

# 白湖 尹鑑의 性理說과 經學

금 장 태  
(종교학과 교수)

## 1. 시대배경과 사상의 형성

17세기의 조선후기사회는 병자호란(1636-1637)으로 만주족의 침략을 받고 임금이 항복하는 국가적 치욕을 겪으면서 사회체제를 지탱하는 이념에 중요한 전환의 국면을 맞게 되었다. 여기서 나타난 시대이념적 반응은 두가지 방향으로 나타났다. 그 하나는 대부분의 유학자들을 포함하는 정통적 입장으로서는, 흩어진 민심과 사회질서를 안정시키기 위해 성리학의 이론적 정당성을 강화시키며 동시에 밖으로 排淸義理論과 안으로 禮學질서를 강화함으로써 사회체제에 합당한 행동절차를 엄밀하게 규정하는 조선후기 道學이다. 다른 하나는 道學정통의 이념이 敎條化되고 권위적 지배질서로 굳어져 있는데 반발하여 民生과 국가경영의 효율성에 주목하여, 제도개혁과 생산기술의 합리화를 추구하는 사유로서 조선후기 실학이다.

여기서 白湖 尹鑑(1617-1680)는 한편으로 性理說·義理論·禮學을 중심으로 하는 道學전통의 이론에 정밀한 인식을 지니면서, 다른 한편으로 朱子의 경학적 이론들을 근원적으로 성찰함으로써 朱子를 정통의 기준으로 고착시킨 도학이념을 근본에서 허물 수 있는 새로운 경전해석의 체계를 탐색하였던 인물이다. 따라서 그는 道學정통에서는 이탈되어 尤庵 宋時烈로부터 ‘斯文亂賊’으로 배척당하기도 하였지만, 동시에 실학의 선구적 인물로서 梟湖에서 茶山에 이르는 학맥에 깊은 영향을 주고 있는 것이 사실이다. 그는 道學과 實學이라는 조선후기의 두 사상조류에 걸쳐 있었고, 두 갈래로 갈라지는 길목에서 道學의 테두리 속에 한 발을 걸친 채 새로운 변혁논리를 잉태함으로써 다음 시대에 더욱 뚜렷하게 드러날 사상적 변천의 창조적 계기를 간직하고 있었던 인물이라 하겠다. 따라서 그의 사상이 지닌 문제의식은 그만큼 독특하고 풍부하였던 것으로 주목할 필요가 있다.

白湖의 高祖인 三休子 尹寬은 靜菴 趙光祖를 師事하고 服齋 奇遵 등 己卯名賢들과 교류하였으며, 부친 沂川 尹孝全은 花潭 徐敬德의 제자인 杏村 閔淳의 문하에서 수업받았으며, 해박한 학문을 인정받아 白衣로서 당대의 석학인 寒岡 鄭述, 旅軒 張顯光 등과 함께 周易校正廳에 선발되었던 일이 있다. 光海君때 仁穆대비를 유폐시키려는 논의에 尹孝全은 大司憲으로서 강력히 반대하였으며, 정치가 점점 그릇됨을 보고는 外職을 구하여 慶州府尹

으로 나갔다. 白湖는 부친의 임지인 慶州府 衙舍에서 태어났다. 그는 세살때 부친을 잃고 서울의 雙溪洞(지금의 東崇洞·梨花洞 어름) 옛 집으로 올라왔으나, 8세때 李适의 반란으로 서울이 점령당하자 모친을 따라 先山이 있는 驪州땅으로 피란을 갔으며, 11세때는 丁卯胡亂을 당해 三山(報恩)의 外家로 피란을 갔다가 16세때 서울로 돌아왔는데, 20세때는 丙子胡亂 직전 다시 三山으로 피란하였으니 서울과 驪州와 報恩으로 戰亂을 피해 옮겨다녀야 했다.

이러한 피난의 와중에서도 白湖는 학문에 전념하여, 12세때 『皇極經世書』를 혼자서 읽었으며, 20대초에는 이미 학문적 명망을 크게 떨쳤다. 白湖가 21세때 10년 연상인 尤庵은 그와 학문을 토론하고난 뒤에 同春堂 宋浚吉에게 보낸 편지에서 “사흘동안 그와 학문을 토론해보니 우리들이 삼십년 독서한 것이 진실로 가소롭다” 하였으니, 그의 학문적 탁월함에 얼마나 경탄하였는지를 짐작할 수 있다. 白湖의 청년기 교우관계와 활동지역은 畿湖학파의 중심에 자리잡고 있었다. 그가 22세때 柳川(公州)으로 이사하자, 뒷날 畿湖학파의 거장들인 炭翁 權諤, 美村 尹宣學, 尤庵 宋時烈, 草廬 李惟泰, 市南 俞榮 등 이 지역의 당대 名士들이 그와 사귀고자 사방에서 모여들었다. 이때 그는 「四端七情人心道心說」을 저술하여 退溪와 栗谷의 어느 쪽에도 서지 않고 자유롭게 취사선택함으로써 명석하고 일관된 논리로 자신의 독자적인 성리설을 전개하였다. 그러나 白湖의 학문적 중심영역은 20대의 초년기에 심화시켰던 性理學으로 부터 40대 이후의 후반기로 접어들면서 經學으로 이 전해가는 사실을 확인할 수 있다. 그가 朱子의 주석에 얽매이지 않는 독자적 경전해석을 하자, 尤庵 宋時烈로 부터 ‘斯文亂賊’이라 비판받으면서 두 사람 사이에 틈이 벌어졌다. 그것은 열린 思考와 닫힌 思考의 뚜렷한 대조이며, 性理學에서 출발하여 經學을 거쳐 實學을 향해 방향전환을 추구하는 과정에서 생긴 것이다.

白湖는 40대에 일생의 중요한 전환기를 맞게 된다. 43세때 孝宗의 國喪(1659)으로 趙大妃의 服制에 대한 儀禮문제가 제기되자, 尤庵은 孝宗이 왕위를 계승하였지만 嫡長子가 아니라 하여 期年服을 주장하였는데, 白湖는 大統을 계승한 경우에는 長子·次子를 구별할 수 없다 하여 三年服을 주장함으로써 정면으로 충돌하였다. 이 사건이 바로 南人이 물러나고 西人이 대거 진출하는 계기가 된 己亥禮訟이다. 禮訟이 확대되고 지속되는 동안 그는 眉叟 許穆과 뜻을 같이하면서 그 자신 南人에 속하여 확고한 위치를 갖게 되었다.

다시 1674년 仁宣大妃(孝宗妃)의 喪에 西人의 大攻(9개월)服說과 南人의 期年服說이 대립하자 이번에는 白湖의 禮訟이 채택되고 尤庵의 禮說이 기각당하였다. 그해 현종을 이어 숙종이 계승한 뒤로 59세때부터 그는 관직에 나가자 그 해에 大司憲을 거쳐 吏曹判書에 올랐다. 그때부터 그는 南人집권기간에 경륜을 펴고자 잠시동안 조정에 나섰지만, 64세때 庚申換局(1680)으로 南人이 축출당하자 그는 逆謀의 誣告를 받고 斯文亂賊으로 지목되어 甲山에 유배당하고 그해 5월20일 死藥을 받아 유배지에서 생애를 마쳤다. 그는 억울하게 죽음을 당하였으나 10년 뒤 己巳換局(1689)으로 伸冤되고 領議政의 贈職을 받았다.

白湖는 20세때 병자호란에 앞서서 「萬言疏」를 지어 斥和의 의리를 밝히고 戰守의 대책을 제시하였던 일이 있다. 21세때 俗離山 福泉寺(지금 法住寺 福泉庵)에서 尤庵과 만나 仁

祖임금이 淸太宗에게 항복한 소식을 듣고 손을 붙잡고 통곡을 하였다. 그 후로 과거에 응시하지 않기로 결심하여 두문불출하고 讀書에만 전념하였다. 그는 일생동안 華夷論에 근거한 排淸과 北伐의 大義에 대한 의리론적 신념을 확고하게 정립하였다. 그는 46세때 서울의 雙溪洞집 菴齋에 '夏軒'이라 扁額을 붙였다. 그것은 그의 부친이 '華夏의 道로 오랑캐를 감화시킨다'(用夏變夷)는 의미로 '夏里主人'이라 白號하였던 뜻을 이은 것으로, 華夷論의 義理정신을 자신의 신념으로 밝힌 것이다. 58세때(현종15) 중국에서 吳三桂 등이 反淸군사를 일으켰다는 소식을 듣고 「大義疏」를 올려 淸에 대한 復讐雪恥의 기회로 삼도록 주장하고 나섰다. 2년후에는 그의 강력한 건의에 따라 兵權을 통합하는 都體察使府가 설치됨으로써, 비록 소용없이 되었지만 이념적 구호에 머물지 않고 실질적인 北伐정책을 도모하였던 것이 사실이다.

白湖는 59세(숙종1)에 처음 벼슬에 나가면서 「家語舟水說解」를 올렸다. 이것은 임금과 백성의 관계를 배와 물에 비유하여 임금의 失政이 나라를 위태롭게 한다는 民本원리를 제시한 것이다. 이러한 현실정치적 위기의식에서 그는 제도의 폐단과 그 개혁방책을 적극적으로 제기하고 있다. 특히 백성의 부담이요 국력의 기초인 조세제도에서 지배층의 특권이 된 각종 免稅田을 폐지하며 戶에 따른 戶布法을 시행하도록 요구하고, 나아가 軍役과 科擧制의 폐단을 지적하고 國民皆兵制와 貢擧制를 제안하는 등 과감한 개혁정책을 추진하였다. 그러나 당시의 지배체제에서는 이러한 개혁정책이 쉽사리 받아들여지지 않았다. 따라서 그는 제도의 개혁에 실질적인 성과를 거두지는 못하였지만, 사회제도 개혁론을 통해 사회체제의 모순을 해결하고자 도모하였던 조선후기 실학의 선구적 인물로서 역할을 하였던 것이 사실이다.

이처럼 白湖의 학문영역은 성리학과 예학 및 의리론 등에서 道學의 다양한 분야에 깊이 개입하고 있는 동시에 새로운 경학체제의 구축과 사회제도 개혁론을 통한 실학적 탐색에 이르기 까지 폭넓게 걸치고 있으며, 그것은 그의 사상사적 위치가 도학에서 실학으로 전환하는 과도기적 성격을 지닌 것임을 의미한다. 여기서 백호의 철학사상이 지닌 핵심적 과제와 그 특성을 이해하기 위하여 그의 性理說과 經學체계를 검토해보고자 한다. 이를 통해서 그가 16세기의 성리학이 형성한 과제를 자신의 독자적 이론 속에 어떻게 수용하고 있는지 확인함으로써, 道學전통에서 그가 지닌 역할을 해명하고자 하는 것이며, 經學의 독자적 체계를 통해 도학의 주자학적 경학체계를 어떻게 극복하고 있는지 파악하고자 하는 것이다.<sup>1)</sup>

1) 白湖의 性理說과 經學 및 經世論에 관한 기존 연구로는 다음의 논문들이 있다.

韓浩勳, '白湖 尹鑑 研究--특히 經世論을 중심으로', 『歷史學報』15·16·19, 1961-62.  
 ———, '白湖 尹鑑의 四端七情人心道心說', 『李相伯回甲紀念論叢』, 1964.  
 宋旒燮, '白湖 尹鑑의 理氣哲學研究 序說', 『哲學研究』11, 1969.  
 李乙浩, '白湖 尹鑑 人性論研究', 『學術院論文集』16, 1977.  
 安秉杰, '大學古本을 통해 본 白湖의 經學思想研究', 『民族文化』11, 民推, 1985.  
 ———, '白湖 尹鑑의 實踐의 中庸觀'(1), 『安東大論文集』9, 1987.

## 2. 四七論과 人心道心論

## 1) 四七論-乘氣循理說

16세기 후반에 조선사회의 道學은 退溪-高峯과 栗谷-牛溪 사이에서 朱子의 성리설을 이해하는 과정에서 四端七情논쟁을 중심으로 성리학의 인식수준에 새로운 지평을 열었다. 그러나 17세기에 들어오자 대부분의 성리학자들은 退溪와 栗谷이라는 두 우뚝한 봉우리의 어느 한 쪽을 옹호하면서 대치하는 대립적 양상을 드러내었으며, 그 어느 쪽에도 속하지 않는 소수의 인물들은 자신의 독자적 견해를 제기하고 있었다. 이 시기에 독자적 성리설을 제기한 대표적 인물로서 영남의 旅軒 張顯光(1554-1637)과 近畿의 白湖 尹鏞를 들 수 있다.<sup>2)</sup>

白湖는 22세때 公州 柳川으로 移居하였을 때 그 곳 名士들과 교류하면서 특히 炭翁 權謨와 尤庵 宋時烈과 더불어 성리설의 토론을 벌였으며, 이때 그는 자신의 四七論과 人心道心論의 견해를 체계화시킨 「四端七情人心道心說」을 저술하였다.<sup>3)</sup> 그는 이 논문을 통해 퇴계·율곡이 추구하였던 기본쟁점인 四七論과 人心道心論을 문제삼고 있으며, 퇴계-고봉과 율곡-우계의 논쟁을 기반으로 삼고 자신의 견해를 제기하고 있다. 그러나 그는 朱子에 대한 자신의 독자적 해석을 제시함으로써 퇴계와 율곡의 성리설에 대해 평가하는 명확한 입장을 제시하고 있다.

그는 七情은 '性(仁義禮智)이 氣를 타고 發한 것'(性之乘氣而發者)이요, 四端은 '情(喜怒哀樂)이 理를 따라 動한 것'(情之循理而動者)이라 하여 '七情-乘氣, 四端-循理'라는 그 자신의 '乘氣循理說'을 제시함으로써 퇴계의 理乘氣隨說 및 율곡의 氣發理乘說과 차별화하고 있다. 여기서 그는 특히 '四端'을 '七情이 動하여 그 正을 잃지 않은 것'(七情之動而不失其正者)일 뿐으로, 子思가 말하는 '喜怒哀樂이 中節한 것'이라 지적한다. 따라서 그는 사단과 칠정이 그 근원의 所從來가 다르다는 퇴계의 입장을 거부하고, '四端'을 七情이 理를 따라 動하여 그 정당함(正)을 잃지 않은 것으로 七情을 떠나 있는 것이 아니라는 점에서 율곡의 七情包四端說에 접근하는 것으로 보인다. 그러나 그는 四·七이 모두 情이요, 情은 性이 發한 것(性發爲情)이라는 인식을 전제로 삼고 있으므로, 그 근원에서 모두 性發이요, 따라서 理發說을 받아들이고 있는 점에서 율곡과 명확한 차이를 보여주고 있다. 여기서 七情은 '性이 乘氣하여 發하는 것'이라면 四端은 '性이 乘氣하여 發하는' 情이 다시 '循理

——, '白湖 尹鏞의 實踐的 中庸觀'(2), 『退溪學』3, 安東大, 1991.

2) 裴宗鎬 교수는 『韓國儒學史』(연세대 출판부, 1974)에서 退溪계열의 '主理派'와 栗谷계열의 '主氣派', 및 '折衷派'로 3분하고 있는데, 主理派·主氣派의 용어도 문제가 있지만, 折衷派라는 용어가 적합하지 않은 독립적 입장을 분명히 구분하여 유의할 필요가 있다.

3) 『白湖全書』, 中卷, 1023-30쪽, 권25, '四端七情人心道心說', 慶北大出版部, 1974. 白湖의 「四端七情人心道心說」은 或曰에 대한 問答형식으로 구성되어 있는데, 전체 22問答 가운데 처음 10條는 四七說에 관한 것이고 뒤의 11條는 人心道心說에 관한 것이며, 마지막 條는 마무리하는 말로 구성되어 있다.

하여 動한다'는 조건을 충족시키고 있는 경우라 할 수 있으며, 그것은 七情의 기초 위에 四端이 循理라는 조건을 충족시킨 중층적 구조를 보여주는 것이다. 이에 따라 그는 七情-乘氣를 기초단계로 四端-循理를 그 기초 위의 상층단계로 중층화시키고 있기 때문에 七情을 四端보다 먼저 언급하고 있는 것이 그의 四七論이 지닌 하나의 특징이다.

四端과 七情을 '情'이나 '端'으로 일컫는 차이를 주목하여, '情'이란 '人心이 外物에 感하지만 中(性)에서 發하는 것'(人心之感而發乎中)이라 하고, '端'이란 '天命의 性이 밖으로 나오는 것'(天命之性而出之外)을 말하는 것이라 한다. 그것은 四端·七情이 모두 情으로서 性(天命)에서 나오는 점에서는 같으나, 四端은 性이 情으로 發하여 理에 따라 곧바로 바르게 나온 것이요, 七情은 性이 情으로 發할 때 外物에 感하여 氣를 타고 나오는 것이라 보는 것이니, 四端을 중심으로 삼고 七情이 外皮가 되고 있는 셈이다. 따라서 四·七이 表裏的 구조를 이루는 것으로 이해할 수 있다. 여기서 白湖가 "七情이란 四端이 몸체가 되고, 四端이란 七情이 활용이 된다"(七情也者, 四端之爲質也; 四端也者, 七情之爲用也)고 하여, 四質七用說을 제시한 것도 이런 의미에서 이해할 수 있다. 또한 그는 性이 發하여 情이 되는 '性發爲情'이라는 성리학의 기본명제를 근거로 삼아 性·情의 관계를 해명하면서, "情이 動할 수 있는 것은 性이 근본이 되기 때문이요, 性이 發할 수 있는 것은 情이 작용이 되기 때문이다"(情之能動, 性之爲本也; 性之能發, 情之爲用也) 라고 하여, 性本情用의 구조로 확인한다. 그것은 四·七이 모두 情으로서 性을 근본으로 하고 있으며, 性(天理)의 發에 情(乘氣)의 用이 상호작용하는 것으로 일종의 理氣共發說을 제시하고 있는 것이라 이해할 수 있다.

따라서 四端과 七情은 '나아가 말하는 경우'(就而言之)가 다른 것일 뿐이요, 그 발동의 근원으로서 所從來가 다른 것은 아니라고 본다. 따라서 四·七은 하나이면서 둘이요, 둘이면서 하나인 것이요, 합하여도 분별이 없을 수 없고 나누어도 두가지가 되는 것은 아니라 확인한다.(合而同之, 四與七之分, 不容無辨也; 離而析之, 四與七之原, 不容有二也) 여기서 白湖는 七情의 動을 省察하여 '바른 도리의 궤도를 따르게 하고자'(欲其循軌乎正理) 하는 것이요, 四端의 發을 미루어 '본체로서의 性을 擴充하고자 하는'(欲其擴充乎本體) 것이라 하여, 四·七의 분별이 수양론적 과제에 목적이 있음을 강조하고 있다. 이와 더불어 그는 四·七에서 理·氣의 역할로서, 理는 氣를 운행할 수 있고 氣는 理를 실을 수 있으며(理之能行, 氣之能載), 氣는 作用이 되고 理는 主宰가 되는 것(氣之爲用, 理之爲宰)이라 한다. 이에 따라 그는 理·氣의 상호 작용 속에서 理의 發動성과 主宰성을 인정하여 퇴계의 견해를 받아들이고 있지만, 理先氣後說이나 理弱氣強說 및 專言·兼言의 분별로 理·氣를 二元的으로 인식하는 퇴계의 입장을 거부하고 있다. 또한 그는 人心을 통합하여 두 근본이 없다(統人心·無二本)는 율곡의 견해를 인정하면서도, 율곡이 四端과 七情을 일치시키는 것은 지나치게 혼동하여 분별이 없는 것이라 비판하고, 퇴계의 主理·主氣說을 바른 견해라 인정하지만 氣가 따르고 理가 탄다(氣隨·理乘)는 퇴계의 견해는 너무 분석하여 갈라놓은 것이라 비판하고 있다. 이처럼 그는 퇴계·율곡의 四七·理氣說을 자신의 독자적 입장에서 일관하게 취사선택을 하고 있다.

여기서 그는 理를 따르기(循理) 때문에 ‘理가 發한다’(理之發) 하고, 氣를 타기(乘氣) 때문에 ‘氣가 발한다’(氣之發)고 말하는 것이라 하여, 朱子가 『語類』에서 四·七을 ‘理之發·氣之發’로 언급한 것과 그 자신의 循理·乘氣는 같은 말이라 확인하고, ‘理之發·氣之發’이라 한 것은 ‘發하는 바를 따라 미루어 말한 것’(從所發而推言之)이나, 鄭之雲이 『天命圖說』에서 ‘發於理·發於氣’라 한 것은 ‘근원하는 바에 나아가 나누어 말한 것’(就所原而分言之)으로 차별화시키고 있다. 이처럼 그는 자신의 견해가 주자의 해석에 근거하는 것임을 역설하고 있다.

또한 그는 四七을 天地의 자연현상에서 類比시켜 七情은 風雨·陰陽에, 四端은 春夏秋冬에 상응시켜, “風雨·陰陽이 차례를 얻으면 四時가 순조롭고 萬化가 이루어지는 것처럼, 喜怒哀樂(七情)이 中節하면 四端이 통달하여 萬事가 다스려진다” 하여, 七情의 中節을 통한 四端의 실현이라는 중층적 구조를 확인한다. 여기서 그는 春秋(時)와 風雨(氣化)는 둘로 나누어 논할 수 없지만, 동시에 風雨를 가리켜 春秋라 할 수 없는 사실을 들어 四·七이 지닌 일치와 분별의 양면구조를 설명하고 있다.

그는 퇴계의 理乘氣隨說에 대해 율곡이 氣化說(氣發一途說)로 辨駁한 사실에 대해, 퇴계의 理氣互發說과 理氣先後說에 의문을 제기하고, 율곡이 無先後·無離合을 주장한 것을 지지하면서도, 율곡이 氣化說을 주장하여 理動說(理發說)을 배제하고 있는 것은 한쪽에 빠진 문제점이 있음을 지적한다. 여기서 그는 本原에서 보면 ‘氣가 動할 수 있는 것은 理가 動함이 있기 때문이다’(氣之能動, 理之有動也) 라 하고, 流行에서 말하면 ‘理가 行할 수 있는 것은 氣가 行할 수 있기 때문이다’(理之能行, 氣之能行也) 라 하여, 理發·氣發을 확인하고 있다. 그러나 그는 퇴계의 四·七에 따른 五發說과 달리 本原과 流行의 두 차원으로 理·氣의 發動하는 근거와 작용의 현상을 해명하고 있는 것이다. 또한 그는 사람이 말을 타고 나갈 때 사람의 意思는 말을 制御하고, 말은 사람을 싣고서 가는 人·馬의 비유를 들어서 말이 집안에 있을 때 사람이 먼저 나가려는 의사를 발동하여 말을 타고 나가는 것은 퇴계의 ‘理動氣隨說’(理發氣隨)에 해당하고, 길 위에서 말이 사람을 싣고 가는 것은 율곡의 ‘氣化理乘說’(氣發理乘)에 해당하는 것이라 한다.<sup>4)</sup> 따라서 그는 퇴계·율곡의 양쪽 견해가 자신과 다른 차별성을 밝히기도 하고 또 이들의 견해가 부분적인 것으로 한정되지만 정당성이 있음을 인정하여 퇴계·율곡을 동시에 수용함으로써 양자를 종합하는 입장을 보이기도 한다.

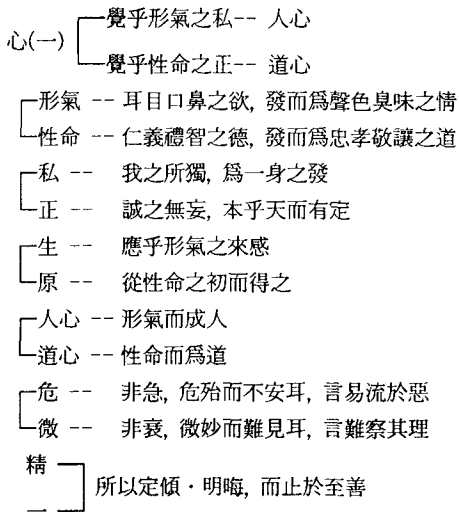
## 2) 人心道心論과 ‘精·一’의 修養論

白湖는 특히 人心道心說에서 성리학의 문제를 동시에 수양론의 문제로 긴밀하게 연결시키고 있다. 그는 「四端七情人心道心說」의 후반에서 이러한 관점을 집중적으로 다루고 있

4) 『白湖全書』(中, 1028-29), 권25, ‘四端七情人心道心說’, “馬非人不出, 則未出門而人之先馬可知矣, 人非馬不行, 則既行路, 而馬之載人可知矣, 是非所謂理動氣隨·氣化理乘之說然乎, 故此兩說者, 皆相須而不可廢者也.”

을 뿐만 아니라, ‘帝舜人心道心之圖’(3圖)를 그려 깊은 관심을 보여주고 있다.<sup>5)</sup>

그는 먼저 「大禹謨」편의 經文과 朱子の 「中庸章句序」에 나타난 해석을 기준으로 人心·道心, 危·微, 精·一, 形氣·性命, 私·正, 生·原의 대비개념을 명확하게 정의하고 있다.<sup>6)</sup>



그는 이러한 자신의 개념적 인식에 따라 율곡을 비롯한 先學들의 人心道心說을 비판적으로 검토하고, 나아가 朱子의 해석에 대해서도 異見을 제시할 만큼 자신의 독자적 견해를 정립하고 있음을 보여준다.

곧 그는 “心の 虛靈知覺은 하나일 뿐이다” 라는 朱子의 언급을 받아들여, 하나의 心이 形氣之私에서 지각한 것을 ‘人心’이라 하고, 性命之正에서 지각한 것을 ‘道心’이라 정의함으로써, 대상의 知覺에 따라 人心·道心으로 분별하지만 心은 하나일 뿐임을 강조한다. 따라서 그는 “情이 性命之本然을 곧바로 이루는 것(直遂)은 理에 속하므로 道心이라 하고, 情이 形氣에 가리어(掩) 性命之本然을 곧바로 이룰 수 없는 것은 氣에 속하므로 人心이라 한다.”는 율곡의 견해는 두 갈래로 갈라놓아 聖人의 뜻에 크게 위배되며 퇴계의 互發說과 통하는 것이라 비판하고 있다. 여기서 그는 주자가 말한 ‘혹 性命의 正에 근원하기도 하고’(或原) ‘혹 形氣의 私에서 생기기도 한다’(或生)는 말의 뜻은 氣에 속하는 것과 理에

5) 『白湖全書』 권25에 수록된 ‘帝舜人心道心之圖’는 人心·道心에 대한 해석의 입장에 따라 3개圖로 구성되어 있는데, 上圖는 朱子의 ‘生於形氣·發於性命’으로 분별한 견해를 따른 것으로 자신의 기본인식도 여기에 있음을 알 수 있으며, 中圖는 整庵 羅欽順의 ‘已發·未發’로 분별한 견해를 따른 것이요, 下圖는 程子의 ‘天理·人欲’으로 분별한 견해를 수용한 西山 眞德秀의 說을 따른 것이다. 그는 이 圖를 임금에게 올리기 위해 그렸음을 밝히고 있다.

6) 『白湖全書』(中, 1030-31), 권25, ‘四端七情人心道心說’.

속하는 것으로서 主理·主氣로 지나치게 분별하는 율곡의 견해를 거부하고 있다. 곧 ‘생긴다’(生)는 것은 形氣가 와서 心이 개별적으로 感應하는 것이요, ‘근원한다’(原)는 것은 心이 性命의 처음을 따라서 性命의 진실함을 얻는 것이라 하여, 人心·道心の 분별이란 다만 ‘마음이 좇아서 발하는 바’(所從而發者)가 形氣에 원인하기도 하고(形氣之所因) 性命에 근본하기도 하는(性命之所本) 것이라 하여, 나아가 말한 바가 다른 것이지 마음의 지각은 하나일 뿐이라 확인함으로써, 율곡의 이원적 견해에 반대하고 牛溪의 통합적 인식을 정당한 것으로 받아들이고 있다. 따라서 그는 하나의 마음이 지각함에 形氣와 性命이라는 두 조건에 따라 人心은 形氣에 원인을 두고(因形氣) 道心은 性命에 근본을 두는(本性命) 양상의 차이가 나타나는 것이라 봄으로써, ‘因形氣·本性命說’을 제시하였던 것이다.

또한 그는 栗谷이 人馬의 비유를 써서, “말이 사람의 뜻을 따라 나가는 것은 사람에게 속하니 道心이요, 사람이 말의 발을 밟고 그 발에 자신을 맡겨서 나가는 것은 말에 속하니 人心이다”(馬從人意而出者, 屬乎人, 乃道心也; 人信馬足而出者, 屬之馬, 乃人心也) 라는 견해를 一源의 說에 어긋나는 잘못된 것으로 비판한다. 곧 그는 말이 사람의 뜻을 따르는 것은 理가 氣를 主宰하는 것이요, 사람이 말의 발을 밟고 그 발에 자신을 맡기는 것은 理가 氣를 主宰할 수 없는 것이라 하여, 人心·道心을 말과 사람에 배속시키는 것을 거부하고, 理·氣가 서로 떠날 수 없는 것(不相離) 처럼, 人·馬도 서로 기다리는(相須) 관계로서 분리되지 않는 것임을 강조하고, 사람과 말이 일체를 이루면서 사람은 말을 제어하며 말은 사람을 싣고 있는 역할의 분별을 확인하고 있다.

白湖는 자신의 人心道心說로서 因形氣·本性命說이 지닌 수양론적 의미를 좀더 구체적으로 해명하여, 性命에 근본하는 것은 ‘도가 자신에게 있음을 알도록 힘쓰게 하는 것’(勉人知道之在我)이요, 이를 통해 ‘天理를 간직하여 확충하게 하는 것’(存天理而擴充之)이라 하고, 形氣에 원인한다는 것은 ‘욕심이 제거하기 어려움을 알도록 경계하는 것’(戒人知欲之難去)이요, 이를 통해 ‘인욕이 흘러 넘치는 것을 막고자 하는 것’(遏人欲之橫流)이라 강조하였다. 또한 그는 道心이 性命에 뿌리를 두면서도 事物에 응하고, 人心이 形氣에서 發하면서도 天則에 근본하고 있음을 확인하여, 形氣(事物)와 性命(天則)이 서로 떠나는 것이 아님을 확인하면서, 人心을 道心보다 먼저 말하는 것은 克己를 먼저하고 다음에 復禮하는 것이라 하여, 人心이 기초가 되고 道心이 상층이 되는 重層구조로 인식하고 있으며, 惟精보다 惟一을 뒤에 말하는 것은 格·致한 다음에 誠·正한다는 방법적 순서가 있는 것임을 제시하고 있다.

人心道心說에서 白湖의 수양론적 관심은 ‘精·一’의 해석을 통해 집중적으로 드러나고 있다. 그는 人心은 무질제에 흐르기 쉬운데 제어하지 않으면 위태로움(危)이 빠져들어 人欲이 치열해지고, 道心은 밝히기가 어려운데 살피지 않으면 은미함(微)이 소멸하는데 이르러 天理가 없어지게 됨을 지적하고, 이에 대처하는 방법으로서 ‘精’과 ‘一’을 중시한다. 곧 정밀하게 함(精)은 ‘天理와 人欲의 기미를 살피는’(察天理·人欲之幾) 방법이요, 한결같이 함(一)은 ‘天理를 지켜서 人欲과 뒤섞이지 않게 하는’(守天理, 而不雜乎人欲) 방법이라 한다. 이렇게 정밀하게 살피고 한결같이 지키면 人欲이 용납되지 않고 天理가 은폐되지 않아서 인심은 안정되고 도심은 드러나게 된다는 것이다.<sup>7)</sup>



그는 하나의 마음이 形氣와 性命에 따라 人心과 道心の 두 양상으로 제시될 때 人心에서 人欲을 염려하고 道心에서 天理를 살피야 하는 것임을 지적한다. 이에 따라 정밀하게 하여(精) 至善의 所在를 앎으로써 털끝만큼의 은폐도 없게 하고, 한결같이 하여(一) 至善의 所在를 터득함으로써, 털끝만큼의 뒤섞임도 없게 할 것을 강조한다. 이렇게 精·一함으로써 무절제에 흐르기 쉬운 人心을 절도있게 하고, 밝아지기 어려운 道心을 확충하여 통달하게 하는 것이라 한다. 또한 精·一함으로써 기미를 살피고 誠을 간직하여 한쪽은 억누르고 한쪽은 들어올려, 天理·人欲의 得失이 일어나는 기틀을 제어하며, 危·微의 輕重을 헤아리는 저울을 살피도록 요구한다.<sup>8)</sup> 여기서 白湖는 ‘精·一’의 개념이 人心·道心에 따르는 天理와 人欲 및 危와 微의 양면에 모두 적용되는 방법으로서 精(先)·一(後)의 순서는 知至-能得의 순서에 대응되는 것임을 제시하고 있다.

白湖는 자신의 ‘精·一’개념에서 「中庸章句序」에 나타난 朱子の 人心道心說을 비판적으로 검토하고 있다. 곧 그는 주자가 ‘精은 人心·道心の 사이를 살피는 것’(精者察人道之間)이라 언급한 것은 ‘格·致의 공부가 치우치고 막혀서 정해진 곳이 있다’(格致之功, 偏滯而有方)고 하여, 至善의 所在를 아는 데로 나가지 못함을 지적하고 있으며, 주자가 ‘一은 性命의 正을 지키는 것’(一者守性命之正)이라 언급한 것에 대해, ‘誠·正의 순서를 거꾸로 시행하고 질러서 나아가는 것이다.’(誠正之序, 逆施而徑進)라 하여, 誠意에서 正心으로 가는 과정이 없이 곧바로 正心을 추구하는 것이라 지적한다. 또한 ‘道心이 主宰가 되고 人心이 명령을 듣는다’(道心之主, 而人心聽命)는 주자의 언급에 대해, “쇠뇌를 재고서 아직 시위를 당기지 않았을 뿐이다”(絜機括而未張耳)라 하여, 틀은 잡혔지만 실행으로 나가지 못한 것이라 지적하고, ‘人心을 제어하는데 道心이 살피지 않는다’(人心之制, 而道心莫察)는 것은 ‘저울대를 잡았는데 눈금이 없는 것이다’(執權衡而無星)라 지적하여, 「中庸章句序」에서 제시한 朱子の 언급이 모든 변화에 대처하고 大經을 경륜하여 천하에 極을 세우는데 부족함이 있다고 보았다.<sup>9)</sup> 여기서 그는 朱子の 견해가 근본적으로 모순이 있는 것이라 비판하

7) 같은 곳(中, 1037), “精也者, 所以察天理·人欲之幾者矣, 一也者, 所以守天理, 而不雜乎人欲者也, 精以察之, 一以守之, 則所謂人欲者, 潛消剝落, 而無所容矣, 所謂天理者, 昭晰充達, 而無所蔽矣, 若是則, 易流者定, 難明者著.”

8) 같은 곳(中, 1038), “必也, 精之, 有以知至善之所在, 而無一毫之或蔽, 必也, 一之, 有以得至善之所在, 而無一毫之或雜, 以之制易流而節之, 充難明而達之, 若是乎審幾存誠, 一抑一揚, 而制理欲得失之機, 察危微輕重之權.”

9) 白湖가 「中庸章句序」에서 引用한 구절이 「中庸章句序」의 原文과 얼마간의 차이를 보여주고 있으므로, 이를 대조시켜보면 다음과 같다.

朱子：「中庸章句序」	白湖의 引用文
“精則察夫二者之間而不雜”	“精者察人道之間而已”
“一則守其本心之正而不離”	“一者守性命之正而已”
“必使道心常爲一身之主, 而人心每聽命焉”	“道心之主, 而人心聽命, 人心之制, 而道心莫察”

는 것이 아니다. 다만 「中庸章句序」의 人心道心說에 대한 해석이 경전의 정신과 주자의 전반적 입장에 비추어볼 때 兩端을 포괄하여 극치를 세우는데 부족한 치우침을 지적한 것이다. 그러나 당시 朱子에 대한 확고한 信奉의 학풍에서는 白湖의 태도가 매우 과감한 것이었음을 짐작할 수 있다.

특히 그는 「中庸章句序」에서는 人心을 제어하는 설명은 있지만 道心을 밝히는 공부가 드러나지 않고 있음을 지적하며, 人心·道心の 分別에서 ‘精’을 언급한 것은 말이 너무 무겁고 설명은 주도하지 못하다 하고, 本心을 지키는데 ‘一’을 언급한 것은 用이 혹 貫통하지 않고 방법을 다 밝히지 못한 것이라 지적한다.<sup>10)</sup> 이러한 그의 人心道心說에서 精·一의 문제는 天理를 밝혀서 들어 올리고 人欲을 제어하여 억누르는 수양론적 과제로서 명확히 제시되고 있는 것이다. 여기서 그는 整庵 羅欽順이나 蘇齋 盧守愼과 자신의 입장을 연관시키려는 것을 거부할 뿐만 아니라, 荀子의 ‘惡을 바로잡는’(矯惡) 방법은 道가 뒤섞이고 근본을 잃은 것이요, 王陽明의 ‘마음을 專治하는’(專心) 방법은 학문이 치우쳐 전체를 손상시킨 것이라 하여, 자신의 입장과 다른 것임을 밝히고 있다. 곧 그가 주자의 「中庸章句序」에 의문을 제기한 것은 經傳의 정신과 朱子의 전반적 학문체계에 근거한 것이지, 다른 學說에서 영향을 받은 것이 아님을 강조하고 있는 것이다.

### 3. 白湖經學의 구조

白湖의 經學이 형성되는 과정은 20대 후반에 「洪範說」·「周禮說」·「中庸說」을 저술하면서 시작한다. 이 저술들이 현재 문집에 남아 있지 않지만 그의 經學的 관심이 四書의 讀書順에 따른 것이 아니라, 『書經』 ‘洪範’편과 『周禮』로 시작하는 것은 經學을 통해 治道를 추구하는 경세론적 관심의 표현이며, 『中庸』이 초기의 관심대상이 되고 있는 것은 그의 경학이 지닌 독자적 성격을 예시하는 것이라 할 수 있다. 그는 40대 후반에 「孝經章句考異」를 지어 『孝經』에 특별한 관심을 보였고, 이어서 50대에 「中庸章句補錄」·「大學古本別錄」 등을 저술하면서 『中庸』·『대학』을 자신의 경학적 기초로 확보하는 경전주석체계를 구축하고 있다.<sup>11)</sup>

10) 『白湖全書』(中, 1041-42), 권25, ‘四端七情人心道心說’, “若如庸序之訓也, 雖有制人心之說, 未見明道心之功, 二者之別而言精, 則語或太重, 而說有未周, 本心之守而言一, 則用或不貫, 而法則未悉.”

11) 白湖의 經學관련 저술연대는 「年譜」에 의하면 다음과 같다.

20대 후반 「洪範說」(1642, 26세)·「周禮說」(1643, 27세)·「中庸說」(1644, 28세)

40대 후반 「孝經章句考異」(1662, 46세)

50대 전반 「大學說」(1667, 51세)·「中庸章句補錄序」(1668, 52세)

50대 후반 「中庸大學後說」·「大學古本別錄」(1671, 55세)·

進「孝經註解」·「無逸立政圖」·進「家語舟水說解」(1675, 59세)

60대 전반 進「公孤職掌圖說」(1679, 63세)

『讀書記』에 수록된 저술 가운데 「孝經外傳」·「古詩經攷」·「讀尚書」·「洪範經傳通義」·「讀周禮」·「讀

白湖는 『讀書記』에 자신의 핵심적인 경학저술을 결집하고 있는데, 여기에 수록된 경전들을 보면 「중용」·「대학」을 첫머리에 두고, 「孝經」·「孝經外傳」·「古詩經攷」·「讀尙書」·「洪範經傳通義」·「讀周禮」·「讀禮記」·「讀春秋」·「內則外記」·「內則」으로 구성되어 있다. 이러한 경학체계의 구성은 매우 독특한 것으로 이 시대의 다른 인물에서 유례를 찾기가 어렵다. 그 특징의 첫째는 四書·五經의 체계를 탈피하고 있다는 사실이다. 둘째는 三經에 속하는 『詩』·『書』·『易』 가운데 道學의 경학전통에서 비중이 매우 큰 『易』을 다루지 않는 반면에, 五經에도 들어있지 않은 『孝經』·『周禮』를 주목하는 점이나, 『禮記』에서도 「內則」편을 부각시키고 있는 것은 經學을 통한 실천규범의 정립과 사회제도의 이상형을 탐색함으로써 현실 속의 실천적 관심을 추구하고 있는 것이다. 셋째는 특히 「孝經外傳」과 「內則外記」의 저술을 통하여 경학적 문제의식에 따라 다양한 경전으로부터 추출하여 독립된 체계로서 새롭게 구성하고 있는 사실을 들 수 있다. 그만큼 그는 당시 경학적 관심에 큰 비중을 갖지 못한 경전들을 전면에 끌어올림으로써 자신의 독자적 경학체계를 구성하고 있었던 것이다.

그는 道를 닦아 후세의 교훈을 위해 말씀으로 남겨놓은 聖人の 經傳에 대해, 이 聖人の 道를 전하고 말씀을 기술하는 것이 學者의 역할임을 제시함으로써, 經學연구의 지속적 필요성을 각성시키고 있다. 곧 그는 “天下의 理는 한 사람의 지식으로 두루 알 수 없는 것이다. 그 터득한 것을 미루어나가고 간직한 것을 발휘하여 가려서 말하고 깊이 생각함으로써 先王의 道를 밝혀 天下와 함께하는 것이 어찌 성현의 마음이요 학자의 일이 아니겠는가”<sup>12)</sup>라 말하여, 먼저 天下의 이치란 한 사람이 독점할 수 있는 것이 아니라 끊임없이 미루어가고 발휘해야 하는 학문계발의 지속성을 밝히고, 다음으로 先王의 道를 밝혀 천하와 함께 공유하여야 하는 治道활용의 公共性을 주장하였다. 그것은 당시 朱子를 학문의 표준으로 정립시켜 異見을 용납하지 않는 道學의 폐쇄적 학풍을 극복하기 위한 사유방법의 표출이라 할 수 있고, 또한 당시 당파적 배타성에 사로잡힌 士大夫의식의 벽을 허물기 위한 논리를 찾아가는 것이라 할 수 있다. 이처럼 그의 經學은 바로 朱子의 經學을 디딤돌로 삼아 그 틀을 넘어서 聖人の 마음을 새롭게 해석하기 위한 시도였던 것이요, 옛 聖王의 治道를 밝혀 뿌리깊이 흔들린 사회에 새로운 통합의 질서를 확립하기 위한 모색이었던 것이다.

그는 朱子가 經傳註釋에서 끊임없이 修訂해가던 자세를 주목하고 있다. 곧 “朱子는 經書들을 주석함에 여러 학설을 모아 절충하여 자신의 說을 이루었다. 그러고서도 문인들과

禮記」·「讀春秋」·「內則外記」·「內則」을 비롯하여, 「帝舜人心道心之圖」·「臯陶敎秩之圖」에서 「大學之圖」·「中庸之圖」·「太公丹書敬義之圖」까지의 9圖說과, 기타 雜著 속에 수록된 「讀春秋楚世子商臣事」·「七政六符書」·「帝舜在璇璣玉衡以齊七政」·「周官星土九州十有二次」 등 經學관련 저술들은 저작연대의 기록이 없으나, 대체로 40대 후반에서 60대 초 사이의 經學저술이 활발할 때 이루어진 것으로 짐작할 수 있다.

12) 『白湖全書』(中, 998), 권24, 「讀書記序」, “天下之理, 非一人之知所能周也, 則推其得發其有, 擇言深思, 明先王之道, 以與天下共之, 又豈非聖賢之心, 學者之事哉.”

강습하고 몸소 체험해 보아서 혹시 설명이 투명하지 못하거나, 견해가 미흡하거나, 실행이 안되는 곳이 있으면 반드시 토론하여 수정하기를 죽는 순간까지 그치지 않았다. … 그 좋은 것을 취하고 옳은 것을 찾기 위해 잘못을 고치기를 꺼려하지 않음이 또한 이와 같았으니, 이 점을 내가 본받아 힘쓰고자 하는 것이다.”<sup>13)</sup> 라 언급하였다. 이러한 그의 학문자세는 朱子를 끊임없이 修正해가는 진리탐구의 과정에 있는 인물로 받아들이고 이를 본받아 자신도 聖人の 道를 밝혀가겠다는 것이요, 바로 이 점에서 朱子를 학문적 완성자요 절대적 준칙으로 삼는 尤庵의 입장과 첨예하게 대립하지 않을 수 없었다. 실제로 白湖는 朱子の 경전주석이 지닌 권위에 구속받지 않고 經傳자체로 돌아가 해석하여 새롭게 체계화한 사실이 바로 尤庵에 의해 斯文亂賊이라 비판받게 된 원인이었다.

白湖의 경학체계는 다양한 경전들의 章句를 자신의 안목으로 새롭게 분석하기도 하고 今文·古文의 문제에 까지 考證하는데 예리한 통찰력을 보여주고 있는 점에서 이미 朱子를 祖述하는데 그친 道學의 經學的 인식태도를 벗어난 것이다. 그는 科擧제도의 明經과목이 經學의 본래정신을 상실한 것을 비판하면서, ‘주체적 자각’(爲己)과 ‘실지에 힘쓸 것’(務實), ‘옛 道를 배울 것’(學古), ‘집안에서 효도할 것’(入孝)의 經傳의 근본정신으로 강조하고 있다.<sup>14)</sup> 이처럼 그는 자신에 진실하며 옛 聖人の 道에 일치하기를 요구하는 經傳정신의 확보를 강조하고, 사회적 실무와 가정의 법도를 지키는 실천에 힘쓰는데 經學의 근본정신이 있는 것임을 확인하고 있다.

따라서 그는 경학에서 근본원리와 실천방법이 갖추기를 요구하고 있다. 곧 그는 “『孝經』은 부모를 섬기는 도리를 말했는데, 「內則」편은 실제로 부모를 섬기는 도리의 절목이고, 『중용』은 하늘을 섬기는 도리를 말했는데 『대학』은 바로 그 조목이 된다.”<sup>15)</sup>고 하여, 『孝經』-「內則」을 事親의 도리와 조목의 구조로, 『중용』-『대학』을 事天의 도리와 조목의 구조로 파악하고 있는 것이다. 여기서 그의 經學체계의 중심과제는 事天과 事親으로 집약될 수 있다. 특히 그가 『중용』-『대학』을 事天의 체계로 제시하고 있을 뿐만 아니라 그의 經學전반을 통해 ‘하늘’(天·上帝)을 재발견하고 있는 사실은 白湖經學의 중요한 특징이며, 그것은 茶山經學의 세계로 연결될 수 있는 중요한 통로를 열어주고 있는 것이라 하겠다.

13) 『白湖全書』(下, 1447), 권36, 「讀書記 中庸序」, “晦翁之釋諸經書也, 既集衆說而折衷之, 有成說矣, 然猶每與門人講習而身體驗之, 或有說未透 · 見未到 · 行未得處, 又必爲之討論更定, 不住修改, 至于屬續而未已焉, … 其取善求是, 不憚遷徙, 又如此, 此又余之所則效而思勉焉者也.”

14) 『白湖全書』(中, 1106), 권27, 「漫筆」, “明經之學, 則初無爲己務實學古入孝之意.”

15) 『白湖全書』(下, 1892), 부록2, 「行狀」, “孝經言事親之道, 內則實其節文也, 中庸事天之道, 大學是其條目也.”

## 4. 中庸·大學의 事天學

## 1) 中庸의 事天學

白湖는 33장으로 분석한 朱子の 『中庸章句』를 탈피하여, 10章 28節으로 재분류함으로써 사실상 朱子の 경학체제를 탈피하고 있다. 백호의 『中庸章句』 10장은 ①天命(1), ②中庸(2-11), ③費隱(12-14), ④行遠(15-17), ⑤文王(18-20A), ⑥博學(20B-24), ⑦自成(25-26), ⑧聖人(27-29), ⑨仲尼(30-32), ⑩尙綱(33)으로 구성되어 있다[\*()속은 주자의 章數]. 여기서 朱子는 『중용』을 4大節로 分節하면서 1-11장을 ‘中庸’의 문제를 다룬 것으로 묶고 있는데 비하여, 그는 ①章(天命)을 君子의 道가 ‘天·人’을 합하고 遠·近을 포괄하고, 體·用을 갖춘 온전한 것(合天人·該遠近, 而具體用之全者)이라 지적하여, 『중용』전체의 大旨를 밝힌 것으로 인식하며, ②章에서 ⑩장까지 나머지 9장은 모두 ①章의 뜻을 펼쳐 밝힌 것이라 한다. 그만큼 白湖는 『중용』의 ①章이 전체를 총괄하는 것으로 중시하고, 또 그 핵심의 뜻을 天命으로 제시하고 있다.

그는 ①章의 내용을 4개의 기본문제로 나누어, ‘天命·率性·修道’는 性이 하늘에서 나와서 바뀔 수 없고(性之出乎天而不可易), 道가 사물에 體現되어 분리할 수 없으며(道之體乎物而不可離), 教가 인간에 간직되어 그만둘 수 없음(教之存乎人而不可已)을 밝힌 것이라 하고, ‘戒懼·慎獨’은 군자가 하늘을 두려워하여 道를 닦고(畏天而修道), 敬을 독실히 하여 誠을 이루며(篤敬而致誠), 本原을 돈독하게 하여 幾微를 살피는 것(敦本原而審幾微)을 말한 것이라 한다. 또한 ‘大本·達道’는 하늘이 시초에 사람으로부터 멀지 않음을 밝혀(明天之未始遠乎人), 모든 造化가 내 마음에서 나오는 것임을 알아야 하는 것(知萬化之出乎吾心)이라 하고, ‘致中和·天地位·萬物育’은 군자가 道를 닦아 확충하는 공부를 극진히 하면 事天하고 爲己하는 자연스러운 효과가 드러나는 것이라 한다.<sup>16)</sup> 이처럼 ①章의 내용은 ‘性이 하늘에서 나오기’, ‘하늘을 두려워하며’, ‘하늘이 시초에 사람으로부터 멀지 않음’과, ‘事天·爲己하는 효과’를 말하는 것이라 지적하여 모든 구절에서 天의 실재를 확인하고 있다. 그것은 성리학의 理氣개념을 넘어서서 天의 근원성을 각성하고, 『중용』을 ‘하늘을 섬기고, 하늘을 두려워하는’ 事天學으로 일관되게 인식하고 있는 것이다.

또한 白湖는 『서경』(湯誥)에서 “皇上帝께서 속마음을 내려주시니 항상한 성품이 있다”(惟皇上帝, 降衷于下民, 若有恒性)고 한 말이 ‘中庸’을 설명한 것이요 바로 ‘天命의 精微한 本體’라 하여, 『중용』의 근본을 한마디로 ‘天命’이라 제시하고 있다. 나아가 그는 天을 ‘萬世道術의 淵源’이라 확인하며, 堯·舜·禹의 ‘하늘을 두려워하여 戒勅하는 마음’을 강조함으로써, 경전을 통한 고대의 上帝신앙을 계승한 事天學을 제시하고 있는 것이다. 白湖는 24때 자신의 일기 속에서도 “나날이 공경하여 삼가하고, 어느 때나 무슨 일이나 공경하며, 하나도 上帝, 둘도 上帝라 하여 흠숭하고 공경하니, 上下四方에 가득하게 사뭇치고 있는

16) 『白湖全書』(下, 1457), 권36, 『讀書記(中庸)·分章大旨』.

듯하다”<sup>17)</sup>고 언명하여, 모든 일에서 上帝의 명령이나 금지를 인간행동의 기준으로 인식하고 있음을 선명하게 제시한다. 그것은 인간존재를 天(上帝)과 마주 대하여 하늘을 두려워하고 하늘을 섬기는 精誠과 畏敬을 통하여 하늘과 인간의 일치를 추구하는 수양방법을 제시하는 것이다.

여기서 그는 “天下의 의리는 無窮하고 聖賢이 말씀한 뜻은 深遠하니, 앞 사람이 大義를 밝혀 통하게 하면 뒷 사람이 다시 연역하여, 이미 말한 것에 근거하여 아직 말하지 않은 바를 더욱 발명해간다.”<sup>18)</sup>라 하여, 朱子가 아직 말씀하지 않은 것을 보충하는 형식을 빌어, 朱자의 『中庸章句』에 補錄을 붙이고 있다. 여기서도 그는 『중용』 첫머리인 ‘天命 … 修道之謂教’의 구절을 句자가 ‘마음을 세워 하늘을 섬기는 큰 근본’(立心事天之大本)이라 하여 事天으로 밝히고, ‘道는 한 순간도 떠날 수 없다’는 구절에 대해 天命을 가리키는 것이라 하여 순식간의 잠깐 사이에도 털끝만큼의 미미한 곳에도 천명이 없는 곳이 없음을 언명하며, ‘보이지도 않고 들리지도 않는’(不睹·不聞) 자리도 天命이 있는 곳이라 제시한다. 그만큼 그는 『중용』에 天命이 중심이 되며, 事天이 근본과제임을 관철하여 주장하고 있는 사실에서 朱子の ‘天理’로부터 벗어나 ‘天命’을 확인하고 事天을 근본과제로 표방하고 있는 것이다.

## 2) 古本大學을 통한 해석체계

白湖의 『대학』해석이 朱子の 해석틀을 벗어나는 기본 쟁점은 세가지로 집약시켜 볼 수 있다. 그 하나는 『대학』의 曾子 저작설을 부정하지 않으면서 새롭게 子思 저작설을 끌어들이는 것이요, 그 둘은 『大學章句』를 배제시키고 『古本大學』을 제시하여 經·傳의 체제도 전면으로 새롭게 분석하고 있으며, 그 셋은 格物說에 대해 전면적인 재해석을 하고 있는 사실을 들 수 있다.

먼저 朱子는 『대학』을 曾子의 저작으로 『중용』을 子思의 저작으로 제시하여, 四書의 저작을 孔子-曾子-子思-孟子的 道統論으로 정립하고 있다. 白湖는 이에 대해 정면으로 거부하지는 않지만, 오히려 孔子-曾子-子思로 내려가는 孔門의 道統보다는 孔子의 가르침이 曾子·子思의 계승자를 통해 밝혀지는 사실을 중시하고 있다. 곧 그는 『효경』과 『대학』을 曾子가 孔子로부터 받은 것임을 인정하지만, 경전으로 기술된 것은 반드시 曾子의 손이라야 하는 것이 아니라 그 계승자인 子思의 손에 의한 것이라도 문제가 없다는 입장에 가깝다. 따라서 그는 『漢書』에서 賈逵가 “孔伋(子思)이 宋 땅에 窮居하면서 家學이 밝혀지지 않고 先聖의 道가 추락할 것을 두려워하여 『대학』을 지어 經을 삼고 『중용』을 지어 緯를 삼았다”고 언급한 것을 어느 정도 긍정적으로 인용하고 있다.<sup>19)</sup> 그는 『대학』과 『중용』이 서

17) 『白湖全書』(中, 1367-68, 권33, 庚辰日錄, “兢兢業業, 一日二日, 翼翼皇皇, 惟時惟幾, 一則曰上帝, 二則曰上帝, 欽哉敬哉, 洋洋乎達于上下, 如在其左右, 堯舜禹勅天之心也.”

18) 『白湖全書』(下, 1461), 권36, ‘讀書記(中庸)·中庸朱子章句補錄’, “天下之義理無窮, 而聖賢之言, 旨意淵深, 前人既創通大義, 後之人又演繹之, 因其所已言, 而益發其所未言.”

19) 『白湖全書』(下, 1515), 권37, ‘讀書記(大學)·大學全篇大旨按說’.

로 긴밀한 表裏관계에 있으며 같은 사람의 손으로 나온 것이라 보려는 입장을 제시하고 있는 것이요, 그만큼 子思에 의해 기술된 것이라 보려는 경향이 있음을 엿볼 수 있다. 그는 『대학』과 『중용』이 긴밀하게 表裏관계를 이루는 근거로서 『대학』에서 格·致의 일을 말하지 않았으나 『중용』에서는 學·問·思·辨의 뜻을 모두 말하였고, 『대학』에서 持敬의 설명을 말하지 않았으나 『중용』은 첫머리에서 戒愼·恐懼의 일을 말하고 있으며, 또한 『중용』에는 君子·小人의 好·惡와 利·義에 관한 설명이 없으나 『대학』에서 이에 대해 반복하여 말한 사실들을 들고 있다.<sup>20)</sup>

다음으로 그는 주자의 『대학장구』가 『대학』의 탁월한 해석임을 인정하지만, '의심스러운 것은 의심스러운대로 전하고, 믿을 수 있는 것은 믿을 수 있는대로 전한다'(疑以傳疑, 信以傳信)는 春秋筆法の 義理로 聖人の 道를 간직할 수 있다는 견해를 내세워, 朱子가 錯簡說에 따라 재편집한 章句체제와 달리 『禮記』에 수록되어 있던 이른바 『古本大學』의 체제를 채택함으로써 古本の 原形을 중시하고 있다. 이러한 사실은 朱子의 四書章句·集註체제에서 벗어나는 白湖經學의 독자성을 가장 확고하게 선언하는 것이라 하겠다.

그의 『古本大學』체제는 4節로 크게 나누고 그 大旨를 밝히고 있다.<sup>21)</sup>

제1절은 經文으로서, 『대학장구』의 經1章과 傳5章에 해당한다. 그 大旨는 자기를 닦아 남을 다스리며(修己治人), 道에 뜻을 두고 德에 나아가는(志道迪德) 전체를 갖추어 들고서, 本末·始終·先後的 순서를 거듭 밝힌 것이라 한다. 다음의 제2절에서 제4절까지는 제1절 經文의 뜻을 순서에 따라 발휘한 것이라고 본다.

제2절은 『대학장구』의 傳6章과 傳3章의 後半部에 해당한다. 그 大旨는 '誠意'를 해석한 것이며, 君子·小人의 분별을 신중하게 하며, 學問의 進德·修業하는 방법, 誠·敬의 공부, 威儀의 법칙, 篤恭의 효과를 진술한 것이라 한다.

제3절은 『대학장구』의 傳1-2章과 傳3章 前半部, 傳4章에 해당한다. 그 大旨는 옛 聖王이 덕을 밝히고 백성을 새롭게 하여(明德·新民) 天命을 돌아보는(顧諟) 일과 날로 새로 위지는(日新) 공부를 말하며, 백성을 진작시키고 덕을 배양하여(振民·育德) 뜻을 세우는(立志) 의리와 마음을 간직하는(存心) 방법 및 인륜(彝倫)의 불변함을 말함으로써, 學者들에게 기준을 제시하고, 끝에서는 그 근본을 극치에 까지 나가 말한 것이라 한다.

제4절은 『대학장구』의 傳7-10章에 해당한다. 그 大旨는 먼저 正心을 언급하여 修身·齊家에 까지 미치고, 治國·平天下의 道가 백성과 好惡를 같이하고 財用을 함께하는 의리 및 君子·小人를 쓰고 버림에 삼가함을 극진히 진술하였으며, 忠信·驕泰·義利·心術의 변론으로 끝맺었다.

이처럼 白湖가 『古本大學』의 체제를 받아들여 4節로 나누고 그 大旨를 밝히고 있는 것은 『大學章句』에서 탈피하여 『古本大學』의 일관된 완결성을 명확히 제시하고 있는 것이다. 여기서 그는 古本을 4절(經1節과 傳3節)로 분류하고 분석한 결과에 대한 자신의 확신을 밝히면서, "그 반복하여 억누르고 들어올리는 즘음에 은미한 뜻과 큰 취지가 파문힐

20) 같은 곳.

21) 『白湖全書』(下, 1514-15), 권37, '讀書記(大學)·大學全篇大旨按說'.