

宋時烈的 道統論과 文廟釐正 논의

우 경 섭

1. 머리말
2. 효종대 西人學統의 정비
3. 현종대 義理論의 道統論의 형성
4. 숙종대 文廟釐正論의 제기
5. 맺음말

1. 머리말

학술사적 견지에서 17세기 조선 사상계에 나타난 새로운 면모를 살펴보면, 道統에 관한 인식이 보급되고 강화되어 갔던 점을 한 가지 특징으로 지적할 수 있다. 이러한 특징은 朋黨政治의 전개라는 배경 속에서 그 원인을 찾아볼 수 있을 것이다. 16세기 후반 李滉과 李珥의 문도들을 중심으로 南人和 西人이라는 정파가 형성되어 朋黨政治가 전개된 이래, 각 정파가 자신들의 학문적 정체성을 확립하는 일에 중요한 의미를 부여했던 것은 매우 자연스러운 일이었다. 이는 정파로서 각 붕당의 연원이 이황과 이이를 중심으로 삼은 학파에서 비롯되었고, 따라서 정파와 학파가 긴밀한 연계 아래 정치활동을 전개해 나갔던 붕당정치 구조에서 비롯된 면모였다.¹⁾ 그러므로 현상적 정치논리에 앞서 성리학적 정치 이념에 입각한 道學的 정당성을 확보하는 일은 정치활동의 근본으로 부각되었고, 이같은 맥락 속에서 상대방에 대한 自黨의 학문적 정통성을 접하기 위한 노력이 결국 道統論에 대한 강조로 드러났던 것이다.

17세기 붕당 간에 벌어진 갈등 가운데 주요한 부분을 차지하는 文廟從祀 논의 및 異端 논쟁은 바로 도통에 대한 인식이 강화되어 갔던 배경 속에서

1) 鄭玉子, 1989 「17세기 思想界의 再編과 禮論」 『韓國文化』 10, 211-213면 참조.

그 성격을 이해할 수 있다. 광해군대 五賢從祀 논의 과정 속에서 나온 鄭仁弘의 晦·退辨斥 상소가 남인과 북인의 분기에 결정적 영향을 미친 점이나, 인조대 이후 이이·성혼의 문묘종사를 이루려는 서인과 이에 반대하였던 남인 사이에 벌어진 격렬한 갈등 등은 모두 학파가 정파의 모체로서 가능한 봉당 정치의 특징에서 비롯된 일이었다.²⁾ 이러한 과정 속에서 17세기 봉당정치 주역이었던 남인과 서인은 각각 이황과 이이·성혼의 도학적 정통성을 확립하고 그들로부터 전해지는 학문적 계보를 정리하여 학파로서 결집을 다지려는 의식 위에서 학통 정비에 많은 노력을 기울이지 않을 수 없었다.

그런데 이황이 활동하던 시기부터 학파로서 整齊된 체제를 형성해 온 남인들과 달리, 서인들의 경우 학통상 여러 가지 복잡한 문제들을 안고 있었다. 16세기 후반 이이와 성혼을 중심으로 서인이라는 정파가 형성되기는 했지만, 이들은 四端七情에 관한 논쟁 과정 중 상이한 학문적 견해를 드러낸 바 있었다. 그리고 성혼·이이 이외에도, 명나라 학술에 관심을 기울였던 尹根壽, 전통적 經世學에 조예가 깊었던 李恒福, 氣一元論을 주창했던 徐敬德의 제자 朴淳 등 다양한 학풍을 지닌 인물들이 서인 형성의 초기 과정에서 비중있는 역할을 수행하였다. 따라서 이황을 정점으로 삼아 학문적 정체성을 견고하게 다져오며 一元的 도통의식을 이미 확립하였던 영남 남인들과 비교해 볼 때, 서인의 학통의식은 17세기 전반까지도 그다지 분명하게 드러나지 못하였다고 볼 수 있다. 이러한 상황 속에서 서인의 학문적 계보를 정비하고 사상적 정체성을 확립하기 위한 사업들을 주도한 대표적 인물이 尤庵 宋時烈(1607~1689)이었다.

송시열의 서인학통 결집을 위한 활동 및 도통 인식에 관해서는 기존의 몇몇 연구에서 이미 논급된 바 있다.³⁾ 우선 三浦國雄은 조선의 주자학 송배가 ‘東夷 내지 偏邦이라는 열등의식’의 발로라 설명하며, 주자의 학설을 기준으로 정통과 이단을 구분하려던 송시열을 ‘주자의 삶 자체에 매몰되어 현실을 직시

2) 17세기 전반 문묘종사 논의를 둘러싼 봉당 간의 갈등에 관해서는 다음의 연구들을 참조할 것. 金相五, 1980 『黨爭史의 立場에서 본 李珥의 文廟從祀問題』, 『全北史學』 4 ; 李義權, 1983 『東方五賢의 文廟從祀 小考』, 『全北史學』 7 ; 薛錫圭, 1994 『朝鮮時代 儒生의 文廟從祀 運動과 그 性格』, 『朝鮮史研究』 3

3) 일제 강점기 이후 이루어진 송시열에 관한 연구들의 성과 및 한계에 대해서는 禹景燮, 2005 『宋時烈의 世道政治思想 研究』, 서울대 박사학위논문, 1-12면 참조.

하지 못한 인물'로 규정하였다. 그리고 주자의 적통으로서 이이의 위상을 확립하려던 그의 노력을 서인-노론 전제정권 확립과 결부된 黨派의 행동으로 평가하였다.⁴⁾ 또한 17세기 조선 사상계의 동향을 진보적 '實學'과 보수적 주자학의 대립 구도로 이해한 金駿錫은 송시열이 '주자의 도통론적 사유방식에 압도되어간 결과 주자라는 인격체에 동화되어 주자를 상대화할 수 있는 계기를 상실해 버린 채 철저한 朱子絶對論者로 변신'하였다고 설명하였다. 그리고 그가 주자-이이로 이어지는 도통론 확립을 통해 자신의 존재위치를 확보하고 영향력을 확대해 갈 기반을 마련하였다고 설명하였다.⁵⁾ 이상 두 편의 연구는 비록 그 출발점과 지향은 상이하지만, '朱子絶對化에 입각한 黨派性'을 송시열 도통 인식의 특징적 면모로 규정하고 있다는 점에서 동일하다고 말할 수 있다. 요컨대 송시열의 주자학적 도통론이 지닌 근원적 의미를 서인정권 강화를 위한 명분에 지나지 않는다고 인식한 점은 두 연구의 공통적 결론이라 할 수 있을 것이다.

필자 역시 송시열의 道統論이 주자학에 대한 절대적 尊信에 기반하고 있으며, 주자의 적통으로서 서인-노론의 정치·사상적 정통성을 획득하기 위한 노력의 일환이었다는 점에 대해서는 부정하지 않는다. 그러나 이같은 정치성을 송시열 사상의 근본적 면모이자 고유한 특징으로 이해하려는 인식에 대해서는 동의하지 않는다. 학파에서 출발한 각 정파가 자신의 사상적 정통성 강화를 통해 권력을 장악하려 노력한 점은 붕당정치의 특성상 지극히 당연한 일이다. 정치의 일반적 속성이기도 하였다.⁶⁾ 따라서 '당파성'을 송시열 개인의 사상적 특징으로 지목한 기존 연구들의 설명은 역사적 실체로서 한 인물의 활동과 사상에 대한 적절한 해명이 될 수 없다고 생각한다.

이상과 같은 문제를 염두에 두고서, 본고는 송시열의 도통 인식에 일관되게 흐르는 이념이자 기존의 도통 인식에서 찾아볼 수 없는 새로운 면모로서 '義

4) 三浦國雄, 1982 『十七世紀朝鮮における正統と異端-宋時烈と尹鏞-』 『朝鮮學報』 102 (李東熙 譯, 1982 『十七世紀 朝鮮에 있어서의 正統과 異端-宋時烈과 尹鏞-』 『民族文化』 8, 168-176면)

5) 金駿錫, 1988 『17세기 畿湖朱子學의 동향-宋時烈的 道統繼承運動-』 『孫寶基博士 停年紀念韓國史學論叢』 (金駿錫, 2005 『韓國 中世 儒教政治思想史論』 I, 263-275면 및 307-310면)

6) 鄭玉子, 1989 앞의 논문, 235-236면 참조.

理論'의 내용에 주목하고자 한다. 즉 17세기 중·후반의 현실 속에서 송시열이 주자의 의리론을 중심으로 삼아 도통 인식을 형성해 간 구체적 과정과 이유를 확인하고, 이를 토대로 조선의 도학 전통이 지닌 정통적 위상을 드러내고자 하였던 송시열의 의도를 당대의 역사적 맥락 속에서 추론해 보려는 것이다. 이러한 작업은 기존 연구들에서 송시열의 사상이 현실에 대한 '명분'으로 작용한 측면을 강조한 나머지 도통론의 구체적 전개과정 및 그 안에 내재된 논리적 흐름을 깊이 천착하지 못했던 한계를 보완하는 의미를 지니리라 생각한다.

본고는 방법론적 측면에서 그동안 별다른 주목을 받지 못했던 송시열의 落鄕期의 행적에 특히 주의를 기울이며, 그가 서인의 학통 정비와 도통 확립을 위해 전개했던 구체적인 활동들의 내용 및 성격을 다음과 같은 순서에 따라 서술하려 한다. 우선 효종 연간의 활동을 다룬 제2장에서는 송시열이 이이·김장생·조헌 등 先師들의 행적을 의리론의 관점에서 재조명하며, 이이-김장생으로 이어지는 학문적 계보를 서인 도학의 정통으로 설정하려던 노력에 대하여 살펴보고자 한다. 현종 연간의 활동을 중심으로 한 제3장에서는 송시열이 箕子 이래 趙光祖에 이르는 조선의 도학 전통 전반을 재점검하며, 의리론에 입각한 새로운 도통론을 확립해 가는 과정에 대하여 서술할 것이다. 그리고 숙종대에 해당하는 제4장에서는 文廟釐正을 통하여 동아시아 유학사의 흐름 속에서 조선의 의리론적 도학 전통이 차지하는 위상을 새롭게 설정하려 했던 그의 사상적 지향을 확인해 보고자 한다.

2. 효종대 西人學統의 정비

1649년 5월 왕위에 오른 효종은 자신의 북벌이념을 보좌할 새로운 정치세력으로서 송시열을 비롯한 산림들을 招致하는 것으로 국사를 시작했다. 이때 송시열은 스승 金集 등과 함께 조정에 나아가 「己丑封事」를 올리며 朱子學에 입각한 對淸復讎의 당위성을 역설하였다. 그러나 金自點을 비롯한 親淸勢力 및 金堉 등 在京官僚와의 갈등으로 1650년(효종 1) 2월 조정에서 물러나 고향 懷德으로 내려왔다.⁷⁾ 이후 송시열은 1658년(효종 9) 다시 조정에 출사하기까

지 약 8년 동안 별다른 정치 활동을 전개하지 않으며 遯巖書院 등을 중심으로 인근의 학자들과 더불어 저술과 강학에 매진하였다. 이 기간 그는 李珥의 墓誌銘 찬술과 年譜 교정, 金長生의 行狀 찬술, 趙憲에 대한 追崇事業 등을 벌이며 서인의 학문적 연원을 밝히는 작업에 각별한 노력을 기울였다.

송시열이 낙향기 내내 先師인 이이·김장생·조현의 행적 정리에 진력했던 배경으로는 우선 당시까지도 서인의 정치적·학문적 계보가 뚜렷하게 정립되지 못했다는 이유를 들 수 있다. 16세기 후반 牛溪 成渾과 栗谷 李珥(이하 ‘우울’로 칭함)를 중심으로 서인이라는 정파가 형성되었지만, 17세기 중반 무렵 서인 내부에는 우울의 제자들 이외에도 秦漢古文論으로 대표되는 明의 學術思潮를 적극적으로 수용한 尹根壽의 문인들, 老莊·天文·兵學·醫學 등의 분야에까지 깊은 관심을 보이던 李恒福의 문인들 등 다양한 門派가 공존하였다. 더욱이 이이를 통해 이어받은 주자의 학문을 對淸復讎論의 이론적 토대로 인식하며 자신을 비롯한 서인 산림을 북벌의 주체로 인식하였던 송시열의 입장에서는, 이이로부터 시작되어 김장생에 의해 결집되었던 산림세력의 사상적 정통성을 새롭게 확립할 필요성이 절실하였다. 이같은 정황은 효종 즉위 직후 같은 서인 산림인 兪槩의 출사를 권유하였던 다음의 편지를 통해 확인할 수 있다.

오늘날의 형세를 보건대 淸議는 손님이고 異論이 주인이 되었으니, 시급히 인제들을 거두어 조정에 모아야 합니다. 그런 뒤에야 많은 쪽이 이기게 되어 異論이 자연스레 사라질 것입니다.⁸⁾

위의 인용문에서 볼 수 있듯이, 송시열은 효종 초반 조정의 분위기를 異論

-
- 7) 효종 초반의 정국 동향 및 송시열의 出處에 관해서는 다음의 연구들을 참조할 것. 李迎春, 1985 「尤菴 宋時烈的 尊周思想」, 『淸溪史學』 2 ; 禹仁秀, 1992 「17世紀 山林의 勢力 基盤과 政治的 機能」, 경북대 박사학위논문 ; 吳恒寧, 1993 「朝鮮 孝宗代 政局의 變動과 그 性格」, 『秦東古典研究』 9 ; 金世奉, 1995 「17世紀 湖西山林 勢力 研究」, 단국대 박사학위논문 ; 鄭萬祚, 1999 「17세기 중반 漢黨의 정치활동과 國政運營論」, 『韓國文化』 23 ; 池斗煥, 2001 「尤菴 宋時烈的 生涯와 思想」, 『韓國思想과 文化』 12 ; 禹景燮, 2005 앞의 논문 90-119면.
- 8) 『宋子大全』 권32 「與兪武仲-己丑七月一日」, “竊觀今日形勢 淸議爲客 異論爲主 必須疾收俊乂 聚在朝廷 然後多者勝 而異論自消”

이 횡행하는 것으로 규정하고, 이같은 상황을 극복하기 위해서는 淸議를 주장하는 세력 즉 자신을 비롯한 서인 산림세력의 결속이 무엇보다 시급한 일이라 여기고 있었다.

또한 영남 유생 柳稷과 李象震 등이 우율의 학문을 이단으로 규정한 상소는 송시열로 하여금 서인학통의 정비에 매진하게 한 직접적 원인을 이루었다. 유직은 1650년(효종 1) 2월에 올린 태학생 洪葳 등의 우율종사 건의를 비판하는 상소 중에서 이이가 불교에 심취하여 절에 들어갔다는 이른바 ‘入山事’를 거론하며, ‘天倫을 끊고 空門에 도망하여 숨은 것은 참으로 名教에 죄를 얻은 것’이라 공박하였다. 아울러 성혼에 대해서는 임란 때 선조를 호종하지 않은 잘못을 지적하며 ‘임금을 소홀히 대한 자’라고 비난하였다. 또한 이황의 理氣互發說이 주자의 정맥을 계승하였다는 전제 위에서, 이이의 理氣說을 ‘陸九淵의 견해에서 비롯되어 釋氏와 같은 폐해를 낳은 異端’이라 배척하였다.⁹⁾ 즉 16세기 후반 전개된 사단칠정 논쟁의 성격을 ‘주자의 학설을 계승한 이황’이 ‘양명학과 불교의 영향을 받은 이이’로부터 공격받은 사건으로 규정하고, 남인과 서인의 학문적 상이점을 ‘正學과 異端의 대립’이라는 구도로 몰아갔던 것이다.

송시열은 애초 1649년 11월 흥위 등이 우율의 문묘종사를 건의했을 때 상당히 소극적 태도를 보였다. 그 이유는 청에 대한 복수가 급선무라고 여겼기 때문이었다. 즉 복수의 大義를 밝히는 일을 이루지 못한 채 우율을 문묘에 종사하는 것은 한갓 허울에 불과하다는 뜻을 지니고 있었던 것이다.¹⁰⁾ 그러나 이이의 사상을 ‘이단’으로 규정한 유직의 상소가 나오자, 송시열은 그에 대한 신랄한 비판을 퍼부으며 엄중한 처벌을 주장하고 나섰다. 이이를 통해 傳受한 주자의 학문을 對淸復讎論의 사상적 기초로 삼았던 송시열에게 유직의 상소는 우율에 대한 단순한 비판이 아니라 주자학 자체를 어지럽히는 행위로 간주되었기 때문이다.¹¹⁾ 그러므로 송시열은 주자를 ‘僞學’이라 공격했던 南宋의

9) 『孝宗實錄』 권3, 효종 원년 2월 乙巳

10) 『宋子大全』 권36, 『答尹汝任汝望吉甫-庚寅三月』, “示諭從祀云云 未知淸慎濠之意如何而不言 弟則一入經席 知難而決退 不但未暇 淺見之所汲汲 以爲大事者有在 此義不明 則表章之典雖隆 徒爲珍髦”

11) 효종대 송시열이 제기한 對淸復讎論의 성격과 내용에 관해서는 禹景燮, 2005 앞의 논문 106-132면 참조.

韓侂胄·沈繼祖와 같은 인물로 유직을 지목하며 '朱門의 죄인'인 유직에 대한 엄벌을 주장하였다.

지금 嶺怪(柳樓·李象震 : 필자)들을 비판하는 것은 단순히 이이와 성혼을 위 한 것만은 아닙니다. 지금 주자의 제자들이 권력을 잡았다면 반드시 그들을 변방 으로 내치고 중국에서 함께 살지 못하게 하였을 것입니다.¹²⁾

송시열은 위의 글을 통해 유직의 처벌이 단지 우울의 신원과 같은 개인적 문제에 불과한 것이 아니라 도학의 정체성과 관련된 문제임을 지적하였고, 따라서 우울로부터 비롯된 서인학통의 정비사업은 이 시기 송시열에게 무엇보다 중요한 과업으로 부각되었다.

이상과 같은 배경 속에서 효종 연간에 추진된 송시열의 서인학통 정비사업 은 크게 세 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 이이의 묘지명 찬술을 통해 그 간 이단 시비의 주요 쟁점이었던 이이의 사상적 정체성을 밝히는 일이었다, 둘째는 김장생의 행장 저술을 통해서 서인 내부에서 차지하는 김장생의 정통 적 위상을 확립하는 일이었다. 셋째는 조헌 추숭사업을 통해 서인의 정치적· 학문적 지향점으로서 의리론의 가치를 제시하는 일이었다.

첫째로, 송시열은 1654년(효종 5) 김집을 대신하여 이이의 묘지명을 찬술하 였는데,¹³⁾ 이 당시 이이의 행적에 관한 글로는 1597년(선조 30) 김장생이 지 은 家狀, 1612년(광해군 4) 李廷龜가 지은 謚狀, 1618년(광해군 10) 이항복이 지은 神道碑 등 세 편이 권위적인 자료로 자리잡고 있었다. 그럼에도 불구하고 송시열이 이이의 행적을 다시 정리하고자 했던 것은 기존의 글들이 지니 고 있던 몇 가지 문제점 때문이었다. 특히 이항복의 비문은 찬술 직후부터 많 은 비판을 받아왔다. 우선 이항복이 이이의 탁월한 재능과 학문적 독창성을 부각시키는데 치중하는 과정에서 구체적 행적을 소략하게 취급했던 점이 일

12) 『宋子大全』 권27, 「上白江李相國-敬輿」, “然則攻嶺怪者 非直爲兩賢地也 如使閩中 諸子 秉勻軸於今日 則必將屏諸四夷 而不與同中國”

13) 『栗谷全書』 권36과 『愼獨齋遺稿』 권9에 수록된 이이의 묘지명에는 찬술자로 김 집의 이름이 기록되어 있다. 그러나 『宋書拾遺』 권8에는 이이의 묘지명과 더불어, 송시열이 김집을 대신하여 찬술하였다는 설명이 첨부되어 있다. 본고에서는 이를 송시열의 저술 가운데 포함시켜 다루고자 한다.

차적 한계로 인식되었다. 그리고 東西分黨의 와중에서 이이가 관련되었던 竈未三窟 등의 사건에 대하여 명확한 시비 표명을 하지 않았던 점 역시 중요한 흠결로 간주되었다. 그러나 무엇보다 심각한 문제점은 이이의 학풍에 대한 이항복의 표현 방식이었다.¹⁴⁾

前言에 구애되지 않고 스스로 經書의 뜻을 깨달았으니, 율곡보다 천 년 뒤에 태어나 귀신의 가르침이나 신묘한 깨달음이 있어 곧바로 頂門에 一針을 놓을 수 있다면 眞脈을 찾을 것이나, 그렇지 않다면 대부분 잘못 이해할 것이다. …… 간혹 英明함이 뛰어난 자는 形氣의 사사로움을 초월하고 답답한 한계를 벗어날 수 있으니, 立論이 마치 도끼나 자귀로 다듬은 흔적이 없으나 그 규모를 헤아릴 수 없는 바다 위의 신기루(蜃閣) 같은 것이 아니겠는가? 지혜로 찾거나 바람을 타거나(御風) 계단을 밟아 올라가지 않고도 자물쇠를 풀고 닫힌 문을 열어서 본체를 환히 내다보았고, 마음 속에 活敬을 지녔으므로 혼란되는 걱정이 없었고, 精義로 일을 행하였으므로 致曲의 이로움이 있었다.¹⁵⁾

위의 글에서 볼 수 있듯이, 이항복은 이이의 학설이 지닌 탁월한 독창성을 드러내는데 많은 노력을 기울였다. 그런데 ‘蜃閣’·‘御風’ 등 道家의 표현을 사용하여 그의 학문이 타고난 천재성의 소산임을 강조한 점은 이정구에 의하여 다음과 같이 비판되었다.¹⁶⁾

학문을 논한 곳에 관하여 말하자면, 오성대감(이항복 : 필자)은 선생(이이 : 필자)의 高明하고 透徹한 곳을 돋보이게 하려는 뜻이었겠지만, 문장을 구성한 것이 모두 外家에서 나왔습니다. 그러므로 많은 사람들이 보고서 모두 선생의 학문을

-
- 14) 『守夢集』 권8, 「上麓城書」, “第以淺見言之 作文字喜簡 而於先生居家至行 立朝言論 有所闕略 至於癸未三司挾私憾肆邪論之狀 此乃大段是非 而下語不明快 末段論學處 如蜃閣御風等語 似非儒家說話”
- 15) 『白沙集』 권4, 「栗谷先生碑銘」, “不泥前言 自契經旨 後栗谷千載 必有神指妙按 直從頂門上下針 方尋眞脈 不然認濇爲朶者衆矣 …… 問有英爽過人 則能超形氣之私 脫去窒暗之白 其立也猶蜃閣之浮于海 無斤斧繩削之痕 而不可窮其間架 抑謂是者非耶 不由知索御風歷階 而開關啓鑰 洞觀本體 中持活敬 故無滯滯之虞 精義制事 故有致曲之利 逐曲舞交 水解的罷 後世皆可稱述焉”
- 16) 이정구가 주도한 이이의 神道碑銘 改撰 작업에 관해서는 李源周, 1988 「栗谷先生神道碑銘과 그 刪改事實에 對하여」 『韓國學論集』 15, 75-93면 및 吳世炫, 2004 「月沙 李廷龜(1564~1635)의 文翰活動과 學統 意識」, 서울대 석사학위논문, 48-61면 참조.

象山(陸九淵 : 필자)에 가깝다고도 하고, 혹은 禪學에 가깝다고도 하고, 혹은 花潭(徐敬德 : 필자)이나 南冥(曹植 : 필자)과 비슷하다고도 할 것입니다. 우리들이 보아도 또한 이러한데, 험뜯고 의논하기 좋아하는 한쪽 사람들은 응당 일반의 말을 덧붙일 것입니다.¹⁷⁾

이정구는 이항복의 비문이 이이의 독창성을 지나치게 강조하다가 결국 신비화시킨 잘못을 범한 나머지, 서인의 사상적 정체성을 애매하게 만들고 남인들로부터는 이단이라는 비난을 자초하게 된 문제점을 지적한 것이었다. 그러나 이정구가 지은 시장 역시 몇 가지 문제점을 보이고 있는데, 문장가로서 이정구 개인의 관심이 투영된 듯, 이이의 학문적 성격을 문장론적 관점에서 다음과 같이 정리한 부분이 주목된다.

문장과 논설을 지을 때에는 반드시 性理에 근본하여, 구름이 떠가듯 물이 흘러가듯 애초부터 마음을 쓰지 않았다. 그러나 말을 하면 곧 문장이 되어 응혼함이 끝이 없었다. 菽粟처럼 쉽고 菘蓰처럼 맛이 있으며, 큰 바다에 파도가 이는 듯하고 天馬가 공중을 달리듯 하였다. 그러므로 읽는 사람으로 하여금 마음이 조화롭고 이치를 뚫어보아 찌꺼기가 말끔히 사라지게 하였으니, 참으로 세상을 경영하고 도리를 보위하는 문장이라 할 만하다.¹⁸⁾

그런데 송시열이 지은 墓誌 중에는 이항복의 도가적 표현 및 이정구의 문장론적 평가는 모두 삭제되어 전혀 찾아볼 수 없다. 대신 송시열은 앞의 두 글에서 찾아볼 수 없는 아래와 같은 내용을 집어넣어, 양란의 쓰라린 경험에 바탕을 둔 감회로써 글을 시작하였다.

율곡 선생이 세상을 떠난 지 이제 70년이 되었다. 사람들은 그의 학문을 사모하고 조정은 그의 도를 생각하며 백성은 그의 은택을 그리워한다. 그 사이에 세상의 변란이 한 둘이 아니었으니 오랑캐가 번갈아 쳐들어와 윤리와 강상이 여러 차례 끊어졌다. 그러자 또 더불어 말하기를, ‘율곡의 뜻이 당시에 조금이라도 이루어졌

17) 『月沙集』 권35, 『答金沙溪』 “至於論學處 則菴之意 雖出推揚先生高明透出處 而措語皆出外家 千萬人見之 皆以先生之學 爲或近象山 或近禪學 或似花潭南冥云 吾儕見之 亦復如此 一邊好詆議者 應添一般唇舌”

18) 『月沙集』 권53, 『栗谷先生謚狀』 “爲文章論說 必本於性理 雲行水逝 初不經意 而發言成章 雄渾無涯 如菽粟如菘蓰 如大海迴瀾 如天馬驤空 讀之使人心融理透 蕩滌渣滓 真可謂經世衛道之文也”

다면 오늘날과 같지 않았을 것이다.'라고 한다.¹⁹⁾

송시열이 이이를 바라보는 기본적인 출발점은 전쟁이었다. 만일 이이의 경제론이 실행에 옮겨졌다면 조선이 겪은 두 차례의 혹독한 전란을 면할 수 있었을 것이라는 점, 그리고 그 전란의 여파로서 강상윤리로 표현되는父子·君臣의 의리가 허물어진 작금의 상황을 피할 수 있었을 것이라는 점이 이이를 그리워하는 송시열의 기본 관점이었다. 그리고 이이의 학문이 지닌 구체적 내용으로, 송시열은 유학의 근본 가르침인 王道政治의 이념을 다음과 같이 제시하였다.

조정에 벼슬한 지 20년 동안 임금을 인도함에는 반드시 堯舜이 되기를 목표로 삼고, 사업은 반드시 三代를 준칙으로 삼았다. 그래서 경연의 강설에公私의 분별을 극진히 논하고 王霸의 구분을 밝혔는데, 그 말이 감격스러워 사람들을 움직였다.²⁰⁾

위의 인용문에서 보이는 바와 같이 송시열은 堯舜 三代의 이념을 계승하여 公·私와 王·霸의 분별을 중시하는 유교정치사상의 범주 속에서 이이의 사상을 이해하며, 16세기 조선성리학의 정치사상 중 핵심적 문제의식인 왕도정치 실현이란 관점에서 이이의 학문적 특징을 파악하였다. 그리고 묘지의 내용을 집약한 銘文을 통해 왕도정치에 근본한 정치이념이 程子·朱子의 정맥을 계승한 것임을 밝힘으로써, 주자의 嫡傳으로서 이이의 도통적 위상을 분명하게 규정하였다.²¹⁾ 요컨대 송시열은 도가적 표현을 사용한 이항복의 비문 및 문장론적 관점에 치중한 이정구의 시장을 비판하고, 양란의 극복과 의리의 확립이라는 문제의식 아래 왕도정치의 수행자이자 정주학의 계승자로서 이이의

19) 『宋書拾遺』 권8, 「栗谷李先生墓誌銘」, “栗谷先生之歿 今一甲子有十年矣 士林慕其學 朝廷思其道 斯民懷其澤 其間世變不一 以至寇戎交亂 倫常屢絕 則又相與言曰 栗谷之志 少行於當時 則庶幾無今日矣”

20) 『宋書拾遺』 권8, 「栗谷李先生墓誌銘」, “先生抱經濟之器 至誠在斯民 惟恐一物不得其所 立朝二十年 引君必以堯舜爲期 事業必以三代爲準 經筵講說 極公私之辨 明王伯之分 其言感激動人”

21) 『宋書拾遺』 권8, 「栗谷李先生墓誌銘」, “明道之資 考亭之學 欲行於世 天奪之亟 惟其有傳 惠我無極”

사상사적 위치를 확립하려 했던 것이다.

둘째로, 송시열이 효종 원년에 지은 김장생의 행장에서는 우울 이후 서인의 여러 문과 중에서 김장생이 차지하는 정통적 위상을 확보하려는 문제의식이 두드러진다. 김장생의 행적에 관해서는 1632년(인조 10) 아들 김집이 지은 家狀과 金尙憲이 지은 묘지명, 그리고 이듬해 張維가 지은 신도비명이 있었다. 그런데 송시열이 기존의 글들에 대하여 느낀 가장 큰 문제점은 이이의 정통적 계승자로서 김장생의 위상이 전혀 드러나지 못했다는 점이었다. 김집이 지은 家狀의 경우 先考의 행적을 자세히 서술하는 것이 일차적 의도였던 만큼 논외로 치더라도, 장유가 지은 신도비명에는 김장생이 이이의 중시를 받는 제자였으며 그의 학문이 이이의 학설을 위주로 하였다는 점이 간략하게 언급되었을 뿐, 김장생의 정통적 위상을 말해주는 내용을 전혀 찾아볼 수 없다. 그리고 장유의 신도비명을 底本으로 삼아 찬술한 김상헌의 묘지명 역시 대동소이한 내용으로 이루어져 있었다. 이에 대해 송시열은 이이의 적통으로서 김장생의 학문적 위상을 보다 강화하려는 의도에서 행장을 새롭게 서술하였다.

장유 : 장성해서는 栗谷 李文成을 스승으로 모시고 道義의 요체를 두루 들었는데, 율곡 역시 그(김장생 : 필자)를 매우 아꼈다.²²⁾

송시열 : 장성해서는 율곡선생을 스승으로 모시고 聖學의 심오함을 두루 들었는데, 마음을 가라앉히고 힘써 실천하여 自任함이 매우 중하였으니, 李先生의 기대가 특별히 깊었다.²³⁾

김장생이 어린 시절 이이의 문하에 就學한 사실에 대하여 장유는 김장생이 이이의 학문을 전해듣고 아낌을 받았던 제자라고 서술했던 것에 비해, 송시열은 김장생이 이이의 학문을 몸소 실천하는 것으로 자임하였고 이이는 그런 김장생에게 특별한 기대를 지녔던 것으로 서술하였다. 이러한 차이점은 김장생의 학문적 업적을 집약적으로 표현한 부분에서 더욱 분명하게 드러난다. 장

22) 『谿谷集』 권14, 『沙溪金先生神道碑銘』 “及長 師栗谷李文成公 備聞道義之要 栗谷甚重之”

23) 『宋子大全』 권208, 『沙溪金先生行狀』 “及長 師事栗谷先生 備聞聖學之奧 潛心力行 自任甚重 李先生期許特深”

유의 경우 김장생의 학문이 주자와 이이에 근원을 둔 것임을 설명하며, 그의 성리설이 이이의 학설을 기반으로 정밀하게 발전된 측면을 지적하였을 뿐이다.

선생의 학문은 율곡에서 비롯되었는데, 소급해 보면 주자에 근본을 둔 것이었다. 理氣先後나 四端七情에 관한 근래 선유들의 학설이 같고 다름과 옳고 그름을 오로지 율곡의 학설에 의거하여 평가하였는데, 정밀하게 논변함에 스스로 터득한 바가 자못 있었다. 선생은 예학에 가장 많은 노력을 기울였다. …… 국가의 전례를 논할 때에는 홀로 여러 사람의 주장을 배척하여, 위로는 임금의 뜻을 거스르고 아래로는 여러 신하들과 부딪혔다. 어리석은 나 역시 여러 차례 의문을 제기하였지만, 선생은 처음의 견해를 고수하며 끝내 조금도 바꾸지 않았다.²⁴⁾

김장생의 성리설과 예학에 관하여 언급한 장유의 비문 가운데 주목되는 바는 김장생의 학술이 지닌 특징을 정밀함과 신실함의 차원에서 평가할 뿐, 정통적 위상을 드러내는 어떠한 내용도 포함되어 있지 않다는 사실이다. 장유는 김장생이 이이의 학설을 독실하게 추종했다는 점, 그리고 독창적 예설을 고집하며 전혀 흔들리지 않았다는 점을 강조하기는 하였다. 그러나 이이를 계승한 김장생의 성리설이 남인의 理氣互發說에 대해 우월하다거나, 인조대 元宗追崇과정 속에 제시된 김장생의 예설이 합당하다는 인식은 별로 없었던 듯하다. 반면 송시열은 김장생의 학문 전반에 대하여 다음과 같이 평가하며, 이이로부터 전수받은 김장생의 학문이 도학의 정통적 지위에 위치함을 분명하게 드러내었다.

하늘이 斯文을 도우시어 선생(김장생 : 필자)을 낳아 爲學의 표준으로 삼으셨다. …… 하늘이 먼저 율곡을 낳은 것은 고명하고 뛰어난 자질로써 단초를 열어서, 道學의 근원을 밝혀 세상에 빛나게 하려는 것이었다. 후대에 선생을 낳은 것은 독실하고 실천적인 학문으로써 진리를 드러내어, 성현이 이룩한 법도를 밝혀 후대의 모범으로 삼고자 한 것이었다. 하늘이 두 선생을 탄생시켜 우리 동방 도학의 계통을 여신 것이 어찌 우연한 것이겠는가?²⁵⁾

24) 『谿谷集』 권14, 『沙溪金先生神道碑銘』 “先生之學 本出於栗谷 推而上之 以根極於考亭 其於近代儒先所論理氣先後四端七情等說 同異得失 一皆以栗谷之說折衷之 而辨析精微 多所自得 先生於禮學 用功最深 …… 及論國家典禮 獨排衆說 以至上弗主意 下與諸公抵牾 雖以維之愚 亦嘗屢獻其所疑 而先生確守初見 終不少改云”

25) 『宋子大全』 권208, 『沙溪金先生行狀』 “天相斯文 篤生先生 以爲爲學之標準 …… 蓋天既生栗谷於前 以高明超絕之資 抽關啓鍵 洞開道學之源委 以日星乎乾坤 又生

송시열은 이같은 인식은 이이 문하의 여러 제자 가운데 뛰어난 한 사람으로서 김장생을 평가하던 기존 인식을 뛰어넘어, 이이의 학문적 적통으로서 김장생의 위상을 재정립하려던 의도에서 비롯되었다고 할 수 있다.

셋째로, 임란 때의 의병장으로 이름이 높았던 조헌 역시 송시열이 스승으로 숭앙한 인물 중 하나였다. 조헌이 後栗精舍를 짓고 은거하던 沃川에서 출생한 송시열이 어린 시절부터 그의 風度에 관한 이야기를 익히 들으며 성장했던 것은 당연한 일이었다. 송시열은 늘 이이 다음으로 조헌을 존경한다고 말하는 가운데,²⁶⁾ 인조 말년부터 조헌의 행적을 정리하는 사업에 남다른 노력을 기울였다. 그리고 조헌의 행적을 정리하는 일은 한 시대의 世道를 바로 세우고 人倫을 밝히는 사업임을 강조하며, ‘大義의 宗主’로 추앙하던 김상헌에게 부탁하여 조헌의 신도비명을 완성케 하였다.²⁷⁾

조헌의 행적에 관해서는 일찍이 윤근수와 이정구, 그리고 김집이 남긴 글이 전해지고 있었다.²⁸⁾ 윤근수가 지은 殉義碑는 임란 당시 조헌이 옥천에서 起兵한 이후 錦山에서 전사하기까지의 과정을 서술한 것으로, 구체적 행적에 관한 서술이 중심 내용을 이룬 반면 그의 죽음이 지닌 시대적 의미에 대한 평가는 매우 소략한 글이었다. 또한 이정구는 故宅碑 및 『抗義新編』 서문을 통해 조헌의 일생을 정리하였는데, 정여립 모반과 왜란 발발을 예지하였던 그의 탁월한 능력, 그리고 금산 전투에서 父子가 함께 장렬히 전사한 사실 등 그의 ‘高見達識’과 ‘愛君憂國’을 위주로 한 평가를 내렸다.²⁹⁾

한편 김집은 1642년(인조 20) 조헌의 謚狀을 지으며 윤근수와 이정구가 제시한 의병장으로서 조헌의 역사상에서 벗어나, 우율의 학문을 계승하여 대의를 밝힌 인물로 그려내었다. 김집은 그가 이전부터 주자학 연마에 힘을 기울이며 우율의 문하에서 수학한 과정을 비롯하여, 1574년(선조 7) 文廟享祀의 釐正을 청하며 주자학의 도통을 밝히고 이단을 배척한 일, 그리고 왜란 직전

先生於後 以篤實踐履之學 眞誠積久 卒究聖賢之成法 以模範乎來裔 天之所以生我 兩先生 以啓我東方道學之統者 夫豈偶然哉”

26) 『宋子大全』附錄 권19, 「記述雜錄-權尙夏」

27) 『宋子大全』권27, 「上清陰金先生-戊子八月四日」

28) 『月汀集』권6, 「贈吏曹參判趙公一軍殉義碑」

29) 『月沙集』권39, 「抗義新編序」; 권45, 「重峯趙公金浦故宅碑」

『춘추』에 의거하여 豊臣秀吉의 토벌을 칭한 일 등을 상세히 서술하였다. 그리고 임란 당시 전사한 수많은 의병장들 가운데 오직 조헌의 죽음만이 지닌 의미를 ‘綱常을 扶植한 공로’에서 찾으려 하였다.³⁰⁾ 이는 조헌의 전사를 강상윤리의 확립이라는 성리학적 이념에 입각하여 새롭게 평가한 면모라 할 수 있다.

김집의 이러한 논조는 1646년(인조 24) 송시열이 지은 행장으로 계승되었다. 송시열은 조헌의 전사가 일시적·우발적 사건이 아니라 강상윤리의 확립을 위한 것이었음을 밝히려는 의도 아래, 그의 충절을 드러내주는 일화들을 집중적으로 보충하여 행장을 찬술하였다. 그리고 의리에 따른 조헌의 행적이 주자학 연마의 결과임을 강조하며, 그가 주자의 『宋朝名臣言行錄』과 이이의 『擊蒙要訣』을 충실히 학습했던 사실을 부각시키기도 하였다. 그러나 이 단계까지는 김집이 지은 시장의 내용을 상세히 부연하였을 뿐, 조헌에 대한 새로운 평가는 드러나지 않았다.³¹⁾

조헌에 대한 송시열의 독창적 평가는 1655년(효종 6)에 지은 『錦山郡義壇堂齋記』에서 나타나기 시작했다. 송시열은 우선 윤근수와 이정구에 의해 이루어진 기존의 글들이 당시의 사실을 자세히 기록하였지만 학문적 연원과 의리의 정미함을 밝히는데 미진한 바가 있음을 지적하며,³²⁾ ‘의리’에 대한 설명으로 글을 시작하였다.

일찍이 듣건대 南軒 張拭이 말하기를, ‘학문 가운데 義·利의 변별보다 중요한 것은 없다. 義란 마음이 마땅히 하고자 하는 바로서 스스로 그만둘 수 없는 것이며, 의도를 가지고 하는 것이 아니다. 조금이라도 의도가 개입된다면 이는 人欲의 사사로움이니 天理를 간직한 것이 아니다.’라고 하였다.³³⁾

송시열은 위의 글에서 義理와 利欲의 변별이 학문의 출발점임을 강조한 뒤,

30) 『慎獨齋遺稿』 권12, 『重峯趙先生諡狀』

31) 『宋子大全』 권207, 『重峯趙先生行狀』

32) 『宋子大全』 권140, 『錦山郡義壇堂齋記』, “國家壬辰之變 先生父子與七百義士 同死於錦山之郡北 今其處有義塚焉 月汀尹相公根壽實名之 而月沙李相公廷龜又以記之於金浦之遺墟 則其於當時之事實詳矣 獨其學問之淵源 義理之精微 則未有能發揮而引重者也”

33) 위의 글, “蓋嘗聞南軒張子之言曰 學莫先於義利之辨 義也者 本心之所當爲而不能自己 非有所爲而爲之也 一有所爲 則皆人欲之私 而非天理之所存矣”

‘춘추대의의 실현’이라는 차원에서 조헌의 행적을 재조명하였다. 송시열은 그 예로써 征明假道를 내세운 일본 사신의 참수를 청한 일, 자신의 군주를 시해한 豊臣秀吉의 토벌을 주장한 일 등을 거론하였다. 그리고 조헌의 對倭抗戰이 단순히 왜적에 대한 사사로운 원한이나 명나라의 은혜를 바라는 마음에서 비롯된 것이 아니라 우울로부터 물려받은 주자와 장식의 학문 즉 人心의 本然에 따른 尊中華·攘夷狄의 春秋義理에서 연유한 것이라 설명하였다.³⁴⁾ 특히 임란 당시 금산 전투가 湖西·湖南을 지켜내는 중요한 의미가 있었지만, 그보다 더 중요한 것은 전공 자체가 아니라 주자와 이이의 가르침에 따라 춘추의 리를 지켜낸 것이라 평가하였다.³⁵⁾ 이는 事功의 기준에서 이루어지던 기존의 인물 평가를 비판하고 ‘의리’라는 새로운 가치판단의 준거를 제시한 주장이었다. 이러한 관점에서 송시열은 조헌의 죽음은 단순히 목숨을 바쳐 왜적을 막아낸 다른 의병장들의 ‘戰死’와 달리 춘추의리에 입각한 ‘殉節’의 의미를 지닌 것으로 규정하였던 것이다.³⁶⁾

3. 현종대 義理論의 道統論의 형성

효종의 國喪을 마치고 1661년(현종 2) 6월 고향으로 내려온 송시열은 1668년(현종 9) 9월~1669년(현종 10) 2월까지 약 5개월 간, 그리고 1673년(현종 14) 7월 말부터 약 한 달간 출사한 것을 제외하고는 현종 말년까지 華陽洞을

34) 위의 글, “蓋先生早從栗谷 牛溪二先生講誦朱張之學 則其於義理之說 固已明矣 逮萬曆丁亥之間 國家有倭變 先生獨嘗沐浴上疏 以爲天無二日 土無二王 大明一統 而彼虜僭號 且負弑君之罪 則天地之所不容 而請斬其使 以秦天朝 既而倭虜渝盟 將犯上國 則又舉義討賊 視死如歸 安然而無所悔 夫豈有私怨深怒於彼虜 而要恩蕪賞於皇上哉 特以出於天理人心之本然而不能自己者也 眞可謂不負其所學者矣”

35) 위의 글, “顧嘗論之 先生當日之役 雖以衆寡之懸 全師陷沒 而其蔽遮沮遏之效 能使湖西南得全 以基中興之績者 豈不偉哉 然而皆曰此功反小何也 (중략) 惟先生奮乎百世之下 得聞聖賢之學於眞儒 其所服行 一純乎義理之正 及際危亂之日 知有君父而不知有其家 知天下之大義而不知其身之有死生 以眇然海外一箇之身 任大明三百年綱常 雖以讒間竄斥 屢瀕九死 然其明道正誼之志 則終有所不可奪者 卒至於取義成仁而後已焉”

36) 위의 글, “然則朱夫子所誦張子之言者 至今五百餘年 而燦然復明於世者 伊誰之功哉 此豈可與一時制勝禦敵之功 校其輕重 而亦豈一朝慷慨殺身之比也”

비롯한 고향 인근에 은거하였다. 그 동안 송시열은 강학에 전념하며, 知友들의 부탁을 받고 여러 先賢들의 墓道文字나 序跋을 써주거나 자신의 솔직한 감성을 드러내는 記文과 傳記를 짓는 등 비교적 자유로운 형식으로 저술에 몰두하였다. 그러나 그런 글들이 단순히 친분있는 인물들을 추켜세우는 문장에 불과한 것은 아니었다. 현종대 송시열이 남긴 글들은 過去에 대한 褒貶을 통해 현실 가운데 첨예하게 드러나던 의리의 문제를 해명하려는 의식이 구체화되었다는 특징을 보인다. 요컨대 현종대 송시열은 개인적 저술활동을 통해 효종 연간 先師들의 사상적 정체성을 확립하려던 노력의 차원을 넘어서, 조선의 도학 전통 전반에 대한 의리론적 해석을 제기하려 하였다.

송시열은 먼저 과거를 바라보는 기존 시각에 회의를 제기하며 새로운 기준을 통해 자신의 의리론을 드러내 보이고자 하였다. 이는 16세기까지 역사 해석 혹은 인물 평가의 기준으로 자리잡아 온 事功的 관점 혹은 文章 위주의 평론을 배격하고, 대신 새로운 기준으로서 ‘사람됨’ 즉 人品의 문제를 제기한 것으로 나타났다.

文藝는 性情과 깊이 관련된다. 그러나 표현이 화려하고 곡조가 청아하면 性情이 天理의 올바름에 견주어 순수하지 못하더라도 도리어 순수하지 못함이 性情을 가리고 덮어버리는 경우도 많다. 따라서 음란한 소리가 宮·徵(五音 : 필자)에 섞여 들고 격한 음절이 黃鍾·太簇(十二律 : 필자)에 끼어들어, 眞僞의 구별이 매우 어려워진다. 그러므로 『논어』에 이르기를, “말을 잘하는 사람이라고 반드시 덕이 있는 것은 아니다.”라 하였고, 주자는 諸賢의 序文을 지을 때 반드시 그의 사람됨을 먼저 서술하였으니, 그 뜻을 알 만하다.³⁷⁾

송시열은 위의 글을 통해 한 인물의 문장과 사람됨이 반드시 일치하는 것은 아니라고 전제한 뒤, 화려하고 청아한 문장 뒤에 숨겨진 性情의 不純함을 제대로 분별해 낼 수 없었던 기존의 문장 위주의 인물 평가를 비판하였다. 겉으로 드러나는 언어와 실제의 행실과의 차이를 지적한 공자, 그리고 인물을 평가할 때 사람됨을 중시한 주자를 예로 들며 인품 위주의 새로운 평가 기준

37) 『宋子大全』 권138, 「晴峯集序」 “文藝之與性情 相關審矣 然辭語之富麗 節族之清越 則其所謂性情者 雖或不純乎天理之正 而反爲其籠罩掩蓋者多矣 於是乎淫哇混乎宮徵 繁促間乎黃簇 眞僞之辨 不易而甚難矣 故魯論曰 有言者不必有德 朱子序諸賢之文 必先序其爲人 其意可知也已”

을 확립할 것을 주장한 것이었다.

송시열이 위에서 설명한 인품 관별의 기준을 살펴보면, 인품의 高下란 ‘天理의 올바름’과 비교하여 性情을 얼마나 순수하게 간직하는가의 문제라 정리할 수 있다. 하늘로부터 내려받은 本然의 純善한 성품 즉 天理를 지켜나가는 것이 바로 인품을 결정하는 주된 요소라고 규정한 이러한 인식은 천리·인욕의 변별이라는 성리학적 명제를 과거의 사건 혹은 인물을 재단하는 가치판단의 준거로 삼은 것이었다. 그리고 하늘로부터 부여받은 마음의 순수함을 올바르게 간직하는 것은 오직 학문을 통해서만 가능한 만큼, 주자학에 대한 학습 여부 또한 인품 관별의 중요한 기준으로 자리잡게 되었다. 이처럼 인품과 도학을 포괄의 기준으로 제시한 송시열의 의식은 효종대 先師들의 행적을 의리론적 관점에서 재평가하던 차원을 넘어서 새로운 도통론의 형성으로 드러나게 되었다.

조선의 도학 전통에 대한 송시열의 의리론적 평가의 출발은 중화문화를 조선에 처음 전래한 것으로 인식되어 온 箕子에 대한 재평가로부터 시작되었다. 송시열은 우리나라의 역사가 단군으로부터 시작되었으나, 의리를 내용으로 하는 중화문화의 연원은 기자로부터 비롯된 것이라 생각하였다.³⁸⁾ 殷의 太師였던 기자가 紂의 폭정을 비판하다 받아들여지지 않자 周에 출사하지 않고 조선으로 건너온 행적을 군신의리의 실현이라는 점에서 추앙하며, 이로부터 조선은 의리로 상징되는 중화문화를 지니게 된 것으로 이해하였다.

우리나라는 본래 기자의 나라이다. 기자가 시행한 8조는 모두 『洪範』에서 비롯된 것이니, 큰 법도가 시행된 것은 실로 주나라와 같은 때이다. 공자가 와서 살려고 한 것이 어찌 이때문이 아니겠는가?³⁹⁾

송시열은 조선의 연원이 주나라와 같은 시기에 기자로부터 시작되었음을 설명하며, 조선에 와서 살고 싶다고 말한 공자의 말을 인용하여 중화문화의 적통을 이어받은 문화국가로서 조선의 정체성을 강조하였다. 이때 기자가 전

38) 『宋子大全』 권154, 「大司成尹先生神道碑銘」

39) 『宋子大全』 권131, 「雜錄」, “我東本箕子之國 箕子所行八條 皆本於洪範 則大法之行 實與周家同時矣 孔子之欲居 亦豈以是也耶”

한 중화문화의 요체란 군신의리로 대표되는 인륜질서라 할 수 있다. 폭정을 행하다 멸망을 자초한 은나라 紂조차 버리지 않고 주나라에 臣服하지 않은 채 조선에 건너온 기자의 행적은 군신의리로 상징되는 중화문화를 조선에 전해준 의미를 지닌다고 새롭게 해석한 것이다. 특히 기자를 조선 문화의 개창자로 설정한 점은 이이의 『箕子實記』를 계승한 것이지만,⁴⁰⁾ 기자가 전해준 중화문화의 내용으로서 '의리'의 이념을 제시한 점은 『기자실기』의 인식에서 한 걸음 더 나아간 것이라 평가할 수 있다.

송시열은 고려왕조의 전반적 분위기에 대해서는 매우 부정적인 인식을 지니고 있었다. 그 이유는 고려가 이단인 불교를 숭상하여 기자로부터 전해지는 의리론을 점차 상실해 갔다고 여겼기 때문이다.

대체로 논하건대, 고려 태조의 공로는 성대하다고 이를 만하다. 그러므로 470년이라는 오랜 세월 왕조를 유지한 것은 그리 이상할 바가 없다. 하지만 470년 동안 나라가 잘 다스려진 때는 매우 적고 어지러운 때가 늘 많았으며, 중엽 이후 어지러움이 더욱 심하였다. 나라가 어지럽게 된 이유를 살펴보면 모두 나태함과 음란함으로 修身·齊家の 법도를 잃었기 때문이니, 끝내 夷狄과 禽獸로 전락하고 말았다.⁴¹⁾

송시열은 고려의 정치가 제대로 이루어질 수 없었던 이유가 수신·제가로 집약되는 유학의 정치이념을 실천하지 못하였기 때문이라 규정하고, 그 결과 고려는 기자로부터 전해오는 禮義之邦의 전통을 상실하고 이적과 금수의 지경으로 전락하였다고 설명하였다. 더구나 이적인 원나라에 복속했던 고려 말의 시대상에 대하여 신랄한 비판을 가했던 점은 의리론적 관점에서 당연한 일이었다.

(기자의 : 필자) 후계자가 사라진 뒤 2천 년이 지나며 그의 자취가 끊어지고 가르침이 사라지니 세월이 흐를수록 더욱 어지러워졌다. 게다가 胡元의 시대가 되어 세상에 가득한 오랑캐의 비린내가 마침내 우리나라에 이르러 인륜이 더욱 무너졌다.⁴²⁾

40) 『栗谷全書』 권14, 『箕子實記』

41) 『宋子大全』 권137, 『麗史提綱序』 “蓋嘗論之 麗祖之功 可謂盛矣 其歷世至於四百七十年之多 無怪也 然四百七十年之間 治日絕少而亂日甚多 至於中葉以後 則其亂尤甚矣 然究其所以然 則莫不由荒怠淫佚 以喪其修齊之道 故卒爲夷狄禽獸之歸”

또한 충선왕과 충혜왕 이후 胡元과 결탁한 것을 스스로 편안하게 여겨 自治에 뜻을 두지 않았다. 그러므로 결국 아버지와 아들 간에 (임금 자리를 : 필자) 서로 노리고, 임금과 신하 간에 서로 헐뜯었으며, 왕비들까지도 자기 임금을 서로 원망하며 다투었다. 그 결과 (충선왕과 충혜왕은 : 필자) 서글프게도 떠도는 신세가 되었으니, 그러면서 세월만 늘인 것은 '고질이라 죽지 않는다'는 형상이었을 뿐이다. (중략) 그러므로 고려가 오랜 기간 대수를 이은 것은 차라리 빨리 망해 버린 것만도 못하였다.⁴³⁾

송시열은 위의 글을 통해 고려가 송에 대한 의리를 저버리고 오랑캐인 원에 신복한 결과 내부적으로도 부자·군신의 의리가 무너져 나라를 제대로 경영할 수 없었음을 지적하였다. 그리고 그 결과 충혜왕과 충선왕이 유배를 겪고 비참한 최후를 맞았음을 강조하며, '차라리 망하는 것이 나았을 것'이라는 표현으로 고려 말엽의 정세를 비판했던 것이다.

고려 말엽의 상황에 대한 이와 같은 인식 속에서 牧隱 李穡과 같이 원나라 성리학 도입에 공헌한 인물들은 송시열에게 '논의할 바가 있는' 문제있는 행적의 소유자로 인식되었다.⁴⁴⁾ 반면 의리론을 근간으로 하는 조선 道學의 실질적 개창자는 죽음으로써 君臣義理를 지켜낸 圃隱 鄭夢周가 될 수밖에 없었다.

(箕子 이후 : 필자) 수 천년 뒤 圃隱先生이 고려 말에 태어나 임금을 섬기기에 충성을 다하고 社稷이 바뀌자 목숨을 바쳤으니, 그가 五倫을 확립하고 民彝를 세운 공로는 천지와 같이 크고 일월과 같이 빛난다.⁴⁵⁾

송시열은 정몽주의 중요한 업적으로 고려 왕조에 대한 절의를 지킨 사실을 서술하며, 그의 공로가 바로 의리의 실천에 있음을 강조하였다. 그리고 행실의 사상적 토대로서 주자학의 가치에 주목하며 다음과 같이 말하였다.

42) 『宋子大全』 권154, 「圃隱鄭先生神道碑銘」, “然繼作者 無有聞焉 歷二千餘年 迹熄言堙 將隨世而益下矣 當胡元之世 天下腥羶 至於東土 則又彝倫益歿”

43) 『宋子大全』 권137, 「麗史提綱序」, “逮自宣惠以後 則又自以爲結親胡元可恃以爲安 而無意於自治 故卒至父子相圖 君臣相譖 妃匹亦相恨訟其君 若漂偶凍雀之可哀 其綿延歲年者 特貞疾不死之象爾 (중략) 故麗氏歷世之多 不若不多之爲愈也”

44) 『宋子大全』 권121, 「答或人」, “牧隱時 高麗臣服胡元 故其父子皆取燕京科第 若以粟谷所論許衡之義觀之 則亦有所可言者矣”

45) 『宋子大全』 권137, 「圃隱先生詩集序」, “其後數千餘載 而我圃隱先生 挺生麗季 盡忠所事 畢命改社 其扶倫立彝之功 固足以軒天地曜日月”

세상에서 선생을 안다는 사람들 중에서도 다만 선생이 綱常을 扶植한 것만 알 뿐 斯文을 밝힌 공로에 대해서는 알지 못하는 자들이 있다. 이는 (周나라의 : 필자) 臣妾이 되지 않았음을 殷師(箕子 : 필자)의 어진 점으로 생각할 뿐, 그가 洪範을 아뢰고 九疇를 지어 후세에 도통의 근원을 열어준 점을 모르는 것과 다르지 않다.⁴⁶⁾

요컨대 송시열은 정몽주의 행적을 논할 때 충효의 실천이라는 기존의 평가 기준을 ‘餘事’일 뿐이라 비판하였다. 대신 주자학을 기반으로 이적·이단 배척의 의리를 밝힘으로써 조선 사회를 禮義之邦으로 一新한 행적 가운데 尊崇의 근거를 찾은 것이었다. 특히 송시열은 정몽주의 행적이 단순히 사직을 위해 목숨을 바친 차원을 넘어서, 기자와 주자를 통해 전해지는 도학을 실천한 것이라는 점에서 더욱 높이 평가하였다.⁴⁷⁾

기자과 정몽주에 대한 재해석을 통해 드러나는 송시열의 의리론적 도통관은 조선전기 유학자들에 대한 평가에도 적용되었다. 특히 송시열은 영남 사림을 중심으로 도학의 전승과정을 도식화한 기존의 도통론에 회의를 제기하며, 보다 엄밀한 평가 기준을 적용함과 동시에 주자학의 발현으로서 의리론적 행적에 관해서도 고려하기 시작하였다. 그 대표적인 예가 연산군대 士禍로 희생된 김종직과 김일손에 대한 평가라 할 수 있다. 송시열은 세조의 찬탈을 비판한 「吊義帝文」을 지은 김종직에 대하여 ‘임금의 허물을 감추는 것이 신하의 도리’라는 孔子의 가르침을 저버렸다고 평가하였다. 그리고 「조의제문」을 史草에 수록한 김일손은 春秋筆法을 잘 이해하지 못한 채 直筆만을 고집하다가 소인들에게 빌미를 제공하여 무오사화를 초래하였다고 평하였다.⁴⁸⁾ 즉 君臣義理의 차원에서 두 사람의 행적에 欠節이 있음을 지적한 것이다.

46) 『宋子大全』 권137, 「圃隱先生詩集序」, “惟是世之知先生者 但知其扶植綱常 而其闡明斯文之功 則或有所不知也 此何異但以罔爲臣妾 爲殷師之賢 而顧昧夫陳範敘疇以啓萬世道統之源也”

47) 정몽주 평가에서 드러나는 송시열의 의리론에 입각한 道統觀은 정몽주가 고려왕조의 충신이기는 하지만 도학자는 아니라고 평가하며 의리와 도학의 가치를 분리하여 이해한 이이와의 비교를 통해 보다 분명히 드러난다. 『栗谷全書』 권31, 「語錄」, 上 “鄭圃隱 號爲理學之祖 而余以觀之 乃安社稷之臣 非儒者也”

48) 『宋子大全』 권146, 「魯陵志跋」,

당시의 禍變(무오사화 : 필자)은 실로 『조의제문』 한 편 때문에 일어난 것이다. 잘 모르겠지만, 估畢齋(김종직 : 필자)가 이 글을 지은 것은 무슨 의도였으며, 선생(김일손 : 필자)이 이 글을(史草에 : 필자) 기록한 것은 또 무슨 의도였을까? 이 모두가 후학들이 억측할 바는 아니지만, 『춘추』의 定公과 哀公 기사 중 은밀한 서술이 聖人의 達權大用이 아니면 끝내 본받을 수 없는 것인데, 史筆을 잡은 사람이 오직 直筆만을 고집했기 때문이 아니었을까?⁴⁹⁾

김종직·김일손에 대한 이같은 평가는 군신의리라는 관점에서 두 사람의 행적에 드러난 문제점을 지적함과 동시에, 도학의 전수과정을 도식화하여 정몽주→길재→김숙자→김종직→김굉필→정여창→조광조로 이어지는 흐름을 설정한 기존 도통론에 회의를 제기하는 의미를 지니기도 하였다.

송시열은 우선 기존의 도통 인식이 인종대 康惟善에서 비롯되었음을 지적하여 그 가치를 상대화시킨 뒤,⁵⁰⁾ 이는 도학의 연원과 전수과정을 개략적으로 보여주는 것일 뿐 순수성 즉 의리의 측면에서 재론의 여지가 있다고 생각하였다.⁵¹⁾ 그리고 길재 이후 김종직에 이르는 영남 사람들이 조광조에 드리운 학문적 영향을 애매하게 언급하며 오직 조광조에게 직접 가르침을 베풀었던 김굉필의 공로만을 인정하였다. 그리고 정몽주→김굉필→조광조로 계승되는 도통의 흐름을 제시하여, 洛建(정자와 주자 : 필자)의 본격적 계승자로서 조광조의 정통성을 새롭게 제시하였다.⁵²⁾

정암선생은 어린 시절부터 그(김굉필 : 필자)의 학문을 직접 이어받아 분발하고 뜻을 가다듬어, 한결같이 濂洛關閩을 스승으로 삼아 孔孟의 근원에 도달하였다.

-
- 49) 『宋子大全』 권137, 「濯纓集序」, “蓋其禍實崇於弔義帝一篇 未知畢齋之作此文何意 先生之錄是文又何見歟 皆非後學所敢窺測 豈定哀微其辭事者 非聖人達權大用 則終不可師法 而秉史筆者惟直是職歟”
- 50) 『宋子大全』 권143, 「龍仁縣深谷書院講堂記」, “粵自仁明兩朝以來 先生之道 大明於世 雖婦人孺子 莫不誦其名稱其德 後雖有能言之士 更無容贅其辭矣 惟太學生康惟善之疏 是伸寃明道第一文字 而論先生源派者 未免有可疑”
- 51) 『宋子大全』 권137, 「圃隱先生詩集序」, “昔我仁祖大王朝 大學章甫請伸靜菴趙文正其言曰 光祖學於金宏弼 宏弼學於金宗直 宗直學於其父叔滋 叔滋學於吉再 吉再之學 出於鄭夢周 而夢周實爲理學之祖 其道學醇疵 雖各不同 其淵源所自 因略可見”
- 52) 『宋子大全』 권171, 「綾州靜菴趙先生謫廬遺墟碑」, “蓋我箕邦 自殷師以後 上下數千年間 道學堙晦 間有鄭圃隱金寒暄諸賢 前後倡明之 然其承洛建之淵源 志唐虞之熙雍 卓然以明德新民爲此學之標準者 則肇自先生 不可誣也”

비록 그의 도학이 당대에 크게 행해지지 못했지만, 정학을 밝혀 후학을 계도한 공로는 百世에 드리울 만하다.⁵³⁾

특히 송시열은 도통이란 단순히 학문의 전수과정을 밝히는 것이 아니라 주장하며, 조광조의 학문적 위상을 북송대 周敦頤에 비견하기도 하였다.

정몽주로부터 길계를 거쳐 전해진 학문을 김숙자가 아들 김종직에게 전수하였고, 이것이 다시 김굉필을 거쳐 결국 선생(조광조 : 필자)에게 이르렀다는 말은 바꿀 수 없는 定論이 될 수 없을 듯하다. 선현이 이어간 統緒를 후학이 감히 논할 바 아니지만, 여러 노선생들의 말과 선생의 행동거지를 살펴보면 중간의 몇몇 분은 단지 단서를 열어주었을 뿐이며, 오직 김굉필에게 수학했다는 사실만이 틀림없다. …… 내가 생각하기에, 선생이 우리나라에 탄생한 것은 주렴계가 송나라에 태어난 것과 같으니, 반드시 구슬을 꿰듯이 차례로 전수해야만 도학의 전통이 되는 것이라?⁵⁴⁾

송대 성리학의 계승자로서 조광조의 위상을 강조한 위의 글 가운데, 송시열은 그를 ‘조선의 周濂溪’라고 표현하였음을 볼 수 있다. 북송대 도학의 선구자로서 주돈이가 차지하는 위상을 생각해 보면, 송시열은 분명 조선의 도학이 조광조부터 본격적으로 전개되었다고 생각했음을 알 수 있다.

그런데 주목해야 할 점은 맹자 이후 周敦頤·程顥·程頤·張載 등 송대 유학자들로 이어지는 유학의 도통론이 결코 학문의 ‘실제적’ 전수관계를 의미하지는 않는다는 사실이다. 그러한 도통론을 처음 제시한 사람은 주자였는데, 주자는 도학이라는 관점 아래 직접적 사승관계를 찾아볼 수 없는 네 인물들을 하나의 계보 속에 포함시켰으며, 또한 漢·唐代的 수많은 유학자들을 모두 배제한 채 이들을 맹자의 계승자로 설정하였다. 다시 말해 맹자 이후 주돈이로

53) 『宋子大全』 권142, 「熙川郡二賢祠重建記」, “至於靜庵先生 親承其學於童稚之年 發憤勵志 一以濂洛關閩爲師 而以達於鄒魯之淵源 則雖其道終不得大行於當時 而其明正學啓後來之功 可以被於百世矣”

54) 『宋子大全』 권143, 「龍仁縣深谷書院講堂記」, “至其以金司藝叔滋 爲傳圍隱之學於治隱 以授其子畢齋 以至於金文敬公 而遂及於先生 則竊恐不得爲不易之定論也 先賢授受之統 非後學所敢議 然竊以諸老先生之尙論 及以先生言論風旨觀之 則竊謂中間數君子特以發其端而已 惟受學於文敬公者 不可誣也 …… 余以爲先生之生於我東者 實如濂溪之於宋朝也 豈必授受次第如貫珠 然後乃爲道學之傳哉”

이어지는 주자의 도통론은 학문의 전수관계를 도식화한 것은 아니라, 도학 형성에 공헌한 인물들을 대상으로 주자가 선택적으로 계보화한 것이라 할 수 있다. 주자의 이같은 도통관을 간취하였던 송시열은 의리론의 관점에서 조선의 도학전통을 재구성하는 가운데, 기자→정몽주→조광조로 이어지는 도통론을 드러내기 시작하였다.

송시열은 조광조 이후 도학의 전수와 관련하여 그의 문인 休菴 白仁傑의 역할에 주목했다. 백인걸은 조광조가 세상을 떠난 뒤 그의 문묘종사를 청했을 뿐 아니라, 이황·성혼·이이의 등용을 건의한 인물이었다. 송시열은 조광조 사후 滅絶될 뻔한 도학을 성혼과 이이에게 이어준 백인걸의 공로를 높이 평가하며, 정자의 학문을 이어받아 주자에게 전해준 龜山 楊時에 비유하였다.⁵⁵⁾ 이는 기묘사화 이후 도학 탄압의 분위기 속에서도 스승에 대한 의리를 다하였던 백인걸의 행적에 대한 새로운 주목이자, 또한 그의 도학 전수를 통해 조광조의 학문이 서인의 宗匠인 우율로 계승되었음을 보여주려는 의도에서 비롯된 평가였다.

그러나 송시열은 이황과 이언적의 학문적 공로는 부정하지 않았다. 1665년(현종 6)에 지은 『栗谷牛溪李先生年譜』의 序文에서 볼 수 있듯이, 송시열은 여전히 기자→정몽주→이황·이언적으로 이어지는 흐름의 아래에서 이이와 성혼의 도학적 위상을 파악하고 있었다.⁵⁶⁾ 다만 송시열은 우율 두 사람이 편지를 왕복하며 理氣說에 대한 논쟁을 벌인 결과 이이의 氣發理乘一途說이라는 이론이 도출된 것은 선현들이 미처 깨닫지 못한 것을 밝혀낸 의미가 있다고 칭송하며, 이전의 유학자들과 우율을 구분하여 서인 도학의 우월성을 드러내고자 하였다.⁵⁷⁾ 또한 뛰어난 자질을 바탕으로 스승에게 배운 바 없이 초연

55) 『宋子大全』 권154, 「休菴白公神道碑銘」, “靜菴趙先生 以聖賢之學 興致澤之治 旋遭奇禍 其言行之可爲世法者 乃爲世所諱 其道幾乎熄矣 不有親承旨訣 篤信守死 公誦於衆咻之中 使其復明於世者 斯文安得有今日乎 則休菴忠肅白公諱仁傑 字士偉 其人也 …… 箕條邈焉 文弊言堙 眞儒勃興 道宏學醇 孰承其緒 偉哉休菴 如在程門 楊氏于南”

56) 『宋子大全』 권137, 「栗谷牛溪二先生年譜序」, “惟我東表 自殷師敝疇 數千載間 寥寥復晦 至麗氏之季 圃隱先生始以性理之說 倡明斯文 及至本朝 儒賢輩出 以嘉隆之際 則晦退二先生益以斯道爲己任 闡明啓迪 無復遺憾 猗歟盛哉 有繼其後而作者 曰栗谷李先生牛溪成先生”

히 혼자서 성취하였음을 강조한 이이에 대한 언급이나, 아버지 성수침을 통해 조광조의 적통을 이어받은 성훈에 대한 설명은, 영남 위주의 기존 도통론에서 벗어나 기자→정몽주→조광조를 학문적 근원으로 삼는 서인의 독자적 도통론의 확립 가능성을 예고하는 것이었다.⁵⁸⁾ 이황과 조식 등의 학문적 후배로서 우율의 위치를 설정했던 기존의 인식과 비교하면,⁵⁹⁾ 송시열의 위와 같은 도통 인식은 분명 새로운 도통론의 확립을 염두에 두고 있었던 것이라 평가할 수 있을 것이다.

4. 숙종대 文廟釐正論의 제기와 실현

효종대 이이·김장생·조헌 등 先師들의 행적을 정리하며 서인 도학의 정체성으로서 의리론의 가치를 내세웠던 송시열은 현종대에 접어들어 기자·정몽주·조광조로 이어지는 조선의 도학 전통을 의리론의 관점에서 새롭게 해석하였다. 송시열의 이와 같은 의리론적 도통 인식은 1681년(숙종 7) 제기된 文廟祀典의 釐正 논의를 통해 동아시아 유학사의 흐름을 재정립하는 차원으로 확장되며 보다 분명한 의미를 드러내게 되었다.⁶⁰⁾

숙종대 송시열의 문묘이정 논의가 제기된 배경을 살펴보면, 1680년(숙종 6)

57) 위의 글, “有繼其後而作者 曰栗谷李先生牛溪成先生 生并一時 其合并而講明往復而商確者 無非天人性命之奧 古今治忽之機也 其發前賢未發之旨者 如四端七情之說 與理氣不可謂互發之論 可謂同於性善養氣之功者矣 其餘微言至論 直契道妙者 無不卓然詣極 可以俟聖而不惑 則豈所謂義理有未明者 故不得不生者歟 蓋遠之有程朱 近則有晦退 而猶曰有未明底道理者 豈非創聞而可駭者歟 然考諸二先生書 則果見其未明者始明 而知斯人之果不可不生也”

58) 위의 글, “竊惟栗谷先生 以絕異之資 不由師傳 超然獨詣 開發精微 以啓後學 則其功可謂盛矣 牛溪先生 得靜庵之學於其考聽松先生 則其授受之的門路之正 可謂己卯之世嫡矣 然學者要識得二先生氣象規模 則栗谷之通透灑落高明廣闊 牛溪之謹嚴篤實質慤精深 此其成德之各異 而至其皆祖程朱 體用顯微 一主於誠敬格致 則毫髮不爽 此其造道之實 無不同者也 豈所謂生同志死同傳者耶”

59) 『白沙集』 권4, 「大匡輔國崇祿大夫議政府領議政兼領經筵弘文館藝文館春秋館觀象監事朴公行狀」, “退溪南溟 倡於嶺外 孤峯大谷 興於湖中 牛栗諸賢 次第繼起 爲之後焉”

60) 숙종대 文廟祀典 釐正의 전반적인 과정 및 그 의미에 대해서는 鄭玉子, 1986 『朝鮮後期 文廟祀典의 釐正-中國儒賢의 陞黜에 關連하여-』, 『韓國文化』 7, 133-160면 참조.

庚申換局으로 서인정권이 성립된 직후 황해도 유생들이 올린 이이·성혼의 문묘종사(이하 '우울종사'로 칭함) 청원상소로부터 그 계기를 찾아볼 수 있다. 숙종은 이들의 건의에 대하여 '前朝에서 시행하지 않은 일이므로 경솔히 거행할 수 없다.'는 이유를 들며 번번이 거부하였다.⁶¹⁾ 그런데 1681년(숙종 7) 9월 李延普를 비롯한 성균관 유생 500여 명이 우울과 더불어 楊時·羅從彥·李侗 등 정자의 학문을 주자로 이어준 宋朝三賢의 종사를 청하는 상소를 올렸다.⁶²⁾ 이를 계기로 숙종은 우울 및 송조삼현의 종사를 허락하였는데,⁶³⁾ 이때의 논의를 이끌었던 인물은 영의정 金壽恒과 이조판서 金錫胄였다. 그리고 10월에는 장령 鄭勳이 明制에 의거하여 叔梁紇(孔子 父)로부터 朱松(朱子 父)까지 성현들의 아버지를 모시는 啓聖廟를 건립할 것과 明儒 薛瑄의 문묘종사를 청하였고, 11월 초에는 학문과 처신의 欠節이 지적된 東漢의 유학자 馬融 등을 문묘에서 黜享하자는 논의가 제기되기도 하였다.⁶⁴⁾ 이같은 배경 가운데 11월 9일 김석주는 향사 인물들에 대한 升黜 논의를 중심으로 한 문묘제도의 전면적인 釐正을 건의하였다.

중국에 군주가 사라지자 우리가 東周가 되었으니, 우리나라의 유현들만 받들어 제향할 수 없습니다. 그런데 중국에서 미처 제사하지 못한 羅從彥과 李侗을 받들어 제향하고자 한다면, 애당초 배향하지 말았어야 할 漢으로부터 쫓겨 이르는 훈고학자들은 이미 중국에서 출향되었으니, 크게 개정하려는 이때에 어찌 바로잡지 않을 수 있겠습니까?⁶⁵⁾

위의 글에서 김석주는 문묘이정의 명분으로 '이제 조선이 東周가 되었다.'는 사실을 첫머리에 밝히고 있다. 이는 명 멸망 이후 이제 조선이 주나라로부터 이어지는 중화문화의 적통을 이어받았다는 논리 즉 '朝鮮中華主義'의 면모를 여실히 보여주는 문구라 할 수 있다.⁶⁶⁾ 이제는 조선왕조가 중화문화의 요체라 할 수 있는 도학의 정통성을 보위하는 차원에서 조선 뿐 아니라 중국 유현들

61) 『肅宗實錄』 권10, 숙종 6년 8월 壬午

62) 『肅宗實錄』 권12, 숙종 7년 9월 丁卯

63) 『肅宗實錄』 권12, 숙종 7년 9월 戊辰

64) 『肅宗實錄』 권12, 숙종 7년 10월 辛卯 ; 숙종 7년 11월 甲寅

65) 『肅宗實錄』 권12, 숙종 7년 11월 戊午

66) 鄭玉子, 1986 앞의 논문 제2장 참조.

의 향사를 담당하며, 독자적인 기준에 따라 문묘제도의 정비작업을 추진해야 할 필요성을 역설한 것이었다. 김석주는 이러한 논리 위에서 행적과 학문에 문제점이 지적된 荀況(荀子)을 비롯한 楊雄·馬融·王弼·王肅·杜預·何休·公伯寮 등 8인을 문묘에서 출향할 것을 청하였고, 김수항은 위의 8인에 더하여 賈逵와 吳澄 등 2인의 출향을 주장한 끝에 결국 楊雄을 제외한 총 9인이 문묘에서 출향되었다.

그런데 이때까지의 과정 속에서, 송시열은 釐正의 원칙과 내용에 관하여 별 다른 의견을 제시하지 않았다. 그는 10월 무렵 조정의 收議에 응하여 우울종사에 원칙적으로 찬성한다는 의견을 한 차례 개진하였을 뿐 문묘이정 논의에 적극 참여하지 않았다.⁶⁷⁾ 그가 이처럼 소극적 태도를 보인 까닭은 우선 효종 초반 우울종사를 청한 태학생들의 상소가 유익의 우울 비판 상소를 초래하였듯이, 公論이 결집되기 이전에 선불리 우울종사를 추진하다 오히려 양현에 대한 모욕만 불러올 것을 염려하였기 때문이었다. 그리고 보다 중요한 이유는, 송시열이 문묘에 모셔져 있던 일부 인물들의 학문과 처신을 높이 평가하지 않았기 때문이기도 하였다. 학문과 처신에 문제가 있는 인물들의 아랫자리에 우울을 향사하는 것은, 주자의 직접적 계승자로서 이이의 도학적 위상을 인식 하였던 송시열로서는 도저히 받아들일 수 없는 논의였다. 따라서 송시열은 우울의 종사 여부에만 관심을 집중하였던 그간의 논의를 그리 만족스럽게 여기지 않았던 듯하다. 그러나 순황 등의 출향이 결정된 뒤인 그 해 12월에 이르러, 송시열은 그간 논의된 사안을 보완하는 차원에서 새로운 文廟釐正案을 숙종에게 올렸다.⁶⁸⁾

이때 송시열이 제시한 의견은 크게 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째는 문묘에서 출향할 인물들에 대한 세부적인 검토 작업이고, 둘째는 송조삼헌을 중심으로 송대 도통론을 재정리하는 작업이었다. 셋째는 우울과 더불어 김장생의 문묘종사(이하 '사계종사'로 칭함)를 청하여 서인·노론 중심의 도통론을 정립 하려는 것이었다.

67) 『肅宗實錄』 권12, 숙종 7년 10월 戊戌 : 『宋子大全』 권26, 「文廟從祀時儀節議-辛酉十月十四日」

68) 『肅宗實錄』 권12, 숙종 7년 12월 癸巳 : 『宋子大全』 권17, 「論文廟從祀疏-辛酉十二月六日」

첫째로 출향 인물들에 대한 검토 작업을 살펴보면, 송시열은 그간 조정에서 논의된 문묘개혁론에 대해 원칙적으로 찬성한다는 입장을 밝히고 있다. 특히 순황 등의 출향을 주장한 김석주의 견해가 정당함을 강조하며, 그들을 출향한 이상 兩廡가 비좁을 우려가 없는 만큼 문묘 건물의 증축이 불필요하다는 의견을 숙종에게 진달하였다.

이때 출향 대상으로 거론된 학자들 가운데 송시열이 특히 관심을 기울인 인물은 荀況과 馬融이었다. 송시열은 순황의 性惡說 및 마옹의 臣母說을 ‘萬世에 해악을 끼친’ 대표적인 邪說로 지목하였는데, 이는 두 사람의 학설이 尹鑰 사상의 바탕을 이루었다고 여겼기 때문이었다.⁶⁹⁾ 즉 윤희가 순자의 성악설을 전면적으로 수용하지는 않았지만 ‘法後王論’으로 대표되는 荀子 政治論을 상당 부분 援用한 점,⁷⁰⁾ 그리고 마옹의 ‘臣母說’을 바탕으로 예송의 과정에서 慈懿 大妃를 효종의 신하로 간주하였던 점 등을 비판한 송시열은 군신·부자의 의리를 부정한 윤희와 같은 인물이 출현했던 근본 원인을 순자·마옹의 문묘향사에서 찾았던 것이다.

또한 송시열은 김석주가 지목한 8인 이외에도 元代의 대표적 유학자인 許衡과 吳澄 역시 출향시키자는 의견을 덧붙여 내놓았다. 남송의 존재를 부정하고 원 조정에 나아갔을 뿐 아니라 북방민족들이 세운 遼·金の 정통성을 인정하였던 허형, 그리고 원나라에 출사하여 朱陸折衷의 학풍을 주도했던 오징의 행적에 대하여, 송시열은 효종 초부터 이미 비판을 제기한 바 있었다. 그런데 이때에 이르러 그들의 죄과가 개인적 차원이 아니라 春秋義理에 관계된 문제임을 명확히 부각시키며 다시금 문묘에서 출향할 것을 주장하였다.⁷¹⁾

중국 유현들에 대한 포괄과 더불어, 송시열은 문묘에 이미 배향된 8명의 우

69) 『宋子大全』 권84, 『與李美叔-丙寅』, “荀卿謂性爲惡 仍謂堯舜僞也 桀紂性也 子思孟子亂天下者也 馬融自是豪蕩之子 而又爲臣母之說 以貽萬世之禍 曩者賊黜 是祖述者也 賤臣遇孝廟而不敢請黜於文廟者 以事有緩急 姑待功成治定之日未晚也”

70) 윤희의 순자 사상 수용에 관해서는 鄭蒙薰, 2001 『17세기 北人系 南人學者의 政治思想』 연세대 박사학위논문, 145-147면 참조.

71) 『宋子大全』 권17, 『論文廟從祀疏-辛酉十二月六日』, “文成公嘗謂 衡之仕於元 雖非失節 而是失身者也 是蓋內夏外夷 春秋之大義也 臣嘗以是陳白於聖祖 則聖祖以爲正當之論 而惟其有煩聽聞 故密使近侍 諭臣以難便之意矣 今因陞黜之舉 汎行斥去 則似無痕迹矣”

리나라 유현들의 학문적 위상에 대해서도 회의를 나타내었다. 이는 문묘종사를 통해 국가로부터 공인받았던 기존의 도통 인식을 비판하며, 새로운 도통론의 확립 필요성을 공식적으로 주장한 매우 의미심장한 문제 제기였다.

우리나라로 말하자면, 신라 이래 오늘날까지 문묘에 종사된 분이 8인이나 되지만, 이들이 모두 도학에 순수한 연원을 두었는지 보장할 수 없습니다. 그러므로 선비들이 사사로이 의논하는 가운데 불만스럽게 여기는 점이 없지 않습니다.⁷²⁾

문묘에 모셔진 우리나라의 유현 8인을 살펴보면, 고려 현종대인 1020년과 1022년 崔致遠과 薛聰이 향사되었고, 조선시대에 들어와 1517년(중종 12) 정몽주의 향사가 이루어졌다. 그리고 1610년(광해군 2)에는 김굉필·정여창·조광조·이언적·이황 등 5현 종사까지 성사된 상황이었다.⁷³⁾ 이들 8인 가운데 송시열이 종사의 타당성을 의심한 사람은 우선 최치원과 설총이었다. 이들은 각각 ‘태조 왕건을 도와 고려 개국에 공훈이 있다.’는 것과 ‘우리나라 말로써 九經을 풀이하여 後生들을 가르쳤다.’는 명분 아래 문묘에 들어갈 수 있었다. 그러나 송시열이 보기에 그같은 공적은 도학의 정통성을 상징하는 문묘 종사에 합당하지 못하였다. 따라서 송시열은 그들의 ‘도학적 순수성’을 의심하며, “우리나라의 문헌은 옛부터 증거가 없으니, 안목이 있는 자가 본다면 문묘에 모셔진 자들에 대하여 어찌 할 말이 없겠는가?”라고 말하며 문묘종사의 비원칙성을 지적하기도 하였다.⁷⁴⁾ 특히 의리론의 관점에서 도학의 의미를 이해하였던 송시열이 보기에, 신라를 저버리고 고려 태조를 ‘密贊’하였던 최치원은 결코 문묘에 종사될 수 없는 인물이었다. 그러므로 송시열은 현종대 의리론을 기준으로 삼아 전통적 도통 인식에 회의를 제기한 연장선상 위에서, 문묘향사로 상징되는 조선 도학의 정체성에 관한 재검토의 필요성을 주장한 것이다.

송시열의 문묘이정 논의 가운데 두 번째 주제는 宋朝 儒賢들의 정통성을

72) 위의 글, “且以我東言之 則自新羅以至本朝 從祀之多 至於八人 而未能保其粹然皆出於道 故章甫之徒 或不無竊議於私 不厭於心者矣”

73) 우리나라 文廟制度的沿革에 관해서는 朴贊洙, 1984 『文廟享祀制의 成立과 變遷』, 『藍史鄭在覺博士古稀紀念東洋學論叢』, 135-142면 참조.

74) 『宋子大全』 권47, 『答趙崐望-壬戌六月三日 別紙』, “大抵鰈域文獻 自古無徵 已祀聖無者 自具眼者觀之 亦豈無可議者也”

강화하는 작업으로, 주자에 의해 확립된 송대 도학이 유학사상의 흐름 가운데 정통적 지위를 점하고 있음을 천명하려는 노력이었다. 앞서 출향 대상으로 지목된 인물들이 모두 漢~晉 연간에 활동했던 유학자들이었던 반면, 송시열은 송대 유학자들에 대한 적극적인 추송의지를 드러내며 주자를 중심으로 한 송대 도학의 정통성을 강화하고자 하였다. 특히 그동안 兩廡에 배향되었던 北宋 五자와 주자의 위패를 正殿으로 移安한 것이 이때 제기된 송시열의 핵심 주장이었다.⁷⁵⁾

생각건대 周·程·張·邵 그리고 주자는 실로 孔孟의 정통을 계승한 분들로, 그 도가 지극히 크고 그 공이 지극히 융성하여 十哲과 같은 반열에 있어도 부족하다 여겨집니다. 그런데 아직까지 외람되어 최치원 등과 함께 나란히 兩廡에 있으니, 이것이 가장 잘못된 일입니다.⁷⁶⁾

위의 글에서 볼 수 있듯이, 송시열은 북송오자 및 주자의 위상을 '孔孟으로 부터 이어지는 道統의 계승자'로 규정하였다. 그리고 그들의 학문적 공적이 공자 문하의 十哲에 비견될 만함에도 불구하고 兩廡에 배향된 부당함을 지적하며, 이들의 위패를 正殿에 모실 것을 역설하였다.

그런데 그들은 명의 문묘에서도 兩廡에 종사되고 있었던 만큼, 正殿으로 옮겨 모시기 위해서는 근거로 삼을 만한 적절한 사례가 필요했다. 송시열은 그 근거를 주자가 세운 竹林祠에서 찾아보았다. 죽림사는 孔子와 顏子·曾子·子思·孟子 아래에 북송오자 및 司馬光·李侗 등 7인을 제향함으로써, 맹자 이후 단절된 도학의 정맥을 주돈이 등 북송대 도학자로 연결시켰던 주자의 도통론을 명확하게 드러내주는 祠宇였다.⁷⁷⁾ 송시열은 이를 전범으로 삼아 송대 유현들을 공맹 아래에 바로 모실 것을 제안함으로써, 유학사상 안에서 송대 도학이 차지하는 정통적 위상을 분명하게 보이고자 하였다. 시대 순서에 따라

75) 『宋子大全』 권55, 「答金久之-辛酉十二月」, “周程諸大賢之隆 百世可俟而不惑矣 惟恢拓聖廟之難遽 誠如來論也 其餘諸說 非敢自謂必是 姑以備諸議之財擇而已”

76) 『宋子大全』 권17, 「論文廟從祀疏-辛酉十二月六日」, “周程張邵 以至朱子 則實繼孔孟之正統 其道至大 其功至隆 班之十哲 猶爲稱屈 而尙在兩廡 猥與崔致遠等相并 此甚不可之大者也”

77) 상소문 말미에 제시된 朱子の 『竹林祠釋奠圖』는 다음과 같다.

위패를 배열하였던 문묘의 位次로 본다면 공자 이후 수많은 유현들 중 그저 훌륭한 학자들에 지나지 않던 송대 유학자들을 이제는 孔孟의 직접적 계승자로 승격시키려는 것이었다.

또한 죽림사에 제향된 인물 중 邵雍과 司馬光의 도통적 지위에 대하여 논한 내용은 송시열의 문묘이정론이 의리론에 토대를 두고 추진된 것임을 잘 보여주고 있다. 송시열은 효종대 『기축봉사』 가운데 魏나라를 정통으로 간주한 사마광의 『資治通鑑』을 비판한 바 있었는데, 이때에 이르러서도 사마광의 학문이 춘추대의에 어긋난 것임을 재확인하였다. 주자의 죽림사를 모범으로 삼되 주자가 향사하였던 사마광의 학문을 인정할 수 없다는, 일견 모순된 듯한 송시열의 이와 같은 주장은 그가 문묘이정을 통한 도통론의 정비과정을 통해 지향했던 목표가 의리론에 있음을 분명하게 보여준다. 즉 주자의 기본적인 인식을 계승하면서도 거기에 의리론을 철저하게 투영시킨 송시열의 도통론이 지닌 특징을 유감없이 보여주는 면모라 평가할 수 있을 것이다.

사마광에 대한 견해와는 반대로, 송시열은 邵雍의 학문을 대단히 높이 평가하였다. 일반적으로 소옹은 북송오자 가운데 한 사람으로 송대 학술사의 중요한 위치를 점한 인물임은 인정받았지만, 그의 도통적 위상에 대해서는 이견이 분분하였다. 특히 주자는 『근사록』에서 소옹의 학설을 전혀 채택하지 않았고, 주돈이 이래 송대 학술사를 정리한 『伊洛淵源錄』에서도 그를 제외하였다.⁷⁸⁾ 이는 『皇極經世書』를 중심으로 한 그의 象數學風에 道家的 풍조가 농후하였기

先聖畫像(孔子)	
	顏氏(顏子)
	曾氏(曾子)
	孔氏(子思)
	孟氏(孟子)
明道(程顥)	濂溪(周敦頤)
康節(邵雍)	伊川(程頤)
橫渠(張載)	溫公(司馬光)
	延平(李侗)

78) 송시열의 말에 따르면, 주자가 처음 『이락연원록』을 편찬할 때에는 소옹을 제외시켰는데, 나중에 書肆에서 멋대로 邵雍의 전기를 첨부한 것이라 한다. 『宋子大全』 권131, 『看書雜錄』

때문이라 설명된다. 이이는 주자의 견해를 이어받아 소옹을 도통의 흐름에서 배제하였고,⁷⁹⁾ 송시열 역시 그가 理氣·性命의 이치를 명쾌하게 밝힌 공로는 높이 평가하였지만 修養論의 측면에 소략하였던 폐단을 지적하며, 이로 인해 주자가 그의 학설을 『근사록』에 넣지 않았다고 이해하였다.⁸⁰⁾

하지만 송시열은 일찍부터 그를 '邵子' 혹은 '堯夫先生'이라 지칭하며 그의 학문을 칭송하였고, 그의 시집인 『擊壤集』을 읽고 감회를 서술하거나 次韻한 여러 편의 시를 남기기도 하였다.⁸¹⁾ 송시열은 무엇보다 소옹의 역학을 높이 평가하였는데, 고금의 여러 학자들을 통틀어 그의 역학이 가장 精妙하다고 칭찬하며, 주돈이의 『太極圖』 및 주자의 『大易圖』와 함께 소옹의 『先天圖』를 도학의 연원이 담긴 책이라 평가하였다.⁸²⁾ 그리고 이때에 이르러 소옹을 문묘에 종사할 것을 청함으로써, 그를 송대 도학의 정통적 흐름에 포함시키려는 의도를 분명히 나타내었다.

『주역』의 이치는 실로 萬歲 道學의 근원입니다. 邵子は (伏羲氏의 : 필자) 千萬歲 뒤에 태어나 여러 학자들의 비루한 학설을 쓸어버리고 伏羲氏의 心法을 직접 밝혀냈습니다. 그런 까닭에 주자가 『역학계몽』을 지을 때 줄곧 그의 학설을 인용하였으니, 이보다 더 큰 공이 무엇이겠습니까?⁸³⁾

송시열은 주자 역학의 형성에 바탕을 이룬 소옹의 공로를 높이 평가하여 그를 문묘에 종사할 것을 청하였는데, 이러한 태도는 주자를 중심으로 송대 도학의 계보를 새롭게 정립하려는 노력의 일환이라 할 수 있다.

송시열은 주자 이후 도통의 전수과정을 명확히 언급하지 않았지만, 대체로 勉齋 黃幹 및 九峯 蔡沈의 역할을 높이 평가하였던 사실을 확인할 수 있다.

79) 『栗谷全書』 권26, 『聖學輯要』 聖賢道統第五

80) 『宋子大全』 권131, 『看書雜錄』, “天地古今理氣性命之蘊 至邵子而放言公誦 不嫌其翻動漏洩 (중략) 大抵天資甚高 於道之大原 不甚費思 而自然洞見 故於其進爲之方 却見疏脫 此不能無弊 故朱呂二先生不爲編入於近思 其旨微矣”

81) 金學主, 1992 『尤庵의 詩觀과 詩』, 『尤庵思想研究論叢』 369-375면.

82) 『宋子大全』 권148, 『李氏聯珠集跋』 ; 권131, 『看書雜錄』

83) 『宋子大全』 권17, 『論文廟從祀疏-辛酉十二月六日』, “或謂邵子之學 不純於聖道 故朱子嘗論之 而其言不編於近思錄 其傳不列於淵源錄 此則誠有之矣 然大易之理 實萬世道學之大原 而邵子生乎千萬歲之後 掃去諸家之陋說 而直啓伏羲之心法 故朱子之作啓蒙也 一用其說 其功孰大焉”

황간은 주자의 『儀禮經傳通解』(이하 ‘통해』로 칭함)를 보완한 『儀禮經傳通解續』을 남겼고, 채침은 주자의 학설을 조술하여 『書經』의 주석서인 『書集傳』을 남긴 공로 때문일 것이다. 송시열은 특히 주자가 만년에서야 예학에 뜻을 두는 바람에 『통해』를 미처 완성하지 못하고 세상을 떠났지만, 이것이 황간에 의해 보완되었던 점을 대단히 중시하였다. 그런데 채침은 이미 중국 문묘에 종사되어 그 공적을 평가받고 있었지만, 주자의 사위이자 수제자라는 평을 들었던 황간은 여전히 종사되지 못한 실정이었다. 이는 아마 『서경』이 四書五經이라는 성리학적 경서체제에 포함되어 있는 반면, 예학을 상대적으로 소홀하게 다루었던 중국의 학술사에서 그 이유를 찾아볼 수 있지 않을까 생각된다. 그렇지만 예학 연구가 활발하게 전개되었던 17세기 조선의 상황에서는 오히려 황간의 업적에 주목할 만한 충분한 이유가 있었다. 즉 예학의 발달이라는 조선의 상황으로 인해 황간의 업적이 재발견될 수 있었고, 따라서 중국의 문묘에서 배제되었던 황간을 조선의 문묘에 넣자는 독창적인 견해가 송시열에 의해 제시될 수 있었다.

그런데 황간의 종사를 칭한 보다 중요한 의미는 김장생과의 관련 속에서 찾아볼 수 있다. 송시열은 황간의 예학 연구가 남긴 공로를 제한적으로 평가하는 가운데, 주자 예학의 진정한 완성자로서 김장생의 역할을 다음과 같이 평가하였다.

김장생은 이이로부터 정주의 학문을 남김없이 전수받아 몸과 마음에 체득하였습니다. 그리고 주자가 만년에 이르러서야 예서 연구에 힘을 쏟았음을 한스럽게 여겼던 점을 개탄하였는데, 이는 황간의 책(『通解續』: 필자)에도 아쉬운 점이 있어 재검토가 필요했기 때문이었습니다. 그가 편찬한 『喪禮備要』·『家禮輯覽』·『疑禮問解』·『禮記記疑』 등은 사소한 부분까지 분석하여 빈틈이 없으니, 국가의 전례부터 私家の 常禮·變禮까지 모두 절충한 바가 있습니다. 또한 오로지 정주의 학설에 근거하였으므로 성향이 다른 학자 중에서도 따르지 않는 자가 없었으니, 그 공로가 크다고 할 만합니다. 鄭衆 등의 학자들은 단지 『주례』 주석만을 가지고 문묘에 배향되었는데, 하물며 동방 예학의 집대성자인 김장생은 어떠하겠습니까?⁸⁴⁾

84) 『宋子大全』 권17, 『論文廟從祀疏-辛酉十二月六日』, “故文元公臣金長生 得程朱之學於文成公李珥 既盡受其說 驗之心而體於身 然後慨然於朱子之所恨者 晚年專意於禮書 蓋以勉齋之書 尙猶有可憾 而不無更商量者故也 其所纂喪禮備要家禮輯覽疑禮問解禮記記疑等書 毫分縷析 置水不漏 使國朝典章 私家經變 皆有所折衷 而一主於程

송시열은 김장생의 예학이 주자와 황간의 미진한 예설을 완벽하게 보완한 것이라 주장하며, 그를 '동방 예학의 집대성자'로 규정하고 문묘종사의 당위성을 위와 같이 설명하였다. 그런데 이때 송시열이 사계종사를 기필코 성사시키려 한 것은 아니었다. 그 이유는 공연히 불필요한 논쟁을 유발하여 도리어 김장생의 도덕과 학문에 누가 될 것을 염려했기 때문이었다. 현종 말년인 1673년(현종 14) 光州 月峯書院의 유생들이 김장생을 追享하려는 움직임이 있었을 때, 송시열은 김장생의 도덕과 학문은 언급하지 말고 오직 그곳이 김장생의 貫鄉이라는 점만 부각시키라고 당부하였다.⁸⁵⁾ 그리고 뒤이은 호서 유생들의 사계종사 청원 역시 힘을 다해 말렸는데, 이는 봉당 간의 갈등이 첨예화되던 상황 속에서 김장생의 행적과 학문에 대한 논쟁이 종사논의를 기화로 극렬하게 전개될 것을 우려했던 까닭이었다. 송시열은 특히 김장생이 당시 國舅이던 金萬基의 조부라는 사실로 인해 정당한 평가를 받지 못할 것을 가장 우려하고 있었다.⁸⁶⁾

이상과 같은 송시열의 문묘이정론이 제기된 이후, 조정에서는 대신들을 중심으로 한 때의 논의를 더 거친 끝에 결국 1682년(숙종 8) 5월 우을 및 楊時·羅從彥·李侗·黃幹 등 6인을 새로 종사하고 마옹·허형·오징 등 9인을 출향하는 것을 핵심으로 하는 文廟祀典의 이정 작업이 마무리되었다.⁸⁷⁾ 이때 이루어진 문묘이정의 결과가 송시열의 주장을 모두 반영한 것은 아니지만, 송시열이 의도했던 孔孟→北宋五子→朱子→鄭夢周→李珣로 이어지는 도통의 대체적인 흐름은 문묘향사를 통해 상징화될 수 있었다.

5. 맺음말

지금까지 논의한 바를 바탕으로 송시열의 義理論的 道統論의 형성과정에서 나타난 특징적 면모 및 그 의미를 정리하면 다음과 같다.

朱之說 雖趨向異塗之家 無不遵用 其功可謂盛矣 夫以鄭衆諸儒 只以註釋周禮之文 而尙且與於聖廡之享 況文元公是東方禮家之大成耶”

85) 『宋子大全』 권120, 「答月峯院儒-癸丑二月」

86) 『宋子大全』 附錄 권19, 「記述雜錄-尹鳳九」

87) 『肅宗實錄』 권13, 숙종 8년 5월 戊辰

첫째, 1649년 효종 즉위 직후 주자학에 입각한 對淸復讎의 당위성을 역설한 송시열은 조정에서 물러난 뒤 李珥·金長生·趙憲 등 先師들의 행적을 정리하는 일을 필두로 서인학통의 정비에 많은 노력을 기울였다. 낙향기 내내 이루어진 송시열의 이같은 활동은 다양한 門派가 공존하며 뚜렷한 정치·학문적 계보를 확립하지 못했던 서인 내부의 상황에서 그 배경을 찾아볼 수 있다. 게다가 1650년(효종 1) 2월 우윤의 학문을 이단으로 규정한 영남 유생 柳櫻 등의 상소 사건은, 이이를 통해 전수한 주자의 학문을 對淸復讎論의 이론적 토대로 삼았던 송시열로 하여금 서인학통의 정비에 매진하게 한 직접적 원인을 이루었다.

둘째, 효종 연간 송시열은 이이의 묘지명 찬술을 통해 이단 시비의 주요 쟁점이었던 이이의 사상적 정체성을 밝히고자 하였다. 특히 道家의 표현과 문장론적 관점을 빌어 이이의 학풍을 설명하던 기존의 인식들을 비판하며, 의리론과 왕도정치의 수호자로서 이이의 위상을 재조명하고자 하였다. 그리고 김장생의 행장 찬술을 통해서서는 이이의 여러 제자 가운데 단지 뛰어난 한 명으로서 설명되던 그의 학문적 위상을 이이의 嫡傳으로서 부각시켜 서술하였다. 또한 송시열은 조헌에 대해서는 의병장으로서 세운 전공에 주목하던 인식에서 벗어나, 豊臣秀吉의 征明假道와 군주 시해의 죄를 토벌하여 君臣의 강상을 바로잡으려 노력한 春秋義理의 확립자로 새롭게 평가하였다.

셋째, 효종대 서인학통의 정비사업 과정에서 드러난 의리론적 도통 인식은 현종대 조선의 도학 전통 전반에 적용되는 가운데 새로운 도통론의 흐름으로 형상화되었다. 송시열은 은나라에 대한 신하의 의리를 지키다 조선으로 건너온 箕子를 조선 도학의 창시자로 간주함으로써, 도학의 핵심 가치로서 의리론이 지닌 의미를 새롭게 드러내었다. 그리고 불교를 숭상하며 원나라에 신복했던 고려의 사상적 분위기를 비판하는 가운데 고려 왕조에 대한 절의를 지켰던 鄭夢周를 기자의 후계자로 자리매김하였고, 의리론의 관점에 입각하여 김종직을 중심으로 한 기존의 영남 사림 위주의 도통 인식에 대해 문제를 제기하였다. 그리고 趙光祖로부터 白仁傑을 거쳐, 선현들이 미처 깨닫지 못한 진리를 밝혀낸 인물인 성혼과 이이로 이어지는 도학의 정통적 흐름을 제시하며, 서인을 중심으로 한 조선의 도학 전통을 새롭게 체계화하고자 하였다.

넷째, 현종대 형성된 의리론적 도통론은 숙종대 1681년(숙종 7) 文廟釐正 논의로 현실 가운데 구체화되었다. 송시열은 의리론의 기준에서 학문과 행적에 흠결이 지적된 荀況·馬融 및 漢族으로서 元 조정에 출사했던 許衡·吳澄 등 중국 유현들을 문묘에서 출향할 것을 주장하며, 도학의 가치가 의리론에 있음을 천명하고자 하였다. 그리고 주자 사상의 형성에 공헌한 楊時·羅從彥·李侗 등 송대 학자들의 종사와 더불어, 그동안 兩廡에 모셔져 있던 北宋 五자와 주자의 위패를 正殿으로 移安함으로써 孔孟의 직접적 계승자로서 송대 도학의 정통성을 확립하고자 하였다. 또한 우울과 더불어 김장생의 문묘종사까지 건의함으로써, 의리론에 입각한 서인 중심의 도통론을 국가적 차원에서 공인받고자 하였다. 그 결과 孔子로부터 시작된 도통의 연원이 송대 朱子를 거쳐 李珣로 이어지는 새로운 도통 인식이 문묘를 통해 상징화될 수 있었다.

이상과 같은 과정을 통해 형성된 송시열의 도통론은 17세기 중반 조선의 시대적 상황 속에서 유학사상의 핵심 가치를 의리론의 관점에 입각하여 새롭게 해석하려는 사상적 노력의 결과물이라 평가할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 도통 인식은 文廟釐正論을 통하여 동아시아 유학사상 중 조선의 도학이 차지하는 정통적 위상을 강조하려는 朝鮮中華主義의 형태로 표출되었다.

(필자: 서울대학교 강사)

주제어 : 宋時烈, 道統論, 義理論, 文廟

투고일(2006.5.10), 심사시작일(2006.5.22), 심사종료일(2006.5.29)

<Abstract>

Song Shi-Yeol's Theory of the Genealogy of the Confucianism and Modifications to the Policies of the National Confucian Shrine

Woo, Kyung-sup *

King Hyojong's reign, Song Shi-Yeol engaged in further studies and teachings of Chu Hsi, Song supposed himself and his fellow Seoin/西人 Sanrim/山林 members to the successor of Chu Hsi, and reviewed the studies of former masters of him such as Lee Ih/李珥, Kim Jang Saeng/金長生 and Jo Heon/趙憲, with the Cause of Justice theory(義理論).

Song's Cause of Justice theory triggered the effort of reviewing the past Confucian figures during the reign of King Hyeonjong. He suggested a new way of evaluating someone or something based upon the character(人品) and the level of engagement in Confucian ideologies. In the process, a new genealogy of historical figures was established with Gija/箕子, Jeong Mong-Ju/鄭夢周, Jo Gwang-Jo/趙光祖, and Lee Ih/李珥 in line.

During the reign of King Hyeonjong, Song tried to consolidate the legitimacy factor of the Neo-Confucianism by bringing modifications to the National Confucian Shrine policies and practices(文廟祀典), and to establish the status of Lee Ih and Kim Jang Saeng as the true successors of Chu Hsi's studies and philosophy.

Key Words : Song Shi-Yeol(宋時烈), The Theories upon Genealogy of the Confucianism(道統論), The Cause of Justice theory(義理論), The National Confucian Shrine(文廟)

* Lecturer, Department of Korean History, Seoul National University