

# 百弗庵 崔興遠의 性理學의 삶과 思惟

張 閔 洙\*

## • 目 次 •

I. 緒論	IV. 百弗庵의 性理思想
II. 實踐·修養學으로서 韓國性理學의 特徵	1. 讀書錄
III. 百弗庵 性理思想의 淵源	2. 互補的 理氣論
1. 退溪와 百弗庵	3. 畏의 의미로서 敬論
2. 大山과 百弗庵	4. 孝悌之道의 實踐
	V. 百弗庵 性理思想의 特徵

## I. 緒 論

百弗庵 崔興遠(1705-1786년)은 어릴 때부터 性理學의 연구에 골몰하며 그 가르침을 직접 생활 속에서 구현하고자 애썼던 성리학자이자, 또한 井田法을 시행해 보려고 先公庫라는 제도를 마련한 뒤 일정한 면적의 田畝를 洞民이 공동으로 경작케 하기도 하였으며, 恤貧庫와 呂氏鄉約法을 실천하여 洞民의 救荒 및 풍속순화에 힘쓰기도 했던 실천적 사상가였다.

順菴 安鼎福(1712-1792)은 「墓誌」에서 그를 '嶺南三老'<sup>1)</sup>의 하나로 꼽고 있으며, 樊巖 蔡濟恭(1720-1799)은, "漆溪 어른은 진실로 학문하는 사람이다. 우리들이 받들어 배알하지 못한 것이 심히 한스럽다"(『言行錄·雜記』, 330쪽)<sup>2)</sup>라

\* 大邱教育大學校 教授

1) 여기서 말하는 '嶺南三老'는 百弗庵과 大山 李象靖, 南野 朴孫慶을 지칭한다.

2) 百弗庵의 '文集'은 그의 死後 30년만인 1815년에 처음 간행되었다. 그 내용은 '原集' 4책8권과 '言行錄' 3책7권을 합하여 7책15권으로 구성되었다. 그 후, 1990년에 '原集' 4책을 2책으로 合編하여 『百弗庵先生文集』이라 하고, '言行錄' 3책을 2책으로 合編하여 『百弗庵先生言行錄』이라 하여 大譜社에서 影印本으로 간행되었다. 이 글에서

고 하였으며, 또한 靜修齋 李秉模(1742-1806)는, “임금께서 學行과 국가를 經綸할만한 역량을 갖춘 인재를 구하시는데, 만일 漆溪 어른이 계셨더라면 임금의 뜻에 부합했을 것이다. 그러나 지금 무덤에 계시니 어떻게 할 도리가 없구나”(『言行錄·雜記』, 330쪽)라고 하였다. 그리고 正祖는 百弗庵의 학문과 덕행을 존중하여 百弗庵 生時에 『四書』 한 질을 下賜하기까지 하였다.<sup>3)</sup>

그러나 當代의 이러한 평가와 대접에도 불구하고 韓國哲學史와 性理學史에 있어서 그의 명성이 미미한 것은 무엇 때문일까? 가장 중요한 이유로, 그가 남긴 文集의 분량이 충분하지 못하고 더욱이 남아 있는 것들이라 해도 性理說에 대한 언급이 거의 없다는 점을 들 수가 있다.<sup>4)</sup> 百弗庵은 평소 자신이 문장에 능하지 못하다 하여 저술을 하지 않았고, 또한 註解하는 글을 쓰지 않았다. 이러한 사정은 百弗庵 자신의 말을 통해서도 충분히 알 수 있다.

내가 보건대, 세상사람들이 조금 아는 바가 있으면 말을 기록하여 남기고자 하니, 이것은 스스로 속이는 동시에 남을 속이는 것에 가깝지 않겠는가?(『言行錄·墓誌銘』, 97쪽)

그럼에도 불구하고, 우리는 여기에서 百弗庵의 성리사상에 대해 이해해보고자 한다. 기본자료가 많지 않기 때문에 百弗庵의 원래 생각과 의도를 정확하게 재구성해 내기가 쉽지는 않을 것이다. 우선, ‘言行錄’과 ‘書信’ 및 ‘年譜’ 등에 부분적으로 나타나 있는 자료를 통해 百弗庵 性理思想의 특징을 찾아내고자

인용하는 百弗庵의 文集 原典은 모두 1990년에 간행한 影印本에 의거한다. 『百弗庵先生文集』은 『文集』으로 그리고 『百弗庵先生言行錄』은 『言行錄』으로 줄여서 표기하도록 한다. 원문해석에 있어서 서수생·황위주·박영호 3인이 번역한 『국역 백불암 선생문집』의 도움이 있었음을 밝혀둔다.

- 3) 『文集·與李方伯秉模·癸卯』, 81-82쪽 참조. 百弗庵이 四書를 하사 받은 것은 1783년(正祖7년), 百弗庵 79세 때의 일이다. 正祖의 教旨에 따라 경상도에서 『四書大全』과 『諺解』를 인쇄하여 百弗庵에게 하사하였다.(『言行錄·年譜』, 48-49쪽 참조)
- 4) 百弗庵은 “立言하거나 著論하는 일이 많지 않았고, 다만 日記와 친구들과 왕래한 書信 몇 권이 있을 뿐이다.”(『言行錄』, 120) 이런 연유로 오늘날 출간된 韓國哲學史 혹은 韓國思想史 類의 책들에서 百弗庵에 대한 소개와 평가는 거의 찾아보기 어렵다.

하며, 그래도 부족한 부분은 실천·수양학으로서의 韓國性理學의 특징과 그리고 百弗庵의 知友이자 當代 최고의 性理學理論家로 평가받던 大山 李象靖(1711-1781)의 性理思想을 比較準據로 삼아 보완하고자 한다.

## II. 實踐·修養學으로서 韓國性理學의 特徵

한국성리학의 특징으로 여러 가지 측면이 거론될 수 있겠지만, 여기에서는 실천·수양학으로서의 한국성리학에 주목하고자 한다. 즉 『小學』과 ‘敬’공부를 강조하는 실천·윤리적인 측면과 그리고 그 이론적 근거인 心學<sup>5)</sup>을 강조하는 점에서 한국성리학의 특징을 찾아보고자 한다.

朝鮮 初期의 성리학은 窮理보다는 居敬, 이론보다는 실천을 중시하였다. 그 이유는 첫째로, 高麗 末 元을 통해 성리학이 수용될 때의 사회상황이 形而上學的·思辨的 탐구에 정열을 쏟을 만큼 한가하지 못했고, 두 번째, 성리학 중에서도 理氣論보다는 持敬을 중시한 元의 大儒 許衡(1209-1281)의 학풍이 첨가됨으로써 성리학 중에서도 居敬 쪽이 麗末 사상계의 주류로 인정받게 되고 이후 조선 초기까지 이러한 경향이 지속된다.<sup>6)</sup> 왜냐하면 朝鮮 初期 또한 새로운 국가와 사회 건설에 성리학의 이론적 측면보다는 실천적 면이 훨씬 유용했을 것이기 때문이다. 許衡은 朱熹(1130-1200)가 편찬한 『小學』을 神明과 같이 믿고 부모처럼 공경했으며 그 제자들에게도 灑掃應對로써 進德의 기틀을 삼으라고 했으며,<sup>7)</sup> 아울러 『小學』에서 강조되는 ‘敬’공부를 중요시했다. 許衡 學風의 영향으로 麗末 유학자들 사이에서 『小學』이 널리 읽히게 된다. 그러던 차 조선왕조의

5) 陸王心學이라는 의미보다는 훨씬 넓은 뜻을 가진 실천수양학이라는 의미에서의 心學을 지칭함. 아래의 논의에서 언급되는 心學이라는 개념도 이와 동일한 의미로 사용함.

6) 文喆永, 「朝鮮初期의 新儒學 수용과 그 性格」(『韓國學報』36輯, 1984), 32-33쪽 참조.

7) 『宋元學案』卷90, 「魯齋學案」.(楊家駱 主編, 『宋元學案(下冊)』, 1693쪽 참조)

開國과 더불어 『小學』은 15세기 官學의 필수교과목이 되고 朝鮮 성리학자들에 의해 더욱 중요성을 인정받는다.

그리고 한국에 있어서 敬을 본격적으로 해명하기 시작한 것은 權近(1352-1409)에 이르러서이다. 그는 流配 중에 지은 『入學圖說』의 「天人心性合一之圖」와 「無逸之圖」에서 敬의 중요성을 역설하고 있다. 그는, 敬을 중심으로 해서 人欲의 싹을 막고 天理의 精爽을 확충하여, 우리 마음에 있어서 道心이 중심 되도록 해야 한다고 주장하였다. 그리고 「天人心性分釋圖」에서 '天'圈과 '誠'圈 및 '敬'圈을 구분하고 있는데, 특히 '敬'圈을 설명하여 '天和 人이 합하여 하나가 되는 상태'라고 강조한다. 『小學』과 '敬'공부를 강조하는 실천·윤리적 특징은 조선 초기의 성리학뿐만 아니라 중기 성리학에 있어서도 여전히 이어진다. 즉 金宏弼(1454-1504)로부터 退溪 李滉(1501-1570)에 이르기까지의 성리학도 실천·윤리적 전통에서 일관성 있게 이해할 수 있다.

金宏弼 또한 敬을 강조한 학자로 기억할 만하다. 그는 평소 실천위주의 유학 공부를 쌓으며 자칭 '小學童子'라고 말할 만큼 『小學』에 따라 마음가짐을 한결같이 하였다. 그리고 43세 때에 지은 『寒氷戒』에서 "<마음은> 하나를 위주로 할 것이고 두 갈래로 하여서는 안 된다"라고 하여, 정신을 하나에로만 집중시키는 것이 곧 '敬'공부라고 일깨워 주고 있다. 李滉이 '近世道學의 으뜸'으로 칭송했을 만큼 그는 敬을 바탕 삼은 道學的 실천을 강조하여, 조선 초기의 학문기풍을 순화하는 데 기여했다.

金宏弼의 실천위주의 道學精神은 그의 弟子 趙光祖(1482-1519)에게 계승되어 마침내 '道學政治'로 실현된다. 그 또한 『小學』을 중심으로 하여 몸소 실천하는 데 역점을 두었다. 그는 中宗 임금 앞에서 강론하던 중, "敬 한 자는 말로 형용하기 어렵습니다. 그러나 마음이 항상 분명하여 게으르고 해이한 때가 없고, 專一을 주력하여 다른 데로 가지 않으며, 衣冠을 바르게 하고 시선을 엄정하게 하는 것은 곧 마음이 흐리거나 게을러지지 않는 공부입니다"<sup>8)</sup>라고 했다. 즉 敬

8) 『朝鮮王朝實錄』, '中宗13年9月壬子(15日)'條.(『朝鮮王朝實錄』15집, 국사편찬위원회, 1968, 480쪽)

을 마음이 깨어 있는 상태, '惺惺'으로 이해하고 있다. 趙光祖는, 敬이 마음을 온전히 간직하는 내면의 노력임을 무엇보다도 강조한다. 그리고 이에 따라 外樣의 방정함과 엄숙함이 갖추어져야 함을 內外本末로 정하고 있다. 趙光祖에게 있어서 敬은 사물의 인식 혹은 판단에 있어서 주체성의 확보이다.<sup>9)</sup>

李彦迪(1491-1553) 또한 敬을 강조한 대표적 성리학자이다. 그는, 敬이란 動과 靜을 일관하는 것이고 內와 外를 합쳐 天德에 도달하는 것이라고 말한다. 그리고 心身에 있어서 敬의 정신은 일관해야 하는 것으로 본다. 즉 학문은 성숙하고 道德의 精進은 진전이 있더라도, 그 밑받침이 되는 바 敬의 마음가짐에 있어서는 先後內外를 일관하는 것으로 강조하였다. 그는 敬이 內外를 포괄하여 天德에 이르는 것이므로 곧 '下學而上達'의 정신이라고 이해하였다.<sup>10)</sup>

그러나 敬의 정신을 학문과 생활에 있어서 전체적으로 실현하기는 退溪에 이르러서이다. 그는 鄭之雲(1509-1561)과 공동으로 만든 '天命舊圖'에 있어서나 자신이 수정·개작한 '天命新圖'에 있어서나 모두 '敬'을 중심위치에 표기해 놓았다. 그리고 「聖學十圖」에서도 "十圖가 모두 敬을 위주로 한다"<sup>11)</sup>라고 말하였다.

心學的 특징은 실천·윤리적 특징과 연계선 상에 있다. 즉 조선 초기의 성리학이 『小學』과 '敬'공부를 강조하는 실천·윤리적 특징을 가졌기 때문에, 四端七情論과 같은 '心の 이론'에 천착했던 것이다. 그런데 逆說的이게도 처음 출발이 실천·윤리적 측면에서 시작되었던 四七論은 이후 중기 유학에 이르면 순수 이론적 차원으로 轉移되고 만다. 우리는 여기에서, 朝鮮 성리학이 지닌 실천·윤리적인 특징의 연계선 상에서 四七論과 心學的 전통을 다루고자 한다. 그리고 방법적 측면에서는, 朝鮮 초기 성리학의 心學的 특징을 同時代인 明代 성리학의 특징에서 일정부분 찾아보고자 한다.

9) 劉明鍾, 『韓國思想史』, 개정판(대구: 이문출판사, 1995), 294-295쪽 참조.

10) 『晦齋集』 '答忘機堂' 第一, 二, 三書 참조.

11) 『退溪全書』(上)(서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 1958), 卷7, 「聖學十圖·大學圖」, 203쪽.

明代 성리학은 元代의 성리학과 마찬가지로 실천적 성격을 지니며, 이것은 곧 바로 朝鮮 초기 성리학의 心學化 현상과 대비된다. 明初의 성리학은 明 중기 王守仁(1472-1528)의 소위 心學 성립의 架橋的 역할을 하였다고 할 정도로 성리학의 전개가 居敬과 涵養에 치우쳤다. 朝鮮朝에서는 明初의 이러한 存養 위주의 성리학의 영향으로 말미암아 초기부터 敬의 수양을 강조하며 그 이론적 근거로 四七論을 중요하게 다루었다. 明初의 대표적 성리학자로는 曹端(1376-1434), 薛瑄(1389-1464), 吳與弼(1391-1469), 胡居仁(1434-1484) 등을 들 수 있다.<sup>12)</sup> 그런데 이들은 모두 정도의 차이는 있지만 성리학을 德性和 存養 위주의 실천주의 방향으로 전개했으며, 格物窮理와 心性工夫를 강조하였다.<sup>13)</sup> 그리고 朝鮮의 사상계는 적어도 이들의 이러한 사상적 경향에 충분히 주목했을 것이며, 또한 그 영향을 받았을 것으로 짐작된다.

權近은 『入學圖說』에서 四端七情을 가지고 天人心性を 설명한다. 그리고 그는 『圖說』에서 四七을 理氣로 分對하여 설명하는데, 이러한 인간 심성에 대한 四七分對의 설명방식은 退溪 시대의 四七論爭에 그대로 원용된다. 柳崇祖의 경우도 權近과 마찬가지로 성리학의 요점을 四七理氣分對로 이해하였다. 趙光朝의 至治主義 또한 당시 도학에 반대했던 詞章派들이 그의 도학을 心學으로 이해했듯이 그 요체는 역시 心學이다. 즉 趙光朝의 至治主義는 그 저변에 士大夫 자신의 도덕적 수양을 강하게 요구하는 것이므로 그 토대는 역시 성리학적 心學이라 할 수 있다. 조선 초기 유학의 이러한 心學的 특징은 이후 중기의 유학 자이자 성리학자인 退溪 李滉에 이르러 대단한 발전을 이루게 되며, 그 특징이 지속된다.

그런데, 退溪를 '心學者'로 규정하는 데에는 많은 문제점이 따른다. 일반적으로 程頤(1033-1107)·朱熹의 學을 理學으로 지칭하고 陸九淵(1139-1192)·

12) 네 사람의 사상에 대해서는 다음 두 자료를 참고할 만 하다.

李東熙, 「明初 朱子學과 朝鮮 前期의 朱子學」(『東西文化』20집, 1988), 6-16쪽.

陳來, 『송명성리학』, 안재호 역(서울: 예문서원, 1997), 315-352쪽.

13) 陳來, 『송명성리학』, 안재호 역, 315-352쪽 참조.

王守仁(1472-1528)의 학문을 理學의 상대적 의미로서의 心學이라 지칭하고 있는데, '理學'의 상대적 개념으로 '心學'이라는 말을 사용해서는 退溪의 心學을 정의하기가 어렵기 때문이다. 왜냐하면 朱子學的 心學者라 할 수 있는 退溪는 儒學이나 朱子學을 의미하는 개념으로 心學이라는 말을 사용하였기 때문이다. 좀 더 정확히 말하여, 退溪가 말하는 '心學'의 의미는 거의 대부분 『心經附註』와 관련이 있고, 그 語源的 기원은 당연히 '十六字心法'<sup>14)</sup>에서 찾을 수 있다. 『心經』의 저자 眞德秀(1178~1235) 또한 「贊」에서 '舜임금과禹임금이 주고받은 16 글자는 만세토록 心學의 연원이 되었다'고 하였다. 退溪의 心學 연구자들은 대부분, 그가 道問學보다는 尊德性, 窮理보다는 居敬에 치중했다고 보고 바로 이러한 점에서 그의 心學의 특징을 찾아야 한다고 주장한다.

결국 우리가 말하려는 사실은 이러하다. 朝鮮 성리학의 가장 큰 특징으로 실천·윤리적인 면을 주목할 수 있으며, 이러한 면은 『小學』을 강조하고 敬을 강조하며 또한 '心學'을 강조하는 전통에서 찾을 수 있으며, 그리고 이러한 전통은 모두 退溪에 이르러 頂點에 달하게 된다. 그리고 이러한 점에서는 한국성리학의 窮理와 思辨哲學의 先驅와 祖宗으로 평가받는 退溪를, 다른 한 편으로는 居敬과 實踐哲學의 대표자로 볼 수도 있다는 것이다. 그리고 百弗庵은 前者보다는 後者の 입장에서 退溪學의 전통을 충실하게 재현해내고 발전시킨 계승자라고 할 수 있다.

### Ⅲ. 百弗庵 性理思想의 淵源

#### 1. 退溪와 百弗庵

百弗庵의 학문적 계파를 따질 때 師承 관계에서 말하기는 어렵다. 물론 그도

14) 『書經·虞書·大禹謨』: "人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中."

스승이 있었겠지만 한국성리학사에 이름을 올릴만한 학자로부터 직접 師弟의 인연을 맺은 흔적이 없으며, 또한 百弗庵 스스로가 말하듯이 그의 학문이 自得의 功이 크기 때문이다.<sup>15)</sup> 『年譜』의 기록에 의하면 8세(1712년)때에 처음으로 글을 배웠다고 한다.<sup>16)</sup> 그리고 16세(1720년)때에 『孟子』를 읽었는데, 晩年에 門人에게 말하기를, “내가 15,6세 때에 서당에서 훈장으로부터 글을 배웠으나 가르치는 것이 모두 과거시험을 보는 속된 말뿐이어서 마음 속으로는 매양 의심을 품고 있었다. 그런데 『孟子』에 나오는 ‘어질면서도 그 아버지를 버리는 사람은 있지 아니하며, 의로우면서도 그의 군주를 뒤로 하는 사람은 있지 아니하다’<sup>17)</sup>는 글귀를 읽고서는 비로소 성현들이 후세에 전한 거룩한 교훈은 다만 仁과 義만이 있음을 알았다. 나의 志業이 조금 방향을 안 것이 대개 여기에서 발단되었다”라고 하였다.<sup>18)</sup>

그리고 百弗庵이 22세(1726) 때에 新溪 李皙이 『太極圖』, 『通書』, 『西銘』 등의 책을 읽어보기를 권하자, 손수 베껴 쓰고 문을 닫고 연구하였는데 침식을 잊을 정도였다고 한다. 뒷날에 사람들에게 일러 말씀하시기를, “내가 처음에 의심이 나고 어려운 곳에 부딪히면 문득 남에게 질문을 하고 싶었으나, 이윽고 깊이 연구하고 玩味를 오래도록 하게 되면 文理가 저절로 통해지는 것을 알았다. 이로부터 스스로 생각해서 이루고자 하였고, 오직 다른 사람들의 지시를 받을까봐 그것이 오히려 두려웠다”라고 하였다. 이것은 한 마디로 그의 사상의 自得之味를 말해주는 것이다.<sup>19)</sup>

여기에서 우리가 알 수 있는 사실은 百弗庵의 학문이 대략 15,6세를 전후하여 시초를 이루게 되며, 22세를 전후하여 성리사상의 근간이 형성되었다는 점이다. 그리고 그의 학문이 어떤 특정한 師承 관계를 통해 이루어졌다기보다는, 그 자신의 사색과 노력에 의한 것임을 알 수 있다. 그러나 또한 분명한 사실은

15) 『言行錄·年譜』, 13쪽 참조.

16) 『言行錄·年譜』, 10쪽 참조.

17) 『孟子·梁惠王上』: “未有仁而遺其親者也, 未有義而後其君者也.”

18) 『言行錄·年譜』, 11쪽 참조.

19) 『言行錄·年譜』, 13쪽 참조.



그가 退溪를 존승했으며<sup>20)</sup>, 그의 학문을 따르고자 노력했다는 점과 그리고 무엇보다도 當代 최고의 退溪 嫡傳者로 평가받으며, ‘小退溪’라 불렸던 大山 李象靖과의 관계 등을 유추해 볼 때 그를 退溪學派의 성리학자로 평가함에 무리가 없을 것이다. 이제 여기에서 百弗庵을 退溪學派의 학자로 평가할 만한 몇 가지 정황들을 그의 『文集』과 『言行錄』을 통해 살펴보고자 한다.

우선 百弗庵이 마음으로부터 존경해 마지않던 그의 5代祖 臺巖 崔東巖이 退溪의 대표적 제자 중 한 사람인 寒岡 鄭述(1543-1620)의 門下生이었다<sup>21)</sup>는 점을 들 수가 있다.

한편 百弗庵은 아들 周鎭에게 『退溪集』을 보내주기도 하였으며,<sup>22)</sup> 그리고 33세(1737년) 때에 『性理大全』을 읽었으며, 이때 아들에게 편지를 보내 말하기를, “『性理大全』은 안동지방에서 산 것인데, 이것은 月川 趙穆(1524-1606)선생이 읽었던 것이고, 退溪先生이 그 제목을 쓴 것이니 매우 귀중히 여길 만하다”(『言行錄·年譜』, 16쪽)라고 하였으며, 36세(1740년)에 喪妻한 후 河回마을을 방문하여 西厓 柳成龍(1542-1607), 謙庵 柳雲龍(1539-1601)이 공부하던 곳인 謙庵, 玉淵 두 정자에서 노닐었다.<sup>23)</sup> 42세(1746년)에는 陶山의 尙德祠에 참배하였다. 그리고 龔巖 李賢輔(1467-1555)의 유적인 愛日堂을 두루 방문하고, 다시 陶山에 있는 巖栖軒에 가서 여러 名士와 더불어 마음껏 유람하였다. 그는 이때의 일을 日記에 적어 말하기를, “매번 (退溪 선생의) 『文集』을 읽을 때면 진실로 느낀 점이 많았는데 이제야 남은 발자취를 玩賞해보니 더욱 高山景行에 대한 생각이 절실하구나”라고 하셨다.<sup>24)</sup> 그리고 그 이튿날에 退溪의 옛 집을 방문하고 退溪의 묘소에 참배하였다. 그런 후에 그는 安東 五美洞에서 大山 李象靖을 처음 만나게 된다.<sup>25)</sup>

20) 이것은 百弗庵 뿐만 아니라, 대부분의 嶺南儒生들이 공통적으로 갖고 있던 특징이기도 하다.

21) 『文集·與蔡尙書』, 75쪽 참조.

22) 『文集·答兒』, 436쪽 참조.

23) 『言行錄·年譜』, 19쪽 참조.

24) 『言行錄·年譜』, 23쪽 참조.

25) 『言行錄·年譜』, 23-24쪽 참조.

이외에도 百弗庵의 저술 여러 곳에서 退溪와 그 제자들의 말이 인용된다. 退溪, 謙庵, 鶴峯, 西厓, 旅軒 등이 대표적 경우이다.<sup>26)</sup> 반면, 栗谷 李珣(1536-1584)와 그 제자들에 대해서는 저술에서 거의 언급되지 않는다.

이러한 점들을 미루어볼 때, 비록 大邱라는 지역적 한계<sup>27)</sup>와 기타 사정으로 百弗庵이 직접 退溪學派와 師弟의 緣을 맺지는 못했다 할지라도 退溪學派의 학자로 부르기에 큰 문제가 없을 것이다. 그리고 退溪學派와 직접 師弟 관계를 맺지 않았다는 측면이 오히려 退溪 事後 그의 직접 제자 계열에서 보여지는 폐단, 즉 맹목적인 스승 추종, 居敬보다는 窮理에의 지나친 傾度 그리고 理氣論에 있어서 理에 대한 지나친 편중 등을 벗어나 실천위주의 자기 나름의 건강한 性理世界를 이룩할 수 있었던 요인으로 작용했을 것이다.

## 2. 大山과 百弗庵

大山은 退溪 이후 葛庵 李玄逸(1627-1704), 密庵 李栽(1657-1730)로 이어진 嶺南學派의 中樞的 인물이다. 외할아버지 密庵을 통해 嶺南學派의 학풍을 계승하는 한편, 그 근원이 되는 退溪의 사상을 계승하고 정리하는 입장에서 사상적 터전을 마련하였다. 특히, 退溪의 主理的인 입장을 견지하면서 『讀聖學輯要』 등의 저술을 통해 二氣를 대등하게 보는 畿湖學派의 태도를 비판하였다. 다만, 일방적인 主理論에는 반대하여, 理의 動靜과 理氣의 先後 등이 가지는 의미를 해명하고 본뜻을 이해하는 것이 중요함을 강조하였다. 大山은 性命理氣에 대한 논의뿐만 아니라 德性を 배양하는 日用躬行의 실천적 공부 또한 강조하였다. 그는 『退陶書節要』, 『心動靜圖』, 『理氣集編』, 『敬齋箴集說』 등을 통해 退溪學의

26) 『文集·奉先立議下』, 504-516쪽 참조.

27) 당시 大邱府는 도시의 크기에 비해 학문의 세력이 그다지 크지 못했으며 특히 安東文化圈 지역을 한참 벗어나 있었던 까닭으로 退溪學의 영향 또한 대단하지 못했다. 正祖16년에 일어난 '嶺南萬人疏'에 참여한 유학자들의 출신 郡縣別 분포를 보면, 大邱府는 百弗庵의 후예인 慶州 崔氏 집안을 비롯해 겨우 세 집안이 참여하고 있다. (李樹健, 『嶺南學派의 形成과 展開』(서울: 一潮閣, 1995), 552-554 참조)

사상적 기초를 정립하여, 당시 '小退溪'라고 불리기도 하였다.<sup>28)</sup>

百弗庵은 42세 때에 大山을 처음 만난 이래로 40여 년을 그와 막역한 知友로서 또한 師友로서 학문적 交遊를 하며 芝蘭之交를 나누었다. 즉 百弗庵의 삶과 사상을 이해하는 데 있어서 大山이라는 요소는 반드시 고려되어야 할 조건인 것이다. 百弗庵은 大山과의 첫 만남을 이렇게 회고하고 있다.

내가 安東 五美洞에 갔을 때 관료 한 사람이 주인과 내가 함께 이야기하는 것을 옆에서 듣고 있다가 천천히 말하기를, "鄉曲에서 매장을 금하니 <禮에서> 멀리 떨어짐이 어찌 이와 같습니까"라고 하였다. 내가 이에 부득이한 상황을 구구하게 சொ대듯 말했지만, 한편으로 생각하니 初面인 사람이 다른 사람의 허물을 듣고 곧바로 지적하는 것은 바로 옛날 사람들이 하던 <올바른> 일이었다. 이에 비로소 그가 누구인지를 몰으니 李象靖이었다. 곧바로 그와 더불어 교제를 맺었다.(『言行錄·交際』, 300쪽)

처음 만남에서 우리는 두 사람의 성격차이를 짐작해볼 수 있다. 다른 사람의 잘못을 보아 넘기지 못하는 大山의 올곧은 성품, 그리고 그러한 성품을 넉넉한 마음으로 포용하는 百弗庵의 인품이 서로 강하게 비교된다. 그렇지만 두 사람은 이러한 성격 차이에도 불구하고 첫 만남 이후 직접 만남과 서신의 왕래를 빈번하게 가졌다. 우리는 百弗庵의 「年譜」에서 大山과 그의 동생 小山 李光靖(1714-1789)에 관한 기록을 가장 자주 접하게 된다. 몇 가지 사례를 확인해 보도록 하자.

44세(1748년)때에 大山이 찾아와서 『小學』과 『大學』을 강론했다.<sup>29)</sup> 46세(1750년)때에 小山이 來訪하여, 門內 자제들을 불러 강의를 듣게 하였다.<sup>30)</sup> 49세(1753년)때에 小山이 來訪하였다.<sup>31)</sup> 50세(1754년)때에 大山이 찾아왔다.<sup>32)</sup> 51세(1755년)때에 大山이 찾아왔다.<sup>33)</sup> 그리고 52세(1756년)때에는

28) 『한국민족문화대백과사전(17권)』(성남: 한국정신문화연구원, 1991), 896-897쪽 참조.

29) 『言行錄·年譜』, 25쪽 참조.

30) 『言行錄·年譜』, 28쪽 참조.

31) 『言行錄·年譜』, 29-30쪽 참조.

32) 『言行錄·年譜』, 30쪽 참조.

33) 『言行錄·年譜』, 30-31쪽 참조.

百弗庵이 大山을 방문하였다. 이때 日記에 이르기를, “大山과 함께 心에 관해 논의하고 義에 대해 강론하니 해가 기우는 것도 몰랐다”라고 하였다.<sup>34)</sup>

그리고 百弗庵은 아들과 여러 명의 조카들을 모두 大山의 門下에 보냈다. 43세(1747년)때에 아들 周鎭에게 명하여 大山 門下에서 배우게 하였고,<sup>35)</sup> 47세(1751년)때에 조카 思鎭, 尙鎭에게 명하여 大山 門下에서 從學하게 하였으며,<sup>36)</sup> 54세(1758년)때에 조카 恒鎭을<sup>37)</sup> 그리고 70세(1774년)때에 조카 宇鎭, 華鎭을 모두 大山 門下에서 배우게 하였다.<sup>38)</sup>

百弗庵은 평소 제자들의 물음에 답하면서 수시로 大山의 말을 인용하였으며, 大山을 칭하여 “강직하고 성실하며 박학하여 유익한 벗이다”<sup>39)</sup>(『言行錄·實記』, 115쪽)라고 하였다. 또한 44세(1748년)때의 日記에서는, “大山의 言論과 志氣는 文章과 榮利에 조금도 매이지 않으며, 다만 明善과 修道의 지경에 똑바로 서서 몸소 행하는 것을 첫 번째 뜻으로 삼으니 진실로 나의 유익한 벗이로다”(『言行錄·年譜』, 25쪽)라고 하였다.

大山을 아끼고 존경한 百弗庵 마음의 절정은 그가 大山의 訃音을 듣고 취한 행동에서 잘 나타난다. 百弗庵은 그가 77세(1781년)되던 해 12월에 大山의 訃音을 받고 자리를 정하고 땀하며 3개월 동안 素服과 띠를 입었고 그리고 祭文을 지어 애도했다.<sup>40)</sup>

이러한 마음은 百弗庵의 일방적인 마음이 아니라, 百弗庵을 대하는 大山의 마음 또한 마찬가지였다. 大山 또한 자신의 아들 垠(혹은 琬)을 百弗庵에게 보내 從學하게 하였다.<sup>41)</sup> 그리고 大山의 권유로 河陽의 縣令이 百弗庵에게 ‘고을 다

34) 『言行錄·年譜』, 31-32쪽 참조.

35) 『言行錄·年譜』, 25쪽 참조.

36) 『言行錄·年譜』, 28쪽 참조.

37) 『言行錄·年譜』, 33쪽 참조.

38) 『言行錄·年譜』, 43쪽 참조.

39) “直諒多聞之益友.” 이 말은 『論語·季氏』의 다음 구절을 인용한 것이다. “孔子曰, 益者三友, 損者三友, 友直, 友諒, 友多聞, 益矣. 友便辟, 友善柔, 友便佞, 損矣.”

40) 『言行錄·年譜』, 47쪽 참조.

41) 『言行錄·及門錄』, 423쪽 참조.

스림'에 대한 자문을 구하기도 한다.<sup>42)</sup> 大山은 『同遊錄』에서 百弗庵을 높게 평가하며<sup>43)</sup>, 그리고 百弗庵을 가리켜 '근본에 마음을 쓴다'<sup>44)</sup>, '道에 맛을 들었다'<sup>45)</sup>고 하였다.

百弗庵과 大山 양자간에 오고 간 書信은, 주로 百弗庵이 大山의 의견을 듣는 형식을 취하고 있지만, 경우에 따라서는 百弗庵 또한 자신의 의견을 소신 있게 밝히기도 한다.<sup>46)</sup>

이러한 일들을 살펴볼 때, 百弗庵과 大山은 知友이자 또한 師友로서 서로 존중하고 공경하며 학문적 영향을 끼쳤던 관계였음을 알 수 있다. 그리고 百弗庵은 大山이라는 退溪學派의 嫡傳者를 통해 退溪學의 이론적 정수를 꿰뚫게 되며, 또한 退溪學派의 일원으로 당당히 등장할 수 있게 된다.

## IV. 百弗庵의 性理思想

### 1. 讀書錄

百弗庵의 讀書錄에 있어서 性理書는 대단히 중요한 비중을 차지한다. 百弗庵은 그 중에서도 특히 『心經』과 『小學』을 강조했다. 이제, 각종 性理書에 대한 百弗庵의 평가와, 그리고 그가 중요하게 여기고 독서하며 그 가르침을 體認하고자 했던 性理書의 목록을 살펴봄으로써 百弗庵의 性理思想을 이해하는 자료로 삼고자 한다.

百弗庵이 16세 무렵에 시골훈장에게 수학하였는데, 가르치는 바가 모두 과거

42) 『文集·答李景文·戊寅』, 159쪽 참조.

43) 『文集·答李景文』, 134쪽 참조.

44) 『文集·答李景文』, 141쪽 참조.

45) 『文集·答李景文·辛未』, 144쪽 참조.

46) 百弗庵이 자신의 견해를 밝히는 것은 주로 禮에 관한 문제가 많다.

를 준비하기 위한 것이어서 대단히 실망했다고 한다.<sup>47)</sup> 18세(1722년)때 生員 初試에 합격하기도 했으나,<sup>48)</sup> 그 후 25세(1729년)때 菴山試에서 돌아온 후로는 일절 과거에 응시하지 않았다.<sup>49)</sup> 이후 百弗庵의 관심은 주로 실천·수양의 학문으로서 성리학에 있었으며, 그러므로 그의 독서 또한 주로 이와 관련된 儒家 經傳과 性理書들에 집약된다.

百弗庵이 독서한 주요 서책들을 연도별로 정리해 보면 그가 생각하는 독서순서를 대략 짐작할 수 있다. 『年譜』에 따르면, 百弗庵은 『小學』 - 『大學』 - 『論語』, 『孟子』 - 『近思錄』, 『讀書錄』<sup>50)</sup>, 『延平答問』, 『朱子書節要』 - 『中庸』 - 『周易』 순으로 계획성 있게 독서한 것 같다. 물론 이 모든 책이 그의 삶을 통해 반복적으로 읽혀졌겠지만, 나이에 따라 집중적으로 읽힌 책들을 분류해보면 대략 위와 같은 것이다. 百弗庵이 『周易』을 본 기록은 73세 때에 처음 등장한다. 『年譜』에서는 百弗庵이 晩年에 『周易』을 좋아하여, “『周易』 읽기가 가장 어렵다. 오직 내 마음의 義理를 먼저 밝힌 후에야 능히 辭에 達通하여 時를 따르고 道를 좇아 오묘함을 이해할 수 있다”(『言行錄·年譜』, 44쪽)라고 하였다.

百弗庵은 “『心經』, 『近思錄』, 『讀書錄』, 『聖學十圖』 등의 책을 좋아하여, 매일 새벽과 밤에 잠자지 않을 때는 옷을 입고 두건을 바로 쓰고, 입으로는 암송하며 마음으로 생각하여 성현들이 말한 본래의 뜻을 터득하고자 애썼으니 나이가 들수록 오히려 게을리 하지 않았다”고 한다.(『言行錄·學問』, 168쪽) 그리고 “『二程全書』를 봄에 반복해서 음미하였다”(『言行錄·學問』, 168쪽)고 한다. 그리고 『朱子大全』을 평하여, “이 책은 과연 땅이 육상의 모든 존재를 감싸고 바다가 해저의 모든 존재를 포괄하듯 없는 것이 없다. 옛날에 보고 窮究하다 의심스럽게 여겼던 것과 생각하다 의심스럽게 여겼던 것을 모두 이 책을 통해 바르게 고침을 받을 수 있었다. (...) 다만, 아직 한번도 그 대강이나마 전체적으로 이해

47) 『言行錄·年譜』, 11쪽 참조.

48) 『言行錄·年譜』, 12쪽 참조.

49) 『言行錄·年譜』, 14쪽 참조.

50) 明代 초기의 학자 薛瑄의 저술로서, 性理學의 修身齊家의 이론에 근거하여 편찬되었다.

하지 못했으니 그것이 한스러울 따름이다”(『言行錄·學問』, 170쪽)라고 하였다.

그러나 무엇보다도 百弗庵이 강조하고 귀하게 여긴 책은 『小學』과 『心經』이라 할 수 있다. 이것은 곧 그의 학문적 관심과 관련이 있으며, 또한 실천·윤리적 측면을 강조하던 한국성리학의 특징과도 관련된다.

百弗庵은 학문하는 차례를 논하여 말하기를, “옛 사람들이 학문을 함에 있어서 『小學』으로부터 먼저 涵養成就하였으며, 그런 다음 『大學』의 格物致知에서부터 공부해갔다. 그러나 요즘 사람들은 이러한 『小學』공부는 하지 않고, 다만 格物致知를 먼저 하여 茫茫蕩蕩하기만 하고 실제로 의거할 바가 없다. 敬 한 자는 우리가 깊이 연구하고 본받아야 할 바이다”(『言行錄·言行總錄』, 152쪽)라고 하였다. 즉 그는 학문이 『小學』으로부터 시작되어야 함을 강조한 것이다. 그래서 小山은 「行狀」에서 百弗庵의 학문을 평하여, “책을 읽음에 실천을 귀하게 여겨 다만 섭렵하기만 하는 것을 일삼지 않았고, 반드시 『小學』으로부터 학문에 들어가는 첫 길로 삼았다”(『言行錄·行狀』, 74쪽)라고 하였던 것이다.

그리고 『小學』에 못지 않게 『心經』을 강조하였다. 그는, 아들이 『心經』을 보고 베끼는 것을 매우 기쁘게 여겼다고 하며,<sup>51)</sup> 또한 늘그막의 공부가 이 책보다 더 긴요한 것이 없다고 하였다.<sup>52)</sup> 그리고 70세 되던 해에 『心經』을 강론하며 말하기를, “退溪先生은 『心經』을 부모처럼 아끼고 神明처럼 공경하라고 했으니, 이 말은 진실로 거짓됨이 없다. 마음에 근심 있는 자가 이 책을 읽으면 마음을 다스리는 데 유익할 뿐만 아니라, 병을 다스리는 데도 도움이 된다”(『言行錄·年譜』, 42쪽 참조)라고 하였다.

우리는 百弗庵의 이러한 독서록을 통해 몇 가지 사실을 알 수가 있다. 우선, 『小學』을 강조하는 것에서 그의 학문이 卑近한데서 高遠한 데로 나아가는 下學而上達의 방법론을 택하고 있다는 점이며, ‘四書’와 각종 性理書의 깊은 뜻에 천착했던 점을 통해서는 세상 榮利를 위한 학문이 아니라 仁義의 학문을 추구했다는 점이다. 그리고 『心經』을 강조했던 점으로부터는 성리학의 이론적인 부분보

51) 『文集·答兒』, 435쪽 참조.

52) 『文集·答李景文·辛巳』, 167쪽 참조.

다는 실천·수양적인 측면을 중시했다는 사실을 짐작할 수 있다.

## 2. 互補的 理氣論

百弗庵 性理思想의 理氣論은 『文集』을 통해서 거의 찾아볼 수 없으며, 다만 『言行錄』에서 朴鼎洛, 崔華鎭, 崔興東, 崔興璧 등의 제자들이 약간 부분을 기록해 놓았을 따름이다. 이제, 이러한 몇 자료를 중심으로 해서 그의 理氣論의 일단을 재구성해보도록 한다. 그리고 百弗庵 理氣論의 특징을 이해하기 위해 그의 知友이자 師友였던 大山の 理氣論의 특징을 요약해 보고자 한다.

大山の 理氣論은 理氣動靜論과 理氣先後論에 있어서 그 특징이 가장 잘 드러난다. 그는 일방적인 主理論을 전개하는 것에 반대하고, 理氣論에 있어서 橫豎 관계를 통해 그 兩面性을 확실히 파악한 뒤 그것이 가지는 본래 의미를 이해하는 것이 중요하다고 역설하였다.

大山은, 理氣는 본원으로부터 豎看하면, 理가 氣의 動靜因이므로 '理有動靜'이라고 말할 수 있고, 流行(현상)으로써 橫看하면 動靜하는 것은 氣이므로 '理無動靜'이라고 하여 理氣動靜의 관계를 정리하였다.<sup>53)</sup>

가만히 생각해 보건대, 天地 사이에는 理氣의 動靜만이 있을 뿐이다. 理는 動靜을 主宰하는 妙요, 氣는 도와서 動靜하는 資具이다. 그러므로 主宰하는 妙에 근거하여 말한다면, 能動하고 能靜하는 까닭과 動靜이 그 질서를 잃지 않는 것은 모두 理의 本然한 妙이다. 그 資하는 형세로써 말한다면 動은 陽의 열림이요 靜은 陰의 닫힘이다. 陰과 陽은 모두 形而下者이지만, 理는 다만 그 위에 乘載하여 그 運用의 妙를 발휘케 하는 主宰일 따름이다.(『大山全書』(二), 卷三十九, 「理氣動靜說」, 126쪽)<sup>54)</sup>

그리고 그는 理氣先後 관계는 그 本源을 추구하면 理先氣後요, 流行待對의 현

53) 崔英成, 『韓國儒學思想史(4권: 朝鮮後期篇)』(서울: 아세아문화사, 1995), 289쪽 참조.

54) 『大山集』의 판본은 1999년에 代譜社에서 간행한 全四冊 『大山全書』이다.



상으로 보면 混融妙合하므로 理氣無先後라고 하였다.<sup>55)</sup>

타는 것은 太極이요, 動靜은 그 기틀이다 太極이 기틀을 타고 動靜한다면  
울겠으나, 動靜이 곧 太極이라고 한다면 이것은 陰陽의 경계를 침범하게 되  
는 것이니, 形而上下의 구별이 분명하지 못하다. 또한 動靜을 太極이라 한다면  
타는 것이 또한 太極이니, 이것은 理가 理를 타게 되는 셈이다. 어찌 옳  
다고 하겠는가?(『大山集』(一), 卷六, 「答權淸臺·甲子」, 99쪽)

大山은 한 마디로, 理氣의 渾淪과 分開 어느 한편으로 편중되어서는 안 된다  
고 보며, 그러면서도 결국은 '理는 將帥요 氣는 卒徒'라고 하는 '理主氣資論'을  
주장하였다.

百弗庵의 理氣論도 이와 비슷한 범위에 있다. 우선 理氣先後論과 理氣動靜論  
에 대한 百弗庵의 주장을 살펴보자.

理와 氣의 先後 관계에 대해 질문했더니, 말씀하시기를 "朱자가 가로되,  
'본래 先後를 말할 수 없다. 그러나 그 所從來를 미루어 본다면 먼저 理가  
있었다고 해야 할 것이다. 그렇지만 또한 <氣와> 별도로 理가 있는 것이 아  
니라, 氣 가운데 존재하며, 氣가 없으면 理도 붙어 있을 곳이 없다'라고 하  
였으니, 이 한 조목을 마땅히 침잠해서 음미해야 할 것이다"라고 하셨다. 또  
"理는 행위가 없고 氣는 행위가 있다는 말은 어떤 것입니까"하고 질문하였더  
니, 말씀하시기를 "일찍이 大山 李象靖을 만났더니 말하기를, '理는 活물이  
다. 비록 氣를 타고 動하고 靜하지만 그것이 발휘되는 오묘함은 곧 지극히  
神妙한 작용일 따름이니, 행함이 없으면서도 행하고 主宰하지 않으면서도  
主宰한다'라고 하니, 이것이 정확한 議論이다"라고 하셨다.(『言行錄·講辨』,  
214쪽)

百弗庵은 천지만물의 모든 변화가 理의 오묘한 작용임을 더욱 강조하여 이렇  
게 말한다.

"理가 氣를 떠나지 못한다고 하니, 까마득한 하늘 텅 빈 곳 어디에 理가  
붙어 있겠습니까? 器物이나 用具같은 것에 이르러서는 그 자체가 사람이 만

55) 崔英成, 『韓國儒學思想史(4권: 朝鮮後期篇)』, 290쪽 참조.

든 物品인데 또한 天理가 있겠습니까”하고 질문하였더니, 말씀하시기를 “天地는 虛를 德으로 삼으니 지극히 善한 것은 虛이고, 地上의 것은 모두 天氣 일 따름이다. 그 天地 사이에 만물을 덮고 실으며 五氣가 순조롭게 펴지고 사계절이 교대로 운행되는 모든 것이 理의 오묘한 작용이다. 사람이 그 가운데 있으면서 氣를 호흡함이 물고기가 물에서 그 물을 삼키고 뱉는 것과 같으니, 어찌 까마득한 하늘에 氣가 이지러짐이 있어서 理가 붙을 곳이 없다고 할 수 있겠습니까? 器物·用具 등과 같은 사물도 造化에 참여하고 돕는 한 부분이니, 만약 이치에 합당함이 이와 같지 않다면 사람이 어찌 만들어 낼 수 있겠습니까”라고 하시고, 또 말씀하시기를 “반드시 器物과 用具가 각각 그 適宜함을 알아야 비로소 理字의 의미를 알게 될 것이다”라고 하셨다.(『言行錄·講辨』, 213-214쪽)

한편 百弗庵은 만물의 동일성은 理의 개념으로 설명하고, 차별성은 氣의 개념으로 설명하기도 한다.

“사물에 대한 理의 관계를 넷물에 비친 달로 비유함이 있습니다. 그러나 모든 넷물에 비친 달은 다 같은 달인데 人性에는 같지 않음이 있으니 왜 그러합니까”라고 질문하였더니, 말씀하시기를 “理가 어찌 같지 않은 적이 있었던가? 다만 氣에 차이가 있을 따름이다. 先儒는 넷물에 비친 달의 비유가 여전히 부족하다고 생각하였다. 그러나 이제 또한 달빛으로 비유하자면, 맑은 넷물과 흐린 넷물에 따라 비치는 바가 같지 아니하니, 다만 물로 인하여 그러한 것이다. 그러므로 물이 흐린 것을 맑게 하면 달빛이 저절로 완전하게 되니, 사람이 克己復禮를 하면 理가 저절로 완전해지는 것과 같다”라고 하셨다.(『言行錄·講辨』, 212-213쪽)

바로 위 인용문만 보면, 百弗庵의 理氣 관계를 ‘理體氣用’의 관계로 이해해도 좋을 듯하다. 그러나 百弗庵은 理氣論을 理體氣用으로 일방적으로 고정할 수 없다고 보고, 理 또한 體와 用의 양면성을 갖는다고 보았다.

體와 用은 동일한 근원이다. 어떤 사람들은 朱子가 ‘理는 體이고 象은 用이다’라고 한 뜻풀이를 바꾸어서 ‘理는 體이고 氣는 用’이라고 한다. 그러나 理와 氣는 서로 좃아 體가 되고 서로 의지해서 用이 되니, 곧 朱子가 ‘象은 用’이라고 했을 때의 象도 또한 理로써 말한 것이니, 萬象의 이치가 이미 沖漠한 가운데 갖추어져 있기 때문이다.(『言行錄·講辨』, 215쪽)

바로 이러한 점에서 그는 氣 또한 體와 用의 측면을 갖고 있음을 이렇게 말하고 있다.

“사람이 모두 한 氣를 받고 태어났는데, 氣質에 서로 같지 않은 점이 있음은 어찌해서 입니까”라고 질문하였더니, 말씀하시기를 “氣가 이미 陰陽으로 나뉘어지게 되면 그 氣에 淸·濁·剛·柔의 구분이 없을 수 없고, 陰陽이 五行으로 나뉘어지게 되면 生·克·旺·衰의 차이가 없을 수 없다. 대개 사람의 天稟에 木의 氣가 적으면 慈愛로움이 부족하고, 金의 氣가 적으면 剛斷이 부족하다. 이로 미루어 본다면 氣質에 있어서 다양한 차이가 있는 것이 어찌 의심스럽겠는가”라고 하셨다.(『言行錄·講辨』, 216쪽)

한편, 百弗庵은 ‘無極太極論’에 대해 언급하면서 ‘無極’개념에 대한 자신의 생각을 밝히고 있다.

無極과 太極에 대하여 질문하였더니, 말씀하시기를 “無極은 형체이고 ‘極이 있는 것’(太極)은 이치이다”라고 하셨다. 또 질문하기를 “極字를 ‘至極’(極至)으로 볼 경우도 있고 ‘標準’으로 볼 경우도 있는데, 마땅히 어떻게 보아야 합니까”하고 질문하였더니, 말씀하시기를 “마땅히 통용해서 봐야 하겠지만 標準의 뜻이 비교적 중요하다. 北極·屋極과 같은 말의 ‘極’字가 ‘標準’의 뜻을 빌어 借用한 것이다”라고 하셨다.(『言行錄·講辨』, 214-215쪽)

그는 여기에서 無極을 ‘中’의 의미로 새기는 陸九淵(1139-1192)의 설을 따르지 않고, ‘지극함’과 ‘표준’의 의미로 새기는 朱熹의 설을 따르고 있다. 그러면서도 그는 朱熹가 강조하는 두 의미 중에서도 ‘지극함’보다는 ‘표준’의 의미를 강조하고 있다. 이것은 아마도 지극함보다는 표준이라는 의미가 좀더 현실적, 실천적 개념이어서 그의 성향에 잘 부합하기 때문인 것 같다.

한마디로, 百弗庵의 理氣論은 主理의 입장을 확고히 견지하면서도 理氣 관계를 相互補合의인 관계로 이해한 합리적 이론이라 할 수 있다.

### 3. 畏의 의미로서 敬論

敬은 단순한 의미 해석 이상으로 많은 ‘文化的 의미’를 지닌다. 특히 그것은 학문과 생활전반에 걸쳐 유학이 강조하는 실천윤리 개념이다. 敬은 고대 유학의 여러 고전에서 언급되어 있지만, 성리학의 발전과 더불어 새로운 전기를 맞게 된다. 특히 우리 나라에 있어서 성리학이 발전했던 朝鮮時代에 이르러, ‘敬’은 학문과 생활전반에 걸친 실천정신으로 강조되었다.<sup>56)</sup>

제자들은 百弗庵의 학문을 평하여, “卑近한데서 말미암아 高明한데 이르렀다”(『言行錄·學問』, 164쪽)고 하며, 또한 “그 학문이 敬을 터전으로 이치를 窮究하여 平易한 가운데서 그 오묘한 要諦를 터득하였다”(『言行錄·學問』, 164쪽)라고 하였다. 즉 百弗庵 학문의 시초와 근간이 敬임을 말해주는 것이다. 그래서 제자가 “한마디 말이 평생토록 애송할만한 것이 있습니까?”라고 질문하자, “『丹書』에서 말하기를, ‘敬이 나태함을 이기는 자는 吉하고, 나태함이 敬을 이기는 자는 凶하다’고 했으니, 공부의 進退 幾微는 오로지 敬과 나태함의 사이에 있다”(『言行錄·存省』, 177-178쪽)라고 대답하였으며, 또한 “마음은 萬事의 根幹이 되고 敬은 한 마음의 주인이 되니, 마음이 아니면 萬事를 관리할 수 없고 敬이 아니면 한 마음을 主宰할 수 없다”(『言行錄·存省』, 170쪽)라고 하였다.

이처럼 百弗庵은 敬을 유독 강조한다. 百弗庵은 일찍이 문하생 鄭忠弼이 쓴 敬字를 나무에 새겨 이후 자신의 삶의 警戒로 삼았다.<sup>57)</sup> 그는 이것을 벽에 걸어 두었는데, 죽음에 임박해서 敬字牌 위에 옷이 걸려 있는 것을 보고 손을 흔들어 치우도록 하였다.<sup>58)</sup>

그렇다면 도대체 敬의 의미를 규정하는 요소는 무엇인가?

退溪는 朱熹의 이론에 따라 敬의 의미를 규정하는 요소로 네 개의 조목을 말하였다. 朱熹가 말하는 네 개의 조목이란 程頤의 ‘主一無適’ 및 ‘整齊嚴肅’說과

56) 김중문·장운수, 『한국전통철학사상』2쇄(부산: 소강출판사, 1999), 159-160쪽 참조.

57) 『文集·答鄭昌伯』, 239쪽 참조.

58) 『言行錄·實記』, 117쪽 참조.

謝良佐(1050-1103)가 말한 ‘常惺惺說과 그리고 尹焞(1071-1142)의 ‘心收斂不容一物說이다. 敬의 의미를 규정하는 네 조목을 검토해볼 때, 主一無適, 常惺惺, 心收斂不容一物은 主觀의 內心을 다스리는 治心の 법이다. 반면, 整齊嚴肅은 객관적인 외모에 대한 규제이다. 즉 敬의 의미는 내적 의미와 외적 의미라는 두 측면에서 파악될 수 있다. 그러나 이 둘은 서로 분리된 별개의 의미라고만 볼 수는 없다. ‘바깥’을 바르게 하는 것이 ‘내면의 안’을 곧게 하는 길이며, ‘내면의 안’을 곧게 하는 것이 ‘바깥’을 바르게 하는 길이다.<sup>59)</sup> 退溪는 ‘하나를 잡아서 들어가는 것은 곧 나머지 셋을 함께 가지는 길’이라고 생각하였으며, 그리고 敬의 네 조목을 구체적으로 실천하는 ‘하나를 整齊嚴肅이라고 생각한다. 즉 退溪는 整齊嚴肅이야말로 敬의 공부에서 제일 먼저 해야 할 출발점이자 要諦라고 보았던 것이다.<sup>60)</sup>

敬의 의미에 대한 百弗庵의 생각도 이와 별반 다르지 않다. 百弗庵은 “敬字 공부는 먼저 얼굴과 말하는 기운으로 좇아 해가야 한다”(『言行錄·存省』, 177쪽)라고 하는데, 이 말 뜻은 곧 整齊嚴肅으로부터 敬을 실천해야 한다는 退溪의 주장과 근본적으로 일치하고 있다. 그리고 그는 敬의 의미가 무엇보다도 ‘畏’字의 뜻에 가깝다고 주장한다.

43세(1747년) 7월, 任剛窩가 찾아와서 『退溪先生文集』을 강론했다. 좌우에 敬字를 크게 써 놓고 항상 보시면서 경계하고 반성하였다. 뒷날에 牌에 새겨서 벽에 걸어두었다. 일찍이 배우는 사람들에게 이르기를, “敬字 공부는 먼저 용모와 말투에 따라 실천해야 하고 걸을 제어하는 것은 그 속을 기르는 것이다”라고 하시고, 또 이르시기를, “敬은 별도로 한 가지 일을 이루는 것이 아니라 이것은 다만 放過하지 않음을 이르는 것이다. 오직 두려워하지만 가까이 한다는 설명이 가장 사람들이 쉽게 알도록 하는 것이다”라고 하셨다.(『言行錄·年譜』, 24-25쪽)

先儒들이 敬을 말한 것이 일정하지 않은데 오직 ‘畏’字가 그것에 가깝다는 학설이 사람들을 가장 쉽게 깨우치게 한다. 깊은 못에 다다르거나 얇은 얼

59) 宇野哲人, 『支那哲學史(近世儒學)』(東京: 寶文館, 昭和29), 194쪽 참조.

60) 『退溪全書』(上), 卷二十九, ‘答金而精’, 92쪽 참조.

음을 건널 때는 그 마음이 두렵고 조심스러워져서 다른 어떤 사물도 엿볼 수가 없으니, 이런 경지에서라면 '敬'字의 의미를 제대로 인식할 수 있을 것이다. (『言行錄·存省』, 176-177쪽)

敬字의 의미를 '畏'의 뜻으로 새기는 것은 大山 또한 마찬가지이다. 大山은 말하기를, "敬은 萬事를 버려 둔다는 것이 아니라, 다만 일에 따라서 專一하고 삼가 두려워해서 放逸하지 않을 따름이다. 敬의 〈의미는〉 다만 하나의 '畏'字일 따름이다" (『大山全書』(四), 『朱子語節要』, 卷1, '持守', 509쪽)라고 하였다.

百弗庵의 敬論은 朱熹와 退溪의 이해에 바탕하고 있으며, 整齊嚴肅을 강조하는 退溪 敬論의 의미를 보다 현실감 있게 '畏'의 의미로 해석한 것이 가장 큰 특징이라고 하겠다.

#### 4. 孝悌之道의 實踐

百弗庵은 '善'字의 의미에 대해 말하기를, "善字의 진정한 뜻을 근래에 알게 되었는데, 무릇 사물을 지극히 좋은데 이르게 하는 것을 반드시 善이라고 일컫는다" (『言行錄·講辨』, 197쪽)라고 하였다. 즉 그는 善의 의미를 추상적인 것이 아니라 지극히 실천적인 것으로 해석하였다. 그래서 그는 "堯舜의 道는 孝悌일 따름이다. 『論語』에서 '孝'에 대해 물은 곳이 한 두 곳이 아닌데, 요즘 배우는 사람들은 형체와 그림자가 없는 도리를 말하며, 奉養에 대해서는 말하지 않으니 대단히 개탄스러운 일이다" (『言行錄·墓誌銘』, 84쪽)라고 하였다.

"堯舜의 道는 지극히 큰 것이거늘 孟子는 '효도와 공손일 따름이다'라고 했으니, 효도와 공손이 어떻게 堯舜의 〈道의〉 지위에까지 이를 수 있겠습니까" 라고 질문하였더니, 말씀하시기를, "천지간의 수많은 만물이 효도와 공손 가운데의 사물 아닌 것이 없다. 한 마디 말, 한 가지 행동이라도 그 도리를 상실하면 효도와 공손이 아니니, 그것을 지극히 하면 堯舜의 〈道의〉 지위에까지 이르게 된다"라고 하셨다. (『言行錄·講辨』, 209쪽)

사람으로서 효도와 공손의 실천이 없는 이에게는 세 가지 병통이 있으니,

말함에 자랑하고, 얼굴빛이 사나우며, 성질이 모질다. 모질면 은혜와 사랑이 적고, 사나우면 유순함과 편안함이 적으며, 자랑하면 공손함과 공경함이 적으니, 이러면서도 아버지를 섬기고 어른을 공경할 수 있는 사람은 아직까지 있지 않았다.(『言行錄·講辨』, 211쪽)

그래서 후인들은 말하기를, “선생의 학문은 그 처음 근원이 효도에 있었다”(『言行錄·學問』, 165쪽)라고 하였다. 百弗庵은 父親의 병환 중에 大便을 맛보아가며 湯劑를 조절했던 孝子였으며,<sup>61)</sup> 그의 死後 3년만인 정조13년(1789년) 6월에 국가에서 孝行으로써 旌門을 命하기까지 하였다. 百弗庵의 孝悌之道의 실천은 부모에게만 국한되는 것이 아니라, 형제를 비롯한 一家 친척들에게까지 골고루 미쳤다. 나이가 들어 成家한 후에도 동생들과 더불어 상대하기를 즐겁게 하면서 經書를 토론하고 義理를 講究하였다. 그리고 날마다 여러 아우들과 어머니를 곁에 모시고서 온화하게 뜻을 다하면서 그 즐거움을 다하였으며, 간혹 禮에 의심나는 것은 서로 辯論하여 進修하는 공부가 대단히 돈독하였다.<sup>62)</sup>

百弗庵은 다른 사람들과 더불어 古書에 대해 논쟁을 벌일 때 자신의 견해를 먼저 내세우지 않고, 상대가 다 말하기를 기다린 이후에 자신의 뜻을 밝혔다.<sup>63)</sup> 그리고 다른 사람들이 질문을 하면 반드시 얼마동안 신중히 생각하고 나서 대답하였다.<sup>64)</sup> 이러한 태도는 大山과 더불어 禮說을 講論할 때 더욱 그러하였으니, 그는 비록 아는 것이라 하더라도 스스로 ‘이미 안다’고 말하지 않았으며, 그리고 알지 못하는 것은 곧 바로 ‘알지 못한다’고 말했다.<sup>65)</sup> 이러한 例話에서 타인을 대하는 百弗庵의 人品과 度量을 충분히 짐작할 수 있다.

百弗庵의 書信에서 가장 많이 찾아볼 수 있는 것이 바로 禮論이다. 그가 비록 논쟁적인 사람이 아니었다 하더라도 유독 禮에 관해서는 자신의 의견을 비교적

61) 『言行錄·年譜』, 15-16쪽 참조.

62) 『言行錄·年譜』, 17쪽 참조.

63) 『言行錄·講辨』, 193쪽 참조.

64) 『言行錄·講辨』, 193쪽 참조.

65) 『言行錄·訓學』, 188쪽 참조.

소상하게 밝히고 또한 타인의 견해를 반박하기까지 한다. 이것은 그가 살아간 시대적 배경이 '禮學的 性理學의 시대' 末尾였다는 점과, 그리고 禮의 본질이 '실천'에 있기 때문에 실천·윤리적 성리학의 세계관을 강하게 지녔던 百弗庵의 관심을 끌게 되었다는 점에서 그 이유를 찾을 수 있다. 그런데 문제는, 당시의 禮論 상당수가 실천적 기반을 상실하고 그야말로 禮의 형식이 인간의 實質을 구속하는 本末顛倒의 상황에 이르렀다는 사실이다. 그렇다면 百弗庵의 경우는 어떠한가?

선생의 나이 62세(1766년) 正月에 母夫人의 葬禮를 大邱의 북쪽 道藏洞 寅坐原에서 치루었다. 처음에는 葬地를 河陽에 정하였는데, 마을사람들이 금지구역이라하여 가로막으면서 訟事를 官에 제기하였으나 오히려 마을사람들이 重罰을 받고 죄를 스스로 自服하게 되었다. 이에 선생이 말씀하시기를, "사람을 傷하게 하면서까지 그 땅에 葬禮를 치르는 것은 <돌아가신 분을> 편하게 모시는 도리가 아니다"라고 하시면서 드디어 그 곳을 버리고 다시 先山에다 <묘소를> 정하게 되었다.(『言行錄·年譜』, 39쪽)

이 例話는 百弗庵이 무엇보다도 인간을 소중히 여긴 人道主義的 사상이었음을 웅변적으로 말해주며, 또한 그의 禮論이 이론만을 위한 이론이 아니라, 진정 남을 배려하며 더불어 살아가는 지혜에서 바탕한 실천적 禮論이었음을 알려준다.

## V. 百弗庵 性理思想의 特徵

百弗庵 性理思想의 특징은 다음 몇 가지로 요약될 수 있다.

첫째, 특별한 師承 관계가 없었기 때문에 실천 없는 공허한 太極·理氣論 등에만 얽매이지 않았으며, 그러므로 한국성리학이 부분적으로 지니고 있는 사상적 독선과 아집, 배타성과 狹量의 부정적 요소를 비교적 멀리하고, 초기 한국성리학의 실천·윤리적 특징을 고스란히 회복할 수 있었다.



둘째, 百弗庵의 理氣論은 退溪의 이론을 따라 主理論의 입장을 견지하면서도 理氣 관계를 相互補合的인 관계로 이해함으로써 독단적 主理論에서 벗어나게 된다. 그는 理有動靜과 理先氣後 만이 아니라, 理無動靜과 理氣無先後의 논리를 함께 이해해야 한다고 주장하였다.

세째, 百弗庵의 道가 '卑邇한 데서 근본하였기'<sup>66)</sup> 때문에, 주로 실생활과 관련 있는 것을 중시하였다. 그러므로 그는 孝悌之道의 실천에 주력하고 민중의 救恤에 애썼으며, 무엇보다 인간을 사랑한 人道主義的 사상이었다.

네째, 한국성리학사에서 볼 때, 百弗庵의 성리사상은 禮學的 성리학에서 實學的 성리학으로 넘어가는 과도기에 위치한다.<sup>67)</sup> 중국의 新儒學이 性理學-心學(陽明學)-樸學(實學)으로 발전되었음에 반해, 한국의 新儒學은 性理學-禮學-實學으로 발전되었는데, 한국의 경우는 모두 '心學'이라는 실천·윤리적 특징을 강하게 지닌다는 측면에서 중국에 비해 일관성을 유지한다. 그리고 그러한 측면에서 心學을 강조하고 敬을 중시했던 百弗庵의 사상은 理氣論에만 천착했던 학자들에 비해 오히려 '한국적' 성리학의 전통에 충실했다고 할 수 있다.

바로 이러한 점에서 당시의 학자들은 大山과 百弗庵을 비교하여, "倡明하고 繼開한 것으로는 大山을 높이고, 篤學하고 力行한 것으로는 百弗庵을 높인다" (『言行錄·實記』, 120쪽)라고 평하였다.

이제, 安鼎福의 『墓誌銘』을 인용하면서 이 글의 結語로 대신 삼고자 한다.

公이 南方에서 일어나시어  
스스로 힘써 학문하였네

66) 『言行錄·祭文·南漢朝』, 409 참조.

67) 百弗庵은 實學的 사상가들과 상당히 긴밀한 친분관계를 유지하고 있었다. 그가 星湖 李滉에게 5代祖 臺巖公의 『文集』 序文을 부탁한 것이나, 그가 柳馨遠의 『磻溪隨錄』을 읽고 나서, '近世 經綸의 학문을 일컬음에 『磻溪隨錄』이 최고'라고 평했던 점, 그리고 百弗庵의 『墓誌銘』을 順菴 安鼎福이 지은 사실이나, 安鼎福이 '百弗庵과 동료로서의 정분이 있었다'라고 말한 점을 유추해 볼 때 實學派와 百弗庵의 교분이 생각 이상으로 긴밀했음을 짐작할 수 있다.

스승에게 배움이 없이  
초연히 홀로 터득하였네  
末學은 천박해서  
오로지 입과 귀만 일 삼는 도다  
公은 이에 근본으로 돌이켜서  
오로지 실천에만 힘을 쏟았네

\*〈參考文獻〉은 脚註로 대신함.