



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

박사학위논문

# 조선시대 제주오현 교육사상 연구

제주대학교 대학원

교육학과

강 동 호

2021년 8월

# 조선시대 제주오현 교육사상 연구

지도교수 양진건

강동호

이 논문을 교육학 박사학위 논문으로 제출함

2021년 6월

강동호의 교육학 박사학위 논문을 인준함

심사위원장 \_\_\_\_\_인

위 원 \_\_\_\_\_인

위 원 \_\_\_\_\_인

위 원 \_\_\_\_\_인

위 원 \_\_\_\_\_인

제주대학교 대학원

2021년 8월

# A STUDY ON THE EDUCATIONAL THOUGHT OF JEJU OHYUN IN THE JOSEON DYNASTY

**Dong-Ho Kang**

(Supervised by professor Jin-Geon Yang)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement for the degree of  
Doctor of Education.

2021. 6.

This thesis has been examined and approved.

Thesis director, Jung-Hwan Park, Prof. of Education.

Thesis director, Dae-Young Kim, Prof. of Education.

Thesis director, In-Hoi Lee, Prof. of Education.

Thesis director, Sang-Moo Lee, Prof. of Education.

Thesis director, Jin-Geon Yang, Prof. of Education.

Department of Education  
GRADUATE SCHOOL  
JEJU NATIONAL UNIVERSITY

<국문초록>

# 조선시대 제주오현 교육사상 연구

강 동 호

제주대학교 교육학과

지도교수 양진건

본 연구는 조선시대 제주의 사액서원인 굴림서원에 배향된 제주오현(충암 김정·규암 송인수·청음 김상헌·동계 정운·우암 송시열)의 교육사상을 규명하고, 제주오현 교육사상의 사상사적 의미를 밝히는 것을 목적으로 진행되었다.

본 연구에서는 제주오현이 과연 어떠한 교육사상을 지닌 인물이며, 그들이 제주와의 관련성이라는 일차적 특성 외에 어떠한 측면 때문에 제주 굴림서원에 배향되었는가를 확인하고자 하였다. 그들의 교육사상과 삶을 이해할 수 있어야만 제주유림들이 200여 년 동안 이념적 쏫대로 추송(追崇)했던 제주오현의 모습이 온전히 드러날 수 있다고 보았기 때문이다. 따라서 본 연구에서는 제주오현의 교육사상을 밝히고, 제주오현 교육사상의 특징을 분석하였으며, 제주오현 교육사상의 사상사적 의미를 파악하였다.

제주 굴림서원은 1519년(중종 14) 기묘사화로 인해 제주에 유배되었다가 1521년(중종 16) 사사(賜死)된 충암 김정을 기리기 위해, 1578년(선조 11) 조인후 판관이 충암묘(沖庵廟)를 건립한 것이 발단이였다. 이후 제주유림 김진용의 건의로 1660년(현종 1) 이괴 목사에 의해 장수당(藏修堂)이 건립되었고, 1667년(현종 8) 최진남 판관이 충암묘를 장수당으로 옮기면서 제향 공간과 강학 공간을 모두 갖춘 서원이 성립되었고, 굴림서원이라 현액하였다. 1669년(현종 10) 안무어사였던 청음 김상헌과 유배인 동계 정운을 추향하였으며, 1678년(숙종 4) 제주목사였던 규암 송인수를 추배하였고, 1682년(숙종 8) 사현(四賢) 서원으로 사액(賜額)되었

다. 1695년(숙종 21) 유배인이었던 우암 송시열을 배향함으로써 제주오현이 완성되었다.

충암 김정은 조광조와 함께 지치주의(至治主意)의 이상을 실현하기 위해 노력했던 기묘사림이었다. 충암 김정은 천인합일(天人合一)의 교육목적을 바탕으로 모든 공부의 본체적 의미로 ‘경(敬)’을 강조하였으며, 『소학』과 『근사록』을 중시하였다. 성균관의 개혁과 현량과의 설치, 향약의 실행 등 적극적인 교육개혁을 실시하였다. 제주에서는 김양필과 문세걸 등의 제주유림과 종유(從遊)하였으며, 제주인의 윤리·도덕적 교화를 위해 불교의 활용을 용인하는 등 현실주의적 교육담론을 제시하였다.

규암 송인수는 제주목사로 약 3개월간 재임했으며, 제주목사의 체임(遞任)이 문제가 되어 경상도 사천으로 유배되었다. 따라서 그동안 규암 송인수의 제주오현 배향의 정당성과 배향 이유에 관해 부정적인 인식이 지배적이었다. 본 연구에서는 다양한 사료를 통해 규암의 제주목사 부임과 사임의 과정을 살펴보았으며, 그 결과 짧은 제주목사 생활을 할 수밖에 없었던 상황임을 확인하였다.

규암 송인수는 수기치인(修己治人)의 교육목적을 바탕으로, 『소학』과 『대학』을 중시하였으며, 충암 김정과 달리 학문을 통한 배움을 강조하였다. 성균관 대사성 재임 때에는 유생들에게 도학(道學)과 의리(義理)를 강론하였고, 전라도 관찰사 재임 시 『소학』을 적극적으로 보급하였으며, 평생 중의경리(重義輕利)의 삶을 추구하였다. 규암은 조선 전기사림과 후기사림을 잇는 시기의 학자로서 제주오현과 다양한 인적 네트워크를 형성한다. 충암 김정과는 은진송씨 삼현(三賢)으로, 청음 김상헌과는 임당 정유길, 상촌 신희를 통해 영향 관계가 형성된다. 동계 정온과는 남명 조식을 매개로 영향 관계가 형성되며, 우암 송시열은 규암 송인수의 종증손(從曾孫)이다. 이러한 규암 송인수의 다양한 학적 네트워크로 인해 굴림서원 오현의 영향 연관이 설명될 수 있었다.

청음 김상헌은 1601년(선조 34) 안무어사로 파견되어 제주와 인연을 맺었다. 청음 김상헌은 존천리거인욕(存天理去人慾)의 교육목적을 바탕으로 『소학』과 『예기』를 통한 근본을 강조하였다. 청음 김상헌 역시 규암 송인수와 마찬가지로 거경(居敬)의 수양론보다는 학문을 통한 도문학(道問學)의 측면을 강조하였다. 청음 김상헌은 평생 의리적 삶을 살아온 선현(先賢)을 추송하였으며, 시를 통한

함양과 고요함 속의 공부론을 추구하였다. 제주에서는 민본주의와 애민정신을 바탕으로 제주인에 대한 긍정적인 태도 등을 통해 제주인에게 모범적인 스승의 모습을 보여주었다. 그리고 안무어사의 임무 중 하나인 별시시취(別試試取)를 통해 제주에서는 최초로 별시 문과 합격자를 배출하였다. 따라서 청음 김상헌이 제주에서 보여준 긍정적이고 직접적인 교육적 영향만으로도 굴림서원에 배향하기에 충분한 자격을 갖추었다고 평가하였다.

동계 정운은 1614년(광해 3) 영창대군을 살해한 강화부사 정항을 참수하고 영창대군을 대군의 예로 장례 지낼 것을 요청하는 「갑인봉사(甲寅封事)」로 인해 제주에 유배되었다. 인조반정으로 해배될 때까지 약 10년간 위리안치 생활을 하였다. 동계 정운은 명인륜(明人倫)의 교육목적을 바탕으로 수양론으로서의 ‘지경(持敬)’을 매우 강조하였다. 『소학』과 『심경』을 중시하여 마음 다스림의 교과서로 활용하였다. 평생 독실하게 독서와 저술 활동에 힘썼으며, 제주유배 생활에서 이러한 모습이 더욱 두드러진다. 동계 정운은 제주오현 중 유일하게 남명학과와 퇴계학과의 영향을 모두 받은 영남 출신의 학자이다. 따라서 동계 정운의 굴림서원 배향은 제주오현 교육사상의 다양성을 확보할 수 있는 계기가 되었고, 후대까지 영남학과의 학풍이 제주에 전파되는 역할을 하였다.

우암 송시열은 1689년(숙종 15) 세자 책봉을 반대하는 상소를 올렸다가 제주에 유배되어 약 110일을 보내고, 서울로 압송되어 가던 중 정읍에서 후명(後命)을 받고 사사(賜死)되었다. 우암 송시열은 성심을 다하여 거짓이 없음을 뜻하는 직(直)을 평생의 신념으로 삼았으며, 이러한 ‘직’ 사상은 그의 교육목적이라고 할 수 있다. 우암은 거경(居敬)과 궁리(窮理)의 병진(竝進)을 강조하는데, 독서를 통해서도 치지(致知)와 존심(存心)의 상호작용이 중요하다고 보았다. 따라서 우암 송시열도 규암 송인수, 청음 김상헌과 같이 수양론의 경(敬)보다는 도문학(道問學)의 영역을 강조하였다. 우암은 『소학』과 『가례』를 학문의 입문처로 보고 중시하였으며, 이는 율곡 이이와 사계 김장생의 독서 차례(次第)를 수용한 것이었다. 우암은 평생 주자를 신봉하고, 벽이단(關異端)을 자신의 사명으로 삼았다. 따라서 주자 성리학을 철저하게 분석하여 벽이단의 기준으로 삼고자 하였다. 이러한 우암의 철저한 분석적 학문 태도는 제주유배 생활에서도 한결같았으며, 우암의 이러한 학문적 태도에 제주 유림은 감발흥기(感發興起)하였을 것이라 판단

된다.

제주오현의 교육사상을 모두 살펴본 결과 큰 틀에서 성리학의 공부론에서 벗어나지 않았다. 가치론적 측면에서 ‘천인합일’의 교육목적을 지향하였으며, 심성론 또는 공부론의 측면에서 볼 때 ‘존천리거인욕’의 교육목적을 추구하였다. 그러나 제주오현은 공부론의 방법론에서는 강조점의 차이가 있었다. 충암 김정과 동계 정온은 수양론적 측면의 ‘경(敬)’을 매우 중시하였으며, 규암 송인수, 청음 김상헌, 우암 송시열은 상대적으로 학문을 통한 궁리(窮理)의 측면을 강조하였다. 제주오현 모두 일관되게 『소학』을 중시하였는데, 수신서(修身書)로서 『소학』을 내면화하여 위기지학(爲己之學)을 추구하였다. 한편 교화의 교육과정으로 『소학』을 강조하기도 하였다.

제주오현은 사변적 학문 탐구를 추구한 학자적 삶보다 수기치인의 교육목적을 바탕으로 실천적 삶을 살았던 인물들이었다. 그들의 실천적 삶은 도학자(道學者)의 전형이었다. 특히 일상적 삶에서도 도학적 의리사상을 실천했지만, 죽음을 무릅쓰고 행했던 대의(大義)를 위한 의리사상의 실천은 그들을 제주오현에 배향하게 한 결정적인 이유였다. 이러한 맥락에서, 그들의 도학적 삶과 의리정신의 실현은 성리학을 통해 배운 내용을 실제의 행동으로 옮긴 것으로 지행병진(知行並進)의 전형이라고 평가할 수 있다.

서원에 향사된다는 것은 ‘선생’으로 표시되는, 만인(萬人)이 수긍하는 교육적 인간상이라는 뜻과 같다. 따라서 제주 유림은 굴림서원에 가면, 엄연히 제주오현을 보는 듯하여 제주오현처럼 되고자 하는 마음이 일어나게 되어, 덕성과 학문의 함양 의지가 발현되었을 것이다[入其堂儼然若見其人]. 이로써 제주의 문풍(文風)이 진작되었으며, 그 결과 굴림서원을 기점으로 공부한 제주유림의 과거 합격자가 매우 증가하였다. 그리고 제주오현의 소학지도(小學之道) 중시 경향이 제주에 영향을 끼쳤을 것으로 보인다. 또한 제주오현의 의리사상은 제주의 위정척사운동과 향일운동의 사상적 토대가 되었다.

본 연구를 통해 제주오현의 교육사상과 특징, 그리고 제주에 끼친 영향을 밝혀냄으로써 제주오현이 오랫동안 제주의 사표로 추앙받아온 이유를 구체적으로 확인할 수 있었다. 또한 제주오현의 굴림서원 배향이 제주와 중앙의 상호 작용의 결과라는 것이 충분히 드러났다고 판단된다. 따라서 본 연구가 조선시대 제주교



육사상사의 이해의 폭을 넓히는 데 도움이 될 수 있으리라 생각한다.

주제어 : 제주오현, 교육사상, 굴림서원, 충암 김정, 규암 송인수, 청음 김상  
현, 동계 정은, 우암 송시열

# 목 차

I. 서 론 .....	1
1. 연구의 필요성 및 목적 .....	1
2. 선행연구 검토 및 시사점 .....	6
1) 선행연구 검토 .....	6
2) 선행연구 검토의 시사점 .....	18
3. 연구의 내용과 방법 .....	20
1) 연구의 내용 .....	20
2) 연구의 방법 .....	21
II. 제주오현 교육사상의 사상적 연원과 굴림서원의 형성 .....	28
1. 제주오현 교육사상의 사상적 연원 .....	28
1) 성리학 교육사상의 이해 .....	28
2) 성리학 교육사상의 조선조 전개와 특징 .....	37
2. 조선시대 서원의 성립과 전개 .....	43
1) 조선시대 서원의 성립 .....	43
2) 조선시대 서원의 전개 .....	45
3) 굴림서원의 성립 .....	53
4) 제주오현의 봉안 .....	59
III. 총암 김정희의 교육사상 .....	66
1. 총암 김정희 교육사상의 배경요인 .....	67
1) 총암 김정희의 생애 .....	67
2) 총암 김정희의 학문적 연원 .....	69
2. 총암 김정희의 이기심성론 .....	72

3. 총암 김정의 교육사상 .....	81
1) 천인합일의 교육목적론 .....	81
2) 교육방법과 내용 .....	84
4. 총암 김정의 교육실천 .....	97
1) 학교교육의 개혁 .....	97
2) 재덕겸비(才德兼備)의 스승관 .....	99
3) 과거제도의 개혁 - 현량과 설치 .....	102
4) 향약의 시행 .....	105
5. 제주교육에 끼친 영향 .....	109
1) 정신사적인 측면의 영향 .....	109
2) 제주유학자와의 교유 .....	111
3) 제주인을 위한 현실주의적 교육담론 .....	113
IV. 규암 송인수의 교육사상 .....	116
1. 규암 송인수 교육사상의 배경요인 .....	117
1) 규암 송인수의 생애 .....	117
2) 제주목사 부임과 체임(遞任) .....	118
3) 규암 송인수의 학문 연원 .....	124
2. 규암 송인수의 이기심성론 .....	128
3. 규암 송인수의 교육사상 .....	133
1) 수기치인의 교육목적론 .....	133
2) 사리지의(事理之宜)를 위한 공부론 .....	136
4. 규암 송인수의 교육실천 .....	141
1) 학교의 진흥과 사표로서의 송인수 .....	141
2) 교화를 중시한 치인(治人) 교육 .....	146
3) 애민정신과 중의경리(重義輕利)의 실천 .....	150
5. 규암 송인수의 추승과 굴림서원 배향 .....	155

1) 규암 송인수의 추송 과정 .....	155
2) 규암 송인수의 굴림서원 배향의 의미 .....	162
V. 청음 김상헌의 교육사상 .....	169
1. 청음 김상헌 교육사상의 배경요인 .....	170
1) 청음 김상헌의 생애 .....	170
2) 청음 김상헌의 학문적 연원 .....	171
2. 청음 김상헌의 이기심성론 .....	176
3. 청음 김상헌의 교육사상 .....	178
1) 존천리거인육의 교육목적론 .....	178
2) 교육내용과 방법 .....	182
4. 청음 김상헌의 제주에서의 교육실천 .....	204
1) 민본주의(民本主義)와 애민정신(愛民精神) .....	204
2) 인재의 등용과 제주에서의 시재설행(試才設行) .....	210
VI. 동계 정온의 교육사상 .....	215
1. 동계 정온 교육사상의 배경요인 .....	216
1) 동계 정온의 생애 .....	216
2) 동계 정온의 학문적 연원 .....	217
2. 동계 정온의 이기심성론 .....	220
3. 동계 정온의 교육사상 .....	228
1) 명인륜(明人倫)의 교육목적론 .....	228
2) 교육방법과 내용 .....	234
4. 동계 정온의 굴림서원 배향의 의미 .....	252
VII. 우암 송시열의 교육사상 .....	258
1. 우암 송시열 교육사상의 배경요인 .....	258
1) 우암 송시열의 생애 .....	259
2) 우암 송시열의 학문적 연원 .....	260

2. 우암 송시열의 이기심성론 .....	264
1) 이기론 .....	264
2) 심성론 .....	267
3. 우암 송시열의 교육사상 .....	272
1) 교육목적으로서의 '직(直)' .....	272
2) 교육방법과 내용 .....	276
4. 제주교육에 끼친 영향 .....	293
VIII. 제주오현 교육사상의 특징과 교육사상사적 의미 .....	296
1. 제주오현의 영향·연관 .....	297
2. 제주오현 교육사상의 특징 .....	303
1) 제주오현의 주리론적 이기론 .....	303
2) '존덕성'과 '도문학' 강조의 차이 .....	305
3) 소학지도(小學之道) 중시 .....	307
4) 도학적 의리사상의 실천 .....	311
3. 제주오현 교육사상의 사상사적 의미 .....	317
IX. 요약 및 결론 .....	326
1. 요약 .....	326
2. 결론 .....	332
참고문헌 .....	337
ABSTARCT .....	355

## <표 차례>

[표-1] 굴림서원 건립 과정 .....	59
[표-2] 굴림서원 건립과 오현의 봉안과정 .....	63
[표-3] 송인수의 사후 추송 일람표 .....	159
[표-4] 규암 송인수의 배향서원 .....	160
[표-5] 대정 송죽서원 건립 과정 .....	256
[표-6] 제주오현의 생애 및 제주와의 인연 .....	298
[표-7] 제주오현의 도학·절의적 측면의 분류 .....	302
[표-8] 제주오현 공부론 중 ‘존덕성’과 ‘도문학’ 강조의 차이 .....	307
[표-9] 제주오현의 『소학』 강조의 내용 .....	310
[표-10] 제주오현 의리사상의 결정적 순간 .....	315
[표-11] 제주오현 교육사상의 특징 .....	317

## <그림 차례>

[그림-1] 연구의 흐름도 .....	27
[그림-2] 은진송씨 삼현(三賢) : 정광필·김정·송인수 .....	166
[그림-3] 송인수 - 송시열 가계도 .....	168

# I. 서론

## 1. 연구의 필요성 및 목적

본 연구는 조선시대 제주의 사액서원(賜額書院)인 굴림서원(橋林書院)에 배향된 제주오현(濟州五賢)의 교육사상을 규명하고, 제주오현 교육사상의 사상사적(思想史的) 의미를 밝히는 것을 목적으로 한다.

조선시대 정치·사회적 중심 세력은 사대부(士大夫) 계층이었다. 그들은 조선의 지배이념인 성리학에 대한 충실한 이해를 바탕으로 힘에 의한 폭력적 지배가 아닌 명분과 의리를 통한 왕도(王道) 정치를 지향하였다. 이는 힘에 의한 강제적인 정치운영인 패도(霸道)가 아니라 덕치(德治)를 우선하는 성리학적 통치 철학이라고 할 수 있다(정옥자, 2002). 이러한 통치 철학을 적극적으로 실현하고자 한 집단은 사림(士林)들이다.<sup>1)</sup>

사림파(士林派)는 16세기 무렵부터 조선 정계의 전면에 등장한다. 사림파는 고려의 유신(遺臣) 길재(吉再)가 고향에 은퇴하여 후진 양성에 힘쓴 결과, 영남을 중심으로 형성되었다. 그의 문하(門下)에서 유명한 학자들이 많이 배출되었고, 성종(成宗) 때에는 관계에 대거 진출하여 삼사(三司) 등에서 언론(言論)·문필(文筆)을 담당하였다. 이후 김굉필(金宏弼) 문하에서 조광조(趙光祖) 등 기호(畿湖)지방

1) 사림이란 원래 어의상으로 '사족(士族)', '사류(士類)' 등과 동일한 의미로 '유학을 공부하는 선비의 집단'이라는 의미를 지니고 있으나, 역사적 상황과 밀접한 관계를 맺으며 시대에 따라 약간의 차이를 두어 달리 쓰여 왔다. 이때의 '사림' 역시 15~16세기 정치 상황과 관련하여 훈구 세력에 상대되는 의미로 주로 쓰인 것이다. 조선 건국 후 훈구 세력이 경제적 기반을 점유하면서 부조리가 발생하자, 이에 반발하면서 중앙 정계에 진출한 사류를 중심으로 정치 세력을 형성하면서 사림이란 용어를 주로 사용하게 된 것이다. 특히 농업 기술이 다른 지역보다 발전하여 경제적 기반이 두터웠던 영남 지방의 사류들이 중심이 되어 정치에 적극적으로 참여하는 성종대에 이르면서 영남의 사류를 가리켜 사림이라 호칭하게 되었다. 성종 대에 김종직을 거두로 하여 사제관계나 지연, 혈연 등으로 맺어진 사림 세력은, 중종 대에 와서 '지치(至治)'를 이상으로 삼아 왕도(王道) 정치를 실현한다는 이념에 동조하는 기호지방과 호남 지방의 유학자들까지 조광조를 중심으로 모여들면서 세력 기반을 더욱 확장하기에 이르렀다. 따라서 사림이란 15~16세기 훈구 세력의 부조리에 대항하여 중앙 정계에 진출한 신흥 정치 세력을 가리킨다고 하겠다. 이들은 김종직을 비롯한 영남의 사류에서 출발하였지만, 나중에는 이념에 동조하여 지연이나 혈연에서 벗어나 왕도 정치의 실현이라는 이상적 이념을 중심으로 결속한 영·호남 및 기호지방의 유학자들까지 망라되었다(이종태, 1996: 60-61).

출신의 선비들이 배출됨으로써 사림파는 마침내 영남학파라는 성격에서 탈피하기에 이르렀다(최영성, 2006a).

조선시대 학파의 형성은 선비들이 각자의 삶의 터전과 그 지역의 큰 스승을 중심으로 형성된 사제관계(師弟關係)를 통해 이루어졌다. 따라서 조선시대 학파란 성리학에 대한 학자들의 사유의 심도가 깊어지고, 사리(事理)에 대한 시비곡직(是非曲直)을 판단하는 능력이 자생함으로써 견해를 같이하는 사람들이 모인 학문의 유파이다. 조선시대 학파는 크게 영남학파와 기호학파 등 지역적 기반을 중심으로 구분하기도 하고, 퇴계학파(退溪學派), 남명학파(南冥學派), 여헌학파(旅軒學派) 등 그 학맥의 종조(宗祖)를 일컬어 부르기도 한다.

본래 학파란 특정한 인물을 중심으로 그 학설이 계승되면서 형성되는 학문적 집단이기 때문에 학파가 존재하기 위해서는 처음에 학설을 창안할 정도의 탁월한 학문적 업적을 지닌 학파의 종조가 필요하다. 조선 중기에 이르러 새로운 학파가 다수 등장하게 되는데, 이는 새로운 학파를 만들 수 있었던 탁월한 학자군(學者群)이 존재하였음을 시사한다. 이 사실은 당시의 시대적 상황이 새로운 학파의 출현을 이끌 만큼 사상적으로 극심한 변화의 과정을 거쳤음을 말해준다(정재훈, 2008: 53). 교육적으로 볼 때 이러한 학파의 형성은 성리학에 대한 철학적 심화를 촉진했으며, 사제관계의 중요성을 깊이 인식시키는 결과를 낳았고 그 지방의 사풍증진(士風增進)에 크게 기여하였다.<sup>2)</sup>

그런데 제주에는 육지부<sup>3)</sup>와 같은 학파가 형성되지 못하였다. 지리적 여건으로 육지와 교류가 제한적이었으며, 경제적으로도 매우 빈곤하였다. 따라서 제주의 교육문화 수준은 전반적으로 낮은 형편이었고, 학파를 형성할만한 기반이 마련되지 않았다. 특히 이러한 와중에 행해졌던 출륙억제정책(出陸抑制政策)은 제주의 교육 수준을 더욱 고립시킨 결과를 초래한 절대적인 금압정책(禁壓政策)이었다.<sup>4)</sup>

2) 학파에 대한 비판적 내용 역시 만만치 않다. 조선 후기에 이르러 학파가 곧 봉당과 동일시되면서, 자파(自派)에 대한 우월의식을 바탕으로 정치 투쟁적 성격으로 변질되었기 때문이다.

3) 제주인들은 섬(바다)이라는 공간의 상대 개념으로 육지(陸地)를 통칭하여 ‘육지부’라는 표현을 사용하며 이는 학계에서도 사용되는 일반적 개념이다. 또한 제주인들은 다른 지역 사람들을 ‘육지사람’ 혹은 ‘육지것’이라고 하는데 이는 제주인들의 ‘배타성’을 상징적으로 드러내는 것으로 부정적 연표라 할 수 있다.

4) 1629년(인조 7), 조정에서는 제주도민의 도외 출륙을 원천적으로 금지하였다. 제주도의 궁핍한 경제적 상황으로 인해 도외(島外) 각처로 도망출륙(逃亡出陸)하였기 때문에 세종조에 6만이 넘던 인구가 선조 초에는 약 2만3천으로 크게 격감하면서, 조정에서는 이를 방지하기 위해 인조 7년에는 출륙을 원천적으로 금지한다. 이러한 정책은 약 200여 년 동안 지속되었으며, 그 결과 제주도는



이러한 이유로 제주에서는 학과를 형성할만한 종조가 부재할 수밖에 없었다.

이러한 제주의 열악한 교육적 환경은 당시 제주를 찾은 목민관(牧民官)이나 유배인(流配人)을 통해 다소나마 극복될 수 있었다. 제주에 파견된 목민관이나 유배인들과 제주인과의 교육적 만남은 이러한 교육적 위축을 보상해 줄 수 있었으며, 특히 그들 중 제주 굴림서원에 배향된 제주오현은 제주유림(齊州儒林)의 종조이자 사표(師表)로서 자리매김하게 되었다. 제주오현은 제주와 인연을 맺었던 충암(冲庵) 김정(金淨), 규암(圭菴) 송인수(宋麟壽), 청음(淸陰) 김상헌(金尙憲), 동계(桐溪) 정온(鄭蘊), 우암(尤庵) 송시열(宋時烈)이다. 이들 중 김정, 정온, 송시열은 유배인이고, 송인수는 제주목사, 김상헌은 안무어사(按撫御使)로써 목민관이었다.

주지하다시피 조선은 성리학을 수용하여 정치와 교육의 실천이념으로 삼았다. 이는 유교 철학 사상의 총 강령이라 불리는 『중용(中庸)』을 통해 확인할 수 있다. 천명지위성(天命之謂性)은 유교 인본주의의 요체가 되는 진리이며, 솔성지위도(率性之謂道)는 진덕수업(進德修業)이라는 유교 공부의 요체이며, 수도지위교(修道之謂教)는 유교적 교화와 정치의 요체가 되는 방법이다(김충렬, 1990/ 신창호, 2012: 154 재인용). 이처럼 유교 철학 사상은 하늘과의 합일을 지향하는 천인합일(天人合一)의 이상과 현실사회에서 올바른 인간형성의 과정을 교육과 정치로 실현하고자 하는 분명한 목적을 가진 철학이자 교육사상이다. 이는 곧 유학(성리학)의 교육목적인 수기치인(修己治人)을 의미하는 것이다. 따라서 성리학에서 교육은 수기를 위한 자기 공부라는 일차적 의미와 백성을 다스리고 교육한다는 이차적 의미를 모두 포함한다.

성리학의 공부는 마음을 수양하는 존덕성(尊德性)의 영역과 학문 탐구의 영역인 도문학(道問學)의 측면으로 나눌 수 있으며, 성리학 교육이론은 양자를 모두 중시한다. 따라서 조선은 학교 교육을 통해 존덕성과 도문학의 실현을 추구하는데 이는 존현(尊賢)과 강학(講學)이라는 형태로 이루어진다. 선현을 배향하는 제향(祭享) 공간은 마음을 중시하는 존덕성의 영역을 지시하며, 강학의 공간은 앎을 우선시하는 도문학의 세계를 표상한다. 도문학의 일차적인 관심은 객관 세계의 사물의 이치에 관한 공부에 있다. 존덕성과 도문학의 동시적인 실현이 내성의왕(內聖外王)의 정신을 실현하고자 하는 성리학의 근본이념이다(정순우, 1998: 43).

---

육지와 교류의 길이 막히게 되고 고립되는 결과를 양산하게 된다.

이처럼 오늘날과 달리, 조선에서는 존현이 강학과 동일시되는 아주 중요한 교육적 의미였다. 따라서 국립(國立) 교육기관인 성균관과 향교에서는 문묘(文廟)를 통해 이를 실현하였으며, 사림의 주도로 설립된 서원에서는 선현향사(先賢享祀)를 통해 존덕성의 구체적 표상으로 삼았다.

조선의 유자(儒者)들은 인간의 질서가 구현되고 그들의 구체적 삶이 녹아드는 ‘역사’의 의미를 중요시하였다. 그들은 과거 역사 속에서 인간관계의 모범적 형태를 찾아보려 하였고, 가장 올바른 마음공부의 원형을 유학의 도통(道統) 속에서 찾아보려고 하였다. 특히 중종반정 이후 사림세력은 그들의 역사적 정당성을 정몽주(鄭夢周)의 문묘종사 논의를 통해 확인하고자 하였다. 또한 무오사화(戊午士禍)와 갑자사화(甲子士禍)로 희생된 김굉필과 정여창(鄭汝昌) 등의 신원도 문묘종사를 통해 풀고자 하였다(정순우, 2006: 35). 이는 조선시대 사림 사상의 특징 중 하나였다. 즉, 도학(道學)적 성향이 강화되고 이를 도통의 계보를 통해 확인하고자 하는 것이었다(정순우, 2006: 34). 서원의 출현 역시 도학을 실현하고자 하는 사림의 시대정신의 표현이었다. 따라서 서원의 존현 역시 도학과 도통연원(道統淵源)을 떠나서는 생각할 수 없다. 도통연원의 연장선에서, 서원에 향사된다는 것은 ‘선생’으로 표시되는, 만인(萬人)이 수공하는 교육적 인간상이라는 뜻과 같은 것이다(정순목, 1980: 20).

도통론(道統論)은 숭정학(崇正學)·벽이단(闢異端)의 정신 위에 기반하는 것이며(정순우, 2006: 34), 도통의 의미는 “유학의 참 정신이 전해 내려온 큰 흐름”을 뜻한다. 유교 사회에서는 한 인물이 백성을 위한 공(功)이 있으면 사(社)에 모셔 향사(享祀)하고, 나라를 위한 공이 있으면 종묘(宗廟)에 모셔 향사하며, 학문과 도(道)를 위한 공이 있으면 문묘에 향사하는 것을 제사의 원칙으로 삼았다. 따라서 한 인물이 문묘에 종사되기 위해서는, 앞 세대 학문의 참 정신을 이어 다음 세대를 열어 주는 ‘학문적 공’이 있거나 관직에 나아가 도덕 정치의 이상을 현실 속에서 구현했던 ‘사업의 공’이 있거나 아니면 도덕과 절의를 몸으로 실천하여 후세에 ‘도덕적 전범’이 되어야만 했다. 즉 ‘학문’, ‘사업’ 그리고 ‘절의’는 한 인물이 도를 제대로 구현했는가에 대한 평가의 기준이 되는 것이며, 이러한 기준을 충족시켰다고 평가되는 지식인들은 세상을 떠난 후에 유림의 공론과 조정의 논의를 거쳐 문묘에 배향됨으로써 ‘도통’의 반열에 들게 되었다(이승환, 2002).

반면에, 서원에서는 문묘와 비교할 때 비교적 자유롭게 모시고 싶은 유현(儒賢)을 배향(配享)할 수 있었다. 그러나 서원의 성립과 보급에 절대적인 영향을 끼친 퇴계(退溪)의 경우에는 서원 제향 인물은 반드시 도학자(道學者)여야 한다는 분명한 기준을 제시하였다. 이때 퇴계가 언급한 도학자의 의미 역시 ‘도통관념(道統觀念)’을 잇는 유학자를 뜻한다.<sup>5)</sup> 이는 노·불(老佛)의 이단(異端)을 배척하는 것과 같은 정통성(正統性)을 지녀야 함을 뜻(윤사순, 1980: 64)하면서 동시에 위기지학(爲己之學)을 추구해 학문적 공이 있는 인물이어야 한다는 것을 포함하는 의미이다. 이렇게 볼 때 원칙적으로 서원의 향사는 설립 세력의 독자성을 반영하면서도 배향 인물의 선정에는 매우 엄격했음을 알 수 있다.<sup>7)</sup> 특히, 국가의 공인을 받게 되는 사액서원은 국가의 정당성을 부여받는 것으로써 문묘보다 한 등급 낮은 정도의 위치(位次)를 지니고 있었으며 서원배향 인물은 반드시 국가에서 승인해주어야 인정되었다.

제주 굴림서원은 사액서원이며, 또한 동일 지역에 여러 개의 서원이 존재했던 육지부<sup>8)</sup>와는 존재 의미 자체가 다르다. 제주의 사액서원에는 굴림서원 외에 삼성사(三聖祠)가 있었는데, 엄밀한 의미에서 삼성사는 선현을 모시는 「사(祠)」의 기능이 주된 서원으로써, 강학과 존현의 의미가 모두 포함되는 진정한 의미의 도학서원(道學書院)은 굴림서원이 유일하다고 할 수 있다(양진건, 1988: 232).

또한 조선시대 수많은 목민관<sup>9)</sup>과 유배인<sup>10)</sup>들 중 이들 다섯 명이 오현으로 배향되었다는 것은 그들이 나라에서 인정하는 사표(師表)가 되었다는 것을 뜻하며, 사람이 지향하는 도통 연원에 부합함을 의미한다. 따라서 제주오현의 배향은 제주가 열악한 변방의 외딴 섬이었으나 정통 도학(道學)의 흐름이 제주에 전파되었음을 의미한다. 이들 제주오현은 직·간접적으로 당대뿐만 아니라 후대에까지 제

5) 『退溪集』, 卷12, 「答盧仁甫」. “大抵學校之設, 誰非爲道學耶, 而在書院, 則爲道學之意尤專, 其祀賢也, 以道學爲主, 可也.”

6) 도학(道學)의 개념은 다양한 측면에서 논의되고 있다. 위의 예와 같이 ‘도통연원’을 기준으로 말하기도 하고, 성리학의 실천적 측면을 강조하는 의미로 설명하기도 한다(윤사순, 1980: 64-65).

7) 그러나 17~18세기 이후로 서원의 제향 인물의 적합성과 관련한 많은 문제가 발생하고, 이는 서원의 남설(濫設)·첩설(疊設)의 문제와 더불어 서원의 문제점으로 지적되고 있다. 이에 대한 자세한 내용을 II장 2절에서 논의하고자 한다.

8) 경상도를 비롯한 충청·전라의 삼남 지방이 전국 서원의 7할 이상을 차지하고, 변방의 함경도에도 30개가 넘는 서원이 있었다(양진건, 1988: 232 참조).

9) 조선시대 제주에 파견된 목사는 약 286명이다(김봉옥, 2000: 415-470 참조)

10) 조선시대 제주유배인의 숫자는 대략 213명(강동호(2013), 추자도 제외)에서 263명(김재형(2011))으로 파악된다. 이중 사대부(士大夫) 유배인의 숫자는 대략 141명이다.

주유림에게 다양한 교육적 영향을 끼쳤으며 그것은 제주교육사상사의 정신적인 이념의 뜻대로 작용하였다.

이처럼 제주오현은 제주교육사의 측면에서 매우 중요한 교육적 의미를 지님에도 불구하고 그동안 제주오현에 관한 심층적인 연구는 이루어지지 않았다.<sup>11)</sup> 양진건(1988)의 연구 외에는 제주오현에 관한 종합적인 연구는 없는 실정이다. 주로 제주오현 개별 인물에 관한 연구가 주를 이루고 있으며, 그나마 교육학 영역의 연구는 매우 부족한 편이다.<sup>12)</sup>

이러한 이유로 그동안의 연구에서는 그들이 왜 제주오현으로 배향되었으며, 그들이 어떠한 사상을 담고 있는지, 그들은 제주에서 어떠한 교육적 노력을 했는지 등을 깊이 있게 살펴보지 않았다. 또한 제주오현의 사상적 영향·연관은 어떠한 것이며, 그를 통해 제주인들은 어떠한 모습을 본받았고, 그것이 제주의 교육사상사에서 어떠한 의미를 지니고 있는지 제대로 규명되지 못했다.

지금까지 논의한 바와 같이 조선시대 제주는 전반적으로 교육문화 수준이 낮았으며, 그 결과로 학과가 형성될만한 기반을 갖추지 못했다. 이러한 상황에서 제주오현은 약 200여 년에 걸쳐 제주 교육사상사의 정신적 뜻대이자 큰 스승으로 추송(追崇)되었다. 따라서 본 연구에서는 제주오현의 교육사상을 살펴봄으로써 제주 교육사에서 제주오현의 좌표(座標)가 무엇이었는지 확인해 보고자 한다.

## 2. 선행연구 검토 및 시사점

### 1) 선행연구 검토

제주오현 관련 선행연구에 대해 세 부분으로 나누어 검토하고자 한다. 첫째, 제주오현에 관한 종합적인 연구에 대한 검토이다. 둘째, 제주오현 개별 인물에 관한 연구 중 제주도 관련 연구이다. 셋째, 제주오현 개별 인물의 연구 중 제주와 관련성은 없지만, 교육학적 연구 또는 사상사적 연구로써, 본 연구의 배경이

11) 제주오현에 관한 연구는 양진건(1988). 「濟州 五賢의 教學活動 研究」, 『탐라문화』 7, 제주대학교 탐라문화연구소, 229-250. ; 양진건(1991). 「朝鮮時代 濟州教育思想史 研究」, 단국대학교 박사학위논문에 일부분이 포함된 것이 전부이다.

12) 제주오현과 관련한 선행연구들은 다음 절에서 살펴보고자 한다.

되는 연구이다. 여기서는 이와 같은 순서로 제주오현의 선행연구를 검토하여 본 연구의 배경 요인과 시사점을 탐색해 보고자 한다.

첫째, 제주오현에 관한 종합적 연구 검토이다. 엄밀한 의미에서 제주오현에 관한 종합적인 연구는 양진건(1988)<sup>13)</sup>의 학술지 논문 1편이 전부이다. 그 외 양진건(1991)<sup>14)</sup>의 박사학위 논문에서 앞의 연구(1988) 성과를 토대로 제주오현을 논의하였으며, 2000년에는 제주오현과 관련해서 관광자원화 방안을 모색한 『제주오현 조사』(2000)라는 보고서가 1편 발간되었다.<sup>15)</sup> 최근 강문종 외(2019)<sup>16)</sup>는 『굴림서원』이라는 연구 저술 형태의 단행본을 발간하였다.

양진건(1988)은 그의 연구에서 굴림서원의 설립과정을 언급한 후 제주오현의 교학활동을 조망하였다. 우선 그는 제주오현의 상호관계를 규명하였는데 그 상호관련성은 김정, 정은, 송시열이 유배인이었다는 점과 김상헌과 송시열은 도통의 핵심 인물이라는 점이다. 또한 정은과 김상헌은 강력한 척화를 주장하여 청의(淸議)를 대표한 인물이라는 점과 송시열이 평소 김상헌을 대의(大義)의 종주(宗主)라 여기고 스승으로 섬겼음을 강조하였다. 그 후 제주오현이 제주에서 행하였던 교학활동을 서술하였는데, 양진건(1988)의 연구는 제주오현이 제주에서 끼친 구체적 매개를 찾기 위한 노력의 일환이었다. 구체적 사료가 부족한 상황에서 제주오현이 제주에서 행한 교육적 활동을 제주인들과의 관계 속에서 규명한 점에서 매우 의미 있는 연구라고 여겨진다. 현재까지도 많은 부분에서 양진건의 연구 성과를 뛰어넘지 못하고 재인용 하는 수준이라는 점이 이 논문의 연구 성과를 반증한다. 그러나 이 연구는 제주오현의 교육사상에 대해서는 약술(略述)하였고, 제주오현의 사상 연원에 대한 종합적인 고찰이 되지 못한 점 등은 아쉬움으로 남는다. 이 점은 학술지 논문이라는 제약에 기인한 바가 크기 때문이라 여겨진다.

『굴림서원』은 한국학중앙연구원 출신 연구자들과 소속 연구원들을 중심으로 각각 제주오현 관련 연구 논문을 하나로 엮어 책으로 펴낸 것으로 보인다.<sup>17)</sup> 이

13) 양진건(1988). 「濟州 五賢의 敎學活動 研究」, 『탐라문화』 7, 제주대학교 탐라문화연구소, 229-250.

14) 양진건(1991). 「朝鮮時代 濟州敎育思想史 研究」, 단국대학교 박사학위논문.

15) 이 보고서는 용역 수행 연구보고서로 제주오현의 교육활동과 의미에 관해서는 양진건(1988)의 앞의 연구를 활용하는 수준이다. 이 보고서의 주된 목적은 굴림서원 복원 등을 통한 전통 유적의 관광화 방안을 모색하는 것이다.

16) 강문종 외(2019). 『굴림서원』. 경기: 한국학중앙연구원 출판부.

17) 책의 내용은 총론(강문종), 청음 김상헌을 통해 살펴본 제주의 유교문화(김봉근), 총암 김정의 제

책은 학술 논문의 형태를 띠면서도 일반인들이 쉽게 이해할 수 있도록 편찬되었다는 점에서 의의를 지닌다. 그러나 이 책의 주요 내용은 대체로 기존의 연구 성과를 토대로 정리한 것이며<sup>18)</sup>, 제주오현과 관련하여 하나의 주제로 저술된 책이 아니라는 점에서 제주오현의 한 측면을 종합적으로 다룬 연구서라고 보기는 어렵다. 지금까지 살펴본 바와 같이 제주오현에 관해 하나의 연구 주제를 설정해 종합적으로 살펴본 연구는 양진건(1988)의 연구 외에는 없다.

둘째, 제주오현 개별 인물의 연구 중에 제주와 관련된 선행연구를 검토하고자 한다. 제주와 관련된 제주오현 개별 인물의 연구는 많은 편이다. 다만, 연구내용의 측면에서 ‘문학 연구’가 주를 이루며, 연구 대상은 충암 김정과 청음 김상헌에게 편중되어 있다. 이는 충암 김정이 남긴 「해도록(海島錄)」과 「제주풍토록(濟州風土錄)」<sup>19)</sup>, 그리고 청음 김상헌이 남긴 『남사록(南槎錄)』의 높은 사료적 가치에 기인하는 것이라 여겨진다. 이 중 「제주풍토록」은 제주 최초의 풍토지로서, 16세기 초 제주의 모습을 생생하게 담고 있다. 또한 충암 김정의 제주유배 생활과 제주와 관련한 다양한 인식을 확인할 수 있어 교육사학계에서도 주목되는 자료이다.

충암 김정의 제주 관련 연구 중에는 전지선의 연구가 주목된다. 전지선(2013)<sup>20)</sup>은 충암의 학문과 도학 사상을 검토하고 충암의 제주인식과 제주에서의 활동을 교화의 측면에서 분석하였다. 충암을 대상으로 한 유일한 학위논문이며, 제

주 유배생활과 교유(김덕수), 동계 정운을 통해 본 제주의 유학(성광동), 김정·동계·송시열의 유배 시 분석(안장리), 송시열의 제주와의 인연과 생활(이한주), 구비문학의 김상헌과 송시열 채록 내용(강문종), 조천리 김희정 후손 가문 소장 자료를 통해 본 제주의 유학자들(조미은)에 대한 내용으로 구성되어 있다.

18) 이 책의 내용 중 김덕수, 성광동, 조미은의 연구는 학술지 논문으로 게재된 것을 정리한 것이다. 그중 충암 김정 관련 김덕수의 연구와 동계 정운 관련 성광동의 연구는 유의미한 연구 성과로 보인다. 이 논문들에 대해서는 후술하여 논의한다.

19) 제주 유배 문학 및 「제주풍토록」 관련 주요 선행연구는 다음과 같다. 양순필(1979). 「金淨의 「濟州風土錄」 攷」. 『어문연구』 7(3). 한국어문교육연구회. 335-346. ; 김기동(1983). 「沖庵 金淨의 流配文學考」. 경희대학교 석사학위논문. ; 梁淳秘(1985). 「沖庵의 濟州流配漢詩 攷」. 『겨레어문학』 9-10. 건국대국어국문학연구회. 517-536. ; 강성능(1988). 「沖庵 金淨의 海島錄 研究」. 제주대학교 교육대학원 석사학위논문. ; 金相助(1997). 「沖庵 金淨의 「海島錄」 研究」. 『탐라문화』 17. 제주대학교 탐라문화연구소. 19-47. ; 김상조(2000). 「충암 김정의 「제주풍토록」과 규창 이건의 「제주풍토기」 비교 연구」. 『대동한문학』 13. 대동한문학회. 265-287. ; 정시열(2011). 「조선조 제주도 유배 문학의 위상 - 孤立無援의 絶域에서 구현한 儒家之教의 表象-」. 『한국고전연구』 24. 한국고전연구학회. 259-291. ; 김덕수(2019b). 『제주풍토록』의 텍스트 비평. 『한국학』 42(3). 한국학중앙연구원. 7-44.

20) 전지선(2013). 「조선전기 沖庵 金淨의 제주사회 인식과 교화활동」. 제주대학교 석사학위논문.

주에서의 활동을 깊이 있게 들여다본 연구라 할 수 있다.

충암의 교육적 측면을 다룬 연구가 부족한 상황에서 김유리(2012)<sup>21)</sup>는 「제주풍토록」의 교육적 의미에 대해 고찰하였다. 그는 김정(金淨)의 정치이념인 유교적 이상정치 실현과 향촌 사회 안정을 위한 방법인 향약의 실천을 제주의 상황에 접목하여 해석하는 연구를 진행하였다. 김유리의 연구는 충암의 「제주풍토록」을 교육사적 관점으로 접근한 최초의 연구로서 의의를 지닌다. 그러나 「제주풍토록」의 텍스트를 향약의 내용 체계에 맞춰 재해석한 연구로서, 충암의 영향력이나 제주에서 행해진 향약의 실체에 대한 분석이 미흡한 점은 아쉬움으로 남는다. 최근에 연구자(2020)<sup>22)</sup>는 충암 김정의 교육사상을 분석하고 제주교육에 끼친 영향을 고찰하였다. 충암 김정의 교육사상을 종합적으로 분석한 최초의 연구라는 점에서 의의를 지니며, 이 연구는 본 연구의 방향성을 설정하는 데 도움이 될 것이다.

『굴림서원』에 실려 있는 김덕수(2019)<sup>23)</sup>의 연구도 주목할만하다. 그는 『충암집』의 내용과 기묘사림의 관계 분석을 통해 제주 유배 시절 충암 김정이 교류했던 인물들을 추론하였다. 기묘사화라는 엄중한 상황에서 충암은 시문에 지우(知友)의 이름을 밝히지 않았는데, 김덕수가 다양한 논거를 들어 추론한 것이다. 이 연구가 가치 있는 것은 해당 텍스트에 국한하지 않고, 역사적 사실과 다양한 문집을 통해 교차·분석하여 충암 김정의 제주 유배 생활의 모습을 밝혔다는 점이다. 이러한 연구 방법론은 연구자를 비롯한 교육사학 연구자에게 시사하는 바가 크다고 여겨진다.

규암 송인수의 연구 중 제주 관련 연구는 전무하다. 청음 김상헌의 경우 제주 관련 연구는 모두 『남사록』을 텍스트로 하고 있다.<sup>24)</sup> 『남사록』은 청음 김상

21) 김유리(2012). 「충암(忠庵) 김정(金淨) 「제주풍토록(濟州風土錄)」의 교육적 의미」. 『탐라문화』 40. 제주대학교 탐라문화연구소. 225-249.

22) 강동호·양진건(2020). 「충암 김정의 교육사상과 제주교육에 끼친 영향에 관한 연구」. 『교육철학연구』 42(3). 한국교육철학회. 1-32.

23) 김덕수(2019a). 「제주 유배객 충암(沖庵)의 교유와 감춰진 이름들」. 『인문논총』 76(1). 서울대학교 인문학연구원. 145-182.

24) 최두식(1992). 『南僣錄』 소재시의 해양소재연구. 『석당논총』 18. 동아대학교 석당전통문화원. 59-81. : 임홍선(1994). 「김상헌의 『南僣錄』」. 『論文集』 23. 제주교육대학교. : 박준호(1995). 「제주도와 관련된 기행록 및 遊記에 대하여」. 『대동한문학』 7. 대동한문학회. 309-340. : 이상순(2005). 「청음 김상헌의 『南僣錄』 연구」. 충남대학교 대학원 석사학위 논문. : 왕소명(2007). 「김상헌의 『南僣錄』 연구」. 울산대학교 교육대학원 석사학위 논문. : 황만기(2008). 「『南僣錄』에 나타난 청음 김상헌의 작가의식」. 『동방한문학』 36. 동방한문학회. 73-104. : 홍기표(2010). 「淸陰 金尙憲의 『南僣錄』 소재 기사 오류 및 쟁점」. 『한국사학보』 40. 고려

현이 4개월간의 안무어사의 임무 수행을 기록한 일기체 형식의 기행문으로써, 17세기 제주의 사회·문화적 상황을 구체적으로 확인할 수 있어 사료(史料)로서의 가치가 매우 크다고 평가된다. 『남사록』에는 청음이 안무어사로서 제주 향교를 방문하고, 시재(試才)를 시행하는 등 교육적으로 의미 있는 내용 또한 담겨 있다. 이러한 이유로 연구자는(2016)<sup>25)</sup> 『남사록』을 중심으로 제주에 끼친 청음의 교육적 태도와 그 의미에 관해 탐색해 보았다. 연구자의 연구는 교육학적 관점으로 『남사록』을 바라본 연구라는 점에서 의의를 지니나, 청음 김상헌의 교육사상을 고찰하지 못하고, 제주에서의 활동만을 탐색한 점에서 한계를 지닌다. 다시 말해, 청음의 교육 실천에 대한 근거로서의 교육사상 분석이 미흡하였다.

동계 정온의 제주도 관련 연구도 꽤 성과가 있는 편이다. 이는 동계 정온이 약 10년이라는 비교적 긴 시간 동안 제주 유배 생활을 했으며, 따라서 그의 문집에 들어있는 시문이 대부분 제주 유배 생활 동안에 지어졌기 때문이다. 이런 이유로 동계 정온의 제주도 관련 연구는 대부분 문학 연구가 주를 이룬다.<sup>26)</sup> 그 중 정시열(2008)<sup>27)</sup>의 연구가 주목된다. 정시열은 동계 정온의 제주 유배 시(詩)의 분석을 통해 동계 정온의 선비정신을 자세히 도출함으로써, 동계 정온의 제주 유배 시에 대한 이해의 폭을 확장하였다.

동계 정온의 제주 교육사적 연구로는 양진건의 두 편의 연구가 있다. 양진건(2003)<sup>28)</sup>은 동계 정온의 제주 유배 생활을 치열한 독서를 통한 학문적 성취의 시간으로 보아 논의를 전개하였다. 이 연구(2003) 성과를 바탕으로 양진건(2010)<sup>29)</sup>은 동계 정온이 제주 유배 생활 동안 치열한 독서와 저술의 모범적 모습을 보였다고 평가하였다. 그리고 동계 정온의 굴림서원 배향의 의미를 남명학파의 유서

사학회. 147-182.

25) 강동호, 양진건(2016). 「『남사록』에 나타난 청음 김상헌의 교육적 태도와 그 의미에 관한 연구」. 『탐라문화』 52. 제주대학교 탐라문화연구소. 257-288.

26) 고정우(1986). 「桐溪 鄭蘊의 流配漢詩 研究」. 제주대학교 대학원 석사학위논문. ; 고은순(2015). 「桐溪 鄭蘊의 歷史認識과 詩世界 研究」. 제주대학교 대학원 석사학위논문. ; 부영근(2006). 「桐溪 鄭蘊의 濟州 流配詩 考察」. 『동아인문학』 10. 동아인문학회. 46-67. ; 정영식(2010). 「桐溪 鄭蘊의 文學世界-直道를 중심으로」. 안동대학교 석사학위논문.

27) 정시열(2008). 「桐溪 鄭蘊의 詩에 나타난 선비정신 -유배 및 좌천기의 시를 중심으로」. 『韓國思想과 文化』 41. 한국사상문화학회. 95-128.

28) 양진건(2003). 「제주유배인의 독서활동이 제주교육에 미친 영향에 관한 연구」. 『한국교육사학』 25(1). 한국교육사학회. 81-104.

29) 양진건(2010). 「桐溪 鄭蘊 書院配享의 제주교육사적 의미」. 『교육사상연구』 24(2). 한국교육사상연구회. 129-147.



(遺緒)라는 차원에서 학문의 실천에 엄격했던 교육사상을 제주도에 남길 수 있었다고 보았다.

연구자(2016)는<sup>30)</sup> 동계 정온의 제주유배한시에 나타난 학문태도와 선비정신을 고찰하였다. 연구자는 동계의 제주유배 한시를 통해, ‘지경(持敬)’의 태도를 견지하여 끊임없이 수기(修己) 하였던 모습, 학문에 침잠(沈潛)하고 독서와 저술에 매진하였던 모습, 사우(四友)를 통해 자기반성과 지조·절의를 지키고자 노력하였던 모습 등을 밝혔다. 이러한 동계의 모습을 통해 그가 굴림서원에 배향된 이유가 단순의 증상의 시각에서뿐만 아니라 제주인들에게 존숭(尊崇)받을만한 모범을 보였기 때문이라 평가하였다. 그러나 본 연구의 관점에서 볼 때 동계 정온의 교육사상을 분석하지 않고 제주 유배 한시라는 제한된 텍스트를 분석한 점에서 한계를 지닌다고 할 수 있다.

앞서 『굴림서원』에 실려 있는 동계 정온에 관한 성광동(2020)<sup>31)</sup>의 글은 학술지를 통해 확인할 수 있다. 성광동의 연구는 동계 정온의 제주 유배 한시를 대상으로 동계 정온의 사상을 규명하였다. 이 연구는 그동안 동계 정온의 연구에서 다루었던 텍스트를 벗어나지 않는다. 그럼에도 불구하고 연구자의 깊은 성리학적 이해가 돋보이는 연구라 판단된다. 따라서 동계 정온의 성리학 사상에 대한 이해의 폭을 넓혀주는 연구라 할 수 있다.

우암 송시열의 제주 관련 연구는 김성태의 연구가 세 편 발표되었다. 김성태(2018)<sup>32)</sup>는 두 편<sup>33)</sup>의 연구 결과를 토대로 「우암 송시열의 저술 활동과 교육적 의의」라는 박사학위논문을 발표하였다. 이 연구는 우암 송시열의 제주 유배 시점의 저술 내용을 정리한 측면에서 의의가 있으나 교육사상에 대한 심층적인 분석은 이루어지지 않았다. 따라서 우암의 교육사상과 제주와의 관련성을 모두 아우르는 연구는 부족한 상황이라 할 수 있다.

이상에서 제주오현 개별 인물들의 제주 관련 연구를 검토하였다. 제주오현의

30) 강동호·양진건(2016). 「동계 정온의 제주유배한시에 나타난 학문태도와 선비정신 고찰」. 『교육사학연구』 26(1). 교육사학회. 1-33.

31) 성광동(2020). 「동계 정온의 성리학적 삶과 사유 -제주도 유배시기를 중심으로-」. 『한국철학논집』 65. 한국철학사연구회. 29-58.

32) 김성태(2018). 「우암 송시열의 저술활동과 교육적 의의」. 제주대학교 박사학위논문.

33) 김성태·양진건(2014). 「우암 송시열의 유배가 제주교육에 미친 영향」. 『석당논총』 59. 동아대학교 석당학술원. 353-380. : 김성태(2015). 「송시열의 제주유배 한시의 교육적 의미」. 『濟州島研究』 44. 제주학회. 1-28.

개별 연구는 충암 김정과 동계 정운의 경우 시문학의 연구가 주를 이루고 있으며, 청음 김상헌의 경우 모든 연구가 『남사록』을 텍스트로 하여 이루어졌다. 제주오현 개별 인물의 교육학적 연구는 매우 미흡한 편이며, 이는 양진건 외에 본격적인 제주교육사 연구자가 부재한 것이 원인이라 판단된다.

셋째, 제주오현 개별 인물의 연구 중에 제주와는 관련성이 없으나, 본 연구의 토대가 될 수 있는 교육학적 연구 또는 사상적 연구를 중심으로 검토하고자 한다. 먼저 충암 김정에 관한 선행연구 검토이다. 충암 김정과 관련한 선행연구는 문학 연구<sup>34)</sup>가 주를 이루는데, 사상사적 연구 중 황의동(2006)<sup>35)</sup>의 연구가 주목된다. 황의동(2006)은 충암의 철학 사상을 천인합일의 관점에서 조망하였다. 충암의 인(仁)의 관념을 생생지리(生生之理)로 파악하였고 충암이 경(敬)을 강조하였음을 밝혔다. 또한 군자와 소인의 변별, 현량과의 설치 등 충암의 경세론에 대해 간략히 살펴보았다.

다음은 송인수와 관련한 선행연구 검토이다. 그동안 학계에서는 송인수에 관한 연구가 활발히 진행되지 않았다. 송인수를 대상으로 한 학위논문은 전혀 없으며, 약간의 학술 연구가 존재한다. 송인수에 관한 연구는 2006년 충남대학교 유학연구소에서 호서명현(湖西名賢)에 대한 기획연구를 통해 다루어지기 시작하였다. 윤종빈(2006)<sup>36)</sup>은 「송인수의 생애와 경세사상」이라는 논문에서 송인수의 학문적 사승(師承) 관계를 집중적으로 분석하였고, 『소학』을 송인수의 경세론의 학

34) 충암 김정의 문학 관련 주요 연구는 다음과 같다. 김종진(1985). 「충암 김정의 문학세계: 16세기 사람과 문학의 일 단면」. 성균관대학교 대학원 석사학위논문. : 金鍾振(1988). 「16世紀 士林派의 詩論과 美意識」. 『教育論叢』 3. 전주대학교 교육문제연구소. 89-117. : 전송열(1999). 「沖庵 金淨의 詩觀과 詩의 唐風的 特質」. 『연세어문학』 30-31. 연세대학교 국어국문학과. 281-308. : 박수천(1999). 「충암 김정의 시문학」. 『한국한시작가연구』 4. 한국한시학회. 303-326. : 이동순(2010). 「沖庵 時의 이미지 특성」. 『우리어문연구』 37. 우리어문학회. 417-441. 김갑기(2006). 「沖庵 金淨의 文學思想 - 「十一箴」을 中心으로-」. 『儒學研究』 13. 충남대학교 유학연구소. 103-128. : 박수천(2009). 「충암 김정의 삶과 시문학」. 『우암논총』 2. 충북대학교 우암연구소. 121-154. : 윤치부(2017). 「김정 「우도가」의 이본 고찰」. 『한국시가문화연구』 40. 한국시가문화학회. 153-179. : 이향배(2017). 「他人의 詩文을 통해 본 沖庵 金淨」. 『충청문화연구』 19. 충남대학교 충청문화연구소. 151-176. : 손찬식(2017). 「沖庵 金淨의 詠物詩 研究」. 『충청문화연구』 19. 충남대학교 충청문화연구소. 107-150. : 이송희(2017). 「沖庵 金淨의 金剛山 紀行詩 研究」. 『語文研究』 94. 어문연구학회. 131-155. : 이향배(2018). 「沖庵 金淨의 散文 研究」. 『충청문화연구』 21. 충남대학교 충청문화연구소. 131-155.

35) 황의동(2006). 「충암김정(沖庵金淨)의 도학정신(道學精神)과 경세론(經世論)」. 『儒學研究』 13. 충남대학교 유학연구소. 42-58.

36) 윤종빈(2006). 「규암 송인수의 생애와 경세사상」. 『유학연구』 13. 충남대학교 유학연구소. 129-171.

문적 근거로 보아 논의를 진행하였다. 즉 송인수의 대간(臺諫)의 역할 등을 소학적 실천 운동의 경제론적 학문이라고 평가하였다.

허권수(2006)<sup>37)</sup> 역시 같은 기획 논문에서 「규암 송인수의 선비정신과 시 세계」라는 제목으로 규암의 사상을 고찰하였다. 송인수와 당대 뛰어난 학자와의 교류 시를 통해 현실을 회피하거나 타협하지 않는 송인수의 선비정신을 고찰하였다. 오석원(2007)<sup>38)</sup>은 규암 송인수의 의리사상을 집중적으로 조명하였다. 송인수가 『춘추(春秋)』의 대의정신(大義精神)과 송대(宋代)와 조광조의 도학사상을 계승하여 불의에 적극적으로 비판하고 대응한 모습을 규명하였다. 송인수의 추상 같은 의기와 절의가 후대의 선비들에게 큰 영향을 주었다고 평가하고 있다.

이 밖에 이해준(2007)<sup>39)</sup>은 송인수에 대한 사후 평가와 추송활동을 살펴보았으며, 유용환(2007)<sup>40)</sup>은 학술지 부록의 형태로 송인수 배향 서원에 관해 간략히 소개하고 있다. 비교적 최근에 안동교(2018)<sup>41)</sup>는 규암 송인수의 학문과 의리정신의 모습을 살펴보았다. 그동안 선행연구에서 다루지 않았던 규암의 사상적 면모를 밝히는 데 주력하였다. 송인수의 사제관계를 자세히 검토하였으며, 다른 문집과의 비교를 통해 송인수가 성리학 연구에 관심을 가졌던 모습을 밝혀내었다.

이처럼 규암 송인수에 관한 연구는 비록 그 수가 많지 않지만, 규암 송인수의 학문사상과 의리정신에 관한 연구가 집중되어 있어 본 연구에 도움이 되리라 판단된다. 다만, 교육학적 관점의 연구나 제주와 관련된 연구는 없는 실정이다.

청음 김상헌은 병자호란 당시 강력한 척화(斥和)를 주장한 인물로, 그의 절의정신(節義精神)은 후대 사림의 숭모 대상이 되었다. 특히 북벌론(北伐論)을 내세우던 우암 송시열에 의해 청음에 대한 존숭은 극대화되었다. 이러한 이유로 그동안 청음 김상헌에 관한 사상사적 연구는 그의 절의정신과 의리정신을 규명하기 위한 방향으로 진행되어왔다.<sup>42)</sup> 그리고 청음은 당대 뛰어난 문장가로서 많은 시

37) 허권수(2006). 「규암 송인수의 선비정신과 시세계」. 『유학연구』 13. 충남대학교 유학연구소. 109-127.

38) 오석원(2007). 「규암 송인수의 의리사상」. 『유교사상문화연구』 29. 한국유교학회. 337-362.

39) 이해준(2007). 「규암 송인수의 사후 평가와 추송활동」. 『유학연구』 16. 충남대학교 유학연구소. 111-139.

40) 유용환(2007). 「규암 송인수 선생과 배향서원」. 『유학연구』 16. 충남대학교 유학연구소. 224-235.

41) 안동교(2018). 「규암 송인수의 학문과 의리정신의 구현」. 『유학연구』 45. 충남대학교 유학연구소. 1-28.

42) 그중 사상사적 연구의 주요 연구는 다음과 같다. 박세한(1989). 「金尙憲과 崔鳴吉의 哲學思想과

문을 남겼다. 따라서 청음의 문학적 특징과 문학사적 가치를 탐색하기 위한 국문학적 연구가 다른 한 축을 담당하고 있다.<sup>43)</sup>

청음의 사상사적 연구에서는 이기심성론(理氣心性論)을 다루는 철학적 연구는 보이지 않는다. 그것은 그의 문집 속에 당시 학자들에게 성행했던 이기심성론에 대한 직접적인 언급이 없기 때문인데, 이런 이유가 철학 이론을 파악하기에는 조건이 미흡했기 때문으로 여겨진다(송희경, 2016: 7). 청음에 관한 본격적인 연구는 황만기(2010)<sup>44)</sup>, 김하윤(2013)<sup>45)</sup>, 송희경(2016)<sup>46)</sup>의 박사학위논문이다. 황만기(2010)는 ‘의리’를 키워드 삼아 청음의 시문학을 신자의리(臣子義理)·사대의리(事大義理)·대명의리(大明義理)·북벌의리(北伐義理) 등 네 가지 주제로 분류하여 고찰하였다. 청음의 시문학 속에 담긴 의리 정신을 구체적으로 확인할 수 있으며, 청음의 사상을 이해하는 데 도움을 준다. 김하윤(2013)의 연구도 청음의 시문학을 절의시(節義詩)·유선시(遊仙詩)·애도시(哀悼詩)·교유시(交遊詩)로 나누어 분석하였다. 송희경(2016)은 청음의 시문학을 역사의식·경세사상으로 구분하여 논의를 진행하였다. 역사의식의 주된 서술은 청음의 절의정신이며, 경세사상인 경우민생 개혁과 국방력 강화책 등을 논의하였다. 이들 세 편의 박사학위논문의 공통점은 절의정신을 청음 김상헌 시문학의 대표 주제로 파악하고 있다는 점이다. 청음 김상헌은 당대 대의(大義)의 종주(宗主)로서 존경받았는데, 이러한 모습들이 청음 시문학 속에 온전히 드러난다는 것을 잘 보여준다.

위에서 보는 바와 같이 제주 관련 연구를 제외한 청음의 연구에서도 교육학적 연구는 전혀 보이지 않고 있다. 따라서 본 연구가 청음 김상헌의 교육사상을 들여다보는 최초의 연구가 될 것으로 판단된다.

다음은 동계 정온의 선행연구 검토이다. 그동안 동계 정온의 연구는 대체로 그

歷史意識에 關한 研究」. 성균관대학교 석사학위논문. : 지두환(2001). 「청음 김상헌의 생애와 사상-춘추대의를 중심으로-」. 『한국학논총』 24. 국민대학교 한국학연구소. 65-94. : 송희경(2016). 「김상헌의 節義意識과 人文精神에 關한 研究」. 공주대학교 박사학위논문.

43) 하진규(1982). 「淸陰 金尙憲의 生涯와 文學」. 고려대학교 석사학위논문. : 김경미(1988). 「淸陰 金尙憲 詩 研究」. 『연세어문학』 21. 연세대학교 국어국문학과. 199-234. : 조명주(1998). 「雪窖酬唱集을 통해 본 淸陰 金尙憲의 詩 研究」. 부산대학교 석사학위논문. : 김기림(2015). 「청음 김상헌의 시에 나타난 심양 체험과 그 인식 : 『설교집』을 중심으로」. 『이화어문논집』 37. 이화어문학회. 5-25.

44) 황만기(2010). 「청음 김상헌 시문학에 나타난 의리정신」. 성균관대학교 박사학위논문.

45) 김하윤(2013). 「淸陰 金尙憲의 漢詩 研究」. 고려대학교 박사학위논문.

46) 송희경(2016). 「김상헌의 節義意識과 人文精神에 關한 研究」. 공주대학교 박사학위논문.

의 시문학의 성격을 규명<sup>47)</sup>하는 것이 주를 이루었으며, 그의 학통(學統)과 사상을 분석한 몇 편의 연구<sup>48)</sup>가 있다.<sup>49)</sup> 동계 정온의 사상을 다룬 연구 중 본 연구와 관련해 주목되는 연구는 정일균(2002)<sup>50)</sup>의 연구와 송희준(2014)<sup>51)</sup>의 연구이다. 정일균은 동계 부친의 스승이었던 갈천(葛川) 임훈(林薰)과 동계 정온을 통해 영남학파의 사상을 고찰하였다. 그는 동계의 학문론을 ‘경’ 중심의 위기지학, ‘수절취의(守節取義)’의 치인지학(治人之學), 그리고 동계의 저술 중시 태도를 퇴계학의 수용이라는 관점에서 고찰하였다. 동계의 ‘경’ 중심의 사상과 의리 사상, 퇴계학의 수용 등에 대해 비교적 이른 시기에 밝힌 연구로서 그 이후 동계 사상 연구의 기반이 되었다고 평가할만하다. 이러한 정일균의 연구 성과를 토대로 송희준(2014) 역시 동계 정온의 학통과 학문 사상을 분석하였다. 그는 동계의 학통을 남명(南冥)과 퇴계 양 학파를 모두 수용한 것으로 설명하였고, 동계 학문의 특징을 남명의 경의(敬義) 사상에 따라 ‘경’의 내면화·‘의’의 실천화로 분석하였다. 송희준의 연구에서는 동계의 남명·퇴계 학통 수용 과정을 내암(萊庵) 정인홍(鄭仁弘), 월천(月川) 조목(趙穆), 한강(寒岡) 정구(鄭逵)와의 관계 속에서 설명하였다. 또한 동계의 남인 후계자격인 용주(龍州) 조정(趙綱), 미수(眉叟) 허목(許穆)과의 관계를 설명하였다. 동계의 학통과 학문 사상에 대해 전반적으로 다룬 의미 있는 연구라 할 수 있으나, 학통의 분석에서는 『국역 동계집』의 허권수의 해제(2006) 내용에서 크게 벗어나지 않는 한계를 지닌다고 할 수 있다.

최근에 추나진(2019)<sup>52)</sup>도 동계 정온의 학문 사상을 고찰하였다. 추나진은 동계 학문의 특징을 한강학(寒岡學) 계승의 차원으로 분석하고 설명하였다. 이 연구는

47) 고정우(1986). 「桐溪 鄭蘊의 流配漢詩 研究」. 제주대학교 대학원 석사학위논문. ; 고은순(2015). 「桐溪 鄭蘊의 歷史認識과 詩世界 研究」. 제주대학교 대학원 석사학위논문. ; 부영근(2006). 「桐溪 鄭蘊의 濟州 流配詩 考察」. 『동아인문학』 10. 동아인문학회. 46-67. ; 정시열(2008). 「桐溪 鄭蘊의 詩에 나타난 선비정신 -유배 및 좌천기의 시를 중심으로」. 『韓國思想과 文化』 41. 한국사상문화학회. 95-128. ; 정영식(2010). 「桐溪 鄭蘊의 文學世界-直道를 중심으로」. 안동대학교 석사학위논문.

48) 김학수(2005). 「동계 정온의 학맥」. 『남명학보』 4. 남명학회.

49) 그 밖에 동계의 정치활동을 다룬 대표적 연구들은 다음과 같다. 김만선(1998). 「桐溪 鄭蘊의 學問과 政治活動」. 한국교육원대학교 석사학위논문. ; 오수창(2001). 「桐溪 鄭蘊의 政治활동과 그 이념」. 『남명학연구』 11. 남명학회. 327-352.

50) 정일균(2002). 「조선시대 거창지역(안음현)의 학통과 사상-갈천 임훈과 동계정온의 학문론을 중심으로」. 『동방한문학』 22. 동방한문학회. 261-299.

51) 송희준(2014). 「桐溪 鄭蘊의 학통과 학문사상」. 『영남학』 26. 경북대학교 영남문화원. 67-102.

52) 추나진(2019). 「동계(桐溪) 정온(鄭蘊)의 실천적 학문정신 고찰」. 『한국학연구』 54. 인하대학교 한국학연구소. 377-400.

한강학의 특징이 잘 드러나고, 한강학과 동계 사상의 일치점이 잘 분석되어 있다. 그러나 동계의 학문 정신에 관해서는 기존의 연구 성과를 넘어서는 내용이 담겨 있지 않아 아쉬움이 남는다.

이상의 내용을 볼 때 동계 정운의 학통과 학문 사상은 다른 오현 인물보다 비교적 깊이 있는 연구가 이루어졌음을 확인할 수 있다. 그러나 교육학의 시각에서 교육의 목적이나 동계의 공부론 등을 본격적으로 규명한 연구는 부족한 형편이다. 대체로 시문학이나 학통 관계를 통해 동계의 사상을 고찰하는 데 그치고 있다.

마지막으로 우암 송시열 관련 선행연구의 검토이다. 우암 송시열은 조선 후기 사상계·정치계 등 거의 모든 분야에서 크나큰 유산을 남겼으며, 따라서 많은 분야에서 다양하게 연구되고 있다. 그중에서도 우암의 철학 사상<sup>53)</sup>, 그리고 의리론<sup>54)</sup>과 예학<sup>55)</sup>의 측면에서 그 연구 성과가 두드러진다.

송시열의 사상 관련 선행연구는 이봉규(1992)<sup>56)</sup>의 연구와 오석원(2008)<sup>57)</sup>의 연구가 주목된다. 이봉규(1992)는 그의 연구에서 송시열의 성리학설을 전면적으로 해명하고자 노력하였다. 이 연구에서는 송시열이 스승인 김장생에게 받은 영향 관계를 분석하였고, 우암이 이황의 이발론(理發論)을 비판하는 내용을 고찰하였

53) 崔根德(1992). 「尤庵先生の 經學思想」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 91-123. : 錢穆(1992). 李廡衡 譯. 「朱子學的 韓國傳播와 宋尤庵」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 125-145.

54) 柳南相(1992). 「尤庵의 心性理氣論과 義理思想에 관한 研究」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 149-169. : 洪淳昶(1992). 「宋子の 北伐論과 民族意識」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 171-213. : 李章熙(1992). 「尤庵 宋時烈思想에 관한 一考」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 215-238. : 李鐘殷(1992). 「『斯文大義錄』을 통해 본 尤庵의 大義精神」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 239-253. : 崔昌圭(1992). 「尤庵學의 民族史的 再定立」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 255-285. : 趙鐘業(1992). 「北伐과 春秋大義」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 287-312. : 權五惇(1992). 「尤庵先生과 北伐大義」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 313-341. : 申亨植(1992). 「尤庵先生の 主體思想과 義理精神」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 343-361. : 김문준(1996). 「우암 송시열의 철학사상에 관한 연구: 춘추의리를 중심으로」. 성균관대학교 박사학위논문. : 박도균(1999). 「우암 송시열의 문학에 나타난 춘추대의의 형상」. 경성대학교 박사학위논문.

55) 裴相賢(1992). 「尤庵 宋時烈的 禮學攷」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 11-90. : 배상현(2008). 「송시열의 예학사상과 그 의리화」. 『한국사상과 문화』 42. 한국사상문화학회. 91-120. : 김현수(2008). 「宋時烈的 禮學思想 考察 -時宜的, 義理的 思考를 中心으로」. 『동서철학연구』 48. 한국동서철학회. 75-95. : 왕화영(2019). 「유학의 예와 여성에 대한 새로운 접근 - 17세기 송시열 예학을 중심으로」. 『한국철학논집』 61. 한국철학사연구회. 9-32.

56) 이봉규(1992). 「조선 성리학의 관점에서 본 송시열의 성리학 사상」. 『한국문화』 13, 서울대학교 규장각 한국학연구원. 433-479.

57) 오석원(2008). 「우암 송시열의 의리사상」. 『유교사상연구』 33. 한국유교학회. 63-90.

다. 또한 송시열이 주자(朱子)를 절대시하는 모습과 그로 인한 벽이단(關異端)이 결과적으로 조선 성리학을 경화(硬化)시키는 원인이 되었다고 분석하였다. 이러한 측면은 성리학 전통에 대한 이이(李珥)의 엄격한 인식이 영향을 미치고 있다고 주장하였다. 또한 송시열이 이(理) 개념에 대해서는 이이의 논점을 계승하고 발전시키고 있으며 심성론에서는 『중용』의 ‘중절(中節)’ 개념을 일관성 있게 주장하고 있다고 보았다. 이 연구에서는 송시열의 성리학 사상이 실천에 반영되는 양상을 살펴봄으로써 송시열의 철학사상을 이해하는 데 크게 이바지하였다.

오석원(2008)은 위에서 살펴본 송인수의 연구에서와 마찬가지로 송시열을 의리 사상의 정맥으로 파악하였다. 그는 송시열이 공자의 춘추의리사상에 담겨 있는 화이론(華夷論)의 본질을 올바르게 인식하여 지역적·민족적 개념으로 인식하지 않고 도덕적·문화적 개념으로 인식하였다고 보았다. 우암의 화이론은 야만적인 문명을 극복하여 인간다움을 존중하는 인도주의 문화를 역사에 실현하고자 하는 강한 의지가 담긴 것으로 보았다. 이러한 인식은 우암이 주장하고 있는 소중화론(小中華論)이 조선을 중국의 아류로 본 사대주의 사상이 아니라 명(明)의 멸망으로 인하여 중국에 이미 없어진 문화 의식이 조선에 있다는 문화의 자존 의식이라고 보았다. 이는 우암에 대해 비판하는 기존의 인식을 거부하고자 하는 강한 동기가 담긴 것으로 해석할 수 있으며 최근에는 이러한 인식들이 많은 부분 수용되는 분위기다.

한편 이선열(2010)<sup>58)</sup>은 그동안의 우암과 관련된 연구에서 철학적인 측면에서는 담보상태에 머물러 있으며, 심도 있는 연구가 적다는 점을 지적하면서 송시열을 비롯한 우암학단의 심론(心論)을 통해서 17세기 기호학단의 사상을 고찰하였다. 그는 이에 따라 ‘허령(虛靈)’, ‘미발(未發)’, ‘지각(知覺)’, ‘명덕(明德)’ 등 마음을 설명하는 개념군(概念群)을 통하여 기호학과 내부의 논변 전개 상황을 살펴보았다. 이러한 담론의 전개 과정을 통해 퇴계학과 차별화되는 율곡학과의 학파적 인식을 규명해 내었다. 이 논문에서는 율곡학과 노선 안에서도 여러 사유의 갈림길이 혼재해 있으며, 따라서 사상사의 흐름이란 단선적이지 않고 복선적임을 강조하고 있다. 이 연구는 그동안 송시열에 관한 연구가 이기사칠론(理氣四七論) 위주로 이루어져 왔던데 반해 기존의 연구에서 소홀하게 다루었던 심론의 범주를

58) 이선열(2010). 「宋時烈과 우암학단의 心論 연구」. 서울대학교 박사학위논문.

밀도 있게 다룸으로써 송시열과 기호학과에 대한 이해의 폭을 확장했다는데 큰 의의가 있다고 하겠다.

교육사상과 관련해서는 당시에는 비교적 드물었던 여성교육에 대한 우암의 관심과 그의 저술 『계녀서』의 영향으로 그와 관련된 연구가 비교적 많은 편이다.<sup>59)</sup> 우암의 철학사상 연구에 교육사상적 요소가 포함되는 경우가 많지만, 교육학적 관점의 연구는 많지 않은 편이다. 본격적으로 교육적 관점에서 우암을 들여다본 연구는 정낙찬(2011)<sup>60)</sup>의 연구가 유일하다고 할 수 있다. 정낙찬은 우암의 이기심성론과 교육 방법에 대해 깊이 있게 분석하였다. 특히 지금까지 우암의 연구에서 다루지 않았던 수양론과 공부론을 다룸으로써, 우암 사상의 형성 과정을 보여주었다는 데 의의가 있다고 여겨진다.

## 2) 선행연구 검토의 시사점

앞서 살펴본 선행 연구 검토의 내용을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 제주오현에 관한 종합적인 연구가 매우 부족한 상황이다. 앞서 살펴본 바와 같이 양진건(1988)의 연구 이외에는 제주오현을 종합적으로 검토하거나 다각적으로 살펴본 연구가 없다. 또한 굴림서원에 관한 의미 있는 연구도 찾기 어렵다. 제주오현 개별 인물에 대해 교육학적 의미를 탐색한 연구가 몇 편 있으나 그것만으로 제주교육사상사의 측면에서 제주오현의 교육적 의미를 탐색하기에는 부족하다. 왜냐하면 제주교육사 혹은 제주교육사상사의 영역에서 제주오현은 하나의 상징적 의미 체계를 지니기 때문이다. 따라서 본 연구에서 제주오현의 교육사상을 종합적으로 고찰함으로써, 조선시대 제주교육사상사의 이해의 폭을 넓히고 제주교육에 끼친 제주오현의 영향을 보다 구체적으로 확인할 수 있는 계기가 될 것으로 판단된다.

둘째, 선행연구에서는 제주오현에 관한 교육사상 연구가 미흡하다. 제주오현 개별 인물에 관한 교육사상의 연구는 충암 김정에 관한 연구자의 연구(2020)와

59) 이을환(1990). 「『戒女書』의 言語戒訓 研究」. 『아시아여성연구』 29. 숙명여자대학교 아시아여성연구원. 7-39. : 김문준(2004). 「우암 송시열의 계녀서」. 『한국사상과 문화』 23. 한국사상문화학회. 91-114. : 송병훈(2015). 「우암 송시열의 『계녀서』에 나타난 효 사상에 관한 연구 : 『성경』의 효와 비교를 중심으로」. 성산효대학원대학교 박사학위논문. :尹泰厚(2017). 「『계녀서(戒女書)』에 나타난 우암(尤庵) 송시열(宋時烈)의 효사상」. 『효학연구』 25. 한국효학회. 57-86.

60) 정낙찬(2011). 「송시열의 교육방법론」. 『교육철학』 43. 한국교육철학회. 247-286.



우암 송시열에 관한 정낙찬(2011)의 연구 외에는 없다. 나머지 인물들에 관해 학문 사상에 관한 연구는 있으나 교육학적 관점에서 교육사상을 규명한 연구는 아니다. 즉, 교육학적 관점에서 교육목적, 교육내용과 방법 등을 준거로 해 살펴본 연구가 아니다. 따라서 학문 사상을 규명하면서도 인물들의 수양론이나 공부론의 차원을 체계적으로 분석하여 도출하지 못한 한계를 지닌다.

이상의 내용을 정리하면, 제주오현 관련 종합적인 연구나 교육학적 연구는 매우 부족한 편이라 할 수 있다. 연구자 볼 때 다음과 같은 이유로 제주오현 선행 연구가 미비하다고 판단된다.

첫째, 제주오현의 직접적인 교육적 영향력을 밝히기가 쉽지 않았기 때문이라고 생각한다. 제주오현의 입도 이유와 머물렀던 기간이 다르고 송인수나 송시열의 경우는 아주 짧은 기간만 제주에 머물렀기 때문에 제주에서의 구체적인 교육활동이 미비한 것이 사실이다. 이러한 점은 본 연구에서도 해당하는 문제이다. 그러나 지방교육사 연구에서 자료에 기인한 실증주의적 서술 태도만으로는 지방교육사 연구의 확장을 도모할 수 없다고 본다. 또한 성리학의 학적 임무는 스승에게 도를 전해 받아서 제자에게 도를 전해주는 계왕개래(繼往開來)이다. 여기에는 직접적인 학문적 계승 관계가 가장 중요하지만, 정신적 계승의 측면에서도 이어질 수 있었다. 그런 면에서 조선시대 사제관계는 직접 수업의 형태인 집지(執贄)의 형식에만 얽매이지 않는다. 대면이 없는 서한 교육[問目]이나 혹은 한 번의 예방(禮防)만으로 사제관계를 형성한 예는 무수히 많다(정순목, 1985: 303). 더욱이 조선시대 존현의 일차적 목표가 배향 인물을 후학들이 본받게 하는 정신사적 측면이었기 때문에 그들에게 직접적이고 구체적인 교육활동이 반드시 있어야만 하는 것은 아니다. 이러한 맥락에서 볼 때 제주오현이 구체적이고 직접적인 교육활동이나 영향뿐만 아니라 간접적이고 정신사적인 영향도 다양하게 살펴보아야 한다.

둘째, 제주교육사 전공자가 부족하기 때문이라고 생각한다. 그동안 제한된 전공자와 자료의 부족으로 인해 제주오현에 관한 종합적인 연구가 이루어지기 힘든 상황이었던 것이다.

따라서 본 연구는 선행연구 검토의 결과와 연구 부진의 이유를 염두에 두면서 제주오현의 교육사상에 관해 체계적인 연구를 진행하고자 한다.

### 3. 연구의 내용과 방법

#### 1) 연구의 내용

본 연구는 앞서 언급한 연구의 필요성과 목적, 그리고 선행연구 검토를 바탕으로 제주오현의 형성 과정과 그들의 사상을 종합적으로 검토해 봄으로써 제주오현 교육사상의 특징을 밝히고, 제주오현 교육사상의 사상사적 의미를 파악하고자 한다. 그것은 곧 제주오현이 제주에 끼친 교육적 영향에 대한 매개 요인을 확인하는 작업이 될 것이다. 이러한 측면에서 본 연구의 연구내용은 다음과 같다.

첫째, 제주오현 교육사상의 연원과 굴림서원 형성 과정에 대해 살펴본다. 이는 제주오현의 교육사상을 규명하기 위한 이론적 배경의 차원이 될 것이다. 따라서 제주오현 교육사상의 사상적 연원에 해당하는 성리학 교육사상에 대해 개괄적으로 살펴본다. 또한 성리학 교육사상이 조선에서 어떻게 수용되고, 전개되었으며, 그 특징은 무엇인지 고찰한다. 이와 같은 성리학 교육이론은 제주오현 교육사상을 규명하는 이론적 분석틀의 기능도 수행할 것이다. 다음으로 조선시대 서원의 성립과 굴림서원의 건립과정에 대해 고찰한다. 제주오현의 형성은 굴림서원과 불가분의 관계를 맺고 있다. 이를테면 조선시대 제주의 교학질서에 있어서 굴림서원이 그 질서의 형식적 측면이라면 ‘오현’은 그 내용적 측면이 된다. 따라서 굴림서원과 오현에 대한 동시 조망이 필요하며 이러한 동시 조망만이 굴림서원과 제주오현이 당시 제주도라는 역사적 과제에 대해 어떻게 반응하고 자극 주었는가를 이해할 수 있게 되기 때문이다(양진건, 1988). 이러한 차원에서 조선시대 서원의 성립 과정과 제주오현의 형성 과정을 포함하는 굴림서원의 건립과정을 살펴본다.

둘째, 제주오현의 교육사상을 분석하고 규명한다. 본 연구의 핵심 주제가 되는 이 내용은 제주오현이 서원 향사에 적합한 도통 연원임을 규명하는 것과 동시에 제주에서의 활동에 대한 교육적 의미를 탐색하는 작업이다. 사상이란 인간이 세계와 대면하면서 생겨난 즉자적(即自的)인 사고에서부터 점차 그 사고 내용에 대한 반성을 거쳐 인생과 세계를 전체적으로 설명하거나 삶을 이끄는 실천적 원리

를 포괄한다(김석완, 2013: 34). 따라서 제주오현의 교육사상은 그들의 행위에 대한 본질적인 원리와 그들의 행동을 설명할 수 있는 원천이 된다. 이러한 맥락에서 제주오현의 교육사상을 분석하고 그들의 교육 실천을 파악한다. 이때 교육 실천은 가능한 한 제주에서의 실천을 중심으로 고찰한다. 그리고 직접적인 교육 실천뿐만 아니라 정신사적 영향 등도 함께 규명한다.<sup>61)</sup>

셋째, 제주오현 교육사상의 특징과 교육사상사적 의미를 파악한다. 이는 제주오현 교육사상의 영향·연관을 밝히는 것이다. 제주오현이 다른 지역의 서원배향 인물처럼 학파를 형성하는 것은 아니지만, 제주와의 인연을 제외하고도 일정한 교육사상적 영향·연관이 있으리라 판단된다. 그것은 넓은 의미에서는 성리학적 도통의 질서이며, 구체적으로 다양한 영향 관계가 도출될 것이라 여겨진다. 따라서 이러한 영향·연관의 관계성 속에서 자연스럽게 제주오현의 사상체계가 제주교육에 끼친 영향 역시 조망되리라 생각한다. 왜냐하면 제주유림이나 제주인들은 제주오현의 개별 사상을 통해서 그들을 추송(追崇)하기보다는 제주오현이라는 총체적 상징체계로서 그들을 받아들였기 때문이다. 따라서 제주오현의 종합적 사상체계를 밝히고 그러한 사상이 제주에 끼친 영향을 고찰하는 것은 제주오현의 위상(位相)과 좌표(座標)를 확인하는 계기가 될 것이다.

## 2) 연구의 방법

본 연구에서는 교육의 의미를 “인간의 삶 그 자체를 교육(김인회, 1994: 33)”이라 보는 광의의 개념을 차용(借用)하고자 한다. 교육사상의 개념 역시 마찬가지로이다. 교육사상의 개념은 “교육에 대한 생각의 총체”와 “교육에 대한 의식과 지향성의 존재 형태(이원호, 1992/김석완, 2013: 36 재인용)”의 광의의 개념으로부터 “교육현상에 관한 통합적이고 일관된 사고체계(『한국민족문화대백과사전』)” 혹은 “교육의 목적과 그 실현을 위한 교육의 원리들을 체계적으로 전개한 사상(『교육학 용어사전』)”과 같은 협의의 의미까지 다양하다(김석완, 2013: 36).

본 연구에서는 “교육에 대한 생각의 총체” 또는 “교육에 대한 의식과 지향성의

61) 앞의 1장 2절 선행연구 검토에서 확인한 바와 같이 ‘충암 김정·규암 송인수·청음 김상헌·동계 정온·우암 송시열’의 교육사상에 관한 연구는 매우 미흡한 상황이다. 따라서 본 연구를 통해 제주오현 개별 인물의 교육사상이 도출된다면 이는 조선시대 성리학자의 교육사상 연구 영역이 확장된다는 면에서도 의미가 있을 것으로 기대한다.

존재 형태”라는 광의의 개념을 사용한다. 이는 교육을 지식의 습득으로 보든 탁월성의 성취로 보든 혹은 사회적 가치의 추구로 보든 교육은 인간 형성의 과제를 수행하며 이것은 삶의 중심적인 사실이라는 관점이다. 이 관점에서 보면 교육 현상은 삶과 역사의 전 영역에 편재(遍在)하며, 따라서 교육사상은 “교육의 시각에서 파악된 사상 전체(김석완, 2013: 36)”이다. 본 연구에서는 이와 같은 관점을 적용해, 제주오현의 삶과 사상을 교육의 시각에서 파악하여 분석하고자 한다.

본 연구에서는 제주오현의 교육사상을 파악하기 위해 문헌연구를 진행하고자 한다. 분석대상이 될 문헌자료는 제주오현의 개별 문집인 『충암집(冲庵集)』<sup>62)</sup>·『규암집(圭菴集)』<sup>63)</sup>·『청음집(淸陰集)』<sup>64)</sup>·『동계집(桐溪集)』<sup>65)</sup>·『송자대전(宋

- 
- 62) 『충암집』은 1552년 공주에서 발간한 초간본(初刊本)을 시작으로 1972년에 사간본(四刊本)까지 발간되었다. 본 연구에서는 「한국문집총간 제23집」의 중간본(重刊本)을 저본(底本)으로 연구를 진행하고자 한다. 이 문집에는 제주도에서 지은 작품인 「해도록(海島錄)」이라는 제명(題名)의 시 42수와 「문견시(聞見詩)」에 20수가 포함되어 있다. 그리고 잡저(雜著)에는 「제주풍토록(濟州風土錄)」이 실려 있는데 이는 그가 제주에서 유배 생활하는 동안에 견문을 적은 것으로 당시의 제주문화와 제주에 대한 그의 인식을 엿볼 수 있다. 또한 『충암집』 사간본이 1998년 김종섭(金鍾燮) 교수에 의해 번역되었다. 본 연구에서의 번역은 『국역 충암집』을 기초로 하되 필요에 따라 연구자가 수정 보완하여 연구를 진행하고자 한다.
- 63) 『규암집』은 그 간행 연도가 상당히 늦은데 이는 송인수가 정미사화(丁未士禍, 1547)에 연루되어 사사(賜死)되었으며 이로 인하여 많은 자료가 인멸(湮滅)되었기 때문이다. 이 문집은 규암 사후(死後) 300년 후 13대손인 송태헌(宋台憲)이 친구 집에서 구고(舊稿)를 모아 1907년 초간본으로 간행하였다. 그 후 후손 송병기(宋秉紀)·송재용(宋在容)이 「중종실록」·「인조실록」에서 소차(疏筭)·계(啓) 등을 초출(抄出)하여 초간본을 증보하고, 연보(年譜)도 수정(修正)·증보(增補)한 후 종 후손 송병기(宋秉夔)와 성기운(成機運)의 교수(校讎)를 받아 4권 2책으로 1935년에 중간하였다. 본 연구에서는 「한국문집총간 제24집」을 저본으로 연구를 진행하고자 한다. 2014년 제주교육박물관에서는 1907년 초간본을 저본으로 『역주규암선생문집』을 발간하였다. 본 연구에서의 번역은 『역주규암선생문집』을 기초로 하되 필요에 따라 연구자가 수정 보완하여 연구를 진행하고자 한다. 다만 중간본과 비교하여 차이가 있는 부분은 각주로 처리하고자 한다.
- 64) 『청음집』은 청음의 자편고(自編稿)를 바탕으로 1653년경 아들 김광찬(金光燦)이 주도하여 간행을 시작, 40권 16책의 목판으로 이듬해쯤에 초간본이 완성되었으리라 보인다. 그 이후 연보(年譜)가 1767년(영조 43)에 저자의 현손 김용겸(金用謙)이 김상용(金尙容)의 7대손인 경상감사 김응순(金應淳)과 함께 간행하였다. 이후 200여 년이 지난 1861년에 와서 김상용의 10대손 김세균(金世均)이 경상감사로 있으면서 전면적으로 보각(補刻)하여 보각본을 간행하였다. 본 연구에서는 『국역 청음집』을 저본으로 연구를 진행하고자 한다. 『국역 청음집』은 한국고전번역원에서 1991년에 표점을 찍어 영인(影印)한 「한국문집총간 제77집」의 초간본 『청음집』이며, 1977년 영인된 『청음전집』에 수록되어 있는 『청음선생연보』를 합하여 발간하였다. 따라서 본 연구의 번역은 『국역 청음집』을 기초로 하되 필요에 따라 연구자가 수정 보완하여 연구를 진행하고자 한다. 본 연구에서는 모두 『청음집』으로 기술한다.
- 65) 『동계집』은 정온의 손자 정기수(鄭岐壽)가 가장(家藏)의 초고를 수집·편찬하여 미수(眉叟) 허목(許穆)의 발문(跋文)과 용주(龍洲) 조경(趙綱)의 서문을 받아 1660년경에 초간본을 간행하였다. 그 후 1852년(철종 3)에 목판으로 중간되었으며, 원집(原集) 4권, 속집(續集) 3권, 부록 2권, 연보 등 모두 9책으로 구성되어 있다. 본 연구에서는 민족문화추진회에서 2006년 발간한 『국역 동계 정온문집』 1~4편을 토대로 연구를 진행할 것이다. 『국역 동계집』은 1852년 중간본과 1817년에 간행된 연보를 합하여 발간하였다. 본 연구의 번역은 『국역 동계집』을 기초로 하되 필요에 따라 연구자가 수정 보완하여 연구를 진행하고자 한다. 본 연구에서는 모두 『동계집』으로 기술한다.

子大全』 66)과 그들의 발언과 주장이 담긴 『조선왕조실록』이 가장 기본적인 자료가 될 것이다. 청음의 경우 『남사록』 67)도 중요한 문헌자료이다. 이 밖에 당시의 제주와 관련된 내용을 파악하기 위해 제주의 각종 읍지류(邑誌類) 등을 면밀하게 살펴볼 것이다. 그 책들의 대략은 다음과 같다. 이원진(李元鎭)의 『탐라지(耽羅志)』, 이원조(李源祚)의 『탐라지초본(耽羅志草本)』, 담수계(淡水契)의 『증보탐라지(增補耽羅志)』, 김석익(金錫翼)의 『탐라기년(耽羅紀年)』, 『탐라관풍안(耽羅觀風案)』, 『탐라인물고(耽羅人物考)』, 이형상(李衡祥)의 『남환박물관(南宦博物)』, 임제(林悌)의 『남명소승(南溟小乘)』 등이다. 이 밖에 각종 개인의 문집이나 자료들을 활용하면서 제주오현의 교육사상을 살펴볼 것이다.<sup>68)</sup>

본 연구에서는 제주오현의 교육사상을 분석하는 방법으로 1)제주오현 교육사상의 배경요인, 2)제주오현의 이기심성론, 3)제주오현의 교육사상, 4)제주오현 교육사상의 실천과 제주교육에 끼친 영향을 분석틀로 하여 연구를 진행하고자 한다.

첫째, 제주오현 교육사상의 배경요인은 그들의 생애와 가계, 그리고 학문적 연원 등이 검토될 것이다. 생애는 제주오현의 삶에 대한 기본적 이해를 위해 간략히 검토한다. 또한 가계와 학문적 연원은 제주오현 교육사상 형성의 직접적인 배

66) 민족문화추진위원회에서는 1787년 간행된 기영본 『송자대전』에, 1901년 중간(重刊)된 『송자대전 수차(宋子大全隨筭)』, 1927년 간행된 『송서습유(宋書拾遺)』, 1929년 간행된 『송서속습유(宋書續拾遺)』를 합부하여 「한국문집총간 108집~116집」을 간행하였다. 그리고 1980년부터 1995년까지 『송자대전』의 내용 가운데 3분의 1만을 가려 『국역 송자대전』 17권을 번역하였다. 2019년에 다시 전체의 완역 작업을 시작하였으나, 현재는 완역본 『송자대전』은 1권만 출간된 상황이다. 연구자는 「한국문집총간 108집~116집」과 『국역 송자대전』 17권을 토대로 송시열의 교육사상을 살펴보고, 번역은 『국역 송자대전』을 기초로 하되 필요에 따라 연구자가 수정 보완하여 연구를 진행하고자 한다. 본 연구에서는 모두 『송자대전』으로 기술한다.

67) 『남사록』은 김상헌이 제주 안무어사(按撫御使)로 부임하여 활동한 기록을 남긴 책이다. 송시열이 1669년에 지은 서문(序文)에 따르면, 『남사록』은 이인(李瑱)이 제주목사가 되었을 때 김상헌의 충성을 드높이고, 제주도민의 애통한 사정을 임금에게 알리기 위해 손자 김수증(金壽增) 등에게 청하여 간행한 것으로 보인다. 『남사록』은 17세기 초반 제주지역의 자연환경, 풍속, 산물(産物), 방어시설, 경승 등을 고찰하는 데 없어서는 안 될 귀중한 자료로서의 가치를 지닌다. 또한 김상헌이 제주에서 행한 모든 활동이 담겨 있어 김상헌의 교육사상과 제주에서의 교육활동을 살펴볼 수 있는 의미 있는 자료이다. 본 연구에서는 제주문화원에서 2008년과 2009년에 역주한 『역주 남사록』 상권과 하권을 중심으로 그 내용을 고찰하고자 한다.

68) 연구자는 제주의 특수성만을 강조하는 교육사관(教育史觀)을 지양하고 보다 객관적이고 면밀한 분석을 통해 본 연구를 진행하고자 한다. 그동안 교육사 서술의 문제점에는 늘 제도 중심적 서술의 문제, 중앙집권적 서술방식에 대한 문제, 편년체적(編年體的) 서술방식의 문제, 실증주의적(實證主義的) 서술방식의 문제 등에 대한 지적이 있었다(김인회, 1981). 그러한 이유로 지방교육사를 연구하는 연구자들은 의식적으로 지방의 특수성을 강조하기 위해 노력할 수밖에 없었다. 물론 이러한 현상은 지방교육사의 주제성 확보와 지방교육사의 외연을 확장하고 그 내용의 깊이를 풍족하게 하는데 크게 기여하였다. 그러나 이제는 이러한 의도적 인식에서 벗어나 융합적이고 통합적인 사고를 해야 할 시점에 이르렀다고 본다.

경 요인이 될 것이다. 조선시대 사림의 학문은 가계와 사승 관계를 매개로 이어진다. 이것이 후대 학파가 되어 학문적 동질성을 형성하며, 따라서 학파의 특성에 따라 교육사상에 대한 다른 시각이 드러난다. 또한 도통 연원에 대한 문제, 서원배향 인물 선정 등에 관해서도 뚜렷한 학파적 특성을 보여준다. 이러한 점에서 제주오현의 가계와 학문 연원은 제주오현 상호 간의 영향·연관의 준거가 될 것이다. 따라서 제주오현의 가계와 학문적 연원을 통해 제주오현 교육사상의 배경 요인을 확인함은 물론, 제주오현 상호 간의 영향·연관을 규명할 수 있을 것으로 판단된다.

둘째, 이기심성론에 대한 분석을 진행하고자 한다. 조선시대 사림과의 성리학이란 곧 주자학을 의미하며, 사림과의 교육 이해는 주자학의 틀에서 벗어나지 않는다(황금중, 2006a: 445). 따라서 제주오현의 교육사상을 확인하기 위해서는 성리학의 세계관이자 인간관이라 할 수 있는 이기심성론을 살펴보아야 한다. 사상의 형성에는 세계관이 절대적이라 할 수 있으며, 같은 맥락에서 교육사상은 인간관의 다른 표현이라고 해도 과언이 아니다. 따라서 성리학의 세계관과 인간관이라 할 수 있는 이기심성론을 살펴보아야 교육사상에 대한 올바른 접근이 가능하다. 다만, 선행연구를 통해 살펴본 바로는 우암 송시열을 제외하고 나머지 사현(四賢)은 뚜렷한 이기심성론의 저술을 남기지 않았다. 그러므로 우암 송시열을 제외한 사현(四賢)의 이기심성론 규명은 쉽지 않을 것이다. 그럼에도 불구하고 본 연구에서는 제주오현의 세계관과 인간관을 확인하기 위한 배경요인으로써 이기심성론적 분석을 가능한 한 진행하고자 한다.

셋째, 제주오현의 교육사상에 대해 교육의 목적, 교육의 방법과 내용을 중심으로 살펴보려고 한다. 교육사상의 내용 요소로 교육의 목적, 교육의 방법과 내용을 살펴보는 것은 교육사상사 연구의 일반적 형태이며, 이는 교육학의 측면에서 볼 때 교육과정 구성의 일반적인 체계이기도 하다. 황금중은 교육사상사 연구의 내용으로 “인간 형성의 역사를 검토하고자 한다면, 과거에 존재했던 인간 형성의 이념과 내용, 방법에 대한 관심에서 역사를 기술할 수 있다(황금중, 2006b: 565-566)”라고 하였다. 또한 신창호의 『유교의 교육학 체계』에서도 유교의 교육 본질론, 유교의 교육 목적론, 유교의 교육내용과 방법론(신창호, 2012)으로 구분해 서술하고 있다. 이러한 교육사상사 분석 방식은 정순목에게서도 확인되는데,

정순목은 『퇴계의 교육철학』에서 “이 책을 쓰는 목적은 퇴계교학사상의 학적인 체계와 교학의 이념·방법·실천의 모습을 규명하는 데 있다(정순목, 1986: 14).”라고 하였다. 이 밖에 황금중(2000), 장성모(1998) 등도 유사한 내용을 토대로 「주자의 공부론」과 『주자와 왕양명의 교육이론』을 분석하고 있다.

일반적으로 성리학의 교육 본질과 이념은 ‘천인합일(天人合一)’이라는 대전제에 기초한다. 다시 말해, 성리학의 교육은 인간의 도덕적 자각이라는 내재적 가치의 반성을 선차적 과제로 삼는다. 동시에 사회적 예치(禮治)의 구현이라는 외재적 가치를 지향한다. 이것이 수기치인(修己治人)이요, 성기성물(成己成物)이며, 내성외왕(內聖外王)을 실현하려는 시도이다. 그리고 교육의 목적도 일상생활( 삶 )의 합리성, 인륜의 자각과 예치의 실현에 두었다. 이에 상응하는 교육의 내용은 인간의 자기 수양을 기초로 사회적 관계를 어떻게 합리적으로 이룩할 것인가에 초점이 모인다(신창호, 2012: 113-114). 이때 자기 수양의 과정이 곧 공부이며, 이것이 이기심성론과 연결되어 존천리거인욕(存天理去人慾)의 교육목적으로 귀결된다.

이처럼 조선시대 사림의 교육목적은 모두 마음의 영역과 관련이 깊다. 따라서 교육의 방법 역시 천리(天理)를 보존하는 마음의 영역에 집중된다. 조선 성리학의 이러한 공부론은 수양론(修養論)으로도 표현되며, 최근에는 마음공부(정순우, 2006; 황금중, 2006a)라는 표현도 많이 사용하고 있다. 사림파의 마음교육은 ‘가르침(teaching)’의 행위보다 ‘배움(learning)’의 행위가 주를 이루는 교육이다. 말하자면 마음교육의 제일의 주체는 학습자이지 교수자가 아니다. 학습자가 스스로의 마음을 이해하고 깨닫고 실현해 가는 공부 및 수양의 행위가 주요 내용을 이루는데, 여기에서 공부 및 수양은 곧 배움(學)의 행위에 속한다. 공부론 혹은 수양론은 성리학적 맥락의 학습론(學習論)이다. 현대교육학의 학습론이 지식 습득과 덕성 배양의 문제를 모두 포괄하듯이, 사림과 성리학의 공부론 혹은 수양론도 양자를 모두 포괄한다. 따라서 공부론 혹은 수양론은 마치 지식이나 인식의 문제와는 관계없는, 덕성이나 정서 등을 함양하는 일에 대한 논의 정도로만 보는 것은 옳지 않다. 이런 맥락에서 사림파의 마음교육론은 이미 지식교육과 도덕교육의 요소를 모두 포괄하고 있다(황금중, 2006a: 360-361).

이와 같이 성리학의 교육론은 본래 배움 중심의 교육론이라 할 수 있다. 이는 제주오현의 경우도 마찬가지라 판단된다. 더욱이 제주오현의 경우 그들이 이황이

나 이이와 같은 본격적인 교육 관련 저술<sup>69)</sup>을 남기지 않았기 때문에 그들의 교수관을 살피는 것은 어려우리라 판단된다. 따라서 본 연구에서 조망하는 제주오현의 교육사상은 대체로 제주오현의 수양론과 공부론의 내용이 주가 될 것으로 보인다. 그러나 마음 교육에서도 학습자의 마음을 개발하기 위한 교수자의 교수행위의 문제가 포함되며(황금중, 2006a: 361), 제주오현 역시 교육과 관련한 의미 있는 발언들에 그러한 내용이 들어 있을 것이라 예상한다. 이상의 내용을 정리하면, 제주오현 교육사상은 주로 제주오현의 수양론과 공부론의 분석을 통해 밝혀질 것이며, 이 과정에서 교수론 측면의 유의미한 내용이 함께 검토될 것이다.

넷째, 제주오현의 교육 실천을 살펴볼 것이다. 조선 사회는 유학을 이념적 토대로 삼으면서 사회적 제질서(諸秩序)가 모두 교육과 정치의 결합으로 이루어진 체제였다. 유학을 수기치인(修己治人)의 학문이라고 할 때, 수기(修己)는 말할 것도 없이 도덕적 성찰과 덕성의 함양을 요구하는 유학의 공부론과 관련이 있고, 치인(治人)은 구체적인 현실에 개입하고 역사에 개입하는 정치 행위이다. 조선의 선비는 독서인(讀書人)으로서의 지식인의 역할과 정치에 관여하는 대부(大夫)의 성격을 함께 지닌다(정순우, 2007: 126). 따라서 조선의 사림은 공부라는 주제를 인식론의 차원으로 한정하지 않고, 삶을 관통하는 실천적인 수양 과정으로까지 확장하였다(정순우, 2007: 20).

제주오현은 모두 공부론을 바탕으로 자신의 이상을 현실 정치에서 적극적으로 실천한 인물들이었다. 따라서 제주오현이 현실 정치에서 펼친 교육적 실천의 모습을 살펴봄으로써 그들의 교육사상이 구체화 되는 모습을 밝혀 보고자 한다. 한편, 제주오현의 교육 실천은 가능한 한 제주에서의 교육 실천을 중심으로 고찰하고자 한다. 제주에서의 교육 실천의 모습을 통해 제주오현의 굴림서원 배향의 의미가 명확해질 수 있을 것이기 때문이다.

마지막으로 본 연구에서는 위의 분석틀을 통해 규명된 제주오현의 교육사상을

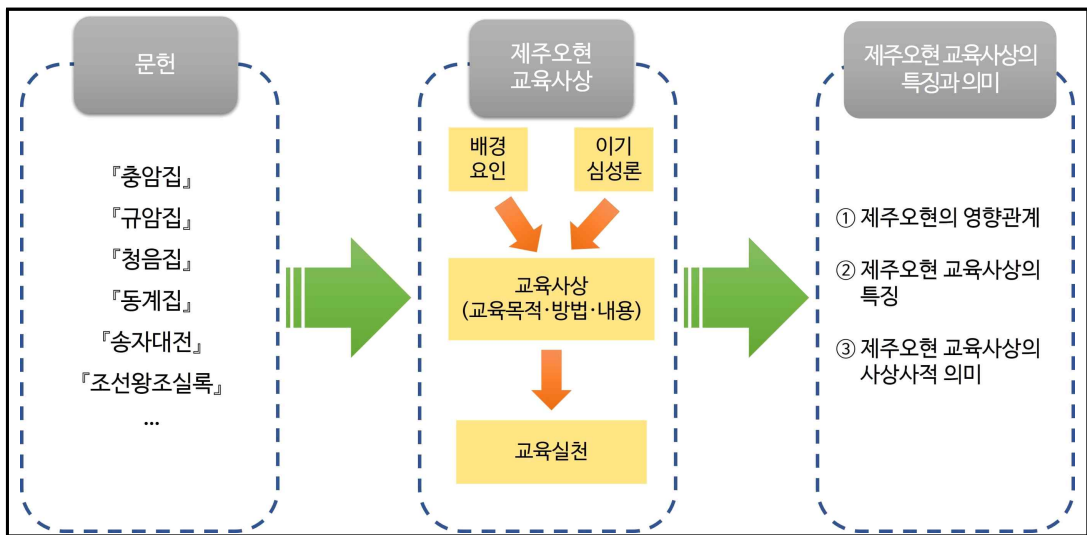
69) 엄밀한 의미에서 조선시대 교육관련 저술에서도 가르침에 관한 언급은 거의 없다고 할 수 있다. 조선시대 대표적인 교육저술인 『학교모범』에서도 좋은 스승의 필요성과 이를 가리는 방법 등을 논의하면서도 스승으로서의 교수 방법 등에 대해서는 거의 언급이 없다. 스승의 문제를 언급하면서 그 교수 방법을 거론하지 않는 것은 배움 중심의 학교교육 이해의 또 한 가지 징표가 된다. 스승은 하나의 학자로서, 더불어 배워 가면서 학생들의 배움을 독려하는 것 자체가 스승의 역할이자 최고의 교수법이라고 이해된 셈이다. 스승의 교수 문제에 대해 크게 고려하지 않은 것은 특징이며 한계이다(황금중, 2006a: 417).



종합하고 분석해서 제주오현의 사상적 영향·연관과 교육사상의 특징을 밝히고자 한다. 또한 이를 토대로 제주오현 교육사상의 사상사적 의미를 파악할 수 있을 것이라 여겨진다.

[그림-1]은 이상의 내용을 정리한 연구의 흐름도이다.

[그림-1] 연구의 흐름도



## II. 제주오현 교육사상의 사상적 연원과 굴림서원의 형성

제주오현 교육사상의 사상적 연원은 말할 것도 없이 주자학(朱子學)의 교육사상일 것이다. 주지하다시피 조선은 성리학을 통치이념으로 하여 건국된 나라로써, 정치와 교육의 실천이념이 곧 주자학이었다. 특히 사림파는 주자학을 바탕으로 현실에서 적극적인 도학(道學) 정치를 추구하던 인물들이었으며, 사림파의 등장과 사화(士禍)로 인한 좌절 등이 복합적으로 작용해 발생한 것이 서원이다. 그리고 제주오현은 모두 사림이기 때문에 제주오현의 교육사상을 이해하기 위해서는 성리학의 교육사상, 그중에서도 특히 주자학의 교육사상에 대한 이해가 선행되어야 할 것이라 판단된다. 그러므로 본 장에서는 성리학 교육사상의 주요 내용을 고찰하고자 한다. 또한 주자학이 조선에 수용되어 어떠한 흐름으로 전개되었는지 함께 살펴보하고자 한다. 주자학이 조선에 수용, 정착되는 과정은 조선의 역사적 맥락과 주체세력의 변화 등이 영향을 끼쳤을 것이며, 이는 작고(作故) 기준으로 약 170년의 시간적 차이를 보이는 제주오현의 교육사상을 이해하는 데 필수적이라 보이기 때문이다.

같은 맥락에서 2절에서는 조선시대 서원의 발생과 전개과정 그리고 굴림서원의 성립에 대해 고찰하고자 한다. 이는 제주 굴림서원의 건립에 대한 이해와 굴림서원의 특징을 밝히기 위한 것이며, 특히 문헌별로 다양하게 제시된 제주오현의 봉안 연도를 비교·분석하여 제주오현의 봉안 시기를 특정(特定)하고자 한다. 제주오현의 봉안 시기를 명확히 하는 것은 제주오현의 봉안 과정이나 이유, 그리고 당시 제주의 교육 상황을 짐작할 수 있는 중요한 요소라 판단되기 때문이다.

### 1. 제주오현 교육사상의 사상적 연원

#### 1) 성리학 교육사상의 이해

성리학은 글자 그대로 ‘인간의 본성이 곧 이치’라는 ‘성즉리(性卽理)’의 학(學)으

로서, 인간의 타고난 본성을 진리의 표준으로 삼는 학문체계다. 즉, 성리학은 이치를 존중하고, 그 이치를 밝히도록 하며, 이치에 부합하는 행동을 체계화한 이론이다. 이 중에서 ‘이치를 따르는 일’은 ‘자연의 이치를 따르는 일’을 포함한다. 본래 유학은 당초 교육실천을 담당했던 이들이 구축한 학문이었다. 특히 선진유학(先秦儒學)이 더욱 그렇다. 선진유학을 고도로 이론화한 것이 성리학이며, 따라서 성리학은 교육실천을 이론화한 교육이론인 셈이다(김정래, 2017: 15).

성리학의 맥락에서 교육이 따라야 할 준칙으로서의 리(理)는 다음과 같다(진래, 1992/ 안재호 역, 1997: 42-13). 첫째, ‘우주의 보편원리’ 또는 ‘자연의 이법(理法)’을 말한다. 성리학에서는 이 세계의 이법을 ‘리(理)’라 하고, 이 세계를 구성하는 질료를 ‘기(氣)’라 한다. 성리학에서는 선진유학의 태극(太極)을 ‘리’로 규정하고, 음양(陰陽)을 ‘기’로 규정한 다음, 우주의 생성과 변화를 이기론(理氣論)으로 설명했다. 둘째, 인간본성으로서의 ‘성(性)’을 가리킨다. 흔히 이를 ‘성리(性理)’라고 한다. 이 의미는 ‘성즉리(性卽理)’를 강조하는 성리학의 핵심에 해당한다. 셋째, 윤리와 도덕규범으로서 ‘윤리(倫理)’를 가리킨다. 넷째, 사물의 본질과 규율이 되는 ‘리’로서 ‘물리(物理)’다. 다섯째, 이성이 작용하는 ‘리’로서 합리(合理), 판리(判理), 단리(象理), 공리(公理), 추리(追理) 등이 이에 포함된다. 이는 곧 이성의 작용인 ‘용리(用理)’를 뜻한다. 이러한 맥락에서 성리학의 교육사상에서 다루는 이치는 교육이 마땅히 따라야 할 준거를 가리키는 ‘교육원리로서의 이치’와 교육이 도달해야 할 표준 또는 지향점이라는 ‘교육목적으로서의 이치’를 가리킨다고 할 수 있다(김정래, 2017: 26-27).

교육이 마땅히 따라야 할 교육원리로서의 리를 설명하는 주된 개념이 이기론이다. 이기론에 대해 개괄적이고 쉬운 이해를 위해서 몇 가지 개념적 접근을 하는 방법이 유용할 것으로 판단된다. 연구자가 생각할 때 그 내용은 이기동정(理氣動靜)의 문제와 이기불상리(理氣不相離)·이기불상잡(理氣不相雜), 리선기후(理先氣後), 리일분수(理一分殊)라고 판단된다. 여기서는 이 개념의 순서에 따라 성리학의 이기론을 개괄하고자 한다.

우선 ‘이기동정’의 개념이다. 주자는 “천하에는 리 없는 기가 없으며, 또한 기 없는 리도 없다.”<sup>70)</sup>라고 하여 우주 만물의 모든 현상을 이기로 설명하였다. 그러

70) 『朱子語類』, 卷1, “天下未有無理之氣, 亦未有無氣之理.”

면서 그는 “천하의 사물은 반드시 각기 소이연지고(所以然之故)와 소당연지칙(所當然之則)을 가지고 있는데, 이것이 이른바 리이다.”<sup>71)</sup>라고 하여 리가 모든 만물 생성의 근원이자 법칙으로서의 의미를 강조하였다.

주자는 “태극은 리요, 동정은 기이다. 기가 유행하면 리도 유행한다.”<sup>72)</sup>고 하여, 리는 스스로 움직일 수 없고, 기만이 스스로 움직일 수 있는 능력을 지닌다고 보았다. 따라서 움직일 수 있는 기에는 항상 리가 있다고 보았다.<sup>73)</sup> 이렇듯 주자는 기본적으로 “리와 기는 서로 떨어지지 않으면서도 동시에 서로 섞이지도 않는다.”라는 이기불상리(理氣不相離)·이기불상잡(理氣不相雜)의 관점을 지니고 있었다. 법칙인 리와 질료인 기의 개념은 현실적으로 서로 다른 시·공간을 점유할 수 없는 ‘하나[一物]’라는 점에서 ‘이기불상리’이며, 동시에 서로 혼동될 수 없는 ‘둘[二物]’이라는 점에서 ‘이기불상잡’이다(김형찬, 2002: 51). 그런데 주자가 굳이 리와 기의 ‘불상리’와 더불어 ‘불상잡’을 강조하는 이유는, 만물 생성변화의 근원이며 중심축으로서의 리의 고유한 의미 영역을 분명히 하기 위함이다(황금중, 2000: 70). 그리고 이러한 관점에서 리선기후(理先氣後)의 논리가 전개된다.

주자는 “리와 기에는 본래 선후가 없다. 그러나 위로 미루어 보면 리가 앞서고 기가 뒤이다.”<sup>74)</sup>라고 하였다. 또한 “지금 알 수 있는 것은 리가 있고 나서 뒤에 기가 있게 되었는지, 아니면 뒤에 리가 있고 기가 먼저 있었는지를 모두 추론해서 궁구할 수 없다는 것이다. 아마도 기가 리에 의지해서 운행하는 듯하다. 기가 모이면 리 역시 거기에 있는 것이다. 기는 응결되고 조작될 수 있으나 리는 감정, 헤아림, 조작이 없다.”<sup>75)</sup>라고 하였다. 이 말은 리기선후의 문제는 실제상으로 미루어 궁구하기 어렵다는 것이다. 적어도 어느 하나가 선재한다고 단정하는 것을 긍정하지 않는다. 주자의 설명은 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 리와 기는 실제상에서는 선후를 말할 수 없다. 둘째, 논리적으로 추론하여 올라가거나 그 소종래(所從來)를 추론하면 리가 기에 선재한다고 할 수 있다. 여기에서 주의

71) 『大學或問』, 卷1, “天下之物, 則必各有所以然之故, 與所當然之則, 所謂理也.”

72) 『朱子語類』, 卷94, 「太極圖」. “太極理也. 動靜氣也. 氣行則理亦行.”

73) 『朱子語類』, 卷1, 「理氣上」. “蓋氣則能凝結造作, 理却無情意, 無計度, 無造作. 只此氣凝聚處, 理便在其中.”

74) 『朱子語類』, 卷1, 「曾祖道錄」. “理與氣本無先後之可言, 但推上去時, 却如理在先, 氣在後相似.”

75) 『朱子語類』, 卷1, 「沈僩錄」. “而今知得他合下是先有理, 後有氣邪後有理, 先有氣邪, 皆不可得而推究. 然以意度之, 則疑此氣是依傍這理行. 及此氣之聚, 則理亦在焉. 蓋氣則能凝結造作, 理卻無情意, 無計度, 無造作.”

할 점은 리가 시간적으로 기에 우선하며 리기의 선후는 일종의 논리적 관계에 있다는 것이 추론의 결과였다는 것이다. 따라서 이런 사상을 개괄하여 ‘논리적 선재’라고 할 수 있다(진래, 1987/이종란 외 역, 2002: 58). 이 역시 주자가 리의 본원성(本原性)을 강조한 것이다.

주자는 성리(性理)의 측면에서 ‘리일분수’의 ‘리’가 운용되는 것임을 특별히 강조한다. 주자는 “만물을 합하여 말하자면 하나의 태극이며, 만물은 모두 한가지다. 그 근본에서 말단에 이르기까지 만물은 하나의 리[一理]의 실체를 나눠 가지며, 그것을 본체로 삼는다. 그러므로 만물 안에는 각기 하나의 태극이 있게 된다.”<sup>76)</sup>라고 하였다. 천지만물을 총체적인 하나로 보고, 그 안에는 하나의 태극이 있고, 이 태극이 바로 우주의 본체이자 본성이며, 그 태극은 오직 하나[一]일 뿐이라는 것이 주자의 사상이다. 그리고 각각의 사물을 살펴볼 때, 모든 사물은 우주의 본체인 태극을 품부(稟賦) 받아서 자신의 성리(性理)로 삼는다. 모든 사물의 성리와 우주의 본체로서 태극은 동일한 것이다. 따라서 사물의 성리는 비록 태극에서 품부 받은 것일지라도 태극의 일부분만을 분유(分有)한 것이 아니다. 사물 안에 충만되어 있는 성리도 역시 그 사물 자체가 갖추고 있는 태극이다. 이러한 관계를 두고 “만물 전체도 하나의 태극이요, 각각의 사물도 하나의 태극이다[統體一太極, 物物一太極].”라고 말한다. 하나의 사물은 하나의 태극을 지니는데, 이것이 바로 ‘분수(分殊)’이다. 따라서 ‘성리’의 의미에서 볼 때, ‘리일분수’는 우주의 본체인 태극과 만물의 성(性) 간의 관계를 뜻한다. 전체적으로 볼 때, 우주만물의 본체는 하나의 태극일 따름이며, 각각의 사물도 그 본체인 태극과 완전히 동일한 태극을 포함하면서 그것을 자신의 본성으로 삼는다(진래, 1992/ 안재호 역, 1997: 248-249).

다음은 성리학 심성론(心性論)의 영역에 대해 살펴보자. 심성론의 영역에서도 마찬가지로 주요 개념을 통해 이해하는 방법을 취하고자 한다. 심성론의 영역에서의 주요 개념은 성즉리, 심시기(心是氣), 심통성정(心統性情), 심의 기능으로서 허령불매(虛靈不昧), 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性), 그리고 인심도심(人心道心) 등이 있다.

76) 『周敦頤集』, 「通書解」. “合萬物而言之, 爲一太極而一也. 自其本而至末, 則一理之實萬物分之以爲體, 故萬物之中各有一太極.”

먼저 ‘성즉리’에 대한 이해이다. 주자는 “천지에는 리도 있고 기도 있다. 리는 형이상(形而上)의 도(道)로써 만물을 생성하는 근본이요, 기(氣)는 형이하(形而下)의 기(器)로써 만물을 생성하는 도구이다. 따라서 인간과 만물은 모두 이 근본으로서의 리를 품수 받아야만 성(性)을 갖추게 되며, 도구로서의 기를 품수 받아야만 형태를 갖추어 탄생할 수 있다.”<sup>77)</sup>라고 하였다. 이기를 인간의 성(性)의 개념으로 확대한 것이다. 이것이 곧 ‘성즉리’의 개념이다. 성리학에서 리는 순수지선(純粹之善)하고 보편적인 존재로, 또 ‘형이상자’로서 어떤 상황에서도 훼손되지 않는 존재로 인식되었다. 따라서 ‘성즉리’라는 명제는 ‘누구나 지닌 선한 본성은 어떠한 경우에도 결코 훼손되지 않는다’라는 것을 이론적으로 재확인함으로써, ‘사람은 누구나 성인(聖人)이 될 수 있다’라는 유교의 지론을 뒷받침하였다(이상익, 2007: 62).

주자가 “본성은 태극과 같고, 마음은 음양과 같다.”<sup>78)</sup>고 했듯이 주자학에서 기본적으로 본성은 리에 속하고 마음은 기[氣의 精爽]<sup>79)</sup>에 속한다. 따라서 주자의 심성론은 이기론의 연장선 위에서 성립한다. 주자는 “심(心)은 성(性)에 견주면 약간 자취가 있고, 기(氣)에 견주면 또 저절로 허령(虛靈)하다.”<sup>80)</sup>라고 하였다. 이는 형이상자인 본성(리)이 아무 작위(作爲)도 할 수 없는 것과는 달리, 형이하자인 마음은 ‘지각, 감정, 의지’ 등의 작위를 하는 것을 의미한다. 따라서 본성은 스스로 발현될 수 없고, 마음의 작용을 통해서 발현될 수밖에 없다. 본성이 마음의 작용을 통해서 발현된 것은 ‘정(情, 감정)’이라 한다. 마음·본성·감정의 이러한 관계를 해명한 것이 이른바 ‘심통성정론’이다(이상익, 2017: 64).

성리학에서 ‘기질’이란 ‘마음의 재질(材質)’을 뜻하는바, 기질이 청수하면 순전한 본성을 온전히 발현시키며, 기질이 탁박(濁駁)하면 순전한 본성을 왜곡하여 발현시킨다. 그러므로 심통성정론은 ‘탁박한 기질을 청수한 기질로 변화시켜야 한다.’라는 기질변화론(氣質變化論)으로 연결된다(이상익, 2017: 90-91).

주자는 인간의 성을 ‘본연지성’과 ‘기질지성’으로 구분하여 생각하였다. 주자는

77) 『朱子大全』, 卷58, 「答黃道夫書」. “天地之間, 有理有氣, 理也者, 形而上之道也, 生物之本也. 氣也者, 形而下之器也, 生物之具也. 是以人物之生, 必稟此理, 然後有性, 必稟此氣, 然後有形.”

78) 『朱子語類』, 卷5. “性猶太極也, 心猶陰陽也.”

79) 『朱子語類』, 卷5. “心者, 氣之精爽.”

80) 『朱子語類』, 卷5. “心比性, 則微有迹, 比氣, 則自然又靈.”

인간이면 누구나 지니는 보편적 본성을 본연지성이라 하고, ‘인의예지(仁義禮智)의 본성’이 바로 인간의 본연지성이라고 했다. 반면, 기질지성이란 본연지성이 사람에게 따라 각자 조금씩 다르게 드러나는 것을 말한다. 주자는 사람마다 기질(氣質)이 조금씩 달라서 본성이 조금씩 다르게 드러난다고 설명하고, 이를 기질지성이라 했다. 따라서 본연지성과 기질지성은 별개의 성이 아니라, 하나의 본성을 관점에 따라 둘로 구분해서 본 것일 뿐이다(김정래, 2017: 34).<sup>81)</sup> 유교는 전통적으로 선을 기준으로 본연지성의 보존과 확장을 추구한다. 그리고 기질지성 중 악한 측면을 없애고, 선한 측면을 회복하려는 것이 유교(성리학) 교육의 목적이다. 그것은 이른바 ‘존천리알인욕(存天理遏人慾)’, 혹은 ‘존천리거인욕(存天理去人慾)’으로 표현된다. 선한 마음의 천리(天理)인 성(性)을 보존하고, 악한 마음으로 물들려는 경향이 있는 인욕(人慾)을 없애는 것이다. 다시 말하면, 본연지성의 선한 속성을 보존하고 선악(善惡), 선불선(善不善)이 혼재하는 기질지성 중 악한 속성을 내보내는 작업이다(신창호, 2012: 96). 이것이 심통성정론과 인심도심론으로 연결되면서 성리학 심성론의 요체를 이루게 된다.

주자는 “인심은 형기(形氣)에서 생기고 도심은 성명(性命)에 근원한다.”<sup>82)</sup>고 했다. ‘형기’란 인간의 육체를 말하는바, 인심이란 육체적 본능에서 유래하는 마음으로서, 배가 고프면 음식을 먹고자 하고, 추우면 옷을 입고자 하며, 정욕이 일면 이성(異性)을 그리워함 등이 이에 해당한다. 주자는 ‘형기의 사사로움’ 또는 ‘인욕의 사사로움’이라 하여, 인심을 ‘사사로운 것’으로 규정했다. ‘사사로운 것’이란 ‘개인에 속한다’는 뜻이니, 사람들이 각자 ‘자신의 육체적 욕망을 추구하는 것’이 인심이다. ‘성명’이란 인간의 도덕적 본성을 뜻하는바, 도심이란 인의예지의 본성에서 유래하는 마음으로, 측은지심·수오지심·사양지심·시비지심 등이 이에 해당한다. 주자는 ‘천리의 공정함’ 또는 ‘성명의 공정함’이라 하여, 도심을 ‘공정한 것’으로 규정했다. 사람들이 ‘남들과 함께하기 위해 공정성을 추구하는 것’이 도심이다(이상익, 2017: 83).

주자는 인심과 도심을 설명하면서 ‘천리’와 ‘인욕’을 함께 거론했다. 그리하여

81) 이처럼 주자는 기질지성을 ‘사람마다 기질에 따라 제각각인 본성[各一其性]’이라는 뜻으로 설명했으나, 간혹 ‘인간의 육체적 본능[食色之性]’을 기질지성으로 설명하기도 했다(김정래, 2017: 34).

82) 『中庸章句』, 「中庸章句序」. “心之虛靈知覺, 一而已矣. 而以為有人心道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以為知覺者不同.”

일견 ‘도심=천리, 인심=인욕’이라고 생각하기 쉬우나, ‘천리인욕론’은 ‘인심도심론’과는 궤를 달리하는 개념 체계다. 즉, 주자에 의하면, 인심 가운데 생존을 위한 기본적 요구를 추구하는 것은 천리이지만, 기본적 욕구를 넘어서는 사치와 방탕 등의 욕망은 인욕이 된다(이상익, 2017: 84). 우리의 마음에는 분명 인심과 도심이 함께 존재하므로, 우리는 결코 마음 자체를 진리의 표준으로 삼을 수 없는 것이다. 따라서 인심과 도심 사이에서 중용을 실천하려면 유정유일(惟精惟一)의 공부가 필요하며, 성리학에서는 유정유일의 방법으로 ‘지경(持敬)’을 강조한다(이상익, 2017: 91).

이때 ‘지경’이 성리학에서 말하는 수양론이자 곧 공부론이다. 본래 성리학에서는 수양론과 공부론이 다르지 않다. 앞서 확인한 바와 같이 천리의 보존을 통한 수양이 곧 성리학에서 추구하는 본질적인 공부이다. 이때 대표적인 개념이 ‘함양성찰(涵養省察)’, ‘존양성찰(存養省察)’ 또는 ‘존심양성(存心養性)’, ‘거경(居敬)’, ‘지경’ 등으로 표현된다. 이는 모두 마음과 관련된 것으로 성리학에서는 마음공부를 우선하고 중시한다. 그렇다고 성리학에서 학문을 중시하지 않는 것은 아니다. 학문 또한 중시하지만, 상대적으로 마음공부를 중시한다는 의미이다. 주자학에서 학문 탐구 또는 지식교육의 측면으로 볼 수 있는 개념은 격물치지(格物致知)이며, 마음공부와 지식공부 양자를 포괄하는 개념이 ‘거경궁리(居敬窮理)’이자, ‘존덕성도문학(尊德性道問學)’이다.

주자학의 마음공부에서 가장 중요한 개념은 ‘경(敬)’이다. ‘경’은 사심(私心)이 생기지 않도록 하는 공부다. 사심에는 도덕적으로 용납할 수 없는 사욕인 사심은 물론이고, 알아차리지도 못하는 사이에 생기는 잡념이 포함된다. 그런 것들로 인해 흔들리지 않도록 마음을 들어서 깨우는[提醒] 것이 ‘경’ 공부다(김낙진, 2017: 200). ‘경’ 공부는 마음의 상태와 밀접하게 연관된다. 마음이 아직 사물과 접하지 않은 미발(未發)의 상태일 때, 그 마음은 천리와 같은 순전한 것이다. 즉, ‘미발’일 때 마음은 ‘허령불매’한 마음의 본체 내지는 감각 및 심지(心知)의 허명(虛明)함이 그대로인 상태이며[靜而涵天理之本然], ‘경’은 이러한 마음의 상태를 보존하기 위한 공부이다. 이러한 ‘미발시’의 ‘경’ 공부를 ‘함양’ 또는 ‘존양’이라고 한다. 그리고 마음이 이미 발동하여 처사접물(處事接物)·교인접물(交人接物) 할 때 불순한 욕망의 침투를 살피 그 싹을 과감히 잘라 버리는 것[動而決人欲於幾微]이



‘성찰’이며 이때의 공부 역시 ‘경’을 통해서 가능한 것이다. 부연하면, 함양이란 미발심을 함양하는 것이고, 성찰이란 심발(心發) 이후에 표출되는 바가 천리인지 인육인지 판별하는 것이다. ‘천리의 보존과 인육의 방지[存天理遏人慾]’에 있어 함양성찰은 이렇게 중요하다. 주자는 함양과 성찰 모두를 ‘경’으로 해야 한다고 보고 함양성찰 자체를 ‘경’으로 이해했다. 그러므로 ‘경’ 공부는 주자학에서는 미발과 이발, 동(動)과 정(靜)을 일관하는 철상철하(徹上徹下)의 방법으로서, 일상생활에서 한시도 떠나서는 안 되는 수양법이자 공부법이라 할 수 있다(손병욱, 2002: 328). 이러한 ‘경’의 구체적 공부방법으로 정제엄숙(整齊嚴肅), 주일무적(主一無適), 기심수렴(其心收斂), 상성성법(常惺惺法)의 네 가지가 있으며, 이를 사조법(四條法)이라고 한다(김낙진, 2017: 200).

다음은 성리학의 학문탐구 영역, 즉 지식공부의 영역에 대해 ‘격물치지’를 중심으로 살펴보고자 한다. ‘격물(格物)’과 ‘치지(致知)’는 『대학(大學)』에 처음 보인다. 여기서 격물과 치지는 도덕적 수양[誠意·正心·修身]과 이에 근거한 사회적 실천[齊家·治國·平天下]을 위한 선행 조건으로 제시되었다. 집안·나라·천하를 제대로 운영하기 위해서는 먼저 몸과 마음을 갈고닦는 인격 수양을 해야 하며, 인격 수양을 위해서는 먼저 ‘치지’해야만 하는데, ‘치지’는 ‘격물’에 있다는 것이다(김용현, 2002: 351).

주자는 『대학』을 학문 방법론의 차원에서 이해, 그 편제를 격물치지를 중심으로 재구성하고 나아가 「격물치지전(格物致知傳)」(補亡章)을 보충하였다. 주자학의 격물치지설은 정이(程頤)와 주자에 의해 체계화되었다. 정이는 ‘격’을 ‘이르다[至]’ 또는 ‘궁구하다[窮]’로 보아 격물을 ‘사물을 탐구하여 그 리에 이르다[窮至物理]’의 뜻으로 해석하였다. 주자 역시 정이의 해석에 따라 격물을 사물에 나아가 사물의 리를 탐구하는 것으로 해석하였다. 여기에는 인식 대상인 리가 사물 속에 내재한다는 원리가 전제되어 있는데, 이렇게 되면 외부 사물을 버리거나 막아야 할 대상이 아니라 참된 인식을 위해 반드시 공부해야 할 대상이 된다. 외부 사물의 리에 대한 탐구, 그리고 그 결과로서 지식의 습득을 필수적으로 본다는 측면에서 주자학의 격물치지설은 제한적이긴 하지만 객관주의적이고 주지주의적인 성격을 갖는다. 따라서 주자학의 격물치지설은 마음 바깥에 존재하는 사물[物]과 그 사물을 처리하는 방식[事]에 대한 공부이며, 그 수단으로서 독서와 토

론[講學]을 통한 지식의 습득을 강조하는 것이라 할 수 있다(김용현, 2002).

이처럼 성리학의 공부론은 마음공부와 객관적 지식탐구의 영역으로 구분할 수 있다. 이를 포괄하는 명제가 정이가 말한 “덕성을 함양하기 위해서는 모름지기 경으로 해야 하고, 학문을 진보시키는 것은 치지에 있다[涵養須用敬, 進學在致知].”라는 언급이다. 주자는 이를 더욱 강조하였다. 주자의 이러한 입장을 잘 보여주는 것이 『중용』의 ‘존덕성도문학’ 장(章)이다. 아래 인용문은 『중용』의 ‘존덕성도문학’과 관련된 주자의 주석이다.

존덕성은 마음을 보존하여 도체의 큰 부분을 지극히 하는 것이며, 도문학은 앎을 지극히 하여 도체의 세세한 부분을 지극히 하는 것이다. 두 가지는 덕을 닦고 도를 실현하는 큰 단서다. 한 터럭의 사의로도 가려지지 않고 한 터럭의 사욕으로도 방해받지 않으며, 이미 아는 것에서 함영하고 이미 할 수 있는 것에서 돈독히 하는 것, 이것이 존심(存心)의 부류다. 리(理)를 분석함에 한 치의 오류가 없도록 하고 일을 처리함에 지나치거나 모자람이 없도록 하며, 리(理)와 리의(理義)의 면에서는 아직 모르는 것을 날마다 새롭게 하고 절문(節文)의 면에서는 아직 삼가지 못하는 부분을 날마다 삼가는 것이 치지의 부류이다.<sup>83)</sup>

주자는 여기서 존덕성을 존심(마음을 보존하는 것) 및 도체의 큰 부분과 연관시키고, 도문학을 치지(앎을 지극히 하는 것) 및 도체의 세밀한 부분과 연관시킨다. 말하자면, 존덕성은 진리의 핵심과 큰 틀을 이해하고 체득하는 공부로서 그 실천적 요체는 마음을 보존하는 것, 즉 본성의 빛을 고요하게 간직한 상태에서 이미 알고 할 수 있는 것을 음미하고 돈독히 하는 것이다. 다음으로, 도문학은 진리의 세밀하고 구체적인 부분에 대한 인식을 확대하고 극진히 하는 공부로서 그 실천적 요체는 앎을 지극히 하는 것, 즉 진리의 분석에 오류가 없도록 하며 일처리가 적절히 이루어지고 새롭게 알며 진리를 체화해 가는 것이다(황금중, 2017: 120). 이상에서 간략히 성리학의 교육사상에 대해 살펴보았다. 이러한 성리학, 특히 주자학이 조선에 유입되고 사림파에 의해 실현되었다. 그러므로 제주오

83) 『中庸章句』, 27章. “尊德性, 所以存心而極乎道體之大也. 道問學, 所以致知而盡乎道體之細也. 二者, 修德凝道之大端也. 不以一毫私意自蔽, 不以一毫私欲自累, 涵泳乎其所已知, 敦篤乎其所已能. 此皆存心之屬也. 析理則不使有毫釐之差, 處事則不使有過不及之謬, 理義則日知其所未知, 節文則日謹其所未謹, 此皆致知之屬也.”

현의 교육사상 역시 성리학 교육사상의 틀에서 이해될 수 있을 것으로 판단된다.

## 2) 성리학 교육사상의 조선조 전개와 특징

앞서 살펴본 주자학은 조선에 들어와 조선 성리학만의 독특한 특징을 지니면서 전개된다. 이는 이기론과 심성론의 영역에서 두드러지게 나타난다. 주지하다 시피, 퇴계와 고봉(高峰) 기대승(奇大升)의 사단칠정논변(四端七情論辨) 등은 조선 유학이 중국과는 다른 철학화·심학화의 사례로 거론된다. 이후 인물성동이논쟁(人物性同異論諍) 등도 마찬가지로 조선 성리학은 주자 성리학을 이기론과 심성론의 측면에서 더욱 깊이 있게 발전시켰다는 평가를 받는다. 본 항에서는 이러한 조선 성리학의 전개와 특징에 대해 수양론과 공부론을 포함한 교육사상의 측면을 염두에 두면서 그 특징과 전개의 내용을 고찰하고 향후 제주오현 교육사상 분석에 활용하고자 한다.

조선시대 성리학 교육사상의 전개 과정을 살펴보기 위해서는 인간관 변천의 역사에 초점을 두어야 한다. 왜냐하면 교육의 선결문제는 인간이란 무엇인가에 있기 때문이다. 15세기 이후 전개된 유학적 인간관의 역사는 전통교육의 대강령이었고 이데올로기였다. 수 세기를 지녀 온 삶의 이념적 뜻대가 곧 교육이념이었고 생활목표였다. 유학적 인간관 변천의 역사는 시대마다 특이한 모습으로 그 시대의 의미와 삶의 방향을 드러내고 있다. 그리고 이들 흐름은 우리 교육의 전통으로 계승되고 있다(정순목, 1983: 38-39).

조선시대 성리학 교육사상의 전개는 대체로 시기별 구분을 통해 논의된다. 이때 시기별로 정치·교육의 주체세력이 변화하며, 그에 따라 정치·교육사상의 변화도 함께 이루어진다. 조선 건국 초기, 즉 15세기 유학교육은 관학과에 의한 정교적(政敎的) 측면이 주를 이룬다. 그리고 16세기 도학사상(道學思想)을 추구하는 사림파가 등장하였으며, 사화(士禍) 이후 성리학의 철학적 심화가 이루어지면서 성리학은 심학적(心學的) 경향이 강화된다. 임진왜란과 병자호란을 거치면서 사회적 윤리 의식이 무너지게 되고 이러한 경향성으로 인해 17세기 성리학은 예학(禮學)과 존주의식(尊周意識)이 사상의 주된 흐름으로 자리매김한다. 그 이후 18세기에 이르러 성리학에 기반을 두되, 적극적인 현실주의적 개혁 성향을 추구하는 실학(實學)이 등장한다.

성리학은 송염치(崇廉恥)·절의의(節義儀)의 측면의 예교(禮敎)와 명성학(明聖學)·행왕도(行王道) 측면의 정교(政敎)로 나누어 설명할 수 있다. 예교는 성리학의 윤리·교육적인 길이라면 정교는 정치·교육적인 길이다. 송대(宋代)의 이기철학은 ‘리(理)’를 발명함으로써 인간과 사회의 교육적인 도야(陶冶)의 가능성에 확실한 원리를 확립시켰고, 특히 주자에 의해 ‘리’는 마침내 인성원리(人性原理)를 지배하고 통제하는 원리존재(原理存在), 통제존재(統制存在)로 보았을 뿐만 아니라 사회와 국가의 질서를 유지하는 통치원리로 이끌어 올렸다. 따라서 인간 교육을 위하여는 예교를, 사회와 국가를 위하여는 정교가 강조되었다. 이것이 성리학의 윤리교육적 측면이면서 강한 관학적 정치교육이라는 양면성이다(정순목, 1983: 20).

‘리’는 인간과 사회 ‘넓게는 우(宇, 시간)와 주(宙, 공간)’를 관통하는 일체의 존재의 원리이며, 통제의 원리이기 때문에 사람의 교육이 잘 되어 간다는 것은 곧 나라의 교육이 잘 되어 나간다는 뜻이라고 보았다. 예교가 곧 정교인 것이다. 그리하여 리의 철학은 인성이 의리의 성이 되게 하는 인간교육과 사회가 왕도의 길로 이루어지는 지치교육(至治敎育)이 될 것을 전제한다. 따라서 개인과 사회는 기질(氣質)의 성(性), 곧 욕망을 극복하는 것을 목표로 하고 마침내 합리(理에 맞는)의 인간, 합리의 사회를 건설할 수 있다는 것이다. 그러므로 예교와 정교는 리를 발전시키는 도덕률의 실천 구현이고 성리교육의 양대 지주이다. 즉, 리가 개별적으로 실현되면 예교가 되고 이것을 사회화시키면 정교라는 것이다(정순목, 1983: 20).

성리학의 정교적 측면은 훈구 관료파에 의하여 조선왕조 창건에 이념적 기반이 되었고, 예교적 측면은 조선왕조의 교학체제를 형성하는 토대가 되었다고 볼 수 있다. 이러한 분화 과정에 있어서 사림파가 한국 유학의 정통성을 지니게 된 것은 조선유학의 정교적인 경세주의의 한계성, 곧 조광조 등에 의하여 추진된 유학적 지치주의의 좌절로서 설명된다(정순목, 1983: 22).

50여 년에 걸쳐 계속된 사화로 인해, 당시의 지식인·학자들의 사기는 크게 저상(沮喪)되었다. 사화는 16세기 조선사회에 정치와 학문에 대한 환멸과 패배감을 가져다주었으며, 나아가 지식인·학자들에게 자괴감과 허무주의를 심어주기에 충분했다. 하지만 이러한 부정과 불의의 역사는 오히려 당시의 지식인·학자들에게

인생의 목적을 명확히 설정하도록 해 주었다. 기묘사화의 경우, 사람의 희생 규모가 매우 커서 향후 20여 년 동안 중앙 진출의 기회를 거의 얻지 못했지만, 이러한 상황은 오히려 성리학의 철학적 발달의 발판이 되었고, 그것은 사림세력이 성장할 수 있는 계기가 되어서 명종 때에는 정치의 주도권을 장악할 수 있게 되었다. 기묘사화로 인해 지치주의의 이상이 좌절됨으로써 성리학의 현실적·정치적 기능이 약화되었다는 사실은 사상사적으로 중요한 의미를 갖는다. 이 현실적·정치적 기능의 약화가 반대로 형이상학적·사변적인 성리학으로 발전하는 계기가 되었다. 이 같은 사상사적 성격과 배경을 갖추어 가는데 기여한 학자로서 퇴계 이황, 고봉 기대승, 우계(牛溪) 성혼(成渾), 율곡(栗谷) 이이(李珣) 등을 들 수 있다. 이들이 16세기 철학사상을 구성하는 주된 세력이었다는 사실은 주목할 만한 일이다. 이들에 의해 우리나라 철학사상 특기할 만한 심오한 철학적 이론과 논쟁이 활발히 전개되어 성리 철학이 융성을 보게 되었다(박균섭, 1999: 17).

이러한 16세기 성리철학의 융성은 곧 교육철학의 융성으로 나타나게 된다. 퇴계와 율곡으로 대표되는 조선 성리학의 주리(主理)·주기(主氣)에 관한 관점 차이는 곧 수양론과 공부론에서도 차이를 드러내게 되고 그 내용과 방법이 심화되었다고 할 수 있다. 주지하다시피 퇴계는 리의 능동성과 작용성을 강조하였다. 성리학에서 일반적으로 무형·무위의 특성을 갖는 것으로 보는 ‘리’에 대해 직접 작위·운동성까지 인정하려 하였다. 그는 리의 작용 즉 리발(理發)·리자도(理自到)가 가능하다고 하여, 이기호발설(理氣互發說)을 주장하며 주리·주기 또는 리발·기발의 관점으로 사단·칠정 및 본연지성, 기질지성을 구분한다. 그러나 기에 대한 리의 의존성을 약화시킨다 해도 리가 직접 작위를 한다는 것은 무형·무위라는 리의 속성에 어긋난다. 이러한 모순을 극복하기 위해 이황은 ‘리’가 “나의 궁구(窮究)에 따라 도래(到來)한다.”<sup>84)</sup>고 하여, 리발·리자도에 앞서 인간의 능동성을 전제로 제시하였다(김형찬, 2002: 57).

한편 이황에 비해 상대적으로 주기론자로 지칭되는 이이는 ‘리’가 발(發)한다는 것을 인정하지 않고, 사단이든 칠정이든 모두 기가 발하고 리가 이를 조종한다는 ‘기발리승일도설(氣發理乘一途說)’을 제시하였다. 하지만 리의 역할을 간과한 것은 아니었다. 그는 리는 두루 통하고 기는 한정돼 있다는 ‘리통기국설(理通氣局

84) 『退溪集』, 卷18, 「答奇明彦」. “隨吾所窮而無不到乎.”

說)’을 주장함으로써 리와 기의 역할을 분명히 구분하면서, 리가 기에 대해 소이(所以)·주재(主宰)의 위치에 있음을 간과해서는 안 된다고 강조하였다. 이 때문에 그는 ‘기발리승일도설’을 주장하면서도, 사단·본연지성은 가리키는 바[所指]로 볼 때 주리라고 할 수 있지만, 칠정·기질지성은 주기라고 규정할 수 없다고 주장한다. 칠정·기질지성에서도 리가 여전히 소이·주재로서의 역할을 하고 있으며, 또 사단·본연지성이 그 안에 포함되어 있다는 것이다. 주기라는 말이 사용될 때 정말로 리보다 기가 중요하다는 것으로 오해될 가능성이 있음을 이이 스스로가 우려한 것이었다(김형찬, 2002: 58).

이처럼 퇴계와 율곡의 이기론과 심성론에 대한 인식차이는 공부론에서도 차이를 보이게 된다. 퇴계는 ‘리기호발설’을 제기, 리와 기의 세계를 이원화하면서, 불순함을 지닐 수 밖에 없는 현실의 세계[氣]와는 차원이 다른 한치의 티끌이 없는 순수 세계[理]의 지평을 인간의 마음속에 확보하고자 한다. 『성학십도(聖學十圖)』의 「심통성정도(心統性情圖)」에서 해명하고자 한 것이 바로 이 문제이다. 따라서 퇴계가 공부에서 가장 중요시한 것은 수기(修己)이며, 수기의 목표는 기의 상황이나 작용과는 관계없이 언제나 리를 드러낼 수 있는 마음을 갖추는 일이었다. 퇴계는 수기의 공부론 중에서 함양(涵養)을 중시했으며, 그 방법으로 ‘경(敬)’을 매우 강조하였다. 퇴계는 『성학십도』에서 “경(敬)이란 위아래에 다 통하는 공부로서 공부를 착수하는 데서나 그 공부의 효과를 거두는 데서나 항상 실천하여 잃지 말아야 할 것입니다. 그러므로 주자의 설이 저와 같으니, 이제 10도는 모두 경을 위주로 했습니다.”<sup>85)</sup>라고 하여 모든 공부의 본체가 ‘경’임을 강조하였다(황금중, 2003).

반면에 상대적으로 율곡은 주자나 퇴계에 의해서 강조되어 온 근본 공부로서의 경 공부의 의미를 인정하면서도, 그것이 공부의 실제에서 긴요하게 요청되는, 진리에 대한 믿음, 의지, 성실성 및 진실성 등의 의미를 충분히 담아내지 못한다는 점을 회의하면서, 보완적으로 성(誠) 관념을 부각시켰다. 율곡이 ‘성’을 부각함으로써, 주자학 공부론의 역사에서 ‘강력한’ 공부 실천의 동기부여를 이끌어내는 방법론적 관념이 강화될 수 있었다. 나아가 ‘경’이 기본적으로 ‘성’을 지향하는 공

85) 『退溪集』, 卷7, 「進聖學十圖筭」. “而敬者, 又徹上徹下, 著工收效, 皆當從事而勿失者也. 故朱子之說如彼, 而今茲十圖, 皆以敬爲主焉.”

부라는 점을 강조함으로써, 마음공부로서의 경 공부의 성격을 보다 유가화(儒家化)하는 역할을 했다. 율곡은 성과 경의 관념을 바탕으로, 주자가 제기한 지(知) 공부, ‘도문학’의 방법을 적극적으로 수용, ‘확산적’이고 ‘탐구적’인 성격의 ‘지’ 공부방법을 제기함으로써, 지와 행(行)을 겸비한 주자학적 인간형성의 방법론의 특징을 견지하였다(황금중, 2003: 230).<sup>86)</sup>

조선 성리학 교육사상은 17세기에 이르러 예학과 존주의식의 강화로 전개된다. 17세기 예학의 등장은 시대상의 당연한 귀결이었다. 16세기 심학(心學)이 인간의 내재적 질서인 개인 윤리를 강조하는 것이라면, 17세기 예학은 외재적인 질서인 사회 윤리를 표방하는 것이다. 따라서 사회적인 혼란과 모순을 질서화하자면 규범의 철학과 행위가 필연적으로 요청되었다. 예학은 도덕 규범학이 윤리 실천학이므로, 예학이 강조되는 것은 무엇보다 예가 무너졌기 때문이다. 15세기 리학이 강조되었던 까닭이 강력한 군주권의 확립에 있었고, 16세기 심학이 대두되었던 것은 절의와 명분이라는 가치관의 정립에 있었던 사실을 상기하면 쉽게 이해가 가는 길이다. 겉으로 나타난 많은 예설과 인성론들이 귀착하는 곳은 사회질서와 인간 질서의 강상을 되찾는 데 있다. 곧 양란으로 흐트러진 강상의 재정비가 예학을 탄생시킨 역사적 주문인 것이다. 그러므로 예학은 도학시대·심학시대를 거치는 동안 성리학적 인간관의 발달 과정에 필연적으로 야기되는 것이기도 하다. 17세기의 조선왕조는 이미 개인적 도덕률[修己]로 유지될 수 없을 정도로 해체되었다(정순목, 1983: 30).

한편 조선 성리학 교육사상의 전개에서 빼놓을 수 없는 부분이 학통(學統)과 도통(道統)의 문제이다. 조선 성리학의 특징으로 언급할 수 있는 것은 사림파가 한국성리학의 연원을 학문수수(學問授受)의 사실 여부나 학문 업적보다는 의리정신(義理精神)을 기준으로 파악하였다는 점이다. 사림파에 속하는 고봉 기대승은 일찍이 한국성리학의 도통을 다음과 같이 정리하였다.

우리 나라의 학문을 보면, ... (중략) 고려 말에 이르러 우탁(禹倬)·정몽주(鄭夢周) 이후로 처음 성리(性理)에 관한 학문을 알게 되었는데 급기야 우리 세종조(世宗朝)에 이

86) 이 밖에 퇴계와 율곡의 공부론에 관한 자세한 비교는 황금중(2003), 황금중(2006a) 참조하면 된다.

르러서 예악과 문물이 찬연히 일신(一新)되었습니다. 동방의 학문이 서로 전해진 차서로 말하면, 정몽주가 동방 이학(東方理學)의 조(祖)로서 길재(吉再)가 정몽주에게서 배우고 김숙자(金叔滋)는 길재에게서 배우고 김종직(金宗直)은 김숙자에게서 배우고 김굉필(金宏弼)은 김종직에게 배우고 조광조(趙光祖)는 김굉필에게 배웠으니 본래 원류(源流)가 있습니다.<sup>87)</sup>

이러한 기대승의 도통관은 이후 조선조 말기에 이르기까지 모든 성리학자들이 시인하고 신봉한 도통관이다. 그런데 학문의 수수 관계만 놓고 볼 때 길재 이후는 사실과 부합하지만, 그 이전에는 이의가 있을 수 있다. 즉, 정몽주를 비조(鼻祖)로 삼은 것이라든가, 길재를 정몽주의 후계로 보는 것은 사실과 꼭 일치하지 않기 때문이다. 길재의 스승이 주로 이색(李穡)·정몽주(鄭夢周)·권근(權近)이라면, 학문을 떠나 의리의 관점에서 볼 때 이색은 조선의 건국에 방관적이었고, 권근은 건국 공신이었으므로, 이들은 고려를 위해 충절을 바친 정몽주와 비교가 되지 않는다. 길재 또한 학문적 업적은 별로 없지만, 고려 멸망 후에 모든 유혹을 물리치고 초야에 묻혀 불사이군(不事二君)의 절개를 지킨 선비이다. 그러므로 의리정신이 투철한 길재의 스승으로는 정몽주만이 적합하다는 판단이 나오게 된다. 의리의 관점이 작용하지 않고서는 도저히 성리학의 업적이 누구보다도 뛰어난 조선조 성리학의 실질적 개도자(開導者)인 삼봉(三峯) 정도전(鄭道傳)과 양촌(陽村) 권근을 도통에서 제외시킬 수 없다. 이들이 제외된 것 역시 오로지 그들의 려말에의 배반·변절에 연유한다고 보아야 한다. 이와 같이 의리에 입각한 도통관을 수립함으로써 사실 당시의 사림은 더욱 그 실천적 가치치중의 정신을 드높였고, 그로 말미암아 당시의 성리학은 이른바 ‘도학적 특색’을 지니게 되었다(윤사순, 1980).

이황 역시 기대승에 앞서 정몽주→김굉필→정여창→조광조→이언적<sup>88)</sup>으로 이어지는 도학의 전승 계보에 대해 언급하였으며, 이러한 유현들은 한결같이 성리학적 이론과 실천에 뛰어난 도학자들이었다. 그 이후 광해군 2년(1609) 김굉필·정여창·조광조·이언적·이황을 포함한 오현이 문묘에 종사된다. 이언적의 경우 지

87) 『宣祖實錄』, 卷3, 선조 2년 윤6월 7일 己酉. “我國學問, … 至麗末, 禹倬·鄭夢周後, 始知性理之學. 及至我世宗朝, 禮樂文物, 煥然一新. 以東方學問相傳之次言之, 則以夢周爲東方理學之祖, 吉再學於夢周, 金叔滋學於再吉, 金宗直學於淑滋, 金宏弼學於宗直, 趙光祖學於宏弼, 自有源流也.”

88) 『宣祖實錄』, 卷1, 선조 즉위년 11월 4일 乙卯.



속적인 문묘 종사 요청에도 선조는 이언적이 갑진·을사사화 때 보였던 불분명한 처신을 이유로 거부하였다. 이렇듯 일생의 수많은 행적 가운데 흠이 될 만한 작은 꼬투리라도 있으면 도통으로 인정받기 어려웠으며, 그야말로 조그만 하자도 없는 순수한 인격과 행실이 아니면 안 되는 것이 바로 ‘순정성’으로 대변되는 조선 유학 ‘도통관’의 특징이었다. 조선 오현의 문묘종사를 계기로 조선의 도통관은 ‘도덕·학문’ 중심의 도통론으로 변화하였으며, 그 이후는 당권 등과 연관된 여러 시비가 일어나기도 하였다(이승환, 2002). 앞서 서론에서도 밝혔듯이 이러한 도통관은 문묘종사와 서원 향사등을 통해 실현되었으며, 사람에게 있어 ‘절의’와 ‘도덕·학문’은 도통의 절대적 기준으로 작용하였다.

지금까지 살펴본 조선조 성리학 교육사상의 전개와 특징은 제주오현 교육사상을 분석하고 도출하는 과정에서 비교 준거가 될 것이라 여겨진다. 다시 말해, 조선조 성리학 교육사상 전개 흐름과 제주오현 교육사상이 어떠한 관계를 맺는지 등을 염두에 두면서 제주오현 교육사상을 규명한다면 제주오현 교육사상의 특징을 밝히고, 제주오현 교육사상을 큰 틀에서 조망하는 데 도움이 될 것으로 판단된다.

## 2. 조선시대 서원의 성립과 전개

### 1) 조선시대 서원의 성립

그동안 서원 연구는 많이 이루어져 왔다.<sup>89)</sup> 본 연구에서 서원의 성립을 살펴보고자 하는 것은 제주오현의 성립과 불가분의 관계이기 때문이다. 앞서도 언급

89) 서원관련 주요 연구는 다음과 같다. 유흥렬(1980). 「朝鮮에 있어서의 書院의 成立」. 『韓國社會思想論考』. 서울: 一潮閣. : 정순목(1979). 『한국서원교육제도연구』. 경북: 영남대학교 출판부. : 이태진(1989). 『朝鮮儒敎社會史論』. 서울: 一潮閣. : 송양섭(1992). 「朝鮮時代 書院教育에 關한 研究」. 성균관대학교 박사학위논문. : 정만조(1997). 『朝鮮時代 書院研究』. 경기: 集文堂. : 정순우(1998). 「조선 시대 제향 공간의 성격과 그 사회사적 의미」. 『사회화역사』 53. 한국사회사학회. 39-60. : 장재천(2002). 「조선시대 서원의 사회 교화 방법 고찰」. 『教育學研究』 40(2). 한국교육학회. 1-16. : 윤희면(2004). 『조선시대 서원과 양반』. 경기: 집문당. : 이해준(2008). 『朝鮮後期 門中書院 研究』. 서울: 경인문화사. : 김대식(2014). 「조선 書院 蕙철 논의의 전개-인조부터 정조까지」. 『교육사학연구』 24(1). 교육사학회. 1-30. : 박종배(2010). 「學規에 나타난 조선시대 서원교육의 이념과 실제」. 『한국학논총』 33. 국민대학교 한국학연구소. 43-73. : 정순우(2013). 『서원의 사회사』. 경기: 태학사. : 정시열 외(2013). 『조선 서원을 움직인 사람들』. 경기: 글항아리. : 차장섭 외(2015). 『조선후기 서원의 위상-도산서원을 중심으로』. 서울: 새물결 출판사.

했듯이 궐림서원은 조선시대 제주교육의 형식적·제도적 측면의 교육기관이며, 제주오현은 그 형식 교육기관의 중요한 내용적 측면에 해당한다. 그러므로, 제주오현을 정확히 이해하기 위해서는 궐림서원에 대한 이해가 선행되어야 하며, 이러한 맥락에서 조선시대 서원의 성립과 전개 과정에 대해 고찰한 후 궐림서원 성립에 관해 살펴보고자 한다.

조선시대 서원의 발생 배경에 대해서는 학자마다 조금씩 의견을 달리하고 있다. 역사학·정치·사회학·교육학적 입장 등 연구자의 학문영역에 따라 서원의 발생 배경을 바라보는 관점이 조금씩 달라진다. 그러나 서원의 발생 원인은 서로 상보적(相補的)이며, 단독적인 배경 때문에 발생한 것은 아니다.

유홍렬(1939)은 여말선초의 사묘(祀廟)를 중시하던 경향과 사학(私學)의 발전과정에서 서원이 성립되었다고 보았다. 더불어 사회로 인한 사림의 정치 기피 현상과 학문연구에 집중할 수밖에 없었던 시기적 상황과 선현에 대한 숭배 열의 고조가 서원의 설립으로 나타났다고 보았다. 일인(日人) 와타나베 마나부(渡部學, 1969)는 사림과 학문의 도학적 경향 추구로 서원이 발생했다고 보았고, 이태진(1978)은 사림과의 수적(數的) 확대의 경향과 향촌 사회에서의 사림과의 구심점 기능 구축과 관련해서 서원이 발생했다고 보았다(정만조, 1997).

정만조(1980)는 조선 초기 관학 교육의 쇠퇴, 중종 대 기묘사림으로부터 출발한 정몽주 등의 문묘 종사 운동과 같은 사림의 교학진흥책(敎學振興策) 모색이 서원의 발생 배경이라고 파악하였다. 그는 사림들의 교학진흥책의 구체적 방안을 ‘소학의 장려’, ‘존현(尊賢)’, ‘사우지도(師友之道)의 확립’으로 보았으며, 존현과 사우지도의 확립이 학문을 매개로 한 사제관계의 형성, 곧 학과의 형성을 의미한다고 하였다. 그러면서 주자학 자체가 그 도통설(道統說)에서 보듯이 사제상전(師弟相傳)의 학적(學的) 계통을 중시하기 때문에 필연적으로 학과의 형성이 요청되며 그것이 서원을 통해 실현되었다고 보았다(정만조, 1997).

또한 정순목은 교육학적으로 서원의 발생 배경을 고찰하였다. 조선시대 서원의 발달이 고구려의 경당(肩堂)과 신라의 화랑도(花郎徒), 고려의 십이공도(十二公徒)를 잇는 사학(私學)의 연계 선상에 있다고 보았다. 그러한 상황에서 서원 교육은 조선 초기 관학적 교육체계의 쇠퇴(衰微), 정교(政敎)에서 예교

(禮敎)로의 전환과 사림의 연합(聯合), 도통 연원의 확립과 사화 등이 복합적으로 작용한 결과로 파악하였다(정순목, 1980). 정순목은 특히 서원의 발생을 도통확립을 모색하는 사림정신의 구체적인 표현으로 보았다. 성리학의 특별한 사제관계의 형성은 고려의 좌주(座主)·문생(文生)을 낳았으며, 조선에서는 사림파에 의해 도통의 확립으로 확대 발전하였고, 도통 확립을 위한 문묘종사와 서원 향사가 서로 밀접하게 관련을 맺으며 조선시대 서원교육이 진행되었음을 설명하고 있다(정순목, 1980).

김창욱은 16세기에 이르러 조선 성리학이 형이상학적이고 사변적인 성격으로 심화하였고, 이러한 성리학의 성격 변화가 조선시대 서원의 성립을 낳게 하는 중요한 동인이라고 보았다. 즉 성리학의 학문적 발전으로 학자들의 수적 확대도 동시에 증가하였으며, 이러한 학문적 역량의 축적에 의한 학자들의 수적 확대는 그들의 교육기반 자체에도 변동을 가져왔다고 보았다. 종래의 서재(書齋)나 정사(精舍) 같은 소박한 형태의 교육기반이 더 체계적이고 조직적인 서원으로 바뀌게 되었다는 것이다(김창욱, 2000).

이러한 발생 배경이 복합적으로 작용하여 1543년(중종 38) 주세붕(周世鵬)에 의해 백운동서원(白雲洞書院)이 최초로 설립되고, 이황의 적극적인 서원 보급 운동으로 1550년(명종 5)에 소수(紹修)라는 사액을 받게 된다. 그 후 1871년(고종 8) 대원군의 서원 철폐로 인해 전국 650개 서원 중 소수서원, 도산서원(陶山書院), 도동서원(道東書院) 등 47개의 서원만 남기고 나머지는 모두 훼손되었다.

## 2) 조선시대 서원의 전개

### (1) 사액서원의 의미

앞서 굴림서원이 사액서원임은 밝혔다. 서원의 전개 과정에서 사액서원은 매우 중요한 의미를 지닌다. 사액서원은 서원에 관한 모든 활동을 국가에서 승인해주었음을 뜻하며, 교육적으로 볼 때 사액서원은 관학 교육의 체계로 편입되었음을 의미하기 때문이다.

흔히 조선시대의 교육제도를 관학과 사학이라는 이분법적 도식으로 분류하고, 양자 사이를 상호 대립적인 관계로 설정한다. 또한 관학인 향교는 국가 주도의

교육기구로, 사학인 서원은 사림들의 독자적인 운영체제가 작동되는 공간으로 도식화하여 설명한다. 그러나 이러한 해석은 조선교육의 성격을 지나치게 단순화한 것이다. 서원의 첫 출현은 훈구세력과 새로운 사림세력의 이해가 합치된 상태에서 나타난 것으로서, 서원이 단순한 사학 기관이 아니라 국가의 공증과 감독을 받는 관학적 요소도 함께 갖추었다는 사실을 이해해야 한다(정순우, 2013).<sup>90)</sup>

사액(賜額)이란 국가로부터 주어지는 서원 활동에 대한 공식 인허를 뜻하며, 면세된 토지와 노비·서적 등이 지급되었다(유홍렬, 1980: 39).<sup>91)</sup> 최초의 서원인 백운동서원이 「소수」라는 편액과 서책을 받은 것이 최초의 사액이었다.

송(宋)의 고사에 의거하여 서적을 내려 주시고 편액을 내려 주시며 겸하여 토지와 장획(臧獲, 종)을 지급하여 재력을 넉넉하게 하시고, 또 감사와 군수가 다만 그 진흥하고 배양하는 방법과 공급해 주는 물품만 감독하게 하고 가혹한 법령과 번거로운 조목으로 얽매이지 않게 해 줄 것을 청하고자 합니다.<sup>92)</sup>

이황이 송(宋)의 예에 따라 편액을 요청한 것으로 경상감사 심통원(沈通源)에게 보낸 서한이다. 이황이 요구한 여러 가지 항목 중에서 조정에서는 편액과 서책만을 내려 주었다.

사액을 내려 주는 국가의 입장에서 서원에 기대한 점은 학문 수준 향상으로 나타나는 향촌 교화였다. 서원에 대하여 “문(文)을 높이는 성조(聖朝)의 교화를 천양(闡揚)한 것이 어찌 적겠는가,”<sup>93)</sup> “세상의 교화[世教]를 위하는 면에서 어찌 적게 보탬이 되겠는가?”<sup>94)</sup>라는 사론(史論)에서 당시 서원에 기대한 점을 알 수 있다. 또 임고서원(臨臯書院) 사액 과정에서 향유들은 정몽주를 배향한 서원이 지역에 가져올 수 있는 효과로 충렬을 강조했고, 대사헌 송기수(宋麒壽)는 서원 설립으로 인하여 영천 사람들이 예의를 알고 사풍(士風)이 아름다워졌다고 했다.<sup>95)</sup> 이처럼 국가는 서원이 향촌 교화에 효력이 있기를 기대했다.

90) 윤희면도 사액서원은 국학(國學)의 하나로 간주되었다고 밝히고 있다(윤희면, 2004: 70).

91) 초기 서원들은 사액을 받으면 전답, 노비, 서적 등을 하사받았지만, 서원의 수가 증가하면서 이러한 혜택은 거의 없어지게 되었다고 한다(윤희면, 2015: 114).

92) 『退溪集』, 卷9, 「上沈方伯(通源, 己酉)」, “則欲請依宋朝故事, 頒降書籍, 宣賜扁額, 兼之給土田臧獲, 以贍其力. 又令監司, 郡守, 但句檢其作養之方, 贍給之具, 而勿拘以苛令煩條.”

93) 『明宗實錄』, 卷13, 명종 7년 3월 28일 庚戌. “其所以闡揚聖朝右文之化者, 豈淺淺乎”

94) 『明宗實錄』, 卷33, 명종 21년 6월 15일 甲戌. “爲其世教豈少補哉”

서원의 사액 요청은 자신들이 운영하는 서원을 국가 공적 영역으로 인정해달라는 것으로 볼 수 있다. 즉, 서원은 그 안에 ‘국가 인재 양성’이라는 국가의 공적 영역과 사림의 장수처(藏修處)라는 사림의 사적 영역이 함께 존재하고 있었다. 그리고 사액은 향촌 교화 구현을 표방한 서원에 대해서 국가가 서원의 교화 기능, 특히 군위신강(君爲臣綱)을 인정한다는 증표로서 내려 준 것이었다. 이는 민간 차원에서 만들어진 교육기관을 국가의 공적 영역으로 인정한 것이었다. 따라서 사액서원을 받게 되는 지역 또는 학과와 관련된 사림의 사회적 위상은 향상되었으며, 사액서원의 배향자는 사실상 불천위의 지위를 누리면서 국가로부터 ‘위대한 도학자’임을 공인받았다.<sup>96)</sup>

백운동서원의 건립에서 보듯이 초기 서원은 해당 지역의 지방관과 지역민들의 상호 협력으로 건립되었다. 서원은 국가나 관의 개입과 지원 없이 순전히 사적인 노력에 의해서만 만들어지고 운영된 것은 아니었다. 유교 사회에서는 기본적으로 양사(養士) 또는 흥학(興學)의 책임이 국가에 있다는 인식이 보편화되어 있기 때문이다. 백운동서원이 ‘소수서원’으로 사액되어 국가로부터 학전과 서책, 노비 등의 지원을 받음<sup>97)</sup>에 따라 이후의 여러 서원에서도 건립 이후 사액을 추진하는 것이 하나의 관행으로 자리 잡는다(조화태·박종배, 2016: 135).

사액서원과 비사액서원(非賜額書院)은 그 위상에서 크게 차이가 나는데 이러한 상황은 다음의 사례를 통해서 확인할 수 있다.

다만 한탄스러운 점은, 왕명을 받아 한 일이 아니므로 이름이 국사(國史)에 기록되지 않은 것이어서 무너진 데를 복구하고 헤어진 데를 보수(補修)하는 자는 몇이 되지 않고 기와를 부수고 벽을 덜어내는 자들은 곳곳에 있어서 한다는 소리가 ‘이는 조정에서 알고 있는 것이 아니니 폐치(廢置)해버린들 무슨 상관이었겠는가?’ 하는 것입니다. 심지어는 서원의 장서도 사사로이 두고 보는 것으로 만들려고 노리고, 더러는 관가(官家)

95) 『明宗實錄』, 卷26, 명종 15년 2월 8일 甲辰.

96) 사액서원에 배향되었다고 해서 국가에서 인정한 불천위가 되는 것은 아니다. 사액이 거두어지거나 서원이 훼손될 수 있기 때문이다. 사액서원에 배향된 인물의 가문에서도 이러한 점을 알고 있었다. 다만 사액서원이 존재하는 한 불천위의 효과를 누릴 수 있었기 때문에 사액을 받으려고 노력하거나 사액서원에 문중의 인물을 배향하려 했다.

97) 백운동서원의 사액 과정에서 국가가 내려준 것은 편액과 서책이다. 그러나 주세붕과 주세붕의 뒤를 이어 경상도 관찰사로 재임한 안현(安瑄)의 노력으로 서원의 경제적 기반을 갖추었다. 지방관에 의해 경제적 기반을 갖추게 되었기 때문에 넓은 의미에서 국가의 지원이라고 표현한 것으로 보인다.

의 위세로 위협하여 출판의 계기를 열어 놓아 서원의 규칙을 떨어뜨리려고 하는 자가 있기도 합니다.<sup>98)</sup>

이 사료는 해주 수양서원(首陽書院)에 대하여 사액을 요청하는 상소 가운데 일부분이다. 여기에서 사액을 받지 못한 서원의 형편을 짐작할 수 있다. 조정의 일이 아니라고 하면서 서원의 재물이나 보유한 서책을 가져가는데, 심지어 관에서도 그러하다는 것이었다. 사람들은 수양서원이 사액을 받으면 이러한 문제들을 방지할 수 있을 것으로 기대한 것이다. 또 남계서원(濼溪書院)에서도 사액을 요청하면서 만약 사액을 받지 못하면 사적으로 설립한 서원이 되어 오래가지 못할 것이라고 하였다.<sup>99)</sup> 이러한 예를 통해 사액서원과 비사액서원의 위상 차이는 매우 컸음을 확인할 수 있다.

조선시대 서원은 1543년(중종 38)에 건립된 백운동서원을 시작으로 선조 연간 이후 그 수가 크게 증가하여 숙종 연간에 이르면 향교와 쌍벽을 이루는 국가 교육체제의 한 축으로 성장하게 되었다. 조선 전기에 중앙의 성균관과 사학, 각 지역의 향교를 중심으로 국가 교육체제가 형성되었다면, 조선 중기 이후에는 새롭게 등장한 서원이 국가 교육체제의 한 부분으로 자리를 잡은 것이다. 조선 중기 이후 서원의 발달은 위로부터 수립되어 온 조선 전기까지의 국가 교육체제를 아래로부터 보완해 나가는 역할을 했다고 할 수 있다(조화태·박종배, 2016: 135).

## (2) 조선시대 서원의 전개<sup>100)</sup>

일반적으로 서원의 전개 과정은 크게 세 단계로 나누어 설명할 수 있다. 정순목(1980)은 서원 전개의 1기는 16세기 중엽부터 16세기 말까지의 시기로 「장수우위시대」라 하였다. 제2기는 17~18세기로 「향사우위시대」라고 하였으며, 제3기는 19세기 이후로 「서원정비시대」라 하였다(정순목, 1980: 25). 정만조(1997)는 그의 연구에서 서원의 전개 과정을 뚜렷하게 명명하여 구분하지는 않았으나,

98) 『明宗實錄』, 卷18, 명종 10년 2월 25일 庚寅. “所可恨者, 事不經稟旨, 名不載國乘, 興墜補弊者無幾, 而毀瓦畫墁者, 比比有之曰. 此非朝廷之所知, 廢置何關. 至如院藏書帙, 窺爲私見, 或脅以官威, 啓其出納之端, 而謀墜其院憲者, 間或有之.”

99) 『明宗實錄』, 卷33, 명종 21년 6월 15일 甲戌. “若不上達朝廷, 賜額崇獎, 則終爲一邑青衿之私設, 揆諸事理, 反爲未安, 而難於永久.”

100) 서원의 전개 과정은 정순목(1980)의 연구를 참조하여 작성하였다. 정순목(1980). 『한국서원교육제도연구』. 경북: 영남대학교 출판부.

퇴계의 서원관을 통해 본 초기 서원과 17~18세기 서원·사우(祠宇)의 기능변화와 남설(濫設)의 과정, 영조시기의 서원훼철(書院毀撤) 등으로 나누어 집중적으로 고찰하고 있다. 이러한 정만조의 전개 역시 그 내용상으로 정순목의 구분과 크게 다르지 않다. 따라서 본 연구에서는 정순목의 구분에 따라 서원의 전개 과정을 살펴보고자 한다.

#### (가) 제1기 - 「장수우위시대」

제1기는 16세기 중엽 서원이 발생한 후 16세기 말까지의 시기이다. 이 시기는 서원이 사문(斯文)의 진흥과 인재의 양성을 목적으로 했던 시기로서 「장수우위 시기」이다. 1543년(중종 38) 백운동서원이 건립되고 퇴계의 건의로 소수서원이라는 사액서원이 된 이래, 서원의 숫자는 명종 대 29개, 선조 대 124개로 급증한 시기이다.

이 시기가 서원의 장수우위의 시대가 된 것은 퇴계의 영향과 역할 때문이다. 오히려 주세붕이 백운동서원을 창건할 당시에는 안향을 배향하기 위한 목적이 제1차적인 것이었으며, 과거 공부를 위한 학교로서의 인식도 있었다. 그러나 서원 보급 운동에 절대적 영향을 끼친 퇴계에 의해 서원은 강명도학(講明道學) 하는 장수처의 기능에 주목하게 된다.

퇴계는 명종 15년에 지은 「영봉서원기(迎鳳書院記)」에서 서원의 성격을 다음과 같이 말하고 있다.

서원에 대해 중국에서는 반드시 유학자로서 도술(道術)을 알고 있는 이를 택하여 산장(山長)이나 주맹(主盟)으로 삼아 (유생을) 이끌게 하니, 그러므로 도술이 나누어지지 않고 배우는 사람들 또한 나아갈 바를 안다. 그런데 우리나라로 볼 것 같으면 서원의 가르침이 새로 일어나고 있기는 하나 아직 이(산장·주맹) 제도는 강구하지 못하여 혹시라도 서원에 들어온 선비의 공부하는 방향이 불행하게도 옛사람의 위기지학(爲己之學)에 벗어나 오직 과거시험 보는 일에만 힘쓰게 된다면 …… 어찌 두렵지 않으랴. 차호(嗟乎)라. 좋은 동네를 고르고 좋은 방법을 택하는 것은 공자·맹자가 심히 경계하는 바이니, 오늘날의 선비 된 자로서 과거 공부하는 것은 비록 완전히 폐할 수 없다 하더라도 그것과 성현을 제사 지내며 자기 인격을 도야하는 학문이나 마음을 바르게 하고 몸을 닦는 도리와는 내외·경중·완급의 순서가 하늘과 땅이 같이 할 수 없는 것처럼 분명

하게 구별되니, 배우는 사람들은 진실로 이런 것을 택하여 그 취사(取舍)를 단연코 결정해야 할 것이다.<sup>101)</sup>

상기와 같이 퇴계는 위기지학(爲己之學)과 과거 공부에 대해 내외·경중·완급을 들어 강조점을 달리하고 있다. 따라서 퇴계가 지향하는 서원의 성격은 근본적으로 강명도학기구(講明道學機構)이며, 또 그것은 위기지학 하는 사자(士子)의 장수처이다. 또한 퇴계는 다음과 같이 서원 제향 인물이 도학자(道學者)여야 한다고 밝힌다.

대개 학교를 세우는 것은 누가 있어 도학을 위한 것이 아니라고 하겠는가. 그러나 서원으로만 본다면 도학을 위한다는 뜻이 더욱 강한 만큼 그 서원의 제향 인물은 도학을 기준으로 해야 할 것이다.<sup>102)</sup>

퇴계는 사묘(祠廟)가 원유(院儒)의 공식(矜式)과 흥기심(興起心)을 위해 존재하는 것이라면, 당연히 그 제향 인물은 사림의 사표여야 하고 그것은 도학자를 제외하고는 부적합하다고 본 것이다. 그러므로 그는 “서원이 본래 도학을 밝히기 위해 세워진 것이니만치 도학을 하지 않은 인물을 사묘에 모시는 일은 부끄러운 일[未安]”<sup>103)</sup>이라 하여 도학자가 아닌 인물을 서원에 제향하는 것이 타당하지 않음을 분명히 하였다.

이처럼 서원이 건립되고 퇴계와 퇴계학파에 의해 서원 보급 운동이 적극적으로 시행된 초기 서원의 성격은 장수우위의 시대로서 역할을 충분히 하였다.

#### (나) 제2기 - 「향사우위시대」

서원은 17~18세기에 이르러 급격한 팽창을 보이고, 서원의 건립 목적이자 주된 기능이었던 ‘강학우위’의 기능은 점차 상실하게 된다. 제2기에는 서원의 강학

101) 『退溪集』, 卷42, 「迎鳳書院記」. “雖然, 上國之於書院, 必擇儒先之知道者, 爲之山長, 主盟以倡率, 故道術不分, 而學者知所趨矣. 若吾東方, 則院教新興, 而此典未講, 儻或入院之士, 爲學之方, 不幸而不出於古人爲己之學, 而惟科目講競之事, 是尙是務. … 豈不可畏之甚耶. 嗟乎. 擇里擇術, 孔孟之深戒, 爲今之士, 科舉之習, 雖不能全廢, 其視聖賢爲己之學, 正心修身之道, 則內外本末輕重緩急之序, 判然如霄壤之不侔矣. 學者誠能審擇於此, 而勇決其取舍.”

102) 『退溪集』, 卷12, 「答盧仁甫(庚申)」. “大抵學校之設, 誰非爲道學耶, 而在書院, 則爲道學之意尤專, 其祀賢也, 以道學爲主可也.”

103) 『退溪集』, 卷20, 「答黃仲舉(庚申)」. “書院本爲明道學而設, 人非道學而廟祠未安.”



기능 대신에 향사가 주된 기능으로 바뀌게 되고, 이때의 서원 향사인은 반드시 사문유공인(斯文有功人)이 아니라도 가능하다는 주장이 나오기도 하였다. 그 예로서 유화(儒化)를 남긴 수령이나, 행의(行誼)가 있는 사자(士子)까지도 서원에 모시게 되었다. 따라서 서원 봉사 인물의 적합 여부에 대한 시비가 빈번하게 일어나게 된다.

조선 조정은 서원의 보급이 시작된 후 기본적으로 지원 입장을 견지하였다. 민간에서 설립했지만, 서원에 대한 사액을 통해 편액을 하사하였고, 서원전(書院田)에 대한 면세와 원생들에 대한 군역(軍役) 면제를 허락하였다. 이런 서원에 대한 지원은 교화(教化)가 국가 경영의 핵심적 목표라는 점에서 당연한 것으로 간주되었다. 그러나 서원에 대한 지원이라는 원칙은 인조대부터 변화하기 시작한다. 그 시초가 되는 사건이 1644년(인조 22) 경상감사 임담(林壇)의 서원 폐단에 대한 문제 제기이다(김대식, 2014: 7).

우리나라에 서원(書院)을 세운 것이 가정(嘉靖) 연간에 시작되었는데, 맨 처음 창건된 것은 열 군데에 불과하고, 또 모두 조정에 보고하여 향사(享祀)의 예전(禮典)을 밝게 거행하고 있습니다. 그런데, 만력(萬曆) 이후에는, 사당을 세운 것이 해마다 더욱 많이 불어나서 고을마다 즐비하게 되었습니다. 그래서 그 폐단이 널리 퍼져 심지어는 논의가 공경하지 못한 데까지 이르러, 혹 벼슬이 높은 사람이면 향사하고, 혹 세력 있는 집안 사람이면 향사하여, 서로 다투어 제사 지내는 것을 일삼아 이것을 가지고 서로 자랑하며, 또 그를 인하여 사사로이 명예를 세움으로써 배척과 훼방이 따르기도 합니다. 그리하여 선비들이 옛 성현의 도를 본받지 않아서 세도(世道)가 날로 무너져감으로써, 어진 이를 높이고 덕을 숭상하는 의리가 사당(私黨)으로 바뀌는데도, 조정에서는 묻지도 않고 관리들은 금하지도 못하여, 습속이 점점 투박해지니, 진실로 한심스럽습니다.<sup>104)</sup>

은 나라가 추앙하는 사표(師表)가 아니라, 다만 벼슬이 높다거나, 일족(一族)이 융성하면 앞을 다투어 향사하는 당시의 서원상(書院相)을 여실히 보여주고 있다.

104) 『仁祖實錄』, 卷45, 인조 22년 8월 4일 己未. “慶尙監司林壇馳啓曰. 我東方書院之作, 始於嘉靖年間. 厥初創建, 未過十所, 俱聞於朝, 明舉祀典. 逮至萬曆以後, 廟宇之作, 歲益浸盛. 比邑相望. 其流之弊, 至於論議不公, 或官貴則祀之, 或族大則祀之, 競事俎豆, 以相誇詡, 因之以私立名譽, 排訐隨之. 士不師古, 世道日壞, 尊賢尚德之義, 轉成私黨, 朝廷莫之問, 官吏不能禁, 習俗偷薄, 誠極寒心.”

이것은 제2기 서원이 남설·중첩되는 중요한 원인이 바로 정략적인 당쟁에 있고, 자당의 학문적 정통성이 곧 서원 수에 의해 과시되는 까닭에 주자학적 명분론을 앞세워 문묘종사와 서원향사는 바로 당권(黨權)의 척도로 둔갑하기에 이른 것이다.

그리고 이때의 사회적 정세는 양반계급들이 향풍규정(鄉風糾正)을 앞세워 향권(鄉權)을 장악하는 수단으로 서원의 존재가 크게 작용하였다. 즉, 17~18세기의 조선사회는 양반들이 그들의 지위를 계속 보장받기 위하여, 성종 대 이후 사림과에 의한 유향소(留鄉所)의 부활이나 향약(鄉約)의 보급을 피하였던 사실과 결부되고 있다. 이처럼 유학의 윤리 사상 보급을 위하여 서원은 매우 적절한 민중들의 간접 지배 거점이기도 하였다. 이러한 이유로 양반들은 자신들의 문벌(門閥)을 내세우고 향촌 지배층으로 존속하고자 하였다. 그러므로 끊임없는 문벌 유지책이 강구되지 않으면 안 되었다. 문벌의 권위를 증진하기 위해서 그들은 자기 조상을 지역의 서원에 향사하게 되었다. 이러한 이유로 이 시기에 서원의 남설과 중첩이 매우 증가하였고, 서원 향사 인물의 적합 여부에 대한 시비가 끊이지 않게 된 것이다.

그러나 이때 서원의 남설과 첩설의 문제제기 와중에도 정조대까지의 서원에 대한 조선 정부의 입장은 서원 자체를 폐지해야 한다는 논의는 나타나지 않는다. 오히려 서원은 교화라는 역할에 충실한 기구로 이해되었고, 서원 향사자의 자격에 흠결이 없어야 한다는 원칙이나, 첩설은 가능한 제한해야 한다는 원칙, 금령을 어기고 설립된 서원은 훼손하고 관련자를 처벌해야 한다는 원칙 등이 제시되면서 서원의 긍정적 기능을 보완하고자 하였다(김대식, 2014).

그리고 이와 더불어 「향사우위시대」인 제2기 서원의 전개 과정에서도 나라의 적극적인 학교정책에 부응하여 서원 교육이 부활해 나가는 모습들이 파악되고 있다(윤희면, 2014: 348). 이러한 모습은 17세기 초 한강(寒岡) 정구(鄭逵)가 만든 강회에 관한 규정인 「강법(講法)」(1606)과 「통독회의(通讀會議)」(1606), 18세기 도암(陶菴) 이재(李穡)의 「심곡서원학규(深谷書院學規)」(1737)와 「용인향숙절목(龍仁鄉塾節目)」, 이광정(李光庭)의 「삼계서원거재절목(三溪書院居齋節目)」(1746)과 윤봉구(尹鳳九)의 「노강서원강학규목(老江書院講學規目)」 등에서 확인할 수 있다(박종배, 2010).

### (다) 제3기 - 「서원정비시대」

위에서 살펴본 바와 같이 제2기 서원은 초기의 모습에 비해 여러 가지 문제점을 드러내고 있으며, 특히 제향인의 자격 문제와 그로 인한 남설과 첩설의 문제가 두드러졌다. 그러나 앞서 보았듯이 정조대까지의 서원에 대한 조선 정부의 입장은 서원의 철저한 관리에 있었지, 서원 자체를 훼손하는 정책이 아니었다. 그러나 고종대에 이르러 대대적인 서원 훼손이 이루어진다.

대원군은 집정 초기부터 서원의 비행과 불법을 낱낱이 적발하는 동시에 사설(私設)과 남설을 엄금하라고 지시했으며, 1865년(고종 2) 서원의 상징 격인 만동묘를 철폐했다. 1866년(고종 3) 흥선대원군은 명을 내려, 면세와 면천으로 조정의 재정에 부담을 주는 사원을 일제히 정리하였다. 비사액서원이 먼저 철폐되었으며, 1870년에는 사액서원 중에서도 봉당을 만들어 백성을 해치는 일을 조사하여 일부를 철폐하였으며, 1871년에도 첩설 된 서원을 모두 철폐하여 전국에 47개소만 남겼다.

정순목의 연구에 의하면 존치된 47개의 서원 중 약 60%가 충절서원(忠節書院)이고, 도학서원(道學書院)은 경상도가 압도적으로 많았다. 앞서 살펴본 바와 같이 건립 초기에 서원의 기능은 강명도학(講明道學)을 위한 기구였으며 후대로 가면 서향사의 기능이 부각된다. 그런데 향사우위 시기의 서원 배향인물은 도학자보다는 충절인물이 중시되었다. 이는 임진왜란과 병자호란 등 양란 후 국가 선현의 기준이 「충절·대의」를 중시하게 되었기 때문이다. 따라서 대원군의 서원철폐령 이후에도 충절서원이 비교적 많이 남아 있게 되었다.

### 3) 굴림서원의 성립

본래 서원이란 강학(講學)과 존현(尊賢)의 두 가지 기능이 합쳐져서 이루어진 교육기관이다. 따라서 단순히 글만 가르치는 서당이나 서재(書齋), 정사(精舍) 등과 위패를 모시고 제사를 지내는 사우(祠宇), 향현사(鄉賢祠)와는 다르다.<sup>105)</sup> 굴림서원인 경우는 바로 서원으로 건립된 것이 아니라 존현의 기능과 장수(藏修)의

105) 정만조(1997)에 의하면 17세기 이후에는 사실상 이러한 구분이 사라져 뒤섞여 사용되었다(정만조, 1997: 89-97 참조).

기능이 각각 따로 건립, 운영되다가 하나로 합쳐져서 서원으로 발전된 형태를 보인다.

그런데 굴림서원의 성립과 관련해서 각종 제주도 관련 향토지류 등에서는 충암묘(冲庵廟)와 장수당(藏修堂), 굴림서원의 건립과 제주오현의 봉안 연도를 다르게 또는 다소 헛갈리게 기록해 놓고 있다. 여기서는 그 기록들을 모두 확인한 후 굴림서원 건립과 제주오현 봉안 시기를 특정(特定)해 보고자 한다.

### (1) 충암묘의 건립

굴림서원은 충암 감정을 기리기 위해 사당을 건립한 것에서 출발한다. 그 내용은 임제(林悌)의 「충암묘기(冲庵廟記)」에 자세히 기록되어 있다. 기록에 따르면 1578년(선조 11) 관관 조인후(趙仁後)가 충암 선생의 적거지를 찾았으나, 방치된 것을 확인하고 충암을 추모하기 위해 당시 제주목사 임진(林晋)과 의논하여 충암묘를 건립하였다. 그리고 아버지 임진에게 문과 합격을 알리기 위해 내도(來島)했던 임제에게 기문(記文)을 청하였다. 임제는 사우(祠宇)의 건립 이유에 대해서 다음과 같이 기록하였다.

예로부터 사우는 두 가지 경우에 세웠다. 공로가 족히 보답을 받을 만하면 세웠고 덕이 족히 세상을 깨우칠 만하면 세웠다. 그 사우를 받드는 것은 대체로 영원히 존경하고 사모하는 마음을 불러일으키려는 것이니, 그 아름다운 정령(精靈)의 발자취를 오랜 세월 동안 제사 지내는 것이 당연하다. 여러 대를 통틀어 드물게 특출하게 살았으니 그 삶과 죽음이 다 운수[氣數]에 따른 것이다.<sup>106)</sup>

사우를 건립하여 제사를 지내는 이유에 대해 ‘영원히 존경하고 사모하는 마음을 불러일으키기 위함이라는 점’을 분명히 하고 있다. 이어서 조인후 관관이 충암묘를 건립하게 된 이유와 충암의 공적에 대해서 언급한다. 또한 충암묘를 위한 재정확보 방안에도 대해서도 간략하게 언급한다. 임제의 「충암묘기」는 『임백호집(林白湖集)』에 실려 있으며, 이후 제주의 향토지류에 다양하게 기록되어 있

106) 『林白湖集』, 卷4, 「濟州金冲庵祠宇新修文」. “古之祠者有二焉, 功可以受報則祠, 德可以警世則祠. 其祠也, 蓋將以圖不朽, 起敬慕, 而其英靈精爽, 足以廟食乎千秋者, 必也間世挺生, 而其生也, 其死也, 有關於氣數者矣.”

다.<sup>107)</sup>

## (2) 장수당의 건립

장수당은 1660년(현종 1)에 제주목사 이괴(李檉)가 제주유림 김진용(金晉鎔)의 건의를 받아들여 건립하였다.<sup>108)</sup> 1841년(헌종 7) 윤3월부터 1843년(헌종 9) 6월까지 제주목사를 지냈던 응와(凝窩) 이원조(李源祚)가 재임 중 저술한 『탐라지초본(耽羅誌草本)』에 이괴의 기록이 실려 있다.

내가 같은 해(1658년) 4월 제주에 도착하였다. 임금님의 덕화(德化)를 펴는 데는 흥학(興學)만 한 것이 없다고 생각하였다. 먼저 제주·대정·정의 세 고을의 향교 유생들을 모아, 경전을 배우는 것을 살피니, 손수 농사를 짓는 여가에 사서·소학을 읽고 두루 음과 해석이 통할 수 있는 이가 많았다. 그 읽는 소리가 청아하고 낭낭하며 기질이 맑고 수려한 이 20인을 골라, 관청에서 책과 식량을 지급하고, 향교 곁에 여섯 칸 초가집을 지어 그들로 하여금 거접(居接)하도록 하였다. 또 일찍이 경서를 읽은 이들을 차출하여 훈장으로 삼고 이들을 가르치게 하였다. (중략) 이곳 사람인 진사 김진용은 여러 번 과거시험을 보았으나 합격하지 못하였다. 식년시의 강경(講經)에서 모든 과목에 점수를 얻어 참봉이라는 보직을 받았으나, 벼슬하려고 하지 않고, 귀가 먹었다고 하여 스스로 가리고 물리쳐, 산야에 숨어 사는 사람이다. 그가 옛사람의 책들을 많이 읽었으므로, 좌수(座首)로 삼았다. 나의 임기가 다 되어갈 무렵에 김진용이 나를 가리키며 다음처럼 말하였다.

“사또가 부임하신 이래, 여러 유생을 뽑아 모으고 학업을 권하는 것을 게을리하지 아니하였습니다. 여러 유생도 좇아 열심히 공부하게 되었고, 문학이 크게 변화했는데, (목사님의) 덕을 입음이 큼니다. 그러나 만약 이와 같이만 해 두고 그냥 돌아가게 되면, 여러 유생이 다시 의지하여 돌아갈 바가 없습니다. 모두 장차 그 학문을 포기하고 농부로 돌아가게 될 것이니, 어찌 애석함이 심하지 아니하겠습니까?”

내가 “어떻게 해야 합니까?”라고 하자, 김진용이 다음과 같이 말하였다. “제주 성 남쪽에 버려진 집터가 하나 있는데, 옛날 한성 판윤을 지낸 고득종의 집터입니다. 고득종의 두 아드님도 모두 문과에 급제하여 조정에서 현달하였으니, 본디 ‘이름난 집터’라고 일컬어집니다. 여기에 몇 채의 집을 지어 공부하는 곳으로 삼으시고, 약간의 책과 식량

107) 李元鎔, 『耽羅志』; 李源祚, 『耽羅誌草本』

108) 이원조 목사의 『탐라지초본』에는 장수당이 1658년(효종 9)에 건립되었다고 하였다. 그러나 이괴의 장수당기(藏修堂記)를 보면 1658년 4월에 제주목사로 부임, 내도하였고 2년이 지난 후인 1660년에 김진용의 건의로 장수당을 건립하였다고 기록하고 있다.

을 조처해 주신다면, 가히 영세토록 잊히지 않을 은성한 일이 될 것입니다.”라고 하였다. (중략) 이에 장인들을 부르고 재목을 모아 12칸 학사(學舍)를 마련하고, 이름을 걸어 장수지당(藏修之堂)이라고 하였다. 어린아이 15인을 더 뽑아, 앞 해에 20인과 함께 아울러 더하여서, 35인이 되었다. 또 제주에 조적의 더 받아둔 모곡 외에 또한 3백 곡(斛)의 모곡 회록의 일이 대정·정의 등 다른 고을에 없는 바이었는데, 연유를 갖추어 임금께 잘라 주기를 청하여 아뢰었고, 거점생들에게 줄 양식으로 삼았다. 또 모자랄까 걱정하여 콩 1백곡(斛)·전미(田米) 50곡·모(牟) 50곡·목면(木棉) 2동을 조달하여 지급하였고, 배 1척을 정해 주어 육지로 나아가 무역하며 쌀을 잇도록 하였다. 유사 두 사람을 뽑아 그 일을 주관하게 하였다. 대략 창시한 본말을 적었다고 말할 따름이다.<sup>109)</sup>

제주목사 이괴가 부임하여 흥학(興學)을 위해 학생들을 고강(考講)하고 우수한 학생 20명을 골라 향교 옆에 초가집을 지어 거점하도록 하였다. 또한 경서에 능한 사람을 골라 훈장으로 삼고 가르치게 하였다. 그 2년 후가 되자 많은 학생이 눈에 띄게 발전하였다. 그때 제주유림 김진용이 이괴 목사에게 청하여 제주 출신 고득종의 집터에 공부하는 곳을 지어줄 것을 청하고 이를 받아들인 이괴 목사가 12칸의 학사를 지어 ‘장수지당’이라 이름하였다. 그리고 동몽 15인을 더 선발하여 앞서 뽑은 20명과 함께 거점하게 하여 학생수는 35명이 되었다. 이 기록을 보면 장수당은 이괴 목사가 부임하고 2년이 지난 후인 1660년에 세워진 것이다.

주지하다시피 조선시대 국가에서는 수령의 7가지 책무[守令七事]에 ‘흥학교(興學校)’를 포함하면서 향교를 비롯한 학교를 정비해 나가는 데 힘을 기울였다.<sup>110)</sup>

109) 李源祚, 『耽羅誌草本』, 「藏修堂」. “余以同年四月到州上訖, 以爲欲宣聖化, 莫如興學, 首集三邑校生考講, 則白手畊農之暇, 能讀四書小學, 多通音釋, 擇其讀聲清朗, 氣質明秀者, 二十人, 官給書糧, 構草屋六間於鄉校傍, 使之居接. 又差曾讀經書者, 爲訓長, 以教之. … 土民進士金晉鎔, 乃累學不中, 以式年講經連晝, 補參奉, 不肯仕, 聾病自廢屏, 伏山野者也. 以其多讀古人書, 署以爲座首. 余將瓜熟, 晉鎔指余言曰, 使道下車以來, 招集諸生, 勸課不怠, 諸生亦從化勤學, 文學丕變, 蒙德大矣. 然若但如此而棄歸, 則諸生更無依歸之所舉, 將棄其學而歸之農, 豈非可惜之甚乎. 余曰, 奈何. 晉鎔曰, 城南有一廢基, 乃故判尹高得宗之舊址也. 高判尹之兩子, 皆登文科, 顯于朝, 素稱爲名基. 若於此構數椽屋, 以爲藏修之所, 措置如干書糧, 則可爲永世不朽之盛事云. … 於是, 召匠鳩材, 築學舍十二間, 揭名曰, 藏修之堂. 加抄童蒙十五人, 益之並前年二十人, 爲三十五人矣. 且本州有糴穀三分耗外, 又以三百斛耗穀會錄之事, 乃他邑之所無也. 具由啓聞請減, 以爲居學糧料. 又恐其不足, 則辦給太一百五十斛, 田米五十斛, 牟五十斛, 木棉二同, 定給船一隻, 以爲出陸, 貿遷繼糧之地. 差有司兩人, 以主其事. 略記創始本末云.”

110) 지방관 평가의 기준이 되는 ‘수령칠사’는 당초 1406년(태종 6)에는 ‘존심인서(存心仁恕), 행기렴근(行己廉謹), 봉행수령(奉行修令), 권과농유(勸課農桑), 수명학교(修明學校), 부역균평(賦役均平), 결송명윤(決訟明允)’ 등이었으나 1483년(성종 14)에는 ‘농상성(農桑盛), 호구증(戶口增), 학교흥(學校興), 군정수(軍政修), 부역균(賦役均), 사송간(詞訟簡), 간활식(奸猾息)’ 등의 7가지 사항으로 개

사립과의 일차적인 관심사는 학교의 본질에 대한 성찰과 실현의 문제였지, 그것이 관학이나 사학이나 하는 것은 그다지 중요하지 않았다(황금중, 2006a: 403-404). 이는 풍기 군수 주세붕이 백운동서원을 건립하였으며, 역시 풍기 군수였던 퇴계가 백운동서원의 사액을 경상도 관찰사 심통원을 통해 조정에 건의하였고, 심통원이 퇴계의 의견을 받아들인 것 역시 같은 맥락이었다. 따라서 조선시대 수령칠사의 흥학교는 관학과 사학 모두에 해당하는 것이었다. 제주에 부임한 목사 역시 수령칠사의 임무에 따라 향교에서 학생 고강을 시행하였고 위에서 보는 바와 같이 사풍의 진작을 위한 충암묘의 설립과 장수당의 건립 그리고 굴림서원의 건립까지 주도하였다.

### (3) 굴림서원의 건립

굴림서원은 장수당 건립 7년 후인 1667년(현종 8)에 제주관관 최진남(崔鎭南)에 의해서 건립되었다. 역시 이원조의 『탐라지초본』에 최진남의 기록이 실려 있다.

내가 을사년(1665년, 현종 6) 봄 2월에 이 고을의 판관에 제수되었다. 5월을 지나 비로소 바다를 건너 관청에 도착하였다. 다음날 먼저 향교에 도착하여 삼가 문묘에 절하였고, 이어서 충암 김정 선생의 묘당에도 절을 하였다. 참배(瞻拜) 한 뒤에 집채들을 둘러보았는데, 세월이 너무 오래되어 장차 무너지는 것을 면키 어려웠다. 또 그 터자리가 좁고 막히었고, 공자 위패를 모신 문묘의 문밖에 바짝 붙어 있어, 서원을 세워 공부하는 땅으로서는 실로 적합한 곳이 아니었다. 곧 옮겨 지으려는 뜻을 품었으나, 그 터로서 가히 합당한 곳을 얻지 못하여, 늘 마음으로 탄식하고 있었다.

하루는 여러 유생의 강론을 점고하는 일로 장수당에 가 보았다. 이른바 장수당이라고 부르는 곳은 이과 목사가 제주를 다스릴 적에 여러 유생을 위해 지은 바이다. (중략) 이에 좋은 곳을 기쁘게 얻어 드디어 서원을 옮길 계획을 세웠다.

3년이 지나 정미년(1667년, 현종 8) 봄 3월에, 장인들을 불러 설계를 하고, 날을 점쳐서 일을 시작하였다. (중략) 이어 서원의 이름을 걸어 ‘굴림서원’이라고 하였는데, 대개 서원이 굴 숲속에 있기 때문이다. 묘지기 14명을 모집하고 그 신역을 면제하여 교대로 지키도록 하였다. 또 원장 1인과 유사 2인을 정하여 서원의 모든 일을 주관하게 하였

정되어 『경국대전(經國大典)』에 등재되었다. (『경국대전』, 卷1, 「吏曹.考課」 부분 참조.). 박종배 (2006a: 307).

다. 또 유생 가운데에서 가히 배울 만한 이들을 골라 서원의 학적(院籍)을 따로 만들어서, 어진 이를 받들어 알게 함으로써 공부해 나아가는 데에 목표가 있게 하였다. 무릇 유생들 가운데 이 원록에 들어 있는 이들은 가히 두려워하는 마음으로 학자의 길을 다 하여야 하지 않겠는가?

오호라, 김정 선생의 사적은 대략 만력 무인년(1578년, 선조 11)에 쓰인 임제의 묘당을 세우는 기록에 실려 있고, 지금까지 내려오고 있으므로 다시 거론할 필요는 없다. 그러나 선생이 이 고을에 유배 와서 사람을 일깨우는 데에 게으름이 없었고, 멀리 떨어진 황량한 곳의 특이한 풍속을 크게 바꾸어 책 읽는 소리가 들리는 고을로 만들었으니, 어찌 선생의 덕이 지극함이 아님이 없겠는가? 뒷사람들이 우리러 사모함을 그치지 않음도 마땅하다. 이에 대략 서원을 옮긴 전말을 적어 뒷사람들이 보는 데에 갖추었다고 하겠다.<sup>111)</sup>

위의 기록에는 최진남 판관이 부임 후 굴림서원 건립과정이 상세히 드러나 있다. 충암묘가 너무 오래되고 터가 좁고 막혀있어서 서원 건립에 좋은 입지 조건이 아니었다. 반면에 장수당은 한라산의 정맥이 뻗어 내려오고 아래로 바다가 훤히 드러나서 서원을 세우기에는 최적의 조건이었다. 이러한 과정을 거쳐 최진남 판관 부임 후 3년이 지난 1667년(현종 8) 굴림서원이 건립되었다.

굴림서원 건립 과정을 다시 한번 정리하면, 1578년(선조 11) 판관 조인후가 충암 김정의 냇을 기리기 위해 충암묘를 세웠다. 그리고 1660년(현종 1)에 제주목사 이피가 제주유림 김진용의 건의를 받아들여, 옛 한성판윤 고득중의 집터에 장수당을 건립하였다. 그리고 1667년(현종 8)에는 판관 최진남이 서원 건립 계획을 세웠으나 충암묘의 입지적 조건이 좋지 않아 충암묘를 장수당으로 옮기고 서원을 건립해 굴림서원이라고 원호를 지었다.<sup>112)</sup> 이로써 제향공간과 강학처(장수당)

111) 李源祚, 『耽羅誌草本』, 「崔鎮南記」. “余於乙巳春二月除拜本州通判. 越五月, 始得渡海上官. 翌日首詣鄉校, 祇謁文廟, 因謁冲菴先生廟, 瞻拜之餘, 顧見棟宇, 歲月已久, 未免將圯. 且其基址狹隘, 而逼在聖廟神門外, 立院藏修之地, 實非其所, 卽有移建之志, 而不得基地之可合處, 常慨然於心矣. 一日因諸生考講事, 往于藏修堂, 所謂‘藏修堂’, 卽李公禴按島時, 爲諸生所構也. … 於是, 喜得其嘉處, 遂定移院之計. 越三年, 丁未, 春三月, 召匠計之, 卜日經始. 而于斯時也, … 乃揭其院號曰, ‘橘林書院’. 蓋取其有橘林也. 募入廟直十四名, 除其身役, 交遼守直. 且定院長一, 有司二, 主管其院中凡事, 又於儒生中, 擇其可學者, 別錄爲院籍, 使知尊賢, 趨向之有所, 凡儒生之入於是錄者, 可不惕念, 而盡學者之道乎? 嗚呼, 先生事蹟, 畧載於萬曆戊寅, 建廟之記, 至于今日, 不必更舉, 而先生淪謫本州, 謫人不倦, 使遐荒殊俗, 丕變絃誦之鄉者, 何莫非先生之德之至也? 後人之景慕不已也, 宜哉. 於是略記其移院顛末, 以備後觀云.”

112) 그런데 각종 제주도 관련 향토지류 등에서는 충암묘와 장수당, 굴림서원의 건립 연도를 다소 헛갈리게 기록해 놓고 있다. 즉, 이원조의 『탐라지초본』에서도 충암묘의 건립을 1577년(선조 10)이라고 하였고, 굴림서원의 건립 역시 1665년(현종 6)이라고 하였다. 이는 조인후 판관과 최진남 판



를 갖춘 명실상부한 서원이 건립되었다. 이를 [표-1]로 정리하였다.

[표-1] 굴림서원 건립 과정

구분	연도	설립자	비고
충암묘	1578년(선조 11)	제주관관 조인후	
장수당	1660년(현종 1)	제주목사 이괴	김진용 건의
굴림서원	1667년(현종 8)	제주관관 최진남	

#### 4) 제주오현의 봉안

오현의 봉안과 관련해서도 각종 자료에서 봉안 시기를 다르게 기록하고 있다. 그 내용을 차례로 검토하고자 한다. 우선 제주오현의 첫 번째 배향인은 충암 김정임은 앞서 살펴보았다. 다른 네 명의 봉안 내용에 대해 『조선왕조실록』에는 다음과 같이 기록하고 있다.

1675년(숙종 원년) 9월 25일에 부호군(副護軍) 이선(李選)이 제주를 순무(巡撫)하고 돌아와 섬안의 폐막(弊瘼) 40조를 올리는데 그중 다음과 같은 기록이 보인다.

부호군 이선이 제주를 순무하고 돌아와서 도중(島中)의 폐막 40조(條)를 아뢰었는데, 이르기를, “선정신(先正臣) 문간공(文簡公) 김정·문정공(文正公) 김상헌·문간공(文簡公) 정은은 혹은 편배(編配)로, 혹은 봉사(奉使)로 전후에 섬에 들어갔는데, 김정은 예전에 사당(祠堂)이 있었고, 뒤에 김(金)·정(鄭)을 추향(追享)하였습니다. 그런데 목사(牧使) 이인(李瑱)이 또 그 조부 이약동(李約東)을 사림(士林)에 의논하지 아니하고, 삼현(三賢) 위에 두어 삼현을 욕되게 함이 이보다 심함이 없으니, 그대로 둘 수 없습니다. 세 신하의 서원도 선액(宣額) 하는 것이 마땅합니다.” 하였는데, 비국(備局)에 내리니, 비국에서 회계(回啓)하기를, “사액(賜額)은 중한 일이니 경솔히 의논하기 어렵습니다. 이인이 그 조부를 세 신하 위에 둔 것은 사정에 따라 망령되게 한 자취가 없지 아니하니, 위판(位版)을 철거하도록 하소서.” 하니, 임금이 이를 윤허하였다.<sup>113)</sup>

관이 부임 시기를 그대로 적어 놓은 것이다. 이러한 기록으로 인해 현대 제주사료지(김봉욱, 2001: 121)와 이를 인용한 선행연구에서도 같은 기록을 그대로 옮기는 경우가 많은데 이는 명확히 해야 할 부분이라고 보인다.

이 기록을 볼 때, 1667년 굴림서원이 건립되고 8년 후인 1675년에는 굴림서원에 청음 김상헌과 동계 정온이 배향되어 삼현(三賢)의 체제를 갖추고 있다는 사실을 명확하게 알 수 있다. 이때 목사 이인이 자신의 조부 이약동 목사를 함께 배향했으나 이 보고로 인해 위판이 철회되었다.<sup>114)</sup> 이 기사에서는 또한 이선이 굴림서원의 사액을 청하였으나 윤택되지 않았음을 알 수 있다. 이 기사로는 청음 김상헌과 동계 정온이 정확히 언제 추배(追配)되었는지는 알 수 없으나, 1667년(굴림서원 건립)~1675년(위의 기사) 사이에 배향된 것은 알 수 있다.

다음은 굴림서원 사액과 관련된 기사이다. 1682년(숙종 8) 6월 23일 기사의 내용이다.

이보다 앞서 제주의 유생이 문간공 김정과 참판(參判) 정온은 일찍이 섬 안에 유배되어 있었고, 문충공(文忠公) 송인수는 본주(本州)의 목사가 되었으며, 문정공 김상헌은 순무 어사로서 섬 안에 들어왔었다는 이유로 네 신하의 서원을 창건하고, 상소하여 사액을 청하니, 해조(該曹)에서 중첩하여 설치한 이유로써 예(例)에 의거하여 방계(防啓)하였었다. 김석주가 아뢰기를, “네 신하는 모두 문학(文學)과 명절(名節)이 있었는데, 바다 밖에 사는 사람이 존경하고 사모할 줄 알았으므로 이는 가당한 일이니, 육지 근방에 부산하게 중첩으로 설치한 것과는 비교할 수 없습니다.” 하니, 임금이 특별히 사액하기를 허가하였다.<sup>115)</sup>

이 기사에서 1682년(숙종 8)에 굴림서원이 사액됨을 확인할 수 있다. 이때 제주 굴림서원의 사액은 특별한 것이었다. 1682년은 서원 발달 단계의 제2기로 향사우위의 시기였다. 이 시기에는 서원의 향사가 당파적 성향에 따라 크게 남설·중첩되는 시기였으며, 따라서 조정에서는 서원의 남설·중첩을 엄격히 금지하였다.

113) 『肅宗實錄』, 卷4, 숙종 1년 9월 25일 庚戌. “副護軍李選巡撫濟州, 歸奏島中弊瘼四十條, 有曰, 先正臣文簡公 金淨, 文正公 金尙憲, 文簡公 鄭蘊, 或編配或奉使, 前後入島, 金淨舊有祠, 後以金, 鄭追享, 牧使李墳又以其祖父李約東, 不議於士林, 置之三賢之上, 有辱三賢, 莫此爲甚, 不當仍置. 三臣書院, 亦宜宣額. 下備局, 備局回啓言, 賜額事重, 有難輕議. 李墳置其祖於三臣之上, 不無循私妄作之迹, 位版使之撤去. 上允之.”

114) 이약동은 뒤에 영혜사(永惠祠)에 봉안된다.

115) 『肅宗實錄』, 卷13, 숙종 8년 6월 23일 己亥. “引見大臣, 先是, 濟州儒生以文簡公 金淨, 參判鄭蘊嘗謫居島中, 文忠公, 宋麟壽爲本州牧使, 文正公, 金尙憲以巡撫御史入來島中, 創建四臣書院, 上疏請額. 該曹以疊設, 據例防啓矣. 錫胄奏, 四臣俱有文學名節, 而海外之人能知尊慕, 此爲可嘉, 不可與陸地近服, 紛紜疊設者比也. 上特許賜額.”

숙종 대에 들어와 서원 문제가 처음 논의된 것은 1675년(숙종 원년) 9월로, 이조 참판 오정위(吳挺緯)는 국가의 승인을 받지 않은 채 서원의 사사로운 건립이 성행하고 있으며, 서원이 역(役)을 회피하는 공간으로 사용되고 있음을 지적하였다.<sup>116)</sup> 이후 1681년(숙종 7) 대사성(大司成) 김만중(金萬重)이 서원을 중첩해서 설립하는 것을 금지하는 상소를 올리자 이를 허락하여 서원의 중첩이 금지되었다.<sup>117)</sup> 이러한 시기에 굴림서원의 사액이 요청되었고, 예조에서는 여러 논의 끝에 중첩(重疊)의 예외를 두지 않기로 하고 사액하지 않는 것으로 숙종에게 단일안(案)을 올렸다. 이에 김석주가 제주의 경우는 상황이 다를 수 있어 다시 진계하였고, 숙종의 윤허(允許)로 사액된 것이다.<sup>118)</sup>

제주읍지류(濟州邑誌類) 등에서도 ‘1682년(숙종 8)에 예랑(禮郎) 안건지(安健之)를 파견하여 굴림서원이라 사액하였다.’<sup>119)</sup>라고 되어 있는데 위의 기사와 같은 내용을 확인할 수 있다.<sup>120)</sup> 이 기사에서는 송인수가 추배된 것을 확인할 수 있는데, 따라서 송인수는 1675년(숙종 1)~1682년(숙종 8) 사이에 배향되었다.

아래는 『증보문헌비고(增補文獻備考)』, 학교고(學校考), 각도사원(各道祠院), 전라도조(全羅道條)의 기록이다.

굴림서원(橋林書院) [현종 무신년 「戊申年 1668년 현종 9」에 건립하고, 숙종 임술년 「壬戌年 1682년 숙종 8」에 사액하였다.]

본조의 형조판서(刑曹判書) 시호 문간공(文簡公) 김정(金淨)·대사헌(大司憲) 증이조판

116) 『書院謄錄』, 숙종 원년(1675) 9월 28일.

117) 『書院謄錄』, 숙종 7년(1681) 6월 초2일.

118) 보다 자세한 내용이 『書院謄錄』, 숙종 8년(1682) 6월 23일 기사에 모두 기록되어 있다.

119) 李益泰, 『知瀛錄』. “賜以橋林南宮郎安健之來宣額致祭.”

金錫翼, 『耽羅紀年』. 卷3, 「肅宗八年, 以宋麟壽, 金尙憲, 鄭蘊 從享于沖庵廟, 卽宣額曰橋林書院, 乃遣禮郎安健之來致祭.」

120) 『조선왕조실록』, 『승정원일기』 등의 기사에서는 예랑 안건지를 보내어 치제했음을 확인하기가 어렵다. 다만, 이익태가 제주목사로 부임한 것이 1694년(숙종 20)이며, 『지영록』에는 선액사제문(宣額賜祭文)도 실려 있어 정확한 내용으로 보인다. 또한, 『승정원일기』, 숙종 8년 8월 29일 갑진 조에 안건지를 예조좌랑에 제수하는 기사는 확인할 수 있다. 『승정원일기』 293책 (탈초본 15책) 숙종 8년 8월 29일 갑진. “安健之爲禮曹佐郎”. 참고로 다른 읍지류의 기록에도 1682년(숙종 8)에 사액되었다고 기록하고 있다. 『濟州邑誌』(奎10796). “橋林書院, 在南門內, 沖庵金淨·圭庵宋麟壽·淸陰金尙憲·桐溪鄭蘊·尤庵宋時烈, 康熙壬戌賜額”. 『濟州大靜旌義邑誌』(奎17436). “橋林書院, 在南城內, 沖庵金淨·圭庵宋麟壽·淸陰金尙憲·桐溪鄭蘊·尤庵宋時烈, 肅宗八年壬戌, 賜額. 掌議一人, 有司二人, 額內院生三十人, 額外院生三十六人, 別置居接生二十人, 付廩做工.” 『濟州邑誌』(想白古 915.149-J389), “橋林書院, 在南城內, 沖庵金淨·圭庵宋麟壽·淸陰金尙憲·桐溪鄭蘊·尤庵宋時烈, 肅宗八年壬戌, 賜額. 掌議一人, 有司二人, 額內院生三十人, 額外院生三十六人, 別置居接生二十人, 付廩做工.”

서 시호 문충공(文忠公) 송인수(宋麟壽) [숙종 무오년 「戊午年 1678년 숙종 4」에 추향하였다.] ·좌의정(左議政) 증영의정 시호 문정공(文正公) 김상헌(金尙憲) [현종 기유년 「己酉年 1669년 현종 10」에 추향하였다.] ·이조참판(吏曹參判) 증영의정 시호 문간공(文簡公) 정온(鄭蘊) [위와 같다.] ·좌의정 증영의정 시호 문정공(文正公) 송시열(宋時烈) [송인수의 종증손(從曾孫)이다. 숙종 을해년 「乙亥年 1695년 숙종 21」에 추향하였다.] 을 향사하였다.<sup>121)</sup>

이 기록에는 송인수가 1678년(숙종 4), 김상헌과 정온이 1669년(현종 10)에 배향됨을 확인할 수 있다. 그리고 서원의 건립은 1668년(현종 9)이라고 하여 앞서 본 1667년(현종 8)의 최진남의 기록과 1년의 차이가 난다. 그런데 이 기록이 의미가 있는 것은 앞서 살펴본 오현의 봉안 연도가 『조선왕조실록』의 기사에서 확인할 수 있는 배향연도 범위 안에 모두 포함되어 있으며, 굴림서원 건립 기록만 1년의 차이가 있고 나머지 기록은 모두 일치하는 점이다. 따라서 현재로서는 『증보문헌비고』를 가장 정확한 기록으로 보는 것이 합리적이라고 생각한다.

다만, 『청음집』 연보에서는 청음이 1668년(현종 9)에 굴림서원에 배향되었다고 기록되어 있다.<sup>122)</sup>

우암 송시열은 1695년(숙종 21)에 배향되는데, 『숙종실록』에 기록되어 있다. 우암 송시열의 배향연도 역시 『증보문헌비고』의 내용과 일치한다.

제주 유학(幼學) 김성우(金聖雨) 등이 상소하여 선정신(先正臣) 송시열을 굴림사(橋林祠)에 합향(合享)할 것을 청하니, 임금이 혜조(該曹)에 품처(稟處) 하도록 명하였다. 굴림사는 김정·송인수·김상헌·정온을 봉안한 곳이다.<sup>123)</sup>

기사에서 확인할 수 있듯이 제주 유학 김성우 등이 상소하였고, 숙종이 품처하도록 명함으로써 송시열이 봉안되었다. 따라서 굴림서원에 오현이 모두 봉안된 것은 숙종 21년에 이르러서임을 알 수 있다. 지금까지의 기록을 정리하면 다음과

121) 『增補文獻備考』, 「學校考」, 「各道祠院, 全羅道, 濟州」. “濟州橋林書院[顯宗戊申建, 肅宗壬戌賜額]. 本朝, 刑曹判書, 諡文簡公金淨, 大司憲, 贈吏曹判書, 諡文忠公宋麟壽[肅宗戊午追享], 左議政, 贈領議政, 諡文正公金尙憲[顯宗己酉追享], 吏曹判書, 贈領議政, 諡文簡公鄭蘊[上同], 左議政 贈領議政, 諡文正公宋時烈[麟壽從曾孫 肅宗乙亥追享].”

122) 『淸陰集』, 「年譜」, 卷2, 「승정 41년 무신(1668, 현종 9)». “濟州人以先生竝享于橋林書院.”

123) 『肅宗實錄』, 卷 28, 숙종 21년 2월 11일 癸卯. “濟州幼學金聖雨等上疏, 請以先正臣宋時烈, 合享於橋林之祠, 上命該曹稟處. 橋林祠, 金淨, 宋麟壽, 金尙憲, 鄭蘊妥靈之所也.”

같다.

[표-2] 굴림서원 건립과 오현의 봉안과정

구분	연도	기록	비고
장수당 건립	1660년(현종 1)	장수당기(이피)	
굴림서원 건립	1667년(현종 8)	최진남기	『증보문헌비고』 1668년(현종 9)로 기록. 1년 차이
충암 김정	1578년(선조 11)	(임제)충암묘기	
규암 송인수	1678년(숙종 4)	『증보문헌비고』	1682년(숙종 8) 기배향(既配享) (『숙종실록』)
청음 김상헌	1669년(현종 10)	『증보문헌비고』	1675년(숙종 원년) 기배향(既配享) (『숙종실록』) 『청음집』 연보, 1668년(현종 9)
동계 정은	1669년(현종 10)	『증보문헌비고』	1675년(숙종 원년) 기배향(既配享) (『숙종실록』)
굴림서원 사액	1682년(숙종 8)	『숙종실록』	『증보문헌비고』 일치
우암 송시열	1695년(숙종 21)	『숙종실록』	『증보문헌비고』 일치

그런데 지금까지의 기록들이 분명하지 않았던 이유는 제주목사 장인식(張寅植)의 「굴림서원묘정비(橋林書院廟庭碑)」의 기록 때문으로 보인다. 장인식 목사의 기록 중 배향연도와 관련된 내용은 다음과 같다.

제주성의 남쪽에 충암 김정 선생을 기리는 사묘(祠廟)가 옛날에 있었는데, 평정공 이약동 선생을 함께 배향하였다. 평정공 이약동 선생은 이 고을의 목사로 왔을 때 청백리로서 이름이 높았다. 1675년(숙종 1) 지호 이공(李公) 선(選) 여사가 순무하러 왔을 적에 김정 선생의 도학과 절의(節義)가 한 사묘에서 함께 모아 제사 드리는 것이 미안하다고 생각하여, 따로 곁에 향사(鄉祠)를 짓고 평정공 이약동 선생을 이곳으로 옮겨 받드니, 이것이 이른바 ‘영혜사’이다. 숙종 8년(1695년)에 규암 송인수·청음 김상헌·동계 정은 세 분 선생을 함께 배향하고, 서원을 세워 서원 이름을 임금으로부터 내려

받기를 ‘굴림’이라고 하였다. 13년<sup>124)</sup> 뒤에 우암 송시열 선생을 추가로 배향하였다. 다섯 분 선생은 학문이 비록 다르지만 길을 걸은 자취는 한데 돌아가는데, 대개 모두가 인과 의로써 인성으로 삼고, 충과 효로써 행실로 삼았으며, 성현을 범으로 삼고 사벽(辭闕)을 공으로 삼았다.<sup>125)</sup>

장인식 목사의 기록에는 정확하지 않은 측면이 있는데 그 내용은 다음과 같다. 첫째, 충암의 사묘에 이약동을 함께 배향했다는 기록이다. 앞서 살펴본 바와 같이 충암묘는 1578년(선조 11)에 판관 조인후에 의해 건립되었다. 임제의 충암묘기와 그 이후 판관 최진남의 기록 어디에도 이약동 목사가 함께 배향되었다는 내용은 없다. 이약동 목사가 굴림서원에 배향되었다는 최초의 기록은 순무어사이선의 1675년(숙종 원년)의 기록이다. 이 기록에서 이선은 이인 목사가 자신의 조부 이약동을 충암 김정과 청음 김상헌, 동계 정온과 배향했다고 기록하고 있다. 장인식 목사의 기록이 사실과 다르다고 판단되는 이유는 이인 목사가 1667년(현종 8) 6월에 제주에 부임하여 1669년(현종 10) 9월에 체임(遞任)하였다. 따라서 이선의 기록과 같이 이인 목사가 자신의 재임 시절인 1667년~1669년 사이에 이약동 목사를 배향하였고, 1675년 이선 목사가 이를 바로잡은 것이다. 앞서 충암묘의 기록과 이선 목사의 기록, 이인 목사의 재임 기간을 고려하면 위와 같이 추론하는 것은 어렵지 않다.

둘째, 1695년(숙종 8)에 규암 송인오수와 청음 김상헌, 동계 정온을 함께 배향하고 서원을 건립하였으며 굴림서원이라고 사액 받았다는 내용이다. 앞서 살펴본 바와 같이 숙종 8년은 사액이 이루어진 시기이기는 하나, 숙종 원년에 이미 규암을 제외한 충암·청음·동계가 배향되어 있었음은 확인하였다. 따라서 이 기록 역시 정확하지 않다.<sup>126)</sup>

124) 숙종 8년으로부터 숙종 21년이므로, 십삼년이라고 해야 옳다. 원문에는 십일년이라고 되어 있는데, 그 까닭을 잘 알 수 없다(김치홍·원창애, 2003: 222).

125) 김치홍·원창애 편(2003). 『제주삼읍교학사료집』, 222-224. 「橘林書院 廟庭碑記」. “耽羅城南, 古有冲菴廟, 與李平靖公約東同享. 李平靖公, 卽刺是州, 以清白著名者矣. 肅宗乙卯, 芝湖李公選, 巡撫之行, 以爲冲菴先生, 道學節義, 一廟同膺, 有所未安, 別構鄉祠于旁, 移奉平靖公, 是所謂永惠祠也. 肅廟八年壬戌, 舍享宋圭菴, 金清陰, 鄭桐溪, 三先生, 立書院而賜額曰橘林. 後十一年, 乙亥, 追享尤菴宋先生, 五先生, 學雖殊, 轍道則同歸, 盖皆以仁義爲性, 而忠孝爲行, 聖賢爲法, 而辭闕爲功.”

126) 제주오현의 배향 시기가 매우 중요한 것은 다음과 같은 사실을 통해 확인할 수 있다. 예를 들어, 김학수(2020)는 제주지역의 유교 지식의 수용 양상에 대한 고찰에서, 굴림서원의 건립과 오현 배향 과정을 추적하였다. 그는 충암묘 건립, 오현 배향 등을 주도적으로 추진했던 해당 시기 목

여기서 주목해 봐야 할 것은 송인수의 배향 시기다. 송인수의 배향이 1678년(숙종 4)인지, 1682년(숙종 8)인지는 매우 중요한 의미를 지닌다. 단순히 4년이라는 시간의 차이를 의미하지 않는다. 주지하다시피 숙종 즉위년인 1674년은 갑인환국(甲寅換局)으로 남인이 정권을 잡게 된다. 그리고 경신환국(庚申換局)으로 서인이 다시 집권하게 되는 시기는 1680년(숙종 6)이다. 따라서 송인수의 배향이 1678년(숙종 4)이나 1682년(숙종 8)이라는 문제는 당시의 집권 세력이 어느 쪽이 있었지가 달라지는 중요한 문제이다. 송인수가 송준길·송시열 등 은진송씨(恩津宋氏) 가문과 노론 세력 차원에서 추송이 추진되었고, 그 결과 제주 곽림서원에 배향되었다는 기존의 논리와 문법에 의문을 제기할 수 있는 것이기 때문이다. 이 문제는 IV장 송인수의 교육사상에서 자세히 다뤄보고자 한다.

다만, 여기서 논의하고자 하는 것은 제주오현의 배향 시기를 정확히 확인하는 것은 곽림서원 건립의 전체적인 성격과 위상을 결정짓는 중요한 문제라는 점이다. 여러 가지 기록의 차이 등으로 인해 위의 [표-2]의 배향 시기가 명확하다고 단정할 수는 없으나 합리적인 추론 방법론으로 볼 때 가장 근접한 것으로 보인다. 그동안의 연구에서도 이러한 기록들은 모두 확인할 수 있는 내용이었다. 그러나 연구자가 어떤 기록을 보느냐에 따라 배향 시기가 다르게 기술되었으며, 여러 기록을 교차 검증하지 않아 발생한 문제였다. 현재 발견된 자료로 볼 때 [표-2]의 배향 시기를 토대로 제주오현의 봉안 시기를 논의해야 할 것이라 판단된다.

---

사, 판관 등의 가계(家系)와 학통(學統) 등을 분석하여 그들의 역할의 정당성을 규명하였다. 그러나 김학수는 청음과 동계가 숙종 4년에 배향되었다고 적시함으로써 당시 제주목사 신경운(愼景尹)과 청음과의 관계를 설명하고 있다(김학수, 2020: 30-31). 이처럼, 배향 시기의 오류는 여러 가지 역사적 사실 규명의 오류로 이어질 수 있다. 연구자 역시, 과거의 연구에서 그런 오류를 범한 적이 있으며, 앞으로의 연구에서도 더욱 유의해야 할 점이라 생각한다.

### III. 충암 김정의 교육사상<sup>127)</sup>

충암 김정은 중종(中宗) 대(代) 조광조와 더불어 도학적(道學的) 이상 정치를 실현하다 기묘사화로 사사(賜死)된 인물이다. 충암 김정은 굴림서원의 제주오현 중 가장 먼저 배향된 인물이며, 1578년(선조 11) 조인후 판관에 의해 건립된 충암묘는 굴림서원의 모태(母胎)가 되었다.

충암 김정은 기묘사림(己卯士林)을 대표하는 인물로서, 제주뿐만 아니라 조선 시대 사림의 사표(師表)로 추앙되었다. 따라서 충암은 후일 문묘에 종사(從祀)가 청원 되기도 했던 인물이다.<sup>128)</sup> 실제 배향되지는 않았지만, 충암의 위상을 확인할 수 있는 내용이다. 충암의 문묘 종사 청원에서 “김정은 도덕학문이 문정공 조광조와 백중(伯仲)합니다.”<sup>129)</sup>라고 하였다. 사화(士禍)의 피화인(被禍人)으로서 단 순히 절의(節義)의 측면을 높이는 것이 아니라 충암의 학문적 역량을 높게 평가하고 있다는 점이 주목된다.<sup>130)</sup> 앞으로 논의하겠지만 충암의 학문과 문장은 대단히 높은 수준이었음을 짐작할 수 있다.<sup>131)</sup>

충암 김정은 제주오현의 한 사람이자 굴림서원의 시초(始初)가 되는 인물로서 조선시대 제주교육 사상사의 종조(宗祖)와 같은 인물이다. 학파의 형성이 종조(宗祖)를 중심으로 이루어진다고 했을 때 충암 김정은 제주오현의 종조와 같은 상징적 의미를 지닌다는 것이다. 그만큼 충암 김정은 조선시대 제주교육의 존덕성(尊德性)의 측면에서 중요한 위상을 지닌다. 본 장에서는 충암 김정의 교육사상 형성의 배경요인과 이기심성론을 밝히고 충암의 교육사상과 교육실천, 그리고 제주교육에 끼친 영향 등을 분석하고자 한다.

127) 본 III장 1절, 2절, 4절의 내용은 강동호·양진건(2020). 「충암 김정의 교육사상과 제주교육에 끼친 영향에 관한 연구」, 『교육철학연구』 42(3). 한국교육철학회. 1-32의 내용을 수정·보완하여 작성한 것이다.

128) 『冲庵集』, 「年譜」. ; 『高宗實錄』, 卷25, 6월 4일, 甲申 3번째 기사 등.

129) 『冲庵集』, 「年譜」, “先正臣金淨道德學問, 伯仲於文正公趙光祖.”

130) 물론 퇴계나 율곡은 조광조의 학문적 완성이 다소 부족하다는 평을 한다. 『退溪言行錄』, 卷5, 「論人物」. ; 『栗谷全書』, 卷32, 「語錄」.

131) 퇴계는 충암의 학문이 남들보다 한 등급 높았다고 평가한다. 『退溪集』, 卷13, 「與洪應吉」. “細觀此人學問, 初雖陷於老莊, 後來所見, 實高人一等.”



## 1. 충암 김정 교육사상의 배경요인

### 1) 충암 김정의 생애<sup>132)</sup>

충암은 충북 보은 성족리에서 1486년(성종 17)에 태어나 1521년(중종 16) 제주에서 36세의 젊은 나이로 생을 마감하였다. 자는 원충(元冲)이며, 호는 충암 또는 고봉(孤峯)으로 아버지 김효정(金孝貞)과 어머니 허씨 사이에서 태어났다.

충암은 3살 때 평소 경사(經史)에 박통(博通)했던 조모(祖母) 황씨(黃氏) 부인에게서 문자를 익혔다. 9살이 되자 이미 사서일경(四書一經)에 통달하였고, 14살에는 별시초시(別試初試)에 장원으로 합격하였다. 18살 때 진사 송여익(宋汝翼)의 딸과 결혼하였는데, 쌍청당(雙淸堂) 송유(宋愉)의 현손(玄孫)이었다.

19살에는 생원시(生員試)에 2등 7위로 입격하였고, 삼각산 청량사에서 스님들과 교유하였다. 20살 때에는 「언잠(言箴)」 등 십일잠(十一箴)을 지어 자신을 경계하는 계기로 삼았다.

22살 때 증광시 갑과 1등에 장원급제하여 성균관전적(成均館典籍)에 제수되었다. 이어 사간원정언(司諫院正言), 홍문관수찬(弘文館修撰) 등에 임명되고, 사가독서(賜暇讀書)의 특전을 받은 뒤, 병조좌랑(兵曹佐郎) 등의 관직을 역임하였다.

23살 때 문신정시(文臣庭試)에 장원하여 가자(加資)되었고, 병조정랑(兵曹正郎), 부교리(副校理)를 역임하였으며, 25살 때 교리(校理)로 제수되어 경연에서 진강(進講)하였다. 28살 때에는 박상(朴祥), 소세량(蘇世讓) 등과 더불어 서당에서 혹경전의 뜻을 토론하고 혹 글을 지어 읊조리기도 했다. 그 이듬해에 외직에 나가기를 청하여 순창군수로 부임하고, 그 이듬해 7월 담양 부사 박상과 연명(連名)하여 폐비신씨(廢妃愼氏)의 복위(復位)를 청하는 상소를 올렸다. 이로 인해 그해 8월 보은 사림역(舍琳驛)에 유배되었고, 언로를 막아서는 안 된다는 조광조<sup>133)</sup>를 비롯한 여러 대신들의 간언(諫言)으로 1516년 3월에 석방되었다. 그해 가을 그는 금강산에 들어가 잠시 휴식을 취하는가 하면 수시로 속리산 도솔암에 들어가 성현의 글을 침잠(沈潛) 연구하고 매일 밤 단정히 앉아 거경주정(居敬主靜)의 공부

132) 연보 및 조선왕조실록, 선행연구 등을 참고하여 작성하였다.

133) 『冲庵集』, 「年譜」. “十一月庚戌. 因正言趙公光祖伸救. 命盡遞請罪兩司.”

에 진력하였다.<sup>134)</sup> 이때 김봉상(金鳳祥), 김고내(金顧來) 종질(從侄) 천부(天富)가 와서 배웠는데, 마음을 지니는 공부와 처세의 방법을 가르쳐 주었다.<sup>135)</sup>

1517년 32살에 통정대부(通政大夫) 부제학(副提學)으로 발탁되었고, 이때 조광조와 도의(道義)의 우정을 맺었다.<sup>136)</sup> 그해 8월 향약(鄉約)의 간행을 청하였으며<sup>137)</sup>, 최여주(崔汝舟)가 와서 배웠다. 그 이듬해 봄에는 마침내 대사헌(大司憲)에 임명되고 부제학으로 옮겼다. 3월 현량과(賢良科)의 설치를 조광조와 함께 강력히 주청(奏請)하였다.<sup>138)</sup>

그리고 그 이듬해인 1519년 1월 부제학으로 옮겨 임명된 후 다시 대사헌이 되었고, 여름에는 자헌대부(資憲大夫) 형조판서(刑曹判書) 겸 예문관(藝文館) 제학으로 특진 되자, 이를 사양하는 상소를 올렸으나 허락되지 않았다.

그러나 그해 11월 기묘사화가 발생하였다. 기묘사화로 인해 조광조는 사사되고 충암은 영의정 정광필(鄭光弼) 등의 구원으로 인해 목숨은 겨우 부지하고 금산(錦山)으로 유배되었다.<sup>139)</sup> 금산으로 유배되기 전 김정은 다음과 같이 공술(供述)하였다.

신의 나이 34세입니다. 어려서는 어리석고 성격 또한 편협한 사람으로서 외람되게 육경(六卿)을 어지럽혔습니다. 항상 스스로 삼가고 나라의 은혜에 보답하고자 생각했습니다. 무릇 국사를 논하는 자리에서 아무쪼록 한결같이 바름에서 나오게 하고자 했고, 힘써 밤낮으로 근심하였을 뿐입니다. 서로 패거리를 지어 폐습을 조장하여 나라의 공론이 뒤집히고 조정의 정사가 날로 잘못되게 하였다고 하는데 그런 사실은 없습니다.<sup>140)</sup>

지치주의(至治主意)와 도학 정치를 이상으로 삼아 군주와 나라를 위해 노심초사하던 소장 개혁과 학자의 억울한 심정이 잘 드러난다. 충암은 금산으로 유배된

134) 『冲庵集』, 「年譜」. “秋. 入楓嶽. … 自春夏以後累入俗離山, 棲兜率菴, 沈潛聖賢書. 仰而讀俯而思, 夜以繼日. 亢然危坐若泥塑人, 爲居敬主靜之工. 默察此心於善惡公私之分”

135) 『冲庵集』, 「年譜」. “金公鳳祥來受學. … 金公鳳祥來受學. … 從侄天富, 天宇來受學. … 以持心爲學處世之方. 告示學者.”

136) 『冲庵集』, 「年譜」. “時靜菴先生與先生結道義交.”

137) 『冲庵集』, 「年譜」. “請刊行鄉約.”

138) 『冲庵集』, 「年譜」. “三月. 請設賢良科.”

139) 『冲庵集』, 「年譜」. “十一月乙巳. 因南袞, 沈貞, 洪景舟等密告下獄. 杖配錦山.”

140) 『冲庵集』, 「年譜」. “臣年三十四, 少戇愚, 性又褊迫, 濫廁六卿, 常自兢慎, 思報國恩. 凡論思之際務欲一出於正, 日夜憂念而已. 交相朋比, 詭激成習, 使國論顛倒, 朝廷日非, 臣實無之.”

후 병환이 깊은 노모를 뵙고자 수령의 허락을 받고 보은으로 가서 노모를 만나고 돌아왔으나, 망명죄(亡命罪)로 무고(無辜)당했다. 이로 인해 종종 15년에 진도(珍島)로 이배(移配)되고 그해 여름에 심한 고문을 당하였다.<sup>141)</sup> 그는 구속된 몸으로 옷을 찢어 세 번이나 상소를 올려 죽음만은 면하고 제주에 위리안치(圍籬安置)되었다.<sup>142)</sup> 이듬해(1521년) 10월 30일(음)에 사사되었다.

그 후 1545년(명종 원년) 관작(官爵)이 회복되었으며, 1552년(명종 7) 유집(遺集)이 공주 목사 허백기(許伯琦)에 의해 간행되었다. 1555년(명종 10)에 보은에 서원을 짓고, 삼년성서원(三年城書院)이라 했는데 뒤에 상현서원(象賢書院)이라 하였다. 1610년(광해 2) 사액되었다.

1568년(선조 원년) 퇴계 이황의 건의로 남곤(南袞)의 관직이 추탈(追奪)되고 김정(金正)의 시호(諡號)를 문정(文貞)이라 하였다. 박학(博學)하고 식견이 풍부했으니 ‘문(文)’이라 하고, 곧고 바른 도(道)가 흔들리지 않았으니 ‘정(貞)’이라 한 것이다. 1570년(선조 3) 청주 목사이던 율곡 이이는 선비들의 정신적 표본으로 삼기 위하여 신흥서원(莘巷書院)에 배향했다. 1576년(선조 9) 왕이 예관을 보내 제사하고 시호를 문간(文簡)으로 고쳤다. 박학하고 식견이 풍부해서 ‘문’이라 하고 거(居)하는 데는 경(敬)으로 하고 행동하는 데는 진실하다고 하여 ‘간(簡)’이라고 하였다.

1578년(선조 11) 제주의 굴림서원, 1607(선조 40)년 순창의 화산서원(花山書院), 1609년(광해 원년) 회덕의 숭현서원(崇賢書院), 1617년(광해 9) 금산의 성곡서원(星谷書院)에 배향하고 숭양해 왔다.

## 2) 충암 김정의 학문적 연원

충암 김정의 학문적 연원과 관련해서 그동안의 연구에서는 대부분 가학(家學) 또는 자학(自學)으로 형성되었다고 보았다. 그러나 충암은 안정(安亭) 신영희(辛永禧)에게 수학(受學)하였으며, 따라서 [안정 신영희 → 충암 김정]의 학통을 형성한다고 할 수 있다. 그 이전의 몇몇 연구에서도 충암을 신영희의 문인으로 보는 경우가 있었으나,<sup>143)</sup> 대체로 충암의 학문 연원을 자세히 밝히지 않았다.

141) 『冲庵集』, 「年譜」. “十五年庚辰 先生三十五歲, 正月. 移配珍島. 先生到錦山, 錦山之距報恩, 纔百餘里, 時母夫人疾篤, 先生聞之, 請於本倅鄭熊往觀. 未及還, 聞禁府都事黃世獻以押移珍島下來, 卽馳還.”

142) 『冲庵集』, 「年譜」. “夏. 拿鞫. 裂衣三上疏陳情. 特命減死. 安置濟州.”

143) 김태영(1995)의 논문과 전지선(2013)의 논문이 있다.

충암의 생애에서 확인한 바와 같이 충암은 어린 시절에 할머니 황씨와 아버지  
에 의해 학문을 배웠으며, 9세에는 향선생(鄕先生)에게 학문을 익혔다고 기록하  
고 있다.<sup>144)</sup> 연보에서는 “『사우연원록(師友淵源錄)』에는 선생이 신안정(辛安亭)  
에게 수학하였다고 하였으나 자세하지 않다. 우선 검토를 기다린다.”<sup>145)</sup> 고 표현  
하고 있다. 연보가 비록 후대의 기록이라고 하나, 연보에 기록되었다는 것은 매  
우 중요한 의미를 지닌다. 충암 연보에서는 안정 신영희에게 수학 한 것이 확실  
하지 않다고 하면서도 끝이어서 안정에 대한 간략한 기록을 덧붙였다.

안정의 이름은 송희(宋僖)이고 자는 덕우(德優)이며 점필재(佔畢齋) 김종직(金宗直)의  
문인이다. 추강(秋江) 남효온(南孝溫), 홍유손(洪裕孫)과 죽림우사(竹林羽士)였다. 문장  
과 행동은 의로웠으며, 한때는 사림의 영수였다. 동남쪽을 지나는 벼슬아치들은 그 집  
안에 들러서 예를 갖추지 않는 이가 없었다.<sup>146)</sup>

안정 신영희는 김종직의 문인으로서 그는 시문에 매우 뛰어났다. 김종직의 동  
문 남효온(南孝溫)은 참의(參議) 성현(成俔)이, “그(신영희)의 시는 소(蘇, 소식)·  
황(黃, 황정건)의 경지에 출입하고 있다.”라고 한 사실을 기록으로 남겼다.”<sup>147)</sup> 또  
한 신영희의 문집 『안정실기(安亭實記)』에서는 신영희가 43세인 1497년, 직산  
에 은둔해 있을 때 “(내가) 한가로이 생활하고 있을 때 김정, 이행(李荇), 소세량,  
소세양(蘇世讓), 장응두(張應斗), 신세호(辛世瑚), 신세련(辛世璉), 신희정(辛熙貞),  
신억령(辛億齡) 등을 가르치고[教授], 강학(講學)하였다. 한훤당의 글을 함께 읽었  
다.”<sup>148)</sup>고 하고 있다.

충암의 문집에는 신영희와 주고받은 시(時)가 여러 편<sup>149)</sup> 보이는데, 충암은 신

144) 『冲庵集』, 「年譜」. “先生三歲, 始入學. 纔學語, 便知文字. 祖母黃夫人素博通經史, 不就外傳而親自教之.”: 『冲庵集』, 「年譜」. “七年甲寅. 先生九歲. 嘗受左氏傳於鄕先生”

145) 『冲庵集』, 「年譜」. “師友淵源錄以爲先生受學於辛安亭云而未詳, 姑俟更考.”

146) 『冲庵集』, 「年譜」. 安亭名宋僖, 字德優, 佔畢門人. 與南秋江, 洪裕孫爲竹林羽士. 文章行誼, 爲一時士林領袖. 縉紳東南行者, 無不過禮其門.

147) 『大東野乘』, 「師友名行錄(南孝溫撰)」. “成參議倪以其詩爲出入蘇黃.”

148) 『安亭實記』, “閒居教授, 金淨李荇蘇世良世讓張應斗 及 辛世瑚世璉熙貞億齡講學焉. 與寒暄堂書.”

149) 신영희 선생과 주고받은 시는 다음과 같다. ① 細雨寄德優永禧, ② 秋興十首病中作示夢與明府兼柬安亭. ②-1. 次韻元冲秋興十首 辛德優. ③靑龍寺次德優韻. ③-1. (德優詩) ④ 南山詩 序云. 美辛氏伯仲也. 此詩本和德優山海之篇. 而篇首有南山二字. 取小雅如南山之壽之義. 變稱南山. 時辛氏世瑚. 世璉爲母老. 兄弟俱乞郡. 出守溫陽, 沔川. 於其壽席. 安亭辛德優賦山海之篇以美之. 故云. ⑤ 安亭集

영희를 부자(夫子)로 표현하였다. ‘부자’라는 표현은 원래 남자를 높여 부르는 호칭이었으나, 공자의 제자들이 공자를 ‘부자’로 부르면서 후대에는 ‘스승, 선생님’의 칭호로 사용되게 되었다(김형찬, 2012: 223)<sup>150)</sup>.

안정 신덕우의 시에 차운하여, 2수(安亭韻)

명예에서 달아나 자연에 머무나니	逃名放丘壑
발자취를 깃들여 향리에 섞이도다.	寄迹混鄉里
집이 험박해도 가난이 병이 아니며,	室弊貧非病
배가 비어있어 부딪혀도 꺼리지 않네.	舟虛觸不忌
여유롭게 세상에 노니니,	優游以遊世
현명하도다, 신선생이여.	賢哉辛夫子 <sup>151)</sup>

위의 시는 충암이 안정의 시에 차운한 것인데, 그 아래로 소세양과 소세량의 시가 같이 기록되어 있다. 이러한 점으로 미루어 볼 때 『안정실기』의 기록과 같이 충암과 소세양, 소세량 등이 신영희와 사제의 연을 맺었다고 보는 것이 타당할 것이다.<sup>152)</sup> 최근 김덕수(2019)는 충암이 제주 유배 시기에 쓴 시편 중 상당수는 대상 인물의 실체가 분명히 드러나지 않고 있는데, 이 중 이덕우(李德優)라는 인물은 실제로는 덕우(德優) 신영희에게 쓴 것으로 추정된다고 하였다. 충암과 신영희의 긴밀한 관계를 보여주는 예라 할 수 있다.

이렇게 보면 충암 김정의 학통은 신영희를 통해 [김종직 → 신영희 → 김정]으로 이어지는데, 이러한 학통은 조선시대 사림과의 정통 학맥을 잇는다는 점에서 중요한 의미를 지닌다.<sup>153)</sup> 충암이 신영희에게 사사(師事)할 당시 한훤당의 글을

150) 『충암집』에는 충암이 ‘부자’라고 칭한 표현이 모두 다섯 번 나오는데 공자를 일컬어 세 번, 신영희 선생과 윤광령(尹光齡)에게 한 번씩 표현하였다. 이 중 윤광령은 충암 선생보다 연소(年少)한 벗으로서 스승의 예로 표현한 것은 아니고, 벗을 높여 표현한 것으로 보인다. (『冲庵集』, ①「詩」, 安亭韻, ②「詩」, 戲寄尹彦叟. ③「文」, 女媧氏鍊石補天辨. ④「文」, 辭刑曹判書筭. ⑤「孤峯亂藁」, 十一箴.)

151) 『冲庵集』, 卷1, 「安亭韻」

152) 윤영선의 『朝鮮儒賢淵源圖 乾』에도 신영희의 문인으로 충암이 등재되어 있다. 윤영선(1941). 『朝鮮儒賢淵源圖 乾』. 長水郡 : 東文堂. 21쪽.

153) 선행연구에서는 충암과 신영희의 사제관계를 밝히지 않고 충암의 사상적 성향 및 조광조의 관계로 인해 충암의 학맥을 김종직과 연결 지어 논의한 경우가 대부분이었다. 그러한 논의가 잘못되었다고 할 수는 없으나, 충암이 신영희의 문인임을 확인할 때 김종직의 학통을 잇는 정당성은 더욱 자연스럽다. 본 연구자도 충암 연보에서의 기록이 다소 부담스럽기는 하나, 추후 연구를 통해

보고 강학<sup>154</sup>)하였다는 점 역시 [김종직 → 신영희·김굉필 → 김정]으로 이어지는 학통의 연결성을 확보할 수 있는 중요한 지점이다. 더구나 충암은 조광조와 도의(道義)를 결의한 교우(交友)로서 [김종직 → 김굉필 → 조광조]로 이어지는 도통 인물들과 모두 사우(師友)의 연을 형성한 것을 확인할 수 있게 된다.

충암은 김종직에 대해 “정밀하고 심오한 것에 뜻을 둘 수 있다면, 비록 배움이 지극하지 않더라도 이것이 나의 스승이다. 하물며 학문이 지극한 사람이라? (중략) 점필재에 이르러 정밀하고 심오한 학문으로써 떨쳐 일어나 위대하게 일가를 이루었다.<sup>155)</sup>”라고 하였다. 김종직을 높게 평가하면서 그의 학문만으로도 스승으로 삼을 수 있다는 것을 역설하고 있다.

주지하다시피 김종직은 문장을 매우 중시하였고, 뛰어난 문장가였다. 충암은 신영희를 통해 김종직의 문장을 익힐 수 있었을 것으로 보인다. [김종직 → 신영희 → 김정]으로 이어지는 뛰어난 문장의 성과도 우연이 아니라고 판단된다.

이처럼 충암은 15세기 사림과의 학통을 분명하게 잇고 있다. 충암의 학통이 분명하게 밝혀져야만 그의 교육사상과 중종 대 조광조와 함께한 경세론(經世論)의 입장을 분명하게 설명할 수 있다. 즉, 당시 사림과 대다수가 『소학』과 『근사록』을 중요시했다고 하나, [김종직 → 신영희·김굉필 → 김정]의 학문적 정통성이 명확히 규정될 때 『소학』 중시의 학문적 배경은 더욱 분명해지기 때문이다.

## 2. 충암 김정의 이기심성론

충암의 글에는 뚜렷한 철학적 입장이나 관련 저술이 없다. 그렇기에 이기론과 관련한 그의 분명한 입장을 파악하기는 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 그가 어떠한 측면에서 이기론을 이해했는지 검토하는 것은 중요하다. 성리학자들에게 이기

김정과 신영희의 관계를 보강해 나가야 할 것이라 판단된다.

154) 『安亭實記』, “閒居教授, 金淨李荇蘇世良世讓張應斗, 及辛世瑚世璉熙貞億齡講學焉. 與寒暄堂書.”

155) 『冲庵集』, 卷4, 「顔樂堂詩集跋」. “有能志於精深, 雖學有未至, 是吾師也. 矧學之至者乎. 逮佔畢齋以, 精深之學振起, 偉然爲一家.”

론은 곧 세계를 바라보는 관점이며 인간을 이해하는 기반이기 때문이다. 또한, 실천 행위의 준거이자 교육사상의 바탕이기 때문이다.

충암의 이기(理氣)에 대한 언급은 조강(朝講)에서 『대학연의(大學衍義)』를 진강할 때 그 단초(端初)가 보인다.

천지의 큰 덕(德)을 생(生)이라 하는데, 천지가 천지인 까닭은 생생지리(生生之理)에 있을 뿐입니다. 생생지리는 고금에 걸쳐서 쉬지 않으나, 사람에게 있어서는 인(仁)이니 사람의 인이 혹 잠시라도 끊기면 인도(仁道)가 거의 없어질 것입니다. 일념의 기미에다 생리(生理)가 있으므로 생리가 혹 끊어지면 천지의 이도 끊어지니, 천지가 사람에게 붙여 준 것이 어찌 중하지 않겠습니까?<sup>156)</sup>

위의 인용문에서 충암은 만물이 생육하는 것이 리(理) 때문이며, 그 리는 천지의 큰 덕(德), 즉 생(生)의 주재자임을 말하고 있다. 이 생리(生理)가 인간에게 인(仁)으로 부여됨을 설명하고 있다. 리가 만물의 주재자라는 것은 이기의 관점에서 보면 리가 기를 주재함을 의미한다. 위의 경언에서 충암은 곧 사람의 생리인 인을 보존하는 방법으로 경(敬)을 언급하게 되는데, 이는 인간에게 부여된 본연의 리, 즉 인을 온전히 보존하는 공부법이다.

이러한 충암의 입장은 이른바 송명대의 신유학(新儒學)의 생각을 반영한 것이다. 공맹 이래로 인은 인애(仁愛)의 관념을 크게 벗어나지 않았다. 그것은 공맹의 유학은 인간의 심성과 삶, 사회구성원으로서의 사람이 가져야 할 사고와 태도, 사람들과의 관계에 중점이 주어졌고, 인의 관념은 효제(孝弟)를 인을 하는 근본이라고 보는 효제의 인이었다. 그러나 송대에 ‘생생’의 관념이 대두되고 이를 인과 관련지어 인의 관념이 ‘생생의 인’으로 크게 변화하였다. 신유학에서 인은 ‘인

156) 『中宗實錄』, 卷29, 중종 12년 8월 12일 乙卯. “金淨曰, 天地之大德曰生, 天地之所以爲天地, 只是生生之理, 而生生之理, 自古不息, 而在人則仁. 人之爲仁, 或有一息之間斷, 則仁道幾乎餒矣; 一念之微, 皆有生理, 生理或絕, 則天地之理亦絕. 天地之付與乎人, 其不重乎. 生生之理, 無少間斷者, 此, 敬也; 存心出治, 精一不息者, 亦此敬也. 非敬, 莫能存心, 以爲仁, 仁與敬, 固非異事, 爲仁必敬, 爲敬必仁, 天人相與之際, 甚可畏也. 應天之實, 莫大於敬, 敬莫大於謹獨, 謹獨而無一毫邪念, 無一毫間斷, 則其終也, 可至於至誠無息之域矣. 大凡知詩, 只聯文字, 玩皮膚而已, 人皆可能, 義理精微處, 自有千萬層, 苟不容到極處, 不可謂知詩. 雖有知詩者, 不可說盡蘊奧, 須親躬索然後, 義理精微, 功夫淺深, 庶可知矣, 而終至於不知手之舞, 足之蹈, 而使人感發興起, 自不能已, 所謂興於詩者, 是也. 又曰, 畏天之實, 卽吾之少無失宜者, 是也. 自古多以畏天, 啓迪人君, 似乎迂闊, 置之於迂闊之地, 故無正學, 久矣, 願勿以爲迂闊也.”

간관계'에서 '천지 만물과 한 몸[天地萬物一體]', '만물과 같은 몸[與物同體]'이라는 사상까지 확충되었다(문중하, 2018: 339). 신유학의 '생생의 인'에 대한 개념은 정호에게서 출발한다. 정명도(程明道)는 “천지의 큰 덕을 생(生)이라 하였고, 천지가 인운(綱縊)하고 만물이 화순(化醇) 하니, 태어난 그대로가 성(性)”<sup>157)</sup>이라 하였다. 따라서 “학자는 모름지기 먼저 인(仁)을 알아야 하고, 인자(仁者)는 혼연히 만물과 한 몸이 되는 것이며, 의예지신(義禮知信)이 모두 인이라 하였다.”<sup>158)</sup> 즉 정명도는 '성즉리'의 관점을 바탕으로 하되, 인을 최고의 본성이며 리로 파악한 것이다. 나아가 인의 의미에 대해 '혼연하게 만물과 몸을 같이 하는 것', 즉 타인(과 만물)과 대립함이 없이 타인을 자기와 한 몸으로 여기며 서로 베풀면서 생생(生生)하게 하는 원리이며 본성으로 규정한 것이다(황금중, 2000: 43).

상교(上教)가 지당하십니다. 음양(陰陽)의 리(理)가 순하지 않은 까닭에 재변을 가져 오는 것입니다. 천지 사이에서 인사가 합당하여, 천변이 이르지 않고 풍우(風雨)가 제 때 맞으면 절로 이런 일이 없을 것입니다.<sup>159)</sup>

이 인용문은 재변이 발생하는 이유를 기[陰陽]의 측면에서 설명하고 있다. 그런데 그 기 자체가 불선(不善)한 것이 아니라 그 기의 리가 순하지 않기 때문이라고 설명하고 있다. 즉, 위의 인용문에서도 리가 기의 주재자임을 내포하고 있다.

다음은 기에 대한 설명이다. 여기서는 충암의 이기론이 더욱 분명하게 드러난다.

대저 기라는 것은 한결같으면서 섞인 것이 없다. 형체라는 것은 우주에 존재하는 서로 다른 만물이다. 섞이지 않은 것은 다른 기를 섞을 수가 없고, 서로 다른 것은 다른 형체로 같게 할 수 없다. 그러므로 형체와 기가 한번 이루어지면, 이루어진 것은 다시 허물어진다. 존재가 무로 돌아가는 것은 도의 법도이다. 무너진 것을 보완하고 잡스러운 것으로 (그 본래 모습에서) 떠나가게 하는 것은 도의 법도가 아니다. 그러므로 말하

157) 『二程遺書』, 第11. “天地之大德曰生, 天地綱縊, 萬物化醇, 生之謂性.”

158) 『二程遺書』, 第2上, “學者須先識仁. 仁者, 渾然與物動體, 義禮知信皆仁也. 識得此理, 以誠敬存之而已.”

159) 『中宗實錄』, 卷29, 중종 12년 8월 12일 乙卯. “金淨曰, 上教至當, 陰陽之理不順, 所以致災變也. 天地之間, 人事合宜, 天變不至, 風雨以時, 則自無如此之事, 今上下盡心計劃, 而自廢朝之後, 紀綱陵夷, 風俗日偷, 民生之困窮, 未有甚於今時, 須自上軫念.”



기를, 본성이 길면 짧게 할 수 없고, 본성이 짧으면 이을 수가 없다. 학은 오리에 이을 수가 없고, 소를 말로 만들 수는 없다. 그러므로 (본래) 결여된 것은 그것을 온전하게 할 수 없고, 무거운 것은 그것을 가볍게 할 수 없고, 추악한 것은 그것을 아름답게 할 수 없고, 작은 것은 그것을 크게 할 수 없다. 형체와 기운만 그러한 것이 아니고, 사람의 일에서도 그러하다. 장수할 것은 본래 장수하고, 요절할 것은 본래 요절하며, 천한 것은 본래 천하고, 귀한 것은 본래 귀하며, 가난한 것은 부유하게 할 수 없고, 곤궁한 것은 통달하게 할 수 없고, 홀인 것은 짝이 되게 할 수 없고, 통하는 것은 막히게 할 수 없다. 저절로 그러하여 그러지 않은 것이 없다. 또한 참 주재자가 위에서 조화를 부림이니 본디 더하거나 덜거나 변화를 시킬 수가 없다. 그 형체와 기운, 본성과 생명은 오로지 그 이루어진 것에 따른다.<sup>160)</sup>

기가 형질이 되면서 각 사물은 나름의 본성을 지니게 된다는 것을 설명하고 각각 품수 받은 기의 성질에 따라 형성되는 본성은 바뀔 수 없음을 말하고 있다 (허남진, 2004: 79). 위의 인용문에서 충암은 기에 의해서 형성되는 본성에 대해 언급하고 있다. 얼핏 보면 기의 불변성(不變性)을 언급하면서, 기의 절대성(絕對性)을 강조하는 것으로 보인다. 그러나, 후반부에 “저절로 그러하여 그러지 않은 것이 없다.”라는 표현과 “참 주재자가 위에서 조화를 부린다.”라는 표현을 볼 때 여기서 기는 리의 주재를 받는 기를 말하는 것을 알 수 있다. 따라서 인용문에서 언급한 본성은 형질(形質)을 의미하는 것이며, 기질지성을 말하는 것이다. 즉, 충암은 ‘참 주재자’인 리가 부여한 절대선(絕對善)이 기에 의해 다양한 형태로 형성되며, 이것은 형기(形氣) 또는 형질의 개념으로서 타고나는 것이라고 본 것이다. 이러한 관점은 이기론과 본성의 관점을 본연지성과 기질지성으로 나누어 설명한 주자의 관점을 따르는 것으로 보인다. 충암의 도학시(道學詩) 몇 편에서도 이기심성론을 알 수 있는 시들이 보인다. 다음의 시는 「고재상의 형산화명에 제하여 [題高相荊山畫屏]」라는 13수의 시 중 5수로 ‘호랑이와 원숭이[虎雉]’라는 시이다.

160) 『冲庵集』, 卷4., 「女媧氏鍊石補天辨」. “夫氣也者, 一而無雜, 形也者. 吹萬有殊, 無雜者不可雜以他氣, 有殊者不可類以他形, 故形氣一成, 成而有毀, 有反於無, 道之常也. 毀而可補, 離之以雜, 非道之常也. 故曰性長非所短, 性短非所續, 鶴不可續鳧, 牛不可補馬, 故缺者不可使之全, 重者不可使之輕, 惡者不可使之美, 小者不可使之大, 不惟形氣爲然, 於人事也亦然, 壽者自壽, 夭者自夭, 賤者自賤, 貴者自貴, 貧不可使富, 窮不可使達, 奇不可使偶, 通不可使塞, 莫不自然而然, 且有眞宰鑪錘於上, 而自不能添損移變, 其形氣性命, 一聽其所成.”

집승에게 효가 있는 것은/ 양지(良知)에 근본하는 것/ 만약 치우치고 막힘이 없다면 / 어찌 순임금과 다르겠는가?/ 한 번 하늘의 이치를 빌리면/ 흘러 흘러 없어지지 않는 구나/ 이 하늘에서 타고난 것 온전히 해야 하나니/ 어찌 힘쓰지 않으리오?<sup>161)</sup>

아래는 주자가 본연지성과 기질지성에 관해 설명한 부분이다.

사람이 태어난 것은 리(理)와 기(氣)가 합해졌기 때문이다. 하늘의 리(理)는 진실로 광대하여 끝이 없지만, 기(氣)가 없다면 리(理)가 있더라도 머무를 곳이 없다. 그러므로 반드시 (陰陽의) 두 기(氣)가 교감하여 엉키고 맺혀서 모인 뒤에야 리(理)가 머무를 곳이 있게 된다. 대체로 사람이 말하고 움직이며 생각하고 도모할 수 있는 것은 모두 기(氣)인데, (그때) 리(理)는 거기에 존재한다. … 그러나 두 기(氣)와 오행(五行)이 교감하여 여러 가지로 변화하기 때문에 사람과 만물이 생길 때 정밀하거나(精) 엉성한(粗) 차이가 있게 된다. 하나의 기(氣)로써 말하면 사람과 만물은 모두 기(氣)를 받아서 태어난다. 정조(精粗)의 차이로써 말한다면 사람은 정통(正通)한 기(氣)를 얻고, 물(物)은 편색(偏塞)한 기(氣)를 얻는다. 오직 사람만이 올바른 기(氣)를 얻었기 때문에 리(理)가 통하여 막히지 않는다. 물(物)은 치우친 기(氣)를 얻었기 때문에 리(理)가 막혀서 지혜가 없다. … 만물 가운데 지혜를 가지고 있는 것도 단지 일부분만 통할 수 있는데 불과하다. 가령 까마귀가 효도할 줄 알고 수달이 제사 지낼 줄 알고, 개는 단지 지키고 막을 수 있고 소는 단지 밭을 갈 수 있는 것과 같다. 그런데 사람이 품부 받은 것으로 말하면 또한 혼명청탁(昏明清濁)의 차이가 있다. 그러므로 가장 지혜로운 사람과 태어나면서 지혜로운 사람의 자질은 기(氣)가 청명하고 순수하여 조금도 어둡거나 흐리지 않는다.<sup>162)</sup>

위의 ‘호랑이와 원숭이[虎雌]’라는 시는 주자의 설명을 충암이 그대로 시로 옮겨 놓은 듯하다. 음양과 오행의 기가 교차하면서 사람과 만물이 이루어지게 되는데, 이때 기의 정밀성과 농도 차이[精粗]에 따라서 사람과 만물은 나뉘게 된다.

161) 『冲庵集』, 卷2, 「題高相荊山畫屏, 虎雌」. “獸之有孝, 本乎良知, 苟無偏塞, 舜何異斯. 一段天理, 流行不泯, 全斯稟受, 曷不儻諸.”

162) 『朱子語類』. “人之所以生, 理與氣合而已. 天理固浩浩不窮, 然非是氣, 則雖有是理而無所湊泊. 故必二氣交感, 凝結生聚, 然後是理有所附著. 凡人之能言語動作, 思慮營爲, 皆氣也, 而理存焉. … 然而二氣五行, 交感萬變, 故人物之生, 有精粗之不同. 自一氣而言之, 則人物皆受是氣而生. 自精粗而言, 則人得其氣之正且通者, 物得其氣之偏且塞者. 惟人得其正, 故是理通而無所塞. 物得其偏, 故是理塞而無所知. … 物之間有知者, 不過只通得一路. 如鳥之知孝, 獺之知祭, 犬但能守禦, 牛但能耕而已. 人則無不知, 無不能. 人所以與物異者, 所爭者此耳. 然就人之所稟而言, 又有昏明清濁之異. 故上知生知之資, 是氣清明純粹, 而無一毫昏濁.”

주자는 사람과 대비해서 만물의 기를 표현할 때 거의 ‘치우치고 막혀있다[偏塞]’는 표현을 사용한다. 예를 들면 지각을 지닌 동물이라 할지라도 까마귀는 호에, 개는 지키는데, 소는 밭을 가는 것으로 한정하는 등, 리(理)에 부분적으로만 열려 있거나 아니면 대부분 막혀있다는 것이다. 반면 사람은 기본적으로 정통(正通)한 기를 얻어서 모든 리에 열려 있고 리를 자각하고 실천할 수 있는 바탕을 지닌다(황금중, 2000: 85-86). 이러한 주자의 설명과 마찬가지로 충암은 짐승에게도 효가 있다고 언급한다. 그 효는 생각하지 않아도 알 수 있는 양지(良知)<sup>163)</sup>이며, 그것은 태어나면서 주어지는 본성을 의미한다. 그러나 짐승은 기에 의해 치우치고 막혀있기[偏塞] 때문에 인간과 다르고, 특히 성인(聖人)인 순임금과 다른 것이다. 만물과 달리 인간에게 부여한 본성을 온전히 하기 위해서 힘써야 함을 이야기하고 있다. 다음의 시에서도 충암의 이기심성론이 엿보인다. 「정운경이 떠남에 부쳐[贈鄭雲卿行]」라는 시이다.

맑은 기운과 흐린 기운이 형체로 나뉘어 사람의 일곱 구멍이 터졌고/ 단숨에 두드려 천지를 이루었네./ 만물이 서로 어울리면서 서로 부대끼면서/ 문득 계절이 바뀐 것이 끝이 없구나./ 밝은 태양이 비추면 낮이고 어둑해지면 밤이니/ 사람으로 치면 영민하고 굳센 것과 우둔하고 나약한 것이라네./ 세상의 운세에도 대낮과 한밤이 있나니/ 형통함과 막힘이 서로 섞이는 것이라오./ 천지가 막히니 현인들이 숨다가/ 얼마 후 만물은 모두 성인이 일어남을 보도다.<sup>164)</sup>

기의 분화로 인해 사람의 형체가 나뉘어 생겨나고, 낮과 밤과 같은 양음(陽陰)의 기운은 영민함과 굳셈으로 사람에게 나타난다고 표현하고 있다. 즉, 기에 의해 변화하는 자연과 인간의 모습을 일치된 것으로 보는 것으로써 천인합일의 사상을 드러내고 있다.

다음의 시는 「열기에 괴로워하며[苦熱行]」라는 시이다. 이 시에서도 기질지성을 규정지을 때 사용하는 청탁편정(淸濁偏正)의 내용이 보인다.

163) 『孟子』, 「盡心上」. “孟子曰, 人之所不學而能者, 其良能也. 所不慮而知者, 其良知也.”

164) 『冲庵集』, 卷1, 「贈鄭雲卿行」. “淸濁分形七竅鑿, 一氣鼓鑄成橐龠. 迭來牙往相戰薄, 條忽翕闔無垠堦. 陽明爲晝晦爲夜, 在人英剛與愚弱. 世運亦有太晝夜, 亨嘉屯否參交錯. 天地閉兮賢人隱, 萬物咸覩聖人作.”

굽혔다가 펴지고 갔다가 오는 것이 도(道)의 법칙이니/ 천고에 운행함에 그 법칙은  
 그치지 않는다./ 해는 양의 덕이요 달은 음의 영(靈)이니/ 해와 달이 기를 나누어[分氣]  
 어둠과 밝음을 맡는구나./ 서쪽으로 지고 동쪽으로 차는데 연속하여 없어졌다 떠오르며  
 / 추위와 더위도 시간에 따라 서로 밀고 바뀌는구나./ ... / 미치지 못하면 모자라고, 지  
 나치면 넘쳐나나니/ 가득차거나 이지러지는 것은 모두 바른 것이 아니라네./ 마치 사람  
 의 기맥이 막히면 병이 되는 것과 같아서/ 한번 법도를 잃으면 사물은 구속을 받는다  
 네.<sup>165)</sup>

이 시 역시 기에 의한 자연의 변화를 설명하면서 인간과 자연의 모습을 일치  
 시켜 표현하고 있다. 특히 “미치지 못하면 모자라고, 지나치면 넘쳐나며[不及則乏  
 過斯贏], 가득 차거나 이지러지는 것은 모두 바른 것이 아니다[偏盛獨虧俱匪貞].”  
 라는 표현은 인간의 본성이 기질에 의해서 지나치거나 모자라게 됨을 말하고 있  
 다.

이처럼 인간은 본연지성이라는 보편적 인격과 기질지성이라는 특수한 성격, 양  
 측면을 동시에 갖추고 있다. 다른 말로 하면, 본연지성이라는 이념적 본성과 기  
 질지성이라는 현실적 본성을 동시에 지니고 있다(한형조, 1996/ 신창호, 2012:  
 78-79 재인용).

위에서 살펴본 바와 같이 경언에서의 언급과 충암의 시에 나타난 그의 이기론  
 적 관점은 주리론적(主理論的)<sup>166)</sup> 입장이라고 볼 수 있다. 이러한 입장은 당시  
 중종대 기묘사림의 대체적인 관점이기도 하다. 강봉수(2001)에 의하면, 조광조 역  
 시 리의 주재성을 강조하였다. 조광조는 세계를 주재하고 만물을 낳는 시원(始  
 原)이 곧 리라 하였다. 세상은 이기의 묘합(妙合)에 의해 이루어지지만, 세상을  
 만드는 원인은 리에 있으며, 주재하는 리는 세상의 원인일 뿐만 아니라, 세상 만  
 물이면 무엇이든지 따라야 할 보편법칙이라고 하였다. 리라는 최고의 법칙이 있  
 기 때문에 사계절의 순환과 교체 및 우주의 변화가 질서정연해진다. 나아가 리는

165) 『冲庵集』卷2. 「苦熱行」. “屈伸往復道之經，終古運周機不停. 日以陽德月陰靈，二曜分氣司晦明.  
 西沈東滿迭化昇，寒暑依辰互推更. … 不及則乏過斯贏，偏盛獨虧俱匪貞. 如人氣脈壅成癭，一失其  
 度物乃撓.”

166) 그동안 한국철학사 도식에서 주리론(主理論)과 주기론(主氣論)을 무비판적으로 수용한다는 점에  
 대해서 반성적 검토가 되어 왔다. 그러나 아직까지 주리·주기의 개념 틀을 확실하게 대체할 만한  
 조선 유학사 서술의 패러다임은 모색 단계에 있어 보인다(이선열, 2015: 참고). 따라서 본 연구에  
 서는 일반적인 서술방식은 주리·주기의 표현을 따르고자 한다. 이에 대한 논의는 본 연구의 대상  
 밖이라고 여겨진다.

자연계의 보편법칙일 뿐만 아니라, 인간이 지켜야 할 최고의 도덕법칙이기도 하다. 이처럼 자연학에서의 리의 우월성이 윤리학으로까지 이어진다고 보았다(강봉수, 2001: 230). 이처럼 대체로 중종대 기묘사림들은 주리론적 사상을 바탕으로 보편적 윤리 법칙을 준거로 한 개혁정치를 펼쳤다.

지금까지 살펴본 이기론은 결국 인간 심성의 근거를 형이상학적으로 해명하려는 것이라 할 때 우주론 자체에 의미가 주어지는 것이 아니라 인간의 심성에 관련해서 의미를 갖게 된다(이종태, 1996: 84). 충암은 20세에 「십일잠」을 쓰고 마음과 행동을 경계하는 지침으로 삼았는데 여기에서 심성론에 대한 그의 생각들을 엿볼 수 있다. 충암은 ‘행잠(行箴)’에서 “마음이라는 것은 하늘과 통하는 것이다. 만사가 다가오는 것은 무궁하고 한 마음의 운행은 지극히 은미하다. 빈 것으로써 아무것도 하기 전에 이에 대처하며, 고요함으로써 사물을 접한 다음에 비춘다. 함양(涵養)을 깊게 하고, 화평정대(和平正大) 해지면, 사람을 만나고 수기(修己)하는 것도 자연스럽고 당연한 이치이다.”<sup>167)</sup>고 하였다. 이는 충암이 직접적으로 표현하지는 않았으나 마음[心]에 대해 도심(道心)과 인심(人心), 미발(未發)의 성(性)과 이발(已發)의 정(情)을 설명한 것이라 볼 수 있다. 하늘과 통하는 마음은 인심과 구별되는 도심이며, 그 마음은 지극히 은미한 것이다. 그리고 그 마음은 발하기 전에는 고요하여 움직이지 않는 것이며[寂然不動], 사물을 접한 다음[已發]에는 비추어 천하의 이치에 통달한다[感而遂通]. 이러한 마음은 함양을 통해 마음을 잘 발현하면 사람을 만나는 것과 같은 이발 시에도 수기(修己)가 자연스럽게 이루어진다고 보았다.

이러한 생각은 계속 이어지는데 그는 “무릇 군자란 한 몸에 오덕(五德)을 갖추고 있다. 덕이 몸과 떨어지지 않기 때문에 몸이 위태로움을 가까이하지 않으니 그 사람이 귀한 것이다.<sup>168)</sup>”라고 하였다. 주자의 설명에 의하면 인의예지신(仁義禮智信)은 성(性)이며 그것은 마음이 발하기 이전인 상태로서의 순수한 본성이다.<sup>169)</sup> 즉 오덕은 본연지성이다. 군자에게 갖추어져 있는 오덕의 변하지 않는 모

167) 『冲庵集』, 卷5, 「十一箴」. “心也者, 與天流通者也. 萬事之來無窮, 而一心之運甚微, 虛以待之於無爲之先, 靜以照之於接物之後, 涵養之深, 和平正大, 則遇人修己, 自然當理. 夫然後發諸事業, 磊落絕世, 其爲行不期高, 而人莫不敬重之矣.”

168) 『冲庵集』, 卷5, 「十一箴」. “夫君子一身而五德備焉. 德不離身. 故身不近殆而其人可貴.”

169) 『中庸章句』 1장. “天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形而理亦賦焉, 猶命令也. 於是, 人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也.”

습을 강조하면서 군자의 귀함을 언급하고 있다.

이어서 충암은 “아아! 사람보다 신령스러운 것은 없는데, 어찌하여 성(性)을 닦는 데 힘쓰지 않는가? 성품의 길은 본래 궤도가 다르지 않은데, 마음 하나에 어리석음과 거룩함이 판가름 난다네.”<sup>170)</sup>라고 하였다. 오직 사람만이 정통(正通)한 기를 부여받아 가장 성스러운 존재이며, 그 신령스러움을 잘 보존해야 한다고 보는 것이다. 그러나 일념(一念) 때문에 인간은 어리석은 사람이 되기도 하며 거룩한 사람이 되기도 하니, 결국은 마음을 어떻게 다스리는가 하는 것이 또한 중요한 것이다.

충암은 “인심(人心)은 본래 텅 비어서 자취가 없는데, 잠깐 치달리면 육마(六馬)를 다루기보다 어렵다. 반드시 존양(存養) 공부와 성찰(省察) 공부를 하고 지조를 지켜 수렴하는 공부가 항상 마음속에 자리 잡고 있어야 한다.”<sup>171)</sup>라고 하였다. 앞서 언급한 천심(天心)과 도심과 달리 인심으로 표현할 수 있는 심(心)은 힘써 존양성찰(存養省察)<sup>172)</sup>하지 않으면 다스리기가 쉽지 않다. 위의 표현에서 충암의 심성론과 더불어 그의 교육사상이 잘 드러나고 있다.

유교는 전통적으로 선을 기준으로 본연지성의 보존과 확장을 추구한다. 그리고 기질지성 중 악한 측면을 없애고 선한 측면을 회복하려는 것이 유교 교육의 목적이다. 그것은 이른바 ‘존천리알인욕(存天理遏人欲)’, 혹은 ‘존천리거인욕(存天理去人欲)’으로 표현된다. 선한 마음의 천리인 성(性)을 보존하고, 악한 마음으로 물들려는 경향이 있는 인욕(人欲)을 없애는 것이다(신창호, 2012: 55). 이처럼 충암의 이기심성론은 유교교육의 목적과 일맥상통하는 것으로, 조선의 성리학자들에게 보이는 일반적인 경향이라 할 수 있다.

170) 『冲庵集』, 卷5, 「十一箴」. “嗟莫靈爲人, 曷不俛焉修性, 性途本非殊軌, 一念判其愚聖.”

171) 『冲庵集』, 付祿, 「諸家記述」. “先生對學者, 每問此刻爾心安在, 直告則曰, 人心本虛而無迹, 須與馳驚, 難於調六馬, 須存養省察, 操持收斂, 常在腔子裏. 又教學者曰, 爲學工夫.(門人金顧所錄)”

172) 심체의 허령함을 보존하여 심속에 내재된 천리를 자각·함양하는 것이 존양 공부이고, 외물과 접촉하여 심이 활동하기 시작할 때 주어진 상황에 따라 천리를 살피는 것이 존양공부이다. 그리고 심용의 중절은 결국 천리에 입각하여 심(心)을 움직이는 것이기 때문에 성찰 공부는 심용(心用)의 중절(中節)로서 정심(正心)공부와 연관된다. 이러한 설명은 대체로 주자학의 서술과 일치한다. 주희도 “대본(大本)에는 함양을 쓰고, 중절은 모름지기 궁리의 공이다.”(『朱子語類』, 卷62, 中庸第一章)라고 하여 존양 공부를 심의 대본, 곧 심체를 보존하는 공부로, 성찰 공부를 심용의 중절을 이루는 공부로 파악하였으며, “미발시에는 진실로 함양이 필요하고, 이발시에는 자세히 성찰하는 것이 필요하다.”(『朱子語類』 卷62, 中庸第一章)고 하여 두 공부를 심의 동정, 미발·이발에 대응시켜 설명한다(정낙찬, 2005: 33).

### 3. 충암 김정의 교육사상

#### 1) 천인합일의 교육목적론

앞서 논의한 교육사상의 배경에서 충암의 교육목적과 방법 등이 이미 제시된 바나 다름없다. 즉 충암은 이기심성론적 차원에서 만물을 운용하는 리의 존재를 강조하였으며, 그 리가 보존되기 위한 존양성찰의 교육 방법을 제시하였다.

유교의 교육학 체계에서 교육 목적론을 하나로 규정짓기는 어렵다. 거칠게 논의하여도 ‘존천리거인욕’과 ‘천인합일’은 이기심성론 차원의 교육목적이라고 볼 수 있다. 피터스(peters)의 분류에 의하면 교육의 내재적 목적에 가까운 측면으로 본질적 목적이라 할 수 있을 것이다. 또한 교육을 통한 이상적 인간상으로서의 성인(聖人)과 실현가능한 도덕적 인간상으로 군자(君子)를 제시한다. 그리고 정교일치(政教一致) 사회의 특징으로 ‘수기치인’, ‘성기성물’, ‘내성외왕’으로 표현되는 현실적 교육의 목적도 빠질 수 없는 중요한 명제이다. 이러한 논의를 신창호(2012)는 다음과 같이 정리하였다. 유교의 교육 본질과 이념은 기본적으로 ‘천인합일’이라는 대전제에 기초한다. 다시 말해, 유교 교육은 도덕적 자각이라는 내재적 가치의 반성을 선차적 과제로 삼는다. 동시에 사회적 예치(禮治)의 구현이라는 외재적 가치를 지향한다. 이것이 수기치인이요, 성기성물이며, 내성외왕을 실현하려는 시도이다(신창호, 2012: 113).

충암 역시 늘 하늘 또는 자연의 생성변화(生成變化)를 언급하면서 인간이 나아가야 할 바를 하늘과 동일시하였다. 이는 『중용』 1장의 “천명지위성(天命之謂性), 솔성지위도(率性之謂道), 수도지위교(修道之謂教)”와 다름 아니다.

천지의 큰 덕(德)을 생(生)이라 하니, 천지가 천지다운 까닭은 다만 이 만물이 항상 생육하는 리(理)일 뿐이기 때문인데, 만물이 생육하는 이는 고금에 걸쳐서 쉬지 않으나, 사람에게 있어서는 인(仁)이니 사람의 인이 혹 잠시라도 끊기면 인도(仁道)가 거의 없어질 것입니다. 일념의 기미에 다 생리(生理)가 있으므로 생리가 혹 끊어지면 천지의 이도 끊어지니, 천지가 사람에게 붙여 준 것이 어찌 중하지 않겠습니까?<sup>173)</sup>

173) 『中宗實錄』 卷29, 중종 12년 8월 12일 乙卯. “金淨曰, 天地之大德曰生, 天地之所以爲天地, 只是生生之理, 而生生之理, 自古不息, 而在人則仁. 人之爲仁, 或有一息之間斷, 則仁道幾乎餒矣, 一

앞서도 살펴보았던 위의 인용문에서 충암은 천지(天地)의 대덕(大德)이 생(生)이며, 이 생의 리가 인간에게 내재할 때 인이 된다고 보았다. 이 인이 극진히 실현될 때 생과 인이 하나가 되고 그것을 곧 천인합일이라고 본 것이다. 생의 본질이 끊임이 없는 것과 마찬가지로 인함도 끊임이 없어야 한다는 것이다. 생의 리가 끊어진다는 말은 천지의 리가 끊어진다는 말이 된다(김태영, 1995: 19).

전통사회에서 천인합일의 교육목적은 인간이라면 누구나 다 추구해야 하는 보편적 가치가 아니다. 다시 말해, 천인합일을 이루기 위한 일차적 대상은 군왕이며, 군왕의 공부를 통한 자각과 도덕적 완성이 곧 백성에게 지극히 펼쳐져 나가는 것을 목적으로 한다. 특히, 중종대 충암을 비롯한 기묘사림들은 성학(聖學)의 중요성을 크게 강조하는데 이는 연산군의 폐정(弊政) 이후의 시대적 상황과 이를 극복하여 지치주의를 꿈꾸었던 그들의 이상과도 맞닿아 있다. 충암은 경연과 상소 등에서 성학을 튼실하게 할 것을 여러 번 역설하였다.

중종 13년 9월, 『대학』을 강론하는 자리에서 정광필은 다음과 같이 물었다. “임금이 되어서는 인(仁)에 머물고, 남의 신하가 되어서는 경(敬)에 머물고, 남의 아버지가 되어서는 자(慈)에 머물고, 남의 자식이 되어서는 효(孝)에 머물고, 나라 사람과 사림에는 신(信)에 머문다.’ 등의 말은 사람들이 보통으로 하는 말인데, 임금에게만 반드시 ‘인’이라 한 것은 무슨 까닭인가?”<sup>174)</sup> 충암은 다음과 같이 답하였다.

천지의 대덕(大德)을 ‘낳는 것(生)’이라 하는데, 인은 낳는 이치이므로 천지의 큼과 만물의 번성함도 다 인에 포함되었습니다. 임금은 하늘을 대신하여 만물을 다스려서 하늘과 다름이 없으므로 인이 큰 것입니다.<sup>175)</sup>

念之微，皆有生理，生理或絕，則天地之理亦絕。天地之付與乎人，其不重乎。生生之理，無少間斷者，此，敬也，存心出治，精一不息者，亦此敬也。非敬，莫能存心，以爲仁，仁與敬，固非異事，爲仁必敬，爲敬必仁，天人相與之際，甚可畏也。應天之實，莫大於敬，敬莫大於謹獨，謹獨而無一毫邪念，無一毫間斷，則其終也，可至於至誠無息之域矣。大凡知詩，只聯文字，玩皮膚而已，人皆可能，義理精微處，自有千萬層，苟不容到極處，不可謂知詩。雖有知詩者，不可說盡蘊奧，須親躬索然後，義理精微，功夫淺深，庶可知矣，而終至於不知手之舞，足之蹈，而使人感發興起，自不能已，所謂興於詩者，是也。又曰，畏天之實，即吾之少無失宜者，是也。自古多以畏天，啓迪人君，似乎迂闊，置之於迂闊之地，故無正學，久矣，願勿以爲迂闊也。”

174) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 9월 15일 壬子. “光弼曰, 此言, 爲人君止於仁, 爲人臣止於敬, 爲人父止於慈, 爲人子止於孝, 與國人交止於信, 等語. 人之常談, 而獨於人君, 必曰仁者, 何歟. 遂目趙光祖曰, 副提學等其悉陳之.”



앞서 언급했듯이 여기서 충암이 언급한 인은 신유학의 ‘생생의 인’에 대한 개념으로, 주자의 입장과 맥을 같이한다. 주자는 『중용』의 ‘천명지위성’의 명(命)과 성(性)을 언급하면서 각각 원형이정(元亨利貞)과 인의예지(仁義禮智)로 설명하되 양자는 하나의 원리로 통한다고 보았다. 원형이정은 곧 생의(生意)의 발현, 자람, 이룸, 완성을 뜻하는데, 이는 각각 인의예지와 관련된다. 특히 천덕(天德)의 원(元)과 상통하는 인(仁)은 가장 근원적이고 포괄적인 것으로 ‘낳는 뜻[生意]’을 지닌다. 주자는 ‘생의’로서의 인이 펼쳐지는 과정을 춘하추동(春夏秋冬)과 연관해서 생생하게 설명하기도 한다. 봄에 ‘생의’가 싹터서 여름에 자라고 가을에 열매 맺고 겨울에 시드는 것은 근본적으로 우주[天地]가 만물을 낳는 마음, 곧 인의 심(心)을 가지고 있기 때문이며, 인심[生意]은 봄뿐만이 아니라 여름과 가을, 심지어 겨울에도 늘 간직되어 또 다른 생(生)을 준비하는 것이다(황금중, 2000: 77-78). 위의 경연에서 김정은 “합하여 말하면 다 인의 일로서, 인을 행하는 데 명(明)과 무(武)가 갖추지 않은 것이 없습니다. 천도(天道)로써 말하면, 봄에는 생장(生長)하고 가을에는 숙쇄(肅殺)하니, 숙쇄하는 것은 곧 굳게 응결(凝結)하는 것으로 이것 역시 기르는 마지막 일입니다.”라고 하여, 인을 춘하추동과 연관 지어 설명하면서 가을의 숙쇄도 기르는 마지막이라고 하여 인의 의미를 표현하고 있다.

이렇게 볼 때 봄의 섭리를 간직하는 인이 인의예지를 포함하는 가장 근본이며 큰 덕이 되고, 임금이 인의 덕을 펼쳐 만백성을 생생(生生)하게 해야 하는 것이다.

임금이 인을 실현하기 위해서는 무엇보다 공부에 충실해야 한다. 충암은 종종 이 조금이라도 공부에 소홀한 모습을 보이면, 지체 없이 직언하였다. 그는 “임금의 학문은 만사의 근본이 되는 것이며, 학문을 좋아하시면 성덕(聖德)이 더욱 새로워집니다. 지금 비록 경연에 납신다고 하여도 다만 구두(句讀)를 위할 뿐이요, 수기치인의 방법과 성리연원(聖理淵源)의 학문은 전혀 강구하지 아니하십니다. 출치(出治)의 근원이 임금의 한마음에 있는 것이니, 전하께서는 척연(惕然)히 동

175) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 9월 15일 壬子. “天地之大德曰生, 而仁乃生理也. 天地之大, 萬物之繁, 皆囿於仁, 而人君代天理, 物與天無間, 故仁爲大.”

념(動念) 하시어 성학(聖學)에 힘써 정진하십시오.”<sup>176)</sup>고 하여 중종의 공부를 독려하고 있다.

이처럼 충암은 천인합일의 교육목적을 제시하고 그 완성을 위해 인의 실현을 추구한다. 하늘을 대신하는 임금은 인의 완성체로서 역할과 임무를 부여받는다. 공부를 통해 임금의 인이 지극히 실현될 때 천지만물의 번성과 같은 인간 세상의 번영이 이루어질 것으로 보는 것이다.

## 2) 교육방법과 내용

### (1) 공부의 본체로서의 ‘경’

유교 교육학에서 본연지성의 보존은 그 자체로 하늘을 지향하는 교육목적이 된다. 본연지성은 곧 천리를 말하기 때문이다. 본연지성은 온전히 순수한 선한 인간의 본성이다. 이것의 지속적 보존이야말로 진정한 선을 보장하는 우주의 도리이다. 본연지성은 절대적인 도덕 가치로서 지선(至善)이며, 인간에게 도덕적 주체로서 양심을 지니게 하는 근거였다. 앞에서 언급한 인의예지의 네 가지 덕은 본연지성이 되는 것이다. 그런데 인간의 성(性)이 순선(純善)이라면 인간 사회에 존재하는 악의 문제를 어떻게 해명할 수 있는가? 기질지성은 바로 이런 문제를 근원적으로 해결하기 위한 주자 철학의 장치였다(신창호, 2012: 94). 충암 역시 인간의 성을 본연지성과 기질지성의 관점으로 파악하고 있음은 앞에서 보았다. 인간은 기에 의해 품수 받은 기질의 차이로 인해, 그리고 성이 내재한 심이 사물과 접하여[已發] 사욕이 싹틀 때, 본연지성과 멀어지는 모습이 드러나게 된다.

성리학자들은 인간에게 갖추어진 훌륭한 성을 잘 닦고 길러서 인간의 완성을 꾀하는 것을 공부의 제1 과제로 삼았고, 그것은 곧 철저한 자기 수양(修養)의 공부로 구체화하였다.

충암도 다른 학자들과 마찬가지로 수양방법으로써 ‘경(敬)’을 중시하는데, 경에 대한 충암의 인식은 수양론을 넘어서는 지점까지 나아가고 있다.

이 경(敬)자는 인(仁)·경(敬)·효(孝)·자(慈)·신(信) 다섯 가지의 뜻을 포함하고 있습니

176) 『中宗實錄』, 卷7, 중종 3년 10월 10일 甲戌. “檢討官金淨曰, 人主學問, 乃萬事根本, 好學則聖德益新矣. 今者雖御經筵, 只爲句讀, 而其於修己, 治人之方, 聖理淵源之學, 專不講究, 出治之源, 在人主一心, 殿下須惕然動念, 勉進聖學.”

다. … 경(敬)은 위로 천리(天理)와 아래로 인사(人事)에 관통하는 공부이니, 처음 배우는 일[初學]로부터 ‘중(中)과 화(和)를 이루어 천지가 안정되고 만물이 성장하는 것[中和位育]과 ‘독실하고 공손함으로써 천하가 태평해지는’[篤恭而天下平] 일에 이르기까지 다 경 한 글자에서 나왔습니다. 경 자의 뜻은 모두 자기가 홀로 있을 때 삼가는[謹獨] 데 있습니다. 비록 은미(隱微)하고 혼자 있을 때라도 흐트러진 마음[放心]을 거두어들이 항상 공경하고 두려워하여 조금도 사사로움과 거짓이 없게 해야 합니다. 치지(致知)·성의(誠意)·정심(正心)은 다 경에서 나오므로, 마음이 흩어지지 않고 전일하면 온갖 이치가 밝게 갖추어지며, 움직이는 곳에만 나타날 뿐 아니라 조용한 속에서도 스스로 경건한 뜻이 있는 것입니다. 바야흐로 고요하여 움직이지 않는[寂然不動] 중에도 마른 나무나 불 꺼진 재[枯木死灰]와 같지 않고 마음에 주재가 있어서, 보고 듣지 않더라도 보고 듣는 이치는 다 갖추어져 있습니다.<sup>177)</sup>

충암은 경을 수양론의 관점을 넘어서는 포괄적인 가치개념으로 설정하고, 중층 구조로 이해하고 있는 듯하다. 충암은 “경하여 머문다[敬止]’라는 경은 대강(大綱)이고 ‘경에 머문다[止於敬]’라는 경은 소목(小目)입니다. 대개 음식이나 은미(隱微)한 속에서도 부끄러운 일이 하나도 없으면 바깥에 나타나는 것이 광명정대해지며, 조정에서의 일도 모두 그렇게 될 것입니다. 그러므로 ‘경을 독실히 하면 천하가 태평해진다.’라고 한 것이고, 하루 동안 마음에 경을 다하면 천하가 곧 태평해진다는 말이 아닙니다. 그렇게 되는 까닭의 이치는 진실로 말로 형용할 수 없습니다.”<sup>178)</sup>라고 하였다. 즉, 인의 사덕과 같은 충위의 경을 설정하고 그 경을 ‘대강’의 경으로, 수양론의 측면에서의 경을 ‘소목’의 경으로 구분하여 경의 충위를 설명하고 있다. 이러한 나뉠대로의 충위 설정이 있기 때문에 경이 인·경·효·자·신을 포함한다고 설명한 것이다. 그러므로 충암은 “만물을 생육하는 이가 잠시도 끊어지지 않게 하는 것이 곧 경이고, 본심을 간직하여 정치를 행하고 정일(精一)이 쉬지 않게 하는 것이 곧 경입니다. 경이 아니면 본심을 간직하여 인하

177) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 9월 15일 壬子. “金淨曰, 此敬字, 包仁, 敬, 孝, 慈, 信五者之義矣. … 敬乃徹上徹下功夫, 自初學, 至中和, 位育, 篤恭而天下平之事, 皆由敬之一字, 敬字之義, 都在謹獨. 雖隱微幽獨之中, 收斂放心, 常存敬畏, 而勿使少有私僞也. 致知誠正, 皆由乎敬, 心專不放, 則萬理明備. 不獨見於動處, 而靜中自有敬意也. 方其寂然不動之中, 非如枯木死灰, 而心有所主, 雖不見聞, 而見聞之理, 皆具矣.”

178) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 9월 15일 壬子. “敬止之敬, 大綱也. 止於敬之敬, 小目也. 蓋於飲食隱微之中, 無一事之或愧, 則見於外者, 光明正大, 而朝廷之上, 莫不皆然矣. 故曰篤恭而天下平, 非謂, 一日之內, 致敬於心, 而天下即平也. 其所以然之理, 固不可以言語形容之也.”

게 될 수 없으며, 인과 경은 본디 다른 것이 아니므로 인하면 반드시 경하고 경하면 반드시 인하니 하늘과 사람이 접할 즈음에 매우 조심해야 합니다.”<sup>179)</sup>라고 하였다. 유학적 인격 완성의 핵심인 인이 경과 다른 것이 아니라고 말하는 것이다. 이는 경의 중요성을 극단적으로 강조<sup>180)</sup>하는 것이기도 하다.

이어지는 설명에서의 경은 수양론의 과정에서의 경을 말하는 것으로, 홀로 있을 때 삼가는 것[謹獨]이 경의 핵심적인 의미이고, 치지(致知)·성의(誠意)·정심(正心) 등 『대학』의 각 조목 공부가 다 경에서 나온다고 보았다. 특히 고요하여 움직이지 않는 미발의 경우에도, 경의 수양을 통해 마음의 주재를 이룰 수 있으며, 그럴 때 마음은 마른 나무나 불 꺼진 재[枯木死灰]처럼 죽은 것이 아닌, 보고 듣는 이치를 갖춘 것이라고 설명한다. 이런 설명은 마음의 미발을 어떻게 이해하고 어떻게 수양할 수 있을 것인지를 놓고 토론해 온 주자학의 중요한 주제에 대해 나름대로 정리한 것이다. 이는 곧 마음의 주재라는 측면에서 경의 의미를 파악하는 것이다(정원재, 2004: 46).

지금까지 살펴본 생리(生理)와 인(仁)의 내용은 충암 교육사상의 준거요, 공부의 방향성이다. 즉 본연지성으로의 회복과 우주만물의 본성인 인의 실현을 목표로 한 것이다. 그러나 충암은 그러한 공부의 목표와 방향성만 설정되었다고 해서 그것이 실현될 수 있다고 보지 않은 것이다. 오히려 적극적인 방법론적 실천성이 필요하며, 그래서 ‘경’을 중층구조로 설정하여 극단적으로 강조한 것이라 할 수 있다. 충암의 이러한 인식은 그가 교육사상가요, 공부론의 이론가라는 점을 확인시켜준다. 다시 말해, 우리가 흔히 성리학을 본체론, 심성론, 수양론으로 구분하여 살펴보고, 성과 경은 수양론의 측면으로 한정하여 본체론과 심성론의 목적을 이루는 방법론적 측면으로 바라본다면, 충암은 ‘경’을 공부론의 거의 모든 측면을 포괄하는 개념으로 바라보면서 도덕적 인간의 완성은 결국 공부를 통해 나아가야 하며, 나아가갈 수밖에 없음을 주장한 것이다.

## (2) 주경함양(主敬涵養)의 공부론

179) 『中宗實錄』, 卷29, 중종 12년 8월 12일 乙卯. “生生之理, 無少間斷者, 此, 敬也, 存心出治, 精一不息者, 亦此敬也. 非敬, 莫能存心, 以爲仁, 仁與敬, 固非異事, 爲仁必敬, 爲敬必仁, 天人相與之際, 甚可畏也.”

180) ‘경의 극단적 강조’라는 표현은 정원재(2004)에서 차용하였다.

충암 연보의 기록에서 충암은 제자들에게 “존양성찰”을 강조했다고 표현했는데, 충암이 실제로 중요시 생각한 것은 주경함양의 공부방법이었다. 즉 이발시의 성찰보다는 미발시의 함양(존양)을 강조하였다. 주경함양에 관한 사상은 주희가 ‘지경(持敬)’과 “함양은 반드시 경으로 해야 한다[涵養須用敬]”라는 정이의 사상을 발전시킨 것이다. 주희의 ‘주경함양설’에는 광의와 협의의 두 의미가 있다. 협의의 주경함양은 전적으로 미발 공부만을 가리켜 말하는 것으로 ‘궁리치지(窮理致知)’와 상대되는 것이다. 광의의 주경함양은 미발과 이발을 관통하는 것으로 동정(動靜)과 내외(內外)의 과정 전체를 관통하는 것이다(진래, 1992/ 안재호 역, 1997: 259).

충암 역시 경이 미발과 이발의 공부를 모두 관통한다고 생각하였다. 그런 이유에서 연구자는 충암의 ‘경’ 공부는 수양론의 범위를 넘어서는 공부론의 본체라고 표현하였다.

그런데 충암은 “마음이 감축해도 움직이고 감축하지 않아도 움직이는 것은 마음의 출입이 일정하지 않기 때문입니다. 움직여도 경을 지키는 것은 오히려 할 수 있지만, 적연히 조용하게 있을 때는 마음이 정착하는 바가 없어서 경을 지키는 공부가 어려우므로 선유(先儒)들도 흔히 흐트러지고 그른 마음이 끼어든 것입니다.”<sup>181)</sup>라고 하여 마음이 움직이지 않을 때 경을 지키는 공부가 더욱 어렵다고 보았다.

미발일 때의 주경이란 사려와 감정이 아직 발생하지 않았을 때도 수렴하고 삼가 조심하며 경각하는, 일종의 지각 상태를 유지하려고 노력함으로써 최대한도로 생각과 정서를 평정시키는 일을 의미한다(진래, 1992/ 안재호 역, 1997: 260). 주자는 이러한 경의 공부방법으로 정제엄숙(整齊嚴肅), 주일무적(主一無適), 기심수렴(其心收斂), 상성성법(常惺惺法)의 네 가지가 제시했는데, 이를 사조법(四條法)이라고 한다. 앞에서 충암은 경의 방법에 대해서 언급했는데 ①홀로 있을 때 삼가 조심하는 근독(謹獨), ② 흐트러진 마음을 거두어들이는 수렴(收斂), ③ 마음이 흩어지지 않도록 하는 전일(專一), ④ 항상 공경하고 두려워하는 경외(敬畏) 등이다. 그런데 충암은 사조법보다 정좌에 의한 주정(主靜)의 공부방법을 더 선

181) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 9월 15일 壬子. “金淨曰, 心感則動, 而不感亦動者, 心之所以出入無常也. 動而持敬, 猶可爲也, 寂然靜時, 心無所著, 持敬之功, 於是爲難, 故先儒亦多岐誤入矣.”

호한 것으로 보인다.

추파(楸坡) 송기수(宋麒壽)는 충암 선생 행장(行狀)에서 다음과 같이 기록하였다. “(선생은) 일찍이 속리산 도솔암으로 들어갔다. 경전에 침잠(沈潛)하고, 정좌(危坐)하여 밤낮을 가리지 않았다. 거경주정(居敬主靜)의 학문을 행하고, 묵묵히 마음의 선과 악, 공과 사의 구별을 살펴보았다. 말을 하고 일을 행할 때는 반드시 성현을 표준으로 하였다.”<sup>182)</sup> 또한 『충암집』 부록, 「제가기술」에서도 유근(柳根)의 『서경집(西峒集)』을 인용해 같은 내용을 언급하고 있다. 여기서는 “올연(兀然)히 정좌해서 진흙으로 만든 인형[泥塑人]과 같았고, 고요함을 주로하고, 경을 유지하였다. 반드시 무슨 일을 하여도 이처럼 하였다.”<sup>183)</sup>고 한다.

충암은 공부의 본체로서의 경을 매우 중시하였고 경의 수양방법으로 주경함양의 공부법 그중에서도 주정(主靜)에 의한 정좌의 공부방법을 실천했음을 알 수 있다.

### (3) 독서에 의한 궁리(窮理) 공부

성리학의 공부론은 일반적으로 ‘거경궁리(居敬窮理)’라 할 수 있다. 경으로 대표되는 마음의 수양과 지식의 영역을 뜻하는 궁리가 두 축을 형성하여 성리학의 공부론이 운용된다.

『대학』에서는 일찍이 격물·치지·성의·정심 등의 팔조목(八條目)을 제시하였으며, 도학자들은 이 『대학』을 특별히 중시하였다. 정이는 “격(格)이란 궁구한다는 말과 같다. 물(物)이란 이치(理)와 같다. 격물이란 그 이치를 궁구한다는 말과 같을 따름이다.”<sup>184)</sup>라고 하여 ‘격물’의 의미를 ‘궁리’로 해석하였다. 다시 말하자면 『대학』에서 말하는 가장 기본적인 공부란 바로 사물의 이치를 궁구해야 한다고 본 것이다(진래, 1992/ 안재호 역, 1997: 173).

정이는 사물에는 안과 밖의 구분이 없고 따라서 궁리의 방법과 경로는 다양하다고 보았다(진래, 1992/ 안재호 역, 1997: 174). 따라서 그는 다음과 같이 말하였다.

182) 『秋坡先生集』, 卷2, 「沖菴金公行狀」, “嘗入俗離山兜率庵, 沈潛經傳, 危坐窮晝夜, 爲居敬主靜之學, 默察此心於善惡公私之分. 立言行事, 必以聖賢爲準”

183) 『沖庵集』, 「諸家記述」, “兀然危坐, 若泥塑人, 主靜持敬, 必有事焉自如此(出西峒集).”

184) 『二程集』, 「遺書」, 권25, 316쪽. “格猶窮也, 物猶理也, 猶曰窮其理而已也.”

하나의 사물에는 하나의 이치가 있으니, 반드시 그 이치를 궁구하여 잘 알아내야 한다. 궁리하는 데는 여러 방법이 있다. 독서를 통해 의리를 분명히 말하거나 고금의 인물을 논하면서 그 옳고 그름을 가려내는 방법, 또는 사물과 접촉하여 그 마땅한 바를 결정하는 방법도 있다. 이 모두가 궁리이다.<sup>185)</sup>

이처럼 정이는 궁리의 방법으로 독서, 고금의 인물에 대한 시비분별, 사물과 접촉하여 격물하는 방법 등을 제시하였다.

충암은 당시 뛰어난 도학자로 이름을 떨치고 있었다. 중종은 “내가 관안(官案)을 보니 홍문관의 관원에 부족이 많은데, 지금은 바야흐로 이학(理學)을 토론하는 때이니 경연관이 부족해서는 안 된다. 이 때문에 전일 정사(政事) 때에 조광조·김정을 승지·대간에 주의하였으나 내가 낙점(落點)하지 않았다. 다른 경연관도 오히려 돌아가며 진강해야 하는데, 이 사람들(김정·조광조)은 이학에 더욱 힘쓰니 다른 벼슬을 제수해서는 안 된다.”<sup>186)</sup>고 하였다. 당시 조광조와 함께 김정이 이학자로서 조정에서의 위치를 가늠할 수 있는 전교이다. 충암은 14세에 별시 초시의 장원, 22살에 증광시 갑과 장원, 23살 때 문신정시에 장원하는 등 그야말로 구도장원(九度壯元)에 버금가는 학문적 성취를 이루었다. 그러나 그는 “과거지학은 배움으로 삼기에 부족합니다.”라고 하여 성현들의 글에 밤낮으로 침잠하였다.<sup>187)</sup>

충암은 중종에게 학문하는 목적은 그 이치를 철저히 궁리하기 위함이라고 강변하였다.

김정이 아뢰기를, “근일 부지런히 경연에 나오시니, 지극히 아름다운 일입니다. 다만 세왕(帝王)의 학문은 장구(章句)나 따지는 유생과는 다릅니다. 구두(口讀)를 익힐 뿐만 아니라, 모름지기 대의를 알아서 시정에 나타내야 합니다. 청컨대 대신들과 함께 깊은

185) 『二程集』, 「遺書」卷18, 188쪽. “凡一物上有一理, 須是窮致其理, 窮理亦多端. 或讀書講明義理, 或論古今人物, 別其是非, 或應接事物而處其當, 皆窮理也.”

186) 『中宗實錄』, 卷30, 중종 12년 11월 27일 己亥. “仍傳曰, 予觀官案, 弘文館官員多缺, 而今方討論理學之時, 經筵官不宜闕也. 是以前日之政, 以趙光祖, 金淨, 擬於承旨, 臺諫, 予不落點也. 他經筵官, 猶可輪回進講, 此人等, 金淨, 趙光祖. 尤着力於理學, 不可授他職也.”

187) 『冲庵集』, 「年譜」. “至會試, 辭以年幼不赴. 且曰, 科舉之文, 不足學也. 遂沈潛聖賢書, 夜以繼日.”

의미를 확실히 따져, 예전의 좋은 정치를 보면 그렇게 할 것을 마음먹고, 예전의 어지러움을 보면 그것을 경계로 삼으셔야 합니다.“188)하였다.

학문하는 목적은 대의를 알기 위함이고, 깊은 의미를 확실히 따져서 정치를 베푸는 데에 드러나야 한다고 말하고 있다. 주자학에서 말하는 리(보편적 이치)는 도덕적이고 실천적인 성격을 갖는다는 특징이 있다. 그것은 그 리가 자연의 객관적인 리가 아니라는 것을 뜻하며, 나아가 그 리에 관한 탐구가 자연에 대한 직접적인 관찰과는 일정한 거리가 있다는 것을 함축한다. 주자학에서 공리 공부를 통해 인식해야 하는 리는 몰가치적인 자연법칙이 아니라, 의리, 시비, 마땅함과 같은 유가적 가치였다(김용현, 2002: 357-358).

충암은 “글을 읽을 때는 모름지기 의심을 하여야 합니다. 옛사람이 ‘지금 사람은 의심할 줄 모른다.’ 하였는데, 글 뜻을 보면 과연 어려운 것 같지는 않으나 만일 크게 의심을 하면 크게 진취하고 작게 의심을 하면 작게 진취합니다. 배우는 자가 정밀하게 연구하기 때문에 문구에 의심이 생기고 문구에 의심이 생기다가 끝내는 의심이 없게 되는 지경에 이르러야 학문이 완성되는 것입니다. 학문에는 얕고 깊음이 있습니다. 공자 같은 성인으로도 ‘마침내 『주역(周易)』을 배우면 큰 허물이 없게 될 것이다.’ 하였으니, 그것은 의리(義理)가 무궁하기 때문입니다. 스스로 능하다고 하는 사람은 진짜 알지 못하는 사람입니다.“189)고 하였다. 단순히 글을 읽고 이해하는 수준에서 머무는 것이 아니라 그 내면에 담겨있는 의리와 이치를 궁구하여 끝내 의심이 없는 지경에 이르러야 한다고 역설하고 있다.

충암은 한유(韓愈)의 글을 즐겨 읽었다. 충암은 항상 말하기를 “나는 한유의 글에 빠져있으나, 많은 책을 읽을 필요가 없다.”라고 하였다.190) 주희 역시 독서의 실제에서 여러 책을 한꺼번에 두루 읽기보다는 한 책을 철저히 본 다음에 다른 책을 읽는 습관을 들여야 한다고 강조한다(황금중, 2000: 203). 주희가 생각할

188) 『中宗實錄』 卷10, 중종 5년 1월 14일 辛未. “金淨曰, 近日勤御經筵, 至爲美事. 但帝王之學, 與章句儒生異也, 不但熟其口讀而已, 須知大意, 見於施爲可也. 請與大臣商確奧義, 見古之治, 則欲與同道, 見古之亂, 則引以爲戒可也.”

189) 『中宗實錄』 卷31, 중종 13년 1월 6일 丙午. “參贊官金淨曰, 讀書須有疑心也. 古云, 今人殆不能疑. 果觀文義, 則非似難知也. 若大疑則大進, 小疑則小進. 學者精以尋繹, 故疑生節, 節生疑, 以至於終無可疑者, 學之成也. 學問所造有淺深焉. 以孔子之聖, 猶曰, 卒以學易, 可以無大過者, 義理無窮故也. 所謂我能之者, 乃眞不知者也.”

190) 『冲庵集』, 「諸家記述」. “讀昌黎文. 不踰數十遍, 常曰, 吾於韓文三昧, 不須多數讀也. 平生文章, 實源於此(門人金顧所錄).”



때 격물(궁리)의 목적은 최종적으로 우주의 보편적인 리를 인식하는 것이다. 그런데 그저 한 사물을 격한다고 해서 곧바로 만물의 리를 파악할 수도 없고, 그렇다고 천지만물 모두를 일일이 격해 나갈 수도 없다(진래, 1992/ 안재호 역, 1997: 266). 그래서 한 사물을 철저하게 궁리하고, 그것이 누적된다면 그 보편적 이치를 인식하게 되는 활연관통(豁然貫通)이 일어나게 된다고 보았다. 즉, 모든 책을 볼 필요가 없고, 한 편의 책을 읽더라도 그 의리를 정밀하게 탐구하고자 했던 충암의 인식은 그와 같은 점에서 독서에 의한 궁리의 전형적인 모습이라 할 수 있다.

충암은 독서 이외에 사물에 대한 궁리도 열심히 한 것으로 보인다. 연보에는 “속리산을 유람할 때는 골짜기 하나하나, 돌과 나무 하나하나 깊이 연구하여 궁리하지 않음이 없었다.”<sup>191)</sup>고 한다. 충암이 사물 속에서 그 이치를 탐구하기 위해서 노력했음을 보여주는 예라 하겠다. 그러나 충암과 관련한 자료를 바탕으로 할 때 충암이 궁리를 강조한 측면은 독서에 의한 의리의 탐구가 주를 이루고 있음을 알 수 있다.

#### (4) 마음 다스림의 교과서 - 『소학』과 『근사록』

중종대 기묘사림들이 『소학』을 중시했다는 사실은 널리 알려져 있다. 『소학』은 1187년 유청지(劉淸之)와 주희가 오류를 비롯해 일상생활에서 지켜야 할 몸가짐과 마음가짐을 논한 글들을 뽑아 만든 성리학적 일상 규범서이다(김용현, 2011: 44). 주자는 『대학』과 더불어 『소학』공부가 필요한 이유에 대해 『대학』공부를 대비한 인간됨의 기틀과 근본을 마련하는 것이라고 설명하고, 그것의 내용으로서 마음을 수렴하고 덕성을 함양하는 것을 들고 있다. 주자에게서 『소학』의 공부 및 교육의 이념은, 인간됨의 근본을 형성하는 것이며, 인간됨의 근본은 곧 경(敬)의 마음가짐과 몸가짐을 지니는 것과 상통한다(황금중, 2000: 279).

『소학』이 우리나라에서 중요하게 부각된 것은 사림과가 본격적으로 등장하기 시작한 성종조 이후이다. 문묘종사로 조선 도통의 계보를 형성한 김종직과 소학동자로 불리었던 김굉필에 의해 『소학』은 사림과 수신서의 기본으로 자리매김하였다. 그러나 연산군 시대에 사화로 그 위상은 완전히 위축되었으며, 중종반

191) 『冲庵集』, 「諸家記述」. “時遊俗離山中, 一洞一壑, 一石一木, 無不窮探(門人金顧所錄).”

정 이후 조광조를 비롯한 기묘사림들에 의해 그 중요성이 다시 부각되기 시작한 것이다(김용현, 2011). 충암은 중종 12년 주장(晝講)에서 『소학』에 대해 다음과 같이 말하였다.

이 경신편(敬身篇)은 마음을 밝히는 요지입니다. 그 말이 모두 일용(日用)에 필요하고 종신토록 실천할 것들입니다. 학문을 하는 도리에 있어서는 잠깐이라도 어길 수 없는 것입니다.<sup>192)</sup>

충암이 소학의 경신(敬身)편을 강조하는 대목이다. 위에서 살펴본 공부의 본령으로써 경을 중시했던 충암에게 『소학』 중에서도 경신편은 더욱 중요한 장이었을 것이다. 특히 일상생활에 필요하고 종신토록 실천할 내용이라고 하면서 더욱 중요한 점은 학문을 하는 도리에 있어서 근본이라는 인식이 잘 드러나 있다.

중종은 다음과 같이 김정(金宗瑞)의 발언을 그대로 받아들이고 있다.

『소학』은 바로 종신토록 배울 글이다. 비록 어린이가 배울 글이라 하지만, 어른이라도 마땅히 그 글에 전심해야 할 것이다. 이 경신편은 더욱 간절한 학문이다. 사람이 마음을 쓸 때는 일마다 모두 공경해야 한다. 여기에 ‘도(道) 있는 자에게 나아가서 질정해야 한다.’ 하였는데, 모든 일을 스스로 안다고 하고 도가 있는 자에게 나아가서 바른길을 구하지 않기 때문에 후세에 시비가 분명하지 못하고, 도(道)를 아는 것도 밝지 못하게 되는 것이다. 근세에는 사우(師友)의 도가 없는데, 사우가 있고 난 뒤에야 학문할 수 있다.<sup>193)</sup>

중종 역시 소학을 매우 긍정하고 있다. 어른이라도 배워야 할 것이라는 말에서 『소학』 공부가 아동을 위한 교육 입문서적(入門書的) 성격을 넘어서, ‘경’ 공부를 위한 공부론의 기본서적인 성격임을 분명히 하고 있다. 나아가 중종은 『소학』의 사우지도(師友之道)로 논의를 확장하여 언급하고 있다. 이에 충암은 사우

192) 『中宗實錄』, 卷31, 중종 12년 윤12월 21일 壬辰. “參贊官金淨曰, 此敬身篇, 明心術之要, 所言皆切於日用, 終身行之之言也. 於爲學之道, 雖造次顛沛, 不可違也.”

193) 『中宗實錄』, 卷31, 중종 12년 윤12월 21일 壬辰. “上曰, 小學, 乃終身之學也. 雖曰小子之學, 而大人亦當用功於此也. 此敬身篇, 尤切於學問也. 人之用心, 事事皆當敬也. 此曰, 就有道而正焉. 凡事自以爲知, 而不就有道以求正, 故後世所以是非不分明, 見道又不明也. 近世無師友之道, 有師友, 然後可以學也.”

의 도를 일으키는 계책은 학교를 일으켜야 한다고 역설하면서 그 논의를 지속하고 있다.

중종대 소학 강조는 충암보다 조광조가 더욱더 적극적이었다. 조광조는 중종 12년 8월 8일 『대학연의』의 강론과 김굉필의 문묘종사 논의에서 김굉필을 묘정에 종사하는 것이 가(可)하다고 하면서 다음과 같이 『소학』을 평가하였다.

『소학』은 인륜(人倫)에 날마다 쓰이는 일이 구비되어 교도(敎道)하고 권진(勸進)하는 방법으로는 이 책보다 나은 것이 없는데, 근래 습속이 투박하여 전혀 이것을 읽지 않고, 이따금 이것을 배우는 자가 있더라도 부형이 다들 화근(禍根)이 된다고 생각하여 말리니, 『소학』이 훌륭한 책이라는 것을 모르지는 않으나 반드시 말리려는 까닭은 세상에 용납되지 못하리라 생각하기 때문입니다. 오늘날의 재상(宰相)들이 한번 폐조(廢朝)를 겪은 뒤로는 다 고식(姑息)하는 마음을 품어, 자제를 가르칠 때는 반드시 습속에 거스르는 일을 하지 말라고 하니, 기상이 날로 흩어져서 다시는 떨치지 않았으나, 근년 이후로 사습(士習)이 조금 흥기(興起)하여 가는데, 만약에 사표(師表)가 될 사람이 그 사이에서 나와서 교도하는 방도를 극진히 한다면 어찌 아름답지 않겠습니까?<sup>194)</sup>

『소학』의 가치와 연산군 시대 이후의 상황, 그리고 사습의 흥기를 위해서는 김굉필을 종사하여 사표로 배향해야 하며, 그러하면 『소학』 공부도 이어질 수 있다는 논리이다. 소학동자로서 김굉필의 문묘종사와 『소학』의 중요성을 등치시킨 논리이다.

중종의 긍정적인 『소학』 인식과 조광조, 김정을 비롯한 기묘사림의 『소학』 강조로 중종대 『소학』 공부는 빠르게 확산하여 간 것으로 보인다. 충암은 중종 14년 7월 “『소학』과 『대학』은 모두 일상생활에 늘 행신 해가는 사항으로서, 삼대(三代) 시절에는 누구나 이에 의해 덕에 나아가고 학업을 닦았었는데, 후세에는 좋아하는 사람이 대체로 적으니, 비웃었음이 당연합니다. 이제는 아래로 시정(市井) 사람들에 이르기까지 모두 읽으니 이는 곧 성상께서 시범하셨기 때문인데, 끊임없이 이렇게 하여 간다면 온 세상 사람이 모두 순박하고 올바르게 될 수

194) 『中宗實錄』, 卷29, 중종 12년 8월 8일 辛亥. “小學之書, 人倫日用之事具備, 而誘掖勸進之道, 無踰于此書. 近來習俗偷薄, 專不讀之, 間有學之者, 父兄皆以爲禍胎而沮之. 非不知小學之爲美, 而必止之者, 恐不得見容於世也. 今之宰相, 一經廢朝之後, 皆懷姑息之心, 教子弟, 必曰, 勿爲忤俗之事. 氣象日至於渙散, 而不復振矣. 自近年以後, 士習稍稍興起, 而若有師表之人, 出於其間, 極盡誘掖之方, 則豈不美哉”

있을 것입니다.”<sup>195)</sup>고 하여 일반 서민에 이르기까지 『소학』 공부가 실천되고 있음을 긍정적으로 바라보고 있다.

그러나 이러한 『소학』 공부는 기묘사림의 전유물로 인식되었고, 기묘사화가 일어난 이후에 부정적인 인식이 급속도로 확산하였다.

『소학』과 『근사록』은 곧 학문하는 데에 긴요하고도 절실한 책인데 그 사람들이 숭상했던 것이라 화란(禍亂)의 발판이라고 지목하였으므로 사람들이 감히 들여다보지도 못하고 집에도 감히 간수하지도 못하였으며, 부형(父兄)들이 일찍이 자제들을 가르치고 훈계(訓戒)함에서도 한 사람이라도 이 글을 언급함이 있을까 걱정했습니다.<sup>196)</sup>

위의 인용문은 중종 39년 홍문관 부제학 송세형(宋世珩) 등의 상소문이다. 기묘사화 발생 이후로 『소학』이 금서로 인식되었음을 알 수 있는 대목이다. 여기서 『소학』과 더불어 거론하고 있는 책이 바로 『근사록』이다.

월사(月沙) 이정구(李廷龜)가 쓴 충암의 신도비명(神道碑銘)에는 “(선생은) 학업은 정밀하고 심오하였고, 학문의 길은 가장 올 바랐다. 『소학서』를 독신하고 『근사록』을 높이 숭상하였다.”<sup>197)</sup>고 하여 충암이 『소학』과 『근사록』을 가장 중요시 하였음을 밝히고 있다. 또한 지암(止菴) 김양행(金亮行)이 쓴 「상현서원묘정비(象賢書院廟庭碑)」에서도 “더욱이 『소학』과 『근사록』을 독실히 믿으며 사색에 잠겨 깊은 뜻을 생각하여 탐구하였다.”<sup>198)</sup>고 하였다.

『근사록』은 주자가 46세에 친구 여조겸(呂祖謙)과 함께 편찬한 책이다. 『근사록』은 북송 제유의 학문 및 공부에 관한 논의들을 교육적 목적하에 주제별로 편집한 책이다. 이 책은 무엇보다 초학자의 공부 혹은 교육입문서의 성격이 짙다. 이는 주자의 서문에서 “처음 배우는 사람들이 입문하는 길을 모를까 싶어서 그 대요(大要)가 되는 것과 일상생활에 꼭 필요한 것을 뽑아서 이를 편찬하게 되었다.”<sup>199)</sup>고 밝힌 것에서도 알 수 있다(황금중, 2000).

195) 『中宗實錄』, 卷36, 중종 14년 7월 3일 甲午. “同知事金淨曰, 小學, 大學, 皆日用常行之事. 三代之時, 皆以此進德修業, 後世則好之者蓋寡, 其笑宜也. 今下至市井之人, 皆讀之, 此乃上之所示也. 若此不已, 一世之人, 皆可爲醇正.”

196) 『中宗實錄』, 卷102, 중종 39년 4월 7일 乙亥. “小學, 近思錄, 乃學問要切之書, 而以其人之所向, 指爲禍亂之階, 人不敢窺, 家不敢藏, 父兄子弟之所嘗教戒者, 恐一人言之, 或涉於是書也.”

197) 『冲庵集』, 「神道碑銘」 “學業精深, 門路最正, 篤信小學書, 尊尙近思錄(月沙李廷龜撰).”

198) 『冲庵集』, 「諸家記述」. “尤篤信小學, 近思錄. 沈潛玩繹(出止庵集象賢書院廟庭碑略).”

당시 조정에서는 『근사록』을 야대(夜對)에서 경연하는 등 중종도 『근사록』을 중시하는 모습을 보인다.<sup>200)</sup> 『근사록』은 문종(文宗)이 즐겨보던 책으로 중종 11년 9월에는 홍문관에서 문종이 점절(點節)해 놓은 『근사록』을 중종에게 올린다.<sup>201)</sup> 여러 차례의 경연에서 『근사록』을 진강 하던 중 중종 13년 2월 구례 현감 안처순(安處順)이 “『근사록』은 여염에서 얻어보기가 어렵습니다. 옛사람이 이 책에 대해 ‘궁벽한 시골에서 늦게 학문에 힘쓰려 하나 어진 사우(師友)가 없을 때 이 글을 구해 읽으면 도에 들어가는 방법을 알게 되리라.’ 하였습니다. 신이 부임하는 고을에는 간재(刊材)와 종이가 있으니, 많이 인출한다면 그 도(道) 사람만 얻어보게 될 뿐 아니라 널리 퍼뜨리게 될 것입니다.”<sup>202)</sup>고 하여 인출을 간하였고, 중종 13년 7월 김희수(金希壽)가 다음과 같이 인출을 청하였다.

근자에 『소학』을 반포하여 사람마다 다 강습하게 하였으니 참으로 아름다운 일입니다. 또 『근사록』도 유자(儒者)들이 토론해야 하는데 민간에서는 매우 드물어서 유자가 얻어보지 못하니, 모름지기 『소학』을 반포한 예에 의하여 인출(印出)하도록 하는 것이 좋겠습니다.<sup>203)</sup>

이때 신간(新刊)된 『근사록』의 서문을 여러 제현이 조광조에게 부탁하였으나, 조광조는 자신보다 김정이 적합하다고 하며 김정에게 쓰기를 권하였다.<sup>204)</sup> 충암은 절친한 벗이자 중종에게 『근사록』 출간을 청하였던 안처순에게 보낸 서한에서 다음과 같이 언급하고 있다.

단지 모든 일은 이것을 먼저 하고 저것을 나중에 하며, 가까운 데서 시작하여 먼 데

199) 『近思錄』, 「朱子後序」, “而懼大初學者, 不之所入也, 因共撥取其關於大體, 而切於日用者, 以爲此編, 總六百二十二條分十四卷.”

200) 『中宗實錄』, 卷26, 중종 11년 10월 8일 丙辰. : 『中宗實錄』, 卷26, 중종 11년 11월 7일 甲申 ; 『中宗實錄』, 卷27, 중종 12년 1월 20일 丙辰 ; 『中宗實錄』, 卷27, 중종 12년 2월 14일 庚申. : 『中宗實錄』, 卷30, 중종 12년 11월 8일 庚辰 등

201) 『中宗實錄』, 卷26, 11년 9월 29일 정미.

202) 『中宗實錄』, 卷32, 중종13년 2월 29일 戊戌. “處順曰, 近思錄, 閭閻罕得見之. 古人以此書, 爲窮鄉晚進, 無明師良友者, 得是篇而讀之, 則可知入道之方云. 臣之所赴縣有刊材, 印紙, 若多印出則, 不徒其道之人, 得以觀覽, 亦可廣布矣.”

203) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 7월 26일 癸亥. “希壽曰, 近者頒布小學, 使人人皆得以講習, 誠美事也. 且近思錄, 亦儒者之所當討論, 而閭閻之門甚罕, 儒者未得見矣. 須依頒布小學之例, 命印可也.”

204) 『沖庵集』, 「神道碑銘」 “時新刊近思錄, 多士求序跋於諸賢, 靜庵固讓於先生, 其見重如此.”

로 미치는 것이니, 어찌 우리 고향을 버리고 멀리 당신이 있는 곳까지 보내겠습니까?  
『근사록』의 발문은 저처럼 졸렬한 사람이 감당할 수 있는 것이 아닙니다. 하물며 외  
람되게도 대사헌을 맡고 있으면서, 먼지 쌓인 책상에서 눈이 멍한 데다가 정무에 겨를  
이 없으니, 비록 하고 싶다고 하더라도 마칠 수가 없습니다.<sup>205)</sup>

근사(近思)의 의미를 밝히며, 서문을 짓는 것을 간곡하게 거절하고 있다. 김정  
과 조광조를 비롯한 기묘사림들이 『근사록』을 중시한 이유는 『소학』을 숭상  
한 것과 같은 맥락이다.

기묘명현(己卯名賢) 중 한 명인 기준(奇遵)은 『근사록』의 의미에 대해 다음  
과 같이 언급하고 있다.

『근사록』은 곧 학문의 길잡이로서 지극히 요약하게 되어 있으니, 여기에 공력을  
들여 존양(存養)하고 성찰(省察)하여 먼저 마음 다스리는 요법을 알게 되신다면, 자연  
히 날로 고명해져 온갖 정사와 온갖 일이 환하게 막힘이 없게 되실 것이니, 마땅히 깊  
이 탐구하여 완미하며 풀어보셔야 할 것입니다. 옛적 삼대(三代) 이후의 임금들이 누구  
인들 잘 다스리고 싶지 않았겠습니까마는, 그러나 능히 잘 다스리지 못한 것은 도학(道  
學)이 밝지 못해서 마음을 말단의 일에만 썼기 때문이니, 제왕은 마땅히 심학(心學)에  
힘을 다하여 조금도 끊임이 없어야 합니다.<sup>206)</sup>

『근사록』이 성리학의 입문서이며, 존양성찰의 바탕이 되는 책임을 말하고 있  
다. 또한 심학(心學)의 영역으로써 마음을 다스리는 요체가 『근사록』에 갖추어  
져 있음을 드러내고 있다.

충암은 「친구가 ‘지사는 날이 짧음을 애석해하고, 근심하는 사람은 밤이 긴 줄  
아네’로써 운으로 삼아 읊은 것에 차운하여」라는 시에서 다음과 같이 읊고 있  
다.

뜻을 가지고 천지 끝까지 달려나가/ 높은 곳에 기대어 먼 하늘 끝을 바라보노라/ 아

205) 『冲庵集』, 卷5, 「順之奉復」. “但凡事先此而後彼, 由親而及遠, 豈可捨吾鄉國而遠送君所耶. 近思  
錄跋, 非僕淺劣所能堪, 況忝迹憲長, 塵案眯眼, 卯申無暇. 雖欲爲之, 不可卒就.”

206) 『中宗實錄』, 卷26, 중종 11년 10월 8일 丙辰. “近思錄, 乃心學之楷梯, 至爲要約, 於此用功, 而  
存養省察, 先知治心之要, 則自然日就高明, 萬事萬務, 洞達無礙, 所當窮究玩解. 自古三代以下之  
君, 孰不欲善治. 然未能善治者, 以其道學不明, 馳心於末務也. 帝王當盡其心學, 無少間斷.”

득하고도 아득하여라/ 우주는 막막하게 넓은 것을/ 옛사람 중에 그 누가 살아 있는가/  
남긴 글들은 때때로 자세히 탐구할 수 있구나/ 예로부터 향기로운 명성이 남아있는 사  
람은/ 모두가 현명하고 빼어난 사람이었네/ 지극한 도리만이 유구하니/ 하늘 땅과 더  
불어 영원하리라<sup>207)</sup>

옛사람이 남긴 글을 탐구하고 그 지극한 도리를 내면화하고자 하는 충암의 모  
습이 잘 드러난 시라고 보인다. 이처럼 충암은 『소학』과 『근사록』을 통해 몸  
과 마음을 바르게 다스려 수신(修身)하고 그 토대를 바탕으로 의리와 중용의 정  
치를 펼쳐 지치주의가 완성되기를 기대했던 것이다.

#### 4. 충암 김정의 교육실천

##### 1) 학교교육의 개혁

충암이 학교의 문제점에 대해 인식하고, 처음으로 언급한 것은 중종 5년 시독  
관으로 있을 때의 일이었다. 충암은 성균관의 원점제도가 제대로 시행되지 않아,  
충분히 수학(受學)하지 않아도 과거에 응시하는 폐단에 대해서 다음과 같이 지적  
하였다.

시독관 김정(金淨)이 아뢰기를, “유생을 점고하는 것은 부지런히 학교에 나오게 하기  
위함인데, 지금 외방 선비들이 점고한다는 말을 들으면 다투어 달려와서, 다행히 도기  
(到記)에 이름을 쓴 자는 모두 과거(科擧)에 참여하게 되니, 본뜻과 대단히 어긋납니다.  
청컨대 급히 도기를 가져다가 원점(圓點)을 상고하여, 소정의 원점을 취득한 자에 한하  
여 과거를 보는 것을 허가하소서.”<sup>208)</sup>

이에 중종은 충암의 건의를 받아들여, “유생을 점고하는 것은 취학을 권장하기  
위함이다. 다시 도기를 상고하여 5점 이상이 있으면 정시에 응시할 것을 허가하

207) 『冲庵集』, 卷1, 「次友人以志士惜日短, 愁人知夜長爲韻(賦十首韻)」. “馳志極九有, 憑高眺遐荒.  
悠悠復悠悠, 宇宙曠茫茫. 昔人誰復存, 遺篇時可詳. 終古流芳者, 豈不賢與良. 至道獨悠久, 乾坤共  
斯長.”

208) 『中宗實錄』, 卷10, 중종 5년 1월 29일 丙戌. “侍讀官金淨曰, 點視儒生, 欲其勤就學也. 今也外  
方之儒聞之, 則爭相奔走, 僥倖書名者, 皆與焉. 殊與本意乖違, 請以到記, 考其圓點, 限數許赴.”

고, 금후는 으레 원점을 상고하라.”<sup>209)</sup>고 하였다. 가장 기본적인 성균관의 학습 태도에 대한 지적으로, 당시 성균관의 분위기를 알 수 있는 기록이다.

중종 11년 5월에는 다음과 같은 기록이 보인다.

(중종이 이르기를) 학교를 진흥하는 일은 마땅히 고무 진작하여야 하나, 사장(師長)도 가려야 한다. 근래 유풍(儒風)이 문란해 길에 책을 끼고 다니는 선비가 없고, 또 청금(靑衿)을 입은 사람이 없어 그 의복이 여느 사람들과 같으며, 또 살찐 말을 타고 경구(輕裘)를 입기까지 하여 배우는 것은 사치한 버릇이니, 이러한 일을 헌부는 규거(糾擧)하여야 한다.<sup>210)</sup>

이어지는 신하들의 논의에서 앞서 충암이 건의한 원점제도가 제대로 시행되고 있지 않음에 대한 우려를 나타내고 있다. 특히 대사헌 조원기(趙元紀)가 말하길 “예전에는 성균관 유생이 매우 많아서 액수(額數)를 넘으므로 자리가 비기를 기다려서 입학하였는데, 지금은 그렇지 않아서 액수가 많이 비었습니다. 그러나 억지로 취학시킬 수는 없으며, 요는 윗사람이 고무(鼓舞)하여 진작시키기에 달려 있습니다.”<sup>211)</sup>라고 한 것으로 보아 무너져 내린 성균관의 위상과 역할을 짐작할 수 있다. 이에 중종 12년 충암은 “학교의 일이 오늘날처럼 혼란하였을 때는 없었으니 염려하지 않을 수 없습니다.”<sup>212)</sup>라고 하여 그 심각성을 지적하였다.

이어지는 언급에서 충암은 학교의 중요성과 학교진흥을 위한 방도를 제시하고 있다.

김정이 아뢰기를, “학교는 선(善)을 맨 먼저 하는 곳이요 벼슬아치의 자제가 모이는 곳이니, 그 사람들의 취향이 바르고서야 외방(外方)에서 그것을 본떠서 모두가 바르게 될 것입니다. 두 세 해도 못 되어 조정에 나와 국가의 쓰임이 되는 것이니, 어찌 사장

209) 『中宗實錄』, 卷10, 중종 5년 1월 29일 丙戌. “傳曰, 點閱儒生, 所以勸使就學也. 更考到記, 有五點以上, 許赴庭試, 今後例考國圓點.”

210) 『中宗實錄』, 卷25, 중종 11년 5월 8일 戊子. “上曰, 興學之事, 當鼓舞振作, 亦可擇其師長. 近來儒風淆薄, 路無挾冊之儒, 又無靑衿之人, 其衣服混同於常人, 又至乘肥, 衣輕, 學爲奢習, 如此等事, 憲府當糾擧.”

211) 『中宗實錄』, 卷25, 중종 11년 5월 8일 戊子. “大司憲趙元紀曰, 古者成均館儒生甚多, 過於額數, 故待闕而入學, 今則不然, 額數多闕. 然不可束縛而就學, 要在上之人, 鼓舞振作之得其道耳.”

212) 『中宗實錄』, 卷28, 중종 12년 7월 27일 辛丑. “淨曰, 學校之事, 無如今日之板蕩, 不可不爲之慮也.”



으로 과거 공부를 하여 관록(官祿)을 피하는 밀천으로 삼을 수 있겠습니까? 그 취향을 바르게 하는 것이 지금에 있어서 먼저 힘쓸 일이니, 상께서는 그 취향을 바르게 하고 그 마음을 진작하셔야 합니다. 근일 정몽주·김굉필을 문묘(文廟)에 종사하자는 의논이 있는 것은 다만 이 사람을 존중하기 위해서가 아니라, 그렇게 하면 도학(道學)이 절로 밝아져서 아랫사람들의 취향이 모두 바르게 될 것이기 때문입니다.<sup>213)</sup>

충암이 생각하는 교육의 목적이 잘 드러나 있다. 학교는 선(善)을 맨 먼저 익히고, 사람들이 바른 모습을 지니게 하는 곳이다. 그런데 학교 교육이 과거를 위한 사장(詞章)에 머물러 있으니 제대로 된 공부가 이루어지지 않는 것이다. 해결방안으로 충암은 정몽주와 김굉필의 문묘 종사를 건의하고 있다. 결국 두 사람의 문묘종사는 유생들을 감발흥기(感發興起)하게 하여 사습(士習)을 바르게 하는 데 도움이 될 것이라고 본 것이다.

충암은 계속해서 “정몽주를 종사하는 것은 단연코 망설일 것이 없으며, 김굉필은 도덕의 공이 은연히 후학(後學)에게 있으니 지금 종사하여도 됩니다.”<sup>214)</sup> 라고 하여 정몽주와 김굉필의 문묘종사를 강력히 요청하고 있다. 충암은 또한 성삼문(成三問)과 박팽년(朴彭年)의 포장(褒獎)을 주장하였다.<sup>215)</sup> 이는 문묘종사를 통한 도통의 확립과 절의 정신을 강조하는 사림파의 도학정신과 맥락을 같이 한다.

즉 충암은 성균관의 개혁을 위해서 원점의 명확한 실행과 같은 제도의 개혁과 함께 문묘종사를 통한 정신사적 가치 지향을 개혁안으로 제시하고 있다.

## 2) 재덕겸비(才德兼備)의 스승관

앞서 중종대 성균관의 위상과 퇴폐해진 사습에 대해 살펴보았다. 기준은 성균관의 문제를 제대로 된 사장(師長)의 부재(不在) 때문이라고 보았다.

기준은 아뢰기를, “성균관의 일강(日講)·월강(月講)·제술(製述) 등의 일은 모두 과거

213) 『中宗實錄』, 卷29, 중종 12년 8월 12일 乙卯. “金淨曰, 學校, 首善之地, 而衣冠子弟所聚. 其人趨向正然後, 外方倣之, 一歸於正矣. 不數三年之間, 出於朝廷, 爲國家之用, 則豈可以詞章爲舉業, 謀祿之資乎. 正其趨向, 在當今先務也, 自上正其趨向, 振起其心, 可也. 近日鄭夢周, 金宏弼從祀文廟之議, 非特重斯人也, 如此則道學自明, 下之所趨, 一歸於正矣.”

214) 『中宗實錄』, 卷29, 중종 12년 8월 12일 乙卯. “金淨曰, 夢周之從祀, 斷然無疑, 而金宏弼, 道德之功, 隱然於後學, 今時從祀, 亦可也.”

215) 『中宗實錄』, 卷29, 중종 12년 8월 6일 己酉. “金淨曰, 昨日延訪成三問, 朴彭年節義之事, 有或言其今不可議爲者, 如此事, 當不以其人之言, 爲可信也.”

에 응시하기 위한 일이므로 마음을 다스리고 몸을 닦는 등의 일이 무슨 일인지도 모를 뿐더러 하는 자가 없습니다. 방외(方外)의 뜻있는 자가 성균관에 유학(遊學)하고자 하나 제생(諸生)에게 비웃음을 받고서 끝내 감히 유학하지 못하니, 사습(士習)이 한결같이 여기에 이른 것은 그 허물이 사장(師長)에게 있습니다. 사장이 적격자였다면 이 지경에 이르지 않는 것을 알 것입니다.<sup>216)</sup>

충암은 이러한 인식에 동의하여, 성균관 대사성에 조광조를 추천하며 다음과 같이 언급하였다.

참찬관 김정(金淨)이 아뢰기를, “경연의 직책과 대사성의 임무는 매우 중합니다. 혹은 인재를 교육하고 혹은 군덕(君德)을 보양(輔養)하는 것이기 때문에 책임자를 얻기 어렵습니다. 조광조(趙光祖)는 경연에 있을 때 보익(輔益)한 것이 무척 많았기 때문에 사림(士林)에서 모두 그 직책에 합당한 사람이라고 하였는데 그가 지금 승지가 되었습니다. 승지도 반드시 경연에 출입하나 그 직책을 전임(專任)하는 것만 같지 못합니다. 성상께서 참으로 그 직책에 적합하다는 것을 아신다면 구태여 옮길 필요가 없을 것입니다. 신은 조광조와 뜻을 같이하는 사람이라, 승지란 벼슬을 함께 할 수 있다는 것이 진실로 다행한 일입니다만 일의 경중을 헤아려서 아뢰는 것입니다. … . 김정이 아뢰기를, “대사성은 사림의 사표가 되는 직임이므로 정자·주자와 같은 인물을 얻은 뒤라야 책임자를 얻었다 할 수가 있는 것이니, 반드시 합당한 인재를 특별히 골라 써야 합니다.”<sup>217)</sup>하였다.“

대사성이 사림의 사표이며 정자와 주자와 같은 이를 구하여야 책임자라고 한 점은 대사성의 중요성을 강조하는 동시에 조광조에 대한 추숭으로, 당시 사림의 인식을 엿볼 수 있는 대목이다. 어쨌든 성균관의 개혁을 위해서는 적합한 인물이 대사성을 맡는 것이 가장 중요하다고 본 것이다. 2개월 후인 중종 13년 7월에는 성균관 동지사(同知事)의 임명을 놓고 조광조와 충암이 서로를 추천하는 논의가

216) 『中宗實錄』, 卷28, 중종 12년 7월 27일辛丑. “邊曰, 成均館日講, 月講, 製述等事, 皆爲要舉科第之事也. 若夫治心, 修己等事, 則不知爲何事, 而莫有爲之者. 方外有志者, 欲游於庠序, 而見非笑於諸生, 終莫敢遊學. 士習一至於此, 是其咎, 在於師長. 師長得人, 則不至此矣.”

217) 『中宗實錄』, 卷33, 중종 13년 5월 5일癸卯. “參贊官金淨曰, 經幄之責, 大司成之任至重, 或教育人才, 或輔養君德, 故得人爲難. 趙光祖其在經幄, 輔益弘多, 士林皆以爲合於其職. 今爲承旨, 亦必出入經幄, 然不若專主其職. 上意眞知其合於其職, 則不必遷轉也. 臣與光祖, 志同之人也. 其得同任, 固所多幸, 但計其輕重啓之耳. … . 淨曰, 大司成, 爲人表率. 得如程, 朱, 然後可謂得人. 必須別擇其人.”

이루어진다. 여기서 충암은 또다시 그의 스승관에 대해서 언급하고 있다.

지금 유생의 의사는 모두 조광조를 스승으로 삼고자 합니다. 대저 학자(學者)를 교육하는 데는 위력(威力)으로 해서는 안 되고 모름지기 선비의 마음에 흡족한 사람이라야 합니다. 광조가 동지사가 되면 학자들이 반드시 구름처럼 모일 것입니다. 신 등이 일찍이 의계(議啓) 하려 하였는데, 대신이 이제 아뢰니 매우 마땅합니다.<sup>218)</sup>

조광조가 적합한 이유에 대해서 사람들이 모두 스승으로 삼고자 한다는 점을 들고 있다. 즉 덕망이 있고 존경받는 인사가 동지사가 되어야 사습이 밝아지고 유생들이 구름처럼 그를 따를 것이라는 논리이다. 앞서 정몽주, 김굉필의 문묘종사 주장과 마찬가지로 정신사적인 측면에서 스승의 모범의 중요성을 강조하고 있다.

이후 조광조는 성균관 동지사를 7번 사임했으나 윤희 받지 못했고<sup>219)</sup>, 중종 13년 7월 11일 겸동지성균관사를 제수받았다.<sup>220)</sup>

이어 중종 14년 1월 충암 역시 부제학 겸 동지성균관사에 제수되었다.<sup>221)</sup> 그때 김정은 사직(辭職)의 소를 올리고 2일 만에 동지사에서 체임(遞任)되었다.<sup>222)</sup>

충암은 「동지성균관사와 부제학을 사직하는 상소문[辭同知成均館事及副提學疏]」에서 다음과 같이 말하였다.

국가에서 부제학을 설치하여, 홍문관을 거느리게 하고 경연의 직책을 맡게 한 것은 경서를 강독하고 생각을 논하여서 성상의 덕을 보양(輔養)하도록 한 것입니다. 동지성균관사는 국학에 사표가 되고 인재를 기르는 것으로, 그 임무가 모두 가볍지 않고 무겁다는 것은 명백합니다. ... 대저 학교의 흥망과 풍속의 성쇠는 단지 가르침의 책임을 맡은 사람이 어떠한가에 달린 것입니다. 왜냐하면, 유학을 업으로 하는 선비란 규제로써 구속할 수 없으며, 위력으로써 내몰 수 없는 것입니다. 반드시 사람이 있어 두드리

218) 『中宗實錄』 卷34, 중종 13년 7월 11일 戊申. “淨曰, 柳雲於任事, 亦能辦幹, 甚合觀察使之任. 且成均館同知, 無可當人, 故猶未擬除. 今者儒生之意, 皆欲得光祖爲師. 夫教育學者, 不可以威力, 須得其士心之洽然者, 然後可也. 光祖爲同知, 則學者必皆雲集. 臣等曾欲議啓, 而大臣今乃啓之, 甚當.”

219) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 7월 11일 戊申.

220) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 7월 11일 戊申.

221) 『中宗實錄』, 卷35, 중종 14년 1월 22일 丁巳.

222) 『中宗實錄』, 卷35, 중종 14년 1월 29일 甲子.

면 얻음이 있고, 나아가면 바름이 있고, 의심스러우면 질문함이 있습니다. 덕성은 향기로우며 예절은 본받을만하며, 넘쳐흘러 그들의 마음을 복종시켜, 쳐다보고 감동하여 일어나게 하는 것입니다. 그런 까닭에 인재를 일으킬 수 있고 교화를 할 수 있으니, 이러한 사람은 나이가 드신 분이냐 덕이 많은 분이 아니면 안 되는 것입니다. 대저 명망이 가벼우면 엄숙하지 않고, 엄숙하지 않으면 스승의 도리가 높지 않습니다. 스승의 도리가 높지 않으면, 그 순종함에 반드시 가볍게 행동할 것입니다.<sup>223)</sup>

충암은 경연관이 임금의 덕을 보양하도록 하는 역할을 하며, 동지성균관사는 국학에 사표가 되고 인재를 기르는 역할로 모두 그 임무가 매우 무겁다고 말하고 있다. 이어서 학교의 흥망과 풍속의 성쇠는 스승의 역할에 달려 있으며, 그러한 스승은 덕행이 있어야 한다고 말하고 있다. 그래서 나이가 드신 분이냐 덕행이 있는 사람이 아니면 스승의 도리를 높일 수가 없다고 하고 있다. 이어서 충암은 “신은 나이가 아직 젊으며, (중략) 지금 현명한 준걸들이 숲처럼 서 있습니다.”<sup>224)</sup>라고 하였다. 즉, 자신은 나이가 어리며 국학의 사표가 되기에는 덕행이 부족하다는 것이다.

충암은 앞서 조광조를 추천하며 이르기를 “조광조는 나이 40이 다 되었으며, 젊어서부터 성리학을 깊이 연구하여 향방을 일찍 알았습니다.”<sup>225)</sup>라고 한 바 있다. 이렇게 볼 때 충암은 스승의 덕목을 성리학을 깊이 연구하여 학문적 성취를 이루면서 덕행을 갖추거나 혹은 나이가 연로하여 우리러볼 수 있는 사람을 제시하고 있다. 다시 말해 재덕겸비(才德兼備)의 스승관을 드러내고 있다.

### 3) 과거제도의 개혁 - 현량과 설치

충암을 비롯해 당시 중종대 사람들이 인식하는 교육의 문제는 비단 성균관의

223) 『冲庵集』, 卷5. 「辭同知成均館事及副提學疏」. “國家設副提學, 長于弘文館, 職帶經筵, 所以講讀論思, 輔養聖德. 成均同知所以師表國學, 陶育人才, 其任皆不輕而重也, 章章矣. … 夫進戒於君, 以言感不如以身感. 以身感, 又不如積誠心以感. … 夫士之學者, 將以致用也. 士之有抱負, 願一至君門以陳焉, 而不得者多矣. … 夫學校興替, 風俗汚隆, 亦觀於任教責者如何耳. 何則, 儒士者不可以規制拘也, 不可以威力驅也. 必其人叩之有所得, 就之有所正, 疑之有所質. 德宇可薰, 儀度可式, 充然有以厭服其心, 來瞻來感而而作興焉. 夫然故, 人才可興, 教化可行, 如是者, 非者年宿德莫可也. 夫望輕則不嚴, 不嚴則師道不尊, 師道不尊則其聽之也必易. … 故大學第二句, 便說新民. 然朋來之及人, 育英才之錫類, 皆君子之所樂, 而要必成德之事. … 如臣無似, 不能有亡, 誠且使休而養之, 自屏於深山窮谷, 閉戶探究, 不以他事攙亂, 得專力以卒其業. 夫然後出而服事, 尚亦未晚.”

224) 『冲庵集』, 卷5. 「辭同知成均館事及副提學疏」. “臣年尚少… 今賢俊林立.”

225) 『中宗實錄』, 卷34, 中宗 13년 7월 11일 戊申. “淨曰, 光祖年幾四十, 自少深究理學, 早知向方.”

문제만이 아니었다. 그들은 근본적으로 당시 선비들이 학문하는 태도에 대해서 비판적인 입장이었다. 그리고 그 문제의 원인은 과거제도에 있다고 보아 과거제도의 개혁을 추진하였다. 그것이 우리에게 잘 알려진 현량과(賢良科)의 도입이었다.

충암은 중종 12년 4월 조강(朝講)에서 다음과 같이 언급하였다.

시강관(侍講官) 김정(金淨)이 아뢰기를, “대저 사람을 쓰는 도리가 덕행을 앞세우고 문예(文藝)를 뒤로 돌린 후에라야, 부박한 풍습이 저절로 없어져 여러 업적이 모두 빛나게 되는 법입니다. 후세에는 공정한 도리가 밝지 못하여 부득이 과거를 보여 선비를 뽑으므로 비록 옛사람을 높여 벼트 삼으며 조행(操行)이 청렴 고매한 사람이 있더라도 세상 사람들이 알지 못하게 되는데, 모두 과거 한 사람 이외에는 달리 쓸 만한 사람이 없다 하니, 이는 역시 알지 못 하는 말입니다. 습속이 이러하여, 문사로 요행히 과거 하 기만 숭상하고 덕행이 어떠한 것인지를 알지 못하니, 이는 한탄스러운 일입니다.”<sup>226)</sup>

학문의 목적과 과거제도의 문제점, 그리고 개선책을 압축적으로 보여주는 인용문이라 하겠다. 즉, 공부의 목적은 덕행이 문예보다 앞서야 하며, 과거제도의 문제점에 대해서도 문장으로 요행을 바라고 과거를 숭상한다고 비판하고 있다. 그리고 현재의 과거제도로는 덕행이 있는 고매한 사람을 알 수가 없으니 그 이외의 방안을 찾아야 한다는 점을 강변하고 있다. 이에 중종은 “비록 과거에 합격하지 못한 사람이더라도 그의 덕행을 보아 쓰임이 가하다. 그러나 효렴과(孝廉科) 같은 것은 조종(祖宗) 때의 일이 아니니 경솔히 할 수 없는 일이다.”<sup>227)</sup>라고 하여 천거제의 시행을 긍정하면서도 숙고해야 함을 언급하고 있다. 이로써 현량과 시행에 대한 논의가 시작된 것이다.

중종 13년 3월 충암은 다시 천거제도가 시행돼야 함을 역설하였다.

참찬관(參贊官) 김정(金淨)은 아뢰기를, “재변이 지금처럼 심하였을 때는 없었습니다.

226) 『中宗實錄』, 卷27, 중종 12년 4월 24일 己巳. “侍講官金淨曰, 大抵用人之道, 先德行而後文藝然後, 浮薄之風自祛, 而庶績咸熙矣. 後世公道不明, 不得已設科取士, 雖有尙友古人, 操行清高者, 而世人莫之知也. 皆曰科目之外, 他無可用人, 則此亦不通之言也. 習俗如此, 崇尚詞倖, 而不知德行之何如, 是可恨也.”

227) 『中宗實錄』, 卷27, 중종 12년 4월 24일 己巳. “雖不中科目者, 觀其德行而用之, 可也. 如孝廉之科, 非祖宗朝之事, 不可率易而爲之也.”

그렇게 된 연유를 강구(講求)해야 합니다. 경외(京外)에서 원망하는 일이 어찌 많지 않겠습니까. 신의 생각에는 괴이한 기운이 이 때문에 나타난다고 봅니다. 좌우에서 아뢰는 것과 같이 인재를 얻어 사습(士習)을 바로잡는 것이 곧 그 근본입니다. 백집사(百執事)에 모두 훌륭한 사람을 얻어 각각 그 사(司)의 일을 자신의 임무로 삼게 하면 겸병(兼竝)하는 폐단 같은 것은 즉시 없앨 수 있으며 유언비어도 두렵지 않을 것입니다. 전조(銓曹)는 매양 인재가 없음을 말하거니와 이는 사실입니다. 지금 백집사는 모두 자신만 생각하고 국사에 힘을 다하는 자가 없습니다. 대저 사람을 쓰는 길이 좁아 다만 과거 출신만 쓰고 있으며, 또한 문사(文詞)에 치우쳐서 비록 천거하는 사람이 있어도 전조(銓曹)가 마음대로 등용하지 못합니다. 이즈음에 의논한바 천거된 사람을 친히 대책(對策)으로 시험하여 등용하는 일은 사림(士林)이 좋은 일이라고 하는데 듣건대 대신의 의논이 일치하지 않으므로 결정하여 실행하지 못한다고 합니다. 필시 고금(古今)이란 시대 차이로 어렵게 된 것입니다. 그러나 매양 이처럼 하면 예법에 있던 일을 어느 때 할 수 있겠습니까? 한갓 부질없이 세월만 보내면 선치(善治)는 끝내 회복될 수 없을 것입니다. 지금의 아뢰는 말대로 쓸 만한 인재를 뽑는다면 선비의 취향이 모두 달라질 것으로, 치화(治化)를 일으킬 수 있을 것입니다.“<sup>228)</sup>

재변의 발생이 인사를 제대로 시행하지 못하기 때문에 일어난 일이라고 보았다. 그것은 문사에 치우친 과거제도만으로는 바른 인재를 선발할 수 없었기 때문이며, 천거제의 시행이 대신들의 반대로 실행되고 있지 않은 상황을 비판하고 있다.

이러한 논의 과정을 거쳐 중종 13년 6월 현량과의 세부적인 절차가 마련되었다. 1단계는 중앙과 지방으로 나누어, 중앙의 경우 성균관·예문관 등 4관에서 천거를 관장하되 유생이나 조사(朝士)를 막론하고 성균관에 천거하여 보고하면 성균관에서는 이를 예조에 보고하고, 중추부와 육조·한성부·홍문관에서 인재를 천거하여 예조에 알렸다. 지방의 경우, 유향소가 본읍 수령에게 천거하고 수령은 이를 관찰사에게 보고하며, 관찰사는 이를 심사하여 예조에 보고했다. 2단계는

228) 『中宗實錄』, 卷32, 중종 13년 3월 25일 甲子. “贊官金淨曰, 災變之作, 未有甚於此時者也. 須講求其所以然之實. 京外冤悶之事, 豈不多乎. 臣恐乖戾之氣, 以此而著見也. 如左右所啓, 得人而正士習, 則是其本也. 百執事皆得其人, 各以其司之事爲己任, 則如兼并之弊, 即可禁斷, 而浮言飛語不足畏也. 銓曹每以乏人爲言, 此果然矣. 今之百執事, 皆以身謀, 而無盡力於國事者. 大抵用人之路狹隘, 只以科舉出身者用之, 亦雜於文詞之偏. 雖有薦進之人, 銓曹亦不得隨意用之. 頃者所論以薦舉之人, 親策取用事, 士林以爲美事, 而竊聞之, 大臣議論不同, 似不得決定爲之. 必以時有古今爲難也, 然每若如此, 則近古之事, 何時可爲乎. 徒汎汎悠悠, 苟延歲月, 而善治終不可復矣. 依今所啓, 薦取實用之才, 則士之趨向皆正, 而治化可得以興起矣.”

예조에서 천거한 자들을 의정부에 보고하여 계문(啓聞)한 뒤 국왕이 친히 대책(對策)으로 시험했다(윤인숙, 2016: 176).

충암과 조광조를 비롯한 기묘사림들은 현령과 설치를 통해 사장 위주의 학문 풍토와 개인의 영달을 추구하는 사습을 바로잡아 위기지학의 학풍을 구현하고자 하였다. 이는 과거제도의 한계를 보완하고 당시 유자들의 학풍을 바로잡고 학문과 교육의 목적을 재정립하고자 한 것이라고 할 수 있다(박종배, 2006a).

#### 4) 향약의 시행

성리학의 이념과 윤리로써 국가와 사회질서를 재편하려 한 조선 왕조는 초기부터 향촌사회 교화의 문제에 많은 관심을 기울였다. 15세기에서 16세기 전반에 걸쳐 이루어진 향사례나 향음주례 같은 향촌 의례의 보급, 유교윤리서의 보급, 정표정책, 향약보급운동 등은 성리학적 향촌사회 교화를 위한 시도들이었다. 그런데 이렇듯 다양한 향촌교화체제는 16세기 중후반에 이르면 향약제도로 초점이 모아지는 양상을 보이는데(황금중, 2006a: 423), 충암은 기묘사림 중에서도 적극적으로 향약의 시행을 추진한 인물이었다.

중종 14년 기묘년 11월 15일, 기묘사화가 발발한다. 기묘사화 발생 3일 후인 11월 18일 사신은 다음과 같이 논평하였다.

사신은 논한다. 조광조의 학문은 김굉필(金宏弼)에게서 나왔으며 외모가 단정하고 말이 분명하며 풍채가 남들을 감동하게 하므로 사류가 사모하여 문하에 가득히 모여들었다. 김정(金淨)은 시(詩)에 능하다고 세상에 이름났으며 나이 34세 형조판서가 되어 향약(鄉約)을 시행하기에 힘썼다.<sup>229)</sup>

충암에 대해 시에 능해 세상에 이름을 떨쳤으며, 향약을 시행하기에 힘썼다고 기록하고 있다. 충암은 중종 13년 9월 다음과 같이 언급하고 있다.

신이 외방에서 보니 『여씨향약(呂氏鄉約)』이 교화에 크게 관계가 있었습니다. 이보다 앞서, 불화하던 형제가 다투칠 줄 알아서 화합하고 패역(悖逆)하던 자가 고쳐서 양

229) 『中宗實錄』, 卷37, 중종 14년 11월 18일 戊申. “又曰, 光祖之學, 出於金宏弼, 而貌端語辨, 風彩動人, 士心欽仰, 趨附盈門. 淨以能詩名於世, 年三十四, 而爲刑曹判書, 力行鄉約.”

순하여 졌으니, 사람마다 알아서 행하면 윤기(倫紀)를 후하게 하고 풍속을 아름답게 이루는 방도에 어찌 도움이 적겠습니까? 그러나 시골의 소민(小民)들이 조정의 뜻을 모르고 감사의 한때의 영으로 여기기 때문에 모두 말하기를 ‘지금 감사가 갈려가면 그만 둘 것이다.’ 하며, 수령 중에서 더러 모르기도 하니, 이 뜻을 단단히 일러서 조정에서 힘쓰고 있는 뜻을 알게 하는 것이 좋겠습니다.<sup>230)</sup>

『여씨향약』으로 인해 지방의 교화가 크게 진작되어 백성들의 심성이 순해졌으며, 윤리를 알게 되었다고 말하고 있다. 곧이어 충암은 감사에 의한 향약 실시는 감사가 바뀌면 중단될 우려가 있고, 백성들도 조정의 뜻인 줄 모르니 조정의 뜻을 알게 해야 한다고 언급하고 있다. 중앙 정부 차원에서 향약 실시에 적극적으로 나서야 함을 표현한 것이다. 실제로 당시 향약 확대에 대한 논의 끝에 중종은 중종 14년 4월 5일 『여씨향약』을 권면시키도록 전교하였다.<sup>231)</sup>

충암이 외방에서 보았다는 『여씨향약』은 김안국에 의해 시행된 『여씨향약 언해』본이었다. 김안국은 경상도 관찰사로 있으면서 『여씨향약』을 보급하고 있었다.

중종 12년 3월, 경상도 관찰사로 있던 김안국이 배사(拜辭)하자 사관은 “그가 영남에 있을 적에는 더욱 교화에 치중하여 유생들에게 먼저 『소학』을 강독(講讀)하도록 하여 순순(諄諄)히 이끌어 주었다. (중략) 『여씨향약』을 인출(印出) 배포하여 고을 사람들을 권면하고, 충신과 효자의 후손을 찾아내어 예(禮)로 우대하였다.”<sup>232)</sup>고 기록하고 있다.

그 후 중종 13년 4월 경상도 관찰사로 재임 시 지역의 인심과 풍속을 교화하기 위해 옛 책 중에서 언해를 붙여 반포하여 가르쳤음을 밝히고 있다.<sup>233)</sup> 김안국은 이듬해 경상도 관찰사에서 체임(遞任)한 다음 조정에 건의하여 각 언해서의 교정본을 전국에 간행·반포하도록 하였다. 이 언해서들 가운데 『여씨향약』은 곧바로 충청도에서 가르치고 어린아이들까지 읽고 있는 것을 확인할 수 있으

230) 『中宗實錄』, 卷34, 중종 13년 9월 14일 辛亥. “金淨曰, 臣於外方, 見呂氏鄉約, 大有關於教化. 前此兄弟不和者, 知悔而和; 爲悖逆者, 改而順人. 皆知而行之, 則厚倫成俗之道, 豈小補哉. 然鄉曲小民不知朝廷之意, 而以爲監司一時之令, 故皆曰, 今監司遞去, 則止之云, 雖守令亦或莫之知也. 當申諭此意, 使知朝廷軫念之意, 可也.”

231) 『中宗實錄』, 卷35, 중종 14년 4월 5일 戊辰.

232) 『中宗實錄』, 卷27, 중종 12년 3월 15일 庚寅. “其在嶺南, 尤重於教化, 令儒生先講小學, 諄諄誘掖, … 印頒呂氏鄉約, 以勸鄉里, 求忠臣, 孝子之後, 優而禮之.”

233) 『中宗實錄』, 卷32, 중종 13년 4월 1일 己巳.



며,<sup>234)</sup> 다소 논란이 일기는 했으나 결국 명종조 이후 경향을 막론하고 전국에 유포되었다(김경용, 2017: 9-10). 김안국이 『여씨향약』 언해본을 인출, 배포하였다는 점은 그것이 일반 서민을 대상으로 했음을 의미한다(윤인숙, 2016).

충암이 향약 시행을 적극적으로 강조한 이유는 그가 교화를 통한 도덕적인 향촌 사회 건설을 간절히 원했기 때문이다. 충암은 그의 시 곳곳에서 백성 교화의 중요성을 언급했는데, 그러한 점들은 그의 교육사상의 최종 지향점은 치인(治人)의 대상인 민(民)에 있음을 잘 보여준다.

충암은 1514년(중종 9) 순창군수를 청하고 외직에 나갔다. 그때 충암은 백성들의 삶을 보고 크게 우려하고 한탄하는 시를 적었는데 당시 백성들의 삶에 대한 현실인식과 교화를 언급하는 부분만 간추려 인용하고자 한다.

남쪽 변방에 좌천되어 내려오니, 황폐한 산이 바다의 만에서 다하네. … 의관은 도성과는 거리가 멀고, 도깨비들이 인간 세상의 반이로구나. … 큰 사기꾼이 오히려 곧은 이를 속이고, 여러 포악한 이가 간혹 나약한 이를 짓밟네. 산과 수풀엔 도마뱀과 물여우가 교차하고, 길거리엔 승냥이와 들개가 다투어 지난다. 누가 다잡아 이를 재목으로 만들까? 순후한 풍속은 아득하여 돌아오지 않네. 근본이 서 있지 않으니, 구차함이 어떻게 없어지겠는가? 채찍으로 지도해도 마음은 물이 끓듯 하고, 법대로 가르쳐도 머리가 빠지려 하는구나. 조정에선 국시가 어지럽고, 지방에서는 베풀기가 어렵구나. … 견식이 비루하나 교화하는 데 보태고, 재잘대면서 봉황에 기탁해 보네. … 곧 인으로 풍속을 몰아야, 숨은 간사한 무리를 이끌 수 있나니. … 군주를 그리워하면서도 몸은 멀고, 시대를 아파하면서도 눈물도 흘리누나. … 생민들은 날로 궁핍해져 가는데, 조정의 뜻은 상관없이 한가하구나. … 시대는 어지러움이 이미 극에 달했으니, 태고시대가 정말 돌아옴인가? 슬피 은나라 주나라 때를 바라지만, 아아 다시 교화되기 어려워라. … 담백하게 하늘이 부여한 것을 따르리니, 높고 맑으면 귀신이 옛볼 게 두렵다네.<sup>235)</sup>

다소 긴 이 시에서 충암은 당시 백성들의 풍속의 어지러움과 교화의 어려움을

234) 『中宗實錄』, 卷33, 중종 13년 6월 19일 丁亥. “韓忠曰, 臣見忠淸監司, 刊印呂氏鄉約, 以教鄉中年少之士. … 監司又擇其耆老, 爲一鄉之所推者, 爲都約正·副約正, 以興勵一鄉. 其所以善俗作民之道, 無過於此. 臣見鄉中小兒所讀鄉約, 乃金安國所校諺解者也. 須廣印鄉約, 頒于八道可也.”

235) 『冲庵集』, 卷2. 「復用韻述懷, 增至五十八韻, 奉寄昌世文右希和教」. “謫宦天南徼, 荒山極海灣. … 衣冠遠王國, 魑魅半人寰. … 大詐還欺直, 群強或暴孱. 山林交蜴蜮, 里巷競豺豨. 誰秉栽成棟, 淳風甯不還. 本原未有立, 媮末詎能刪. 鞭撻心如灑, 程書髮欲鬢. 巖廊國是惑, 州縣展施艱. … 蒙陋資開牖, 嚶鳴擬托鸞. … 卽用仁驅俗, 能將道伏姦. … 戀主身同遠, 傷時涕共潺. … 生民日窮蹙, 朝意任安閑. … 滄滴時已極, 太古儻回環. … 淡泊隨天賦, 高明愧鬼矚.”

직접적으로 토로하고 있다. 교화가 덜 된 지역이기에 도깨비들이 세상에 반이라고 인식하고 있으며, 간사한 무리가 나약한 사람들을 짓밟는 등 의롭지 못한 세상을 한탄하고 있다. 순후한 풍속이 아득하여 돌아오지 않고, 근본이 서지 않음을 걱정하고 있다. 결국 인(仁)으로 풍속을 몰아야 함을 알지만, 조정에서는 국사가 어지럽기에 지방에서 베풀기는 어렵다는 점을 지적한다. 이 시에서 충암은 백성들의 삶이 궁핍해져 감을 걱정하면서 자신의 재주가 부끄럽다고 하고 있다.

이후에도 비슷한 시들이 이어지는데 예를 들어 “눈(眼)이 있어 시대를 걱정하지만 할 말이 없다.”<sup>236)</sup>고 하거나 “호량(濠梁)에서 지난날에 물고기조차 즐겁게 뛰어놀았나니, 교화와 은택이 지금은 어찌하여 두루 돌지 않는가?”<sup>237)</sup>라고 하며 백성들에게 교화가 미치지 못함을 탄식하고 있다.

다음은 경연에서 충암이 교화의 중요성을 언급한 내용이다.

김정이 아뢰기를, “지방 수령이 누가 교화의 방법을 알겠습니까? 간혹 교화에 유의하는 자가 있다 하더라도 한 고을만을 맡을 뿐이고 다른 고을에는 미치지 못하는 형편이니, 그 교화의 범위가 넓지 못합니다. 그 나머지는 대부분이 공(公)을 빙자하여 사(私)를 영위하는데 많은 군·읍의 수령을 모두 고를 수도 없는 일입니다. 감사가 교화에 유의하면 수령들이 반드시 감사의 뜻을 본받아 백성을 선(善)으로 인도할 것이요, 이웃 고을의 수령들도 따라서 본받게 된다면, 그러한 다스림은 효험이 있을 것입니다. 들으니, 경상도 감사가 교화에 유의하여 『소학』을 부지런히 가르침으로써 백성을 감동시킬 때 뜻있는 사람들이 앞을 다투어 본받는다 고 합니다. 그러나 사람마다 유입시킬 수는 없습니다. 1년 동안에 정치와 교화가 어찌 흡족할 수 있겠습니까? 반드시 그 재임 기간이 길어야만 성과를 거둘 수 있을 것입니다.”<sup>238)</sup>

충암은 교화를 위해서 감사가 중요하며 당시 경상도 관찰사인 김안국이 『소학』을 가르침으로써 교화가 크게 진작되었으니 그의 재임 기간을 늘려야 한다고 주장하고 있다. 충암이 『소학』과 『향약』을 교화의 중요한 교육과정으로

236) 『冲庵集』, 卷3, 「奉和昌邦仍贈行, 兼示昌世案右.(甲戌仲冬). “有眼傷時無口言”

237) 『冲庵集』, 卷2, 「無題」. “濠梁昔日儵然躍, 風澤今何未周回.”

238) 『中宗實錄』, 卷31, 중종 13년 1월 14일 甲寅. “淨曰, 外方守令孰知教化之方哉. 間有留心於教化者, 只一邑而已, 不踰他境, 則其化不廣矣. 其餘率皆憑公營私, 而許多郡邑守令, 不可盡擇. 監司留意於教化, 則守令必體監司之意. 導之以善, 隣邑之守(令)亦從而觀感, 則治有效矣. 聞慶尙道監司致意於教化, 勤誨小學, 聳動觀瞻, 有志之人爭慕效之, 不可使人人而仍任也. 一年之間, 治化何能治然. 必久於其任, 然後有成效矣.”

인식함이 잘 드러나 있다.

충암은 조광조와 함께 정치 일선에서 활동하기 시작한 1517년(중종 12) 이후에는 지치주의의 이상이 실현될 수 있을 것이라는 기대를 드러낸다.

성군계선 늦은 밤에도 일을 멈추지 않으니/ 시들시들 왕의 풍모가 말이 아니구나/  
천하를 향한 마음은 온화하니/ 공경하는 마음이 흐르고 있음을 바랄만하구나/ ... 선비가  
관대하고 굳세지 않으면/ 멀리 감에 장차 장애가 될까 두렵네/ 구차함과 나약함 그  
리고 자세히 살핌과 지혜로움은/ 정치에 있어서 함께 쇠퇴할 수 있다네/ 마음을 간직  
하며 멈추지 않는다면/ 이는 옛사람들이 시간 따지기를 중히 여김일세/ 삶을 바쳐 백  
성들을 일으키고/ 손을 움직여 세상을 경영하여 백성을 구해보리/ 온화한 덕을 베풀어,  
우리러 비바람과의 약속에 화답하리/아득한 서주의 백성들은/ 저 감당나무 아래서 쉬  
던 성군을 그리워하네/ 좋은 때는 다시 얻기 어려운 법/ 힘쓰면서 학이 꿩 새끼가 됨  
을 가슴 아파하네/ 위대한 법도에 탄식을 받으며/ 글을 엮어 소매 잡고 위로함을 대신  
하네.<sup>239)</sup>

앞에서 보았던 시와는 사뭇 다른 현실 인식임을 알 수 있다. 특히 자신의 삶을 바쳐 백성들을 일으키고 세상을 경영하여 백성들을 구하고자 했던 충암의 이상(理想)이 잘 표현되고 있다. 충암은 백성들이 모두 인(仁)을 행하고 예로써 서로 도우며 화목한 삶을 사는 시대를 꿈꾸었으며, 그 교육적 방법의 하나로 『소학』과 향약의 보급을 적극적으로 실천하였다.

## 5. 제주교육에 끼친 영향

### 1) 정신사적인 측면의 영향

충암이 제주에 유배된 후 제주교육에 가장 크게 영향을 끼친 점은 정신사적인 측면으로 보아야 할 것이다. 그것은 크게 두 가지로 나뉠 수 있다고 보는데 하나

239) 『冲庵集』, 卷3. 「寄送慶尙監司文士輝」. “聖君軫宵旰, 凋瘵王風慙. 顯顯四方心, 幾望流愷梯. ... 士惟不弘毅, 致遠將恐泥. 偷懷與察慧, 在政同歸替. 存心苟不舍, 古人重月計. 奠生以作興, 運手試經濟. 敷宣藹德音, 仰答風雲契. 遙遙西方人, 念彼甘棠憩. 良時難再得, 臺臺傷鶉鴉. 周章發感歎, 綴辭代摻袂.”

는 그가 유배된 당시의 상황에서 충암과 같은 거유(鉅儒)의 제주 생활 자체가 당시 제주의 유림에게 하나의 ‘교육적 충격’으로 받아들여졌을 것이라는 점이다. 그리고 두 번째는 그가 사후(死後) 굴림서원에 배향됨으로써 제주교육의 사표로써 후대에 지속적인 정신적 영향을 끼쳤다는 점이다.

조선 시대 제주교육에서 유배인의 영향이란 결코 무시할 수 없는 영역이었다. 조선 시대 제주에는 학파나 학맥을 형성할만한 스승이 부재(不在)했으며, 그것은 제주의 굴림서원에 배향된 오현이 모두 외지인이었다는 점에서 확인할 수 있다. 더구나 충암 김정은 신영회를 통해서 김종직의 도통을 잇고 있으며, 조광조와 도의(道義)를 결의한 사우(師友)로서 김굉필·조광조와의 학통과도 연결된 도통의 중심적 인물이었다. 그런 사람의 거유가 제주에 내도했다는 점에서 당시 제주 유림에게는 그 자체로 ‘교육적 충격’이며 사상적으로 새로운 전환점을 맞게 되는 계기가 되었을 것이다.

충암은 제주에서 보고 들은 내용을 「제주풍토록」이라는 기록으로 남긴다. 「제주풍토록」에서 충암은 “이 고장 출신 생원 김양필을 제외하고 글을 아는 사람이 아주 적으며, 인심이 거칠다.”<sup>240)</sup>라고 하고 있다. 당시 제주의 교육적 환경이 그러했다. 그렇기에 충암에게 여러 사람이 다양한 도움을 요청한다. 충암의 시에는 당시 제주목사 이운(李耘)이 삽장(錫杖) 보내준 것에 감사함을 드러내는 시[謝仲野公惠錫杖]<sup>241)</sup>와 그에게 대자리를 요구하는 시[苦熱奉簡仲野公求竹簟]<sup>242)</sup>가 보인다. 제주목사와의 교유를 확인할 수 있는 부분이다. 이러한 인연과 충암의 학문적 업적 때문에 충암은 제주목사의 부탁을 받고 「한라산기우제문(漢拏山祈雨祭文)」<sup>243)</sup>을 써준다. 그리고 제주인 고근손(高根孫)의 부탁을 받고 「도근천수정사중수권문(都近川水精寺重修勸文)」<sup>244)</sup>을 써준다. 특히 「도근천수정사중수권문」에는 고근손이 “나에게 와서 문장을 구하는 것을 매우 부지런히 하였다.”<sup>245)</sup>고 하였다.

이러한 점들은 당시 제주의 교육적 환경과 충암의 유배라는 사건이 결합하여

240) 『冲庵集』, 卷4, 「濟州風土錄」. “土人生員金良弼外, 識文者絶少, 人心鹵莽.”

241) 『冲庵集』, 卷3, 海島錄. 「謝仲野公惠錫杖」.

242) 『冲庵集』, 卷3, 海島錄, 「苦熱奉簡仲野公求竹簟」.

243) 『冲庵集』, 卷4, 「漢拏山祈雨祭文」. (此下, 謫中爲牧使李侯作).

244) 『冲庵集』, 卷4, 「都近川水精寺重修勸文」.

245) 『冲庵集』, 卷4, 「都近川水精寺重修勸文」. “乃來求文於余甚勤, 於是乎撰其答客之語, 書以畀之.”

만들어진 결과일 것이다. 즉, 제주목사부터 제주인들에게 이르기까지 충암과 교유하고, 가르침을 얻고, 문장을 구하고자 했던 지점들을 단편적으로나 확인할 수 있게 된다. 특히 상식선에서 보더라도 제주 유림에게 교육적 충격이었을 것이라는 추론을 하는 것은 그리 어렵지 않다.

충암의 굴림서원 배향이 더욱 의미가 큰 것은 앞서 살펴본 바와 같이 충암 그 자신이 정몽주와 김굉필의 문묘종사와 성삼문과 박팽년의 포장을 강력히 주장한 것과 관련된다. 즉 교육사상가로서 충암이 정사습(正士習)을 위해 가장 효과적이면서도 가치 있는 교육적 활동으로 생각한 것이 선현배향과 덕행이 있는 스승의 모범이었다.

충암묘와 굴림서원이 건립되고 난 후 제주와 인연을 맺었던 목민관과 유배인, 그리고 제주유림은 충암의 높은 덕과 충절을 기리고 추모하면서 그의 정신을 아로새기게 된다. 제주목사인 아버지를 만나러 왔던 백호(白湖) 임제(246)와 후일 굴림서원에 함께 배향된 청음 김상헌(247)과 우암 송시열(248)이 그러했으며, 조선말 면암(勉菴) 최익현(崔益鉉)(249)과 제주유림 김희정(金羲正)(250)에게까지 그 정신이 이어진다.

## 2) 제주유학자와의 교유

충암은 제주에서 제주유림 김양필과 문세걸(文世傑)과 교유한다.<sup>251)</sup> 충암은 특히 문세걸과는 깊은 인연을 맺었고 그에 대해 굉장한 호의를 갖고 있었던 것으로 보인다. 그러나 안타깝게도 문세걸은 이른 나이에 세상을 떠났다. 이에 충암은 시를 지어 그 안타까움을 토로하였다.

246) 李元鎮. 『耽羅志』. 김찬흠 譯(2002). 서울: 푸른역사

247) 『淸陰集』, 卷15, 「祭耽羅冲庵祠宇文」.

248) 『宋子大全附錄』, 第11卷, 年譜(崇禎62年 己巳). “遣二弟及孫疇錫, 操文告于橘林書院. 院卽金冲菴, 宋圭菴, 金淸陰, 鄭桐溪四先生俎豆之所也.”

249) 『勉菴集』, 卷24, 祭文, 「橘林書院遺址祭五先生文」.

250) 金羲正. 『海隱文集』. 백규상 譯(2014). 제주문화원, 150쪽.

251) 지금까지 선행연구에서는(제주도연구원(1974). 『제주교육통사』. 제주: 신일인쇄사. 그 이후의 선행연구에서는 『제주교육통사』를 근거로 김양필과 문세걸을 충암의 제자로 보았다.) 김양필과 문세걸을 충암의 제주 제자로 보고 논의를 전개해 왔다. 충암이 제주에서 직접적인 교육활동을 행하거나 김양필과 문세걸을 제자로 특정 지을만한 구체적인 기록이 있는 것은 아닌 듯하다. 그러나 조선시대 사제관계라는 것이 직접적인 경서(經書)를 가르쳐야만 형성되는 것은 아니다. 대면이 없는 서한교육(問目)만으로도 사제관계는 성립될 수 있었으며, 단 한 번의 예방(禮訪)으로도 가능하였다(정순목, 1986: 305). 이러한 논리구조 속에서 충암과 교유한 김양필과 문세걸을 충암의 가르침을 받은 제자라고 보는 것도 크게 무리는 없을 것으로 보인다.

술이 깨었을 때 그대를 그리나니/ 분명하게 내 눈 속에 들어오네./ 세상을 사는 뜻을 어찌 알겠는가?/ 느닷없이 허무하게 끝나 버릴 줄/ 남은 바둑돌을 흩어져 거두어지지 않았으니/ 누가 와서 정리하겠는가?/ 어찌 술 단지를 마련한 만남이 없겠는가마는/ 요컨대 마음에 내키는 것이 아니라네./ 육지와 떨어진 지역은 도깨비가 막고/ 사람들을 만나도 조심스러운 게 많구나/ 순박한 그대는 모나지 않으니/ 흥금을 남김없이 펼쳐 놓았지/ 그대는 지금 이물이 되었으니/ 어느 곳에서 마음속을 펴 보일까?/ 탐라에 이 사람이 있는데/ 아아! 불행하구나./ 어머니는 늙었고 자녀는 어린데/ 세상만사가 부질 없게 되었구나./ 덧없는 삶은 참으로 가련하여/ 내일조차 알 수 없다네./ 황천에서 만나기로 기약한들/ 너무나 아득해 만나기 어려우리라./ 꿈결에서나마 가능할 터이니/ 빈집에서 적막함 견딜 수밖에/ 쩡쩡, 다시 쩡쩡/ 옛사람은 벌목 노래 읊조렸지/ 당신이 알든지 모르든지 간에/ 지금 이렇게 목놓아 통곡한다오.<sup>252)</sup>

충암의 감정과 문세걸에 대한 애찬이 잘 드러나 있다. 어찌면 제주에서 유일하게 마음을 터놓고 이야기할 수 있는 상대였던 것으로 보인다. 특히 문세걸의 순박한 심성에 대해서 높이 평가하고 있다. 시 제목에 “사호(士豪)는 이름이 세걸(世傑)이고, 탐라의 준걸이다. 34세에 죽으니 내가 슬픔을 지어 붙인다. 시에 감정이 드러난다.”라고 하여 부제를 달았다. 충암이 문세걸을 뛰어난 인물로 평가한 것으로 보아 문세걸과 교유가 단순한 술벗의 의미는 아니었던 것으로 보인다.

충암이 「제주풍토록」에서 언급한 김양필은 제주 교육사에서 중요한 역할을 하였다. 김양필은 중종 5년 생원시에 입격<sup>253)</sup>했으며 이후 제주향교 교수를 역임하였다. 1534년(중종 29) 제주목사로 부임한 심연원(沈連源)과 함께 향교의 명륜당(明倫堂)을 중수하였다. 또한 심연원을 도와 향학당(鄉學堂)과 김녕정사(金寧精舍) 및 월계정사(月溪精舍)를 짓는데 진력하였다(제주도교육원, 1974: 30).

이원진이 쓴 『탐라지』 인물조(人物條)에는 다음과 같이 기록되어 있다. “문장에 능하고 글씨를 잘 썼으며 생원시에 입격하였다. 명륜당에 현판시(懸板詩)가

252) 『冲庵集』, 卷3, 海島錄. 「悼文士豪(士豪名世傑, 耽羅之傑也. 年三十四沒, 吾之寄哀, 情見乎詩)」. “酒醒時想君, 森然入我目. 何知百年, 一作歲晚意. 遽作炊黍熟, 殘棊散不收. 何人來整局, 豈無壺樽會. 要非心所屬, 絕國禦魑魅. 逢人多趨起, 淳質剗崖畦. 披展襟懷足, 君今爲異物. 何地開心曲, 耽羅有斯人. 嗚呼云不淑, 母老兒女稚. 萬事付隍鹿, 浮生實可嗟. 來日未能. 縱有泉下期, 冥茫恐難覩. 寢寐尙云可, 空軒耐幽獨. 丁丁復丁丁, 古人吟伐木. 有知與無知, 寄此一聲哭.”

253) 제주도교육박물관(2013). 『역해탐라민흥록』, 129쪽.

있으며 「백록동규(白鹿洞規)」는 그가 쓴 것이다. 충암의 「풍토록」에도 또한 김양필을 칭찬하고 있다(이원진/ 김찬흡 외 역, 2002: 189).

「제주풍토록」의 언급에서처럼 당시 제주유림을 대표하는 인물이 김양필이었던 것으로 보인다. 제주의 과거 합격자의 기록을 살펴보면, 김양필 이전의 문과 합격자는 총 4명인데[고득종(高得宗), 고태필(高台弼), 고태익(高台翼), 고태정(高台鼎)] 마지막 합격자가 1459년(세조 5) 고태정이었다. 그 이후가 1510년(중종 5) 생원시에 합격한 김양필이었다. 그리고 김양필 이후가 1615년(광해 7) 오섬이었다(이규복, 2011).

이처럼 당시 김양필은 소과에 합격하였고 또한 제주에서 향교 교수로 활동하면서 교육적으로 의미 있는 역할을 한 것이다. 따라서 당시의 제주 유림에서 김양필의 위치와 향후 김양필의 교육적 노력을 볼 때 충암과의 교유가 어떠한 형태로든 김양필에게 교육적 자극이 되었을 것이라 짐작해 본다.

### 3) 제주인을 위한 현실주의적 교육담론

충암이 제주에서 직접적인 교육적 담론을 펼친 것은 「도근천수정사중수권문」이다. 충암은 이 글에서 제주의 풍속을 교화하기 위해 불교를 권하는데 이는 유학자로서는 매우 이례적인 일이었다. 그러나 기본적으로 충암은 불교를 긍정하는 태도를 견지하고 있었다. 더하여 당시 제주교육의 현실적 여건을 반영한 불가피한 일이었다는 것으로 보인다.

충암은 「도근천수정사중수권문」에서 다음과 같이 언급하였다.

탐라국은 바다 섬에 있어서, 뱃길이 아득히 멀다. 풍랑과 도적의 약탈에 대한 염려가 있어서, 토박이 인사들은 대개 북방에 유학하는 것을 꺼리므로 도(道)를 아는 사람이 드물기에, 백성들의 풍속이 소박하고 비루하여, 아둔하고 촌스러우며 종교를 좋아한다 [好教]. 추구하는 바가 있으면, 병이나 액운을 빌어 없앤다든지, 득실(得喪), 화복(禍福)은 오로지 신에게 순종한다. 이에 살팽이, 쥐, 뱀, 귀신을 받들어 신으로 삼는다. 서낭당(叢祠)이 서로 마주 보고, 징을 치고 북을 치는 소리가 서로 들린다. 명절이나, 초하루, 보름, 칠칠일에 지내는 제례가 있는데, 제례를 지낼 때마다 반드시 가축을 잡으며[殺牲], 소와 죽, 술과 음식을 신에게 드린다. 이 때문에 제례가 더욱 근실히 지낼수록 가축은 더욱 소모되고, 산업도 더욱 손해가 된다. 재난, 요사스러운 조화, 기근, 역병, 도

적이 번잡하게 일어나게 되어도, 더욱 공경하여 물러서지 않는다[不怠]. 아무리 인의(仁義)를 내걸고, 형벌과 위엄으로써 잡아도 멈추게 할 수가 없다. 그들을 교화시킬 방안을 찾아보니 오직 불교가 가장 가깝다.<sup>254)</sup>

제주의 교육적 환경 즉 유교적 교육환경이 매우 열악하여 도학(道學)을 아는 사람이 없다고 하였다. 그리고 제주의 무속 신앙의 폐단을 언급하면서 유교적 가치인 인의(仁義)와 형벌로도 그것을 교화시킬 수 없다고 보았다. 오직 불교가 가장 효과적이라고 생각하였다. 불교가 효과적이라고 생각한 이유는 무엇일까? 충암은 불교의 ‘선과 악’ 즉 업보(業報)에 주목하였다. 충암은 “불교의 기묘함으로 인해 세속 사람들이 두려워하여 쉽게 선의 길로 나아가게 된다.”<sup>255)</sup>고 하여 불교의 대중성이 제주인들의 풍속을 바꿀 수 있다고 보았다. 이어서 “(불교에 귀의하면) 요사한 사당과 무익한 살생은 약간 완만하게 할 수 있다. 이로부터 양심으로 효도하고, 우애하며, 스스로 선으로 나아가고, 죄를 멀리하고, 인의로 흘러 들어가서 수준 높은 교화를 실행할 수 있다면, 그것이 이치에 맞는 교화에 있어 어찌 작은 보탬이 되겠는가?”<sup>256)</sup>라고 하여 불교를 통해 교화가 크게 이루어질 것으로 생각하였다. 충암은 이어서 도학자인 자신이 불교를 권하는 것에 대한 정당성을 문답 형식을 빌려 다음과 같이 말하고 있다.

백성들이 아는 것은 이해득실이며, 좋아하고 싫어하는 것은 복과 화다. 그들은 단지利的 이로운만을 알지 인의가 이로운을 알지 못한다. 또 그들의 눈을 부릅떠 보고 힘써 노력하는 것은 자기에게 이익이 있기를 바라는 것뿐이며, 사물에 병이 되는 것을 생각하지 않는다. 여기에 인의를 말해준다고 그들이 그것이 무엇인가를 알겠는가. 귀를 잡고 가르쳐 주어도 귀로 들을 뿐 마음으로는 받아들이지를 않아 우매할 뿐이다. 그러나 죄와 복이 자기에게 다가온다고 하면 두려워서 마음을 움직여 효과를 볼 수 있으며, 그보다 떨어지는 사람들도 죄와 복을 겁내어 함부로 하지 못한다. 이렇게 점차 선

254) 『冲庵集』, 卷4, 「都近川水精寺重修勸文」. “維耽羅國於海島, 舟道曩遠. 有風濤寇剽之虞, 土之人士率憚於遊學北方. 聞道者蓋鮮, 以故眈俗朴鄙, 而癡野, 而好教. 凡有所求, 祈禳病厄, 得喪福禍, 一聽於神. 乃牽狸鼠蛇鬼以爲神. 叢祠相望, 錚鼓相聞, 有名日朔望七七之祠, 祠必殺牲, 牢糜酒食以爲饗. 以是祠益謹, 而畜益耗業益損, 以至災沴妖訛饑饉癘疫, 盜賊繁興, 而益度不怠. 雖揭之以仁義, 驅之以刑威而不能已也. 求其所以化之方, 唯佛爲最近.”

255) 『冲庵集』, 卷4, 「都近川水精寺重修勸文」. “聳動大勝之機, 俗易怵而人易趨也.”

256) 『冲庵集』, 卷4, 「都近川水精寺重修勸文」. “夫然則妖淫之祠, 無益之殺, 可以少弛也. 由是而良心然, 孝弟油然, 日遷善遠罪, 沛然流入於仁義之途, 以服上之教化, 則其於理化, 豈少裨乎哉.”



을 행하고 악을 없애면 그것이 더 좋지 않겠는가?<sup>257)</sup>

충암이 불교를 통해 교화를 이루고자 했던 지점은 앞서 살펴본 그의 교육사상과 다른 지점이 아니다. 즉, 본심을 회복하고, 예의를 지키며 선을 행하는 것이 상도 이하도 아니다. 『소학』과 『향약』을 통해 이루려고 했던 교육목적과 제주에서 불교를 권하는 교육목적은 같은 것이다. 다만, 교육의 대상이 달라서 교육내용과 교육방법을 달리하고 있을 뿐이다. 따라서 제주에서 펼친 충암의 교육담론은 현실주의적 교육관을 피력하고 있다.

그런데 지금까지 살펴본 충암의 교육사상과 실천을 보면, 그는 명분과 의리를 중시한 원칙주의자적인 성향을 보인다. 그러나 그 원칙과 명분, 의리의 측면은 임금과 지배층인 사대부에 더욱 철저하게 적용하였다. 그리고 「도근천수정사중수권문」의 예에서 보듯이, 백성들에게는 안타까운 애민정신을 바탕으로 그들이 미신과 무지에서 벗어나 인간다운 삶을 살 수 있도록 다양한 방법으로 교육해야 한다는 사상을 드러냈다. 이것은 원칙주의와 현실주의가 그 대상을 달리하여 적용한 사례로서, 사익(私益)을 위한 처사가 아닌, 오로지 공리(公利)의 측면에서 세상을 바라본 것이라 할 수 있다. 그 이면에는 제주가 처한 상황에 관한 판단, 혹은 유배인 신분으로서의 자신의 처지가 더해졌을지 모른다. 그러나 이러한 상황을 종합하여 중용(中庸)으로 나아가려고 한 그의 진심이라 이해하는 것이 옳리라 판단된다.

---

257) 『冲庵集』, 卷4, 「都近川水精寺重修勸文」. “彼民俗之所喻者, 利害也得喪也. 所喜而惡者, 福與禍也. 彼但知利之利, 不知仁義之利利, 彼且恣睢奮斂, 唯蕲利乎己而不暇顧夫病乎物, 如是焉而驟而告夫仁義, 彼寧知仁義爲何物, 提耳而悖誨之, 耳受而腹托, 慳慳然矣. 然而罪福迫己之言, 猶或有所竦然動乎中而聽嚮焉, 其下者猶怯乎罪福而不敢肆焉, 由是而漸之乎善而除乎惡.”

#### IV. 규암 송인수의 교육사상

규암 송인수는 1499년(연산 5)에 태어나 16세기에 초에 활동했던 학자 관료였다. 송인수는 무오사화(1498) 이듬해에 태어났는데, 그 생애 동안 갑자사화(1504), 기묘사화(1519), 을사사화(1545), 정미사화(1547)까지 모든 사화를 겪고 그 역시 정미사화(丁未土禍)와 관련된 양재역벽서(良才驛僻書) 사건에 연루되어 사사(賜死)되었다.

규암 송인수가 제주와 인연을 맺게 된 것은 1534년(중종 29) 제주목사의 부임이었다. 그러나 송인수는 제주목사로 부임한 지 약 3개월 만에 체직(遞職)하여 제주를 떠났고 이것이 문제가 되어 사천(泗川)으로 유배된다. 송인수의 제주목사 부임은 당시 훈신이었던 김안로(金安老)를 탄핵한 것에 대한 좌천의 성격이었으며, 송인수가 그에 대한 불만으로 제주목사 직을 임의로 버리고 출도(出島)한 것이라 『중종실록』에는 기록하고 있다. 그 이유로 사천으로 유배된 것이다. 이것이 그동안 제주오현 송인수에 대한 우리들의 인식이다.

따라서 송인수의 짧은 제주목사 재임 기간과 특히 제주를 버리고 떠나버린 인물을 제주오현으로 배향한 이유에 대해 의문을 제기하는 경우가 많다. 그러나 이러한 평가들은 송인수의 삶과 그의 교육사상을 전체적으로 조망하지 않고 내린 평가라고 생각한다. 조선시대 서원의 건립 목적과 특히 굴림서원 건립의 주체로 볼 때 제주와의 인연과 영향이 절대적이어야만 하는 것은 아니기 때문이다. 더욱 중요한 것은 배향 인물이 도학적인 측면이나 절의의 측면에서 서원 향사 인물로 적합한가를 살펴보아야 한다고 생각한다.

따라서 본 장에서는 송인수의 삶과 교육사상에 대해 고찰하고 그가 굴림서원 배향에 적합한 인물이었는가를 확인하는 것이 주된 목적이 될 것이다. 덧붙여 그가 배향되게 된 상황과 원인 등에 대해서도 많은 자료를 통해 검증하고 확인할 것이다. 그 과정에서 역사적 사건·역사적 인물에 관한 분명한 사실적 이해를 추구하고자 한다. 그리고 송인수의 굴림서원 배향의 의미와 정신사적인 측면에서 제주교육에 끼친 영향을 탐색해 보고자 한다.

## 1. 규암 송인수 교육사상의 배경요인

### 1) 규암 송인수의 생애<sup>258)</sup>

송인수(宋麟壽)는 1499년(연산 5)에 서울 반송방(盤松坊) 유점동(鑰店洞)에서 송세량(宋世良)의 아들로 태어났다. 자(字)는 미수(眉叟), 호는 규암(圭菴), 본관은 은진(恩津)이다. 10살이 되던 1508년(중종 3)<sup>259)</sup>에 성균관 대사성 평와(平窩) 윤탁(尹倬)의 문하에 들어가 배웠다. 윤탁은 이심원(李深源)의 문인이며, 정암 조광조의 벗이었다.

23세가 되는 1521년(중종 16)에 별시문과에 급제하고, 승문원(承文院) 권지정자(權知正字)와 예문관(藝文館) 검열(檢閱)을 거쳤다.

25세가 되는 1523년(중종 18)에 홍문관(弘文館) 정자(正字)로 옮겨져 사가독서(賜暇讀書) 하였다. 이때 신재(愼齋) 주세붕과 함께 사가독서 하였는데, 주세붕과 송인수는 가장 절친한 벗이었다. 당시 주세붕과 수창(酬唱)이 규암 문집에 여럿 실려 있다.

연보에서는 모재(慕齋) 김안국과 나이를 잊고 사귀어 도덕과 의리에 대한 기대를 받았다고 기록하고 있다. 그리고 회재(晦齋) 이언적(李彦迪), 퇴계 이황, 하서(河西) 김인후, 일재(一齋) 이항(李恒)과 교유했음을 기록하였다. 이들과 주고받은 시들이 모두 문집에 실려 있다.

또한 함께 일했던 동료들도 기록하고 있는데, 인재(忍齋) 홍섬(洪暹), 임당(林塘) 정유길(鄭惟吉), 기재(企齋) 신광한(申光漢), 몽암(夢庵) 유희령(柳希齡) 등과 절친한 관계를 유지하였다. 집안에서는 형님인 서부공(西阜公) 송귀수(宋龜壽)와 매부 동주(東洲) 성제원(成悌元)이 사우(師友)였다.

송인수가 28세가 되는 1526년(중종 21)에 모친상을 당하고, 삼년상을 마친

---

258) 규암의 생애는 제주교육박물관에서 발간한 『역주규암선생문집』을 참고하여 작성하였다. 『역주규암선생문집』은 1907년에 간행된 초간본을 저본으로 한 것이다. 다만 중간본과 비교하여 차이가 있는 부분은 각주로 처리하고자 한다.

259) 윤탁에서 사사(師事)한 시기에 대해 중간본에서는 송인수가 20세가 되는 해인 1518년(중종 13)이라고 기록하고 있다.

1528년 병조좌랑(兵曹佐郎)에 제수되었다. 31세가 되는 1529년(중종 24)에 사간원 정언(司諫院正言), 사헌부지평(司憲府持平), 세자시강원(世子侍講院) 문학(文學)으로 옮겨졌다.<sup>260)</sup> 송인수가 35세가 되는 해인 1533년(중종 28)에 의정부사인(議政府舍人)과 사헌부장령(司憲府掌令)에 제수되었다. 이때 김안로를 탄핵하게 되었고 이것으로 인해 1534년(중종 29)에 제주목사로 제수되었다.

제주목사로서 제주에 도임(到任)한 후 3개월 만에 병으로 체임되어 돌아온 것이 빌미가 되어 1535년(중종 30)에 사천으로 유배되었다. 이때 송인수는 지방 자제들을 교육하였는데, 구암(龜巖) 이정(李楨)이 이때의 제자이다.

3년 후인 1537년(중종 32), 김안로가 축출되자 유배가 풀리고 예조참의(禮曹參議)를 제수받았다. 1538년(중종 33)에 형님인 서부공의 상을 당했다. 다음 해인 1539년(중종 34)에는 가선대부(嘉善大夫)의 품계가 특별히 제수되었고, 형조참판(刑曹參判)으로 옮긴다. 이해 여름에 부친상을 당한다. 삼년상을 마친 1541년(중종 36) 성균관대사성(成均館大司成)에 임명되었다. 1543년(중종 38)에 전라도 관찰사로 부임하였고, 1544년(중종 39)에는 동지성절부사(冬至聖節副使)로 북경에 간다. 이해 11월 중종이 승하한다. 1545년(인종 원년) 사신을 마치고 돌아와 사헌부대사헌(司憲府大司憲)에 제수되고 이기(李芑)와 윤원형(尹元衡)을 탄핵하였다.

그해 가을 인종(仁宗)이 승하하고, 을사사화가 일어나 관직이 삭탈되고 고향으로 쫓겨간다. 1547년(명종 2)에 양재역벽서사건이 일어나고 후명(後命)을 받고 사사된다. 선조 즉위년인 1567년 신원(伸冤)이 회복되었고, 1660년(현종 1)에 이조판서(吏曹判書) 대제학(大提學)으로 추증(追贈)되고 문충(文忠)의 시호(諡號)가 내려졌다.

## 2) 제주목사 부임과 체임(遞任)

260) 『규암집』 초간본(1907) 연보에는 중종 24년 ‘사헌부 지평을 제수받고 세자시강원으로 옮겨졌다(移司憲府持平 又移世子侍講院文學).’라고 기록하였으며, 중종 25년에도 ‘이조정랑을 제수받고, 그대로 세자시강원 문학을 겸했다(拜吏曹正郎, 仍謙文學)’라고 기록되어 있다. 그러나 중간본(1935)에의 연보에는 위의 기록이 빠져있다. 그러나 규암이 중종 25년 이조정랑과 세자시강원을 겸한 것은 확실한 것으로 보인다. 그가 쓴 「만향송공묘표(晩巷宋公墓表)」에 ‘가정 9년(1530, 중종 25) 2월 16일 정축, 봉훈랑예조정랑 세자시강원 문학 송인수 삼가 지음(嘉靖九年二月十六日丁丑. 奉訓郎禮曹正郎, 世子侍講院文學宋麟壽, 謹書.)’이라고 직접 밝히고 있기 때문이다. 또한 송시열이 쓴 「諡狀」에도 ‘爲司諫院正言, 司憲府持平, 兵曹郎官, 侍講院文學, 議政府舍人.’의 기록이 있다. 문인들의 여러 기록에도 세자시강원을 칭하는 호칭이 여럿 보인다.

이영권(2005)은 송인수에 대해 다음과 같이 언급하고 있다. “송인수가 과연 이곳(굴림서원)에 배향될 자격이 있는가를 생각해 보면 답은 대단히 부정적이다. 제주도와의 인연이 별것이 아니기 때문이다. 아니 제주도를 심히 기피했던 인물이기 때문이다. (중략, 『중종실록』, 중종 29년(1534) 7월 4일 기사 내용)이 기록을 보면 그는 애초부터 제주도 부임 그 자체를 기피했으며 나중엔 조정의 허락도 없이 임지를 버리고 떠났던 사람임을 알 수 있다(이영권, 2005: 188).”라고 하고 있다. 그리고 송인수의 배향 시기(1678년, 숙종 4)로 볼 때 정치적 역학관계의 산물이며, 송시열의 영향력 때문이라고 평가하고 있다. 송인수가 송시열의 종증조부(從曾祖父)이기 때문이다.

양진건(1988)은 송인수의 제주오현으로서의 교육적 영향력을 도통과 연결하여 설명하면서도 그의 배향 이유에 대해서는 역시 과당적(派黨的) 이유에서 향사된 것이라고 언급한다. 송인수의 배향을 숙종 8년(1682)으로 보면서 송인수의 배향과 함께 사액된 것으로 보고 있다(양진건, 1988).<sup>261)</sup>

따라서 본 항에서는 이러한 기존 연구가 사실과 어느 정도 부합하는지 확인하고자 한다. 규암 송인수가 제주목사로 임명된 것은 1534년(중종 29)이다.<sup>262)</sup> 연보에서는 다음과 같이 기록하고 있다. “살피건대, 김안로의 무리가 선생의 정직함을 꺼려서 이와 같이 자리가 옮겨진 것이다. 명목상으로는 승품(陞品)이지만, 실제로는 배척을 당한 것이다. 홍인재(洪忍齋)가 전송한 시가 있다.”<sup>263)</sup>

실록에는 송인수의 제주목사 임명 기사는 확인되지 않고 있다. 송인수가 김안로를 탄핵한 내용이 『중종실록』에 보인다. 1532년(중종 27)에 12월 26일의 기사이다. 송인수는 당시 사헌부장령에 재직 중이었다.

대간이 김안로의 일을 아뢰니, 체직하라고 명하였다. (그때 송인수(宋麟壽)가 장령(掌令)이 되었었는데, 장령 임백령(林百齡)과 서로 의논하여 공박하였다. 모여서 의논하는

261) 송인수의 배향시기에 대해서는 II장 4절(II-4)에서 자세히 언급하였다.

262) 한국민족문화대백과사전 「송인수」 편에서는 “김안로의 재집권을 막으려다 오히려 그 일파에게 미움을 받아 1534년 제주목사로 좌천되었다. 이때 송인수는 병을 칭탁하고 부임하지 않았는데, 이를 빌미로 김안로 일파에게 탄핵을 받아 사천으로 유배되었다.”라고 기록하였다. 한국민족문화대백과사전에서는 송인수가 제주목사로 부임조차 하지 않은 것으로 파악하고 있다. 이는 명백한 오류이다.(『민족문화대백과사전』. <http://encykorea.aks.ac.kr> 인출:2020.8.12.)

263) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜」. “先生三十六歲. 出爲齊州牧使. 按安老之黨, 忌先生正直, 有是遷. 名雖陞品, 而實爲所擠也. 有洪忍齋送行詩.”

날에 인수가 먼저 발언하기를, “안로를 논박하지 않을 수 없다.”라고 하니, 좌우가 거짓 응수하는 체하며, “무슨 말로 논박하겠는가?” 하니, 인수가, “이 사람이 이조판서가 되면 반드시 조정을 소란하게 할 것이다.”라고 하자, 좌우가 따르지 않으며, “이 말로 구실삼을 수 없다.” 하였으므로, 아뢴 때는 그 말을 쓰지 않았다. 이 말이 그날로 전파되었는데, 그 이튿날 이임(李任)이 인수의 집에 와서 겹주며, “이 뜻이 매우 황당하다. 누구의 말인가?” 하자, 인수가 “바로 내 말이다. 무엇이 황당한가?” 하니, 임이 곧 일어나 가버렸다. 이 말이 즉시 김안로에게 들어가자 안로가 끝내 이로써 분심을 품고 인수를 중상하여 결국 귀양을 가게 하였다. 대사헌 황사우(黃士祐), 지평 채무역(蔡無斲)과 박홍린(朴洪麟)은 모두 안로의 당류이다.)<sup>264)</sup>

이 기사에는 중요한 두 가지 사실이 명시되어 있다. 하나는 송인수가 적극적으로 김안로를 탄핵했다는 사신의 기록이다. 다른 대간들이 거짓으로 응수하였다는 기록에서 송인수만 적극적으로 김안로를 탄핵했음을 확인할 수 있다.

두 번째는 이 사실이 곧바로 김안로에게 들어가고 이로 인해 송인수가 나중에 귀양을 가게 되었다는 내용이다. 여기에서 귀양은 사천으로의 유배를 말한다. 송인수는 제주목사로 부임하여 임지를 제멋대로 버리고 돌아왔다는 이유로 사천으로 유배되는데, 이 기사를 통해 그것이 김안로의 양심에서 비롯되었음을 알 수 있다.

1533년(중종 28) 7월 송인수는 송순(宋純)이 김안로의 당이었던 박홍린(朴洪麟)에게 모함을 당하자 이를 구제하려고 하였다. 이 당시의 상황에 대해 사신은 다음과 같이 기록하고 있다. “송순이 파직되자 사람들이 모두 애석해하였다. 그러나 안로의 당을 무서워하여 감히 입을 열지는 못하였다. … 송인수가 송순의 억울함에 분노하여 가는 곳마다 홍린의 음흉함을 말하였는데, 당시의 여론은 도리어 인수를 그르게 여겼으므로 얼마 안 가서 제주도로 좌천되었다.”<sup>265)</sup>

당시 대간으로서의 송인수의 올곧음과 제주목사로의 좌천 이유를 모두 확인할

264) 『中宗實錄』, 卷27, 중종 27년 12월 26일 己亥. “臺諫啓金安老事, 命遞之.” (時宋麟壽爲掌令, 與掌令林百齡相議駁之. 會議日, 麟壽先發云, “安老不可不駁.” 左右佯應之曰, “駁辭何以爲之” 麟壽曰, “若以此人爲吏判, 終必擾亂朝廷.” 左右不肯曰, “不必以此爲辭.” 啓時不用其言, 卽日其言傳播, 厥明李任來麟壽家, 恐嚇曰, “此意甚荒唐, 誰之言耶” 麟壽曰, “此乃吾之言也. 有何荒唐” 任卽起去. 此言卽聞金安老, 安老終以此含憤中毒, 竟至鼠譴. 大憲黃士祐, 持平蔡無斲·朴洪麟, 皆安老之黨也.)

265) 『中宗實錄』, 卷75, 중종 28년 7월 29일 庚午. “(史臣曰. … 純之罷也, 士林皆惜之, 然畏安老之黨, 莫敢開口. … 宋麟壽憤純之無罪, 到處大言洪麟之凶陰, 時論反以麟壽爲非, 未幾有濟州之行.”

수 있는 내용이다. 위에서 살펴본 바와 같이 송인수의 제주목사로의 부임은 김안로와 김안로 당인들에 대한 송인수의 탄핵과 관련되어 있다. 그렇게 송인수는 제주목사로 부임하게 된다.<sup>266)</sup>

인재 흥점은 송인수에게 전별시를 보내는데, 성현의 가르침으로 사나움과 어리석음을 교화시킬 것이라는 기대를 하고 있다. 특히 제주로 가는 미수(眉叟)를 안타까워하면서도 임금의 염려가 있는 곳을 살리러 가는 것이며, 송인수가 편안함과 험난함에 마음을 비운 신선 같은 선비이며, 친숙하고 성긴 곳을 가리는 마음이 없기에 제주목사 부임을 머뭇거리지 않았다고 표현하고 있다.<sup>267)</sup>

이어 1534년(중종 29) 6월 23일 중종은 송인수를 추고하라는 비망기를 내려보낸다. 그 내용의 대략은 송인수가 병을 칭탁(稱託)하여 정사(呈辭)하였는데, 그정에 따라 경솔하게 이문(移文)한 전라도 관찰사 남세웅(南世雄), 도사 박세후(朴世熙)를 추고하라는 것이었다. 그리고 송인수에게는 병을 칭탁하여 정사(呈辭)하였으며, 멀리 떨어진 곳의 직임(職任)을 피하려고 피하였으니, 시종 일관된 충절이 없다는 내용이었다.<sup>268)</sup>

그리고 같은 날(6월 23일) 김안로는 송인수가 정사했으니 체직하고, 후임을 어떻게 선발할지 중종에게 논의한다. 이에 중종은 송인수가 연소하여 병이 없을 것이라고 하면서, 제주를 싫어하여 그러한 것이라 하면서 공론이 있을 것이니 체직하지 말라고 한다.<sup>269)</sup>

그리고 7월 4일에는 승정원에서 전라감사 남세웅의 서장(書狀)에 ‘제주목사 송인수가 정사하고 점이(粘移)한 뒤에 제멋대로 임소(任所)를 버리고 청주(淸州)에 갔다.’라는 보고를 하게 된다. 그러자 중종은 “송인수가 처음에 정사할 때 나 역시 그가 해외에 염증을 내어 그렇게 했을 것으로 생각했다. 그래서 장차 추문하여 뒷날의 폐단을 막으려고 했는데, 이제 들으니 제멋대로 임소를 떠나 청주로 갔다.”<sup>270)</sup>라고 하면서 서둘러 추문 하라고 하였다.

이후 7월 19일 송인수의 죄에 대해 군상(君上)을 업신여긴 죄로 다스리면 사형

266) 송인수는 제주에 도착한 후 느끼는 감정을 시로 남기기도 하였다. 『圭菴集』, 卷1, 「濟州有感」.

267) 『圭菴集』, 卷3, 「送眉叟牧濟州, 忍齋洪暹」. 『忍齋集』에도 같은 내용의 시가 실려 있다.

268) 『中宗實錄』, 卷77, 중종 29년 6월 23일 戊午.

269) 『中宗實錄』, 卷77, 중종 29년 6월 23일 戊午.

270) 『中宗實錄』, 卷77, 중종 29년 7월 4일 己巳.

(死刑)에 처해야 한다는 율관(律官)의 거론이 있었으며, 중종은 사형을 감해주라고 명한다.<sup>271)</sup> 7월 22일 송인수는 경상도 사천으로 유배되었다. 사천 유배 기사에 사관의 기록이 남겨져 있다.

송인수를 경상도 사천(泗川)에 유배시켰다.

사신은 논한다. 인수가 채무택(蔡無擇)과 결탁하여 김안로(金安老)에게 붙었다가 그 뒤에 사당(邪黨)임을 깨닫고 배반했다. 안로가 심히 그를 미워하여 제주목사로 임명해 쫓아내어 인수가 그 고통을 참을 수 없어 고을을 버리고 올라왔다. 이 때문에 논죄했는데 해당된 율보다 엄한 율로 다스리니 당시 사람들이 이를 마음 아파했다.<sup>272)</sup>

송인수가 제주목사로 좌천된 것에 대한 고통을 느껴 제주를 버리고 돌아왔다는 내용이다. 그리고 당시의 율보다 엄한 율로 다스려졌음도 알 수 있다. 이 기사에도 역시 김안로와 송인수와의 관계, 그리고 제주목사로 좌천된 이유가 명시되어 있다.<sup>273)</sup>

이상의 내용이 제주목사 송인수의 부임과 그의 체임에 관한 실록의 기록들이다. 이 기록으로 볼 때 송인수는 병을 얻었거나 병을 칭탁하여 사직하고 고향으로 돌아온 것으로 보인다. 그런데, 처음 6월 23일의 기사에서는 당시 전라도 관찰사가 정에 따라 경솔하게 이문(移文)하였다고 한 것으로 보아, 전라도 관찰사가 정사를 수리한 것으로 보인다. 중종 5년 실록의 기사에는 수령이 정사한 것을 감사가 수리하면 감사를 치죄하던 법을 삭제하라는 전교가 있다.<sup>274)</sup> 즉, 수령의 사직을 감사가 수리할 수 있다는 뜻이다.

같은 날(6월 23일) 김안로는 송인수가 사직했으니 체직해야 한다고 하면서, 후임을 어떻게 선발하면 좋을지 중종에게 의논하고 있다. 이 기사의 내용으로 보아도 사직서가 수리된 것으로 보인다. 물론 중종이 체직하지 말라는 하교가 있었으니, 왕명에 의한 정사의 수리가 이루어진 것은 아니나 당시의 행정 절차의 문제

271) 『中宗實錄』, 卷77, 중종 29년 7월 19일 甲申.

272) 『中宗實錄』, 卷77, 중종 29년 7월 22일 丁亥. “流宋麟壽于慶尙道 泗川.(史臣曰: “麟壽結諸蔡無擇, 付於安老, 後知其邪黨, 而背之. 安老甚疾惡, 黜爲濟州牧使. 麟壽不能耐苦, 棄邑而出來. 因此論罪, 出於律外, 時人痛之.”

273) 이 내용에 대해 안동교(2018)는 “『중종실록』이 명종 때에 만들어졌기 때문에 송인수를 의도적으로 편취한 것이 아닌가 의심된다(안동교, 2018: 21).”라고 하였다.

274) 『中宗實錄』, 卷12, 중종 5년 12월 12일 甲午.



는 아닌 듯하다. 또한 정에 따라 이문하였던 남세웅의 서장에 송인수가 제멋대로 임소를 버리고 청주로 갔다고 한 내용도 의문이 드는 것은 사실이다.

문제는 송인수가 병을 칭탁한 것이라고 보는 중종의 시각이었다. 중종 대의 정사 관련 기록들을 살펴보면, 수령으로서 병을 칭탁하여 정사한 자는 임기가 끝나도록 서용하지 않고 도로 외임(外任)을 제수하는 것이 법이었다.<sup>275)</sup> 중종 10년 윤상로(尹商老)의 경우, 중종은 병을 칭탁하여 정사한 것이 아니라고 하면서 도로 서용한 것을 윤허하였다.<sup>276)</sup>

또한 중종 12년 한형윤(韓亨允)도 칭병하여 정사했다는 간원(諫院)의 추고 요청<sup>277)</sup>에 중종은 “한형윤은 재상으로서 병을 핑계하지 않았을 것이며, 그때는 병이 있다가 이제는 나은 것이다.”<sup>278)</sup>라고 하였다.

위의 내용은 사안별로 내막이 있을 수 있으므로 단순히 비교하기는 어렵지만, 결국 송인수는 칭병했다는 의심과 함께 임소를 이탈한 혐의로 유배된다.

연보에서는 당시의 상황을 다음과 같이 기록하고 있다.

살피건대, 선생이 제주에 있을 때 모여드는 습하고 더운 기운 때문에 질병이 크게 일어 부득이 병 때문에 돌아올 수밖에 없었다. 안로의 무리가 이것을 지적하여 죄를 만들어 꾸미고는 의금부 관원을 보내어 잡아 오게 하여 바로 사천현으로 유배 보냈다.<sup>279)</sup>

실제로 질병 때문에 돌아올 수밖에 없었다는 내용이다. 『을사전문록』에서는 당시의 상황을 “김안로를 다시 요직에 쓰려고 할 적에 번번이 힘써 탄핵하였다. 이 때문에 배척되어 제주목사로 나갔다가, 풍토병으로 인해 돌아왔는데 김안로가 죄를 엮어 만들어 사천으로 귀양보냈다.”<sup>280)</sup>라고 기록하고 있다.

275) 『中宗實錄』, 卷12, 중종 10년 7월 3일 戊子. “守令托病呈辭者, 準期不敘, 還除外任, 法也.”

276) 『中宗實錄』, 卷22, 중종 10년 7월 3일 戊子. “傳曰, “商老非托病呈辭, 有敘用之例, 故用之. 其以吏曹所啓, 言于憲府.”

277) 간원(諫院)이 이르기를 한형윤이 병을 핑계하고 평양 관찰사에게 정사하고 돌아왔는데 곧바로 개성유수(開城留守)로 부임하였다고 하면서 병이 있다면 개성유수로 부임할 수 없었을 것이라고 보고하면서 추고를 요청하였다.

278) 『中宗實錄』, 卷29, 중종 12년 8월 26일 己巳. “韓亨允, 彼亦宰相, 若不有病, 則必無托病之理, 其時則有病, 而今則已愈矣, 又何辭以病也”

279) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜」. “按先生在齊州, 瘴癘所聚, 疾病大作, 不得已移疾遞還. 安老之黨 指此爲罪文, 致之被逮廷尉, 乃流泗川縣.”

280) 『乙巳傳聞錄』, 「宋麟壽傳」. “金安老將復顯用, 輒力劾. 由是見擠, 出牧濟州, 病瘴輿還, 安老構

이상의 내용을 종합하면 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 제주목사로의 부임과 사천현의 유배 모두 김안로를 탄핵한 결과로 김안로에 의한 중상모략이었다는 사실이다. 그렇다면, 실제로 송인수가 제주목사로 있다가 칭병하고 멋대로 임지를 벗어나서 죄를 얻은 것이라면, 실록에서 사신들이 김안로에게 미움을 받아 사천현으로 유배되었다는 표현은 하지 않았을 것이라 판단된다.

김안로 축출 직후인 1537년(중종 32)에 송인수는 해배 되며, 당시의 기록에서도 사관은 “성세창, 송인수는 전에 김안로에게 미움을 받아 귀양 갔었다.”<sup>281)</sup>라고 기록하고 있다.

송인수는 사천 유배 당시 신재 주세붕에게 보낸 편지에서, “해가 갈수록 질병이 떠나지 않고, 쇠약해진 낮빛은 붉어지려 아니하고, 적어진 머리술에 빗질도 필요가 없게 되었네.”<sup>282)</sup>라고 하면서 병든 자신의 상황과 처량함을 토로하고 있다. 또한 제주목사를 지내기도 했던 벗 금호(錦湖) 임형수(林亨秀)는 규암에게 준 시에서 “높은 관직에 있으면서 또한 홀로 거처하는 친구는 병이 많아 더욱 삶이 성그네.”라고<sup>283)</sup> 하였다. 이 역시 규암의 질병과 관련해서 약간의 참고가 될 만한 기록으로 보인다.

후술하겠지만, 규암 송인수가 전라도 관찰사 재임시에 보여준 지방관으로서의 책임감과 애민 정신을 볼 때 제주를 버리고 떠났다는 것은 이해하기 어려운 것이 사실이다.

### 3) 규암 송인수의 학문 연원

본 장에서는 송인수의 학문 연원에 대해 고찰하고자 한다. 기록으로 볼 때 송인수가 처음 사제의 연을 맺은 것은 14살 때이다. 송인수는 이때 유희령에게서 배웠다.

유희령은 기묘당인 중 한 사람인 유인숙(柳仁淑)의 조카로, 1516년 별시문과에 급제하여 사간원 정원, 호조참의 등을 지냈으며, 을사사화에 연루되어 섬으로 유

---

成流泗川.”

281) 『中宗實錄』, 卷86, 중종 32년 11월 3일 戊寅. “成世昌, 宋麟壽, 已命放還, (世昌等, 前忤安老被竄)”

282) 『圭菴集』, 卷1, 「泗川奉謝景遊」. “經年病不除, 顏衰不肯紅, 髮短不勝梳.”

283) 『圭菴集』, 卷3, 「諸賢唱酬詩篇. 錦湖林亨秀」. “身縮金章且索居, 故人多病益生疏.”

배되었다가 금산으로 옮겨져 유배지에서 죽었다. 유희령은 문필에도 재능이 있었으며, 특히 시를 잘 지어 성절사로 북경에 갔을 때 시로 이름을 떨쳤다. 유희령은 우리나라 사람의 시를 가려 뽑은 『대동시림(大東詩林)』을 편찬하였고, 사서(史書)인 『표제음주동국사략(標題音注東國史略)』 등을 편찬하였다.<sup>284)</sup>

문필로 공을 이루길 사십 년	翰墨收功四十年
세인들 뱃속에 오경(五經)을 담았다고들 하니	世人爭喚腹便便
시화 삼십 권을 편찬하였고	手成詩話三十卷
경서 수백 편을 현토(懸吐)하였네	口調經書幾百篇
절간 방에 마주 앉아 옛 책을 탐하면서	共對僧窓貪汲古
날마다 경전을 끼고서 현담(玄談)을 나눴는데	日携贊釋喜談玄
차 끓이던 그곳을 지금이라도 떠올리면	如今憶著煎茶處
고어의 피눈물이 샘물 같이 솟는답니다.	泣血臯魚淚似泉 <sup>285)</sup>

유희령이 시화 삼십 권을 편찬하고, 수많은 경서의 토를 달았으며, 송인수 역시 그와 경전을 통해 현담을 나눴다고 언급하고 있다. 이 시로 보아 송인수는 학문의 초기 단계에서 유희령에게 경학을 익혔으며, 문학에 대한 유희령의 명성으로 볼 때 문학적인 측면에서도 영향을 받았을 것으로 보인다.

규암은 또한 평와 윤탁을 스승으로 삼았다. 그런데 『규암집』 초간본에서는 송인수가 10세가 되던 1508년에 문하에 들어갔다고 하였으며, 중간본에서는 20세가 되는 1518년이라고 되어 있다. 평와 윤탁은 1501년 30세의 나이로 성균관에 소속되었고, 갑자사화(1504)에 연루되어 삭녕(朔寧)에 유배되었다가, 중종이 즉위한 후 다시 기용되어, 직강(直講)에서 사예(司藝)·사성(司成)을 거쳐 대사성(大司成)·동지성균관사 등 거의 성균관에 재직하였다. 송시열이 찬한 윤탁의 묘지명에는 이때 송인수와 이황이 다 강론을 받았고, 상국(相國) 홍섬(洪暹)과 원혼(元混)도 다 작위를 타파한 채 제자의 예절을 다하였다고 기록하였다.<sup>286)</sup>

연보에서는 송인수가 이황과 함께 성균관에서 윤탁을 스승으로 섬겼다고 기록하고 있으나, 이황은 1528년 진사시에 합격하고 1533년에 성균관에서 수학하였으

284) 한국민족문화대백과사전 참조.

285) 『圭菴集』, 卷1, 「送夢菴柳公希齡之燕」.

286) 『宋子大全』, 卷154, 「大司成尹先生神道碑銘」.

므로, 함께 스승으로 섬겼을 가능성은 작다(안동교, 2018: 6). 그리고 윤탁의 성균관 재임 시절과 송인수의 나이를 고려할 때 송인수가 윤탁을 스승으로 섬긴 것은 송인수가 20세인 1518년이라고 보는 것이 타당할 것으로 보인다.

1519년(중종 14)의 기록을 보면, 윤탁은 당시 대사성이었던 김식(金湜)과 함께 성균관에서 유생들을 가르쳤는데, 윤탁은 김식과 함께 의리(義理)의 정밀한 의미를 가르쳤다고 기록하고 있다.<sup>287)</sup> 윤탁은 특히 경학(經學)에 능하였다.<sup>288)</sup> 이황은 “내가 젊어서 성균관에 들어갔는데 당시 윤탁 선생이 대사성이었습니다. 한번은 ‘물격’ 주(註)의 ‘극처(極處)’에 대한 토(吐)를 질문하였더니, 윤공이 “이[是]라고 하여야 한다.” 하였습니다. “이는 이(理)의 극처가[是] 스스로 내 마음에 이른다는 말입니까?” 하고 물었더니, 공은 아니라고만 하고 아닌 이유는 말하지 않았는데, 자세히 더 물어보지 못한 것을 항상 한스럽게 여겨 왔습니다.”<sup>289)</sup>라고 말하고 있다. 이황이 윤탁에게서 수학하였음과 윤탁이 『대학』을 강론하였음이 잘 드러나 있다.

1525년(중종 20) 윤탁이 병으로 정사(呈辭)하자, 성균관 유생들은 상소를 올려 윤탁의 사직을 받아들이지 말도록 요청하였다. 그 내용에 “대범 윤탁이 대사성으로 있는 지가 지금 8년인데, 도리에 맞게 계도(啓導)하여 성취시키고 방법을 다 해 이끌어 주고 권장하므로, 선비들이 모두 쳐다보기를 한유(韓愈)가 태학에 들어올 적처럼 합니다.”<sup>290)</sup>라고 하여, 윤탁의 스승으로서의 모범과 학문을 높이 평가하고 있다.

규암은 엄용공(嚴用恭)과도 사제의 연을 맺었다. 엄용공과의 사제관계는 『을사전문록』에 기록되어 있다. 『을사전문록』에는 “규암은 일찍이 진사(上舍) 엄용공에게 배웠고 또 모재 김공에게 물었다.”<sup>291)</sup>라고 기록되어 있다. 엄용공은 당시에 명유(名儒)로 알려졌으며<sup>292)</sup> 남치근(南致勤) 등이 그의 문인이다. 『을사전

287) 『中宗實錄』, 卷14, 중종 14년 6월 22일 甲申. “申錦曰, “小儒口讀之學, 下官教之, 其義理精微之蘊, 則金湜, 尹倬可誨之矣.”

288) 1519년(중종 14) 경연에서 조광조는 “윤탁이 ‘경사(經史)’는 많이 알지만, 유자의 향방이 되는 학문은 알지 못한다고 하였다.”라고 하기도 하였다(『中宗實錄』, 卷36, 중종 14년 5월 11일 癸卯).

289) 『退溪集』, 卷26, 「格物物格俗說辯疑, 答鄭子中」. “湜少時入成均. 時尹先生倬爲大司成. 嘗問物格註極處 吐. 尹公曰, 當云 是, 問是謂理之極處 是 自到吾心否, 公但曰非也. 不言其所以非之故, 每以不能審問爲恨.”

290) 『中宗實錄』, 卷55, 중종 20년 8월 8일 乙未. “夫尹倬之爲大司成, 于今八年. 啓迪成就之得其道; 誘掖獎勸之盡其方, 士皆聳觀, 若韓愈之入大學也.”

291) 『乙巳傳聞錄』, 「宋麟壽傳」. “圭菴嘗學於嚴上舍用恭, 又質於慕齋金公.”

문록』을 쓴 이중열(李中悅)은 자신이 을사사화의 피해자였고, 또 송인수와 친한 벗이었던 이윤경(李潤慶)의 아들이기 때문에 기록의 신빙성이 비교적 높다고 생각되지만, 엄용공의 행적이 거의 묻혀 있어서 연관성을 입증하기가 쉽지 않다(안동교, 2018: 6).

다음은 김안국과의 관계이다. 앞 장에서 살펴본 바와 같이 김안국은 충암 김정과도 깊이 교류한 인물이다. 그 당시 조광조·김정과 함께 지치주의의 완성을 위해 전력을 다하던 소장 사림이었다. 김안국은 김굉필의 문인이었으며, 1501년(연산 7) 생진과에 합격, 1503년 별시문과에 을과로 급제하여 승문원(承文院)에 등용되었다. 1519년 기묘사화 당시 겨우 화를 면하고 파직되어 이천으로 내려가 후진들을 가르치며 지냈다. 김안국은 당시 『소학』과 향약을 보급하는 데 온 힘을 다했으며, 『농서언해(農書諺解)』·『잠서언해(蠶書諺解)』·『이륜행실도언해(二倫行實圖諺解)』·『여씨향약언해(呂氏鄉約諺解)』·『정속언해(正俗諺解)』 등의 언해서와 『벽온방(辟瘟方)』·『창진방(瘡疹方)』 등을 간행하여 널리 보급하였다.<sup>293)</sup>

김안국은 진사시에 합격 후 송인수의 부친 송세량과 성균관에서 함께 공부하면서 깊이 교류한 사이였다. 후에 이러한 인연으로 송세량의 묘갈명을 짓게 된다. 이 글에서 김안국은 송인수에 대해 “그 후에 공의 차자(次子, 송인수) 형조참판을 보니 뜻과 기(氣)와 학문이 보통은 아니었다.”<sup>294)</sup>라고 언급하고 있다. 그리고 사위 동계 성제원과의 인연도 언급하고 있으며 장남 송귀수는 보지는 못하였으나 풍문을 기록하고 있다. 이렇게 볼 때 앞서 엄용공의 경우와 마찬가지로 송세량과의 인연으로 송인수가 김안국에게서 학문을 배우게 되었던 것으로 보인다.<sup>295)</sup>

이렇게 보면, 송인수는 [김종직 → 이심원 → 윤탁]으로 내려오는 학맥과 [김종

292) 『恥齋遺稿』, 卷2, 「日錄鈔」. “且嚴公用恭, 近時名儒也”

293) 『中宗實錄』, 卷32, 중종 13년 4월 1일 己巳.

294) 『慕齋集』, 卷13, 「贈嘉善大夫戶曹參判兼同知義禁府事宋公墓碣銘」. “厥後, 見公次胤刑曹參判公, 志槩學問絕常, 公之壻成悌元, 清修好古. 又聞公之長胤龜壽, 孝友天至. 一家風範所自, 益可想已, 益信公晚年所得非泛也.”

295) 실록의 기록에 보면, 김안국의 문인이었던 윤개(尹漑)가 송인수와 동문(同門)이라고 의탁하더니, 송인수가 화를 입자 도리어 그를 배척했다고 한다. 이 기록에서도 송인수가 김안국의 문인이었음이 확인된다. 『明宗實錄』, 卷28, 명종 17년 4월 11일 甲子. “初事慕齋 金安國, 又與宋麟壽相好, 托爲同門, 及麟壽被禍, 反擠之, 其爲人, 可知也.”

직 → 김굉필 → 김안국]으로 내려오는 학맥을 동시에 잇고 있음을 알 수 있다.<sup>296)</sup> 엄용공에게 어떤 영향을 받았는지 알 수 없으나, 유희령에게는 경학과 문학을, 윤탁에게는 경학을, 김안국에게는 도학을 전수 받았을 것으로 보인다(안동교, 2018).

송인수가 교유한 주요 학자들로는 『규암집』에 서로 수창한 시들이 실려 있는데, 모두 당대의 명현이었다. 회재 이언적, 퇴계 이황, 하서 김인후, 일재 이항, 신재 주세붕, 남명 조식, 몽암 유희춘 등이었다. 그 밖에 임당 정유길, 매제 동주 성제원 등과 깊게 교류하였다. 이들과의 교유 시는 송인수의 교육사상의 일단을 살필 수 있는 귀중한 자료이다. 다음 장에서 자세히 논의하고자 한다.

## 2. 규암 송인수의 이기심성론

송인수의 이기심성론을 알아볼 수 있는 자료는 매우 부족하지만, 단서가 전혀 없는 것은 아니다. 이는 송시열이 찬한 「신도비 음기」에 “선생께서 사사의 명을 받을 때가 49세였으므로 미처 논술하여 밝힌 바가 많지 않았고, 문인들이 또 능히 남긴 학술을 수습하여 후세에 전하지 못하였다.”<sup>297)</sup>라고 언급한 부분에서도 알 수 있다. 또한 아들 응경이 후손이 없어 후사가 두 번이나 끊겨서 문헌들이 전하지 않는다.<sup>298)</sup>

연구자가 『규암집』과 실록의 기사를 모두 살펴본 바로도 이기심성론이라 이를 만한 내용을 확인할 수 없었다. 다만, 규암이 올린 상소문과 약간의 시에서 심성론에 대한 언급이 보이는데, 이를 토대로 송인수의 이기심성론을 고찰해보고자 한다.

송인수가 남긴 저술은 없지만, 송인수가 이기심성론에 대해 깊이 있게 탐구한 흔적은 엿볼 수 있다.

296) 윤영선도 학맥을 두 가지로 제시하고 있는데, 윤탁의 스승을 신영희로 연결시킨 것이 다르다 (『朝鮮儒賢淵源圖』, 25-26/ 안동교, 2018: 7 재인용).

297) 『圭菴集』, 卷3, 「神道碑陰記(己酉六月. 從曾孫時烈撰)」. “先生就命時, 年四十九, 不及有所論著. 門人子弟, 又未能收拾緒餘, 以傳諸後.”

298) 『圭菴集』, 「年譜跋(追跋[宋志洙])」. “先生歿後, 屢經兵燹, 嗣承再絕, 舊籍不傳.”

심성(心性)과 이기(理氣)는 혼연히 하나의 사물이건만 옛날에 학문한 사람은 혹 이를 나누어 말하기도 하고 혹 선후(先後)로 말하기도 하였다. 대개 체(體)로 논하면 리(理)가 기(氣)에 앞서고, 용(用)으로 논하면 기(氣)가 리(理)에 앞선다. 송인수와 이언적의 설은 분명 이로 인해 혼동하여 말함으로써 사람들에게 선후의 구분을 알지 못 하게 한 것이다. 그들의 학문은 ‘분간하기는 했으나 정밀하지 못한’ 병폐를 면할 수 없다.<sup>299)</sup>

이 인용문은 이항이 허엽(許曄)에게 보낸 서신인데, 여기에서 송인수와 이언적이 이기심성론을 논하였음을 알 수 있고 심지어 그들의 이론이 학계에서 논의가 되는 수준이었던 것으로 보인다. 연보에 의하면, 일재 이항은 1543년(중종 38) 송인수가 전라도 관찰사로 부임했을 때 태인현(泰仁縣)에서 방문하였다고 기록되어 있다.<sup>300)</sup> 이정형(李廷馨)이 쓴 『동각잡기(東閣雜記)』에 이항에 대해서 다음과 같이 기록하였다. “일재 이항은 서울에서 자라났다. … 나이 30이 넘어서 비로소 깨달아 학문을 하여, 『대학』을 읽고 물러가 태인(泰仁)에 살았다. 스스로 나이가 이미 많았는데 다른 책을 널리 보면 정력이 분산될 염려가 있다고 생각하여 『대학』만 가지고 읽고 생각하는 것으로서 평생의 사업으로 삼아서 미묘한 것을 깊이 통달하기를 목표로 삼았다.<sup>301)</sup> 송규암이 전라감사로 갔을 때 그의 집에까지 가서 찾아갔더니, 이로 말미암아 유명해졌다.”<sup>302)</sup>라고 기록되어 있다. 이러한 내용으로 볼 때 이항은 송인수와 교류했으며, 또한 『대학』을 중시하면서 성리학적 철학 탐구에 깊이 침잠했음을 확인할 수 있다. 호남 유학의 사표로 일컬어지는 이항이 송인수를 방문하여 학문적 논의를 했음을 볼 때 송인수의 학문적 위상을 짐작할 수 있다.

다음은 기대승이 이항의 문목(問目)에 답한 내용이다.

299) 『一齋集』, 「答許參議書」. “心性與理氣, 渾是一物, 而古人爲學者, 或分而言之, 或先後言之. 蓋自本體以論之, 理先於氣, 自用工以論之, 氣先於理. 夫宋麟壽李彥迪之說, 想必因此而混言, 使人莫知先後之分, 其爲學問, 未免擇焉而不精之病.”

300) 『圭菴集』, 「年譜(二十二年癸卯, 先生四十五歲)」. “訪一齋李公于泰仁縣.”

301) 송인수가 일재 이항에게 준 시가 『규암집』에 남아있다. “벼슬도 구하지 않고, 가난도 근심하지 않으며 『대학』의 참된 맛을 맛보고 있다고 하였다[海之南有一人, 不求榮宦不憂貧. 閒中日月工夫在, 大學書中味更眞].”

302) 『東閣雜記』, 「本朝璿源寶錄[二]」. “李一齋恒, 長于漢師. … 年踰三十, 始悟爲學, 乃讀大學, 退居于泰仁, 自以年紀已多, 若泛觀他書, 恐分精力, 只就大學上, 俯讀仰思, 爲終身事業, 期於洞貫微妙. 宋圭庵按察湖南, 就訪其廬, 由是有名.”

이공(李公, 이언적)은 송규암(宋圭菴)과 ‘심(心)·성(性)’이 먼저 동한다는 말을 논했습니다. 저는 일찍이 비난하기를 “마음이 동하는 데는 ‘먼저’라는 말을 붙일 수가 없다.” 하고, 주자의 말씀에 “동하는 것은 이 마음이요, 동하게 하는 것은 이 성(性)이다.”라고 한 것을 인용하여 밝혔습니다. 사우(士友)들 사이에서는 혹 제 말이 거의 옳다고 하였습니다. 송규암은 이름이 인수(麟壽)이고 자는 미수(眉叟)입니다.<sup>303)</sup>

위의 두 인용문으로 볼 때 이기심성의 선후와 동정이라는 성리학적 핵심 문제를 둘러싸고 송인수와 이언적 간에 상당한 토론이 있었던 것으로 보이는데, 현재 두 사람의 문집에서는 직접적인 내용을 확인할 수 있는 단서는 없다(안동교, 2018).<sup>304)</sup>

송인수와 이언적이 주고받은 시에서도 그들이 이기심성론을 논했음을 엿볼 수 있는 단서들이 보인다. 이언적과 송인수는 1544년(중종 39)에 백장사에서 만나 서로 강론하였다. 이때 주고받은 시가 『규암집』과 『회재집』 모두에 남아있다.

먼저 이언적이 시 중 2수의 내용이다.

산속에서 하룻밤을 등불 아래 함께하니	靑燈一夜共雲泉
늘그막의 만남이라 마음 더욱 망연하네	晚景相逢轉惘然
소균의 음악 끊겨 풍속 변화되지 않고	韻斷韶鈞風不變
염락의 물결 다해 한갓 말만 전해질 뿐	波殘濂洛語空傳
나라 위한 걱정으로 머리 빨리 세지마는	安危入念頭催白
득실을 다 잊으니 도가 절로 온진하네	得喪忘機道自全
인간 세상 번덕스레 모이고 흩어지니	聚散人間無定態
우선 그저 물가에서 천도를 논해야지	且須臨水細論天 <sup>305)</sup>

아래는 송인수가 차운한 시 중 역시 2수이다.

303) 『高峯集』, 卷3, 「答先生問目」. “李公與宋圭菴, 論心性先動之說, 某嘗非之, 以爲心爲之動, 不可着先字, 引朱子說以動處是心, 動底是性者以明之, 士友間或以某之言, 爲庶幾云. 宋圭菴名麟壽, 字眉叟.”

304) 안동교의 내용을 그대로 인용한 이유는 아직 연구자가 『晦齋集』을 자세히 살펴보지 못했기 때문이다.

305) 『晦齋集』, 卷3, 「白場寺吟得二律錄呈眉叟求和(與宋眉叟約會此寺)」.



돌아가길 생각하여 고향 산천 이야기뿐	思歸苦說舊林泉
손을 잡고 마주 보니 도리어 슬퍼지네	把手相看却悵然
대도 들길 원하지만 나는 이미 늙었는데	大道欲聞嗟我晚
사문 아직 건재하니 공이 전해주시리라	斯文未喪要公傳
고요히 관찰하며 연어만을 즐기시니	靜觀只有鳶魚樂
통달한 식견 어찌 목안 따위를 논하리오	達識何論木雁全
바둑에서 인간 세상 이치 이미 알았으니	棋局已知人世理
만사를 하늘에다 물으려고 말지어다	休將萬事問蒼天

이언적은 소균의 음악이 끊겨 풍속이 변화하지 않음을, 송대 성리학적 유학의 정신[濂洛]이 실현되지 않고 말로만 전해짐을 한스럽게 여기고 있다. 그럼에도 송인수는 사문(斯文)이 아직 건재하니 이언적에게 그것을 이어달라고 언급하고 있다. 둘 다 마지막 연구(聯句)에서 천도(天道)에 대해 언급하고 있다. 시의 내용만 보더라도 이들이 단순히 풍류를 즐기기 위해 만난 것이 아님을 알 수 있다. 사문에 대한 걱정과 나라에 대한 걱정, 그리고 천도를 논하며 도학에 대해 강론한 것임을 알 수 있다.

1545년(인종 1) 4월 송인수는 상소를 올려 새로이 등극한 인종에게 치도(治道)의 방안을 상소한다. 여기서 송인수의 심성론의 일단이 보인다.

몸이 배풀고 조치하는 것은 하루에도 천만 가지에 이르는데 이를 주재(主宰)하는 게 형상이 없는 마음입니다. 마음이라는 것은 그 체(體)는 지극히 허(虛)하고 그 용(用)은 지극히 묘(妙)하여 잠시 사이에도 변화하는 것을 헤아릴 수 없고 출입이 일정하지 않으니, 마음이 고요할 때 그것을 붙잡아 키우고, 마음이 요동칠 때 성찰하고 삼가는 데 진정으로 매진하지 않으면, 칠정(七情)이 어그러지고 백행(百行)이 거꾸러져서 당연의 법칙에 벗어나 몸이 닦아질 수 없을 것입니다. 몸이 닦아지지 않고서 국가를 다스릴 수 있는 자가 있겠습니까.<sup>306)</sup>

위의 상소문에서 송인수는 심(心)의 주재(主宰)에 대해서 언급하였다. 성리학에

306) 『仁宗實錄』, 卷2, 인종 1년 4월 13일 乙巳. “身之設施注措, 日至千萬, 而宰之無形者, 心也. 心之爲物, 其體至虛, 而其用至妙, 頃刻之間, 變化不測, 而出入無常, 苟不操存而養其靜, 省察而謹其動, 則七情謬戾, 百行顛倒, 失其當然之則, 身不可得修矣. 身之不修, 而有能治國家者乎”

서 심은 지각 능력과 주재 능력을 모두 갖추고 있다고 보았다. 주자는 심이 능히 만사에 응한다고 항상 강조하였다. 그는 “심이란 사람의 지각인데 몸에서 주재하며 사물에 응하는 것이다.”<sup>307)</sup>라고 하였다(진래, 1987/이종란 외 역, 2002: 243). 또한 주희는 “심의 온전한 본체는 담연허명(湛然虛明)한데, 만리(萬理)를 갖추고서 한 터럭의 사욕(私欲)도 없다. 두루 유행(流行)하여 동(動)과 정(靜)을 관통하니, 묘용(妙用)이 있지 않음이 없다.”<sup>308)</sup>라고 하였다(황금중, 2000: 93). 그런데 본체로서 지극히 허령(虛靈)한 그 마음이 사물에 응하면 칠정(七情)으로 드러나게 되는데, 여기서 그 드러나는 정(情)이 성(性)에 맞지 않아 치우치거나 막혀 버리면 사욕(私欲)이 생기게 된다. 그러한 사욕의 기질을 바꾸는 것이 공부이고, 수양이다.

규암은 1541년(중종 36)에 재변이 발생하자 중종에게 상소를 올려 군주의 수신을 강조하였다.

삼가 바라건대 전하께서는 깊은 궁궐 안에서 지기(志氣)가 청명(淸明)할 때, 정신을 맑게 하고 생각을 안정하여 자신을 돌이켜 고요히 살펴보고 천리(天理)와 인욕(人欲)의 분기점을 살펴서, (보편적인) 천리를 확충(擴充)하고 (편협하고 사사로운) 인욕을 막는 공력을 들이신다면, 의리가 확실해지고 경외(敬畏)하는 마음이 확립되고 일욕(逸欲)이 경계될 것이니, 이로 말미암아 일을 처리하고 다스리며 사람을 등용하고 백성을 다스리면, 가진 것은 간단하고 요약된 것이지만 파급되는 효과는 광범위할 것이니, 위로는 천심(天心)이 돌아오지 않겠으며, 아래로는 인심이 감동되지 않을 수 있겠습니까. 몸을 닦는 진실함은 자연 곡진하게 되고 가정을 바르게 하는 도는 자연 지극하게 될 것입니다.<sup>309)</sup>

규암은 이 글에서 천리와 인욕을 언급하고 있다. 여기서 말하는 천리란 사람이 부여받은 성(性)이다. 이는 도심(道心)과 같은 뜻으로 온전히 선한 본연지성을 의

307) 『朱文公文集』, 卷65, 「大禹謨解」. “心者人之知覺, 主于身而應事物者也.”

308) 『朱子語類』, 卷5, 76條. “心之全體湛然虛明, 萬理具足, 無一毫私欲之間. 其流行該遍, 貫乎動靜, 而妙用又無不在焉.”

309) 『中宗實錄』, 卷96, 중종 36년 11월 28일 庚戌. “伏望殿下, 於宮門深邃之中, 志氣淸明之際, 澄神定慮, 反己靜觀, 察天理人欲之分, 致擴充遏絕之功, 則義理於是乎判, 敬畏於是乎立, 逸欲於是乎戒. 由是而制事出治, 由是而用人臨民, 所操者簡約, 而所及者廣博, 天心其有不回於上乎, 人心其有不感於下乎? 修己之實, 自無不盡, 而正家之道, 自無不至矣.” 이 상소문의 하단에 사신은 “이 소(疏)는 오겸(吳謙)이 지은 것인데, 내용은 모두 송인수(宋麟壽)의 뜻이다.”라고 기록 하고 있다.

미한다. 반면에 인욕은 인심(人心)으로서 선악(善惡)과 선불선(善不善)이 혼재된 기질지성을 말한다. 천리가 아닌 사사로운 개별적 인욕으로 치우치려 할 때 인간은 공부와 수양을 통해서 천리를 확충하고 인욕을 막아야 하며, 이것이 성리학에서 강조하는 ‘존천리거인욕’의 교육목적이다. 이 글을 통해 송인수는 심성론의 영역에서 분명하게 도심과 인심을 구분하면서도 사사로운 인욕에 빠진 인심을 도심으로 회복해야 하며 가능하다고 역설하고 있다.

### 3. 규암 송인수의 교육사상

#### 1) 수기치인의 교육목적론

앞서 송인수의 학문연원과 이기심성론에서 살펴본 바와 같이 송인수는 성리학을 계승하였다. 성리학은 다른 이름으로 도학(道學)이라고 부르기도 하는데, 송인수의 사상은 넓은 의미에서 도학의 범주에 해당한다고 볼 수 있다. 도학은 성리학이 실천 행위를 강조하기 때문에 붙여진 이름이다. 성리학에서 탐구하는 성명이나 의리(義理), 도(道) 등은 결코 행위와 무관히 탐구되는 객관적 지식에 그치지 않는다. 이것들은 주관적 행위의 원리가 되어 주체적 실천으로 옮겨질 때만 그 의미를 갖는 것이다. 따라서 도학으로서 성리학은 객관적 지식의 추구하고 더불어 그것의 실제 현실에 대한 적용을 특별히 강조하여 ‘수기치인’이라는 목표를 더욱 철저히 실현하고자 한다(이중태, 1996). 본 항에서는 송인수의 도학적 측면에 따라 그의 교육 목적론을 ‘수기치인’으로 규정하고 살펴보려고 한다.<sup>310)</sup>

아래의 인용문은 송인수가 인종(仁宗)에게 올린 상소 일부이다. 이 상소문에서 송인수는 옛 제왕이 치도(治道)가 성한 까닭은 ‘학문의 요체를 살피는 것, 간언을 받아들이는 것, 학교를 설치하는 것, 사람을 (잘) 등용하는 것’ 네 가지뿐이라고 언급하였다[前古帝王所以致大治, 不過講學納諫, 設校用人而已].<sup>311)</sup> 넓은 의미에서

310) 앞서 총암 김정(金鼎)의 교육사상(III장 3절)에서 언급했듯이 성리학자들의 교육 목적론은 ‘천인합일’, ‘수기치인’, ‘성기성물’, ‘내성외왕’, ‘존천리거인욕’ 등으로 다양하게 나타난다. 또한 성인, 군자의 지향 등도 교육 목적론의 범주에서 논할 수 있다. 규암 역시 이러한 측면을 모두 포괄하여 드러내는데, 앞서 ‘존천리거인욕’의 측면도 확인할 수 있었다.

311) 『仁宗實錄』, 卷2, 인종 1년 4월 13일 乙巳.

모두 교육과 관련된 사항이다. 그중 강학(講學)과 관련된 내용을 살펴보자.

경연(經筵)에 친히 납시어 장구(章句)를 해석하고 치도(治道)를 말하고는 때가 다하여 파하는 것은 학문을 강론하는 말단입니다. 사유(師儒)를 가까이하여, 강론하면 반드시 극진한 데까지 다하고 확실히 알면 반드시 자신에게 돌이키어, 아는 것이 흠족한 데에 이르지 않으면 그치지 않으며, 홀로 있을 때 본심을 지켜 기르고, 기미가 움직이는 처음에 살펴서, 못처럼 깊고 샘처럼 솟는 것이 때때로 나와 정치에 베풀어지게 하는 것이 학문을 강론하는 근본입니다.<sup>312)</sup>

진정한 학문의 본말(本末)을 언급하면서, 인종에게 공부의 요체에 관해 설명하고 있다. 규암은 학문을 튼실히 한 후에 그 의리를 정밀히 밝혀 그것이 밖으로 펼쳐 나가 정치 행위의 원리가 될 때 학문의 본질적 의미가 있다고 역설한다. 이어서 송인수는 다음과 같이 학문의 중요성을 이야기한다.

마음을 다스리는 방법은 학문보다 요긴한 것이 없습니다. 사물을 연구하여 지식을 극진히 하고 뜻을 성실히 하여 마음을 바르게 하는 것은 증씨(曾氏)의 글에 이미 그 단서가 있고, 경(敬)을 지키고 자기 사욕을 이기는 방도와 글을 읽고 이치를 연구하는 공부는 경전(經傳)에 갖추어 있어, 성현(聖賢)의 가르침이 거의 남김이 없습니다. 진실로 깊이 생각하고 힘껏 실천하여 잘 길러지기를 바라서, 고요하여 움직이지 않을 때 지극히 허한 데에서 주재하는 청명(淸明)하고 순일(純一)한 것이 조금도 간단없게 하고, 느껴서 드디어 통달한 뒤에 지극히 묘한 데에서 나타나는 조리(條理)와 절문(節文)이 터럭만큼도 어그러지지 않을 수 있다면, 만기(萬機)가 올 때 일에 따라 이치를 따르는 것이 빈 거울처럼 비추어서 곱고 추한 것이 구별되고 평평한 저울처럼 달아서 가볍고 무거운 것이 판별되므로, 응대하는 것이 많은 것을 싫어하지 않고 처리하는 것이 다 바른 데로 돌아가서, 치평(治平)의 도리가 성대하여 여유가 있을 것입니다.<sup>313)</sup>

312) 『仁宗實錄』, 卷2, 인종 1년 4월 13일 乙巳. “若親御經筵, 解釋章句, 雜以治道之說, 時盡而罷者, 講學之末也. 密邇師儒之臣, 講論必窮其極, 體認必反諸己, 知之不止於浹洽, 則不止也, 存養於獨居之時, 省察於幾動之初, 淵泉時出, 施於爲政, 講學之本也.”

313) 『仁宗實錄』, 卷2, 인종 1년 4월 13일 乙巳. “治心之法, 莫要於學問. 格物而致其知, 誠意而正其心, 曾氏之書既發其端, 而持敬克己之方, 讀書窮理之功, 備在經傳, 聖賢之訓, 殆無餘蘊. 苟能潛思力踐, 以求善養, 使寂然不動之時, 淸明湛一之主於至虛者, 無小間斷, 感而遂通之後, 條理節文之發於至妙者, 不忒毫髮, 則萬幾之來, 隨事循理. 如鑑之空, 照之而妍(虽)(蚩)別; 如衡之平, 稱之而輕重. 判應之不厭其多, 處之皆歸於正, 治平之道, 沛然而有餘裕矣.”

규암은 마음을 다스리는 공부를 학문으로 보고 있다. 여기서 규암은 『대학』을 포함한 경전을 매우 강조하고 있다. 격물치지와 성의정심을 언급하고, 지경(持敬)과 극기(克己)의 모든 이치가 경전에 있으니, 공부를 통해 그것을 힘껏 길러야 한다고 보았다. 그리고 적연부동(寂然不動)할 때 허명(虛明)한 마음이 청명담일(淸明湛一)하여 끊어짐이 없으며, 감이수통(感而遂通)할 때 그 영묘(靈妙)한 마음이 조리(條理)에 어긋남이 없게 되는 상태가 될 때 그것이 치평의 도리가 된다고 말하고 있다.

규암은 평소 『대학』을 매우 중요한 지침서로 여겼던 듯하다. 앞서 평생 『대학』을 연구한 이항이 규암을 찾아가 토론한 것에서도 추론할 수 있는데, 규암은 남명(南冥) 조식(曹植)에게 『대학』을 선물하였다. 남명이 과거 공부에 열증을 느끼자, 규암은 이를 보고 기뻐서 『대학』을 선물한다. 남명이 말하기를, “위기지학(爲己之學)을 하는 데 있어 잘 반성하는 방법은 모두 이 책에 있다. 나의 벗이 이것으로 이를 힘쓰게 하니, 타인과 더불어 선을 행하고자 하는 뜻이다.”<sup>314)</sup>라고 하였다. 남명은 이에 「서규암소증대학책의하(書圭菴所贈大學冊衣下)」라는 글을 남긴다.<sup>315)</sup> 규암이 『대학』을 선물한 이유가 위기지학 하여 타인과 더불어 선을 행하고자 하는 뜻이라고 밝히고 있다.

규암은 1532년(중종 27) 석강(夕講)에서 중종에게 『대학』의 명명덕(明明德), 신민(新民), 지어지선(止於至善)에 대한 자신의 생각을 밝힌다.

학문은 단순히 문사(文詞)를 말하는 것이 아니고, 몸으로 실천하여 마음에 체득한 뒤에야 학문이라 할 수 있습니다. 그렇지 않으면 학문과 내가 하나가 되지 못합니다. 또 학문을 힘쓰는 덕을 밝히는 것이니 덕을 밝힌 뒤에야 백성을 새롭게 할 수 있습니다.<sup>316)</sup>

314) 『圭菴集』, 「諸家記述」. “南冥厭科舉之學，眉叟見而喜之，以心經與之。南冥曰，爲己善反之具，都在是書，吾友以是勸之，與人爲善之意” 『규암집』, 「제가기술」에 『심경』이라고 된 것은 오기이다. 『남명집』을 보면 남명이 『대학』을 주고, 바로 아래 이준경이 『심경』을 준 것에 대해서도 기록이 있는데, 이 둘을 혼동하여 작성한 것이다. 『규암집』 초간본 「제가기술」에는 이러한 내용이 자세히 기술되어 있다. 중간본에는 삭제되었다.

315) 『南冥集』, 卷2, 「書圭菴所贈大學冊衣下. 圭菴, 宋麟壽號.」.

316) 『中宗實錄』, 卷72, 중종 27년 1월 30일 己卯. “然所謂學者，非文辭之謂也，躬行心得，然後乃可謂學也。不然，學與我爲二物矣。且務學，所以明德也。明德然後可以新民。”

진정한 의미의 학문은 실천을 바탕으로 함을 강조하고 있다. 이어서 학문을 통해 명덕을 밝히고, 그것이 지어지선의 단계에 이르게 되면, 백성을 새롭게 할 수 있다는 『대학』의 삼강령을 충실히 언급하고 있다. 규암에게 있어서 공부와 수신은 곧 치인과 신민을 위한 실천적 도학 교육사상인 것이다.

## 2) 사리지의(事理之宜)를 위한 공부론

규암은 운암(雲巖) 김연(金緣)이 군수로 나갈 때 써준 송별사에서 다음과 같이 이야기하였다.

내 성품 본래 소탈 대범하여, 문 닫고는 대충 옷 입고 지내는 터, 외톨이라 누구도 관심 없는데, 그대 오면 함께 술 마시며, 일깨우고 다시 절차탁마하며, 옛 도를 날마다 함께하였네. 마음은 노력하여 성공하고 싶더라도, 세상에 쓰이면 도를 행하고, 버려지면 물러나 도를 지키려 하였지.<sup>317)</sup>

이 시에서 규암은 수기치인을 위한 공부론을 분명히 드러내고 있다. 벗과 함께 옛 도(道)를 절차탁마(切磋琢磨)하고, 세상에 나아가면 공을 세우고 물러나면 그 도를 지켜 세상을 밝히는 작은 밑알이 되고자 한 것이다. 이는 진정한 도학자요, 진유(眞儒)의 모습이라 할 수 있다. 유학자들에게 수기치인은 유자(儒者)의 삶을 선택하고, 공부에 매진하는 순간 받아들여야 하는 숙명과도 같으며, 이루어 내야 할 목표라 할 수 있다. 이는 공자 이래 유학에서 추구해온 기본 입장으로써 『논어』에서 “천하에 도가 있으면 나아가 벼슬하고, 도가 없으면 물러나야 한다.”<sup>318)</sup> 라는 가르침을 실현하는 것이었다.

율곡은 도학의 의미를 다음과 같이 말한 바 있다. “도학이란 격물치지로서 선(善)을 밝히고 정의정심으로써 몸을 닦아서 몸에 쌓이면 천덕(天德)이 되고 정사(政事)에 베풀면 왕도(王道)가 된다.”<sup>319)</sup>라고 하였다. 또한 “이른바 진유(眞儒)란 벼슬자리에 나아가면 한 시대에 도를 행하여 이 백성이 태평을 누리게 하고, 관

317) 『圭菴集』, 卷1, 「以中心藏之分韻, 送子由之郡」. “我性本疏蕩, 閉門懶衣裳, 踽踽誰顧問, 君來共壺觴, 提撕更切磨, 古道日相將, 心地要著鞭, 用舍任行藏.”

318) 『論語』, 「泰伯」. “天下有道則見, 無道則隱.”

319) 『擊蒙要訣』, 卷15, 「東湖問答」. “夫道學者, 格致以明乎善, 誠正以修其身, 蘊諸躬則爲天德, 施之政則爲王道.”

직에서 물러나면 온 세상에 교화를 베풀어 학자에게 큰 잠에서 깨어나게 하는 것이다.”<sup>320)</sup> 라고 하였다. 율곡 이이가 말한 도학과 진유의 모습은 규암이 바라던 자신의 모습과 다르지 않다. 따라서 규암의 공부론은 도학자의 공부요, 진유의 공부였던 것이다.

송인수의 도학 범주에서 두드러지는 분야는 의리론(義理論)이다. 흔히 도학자들은 자기 학문의 성향을 ‘의리지학(義理之學)’이라고 표현한다. 이때의 의리지학은 천리(天理)에 기반을 두고 인간의 보편성으로 내재된 규범 원리[義]에 의하여 인간의 마땅한 도리를 인식하고 동시에 지속적인 자기 개혁과 사회비판의식을 가지면서 구체적 현실에서 마땅함[宜]을 실현하는 사상이다(오석원, 2005: 25-26). 따라서 의리의 실천은 단순한 도덕성의 체현이라는 원리적 의미 이외에 자기 자신의 능력은 물론 사물의 이치를 관찰하고 판단할 수 있는 능력이 보충되어야 진정한 힘을 발휘할 수 있다. 즉, 사물에는 정해진 분수가 있는데 이를 알아서 내가 마땅하게 처리하는 것이 의(義)인 바, 이를 위해서는 사물의 이치를 정밀하게 궁구하여 통달할 수 있어야 한다. 그러므로 이러한 의(義)를 ‘사리지의(事理之宜)’<sup>321)</sup>라고 한다(오석원, 2005: 21-22).

이러한 의리사상의 교육적 특징은 앞서 살펴본 김정의 교육사상과 다소 결을 달리한다. 다시 말하면, 충암 김정의 교육사상이 주리적 관점에서 ‘경’을 중시하는 수양론을 강조한 것이라면, 규암의 교육사상은 의리사상의 내재적 원리로서 사물의 이치를 판단하는 능력을 함양하는 교육이라고 볼 수 있다. 본 장에서는 이러한 관점에 기인하여 규암의 공부론을 고찰해보고자 한다.

규암은 1523년(중종 18) 홍문관 정자에 옮겨져 신재 주세붕과 함께 사가독서에 선발되었다.<sup>322)</sup> 사가독서제는 현직에 있는 관리들에게 군왕이 특별 휴가를 주어 직책을 유지한 채 직무에서 벗어나 경서의 독서 및 학문연구에 전념할 수 있도록 한, 현직 관리를 대상으로 한 권학진흥책(勸學振興策)의 목적으로 시행된 제

320) 『擊蒙要訣』, 卷15, 「東湖問答」. “夫所謂眞儒者, 進則行道於一時, 使斯民有熙皞之樂, 退則垂教於萬世, 使學者得大寐之醒.”

321) 蔡清, 「折中」注. “義字, 事理之宜.”

322) 이때 주세붕과 서로 주고받은 시와 독서당(讀書堂)에서 한 달에 한 번씩 지어 바친 시문(詩文)이 『규암집』에 몇 편 남아있다. (『圭菴集』, 卷4, 「年譜」. “二年癸未 先生二十五歲. 七月. 遷弘文正字. 賜暇湖堂. 按先生妙年釋褐, 未數年, 膺是命, 乃極選也. 時周慎齋世鵬爲堂僚. 有唱酬詩什及湖堂月課數篇.”)

도이다. 따라서 이 제도는 주로 세종, 성종, 중종 등과 같이 문치(文治)에 관심이 많았던 군왕들의 비호 아래 발생하고 발전하였다(서범중, 2003: 7). 사가독서의 혜택을 받을 수 있는 사람은 일차적으로 젊고 재예(才藝)가 있는 문신이였다. 『대전회통(大典會通)』에서는 ‘통훈(通訓) 이하의 문신으로서 문학이 특이한 자’로 사가독서의 자격을 규정하고 있다(서범중, 2003: 7). 1426년(세종 8)에 시행된 사가독서 제도는 세조 때 중단되었다가 성종 때 부활하여 1773년(영조 49)까지 이어진다. 이 기간에 한 해 평균 6명 내외가 선발되고, 총 선발인원은 300여 명 내외이다(서범중, 2003). 이렇듯 사가독서 제도는 약 300년 넘는 기간 동안 300여 명만이 선발된 것으로서, 젊은 문신들이 학문에 진력하도록 하는 특혜적 성격의 재교육(再教育) 제도였다.<sup>323)</sup>

송인수가 사가독서제도에 선발되었다는 것은 송인수의 역량이 뛰어났음을 뜻한다. 또한 송인수는 사가독서제도를 통해 독서와 학문에 몰두할 수 있었고, 이를 통해 학문적 역량이 더욱 넓어지는 계기가 되었을 것이다. 규암은 수양의 공부보다는 경전을 통해 의리를 탐구하는 공부에 매진하였는데, 다음의 시에서 이를 잘 살펴볼 수 있다. 규암이 전라도 관찰사 시절에 김제동헌에서 읊은 시이다.

경전을 들고 학자들을 맞이하네	執經迎學士
주미를 휘저으며 어찌 청담(淸談)을 논하랴	麾塵豈淸談
염계와 정자는 진정한 스승이요	濂洛眞師表
시경과 서경은 우리의 지남(指南)이라네	詩書是指南
과거와 미래를 마음으로 꿰뚫어서	去來心貫一
하늘·땅과 더불어 삼재(三才)가 되어야지	天地我參三
실추된 도맥(道脈)을 누가 이어갈 것인지	墜緒誰能續
어리석고 무지하여 낮빛만이 붉어질 뿐	倥侗面發慙 <sup>324)</sup>

323) 사가독서제도는 정조대에 초계문신(抄啟文臣) 제도로 이어진다. 정조는 즉위 직후 규장각(奎章閣)을 설치하여 학문연구의 중심 기관이자 자신의 개혁정치를 뒷받침할 핵심 기관으로 운영하였다. 그리고 과거를 거친 사람 가운데 당하관(堂下官) 출신으로 37살 이하의 젊은 인재를 뽑아 3년 정도의 특별 재교육인 초계문신제도를 실시하였다. 초계문신제도는 1781년 시작되어 정조가 사망한 1800년까지 19년 동안 10여 차례에 걸쳐 총 138명을 선발하였다. 이들 명단은 『초계문신제명록(抄啟文臣題名錄)』에 기록되어 있다. 초계문신의 대표적 인물이 정약용이다. 이하 자세한 내용은 신병주(2012)와 최두진(2009)의 연구 참조. 신병주(2012). 「정조의 규장각 설치와 초계문신 제도」. 『지방행정』 61(702). 대한지방행정공제회. 71-72. ; 최두진(2009). 「정조대의 초계문신 교육 제도 연구」. 『교육사상연구』 23(1). 한국교육사상학회. 229-248.

324) 『圭菴集』, 卷1, 「次金堤東軒韻」.



규암의 경서(經書)에 대한 인식이 잘 드러나 있는 시이다. 주미(塵尾)를 흔들면서 한담(閑談)이나 하는 것이 아니라 경전을 통해 의리를 탐구해야 하고 그 의리의 지향은 송대 성리학자들임을 밝히고 있다. 염계·정자·황거·주자를 사표로 삼아, 의리지학에 침잠(沈潛)하여 실추된 도학의 맥을 잇고자 하는 의지를 드러내고 있다.

특히 『시경』과 『서경』이 공부의 지침서라고 한 것이 주목된다. 주지하다시피 『서경』은 도학 사상을 논할 때 빠질 수 없는 경서이다. “인심은 위태롭고 도심은 은미하니 정밀하게 살피고 순일함을 지켜서 진실로 그 중(中)을 잡아라.”<sup>325</sup>라는 『서경』의 경구(警句)는 도학자들이 늘 마음에 새기고 실천해야 하는 지남(指南)이라 여겼기 때문이다.

규암은 또한 주세붕에게 준 시에서 “아침하는 말에서는 허식적인 공경임을 알고, 경계하는 말에서는 진심으로 친애함을 알아, 아침마다 베어 내지 말고, 나날이 새로워져야 할 것입니다[言知貌敬, 警語識心親, 莫遣朝朝伐, 應須日日新].”<sup>326</sup>라고 하여, 『서경』의 “일신우일신(日新又日新)”<sup>327</sup>을 인용하였다.

그리고 『서경』은 지치주의의 사상적 근원<sup>328</sup>이 되는데, 송인수 역시 조광조의 지치주의 사상을 계승하고 있다는 점에서 『서경』은 중요한 의미가 있다.<sup>329</sup>

송인수는 인종에게 올린 상소에서 조광조의 신원을 강력히 요청하고 있다. 그는 “조광조의 직첩(職牒)을 도로 주기를 청하는 것은 대신(大臣)·대간(臺諫)·시종(侍從)·유생(儒生)의 말로 온 나라가 뜻을 같이하는 것을 알 수 있습니다. … 온 나라의 뜻을 어기고 이 사람(조광조)에 대해서만 치우치게 고집하시니, 신들의 의혹이 더욱 심합니다.”<sup>330</sup>라고 하였다.

이어서 그는 기묘사림이 시행했던 현량과의 부활도 요청한다. 같은 상소에서

325) 『書經』, 「大禹謨」. “人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中.”

326) 『圭菴集』, 卷1, 「次景遊韻」.

327) 『書經』, 「商書」. “苟日新, 日日新, 又日新.”

328) 지치(至治)라는 용어는 『서경』, 「군진(君陳)」에 나오는 말로 주공(周公)의 교훈 속에 들어 있다. “지극한 정치는 향기로워[至治馨香] 신명에 감동되니 서직(黍稷)이 향기로운 것이 아니라 밝은 덕이 향기롭다[明德惟馨].”라고 하였다.

329) 기대승은 송인수가 평생 기묘사림을 흠모하였다고 평가하였다.(『高峯集』, 「論思錄」. 윤6월 7일. “麟壽一生欽慕己卯之人.”)

330) 『仁宗實錄』, 卷2. 인종 1년 4월 13일 乙巳. “趙光祖職牒還給之請, 大臣, 臺諫, 侍從, 儒生之言, 可以知一國之同情. … 而違一國之情, 偏執於此人, 臣等之感滋甚.”

그는 “얼마 전 기묘년에 있었던 천거과(薦學科)는 참으로 옛사람의 뜻을 본뜬 것이어서 애초부터 거짓되고 외람된 허물이 없습니다. … 까닭 없이 폐기하였습니 다.”<sup>331)</sup>라고 하여, 어진 인재를 선발하기 위해서는 현량과와 같은 천거제를 활용 해야 한다고 하였다.

이와 같은 송인수의 의리사상을 위한 공부론은 위기지학의 전형이라고 할 수 있다. 규암은 인종에게 올린 상소문에서 “완고한 풍습을 엄격히 고치고 폐습을 바로잡아 위기지학으로 이끌어야 한다.”<sup>332)</sup>라고 하였다.

선비가 올바른 삶을 추구하는 동기와 목적은 바로 인간존재의 자기실현에 있는 것이므로 도덕적으로 올바르게 사는 것이 남에게 좋은 평가를 받기 위해서가 아니며, 출세를 위한 것은 더욱 아니다. 인간의 존재 원리가 본래 도덕적 삶을 살 수 있게 되어 있어서 최선의 힘으로 인간의 도리를 다하여 자기의 존재가치를 구현하고 자기의 생을 마치는 것이다. 이것이 바로 『논어』에서 공자가 언급한 위기지학<sup>333)</sup>인 것이다(오석원, 2007: 349).

다음의 시는 규암이 연꽃의 모습을 통해 군자를 형상화한 시이다. 위기지학을 추구하는 규암의 모습이 잘 드러나 있다.

백 척의 사다리 타고 아스라한 누대에 올라	危樓一上百尺梯
거울 물속에 붉게 단장한 연꽃을 바라보니	紅粧明鏡望欲迷
곧은 것이 과연 군자의 성품임을 알겠으니	通直端知君子性
옥 같이 서서 끝내 진흙에 물들지 않았어라	玉立終不染淤泥
맑은 향기 거둬 맡으며 맑은 바람을 불드니	三嗅清香把淸風
겉만 화려한 부화 낭예와 비할 바가 아니니	不比浮華浪蕊紅
난간에서 자세히 읽는 애련설은	臨軒細讀愛蓮說
불현듯 염계옹을 떠올리게 하네	令人却憶濂溪翁 <sup>334)</sup>

연꽃은 줄기가 비어있고 꽃대가 곧게 뻗었다. 속을 비워 물욕(物慾)에 얽매이지 않고 정직하게 사는 군자의 성품에 비유하였다. 진흙탕 속에서 자랐으면서도

331) 『仁宗實錄』, 卷2, 인종 1년 4월 13일 乙巳. “頃在己卯, 薦學之科, 實倣古人之意, 初無僞濫之弊. … 無故而廢棄”

332) 『仁宗實錄』, 卷2, 인종 1년 4월 13일 乙巳. “今若痛革頑風, 釐正弊習, 倡以爲己之學.”

333) 『論語』, 「憲問」. “古之學者爲己, 今之學者爲人.”

334) 『圭菴集』, 卷1, 「次求禮鳳城八詠, 樓頭賞蓮」.

연꽃은 조금도 거기에 물들지 않고 깨끗한 꽃을 피우는 것은 아무리 환경이 나빠도 이를 다 극복하고 자신을 수양해 나가는 군자에 비유하였다. 연꽃의 맑은 향기 맑은 기풍(氣風)은 봄 햇살 속에서 걸모습만 화려하게 꾸미는 꽃들에 비교할 바가 아니라는 것이다. 자신을 위한 위기지학을 하는 군자는 남에게 보이기 위해서나 출세하기 위해서 공부하는 위인지학과는 근본적으로 다르다. 규암은 연꽃을 보고 군자다운 행신(行身)을 배우려는 의지를 다짐하였다고 볼 수 있다(허권수, 2006: 123).<sup>335)</sup>

규암은 송대 유학자뿐만 아니라 공맹(孔孟) 유학도 매우 중요시 하였다. 앞서 시에서 『시경』과 『서경』이 지침서라고 한 것에서도 알 수 있다. 또한 김언거(金彦据)가 금산군으로 부임할 때 준 시에서 “배운바 이미 갈 길을 알아서, 말할 때면 늘 공자와 주자를 칭해, 새벽부터 저녁까지 마주 앉아 근심을 잊었었지.”<sup>336)</sup>라고 하였다. 단순히 경전의 문구를 읽는 것이 아니라 배운 것을 통해 가야 할 바를 아는 것, 그것이 규암이 평생 공부에 매진한 이유이다.

이상에서 살펴본 것처럼 규암 공부론의 특징은 조선 전기에서 중기를 잇는 사상사의 과도기적 상황에서 수양론으로서의 ‘성(誠)·경(敬)’ 공부보다는 학문을 통해 의리사상의 실천적 역량을 키우는 데 보다 천착한 것이라 할 수 있다.<sup>337)</sup>

#### 4. 규암 송인수의 교육실천

##### 1) 학교의 진흥과 사표로서의 송인수

규암은 1521년(중종 16)에 문과에 급제한다. 1519년 기묘사화가 발생하고 2년 후였다. 그리고 규암 자신이 연루된 을사사화(1545)가 발생하기 직전까지 주로 활동하였다. 이 시기 규암은 조광조를 비롯한 기묘사림의 지치주의를 회복하기

335) 김제의 물가에 있는 정자[次金溝水閣韻]를 보고 읊은 시에서 연꽃을 흠모함이 잘 드러난다. “문득 염계 선생이 떠올라, 거듭 맑은 연꽃 향에 옷깃 바로 여민다오.” 『圭菴集』, 卷1, 「次金溝水閣韻」. “令人却憶濂溪子, 三嗅蓮香爲正襟.”

336) 『圭菴集』, 卷1, 「送金都事季珍彥珩赴錦山郡」. “所學既識路, 言必稱孔周, 相對繼晨暝, 談笑忘群憂.”

337) 물론 규암도 심성론의 영역에서 살펴본 바와 같이 본성의 회복을 위한 수신을 강조하였다. 그러나 수신을 위한 방법론의 측면에서도 ‘주일무적’, ‘정제엄숙’과 같은 수양론의 수신이 아니라, 학문을 통한 의리의 내면화를 더욱 강조한 것이라 할 수 있다.

위해 부단히 노력하였다. 당시의 상황에 대해 송시열은 다음과 같이 언급하였다.

기묘년의 사화(士禍)를 겪은 뒤로 사기(士氣)가 꺾여서 사람들이 『소학(小學)』이나 『심경(心經)』 등을 꺼리고 피하여 감히 읽으려 들지 아니하고, 조금만 행동에 법도가 있고 규범이 있는 사람이 있으면 화를 당할 것으로 지목하기도 하고 혹은 꾸짖고 용납하려 들지 아니하기도 하여 사문(斯文)이 긴 밤보다 더 어두울 때 선생은 홀로 개연히 ‘아침에 도를 들으면 저녁에 죽어도 좋다(朝聞夕死)’는 뜻을 가지고 성현의 글을 손에서 놓지 않았다. 의리에 잠겨 독실하게 믿고 행하기를 힘써, 평소 집에 있을 때도 몸가짐을 단정히 하고 엄숙히 하여 잠시도 게을리함이 없었고, 다른 사람을 대함에서도 용모가 온화하고 순수하여 마치 만물을 자라게 하는 따뜻한 봄볕과도 같아, 비록 부인들이나 어린아이들이라도 도(道)를 지닌 군자임을 알 수 있었다.<sup>338)</sup>

사화로 인한 당시의 사풍(士風)에 대해 알 수 있는 내용이다. 이는 앞서 충암 김정의 교육사상에서 『소학』과 『근사록』을 금기로 여겼던 인용문들을 통해서도 확인할 수 있다. 어쨌든 당시의 사풍은 꺾이고, 기묘사림이 중시했다는 이유만으로 『소학』, 『심경』, 『근사록』 등의 성리서가 금서(禁書)로 인식되었다. 규암은 이러한 시대적 상황에서 조문석사(朝聞夕死)의 정신으로 공부를 힘써 행하였다. 의리를 깊이 연구하여 사문(斯文)이 끊기지 않기 위해 부단히 애를 썼다. 규암은 사풍을 진작시키고, 사문을 잇게 하는 가장 중요한 요소로 학교의 진흥을 가장 우선시하였다.

1532년(중종 27) 석강에서 송인수는 인재 양성의 중요성에 대해 다음과 같이 언급하였다.

백성을 새롭게 하는 요도(要道)는 반드시 학교로부터 시작됩니다. 학교를 일으켜 백성을 교화하여 좋은 풍속이 이루어지면 원근(遠近)이 모두 기뻐하여 열복하게 됩니다. 우리나라가 학교를 설치하여 인재를 기르는 일이 우연한 것이 아닙니다. 그러므로 국초(國初)에 인재가 모두 여기에서 나와서 지금까지 이름을 전합니다. 지금은 학교의 사업이 폐지되고 해이하여 성균관에 유학(遊學)하는 자는 유학자의 이름만 있을 뿐, 실상

338) 『宋子大全』, 卷202, 「圭菴宋先生諡狀」. “當己卯斬伐之餘, 士氣摧沮, 人以小學, 心經等書爲忌諱而不敢讀, 稍有繩趨規步者, 則人目以爲禍崇, 或譏誚而使不容, 斯文之晦塞, 不翅如長夜, 先生獨慨然有朝聞夕死之志, 聖賢之書, 未嘗去手, 沈潛義理, 篤信力行, 平居端肅自持, 未嘗懈怠, 及其接人, 則容貌溫粹, 如春陽和煦而萬物茁長, 望之者雖婦人孺子, 皆知其爲有道君子也.”

이 없어서 글을 읽고 이치를 궁구하기를 일삼지 않고 날로 초집(抄集)만 해서 급제(及第)의 자료로 삼으며, 어떤 자는 훈도(訓導) 따위를 구하면서도 부끄럽게 여기지 않고, 어떤 자는 재리(財利)나 이야기하면서, 학문에 힘쓰는 자가 있으면 모두 비웃습니다. 이런 사람들이 벼슬길에 나온다 한들 어디에다 쓰겠습니까. 선비의 풍토가 이와 같으니 진작시키는 방법은 상께서 어떻게 고무 격려하느냐에 달려 있을 뿐입니다.<sup>339)</sup>

규암은 학교를 일으켜 백성을 새롭게 하는 근본으로 삼아야 한다고 강변하고 있다. 그런데 지금의 성균관은 글을 읽고 궁리하기보다는 과거 공부를 위한 수단으로 전략해 있음을 한탄하고 있다. 더욱이 학문에 힘쓰는 자가 있으면 비웃는 상황에서 제대로 된 도학이 이루어지기는 어려운 실정이었다. 이 글에서 규암은 학교의 진흥에 대한 직접적인 방도를 이야기하지는 않고 있다. 다만, 임금이 고무하고 격려해야 한다는 말에서 학교진흥의 방향성부터 제대로 설정해야 함을 이야기하고 있다.

이러한 상황은 송인수가 성균관대사성을 제수받은 이후에도 이어진다. 1541년(중종 36)에 송인수는 성균관 대사성을 제수받는다.<sup>340)</sup> 1541년 11월 재앙이 발생하자 송인수는 상소를 올려, 군주의 수신과 성학에 힘쓸 것과 궁중의 폐단을 개혁해야 함을 언급하였다. 이어서 인재의 올바른 등용과 학교의 진흥을 간언하였다. 당시의 상황에 대해 송인수는 “지금의 양성하는 방법과 교육하는 도(道)가 지극하지 못한 것이 아니지만 정로(正路)가 막히고 성문(聖門)이 닫혀 선비의 습속이 바르지 못하여 취향이 구차하고 비루해져서 요점만 잘 익혀 이록(利祿)만을 생각하며, 거칠고, 지리멸렬하여 의리(義理)를 강구하지 않아 유학자(儒學者)의 의복을 입고도 유학자가 해야 할 일이 무엇인지도 모릅니다.”<sup>341)</sup>라고 하였다. 그리고 이어서 “비록 성현의 서적을 읽었다고는 하지만 그들의 뜻은 성현의 도와는 반대로 치닫습니다.”<sup>342)</sup>라고 하였다. 이에 송인수는 다음과 같이 그 해결책을

339) 『中宗實錄』, 卷72, 중종 27년 1월 30일 己卯. “新民之要, 則必由學校, 興學校以化民成俗, 則遠近悅服矣. 我朝設學, 校養人才之事, 非偶然也. 故國初人才, 皆出於此, 而至今流名. 今則學校之事廢弛, 遊學者, 有儒者之名, 而無儒者之實, 不以讀書窮理爲事, 而日書抄集, 以爲登第之資, 或求試訓導, 不以爲愧, 或商論財利之事, 而有力學者, 人皆非笑之. 此等人雖出仕路, 將焉用之? 士習如此, 振作之方, 在於自上鼓舞之何如耳.”

340) 『中宗實錄』, 卷95, 중종 36년 7월 5일 己丑. “以宋麟壽爲成均館大司成.”

341) 『中宗實錄』, 卷96, 중종 36년 11월 28일 庚戌. “今者儲養之方, 教育之道, 非不至矣, 正路榛蕪, 而聖門閉塞, 士習不正, 趨向儉鄙, 尋章摘句, 惟懷利祿, 鹵莽滅裂, 莫究義理. 衣縫掖之衣, 而不知儒行之爲何事.”

언급하였다.

전하께서 사슴이 바르지 못함을 근심하신다면, 사표(師表)가 될 사람을 선택하여 나아가야 할 방향을 명시하여 권장하고 인도하는 것보다 나은 것이 없으며, 사로(仕路)가 막지 못함을 걱정하신다면 조종조의 엄격한 시재(試才) 규례에 따라 규찰하는 사람을 참석시켜 용렬하고 배우지 못한 무리가 그사이에 끼지 못 하게 함으로써 사람들이 연마할 줄을 알아 스스로 근면하게 하는 것이 제일입니다.<sup>343)</sup>

사슴이 바르지 못함을 해결하기 위해서는 사표가 될 사람을 잘 선택해야 한다고 언급하고 있다. 당시 송인수 본인이 성균관 대사성이었는데, 송인수는 “유생들이 흥기(興起)하는 뜻이 없으니 이것은 신이 직분을 다하지 못한 까닭입니다.”<sup>344)</sup>라고 하였다. 그런데 여기서 말하는 사표는 군주를 포함한 조정 관료들을 일컫는 의미였다. 송인수는 “이 역시 모범을 보여야 할 곳의 숭상함이 분명치 못하여 습속의 폐단이 그렇게 만든 것입니다. 『시경』에 ‘주나라 임금님 만수무강하시니, 어찌 인재가 진작되지 않겠는가.’ 하였습시다. 그렇다면 인재가 진작되는 근본은 모두 위에 있는 사람에게 달린 것입니다.”<sup>345)</sup>라고 하였다. 이어서 송인수는 “『소학』의 격언(格言)을 경연에서 강론하여 다스리는 근원을 연구하려 하셨는데, 이는 성상의 학문하시는 공력이 삼가시고 수기(修己)하시는 데 나타난 것이니, 하늘과 사람이 감응하는 근본이 바로 거기에 있는 것입니다. 전하께서는 학문에 시종일관 유념하여 살피소서.”<sup>346)</sup>라고 하였다.

송인수는 이러한 상황에서 사표로서 본인의 직임에 충실하였다. 1542년(중종 37) 1월의 기사에 사신은 다음과 같이 논평하였다.

342) 『中宗實錄』, 卷96, 중종 36년 11월 28일 庚戌. “雖曰讀聖賢書, 而要其志之所向, 則皆與聖賢, 背而馳者矣.”

343) 『中宗實錄』, 卷96, 중종 36년 11월 28일 庚戌. “殿下患士習之不正, 則不過擇師表之人, 明示趨向之方, 以勸導之而已. 患仕路之不清, 則莫如依祖宗朝嚴試才之規, 參以糾察之人, 不使庸雜不學之輩, 濫廁於其中, 則人知砥礪而自勉矣.”

344) 『中宗實錄』, 卷96, 중종 36년 9월 27일 庚戌. “特進官宋麟壽曰, 儒生等專無興感之意, 此臣不職之所致.”

345) 『中宗實錄』, 卷96, 중종 36년 11월 28일 庚戌. “亦由於首善之地, 好尚不明, 而習俗之弊, 有以驅之也. 『詩』曰, 周王壽考, 遐不作人. 然則作人之機, 皆係於在上之人.”

346) 『中宗實錄』, 卷96, 중종 36년 11월 28일 庚戌. “小學之格言, 將欲講之於經幄, 以究出治之原. 此聖上學問之功, 發見於側修之際, 天人感應之機, 正在於是. 臣等聞之, 孰不感激於心乎. 此宗社無疆之休, 此生民萬世之福也. 伏願殿下, 終始於學, 留心存省焉.”

대사성(大司成) 송인수(宋麟壽)는 유자(儒者)의 조행이 있고 옛것을 좋아하는 사람이다. 교화(教化)가 밝지 못하고 사습(士習)이 단정하지 못한 것을 민망하게 여겨, 글을 통독(通讀)할 적이면 의리에 관한 교훈을 개발(開發)하여 제생(諸生)들을 유도(誘導)하여 이끌어 주었는데, 생원(生員) 송구(宋拘)·이순효(李純孝)의 무리가 재방(齋房)으로 물러가 말하기를 ‘의리에 대한 교훈을 어찌 이 시대에 행할 수 있겠는가. 의리에 관한 교훈을 하다가는 어느 시절에 과거를 할 것인가.’ 하며, 서로들 사장(師長)을 비난하기를 ‘지금 주자(朱子)가 우리 동방(東方)에 다시 나왔음을 보겠다.’ 하면서 드디어 크게 비웃었다.<sup>347)</sup>

송인수가 대사성으로서 의리를 강독하고 있음과 당시 유생들의 행태가 집약된 인용문이라 할 수 있다. 연보에 의하면 송인수는 성균관 유생들을 가르칠 때 반드시 먼저 『소학』과 성리학 서적을 읽게 하여 근본을 세우게 하였다.<sup>348)</sup> 그런데 당시 유생들은 “송인수와 김안국이 ‘소학의 풍교[小學之風]’를 회복하려 한다.”<sup>349)</sup>라고 하거나, “지난날에 성리학 때문에 패했었으므로(기묘사화) 징계해야 할 것인데 지금 어찌 다시 와서 이처럼 하는가?”<sup>350)</sup>라고 하면서 비난하였다. 이에 사신은 “사습이 올바르게 못함이 이토록 극도에 이르렀으니, 풍습이 저속한지 융성한지와 치도(治道)가 훌륭한지 쇠퇴 한지를 따라서 알 수 있는 일이다.”<sup>351)</sup>라고 논평하였다.

이상의 내용을 종합하면, 당시 사습의 어지러움은 극에 달했던 것으로 보인다. 어느 시대에나 교육의 문제, 학교의 문제가 없었던 적은 없었다. 특히 군주에게 간언하는 언관의 입장에서는 비판적 입장에서 강조하여 말하는 것이 본분이었다.

347) 『中宗實錄』, 卷97, 중종 37년 1월 18일 己亥. “大司成宋麟壽, 有儒行好古之人也. 愍其教化之不明, 士習之不端, 其於通讀之際, 開發義理之訓, 誘掖諸生, 則有生員宋拘, 李純孝之輩, 退議于齋曰, ‘義理之訓, 豈可行於今時 行義理之訓, 而何時爲科舉乎’ 相與議其師長曰, ‘今見朱子再生於吾東方也’, 遂大笑.”

348) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(43歲條)」. “拜成均館大司成. 按先生教諸生, 必使先讀小學及性理諸書, 以立基本.”

349) 『中宗實錄』, 卷97, 중종 37년 3월 25일 乙巳. “宋麟壽爲大司成, 欲以義理講論後學, 不肖之徒, 以爲將復小學之風. 蓋安國, 麟壽, 勤於國事者, 故時人目之.”

350) 『中宗實錄』, 卷97, 중종 37년 1월 18일 己亥. “先是, 金安國爲同知時, 生員閔概, 以罰講進, 因其所讀, 問漢, 唐以下眞儒, 則概以蘇東坡答之. 安國痛其趨向之不正, 慨然戒之曰: ‘爲儒生者, 不知性理之學可乎?’ 概退而非之曰: ‘昔以性理之學見敗, 可以懲戒. (安國, 己卯年, 以儒林領袖, 見敗於群小故云.) 而今何再來, 如此爲耶?’”

351) 『中宗實錄』, 卷97, 중종 37년 1월 18일 己亥. “嗚呼. 大學館, 乃首善之地, 而士習之不正, 至於此極. 風俗之汚隆, 治道之盛衰, 從可知矣.”

그러나 당시의 상황은 여러 사화(士禍)가 지나고, 또 곧이어 을미 사화와 정미사화가 발생하는 시기였다. 이 시기에 사림들은 연이은 사화로 인해 사기가 꺾였으며, 성균관의 개혁은 요원하다는 생각이 절정에 이르게 되었는데, 그래서 주세붕은 서원을 건립(1543년, 중종 38)하여 사림의 새로운 강학처(講學處)로 삼았다.

## 2) 교화를 중시한 치인(治人) 교육

규암은 1543년(중종 38) 전라도 관찰사에 제수되었다.<sup>352)</sup> 척신 윤원형과 이기가 서로 결탁하여 송인수의 정직함을 미워하여 전라감사로 보냈다. 규암은 전라도 관찰사로 부임하여 판결을 내림에 지체하지 않았고, 특히 교화를 밝혀 풍속을 바르게 하고, 학교를 일으켜 인재를 육성하는 것을 제일 먼저 해야 할 임무로 삼았다.<sup>353)</sup> 그래서 각 고을 관청에 사서오경(四書五經)을 간행하도록 하였다.<sup>354)</sup>

규암은 먼저 관내 효우(孝友)와 절의(節義)가 뛰어난 47인을 장계(狀啓)하였다.<sup>355)</sup> 조선시대 정려정책(旌閭政策)은 경국대전에 명시되어 있던 제도로써 교화를 위한 윤리교육적 측면으로 중시하여 매우 장려하였다.<sup>356)</sup> 규암은 또한 1544년(중종 39)에는 송흙(宋欽)을 위해 기영정(耆英亭)을 세우고 잔치를 베풀었다.<sup>357)</sup> 사신은 이 내용에 대해 다음과 같이 기록하였다. “송흙은 이 고을 사림이고 정자는 곧 송인수가 조정에서 숭상하고 장려하는 뜻을 이어받아 세운 것인데, 이때에 이르러 잔치를 베풀어 영광스럽게 해 준 것이다.”<sup>358)</sup> 규암은 기영정에서 송흙을 위해 쓴 시도 남겼다.

352) 『中宗實錄』, 卷100, 중종 38년 2월 12일 丙戌. “以宋麟壽爲全羅道觀察使.”

353) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(45歲條)」. “春出按全羅道觀察使. 按時尹元衡戚臣, 包藏禍心, 仁廟在東宮無嗣, 明廟以大君在邸, 人心危疑, 訛言煽動, 李芑與元衡, 陰相交結, 以爲後日地. 而惡先生持正, 黜爲全羅監司. 湖南素稱難治, 先生之任, 剖決無留, 尤以明教化正風俗, 興學校作人材爲務. 人或規其太銳, 則先生舉明道從本從事之語, 及橫渠心弘者不顧非笑等語, 答之曰, 的知義理所在, 則當決然行之, 何遲疑之有也.”

354) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(45歲條)」. “又按羅州戶長日記曰. 癸卯年, 觀察使宋某下界, 右文興學, 令各官開刊四書五經云”

355) 『中宗實錄』, 卷101, 중종 38년 10월 24일 乙未. “全羅道觀察使宋麟壽, 以孝友節義卓異人狀啓, 見參者, 多至四十七人.”

356) 『經國大典』, 「禮曹」, 獎勸. “孝友, 節義者, 如孝子·順孫·節婦·爲國亡身者子孫·睦族·救患之類, 每歲抄, 本曹錄啓獎勸. 賞職或賞物, 尤異者, 旌門·復戶. 其妻守信者, 亦復戶.”

357) 『中宗實錄』, 卷102, 중종 39년 3월 22일 庚申. “全羅道觀察使宋麟壽, 巡到靈光郡, 宴判中樞宋欽于耆英亭.”

358) 『中宗實錄』, 卷102, 중종 39년 3월 22일 庚申. “全羅道觀察使宋麟壽, 巡到靈光郡, 宴判中樞宋欽于耆英亭. 史臣曰, 欽, 郡人也, 亭乃麟壽奉朝廷崇獎之意而所建也, 至是設享禮以榮之.”



호해(湖海)에 존엄한 이로 우리의 후(侯)가 있으니	湖海維靈有我侯
일생 얼음과 움을 먹는 청빈함을 닦으셨으니	一生冰蘖苦清修
임금님 은혜 거듭하여 포상이 이어졌고	主恩稠疊連褒賞
깊은 효심으로 여러 번 지방관을 자청했는데	孝意純深數乞州
시령에는 이삼 천 권의 책이 꽂혀 있고	架插二三千卷帙
나이는 여든여섯의 춘추 고령을 누리셨으니	年高八十六春秋
기영정에서의 아름다운 모임을	耆英亭上成佳會
옮겨 그린 채색 그림은 영원토록 변치 않으리	移入丹青萬世留 <sup>359)</sup>

송흙의 청빈함과 효심을 찬양하고 있다. 규암이 당시 풍속 교화를 위해 다양한 측면에서 노력했음을 엿볼 수 있다. 『규암집』에 남아있는 시들 중 다수는 송인수가 전라도 관찰사 시절에 지은 것들이다. 늘 지역의 교화를 위해 애쓰던 규암의 모습이 잘 나타나 있다. 다음은 규암이 동복동헌(同福東軒)에서 지은 시이다.

관찰사의 부절 한번 끌어당겨서	一按觀風節
두루 묻고 자문 한 지 벌써 반년	諮詢已半年
남녘 고을 교화함에 선정이 없어	化南無善政
앞의 어진 이들에게 부끄러우니	分陝愧前賢
허리에 찬 칼 기운이 남녘 하늘을 찌르지 못하여	佩劍空衝斗
상자 속의 거문고 줄을 끊어버린 지 오래되었고	匣琴久絕絃
비 온 후 기이하게 생긴 돌만이	雨餘奇石立
나와 함께 짝하여 신선 되었네	伴我作神仙 <sup>360)</sup>

규암이 전라도 지방의 교화를 위해 노심초사하고 있음을 알 수 있다. 규암은 전라도 관찰사로 부임하여 고을을 모두 순시하면서 이르는 곳마다 예의를 갖추어 그 지역의 유학자를 만나보았다. 이는 지역의 교육적·정치적 영향력이 있는 지방 향촌 세력을 통해 교화의 효과를 극대화하기 위한 행동으로 풀이할 수 있다. 이러한 규암의 모습에서 지역의 감화가 이루어졌고 풍속이 크게 변화였다고 기록하고 있다.<sup>361)</sup>

359) 『圭菴集』, 卷1, 「題知止堂宋公 欽 耆英亭」.

360) 『圭菴集』, 卷1, 「次同福東軒韻」.

361) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(45歲條)」. “巡宣所至, 禮接儒冠, 一方泠然從化, 南俗爲之丕變.”

규암은 도덕·윤리를 위한 풍속 교화의 가장 이상적인 방법으로 도덕적 내재율에 의한 자연스러운 도덕성 함양을 중시하였으며, 이를 위해 모범적 인물에 대한 정려정책을 시행하였다. 규암은 백성들이 풍속이 바르게 교화되고, 화합이 이루어지길 소망했다. 규암은 보성을 안찰(按察)할 때 지은 시에서 “지형이 이로우니 성곽이 무슨 소용이며, 백성들 화합에 해자(垓字)도 소용없구나[地利何須郭 人和不必池].”<sup>362)</sup>라고 하여, 지리가 아무리 좋아도 백성들의 화합만 못하다는 『맹자』의 구절을 인용하기도 하였다.<sup>363)</sup>

규암은 남평신헌(南平新軒)에서 지은 시에서는 “호남에서 펼친 교화 이남(二南)에 부끄럽다.”라고 하였다. 여기서 가리키는 이남은 『시경』 「국풍(國風)」에 나오는 주남(周南)과 소남(召南)을 가리키는데, 이들은 모두 덕화(德化)를 펼쳐 모든 지역이 교화되지 않음이 없었다고 기록되어 있는 인물들이었다. 규암이 이남을 지침으로 삼아 지역의 교화를 위해 정진하였음을 확인할 수 있다.<sup>364)</sup>

송인수는 위에서 언급한 정표(旌表)를 통한 풍속의 교화와 더불어 『소학』 보급에 심혈을 기울였다. 기묘사림들의 『소학』 중시와 『소학』의 내용에 대해서는 앞서 충암 김정의 교육사상(Ⅲ장 3절)에서 논의한 바 있다. 『소학』을 일반 백성들에게까지 널리 읽히도록 한 것은 규암의 스승 김안국에 의해서였다. 김안국은 1517년(중종 12)에 경상도 관찰사로 부임한 이후 『소학』을 강독하고 권장하였다. 후에는 향간의 아이들까지도 진작되어 온 도내가 『소학』을 읽었다고 할 정도였다.<sup>365)</sup> 송인수 역시 전라도 관찰사로 부임하여 『소학』을 매우 장려하였다.

1568년(선조 1) 기대승은 주장(晝講)에서 선조에게 『소학』의 장려를 권하면서 “소신은 시골에서 자라나 책 읽을 줄을 몰랐습니다. 중종 말년에 조정에서 한 일은 미처 모르겠으나, 그때 송인수가 관찰사가 되어 『소학』을 읽게 하였으므로 그 책을 얻어 읽은 뒤에야 성현의 하는 일을 알았습니다.”<sup>366)</sup>라고 하였다. 송

362) 『圭菴集』, 卷1, 「敬次寶城東軒樞軒韻」.

363) 『孟子』, 「公孫丑下」. “天時不如地利, 地利不如人和.”

364) 『역주규암선생문집』, 72쪽, 註참조.

365) 『中宗實錄』, 卷30, 중종 12년 11월 15일 丁亥. “慶尙道觀察使金安國勸小學, 閭巷之童, 靡不興作, 一道且然, 在上行之不難矣.”

366) 『宣祖實錄』, 卷2, 선조 1년 1월 12일 壬戌. “小臣生長於鄉, 不知讀書, 而在中宗末年, 朝廷所爲, 則臣未及知, 而其時宋麟壽爲觀察使, 使之讀小學, 故得其冊而讀之, 其後知聖賢所爲.”

인수가 전라도 관찰사 시절에 『소학』을 권장하여 자신도 『소학』을 접할 수 있었다는 경험을 이야기하고 있다.

이어서 기대승은 1569년(선조 2) 경연<sup>367</sup>에서, “송인수는 평생 기묘인(己卯人)을 흠모하였습니다. 계묘(癸卯, 1543)·갑진(甲辰, 1544) 연간에 전라감사가 되어서는 『소학』을 권면하고 후생들을 인도하였으니, 당시에 『소학』을 읽게 된 것은 모두 송인수의 공입니다.”<sup>368</sup>라고 하였다.

당시 송인수가 『소학』 장려에 매우 적극적이었음을 확인할 수 있다. 그동안 송인수라는 인물이 학계에 잘 알려지지 않은 인물이었기 때문에 그의 『소학』 증시와 『소학』 장려 역시 부각되거나 논의되지 않았다. 그러나 송인수는 김안국의 제자로서 『소학』을 적극적으로 장려하였으며, 조광조의 신원을 강력하게 요청한 사실과 평생 기묘사림을 흠모하였다는 기록을 볼 때 기묘사림 이후 주춤했던 『소학』 이념을 충실히 계승한 학자라 평가할 수 있을 것으로 보인다.

하서 김인후는 규암의 전라도 관찰사 시절을 가요(歌謠)로 남겼는데, 그중 학문을 일으키고 풍속을 교화한 부분을 높이 찬양하고 있다.

학교와 인제는 성하게 일어나고	膠庠興濟濟
소아(小雅)의 음악이 성대하게 울리네	宵雅樂菁菁
예를 도와서 의식이 질서 잡히고	贊禮儀章秩
어진이 추천하는 것 거울처럼 밝네	推賢水鑑明
유림은 북두성처럼 떠받들고	儒林爭望斗
조정에서 나라 다스리기에 알맞도다	公器合調羹
남녘을 순시하며 위무하라는	按撫膺南國
북쪽 서울에서 임금님 뜻 받드네	承宣自北京
고을들은 바르게 다스려졌고	諸州歸攬轡
한결같이 사신의 깃발 우러러보네	一路仰干旌
(중략)	
쇠퇴한 풍속 다시 떨치고	頽風看再振

367) 이 경연은 매우 중요한 의미를 지닌 경연이다. 기대승이 우리나라 도통 연원을 “[길재→정몽주→김숙자→김종직→김광필→조광조]”로 확정 지었던 경연이기 때문이다. 이 경연에서 윤근수와 기대승은 송인수가 매우 훌륭한 인물임을 선조에게 적극적으로 설명하고 있다.

368) 『宣祖實錄』, 卷3, 선조 2년 윤6월 7일 己酉. “又啓曰, 麟壽一生, 欽慕己卯之人. 癸卯甲辰年間, 爲全羅監司, 勸勉小學, 引接後生, 其時讀小學, 皆麟壽之功也.”

끊어진 학문 새로운 맹세로 이어지네  
고루한 몸 뜻 뜻만 크고 일은 거칠어  
공연스레 거문고 당겨 줄을 튕겨본다네

絕學屬新盟  
孤陋嗟狂簡  
空操點瑟鏗.<sup>369)</sup>

전라도 관찰사로 부임하여 학교가 성대하게 흥하였고, 쇠퇴한 풍속이 다시 일어났으며, 끊어졌던 학문이 새로운 도약을 맹세하게 되었다고 하였다.

이처럼 규암의 전라도 관찰사 시절에 풍속 교화와 『소학』의 장려는 도학자로서 자신의 직분을 충실히 이행하는 모습이라 볼 수 있다. 1586년(선조 19) 중봉(重峯) 조헌(趙憲)은 선조에게 올린 상소문에서 “김안국·송인수는 양남(兩南)에 관찰사로 나가 은택과 교화를 베풀어 백성들이 지금까지 그 덕택을 입고 있습니다.”<sup>370)</sup>라고 하였는데, 김안국과 송인수가 사제관계였음을 고려할 때 사제동행(師弟同行)의 전형이라 평가할 수 있다.

### 3) 애민정신과 중의경리(重義輕利)의 실천

공자 이래로 유교 정치의 일차적인 목표는 백성의 물질적 생활을 보장해 주는 일이었다. 그러나 물질적 생활의 보장은 말 그대로 백성의 생존권 확보 차원이요 삶에서 선차적인 문제일 뿐, 유교가 지향하는 정치의 궁극 목적은 아니었다. 즉, 물질적 안정을 기반으로 백성들을 교육하여 올바른 길로 이끄는 것이 유교 사회 정치의 궁극적 목적이었다. 물질적 측면에서 도덕적 차원으로 승화하는 일, 사람을 사람답게 인도하는 일이 유교 사회 교육의 목표였다. 다른 표현으로 명인륜(明人倫)이라 할 수 있을 것이다.

규암 역시 학자 관료로서, 백성들의 삶을 윤택하게 하려고 부단히 노력하였다. 그는 애민 정신을 바탕으로 백성들의 고단한 삶에 가슴 아파하며, 여러 가지 해결책을 제시하였다.

특히 그는 과도한 세금과 궁중의 사치에 대해 개선을 요청하였다. 1525년(중종 20)에는 아전의 농간으로 백성들이 공물과 잡역을 이중으로 물게 되는 폐단을 지적하였다.<sup>371)</sup> 1526년(중종 21)에는 주장에서 다음과 같이 언급하였다.

369) 『河西集』, 卷10, 「全羅道歌謠, 時圭庵爲觀察使」.

370) 『宣祖修正實錄』, 卷20, 선조 19년 10월 1일 壬戌. “金安國宋麟壽之分按兩南, 宣澤敷教, 而士民迄賴.”

371) 『中宗實錄』, 卷53, 중종 20년 2월 30일 己未.

『대학』에 ‘덕은 근본이고 재물은 말단이다.’ 했는데, 만일 덕을 두고 말한다면 재물은 진실로 말단이기 는 합니다. 그러나 재물은 없어서도 안 되고 또한 모여서도 안 되는 것입니다. 그러므로 재물을 생산하는 길을 논하는 대문(大文)에 ‘생산자가 많고 소비자가 적으며, 바빠 생산하고 천천히 소비한다면 재물이 항상 족할 것이다.’ 한 것입니다. 대개 나라에 노는 백성이 없으면 생산하는 사람이 많게 되는 법인데, 지금 농사를 힘쓰는 백성은 적고 말단만 추구하는 사람이 많습니다. 왜냐하면, 사민(四民) 중에 오직 농민이 가장 고생하여 비록 한 해 동안 부지런히 노력하여도 모두 관가(官家)에 수납(收納)해야 하므로 굶주림을 면하지 못하지만, 말단을 추구하는 사람들은 하는 일이 없이 놀아도 이익이 남기 때문에 사람들이 모두 몰리니, 이런 일을 성상께서 진념(軫念) 하신다면 자연히 그런 폐단이 없어질 것입니다.<sup>372)</sup>

『대학』을 인용하여 재물의 필요충분조건에 대해 언급하고 있다. 비록 재물은 말단이기 는 하지만, 없어서는 안 되는 것이며, 농민들이 농사를 통해 생산하는 것은 근본이나, 현재는 그 근본이 부족하여 말단만 추구하여 이룩에 힘쓰는 자가 많다고 지적하였다. 이어 국가의 저축을 통해 적정량의 세금을 취렴하고, 항상 근본에 힘써서 비용을 절감해야 한다고 진언하였다.<sup>373)</sup>

1528년(중종 23)에는 풍년이 들어 고을 수령이 연분(年分)을 한 단계 올리고, 관찰사가 또 한 단계 올리며, 여러 해 밀린 공적(公糶)을 거둬들이고 있음을 비판하였다. 그러면서 송인수는 “백성을 돌보려고 생각지 않아서 거둬들이는 데에 법도가 없다면, 아마도 백성이 풍년의 경사는 보지 못하고 또 흉년보다 심한 것이 있을 것입니다.”<sup>374)</sup>라고 하면서, 백성의 처지에서 조세 세도를 살펴야 함을 간언하고 있다.

1529년(중종 24)에는 옹주의 집을 사치스럽게 건축하는 것에 대해 여러 대신의 의논이 있었다. 이에 정광필은 왕자녀(王子女)의 집을 사치스럽게 하면, 자손들이 잘 보존하지 못하여 무너진다는 논리를 들어 옹주 집의 건축을 간소하게 할 것

372) 『中宗實錄』, 卷56, 중종 21년 4월 11일 癸亥. “檢討官宋麟壽曰, 大學曰, ‘德者, 本; 財者, 末也.’ 若以德而言, 則財固末也. 然財者不可無, 而亦不可聚也. 故論生財之道而曰: ‘生之者衆, 食之者寡; 爲之者疾, 用之者舒, 則財恒足矣.’ 蓋國無遊民, 則生之者衆, 而今則務農之民小, 而逐末者多. 何者, 四民之中, 惟農最苦, 雖終歲勤勞, 而盡輸官家, 故未免飢餓. 逐末者, 游手無爲, 而其利有餘, 故人皆趨之. 如此之事, 自上常加軫念, 則自無此弊矣.”

373) 『中宗實錄』, 卷56, 중종 21년 4월 11일 癸亥.

374) 『中宗實錄』, 卷64, 중종 23년 윤10월 30일 戊戌. “守令亦以爲豐稔, 而不思恤民, 徵斂無藝, 則臣恐百姓未見豐年之慶, 而又有甚於凶年也.”

을 청하였다. 그런데 송인수는 다른 이유를 들어 다음과 같이 간언하였다.

재목 하나 돌 하나도 운반해야 하니, 백성들의 고생이 어떻겠습니까? 대저 임금도 집을 높이 짓고 담장을 조각하면 마침내는 어지러워져 멸망하는 법입니다. 더구나 공주와 옹주의 저택을 어찌 백성의 힘을 수고롭게 하며 높고 사치스럽게 지을 수 있겠습니까? 이 일이 비록 궁실(宮室)을 지나치게 치장하는 것과는 다릅니다만, 백성의 힘을 수고롭게 하고 사치하는 마음을 열어 놓는 것은 일반입니다. 외부 의논이 어찌 우연만 하게 헤아리고 아뢴 것이겠습니까?<sup>375)</sup>

정광필과 송인수는 모두 궁중 사치의 부당함을 지적하고 있다. 그러나 그 논리와 어법은 두 사람을 비교하기에 충분하다고 보인다. 정광필이 『주역』 등, 경전을 기반으로 도리(道理)와 예(禮)를 지켜야 왕실의 보존이 가능하다는 논거로 간언하였다면, 송인수는 백성들의 수고로움을 걱정하면서 직접적으로 간언하고 있다.

송인수의 애민정신은 그가 전라도 관찰사로 부임했을 때 더욱 도드라진다. 관찰사로서 지방의 고달픈 백성의 삶을 직접 경험하게 되고, 정치와 현실의 괴리로 인한 자괴감 등이 복합적으로 나타나게 되었을 것이다. 그러한 모습들은 여러 시를 통해 확인할 수 있는데, 「진산동헌의 시에 차운하여[次珍山東軒韻]」라는 다음의 시에 잘 드러나고 있다.

산과 물이 두르고 안은 외진 이곳에	山圍水抱地幽偏
관가가 들어선 것이 언제이던가	經始官居問幾年
척박한 땅 세금은 의당 가볍지마는	瘠土租庸宜薄矣
시골의 생계 걱정에 한숨지으니	孤邨生業可歎焉
남계(南溪)에서 물을 보며 근심을 녹이고	銷愁最愛南溪漲
안개에 쌓인 북악(北岳)을 바라보다가	拄笏還憐北岳煙
게으르게 늦잠도 잘 수 있으려 만은	無事定應開眼懶
밤이 짧도록 바쁜 까닭에 낮을 쪼개어 잠을 잔다오	忙緣夜短晝分眠 <sup>376)</sup>

375) 『中宗實錄』, 卷65, 중종 24년 5월 20일 甲寅. “持平宋麟壽曰, 其一木一石之輸, 民之困弊爲何如也. 夫人主峻宇, 雕牆, 終必至於亂亡. 況公主, 翁主第宅, 豈可勞民力, 務爲崇侈哉? 此事, 雖曰與崇治宮室不同, 然其勞民力, 啓侈心則一也. 外議豈偶然計而啓之乎.”

376) 『圭菴集』, 卷1, 「次珍山東軒韻」.

척박한 땅에 세금이 과하지도 않으나 백성들은 생계 걱정 때문에 한숨짓고 있다. 관가가 들어서 있으나 백성들의 삶을 개선해 주지 못하고 있음을 지적하고 있다. 백성들의 한숨만큼 규암 자신도 근심하고 있다. 그리고 백성들을 위해 밤낮없이 정사에 힘쓰고 있음을 표현하였다. 용담동헌의 시를 차운한 시[次龍潭東軒韻]에서는 “박한 땅 백성들 먹을 것 없어, 관아는 가난하여 객 아니 반기지만, 예의로 가지런하길 가르쳐야지, 풍속이 어리석다 괴이타 생각하지 마오.”<sup>377)</sup>라고 하여 백성들의 생계를 걱정하면서 또한 예(禮)로써 교화하고자 하는 의지를 표현하고 있다. 조정의 대신일 때나 관찰사일 때나 늘 백성들의 삶을 걱정하는 송인수는 군수로 나가는 김연에게 다음과 같이 당부하였다.

나, 백성의 굶주림을 슬퍼하나니, 그대 가서는 응당 굶게 하지 마시고, 나 백성의 혈벗음을 슬퍼하나니, 그대 가서는 응당 따뜻하고 기름지게 할 것이니, 어찌 그대가 고을 백성의 부모가 되어, 아전과 백성들이 감히 속이겠는가?<sup>378)</sup>

송인수의 애민정신이 직접적이면서도 감정적으로 표현되고 있다. 자신은 백성들의 굶주림과 혈벗음을 싫어한다는 표현에서 그의 애민정신이性情(性情)에서 나온 것임을 느낄 수 있다. 송인수의 이러한 인식은 『논어』, 「자로(子路)」에 나오는 유학의 가르침이다. 공자는 백성들이 많으면 무엇을 더 해야 하느냐는 염유(冉有)의 물음에, “부유(富裕)하게 해 주어야 한다.”라고 하였다. 이에 염유가 부유해지면 또 무엇을 더해야 하느냐는 질문에, “가르쳐야 한다.”라고 하였다.<sup>379)</sup>

지금까지 논의한 바와 같이 송인수의 경세관(經世觀)은 백성의 굶주림을 해결하는 것이 첫 번째이고, 물질적 안정을 바탕으로 교화를 통해 풍속의 변화를 일으키는 것을 궁극적 목적으로 한 것임을 알 수 있다. 이는 경세관이자 배움에 대한 실천으로써 교육사상의 실천과 다르지 않다.

또한 송인수는 항상 의(義)와 이(利)의 분별을 엄두하고 생활한 것으로 보인다.

377) 『圭菴集』, 卷1, 「次龍潭東軒韻」. “土瘠民無食, 官貧客不歡. 只教齊以禮, 休怪俗囂頑.”

378) 『圭菴集』, 卷1, 「以中心藏之分韻, 送子由之郡」. “我哀民無食, 君歸應不飢, 我哀民無衣, 君歸應煖肥, 豈弟爲父母, 吏民安敢欺.”

379) 『論語』, 「子路」. “子適衛, 冉有僕, 子曰, 庶矣哉. 冉有曰, 既庶矣, 又何加焉. 曰, 富之. 曰, 既富矣, 又何加焉. 曰, 教之.”

송인수는 1531년(중종 26) 석강(夕講)에서 『맹자』 양혜왕(梁惠王) 장의 ‘이(利)로써 서로 엇본다.’라는 설을 설명하면서, “이(利)는 국가를 해롭게 함이 큼니다. 그러므로 임금(利慾)의 마음을 품으면 아랫사람이 본받으므로 반드시 기강이 혼란되어 망하는데 이르게 됩니다.”<sup>380)</sup>라고 하였다. 그러므로 “임금은 반드시 인의(仁義)로써 다스림의 기본으로 삼아야 합니다.”<sup>381)</sup>라고 하였다.

다음의 시에서 위의 내용이 단순히 『맹자』를 읽고 해석한 것에 그치지 않고 내면화하여 적극적으로 실천하려 한 규암의 사상을 엿볼 수 있다. 사가독서 시절에 주세붕에게 준 시 5수 중 2수이다.

화씨(和氏)의 구슬이 보배가 아니고	不寶和氏璧
조거(照車)의 구슬도 귀하지 않도다	不貴照車珠
진실로 나의 소유가 아니면	苟非吾之有
맹세코 한 눈금도 취하지 않으리	誓不取一銖
외물에 흔들림이 없어야	外物不能淫
바로 대장부라 일컬어지는 것	方稱大丈夫
오로지 급암(汲黯)의 곧음을 본받을 것이지	端能效汲直
어찌 평진후(平津侯)의 아첨함을 배울 것인가?	豈學平津諛 <sup>382)</sup>

내 소유가 아니면 절대 취하지 않겠다는 표현은 공자가 말한 “부유함과 고귀함은 사람들이 원하는 바이지만 정당한 방식으로 얻은 것이 아니면 그것을 누려서는 안 된다.”<sup>383)</sup>라는 가르침과 다르지 않다. 또한 외물에 흔들리지 않겠다는 의지는 맹자가 말한 “천하의 넓은 집에 거하며, 천하의 바른 자리에 서며, 천하의 대도를 행하여, 뜻을 얻으면 백성과 함께 도를 행하고, 뜻을 얻지 못하면 홀로 그도를 행하여, 부귀가 그 마음을 방탕하게 하지 못하고 빈천이 그 절개를 바꾸게 하지 못하며 위무가 그 지조를 굽히게 하지 못하는 것, 이것이 대장부이다.”<sup>384)</sup>라

380) 『中宗實錄』, 卷70, 중종 26년 2월 29일 甲申. “侍讀官宋麟壽, 因相觀以利之說曰, 利之害於人國家也, 大矣. 爲人君而懷利欲之心, 則其下效之, 必至亂亡焉.”

381) 『中宗實錄』, 卷70, 중종 26년 2월 29일 甲申. “故王者, 必以仁義爲治也.”

382) 『圭菴集』, 卷1, 「東湖書堂, 寄景遊」.

383) 『論語』, 「里仁」. “子曰, 富與貴, 是人之所欲也, 不以其道得之, 不處也.”

384) 『孟子』, 「滕文公下」. “居天下之廣居, 立天下之正位, 行天下之大道, 得志與民由之, 不得志獨行其道, 富貴不能淫, 貧賤不能移, 威武不能屈, 此之謂大丈夫.”



고 한 가르침을 표현한 것이다.

인간은 정신과 육체를 함께 갖추고 있는 존재이므로 생리적 차원에서는 물질적 가치[利]가 요구되지만, 도덕적 차원에서는 정신적 가치[義]가 요구된다. 이(利)는 그 본질 자체는 인간의 생존에 필수적인 물질적 요소로써 필요한 것이지만, 이것이 의(宜)에 맞지 않는 상황이 되거나 외물을 취하는 상황으로 나아가 사욕으로 기울어지게 되면 그것은 바른 것이 아니다. 따라서 이(利)는 마땅함[宜]을 갖출 때만이 그 진정한 가치를 지니게 된다(오석원, 2005: 27-28).

이(利)와 의(義)의 가치 갈등은 스스로 마음을 다스려 절제하지 않으면 안 된다. 규암은 주세붕에게 준 「차경유야음운(次景遊夜吟韻)」이란 시에서 “언덕에 올라 공적과 이익을 구하지 말고, 때에 따라서 뛰어나게 처신하여 타고난 성정을 회복해야지[不登斷隴求功利, 聖處時中復性情].”<sup>385)</sup>라고 하였다. 공리(功利)를 시중(時中)으로 다스려야 한다는 규암의 생각을 잘 알 수 있는 시이다. 지금까지 논의한 바와 같이 규암은 합당하지 않은 이로움을 취하지 않고, 의(義)를 취하는 ‘중의경이(重義輕利)’<sup>386)</sup>의 사상을 실현하기 위해 노력하였다.

## 5. 규암 송인수의 추송과 굴림서원 배향

### 1) 규암 송인수의 추송 과정

본 항에서는 규암 송인수의 추송 과정에 대해 살펴보고자 한다. 본 항에서 규암 송인수의 추송 과정을 탐색하는 것은 규암 송인수가 제주 굴림서원에 배향되기까지의 과정을 살펴보기 위함이다. 즉, 송인수의 사후(死後) 추송 과정을 살펴봄으로써 사람들이 그를 어떻게 평가했는지 확인하고 그것이 제주 굴림서원 배향과 어떠한 관계가 있는지를 밝혀 보고자 한다.

규암은 1547년(명조 2) 9월 20일 마암리(馬巖里) 시골집에서 후명(後命)을 받는다. 연보에는 다음과 같이 기록하고 있다. “이때에는 재앙의 기미가 한창 성한 때여서 친족들이 모두 두려워하여 감히 돌보는 자가 없었다. 친족 동생인 응상

385) 『圭菴集』, 卷1, 「次景遊夜吟韻, 三首」.

386) ‘중의경이(重義輕利)’의 자세한 내용은 오석원을 참조하였음(오석원, 2005: 30).

(應祥)만이 홀로 장사지내는 일에 마음을 다했으며, 제자인 조강(趙綱) 등이 1년 동안 복을 입었다.”<sup>387)</sup>

당시 분위기를 짐작할 수 있다. 그 후 10년 정도 지난 1556년(명종 11)에는 무장(茂長)의 유학 안순서(安順瑞)가 상소를 올려 규암의 원통함을 호소하다 사형을 당하게 된다.<sup>388)</sup> 이때까지만 하더라도 정미사화[양재역벽서사건]의 일을 논하는 것은 금기(禁忌)시되었음을 알 수 있다.

규암을 비롯한 을사사화와 정미사화 연루자들에 대한 신원은 선조 즉위 직후에 이루어진다. 그러나 규암 송인수의 직첩(職牒) 회복은 당시에 다소 논란이 있었던 것으로 보인다. 1567년(선조 즉위년) 10월 5일 대비(大妃)의 하교(下教)에 따라 을사사화 피화자에 대한 직첩이 회복되었다는 『선조수정실록』의 기사가 보인다. 사신은 “송인수의 직첩이 드디어 회복되니 인심이 크게 기뻐하였다.”라고 기록하고 있다. 그리고 당시 영의정 이준경(李浚慶)이 주위의 염려를 무릅쓰고 적극적으로 구원했음을 명시하였다.<sup>389)</sup>

그런데 7일 후인 10월 12일의 기사에는 다음과 같은 기록이 보인다. 선조가 이르기를 “경연 석상에서 대행 대왕의 뜻을 따라 무고한 사람들의 원통함을 풀어 주고 어진 사람을 발탁해 쓰라고 했기 때문에 이 의견을 따라 전교하였다. (중략) 다만, 큰 죄인인 송인수 등 다섯 사람은 회맹(會盟)에 실리기까지 하였기 때문에 갑자기 풀어주기가 미안하다.”<sup>390)</sup>라고 하였다.

대비의 명이 있었지만, 송인수 등 5명에 대해서는 신원해 줄 수 없다는 선조의 전교였다. 그러나 경연에서 여러 신하의 간곡한 청으로 인해 10월 30일 드디어 송인수의 직첩은 회복되었다.

387) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(47歲條)」. “戊辰, 先生受後命于馬巖里第. 時禍機方煽, 族親皆恐, 懼無敢視者, 族弟應祥, 獨盡心於喪葬, 門人趙綱等服喪暮年.” 중간본(1935)의 연보에는 “족제인 응상과 응서(宋應瑞)가 일찍부터 선생의 문하에서 배웠기 때문에 상장(喪葬) 절차에 온 정성과 마음을 다 하니, 당대 사람들이 참으로 어려운 일이라고 칭송하였다.”라고 하였다. 여기에서 송응서가 추가되었음을 알 수 있다.

388) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(明宗11年)」. 조선왕조실록에는 안서순(安瑞順)으로 표기되었다. 『明宗實錄』, 卷20, 명종 11년 5월 11일 戊辰. 「유생 안서순이 을사년 사건에 대해 상소하니 그를 신문하다.」

389) 『宣祖修正實錄』, 卷1, 선조 즉위년 10월 5일 丙戌. “大臣以冬雷辭職. 大妃下教曰, 大臣何辜? 過在君上. 若有賢士沈滯者; 無辜被罪者, 悉皆疏解敘用. 於是, 大臣以乙巳以來, 被羅織者, 抄錄以啓, 或請放還; 或請復職, 遂復宋麟壽職牒, 人心大悅. 時, 領議政李浚慶當國, 僚議有言: “作事無漸, 恐有後患. 浚慶不聽, 議者多之.”

390) 『宣祖實錄』, 卷1, 선조 즉위년 10월 12일 癸巳. 「송인수 등 5명을 제외하고 무고한 사람들을 풀어주다.」

경연 석상에서 여러 신하가 간곡히 아뢰니 상이 송인수(宋麟壽)와 임형수(林亨秀)의 죄를 씻어주고 적몰했던 것을 돌려주었다.”<sup>391)</sup>

당시 을사사화 피화인의 신원 회복을 적극적으로 주장한 것은 영의정 이준경과 기대승이었다. 앞서 살펴본 바와 같이 기대승은 송인수에 대해 매우 호의적이었는데, 10월 23일 경연에서 다음과 같이 언급하였다.

이언적은 근래에 없던 어진 사람으로 행동에는 법도가 있었고 또한 고서(古書)도 잘 알았는데 이러한 사람이 당시에 죄를 입고 멀리 강계(江界)로 귀양 갔다가 죽었습니다. 송인수(宋麟壽) 역시 경박하다는 이름을 얻어 마침내는 큰 죄를 받았고 노수신(盧守愼)·유희춘(柳希春)·정황(丁煥) 역시 경박하다는 죄를 받았는데, 경박하다고 하는 것은 다른 죄를 씻을 수가 없을 때 쓰는 말입니다. 선왕께서는 어리셨으니 어찌 이것을 아셨겠습니까?<sup>392)</sup>

당시 송인수 등 5명에 대한 신원 회복을 망설이는 선조에게 기대승은 조선시대 도통의 형성을 언급하면서 송인수 등에 대해서도 신원 회복을 요청하고 있다. 송인수의 죄목이 경박하다는 것은 다른 죄를 씻을 수 없어서 그러했다는 논리가 눈에 띄는 대목이다. 어쨌든 기대승 등의 이러한 노력으로 10월 30일 송인수의 직첩이 회복된다. 1578년(선조 11)에는 신도비를 세웠다. 제자인 모계(慕溪) 조강이 여러 선비와 힘을 합하여 설립하였다. 비문과 지문(誌文)은 규암의 사촌 동생인 판서 송기수가 지었다.<sup>393)</sup>

이렇게 규암의 신원은 회복되었으나, 그의 추증(追贈)과 시호(諡號)의 하사는 훨씬 뒤에 이루어졌다. 규암의 추증은 신원(1567) 된 지 약 100년이 지난 후에 이루어진다. 그런데 송인수의 추증과 관련해서 다소 엇갈린 기록이 있다. 송인수

391) 『宣祖實錄』, 卷1, 선조 즉위년 10월 30일 辛亥. “經筵諸臣懇啓. 上命雪宋麟壽, 林亨秀, 給其籍沒之物.”

392) 『宣祖實錄』, 卷1, 선조 즉위년 10월 23일 甲辰. “李彥迪, 近古所無之賢者也. 行己有方, 且知古書, 如此之人, 得罪當時, 遠謫江界而死. 宋麟壽亦得浮薄之名, 竟受大罪. 如盧守愼, 柳希春, 丁煥, 亦受浮薄之罪, 浮薄云者, 不能加他罪, 而爲之辭也.”

393) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(宣祖 11年)」. “豎神道碑. 慕溪趙綱, 與諸章甫, 共力營立之云. 按碑文與誌文并先生從弟判書麟壽所撰也.”

의 추숭에 대해 최초로 임금의 윤험을 받은 것은 1660년(현종 1) 2월 19일이다. 『현종실록』 2월 19일 갑진(甲辰) 조에는 “송준길(宋浚吉)이 송인수·오윤겸(吳允謙)에게 증시 할 것을 청하자, 상이 모두 그대로 따랐다.”라고 기록되어 있다.<sup>394)</sup> 『현종개수실록』의 같은 기사에서는 그 내용을 자세히 기록하고 있다.

“송인수는 충효가 지극하고 덕선(德善)이 구비된 인물인데 역시 정미년에 참화를 당했으나, 모두 증작(贈爵) 해야 마땅합니다. … 오윤겸과 송인수에게 특별히 시호를 내려야 하겠습니까.” 하니, 상이 모두 따랐다.<sup>395)</sup>

그런데 그 이후의 후속 처리에 관한 기사는 보이지 않고, 약 3년 후인 1663년에 송인수의 시호가 하사되었다는 기록이 보인다. 1663년 1월 29일 기사에는 송인수에게 문숙(文肅)이라는 시호를 내렸다고 기록되어 있다.<sup>396)</sup> 그리고 같은 날 『현종개수실록』에서 송인수의 시호를 문충(文忠)으로 정정하는 내용이 기사로 보인다.<sup>397)</sup>

이상의 기록을 정리하면, 1660년(현종 1)에 송인수의 증작과 시호 하사가 윤험되기는 하였으나 그 시행이 다소 지체되었고, 3년 후인 1663년(현종 4)에 문충으로 시호가 하사된 것으로 정리할 수 있다. 현종 1년의 기록으로 인해, 『규암집』 연보에서도 현종 1년으로 기록<sup>398)</sup>하고 있으나 이 부분은 수정되어야 할 것으로 보인다. 그 이후 1665년(현종 6) 예관을 보내어 제사를 지내고<sup>399)</sup>, 1717년(숙종 43)<sup>400)</sup>과 1750년(영조 26)<sup>401)</sup>에도 각각 예관을 보내어 치제하였다.

394) 『顯宗實錄』, 卷2, 현종 1년 2월 19일 甲辰.

395) 『顯宗改修實錄』, 卷2, 현종 1년 2월 19일 甲辰. “宋麟壽忠孝俱至, 德善全備, 而亦遭丁未慘禍. 竝宜贈爵. … 吳允謙, 宋麟壽, 宜特賜諡也. 上皆從之.”

396) 『顯宗實錄』, 卷6, 현종 4년 1월 29일 戊戌.

397) 『顯宗改修實錄』, 卷8, 현종 4년 1월 29일 戊戌.

398) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(顯宗大王元年)」. “特贈吏曹判書, 大提學諡文忠公.”

399) 『顯宗實錄』, 卷10, 현종 6년 5월 17일 壬寅.

400) 『肅宗實錄』, 卷59, 숙종 43년 3월 12일 丁卯

401) 『圭菴集』, 卷3, 附錄, 「賜祭文(英祖庚午幸溫泉時, 製進人未詳)」

[표-3] 송인수의 사후 추송 일람표

연도	내 용
1547년(명종 2)	양재역 벽서 사건으로 사사
1556년(명종 11)	유생 안서순(安瑞順)의 규암 신원 상소(극형)
1567년(선조 즉위년)	10월 직첩 환급
1570년(선조 3)	조강, 이득운(李得胤) 등이 청주 유정(有定, 신항) 서원에 배향
1578년(선조 11)	옥당에서 송인수, 안명세 등의 포장 상신(불허)
1578년(선조 11)	사헌부, 홍문관에서 송인수·안명세·구수담의 포장 상신(불허)
1578년(선조 11)	문인 조강 등이 신도비(神道碑) 건립, 전주 화산서원(華山書院)에 향사(享祀).
1580년	회덕 송현서원(崇賢書院) 건립 제향
1610년(광해 6)	송현서원 사액, 오명립(吳名立)·오유립(吳裕立) 등이 문의 노봉서원(魯峰書院)에 향사
1662년(현종 3)	노봉서원 선액(宣額), 사제문 찬(김만기)
1660년(현종 1)	송준길(宋浚吉) 제청으로 이조판서 대제학 추증. 시호 ‘문충’(道德博聞曰文, 危身奉上曰忠) 신항서원(莘巷書院) 사액, 신도비음기 찬(송시열)
1665년(현종 5)	은행(溫幸) 시 사제문과 사손(嗣孫) 기명(基明)에게 참봉(參奉) 제수
1669년(현종 10)	우암 신도비음기 추기 건립(민유중 충청감사 지원) 전주 화산서원 선액
1674년(현종 15)	은행시 사제문과 예관 치제(예조정랑 박청(朴淸))
1678년(숙종 4)	제주 굴림서원 추배
1682년(숙종 8)	제주 굴림서원 선액
1717년(숙종 43)	은행시 치제
1727년(영조 3)	68년만에 묘소에서 연시연(延諡宴)
1739년(영조 15)	연보 편찬(서부공 7대손 주상(周相) 발문)
1750년(영조 26)	은행시 사제문
1904년(고종 8)	연보 재편찬(추기 발문, 송지수(宋志洙))
1907년(순종 1)	4권 2책으로 문집 편찬, 간행(송병선(宋秉璿) 서(序), 송태헌(宋台憲)·송재용(宋在容) 발(跋))
1935년	후손 송병기(宋秉紀)·송재용이 초간본을 증보, 연보 수정하여 4권으로 중간

\* 이해준(2007, 119-120 참조). 연구자가 확인한 내용을 토대로 재구성

이상의 내용이 송인수에 대한 조정의 추송 내용이다. 송인수의 직첩의 회복된 후 추증되고 시호가 하사되기까지는 약 100여 년의 시간이 지났다. 선조 초년 규암에 대한 국가의 포전이 이렇게 지연되고 있었으나, 사림들에 의한 규암 등 피화 사림들에 대한 추송활동은 다른 형태로 적극적으로 시도되었는데, 서원건립과 제향이 바로 그것이었다(이해준, 2007: 122).

규암 송인수의 서원제향은 이미 1570년대 청주 신항서원에서 시작되어 문의, 회덕, 전주, 제주지역에서 연이어 이루어졌다. 그리고 사액도 회덕 송현서원의 경

우는 1610년, 그리고 다른 서원들도 1660~80년대에 모두 사액이 내리는 영예를 얻는다(이해준, 2007: 122). 이들 서원의 건립과 사액, 그리고 배향인물의 내용을 정리하면 다음의 표와 같다.<sup>402)</sup>

[표-4] 규암 송인수의 배향서원

지역	서원명	건립	사액	건립시 제향인	추배인
청주	신향서원	1570년 (선조 3)	1660년 (현종 1)	경연, 박훈 김정, 송인수	이이, 이색, 한충, 송상현, 이득윤
익산	화산서원	1578년 (선조 11)	1662년 (현종 3)	이언적, 송인수	김장생, 이시직, 송시영
회덕	송현서원	1580년 (선조 13)	1610년 (광해 2)	정광필, 김정, 송인수	김장생, 이시직, 송시영, 송준길, 송시열
문의	노봉서원	1610년 (광해 7)	1658 (효종 9)	송인수, 정렴(鄭濂),	송시열
제주	굴림서원	1578년 (선조 11)	1682년 (숙종 8)	김정	송인수, 정은, 김상헌, 송시열

\* 이호일(2006). 조선의 서원 및 이해준(2007) 논문 참조.

위와 같이 규암 송인수의 사후 신원과 추송은 여러 대에 걸친 사림들의 노력으로 진행되었다. 또한 증작과 시호 하사의 과정은 분명히 노론의 세력과 후손인 송준길·송시열의 영향력이 크게 작용한 것으로 보인다. 그러나 송인수의 사후 추송을 한[一] 세력과 후손에 의한 작용이라고만 하기에는 송인수에 대한 사림들의 평가가 무색해진다. 따라서 주요 인물들의 송인수에 대한 평가를 살펴보고자 한다.

① (1567년, 명종 22) 사신의 기록 : 이언적(李彦迪)의 정사(精思)·독학(篤學)과 송인수(宋麟壽)의 수정(守正)·호선(好善)으로도 그들의 무함 속에 떨어져, 흉화에 걸리기도 하고 혹은 먼 지방에서 고사(枯死)하기도 하였으니, 이 포증(褒贈)하는 시기를 만나서 어찌 성려(聖慮)를 내어 지난 일을 참회하지 않을 수 있겠는가.<sup>403)</sup>

402) 송인수의 서원 향사와 관련된 사항은 이해준(2007)의 논문과, 유용환(2007)의 부록에 자세히 제시되어 있다.

403) 『明宗實錄』, 卷34, 명종 22년 1월 3일 己未. “李彦迪之精思篤學, 宋麟壽之守正好善, 亦墮於羅織之中, 或慘罹凶禍, 或枯死遐荒. 當此褒贈之時, 寧不軫聖慮, 而悔往事乎.”

② (1567년, 선조 즉위년) 이이(李珣) : 송인수는 사람됨이 충성과 효도가 모두 지극하였다. 어릴 때 어머니를 잃었으니, 그때 예(禮)를 아직 배우지 않아 감정에만 치우쳐 너무 슬퍼하여 그가 앉드려 울었던 자리는 눈물에 젖어 썩고는 했다. 제비가 여막(廬幕)에 집을 지어 그 새끼가 모두 흰색이 되니, 사람들은 그의 효성이 지극하여 감응된 것이라 하였다. 그 후 조정에 서게 되니 명망이 일대에 높았다. 인종 초년에 사림이 인수에게 주로 의지하였다. 그러나 인수는 다만 좋은 선비였지 경세제민(經世濟民)의 큰 재량은 없어, 꾸밈없이 사람을 대하여 남의 속임에 넘어가는 일이 많았다. 시세(時勢)를 생각지 않고 삼대(三代 하·은·주)의 사업을 이룩하려 하니 못 간인들이 눈 흘겨보게 되어 결국 중죄를 얻고 말았다. 벽서(壁書)의 변에 권신 이기(李芑) 등이 빈청(賓廳)에 모여 죄인의 이름을 기록하여 죽일 사람에게 점을 찍어가다가 인수의 이름에 이르자, 이기가 크게 점을 찍었다. 그러자 정순봉(鄭順朋)이 말하기를, “아깝다, 이 사람은 진실한 사람이다.” 하니, 이기가 돌아보며 말하기를, “어진 이를 선택해야 한다는 설[擇賢之說] 명종(明宗)을 두고 다른 사람을 임금으로 세운다는 뜻]을 선동한 자를 안 죽이고 어쩔 거요.” 하니, 순봉이 말을 못 하였다. 인수가 죽게 되어 죽을 즈음에 독약을 받들고 한참 생각하더니 말하기를, “내가 무슨 일로 죽게 되는지 모르겠다.” 하였다. 그 뒤에 이기는 사람들에게 말하기를, “송인수가 어찌 착한 사람이 아니리오. 다만 큰일을 행하는 데 있어 작은 인(仁)에 얽매일 수 없었던 것이니, 비유하면 마치 집을 지으려고 터를 닦는 데 좋은 꽃나무 좋은 과일나무가 있다 하여 이것을 안 벨 수 없는 것과 같은 것이었지.” 하였다.<sup>404)</sup>

③ (1569년, 선조 2) 윤근수(尹根壽) : 송인수(宋麟壽)는 학문에 종사하여 효행이 뛰어나고 안색을 바르게 하여 조정에 섰는데 이기(李芑)와 윤원형에게 거슬림을 받아 죄를 입고 죽었습니다. 이 사람의 훌륭한 점은 권벌(權撥)이나 이언적(李彦迪)과 같은 수준에서 논해야 할 것입니다.<sup>405)</sup>

④ (1587년, 선조 20) 조헌(趙憲) : 신은 듣건대 송인수(宋麟壽)의 어짐은 동국(東國)

404) 『大東野乘』, 「石潭日記上(隆慶元年丁卯)」. “宋麟壽爲人忠孝俱至, 幼年母喪, 時未學禮, 任情過哀, 所伏苫席, 因淚必腐, 燕棲廬幕, 其雛皆白色, 人以爲孝誠所感, 及立朝, 名重一時, 仁廟初年, 士林倚麟壽爲重, 而麟壽只是善士, 無經濟大才, 虛心待人, 多被人欺, 不量時勢, 欲做三代事業, 群奸側目, 竟得重罪, 壁書之變, 權臣李芑等會賓廳, 錄罪人名, 點其死者, 至麟壽名, 芑大點之, 鄭順朋曰, 惜哉此子愿怒人也. 芑顧曰, 鼓擇賢之說者, 不死而何, 順朋無語, 麟壽遂死, 臨死捧毒藥, 自思良久曰, 我不知何事至於死也. 其後芑語人曰, 麟壽豈不是善人, 但行大事不可拘小仁, 譬如作室, 欲修基址, 則雖有好花好果, 不得不芟治也.”

405) 『宣祖實錄』, 卷3, 선조 2년 윤6월 7일 己酉. “根壽曰, 宋麟壽從事學問, 孝行超卓, 正色立朝, 見忤於李芑, 尹元衡, 被罪而死. 此人之賢, 可與權撥, 李彦迪並論也.”

의 보배라 합니다. 그가 죽던 날 그를 알든 모르든 탄상(歎傷)하지 않은 사람이 없었습니다.<sup>406)</sup>

이외 『규암집』에는 당대의 명현들과 주고받은 시문들이 남아있는데, 한결같이 규암의 높은 도덕 문장을 칭송하고 있다. 예를 들어, 주세붕은 “종래에는 나라를 빛낼 사문(斯文)의 자루이고, 하늘은 필경 그럴만한 사람임을 허락하겠으니, 궁궐에서 사가독서로 학문에 전념하며, 한낮에도 책을 보며 오래도록 문, 빗장을 걸고, 가슴속에 천만 권의 문자를 채우면서, 때로 다른 논리로 나의 궁핍함을 떨치게 하니, 아, 그대가 체득한 것이 이와도 같은데, 돌아보면 보잘것없는 내가 어찌 깰 수 있겠나.”<sup>407)</sup>라고 하였다. 또한 하서 김인후는 “어린 나이에 학식이 풍부하여, 남은 힘 써 일찍이 벼슬길에 나아가서, 험난함과 평이함에서 똑같이 마음은 안정되어 빼어나게 처신했으니, 사악한 무리의 횡역에서도, 바른 도의 형통함을 믿고 의지하면서, 만리 밖의 험한 풍파에서도 나라를 위해 한 몸을 가볍게 하였으니, 큰 바다에 물고기 다시 놀고, 산 동쪽엔 봉황새가 와서 울겠네.”<sup>408)</sup>라고 하였다.

지금까지 비교적 길게 규암 송인수의 사후 추송 과정에 관해 기술하였다. 그 이유는 아직 규암 송인수에 대해 잘 모르고 있기 때문에 그에 대한 여러 가지 사실들을 정리하여 제시하는 것이 의미가 있을 것으로 판단되기 때문이다. 그리고 앞서도 밝혔듯이 규암 송인수의 추송 과정에서 노론 세력과 송준길·송시열의 영향력 이외에 전체적인 사림 세력의 동의와 추송이 있었음을 확인하고자 하였기 때문이다. 이러한 내용을 통해 규암에 대한 사림들의 평가와 추송 과정이 충분히 설명되었기를 기대한다.

## 2) 규암 송인수의 굴림서원 배향의 의미

앞에서 설명한 바와 같이 그동안 제주오현으로서 규암 송인수에 대한 인식은

406) 『宣祖修正實錄』, 卷21, 선조 20년 9월 1일 丁亥. “臣聞, 麟壽之賢, 東國之寶, 其死之日, 知與不知, 無不歎傷.”

407) 『武陵雜稿』, 卷2, 別集, 「贈眉叟」. “從來華國斯文柄, 畢竟天與其人摩, 黃金屋裏賜讀書, 白晝開卷門長插, 胸中文字富千萬, 往往緒餘振余乏, 嗟君所得有如此, 顧我區區何所挾.”

408) 『圭菴集』, 卷3, 「圭菴按湖南時歌謠, 河西」. “弱歲曾優學, 餘力早策名, 德存齊險易, 情定絕將迎, 頃值陰邪橫, 猶憑直道亨, 風波萬里外, 家國一身輕(公會牧濟州故云), 大壑魚還縱, 朝陽鳳轉鳴.”



매우 부정적이었다. 따라서 연구자는 규암을 평가하기 위한 다양한 객관적 사실들을 2절 2항(제주목사로의 부임과 체임)에서 정리하였으며, 여러 자료를 통해 규암 송인수의 교육사상을 규명하였다.

규암 송인수의 교육사상은 성리학의 요체를 그대로 반영하고 있다고 평가할 수 있다. 이기론에 관한 철학적 탐구와 논변의 흔적을 확인할 수 있었으며, 심성론의 측면에서는 ‘존천리거인욕’의 전형을 보여주었다. 다만, 앞서 살펴본 충암 김정과 달리 송인수는 수양론적 관점에서 거경(居敬)보다는 오히려 경전 등을 통한 궁리(窮理)의 측면을 강조하였다. 이는 규암 교육사상의 중요한 특징이라 여겨진다. 그리고 규암은 교육에 많은 관심이 있었으며, 성균관의 개선을 위해서도 노력하였다. 특히 과거 공부의 폐단을 지적하였으며, 성균관 대사성 시절에는 도학과 의리에 관한 공부를 강조하였다. 규암은 이러한 자신의 교육사상과 공부를 토대로 정치에 임했는데, 이는 모범을 통한 교화의 중시, 애민 정신 등의 형태로 실천되었다. 이처럼 규암 송인수의 도학자 면모와 의리 정신의 실천으로 볼 때 그가 굴림서원에 배향되기에 손색이 없는 인물이라 판단된다.

그런데 연구자는 송인수가 굴림서원에 배향될만한 인물이라는 점은 동의하지만, 왜 굴림서원에 배향했는지에 대해서는 의문이 든다. 특히 규암 송인수의 배향 시기는 1678년(숙종 4)으로 남인이 집권하던 시기였다. 노론 집권 시기에 배향되었다면, 서인 노론과 은진송씨 가문의 영향력 때문이었다는 기존의 견해가 합리적이고 타당하지만, 숙종 4년의 배향은 이러한 상황을 설명할 수 없기 때문이다. 따라서 연구자는 여러 가설을 설정하고 그 내용을 정리해 보고자 한다.

첫 번째 가설은 굴림서원 배향 인물의 다양성을 위해 송인수를 배향했을 것이라는 추론이다. 이는 1675년(숙종 원년) 안무어사 이선이 굴림서원에 배향되어 있던 이약동의 위판(位版)을 철거한 점에서 추론한 것이다. 이약동은 제주목사로서 제주에서의 선정(先正)으로 많은 제주유림이 그 덕을 기리고 있었다. 그런데 이선이 사림(士林)에 의논하지 않고, 삼현(三賢, 김정·김상헌·정운) 위에 위판을 두었으므로 철거하도록 하였다. 당시 제주 삼현 중 제주목사는 아무도 없었다. 따라서 이약동을 철거한 후 제주목사 중 굴림서원에 배향할 수 있는 도통의 인물을 찾았고 그 중 이미 추송되고 시호가 내려졌던 송인수를 추배(追配) 한 것이 아닌가 추론해 본다. 앞서 사림에 의논하지 않고 이약동을 배향했다는 이선의 언

급을 역으로 추론해 볼 때 송인수의 배향은 제주 유림의 공론으로 결정하였을 것이라 판단된다.

두 번째 가설은 중앙의 집권 세력이 남인이었기 때문에 오히려 지방에서 서인 노론 세력의 확장을 위해 송인수를 배향했을 가능성이 있다. 이는 송인수의 배향이 중앙의 의도로 결정되었다는 입장이다. 이때 이 추론을 뒷받침하기 위해서는 누가 당시 제주목사였는지가 중요하다. 숙종 4년 연간의 제주목사는 절제사 윤창형(尹昌亨)과 절제사 최관(崔寬)이었다. 윤창형은 1676년(숙종 2) 2월부터 1676년(숙종 4) 8월까지 재임했으며, 최관은 1678년(숙종 4) 8월부터 1680년(숙종 6) 5월까지 재임하였다. 두 사람의 기록을 살펴보면, 윤창형은 무인이었으며 제주에서 뇌물을 바친 혐의로 하옥되고 조사받았다.<sup>409)</sup> 윤창형의 뇌물 혐의를 밝혀낸 사람이 후임 제주목사 최관이었다. 최관은 문신으로서 청렴하였으며, 벼슬은 도승지·좌찬성에 이르렀던 인물이다. 특히 1695년(숙종 21) 사망하자 청백리(淸白吏)에 녹선(錄選)되었다.<sup>410)</sup>

최관의 당색(黨色)과 관련된 직접적인 자료는 찾지 못했으나, 최관이 숙종 시기 주(主) 요직(要職)에서 활동한 시기는 제주목사 재임 이후인 1680년(숙종 6) 이후이다. 숙종 6년 승지로 부임한 이후 대사헌·경기 관찰사·공조참판·도승지·지중추부사 등을 역임하였다. 또한 송시열의 『송자대전』에 최관에 관한 기록이 보이는데, 1673년(현종 14) 송시열이 화양동을 방문하는 여정에 최관이 찾아가 배웅했던 사실이 기록되어 있다.<sup>411)</sup> 이상의 내용을 정리해 볼 때 최관이 서인 또는 노론의 핵심 인물은 아니었을지라도 친(親) 서인 세력으로서 송시열과도 인연이 있었던 것으로 보인다. 따라서 1678년(숙종 4) 송인수 배향 당시 제주목사는 서인계 인물 최관이었던 것으로 보인다. 최관이 제주목사로서 송인수의 배향을 결정하고 당시 제주 유림과 논의하여 시행했던 것으로 보인다.

이상의 내용을 종합하면, 규암 송인수는 1678년(숙종 4) 제주목사 최관에 의해

409) 『肅宗實錄』, 卷8, 숙종 5년 9월 12일 甲辰.

410) 『肅宗實錄』, 숙종 21년 2월 2일 甲午. 「지중추부사 최관의 졸기」. “지중추부사(知中樞府事) 최관(崔寬)이 졸(卒)하니, 나이 83세였다. 최관은 관직에 있으면서 법을 지키고 나라를 위해 진력했으며, 또 청렴결백한 지조와 조용하고 겸손한 절개가 있었다. 세상의 논의가 분파됨에 있어서 옛 견해를 확고하게 지키고, 부박(浮薄)한 논의에 동요되지 않으니, 사람들이 이 때문에 훌륭하게 여겼다.”

411) 『宋子大全』, 卷134, 「癸丑日記」. “至巽寺少憩于東臺, 崔監司寬, 黃監司俊考, 金遠明, 李擇之與士人數輩皆同舟來別. 受台, 草廬, 雲舉亦乘舟追至, 遂別崔監司諸公.”

배향이 논의되었으며, 제주 유림의 공론으로 배향되었을 것이라 판단된다.

그렇다면 이제부터는 제주교육사의 입장에서 송인수의 굴림서원 배향의 의미를 탐색해 보고자 한다. 우선 송인수의 배향으로 조선시대 사림의 계보가 시기별로 연계될 수 있었다. 다음은 제주오현의 생몰년이다.

- ① 충암 김정 : 1486(성종 17)~1521(중종 16)
- ② 규암 송인수 : 1499(연산 5)~1547(명종 2)
- ③ 청음 김상헌 : 1570(선조 3)~1652(효종 3)
- ④ 동계 정온 : 1569(선조 2)~1641(인조 19)
- ⑤ 우암 송시열 : 1607(선조 40)~1689(숙종 15)

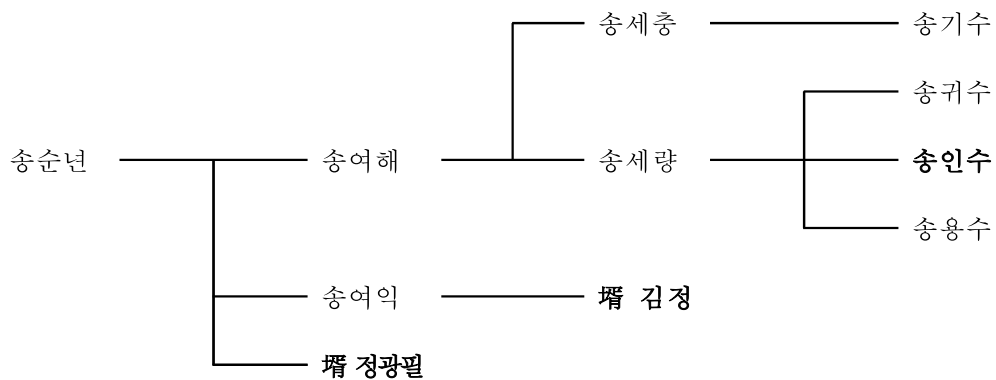
규암 송인수는 충암 김정과 청음 김상헌 사이의 약 100년의 시기를 보완해 줄 수 있는 인물이다. 시기별로 볼 때 충암 김정은 전기 사림이며, 규암은 퇴계 이황·회재 이언적·남명 조식 등과 교류했던 후기 사림의 인물이다.<sup>412)</sup> 기묘사화 이후 사림의 학문적 양상은 매우 달라지는데 일반적으로 기묘사림까지의 전기 사림은 실천적 도학 정신으로, 16세기 퇴·울 이후 조선 성리학은 철학적 심화의 단계로 발전한다고 설명한다. 규암이 비교적 이른 나이에 사화로 생을 마감하여 학문적 완숙기를 맞이하지 못했으나, 앞서 살펴본 바와 같이 이언적과 이기론에 대해 논변을 하는 등 성리학의 철학적 문제에도 천착했던 것으로 보인다. 또한 퇴계·회재·남명 모두 학문적으로 대성(大成)했으나 처사적(處士的) 삶을 지향했던 인물들이며 이 역시 기묘사림 이후의 학문적 풍토라 할 수 있다. 그러나 규암은 수기치인을 교육목적으로 두고 적극적으로 정치에 임하였던 인물로서 조선 전기 실천적 도학 정신과 후기 사림의 철학적 탐구의 영역을 모두 갖추었다고 할 수 있다. 따라서 규암의 굴림서원 배향은 굴림서원의 도학 정신이 전기 사림과 후기 사림을 연결하여 사림과의 맥을 이었다는 데 그 의미가 있다고 보인다.

412) 이는 사림의 활동 시기를 15세기 중후반에서 17세기까지 설정한 황금중(2006a)의 견해에 따라 구분한 것이다. 황금중(2006a)은 사림파의 활동 시기에 대해 성리학적 이상에 입각해서 개혁적인 경세 사상을 제기하고 실천했던 학자집단으로 특수하게 규정한다면, 그 활동 시기는 15세기 중후반에서 17세기 후반까지로 설정하는 것이 합당할 것이라고 하였다. 18세기에 들어 사림의 후예가 기득권세력으로서 확고하게 정착되는 시점에 이르러서는, 학문적 본질과 소명 의식이 아닌 당파의 이해관계에 의해 움직이기 시작했기 때문이다. 물론 18세기 이후에도 유학 및 성리학 정신의 본령에 충실히 하고자 했던 세력이 있었는데, 이들은 사림파가 아닌 별도의 명칭으로 부르는 것이 합당할 듯하다고 하였다. 따라서 황금중은 초기(전기) 사림을 김종직, 김굉필, 정여창, 조광조, 김안국, 김경국, 이언적, 서경덕으로 구분하고, 후기 사림파를 이황, 조식, 이이로 보았다.

이는 규암의 학문적 네트워크를 볼 때 더욱 뚜렷하게 확인할 수 있다. 규암 송인수는 제주오현의 인물 모두를 아우를 수 있는 학맥과 학문적 네트워크를 형성하고 있어, 제주오현을 하나의 사상체계로 수렴할 가능성을 지닌 인물이라 판단된다. 이는 꺾림서원에 송인수를 배향함으로써 제주오현의 사상적 영향 관계를 담보할 수 있게 되었음을 의미한다.<sup>413)</sup> 송인수가 어떻게 제주오현과 연결되는지 살펴보자.

우선 충암 김정과의 관계이다. 충암 김정은 은진송씨 가문의 사위로서, 은진송씨 가문의 삼현(三賢)으로 추앙받는다. 즉, 정광필, 충암 김정, 규암 송인수가 그들이다.

[그림-2] 은진송씨 삼현(三賢) : 정광필·김정·송인수



위의 [그림-2]에서 제시한 것처럼, 송인수의 5촌 고모부가 충암 김정이 된다. 그리고 대고모부(大姑母夫)가 정광필이다. 이들은 회덕의 송현서원에 1580년(선조 13) 제향 된다. 그리고 후에 송시열도 추배 되었다.

두 번째는 청음 김상헌과의 관계이다. 청음 김상헌과는 임당 정유길과 상촌 신희으로 연결된다. 우선 임당 정유길은 청음 김상헌의 외할아버지로 청음은 어린 시절 정유길에게 학문을 배운다. 그런데, 임당 정유길은 정광필의 손자이다. 따라서 규암 송인수와 임당 정유길은 육촌형제이다. 정유길은 송인수와 깊게 교류하였는데, 규암이 종남산 아래 성희안의 옛집에 거처를 마련하고 생활하는데, 이곳

413) 물론 송인수의 배향 당시에는 사현(四賢)이었다.

을 종남우사(終南寓舍)라 하였다. 임당 정유길은 종남우사를 방문하고, 시를 주고 받았다.<sup>414)</sup>

상촌 신흠 또한 김상헌의 스승으로, 김상헌은 상촌에 대해 “자신을 친구로 대하였고 자신은 스승으로 대했다.”<sup>415)</sup>라고 하였다.<sup>416)</sup> 그런데 신흠의 외조부가 추파 송기수였다. 추파 송기수는 송인수의 사촌으로 신흠은 송인수의 7촌 조카가 되는 것이다. 신흠은 어려서 양친을 잃었기 때문에 즐곳 외가에서 자라면서 외조부 송기수의 영향을 많이 받았다. 이러한 인연으로 상촌 신흠은 송현서원 기를 지었다. 이 기(記)에 보면 신흠은 “내가 송씨 집안의 외손이라 하여 후세에 알리는 글을 부탁하였다. 내가 사양하지 않고 다음과 같이 말한다.”<sup>417)</sup>라고 하였다. 앞서 살펴본 바와 같이 월정 윤근수는 이준경, 기대승과 함께 적극적으로 송인수의 신원 회복을 주장하는데, 월정 윤근수 역시 청음 김상헌의 스승이다. 월정과 관계는 자세히 파악되지는 않지만, 월정 윤근수 역시 규암 송인수를 흠모하고 있음은 확인할 수 있다.

따라서 규암 송인수와 청음 김상헌과의 관계는 [규암 송인수 → 임당 정유길·상촌 신흠 → 청음 김상헌]으로 이어지는 영향 관계가 형성되는 것이다.

세 번째로 동계 정온과의 관계이다. 동계 정온은 남명 조식의 제자인 내암 정인홍의 제자로, 남명 조식의 재전(再傳) 제자이다. 남명 조식은 규암 송인수의 절친한 벗으로서, 앞서 살펴본 바와 같이 남명이 과거를 거부하고 도학 공부에 뜻을 두자 송인수는 『대학』을 선물하였다. 그리고 송인수는 남명 조식 어머니의 묘갈명(墓碣銘)을 작성하였다. 남명 모친의 묘갈명을 작성한 것으로 보아 그들의 교분은 매우 깊은 것을 알 수 있으며, 동계 정온이 남명의 제자임을 생각할 때 동계와 송인수도 남명 조식을 고리로 영향 관계에 있음을 알 수 있다.

마지막으로 우암 송시열과의 관계이다. 주지하다시피 우암은 송인수의 종중손자(從曾孫子)이다.

414) 『圭菴集』, 卷4, 「年譜(43歲條)」. “又按先生是時 先生賃居終南山下成昌山希顏舊第, 有林園澗磻清邃之趣. 中表弟鄭林塘惟吉及一 啄.”

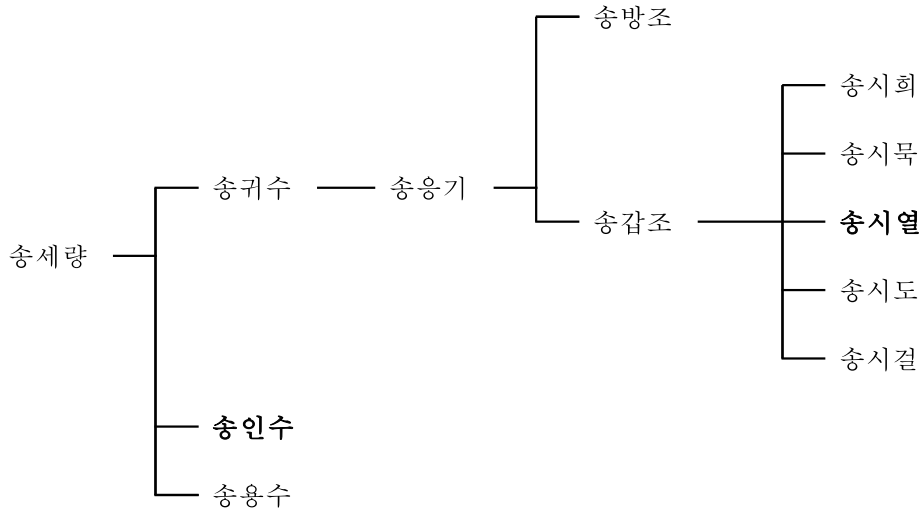
규암에게 준 임당 정유길의 시(『圭菴集』, 卷3, 「諸賢唱酬詩篇」. 次圭菴宋兄終南寓舍韻 林塘鄭惟吉).

415) 『淸陰集』, 卷6, 「哭象村先生申公」.

416) 청음과 신흠의 관계는 청음 김상헌의 학문적 연원에서 자세히 살펴볼 것이다.

417) 『圭菴集』, 卷3, 「崇賢書院記(乙丑十一月, 東陽申欽撰)」. “宋侯以欽爲宋之宅相, 屬以詔後之文, 欽不辭而曰.”

[그림-3] 송인수 - 송시열 가계도



위 [그림-3]은 송시열을 중심으로 송인수와의 관계를 확인하기 위한 가계도이다. 위에서 보는 바와 같이 송시열의 증조부 송귀수는 송인수의 형님이다. 따라서 송인수는 송시열의 종증조부(從曾祖父)가 된다. 이러한 이유로 송시열은 송인수의 「신도비음기(神道碑陰記)」, 「시장(諡狀)」, 「삼현려기(三賢閭記)」를 찬술하였다.

지금까지 살펴본 바와 같이 송인수는 제주오현 인물 모두와 매우 밀접한 관계를 맺고 있다. 동계 정운과의 관계는 다소 거리가 있는 것이 사실이지만, 그 외 충암 김정, 청음 김상헌, 우암 송시열과의 관계는 하나의 학맥이라고 해도 과언이 아닐 만큼 깊게 연결되어 있다. 이처럼 제주오현이 제주라는 인연 이외에 밀접한 영향 관계를 형성해 나간 것은 중요한 의미를 지닌다. 이는 제주오현의 사상적 연관 관계를 설명할 수 있는 실마리가 되기 때문이다. 제주오현의 사상적 영향 관계에 대해서는 VIII장에서 조금 더 자세히 논의하고자 한다.

## V. 청음 김상헌의 교육사상

연구자는 선행연구(강동호·양진건, 2016b)에서 청음 김상헌의 『남사록』을 분석하여 제주에서의 교육적 태도와 그 의미를 밝혔다. 『남사록』에 나타난 청음의 교육적 태도는 매우 직접적이고 긍정적이었음을 확인하였다. 그 결과 연구자는 청음 김상헌의 굴림서원 배향은 청음이 도통의 핵심 인물이라는 사실과 제주에서 끼친 교육적 영향 모두가 작용한 결과로 파악하였다. 다시 말해, 청음이 제주에서 보여준 긍정적이고 직접적인 교육적 영향만으로도 굴림서원 배향 자격이 충분하다는 본 것이다.

청음 김상헌은 1601년(선조 34) 제주에서 발생한 길운절(吉雲節)과 소덕유(蘇德兪)의 역모 사건의 진상 조사와 제주민을 위로하기 위한 안무어사로 파견되어 제주와 인연을 맺었다. 그 후 1669년(현종 10) 굴림서원에 동계 정온과 함께 추향된다.

주지하다시피 청음 김상헌은 병자호란 당시 화의(和議)를 주장하는 주화파(主和派)에 맞서 강력한 척화(斥和)를 주장한 인물이다. 후일 효종(孝宗)의 종묘배향신(宗廟配享臣)이 되면서 도통의 핵심 인물로 기록되는 서인계 기호학파의 대표적인 학자이다. 이러한 청음 김상헌의 절의정신(節義精神)은 후대 사림들의 숭모 대상이 되었고, 특히 북벌론(北伐論)을 내세우던 우암 송시열에 의해 그의 가치에 대한 존숭은 극대화되었다.

본 장에서는 청음의 교육사상 전반을 확인하여 청음의 의리사상과 활동이 어떠한 교육사상과 공부의 기반을 토대로 이루어진 것인지 규명하고자 한다. 이러한 내용을 파악할 때 청음이 왜 도통의 핵심 인물로 자리매김할 수 있었는지도 더욱 분명해지리라 생각한다.

## 1. 청음 김상헌 교육사상의 배경요인

### 1) 청음 김상헌의 생애<sup>418)</sup>

청음 김상헌은 1570년(선조 3년) 한양의 외조부 임당 정유길의 집에서 태어났다. 본관은 안동이며, 자(字)는 숙도(叔度), 호는 청음·석실산인(石室山人)·서간노인(西澗老人), 시호는 문정(文正)이다. 그의 부친은 돈녕부(敦寧府) 도정(都正) 김극효(金克孝)이며, 우의정을 지낸 김상용(金尙容)은 청음의 형이다. 3세에 큰아버지 삼가공(三嘉公) 김대호(金大孝)가 후사(後嗣) 없이 죽자 김대호의 가계를 이었다. 9세에 부친 김극효에게 글을 배우기 시작하며, 1585년(선조 18) 16세에 이의로(李義老) 딸과 혼례를 올리고 월정(月汀) 윤근수(尹根壽)에게 수학(受學)하였다.

1590년(선조 23) 21세에 진사시에 합격하고, 1596년 27세에 병과(丙科) 8위로 급제하여 권지(權知) 승문원부정자에 제수되어 출사한다. 홍문관(弘文館) 부수찬(副修撰) 및 이조(吏曹)·병조(兵曹) 좌랑(佐郎) 등을 거쳐 1601년(선조 34) 32세 가을에 제주도에서 길운절·소덕유의 역옥(逆獄)이 발생하자 사건 진상 조사의 임무를 띠고 안무어사로 파견되었는데, 이때 기행문 형식의 『남사록』을 저술한다. 1602년(선조 35) 33세에 고산도(高山道) 찰방(察訪)의 직을 맡아 외방으로 나가게 되고 이후 경성도호부 판관 등 주로 외직으로 전전하게 된다.

광해 원년에 의정부 사인(舍人)·교리(敎理)·사간(司諫)·응교(應敎)·직제학(直提學)·동부승지(同副承旨) 같은 관직을 지냈지만, 1611년(광해 3) 이언적·이황을 배척한 정인홍을 논척(論斥)하였다가 광주부사(廣州府使)로 좌천되기도 하였다. 1613년(광해 5) 44세에 이이첨(李爾瞻) 등이 ‘김제남(金悌男)이 영창대군을 끼고 역모를 일으키려 한다.’라는 무고(誣告)를 하여 인목대비의 아버지 김제남과 아들 김래(金來)가 죽임을 당하는 ‘계축옥사(癸丑獄事)’가 일어나는데, 청음의 양자(養子) 광찬(光燦)이 김래의 사위였기 때문에 연좌(連坐)되어 파직되었다.

1623년 인조반정이 일어났으며, 인조 2년 55세에 다시 조정에 나가 이조참의(吏曹參議)에 발탁되자 반정공신세력 중심의 정치에 반대하였고, 시비(是非)와 선

418) 청음 김상헌의 생애는 그의 연보와 『국역 청음집 해제(정선용)』 및 선행연구를 참고하여 작성하였다.



악(善惡)의 엄격한 구별을 주장함으로써 서인 청서파(淸西派)의 영수가 되었다. 이어 대사간·이조참의·도승지·부제학을 거쳐, 1626년(인조 4) 성절겸사은진주사(聖節兼謝恩陳奏使)로 명나라에 다녀왔으며, 이후 육조의 판서와 예문관·성균관 제학 등을 지냈다.

1632년 왕의 생부를 원종(元宗)으로 추존하려는 데 반대해 벼슬에서 물러났다. 1635년 대사헌으로 재기용되자 군비의 확보와 북방 군사 시설의 확충을 주장하였다. 이듬해 병자호란이 일어나자 예조판서로 주화론(主和論)을 배척하고 끝까지 주전론(主戰論)을 폈으나, 1637년(인조 17) 대세가 항복하는 쪽으로 굳어지자 최명길(崔鳴吉)이 작성한 항복문서를 찢으며 식음을 전폐하고 자결을 시도했는데 곁에 사람이 구해준다. 그해 형 김상용이 강화도에서 순절(殉節)하자 안동 풍산으로 은퇴하였다.

1639년 청나라가 명나라를 공격하기 위해 요구한 출병에 반대하는 소를 올렸다가 이듬해 청나라 심양으로 압송되어 6년 후 풀려 귀국하였다. 1646년(인조 24) 77세 때 특별히 좌의정에 제수되고, 청백리로 뽑혀 기로사(耆老社)에 들었다. 효종이 즉위해 북벌을 추진할 때 그 이념적 상징으로 ‘대로(大老)’라고 존경을 받았으며, 김육(金瑨)이 추진하던 대동법에는 반대하고 김집(金集) 등 서인계 산림(山林)의 등용을 권고하였다.

1652년(효종 3) 83세로 사망하자, 이듬해 영의정에 추증되고, ‘문정(文正)’의 시호가 내려졌다. 1656년 양주 석실서원(石室書院)이 완공되고 1661년(현종 2) 효종의 묘정에 배향되었다. 이후 정주 봉명서원, 제주 굴림서원 등 전국 각처 수많은 서원에 향사된다.

## 2) 청음 김상헌의 학문적 연원

청음은 청음초고자서(淸陰草稿自敍)에 자신의 배움과 사우 관계 등에 관해 기술해 놓았다.

내가 아홉 살이 되었을 때 비로소 집안에서 학문을 배웠는데, 외할아버지인 임당(林塘) 상국(相國)을 섬기며 가까이에서 모시게 되자 큰형님인 선원(仙源) 선생과 당형(堂兄)인 휴암(休庵) 선생이 부지런히 가르쳐 주어 점차 나아갈 바를 알게 되었다. 그 뒤

열여섯 살 때 윤 문경공(尹文敬公, 윤근수)에게 나아가 가르침을 청하였고, 또 현헌 신공(玄軒申公, 신희), 월사 이공(月沙李公, 이정구), 서경 유공(西峒柳公, 유근)의 문하에서 노닐면서 들은 바를 더 넓혔으며, 학곡 홍공(鶴谷洪公, 홍서봉), 동악(東岳) 이자민(李子敏, 이안눌), 죽음(竹陰) 조이숙(趙怡叔, 조희일), 계곡(谿谷) 장지국(張持國, 장유) 등과 서로 절차탁마(切磋琢磨)하였다.<sup>419)</sup>

청음은 유년 시절 가학을 통해 공부하였다. 앞서 송인수의 교육사상(IV장 5절)에서 언급한 바와 같이 임당 정유길은 정광필의 손자이다. 정유길은 1531년(중종 26)에 사마시에 합격하고, 1538년(중종 38) 별시 문과에 장원급제하여 출사하였다. 1544년(중종 39) 이황, 김인후 등과 함께 동호서당(東湖書堂)에서 사가독서하였다.

정유길은 1560년(명종 15) 홍문관·예문관의 대제학이 되었다. 당시 사신은 “사장(詞章)은 불만한 듯했으나 학문의 공이 모자랐다.”<sup>420)</sup>라고 평하였다. 김상헌의 말형인 선원 김상용 역시 정유길에게서 수학(受學)했는데, 청음은 김상용의 신도비명에서 김상용이 정유길에게서 고문시(古文詩)를 배웠다고 기술하였다.<sup>421)</sup> 청음은 외조부 정유길의 묘지명을 짓는데, 그 내용은 다음과 같다.

부군께서는 문장이 섬부(瞻富)하고 화려하였는데, 시에 있어서 더욱 뛰어났다. 붓을 들어 글을 지으면 마치 날아가는 것과 같이 빨리 지었는데도 법도에 맞지 않는 것이 없었으며, 한 시대의 종장(宗匠)이 되어 풍아(風雅)를 도왔다. 이에 소인(騷人)과 저객(楮客)과 승려(僧侶)와 방외인(方外人)의 무리를 막론하고 정미(亭楣)와 관벽(館壁)에 부군의 글을 얻으면 영광으로 여겼고, 궁궐의 안과 한가로이 쉬는 곳에 있는 도화(圖畫)와 병풍은 반드시 부군의 제영(題詠)을 거친 이후에야 중하게 되었다.<sup>422)</sup>

419) 『清陰集』, 序, 「清陰草稿自敘」. “余年九歲, 始學于家庭, 逮事外王父林塘相國, 獲承警咳, 伯氏仙源先生, 堂兄休庵先生勤加提誨, 稍稍知向方. 十六謁尹文敬公請益, 又游玄軒申公, 月沙李公, 西峒柳公之門, 以廣所聞, 與鶴谷洪公, 東岳李子敏, 竹陰趙怡叔, 谿谷張持國相切劘.”

420) 『明宗實錄』, 卷26, 명종 15년 2월 24일 庚申. “大提學鄭惟吉, (詞章雖若可觀, 學問之功闕也.) 辭文衡之任, 不允.”

421) 『清陰集』, 卷26, 「伯氏議政府右議政仙源先生神道碑銘」. “少讀二經四子通大義, 長學古文詩於外王父.”

422) 『清陰集』, 卷34, 「外王父左議政林塘鄭府君墓誌銘」. “文章富麗, 尤長於詩, 動筆如飛, 靡不合度, 宗匠一世, 羽翼風雅. 亡論騷人楮客釋流方外之徒, 亭楣館壁, 得之以爲光, 九重之內, 燕閑之所, 圖畫屏障, 必經府君題詠然後爲重.”

청음의 평에서도 문장이 한 시대의 종장이었다고 언급하고 있다. 임당 정유길의 학문적 경향성과 여러 기록으로 볼 때 청음은 외조부인 임당에게서 특히 문학과 관련해서 많은 영향을 받았을 것이라 판단된다.

월정 윤근수는 가족 외에 청음이 직접 집지(執贄)한 스승으로 직접적인 청음의 학문적 경향성은 윤근수를 통해서 확인해야 한다. 윤근수는 기묘제현의 사상적 영향을 받은 인물이다. 윤근수에 대해 김상헌은 「행장」, 「제문(祭文)」, 「월정집발문(月汀集跋文)」 등 많은 기록을 남기며 제자의 예를 다하였다. 윤근수에 대한 면모들은 위의 기록에서 거의 다 확인할 수 있다.

윤근수의 아버지는 윤변(尹忭)이고, 영의정을 지낸 윤두수(尹斗壽)는 동모(同母)형이다. 윤근수는 이름난 인물이 별로 없는 한미한 집안 출신이었다. 다만, 아버지 윤변이 조광조의 문인으로 기묘사화가 일어나자 성균관 유생으로 있던 중 스승의 무죄를 변호하다 죄를 얻었다. 이 일로 1522년(중종 17)에 과거에 급제하였을 때 기묘인(己卯人)이라는 이유로 배척을 받았다(서한석, 1999: 6).

그리고 윤근수의 스승인 김덕무(金德懋)는 기묘팔현(己卯八賢) 중 한 사람인 김식(金湜)의 아들이다. 윤근수는 김덕무의 묘갈명에서 “내가 어렸을 때 공의 맏형인 이진(頤眞) 덕수(德秀) 선생께 수업을 청하였고, 이진 선생이 돌아가신 뒤로는 공에게 사서(四書)를 배웠으니, 구두 때는 것 외에 약간 식견이 있는 것은 공에게 배운 것이다.”<sup>423)</sup>라고 하여 김덕무에게 사사(師事)했음을 밝혔다.

이와 같은 내용을 볼 때 윤근수는 기묘사림의 학통을 계승했다고 할 수 있다. 즉, 아버지를 통해서 조광조를, 김덕무를 통해서 기묘팔현의 한 사람인 김식의 학맥을 잇고 있다. 이러한 이유로 윤근수는 1562년(명종 17)에 조광조의 억울함을 명종에게 적극적으로 개진하였다.<sup>424)</sup> 이 일로 결국 논핵(論劾)을 당해 과천현감(果川縣監)으로 좌천되었다.<sup>425)</sup>

윤근수는 어려서부터 성리(性理)의 학문을 익혔으며, 「태극도설(太極圖說)」, 통서(通書), 경세서(經世書), 「동명(東銘)」·「서명(西銘)」과 같은 글을 정통하게 익혔다. 이황과 조식을 예방하여 주자와 육象山(陸象山)의 차이점을 논하여

423) 『月汀集』, 卷6, 「贈吏曹判書行顯陵參奉金公墓碣銘」. “余少也請業于公之伯兄頤眞先生德秀許, 頤眞既沒, 又從公卒業四子, 至今口讀外稍有所見者, 固得之公者也.”

424) 『明宗實錄』, 卷28, 명종 17년 9월 21일 壬寅.

425) 『淸陰集』, 卷37, 「海平府院君尹公請諡行狀」.

인증을 받았는데, 이황은 “충명하고 영특하기가 다른 사람들보다 훨씬 뛰어난바, 뒷날에 그 조예가 반드시 심원할 것이다.”라고 칭찬하였다. 우계 성혼과 율곡 이이와도 공유하였고, 모두 윤근수의 문아(文雅)를 칭찬하면서 세상에 견줄 만한 사람이 드물다고 하였다.<sup>426)</sup>

이렇듯 윤근수는 당시 ‘진한고문론(秦漢古文論)’<sup>427)</sup>이라는 새로운 문장론을 형성하여 이름을 떨쳤는데, 청음은 『월정집(月汀集)』 발문(跋文)에서 다음과 같이 언급하였다.

대개 우리나라의 문단(文壇)은 춘정(春亭) 변계량(卞季良) 이후로는 모두 당나라와 송나라의 문풍을 본받아 부드럽고 아름다운 문장을 익히기를 즐겼는데, 이를 관각체(館閣體)라고 불렀다. 그러나 고문사(古文辭)와는 크게 차이가 난다. 선생께서는 이를 탄식하고 스스로 분발하여 사림(詞林)을 선도하여 적치(赤幟)를 손에 들고 바른길을 열어 보여주어 후세의 문장을 짓는 무리가 가야 할 바를 알게 하였다. 이로부터 선진(先秦)과 전한(前漢)의 문장을 다투어 숭상하게 되어 거의 문풍이 한번 바뀌게 되었으니, 명나라에서 홍치(弘治)와 가정(嘉靖) 연간에 옛 도를 힘써 회복하여 선배들에 필적할 만한 대가들과 비교해 보아도 그 공이 비등하다.<sup>428)</sup>

윤근수의 진한고문론을 자세히 알 수 있는 설명이다. 윤근수의 『주륙논란(朱陸論難)』과 ‘진한고문론’은 당연히 청음 김상헌에게 영향을 끼쳤을 것이다. 병자호란 당시 김상헌의 척화론이 강력한 주자학적 강상의식(綱常意識)의 사상적 실천이라면, 최명길의 권도론(權道論)은 양명학에 기반한 행동으로 이해할 수 있다.<sup>429)</sup> 이러한 청음의 주자학에 대한 강력한 믿음은 스승 윤근수가 『주륙논란』을 통해 양명학을 배척하고 주자학적 사상을 신봉한 것과 무관하지 않아 보인다.<sup>430)</sup>

426) 『淸陰集』, 卷37, 「海平府院君尹公請諡行狀」. “公少從事於性理之學, 如太極圖說, 通書, 經世書, 東西銘, 靡不師授精通. 訪文純公李滉, 文靖公曹植, 論朱, 陸同異, 得其印證, 文純稱其聰穎邁倫, 他日造詣必遠. 成牛溪渾, 李文成珮相與爲知心友, 皆稱公文雅, 世罕其比云.”

427) 윤근수의 ‘진한고문론’과 관련한 자세한 내용은 서한석(1999)의 연구에서 확인할 수 있다.

428) 『月汀集』, 「月汀先生集跋(金尙憲)」. “竊概, 我朝文苑自卞春亭以下, 率皆規唐藻宋, 樂習軟美, 號爲館閣體, 顧於古文辭, 大有徑庭, 先生慨然自奮, 爲詞林倡, 手揭赤幟, 啓示指南, 使後來操觚之徒, 知所去就, 自是爭尙先秦西京之文, 幾乎一變, 視諸皇明弘嘉諸大家力回古道, 追配前烈者, 其功上下.”

429) 김상헌과 최명길의 사상적 차이에 관한 연구는 박세한(1989), 정성식(2011), 송희경(2016) 등에서 확인할 수 있다.

또한, 청음은 소무(蘇武)를 매우 추송하는데, 김상헌이 억류 기간에 남긴 시집의 제목이 소무의 고사에서 비롯된 『설교집』이라는 점은 김상헌의 인식과 문학관이 윤근수에게서 영향을 받았음을 설명할 수 있는 예라고 할 수 있다(우경섭, 2013).<sup>431)</sup>

청음이 스승의 예로 대했던 신흠은 청음의 만형 김상용과 친분이 있는 사이였다. 청음이 15세 때 신흠을 처음 만났는데, 그 이후 신흠은 청음을 아우처럼 잘 보살피 주었다. 그리고 청음이 과거 공부를 할 때 몸이 쇠약해지자 신흠은 “몸이 매우 수척하므로 공부에 열중할 겨를이 없으니 탕제(湯劑)를 먹는 동안에는 시나 읊으면서 심성을 수양하는 것이 무방하다. 의당 먼저 온유(溫柔)의 가르침부터 받아야 한다.”<sup>432)</sup>라고 하였고, 이에 청음은 시를 지어 신흠에게 보이고 화답을 받았다. 청음은 신흠의 도움으로 많은 성취를 보았다고 하였다.<sup>433)</sup>

청음은 신흠의 만사(挽詞)에서 문장은 한유(韓愈)와 맹교(孟郊)를 좇았고, 학문은 이정(二程)과 주희를 따른다고 하였다. 그리고 “평생토록 교분 맺어 서로 깊이 알았는데, 친구로 날 대하였고 난 스승으로 대했네.”<sup>434)</sup>라고 하여 스승의 예를 갖췄음을 밝히고 있다.

당시 신흠은 젊은 시절에 이미 문명(文名)을 떨쳐 문형(文衡)을 잡은 인물로서, 육경(六經)에 바탕을 두고, 만년에는 『좌씨(左氏)』·『사기(史記)』·『장자(莊子)』·『이소(離騷)』·『예기(禮記)』와 고락부시(苦樂府詩)·이백시(李白詩)·두보시(杜甫詩)와 명나라 의고파(擬古派) 문인들의 문체를 아주 좋아하였다.<sup>435)</sup> 상춘

430) 조선의 학계에서 양명학에 대해 배척하기 시작한 것은 퇴계가 「전습록논변(傳習錄論辨)」을 저술한 1566년 이후이다(우응순, 2000: 222). 따라서 청음이 활동하던 시기는 조선의 학계에서 양명학이 이단으로 규정된 이후로, 주자학을 신봉하고 양명학을 이단시했던 것이 청음의 사상적 독창성이나 윤근수의 영향만이라고 단정할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 스승인 윤근수의 『주록논란』과 김상헌과 최명길의 강(綱)·권(權) 의식의 차이가 닮아 보이는 것은 분명한 사실이다. 이 부분에 관해서는 추후 연구를 통해 보완하고자 한다.

431) 그런데, 청음 김상헌의 문학관을 다룬 선행연구에서, 청음 문학을 종합적으로 분석하여 특징을 규명한 연구는 찾아보기 힘들다. 청음의 문학을 의리사상의 범주로 분류하여 고찰하고 있는 연구가 대다수인데, 윤근수의 진한고문론과 연결하여 청음 문학의 형식적 특징을 규명하는 연구가 요청된다.

432) 『淸陰集』, 卷38, 「象村集序」. “謂余瘁甚, 未暇蛾述, 湯劑間, 不妨陶寫, 宜先服溫柔之教.”

433) 『淸陰集』, 卷38, 「象村集序」.

434) 『淸陰集』, 卷6, 「哭象村先生申公」. “先王盛際冠名臣, 今上初元領搢紳. 楊綰當朝爭見喜, 臯陶舉右盡歸仁. 文兼道妙追韓孟, 學自心傳契洛閩. 諸葛庶幾興禮樂, 東人無祿奈蒼旻. 平生托契最深知, 公視爲朋我請師. 天地倒迴心自靜, 榮枯遞換道常隨. 漸當筋力消殘日, 同結桑榆進退期. 舊約未成人事變, 白頭孤絕欲依誰.”

435) 『象村稿』附錄 一, 「行狀(金尙憲)」, “公爲文章, 本於六經, 幼嗜昌黎, 既壯悉取古文讀之. 晚乃自

의 이러한 문학과 명나라 의고파를 배워 진한고문을 중요시했다는 사실은 청음의 문학적 형성에 많은 영향을 미쳤을 것이다(김하운, 2013: 26).

청음은 이 밖에 월사 이정구, 계곡 장유, 서형 유근, 학곡 홍서봉, 동악 이안눌, 죽음 조희일, 백사 윤환, 태당 이식 등과 교류(交遊)하였는데, 모두 당대 뛰어난 문사들이었다. 주목할 만한 것은 당시 ‘사대가(四大家)’로 알려진 이정귀 · 신희 · 장유 · 이식과 모두 각별한 친분을 갖고 있었으며, 그것은 문집에 실린 그들과 주고받은 다수의 시(436)가 이를 입증해 주고 있다(송희경, 2016: 19).

## 2. 청음 김상헌의 이기심성론

청음의 문집에는 이기심성론에 대한 저술은 보이지 않고, 대부분 시문 위주로 이루어져 있다. 앞서 충암 김정과 규암 송인수도 같은 맥락이었다. 그러나 충암과 규암은 피화인(被禍人)으로서 비교적 이른 나이에 사사(賜死)되었기 때문인데, 청음의 경우는 그와는 다르다. 특히 청음이 활동하던 시기는 퇴·율 이후 조선의 사상계가 이기심성론 등에 천착하여 철학적 심화가 이루어진 시기임을 고려하면 다소 이해하기 어렵다. 이러한 점은 그의 학문적 연원과 경세관에서 이해해야 함이 타당할 것으로 보인다. 앞서 살펴본 바와 같이 윤근수와 신희는 도학보다는 문장으로 이름이 있는 인사였으며(437), 청음은 실천적 경세관을 바탕으로 현실 정치에 몰두하여 철학적 저술은 하지 않았던 것으로 보인다.(438)

또한, 충암 김정과 규암 송인수의 경우에는 경연을 통해 그들의 이기심성론 등 교육사상을 살펴볼 수 있는 단서가 많이 발견되었다. 그러나 청음의 경우에는 그러한 예도 극히 드물었다.(439)

---

關堂輿，祇取左馬莊騷禮記古樂府選詩李杜詩諸家，置座右，而頗愛明諸大家文體也。”

436) 신희 25편, 이정귀 3편, 장유 38편, 이식 3편.(김하운, 2013: 136-137.)

437) 우경섭(2013)은 월정학파에 속하는 학인들에게서는 이황과 이이로부터 연유한 이기론에 관한 관심은 거의 찾아볼 수 없고, 대신 경세론을 중심으로 한 대단히 현실적인 시세 인식과 학풍이 주류를 이루었다는 공통점을 말하고 있다(우경섭, 2013: 23).

438) 선행연구에서도 청음의 이기심성론과 관련한 연구는 찾을 수 없다. 송희경(2016)은 청음의 경우 이기심성론에 대한 직접적인 언급이 없으므로 철학 이론을 파악하기에는 조건이 미흡하였다고 보았다(송희경, 2016: 7)

그러나 당대 서인 기호학과의 영수(領袖)로서 활동한 그의 이력을 볼 때 그가 사상이나 학문적으로도 충분한 역량을 갖췄을 것이라는 점은 추론할 수 있다. 청음이 성리학의 철학적 문제에 관심을 보였다는 사실은, 단편적이거나 송시열과 주고받은 서간에서 그 단서가 보인다. 1646년(인조 24)에 송시열은 청음을 집지(執贄) 하여 십 여일 동안 함께 지내며 학문을 논의하였다. 청음의 연보에는 “선생께서 그때 『근사록』에 나오는 중요한 말을 뽑아내어 송시열과 더불어 상의하고 확정하였는데, 부지런히 하면서 게을리하지 않았다.”<sup>440)</sup>라고 기록하고 있다. 이후 주고받은 시에서 청음은 “반갑게도 동양에서 와서 들리어, 태극편을 놓고 서로 논하였다네.”<sup>441)</sup>라고 하였다. 그리고 송시열에게 보낸 또 다른 시에서는 공자의 도와 태평성대의 옛 음악이 끊겼음에도 수 나라 학자 왕통(王通)이 태평책(太平策)을 간직하여 도를 이었음을 말하면서, 송시열에게 “무원(婺源)의 정맥 찾아 올라가 보고, 희상(羲象)의 남은 편을 완미하거니, 우리 도가 뺏어가지 못하는 이때 그대 다시 확 넓히길 기대하누나.”<sup>442)</sup>라고 하였다. 무원은 주자의 원적(元籍)을 가리키고, 희상(羲象)은 『역경』을 의미한다. 송시열에게 주자의 맥을 잇고 『역경』을 완미(玩味)하여 우리나라의 도를 확충하길 기대하고 있다.

또한 청음은 안향(安珦)의 초상에 「화상찬(畫像贊)」을 지었는데, 이 찬에서 주자학에 대한 청음의 인식이 잘 드러난다.

고려조에 학문 멸시하던 때 당해  
도학 흥기 시킬 의논 주창하였네

當麗政蔑教之日  
倡衛道興學之議

439) 인조는 반정 초기인 1623년(인조 1)부터 1625년(인조 3)까지는 매해 경연을 100회 이상 활발하게 개최하였다. 그 이후 경연은 점차 감소하고 1639년(인조 17) 이후에는 단 한 차례의 경연도 열리지 않는다(이경동, 2019 참조). 인조 초반 경연이 활발했던 시기에 청음은 모친상(1662년, 광해 14)을 당하여 바로 관직에 나아가지 않았으며, 1624년(인조 2) 삼년상을 마치고 관직에 나갔으나, 봉당을 옹호한다는 이유로 파직되는 등 안정적인 관직 생활을 하지 못했다. 청음이 인조 대 경연에 참여한 횟수는 단 9회에 불과하다. 그 내용은 다음과 같다. ① 인조 3년 5월 4일 신해 『맹자』 진강, ② 인조 3년 9월 19일 갑자 『맹자』 진강, ③ 인조 7년 3월 11일 정묘, 『서전』 진강, ④ 인조 7년 4월 8일 계사 『서전』 진강, ⑤ 인조 9년 윤11월 4일 계묘, 『서전』 진강, ⑥ 인조 9년 11월 16일 을묘 『서전』 진강, ⑦ 인조 14년 4월 25일 『시전』 진강, ⑧ 인조 14년 5월 21일 『시전』 진강, ⑨ 인조 14년 7월 19일 『시전』 진강.)

440) 『淸陰集』, 「年譜」, 卷2, 「송정 19년 병술(1646, 인조24 선생 77세)」. “時門人宋時烈, 自湖西來謁仍畱十餘日. 先生時拈出近思錄要語與之商確. 齋齋不倦.”

441) 『淸陰集』, 卷4, 「酬宋持平時烈」. “喜遇東陽過, 思論太極編.”

442) 『淸陰集』, 卷4, 「次宋持平時烈韻(二首)」. “黃河不見淸, 鳳鳥不聞鳴. 撫世傷今日, 懷賢起遠情. 微言絕洙泗, 古樂杳咸嶽. 誰識龍門土, 胸中有太平. 高人棲遁處, 水際復雲邊. 夢去穿深峽, 書來出沃川. 婺源追正脈, 羲象玩遺編. 吾道遭廻日, 期君重廓然.”

퇴폐해진 풍속 앞서 가다듬었고	率勵頹俗
유학 풍조 진작시켜 떨치게 했네	振揚儒風
교육제도 찬란하게 빛을 발하매	庠序煥然
선비들의 얼굴 모습 바뀌었네	衿紳改容 <sup>443)</sup>

안향에 의해 주자학이 유입되면서 퇴폐해진 풍속이 가다듬어지고, 교육제도가 빛나게 되었음을 찬양하고 있다. 이어서 문장으로 이름을 떨친 이, 무용(武勇)이 뛰어나 공을 세운 장수, 언변(言辯)이 뛰어나 분쟁을 해결한 외교관, 충직하게 간언한 이들을 나열하고, 이들의 훌륭한 한때의 일로 사문(斯文)에 공을 세운 안향보다 못하다고 하였다.<sup>444)</sup> 성리학이 사문의 정통임을 분명히 함과 동시에 안향을 사문을 일으켜 세운 위대한 인물로 현창(顯彰)하고 있다. 이상에서 살펴본 바와 같이 청음 김상헌의 이기심성론은 송시열과 태극(太極)에 관해 논했다는 단편적인 사실을 통해 추론할 뿐이다. 그러나 그가 강력한 척화론자로서 주자학의 신봉자였다는 사실은 의심의 여지가 없다. 또한 다음절에서 살펴볼 교육목적론에서 그의 심성론을 확인할 수 있을 것이다.

### 3. 청음 김상헌의 교육사상

#### 1) 존천리거인육의 교육목적론

청음은 주자학적 사고에 바탕을 두고 인간의 내면적인 도덕성을 밝히고 불의(不義)와 부정(不正)에 의(義)로써 대처해 나가는 춘추 정신과 도학 사상에 입각하여 현실에 대응하였다. 인도(人道)가 완전하게 구현된 경상(經常)의 원리를 가치와 행위의 기준으로 삼았다. 그리하여 굴욕적인 타협을 거부하고 민족의 주체성을 확립하고자 자주정신을 발휘하여 척화를 주장하였다. 따라서 청음의 교육사상은 천리(天理)를 밝히고 사심(私心)을 없애 인도를 보존하고자 하는 입장이라

443) 『淸陰集』, 卷15, 「高麗安文成公畫像贊」. “當麗政蔑教之日, 倡衛道興學之議. 率勵頹俗, 振揚儒風. 庠序煥然, 衿紳改容.”

444) 『淸陰集』, 卷15, 「高麗安文成公畫像贊」. “當此之際, 有以摘藻脩文贊謀猷者, 鳴弓撫劍鎮疆圉者, 鼓吻抵掌解紛亂者, 犯顏批鱗職拾補者, 是皆一時之事. 豈若先生斯文百世之功也哉. 升之聖廡, 報禮攸崇, 典刑查往, 丹青在堂, 我辭有述, 厥聲隆隆.”



할 수 있다(정선용, 2006).

청음은 1626년(인조 4) 성절겸사은진주사에 차임되어 북경에 들어가는데, 이때 지은 시들을 묶어 「조천록(朝天錄)」을 남긴다. 이때 순임금의 묘에서 지은 시에서, “만여 년을 격하여서 태어나서는, 순임금은 성인 되고 난 향인 됐네. 품부 받은 바가 어찌 다르라마는, 어리석음을 보충하지 못해 마음 부끄럽네.”<sup>445)</sup>라고 하였다. 순임금과 청음 자신이 인간으로서, 부여받은 천리는 같으나, 자신은 어리석음[昏愚]을 극복하지 못하여 순임금과 같은 성인이 되지 못하고 평범한 향인(鄉人)이 되었음을 말하고 있다. 이 어리석음은 기질지성을 의미하며, 율곡이 「성학집요(聖學輯要)」에서 “이미 학문을 성실히 하였다면 반드시 편벽된 기질을 고쳐서, 본연의 성(性)으로 회복하여야 합니다.”<sup>446)</sup>라고 한 교기질(矯氣質)의 영역을 말한다.

청음은 대사간으로 재직 중이던 1624년(인조 2) 인조에게 차자(借字)를 올려 8가지 사항에 대해 조짐이 있음을 진언하였다. 그중 성학(聖學)의 퇴보와 공도(公道)가 폐해지고 있음을 첫 번째와 두 번째의 조짐으로 언급하였다. 성학의 퇴보와 관련해서는 인조가 반정 초기와 달리 경연에서 신하들을 경시하고 교만한 마음이 생긴다는 점을 들고 있다. 경시하면 교만하고 교만한 마음이 들면 학문을 진보시킬 수 없다고 강조하였다.<sup>447)</sup> 그러면서 다음과 같이 성학을 펼칠 것을 주장하고 있다.

삼가 바라건대, 전하께서는 마음을 비우고 남의 말을 받아들이며 부지런함으로 자신을 가다듬으면서 계속해서 학문을 닦아 나가는 데 마음을 기울여, 기어코 순수함이 또한 그치지 않는 데에 이르도록 하소서. 『서경』에 이르기를, “오직 학문은 뜻을 공손히 하여 수시로 부족한 것을 힘써 배워야 한다. 그러면 자연히 닦아지게 될 것이다.” 하였고, 또 이르기를, “시종 일념으로 학문에 뜻을 두면 자신도 모르는 사이에 덕이 닦이게 된다.” 하였습니다. 학문이 진보되는 공은 이와 같은 것입니다.<sup>448)</sup>

445) 『淸陰集』, 卷9, 「舜廟(在濟南城內)」. “相後萬餘春, 彼聖我鄉人, 所賦豈不同, 昏愚愧未充.”

446) 『栗谷全書』, 卷21, 「聖學輯要 3」. 「修己第二中. 矯氣質章第六」. “既誠於爲學, 則必須矯治氣質之偏, 以復本然之性.”

447) 『仁祖實錄』, 卷7, 인조 2년 9월 13일 甲子.

448) 『仁祖實錄』, 卷7, 인조 2년 9월 13일 甲子. “伏願殿下虛以受人, 勤以勵己, 緝熙殫心, 期至於純亦不已. 書曰, 惟學遜志, 務時敏, 厥修乃來. 又曰, 念終始, 典于學, 厥德修罔覺. 進學之功, 有如此者.”

청음은 교만한 마음을 버리고, 마음을 비우라고 강조하고 있다. 그것은 자신을 가다듬는 수기(修己)를 강조하는 것으로, 그 목표는 순수함을 그치지 않도록 하는 데 있는 것이다. 그리고 『서경』을 인용해 학문을 부지런히 하면 수기하게 될 것이고, 덕이 생길 것이라 말하고 있다. 청음의 성학을 권하는 논의 구조는 『대학』의 삼강령 중, 명명덕과 지어지선의 순환 구조를 바탕으로 두고 수기를 강조하고 있는 것으로 요약할 수 있다.

이어서 공도의 퇴폐를 언급하는데, 반정 초기에 훌륭한 인재의 등용, 포흠(逋欠)된 세금의 감면 등 여러 가지 폐정(廢政)을 바로잡는 정치를 하였으나, 지금은 매사에 사정(私情)을 따르고 있다고 언급하고 있다.<sup>449)</sup> 그러면서 다음과 같이 사심(私心)을 제거해야 함을 역설하였다.

삼가 바라건대, 전하께서는 사심(私心)을 제거하기를 난폭한 자가 쳐들어오는 것을 막듯이 하여, 스스로 한마디 말을 하고 한 가지 일을 처리하는 즈음에 혹 조금이라도 사사로움을 용납하는 생각이 없게 하소서. 그리하여 기어코 마음을 바로잡음으로써 조정을 바로잡고 조정을 바로잡음으로써 백관을 바로잡아 만백성이 모두 바르게 되도록 하소서. 공자(孔子)가 이르기를, “하루라도 극기복례(克己復禮)를 하면 온 천하가 인(仁)한 데로 돌아가게 된다.” 하였는데, 덕화(德化)가 펼쳐지는 것의 빠름은 이와 같습니다.<sup>450)</sup>

인조에게 극기복례하여 사심을 제거하고 덕화(德化)를 펼칠 것을 주문하고 있다. 위의 인용문은 군주인 인조에게 성학의 중요성을 언급한 것이기 때문에 필연적으로 수기치인의 교육목적론도 함께 나타날 수밖에 없다. 따라서 청음의 교육목적론은 수양과 학문을 통해 존천리거인육을 완성하고 명명덕과 지어지선을 통해 덕치(德治)로써 신민(新民)을 이루는 수기치인의 교육목적론이 함께 제시되고 있다.

청음은 기묘사림이 추구하였던 지치주의의 완성을 꿈꾸었는데, 다음의 「남훈금(南薰琴)」이라는 시에서 이러한 모습이 잘 드러나고 있다.

449) 『仁祖實錄』, 卷7, 인조 2년 9월 13일 甲子.

450) 『仁祖實錄』, 卷7, 인조 2년 9월 13일 甲子. “伏願殿下去私心, 如禦暴客, 期至於正心以正朝廷. 正朝廷以正百官, 而使萬民皆正焉. 孔子曰, 一日克己復禮, 天下歸仁. 化馳報速, 有如此者.”

남훈금(南薰琴)<sup>451)</sup>

화한 기운 교화 이뤄 격양가 <sup>452)</sup> 가 지어졌고	和氣陶成擊壤音
중화가 덕 협찬하여 요 임금의 뒤이었네	重華協德繼前欽
훈풍가를 합주하며 진의 <sup>453)</sup> 소매 드리웠고	薰風合習衣垂衫
화일 길게 퍼지게 해 금을 잡고 연주하네	化日舒長手到琴
덩실덩실 춤을 추매 새와 짐승 하례하고	已遣踴躍儀鳥獸
다시금 또 화락하매 백성들은 삶 즐겼네	更教熙皞樂黎黔
누가 알리, 만물의 무위의 다스림이	誰知萬物無爲理
그저 군왕의 유정유일의 심법에 있다는 것을	只在君王精一心

이 시는 고사를 인용해 요·순의 태평성대를 그리는 시이다. 이 시에서 주목할 내용은 군왕들의 유정유일(惟精惟一)이 만물을 다스리는 이치라는 점이다. 앞서 송인수의 교육사상에서도 언급했듯이 유정유일은 『서경』, 「대우모」에 나오는 구절로 “인심은 위태롭고 도심은 은미하니 정밀하게 살피고 순일함을 지켜서 진실로 그 중(中)을 잡아라.”<sup>454)</sup>라는 격언(格言)이다. 이 내용은 순임금이 우임금에게 전해주었다는 내용으로 인심과 도심의 구분과 경계, 그리고 특성을 잘 드러내고 있으며, 마음 다스림의 어려움과 중요성을 매우 정밀하게 표현하고 있는 문구이다. 이 시는 군왕의 마음 다스림, 요순시대 지치주의의 회복 등을 모두 살펴볼 수 있는 시로써 청음의 교육사상이 포괄적으로 잘 드러난 시라고 볼 수 있다.

451) 남훈은 순임금이 지었다고 전하는 노래로, 『공자가어(孔子家語)』 변악해(辨樂解)에 이르기를, “옛날에 순임금이 오현금(五絃琴)을 뜯으면서 남풍의 시를 지었는데, 그 시에 ‘남풍이 솔솔 불어오미여, 우리 백성들의 울분을 풀 수 있겠구나. 남풍이 때맞추어 불어오미여, 우리 백성들의 재산을 늘릴 수 있겠구나.[南風之薰兮 可以解吾民之愠兮 南風之時兮 可以阜吾民之財兮]’ 하였다.” 하였다(국역청음집 1, 199-200쪽 註).

452) 격양가는 요 임금 시대에 어떤 노인이 땅을 두드리면서 불렀다는 노래로, 태평성대를 뜻한다. 『논형(論衡)』 예증(藝增)에 이르기를, “나이 50이 된 어떤 사람이 길에서 노래를 부르고 있었는데, 이를 본 사람이 말하기를, ‘위대하도다, 요 임금의 덕이여.’ 하자, 땅을 두드리면서 노래를 하고 있던 사람이 말하기를, ‘나는 해가 뜨면 일을 하고 해가 지면 쉬면서 우물을 파서 물을 마시고 밭을 갈아서 음식을 먹는데, 요 임금이 무슨 힘을 썼는가.’ 하였다.” 하였다(국역청음집 1, 200쪽 註).

453) 채색옷으로, 순임금을 뜻한다. 맹자가 말하기를, “순임금이 마른 밥을 먹고 채소를 먹을 때에는 그대로 생을 마칠 것만 같더니, 천자가 되어서는 진의(袵衣)를 입고 거문고를 타시며, 두 여자가 모시는 것을 본래 자신에게 있었던 것처럼 여기셨다.” 하였다(『孟子』, 「盡心下」/ 국역청음집 1, 200쪽 註).

454) 『서경』, 「大禹謨」. “人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中.”

## 2) 교육내용과 방법

### (1) 『소학』과 『예기』를 통한 근본의 강조

청음의 삶과 사상은 강상(綱常)의 원칙을 지키고 이를 실현하기 위한 노력으로 일관되었다. 이러한 청음의 사상은 기본적으로 『소학』 정신에 그 바탕을 두고 있다. 청음은 그가 지은 『독례수초(讀禮隨鈔)』의 발문에서 “내가 젊어서 주문공(朱文公)의 『소학』을 읽고서는 대략 거기에서 나오는 인용한 바의 『예기』 속에 나오는 여러 중요한 말들을 암송하였다.”라고 하였다.

그리고 연보에서는 청음 나이 33세에 『소학』을 읽었다는 기록이 나온다.

선생께서는 관직에 나간 이래로 일찍이 글을 읽을 만한 여가가 없었다. 그러다가 이 때 이르러 사무가 아주 적었으므로 날마다 『소학』을 읽었는데, 거의 수백 번을 읽었다. 대개 선생께서는 평소 이 책에서 힘을 얻은 것이 많았으며, 한결같이 지경(持敬)을 위주로 하였다.<sup>455)</sup>

이때(1602, 선조 35) 청음은 고산도(高山道) 찰방(察訪)에 부임되어 외직에 나가 있었다. 이때 『소학』을 거의 수백 번을 읽었으며, 평소에 『소학』에서 힘을 얻은 것이 많았다고 기록하고 있다.

청음은 인조에게 올린 상소에서도 『소학』을 인용하여 논거로 사용하였는데, 앞서 살펴본 청음의 8가지 조짐에 대한 차자 중 중들이 내수사를 출입하는 것을 금단하기를 청하면서 “『소학』에 이르기를, ‘색다른 사람과는 서로 접하지 않아야 하는데, 무격과 여승(女僧)은 더욱 멀리하여 끊어야 한다.’고 하였습니다. 선유(先儒)들이 경계를 드림에 있어서는 이와 같은 점이 있는 법입니다.”<sup>456)</sup>라고 하였다. 『소학』을 통해 불교를 배척하는 논거로 사용한 것이다.

청음 사상이 『소학』에 바탕을 두고 있음은 송시열이 지은 「묘지명」에 자세히 기록되어 있다.

455) 『淸陰集』, 「年譜」, 卷1, 「만력 30년 임인(1602, 선조35) 선생 33세」. “讀文公小學書. 先生通籍以來未嘗有讀書之眼. 至足事務甚少, 日講小學書, 幾累百遍. 蓋先生平生得力於此書. 爲多一以持敬爲主”

456) 『淸陰集』, 卷17, 「諫院八漸筭子」. “僧徒之出入內司者, 竝令一切禁斷, 以終清明之理. 小學曰異色之人, 不宜相接, 巫祝尼媪, 尤宜疏絕. 先儒垂戒, 有如此者.”

선생은 천품(天稟)이 매우 고상하여 어려서부터 『소학』을 즐겨 읽었고 평생 수용(受用)함이 이 밖을 벗어나지 않았는데, 대요(大要)는 지경(持敬)과 역행(力行)으로 주(主)를 삼아 가정에 있을 때는 그 도리를 꼭진히 하여 윤리(倫理)는 반드시 바르게 하고, 은의(恩義)는 반드시 독실하게 하였으며, 조정에 들어와서는 임금 섬기기에 예를 다하여 털끝만큼도 예사로이 넘기지 않았다. … 그 나아가고 물러감에 있어서 어렵고 쉬운 절차는 하나같이 회옹(晦翁, 주희(朱熹))의 유법(遺法)을 따랐다. 대개 그 도(道)는 수신(修身)·제가(齊家)로부터 미루어 나갔으므로 본말(本末)이 겸비되고 내외(內外)가 다 이루어져서, 말로서는 다할 수 없는 것이 있었다.<sup>457)</sup>

청음이 『소학』을 내면화하여 지경(持敬)과 역행(力行)으로 강상윤리의 도리를 다했다고 평가하고 있다. 『소학』의 강상윤리를 중요시했다는 점은 청음이 광해군의 폐모살제(廢母殺弟)를 비판한 부분에서 두드러진다. 김상헌은 1625년(인조 3) 인조에게 올린 차자에서 다음과 같이 언급하였다.

과거에 광해(光海)가 덕을 상실하여 윤리(倫理)를 무너뜨리고 간신(諫臣)과 보상(輔相)을 내쫓아 귀양보냈으며 온 나라에 포박한 독을 뿌렸으므로 백성들의 원망하는 소리가 드높은 상황은 도탄 속에 빠진 것보다도 더 참혹하였습니다.<sup>458)</sup>

광해의 잘못 중 두패이륜(數敗彝倫)을 가장 우선하여 들고 있다. 강상윤리를 가장 근본으로 한 청음의 입장에서 광해군의 폐모살제는 있을 수 없는 일이었다. 청음은 폐모살제 당시 이에 반대하다 북청(北靑)으로 유배된 이항복(李恒福)을 위해 「양산야인담록(楊山野人談錄)」을 저술하여 그 뜻을 기렸다. 그 내용에는 선조대 어진 인재들이 여럿 있었는데, 오리(梧里) 이원익(李元翼)과 한음(漢陰) 이덕형(李德馨), 필운(弼雲) 이항복이 대표적이었으며, 이들은 모두 임진왜란 시 큰 공을 세워 나라를 다시 중흥시키는 일을 했다고 평하였다. 그러나 광해군이 즉위하고 나서 폐모론이 일자 세 신하는 모두 유배되어 쫓겨났음을 서술하고 있

457) 『宋子大全』, 卷182, 「石室金先生墓誌銘」. “先生天分甚高, 而自少喜讀小學書, 平生受用, 不外於此, 大要以持敬力行為主, 居家曲盡其道, 倫理必正, 恩義必篤, 立朝則事君盡禮, 一毫不敢放過. 其進退難易之節, 一遵晦翁餘矩, 蓋其道自修齊推而進之, 故本末兼該, 內外殫盡, 言蓋有所不能究也.”

458) 『仁祖實錄』, 卷10, 인조 3년 9월 7일 壬子. “向者光海失德, 數敗彝倫, 竄逐諫輔, 毒虐四方, 萬姓嗷嗷, 慘於塗炭.”

다. 청음은 이항복이 인목대비(仁穆大妃) 폐서인(廢庶人)의 불가를 논한 것을 『춘추』의 의리라고 하였다. 이어서 청음은 다음과 같이 언급하였다.

가령 이미 사그라진 천리(天理)가 장차 다시 회복되어 밝아지고 이미 무너진 이륜(彝倫)이 장차 다시금 퍼지게 된다면, 또한 두려워할 바가 없다고 하지는 못할 것입니다. 사람들은 필운공의 이 의논이 『춘추』의 의리를 얻은 것이라고들 하는데, 아닙니까? 옛날에 한 위공(韓魏公)은 자애와 효성에 대한 설로써 황제와 태후를 잘 이끌어 주어 끝내는 능히 모자간의 은혜를 보전하게 해 송나라 황실의 미덕이 되게 하였습니다. 공의 마음은 한 위공과 더불어 차이가 없습니다. 그런데도 유독 한 위공의 일을 이루지 못하였습니다. 이것이 어찌 유독 공만의 불행일 뿐이겠습니까. 아, 애석한 일입니다.<sup>459)</sup>

천리가 다시 회복되고 무너진 윤리가 다시 회복된다면 이항복을 죄주자고 했던 사람들이 두려워할 것이라고 하였다. 그리고 이항복의 의논이 『춘추』의 의리이며, 송나라 때 명재상(名宰相)인 한기(韓琦)의 사례를 들어 모자간의 윤리를 지극히 하는 것이 이항복의 뜻이라는 점을 말하고 있다. 청음은 김지수(金地粹)에게 준 시에서도 “동강 어른 이제 죽어 의로운 일 끝났건만, 높은 품모 아득 멀어 날로 더욱 유유하리.”<sup>460)</sup>라고 하면서 동강(東岡) 이항복의 행동을 의로운 일[義事]이라고 하였다.

청음은 또한 『종덕신편(種德新編)』을 읽고 난 뒤 쓴 글에서, 김육(金堉)은 차마 어찌하지 못하는 마음을 가진 인인군자(仁人君子)이며, 이 책은 김육이 그러한 마음을 행하고 후손들에게 가르치기 위해서 쓴 책이라고 평가하였다.<sup>461)</sup> 『종덕신편』은 1644년(인조 22)에 김육이 『소학』을 읽고서 도덕 함양을 목적으로 지은 책이다. 『소학』이 차마 어찌하지 못하는 인(仁)의 마음을 닦을 수 있는 책이라는 점을 분명하게 밝히고 있다.

청음의 강상윤리를 중시하는 모습은 다음의 예에서도 확인할 수 있다. 인조반

459) 『淸陰集』, 卷39, 「楊山野人談錄.(丁巳年贈別白沙李相公).」. “使既熄之天理將復明, 已斃之彝倫將復敍, 亦不可謂無所懼矣. 人以爲公之此議, 得春秋之義者非耶. 昔韓魏公, 以慈孝之說, 導帝與太后, 卒能全母子之恩, 爲宋室美德, 公之心, 與魏公無異, 而獨不能成魏公之事, 此則豈獨公之不幸而已乎. 吁可惜哉.”

460) 『淸陰集』, 卷2, 「贈鍾城府伯金去非/(二首. 名地粹).」. “岡老云亡義事休, 高風緬邈日悠悠.”

461) 『淸陰集』, 卷39, 「書金侍郎伯厚種德新編後」.

정 직후인 1623년 청음은 반정공신인 김류(金瑬)에게 서찰을 보내, 폐비(廢妃)의 병세를 돌보게 하고, 폐비가 최소한의 인간다운 삶을 살 수 있도록 은덕을 베풀어야 한다고 하였다.<sup>462)</sup>

송시열은 묘지명에서 청음의 출처의리(出處義理)도 소학에 근거하여 행했음을 밝히고 있다. 청음의 출처관은 “훌륭한 신하(大臣)는 도(道)로써 임금을 섬기고, 그 도를 실현할 수 없으면 그만둔다.”<sup>463)</sup>라는 『소학』의 말을 근본에 두고 있다. 이러한 청음의 사상은 병자호란을 통해 현실에서 구체적으로 구현되었는데, 청음은 「풍악문답(豊岳問答)」에서 “신하는 임금에 대해서 그 의리를 따르는 것이지, 그 명령을 따르는 것이 아니다. 사군자(士君子)의 진퇴는 오직 의(義)일 따름이다”<sup>464)</sup>라고 하여, 남한산성에서 인조가 성하지맹(城下之盟)할 때 어가(御駕)를 호송(護送)하지 않은 이유를 의(義)에 따른 행동이라고 한 것이다. 이처럼 청음의 사상은 송시열의 언급에서처럼 『소학』과 주자의 유법(遺法)을 따른 행동이었다.

청음은 『소학』과 함께 『예기』를 매우 중시하였다. 성리학과 예학은 서로 표리의 관계에 있다. 예가 사회의 객관적 규범이라면 성리학은 이 규범을 지키기 위해 인륜의 원리를 철학적으로 규명하는 것이며, 성리학의 최고 가치 기준인 리(理)는 예의 실천을 통하여 구현되기 때문이다. 주자는 “예는 천리(天理)의 절문(節文)이요, 인사(人事)의 원칙이다.”<sup>465)</sup>라고 하였으며, 천리는 예의 원리이니 천리의 실천이 바로 예라 할 수 있다(최영성, 2006b: 326-334).<sup>466)</sup> 다시 말해서, 성리학이 도학을 실현하기 위한 형이상학적, 심성론적 근원을 규명하려는 이론체계라 할 때, 예학은 도학을 실현하려는 실천적 규범의 학문이라 할 것이다. 성리학이 수기(修己)에 중점을 두었다면, 예학은 치인(治人)·안인(安人)의 외적 실천에 비중이 있는 것이라 할 수 있다(鄭仁在, 1982/최영성, 2006b: 328 재인용).

그런데 조선 전기에는 예학에 대한 깊이 있는 논의와 연구를 진행하지 못하였

462) 『淸陰集』, 卷40, 「與北渚金判書.(癸亥)」.

463) 『小學』, 「明倫」, 54章. “大臣, 以道事君, 不可則止.”

464) 『淸陰集』, 「年譜」, 卷2, 「승정 11년 무인(1638, 인조16) 선생 69세」. “著豊岳問答. 古人有言, 臣之於君從其義, 不從其命.”

465) 『論語集註』, 「學而」, 12章. “禮者, 天理之節文, 人事之儀則也.”

466) 『禮記』, 「樂記」. “禮者也, 理之不可易者也.”라고 하였으며, 「仲尼燕居」에서는 “禮也者, 理也.”라고 하였다(최영성, 2006b: 334).

다. 초기 양촌 권근이 『예기천견록(禮記淺見錄)』을 저술하여 예학 연구의 시초가 되었지만, 그 이후 예학, 또는 『예기』에 관한 연구는 조선의 학계에서 관심을 받지 못했다. 이는 건국 초기 문물제도의 정비 등 당면한 현실문제의 우선적 해결이 그 원인일 것이고, 예에 대한 이념적 인식의 기반이 되는 성리학이 아직 뿌리를 내리지 못했던 점이 두 번째 원인일 것이다(최영성, 2006b: 330). 그러한 면에서 조선 전기에는 『소학』과 사서(四書)를 중심으로 한 성리학적 실천과 이해를 중시하였고, 또한 향촌 사회에서 실행할 수 있는 『소학』과 향약의 보급에 집중하였다(이봉규, 2004).

청음은 예학에 관심이 많았으며, 당대 예학에도 상당한 수준에 이르렀던 것으로 보인다. 청음은 『예기』와 예학을 중요시하여 『예기』의 주요 내용을 초록(抄錄)하여 『독례수초』를 저술하였으며, 『청음집』에 그 발문이 실려 있다.

『예기』, 한 책은 「중용」과 「대학」 두 편을 제외하더라도 47편이나 된다. 기(記)라고 한 것은 한 사람의 손에 의해서 이루어진 것이 아니다. 이 때문에 기록한 바의 언어가 겹쳐 나오는 것이 많으며, 그 가운데는 전후가 어긋나는 것도 있어 후학들의 의심을 사는 것을 면치 못하고 있다. 그리고 그 글 뜻도 아주 넓어서 제가들이 전주(箋註)를 달았는데, 밝힌 것이 지나치게 상세하다 보니 도리어 지리하게 천착하는 폐단이 있다. 이에 읽는 사람들이 당년(當年)에는 다 연구하여 알 수 없는 문제가 있다. 내가 젊어서 주 문공(朱文公)의 『소학(小學)』을 읽고서는 대략 거기에서 인용한 바의 『예기』 속에 나오는 여러 중요한 말들을 암송하였다. 그러고서 나머지에 대해서는 일찍이 한 번 눈으로 훑어보기만 하고 익히지는 못하였다. 무오년(1618, 광해 10)에 친 아버지의 상을 당해 애통한 마음이 몹시 크고 정신이 혼미하고 어지러워 실성한 탓에 오랜 시일이 지나서야 비로소 『예기』 전질을 살펴볼 수가 있었다. (중략) 이에 문득 『소학』에서 나온 것 이외에 스스로 도움을 받기에 절실하면서 꼭 알지 않아서는 안 될 것들을 직접 뽑아 기록하였다.<sup>467)</sup>

청음은 『소학』에 나오는 『예기』의 내용을 암송하고 실천하고자 노력하였다. 그러다가 아버지의 상을 당하고서 『예기』를 완독(玩讀)하게 되었고, 이에

467) 『淸陰集』, 卷39, 「讀禮隨鈔跋」. “禮記一書, 除中庸, 大學, 尚四十七篇. 記者非一手, 是以所記言語多複出. 間有前後抵牾, 未免起後學之疑, 且其文義極博, 諸家箋註, 發明太詳, 反傷支離穿鑿, 讀者有當年不能究之患焉. 余少讀文公小學書, 略誦所引記中諸要語, 餘嘗一窺目而未習矣. 戊午歲, 創鉅痛甚, 迷亂失省, 日久, 乃始得抽繹記禮全書. … 輒手抄小學之外, 切於資益而最不可不知者.”



예에 대해 무지한 자신이 부끄러웠으며, 문득 깨닫는 바가 많았다. 그래서 방대한 『예기』 중 절실한 부분만 간추려 『독례수초』라 하여 기록한 것이다. 『독례수초』는 4권 4책으로 구성되어 있으며, 1권에 곡례(曲禮)와 단궁(檀弓), 2권에 왕제(王制), 3권에 악기(樂記), 4권에 제통(祭統)으로 구성되어 있다. 청음은 “「상기(喪記)」의 제편(諸篇)에 이르러서는 『가례』 중에서 고금의 같고 다를 것을 참작하여 삭제하거나 취한 것을 따지지 않고 조금 더 상세하게 해 참고하는데 대비하게 하였다.”<sup>468)</sup>라고 하였는데, 『독례수초』가 단순히 『예기』를 초록한 것이 아니라 예학적 저술임을 확인할 수 있게 하는 부분이다.

청음 『독례수초』 발문의 마지막 부분에는 교육적으로 매우 유의미한 기록이 있다. 청음은 “(독례수초를) 책 상자 속에 보관해 두어 비록 아들이나 조카들이라 하더라도 함부로 보지 못 하게 하였다. 이는 체력이 강건하고 뜻이 있는 자는 전 책을 마땅히 힘써 읽어야 하기 때문이다.”<sup>469)</sup>라고 하였다. 경전을 읽는 데 있어서 완독(玩讀)과 정독(精讀)을 강조한 것으로서, 공부론에서도 매우 의미 있는 내용이라 판단된다.

『독례수초』는 후일 경연의 교재로 사용되기도 하였는데, 1720년(경종 즉위년) 우의정 이견명(李健命)은 『독례수초』를 진강(進講) 하도록 추천했다. 이견명은 “『독례수초』 1책은 선정신(先正臣) 김상헌이 초록한 것인데, 매우 요약(要約)하여 『예기』의 중요한 말이 모두 실려 있으니, 이로써 진강함도 옳을 듯하다.”<sup>470)</sup>라고 하였으며, 경종이 이에 따르라고 하였다.

청음은 사계(沙溪) 김장생(金長生)이 찬술한 『의례문해(疑禮問解)』의 서문도 지었다. 그 내용에서 청음은 “무릇 선비의 처신과 행사(行事)는 잠깐이라도 예를 말미암아 하지 않을 수 없는 것이다.”<sup>471)</sup>라고 하여 예의 중요성을 강조하였고, 예에 대해서 전문적으로 공부한 학자가 드물어 명확한 예의 내용을 알기가 어려움을 지적하였다. 그러나 김장생이 여러 예서(禮書)를 두루 상고하고 제가(諸家)의

468) 『淸陰集』, 卷39, 「讀禮隨鈔跋」. “至於喪記諸篇, 毋論家禮中去取古今異宜, 而稍加纖盡, 以備參考.”

469) 『淸陰集』, 卷39, 「讀禮隨鈔跋」. “仍巾笥之, 雖子姪輩不輕視, 蓋以彊力有志者, 有全書之當勉云爾.”

470) 『景宗實錄』, 景宗 즉위년 7월 8일 癸酉. “而讀禮隨抄一冊, 乃先正臣金尙憲所抄, 甚爲要約, 禮記粹語, 無不載錄. 以此進講, 亦似得宜. 上命從領相議.”

471) 『淸陰集』, 卷38, 「疑禮問解序」. “夫士之處身行事, 無斯須不由於禮.”

강설(講說)을 두루 채집하여 보기 편리하게 책을 만들었으니, 궁벽한 시골에서 혼자 공부하는 자라고 모두 고루한데 빠지거나 통달하지 못하는 걱정이 없게 될 것이라고 하였다.<sup>472)</sup>

당대 청음이 예학에 뛰어난 학자였다는 점은 여러 곳에서 확인된다. 삼학사(三學士) 윤집(尹集)의 동생 윤유(尹柔)는 예학에 관심이 많았었는데, 청음에게 예에 관해서 묻자 청음이 이에 답하는 편지를 적어주었다. 청음은 이 편지에서 “제상(除喪) 하는 설에 관해 물어왔는데, 당초에는 단지 ‘예가 의심스러울 때는 되도록 후한 쪽을 따르며, 마음에서 구하여 편안한 쪽으로 한다.’라는 말로써 답한 것이지, 명백한 근거에 사실한 것은 아니었네.”<sup>473)</sup>라고 하였다. 이어 마지막 부분에서는 자기 생각을 분명하게 밝히고, 제상(除喪)의 예에 관해서 설명하였다. 이 편지는 두 가지에서 의미가 있는데, 첫째는 청음에게 예제(禮制) 물어왔다는 사실이고, 두 번째는 청음이 “마음에서 구하여 편안한 쪽으로 한다.”라고 답한 부분이다. 모든 상황에 맞게 예제가 기록되어 있는 것이 아니기 때문에 예제에 대한 논란은 늘 발생하였다. 청음은 그러한 상황에서 정성스러운 마음을 다하여 예를 행하는 것이 예제의 가장 근본임을 밝히고 있다.

청음은 1630년(인조 8) 중국 황제의 생일과 성종대왕의 기일이 겹쳐 예제(禮制)의 상충(相衝)이 발생하자 차자를 올려 다음과 같이 언급하였다.

이달 24일은 우리 성종대왕의 기일인데 마침 중국 황제의 생신과 겹쳤습니다. 따라서 생신에 거행하는 모든 축하 의례를 하지 않을 수 없으며, 기일에 가져야 할 슬픈 마음 또한 잊을 수 없는 것입니다. 신이 알기로는, 예의 기본 원칙은 길흉은 그 도리가 다르기 때문에 그에 따른 애락(哀樂)이 서로 겹쳐질 수 없으며, 예의 근본 의리는 부모 잃은 슬픈 마음이나 돌아가신 부모에 대한 효성을 다하게 한다는 것입니다. 기제(忌祭)는 상례를 뒤이은 것이며 경하하는 것은 즐거운 일인데, 제삿날 몸소 춤추는 의식을 거행한다는 것은 아무래도 돌아가신 부모에 대해 효성을 다하게 한다는 가르침에 어긋나는 것이 아닌가 합니다. 비록 예에 ‘낮은 사람의 일 때문에 존귀한 사람의 일을 폐할 수 없다.’라는 조문이 있기는 합니다만 이는 천지의 신에게 제사 지낼 때 직접 주관하지 않고 다른 사람에게 대신 주관시키는 것을 지적한 것이지, 제삿날에 몸소 춤추는

472) 『淸陰集』, 卷38, 「疑禮問解序」.

473) 『淸陰集』, 卷40, 「答尹柔別紙(戊寅)」. “問及除喪之說, 當初只以禮疑從厚, 求諸心而可安者爲答, 非有明白可据之事也.”

경우와는 다른 것입니다.<sup>474)</sup>

청음은 인조가 성종대왕의 기일임에도 불구하고, 황제의 생일 의례를 행한 것에 대해서 예제를 들어 비판하였다. 청음은 예의 근본이 부모에 대한 효성임을 강조하고, 경사(慶事)보다는 애사(哀事)의 예가 우선되어야 함을 역설하였다. 사대의리(事大義理)를 매우 강조했던 청음이지만, 그보다 우선하는 근본적인 강상윤리에 대해서는 타협하지 않았다.

청음이 80세이던 1649년 효종이 즉위한다. 이때 사헌부에서는 청음에 대해 다음과 같이 평가하면서 임금의 곁에 두기를 청하였다.

영돈령 김상헌은 지금의 대로(大老)입니다. 사복(嗣服)한 초기에 의당 조정에 있어야 전례(典禮)나 정령(政令)의 의심스러운 것을 물을 곳이 있고 공경대부들도 존경하여 본받을 곳이 있을 것입니다. 특별하신 분부로 간곡히 만류하여, 현자를 공경하고 덕 있는 이를 좋아하는 성의를 보이소서.<sup>475)</sup>

청음에 대한 당시 사림과 조정의 평을 확인할 수 있는 기록이다. 특히 전례(典禮)나 정령(政令)의 의심스러운 곳을 청음에게 물어야 한다는 말은, 그가 예학(禮學)에 매우 뛰어난 원로대신이였음을 반증하는 것이라 할 수 있다.

이 밖에 인조가 정원군(定遠君)을 추숭(追崇)할 때 차자를 올려 등급을 폐기하고, 명분을 무너뜨린 것이라고 하면서 묘례(廟禮)의 가장 큰 변고라고 한 것<sup>476)</sup>과 인조가 승하한 후 공제(公除)와 관련하여 신독재(愼獨齋) 김집(金集)에게 잘못된 예제임을 밝히고, 뜻을 묻는 편지<sup>477)</sup>와 효종 즉위년(1649)의 애책(哀冊)의 정식(程式)에 대한 논의<sup>478)</sup> 등을 통해 예제에 대한 청음의 깊은 관심과 높은 수준

474) 『仁祖實錄』, 卷23, 인조 8년 12월 25일 己巳. “今月二十四日, 我成宗大王忌辰, 而適與皇帝聖節相值. 聖節賀儀, 慶祝歡抃之禮, 不可廢也, 先王忌辰, 素服哀疚之心, 亦不可忘也. 臣聞吉凶異道, 哀樂不相干, 禮之大經也; 不奪人喪親之心, 亦不奪喪親之孝, 禮之大義也. 忌者, 喪之餘; 賀者, 樂之事. 以喪餘之日, 而躬舞蹈之禮, 恐有乖於不奪其喪親之訓. 禮雖有不以卑廢尊之文, 此則指祭祀神祇, 使人代行之事, 其與親行舞蹈於喪餘之日, 不同也.”

475) 『孝宗實錄』, 卷1, 효종 즉위년 5월 14일 壬申. “領敦寧金尙憲, 今之大老也. 嗣服之初, 宜在朝廷, 凡典禮, 政令之可疑者, 有所考問, 卿士大夫亦有所矜式. 請特諭勉留, 以示敬賢好德之誠.”

476) 『仁祖實錄』, 卷26, 인조 10년 2월 18일 丙戌.

477) 『淸陰集』, 卷40, 「寄愼獨金承旨.(名集. 己丑)」.

478) 『孝宗實錄』, 卷1, 효종 즉위년 7월 15일 壬申.

을 확인할 수 있다.

(2) 시를 통한 함양과 고요함 속의 공부

앞서 송시열은 청음 김상헌의 묘지명에서 『소학』을 독실히 하고 지경(持敬)과 역행(力行)을 주(主)로 삼았다고 하였다. 연구자가 살펴본 바에 의하면 청음의 지경 공부론의 요체는 시를 통한 마음의 함양과 외물에 접하지 않았을 때의 거경(居敬) 공부론이라고 정리할 수 있을 듯하다.

청음은 조희일(趙希逸)의 입춘유회(立春有懷)를 차운한 시에서 “맘은 고요함이 극에 달해 살짝 즐겁고, 시는 궁할 적 많으나 정신 손상 안 시키네.”<sup>479)</sup>라고 하였다. 이 시에서 청음이 시를 짓는 이유가 정신을 온전하게 하는 공부론의 일환이었음을 확인할 수 있다. 앞서 2절에서 살펴보았듯이 청음이 과거 공부를 하다 몸이 쇠약해지자 신흙은 청음에게 시를 짓는 것이 수양에 도움이 될 것이라고 언급한 바 있다. 이 시를 통해 볼 때, 청음은 시를 통해 자기 생각과 감정을 담백하게 표현함으로써 마음속의 응어리를 풀어버리는데, 그것은 곧 마음을 수양하는 공부론의 한 방법이나 다름없는 것이다.

율곡 이이 역시 시를 짓는 것이 존양성찰에 도움이 된다고 하였다.

시는 비록 공부하는 사람의 능사는 아니지만, 또한 성정을 읊조림으로써 청화(淸和)한 기운을 펴내고 마음을 사무치게 하여 흉중에 있는 더러운 찌꺼기를 씻어냄으로써 존양성찰 하는 공부에 한 가지 도움이 된다. 어찌 아로새기고 그려내고 자구를 다듬어 수놓고 꾸미면서 방탕한 마음에 정을 옮겨 시를 지으려고 하는가?<sup>480)</sup>

시를 공부하는 이유에 대해 시를 통해 성정을 노래함으로써 청화(淸和)한 기운을 펴낼 수 있기 때문이라고 하였다. 이것은 시로써 인간이 지닌 본래 마음인 성정(性情)을 읊조림으로써 깨끗한 기질과 조화로운 인격을 가꾸어 갈 수 있다는 것이다(이영환, 2015: 135). 청음 역시 같은 입장을 드러내는데, 청음의 문장관은 한마디로 ‘수사입성(修辭立誠)’이라고 표현할 수 있다.<sup>481)</sup> 수사입성이란 글을 지

479) 『淸陰集』, 卷5, 「六疊」. “心於靜極差爲樂, 詩以多窮莫損神.”

480) 『栗谷全書』, 卷13, 「精言妙選序(癸酉)」. “詩雖非學者能事, 亦所以吟詠性情, 宣暢淸和, 以滌胸中之滓穢, 則亦存省之一助, 豈爲雕繪繡藻, 移情蕩心而設哉.”

481) 형님인 선원 김상용의 유고의 발문(伯氏遺稿跋)과 조광조의 난죽화병에 쓴 시 뒤에 쓴 글(題趙

음에 있어서 진실한 의도를 표현하는 것으로 거짓으로 꾸미거나 들뜬 글을 써서는 안 된다는 뜻이다. 즉, 시란性情(性情)에서 나온다는 것을 기본 전제로 하고 있다.

청음의 시를 통한 함양 공부론은 다음의 시에서 더욱 분명하게 드러난다. 「학사(學士) 윤군옥(尹君玉)이 수원(水原)으로 부임하는 데 주다」라는 시의 2수이다.

석실 주위 소나무 숲 고요하기에	石室松門靜
등상 위서 죽침 높이 베고 누웠네	藤床竹枕高
서늘 기운 들이려고 북쪽 창 열고	納涼開北牖
휘파람을 불며 동쪽 언덕 오르네	舒嘯上東阜
웅그라진 잔옌 산골 술이 담겼고	癭勺浮山釀
향기로운 나물 냇가 풀을 지졌네	香蔬煮澗芼
진근 죄다 깨끗하게 씻어내려고	塵根欲淨盡
맑고 묘한 시 짓느라 홀로 애쓰네	清妙獨心勞 <sup>482)</sup>

청음은 석실(石室)로 물러나 한가로이 지내고 있을 때 붙인 시라고 주(註)를 달았다. 이 시에서 청음은 진근(塵根)을 모두 씻어내려고 맑고 묘한 시를 짓는다고 하였다. 진근(塵根)은 불가(佛家)의 언어로써, 육진(六塵)과 육근(六根)을 가리킨다. 육진은 색(色), 성(聲), 향(香), 미(味), 촉(觸), 법(法)으로 육근을 통하여 의식을 일으키는 육경(六境)을 말하며, 육근은 안(眼), 이(耳), 비(鼻), 설(舌), 신(身), 의(意)의 여섯 가지 기관을 말한다.<sup>483)</sup> 따라서 육진은 인간의 신체적 욕망을 의미하며, 불가에서의 번뇌(煩惱)를 가리킨다. 이 시를 통해 수양의 한 방안으로서 시를 창작하는 청음의 목적의식이 분명히 드러난다고 할 수 있다.

한편 청음은 시를 짓는 방법론으로 문인들과 각촉부시(刻燭賦詩)를 했음을 확인할 수 있어 흥미롭다. 청음은 김응기(金應箕)에게 준 시에서 “젊은 시절 글 읽으며 그대 집에 거처할 때, 시와 술로 보내면서 즐거운 일 많았었네. 시 읊으며 꽃 마주해 자주 각촉(刻燭) 하였었네.”<sup>484)</sup>라고 하였다. 각촉부시(刻燭賦詩)는 고려

靜菴先生蘭竹畫屏詩後)에서 ‘수사입성’이 군자의 문장관임을 밝히고 있다.  
 482) 『淸陰集』, 卷4, 「贈尹學士君玉赴水原.(二首.名攄)」.  
 483) 『국역청음집 1』, 183쪽, 註 참조.

시대의 대표적인 한시 창작 방법으로서 과거 준비를 위한 십이공도(十二公徒)의 교육 방법론 중 하나였다. 이 시를 통해 조선 중기에도 각축부시가 한시 창작의 방법론으로 활용되고 있음을 알 수 있다.<sup>485)</sup>

앞서 살펴본 것처럼, 청음은 출처(出處)와 관련해 자신의 도(道)가 행해지지 않았을 때는 어김없이 물러났다. 그런데 청음은 관직 생활이 부귀영화라는 외물(外物) 적 요소가 있음을 늘 경계하였다. 청음의 출처의 의리는 이처럼 외물에 사욕(私欲)이 발생하는 것을 경계하는 수양론의 차원으로도 작용한 것이다.

그는 조희일의 입춘유희 차운시 「구첩(九疊)」에서 “도(道)는 밖에서 구하는 게 아니니 그저 자락(自樂)이나 할 일ियो, 돈은 내가 쓸 수 있는 게 아니니 어찌 전신(錢神)을 따지리오.”<sup>486)</sup>라고 하였다. 이어서 십첩(十疊)에서도 “헌면(軒冕)이나 종정(鐘鼎) 따윈 그 모두가 외물인데, 이 세상에 누가 몸을 얽매이지 않았던가.”<sup>487)</sup>라고 하였다. 청음에게는 고관대작(高官大爵)의 삶이 마음을 다스리기에 매우 어려운 일이었음을 확인할 수 있다. 또한 장유(張維)에게 준 시에서도 “고관 되면 현식(玄識) 절로 없어지거니, 길 궁하면 소심(素心) 절로 있게 된다네.”<sup>488)</sup>라고 하였다. 소심(素心)이라고 표현한 순수한 본성이 궁할 때 드러남을 표현한 것이다.

장유에게 준 또 다른 시에서는 “티끌 먼지 내 갖옷에 잔뜩 앉았고, 서리와 눈나의 머리 뒤덮는구나. 어찌 길의 모습만이 변하겠나, 습성마저 변하는 걸 점차 깨닫네.”<sup>489)</sup>라고 하였다. 이 시에서는 티끌 먼지라는 세속의 시련과 서리와 눈이라는 시간적 흐름에 따라 습성이 변하는 것을 언급하였다. 외물적 사욕이 발동한 것은 아니지만, 외물에 의해 성품의 변화하는 것을 경계한 것이다. 공자가 말한 “성상근(性相近) 습상원(習相遠)”<sup>490)</sup>을 생각할 때, 본성을 지키고 회복하고자 하는 뜻을 언급한 것이다.

484) 『淸陰集』, 卷5, 「次金應祈韻」. “少年書篋寄君家, 詩酒留連樂事多. 吟對簷花同刻燭. ….”

485) 조선시대에는 종이노끈을 꼬아 매달아 불을 붙인 뒤 그 노끈이 다 탈 때까지 한 편의 시를 완성하는 화승작(火繩作)이 속작(速作)에 대한 창작 방법론이었다(이미진, 2013: 266 참조).

486) 『淸陰集』, 卷5, 「九疊」. “同車携手及茲春, 隨處茵憑與子均. 道不外求聊自樂, 錢非吾用豈論神. 山陰祕禊幽情暢, 沂上風歸浴興新. 千載高蹤今可繼, 孰能乾沒到終身.”

487) 『淸陰集』, 卷5, 「十疊」. “軒冕鼎鍾俱外物, 世間誰似不羈身.”

488) 『淸陰集』, 卷4, 「次張持國韻」. “高位無玄識, 窮途有素心.”

489) 『淸陰集』, 卷8, 「書懷贈谿谷」. “塵埃染我裘, 霜雪被我頭. 豈惟外貌變, 漸覺習性偷.”

490) 『論語』, 「陽貨」 “子曰, 性相近也, 習相遠也.”

청음은 또한 「중씨(仲氏)가 지은 금시재(今是齋)의 시의 운에 차운하다」라는 시에서는 “자취 숨겨 이름 이에 안 드러나고, 몸 온전히 하니 도가 어찌 어긋나겠나.”<sup>491)</sup>라고 하였으며, 「이숙(怡叔)의 운에 차운하다」라는 시에서는 “시끄러움 싫어 홀로 흰 구름 가 누웠거니, 넓지 않은 한가한 뜰 반은 이끼 덮이었는데. 고요 속에 공부하매 두 눈을 다 감고 있고, 좋은 시절 행락하매 한 동이 술 마개 뺐네.”<sup>492)</sup>라고 하였다. 이처럼 청음은 벼슬에서 물러나 있을 때는 고요함 속에서 시를 지으며 마음을 다스렸는데, 그것은 곧 본심을 온전히 보존하기 위한 거경(居敬) 공부의 일환(一環)임을 알 수 있다.

### (3) 경전과 역사 공부를 통한 현실인식

청음은 평생 출처(出處)를 거듭했으나, 젊은 시절에는 외직에서 관직 생활을 지속하였으며, 인조반정 이후에는 주요 보직에서 국정운영을 담당하였다. 그가 당대 문장과 예학의 대가로 인정받을 수 있었던 것은 그의 폭넓은 독서 때문이었다. 그는 이안눌(李安訥)에게 보낸 시에서 “죽소(竹素) 펼쳐 보는 것은 평생의 업이고, 봉호(蓬蒿)는 또 만년 들어 사는 곳이네. 문장 즐겨 훈각(勳閣) 들길 사양하였고, 토론함은 농사짓는 책에 있다네.”<sup>493)</sup>라고 하여 독서를 평생의 업으로 삼았음을 언급하였다.<sup>494)</sup>

그가 평생토록 읽은 책들은 모두 경전이자 역사서인데, 청음은 절의를 지켰던 역사적 인물들을 존경함으로써 삶의 지침(指針)으로 삼았다. 청음은 위의 이안눌에게 보낸 시에서 수나라 학자 왕통(王通)이 올린 태평십이책(太平十二策)과 한나라 사마상여(司馬相如)가 지은 봉선서(封禪書), 한유(韓愈)가 남긴 송궁문(送窮門)·원도(原圖) 등을 인용하고는 자신의 뜻이 조정에서 받아들여지지 않아 물러났음을 직접적으로 언급하였다. 그리고는 “영원토록 쉬지 않을 평생의 업은 상자 안에 짝 찬 책에 전하네.”<sup>495)</sup>라고 하였다. 절의를 지켰던 선현에 대한 존경심과

491) 『淸陰集』, 卷4, 「仲氏今是齋次韻」. “筋力衰年減, 賓朋遠地稀. 經營捐外事, 應接息心機. 迹隱名仍晦, 身全道豈非, 東牆避世地, 何似此山扉.”

492) 『淸陰集』, 卷5, 「次怡叔韻」. “厭喧孤臥白雲隈, 三畝閑庭半是苔. 靜裏工夫雙眼閉, 良時行樂一樽開.”

493) 『淸陰集』, 卷1, 「東岳在湖營, 三度寄詩, 皆用前韻」. “竹素平生業, 蓬蒿晚歲居. 文章讓勳閣, 討論在農書.”

494) 청음은 충암 김정과 규암 송인수와 마찬가지로 1608년(선조 41, 선생 39세)에 사가독서 하였다. 사가독서의 의미에 대해서는 앞의 IV장 4절 2항 참조.

그들의 삶을 모범으로 삼고자 하는 모습, 그리고 그들의 남긴 정신이 책으로 전해져 영원한 가치를 지니고 있음을 표현한 것이다. 다음은 「자경(自警)」이란 시이다.

성현들은 이미 모두 몸 죽었으나	聖賢既已歿
남긴 훈계 서책 속에 들어 있다네	遺訓在簡策
마음 가라앉히고서 그 말 외우면	潛心誦其言
시원스레 미혹된 게 확 트여지리	豁然開迷惑
누가 고금 다르다고 말을 하는가	孰云古今異
천년 세월 격해 있지 않은 듯하네	千載如不隔
좋은 때를 허송하면 후회될 거고	良時悔虛度
늦어서는 힘을 쓰기 어려울 걸세	遲暮難自力
그댄 보라 위나라의 무공께서는	君看衛武公
아흔 살에 억계시를 지으셨다네	九十猶抑抑 <sup>496)</sup>

청음이 성현들의 서책에서 교훈을 얻고 있음을 알 수 있다. 특히 경전을 읽으면 미혹된 것이 없어진다는 표현은 경전을 통해 이치를 궁구한다는 의미를 지닌다. 청음은 “늙은 나는 나 스스로 세상 쓰임 못 됨 아니, 경전 들고 전원 가서 궁격(窮格)이나 일삼으리.”<sup>497)</sup>라고 하였는데, 여기서 궁격은 거경궁리와 격물치지 또는 궁리와 격물치지를 뜻한다. 전원에 들어가서라는 표현은 앞서 고요함 속 공부론의 영역과 상통한다. 요컨대, 청음이 경전을 통해 궁리와 치지를 실천하고자 했음을 확인할 수 있다.

청음은 심양(瀋陽)에 억류(抑留)되었던 1640년(인조 18)에 손자인 김수증(金壽增)과 김수흥(金壽興) 형제에게 편지를 보내 선(善)을 행하고 매사에 경신(敬愼)할 것을 강조하였다.<sup>498)</sup> 이듬해(1641년)에 보낸 편지에서는 다음과 같이 공부에 매진하기를 당부하였다.

495) 『淸陰集』, 卷1, 「東岳在湖營, 三度寄詩, 皆用前韻」. “輦轂收朝蹟, 山林費日居. 猶嫌太平策, 肯作茂陵書. 寥落昌黎伯, 荒涼草樹居. 送窮終謝兒, 原道漫留書. 世緣吾已了, 身計子何居. 不朽平生業, 唯傳滿篋書.”

496) 『淸陰集』, 卷8, 「自警」. “聖賢既已歿, 遺訓在簡策. 潛心誦其言, 豁然開迷惑. 孰云古今異, 千載如不隔. 良時悔虛度, 遲暮難自力. 君看衛武公, 九十猶抑抑.”

497) 『淸陰集』, 卷8, 「再次張內翰持國答詩韻」. “老夫自知乖世用, 抱經歸田事窮格.”

498) 『淸陰集』, 卷40, 「寄孫壽增兄弟.(庚辰)」. “惟冀汝等爲善勿怠, 事事敬愼.”



글을 읽는 것은 반드시 과거시험에 급제하기 위해서가 아니다. 사람이면서 학문을 배우지 않으면 담벼락을 마주한 것과 같이 깜깜할 것이니, 너희들은 힘써 공부하라.<sup>499)</sup>

위기지학(爲己之學)의 공부를 언급한 것으로, 학문을 배우지 않으면 담벼락을 마주한 것과 같이 깜깜할 것이라는 말에서, 책을 통해 이치를 탐구하여 세상을 보는 시야를 넓혀야 함을 강조하였다.

청음은 과거시험의 중요성도 경전의 이치를 깨우친 자를 선발하기 위함이라고 하면서 경전의 중요성을 강조하였다.

과거를 베풀어서 선비를 뽑는 것은 경전(經典)에 밝은 선비를 얻고자 해서입니다. 그런데 근세에는 습속이 잘못되어 단지 입으로 읽기만을 일삼고 경전의 뜻에는 완전히 어둡습니다. 이에 비록 과목(科目)에 급제하였더라도 도리어 다른 사람들에게 비웃음을 당하는 자들이 많습니다. … 다만 사서와 삼경 이외에 다른 책을 더하는 것은 아마도 인정에 맞지 않을 듯합니다.<sup>500)</sup>

위에서 보는 바와 같이 청음은 자신이 경전을 중요하게 생각했음은 물론, 유자(儒子) 공부의 본령이 경전의 뜻을 이해하고 그 이치를 깨닫는 데 있음을 분명히 하였다. 청음은 경전 이외에는 한서(漢書)를 즐겨 읽었는데, 앞서 청음이 소무(蘇武)를 추송했음을 언급한 바 있다. 청음은 백진남(白振南)에게 수답(酬答)한 시에서 “세상의 도 저와 같이 분분하건만, 나의 맘은 되레 태고 옛날이라네. 푸른 등불 켜진 북산 산기슭에서 한밤중에 한나라의 책을 읽누나.”<sup>501)</sup>라고 하였다.

청음은 소무 외에도 굴원(屈原), 가의(賈誼), 백이(伯夷)·숙제(叔齊) 등 절의를 대표하는 인물들을 숭모하였다. 청음의 문집에는 그들을 형상화한 시가 아주 많이 등장하는데, 그들을 통해 절의 정신을 현양(顯揚)하고 자신의 삶을 지탱하는 정신적 사표로서 그들을 잊지 않았음을 알 수 있다. 그러면서 우리나라에서는 정

499) 『淸陰集』, 卷40, 「寄孫壽增兄弟(辛巳)」. “讀書非必求科第也. 人而不學, 有同面牆, 汝等勉之.”

500) 『淸陰集』, 卷23, 「科舉講經事議」. “設科取士, 欲得明經之士. 而近世謬習但事口讀, 全昧經義. 雖占科目, 反爲人嗤點者多矣. … 但四書三經之外, 增加他書, 恐不合於人情.”

501) 『淸陰集』, 卷1, 「酬白善鳴, 名振南」. “世道任紛薄, 吾心還古初. 青燈北山下, 夜讀漢朝書.”

몽주를 존송하는데, 청음이 정몽주를 높이 평가하는 것 역시 같은 맥락으로 볼 수 있다. 청음은 고려의 궁궐이었던 만월대(滿月臺)에 올라 차복원(車復元)의 운에 차운한 시에서 다음과 같이 정몽주의 절의를 추앙하였다.

나라 치고 어느 누가 홀로 영년 누리었나	有國誰能獨永年
고려 시대 지난 일들 까마득히 잊혀졌네	前朝往事亦緜川
화원 궁전 무너져서 봄풀들이 덮여 있고	花園殿廢春燕合
공주 비석 버려져서 칩닝쿨이 감고 있네	公主碑荒野葛纏
포은옹의 높은 절의 천 년토록 숭앙하고	節義圃翁千載仰
목은공의 좋은 문장 만 사람이 전하누나	文章牧老萬人傳
산하 모습 전 같으나 영웅들 다 죽었거니	山河似舊英豪盡
대에 올라 조상하매 창연한 맘 드는구나	弔古登臨一愴然 <sup>502)</sup>

청음은 모든 것이 변하는 세월 속에 정몽주의 절의와 목은 이색의 문장은 후대에 전해져 영원한 가치를 지니고 있음을 존송의 의미를 담아 표현하였다. 정몽주는 태종조(太宗朝) 이후부터 만고충절(萬古忠節)의 상징적 인물로 추송되었다. 권근은 태종이 즉위하자 상소를 올려 정몽주의 대절(大節)을 추증할 것을 청하였고,<sup>503)</sup> 태종과 세종(世宗) 등 군왕들 역시 정몽주의 절의를 높이 평가하였다(홍원식, 2016). 그 후 정몽주는 충암 김정과 조광조 등 기묘사림들의 문묘 종사 운동에 의해 1517년(중종 12) 문묘에 배향되었다. 이때 기묘사림에 의해 정몽주는 동방리학지조(東方理學之祖)로 자리매김하게 되고, 조선시대 도통의 비조(鼻祖)로 위치하게 된다.

청음 역시 정몽주를 동방리학(東方理學)의 비조로 인식하고 숭모하였다. 청음의 도통에 대한 인식은 다음의 글에서 잘 드러난다.

대개 우리 동방은 인현(仁賢)의 교화가 이미 멀어서 그 학문이 전해지지 않았습니니다. 그러다가 고려조에 이르러서 문충공(文忠公) 정몽주(鄭夢周)가 비로소 의리의 학문을 주창하였습니다. … 그러나 참으로 실천하고 실제로 행하여서 잡스러움이 없이 순수하기만 해 정몽주의 뒤를 잇고 후학들의 사범(師範)이 될 만한 자는 실로 문경공(文敬公)

502) 『淸陰集』, 卷5, 「滿月臺, 次車復元韻」.

503) 『太宗實錄』, 태종 1년 1월 14일 甲戌.

김굉필(金宏弼), 문헌공(文憲公) 정여창(鄭汝昌), 문정공(文正公) 조광조(趙光祖) 및 이언적(李彦迪)이 바로 그런 사람들입니다. 이황에 이르러서는 이보다 더 뛰어난 점이 있습니다. … 그를(이황) 일러 우리 동방의 주자라고 하더라도 참으로 부끄럽지 않을 것입니다.<sup>504)</sup>

이 글은 1611년(광해 3) 오현중사 논의 과정에서 정인홍이 이언적과 이황을 포함하는 것에 대한 반론의 계사(啓辭)이다. 이 글에서 청음은 정몽주를 도학의 시조로 삼고, [김굉필 → 정여창 → 조광조 → 이언적 → 이황]으로 이어지는 동방 오현(東方五賢)의 도통 계보를 분명하게 제시하고 있다.

청음의 정몽주에 대한 숭모와 조선 오현에 대한 도통 인식은 그가 도학자로서 그들을 존숭하고 사표로 삼아 그들의 정신적 가치를 계승하고자 했다는 점에서 의의가 있다. 청음의 문집에서 확인할 수 있는 역사적 인물에 대한 추숭은 수많은 경전과 역사서를 통해 축적된 공부의 힘이었으며, 청음의 실천적 의리 사상의 배경이 되었음은 의심할 여지가 없다.

#### (4) 토론과 상호학습의 공부론

청음 교육방법의 특징 중 하나는 토론과 상호학습의 강조이다. 흔히 토론과 상호학습 등은 현대 교육학의 방법론적 영역으로 인식하기 쉬우나 유학의 교육사상에서도 토론과 상호학습은 중요한 교육 방법론의 하나였다.<sup>505)</sup> 대체로 조선시대 교육에서 토론 교육은 경연(經筵)제도에서 두드러지게 나타나는 방식이었다. 중국의 한(漢)나라에서 시작된 경연제도에서 구체적인 토론학습의 모습을 찾아볼 수 있으며, 중국이나 조선의 유학자들은 누구나 토론학습을 유학의 공부론에서 중요하게 다루어왔다(이래용, 2019: 232).

조선시대에는 경연에서뿐만 아니라 개인 간에도 토론이 매우 활발하게 진행되었는데, 조선 시대 중요한 철학 논쟁들이 서신을 통한 토론과 상호학습으로 이루어졌음은 굳이 재론하지 않아도 될 정도로 널리 알려진 사실이다.

504) 『淸陰集』, 卷23, 「鄭仁弘誣詆兩賢時政院啓辭.(辛亥爲承旨時)」. “蓋我東方, 自仁賢之化既遠, 其學不傳, 至麗朝文忠公鄭夢周, 始倡義理之學. … 而其眞踐實履, 粹然無雜, 繼夢周之緒, 爲後學師範者, 實文敬公臣金宏弼, 文獻公臣鄭汝昌, 文正公臣趙光祖及李彦迪是也. 至於李滉則有加焉. … 謂之東方朱子, 誠不愧也.”

505) 이와 관련한 내용은 이래용(2019)의 논문에 자세히 정리되어 있다.

청음의 경우에는 앞서 살펴본 바와 같이 경연관으로 경연에 많이 참여한 관료는 아니었다. 따라서 청음의 경우, 경연에서 특징적인 토론학습의 요소는 잘 보이지 않는다. 그러나 언로의 확대를 강하게 강조하는 청음의 모습에서 토론과 상호학습의 의미 있는 내용이 확인된다. 이에 여기서 그 내용에 대해 살펴보고자 한다.

조선은 언로의 확대를 정책적으로 보장하고 매우 강조하였다. 그러나 언로라는 것은 간쟁(諫爭)의 의미이기 때문에 군주로서는 제도적으로 보장하고 장려한다고는 하나, 실제로는 심정적으로 불편한 기색을 표하는 경우가 대부분이었다. 따라서 어느 시대를 막론하고 언로의 확대를 요청하는 것은 관료들의 공통된 요구사항이었다. 특히 조선시대 언론 삼사(言論三司)와 양사(兩司)의 대간(臺諫)들은 그러한 입장을 강력히 요구하였다.

청음은 1624년(인조 2)에 올린 여덟 가지 조짐과 관련한 차자에서 세 번째 항목으로 언로가 다시 막히는 조짐이 있다고 하였다. 그 주요 내용은 다음과 같다.

전하께서는 즉위하신 처음에는 오히려 간언(諫言)을 듣지 못할까 염려하여 초야에 있는 선비가 올리는 상소나 소관(小官)들이 하는 말도 너그럽게 포용하여 들어주지 않은 것이 없었으므로 간언을 잘 받아들여시는 아름다운 덕을 사방 사람들이 모두 우려했습니다. 그런데 요즈음에는 대신(大臣)이 아뢰는 말이나 대간(臺諫)이 아뢰는 말로써 이치에 맞고 행하기에 이로운 것이라 하더라도 조금만 성상의 뜻을 거스를 경우에는 그만 싫어하는 기색을 보이면서 혹 지나치게 엄한 전교를 내리기까지 하십니다.<sup>506)</sup>

인조가 1년 만에 간언을 싫어하는 기색을 보이고 뜻을 거스를 때는 엄한 전교까지 내리고 있는 상황에 대해 간언하였다. 이어지는 내용은 이러한 인조의 태도로 인해 조정이 침묵을 따르고 간쟁(諫靜)하는 풍토는 순응하는 태도로 변해버리고 있음을 지적하였다. 그리고 “예로부터 나라를 망치는 길이 한 가지가 아니지만, 그 근원을 따져 보면 모두 간언을 거부하는 데에서 나왔습니다.”<sup>507)</sup>라고 하면서 간언의 중요성을 언급한다. 이어서 다음과 같이 당부한다.

506) 『淸陰集』, 卷17, 「諫院八漸筭子(同年大司諫時)」. “殿下即位之初, 猶恐不得聞諫, 草野之疏, 小官之言, 無不優容察納, 轉圜之美, 四方咸仰. 自近日以來, 雖大臣之啓, 臺諫之言, 合於理而利於行者, 少拂聖意, 則輒施弛弛之色, 或下過嚴之教.”

507) 『淸陰集』, 卷17, 「諫院八漸筭子(同年大司諫時)」. “自古亡國之道非一, 而其原皆出於拒諫.”

전하께서는 더욱 허심탄회하게 받아들이는 아량을 넓히시고 거친 것까지도 포용하는 도량을 확충하도록 힘쓰소서. 그리하여 사소한 일인데 어찌하여 쟁론하느냐고도 하지 마소서. … 그리하여 사람들이 모두 품고 있는 생각을 다 말하게 하여, 위에서는 간언을 따르는 이로움이 있고 아래에서는 직무를 소홀히 하는 잘못이 없도록 하소서. 그렇게 한다면 어찌 국가의 융성한 복이 되지 않겠습니까.<sup>508)</sup>

사소한 것까지 모두 여러 사람의 의논을 통해 쟁론해야 하며, 사람들이 모두 마음에 품고 있는 생각을 다 말하여야 함을 적극적으로 개진하고 있다. 청음이 이처럼 언로의 확대를 적극적으로 요구한 이유는 그것이 지치주의를 이룰 수 있는 근본이라고 생각했기 때문이다. 즉, 왕조 국가에서 군주의 독단을 막을 수 있는 제도적 장치가 간언이며, 또한 간언은 신하의 도리이자 의리라고 여겼기 때문이다. 그렇게 군주와 대신이 상호 토론하고 소통하며 정책을 결정하고 집행할 때만, 치도(治道)의 덕이 온전히 펼쳐질 것이라고 여긴 것이다. 다음의 인용문에서 청음의 이러한 생각이 잘 드러난다. 1625년(인조 3)의 차자(劄刺)이다.

직언을 구하는 전지(傳旨)를 내려 가까이로는 좌우에서 보필하는 신하에서부터 멀리는 초야에서 나무하고 풀 베는 무리에 이르기까지 모두 할 말을 다 하게 하되, 그 가운데 성상에게 보탬이 되고 나라를 다스리는 방도에 도움이 있는 것은 채택하여 시행하고, 혹 적합하지 않은 것이 있더라도 성심(誠心)을 열어 보여 성상의 뜻이 어느 곳에 있는가를 환히 알게 하며, 망령되어 사리에 맞지 않는 것이 있을지라도 아울러 너그럽게 포용하고 죄주지 말아야 합니다. 그리하여 간하는 말을 받아들여 허물을 고치는 아름다움을 극진히 한다면 언로(言路)가 넓어져서 공도(公道)가 행해질 것이며, 공도가 행해져서 인심이 기뻐하게 될 것입니다. 인심이 기뻐하는데도 하늘이 순응하지 않는다는 말을 신은 아직 들어보지 못했습니다.<sup>509)</sup>

청음은 구언(求言)을 통해 여러 의논을 한 곳으로 모으고 그중에 정치에 이로

508) 『淸陰集』, 卷13, 「諫院八漸筭子(同年大司諫時)」. “伏願殿下, 益恢虛受之量, 務廓包荒之度, 勿謂小事何至於爭論. … 使人人皆得自盡, 上有從繩之益, 下無曠職之責, 豈非國家之盛福也.”

509) 『淸陰集』, 卷17, 「憲府獨筭.(亟下責己求言之教, 深示悔悟改過之端, 以順人心以答天譴事. 同年九月)」. “又下求言之旨, 近自左右輔弼, 遠暨草茅芻蕘之徒, 咸使盡言, 其有益于聖躬, 有輔于治道者, 采錄而收用之, 其或不合者, 亦宜開示誠心, 曉然知聖意之所在, 其狂妄不中者, 竝須優容而不一罪, 以盡納諫改過之美. 則言路廓而公道行, 公道行而人心悅, 人心悅而天不順者, 臣未之聞也.”

운 방도는 채택하여 시행해야 한다고 말하고 있다. 그렇게 하여 언로가 넓어지면 공도(公道)가 행해질 것이고, 그것이 곧 인심을 기쁘게 하는 일임을 역설하고 있다. 청음의 언로 확대와 개방에 대한 적극적인 요청은 이처럼 정치를 행함에 있어 다양한 의견을 들어야 함을 강조하는 형태로 나타난 것이었다.

청음은 자신의 의견을 개진할 때도 여러 사람이 토론을 통해 결정해야 한다는 점을 강조하였다. 청음은 앞서 살펴본 국기일(國忌日)에 중조(中朝)에 대한 망궐례(望闕禮)를 임시로 정지하기를 청한 차자에서 “성상께서는 각별히 유념하시고 대신들에게도 물어보시기 바랍니다. 어리석고 누추한 말에도 혹 채납할 만한 것이 있어서 다시 의논하게 함으로써 만에 하나라도 마땅함을 잃은 예를 바로잡게 된다면 참으로 몹시 다행스러움을 금치 못할 것입니다.”<sup>510)</sup>라고 하였다. 자신의 의견을 여러 대신과 의논해서 합당한 방향으로 조치해 달라는 내용이었다. 이 밖에 대사헌 김집의 『고금상례이동(古今喪禮異同)』에 관해 올린 의(議)에서 “김집의 말 중에서 명백하여 따를 만한 것만을 골라서 행하고, 그 나머지는 여러 유신(儒臣)이 다 모여 충분히 강론해 자세히 처리하기를 기다려서 시행해 후회를 남기지 않는 것이 마땅할 것 같습니다.”<sup>511)</sup>라고 한 부분에서도 청음의 이러한 태도를 확인할 수 있다.

청음의 토론과 상호학습의 또 다른 모습은 그의 시문학의 영역에서 살펴볼 수 있다. 즉, 청음은 매우 많은 수의 차운시(次韻詩) 또는 수창시(酬唱詩)를 남겼는데, 이러한 차운시와 수창시는 모두 타인과의 소통을 위해 쓰인 시이다. 따라서 차운시와 수창시는 시 공부론의 영역에서 볼 때 상호학습의 영역에 해당한다고 볼 수 있다.

청음의 문집에 남아있는 주요 교유시(交遊詩)는 계곡 장유와 38편, 조희일과는 46수, 이안눌과는 17수, 이경여(李敬輿)와 11수, 이항복과 7수, 최명길과 102수, 이경석(李景奭)과 21수, 조한영(曹漢英)과 103수 등이다(김하윤, 2013: 136-137).

청음의 모든 시가 교육사상이나 혹은 도학적 내용을 다룬 것은 아니지만, 청음의 문학은 기본적으로 재도지문(載道之文)의 성격을 띠고 있다. 청음은 문장에

510) 『淸陰集』, 卷18, 「國忌日請權停中朝望闕禮筭(十二月)」. “聖明, 特留睿思, 兼詢大臣, 愚陋之言, 倘有可採, 俾再議妥, 以正萬有一失宜之禮, 則誠不勝幸甚.”

511) 『淸陰集』, 卷23, 「大司憲金集喪禮異同議」. “今若姑就其明白可從者行之, 而其他徐待諸儒畢會, 熟講而審處, 勿至有悔似當.”

대해 “대개 천지 정영(精英)의 기운이 모여서 사람이 되고, 쌓여서 도덕이 되고, 놓여서 사업이 되고, 드러나서 문장이 되는 법이다.”<sup>512)</sup>라고 하여 문장을 도덕 사업이 표현되는 영역으로 보았다. 이러한 점을 고려할 때 청음의 시 중 학문과 정치, 역사적 영역을 배제한 시는 매우 드물다. 수창시 또는 차운시에서는 이러한 점이 더욱 도드라진다.

예를 들어, 지천 최명길과의 수창시는 토론과 상호학습의 모습이 온전하게 드러나는 단적인 예라고 할 수 있다. 우리에게 잘 알려진 것처럼 당시 최명길을 권도론(權道論)의 입장에서 주화(主和)를 주장했으며, 청음은 상도론(常道論)의 입장에서 척화(斥和)를 주장하였다.<sup>513)</sup> 두 신하가 심양에서 함께 지내며 수창한 시에는 다음과 같은 내용이 담겨있다. 지천이 청음에게 준 「용전운강경권(用前韻講經權)」이라는 시이다.

고요한 가운데 못 움직임 살펴보니	靜處觀群動
진정 모두 난만한 데로 귀결되는구나	眞成爛漫歸
끓는 물과 언 얼음이 모두 물이고	湯水俱是水
가죽옷과 갈포옷이 모두 옷일세	裘葛莫非衣
일이야 혹 때에 따라 다르더라도	事或隨時別
마음 되레 도와 함께 돌아가누나	心寧與道違
그대 능히 이 이치를 깨닫는다면	君能悟斯理
어묵 간에 모두 천기 있을 것이네	語默各天機 <sup>514)</sup>

이에 대해 청음은 다음과 같이 경상(經常)의 뜻을 화답하였다.

성패는 다 하늘 운에 달려 있거니	成敗關天運
의에 귀결되는 것을 봐야만 하리	須看義與歸
그렇지만 아침저녁 바뀐다 해도	雖然反夙莫
어찌 옷을 뒤바꾸어 입어서 되랴	詎可倒裳衣
권도 쓰면 현인도 혹 잘못될 거고	權或賢猶誤

512) 『淸陰集』, 卷38, 「淸陰集序」. “大抵天地精英之氣, 鍾而爲人, 蘊之爲道德, 措之爲事業, 著之爲文章.”

513) 청음과 지천의 사상과 행동 양상에 대한 이해는 박세한(1989)의 논문에서 확인할 수 있다.

514) 『遲川集』, 卷3, 「用前韻講經」.

정도 쓰면 못사람들 못 어기리라	經應衆莫違
이치 밝은 선비에게 말해주나니	寄言明理士
급할수록 저울질을 신중히 하소	造次慎衡機 <sup>515)</sup>

이 두 시를 보고 이경여는 다음과 같은 시를 지었다.

두 노인네 경상 권변 각각 나라 위한 거로	二老經權各爲公
하늘 받친 큰 절개에 시대 구한 큰 공이네	擎天大節濟時功
이제 둘이 원만하게 마음 서로 합쳤거니	如今爛漫同歸地
그 모두가 남관 갠 흰머리의 늙은일세	俱是南館白首翁 <sup>516)</sup>

위와 같이 청음과 최명길은 시를 통해 자신의 뜻을 드러내고, 상대방의 생각을 존중하면서도 그 생각이 무조건적인 정답이 될 수 없음을 주장하고 있다. 아울러 그 생각의 이면에 담긴 위험성을 경계하도록 충고하면서 시를 통해 소통하고 토론하고 있다. 이경여의 시는 두 신하의 진심을 전하면서 두 사람의 지향하는 바가 다르지 않음을 이야기하고 있다. 청음의 교유시에는 이처럼 타인과의 소통과 상호학습의 모습이 잘 드러나 있다.

청음의 시와 편지, 소차 등에는 청음의 토론과 상호학습을 실제로 행한 모습도 확인할 수 있어, 몇 가지만 소개하고자 한다. 청음은 조회일과의 차운시에서 “낮에 길을 가면서도 늘 함께 갔고, 밤에 앉아 있을 땐 늘 삼행 되었네. 나란하게 앉아 자주 글자 물었고, 이불 감싸 안은 채로 시구 찾았네.”<sup>517)</sup>라고 하면서 조회일과 토론하고 상호학습한 모습을 직접 표현하였다. 그리고 이 시를 유근(柳根)과 차천로(車天輅), 양경우(梁慶遇)에게 보여주었다. 이러한 모습은 당시의 시문학에서의 상호학습의 전형을 보여주는 것이라 볼 수 있다. 또한 권혜(權鏞)를 곡한 시에서는 “지난날에 삼귀정서 글 물을 때 생각하니, 차근차근 조용하게 마씨 반씨 토론했네. 옥경에다 빙호를 또 어찌 다시 얻으리오, 슬픈 노래 한 곡조에 이 늙은이 눈물짓네.”<sup>518)</sup>라고 하였다. 권혜와 함께 사마천(司馬遷)과 반고(班固)에

515) 『淸陰集』, 卷12, 「雪窩後集」, 「次講經權有感韻」.

516) 『白江集』, 卷2, 「呈淸陰, 遲川兩相公」.

517) 『淸陰集』, 卷7, 「次趙從事怡叔韻, 奉呈西峒使相. 兼示車復元, 梁子漸.(二十四韻)」. “晝行常接軫, 宵坐每橫參. 問字頻聯席, 尋詩靜擁衾.”



관해 토론했음을 알 수 있다.

이경여의 큰아들인 이민장(李敏章)에게 준 시의 서(序)에서는 “(이민장이) 때때로 나를 찾아와서 의심스러운 점을 질문하면 내가 알고 있는 바로써 말해주었는데, 말을 하면 곧바로 깨달았다.”<sup>519)</sup>라고 하면서 이민장에게 스승의 역할을 하고 학문적인 도움을 주었던 모습도 확인할 수 있다.

이밖에 앞서 살펴본 바와 같이 인조의 승하 이후 공제(公除)에 대한 김집과의 서한, 그리고 윤유와 예와 관련해 주고받은 편지 등에서 청음이 서한을 통해 예제와 학문을 토론하고 상호학습했음을 확인할 수 있다.

윤유에게 준 서한의 끝부분에서는 “이미 물어왔으므로 애오라지 비루한 나의 견해를 말한 것일 뿐, 감히 나의 견해가 옳다고 여기면서 반드시 전에 한 말을 고집하고자 하는 것은 아니네. 오직 그대가 두루 묻고 깊이 생각하여 잘 대처하는 데 달려 있을 뿐이네.”<sup>520)</sup>라고 하였다. 이 내용으로 볼 때 청음이 타인의 생각을 존중하면서 토론하고 상호학습하는 모습을 보여주고 있다.

이러한 청음의 인식은 그가 지은 사계서원(沙溪書院) 상량문에 잘 드러나 있다.

없드려 원하건대, 들보를 올린 후에 제실(齋室)이 밝게 빛나 변함이 없고, 옛 모범이 새로워지는 듯하여, 벼를 모으고 인(仁)을 도와 함께 절차탁마(切磋琢磨)하는 효험을 거두게 하고, 높은 산을 바라보고 큰길을 따르듯이 길이길이 보고 느끼는 마음을 가지도록 하여 주소서.<sup>521)</sup>

위의 글에서 청음은 벼를 모으고 서로 선(善)을 권하여 인덕(仁德)을 쌓도록 격려함을 뜻하는 회우보인(會友輔仁)을 서원에서 공부하는 유생들에게 바라고 있다. 앞서 청음이 손자에게 말했던 위기지학의 공부론과 더불어 진정한 학문은 회우보인하고 함께 절차탁마해야 함을 강조한 것이다. 본 항에서 살펴본 토론과 상

518) 『淸陰集』, 卷8, 「哭權秀才鏞」. “憶昔龜亭問字時, 從容討論馬與斑. 玉鏡冰壺那再得, 哀歌一曲老淚漣.”

519) 『淸陰集』, 卷13, 「贈李生敏章詩序」. “時時叩余質疑, 告以余所知者, 言下便悟.”

520) 『淸陰集』, 卷40, 「答尹柔別紙(戊寅)」. “既承委問, 聊布鄙陋, 非敢自以爲得, 而必欲固執前說也. 惟在左右博訪深思而善處之耳.”

521) 『淸陰集』, 卷14, 「沙溪書院上梁文(在鎮岑)」. “伏願上梁之後, 齋明不替, 型範如新, 會友輔仁, 共收切磋之效, 高山景行, 永肩觀感之心.”

호학습의 의미가 잘 드러난 청음의 바람이라고 판단된다.

#### 4. 청음 김상헌의 제주에서의 교육실천<sup>522)</sup>

본 절에서는 청음의 교육사상이 제주에서 실현된 양상에 대해 살펴보고자 한다. 청음은 1601년(선조 34) 7월 제주에서 발생한 길운절과 소덕유의 민란 사건의 진상 조사와 제주민을 위로하라는 명을 받고 제주에 안무어사로 파견되었다.<sup>523)</sup> 청음은 1601년 음력 8월 14일에서 이듬해 2월 14일 복명(復命) 할 때까지 약 4개월 동안 체험한 모든 내용을 일기체 형식으로 기록하여 『남사록』이라는 책을 남긴다.<sup>524)</sup> 따라서 본 장에서는 앞서 논의한 청음의 교육사상이 제주에서 실현되는 양상을 밝혀 보고자 한다.

##### 1) 민본주의(民本主義)와 애민정신(愛民精神)

청음은 유교 사상의 핵심 개념인 민본주의의 입장을 철저하게 견지한 인물이었다. 청음의 민본주의 사상을 확인할 수 있는 발언들을 제시해 보면 다음과 같다.

① 무릇 왕자(王者)의 정사는 반드시 먼저 사람들의 마음에 순응하는 것입니다. 사람들의 마음이 어떠한가를 살펴보면 하늘의 뜻을 알 수가 있습니다.<sup>525)</sup>

② 대저 하늘을 감동시키는 도리는 비록 덕을 공경히 하는 것으로 근본을 삼고 있으

522) 본 절(V-4)은 강동호·양진건(2016). 「『남사록(南槎錄)』에 나타난 청음 김상헌의 교육적 태도와 그 의미에 관한 연구」. 『탐라문화』 52. 제주대학교 탐라문화연구원. 257-290.의 내용을 수정·보완·재구성 하였음.

523) 『宣祖實錄』, 卷140. 선조 34년 8월 1일 丙寅.

524) 본 연구에서는 제주문화원에서 2008년과 2009년에 발간한 『역주 남사록 상·하』를 기초 자료로 사용하였다. 홍기표(洪琦杓)가 역주(譯註)하였다.

525) 『淸陰集』, 卷22, 「謹天戒順人心筭(七月)」. “大凡王者之政, 必先於順人心, 監於人心之如何而天意可知.”

나, 한마디 말과 한 가지 일이 천리에 합하고 민심에 순응하는 것도 역시 모두가 그 방도입니다.<sup>526)</sup>

③ 상천(上天)의 경고가 물려들게 하였습니다. 상천의 마음을 알고자 한다면 마땅히 백성들에게서 보아야 합니다.<sup>527)</sup>

④ 나라는 백성들이 의지하여서 하늘로 삼는 것입니다. 나라에서 하는 일이 이와 같으니, 백성들이 어떻게 궁핍하지 않을 수 있겠으며, 어떻게 원망하지 않을 수 있겠습니까.<sup>528)</sup>

①~④ 모두 인조에게 올린 글이다. ①은 1649년(인조 27)에 올린 글로써, 하늘의 경계를 삼가고 사람들의 마음에 순응하기를 청한 차자이다[謹天戒順人心]. ②는 1635년(인조 13)에 재변을 만나 공구수성(恐懼修省)하기를 청한 차자이며[憲府遇災修省劄], ③은 1649년(인조 27)에 능에 행행(幸行)하는 것을 중지하기를 청한 차자이다[請寢陵幸劄]. ④는 1629년(인조 7)에 시폐(時弊)에 관련해 올린 차자이다[時弊劄子].

위 인용문을 볼 때 청음은 민(民)-천(天)-군(君)의 관계 속에서 민의 의미를 파악하였다. 천인합일의 관점에서 하늘의 뜻을 민심(民心)과 동일시하는 것으로 민본주의 사상을 매우 강조한 것이다. 이는 『서경』의 다음 구절에서도 확인할 수 있다.

하늘이 듣고 보시는 것은 우리 백성들을 통해서 듣고 보시고, 하늘이 위엄을 밝히는 것도 우리 백성들을 통해서 위엄을 밝히셨다. 그리하여 상하에 통용하는 것이니, 공경할지어다. 땅을 가진 군주들이여<sup>529)</sup>

하늘과 백성의 마음이 통하여 민심이 곧 천리가 되니, 임금이 백성을 공경해야

526) 『淸陰集』, 卷19, 「憲府遇災修省劄(十二月)」. “夫格天之道, 雖本於敬德. 而一言一事之合於天理, 順於人心者, 皆其方也.”

527) 『淸陰集』, 卷22, 「請寢陵幸劄(九月)」. “欲知上天之心, 當於下民見之矣.”

528) 『淸陰集』, 卷18, 「時弊劄子.(先講要務, 亟革弊政, 以紓民力, 以養軍兵事. 同年閏四月)」. “國者, 民之所依而爲天者也. 國家之所爲如此, 民安得不窮且怨也.”

529) 『書經』, 「臯陶謨」. “天聰明, 自我民聰明, 天明畏自我民明威, 達于上下, 敬哉有土.”

함을 밝힌 것이다. 청음은 이처럼 민심을 천심과 동일시하는 민본주의 사상을 분명하게 드러내고 있으며, 이러한 인식을 바탕으로, 민심을 덕치(德治)의 표준으로 삼고 있다.

청음은 이러한 민본사상을 바탕으로 백성들의 삶을 풍요롭게 하는 것을 정치의 가장 중요한 요소 중 하나로 보았다. 『논어』에는 다음과 같은 구절이 나온다.

자공이 물었다. “예컨대 누군가가 백성들에게 널리 은혜를 베풀고 많은 환난으로부터 백성을 구제한다면 어떻습니까? 인(仁)하다고 일컬을 수 있습니까?” 공자가 말했다. “어찌 인을 일삼는 데 그치겠는가. 반드시 성인일 것이다. 요순 같은 위대한 제왕들도 그런 면에서는 오히려 부족하다고 애태웠을 것이다.”<sup>530)</sup>

공자는 백성들을 환난으로부터 구제하는 것이 공자 사상의 핵심인 인(仁)을 뛰어넘는 성인의 경지라고 하였다. 유학에서 백성의 삶을 구제하는 것이 얼마나 중요한 가치인가를 잘 보여주는 예이다. 청음의 상소문과 소차, 시에서는 이처럼 백성들의 환난에 대해 가슴 아파하고 그것을 구제해야 한다는 사명감을 쉽게 살피볼 수 있다. 다음은 1633년(인조 11)에 올린 차자이다.

다섯째는 번잡한 일을 덜어 백성들의 수고를 늦추어 주는 일입니다. 국가의 훌륭한 정치는 백성들의 힘을 느슨하게 해 주는 일보다 앞서는 일이 없는데, 번잡한 일을 덜어 주지 않으면 백성들의 힘이 늦추어질 수 없습니다. … 민생(民生)이 무겁게 지우는 세금에 시달려 찌든 것이 지금과 같이 심할 때는 없었습니다. … 이 때문에 백성들이 거둬 곤궁해지고 나라도 따라서 피폐해지는 것입니다. … 그리하여 거꾸로 매달려 있는 듯한 백성들의 고통을 풀어주소서. 그리고 전하께서도 의당 깊이 우려하고 매우 가슴 아파하면서 백성들을 자식처럼 여기소서. 그리하여 왕자(王子)의 저택이 너르지 않은 것이 염려되면 생활고로 이리저리 떠돌며 비바람조차도 가리지 못하는 아래 백성들을 생각하고, 왕자들의 재산이 풍족하지 못한 것이 염려되면 세금이 무겁고 부역이 번거로워 파산한 아래 백성들을 생각하소서. … 그리하여 은택을 널리 베풀어 친숙을 친애하고 백성들을 사랑하는 덕을 힘써 베푸소서.<sup>531)</sup>

530) 『論語』, 「雍也」. “子貢曰, 如有博施於民而能濟衆, 何如. 可謂仁乎. 子曰, 何事於仁, 必也聖乎. 堯舜其猶病諸.”

청음의 민본주의와 애민정신이 큰 울림으로 다가오는 상소문이다. 이 차차에서 청음은 민중의 고통에 대해 진심으로 공감하고 아파하고 있다. 그렇기에 인조에게 역지사지(易地思之)의 마음으로 민중의 삶을 돌아보기를 강권하고 있다.<sup>532)</sup>

청음의 이러한 태도는 제주에서도 오롯이 드러난다. 청음은 제주인들의 고통을 깊이 공감하며 민심을 달래기 위해 애쓴다. 청음은 평생에 걸친 관료 생활 동안 민생의 안정을 매우 중시하는 태도를 보였었는데, 그러한 그의 정치관과 대민관(對民觀)은 젊은 시절의 공무 수행인 제주 안무어사 때서부터 잘 드러난다. 청음은 후일 “민생의 고락(苦樂)에 국가의 안위가 매여 있다.”<sup>533)</sup>거나, “민심은 지극히 신령스러운 것인 만큼, 안위(安危)의 조짐에 대해서 확실하게 징험할 수 있습니다.”<sup>534)</sup>라고 하며 국가 안위의 시금석을 ‘민심’으로 보고 민생안정을 매우 중요시 하는 발언을 한 바 있다(송희경, 2015).

대개 육지 사람들은 비록 바닷가에 사는 자라도 자기의 이익을 도모하는 일이 아니면 제주에 가는 것을 죽는 땅에 가는 것으로 생각하여 모두 피하고자 한다. 그런데 제주 사람들은 비록 아무 일 없이 가고 돌아온다고 하더라도 육지로 나가는 것을 천당(天堂) 바라보는 듯하다. 이는 내가 왕래할 때 몸소 느꼈던 바이다. 이렇게 볼 때 그 섬 안의 실상이 얼마나 곤궁하고 고통스러운지 대개 상상할만하다. 관아(官衙)의 아전들이 곤궁한 백성을 못살게 하는 일이 어느 때나 없어질는지.<sup>535)</sup>

청음의 애민정신과 대민관을 잘 살펴볼 수 있는 인용문이다. 백성들의 어려운

531) 『淸陰集』, 卷19, 「憲府六條筭(癸西十二月)」. “五曰省煩冗, 以紓民力. 國家善政, 莫先於寬民力, 而不省煩冗則民力無由而寬也. … 民生之困於重賦, 莫此時若也. … 此民之所以重困而國將隨弊者也. … 以解倒懸之苦. 殿下亦宜深憂隱痛, 視民如子, 念王子之第宅不廣則思小民之流離暴露者, 念王子之財產不豐則思小民之賦重役煩傾財破產者. … 廣推恩澤, 務施親親仁民之德焉.”

532) 이러한 청음의 상소가 진심이라고 느껴지는 이유는 청음 그 자신이 1646년(인조 24)에 청백리에 선발될 만큼 재물을 탐하지 않았기 때문이다. 청음은 앞에서 살펴본 바와 같이 외물에 의한 사욕(私欲)을 매우 경계하였고, 관직 생활도 그 연계 선상에서 바라보았다. 그는 “늙어서도 몸 건강함을 자랑하거나, 오랜 가난 꺼릴 필요 뭐가 있으랴[猶堪誇老健, 何用諱長貧]”라고 표현하기도 하였다(『淸陰集』, 卷4, 「仲氏今是齋次韻」).

533) 『淸陰集』 卷20, 「吏曹判書辭免筭」, “民生苦樂, 安危所係.”

534) 『淸陰集』 卷17, 「論時弊疏」, “民心至靈, 安危之兆, 灼然可徵.”

535) 『역주 남사록 上』, 102쪽. “大槩陸地之人, 雖在沿海者, 除非自己興利之事, 則視往濟州, 如入死地, 皆欲謀避本島人, 雖空往空返, 得出陸也. 如望天堂, 此則余往來時所親驗, 以此觀之, 其中困苦之狀, 槩可想矣. 若官衙輩侵漁小民之事, 何代無之.”

현실에 대해 안타까움을 표현하고 있다. 그들이 고통받는 이유는 고질적인 문제로써 특히 아전들의 횡포 때문이라고 보았다. 이는 비단 제주만의 문제가 아니며 마지막 문장에서 정치인이자 목민관으로서 당시의 현실에 대한 개탄(慨歎)과 함께 반성의 의미도 보인다. 이러한 인식은 “비록 축산(畜産)의 성쇠가 온 섬의 운수(運數)에 관계된다고 말하기는 하나, 그 실상은 관리의 탐욕과 청렴 여부에 달려 있다.”<sup>536)</sup>라는 기록에서도 확인할 수 있다.

또한 청음은 제주에서도 토론과 상호학습에 관해 유의미한 언행을 보여주었다. 청음의 『남사록』을 살펴보면 “내가 지방민에게 물으니...”<sup>537)</sup>, “내가 지방민에게 들으니...”<sup>538)</sup>와 같이 제주의 여러 가지 풍속이나 현황 등에 대해 제주민에게 물음을 통해 답을 구한 후 그 내용을 기록하고 자기 생각을 덧붙이는 모습을 많이 볼 수 있다. 이는 앞에서 살펴본 청음의 토론과 상호학습의 모습 그대로이다. 청음의 이러한 호문(好問)의 태도는 경청, 공감, 소통을 중시하는 모습이자 배움에 대한 진지한 태도에서 출발하는 것으로써 청음의 교육사상에서 일관되게 나타나고 있다. 우암 송시열은 청음에 대해 “늙어서도 학문을 좋아하고 아랫사람에게 물기를 부끄럽게 여기지 않는 선생의 성덕(盛德)을 나는 그윽이 우러러 존경한다.”<sup>539)</sup>라고 하였다. 평생에 걸친 청음의 호학(好學)과 호문(好問)에 대한 태도를 잘 드러내 주는 표현이라 여겨진다.

또한 청음은 충암 김정이가 「제주풍토록」에서 “인심(人心)이 거칠고 어부지리(漁父之利)를 일삼으며 염치가 무엇인지 모른다.”<sup>540)</sup>라고 한 말을 부정하면서 다음과 같이 언급하였다.

내가 지방민을 보니 겉으로는 어리석고 민첩하지 못한 것 같으나 속으로는 슬기롭고 지혜롭다. 일찍이 자신들의 곤궁하고 딱한 처지와 수령(守令)에게 본받을 바가 없다는 사실을 말하는데 하나하나 모두 말이 들어맞고 매우 조리가 있었다. 또한 의리(義理)를 들어가며 사람을 감동시켜 경청하게 하기도 하니 전연 어리석고 경솔한 부류들이 아니다.<sup>541)</sup>

536) 『역주 남사록 上』, 103쪽. “雖云畜産之盛衰關乎一島運數, 而其實在於官吏之貪廉如何也.”

537) 『역주 남사록 上』, 85쪽. “余問土人”

538) 『역주 남사록 上』, 94쪽. “余問諸土人”

539) 『宋子大全』, 卷212, 「石室先生語錄」. “愚蒙竊仰先生老而好學不恥下問之盛德也.”

540) 『역주 남사록 上』, 98쪽. “沖庵錄, 人心鹵莽, 漁父之利, 不知廉恥, 爲何事”

제주인들을 바라보면서 충암 김정의 기록과는 다른 인식을 보여주고 있다. 청음은 이어서 “왕의 교화가 펼쳐져 날로 착한 풍속에 이르게 되었음을 어찌 알았겠는가. 그 이익을 일삼고 염치를 모른다는 것들이 앞뒤로 이어져 오면서 이렇게 바뀌었으니 도도함이 이와 같다. 윗사람이 하는 일을 아랫사람이 본받는다라는 것이 어찌 헛된 말이겠는가.”<sup>542)</sup>라고 하였다. 청음이 제주에 내도한 것은 1601년이 고 충암이 사사(賜死)된 것은 1521년이다. 충암 김정이 제주에서 사사된 후 80년이 지난 시점이다. 청음은 이 세월 동안 제주에 교화가 이루어져, 제주인들이 의리(義理)를 알고 착한 풍속이 이루어졌다고 보는 것이다.

그런데 청음의 이러한 인식과 태도는 당대 중앙이나 사대부들이 제주를 바라보는 시각과는 다르다. 그렇기 때문에 청음의 태도는 특별한 의미를 지닌다.

조선시대 조정이나 사대부의 제주에 대한 인식은 대체로 ‘교화(教化)가 덜 미친 미개한 지역, 미신을 숭상하는 풍속이 비루한 지역’ 등으로 나타난다. 예컨대 충암 김정과 동계 정은조차도 제주에 대해 ‘도정을 떠나 야만의 지역에 깃들다.’<sup>543)</sup>거나, ‘바다에 들어온 지 9년이 되어 도깨비와 무리가 되었다.’라고 표현하였다.<sup>544)</sup> 물론 이들은 유배인이기 때문에 김상헌과 인식이 다를 수밖에 없는 상황이었다. 그러나 그것을 고려하더라도 전반적으로 제주에 대한 중앙과 사대부의 판단은 이들과 크게 다르지 않았다. 특히 조선조 오백 년 동안 제주는 절해고도의 최악의 유배지였다. 그러한 이유로 조선의 사대부들은 어떠한 이유에서건 제주로 오는 것을 꺼렸으며, 목민관으로서의 부임도 좌천으로 인식하였다. 또한 제주 바다를 건너는 것은 생사의 갈림길<sup>545)</sup>에 서는 것으로 생각하기도 하였다.

청음은 이처럼 교육의 중요성과 지도자의 모범, 그리고 구성원들의 인식 변화를 기본적인 교육철학으로 삼고 있으며, 그 이면에는 인간의 착한 본성에 대한

541) 『역주 남사록 上』, 99쪽. “余見土人, 外似愚蠢, 而內多巧慧, 嘗言其自己困苦之事, 守宰無狀之實, 一一貫穿, 甚有條理, 且雜以義理, 動人傾聽, 斷非全然鹵莽之類.”

542) 『역주 남사록 上』, 99쪽. “安知不由漸染王化, 日就善俗之致也. 若其漁利爲事, 不知廉恥, 則前後承流者 滔滔皆是, 上行下效之語, 豈誣也哉.”

543) 『沖庵集』 卷3, 「去國」, “去國投蠻嶽”

544) 『桐溪集』 卷2, 「答林樂翁問」, “鼓鼓子入海九年, 魑魅與爲徒.”

545) 추사 김정희가 제주 유배시절 그를 방문하기 위해 세 번이나 제주도 찾았던 소치 허련이 현종의 물음에 답한 내용이다. “하늘과 맞닿은 큰 바다에 거룻배를 이용하여 왕래한다는 것은, 삶과 죽음의 갈림길에서 운명을 하늘에 맡겨 버린 것입니다.”라고 하였다(양진건, 2011: 57).

믿음이 내재하여 있다고 볼 수 있다.

특히 교육적 측면에서 볼 때 다른 무엇보다 착한 본성에 대한 믿음과 애정은 만남의 참다움을 결정하는 표준이며 타인의 가치와 존엄성에 대한 일련의 존중감이다. 교육자가 이러한 애정을 지니고 피교육자를 대할 때 이들의 성장과 발달에 크게 도움이 되는 환경적 풍토를 조성하게 되는 것이다. 이 같은 애정의 필요성은 특히 문화적으로 불리한 여건에 처해있는 학생들을 대할 때 더욱 중요한 것으로서 이 같은 논리에 비추어 볼 때 김상헌의 믿음은 매우 긍정적인 것이다 (양진건, 1988: 241).

## 2) 인재의 등용과 제주에서의 시재설행(試才設行)

앞서 청음이 언로의 확대를 매우 강조하였음을 살펴보았다. 청음은 기본적으로 군주의 독단적인 정치 체제 또는 사욕(私欲)에 의한 정치 체제를 경계하는 태도를 보였다. 즉, 청음은 사견(私見)이나 사욕에 의한 정치를 방지하기 위해 언로의 확대를 통한 공론 정치를 강조한 것이다.<sup>546)</sup> 이러한 입장은 대신(大臣) 중심의 정치 체제를 긍정한 것으로 기본적으로 다양한 사람들의 공론과 견제, 비판을 통해 바른 정치를 구현하고자 함이다. 따라서 훌륭한 인재의 양성과 등용은 청음에게 매우 중요한 교육적 목적이 될 수밖에 없었다.

청음은 1624년(인조 2)에 함사(緘辭)를 올려 인재 양성의 중요성과 작은 잘못으로 인해 인재를 잃지 않아야 함을 강조하였다.

잘못되고 어긋나는 것을 규탄하는 것이 비록 대간의 직분이기는 하지만, 인재를 애석하게 여기는 것은 실로 전조(銓曹)의 직임입니다. 세상의 도가 날로 낮아져서 인재가 드물게 나오게 되었는바, 식자들의 걱정은 항상 이 점에 절실하였습니다. 무릇 하자를 찾아내는 데만 뜻을 둔다면 세상에는 완전한 사람이 없는 법입니다. 그러나 허물을 덮어 주고 서용한다면 천하에는 버릴만한 인재가 없는 법입니다. ... 나라에서 인재를 양성하는 것은, 비유하자면 나무를 기르는 것과 같습니다. 우로(雨露)의 은택을 내려 여러 해 동안 기르더라도 도끼날이 한번 미치기만 하면 하루아침에 베어지게 되는 것입니다.<sup>547)</sup>

546) 청음은 인조 3년 붕당을 옹호했다는 이유로 체직 당하는데, 이러한 사실을 보더라도 그가 대신 중심의 공론 정치를 지향했음을 확인할 수 있다. 청음은 “붕당을 미워한 나머지 올바른 사람들과 지 의심하지 마소서[毋惡朋黨, 以疑群正]”라고 하였다(『仁祖實錄』, 卷8, 인조 3년 2월 9일 戊子).



청음은 인재의 양성을 나무를 기르는 것에 비유하였다. 나무를 기르는 것처럼 오랜 시간이 걸리며, 잘 길러진 나무도 도끼날 한 번으로 잘려 버리기도 한다는 것이다. 청음은 인재를 등용할 때는 작은 허물을 보기보다는 그 사람의 장점을 살펴야 한다고 역설하고 있다.

다음은 효종이 즉위한 후 면대(面對)한 자리에서 청음이 한 당부이다.

요순 같은 성인도 사람을 알고 백성을 편안케 하는 것을 어렵게 여겼습니다. 사람을 알아서 각기 합당한 일을 맡기면 백성을 편안케 하는 것이 그 가운데 있습니다. 요즈음 경연을 열었으니, 반드시 여러 아랫사람의 현부(賢否)를 구별하셨을 것이니 믿을 만한 자를 가려 정성으로 맡기면 됩니다. 백성들이 극도로 곤궁하고 변방의 방비가 허술하니 참으로 사람을 얻지 못하면 어떻게 다스리겠습니까.<sup>548)</sup>

청음은 백성의 삶을 편안하게 하기 위해서는 훌륭한 인재를 등용해 그들이 정성껏 백성들을 보살펴야 한다고 말하고 있다. 이는 애민정신과 인재관이 잘 드러나 있는 노신하(老臣下)의 충언으로 보인다. 청음은 죽음을 앞두고 쓴 유소(遺疏)에서도 “어진 이를 좋아하는 정성을 버리지 마시어, 선한 사람을 등용하여 훌륭한 정치를 이루어 실제적인 덕을 잘 닦아 왕업을 넓히소서.”<sup>549)</sup>라고 하였다.

청음은 제주에서도 교육과 인재의 양성에 대해 큰 관심을 보이는데, 그것은 그의 임무에 포함된 일이기도 하였다. 즉, 안무어사로서 청음의 임무 가운데 하나가 ①본주 출신 금군(禁軍)과 병사(士兵)를 시험하여 합격 여부를 보고할 것과, ②본주 유생에 대해 고강(考講)과 제술(製述) 시험을 보아 합격 여부를 보고할 것이었다.<sup>550)</sup> 이에 따라 청음은 10월 초8일 향교에 나가 시취(試取)하였다.

547) 『淸陰集』, 卷39, 「推考緘辭.(甲子吏曹參議時)」. “云云, 糾劾愆違, 雖臺諫之職, 愛惜人才, 實銓曹之任. 世道日降, 人物眇然, 識者之憂, 恒切于此. 夫有意索癥, 則世間無完人, 拂拭使過, 則天下無棄材. … 而國之養人材, 譬如養樹木, 雨露之下, 積年培植, 斤斧所及, 一朝翦伐.”

548) 『孝宗實錄』, 卷2, 효종 즉위년 10월 26일辛亥. “堯舜之聖, 亦以知人, 安民爲難. 知人而各當其任, 則安民在其中矣. 近已開筵, 想必辨別群下之賢否, 擇其可信者, 推誠任之可矣. 民困極矣, 邊備踈矣, 苟不得人, 何以爲治.”

549) 『淸陰集』, 卷22, 「遺疏」. “登進善類, 以出治道, 克修實德, 以恢大業.”

550) 『남사록 上』, 36쪽. “十三, 本州出身禁軍士兵, 試才以啓. 十四, 本州儒生, 考講製述等第啓聞事.”

제주객사에서 머물다. 일찍 대청(大廳)에 나가 교생(校生)들을 고강(考講)하였다. 간혹 배강(背講)을 자원한 이도 있으나, 나머지는 모두 임강(臨講)을 하였다. 통·약(通·略) 이상은 6이었다. 책은 경사(經史) 중에서 자기가 원하는 것을 하도록 허락하였다.<sup>551)</sup>

과거의 성적 기준은 통(通)·약(略)·조(粗)·불(不) 등의 4등급으로 정하는데 대체로 통·약 이상을 합격자로 하였다. 따라서 이날의 고강에서는 6인 이상이 합격한 셈이 된다. 다음날인 10월 9일에는 제술(製述)을 시취하였다.

제주객사에서 머물다. 일찍 관덕정(觀德亭)에 나가 교생(校生)의 제술(製述)을 시험하였다. 부(賦)는 「목란묘(木蘭廟)」, 시(詩)는 「독하번전유감(讀何蕃傳有感)」, 응시(立庭)한 사람이 12인이었다. 글을 다 지은(成篇) 사람은 7인, 합격한(入格) 사람은 4인, 글한 줄도 못 쓴(曳) 사람이 5인이다. 다음날 논(論)·표(表)를 시험하고자 하였으나 성편(成篇)할 사람이 없다고 한다.<sup>552)</sup>

위에서 확인할 수 있듯이 고강(考講)에서는 6인이 합격권인 통과 약을 받았고, 제술에서는 4명이 입격(入格)하였다. 청음은 10월 29일과 11월 1일에는 무과(武科)도 시행하였다.

제주객사에서 머물다. 아침에 관덕정(觀德亭)에 나가 제주목(本主) 출신의 금군(禁軍), 사병(士兵), 관속(官屬)들의 활쏘기(貫革)를 시험하였다. [양현(兩縣)의 사람도 또한 와서 시험 보았다.]<sup>553)</sup>

제주객사에서 머물다. 새벽에 망궐례(望闕禮)를 행하였다. 일찍 광양(廣壤) [주성(州城) 동남쪽 5리에 있다.] 에 나가, 무사(武士)들이 말을 타고 활 쏘는 것(騎射)을 시험하였다. 저녁에 모흥혈(毛興穴)을 보았다.<sup>554)</sup>

청음은 무과 합격자에 대해서는 명확하게 제시하지 않았다. 그러나 『조선왕조

551) 『남사록 下』, 26쪽. “留濟州客舍, 早出大廳, 考講校生, 或者願背講, 餘皆臨講, 通略以上六人, 冊則經史中 亦許自願.”

552) 『남사록 下』, 27쪽. “留濟州客舍, 早出觀德亭, 試校生製述, 賦木蘭廟, 詩讀何蕃傳有感, 入庭十二人, 成篇七人, 入格四人, 曳五人, 翌日欲試論表, 無成篇人云”

553) 『남사록 下』, 122쪽. “留濟州客舍, 朝出觀德亭, 試本州出身禁軍士兵官屬等貫革, 兩縣人亦來試”

554) 『남사록 下』, 122쪽. “留濟州客舍, 曉行望闕禮, 早出廣壤, 濟州城東南五里, 試武士騎射, 夕見毛興穴.”

실록』에서 청음이 행한 무과에서 8명이 합격했음을 확인할 수 있다. 1602년(선조 35) ‘무과 전시에서 북도인 뿐 아니라 제주도인도 강서 시험을 면제케 하다.’라는 제목의 기사가 보인다.

“또 제주(濟州) 사는 이정선(李挺先) 등 8인도 어사를 보내 시재(試才)할 때 초시(初試)에 합격하였다고 상소하여 전시에 직부(直赴) 하도록 허락했는데, 지금 또 연명으로 정소(呈訴)하여 강서를 면제시켜 달라고 청원했습니다. 자기들의 청원에 따라 강서를 하지 않은 것은 사체로 보아도 지극히 부당합니다만 제주는 아주 먼 곳으로 북도와 다를 것이 없으며, 또 이들은 벼슬을 바라는 것이 아니라 과거에 급제한 것만을 다행으로 여기는 자들이니 글을 모르면서 과거에 급제한다고 해도 무방할 듯한바, 그들도 강서를 면제하는 것이 좋겠습니다. 다만 과거는 중요한 일이라 아래서 마음대로 하기 어려우니 상께서 결단하여 시행하는 것이 어떻겠습니까?” 하니, 윤허한다고 답하였다.<sup>555)</sup>

이정선을 비롯한 8명이 외방별시(外方別試) 초시에 합격하였음을 확인할 수 있다.<sup>556)</sup> 청음의 시취가 제주 교육사에서 중요한 의미를 갖는 이유는 현전(現傳)하는 자료로 볼 때 제주의 별시 시행 가운데서 문과의 경우 처음으로 합격자를 배출한 것으로 보이기 때문이다. 청음 이전까지의 조선시대 외방별시 시행은 ‘1596년(선조 29) 경차관(敬差官) 유사원(柳思瑗)이 와서 시재(試才)하였다.’<sup>557)</sup>라는 기록 한 건뿐인데, 유사원의 시재시행과 관련된 문과 합격자의 기록은 없는 상황이다. 무과의 경우, 청음의 시재 이전에 제주 출신 합격자가 몇 명 있으며, 경차관 유사원의 시재와 관련 있는지는 확인이 되지 않고 있다.<sup>558)</sup> 이러한 내용으로 볼 때 청음의 어사 시재에서 문과 합격자를 배출한 것은 제주의 문풍 진작에 크게 도움을 주었을 것이며, 따라서 그 의미가 매우 크다고 할 수 있다.

555) 『宣祖實錄』 卷155, 선조 35년 10월 14日 壬寅, “且濟州居李挺先等八人, 亦於遣御史試才時, 初試入格, 上疏而許赴殿試. 今又連名呈訴, 願除講書, 因其自願, 而不爲講書, 揆之事體, 極爲不當, 但濟州之絶遠, 無異於北道, 此等人, 似是無望於仕路, 而唯以得科爲幸者, 雖不知書而得科, 似不至有妨, 亦爲除講, 恐無不可, 但科舉重事 自下擅便爲難, 上裁施行何如. 答曰: 允.

556) 1602년(선조 3) 별시 『무과방목(武科榜目)』에는 고기문(高起門), 김성두(金成斗), 양어문(梁魚文) 3인이 등록되어 있다. 『만력30년임인년10월22일문[무]과방목(萬曆三十年壬寅年十月二十二日文[武]科榜目)』, 한국역대인물종합정보시스템. 인출: 2021.5.28.

557) 『역주 탐라기년』, 125쪽.

558) 1596년(선조 29)년 연간의 제주 출신 무과 합격자는 ① 김안방(金安邦), 선조 32년(1599) 기해(己亥) 별시(別試) 을과 11위, ② 송대인(宋大仁), 선조 34년(1601) 신축(辛丑) 식년시(式年試) 병과(丙科) 2위, ③ 강계남(姜繼男), 선조(宣祖) 34년(1601) 신축(辛丑) 식년시(式年試) 병과(丙科) 9위, ④ 문언빈(文彦彬), 선조(宣祖) 34년(1601) 신축(辛丑) 식년시(式年試) 병과(丙科) 10위 등이다.

청음은 이 밖에도 제주의 교육적 환경을 개선하기 위해 노력하였다.

교생(校生)들이 모두 교정(校庭)에 와서 호소하기를, “난리가 있는 뒤로부터 임시 조치로 방학(放學)을 해서 오랫동안 훈도(訓導)가 없습니다. … 바라건대 이런 뜻을 조정(朝廷)에 건의하셔서 다시 훈도를 두도록 해 주십시오.” 하였다. 나는 매우 가상히 여겨 기쁘게 이러한 뜻을 곧바로 임금께 아뢰겠다고 대답하였다.<sup>559)</sup>

청음은 이처럼 제주교육에 대해 깊은 관심을 보인다. 그것은 제주의 삼읍 향교를 모두 방문하고, 그곳 교생들과의 대화를 통해 제주교육의 현실을 파악하고 있는 모습에서도 확인할 수 있다. 청음이 제주에서 교수자로서 직접 수업하거나 제자를 가르치지지는 않았지만<sup>560)</sup>, 제주인에 관한 관심과 교육적 애정은 제주 사람들에게 교육적 환경의 중요성에 대해 인식하는 계기를 마련했을 것으로 여겨진다.

559) 『남사록 下』 81쪽. “校生等齊來庭訴曰, 自亂離以後, 權宜放學, 久無訓導. … 請以此意, 上達朝廷, 復設訓導, 余心嘉喜, 卽答以此啓聞.”

560) 제주교육연구원에서 편찬한 『제주교육통사』에서는 제주인 정응정(鄭應禎)을 청음의 제자로 기록하기도 한다. 정응정은 청음의 별시 시취에 합격한 인물로서 「진신선생안(縉紳先生案)」에 기록되어 있다. 『제주교육통사』의 기록에 대한 사실 여부는 더 확인해봐야 할 것이라 판단된다. 이와 관련한 자세한 내용은 강동호·양진건(2016b) 272쪽에 자세히 서술되어 있다.

## VI. 동계 정온의 교육사상

본 장에서 살펴볼 동계 정온은 일반인들에게는 잘 알려지지 않았지만, 임진왜란과 인조반정, 병자호란 등 격변의 시대를 살면서 의리와 지조를 지킨 조선의 참 선비였다. 임진왜란(1592) 이후부터 영·정조 직전까지의 조선 중기는 외침으로 인해 굳건했던 주자학적 질서 체계의 내부적 동요가 일어나기 시작하였고, 당론(黨論)이 가장 극심한 시기이기도 하였다. 임진왜란 이후 대·소북의 분열로 세력이 강해진 북인은 광해군을 추대하였으나, 사회적·정치적 혼란은 오히려 절정에 다다랐다. 혼란한 당쟁 시기에 대부분은 권력의 핵심으로 진출하기도 하지만 배척을 당해 중앙에서 멀리 떨어진 절해고도로 유배되는 불운을 겪기도 하였다.

정온은 당시의 지역적 영향으로(영남 출생) 일찍이 정인홍의 문하에서 수학하였으며, 정치적으로 대북파(大北派)에 속하는 사람이었다. 그러나 대북파의 전횡(專橫)에 대한 실망이 가시화되기 시작하던 때 결정적으로 영창대군(永昌大君)이 폐위되고 살해되자 그 부당함을 극렬하게 간쟁(諫諍)하다가 제주도 대정현에 유배되었다. 동계의 제주와의 인연은 이렇게 맺어지게 된 것이다.

1623년 인조반정으로 석방되면서 바로 헌납에 등용되었다. 그 후 동계 정온은 정묘호란과 병자호란 당시 청음 김상헌과 함께 척화(斥和)를 강력하게 주장하였으며, 이러한 그의 절의정신은 인조가 남한산성에서 항복하자 자신의 배를 찢러 자결을 시도하는 실천적 행위로 표출되기도 하였다.

이러한 이유로 동계 정온은 사후 현절사(顯節祠)에 제향 되는 등 삼학사(三學士) 및 청음 김상헌과 함께 절의의 사표(師表)로 인식되었다. 제주의 굴림서원에는 1669년(현종 10)에 청음 김상헌과 함께 배향되었다. 본 연구에서는 동계 정온의 교육사상을 탐색하면서 제주 유배기의 작품에 한정하지 않고 모든 동계의 작품과 자료를 대상으로 삼고자 한다.

## 1. 동계 정은 교육사상의 배경요인

### 1) 동계 정은의 생애<sup>561)</sup>

정은의 본관은 초계(草溪)이며 자는 휘원(輝遠)이고, 호는 동계, 고고자(鼓鼓子)이다. 1569년(선조 2) 안음현 역동(현재의 경남 거창군)에서 역양공 정유명(鄭惟明)의 둘째 아들로 태어났다. 그는 어려서 부친에게 글공부를 익혔는데, 정유명은 갈천(葛川) 임훈(林薰)의 문인이었다. 동계는 약관(弱冠)에 이르러 월천(月川) 조목(趙穆)과 한강(寒岡) 정구(鄭逵)의 문하에서 두루 유학하였으며 정인홍의 문인(門人)이 되면서부터 남명 조식의 학맥을 잇게 되었다. 1606년(선조 39) 식년시 진사시에 입격하고, 1610년(광해 2) 문과에 급제하여 설서·사서·정언 등을 역임하였고, 1614년 부사직(副司直)으로 재임하던 중 영창대군의 처형이 부당함을 상소하였다.

정은은 계축옥사(癸丑獄事)가 불거지기 시작한 이후부터 영창대군의 살해를 막으려고 노력하였다. 그러나 결국 영창대군은 강화도로 유배되었다가 살해되었다. 이에 정은은 「갑인봉사(甲寅奉事)」를 올려 영창대군을 살해한 강화부사 정항의 목을 벨 것을 촉구하였다. 또한 영창대군의 위호(位號)를 추복(追復)하고, 대군(大君)의 예로 장례를 치러야 한다고 주장하였다. 심지어 왕이 ‘무부(武夫)의 손을 빌렸다’라는 표현까지 사용하였다.

결국 그의 상소는 광해군의 진노와 함께 엄청난 파장을 몰고 왔다. 삼사가 삭탈하여 먼 데 있는 섬에다 안치시킬 것을 논하였으나 광해군이 오히려 그 벌이 가볍다고 노여워하였다. 결국 3월에 옥에 갇히고 6월에 광해군이 친히 국문하였으며, 가을에 재차 공초하여 대정에 위리안치하라는 명을 내린다.

1623년 인조반정이 일어나자 인조가 ‘광해조에 끝은 도(道)를 지키다가 배척을 당한 사람이다’라고 하여 사간원(司諫院) 헌납(獻納) 겸 지제교(知製敎)에 임명하였다. 1627년(인조 5) 정묘호란이 일어나자 강도(江都) 행재소(行在所)로 달려가 차자(劄刺)를 올려 전수(戰守)할 것을 주장하였다.

이후 한성부(漢城府) 좌윤(左尹), 병조참판(兵曹參判), 대사간(大司諫), 도승지

561) 동계 정은의 생애는 동계의 연보와 『신편 국역 동계 정은 문집(허권수 해제)』 및 선행연구를 참고하여 작성하였음을 밝힌다.

(都承旨), 이조참판(吏曹參判), 대사헌(大司憲) 등을 역임하였다.

1636년(인조 14) 병자호란 때는 어가(御駕) 호종(扈從)하여 남한산성으로 들어갔다. 김상헌 등과 함께 화의(和議)를 반대하였으며, 화의를 주장한 최명길을 벌하기를 요청하였다. 결국 청나라에 굴복하는 화의가 이루어지자 칼로 자신의 배를 찌르며 자결을 시도하였지만 죽지는 않았다.

1638년(인조 16) 덕유산(德裕山) 남쪽 골짜기인 모리(某里)로 들어가 움막을 짓고, 은거(隱居)하였다. 모리(某里)라는 지명은 동계가 지은 것은 아니지만 ‘청나라의 영향권에 들어간 조선의 영토에 포함되지 않은 정해진 이름이 없는 땅’이라는 의미를 지니고 있다.<sup>562)</sup>

1641년(인조 19) 6월 73세의 나이로 세상을 떠났다. 인조가 예관(禮官) 보내 치제(致祭)했다. 다음 해 3월에 용문서원(龍門書院)과 함양의 남계서원(濼溪書院) 별사(別祠)에 배향되었다.

1652년(효종 3)에 자헌대부(資憲大夫) 이조판서(吏曹判書) 겸 지경연의금부성균관사(知經筵義禁府成均館事) 홍문관(弘文館) 대제학(大提學) 예문관(藝文館) 대제학(大提學) 세자좌빈객(世子左賓客)에 추증되었고, 그다음 해(1653년) 문간(文簡)이라는 시호(諡號)를 받았다.

1700년(숙종 26)에 남한산성의 현절사에 배향되었고, 그 밖에 거창의 도산서원(道山書院) 등에 배향되었다.

## 2) 동계 정온의 학문적 연원

본 항에서는 동계의 학문적 연원에 대해 살펴보고자 한다. 동계는 어려서 아버지 정유명에게 글을 배웠는데, 정유명은 갈천 임훈과 옥계(玉溪) 노진(盧禎)의 제자였다.<sup>563)</sup> 임훈은 일정한 스승 없이 학문을 이루었는데, 일두(一蠹) 정여창(鄭汝昌) 이래의 영남사림파(嶺南士林派)의 학문적 분위기 속에서 생활하였고, 또 남명

562) 동계는 「모리복거(某里卜居, 戊寅春)」라는 시와 「모리구소기(某里鳩巢記)」라는 기를 남긴다. 모리구소기에 정축년(1637, 인조 15) 봄에 남한산성으로부터 돌아와 집에 거처하지 않고 이곳에 새로 집을 지어 노년을 보낼 곳으로 삼았다[丁丑春, 自南漢還, 不處于家, 卜築於是洞, 以爲終老之地.]라는 부제(副題)를 달았다. 『동계집(桐溪集)』, 卷2, 「某里鳩巢記」.

563) 동계는 아버지의 스승인 갈천 임훈의 묘갈명을 지었으며[葛川林先生碣銘], 옥계 노진 문집의 서문(序文)을 지었다[玉溪盧先生文集序]. 이 글에서 정유명과 두 스승과의 관계에 대해 분명하게 언급하고 있다.

조식의 절친한 벗으로서 학문을 강마하였다(허권수, 2006: 10).

동계가 청소년이었을 때 경상우도(慶尙右道)의 학문적 분위기는 남명의 제자들이 주도하고 있었고, 그 가운데서도 정인홍의 성망(聲望)이 가장 대단하였다. 따라서 동계는 비교적 이른 시기에 정인홍의 문하에 출입한 것으로 보인다(허권수, 2006:10). 『동계집』 연보에서는 동계가 언제 처음 정인홍의 문하로 출입했는지에 대한 기록은 없다. 동계가 15살이던 1583년(선조 16)에 갈천 임훈을 찾아뵈었으며,<sup>564)</sup> 21세인 1589년(선조 22) 월천 조목을 만났던 것<sup>565)</sup>이 분명히 기록된 것과는 대조적이다. 이는 동계 정온이 「갑인봉사」로 인해 대북파의 정적(政敵)이 되었으며, 인조반정 이후 정인홍이 처형 되는 등의 정치적 역학관계와 관련이 있어 보인다.<sup>566)</sup>

남명사상의 가장 중요한 특징 중의 하나는 퇴계를 위시한 당대의 대부분 학자와는 달리 사회적 실천을 중시하는 한편, 현실에 대한 날카로운 비판의식을 지녔다는 점이다(이상필, 2005: 73). 따라서 동계는 정인홍을 통해 남명학파의 주요 특징인 경의지학(敬義之學), 실천 위주의 학문, 절의(節義) 숭상 등을 계승하였다(허권수, 2006: 10). 그것은 동계 정온의 삶 곳곳에서 드러나는 의리와 소신의 언론 활동, 강상윤리 회복 노력, 그리고 의(義)를 투철하게 실천한 모습에서 확인할 수 있다(강동호·양진건: 2016: 5).

그런데 정온은 경상우도의 대부분 학자와는 달리 경상좌도의 퇴계 문인들과 적극적으로 교류하고 사사하였다. 그 대표적인 사람이 월천 조목과 한강 정구이다. 월천은 퇴계의 적통을 이었고 한강은 남명과 퇴계 모두를 섬겨 양 학파의 조화를 이루었다(송희준, 2014: 75). 동계는 오리 이원익에게 보낸 편지에서 “낙동강 왼쪽으로 가서 월천을 뵈었고, 낙동강 오른쪽으로 가서 한강을 뵈었으나 유독 한양에서는 아직 상국(相國)을 뵈지 못했습니다.”<sup>567)</sup>라고 하였다. 또한 조경(趙綱)이 쓴 「동계선생집서(桐溪先生集序)」에서도 월천과 한강 두 선생에게 사사 받

564) 『桐溪集』, 「年譜」. “(先生十五歲) 初見葛川林先生.”

565) 『桐溪集』, 「年譜」. “(先生二十一歲, 春) 之禮安. 拜陶山尙德祠, 見月川趙先生.”

566) 허권수(2006)는 정인홍이 인조반정으로 처형된 이후, 후인들에 의해서, 가능한 한 동계와 정인홍과 관계된 기록을 산삭(刪削)해 버렸기 때문에 자세한 관계를 확인할 수 없다고 하였다(허권수, 2006: 10).

567) 『桐溪集續集』, 卷1, 「與李相國(元翼)」. “於是之江左見月川, 之江右拜寒岡, 而獨於洛, 未見相國耳.”



았음을 밝혔다.<sup>568)</sup> 정조(正祖)의 사제문(賜祭文)에는 월천과의 관계만을 언급하였다.<sup>569)</sup> 동계는 월천의 신도비명(神道碑銘)에서 “내가 약관의 나이에 선생을 찾아가서 뵈온 적이 있었다. 그 후덕하고 단정한 모습을 보고 흠모하고 감복하는 마음을 가눌 수가 없었지만, 어찌 선생의 심오한 경지를 엿볼 수야 있었겠는가.”<sup>570)</sup> 라고 하여 숭모하는 예를 드러내었다. 또한 한강 정구의 부음 소식을 듣고는 다음과 같은 시를 남겼다.

부음 듣고 울어서 가슴을 적셨는데,	聞訃曾沾臆
서찰을 보고 또다시 수건을 적시웁니다.	披書更濕巾
연전(年前)에 큰 산악이 무너지고	年前驗顏岳
그 이름 아래 홀로 완전한 사람 되었던이다.	名下獨完人
쌓인 비방이야 당시에 잠깐이지만	積謗當時暫
공의 말씀은 백세를 두고 진실하리다	公言百世眞
음성이 아, 이제는 멀어졌으니	音徽嗟已遠
남기신 사업 누가 다시 이으오리까	遺佩復誰紉 <sup>571)</sup>

동계가 제주유배 시절 한강의 부음 소식을 듣고 서찰을 다시 꺼내 보며 지은 시이다.<sup>572)</sup> 한강의 죽음으로 퇴계의 뒤를 누가 이을 것이냐고 한탄하고 있다. 한강에 대한 동계의 존경과 슬픔이 잘 표현되어 있다. 이처럼 동계는 월천 조목과 한강 정구와 깊은 관계를 맺었으며, 그들을 매우 숭모하였다.

이상에서 살펴본 바와 같이 동계는 [①남명→내암·한강→동계]로 이어지는 남명학파의 학풍과 [②퇴계→월천·한강→동계]로 이어지는 퇴계학파의 학풍 모두를 계승하게 된다. 모든 사상이 그렇듯이 그 학파에만 존재하는 유일한 사상이란 것은 없다. 강조하는 지점의 차이가 있을 뿐이고 혹은 편의상 구분 짓는 경향이 있는 것도 사실이다. 이러한 측면에서 동계는 남명과 퇴계의 사상을 모두 계승하면

568) 『桐溪集』, 「桐溪先生文集序(趙綱)」. “就有道而正焉, 則趙月川, 鄭寒岡兩先生是已.”

569) 『桐溪集續集』, 卷3, 「賜祭文(李基讓)」. “淬之礪之, 于彼月川.”

570) 『桐溪集』, 卷4, 「月川趙先生神道碑銘(并序)」. “蘊年在弱冠, 嘗一拜先生於床下矣. 觀其厚德端儀, 已不勝其歆服, 而何能窺闚其闔奧哉.”

571) 『桐溪集』, 卷1, 「聞寒岡先生訃」.

572) 한강은 1534년(중종 38)에 태어나 1620년(광해 12)에 죽었다. 그가 사망할 당시 동계는 제주 유배 중이었다.

서도 그 장점을 취하여 조화롭게 계승하였다고 평가할 수 있을 것이다.

## 2. 동계 정은의 이기심성론

동계는 많은 시문을 남긴 것과는 달리, 그의 문집에서 본격적인 성리설(性理說)과 관련한 내용을 찾기는 어렵다. 그리고 청음과 마찬가지로 동계 역시 경연에서의 관련 발언도 거의 없다. 그런 의미에서 허권수는 “동계의 문장은 대부분 현실적인 필요로 지어진 내용 위주의 것으로, 그 문체는 간명(簡明), 직절(直切)하다. 그 당시 학자 대부분이 큰 관심을 가졌던 성리설이나 예설(禮說)에 관한 글은 하나도 없는 것이 특징이다(허권수, 2006: 13).”라고 하였다. 충암 김정의 이기심성론을 다루면서 밝혔듯이 제주오현의 이기론을 분명히 밝히기는 쉽지 않았는데, 동계 정은 역시 마찬가지이다. 그러나 동계 정은 역시 단편적으로나마 이기심성론의 성격을 규명할 수 있는 글들이 남아있다.

후술하겠지만 동계의 심성론을 확인할 수 있는 시(詩)나 기(記) 등은 여러 편 보인다. 다만 존재론적 관점에서 이기론을 탐색할 수 있는 글은 「도부재만물론(道覆載萬物論)」이 거의 유일하다.

동계는 이 글에서 하늘과 땅이 생성되기 이전에 도(道)가 먼저 존재하며, 이 도(道)에 의해서 하늘과 땅이 운행된다는 시각을 드러낸다.

① 다음과 같이 논한다. 하늘은 무엇에 의지하는가? 도(道)에 의지할 뿐이다. 땅은 무엇에 의지하는가? 도(道)에 의지할 뿐이다. 하늘과 땅이 있기 이전에 먼저 도(道)가 갖추어졌으니, 그것을 도(道)의 체(體)라 하고, 이미 하늘과 땅이 있고 난 뒤에 도가 행해졌으니, 그것을 도(道)의 용(用)이라 한다.<sup>573)</sup>

도(道)가 만물(萬物)을 덮기도 하고 싣기도 한다는 논변의 첫 부분을 위와 같이 시작하고 있다. 하늘과 땅을 움직이는 그 원리에 해당하는 것을 도(道)의 체

573) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “論曰. 天何恃乎, 道而已矣. 地何恃乎, 道而已矣. 自未有天地之先而道具焉, 道之體也. 既有天地之後而道行焉, 道之用也.”

(體)라 하였고 하늘과 땅에 의해 실현되는 것을 도(道)의 용(用)이라 한 것이다. 이어서 다음과 같이 말한다.

② 그러므로 위에서 덮고 있는 것은 하늘이지만 덮을 수 있게 한 것은 도이며, 아래에서 싣고 있는 것은 땅이지만 싣을 수 있게 한 것 역시 도이다. 하늘에 이 도가 없으면 의지할 바를 잃게 되어 건도(乾道)의 건장(健壯)함을 행할 수 없게 되니, 우리가 그 덮어 주는 실상을 볼 수 없게 될 것이며, 땅에 이 도가 없으면 그 의지할 바를 잃게 되어 곤도(坤道)의 순(順)함을 따를 수 없게 되니, 우리는 그 실어주는 실상을 보지 못하게 될 것이다.<sup>574)</sup>

동계는 하늘이 덮어 주는 현상, 또는 건도(乾道)의 건장(健壯)함이나 땅이 싣어 주는 현상, 또는 곤도(坤道)의 순(順)함은 도(道)에 의해서 실현된다고 언급하고 있다. 이어서 “하늘은 스스로 덮지 못하고 이 도를 힘입어 덮으며, 땅은 스스로 싣지 못하고 이 도에 의지해서 싣는다. 그래서 하늘과 땅을 싣어주는 것은 도이고 만물을 덮어 주는 것도 도이다. 이러한데 내가 도가 덮어 주거나 싣어주지 못한다고 한다면 옳겠는가?”<sup>575)</sup>라고 하였다.

도(道)에 대한 동계의 설명으로 볼 때 동계가 말하는 도(道)는 “우주만물의 생생한 작용을 가능하게 하고 질서 지워주는 원리이자 근원(根源)”<sup>576)</sup>이다. 이는 주자가 말하는 태극(太極) 또는 리(理)와 같은 개념이라고 할 수 있다. 그런데 동계는 이 도(道)를 리(理)라고 표현하지는 않았다.

③ 어떻게 그것이 그러한 줄을 분명히 알겠는가. 아득한 하늘과 땅이 질편하여 가장 자리가 없는데, 혼혼한 원기(元氣)가 끝없이 변화한다. 이때를 당하여 만물이 있기 전에 먼저 음양(陰陽)이 있고 음양이 있기 전에 먼저 무극(無極)과 태극(太極)이 있으며, 무극과 태극이 있기 전에 먼저 이 도(道)가 있었다. 하늘은 이 도를 얻어서 넓고 두터우니, 높고 밝은 것은 사물을 덮어 주며 넓고 두터운 것은 사물을 싣어준다. 이리므로

574) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “是以上而覆焉者天, 而所以覆之者道也. 下而載焉者地, 而所以載之者, 亦道也. 天而無是道, 則失其所恃, 而不得行乾之健, 吾未見其所以覆之之實也. 地而無是道, 則喪其所恃, 而不得循坤之順, 吾未見其所以載之之實也.”

575) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “天不自覆而賴是道而覆之, 地不自載而恃此道而載之, 則是載天地者, 道也. 覆萬物者, 道也. 如是而吾謂道不爲之覆載可乎.”

576) 이 표현은 주자가 리(理, 太極)을 규정하면서 한 말이다. 황금중(2000), 69쪽 참조.

하늘은 음양(陰陽)과 오행(五行)으로 만물을 끊임없이 성장시켜 아래에서 실어주니, 도의 쓰임이 있지 않은 곳이 없다. 음양에 나아가면 도가 음양에 있고 오행에 나아가면 도가 오행에 있으니, 이른바 생생(生生)하고 화화(化化)하여 덮어 주고 실어주는 것은 모두 이 도가 그렇게 한 것이다.<sup>577)</sup>

위의 내용으로 볼 때 동계는 주자와 달리 태극(太極)이 곧 리(理)라고 보지 않았다. 주자는 “태극은 다만 천지만물의 리일 뿐이다. 천지로 말하면 천지 가운데 태극이 있고, 만물로 말하면 만물 가운데 각기 태극이 있다. 천지가 생기기 이전에 틀림없이 리가 먼저 있었다. 움직여서 양(陽)의 기를 낳는 것도 리일 뿐이며, 고요하여 음(陰)의 기를 낳는 것도 리일 뿐이다.”<sup>578)</sup>라고 하여 태극을 리로 개념화하였다. 그러나 동계는 개념상 동일한 리(理)라 하더라도 태극이 생기기 이전에 도(道)가 있었다고 설명하면서, 태극보다 더 근원적인 도(道)를 설정하였다.

즉, 주자가 “태극은 곧 리이다.”라는 등식을 설정했다면, 동계는 “태극 이전에 존재하는 도”를 이야기 한 것이다. 다시 말해 동계의 도는 의미상으로 볼 때 주자의 리(理, 태극)와 동일하지만 개념적 선후(先後)로 볼 때는 태극보다 선재(先在)한 것이다.<sup>579)</sup> 이때 개념적 선후(先後)라는 말은 실제적·본질적 선후라는 것이 아니라 논리적 선후(先後)라는 의미이다.

④ 그러므로 하늘이 덮은 바와 땅이 실은 바에 각각 수많은 생명이 있고 기운이 있는 것들이 각각 그 타고난 성품이 있지 않은 것이 없다. 나는 것이 나는 까닭과 달리는 것이 달리는 까닭과 초목(草木)이 심겨 있는 까닭과 곤충(昆蟲)이 움직이는 까닭과 산악(山岳)이 우뚝 솟은 까닭과 강하(江河)가 흐르는 까닭과 인물(人物)이 번성하는 까닭이 어느 것을 막론하고 이 도의 공용(功用)에서 나오지 않은 것이 없다. 더구나 참여하여 삼재(三才)가 되어 만물 중에 특출한 자가 천지의 이치를 품부 받아 성품이 되고

577) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “何以明其然也. 茫茫堪輿, 塊扎無垠, 混混元氣, 變化無端. 當是時, 未有萬物而先有陰陽, 未有陰陽而先有無極太極, 未有無極太極而先有此道. 天得是道而高明焉, 地得是道而博厚焉. 高明者, 所以覆物也, 博厚者, 所以載物也. 是以天以陰陽五行, 化化萬物而覆之於上, 地以陰陽五行, 生生萬物而載之於下, 而道之用無處不在, 即陰陽而道在陰陽, 即五行而道在五行, 則所以生生化化而覆載之者, 皆此道之爲也.”

578) 『朱子語類』, 卷1, 「理氣 上」. “太極只是天地萬物之理.. 在天地言, 則天地中有太極, 在萬物言, 則萬物中各有太極. 未有天地之先, 畢竟是先有此理. 動而生陽, 亦只是理, 靜而生陰, 亦只是理.”

579) ③의 인용문을 볼 때 동계가 주자와 달리 무극을 태극의 형용어로 인식한 것이 아니라 또 다른 존재로 규정한 것으로 보인다. 그러나 그것은 자료의 한계로 인해 더 규명하기도 쉽지 않을 뿐 아니라, 본 연구의 범위를 넘어서는 것이라 판단된다.

천지의 기운을 받아 형체가 되며, 이고 있는 것은 둥글지만 이게 되는 까닭은 도이며, 밟고 있는 것은 모나지만 밟게 되는 까닭은 도이다.<sup>580)</sup>

위의 인용문에서는 동계가 말하는 도(道)가 의미상 리(理)와 같다는 것이 확인된다. 즉, 만물은 각각 타고난 성품(性)이 있으며 이 성으로 인해 만물이 타고난 본질이 드러난다고 한 것이다. 이는 곧 성즉리(性卽理)를 의미하며, 리일분수(理一分殊)를 말하고 있다. 특히 만물 중에 특출한 삼재(三才)가 천지의 이치를 품부 받아 성품이 되고, 천지의 기운을 받아 형체가 되었다는 표현에서는 이기(理氣)의 개념이 성(性)과 형질(形質)로 표현하고 있다. 다음은 주자가 성즉리를 언급한 내용이다.

성(性)은 곧 리(理)이다. 하늘(天)은 음양오행(陰陽五行)으로 만물을 생성함에 기(氣)로써 형체를 이루고 리(理) 또한 부여하니 명령과도 같다. 이에 사람과 만물이 생겨날 때 각각 그 부여받은 바의 리(理)를 얻음으로써 건순(健順)과 오상(五常)의 덕으로 삼으니 이른바 성(性)이다.<sup>581)</sup>

앞의 ②의 인용문에서 동계는 도(道)가 없으면 하늘의 건도(乾道)와 땅의 순(順)을 잃게 된다고 표현하였는데, 이는 건순오상(健順五常)의 덕을 부여한 것이다. 이어서 동계는 “대저 형이상(形而上)에 갖추어져 있는 것이 도의 체(體)가 되므로 은미(隱微)하다.”<sup>582)</sup>라고 하였다. 도가 형이상의 개념이자 드러나지 않는 본체임을 설명하고 있다. 이어서 동계는 『중용』과 『주역』을 인용하면서 도(道)와 성(誠)의 개념을 설명하고 있다.

⑤ 『중용』에 이르기를, “성(誠)이 아니면 사물이 존재할 수 없다.” 하였으니 이른바 성(誠)이라고 하는 것은 이 도(道)를 정성스럽게 하는 것이다. 이 도를 정성스럽게 하지 못하고서 능히 그 사물이 있는 것을 나는 보지 못하였다. 또 『주역』에 이르기를

580) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “故天之所覆, 地之所載, 林林總總, 有生有氣, 莫不各有其性之自然. 飛者之所以飛, 走者之所以走, 草木之所以植, 昆蟲之所以動, 山岳之所以峙, 江河之所以流, 人物之所以蕃. 無一不出於此道之功用矣. 況參爲三才, 而秀乎萬物者, 稟天地之理以爲性, 受天地之氣以爲形. 所載者圓, 而所以載之者, 道也. 所履者方, 而所以履之者, 道也.”

581) 『中庸章句』, 1章. “性卽理也. 天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形, 而理亦賦焉, 猶命令也. 於是人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也.”

582) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “蓋具於形而上者, 爲道之體, 而所以至隱也.”

“한번 음(陰)이 되고 한번 양(陽)이 되는 것을 도(道)라고 한다.”라고 하였다.<sup>583)</sup>

⑤에 이르러 동계는 『중용』과 『주역』을 통해서 지금까지 언급한 도(道)의 개념적 연원에 관해 설명하고 있다. 즉, 도는 『주역』 「계사전(繫辭傳)」의 “일음일양지위도(一陰一陽之謂道)”의 개념이며, 이는 우주만물의 생생한 작용을 가능하게 하고 질서 지워주는 원리이자 근원(根源)임을 뜻한다.

⑥ 대저 도(道)란 리(理)이고, 하늘과 땅도 역시 리(理)이다. 도 밖에 리가 따로 없고, 역시 리(理) 밖에 하늘과 땅이 따로 없으므로 도란 하늘에서 나오고 천지에는 도가 깃들여 있는 것이다. … 하늘과 땅이 도로 인하여 쉬지 않기 때문에 능히 덮어 주고 실어주는 공을 이룰 수 있고, 도는 하늘과 땅으로 인하여 행해지기 때문에 역시 덮어 주고 실어주는 공을 행할 수 있는 것이다. 이것이 하늘과 땅이 하늘과 땅이 될 수 있는 까닭이며, 도가 도 될 수 있는 까닭이지 도가 스스로 도가 되거나 하늘과 땅이 스스로 하늘과 땅이 되는 것은 아니다.<sup>584)</sup>

⑥의 인용문에서는 지금까지 언급한 도(道)를 리(理)라고 말하고 있다. 그리고 하늘과 땅 역시 리(理)가 깃들여 있는 존재로 언급하고 있다. 이어서 말하기를 하늘과 땅이 덮어 주고 실어주는 원리는 도이고 하늘과 땅으로 인해 그 도가 행해진다고 보았다. 이는 ①에서 말한 바와 같이 하늘과 땅을 덮어 주고 실어주는 원리는 도(道)의 체(體)이고, 하늘과 땅으로 인해 행해진 도는 도의 용(用)이라고 한 것이다. 동계는 ④의 인용문에서 하늘의 기운을 받아 형체가 되었다는 표현에서 기(氣)를 언급하였으나, 기(氣)는 형질을 의미하는 것이며 하늘과 땅이 그 본질적 속성을 실현한 것을 도(道)의 용(用)이라 하였다. 따라서 전체적으로 볼 때 이 「도부재만물론」은 이기론의 관점에서 볼 때 도의 체(體)와 용(用)을 논변한 것으로 형상으로서 하늘과 땅의 모습, 즉 기(氣)의 형태인 하늘과 땅에 대한 논의는 지극히 제한적으로 설명하고 있다.

마지막으로 동계는 『중용』의 내용을 언급하면서 지금까지 논변한 본체론적

583) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “傳曰, 不誠無物, 所謂誠者, 所以誠此道也. 不誠此道而能有其物者, 吾未見也. 且易曰, 一陰一陽之謂道.”

584) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “夫道者, 理也. 天地者, 亦理也. 無道外之理, 亦無理外之天地. 故道者, 出於天, 而天地者, 道之所寓也. … 天地以此道而不息, 故能成覆載之功, 道以天地而得行, 故亦能行覆載之功. 此天地之所以爲天地, 道之所以爲道, 而非道自道, 天地自天地者也.”

차원의 도(道)를 가치론적 차원으로 설명하고 있다.

⑦ 그러므로 성인(聖人)은 하늘과 땅의 도를 법으로 삼고 쉬지 않는 마음을 이행하여, 높고 밝은 것으로 하늘과 짝하고 넓고 두터운 것으로 땅과 짝하였다. 그리하여 천지(天地)의 중(中)을 극진히 하여 천지가 제자리를 잡고 천지의 화(和)를 극진히 하여 만물(萬物)이 생육(生育) 되는 것은 모두 이 도를 미루어 나간 것이고 보면, 도가 만물을 덮어 주거나 실어주고 있으면서 천지를 벗어나지 않는다는 것을 알 수 있겠다. 사람들은 다 하늘과 땅이 덮고 실어주는 줄은 알면서 덮어 주고 실어주는 까닭이 이 도때문인 것은 모르며, 한갓 도가 덮어 주고 실어준다는 것만 알고 덮어 주고 실어주는 까닭이 역시 천지 때문이란 것은 모른다. 그러므로 도가 하늘과 땅과 더불어 나뉘어서 둘이라고 하는 말에 대하여 내가 부득이 지적하여 논하지 않을 수 없는 것이다.<sup>585)</sup>

마지막 ⑦의 인용문으로 볼 때 동계의 이 글은 『중용』에 대한 동계의 생각을 정리한 것으로 보인다. 동계는 지금까지 논의한 도(道)를 인간이 행함에 있어 성(誠)을 통해 그 정성을 다하여야 하며, 성인(聖人)에 이르러서는 이 도(道)를 법(法)으로 삼았음을 말하고 있다. 이렇게 보면 지금까지 동계가 논의한 ‘도(道) - 천지(天地)’의 차원을 인성론(人性論)의 차원으로 설명하며 정리한 것이라 할 수 있다. 전체적으로 『중용장구(中庸章句)』의 내용과 본 의미는 다르지 않으면서도, 그 논의를 조금 더 ‘도(道)-천지(天地)’의 차원에서 설명하고자 한 것으로 보인다.

지금까지 비교적 길게 논의한 동계의 「도부재만물론」은 천하 만물의 본질적 속성으로서의 도(道)가 있음을 강조한 것이다. 이를 통해 동계는 천하의 이치와 법도가 천지 만물에 모두 적용되는 것을 강조하였다. 그리고 마지막 부분을 통해 리와 기를 따로 떼어 설명하는 당시 이기론의 철학적 논변에 대해 일침을 가한다. 즉 동계의 이기론은 큰 틀에서 주리적(主理的) 입장을 지니면서도, 이기이원론(理氣二元論)의 원칙을 분명히 밝히고 있다.

동계의 이기심성론은 다음의 글을 통해서도 확인할 수 있다. 동계는 제주유배

585) 『桐溪集』, 卷2, 「道覆載萬物論」. “是以聖人, 法天地之道, 行不息之心, 高明以配天, 博厚以配地. 以之極天地之中而天地位焉, 極天地之和而萬物育焉者, 皆此道之推也. 則道所以覆載乎萬物, 而不外乎天地者, 可知矣. 人皆知天地之覆載, 而不知所以覆載者以此道也, 徒知道之可以覆載, 而不知所以覆載者亦以天地也. 故道與天地, 岐而爲二, 愚不得不表而論之.”

기에 「원조자경잠(元朝自警箴)」을 지어 스스로를 경계하는 글로 삼았다. 이 잠(箴)의 서(序)에 해당하는 글에서 “하늘이 부여한 밝은 명(明)을 저버리지 않기를 생각하여 잠(箴)을 지어 스스로를 경계하노라.”<sup>586)</sup>라고 밝히고 있다. 그리고 난 후 사언시(四言詩)를 지어 그 내용으로 삼았다. 그중 심성론과 관련한 주요 내용만 살펴보고자 한다.

① 어리석은 나의 인생이여/ 기에 얽매이고 외물에 골몰했네/ 몸 닦기에 힘써서/ 날을 마치지 못할 듯이 하여야지/ 근본을 잃고 나면/ 어디를 간들 막히지 않겠는가.

② 내가 비록 하품이긴 하지만/ 역시 하늘이 주신 성품을 받았네/ 이미 그것을 알고 있는데/ 어찌 돌아보고 반성하지 않을까.

③ 반성을 어떻게 할 것인가 하면/ 경(敬)할 따름이네/ 의관은 반드시 단정하게/ 거처는 반드시 공손하게/ 행동은 반드시 독실하게/ 말은 반드시 미덥게.

④ 욕심 막기는 성(城) 막듯이 하고/ 분한 마음 제거는 비로 쓸 듯이/ 옛 성현의 훈계에 잠심하고/ 상제를 마주 대하듯이 해야 하네.

⑤ 말하기 전에는/ 그 기상을 찾고/ 이미 말한 뒤에는/ 사특함과 그릇된 것을 경계해야지/ 동정을 서로 양성하고/ 내외를 서로 유지하여/ 영대가 맑아야/ 방촌이 맑아지리/ 진실로 이렇게 한다면/ 이야말로 사람다운 사람.

⑥ 환난이 닥치더라도/ 평소의 마음을 잃지 않고/ 안락에 처하더라도/ 교만 방자한 데에 이르지 않으리/ 입각(立脚)은 비록 늦었지만/ 허물을 고치는 것이 귀하니.

⑦ 성현도 역시 사람이니/ 하기만 하면 되는 것을/ 해의 첫머리인 봄철에/ 날짜는 정월 초하루라/ 이 경계하는 글을 써서/ 죽을 때까지 간직하리라.<sup>587)</sup>

586) 『桐溪集』, 卷2, 「元朝自警箴」. “於是惕然反諸心, 思所以不負乎天之明命者, 而爲之箴以自警焉.”

587) 『桐溪集』, 卷2, 「元朝自警箴」. “余生之耄, 氣拘物汨. 儂焉厥躬, 如不終日. 本既失矣, 何往不窒. 事親不誠, 事君無義. 自侮人侮, 牛已馬已. 齒之尚少, 容或不思. 今焉五十, 始衰之時. 仲尼知命, 伯玉知非. 余雖下品, 亦受天畀. 既已知之, 胡不顧諟. 顧諟伊何, 曰敬而已. 衣冠必整, 居處必恭. 行必篤實, 言必信忠. 防慾如城, 除忿如簞. 潛心古訓, 對越上帝. 未發之前, 求其氣象. 既發之後, 戒其邪枉. 動靜交養, 內外夾持. 靈臺澄澈, 方寸光輝. 允若乎茲, 是曰人而. 以之患難, 不失素履. 以之安樂, 不至驕恣. 立脚雖晚, 改過爲貴. 聖賢亦人, 爲之則是. 春維歲首, 日乃元始. 書茲警辭, 服之至死.”



이 시에 동계 심성론이 모두 들어 있다. 따로 설명하여 논술할 내용이 없을 정도로 존천리거인욕(存天理去人慾)의 내용이 분명하게 표현되어 있다. ①과 ②에서 동계는 하늘이 주신 성품을 잘 보존해야 하는데 외물(外物)에 마음이 쓰이고 기(氣)에 얽매었다는 자신의 삶을 반성하고 있다. ③에서 동계는 천리(天理)인 성(性)을 보존하기 위한 수양법으로 경(敬)을 언급하고 있다. 그리고 경의 외면적 수양에 해당하는 정제엄숙(整齊嚴肅)과 같은 맥락으로 ‘단정함·공손함·독실함·믿음[整·恭·篤·信]’을 제시하고 있다. ④에서는 알인욕(遏人慾)을 언급하고 있으며, ⑤에서는 본격적인 심통성정(心統性情)의 차원에서 미발(未發)과 이발(已發) 시의 함양성찰(涵養省察)의 수양 방법을 강조하고 있다. 또한 ⑥과 ⑦에서는 성현(聖賢)도 사람이라서 하기만 하면 이룰 수 있다는 표현과 허물을 고치는 것이 귀하다는 표현을 통해 법성현(法聖賢)인 성리학의 교육 목표를 긍정하고 있다.

동계는 이러한 심성론을 바탕으로 군주의 성학(聖學)에서도 천리를 보존하고 사욕을 제거하는 것을 요체(要諦)로 삼았다. 1633년(인조 11) 인조가 구언(求言)을 내리자 다음과 같은 상소를 올린다.

삼가 원하건대, 한번 한가한 가운데 정신이 청명할 때, ‘내 마음이 바른가, 바르지 않은가? 나의 뜻이 성실한가, 성실하지 못한가?’ 하는 것을 마음에 돌이켜 구하셔서, 만약 바르고 성실하다면 더욱 힘쓰시고, 바르지 못하고 성실하지 못한 점이 있으시다면 더욱 두려운 마음을 더하여서, 속히 덕을 공경하고 허명(虛明)함의 실체를 넓히도록 힘쓰고 편협하고 간사한 짝을 아예 뽑아 버리소서. 성상께서 스스로 총명하고 지혜롭다고 여겨 남의 말을 가볍게 여기지 마시고, 사사로운 뜻을 가지고 공도(公道)를 해치지 말아서, 이 마음의 체(體)를 거울처럼 밝게 하시고 이 마음의 용(用)을 저울처럼 고르게 하신다면, 병든 정치는 사라지고 새로운 교화(教化)가 빛을 발하여 벼락을 치는 번개가 장차 바뀌어 경운(慶雲)과 감로(甘露)가 되는 상서로움을 보게 될 것입니다.<sup>588)</sup>

동계는 재변이 발생하는 원인을 임금의 마음이 바르지 못한대서 찾고 있다. 이

588) 『桐溪集』, 卷13, 「求言疏(庚午)」. “伏願殿下, 試於燕閑之中清明之時, 反求諸心曰, 吾之心正歟, 未正歟, 吾之意誠歟, 未誠歟. 正而誠則加勉, 若有未正未誠之事, 則益加兢惕, 其疾敬德, 務恢虛明之體, 鋤去偏邪之萌. 勿以聖智而輕人言, 勿以私意而害公道, 使此心之體其明如鑑, 此心之用其平如衡, 則疵政消融, 新化光輝, 雷震之變, 將化而爲慶雲, 甘露之祥矣.”

는 천인합일 사상과 주역의 재이론(災異論)에 바탕을 둔 성리학자들의 일반적인 인식이었다. 동계는 군주는 항상 마음의 바른과 바르지 못함을 반구(反求) 하여야 하며 마음의 체(體)는 밝게 하고, 마음의 용(用)은 고르게 해야 한다고 강조하고 있다. 마음의 밝은 체를 보존하고, 그 마음이 발현될 때 중절(中節)해야 재변이 사라지고 교화가 이루어질 수 있다고 보았다. 동계의 심성론이 군주의 성학론 및 정치론으로 확대되고 있다.

### 3. 동계 정은의 교육사상

동계는 비교적 늦은 나이인 42세(1610년) 때 출사한 이후로 안정적인 관직 생활을 하지 못했다. 광해조에는 대북파의 전횡을 막으려다 폄직(貶職), 유배 등으로 고난의 세월을 보냈고, 인조반정 이후로는 두 차례의 호란(胡亂)을 겪느라 안정된 환경에서 학문에 침잠(沈潛)할 기회가 거의 없었다(허권수, 2006: 13). 이러한 환경에서 약 10년이라는 제주유배 생활은 그가 학문적으로 성숙할 기회가 되었다. 이러한 이유로 그동안 동계 정은과 관련한 많은 연구가 제주유배 기간의 시문 등을 대상으로 이루어진 것이다. 그리고 제주유배인들 중에는 직접 제자를 가르친 유배인들이 상당수 존재했으나 안타깝게도 동계 정은이 제주에서 직접 교육활동을 펼친 기록을 찾기는 어렵다. 이런 까닭으로 동계의 교육사상을 살펴보는 것 역시 전문적인 교육 관련 저서나 기록을 통해서가 아니라 그가 남긴 시문(詩文)이나 서간(書簡) 등을 통해서 알아볼 수밖에 없는 현실이다.

#### 1) 명인륜(明人倫)의 교육목적론

앞서 동계의 이기심성론을 통해 살펴본 바와 같이 동계는 주리론적 입장의 사상을 견지한 인물이다. 동계의 주리적 이기론은 인간사회의 보편적인 법칙과 윤리(倫理)를 강조하는 그의 가치와 실천을 통해서도 확인할 수 있다. 연구자가 살펴본 바로 동계의 삶을 한마디로 규정한다면 그것은 “강상윤리(綱常倫理)의 실현”이라고 할 수 있을 것이다. 동계가 출사한 이후 동계의 좌천과 유배는 모두

강상윤리를 지키고자 했던 동계의 상소 때문이었다. 정묘·병자 호란 당시 철저한 척화(斥和)의 입장을 견지한 것도 군신 관계인 명(明)과의 윤리를 지켜야 한다는 신념 때문이었다. 동계 자신 역시 평생 효(孝)를 가장 중요한 가치로 삼았으며 동계의 효 사상은 조선시대 일반적인 유학자들의 그것보다 훨씬 강한 경애(敬愛)의 모습이였다. 동기(同氣)들과의 우애 역시 남다른 모습을 확인할 수 있다.

이러한 이유로 본 항에서는 동계의 교육목적을 ‘명인륜(明人倫)’의 교육목적이라고 명명하였다. 지금까지 제주오현의 교육사상을 살펴보면서 그들의 교육목적은 한마디로 규정짓기는 매우 어렵다고 밝힌 바 있다. 이는 유교(성리학)적 교육목적이 복합적으로 나타나기 때문이다. 그럼에도 불구하고 제주오현의 교육사상 중 가장 두드러지는 교육목적은 탐색하고 규명하는 것이 연구자의 책무라 여겨진다. 따라서 동계 정온의 경우 ‘명인륜’의 교육목적이라고 하였다.

전통사회에서는 인륜을 삶의 근본적인 가치로 인식하였으며, 따라서 교육목적으로써 명인륜(明人倫)의 모습은 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 그 단서를 『맹자(孟子)』에서 찾을 수 있다.

백성들의 생업이 정해진 뒤에는 각종 학교인 상(庠)·서(序)·학(學)·교(校)를 설치하여 백성들을 가르쳤으니, 상(庠)은 기른다는 뜻이요, 교(校)는 가르친다는 뜻이요, 서(序)는 활쏘기를 익힌다는 뜻입니다. 하(夏)나라에서는 교(校)라 하였고, 은(殷)나라에서는 서(序)라 하였고, 주(周)나라에서는 상(庠)이라 하였으며, 학(學, 태학(太學))은 삼대(三代)가 이름이 같았으니, 상·서·학·교는 모두 인륜(人倫)을 밝히기 위하여 설치한 것입니다.<sup>589)</sup>

맹자는 중국 고대사회의 태평성대로 일컬어지는 하은주 삼대 시절 학교의 교육목적은 인륜을 밝히는 것이라고 하였다. 그리고 인륜이 위에서 밝아지면 백성들에게까지 그 가치가 미친다고 보았다.

여기서 말하는 인륜(人倫)이란 엄밀한 의미에서는 현대 사회의 효(孝)와 같은 윤리 개념을 넘어서는 것으로써 사람에게 요구되는 질서 체계를 의미한다. 주자는 『맹자집주』에서 다음과 같이 인륜에 대해 정의하였다. “인륜은 질서이니,

589) 『孟子集註』, 「滕文公上」. “設爲庠序學校, 以教之, 庠者, 養也, 校者, 教也, 序者, 射也. 夏曰校, 殷曰序, 周曰庠, 學則三代共之, 皆所以明人倫也. 人倫, 明於上, 小民, 親於下.”

부자유친, 군신유의, 부부유별, 장유유서, 봉우유신이다. 이는 인간의 대륜(大倫)이다.”<sup>590)</sup> 즉 오륜을 인륜의 가장 큰 가치이자 질서로 설정한 것이다.

인간은 금수와 다르다. 그렇기에 인간이라는 특성을 구현하는 ‘인간됨’과 그 도덕적 가치의 발현인 ‘인간다움’을 지향한다. 그 본질적 과정이 교육이다. 다시 말하면, 교육은 인륜(人倫)을 밝히는 도덕적 측면을 강조하고, 인간관계의 질서를 회복하며, 일상을 지속적으로 영위하는 생활로 드러난다(신창호, 2012). 이러한 모습을 동계는 잘 보여준다.

동계의 삶에서 개인적으로나 역사적으로 매우 중요한 사건은 역시 「갑인봉사」라 할 수 있다. 다음은 그 주요 내용이다.

진덕수(眞德秀)가 말하기를, “삼강(三綱)과 오상(五常)은 우주를 떠받들고 있는 동간(棟幹)이며, 백성들의 안정된 삶을 보장해 주는 주석(柱石)이다. 사람에게 이것이 없다면 갓을 쓰고 옷을 입었더라도 짐승에 지나지 않고, 나라에 이것이 없다면 중하(中夏) 일지라도 오랑캐에 불과하다.” 하였는데, 그가 이렇게까지 통절하게 말한 것은 진실로 황의 자취가 비록 이러저러하다 하더라도 그의 마음은 본래 의심할 만한 단서가 없었기 때문입니다. 그러므로 그의 본정(本情)을 찾아서 그의 원통함을 씻어주자는 차원에서 추급하여 봉호(封號)를 주고 후사(後嗣)를 세워 주기를 청하였던 것입니다.<sup>591)</sup>

여기서 알 수 있듯이 동계가 영창대군의 관작(官爵)을 회복하고 대군의 예로 장례 지내야 한다고 강변한 이유는 삼강(三綱)과 오상(五常)의 가치를 실현하기 위해서이다. 동계는 삼강 오상(三綱五常)이 우주를 떠받드는 동간(棟幹)인 동시에 백성들의 삶을 지탱해 주는 가치라고 규정하고 있다. 즉, 단순한 인정(人情)의 측면이 아니라 사회질서를 바로 세우는 기준이자 규범임을 말한 것이다. 동계의 「갑인봉사」는 그를 죽음으로 몰고 갈 수도 있는 사건이었다. 이 때문에 그는 광해군의 친국을 받고 제주에 위리안치되어 10년을 보냈으며, 인조반정이라는 역사적 사건이 없었다면 해배(解配) 되지 못했을 것이다. 이렇듯 동계에게 ‘명인륜’

590) 『孟子集註』, 「滕文公上」. “倫, 序也. 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信, 此人之大倫也.”

591) 『桐溪集』, 卷3, 「甲寅封事(以弼善遞付司直時, 二月二十日)」. “觀夫眞德秀之言曰, 三綱五常者, 扶持宇宙之棟幹, 奠安生民之柱石. 人而無此, 冠裳而禽犢矣. 國而無此, 中夏而裔夷矣. 其言之痛切如此者, 誠以竑之跡, 雖或云云, 而其心本無可疑. 故原其情而雪其冤, 仍請追封立後.”

의 가치는 목숨과도 같은 것이었다. 인조반정 이후에도 동계의 이러한 모습은 일관되게 나타난다.

인조반정 이후 폐세자가 땅굴을 파서 탈출하려고 할 때 정온은 강상윤리와 임금의 성덕으로 일을 처리할 것을 언급하고 있다.<sup>592)</sup> 또한 인조 2년 인성군(仁城君)의 역모 사건이 일어나자 정온은 역시 같은 입장을 피력하였다.

대사간 정온이 나아가 아뢰기를, “신의 생각에는 골육을 온전히 보호하는 것이 곧 종사를 안정시키는 길이라고 여겨집니다. 그전의 일로 말한다면 영창대군(永昌大君)은 전혀 알고 있는 것이 없었는데도 마침내 혼조(昏朝) 때에 살해되었습니다. 오늘날 인성군 역시 참여한 흔적이 없는 이상 삼사가 처치하기를 정하는 것은 매우 부당합니다. 본보기가 멀리 있지 않은데 어찌 스스로 답습할 수 있겠습니까. 신은 성상의 분부를 그대로 받들고 싶습니다. … 윤기가 밝아지면 종사가 편안해지고 군덕이 이루어지면 종사가 안정되는 법입니다. 그렇지 못해 윤기가 무너지고 덕을 잃게 되면 종사의 위망을 곧바로 초래할 것이니, 신은 실로 삼사가 말하는 종사의 큰 계책이란 것이 무엇을 말하는 것인지 모르겠습니다.<sup>593)</sup>”

인성군의 역모 사건에서도 동계는 영창대군의 예를 들어 전은(全恩) 할 것을 주장하고 있다. 여기서도 알 수 있듯이 정온에게 있어 윤기(倫紀)라는 것은 치국(治國)의 도(道)이며 최고의 가치이다. 현대의 관점에서 보면 매우 보수적인 태도를 견지하는 것이지만, 동계는 강상윤리야말로 인간이 인간다움을 유지하는 최고의 덕성(德性)이라 여겼다. 따라서 동계는 군왕의 덕성이 일반 백성에게까지 펼쳐지는 교육적 효과를 위해서 정려(旌閭)정책을 적극적으로 요청하였다. 앞서 살펴본 규암 송인수의 경우 전라도 관찰사로 부임하면서 정려정책을 본인이 적극적으로 시행하였다면, 동계는 아직 출사하기 이전인 유생(儒生) 시절부터 인근 지방의 효우(孝友)와 절의(節義)가 뛰어난 인물들의 행실을 기록하여 장계(狀啓)하였다.

아래는 1600년(선조 33)에 동계가 마을의 공론(公論)을 대표하여 올린 글이다.

592) 『仁祖實錄』, 卷2, 인조 1년 5월 27일 丙辰.

593) 『仁祖實錄』, 卷2, 인조 2년 12월 2일 壬午. “大司諫鄭蘊進曰, 臣意以爲全保骨肉, 乃是安宗社之道也. 以前事言之, 永昌蒙無知識. 而終爲見殺於昏朝. 今日仁城亦無預知之跡, 則三司處置之請, 甚不當也. 殷鑑不遠, 豈宜躬自蹈之, 臣則欲遵奉聖教. … 倫紀明則宗社安, 君德得則宗社安. 不然而敗倫失德, 則宗社危亡, 可立而待也. 臣實未知三司所謂爲宗社大計者, 何謂也.”

한 고을이 공론(公論)에 따라 아됩니다.

신하의 충성[忠]과 자식의 효도[孝]와 부인의 열행[烈]을 삼강(三綱)의 행실이라 하는데, 세 가지 중에 하나만 수립되지 않아도 그 나라는 제대로 된 나라라고 할 수 없습니다. 그러므로 예로부터 제왕(帝王)들이 이 법(法)을 존중하지 않은 적이 없었으며, 이미 책에다 써서 후세에 전하고 또 정려문(旌閭門)을 세워서 당시에 드러나게 하였으니, 붙들어 세운 뜻이 지극하고도 진지하다고 하겠습니까.

…(중략) 삼가 원하건대, 사유를 갖추어 관찰사(觀察使)에게 보고해서 조정에 알리게 하여 그 마을에 정표를 함으로써 당시 사람이나 후세 사람에게 본보기가 되게 하소서. 이곳을 지나는 남자가 “충과 효를 하는 자는 역시 이렇게 해야 한다.”라고 하고, 이것을 보는 여자가 “부인이 된 자는 마땅히 이렇게 해야 한다.”라고 한다면, 요순시대에 덕화를 입어 집집마다 정표(旌表)할 만했다는 풍습을 어찌면 오늘날에 보게 될 것입니다. 위의 사람들이 죽게 된 전말을 뒤에 기록하였는데, 이것은 다 공론에 드러나 있는 바입니다. 한마디라도 근거 없는 말을 더하여 수령을 속이고 국가를 속이는 행위는 고을에 비록 사람이 없다 하더라도 이런 짓은 하지 않을 것입니다.<sup>594)</sup> …(하략)

동계의 마을에 효도로 죽은 두 사람과 열행(熱行)으로 죽은 세 사람의 행적을 기록하여 장계한 것이다. 이 글에서 확인되는 바와 같이 동계는 삼강(三綱)을 나라의 근간이라고 여기고 있다. 또한 정표를 통해 당시 사람이나 후세 사람들이 본보기로 삼을 것을 요청하고 있다. 이를 통해 풍습을 바로잡는 교육적 효과를 바라고 있다. 이 외에도 제주 유배시기에 정대익(鄭大益)과 정대유(鄭大有) 형제의 전(傳)<sup>595)</sup>을 지었는데, 이들은 모두 효를 행하다 죽은 형제들이다. 이 글에서 동계는 “효(孝)와 열(烈)과 충(忠)의 삼강(三綱)을 어찌면 그렇게 한 집에 갖추었던 말인가. 아, 아름다운 일이다.”<sup>596)</sup>라고 하였으며, 마지막에 “그 대강을 기록해 줌으로써 맨 처음 공론(公論)을 벌이는 자가 채택하기를 바라노라.”<sup>597)</sup>라고 하여

594) 『桐溪集』, 卷2, 「一鄉呈文(庚子年)」. “一鄉爲依公論報使事. 臣之忠, 子之孝, 婦之烈, 是所謂三綱之行, 三者而一不立, 國不可以爲國. 是以自古帝王, 莫不崇重斯軌, 旣筆之書以傳諸後, 又旌其間以顯於時, 所以扶植之義, 至矣盡矣. … 伏願具由牒報于巡相, 使之轉聞于朝, 而旌表其間, 俾時之人後之人. 有所矜式, 男子而過之者曰, 爲忠孝者亦若是, 女子而見之者曰, 爲人婦者當如是, 則比屋可封之俗, 庶復見於今日矣. 右人等就死顛末, 錄在于後, 此皆公論所著, 若其溢一辭. 欺明府, 罔國家, 則一鄉雖無人, 亦不爲此.”

595) 『桐溪集』, 卷2, 「鄭大益, 大有兄弟傳」.

596) 『桐溪集』, 卷2, 「鄭大益, 大有兄弟傳」. “孝, 烈, 忠三綱, 何其備於一家耶. 嗚呼休哉.”

597) 『桐溪集』, 卷2, 「鄭大益, 大有兄弟傳」. “故記其梗概, 以俟夫首公論者得焉.”

그들의 효행이 잊히지 않고 드러나 많은 사람의 본보기가 되기를 바라고 있다.

동계 역시 평생 효를 극진히 하였는데, 그가 경성판관으로 좌천되었을 때나 제주로 유배되었을 때 그의 시에는 어머니를 그리는 간절한 마음이 너무나 잘 표현되어 있다.<sup>598)</sup> 인조반정 이후 조정에 출사한 때에는 노모 봉양을 위한 매번 사직 상소를 올림으로써 효를 다할 것을 요청하였다. 이에 인조가 모친을 서울로 모시고 오도록 하기도 한다.<sup>599)</sup> 용주 조경은 동계의 시장(諡狀)에 다음과 같이 기록하고 있다. “효도와 우애는 하늘에서 타고난 것이었다. … 백형(伯兄)을 공손히 섬기고 동생을 우애로 보살폈다. 대개 공의 도는 효성이 극진했기 때문에 충성으로 옮겼고, 충성이 극진했기 때문에 절의가 이에 드러난 것이다.”<sup>600)</sup>

이러한 이유로 동계를 기리는 만시(輓詩)와 제문(祭文), 서원 봉안문(奉安文)에는 모두 동계가 강상(綱常)을 부식(扶植)하였다고 평가하였다.<sup>601)</sup>

다음은 조카 창후(昌後)가 동계를 만나기 위해 제주로 왔다가 이별할 때 준 이별 시다. 이 시에서 동계는 다음과 같이 당부하고 있다.

헤어지기에 앞서 무슨 말을 해 줄까	臨分贈何言
효우가 우리 집안 가풍이었느니라	孝友吾家風
숙부는 님지를 말고	毋若乃叔事
선군의 발자취를 애써 따르렴	勉循先君蹤
혼정신성(昏定晨省)일랑 거르지 말고	晨昏無曠禮
숙수일지라도 정성을 다하거라	菽水貴盡誠 <sup>602)</sup>

598) 대표적으로 「3일은 어머니의 생신이므로 감회가 있어[三日, 慈母初度有感], 「어머니를 위하여 한라산(漢拏山)에서 성수(星宿)에 제사를 지내다[爲親, 設星宿祭于漢拏山]. 등 많은 시를 확인할 수 있다.

599) 『桐溪集』, 卷3, 「癸亥辭疏.(反正初, 以獻納承召在途, 旋除司諫.)」.

600) 『桐溪集』, 「贈資憲大夫吏曹判書兼知經筵義禁府春秋館成均館事弘文館大提學, 藝文館大提學, 世子左賓客行嘉義大夫吏曹參判兼同知經筵義禁府春秋館事鄭公諡狀.(趙綱)」。 “孝友天植也. … 事伯兄, 畜其季, 能敬而友, 蓋公之道, 孝之盡故移於忠, 忠之盡故節義乃著.”

601) 대표적으로 만시(輓詩)와 제문(祭文)을 하나씩 소개하면 다음과 같다. 만시 - “해처럼 빛나는 강상은 제주 바다에 펼쳐져 있고[綱常日炳耽溟闊]/ 서릿발처럼 엄한 절의는 남한산에 걸려 있네[節義霜嚴漢嶺橫]. 『桐溪集續集』, 卷2, 「輓詩(林眞忍)」。 제문 - “선생이 강상(綱常)을 부식(扶植)하여 나라로 하여금 오늘이 있게 한 공로는 해와 별이 하늘에 있는 것처럼 빛나서 오렷수록 더욱 밝을 것입니다.[先生之扶植綱常, 使之國有今日者, 炳若日星之在乎天也, 久而愈明].” 『桐溪集續集』, 卷2, 「誠信契祭文(契員, 慎諱, 劉弘甲)」.

602) 『桐溪集』, 卷1, 「贈別昌後姪」.

헤어지는 조카에게 효우(孝友)를 힘껏 행하라고 하는 모습에서 동계의 안타까움과 효심이 잘 드러나 있다. 이처럼 동계는 효우를 가풍(家風)으로 여기고 있다. 이는 인륜을 밝히는 일을 자기부터 행하고 또한 집안부터 행하였음을 잘 보여주는 것으로, 효제충신(孝悌忠信)의 모범을 통해 수신·제가·치국·평천하를 이루고자 한 것이라 평가할 수 있다.

## 2) 교육방법과 내용

### (1) 천리(天理)의 보존을 위한 경(敬) 공부<sup>603)</sup>

인간은 금수(禽獸)와 다르게 삶을 통해 목적의식을 지니고, 그것을 실현하려고 노력한다. 이는 사람을 사람답게 만드는 일종의 생명력이다. 그 핵심이 윤리 도덕이라는 인간관계의 질서이다. 경(敬)은 그 중심에 자리하는 삶의 자세이다. 유교의 선비들이 이 경의 태도를 자기 학문의 좌우명으로 삼은 것에서 그것을 확인할 수 있다(신창호, 2012: 105).

일반적으로 성리학의 교육 목적론은 수기치인이라 할 수 있다. 이 수기치인에서 수양론적 관점을 대표하는 개념이 경(敬)이다. 경에 대한 개념은 선학들의 언급을 통해 확인할 수 있다. 우선 공자는 제자 자로(子路)가 건전한 인격자인 군자에 관해 물었을 때 다음과 같이 언급한다.

“먼저, 경(敬)으로써 자신을 수양한다. 다음으로, 자기 수양을 통하여 사람들을 편안하게 해 주어야 한다. 마지막으로 자기 수양을 통하여 백성들을 편안하게 해 주어야 한다.<sup>604)</sup>”라고 하였다. ‘수기(修己)→안인(安人)→안백성(安百姓)’을 행하는 사람이 곧 군자라고 한 것이다. 그리고 수기(修己)는 곧 경(敬)으로써 행할 수 있는 것 또는 경(敬)으로써 해야 한다.

맹자는 경(敬)에 대해 다음과 같이 말한다. “선(善)을 펴고 바르지 못함(邪)을 끊는 그것을 경(敬)이라 말한다.”<sup>605)</sup> 또한 주자 역시 “마음을 다스리는 것은 다만

603) 동계 정온의 ‘경’ 공부와 강조는 많은 연구에서 다뤄져 왔다. 주요 연구의 ‘경’에 대한 언급의 소재목을 살펴보면 다음과 같다. 정일균(2002)은 “‘경(敬)’ 중심의 수기치학(修己之學)”, 송희준(2014)은 “경(敬)의 내면화”, 강동호·양진건(2016)은 “지경(持敬)을 위한 학문 수양”, 추나진(2019)은 “경(敬)을 통한 마음 수양론”, 성광동(2020)은 “삶을 관통하는 경(敬) 공부” 등이다. 이처럼 동계 정온은 경(敬)을 매우 강조했으며, 많은 연구에서 밝혀져 왔다.

604) 『論語』, 「憲問」, “子路問君子, 子曰, 修己以敬. 曰如斯而已乎. 曰修己以安人. 曰如斯而已乎, 曰修己以安百姓.”

605) 『孟子』, 「離婁上」, “陳善閉邪, 謂之敬”



경(敬)뿐이다.606)”라고 말한다. 그리고 『주역(周易)』에서는 “경(敬)으로써 안을 곧게 하고 의(義)로써 밖을 방정하게 한다.”라는 경이직내(敬以直內)<sup>607)</sup>를 언급하고 있다(서명석, 2016: 106-107).

이러한 선현들의 입장을 조선의 대다수 학자는 받아들였으며 조선 유교의 거봉(巨峰)인 퇴계와 율곡 역시 경(敬)에 관해 깊이 탐구한다. 퇴계는 「경재잠도(敬齋箴圖)」에서 “경(敬)은 성학(聖學)의 처음이자 끝이 된다.”<sup>608)</sup>라고 했으며 율곡도 『성학집요』 「수렴장(收斂章)」에서 “경(敬)은 성학의 시작이자 끝이다.”<sup>609)</sup>라고 하였다. 이러한 인식은 경을 통한 수양이 모든 공부의 시작이라고 본 것이다. 앞서 충암 김정의 ‘경’ 공부론에서 살펴보았던 내용과 다르지 않다.

동계 역시 ‘경’을 매우 강조하는데, 다음은 경에 대한 경언에서의 언급이다.

무릇 제사 지낼 때는 경(敬)을 위주로 하는데, 이른바 경이라는 것은 제사 지낼 때만 그렇게 할 뿐만 아니라 실로 성학(聖學)의 처음과 끝을 이루는 공부입니다. 제왕(帝王)의 학문으로부터 유사(儒士)에 이르기까지 경의 공부는 모두 없어서는 안 됩니다. 경하지 않으면 이 마음에 주체가 없어서 정령(政令)을 시행하는 사이에 자립할 수 없는 것이, 비유하자면 뿌리 없는 나무는 가지와 잎이 뺏어나가 무성해질 수 없는 것과 같습니다. 모름지기 경으로 내면을 곧게 하기를 집에 기둥이 있는 것과 같게 한 뒤에야 정령에 발휘되는 것이 모두 소종래(所從來)가 있을 것입니다.<sup>610)</sup>

경 공부가 모든 공부의 처음이자 끝이라는 인식을 그대로 드러내고 있다. 동계의 인식은 경이 곧 나무의 뿌리와 같아서 뿌리를 곧게 해야 가지와 잎이 무성해질 수 있으므로, 경으로써 마음을 보존해야 그 이후의 모든 행위가 근본을 잃지 않는다고 강조한다. 동계의 이러한 경에 대한 인식은 다음의 「경(敬)」이라는 부(賦)에서도 잘 드러난다.

606) 『心經附註』, 「正心章」, “攝心只是敬”

607) 『周易』, 「坤卦」, “敬以直內”

608) 『退溪集』, 卷7, 「進聖學十圖箴(并圖)」. “則敬爲聖學之始終, 豈不信哉.”

609) 『聖學輯要』, 「修己」, 收斂章第三. “臣按, 敬者, 聖學之始終也.”

610) 『桐溪集』, 「年譜」, 「入侍經筵」. “啓曰, 凡祭以敬爲主, 所謂敬者 非獨祭時爲然 實聖學成始成終之功. 自帝王之學 至於儒士 敬之工夫 皆不可無也. 不敬則此心無主 施諸政令之間 無以自立, 比如無根之木 枝葉不能暢茂. 須當敬以直內 如屋有柱 然後發於政令者 皆有所從來.”

나로서는 아무래도 도달할 수 없을 듯하여/ 이전의 현인을 본받아 근본으로 삼아야  
 겠네/ 아득하고 아득하여 손을 댈 곳이 없나니/ 되돌려서 이를 마음속에서 찾아야 하  
 리/ 종신토록 행할 수 있는 한마디 말이 있으니/ 종지로다, 성인이 가르치신 경이라는  
 글자여/ 마음을 수렴하여 몸속에 머물게 하니/ 이로써 본연의 성품을 함양하게 된다오/  
 내 몸은 천지 사이에 쌀알처럼 작지만/ 어찌 참여하여 삼재가 된 까닭이 없으랴/ 오직  
 허령불매(虛靈不昧)한 한마음이/ 모든 일의 주재자가 되기 때문이랴오.<sup>611)</sup>

허령불매(虛靈不昧)한 마음이 모든 일의 주재자가 되기 때문에 마음을 잘 다스  
 려야 함을 언급한다. 마음을 다스리는 일은 경으로서 가능하며, 이 수양은 매우  
 어려운 과정이다. 경을 통해 마음을 수렴하는 것은 본연지성, 곧 천리(天理)를 보  
 존하는 일이다. 경은 도달할 수 없을 만큼 높은 수양론적 경지에 있어 본인은 도  
 달하기 힘들 것 같다는 겸손함을 이야기한다. 동계가 평소 경을 통한 마음의 수  
 양에 얼마나 천착했는지 확인할 수 있다.

앞서 동계의 학문적 연원에서 살펴본 바와 같이 동계는 내암 정인홍을 통해  
 남명의 학풍을 잇고 있다. 남명은 ‘경의사상(敬義思想)’ 또는 ‘경의협지(敬義夾持)’  
 라는 사상적 특징을 지니고 있다. 남명의 경의사상은 내면을 바르게 하는 것 혹  
 은 마음을 바르게 하는 것이 경이며, 밖을 바르게 하는 것 혹은 외적 행위를 의  
 롭게 하는 것을 의(義)라고 말할 수 있다. 남명은 이와 같은 경과 의의 관계를  
 분리해서 설명하기보다는 ‘경의협지’라고 하여 경과 의를 표리관계(表裏關係)로  
 설명하고 있다. 즉 경과 의의 관계는 결코 따로 있는 것이 아니라 항상 같이 있  
 어야 한다는 것이다. 남명은 검(劍)에 ‘내명자경(內明者敬)·외단자의(外斷者義)’  
 라고 새겨서 내적으로 밝히는 경과 외적으로 결단력 있는 의의 중요성을 강조하  
 였다. 이것은 남명의 교육 방법론에서 ‘경으로써 내적 수양을 하고, 외적인 의로  
 도를 행해야 한다[修己以敬, 外義行道].’라고 강조한 것과도 같은 맥락이다(채휘  
 균, 1996: 255).

그러한 맥락에서 남명사상은 실천력이 결여된 채 입으로만 고답적인 이론을  
 전개하는 당대의 성리학풍에 대해 날카로운 비판을 가하면서 개인적 심성 수양

611) 『桐溪集續集』, 卷1, 「敬」. “曰余若將不及兮, 指前修而爲宗. 茫茫乎無所下手, 反而求之方寸中.  
 有一言可終身行之, 旨哉聖訓之敬字. 收厥心而宅中, 用涵養乎本地. 身稊米於兩間, 豈參三之無以.  
 惟一心之虛靈, 作主宰乎萬事.”

의 단계를 넘어서는 사회적 실천의 의의를 더욱 강조하였다(이상필, 2005: 73).

동계는 이러한 남명의 ‘경의지학’에서 중시하는 사회적 실천을 적극적으로 실현한 인물이다. 구체적으로 전쟁 때문에 무너진 강상윤리를 회복하려고 애썼던 왜란 직후의 활동, 폐모살제(廢母殺弟)에 강력히 저항했던 광해군 초반의 활동, 후금(後金)의 군사적 위협에 맞서 강력한 척화론을 제기했던 호란(胡亂)의 활동 등은 모두 적극적으로 의(義)를 실천한 결과이다(한명기, 2001: 471).

이러한 동계의 의(義)를 기준으로 한 적극적인 사회적 실천은 결국 경성 판관으로서의 좌천, 그리고 제주 유배로 이어진다. 제주 유배의 시기는 동계 정운이 더는 사회적 행위를 할 수 없는 시기이며, 따라서 동계는 천리의 보존을 위한 지경(持敬)에 집중한다. 그리고 인조반정 이후 해배, 그리고 정묘·병자 호란의 시기에는 다시 외적인 의로움을 실천한다. 따라서 ‘경의지학’은 선후(先後)의 관계나 분리(分離)의 관계이기보다는 순환(循環)의 관계 또는 공존(共存)의 관계일 수밖에 없다. 계속된 자기 수양은 치인(治人)을 펼치기 위한 체득이다. 즉, 현실에서 고난에 처할 때나 은거할 때는 다시 수기(修己)를 불러오기 마련이다.

다음의 시에는 제주유배기간 동안에 동계가 경에 대해 어떠한 인식을 했는지 잘 드러난다. 「밤에 앉아서[夜坐]」라는 시이다.

일찍이 마음속에 참 묘결을 얻자 했더니	曾謂求中眞妙訣
비로소 알았네, 지경이 가장 긴요한 공부임을	始知持敬最要功
고요한 속에 직접 경험을 해 보면	若於靜裏親經驗
실제와 가상이 절로 같지 않더라	着實懸空自不同 <sup>612)</sup>

동계는 지경(持敬)의 수양이 마음속에 참 묘결(妙訣)을 얻는 것임을 깊이 인식하고 있으며 이를 강조하고 있다. 동계는 실제로 정(靜)한 가운데 경을 위한 수양을 하였는데, 실제의 느낌과 허공에 떠 있는 마음이 실로 같지 않음을 언급하고 있다. 즉, 경의 수양이 쉽지 않다는 점을 이야기하고 있다. 앞서 「경」이라는 부(賦)에서 경에 도달할 수 없을 듯하다는 표현과 같은 맥락이다. 일반적으로 미발(未發)의 함양(涵養)을 위해서는 마음을 조존(操存)해야 한다. 따라서 그 수양

612) 『桐溪集』 卷1, 「夜坐」.

의 기본은 마음이 고요함 속에서 평온함에 유지하도록 하는 것이며, 그 수양이 지속되고 평형화되는 상태가 되면, 이발(已發) 때에도 중절(中節)하게 되고 모든 공부에도 치우침이 없게 된다. 따라서 거경(居敬)을 위해서는 고요함 속에서 수양하는 것이 일반적이다. 앞서 충암 김정의 ‘경’ 공부에서 살펴본 바와 같이 정제 엄숙, 주일무적, 기심수렴, 상성성범 등 사조법이 이에 해당한다.

동계의 한시 중에는 ‘밤’에 읊은 시가 많은데, 특히 제주유배 한시에서 그러한 모습이 두드러진다. 유배라는 상황으로 인한 마음의 괴로움, 그리고 불면증<sup>613)</sup> 등이 복합적으로 작용하여 동계는 잠을 잘 이루지 못했다. 괴로움과 불면증, 그것을 극복하기 위해 동계는 끊임없이 지경(持敬)에 매진하였다.

같은 제목의 「밤에 앉아서[夜坐]」에서도 “한밤에 우두커니 앉았더니, 마음이 절로 밝아지더라. 정(情)은 원래 발하지 않았고, 온갖 상념 고요해서 일지 않으니. 동그란 거울에 새로운 빛이 빛나듯, 네모난 못에 담긴 고요한 물이 밝은 듯. 무엇보다도 이 몸을 보전할 것인가, 경(敬)을 유지하는 것이 방법[工程]이더라.<sup>614)</sup>” 라고 말하고 있다. 밤이라는 고요한 상황에서 저절로 마음이 밝아지는데 이는 정(情)이 발하지 않은 미발의 상태이자 천리(天理)가 보존된 상태이다. 그 상태는 거울이 빛나고, 물이 밝은 상태와 같은 상태이다. 이러한 상태를 지속해서 유지하는 것을 결국 지경(持敬)뿐이라고 말하고 있다.

동계는 평생 『맹자』를 독실히 여겼는데<sup>615)</sup>, 다음의 「닭 소리를 듣고 일어나 앉아서[聞鷄起坐]」라는 시에서는 『맹자』의 야기설(夜氣說)을 직접 인용하였다. 동계가 한밤중에 지경(持敬)의 수양을 지속한 이유를 살펴볼 수 있다.

닭이 울기 전에 잠에서 벌써 깨었건만	鷄未鳴時已罷眠
닭이 울자 일어나 앉으니 마음이 아득하구나	鷄鳴起坐意茫然
시비와 득실은 천년을 두고 있는 일	是非得失千年事

613) 동계가 불면증으로 고생했다는 내용은 동계의 편지에서 확인할 수 있다. “그것은 대개 고고자가 밤이면 잠을 이루지 못하여 겨울밤에도 뜬눈으로 아침을 맞이할 때가 많은데, 술기운을 얻고 나면 반드시 단잠을 자곤 한다.(『桐溪集』卷2, 「答林樂翁問」. “蓋鼓鼓子夜不能寐, 雖冬之夜, 耿耿達朝者居多, 若得酒氣, 必昏然酣睡.”)

614) 『桐溪集』卷1, 「夜坐」, “夜半塊然坐, 心源自在清. 七情元未發, 萬念寂無萌. 圓鏡新光洞, 方塘止水明. 何由保斯體, 持敬是工程.”

615) 『桐溪集』, 「桐溪先生文集序(趙綱)」. “선생의 문장은 맹자(孟子)와 한퇴지(韓退之)를 근본으로 하였으니, 의리를 주장하는 글이라고 해도 되지 않겠는가[先生之文, 原於孟韓, 則謂之義理之文者非耶].”

비태와 영허는 만고에 변치 않는 법이로다  
밤 기운 청명하여 모름지기 낮을 경계하고  
마음 근원은 맑아서 깊은 못물 같아라

否泰盈虛萬古天  
夜氣清明須戒晝  
心源澄澈也如淵<sup>616)</sup>

동계는 『맹자』에 등장하는 야기설을 통해 자기 수양의 의지를 다지고 있다. 야기(夜氣)란 사물의 생장을 돕는 맑은 기운으로 한밤에 생겨남을 의미한다. 맹자는 사람에게 있는 인의(仁義)의 마음이 자라도록 돕는 기운을 이 야기에 비유하면서 낮에 하는 행동을 삼갈 것을 강조했다(정시열, 2011: 273-274).

정이천(程伊川)은 경(敬)의 경지를 설명하는 데 있어서 “경하면 저절로 허령(虛靈)한 상태에서 고요하게 되지만 허령한 상태에서 고요한 것은 경이라고 부를 수 없다.”<sup>617)</sup>라고 하였다. 따라서 정이천은 “배우는 자는 모름지기 공경하는 마음을 지녀야 하지만 다만 얽매이고 쪼들려서는 안 되며, 얽매이고 쪼들리면 오래가기 어렵다.”라고 하였다.<sup>618)</sup> 이러한 설명은 성리학에서 경이라고 하는 것이 허령한 상태이기는 하지만 불교에 있어서 ‘생각하는 것조차도 생각하지 않아야 하는 무념무상의 경지’나 노자(老子)에 있어서 ‘인간의 인위적인 노력에 반대하여 무위자연’을 주장한 것과는 다르다. 즉 경은 고요한 가운데서도 마땅한 바를 절실하게 추구하는 마음을 강조한다는 점에서 불교와 노장과는 차이가 있는 것이다(채회균, 1996: 257).

이러한 모습은 동계의 시 「홀로 앉아서」에서도 확인할 수 있다. 제주 유배중의 쓸쓸함을 기록하며 상념에 빠져있으면서 “빈방은 쓸쓸하고 책상만 하나 있지만, 책상에는 그래도 노자 순자와 같은 책이 없도다.”<sup>619)</sup>라고 밝히고 있다.

위에서 살펴본 바와 같이 동계는 천리의 보존을 위한 경을 매우 중요시하였다. 특히 사회적 실천을 할 수 없는 제주유배 기간에는 내면적 수양 공부인 경에 더욱 매진하였다. 이는 유배라는 억압된 환경에서 자신을 성찰하고 인간의 본성이나 욕망, 도리(道理)와 같은 본질적 문제에 대한 깊은 고민의 모습이었다.

616) 『桐溪集』 卷1, 「聞鷄起坐」

617) 『近思錄』, 「存養」. “敬則自虛靜, 不可把虛靜喚做敬.”

618) 『近思錄』, 「存養」. “伊川先生曰, 學者須敬守此心. 不可急迫, 當栽培深厚, 涵泳於其間, 然後可以自得. 但急追求之, 只是私己, 終不足以達道.”

619) 『桐溪集』 卷1, 「獨坐」, “異域光陰秋復春, 衰年疾病費吟呻. 居隣魑魅人誰過, 志在君親鬢欲新. 夜燭暗明羞晚學, 馬蹄霜雪幸全身. 空齋寥落惟書案, 案上猶無老與荀.”

동계는 조선조 일반 유자와 같이 은거(隱居)할 때는 지경(持敬)에 대해 깊이 탐득(探得)하였고, 출사(出仕)하였을 때는 의리 정신으로서 충간하여 군주를 올바른 길로 인도하려고 애썼다. 인조반정 후에 예조 참판에 제수되자 물러나기를 청하는 다음의 소에 경(敬)과 의(義)에 대한 동계의 인식이 잘 드러나 있다.

하늘에 순응하려는 정성은 단지 전하의 마음속에 달렸을 뿐입니다. 진실로 경(敬)으로써 내면을 끈게 하고 의(義)로써 외면을 바르게 하여 조존(操存)하는 공부가 유독(幽獨)한 가운데 어둡지 않고, 성찰(省察)하는 뜻이 수응(酬應)할 때 태만하지 않아야 합니다. 그래서 이 마음을 항상 밝게 하여 사욕에 가려짐이 없고, 이 마음을 항상 경계하여 일예(逸豫)가 싹틈이 없게 하신다면, 전하의 마음은 위로 하늘에 통하고 전하의 덕은 위로 하늘과 부합되어 이미 생긴 재앙은 상서로 바뀌고 닥쳐올 번고는 복으로 녹아날 것입니다.<sup>620)</sup>

## (2) 독서를 통한 치지(致知) 공부와 저술(著述)

동계 정운은 평생 독서에 매진하였다. 앞서 충암 김정이 천재적 자질을 갖고 태어났다면, 동계 정운은 절차탁마(切磋琢磨)의 노력으로 부족한 자질을 극복해 나갔다. 동계집 연보를 보면, “7, 8세 무렵에 처음 배우기 시작했을 때는 말이 매우 어눌하여 잘 외우지 못하였으므로 괴로움을 참아가며 이를 익히느라 종일토록 쉬지 않더니, 얼마 지나지 않아 기억하고 외우는 것이 이전보다 나아지고 문리(文理)가 트였다.”<sup>621)</sup>라고 기록하고 있다. 조선시대 대다수 문집에서 저자의 자질이 매우 뛰어난 것을 표현하는 것을 볼 때 매우 이례적이다. 그만큼 동계 정운이 평생 노력하는 삶을 살았음을 반증(反證)하는 예라고 생각된다.

동계는 15세 때 갈천 임훈을 처음 만나고 이때는 이미 학문적 역량이 많이 갖춰지기 시작하여 명성이 나기 시작하였다. 이때에도 동계는 온종일 바르게 앉아 책을 마주하였으며, 동년배들이 모두 공경하고 두려워하였다.<sup>622)</sup> 다음은 독서의 중요성과 독서에 대한 자신의 의지를 밝힌 부(賦)이다. 제목은 「책 속에서 성현

620) 『桐溪集』, 卷1, 「贈資憲大夫吏曹判書兼知經筵義禁府春秋館成均館事弘文館大提學, 藝文館大提學, 世子左賓客行嘉義大夫吏曹參判兼同知經筵義禁府春秋館事鄭公諡狀.(趙綱)」.

621) 『桐溪集』, 「年譜」, “(先生八歲). 七八歲間, 初受學, 口頗訥, 不能成誦, 伏習忍苦, 終日不休, 未幾記誦輒勝於前, 文理廓開.”

622) 『桐溪集』, 「年譜」, “(先生十五歲). 初見葛川林先生. … 是時, 先生通貫經史, 文詞日進, 已有聲稱, 神采峻整, 制行方嚴, 言語簡重, 終日危坐對卷, 儕流咸敬憚之.”

과 이야기하다[卷中語聖賢].」이다. 이 부의 내용은 적인걸(狄仁傑) 고사의 내용을 인용하면서 독서에 대한 자기 생각과 다짐을 드러내고 있다. 적인걸은 당(唐) 나라 고종·예종 때의 명신이다. 적인걸이 아이였을 때 집안사람 중에 해를 당한 자가 있어 관리가 집으로 찾아와서 조사를 벌이느라 못사람들의 변론이 떠들썩하였다. 이때 적인걸은 글 읽기를 그치지 않았는데, 관리가 책망하자, “서책 속에서 바야흐로 성현을 대하고 있거늘, 어느 겨를에 속리(俗吏)를 만나 이야기하겠소.”라고 하였다.<sup>623)</sup> 내용이 길어서 적인걸 고사의 시작 부분과 동계 자신의 다짐 부분만 살펴보고자 한다.

문 앞이 저잣거리를 이루어	門成闌闔
소리가 우레처럼 어지러웠네	聲亂雷霆
어찌 총각머리의 삼척동자가	夫何蚩兮之三尺
홀로 경전 속에 마음을 두었던가	獨留心於卷裏
성현과의 얘기가 한창 재미있어	語方甘於聖賢
세속의 일이 들리지 않았음일세	耳不入於俗事
… (중략)	
아 학문하기란 대개 어려운 법이니	噫爲學之蓋難
진실로 - 원문 빠짐-	固莫忌於□
혹 마음속으로 흥곡을 잡기를 생각한다면	儻一心焉鴻鶴
참으로 물러나면서 전진을 도모하는 격이네	諒却步而圖前
천년 뒤에 이러한 분을 우러러보니	仰若人於千載
내 마음의 두려움을 더하게 된다오	增余心之惕然
남들보다 백 배의 노력을 기울여야	庶已千於人百
외물로 인하여 뜻을 바꾸지 않으리	不因物而移志
저 성현들 또한 사람일 따름이기에	彼聖賢亦人耳
이처럼 행하기를 스스로 기약한다오	期有爲之若是 <sup>624)</sup>

적인걸의 모습을 통해 학문에 전심치지(傳心致知) 하고자 하는 동계의 의지가 잘 드러나 있다. 남들보다 백 배의 노력을 기울여 외물(外物)에 마음이 흐트러지

623) 『新唐書』, 卷15, 「狄仁傑列傳」. 『국역 동계 정은 문집 3』, 107쪽, 註 138 참조.

624) 『桐溪集續集』, 卷1, 「卷中語聖賢」.

지 않고자 한다. 성현 또한 사람이기에 자신도 행할 수 있다는 표현에서 공부에 대한 노력과 긍정의 마음을 내포하고 있다.

이처럼 동계는 전력으로 책을 읽었으며, 사회적 관계와 단절된 제주 유배 시기에는 더욱 독서에 전심하였다. 아래의 시는 「밤에 송유의 잠명을 외우다[夜頌宋儒箴銘]」라는 시이다. 여러 성현의 글을 매일 새벽이나 고요한 밤에 자주 외면서 그 뜻을 되새겼음을 보여주고 있다.

밤기운이 청정하기에	夜氣方清淨
소리 높여 옛 잠명을 외웠네	高聲誦古箴
선현들 모습 눈에 선하고	先賢如在目
밝은 교훈 명심할 만하여라	明訓可銘心
마음은 항상 경 공부를 요하고	對越常要敬
연원은 단지 공경할 흠 자일세	淵源只是欽
침잠하여 세 번을 읽고 나니	沈潛三復了
빈방에 달빛 별빛이 찾아든다.	虛室月星臨 <sup>625)</sup>

동계는 잠명(箴銘)을 보는 것을 매우 즐겼는데, 이는 독서를 통해 사물의 이치를 깨닫는 것과 동시에 마음을 함양하는 방법으로 독서를 활용했음을 보여준다.

동계는 유배 올 때 많은 서적을 가지고 올 수 있어서 독서로써 일과로 삼을 수 있었다. 동계의 적거지에는 서실(書室)이 특별히 마련되었으며, 경사자집(經史子集) 수백 권의 책을 소장할 수 있었다.<sup>626)</sup>

늘그막에 지나긴 행역으로	衰境長行役
기구하게 남북으로 떠도는 사람 되었네	崎嶇南北人
벼슬을 구하는 것은 곧은 성품을 해치고	干求傷直性
우려는 천성을 상하느니	憂慮損天真
농한기 삼동 공부를 못하여	已失三冬業
끝내 진퇴의 구분에 어두웠네	終迷二柄掄
위리 속에는 다른 일이 없으니	籬中無外事

625) 『桐溪集』卷1, 「夜頌宋儒箴銘」.

626) 『桐溪集』「年譜」, “邑倅爲先生, 作書室二間, 傍西籬前對橘林. 先生日處其中, 經史子集累百卷閣之架上, 十年之間, 循環觀覽. 大易則日誦一卦, 精究啓蒙. 夜深而寐, 至曉初拂衣, 端坐誦讀不輟.”



「우연히 읊다[偶吟]」라는 시이다. 기구하게 남북으로 떠도는 사람이 되었다는 것은 경성판관으로의 좌천과 제주유배를 말하고 있다. 벼슬에 집착하게 되면 곧은 성품을 해친다고 말하면서, 공부를 못하여 진퇴를 구분하지 못하였다고 하고 있다. 공부의 중요성을 강조하며 수시로 옛 책을 보고 있음을 표현하였다. 위리안치라는 유배생활 속에서 오로지 독서로 일과를 삼았음을 분명히 드러내고 있다. 또한 「밤에 일어나 책을 보다[夜坐觀書]」에서도 “혜묵은 책을 펼쳐 득실을 엿보고, 세상살이 위험과 태평을 징험하노라.”<sup>628)</sup>라고 하였다(강동호·양진건, 2016: 20).

이러한 동계의 독서 활동은 조선시대 선비들의 독서관 혹은 역사관의 큰 특징 가운데 하나인 「경사체용(經史體用)」의 관점에서 설명할 수 있다. ‘경사체용’은 “경은 체이고 사는 용이다.”, 즉 경은 진리 체계이며 이것이 실현된 게 역사라는, 따라서 학자는 역사를 읽으며 의리(진리)를 발견하고, 의리를 역사에 적용해 보아야 한다는 것이다(오항녕, 2011: 404-405). 이러한 사상에 따라 동계는 경사자집 수백 권을 계속 읽었다. 동계의 상소, 문집의 여러 글에서 사서(史書)의 내용이나 인물을 인용함은 동계가 ‘경사체용’의 관점을 견지하고 있음을 보여주는 예라 할 수 있다(강동호·양진건, 2016: 20).

한편, 동계의 독서 활동은 당시에 제주에 유배된 다른 유배인들에게도 시사적이었던 모양이다. 「당시에 송상인, 이익도 또한 언사(言事)로 이곳으로 찬축되었는데, 송상인은 바둑을 배우고 이익은 금(琴)을 연주하였다. 선생이 독서한다는 소식을 듣고 편지를 보내 물었는데, 선생이 답하는 시를 남겼다.」

게으른 버릇 지금도 여전히 백수의 어린아이인데	懶習如今白首童
누가 낭설을 전하여 그대 듣고 오해하게 하였나	誰傳浪說誤高聰
낙민과 관무를 비록 입에 올리기는 하지만	洛閩關婺雖騰口
성정과 심신의 공부에 아직 착수하지 못했도오.	情性心神未着功
기가 약하여 한낮 무렵에는 잠이 몰려들기 십상이고	氣弱午間眠易集

627) 『桐溪集』 卷1, 「偶吟」.

628) 『桐溪集』 卷1, 「夜坐觀書」. “短壁殘燈夜, 孤城細雨聲. 陳編窺得失, 世路驗危平. 老病南囚日, 君親北望情. 心中丹一斗. 鬢上白千莖.”

눈이 어두워 등불 아래에선 책을 궁구하기 어렵도다	眼昏燈下卷難窮
고인이 전적으로 일삼는 일 알고 싶어 하니	故人欲問專治事
구법과 침서를 초록하는데 게을리 않을 뿐	灸法鍼書抄未慵 <sup>629)</sup>

이처럼 동계는 겸손하면서도 자신의 독서 생활에 대한 분명한 입장을 제시하였다. 동계가 제주 유배 생활 동안 주로 읽었던 글들은 송대 성리학 저서들이다. 위의 시에서 언급한 낙민(洛閩)·관무(關婺)는 낙수(洛水)·민중(閩中)·관중(關中)·무원(婺源)을 말하는 것으로, 송대(宋代)에 이학(理學)이 흥성했던 곳이다. 낙수가 있는 하남(河南)에는 정호(程顥)·정이(程頤) 형제가 있었고, 민중에는 주자가 있었고, 관중에는 장재(張載)가 있었다. 무원은 주자가 태어난 곳으로, 지금의 강서성(江西省)에 있는 현명(縣名)이다.<sup>630)</sup> 동계가 주자를 비롯한 송대 성리학자들의 글에 천착한 모습은 쉽게 확인할 수 있다. 특히 동계가 병자호란 이후 생을 마감하기 위해 모리(某里)에 들어갈 때 가져간 것이 『주서(朱書)』 한 질(帙)이었다.<sup>631)</sup> 이는 동계가 가장 중요하게 여긴 것이 무엇인가를 반증하는 것으로 동계가 주자학을大本(大本)으로 삼았음을 확인할 수 있는 중요한 언표이자 단서이다. 제주 유배 시기에 쓴 「만서편(漫書篇)」이라는 시에서는 『태극도설(太極圖說)』, 『동명서명(東銘西銘)』, 『사물잠(四勿箴)』, 『심경찬(心經贊)』, 『심잠(心箴)』, 『경재잠(敬齋箴)』, 「구상찬(九像贊)의 글」, 「굴원(屈原)의 글」, 『출사표(出師表)』 등에 의미를 부여하며 “내 나이 오십이 되어 맑은 새벽이면 장엄히 외우노라.”<sup>632)</sup>라고 밝히고 있다.

위의 시에서 동계가 구법(灸法)과 침서(鍼書)를 초록한다고 하였는데 이 책이 『신응경(神應經)』이다. 동계는 제주유배 생활 동안 『남양신응경(南陽神鷹經)』을 초록하고 그 아래에 여러 가지 처방 요법을 기록하고서 서문을 지었다. 그는 주자의 말을 인용하면서 경전을 공부하는 여가에 여력(餘力)으로 방서를 공부하여

629) 『桐溪集』, 「年譜」, “時宋象仁, 李瀛, 亦以言事被竄. 而宋象仁學棋, 李瀛彈琴. 聞先生讀書, 以書問之, 先生有謝詩云.”

630) 『국역 동계 정은 문집 4』. 183쪽, 註 50 참조.

631) 『桐溪集』, 卷2, 「某里鳩巢記(丁丑春, 自南漢還, 不處於家, 卜築於是洞, 以爲終老之地.)」. “所隨者, 一部朱書也.”

632) 『桐溪集』, 「年譜」. “有漫書篇曰. 太極淵奧旨, 東西親切銘. 程門箴四勿, 眞氏贊心經. 蘭溪論心語, 晦翁主敬篇. 況此九像贊, 分明對聖賢. 靈均皎潔辭, 孔明忠貞表. 行年自知非, 莊誦每清曉. 除却疾病外, 咿唔常不休. 只要無過大, 安敢企前修.”

몸의 병을 다스리는 것은 괜찮다는 견해를 드러내었다.<sup>633)</sup> 동계는 임진부(林眞忭)에게 준 편지에서 “몸에 질병이 많은데 멀리 바다 밖이라 의약(醫藥)이 없는 것을 우려하여 헌기(軒岐)의 침 놓고 뜸 뜨는 법을 대략 섭렵하고, 원(原), 유(兪), 정(井), 형(榮)의 이치를 대략 연구하여 간간이 시험해 보면 우연히 들어맞는 경우가 있었다. 그래서 방서(方書) 두어 질이 항상 그 책상에 있다.”<sup>634)</sup>라고 하였다. 이러한 의학(醫學)에 관한 공부와 저술로 인해 그는 인조반정 이후 의약청(議藥廳)에서 근무하게 된다.<sup>635)</sup>

이러한 측면은 남명의 제자들에서 많이 나타나는 실용주의적 측면이라 볼 수 있다. 동계의 스승인 한강 정구 역시 이러한 저술을 남긴다. 정구는 읍지(邑誌)의 편찬을 중시했으며 『의안집방(醫眼集方)』, 『광사속집(廣嗣續集)』 등의 의서(醫書)를 남긴다. 『의안집방』은 성천부사로 있을 때 자신의 눈병을 치료하기 위해 여러 의서에서 눈을 치료하는 여러 가지 방법을 모은 것이고, 『광사속집』은 산부인과에 해당하는 의서로서 유자목(兪子木)의 편집에 소루한 것이 많아 증보한 것이다. 이들 저술은 조식의 ‘궁리(窮理)의 목적은 치용(致用)’이라는 생각과 일정한 연장선에 놓인 것으로 볼 수 있으며(이상필, 2011: 313-314), 동계의 『신응경』 역시 치용(致用)의 입장에서 이해할 수 있다.

앞서 살펴본 바와 같이 동계는 송유(宋儒)의 잠명(箴銘)을 즐겨 읽었으며, 「원조자경잠」을 지어 자신을 경계하는 교훈으로 삼았다. 같은 맥락에서 동계는 문왕(文王)에서 진덕수(眞德秀)에 이르기까지 곤경에 처해있으면서 바른길을 잃지 않았던 인물 59명의 사행(事行)을 수집하여 『덕변록(德辨錄)』을 편찬하였다. 『덕변록』은 전해지지 않고, 「덕변록 서문」에 그 간행이유가 잘 드러나 있다.

내가 이 『덕변록』을 집성(集成)한 것 역시 환난에 대처하고 천한 자리에 거처하는 도리를 배워서 도(道)에 곤하지 않기 위한 것이다. 다만 한스러운 것은 궁벽한 고을에

633) 『桐溪集』, 「年譜」, “作神應經序. 先生身多疾病. ……若於經傳之暇, 而餘事方書, 以治身病, 夫何傷哉.”

634) 『桐溪集』, 卷2, 「答林樂翁問(壬戌)」. “又患身多疾病而海外無醫藥, 粗涉軒, 岐砭熯之法, 略究原, 兪, 井, 榮之理, 而間有試之, 偶有所中, 故方書數秩, 常在其案.”

635) 동계는 「의약청(議藥廳)에서 숙직하던 날 밤에 우연히 읊은 것을 정원(政院)의 동료에게 주다」라는 시를 남긴다. 이 시에서 “헌기에 관한 조예가 없는데 어떻게 약을 의논할까”라고 하여 자신이 약을 조제하는 일에 관여되었음을 말하고 있다. 『桐溪集』, 卷1, 「議藥廳直宿, 夜中偶吟, 呈政院同僚」.

서적(書籍)이 많지 않아서 널리 채집할 수 없고, 또 서로 강론하여 바로잡아서 산삭(刪削)을 가할 현명한 사우(師友)가 없는 것이다. 그러니 이것을 어찌 감히 외인(外人)과 함께 볼 수 있겠는가. 단지 사적으로 보관해 두고서 스스로 반성하고자 할 뿐이다.<sup>636)</sup>

제주 유배 시기에 쓴 『덕변록』은 수많은 경사자집(經史子集)을 읽고 그 내용을 초록한 자성서(自省書)로써, 곤궁에 처한 자신을 돌아보고자 하는 뜻이 분명하게 담겨있다. 자성(自省)과 자경(自警)이란 곧 학문과 인간 자아의 주체를 지키는 자세이자 그 기반이다. 이러한 독서 태도는 주자의 독서관을 그대로 반영한다. 주자는 어디까지나 독서를 제이의적(第二義的)인 것으로 인식했기 때문에 자연히 제일의적(第一義的)인 중요성이 있는 자기 자신의 이(理)를 실현하기 위해 노력해야 한다고 생각했다. “독서는 모름지기 자신에게 간절하게 체험하려는 것이니, 단지 글을 짓기 위해 보아서도 안 되고, 또한 무언가를 노려서도 안 된다.”, “배우는 사람은 마땅히 성현의 말씀을 자신에게 돌이켜 구하여 하나하나 몸으로 터득해야 한다.”, “독서는 다만 오로지 종이에서 이치와 의미를 구하지 않아야 하며 모름지기 돌이켜 자기 자신에 나아가 추론해 나가면서 연구해야 한다.”라고 하고 있다(노병성, 2006: 143). 동계는 퇴계의 영향과 주자의 독서관을 이어받으면서 많은 독서를 하였고, 「원조자경잠」, 「구중설(求中說)」, 「석곡성상사팽년전(石谷成上舍彭年傳)」, 『덕변록』, 『신용경』, 「백령지후서(白翎誌後序)」, 「대정현동문위리기(大靜縣東門圍籬記)」, 「정찬보만월당기(鄭贊甫滿月堂記)」 등 많은 저술을 남겼다.

동계는 죽기 1년 전인 72세에 모리(某里)에서 『속근사록(續近思錄)』을 만들었으나 완성하지는 못했다. 동계는 남명 조식이 ‘정주(程朱) 이후로는 굳이 책을 지을 필요가 없다.’라는 말을 들어 일컫기를, “이 말은 바로 기상이 높은 것이다. 공맹(孔孟) 이상은 공맹이 말하였고, 정주 이상은 정주가 말하였는데, 위로는 성리(性理)로부터 아래로는 사물(事物)에 이르기까지 변명(辨明)함이 정밀하고 주석함이 완비하니, 학자들은 다만 이에 의거하여 공부하면 될 뿐이고, 굳이 억지로 중첩되는 말을 더할 필요는 없다. 만약 논술하고자 한다면 정주 이후의 것은 괜

636) 『桐溪集』, 卷2, 「德辨錄序」. “余之集成此錄者, 其亦學處患居賤之道, 而求以不困乎道而已. 第恨荒僻之鄉, 書籍尠少, 未能博採廣取, 又無明師友相與講正而筆削之. 豈敢與外人觀, 只欲私藏而自省云爾.”

짧을 것이다.” 하였다. 이른바, ‘정주이후불필저술(程朱以後不必著述)’이라는 남명의 태도를 수정하였다. 그리하여 주자 이후의 제유(諸儒) 및 동방 오현(東方五賢)의 절근(切近)한 말을 편집하여 『속근사록』을 만들려고 했으나 병으로 완성하지 못했다.<sup>637)</sup> 이상에서 살펴본 바와 같이 동계는 평생 치열하게 독서에 매진했으며, 독서 이후 중요 내용을 초록해 자성서로 삼았다. 따라서 동계의 도서관은 주자서(朱子書)를 통한 치지의 공부와 잠명류(箴銘類)를 통한 함양의 공부를 아우르는 것이라 평가할 수 있다.

### (3) 『소학』과 『심경』을 중시한 단계별 교육과정론

제주 유배 시기에 동계는 자신의 유배 때문에 자녀들이 교육을 들볼 수 없음을 매우 안타깝게 생각하였다. 그래서 동계는 서간(書簡)을 통해 자식들에게 교육의 방법과 내용 등을 당부하였고, 이따금 자녀들이 제주도로 왔을 때 직접 그들을 가르치며 아버지로서 책무를 다하고자 하였다. 동계는 자신의 교육관을 자녀들에게 그대로 당부하는데 책 읽기에 전념해야 할 것을 특히 강조하였다. 물론 이때의 책 읽기는 과거 공부를 위한 것이 아니라 몸과 마음을 수양하는 위기지학(爲己之學)이 되어야 함을 언급한다.

다음은 유배지에 도착해 큰아들 창시(昌詩)에게 쓴 편지의 일부이다.

① 너에게 바라는 것을 말하자면, 내가 집에 있을 때처럼 할머니를 봉양하며, 네 어머니의 뜻을 어기지 말며, 두 동생을 어루만져 사랑하며, 노복(奴僕)을 너무 각박하게 대하지 말 것이니, 이 밖에 무엇을 바라겠느냐. 너의 성품과 도량은 참고 용납하는 뜻이 없어 노복을 대할 때에 은혜가 적으니, 몇 명 안 되는 노비가 만약 원망하고 배반하는 마음을 일으킨다면 집안이 영락(零落)할 것이기 때문에 언급한 것이다.<sup>638)</sup>

② 또 낙(樂)·양(亮) 두 아이는 모두 아름다운 자질은 있으나 가르칠 때를 놓쳤으니,

637) 『桐溪集』, 「年譜」, “(先生七十二歲). 在某里, 撰趙月川神道碑, 爲續近思錄, 未成. 先生嘗舉南冥曹先生程, 朱以後不必著書之言, 而稱之曰, 此言乃高處孔, 孟以上, 孔, 孟言之, 程, 朱以上, 程, 朱言之, 上而性理, 下而事物, 辨明之精, 傳疏之備, 學者但當依此做工夫而已, 不必強爲疊床架屋之說也. 若欲論述, 則程, 朱以後可也. 乃欲編晦庵以後諸儒及東方五賢切近之言, 爲續近思錄, 病未克就.”

638) 『桐溪集續集』, 卷1, 「寄昌詩(甲寅孟秋念七)」. “所望於汝者, 奉養大母, 如我在家時, 無拂汝母之意, 撫愛二弟, 待遇奴僕, 母甚薄恩, 此外何望. 汝性度無容忍之意, 待奴僕少恩, 數少奴婢, 若生怨叛之心, 則家事零替故及之也.”

이것은 내가 밥을 먹어도 넘어가지 않고 죽더라도 잊기가 어려운 일이라 할 것이다. 낙이 녀석은 너의 숙부에게 맡겨서 전적으로 가르치게 하고, 때때로 시문을 짓게 하되 혹 소시(小詩)를 짓든 고풍(古風)을 짓든 간에 하려는 대로 맡겨 둬서 좋을 것이다. 양이 녀석은 내가 전적으로 맡아 가르쳐서 배우지 못해 사리에 어두운 사람이 되지 않기를 기약한다면 내가 비록 죽더라도 눈을 감을 수 있을 것이다.<sup>639)</sup>

③ 어머님께 새벽에 문안하고 밤에 자리를 깔아 드리며, 아침저녁으로 음식을 마련해 올리는 일을 도외시하지 말고 항상 유념한다면, 내가 비록 멀리 유배되었지만, 곁에서 모시는 것과 같을 것이다.<sup>640)</sup>

④ 부귀공명은 본분 밖의 일이다. 아버지가 지금 죄인의 몸이기 때문에 내가 과거에 응시하는 것은 비록 온당치 못한 일이지만 또한 서책을 전폐하지 않고 몸과 마음을 수양한다면 내 마음이 편안할 것이다. 이때 만약 근신(謹慎)하지 않는다면 뜻밖의 재앙이 뒤따라 닥칠 것이니, 너도 이러한 사리를 알고 있느냐?<sup>641)</sup>

편지의 내용을 교육과 관련한 부분으로 나누어 제시하였다. 이 편지에서 동계는 ①에서는 할머니에게 효도하고 어머니 뜻을 거스르지 말 것을 당부하고 있다. ②에서는 두 동생인 창훈(昌訓)과 창모(昌謨)의 교육을 부탁하고 있다. 그리고 ③에서는 어머니에게 효도할 것을 당부하고 있다. ④에서는 유배된 아버지로서 자식의 앞날에 닥칠 우환을 걱정하고 있다. 그리고 자신의 처지 때문에 과거를 볼 수 없고, 부귀공명을 이룰 수 없어도 서책을 통해 몸과 마음을 수양하는 위기지학을 행할 것을 당부하고 있다.

이 글에서 눈에 띄는 것은 자녀들의 성향과 기질에 따라 그 당부와 공부 방법을 달리하여 교육하고 있는 점이다. 큰아들 창시의 경우는 성품과 도량이 참고 용납하는 뜻이 없어 노복(奴僕)을 대하는데 조심하지 않음을 경계하라고 하였다. 둘째와 셋째는 아름다운 자질이 있으나 가르침의 때를 놓쳐버린 점에 대해 아버

639) 『桐溪集續集』, 卷1, 「寄昌詩(甲寅孟秋念七)」. “且樂亮二兒, 皆有美質, 而教誨失時, 此吾所以食不下咽, 雖死難忘者也. 樂兒, 委于汝叔, 專主教誨, 時時製述, 或小詩古風, 任其所欲可也. 亮兒, 汝專主教之, 期不至失學偃偃之人, 則吾雖死, 可以瞑目矣.”

640) 『桐溪集續集』, 卷1, 「寄昌詩(甲寅孟秋念七)」. “母氏晨昏定省, 朝夕供奉, 勿置度外, 常常留念, 則吾雖遠謫, 猶夫侍側也.”

641) 『桐溪集續集』, 卷1, 「寄昌詩(甲寅孟秋念七)」. “功名外事. 父方在罪, 赴科則雖未安, 汝亦不專廢書冊, 修檢心身, 則吾心安矣. 此時若不謹慎, 則奇禍隨至, 汝亦知此否.”

지로서 크게 자책하고 있다. 따라서 둘째는 숙부에게 맡기되 시문을 짓는 것을 가르치도록 하였고, 셋째는 사리에 어둡지 않도록 전적으로 맡아 가르쳐야 한다고 하였다. 둘째와 셋째의 나이, 그리고 현재의 학문 수준을 고려한 교육 방법을 제시한 것으로 보인다.

앞서 명인륜(明人倫)의 교육 목적론에서 동계가 효우(孝友)를 가풍으로 삼아, 지극히 실천했음을 살펴보았다. 이 편지에서도 맏아들 창시에게 그러한 뜻을 잘 전하고 있다. 동계의 이러한 도덕 윤리적인 실천의 강조는 『소학』에 근거한 것으로써, 위의 편지를 보내고 얼마 후 창시에게 다시 보낸 편지에서 노모와 어머니, 두 동생을 잘 돌보고, 서책을 통해 사람이 되는 도리를 잃지 않는다면 “문선(文選)의 이치를 정밀히 익힐 것이고, 색동옷 입고서 봉양하기를 생각지 말라’는 구절의 뜻일 것이다.”<sup>642)</sup>라고 하여 『소학』, 「계고(稽古)」의 구절을 인용하였다. 또한 앞서와 같이 노복에게 은혜를 베풀기를 당부하면서 “이 또한 사람의 자식이니, 그를 잘 대우해야 할 것이다.”<sup>643)</sup>라는 『소학』, 「선행」의 구절을 깨우쳐 주고 있다.

이처럼 『소학』을 중시하였던 동계는 둘째 아들 창훈이 제주에 왔을 때 『소학』과 『심경』을 차례로 가르쳤다.

훈(訓)이 녀석은 별 탈 없이 글을 잘 읽고 있다. 만약 정혼(定婚)한 소식을 듣게 되면 내보내야 할 것이지만 아직 듣지를 못하고 있구나. 그 녀석도 이곳에서 거울을 보내기를 원하기 때문에 짐짓 머물게 할 따름이다. 이 녀석이 처음 왔을 때 『소학』과 『심경(心經)]을 가르쳤고, 그 뒤에 『사기(史記)]를 가르쳐서 이미 반을 넘게 읽었다. 평소에 암송하는 능력이 없다고 했으나 『사기』 15, 6장(丈)을 매일 외우기에 그 연유를 묻자, “『심경』을 읽은 효과입니다.” 하였으니, 이 말이 참으로 옳고 참으로 옳도다. 놓아 버린 마음을 수렴하는 효과가 이처럼 신속(神速)하니, 사람이 본원(本源)의 공부에 힘쓰지 않을 수 있겠는가.<sup>644)</sup>

642) 『桐溪集續集』, 卷1, 「寄昌詩(九月十日)」. “汝亦勿廢書冊, 通達古今, 不失其所以爲人之理, 則雖不侍我, 猶侍我也. 此亦杜甫所謂熟精文選理, 休覓綵衣輕之句也.”

643) 『桐溪集續集』, 卷1, 「寄昌詩(九月十日)」. “汝性急, 待奴僕少恩, 此亦人子善遇之說, 汝不聞知乎.”

644) 『桐溪集續集』, 卷1, 「寄昌詩」. “訓兒無恙好讀書耳. 若聞定婚, 則可以出送, 而未有聞焉. 渠又自願經冬, 故姑留之耳. 此兒初來, 而教以小學, 心經, 然後及馬史, 已讀過半矣. 素無記誦之能云, 而馬史十五六丈, 逐日誦之, 問之則曰, 讀心經之效也. 此言誠是誠是. 收放心之效, 如是神速, 人可以不用功於本源之地哉.”

공부에 자질은 있으나 때를 놓쳐 안타까웠던 둘째 창훈이 제주에 와서 지내게 되자 동계가 『소학』과 『심경』, 그리고 『사기』를 읽게 하였다. 창훈은 처음에는 암송하는 능력이 없다가 『심경』을 읽은 후 눈에 띄게 공부 실력이 늘었다. 동계는 이 모습을 보고, 공부를 바탕이 되는 기심수렴(其心收斂), 즉 경(敬)공부가 얼마나 중요한지 다시 깨닫게 되었다.

『심경』은 송대의 학자적 관료였던 진덕수가 유가의 경전과 주렴계·이정·주자 등을 비롯한 송대 도학자들의 저술 가운데서 심성 수양에 관한 격언을 뽑아 모아서 총 37장으로 편집한 책이다. 수록 내용은 삼경(三經) 8편, 사서(四書) 19편, 『예기』 「악기(樂記)」 3편 등 모두 30편이 실려 있다. 그리고 송나라 도학자들의 글로는 주돈이(周敦頤) 2편, 이정(二程) 1편, 범준(范浚) 1편, 주희 3편 등 모두 7편이 실려 있다. 진덕수는 이 명문들에 송나라 유학자들의 논의를 붙여서 주석으로 삼았으며, 자신의 「심경찬(心經贊)」 1편을 덧붙이고 있다. 그는 「심경찬」 서두에 “순임금과 우임금이 주고받은 것은 열여섯 글자이니 영원토록 심학은 여기서 연원(淵源)한다.”라고 표명한다. 따라서 『심경』은 16자 심법(心法)으로부터 연원하여 인심(人心)과 도심(道心)을 두 축으로 이루어진 것임을 시사한다(김경호, 2003: 61).

『심경』에서 도심(道心)은 모든 선(善)이 주인이요, 하늘이 내게 준 것 가운데 가장 큰 것이므로 이것의 실현을 위해 노력해야 하지만, 반대로 인심은 욕심으로 흐르기 쉬운 위태로운 것으로 본다. 욕심으로 흐르는 인심을 막고 도심으로 향하게 하는 실천적 행위가 바로 경(敬) 공부이다. 진덕수 역시 경의 실천을 위해 노력하는 모습을 보여준다(김경호, 2003: 61-62).

즉, 『심경』은 도심과 인심을 주제로 마음의 수양을 위한 격언을 모아 놓은 책이며, 특히 경을 강조하는 책이다. 경을 매우 중시한 동계 정은 역시 『심경』을 중시하였다. 그리고 단계적으로 『사기』를 보도록 한 것이다. 주자 역시 『논어』, 『맹자』를 읽은 이후에 『사기』를 보아야 한다고 하였다. 『논어』와 『맹자』 등의 사서(四書)가 거울과 같은 기준이 되어 주어 역사책을 보아도 미혹하지 않게 된다고 하였다.<sup>645)</sup> 이처럼 동계는 『소학』·『심경』·『사기』의

645) 『朱子語類』, 卷11, 「學五」 132 “凡讀書, 先讀語孟, 然後觀史, 則如明鑑在此, 而妍醜不可逃. 若



교육과정을 제시하였는데, 동계는 「맹자」라는 시를 통해서도 이러한 인식을 드러내었다.

요순은 하늘과 같아서 미칠 수 없거늘	堯舜如天階不得
어찌하여 추성은 말할 때마다 언급했나	如何鄒聖每稱云
만약 비근한 예로 미칠 수 있게 가르쳤더라면	若然卑說教幾及
제나라 양나라에서도 임금의 인정을 받았으리	雖在齊梁可得君 <sup>646)</sup>

여기서 동계는 맹자가 제선왕(齊宣王)과 양혜왕(梁惠王)에게 비근한 예로 차근 차근 가르쳤더라면 자신의 왕도(王道)를 실현할 수 있었을 텐데, 너무 높은 경지인 요순(堯舜)을 매번 말함으로써 인정받지 못했음을 표현하고 있다. 이 시를 통해서도 동계는 과정과 단계의 중요성을 강조하고 있다.

지금까지 동계 정온의 교육사상에 대해 고찰해보았다. 용주 조경은 동계의 신도비명에서 동계의 학문을 다음과 같이 정리하였다.

공의 학문은 가정에서 감화를 받은 것이 알지 않았지만, 약관의 나이에 조월천(趙月川)과 정한강(鄭寒岡)의 문하에 두루 노닐면서 퇴도(退陶) 이 선생(李先生)의 서업(緒業)을 듣고는 기뻐하여 사숙(私淑)한 것이 또한 많았다. 그러나 독실하게 실천한 공부 는 모두 자득(自得)한 것으로 말미암은 것이다. 평생토록 ‘직방대(直方大)’ 삼자(三字)를 일신(一身)의 부절(符節)로 삼았다. 본원을 경계하고 두려워한 것은 『심경』에 근본한 것이고, 의리에 젖어 든 것은 송나라 제유(諸儒)의 글에 근본한 것이고, 『성리대전(性理大全)』으로 말하면 가장 일찍이 힘을 쏟은 것이다. 밤이 깊어 잠자리에 들고 닭이 울 때 일어나서 세수하고 빗질하며 혼정신성(昏定晨省)하는 일 외에는 털끝만큼의 생각도 밖으로 내달림이 없었고, 책상 앞에 바르게 앉아 있을 뿐 종일토록 빼뜰게 서거나 기대어 앉지 않았다.<sup>647)</sup>

지금까지 연구자가 살펴본 동계 정온의 교육사상이 모두 집약된 듯하다. 학문

未讀徹語孟中庸大學，便去看史，胸中無一箇權衡，多爲所惑。”

646) 『桐溪集』, 卷1, 「孟子」.

647) 『桐溪集續集』, 卷3, 「神道碑銘[趙綱]」. “公之學，耳目濡染於家庭者既不淺，及其弱冠，徧遊趙月川鄭寒岡之門，聞退陶李先生之緒，悅而淑之者亦多，然其踐履篤實之功，則皆自於自得。平生以直方大三字，爲一身之符，警惕于本源則本之心經，浸灌乎義理則本之洛建諸老書，於性理大全，着力最早。夜深而寢，鷄鳴而寤，盥櫛定省之外，無毫髮念走外，對案危坐，終日不跛不倚。”

적 연원에 대한 설명으로부터 『심경』·『송서(宋書)』·『성리대전』의 중시, 혼정신성(昏定晨省)의 효도와 정제엄숙과 치열한 공부의 모습까지 동계 정온의 교육사상을 모두 정리해 내고 있다.

#### 4. 동계 정온의 굴림서원 배향의 의미

위에서 살펴본 바와 같이 동계 정온은 평생 학문에 침잠하였고, 특히 지경(持敬)을 위한 수양 공부에 매진하였다. 이러한 모습은 제주 유배 시기에 두드러졌으며, 제주인들에게 모범이 되었을 것임은 분명해 보인다.

동계는 남명학파의 경의지학(敬義之學)을 이은 학자 관료로서 내면적 수양의 경(敬) 공부와 외면의 사회적 의(義)의 실천을 누구보다 뚜렷하게 보여준 인물이었다. 그는 이러한 교육사상에 따라 병자호란 당시 청음 김상헌과 함께 강력한 척화를 주장하였으며, 화의가 결정되자 자결을 시도하는 모습으로 자신의 신념을 실천하였다. 따라서 조선의 사림파에게 그는 의리사상의 전범이자 모범으로서 숭앙 되었으며, 그러한 이유로 현실사를 비롯한 많은 서원에 배향되었다. 제주 굴림서원 역시 그러한 이유로 청음 김상헌과 함께 배향되었다. 또한 연구자(2016)가 선행연구에서 밝힌 바와 같이 제주에서 보여준 학문적 태도와 선비정신의 모습만으로도 굴림서원에 제향하기에 충분할 만큼 가치 있는 교육적 실천을 보여 주었다.

동계 정온이 굴림서원에 배향됨으로써 굴림서원은 교육사상의 다양성을 확보할 수 있게 되었다. 주지하다시피 굴림서원의 배향 인물 중 학파의 분화 이후 서인 노론 계열 학풍을 벗어난 유일한 인물이 동계 정온이다. 따라서 동계 정온이 굴림서원에 배향됨으로써 굴림서원은 특정 학파의 사상적 폐쇄성을 벗어날 수 있었다.

동계 정온은 남명과 퇴계 양(兩) 학파의 학풍을 모두 이은 인물이었다. 그중에서도 남명의 사상적 영향력을 직접적이고 뚜렷하게 받았다. 그러나 스승이었던 정인홍과 대북파가 강상 윤리를 무너뜨리고 봉당의 전횡(專橫)을 일삼자 죽음을

각오하고 직간하여 그들과 등을 돌리게 된다. 인조반정 이후에는 남인계열(南人系列)에 속하게 되어 오리 이원익의 후계자로서 잠시 남인의 지도자적 위치에 있었으며, 나중에 남인의 중심인물이 된 용주 조경과 미수 허목이 그 제자가 되었다(허권수, 2006: 13). 허목은 동계의 셋째 손자 정기윤(鄭岐胤)의 장인이기도 하였다. 이처럼 동계 정온은 제주 유배와 굴림서원을 통해 제주에 남명의 학풍과 퇴계를 이은 영남학파의 학풍을 계승하고 전파하는 데 큰 역할을 하였으며 그것이 동계 정온이 제주 굴림서원 배향의 가장 큰 교육사상적 의미라 할 수 있다. 그런데 동계 정온이 굴림서원에 배향된 실제적인 이유는 그의 의리사상 때문이었을 것이다. 지금까지 살펴본 충암 김정·규암 송인수·청음 김상헌과 동계 정온은 모두 의리사상의 뚜렷한 신념을 실천한 인물이며, 다음에 살펴볼 우암 송시열 역시 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 따라서 그들의 의리사상에 대해서는 제주오현의 사상적 특징에서 종합적으로 규명하기로 하고 여기서는 그가 남명학풍과 퇴계 계열의 영남학파의 학풍을 어떻게 제주에 전파하고 계승했는가에 대해 살펴보고자 한다.

동계 정온의 굴림서원 배향에 있어서 주목할 만한 점은 장수당의 건립이다. 앞서 살펴본 바와 같이 굴림서원 건립의 시작은 1578년(선조 11)에 조인후 관관에 의해서였다. 조인후 관관은 충암 김정의 넋을 위로하기 위하여 묘(廟)를 세웠으며 이것이 굴림서원의 시초이다. 그 후 1660년(현종 1)에 이괴 목사가 제주유림 김진용의 건의를 받아들여 장수당을 건립하자 1667년(현종 8)에 최진남 관관이 김정의 묘를 장수당 남쪽으로 옮기어 이를 사(祠)로 하고 장수당을 재(齋)로 하여 굴림서원이라 현액(懸額)하였다. 이 과정에 대해서는 앞서 II장 굴림서원의 성립과 제주오현의 형성에서 살펴본 내용이다.

장수당 건립을 건의한 제주유림 김진용은 동계 정온과 같은 시기에 유배와 있던 간옹(良翁) 이익(李瀾)의 제자였다. 간옹 이익 역시 1618년(광해 10)에 인목대비 폐모론을 반대하다가 제주에 유배되었으며, 인조반정 후 해배 될 때까지 약 5년간 제주에서 생활하게 된다.<sup>648)</sup> 그런데 간옹 이익은 동계와 마찬가지로 한강 정구의 문인이었다.<sup>649)</sup> 간옹은 같은 동문이었던 동계 정온과 서간을 주고받았으

648) 『光海君日記』, 卷48, 광해 10년 11월 16일 辛丑.

649) 朴世采, 『東儒師友錄』, 補遺 下, “寒岡先生從遊, 良翁謂翼字洞如號良翁, 慶州人萬曆乙卯生壬子

며 시를 수창(酬唱) 하였다. 또한 그가 제주에서 지은 시를 남긴 『간옹유고(艮翁遺稿)』에서는 동계가 제주에서 여인을 얻어 낳은 아이가 죽자 위로하는 시를 보내기도 한다. 이익은 위리안치형을 받은 죄인임에도 불구하고 당시 제주목사 이괄(李适)에 의해 학동들을 가르치는 종9품직 동몽교관(童蒙教官)으로 임명되었으며 이러한 연유로 김진용은 이익의 제자가 된다(김순이·표성준, 2012).

김진용이 처음부터 동계 정운 등 오현을 봉향하고자 장수당 건립을 건의한 것은 아니나 결과적으로 김진용은 스승인 이익의 동문이자 벗인 동계 정운의 서원 배향에 영향을 끼치게 된 것이다. 이과 목사의 「장수당기」나 대제학 조정의 「장수당기」에는 목재를 구하고 역부를 고용하는 것까지 일체의 공사를 맡아 장수당을 지은 김진용의 열정과 업적이 자세히 소개되어 있다.

또한 앞서 언급한 바와 같이 동계는 용주 조정과 미수 허목에게 학통을 전달 하였다. 용주와 미수는 당쟁격화기에 서인과 맞서 활약한 남인 사선생(四先生)<sup>650</sup> 중 두 분이다. 용주는 10년간 거창에 우거하면서 동계를 스승으로 섬기게 되었고, 미수는 인조반정 이후 여러 차례 경상우도에서 벼슬할 때 동계를 스승으로 섬기게 된다(송희준, 2014: 85).

그런데 장수당을 건립한 이과 목사 역시 조정, 허목과 나이를 떠나 교유(交遊) 하였으며<sup>651</sup> 이런 연유로 조정에게 「장수당기」를 부탁하게 되었다. 조정의 「장수당기」에서는 이과 목사가 조정에게 “집사께서는 옥되게도 저와 더불어 노닐었고, 또한 이 일이 사사로운 것이 아니라 실로 임금님 교화를 바닷가에 퍼는 일이 되므로, 진실로 군자가 즐거워해야 할 일입니다. 집사께서는 진실로 사양하지 마십시오.”<sup>652</sup>라고 하여 조정과의 인연을 언급하고 있다. 조정은 후에 『동계집』 서문을 작성하였으며, 허목은 발문을 짓게 된다. 이과 목사도 조정과 허목이라는 중간 고리를 통해 동계와 관계되었다는 것을 추론하는 것은 어렵지 않으며 결과적으로 동계 정운의 오현배향에 영향을 끼치게 된다. 조정 역시 스승인 동계 정운을 모시는 서원의 모태가 되었던 장수당에 대한 기문을 썼으니 이러한 인연들이 결코 우연이라 하기는 어려울 것이다.

---

中大小科光海乙卯被囚戊午齊州安置.”

650) 남인 사선생은 조정, 허목, 홍우원(洪宇遠), 윤선도(尹善道)이다.

651) 세종대왕기념사업회, 『국역국조인물고』, 卷23, 「李膺」참고. (인출. 2020.12.20.)

652) 김치홍·원창애 편(2003). 『제주삼읍교학사료집』, 245쪽.

이상의 내용을 정리해 보면 한강 정구로부터 이어지는 남명과 퇴계 양 학풍의 교육사상은 동계와 간옹 이익을 통해 제주에 전파되고, 당시 제주목사였던 이괴로 인해 퇴계 학풍의 영향이 강화되었다. 그런데 그들의 사상적 전파와 계승은 모두 굴림서원과 관련되어 있으며, 그들의 교육적 노력의 성과가 동계 정운의 제주 굴림서원 배향으로 완성되었다.

동계의 교육사상의 영향은 굴림서원뿐만 아니라 그가 유배생활을 했던 대정 지역에 송죽서원(松竹書院)이 건립되어 후대에까지 지속해서 이어져 왔다.

동계 선생의 적거지에 처음으로 교육기관이 세워진 것은 1799년(정조 23)이었다. 당시 대정지역에는 1795년(정조 19)에 대정현감 고한조(高漢祚)가 설립한 대정서당 있었다. 이 서당을 후에 대정현감으로 부임한 부종인(夫宗仁)이 동계선생 적거지로 옮겨 열락재(悅樂齋)라고 명명하여 편액을 걸었다. 이원조 목사의 『탐라지초본』에는糯米(廩料)를 받는 접생(接生)이 18인임을 밝히고 있다.<sup>653)</sup> 그 후 이곳에 동계 선생의 사당이 세워진 것은 1843년(헌종 9)의 일이다. 제주목사로 부임한 응와 이원조는 대정현에 있는 동계의 적소에 ‘동계정선생유허비(桐溪鄭先生遺墟碑)’를 짓고 동계의 절의를 추모하였다. 또한 송죽사(松竹祠)를 세워서 동계의 위패를 봉안하였으며, ‘봉안문(奉安文)’·‘상향축문(尙饗祝文)’·‘상량문(上梁文)’ 등을 직접 지었고, ‘송죽서원기(松竹書院記)’를 지어 그 뜻을 기렸다.<sup>654)</sup> 따라서 송죽서원은 동계 정운의 적거지 터에 강학 공간인 ‘열락재’가 먼저 건립되고, 후에 존현 공간인 송죽사가 건립되어 ‘송죽서원’이 된 것이다. 송죽서원은 굴림서원의 건립과는 반대의 과정을 통해 만들어진 것이다. 이상의 내용을 정리하면 다음의 표와 같다.

653) 李源祚. 『耽羅誌草本』. 고창석 외 驛(2008). 『耽羅誌草本(下)』. 제주교육박물관. 171쪽.

654) 李源祚. 『耽羅誌草本』. 고창석 외 驛(2007). 『耽羅誌草本(上)』. 제주교육박물관. 10쪽.

[표-5] 대정 송죽서원 건립 과정

구분	연도	설립자	비고
열락재	1799년 (정조 23)	대정현감 부종인	강학처
송죽사	1843년 (헌종 9)	제주목사 이원조	존현처
송죽서원 건립	1843년 (헌종 9)	제주목사 이원조	서원

송죽사를 건립해 동계의 위패를 봉안하고 송죽서원 현판을 써 준 이원조 목사는 동계의 외손이었다. 이원조 목사는 「대정유허비(大靜遺墟碑)」에서 “나는 선생에게 외손이 되지만 선생을 경모하는 것은 공적일 뿐, 어찌 감히 사사로운 마음으로 하는 것이겠는가!”<sup>655)</sup>라고 하였다. 그리고 「송죽서원기」에서는 “서원의 제생(諸生)들이 만약 선생이 사랑하던 물건을 사랑하여 이를 배양하고 보호하면서 서로 세한(歲寒)의 지절을 기약한다면, 아마 선생의 의리를 높이고 선생의 서원을 지키는 일이 또한 거의 이루어지지 않겠는가”<sup>656)</sup>라고 하였다. 이원조 목사가 송죽서원이라고 명명한 것은 동계가 적거지에 소나무와 대나무를 심고 사우(四友)로 삼았던 것 때문이며,<sup>657)</sup> 동계의 뜻을 기려 세한지절(歲寒之節)의 의리정신을 함양하기를 기대하고 있다. 이원조는 동계의 적거지에서 다음과 같은 시를 남긴다.

이원조(李源祚)의 시

우리 영남을 빛낸 곳은 모리의 초가집인데	吾嶺光華某里廬
남쪽 봉사에 와서 그가 살던 곳을 찾았다.	南來鵬舍訪遺居
굴림사에는 남긴 풍유가 남아있고	橘林祠裏風猶在
화엽시 속에 세월은 얼마나 흘렀는지	花葉詩中歲幾除
자주 표류하여 오는 배에서는 오랑캐말 시끄럽고	漂舶尋常胡語鬧
고요한 외로운 섬엔 강론하던 자리 비어있네	孤城寂寞講帷虛

655) 『桐溪集續集』, 卷3, 附錄, 「大靜遺墟碑[李源祚]」. “余於先生爲外裔, 慕先生, 公耳, 何敢私.”

656) 『桐溪集續集』, 卷3, 附錄, 「松竹書院記[李源祚]」. “院之諸生, 苟能愛先生所愛之物, 培植護持, 相期于歲寒, 則其於尊先生之義, 守先生之院, 亦庶幾焉.”

657) 이와 관련해서는 강동호·양진건(2016a)의 논문에 자세히 언급되어 있다.

일생동안 돌아다니는 길에 감개무량한 곳은  
마른 대 성긴 솔 한자 남짓 자랐구나.

百年感慨經過路  
瘦竹疎松長尺餘<sup>658)</sup>

이원조 목사가 동계 정운을 영남을 빛낸 인물로 표현하고 있다. 이원조 목사는 동계의 외손이면서 동시에 영남학파에 속하는 인물이었다. 따라서 그는 동계의 적거터에 송죽서원을 건립하면서 동계의 의리정신뿐만 아니라 영남학파의 학풍을 제주에 지속해서 이어지도록 하였다. 이처럼 동계의 제주 유배와 굴림서원 배향, 송죽서원 봉향과 건립은 남명과 퇴계의 학풍이 제주에서 면면히 이어지도록 하는 중요한 교육사적 의미를 지닌다.<sup>659)</sup>

이때 송죽사 터의 제액(題額)은 추사(秋史) 김정희(金正喜)가 썼다고 전해진다. 추사의 시 「우연히 짓다」에서도 “송죽의 곧은 절개는 동쪽 문의 사당에서 기리는구나.”<sup>660)</sup>라고 하여 추사가 동계를 흠모하였음을 드러내고 있다. 그뿐만 아니라 추사는 유배가 끝난 후 동계 고택을 방문하여 ‘충신당(忠信堂)’이라는 현판을 적어주었는데 동계 정운 선생의 높은 학덕과 절의와 곧은 품성을 칭송하는 제주 민들의 이야기를 듣고 감동하여 귀양에서 돌아와 이 현판을 써 주었다고 전하고 있다.<sup>661)</sup>

이렇듯 동계 정운의 교육사상은 후대에까지 제주에 지속적인 영향을 끼쳤으며, 제주를 비롯한 조선의 정치·사상계가 서인 노론 계열의 독주체제를 갖추게 되는 조선 후기 사회에서 학문과 사상의 다양성을 유지하는데 기여하였다. 그것이 동계 정운의 굴림서원 배향의 교육사적 의미라 할 수 있다.

658) 제주교육박물관(2008), 『탐라지초본(하)』, 174쪽.

659) 이원조 목사는 당시 대정에 유배 중이던 추사 김정희와 상서고문에 대한 논쟁을 벌이기도 한다. 이에 대한 자세한 내용은 양진건(1992)의 연구를 참조할 것. 양진건(1992), 「秋史 金正喜의 濟州 流配 教學活動 研究」, 『濟州島研究』 9, 제주학회, 181-216.

660) 『阮堂全集』 卷 9, 「偶作」, 「松竹勁節東門祠」

661) 충신당 동계정운 고택 홈페이지 참고. <http://www.jungon.co.kr/jungon/html/sub0101.html>

## VII. 우암 송시열의 교육사상<sup>662)</sup>

우암 송시열은 조선후기 사회에서 가장 영향력이 있는 인물이며, 극단적인 논란의 대상이 되는 인물이기도 하다. 주지하다시피, 우암은 조선의 유학자 중 유일하게 자(子)의 칭호가 붙었으며, 따라서 그의 문집은 『송자대전』이라고 명명되었다.

우암은 그의 마지막 생을 제주에서 보내게 된다. 송시열은 83세가 되던 1689년(숙종 15) 1월에 세자 책봉에 반대하다가 제주에 유배되었다. 그리고 그해 6월 서울로 압송되어 가던 중 정읍에서 사약을 받고 파란만장한 생을 마감하였다. 송시열이 제주에 머문 시간은 약 100여 일 남짓이었지만, 그의 학문적·정치적 위상으로 인해 제주오현의 마지막 인물로 굴림서원에 배향되었다. 제주오현이 송시열의 배향으로 완성되는 셈이다.

송시열은 서인 노론의 영수이자 산림의 종장으로서, 당시 정권을 이끌었던 인물이었다. 또한 학문적인 성취의 탁월함으로 인해 조선 도학의 맥을 이은 인물로 평가되기도 한다. 평생 공자-맹자-주자를 독실하게 존송했으며, 우리나라 유현으로는 조광조-이황-이이-김장생을 흠모하였다. 퇴계에게는 학문적 입장과 학파를 넘어선 인격적 존중이 있었음은 물론이다. 한편, 앞서 선행연구 검토에서 살펴본 바와 같이 제주오현으로서 우암 송시열에 관한 연구는 매우 부족한 상황이다. 이러한 상황에서 본 장에서는 우암 송시열의 교육사상을 검토하고 제주에 끼친 교육적 영향을 살펴보고자 한다.

### 1. 우암 송시열 교육사상의 배경요인

---

662) 앞에서 살펴본 사현(四賢)과 달리 우암 송시열의 경우 그 방대한 저작물을 모두 살펴보지 못했음을 고백하지 않을 수 없다. 총암 김정, 규암 송인수, 청음 김상헌, 동계 정온의 경우 연구자가 확인할 수 있는 거의 모든 문집과 실록의 기록들을 살펴보았으나, 우암의 경우는 그러지 못했다. 이것이 우암 교육사상 연구의 한계로 이어질 수밖에 없을 것으로 판단된다. 더욱 분석적인 우암 교육사상에 관한 연구는 향후의 과제로 남겨두고자 한다.



1) 우암 송시열의 생애<sup>663)</sup>

우암 송시열은 1607년(선조 40) 충청도 옥천(沃川)의 구룡촌(九龍村) 외가에서 태어났다. 자는 영보(英甫), 호는 우암·우재(尤齋)·파옹(巴翁) 등이며, 시호는 문정(文正), 본관은 은진(恩津)이다. 증조부는 송귀수이고 조부는 송응기(宋應期)이며 부친은 송갑조(宋甲祚)이다. 어머니는 선산곽씨(善山郭氏)는 임진왜란 때 조헌과 함께 금산(錦山) 전투에서 전사한 곽자방(郭自防)의 딸이다.

우암은 가정형편이 어려운 탓에 외가에서 지내다가 8세(1614년)에 친척이자 평생지기인 송준길(宋浚吉)과 송준길의 아버지에게 배웠다. 12세(1618년) 때 아버지로 부터 『기묘록(己卯錄)』, 『격몽요결(擊蒙要訣)』 등을 배우면서 주자, 조광조, 이이 등을 본받게 되었다. 19세(1625년)에 목은 이색의 후예인 도사 이덕사(李德泗)의 딸 한산 이씨(韓山李氏)와 혼인하였다. 이 무렵부터 김장생(金長生)에게서 성리학과 예학을 배웠고, 25세(1631년)에 김장생이 죽자 그의 아들 김집 문하에서 학업을 마쳤다.

27세(1633년)에 생원시(生員試)에서 장원으로 합격하여 이름을 떨쳤고, 29세(1635년)에 뒷날 효종이 된 봉림대군(鳳林大君)의 사부가 돼 특별한 관계를 맺었다. 그러나 이듬해 병자호란이 일어나고 소현세자와 함께 봉림대군이 인질로 잡혀가자 송시열은 낙향하여 10여 년간 학문에만 몰두하였다. 43세(1649년)에 봉림대군이 효종으로 즉위하자 송시열도 벼슬에 나아갔다. 이때 그가 「기축봉사(己丑封事)」를 올렸는데, 특히 존주대의(尊周大義)와 복수설치(復讐雪恥)를 역설한 것이 효종의 북벌 의지와 부합하여 북벌 계획의 핵심 인물로 발탁되었다.

그러나 1659년 5월 효종이 급서하였고, 조대비(趙大妃)의 복제 문제로 제1차 예송(禮訟)이 일어났으며, 김우명(金佑明)과 충돌하고 현종에 대해서도 실망하게 되자 벼슬을 버리고 낙향하였다. 이후 62세(1668년)에 우의정에, 67세(1673년)에 좌의정에 임명되었을 때 잠시 조정에 나아갔을 뿐, 시종 재야에 머물러 있었다. 그러나 1674년 효종비의 상으로 인한 제2차 예송에서 그의 예론을 추종한 서인들이 패배하자 예를 그르친 죄로 파직, 삭출되었다. 69세(1675년)에 덕원(德源)으로 유배되었다가 장기(長鬢), 거제 등지로 이배되었다.

74세(1680년)에 경신환국으로 서인들이 다시 정권을 잡자, 유배에서 풀려나 중

---

663) 우암 송시열의 생애는 우암의 연보를 중심으로 작성하였다.

양 정계에 복귀하였다. 83세(1689년)에 숙의 장씨가 아들을 낳자 원자(元子)의 호칭을 부여하는 문제로 기사환국이 일어나 서인이 축출되고 남인이 재집권했는데, 이때 세자 책봉에 반대하는 소를 올렸다가 제주도로 유배되었다. 그리고 그해 6월 서울로 압송되어 오던 중 정읍에서 사약을 받고 죽었다.

1694년 갑술환국으로 다시 서인이 정권을 잡자 우암은 신원(伸冤)되어 관작(官爵)이 회복되고 제사가 내려졌다. 송시열의 행적에 대해서는 당과 간에 칭송과 비방이 무성했으나, 1716년의 병신처분(丙申處分)과 1744년(영조 20)의 문묘배향으로 학문적 권위와 정치적 정당성이 공인되었다. 영조와 정조대에 노론 일당 전제가 이루어지면서 그의 역사적 지위는 더욱 견고하게 확립되었다.

## 2) 우암 송시열의 학문적 연원

우암의 학문적 연원은 그의 가학(家學)에서 연원한다. 우암은 자기 가계(家系)에 큰 자부심이 있었다. 아버지 송갑조는 절의를 중시해서 광해군 때 이이첨(李爾瞻) 등 권간(權奸)에 의해 서궁(西宮)에 유폐된 인목대비(仁穆大妃)에 대해 사마시(司馬試)에 뽑힌 후 홀로 나아가 배은(拜恩)하였다. 이에 유적(儒籍)에서 삭제 되는 절의를 보인다.<sup>664</sup> 또한 그의 종형(從兄)인 야은(野隱) 송시영(宋時榮)은 강화도에서 김상용(金尙容) 등과 입절(立節)하였으며,<sup>665</sup> 그의 형인 송시희(宋時熹)는 정묘호란에 순절하였다.<sup>666</sup>

우암은 그의 증조부 서부공(西阜公) 송귀수와 종증조부 규암 송인수, 그리고 그들의 매제 동주 성제원을 매우 존경하여 일문(一門)의 삼현(三賢)으로 기리고 있다.<sup>667</sup>

우암은 12세부터 아버지에게 학문의 방향을 제시받았는데, 부친 송갑조는 우암에게 학문은 성현으로서 사업을 삼고 그 과정은 율곡과 주자를 거치게 하였다.

664) 『仁祖實錄』, 卷2, 인조 1년 5월 19일 戊申. “戊申/以生員宋甲祚爲康陵參奉. 甲祚爲人, 好節義, 光海時, 中司馬, 其榜李榮久等上疏, 自陳不拜西宮, 劫諸生置名. 甲祚遂奮然曰, 此疏何義, 凶徒問覈其名, 甲祚索筆大書姓名以示之, 獨詣西宮拜恩, 聞者莫不凜然. 兇徒大恚, 削名儒籍, 卽還鄉廬, 以訓進後學爲事, 至是, 薦拜是職.”

665) 『仁祖實錄』, 卷41, 인조 18년 8월 13일 壬戌. “江都士民, 以丙子死節人金尙容, 李尙吉, 沈說, 李時稷, 宋時榮, 具元一及南陽府使尹榮等, 立祠祀之, 榮以久居江都, 故亦與焉.”

666) 『正祖實錄』, 卷46, 정조 21년 5월 10일 己酉. “先正之兄宋時熙, 遇賊不屈, 竟至殉節, 其節義可謂卓然. 而至今無棹楔之典者, 豈非朝廷之缺典.”

667) 『宋子大全』, 卷145, 「三賢問記」.

“주자는 후세의 공자이고 율곡은 후세의 주자이니, 공자를 배우려면 마땅히 율곡에서부터 시작해야 한다.”<sup>668)</sup>라고 하였으며, 『격몽요결』과 『기묘록』, 『해동야언(海東野言)』 등을 가르치면서, “정암(靜菴)을 배우지 않아서는 안 된다.”<sup>669)</sup>라고 하였다. 이때부터 우암은 [주자 → 조광조 → 율곡]의 도통을 절대시하게 된 것으로 보인다.

우암은 일찍부터 김장생의 문하에 출입하였던 것으로 보인다. 그러나 본격적인 수학 시기는 부친상을 마친 24세(1630) 때 김장생의 거처로 가서 다음 해 김장생이 83세의 나이로 죽을 때까지 함께 기숙하면서 공부한 1년 남짓의 기간이다. 그는 이 기간에 『심경』, 『근사록』, 『가례』 등을 비롯한 성리학의 주요 서적과 내용에 대해 스승으로부터 집중적인 가르침을 받았다.<sup>670)</sup> 1633년(인조 11) 1등으로 합격한 생원 시험에서 제출한 답안은 그가 성리학의 이론체계를 이이의 관점에서 이해하고 있음을 명확히 보여준다.<sup>671)</sup> 스승 김장생을 통해서 배운 이이학과의 기본관점은 이후 송시열의 일생 동안 유지되었다.

김장생의 영향은 먼저 송시열이 성리학 체계를 주희와 이이를 연결시켜 이해하는 논점에 반영되어 있다. 많은 연구자는 주희를 성리학 이해의 절대적인 기준으로 내세운 점을 송시열의 독특한 입장으로 지적한다. 송시열의 이러한 입장을 세우게 되는 데는 17세기의 조선 사회가 직면하는 국내외의 사회적 상황이 중요한 이유가 되지만, 16세기 이래 조선 성리학의 사상적 전통과도 연관되며 또한 율곡과 송시열 사이에 있는 김장생의 영향이 깊이 반영되어 있다. 김장생은 송시열에게 송대(宋代) 이래 여러 성리학자 사이의 일치되지 않는 논점들을 발견할 때 주희의 관점에 근거해서 이해할 것을 강조하고 있다. 예를 들면, “만일 주자가 없었다면 요·순, 주공의 도가 어두워졌을 것이다. 비록 정호와 정이 형제가 있었지만, 그들의 경전(經傳) 해석은 의심스러운 곳이 많고 또 따르기 어려운 곳도

668) 『宋子大全』, 卷151, 「告皇考睡翁先生, 皇妣貞敬夫人郭氏墓文」. “朱子後孔子也, 栗谷後朱子也.”

669) 『宋子大全』, 卷151, 「告皇考睡翁先生, 皇妣貞敬夫人郭氏墓文」. “遂使讀擊蒙要訣, 又手抄己卯錄海東野言等書以授曰, 靜菴不可不學.”

670) 『宋子大全』, 附錄, 卷2, 「年譜(三年庚午 先生二十四歲)」. “服闋, 就學于文元公沙溪金先生. 文元公受學於栗谷李文成公, 爲東方理學之世適. 先生自幼已出入其門下, 文元公甚獎與之. 及是, 睡翁公喪制既畢, 專意致事, 自九龍去溪上百餘里, 挾書理屐, 徒步以從, 先受近思錄, 心經, 家禮等書, 文元公期許益重, 每同其寢食, 夜間, 數字呼而問其寢否, 詢扣格致心性情意等說, 爲之諄諄論說, 先生益自奮發, 自任以聖賢之學焉. 門人李公喜朝嘗問曰, 先生從沙溪老先生游者凡幾年乎. 先生答曰, 幾十載云.”

671) 『宋子大全』, 卷136, 「一陰一陽之謂道」.

있다. 율곡은 평소 ‘내가 다행히 주자 뒤에 태어나서 학문이 거의 어긋나지 않았다’라고 말하였다.”<sup>672)</sup>라고 하여 이정(二程)과 주희가 서로 차이 나는 경우 주희를 기준으로 삼을 것을 가르치고 있다.

송시열의 문인이었던 최진(崔眞)이 왕안석(王安石) 일파에 대한 정호의 견해와 주희의 평가가 다른 점에 관해 송시열에게 질문하였을 때도 이 논점은 그대로 반영되고 있다. 반대파와 함께 정치를 운영할 수 있다는 정호의 견해는 시비가 분명한 경우 서로 섞일 수 없다는 주희의 견해보다 못하다는 점을 송시열은 김장생의 가르침을 인용하여 주장하고 있다.

그러나 사람마다 행할 수 있는 도가 아니므로 주자의 ‘향초와 악초나 숯과 얼음은 한 그릇에 같이 담을 수 없다.’ 한 말보다는 못하다. 이 때문에 사계(沙溪)는 ‘주자의 정론(定論)이 이미 있으니, 주염계·정자·장횡거의 말이 주자와 같지 않음이 있다 해도 반드시 주자의 말을 따를 것이요 저들의 말은 따르지 않겠다.’ 하였으니, 나는 성인이 다시 태어나도 이 말을 바꾸지는 않을 것이라고 여긴다.<sup>673)</sup>

견해 차이가 생겼을 때 주희의 설명이 정론이 된다는 일반적인 기준은 이처럼 스승 김장생의 교훈이다. 즉 주희를 기준으로 성리학 체계를 설명하려는 태도에 는 김장생의 영향과 더 거슬러 올라가서 김장생에 의해 파악된 율곡의 영향이 반영되어 있다. 이 관점은 봉당 문제를 이해하는 방식에도 적용되며, 이는 송시열의 기본입장이었다. 그는 반대 정파를 넓게 포용하려는 정호의 입장보다, 선악의 관점에서 반대 정파를 배제하는 주희의 관점에 서서 정치 상황을 파악하려는 태도를 보인다.

봉당에 대한 이러한 인식은 다른 정파들이 함께 공존하도록 조정하려는 이른바 ‘조제보합론(調劑保合論)’을 내세우는 이이의 관점과 상반된다.<sup>674)</sup> 송시열은

672) 『宋子大全』, 卷212. 「沙溪先生語錄」.

673) 『宋子大全』, 附錄, 卷18, 「崔慎錄(下)」. “然非人人所可行之道, 而終不若朱子薰蕕冰炭不可同器之說也. 故沙溪每以爲既有朱子定論, 則雖周程張之說, 不同於朱子者, 必不從彼而捨朱也. 吾恐聖人復起, 不易斯言也.”

674) 우암은 “율곡 선생이 지극히 공평함과 지극한 정성으로 동(東)·서(西)의 당을 조정하여 합치시켜 보려고 마음을 다하였으나 조금도 보람은 얻지 못하고 자신만 낭패함을 끝내 면치 못하였네. 그런데 더구나 다른 사람이야 말할 나위가 있겠는가.”라고 하였다. 『宋子大全』, 卷87, 「與洪叔範(乙丑正月二十五日)」.

주희에 대한 존숭을 위해 율곡의 가르침을 끌어들이면서도 율곡의 봉당관과는 상반된 태도를 보이는 이유로서 정호와 같은 수준으로 수양 되지 못한 경우에 주희의 대처 방식이 잘못된 결과를 덜 초래한다는 점, 김자점 일파는 권신으로서 사림이 아니라는 점, 이이와 성혼을 문묘에 종사시키려는 서인들의 노력에 대하여 영남학파가 강력히 비판하는데 그들의 논점이 같은 사류(士類)로 인정할 수 없다는 점 등을 제시한다.<sup>675)</sup> 그의 봉당관은 정치적으로 친청(親淸) 성향인 김자점 일파에 대항하고, 한편으로는 이이와 성혼을 조선 성리학의 정맥으로 위치 지우려는 학파적 입장에서 영남학파의 비판에 대응하는 목적을 담고 있는 셈이다. 그리고 이와 같은 관점을 세우는 데는 위에서 보았듯이 스승 김장생의 영향이 작용하고 있다.

송시열이 조선 성리학의 도통을 파악하는 관점과 율곡의 견해에 따라 성리학의 이론들을 설명하는 관점 역시 김장생의 영향이 크다. 김장생은 조선 성리학의 전통을 세워나간 인물들로서 정몽주, 김굉필, 조광조, 이황, 이이 등을 연계시키고 있다. 그는 이이의 입장이 조선 성리학의 정통 맥을 이은 이황의 업적을 보완하였음을 강조함으로써 조선 성리학의 전통은 자연스럽게 자신들에게 이어지고 있음을 밝히고 있다. 송시열은 스승의 이 논점에 근거하여 이황의 연구 성과 등을 율곡의 관점으로 보완해내는 실질적인 작업을 추진하였다. 이점은 율곡, 성혼, 사계 등을 문묘에 종사시킴으로써 조선 성리학에서 기호학파의 정통성을 확보하려는 노력과 함께, 학술 활동에서 이황을 중심으로 한 영남학파가 이룩한 학문적 성과들을 율곡의 논점에 기초하여 보완해내는 실질적인 노력으로 나타난다.

김장생의 영향 가운데 가장 미묘한 부분은 예론이다. 왜냐하면 복제(服制) 논쟁에서 보듯이 김장생이 만년에 가장 힘을 기울여 연구한 예론의 입장을 송시열은 그대로 받아들이지 않고 있기 때문이다. 물론 송시열은 김장생의 업적이 예학에 있음을 강조하였다. 그는 주희와 황간(黃幹)의 정리 작업에서 만족스럽게 완비되지 못한 상태로 남겨진 예에 관한 부분을 김장생이 계승하여 대성(大成)시켰다고 평가한다. 그는 이점을 근거로 스승을 문묘에 종사하자는 주장을 제기하였다.<sup>676)</sup> 그의 주장은 1715년(숙종 41)에 실현되었다. 이처럼 송시열은 김장생의 예

675) 송시열은 흑백과 시비를 분명히 밝힘으로써만 당파를 없앨 수 있다는 신념을 보인다. 『宋子大全』, 附錄, 卷18, 「崔愼錄」.

학 연구가 성리학의 이론체계에 정합적 이해의 단계에서 한 걸음 더 나아가 중국 성리학자들이 미진하게 남겨 놓았던 부분을 보완해내는 사상사적 진전을 이룩하였음을 밝히고 있다.<sup>677)</sup>

## 2. 우암 송시열의 이기심성론

### 1) 이기론

우암은 자신의 성리설을 형성하는데 앞 시대의 석학들이 제시한 유산을 충실하게 받아들이고 있다. 곧 그는 퇴계와 율곡의 성리학적 차이를 비교 인식하면서, 율곡의 입장을 기본적으로 계승하고 있다(정낙찬, 2011: 250). 따라서 우암은 주자와 율곡이 지닌 태극의 개념을 그대로 승계한다. 즉 태극은 천지 만물 본연의 오묘함을 나타낸 것이고, 태극론은 천지 만물의 본원(本原)을 지극한 경지까지 탐구하려는 것이라고 하였다.<sup>678)</sup>

우암의 태극론은 『주역』 「계사」의 “한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것을 도라 한다.”<sup>679)</sup>는 구절을 해석하는 데에 잘 드러난다. 우암은 ‘일음일양지위도(一陰一陽之謂道)’에서 음양이 곧 도라고 한 것이 아님을 논술하고 있다. 우암은 “한 번 음이 되고 한번 양이 되는 것은 기(氣)이고, 한번 음이 되게 하고 한번 양이 되게 하는 것은 리(理)이다.”<sup>680)</sup>라고 하여, 음양(陰陽)과 기(氣), 그리고 음양의 기를 그렇게 만드는 소이연자(所以然者)로 도(道), 즉 리(理)를 분명히 제시하고 있다.

우암은 “형상도 없고 작용도 없으면서 형상이 있고 작용이 있는 것의 주(主)가 되는 것이 리(理)이고, 형상이 있고 작용이 있으면서 형상도 없고 작용도 없는 것의 기(器)가 되는 것은 기(氣)이다. 이처럼 이기(理氣)는 본래가 하나로 합해져서 끝도 없고 시작도 없이 이미 두 가지 물건이 아니면서 또 한 가지 물건도 아

676) 『宋子大全』, 卷17, 「論文廟從祀疏(辛酉十二月六日)」.

677) 『宋子大全』, 卷139, 「家禮輯覽後序」.

678) 『宋子大全』, 卷136, 「一陰一陽之謂道(癸酉科義)」. “而又名之曰太極, 蓋極本窮源之論也.”

679) 『朱熹集』, 卷36, 「答陸子靜」

680) 『宋子大全』, 卷136, 「一陰一陽之謂道(癸酉科義)」. “一陰一陽者氣也, 而使陰使陽者理也.”

니다.”<sup>681</sup>)라고 하였다. 이기의 개념을 덧붙여 설명하면서 이기불상리(理氣不相離)와 이기불상잡(理氣不相雜) 역시 명확히 하고 있다.

이러한 입장은 주자의 학설을 따른 것이다. 주자는 “『주역』 「계사전」에 이기를, 형이상자를 도라 하고 ‘일음일양지위도’라 했으니, 이것이 어찌 참으로 음양을 형이상자라 한 것이겠는가? 바로 한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것이 비록 기(器)에 속하지만, ‘한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것’은 바로 도체가 하는 것임을 알게 하는 것이다. 그러므로 도체의 지극함을 일러 태극이라 하고, 태극의 유행(流行)을 일러 도라 한다. 비록 도와 태극으로 이름을 달리하지만 애초에 두 개가 있는 것이 아니다.”라고 하여 도가 형이상자로서의 소이연자임과 태극은 바로 이 도에 대한 지극한 논의임을 분명히 했다(곽신환, 2012: 122).

그런데 우암은 이 글(과거 답안)에서 율곡의 이통기국(理通氣局)의 개념이 이기(理氣)의 관계를 분명하게 밝힌 것이라고 하였다.

대개 ‘이통기국(理通氣局)’이라는 네 글자는 실로 이것을 깨달아 밝힌[發明] 것이다. 이른바 ‘기국(氣局)이라는 것은 무엇인가?’ 양의 체(體)는 음의 체가 아니고, 음의 체는 양의 체가 아니므로 ‘국한된다[局].’고 할 것이다. ‘이통(理通)이라는 것은 무엇인가?’ 양의 이(理)는 곧 음의 이이고, 음의 이는 곧 양의 이이므로 통한다고 말한 것이다. 국한되므로 둘이 성립되고 통하기 때문에 둘이 있게 되는 것이다. 국한됨이 아니면 통함을 나타낼 수 없고, 통함이 아니면 국한됨이 어찌 시작될 수 있겠는가. 반드시 한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것을 도라 이른다는 말을 밝힌 연후에야 기(器)도 도(道)가 되고 도도 역시 기가 되어 정미(精微)한 진리가 활발해지는 것이다.<sup>682)</sup>

이와 기는 둘이면서 하나요, 하나이면서 둘[二而一一而二]이기는 하지만 그 작용과 역할이 다름을 말하고 있다. 즉 기는 음양의 본체(本體)가 아니기 때문에 국한된다고 한 것이며 이(理)는 음양 모두에 같은 이치로 있으므로 통한다고 표현하는 것이 분명하다고 한 것이다.

681) 『宋子大全』, 卷136, 「一陰一陽之謂道(癸酉科義)」. “無形無爲而爲有形有爲之主者, 理也. 有形有爲而爲無形無爲之器者, 氣也. 本自渾合, 無有端始, 既非二物, 又非一物.”

682) 『宋子大全』, 卷136, 「一陰一陽之謂道(癸酉科義)」. “蓋理通氣局四字, 實所以發明乎此也. 所謂氣局者何也, 陽之體非陰之體, 陰之體非陽之體, 則所謂局也. 所謂理通者何也, 陽之理即陰之理, 陰之理即陽之理, 則所謂通也. 局故兩立, 通故兩在, 非局則通無所發見, 非通則局何以原始乎. 必著一陰一陽之謂道, 然後器亦道道亦器, 而精微之蘊, 活潑潑矣.”

우암은 당시 사단칠정논쟁(四端七情論諍)과 같은 철학적이면서도 개념적 논쟁들은 그 설명의 층위(層位)에 따라 다름을 이해하지 못한대서 오는 것이라고 보았다. 우암은 다음과 같이 이러한 상황들을 설명하였다.

이(理)와 기(氣)는 다만 하나이면서 둘이 되고 둘이면서 하나가 되는 것이다. 이를테면 이(理)로부터 말하는 자가 있고 기(氣)로부터 말하는 자가 있으며, 원두(源頭)로부터 말하는 자가 있고 유행(流行)으로부터 말하는 자가 있으니, 대체로 이와 기는 서로 융합되어 간격이 없지만, 이는 이대로의 위치가 있고 기는 기대로의 위치가 있어 서로 섞이지 않기 때문에, 이에 동정이 있다고 말한 것은 이가 기를 주관하는 것을 가지고 말한 것이요, 이에 동정이 없다고 말한 것은 기가 이를 운용하는 것을 가지고 말한 것이며, 선후가 있다고 말한 것은 이기(理氣)의 원두(源頭)를 가지고 말한 것이요, 선후가 없다고 말한 것은 이기의 유행(流行)을 두고 말한 것이다.<sup>683)</sup>

위의 인용문에서 보는 바와 같이 우암은 리(理)와 기(氣) 중 무엇을 기준으로 보는가, 또는 원두(源頭)와 유행(流行) 중 어떤 측면에서 말하는가에 따라 다른 의견들이 나오며, 이것이 인식의 혼란을 일으키기도 하고, 개념적 차이를 가져오기도 하는 것으로 보았다. 이에 대해 한원진(韓元震)은 “이 말이 한 번 나오자, 일정하지 못했던 여러 설들이 일정하게 되고 이치를 궁구하는 선비들이 비로소 궁구할 길을 얻게 되었다.”<sup>684)</sup>라고 하였다.

우암은 이처럼 당시의 사상적 논쟁을 정리하였다. 일반적으로 우리에게 알려진 우암의 이미지는 주자를 무조건 신봉하고, 주자의 설과 배척되는 것은 이단(異端)으로 치부해 죽음에 이르게까지 했다는 부정적 인식이 있는 것이 사실이다. 그러나 이는 전체적인 맥락과 결과만 바라본 것이며, 식민사관의 영향이 작용한 측면도 있다. 다시 말해, 우암이 주자를 신봉하고, 주자학 이외의 것을 이단으로 적극적으로 배척하였으며, 그 결과 윤휴(尹鑄)의 죽음과 관련되는 것은 사실이지만, 학문적으로 볼 때 우암은 주자와 이이의 학설을 엄밀하게 탐구하여 그 실제

683) 『宋子大全』, 附錄, 卷19, 「記述雜錄(韓元震)」. “理氣只是一而二, 二而一者也. 有從理而言者, 有從氣而言者, 有從源頭而言者, 有從流行而言者. 蓋謂理氣混融無間, 而理自理氣自氣, 又未嘗夾雜. 故其言理有動靜者, 從理之主氣而言也, 其言理無動靜者, 從氣之運理而言也, 其言有先後者, 從理氣源頭而言也, 其言無先後者, 從理氣流行而言也.”

684) 『宋子大全』, 附錄, 卷19, 「記述雜錄(韓元震)」 “斯言一出, 而衆說之不齊者可齊, 而窮理之士, 始得其路徑矣.”



를 규명하고자 노력하였다. 그 대표적인 저술이 『주자대전차의(朱子大全筭疑)』와 『절작통편(節約通編)』, 『논명혹문정의통고(論孟或問精義通攷)』 등이고 『송자대전』에 실려 있는 『주자언론동이고(朱子言論同異攷)』나 「울곡별집정오(栗谷別集訂誤)」 등이다. 이러한 이유로 우암 송시열은 송자(宋子)라 불린 것이다.

## 2) 심성론

유학(儒學)에서 마음은 마음, 본성, 감정 등의 용어는 명확하게 그 개념이 규정되어 있지 않아 혼용해 왔던 것인데, 성리학자들 특히 주자에 와서 비로소 분명하게 구별되기 시작했다. 마음에 대한 논의는 본성에 대한 논의와 더불어 주자학에서 중추적 위치에 있다. 『주자어류』에 본성은 마음의 리요, 감정은 본성의 용(用)이라거나 마음을 말하게 되면 감정과 본성의 총뇌(總腦)를 알게 되고 도리가 있는 곳을 깨닫게 할 수 있다는 등의 기록이 이를 나타낸다. 주자는 장재(張載)의 “마음이 성정을 통섭한다[心統性情].”는 말을 옳게 여겨 이 한 구절은 바꿀 수 없는 이론이라고도 했다(곽신환, 2012: 132).

주자학에서 마음은 분명 기(氣)의 속성이 강하다. 따라서 “주자학에서 마음은 기다”라고 단정적으로 말하기도 한다. 곽신환이 여기에 해당한다. 곽신환은 “주자에 있어서 마음은 기다. 리는 작위(作爲)가 없는데 반해 마음은 작위가 있으므로 리일 수 없다. 마음이 리를 갖추고 있다고 한 것은 마음의 인식능력인 지(知)가 리를 그 대상으로 하고 있다는 것이니 마음에는 뜻이 있기도 하다(곽신환, 2012: 133).”라고 하였다.

그런데 주자가 마음을 분명하게 “마음은 기이다.”라고 정의 내리는 것은 기의 기능적인 측면만을 보는 것이라고 주장하기도 한다. 황금중의 경우 이러한 입장을 취한다. 그는 “주자에게서 심은 리(理, 性)을 갖추고 만물만사에 응하는, 개개인의 주재자(主宰者)이다. 그런데 심을 이렇게 규정하고 보면, 심은 리(理)로서의 성(性)을 내재한 기질(氣質)의 성격을 강하게 지니고 있음을 알 수 있다. 심은 리와 기의 신묘한 응결체이기 때문에 주자의 심을 단순히 기(氣)로 보기에 는 무리가 있다. 이러한 성격의 심은 스스로가 지니는 기질적 제약상을 극복하고 성(性)을 실현해 내는 공부의 유일한 주체가 된다(황금중, 2000. 89).”라고 하였다.

위에서 살펴본 곽신환과 황금중의 언급은 사실은 같은 내용을 말하고 있다. 즉

곽신헌은 “주자의 마음은 기다”라고 정의한 후 마음의 주재 능력에 대해 언급하였고, 황금중은 주자의 마음은 기의 속성이 강하기는 하지만 마음의 주재 능력의 측면에서 볼 때 기라고 확정하기는 어렵다는 것이다. 연구자가 두 견해를 소개하는 이유는 우암 역시 위의 두 가지 견해를 따르는 것으로 보이기 때문이다.

우선 우암은 마음을 분명한 기라고 언급한다. 그것도 위에서 살펴본 바와 같이 마음의 허령불매(虛靈不昧)한 측면에 관해 물음에 대해 답하는 과정에서 나왔다. 김간(金幹)이 마음의 허령(虛靈)에 대해 기(氣)인지 리(理)와 기(氣)의 합인가에 대한 물음에 분명히 기(氣)라 보았다.<sup>685)</sup> 또한 이것은 율곡의 입장과도 같은 것이라 하였다.<sup>686)</sup> 우암이 마음을 기라고 분명하게 보는 측면이다. 그런데 다음의 설명에서는 마음이 리를 포괄하고 있음을 언급하고 있다.

심이란 기의 정상(精爽)이다. 이것은 주자의 설이다. 그러나 심은 실로 이(理)를 포괄하고 있다. 그러므로 기(氣)로써 말한 것도 있고, 이(理)로써 말한 것도 있다. 지금 여기에서 이른바 심(心)이란, 기에 대해서 말하면 마땅히 이(理)로 보아야 하겠지만 그렇다고 전적으로 기를 떠나서 볼 수도 없다.<sup>687)</sup>

위의 예문에서와같이 우암은 곧 마음은 기질의 정밀하고 밝음이라는 주자의 설을 받아들이면서, 동시에 마음이 리를 갖추고 있음을 인식하고, 그러면서도 전적으로 기를 떠나서 볼 수는 없다고 언급하고 있다. 따라서 우암은 마음에 대한 주자의 설을 전적으로 받아들이면서, 마음은 그 기능적 측면에서 기라고 규정할 수 있으나, 그 주체의 측면에서 결코 리의 측면을 간과할 수 없다는 점을 강조한 것으로 보인다. 이러한 측면에서 우암은 지각(知覺)을 심에 속하게 한 것이 주자 평생의 가르침으로 생각한다.<sup>688)</sup> 우암은 이처럼 ‘심시기(心是氣)’의 관점을 계승하면서도 이것을 크게 강조하지는 않았다(최영성, 2006b: 277).

우암은 사단칠정(四端七情)을 하나로 보는 율곡의 설에 동의한다. 율곡은 퇴계의 이발설(理發說)에 대해 다음과 같이 언급하였다.

685) 『宋子大全』附錄, 卷15, 「語錄(金榦錄)」. “然則心之虛靈, 分明是氣歟. 先生曰分明是氣也.”

686) 『宋子大全』附錄, 卷15, 「語錄(金榦錄)」. “先生曰然, 故栗谷先生嘗以心爲氣.”

687) 『宋子大全』, 卷130, 「浩然章質疑(甲寅)」. “又按心者, 氣之精爽.(此朱子說). 然實該貯此理, 故有以氣言者, 亦有以理言者, 今此所謂心, 既對氣而言則當以理看, 然亦不可全然離氣看.”

688) 『宋子大全』, 卷131, 「看書雜錄」. “以知覺屬心, 此朱子一生訓說也.”

퇴계의 ‘이가 발하여 기가 그를 따른다[理發而氣隨之].’는 한 구절은 크게 잘못되었다. 이란 정의(情意)·운용(運用)·조작(造作)이 없는 것이다. 이는 기 가운데 있어 기가 능히 운용하고 작위(作爲) 하면 이가 거기에 부여되는 것이니, 『중용(中庸)』 수장(首章)의 장구(章句)를 보면 알 수가 있다.<sup>689)</sup>

리는 정의(情意), 운용(運用), 조작(造作)이 없으므로 기의 운용과 작위를 통해서만 발현될 수 있다는 것이다. 우암 역시 율곡의 입장을 적극적으로 지지한다.

그런데 우암은 퇴계의 이론이 주자의 “사단(四端)은 리(理)가 발한 것이고, 칠정(七情)은 기(氣)가 발한 것이다.”라는 구절임을 밝히면서 주자의 설(說)이 기록자의 오기(誤記)인지 알 수 없다는 견해를 드러내었다.<sup>690)</sup> 우암은 이처럼 『대전』과 『어류』에 서로 차이가 나는 것이 매우 많고, 또 두 책 자체에도 제각기 서로 다른 것들이 있어서 그 차이를 뽑아내서 『주자언론동이고』를 지은 것이다.<sup>691)</sup> 이에 우암은 “대체로 『주자어류』에는 이와 같은 곳이 매우 많으니, 자세히 살펴 분명하게 변석하지 않을 수 없다.”<sup>692)</sup>고 하였다.

그런데 우암은 율곡의 사단(四端)이 순선(純善) 하다는 견해에는 동의하지 않는다.

사단(四端)은 순선(純善) 하여 기(氣)에 섞이지 않았으므로 그것을 이발(理發)이라 하고, 칠정(七情)은 혹 불선(不善)이 섞인 까닭에 그것을 기발(氣發)이라 한 것이다. 그러나 칠정 가운데에도 저 순(舜)임금의 기쁨이나 문왕(文王)의 노여움이야 어찌 순선(純善)이 아니겠는가? 대저 『예기(禮記)』와 자사(子思)의 경우는 칠정(七情)으로 묶어 말하였으니, 이것은 칠정이 다 성(性)에서 나온 것이기 때문이다. 성은 바로 이(理)이니 그 성에서 나올 때 모두 기(氣)를 발하여 이(理)가 그 기를 타는[氣發而理乘之] 것이다. 맹자의 경우는 칠정 가운데서 순선한 것만을 골라 뽑아 사단이라고 한 것이다.<sup>693)</sup>

689) 『宋子大全』, 卷130, 「朱子言論同異攷」. “退溪理發而氣隨之, 此一句大誤. 理是無情意運用造作之物. 理在氣中, 故氣能運用作爲而理亦賦焉. 觀於中庸首章章句可見矣.”

690) 『宋子大全』, 卷130, 「朱子言論同異攷」.

691) 『宋子大全』, 卷130, 「朱子言論同異攷」.

692) 『宋子大全』, 卷130, 「朱子言論同異攷」. “大抵語類如此等處甚多, 不可不審問而明辨之也.”

693) 『宋子大全』, 卷130, 「朱子言論同異攷」. “栗谷解之曰, 四端純善而不雜於氣, 故謂之理之發. 七情或雜於不善故謂之氣之發. 然於七情中如舜之喜文王之怒, 豈非純善乎. 大抵禮記及子思統言七情, 是七情皆出於性者也. 性即理也, 其出於性也, 皆氣發而理乘之, 孟子於七情中摭出純善者謂之四端.”

위의 인용문은 주자의 “사단(四端)은 리(理)가 발한 것이고, 칠정(七情)은 기(氣)가 발한 것이다.”에 대한 율곡의 설명이다. 여기서 율곡은 사단(四端)이 순선하기 때문에 기에 섞이지 않으며, 따라서 그것을 이발(理發)이라고 한 것이라고 하였다. 이에 대해 우암은 다음과 같이 언급하였다.

나는 여기에서 별도의 의심이 있지만, 감히 말하기 어렵다. 퇴계(退溪)·고봉(高峯)·율곡(栗谷)·우계(牛溪)는 다 사단을 순선(純善)한 것으로 여겼지만, 주자는 사단에도 역시 불선(不善)한 것이 있다고 하였는데, 이 네 분 선생들이 다 이 학설을 보지 못했는지 알 수 없는 일이다. 저 사단에도 어찌 불선한 것이 있다고 하는가 하면, 사단 역시 기로 발하여 이가 그것을 탄 것이기 때문이다. 그것을 발할 때 그 기가 청명(淸明)하더라도 역시 순선한 것이고, 그 기가 분잡(紛雜)하면 이도 역시 그에 가리어져 것처럼 불선하게 되는 것이다.<sup>694)</sup>

퇴계, 고봉, 율곡, 우계가 모두 다 사단을 순선한 것으로 여겼지만, 주자는 사단에도 역시 불선(不善)한 것이 있다고 말한 점을 들어 율곡 이하 선현들이 사단을 순선 하다고 한 것을 받아들이고 있지 않음을 분명히 하였다. 이러한 우암의 입장은 인심도심(人心道心)의 분별에서도 그대로 적용된다.

우암은 「퇴계사서질의의의(退溪四書質疑疑義)」에서 퇴계가 ‘인심(人心)은 칠정(七情)이 되고 도심(道心)은 사단(四端)이 된다.’라고 한 말에 대해서 잘 못 기록되었을 것이라고 하면서 그 내용이 잘못되었음을 분명히 한다.<sup>695)</sup> 이어서 우암은 다음과 같이 언급한다.

이른바 칠정이란 희(喜)·노(怒)·애(哀)·구(懼)·애(愛)·오(惡)·욕(欲)이다. 순(舜)임금이 상(象) 순임금의 이복동생의 기쁨을 기뻐한 것, 문왕(文王)과 무왕(武王)이 한 번 노(怒)하여 천하를 편안하게 한 것, 『시경(詩經)』 관저편(關雎篇)의 슬피하면서도 마음이 상하도록 지나치지 않는 것[哀而不傷], 공자(孔子)가 난신적자(亂臣賊子)를 두려워한 것, 맹자(孟子)가 양목(楊墨)을 두려워한 것, 어린아이가 그 부모를 사랑하는 것, 공자

694) 『宋子大全』, 卷130, 「朱子言論同異攷」. “愚於此別有所疑而不敢言矣. 退溪, 高峯, 栗谷, 牛溪皆以四端爲純善. 朱子以爲四端亦有不善者. 未知四先生皆未見此說乎. 夫四端何以亦有不善乎, 四端亦氣發而理乘之故也, 發之時, 其氣淸明則理亦純善, 其氣紛雜則理亦爲之所掩而然也.”

695) 『宋子大全』, 卷133, 「退溪四書質疑疑義二」.

가 언변(言辯)이 좋은 자를 미워한 것과 ‘내가 인(仁)을 구하려고 하면[欲] 인이 이른 다.’ 한 데의 구하려고 한 그것이 어찌 인심(人心)이 될 수 있겠는가.<sup>696)</sup>

우암은 순(舜)·문(文)·무(武)·공(孔)·맹(孟) 등 이른바 성현(聖賢)들의 중절(中節)에 맞는 칠정(七情)이 어찌 인심(人心)이라 할 수 있겠느냐고 반문하고 있다. 즉, 퇴계를 위시한 당시 성리학자들이 도심과 인심을 사단과 칠정으로 나누어 생각하는 것에 대해 이의를 제기하고 있다. 이는 율곡도 마찬가지였다.

율곡 선생(栗谷先生)이 이에 대하여 매우 자세하게 변론하였으나, 다만 ‘사단은 칠정 가운데서 절도에 맞는 것이다.’라는 말은 온당하지 못한 듯하다. 주자가 말하기를 ‘측은(惻隱)·수오(羞惡)에도 역시 중절과 부중절이 있다.’라고 하였으니, 이는 사단에도 절도에 맞는 것과 맞지 않는 것이 있다는 것인데, 율곡이 어찌다 우연히 이것을 보지 못한 것이 아닌가?<sup>697)</sup>

우암은 율곡이 ‘사단은 칠정 가운데 절도에 맞는 것이다’라고 한 점에 대해서 문제를 제기한다. 즉, 사단은 순선(純善)한 것이라는 율곡의 입장에 반대하는 것이다.

만일 ‘사단과 칠정은 다 성에서 나왔는데 거기에는 모두 절도에 맞는 것과 절도에 맞지 않는 것이 있다. 그 절도에 맞는 것은 다 도심의 공변된 것이요, 그 절도에 맞지 못한 것은 다 인심의 위태로운 것이다. 사단에서 절도에 맞는 것을 확충(擴充)하면 사해(四海)를 보존하는 경지에 이를 수 있고, 칠정에서 절도에 맞는 것을 미루어 나가면 만물(萬物)을 화육(化育) 하는 경지에 이를 수 있다. 그러니 자사(子思)와 맹자(孟子)가 일찍이 주고받은 것이 한 가지 법도이다.’ 한다면, 거의 이치에 합당할 것이다.<sup>698)</sup>

이렇듯 우암은 사단과 칠정 모두가 성에서 나오며, 이를 도심과 인심으로 인식

696) 『宋子大全』, 卷133, 「退溪四書質疑疑義二」. “所謂七情者, 喜怒哀懼愛惡欲也. 舜之象喜亦喜, 文武之一怒而安天下, 關雎之哀而不傷, 孔子之懼亂賊, 孟子之懼楊墨, 孩提之愛其親, 孔子之惡夫佞及我欲仁, 是豈爲人心耶.”

697) 『宋子大全』, 卷133, 「退溪四書質疑疑義二」. “栗谷先生於此, 辨論甚詳, 而但以四端爲七情中中節者而言. 此爲未安. 朱子曰惻隱羞惡有中節不中節, 是則四端亦有不中節者. 豈栗谷偶未之見耶.”

698) 『宋子大全』, 卷133, 「退溪四書質疑疑義二」. “如曰四端七情皆出於性, 而皆有中節不中節. 其中節者皆是道心之公, 而其不中節者皆人心之危也. 擴充四端之中節者, 則至於保四海, 推致七情中節者, 則至於育萬物. 子思, 孟子所嘗授受者其揆一也云爾. 則庶幾得之矣.”

하고 분류하는 기준은 오직 그것이 중절(中節)하였는가에 달린 것이다. 이상에서 살펴본 바와 같이 우암은 인심과 칠정 그 자체는 천리로서 그 윤리적 선악을 논할 수 없는 것이요, 심체를 깨끗하게 하는 것, 즉 인욕을 없애고 천리를 보존하는 것을 통해 그 광대 광명함을 탁연히 일상생활 속에 드러내야 함을 강조하고 있다(곽신환, 2012: 143).

### 3. 우암 송시열의 교육사상

#### 1) 교육목적으로서의 ‘직(直)’

우암 사상의 요체는 ‘직(直)’ 한 글자로 정리할 수 있다. 우암의 직(直) 사상은 그의 의리론(義理論), 예학(禮學), 공부론(工夫論) 등 모든 사상의 기반이 된다. 따라서 그의 교육목적론도 ‘직(直)’ 사상으로 정리하고자 한다.

정조(正祖)는 1787년(정조 11)에 쓴 우암 송시열의 「대로사묘정비명(御製御筆大老祠廟庭碑銘)」에서 “학문은 주자의 학문과 부합하고, 연원은 율곡의 학통을 이었도다. 오직 직(直) 자를 진결(眞訣)로 삼아 몽매한 무리에게 은택을 끼쳤으니 어찌 축종(祝宗)으로 삼지 않으리.”<sup>699)</sup>라고 하였다. 송시열의 학문적 연원과 그의 직(直) 사상의 요체를 간명하게 드러낸 것이다.

송시열은 1689년(숙종 15) 6월 8일 후명(後命)을 받았다. 이에 앞서 5월 14일에 권상하(權尙夏)에게 서한을 보내 뒷 일을 당부하고 죽음을 준비하고 있었다. 권상하에게 보낸 편지는 다음과 같다.

아침에 도(道)를 들으면 저녁에 죽어도 좋다.’는 성인의 명철하신 가르침인데 80여 살의 나이에도 끝내 듣지 못하고 죽게 되었으니 그 소중한 천부(天賦)의 성(性)을 저버리게 된 점이 마음에 부끄럽고 한스러울 뿐이네. …(중략) 주 선생이 일찍이 절실하고 요긴한 한마디 말로 문인을 가르치기를, “다만 『맹자(孟子)』의 도성선(道性善)과 구방심(求放心) 두 장(章)으로 노력하는 바탕으로 삼으라.” 하였고, 또 돌아가실 때 문인들에게 직(直)이란 한 글자를 주시며, “천지가 만물을 생육하는 것과 성인이 만사에 응

699) 『宋子大全』, 卷首, 「御製御筆大老祠廟庭碑銘(并序, 今上丁未)」. “學符紫陽, 派接栗翁, 直字眞訣, 衣被群蒙, 凡百君子, 曷不祝宗.”

하는 것은 오직 직(直)일 뿐이다.” 하였네, 대체로 공자는 ‘사람의 생리(生理)는 직이다. 잘못을 저지르고서도 살아 있는 것은 요행으로 면한 것이다.’ 하였고, 맹자가 앞 세상의 성인이 말하지 않은 것을 드러낸 것은 호연장(浩然章) 한 장인데 역시 이 ‘직(直)’ 한 글자로 호연지기를 기르는 요점으로 삼았으며, 주자 또한 큰 영웅이었으면서도 반드시 극히 조심하고 삼가는 면으로부터 실천(實踐)하여 왔으니 성인의 전수하는 심법(心法)을 쉽게 알 수 있을 걸세. 내가 지난날에 이를 난숙하게 읽지 않았던 것은 아니었지만 행하는 데 힘을 기울이지 못하여 평범한 사람이 됨을 면하지 못하였으니 뉘우친들 이제 어떻게 하겠는가. 이것이 충분히 경계가 될 것 같아서 감히 말해주는 것이네.<sup>700)</sup>

공자가 말한 조문석사(朝聞夕死)를 언급하면서 자신 역시 80살이 넘도록 도(道)를 듣지 못함을 애석해하고 있다. 이는 평생을 걸쳐 도학(道學)과 의리(義理)에 매진하였지만, 왕도(王道)가 실현되지 않는 현실에 대한 아쉬움과 자신의 삶에 대한 회한의 표현으로 보인다. 또한 직(直)을 공자, 맹자, 주자 세 성현이 전한 심법(心法)이라고 하면서 자신의 문하(門下)에서 이것을 이어가기를 바라고 있다.<sup>701)</sup> 그리고 『맹자』의 도성선(道性善)과 구방심(求放心) 역시 중요한 명제임을 인식시키고 있다. 죽음을 앞둔 시점에서 평생 자신이 추구하던 가치를 사문(斯文)에 전수하려는 의도가 있는 글이다. 따라서 앞서 살펴본 정조의 비명(碑銘)과 이 유문(遺文)을 볼 때 우암이 직(直)을 얼마나 중시했는지 확인할 수 있다.

인·의·예·지·신, 효·제·충·신, 서(恕) 등과 같이 유학사상을 포괄적으로 드러내는 개념들과 달리 ‘직(直)’은 성(誠)·경(敬)과 함께 송대 리학(理學)에서 부각된 개념이다. 정자가 경(敬)을 강조하였고 주자가 직(直)을 부각하면서 드러나게 되었다고 할 수 있다(곽신환, 2012: 50). 그런데 유학사상에서 직(直)은 일찍부터 중시된 개념이다. 공자는 “사람의 삶은 정직[直]해야 한다. 정직하지 않은 삶은 요행히 화나 면하는 것이다.”<sup>702)</sup>라고 하거나, “옛날에 어리석은 사람은 정직[直]했으나,

700) 『宋子大全』, 卷89, 「奉訣致道(己巳五月十四日)」. “朝聞夕死, 聖人明訓, 而八十餘年, 終不得聞而死焉, 孤負天畀之重矣, 此爲媿恨於心耳. … 朱先生嘗以切要一言, 教門人曰, 只取孟子道性善求放心二章, 爲用力之地. 又於易簣時, 授門人以直之一字曰, 天地之所以生萬物, 聖人之所以應萬事, 直而已. 蓋孔子曰, 人之生也直, 罔之生也, 幸而免. 孟子發前聖之所未發者, 浩然一章, 而亦以直之一字, 爲養之之要. 朱子又以大英雄, 必從戰兢臨履做出, 聖人傳授心法, 斷然可知矣. 日前非不講之熟矣, 而行之不力, 未免爲常人, 慙悔何及, 此足以爲戒, 故敢以奉告.”

701) 우암은 후명(後命)을 받고 유언을 남길 때도 같은 말을 하고 있다. 『宋子大全』, 附錄, 卷11, 「年譜(崇禎六十一年戊辰)」.

702) 『論語』, 「雍也」. “子曰, 人之生也直, 罔之生也, 幸而免.”

지금의 어리석은 자는 속이기만 할 뿐이다.”<sup>703</sup>)라고 하였다. 또한 “곧은 사람을 쓰면 백성들이 따르고, 굽은 사람을 쓰면 백성들이 따르지 않는다.”<sup>704</sup>)라고 하였다. 또한 맹자는 “이 호연지기는 지극히 크고 지극히 강하니, 직(直)으로 기르고 해침이 없으면 이 호연지기가 천지(天地) 사이에 딱 차게 된다.”<sup>705</sup>)고 하였으며, 또한 “잘못을 바로잡지 않으면 도가 나타나지 않는다.”<sup>706</sup>)라고 하였다. 이렇듯 공자와 맹자에게서 직(直)은 ‘곧음’이나 ‘정직’함을 의미하며, 이는 인간의 본래의 순수한 마음이나 올바름을 지향하는 상태로 발현된 마음의 긍정적 가치를 의미한다.

유학에서 직(直)이 주요 개념으로 가치를 인정받는 것은 『주역(周易)』, 「곤괘(坤卦)」의 62효사(六二爻辭)이다. 역(易)에서 건괘(乾卦)는 천도(天道)와 성인지학(聖人之學)이 함축되어 있고 곤괘(坤卦)는 인도(人道)와 성인지학(聖人之學)을 일컫는 것으로 선유(先儒)들은 이해했다(김익수, 2008: 256). 다음은 「곤괘」의 6효(六爻), 2효(二爻)의 내용이다.

곧고, 바르고, 크다. 익히지 아니하여도 이(利)롭지 않음이 없다.<sup>707</sup>)

곧음[直]·반듯함[方]·큼[大]에서 곧음은 ‘천지가 만물을 생성함에 나쁜 뜻이 없는 것을, 반듯함은 땅이 안정되어 있음을, 큼은 생성된 만물이 땅이 실어주지 않음이 없음을 설명한 것’으로 본다.<sup>708</sup>) 이는 각각 곤괘의 후한 덕에 대한 형용이다. 주자에 의하면 이는 각각 ‘부드러우며 순종하고 바르고 굳세며 부여된 형상에 일정함이 있고 그 덕이 끝없는 경계에 부합한다’라는 뜻이 된다(곽신환, 2012: 56).<sup>709</sup>)

이어서 『주역』, 「곤괘」의 문언(文言)은 다음과 같다.

직(直)은 바르게 하는 것이고, 방(方)은 의롭게 하는 것이다. 군자가 경(敬)으로써 안

703) 『論語』, 「陽貨」. “古之愚也直, 今之愚也詐而已矣.”

704) 『論語』, 「爲政」. “舉直錯諸枉, 則民服, 舉枉錯諸直, 則民不服.”

705) 『孟子』, 「公孫丑上」, “其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則寒于天地之間.”

706) 『孟子』, 「滕文公上」, “不直則道不見.”

707) 『周易』, 「坤卦」, 爻辭. “六二, 直方大, 不習无不利.”

708) 『周易傳義疏』, 「坤六二」. “生物不邪, 謂之直也. 坤體安靜, 是其方也. 生物無不載, 是其大也.”

709) 『周易傳義』, 「困六二本義」.



을 곧게 하고 의(義)로써 밖을 반듯하게 하면, 경과 의가 확립되어 덕이 외롭지 않게 된다. 곧고 반듯하고 커서 연습하지 않아도 이롭지 않음이 없으면 그 행하는 바에 대해서 의심하지 않기 때문이다.<sup>710)</sup>

여기서 ‘경이직내(敬以直內)·이의방외(以義方外)’의 사상적 개념이 도출되는 것이다. 이에 대해 정자는 다음과 같이 주석하였다.

군자는 경(敬)을 중심으로 하여 마음을 바르게 하고 의(義)를 지켜서 외부 행실을 바르게 하는 것이니 경이 확립되면 마음이 곧아지고, 의가 이루어지면 외부 행실이 반듯해진다. … 경과 의가 모두 세워지면 그 덕이 왕성해지는 것이니 크고자 아니하여도 절로 커진다. 그래서 ‘덕은 외롭지 않다’라고 한다.<sup>711)</sup>

이렇게 볼 때 직(直)은 성심을 다하여 거짓이 없게 하는 것을 뜻한다고 할 수 있다. 이것은 인심 본연의 바름을 거짓 없이 드러내는 것이다. 끊임없는 자기 성찰을 통해 순전한 자신의 본성이 올바르게 드러나도록 노력하는 것은 곧 자신의 본성을 따르는 것이라 할 수 있다(홍한얼, 2020: 159).

주자학에서는 이러한 인간 본연의 성품을 천리(天理) 또는 본연지성이라 표현한다. 즉, 주자학에서 말하는 천리는 곧 직(直) 또는 직(直)에 맞게 표현된 것이다. 앞서 살펴본 바와 같이 우암은 도심과 인심을 사단과 칠정에 등치시키는 것에 의문을 제기한다. 도심과 인심 모두 마음에서 발현하는 것이며, 사단과 칠정도 그것의 중절(中節)·부중절(不中節)에 따라 도심과 인욕으로 나뉘는 것이다. 다시 말해 우암에게 직(直)은 도심과 인욕을 가르는 기준이 되는 것이다. 다음에서 이러한 우암의 생각이 잘 드러난다.

배우는 사람은 그 종사하는 바가 마땅히 지극히 가깝고 지극히 절실하고 긴요한 곳에서 시작해야 한다. 곧 경(敬)으로 마음을 곧게 하고 직(直)으로 기운을 기르는 것을 우선해야 한다. 그런 다음에야 내 마음이 곧고 내 몸이 곧고 내가 하는 일이 모든 것이 곧지 않음이 없게 되어, 살아가는 본연의 올바른(直) 이치에 어긋나지 않게 된다.<sup>712)</sup>

710) 『周易』, 「坤卦」, 爻辭. “文言曰, 直其正也, 方氣義也, 君子敬以直內, 以義方外, 敬義立而德不孤, 直方大不習無不利, 則不疑其所行也.”

711) 『周易』, 「坤卦」, 程子注

이 글에서 교육의 목적이 직(直)에 있음이 잘 드러난다. 우암에게 있어 직(直)이란 경이직내(敬以直內)와 호연지기(浩然之氣)를 통해 길러진 마음의 본연성은 결국 살아가는 본연의 올바른 이치를 위해 필요한 것이며, 학문하는 것이란 이것을 이루기 위한 것이다.

## 2) 교육방법과 내용

우암은 교육의 내용과 방법에서 거경(居敬)과 궁리(窮理)의 병진(並進)을 매우 강조한다. 이는 조선 성리학자들이 거경과 궁리의 선후관계에서 거경을 우선하고 궁리를 다음으로 여기는 것과는 매우 다른 측면이다. 어떤 면에서는 격물·치지를 우선하는 것으로 보이기도 한다. 이것은 우암이 평소 이단(異端)을 극도로 배척한 것과도 관련이 있다고 여겨진다. 즉, 당시 유행하던 양명학(陽明學)이나 참선을 중시하는 불교(佛敎)에도 경(敬)과 유사한 수양 방법론이 있어서, 그들 이단(異端)과 다른 주자학의 핵심 사상을 격물·치지로 삼아 학문에 진력한 것이다.

이는 또한 우암이 마음을 바라보는 관점과도 관련된다. 앞서 살펴본 바와 같이 우암은 사단이 순선(純善) 하다고 여기지 않았다. 따라서 우암이 볼 때 마음 그 자체는 아직 윤리적 선악을 논할 수 없는, 가치중립적이다. 인심이 중절(中節)한 것은 도심이고, 부중절(不中節)한 것은 인욕이라고 했으니, 인심과 도심을 마주 서는 것으로 본 것이 아니고, 인심에서 도심과 인욕이 갈라진다고 하였다(곽신환, 2012: 142). 따라서 우암은 다른 학자들과 달리 마음의 순선(純善)한 측면을 보존하기만 해서 되는 것이 아니라 마음이 발현될 때 중절(中節)한 상태에 이르는 것이 필요한 것이다. 따라서 우암은 사회적인 인욕(人欲)의 분별에는 반드시 격물·치지가 필요하다고 본 것이다. 본 장에서는 우암의 교육방법론에 대해 격물·치지의 영역인 궁리의 측면과 수양의 측면을 나누어서 살펴보고자 한다.

### (1) 독서를 통한 치지(致知)와 존심(存心)의 상호작용

712) 『宋子大全』, 卷135, 「李頤字說(癸丑十月十三日)」. “然而學者之所從事者, 必以其近而至要者. 生盍亦以敬以直內, 以直養氣者爲先哉, 然後自吾心直而吾躬直, 吾事直, 以至於無所不直, 而以無負生直之理矣.”

우암이 함양(涵養)과 치지(致知)를 병진(竝進)해야 함을 여러 차례 강조하였다. 다음은 정호(鄭澹)에게 준 편지의 일부이다.

주 선생(朱先生)은 ‘학문(學問)의 차례로 말하면 치지(致知)가 먼저이고 함양(涵養)이 뒤가 되나, 경(敬)은 곧 시종(始終)을 일관하고 본말(本末)을 포함하는 도리(道理)이므로 유독 함양에만 쓰이는 것이 아니다.’라고 생각하였기 때문에 대강설(大綱說)이라고 말한 것이네. …(중략) 대개 함양(涵養)과 치지(致知)는 본시 병행하는 것으로서 선후를 논할 수 없는 것일세. 『대학(大學)』에서 치지를 먼저로 삼은 것은, 앞서 『소학(小學)』에서 함양의 공부가 있었기 때문이네. 그렇지 않다면 또한 반드시 함양과 치지를 아울러 말하여, 『중용(中庸)』에서 존덕성(尊德性)과 도문학(道問學)을 아울러 말한 것과 같이하였을 것이네.<sup>713)</sup>

이 편지의 내용은 『심경』에서 주자가 치지(致知)를 먼저 말하고 함양(涵養)을 뒤에 말하면서 정자의 거경(居敬)에 대해 대강설(大綱說)로 삼았다는 점을 묻는 정호에게 답한 것이다.<sup>714)</sup> 이에 대해 우암은 주자의 학문의 순서를 치지(致知)가 먼저이고 함양은 뒤가 된다는 점을 언급하고 있다. 다만, 경(敬)은 함양과 치지를 모두 관통하는 공부이므로 대강이라 말한 것이라 설명한다. 그러면서 우암은 함양과 치지는 병행하는 것이라 하고, 『대학』에서 치지를 먼저 삼은 것은 『소학』의 함양 공부가 있었기 때문이라고 언급한다. 그리고 『중용』에서 존덕성(尊德性)과 도문학(道問學)을 아울러 말한 것을 예로 들고 있다.

아래의 글은 『심경석의(心經釋疑)』를 올리는 차자(筭刺)이다. 송시열은 차자에서 군주의 성학(聖學)교육에서 『심경』이 매우 가치 있는 책임을 밝히면서도 존덕성과 도문학의 두 측면을 아울러야 한다고 밝히고 있다.

생각이 일기 시작할 때는 반드시 경(敬)으로써 그 기미(機微)를 정미하게 관찰하여 과연 천리(天理)라고 생각되거든 마음을 다해 확충(擴充)하시어 반드시 국가를 다스려

713) 『宋子大全』, 卷92, 「答鄭仲淳(澹)」. “朱先生之意, 以爲論學問次第, 則致知先而涵養後, 然敬是貫始終該本末底道理, 不但用於涵養故云, 大綱說. … 蓋涵養致知, 自是齊頭並進者, 不可以先後論也. 大學以致知爲先者, 以先有小學爲涵養工夫在也. 不然則亦必以涵養致知並言, 如中庸之以尊德性道問學並言之矣.”

714) 『宋子大全』, 卷92, 「答鄭仲淳(澹)」. “心經, 朱子以先致知後涵養爲說, 而以程子涵養須用敬, 爲大綱說.”

천하에까지 미치기를 기필하시고, 과연 인욕(人欲)이라고 생각되거든 힘써 극복하여 조금이라도 남아있지 않게 하소서. 이렇게 하면 청명(淸明)한 기상(氣像)이 몸에 있고 지기(志氣)가 신(神)과 같아져서 명을 내리고 사물(事物)을 응대하는 것이 각각 마땅하게 되어 만백성이 기뻐할 것이니 바로 공자가 말한, “천하 사람이 나의 인(仁)으로 돌아온다.”라는 것입니다. 그러나 먼저 이치를 밝히지 않으면 인욕(人欲)을 천리로 여기는 경우가 많아, 도적을 자식으로 아는 해가 반드시 국가를 전복시키고 종사(宗社)를 망하게 할 것입니다. 그러므로 주자가 임금에게 고할 적에는 반드시 독서(讀書)와 궁리(窮理)를 우선으로 삼았습니다.<sup>715)</sup>

성학(聖學)으로서 마음을 보존하는 공부의 중요성, 그리고 그 내용으로써 『심경』은 매우 중시되고 가치 있는 책이다. 그런데 우암은 『심경석의』를 지어 진달하는 차차에서도 도문학의 중요성을 언급하고 있다. 그것은 ‘극기복례(克己復禮)’할 때 치지(致知)가 선행되지 않으면, 인욕의 기준이 바로 서지 않아 인욕을 이치로 혼동하는 경우가 생긴다는 것이다. 특히 군주인 경우 이러한 도심과 인욕의 구분이 명확하지 않았을 때 그 피해는 이루 말할 수 없기 때문에 독서와 궁리(窮理) 공부를 강조하고 있다.

다음 인용문은 함양과 치지 공부의 균형과 상호 작용성에 관한 우암의 논설이다.

일찍이 『주자실기(朱子實紀)』에 기재되어 있는 한 조목을 보니, 선생이 선비들의 습성이 외물(外物)에 관심이 쏠리는 것을 보고는 매양 학자에게 ‘우선 『맹자(孟子)』의 도성선(道性善)과 구방심(求放心) 두 장을 보고 마음을 수렴(收斂)하고 응정(凝定)하는 데 힘써 극기복례(克己復禮)하여 인(仁)을 구하는 공부를 이루라.’ 하였다. 그런데 삼가 『주자대전(朱子大全)』과 『주자어류(朱子語類)』를 상고해 보니 이런 의미가 매우 많았다. 그러나 긴절(緊切)한 공부를 곧바로 지적하여 말이 간결하면서도 이치가 갖추어지기로는 이와 같이 분명하고 극진한 것은 없었다. 누구는 치지(致知) 공부가 없어 좀 미비한 것이 아닌가 의심하지만, 독서에 전심전력하여 그 정치(精緻)한 곳에 도달한다면 이것이 곧 잃어버린 마음[放心]을 구하는 큰 단서이다. 그리하여 이미 잃어버린

715) 『宋子大全』, 卷17, 「進心經釋疑筭(辛酉九月)」. “其念慮萌動之時, 則必以敬精察其幾, 果天理也. 則一意擴充, 必期於御家邦而彌六合, 果人欲也. 則用力克治, 勿使少有留滯, 如此則淸明在躬, 志氣如神, 以之發號施令, 以之應事接物, 各得其宜而萬姓悅服矣. 此孔子所謂天下歸仁者也. 然不先明理, 則以人欲爲天理者多矣. 其認賊爲子之害, 必至於覆邦家而亡宗祀矣. 是以朱子之告於其君者, 必以讀書窮理爲先.”

마음을 구한다고 하였으니, 치지 공부는 이미 그 가운데 있는 것이다. 또 자하(子夏)가 ‘널리 배우고 뜻을 독실하게 가지며, 간절하게 묻고 비근한 일부터 생각하면 인(仁)은 그 가운데 있다.’라고 하였으니, 이미 앞에서 ‘극기복례하여 인을 구한다.’라고 하였으므로, 치지의 공부는 그것과 상호 표리가 되고 앞뒤가 된다. 그러니 어찌 미비하다고 하겠는가.

이 글은 주지하다시피 주자학의 격물치지(格物致知)가 왜곡된 방향으로 흘러 학자들이 외물(外物)에 관심을 가지고 그것이 학문의 전부인 것처럼 변질하여 갔던 지점에 대한 논의이다. 따라서 주자는 『맹자』의 도성선(道性善)과 구방심(求放心), 그리고 극기복례(克己復禮)를 강조하였고, 우암은 『주자실기』, 『주자대전』, 『주자어류』에서 이러한 내용을 공부하게 된 것이다. 이 지점에서 우암은 주자가 강조하는 함양의 공부도 결국 치지 공부를 통해 이루어진다고 설명하고 있다. 그 방법은 독서를 통해 함양할 수 있다고 보았으며, 따라서 치지의 공부는 극기복례하여 인을 구하는 것과 상호 표리가 되고 앞뒤가 된다고 한 것이다. 이 글에서도 우암의 치지 공부는 여전히 그 중요성이 강조되면서도 치지 공부의 방향성을 분명히 하고 있다.

이러한 측면에서 우암은 격물치지 공부를 통해서 객관적인 이치를 깨달아서 현실적으로 사단(四端)을 확충하여 공심(公心)을 실천할 수 있다고 보았다. 그리하여 사심(私心)을 제거하고 시비를 가려 현실의 부조리를 올바른 상태로 되돌리고 공심에 도달하는데 격물치지의 중요성이 있다고 하였다(정낙찬, 2011: 260).

내가 공(公)이라 한 것은 진실로 정리(正理)에 합당하지 않으면 아무리 사심(私心)이 없다 해도 공이 될 수 없다는 것이니, 이는 대개 그대가 더욱 격치(格致)의 공부에 힘쓰게 하려는 것이었네. 사람의 장단점, 일의 시비, 도(道)의 승강(升降)을 환하게 알아 의심이 없는 연후(然後)라야 처사(處事)와 입언(立言)이 모두 이치에 합당하게 될 것이며, 모든 언행(言行)이 공변됨을 기약하지 않아도 저절로 공변되지 않음이 없을 것이네.<sup>716)</sup>

우암은 의리를 제대로 하기 위해서는 내적인 도덕성은 물론 객관 세계의 합리

716) 『宋子大全』, 卷49, 「與李季周(戊午七月九日)」. “前書所稟吾所謂公者, 苟不合法理, 則雖無私心, 而亦不得爲公者, 蓋欲執事益勉於格致之功, 使人之長短, 事之是非, 道之升降, 洞然無疑, 然後處事立言, 無不當於理, 凡所云爲, 不期於公, 而自無不公矣.”

성을 알지 않으면 안 된다는 뜻에서 사심 없는 마음만으로 공심을 발휘하기 어려우므로 정리에 합당해야 한다고 본 것이다. 여기서 정리란 구체적으로 인륜(人倫)을 의미한다(정낙찬, 2012: 260).

지금까지 살펴본 바와 같이 우암은 격물치지의 중요성을 강조하고 있다. 그리고 그 방법론으로 독서를 절대시한다. 우암은 “주자의 말씀에 ‘학문하는 길은 격물치지보다 앞서는 것이 없다.’ 하였는데, 격물치지의 요점은 또 독서에 있고 독서의 요점은 또 존심(存心)에 있다.”<sup>717)</sup>라고 하여 학문의 상호 작용을 [격물치지 ↔ 독서 ↔ 존심]이라고 보았다. 또한 우암은 독서의 순서에 대해서도 다양하게 언급하였다.

우암은 정찬휘(鄭纘輝)가 한 책만을 전문적으로 읽어야 한다면 어떤 책을 위주로 읽는 것이 좋으냐는 질문에 다음과 같이 대답하였다.<sup>718)</sup> “우리나라의 유현(儒賢)으로 말하면, 한훤당(寒暄堂)은 『소학』을, 정암(靜菴)은 『근사록』을, 퇴도(退陶)는 『심경』을, 율곡은 사서(四書)를, 사계는 『소학』과 『가례(家禮)』를 존중히 여겼다.”라고 하였다. 그러면서 우암은 자신은 사계를 따르는 것이 옳다고 여긴다고 하였다. 그 이유는 학문을 하는 데는 쉽게 알고 쉽게 볼 수 있어서 이해하는 곳이 있는 입두처(入頭處)가 있어야 한다고 하였다.<sup>719)</sup> 다시 말해 우암은 『소학』과 『가례』가 학문을 하는데 중요한 입두처라는 것이었다. 우암 역시 『소학』과 『가례』를 중시했음을 확인할 수 있다.

다음의 말에서도 우암은 독서의 순서에 대해 언급하였다. 이희조(李喜朝)와 나눈 대화의 내용이다.

(이희조) “감히 도(道)에 들어가는 순서를 묻겠습니다.” (우암) 도에 들어가는 순서라고 하는 것은 도가 있는 자의 말이다. 지금 나는 이미 도가 있지 못하니 어찌 순서를 말할 수 있겠는가. 그러나 나는 맨 처음 노선생(사계 김장생)에게 글을 배웠는데, 노선생께서는 ‘처음 배우는 자가 몸을 검속(檢束) 하고자 한다면 마땅히 먼저 『가례(家

717) 『宋子大全』, 附錄, 卷14, 「李喜朝錄」. “又問爲學之方. 可得聞乎. 先生曰, 朱子之言, 以爲學問之道, 莫先於格致, 格致之要, 又在於讀書, 讀書之要, 又在於存心矣.”

718) 『宋子大全』, 附錄, 卷15, 「鄭纘輝錄」. “問讀書者必擇其精要者而讀之, 然後可以得力, 當先讀何書, 如欲專看一書, 亦當以何書爲主.”

719) 『宋子大全』, 附錄, 卷15, 「鄭纘輝錄」. “先生曰, 以我東儒賢言之, 則寒暄尊小學, 靜菴尊近思錄, 退陶尊心經, 栗谷尊四書, 沙溪尊小學, 家禮曰. 敢問先生之所尊信, 曰, 鄙意則恐當從沙溪, 蓋爲學, 必先有入頭處, 然後漸有意味, 曰, 所謂入頭處, 何謂也. 曰, 易知易見而有領會處, 是也.”

禮)』와 『소학(小學)』을 배워야 하고, 의리(義理)를 알고자 한다면 또 마땅히 『심경(心經)』과 『근사록(近思錄)』을 먼저 배워야 하니, 이 네 책을 읽지 않을 수 없다.’라고 하셨다. 사서(四書)는 내가 이미 읽었으므로 나에게 의심스러운 곳만을 질문하게 하였으며, 또 뒤를 이어 『주역(周易)』을 읽히셨다. 노선생께서는 또 ‘반드시 문장에도 유의하여야 한다. 작문하는 법을 안 다음에야 세상에 응하여 쓸 수가 있다.’ 하셨다. 그러므로 한문(韓文 한유(韓愈)의 문집(文集)) 전집(全帙)을 신독재에게 배웠는데, 지금 생각하니 실서(實書)에 공부를 옮기지 못한 것이 한스러울 뿐이다.<sup>720)</sup>

사계 김장생은 처음 배우는 자가 몸을 검속(檢束) 하기 위해서는 『소학』과 『가례』를 먼저 공부해야 하며, 의리를 알고자 하면 『심경』과 『근사록』을 공부해야 함을 가르쳤다. 우암은 이미 이 책들을 읽었으므로, 의문나는 점만 질의하도록 하였다.

여기서 『소학』과 『근사록』이 우암이 말한 독서를 통한 존심 공부의 대표적인 책임을 알 수 있다. ‘몸을 검속하기 위한 책이다’라는 사계의 표현에 그 의미가 모두 담겨있다. 이처럼 『소학』과 『가례』의 독서는 치지(致知)의 공부이자 존심(存心)을 위한 공부이며 그것이 선행된 이후에 『주역』 등의 형이상학적인 공부를 했음을 알 수 있다.

유교사 전체에서 보면 『소학』과 『주자가례』 두 텍스트는 성리학으로 재해석된 유학 이념을 사회화하는, 성리학 이념을 사회적 삶으로 구현해내는 과정에서 탄생한다. 성리학이 선진(先秦)유학을 보편적 이념으로 계승해내는 입지점은 궁극적으로 인(仁)으로 수렴되는 세계상이다. 성리학은 생의(生意)로서의 인(仁)을 세계의 기본 도리로서 이해한다. 그것은 개인에게 있어 애경(愛敬)의 덕성으로 주어지며, 사회에서 오륜(五倫)의 인륜(人倫)으로 표현되는 도리이다. 주자는 그러한 입장에서 인간의 보편성을 읽고, 그러한 인간을 실현하는 방법을 『소학』과 『대학장구』 등 텍스트로 체계화해내고 있다. 따라서 주자는 『소학』 공부를 통해 인간에게 인륜으로 실현하도록 구비되어 있는 본원으로서의 덕성을

720) 『宋子大全』, 附錄, 卷14, 「李喜朝錄」. “敢問入道次第. 先生笑曰, 入道次第云者, 是有道者言耳, 今余既未有道, 有何次第之可言乎. 然余初從老先生學, 老先生以爲初學欲檢身, 則當先家禮, 小學, 欲知義理, 則又當先心經, 近思錄, 此四書不可不先讀云. 四子則余既已讀, 故使質其所疑處. 又繼學周易矣. 老先生又以爲必須留意於文章, 知作文法, 然後可以應世而有有用云, 故學韓文全帙於慎齋, 至今恨其不能移工於實書耳.”

함양하면서, 대학공부를 통해 치지(致知)의 과정을 통해 정미(精微)한 수행 능력을 확보해가는 과정으로 구성한 것이다(이봉규, 2010: 113-114).

이러한 관점에서 우암 역시 “주선생이 『소학』을 편찬하면서 ‘수신(修身)의 중요한 법도가 갖추어졌다’고 하였네. 따라서 배우는 이에게 지극히 절실하고 심히 큰 것으로 이 책에 더 가할 것이 있겠는가?”<sup>721)</sup>라고 하여 『소학』이 수신처로서의 교재로 매우 중시했음을 알 수 있다. 그리고 “배우는 이들이 먼저 『소학』에 종사하여 그 근본을 확립하고 아울러 『근사록』을 함께 읽어서 조목조목 밝게 이해하고 몸에 깊이 젖어 들면 성학(聖學)의 대체와 순서에 거의 부합하게 될 것 일세.”<sup>722)</sup>라고 하였다.

우암은 학문의 입문 순서로 위에서 언급한 바와 같이 『소학』과 『주자가례』, 그리고 『근사록』, 『심경』 등의 순서를 제시하였다. 그리고 그 후에 『사서』와 『주역』 등의 독서 순서를 제시하고 있다. 우암은 그 이후에 학문의 수준에 따라 주자의 글을 읽을 것을 강조했으며, 『서경』의 기삼백(碁三百)과 기형(璣衡)의 제작 및 『황극경세서(皇極經世書)]·『역학계몽(易學啓蒙)]·『율려신서(律呂新書)]·『홍범황극내편(洪範皇極內篇)]을 가르치기도 하였다. 그러나 이 글은 후학들의 시급한 일이 아니라는 점을 분명히 하였다. 다만, 이런 글들을 보아 의리를 알게 되면 가슴이 탁 트여서, 학문이 자연스럽게 진보되는 곳이 있게 될 것이라고 하였다.<sup>723)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같이 우암은 공부의 방향성과 관련해 함양과 치지의 병진을 강조하고 있다. 그러나 그 맥락 속에는 오히려 치지의 공부를 먼저 행해야 함이 은연중에 드러난다. 그런데 우암이 강조한 치지의 공부란 독서이며, 독서는 곧 치지 공부이자 존심 공부라 보았다. 따라서 우암은 독서를 통해 치지와 존심의 상호 작용이 가능하다고 보았으며, 치지와 존심을 모두 아우르는 공부로 독서를 강조한 것이다. 독서는 『소학』·『주자가례』·『근사록』·『심경』·『주역』

721) 『宋子大全』, 卷51, 「答金延之(丁巳十月二十三日)」. “而朱先生既編小學而曰, 修身大法, 備矣. 然則其於學者至切而甚大者, 寧有加於此書哉.”

722) 『宋子大全』, 卷51, 「答金延之(丁巳十月二十三日)」. “學者誠能先從事於小學, 以立其本, 而兼讀此書, 條暢而涵濡之, 則其於聖學門庭次序, 殆庶幾矣.”

723) 『宋子大全』, 附錄, 卷2, 「年譜(二十年丁亥 先生四十一歲)」. “而後學得力處, 無如朱書. 又授以書經碁三百, 璣衡之制及皇極經世書, 易學啓蒙, 律呂新書, 洪範, 皇極內篇等書曰. 此雖非後學急務, 而看得此文字, 識得此義理, 則胸中開豁, 爲學自有進步處云.”



등의 순서로 공부할 것을 제시하였다. 또한 학문의 성취 이후에는 주자의 글과 더불어 다양한 형이상학적인 경전을 읽음으로써 의리가 분명히 성취될 수 있음을 언급하고 있다.

## (2) 우암의 수양론

앞서 우암의 공부론에서 보았듯이 우암은 [치지↔독서↔존심]의 상호 작용을 매우 중시하였다. 즉, 우암은 독서가 치지의 공부이면서 존심의 공부로 매우 중시한 것이다. 따라서 우암은 수양론에서도 함양성찰(涵養省察) 양 측면이 모두 중요하다고 하였다. 다시 말해, 당시 ‘경(敬)’을 매우 중시하는 함양 또는 존양(存養)의 공부에 대한 비판적 인식이 있었던 것으로 보이며, 따라서 그는 미발(未發) 때의 함양과 이발(已發) 때의 성찰(省察)을 모두 중시한 것이다. 다음의 발언에 그 내용이 잘 드러나 있다.

이런 곳은 참으로 성찰(省察) 공부를 하여야 하니, 한갓 존양(存養)만 해서 는 되지 않는다. 옛사람들의 이른바 ‘거처하기를 공손히 하고 일을 집행하기를 공경히 한다[居處恭執事敬].’는 말씀은 학자들의 법이라 할 수 있다. 또 이 마음은 활동하는 물건으로서 제어하기가 극히 어렵다. 마음을 유지해서 뜻을 보존하는 것은 독서보다 나은 것이 없으니, 독서를 오래 하면 점점 방심(放心)되지 않을 것이다. 주자의 글이 제일 보기가 좋다. 이천(伊川)의 글은 사람들이 읽기가 지극히 어려우니, 끝내 주자의 명백하고 통쾌한 것만 같지 못하다.<sup>724)</sup>

위의 인용문에서 우암은 한갓 존양(存養) 공부라는 표현으로 성찰(省察) 공부의 중요성을 강조하고 있다. 그리고 독서가 성찰 공부의 주된 방법이며, 독서를 통해 구방심(求放心)이 이루어질 수 있다고 보았다. 이는 우암 심성론(心性論)에서 그 까닭을 확인할 수 있을 것으로 보인다.

위의 인용문에서 우암은 “마음은 활동하는 물건으로서 제어하기 극히 어렵다.”라고 하였다. 즉 우암은 마음의 미발(未發)이라는 것은 범인(凡人)이 행하기 극히

724) 『宋子大全』, 附錄, 卷14, 「李喜朝錄」. “先生曰, 此處正下省察工夫, 徒存養, 亦不能濟事. 古人所謂居處恭, 執事敬, 可謂學者法. 且此心是活物, 極難制得, 維持以存志, 無如讀書, 讀書久則漸當不放矣. 朱子書最好看, 伊川書, 使人極難讀, 終不如朱子之明白洞快矣.”

어려운 것으로 성인(聖人)의 경지에 이르러야 행할 수 있다고 보았다. 그러니 보통 사람들은 현실적으로 미발일 때가 없다는 것이다(안은수: 2008: 148). 우암은 “율곡 선생은 ‘보통 사람의 마음에는 미발인 상태가 없다.’ 하였으니, 비록 잠깐 동안 한번 깨닫는 경우가 있더라도 이는 극히 적고 약간 있을 뿐이다.”<sup>725)</sup>라고 하였다. 또한 “학문하는 길이 네 가지가 있으니, 격치(格致)·존양(存養)·성찰(省察)·역행(力行)이 바로 그것인데, 존양은 종(終)과 시(始)를 꿰뚫는다. 성인(聖人)을 어찌 대번에 배울 수 있겠는가. 다만 순서를 따라 서서히 공부해가면 자연스럽게 도달할 수 있지, 석씨(釋氏)처럼 하루아침에 돈오(頓悟) 하는 것은 아니다.”<sup>726)</sup>라고 하였다. 여기서 알 수 있는 바와 같이 우암은 존양(存養)이 종(終)과 시(始)를 꿰뚫는 매우 중요한 공부임을 언급하면서도 학문의 순서에 따라 ‘격치·존양·성찰·역행’해야 하며, 불가(佛家)에서처럼 돈오(頓悟)는 없다는 것을 이야기한다. 다시 말해, 함양이 모든 공부의 처음과 끝이기는 하지만, 그것은 다른 공부들과 함께 하는 속에 이루어질 수 있는 것이며, 이는 불교의 수양과는 다르다는 것을 강조하는 것이다.

우암은 다음과 같이 미발(未發)에 대해 언급하였다.

대체로 고요하여 움직이지 않고 환하여 어지럽지 않은 다음에야 바야흐로 미발이라 할 수 있네. 미발하면 중(中)이고, 중이면 체(體)가 서고 체가 서면 용(用)이 화(和)하게 되는 것이니, 어찌 일찍이 중(中)과 미발(未發)을 둘이라 하겠는가. 그렇지 않다면 자사(子思)가 어찌 ‘회로에락이 발하지 않은 것을 중이라고 한다.’라고 하였겠는가. 만약 보내온 편지의 말대로 중인(衆人)에게도 미발할 때가 있다고 한다면 중인들의 마음에도 모두 중(中)이 있는 것인데, 어찌 미발이 있는데도 중이 없다고 할 수 있겠는가. 자네의 견해는 무릇 마음은 반드시 동정(動靜)이 있으니 정(靜)할 때가 바로 미발이라고 생각한 것일세. 그러나 나는 중인들은 일찍이 정할 때가 있지 않다고 생각하네. 정할 때가 없으므로 일찍이 미발할 때가 없는 것일세. 그것을 물에 비유하면 물이 바람에 흔들리어 진흙과 섞여 흐려지면 비록 바람이 없을 때라도 그 흐린 것이 여전하니, 이는 바로 바람이 뒤흔든 뒤이기 때문이네.<sup>727)</sup>

725) 『宋子大全』, 附錄, 卷14, 「李喜朝錄」. “先生曰, 是以栗谷曰, 常人之心, 無未發之時, 蓋雖有介然之頃, 一有覺焉處, 此則絕無而僅有故耳.”

726) 『宋子大全』, 附錄, 卷14, 「李喜朝錄」. “學問之道有四者, 格致存養省察力行是也. 而存養則貫終始, 聖人豈可遽學, 只循循做將去, 自可到, 非如釋氏可以一朝頓悟者.”

727) 『宋子大全』, 卷113, 「荅朴景初(丁巳臘月十五日)」. “夫必寂然不動, 炯然不亂, 然後方可謂之未發,

우암은 미발이라는 것이 마음의 동정(動靜)에 의한 것이 아니라 중화(中和)의 개념으로 설명하고 있다. 그러므로 미발의 상태는 범인이 행하기 극히 어려운 상태이며, 따라서 수양과 공부가 필요한 것이다.

다음은 우암이 함양의 중요성을 언급하면서도 그 방법은 공부에 있음을 잘 언급한 내용이다.

고요할 때 묵묵히 앉아서 이 마음을 함양(涵養)하여 항상 천리(天理)가 보존되지 않고 인욕(人欲)이 혹시라도 싹틀까 염려한다면 공부 중에도 어떤 공부가 이보다 더 크겠는가. 성현(聖賢)의 마음이 어찌 마른 나무[枯木]나 불 꺼진 재[死灰]와 같겠는가. 대체로 성인의 일과 학자(學者)의 공부는 쉬지 않고 부지런히 힘쓰는 데에 지나지 않는다. 그러므로 공자(孔子)는 냇가에 흘러가는 물을 탄칭(歎稱)하였고, 낮잠 자는 제여(宰予)를 꾸짖었다. 그리고 주자의 문인은 병중(病中)에 있는 선생께 쉬기를 청하자, 선생이 꾸짖기를 ‘네가 나태하니 나까지도 나태하게 하려는구나.’ 하고 또 말하기를, ‘하루만 손님[客]을 만나지 못하면 마치 한 달 동안이나 큰 병(病)을 앓은 것과 같다.’ 하였으니, 아, 이것이 바로 공자와 주자 같은 이가 성현이 된 까닭이다.”<sup>728)</sup>

고요할 때 함양 공부가 모든 공부의 우선이 됨을 언급하고 있다. 그런데 성현의 마음이 미발이라고 하더라도 마른 나무[枯木]나 불 꺼진 재[死灰]와 같을 수는 없다고 하였다. 그러므로 고요할 적의 함양 공부도 역시 부지런히 학문 하는 것으로 그 방법으로 삼아야 함을 말하고 있다. 이처럼 우암의 수양론은 일관되게 함양과 성찰이 모두 중요하다는 점을 강조하고 있으며, 이는 우암의 심성론적 사고에 기인한 것이라 할 수 있다.

우암의 수양론에서도 ‘경’은 중요한 개념이다. 우암의 ‘직(直)’ 사상에서 살펴본 바와 같이 ‘경이직내·이의방외’의 대명제 속에 ‘경’이 포함되어 있기 때문이다. 그

---

未發則中矣。中則體立，體立則用和矣。何嘗以中與未發爲二哉。不然子思何以曰喜怒哀樂之未發謂之中也。若如來教而衆人有未發之時，則衆人之心，亦皆有中矣。豈可曰有未發而無中也。來意必以爲凡心必有動靜，靜時卽其未發也。愚以爲衆人未嘗有靜時，未嘗有靜時，故亦未嘗有未發也。比之於水，水被風盪，泥土混而成濁，則雖其無風之時，其濁自如也。”

728) 『宋子大全』, 卷135, 「惜陰窩說」. “曰靜時默坐涵養此心，常恐天理之不存，人欲之或萌，則其用功孰大於是，聖賢之心，豈如枯木死灰乎。大抵聖人之事，學者之功，無逾於勤勵不息，故孔聖歎逝者於川上，賁宰予之晝寢，朱門人請先生病中將息，先生賁之曰，你懶惰，教我也懶惰，又以爲一日不見客則如大病一月，嗚呼，此孔朱之所以爲孔朱也歟.”

러나 주기론(主氣論)적 관점의 우암이기에 주리론적 성리학자들보다는 상대적 중요성이 떨어진다고 하겠다.

이 마음을 바르게 하려는 자는 반드시 가리어진 물욕을 제거해야 하니, 그런 뒤에는 자연 올바르지 않음이 없고 그 본체의 광대하고 광명한 것이 일용(日用)의 사이에 뚜렷이 드러날 것입니다. 그러나 학문의 공이 아니면 어떻게 이에 참여할 수 있겠습니까. 이른바 학문이란 것은 다른 게 아니라, 주경(主敬)으로써 견지하고, 강학(講學)으로써 밝히어 허한(虛閒)·정일(靜一) 한 가운데서 조용히 함양하고, 학취(學聚)·문변(問辨)의 사이에서 기미를 분석하는 것입니다. 보기도 듣기도 전에 계신(戒愼)·공구(恐懼)하기를 더욱 엄숙히 하여 터럭 끝만큼도 한쪽으로 치우침이 없는 지경에 이르는 것은 주경(主敬)의 효험으로써 천리(天理)를 간직하는 근본이고, 만변(萬變)을 수작(酬酢)하는 곳에서 그 선악을 삼가기를 더욱 정밀히 하여 터럭 끝만큼도 오차가 없는데 이르는 것은 강학의 효험으로써 인욕을 막는 일입니다.<sup>729)</sup>

우암이 43세, 효종 즉위년에 올린 「기축봉사(己丑封事)」의 내용 중 일부이다. 이 글에서 우암은 성학(聖學)의 요체(要諦)에 대해 간곡하게 자신의 견해를 밝히고 있다. 이 글에서 우암은 성학(聖學)의大本(大本)은 천리를 보존하고 인욕을 제거하는 것이며, 그를 위해서 ‘주경(主敬)’을 힘써야 함을 역설하였다. 주경(主敬)의 수양론에서도 중요하게 다루어지는 계신공구(戒愼恐懼)에 힘써서 인욕을 막아야 함을 강조하고 있다. 물론 지속해서 논의한 바와 같이 수양론의 영역으로서 강학(講學)에 힘써야 함도 잊지 않았다. 우암은 이어서 “여러 성인이 전하는 심법(心法)이 이 두 가지에서 벗어나지 않기 때문에 순우(舜禹)의 정일(精一)과 공안(孔顔)의 극복(克復)은 다 이것을 밝히기 위한 것이었을 뿐입니다.”<sup>730)</sup>라고 하였다. 순임금과 요임금의 유일정일(惟精惟一)과 공자·안자의 극기복례(克己復禮)가 심법(心法)의 핵심임을 밝히고 있다.

우암은 다음과 같이 주경(主敬)과 강학(講學)의 역할과 효력(效力)에 대해 정리

729) 『宋子大全』, 卷5, 「己丑封事(八月)」. “故欲正其心者, 必去物欲之蔽, 然後自無不正, 而其本體之廣大光明者, 卓然呈露於日用之間矣. 然非學問之功, 何以與此, 而所謂學問者無他. 主敬以存之, 講學以明之, 從容涵養於虛閒靜一之中, 剖析幾微於學聚問辨之際, 則不睹不聞之前, 而戒愼恐懼者, 愈嚴愈肅, 以至於無一毫之偏倚者, 此主敬之效, 而所以存天理之本也. 酬酢萬變之處, 而謹其善惡者, 愈精愈密, 以至於無一毫之差謬者, 此講學之效, 而所以遏人欲之事也.”

730) 『宋子大全』, 卷5, 「己丑封事(八月)」. “千聖相傳之心法, 不出此兩端. 故舜禹之精一, 孔顔之克復, 皆所以明此而已.”

하였다.

신은 상고하건대, 택하기를 정밀히 하여 인심이 도심(道心)에 섞이지 않게 하는 것은 강학의 일이고, 지키기를 전일 하여 천리가 인욕에 흐르지 않게 하는 것은 주경의 일이며, 인욕을 분변하여 극복하는 것은 강학의 요점이고, 천리를 밝히어 회복시키는 것은 주경(主敬)의 공입니다.<sup>731)</sup>

수양론적 관점으로서의 주경과 강학에 대한 우암의 생각이 간결하게 제시되고 있다. 우암의 수양론적 관점에서 지나칠 수 없는 것은 호연지기를 기르는 직양(直養)의 내용이다.

우암의 교육목적인 직(直) 사상에서 살펴본 바와 같이 우암은 자신의 죽음을 앞두고 ‘직’이라는 한 글자를 사문(斯文)의 도(道)로 전수하였다. 이때 우암은 맹자의 도성선(道性善)과 구방심(求放心), 그리고 호연지기를 기르는 요점으로 ‘직(直)’을 언급하였다.

우암은 평생 『맹자』를 읽었는데, 특히 호연장(浩然章)의 난해함을 이해하고자 진력(盡力)하였다. 평생 수천 번을 읽고 수많은 사람에게 질의하였어도 그 의문은 풀리지 않았으며, 그는 「호연장질의(浩然章質疑)」를 통해 자신의 생각을 정리하였다.<sup>732)</sup> 우암은 맹자의 부동심(不動心)과 호연지기, 그리고 직(直)의 관계성에 대한 다음과 같이 언급하였다.

맹자가 여기에서 의리의 용기로써 맹분·북궁유·맹시사 등의 조악한 용기를 쓸어버리고 다만 축(縮)자 한 글자를 근본으로 삼는다. 이 축 자는 바로 그다음에 나오는 소위 ‘직(直)으로써 기(氣)를 기른다.’라는 직 자인 것이다. 그렇다면 여기에서 ‘호연(浩然)’이란 말이 없더라도 그 근본 취지는 이미 갖추어져 있다. 그러므로 여기에서 다시 ‘부동심(不動心)’을 말하지 않더라도 부동심의 근원은 이미 분명해졌다.<sup>733)</sup>

731) 『宋子大全』, 卷5, 「己丑封事(八月)」. “臣按, 擇之精, 而不使人心得以雜乎道心者, 講學之事也. 守之一, 而不使天理得以流於人欲者, 主敬之事也. 辨人欲而克之者, 講學之要也. 明天理而復之者, 主敬之功也.”

732) 『宋子大全』, 卷130, 「浩然章質疑」.

733) 『宋子大全』, 卷130, 「浩然章質疑」. “孟子於此, 收殺以義理之勇, 以掃去賁黷舍麤底勇, 而只以縮之一字爲本根, 此縮字卽下文所謂以直養之直字, 然則於此雖無浩然之名, 而其本根血脈則已具矣. 於此雖不復言不動心, 而其不動心之所以然則已躍如矣.”

우암은 사람은 능히 용기가 있고 난 뒤에야 부동심(不動心)이 된다고 보았다.<sup>734)</sup> 그 용기는 맹분(孟賁)·북궁유(北宮黝)·맹시사(孟施舍) 등의 조약한 용기가 아니라, 호연지기(浩然之氣)를 갖춘 용기이다. 그 호연지기를 갖추는 것이 축(縮)이며, 또한 직(直)이라 보았다. 우암은 용기를 기르는 것[養勇]이나 부동심(不動心)이 모두 기(氣)가 근본이 된다고 보았다.<sup>735)</sup> 이는 우암이 ‘심(心)이란 기의 정상(精爽)이다’라는 주자의 학설을 따르고 있기 때문이다.<sup>736)</sup>

이상에서 살펴본 내용을 정리하면, 우암은 호연지기의 기가 양용(養勇)이나 부동심의 근본이 된다고 본 것이다. 따라서 양용과 부동심을 위해서는 호연지기가 필요하며, 이 호연지기는 곧 ‘직’으로 길러지는 것이다.

윗글에서 이른바 ‘곧음으로 기른다[以直養]’라는 것은 도(道)로써 기른다는 말이다. 대저 이 기는 처음에는 도의(道義)를 따라 생기지만 완전히 길러지면 이 기는 다시 도의를 돕는다. 이는 마치 초목(草木)이 처음에는 뿌리에서 싹이 트지만, 가지와 잎이 무성해지면 그 진액(津液)이 도리어 뿌리로 흘러내려서 그 뿌리도 역시 길게 자라는 것과 같다. 그 근본을 가지고 말하면, 음양(陰陽)은 태극(太極)에서 생기지만, 음양이 이미 생기면 오히려 음양이 태극을 운용(運用)해서 온갖 변화(變化)를 낳는 것이니, 앞의 예와 대소(大小)의 차이가 있지만, 그 이치는 하나이다. 나의 어리석은 의견으로 망녕되어 이처럼 논하지만, 이치에 어긋나지 않을는지 모르겠다. 여러 군자에게 감히 질의하는 바이다.<sup>737)</sup>

여기서 우암은 ‘곧음을 기른다’라는 의미의 직(直)을 도(道)와 같은 개념으로 설명한다. 이 도는 도의(道義)를 따라 생기며, 완전히 길러지면 다시 도의(道義)를 돕는다. 이를 초목과 가지에 비유하고 있다. 그래서 의(義)와 도(道)는 짝하게 되는 것이다. 이를 마음의 관계로 생각해보면, “스스로 반성하여 옳았을 때[縮] 때는 마음이 부끄러운 바가 없으므로 천만인(千萬人)도 두렵지 않은 것이며, 나아가 이러한 마음으로 호연의 기를 기르면 그 기가 천지에 가득 차는 것이니, 이

734) 『宋子大全』, 卷130, 「浩然章質疑」. “人能有勇然後不動心.”

735) 『宋子大全』, 卷130, 「浩然章質疑」. “蓋養勇不動心, 皆主於氣”

736) 『宋子大全』, 卷130, 「浩然章質疑」. “又按心者, 氣之精爽, 此朱子說.”

737) 『宋子大全』, 卷130, 「浩然章質疑」. “上文所謂以直養者, 以道養之之謂也, 夫此氣始從道義而生, 而養之既成, 則此氣還以扶助道義, 正如草木始生于根, 而及其枝葉暢茂, 則其津液反流于其根, 而其根亦以深長, 極其本而言之則陰陽生乎太極, 而及其陰陽既生, 則反以運用乎太極, 以生萬化, 大小雖殊, 而其理則一也. 愚輒以瞥見妄論如此, 未知不甚悖於理否, 敢以質於諸君子耳.”

때는 천만인이 두렵지 않을 정도에 그치지 않는다.”<sup>738)</sup>라고 말하고 있다. 그래서 직(直)과 도(道), 그리고 의(義)는 서로 짝하여 상호작용하게 되는 것이다.

우암은 양기(養氣)의 근본은 직(直)과 도의(道義)에 있으며, 도의와 기가 상생상수(相生常須)할 때 온전하게 양기할 수 있다고 본 것이다. 이때의 기는 호연의 기로써 호연의 기를 길러야 리를 온전히 드러낼 수 있다는 것이다(정낙찬, 2011: 271).

천도(天道)는 천리(天理)의 자연이며 인도는 천이 인간에게 명한 본연의 성에 따르는 솔성(率性)의 도로써, 인간이 도를 행한다는 것은 천리가 인간을 통해 현실에 구체화하는 과정이다. 우암은 행도(行道)를 직(直)으로 요약하여 요결로 삼아, 도심의 회복을 통한 주체성 확립의 방안으로 천리를 깨닫고 직출(直出) 하는 것으로 삼았다. 도는 천리와 동의어지만 도는 관념적인 것이 아니라 천지 사이에 천리가 유행함을 의미하는 것으로 이기가 결합한 것이며, 직 또한 천리의 심성을 통하여 직출이라는 것을 말하는 것이므로 이기가 합한 상태이다. 그러므로 우암은 맹자의 이직양자(以直養者)를 이도의양자(以道義養者)로 해석하여 직을 도의로 대체하여 구체화하고 호연의 기를 통하여 양기와 도의가 상호 밀접한 관계 속에서 성장해야 한다는 수양 방법론을 정립하였다. 이로써 직은 명천리정심(明天理正心)의 핵심 방법이 되었으며, 주자가 일마다 그 율음을 구하고 결단코 그 그름을 제거한다고 한 것과 우암 자신이 말한 사욕을 맑게 한다는 과제가 분명하게 되었다(정낙찬, 2011 : 271).

### (3) 철저한 학문 탐구와 공동저술

일반적으로 조선 성리학은 16세기 퇴계·율곡 이후 철학적·사변적 경향으로 심화 발전했다고 본다. 우암은 이러한 당시 학계의 입장에 가장 충실한 학자임에 틀림이 없다. 우암은 다양한 철학적·학문적 분석을 통해 그가 가장 존승하였던 주자의 이론을 주된 탐구의 대상으로 삼았으며, 그러한 자신의 공부 내용을 기록으로 정리하여 남기고 있다. 이러한 저술 활동에서 문인(門人)들과의 토론과 질의는 물론이고, 공동 저술의 형태를 띠고 있어 당시 학파 또는 학계의 공부 방법

738) 『宋子大全』, 卷130, 「浩然章質疑」. “方其縮時, 此心無所愧怍, 故不懼千萬人, 至於以此而養成浩然則塞乎天地, 不但不懼千萬人而已也.”

론을 들여다볼 수 있는 좋은 사례라 여겨진다.

우암이 여러 선현의 학문을 분석적으로 탐구한 것은 그의 학문적 열의가 일차적이겠지만, 당시 학계의 상황과도 연계하여 이해할 필요가 있어 보인다. 주지하다시피 우암은 벽이단(關異端)을 자신의 사명(使命)이라 생각했으며, 그것이 존주 의리(尊周義理)와 함께 의리사상의 본령(本領)이라고 판단하였다. 따라서 그는 자신이 먼저 이단을 배격할 수 있는 학문적 기준을 확보해야 했으며, 그런 맥락에서 주자를 기준으로 성리설에 대한 철저한 고증과 분석의 공부를 수행했다.

우암은 주자학이 성인(聖人)의 심법(心法)과 인륜(人倫)을 기준으로 하여 중화(中華)와 이적(夷狄)을 구분하는 이유를 명확하게 밝혔으며, 중화문명을 성취하는 방도를 분명하게 제시한 학문이라고 여겼다. 또한 주자의 시대와 우암 당시의 시대가 흡사하다고 여겼으니, 우암의 주자 존숭은 절대적이었다. 따라서 주자학을 반대하거나 벗어나는 일체의 학문과 사상을 ‘사문난적(斯文亂賊)’으로 규정하고 배척하였다(김문준, 2002: 77).

우암은 윤희와 윤선거 부자가 주자를 공박하는 것에 분노하면서, “만약 사람마다 주자의 글을 독해할 줄 알게 되면 사설(邪說)이 절로 행세할 수가 없을 것이니, 행여 여러분들이 수고를 꺼리지 않고 마침내 구경(究竟)해 줌을 입게 되면 성학(聖學)을 밝히고 세교(世教)를 불드는데 일조(一助)가 될 것이다.”<sup>739)</sup>라고 하면서, 1675년(숙종 1) 이후로 『주자대전』의 내용을 정리하는데 전심하였다.<sup>740)</sup>

이때 정자의 『이정전서(二程全書)』를 각각 유형별로 분류하고 『정서분류(程書分類)』를 편찬하였다. 우암은 박세채(朴世采)에게 보낸 편지에서, “『이정유서』의 분류(分類)에 대하여는 이미 옛날에 착수했던 것인데, 너무나 정밀하지 못하므로 일찍이 이여구(李汝九 이기홍(李箕洪)) 등에게 부탁하였는데, 이번에 월호(月湖 홍득기(洪得箕))의 편지를 받아 보니 이제는 작업이 끝났을 것이네. 이본(本)을 매우 보고 싶으니, 바라건대 하루빨리 보여주시면 어떻겠는가?”<sup>741)</sup>라고

739) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(五十一年戊午 先生七十二歲)」. “若使人人知讀朱子書, 則邪說自無所售, 倘蒙諸賢不憚用力, 終見究竟, 則庶可爲明聖學扶世教之一助.”

740) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(五十一年戊午 先生七十二歲)」. “遂自乙卯以後專心大全, 隨手筭錄, 晨夕孜孜, 未嘗少輟.”

741) 『宋子大全』, 卷67, 「答朴和叔(庚申七月晦日)」. “遺書之分類, 昔年之所下功者, 而大未精細, 故嘗託之李汝九諸人矣. 今蒙月湖之示, 此可以甲管矣. 極欲承覽此本, 幸望從速投示, 如何如何.”



하였다. 즉, 우암은 『이정분류』의 편찬을 시작하고 정밀한 작업은 문인 이기홍 등에 부탁하여 편찬하게 된 것이다. 따라서 이 책은 우암 학단의 공동 저술인 셈이다.

또한 우암은 퇴계의 『절요기의(節要記疑)』가 온당치 못한 점이 있다고 여겨 『주자대전차의』를 저술하였다. 이때에도 문곡(文谷) 김수항(金壽恒)과 왕복하며 정정(訂正)하였다.<sup>742)</sup>

이처럼 우암은 자신의 학문적 분석과 의문 사항을 동료 문인들에게 확인하고, 부족한 부분에 대해서는 보충하는 형태를 띠었다. 이러한 질정(質正)을 통해 학문적 정당성을 확보해 나갔으며, 학과적 동질성을 획득할 수 있었고, 제자들에게 자연스러운 강학(講學)이 이루어질 수 있었다.

우암은 제주유배 중이던 1689년 권상하에게 보낸 편지에서 자신이 미처 완성하지 못한 저술의 후일을 다음과 같이 부탁하고 있다.

또 마음에 걸리는 것은 일생을 『주자대전』과 『주자어류』를 읽으면서, 그중에 의심스러운 점이 없지 아니하였고, 또 알기 어려운 곳도 있었네. 그리하여 그 부분을 초록(抄錄)하여 대략 해설을 붙이고 이것을 동지들과도 상량하고, 또 뒷세상 사람들에게도 보여줄까 하였는데 아깝게도 끝내지 못하였네. 돌아보건대 지금 세상에 이 일을 부탁할 만한 사람은 오직 자네와 중화(仲和) 김창협(金昌協) 뿐이네. 모름지기 동포(同甫) 이희조(李喜朝)·여구(汝九) 이기홍(李箕洪)·미백(美伯) 최방언(崔邦彦)이나 그 밖에 함께 일할 수 있는 사람과 협동하여 정리하는 것이 어떻겠는가.<sup>743)</sup>

우암은 이처럼 사사(賜死)되기 직전, 유배지인 제주도에서 『주자대전차의』의 서문(序文)을 짓고, 완성하지 못한 『주자대전차의』를 권상하·김창협·이희조 등에게 수정하도록 부탁한 것이다. 그리고 제주 유배지에서 『논맹정의(論孟精義)』와 『논맹혹문(論孟或問)』을 합하여 『논맹혹문정의통고』를 편수하였다.<sup>744)</sup> 죽음을 목전에 둔 83세 유배인의 집요한 의식집중은 가히 놀라운 일이 아

742) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(五十一年戊午 先生七十二歲)」. “問與文谷金公, 往復訂正, 至是始克成編.”

743) 『宋子大全』, 卷89, 「奉訣致道(己巳五月十四日)」. “又有所銜於心者, 一生讀朱子大全語類, 其中不無可疑者, 亦有難解處, 切欲抄錄, 略爲解說, 以與同志商量, 亦以示後來之人矣. 惜乎, 未能成緒, 顧念今世以此相託者, 惟吾友與仲和耳. 須與同甫, 汝九, 美伯其餘可與共事者, 協同整理, 如何如何.”

나라 할 수 없다. 교육적 측면에서 보면 그 자체가 긍정적이고 모범적인 사표(師表)의 모습이다.

이러한 저술들 가운데, 특히 주목되는 저작은 『주자언론동이고』이다. 이 책은 『주자대전』과 그 제자들이 기록한 강의록인 『주자어류』를 중심으로, 이기(理氣), 리(理), 음양(陰陽), 오행(五行), 천지(天地), 일월(日月), 귀신(鬼神), 인물지성(人物之性), 심(心), 성(性), 인의예지신(仁義禮智信), 정(情), 심성정(心性), 인경(仁敬), 성충(誠忠), 재덕(才德), 인륜(人倫), 학(學) 등의 항목으로 분류하여 주자설을 정리한 책이다. 우암과 그 문인들은 이 저작으로서 주자 학문의 본질을 확정하고자 했다. 우암은 이 책에 대단히 심혈을 기울였으나 그 작업은 불과 10여조에 그치고, 권상하와 한원진을 거쳐 완성되었다. 한원진은 1724년에 이 책을 완성하고, 1741년에 서문을 써서 마무리하였다. 우암이 착수한 지 50년 만의 일이다. 한원진은 그 서문에서 경(經)이 바르면 백성과 사도(斯道)가 흥하고 사특함이 없게 되므로, 피음(諛淫)을 제거하고 사설(邪說)을 그치게 하고자 하는 자는 마땅히 경(經)으로 돌아가야 한다고 했다.<sup>745)</sup> 우암과 그 문인들이 이처럼 주자학을 신봉하여 그 도를 따르고 주자서를 정리하는 데 심혈을 기울인 이유는 주자의 학문과 의리가 맹자 이래의 올바른 도를 이어 가장 바른 인도(人道)를 확립시켰다고 여겼기 때문이다(김문준, 2002: 78).

다음은 우암이 평생에 걸쳐 행한 공부 방법에 대한 진술이다. 이 장의 정리로 삼고자 한다.

주 선생(朱先生)이 일찍이 ‘역사책을 읽다가 알 수 없는 곳이 있으면 뽑아 두었다가 나중에 다른 사람에게 물으라.’ 하였고, 또 ‘문자(文字)를 편차(編次)할 때는 모름지기 장부를 만들어 두고 항목(項目)의 첫머리를 기록해 두어야 한다. 이렇게 하면 애써서 기억하는 노력을 면할 것이다. 병법(兵法)에 이르기를 「수레에 식량과 무기를 싣는 것은 힘을 기르기 위함이다.」 하였는데, 문자를 편차하면서 장부에 초기(抄記)하는 것 역시 마음을 기르는 법이다.’ 하였다. 나는 역사책을 읽을 때뿐만이 아니라 무슨 글을 읽을 때이든 모르는 곳을 모두 뽑아내야 하고, 문자를 편차할 때뿐만 아니라 무슨 글을 보든 모두 항목의 첫머리를 뽑아 두어서, 애써 기억하려고 하지는 말아야 한다고

744) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(六十一年戊辰(先生八十二歲)). “編修論孟或問精義通攷.”

745) 『南塘集』, 卷31, 「朱書同異攷序」. “孟子曰, 君子反經而已矣. 經正則庶民興, 斯無邪慝矣. 今之欲距諛淫而息邪說者, 蓋於是反之哉.”

생각한다. 이 두 가지 일이 다 마음을 기르는 방법이다. 선생의 두 가지 말씀을 본 뒤 부터 나는 곧 이런 책자를 만들어 두고 읽는 대로 뽑으면서 책을 보아 가는데, 모르는 것은 저절로 알게 되고 생소한 것은 저절로 익숙해져서 마음을 허비하지 않아도 항상 그것이 흥중에 남아있었다. 그리하여 마음을 기른다는 주 선생의 말씀이 진정 나를 속이는 말이 아님을 깨달았다. 이것은 완물상지(玩物喪志)와는 상관없는 일이다. 다만 나의 의심나는 곳을 항상 여러 벗에게 묻고자 하였으나 그렇게 하지 못하고 의문을 가진 채 죽게 되었으니, 한탄스럽다. 숭정(崇禎) 후 무진년(1688, 숙종 14) 정월 일에 쓴다.<sup>746)</sup>

#### 4. 제주교육에 끼친 영향

우암의 제주 유배는 약 100여 일밖에 안 되는 기간이었지만, 그는 제주 유배를 통해 자기 죽음을 예견하고 후일을 모두 준비하였다. 제주에 유배 오면서 효종 대왕의 수찰을 올리도록 준비하였으며, 스승인 사계 김장생의 묘에 글을 짓고 고하도록 하였다. 이때 김장생의 묘소를 지나면서도 찾아가지 않은 것은 ‘이천(伊川)이 귀양 가는 길에 숙모(叔母)를 찾아뵙고 가기를 청한 것을 주자가 불만(不滿)으로 여겼다는 일을 김장생에게 배운 적이 있기 때문’이라고 하였다.<sup>747)</sup> 주자와 사계 모두의 가르침을 지키는 것으로 존숭함을 표현한 것이다.

또한 『주자대전차의』의 서문을 쓰고, 권상하에게 이별하며 후사를 당부하였다. 이때 [율곡 → 사계 → 신독재 → 우암]으로 이어지는 적통(嫡統)이 권상하에게도 이어지는데, 율곡학파의 의발(衣鉢)의 형태인 『석담일기(石潭日記)』를 권상하에게 준 것이다. 우암은 이 『석담일기』는 율곡의 자손이라도 쥐서는 안 된다고 하였다.<sup>748)</sup> 그리고 『이정전서』의 분류, 『퇴계전서차의』 등의 마무리를

746) 『宋子大全』, 卷131, 「看書雜錄」. “朱先生嘗言讀史有不曉處, 筭出待去問人, 又曰編次文字, 須作草簿抄記項頭, 如此則免得用心去記, 兵法有云車載糗糧兵仗以養力也. 編文字用簿抄記, 亦養心之法, 愚謂不但讀史, 凡干讀書, 皆不可不筭出難曉處, 不但編次文字, 凡看文字, 皆不可不抄記項頭, 免得用心去記, 二者皆養心之法也. 自見先生兩款說話, 卽置此冊子, 隨讀筭抄, 看來看去, 其疑者自曉, 生者自熟, 不費心力而常存在胸中, 覺見養心云者, 眞不余欺也. 此與玩物喪志者, 大段不相干事也, 第其疑處常欲問於諸友而未果, 庶將蓄疑而死矣. 可歎也已, 崇禎後戊辰正月日書.”

747) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(六十一年戊辰(先生八十二歲))」.

748) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(六十一年戊辰(先生八十二歲))」.

부탁하였다.<sup>749)</sup> 또한 제주로 오기 위한 순풍(順風)을 기다리면서는 자손들의 교육을 일일이 당부하였다.<sup>750)</sup>

제주에 와서는 매일 손자 주석과 함께 『주자대전』, 『역학계몽』, 『강목(綱目)』 등의 책을 보았으며, 두 아우와 손자 주석에게 글을 주어 곽림서원에 고하게 하였다.<sup>751)</sup> 이 기문은 『송자대전』과 이익태(李益泰) 목사의 『지영록(知瀛錄)』에 실려 있다. 대략의 내용은 다음 장에서 살펴보고자 한다.

제주에서의 100일 동안 우암은 자신의 모든 역량을 동원해 삶의 마무리를 준비하고 있었다. 그동안 정리하지 못했던 저술을 마무리하고, 훗일을 부탁하였으며, 자손들의 교육에 대한 당부도 잊지 않았다. 이러한 우암의 모습에 제주 유림이 받은 교육적 충격과 자극의 크기를 짐작하는 것은 어렵지 않다고 여겨진다. 우암이 제주유배 동안 직접적인 사제동행의 형태를 맺지 않았다고 해서 그가 제주에 끼친 교육적 영향력이 축소되는 것이 아니다. 우암이 주자를 평생 존송했던 것처럼, 제주 유림은 송시열이라는 인물이 제주와 인연을 맺었다는 사실에서 의미 있는 유대감으로 작용했을 것이다. 그리고 이때는 이미 곽림서원에 사현(四賢)이 배향되었으며, 사액(賜額)도 이루어진 시기였기 때문에 우암을 바라보는 제주인들의 시선은 그 전과는 달랐을 것이라 생각한다.

한편 우암의 사상은 그의 제자들에 의해 제주에 지속해서 전파된다. 우암의 제자였던 김만기의 아들 김진구(金鎭龜), 손자 김춘택(金春澤), 김진구의 사위이자 임홍망(任弘望)의 손자인 임징하(任徵夏) 등이 제주로 유배를 오게 되면서 우암의 학통은 제주에도 이어지게 된다. 특히 김진구와 김춘택 부자는 제주에서 직접 제자들을 가르쳤는데, 오정빈(吳廷賓), 고만첨(高萬瞻) 등은 부자 모두에게서 가르침을 받아 문과에 급제하기도 한다.<sup>752)</sup>

제주 유림은 1694년 갑술환국으로 우암이 신원(伸冤) 되자마자 곽림서원에 합향(合享)하기를 청하는데 그 상소문은 김춘택이 써 줬으며, 그 상소문은 『북헌집(北軒集)』과 『지영록』에 실려 있다. 이 내용도 다음 장에서 언급할 기회가 있을 것으로 보인다.

749) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(六十一年戊辰(先生八十二歲))」.

750) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(六十一年戊辰(先生八十二歲))」.

751) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(六十一年戊辰(先生八十二歲))」.

752) 『北軒集』, 卷2, 囚海錄, 「謫居感懷, 其三」. “山南佳士有吳高, 龍榜今年並拆號.”

앞서 II장에서 살펴본 바와 같이 서원의 향사 인물은 초기에는 그 기준이 엄격했지만, 후대의 서원 남설은 그 기준이 무너져 지연(地緣)·학연(學緣)·당연(黨緣) 때문에 별 연고도 없는 인물을 빌어 모시기조차 했는데, 조선조 서원 향사인물이 모두 687명으로 그 가운데 송시열이 28곳에 향사되어, 가장 많이 향사된 인물의 하나로 기록된다.<sup>753)</sup> 제주 굴림서원의 송시열 향사는 다른 어느 곳보다는 비교적 그 향사 이유가 뚜렷했다는 점에서 또 다른 의미가 있는데 역설적으로 그것은 제주도가 유배지가 아니어서는 누릴 수 없었던 기회였던 것이다(양진건, 1988: 246-247).

---

753) 서원향사의 내용을 전고대방(典故大方) 서원향사조(書院享祀條)에 따라 서원의 수와 향사인물의 수를 통계 내 보면 서원의 수는 사액서원이 205곳이고 비 사액서원이 196곳으로 모두 401곳이다. 향사되어 있는 인물의 수는 사액서원이 290명, 비 사액서원이 397명으로 모두 687명이다. 그리고 가장 많이 향사되어 있는 유형은 ①퇴계 31곳, ②송시열 28곳, ③울곡 20곳의 순서로 되어 있다(양진건, 1988: 247).

## VIII. 제주오현 교육사상의 특징과 교육사상사적 의미

지금까지 교육은 삶의 제 현상이라는 광의의 교육 개념을 바탕으로 제주오현의 교육사상을 살펴보았다. 제주오현 교육사상의 전체적인 기본 골격은 주자 성리학의 공부론이었다. 결국 제주오현의 삶은 주자 성리학이라는 공부를 통해 형성된 사상의 실현이며, 따라서 제주오현의 교육사상은 제주오현의 삶을 이해하는 필요충분조건이라 할 수 있다.

연구자는 지금까지 제주오현의 교육사상을 인물 별로 살펴보았다. 그런데 제주오현은 ‘제주오현’이라는 ‘총체적 상징체계’로서의 의미가 강하다. 즉, ‘제주오현의 교육사상’은 개별 인물 교육사상의 총합이 아니라 개별 인물들의 교육사상이 한데 모여 서로 관계 맺고 조직되어 온 것으로 개별 인물들의 총합 이상의 의미를 지닌다. 이는 제주오현이라는 하나의 상징체계로서 교육사상사적 의미를 지닌다는 것을 뜻한다. 다시 말해, 제주 유림은 제주오현 개별 인물을 각각 존송하기보다는 제주오현이라는 총체적 상징성을 숭모(崇慕)하였다. 이러한 관점은 제주오현의 배향이 당시 제주 유림의 공론과 합의 과정을 거쳐 확정되었기 때문에 가능하다는 사실을 내포한다. 즉, 문묘 배향 과정이나 혹은 굴림서원에 배향되었던 이약동 목사의 출향(黜享) 사례에서 보듯이 공론 과정과 합의 과정을 거치지 않은 배향은 있을 수 없다. 따라서 제주오현은 제주유림의 공론과 합의를 거쳐 확정된 것이며, 그러므로 제주 유림은 제주오현을 총체적 상징체계로 받아들일 수 있었다.<sup>754)</sup>

당대 제주 굴림서원 배향과 관련된 제문(祭文)들에는 이러한 관점이 잘 표현되어 있다. 송시열은 제주에 유배된 직후 두 명의 아우(시도, 시걸)와 손자 주석을 보내 굴림서원의 사현(四賢)에게 제(祭)를 지냈다. 우암은 자신이 쓴 제문에서 “사현(四賢)은 모두 이 고장과 만나 거쳐 가셨습니다. 비록 그 벼슬 이름은 달라

754) 물론 총체적 상징체계 또는 단일한 상징체계로 받아들였다고 해서 제주오현 각각의 인물들의 개별성이 상실되거나 그 의미가 축소되는 것은 아니다. 왜냐하면 제주오현의 배향이 단일한 사건이나 같은 시기에 하나의 상징체계로 배향된 것은 아니기 때문이다. 예를 들면, 사육신(死六臣)을 배향하기 위한 민절서원(愍節書院)이나 낙빈서원(洛濱書院), 남한산성 현절사(顯節祠)의 배향과 같이 동일한 역사적 사건을 추모하기 위한 배향일 때의 동일한 상징성을 지니는 것과는 의미가 다소 다르다.

도 한마음으로 가을 달이 차가운 강을 비추듯 서로 비추니, 막대 잡고 신발 신고 먼 데까지 가더라도 풀과 나무에까지 향기를 품습니다. 같은 당(堂)에 모시니, 붉은 향풀과 노란 파초처럼 (그 덕은) 만고(萬古) 풍속에 남기면서 산처럼 높고 물처럼 길게 흘러갈 것입니다.”<sup>755)</sup>라고 하여 사현(四賢)의 덕이 하나로 제주의 풍속에 남고 오래도록 흘러갈 것이라고 하였다.

또한 장인식 목사는 “다섯 선생의 비록 그 진로(進路)가 다르다고 하지마는 도(道)가 귀결(歸結)하는 바가 같았다. 대체로 모두 인의(仁義)로 성품을 삼고 충효(忠孝)로 행실을 삼으며 선현(先賢)으로 법을 삼고 사벽(辭闕)으로 공(功)을 삼았다.”<sup>756)</sup>라고 하였다. 장인식 목사가 언급한 오현(五賢)이 하나로 귀결되는 도(道)는 결국 성리학적 도(道)이며, 도학(道學)이라고 할 수 있다. 이러한 관점에서 본 장에서는 제주오현의 교육사상의 특징을 사상적 영향·관계의 차원에서 분석하고 그 교육사상적 의미를 밝혀 보고자 한다.

## 1. 제주오현의 영향·연관

제주오현의 영향 관계는 단순하게 횡적 또는 종적으로 드러나지 않는다. 그것은 조선시대 사회·역사적 맥락 속에서 다양하게 얽혀 있는 사회구조의 역사적 산물로서 그 관계가 매우 복잡하기 때문이다. 특히 현대의 제한적 자료로써 그 내용을 모두 밝혀내는 것은 불가능하다. 그럼에도 불구하고 모든 연구가 그렇듯 현재 남아 있는 자료와 현재의 관점에서 그 내용을 재구성해 볼 뿐이다. 우선 제주오현의 영향 관계를 살펴보기 위해 제주오현의 인물에 대한 기본 인적 사항에 대해 표로 정리하였다.

755) 『宋子大全』, 卷151, 「濟州橘林書院告四先生文」. “唯茲四賢, 竝歷此邦, 所遭雖異, 其揆則同, 一心同照, 秋月寒江, 同堂膾享, 荔丹蕉黃, 杖履攸暨, 草樹含香, 萬古遺風, 山高水長.”

756) 김치홍·원창애 편(2003). 『제주삼읍교학사료집』, 222-224. 「橘林書院 廟庭 碑記」. “五先生, 學雖殊, 轍道則同歸, 蓋皆以仁義爲性, 而忠孝爲行, 聖賢爲法, 而辭闕爲功.”

[표-6] 제주오현의 생애 및 제주와의 인연

제주 오현	생몰 연대	출신 지역 (본관)	제주와의 인연			굴림서원 배향연도	죽음
			내도 시기	내도 이유	기간		
충암 김정	1486(성종 17) ~ 1521(중종 16)	충북 보은 (경주)	1520년 (중종 15)	유배 (기묘사화)	15개월	1578년 (선조 11)	賜死
규암 송인수	1487(성종 18) ~ 1547(명종 2)	충북 청주 (은진)	1534년 (중종 29)	제주 목사	약 3개월	1678년 (숙종 4)	賜死
청음 김상헌	1570(선조 3) ~ 1652(효종 3)	서울(외가) (안동)	1601년 (선조 34)	안무 어사	4개월	1669년 (현종 10)	-
동계 정은	1569(선조 2) ~ 1641(인조 19)	경남 안음 (초계)	1614년 (광해 6)	유배 (갑인봉사)	9년 5개월	1669년 (현종 10)	-
우암 송시열	1607(선조 40) ~ 1689(숙종 15)	충북 옥천(외가) (은진)	1689년 (숙종 15)	유배 (기사환국)	약 4개월	1695년 (숙종 21)	賜死

이상의 표에서 확인할 수 있듯이 제주오현은 16세기 초부터 17세기 말까지 활동했던 인물들이다. 출신 지역을 제시한 이유는 그들이 추구한 학문적 성향과 연관되는 문제로써 동계 정온을 제외하면 모두 기호지방의 인물들이다. 앞서 동계 정온의 굴림서원 배향의 의미에서 논의한 바와 같이 제주오현 중 동계 정온만 영남 지역의 인물로서 남명학과와 퇴계학과를 계승하고 있으며, 다른 인물들은 기호지방과 연결된다. 충암과 규암이 활동하던 시기는 아직 학파의 분화가 일어나기 이전의 시기였기 때문에 어느 학파의 일원이라던가 혹은 성향이라고 말하기 어렵다. 특히 기묘사림의 경우 후대에도 학파를 넘어선 초당적(超黨的)인 지지를 받아온 것이 사실이다. 규암 송인수도 지역과 학파적 성향을 뛰어넘어 회재 이언적, 퇴계 이황, 남명 조식, 하서 김인후, 일재 이항 등과 교류(交遊) 했음을 확인하였다.

제주오현 인물 중 학파적으로 가장 긴밀하게 연결된 것은 청음 김상헌과 우암 송시열이다. 우암은 청음을 대의(大義)의 종주(宗主)라 여겨 서집(書執, 書信으로 폐백에 대신함)을 올려 도산(陶山) 석실촌(石室村)으로 찾아가 예방하고 스승으로 섬겼다.<sup>757)</sup> 우암은 평생 청음을 존승하였으며, 『청음문정선생사실(淸陰文正先



生事實』을 편집·간행하였고, 청음의 「묘지명」, 「석실선생어록(石室先生語錄)」, 「석실서원묘정비」, 「설교수창집후서(雪窟酬唱集後序)」 등을 찬술하였다. 그뿐 아니라 청음의 사손(嗣孫)인 수증과 수홍, 막내인 수항 3형제가 모두 우암의 문인이 되면서, 청음과 우암의 집안은 대를 이어 긴밀한 학문적·정치적 협력을 지속하였고, 양가는 마치 한 집안 같은 사림을 유지해 나갔다(곽신환, 2012).

한편 본관을 함께 명시한 이유는 송인수와 송시열의 관계를 드러내기 위함인데, 앞서 살펴본 바와 같이 송인수는 송시열의 종증조부(從曾祖父)이다. 또한 충암 김정은 규암 송인수의 5촌 고모부가 되며, 따라서 정광필·김정·송인수는 은진 송씨 삼현(三賢)으로 추앙받게 된다.<sup>758)</sup>

제주에 내도한 이유는, 충암 김정과 동계 정은, 우암 송시열 세 명이 유배로, 규암 송인수, 청음 김상헌은 목민관으로서 제주와 인연을 맺었다. 죽음의 형식으로 보면, 충암과 규암은 사화로 인해 사사(賜死)되었으며, 우암 송시열은 숙종 시기 환국(換局)과 연관되어 후명(後命)을 받았다. 우암 송시열의 경우는 당대 극심한 당쟁의 시기였으며, 또한 서인 내부에서도 노론과 소론의 치열한 노선 대립이 한창이던 시기임을 생각할 때 사림과 내부의 권력 투쟁의 성격과 연관되지만, 충암과 규암의 경우는 사림과 훈구의 대결이라는 사회의 영향으로 사사되었기 때문에 후대의 존숭과 영향력의 크기는 다르다고 보아야 할 것이다.

앞서, 연구자는 규암 송인수의 경우 제주오현의 다양한 인물들과 혈연과 학연을 통해 관계 맺고 있음을 분석하였다. 이러한 제주오현의 영향·연관은 그들의 학문적 네트워크와 굴림서원 배향의 과정 및 성격을 이해하는 데 유의미하다고 판단된다. 제주오현의 전체적인 영향 관계는 제주 유생들이 송시열의 굴림서원 합향(合享)을 청하는 상소와 장인식 목사의 「굴림서원 묘정비」를 통해 확인할 수 있다.

757) 『宋子大全』, 附錄, 「年譜(十八年乙酉, 先生三十九歲)」. “癸卯. 謁文正公清陰金先生于楊州陶山石室村. 先生以文正公, 爲大義宗主, 遂倣朱子謁黃端明事, 先以書請見, 文正公與論近思錄疑義. 有陶山記聞.”

758) 충암 김정과 규암 송인수의 관계 및 송인수와 송시열의 관계는 [그림-2]와 [그림-3]을 통해 제시하였다.

① 제주 유생들이 송시열을 합향하기를 청하는 상소

(상략) 무릇 그 도학(道學)과 명절(名節)에서 뛰어난 사신(四臣)보다 갑절이 됩니다. 하물며 시열이 인수의 종손(從孫)으로, 집안의 학문을 앞에서 서로 계승하여 빛내었음에야. 게다가 그 통한의 병자(丙子)에 같은 하늘에서 치욕을 받았던 것을, 효종[孝廟]이 세상에 드물게 알고 있어, 천하 사람들에게 대의(大義)를 밝히고자 한 것은 상헌(尙憲)과 온(蘊)의 큰 절개가 일치되게 같은 데로 돌아간 것이라면, 그 화(禍)를 입어 비참함에 이르렀던 것도 역시 김정, 송인수가 기묘(己卯)에 있었던 것과 비슷합니다.<sup>759)</sup>

② 장인식 목사의 「글림서원묘정비」

(상략) 아, 다섯 분 선생들이 강론하신 바가 주돈이·정호·정이·주희의 네 선생님의 길에서 벗어나지 않는다. 그 도학의 공적과 업적이 사람들의 눈과 귀속에 있음은 말하건 내가 감히 언급할 바가 못 된다. 그러나 우리 우암 송시열 선생은 율곡 이이·사계 김장생 두 선생의 적통 전수자이다. 이미 충암 김정·규암 송인수 여러 선생의 바른 맥을 잇고, 잡고 지켜 실천으로 옮긴바 대의(大義)인즉 청음 김상헌·동계 정온 두 분 선생의 일에서 더욱 빛난다. 선배들이 이른바 ‘우암 송시열 선생은 곧 동쪽 유럽을 모아 대성(大成)하시었다’라고 하는 말이 참으로 정확한 논평이다.<sup>760)</sup>

①과 ②의 내용은 모두 송시열을 중심으로 기술된 것이다. 송시열이 제주오현의 마지막 인물이라는 점에서 송시열과 사현(四賢)의 관계를 설명하면서 제주오현의 성격을 규정한 것이라 할 수 있다.

우선, ①에서는 송인수와 송시열의 관계에 대해 언급하였다. 송시열은 송인수의 종증손(從曾孫)이라는 점을 기술하였는데, 자세한 내용은 앞에서 살펴보았다. 또한 대의(大義)를 밝힌 인물로 김상헌과 동계를 언급하면서 송시열 역시 같은 대의를 추구한 인물로 설명하고 있다. 이 부분은 절을 나누어 자세히 논의하고자 한다. 그리고 충암과 규암이 피화인(被禍人)으로서 죽음에 이르렀으며, 송시열 역시 유배 후 사사되었음에 상호관련성이 있음을 설명하고 있다.

다음 ②에서는 사현(四賢)이 모두 정통 성리학의 계보를 이었음을 밝히고 있으

759) 李益泰. 『知瀛錄』. 김익수 譯(2002). 서울: 푸른역사. 72-73쪽.

760) 김치홍·원창애 편(2003). 『제주삼읍교학사료집』, 222-224. “噫, 五先生之所講, 不出乎周程朱, 四夫子之道矣. 其道學功業, 在人耳目, 而非末學之所敢知. 然惟我尤菴宋先生, 以栗谷沙溪, 二先生之嫡傳, 既承沖圭, 諸先生之正脈, 而其所秉執之大義, 則於清桐, 二先生之事, 尤有光矣. 先輩所謂尤菴先生, 卽集東儒大成云者, 信的論也.”

며, 율곡 이이와 사계 김장생을 잇는 송시열의 도통 계보에 대해 언급하고 있다. 이렇게 볼 때 장인식의 경우는 ①과는 다소 다르게 주자 성리학적 도통론의 차원에서 제주오현의 상호관련성을 일차적으로 언급한 것이라 할 수 있다. 이후 충암과 규암이 여러 선생의 바른 맥을 이었다는 표현에서 도학자(道學者)<sup>761</sup>로 두 사람을 인식했으며, 대의(大義)의 측면에서 청음과 동계를 언급하였다. 따라서 송시열의 경우 도학적 측면에서 김정과 송인수를 계승했으며, 대의(大義)의 사상적 계보로서 김상헌과 정운을 계승했다는 점을 강조하고 있다.

앞서 살펴보았듯이, 충암 김정과 규암 송인수는 모두 사가독서(賜暇讀書) 제도에 선발되었던 인물들이다.<sup>762</sup> 사가독서 제도는 약 300년이 넘는 기간 동안 300여명만이 선발된 특혜적 성격의 재교육(再教育) 제도였다. 따라서 사가독서에 선발되었다는 것은 그들이 학문적 역량이 뛰어났음을 의미하며, 더욱이 사가독서는 학문에만 전념할 수 있는 제도였기 때문에, 학문의 질적 성숙을 이룩할 수 있었을 것으로 판단된다. 특히 퇴계 이황이 충암 김정의 학문을 높이 평가하였음을 앞서 확인하였다.

또한 충암 김정과 규암 송인수 모두 성균관 대사성을 역임하였다. 성균관 대사성은 조선시대 교육의 사표(師表)임을 공식적으로 인정받은 것과 같았다. 이러한

761) 도학(道學)의 개념은 학자마다 다소 다르게 인식하고 사용하지만 크게 세 가지의 뜻과 범주로 쓰인다.

첫째, 도학(道學)은 공자의 선진(先秦) 유학으로부터 주자의 성리학에 이르기까지의 도통의 흐름을 면밀히 이어온 흐름을 뜻한다. 따라서 이때의 도학(道學)은 벽이단(關異端)의 강조가 두드러진다. 따라서 이때 ‘도학’은 광의의 개념으로써, 성리학·의리론·예학 등을 포괄하는 개념이다(김장태, 1997).

둘째, 도학은 성리학의 형이상학적이고 철학적인 개념에 대비하여 실천적 유학정신의 뜻으로 쓰인다. 단순히 성리학이라고 할 때에는 객관지(客觀知)의 추구 정신이 두드러지는 데 비하여, 도학의 경우에는 행위를 위한 주체적 실천지(實踐知)의 추구 정신이 두드러진다. 왜냐하면 도학을 표방하며 도통관념에 의하여 고수하려는 정통유학의 순수성 내지 그 내용이 다른 공자가 제시한 「춘추대의(春秋大義)」이기 때문이다. 이런 점에서 성리학보다 도학이라 할 때 「대의(大義)」로서의 「의리」 혹은 「절의」를 찾는 가치지향의 색채가 더 빛을 발한다(윤사순, 1980: 64).

셋째, 이렇듯 도학이 도통관념이 강하게 투영한 개념이기 때문에 ‘도학자(道學者)’라고 할 때는 유학의 학문 본질은 ‘위기지학’을 추구하고, ‘수기치인’의 학자적 면모를 강조하는 개념으로 쓰인다. 따라서 이때 ‘도학자’라고 하는 것은 도통연원에 버금가는 ‘학문-도덕적’ 성취를 이룬 인물들을 존숭(尊崇)하는 개념으로 쓰인다. 서론에서 보았듯, 퇴계가 초기 서원 배향인물이 ‘도학자’여야 한다는 기준을 제시한 것은, ‘의리(절의)’의 측면과 대비되는 ‘학문-도덕적’ 성취가 높은 인물을 뜻하는 것이라 할 수 있다. 이러한 내용 역시 도통관에 연유하기도 하며, 조선의 도통관은 ① ‘절의’ 중심의 도통관, ② ‘도덕’-‘학문’ 중심의 도통론 등으로 구분하기도 한다(이승환, 2002).

762) 청음 김상헌 역시 사가독서에 선발되었다. 다만, 청음의 경우 병자호란 당시 강력한 척화(斥和)를 주장한 의리사상의 모습이 뚜렷하기에 도학자적 면모보다는 의리사상의 측면이 부각된 것이라 할 수 있다. 이는 우암 송시열이 청음 김상헌을 대의(大義)의 종주(宗主)로 존숭했음에서도 확인할 수 있다.

점을 고려할 때, 충암 김정과 규암 송인수의 학문·도덕적 역량은 매우 뛰어났으며, 후대의 평가도 이와 다르지 않았음을 알 수 있다.

이상의 내용을 정리하면, 제주오현의 성격은 일차적으로 다음과 같이 정리할 수 있다.

[표-7] 제주오현의 도학·절의적 측면의 분류

구분	제주오현
도학적(학문·도덕) 측면	충암 김정·규암 송인수·우암 송시열
의리적(義理的) 측면	청음 김상헌·동계 정운·(우암 송시열)

[표-7]은 위에서 살펴본 제주 유생들이 송시열을 합향하기를 청하는 상소문과 장인식 목사의 「굴림서원 묘정비」를 토대로 구분한 것이다. 물론 이러한 일차적인 도식은 한편으로 위험하고, 명확하지 않은 측면이 있는 것이 사실이다. 제주오현의 모든 인물은 도학적 측면과 의리적 측면을 다 아우르는 성향의 인물로 보는 것이 오히려 타당할 것이라 여겨진다. 그럼에도 불구하고, 조선시대 후학(後學)들의 평가였다는 점에서 구분 지어 볼 필요가 있다고 판단된다. 또한, 제주오현이 추구하였던 주된 사상적 가치와 실천이 무엇인지 그 맥락을 살펴보는 것은 의미 있는 일이라 생각한다.

다시 언급하지만, 제주오현은 모두 도학과 의리정신의 사표로 조선시대 사람의 존송을 받아온 인물들이다. 특히 제주오현은 모두 의리사상을 가장 강력하게 실천한 인물들로 평가할 수 있다. 이 부분에 대해서는 다음 절에서 자세히 논의하고자 한다.

이상에서 살펴본 바와 같이 제주오현의 영향 관계는 종적으로 형성되는 단일 도통의 성격이나 학파적 성향을 띠는 것은 아니다. 따라서 제주오현이 굴림서원에 제향된 첫 번째 이유는 당연히 제주와의 인연이었으며, 두 번째는 그들의 의리사상의 실천이라는 측면에서 다뤄질 수 있을 것으로 판단된다.

## 2. 제주오현 교육사상의 특징

본 절에서는 지금까지 연구자가 살펴본 제주오현의 교육사상에 대해 종합·분석하여 제주오현의 교육사상의 특징을 규명하고자 한다. 제주오현의 교육사상의 특징은 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 본체론적 이기론의 차원에서 제주오현은 모두 주리론적 이기론의 입장을 드러낸다. 심성론의 차원에서는 우암 송시열의 경우 주기설을 주장한다. 둘째, 교육목적론의 차원에서 제주오현은 모두 성리학 교육이론에 근거한다. 즉 가치론적 차원의 ‘천인합일’을 지향하고, 심성론의 영역에서 ‘존천리거인육’의 교육목적을 표명한다. 셋째, 교육방법의 차원에서 조선시대 학파적 성향의 수양론과 공부론의 모습을 보여준다. 이는 심성론과도 연관된 문제로서, [충암 김정·동계 정온]은 존덕성의 측면인 ‘경’을 강조하며, [규암 송인수·청음 김상헌·우암 송시열]은 상대적으로 도문학의 영역인 학문탐구를 강조한다.

넷째, 제주오현 모두 교육내용 또는 교육과정으로써 『소학』을 중시한다. 다섯째, 제주오현은 모두 사변적·철학적·이론적 지식의 탐구보다 현실적·적극적인 도학적 의리사상을 실천한다. 이처럼 제주오현의 교육사상과 교육적 실천은 주자 성리학적 교육이론의 측면에서 설명이 가능한 공통점을 지니면서도, 교육목적, 교육내용과 방법에서는 각각 강조의 지점을 달리하고 있다.

### 1) 제주오현의 주리론적 이기론

유초하는 16세기 이후 조선 성리학의 특징은 여러 측면에서 나타나지만, 이기론의 영역에서 볼 때 두드러지는 점은 크게 세 가지로 드러난다고 하였다. “첫째, 리와 기를 철저히 구분하고, 리의 본체론적 실재성, 곧 형이상학적 실체성을 긍정하며, 기에 대한 리의 우월성을 강조한다. 둘째, 리의 자기 운동과 그 운동을 통한 발현 및 기 생성 능력을 긍정한다. 셋째, 리는 모든 선의 원천이며 그 자체로 순수하다는 것, 요컨대 리의 소당연적(所當然的) 성격, 곧 가치 원천성을 역설한다. 이황-이이 이래 주리설과 주기설이 대립하지만, 그것은 심성론의 영역에서

주된 의미를 지니는 것이며, 이기론에서는 원칙적으로 주기설이 있을 수 없다.<sup>763)</sup> 심성론의 영역에서 주기적인 성리학이란 “마음이 구유하고 있는 리로서의 인간 본성[本然之性]은 마음의 기(氣)적 작용력에 의존하지 않고 스스로 발현할 수는 없다.” 곧 “이기(理氣)의 상호 발현[互發]은 없다.”라고 보는 관점을 가리킨다. 심성론적 주기설에서는 기(氣)적 운동력을 갖춘 마음이 의식 작용을 주재하고 규율하여 본성을 실현하는 주체이며, 본성은 마음의 운동을 규율하고 통제하는 주체일 수 없다. 그러나 주기적 심성론을 제출한 대표적 성리학자인 기대승이나 이이도 인간 심성 이전의 리와 기의 존재론적 지위에 관해서는 리의 선재성을 인정하며, 기 존재에 대한 리의 원인성을 긍정한다. 실재인 기에 앞서 존재하는 것, 실재인 기의 원인이 되는 것은 그 자신 실재일 수밖에 없다. 그만큼 리의 본체론적 실재성을 긍정하는 주리적 경향은 이황 이래 조선 성리학의 일반적인 특성이라 할 수 있다(유초하, 1996: 42-43).”

이처럼 일반적으로 조선 성리학의 본체론적 차원의 이기론은 주리론이라 할 수 있다. 제주오현의 경우 이기론에 관한 논의가 분명히 드러나는 인물은 송시열 뿐이지만, 연구자는 나머지 사현(四賢)도 확인 가능한 자료를 토대로 제주오현의 이기론에 대한 분석을 시도하였다. 그 결과 제주오현의 경우 본체론적 차원의 이기론은 모두 주리론인 것으로 보인다. 그리고 심성론적 차원에서 주리·주기의 입장이 분명하게 드러나는 것은 송시열밖에 없다. 우암 송시열의 경우는 심성론에서 율곡의 주기설을 계승 발전시켜 율곡보다 더 뚜렷한 일원론적 기발이승론(氣發理乘論)을 확립시킨다. 나머지 인물들은 본체론적 차원의 주리론적 입장으로 보이지만, 심성론적 차원에서의 입장을 파악하기란 어려웠다.

교육목적론의 측면에서 연구자는, 충암 김정 의 경우 ‘천인합일’, 규암 송인수는 ‘수기치인’, 청음 김상헌은 ‘존천리거인육’, 동계 정온의 경우 ‘명인륜’, 우암 송시열의 경우 ‘직’으로 분석하여 설명하였다. 이와 같은 분석은 넓은 의미에서 유학과 성리학의 교육목적의 범주와 다르지 않다. 즉, 연구자가 달리 표현한 교육 목

763) 이는 이이 이래의 ‘주기설’이라는 명칭부터가 이황 계통에서 이이 계통을 가치론적 맥락에서 비판하기 위해 씌운 데서 연유하는 것이라는 사실에서 잘 드러난다. 서경덕(徐敬德)과 임성주(任聖周)를 제외할 때, 이이에서 송시열, 한원진(韓元震)을 거쳐 전우(田愚)에 이르는 주기론자들도 심성론 아니 이기론의 영역에서는 실상 철저한 주리론적 입장을 고수한다(유초하, 1982/유초하, 1996: 43 재인용).

적론은 현상을 바라보는 층위와 강조점에서 차이가 있을 뿐, 그 원리는 하나이다. 큰 틀에서 성리학의 교육목적은 ‘천인합일’이라고 할 수 있다. 이는 우주 본체론적 측면에서 인간이 반드시 따라야 할 ‘리’라는 개념범주는 자연의 이치와 동일하며, 따라서 교육의 목적은 이러한 자연의 이치를 따르는 것임을 뜻한다. 따라서 ‘천인합일’은 천리(天理)와 인간의 합일을 지향하는 것으로 가치론적 측면에서의 교육목적론이라 할 수 있다. 이러한 ‘천인합일’이 교육 목적론이 심성론 또는 공부론의 측면에서 구체화 되는 것이 ‘존천리거인욕’이라 할 수 있다. 즉 성리학에서는 천리가 인간에게 내재된 것이 곧 성이라고 보며, 따라서 성즉리(性卽理)의 개념이 성립된다.

인간의 성(性)은 본래 선한 것으로 이는 곧 천리이다. 그러나 인간의 성이 담겨 있는 마음은 성과 함께 인간의 본능적 요소인 칠정(七情)도 함께 가지고 있다. 따라서 심은 성(性)과 정(情)을 통괄하는데, 이것이 심통성정(心統性情)이다. 이때 통(統)은 성과 정을 포함한다는 개념의 뜻과 함께 심이 성과 정을 주재한다는 양자의 의미가 담겨 있다. 인간의 마음에 있는 칠정은 본래 선악적(善惡的) 요소가 담겨 있지 않은 자연의 상태이다. 그러나 이것이 외물과 만나서 반응하게 되면 선한 요소로 발현되기도 하고 이기적인 모습이 나타나기도 한다. 성리학에서는 인간이 이기적 욕망이나 사욕으로 흐르는 것을 수양과 공부를 통해 없앨 수 있다고 보았으며, 그것이 공부를 통해 성인이 될 수 있음을 추구하는 성학(聖學)의 모습인 것이다.

## 2) ‘존덕성’과 ‘도문학’ 강조의 차이

위에서 논의한 바와 같이 제주오현은 모두 ‘존천리거인욕’의 성리학의 기본 입장의 심성론을 견지한다. 그런데 공부론의 측면에서는 제주오현의 강조 지점이 달라진다.

공부론(수양론)의 측면에서 충암 김정과 동계 정운은 극단적으로 ‘경(敬)’을 강조했으며, 상대적으로 규암 송인수·청음 김상헌·우암 송시열은 학문탐구를 강조하고 있다. 이는 성리학 공부론의 두 측면인 ‘존덕성’과 ‘도문학’ 차원에서 볼 때 김정과 정운은 ‘존덕성’의 측면을 매우 강조하는 것이며, 송인수와 김상헌, 송시열은 상대적으로 ‘도문학’의 측면을 강조하는 것이라 할 수 있다.

이는 제주오현의 지역적·학파적 특성과 연관해서 생각해 볼 때 매우 흥미롭다. 충암 김정의 경우를 제외하면, 영남학파인 동계 정은은 ‘경’의 강조를, 그리고 기호학파의 계열은 상대적으로 ‘도문학’을 강조하는 것으로 분석된다. 연구자는 충암 김정의 경우는 조선 전기 사림파와 후기 사림파의 과도기적 위치에 있다고 분석한 바 있다(강동호·양진건, 2020: 29). 공부론의 측면에서 충암 김정의 ‘경’의 강조는 조선전기 사림파의 경우에서는 보기 드문 것이기 때문이다. 이렇게 본다면, 충암 김정은 학파적 특성을 넘어서서 조선 전기 사림파와 후기 사림파를 연결 짓는 공부론의 모습을 보여주었으며, 충암 김정을 제외한 사현(四賢)은 지역적·학파적 경향성을 보여준 것이라 할 수 있다.

이는 이기심성론의 차이에서 기인하는데, 심성론의 측면에서 영남학파는 ‘리’의 운동성을 인정하기 때문에 성(性)의 보존을 상대적으로 강조하게 된다. 따라서 공부론(수양론)적 차원의 ‘지경(持敬)’을 통해서, 천리(天理)와 도심(道心)이 실현될 수 있다고 본다. 그러나 기호학파의 입장은 ‘리’의 운동성을 인정하지 않고, ‘기’의 운동성만을 인정한다. 우암이 언급한 바와 같이 도심은 곧 성(性)이 아니며 미발(未發)의 성(性)은 아직 선악을 논할 수 있는 상태가 아니다. 마음이 발할 때 중절(中節)하게 되는 것이 도심이요, 인욕(人慾)으로 치우치게 되면 인심(人心)이 된다. 따라서 기호학파의 입장에서 보면, 마음이 발할 때 중절할 수 있는 상황을 정확하게 인식해야 하며, 그것은 도문학의 공부가 병행될 때만 가능한 것이다. 이러한 입장은 규암과 청음도 마찬가지인데, 규암과 청음의 교육사상에서 자세히 논의하였다.

물론, 우암의 수양론에서 [격물치지↔독서↔존심]이라고 도식화하여 밝힌 바와 같이 ‘존덕성’과 ‘도문학’의 영역은 수양과 공부론의 측면에서 모두 상호 보완적이며, 한쪽의 영역만을 다룬다고 할 수 없다. 그럼에도 어느 측면을 강조하느냐의 차이는 존재하며, 그러한 차이로 볼 때 제주오현 중 충암과 동계, 그리고 규암·청음·우암은 입장을 같이한다고 할 수 있다. 이상의 내용을 표로 제시하면 다음과 같다.



[표-8] 제주오현 공부론 중 ‘존덕성’과 ‘도문학’ 강조의 차이

강조점	제주오현	출신지역
존덕성 강조	충암 김정	기호지역 (전기·후기 과도기)
	동계 정온	영남지역
도문학 강조	규암 송인수·청음 김상헌·우암 송시열	기호지역

위에서 살펴본 바와 같이 제주오현의 이기심성론과 수양론, 공부론은 일관되고 공통된 하나의 사상체계로 설명할 수 없다. 그러나, 넓은 의미에서 주자 성리학의 핵심 개념과 공부론의 틀에서 벗어나지 않으며, 무엇보다 마음의 수양을 강조하고 그것의 실천을 중요하게 여겼던 측면에서는 모두 동일하다. 이는 제주오현이 모두 강상윤리(綱常倫理)를 강조하였으며, 그 실천 방법론으로 『소학』을 중시하였고, 자신의 삶을 통해 도학적 의리사상을 실천하였던 모습에서도 확인할 수 있다. 다음에서 『소학』 중시의 내용을 살펴보자.

### 3) 소학지도(小學之道) 중시

제주오현의 교육사상 중 사상적 영향·연관의 공통적 내용을 확인할 수 있는 가장 핵심적인 내용은 『소학』 중시의 경향이다. 제주오현은 『소학』을 통해 위지학(爲己之學)을 추구하였으며, 백성들에게는 일상적 강상윤리가 회복될 수 있는 교화의 측면에서 『소학』을 강조하였다.

『소학』이란 책은 본래 주희의 문인인 유청지(劉淸之)가 편찬한 것으로 「입교(立敎)」·「명륜(明倫)」·「경신(敬身)」·「계고(稽古)」 네 편으로 구성되어 있다. 구체적 내용은 일상에서 실천해야 할 쇄소(灑掃)·응대(應對)·진퇴(進退)의 절차와 애친(愛親)·경장(敬長)·용사(隆師)·친우(親友)의 도에 관한 것들로 가정 윤리는 물론 사회 윤리까지 구체적으로 제시하였다. 이는 주희가 「소학제사(小學題辭)」에서 말한바 ‘성인(聖人)의 교법(敎法)이 행해지는 사회’를 이루는 것, 바로 이것을 목적으로 하는 것이었다. 조선의 사림파들은 성리학의 근본 목표인 ‘수기(修己)·안인(安人)’을 구현하기 위해서는, 우선 자신의 도덕적 인격을 완성해야

하고 이를 바탕으로 ‘안인’을 실천해야 한다고 강조하였다. 즉 지치적(至治的) ‘안인’의 실천에 목표를 두되 일의 선후관계로는 심성수양(心性修養)의 수기적(修己的) 궁행(躬行)을 우선시하여 ‘수기’로서의 『소학』을 중시하였다(이종태, 1996).

제주오현이 16세기 기묘사림 충암 김정으로부터 17세기 말의 우암 송시열에 이르기까지 조선 전기·후기 사림파가 모두 포함되고 연결되듯이 소학은 조선 사림파의 사상사적 변천에 따라 계속 중시됐다. 이정민(2013)의 연구 결과에는 이러한 내용이 잘 드러나 있다.<sup>764)</sup>

충암 김정과 조광조를 비롯한 기묘사림들은 요순지치(堯舜至治)에 등장하는 ‘지치(至治)’를 표방하며, 스스로를 요순시대를 만들어내는 주체로 상정하고는 도학정치를 자신들의 정체성으로 삼았다. 그 결과 수신(修身)을 통해 요순과 같은 성군(聖君)이 될 것을 군주에게 강력하게 요구하기도 하였다. 기묘사림을 비롯한 조선전기 사림들은 요순시대를 재현해 줄 텍스트로 『소학』을 부각시켰고, 『소학』을 통한 강력한 수신을 국왕에게 요구하였다.

16세기 중반에는 심성론에 대한 이해가 깊어지고, 수신론도 조선의 현실에 맞게 정리되는 등 학계의 성리학적 이해가 한층 고조되었다. 사대부들은 ‘노력하면 누구나 요순이 될 수 있다.’라는 명제 아래 군주에게 그를 요구하는 데 그치지 않고 스스로도 성인(聖人)이 되고자 부단히 노력하였다. 16세기 중반의 『소학』은 사대부들의 ‘성인화(聖人化)’에 기여할 수 있는 수신서로 자리매김하였다.

17세기 이른바 ‘예학(禮學)의 시대’에 이르러서는 학자들이 예(禮)에 우주 보편의 법칙이 담겨 있다는 전제 아래 인간의 구체적 행위도 천리(天理), 의리(義理)가 깃들여 있다고 보고, 예의 행위가 곧 천리와 어긋남이 없는 궁극의 단계로 거듭나야 함을 강조하였다. 그리고 그에 수반하여 ‘속예(俗禮)와 고례(古禮)’, ‘상례(常禮)와 변례(變禮)’ 등의 가치들을 절충하는 문제가 시대적 화두로 떠올랐다. 성인이 되기 위해 노력하던 사대부들은 ‘변례’를 용인할 수 있느냐를 좌우할 판단기준으로서의 ‘의리’를 고민하게 되었고, 그를 뒷받침하는 논리를 만들어냄으로써 예론을 주도하고자 하였다. 이러한 시기에 학자들은 『소학』에 담긴 일상의 예에 천리와 의리가 있음을 확인하며 그 보편적 이치를 궁구하였다. 이러한 17세

764) 이하의 내용은 이정민(2013). 「조선시대 『小學』 이해 연구」. 서울대학교 박사학위논문. 5-6쪽 참조.

기 예학의 시대의 『소학』 활용의 전형을 청음 김상헌이 잘 보여주고 있다. 앞서 살펴본 바와 같이 청음은 『소학』에 나오는 『예기』의 내용을 암송하고, 『소학』을 기반으로 『예기』를 완독하였으며, 이에 따라 『독례수초』를 간행하였다. 즉, 제주오현 중 청음은 『소학』의 ‘예학’적 면모를 매우 강조한 것으로 17세기의 시대적 상황에 부합하는 모습을 보인다.

이처럼 조선시대 사림의 성리학적 사유의 변화 과정에 『소학』이 지속적으로 중시되고 있는 이유는 『소학』의 경전(經典)과 역사서의 모음으로써, 그 텍스트가 성리학의 다양한 사상을 함축하고 있기 때문이다.

앞서 충암 김정 of 교육사상에서 언급한 바와 같이 기묘사림의 『소학』 중시 경향은 널리 알려진 사실이다. 중종반정 이후, 조광조·김정을 비롯한 기묘사림들에게 주어진 과제는 성리학적 인재 양성, 사풍진작(士風振作), 향촌사회의 성리학 적 재질서의 확립 등이었으며, 이를 위해서 『소학』은 반드시 필요한 책이었다. 또한 『소학』이 추구하는 심성수양의 수기적 내용은 과거 위주의 위인지학(爲人之學)적인 학문 풍토를 개선하여 위기지학(爲己之學)을 실현할 수 있는 기본서로서 가치를 지니고 있었다. 이와 같은 차원에서 기묘사림들은 『소학』의 보급과 확산을 위해 노력했으며 그 중심에 충암 김정이 있음을 확인하였다.

충암 김정뿐만 아니라 규암 송인수를 비롯하여 제주오현 모두가 『소학』을 매우 중시하였다. 그 강조의 차이가 다소 있기는 하지만 제주오현의 『소학』 중시 경향은 그들이 도학적 실천주의 교육사상가의 면모 속에서 두드러지는 것이라 할 수 있다. 다음은 연구자가 살펴본 제주오현의 교육사상 중 『소학』 중시의 내용에 대해 정리한 표이다.

[표-9] 제주오현의 『소학』 강조의 내용

제주오현	주요 교육내용	소학 강조 내용	교화의 측면	비고
충암 김정	『소학』 『근사록』	수기 윤리	『소학』 보급 향약의 시행	기묘사립
규암 송인수	『소학』 『대학』	수기 윤리	『소학』 보급 (전라도관찰사)	김안국 문인
청음 김상헌	『소학』 『예기』	예학 윤리	-	
동계 정온	『소학』 『심경』	수기	정려(旌閭) 정책	강상윤리 강조
우암 송시열	『소학』 『근사록』	수기	-	-

위 [표-9]에서 확인할 수 있는 것과 같이 제주오현의 『소학』 강조는 충암 김정과 규암 송인수가 가장 두드러진다. 충암 김정은 경연(經筵)에서 중종에게 『소학』 「경신편」의 중요성을 강조하였고, 경상도 관찰사 김안국의 『소학』 보급을 향촌 사회 교화의 중요한 교육과정으로 인식하여 그의 임기를 늘려야 한다고 주장하였다. 규암 송인수도 스승인 김안국의 영향으로 전라도 관찰사 시절 『소학』을 적극적으로 보급하고 권장하였으며, 이는 기대승의 발언으로 확인할 수 있었다. 청음 김상헌인 경우, 본인이 『소학』을 독실히 읽었음을 밝혔는데, 『소학』에 나온 『예기』의 내용을 모두 암송한 후 『예기』를 완독했음을 밝히고 있다. 청음은 『소학』과 함께 『예기』를 중시함으로써 예를 강조하였고, 이는 강상윤리의 강조로 이어지게 된다. 동계 정온의 경우 자녀 교육을 통해 『소학』과 『심경』이 중요한 교육과정이자 교재임을 확인할 수 있었으며, 강상윤리 회복을 위한 동계 정온의 교육목적은 볼 때도 『소학』이 중요하게 인식되었음을 알 수 있다. 우암 송시열은 율곡 이이와 사계 김장생의 교육과정을 계승하면서, 『소학』과 『근사록』을 공부의 입문처(入門處)로서 가장 중요한 교재로 인식하였다.

이처럼 제주오현은 『소학』을 수신(修身)의 가장 근본적인 교재로 보았으며, 이는 위기치학을 통한 학문적 토대 위에서 치인(治人)으로 나아가고자 하는 그들의 교육목적과도 맞닿아 있는 것이다. 제주오현은 수기치인의 성리학적 교육목적 을 위해 적극적이고 치열한 삶을 살았으며, 그것은 도학적 실천 사상, 의리 사상

으로 표출되었다.

#### 4) 도학적 의리사상의 실천

앞서 제주유림들이 송시열을 합향하기를 청하는 상소와 장인식 목사의 「굴림서원묘정비」를 통해 제주오현이 굴림서원에 배향된 근본적 원인은 그들의 도학적 의리사상의 실현 때문이라는 것을 확인하였다. 우선 도학과 의리사상의 개념에 대해 살펴보고 논의를 이어가고자 한다.

성리학은 ‘성명(性命)의리(義理)학(性命義理之學)’을 줄인 말이다. 송나라 때 발흥하였기에 송학(宋學)이라고도 하고, 명나라 때 융성하였으므로 명학(明學)이라고도 한다. 정자와 주자에 의해 체계를 갖추었기에 정주학(程朱學)이라고도 하고, 육상산과 왕양명에 의해 심학(心學)으로 발전하였기에 육왕학(陸王學)이라고 한다. 또한 성리학이 다루는 핵심 용어를 차용하여 리학(理學), 도학(道學), 심학(心學) 등으로도 부른다. 아울러 초기의 원시유교에 대비하여 신유교(新儒教) 혹은 신유학(新儒學, Neo-Confucianism)이라고도 한다. 다양한 명칭에도 불구하고 성리학은, 원시유교를 바탕으로 역사성과 사회성이 녹아든 새로운 유교라는 차원에서, 보편적 특징을 지니고 있다. 그러나 학문의 방법과 지향에 따라 상당한 차이를 보인다. 윤사순(1990)은 ‘성리학은 심성(心性)의 수양을 과거 어느 유교보다 철저히 하면서, 동시에 규범 법칙 및 자연법칙으로서의 리(理), 또는 성(性)을 깊이 연구하여, 그 의미를 완전하게 실현하려는 유교 중의 하나이다. 한마디로 말하면 존심양성(存心養性)과 궁리(窮理)를 지극히 중요시함으로써 종래의 유교를 형이상학적으로 재구성, 발전시킨 것이다.’라고 요약·정의하고 있다(윤사순, 1990/ 신창호, 2012: 20 재인용).

성리학을 도학이라고 할 때 이는 성리학의 실천 행위를 강조하기 위해 사용하는 개념이다. 성리학에서 탐구하는 성명이나 의리(義理), 도(道) 등은 결코 행위와 무관히 탐구되는 객관적 지식에 그치지 않는다. 이것들은 주관적 행위의 원리가 되어 주체적 실천으로 옮겨질 때만 그 의미를 갖는 것이다. 따라서 도학으로서 성리학은 객관적 지식의 추구하고 더불어 그것의 실제 현실에 대한 적용을 특별히 강조하여 ‘수기치인’이라는 목표를 더욱 철저히 실현하고자 한다(이종태, 1996).

주희 제자 북계 진순(陳淳)의 『성리자의(性理字義)』에서는 도학에서 말하는 도의 의미가 잘 정리되어 있는데, 도를 인도(人道)로서 인륜 사물에 있어서 마땅히 행해야 할 것으로 정의하고 있다. “도(道)란 길과 같다. 처음 이 글자를 명명한 의의는 도로(道路)라는 의미로 쓰인 것이다. 모든 사람이 다 함께 통행(通行)하는 곳을 길이라 하므로, 한 사람이 홀로 걷는 곳을 길이라고 말할 수 없다. 도(道)의 대강이란 일상생활의 인륜 사물에 있어서 마땅히 행하여야 할 이치요, 많은 사람이 다 함께 말미암은 것이기에 바야흐로 도라 말한다.”<sup>765)</sup>

이상의 개념을 정리할 때 도학은 성리학이라는 개념이 갖는 형이상학적 이론 탐구의 학문적 성격을 현실 세계로 적용하는 실천 학문으로서의 지향성을 드러내는 개념이다. 이때 도(道)의 의미는 인간 세계에서 마땅히 행하여야 할 이치이자, 도덕법칙으로서의 의미를 지닌다.<sup>766)</sup>

이렇게 볼 때 제주오현의 교육사상과 삶이 적극적인 도학의 실현이었음은 의심의 여지가 없다. 그들은 형이상학적인 이론 탐구에 그치지 않고 공부를 바탕으로 수기치인의 교육 목표를 실현하기 위한 삶을 살았기 때문이다.

충암 김정은 조광조와 함께 지치주의(至治主意)의 실현을 위해 교육개혁을 비롯한 여러 가지 개혁을 적극적으로 추진하였다. 『소학』의 보급과 확대, 성균관의 개혁, 현량과 설치, 향약 간행, 정몽주·김굉필의 문묘 종사 건의, 내수사(內需司) 장리(長利) 폐지, 기신재(忌晨齋) 혁파, 위훈삭제(僞勳削除) 주장 등이 충암 김정이 주장하고 실현하고자 했던 개혁의 내용이다. 개혁의 과정에서 기묘사화로 인해 제주에 유배되고 제주에서 36세의 짧은 삶을 마감했지만, 그의 실천적 도학의 삶은 이처럼 구체적인 내용으로 확인할 수 있다.

규암 송인수 역시 적극적으로 실천적 도학 사상을 전개하였다. 교육사상의 측면에서 성균관의 진흥을 강력하게 주장하였고, 성균관 대사성으로 재직하면서 유생(儒生)들에게 도학과 의리사상을 강론하였다. 조광조의 신원(伸冤)을 주장하였으며, 전라도 관찰사 재직 시에는 향촌 사회의 교화를 위해 『소학』의 보급에

765) 陳淳, 『性理字義』, 「道」, “道猶路也. 當初命此者, 是從路上起意. 人所運行, 方謂之路, 一人獨行, 不得謂之路. 道之大綱, 只是日用間, 人倫事物, 所當行之理, 衆人所共, 由底友謂之道.”

766) 이와 같은 도학의 개념에 비추어 볼 때 ‘도학적 실천의 삶’ 또는 ‘실천적 도학의 삶’이란 표현은 엄밀한 의미에서 ‘실천’이라는 개념의 반복일 수 있다. 그러나 일반적인 이해를 돕고, ‘실천성’을 강조하는 개념에서 그대로 사용하고자 한다.

힘쓰고, 적극적인 정려정책을 활용하였다. 경세론(經世論)적 측면에서는 과도한 세금의 감면과 궁중의 사치에 대해 개선할 것을 주장하였다.

청음 김상헌의 도학적 교육사상의 모습은 성학(聖學)의 실천과 공도(公道)의 회복을 주장한 모습 등에서 확인할 수 있다. 청음은 인조에게 올린 상소문에서 성학을 독실하게 할 것을 강조하였으며, 훌륭한 인재의 등용, 경연의 내실화, 예학의 강조, 언로의 확대 등을 주장하였다. 청음의 도학적 교육사상은 안무어사시의 제주에서의 활동에서 구체적으로 드러나는데, 민본주의와 애민정신에 기반한 제주인들에 대한 긍정적 인식과 환난(患難) 구제를 통한 민생의 안정을 추구하는 모습 등이 그것이다. 또한 제주에서 실행한 별시(別試)에서 문과인 경우 처음으로 입격자(入格者)를 배출한 것으로 보이며, 제주의 교육환경을 개선하기 위해 노력하였다.

동계 정은은 교육사상적 측면에서 명인륜(明人倫)을 통한 강상윤리 회복을 가장 우선하였다. 그는 제주 유배의 원인이 된 「갑인봉사」를 시작으로, 인조반정 이후의 폐세자 문제, 인성군의 역모 사건 등 거의 모든 윤기(倫紀)와 관련된 사항에서 전은(全恩)을 주장하며, 삼강오상(三綱五常)의 실현을 강조하였다. 이러한 관점에서 그는 출사(出仕) 이전부터 정려정책을 적극적으로 요청하였으며, 이러한 내용은 모두 교화와 관련되는 것으로, 동계 교육사상의 적극적인 실천이었다.

우암 송시열의 경우 위의 사현(四賢)들처럼 직접적인 교육적 실천의 모습을 구체적으로 살펴보기 못했다. 그러나 그의 직(直) 사상과 춘추대의(春秋大義)의 사상이 곧 도학적 실천의 모습이였다. 그것은 그의 사상이 이론적·사변적 철학에 머무르지 않고, 현실 개혁을 위한 동력으로 작용했기 때문이다. 주지하다시피, 송시열은 산당(山黨)의 영수였다. 이들은 늘 현실 정치와 개혁에 적극적인 목소리를 내었으며, 조정에 나왔을 때는 왕이나 왕세자의 사부(師傅)로서 임무를 수행하였다. 송시열도 마찬가지였으며, 송시열은 자기에게 부여된 과제가 인심의 회복과 대의의 확립이라고 생각하였다(곽신환, 2012). 따라서 송시열은 철저한 주자학적 사상을 바탕으로 윤리 기강의 재확립을 통해 사회의 안정을 꾀하고자 하였다. 그렇기 때문에 송시열의 경우 도학적 삶을 살았다고 평가받고 있다.

율곡은 도학의 의미를 다음과 같이 말한 바 있다. “도학(道學)이란 격물치지(格物致知)로써 선(善)을 밝히고 성의정심(誠意正心)으로써 몸을 닦아서 몸에 쌓이

면 천덕(天德)이 되고 정사(政事)에 베풀면 왕도(王道)가 된다.”<sup>767)</sup> 또한 “이른바 진유(眞儒)란 벼슬자리에 나아가면 한 시대에 도를 행하여 이 백성이 태평을 누리게 하고, 관직에서 물러나면 온 세상에 교화를 베풀어 학자가 큰 잠에서 깨어나게 하는 것이다.”<sup>768)</sup>라고 하였다.

위와 같이 제주오현은 적극적인 도학적 실천의 삶을 보여주었다. 그것이 교육의 문제와 직접적으로 관련이 있는 것도 있으며, 간접적인 경우도 있었다. 그러나 그들이 도학자(道學者)라는 표현 자체에 이미, 성리학의 공부론을 통해 그것을 실천한다는 의미가 담겨 있으며, 유교 교육학의 본질이라 할 수 있는 수기치인의 목적이 내포되어 있다. 다시 말해 넓은 의미에서 그들의 도학적 삶이라는 것은 교육사상을 바탕으로 한 도덕적 실천을 의미한다. 이러한 모습으로 인해 그들이 제주오현으로 후대에까지 추앙받아온 것이다.

앞서 살펴본 바와 같이, 주자 성리학은 성리학, 도학, 의리학 등 그 강조의 측면에 따라 다양하게 불린다. 또한 학자들에 따라 도학의 하위 범주로 의리학을 설정하기도 한다.<sup>769)</sup> 오석원(2005)은 의리사상에 대해 “의리사상은 천리(天理)에 기반을 두고 인간의 보편성으로 내재된 규범 원리[義]에 의하여 인간의 마땅한 도리를 인식하고 동시에 지속적인 자기개혁과 사회비판의식을 가지면서 구체적 현실에서 마땅함[宜]을 실현하는 사상이다(오석원, 2005: 25-26).”라고 하였다.

제주오현은 이러한 의리사상을 적극적으로 실천한 인물들이다. 넓은 의미에서 의리사상은 현실 생활에서 마땅함을 추구하는 것이라고 할 때 그들은 삶의 모든 행위 준거를 의리사상에 두고 그것의 실현을 위해 노력하였다. 그러한 일상에서의 노력이 축적되고, 학문과 수양이 쌓이게 되면 사회문제의 결정적인 순간에 의리사상이 바른 방향으로 드러나는 것이다.

767) 『擊蒙要訣』, 卷15, 「東湖問答」. “夫道學者, 格致以明乎善, 誠正以修其身, 蘊諸躬則爲天德, 施之政則爲王道.”

768) 『擊蒙要訣』, 卷15, 「東湖問答」. “夫所謂眞儒者, 進則行道於一時, 使斯民有熙皞之樂, 退則垂教於萬世, 使學者得大寐之醒.”

769) 금장태(1997)는 도학은 성리학(性理學, 철학적 문제), 의리론(義理論, 사회 윤리적 문제), 예학(禮學, 의례 절차), 수양론(修養論, 개인 윤리적 문제), 벽이단론(關異端論, 정통주의적 호교론), 경세론(經世論, 정치·경제적 문제) 등을 포괄한다고 하였다(금장태, 1997: 5).



[표-10] 제주오현 의리사상의 결정적 순간

제주 오현	연도	내용	결과
충암 김정	1510년(중종 10)	「폐비신씨복위상소」	사림역(舍琳驛) 유배
규암 송인수	1545년(명종 즉위년)	척신 윤원형 탄핵	을사사화(1545) 삭탈관직 정미사화(1547) 사사
청음 김상헌	1611년(광해 3)	정인홍의 「회퇴변척소 (晦退辨斥疏)」 논척	광주부사로 좌천
	1637년(인조 17)	병자호란 시 강력한 척화(斥和) 주장 및 자결시도	낙향
	1639년(인조 19)	청의 출병 요구 반대	심양압송(1640~1645)
동계 정은	1614년(광해 6)	「갑인봉사」	제주유배(1614~1623)
	1637년(인조 17)	병자호란 시 강력한 척화(斥和) 주장 및 자결시도	낙향
	1638년(인조 18)	모리(某里)에 은거	모리에서 생 마감(1641)
우암 송시열	1649년(효종 즉위년)	「기축봉사(己丑封事)」 존주대의(尊周大義)· 복수설치(復讐雪恥)	-

위 [표-10]은 제주오현의 의리사상의 결정적 순간을 정리한 것이다. 일반적으로 의리사상을 다룬 연구들은 출처(出處)의 의리, 군자와 소인의 분별 등 원칙에 입각한 행동을 의리사상의 범주에 포함해 논의한다. 제주오현 역시 그러한 모습이 분명하게 드러난다. 그러나 위의 [표-10]은 제주오현의 가장 대표적인 의리사상의 실천만을 도식화 한 것이다.

제주오현 중 사화(士禍) 또는 환국(換局)으로 희생된 충암 김정과 규암 송인수, 우암 송시열은 그 죽음 자체가 의리사상의 결과물이었다. 그리고 청음 김상헌과 동계 정은은 병자호란 당시 강력한 척화(斥和)를 주장하였으며, 실천이 결여된 논변(論辨)에 그친 것이 아니라 직접 자결을 시도함으로써 그 실천정신을 극대화 하였다.

이 밖에 충암 김정은 1510년(중종 10) 담양부사 박상(朴祥)과 함께 「폐비신씨복위소」를 올렸다. 이는 중종반정 당시 반정공신(反正功臣)들의 횡포를 강력하게 탄핵한 것이자, 강상윤리(綱常倫理)의 회복을 천명한 것이었다. 이로 인해 충

암 김정은 사림역(舍林驛)으로 유배되었다.

규암 송인수 역시 당대 권신(權臣)과 척신(戚臣)을 강력하게 탄핵하였다. 중종대에는 권신 김안로를 탄핵했으며, 명종대에는 척신 윤원형을 탄핵하였다. 그 결과 제주목사로의 좌천, 경상도 사천으로의 유배, 그리고 종국(終局)에는 을사사화에 연루되고 그 이후 양재역벽서사건[정미사화]으로 사사(賜死)되었다.

청음 김상헌이 경우도 병자호란 당시의 척화 주장 외에 비교적 젊은 시기였던 광해군 당시 복인 정권의 실세였던 내암 정인홍을 논척하였다. 정인홍이 자신의 스승인 남명 조식을 높이기 위해 회재 이언적과 퇴계 이황의 문묘 종사를 반대하면서 그들은 배척하였다. 이에 청음 김상헌은 상소를 올려 내암 정인홍을 강력히 탄핵하였다. 이로 인해 청음은 한직으로 밀려났으며, 광해군대에는 이렇다 할 중앙 관직에 복귀하지 못했다. 당대 정인홍의 권력은 막강한 것임에도 의리사상에 입각해 정권의 실세를 논척한 것이었다.

동계 정은 역시 광해군과 복인의 부당함을 강력 성토했다. 즉, 동계 정은의 제주유배의 원인이 되었던 「갑인봉사」가 그것이었다. 1614년(광해 6) 영창대군이 강화부사 정항에 의해 살해되자 이에 대한 부당함을 강력히 상소한 것이다. 동계는 광해군의 친국(親鞫)을 두 차례나 받았는데 이를 통해 광해군의 분노를 짐작할 수 있다. 결국 겨우 죽음은 면하고 제주에 유배되었다. 동계 정은의 상소문에는 왕이 ‘무부(武夫)의 손을 빌렸다.’라는 표현까지 있었으니, 가히 죽음을 각오한 것이라 할 수 있다.

우암 송시열은 효종의 스승으로서 효종의 북벌대의(北伐大義)를 지지하고 복수설치(復讎雪恥)를 역설하였다. 송시열의 북벌론에 대한 현대의 평가에는 다소 이견(異見)이 있으나 당시 사림의 여론은 송시열을 존주대의(尊周大義)의 상징으로 여겼다. 송시열 역시 정국의 혼란속에서 자신의 의리사상을 적극적으로 주장하고 실천하였다. 결국 환국의 여파로 송시열은 사사되었다.

위에서 살펴본 내용과 같은 의리사상의 실천은 아무나 할 수 없는 높은 수준의 행위라고 할 수 있다. 현실과 타협하거나 이해(利害)를 따지지 않고 죽음을 각오하고 옳다고 여기는 신념을 실천한 것이기 때문이다. 그런데 그것이 “옳다고 여기는 신념”의 차원이 아니라 “옳은 신념”이라고 인정받았기 때문에 가치 있는 것이다. 즉, 그들의 “옳은 신념”과 “옳은 행동”은 당대 사림의 공론(公論)을 통해,

사관(史官)의 평가를 통해, 그리고 후대의 추송을 통해 인정받음으로써 증명되었다. 지금까지 논의 내용을 표로 정리하면 다음과 같다. 제주오현 교육사상의 특징을 종합하면서 제주오현 교육사상의 동일성과 차이성을 중심으로 정리하였다.

[표-11] 제주오현 교육사상의 특징

제주오현	인간관 (이기심성론)	교육목적	교육방법	교육내용	교육실천
충암 김정	주리론적 이기론	천인 합일	'존덕성' 강조	소학 중시	도학적 의리사상
동계 정은 규암					
송인수 청음			'도문학' 강조		
김상헌					
우암 송시열					
비교			근원적 동일성		

### 3. 제주오현 교육사상의 사상사적 의미

조선시대 사림들은 시대정신의 교육적 표현을 구체적인 인격(人格) 속에서 찾으려 하였다. 이것이 이른바 도통연원(道統淵源)이다. 서원은 도통연원을 떠나서는 생각할 수 없다. 서원에 향사된다는 것은 '선생'으로 표시되는, 만인(萬人)이 수공하는 교육적 인간상이라는 뜻과 같다(정순목, 1980: 20). 이는 곧 "서원에 가면 엄연히 그 사람을 보는 듯[入其堂儼然若見其人]"하여 뒤의 학자가 그들처럼 되도록 감발흥기(感發興起)하게 하려는 교육적 의미인 것이다(양진건, 2001: 101). 특히 사액서원의 배향유현은 지방 사림의 임의대로 선정할 수 없고, 군왕의 승인

을 받아야만 모실 수 있었기 때문에 그 위상은 결코 작지 않다. 이러한 역사적 맥락에서 제주 굴림서원과 제주오현이 형성되었다. 따라서 굴림서원에 배향된 다섯 명의 현인인 충암 김정·규암 송인수·청음 김상헌·동계 정온·우암 송시열은 배향되었다는 사실 자체로도 그들이 도통연원이라는 것이 증명된 셈이다.

그리고 그들이 배향된 일차적인 이유는 제주와의 인연이었으며, 배향될 수 있었던 결정적인 이유는 그들의 실천적 도학 정신과 의리사상 때문이었다. 본 연구에서는 제주오현의 교육사상을 규명하였으며, 그들의 실천적 도학정신과 의리사상의 모습을 살펴보았다. 이제 마지막 논의의 차원에서 제주오현의 교육사상과 도학적 삶이 제주에 어떠한 영향을 끼쳤으며, 교육사상사의 의미는 무엇인지 밝혀 보고자 한다.

첫째, 제주오현의 굴림서원 배향은 제주의 문풍(文風) 진작(振作)에 영향을 끼쳤다. 그것은 무(武)와 무속(巫俗)을 숭상하던 제주 교육문화에 질적 변환의 계기가 되었음을 뜻한다. 당대의 기록들을 통해 그 내용을 살펴보자.

① (최진남, 1667년) 서원의 이름을 걸어 ‘굴림서원’이라고 하였는데, 대개 서원이 굴 숲속에 있기 때문이다. 묘지기 14명을 모집하고 그 신역을 면제하여 교대로 지키도록 하였다. 또 원장 1인과 유사 2인을 정하여 서원의 모든 일을 주관하게 하였다. 또 유생 가운데에서 가히 배울 만한 이들을 골라 서원의 학적(院籍)을 따로 만들어서, 어진 이를 받들어 알게 함으로써 공부해 나아가는 데에 목표가 있게 하였다. 무릇 유생들 가운데 이 원록(院錄)에 들어 있는 이들은 가히 두려워하는 마음으로 학자의 길을 다하여야 하지 않겠는가?<sup>770)</sup>

② (선약사제문, 1682년) 선비에게 지행(至行)이 있으면, 세상에서는 모범으로 삼게 하고, 나라에는 법규가 있어서 나라법으로 제사를 하게끔 수립하여 풍도와 명성을 와서 배우도록 권한다. 하물며 탐라에는 문교(文教)가 전해지지 않아 인민(人民)은 흐릿하고 장보(章甫)는 미미하여 더욱 마땅히 표장(表獎)을 하여 그 진작(振作)하기를 바라왔다.<sup>771)</sup>

770) 李源祚, 『耽羅誌草本』, 「崔鎮南記」. “乃揭其院號曰, 橘林書院. 盖取其有橘林也. 募入廟直十四名, 除其身役, 交遼守直. 且定院長一, 有司二, 主管其院中凡事, 又於儒生中, 擇其可學者, 別錄爲院籍, 使知尊賢, 趨向之有所, 凡儒生之入於是錄者, 可不惕念, 而盡學者之道乎.”

771) 李益泰, 『知瀛錄』, 김익수 譯(2002). 서울: 푸른역사. 66쪽.

③ (송시열 합향 상소문, 1695) 삼가 생각건대, 우리 제주는 바다 밖에 치우쳐 있으나 앞서간 현인들의 자취가 아직도 미치고 있어, 유풍(儒風)이 빛나 백 세(百世)도록 잊지 않을 것입니다. … (중략) 아아, 절해(絶海)의 황량한 언덕의 어리석은 풍속을 비루하였지만, 사신(四臣)이 거쳐 가고부터는 어느 정도 현송(絃誦)하게 교화되었고, 게다가 시열이 거기에 오면서부터입니다.<sup>772)</sup>

④ (최익현, 1875) 이 작은 제주섬은 오랫동안 개명하지 못하여 잡스러운 말과 가죽 옷 등 그 풍속이 비루하였는데 오현이 혹은 귀양살이로 혹은 관직으로 이곳에 와서 백성들이 흥기 되고 감격하여 지금까지 공경하니 그 연유를 따져 보면 사실은 하늘의 뜻입니다.<sup>773)</sup>

굴림서원과 관련한 당대의 기록 중 문풍 진작과 관련된 내용만 추린 것이다. ①은 1667년 최진남 관관이 충암묘를 장수당으로 옮기고 굴림서원이라고 현액한 후 서원의 학적을 만들고 유생들을 공부하게 하였다는 내용이다. 원장과 유사, 묘지기를 두는 등 서원의 체제를 갖추게 하였다. 유생들이 어진 이를 받들어 알게 하는 데 힘쓰게 하는 것을 목표로 공부하게 하였다고 기록하고 있다.

②는 1682년 숙종의 선액사제문이다. 탐라의 문교(文教)가 전해지지 않아 서원을 사액하는 것이며, 서원 사액은 그 지극한 행실이 바른 인물을 모범으로 삼게 하는 것에 있음을 분명히 하였다.

③은 제주 유림이 송시열을 합향하기를 청하는 상소문이다. 이 상소문에서 제주 유림은 예전에는 제주의 풍속이 비루하였지만, 사현(四賢)이 거쳐 가고부터는 어느 정도 현송(絃誦)하게 되었다고 말하고 있다. 현송이란 거문고를 타면서 시를 짓는다는 뜻으로, 글을 읽고 문학과 풍류를 즐길 수 있는 교육 문화가 어느 정도 형성되었음을 뜻한다.

④는 1875년 최익현이 해배 되어 돌아가는 길에 굴림서원 터에서 제를 지낼 때 쓴 제문이다. 최익현은 제주의 문화와 교육이 제주오현 덕분에 개명되었으며, 지금까지 제주인들이 그들을 공경하고 있다고 표현하였다. 실제로 면암 최익현의 제주 제자이자 제주 유림인 김희정은 후에 서원철폐령에 따라 굴림서원이 훼손

772) 李益泰. 『知瀛錄』. 김익수 譯(2002). 서울: 푸른역사. 73쪽.

773) 『勉菴集』, 卷24, 「橘林書院遺址祭五先生文」. “叢爾耽羅, 久未破荒, 龍言皮服, 陋矣俗尚, 噫我五賢, 于坎于職, 觀感興作, 民到今式, 苟究其由, 意實自天.”

되자 1890년 제주유림들과 굴림서원 터에 조두석(俎豆石)을 배열하여 오현 제단을 마련하고 1년에 한 번 분향함으로써 면암의 뜻을 이어나갔다. 김희정은 매계(梅溪) 이한진(李漢震)의 가르침을 받기도 하였으며, 매계와 면암의 애국사상과 외세배격론에 영향을 받은 민족 지사적인 훈학자라고 일컬어졌다.<sup>774)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같이 제주의 교육문화는 제주오현의 사상적 영향을 받아 감발흥기(感發興起)하였다. 이러한 제주유림의 문풍진작은 과거 합격의 결과로 구체화된다. 조선시대 서원 교원은 위기지학이 주된 목적이지만, 과거 공부를 무조건 배격할 것은 아니었다. 퇴계의 「이산서원학규(伊山書院學規)」에서도 “여러 역사서와 제자의 문집 및 문장, 과거 공부 또한 하지 않을 수 없으니 겸하여 널리 통하도록 힘쓰되 마땅히 내외와 본말, 경중과 완급의 순서를 알아야 할 것이다.”<sup>775)</sup>라고 하여, 위기지학에 본(本)을 둔 가운데 과거 공부도 허용하고 있다.<sup>776)</sup>

조선시대 제주의 문과 급제자는 모두 58명이다. 이를 시기별로 분류하면, 15세기 4명, 17세기 9명, 18세기 27명, 19세기 18명이다(이규복, 2011). 이처럼 시기별 분류로 볼 때 17세기부터 제주지역 문과 급제자가 증가하고, 18세기에 이르러서는 급격히 증가함을 확인할 수 있다. 이는 과거 정책의 변화와 당시 환국(換局)으로 인한 유배인의 증가 등 다양한 요인이 함께 작용한 결과이지만, 제주 굴림서원의 교육적 기능 또한 많은 영향을 끼쳤을 것이라 판단된다. 한 예로, 1680년(숙종 6)에 문과 급제인 정희량(鄭希良)이 1750년 굴림서원원록(橋林書院院錄)에 종2품 가선대부(嘉善大夫)로 가자(加資)되었고, 굴림서원원장(橋林書院院長)으로 기록되었다. 이러한 내용으로 볼 때 당대의 굴림서원의 위상과 역할을 짐작할 수 있다.<sup>777)</sup>

774) 김찬흡 編(2005). 『제주항일인사실기』. 제주문화원. 297-298쪽 참조.

775) 『退溪集』, 卷41, 「伊山院規」. “其諸史子集, 文章科擧之業, 亦不可不爲之旁務博通, 然當知內外本末輕重緩急之序.”

776) 서원의 학규(學規)에는 퇴계의 경우와 같이 본말론(本末論)으로써 과거 공부를 허용하는 경우도 있고, 울곡 이이의 「은병정사학규(隱屏精舍學規)」에서와 같이 서원에서의 과거 공부를 배제하는 배제론(排除論)도 있다. 굴림서원의 경우 학규를 확인할 수 없어서 어떠한 입장인지 분명하지 않다. 그러나 학규는 원칙을 정한 측면이라고 볼 때 실제와는 다소 거리가 있어 보인다. 박종배가 학규의 성격을 이념과 실제의 중간형에 해당한다고 한 것은 이를 잘 표현하고 있다(박종배, 2010: 43). 이렇게 볼 때 실제 서원에서는 과거 공부가 이루어지고 있었으며, 이러한 예는 서원 교육의 폐단으로 자주 등장한다. 서원의 과거 공부와 관련해서는 김창욱(2000), 박종배(2006b), 박종배(2010)의 연구에서 자세히 다루고 있다.

777) 김치홍·원창애 편(2003). 『제주삼읍교학사료집』, 307-309쪽.

또한 1728년(영조 5)에 급제한 변시중(邊是重)도 상경종사(上京從仕) 하다가 낙향한 후 굴림서원 훈장으로 취임하여 후학양성에 전력하였다. 1750년 굴림서원 원록에는 1680년 정희량 이후 1765년(영조 41)까지 문과에 합격한 인물 총 14명 중 정희량, 고처량(高處亮), 변시중, 이수근(李壽根), 양덕하(梁德廈), 김형중(金衡重), 변성운(邊聖運), 변경우(邊景祐) 등 8명의 이름이 등록되어 있다(이규복, 2011: 57). 1745년(영조 21) 제주향교 향안(鄉案)에는 당시 문과 합격생 이름이 한 명도 없는 것과 매우 대조적이다.<sup>778)</sup> 이렇게 볼 때 굴림서원이 당대 제주교육에서 주도적 역할을 했음을 확인할 수 있다.

둘째, 제주오현은 제주에 소학지도(小學之道)가 확산되는 데 영향을 끼쳤을 것이라 여겨진다. 제주에 『소학』이 보급된 것은 1435년(세종 17)의 일로 비교적 이른 시기였다. 이때 『대학』·『중용』·『논어』·『맹자』·『시경』·『서경』·『예기』·『역경(易經)』·『춘추(春秋)』·『성리대전(性理大全)』이 각각 2건(件), 그리고 『소학』이 10건(件) 하사되었다.<sup>779)</sup>

『소학』이 우리나라에 도입된 것은 1314년 무렵으로 추정하고 있다. 고려 말 성리학자들이 유입될 당시 『소학』이 그에 포함돼 있었을 가능성이 크다는 점을 감안한 추정이다. 조선이 건국된 후에는 국가 주도하에 『소학』이 보급되기 시작했으며, 세종대 제주향교에 『소학』이 하사된 것도 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 그러나 조선 초기에는 『소학』에 대한 이해가 사회 전반으로 확산되기는 어려웠던 상황이었다고 평가되고 있다. 결국 15세기 전·중반만 하더라도 『소학』을 장려하는 분위기는 존재했으되 그에 대한 이론적인 이해가 아직 구축되지 못했고, 그 결과 『소학』의 위상 역시 아직 정리되지 못했다는 평가가 지배적이다(이정민, 2013: 35).

이러한 상황은 15세기 후반으로 접어들면서 바뀌기 시작했으며, 15세기 말 김굉필 등 이른바 ‘초기 사림’에 의해 『소학』의 가치가 새롭게 인식되기 시작하였다. 김굉필의 제자였던 조광조와 충암 김정 등 중종대 기묘사림들은 『소학』

778) 제주유림육백년사편찬위원회(1997). 『제주유림육백년사』. 서울: 학문사. 360쪽.

779) 『世宗實錄』, 卷69, 세종 17년 9월 21일 己丑. “賜大學·中庸·論語·孟子·詩·書·禮記·易·春秋·性理大全各二件, 小學十件于, 濟州鄉校.”

의 가치를 절대시하였으며, 『소학』의 보급과 확산에 적극적이었다. 그리고 중종 역시 『소학』을 긍정적으로 인식하면서 『소학』의 보급과 확산은 급속도로 진행되었으며, 제주도도 예외가 아니었다. 1517년(중종 12)에 『소학』이 제주에 내려진 것이다.

제주 목사 문계창(文繼昌)이 아뢰기를,

“들으니, 본주(本州)는 수년간 흉년이 들어 백성들이 먹을 것이 없다 하오니, 전라도 미곡(米穀)을 운반해서 구제하기를 청합니다. 또 본주는 비록 학교가 설치되었으나 서책이 오래되어서 떨어졌다 하오니, 『효경(孝經)』·『소학』·사서(四書)를 가지고 가서 가르치게 해주시기를 청합니다.” … (중략) “학교를 일으키는 일은 내가 이미 말하고자 했던 것이다. 그런데 본주는 외딴 섬이라 비록 교수(教授)와 훈도(訓導)를 둔다고 하더라도, 누가 성의를 다해서 가르치려고 하겠는가? 지금 서책을 가지고 가서 가르치려 하는 것은 나의 마음에 일치되는 일이니, 가서 힘을 다해라.”<sup>780)</sup>

위에서 확인할 수 있는 것과 같이 제주오현의 한 사람인 충암 김정의 『소학』 보급은 제주에도 영향을 끼쳤으며, 세종대의 『소학』 보급, 성종대의 『소학』 보급<sup>781)</sup>에 이어 『소학』이 지속해서 제주에 하사되고 있었던 것이다.

그런데, 실질적으로 제주에 소학지도(小學之道)의 영향을 끼친 것은 충암 김정을 비롯한 제주오현의 영향이라고 여겨진다. 왜냐하면 첫째, 앞서 언급한 바와 같이 조선 초기 국가 주도하에 『소학』이 보급되었으나 그 성과를 내지 못했기 때문이다. 둘째, 제주오현이 모두 『소학』을 중시했으며, 제주에서 유배생활 또는 목민관 활동 시 『소학』을 강조했을 것임은 자명하기 때문이다. 충암 김정인 경우 『소학』과 떼려야 뗄 수 없는 기묘사림이라는 점, 규암 송인수의 경우 전라도 관찰사 시절의 『소학』 보급의 사례에서 보듯이 비록 짧은 기간이었지만, 제주에서도 『소학』 보급에 힘썼을 것으로 추정된다.

비록 제주오현이 제주에서 직접적인 『소학』 보급 운동이나, ‘소학지도’를 강

780) 『中宗實錄』, 卷31, 중종 12년 윤12월 7일 戊寅. “濟州牧使文繼昌啓曰: “聞本州數年失農, 民庶乏食. 請運全羅道米穀以濟之. 且本州雖設學校, 書冊年久剝弊. 請齎持孝經·小學·四書而往, 以教之. … 傳曰, 興學校事, 予意已欲言之. 本州絕島也, 雖置教授, 訓導, 孰肯致意而教之乎. 今欲齎書冊而教之, 允副予心, 往哉盡力.”

781) 『成宗實錄』, 卷282, 성종 24년 9월 8일 己亥. 이때 사서(四書), 『시경』, 『소학』이 각 3건씩 하사되었다.



설(講說)한 구체적인 자료는 확인되지 않지만, 소학은 ‘위기지학’의 수신서(修身書)이자 강상윤리(綱常倫理)를 강조하는 실천윤리서의 양 측면을 모두 아우르기 때문에 제주오현의 삶과 가치 속에 포함되어 있다고 하여도 무리가 아니라 판단된다. 이러한 측면에서 볼 때 제주오현의 영향으로 제주의 문풍이 진작되었다는 앞의 여러 기록 중에는 제주오현의 소학지도 강조의 내용 역시 포함된 것으로 간주할 수 있다고 생각한다. 다음의 기록에서 그 단서를 확인할 수 있다.

(권진웅, 1771) 본도(本島)는 고·양씨(高良氏) 이후부터 인문(人文)이 갖추어지지 못했으나 어찌면 하늘의 뜻이 여러 선생에게 이곳을 다스리고 가르쳐서 마치 기자(箕子)가 조선에 와서 했던 것과 같이하고자 하였을지도 모른다. 이제 섬사람들이 강상(綱常)이 있음을 알게 된 것은 나는 저 다섯 선생의 힘이라고 알고 있으니, 섬사람들은 언제까지나 잊지 아니하는 것이 참으로 당연하다.<sup>782)</sup>

위 기록은 1771년 제주로 유배 왔던 권진웅이 우암 적려비를 세우고 남긴 글이다. 기자(箕子)가 조선에 와서 주공(周公)의 덕을 전해준 것처럼, 제주오현이 제주를 다스리고 가르치게 한 것이라 하였다. 그리고 제주오현의 영향으로 제주사람들이 강상(綱常)이 있음을 알게 되었다는 표현에서 제주오현의 명인륜(明人倫) 가치가 스며들고 있음을 강조하고 있다. 이때 강상을 알게 한 여러 요인에는 ‘소학지도’의 모습이 포함된 것이라 여겨진다.

이상에서 살펴본 바와 같이 굴림서원은 제주오현의 사상적 영향력 속에 뚜렷한 교육적 성취를 이룩하였다. 그것의 구체적인 모습은 과거 합격의 결과로 이어졌으며, 정신사적인 측면에서는 제주 유림 김희정 등에 의해 후대에까지 지속적으로 숭모되었다. 이러한 문풍 진작의 영향에는 ‘소학지도’를 강조했던 제주오현의 공부론의 특징과도 무관하지 않다고 생각한다. 이러한 제주오현이 제주에 끼친 문풍진작의 영향은 굴림서원의 도학적(학문·도덕적) 측면의 사상사적 의미를 지닌다고 할 수 있다.

셋째, 제주오현의 의리사상의 영향은 제주의 위정척사운동과 항일운동의 실천으로 이어진다. 제주오현 의리사상의 주된 줄기는 [청음 김상헌·동계 정온 → 우

782) 李源祚, 『耽羅誌草本』, 「權震應記」, “島自高良氏以後, 人文未備, 豈天之意欲, 使諸先生, 治而教之, 如箕子之於朝鮮歟! 今島人之知有倫常, 吾知其五先生之力也. 島人之沒世不忘, 宜矣.”

암 송시열]로 이어지는 춘추대의정신(春秋大義精神)에 입각한 존주(尊周) 정신이라 할 수 있다. 우암은 특히 청음을 존송하여 청음의 문인(門人)이 되었으며, 청음을 대로(大老)라 하여<sup>783)</sup> 대의의 종주로 칭송하였다.<sup>784)</sup> 우리나라 의리학과의 시조를 정몽주라 할 때 그는 중조(中祖)에 해당한다고 할 수 있으며, 그 영향이 야말로 학파나 당파를 초월한 것이었다. 정조는 주자와 송시열의 글을 모아 『양현전심록(兩賢傳心錄)』을 편찬하여 효종과 송시열의 북벌대의를 칭송, 선양하였다. 특히 송시열에 대해서는 “우리나라의 송선정(宋先正)은 곧 송나라의 주부자(朱夫子)이다.”<sup>785)</sup>라고 평하였다. 화서 이항로는 “우암을 배우지 않으면 주자를 배울 수 없다.”<sup>786)</sup>고 하였으며, 중암(重庵) 김평묵(金平默)은 「우암선생사실기(尤庵先生事實記)」를 지어 송시열의 정신과 사상을 기렸다. 송시열은 조선말 척사위정파가 가장 숭배하는 선유(先儒) 가운데 한 사람이었다. 척사위정의 대종(大宗)인 화서 이항로의 학문적 이념의 바탕이 되었고, 이를 계승한 김평묵·최익현·유중교(柳重教)·유인석(柳麟錫) 등 이른바 의리학과의 구한말 의병운동의 정신적 연원이 되었다(최영성, 2006b: 270).

화서학파의 일원으로서 구한말 의병운동을 주도했던 면암 최익현은 1873년(고종 10)에 민씨 일가를 비난한 상소로 인해 제주에 유배되어 17개월의 시간을 보낸다. 면암은 제주 유배 생활 동안 많은 제주 문인들과 종유(從遊)하고 사제관계를 형성한다. 김희정, 김종현(金鐘炫), 오방열(吳邦烈), 홍종율(洪鐘律) 등은 면암의 문인이며, 이 밖에 안달삼(安達三), 이기운(李基璫), 이응호(李膺鎬) 등과 깊게 종유한다. 이들은 후일 1909년의 제주의병(濟州義兵), 비밀결사체인 집의계(集義契) 결성, 조천리 3·1 운동에 직·간접적으로 연관되어 활동한다(강동호·양진건, 2015).<sup>787)</sup> 이렇게 볼 때 제주오현의 의리사상은 [제주오현 → 화서 이항로 → 면암 최익현 → 제주유림]으로 이어져 구체적으로 실현되었다.

지금까지 제주오현 교육사상의 의미에 대해 도학적 측면(학문적 측면)과 의리의 측면으로 나누어 살펴보았다. 조선시대 제주의 열악한 교육환경에서 제주오현

783) 『宋子大全』, 卷2, 「次韻謝金能之(壽能)見贈」. “中夜悲歌泣孝宗, 當時大老在城東. 蒲輪束帛勤初服, 同德還須慎獨公.”

784) 『宋子大全』, 卷3, 「敬呈清陰金尙憲先生」.

785) 『弘齋全書』, 卷179, 「群書標記」, 「兩賢傳心錄」. “我東之宋先正, 卽宋之朱夫子也.”

786) 『華西集』, 附錄, 卷2, 「語錄」. “不學尤翁, 學朱子不得.”

787) 면암 학통의 제주 항일운동은 강동호·양진건(2015)의 연구에 자세하게 기록되어 있다.

은 제주 교육사상의 결핍을 보완해 줄 수 있었으며, 때로는 구체적 사상의 기반으로 작용하기도 하였다. 또한 제주오현과 인적·학적 관계를 맺는 많은 목민관이나 유배인이 제주인과의 관계 맺음은 제주오현의 교육사상을 확장하고 지속할 수 있는 계기가 되었던 것이라 할 수 있다.

## IX. 요약 및 결론

### 1. 요약

본 연구는 조선시대 제주의 사액서원인 굴림서원에 배향된 제주오현(충암 김정·규암 송인수·청음 김상헌·동계 정온·우암 송시열)의 교육사상을 규명하고 교육사상적 의미를 파악하는 것을 목적으로 진행되었다.

지금까지 연구 결과를 요약, 정리하면 다음과 같다. 연구자는 II장에서는 제주오현 교육사상 연구를 위한 이론적 배경 차원에서 제주오현의 사상적 연원에 대해 고찰하였다. 즉, 성리학의 교육사상에 대한 개념과 조선시대 성리학 교육사상의 전개 과정을 살펴보았다. 또한 조선시대 서원의 성립과 굴림서원의 형성과정 그리고 제주오현의 봉안 과정에 대해서 고찰하였다. 조선시대 서원은 관학의 부진과 사림의 도학적 학문 수양을 위한 장수처(藏修處)를 설립하고자 하는 의지로 건립되었다. 서원은 국가의 공인 여부에 따라 그 위상이 현격히 차이가 난다. 국가의 공식 인정을 받은 사액서원은 국가로부터 면세된 토지와 노비·서적 등을 지원받았다. 따라서 사액서원의 배향자는 사실상 불천위의 지위를 누리면서 국가로부터 ‘위대한 도학자’임을 공인받았다. 제주의 굴림서원은 사액서원으로서 이러한 지위를 얻을 수 있었다. 서원의 전개 과정은 정순목(1980)의 연구에 따라 1기 - 「장수우위시대」, 2기- 「향사우위시대」, 3기- 「서원정비시대」로 구분하여 살펴보았다. 장수우위시대의 서원은 존현(尊賢)과 강학(講學)이라는 서원 교육의 양대 목적 중 ‘강학’이 강조되던 시기로, 이때에는 서원 향사 인물도 반드시 도학자여야 한다는 기준이 적용되었다. 17~18세기에 이르러 서원이 확대되면서 서원이 중첩·남설되고 서원의 역할과 기능이 퇴색되었다. 이때는 ‘존현’의 기능이 강조되면서 배향 인물에 대한 논란도 심화하던 시기였다. 제3기는 서원의 역기능과 폐단이 강조되자 서원을 정비하고 1871년에 이르러서는 전국의 47개 서원만 남기고 서원이 모두 철폐되는 시기였다.

다음은 굴림서원의 건립 과정에 대해 살펴보았다. 굴림서원은 1578년(선조 11) 조인후 관관이 충암 김정을 기리기 위해 사당을 건립한 것에서 출발하였다. 이후 1660년(현종 1)에는 이괴 목사가 제주유림 김진용의 건의를 받아들여 장수당을 건립하였다. 1667년(현종 8)에는 최진남 관관이 충암묘를 장수당으로 옮기고 굴림서원이라 현액하여 강학과 존현의 기능을 갖춘 서원이 건립되었다.

제주오현의 봉안은 충암묘에 배향된 충암 김정이 1578년(선조 11), 청음 김상헌과 동계 정온이 1669년(현종 10), 규암 송인수가 1678년(숙종 4), 그리고 우암 송시열이 1695년(숙종 21)에 배향되었다. 우암 송시열이 배향되기 전인 1682년(숙종 8) 사현(四賢) 서원으로 사액되었다. 제주오현의 봉안 연도는 그동안 읍지류 등에서 조금씩 다르게 기록되었는데, 이 때문에 현대 연구에서도 연구자마다 배향연도를 다르게 기술하여 왔다. 본 연구에서는 확인 가능한 자료들을 교차 분석하여 배향연도를 특정하였으며, 이는 현재 시점에서 가장 합리적인 배향연도라고 판단된다. 특히, 규암 송인수의 배향 시기는 기록의 차이와 정치적 해석으로 인해 가장 논란이 되어 왔는데, 송인수는 남인 집권 시기인 1678년(숙종 4)에 배향되었다. 또한 굴림서원이 사액되던 시기는 서원 전개 과정의 2기에 해당하는 시기로서, 굴림서원은 지역적 배려에 따라 사액되었다.

Ⅲ장에서는 충암 김정의 교육사상에 대해 살펴보았다. 그동안 충암 김정의 학문적 연원에 대해 가학(家學)과 자학(自學)으로 이루어졌다고 보는 측면과 안정 신영희의 문인으로 보는 측면으로 나뉘었는데, 연구자는 안정 신영희의 문인으로 규정하였다. 충암은 당시 성리학자의 일반적 경향과 마찬가지로 주리론적 측면의 이기론을 견지하였다. 충암은 심성론의 영역에서 미발의 성(性)과 이발의 정(情), 도심(道心)과 인심(人心)을 분별하고 존천리거인욕(存天理去人慾)을 강하게 주장하였다.

충암의 교육목적은 ‘천인합일’로 설명할 수 있었다. 충암은 성리학의 생생지리(生生之理)의 철학을 바탕으로 인간에게 부여된 인(仁)을 리(理)와 동일시하여 천인합일의 사상을 드러내었다. 그러면서 충암은 만물의 리(理)와 같은 인(仁)이 실현되기 위해 방안으로 성학(聖學)을 강조하였다. 충암은 공부 방법에서는 극단적으로 ‘경(敬)’을 강조하였으며, 경의 수양을 위해 미발의 함양(涵養)을 강조하였다. 또한 독서를 통해서 궁리(窮理)함으로써, 거경궁리(居敬窮理) 양자의 조화를

이루고자 하였다. 그런데 그 강조의 차이로 볼 때 경의 수양을 훨씬 중시하였다. 교육내용으로 『소학』과 『근사록』을 중시하였으며, 『소학』의 보급과 확대에 적극적이었다.

충암은 당시 피폐해진 학교의 개혁을 강조하였으며, 그를 위해 재덕겸비(才德兼備)의 스승이 필요함을 역설하였다. 현량과와 향약을 설치하여 교육개혁을 적극적으로 실현하였다. 충암은 제주에서 다양한 사람들과 교류하였고, 특히 김양필, 문세걸과는 직접적으로 종유(從遊)하였다. 충암은 제주의 도덕·윤리 교화를 위해 불교를 권장하는데, 이는 도학자로서는 이례적인 모습이었으며, 제주인을 위한 현실주의적 교육담론을 보여주었다.

IV장에서는 규암 송인수의 교육사상을 살펴보았다. 먼저, 송인수의 생애와 학문적 연원에 대해 살펴보았다. 특히 송인수의 경우 제주목사로의 짧은 부임과 사임 이유가 매우 논란이 되어 왔기 때문에 그 내용을 집중적으로 조망하였다. 연구 결과 송인수의 제주목사 부임은 김안로를 탄핵한 결과였으며, 정황상 병을 얻어 사임하였으나 칭병(稱病)하여 멋대로 임지를 벗어난 것으로 여겨져 경상도 사천으로 유배되었다. 규암은 다양한 스승에게서 배우는데, 유희령, 윤탁, 엄용공, 김안국 등과 사제의 연을 맺는다. 규암의 이기심성론적 자료는 매우 제한적이거나, 이언적과 이기심성론을 토론한 흔적 등을 통해 송인수의 학문적 성취를 가늠할 수 있었다.

규암의 교육목적론은 ‘수기치인’이라 볼 수 있다. 규암은 충암과 달리 학문탐구 측면의 공부론을 강조하였다. 즉, 거경의 수양보다는 학문 탐구를 위한 이치의 깨달음이 수양의 근본이라고 하였다. 규암의 실천적 교육사상은 학교의 진흥을 역설하는 모습을 통해 드러났으며, 성균관 대사성 시절에는 유생들에게 도학과 의리를 강론하였고 사표(師表)의 중요성에 대해 늘 고민하였다.

송인수는 전라도 관찰사 시절에 『소학』을 적극적으로 보급하고 장려하였으며, 정려(旌閭) 정책을 효과적으로 시행함으로써 지방의 풍습 교화를 위해 노력하였다. 규암은 백성들의 고단한 삶을 아파하는 애민정신의 모습으로 과도한 세금과 궁중의 사치를 개선할 것을 강하게 요청하였다. 그 역시 의(義)와 이(利)를 분별해 이록(利祿)을 탐하지 않았다.

그동안 규암 송인수의 경우 제주오현 배향의 적합성에 대한 논란과 배향 과정

에서 노론의 정치적 영향력 때문이었다고 보는 것이 일반적인 견해였다. 연구자는 이러한 인식에 대한 사실 여부를 확인하고자 객관적 자료들을 통해 규암 송인수의 사후 추승 과정에 대해 살펴보았다. 그리고 규암 송인수의 제주 굴림서원 배향의 의미를 제주오현과의 다양한 인적 네트워크 차원에서 분석하고 설명하였다.

V장에서는 청음 김상현의 교육사상에 대해 살펴보았다. 먼저 청음의 생애와 학문적 연원에 대해 살펴보았다. 청음은 외조부 임당 정유길에게서 처음 공부를 시작하였고, 월정 윤근수에게 집지(執贄) 하였다. 청음은 존천리거인육의 교육목적론을 보여주었다. 청음 역시 규암과 마찬가지로 수양론의 차원에서 공부의 활용을 강조하였다. 청음은 『소학』과 『예기』를 공부의 기본 교육과정으로 삼았는데, 그는 특히 예학에 관심이 많았고 상당한 수준의 예론을 보여주었다. 청음은 충암 김정과 마찬가지로 당대 뛰어난 시(詩) 문학가였다. 청음의 시작(詩作) 활동은 함양공부의 차원에서 이루어졌다. 청음은 평생 언로의 확대와 간언의 중요성에 대해 강조했는데, 청음의 다양한 시 수창(酬唱)의 모습과 함께 연구자는 토론과 상호학습 차원에서 청음의 공부론으로 규명하였다.

이어서 청음이 안무어사 시절 제주에서 행한 실천적 교육내용에 대해 살펴보았다. 청음 교육사상이 구체적으로 실현되는 모습을 확인할 수 있었다. 청음은 민본주의와 애민정신을 바탕으로 제주인을 매우 긍정하는 태도를 보임으로써 교육자로서의 모범을 보여주었다. 청음의 제주에서의 교육적 실천 중 직접적인 교육적 성과는 그가 실행한 시재(試才)에서 별시 문과 가운데 처음 합격자가 배출되었다 점이다. 청음의 시재실행으로써 제주의 사풍이 진작되었을 것이라 판단된다.

VI장에서는 동계 정온의 교육사상에 대해 살펴보았다. 먼저, 동계 정온의 생애와 학문적 연원을 규명하였다. 동계는 남명 조식의 수제자 내암 정인홍에게 공부했으며, 계축옥사(癸丑獄事)를 계기로 스승과 절교하고 영창대군이 살해되자 「갑인봉사(甲寅封事)」를 올려 직간하였다. 그 결과 제주에 유배되어 10년에 가까운 시간을 보내게 된다. 동계는 내암 정인홍뿐만 아니라 월천 조목과 한강 정구에게도 사사(師事)하여 남명과 퇴계 양(兩) 학풍의 조화를 이루게 된다. 동계 정온도 이기론적 차원의 저술은 거의 남아있지 않지만, 주리론적 측면의 이기심

성론의 모습을 확인할 수 있었다.

동계 정온은 평생 명인륜(明人倫)의 교육목적을 위한 삶을 살았다고 해도 과언이 아니다. 그는 죽음을 무릅쓰고 갑인봉사를 올려 인륜을 회복할 것을 주장하였으며, 인조반정 이후에도 일관되게 윤기(倫紀)를 부식(扶植)할 것을 강조하였다. 동계는 충암 김정과 마찬가지로 수양론의 차원에서 ‘경’을 매우 강조하였으며, 이러한 모습은 그의 제주 유배 생활에서 두드러지게 나타났다. 동계는 남명의 이른바 ‘정주이후불필저술(程朱以後不必著述)’의 시각에서 벗어나 다양한 학문적 저술을 남겼다. 동계는 교육내용으로 『소학』과 『심경』을 중시하고 강조하였다. 동계 정온은 제주오현 중 유일하게 영남학파의 학풍을 계승한 인물로서, 동계의 굴림서원 배향으로 제주 교육사상의 다양성이 확보될 수 있었다.

VII장에서는 우암 송시열의 교육사상을 살펴보았다. 앞의 사현(四賢)과 마찬가지로 우암의 생애와 학문적 연원을 살펴보았다. 주지하다시피 우암은 [율곡 이이 → 사계 김장생 → 신독재 김집]을 이은 정통 기호학파의 학자이다. 우암은 본체론적 차원에서는 주리론적 사고를 보여주었으나, 심성론의 차원에서는 율곡의 주기설을 계승 발전시켜 율곡보다 더 뚜렷한 일원론적 기발이승론(氣發理乘論)을 확립시켰다.

우암은 교육목적으로 직(直) 사상을 표방하였으며, 교육 방법으로 독서를 통한 치지와 존심의 상호작용의 측면을 강조하였다. 즉, 우암은 수양을 강조하면서도 수양에서 학문과 공부가 바탕이 되어야 함을 역설하였다. 이는 제주오현 중 규암 송인수와 청음 김상헌과 같은 입장으로 이들의 연관성에 대해 VIII장에서 설명하였다. 우암 역시 교육과정으로 『소학』과 『근사록』을 중시하였다. 우암은 철저한 분석적 학문 태도를 평생 견지하였다. 이는 우암의 주자 존숭의 태도와 벽이단(關異端)의 기준을 철저히 세우고자 했기 때문으로 보이는데, 우암의 이러한 학문적 태도는 그가 절대시하는 주자와 율곡에게도 예외가 아니었다. 또한 우암은 혼자의 생각에 그치지 않고 문목(問目)을 통해 자신의 이론과 생각의 정합성을 확인하였으며 이러한 모습에서 그가 학술적으로 뛰어난 학자였음을 확인하였다. 우암의 이러한 학문적 태도는 죽음을 목전에 둔 83세 제주유배인의 모습에서도 확인할 수 있는데, 제주인들에게 우암의 이러한 태도는 그 자체로 교육적 모범이었을 것으로 생각한다. 그리고 우암의 교육사상은 그의 제자들을 통해 제주



에 지속해서 영향을 끼친다.

VIII장에서는 제주오현 교육사상의 특징과 교육사상사적 의미에 대해 살펴보았다. 개별 인물의 교육사상을 통해 드러나는 공통점과 차이점, 강조점 등에 대해 분석하고 사상적 영향 관계의 규명을 시도하였다. 우선 생몰연대, 출신 지역, 본관 등 생물학적 내용 등으로 제주오현의 관계를 살펴보았다. 이는 학파의 차이, 혈연관계 등을 살펴보기 위한 내용이었다. 또한 당대 제주인들이 생각하는 제주오현의 사상적 측면을 살펴보고, 도학적 측면과 절의적 측면의 인물로 분류하여 제시하였다. 그 결과 충암 김정과 규암 송인수, 우암 송시열은 도학적(학문·도덕적 측면) 인물로, 청음 김상헌과 동계 정운을 절의적 인물로 구분할 수 있었다. 이는 본 연구에서 살펴본 제주오현의 교육사상과 교육 실천의 내용의 내용과도 부합하였다.

공부론(수양론)의 측면에서는 ‘존덕성(尊德性)’과 ‘도문학(道問學)’ 강조의 차이에 대해 살펴보았다. 충암 김정과 동계 정운은 수양론의 ‘경’을 강조하였으며, 나머지 삼현(三賢)은 상대적으로 ‘도문학’의 공부론을 강조하였다. 이는 영남학과와 기호학파의 사상적 차이에서 기인하는 것이라 분석하였다. 또한 제주오현은 모두 『소학』을 매우 강조하였다. 그리고 도학적 의리사상의 실천에 대해 살펴보았다. 연구자는 제주오현이 굴림서원에 배향된 이유를 크게 두 가지라고 보았다. 첫 번째 이유는 제주와의 인연이고, 두 번째 이유이자 결정적 이유는 그들의 도학적 의리 사상의 모습 때문이었다. 따라서 제주오현의 도학적 의리사상의 모습을 표로 제시하고 설명하였다.

마지막으로 제주오현의 교육사상사적 의미를 규명하였다. 제주오현의 배향으로 인해 제주의 문풍이 진작되었으며, 그 결과 굴림서원을 기점으로 공부한 제주유림의 과거 합격자가 크게 증가하였다. 이는 당대 여러 기록에서 확인할 수 있었다. 또한 제주에 보급된 『소학』이 제주오현의 소학지도(小學之道) 영향으로 활용되고 영향을 끼쳤을 것이며, 이는 제주의 강상윤리 정립에 기여했을 것이라 보았다. 그리고 제주오현의 의리사상은 제주에 영향을 끼쳐 조선말기 위정척사운동과 향일운동의 사상적 토대가 되었다.

## 2. 결론

본 연구는 제주오현의 교육사상을 규명하여 제주오현이 과연 어떠한 교육사상을 지닌 인물이며, 그들이 제주와의 관련이라는 일차적 특성 외에 어떠한 측면 때문에 제주 굴림서원에 배향되었는가를 확인하기 위한 것에서 출발하였다. 또한 제주오현의 배향이 중앙의 시각과 정치 논리로 이식(移植)되는 일방적인 차원의 것이 아니라, 제주에서의 긍정적 영향 관계를 통해 제주의 주체성과 중앙의 요구가 쌍방향으로 작용하여 일어났음을 확인하고자 하였다. 그것은 제주오현이 모두 제주인이 아니며, 제주오현의 배향 과정은 모두 목민관의 주도로 행해진 것이어서 제주오현의 배향 과정에서 제주의 의견은 작용하지 않았을 것이라고 보는 일반적 인식에 대한 의문이었다.

이러한 차원에서 본다면 본 연구는 연구자가 처음 가졌던 문제의식을 어느 정도 해결했다고 여겨진다. 전자의 경우, 제주오현의 교육사상을 규명함과 동시에 제주오현의 도학적 성격과 의리사상 실천 등의 구체적 모습을 확인함으로써 그들이 오랫동안 제주교육의 사표로 추앙받아온 이유를 알 수 있었다.

후자의 경우, 제주오현이 제주에서의 직접적인 교육활동뿐만 아니라 다양한 교육적 영향과 의미를 밝혀냄으로써 제주에 끼친 긍정적 모습을 확인하였다. 또한 서원의 건립과 향사가 지방 수령의 임무 가운데 하나이면서도, 제주유림과 공문의 과정을 거쳐 모든 사항이 결정되고 진행되었음을 확인하였다. 따라서 제주오현 배향은 제주와 중앙의 상호작용 결과라는 것이 충분히 드러났다고 여겨진다.

한편, 조선시대 제주교육의 주체성이라는 것이 무엇인가에 대해서도 생각해보아야 할 시점이라 여겨진다. 일제 강점기 식민사관(植民史觀)의 영향으로 조선의 사상은 모두 외래·수입사상이라는 점에서 한국사상이 아니라는 일본 학자들의 주장을 생각할 때, 조선시대 중앙집권체제의 교육과 성리학적 사상이 제주에 전파되고 확산되었다는 것으로 인해 제주교육의 주체성이 억압되었다는 것은 다소 편협한 사고라고 여겨진다. 문제는 제주인들이 그러한 사상을 받아들이고, 어떻게 공부했으며, 어떤 삶을 살았느냐가 더욱 중요한 것이며 이것이 곧 제주교육의 주체성을 확보하는 차원이 될 것이다. 이는 제주교육사 연구의 지속적인 과제라

여겨진다.

이러한 측면에서 본다면, 조선시대 제주교육은 비록 그 수준이 높다고 볼 수는 없어도 중앙과의 끊임없는 상호작용을 통해 나름의 교육문화를 형성해 나간 것이라 판단된다. 그러한 중앙과의 상호작용에 기여한 것이 제주오현이자 굴림서원 배향이라 할 수 있다. 본 연구의 결과로 드러난 제주오현의 교육사상은 대체로 조선시대 성리학 교육사상의 전개 흐름과 맞닿아 있었다. 즉 15세기 도학의 시대의 사상적 흐름은 충암 김정·규암 송인수의 사상에서 드러난다. 16세기 심학의 시대의 사상적 흐름은 동계 정온의 마음공부의 중시 경향을 통해 확인할 수 있었다. 엄밀한 의미에서 16세기 심학의 시대는 성리학의 심성론에 대한 중시 경향과 더불어 사단칠정론과 같은 철학적 심화가 두드러진 시기이다. 동계 정온에게서 성리학의 철학적 저술 내용을 확인할 수 없는 점이 한계이지만, 동계 정온이 퇴계의 영향으로 성리학의 심성론을 중시하는 경향성은 확인할 수 있었다. 이어서 17세기 예학의 시대의 사상적 흐름은 청음 김상헌과 우암 송시열의 사상에서 특징적으로 나타난다.<sup>788)</sup> 따라서 제주오현으로 인해 시기별 특징적이고 주류적인 중앙의 교육사상이 제주에 지속적으로 영향을 끼쳤을 것이라 판단된다.

제주의 출륙억제정책으로 제주교육의 고립기에 이처럼 제주 유배인과 목민관의 내도는 중앙과의 상호작용을 통해 주류의 교육사상을 접할 수 있는 계기가 되었으며, 굴림서원의 건립으로 인해 형식 교육의 차원에서 제주인들은 교육 활동을 지속할 수 있었다. 출륙억제정책 해제 이후 제주유림은 육지로 나가 직접적인 교육을 받게 되는데 제주오현과 굴림서원은 이 시기의 자생적 교육활동을 위한 준비기간으로서의 의미를 지니는 것으로 보인다.

본 연구의 결과에서 의미 있는 내용은 제주오현의 사상 연관의 특징이라고 생각한다. 학파적 성향을 형성하지 못했던 제주에서 제주오현은 하나의 상징적 존송 체계였을 것이라 여겨진다. 본 연구를 통해 제주오현이 총체적 상징체계로서 의미를 가질 수 있는 여러 내용이 확인되고 분석되었다. 그들의 개인적인 혈연·지연·학연뿐만 아니라 공부론의 특징과 『소학』 강조의 모습 등은 제주오현이

788) 연구자가 여기서 언급한 조선 성리학의 시기별 전개와 제주오현이 주로 활동했던 시기는 시기적으로 약간의 차이가 있다. 그러나 사상의 흐름과 전개라는 것이 한 세기를 단위로 그 사상만 드러나는 것이 아니며 그 시기의 사상이 단절되듯이 사라지고 다음 사상이 바로 이어지는 것이 아님은 굳이 설명하지 않아도 될 것이다.

비록 학파를 형성하지는 않았지만, 사상적 영향·연관의 모습을 보여주었다. 따라서 제주유림은 제주오현이라는 총체적 상징체계를 존송할 수 있었으며 그들의 사상적 가치를 내면화하고자 노력했을 것이라 여겨진다.

다음으로 제주오현의 교육사상이 지니는 의미가 남다른 것은 지역적 영향이나 학파적 영향으로 동일한 성격의 인물을 배향하는 서원보다 오히려 사상적 다양성을 확보할 수 있다는 점에 있다. 이러한 특징은 제주오현이 16세기부터 17세기 말까지 시기적으로 폭 넓게 활동했던 인물들이었기 때문이며 또한 동계 정운을 통해 후대에도 지속적으로 영남학풍을 제주에 전파하는 계기가 된다. 따라서 교육사상의 특징적 차원에서 볼 때 제주유림들은 다양한 학풍을 접할 수 있었을 것이다.

이상에서 논의한 내용이 본 연구의 문제의식에 대한 연구자의 의문과 해결과정 그리고 본 연구의 의의라고 판단된다. 그러나 본 연구의 한계와 아쉬움도 크다. 본 연구의 한계를 논의하고 이를 토대로 향후 연구의 과제로 제언하고자 한다.

첫째, 본 연구는 제주오현의 교육사상을 규명하는 것을 일차 목표로 진행하였기 때문에 제주오현의 교육사상이 제주에 끼친 영향에 관해서는 다양한 차원에서 논의하지 못했다. 최근 제주 유림의 문집들이 발간되고 있는데, 향후 제주 유림의 교육사상을 살펴보고, 그것이 제주오현과의 영향 관계를 파악하는 후속 연구가 진행될 때 제주오현의 교육사상이 제주에 끼친 영향 관계를 더욱 분명하게 확인할 수 있으리라 판단된다. 더 나아가 제주 유림뿐만 아니라, 제주와 관련 있는 목민관이나 유배인의 교육사상을 파악하고 비교 분석하는 작업도 그러한 차원에서 필요한 영역이라 생각한다. 본 연구가 이러한 향후 연구의 토대이자 비교의 기준이 되기를 기대해본다.

둘째, 굴림서원에 관한 연구가 미흡하다. 앞서, 조선시대 제주교육의 두 축은 굴림서원과 제주오현이며 이는 제주교육의 형식과 내용이라는 점을 언급한 바 있다. 따라서 교육사상사의 측면인 제주오현뿐만 아니라 교육제도사 측면의 굴림서원 강학(講學) 또는 공부 내용이 같이 조망되어야만 온전하게 조선시대 제주교육의 모습이 드러날 수 있을 것이다. 그러나 본 연구에서는 제주오현의 교육사상을 규명하는 것에 집중함으로써 굴림서원에 대한 연구가 미흡하며, 따라서 굴림

서원의 교육내용에 관한 향후 연구는 반드시 필요하다고 생각한다.

셋째, 제주오현의 교육사상의 영향 등을 통해 제주유림뿐만 아니라 제주 민중의 삶에 어떠한 영향을 끼쳤는지 살펴보지 못했다. 분명 제주의 지역적 특성상 제주인들에게도 다양한 영향을 끼쳤을 것이라 여겨진다. 그것은 조선시대 교육의 주 목적인 교화(敎化)의 측면과도 연관되며, 충암 김정과 청음 김상헌의 경우 제주의 무속 문화에 대한 비판을 통해 교화의 필요성을 강하게 제기하기도 하였다. 또한 충암의 경우 불교를 통한 교화의 측면을 강조함으로써, 제주인들에 대한 직접적인 교육담론을 펼치기도 하였다. 충암이 향약 실행을 적극 추진했던 인물임을 고려할 때, 제주의 향약에 관한 연구를 통해서 제주오현이 제주인들에게 끼친 영향이나 의미를 밝힐 수 있을 것으로 판단된다. 그러나 본 연구에서는 이러한 내용에 관해 전반적으로 규명하고 설명하지 못하였으며, 따라서 제주에 끼친 제주오현의 영향이 제주민중에게 끼친 영향으로까지 확대되지 못한 측면이 있다. 향후 연구를 통해 보완할 수 있을 것이라 기대한다.

넷째, 제주오현의 교육사상의 개념에 대한 문제이다. 본 연구에서 고찰한 제주오현의 ‘교육사상 형성배경, 이기심성론, 교육목적·내용·방법’ 등이 교육사상의 위상을 지니느냐 하는 문제이다. 즉 교육사상이라고 하기에는 다소 미흡한 측면이 있으며, 따라서 교육관 또는 공부론의 차원으로 보아야 하는 것이 아니냐는 문제 제기다. 이러한 문제 제기는 타당하다고 생각한다. 그러나 연구자가 교육사상이라고 논제를 설정한 이유는 제주오현의 개별 인물들이 교육사상과 함께 제주오현이라는 총체적 상징체계의 교육사상을 살펴보고 그 의미를 분석하려고 했기 때문이다. 상대적으로 교육관이나 공부론이 당대의 직접적인 교육에 대한 관점이나 활동의 의미를 지니는 것에 비해, 사상이라는 것은 정신적 차원의 성격을 포함하기 때문에, 후대에 끼친 정신사적 영향까지 논의를 확대할 때 더 적합한 용어라고 판단하기 때문이다. 또한 존현(尊賢)이라는 제향(祭享) 행위가 정신사적 측면의 영역이라는 점에서도 교육사상이라는 논제를 선택하였다. 그러나 철학과 사상이 지니는 그 개념의 크기와 교육사상가라고 불리는 인물들의 사상적 탁월함의 측면이나 또는 그 사상의 내용을 밝혀내는 연구자의 능력에 비취볼 때 다소 미흡한 점이 있다고 생각한다.

이러한 본 연구의 한계와 향후 연구의 과제를 충분히 인지하고 제주교육사의

연구의 폭과 깊이를 확장하는 것이 본 연구의 한계를 보완하는 것이라 생각한다.  
따라서 연구자는 향후 위에서 언급한 내용을 중심으로 향후 연구에 매진하고 본  
연구에서 미흡한 점들을 보완하고자 한다.

## 참고문헌

### 1. 문헌자료

- 『擊蒙要訣』
- 『經國大典』
- 『高峯集』
- 『圭菴集』
- 『近思錄』
- 『南塘集』
- 『南冥集』
- 『論語』
- 『論語集註』
- 『大東野乘』
- 『東閣雜記』
- 『桐溪集』
- 『禮記』
- 『孟子』
- 『孟子集註』
- 『勉菴集』
- 『慕齋集』
- 『武陵雜稿』
- 『白江集』
- 『北軒集』
- 『象村稿』
- 『書經』
- 『書院謄錄』
- 『性理大全』
- 『性理字意』

『聖學輯要』  
『小學』  
『宋子大全』  
『心經附註』  
『安亭實記』  
『阮堂全集』  
『月汀集』  
『栗谷全書』  
『乙巳傳聞錄』  
『二程遺書』  
『二程集』  
『一齋集』  
『濟州大靜旌義邑誌』(奎17436)  
『濟州邑誌』(奎10796)  
『濟州邑誌』(想白古915.149-J389)  
『朱文公文集』  
『周易』  
『周易傳義』  
『周易傳義疏』  
『朱子語類』  
『朱熹集』  
『中庸章句』  
『增補文獻備考』  
『遲川集』  
『清陰集』  
『秋坡先生集』  
『冲庵集』  
『恥齋遺稿』  
『退溪言行錄』



『退溪集』  
『河西集』  
『華西集』  
『耽羅誌草本』  
『耽羅志』  
『知瀛錄』

## 2. 연구논저

### 1) 단행본

- 강문중 외(2019). 『굴림서원』. 경기: 한국학중앙연구원 출판부.
- 강봉수(2001). 『유교 도덕교육론』. 서울: 원미사.
- 곽신환(2012). 『우암 송시열』. 경기: 서광사.
- 금장태(1997). 『조선 전기의 유학사상』. 서울: 서울대학교 출판부.
- 김봉옥(2001). 『증보 제주통사』. 제주: 도서출판 세립.
- 金尙憲. 『남사록』. 홍기표 譯(2007). 『역주 남사록 上』. 제주문화원.
- \_\_\_\_\_. 『남사록』. 홍기표 譯(2008). 『역주 남사록 下』. 제주문화원.
- \_\_\_\_\_. 『청음집』. 정선용 외 譯(2006). 『국역 청음집 1~7권』. 재단법인 민  
족문화추진회. 서울 : (주)헤럴드미디어.
- 김석익. 『耽羅紀年』. 홍기표 외 譯(2015). 『譯註耽羅紀年』. 제주문화원.
- 김순이·표성준(2012). 『제주 유배인과 여인들』. 서울: 여름언덕.
- 김인회(1994). 『한국교육의 역사와 문제』. 서울: 文音社.
- 김정. 『충암집』. 김종섭 譯(1998). 『국역 충암집』. 충암 문간공 宗中. 대전 :  
향토문화사
- 김찬흠 編(2005). 『제주항일인사실기』. 제주문화원.
- 김치홍·원창애 편(2003). 『제주삼읍교학사료집』. 전국문화원연합회 제주도지  
회.
- 김형찬 역(2012). 『논어』. 서울 : 홍익출판사.

- 金義正. 『海隱文集』. 백규상 譯(2014). 제주문화원
- 노인숙(2002). 『면암 최익현 한시 연구』. 서울: 국학자료원.
- 李源祚. 『耽羅誌草本』. 고창석 외 驛(2007). 『耽羅誌草本(上)』. 제주교육박물관.
- \_\_\_\_\_. 『耽羅誌草本』. 고창석 외 驛(2008). 『耽羅誌草本(下)』. 제주교육박물관.
- 李元鎭. 『耽羅志』. 김찬흡 譯(2002). 서울: 푸른역사.
- 李益泰. 『知瀛錄』. 김익수 譯(2002). 서울: 푸른역사.
- 송시열. 『송자대전』. 민족문화추진위원회 譯(1980). 『국역 송자대전1~17』.
- 송인수. 『규암집』. 백규상 譯(2014). 『역주 규암선생문집』. 제주교육박물관.
- 신창호(2012). 『유교의 교육학 체계』. 서울: 고려대학교 출판부.
- 양순필(1992). 『濟州流配文學研究』. 제주문화.
- 양진건(2001). 『제주교육행정사』. 제주: 제주문화.
- \_\_\_\_\_(2011). 『제주유배길에서 추사를 만나다』. 서울: 푸른역사.
- 오석원(2005). 『한국 도학파의 의리사상』. 서울: 성균관대학교 출판부.
- 오인택 외(2006). 『교육학 연구의 논리』. 서울: 학지사.
- 윤사순(1980). 『韓國儒學論究』. 서울: 현암사.
- 윤영선(1941). 『朝鮮儒賢淵源圖 乾』. 長水郡: 東文堂.
- 윤인숙(2016). 『조선전기 사림과 『소학』』. 경기: 역사비평사.
- 윤희면(2004). 『조선시대 서원과 양반』. 경기: 집문당.
- 이상필(2005). 『남명학파의 형성과 전개』. 서울: 와우출판사.
- 이선열(2015). 『17세기 조선 마음의 철학 - 송시열 학단의 마음에 관한 연구』. 경기: 글항아리.
- 이승환(2004). 『유교 담론의 지형학』. 경기: 푸른숲.
- 이영권(2005). 『새로 쓰는 제주사』. 서울: 휴머니스트.
- 이태진(1989). 『朝鮮儒敎社會史論』. 서울: 一潮閣.
- 이해준(2008). 『朝鮮後期 門中書院 研究』. 서울: 경인문화사.
- 이호일(2006). 『조선의 서원』. 서울: 가람기획.
- 李烘雨(2014). 『[증보]성리학의 교육이론』. 경기: 교육과학사.

- 장성모(1998). 『주자와 왕양명의 교육이론』. 경기: 교육과학사.
- 정만조(1997). 『朝鮮時代 書院研究』. 경기: 集文堂.
- 정순목(1980). 『한국서원교육제도연구』. 경북: 영남대학교 출판부.
- \_\_\_\_\_ (1986). 『퇴계의 교육철학』. 서울: 지식산업사.
- 정순우(2007). 『공부의 발견』. 서울: 현암사.
- \_\_\_\_\_ (2013). 『서원의 사회사』. 경기: 태학사.
- 정시열 외(2013). 『조선 서원을 움직인 사람들』. 경기: 글항아리.
- 정옥자(2002). 『우리가 정말 알아야 할 우리선비』. 서울: 현암사.
- 정은. 『동계집』. 민족문화추진회 譯(2006). 『국역 동계 정은 문집1~4』. 경기: 한국학술정보.
- 정원재(2004). 『조선 전기 수양론』. 서울대학교 철학연구소.
- 정재훈(2008). 『조선시대의 학파와 사상』. 경기: 신구문화사.
- 제주도교육박물관(2013). 『역해탐라빈홍록』.
- 제주도연구원(1974). 『제주교육통사』. 제주: 신일인쇄사.
- 제주시·제주대학교 탐라문화연구소(2000). 『제주오현조사』.
- 제주유림육백년사편찬위원회(1997). 『제주유림육백년사』. 서울: 학문사.
- 조화태·박종배(2016). 『교육사』. 서울: 한국방송통신대학교 출판부.
- 진래(1987). 이종란 외 역(2002). 『주희의 철학』. 서울: 예문서원.
- 진래(1992). 안재호 역(1997). 『송명성리학』. 서울: 예문서원.
- 차장섭 외(2015). 『조선후기 서원의 위상-도산서원을 중심으로』. 서울: 새물결 출판사.
- 최영성(2006a). 『한국유학통사 上』. 서울: 심산출판사.
- \_\_\_\_\_ (2006b). 『한국유학통사 中』. 서울: 심산출판사.

## 2) 논문 및 연구논저.

- 강동호(2013). 「조선시대 제주유배교육사 연구」. 제주대학교 교육대학원 석사 학위논문.
- 강동호·양진건(2015). 「면암 최익현 제주학통(濟州學統) 연구」. 『탐라문화』

48. 제주대학교 탐라문화연구소. 113-142.
- \_\_\_\_\_ (2016a). 「동계 정온의 제주유배한시에 나타난 학문태도와 선비 정신 고찰」. 『교육사학연구』 26(1). 교육사학회. 1-33.
- \_\_\_\_\_ (2016b). 「『남사록(南槎錄)』에 나타난 청음 김상헌의 교육적 태도와 그 의미에 관한 연구」. 『탐라문화』 52. 제주대학교 탐라문화연구원. 257-290.
- \_\_\_\_\_ (2020). 「충암 김정의 교육사상과 제주교육에 끼친 영향에 관한 연구」. 『교육철학연구』 42(3). 한국교육철학학회. 1-32.
- 강봉수(2000). 「조선전기 도학적 덕교육론 연구」. 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문.
- 강성능(1988). 「冲庵 金淨의 海島錄 研究」. 제주대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 고은순(2015). 「桐溪 鄭蘊의 歷史認識과 詩世界 研究」. 제주대학교 대학원 석사학위논문.
- 고정우(1986). 「桐溪 鄭蘊의 流配漢詩 研究」. 제주대학교 대학원 석사학위논문.
- 權五惇(1992). 「尤庵先生과 北伐大義」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 313-341.
- 김갑기(2006). 「冲庵 金淨의 文學思想 - 「十一箴」을 中心으로-」. 『儒學研究』 13. 충남대학교 유학연구소. 103-128.
- 김경미(1988). 「淸陰 金尙憲 詩 研究」. 『연세어문학』 21. 연세대학교 국어국문학과. 199-234.
- 김경수(2018). 「중종대 유교화 추진과 충암 김정」. 『儒學研究』 44. 충남대학교 유학연구소. 35-63.
- 김경용(2017). 「조선전기 서당교육에 대한 試論」. 『교육사학연구』 27(2). 교육사학회. 1-36.
- 김경호(2003). 「16세기 조선 지시인 사회의 『심경』 수용과 철학적 담론의 형성」. 『동양철학』 19. 한국동양철학회. 55-82.
- 김기동(1983). 「冲庵 金淨의 流配文學考」. 경희대학교 석사학위논문.
- 김기림(2015). 「청음 김상헌의 시에 나타난 심양 체험과 그 인식 : 『설교집』

- 을 중심으로」. 『이화어문논집』 37. 이화어문학회. 5-25.
- 김낙진(2017). 「성리학과 대학교육」. 한국교육철학학회 편저. 『교육과 성리학』. 서울: 학지사. 169-215.
- 김대식(2014). 「조선 書院 黉 철 논의의 전개-인조부터 정조까지」. 『교육사학연구』 24(1). 교육사학회. 1-30.
- 김덕수(2019a). 「제주 유배객 충암(冲庵)의 교유와 감취진 이름들」. 『인문논총』 76(1). 서울대학교 인문학연구원. 145-182.
- \_\_\_\_\_ (2019b). 「「제주풍토록」의 텍스트 비평」. 『한국학』 42(3). 한국학중앙연구원. 7-44.
- 김만선(1998). 「桐溪 鄭蘊의 學問과 政治活動」. 한국교육원대학교 석사학위논문.
- 김문준(1996). 「우암 송시열의 철학사상에 관한 연구: 춘추의리를 중심으로」. 성균관대학교 박사학위논문.
- \_\_\_\_\_ (2002). 「우암 송시열의 학맥·학풍과 화양서원」. 『충북학』 4. 충북발전연구원. 67-82.
- \_\_\_\_\_ (2004). 「우암 송시열의 계녀서」. 『한국사상과 문화』 23. 한국사상문화학회. 91-114.
- 金相助(1997). 「冲庵 金淨의 「海島錄」 研究」. 『탐라문화』 17. 제주대학교 탐라문화연구소. 19-47.
- \_\_\_\_\_ (2000). 「충암 김정의 「제주풍토록」 과 규창 이건의 「제주풍토기」 비교 연구」. 『대동한문학』 13. 대동한문학회. 265-287.
- 김석완(2013). 「教育思想의 학문적 정체성」. 『교육사상연구』 27(1). 한국교육사상연구회. 29-51.
- 김성태(2015). 「송시열의 제주유배 한시의 교육적 의미」. 『제주학연구』 44. 제주학회. 1-28.
- \_\_\_\_\_ (2018). 「우암 송시열의 저술활동과 교육적 의의」. 제주대학교 박사학위논문.
- 김성태·양진건(2014). 「우암 송시열의 유배가 제주교육에 미친 영향」. 『석당논총』 59. 동아대학교 석당학술원. 353-380.

- 김용현(2002). 「格物致知, 사물의 이치를 따져 보는 공부」. 한국사상사연구회  
 편저. 『조선유학의 개념들』. 서울: 예문서원. 350-373.
- \_\_\_\_\_ (2011). 「조선 전기 사림과 성리학의 전개와 특징」. 『국학연구』 19.  
 한국국학진흥원. 35-79.
- 김유리(2012). 「충암(沖庵) 김정(金淨) 「제주풍토록(濟州風土錄)」의 교육적  
 의미」. 『탐라문화』 40. 제주대학교 탐라문화연구소. 225-249.
- 김익수(2008). 「尤庵 宋時烈의 直哲學과 教育문화」. 『한국사상과 문화』 42. 한  
 국사상문화학회. 241-278.
- 김인회(1981). 「한국교육사 서술의 제문제」. 『한국교육사학』 3. 한국교육사  
 학회. 58-107.
- 김재형(2011). 「조선시대 제주유배인 실태분석과 특징」. 제주대학교 석사학위  
 논문.
- 김종진(1985). 「충암 김정의 문학세계: 16세기 사림과 문학의 일 단면」. 성균  
 관대학교 대학원 석사학위논문.
- \_\_\_\_\_ (1988). 「16世紀 士林派의 詩論과 美意識」. 『教育論叢』 3. 전주대학교  
 교육문제연구소. 89-117.
- 김창욱(2000). 「16세기 조선 성리학의 성격 변화와 서원의 교학이념」. 『교육  
 사상연구』 9. 한국교육사상연구회. 1-27.
- 김태영(1995). 「충암 김정의 생애와 사상」. 『湖西文化研究』 13(1). 忠北大學  
 校 湖西文化研究所. 3-34.
- 김하운(2013). 「淸陰 金尙憲의 漢詩 研究」. 고려대학교 박사학위논문.
- 김학수(2005). 「동계 정운의 학맥」. 『남명학보』 4. 남명학회.
- \_\_\_\_\_ (2020). 「제주지역 유교 지식(知識)·문화(文化)의 수용 양상과 ‘제주학풍  
 (濟州學風)’ : 주자학적 예교론(禮敎論)과 사림과 학풍의 유입을 중심으  
 로」. 『한국학』 43(3). 한국학중앙연구원. 7-63.
- 김현수(2008). 「宋時烈의 禮學思想 考察 -時宜的, 義理的 思考를 中心으로」.  
 『동서철학연구』 48. 한국동서철학회. 75-95.
- 김형찬(2002). 「理氣, 존재와 규범의 기본개념」. 한국사상사연구회 편저. 『조  
 선유학의 개념들』. 서울: 예문서원. 47-68.

- 김홍철(1994). 「沖庵 金淨 先生의 生涯와 學問」. 『교육과학연구』 8. 청주대학교 교육문제연구소. 13-26, 청주대학교 교육문제연구소.
- 남명진(2017). 「沖庵 學問의 淵源의 檢討」. 『충청문화연구』 19. 충남대학교 충청문화연구소. 45-81.
- \_\_\_\_\_ (2018). 「충암 김정 사상의 도·불·유 회통적 특성」. 『충청문화연구』 21. 충남대학교 충청문화연구소. 39-67.
- 노병성(2006). 「주자의 독서관에 관한 고찰」. 『韓國出版學研究』 51. 한국출판학회. 131-172.
- 柳南相(1992). 「尤庵의 心性理氣論과 義理思想에 관한 研究」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 149-169
- 李章熙(1992). 「尤庵 宋時烈思想에 관한 一考」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 215-238.
- 李鐘殷(1992). 「『斯文大義錄』을 통해 본 尤庵의 大義精神」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 239-253.
- 문종하(2018). 「신유학의 생생(生生)의 인(仁)에 관한 연구」. 『유학연구』 44. 충남대학교 유학연구소. 335-357.
- 박도균(1999). 「우암 송시열의 문학에 나타난 춘추대의의 형상」. 경성대학교 박사학위논문.
- 박세한(1989). 「金尙憲과 崔鳴吉의 哲學思想과 歷史意識에 관한 研究」. 성균관대학교 석사학위논문.
- 박수천(1999). 「충암 김정의 시문학」. 『한국한시작가연구』 4. 한국한시학회. 303-326.
- \_\_\_\_\_ (2009). 「충암 김정의 삶과 시문학」. 『우암논총』 2. 충북대학교 우암연구소. 121-154.
- 박종배(2006a). 「조선 전기 사림파의 교육사상과 실천」. 한국국학진흥원 국학연구실 편저. 『한국유학사상대계 V-教育思想編』. 경북: 한국국학진흥원. 279-352.
- \_\_\_\_\_ (2006b). 「조선시대의 학령(學令) 및 학규(學規)」. 『한국교육사학』 28(2). 한국교육사학회. 213-237.

- \_\_\_\_\_ (2010). 「學規에 나타난 조선시대 서원교육의 이념과 실제」. 『한국학논총』 33. 국민대학교 한국학연구소. 43-73.
- 裴相賢(1992). 「尤庵 宋時烈的 禮學攷」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 11-90.
- 배상현(2008). 「송시열의 예학사상과 그 의리화」. 『한국사상과 문화』 42. 한국사상문화학회. 91-120.
- 부영근(2006). 「桐溪 鄭蘊의 濟州 流配詩 考察」. 『동아인문학』 10. 동아인문학회. 46-67.
- 서명석(2016). 「수양 치료의 관점으로 본 퇴계 심학 : 교육의 결락지를 찾아서」. 『교육사상연구』 30(1). 한국교육사상연구회. 101-117.
- 서범중(2003). 「조선시대 사가독서제의 교육적 성격」. 『한국교육학연구』 9(2). 안암교육학회. 5-30.
- 서한석(1999). 「月汀 尹根壽의 散文에 關한 研究 : 擬古文風의 導入과 關聯하여」. 성균관대학교 석사학위논문.
- 성광동(2020). 「동계 정온의 성리학적 삶과 사유 - 제주도 유배시기를 중심으로」. 『한국철학논집』 65. 한국철학사연구회. 29-58.
- 손병욱(2002). 「涵養省察, 마음을 다스리는 공부」. 한국사상사연구회 편저. 『조선유학의 개념들』. 서울: 예문서원. 325-349.
- 손찬식(2017). 「沖庵 金淨의 詠物詩 研究」. 『충청문화연구』 19. 충남대학교 충청문화연구소. 107-150.
- 송병훈(2015). 「우암 송시열의 『계녀서』에 나타난 효 사상에 관한 연구 : 『성경』의 효와 비교를 중심으로」. 성산효대학원대학교 박사학위논문.
- 송양섭(1992). 「朝鮮時代 書院教育에 關한 研究」. 성균관대학교 박사학위논문.
- 송희경(2015). 「청음 김상헌의 경세사상」, 『양명학』 41. 한국양명학회. 253-280.
- \_\_\_\_\_ (2016). 「김상헌의 節義意識과 人文精神에 關한 研究」. 공주대학교 박사학위논문.
- 송희준(2014). 「桐溪 鄭蘊의 학통과 학문사상」. 『영남학』 26. 경북대학교 영남문화원. 67-102.



- 신병주(2012). 「정조의 규장각 설치와 초계문신 제도」. 『지방행정』 61(702). 대한지방행정공제회. 71-72.
- 신숙옥(2016). 「冲庵 金淨의 至治를 위한 노력과 挫折」. 제주대학교 석사학위 논문.
- 申亨植(1992). 「尤庵先生의 主體思想과 義理精神」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想 研究論叢』. 서울: 太學社. 343-361.
- 안동교(2018). 「규암 송인수의 학문과 의리정신의 구현」. 『유학연구』 45. 충남대학교 유학연구소. 1-28.
- 안병학(2002). 「문학의 본질, 효용, 그리고 글쓰기」, 한국사상사연구회 편저, 『조선유학의 개념들』, 서울: 예문서원. 415-434.
- 안은수(2008). 「尤庵 心性論의 특징과 의의-未發論을 중심으로-」. 『동서철학 연구』 48, 한국동서철학회.
- 양순필(1979). 「金淨의 「濟州風土錄」 攷」. 『어문연구』 7(3). 한국어문교육 연구회. 335-346.
- \_\_\_\_\_ (1985). 「冲庵의 濟州流配漢詩 攷」. 『겨레어문학』 9·10. 건국대국어국 문학연구회. 517-536.
- 양진건(1988). 「齊州 五賢의 敎學活動 研究」. 『탐라문화』 7. 제주대학교 탐라문화연구소. 229-250.
- \_\_\_\_\_ (1991). 「朝鮮時代 濟州敎育思想史 研究」. 단국대학교 박사학위논문.
- \_\_\_\_\_ (1992). 「秋史 金正喜의 齊州流配 敎學活動 研究」. 『濟州島研究』 9. 제주학회. 181-216.
- \_\_\_\_\_ (2003). 「제주유배인의 독서활동이 제주 교육에 미친 영향에 관한 연구」. 『한국교육사학』 25(1). 한국교육사학회. 81-104.
- \_\_\_\_\_ (2010). 「桐溪 鄭蘊 書院配享의 제주교육사적 의미」. 『교육사상연구』 24(2). 한국교육사상연구회. 129-147.
- 오석원(2007). 「규암 송인수의 의리사상」. 『유교사상문화연구』 29. 한국유교 학회. 337-362.
- \_\_\_\_\_ (2008). 「우암 송시열의 의리사상」. 『유교사상연구』 33. 한국유교학회. 63-90.

- 오수창(2001). 「桐溪 鄭蘊의 정치활동과 그 이념」. 『남명학연구』 11. 남명학회. 327-352.
- 오항녕(2011). 「역사를 읽는다: 경험과 성찰」. 한국사상연구회 편저. 『조선유학의 개념들』. 서울: 예문서원. 394-414.
- 왕화영(2019). 「유학의 예와 여성에 대한 새로운 접근 - 17세기 송시열 예학을 중심으로」. 『한국철학논집』 61. 한국철학사연구회. 9-32.
- 우경섭(2013). 「月汀學派의 형성과정 및 학풍에 관한 試論」. 『漢文學論集』 36. 근역한문학회. 9-30.
- 우응순(2000). 「月汀 尹根壽와 明人 陸光祖의 朱陸論爭 - 『朱陸論難』을 중심으로」. 『대동문화연구』 37. 성균관대학교 대동문화연구원. 209-232.
- 유용환(2007). 「규암 송인수 선생과 배향서원」. 『유학연구』 16. 충암대학교 유학연구소. 224-235.
- 유초하(1996). 「관학과·조선 성리학의 이론적 정초」. 한국사상사연구회 편저. 『조선유학의 학파들』. 서울: 예문서원, 19-58.
- 유호진(1994). 「沖庵詩의 道學的 局面 : 沖庵의 經世的 道學詩를 중심으로」. 『韓國漢文學研究』 17. 한국한문학회. 41-65.
- 유홍렬(1980). 「朝鮮에 있어서의 書院의 成立」. 『韓國社會思想論考』. 서울: 一潮閣.
- 윤중빈(2006). 「규암 송인수의 생애와 경세사상」. 『유학연구』 13. 충남대학교 유학연구소. 129-171.
- 윤치부(2017). 「김정 「우도가」의 이본 고찰」. 『한국시가문화연구』 40. 한국시가문화학회. 153-179.
- 尹泰厚(2017). 「『계녀서(戒女書)』에 나타난 우암(尤庵) 송시열(宋時烈)의 효 사상」. 『효학연구』 25. 한국효학회. 57-86.
- 윤희면(2015). 「담양 義巖書院의 설립, 사액 그리고 철폐」. 『역사학연구』 57. 호남사학회. 103-134.
- 이경동(2019). 「仁祖代 經筵의 운영과 성격」. 『조선시대사학보』 90. 조선시대사학회. 97-144.
- 이규복(2011). 「조선시대 제주지역 문과운영과 급제자 실태 분석」. 제주대학교

석사학위논문.

- 이동순(2010). 「冲庵 時의 이미지 특성」. 『우리어문연구』 37. 우리어문학회. 417-441.
- 이래용(2019). 「조선시대 배움과 가르침 방법으로서의 토론활동 고찰」. 『교육철학연구』 41(4). 한국교육철학학회. 229-252.
- 이미종(2001). 「조선시대 중종-선조대 문묘종사논의의 교육학적 해석」. 『도덕교육연구』 22(2). 한국도덕교육학회. 161-191.
- 이미진(2013). 「朝鮮中期 雜體詩의 창작배경에 대하여」. 『대동한문학』 39. 대동한문학회. 247-283.
- 이봉규(1992). 「조선 성리학의 관점에서 본 송시열의 성리학 사상」. 『한국문화』 13, 서울대학교 규장각 한국학연구원. 433-479.
- \_\_\_\_\_ (2004). 「권근의 경전 이해와 후대의 반향」. 『한국실학연구』 13. 한국실학학회. 267-301.
- \_\_\_\_\_ (2010). 「함양론(涵養論)과 교육과정으로 본 조선성리학의 개성」, 『퇴계학보』, 128, 퇴계학연구원, 89-128.
- 이상필(2011). 「한강 정구의 학문성향과 문학」. 『남명학연구원총서』 5. 남명학연구원. 301-328.
- 이선열(2010). 「宋時烈과 우암학단의 心論 연구」. 서울대학교 박사학위논문.
- 이송희(2017). 「冲庵 金淨의 金剛山 紀行詩 研究」. 『語文研究』 94. 어문연구학회. 131-155.
- 이승환(2002). 「道統, 유학의 참 정신을 잇는 계보」. 한국사상사연구회 편저. 『조선유학의 개념들』. 서울: 예문서원. 460-484.
- 이영환(2015). 「이이(李珣)의 시 교육론 연구」. 한국교원대학교 박사학위논문.
- 이을환(1990). 「『戒女書』의 言語戒訓 研究」. 『아시아여성연구』 29. 숙명여자대학교 아시아여성연구원. 7-39.
- 이정민(2013). 「조선시대 『小學』 이해 연구」. 서울대학교 박사학위논문.
- 이종록(2014). 「桐溪 鄭蘊의 제주도 유배생활과 학문적 성숙」. 『해안·도서지역 고문헌을 통해 본 조선후기 제주지역의 사회·경제·문화적 양상』. 공동학술대회 자료집(2014.11.14.). 139-163.

- 이종태(1996). 「전기 사림과·도학적 실천 정신의 착근」. 한국사상사연구회 편저. 『조선유학의 학파들』. 서울: 예문서원, 60~61.)
- 이해준(2007). 「규암 송인수의 사후 평가와 추승활동」. 『유학연구』 16. 충남대학교 유학연구소. 111-139.
- 이향배(2017). 「他人의 詩文을 통해 본 沖庵 金淨」. 『충청문화연구』 19. 충남대학교 충청문화연구소. 151-176.
- \_\_\_\_\_ (2018). 「沖庵 金淨의 散文 研究」. 『충청문화연구』 21. 충남대학교 충청문화연구소. 131-155.
- 장재천(2002). 「조선시대 서원의 사회 교화 방법 고찰」. 『教育學研究』 40(2). 한국교육학회. 1-16.
- 錢穆(1992). 李廐衡 譯. 「朱子學의 韓國傳播와 宋尤庵」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 125-145.
- 전송열(1999). 「沖庵 金淨의 詩觀과 詩의 唐風의 特質」. 『연세어문학』 30-31. 연세대학교 국어국문학과. 281-308.
- 전지선(2013). 「조선전기 沖庵 金淨의 제주사회 인식과 교화활동」. 제주대학교 석사학위논문.
- 정낙찬(2005). 「조선 초기 관학파의 교육방법론」. 『교육철학』. 28. 한국교육철학회. 19-48.
- \_\_\_\_\_ (2006). 「조선 초기 관학파의 교육사상 및 정책」. 한국국학진흥원 국학연구실 편저. 『한국유학사상대계 V-教育思想編』. 경북: 한국국학진흥원. 215-278.
- \_\_\_\_\_ (2011). 「송시열의 교육방법론」. 『교육철학』 43. 한국교육철학회. 247-286.
- 정성식(2011). 「17세기 초 김상헌과 최명길의 양면적 역사인식」. 『東洋古典研究』 45. 동양고전학회. 277-306.
- 정순목(1983). 「韓國性理學의 人間觀과 現代教育的 意味」. 『韓國教育思想研究』. 서울: 集文堂. 13-41.
- 정순우(1998). 「조선시대 제향 공간의 성격과 그 사회적 의미」. 『사회와 역사』 53. 한국사회사학회. 39-60.
- \_\_\_\_\_ (2006). 「한국 유학교육의 특징과 성격」. 한국국학진흥원 국학연구실 편

- 저. 『한국유학사상대계 V-教育思想編』. 경북: 한국국학진흥원. 15-64.
- 정시열(2008). 「桐溪 鄭蘊의 詩에 나타난 선비정신 -유배 및 좌천기의 시를 중심으로」. 『韓國思想과 文化』 41. 한국사상문화학회. 95-128.
- \_\_\_\_\_ (2011). 「조선조 제주도 유배 문학의 위상 - 孤立無援의 絶域에서 구현한 儒家之敎의 表象-」. 『한국고전연구』 24. 한국고전연구학회. 259-291.
- \_\_\_\_\_ (2012). 「桐溪鄭蘊의 論三篇試探 = 『張良不諫易太子論』, 『太公扶伯夷論』, 『箕子受封朝鮮論』을 대상으로」. 『어문학』 116. 한국어문학회. 211-235.
- 정영식(2010). 「桐溪 鄭蘊의 文學世界-直道를 중심으로」. 안동대학교 석사학위논문.
- 정일균(2002). 「조선시대 거창지역(안음현)의 학통과 사상- 갈천 임훈과 동계 정은의 학문론을 중심으로」. 『동방학문학』 22. 동방학문학회. 261-299.
- 정일선(1997). 「桐溪 鄭蘊의 政治思想 一考」. 조선대학교 석사학위논문.
- 정재걸(2006). 「조선시대 서원과 서당의 교육이념과 실제」. 한국국학진흥원 국학연구실 편저. 『한국유학사상대계 V-教育思想編』. 경북: 한국국학진흥원. 453-534.
- 鄭鍾復(1989). 「冲庵思想의 研究」. 『淸大漢林』 4. 청주대학교 한문교육과. 41-44.
- 조명주(1998). 「雪窩酬唱集을 통해 본 淸陰 金尙憲의 詩 研究」. 부산대학교 석사학위논문.
- 조상식(2014). 「교육사상(教育思想) 연구방법으로서 해석학」. 『교육사상연구』 28(1). 한국교육사상연구회. 297-317.
- 趙鐘業(1992). 「北伐과 春秋大義」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 287-312.
- 지두환(2001). 「청음 김상헌의 생애와 사상-춘추대의를 중심으로-」. 『한국학논총』 24. 국민대학교 한국학연구소. 65-94.
- 채취균(1996). 「南冥 敬義 思想의 敎育的 意味」. 『敎育哲學』 14. 한국교육철학회. 255-271.

- 최두진(2009). 「정조대의 초계문신 교육제도 연구」. 『교육사상연구』 23(1). 한국교육사상학회. 229-248.
- 추나진(2019). 「동계(桐溪) 정온(鄭蘊)의 실천적 학문정신 고찰」. 『한국학연구』 54. 인하대학교 한국학연구소. 377-400.
- 崔根德(1992). 「尤庵先生の 經學思想」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 91-123.
- 崔昌圭(1992). 「尤庵學의 民族史的 再定立」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 255-285.
- 하진규(1982). 「淸陰 金尙憲의 生涯와 文學」. 고려대학교 석사학위논문.
- 한기범(2016). 「충암 김정의 선비적 삶과 정신」. 『충청문화연구』 17. 충남대학교 충청문화연구소. 5-38.
- \_\_\_\_\_ (2017). 「충암의 정치개혁운동과 후대인의 평가」. 『충청문화연구』 19. 충남대학교 충청문화연구소. 5-43.
- 한명기(2001). 「桐溪 鄭蘊(1569~1641)의 정치적 행적과 그 역사적 의의」. 『남명학연구』 9. 남명학회. 469-503.
- 허권수(2006). 「규암 송인수의 선비정신과 시세계」. 『유학연구』 13. 충남대학교 유학연구소. 109-127.
- 허남진(2004). 조선 전기 이기론. 서울대학교 철학사상연구소.
- 洪淳昶(1992). 「宋子の 北伐論과 民族意識」. 斯文學會 편저. 『尤庵思想研究論叢』. 서울: 太學社. 171-213.
- 홍원식(2011). 「여말선초 영남사림의 ‘도통’과 ‘학통」」. 『한국학논집』 45. 계명대학교 한국학연구원. 7-24.
- \_\_\_\_\_ (2016). 「포은 정몽주의 학문과 절의」. 『포은학연구』 18. 포은학회. 5-29.
- 홍한얼(2020). 「‘직(直)’의 윤리적 의미 고찰」, 『온지논총』 63. 온지학회. 145-166.
- 황금중(2000). 「朱子の 工夫論 研究」. 연세대학교 대학원 박사학위논문.
- \_\_\_\_\_ (2003). 「退溪와 栗谷의 工夫論 比較 研究」. 『한국교육사학』 25(1). 한국교육사학회. 203-233.

- \_\_\_\_\_ (2006a). 「조선 중기 사림파의 교육사상과 실천」. 한국국학진흥원 국학 연구실 편저. 『한국유학사상대계 V-教育思想編』. 경북: 한국국학진흥원. 353-452.
- \_\_\_\_\_ (2006b). 「한국교육사·철학 연구의 관점과 방법론」. 『교육학 연구의 논리』. 서울: 학지사.
- \_\_\_\_\_ (2017). 「성리학의 주요 공부 표어와 공부론」. 한국교육철학학회 편저. 『교육과 성리학』. 서울: 학지사. 93-130.
- 황만기(2010). 「청음 김상헌 시문학에 나타난 의리정신」. 성균관대학교 박사학위논문.
- 황의동(2006). 「충암김정(沖庵金淨)의 도학정신(道學精神)과 경세론(經世論)」. 『儒學研究』 13. 충남대학교 유학연구소. 42-58.
- \_\_\_\_\_ (2017). 「沖庵 金淨 ‘義理’ 의 현대적 의미」. 『충청문화연구』 19. 충남대학교 충청문화연구소. 83-105

### 3. 기타

『국역국조인물고』

『민족문화대백과사전』

충신당 동계정은 고택 홈페이지

<http://www.jungon.co.kr/jungon/html/sub0101.html>





<ABSTARCT>

## A SRUDY ON THE EDUCATIONAL THOUGHT OF JEJU OHYUN IN THE JOSEON DYNASTY

**Dong-ho Kang**

Department of Education, Jeju National University, Korea

**Supervised by professor Jin-Geon Yang**

This research was conducted with the purpose of investigating the educational thought of Jeju Ohyun, Chungam Kim Jeong, Kyuam Song Insu, Chugeum Kim Sangheon, Dongye Jeongon and Wooam Songsiyol, who had been glorified in Gyulim Seoweon, one of the bestowed Seoweon schools, and revealing the meaning of educational thought of Jeju Ohyun in the context of history of ideas.

This research aimed at investigating Jeju Ohyun with respect to their educational thoughts and the additional reason why they were glorified in Gyulim Seowon excluding their relation to Jeju as the primary fundamental feature. The reason is that only by understanding their education thoughts and life can lead to the complete exhibition of Jeju Ohyun whom Confucian scholars in Jeju had worshiped(追崇) as ideological idea for 200 years. There in Jeju had worshiped(追崇) as ideological idea for 200 years. Therefore, this research revealed the educational thoughts of Jeju Ohyun, analyzed the characteristics of the educational thoughts of Jeju Ohyun and identified the significance of them in the context of history of ideas.

The establishment of Gyulim Seowon in Jeju had started initially as Cho

Inhoo who was a judge established Chungam shrine(冲庵廟) in 1578 (11th year of King Seonjo) to praise Chungam Kim Jeong who had been exiled to Jeju due to Gimyosahwa and been executed(賜死) in 1521 (16th year of King Jungjong). After this, Changsoo academy(藏修堂) was established by the local governor Igoat in 1660 (First year of King Hyeonjong) because of the proposal made by Jeju Confucian scholar Kim jinyong. In 1667 (8th year of King Hyeonjong) the judge Choi Jinnam relocated Chungam shrine to Changsoo academy leading to the establishment of Seowon with the ritual place and academic place lastly naming it as Gyulim Seowon. In 1669 (10th year of King Hyeonjong) Chugeum Kim Sangheon who was government official and Dongye Jeongon who was an exile were praised, Kyuam Song Insu who was the local governor of Jeju was praised in 1678 (4th year of King Sukjong, and it was lastly bestowed(賜額) in 1682 (8th year of King Sukjong). In 1695 (21th year of King sukjong), Wooam Songsiyol who was an exile was praised and Jeju Ohyun which means five sages in Jeju led to the completion.

Chungam Kim Jeong was Gimyo sarim who struggled to realize the ideal of ultimate governance(至治主意) with Jo Gwangjo. On the basis of holism(天人合一) as educational purpose, Chungam Kim Jeong emphasized 'Kyeong'(敬) as fundamental aspect of all kinds of studies, and laid stress on Sohak and Geunsarok. He also executed active educational reforms such as reformation of Sungkyunkwan, instituion of the exam Hyunranggwa and implementation of the instituion Hyangyak. In Jeju, he got acquainted with Kim Yangpil and Moon Syegeol who were Jeju Yulim, and proposed practical educational discourse such as approval of Buddhism for the purpose of ethical and moral edification for people in Jeju.

Kyuam Song Insu served as local governor in Jeju for 3 months but he was soon to be exiled to Sacheon in Gyeongsang province for dismissal(遞任). For this reason, meanwhile public opinion on the justification of praise on

him and the reason for praise was dominantly negative. In this research, through analysis on various historical records, his appointment and dismissal as local governor in Jeju was investigated, which revealed that he was obliged to rule for such a brief time.

On the basis of self-cultivation and ordering of of society(修己治人) as educational purpose, Kyuam Song Insu put importance on Sohak and Daehak and on the contrary to Chungam Kim Jeong emphasized learning itself through studies. During his time as Sungkyunkwan Daesasung, he gave a lecture on Dohak(道學) and Uiri(義理) to students and during his service as local governor in Jeollado province actively disseminated Sohak while pursuing Joongikyungri(重義輕利) during his lifetime. As a scholar connecting Sarims in early and late Joseon dynasty, solid networking between him and Jeju Ohyun could be established. Influencing relationship was formed with him and not only Chungam Kim Jeong through Eunjin Song Family relationship but also with Chunggeom Kim Sangheon through Imdang Jeong Eugil and Sangchon Shin Heum. With Dongye Jeongon, relationship is formed via Nammyeong Cho shik. Wooam Songsiyol is a great-grandson of his brother. On this context, interconnection of influences of Ohyun of Gyulim Seowon can be elucidated.

Chunggeom Kim Sangheon started to have relation with Jeju since he was sent to Jeju as goverment official in 1601 (34th year of Seonjo). On the basis of Confucius Joncheonliguinyok(存天理去人慾) as educational purpose, he emphasized fundament through Sohak and Yegi. As with Kyuam Song Insu, he put importance on aspects of Domunhak through studies rather than self-cultivation. He worshiped precedent sages living life as Uiri during his whole life time and also pursued theory of study through poetics. In Jeju, he manifested himself as exemplary teacher to people in Jeju exhibiting positive attitudes on the basis of Minbon thought and Aemin spirit. In addition, through Byulsisichi(別試試取) he produced outstanding individual who was the

first successful applicant to Byulsi, which was one of the duties given to government official. Therefore, he was appreciated as a respectful figure who could be glorified in Gyulim Seowon without any dispute even only with his educational and positive influence in Jeju.

Dongye Jeongon was exiled to Jeju in 1614 (3th year of Gwanghae) for Gabinbonsa(甲寅封事) requesting execution of government official Jeong Hang in Gangwha who murdered Yeongchangdaegun and having a funeral with the rights that he deserved as Daegun. He lived suffering Wirianchi for 10 years until he was set free from that through Injobanjeong Dongye Jeogon emphasized Jigeong as theory of self-cultivation on the basis of Myunginrun (明人倫). He also utilized Sohak and Daehak as mind-calming material putting a lot of importance on those. During his whole life time, he put efforts on reading and writing, which were prominently exhibited during his exile in Jeju. He is the only scholar bearing Yeongnam as origin being influenced by both Nammyeong school and Toegye school. Thus, sanction on praise on him in Gyulim Seowon could lead to securement of diversity of educational thoughts of Jeju Ohyun while functioning as intermediate propagating academic traditions of Yeongnam school to Jeju even to after ages.

Wooam Songsiyol spent approximately 110 days in Jeju during his exile because of his proposal of the opposition on the installation of prince, later being executed(賜死) in Jeongeup on his transfer to Seoul. During his lifetime, Wooam Songsiyol pursued Jik(直), which means being sincerely truthful, and the thought of 'Jik' was his educational goal. Wooam emphasized Gurgyeong (居敬) and Byeongjin(竝進) while appreciating that through reading Chiji(致知) and Johnshim(存心) interacts. Therefore, as with Kyuam Song Insu and Chunggeom Kim Sangheon, he emphasized the aspects of Domunhak rather than Kyung of theory of self-cultivation. Wooam appreciated Sohak and Garye as an introduction to study, which was under the influence of reading procedure of Yulgok Lee Yi and Sagye Kim Jangsaeng. Wooam worshiped

Zhu Xi for his lifetime and regarded excluding heresy as his duty. Therefore, he analyzed vigorously Neo-Confucianism of Zhu Xi, from which he determined standards for excluding heresy. His vigorously analytical attitude on study was the same even in his exile, which can be interpreted as inspiration to Jeju Yurim.

Taking an overview of educational thoughts of Jeju Ohyun, it was revealed that they were not largely deviating from idea of study in Neo-Confucianism. In axiological aspect, holism was pursued as educational aim. In aspect of mentality theory or theory of study, Joncheonliguinyok(存天理去人慾) was pursued as educational goal. However, methodological viewpoints on theory of study were different among those of Jeju Ohyun. Chungam Kim Jeong and Dongye Jeongon largely emphasized 'Kyung' in self-cultivating viewpoint. On the other hand, Kyuam Song Insu, Chugeum Kim Sangheon and Wooam Song Siyol relatively put an emphasis on pursuing knowledge through study. Jeju Ohyun consistently emphasized Sohak regarding it as Sooshinseo(修身書) to be internalized and seeking for Wikijihak(爲己之學). Meanwhile, they also highlighted Sohak as curriculum for edification

Jeju Ohyun were figures with practical acts on the basis of self-cultivation and ordering of society not like other sages who longed for speculative academic investigation. Their life is a model of scholars of Do. Particularly, not only for their practice of Uiri in daily life, their practice of Uiri on great cause on behalf of their lives is the primary reason why they were glorified in Jeju Ohyun. In this context, their life pursuing Do and their practice of Uiri can be appreciated as the exemplary model of Jihaengbyungjin(知行並進) which means acting what one comes to know in Neo-Confucianism.

Being praised in Seowon signifies that one is the educational figure everyone respects being called 'Seonsaeng'. Thus, Yulim in Jeju might have been inspired just to be like Jeju Ohyun when they went to Gyulim Seowon like they are facing them virtually(入其堂儼然若見其人). By this, academic

fashion was motivated in Jeju, leading to production of many passers of the state examination since establishment of Gyulim Seowon. Also, trend on utilizing Sohak which Jeju Ohyun emphasized seemed to influence Jeju. On top of that, their idea of Uiri came to be ideological foundation for Wijeongchucksa movement and anti-Japanese movements in Jeju.

Through this research, revealing education thoughts of Jeju Ohyun, their characteristics and influence on Jeju, the reason why they were worshiped as sage in Jeju for a long time could be concretely identified. Also, it can be sufficiently justified that glorification of Jeju Ohyun in Gyulim Seowon is the interaction between Jeju and the central government. This research seemed to pave foundation for extension of understanding on history of educational thoughts in Jeju in Joseon dynasty.