

화서 이항로 성리설의 심학적 특징에 관한 시론 *

김 근 호(한국고전번역원 선임전문위원)

한글 요약

이 논문은 화서 이항로의 성리설을 심학의 관점으로 접근하면서 그 사상적 특징과 동시대 사상사적 의미를 밝힌 것이다. 지금까지 연구에서 그의 성리설은 주로 주리론과 주기론이라는 사상사적 맥락 속에서 연구되고 평가되어 왔다. 이로 인해 19세기에 나타나는 한주학파나 노사학파의 성리설과 함께 강한 주리론적 성향의 성리설로 평가되었고, 그 사상적 특징도 크게 대별되지 않았다. 그러나 이러한 주리론적 성향의 성리학자들이 대체로 마음[心]의 문제에 천착하고 있었다. 이에 연구 방법론을 성리학적 심학에서 새롭게 접근할 수 있는지를 시론해 보고, 심학적 시각의 연구 방법론을 통해 그의 성리설이 가진 특징들과 동시대 사상사적 위상을 규명하고자 하였다.

성리학적 心學의 관점을 연구 방법론으로 삼기 위해 먼저 퇴계 심학을 중심으로 ‘성리학적 心學’에 대한 연구들을 검토하였다. 이것을 토대로 ‘성리학적 心學’의 영역에서 화서 이항로 성리설을 규명하고자 하였다. 그 결과, 을곡학파의 心에 대한 전통적 이해를 새롭게 구축한 ‘心合理氣’, 이황의 ‘理動’과 유사한 의미 맥락이 담겨 있는 ‘理體神用’, ‘心卽理’로 오해할 수 있는 ‘心與理一’, 을곡학의 ‘理通氣局’을 계승한 ‘理通物局’, 心의 職分을 사회·친하로까지 확장하여 職業과 동일시하는 德業 등의 특징을 밝힐 수 있었다. 또한 19세기 지성사에 있어서 한주학파나 노사학파와 구별되는 지성사적 면모들을 확인할 수 있었다.

아울러 이러한 성리설의 특징들은 그의 심학에서 구축되었다고 말할 수 있고, 이 심학을 토대로 道學 실천의 정당성과, 덕업으로써 부여된 도학의 의리 실천성을 확보하였다고 평가할 수 있었다.

주제어 : 心學, 心合理氣, 理體神用, 心與理一, 理通物局, 職分, 德業, 職業

* 이 논문은 화서학회에서 주관한 ‘화서 이항로 선생 탄신 220주년 기념 국제학술대회’(2012.12.27.)에서 발표한 내용을 수정·보완한 것이다.

1. 서론

華西 李恒老(1792-1868)의 성리설은 대개 두 가지 측면에서 특징지를 수 있다. 조선 성리학의 흐름을 主理主氣로 대별하여 볼 때 그의 성리설을 주리론으로 규명하는 것이 하나이고, 화서학파의 위정척사운동이 가진 사회실천적인 측면을 도학의 맥락에서 규명하는 것이 또다른 한 측면이다.

이항로의 성리설을 주리론이라고 하는 평가는 연구자들의 일관된 주장이다. 그러나 연구자들마다 이항로의 주리론에 대한 학문적 연원이나 맥락에 있어서는 미묘한 이견들이 있다. 그에게 특별한 사승관계가 없다는 것은 화서문인들의 공통된 인식이지만¹⁾, 그의 지역적 연고를 살펴보면 기본적으로 율곡학과 중에서도 낙학과 학자들 영향 하에서 성장하였다. 또한 낙학 계열의 학문 풍토에 비해 그의 성리설은 퇴계학과 유사한 측면을 보이기도 한다. 이로 인해 기존 연구에서는 이항로의 성리설을 율곡학과 내에서 자생한 주리론으로 보는 입장과, 주기론과 주리론으로 대별되는 율곡학과 퇴계학의 절충, 혹은 조화로 보는 입장으로 나뉜다.

‘主理論者’라고 평가하는 전자의 경우²⁾는, 이항로가 주희의 ‘理氣決是二物’을 ‘성현이 서로 전했던 決案’이라고 단언하면서 당위론적 가치관을 중심으로 ‘理先氣後’, ‘理尊氣卑’ 등을 주장하였다는 점을 근거로 제시하고 있

1) 이항로의 학문이 특별한 사승관계를 갖지 않았다는 것은 화서 문인들의 공통된 생각이다.(李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권9, 「年譜」, 「癸酉條」 또한 이항로를 어릴 때부터 알고 있었던 南啓來도 이항로 스스로 고심하여 학문을 이뤘다는 것을 밝히고 있다.(『華西先生文集』, 부록 권2, 「語錄」, 「金平默錄二」, “此人不由師資, 苦心得之.”)

2) 현상윤의 『조선유학사』(민중서관, 1949), 배종호의 『한국유학사』(연대출판부, 1974), 윤사순의 『조선말기 주리와 사상』(『퇴계학보』, 42권, 1984.) 등에 나타난다. 현상윤은 이항로가 心論에서 호락론의 절충설이 아니라 主理論의 입장을 취한다고 주장하였고, 윤사순은 대의 대응책을 중심으로 형성된 主理派라고 밝혔다. 배종호는 이항로를 ‘퇴계와 더불어 理動 理活의 사상에 도달’한 주리론자로 평가하면서도 이항로가 율곡학파의 학맥을 잇고 있다고 주장하였다.

다. 특히 율곡학파의 기정진, 퇴계학파의 이진상과 함께 19세기의 대표적 주리와 성리학자로 규정하면서, 이항로의 성리설이 율곡학파의 학맥을 계승한 것으로 보는 관점이다. 그러나 여전히 율곡학파의 학맥 속에서 이항로의 성리설을 규명하는 데에는 어려움이 있다. 특히 氣에 대한 理의 우위성을 주장하는데 그치지 않고 더 나아가 ‘理動’, ‘理活’까지 말하는 그의 主理論은 율곡학파 내에서 설명하기 난해한 부분이기 때문이다.³⁾ 이렇게 理를 작용하는 실재로 보는 그의 주리론을 퇴계학으로부터의 영향으로 보고, 퇴계학과 율곡학을 계승하여 조화시킨 것으로 평가하는 관점이 후자의 입장이다.⁴⁾

이러한 이견들의 결절점은 이항로의 주리론, 즉 율곡학파의 흐름 속에 있던 이항로의 성리설이 퇴계학파의 주리론과 유사한 성격을 지닌다는 점에 있는데, 그 유사성을 율곡학파의 범주에서 자생한 것으로 볼지, 아니면 퇴계학과 율곡학파의 중간 지점으로 삼을지에 대한 차이에서 비롯된다.

이와 달리 이항로의 성리설을 도학적 맥락에서 살펴보려는 관점이 있다. 이항로의 삶이 시대적 문제의식과 강한 사회실천적 면모를 가졌다는 사실을 기반으로 그의 사상을 조명하면서, 현실적 의리실천의 면모를 그의 성리설을 통해 이론적으로 정립하였다고 평가하는 입장이다.⁵⁾ 주리·주기의 흐름

3) 장지연은 ‘호락론에 대한 이항로의 성리설이 그 어느 편에도 치우치지 않지만, 그 논설에 있어서는 호학과보다 낙학파에 일치하는 것이 많다’고 지적하고 있다. 『조선유교연원』(아세아문화사, 1973) 150쪽. 장지연이 지적한 낙학파의 학문적 영향력에 대한 무게중심은, 사실상 이항로가 金昌協, 閔遇洙, 金亮行 등으로 계승되는 낙학 계열의 李友信에게 수학하였다는 점에서도 주목할 부분이 있다.

4) 이병도는 이항로의 학문을 주리론의 입장에서 정초된 것임을 밝히면서, 한걸음 더 나아가 이항로의 인심·도심설은 퇴계와 율곡의 학설을 계승하여 조화시킨 것이라고 주장하였다. 『한국유학사』(아세아문화사, 1987), 475~476쪽 참조. 금장태도 이기론에서 ‘퇴계의 이기호발설을 받아들였고’, ‘四七說에서 퇴계와 율곡의 상반된 견해를 종합’한 것임을 증명하면서 이항로의 성리설이 단순한 절충주의를 넘어서 ‘자신의 통일된 입장을 수립’하였다고 주장하였다. 또한 이항로의 理氣論을 ‘기호학파의 전통에서 이탈하는 새로운 전환’으로 평가하였다. 『華西學派의 철학과 시대 의식』(태학사, 2001), 94~103쪽 참조.

5) 유초하의 「華西 李恒老의 社會思想」(『민족문화연구』 13집, 고대민족문화연구소 출판

에서 본 관점이 이항로의 성리설을 통사적 맥락으로 연구한 것이라면, 도학적 관점은 당대 지식인의 시대적 문제의식으로부터 이항로의 성리설을 분석한 것이라고 할 수 있다.

그러나 통사적 맥락의 연구가 필요함에도 불구하고 퇴계학과와 율곡학과를 주리·주기의 논점으로 조선 후기까지 연결시키는 것은 다소 무리가 있다. 도학적 관점도 비록 전자에 비해 이항로 성리설에 담겨진 실천적 면모를 선명하게 드러내고 있지만, 도학적 의리실천성이 왜 이론적 정립을 추구해야 하는지, 그리고 주리론의 성리설로 정립되어야 하는지에 대해서는 여전히 규명되지 않고 있다. 다만, 이러한 연구들은 이항로의 성리설이 ‘理氣二元論’에 기반한 主理論이라는 것과 강한 도학적 의리실천력으로 구현되었다는 것을 공통적으로 밝혀주고 있다. 이보다 진전된 연구에서는 그의 주리적 성리설이 ‘心의 主宰’ 문제를 깊이 있게 접근하였다는 것⁶⁾을 밝히고 있다.

본고에서는 도학적 의리실천이 그의 성리설에서 어떻게 정립될 수 있는지, 그리고 그것이 19세기 지성사에서 어떠한 위치에 있는지를 밝혀보고자 한다. 이를 위해 먼저 그의 심론을 주리·주기의 범주가 아닌 심학의 영역에서 규명할 수 있는지를 검토하고, 이것을 바탕으로 그의 심학적 특징과 당대 성리학자들의 심학과와의 위상을 시론하고자 한다. 다만, 송명유학사에서 심학이라는 말은 양명학을 지칭하는 말로 쓰였기 때문에 그 용어상의 의미 차이를 전제해야 한다. 이에 조선 성리학의 특징으로 사용하는 ‘心學’의 의미를 기존 연구들을 통해 우선적으로 정리하고자 한다.

부, 1978)과 오석원의 「十九世紀 韓國 道學派의 義理思想에 관한 연구-華西 李恒老 및 華西學派를 중심으로」(성대박사학위논문, 1992) 등이 있다.

6) 오석원, 「華西學派의 心說論爭에 대한 고찰」, 『東方思想論考(도원유승국박사화갑기념논문집)』(도원유승국박사화갑기념논문집간행위원회 편, 1983).

2. 화서 이항로 연구의 방법론적 시론

1) 조선 성리학의 특징으로서의 심학

심학이라는 용어는 聖學으로서의 공부론을 전제하고 있다. 성인이 되는 공부론으로서 심학이 제시되었고, 성인은 성리학자들의 궁극적 지향점이라는 측면에서 조선 성리학사를 심학의 영역에서 전체적으로 조명해 볼 수 있다. 조선에서의 심학은 초창기 주로 『심경』과 『근사록』에 근거하여 전개되었고, 종종 이후 성리학자들 사이에서 점차 ‘심학’이라고 인식되었던 것으로 보인다.⁷⁾ 이것은 ‘심학’이 퇴계학과와 율곡학과에서 지속적으로 논의되었던 것이고, 또한 그 주요 문헌이 『심경』이었다는 사실에서 확인할 수 있다.

조선 성리학의 특징으로 ‘심학’을 말하게 된 계기는 이황의 心性論이다. 중국이나 일본과 달리 조선의 정주성리학은 이황을 거치면서 심성설을 중심으로 내향적 이론 추구의 경향으로 전개되었고, 이러한 심성설 중심의 성리설은 퇴계학과와 율곡학과 혹은 영남학과와 기호학과라는 학파 중심의 발전을 주도해 갔다.⁸⁾ 퇴계학과를 중심으로 전개되었던 이러한 심학적 흐름은 파편적이긴 하지만 이황과 이진상의 心說 비교를 통해 조선 성리학의 특징으로서의 심학의 면모가 일면 밝혀지기도 하였다.⁹⁾ 理動을 주장하였던 이황의 성리설이 李震相에게 오면 ‘心卽理’로까지 확대 해석되면서 ‘退溪 心學’의 특징이 분명하게 드러났기 때문이다.

7) 유미림의 「18세기 군주성학론의 심학화」(『한국정치학회보』, 제35집 제3호, 한국정치학회, 2001)에 따르면 『왕조실록』에 근거한 심학이란 용어의 사용은 종종 때 가장 많이 거론되었고, 선조 이전의 심학은 주로 『심경』과 『근사록』에 근거하여 논의되었다고 한다.

8) 윤사순의 「퇴계의 심성관에 대한 연구: 사단칠정론을 중심으로」(『아세아연구』, 통권41호, 고려대학교 아세아문제연구소, 1971), 배종호의 『한국유학사』(연세대학교 출판부, 1974), 杜維明(Tu Wei-Ming)의 「이퇴계의 심성론」(『퇴계학보』, 제20권, 퇴계학연구원, 1978) 등 참조.

9) 금장태, 『한국유학의 심설』(서울대출판부, 2002).

심학이 조선에서 학문적 핵심 주제가 되었다는 것은 『心經』에 대한 주석서들이 퇴계학과와 율곡학과내에서 지속적으로 간행되었다는 사실에서 확인할 수 있다.¹⁰⁾ 그 발단은 대체로 이황의 『聖學十圖』에서 비롯된 것으로 밝혀지고 있다. 선조에게 올린 『聖學十圖』에는 심성론을 중심으로 그의 사상적 정수가 담겨 있고, 그 주요 내용은 정민정의 『심경부주』에 근원하고 있었다. 그런데 정민정은 상산학에 빠졌던 인물이었고 그의 주석 또한 존덕성 공부를 중시하였다는 사실들이 제기되면서 퇴계학과 안팎으로 논란이 발생했다. 이러한 논란 속에서 『심경부주』의 「心學圖」에 나타난 心學이라는 말이 대두되었다. 따라서 심학을 일반적으로 心性說을 중심으로 한 성리설로 이해하면서도, 퇴계학을 조선 성리학의 심학이라는 의미에서 퇴계 심학이라고 지칭한다.¹¹⁾

‘心學’은 본래 주자학의 ‘理學’과는 대별되는 양명학을 지칭하는 말로 송명 유학자들에게 사용되었다는 점에서 양명학과 어떻게 다른가 하는 것은 논란의 여지가 있다. 이황이 『심경부주』에 담긴 상산학 혐의에 대해 「心經後論」을 통해 정리하였지만, 여전히 학파내에서 논란이 있었다. 현재 학계에서는 이에 관해 퇴계 심학을 양명 심학과는 다른 독자적 형성과정을 가졌다는 관점에서 그 차별성을 논증하는 연구가 지배적이었다.¹²⁾ 『심경부주』를 존숭하였던 이황은 기본적으로 양명 심학을 異端으로 전제하였기 때문이다. 또 한편으로는 심학의 특징에 대해서 居敬의 심학과 致良知의 심학으로 구분하여 양명학과와의 직·간접적인 영향을 부정하기도 하였다.¹³⁾ 이것은 주자

10) 홍원석 외 5인의 『심경부주와 조선유학』(예문서원, 2008)와 『조선시대 심경부주 주석서 해제』(예문서원, 2007)에 『심경』을 중심으로 한 주석서들의 현황이 자세히 밝혀져 있다.

11) 안병주의 「퇴계 심학과 미래 사회」(『퇴계학보』, 제87집, 퇴계학연구원, 1995)와 「퇴계의 학문관-심경후론을 중심으로」(『퇴계학연구』, 제1집, 단국대 퇴계학연구소, 1987), 그리고 최재목의 『퇴계 심학과 양명학』(새문사, 2009) 등 참조.

12) 김종석의 「『심경부주』와 퇴계 심학」(『퇴계학 연구논총』, 제2권, 경북대 퇴계연구소, 1997)과 최재목의 『퇴계 심학과 양명학』(새문사, 2009) 참조.

학의 道問學과 양명학의 尊德性을 대별하면서 퇴계 심학이 존덕성 공부로 흘렀다는 혐의조차 부정하는 주장들이다. 오히려 퇴계 심학을 양명 심학에 대한 주자학적 대응 과정이라고 주장하기도 한다.¹⁴⁾

이와 달리 퇴계 심학을 양명 심학의 영향 하에서 이해해 보고자 하는 연구들도 있다. 양명학의 조선 수용 과정을 검토하며 16~17세기 ‘心學化’ 경향을 양명학의 영향으로 이해하는 주장들인데, 그 근거로 이황의 『심경부주』 존송을 제시하고 있다. 이것은 理學으로 규정하는 정주성리학과 心學으로 대별되는 양명학을 내재적 발전 관계로 이해한 사유¹⁵⁾라고 할 수 있다. 정주성리학을 양명학적 요소로 보완한 것이 퇴계 심학이라고 주장하면서 이것을 이황의 창의적 해석으로 보는 연구이다.¹⁶⁾ 또 다른 주장은 정주성리학과 양명학이 모두 존재론적 시각에서는 理學이고, 인식론적 시각에서는 心學이라고 규정하여 理學과 心學을 대립적 개념으로 보지 않는 것이다. 이것을 전제로 정주성리학과 양명학을 主知主義的 道問學派과 主意主義的 尊德性派으로 분류하고 퇴계학을 존덕성 중시의 심학으로 규정¹⁷⁾하기도 한다. 또 한편에서는 양명학의 영향 하에서 퇴계 심학이 형성되었다는 근거로 원대 ‘朱陸和會論’를 제시¹⁸⁾하기도 한다.

13) 신귀현의 「퇴계 이황의 『心經附註』 연구와 그의 심학의 특징」(『민족문화논총』, 제8집, 영남대학교 민족문화연구소, 1987)과 이동희의 「퇴계학의 심학적 특성과 리의 의미」(『현대와 종교』, 제16집, 현대종교문화연구소, 1993) 참조.

14) 김세정, 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교 연구- 양명의 주자학 비판과 퇴계의 양명학 비판을 중심으로」, 『동서철학연구』(한국동서철학회, 2007), 제43집.

15) 윤남환의 「이조 양명학의 전래와 수용의 문제」(『중앙사론』, 제1집, 중앙대 사학연구회, 1972)와 『조선시대의 양명학 연구』(집문당, 1974) 등 참조.

16) Tu Wei-Ming, “T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle”, 『퇴계 학보』(퇴계학연구원, 1982), 35집.

17) 정순목, 「퇴계 심학론」, 『홍대논총』(홍익대학교, 1973), 제5호.

18) 김승현의 「元代北許南吳理學思想研究」(대만 輔仁大學 박사학위논문, 1988)와 김길락의 『상산학과 양명학』(예문서원, 1995) 참조.

2) 조선 성리학사에 나타난 심학화의 흐름

『심경부주』를 중심으로 한 퇴계 심학으로부터 심학에 대한 논란이 확대 재생산되는 양상을 보인다. 이에 대한 연구들은 주로 연원적 차원의 검토와 이항 이후의 심학화에 대한 시계열적 검토로 이루어지고 있다. 연원적 차원의 검토는 정주 성리학에서 心學的 특성을 추출하는 연구¹⁹⁾이다. 특히 마음이 현실적 주체가 되도록 하는 것이 정주성리학의 학문관임을 제시하여 심학적 특성이 정주성리학에도 존재한다는 것을 밝히고 있다.

심학화의 시계열적 검토는 그 경향이 두드러지는 시기를 조선 사상계 중심으로 개괄하면서 심학의 특성을 밝히는 연구들이다. 이러한 검토는 율곡 학파의 심학화 경향에 대한 연구로도 확대되었다. 17세기 서울·경기지역의 낙론계를 중심으로 心 중심의 수양론이 나타났고, 이것이 調劑論과 對淸認識이라는 국정운영론으로까지 전개되었던 과정을 고찰한 연구²⁰⁾가 그것이다. 이러한 연구에 따르면, 당시 심학이 국정운영론으로까지 확대 전개되면서 기호 지역을 기반으로 했던 노론 낙론계와 소론 강화학파에 영향을 끼쳤을 것이라고 한다. 이후 18·19세기 호학과 낙학계 비판을 살펴보면서 율곡학과, 특히 노론계에서도 심학적 경향이 낙론계를 중심으로 형성되었다는 연구²¹⁾가 나왔다. 또한 정주성리학에 담긴 내재적 문제의식을 수정하려는 노력이 주류화회론으로 나타났고, 이것이 『심경부주』를 통해 퇴계 심학과, 율곡학과 내에서도 낙학계열의 심학으로 이어졌다는 연구²²⁾가 나오기도 했다. 심학을 존재론적 차원과 당위론적 차원에서 心과 理를 일치시

19) Wm T. de Bary & Jahyun Kim Haboush, *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*(New York: Columbia University Press, 1985).

20) 조성산, 「17세기 서울, 경기지역 서인의 심학 연구경향과 그 성격」, 『동방학지』(연세대학교 국학연구원, 2004), 제128권.

21) 최영진, 「18~19세기 조선성리학의 심학화 경향에 대한 고찰」, 『한국민족문화』(부산대학교 한국민족문화연구소, 2009), 제33집.

22) 김기주, 「주자학의 심학화 과정과 다산실학」, 『범학철학』(범학철학회, 2006), 제40집.

키는 학문 체계로 규정하여 퇴계학과와 율곡학과를 살펴보는 연구²³⁾도 있는데, 이것은 심학화 경향을 양명 심학에 대한 조선 성리학자들의 대응으로 보는 관점이다.

심학에 관한 이들 연구에 따르면, 퇴계학과와 율곡학과와 심학화 경향의 중심에는 『심경부주』가 자리하고 있다. 조선 성리학자들의 『심경부주』에 관한 저술 속에 심학의 의미와 학파적 흐름, 그리고 심학의 본질에 다가가는 조선시대 사상계의 지형도가 남아있다.²⁴⁾ 따라서 조선 성리학계의 사상적 지형도는 조선 성리학 전체를 심학의 관점에서 일관할 수 있는 계기가 될 수 있다.

심학에 관한 지금까지의 연구 성과를 개괄하면, 조선 성리학의 특징으로서 심학에 대한 논거들이 어느 정도 제시되었다고 할 수 있다. 기존 연구들이 퇴계학과와 율곡학과에서 모두 심학화의 경향이 지속적으로 나타나고 있다는 논거들을 계속 제시하고 있기 때문이다. 그러나 여전히 심학에 대한 학문적 정의는 완비되지 못하고 있다. 심성론 위주의 성리설의 심화, 또는 理學과 ‘性 중심의 수양론’에 대비되는 ‘心에 대한 수양론’ 내지 心 중심의 성리설, 혹은 존덕성의 중시라는 의미로 심학을 정의하기에는 아직 부족한 부분이 있다.

그럼에도 불구하고 이항로의 학문을 ‘심학’이라고 규정하여 그 특징들을 검토하는 데 있어서는 문제의 소지가 없을 것이라 생각한다. 그는 ‘心에 대한 理氣說’을 율곡학과와 영향하에서 새롭게 제시할 뿐만 아니라 그 심학 이론의 특성들을 사회실천으로 실행해 갔기 때문이다. 그렇다면 그의 ‘心에 대한 새로운 이해’는 어떤 것인가?

23) 김경호, 「양명 심즉리에 대한 조선유학의 응전-퇴계와 율곡을 중심으로」, 『동양철학연구』(동양철학연구회, 2007), 제50집.

24) 홍원식 외 5인의 『심경부주와 조선유학』(예문서원, 2008)과 『조선시대 심경부주 주석서 해제』(예문서원, 2007) 참조.

3. 화서 심학의 특징

1) 존재론적 구조로서의 ‘心合理氣’

이항로의 心에 대한 이해는 율곡학파의 ‘心是氣’로부터 출발하는데, 그는 다만 ‘心の氣’를 血氣와 구분하여 精粗本末의 차이만 있다고 생각하였다.²⁵⁾ ‘心之氣’를 질적 차이로 보는 견해는 그의 만년까지 이어지는데, 심의 형이하적인 기관을 이루는 것을 形과 氣로 구분하여 설명하고 있다.

이 마음의 형이하적인 기관을 묻는다면 ‘形’과 ‘氣’일 따름이다. 그래서 성인이 마음을 논할 때 혹 ‘형’으로써 말한 곳이 있는데, 이것은 심장(火臟)이나 혈육을 가리키고, 혹 ‘기’로써 말한 곳이 있는데, 이것은 순수하고 밝은 기(氣之精爽)를 가리킨다. …… ‘형’을 말하고 ‘기’를 말한 것은 무엇 때문인가? 구애되거나 가려지게 되어 자신의 밝음에 해가 될 것을 염려한 것이다.²⁶⁾

形과 氣는 모두 氣이지만 질적으로 차이가 있는 것으로 보고 있다. 그는 形이라고 하는 것은 거친(粗) 氣로 규정하였고, 氣라고 하는 것은 순수한(精) 氣로 규정하였다. 이때 생물학적 기관으로서의 形은 심장뿐만 아니라 혈육까지도 포함하는 독특한 일면을 가진다. 이것은 심의 생물학적 기반을 심장이라는 협소한 의미에 국한시키지 않고 몸 전체로 확대하여 해석하고 있기 때문이다. 또한 형과 질적 차이를 가진 것으로 氣를 구분하고 氣之精爽이라고 말하였다. 이것은 ‘심이 기에 속한다’고 하는 이이의 전제²⁷⁾를 수용하는

25) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권9, 「연보」(한국문집총간본, 이하 동일), ‘戊申條’, “先生初年, 嘗以心專作氣看, 但比血氣之氣, 有精粗本末之分耳.”

26) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「形氣神理說」, “問此心之形而下之器, 則形與氣而已矣. 是以聖人之論心也, 或有以形言處, 火臟血肉是已, 或有以氣言處, 氣之精爽是已. …… 言形言氣, 何爲也哉, 慮其或拘或蔽而害吾之明也.”

듯하다. 주자에게서도 氣之精爽은 마음을 가리키는 말로 혼백을 의미²⁸⁾하거나 정신작용의 존재론적 기반으로 사용되었던 말이었기 때문에, 이이에게는 有爲한 氣로 규정될 수밖에 없었다.

그렇다면 이항로는 心을 왜 형과 기라는 두 가지 질료로 이해하였을까? 인간에게 부여된 도덕적 본성이 마음의 작용을 통해 발현될 때 도덕적이지 못하게 되는 원인이 이 두 가지에 근거한다고 여겼기 때문이다. 즉 도덕적 마음의 작용이 그대로 발현되지 못하는 까닭이 기질적으로 생길 수밖에 없는 욕구에 의해 구애되거나 외물로 인해 발생하는 욕구 때문이라고 한다. 이것은 조선 성리학자들의 전통적인 이해와 크게 다르지 않다.

그러나 그는 心과 本性の 구분에 대해 의문을 갖고 있었다. 심은 본성을 다할 수 있지만 본성은 그 마음을 검속할 수 없고, 심은 성과 정을 통섭하지만 성정은 심을 통섭할 수 없다는 것이 성리학자들에게 진리로서 받아들여지던 전제였다. 그런데 심을 단지 氣라고만 하면 이 전제들에 의해서 氣가 항상 理를 통섭하게 되는 결과를 낳게 되어 온갖 변화의 추뉴로서의 理와 모순되게 된다.²⁹⁾ 그는 이 모순을 풀기 위해 경전과 『주자대전』, 『주자어류』 등을 오랜 시간 고증하여 심을 理로서 말할 수 있다는 것을 밝혔다. 그리고 당시 심에 대한 율곡학파의 전통적 이해에 ‘理’를 추가하여 새로운 명제를 제시하였다.

마음은 사람의 신명으로서 리와 기를 합하고 동과 정을 포함한 것이다. 본성은 마음의 체로서 리가 기를 타고 고요한 것이다. 감정은 마음의 용으로서 리가 기를 타고 움직인 것이다.³⁰⁾

27) 李珥, 『栗谷先生全書』, 권12, 「答安應休」(한국문집총간본), “性, 理也. 心, 氣也. 情是心之動也.”

28) 朱熹, 『朱子語類』, 권68, 「易四」(北京: 中華書局, 1999), “安卿問, 心之精爽, 是謂魂魄. 曰, 只是此意.”

29) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권9, 「연보」, ‘戊申條’, “蓋心能盡性. 性不知檢其心, 心統性情, 性情不得統心, 此定理也. 若心只是氣而已, 則是氣常統理, 而理不足爲萬化之樞紐矣.”

심은 사람의 정신(神)과 사유작용(明)으로서, 그 존재론적 구조는 理와 氣로 이루어져 있다고 말한다. 이러한 결론이 결과적으로는 그가 율곡학파의 ‘心是氣’로부터 퇴계학파의 ‘心合理氣’로 선회한 것처럼 보일 수 있다. 그러나 ‘心合理氣’가 이황의 독창적 이해가 아니라 여러 性理書들을 통해 도출될 수 있는 견해라는 점³¹⁾에서 그의 심에 대한 존재론적 이해가 율곡학파로부터 벗어나 퇴계학파로 선회한 것이라고 보기 어렵다. 인간의 심리작용을 설명하는 性情의 존재론적 구조는 율곡학파와 다르지 않기 때문이다. 즉 性(본성)과 情(감정)을 心之體와 心之用으로 구분할 때 ‘理乘氣’만으로 심의 작용을 설명하는 그것이 이이의 ‘理乘氣發一途說’과 궤를 같이 한다.

다만, 그가 단순히 ‘心統性情’의 모순을 풀기 위해 전통적 율곡학파의 心 이해를 바탕으로 ‘理’를 추가하였는가라는 것은 의문이다. 이 의문은 ‘心合理氣’를 통해서 그가 접근하고자 했던 학문적 지향이 무엇이었는가를 밝힘으로써 답을 찾을 수 있을 것이다.

2) 心의 ‘理體神用’

율곡학파의 심에 대한 이해로부터 더 나아가 ‘心合理氣’를 이끌어낸 그의 궁극적 목적을 밝히기 위해서는 ‘심’의 ‘리’에 대해 살펴봐야 한다.

이 마음의 형이상학의 도를 묻는다면 ‘神’과 ‘理’일 따름이다. …… 그래서 성인이 마음을 논할 때 혹 ‘신’으로써 말한 곳은 사람의 神明을 가리키고, 혹 ‘리’로써 말한 곳은 仁義의 마음을 가리킨다. …… ‘신’을 말하고 ‘리’를 말하는 것은 무엇 때문인가?

30) 李恒老, 『華西先生文集』, 권15, 「溪上隨錄二」, “心者, 人之神明而合理氣包動靜者也. 性, 則心之體而理之乘氣而靜者也. 情, 則心之用而理之乘氣而動者也.”

31) 李滉, 『退溪先生全書』, 권29, 「答金而精」(한국문집총간본), “心者理氣之合, 此非滉說, 先儒已言之.”

더욱 밝게 하고 더욱 확대하여 나의 참됨을 온전하게 하려는 것이다.³²⁾

이항로는 심을 질료적으로 이해할 때, 形과 氣로 구분하여 말하고, 형상적 측면에서 말할 때도 神과 理로 구분하였다. 여기서 神을 신명과 연결시켜 일종의 정신과 사유작용을 모두 포괄하는 것으로 이해하고 있다. 그에 따르면, 神明으로 인해 내면의 심리적, 혹은 실천적 과정에서 나타나는 形과 氣의 폐단을 분명하게 알아서 내 안의 仁義와 분별할 수 있다고 한다. 그는 理를 仁義의 덕이 실현된 마음과 동일시하는데, 이것을 통해 仁義라는 덕의 실현을 사·공간적으로 확대해갈 수 있다고 본 것이다. 따라서 그는 神과 理는 인간에게 天命으로서 부여된 仁義를 내적으로나 외적으로 실현시킬 수 있는 心을 지칭할 수 있다고 말한다.

그러나 성리학자들의 전통적 理氣論에서 보면, 神을 형이상의 道로서 理와 같은 존재론적 위치에서 논하는 것은 문제가 된다. 생물학적 기관으로서의 形과 생리작용 혹은 심리작용으로서의 氣는 모두 넓은 의미의 氣의 범주에 속하는 것이며, 다만 그 질적 차이로 구분된다. 理는 理로서 규정할 수 있다. 이와 달리, 정신과 사유작용을 의미하는 神은 理氣의 범주에서 볼 때, 氣에 속하는 것이다. 즉 理氣의 성리학적 이해에서 보면, 은미하게 형적이 있는 神明이라는 점에서 氣라고 규정할 수밖에 없다. 그런데도 그는 神을 형이상의 도의 범주에 포함시켜 그 존재론적 위치를 모호하게 만들고 있다.

이 ‘神’이라는 한 글자만은 어디에 속한다고 하면 불만스럽다. 理에 속하였는가 하면 은미하게 형적이 있다는 그것이 불만스럽고, 氣에 속하였는가 하면 음양과 뒤섞이는 그것이 불만스럽다.

32) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「形氣神理說」, “然問此心之形而上之道, 則神與理而已矣. …… 是以聖人之論心也. …… 或有以神言處, 人之神明是已, 或有以理言處, 仁義之心是已. …… 言神言理, 何爲也哉. 欲其益彰益大而全吾之眞也.”

…… 理는 체가 되고 神은 용이 되며, 體와 用이 합하여 태극이 되니 곧 음양이 신는 바의 道이다.³³⁾

이항로 자신도 神을 理나 氣에만 한정시킬 수 없다고 말하고 있다. 神이 은미하게 형적이 있다는 측면에서 理라고 할 수 없지만 순수하고 순수한 것으로서 理에 가까운 것이기 때문에 氣라고도 한정할 수 없다는 것이다. 그는 결국 理를 ‘體’로, 神을 ‘用’으로 규정하여 神의 존재론적 위치를 理의 영역으로 범주화시켰다. 이러한 理體神用에는 理一元論의 사유가 전제되었다고 할 수 있다.

하서 선생이 “내가 형·기·신·리의 경계가 되는 곳에 대해 생각한 지가 오래 되자 한 글자를 얻게 되었는데, 과연 뎡찮을지 모르겠다.”라고 말하였는데, 유중교가 청하여 물었다. 선생이 “理가 쌓인 곳이 神이고, 神이 쌓인 곳이 氣이며, 氣가 쌓인 곳이 形이다. ‘積’자는 비록 새롭게 만든 듯하지만 생각은 혼자 한 것이다.”라고 답했다.³⁴⁾

그는 形氣神理를 구분하기 위해 ‘積’이라는 글자를 새롭게 만들어 냈다. 理가 쌓여서 神이 되고 神이 쌓여서 氣가 되고 氣가 쌓여서 形이 된다는 것은 분명 새롭게 독창적인 견해이다. 이것은 理가 쌓여 神을 낳고, 神이 쌓여 氣를 낳고, 氣가 쌓여 形을 낳는다³⁵⁾는 생성론적 관점이다. 그러나 여전히 理와 神의 문제는 남는다. 無爲한 理가 有爲한 神을 낳는다는 것, 즉 無形迹

33) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「形氣神理說」, “特此神之一字, 疑於所屬. 屬乎理歟, 則嫌其微有形迹, 屬乎氣歟, 則嫌其雜糅陰陽. 嫌其雜糅陰陽. …… 理爲體, 神爲用, 而體用合爲太極, 卽陰陽所載之道也.”

34) 李恒老, 『華西先生文集』, 권17, 「鳳岡疾書」, “先生曰, 吾於形氣神理界分處, 思之積久, 下得一字, 未知果得安貼否也. 請問焉. 曰理之積處是神, 神之積處是氣, 氣之積處是形. 積字雖若創新, 意則獨到矣.”

35) 李恒老, 『華西先生文集』, 권17, 「鳳岡疾書」, “理積生神, 神積生氣, 氣積生形.”

의 理가 有形迹의 用이 될 수 있다는 것은 모순이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그는 理와 神의 관계를 ‘實體’와 ‘妙用’으로 이해하였다.³⁶⁾

생성론적 관점으로도 논리적 모순이 발생함에도 불구하고 그는 왜 神을 理로 이해하려고 하였을까? 이것은 理와 氣로 인해 천지와 인간, 만물이 생성되지만, 그 理의 氣에 대한 主宰運用을 정당화하기 위한 전제이기 때문이다.

3) 主宰者로서의 ‘心與理一’

이항로가 말하는 神은 생성론적 관점에서 설명한다고 해도 形氣나 理와는 차이가 있다. 이항로에게 있어서 神은 어떤 존재론적 기반을 가진 것이 아니기 때문이다. 理와 氣, 形은 理一元論의 사고로 생성 과정을 설명할 때 모두 실재하는 것으로 이해된다. 그러나 그에게 神은 ‘理의 妙用’으로서 규정³⁷⁾되기 때문에 이들 세 가지와는 그 본질이 다르다. 理가 쌓임으로써 神이 생긴다고 할 때, 理의 작용을 통해 실재하게 된 것이 神이라고 규정하면서 다시 神을 ‘理의 작용’으로 규정하는 것은 모순이다. 그렇다고, 이 모순을 그가 그냥 간과하지는 않았다. 이 모순에 대한 해법을 그는 ‘理之妙用’의 ‘妙’자에서 찾고 있다.

마음은 動과 靜을 갖추고 性과 情을 통섭하는 것이다. 그 두 측면이 있어서 헤아릴 수 없으니, 고로 ‘妙’라고 말하며, 그 만사를 아우르면서 빠뜨리지 않으니, 고로 ‘妙’라고 말한다. 형기와 같은 것은 한정되어 통하지 않고 가서는 돌아오지 않는다. 그러므로 눈은 들을 수 없고 귀는 볼 수 없으며, 내쉴 숨은 다시 들숨이 되지 않으며 늡으면 다시 어려지지 않으니, 어찌 ‘妙하구나’라고 말하겠는가?³⁸⁾

36) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권9, 「연보」, 「戊申條」, “神乃心之妙用, 理乃心之實體.”

37) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권5, 「柳重教緣」, “神自理言, 則曰理之妙用.”

그가 말하는 ‘妙’는 심의 내적 측면과 외적 응대에 대한 측면에서 각각 설명되고 있다. 하나의 심이 내적으로 靜한 측면과 動한 측면을 모두 갖추고 있지만, 이 두 상태는 사물과 같이 단절된 개별적 상태가 아니기 때문에 그 심의 변화를 헤아릴 수 없다는 것이다. 이것을 ‘妙’라고 설명하고 있다. ‘妙’에 대한 또 다른 설명은 외부로부터의 주어지는 온갖 상황에 대해 심이 하나하나 모두 대응하여 남김이 없다는 것이다. 이것을 그는 눈과 귀, 그리고 날숨과 들숨으로 비유하고 있다. 氣가 눈이나 귀의 형질로 이루어지게 되면 눈은 시각으로만 기능하고 귀는 청각으로만 기능하게 되어, 결코 각각의 감각 기능이 서로 공유할 수 없다. 또한 한번 내쉬는 날숨은 들숨으로 돌아오지 않고, 세월을 따라 나이가 들게 되면 유년시절로 돌아갈 수 없게 되는 것이 바로 불가역적인 현상 세계이다. 이와 달리 심에는 靜과 動한 상태가 있지만 이 두 상태는 각각 단절되지 않으면서도 지속적으로 회복 가능한 가역적인 관계이고, 외물에 대응한 온갖 처리방식에 있어서도 눈과 귀의 기능과 같이 형질에 국한되지 않고 모두 응대할 수 있다고 한다. 따라서 ‘妙’는 논리적 설명에 의해 접근한 것이라기보다는 심에 주어진 본질적 기능을 기술한 것이라고 할 수 있다.

심에 주어진 ‘妙’한 기능이 ‘理之用’인데, 이것은 理가 스스로 작용을 한다는 의미가 아니다. 이항로는 ‘理의 妙用’으로서의 神은 理와 氣의 관계를 규정하고 매개시켜 주는 작용일 수밖에 없다고 주장하고 있다. 神은 태극이나 兩儀와 분리되지 않고 기능하는 것이며, 또한 실체가 아닌 작용으로서 기능한다는 것을 가정법을 통해 구체적으로 설명하고 있다.

(神을) 부득이하게 하나의 음과 하나의 양 이외에 따로 한 자리를 마련하여 규정한다면, 태극은 실제 작용하는 데 있어서 그

38) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「妙字說」, “心者該動靜統性情者也. 惟其兩在而不測, 故謂之妙. 惟其統萬而不遺, 故謂之妙. 若夫形器則局而不通, 往而不復, 是以目不能聽, 耳不能視, 呼不復吸, 耆不復幼, 烏可曰妙乎哉.”

주재운행력을 잃게 되고, 양의는 변동하고 응대하는 데 껌데기만 있다고 의심받게 된다. 神도 그 지존무대하다는 호칭이 폄하되고 신복이나 줄개가 속한 대열로 격하되게 될 것이니, 이것은 명분이 바르지 않아서 실상이 어긋나게 되는 것이다.³⁹⁾

태극이 主宰運行하는 실제 작용을 神이라고 하고, 양의가 외물에 올바르게 응대하도록 하는 것도 神이라고 한다. 神 자체만으로 보면 인간에게 부여된 본성의 명령에 따라 기능하는 것으로서, 곧 리가 실현될 수 있도록 主宰하는 기능이다. 그러므로 神은 인간의 본성이 실현되도록 주재하는 작용을 의미한다.

이것은 性과 情, 心의 관계에서 보다 분명해진다. 그는 “仁義禮智는 性이고 體이며, 惻隱羞惡恭敬是非는 情이고 用이다. 이 성과 정을 통섭하고 이 體와 用을 주재하는 것이 곧 心이니, 곧 天理의 全體이다”⁴⁰⁾라고 말한다. 여기에서 性과 情을 體用的 관계로 보고 있는데, 이 관계는 본성으로서의 四德이 그대로 발한 四端일 때만 성립한다. 인간에게 본구된 性을 四端으로까지 그대로 발현할 수 있도록 통섭하여 주재하는 것이 심이다. 그리고 심이 주재하여 본성이 그대로 사단으로 발현되었을 때를 ‘天理의 全體’라고 규정하고 있다. ‘天理의 全體’라는 것은 결국 心의 주재로 理와 ‘理의 妙用’이 모두 갖추어지는 것을 의미한다. 이것은 理와 理의 妙用을 모두 갖춘 心이 천리와 같다는 의미이기도 하다. 그는 실제로 ‘心與理一’을 주장하며 心과 天理를 같은 것으로 이해하였고, 다만 心은 主宰運用이 있는 측면을 지칭하는 것이고, 理는 無情意無造作한 측면을 지칭한 것이라고 말한다.⁴¹⁾ 따라서 ‘心

39) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「形氣神理說」, “不得已就一陰一陽元額之外, 別施一座而處之矣. 然則太極缺闕其主宰運行之實用矣, 兩儀疑惑於區處應接之虛禮矣, 惟神則貶其至尊無對之號, 而降編臣僕卒徒之伍, 爲名不正而事不順矣.”

40) 李恒老, 『華西先生文集』, 권11, 「答柳穉程」, “仁禮義智, 性也, 體也. 惻隱羞惡恭敬是非, 情也, 用也. 統此性情而主此體用者, 乃心也, 卽天理之全體也.”

41) 李恒老, 『華西先生文集』, 권6, 「答盧榮兼」, “心與理一也. 雖不可以內外精粗分, 然自有

與理一'은 존재론적으로 심과 리가 동일하다는 의미가 아니라 천리를 실현한 심만을 리와 동일시하는 것이다.

4) 職分으로서의 덕 실현의 근거 '理通物局'

정주성리학이 불교와의 이론적 차별성을 心性的 구별로 구체화시키고, 이러한 心性的 분별이 율곡학파에 이르러 '性卽理'와 '心是氣'로 굳어져갔는데, 이항로는 이것을 '心合理氣'로 새롭게 이해하면서 기존 율곡학파의 입장에서 벗어나고 있다. 그리고 심의 존재론적 구조를 '合理氣'에서 形氣神理로 보다 구체화시켜 갔다. 또한 心을 리로까지 해석할 수 있는 가능성을 마련하고 있는데, 그렇다면 心과 理는 어떻게 구별될까?

그는 만물의 본질적 실재는 리와 氣일 뿐이며, 만물을 낳는 본체가 리이고 만물을 이루는 재료가 氣라고 한다.⁴²⁾ 이에 心도 리와 氣로 이루어지는 人身 상에서의 一物이라는 점에서 心과 理의 분별 문제는 리와 物의 문제로 부터 논의할 수 있다.

하나의 物이 있다면 반드시 이 이 物이 되는 까닭의 리가 있다. 그래서 리와 物은 본래 서로 떨어지지 않으며, 또한 서로 섞이지도 않는다. 物은 곧 리이고, 리는 곧 物이지만, 리는 (만물에) 通하고 物은 (한 사물에) 국한된다.⁴³⁾

物과 리의 관계에 관한 이항로의 설명은 독특하다. 그는 하나의 사물에는 그 사물이 될 수밖에 없는 소이연으로서의 리가 있어서 그 사물과 그 리는

主宰運用者言之, 則曰心, 自無情意無造作者言之, 則曰理.”

42) 李恒老, 『華西先生文集』, 권15, 「溪上隨錄二」, “蓋天下無無氣之理, 亦無無理之氣.”/ 권4, 「答徐夏卿」, “蓋理爲生物之體, 氣爲生物之具, 闕一則不成物也.”

43) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「辨東坡琴說」, “纔有一物, 必有所以爲是物之理, 故理與物本不相離, 亦不相離, 物卽理也, 理卽物也, 但理則通而物則局耳.”

不相離의 관계에 있으면서도, 또 한편으로는 理와 氣로서 만들어지는 하나의 사물과 보편자로서의 理는 不相雜의 관계에 있을 수밖에 없다고 말하고 있다. 전통적인 성리학적 사유로 볼 때, 理와 不相離不相雜의 관계에 있는 物은 氣로 대체해도 무방하다. 그러나 그는 곧바로 ‘物卽理, 理卽物’을 새롭게 제시함으로써 理와 物의 관계에서의 物을 氣로 환치할 수 없음을 밝히고 있다. 그는 物을 理가 실현되는 바탕으로 여기고, 理를 物이 실현하는 본체로 구분하기도 한다.⁴⁴⁾ 이렇게 物과 理는 不相雜한 것이면서도 현실적으로는 不相離하다고 한다.

‘物卽理, 理卽物’은 어떤 의미인가? 理에 대한 그의 독특한 사유로부터 이 주장을 이해할 수 있다. 성리학에서 理는 所以然과 所當然으로 정의되고 있는데, 그는 여기에 所已然을 덧붙여 사유하고 있다. ‘所以然是 본성(性)이 일에 앞서 있는 것이고, 所當然은 직분(職)이 일하는 중에 있는 것이고, 所已然은 공효(功)가 일을 마친 후에 있는 것’⁴⁵⁾이라고 말한다. 이 所已然은 리로서 품부된 본성이 物을 통해 발현된 상태를 나타내는 것으로, 곧 理의 실현태라는 의미를 가진다. 理의 실현은 物을 통해서만 가능한 것이고, 理의 실현태란 당위로서 物에 부여된 직분을 행한 상태라고 할 수 있다. 이러한 所已然의 사유에서 추론해 보면, ‘物卽理, 理卽物’은 物에 품부된 본성을 직분에 따라 실현하는 그 物이 곧 그 物의 理이며, 이것은 곧 보편자로서의 理라는 의미를 담고 있다.

그는 ‘物卽理, 理卽物’을 주장하면서도 ‘理通物局’으로 物과 理의 차이를 분별하고 있다. 이것은 이이의 ‘理通氣局’에 대한 다른 표현이기도 하다. 천하의 백성들에게 각기 부여된 사덕의 본성은 현명한 사람이든 어리석은 사람이든 모두 다르지 않은 까닭은 理가 모든 사람에게 관통하는 보편적인 것

44) 李恒老, 『華西先生文集』, 권23, 「心經附註記疑」, “蓋物者理之質也, 理者物之體也, 固不可味理而循物, 亦豈得絕物而造理也哉.”

45) 李恒老, 『華西先生文集』, 권13, 「答柳汝聖」, “理有所以然·所當然·所已然, 所以然是理在事之前, 所當然是職在事之中, 所已然是功在事之後.”

이기 때문이며, 氣質에 맑고 탁한 차이와 순수하고 뒤섞인 정도의 차이가 있는 까닭은 氣가 국한하기 때문이라고 한다.⁴⁶⁾ 그러나 그의 理通物局이 이이의 ‘理通氣局’의 氣를 단순히 物로 대체한 표현상의 문제라고 보기는 어렵다. 앞서 설명하였듯이 현실 속에서의 一物은 理와 대등해질 수 있는 理의 실현 가능태이기 때문이다.

그렇다면 人身 상에서의 一物이면서 모든 선을 主宰할 수 있는 心도 ‘心卽理’라고 말할 수 있다. 여기서 그의 학문이 궁극적으로 지향하는 바를 알 수 있다. ‘모든 善을 主宰하여 실현시키는 것’이 바로 그의 심학이라고 할 수 있다. ‘모든 선’은 곧 인간에게 부여된 인의예지의 四德, 혹은 본성을 지칭한다. ‘주재한다’는 것은 가능태로서 주어진 도덕적 본성을 실현하는 것이다. 그런데 가능태로서 주어져 있는 곳도 심이고, 그것을 실현하는 곳도 심이다. 그리고 이 心은, 가능태로 부여된 본성(性)을 밝게 지각하여 그 대로 情으로 실현할 수 있는 주재력(神)을 가지고 있다. 따라서 성정을 주재하여 덕을 실현해야 하는 것이 곧 심의 직분이며, 심으로서 존재하게 된 까닭이다.⁴⁷⁾

5) 職分으로부터 천하 職業에 이르는 德業

서구 문명의 충돌에 의한 조선의 시대적 위기의식은 이항로에게 있어서 심의 직분과 어떻게 연결되어 사유되고 있는가? 所已然으로서의 공효, 즉 職을 통한 실천으로부터 그 사유의 단초를 찾을 수 있다. 먼저 심의 職分에 대한 그의 주장을 살펴보자.

46) 李恒老, 『華西先生文集』, 권9, 「答朴景胄」, “天之生民, 各與仁義禮智之性, 而無智愚賢不肖之殊者, 理通故也. 氣有清濁, 質有粹駁者, 氣局故也.”

47) 李恒老, 『華西先生文集』, 권9, 「答金穉章」, “心是人身上一物而爲萬善之主宰者也, 是物也, 必有爲是物之理矣, 必有爲是物之職矣, 是所謂心之道也.”

人心이 사욕으로 쉽게 흐르는 것은 勢이고, 道心에서 명을 듣는 것은 職이다. 인심이 주인이 되어 도심을 따르지 않는다면 그 세가 위태로워지고 그 직이 어지러워질 것이다. 도심이 주인이 되어 인심이 (도심의) 명을 따른다면 그 職이 다스려지고 그 勢는 안정될 것이다.⁴⁸⁾

私慾으로 쉽게 흐르는 것이 人心의 경향인데, 이러한 경향에 휩쓸리지 않고 도덕적 마음(道心)을 따르는 것이 심의 직분이라고 말하고 있다. 바뀌 말하면 본유된 덕을 사욕에 구애되지 않고 그대로 발현할 수 있도록 하는 것이 심의 직분이고, 이를 통해 사욕으로 인해 위태로워질 수 있는 심을 안정시킬 수 있다고 한다.

이항로에 따르면, 심이 직분을 올바르게 수행한 공효는 한 개인에게 그치는 것이 아니라고 한다. 명덕을 실현해야 하는 심의 직분은 한 사람의 직분이지만 이는 新民을 가능하게 하는 직분과 그 이치가 같다는 것이다.⁴⁹⁾

이것은 그의 ‘物卽理, 理卽物’로 설명 가능하다. 개체(物)가 주어진 직분을 행하는 것은 곧 理로서 부여된 덕을 실현하는 것이고, 보편적 리는 곧 개체에게 부여된 덕의 실천을 통해 실현된다는 의미가 담겨있기 때문이다. 심의 측면으로 바뀌 말하면, 심이 직분을 행하는 것은 곧 심의 덕을 실현하는 것이고 심의 덕이 실현된 것은 곧 심의 직분이 행해진 것이라고 할 수 있다. 따라서 심의 직분이 곧 심의 德이며, 심의 理이다.

그는 본유된 덕의 실현을 심의 직분으로 규정하면서, 이것을 다시 사

48) 李恒老, 『華西先生文集』, 권13, 「答柳汝聖」, “人心易流於私欲者, 勢也. 聽命於道心者, 職也. 人心爲主而不聽於道心, 則其勢危而其職亂. 道心爲主而人心聽命, 則其職治而其勢安云云.”

49) 李恒老, 『華西先生文集』, 권6, 「答李久」, “蓋明德新民. 其名雖殊而其理一也. 齊家治國, 其地雖異而其揆一也. 得其理得其方, 則一身不爲小而天下不爲大, 一家不爲寡而億兆不爲衆矣. …… 天下之人, 各明其明德, 天下之人, 各守其職業, 則德業之盛, 愈光愈廣, 愈衆愈遠, 夫何患乎力之不給知之不足哉. 然此理具吾方寸內, 不待外求而足.”

회적·국가적 관계로 확대 해석하였다. 심에 부여된 덕을 알고 그 직분을 실천하는 것은, 한 집안을 다스리고 더 나아가 한 나라를 다스리는 것과 다르지 않다고 말한다. 한 집안의 주인된 자가 자신의 사욕을 쫓지 않으면서 집안 다스리는 도리에 어둡지 않다면 집안에 있는 많은 사람들이 각자 자신의 직분을 지키며 살게 되어 집안에 도가 실현된다고 여겼다.⁵⁰⁾ 이것은 천하의 일에 있어서도 마찬가지라고 한다. 천하 사람들이 각자 자신에게 본유된 明德을 깨닫고, 각자 자신의 직업을 지키며 산다면 德業이 지속적으로 확대 재생산되어 천하가 안정을 찾을 수 있다고 여겼다. 결국 현실적으로 부족했던 조선의 국력은 그에게 있어서 큰 문제가 되지 않았다.⁵¹⁾

明德으로부터 新民까지 연결시키고 있는 그의 心學은 『大學』에 나타난 성리학의 전통적 사유에서 크게 벗어나지 않고 있다. 그러나 그의 심학에서 주목해야 할 또 하나는 ‘德業’이다. 그는 심의 차원에서 당위론적 의무와 실천을 ‘職’ 혹은 ‘職分’이라고 표현하였고, 이것을 개체, 더 나아가 사회, 국가로까지 확대 해석하면서 ‘職業’이라 표현하였다. 이렇게 개체적 성격의 ‘職’·‘職分’을 보편적 의미의 德으로 규정하는 것은 그의 심학이 가진 독특한 특징이다. 이것이 개인의 역할로부터 국가의 존망까지 연결되는 핵심 사유라고 할 수 있다. 결국 각 개인이 자신에게 본유된 덕을 깨닫고 그 덕의 실천을 직분으로 삼아 실현하게 되면 이것으로 인해 천하 국가의 ‘德業’이 이루어질 수 있다는 것이다.

그러나 ‘職分’·‘職業’으로까지 규정한 덕의 개념에는 현실적 한계가 나타나고 있다. 그가 말하는 ‘職分’·‘職業’이 여전히 당시 조선 사회의 四民을 중심으로 한 전통적 신분질서에 기반하고 있다는 점이 그 한계라고 할 수 있

50) 李恒老, 『華西先生文集』, 권15, 「溪上隨錄二」, “人有一家, 家有多少人, 人各有四體百能, 主其家者, 不失其道, 而使人各盡其四體百能, 一家之事, 豈有未了底事. …… 主一家之人, 蔽於慾而昧於理, 則一家之人, 廢其職而家道窮矣.”

51) 각주 49) 참조.

다.⁵²⁾ 이것은 시대적 신분 질서의 큰 변화를 능동적으로 대처할 수 없게 할 뿐만 아니라 자칫 전통적 신분질서를 도덕적으로 정당화시킬 수 있기 때문이다.

그럼에도 불구하고 그가 말한 ‘職分’·‘職業’ 위주의 德業에서 새로운 도덕적 관점을 찾을 수 있다. 德業에 대한 그의 생각에서 추론해 보면, ‘職分’·‘職業’에 충실한 것이 곧 덕을 실현하는 방법이기 때문에 성리학적 도덕질서의 완성은 곧 백성들 개개인이 자신에게 주어진 ‘職分’·‘職業’에 충실함으로써 가능하게 된다. 이 점은 四民에 대한 그의 인식에서도 엿볼 수 있다. 그는 士農工商의 ‘職分’·‘職業’을 貴賤尊卑의 신분질서로 이해하기보다 덕을 실현하는 방법적 차이로 이해하고 있기 때문이다. 선비는 ‘德’으로 생활하고, 농부는 힘써 곡식을 길러 생활하고, 장인은 기술로 생활하고, 상인은 재화로 생활하는데, 이때 주로 생활의 대상으로 삼은 것이 다를 뿐 각자의 德業을 실현한다는 점에서는 같을 수 있다. 이것이 그가 말한 ‘理通物局’의 현실적 양상이라고 할 수 있다.

4. 화서 심학의 지성사적 의미

화서 심학은 궁극적으로 덕의 실현을 지향하고 있다. 그리고 화서 심학의 공효는 개인적 차원에서 천하에 이르기까지 확대될 것이라고 말하고 있다. 개인적 차원에서는 덕을 실현함으로써 修身을 이루게 되면, 한 집안에서는 그 주인이 덕을 실현하여 집안 사람들이 스스로 덕을 실현하도록

52) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권4, 『朴慶壽錄』, “四民各自爲食, 不可相亂. 相亂則是失己之職而奪人之業也. 夫心無兩用, 利不雙食, 故士養德而食德, 農養穀而食力, 工養技而食技, 賈養貨而食貨, 然亦有難易之分, 故養德者其效最遠大, 農次之, 工次之, 賈又次焉.”

함으로써 家道를 이루고, 더 나아가 사회, 국가, 천하로까지 德이 실현된다고 사유하기 때문이다. 또한 그 도는 덕업을 통해 실현되는데, 덕업은 현실적으로 각자에게 주어진 職分과 職業으로 말미암아 성취되는 것이라고 한다. 이에 道의 실현을 위한 그의 심학은 당시 危亂의 시대 속에서 도학적 의리실천으로 연결되고 있다. 士의 신분에 있었던 이항로에게 주어진 직분은 곧 덕으로 사는 것이고, 그 덕을 실현하여 현실적 문제를 극복하고 천하의 道를 이룰 수 있다는 신념을 주었다. 다만, 그에게 있어서 德의 실현을 위한 현실적 방안이 斥邪였던 것이다.

그런데, 화서 심학에 나타난 理 중심의 학문적 경향은 당대 성리학을 주도하였던 寒洲學派와 蘆沙學派에서도 두드러지게 나타나고 있었다. 영남 지역을 중심으로 형성된 寒洲學派는 ‘心卽理’을 주장하였다. 寒洲 李震相(1818-1886)은 心에 대한 퇴계학파의 전통적 이해를 도덕적 가치 중심으로 과감하게 변화시켰다. ‘心合理氣’라는 이황의 심 이해를 도덕적 가치 중심의 ‘心卽理’로 보다 강화한 것이 그것이다. 이것은 퇴계학과 내에서 커다란 파장을 일으켰다.⁵³⁾ ‘心卽理’는 성리학이 불교나 양명학을 비판하는 논거가 되기도 하며, 또한 정주성리학의 ‘性卽理’와 대별되는 양명학의 명제였기 때문이다. 퇴계학파의 전통적 입장에서 보면, 이진상의 ‘심즉리’는 心性의 경계를 허무는 것으로 斯道와 異端를 동일시하는 것처럼 보인다는 점에서 파장은 예고된 것이었다. 이러한 논란에도 불구하고 한주학파는 최종적으로 퇴계 심학의 계승자로 자리매김되어졌다. 또한 퇴계 심학을 계승하며 도덕적 가치 중심으로 재편하였던 그들도 화서학파와 같이 국난 극복의 방안으로 강한 시대적 실천의식을 보여주었다.

蘆沙學派에서도 理 중심의 독특한 학문적 경향성을 보인다. 奇正鎭

53) 이 논란으로 인해 이진상 사후 그의 문집이 도산서원으로부터 반송되기도 하고, 상주 도남서원에서 소각되기도 하였다. 김근호의 『寒洲學派의 心卽理說 비판에 대한 再批判的 論究』(『유교사상연구』 제43집, 한국유교학회, 2011) 참조.

(1798-1879)은 氣를 理中事로 규정하면서 그만의 독창적인 理一元論의 성리설을 세운다. 이것은 理의 도덕적 가치를 우위에 두고, 철저하게 理 중심으로 본체와 현상을 통일적으로 합리화하는 설명이다.⁵⁴⁾ 그런데 그는 ‘心是氣’를 양명학과 경계선으로서 인식하여 결코 理로 이해할 수 없다고 말하고 있다.⁵⁵⁾ 그러나 노사학과 내에서도 경상우도를 중심으로 한 남명계열에서 조심스럽게 ‘心卽理’를 주장하는 성리학자가 나타난다. 특히 최숙민은 기정진 사후 곧바로 명덕을 중심으로 ‘心卽理’를 주장하였다. 그렇다고 이것이 기정진의 성리설을 벗어난 또다른 이해로 보기는 어렵다.⁵⁶⁾

현실을 理를 중심으로 재해석하려는 노력들은 당대 지성사에 있어서 화서학과를 비롯한 한주학과, 노사학과 등 전통 성리학자들의 공통된 경향이었다고 볼 수 있다. 이러한 공통된 경향성은 당대 조선의 시대적 危難과 무관하지 않다고 할 수 있다. 이들의 학문적 문제 의식은 대개 ‘理의 主宰’를 어떻게 정당화하고 그것을 어떻게 현실화할 것인지에 있었다.

화서학과는 리기의 본체론적 이해에 있어서 리일원론적 사유를 보이기도 하지만 기본적으로 理와 氣에 대한 不相離·不相雜의 관계를 포기하지 않았다. 그리고 현실을 주도할 수 있는 주재자를 心에서 찾고 그것을 적극적으로 논리화하며 심학을 형성해 갔다. 실제로 이들 세 학파 중에서 가장 강력한 道學的 義理 실천의 면모를 보이는 것이 화서학과이기도 하다.⁵⁷⁾

한주학과도 퇴계 심학의 전통 속에서 心을 현실의 주재자로 인식하였고, 이론적 측면에서 화서학과보다 적극적으로 주재자를 이론화하는 데

54) 박학래, 『蘆沙 奇正鎭 哲學思想 研究』(고대 박사학위논문, 2000).

55) 奇正鎭, 『蘆沙先生全集』, 『答問類編』 권3(한국문집총간본).

56) 김근호, 『溪南 崔淑民의 ‘明理之學’으로서의 心論』, 『남명학연구』(경상대 남명학연구소, 2010), 제30집.

57) 현상윤의 『조선유학사』(민중서관, 1949)에서는 斥邪衛正 운동의 중심을 이루는 자들이 주로 화서학과에 연원하고 있다고 평가하고 있다.

심혈을 기울였다. 노사학과는 이 두 학과와 달리 理 중심으로 理氣論을 재 구축하면서 도덕적 당위의 논리를 절대화해 가고 있었다.

이러한 관점에서 화서 심학의 당대 지성사적 위치를 살펴본다면 노사학과의 리 중심의 도덕적 당위의 理氣論과, 한주학과의 심 중심의 도덕 실천의 주재자를 합리화하려는 心學의 경계에 있었다고 할 수 있다. 그리고 도학 실천의 측면에서는 화서 심학이 보다 실천적이었다고 평가할 수 있다.

5. 결론

화서 이항로에 대한 연구는 지금까지 주로 主理論과 主氣論이라는 흐름 속에서 진행되어왔다. 그로인해 그의 학문이 율곡학과의 학문적 영향 하에서도 主理論으로 구축되었고, 그의 主理論은 퇴계학과와 유사한 학문적 경향을 가진다는 것이 밝혀졌다. 또한 그의 主理論的 학문관이 성리학 적 이론에 머물지 않고 도학적 의리 실천으로 표출되었다는 것도 확인되었다.

그럼에도 불구하고 조선 성리학사에서 화서 이항로 학문을 특징적으로 규정할 수 있는 것이 무엇인지에 대해서는 아직 미비한 점이 없지 않다. 그의 위정척사를 중심으로 한 도학적 의리 실천을 제외하면 그에게 있어서 특징적인 성리설은 찾아보기 힘들다는 평가가 있을 정도이다. 이것은, 위정척사운동의 역사적 의미에 대해서는 긍정하면서도 그것을 지탱해 주고 있었던 성리설에 대한 평가에 있어서는 소극적이고 또 성리학자들의 守舊의인 태도에서 비롯된 것이라고 단정한 데에 기인하고 있다. 특히 성리설에 대한 평가가 소극적으로 이루어질 수밖에 없었던 이유, 즉 조선 후기 이항로의 主理論을 ‘性理學의 再燃’ 정도로밖에 평가할 수 없었던 원인

으로 主理主氣로 조선 성리학사를 일괄하는 연구방법론을 지목할 수 있다. 그러므로 이항로의 성리설을 동시대적 시각에서 재분석하고, 이러한 재분석의 방법론으로 조선 성리학사에서 이항로의 성리설을 평가할 필요가 있다.

이에 본고에서는 기존 학계의 연구성과에 기반하여 조선 성리학사를 일괄할 수 있는 연구 주제로 心學을 전제하고, 화서 이항로의 성리설을 심학의 관점에서 시론하였다. 이번 시론으로 화서 성리설의 심학적 특징들을 어느 정도 찾을 수 있었다. 먼저 화서 심학의 ‘心合理氣’를 말할 수 있다. 율곡학파의 학문적 풍토 속에서 성장하였던 그가 율곡학파에서 전통적으로 계승되고 있었던 ‘性卽理’·‘心是氣’의 명제를 바꾸었다. 이 점에서 그의 심학이 율곡학파의 心의 존재론을 새롭게 구축하였다고 평가할 수 있다. 또 그는 心에 품부된 도덕적 가치를 ‘理體神用’으로 정당화하였다. 여기에 이항의 ‘理動’과 유사한 의미적 맥락이 담겨 있지만, 이것을 이항 혹은 퇴계학파의 학문적 영향이라고 단정하기는 어렵다. 이어서 ‘心卽理’로도 오해할 수 있는 ‘心與理一’의 관점이 화서 심학의 또 다른 특징이었다. 一身의 주재자이면서 동시에 현실 문제를 극복할 수 있는 주체로서 心을 지목하고, 그것을 가능하게 하는 心의 職能과 理를 동일시하고 있었다. ‘理通物局’도 화서 심학의 독특한 점인데, 이것은 율곡학의 ‘理通氣局’을 계승한 것이지만 ‘主宰’의 측면에서 다시 규정한 것이라고 할 수 있다. 또한 理를 所以然과 所當然, 그리고 所已然으로 이해하면서 德의 실현이 곧 심의 職分이라고 하였다. 心의 職分을 심리적 차원으로 한정하지 않고 개인으로부터 사회, 천하로까지 확장하여 職業과 동일시 하였다. 결국 心이 職分에 충실하고 더 나아가 개인이나 사회, 천하 사람들이 직업에 충실한 것이 곧 天地의 德業이 이루어지는 것으로 보았다.

화서 심학에 나타난 이러한 특징들은 기본적으로 시대적 문제의식에 대한 극복의지에 기인한 것이라고 볼 수 있다. 19세기 당시 임계점에 도달한

조선사회의 총체적 모순과, 거스를 수 없는 제국주의 질서 속에 던져진 조선의 충격적 현실이 전통 성리학자들에게 지식인으로서의 책임을 물었고, 이에 대해 이항로는 심학을 구축함으로써 道學 실천의 정당성을 확보하고, 덕업으로써 부여된 도학의 의리를 몸소 실천하였다고 평가해도 무방하기 때문이다.

□ 참고문헌 □

- 奇正鎭, 『蘆沙先生全集』(한국문집총간본).
 李珥, 『栗谷先生全書』(한국문집총간본).
 李滉, 『退溪先生全書』(한국문집총간본).
 李恒老, 『華西先生文集』(한국문집총간본).
 朱熹, 『朱子語類』(北京: 中華書局, 1999).
- 금장태, 『한국유학의 심설』(서울대출판부, 2002).
 금장태, 『華西學派의 철학과 시대의식』(태학사, 2001).
 김경호, 「양명 심즉리에 대한 조선유학의 응전-퇴계와 율곡을 중심으로」,
 『동양철학연구』(동양철학연구회, 2007), 제50집.
 김근호, 「溪南 崔淑民의 ‘明理之學’으로서의 心論」, 『남명학연구』(경상대
 남명학연구소, 2010), 제30집.
 김근호, 「寒洲學派의 心卽理說 비판에 대한 再批判的 論究」, 『유교사상연구』
 (한국유교학회, 2011), 제43집.
 김기주, 「주자학의 심학화 과정과 다산실학」, 『범학철학』(범학철학회, 2006),
 제40집.
 김길락, 『상산학과 양명학』(예문서원, 1995).
 김세정, 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교 연구- 양명의 주자학 비판과 퇴계의
 양명학 비판을 중심으로」, 『동서철학연구』(한국동서철학회, 2007),
 제43집.
 김승현, 「元代北許南吳理學思想研究」(대만 輔仁大學 박사학위논문, 1988).
 김종석, 「『심경부주』와 퇴계 심학」, 『퇴계학 연구논총』(경북대 퇴계연구소,
 1997), 제2권.
 杜維明(Tu Wei-Ming)의 「이퇴계의 심성론」, 『퇴계학보』(퇴계학연구원,
 1978), 제20권.
 박학래, 「蘆沙 奇正鎭 哲學思想 研究」(고대 박사학위논문, 2000).
 배호중, 『한국유학사』(연세대학교 출판부, 1974).
 신귀현, 「퇴계 이황의 『心經附註』 연구와 그의 심학의 특징」, 『민족문화논
 총』(영남대학교 민족문화연구소, 1987), 제8집.

- 안병주, 「퇴계 심학과 미래 사회」, 『퇴계학보』(퇴계학연구원, 1995), 제87집.
- 안병주, 「퇴계의 학문관-심경후론을 중심으로」, 『퇴계학연구』(단국대 퇴계학연구소, 1987), 제1집.
- 오석원, 「十九世紀 韓國 道學波의 義理思想에 관한 연구-華西 李恒老 및 華西學派를 중심으로」(성대박사학위논문, 1992).
- 오석원, 「華西學派의 心說論爭에 대한 고찰」, 『東方思想論考』(도원유승국박사화갑기념논문집간행위원회 편, 1983).
- 유미림, 「18세기 군주성학론의 심학화」, 『한국정치학회보』(한국정치학회, 2001), 제35집 제3호.
- 유초하, 「華西 李恒老의 社會思想」, 『민족문화연구』(고대민족문화연구소 출판부, 1978), 13집.
- 윤남한, 「이조 양명학의 전래와 수용의 문제」, 『중앙사론』(중앙대 사학연구회, 1972), 제1집.
- 윤남한, 『朝鮮時代의 陽明學研究』(집문당, 1982).
- 윤사순, 「조선말기 주리와 사상」, 『퇴계학보』(1984), 42권.
- 윤사순, 「퇴계의 심성관에 대한 연구: 사단칠정론을 중심으로」, 『아세아연구』(고려대학교 아세아문제연구소, 1971), 통권41호.
- 이동희, 「퇴계학의 심학적 특성과 리의 의미」, 『현대와 종교』(현대종교문화연구소, 1993), 제16집.
- 이병도, 『한국유학사』(아세아문화사, 1987).
- 장지연, 『조선유교연원』(아세아문화사, 1973).
- 정순목, 「퇴계 심학론」, 『홍대논총』(홍익대학교, 1973), 제5호.
- 조성산, 「17세기 서울, 경기지역 서인의 심학 연구경향과 그 성격」, 『동방학지』(연세대학교 국학연구원, 2004), 제128권.
- 최영진, 「18~19세기 조선성리학의 심학화 경향에 대한 고찰」, 『한국민족문화』(부산대학교 한국민족문화연구소, 2009), 제33집.
- 최재목, 『퇴계 심학과 양명학』(새문사, 2009).
- 현상윤, 『조선유학사』(민중서관, 1949).
- 홍원식 외 5인, 『심경부주와 조선유학』(예문서원, 2008).
- 홍원식 외 5인, 『조선시대 심경부주 주석서 해제』(예문서원, 2007).

Tu Wei-Ming, "Toegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle", 『퇴계학보』(퇴계학연구원, 1982), 35집

Wm T. de Bary & Jahyun Kim Haboush, *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*(New York: Columbia University Press, 1985)

[Abstract]

How can Hwaseo's neo-Confucianism be marked by mind theory?

Kim, Goun Ho(Institute for the Translation of Korean Classics)

This paper discusses how Hwaseo's theory of mind marked and what it based on. His theory is marked by five features in a mind philosophy. 'Mind contains principle and material force'[心合理氣], 'Principle is the substance and it's function is the initiative against body'[理體神用], 'unity of mind and principle'[心與理一], 'all the principle in the world are at bottom one and the initiative of things is restrict by it's materials'[理通物局], 'unity of an individual duty of virtue and public morality'

These features of his mind theory show conflicting Yulgok school[栗谷學派]'s traditional views on mind; on the other hand, the disparities in mind theory still exist between Hwaseo's and Toegye's mind philosophy. Nevertheless, it is important that most of 19th Neo-Confucianists had met the demands of the times. There were, however, a very distinct difference between Neo-Confucianist and Yangming's mind theory. Even though, they put their moral faith into social practice as powerful as Yangming's.

Key Word : Toegye's mind theory[退溪心學], unity of mind and principle[心與理一], Mind contains principle and material force[心合理氣], illustrious virtue[明德], a duty of virtue

■ 논문접수일 : 2013년 5월 15일, 심사완료일 : 6월 23일, 게재확정일 : 6월 24일