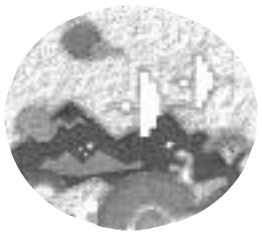

六禮 문답

여섯가지 생활 예절에 관한 것이면 무엇이든 물어보세요.
아는대로 대답해 드립니다.

족당과 호칭⑩

■부당夫黨

여자가 시집가서 지아비를 얻음에 따라 생기는 인척입니다. 그런데 이러한 인척은 이혼을 하였을 때 그 관계가 소멸되는 특성이 있습니다. 부당父黨과 모당母黨은 나의 어머니와 아버지가 이혼을 하여 남남이 되더라도 그 관계에 변함이 없습니다. 그러나 내가 결혼을 함으로써 생기는 부당夫黨과 처당妻黨의 관계는 이혼을 함에 따라 소멸하게 되는 것입니다.

• 지아비

여자의 배우자 남편으로서 통칭은 부夫라 합니다. 남에게 말할 때 집주인、바깥주인、제사의 주인主人 등의 뜻에서 ‘주인’이라 하는데 그것은 자기가 종이고 남편이 상전이라는 의미의 주종 관계가 아닙니다. 지아비와 나 사이는 촌수가 없는 무촌無寸이어서 일신一身이라고도 하니 한몸의 뜻입니다. 양인良人、군자君子、부서夫壻、장부丈夫라고도 하고 낮추면 ‘사내’이기도 합니다. 아주 높이면 소천所天이라 하는데 ‘하늘인 바’의 뜻이니 ‘하늘같은 남편’이라는 말의 유래이겠습니다. 남에게 대하여 높일 때는 가군家君、가부家夫라 하고 죽은 뒤에는 현벽顯辟이라 합니다. 벽辟은 임금、주인、님 등의 뜻입니다.

• 시아버지

남편의 아버지이고 촌수는 의친義親 1촌입니다. 시부媤父、구舅、황구皇舅라 하고 시아비、시아버지、시아버님 등 높낮이 호칭이 있습니다. 상복은 의친인 시아버지가 참최斬衰 3년인데 혈친인 친정아버지는 재최齊衰 기년朞年입니다.

• 시어머니

남편의 어머니로서 시모媤母、고姑、황고皇姑가 있고 시어미、시어머님 등의 호칭이 있습니다. 시어머니와 나 사이를 고부간姑婦間이라 하는데 참으로 애증愛憎이 많은 관계입니다.

• 시숙媤叔

남편의 형으로서 시아주버니입니다. 본디는 남편의 형제를 칭했는데 남편의 아우는 일컫지 않게 되었습니다. 소구小舅、시형媤兄이라고도 합니다.

• 시동생媤同生

남편의 아우로서 시아주비라고도 하고 시제媤弟라고도 합니다. 정답게 ‘서방님’이라 부릅니다.

• 시누이

남편의 누이로서 시매媤妹、시자媤姊、소고小姑라 합니다. 손위는 형님으로, 손아래는 자기보다 나이가 많더라도 작은아씨 또는 아우님 등으로 부릅니다. 그 배우자는 ‘시뉘남편’이라 부르는데 워낙 스스럽던 내외법內外法 때문에 가까운 호칭이 없습니다. 그래서 요즘 아이들을 빗대어 고모부姑母夫로 칭하고들 있으나 이는 엉뚱한 소리여서 좋은 말이 생겨야 할 것입니다.

• 동서同婿

남편의 형제의 아내입니다. 큰동서、맏동서、사촌동서、재종동서 등으로 남편의 촌수에 따라 수칭하고 만약 한 지아비를 둘 이상의 여자가 섬기면 그 사이를 외동서라 했습니다. 손윗동서를 사姒 또는 사부姒婦라 하여 형사兄事하고 손아랫동서를 제娣 또는 제부娣婦라 하여 그냥 ‘동서’ 또는 아우님이라 부릅니다. 동서간을 제사娣姒 또는 사제라고도 합니다.

그밖에는 모두 남편과 촌수와 항렬이 같으며 호칭은 앞에 시媤자를 붙이면 됩니다. 시삼촌、시백부、시조부、시할머니、시당숙、시재종 등이며 시외가、시외조부모、시이모、시고모、시외종 등으로 하면 됩니다.

10면에서계속

드시 감응을 하니 이는 언제나 변함없는 이치이다.....이것은 나의 정성 때문이지 부처의 도움 때문이 아니다. 부처의 영험 때문이라고 말하는 것은 현혹하는 것이다.

즉 불경(약사경)은 장원의 정성스러운 마음을 표현한 매개에 불과한 것일 뿐 부처가 영험한 힘이 있어 눈을 고쳐준 것이 아니며, 따라서 부처의 힘으로 병이 나았다고 하는 것은 백성을 현혹시키는 일이라고 강하게 비판하였다. 이어 그는 무왕武王이 정성을 다해 문왕文王의 병구완을 한 결과로 문왕文王의 병이 나은 일과, 주공周公이 삼왕三王에게 자신이 무왕武王의 병을 대신하도록 해 달하고 기원한 결과 무왕의 병이 나았던 일을 예로 들면서 오직 부모、형제에 대해 지극한 정성을 다할 뿐 부처에 의지해서는 안된다는 점을 강조하였다.

다음으로 불교의 화장火葬 제도를 비판한 내용은 후집의 ‘고초복관古初伏棺’에 대한 논평에서 볼 수 있다. 이 설화는 고초古初가 부친상을 당하여 아직 장례를 치르기 전에 이웃집에 불이 나서 고초의 집으로 번져 아버지의 관이 불에 탈 지경에 이르자 고초가 불을 무릅쓰고 관 위에 엎드렸더니 불이 저절로 꺼졌다는 내용이다. 이에 대해 권근은 고초가 아버지의 관이 타는 것을 차마 보지 못하고 관과 함께 타버리겠다는 마음으로 관 위에 엎드렸기 때문에 그 효성에 감동되어 불이 저절로 꺼진 것이라고 해석하였다. 이어 그는,

후세에 곧 불씨佛氏의 설에 현혹되어 부모가 돌아가면 불어 넣어 태우는 자들이 있게 되었다. 저들은 금수禽獸를 불에 태우는 것은 중죄重罪라고 하면서 사람은 반드시 태우고자 하니 이것은 과연 무슨 마음인가? 자식된 사람들이 이것에 현혹되어 그 부모를 태우니, 그 어질지 못하고 불효한 것이 누가 이보다 더 심하겠는가. 그러므로 아울러 논하노라.

라고 하여, 불교의 화장을, 대중을 현혹시켜 그 부모를 불태우게 함으로써 ‘불인불효不仁不孝’한 지경에 이르게 하는 잘못된 제도라고 강력히 비판하였다.

이상과 같은 권근의 불교 비판은 유교적 도덕규범과 의례의 사회적 보급이라는 측면과 맞물려 있다고 할 수 있다. 불교의 인과응보설因果應報說은 자발적인 선행을 이끌어낸다는 점에서 상벌賞罰이라는 외부적 강제에 의존하는 유교적 교화정책에 비해 월등한 효과가 있었다. 이에 여말선초 유학자들은 인과응보설에 대응할 논리로 유교윤리의 실천에 대한 보응을 강조함으로써 유교적 도덕규범의 자발적 실천을 이끌어낼 수 있을 것으로 생각하였다. 권근의 ‘장원요목張元遼目’의 논평은 바로 이와 같은 여말선초 유학자들의 입장을 대변한 것으로, 불교적 인과응보설을 부정하고 대신 지극한 효성에 대한 하늘의 감동과 보응을 강조함으로써 유교적 도덕규범의 자발적 실천과 확산을 꾀하고자 한 것이라고 할 수 있다.

‘장원요목張元遼目’의 논평이 관념적 차원의 비판이라면 ‘고초복관古初伏棺’의 논평은 화장으로 대표되는 불교적 의례를 직접 비판함으로써 유교적 의례의 상대적 우위를 강조했다는 점에서 보다 구체성을 갖는다고 할 수 있다. 조선 초기 유교적 의례의 보급 과정에서 가장 중시되었던 것이 삼년상三年喪으로 대표되는 상례喪禮이었다. 불교적 상례가 일반적으로 행해지던 당시 현실에서 유교적 상례를 보급하기 위해서는 유교적 의례儀禮가 불교적 의례보다 우월하다는 것을 증명할 필요가 있었는데, 권근의 논평은 바로 이 점에 초점이 맞추어져 있다. 즉 불교의 화장이 ‘효’ 윤리의 실천이라는 측면에서 볼 때 하자가 있음을 지적하고 비판함으로써 유교적 상례의 도덕적 우월성을 강조하고, 이를 통해 유교적 의례의 확산을 도모하는 것이 권근의 논평에 담긴 궁극적 목적이었다고 할 수 있다.

■맺음말

본 논문은 권근이 ‘효행록’을 주해한 목적과 주해의 구성 및 내용을 검토하여 여기에 담겨있는 권근의 경세론적 지향과 그 의미를 밝히기 위한 것이다. 이제 본문을 요약하여 맺음말을 대신하고자 한다.

권근은 가정 윤리의 확립을 인도人道 실현의 출발점으로 보았으며, ‘효’를 가정 윤리의 근본으로 생각하였다. 권근은 ‘예기천견록’을 통해 ‘효’를 강조하는 자신의 윤리관을 이론화하였을 뿐만 아니라, 이를 사회적으로 보급하는 데에도 깊은 관심을 가졌다. 권근의 ‘효행록’ 주해는 바로 그러한 관심의 발로였다고 할 수 있다. 즉 권근은 ‘효행록’을 ‘화민성속化民成俗’이라는 국가의 정책에 도움이 되는 교화敎化의 서적으로 생각하였고, 독자들이 ‘효행록’의 내용을 보다 쉽게 이해할 수 있도록 함으로써 ‘효행록’의 가치, 즉 ‘효’윤리의 보급을 통해 ‘화민성속化民成俗’에 기여하는 교화서로서의 현실적、경세적 효용성을 높이려는 목적에서 ‘효행록’을 주해하였고 할 수 있다.

권근의 ‘효행록’ 주해는 ‘효행록’ 원문 및 이제현의 찬에 대한 주석과 권근 자신의 논평 등 크게 두 부분으로 나누어지는데, 이 중 권근의 경세적 입장이 반영된 것은 논평 부분이라고 할 수 있다. 논평에서 권근은 ‘교화 효과의 극대화’라는 목적을 위해서 ‘효행에 대한 보응’의 논리를 반복、강조하였고, 상도常道를 뛰어넘는 효행을 긍정적으로 평가하였다. 또 권근은 ‘효행록’ 논평을 통해 가정윤리에 국한되어 있는 ‘효행록’의 내용을 ‘치국’, 즉 국가 경영의 문제로 연결시켜 해석하였는데, 그 결과 ‘효행록’이 갖는 현실적、경세적 효용성은 더욱 높아졌다고 할 수 있다.

이상에서 ‘효행록’ 주해에 반영된 권근의 경세적 지향을 살펴보았다. 그는 ‘효’의 덕목을 기반으로 가정 윤리를 바르게 하고 이를 사회、국가적으로 확대시켜 나감으로써 유교적 이상 사회를 건설하고자 하였다. 이와 같은 그의 경세적 지향은 궁극적으로 15세기 조선의 국가적 과제를 실천하기 위한 것이었다고 할 수 있다. 성리학을 국시로 하여 새롭게 창업된 조선은 성리학적 이념에 입각하여 고려적인 정치、사회 체제를 개혁하고자 하였으며, 정치 제도의 측면에서는 정도전의 ‘조선경국전朝鮮經國典’、‘경제문감經濟文鑑’ 편찬 및 태종대의 각종 제도 개혁 등을 통해 상당한 성과를 거두었다.

반면 사회 제도、사상적 측면에서의 개혁은 쉽게 이루어지지 않았다. 이는 조선 건국 후 성리학이 새로운 주도사상으로서 기존의 불교를 대체했다고는 하지만 민간에서는 여전히 불교 및 민간신앙적인 사회 풍습과 제도가 뿌리깊게 남아있었기 때문이었다. 또 불교 및 민간신앙은 오랜 세월을 거치면서 일반 대중에게 익숙해져 있는 것이었지만, 성리학은 대중에게 생소한 것이었고 학문적 성격이 강해 불교나 민간신앙에 비해 대중이 쉽게 접근하고 수용하기에 어려운 점이 있었다. 따라서 이상과 같은 어려움을 극복하고 성리학적 사회 제도의 사상을 널리 보급하는 것은 15세기 조선의 중요한 국가적 과제였다고 할 수 있다.

권근의 ‘효행록’ 주해는 이와 같은 국가적 과제 수행에 있어 매우 중요한 역할을 했다고 할 수 있다. 즉 그는 ‘효행록’ 주해를 통해 유교에서뿐만 아니라 불교와 민간신앙 등 어떤 사상에서도 공통적으로 중시되는 ‘효’를 강조함으로써 대중이 성리학적 윤리에 친숙하게 다가설 수 있는 길을 열어 주었다. 특히 그는 유교적 ‘효’ 윤리를 대중이 익숙한 민간신앙적 보응 논리와 결합시킴으로써 교화의 효과를 극대화하였다. 또 한편으로는 불교의 인과응보설과 화장 제도를 강력히 비판하고 유교적 의례의 도덕적 우위를 강조함으로써 사회적으로 만연된 불교적 의례와 풍습을 유교적인 것으로 대체해 나가고자 하였다. 이렇게 볼 때 권근의 ‘효행록’ 주해는 15세기 조선의 국가적 과제 실천에 있어 첨병 역할을 하였으며, 따라서 경세론적 측면에서 중요한 의미를 갖는 저술이라고 할 수 있겠다.