12)</sup>。

주자학을 지키고 “道”를 지키지 않으면 안된다. 남계는 다시 한 번 강조했다. 주자학을 부흥시키지 않으면 안되는 또 하나의 이유는, 주자가 聖人이기 때문만은 아니다. 주자가 살았던 그 간난의 시대, 그것이 바로 지금의 조선이며, 그렇기 때문에 이 나라를 구하는 길은 오직 주자의 가르침에 따르는 길 밖에 없다고. 그는 주자의 눈으로 자신의 시대를 보고 있었다.

주자학의 쇠퇴를 개탄했던 이 남계의 눈에, 주자학자의 내부분열이라고도 할 수 있는 예송은 어떻게 비치고 있었을까? 다음에는 예송을 통해 그의 시대관을 더욱 명확히 하기로 한다.

### 3. 예송 — 그 무익한 논쟁

조선 예학 연구가 예송에 의해 촉발되었던만큼, 오늘날 예송은 거의 그 전모가 밝혀지고 있다. 따라서 여기서 내가 다루고자 하는 것은 그 같은 예송의 전모나 의의는 아니다. 남계 자신, 피할래야 피할 수 없었던 이 예송을 어떻게 이해하고 있었던 것일까? — 현 학계에서 주장하고 있는 것처럼, 보수파와 개혁파의 이념 논쟁이라고 생각했던 것일까? 아니면 성리학의 명분론적 사고가 정치 현실에 투영된 형식주의적, 합리주의적 생활양식이라고 생각했던 것일까? 남계 자신의 견해를 살펴보기로 하자.

우선 예송과 당쟁이 결합되는 기점을 찾는데서부터 시작하기로 한다.

癸亥改玉之後，東西中才俊者，相聚至累十年，同朝頗有保合氣像矣。至于己亥服制一事，東西又激，而服制則不過一時所見之各異，只緣其時朝家處置之差謬，根深蒂……<sup>13)</sup>。

10) 『남계집』권26, 書, 答尹希仲.

11) 『남계집』권32, 書, 與鄭士仰.

12) 『남계집』권9, 疏, 乞修三禮筭子.

여기서 한가지 주의해야 할 것은, 당쟁을 일반적인 정쟁과 구분하는 것이다. 조선 건국 초기부터 정쟁은 있었다. 아니 그보다도 역사가 시작된 이래, 정치가 존재하는 한, 정쟁도 존재했다. 그러나 당쟁은 조선 특유의 것이다. 기해 예송에서 시작된 이 당쟁은 전례를 볼 수 없을만큼 격렬하고 잔혹했다. 그것은 단순한 의견의 차이나 당파의 이익을 넘어, 최후까지 상대방을 궤멸시키려 하는 이해하기 힘든 사건이었다. 이 기해 예송은 왜 일어났는가? 윗 글에는 남계의 견해가 잘 나타나 있다. 그는 기해 예송의 원인을 학자들의 예론에서 구하고 있는 것이 아니라 조정의 잘못된 정책에서 구하고 있다. 그렇다면 학자들의 상이한 예론은 예송과 무관하다는 것일까? 남계는 또 다음과 같이 말했다.

自古論下之家， 甲乙相爭， 彼此矛盾， 苟必欲使人盡從己意， 其不至善義相交者幾希<sup>14)</sup>。

蓋臣所論代服者之禮， 當初雖據朱子笱子， 禮經勅令之義， 然議者之見， 各自矛盾， 弁詰多端， 遂自平日交遊親懿之徒， 以臻疏遠荒僻之人， 無不駭憤詆斥， 殆舉一國而盡然者……<sup>15)</sup>

학자들의 예론 가운데 定論이란 없으며 또 있을 수도 없다. 문제는 잘못된 해석이 아니라, 정론이 없는 예론을 고집하며 자신의 의견을 끝까지 관철시키고자 한 그들의 독선적인 태도이다. 실제로 그들 개개의 예설에는 각각의 典據가 있었다. 물론 그 典據 가운데 어느 것을 선택할 것인가하는 문제가 발생할 수는 있지만, 그들이 어느 것을 선택하든 거기에는 반드시 典據가 있었다. 典據에 典據가 있었으며, 또 그 典據에 典據가 있었던 것이다. 그러므로 기해 예송을 체험한 남계는 “彼此矛盾”이라는 말로 화해를 꾀했다. 그가 한 때 소론을 주도하거나, 소론과 노론의 절충을 모색한 것도 이 같은 견해때문일 것이다. 그리고 그의 이 같은 견해는 예송을 기점으로 시작된 당쟁에 관해서도 다른 입장을 표명하게 했다.

朋黨之名， 士君子孰不恥之， 但不思其弊， 而便以邪正是非自命， 則其賢者之偏陷， 反視俗輩尤甚。 蓋所以謂賢者多氣質剛嚴， 見識明快， 不樂爲優容寬綽之習故也……<sup>16)</sup>

사림파가 등장하면서 조정에서는 봉당정치라는 말이 즐겨 쓰였다. 주자의 봉당관에 의거하여 군자당에 의한 대개혁을 도모했던 사림파는 결국 훈구세력을 몰아내는 데 성공하였으나, 사림파의 승리 이후 내부분열을 거듭하여 이번에는 상대

13) 『남계집』속집권5, 筵中講啓, 7월19일 熙政堂請對.

14) 『남계집』권28, 書, 答李養而

15) 『남계집』권5, 疏, 辭召命及成均館司業疏 1

16) 『남계집』권54, 잡저, 수필록.

의 당을 소인의 당으로 몰아세우기에 이른 것이다. 남계는 역시 이 봉당정치의 허실을 냉정히 바라보고 있었다. 당쟁이 초래할 폐해는 생각지 않고 자신의 의견의 정당함만을 고집하는 그들을 보며 “그 偏陷은 俗輩보다도 심하다”고 개탄했던 것이다. 그러나 한 때 동지였던 송시열은 남계의 이같은 견해를 다음과 같이 비난했다.

世道交喪，人心陷弱，未達儒俗之辨，徒知偏黨之論，以小人而量君子，執童觀而疑大道者滔滔蓋是也<sup>17)</sup>.

남계는 편당의 폐해를 논할 수 있을지는 모르나, 儒와 俗을 구별하지 못하는 유치한 인물이다. 그같은 소인의 눈으로 군자를 헤아리려 해서는 안된다. 이 송시열은 예송의 논적이었던 윤희를 죽을 때까지 용서하지 않았으며, 윤희에 동조한 사람도 용서하지 않았다. 남계가 송시열과 결별했던 것은 그의 이 완고함 때문이었을 것이다. 남계는 [直]이 아니라 [柔]로써 사태를 수습하려 하고 있었던 것이다. 그러나 송시열의 뒤를 이은 노론의 李縉(도암, 1680~1746)는 이같은 [柔]를 다음과 같이 비판했다. 이 때, 탕평책을 실시한 숙종에 이어 영조도 탕평책을 통해 인재의 고른 등용을 기도하고 있었다.

惟其惡剛而喜柔，好\*而厭直，不求其正己而求其適意，不取其可畏而取其可喜也。故用舍乖舛而名器日賤，賢愚無別而人才日壞<sup>18)</sup>。

이제는 대다수의 조선 주자학들이 그랬던 것처럼 [柔]를 싫어하고 [直]을 숭상했다. 그의 눈에 탕평책이란 신하의 직언을 가로막는 간책으로 보였다. 분명히 역대 왕들은 탕평책이라는 이름하에 자신의 권력을 강화했다. 숙종이 그 대표적인 인물이었다. 이제는 다음과 같이 분개했다.

殿下每以黨論爲憂，而臣愚以爲殿下舉措亦不免乎黨論也。何者古之欲去黨論者，必以明是非爲先，蓋是非明則公議定，公議定則朝著寧矣<sup>19)</sup>。

전하는 어찌해서 시비를 가리려 하지 않고 당론만을 막으려 하는가. 이재가 그렇게 주장할 수 있었던 것은 자신의 정당함에 대한 굳은 신념때문이었지만, 남계는 그 정당성을 의심한 것이 아니라, 끝없는 당파의 대립이 초래할 폐해를 우려했던 것이다. 그러나 이재는 또 다음과 같이 말했다.

17) 『송자대전』권21, 疏, 擬兩賢辨誣疏

18) 『도암집』권5, 疏, 獻納論事疏.

19) 『도암집』卷5 11항.



殿下不且之憂，但以時象二字，臣不敢知何說，豈殿下惡言黨字，稍變其名歟。時象有治有亂，有好有不好，黨有君子黨，亦有小人黨，俱不可滾成一團，而殿下不問是非，不分枉直，徒欲而時象二字<sup>20)</sup>

이제는 단호했다. 당에는 군자당과 소인당이 있으며, 그들은 결코 서로를 용납할 수 없다. 남계의 노력은 결실을 맺지 못했다.

기자가 재건한 조선, 쇠퇴해가는 주자학, 그리고 무익한 예송……이들은 남계의 시대관을 대변해 주고 있다. 남계는 그의 시대를 암울한 눈으로 바라보고 있었지만 그러나 좌절한 것은 아니었다. 기자 조선으로부터 전승되어 온 전통의 부흥과 주자학의 강화, 그리고 [柔]로서 당시의 시대를 헤쳐나가려 하고 있었다. 그리고 이들을 결론으로 기자 조선설과 예송을 중심으로 제기된 현 학계의 쟁점들에 대한 내 자신의 견해를 대신하고 싶다.

### Ⅲ. 古와 俗

前 章에서는 기자조선설과 예송 등을 중심으로 남계의 시대관을 고찰함과 아울러 현 학계에서 제기되고 있는 여러 쟁점들을 검토했다. 본 장에서는 “古와 俗”을 중심으로 앞에서 제시한 그의 국가관 및 시대관을 예론과 접속시켜 보고자 한다.

1994년에 『朝鮮學報』에 발표한 「朝鮮における『朱子家禮』の受容および展開過程—金長生の『家禮輯覽』を中心にして—」<sup>21)</sup>에서 나는 “고례”와 “간편”의 “절충”으로 구성된 『주자가례』의 구조를 분석하고, 이 분석에 의거하여 조선에 있어서의 절충의 재생산 과정 및 그 한계를 밝혔다. 그리고 거기서 나는 김장생이 俗禮를 강조한 조선 전기 예학자의 예론을 대거 수용하여 절충의 재생산을 시도했다고 주장했으며, 만약 조선 예학차 가운데 “주자가례파”와 “고례파”가 존재한다면, 그것은 이같은 김장생의 “절충”을 비판하는 과정에서 형성되었을 것이라고 했다. 본장에서는 조선 전기 예학을 대표하는 퇴계와, 후기 예학을 선도했던 김장생의 예론을 비교하면서, 17세기 예학의 행방과 남계 예론의 배경을 살펴 보기로 한다.

참고로 덧붙여 둔다면, 여기서 말하는 古란 古禮를, 俗이란 俗禮를 가리킨다. 주자는 때와 俗을 중시했던 유교 본래의 이념에 따라, 고례와 時俗과의 절충을 모색했고 그 산물이 바로 『주자가례』였다. 그렇다면 조선의 주자학자는 조선의 時俗에 따라 『주자가례』를 재생산하지 않으면 안된다. 그러나 본래 중국이 아니었던 조선은 조선 고유의 俗을 “俗”으로 인정할 수가 없었다. 성호가 기자 조선설에 의

20) 「도암집」권7, 13항

21) 「朝鮮學報」제153집.

거하여 조선 고유의 예속을 긍정하려 했던 것도 아마 이 때문이었을 것이다. 나는 이 중국으로 상징되는 “古”와, 조선 고유의 “俗”이 조선 주자학자들에 의해 어떻게 해석되었는가를 추적하는 것이 조선 주자학의 주체성 확립 과정을 규명하는 한 방법이 될 수 있다고 생각한다. “古禮”와 “俗禮”로 전환된 이 “古”와 “俗”의 문제는 禮의 문제인 동시에 다름아니라 주체성의 문제인 것이다. 이 작업 또한 지금 진행 중에 있으며 곧 발표할 예정이다.

### 1. 퇴계 — 俗

조선 사상사의 전개과정을 “이학”“예학”“실학”의 삼단계로 규정한 이래, 예학은 성리학의 형식주의적 객관화로, 또 예학시대는 이학시대에 의해 배태된 것으로 인식되어 왔다. 그러나 나는 고영진 교수의 주장처럼<sup>22)</sup> 이학과 예학은 병행하여 발달했으며, 각각의 발전단계를 갖고 있다고 믿고 있다. 『조선조 『주자가례』 연구를 위한 제언 -주자 예론을 중심으로-』에서 이미 밝힌 것처럼, 주자는 중국사상사에 있어서 가장 뛰어난 예학자였으며, 마지막 생애를 예학 연구에 바쳤다. 예학이 주자의 이상을 사회적으로 구현하기 위한 가장 구체적인 수단이었음은 새삼 강조할 필요도 없거니와, 그가 동경한 三代의 부활이 古禮의 부활로 이어지는 것은 거의 필연적이라 할 수 있다. 주자의 정맥을 이었다고 자부했던 조선 주자학자들이 이 사실을 간과했을 리는 없으며, 동방의 주자라 일컬어진 퇴계가 예의 중요성을 인식하지 못했다고는 더욱이 생각할 수조차 없다. 퇴계문집이 예론으로 점철되어 있는 것이 무엇보다도 그 증거일 것이다. 그러나 퇴계 예론은 아직 학계의 주목을 받지 못하고 있다. 성리학과 예학을 병행시켜 포착하지 않는 한 퇴계 예론의 의의는 규명되지 못할 것이며, 조선 예학사 또한 정당한 평가를 받지 못할 것이다. 이 문제는 다음으로 미루기로 하고 우선 본 소론의 주제에 한정된 범위 내에서 퇴계의 예론을 살펴보기로 한다. 부연하여 두면, 남계는 퇴계와 사계 예학을 조선 예학의 분기점으로 보고 있다.

먼저, 퇴계가 제자, 金而精에게 보낸 편지의 한 구절을 보기로 하자. 참고로 덧붙여두면 김이정이 퇴계에게 보낸 편지 가운데에는 그가 퇴계에게 절교를 당할까 염려하는 구절이 보인다.

孔子曰, 愚而好自用, 賤而好自專, 生乎今之世, 反古之道, 如此者\* 及其身者也. 使吾輩遂成此事, 正孔子之至戒, 不亦可懼之甚乎. …程子曰, 事之無害於義者, 從俗可也. 害於義則不可從也. 此則又爲兩當切至之論也. 今公等事事欲求其反古之道, 故凡今俗所謂雖無害於義者, 必欲異衆而效古……<sup>23)</sup>

22) 『16세기말 사례서의 성립과 예학의 발달』(『한국문화』12, 1991) 참고

23) 『퇴계집』속내집권42, 書答金而精.

이 때 퇴계는 격노했다. 김이정이 너무도 끈질기게 고례의 준수를 주장했기 때문이다. 당신들은 무엇이든 고례를 따르려고 한다. 그러나 공자조차도 今世에 태어나 反古를 구하는 자는 그 몸에 재난이 미칠것이라고 하지 않았던가? 퇴계에게 있어 중요한 것은 고례보다도 지금이라는 때와 俗이었던 것이다. 그러므로 그는 다시 한번 더 강조했다.

夫爲周人而從周制，聖人所不免…(24).

그러나 이 논쟁에서 승리한 것은 퇴계가 아니라 김이정이었다. 조선 주자학자는 俗을 버리고 고례로의 복귀를 택했던 것이다. 이전에 나는 조선 주자학자는 누구든 “고례파”였다고 주장한 적이 있다. 고례로의 복귀를 통해 미완성의 『주자가례』를 완성하고자 했던 것은 楊復이었다. 그리고 양복을 계승한 조선 주자학자들은 주자의 예학을 뛰어넘기 위해 고례로의 복귀를 택했다. 그것은 어찌면 당연한 귀결인지도 모른다. 그러나 그렇다하더라도 과연 고례로의 복귀가 “주자의 本意”였던 것일까? 또 하나의 문장을 참고하기로 하자.

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，非不至駭俗，……大抵謬意以爲不有退溪立言垂後之功，則今人何以知禮文之可尚而得有復古之漸乎(25)。

이것은 鄭述의 제자인 黃宗海가 사계에게 보낸 편지의 일부이다. “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”라는 구절 속에 단적으로 표현되어 있는 것처럼, 황종해는 퇴계가 강조한 “때와 俗”이 예가 황폐해 버린 당시의 시대적 상황에 따른 것으로, 퇴계의 本義가 아니었음을 역설하고 있다. 황종해의 변호는 타당했는가? 그리고 왜 그런 황종해의 변호가 필요했던가? -이 두개의 질문은 퇴계 예론의 특성과, 17세기 조선 예학의 행방을 밝히는 열쇠가 될 것이다.

그럼 『퇴계집』로 되돌아와 그 해답을 찾아보기로 하자.

朱子當禮極毀之日，姑爲復古之漸，家禮多從簡便，非本意也。今當據經作練衣裳，或有論不以爲練者否(26)。

24) 『퇴계집』속집권22, 書, 答奇明彦.

25) 『朽淺集』권2, 書, 答金沙溪

26) 『퇴계집』속집권3, 書, 答盧伊齋問目

盧伊齋가 퇴계에게 練服에 관해 묻고 있다. 家禮에 따라야 하느냐, 經에 따라야 하는가? 여기서 주목해야 할 것은 “朱子當禮極毀之日，姑爲復古之漸，家禮多從簡便，非本意也.”라는 부분이다. 이것은 황종해의 변호를 연상시킨다. 주자의 “從簡便”을 “예의 極毀”라는 시대적 상황에 따른 어쩔 수 없는 선택이었다고 그는 생각하고 있었던 것이다. 그러나 퇴계 자신도 주자의 간편을 어쩔 수 없는 선택으로 보았던 것일까? 노이재의 이 질문에 퇴계는 다음과 같이 대답했다.

練服……朱子家禮斟酌古今之宜變除，只如此國典又從之，往年廷議練制，詳考古文禮文，亦歸定於不別製，恐此等事當以吾從周之意處之<sup>27)</sup>.

주자는 어쩔 수 없이 經을 버리고 “變除”를 택한 것이 아니라, “古今之宜를 斟酌”하여 “變除”한 것이다. 말하자면 그 例의 절충이다. 퇴계는 잊지않고 덧붙였다. 공자가 “吾從周”라 한 뜻을 깊이 생각해 보라고, 퇴계에게 있어 주자의 “從簡便”은 어쩔 수 없는 선택이 아니었다. 그것이야말로 당연히 그렇게 해야만 하는 일이었다. 역시 주자도 이렇게 말했다.

今人吉服皆已變古，獨喪服必欲從古，恐不相稱……衣冠本以便身，古人未必一一有義<sup>28)</sup>.

衣冠은 몸에 편한 것이 제일이다. 그런데도 상복을 古禮에 따르게 하려는 자가 있다. 주자는 그 “從古”를 잘못된 것으로 보았던 것이다. 물론 주자는 『의례』를 經으로하여 그 부활을 꿈꾸었다. 그러나 그것은 時俗을 무시해도 좋다는 뜻은 아니었다. 時俗을 중시하는 것, 그것이야말로 군자가 마땅히 해야 할 일이었다. 퇴계는 주자의 가르침을 정확히 이해하고 있었다. 그러나 스스로를 참 주자학자라 자부했던 17세기의 주자학자는 그것을 주자의 가르침이라고 생각하지 않았다. 저 기자 조선을 믿으며 그들은 조선 고유의 풍속을 버리고 중국이 되려하고 있었던 것이다. 그리고 거기서부터 17세기의 예학이 탄생했다.

다음으로 17세기의 예학을 선도한 인물, 사계를 중심으로 古와 俗의 문제를 생각해 보기로 하자. 사계의 예론에 관해서는 이미 줄고 『朝鮮における『朱子家禮』の受容 および 展開過程 -金長生の『家禮輯覽』を中心にして-』에서 충분히 논의하였으므로 여기서는 본 주제에 한하여 논의하기로 한다.

27) 上同.

28) 「주자어류」권89, 禮6, 冠婚喪.

## 2. 沙溪 — 古禮

먼저 한통의 편지를 살펴보기로 하자. 이것은 사계가 한강에게 보낸 것으로, 그는 한강에게 다음과 같이 물었다.

公州所刻喪祭禮答問，與古禮不合者有之，疏漏處頗多。故鄙人亦嘗拈出類聚，其與昔人之說不同者有之。鄙人亦不能無惑，恐增不好者之多口耳<sup>29)</sup>。

퇴계의 예론 가운데 고례와 맞지 않는 것이 많으니, 어쩌면 좋겠는가? 사계는 한강의 의견을 물었다. 그러자 한강은 이렇게 대답했다.

喪祭禮答問曾見之，疏漏處頗多。故鄙人亦嘗拈出流聚，其與昔人之說不同者有之。鄙人亦不能無惑，恐增不好者之多口耳<sup>30)</sup>。

퇴계는 질문하는 사람에 따라 그 대답이 달랐다. 즉 거기에는 典據가 부족했던 것이다. 퇴계 예론의 이같은 결함은 많은 사람들로 부터 비난받기에 충분했다. 퇴계의 예론을 대폭 받아들여 자신의 예학을 확립한 사계는 그 대응책을 찾기에 고심했으며, 마침내 한강의 조언을 구했다. 한강 또한 이 스승을 어떻게든 변호하고 싶었을 것이다. 한강과 사계는 각자 그 전거를 찾았으며, 고례에 의거하여 퇴계의 예론을 보완하고자 했다. 그러나 이같은 그들의 시도는 퇴계의 俗을 버리고 고례로의 복귀로 전향하는 계기가 되었다. 사계와 한강을 기점으로 조선 예학은 그 방향을 바꾸었던 것이다.

다음에는 남계의 발언을 중심으로 그 후의 과정을 살펴보기로 한다.

## 3. 남계 — 그 境界에 서서

이미 기술한 바와 같이, 사계·김장생은 오늘날 “주자가례파”의 祖라 불리고 있으며, 한강·정구는 “고례파”의 祖라 불리고 있다. 그러나 나는 그들을 “절충파”로 간주했다. 그 이유는 「朝鮮における『朱子家禮』の受容および展開過程—金長生の『家禮輯覽』を中心にして」에서 논의한 바와 같이, 그들이 아직 절충의 다이내미즘을 상실하지 않았기 때문이다. 『주자가례』至上主義의 朴知誠가 사계의 古禮志向을 비판한 데 반해, 朱子 定論을 믿었던 송시열은 스승의 애매한 俗禮와의 타협을 비판했다. 사계는 古와 俗의 경계에서 있었던 것이다. 그러므로 사계는 다음과 같이 말했다.

29) 『사계전서』권2, 書, 與鄭道可

30) 上同

生於今之世，若非大段過誤，則依國法行之，亦無害也<sup>31)</sup>。

그러나 사계의 俗은 퇴계의 俗과 달랐다. 퇴계의 俗이 조선의 살아숨쉬는 풍속을 가리키는 것이라면, 사계의 俗은 퇴계를 정점으로 한 조선 전기 예론에 한정되어 있었다. 그것은 퇴계의 제자, 한강에 있어서도 마찬가지였다. 그들은 같은 방향을 향해 나아가고 있었던 것이다. 『사계전집』에는 한강이나 그의 제자, 황종해에게 보낸 편지가 수록되어 있어, 그들이 한 시대의 예학을 공유하고 있었음을 말해주고 있다.

이쯤에서 남계에게로 그 논점을 바꾸기로 하겠다. 먼저 퇴계에 대한 남계의 평가를 살펴보기로 한다.

中朝以來，儒賢排出，理義漸明，而卒未有專禮教，如古所稱張·呂·黃·楊之爲者，惟退溪先生晚好禮書，未及編著，而朋徒講問，亦自不貲，名之曰喪祭禮問答<sup>32)</sup>。

남계는 황종해와 마찬가지로, 조선 예학을 개척했다는 점을 들어 퇴계를 높이 평가하였다. 다만 아쉬운 것이 있다면 퇴계가 만년에 이르러서야 예학에 몰두했던 탓에 저서를 남기지 못했다는 것이었다. 본격적인 가례서를 저술한 것은 바로 사계였던 것이다. 그 사계의 위치를 남계는 다음과 같이 이해하고 있었다.

宣廟朝以前，退溪諸儒之說以不改爲主，故公私皆用練冠不練衰之制，乃因丘氏說用古禮練服之制，冠與中衣以練布爲之<sup>33)</sup>。

退溪已前，依家禮以不改服爲正，至沙溪而後依儀禮以改服爲正，備要橫渠用練以下亦可爲儀禮之助，而下段雖有依舊亦可之說，似難準用，然則今當只用備要前一說而已<sup>34)</sup>。

例의 練服에 관한 이 두 개의 문장에서 다음과 같은 사실들을 추측할 수 있다. 첫째, 예 해석에 있어서 퇴계는 『주자가례』를 중시한 반면, 사계는 고례를 중시했다. 『주자가례』에 대한 이해가 깊어짐에 따라 “『주자가례』미완성론”이나 “朱子 定論” 등이 부각되었을 것이며, 그것이 고례에 대한 관심을 불러일으켜 “고례파”의 등장을 재촉했을 것이다. 사계의 고례 지향은 이같은 시대적 흐름을 배경으로 한 것이라 생각한다. 둘째, 남계는 오늘날 “고례파”의 祖라 불리고 있는 한강의 예론을 거의 거론한 적이 없다. 이 시기, 이미 예학파가 형성되어, 퇴계 예학을 계승한

31) 「사계전서」권4, 書, 金獻問目.

32) 「남계집」권69, 題跋, 書, 喪禮通載後.

33) 「남계집」권52, 書, 答秦夏姪問.

34) 「남계집」권44, 書, 金仲固問.

한강과, 율곡, 귀봉의 예학을 계승한 사계의 예학이 각각 분리되어 있었던 것은 아닐까? 물론 이 양파 가운데 예학을 주도해 간 것은 사계였다. 셋째, 남계는 굳이 말한다면 사계의 예론을 계승했다고 할 수 있지만, 맹목적인 계승은 아니었다. 그는 한편으로 사계 예론을 비판하면서 자신의 예론을 전개했던 것이다. 그는 왜 사계를 비판했으며, 어떻게 자신의 예론을 정립시켜 갔는가? 이 문제에 관해서는 다음 장에서 논의할 예정이므로, 여기서는古와 俗을 둘러싼 또 하나의 문장을 봐 두기로 한다.

禮無祀外家之文，安有定著幾代之制乎，凡無於禮書者，當以俗例人情參之<sup>35)</sup>。

蓋禮家所重，以時爲大，程朱既不能盡周禮，退栗亦不能盡宋禮，唯其未嘗見禁於時制俗例之大體……<sup>36)</sup>

이들 문장 가운데 주목하지 않으면 안되는 것은 “俗例”라는 말이다. 『남계집』에 자주 보이는 이 말은 사실은 俗禮를 가리키는 것이나, 남계는 俗禮를 “禮”로 인정하지 않았다. 남계에게 있어서 俗禮는 일종의 “例”에 불과했던 것이다. 또 하나, 남계가 비록 속례와의 타협을 모색했다 하더라도, 그것은 사계가 그랬던 것처럼 그 속례는 퇴계가 정한 속례에 한정되어 있었다. 퇴계에서 사계로, 다시 사계에서 남계로 변해가면서, 조선 역시 변하고 있었다. 남계는 조선을 완전한 중국으로 변모시키려고 했다 중국이 된 조선, 그보다 마지막 남은 단 하나의 중국인 조선, 그 조선을 자부하고 싶었던 것이다. 그러나 그렇다고 해서 그가 사계처럼 고례를 중시했던 것은 아니다. 다음에 그 예를 보기로 한다.

家禮本文既簡，楊註又不申明而備要踵之，……然家禮本於開元禮，開元禮本儀禮喪服，今何可爲家禮自爲一制，而不用其禮經傳註疏之文<sup>37)</sup>。

사람들은 말했다. 『가례』는 지나치게 “간편”하며, 楊復의 註 또한 『가례』를 보완하지 못했는데, 『상례비요』가 그 뒤를 따랐다. 이런 禮는 도저히 행할 수가 없다. 이른바 “고례파”로부터의 비판이다. 남계는 이 고례파를 향해 말했다. 『가례』는 『의례』에 의거한 것이며, 또한 『의례』와 “今”을 참작하여 그 “中”을 얻은 것이다. 그러므로 『가례』는 『의례』를 능가한다고 할 수 있을 것이다. 그리고 이렇게 말했다.

35) 「남계집」속집권18, 書, 答庶族姪泰崇問.

36) 「남계집」권40, 書, 答崔汝和問.

37) 「남계집」속집권11, 書, 答金直卿.

文公以前當用儀禮，以後當用家禮，禮家之大體也<sup>38)</sup>.

그의 예론은 사계를 비판한 박지계와도 다르고, 사계의 제자 송시열과도 다르나, 역시 古도 俗도 아니며, 『주자가례』를 택했다는 점에서 공통적이다. 그들은 “고례파”로부터 『주자가례』를 지키기 위해 『주자가례』를 제1의 典據로 채택하지 않으면 안되었던 것이다. 참고로 부언하여 두면, 실학자 이익도 고례보다 『주자가례』를 중시했다. 그러나 그는 주자학을 지키기 위해서가 아니라, 조선 주자학자들이 그토록 비난했던 “太簡”의 “簡”을 지키기 위해서였다. 『주자가례』의 취지를 간편으로 이해했던 이익은 단군 조선으로 시각을 넓혀, 조선 고유의 풍속을 정당화했던 것이다<sup>39)</sup>. 그의 예론은 다음 과제로 하고 지금까지의 논의를 기반으로하여 남계의 예론을 보다 구체적으로 분석하기로 하자.

#### IV. 典據를 찾아서 — 형식화로의 길

남계의 예론을 논하기에 앞서, 『주자어류』의 다음 한 구절을 보기로 한다.

禮有經，有變。經者常也，變者常之變也。先儒以儀禮爲經，然儀禮中亦有自變禮，變禮中又自有經，不可一律看也<sup>40)</sup>.

앞에서 기술한 바와 같이, 주자는 『儀禮』를 經으로 자리매겨, 그 부활을 꿈꾸었다. 그러나 그렇다고하여 주자가 『의례』의 완벽한 부활을 원했던 것은 아니다. 시대가 변하면 풍속도 변하며 사람도 변한다. 역시 고례인 『의례』도 변하지 않으면 안된다. 주자가 『가례』를 저술한 것은 그 때문이었다. 「가례서」에 잘 표현되어 있는 것처럼 주자의 바람은 “절충”이었다<sup>41)</sup>. 『의례』를 오늘에 행하기 위해서는 『의례』와 “간편”과의 “절충”이 필요했던 것이다<sup>42)</sup>. 남계가 살았던 것은 17세기이며,

38) 「남계집」속집권14, 書, 答權賓之間

39) “禮有副編次，檀君元年亦教民編髮……三國雖有差別，其原出於檀君，而箕子未之變也……婦人之髻，未可以夷風而必變，君子行禮，不求變俗如此”(『성호전서』권8, 書, 答鄭汝逸)등으로부터 이같은 경향을 짐작할 수 있다

40) 「주자어류」권85, 禮2, 儀禮

41) 「家禮序」의 다음 구절을 참고한다. “世之君子，雖或酌以古今之變，更爲一時之法。然亦或詳或略，無折衷……是以嘗獨究觀古今之籍，因其大體之不可變者，而少加損益於其間，以一家之書”

42) 「주자어류」의 “使聖賢者作，必不盡如古禮，必裁酌從今之宜而爲之”(권89, 예6, 관혼상), “有聖人者作，必將因今之禮而裁酌其中，取其簡易易曉而可行”(권84, 예1, 論考禮綱領) 등을 참조 이 문제에 관해서는 이미 줄고 「조선조 「주자가례」연구를 위한 제언 -주자 예론을 중심으로-」(『한국의 철학』제24호)에서 논한 바 있다



말할 것도 없이 시대도 다르고, 풍속도 다르고, 사람도 달랐다. 그런데도 『의례』의 완전한 부활을 꿈꾸는 사람이 있었다.

### 1. 주자의 遺命

주지한 바와 같이, 조선에 있어서 주자학은 부동의 위치를 차지하고 있었다. 그러나 주자학이 교조적으로 숭배되어, 경직되기 시작한 것은 아마 17세기부터 일 것이다. 예송의 격화와 함께 시작된 “사문난적”의 바람은 이단 배척 이상의 의미를 갖고 있었으며 주자학에 대한 비판이 아니라 약간의 자유로운 해석마저 금지 하였던 것이다. 송시열의 논적인 윤희가 그 최초의 희생자였으며, 박세채의 친척이었던 박세당이 두 번째 피해자였다.

이 냉엄한 시대, 조선 예학은 어디를 향해 나아가고 있었을까? 우선 조선 후기 예학을 선도한 사계의 견해를 살펴보기로 하자.

#### 喪禮當遵用朱子遺命<sup>43)</sup>.

『주자가례』는 잘 알려진 바와 같이, 관혼상제의 지침서이다. 그러나 이 四禮 가운데 가장 중요하게 인식되었으며, 가장 많은 논쟁을 불러일으킨 것은 상례였다. 주자학 가운데 가장 중시된 덕목이 효행이었으며, 그것을 행위로서 나타낸 것이 상례였기 때문이지만, 그 밖에도 사례 가운데 가장 복잡하며 이해하기 어려웠다는 것도 한 원인이 되었을 것이다. 그 상례를 어떻게 행해야 하는가? 사계의 『의례문해』의 상례조는 위의 인용문으로부터 시작되고 있다. 상례는 “주자의 유명”에 따라야 한다. 그렇다면 “주자의 유명”이란 무엇인가? 『의례문해』에 잘 나타나 있는 것처럼 “주자의 유명”을 둘러싸고 있는 두 개의 설이 있었다. 그 하나는 “一從儀禮”로 기록되어 있는 『주자행장』에 따른 것이며, 또 하나는 “以儀禮書儀參用之”로 기록되어 있는 『언행록』에 따른 것이다. 여기서 다시 이 두개의 설 가운데 어느 쪽을 택해야 하는가 하는 문제가 제기된다. 다음 글에서 알 수 있는 것처럼 사계는 후자를 선택했다. 이 글은 최사온이 남계에게 보낸 편지에서 인용한 것이다.

喪禮固當從家禮，而朱子之喪，門人以遺命治喪者，所著家禮，不幸爲一童行所竊故耳。備要所添，不過一從遺命，參酌儀禮書儀而已。則所添雖似精詳，而古今異宜，恐多難行。何以則得其中歟。更原先生執其兩端而折衷之，如三禮圖說，則斯文幸甚<sup>44)</sup>

그러나 최사온은 상례를 “주자의 유명”에 따라 행해서는 안된다고 생각했다.

43) 「사계전서」권36, 「의례문해」상례.

44) 「남계집」권45, 答問, 答崔士溫問.

『주자가례』가 있는 한 상례는 『주자가례』를 따르지 않으면 안된다. 그러므로 그는 사계의 『상례비요』가 『주자가례』를 보완하였다 하더라도 그것은 “유명”에 따라 『의례』와 『서의』참작한 것에 불과하며, 그 “中”을 얻은 것은 아니라고 말했던 것이다. 그러나 그 『상례비요』도 사계에 있어서는 “中”, 즉 “절충”이었다. 잠시 최사온의 말은 뒤로 미루고 또 다른 문장을 보기로 하자. 이것은 서인 예학의 또 한 사람의 이론가라 할 수 있는 송준길이 사계에게 보낸 편지에서 인용한 것이다.

喪禮固當從家禮，而或有疏略未備處，欲從儀禮，則又有古今異宜難行處，何以則不失其中歟<sup>45)</sup>.

『상례비요』가 언급되어 있지 않는 것과 사계의 활약시기로부터 추측해 볼 때, 이 편지는 최사온 편지보다 앞서 쓰여진 것일 것이다. 여기서 송준길은 최사온이 남계에게 절충을 구했던 것처럼 사계에게 “절충”을 구하고 있다. 그 이유는 절충이 주자의 유명이기 때문이 아니라, 『주자가례』가 미완성이기 때문이었다. 그는 최사온과 마찬가지로 상례는 『주자가례』에 따라야 한다고 생각하고 있었다. 그러나 사계는 “주자의 유명”을 믿었으므로 『상례비요』를 저술했으며 “절충”을 얻으려 했다<sup>46)</sup>. 그러나 최사온은 그 사계의 『상례비요』를 다시 비판했으며 그 대신에 남계의 『삼례도설』을 높이 평가했다. “中”을 얻은 것은 『상례비요』가 아니라 『삼례도설』이라고 생각했던 것이다.

그럼 최사온의 이 편지에 남계는 어떻게 대답했을까?

喪禮獨從古制，實今日禮家之大患，鄙意朱子之喪，雖曰以儀禮從事，恐只是大概言之，安有儀物節目，——士喪禮之理乎<sup>47)</sup>.

무엇을 典據로 삼아야 할지를 명확히 밝히지는 않았지만, 남계는 주자의 유명을 “以儀禮從事”로 이해하여 『의례』의 완벽한 재현을 추구한 사람들에게 깊은 우려를 나타냈다. 같은 맥락에 있는 또 하나의 글을 보기로 하자.

45) 『사계전서』권36, 『의례문해』상례.

46) 일반적으로 『상례비요』의 저자는 김장생의 저작으로 일컬어지고 있으나, 실제의 저자는 신의경이며, 남계도 『상례비요』의 저자를 신의경으로 규정하고 있다. “沙溪金元文公又抽龜峯之緒而廣之，則專而申公所述，隱括增刪而成之”(『남계집』권69, 題跋, 書喪禮通載後). 김장생은 신의경의 『상례비요』를 수정했을 뿐이었다. 이 실제 저자 신의경에 관해서는 거의 밝혀진 것이 없다. 자료가 남아있지 않기 때문이지만, 단지 처사라 칭했던 것에서 그 신분이 양반이 아니라 중인이라는 것과 예서를 저술한 것에서 당시 관혼상제를 관장한 경사출신이었을 것으로 추측한다. 참고로 덧붙이면 『가례집담』도 신의경의 저서이다. 그럼에도 불구하고 이 저서들이 김장생의 저서로 받아들여졌던 것은 김장생이 미완성의 이 저서를 완성하였기 때문이지만 서인계 예학에 있어서의 김장생의 위치 때문이라는 관점도 있다.

47) 『남계집』권45, 答問, 答崔士溫問

自文公遺命治喪用儀禮，世之視家禮，每似有不滿者存，此學者之不幸也…遺命雖重，一朝倉卒，安得器服含歛哭踊之節，一一如士喪禮之舊法哉<sup>48)</sup>。

남계 역시 “주자의 유명”을 존중하였으나, 그렇다고해서 『주자가례』를 단순한 미완성의 서적으로 간주한 것은 아니었다. 윗글에서 그는 “주자의 유명”을 지나치게 숭상하여 『주자가례』를 경시하는 당시의 학자군……그들을 나는 “고례파”라 부르고 싶은데……을 “學者之不幸”라는 말로 비난하고 있는 것이다.

물론 『주자가례』보다 “주자의 유명”을 중시했던 사계 또한 『의례』의 완벽한 재현을 꿈꾸었던 것은 아니다. 사계는 “수”과의 절충을 꾀했던 것이다. 그러나 다른 한편에서 “주자의 유명”을 “一從儀禮”로 이해하여, 『의례』의 완전한 부활을 꿈꾸는 사람이 있었다. 그렇다면 고례 중시에 깊은 우려를 표명했던 남계는 어떻게 자신의 예학을 정립해 갔는가?

## 2. 『주자가례』를 지키다

먼저 결론을 말한다면, 남계는 『주자가례』를 중시하여, “고례파”로부터 『주자가례』를 지키려 했다. 다음에 그 例를 보기로 하자.

……然有儀禮焉，有家禮焉，有國制焉。志古者齟齬而多泥，循俗者委靡而多失。惟家禮斟酌古今，最爲含宜。但以其未經晚年修正，故或難於一一踵行也。然今當以此爲主，而惟以追考乎古經，不背國俗，此外恐無他道理<sup>49)</sup>。

남계의 지적처럼 예 시행에 있어서 典據가 될 수 있는 것은 『의례』와 『가례』, 그리고 국제였다. 그러나 이들은 제각기 결함이 있어 그 가운데 어느 하나만을 존용할 수는 없었다. 다만 남계는 그렇다하더라도 예 시행에 있어서 가장 기본이 되어야 하는 것은 『주자가례』라고 생각했다. 그는 『주자가례』를 주로 하면서 국제와 고례를 참고하는 것 외에 다른 방법이 없다고 생각했던 것이다.

그의 이같은 견해는 『상례비요』에 대해서도 비판적인 태도를 갖게 했다.

家禮酌古今從簡便，備要依遺命復古制，意各有主，以上三條，皆備要與家禮不同處，今人固當以家禮爲主<sup>50)</sup>。

여기서 주목해야 할 것은 “간편”이라는 말이다. 가례는 고금을 참작하여 “간편”에 따랐지만, 『비요』는 고례를 부활하려 했다. 각자 그 근거로 삼은 것이 있다하

48) 「남계집」권54, 잡저, 수필록

49) 「남계집」권54, 잡저, 수필록

50) 「남계집」권45, 答問, 答崔士溫問.

더라도, 역시 『주자가례』를 근거로 삼는 것이 가장 타당하다고 남계는 말한다. 그것은 『주자가례』에 따르는 것이 곧 “간편”에 따르는 것이라는 것을 의미하는 것일까?

備要援引古禮如是煩擾，恐不得一一遵從，則當家禮爲正，而古今之間，亦似太簡，莫適所從，以何爲主<sup>51)</sup>。

여기서 남계는 『비요』가 고례를援引했기 때문에 “煩擾”하다고 비판하고, 『주자가례』로 복귀할 것을 역설하고 있다. 이것은 그가 고례를 “煩擾”한 것이라 생각하여 그 부활을 원하지 않았음을 의미한다. 그러므로 그는 비록 “太簡”이라 하더라도 『주자가례』에 따라야 한다고 주장한 것이다.

앞에서 지적한 것처럼 조선에서는 “주자의 유명”에 있어서도 “以儀禮書儀參用之”보다 “一從儀禮”를 중시했다. “中”을 추구한 사계조차 실제로는 고례를 중시했던 것이다. 이는 『서의』를 “太簡”으로 평가한 주자 정론에 의거한 때문일 것이다<sup>52)</sup>. 참고로 덧붙여 두면, 주자는 장횡거의 예론이 『의례』를 중시하지 않았기 때문에 杜撰했던 데 반해 온공의 예론은 『의례』에 기초함으로써 “古今之宜”를 얻었다고 평한 적이 있다<sup>53)</sup>. 왜 조선 주자학자는 『서의』를 단순히 “簡”으로밖에 이해하지 않았던 것일까? 그리고 왜 “簡”이어서는 안되는 것일까?

윗글을 통해 알 수 있는 것처럼 적어도 남계는 그 “簡”을 부정하지 않았다. 그는 “太簡”이라 비판받았던 『주자가례』를 지킴으로써 그 “簡”을 지킨 것이다. 그러나 이같은 남계의 예론을 『四禮便覽』의 저자인 이재는 다음과 같이 비난했다.

玄石(南溪)之論，則皆以人情事勢言之耳，方今世道日敗，喪紀大壞<sup>54)</sup>。

“人情事勢”이란 이른바 “簡便”이다<sup>55)</sup>. 이재는 남계가 고례보다 간편을 중시했다

51) 上同.

52) “治喪則以書儀疎略而用儀禮”(「가례서」楊復 附注)에서도 짐작할 수 있는 것처럼 일반적으로 「書儀」는 그 형식이 지나치게 간편한 것으로 인식되었다. 그러나 “且如簡儀禮，也是幾多頭項，某因爲思得一策，不若且買本溫公書義，歸去子細看，看得這箇……溫公書儀固有是有罪，然他那大概是”(권124, 주자 17, 訓門人8).를 통하여 알 수 있는 것처럼, 주자는 곳곳에서 「서의」를 높이 평가하고 있다. 만약 주자가 『서의』를 단순히 “간편”으로만 이해했다면 「서의」에 기초하여 「주자가례」를 저술하지는 않았을 것이다.

53)

54) 「도암집」권16, 書, 答閔士會.

55) “人情事勢”와 간편과의 관계를 해명하기 위해서는 먼저 주자의 인정론에 관해 설명하지 않으면 안되겠지만, 주자의 인정론에 관해서는 줄고 「조선조 「주자가례」연구를 위한 제언」에서 이미 논의하였으므로 설명을 생략한다. 다만 참고로 덧붙여둔다면 주자의 “인정”은 간편을 추구하는 인간의 본능을 인정하였으며, 주자의 예론은 바로 그러한 인정관에 기초하고 있다. 그러나 조선에 있어서는 이같은 인정관을 그다지 중시하지 않았으며 純善의 “天理人

고 생각했으며 그 “간편”을 비판했다. 이제는 결코 “간편”을 허용하지 않았다. 이재에 있어서 간편을 추구하는 것은 “喪紀大壞”를 의미했던 것이다<sup>56)</sup>. 당연히 『상례비요』에 대한 평가도 남계와 달랐다. 남계는 『상례비요』를 고례에 경도한 것이라 보았지만 이제는 고례와 時俗을 적절히 “절충”한 것으로 보았던 것이다<sup>57)</sup>.

나는 앞에서 일본의 아사미 케사이와 와카바야시 교사이는 『주자가례』의 절충을 주자의 가르침으로 받아들여, 『주자가례』를 일본 고유의 풍속과 절충하려 했으며, 그 절충을 통해 『주자가례』의 일본화를 이룩했다고 말했다. 그런 그들을 나는 “간편파”라 불렀다. 그러나 17세기의 조선에 간편파는 등장하지 않았다. 그 이유는 단 하나이다. 시대가 간편파를 허용하지 않았던 것이다. 조선은 고례로의 복귀를 선택했으며, 거기서부터 자신의 아이덴티티를 확립했다. 조선의 아이덴티티는 조선이 바로 중화, 즉 소중화라는 것이었다. 남계가 『주자가례』를 통해 지키려고 했던 “간편”, 그것이 “간편”을 지킬 수 있는 최선의 길이었는지도 모른다.

마지막으로 남계의 이같은 견해를 다시 한 번 더 강조하는 의미에서 다음 한 구절을 인용하여 두기로 한다.

愚意禮有古今之別，若今禮有所闕，則不得已當以古禮補之，至如專行古禮之時，則恐不宜以今禮參之，則是將無貴乎行古也<sup>58)</sup>.

남계는 “古”보다 “今”을 중시했다. 공자가 역설했으며, 퇴계가 강조했던 것처럼 今세에 태어나서 反古를 구해서는 안된다. 그는 고례에 대한 무모한 집착을 경계하였으며, “今”과 “簡”의 중요성을 역설했다. “고례파”에 대한 항변이었을 것이다.

### 3. 典據를 찾아서

앞에서 인용한 남계의 글에 잘 나타나 있는 것처럼, 예 해석을 위한 典據로 사용할 수 있는 것은 고례, 『주자가례』, 그리고 國制였다. 조선 주자학자들은 그 가운데 하나를 택하려 했으며, 자신의 선택을 정당화하기 위해 때로는 “주자 遺命”을, 때로는 양복의 附注를, 때로는 공자의 가르침을 원용했다. 그러나 실제로 가장 문제가 되었던 것은 무엇을 전거로 삼을 것인가하는 것이 아니라, 어떤 전거도 갖고 있지 못한 경우였다. 이른바 “常”은 판단할 수 있어도 “變”은 판단할 수 없다는 것일 것이다. 당연히 남계를 가장 고뇌하게 했던 것도 變禮에 대처하는 방법이

情”만을 고집하였다 조선 예학의 특성을 엿보게 하는 것이나 이 “天理人情”을 특히 강조한 사람이 이재였다

56) 『도암집』권20, 書, 答兪士精) 참조

57) “備要所載喪服諸說，既據古禮參以時制，便成一代之定禮”(『도암집』권14, 書, 答朴士豪問目) 참조.

58) 『남계집』권38, 答問, 崔義伯問.

었다..

변례에는 어떻게 대처해야만 하는가? 그 방법이 전혀 없었던 것은 아니다. 『예기』에는 다음과 같은 글이 보인다.

故禮也者，義之實也，協諸義而禮，禮雖先王未之有，可以義起也<sup>59)</sup>.

만약 아직 선왕이 정하지 않은 예가 있다면, 義로써 예를 창제하면 된다고. 주자 역시 『예기』의 뜻을 계승하여 다음과 같이 말했다.

孟子生於戰國分爭之際，不得見先王之全經矣。然其學孔門之正傳，而於文武之道，則其識其大者。以是爲主，而酌乎人情世變以文之，則禮雖先王未之有者，可以義起矣<sup>60)</sup>

여기서 말하는 “先王之 全經”이란 『의례』를 가리킬 것이다. 맹자는 전국시대에 태어났기 때문에 그 “經”을 볼 수는 없었으나, 人情과 世變에 따라 예를 만들고 그 禮를 행했다. 그러므로 만약 『의례』에 그 예가 정해져 있지 않았다하더라도, 義에 의거하여 禮를 만들면 된다고 주자는 생각했다. 따라서 주자는 經에 규정이 없는 筓를 어떻게 행해야 하는냐고 물었던 胡伯量에게 “以義起可”라고 대답했던 것이다<sup>61)</sup>. 그렇다면 조선 주자학자들 또한 이 주자의 가르침을 이어받아 예를 만들면 되었다. 그러나 조선 주자학자들에게는 그것이 불가능했다. 앞에서 인용한 퇴계의 말을 상기해 주지 바란다. 거기서 퇴계는 程子の 말을 빌어 義에 해롭지 않은 것이라면 俗에 따르면 된다고 말했다. 이는 퇴계가 그 俗을 義에 해롭지 않은 것으로 인식하고 있었음을 의미한다. 그러나 金而精은 그 俗을 義에 해로운 것으로 보았다. 이것은 단편적인 일례에 불과하나 왜 조선 주자학자가 “以義起可”를 활용하지 못했는가를 추측할 수 있게 해 준다. 그 “義”의 典據가 필요했던 것이다. 그것이 17세기의 조선이었다. 그러나 “義”에 典據가 있을 리가 없다. 조선 주자학자가 할 수 있었던 것은 “重厚”에 따르는 것 뿐이었다. 다음 문장이 그 예이다. 이것은 『사례편람』에서 인용한 것이다.

三年內遷葬之家，每以饋奠當於何處爲疑，而第禮宜從厚，兩處並奠似無大害<sup>62)</sup>

이제는 간편을 인정하지 않았던 송시열을 계승하였으며, 즐겨 “重厚”를 사용했

59) 『예기』 「예운」

60) 『사서혹문』 「맹자혹문」 권5, 3항.

61) 『주자대전』 권63, 書. 答胡伯量.

62) 『사례편람』 권7, 상례.

다. 윗글은 송시열의 것이나, 이재가 이를 다시 『사례편람』에 수록하여 예 시행의 기준으로 삼았던 것이다. 그러나 남계는 간편을 부정하지 않았으며, 간편의 『주자가례』를 지키려 했다. 그는 이 “從厚”의 문제점을 파악하고 있었기 때문에, 이재처럼 “從厚”에 의지할 수는 없었던 것이다. 다음 한 구절이 그 증거이다. 그것은 “禮宜從厚”에 따라 三年上食의 예를 행해야 하지 않겠느냐고 물었던 沈士馨의 질문에 대답한 것이다. 참고로 덧붙여두면 『예기』는 이 禮를 폐지해야 할 것으로 명기하고 있으나, 주자는 일단 俗에 따라 행해도 좋다고 말하고 있다.

今之盡三年上食者，情也，非禮也。禮之所在，情或不能相及<sup>63)</sup>。

남계는 삼년상식을 폐지해야 한다고 주장하지는 않았으나, 역시 사람의 정에 의거한 것으로 禮라 할 수는 없다고 말했다. 조선의 禮가 저렇게 변잡해졌던 가장 큰 이유는 다름아니라 바로 이 “從厚” 때문이었다. 남계가 三年上食禮을 예로 간주하지 못했던 또 하나의 이유가 아니었을까?

그렇다면 남계는 이 變禮에 어떻게 대처했던 것일까? 우선 다음의 한 구절을 보도록 하자.

其變禮，吾亦何敢妄論，……博詢於知禮者處之爲當<sup>64)</sup>。

남계는 매우 신중했다. 이 때, 이미 친구 崔錫鼎은 『禮記類編』을 저술하여 “朱子章句”를 變亂했다는 죄목으로 유배의 몸이 되어 있었다<sup>65)</sup>. 전거가 없는 예는 피해야만 한다. 그러므로 그는 다음과 같이 말했던 것이다.

凡事義理雖或有當，而必得古賢可據之文，然後人心曉然矣<sup>66)</sup>

그 義理가 아무리 정당하다하더라도 經典에 의거한 것이 아니라면 禮로 인정받을 수 없다. 그리고 다시 이렇게 말했다.

大抵有定理，人自異見，誠難輕議於其間，然既承俯問之意……或直取定論於尤老，方得省事也<sup>67)</sup>。

63) 「남계집」권42, 答문, 沈士馨.

64) 「남계집」권36, 書, 景時弟.

65) “己丑，領議政崔錫鼎爲禮記類編，變亂朱子章句，太學諸生，將上訴攻之”(「도암집」권29, 신도비, 중부관서귀라당부군신도비)에서 당시의 학문적 풍토를 엿볼 수 있을 것이다.

66) 「남계집」권29, 書, 윤자인

67) 「남계집」권34, 書, 答李壽翁.

禮에 定理가 있다고는 하나 사람들마다 제각기 관점이 다르므로 경솔하게 의견을 말해서는 안된다. 그는 자신의 의견을 밝히는 대신에 우암(송시열)의 설을 제시했다. 17세기부터 특히 즐겨 사용된 “정론”이라는 말도 이 같은 사정에 기인하는 것일 것이다. 그 “정론”이란 본래 주자 만년의 정론에 유래하는 것이나, 이 시기에 이르면 각각의 정론이 성립해 있었으며, 논쟁을 통해 이 정론을 한층 더 정론화하여 갔다. 물론 17세기의 정론을 주도한 것은 사계의 뒤를 이은 우암이었다. 남계의 다음 발언은 오히려 우암 예론의 특징을 말해주고 있는 것인지도 모른다.

只爲今來人祭祀節目甚煩，使聖王有作，竊意其必從簡省之法，自不欲創起……(68).

조선 예속은 윗 글에서 추측할 수 있는 것처럼 번잡함을 더해갔다. 그러나 아무리 번잡하다하더라도 간편화를 주장할 수는 없었다. 典據가 없는 “간편화”는 “事勢人情”에 따른 것으로 天理에 反하는 것이었다.

그렇다면 17세기, 조선은 어디로 가고 있었던 것일까? 마지막으로 『陶庵集』에서 인용한 두 개의 문장을 보아 두기로 한다.

鄙家失廟主，改造新主於廟前，而奉安矣。後十數日，得舊主於園中，而不甚傷污，還安舊主，埋安新主否<sup>69)</sup>

鄙家五代神主有蟲變，字墨剝落，人家或遭火災，必爲改造，亦當依此例改造耶<sup>70)</sup>.

여기서 말하는 “신주”란 위패를 가리키는데, 이 위패 하나만 하더라도 많은 문제를 내포하고 있었다. 없어졌다고 생각하여 새로운 것을 만들었는데 며칠 후 없어진 위패가 나타났다고든가, 신주에 벌레가 먹어 글자가 지워졌다고든가, 오늘날의 우리에게서 바보같은 이야기로 들릴지 모를 이 일들이 당시의 그들에게는 매우 중대한 문제였으며, 또 멋대로 처리해서는 안될 일이었다. 그 하나 하나가 모두 정형화되어 있었던 것이다.

## V. 결 어

일본의 케사이와 료사이는 『주자가례』의 취지를 “간편”으로 이해하여, “고례”를

68) 『남계집』권40, 答問, 答崔汝和問.

69) 『도암집』권13, 書, 答魚生問目.

70) 『도암집』권13, 書, 答李生問目.



버리고 “속례”와의 “절충”을 모색했으며, 불교를 제거하기 위해 신도를 받아들였다. 불교가 전해지지 않았던 그 옛날, 일본에는 아름다운 풍속이 있었으며, 그것은 유교 예속에 가까웠다고 그들은 말했다. 그러나 주자에게 묻는다면 그것은 이미 유교--자신이 가르침--가 아니라고 말할지도 모른다. 주자는 “지금”을 중시하여 “간편”과의 “절충”을 모색했으나 그렇다고해서 “고례”를 버린 것은 아니었다.

그러나 17세기 조선의 “고례파”는 기자 조선으로 자신의 아이덴티티를 확립하였으며, 주자학에 의거하여 잃어버린 기자의 가르침을 되살리고자 했다. 그것이 조선을 夷狄에서 중국으로 변신시킬 수 있는 단 하나의 길이라고 그들은 믿었던 것이다. 그리고 주자를 뛰어넘기 위해서 주자조차 이루지 못했던 고례의 부활을 꿈꾸었다. 그들은 三代의 풍속을 지금의 조선에 부활시키고자 했던 것이다. 『주자가례』에 있어서도 그들은 주자의 “간편”을 버리고 “고례”로의 복귀를 택했다. 그러나 그들의 그 선택은 옳았던 것일까? 또한 그것이 주자의 본의였던 것일까? 주자는 이렇게 말했다. 세상에는 무리하게 고례를 행하려 하는 무리가 있다. 그러나 후세와 그 “情文”(내용과 형식)이 맞을 리가 없다고<sup>71)</sup>. 그리고 또 이렇게 말했다. 만약 예를 오늘에 행하려 하는 자가 있다면 먼저 그것을 간편히 하는 방법을 강구하지 않으면 안된다. 고례를 그대로 오늘에 행하려 하면 번잡하고 불편하기 때문에 저절로 행하지 않게 된다고<sup>72)</sup>. 그렇다하더라도 그들은 고례를 실천하고자 했다. 그들이 주자의 “人情”을 “天理人情”에 한정하고, 간편으로 흐르는 주자 본래의 人情<sup>73)</sup>을 부정한 것도 고례를 실천할 장소를 얻기 위한 것이었다.

사계는 고례파의 항변으로부터 퇴계를 변호하고, 미완성의 『주자가례』를 지키기 위해, 『주자가례』와 고례의 절충을 기도했다. 그러나 고례파는 사계의 불충분한 고례로의 복귀를 비판했으며, 남계는 사계의 지나친 고례 지향을 경계했다. 그것이 “절충파”의 숙명인지도 모른다. 그러나 남계는 고례의 번잡함을 잘 인식하고 있었기 때문에 “고례파”가 주장한 고례로의 복귀를 부정했다. 하지만 케사이나 교사이처럼 조선 고유의 풍속을 인정하고, 그 풍속과 절충을 모색할 수는 없었다. 그에게 있어서 조선 고유의 풍속이란 夷狄의 문화에 불과했던 것이다. 그러므로 그는 『주자가례』를 고수했으며, 『주자가례』를 기반으로 자신의 예론을 확립했다. 그러나 문제는 『주자가례』가 예 절목 전부를 규정해주지는 않았다는 것이다. 그것은 아무런 典據도 없는 예를 스스로의 해석에 따라 행하는 것이었다. 그러나 그것은 17세기 조선에 있어서는 너무나도 위험한 일이었다. 그는 이미 閔家喪禮事件

71) 「世固有人硬欲行古禮者，然後世情文不相稱」(『주자어류』권23, 논어5, 위정편上)

72) 「大凡禮制欲行於今，須有一箇簡易底道理，若欲盡拘古禮，則繁碎不便於人，自是不幸……」(『주자어류』권62, 중용2, 18장)

73) 「蓋以人情趨於簡便故也」(『주자어류』권84, 예1, 論考禮綱領) 등에서 알 수 있는 것처럼 주자는 안일함을 추구하는 인간의 본능을 부정하지 않았다.

에 연루되어 유배에 처해진 바 있으며, 조정에도 논적은 얼마든지 있었다. 주자가 남긴 절충의 다이내미즘은 꿈에 불과했다. 그는 典據에 철저히 못했던 퇴계가 얼마나 비판받았는가를 직접 보았다. 그는 典據를 구하였으며 定論을 만들었고 누군가의 방증을 통해 자신의 예론을 입증하려 했다. 그리고 그것은 남계만이 아니라 17세기 예학자라면 누구라도 택하지 않을 수 없는 단 하나의 길이었다. 수많은 정론이 만들어지고 또 그 정론 가운데 새로운 정론이 만들어지면서 조선에서는 일상생활 구석구석에까지 예의 형식화가 진행되었으며 절충의 다이내미즘을 상실해 갔다.

무엇이 주자의 가르침이었는가? 그리고 누구의 설이 가장 타당했는가? 케사이와 교사이인가? “고례파”인가? 혹은 남계인가? 오늘을 사는 우리에게 그 답이 있을 리가 없다. 만약 여기서 내가 그 답을 제시한다면 그들의 논쟁을 재현하는 것에 지나지 않을 것이다. “고례파”가 진보파였는가? 그렇지 않으면 “주자가례파”가 진보파였는가? 당쟁은 성리학이 의리 명분론을 둘러싼 이념논쟁이었던가? 그렇지 않으면 이상하리만큼 잔혹했던 정쟁에 불과했던 것인가? 그 대답도 마찬가지이다. 우리는 이재가 군자당을 믿고, 그것을 지키려 했다든가, 혹은 남계가 당쟁을 국가 大禍로 간주하여 당파를 없애려 했다고는 할 수 있지만 그것 이상의 것은 말할 수 없다. 말할 수 있을 리가 없다.

최초의 제언으로 되돌아 가자. 나는 남계를 통하여 무엇을 말하려 했던가? 단군과 기자, 古와 俗, 퇴계와 사계, 우암과 남계, 그리고 잃어버린 절충의 다이내미즘…… 이들은 무엇을 말하고 있는가? 또 거기서부터 무엇이 보이는가? 처음에 기술했던 것처럼 나는 『주자가례』로부터 그것을 형성하고, 있는 세가지 논리적 근거로서 고례, 간편, 절충이라는 세 개의 개념을 이끌어내고 그것들과 주자의 인정론에 의거하여 조선 예학을 재해석하고자 했다. 거기에는 오늘날 제기되어 있는 “주자가례파”와 “고례파”의 설정과 성격 규정, 예송에 대한 새로운 정의, 진보와 보수를 둘러싼 논의 등을 재검토하여 그 문제점을 밝히고자 하는 목적도 있었으며, 또한 그 문제에 대한 내 자신의 관점을 확립하는 것도 아울러 기도되어 있었다.

그러나 그것이 전부는 아니다. 나는 『주자가례』라고 하는 얇은 한 권의 책을 둘러싸고 발생한 엄청난 논쟁이나 사건을 추적하면서 조선 『주자가례』의 특성을 밝히고, 또 그것을 기반으로 조선 주자학의 주체성을 규명하고자 했다. 그것은 긴 여정이며 이 소론으로 그 연구가 끝날 수는 없다. 남계는 그 긴 여정의 일부이다. 아직 단언할 수는 없지만 이익은 단군 조선을 긍정했으며 단군이 실시한 그 “俗”과 “簡便”을 중시했다고 나는 생각하고 있다. 이 실학자 이익의 예론이 나의 다음 과제이다.