

朝鮮前期 四代奉祀의 形成過程에 대한 一考察*

鄭 肯 植*

차 례

I. 序 論

II. 差等奉祀制의 確立

1. 差等奉祀와 四代奉祀
2. 《經國大典》 體制의 成立過程
3. 奉祀實態

III. 四代奉祀의 胎動과 展開

1. 中宗代의 典禮論爭
2. 禮書에서의 四代奉祀
3. 奉祀實態

IV. 結 論

※ 본고는 韓國法史學會 제36회 정례발표회(1995.11.18) 발표문을 수정·보완한 것임.

* 韓國法制研究院 先任研究員, 法學博士

I. 序 論

고려말의 혼란한 사회를 극복하고 조선을 건국한 신홍사대부는 사회이념으로 性理學을, 그 실천규범으로 주자가례를 수용하였다. 그들은 신앙체계, 가족윤리 등 사회의 모든 윤리·제도를 義理·名分論에 입각한 性理學的인 것으로 개혁하려고 하였다. 특히 가족질서의 확립을 이의 요체로 여겨 가족질서의 확립을 바탕으로 사회와 국가를 안정시키려고 하였다.

이미 여말선초의 주자가례 및 개별의례의 수용에 대해서는 상당한 연구성과가 축적되어 그 역사적 의미까지 규명되었다. <주자가례>는 禮訟과 관련하여 禮學史의 측면에서 일찍부터 연구되었으며, 근래에 조선중기 예학의 형성에 대한 연구로 이어졌다. 그러나 가족의 성격을 결정짓는 祭祀承繼 내지 家系繼承은 그다지 주목을 받지 못하고 근래에 宗法의 수용과 왕위계승 등의 측면에서 부분적으로 연구되었다.

필자는 여말선초 주자가례에 바탕을 두고 성립된 종법적 제사승계법이 1484년에 편찬된 《經國大典》〈禮典〉〔奉祀條〕와 [立後條]에 구체적으로 조문화되는 과정과 그 의의에 대한 연구를 수행하였다.¹⁾ 본고에서는 禮書²⁾와 古文書를 중점적으로 활용하여 16세기에 四代奉祀가 형성되는 과정을 분석하기로 한다.

16세기는 《經國大典》 체제가 사회에 정착되는 시기로 한국사에서의 전환기라고도 할 수 있다. 특히 이 시기에는 제사승계법제가 성리학과 주자가례에 대한 이해를 바탕으로 사회에 실제로 적용되기 시작하였다. 16세기는 전기의 비유교적 사회에서 주자가례가 전사회에 파급되고 宗孫이 4代祖인 高祖까지 奉祀하고 이에 터잡아 가족을 통솔하는 후기의 유교적 사회로 전환되는 과도기라고 할 수 있다. 따라서 본 주제는 조선초기와 후기의 사회변화를 규명하는 데 중요한 고리라고 할 것이다.

1) 줄고, "朝鮮初期 祭祀承繼法制의 成立에 관한 연구", 서울대학교 법학박사학위논문, 1996; 연구사의 정리는 3~8면 참조.

2) 16세기의 禮書에 대해서는 고영진, 『조선중기예학사상사』, 한길사, 1995, 182~183면의 [표 1, 2] 참조.

II. 差等奉祀制의 確立

1. 差等奉祀와 四代奉祀

조상에 대한 숭배는 원시사회부터 존재하였지만, 일정한 儀禮節次에 따라 조상을 숭배하고 또 身分에 따라 차등을 둔 것은 고대 중국의 宗法制가 대표적인 것이다. 周의 중법제는 周族의 씨족제도와 혈연제도의 遺習에서 유래한 것으로 조상에 대한 제사를 기반으로 하여 성립된 것이다.³⁾ 중법은 제후의 嫡統을 大宗으로, 傍系를 小宗으로 체계화하고 廟制의 遞遷과 친족의 범위를 일치시켜 大宗은 제사를 무한히 지속하고 小宗은 4대조까지 제사를 지속하여 친족집단을 편제하는 체계이다. 봉사자의 지위는 대종과 소종 모두 적장자가 승계하였다(嫡系主義). 그리고 봉사자인 적자는 조상의 봉사자라는 지위를 토대로 하여 傍系親族을 통솔하였다.

중법제는 봉건제와 결합하여 王室의 씨족편제를 넘어서서 신분에 따라 廟制와 祭享代數를 다르게 하여 사회 전체를 통할하는 역할을 하였다. 즉 《禮記》〈王制〉에서는 “天子는 7廟를, 諸侯는 5廟를, 大夫는 3廟를, 士는 1廟를 두며 庶人은 침실에서 봉사한다”라고 하였는데, 이는 始祖를 제외하고 天子는 6대조까지, 제후는 4대조인 高祖까지, 대부는 祖考를, 士와 서인은 考妣만을 봉사하는 것이다.⁴⁾ 周의 봉건제의 붕괴와 함께 중법제 자체는 소실되었지만, 중법의 차등봉사와 嫡系主義의 원리는 이상적인 제도로 여겨져 후대에 封爵制 등의 운영에 영향을 주었다.⁵⁾

禮는 唐代까지 국가와 왕실 중심인 ‘吉凶嘉賓軍禮의 五禮로 전개되었는데, 이러한 예제는 사대부층이 주도한 宋代에 들어서서 일변하였다. 중소지주층 출신인 사대부들은 친족의 유대강화를 통해 가족질서와 향촌사회의 안정을 추구하였다. 그들은 조상제사를 주재하는 宗子를 구심점으로 삼아 이를 관철

3) 李春植, “西周 宗法封建制度의 起源問題”, 『東洋史學研究』 26, 동양사학회, 1987 참조.

4) 이상은 줄고, 전개논문, 33~37면 참조.

5) 이영춘, “宗法の 원리와 한국사회에서의 전통”, 『가족과 법제의 사회사』, 문학과 지성사, 1996, 29~32면.

하려고 하여서 자연히 고대종법을 송대사회에 적합한 형태로 부활시켰다. 이때의 종법은 4대祖인 高祖를 중심으로 하는 小宗을 기반으로 하는 것이며, 그들 스스로 “宗子法”이라고 불렀다. 종자법은 朱熹가 편찬한 것으로 알려진 〈朱子家禮〉로 집대성되었다. 종자법은 송유들이 자기들의 문제의식에 입각하여 고대의 종법을 합리적인 형태로 부활시킨 것이다.⁶⁾

종자법이 등장함과 동시에 차등봉사에서 사대봉사로 이행된 것은 아니었다. 〈주자가례〉의 형성에 많은 영향을 준 것으로 알려진 司馬光의 《書儀》에서는 3대봉사만 보인다.⁷⁾ 삼대봉사에 대해 처음으로 사대봉사를 허용한 자는 程伊川인데, 그는 고조에 대한 제사를 묻는 질문에 다음과 같이 대답하여 사대봉사를 허용하였다.

司馬公의 書儀에는 ‘제사는 증조까지 미친다’라고 합니다. 伊川선생에게 ‘요즘 고조에게 제사를 지내지 않는 것은 어떠합니까?’라고 물으니, 이천선생은 ‘고조는 服이 있으니 제사를 지내지 않는 것은 아주 그르다. 아무 家에서는 고조의 제사를 지낸다.’ 또 ‘친자로부터 서인까지 五服은 한결같이 모두 고조에 이르며 복이 이와 같으니 제사도 모름지기 이와 같이하여야 한다.’라고 답하였다.⁸⁾

程伊川은 신분에 관계없이 고조에 대한 喪服⁹⁾이 있음을 이유로 사대조인 고조에 대한 봉사를 허용하였다. 程子の 정신을 이어받아 〈朱子家禮〉¹⁰⁾에서는 “사당에 네 龕室을 두어 서쪽에서부터 차례대로 高祖 이하의 祖考의 신주를 두게 하여”¹¹⁾ 신분에 관계없이 사대봉사를 인정하였고, 모든 祭禮節次와

6) 이상은 줄고, 전계논문, 45~46면 참조.

7) 《書儀》 卷10 〈喪儀〉6 祭 “...以設次于曾祖考妣 祖考妣 考妣神主座前...”; 『文淵閣本四庫全書』 142卷 523面.

8) 周復, 〈家禮附錄〉 “司馬公 書儀 祭及高祖 問伊川先生曰 ‘今人不祭高祖 如何’ 曰 ‘高祖自有服 不祭甚非 某家却祭高祖’ 又曰 ‘自天子至於庶人 五服未嘗有異 皆至高祖 服如是 祭祀亦須如是’; 『文淵閣 四庫全書』 142卷 588面.

9) 高祖에 대한 喪服은 齊衰(자취) 3月服이다. 〈朱子家禮〉 [本宗五服之圖]; 《經國大典》 〈禮典〉 [五服條] 참조.

10) 朱熹 자신이 사대봉사를 허용하였는지는 불분명하다. 후대의 학자들도 상반된 견해를 보이고 있다. 이러한 사실도 주자가례의 朱子親作說을 부인하는 한 근거로 되었다: 〈주자가례〉의 친작설에 대한 논의는 줄고, 전계논문, 48면 주170) 참조.

祝文 등을 高祖를 중심으로 기술하였다.¹²⁾ 뿐만 아니라 冠婚喪祭 四禮의 모든 절차가 同高祖의 후손인 堂內集團을 기반으로 하고 있다.¹³⁾ 明 成祖 永樂帝代에 정리된 《性理大全》¹⁴⁾에도 사대봉사가 기본으로 되고 있는 등 송대 이후에는 사대봉사가 일반적으로 되었다.

고대 종법의 차등봉사에서 송대 종자법의 사대봉사로의 변화는 역사의 발전을 의미하는 것이다. 문벌귀족사회가 해체된 송대에는 중소지주출신인 사대부가 사회의 주도층이 되었다. 그들은 小宗단위로 친족을 편제하여 내부를 결속시켜 자신들의 정체성을 확립하고, 이를 통해 향촌사회에서의 신분질서의 확립과 사회의 안정을 도모하고, 나아가 그들의 사회적 위상까지 강화하려고 하였다. 이 때 그들은 종법을 종족결합의 유효한 수단으로 인식하였다. 한편 사대부들은 地主-佃戶관계를 안정화시키기 위해 평민을 포용하고 또 명분적 질서를 그들에게 주입하기 위해 대등한 예제를 허용하지 않을 수 없었으므로 평민에게도 사대봉사를 허용하였다.¹⁵⁾ 이러한 현상은 다른 문화적 요소와 함께 사회발전에 따르는 하향적 평준화 양상을 보여주는 것이라고 하겠다.¹⁶⁾ 따라서 차등봉사에서 사대봉사로의 변화는 位階社會에서 平等的 社會로의 이행, 즉 제한적이지만 역사의 발전을 의미하는 것이다.

11) 《性理大全》 卷18 〈家禮〉1〔通禮〕“爲四龕以奉先世神主〈祠堂之內 以近北一架爲四龕 每龕內置一卓 大宗及繼高祖之小宗 則高祖西 曾祖次之 祖次之 父次之 繼曾祖之小宗 則不敢祭高祖 而虛其西龕一 …〉”:『性理大全』, 보경문화사 영인본, 329면a.

12) 設位할 때, 신주를 받들어 낼 때(奉主就位)의 告由文, 初獻 때의 祝文 등이다. 그리고 위 程伊川의 언급은 〈朱子家禮〉〔四時祭〕【前一日 設位陳器】조의 割註에 인용되어 있다.

13) 張哲秀, “傳統的인 冠婚喪祭의 研究”, 『韓國의 冠婚喪祭』, 집문당, 1995, 188면.

14) 權重達, “性理大全의 形成과 그 影響”, 『중앙사론』 4, 중앙대 사학과, 1985 참조.

15) 성리학의 핵심은 理氣論이며 현실론은 ‘理一分殊’이다. 모두는 평등하게 ‘理’를 부여 받았지만, ‘氣’의 차이로 현실에서 불평등이 발생한 것이다. 이에 대해서는 守本順一郎 / 김수길 역, 『동양정치사상사연구 : 주자사상의 사회경제적 분석』, 동녘, 1985 참조.

16) 李迎春, “朝鮮後期 王位繼承의 正統性論爭 研究”, 한국정신문화연구원 박사학위논문, 1994, 35~38면 참조.

2. 《經國大典》 體制의 成立過程

(1) 恭讓王 2年の 士大夫家祭儀

위에서 차등봉사와 사대봉사의 原型인 중법과 주자가례에 대해 살펴보았다. 이어서 여말선초에 주자가례의 수용에 따라 차등봉사가 법제로 정착되는 과정과 실태에 대해 살펴보기로 한다.

고려말 원으로부터 성리학이 도입됨에 따라 고려유자들은 <주자가례>에도 관심을 가졌으며 신홍사대부들은 고려말의 사회질서를 정비할 수 있는 도구로 <주자가례>에 주목하였다. 그래서 고려말에 공식적으로 주자가례를 수용하기 전에 이미 家廟를 건립하고 이에 따라 상제례를 거행한 자가 있었다. 위화도 회군으로 정권을 장악한 신홍사대부들은 <주자가례>에 따른 제사승계법을 본격적으로 수용하였다. 昌王代에 趙俊은 朱子家禮에 따라 大夫 이상은 3代, 6品 이상은 2代, 7品 이하 庶人은 父母를 제사지내고, 위반자는 不孝로 처벌할 것을 상소하였다. 조준 등의 상소에 따라 1390년(공양왕 2년) 2월과 8월에 [大夫士庶人祭禮]를 반포하여 차등봉사를 규정한 家廟奉祀法制¹⁷⁾가 정비되었다. 우선 2월의 법령에서는 신분에 따라 제향일을 다르게 하여 3代 祖와 2代 祖, 考妣만을 봉사하게 하였다.

恭讓王 2년 2월 判 大夫 이상은 3代를, 6品 이상은 2代를, 7品 이하 庶人은 부모를 봉사한다. … 時享日은 1, 2품은 上旬, 3품에서 6품은 中旬, 7품 이하 庶人은 하순으로 한다.¹⁸⁾

그리고 8월의 법령에서는 신분에 따라 祭需에도 차등을 두었다.¹⁹⁾ 고려말인 공양왕 2년에 정비된 家廟奉祀法制는 신분에 따라서 제향대수를 3代에서 1代까지 그리고 제향일과 제수에 차등을 두는 차등봉사를 고수하고 있다. 1390년

17) “家廟奉祀”法制는 ‘家廟’를 건립하여 ‘神主’를 모시고 봉사하는 것을 일컫는데, 양자 모두 <주자가례>의 수용으로 나타난 조상제사 儀式의 변화이다.

18) 《高麗史》 권63 志18 <禮>5 [大夫士庶人祭禮] “恭讓王 二年 二月 判 大夫以上祭三世 六品以上祭二世 七品以下至於庶人 止祭父母 … 時享日期 一二品 每仲月上旬 三四五六品 中旬 七品以下之於庶人 季旬”; 『고려사』, 아세아문화사 영인본, 중-411면c.

19) 《高麗史》 권63 志17 <禮>5 [大夫士庶人祭禮] (중-412bc).

의 [士大夫家祭儀]는 《經濟六典》〈禮典〉[家廟祭禮條]에 수록되었다.²⁰⁾

[士大夫家祭儀]의 차등봉사는 주자가례의 사대봉사와 본질적으로 다르고²¹⁾ 다만 제례절차만 같을 뿐이다. 그런데도 종래에는 朱子家禮에 입각하여 여말선초에 예제를 정비한 것으로 보았다. 신흥사대부들이 주자가례에 주목하고 이의 수용을 표방하였지만, 祭祀承繼法에서 주자가례가 수용된 부분은 제례절차에 불과하다. 따라서 [士大夫家祭儀]의 제례는 朱子家禮가 아니라 本源儒學的 체계에 의하였거나 아니면 司馬光의 《書儀》에 의한 것일 가능성이 높다.²²⁾

여말에 차등봉사제와 가묘제를 채택한 것은 신흥사대부층이 朱子家禮를 맹목적으로 수용하지 않았다는 것을 의미한다. 《本朝編年綱目》을 찬술한 閔漬(1248~1326)는 昭穆을 논할 때 朱子의 說을 비판하였고,²³⁾ 李崇仁(1347~1392)은 〈士大夫祭儀〉에서 天子 7廟制와 差等廟制를 이해하고 이에 관한 程子와 朱子의 논의를 소개하면서 朱子家禮와는 다르게 차등봉사를 인정하였다.²⁴⁾ 이러한 사실은 고려말 이전에 이미 고려 나름으로 朱子家禮를 이해하였다는 것을 시사한다.²⁵⁾

(2) 《經國大典》 [奉祀條]의 成立過程

1390년에 제정된 [士大夫家祭儀]는 조선건국 후에도 큰 변화 없이 《經濟六典》〈禮典〉[家廟奉祀條]에 수록되었다.

태종대에 설치된 儀禮詳定所에서는 예제를 전문적으로 연구하였는데, 그 결과 세종대에는 전보다 〈朱子家禮〉와 古禮에 대한 이해가 높아졌다. 이에 따라 〈朱子家禮〉와 다른 [家廟奉祀條]의 差等奉祀에 대해 의문이 제기되기 시작하였다.

1427년(세종 9년)은 祭祀承繼法制의 정비에서 중요한 의미를 갖는 해이다. 朴堧은 〈주자가례〉에 따라 士大夫는 4代祖까지 奉祀할 것을 상소하였는

20) 《세종실록》 권44 세종 11년 4월 정유(3-176c) 참조.

21) 아울러 주자가례의 祠堂과 가묘봉사법의 家廟도 본질적인 차이로 들 수 있다.

22) 張哲秀, 『祠堂의 歷史와 位置에 관한 研究』, 문화재관리국, 1990, 24~25면.

23) 《高麗史》 卷107 〈列傳〉20 忠肅王 4년 4월(하-368b).

24) 李崇仁, 〈士大夫祭儀〉, 《陶隱集》 卷5; 민족문화추진회 편, 『韓國文集叢刊』 6권 606~608면. [이하 『叢刊』으로 약칭함]

25) 이상에 대해서는 줄고, 전계논문, 84~102면 참조.

데, 세종이 박연의 상소를 詳定할 것을 명한 데서부터 四代奉祀에 대한 논의가 시작되었다.²⁶⁾ 이듬해 9월에 이 논의는 처음에는 의례상정소를 중심으로 시작하여 이후 文臣 4품 이상으로 확대되어 본격적으로 전개되었다. 黃喜, 卞季良, 申商 등이 주장한 差等奉祀의 핵심적인 논거는 ①禮制의 차등은 당연하고, ②명분적 사회·국가질서를 확립하기 위해서는 신분과 관품에 따라 봉사대수에 차등을 두어야 하며, ③祖宗成憲으로 준수해야 한다는 것 등이었다.

이에 대해 태종대부터 세종대에 걸쳐 예제의 정비를 주도한 儀禮詳定所提調 許稠를 비롯하여 鄭招·박연 등이 주장한 四代奉祀의 핵심적인 논거는 ①服制와 祭享의 일치, ②〈주자가례〉와 明의 제도와와의 합치, ③실제 神主 처리의 곤란함 등이었다. 그러나 文臣 4품 이상 중에서 사대봉사론에 찬성한 자는 4·5인에 불과하였을 정도로 당시 대부분의 관리는 차등봉사를 지지하였다.²⁷⁾

1429년 3월에 左代言 許誠은 “祭祀는 高祖에게 미친다(祭及高祖)”는 의견을 내었는데, 세종은 “사대봉사는 先儒도 확정하지 않았고 지금의 법은 祖宗이 古禮에 따라 결정한 것이니 함부로 更正할 수 없고, 모두 사대봉사를 하면 尊卑의 명분이 없어질 것”이라고 하여 수용하지 않았다.²⁸⁾ 이후에도 차등봉사에 따른 神主의 처리 등 실제적인 문제를 들고 사대봉사가 재론되었으나 결론은 달라지지 않았다.²⁹⁾

조선초기에는 의례상정소와 집현전 출신의 관료가 〈주자가례〉에 대한 이해를 바탕으로 차등봉사의 문제점을 지적하여 四代奉祀를 주장하였지만 관철되지 못하고, 대부분의 관료가 찬성한 차등봉사가 채택되었다. 이는 공양왕 2년에 제정된 [家廟奉祀法]을 잇는 것으로 《經國大典》〈禮典〉[奉祀條] 첫머리에 다음과 같이 규정되었다.

26) 《세종실록》 권36 세종 9년 6월 경진(3-80a).

27) 《세종실록》 권41 세종 10년 9월 계해(3-144cd).

28) 《세종실록》 권43 세종 11년 3월 기미(3-170b). “左代言 許誠啓 祭及高祖之意 上曰 予以此禮難斷也 通四代之禮 先儒所未定 只三代之禮 先祖之成憲 此亦依古法而制者也 何可輕有紛更 天子七 諸侯五 大夫三 士二 此古人降殺之制也 而令上自大夫 下至庶人 皆得祭四代 則尊卑之等 不亦無別乎”.

29) 《세종실록》 권44 세종 11년 4월 정유(3-176c).

文武官 6品 이상은 3代를 봉사하고, 7品 이하는 2代를, 庶人은 다만 考妣를 奉祀한다.³⁰⁾

《經國大典》〔奉祀條〕는 제례의 일반원칙을 규정한 것으로 세부절차는 《國朝五禮儀》에 위임하였다. 《국조오례의》에서는 품계에 따라 四時祭를 “2품 이상은 上旬, 6품 이상은 中旬, 7품 이하는 下旬”³¹⁾에 제향하도록 하고 祭需의 차등은 인정하지 않았다.³²⁾

《경국대전》과 공양왕 2년의 [가묘봉사법] 그리고 《國朝五禮儀》 사이에는 약간의 차이가 있는데, 가장 큰 차이는 士 미만 6품까지의 관원과 7~9품 관원들의 제향대수이다. [家廟奉祀法]에서는 관원 내부의 구별에 중점을 둔 반면에 [奉祀條]에서는 관원간의 통합과 관원과 서인의 차별에 중점을 두었다. 선초에는 통치의 효율성을 위하여 관원과 일반인의 차별성을 부각시키고 아울러 관원 상호간의 동질성을 형성하려고 하였기 때문에 3대봉사의 범위를 넓혀 6품 이상의 관원에게 허용하였고, 7품 이하의 관원에게는 2대봉사를 하게 하여 일반인들과 차이를 두고자 하였던 것이다.

지금까지 《경국대전》〈禮典〉〔奉祀條〕의 차등봉사규정이 성립되는 과정을 살펴보았는데, 이와 관련하여 最長房遷祧를 살펴 볼 필요가 있다. 봉사자의 4대조 이상은 봉사자로부터 더 이상 가묘에서의 제향을 누리지 못하고 墓에서 제향을 누리게 되는데, 이를 지내는 것을 代盡 또는 親盡이라고 한다. 그런데 대진한 조상에게는 다른 3대 이내의 후손들이 있게 마련이다. 이 경우 즉시 墓祭를 지내지 않고 有服親인 伯叔父가 時祭를 지내는데, 이것을 ‘最長房遷祧’라고 한다. 1429년(세종 11년) 7월에 예조에서는 주자가례에 따라 最長房遷祧를 건의하였는데,³³⁾ 이는 거의 그대로 《經國大典》〈禮典〉〔奉祀條〕註에 다음과 같이 규정되었다.

30) 《經國大典》〈禮典〉〔奉祀條〕“文武官 六品以上 祭三代 七品以下 祭二代 庶人則只祭考妣”.

31) 〈朱子家禮〉에서는 祭日을 상순·중순·하순의 순서로 점으로 결정한다. 《性理大全》 권21 〈家禮〉4 [四時祭] “時祭用仲月 前旬卜日” (363a).

32) 《國朝五禮儀》 권2 〈吉禮〉〔大夫士庶人四仲月時享儀〕“二品以上上旬 六品以上中旬 七品以下下旬”.

33) 《세종실록》 권45 세종 11년 7월 신유(3-190b).

증조부는 제향대수가 끝나 사당에서 나가게 되면 支孫인 백숙부 가운데 아직 服이 있는 자가 봉사한다.³⁴⁾

이러한 과정을 거쳐 《經國大典》〈禮典〉[奉祀條]의 “差等奉祀” 규정이 성립되었다.³⁵⁾ 宗法的 祭祀承繼法制的 기본골격은 고려말에 갖추어졌으며, 구체적인 내용은 세종대에 형성되었다. 세종대는 古禮와 明의 禮制에 대한 연구를 바탕으로 기존의 것을 검증하고 내용을 충실히 하는 과정이었다. 이 과정에서 〈주자가례〉와 고려는 물론 당시 明의 制度(時王之制)도 참고하여 활용하였다. 〈주자가례〉 등의 참고자료는 절대적인 기준이 아니었고 단지 현 제도의 역사적 타당성을 확보해주는 것에 불과하였다.³⁶⁾

《經國大典》의 차등봉사는 여말 이래 자주적으로 우리 현실에 적합한 예제와 사회질서를 추구해 온 과정에서 창출된 제도이다. 차등봉사는 우리 사회를 중국과 다르게 본 신흥사대부들이 明의 제도(時王之制)와 古禮 그리고 〈주자가례〉 등을 참고하면서 만든 가장 現實適合性이 있는 禮制이었다. 신분제의 붕괴로 무질서한 사회를 정비하기 위해 신흥사대부는 명분에 입각한 유교적 예제에 어긋나는 민간의 巫佛的 信仰行爲를 ‘淫祀’라 하여 금지하고 왕실에는 宗廟, 학교에는 文廟, 마을에는 里社, 가정에는 家廟를 보급하여 전국 가적 신앙체계를 통일시켜서 국가 전체의 사상적 통일과 사회의 안정을 추구하였다.³⁷⁾ 이러한 정책의 연장에서 신흥사대부는 주체적 입장에서 현실을 직시하고 無父無君의 혼란한 사회를 정비하려는 방안으로 이념적으로는 성리학을 수용하면서 구체적인 규범에서는 朱子家禮를 기본으로 하면서 古禮에 입각하여 차등봉사를 확립하였다. 당시 유학은 《四書》보다는 《五經》을 중시하는 실천적인 것³⁸⁾이었으며, 또 신흥사대부들은 성리학의 평등적 요소

34) 《經國大典》〈禮典〉[奉祀條] “曾祖代盡當出 則就伯叔位服未盡者 祭之”.

35) 자세한 내용은 줄고, 전제논문, 128~134면 참조.

36) 金海榮, “朝鮮初期祀典에 관한 연구”, 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위 논문, 1994, 60~64면 참조.

37) 韓祐勳, “朝鮮王朝初期에 있어서 儒敎理念의 實踐과 信仰·宗教: 祀制問題를 中心으로”, 『한국사론』 3, 서울대학교 국사학과, 1976 및 金泰永, “朝鮮初期 祀典의 成立에 대하여: 國家意識의 變遷을 中心으로”, 『역사학보』 58, 역사학회, 1973 참조.

38) 李丙燾, 『韓國儒學史』, 아세아문화사, 1987, 112~113면.

(理)와 차별적 요소(氣)³⁹⁾ 가운데 후자에 주목하여 명분에 입각한 사회를 건설하려고 하였다. 그들의 이러한 태도는 예제의 정비에 그대로 반영되었다. 《경국대전》에 차등봉사가 확립된 것은 신흥사대부들의 자주적인 측면이 뚜렷이 드러나는 대목이다. 즉 신흥사대부들은 다양한 選擇支 가운데 그들의 문제의식에 입각하여 가장 타당하고 현실적인 예제를 확립하였던 것이다. 여기에 여말선초 신흥사대부들이 성리학의 주자가례를 수용한 주체적이고 긍정적인 측면이 있다.

3. 奉祀實態

앞에서는 차등봉사가 《經國大典》에 확립되는 과정을 살펴보았다. 여기에서는 《經國大典》이 편찬될 때까지의 봉사실태에 대해 살펴보기로 한다.

당시 봉사실태를 구체적으로 알려주는 사료가 없기 때문에 家廟의 보급을 통하여 간접적으로 파악하기로 한다. 선초부터 가묘는 적극적으로 보급되었지만, 15세기 중반까지는 널리 보급되지 않았다. 가묘는 성종대 이후 서울의 사대부를 중심으로 보급되기 시작하여 16세기 중반인 명종대(1545~1567)에 널리 보급되었다.⁴⁰⁾ 그렇지만 가묘의 보급에도 불구하고 조상의 영혼을 巫家에 안치하는 ‘衛護’, 불교의식인 ‘齋’·‘追薦’ 등은 여전히 성행하였다. 그리고 원칙적으로 조상의 영혼이 憑依하였다고 여기는 神主를 모시고 가묘에서 봉사하여야 하는데, 실제로 제사를 지낼 때에는 神主를 모시지 않는 등 형식적인 것에 불과하였다. 신주에 대한 언급은 세종대부터 명종대까지 계속 반복되는데, 이는 16세기 중반까지도 가묘봉사 자체가 제대로 준행되지 않았다는 것을 암시한다.⁴¹⁾

39) M. Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea : A Study of Society and Ideology*, Harvard University Press, pp.293~294.

40) 1546년(명종1)의 受教는 임란 전 가묘의 건립과 관련된 마지막 사료인데, 이 수교는 《명종실록》에는 수록되지 않았다. 이 점을 고려한다면 《명종실록》이 편찬된 선조대(1567~1608)에는 가묘의 보급은 조정의 중대한 관심사가 아니었다고 볼 수 있다.

《各司受教》〈禮曹受教〉1. “丙午 六月 十一日 承傳 … 士大夫家廟段 在載國典爲平矣 或廢而不立 不知執本追遠之意 亦不爲當 各別申明舉行事”.

41) 줄고, 전개논문, 84~86면, 117~123면 참조.

가묘조차 보급되지 않은 조선초기에는 제사 자체가 거행되지 않았기 때문에 차등봉사는 당연히 준행되지 않았을 것이다. 그러나 주자가례에 따라 제례를 봉행하는 자는 차등봉사를 준행하였다. 다음의 李咸寧의 사례는 이를 잘 보여준다. 李咸寧은 종5품인 校理로 曾祖考인 李仁敏을 봉사하였으나 그의 아들 李長生은 無仕로 그의 高祖考인 李仁敏뿐만 아니라 祖考 李師厚도 봉사할 수 없고 다만 考인 이함녕만 봉사할 수 있었다. 그래서 이인민 이하 이사후까지의 봉사가 문제로 되었다. 이 때 철저히 차등봉사에 따라 결정되어 이인민은 最長房遷祧에 따라 衆子 李穗(이장생의 중증조부)가 봉사하고 이직과 이사후는 衆長子 이정녕(이장생의 숙부)이 봉사하고 考인 이함녕만 이장생이 봉사하게 하였다.⁴²⁾

그리고 金淑滋(1389~1456)의 언행을 그의 아들 金宗直(1431~1492)이 기록한 <彝尊錄>에는 다음과 같은 내용이 있다.

祝文은 다음과 같다. … 孝曾孫 武功郎 成均博士 아무개는 曾祖父 良醞府君 神主와 曾祖母 辛氏夫人 神主께 감히 고하옵니다.

先公은 繼祖之宗으로 증조를 봉사할 수 없으나, 大宗家인 良醞府君 (諱 光偉; 宗直의 高祖)이 제향대수가 끝나 遷祧하였기 때문에 제사를 지낼 수 있으며 …⁴³⁾

즉 祝文에서 曾祖를 기준으로 하는 것과 3대조인 曾祖를 遷祧하는 것에서 삼대까지 봉사하였다는 사실을 알 수 있다.

조선초기는 고려 이래의 巫佛的 祭禮를 <주자가례>에 따르는 유교식 제례로 개혁하려는 시기로 유교적 조상제사가 국가적 차원에서 사회에 강제로 보급되는 시기이었다. 세종대의 사대봉사 논의는 관행을 규범으로 정비하는 과정이 아니라 오히려 규범으로 행위를 유도·형성하려는 과정에서 제기된 것이다. 따라서 이에 대한 논의를 근거로 세종대에 이미 사대봉사가 거행되었

42) 《세종실록》 권77 세종 19년 5월 계묘(4-72b): 이에 대한 자세한 내용은 줄고, 전개논문, 134~135면 참조.

43) 金宗直, 1458 <彝尊錄>下 [先公祭儀]5, 《佔畢齋集》“祝版云 … 孝曾孫 武功郎 成均博士 某 敢昭告于 顯曾祖考 良醞令府君神主 顯曾祖妣 辛氏夫人神主”.

“先公繼祖之宗 不得祭曾祖 然大宗之家 良醞府君已親盡遞遷 故先公得以祭之 …”; 『叢刊』 12권 474면.

다고 볼 수는 없다. 그러나 규범의 행위유도적 기능도 무시할 수 없으므로 일찍부터 성리학에 혼도된 집단에서는 유교식 제례를 거행하였을 가능성이 높다. 그리고 사회관행보다 국법이 우위인 조선초기에는 제향대수는 <주자가례>에 따른 四代奉祀보다는 《경국대전》에 따른 三代를 최고로 하는 差等奉祀가 일반적이었을 것이다.

Ⅲ. 四代奉祀의 胎動과 展開

1. 中宗代의 典禮論爭

위에서 경국대전이 편찬될 때까지 차등봉사 규정이 성립되는 과정과 실태에 대해 살펴보았다. 이어서 16세기에 주자가례의 실천과 典禮論爭과 禮書를 거쳐 사대봉사가 등장하게 되는 과정에 대해 살펴보기로 한다.

경국대전에서 규정한 차등봉사와 차등예제는, 한편으로는 평민들로부터 다른 한편으로는 <주자가례>를 실천한 사림으로부터 위협을 받았다. 중종대 이후 평민도 재력을 바탕으로 하여 주자가례를 실천하여 그들의 경제력을 과시하려는 경향이 나타났다.⁴⁴⁾ 즉 일반인들도 墳墓에 石物을 쓰는 등 사대부와 다를 것이 없는 상제례를 거행하였고 또 남에게 자기를 과시하기 위하여 주자가례 이상으로 실천하였다. 이것은 상례에서는 더욱 심하여 장사를 치르지 않은 경우까지 발생하였다.⁴⁵⁾ 사림은 이러한 일반인의 過禮를 용납할 수 없었다. 1522년(중종 17년)에 李賢輔는 혼인·상장에서서의 사치를 비난하고 사대부와 서인의 상례에 차등을 둘 것을 청하였고⁴⁶⁾ 1529년(중종 24년) 侍講官 金希說은 가묘의 건립과 주자가례를 준행할 의무가 부여되지 않은 일반인도 재력이 있으면 사대부의 예와 같이하는 것을 僭禮로 보아 금지할 것을 주장하였다.⁴⁷⁾ 평민들의 평등한 상제례의 거행은 주자가례의 준행으로 향촌사

44) 高英津, “15·16世紀 朱子家禮의 施行과 그 意義”, 『韓國史論』 21, 서울대학교 국사학과, 1989, 143면.

45) 《중종실록》 권77 중종 29년 3월 경오(17-505c).

46) 《중종실록》 권44 중종 17년 4월 무자(16-112a).

47) 《중종실록》 권66 중종 24년 11월 병오(17-169c): “御夕講 講禮記 侍講官 金希說 臨文曰 此書云 庶人縣封不封不樹 大抵冠婚喪祭 尊卑貴賤 皆有隆殺等級 … 其喪葬等級 如是截然矣 我國他事則已 獨喪葬之事 庶人賤隸富商大賈之徒 有財力者 則其標

회에서 지배의 정당성을 확보하려는 사림의 의도와는 배치되는 것이며, 아울러 조선전기에 집권자들이 差等禮制를 통하여 위계적 사회를 건설하려는 의도가 허물어지고 있음을 시사하는 것이다.

사림은 자발적이고 또 적극적으로 주자가례를 실천하였는데, 이는 중앙의 훈구파에 대해서는 그들의 정치적 정당성을 강화하는 역할과 향촌사회에서는 일반인에 대한 그들의 도덕적 우월성을 과시하여 향촌사회에서의 지배를 정당화하는 역할을 하였다. 사림들이 주자가례를 적극적으로 실천한 가장 큰 동기는 사대부로 행세하려면 이에 따르지 않으면 안되는 사회적 분위기, 즉 소속집단의 ‘同調壓力’이었다.⁴⁸⁾

사림이 정계에 진출한 중종대 이후에 《경국대전》의 차등봉사는 재론되었다. 이 논의는 일차적으로 《국조오례의》를 대상으로 하였다. 사림은 왕실을 중심으로 전 사회를 포섭하려는 《국조오례의》를 사대부중심의 예제인 〈주자가례〉에 합치시키려고 하였다.⁴⁹⁾ 우선 1518년(중종 13년) 7월에 각 가문마다 제례 등 예제가 다른 것을 통일시키기 위해 五禮儀와 주자가례에 따라 거행할 것을 의정부에서 건의⁵⁰⁾하여 사대봉사가 재론되었다. 1519년 2월 경연에서 檢討官 沈達源이 사대부가에서 高祖를 봉사하지 않는 이유를 묻자 金安國 등은 國典에서 3대봉사만을 허용하고 있기 때문이라고 답하였다.⁵¹⁾ 그 해 7월에 宗子法의 시행과 함께 양자를 일치시키려는 논의가 左議政과 六曹判書를 비롯하여 臺諫과 弘文館의 관료들 사이에 본격적으로 진행되었다. 예조판서 南袞과 右贊成 李長坤 등은 주자가례를 중심으로 하자고 주장하였지만, 주류적인 분위기는 五禮儀를 중심으로 하고 家禮를 보조적인

石等物 無異於士大夫之墳 以古禮法見之 至爲僭濫 申明禁斷 何如”.

48) 朴連鎬, “朝鮮前期 士大夫教養에 관한 研究”, 한국정신문화연구원 박사학위논문, 1994, 179면.

49) 李範稷, “朝鮮前期의 五禮와 家禮”, 『한국사연구』 71, 한국사학회, 1990 참조.

50) 《중종실록》 권34 중종 13년 7월 갑자(15-467b): “政府啓曰 冠禮祭禮 人道所關 近來士大夫 苟循習俗 冠禮 則娶不舉行 祭禮 則家家各異 累治莫甚 凡其制度 在載禮文 請自今申明 令京外 並依五禮儀注 及 朱文公家禮行之 傳曰 可”.

51) 《중종실록》 권35 중종 14년 2월 기묘(15-509): “檢討官 沈達源曰 今之士大夫 不祭高祖者 不知其由焉 金安國曰 我國之制 六品以上 祀曾祖以下 而七品以下 只祭二代 故不祭高祖耳 此乃大事 宜詳議處之 領事 安瑋曰 果家禮則如彼 而國有祭三代之法 故未祭高祖”.

것으로 여기는 것이었다.

安璫이 이르기를 … ‘대개 오례의는 선왕이 제정한 현재의 법으로
준행하면 되고 만약 그렇지 못하면 고례를 참작하여 준행할 것입니다.’
… 權鈞이 말하기를 ‘오례의와 가례는 다르지 않으며 비록 다른 곳이
있더라도 많지 않으며 오례의에 따라 시행하되 맞지 않는 것은 가례를
참고하여 적절하게 시행하면 타당할 것입니다.’ … 모두 오례의에 따라
시행하되 가례를 참고하면 타당하다고 하였다.⁵²⁾

이에 대해 중종은 오례의를 중심으로 하고 가례를 참고하는 것으로 결론을
내렸다.⁵³⁾ 이는 정치적으로는 주자가례의 ‘天下同禮’를 주장하는 사림파가 왕
실의 우위를 주장하는 훈구파에게 패배한 것을 의미하고 士禍는 그 정치적
귀결이었다.⁵⁴⁾

사회로 중앙정계에서 물러난 사림은 향촌사회에서 개별가문단위로 주자가
례를 실천하였다. 그러나 주자가례에 대한 완전한 이해가 바탕이 되지 않는
상황에서의 行禮는 주자가례에 따른다고 하였지만⁵⁵⁾ 일치된 양상을 보이지
않았고 특히 喪祭禮는 家마다 달랐다. 이러한 혼란을 피하기 위하여 1518년
에 정부에서는 時享圖를 반포하여 통일을 꾀했으나 중종은 “법으로 풍속을
바로잡을 수 없고, 범법자만 양성할 뿐이다”⁵⁶⁾라고 하여 실현되지 않았다.
따라서 제례의 통일과 실천은 국가적 차원에서가 아니라 사적인 차원, 즉 개
별가문에서 실천을 통하여 완수해야 할 과제로 남았다. 이러한 실천의 집적

52) 《중종실록》 권36 중종 14년 7월 무신(15-555c): “安璫曰 … ‘大概 五禮儀 乃 祖宗所酌定時王之制也 則遵行可也 於是不可 則考古禮 而酌定 亦可也’ … 權鈞曰 ‘五禮儀與家禮 不異 雖有異處 亦不多矣 依五禮行之 而有不合者 則考家禮 酌中行之 似當’ … 左右之議 皆以爲以五禮儀行之 而參酌以家禮 可也”.

53) 《중종실록》 권36 중종 14년 7월 기유(15-556d): “傳曰 … 五禮儀有未盡者 與家禮參而用之可也”.

54) 고영진, 전계서, 59~61면.

55) 《중종실록》 권27 중종 12년 3월 계미(15-263b) “御朝講 侍講官 洪彦弼曰 … 我國習俗 … 喪祭 亦倣朱文公家禮而行之”.

56) 《중종실록》 권34 중종 13년 7월 경술(15-461d): “司諫院 金希壽又曰 人道之大者 無如冠婚喪祭也 我國之俗 一依朱子家禮 … 但士大夫祭禮 家家各異 祖宗祖 或印出時享圖 而頒之 不能奉行 而雖欲禮文 而或家門例行之事 而難於改之 須令禮官申明 使其禮不可異也 … 上曰 凡風俗不可以法正之 徒以法 則但多被罪 而未能變俗矣”.

이 이론적으로 완비되어 '禮書'의 편찬으로 나타났다.

예서는 金叔滋(1389~1456)와 金宗直(1431~1491) 父子의 경우에서 보듯이 가문에서 실천하면서 터득한 예를 후손들을 위해 정리한 것이다.⁵⁷⁾ 사람은 중종대의 典禮論爭을 통하여 주자가례에 대한 이해를 더욱 심화시켜 개별적으로 제례를 거행하면서 예서를 저술하였다. 예서 저술의 동기는 각 가문의 동질성과 吏族과 평민에 대한 관습적·문화적 차등성을 확보하는 데 있었다. 예서는 초기에는 주자가례에 대한 註釋에 중점을 두었지만, 점차 주자가례가 현실사회에서 준수될 수 있게 하는 것에 초점을 두었다.⁵⁸⁾

2. 禮書에서의 四代奉祀

앞에서 사람이 중종대 《국조오례의》를 〈주자가례〉에 따른 사대봉사로 개정하려고 시도하였으나 실패하였다는 것, 그 후 사람이 주자가례를 실천하고 연구한 결과로 禮書가 등장하였던 사실 등을 보았다. 이어 예서에서 사대봉사가 태동하는 과정을 살펴보기로 한다.

초기의 제례서로는 1547년에 龔巖 李賢輔(1476~1555)가 저술한 〈祭禮〉를 들 수 있다. 그는 기본적으로 주자가례를 따르면서도 차등봉사를 더욱 강화하여 2품 이상, 3~6품, 7~9품, 서인의 祭需에 차등을 두고 있다.⁵⁹⁾ 이는 바로 봉사에 차등을 두어 향촌사회에서의 지배권을 강화하려는 의도에서 나온 것이었다. 특히 〈제례〉가 향촌사회에서의 위계질서를 유지하려는 〈酒禮〉의 부록으로 되어 있는 점에서 그의 의도는 더욱 분명해진다.⁶⁰⁾ 그는 지방수령으로 있으면서 향교교육에 많은 관심을 보였고 鄉飲酒禮·鄉射禮 등을 시행하고 만년에 향리에 퇴거하여 私家의 祭禮를 정리하는 것에 정열을 쏟았다. 그는 출신지라든가 학문적 배경으로는 사람과의 계보를 이탈할 수 없었으나 현실대응면에서는 그와 같은 모습을 뚜렷이 보여주지 못하였다.⁶¹⁾ 그

57) 김숙자는 〈祭儀〉를 저술하였고 김종직은 《彝尊錄》 〈先公祭儀〉에서 이를 충실히 하여 가문의 가례서의 성격을 분명히 하였다.

58) 예서의 출현에 대해서는 고영진, 전계서, 64~62면 참조.

59) 李賢輔, 1547 〈酒禮; 附 祭禮〉, 《龔巖集》 권3; 『叢刊』 17: 413~414면.

60) 고영진, 전계서, 72~75면 참조.

61) 李秉然, "16세기 前半期의 政局과 龔巖 李賢輔", 『龔巖 李賢輔의 文學과 思想』, 안동대학교, 1992 참조.

의 향촌사회의 현실에 대한 이러한 인식은 차등봉사를 더욱 강화한 〈제례〉에 잘 나타나 있다. 차등봉사는 栗谷 李珣(1536~1584)에게서도 나타난다. 그는 1577년에 저술한 〈祭禮鈔〉에서 제사는 朱子家禮를 따르도록 하며 祝文 등에서는 증조를 기준으로 하여 삼대봉사를 규정하고 있다.⁶²⁾ 조선중기의 禮書에는 거의 증조를 기준으로 한 축문을 제시하였는데, 여기에서 16세기 초반에는 삼대까지 봉사하였음을 알 수 있다.

그러나 차등봉사는 〈주자가례〉와 다르기 때문에 이념적 정당성을 유지할 수 없고 또 현실에서는 평민의 성장으로 더 이상 실효성을 가질 수 없게 되었다. 晦齋 李彦迪(1491~1553)의 禮論에서 差等奉祀에서 四代奉祀로 전이 되는 단초를 발견할 수 있다. 이언적은 본격적인 예서인 《奉先雜儀》⁶³⁾를 1550년에 저술하여 제례가 정착될 수 있는 학문적인 기반을 마련하였다. 《奉先雜儀》의 전반부는 제례의 거행과정에서 제기되는 문제점을 나름대로 해결한 것을 서술하였고 후반부는 《禮記》 등에서 제사와 관련되는 내용을 초록하였다.⁶⁴⁾

晦齋는 祭田으로 全土地의 3/20을 마련하게 하고⁶⁵⁾ 祝文 등 의식절차를 曾祖를 기준으로 하는 등 三代奉祀를 원칙으로 규정하였다. 그러나 그는 아래와 같이 신분에 따른 차등봉사를 절대적으로 묵수하지 않았고 일반인들이 三代奉祀를 하는 것을 僭禮로 여겨 금지하지 않았다.

四時祭〈曾祖를 잇는 중은 曾祖 이하의 조상을, 祖를 잇는 중은 祖 이하 조상을, 父를 잇는 중은 考妣만을 제사한다. ○ 혹자가 ‘예에는 大夫만 3묘인데, 요즘 士庶人家에서도 삼대를 봉사하니 違禮가 아님니까?’라고 물으니, 朱子は ‘비록 3대를 봉사하나 묘가 없으니 僭禮라고 할 수 없다’고 답하였다.⁶⁶⁾

62) 李珣(1536~1584), 〈祭禮鈔〉《擊蒙要訣》, 『栗谷全書』 권27, 성균관대 대동문화연구소 영인본, 619면.

63) 규장각 소장도서 3073.

64) 고영진, 전계서, 75~79면 참조.

65) “置祭田具祭器(初立祠堂 則計見田 取其二十之三 以爲祭田)”.

66) “四時祭〈繼曾祖之宗 則祭曾祖以下考妣 繼祖之宗 則祭祖以下考妣 繼祢之宗 則祭考妣二位而已 ○ 或問 禮大夫三廟 今士庶人家 亦祭三代 却是違禮 朱子曰 雖祭三代 却是無廟 亦不可謂之僭”.

晦齋와 같이 국법과 무관하게 인정상 신분에 관계없이 실제로 삼대봉사를 허용하고 부탁하는 예는 權好文(1532~1587)의 유서에서도 볼 수 있다.

1588(선조 21) 權好文 遺言 : 夫人 柳氏 遺言 … 삼대봉사는 국법은 아니지만, 人情에 아주 맞으므로 타인의 말을 듣지 않고 (제사에) 인색하지 않는 것이 옳다. / 進士行可處 遺言 … 내 제사를 삼대 동안 받들어 고치지 않는 것이 옳다. / 孺子亦可處 遺言 삼대를 봉사하는 성문이 있으니 너는 다른 서얼들처럼 다만 考妣만을 봉사하지는 말라.⁶⁷⁾

당시 國法에서는 삼대봉사를 허용하고 있지 않지만, 권호문은 嫡子든 妾子든 정리상 삼대봉사를 허용하였다. 庶子는 私室에서 親母를 자기대에만 봉사할 수 있는 《경국대전》의 규정⁶⁸⁾을 무시하고 그는 삼대를 봉사할 것을 유언하였는데, 이는 신분만이 아니라 당시 심화되고 있는 적서간의 차별도 무시한 것이다. 이처럼 권호문의 유언에서 당시 신분에 관계없이 모두 삼대봉사를 하려는 당시의 관행과 심리를 엿볼 수 있다.

또 晦齋는 고조에 대한 墓祭를 권장하였는데, 이는 결과적으로 사대봉사를 우회적으로 인정하는 결과를 낳았다.

생각하건대, 程子는 ‘高祖에 대한 服이 있으니 祭祀를 지내지 않은 것은 아주 그르다’고 하였으며 朱子家禮에도 ‘제사는 고조에 미친다’고 하였으니 대개 정자의 말에 근거를 둔 것이다. 그러나 예에는 大夫는 3廟, 士는 2廟이고 祭祀는 高祖까지 미친다는 문장이 없기 때문에 朱子 또한 고조를 봉사하는 것을 僭禮라고 보았다. 또 우리나라의 禮典에 6품 이상 官은 三代之를 봉사한다고 하였으니 어길 수 없다. 저이기 생각하건대, 고조에 위한 廟는 없지만 제사를 완전히 없앨 수는 없으므로 봄가을 俗節에 자손을 데리고 묘소에 가서 제사를 지내면 禮의 뜻을 어기지 않고 또 조상의 은혜를 잊지 않는 것이 될 것이다.⁶⁹⁾

67) “家人柳氏處 遺言 … 三代之祀 雖非國法 甚合人情 更莫聽他言 疑吝可也 … / 進士行可處 遺言 … 奉我祭祀三世 勿替可也 / 孺子亦可處 遺言 … 祭三代成文 而勿如他孽屬之止祭考妣也”; [경고 557].

68) 《經國大典》〈禮典〉〔奉祀條〕“凡妾子承重者 祭其母於私室 止於其身”.

이와 같이 晦齋는 服制를 근거로 사대봉사를 허용한 程子 및 〈주자가례〉와 사대봉사를 僭禮로 여기는 朱熹 및 《경국대전》의 차등봉사 사이의 모순을 인식하였다. 이러한 모순 속에서 국법질서를 완전히 부인할 수 없었기 때문에 차등봉사를 수긍하면서 다만 情理상 有服親인 高祖에 대한 墓祭를 주장하였다. 晦齋는 사대봉사를 허용하지 않는 국법을 일정 부분 수용하면서 墓祭를 통하여 사실상 고조에 대한 제사, 즉 사대봉사를 사실상 허용한 것이었다.

晦齋의 절충적인 입장은 이후에도 지속되었다. 영남학파의 濫觴인 退溪 李滉(1501~70)도 부분적으로만 사대봉사를 인정하는 절충적인 태도를 보이고 있다. 그는 말년에야 예학에 관심을 가져 독자적인 禮書는 저술하지는 않았지만 그의 예설은 당시 예학자들에게 상당한 영향을 주었다. 그는 畿湖學派와는 달리 《소학》과 〈주자가례〉를 절대적으로 신봉하지는 않았으며, 《儀禮》와 《경국대전》, 《국조오례의》 등을 참용하였고, 특히 古禮에 중점을 두었다.⁷⁰⁾ 그렇지만 《국조오례의》에 대해서는 “時王之制로 가능한 한 준수해야 한다”고 하여 沙溪 金長生(1548~1631) 등 후대의 예학자와는 다른 입장을 취하였다.⁷¹⁾

退溪는 봉사자 官職의 高下에 따라 제향대수를 달리하여 조상의 神主를 만들거나 훼손해야 하는 차등봉사의 불편함을 인식하고 어느 정도 古例에 따라 사대봉사도 무방하다고 하였으나,⁷²⁾ 모든 사람에게 사대봉사를 요구하지는 않았다.⁷³⁾ 퇴계의 예학단계에서는 국법이 전면적으로 부정되지는 않았지만

69) “按程子言 高祖自有服 不祭甚非 文公家禮 祭及高祖 蓋亦本於程氏之言也 然禮大夫三廟 士二廟 無祭及高祖之文 故朱子亦以祭高祖爲僭 且今國朝禮典 六品以上祭三代 不可違也 竊意 高祖雖無廟 亦不可專廢其祭 春秋俗節 率其子孫 詣墓祭之 庶無違禮意 而亦不至忘本也”.

70) 裊相賢, “退溪 李滉先生の 禮學思想”, 『退溪學報』 85, 퇴계학연구소, 1995, 12~13면.

71) 고영진, 전거서, 102면.

72) 《續退溪言行錄》“(李國弼) 問 家禮 不論公卿士大夫 而并許祭四代 但國制 則六品以上祭三代 七品以下祭二代 如此之禮 何而處之 先生曰 國制如此 雖曰不敢違 然孝子慈孫 依古例行之 則豈有不可 … 至於國制 七品以下祭二代之說 尤所難行 在七品以下時 雖祭二代 而秩躋六品 則應祭三代 此時固可追造神主乎 且六品以上 得祭三代 而或罪削官 則并與曾祖神主而毀之乎 一造一毀 一視子孫爵秩之高下寧有是理 此殊不可曉”: 黃慶煥, 『朝鮮王朝의 祭祀』, 문화재관리국, 1967, 19면에서 재인용.

73) 金彦鍾, “鶴峯先生の 禮學思想”, 『鶴峯의 學問과 救國活動』, 여강출판사, 1993, 133

그렇다고 사대봉사도 완전히 긍정되지도 않은 상태로 당사자의 선택에 의해 결정하게 하는 과도기적인 모습을 보이고 있다.

退溪의 영향을 받은 그의 文人들은 사대봉사를 전면적으로 인정하기 시작하였다. 金富弼(1516~1577)은 廟制에 대한 朱子의 견해를 정리하여 《禮記》의 廟數를 제향선조의 世代數가 아니라 堂의 數를 일컫는 것으로 이해하고 程子의 ‘高祖에 대한 喪服이 있다’는 것을 근거로 사대봉사를 긍정하였다.⁷⁴⁾ 謙菴 柳雲龍(1539~1601)은 1580년경에 제례절차를 기술한 〈追遠雜儀〉를 저술하였는데, 祝辭에서 ‘高祖考妣’를 언급하였다.⁷⁵⁾ 여기에서도 四代奉祀를 전제로 하고 있음을 알 수 있다.⁷⁶⁾

사대봉사를 처음으로 전면적으로 인정한 학자는 鶴峯 金誠一(1538~1593)이다. 그는 제사를 통하여 종족의 결속을 강화하고 이를 기반으로 향촌사회를 안정시키려는 宗子法의 정신을 완전히 이해하고 실천하였다.⁷⁷⁾ 그의 家門은 1581년 〈川前金氏 門中完議〉에서 國典의 삼대봉사에 따라 曾祖까지 봉사할 것을 규정하였다.⁷⁸⁾ 그러나 6년 후인 1587년에 저술한 〈奉先諸規〉에서는 다음과 같이 전면적으로 사대봉사를 허용하였다.

고조는 有服親이므로 典禮에 비록 3대, 2대를 봉사한다는 내용이 있어도 선유들은 고조를 봉사하는 것을 허용하는 것으로 가례를 지었으니 자손들이 조상을 생각하는 정성 없이 국법을 핑계하여 예문에 따르지 않는다면 두터운 것을 따르는 뜻이 어디에 있겠는가?⁷⁹⁾

~134면 및 155~156면.

74) 金富弼, 〈與趙士敬〉《後彫堂先生文集》“朱子答 汪尙書 論廟制一書 多有可疑 有曰古者 諸侯五廟云云 又曰家禮又言 夏四廟至子孫而五云云 其下又引程子言 曰 高祖有服不可不祭 雖七廟五廟 亦至於高祖云云者 皆以祭高祖以下 四世爲正法 而今以中庸或問之說 考之則 與漢儒親四廟之說 雖無異同 而與所引劉歆三昭三穆之語 大相不同 朱子亦以劉歆說爲得 則疑此書所論 初從諸儒之說 晚年定論 更以劉歆之說 爲然耶 未可知也 …”；『光山金氏世稿』, 한국정신문화연구원, 1982, 73면.

75) 柳雲龍, 〈追遠雜儀〉, 《謙菴集》 권4, 아세아문화사, 1991, 181~195면.

76) 陶菴 李緯(1680~1746)의 《四禮便覽》 등 조선후기의 가례서에서는 모두 고조를 중심으로 축문을 제시하고 있다.

77) 〈吉凶慶弔諸規〉《鶴峯集》 권7 『叢刊』 48 : 140면 참조.

78) 川前金氏 門中完議 “曾祖神主 代盡出廟爲去乙等 右番乙還屬墓位 子孫中有自輪定 禮文貌如歲一祭之 百世不改爲乎事”；[경고 794].

79) 金誠一, 〈奉先諸規〉: “高祖係是有服之親 故典禮 雖有祭三代二代之文 先儒許命 祭及

鶴峯은 복제를 근거로 하고 또 조상을 성심껏 공양하는 '孝'에 입각하여 고조에 대한 제사를 허용하였고, 나아가 후손들이 국법을 핑계로 제사를 소홀히 하는 것을 금지하였다. 이러한 학봉의 예론은 퇴계단계의 예론과는 전혀 다른 것으로 國典보다는 禮와 孝를 우선한 것이며, 차등봉사를 규정한 국전을 완전히 부정하고 <주자가례>에 입각한 것이었다. 우리는 학봉의 예학단계에서 마침내 국법질서와는 독립적으로 형성될 수 있는 사적인 "家"禮의 실마리를 찾아볼 수 있다.

여기에서 주목할 점은 동시대의 다른 지역 사람들이 禮書에서 단순히 주자가례에 따라 제례절차를 서술하거나 《禮記》 등에서 관련 내용을 초록하는데⁸⁰⁾ 반해, 嶺南士林들은 國典과는 다른 사대봉사를 논의하고 인정하였다는 사실이다.⁸¹⁾ 이것은 성리학의 정착과 지역의 상관성을 시사해 주는 대목이다. 경상도 지역은 일찍부터 성리학에 혼도된 학자가 있었으며 이 전통은 師友·婚姻關係로 지속되었고 忠悌孝信을 존중하는 사회윤리적 분위기도 다른 지역보다 농후하였다.⁸²⁾ 아울러 수리시설 등 농업여건이 유리하여 농업기술이 타지역보다 먼저 발달하였기 때문에 주자가례를 실천할 경제적 기반도 앞서 마련되었다.⁸³⁾ 이러한 사회경제적 여건으로 경상도 지역은 다른 지역보다 앞서 국전과는 다른 사대봉사를 수용할 수 있었다.

禮書에서는 초기의 엄격한 차등봉사에서 삼대봉사를 거쳐 사대봉사로 확대·발전하였다. 사대봉사가 전면적으로 등장하였다는 사실은 선초에 왕실과 훈척세력 중심의 사회가 16세기에는 재지사림 중심의 사회로 진행되는 중임

高祖 著諸家禮 而子孫無追遠之誠 委以國法 不遵禮文 從厚之意 安在”；《鶴峯集》，『叢刊』48：139~140면.

80) 고영진, 전계서, 79면.

81) 1590년대에 저술된 것으로 추정되는 宋翼弼(1534~99)의 <家禮註說>에서도 “고조를 친진한다(高祖親盡)”라는 내용이 있으며 또 “비록 廟數는 7廟, 5廟이어도 제사는 고조에서 그친다(雖廟數七廟五廟 亦止於高祖)”라고 하여 사대봉사를 인정하였다. 그러나 이는 단순히 <주자가례>에 대한 주석에 불과하므로 실제로 사대봉사를 주장하였는지는 알 수 없다. 그러므로 실천적으로 사대봉사를 인정하고 주장한 영남사림의 입장과는 차이가 있다. 宋翼弼, <家禮註說>, 《龜峯集》 권9; 『叢刊』45：505면 및 541면 참조.

82) 李樹健, 『嶺南學派의 形成과 展開』, 일조각, 1995, 271~281면 참조.

83) 李泰鎭, 『韓國社會史研究：농업기술 발달과 사회변동』, 지식산업사, 1986; 제4장, 제7장 참조.

을 뜻한다.⁸⁴⁾ 또 이러한 현상은 조선초기에 국가가 우위인 상태에서 사회가 서서히 독립성을 띠는 상태로 전환되는 과정으로 파악할 수 있다.

3. 奉祀實態

위에서 사대봉사가 등장하는 것을 예서를 통하여 살펴보았다. 아래에서는 현존하는 分財記를 분석하여 제향대수의 실태를 분석하기로 한다. 조선시대의 상속문서에는 부모가 생전에 자손들에게 재산을 분할하는 “許與文記”와 부모 사후-대개는 3년상이 끝난 만 2년 후-에 상속권자인 형제자매들이 상속재산을 분할하는 “和會文記”, 그리고 부모 등이 특별히 자손 등에게 증여하는 “別給文記”가 있다. 재산상속을 할 때에 조상제사를 위해 별도로 노비와 토지 등의 재산을 설정하는데, 이를 ‘奉祀條’라고 한다. 봉사조는 봉사의 실태를 그대로 반영한다고 할 수 있으므로 분재기 상의 봉사조를 분석하여 봉사의 실태를 보기로 한다.⁸⁵⁾

[표 1]은 봉사조에서 본인, 부모 등 祭享者를 구체적으로 적시한 분재기를 정리한 것이다.⁸⁶⁾ 현전하는 16세기 이전 문서는 그 수가 많지 않으며 게다가 경상도, 특히 安東과 慶州 지방의 것이 대부분이다.⁸⁷⁾ 따라서 여기서 도출된 결론을 일반적인 것으로 확대해석하기에는 무리가 있겠지만, 전반적인 경향을 파악하기에는 부족함이 없을 것이다.

[표 1 : 분재기상의 제향자]

연도	종 류	제 향 자	출 전
1450	柳義孫 화회	부모	경고 ¹⁾ 266
1479	金淮 妻 盧氏 허여	본인	경고 131
1508	金孝源 妻 吳氏 별급	모의 3촌 숙모(종조모)	경고 495
1530	미상 허여	본인	서울대 ²⁾ 202

84) 이범직, 전개논문, 참조.

85) 줄고, “16세기 奉祀財産의 실태”, 『고문서연구』 9·10합집, 한국고문서학회, 1996 발행 예정 참조.

86) 이 가운데 無後로 사망한 子息이나 兄弟姊妹 등을 위해 봉사조가 설정된 것은 본고와는 직접적인 관련이 없으므로 제외하였다.

87) 현존하는 고문서 가운데 16세기까지 봉사조가 설정된 분재기의 총건수는 102건이며, 이 가운데 경상도 지방이 80건이고, 전라도 지방이 8건, 미상은 12건이다. 경상도 지역의 것이 전체의 약 80%로 대부분을 차지하고 있다.

1531	河源 첩 甘莊 별급	본인(庶祖母)	경고 518
1549	權穰 허여	김씨(미상 前母?)	경고 155
1550	金緣 화회*	조부모	烏川 ³⁾ 163
1555	金 모 별급	본인	서울대 205
1555	金士亨 조모 별급	형수	경고 550
1559	金富弼 화회	禮安(미상), 부모	경고 307
155?	申命和 처 李氏 허여	외조	金東旭 ⁴⁾ 62
1563	崔 모 허여	본인(처부모)	喜頭 ⁵⁾ 148
1566	宋寧 처 화회	부모, 외조부모, 조부모	서울대 190
1566	栗谷 선생 남매 화회	부모, 조부모, 증조부모, 외조부모	강인구 ⁶⁾ 15
156?	吳彦毅 妻 李氏 衿給	父의 외조부(외증조부), 외조, 부	文叔子 ⁷⁾ 57
156?	朴潤 허여	진모	경고 166
1575	許士廉 처 權氏 허여	외조	영고 I ⁸⁾ 195
1576	吳漂 처 화회	장인(외조)	영고 I 196
1579	權祉 妻 李氏 허여	처부모(외조부모), 부모	경고 172
1579	李光榮 父	본인	경고 437
1581	李耻 허여	夫妻	경고 182
1581	川前金氏 門中完議	증조	경고 794
1586	金涌 처 李氏 화회	숙부, 양부모, 선조부, 선군, 외증조	경고 340
1587	金聲徹 처 宋氏 입안	본인	영고 I 131
1589	金富弼 처 河氏 화회	부모, 善山의 제사	경고 325
1592	權東美 처 柳氏 허여	琴氏(외조모)	경고 188
1593	房應星 처 蘇氏 別給	수양 외증조모	송준호 ⁹⁾ 307
1594	金倫 처 河氏 허여	장자의 선처	영고 I 83
1594	柳中郢 처 金氏 허여	家翁, 시부모, 시양부모·조부모, 친정부모	경고 197
1595	李彦迪의 妾 林氏 허여	家翁(조부), 본인(서조모), 딸(서고모)	영고II 25
1600	趙靖 화회	四代奉祀	영고 I 249

※ 연도의 ?는 미상을 표시하는 것이다.

※ 출전은 다음과 같으며 []는 약어이다.

- 1) 李樹健 편, 『慶北地方古文書集成』, 영남대출판부, 1981; [경고].
- 2) 서울대학교 도서관, 『古文書集眞』, 1972; [서울대].
- 3) 한국정신문화연구원 편, 『光山金氏烏川古文書』, 1982.
- 4) 金東旭 편, 『古文書集眞』, 연세대 인문과학연구소, 1972.
- 5) 喜頭兵一, 『李朝의 財産相續法』, 朝鮮總督府 中樞院, 1936.
- 6) 姜仁求, 「栗谷先生男妹分財記考」, 『문화재』 4, 문화재관리국, 1969.
- 7) 文叔子, 「誠菴古書博物館所藏 壬亂以前의 分財記」, 『계간서지학보』 8, 1992.
- 8) 영남대학교 민족문화연구소 편, 『嶺南地方古文書集成 I·II』, 영남대출판부, 1992; [영고].
- 9) 송준호 편, 『전북지방의 고문서 I』 전라북도, 1993.

* 金緣이 사망하였기 때문에 그의 처 曷氏 명의로 화회문서를 작성하였음.

분재기에서 “奉祀條”가 처음 등장하는 것은 1443년(세종 25년)에 작성된 것으로 추정되는 權明利 許與文記이지만 여기에는 구체적으로 제향자와 봉사자가 기재되지 않았다.⁸⁸⁾ 제향자가 구체적으로 등장하는 분재기는 1450년 柳義孫 형제의 화회문기로 考妣를 위해 봉사조 재산을 설정한 것이다. 祖考妣가 처음 등장하는 것은 1550년 金緣 남매의 화회문기이며, 曾祖考妣가 처음 등장하는 것은 1566년 栗谷선생 남매화회문기이다. 그리고 1600년 趙靜 남매의 화회문기에 비로소 ‘四代奉祀婢’ 1구를 설정하는 것이 보이는데, 이것은 不遷位를 제외하고 고조에 대한 봉사로서는 현재까지 확인할 수 있는 最古의 것이다.

구체적인 제향자와 봉사자의 관계⁸⁹⁾를 통하여 봉사의 실태를 분석하기로 한다. 그 결과는 [표 2]와 같다.

[표 2 : 祭享者와 奉祀者의 관계]

제향자	부모 ¹⁾	조부	증조	방계 ²⁾	처부	외조 ³⁾	前母	庶母 ⁴⁾	미상	전체
1549 년전	3 (50)			1 (17)			1 (17)	1 (17)		6
1550 년대	2 (40)	1 (20)				1 (20)			1	5
1560 년대	3 (25)	2 (17)	1 (8)		1 (8)	4 (33)	1 (8)			12
1570 년대	2 (40)				1 (20)	2 (40)				5
1580 년대	5 (50)	1 (10)	1 (10)	1 (10)		1 (10)			1	10
1590 년대	1 (9)	3 (27)	1 (9)			3 (27)	1 (9)	2 (18)		11
합계 (건 / %)	16 (33)	7 (14)	3 (6)	2 (4)	2 (4)	11 (22)	3 (6)	3 (6)	2 (4)	49 (100)

1) 양부모 포함

2) 父系傍系尊屬

3) 외증조부 이상 포함

4) 庶母, 庶祖母, 庶姑母 등임

제향자의 대부분을 차지하는 것은 부모(和會文記) 또는 본인·夫妻(許與文記)로 제향자는 모두 考妣인데, 모두 16건(33%)으로 1/3 가량을 차지하고 있으며, 전 기간에 걸쳐 고루 나타나고 있다. 조부모는 7건(14%)이고, 증조부모는 3건(6%)으로 전부 10건(20%)에 불과하고 후기로 갈수록 증대하고

88) 李樹健 편, 『慶北地方古文書集成』, 영남대출판부, 1981, 126면.

89) 봉사조의 귀속주체가 아닌 봉사자와 제향자의 관계를 나타낸 것으로 화회문기의 경우에는 제향자가 그대로이나, 허여문기의 경우에는 1세대를 추가한 것이다.

있다. 이 사실은 16세기 후반에야 부모만이 아니라 조부 등에 대한 제사를 본격적으로 거행하였다는 것을 의미한다. 그리고 처부모는 2건(4%), 외조부모 이상은 11건(22%)로 모두 13건(26%)로 전체의 1/4을 차지하고 있는데, 1550년대 이후 전기간에 분포되어 있다. 특히 외조부모 이상은 조부모 이상을 약간 상회하는데, 이러한 사실에서 16세기 후반에도 外孫奉祀가 성행하였음을 알 수 있다.

그런데 《경국대전》에 따르면 부계자손만이 부계조상을 봉사할 수 있고 외손은 외조를 봉사할 수 없다. 前母는 後妻의 자가 친모와 함께, 후손이 없는 兄嫂는 祖母에 덧붙여 봉사해야 하고 또 무후인 傍親은 조상의 제사에 덧붙혀 봉사를 하며, 庶母는 妾子가 봉사해야 한다.⁹⁰⁾ 따라서 前母 등 위의 제향자를 위하여 별도로 봉사조를 설정할 수 없는 것이 《경국대전》의 내용이다. 위 49건 가운데서 법에 따른 예는 부모에서 증조부모까지 26건(53%)으로 1/2에 불과하고 나머지 21건(42%)은 그렇지 않다. 이러한 사실에서 일단 16세기까지는 《경국대전》의 규정대로도 제사가 거행되지 않았다고 볼 수 있다.⁹¹⁾

또 일정 정도의 재산을 유지하여 분재기를 남길 정도의 가문이라면 대다수는 중6품 이상의 관직을 역임하였을 것이므로 법상으로는 당연히 증조까지 봉사해야 할 것이라고 추측할 수 있다. 실제로 분재 당시에 柳義孫은 禮曹參判(중2품), 金緣은 觀察使(중2품), 李珥는 佐郎(정6품), 權祉는 宗簿寺正(정3품)으로 증조까지를 봉사해야 하는데, 栗谷선생만 증조를 위하여 봉사조를 설정하였고 나머지는 그렇지 않다. 그렇다면 [표 1]에서 보듯이 16세기 전반은 물론 후반까지도 《경국대전》의 차등봉사 규정이 철저히 준행되지 않았다고 볼 수 있다.

[표 1]에서 보듯이 1550년대 이후의 분재기에 제향자가 구체적으로 등장하며 栗谷, 退溪, 鶴峯, 西崖 가문을 중심으로 하여 증조부에 대한 봉사가 나타나는데, 이러한 사실에서 유력한 가문을 중심으로 가묘봉사법이 준행되었

90) 《經國大典》〈禮典〉〔奉祀條〕“二妻以上 并祔”, “旁親無後者 班祔”, “凡妾子承重者 祭其母於私室 止其身”.

91) 본고에서 다루지 않은 無後로 사망한 딸 등을 위해 별도로 봉사조를 설정한 것을 포함하면 더욱 그러하다. 이에 대해서는 줄고, 전계논문 참조.

음을 알 수 있다. 따라서 16세기 후반에야 비로소 구체적으로 제향자에 대한 의식이 생겨났고 《경국대전》에 따라 증조까지 봉사하기 시작하였다는 사실을 알 수 있다.

16세기 후반에는 祭享을 그치는 代盡에 대한 인식과 제향대수에 구애받지 않고 자손 대대로 봉사하는 不遷位에 대한 인식도 일반화된 듯하다. 代盡의 경우 처음에는 다음의 예에서 보듯이 봉사재산을 다시 상속재산으로 하거나 후손들이 처분하는 것을 허용하였다.

1579년(선조 12) 權祉 妻 鄭氏 許與文記 : 祭位田畝는 특별히 정하여 뒤에 불이니 후손들은 그 所出로 제사를 輪行하여 영세토록 바꾸지 말되 代盡하면 본손에게 환속시킬 것.

1579년(선조 12) 李光榮 父 別給文記 : 1. 나의 4名日 掃墳 圍繞 忌祭조로 ... 시행하되 증손대 후에 이르면 너희 자손들은 임의로 처분할 것. 1. 奇孫 莫終은 6세에 죽었으니 불쌍하다는 생각이 들므로 ... 영원히 四名日 掃墳과 忌祭에 쓰다가 曾孫代가 되면 임의로 처분할 것.⁹²⁾

즉 3대가 지난 후에는 봉사용 재산의 상속이나 처분을 허용하였는데, 이는 3대까지 제사가 지속됨을 나타내는 것이다. 그리고 후자의 사례는 독립된 제사가 아닌 祔祭를 지내야 할 無服의 殤⁹³⁾인 자손을 불쌍히 여겨 삼대손인 증손대까지 봉사할 것을 유언한 것이다. 이 유언에서 당시 관직에 관계없이 삼대봉사가 보편적으로 되었음을 알 수 있다.

그리고 3대가 지나더라도 親盡하지 않는 不遷位⁹⁴⁾를 위해서는 다음과 같

92) 權祉 妻 鄭氏 許與文記 : “祭位田畝 各別抽出 後錄爲去乎 後孫等 以所收之穀 輪回祭祀 永世勿替爲乎矣 代盡則還本孫爲齊”; [경고 172].

李光榮 父 別給文記 : “一 矣四名日掃墳圍繞忌祭條 ... 施行爲去乎 至曾孫後 汝子孫 任意處之 一 奇孫 莫終六歲身死 哀矜亦向入 ... 四名掃墳忌祭爲如可 以至曾孫任意處之”; [경고 437].

93) 미성년으로 사망한 경우를 ‘殤’이라고 한다. 殤에는 長殤(16~19세), 中殤(12~15세), 下殤(8~11세)과 無服의 殤(7세 이하)의 구분이 있으며, 무복이면 제사를 지내지 않는다. <朱子家禮> [通禮] 참조.

94) 《經國大典》에서는 처음 功臣이 된 자를 不遷位로 하였다. 줄고, 전계논문, 140~142면 참조.

이 별도로 봉사재산을 마련하여 후손들이 처분하는 것을 금지하고 承重者가 상속하게 해서 제사가 영원히 계속되게 하였다.

1586년(선조 19) 金涌 妻李氏 男妹 和會文記 : 先祖父 文純公(退溪)府君의 祠宇는 百世 동안 옮기지 않으며 墓祭 또한 백세 동안 폐하지 않을 뜻을 선군께서 생전에 이미 정하였으므로 위의 宗家와 봉사노비, 그 소생 및 전답과 墓位로 설정한 짚은 백세가 되도록 承重者에게 상속시켜 제사를 중히 여기게 하라.

1631년(인조 9) 朴瑜 男妹 和會文記 : 奉祀는 무릇 士大夫가 국가에 큰공이 있으면 神主를 (묘제로) 옮기지 않는다는 조문이 國典에 있으므로 아버지께서는 ... 마땅히 백세의 제사를 누릴 것이니 宗孫이 된 자는 代盡 후에도 옮기지 말라.⁹⁵⁾

代盡과 不遷位에 대한 이러한 인식은 경국대전의 차등봉사를 분명하게 인식하고 있음을 보여주는 것이다. 퇴계 후손의 분재기에서 주의할 점은 墓祭가 중시되고 있는 것이다. 묘제를 중시하는 것은 晦齋에게서도 나타났는데, 당시인들은 조상제사를 死後奉養으로 여겨 조상을 계속 봉양하는 의미에서 묘제를 중시하였다. 그래서 代盡은 단지 가묘에서 제사를 그만두는 것일 뿐이라고 인식하였던 것이다. 요컨대 代盡한 조상이더라도 제사를 없애지 않고 묘제를 통하여 그 조상에 대한 봉사를 지속시켰다. 다음의 예는 이러한 관념을 잘 드러내고 있다.

1559년(명종 14) 金富弼 男妹 和會文記 : 묘축 전답 등을 ... 봉사자손이 執持하여 사용하되 代盡하더라도 묘 근처에 入葬한 자의 자손이 대대로 相傳하여 묘제를 없애지 말고 영원히 할 것.⁹⁶⁾

95) “先祖父文純公府君祠宇 百世不遷 墓祭亦不廢百世之意 先君在世時已定 故上項宗家及奉祀奴婢并其所生 田畝與墓位除出畝庫 雖至百世 都給承重者 以重祀事爲旆”; [경고 340], 분재기가 작성된 때는 1611년(광해군 3)임.

“奉祀段置 凡士大夫 大勳勞於國家 則神主不遷之文 在載國展爲有去等 父主教是 ... 當享百世之祀是去乎 爲宗孫者 雖代盡之後 勿爲替遷”; [경고 374].

96) “墓側田畝等乙 ... 奉祀子孫執持辦行爲乎矣 至於代盡爲良置 塋側入葬者子孫 世世相傳 無闕墓祭 至於無窮爲齊”; [경고 307].

나아가 代盡하였을 때에는 법상으로 당연히 봉사재산을 후손들이 분할할 수 있음을 분명히 인식하였다. 그렇지만 실제로는 다음과 같이 봉사재산을 유지하는 것은 家訓이며 봉사재산의 유래가 오래 되었다는 것을 이유로 이의 처분을 금지하여 묘제를 지속시키려고 하였다.

1609년(광해군 1) 李曄 別給文記 : 선조의 봉사위는 장자에게 상속시켜 영구히 옮기지 말 것이며 … 비록 代盡하면 법상으로는 당연히 무효(論破)로 하여 (후손이 상속하는 것이지만) 家訓이 이미 이루어졌고 유래가 오래 되었으니 영원히 후손에게 주어 바꾸지 말 것.⁹⁷⁾

위에서 언급한 내용을 종합할 때 代盡의 기준을 증조 또는 3대손으로 한 대목에서 16세기 중반 이후에는 최소한 《경국대전》의 삼대봉사가 어느 정도 규범력을 지녔음을 알 수 있다. 그렇지만 묘제를 중시하여, 가묘에서 제향을 누리지 못하는 代盡한 조상을 墓에서 영구히 봉사하는 것이 보편적으로 되어 갔으며, 또 후손들은 祭田과 墓直奴를 설정하여 영구봉사의 물질적 기반을 마련하였다. 결국 묘제를 중시하고 이를 통하여 자손 대대로 제향을 누리는 것은, 증조인 三代를 상한으로 하는 《경국대전》의 차등봉사 규정을 사실상 사문화하는 역할을 하였다.⁹⁸⁾

삼대조인 증조에 대한 봉사와 대전에 대한 이해는 모두 1560년대 이후, 典禮논쟁과 예서가 등장한 이후의 사실이다. 그것은 중종대 이후 宗子法에 대한 논의와 함께 사림이 주자가례에 대한 이해와 실천을 바탕으로 한 것이다. 주자가례를 이해하고 실천하게 됨에 따라 그전까지 부분적으로 준행되던 종법적 제사는 일순간에 차등봉사를 극복하고 평등한 삼대봉사를 실천하고

같은 예로는 1594년(선조 27) 柳仲郢 妻 金氏 許與文記, [경고 197]; 1581년(선조 14) 川前金氏 門中完議, [경고 794]; 1591(선조 24) 琴應夾 等 祭田成文, [경고 796] 등을 들 수 있다.

97) “先祖奉祀之位 則傳之長子 永不遷動 … 雖或代盡 法當論破 家訓已成 由來亦久 永勿下手撓改變革事”; 宋俊浩 외 편, 『朝鮮時代 南原 屯德坊의 全州李氏와 그들의 古文書(1)』, 전북대학교 박물관 1990, 186면.

98) 無後인 경우에 입후봉사나 수양·시양봉사를 하지 않고 자기의 노비에게 사후제사를 부탁하는 ‘墓直奉祀’의 관행도 차등봉사를 무의미한 것으로 하는 데 중요한 역할을 하였다. 묘직봉사의 관행에 대해서는 줄고, 전계논문, 207~208면 참조.

보편적인 사대봉사를 허용하는 데까지 나아간 것이다. 다른 한편 삼대봉사 내지 사대봉사가 보편적으로 된 데는 제사를 死後奉養으로 여기는 당시인의 관념이 중요한 역할을 하였다.

차등봉사에서 사대봉사로의 진행은 차등봉사를 규정한 國法과의 관계를 고려하여 전개되었다. 龔巖의 단계에서는 국법을 존중할 뿐만 아니라 더욱 차등봉사, 즉 예제의 차등성을 강조하였고, 退溪의 단계에서는 국법과 관행적 예를 동등하게 인정하여 당사자가 선택하게 하였으며, 鶴峯의 단계에서는 국법을 부정하고 주자가례에 따른 사대봉사를 우선하였다. 이러한 과정은 사회가 국가로부터 분리되며, 사림 위주의 향촌질서가 왕실과 훈척 위주의 국가 질서와는 별도 체제로 독립적으로 형성되는 과정임을 의미하는 것이다.

조선후기에 사대봉사가 보편적으로 된 것은 국법의 개정을 통한 강제적 준행 등 공식적 차원이 아니라, 사림이 주자가례를 실천하고 일반인이 자발적으로 이를 따라 한 것에 연유하는 비공식적인 차원을 통해 이루어졌다.⁹⁹⁾ 사림은 왕실과 훈척으로부터 향촌사회에서의 주도권을 확보하고 아울러 일반인에 대한 도덕적 우월성을 과시하여 지배권을 강화하기 위해 주자가례를 실천하였는데, 이러한 과정 속에서 사대봉사가 등장하였다. 일반인은 한편으로는 사림의 教化政策에 따라, 다른 한편으로는 향촌사회에서의 경제력 등을 바탕으로 사림과 대등한 위상을 확립하기 위해 더 적극적으로 주자가례를 실천하고 조상을 봉사하였다. 이러한 역사적 현상은 중앙의 획일성에서 탈피하여 지역사회의 다양성이 실현되었다는 점, 일반인이 지배층인 사림과 대등한 예제를 거행하게 되었다는 점 등에서 전체적으로는 역사의 발전이라고 평가할 수 있을 것이다.

99) 인류학자의 보고에 따르면 현재에도 섬지방이나 산촌에는 3대봉사를 하는 예가 있다. 全京秀, 1977 “珍島 下沙美의 儀禮生活”, 『인류학논집』 3, 서울대학교 인류학과, 54면; 呂重哲, 1980 “祭祀分割相續에 관한 一考”, 『인류학연구』 1, 영남대학교 인류학과, 30~31면; 李昌基, 1991 “濟州道の 祭祀分割”, 『한국의 사회와 역사』 <최재석 교수정년기념논총>, 일지사, 308~309면.

IV. 結 論

위에서 우리는 중국 고대의 종법제에서 연유하는 차등봉사와 주자가례에 근거를 두고 있는 사대봉사가 조선전기에 차등봉사법제로 확립된 후 16세기 말에 사대봉사의 허용으로 진전되는 과정을 살펴보았다. 앞의 논의를 정리하고 본 논문의 미진한 점과 앞으로의 연구방향에 대해 언급하며 끝맺으려고 한다.

여말선초 신홍사대부는 朱子家禮를 기본으로 하면서 《예기》 등 고려후와 명의 제도를 參用하여 三代奉祀를 기본으로 하는 差等奉祀法制를 수용하였다. 이 奉祀法制는 세종대의 논의를 거쳐 《經國大典》〈禮典〉[奉祀條]로 확립되었는데, 이 과정에는 신홍사대부들의 시대정신이 반영되었다. 그들은 주자가례의 수용을 표방하였지만 이를 일방적으로 수용한 것이 아니라 무질서한 사회현실을 개혁하려는 그들의 문제의식에 입각하여 古禮와 朱子家禮를 주체적으로 선택하여 주자가례와는 다른 차등봉사제를 확립하였다. 왕권중심의 사회·국가질서를 확립하려는 의도에서 창출된 차등봉사는 《經國大典》과 《國朝五禮儀》에서도 그대로 관철되었다. 15세기까지 부분적으로는 가묘봉사와 차등봉사가 준행되었지만, 대다수는 이를 지키지 않았다. 국법으로 사회를 교정하려는 신홍사대부의 의도는 무위로 돌아갔고 법과 실제 사회가 괴리되는 현상이 노정되었다.

사람들은 중종대에 왕권중심의 五禮儀 體制를 ‘天下同禮’를 표방하는 朱子家禮 체제로 개정하려고 노력하였으나 헛수고에 그쳤고 이후 사대봉사에 대한 공식적인 논의는 없었다. 중앙차원에서 좌절을 겪은 사람은 향촌사회에서 가문을 단위로 주자가례를 실천하면서 주자가례에 대한 이해를 증진시켰는데, 예서의 편찬은 이러한 노력의 결정체이다. 16세기 전반 사람은 신분위계질서를 확립하려는 노력에 발 맞추어 국법을 준수하면서 차등봉사제를 더욱 강화하였다.

16세기 중반에는 일반인의 경제적 성장과 사람의 주자가례에 대한 이해와 실천에 힘입어 차등봉사를 극복하고 보편적으로 삼대를 봉사하는 경향과 墓祭를 통한 사실상의 사대봉사가 등장하였다. 사대봉사론은 국법과의 긴장관계

속에서 전개되었는데, 晦齋 李彦迪은 사대봉사를 허용한 선구자이었다. 16세기 후반에 그와 학맥이 닿는 경상도에서 退溪 文人を 중심으로 하여 사대봉사론이 등장하였다. 退溪 李滉은 사대봉사를 허용하면서도 차등봉사를 규정한 《경국대전》과 《국조오례의》를 전면적으로 부인하지 않는 轉移的인 태도를 견지하였다. 그의 문인들은 사대봉사를 허용하였으며, 특히 鶴峯 金誠一은 국법을 부정하면서 전면적으로 사대봉사를 허용하였다. 영남 사람들이 사대봉사를 처음 허용하였다는 사실은 본 논문에서 처음 언급된 것으로 본 논문의 수확이라고 할 수 있다. 실제로도 1560년대부터 보편적인 삼대봉사와 함께 사대봉사론이 등장하는데, 이는 주자가례에 대한 이해와 실천을 바탕으로 한 것이었다.

조선전기 사대봉사론의 등장은 국법질서로부터 독립적인 향촌질서가 형성되고 차별적인 예제에서 평등적인 예제가 형성되는 것으로 역사의 발전이라고 평가할 수 있다. 또 사대봉사론은 국법과의 긴장관계 속에서 전개되었는데, 이는 조선사회에서 국법의 위상 내지 역할을 가늠할 수 있는 잣대로 활용될 수 있을 것이다. 흔히들 조선사회를 법은 있어도 전혀 實效性이 없는 “非法”적인 사회로 평가하는 것이 일반적이었다. 본론에서 살펴본 사대봉사론의 전개과정은 조선사회에 대한 기존 편견을 교정하는 데 유용한 반증이 될 것이다.¹⁰⁰⁾

본 논문에서는 문집과 分財記를 남긴 특정지역-경상도 지역-과 특정계층-사대부계층-의 자료에 근거했기 때문에 자료의 제한에서 오는 원초적인 한계가 있다. 그리고 영남 사림의 예론만 살피고 같은 시기의 南溟 曹植(1501~1572)과 寒岡 鄭述(1543~1620)로 이어지는 南人 禮學者와 宋翼弼, 申義慶(1557~1647), 金長生-金濩(1574~1656) 부자로 이어지는 畿湖 禮學者의 예론을 충분히 고려하지 못하였으며, 古禮 등과 관련하여 구체적으로 예설이 형성되는 배경을 충분히 설명하지 못한 한계가 있다.

100) 조선시대 사람들이 국법을 전혀 무시한 것은 아니었으며, 국법의 개정에도 즉각적으로 대응하였다. 退溪의 경우 그의 藏書 중국서 159종과 한국서 55종 가운데서 大明律과 經國大典 등 각각 4종의 법률 서적이 있었다(李樹健, 전거서, 336~337면). 실제 소송에서도 상대방이 舊法을 근거로 주장한 것에 대해 新法을 근거로 상대방의 주장을 배척한 예도 있다(文叔子, “朝鮮前期 無子女亡妻財産의 相續을 둘러싼 訴訟事例”, 『고문서연구』 5, 한국고문서학회, 1994, 52, 54면).

그리고 사회 현상은 단절적으로 전개되는 것이 아니라 관련 현상과 함께 복합적으로 전개된다. 사대봉사론은 주자가례에서 상정하고 있는 小宗 중심의 친족집단을 형성하는 구심점인 宗子法의 수용과 아울러 제사의 嫡長子單獨承繼의 확립과도 밀접한 관련을 가지며 전개되었다. 그런데 본 논문에서는 종자법 등에 대한 언급은 미루고 단면적으로 사대봉사론만 다룬 점에서 역사상 전체를 파악하지 못한 한계가 있다.

결국 조선후기에 사대봉사와 적장자단독봉사 등 유교적 제사승계가 일반화 되는 데는 사회적 여건의 변화와 함께 중기 이후 예학의 보편화가 가장 큰 요인이다. 종법제에 연유하고 주자가례에 따른 제사승계법제가 사회 전체에 일반화되는 과정을 규명하여 전체적인 역사상을 그리는 작업은 후일의 과제로 남겨두고자 한다.(1996.8.31)