

조선후기 西人·老論의 풍속인식과 그 기원*

조성산**

머리말

I. 중세 보편이념과 풍속의 관계성

II. 士林派의 矯俗 시도

III. 西人·老論의 풍속인식

맺음말

요약

그 동안 조선후기 풍속 논의의 성장은 중세의 해체와 근대의 상징이라는 관점에서 주로 인식되어왔다. 하지만 이 시기 풍속 논의의 성장에는 이러한 문제로 일반화할 수 없는 다양한 문화적 요소들이 있었다. 본 연구는 어떠한 외부적, 내부적 요소들이 이 시기 풍속 논의 속에 개재해 있었는가를 규명하고자 하였다. 중세시대의 풍속은 보편이념의 외부에 존재하는 것으로서 비균질적이었고 스스로 자신을 규정할 수 없는 존재였다. 따라서 풍속의 정의 또한 쉽지 않다. 풍속은 흔히 사료에서 國俗, 東俗

* 이 논문은 2007년도 정부재원(교육과학기술부 학술연구조성사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2007-361-AL0013).

** 고려대학교 민족문화연구원 HK연구교수

투고일: 2011년 5월 15일

심사일: 2011년 5월 15일

심사완료일: 2011년 6월 10일

이라는 용어로 등장하였고 지역성, 주변성을 포함하여 민인들의 오래된 생활양식, 습속 등을 총괄적으로 가리키는 의미로 사용되었다.

본 글은 풍속 자체가 아닌 풍속을 바라보는 시선에 대해서 살펴보고자 하였다. 풍속을 바라보는 시선은 곧 중세 보편이념의 그것을 의미하며 조선에서는 주자성리학이었다. 본 글은 주자성리학이 바라보는 풍속 논의를 살펴보기 위하여 조선후기 서인-노론의 풍속관에 주목하였다. 조선 전기에는 조선의 특수성이 용인되다가, 16세기이래 사림파에 의해서 『朱子家禮』가 보급되면서 조선의 고유 풍속을 교정하고자 하는 노력이 적극 이루어졌다. 이 과정에서 적지 않은 사회적 갈등이 노정되었다. 이후 이러한 관점을 계승한 것은 서인-노론 일파였다.

주자학적 이원론, 즉 中華와 夷狄, 君子와 小人, 雅와 俗 등에 포섭되지 않는 ‘풍속’이라는 영역이 주자학 안에서 만들어지기는 쉽지 않았다. 程子가 理에 닿지 않는 경우에는 풍속을 따를 수 있다고 말했지만, 사실 理에 해가 되지 않는 풍속은 그렇게 많지 않았다. 그들이 국속, 동속에 기본적으로 우호적일 수 없었던 이유이다. 특히 이것은 집권층으로서 그들이 갖는 정치권력의 행사와 밀접한 관련성을 가지고 있었다. 時俗으로 상징되는 반대세력들을 주자학적 정치이념의 행사를 통하여 억압할 수 있는 것이다. 俗의 同異를 논하지 말고 義理의 是非를 논해야 한다는 것은 그들의 가장 본질적인 입장이었고 그들의 정치이념을 간명하게 보여주는 것이었다. 이러한 그들의 입장은 동아시아 전체를 놓고 볼 때에도 매우 독특한 위상을 가지고 있었다.

조선의 지역적인 國俗은 주자학자들에 의해서 억압되었다. 서인-노론으로 대표되는 주자학자들은 그들이 생각하기에 보편적이고 이상적인 것이라고 생각하는 理的 질서로서, 구체적으로는 송대의 예법질서로서 국속을 교정하고자 하였다. 노론 지식인들은 의리를 풍속보다 우위에 두었으며 이는 자국의 고유 풍속에 대해서 전반적으로 부정적인 입장을 갖게

하였다. 특히 19세기 서양문화의 도래는 이러한 입장을 더욱 강고하게 하였다.

주제어 : 풍속, 서인, 노론, 보편이념, 『주자가례』, 주자학, 지역성

머리말

조선후기 주목되는 문화현상 가운데 다양한 민속놀이의 형성, 風俗畫의 성행, 紀俗詩의 유행 등은 일찍부터 많은 주목을 받아왔다. 이는 성리학이라는 중세 보편주의를 뚫고 성장한 지역의 고유 풍속 논의라는 점에서 중세의 종지부와 근대의 시작을 알리는 상징으로서 인식되었다. 즉 보편성과 동일성을 강조하는 성리학에서 벗어나 개별성, 지역성을 강조하는 풍속논의의 성장을 지적한 것이다. 그리고 그 이면에는 민족성과 근대성을 자각한 實學의 영향과 庶民文化의 발달이 있다는 것이 현재의 주요한 연구시각이다.

한편, 이러한 분석에 더하여 최근에는 조선후기 풍속에 대한 증가된 관심의 배후에 ‘일상성’과 ‘당대성’을 중시하는 公安派의 영향이 있을 것이라는 연구,¹⁾ 중세 동아시아의 공통된 문화현상으로서 풍속을 다룬 紀俗樂府에 대한 관심이 갖는 의의에 주목한 연구가²⁾ 있었다. 본 글은 이러한 기존 연구성과들을 참조하면서 조선후기 풍속에 대한 관심이 갖는 의미들을 어떻게 규정할 수 있는가를 찾아보고자 한다. 이를 위해 본 글이 우선 주목하고자 한 것은 國俗, 東俗으로 표현된 조선의 풍속을 바라보는 시선에 대한 문제이다.

좀더 구체적으로 말하면 조선후기 집권층이었던 西人·老論이 어떠한 방식으로 ‘풍속’을 인식하였는지에 대해서 살펴보고자 한다. 明清交替

1) 강명관, 2002, 「조선후기 한시와 회화의 교섭-풍속화와 기속시를 중심으로」, 『韓國漢文學研究』 30.

2) 조동일, 2010, 『동아시아문명론』, 지식산업사, 112쪽.

이후 동아시아에는 지역성과 특수성에 대한 새로운 관심이 사상계에 만연하였고 그러한 것을 배경으로 자국 풍속에 대해서 새롭게 관심 갖는 풍조가 생겨나고 있었다.³⁾ 이 과정에서 자국 풍속에 대한 다양한 관점들이 형성되었다. 그 관점들은 각각 자신들이 처한 정치적·사회적 위치를 반영하고 있었다. 본 글은 서인·노론 지식인들을 중심으로 하면서, 그들을 소론·남인 지식인들과 비교하며 논의를 전개해 가고자 한다. 이 비교를 통하여 그들의 사상적 지향이 구별될 수 있으리라고 생각한다. 이 논의들을 통하여 그간 풍속의 문제를 다루면서 주로 거론되었던 근대성 문제와는 구별되는 각도에서 이 시기 풍속의 문제를 살펴볼 수 있는 계기를 마련하고자 한다.

I. 중세 보편이념과 풍속의 관계성

풍속의 문제는 동아시아와 유럽 모두 중세사회의 말기에 그 관심이 확장되었고 주요한 담론의 대상이 되었던 것으로 인식되고 있다. 근대에 들어 지역의 다양한 풍속문화가 논의되고 민족의 개성적인 풍속이 형성되는 것은 세계사 속에서 널리 알려진 사실이다. 따라서 풍속 논의의 대두는 앞서 언급했듯이 대표적인 ‘중세 해체’와 ‘근대성’을 상징하는 것으로 이해되었다. 하지만 대체에 있어서는 그러한 논지를 따른다고 하더라도, 이러한 방식으로 당대의 문화현상을 일반화할 경우 풍속 논의가 함의하는 다양한 이면들과 각 사회가 직면했던 구체적이고 개별적인 문제의

3) 조성산, 2009a, 「18세기 후반~19세기 전반 ‘朝鮮學’ 형성의 전제와 가능성」, 『東方學志』 148, 185~210쪽 참조.

양상들은 잘 드러나지 않게 된다. 풍속 논의 자체는 반드시 근대성만의 지표는 아니었고, 오히려 형태를 달리하면서 반복적으로 나타났던 일반적인 문화현상이었다.

실제 오래 전부터 풍속에 대한 관심과 논의는 ‘통치’를 위하여 필수불가결한 것이었다. 중세시대 史書와 함께 활발하게 편찬된 風俗志는 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 풍속지는 ‘풍속을 통하여 통치한다’라는 측면에서 필요하였다. 이를 좀더 상술하자면 국가나 집권층에서 만들어지는 풍속지는 史書의 보조적인 역할을 담당하였다. 역사서가 시간적으로 수직화된 질서를 담당하였다면 풍속지는 횡적으로 펼쳐진 지역과 지방의 질서를 담당하였다.⁴⁾ 두 질서를 통합하는 과정에서 이른바 ‘통치’라는 행위가 발생하였다. 중국 고대사 속에서 보이는 통치를 위한 풍속의 관찰,⁵⁾ 漢代에 風俗說이 비로소 정치 이데올로기로서의 지위를 확립한다는 지적은⁶⁾ 그 논지의 설득력을 떠나 풍속의 논의가 오랜 연원을 가지고 있음을 보여준다고 하겠다.

그렇다면 중세시대의 ‘풍속’이란 무엇이고 ‘풍속논의’라는 것은 무엇을 의미하는가. 풍속 관념을 살펴보기에 앞서 보편이념과 그것으로 유지되던 중세 제국의 성격을 살펴볼 필요가 있다.⁷⁾ 주지하듯이 중세시대에는 문명권별로 어떠한 보편이념이 지배적 위치를 차지하고 사회 전역에 중요한 영향을 끼쳤다. 하지만 그렇다고 해서 그 지배가 모든 지역에서

4) 三浦佑之, 1995, 『古事記 日本書紀 風土記(古代文學講座 10)』, 勉誠社, 11쪽.

5) 桐本東太, 2010, 「『移風易俗』 原始」, 『アジアの文人が見た民衆とその文化』(山本英史 編著), 慶應義塾大學言語文化研究所.

6) 鷲尾祐子, 2008, 「漢代における風俗論と政治-『漢書』 『地理志』を中心に-」, 44쪽.

7) 본 글에서 보편이념의 의미는 유교, 가톨릭, 이슬람교와 같이 문명권별로 존재했던 주류적이고 지배적인 이념을 의미한다. 이 이념들은 제국의 지배·통치이념이었고 지역의 특수한 가치관을 초월하여 제국 각 지역의 정신세계를 지배했다. 그러한 점에서 주자학 또한 보편이념의 하나로 볼 수 있다. 보편적인 세계제국에 대해서는 후루타 모토오 지음, 박흥영 옮김, 2008, 『베트남의 세계사』, 도서출판 개신(吉田元夫, 1995, 『ベトナムの世界史』, 東京: 東京大學出版會), 19~21쪽 참조.

균일적이고 또한 철저하게 진행된 것은 아니었다. 중세제국은 帝都를 중심으로 구성되었으며, 이는 마치 전등 빛이 중심은 밝게 비추지만 멀어질수록 희미해지는 것과 같이 경계가 모호한 구조였다.⁸⁾ 따라서 주변부에는 각기 고유한 생활양식과 습속이 존재하고 있었다. 이 중세제국의 구조는 국가간 경계를 분명히 하고 균일적인 문화를 강조하는 근대 국민국가에 의해서 새롭게 해체·재편될 때까지 오랜 시간 확고한 위상을 가지고 있었다.

중세제국을 유지시켜 주었던 보편이념에 대한 연구는 그러한 점에서 무척 중요하다. 하지만 보편이념의 한 편에는 風俗이라는 영역이 있었다. 풍속은 매우 광범위한 의미를 갖는 용어로서 일반적으로 혼인제도와 같은 일상에서의 각종 습속을 포함하여 歲時風俗, 雜事, 衣服, 頭髮 등을 가리키는 의미로 사용되었다. 본 글에서는 이렇게 광범위한 풍속의 의미를 추상화하여 보편이념에 대비되는 의미에서의 지역의 고유성, 특수성을 의미하는 것으로 사용하였다.⁹⁾ 풍속에 대한 조선시대 당대인들의 정의를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

무릇 백성이 天地 가운데서 五常의 성품을 받아들여 그 강함과 부드러움, 느리고 빠름, 음성의 청탁, 살찌고 마른 것, 수고롭고 편안한 것 등이 水土의 풍기에 달려 있기 때문에 風이라고 한다. 좋아하고 싫어함, 취하고 버림, 움직임과 조용함, 물러남과 나아감, 생업과 취미라고 하는 것은 임금의 뜻과 욕구를 따르는 것이기 때문에 俗이라고 부르니 군자는 그것을 보고서 다스려짐과 다스려지지 않음을 징험한다.¹⁰⁾

8) 후루타 모토오 지음, 박홍영 옮김, 위의 책, 19쪽.

9) 본 글에서 의미하는 風俗은 理와 雅와 같은 이른바 ‘보편적인 것’의 상대편에 존재하는 俗의 의미로서 사용하였다. 그러한 점에서 그것이 함의하는 것은 매우 넓다. 현재 民俗 관념에 들어가는 내용들과 함께 俗禮와 같은 조선 고유의 禮 질서도 포함한다. 당시 사람들은 지역과 계층을 초월하여 ‘보편’이라고 믿은 것 이외의 것은 俗으로 규정하였으며, 본 글은 그러한 입장에서 俗을 풍속으로 정의하였다.

하늘을 일러 風이라고 하고 땅을 일러 俗이라고 한다. 夏后氏는 忠을 숭상하고 殷나라 사람들은 質을 숭상하고 周나라 사람들은 文을 숭상하였으니 이것이 風이다. 魯나라의 縫掖, 宋나라의 章甫, 吳越의 文身이 俗이다. 風과 俗 두 가지 것은 古今天下의 大闕이다. 그러므로 陳良은 楚나라 출신이라고 말하는 것이다. 또한 伯夷의 風이라고 말하는 것이다. 그렇다면 風에 얽매이지 않고 俗에 제한되지 않는 자는 오직 聖人인가! 賢者로부터 그 아래로는 風俗이라고 여전히 말한다. 비록 그러하나 하늘의 덕은 圓而動하고 땅의 덕은 方而靜하니 이 때문에 風을 옮기기는 쉬워도 俗을 바꾸기는 어렵다. 나는 唐虞의 뒤에 다시 三代가 있었다는 말은 들었지만, 아직 秦楚의 強悍이 변하여 齊魯의 예의가 되었다는 말은 듣지 못했다. 나는 동쪽 사람이다. 東俗은 가장 중화에 가까우나 오히려 익히고 배움에 있어서 항상 그 누추함을 근심했다.¹¹⁾

위 인용문은 각각 李種徽(1731~1797)와 徐有渠(1764~1845)가 내렸던 풍속에 대한 정의이다. 이 밖에 ‘百里에는 風이 같지 않고 千里에는 俗이 같지 않다’는 식의 정의도 있으며,¹²⁾ 風은 지배자의 교화적 영향을 俗은 인민의 습관을 의미한다는 정의도 있다.¹³⁾ 하지만 그 정의가 어떠한지 간에 풍속은 지역적, 공간적 특이성의 개념으로 인식되고 있었다. 그리고 그 특이성은 聖人이라는 보편적 이념의 구현자만이 오로지 자유로울 정도로 벗어나기 힘든 것이고 바꾸기도 어려운 것이었다. 이렇듯이 풍속에 대한 전통적인 관념은 말 그대로 ‘보편성’을 구현하는 聖人과는 구별되는 특수하고 이질적인 혹은 결여되고 편벽된 영역으로 인식되고 있었다.¹⁴⁾ 위 인용문 가운데 서유구의 언급에서 성인과 풍속을 대비한 부

10) 李種徽, 『修山集』 卷12 東史志 高句麗地理志 附新羅百濟.

11) 徐有渠, 『楓石鼓篋集』 卷2 洙上徐有渠準平 「不俗齋記」

12) 柳夢寅, 『於于集』 卷5 「免宴禮部再度呈文」, “大抵同文共軌 四海太平 霜露所被 孰不感化 而百里不同風 千里不同俗 區區習尚 不必強而同之也”

13) 고영진, 1989, 「15·16世紀 朱子家禮의 施行과 그 意義」, 『韓國史論』 21, 122쪽.

14) 다음 『風俗通義』의 서문에서도 이점은 확인된다. 『風俗通義』 序, “風者 天氣有寒

본은 본 글의 문제 설정과 관련하여 특히 주목할 필요가 있다. 성인은 풍속에 구애되지 않는, 즉 지역적 특수성에 구애되지 않는 존재였다. 이는 본 글이 주목하는 보편이념과 풍속의 대비적 관계를 설정하는 데 많은 시사점을 준다.

이처럼 풍속 관념은 그 안에 지역적, 계층적 비균질성이라는 특성을 가지고 있었다. 일정 지역과 일정 계층의 생활양식과 그 의미부여 방식이라는 풍속의 정의는 항상 풍속을 ‘~풍속’이라는 식의 용례로 사용하게 하였다. 보편이념이 지역과 계층을 초월하는 측면이 강했다면 풍속은 주로 지역과 계층의 영역으로 수렴되었다. 이처럼 풍속의 용례가 ‘특수적’이고 ‘지역적’인 의미로 사용되었던 것은 풍속 관념이 가졌던 관찰 대상으로서의 성격과 긴밀한 관련성을 가지고 있다. 풍속은 보편이념과의 갈등과 통합과정에서 자신의 의미들을 구체적으로 드러냈다. 또한 각기 개별적으로 존재하는 일상의 수많은 구성물들은 어떠한 일관된 관점과 시선에 의하여 ‘풍속’이라는 용어로 범주화되었다.

국가가 편찬한 地理志가 잡다한 지역의 사정들을 균등하게 기술하는 것이 아니라 일정한 기준에 의하여 해당지역 풍속의 선한 점과 악한 점을 지적하고자 하였던 것도¹⁵⁾ 중세 풍속 관념이 어떠한 보편적 기준에 의해서 관찰되는 과정으로부터 발생한 것임을 보여준다. 따라서 풍속 논의는 중앙의 통치를 위하여 부속된, 즉 觀風察俗, 移風易俗이라는 의미의 수동적인 것이었다. 그러한 점에서 중세 풍속 논의의 기본적인 목적은 ‘문화상대주의’가 아니라 移風易俗이라는 표현과 같이 어떠한 보편적 기준에

媛 地形有險易 水泉有美惡 草木有剛柔也 俗者 含血之類 像之而生 故言語歌謠異聲 鼓舞動作殊形 或直或邪 或善或淫也 聖人作而均齊之 咸歸於正 聖人廢 則還其本俗 尚書 天子巡守 至於岱宗 觀諸侯 見百年 命大師陳詩 以觀民風俗 孝經曰 移風易俗 莫善於樂 傳曰 百里不同風 千里不同俗 戶異政 人殊服 由此言之 爲政之要 辨風正俗 最其上也”

15) 鷲尾祐子, 앞 논문, 45~46쪽.

따라서 풍속을 바꾸는 것에 있었다.¹⁶⁾ 가령, 풍속이 지배층이 원하는 방향으로 가지 않을 경우 지배층은 자신들의 이념을 통하여 풍속의 선악을 재단하고 풍속을 자신들이 원하는 방향으로 견인하였다.¹⁷⁾

이러한 특성 때문에 풍속에 대한 연구는 중세시대를 이해하는 데 중요한 한 주제가 될 수 있다. 중세시대를 유지시켰던 보편이념 자체에 대한 연구도 중요하지만 보편이념의 주변에 존재했던 풍속에 대한 연구를 통하여 역으로 풍속을 관찰했던 視線인 중세 보편이념의 성격을 살펴볼 수 있기 때문이다.¹⁸⁾ 본 글이 주목하고자 하는 조선 후기 서인·노론의 풍속 관념에 대한 문제는 이러한 문제의식에서 출발하였다. 조선 후기 서인·노론의 풍속 인식은 사실 주자성리학의 그것에 기초하고 있었다. 그러한 점에서 주자성리학의 풍속관은 본 글의 논의에 중요한 전제가 된다.

주자성리학 속에서 풍속의 위치는 매우 모호했다. 中華와 夷狄, 君子와 小人, 雅와 俗 등 명확한 이원론을 표방하고 그것의 기준으로서 理라고 하는 보편적 원칙을 강조한 주자성리학 속에서 풍속은 과거 그 어느 때보다도 보편이념의 강력한 시선에 포착되고 규정되었다. 그러할 때 연원을 밝히기 힘든 각 지역의 생활습속은 어디에도 속하기 어려워 항상

16) 岸本美緒, 2002, 「『風俗』與歷史觀」, 『新史學』 十三卷 第三期, 5쪽.

17) 주영하, 2005, 「19세기 세시풍속에 대한 지식인의 인식」, 『19세기 조선, 생활과 사유의 변화를 엿보다』(한국학중앙연구원 편), 돌베개, 124쪽.

18) 이러한 관점은 사실 근대 민속학을 이해하는 데에도 도움이 된다. 예를 들어 일본의 대표적인 민속학자 柳田國男(1875~1962)의 민속학은 국민국가라는 새로운 정치이념과 긴밀하게 관련 맺고 있었다. 그의 작업은 일본적 고유성과 특수성의 발견으로 보이지만 사실 그 이면에는 새로운 근대 국민국가의 정치이념이 자리잡고 있었다(이에 대해서는 교야스 노부쿠니 지음·김석근 옮김, 2007, 『일본근대사상비판』, 역사비평사(子安宣邦, 2003, 『日本近代思想批判—國知の成立—』, 岩波書店), 25~76쪽 참조). 그 밖에 근대 조선, 중국, 일본의 민속학 발전은 각각 자신들의 목적과 이념에 따라서 다양한 형태를 보이기도 하였다(주영하, 2004, 「동아시아 민속학에서의 민족과 국가-20세기 초반을 중심으로-」, 『정신문화연구』 27-3(통권 96호)). 이처럼 풍속은 그것을 포착하고자 하는 시선에 따라서 다양하게 인식되었던 것이다.

논란의 중심에 서 있을 수밖에 없었다. 비록 程子가 義理에害가 되지 않는다면 지역의 풍속을 따를 것을 말했지만¹⁹⁾ 이는 어디까지나 의리에 해가 되지 않는다는 전제에서였다. 오히려 이 말은 성리학에서의 의리와 풍속이 갖는 긴장관계 혹은 풍속에 대한 의리의 우위를 잘 보여주었다. 이와 관련하여 朱熹(1130~1200)는 鄉里에 좋은 풍속이 없다고 탄식하기도 하였다.²⁰⁾ 실제로도 俗의 의미는 주자학이 등장한 宋代 이후 과거 시대보다 훨씬 부정적인 의미로 사용되었다.²¹⁾

송대 이전 俗의 의미 속에는 좋고 나쁨의 가치적인 판단이 깊이 개입되어 있지 않았던 반면에 송대 이후 俗의 용례와 의미에 미묘한 변화가 생기는 것은 송대 주자학 속에서 俗의 위상을 잘 보여준다. 俗은 점차 억압의 대상이 되어갔던 것이다. 여기에 대하여 중세 귀족사회를 극복하면서 등장한 송대 지식인들이 讀書人으로서의 특수한 삶을 위하여 기존 귀족들의 생활습속을 부정하고자 했던 입장이 俗 부정으로 나타났다고 보는 의견도 있다.²²⁾ 기존과는 다른 새로운 의식세계와 생활양식을 구축하고자 한 주자성리학으로서의 기존 풍속과 습속에 호의적일 수 없었다. 이는 본 글에서 살필 조선후기 서인-노론의 풍속 인식을 살펴보는 데에도 유효한 시각을 준다.

19) 『程子經說』 卷7 「論語說」, “程子曰 君子處世 事之無害於義者 從俗可也 害於義則不可從也”

20) 李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』 第二十輯 經史篇六 論史類二 風俗 「域中善俗辨證說」, “紫陽夫子之言 以鄉無善俗世乏良材爲嘆”

21) 吉川幸次郎, 1973, 「『俗』의 歷史」, 『吉川幸次郎全集』 第2卷, 筑摩書房, 245~249쪽.

22) 吉川幸次郎, 위의 논문, 246~247쪽.

II. 士林派의 矯俗 시도

東俗과 國俗으로 표현된 조선의 고유 풍속은 때로는 교정의 대상으로 인식되기도 하였고 때로는 오랜 관습이라는 이유로 그대로 인정되기도 하였다. 그 추이와 전개는 시대에 따라 다양한 변화를 가졌다. 우선 고려 시대에 元나라에서 高麗에 省을 설치하고 國俗을 변경시키려고 하자 고려 조정은 이에 놀라 그것이 옳지 않다는 의견을 피력하였다. 이때의 논리는, 고려는 중국과 다르니 고려의 고유 풍속을 지키면서 살게 해달라는 것이었다.²³⁾ 국속이 자신들의 자주성을 위하여 이용되었다.

이것과 맥락은 다소 차이가 있지만, 조선전기에도 중국과 구별되었던 조선의 특수성 문제에 대하여 깊이 의식한 흔적을 볼 수 있다. 이는 訓民正音과 『東國正韻』의 서문에서 잘 보였다. 이곳에서는 중국과 다른 조선의 특수성이 강조되고 있었다.²⁴⁾ 또한 15세기 유교의례의 시행과정에 보이는 國俗에 대한 탄력적인 생각도²⁵⁾ 이러한 전반적인 분위기와 밀접한 관련성을 가졌다. 물론 이 시기에 풍속에 대한 교정의 노력이 적극적이지 않았던 것은 아니다. 유교적 교화의 노력이 이루어지면서 세종대 『三綱行實』과 같은 교화서가 편찬되기도 하였다. 하지만 이는 윤리 도덕의 영역

23) 『高麗史節要』 卷24 忠肅王 庚午 17年.

24) 『訓民正音』, “國之語音 異乎中國 與文字不相流通 故愚民有所欲言 而終不得伸其情者多矣”; 申叔舟, 『東國正韻』 序, “蓋以地勢別而風氣殊 風氣殊而呼吸異 東南之齒唇 西北之頰喉是已 遂使文軌雖通 聲音不同焉 矧吾東方表裏山河自爲一區 風氣已殊於中國呼吸 豈與華音相合歟 然則語音之所以與中國異者理之然也 至於文字之音 則宜若與華音相合矣 然其呼吸旋轉之間 輕重翕關之機 亦必有自牽於語音者 此其字音之所以亦隨而變也”

25) 고영진, 1995, 『조선중기 예학사상사』, 한길사, 27~45쪽 참조.

에 아직 머물러있었으며, 민의 일상적인 생활을 적극적으로 규정하고자 하는 단계로까지는 진전되지 않았다.

國俗과 東俗이 본격적으로 교정의 대상으로서 문제가 되는 것은 16세기를 거치면서부터였다. 이 시기 새롭게 등장한 士林派는 조선의 고유한 풍속이나 습속에 내재해 있는 그들이 생각하기에 ‘夷狄의 흔적’이라고 할 수 있는 것들을 배격하고 그들이 보편적이고 이상적인 것으로 여겼던 주자학 중심의 유교문화를 조선에 적극 이입하고자 하였다.²⁶⁾ 사림과 지식인들은 昭格署, 女樂 등 그간 관행으로 여겨져 오던 오랜 습속들에 대하여 적극적인 비판을 수행하였고, 喪葬禮, 婚姻 등에서 古禮와 『朱子家禮』를 적용시키고자 하였다. 조선에서 국속의 커다란 변화가 시도된 것이다. 특히 이것은 일반 민인들의 일상적인 생활까지를 포함하는 것이라는 점에서 이전 시대와 구분되었다. 여기에는 기본적으로 조선 풍속에 대한 강한 불신이 자리하고 있었다.

예를 들어 鄭介淸(1529~1590)은 조선 사람들이 流俗을 따라 義理의 득실을 돌아보지 않는 점을 지적하였다.²⁷⁾ 그는 三代 시대와 같이 義理와 俗이 일치하던 때도 있었지만 후대에 내려오면서 義理와 俗이 동떨어져

26) 申欽, 『象村稿』卷55「春城錄」, “至于我朝 凡百文爲 一倣華制 彬彬可觀 而若夫巫佛祈祝 尙有夷俗 故祖宗朝自上如有疾病 則僧徒巫覡 誦經設禱於仁政殿上 且松岳神祠 尤極崇奉 神詞行禮後 巫女設宴 則開城留守入參 至於與巫女歌舞 恬不知怪 巫女往來神祠 所用什物 皆驛遞官供 及成廟朝 始用言者罷之 逮中廟朝 己卯年間 儒者進用 雖僅一歲 而國俗大變 自是之後 冠婚喪祭 稍稍式禮矣”

27) 鄭介淸, 『愚得錄』卷2「與思菴相公論駭俗說」, “夫俗者 人民所安習之爾也 三代之所安習者 純乎義理之正 所謂駭俗者 皆悖理之事也 春秋戰國之循習者 雖其人欲之流 而亦或有三代之遺風不循其俗者 或得或失 而秦則天理已滅 無可言者 漢唐之智力 或有假仁借義之習其見駭於一時者 有是有非 而五季則不見駭於俗者 皆隨俗習非之人也 至於宋之治教 萬目未盡舉 汚俗未盡變 當時士君子 或有見駭於俗而不見容於世者 是皆政有善不善而俗有美不美者然也 然則今之俗 三代之習耶 春秋戰國之習耶 漢唐之習耶 五季宋之習耶 士君子處心行事之際 一循流俗而不顧義理之得失 烏乎可也”

버렸다고 진단하였다. 그러면서 조선의 풍속은 과연 삼대의 풍속인가, 춘추전국의 풍속인가, 한당의 풍속인가, 오대·송나라의 풍속인가 하며 물었다. 이러한 생각은 조선의 현 풍속에 대한 강한 불신에서 기인했다. 그는 주자학을 통하여 조선의 현 풍속과 습속을 교정하고자 하였던 것이다.

李珥(1536~1584)의 「節序策」(『栗谷全書拾遺』卷5)이라는 글은 16세기 사림파가 시도한 풍속 교정 노력의 중요한 예시가 될 수 있다. 이이는 「절서책」이라는 글을 통하여 세시풍속에 대한 사람들의 당시 입장을 정리하였다. 이이는 이른바 지금 ‘名節’이라는 것은 風俗의 와전에서 나왔고 遊觀하는 자는 혹 人心의 사치함에서 나왔으니 모두 先王의 가르침에 부합할 수 없다고 하여 세시풍속 전반에 대하여 부정적인 입장을 보였다.²⁸⁾ 그에게 중요한 것은 보편이념이라고 할 수 있는 義理였다. 그는 의리에 부합하면 비록 三代之의 제도가 아니라도 가하지만 의리에 부합하지 않는다면 惑世誣民의 바탕이 될 뿐이라고 하였다.²⁹⁾ 이는 앞서 程子が 언급한, ‘풍속이 의리에 해가 되지 않는다면 용인할 수 있다’는 것에서부터 훨씬 나아간 사유로서 풍속이 의리에 근거하지 않으면 교정해야 한다는 적극적인 논리였다.

이이는 세시풍속들을 구체적으로 열거하면서 그것이 과연 올바른 것인지도 되짚었다. 가령, 이이는 寒食의 그네 타기가 君心과 國事를 방탕하고 문란하게 만들고 夷狄의 습속을 닮은 것이라고 비난하였다.³⁰⁾ 또한

28) 李珥, 『栗谷全書拾遺』卷5 「節序策」, “其所謂名節者 或出於風俗之訛 其所以遊觀者 或出於人心之侈 其能盡合於先王之教耶”

29) 李珥, 『栗谷全書拾遺』卷5 「節序策」, “苟其所尚 合於義理 則雖非三代之制 猶之可也 如或不合於義理 則不過爲惑世誣民之資耳 烏足取哉”

30) 李珥, 『栗谷全書拾遺』卷5 「節序策」, “寒食 所以悲子推也 而因爲節序 節有進退而氣候必應 故去冬至百五 或百四 或百六 卽有疾風甚雨 則三日寒食 此之謂也 杏酪棗饊之設 則習俗之偶然耳 鞦韆之戲 則始於北狄 所以習輕趨也 自齊桓伐山戎 始傳中國 寢以成風 每於寒食 士女競習 以至明皇伴仙之戲 終使君心日蕩 國事日紊 事不師古 乃效戎狄 何足道哉”

사월 초파일 燃燈이 갖는 불합리성을 지적하였고, 오월 오일 단오도 중국 荊楚 지역의 풍속일 뿐이니 오늘날의 도라고 할 수 없다고 하였다.³¹⁾ 그는 先王之制와 風俗之訛·人心之侈를 명확히 구분하였고, 先王之 道로 풍속을 바꾸고 인심을 바로 잡아야 한다고 하였다.³²⁾ 그에게 선왕의 도에 근원하지 않은 일체의 세시풍속은 도덕적으로 결함 있는 것이었으며 따라서 교정되어야 하는 것이었다. 이러한 태도는 당시 사림과의 풍속에 대한 관점을 잘 보여주었다. 그는 선왕의 도를 통하여 현 시속을 교정하고자 한 것이다.

이와 관련하여 趙憲(1544~1592)의 『東還封事』도 주목된다. 『동환봉사』는 조헌이 1574년(선조 7) 명나라 神宗의 생일을 축하하기 위하여 質正官으로 중국을 다녀온 뒤 조선의 제도와 문물, 풍속을 교정하고자 하는 의도에서 마련된 상소문으로 당시로서는 급진적인 내용을 담고 있었다. 그는 명나라의 제도를 그대로 遵行해야 한다고 하였고 이에 대해 宣祖는 풍속의 다름을 말하며 반대하였다.³³⁾ 다음과 같은 주장은 조헌이 가졌던 풍속 교정의 노력을 잘 보여준다.

대저 중원의 의관제도는 간략해서 마련하기가 쉬울 뿐만 아니라 지금과 같이 천하의 제도가 같은 때에는, 雲南과 貴州 같은 곳은 京師에서 만 리

31) 李珥, 『栗谷全書拾遺』 卷5 「節序策」, “四月八日 世稱瞿曇生日 西域有浴佛之齋 我國有燃燈之會 不過諂於非鬼而已 其後漸成弊俗 懸燈痛飲 瀾漫不收 彼呼旗之戲 尤可笑也 而前朝世主亦有臨視之者 豈不惑哉 一胡生日 於我何與 而乃爲名節耶 五月五日 屈沈汨羅 楚人哀之 投飯競渡 此則荊楚一隅之俗耳 不足爲今日道也”

32) 李珥, 『栗谷全書拾遺』 卷5 「節序策」, “執事所問節序之際 民間之俗 愚旣略陳矣 何者出於先王之制 何者出於風俗之訛 何者出於人心之侈耶 愚以爲先王之制 不過使人觀天時之變 感物理之遷 孜孜爲善 欽若昊天而已 豈若後世之或佞仙佛 或恣遊宴者哉 苟能遵先王之制 以革風俗 以正人心 則唐堯之敬授人時 不越乎是矣”

33) 趙憲, 『重峯集』 卷4 「東還封事跋」(安邦俊 撰), “先生先上八條疏及質正錄一篇 以爲我國當一遵明制 先王批曰 千百里外 風俗不同 若不揆風氣習俗之殊 而強欲效行之 則徒爲驚駭之歸 而事有所不諧矣 於是 先生知言不用 不敢更上後十六條疏”

가 훨씬 넘게 떨어져 있어 일찍이 오랑캐의 지역이었는데도 大小 男女가 모두 華制를 따릅니다. 하물며 우리나라는 京師에서 4천 리도 채 떨어지지 않아 실은 五服諸侯와 다를 바가 없는데 남녀의 의관은 부끄러운 것이 많 습니다.³⁴⁾

조헌의 주장이 급진적인 것은 의관제도와 같은 일상적인 생활풍속을 전면적으로 교정하고자 한 것에 있다. 아울러 그는 조선의 編髮에 대해서도 부정적이어서 오랑캐의 두발과 비슷하다고 언급하였다.³⁵⁾ 아마도 이러한 주장들은 중국의 발전된 문물을 목도한 후 낙후된 조선의 현실을 반성하면서 나온 것이라고 생각한다. 이를 통하여 그가 조선의 생활풍속을 바꾸어보고자 하였고 전형적인 移風易俗의 풍속관을 가지고 있었음을 알 수 있다.

16세기 사림파의 이러한 矯俗의 주장은 유학이념, 구체적으로 말하면 주자성리학을 통하여 조선의 풍속을 교정하고자 하는 노력이었다. 이는 민간 풍속의 면면들을 분석하고 관찰하여 근거 없고 사치스러운 풍속들을 조정하고 폐지하고자 하는 행위였다. 또한 이것은 주자성리학을 민간의 생활 곳곳에까지 확장하려는 것으로 사림파들이 가지고 있었던 주자성리학에 대한 확신과 자신감을 잘 보여주었다. 이러한 의식의 배후에는 禮制를 준수하지 못할 때 조선의 풍속은 곧장 夷狄의 그것으로 전락될 것이라는 위기 의식이 있었다.³⁶⁾

한편, 그들의 이러한 문제의식과 연동하여 정치적인 문제도 주목할 필요가 있다. 앞서 간략히 언급하였듯이 풍속의 외연은 상당히 넓었다. 국속, 동속으로 규정되었지만 그렇다고 해서 국속, 동속이 그 안에 균질

34) 趙憲, 『東還封事』 先上八條疏 「貴賤衣冠」

35) 趙憲, 『東還封事』 先上八條疏 「貴賤衣冠」

36) 李珥, 『栗谷全書』 卷27 「擊蒙要訣」 祭禮章 第七, “今俗多不識禮 其行祭之儀 家家不同 甚可笑也 若不一裁之以禮 則終不免紊亂無序 歸於夷虜之風矣”

적인 내용을 갖는 것도 아니었다. 이러한 성격을 갖는 국속 가운데에는 분명히 미신적인 것이나 이적의 습속으로 보이는 것도 있었지만 반드시 그렇게만 판단할 수 없는 풍속들도 상당수 있었다. 그리고 설사 주자학적 관점에서 다소 문제가 되는 부분이 있다고 하더라도 오랫동안 민간에 있어 온 풍속에 굳이 이단성을 문제삼기 어려운 점도 있었다. 따라서 기존 집권층에 의해서 많은 부분이 용인되었고 받아들여졌다. 그러한 상황에서 기존 풍속에 대한 사림파의 적극적인 교정노력은 그 풍속을 공유했던 훈구파와 같은 기존 사회 세력을 적대시하고 억압하는 결과를 만들어 낼 가능성이 있었다.³⁷⁾

물론 이 시기 矯俗에 대한 주장만 있었던 것만은 아니었다. 李滉(1501~1570)은 교속에 대하여 다소 온건한 모습을 보였고,³⁸⁾ 曹好益(1545~1609)의 경우처럼 사안에 따라 從俗을 주장한 이들도 있었다.³⁹⁾ 또한 중국과 다른 조선의 특수한 상황이 강조되기도 하였으며,⁴⁰⁾ 李廷龜(1541~1600)과 趙瀾(1579~1655)은 풍속에 따른 家禮의 탄력적인 적용이 필요함을 주장하기도 하였다.⁴¹⁾ 이것은 당시 풍속 문제를 둘러싼 다양한 의견들

37) 16세기 사림파에 의해서 등장한 『朱子家禮』로 대표되는 의례 체계는 조선전기 만들어진 『國朝五禮儀』의 古禮에 대한 불철저성을 비판하면서 의례철차와 그 수행에 있어 주도권을 얻어갔다. 『주자가례』는 단순한 禮書를 넘어 사림파의 정치 이념을 상징하는 것이었다. 그러한 점에서 『주자가례』를 『국조오례의』의 우위에 두고 『국조오례의』를 비판하는 것은 결국 『국조오례의』로 대표되는 예적 질서와 그것에 기대어 온 인적 그룹들의 정치적·사회적 권위를 손상시키는 일이 될 수 있었다(고영진, 1995, 『조선중기 예학사상사』, 한길사, 61쪽).

38) 黃宗海, 『朽淺集』 卷2 「答金沙溪書」, “但退溪以前 禮文全然廢壞 世俗狃於所習 退溪生於其時 不敢斷然據古而矯俗 故其在論禮之際 必皆斟酌古今 俾不至駭俗”

39) 曹好益, 『芝山集』 卷2 「答鄭清允」, “今以眇然一後生 且未窺古人之藩籬 而自以爲能守古道 能知禮意 而擱然獨廢千百年之遺俗 抑亦不自量矣 且程張之時 只有寒食及朔日兩祭而已 設有此四祭 其必從俗無疑 不然則朱子於重午中元等節祀 何以力拒南軒而一一從俗乎 其于廟于墓雖不同 而從俗則一也 矧如新安舊俗 烹豕喚福 其鄙俚亦甚 而猶且從之乎 故曰事之無害於義者 從俗可也”

40) 『明宗實錄』 卷17, 明宗 9年 9月 27日(乙丑).

41) 李廷龜, 『四留齋集』 卷7 「題家禮後說」; 趙瀾, 『浦渚集』 卷26 「家禮鄉宜序」

을 보여준다고 하겠다.

풍속은 그 사회를 지배하는 보편이념에 의해서 평가되고 규정되는 성격을 가졌다. 그러한 점에서 보편이념과 풍속의 관계를 살펴보는 것은 보편이념의 성격을 이해하는 데 중요하다. 보편이념이 풍속에 대해서 어떠한 방식으로 대처하였는지는 보편이념의 성격 문제와 깊은 관련성이 있는 것이다. 조선전기에는 중국과 다른 조선의 특수성이 인식되다가, 16세기에 오면서 사림파에 의해서 본격적으로 矯俗의 문제가 대두하였다. 물론 從俗의 중요성을 언급한 이들도 부분적으로 있었지만 일반적인 추세는 교속이었던 것으로 보인다. 이 과정에서 기존 정치세력과 적지 않은 갈등이 있었다. 이러한 사람과의 矯俗 노력은 이후 국가권력을 장악했던 西人-老論 정치세력에게로 계승되는 측면이 강했다.

Ⅲ. 西人·老論의 풍속인식

國俗에 대한 교정이 다시 크게 논의되는 것은 17세기 丙子胡亂 이후 宋時烈(1607~1689) 등에 의해서였다. 이 시기 조선의 지식인들은 儒敎의 冠婚喪祭禮 등의 중요한 禮制를 일상생활에 좀더 철저히 적용시키기 위하여 노력하였다. 『朱子家禮』의 광범위한 보급은 이를 잘 보여준다. 金長生(1548~1631), 兪榮(1607~1664), 李緯(1680~1746), 李宜朝(1727~1805) 등에 의해서 『家禮註說』, 『家禮源流』, 『家禮增解』, 『家禮輯覽』, 『四禮便覽』 등의 형태로 『주자가례』 연구가 계속해서 나왔다. 이것은 『주자가례』를 ‘化民成俗의 책’⁴²⁾이라고 한 것에서 알 수 있듯이 일상생활 속에서 일어나는 많은 상황들을 『주자가례』의 예법에 맞추어 교정하기 위함이었

다. 여기에는 明清交替 이후 중화문명에 대한 위기의식이 상당 부분 작용하고 있었음은 재론의 여지가 없을 것이다.

집권층이었던 서인-노론 지식인들은 국가의 고유 풍속에 대하여 대체로 부정적인 입장을 보였다. 풍속은 고래로 용인의 대상이면서 동시에 억압의 대상이었다. 풍속에 대한 지식인들의 입장이 달라지는 것은 각 시대에 따라 여러 가지 이유가 있지만, 일반적으로는 풍속인식의 주체가 갖는 정치이념과 정치적 힘에 많은 부분 의지했던 것으로 보인다.⁴³⁾ 그러한 점에서 볼 때, 집권층으로서 서인-노론에게 국가의 고유 풍속은 기본적으로 교정의 대상이었다. 명청교체 이후 조선만이 중화의 제도를 혼자 지켜나가고 있다는 그들의 사유는 집권층으로서 이상적인 것으로 여겼던 宋代의 유교의례를 더욱 철저히 조선에 구현해야 한다는 인식으로 이어졌다.

그러할 때 그들은 자연히 國俗에 대하여 더욱 엄격하게 대응하였다. 국속을 변경하고자 하는 당위의식과 정치적 힘이 그들에게 내재해 있었던 것이다. 송시열이 “조선의 풍교는 오로지 程子, 朱子를 숭상하여 麗俗을 一變시켰으니 주자가 당대에 있었다면 얼마나 칭도했겠는가”⁴⁴⁾라는 말은 이러한 맥락에서 나왔다. 하지만 이 과정에서 적지 않은 혼란과 갈등이 생겨났다. 이상적이라고 생각하는 중국의 유교의례와 조선의 국속 사이에는 적지 않은 차이가 있기 때문이었다. 이러한 차이를 보여주는 대표적인 사례로서 禮訟이라든가, 宋時烈과 尹拯(1629~1714) 사이에 있었던 婚姻을 둘러싼 의견차이 문제를 들 수 있다.

송시열은 예송에서 『國朝五禮儀』, 『經國大典』 등의 조선전기에 정해진 국가의례보다는 『禮記』, 『儀禮』 등 중국 古禮에 입각한 禮制를 우선시

42) 金長生, 『沙溪遺稿』 卷10 語錄 宋時烈錄, “夫家禮 乃化民成俗之書也”

43) 이에 대해서는 桐本東太, 앞의 논문, 54~56쪽 참조.

44) 宋時烈, 『宋子大全』 卷137 「麗史提綱序」, “我朝風教 專尙洛建 一變麗俗 使當朱子之世 則其所稱道 又當如何 而謂今日又以爲如何也”

하였고, 婚姻 제도에 있어서도 중국의 가부장적 습속을 전적으로 수용하고자 하여 사촌지간이라도 姓이 다르면 혼인이 가능하다고 하였다.⁴⁵⁾ 그는 母族·妻族을 중시하는 것은 조선에 있는 夷風이라고 규정하면서 夷俗을 좇을 수 없다고 하였다.⁴⁶⁾ 이를 놓고 보면 송시열은 『禮記』, 『儀禮』, 『家禮』로 대표되는 그가 생각하는 이상적인 의례를 가지고 조선의 오랫동안 이어져온 습속을 교정하고자 한 것임을 알 수 있다. 그가 집에 거처할 때 華制를 준용하여 풍속을 점차 변화시키고자 했다는 기록은 그의 이러한 입장을 잘 보여준다.⁴⁷⁾

이와 관련하여 소론, 남인 측의 인식은 송시열과 다소 차이가 있었다. 그들은 조선의 고유 풍속을 존중하고자 하는 입장을 일부 가졌던 것이다. 근기남인 李瀾(1681~1763)은 宋時烈이 긍정한 내외 4촌끼리의 혼인에 대해서도 적극적으로 반대하였다. 그는 中表婚에 대해서 반대하였고 반대의 근거로서 箕子의 遺制를 들었다. 중표혼 문제는 송시열이 동성결혼 폐지와 함께 내걸었던 주요 사안이었고 이익이 이에 대해서 분명한 반대의 의사를 펴는 것은 그러한 점에서 중요한 의의가 있다.

45) 宋時烈, 『宋子大全』 卷51 「答金延之 丁巳六月十一日」, 「異姓義親 以華制言之 則當無問遠近 而東俗則雖八九寸之外 猶且驚怪 惟巨室大家之好古者 謹於同姓 而不必拘於異姓之親 漸成風俗 則雖稍近而亦不爲嫌矣」; 같은 책 卷107 「答金魯源 己酉三月七日」, 「貫異而姓同者 東俗不嫌通婚 得罪禮法深矣」; 李緯, 『陶菴集』 卷11 「答俞展甫」, 「中國於異姓 雖至親輒結姻 此固重本宗之義 東俗不能然 六七寸之間 亦多持疑 誠過矣」

46) 宋時烈, 『宋子大全』 附錄 卷17 語錄 崔慎錄 上, 「先生之再從孫霽錫問曰 李打愚翔有處女云 疇弟不可議婚乎 先生曰 豈其然乎 李之婦翁 疇之祖母從兄弟也 李之妻疇之父 異姓再從兄弟也 以中原觀之 業已爲路人也 路人而可以不婚乎 霽錫曰 人言中國人近屬婚姻 其俗然也 我國之人 雖疏屬 猶不嫁娶 亦其俗然也 婚姻從俗 道理亦然 此言何如 先生曰 國有夷風 重母族妻族 故有是言也 夷俗何必從也」 송시열의 조선 혼인풍속에 대한 이러한 관점은 조성산, 2004, 「宋時烈의 性理學 이해와 現實觀」, 『韓國史學報』 17, 95~98쪽 참조.

47) 宋時烈, 『宋子大全』 附錄 卷18 語錄 崔慎錄 下, 「先生慨然有意於唐虞三代之風 而立朝則以尊攘爲急務 居家則以遵用華制爲變俗之漸」

우리나라 풍속은 母族을 親厚하여 本親에 건주어 혼인하지 아니한다. 그 까닭은 무엇인가? 살펴보건대, 商頌에 “有媿이 바야흐로 커지니 帝가 그 아들을 세워 商을 만들어냈다”고 하였으니, 생각하건대 殷나라가 천하를 차지하게 된 것은 母家의 힘이였다. 이 때문에 三代는 숭상하는 것이 바뀌어 殷이 地統을 얻었으므로 歸藏의 易은 坤을 첫머리로 삼은 것이니 이는 坤의 도가 증함을 이르는 것이요, 易의 순서가 坤을 으뜸으로 삼는다는 것은 아니다.⁴⁸⁾

中表 사이에 결혼하는 것은 선왕의 제도가 아닌 듯하다. … 우리나라는 異姓 친척 사이에 4대 안에는 서로 혼인하는 것을 부끄럽게 생각하니, 이는 아름다운 풍속이다. 우리나라가 箕子의 遺敎를 숭상하고 따른 것을 여러 가지로 증험할 수 있으니, 이는 또한 殷 나라 제도가 전해 와서 없이지 않은 것인 듯하다. 중간에 王氏의 亂行은 新羅 朴·昔·金 시대의 풍속을 인습한 데에 불과했고, 마을에서 다 같이 행하던 풍속을 모두 바꿀 수 없었던 것은 백성들이 지키는 바가 있었기 때문이다.⁴⁹⁾

이익의 제자 안정복도 증표혼에 대하여 논하면서 중국의 증표혼이 잘 못되었음을 지적하였다.⁵⁰⁾ 이 문제에 대해서는 尹拯, 鄭東愈(1744~1808)와 같은 소론 측에서도 조선의 국속과 어긋나는 점을 들어 비판하였다. 윤증은 從姊妹가 姑婦 사이가 되고 父子가 서로 同堂亞壻가 되며, 兄弟가 亞壻가 되고 妻男·妹夫가 동시에 되는 것을 예의로는 무방할지 모르나

48) 李漢, 『星湖僊說』 卷25 經史門 「婚禮」

49) 李漢, 『星湖僊說』 卷10 人事門 「中表婚」

50) 安鼎福, 『順菴集』 卷4 「答李景協書 己丑」, “婚禮不娶同姓 周人立法 而舅甥之國迭相爲婚 未知當時戚屬遠近之如何 而中國後世 中表之婚 藉此而爲之 以姑姊妹之子而相與爲婚 豈無悖義瀆倫之嫌耶 程朱是後來聖人 禮義宗主 而席延年爲伊川姊婿 其子彥正又爲伊川女婿 其女爲明道之子婦 此卽中表婚也 伊川長女適李偲早死 此女爲偲繼室 此果無嫌耶 此猶古矣 到朱子時 禮文愈覺明明白白 而勉齋李輅爲朱子孫女婿 是又何也 我國外姓 講族不婚 此義之正 無可改評”; 安鼎福, 『順菴集』 年譜, “四十五年己丑 先生五十八歲 八月 與貞山書 論中國中表婚之非”

今俗은 大禁으로 삼고 있음을 지적하였다.⁵¹⁾ 정동유 또한 이 사실들을 언급하면서 異姓近寸 사이에 서로 통혼하지 않는 것은 우리나라의 돈후한 풍속인데, 이 美風을 헐어버리고 일방적으로 중국의 풍속을 좇으려고 하는 것이 과연 옳은 일인지 모르겠다며 송시열의 주장을 무리한 것이라고 비판하였다.⁵²⁾

물론 송시열 등 노론의 입장에 대해, 그들이 풍속을 전적으로 교정하고자 했다는 것으로만 해석할 수는 없다. 그것은 처음부터 불가능한 일이었다. 본 글에서 의미하는 것은 상대적으로 그들이 더욱 풍속을 적극적으로 교정하고자 하였다는, 예컨대 『주자가례』의 좀더 철저한 시행을 의도했다는 점이다.⁵³⁾ 이와 관련하여 소론, 남인 인물들은 조선 국속에 대해서 노론보다는 비교적 관대한 입장을 가지고 있었다. 구체적으로 『주자가례』의 시행에 대해서 가졌던 그들의 입장을 정리해보면 다음과 같다. 申翊聖(1588~1644)은 지금의 講禮는 朱氏를 모범 삼지만 國俗이 같지 않고 古今이 마땅함을 달리하니 가문마다 禮를 달리하여 마치 三代가 損益하여 변하지 않는 것이 없는 것과 같다고 하였다.⁵⁴⁾ 또한 尹宣舉(1610~1669)는 家禮를 기본으로 하면서도 時俗이나 情理도 어느 정도 인정하고

51) 尹拯, 『明齋遺稿』 卷23 「答鄭夏鎮」, “所示從姊妹之爲姑婦 父子之爲同堂亞壻 以俗情言之 似爲未安 而禮義則恐無所妨 未知如何 蓋亞壻之稱 只言於同生 而無稱於四寸以外者矣 第念兄弟之爲亞壻 妻姊妹夫之互爲者 亦於禮義無妨 而今俗以爲大禁 若或有之 則大以爲譏議云 此等處俗情 亦似難擺脫也耶 且孤陋見聞不廣 須更加詢問 而商量處之 如何” 조성산, 앞의 논문(2004), 97쪽 참조.

52) 鄭東愈, 『晝永編』, “若其異姓近寸之不相通婚 自是我國美俗 其敦厚忠朴之義 於此可見 則必欲毀此美風 自謂從華俗者 實未知其可也” 정동유의 이러한 관점에 대해서는 조성산, 2005, 「玄同 鄭東愈(1744~1808)와 『晝永編』에 관한 연구」, 『韓國人物史研究』 3, 259~261쪽 참조.

53) 송시열도 구체적인 예의 실행에 있어서는 절충적인 입장을 보이고 있었다. 이에 대해서는 김남이, 2006, 「17세기 사대부의 주자가례에 대한 인식과 상·제례」, 『정신문화연구』 29-2(통권 103) 참조.

54) 申翊聖, 『樂全堂集』 卷6 「奉先品節序」, “今之講禮 孰不法朱氏 國俗之不同 古今之異宜 則不免於家各異禮 三代所以損益 而有不得不變者”

있었고⁵⁵⁾ 朴世堂(1629~1703)은 당시 사대부들이 주자서에 나오는 것이라고 맹목적으로 숭상하려는 것에 대해서 비판적으로 지적하였다.⁵⁶⁾ 朴泰輔(1654~1689)는 지나친 矯俗은 예의 근본 정신을 잃어버리는 것이라고 하였다.⁵⁷⁾ 이러한 모습은 李宗城(1692~1759)에게서도 보였는데, 그는 東俗을 존중하고자 하는 입장을 가져 家禮의 항목들을 유연하게 적용하고자 하였다.⁵⁸⁾ 남인 李象靖(1711~1781)도 유연한 입장을 보였다. 그는 古禮가 아니더라도 東俗이 의리에 해가 되지 않는다면 矯俗을 잘한 것이라고 반드시 말할 수는 없다는 의견을 피력했던 것이다.⁵⁹⁾

송시열의 입장은 이후 老論 계열의 지식인들에 의해서 계승되었다.⁶⁰⁾ 韓元震(1682~1751)의 경우 從俗의 중요성을 한편으로 인정하였지만 그의 從俗은 어디까지나 義理之所當從者를 좇는 것이었지 義理의 可否를 묻지 않고 오로지 풍속만을 좇는 것은 아니었다.⁶¹⁾ 즉, 의리에 해가 되지

-
- 55) 도민재, 2010, 「기호학과의 『주자가례』 수용양상」, 『국학연구』 10, 527~531쪽.
- 56) 朴世堂, 『西溪集』 卷18 簡牘, “告辭爲主 今不知何人爲當 只依虛卒時爲之 似可 近日念及趁此際立後 以便諸節 而事嫌太遽且迫 故不敢爲意耳 焚紙事 來示正得之常笑 今人不知皂白 只偶見朱書中有此節 以爲不當廢之禮 效而爲之 中國之俗 不止焚黃一事 如紙錢等物所以贈送冥路者甚多 東俗何嘗有此 而獨此一事 越古禮而違學擧也”
- 57) 朴泰輔, 『定齋集』 卷20 「禮疑叢話」, “君子行禮 非徒駭俗之是懼 苟不顧自己力量 而惟欲矯俗而返古 則只此一心非禮矣 雖所行者是 亦失其所以爲禮之本矣”
- 58) 李宗城, 『梧川集』 卷15 家範 祭 具饌, “善乎朱子之言曰 泥古則濶於事情 循俗則無所品節 自夫燕器代以祭器 常饌易以俎肉 事神之禮 亦用時食 家禮之文 多取魏公祭式 溫公書儀 … 俗尙代殊 食品殊變 我國之禮 當用東俗之時食 今謂一從家禮 不用濕麵 而用餅饅頭以爲麵食云 則豈不濶於事情乎 此余所以竊取先賢之所論 妄有裁定 而取舍之間 自不免僭汰之誅 此爲悚息”
- 59) 李象靖, 『大山集』 卷25 「答金道彥直甫景蘊(宗發)弘甫(宗燮)喪禮問目 壬午」, “朝夕上食 扱匙正筋之節 家禮無之 然愚意既有饋奠 則扱匙正筋 所以象生時飲食之儀 行之恐無害也 家禮虞卒練祥 並無其文 然豈可以此而不行邪 點茶 今人例以進水代之 故有澆飯之節 果非古禮 然東俗學皆行之 若無害義則不必以矯俗爲高也”
- 60) 老論 李緯의 『四禮便覽』이 현실의 상황보다는 禮의 원칙을 강조했던 것은 이의 증거라고 할 수 있다. 이에 대해서는 이승연, 1999a, 「朝鮮朝 禮學史에 있어서 『四禮便覽』의 위치」, 『동양예학』 3, 104쪽 참조.

않는다면 종속할 수 있다는 것으로 강조점은 풍속보다 오히려 의리에 있었다. 다음은 그의 이러한 입장을 잘 보여준다. 그는 지역의 고유풍속을 존중한다는 주자학의 기본 취지를 인정하면서도, 바꿀 수 있다면 東俗을 교정해야 한다고 하였다. 그는 부인의 머리를 다루는 항목에서 다음과 같이 말했다.

진실로 편발을 바꾸어髻로 하여 중화의 제도를 좇아 夷狄의 누추한 舊習을 씻어버린다면 어찌 아름답지 않겠는가! 그러나 編髮의 제도는 본래 東俗에서 나와 행해진 지 수천 백 년이 되었다. 人情이 이미 편안하게 여겨 갑자기 변화시키는 것은 어렵다. 만약 그것을 변화시키고자 한다면 반드시 君相의 존엄함으로써 명령을 내린 연후에 바야흐로 변화시킬 수 있을 것이니 형세상 필부의 천한 자가 변화시킬 수 있는 것이 아니다. 자신의 힘으로 이미 국속을 변화시킬 수 없다면 또한 좇을 따름이다. ... 혹자가 말하기를, “그렇다면 笄禮는 또한 행할 수 없는가?” 하니 내가 말하기를, “그렇지 않다. 우리나라 丈夫들은 모두 冠禮를 행하니 부인이라고 해서 어찌 홀로 행하지 않을 수 있겠는가! 만약 계례를 행하고자 하면 또한 마땅히 중화의 제도를 준행해야 한다. 비록 갑자기 국속을 바꿀 수는 없지만 이것을 보존하여 계기로 삼아 그 제도를 잃지 않게 한다면 옛 것을 좋아하는 君相이 미래에 모범 삼기를 바랄 수 있을 것이다. 이는 곧 또한 夫子가 禮를 사랑하여 存羊한 뜻이다.⁶²⁾

두발에 대한 논의는 청나라의 辮髮 문제와 관련하여 당시 무척 예민하게 다루어진 사안이었다. 명칭교체 이후 조선에서 두발에 대한 많은 논의가 이루어졌던 것은 이것이 갖는 상징성 때문이었다. 한원진은 가능하

61) 韓元震, 『南塘集』 卷24 「家禮從俗」, “家禮所謂從俗者 亦從其義理之所當從者 非不擇義理之可否 而苟於從俗而已也 蓋大易所謂同而異 明道所謂苟無害於義理 從俗可也者也”

62) 韓元震, 『南塘集』 卷24 雜著, 「婦人髻」

다면 華制의 준행을 주장하였다. 조선의 두발풍속은 원래 編髮(=辮髮)이 중심이었다.⁶³⁾ 이에 대해 宋時烈, 尹鳳九(1681~1767) 등은 변발을 夷狄의 습속으로서 부끄러워하면서 華制를 권하였다.⁶⁴⁾ 다음 任憲晦(1811~1876)의 편지도 이 문제를 둘러싼 논의를 담고 있다. 임헌회의 문인 李寅陽(1828~1886)은 변발은 檀君 이래의 오래된 습속이므로 이미 고유 풍속을 이루어 夷狄의 제도라고 볼 수 없다고 하였지만, 임헌회는 송시열의 언급을 들어 夷狄의 제도라고 다음과 같이 반박하였다.

辮髮(=編髮)에 대해서 당신께서는 단군부터 비롯되어 東俗을 이루었다고 말씀하셨습니다. 공자께서 노나라에 거처하실 때 縫掖을 하시고 송나라에 거처하실 때 章甫를 하셨던 것을 인용하여 불가할 것이 없다는 것으로서 가르쳐 주셨습니다. 비록 이 설은 그럴 듯하지만 東國은 원래 東夷였으니 단군부터 비롯되어 마침내 동속을 이루었다고 하여 오랑캐의 제도가 아니라고 하는 것은 아마도 잘못된 의견이라고 생각합니다. 이러한 까닭에 尤翁(=宋時烈)은 변발을 오랑캐의 습속이라고 여겨 童髻를 처음부터 행하였고 말년에는 부녀 또한髻를 하게 하셨습니다. 屏溪(=尹鳳九) 또한 우리나라 문물은 중화와 다를 바가 없는데 유독 이 변발의 제도만을 고치지 않고 있으니 탄식할 만하다고 하셨습니다. 대저 어찌 兩賢이 단군부터 비롯되어 東俗을 이루었다는 것을 몰라서 이와 같이 말씀하셔겠습니까!⁶⁵⁾

이인양은 편발을 중화와 이적이라는 이원론을 떠나서 인식해야 한다

63) 編髮은 辮髮을 의미한다. 이에 대해서는 김삼수, 1975, 『辮髮攷』, 『동양학』 5, 532쪽 참조.

64) 宋時烈, 『宋子大全』附錄 卷18 語錄 崔慎錄 下, “國內婦人及童子未冠者之辮髮皆胡俗也 先生家童子之雙紒而不辮髮者 業已久矣 晚來又令婦人 皆從華制而作髻爲首飾 不以駭俗爲嫌 蓋純用華夏 盡變夷風 馴致比屋可封之俗者 實先生志也”; 尹鳳九, 『屏溪集』卷14 「與權亨叔」, “我東婦女辮髮上髻 本稱胡俗 重峯先生東還封事已言其韃胡之俗 … 聞尊家欲行華髻 極可喜”

65) 任憲晦, 『鼓山集』卷7 「答李寅陽」

고 한 데 반해서 임헌회는 편발을 이적의 습속이라고 엄격히 규정하고자 한 것이다. 그들 사이에는 조선의 고유 풍속을 바라보는 데 중요한 이견이 있었던 것이다. 이외에도 宋能相(1710~1758) 또한 編髮을 夷狄의 습속으로 의심 없이 규정하였고,⁶⁶⁾ 宋文欽(1710~1752) 또한 편발의 누추함을 제거하여 華夷의 분별을 바로 해야 한다고 하였다.⁶⁷⁾ 하지만 이러한 편발에 대한 노론 측의 태도는 이익의 다음과 같은 언급과는 대조적인 것이었다.

婦人の 編髮은 오래되었다. 禮에는 副·編·次가 있다. 檀君 원년에 또한 백성들에게 編髮蓋首하도록 가르쳤다. 신라에 이르러 美髮繚首하고 고구려에서는 髻髻하여 오른쪽 어깨에 내리고 나머지 모발은 아래로 하였다. 백제에서는 결혼하지 않은 자는 編髮하여 머리 위에 두어서 한 갈래로 장식하였고 결혼한 사람들은 나누어 두 갈래로 하였다. 삼국은 비록 차이가 있었지만 그 근원은 檀君에서 비롯된 것이며 箕子는 이를 변경시키지 않았다. 나는 일찍이 동방의 折風笠은 반드시 章甫의 유제일 것이라고 생각하였으니 또한 婦人の 髮飾이 부·편·차의 類와 같은 것이 아닐지 어찌 알겠는가! 남자가 이미 俗을 면치 못해서 절풍림을 한다면 부인의 상투도 夷風이라고 하여 반드시 변경시키려 해서는 안 된다. 君子의 行禮는 變俗을 구하지 않음이 이와 같은 것이다.⁶⁸⁾

이익은 당시 논란이 되었던 단군 이래의 編髮 문제에 대하여 논하면서 이것이 『周禮』의 副·編·次와 같은 종류일 것이라고 추측하였다. 그러면서 부인의 편발을 夷風이라고 하여 변화시키려 하면 안 된다고 주장

66) 宋能相, 『雲坪集』 卷5 「答或人」, “大抵夷服之中 編髮爲甚 苟其一變而上下通行 舉國中無一編髮之民 則陽復之漸 何等大事”

67) 宋文欽, 『閒靜堂集』 卷7 「婦人服飾攷」, “夫將欲盡祛辮髮之陋 一正華夷之分”

68) 李漢, 『星湖全書』 卷12 「與鄭汝逸論農圃問答 甲子」(이 자료는 이승연, 1997, 「南溪朴世采의 예학에 관한 試論」, 『韓國의 哲學』 25, 16쪽 각주 39)에서 참조함).

하였다. 다른 곳에서도 그는 『文獻通考』를 인용하여 신라, 고구려, 백제의 부인들 머리모양이 비슷하며 옛날 殷나라 제도라고 하였다.⁶⁹⁾ 이익 이외에도 그의 제자였던 尹愔(1741~1826)는 編髮은 被髮과 다르며 이는 단군의 커다란 업적이라고 하였고,⁷⁰⁾ 李種徽 또한 編髮盖首를 단군의 커다란 업적으로 인식하였다.⁷¹⁾ 이러한 태도는 노론의 교속적 태도와는 현격하게 달랐다고 하겠다.

나아가 이익은 조선의 고유한 折風笠에 대해서도 殷나라의 유제일 것이라고 생각하였다. 그러면서 『朱子家禮』에서 幅巾과 深衣를 사용하고자 한 것에 대해서 다음과 같이 비판하였다.

우리나라는 맨 먼저 箕子의 교화를 입어 예의의 나라가 되었다. 기자는 은나라 사람이다. 은나라는 흰색을 숭상했던 까닭에 우리나라 사람들은 지금에까지 옷은 반드시 흰옷을 숭상하니 그 유래가 있는 것이다. 또한 折風笠도 은나라의 관이 아니었는지 어찌 알겠는가? ... 우리나라 풍속이 흰빛을 숭상하여 千萬歲 동안 변하지 아니하니 어찌 그 관이 은나라의 유물이 아니겠는가? 『家禮』에는 幅巾과 深衣를 사용하였다. 그러나 幅巾은 東京에서 시작되었으므로 애초에 옛 제도가 아니며, 우리나라 풍속에 맞지 않아 반드시 쓸 용도가 없다. 深衣는 반드시 폭이 넓은 布를 써야만 되는데 우리나라의 布는 폭이 넓지 않아 많은 경비가 들어 간 연후에 얻을 수 있다. 孔子가 魯나라에서는 逢掖을 입고 宋나라에서는 章甫를 입은 것은 時俗을 따른 것이다. 이미 笠子를 폐지하지 않고자 한다면 어찌 반드시 深衣를 꼭 입어야만 하겠는가?⁷²⁾

69) 李滉, 『星湖僿說』 卷6 萬物門 髮髻, “按文獻通考 新羅婦人美髮繞首 句麗髻垂右肩 百濟則分兩道 大抵相類而都只爲殷之遺制 今俗婦女 必爲髮髻 兩道繞首 屈其尾插於右 以其纓垂之恰與卷蠶有旗之語吻合 盛世風采宛如”

70) 尹愔, 『無名子詩稿』 冊六 「詠東史」 其五, “與堯並立聖神如 制度儀文化日舒 編髮餘風殊被髮 大經先立教民初(檀君戊辰元年 唐堯二十五年也 教民編髮盖首)”

71) 李種徽, 『修山集』 卷11 「東史本紀」 檀君本紀, “於是檀君乃教民編髮盖首 始有君臣男女之分 飲食居處之節”

이익은 조선의 시속이 殷나라 箕子에서부터 유래한 것임을 말하였다. 앞서 中表婚, 編髮 문제에서 볼 수 있듯이 그에게 조선의 풍속과 기자는 긴밀한 관련성을 가졌던 것이다. 이 문제와 관련하여 다음 尹拯의 문인이었던 姜再恒(1689~1756)의 언급은 주목할 필요가 있다. 조선은 중국과 풍기가 다르니 어찌 중국과 같은 통치방식으로써 다스릴 수 있겠느냐는 말에⁷³⁾ 반론을 펴면서 다음과 같이 대답하였다.

東方이 비록 궁벽한 곳에 있지만 殷太師가 範疇八政의 다스림으로 후세에 교화를 펼쳤으니 지금에 이르러 名儒가 배출되었고 학자라고 불리는 자들은 모두 孔氏와 禮義를 존송하며 중국을 존중하고 이적을 물리치고 왕도를 귀히 여기고 패도를 친히 여기는 도를 아니 그 풍속의 아름다움은 중화에 비길 만하며 四方의 諸夷들이 미칠 바가 아니다.⁷⁴⁾

강재항의 위 언급은 조선의 풍속에 영향을 끼친 기자의 의미를 강조하고 있는 것이다. 실제 노론에 비해 상대적으로 소론과 남인 사이에서 箕子에 대한 논의들은 적극적으로 개진되었다.⁷⁵⁾ 특히 李瀾과 그 제자들은 이에 대해서 적극적인 의견을 개진하고 있었다. 安鼎福은 『東史綱目』에 箕子의 遺制들을 열거하였다.⁷⁶⁾ 이것은 星湖學派가 정리하고 인식한

72) 李瀾, 『星湖僿說』 卷14 人事門「祭器祭服」

73) 姜再恒, 『立齋遺稿』 卷16 「政務私議(一)」, “議者曰 東西異宜 南北異治 越南薊北 土俗迥別 況吾東方之地 隔海萬理 風氣與中國殊異 豈可以中國之治治之乎 不如因其俗而爲之制 保其國而安其民 策之上也”

74) 姜再恒, 『立齋遺稿』 卷16 「政務私議(一)」

75) 箕子 인식에 대해서는 다음 논문들을 참조할 수 있다. 김문식, 1997, 「18세기 후반 徐命膺의 箕子 認識」, 『한국사학사연구』, 나남출판; 김문식, 2000, 「18세기 후반 順菴 安鼎福의 箕子 인식」, 『韓國實學研究』 2; 김문식, 2008, 「星湖 李瀾의 箕子 인식」, 『退溪學과 韓國文化』 33; 조성산, 2009b, 「조선 후기 소론계의 古代史 연구와 中華主義의 변용」, 『歷史學報』 202, 59~66쪽.

76) 安鼎福, 『東史綱目』 附錄 上卷 下 雜說「箕子遺制」. 여기에서 안정복은 大冠, 白衣, 婦女들의 首飾을 열거하였다.

기자 문화의 유제로서 주목할 필요가 있다.⁷⁷⁾

소론, 남인의 경우에도 명청교체 이후 노론과 같이 ‘조선이 중화’라는 조선 중화주의를 개진하였지만 그들은 기자의 교화를 주자학보다 상대적으로 더욱 강조함으로써 노론과는 다른 면모를 보였다.⁷⁸⁾ 조선 고유 풍속을 논하는 것에 있어서도 소론, 남인의 경우 이미 기자의 교화로 인해서 조선 고유 풍속은 중화의 면모를 갖추고 있으므로 노론의 주장처럼 지나친 矯俗은 불필요하다는 입장을 보였다.⁷⁹⁾ 곧 이는 자국 풍속은 오래 전부터 기자의 교화를 통하여 ‘夷狄性’을 탈각하였으므로 존중될 수 있다는 입장으로 정리할 수 있으며 그들이 국속, 동속으로 표현된 조선의 고유 풍속에 신뢰를 가질 수 있었던 이유였다. 이러한 주장은 사실 조선의 古俗을 중화의 혼적으로 설정하는 것이었다. 이것은 노론과 분명한 입장 차이를 보이는 대목이다.

그들이 이러한 입장을 가졌던 이유는 다음과 같은 정치적인 이유도 암묵적으로 있었던 것으로 보인다. 노론이 주자학을 지나치게 강조하고 이를 매개로 國俗을 교정하고자 함으로써 다른 정치 사회 세력을 견제하

77) 箕子에 대한 이러한 태도는 일본의 지식인들이 가졌던 泰伯에 대한 태도와 비교된다. 일본에서도 泰伯皇祖說을 통하여 자국 문화의 중화성에 자부심을 갖는 풍조가 있었다. 공자가 至德을 허여한 태백이 일본에 와서 皇祖가 되었다는 설이다. 江戸時代에 이러한 주장을 다시 활발히 펼치는 주자학자 林羅山이었다. 林羅山이 태백에 대해서 우호적인 입장을 가지고 그를 일본의 기원으로 설정하려고까지 한 것은 태백이 文身과 被髮을 했지만 孔子가 至德을 인정하였다고 하는 것이 주요한 이유였다. 문신과 피발은 이적의 습속인데 이러한 이적의 습속을 하고서도 공자로부터 지덕을 허여 받았다는 사실은 일본 주자학자들에게는 매우 고무적인 일이었다. 이것은 薙髮을 할 수밖에 없었던 자신의 입장을 변호하고 나아가 일본이 가지고 있었던 여타 풍속의 夷狄性을 상쇄시키는데 중요한 명분이 될 수 있었다(와타나베 히로시(渡辺浩) 지음, 박흥규 옮김, 2007, 『주자학과 근세일본사회』, 예문서원, 70~71쪽).

78) 이 부분에 대해서는 조성산, 앞의 논문(2009b), 59~66쪽 참조.

79) 箕子를 통한 조선 고유 풍속의 긍정적 인식에 대해서는 李瀾의 예학을 분석한 이승연, 1999b, 「다시 읽혀지는 『朱子家禮』-星湖 李瀾의 禮論을 중심으로-」, 『동양예학』 2, 73~74쪽 참조.

고 문화적으로 억압하고자 했다면 정치권력에서 소외되어 있었던 소론과 남인 세력은 이러한 노론의 문화적 지배에 저항하기 위해서 東俗과 國俗에 옹호적인 입장을 가질 수밖에 없었다. 국속이라는 말에는 오랜 관례라는 의미가 내재되어 있었고, 이것은 사족층의 전통적 권위와 연관되어 자신들을 보호해주는 데 중요한 역할을 할 수 있었기 때문이다. 앞서 소론, 남인계 학자들이 『주자가례』의 지나친 준행에 반대하여 시속을 강조하고, 특히 이익이 中表婚, 編髮 문제에 대해서 반박한 것은 노론의 입장을 암암리에 겨냥한 것으로 볼 수 있다.

한편, 한원진, 임헌회에게서 보이는 矯俗의 태도는 朴胤源(1734~1799)에게도 보였다. 박윤원은 사월 초파일 불교행사에 대해서 매우 적대적이었으며,⁸⁰⁾ 冠禮, 親迎, 時祭를 사대부가 반드시 해야 할 예제로 규정하였고 子婦의 冠禮에 중국의 髻制를 사용하였다.⁸¹⁾ 이 가운데 주지하듯이 親迎은 중국의 예속으로서 조선 고유의 率媿婚俗과는 다른 것이었다. 이것은 사대부가에서조차 제대로 시행되지 못하였고 왕실에서만 주로 실시되었다.⁸²⁾ 冠禮도 마찬가지로 조선에서는 잘 시행되지 않았다.⁸³⁾ 喪祭禮는 비교적 잘 시행되었던 데 비해서 冠禮와 婚禮는 잘 시행되지 못했고, 박윤원은 이점을 지적한 것이다. 박윤원은 진실로 華夷之辨에 엄격하다면 어찌 因襲에 편안할 수 있겠는가 하였다.⁸⁴⁾ 그는 교속에 강한 의지를 보였다.

80) 朴胤源, 『近齋集』 卷24 雜著「治道大綱」, “浴佛日懸燈 東俗之陋也 不變此俗 則非所以闢佛教也”

81) 洪直弼, 『梅山集』 卷38 「近齋朴先生墓誌銘 并序」, “禮有不可不行者三 冠禮親迎時祭是已 自朝家定爲法令 俾士大夫行此三禮 罔敢或違 則漸可以復古而敦俗矣 每以東俗髻制爲陋 爲文而辨之 及冠子婦 用皇朝髻制”

82) 친영제도에 대해서는 한용복, 2007, 「朝鮮時代 親迎制度的 전개과정」, 『중앙법학』 9 참조.

83) 배상현, 1991, 「《朱子家禮》와 그 朝鮮에서의 行用過程」, 『東方學志』 70, 248쪽.

84) 朴胤源, 『近齋集』 卷22 「髻說」, “苟嚴於華夷之辨 則其肯安於因襲乎”

19세기 들어서면서 노론 측의 풍속 문제에 대한 대응은 더욱 적극적이고 예민해져 가는 추세를 보였다. 여기에는 다양한 원인들을 들 수 있겠지만 민간 풍속의 급격한 변화와 함께 西學 등 서양문명의 도래 등으로 인해서 주자성리학으로 더 이상 사회통치가 어려워지는 상황이 반영되어 있다고 보아야 할 것이다. 洪直弼(1776~1852)은 流俗이 儒學을 怨讐처럼 여긴다고 하면서 流俗이 세속에 害가 되는 것은 異端보다 더 심하다고 하였다.⁸⁵⁾ 그는 풍속과 유학을 적대적인 관계로서 인식한 것이다. 이러한 측면에서 다음 田愚(1841~1922)의 말은 노론 지식인들의 풍속에 대한 입장이 어떠한 이론적 기초 위에서 있었는가를 잘 보여주었다.

程明道는 일찍이 禪客이 삭발하고 胡服을 입은 것을 배척하였다. 明儒는 國俗은 각각 다른 것이라는 이유를 들어 程子の 지나친 편벽됨을 병통으로 여겼다. 아아! 선비된 자가 理의 是非를 논하지 않고 단지 風俗의 同異만을 논하니 이것이 모두 夷狄이 되어도 부끄럽다고 여기지 않는 이유이다. 대저 拜上은 春秋 시기 세속에서 이루어진 것인데 공자는 그것을 예에 위반된다고 여겼고 鳩舌은 남방의 풍기에서 나온 것인데 孟氏는 그것을 나무랐다. 두 聖人된 자가 또한 편벽된 것을 면하지 못한 것인가! 지금 사람들은 임금을 겹주고 어미를 시해하고 스승을 배신하는 것을 夷狄을 좇는다고 하고 부모를 버리는 것을 喪中에 出仕한다[起復]고 말하면서 작은 일로 여기고서 이상한 것으로써 생각하지 않는다. 이는 또한 단지 俗만을 논하고 理를 논하지 않은 죄이다. 지금 천하는 夷狄으로 변해가고 있다. 그 君臣父子夫婦의 윤리에 있어서 다시 도리로서 말하는 자가 없는 까닭에 우리나라의 흉도는 서로 이어서 그것을 본받고서 마침내 항상된 것으로 여긴다. 아아! 이루 다 탄식할 수 있겠는가! 學人은 안중에 단지 한 개의 理字만을 보아야만 하고 발 아래에는 단지 한 개의 理字만을 밟고 있어

85) 洪直弼, 『梅山雜識』卷2, “流俗之視儒學 如仇讎 覓疵索垢 靡所不至 其所以害世教者 有甚於異端 在吾道爲穀下之羌戎”

야만 한다. 기타 利害·風俗·時勢와 같은 類는 일절 가슴에 담아 둘 필요가 없다. 그러한 연후에 배움에 거의 가까워질 것이다.⁸⁶⁾

전우는 明儒가 언급한 ‘國俗은 나라마다 다른 것이다’라는 문화상대주의적 입장을 비판하면서 理를 적극 강조하였다. 그는 利害, 風俗, 時勢와 같은 것들은 고려하지 말고 오로지 理에만 착목해야 함을 말하였다. 이는 절대적으로 고정적인 이치, 즉 기준이 존재한다는 생각으로 그는 자연히 풍속의 同異 문제에 대하여 보수적으로 대응하였다. 다음과 같은 언급도 이와 관련하여 주목된다.

晦菴 선생이 말하기를 오직 古를 배우고 今을 끊어 하지 않아야 한다고 말씀하셨으니 古는 義에 합치되는 것을 말한 것이요, 今은 俗을 따르는 것을 말한 것이다. 程子是 『傳燈錄』에서 千七百人이 削髮하고 胡服을 입은 것을 일러 한 명의 현명한 자도 없다고 여겼다. 후에 (程子를) 拘儒라고 나무라면서 대개 그 나라의 풍속이 그러할 따름이라고 하는 경우가 있었는데 이는 커다란 오류이다. 越나라 동쪽 軫沐之國은 아비가 죽으면 곧 어미를 업고서 버리면서 귀신의 처와는 함께 살 수 없다고 하며 胡北의 姑射之國은 친척이 죽으면 시체를 강에 버리면서 水仙이라고 하니 이것은 진실로 그 풍속일 따름이다. 하지만 이러한 것들을 또한 좇을 수 있겠는가! 세상에 이른바 현명한 자라도 이와 같은 경우가 많다. 이는 슬퍼할 만한 일이다. 吾儒法門은 風俗의 異同을 물어서는 안되고 단지 義理의 是非를 논해야 하며 까닭에 먼저 義를 정밀하게 해야 한다. 義가 마땅히 이와 같다면 心境의 보존된 바, 말하는 바가 邦家の 가르치는 바, 다스리는 바와 하나됨이 모두 이와 같은 것이니 이를 明德新民의 學이라고 하는 것이다.⁸⁷⁾

그는 義理와 風俗의 관계를 대립적으로 설정하면서 吾儒法門은 風俗

86) 田愚, 『艮齋集』 前編 卷8 「答李熙敬 丙申」

87) 田愚 『艮齋集』 後編 卷11 「書答金斗瑛 辛酉」

의 異同을 물어서는 안되고 단지 義理의 是非만을 논하여야 한다고 말하였다. 그들은 정형적인 유학의 행동규범을 설정해 두고 이를 민간풍속과 대립되는 지점에서 파악하였던 것이다. 그가 華制와 夷俗을 명확히 구분한 이유도 여기에 있었다. 전우는 華制와 夷俗을 명확히 구분하고 요즘 사람들이 從衆, 時中을 빌미로 夷俗을 따르려고 함을 통렬히 비판하였다.⁸⁸⁾ 물론 이러한 입장은 19세기 서양의 침탈이 본격화되는 상황에서 전우가 인식한 유교 문명 전반에 대한 위기의식을 감안해야 하겠지만, 노론 학맥의 기본적인 관점을 반영하고 있다고 할 수 있다.

이러한 의리와 풍속을 대립적인 관점에서 파악하는 것은 禮(=理)와 人情, 風俗을 결합하여 유연한 풍속인식을 갖고자 했던 일부 시도들과는 대조를 보였다. 예컨대, 伊藤仁齋(1627~1705)는 高遠한 것이 아닌 卑近한 것에 道가 있다고 말하면서 俗이 곧 道이며 俗 이외에 다시 道라는 것은 없다고 하였다.⁸⁹⁾ 俗에 대한 긍정적인 입장이 강조되고 있는 것이다.⁹⁰⁾ 이러한 인식에는 풍속은 同異로서 판단하는 것이지 옳고 그름의 문제가 아니라는 생각이 전제되어 있었다. 淺見綱齋(1652~1711)는 “각각의

88) 田愚, 『良齋集』 前編續 卷4 「從衆時中辨 乙巳」

89) 吉川幸次郎·清水茂, 1971, 『伊藤仁齋 伊藤東涯』 日本思想大系 33, 岩波書店, 601~602쪽; 渡辺浩, 2010, 『日本政治思想史』, 東京大學出版會, 143쪽.

90) 정치권력을 갖지 못했던 일본의 주자학자들은 교정이 사실상 불가능했던 자국의 고유풍속을 그대로 인정할 수밖에 없었다. 그러면서도 자신들의 주자학적 정체성을 지키기 위하여 일본 고유풍속을 그대로 인정할 수 있는 從俗의 논리를 적극 만들어냈다(이에 대해서는 다음 글들을 참조할 수 있다. 와타나베 히로시(渡辺浩) 지음, 박흥규 옮김, 앞의 책, 148~165쪽, 192~207쪽; 이승연, 1993, 「日本の『朱子家禮』 수용과정에 관한 一考察」, 『韓國의 哲學』 21; 田世民, 2010, 「아사미 케사이 [淺見綱齋]와 『주자가례』」, 『국학연구』 16). 주자학은 특성상 앞서 언급했듯이 지역의 고유 풍속과 충돌할 소지가 처음부터 많았다. 理와 理의 구현인 禮는 사람들의 일상생활을 일정한 틀로 강제하였다. 그러할 때 주자학적인 예는 일본에서 오랫동안 행해진 불교적 습속, 토속의 관행 등과 정면으로 충돌하게 되는 것이다. 그러한 충돌을 완화시키기 위한 일환으로 從俗의 논의가 일본 주자학자들 사이에서 활발히 수행되었다.

土地風俗에 따라 경계를 이룬 곳은 한 곳 한 곳이 각각의 하늘을 받들고 있기 때문에 각각이 하나의 천하이므로 서로 尊卑貴賤의 차이가 없다⁹¹⁾라고 언급하였던 것이다. 이는 앞서 전우가 吾儒法門은 風俗의 異同이 아닌 義理의 是非만을 논해야 한다는 논리와 정면으로 대립한다. 따라서 노론의 보수적 지식인들에게 민간의 풍속 그 자체는 주목되기 어려웠으며 조선의 풍속에서도 불순하다고 인식한 夷狄의 면면들이 유독 강조되었다. 예를 들어 대명의리론을 적극적으로 주장하였던 成大中(1732~1812)은 조선의 고유 습속에 내재해 있는 羅麗制度의 문제점을 지적하였던 것이다.⁹²⁾

풍속에 대한 논란은 주자학을 수용하는 과정에서 그 철저함을 어느 정도까지 밀고 갈 것인가를 놓고 벌어진 피할 수 없는 논쟁이었다. 주자학자들은 조선 고유 俗禮와 風俗에 대해서 호의적일 수 없었다. 그들이 조선 고유 풍속의 이적성을 강조한 이유는 여기에 있었다. 이 지점에서 주목되는 사실은 그들이 주장한 華制, 엄밀하게 말해서 주자학적인 제도 문물은 다시 노론의 ‘고유한 풍속’이 되고 있었다는 점이다. 그들은 보편적 가치라고 주장하였지만, 이미 그것은 다시 노론의 습속이라는 특수성의 영역으로 옮겨갔다. 노론은 주자학적 의례로 여타 계파와 계층의 기존 풍속을 교정하고 억압하였다. 여기에는 사실 송시열이 해석한 禮說의 경우가 적지 않았다는 점에서⁹³⁾ 송시열이 해석한 주자학적 의례라고 할 수도 있을 것이다. 이것은 그들이 갖는 矯俗의 정치성을 잘 보여준다. 그들은 자신들과 다른 조선의 고유 풍속들을 주변화시킴으로써 자신들이 ‘보편’임을 강조하였던 것이다.

91) 이 글은 『靖獻遺言講義』에 실려 있는 것으로 와타나베 히로시(渡辺浩) 지음, 박홍규 옮김, 앞의 책, 75쪽에서 재인용함.

92) 成大中, 『淸城集』 卷5 「送徐侍郎浩修以副价之燕序」, “我國制度 多襲羅麗之故 衣冠固飾矣 而猶未純於華制”

93) 이승연, 앞의 논문(1999a), 103~104쪽.

明清交替 이후 조선, 일본, 베트남, 심지어 만주족에서까지 자국 중화주의를 내걸고 자국의 고유한 문화와 풍속을 미화하는 경향이 만연하고 있었다. 이는 자국 문화와 풍속에 내재되어 있는 중화성을 강조함으로써 자국이 고래로부터 중화문명을 가졌음을 말하기 위함이었다. 이는 중화의 개념을 재해석하고 ‘지역성’을 새롭게 발견하는 것을 통하여 가능하였다.⁹⁴⁾ 조선후기 서인·노론의 풍속에 대한 관점은 16세기 사림파의 矯俗이념을 계승하는 측면이 강했다는 측면에서 이 시기 동아시아의 일반적인 경향과는 달랐다. 가령, 『주자가례』에 대한 대응만을 놓고 볼 때 일본과 베트남에서의 가례는 각 나라의 고유 풍속과 적절하게 타협하는 형태로 변용되었다.⁹⁵⁾ 앞서 언급했듯이 소론, 남인들도 비교적 유연한 자세를 보였다. 이 시기 서인·노론이 보여준 『주자가례』 준수의 철저함은 당시 동아시아 유교 문화권 전체에서 볼 때, 무척 예외적인 현상이었다. 이것은 아마도 일본과 베트남의 주자학자들과는 달리 서인·노론이 정치권력을 가졌던 집권층이었던 것에도 일부 기인한다고 생각한다.

94) 명청교체 이후 자국 중화주의의 형성과 지역성의 발견에 대해서는 조성산, 앞의 논문(2009a), 185~210쪽 참조. 새로운 중화 관념의 형성에 대해서는 조성산, 2009c, 「18세기 후반~19세기 전반 對淸認識의 변화와 새로운 중화 관념의 형성」, 『韓國史研究』 145, 75~86쪽 참조.

95) 일본과 베트남의 家禮 수용과정에 대해서는 다음 논문들을 참조할 수 있다. 田尻祐一郎, 1983, 「瀨齋·強齋と『文公家禮』」, 『日本思想史研究』 15; 田尻祐一郎, 1986, 「瀨齋·楊齋と『文公家禮』」, 『文藝研究』 113; 이승연, 앞의 논문(1993); 吾妻重二, 2010, 「일본의 『주자가례』의 수용과 보급과정」, 『국학연구』 10; 吾妻重二, 2010, 「日本における家禮の受容-林鵞峰『泣血余滴』, 『祭奠私儀』を中心に」, 『東アジア文化交渉研究』 3; 嶋尾 稔, 2010, 「ベトナムの家禮と民間文化」, 『アジアの文人が見た民衆とその文化』(山本英史 編著), 慶應義塾大學言語文化研究所; 嶋尾 稔, 2010, 「베트남의 『주자가례』 수용과 보급과정」, 『국학연구』 10.

맺음말

그 동안 풍속 논의의 성장은 중세의 해체와 근대의 상징이라는 관점에서 주로 인식되어왔다. 조선후기 다양한 풍속 논의의 성장 또한 이러한 맥락에서 이해되었다. 그 과정에서 풍속 논의의 성장 배후에는 실학과 서민문화의 발달이 주요한 요인으로서 인식되었다. 이러한 의견을 대체로 따른다고 하더라도 이것으로만 풍속 논의의 성장을 설명할 경우, 중세시대 풍속이 가졌던 다양한 의미들을 놓칠 수 있다. 그러한 이유 때문에 기존 연구에서는 풍속논의의 성장과 관련하여 公安派가 주목되기도 하였고, 동아시아의 공통된 문화현상으로서 紀俗詩, 樂府體가 갖는 의미들이 조명되기도 하였다. 하지만 이에 더하여 풍속 논의의 성장에는 이것으로 채 소급되지 않는 다양한 측면들이 내재해 있었다.

중세시대의 풍속은 보편이념의 외부에 존재하는 것으로서 비균질적이었고 스스로 자신을 규정할 수 없는 존재였다. 따라서 풍속의 정의 또한 쉽지 않다. 풍속은 흔히 國俗, 東俗이라는 용어로 등장하였고 지역성, 주변성을 포함하여 민인들의 오래된 생활양식, 습속 등을 총괄적으로 가리키는 의미로 사용되었다. 본 글은 풍속 자체가 아닌 풍속을 바라보는 시선에 대해서 살펴보고자 하였다. 풍속을 바라보는 시선은 곧 중세 보편이념의 그것을 의미하며 조선에서는 주자성리학이었다.

본 글은 이러한 문제의식에서 우선 주자학에서 바라보는 풍속 논의를 살펴보았다. 조선전기 조선의 특수성이 용인되다가, 16세기 이래 사림파에 의해서 『朱子家禮』가 보급되면서 조선의 고유 풍속을 교정하고자 하는 노력이 적극 이루어졌다. 이 과정에서 적지 않은 사회적 갈등이 노정

되었다. 이후 이러한 관점을 계승한 것은 서인-노론 일파였다. 주자학적 이원론, 즉 中華와 夷狄, 君子와 小人, 雅와 俗 등에 포섭되지 않는 풍속이라는 영역이 만들어지기는 쉽지 않았다. 程子가 理에 害가 되지 않는 경우에는 풍속을 따를 수 있다고 말했지만, 사실 理에 害가 되지 않는 풍속은 주희가 향리에 좋은 풍속이 없다고 한 것처럼 그렇게 많지 않았다. 그들이 국속, 동속에 기본적으로 우호적일 수 없었던 이유이다.

특히 이것은 집권층으로서 그들이 갖는 정치권력의 행사와 밀접한 관련성을 가지고 있었다. 時俗으로 상징되는 반대세력들을 주자학적 정치이념의 행사를 통하여 억압할 수 있는 것이다. 俗의 同異를 논하지 말고 義理의 是非를 논해야 한다는 것은 그들의 가장 본질적인 입장이었고 그들의 정치이념을 잘 보여주었다. 이러한 그들의 입장은 동아시아 전체를 놓고 볼 때에도 매우 독특한 위상을 가지고 있었다. 이것은 다른 나라와는 달리 주자학자가 학문과 정치권력을 장악하였기에 가능할 수 있었다고 생각한다.

조선의 지역적인 國俗은 주자학자들에 의해서 억압되었다. 서인-노론으로 대표되는 주자학자들은 그들이 생각하기에 보편적이고 이상적인 것이라고 생각하는 理的 질서로서, 구체적으로는 송대의 예법질서로서 국속을 교정하고자 하였다. 그들은 풍속이 의리에 害가 되지 않는다면 용인될 수 있다는 것에서 더욱 나아가 풍속은 반드시 의리에 근원해야 한다는 사유로 나아갔다. 본 글은 조선후기 주자학과 풍속의 관계성을 살펴보기 위하여 서인-노론의 풍속 인식과 그 연원으로서 사림파의 풍속에 대한 입장을 정리하였다. 노론 지식인들은 의리를 풍속보다 우위에 두었으며 이는 자국의 고유 풍속에 대해서 전반적으로 부정적인 입장을 갖게 하였다. 특히 19세기 들어서 이러한 입장은 더욱 강고해졌다. 이는 동아시아 유교권 안에서 볼 때 특이한 현상이었다.

Abstract

Recognition of Folk Lore taken by Seoin and Noron in the latter half of Joseon Dynasty and its origin

Cho, Sung-San

The folk lore in the middle ages was deemed as distracted or unfocused and identified to be a being that was unable to prescribe itself as a being that remained outside universal ideology. The folk lore generally meant lifestyle, folkways, etc of the people as well as locality and circumambieny. In this study, the purpose of this article was to examine the way that they saw the folk lore, not the folk lore itself. The way that they saw the folk lore boiled down to that of universal ideology in the middle ages, which was Neo-Confucianism in the Joseon Dynasty.

To look into issues related to folk lore in which Neo-Confucianism held, I have paid attention to viewpoint of custom held by Seoin-Noron in the latter half of Joseon Dynasty in this study. It was difficult that the field of 'folk lore' that was not included in the category of the dualism of Neo-Confucianism, that is, Sinicentrism and Babarianism, noble man and common man, and elegant and vulgar, could be created in the Neo-Confucianism. That's way they couldn't but hold positions favorably against their own folk lore.

In particular, it was closely related to exercise of their political power that they held as ruling class. The ruling class could successfully oppress opposition

* HK research professor, Research Institute of Korean Studies, Korea University

parties represented by contemporary folk lore through exercising their political ideology based upon Neo-Confucianism. It was their essential position that they should only discuss whether the folk lore has any moral value or not, but they wouldn't need to discuss whether folk lore is similar or not, which showed clear point of their political philosophy. This kind of their position held a unique stance when looking further into the map of whole East-Asia.

Key Words : Folk lore, Seoin(The Westerners), Noron(The Old Doctrine Faction), Universal Ideology, Chu Hsi's Family Rituals, Neo-Confucianism, Locality