

맹자의 기론(氣論)과 율곡 성리학의 연관성 고찰

안유경

경북대학교 영남문화연구원 연구원, 한국철학전공

ykan2008@hanmail.net

- I. 머리말
- II. 맹자의 기론(氣論)
- III. 율곡의 기(氣) 중시적 사고
- IV. 맺음말

I. 머리말

본 논문은 율곡의 성리학에서 기의 의미와 역할을 분석하고, 그것이 맹자의 기론(氣論)과 어떻게 연결되는지 그 연관성을 고찰하는데 그 목적이 있다.

맹자는 인간의 본성이 선하다는 성선설을 주장하고, 이 과정에서 인간 본연의 선한 마음을 회복하는 방법의 하나로 호연지기(浩然之氣 또는 夜氣, 平旦之氣)를 강조한다. 또한 호연지기를 기르는 방법으로 ‘의를 쌓을 것(集義)’을 주장하니, 의가 쌓이면 ‘호연지기’가 길러져서 내 몸에 가득 차게 되고, ‘호연지기’가 내 몸에 가득 차면 양심(良心, 仁義의 마음)과 같은 본연의 선한 마음이 저절로 회복될 수 있다. 이렇게 볼 때, 맹자의 ‘호연지기’는 그의 성선설을 견지하는 이론적 근거가 된다.

율곡 역시 기를 매우 중시하니, 그의 기발이승일도(氣發理乘一途)를 비롯하여 심시기(心是氣)·본연지기(本然之氣)·담일청허지기(湛一淸虛之氣)·담연청허지기(湛然淸虛之氣) 등이 그것이다. ‘기발이승일도’는 퇴계(이황)의 이기호발설(理氣互發說)에 상대되는 개념으로, 도심·인심과 사단·칠정을 이기론으로 해석하는 과정에서 제기된 개념이다. 율곡의 이론은 “발하는 것은 기이고, 발하게 하는 소이는 리이다. 기가 아니면 발할 수 없고, 리가 아니면 발하는 것이 없다”¹는데 근거한다. 발하는 것은 기이고 기가 아니면 발할 수 없으니, 도심·인심이든 사단·칠정이든 모두 기발(氣發) 하나가 된다. 그럼에도 발하게 하는 소이는 리이고 리가 아니면 발할 것이 없으니, 도심·인심이든 사단·칠정이든 모두 이승(理乘)이 된다. 이것이 바로 그의

1 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原(壬申)」. “發之者, 氣也, 所以發者, 理也, 非氣則不能發, 非理則無所發.”

‘기발이승일도’이다. 물론 이때의 ‘기발’은 퇴계의 ‘기발’과 분명히 구분된다.²

또한 율곡은 성을 실현하는 주체로서 심의 작용성에 근거하여 심을 기로 해석한다. 비록 심속에 성이 내재하지만, 실제로 발용하여 성을 드러내는 주체는 심이 된다. 이때 심의 작용성을 강조한 것이 바로 심시기(心是氣)이다. 성을 실현시키는 주체로서 심의 작용성, 즉 기를 강조하면, 이때 기는 탁하고 잡박한 기가 아닌 맑고 깨끗한 기가 되어야 한다. 이것을 선악의 개념으로 말하면, 선할 수도 있고 악할 수도 있는 기가 아닌 선한 기가 되어야 한다. 탁하고 잡박한 기는 성을 온전히 실현할 수 없기 때문이다.

이 때문에 율곡은 수양을 통해 맑고 깨끗한 기를 확보함으로써 성을 실현시켜 나갈 수 있는 이론적 근거를 마련한다. 성을 실현하는 주체인 심이 선해야 선한 성도 실현할 수 있으며, 이때 심은 기이니 응당 맑고 깨끗한 기가 되어야 한다. 이로써 도덕행위의 가능근거를 성뿐만 아니라 심의 차원으로도 확장시킨다.

이러한 이유에서 율곡은 ‘본연지기’·‘담일청허지기’·‘담연청허지기’와 같은 맑고 깨끗한 기를 강조하는데, 이때 ‘본연지기’·‘담일청허지기’·‘담연청허지기’는 맹자의 ‘호연지기’처럼 맑고 깨끗한 기를 가리킨다. 여기에서 율곡의 성리학 이론이 맹자의 기론(氣論)과 연결될 수 있는 여지가 확보된다.

율곡의 이기론·심성론·수양론 등 성리학 전반에 걸친 논문은 일일이

2 퇴계가 사단을 ‘理發而氣隨之’로 칠정을 ‘氣發而理乘之’로 해석하는 것과 달리, 율곡은 사단과 칠정을 모두 ‘氣發理乘一途’로 해석한다. 물론 퇴계의 ‘氣發而理乘之’의 氣發과 율곡의 ‘氣發理乘一途’의 氣發은 그 의미가 다르다. 왜냐하면 퇴계의 기에 대한 해석과 율곡의 기에 대한 해석이 서로 다르기 때문이다. 퇴계의 氣發이 주로 순선한 理發과 상대하여 악으로 흐르기 쉬운 가치적 의미로 사용되는 것과 달리, 율곡의 氣發은 가치적 의미보다 유리한 기의 작용적 의미로 사용된다. 이렇게 볼 때, 퇴계와 율곡이 비록 氣發이라는 동일한 개념을 사용하지만, 그 의미는 서로 다르다.

열거할 수 없을 정도로 이미 많은 연구 성과가 이루어져 있다. 그리고 이들 연구 성과에서는 대체로 리를 중시한 퇴계와 상대하여 기를 중시한 학자로 평가하고 있다.³ 그럼에도 실제로 율곡 성리학에서 직접 ‘기’를 주제로 세부적인 분석을 전개한 논문은 많지 않다.⁴ 최근 율곡 성리학에서 기의 역할을 체계적으로 다룬 논문으로는 이종미의 역할이 두드러지며,⁵ 특히 화답(서경덕)·퇴계(이황)·외암(이간)·녹문(임성주) 등과의 비교를 통해 ‘기’의 역할을 강조하는 율곡의 성리학적 면모를 드러내고 있다. 다만 기존의 연구는 주로 이기론과 심성론에 치중함으로써 수양론과의 연결이 다소 미흡하다.

따라서 본문에서는 이러한 연구 성과에 기초하되, 율곡철학에서 기의

-
- 3 물론 율곡도 퇴계와 마찬가지로 리와 기로 이 세계를 설명하며, 또한 현상의 기보다 본체(본질)인 리를 보다 근본적으로 것으로 이해한다. 다만 퇴계가 리를 시키거나 부리는 것으로 보아 리의 능동적 작위성을 인정하는 것과 달리, 율곡은 리를 無爲(理無爲 氣有爲)한 것으로 보아 모든 작위성을 기의 몫으로 이해한다. 만약 율곡처럼 리의 실재적 작위성을 인정하지 않고 모든 작위성을 기의 몫으로 돌린다면, 즉 리는 無爲하므로 실제로 기에게 명령하거나 부릴 수 없고 다만 기 운동의 원리(所以然)나 표준이 될 뿐이라면, 상대적으로 리의 위상은 크게 약화되며, 리가 기를 주재한다고 할 때의 ‘주재’의 의미 역시 약화되지 않을 수 없다. 이와 달리 퇴계는 리의 주재를 실제로 리가 기에게 명령하거나 시키는 것으로 해석한다. 이러한 해석상의 이유에서 볼 때, 율곡이 비록 기보다 리를 근본적으로 것으로 이해하지만, 그럼에도 퇴계에 비해 상대적으로 기를 중시한 학자로 평가된다.
 - 4 그 대표적 논문으로는 이해영, 「율곡 이기론의 기중시적 특성: 주자의 이기관과 관련하여」, 『동양철학연구』 5(1984); 박창용, 「율곡 이기론의 기중시적 특성」, 『동원논집』 14(2001); 신순정, 「율곡의 理氣之妙와 致中和: 기질변화의 도덕교육적 함의를 중심으로」, 『한국철학논집』 50(2016); 안영석, 「심학의 관점으로 본 율곡의 성리설과 수양공부론」, 『유학연구』 37(2016) 등이 있다. 다만 이들 논문은 이기론이나 심성론 등 한 부분을 다루고 있으므로 율곡의 이기론·심성론·수양론 전반을 종합하는 본 논문과는 차이를 보인다.
 - 5 이종미, 「율곡 성리학 체계에 있어 기의 역할」, 성균관대학교 석사학위논문(2012); 이종미, 「화답·퇴계·율곡 성리학 체계에 있어 ‘기’ 인식의 비교 연구」, 『철학논총』 94(2018); 이종미, 「율곡·외암·녹문의 성리학 체계에 있어 ‘기’의 역할과 위상에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문(2020).

역할을 이기론·심성론·수양론으로 나누어 종합적으로 분석한다. 이를 통해 율곡이 ‘기’의 역할을 강조한 이유가 무엇인지를 확인하고, 또한 맹자의 기론(호연지기 등)과는 어떻게 연결되는지 그 연관성을 아울러 고찰해본다. 다만 본 논문은 율곡이 맹자의 기론을 직접 계승했다기보다는, 율곡의 본연지기(本然之氣)·담일청허지기(湛一淸虛之氣)·담연청허지기(湛然淸虛之氣)가 맹자의 호연지기(浩然之氣)·야기(夜氣)·평단지기(平坦之氣)와도 연결될 수 있음을 확인하는 하나의 시론임을 밝혀둔다.

Ⅱ. 맹자의 기론(氣論)

『맹자』에는 ‘기’라는 글자가 모두 20회에 걸쳐 출현한다. 그러나 대부분의 내용은 「공손추(상)」에 보인다.⁶ 그 내용은 다음과 같다.

孟施舍가 지킨 것은 기이니 또한 曾子가 지킨 것이 요약함(約)인 것만 못하다. [...] 고자는 ‘말에서 얻지 못하면 마음에서 구하지 말고, 마음에서 얻지 못하면 기에서 구하지 말라’고 말하였는데, ‘마음에서 얻지 못하면 기에서 구하지 말라’는 것은 옳으나 ‘말에서 얻지 못하면 마음에서 구하지 말라’는 것은 옳지 않다. 무릇 志는 氣의 장수이고 氣는 몸에 가득 차 있는 것이니, 志가 최고이고 氣가 그 다음이다. 그러므로 ‘그 志를 잘 지키고 그 氣를 포약하게 하지 말라’고 한 것이다.⁷

6 「고자(상)」의 ‘平坦之氣’와 ‘夜氣’ 그리고 「진심(상)」의 ‘居移氣’ 이외의 나머지는 모두 「공손추(상)」에 보인다.

7 『孟子』, 「公孫丑(上)」. “孟施舍之守氣, 又不如曾子之守約也. [...] 告子曰, 不得於言, 勿求於心, 不得於心, 勿求於氣. 不得於心, 勿求於氣, 可; 不得於言, 勿求於心, 不可. 夫志, 氣之帥也, 氣, 體之充也. 夫志至焉, 氣次焉, 故曰持其志, 無暴其氣.”

여기에는 기가 무엇인지에 대한 맹자의 구체적인 설명은 없다. 다만 기는 몸에 가득 차 있는 것이며, 또한 장수인 지(志)와 상대되는 병졸의 개념으로 설명될 뿐이다. ‘지(志)는 기(氣)의 장수이며 [...] 지(志)가 최고이고 기(氣)가 그 다음이다.’ 이것은 ‘지’가 근본이라는 말에 다름 아니다.⁸

그렇다면 장수에 해당하는 ‘지’만 잘 지키면 되는가? 그렇지 않다. 여기에 서 맹자는 병졸에 해당하는 기의 중요성도 아울러 강조한다. ‘그 지(志)를 잘 지키고, 그 기(氣)를 난폭하게 하지 말라’라는 것이 그것이다. 이에 대해 주자는 “사람은 마땅히 ‘지’를 공경히 지켜야 하지만, 또한 기를 기르는 것을 다하지 않으면 안 된다”⁹라고 해석한다. 정자 또한 “지(志)가 기(氣)를 움직이는 것은 10분의 9할이고, 기(氣)가 지(志)를 움직이는 것은 10분의 1할이다”¹⁰라고 해석한다. 이것이 바로 ‘지’만 잘 지키면 되는 것이 아니라 ‘기’도 난폭하게 하지 말아야 하는 이유이다.

이처럼 맹자는 ‘지’와 동시에 ‘기’의 중요성을 강조하지만, 위 인용문의 내용에서는 실제로 기가 무엇인지에 대한 구체적인 설명이 없다.¹¹ 이러한 기의 의미를 보다 구체적으로 설명해놓은 것이 평단지기(平旦之氣), 야기(夜氣), 호연지기(浩然之氣)이다.

먼저 맹자는 ‘평단지기’와 ‘야기’에 대해 다음과 같이 설명한다.

비록 사람에 있는 것이라도 어찌 仁義의 마음이 없겠는가? 사람이 良心을

8 주자는 志에 대해 ‘진실로 마음이 가는 바(志固心之所之)’라고 해석하는데, 이에 근거하면 志는 의지나 뜻 등 마음의 작용으로 이해할 수 있다.

9 『孟子集註』, 「公孫丑(上)」, “人固當敬守其志, 然亦不可不致養其氣.”

10 『孟子集註』, 「公孫丑(上)」, “程子曰, 志動氣者, 什九, 氣動志者, 什一.”

11 물론 기는 몸에 가득 차 있으면서 몸의 움직임을 가능하게 하고 생명을 유지해주는 기운의 의미로 해석할 수 있다. 그렇지만 그 기가 어떤 성격을 갖는지에 대한 구체적인 설명이 없다. 주자성리학에서처럼, 본체·근본·준칙인 리와 상대되는 형체·자취·도구인 기의 해석과도 구분된다.

잃어버리는 것 또한 도끼가 나무를 아침마다 베어가는 것과 같으니 <이렇게 하고도> 아름답게 될 수 있겠는가? 밤사이에 자라나고 새벽녘의 맑은 기운(平旦之氣)에 그 좋아하고 미워함이 남들과 비슷한 것이 없겠는가마는, 낮에 하는 소행이 이것을 속박해서 없어지게 한다. 속박해서 없어지게 하기를 반복하면 夜氣가 보존될 수 없고, 夜氣가 보존될 수 없으면 금수와와 거리가 멀지 않게 된다.¹²

양심(良心)이란 인간 본래의 선량한 마음이니 곧 인의(仁義)의 마음이다.¹³ ‘평단지기’는 새벽녘에 아직 사물과 접하지 않았을 때의 맑고 깨끗한 기를 말하며¹⁴, ‘야기’는 물욕이 일어나지 않는 밤사이의 고요하고 맑은 기를 말한다. ‘평단지기’와 ‘야기’는 모두 맑고 깨끗한 기를 말한다.

여기에서 맹자는 ‘평단지기’와 ‘야기’를 보존하여 인의(仁義)의 양심을 회복할 것을 강조한다. 산의 나무를 베어가도 비와 이슬이 적셔주어 다시 싹이 돋아나는 것처럼, 사람이 비록 양심을 잃어버리더라도 ‘평단지기’와 ‘야기’에 의해 양심이 회복된다. 물론 이때 양심의 존재는 지극히 미약하다. 그러나 돌아난 싹이 또다시 소와 양에 의해 방목되어 민둥산이 되는 것처럼, 사람이 낮에 하는 불선(不善)한 소행이 ‘야기’를 해치고, 또한 ‘야기’가 낮에 하는 불선한 소행을 이기지 못하는 일이 반복되면, 결국 ‘야기’가 생겨나는 것도 날로 적어짐으로써 사람에게 본래 있던 인의(仁義)의 양심이 모두 없어져서 금수와 다를 바가 없게 된다. 이것은 ‘평단지기’와 ‘야기’를 잘 보존할 수 있어야 인의의 양심을 회복할 수 있다는 말이다. 때문에 맹자는

12 『孟子』, 「告子(上)」. “雖存乎人者, 豈無仁義之心哉? 其所以放其良心者, 亦猶斧斤之於木也, 旦旦而伐之, 可以爲美乎? 其日夜之所息, 平旦之氣, 其好惡與人相近也者幾希, 則其旦晝之所爲, 有梏亡之矣. 梏之反覆, 則其夜氣不足以存; 夜氣不足以存, 則其違禽獸不遠矣.”

13 『孟子集註』, 「告子(上)」. “良心者, 本然之善心, 卽所謂仁義之心也.” 맹자에 있어서 良心은 本心, 赤子之心, 仁義之心, 不忍之心 등과 같은 의미로 쓰인다.

14 『孟子集註』, 「告子(上)」. “平旦之氣, 謂未與物接之時清明之氣也.”

잃어버린 양심을 회복하는 방법으로 ‘평단지기’와 ‘야기’와 같은 맑고 깨끗한 기를 잘 기르고 보존할 것을 강조한다. 마찬가지로 율곡 역시 맑고 깨끗한 기의 본연을 모두 잃어버리면, 온전한 기가 아닌 치우친 기가 되고, 맑은 기가 아닌 탁한 기가 되며, ‘담일청허한 기’가 아닌 ‘조박외신의 기’가 되므로 더 이상 선한 성을 드러내지 못한다, 즉 성을 회복하거나 실현하는 방법으로 본연지기(本然之氣)와 같은 맑고 깨끗한 기의 역할을 강조한다. 이어서 맹자는 ‘호연지기’에 대해 다음과 같이 설명한다.

감히 묻겠는데, 무엇을 浩然之氣라 합니까? <맹자께서 말하였다.> “말하기 어렵다. 그 기됨이 지극히 크고 지극히 강하니 올바름(直)으로써 기르고 해침이 없으면 천지 사이에 가득 차게 된다. 그 기됨이 義와 道에 배합하니 이것이 없으면 굶주리게 된다. 이것은 義가 쌓여서 생겨나는 것이지 義가 엄습해서 취해진 것이 아니다. 행하고서 마음에 부족하게 여기는 바가 있으면 굶주리게 된다.”¹⁵

주자에 따르면, “‘호연’은 성대하게 유행하는 모양이며, ‘기’는 내 몸에 가득 차 있는 것이다.”¹⁶ 그러면서도 모양이나 소리로 징험할 수 없으므로 말로써 형용하기가 어려운 것이다.¹⁷ 이렇게 볼 때, 호연지기란 볼 수도 없고 들을 수도 없는 형상이 없는 것이지만, 왕성하게 내 몸에 가득 차 있는 것으로 해석할 수 있다.

맹자는 이러한 호연지기를 기르는 방법으로 ‘의를 쌓을 것(集義)’을 강조

15 『孟子』, 「公孫丑(上)」. “敢問何謂浩然之氣? 難言也. 其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞於天地之間. 其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也. 是集義所生者, 非義襲而取之也, 行有不慊於心, 則餒矣.”

16 『孟子集註』, 「公孫丑(上)」. “浩然 盛大流行之貌. 氣, 卽所謂體之充者.”

17 『孟子集註』, 「公孫丑(上)」. “難言者, 蓋其心所獨得, 而無形聲之驗, 有未易以言語形容者.”

한다. 호연지기는 의가 쌓여서 생기는 것이지, 의가 하루아침에 엄습해서 취해진 것이 아니다. 주자 역시 “다만 한 가지 일을 행한 것이 우연히 의에 합함에 따라 바로 밖에서 엄습하여 얻어질 수 있는 것이 아니다.”¹⁸ 즉 호연지기는 평소에 의에 합하는 행동을 지속적으로 실천하는 가운데 길러지는 것이지, 한두 번 의에 합하는 행동을 하거나 우연히 의에 합하는 행동을 하였다고 하여 생겨날 수 있는 것이 아니라는 것이다. 이에 주자는 “일마다 모두 의에 합하여 스스로 돌이켜봄에 항상 바르면, 마음에 부끄러운 바가 없어서 이 기가 저절로 마음속에서 생겨난다.”¹⁹ 그렇지 않고 “행하는 것이 한 번이라도 의에 합하지 못해서 스스로 돌이켜봄에 바르지 못함이 있으면, 마음에 부족해서 호연지기가 몸에 가득 차지 못하게 된다.”²⁰ 즉 호연지기는 반드시 도의(道義)가 뒷받침되어야 자신의 몸에 가득 찰 수 있다는 말이다.

때문에 맹자는 호연지기를 ‘도의’와 연결시켜 해석한다. “그 기됨이 의(義)와 도(道)에 배합하니, 이것이 없으면 굶주리게 된다.” 여기에서 ‘굶주린다’는 것은 호연지기가 결핍되어 몸에 가득 차지 못한 상태를 의미한다. 또한 ‘의와 도에 배합한다’는 것은 호연지기가 단순한 혈기(血氣)나 청탁수박(淸濁粹駁)이 있는 기가 아니라, 도의(리)와 같은 차원의 기를 의미한다는 말이다. 그렇다고 호연지기가 곧장 리(理)를 가리킨다는 말은 아니다. 다만 리와 같은 성격의 바르고 맑은 기를 의미한다. 이것을 선악의 개념으로 표현하면, 선할 수도 있고 악할 수도 있는 기가 아니라 오로지 선한 기를 의미한다. 이 때문에 주자도 ‘의를 쌓는다’는 것이 ‘선을 쌓는다’는 것과

18 『孟子集註』, 「公孫丑(上)」. “非由只行一事, 偶合於義, 便可掩襲於外而得之也.”

19 『孟子集註』, 「公孫丑(上)」. “其養之之始, 乃由事皆合義, 自反常直, 是以無所愧怍, 而此氣自然發生於中.”

20 『孟子集註』, 「公孫丑(上)」. “所行, 一有不合於義, 而自反不直, 則不足於心, 而其體有所不充矣.”

같다고 말한 것이다.²¹

따라서 의를 쌓으면 호연지기가 길러져서 내 몸에 가득 차게 되고, 호연지기가 내 몸에 가득 차면 양심(良心, 인의지심)과 같은 본연의 마음이 저절로 회복될 수 있다. 때문에 맹자는 호연지기를 길러서 본연의 순수한 마음을 회복할 것을 강조하는데, 이것이 바로 호연지기가 맹자 성선론의 이론적 근거가 되는 이유이다. 이렇게 볼 때, 맹자의 평단지기·야기·호연지기와 같은 기론(氣論)은 청탁수박(淸濁粹駁)이 있는 기가 아니라 맑고 깨끗한 기를 의미한다는 것을 알 수 있다. 이것은 율곡의 ‘조박외신의 기’와 구분되는 본연지기·담일청허지기·담연청허지기 등의 개념과 다르지 않다.

Ⅲ. 율곡의 기(氣) 중시적 사고

1. 이기론에서 기의 역할: 기발이승일도(氣發理乘一途)

성리학에서는 이 세계를 리와 기의 개념으로 설명한다. 일반적으로 리는 기의 본체·준칙이 되고 기는 리의 형체·도구가 된다. 이러한 리와 기가 합쳐져야 사물의 생성이나 존재가 가능하다. 리는 홀로 존재할 수 없고 반드시 기에 의지하니 리와 기는 서로 떨어지지 않으며(不相離), 그럼에도 리와 기는 형이상(본체·준칙)과 형이하(형체·도구)의 것으로 다른 성격을 가지니 서로 섞이지 않는다(不相雜). 이러한 ‘불상리’와 ‘불상잡’은 성리학 이기론의 기본 인식이다. 그러나 이 둘 중에 어느 쪽에 중점을 두느냐에 따라 학자들의 학설이나 학문경향이 달라진다. 이 때문에 리와 기의 개념보

21 『孟子集註』, 「公孫丑(上)」, “集義, 猶言積善.”

다 그 둘의 관계가 더 중요하다.²²

먼저 율곡은 리와 기의 관계를 다음과 같이 설명한다.

리는 기의 주재이고 기는 리가 타는 것이니, 리가 아니면 기가 근거할 데가 없고 기가 아니면 리가 의지할 데가 없다. <리와 기는> 이미 二物이 아니고 一物도 아니다. 一物이 아니기 때문에 하나이면서 둘인 것이고, 二物이 아니기 때문에 둘이면서 하나인 것이다. ‘一物이 아니다’는 것은 무슨 말인가? 리와 기가 비록 서로 떨어지지 못하지만 妙合한 가운데 리는 스스로 리이고 기는 스스로 기여서 서로 섞이지 않기 때문에 一物이 아닌 것이다. ‘二物이 아니다’는 것은 무슨 말인가? 비록 리는 스스로 리이고 기는 스스로 기라고 하더라도 혼란하여 틈이 없어 先後가 없고 離合이 없어 二物이 됨을 볼 수 없기 때문에 二物이 아닌 것이다.²³

율곡은 리와 기의 관계를 ‘하나이면서 둘이요 둘이면서 하나’라고 설명한다. 일물(一物)이 아니기 때문에 하나이면서 둘인 것이요, 이물(二物)이 아니기 때문에 둘이면서 하나인 것이다. 리는 형이상의 것이고 기는 형이하의

22 이것이 바로 세계를 해석하는 두 관점이 되기 때문이다. 不相離의 관계에서 리와 기를 합쳐서 봄으로써 사물(현상)의 세계를 설명할 수 있고, 또한 不相雜의 관계에서 리와 기를 분리시켜 봄으로써 리(본질)의 세계를 설명할 수 있다. 따라서 리와 기를 어떤 관계에서 보느냐에 따라 그들의 세계관과 인간관에 대한 해석이 달라진다. 율곡이 불상리와 불상잡을 모두 말하지만 ‘불상리’를 중시한다면, 퇴계는 불상리와 불상잡을 모두 말하지만 불상잡을 중시한다. 결국 율곡이 ‘불상리’의 관점에서 세계와 인간을 이해한다면, 퇴계는 불상잡의 관점에서 세계와 인간을 이해한다고 할 수 있다.

23 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原(壬申)」. “夫理者, 氣之主宰也; 氣者, 理之所乘也, 非理則氣無所根柢, 非氣則理無所依著. 既非二物, 又非一物. 非一物, 故一而二; 非二物, 故二而一也. 非一物者, 何謂也? 理氣雖相離不得, 而妙合之中, 理自理氣自氣, 不相挾雜, 故非一物也. 非二物者, 何謂也? 雖曰理自理氣自氣, 而渾淪無間, 無先後無離合, 不見其爲二物, 故非二物也.”

것으로 둘이 분명히 구별되기 때문에 일물(一物)이 아닌 것이고, 그렇지만 리와 기는 떨어지지 않고 혼란하여 선후(先後)도 없고 이합(離合)도 없기 때문에 이물(二物)이 아닌 것이다. 이러한 해석은 리와 기 어느 한쪽에 치우치지 않는 균형을 강조하는 표현으로, 이것이 바로 율곡의 이기치묘(理氣之妙)이다. 이것은 리 한쪽에만 치중하거나 기 한쪽에만 치중하는 관점을 경계한 것으로써 “도리는 보기 어려우니 한쪽에 집착하는 것을 가장 기피해야 한다”²⁴라는 말에 다름 아니다.

그렇지만 율곡은 ‘하나이면서 둘이요 둘이면서 하나’라는 이기치묘(理氣之妙)의 관계를 전제하면서도, 상대적으로 주재·원리로서의 리의 역할보다 실제로 리의 실현(현실화)을 가능하게 하는 기의 역할에 주목한다. 리가 기를 주재하니 리가 아니면 기가 근거할 데가 없지만, 동시에 기는 리가 타는 것이니, 기가 아니면 리가 의지할 데가 없다. 즉 기를 주재하거나 기의 원리(소이연)로서 리의 의미도 중요하지만, 그에 앞서 리는 어디까지나 기에 타야하고 기에 의지하지 않을 수 없는 존재이다.²⁵ 이것은 “리는 반드시 기에 붙어있고 기는 반드시 리를 실고 있다”²⁶라는 말의 다른 표현으로써, 리는 독립적으로 존재할 수 없고 반드시 기에 의지해서만이 리로서의 현실화가 가능하다는 것이다.

이렇게 볼 때, 실제로 기가 리의 주재(통제)를 받는 것이 아니라, 리가 현실세계에서 개별화되는 과정이 전적으로 기에 의지하여 이루어짐으로써 기가 오히려 주도권을 갖게 된다. 이러한 기의 역할에 대한 강조는 그의

24 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」. “道理難看, 最忌執著一邊.”

25 비록 율곡이 리의 주재를 말하지만, 이때의 주재는 퇴계처럼 장수가 병졸에게 호령·지휘하듯이 기에게 명령하거나 시키는 실재적·능동적 주재가 아니라, 다만 기 운동의 원리나 표준의 의미에 불과하다. 율곡의 이론은 철저히 ‘리는 無爲하고 기는 有爲하다’는 데에 근거하니, 리는 無爲하므로 기에게 명령하거나 부릴 수 없다.

26 『栗谷全書』 卷12, 「答安應休(天瑞)」. “夫理必寓氣, 氣必載理.”

기발이승일도(氣發理乘一途)에 대한 해석에서도 그대로 나타난다.

氣發理乘은 무엇인가? 음이 고요하고 양이 움직임은 기틀이 저절로 그러할 뿐이지 시키는 자가 있는 것이 아니다. 양이 움직이면 리가 움직임에 타는 것이지 리가 움직이는 것이 아니며, 음이 고요하면 리가 고요함에 타는 것이지 리가 고요한 것이 아니다. [...] 이 때문에 천지의 조화와 내 마음의 발함이 모두 기가 발하고 리가 타지 않는 것이 없다. 이른바 氣發理乘이란 기가 리보다 앞선다는 것이 아니라 기는 有爲하고 리는 無爲하니, 그 말이 그렇지 않을 수 없다.²⁷

여기에서 고요함(靜)과 움직임(動)은 음양(기)이 분화되어 만물이 생성되는 과정에서 이루어지는 두 가지 운동 상태를 말한다. 그러므로 ‘음이 고요하고 양이 움직인다’는 것은 음양(기)의 작용을 표현한 것에 다름 아니다. ‘양이 움직이면 리가 움직임에 타는 것이지 리가 움직이는 것이 아니며, 음이 고요하면 리가 고요함에 타는 것이지 리가 고요한 것이 아니다.’ 동정이란 리 자체의 동정을 말하는 것이 아니라, 리가 타고 있는 기틀의 동정을 말한다. 리가 타고 있는 기틀이 동정하므로, 기틀을 타고 있는 리에도 동정이 없을 수 없다. 그러므로 동정은 기틀이 저절로 그러할 뿐이지, 시키는 자가 있는 것이 아니라고 강조한다. 이때 기틀(機)이란 리를 태우거나 실을 수 있는 물건에 해당하니, 결국 리의 영역이 아니라 기의 영역에 속한다.

이처럼 율곡은 리가 동정하는 것이 아니라 리가 타고 있는 기틀의 동정의

27 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原」. “氣發而理乘者, 何謂也? 陰靜陽動, 機自爾也, 非有使之者也. 陽之動則理乘於動, 非理動也; 陰之靜則理乘於靜, 非理靜也. [...] 是故天地之化吾心之發, 無非氣發而理乘之也. 所謂氣發理乘者, 非氣先於理也, 氣有爲而理無爲, 則其言不得不爾也.”

로 이해함으로써 동정의 주체를 리가 아니라 기의 몫으로 간주한다. 이것은 리의 실제적 동정뿐만 아니라 더 나아가 만물의 생성 역시 ‘리에서 기가 생겨난다(또는 리가 기를 낳는다)’고 주장하는 퇴계와는 분명히 구분된다.²⁸

이어서 율곡은 리가 시키거나 부리는 자가 되지 못하는 이유를 리는 무위하고 기는 유위하기 때문이라고 설명한다. “리는 무형(無形)하고 기는 유형(有形)하며, 리는 무위(無爲)하고 기는 유위(有爲)하다. 무형·무위하면서 유형·유위의 주체가 되는 것은 리이고, 유형·유위하면서 무형·무위의 그릇이 되는 것은 기이다.”²⁹ 비록 무형·무위한 리가 유형·유위한 기의 주체가 될지라도, 실제로 무형·무위한 리는 유형·유위한 기에 의지해야만 존재할 수 있다. 리는 무형·무위하므로 유형·유위한 기에 의지해야만 존재할 수 있다면, 리의 위상은 상대적으로 약화되지 않을 수 없으며 주재의 의미 역시 크게 약화된다. 이것은 리의 주재를 실제로 리가 기에게 명령하거나 시키는 능동적 주체로 해석하는 퇴계의 이론과는 분명히 구분된다.

더 나아가 율곡은 현상세계의 천태만상이 모두 리를 태우고 있는 기가 그렇게 만든 것이라고 설명한다.

리가 비록 하나일지라도 이미 기를 타면 그 나뉘이 만 가지로 달라진다. 그러므로 천지에 있으면 천지의 리가 되고, 만물에 있으면 만물의 리가 되며, 우리 사람에 있으면 사람의 리가 된다. 그렇다면 이렇게 들쭉날쭉하여 가지런하지 않는 것은 기가 한 것이다.³⁰

28 퇴계는 공자의 ‘역에 태극이 있으니 이것이 兩儀를 낳는다’거나 주렴계의 ‘태극이 動하여 양을 낳고 靜하여 음을 낳는다’는 구절에 근거하여, 태극(리)이 음양(기)을 낳는다고 해석한다. “만약 리와 기가 본래 一物이라면, 태극이 곧 兩儀이니 어찌 태극이 兩儀를 낳을 수 있겠는가.”(『退溪集』 卷41, 「非理氣爲一物辯證」. “今按孔子周子明言陰陽是太極所生. 若曰理氣本一物, 則太極卽是兩儀, 安有能生者乎.”)

29 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」. “理無形也, 氣有形也; 理無爲也, 氣有爲也. 無形無爲而爲有形有爲之主者, 理也; 有形有爲而爲無形無爲之器者, 氣也.”

리가 현실세계에서 개별화되어 천태만상으로 달라지는 것은 결국 기의 소행이다. 그러므로 리가 비록 하나일지라도 이미 기를 타면 그 나뉘임만 가지로 달라지니, 천지에 있으면 천지의 리가 되고, 만물에 있으면 만물의 리가 되며, 사람에 있으면 사람의 리가 된다. 결국 리가 하나이지만, 천지의 리·만물의 리·사람의 리로 달라지는 것은 천지·만물·사람이라는 기의 다름에 의해 결정된다. 천지라는 기를 타면 천지의 리가 되고, 만물이라는 기를 타면 만물의 리가 되고, 사람이라는 기를 타면 사람의 리가 된다. 그래서 이렇게 들쭉날쭉하여 가지런하지 않는 것, 즉 현상세계의 천태만상은 기가 한 것이라고 강조한다. 이것은 드러나는 현상세계에서 리를 말하는 것이니, 결국 ‘불상리’의 관점을 견지한다는 뜻이다.

또한 율곡은 리가 만 가지로 다른 것은 기가 만 가지로 다르기 때문이며, 기가 만 가지로 다르기 때문에 기를 타고 유행하는 리도 만 가지로 달라진다고 설명한다. “리에 어찌 만 가지 다름이 있겠는가? 기가 가지런하지 못하기 때문에 리가 기를 타고 유행함에 곧 만 가지로 다름이 있는 것이다. 리가 어찌 유행하겠는가? 기가 유행할 때에 리가 그 기를 타기 때문이다.”³¹ 리의 유행은 리 자체가 유행하는 것이 아니라, 리를 태우고 있는 기가 유행하기 때문에 기를 탄 리에도 유행이 없을 수 없다. 이것은 리 자체가 동정하는 것이 아니라, 기들이 동정하므로 기들을 탄 리에도 동정이 없을 수 없는 것과 같은 의미이다. 결국 유행하는 주체는 어디까지나 리가 아니라 기가 된다. 이 때문에 율곡은 “리가 기를 타고 유행하여 변화가 많은 것을 보고 ‘리가 동한 것’이나 ‘리가 한 것’이라고 하면, 이것은 리와 기를 모르는

30 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原(壬申)」. “理雖一而既乘於氣, 則其分萬殊. 故在天地而爲天地之理, 在萬物而爲萬物之理, 在吾人而爲吾人之理. 然則參差不齊者, 氣之所爲也.”

31 『栗谷全書』卷12, 「答安應休(天瑞)」. “理何以有萬殊乎? 氣之不齊, 故乘氣流行, 乃有萬殊也. 理何以流行乎? 氣之流行也, 理乘其機故也.”

것이다”³²라고 비판하고, 더 나아가 “기가 리의 명령을 듣고 안 듣는 것도 모두 기가 하는 것이다”³³라고 강조한다.

이러한 기 중시적 사고에서 율곡은 ‘천도의 유행’, ‘천명의 성’, ‘술성의 도’까지도 모두 기의 측면에서 해석한다.

주자가 말한 ‘천도가 유행한다’는 것은 리가 기를 탄 것을 가리키니 또 무엇을 의심하는가? 장자(장제)가 말한 ‘氣化로부터 도의 이름이 있다’는 것은 기화가 도가 아니라 리가 기화를 탄 것을 도라 하기 때문에 도의 이름이 있는 것이다. ‘천명의 성’은 리가 사람에 있는 것이니 사람이 기가 아닌가. ‘술성의 도’는 리가 사물에 있는 것이니 사물이 기가 아닌가. ‘達道의 도’는 리가 情에 있는 것이니 정이 기가 아닌가.³⁴

준하추동과 같은 천도(리)의 유행도 실제로 리가 유행하는 것이 아니다. 실제로 유행하고 변화하는 주체는 기이고, 다만 리는 유행하고 변화하는 기를 탄 것을 가리키는 것에 불과하다. 다시 말하면, 기가 유행하고 변화하는데, 기를 타고 있는 리에 유행과 변화가 없을 수 없다는 말이다. 왜냐하면 “리는 무위(無爲)하므로 반드시 기의 기를 타야 비로소 움직일 수 있다. 기가 움직이지 않는데 리가 움직인다는 것은 결코 그러한 이치가 없기 때문이다.”³⁵ 이러한 이유에서 율곡은 ‘기화(氣化)가 도가 아니라, 리가 기화

32 『栗谷全書』 卷12, 「答安應休(天瑞)」. “見此理之乘氣流行, 變化不一, 而乃以理爲有動有爲, 此所以不知理氣也.”

33 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」. “氣之聽命與否, 皆氣之所爲也.”

34 『栗谷全書』 卷12, 「答安應休(天瑞)」. “朱子所謂天道流行者, 指理之乘氣者也, 又何疑哉. 故張子曰, 由氣化有道之名, 氣化, 非道也, 理之乘氣化者, 謂之道, 故有道之名也. 天命之性, 理之在人者也, 人非氣耶? 率性之道, 理之在事物者也, 事物非氣耶? 達道之道, 理之在情者也, 情非氣耶?”

35 『栗谷全書』 卷12, 「答安應休」. “天理者, 無爲也, 必乘氣機而乃動. 氣不動而理動者, 萬無其理.”

를 탄 것을 도라 한다'라고 강조한다.

따라서 '천명의 성'도 결국은 사람이라는 기 속에 내재된 것에 불과하며, '술성의 도'도 기라는 사물 속에 들어있는 것이 되며, '달도(達道)의 도'도 정이라는 기에 들어있는 것이 된다. 여기에서 '천명의 성'·'술성의 도'·'달도의 도'는 모두 기 속에 내재된 리를 말하는 것에 다름 아니다.

그렇다면 율곡에 있어서 리의 의미는 무엇인가. 율곡의 주장처럼 현상세계의 천태만상이 모두 기가 한 것이라면, 리는 있어도 그만 없어도 그만인 것이 아닌가.³⁶ 이러한 문제에 직면하여 율곡은 기의 소이연(所以然, 원리)으로서 리를 강조한다. “기가 들쭉날쭉하여 가지런하지 않은 소이(까닭)는 역시 리가 마땅히 그러한 것이지, 리가 그러하지 않는데 기만 홀로 그러한 것은 아니다.”³⁷ 비록 현상세계의 천태만상은 기가 한 것이지만, 그 기로 하여금 기이게 하는 원인은 리에 있으니, 기가 천태만상으로 다른 것은 결국 리에 근거한다.

이처럼 율곡이 기의 소이연으로서 리와 주재를 말하지만, ‘리는 무위하고 기는 유위하므로’ 결국 리의 현실화를 결정짓는 것은 전적으로 기의 몫이 된다.

2. 심성론에서 기의 역할: 심시기(心是氣)와 본연지기(本然之氣)

율곡의 기 중시적 사고는 심성론에서도 그대로 나타난다. 먼저 성에 대한 율곡의 해석을 살펴보자.

36 실제로 후대 율곡계열의 화서(이항로)와 노사(기정진) 등에 이르면, 율곡의 ‘理無爲’에 대한 비판이 제기된다. 리의 능동적·실제적 작위성을 인정하지 않고 無爲한 것으로만 해석하면, 말 위에 죽은 사람이 타고 있는 것처럼 리가 죽은 물건과 다름없으니, 결국 리가 기를 주재할 수 없으며 주재 역시 빈말에 불과하다는 것이다.

37 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原(壬申)」. “其所以參差不齊者, 亦是理當如此, 非理不如此而氣獨如此也.”

대저 성이 곧 리이니 리는 선하지 않음이 없다. 다만 리는 독립할 수 없으며 반드시 기에 붙어있는 이후에 성이 되며, 기에는 淸濁粹駁의 다름이 있다. 이 때문에 本然으로 말하면 성이 선하고 정 역시 선하며, 기를 검하여 말하면 성에도 선악이 있거늘 정에 어찌 선악이 없겠는가?³⁸

성이란 리가 천지 사이에 유행하다가 일정한 형체(기)에 부여된 뒤에 붙여진 이름이다. “리가 기 속에 있는 뒤에 성이 되니, 만약 형질 속에 있지 않으면 마땅히 리라고 해야지 성이라고 해서는 안 된다.”³⁹ 성이라는 것은 어디까지나 기 속에 들어있는 리를 가리킨다. 때문에 ‘리는 독립할 수 없으며, 반드시 기에 붙어있는 이후에 성이 된다.’ 즉 성의 본래 모습은 리이지만, 성이라고 말할 때는 이미 기와 관련된 상태를 의미한다.

그렇지만 이때의 성(기질지성)은 기의 영향을 받지 않을 수 없기 때문에 기(또는 기질)의 차이에 따라 성의 모습이 달라진다. 예컨대 기가 맑으면 그 성도 맑고 기가 탁하면 그 성도 탁하며, 기가 순수하면 그 성도 순수하고 기가 잡박하면 그 성도 잡박하게 된다. 이것을 선악의 개념으로 말하면, 하늘로부터 부여받은 ‘리(본연지성)는 선하지 않음이 없으나’ 기 속에 있는 성(기질지성)은 기질의 차이에 따라 선하기도 하고 악하기도 하다. 그러므로 본연지성으로 말하면 성이 선하지만, 기질지성으로 말하면 성에도 선악이 있다. 여기에서 ‘성에도 선악이 있다’는 말은 성 그 자체에 선악이 있다는 말이 아니라, 기의 청탁수박(淸濁粹駁)에 따라 그 속에 있는 성에도 ‘청탁수박’이 없을 수 없다는 말이다. “기가 맑으면 리를 따르니 바로 중절한

38 『栗谷全書』卷12, 「答安應休」. “大抵性卽理也, 理無不善. 但理不能獨立, 必寓於氣, 然後爲性, 氣有淸濁粹駁之不齊. 是故, 以其本然而言, 則性善而情亦善; 以其兼氣而言, 則性且有善惡, 情豈無善惡乎?”

39 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原」. “理在氣中, 然後爲性, 若不在形質之中, 則當謂之理, 不當謂之性也.”

정으로써 달도(達道)가 된다. [...] 기가 막지 못하면 리를 따르지 못하니 그 발하는 것도 중절하지 못하여 점점 악으로 흐르게 된다.”⁴⁰ 즉 기가 맑으면 그 성 또한 선이 되고, 기가 탁하면 그 성 또한 악이 되니, 결국 기의 맑고 탁한 정도에 따라 성의 선악이 결정된다는 것이다.

이렇게 볼 때, 성의 현실적 지위는 전적으로 기(기질)에 의해 결정되며, 또한 현실세계의 선과 악도 결국 기에 의해 결정된다. 이것은 기가 성을 담고 있는 그릇인 동시에, 성의 선한 특성을 가로막는 장애물이 된다는 의미이기도 하다. 악의 원인을 기질에 근거지어 설명하는 것은 주자성리학의 일반적 해석과 다르지 않지만, 무엇보다 율곡은 기질 속에서의 성(기질지성)을 강조한다. 기질 속에서 성을 이해하니, 실재하는 성은 기질지성 하나가 되며, 그 속에서 선한 부분(리)만을 가리킨 것이 본연지성이 된다. 정은 칠정 하나이고 그 가운데 선한 부분만을 가리킨 것이 사단이듯이, 성은 기질지성 하나이고 그 가운데 선한 부분만을 가리킨 것이 본연지성이다. 이러한 해석은 퇴계가 실재하는 성은 본연지성 하나이고, 다만 기질에 가려져서 본연지성이 변한 것을 기질지성으로 보는 것과 분명히 구분된다. 특히 율곡의 기 중시적 사고는 심에 대한 해석에서 잘 드러난다.

주자는 “심(心)의 虛靈知覺은 하나일 뿐인데, 혹 性命의 올바름에 근원하고 혹 形氣의 사사로움에서 생겨난다”라고 하여, 먼저 心(심) 하나를 앞에 썼으니 심은 기이다. ‘혹 성명의 올바름에 근원하고 혹 형기의 사사로움에서 생겨난다(或原或生)’는 것은 심이 발한 것이 없음이 없으니, 어찌 氣發(기발)이 아니겠는가? 心(심) 속에 있는 理(리)가 바로 性(성)이므로 심이 발하는데 성이 발하지 않은 이치가 없으니, 어찌 리가 타는 것(理乘)이 아니겠는가? [...] 이렇게 본다면 ‘기가 발하여

40 『栗谷全書』 卷12, 「答安應休」. “其氣清明, 惟理是從, 則乃中節之情而是達道也. [...] 氣或不清, 不能循理, 則其發也不中, 而馴至於惡.”

리가 탄다'는 설이 '혹 성명의 올바름에 근원하고 혹 형기의 사사로움에서 생겨난다'는 설과 과연 서로 어긋나겠는가?⁴¹

여기에서 율곡이 심을 기로 규정한 심시기(心是氣)의 표현이 등장한다. 그렇다면 율곡은 심합이기(心合理氣)로 규정하는 주자성리학의 일반적인 해석을 부인하는가. 그렇지 않다. 율곡도 '심속에 있는 리가 바로 성이다'라고 하여, 심을 리와 기의 결합으로 해석한다.

율곡은 심속에 성이 갖추어져 있음(心合理氣)을 인정하면서도, 또한 심을 기로써 규정한다. 무엇 때문인가? 주자의 『중용장구』 서문 내용에서 볼 때, 성명에 근원하는 도심과 형기에서 생겨나는 인심을 언급하기에 앞서, 허령지각(虛靈知覺)과 같은 하나의 심을 전제하고 있다. '허령지각'은 심의 허령한 지각(사유·정신)작용이니, 형상도 없고 자취도 없는 성과 달리 지각 작용이라는 흔적(자취)이 있으므로 심은 기가 된다. 또한 "성은 심속의 리이고 심은 성을 담는 그릇이다"⁴²라고 할 때, 리가 기에 실려 있는 것처럼 성도 심에 담겨있으니, 실제로 작용하여 성을 드러내는 주체는 심이 된다. 성을 실현하는 주체로서의 심의 작용성은 기가 되니, 심은 곧 기이다.

한편 성명에 근원하는 도심이든 형기에서 생겨나는 인심이든 모두 심이 발한 것이며, 이때의 심이 곧 기이니, 도심과 인심은 모두 '기가 발한 것(氣發)'이 된다. 물론 이때도 심속에는 리가 있으며 심이 발하는데 리(성)가 타지 않은 경우가 없으니(理乘), 도심과 인심은 모두 '기발이승일도'가 된다. 성명에 근원하는 도심도 '기발이승일도'이고 형기에서 생겨나는 인심도

41 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原」. “且朱子曰, 心之虛靈知覺, 一而已矣. 或原於性命之正, 或生於形氣之私, 先下一心字在前, 則心是氣也. 或原或生而無非心之發, 則豈非氣發耶? 心中所有之理, 乃性也, 未有心發而性不發之理, 則豈非理乘乎? [...] 如是觀之, 則氣發理乘與或原或生之說, 果相違忤乎?”

42 『栗谷全書』卷9, 「答成浩原(壬申)」. “性則心中之理也, 心則盛貯性之器也.”

‘기발이승일도’이니, 결국 ‘혹원혹생’과 ‘기발이승일도’는 서로 어긋나지 않는다.

또한 율곡은 본연지기(本然之氣)를 강조한다.

도심은 성명에 근원하나 발하는 것은 기이니 이것을 理發이라고 하는 것은 옳지 않다. 인심과 도심이 모두 기가 발한 것이지만, 기가 本然之理에 순응한 것이면 기 또한 本然之氣이므로 리가 本然之氣를 타서 도심이 되고, 기가 本然之理에서 변한 것이면 本然之氣도 변하므로 리 역시 변한 기를 타서 인심이 되어 혹 過하기도 하고 혹 不及하기도 하는 것이다.⁴³

여기에서 율곡의 ‘본연지기’라는 개념이 등장한다. 율곡은 ‘본연지리’에 상대하여 ‘본연지기’라는 개념을 사용한다. ‘본연지기’는 기가 ‘본연지리’에 순응한 것, 즉 기가 리의 명령을 따르는 상태를 의미한다. 이때 ‘본연지리’ 역시 ‘본연지기’에 상대되는 표현으로, 리의 순수함을 강조한 말에 다름 아니다.

그렇다면 율곡은 왜 ‘기’라는 말 대신 ‘본연지기’라는 말을 사용하는가? 기와 ‘본연지기’의 차이는 무엇인가? 이것을 선악의 개념으로 설명하면 쉽게 이해된다. ‘기’는 선할 수도 있고 악할 수도 있는 개념이지만, ‘본연지기’는 기가 리에 순응한 상태를 가리키므로 선한 개념이 된다. 기에 ‘본연’이라는 단어를 더함으로써 선할 수도 있고 악할 수도 있는 기가 아니라, 오로지 선한 기가 된다. 이것을 청탁수박(淸濁粹駁)으로 표현하면, 탁하고 잡박한 기가 아닌 맑고 순수한 기를 의미한다. 율곡은 주자성리학에서

43 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原」. “道心原於性命, 而發者氣也, 則謂之理發不可也. 人心道心, 俱是氣發, 而氣有順乎本然之理者, 則氣亦是本然之氣也, 故理乘其本然之氣而爲道心焉; 氣有變乎本然之理者, 則亦變乎本然之氣也, 故理亦乘其所變之氣而爲人心, 而或過或不及焉.”

악의 원인이 되는 탁하고 잡박한 기(기질)와 구분하기 위해 ‘본연지기’라는 표현을 쓴 것이다.

이어서 율곡은 이러한 ‘본연지기’의 개념으로 도심과 인심을 해석한다. 기가 본연지리(本然之理)에 순응한 것이면 기 또한 본연지기(本然之氣)가 되니, 이때는 리가 ‘본연지기’를 타서 도심이 된다. 기가 ‘본연지리’에 순응하지 않은 것이면 기 또한 ‘본연지기’가 되지 못하고 변하게 되니 이때는 리가 ‘본연지기’가 아닌 변한 기를 타서 인심이 된다. 결국 리가 ‘본연지기’를 타면 도심이 되고, 리가 ‘본연지기’가 아닌 변한 기를 타면 인심이 된다. 이때 ‘본연지기’가 맑고 순수한 기를 말한다면, 변한 기는 탁하고 잡박한 기에 해당한다. 이렇게 볼 때, 인심과 도심의 차이는 결국 ‘본연지기’를 타는지의 여부에 의해 결정된다.

또한 율곡은 ‘본연지기’를 담일(湛一)의 뜻으로 해석한다.⁴⁴ ‘담일’은 ‘조박외신(糟粕煨燼)의 기’와 구분되는 ‘담일청허(湛一淸虛)의 기’를 가리킨다.⁴⁵ 따라서 ‘본연지기’는 ‘담일청허’와 같은 맑고 깨끗한 기가 되는 것이다.

그렇다면 율곡은 왜 ‘본연지기’와 같은 맑고 깨끗한 기를 강조하는가. 이것은 그의 기 중시적 사고와 연관된다. 리의 현실화를 가능하게 하는 것이 전적으로 기의 몫이라면, 이때의 기는 맑고 깨끗한 기가 되어야 한다. 또한 성을 실현하는 주체인 심이 기라면, 이때의 기 역시 맑고 깨끗한 기가 되어야 한다. 왜냐하면 탁하고 잡박한 기가 성을 실현시킬 수는 없기

44 “인심은 편벽되고 막힌 것으로 本然之氣를 잃었다’고 하는 말은 비록 부당한 것 같지만, 맹자의 ‘그 본심을 잃었다’는 말로써 구해보면 아마도 이치에 어긋나지 않을 것이다. 본심이란 잃을 수 없음에도 맹자가 오히려 잃었다고 말하였는데, 하물며 湛一이 변하여 더러운 것이 된 것을 잃었다고 할 수 없겠는가?”(『栗谷全書』 卷10, 『與成浩原』. “以偏塞爲失其本然之氣者, 雖似不當, 但以孟子失其本心之語求之, 則恐不悖理. 本心不可失, 而猶謂之失, 則況湛一之變爲污穢者, 不可謂之失乎?”)

45 『栗谷全書』 卷10, 『答成浩原』. “糟粕煨燼, 糟粕煨燼之氣也, 非湛一淸虛之氣也.”(조박외신은 조박외신의 기이지 담일청허의 기가 아니다.)

때문이다.

이러한 이유에서 율곡은 맑고 깨끗한 기를 강조한다. 기에 대한 이러한 해석은 퇴계와 분명히 구분된다. 율곡이 맑고 깨끗한 기를 강조하는 것과 달리, 퇴계의 기는 선할 수도 있고 악할 수도 있는 기가 아닌 악으로 흐르기 쉬운 것으로 해석하고, 이러한 해석에 근거하여 자신의 인심·도심과 사단·칠정을 전개한다.⁴⁶

이처럼 율곡은 심성론에서도 기의 역할을 매우 중시하는데, 그것은 그대로 ‘심시기’·‘본연지기’ 등의 개념으로 나타나며, 아울러 실재하는 성을 본연지성이 아닌 기질지성으로 이해하는 것도 같은 연장선상에 있다.

3. 수양론에서 기의 역할: 호연지기(浩然之氣)와 담일청허지기(湛一淸虛之氣)

율곡의 기 중시적 사고는 수양론으로도 이어진다. 리는 무위(無爲)하므로 모든 작용은 전적으로 기가 하는 것이라면, ‘본연지기’와 같은 맑고 깨끗한 기의 역할이 강조되지 않을 수 없다. 만약 기가 맑고 깨끗하지 않다면 탁한 기에 가려져서 성(리)을 드러낼 수 없으며, 또한 퇴계처럼 기가 악으로 흐르기 쉬운 것이라면 ‘기’적인 현상세계는 말 그대로 악의 상태가 되기 때문이다.

이러한 의미에서 율곡은 ‘호연지기’를 강조한다.

46 퇴계는 사단을 理發로 해석하는 것과 달리 칠정을 氣發로 해석하고, 도심을 理發로 해석하는 것과 달리 인심을 氣發로 해석한다. 이때 氣發은 율곡처럼 기의 작용성을 의미하는 것이 아니라, 악으로 흐르기 쉬운 가치적인 의미를 말한다. 무엇보다 퇴계는 순선한 리의 실재적·능동적 작위성을 주장하니, 율곡처럼 굳이 맑고 깨끗한 기를 따로 상정할 필요가 없었던 것이다.

리는 한 글자도 더할 수 없으며, 털끝만큼의 수양도 더할 수 없다. 리는 본래 선하니 무슨 수양이 필요하겠는가? 성현의 수많은 말씀이 다만 사람들로 하여금 기를 단속하여 기의 본연을 회복하게 하였을 뿐이니, 기의 본연은 浩然之氣이다. ‘호연지기’가 천지에 가득 차면 본래 선한 리가 조금도 가려짐이 없으니, 이것이 바로 맹자의 養氣論이 성인의 문하에 공로가 있는 까닭이다.⁴⁷

여기에서 율곡은 수양의 대상이 리가 아니라 ‘기’라고 설명한다. 리는 한 글자도 더할 수 없으며 즉 그 자체로 완전하며, 털끝만큼의 수양도 더할 수 없다 즉 조금의 수양도 필요하지 않다. 왜냐하면 “리는 하나일 뿐이니, 본래 치우치거나 바름, 통하거나 막힘, 맑거나 탁함, 순수하거나 잡박함의 차이가 없기 때문이다.”⁴⁸ 치우치거나 바름, 통하거나 막힘, 맑거나 탁함, 순수하거나 잡박함의 차이는 결국 리가 아니라 기에 의해 결정되니, 수양의 대상 역시 기가 되어야 한다. 그래서 ‘성현의 수많은 말씀이 다만 사람들로 하여금 기를 단속하여 기의 본연을 회복하게 하였을 뿐이다.’ 즉 성현의 가르침은 치우친 기를 바른 기로, 막힌 기를 통한 기로, 탁한 기를 맑은 기로, 잡박한 기를 순수한 기로 변화시켜 기의 본연을 회복도록 하는데 있다는 것이다. 이러한 해석은 악의 원인을 탁하고, 치우치고, 잡박함과 같은 기(기질)에 근거하여 설명하는 주자성리학의 일반적 해석과 다르지 않다. 다만 율곡은 탁하고 잡박한 기질과 구분되는 ‘기의 본연’, 즉 호연지기와 같은 맑고 깨끗한 기를 강조한다.

‘기의 본연’이란 기의 본래 그러한 모습이니, 앞에서 말한 ‘본연지기’에 해당하는 개념이다. 이것은 맑고 깨끗한 기를 의미하며, 선악의 개념으로

47 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原」. “夫理上, 不可加一字, 不可加一毫修爲之力. 理本善也, 何可修爲乎? 聖賢之千言萬言, 只使人檢束其氣, 使復其氣之本然而已, 氣之本然者, 浩然之氣也. 浩然之氣, 充塞天地, 則本善之理, 無少掩蔽, 此孟子養氣之論, 所以有功於聖門也.”

48 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原(壬申)」. “夫理一而已矣, 本無偏正通塞清濁粹駁之異.”

말하면 선할 수도 있고 악할 수도 있는 기가 아닌 오직 선한 기를 의미한다. 때문에 ‘이러한 호연지기가 천지에 가득 차게 되면 본래 선한 리가 조금도 가려짐이 없게 된다.’ 즉 기의 본연인 ‘호연지기’를 잘 기르면, 리가 조금도 가려짐이 없으므로 그대로 실현이 가능하다는 말이다.

또한 율곡은 이러한 기의 본연을 ‘담일청허’로도 설명한다.

기의 본연은 湛一淸虛할 뿐이니 어찌 일찍이 糟粕·煨燼·糞壤·汚穢 등의 기가 있겠는가? 다만 기가 升降하고 飛揚하여 일찍이 그친 적이 없기 때문에 천태만상으로 고르지 않아서 만 가지 변화가 생기는 것이다. 이에 기가 유행할 때에는 그 본연을 잃지 않는 것도 있고, 그 본연을 잃어버리는 것도 있으니, 이미 그 본연을 잃어버리면 기의 본연은 이미 있을 곳이 없다. 치우친 것은 치우친 기이고 온전한 기가 아니며, 맑은 것은 맑은 기이고 탁한 기가 아니며, 조박·외신은 조박·외신의 기이고 湛一淸虛한 기가 아니다.⁴⁹

여기에서 율곡은 ‘담일청허의 기’와 ‘조박외신의 기’를 분명히 구분한다. 기의 본연은 본래 ‘담일청허’할 뿐이지만, 그것이 유행함에 따라 조박·외신·분양·오예 등과 같은 천태만상의 다양한 기가 생겨난다. 기의 본래 모습은 ‘담일청허의 기’처럼 맑고 깨끗하지만, 그것이 승강(升降)·비양(飛揚)과 같은 유행을 거치면서 ‘조박외신의 기’처럼 탁하고 잡박한 기가 생겨난다. 이러한 기의 유행은 일찍이 그친 적이 없기 때문에 현상세계가 천태만상으로 변화한다.

다만 기가 유행할 때에는 그 본연을 잃지 않는 것도 있고 그 본연을

49 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」. “氣之本則湛一淸虛而已, 曷嘗有糟粕煨燼, 糞壤汚穢之氣哉? 惟其升降飛揚, 未嘗止息, 故參差不齊而萬變生焉. 於是氣之流行也, 有不失其本然者, 有失其本然者, 既失其本然, 則氣之本然者, 已無所在. 偏者, 偏氣也, 非全氣也; 淸者, 淸氣也, 非濁氣也; 糟粕煨燼, 糟粕煨燼之氣也, 非湛一淸虛之氣也.”

잃어버리는 것도 있다. 기의 본연을 잃지 않으면 온전하고 맑은 ‘담일청허한 기’가 되지만, 기의 본연을 잃어버리면 치우치고 탁한 ‘조박외신의 기’가 된다. 결국 율곡은 기의 본연인 ‘담일청허의 기’와 기의 본연이 아닌 ‘조박외신의 기’를 구분하고, ‘조박외신의 기’와 구분되는 ‘담일청허의 기’를 강조한다. 또한 율곡은 이러한 기의 본연을 담연청허(湛然淸虛)로도 설명한다.

一氣의 근원은 湛然淸虛하지만, 다만 양이 동하고 음이 정하여 오르기도 하고 내리기도 하면서 어지러이 혼날리다 합쳐져 質을 이루어 마침내 고르지 못하게 된다. 사물은 치우치거나 막히게 되면 다시 변화시킬 방법이 없으나, 다만 사람은 淸濁粹駁의 차이가 있더라도 마음이 텅 비고 밝아서 변화시킬 수 있다. 그러므로 맹자께서 “사람마다 모두 요순이 될 수 있다”라고 하였으니, 이것이 어찌 빈말이겠는가?⁵⁰

‘담연청허’는 ‘담일청허’와 같은 의미이다. 기의 본연은 ‘담연청허’하지만, 양동음정(陽動陰靜)이나 승강비양(升降飛揚)과 같은 유행을 통하여 형질을 이루는데, 이로써 맑거나 탁함, 순수하거나 잡된 차이가 생겨난다.

그러나 사물은 한번 치우치고 막히면 이것을 변화시킬 방법이 없으나, 사람은 텅 비고 밝은(허령한) 마음을 가지기 때문에 비록 맑거나 탁함, 순수하거나 잡됨의 차이가 있다고 하더라도 변화시킬 수 있다. 이것은 “사람의 기는 탁한 물과 같아서 맑게 할 수 있으나, 금수의 기는 진흙 속의 물과 같아서 맑게 할 수 없다”⁵¹라는 말에 다름 아니다. 금수와 달리

50 『栗谷全書』卷21, 「聖學輯要」, 〈矯氣質〉, “一氣之源, 湛然淸虛, 惟其陽動陰靜, 或升或降, 飛揚紛擾, 合而爲質, 遂成不齊. 物之偏塞, 則更無變化之術, 惟人則雖有淸濁粹駁之不同, 而方寸虛明, 可以變化. 故孟子曰, 人皆可以爲堯舜, 豈虛語哉?”

51 『栗谷全書』卷31, 「語錄(上)」, “凡人之氣如濁水, 可以澄治之也; 禽獸之氣如泥土中水, 不可以澄治之也.”

사람은 탁한 기질도 맑은 기질로 변화시킬 수 있고, 잡된 기질도 순수한 기질로 변화시킬 수 있다. 그러므로 “지극히 통하고, 지극히 바르고, 지극히 맑고, 지극히 순수한 기를 얻어서 천지와 덕을 합하니 사람 중에서 성인이 된다.”⁵² 이러한 이유에서 율곡은 사람마다 모두 요순이 될 수 있다고 한 맹자의 말이 빈말이 아니라고 강조한다.

이렇게 볼 때, 맹자가 ‘호연지기’를 잘 보존하여 본연의 선한 마음을 회복하려 했던 것처럼, 율곡도 호연지기·담일청허지기·담연청허지기를 회복하여 본연의 선한 본성을 온전히 구현하려 하였음을 알 수 있다. 물론 율곡도 호연지기·담일청허지기·담연청허지기 등 본연의 기와 구분되는 탁하고 잡박한 ‘조박외신의 기’를 말한다. 이때 ‘조박외신의 기’가 바로 주자성리학에서 말하는 악의 원인에 해당된다.

따라서 율곡이 말하는 심시기·본연지기·담일청허지기 등은 모두 탁하고 잡박한 ‘조박외신의 기’와 구분되는 본연의 맑고 깨끗한 기를 말한다. 이것은 맹자가 호연지기를 청탁수박(淸濁粹駁)이 있는 혈기(血氣)와 구분하여 도의(道義)의 차원에서 이해하는 것과 매우 유사하다고 할 수 있다.

IV. 맺음말

이상으로 맹자의 기론(氣論)과 율곡의 ‘기’ 중시적 사고를 이기론·심성론·수양론으로 나누어 살펴보았다. 맹자는 성선(性善)을 회복하는 방법으로 호연지기(또는 夜氣와 平旦之氣)를 강조한다. ‘호연지기’를 길러서 몸에 가득

52 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原(壬申)」. “於人之中, 有聖人者, 獨得至通至正至淸至粹之氣, 而與天地合德.”

차면 양심(良心)과 같은 본연의 선한 마음이 저절로 회복될 수 있으며, 이것이 바로 맹자 성선론의 이론적 근거이다. 이때의 ‘호연지기’는 청탁수박(淸濁粹駁)이 있는 혈기가 아니라, 도의(道義)에 부합하는 맑고 깨끗한 기를 의미한다. 이것은 율곡의 ‘조박외신의 기’와 구분되는 ‘담일청허의 기’에 해당한다.

율곡 역시 기를 매우 중시한다. 이기론에서 살펴본 것처럼, 리는 독립적으로 존재할 수 없고 반드시 기에 의지해야만 리의 현실화가 가능하다. 이것은 ‘리는 반드시 기에 붙어있고 기는 반드시 리를 실고 있다’는 말의 다른 표현이다. 리가 독립적으로 존재할 수 없고 반드시 기에 의지하지 않을 수 없다면, 리가 현실세계에서 개별화되어 천태만상으로 달라지는 것, 즉 리의 현실화(구체화)는 결국 기에 의해 결정된다. 때문에 현실적으로 기가 리의 주재·통제를 받는 것이 아니라, 리의 현실화가 전적으로 기에 의해서 이루어짐으로써 오히려 기가 주도권을 갖게 된다. 이것은 퇴계가 리의 능동성·선재성을 인정하는 것과 구분된다. 그렇다고 가치상(또는 시간상)에서 기가 리보다 우선한다는 의미는 아니다. 이것은 그대로 리와 기가 서로 떨어지지 않는다는 ‘불상리’의 강조로 이어진다. 물론 율곡이 ‘불상잡’이나 리의 주재를 말하지 않는 것은 아니지만, 이때의 주재 역시 퇴계처럼 시키거나 부리는 능동적 작위성을 의미가 아니라 소이연(원리)·표준의 의미에 불과하다.

또한 율곡의 기 중시적 사고는 심에 대한 해석에서도 그대로 나타나는데, 그것이 바로 심시기(心是氣)이다. 주자성리학의 해석처럼, 율곡은 심속에 성이 있음을 인정하면서도, 또한 심을 기로 해석한다. 무엇 때문인가. 리가 기속에 실려있는 것처럼 성 역시 심속에 담겨있으니, 실제로 작용(발용)하여 성을 드러내는 주체는 심이 된다. 이러한 심의 작용성에 근거하여 심을 그대로 기로 해석하는데, 이것은 성을 실현하는 주체로써 심의 작용성을

강조한 표현이다. 성을 실현하는 주체인 심이 기라면, 이때의 기는 맑고 깨끗한 기가 되어야 한다. 탁하고 잡박한 기가 어찌 성을 실현시킬 수 있겠는가.

율곡의 기 중시적 사고는 수양론에서도 나타난다. 현실세계의 천태만상이 결국 리가 아니라〈리는 하나이므로〉기에 의해 결정된다면, 수양의 대상 역시 리가 아니라 기가 된다. 이에 율곡은 치우치고, 막히고, 탁하고, 잡박한 기를 바르고, 통하고, 맑고, 순수한 기로 변화시킬 것을 강조한다. 물론 율곡도 악의 원인을 기에 근거지어 설명하지만, 이때 악의 원인은 치우치고, 막히고, 탁하고, 잡박한 기에 해당한다. 때문에 율곡은 이들과 구분되는 기의 본연인 호연지기·담일청허지기·담연청허지기과 같은 맑고 깨끗한 기를 잘 보존하고 기를 것을 강조한다. 탁하고 잡박한 기질을 변화시켜 성을 실현할 수 있는 것은 이러한 기의 본연을 회복할 때에 가능하다는 것이다.

이러한 이유에서 율곡은 맹자의 ‘호연지기’처럼 맑고 깨끗한 기를 강조하는데, 그것이 바로 심시기·본연지기·담일청허지기·담연청허지기 등으로 나타난다. 이 과정에서 맹자가 ‘호연지기’를 그의 성선론의 이론적 근거로 삼았듯이, 율곡도 본연지기·담일청허지기·담연청허지기를 자신의 ‘기발이승일도’나 ‘심시기’의 이론적 근거로 삼는다. 또한 이 과정에서 맹자가 ‘호연지기’를 ‘혈기’와 구분하였듯이, 율곡 역시 ‘담일청허의 기’를 ‘조박외신의 기’와 분명히 구분한다. 이렇게 볼 때, 맹자의 기론(氣論)이 율곡의 성리학으로 수용되어 이론적으로 체계화된 것이라고 볼 수도 있을 것이다.

참고문헌

1. 1차 자료

『栗谷全書』, 『退溪全書』, 『孟子』, 『孟子集註』, 『大學』, 『大學章句』, 『中庸』, 『中庸章句』.

2. 단행본

민족문화추진회, 『국역 율곡집』. 서울: 숲, 1997.

3. 논문

김형찬, 「기질변화, 욕망의 정화를 위한 성리학적 기획: 율곡 이이의 심성수양론을 중심으로」. 『철학연구』 38, 2009, 189~211쪽.

박창용, 「율곡 이기론의 기중시적 특성」. 『동원논집』 14, 2001, 41~64쪽.

신순정, 「율곡의 理氣之妙와 致中和: 기질변화의 도덕교육적 함의를 중심으로」. 『한국철학논집』 50, 2016, 9~36쪽.

안영석, 「심학의 관점으로 본 율곡의 성리설과 수양공부론」. 『유학연구』 37, 2016, 61~90쪽.

이중미, 「율곡 성리학 체계에 있어 기의 역할」. 성균관대학교 석사학위논문, 2012.

_____, 「화담·퇴계·율곡 성리학 체계에 있어 '기' 인식의 비교 연구」. 『철학논총』 94, 2018, 307~327쪽.

_____, 「율곡·외암·녹문의 성리학 체계에 있어 '기'의 역할과 위상에 관한 연구」. 성균관대학교 박사학위논문, 2020.

이해영, 「율곡 이기론의 기중시적 특성: 주자의 이기관과 관련하여」. 『동양철학연구』 5, 1984, 39~58쪽.

국문초록

본 논문은 율곡의 성리학에서 기의 의미와 역할을 분석하고, 그것이 맹자의 기론(氣論)과 어떻게 연결되는지 그 연관성을 고찰한 것이다. 율곡은 맹자의 ‘호연지기’처럼 맑고 깨끗한 기를 강조하는데, 그것이 바로 심시기·본연지기·담일청허지기·담연청허지기 등으로 나타난다. 이 과정에서 맹자가 ‘호연지기’를 그의 성선론의 이론적 근거로 삼았듯이, 율곡도 ‘본연지기’·‘담일청허지기’·‘담연청허지기’를 자신의 ‘기발이승일도’나 ‘심시기’의 이론적 근거로 삼는다. 또한 이 과정에서 맹자가 맑고 깨끗한 ‘호연지기’를 탁한 ‘혈기’와 구분하였듯이, 율곡 역시 맑고 깨끗한 ‘담일청허의 기’를 탁한 ‘조박외신의 기’와 분명히 구분한다. 이렇게 볼 때, 맹자의 기론이 율곡의 성리학으로 수용되어 이론적으로 체계화된 것이라고도 볼 수 있을 것이다.

투고일 2022. 9. 5.

심사일 2022. 11. 16.

게재 확정일 2022. 11. 23.

주제어(keyword) 맹자(Mengzhi), 호연지기(Hoyeonjigi), 율곡(Yulgok), 본연지기(Bonyeonjigi), 담일청허지기(Damilcheongheojigi)

Abstract

A Study on the Relationship between Mencius' Gi Theory and Yulgok Neo-confucianism

An, Yoo-kyoung

This paper is aimed at analyzing the meaning and role of ki in Yulgok's neo-confucianism, and to consider how it is connected to the Mengzhi's the theory of Gi. Yulgok emphasizes the clear and clean Gi like Mencius's Hyeonjigi, which appears as Shimsigi, Bonyeonjigi, Damilcheongheojigi, and Damyeoncheongheojigi. In this process, just as Mencius used Hyeonjigi as the theoretical basis for his theory of nature goodness, Yulgok also uses Bonyeonjigi, Damilcheongheojigi, and Damyeoncheongheojigi as the theoretical basis for his GivalliSeungildo or Shimsigi. In addition, just as Mencius distinguished the clear and clean Hyeongi from the murky hyeolgi, Yulgok also clearly distinguishes the clear and clean Damilcheongheojigi from the murky Jobakoeshinjigi. In this way, it can be seen that Mencius's Gi theory was accepted as the neo-confucianism of Yulgok and systematized theoretically.