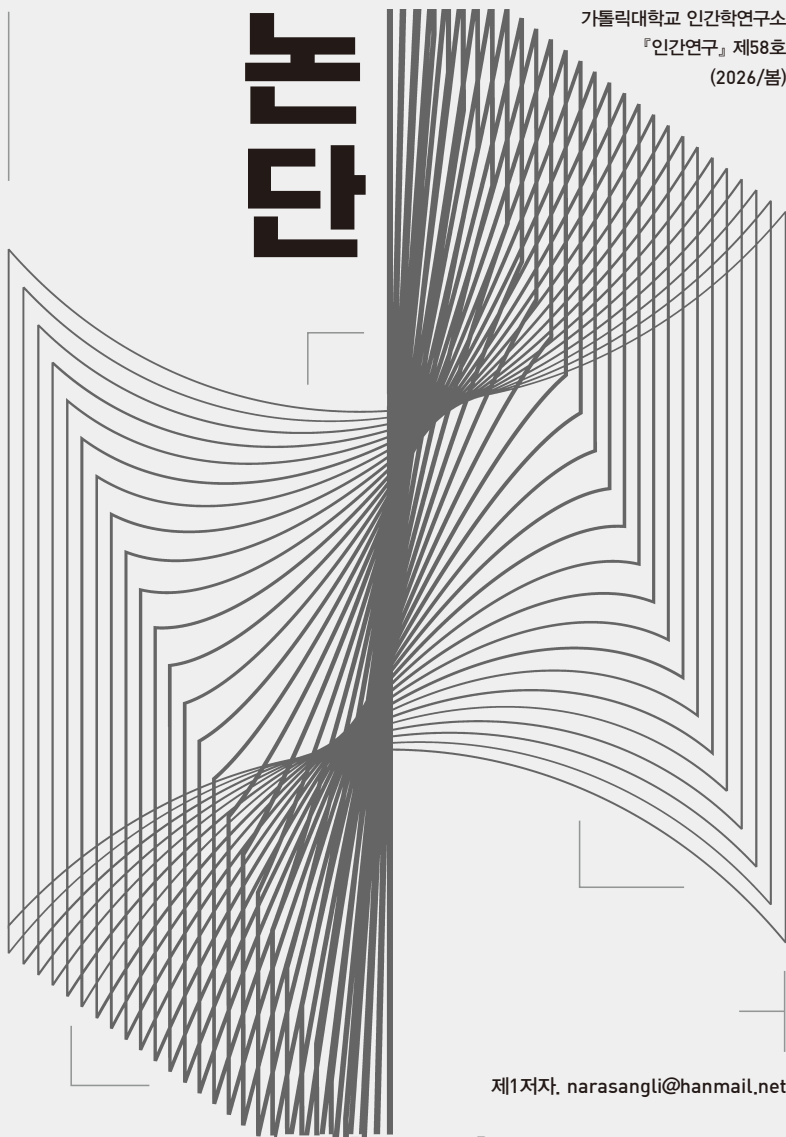


논단

가톨릭대학교 인간학연구소

『인간연구』 제58호

(2026/봄)



제1저자. narasangli@hanmail.net

근대시기 한국 유학자의 경전해석과 주자학 비판논리

이규준과 설태희의 리기론과 심학의 정의를 중심으로

박상리(성균관대학교 · 유교철학 · 연구원)

<https://doi.org/10.21738/JHS.2026.4.58.9>

I. 서론

■ 근대 전환기 한국 사회는 정치·사회 질서의 급격한 재편과 함께 유학의 정당성이 동시에 도전받던 시기였다.¹ 서구 문명의 유입과 국권 상실로 유학은 더 이상 국가 운영의 이념으로 작동할 수 없게 되었으며, 그 존립 근거와 사상적 유효성을 스스로 해명해야 하는 상황에 직면하였다. 이는 주자학이 독점해온 사상적 권위에 대한 근본적인 회의로 이어졌다. 이 시기 유학자들에게 경전은 변화하는 시대적 조건 속에서 유학의 의미와 방향을 재정립하기 위해 다시 읽고 해석해야 할 실천적 사유의 장이었다.

그동안 근대 유학 연구는 위정척사나 개화, 보수와 개혁이라는 이항 대립으로 정치·사회운동사 범주에 치중해 왔다.² 이러한 범주는 변화기의 갈등 구도를 개괄하는데 유효하지만, 유학자들이 수행한 이론적 재구성의 역동성을 ‘후진성’이나 ‘저항성’ 같은 가치 판단

* 이 논문은 2023년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2023S1A5B5A17084778)

1 본 고에서 말하는 ‘근대 전환기’는 개항 이후 대한제국기를 거쳐 식민지 초기까지, 유학의 정당성과 해석 권위가 동시에 흔들리던 시기를 가리킨다.

2 이러한 범주는 정치·사회 운동사를 조망하는 데 유용하지만, 곧바로 “유학자=정치적 입장”이라는 인물 분류로 전환되기 쉽다. 게다가 ‘개화-수구’ 도식 자체가 일본의 개화 개념사·식민지 지식장에서 형성·확산된 범주를 한국이 ‘수용·재배치’하는 과정에서 굳어졌다는 개념사적 비판도 제기되어, 범주 자체의 계보를 성찰할 필요가 있다. (노관범, 「개화와 수구는 언제 일어났는가?」, 『한국문화』 87(2019))

으로 함몰시킬 위험이 있다. 따라서 본 연구는 “무엇을 주장했는가”만큼 “어떻게 읽고 썼는가”하는 해석학적 관점에서 근대 유학의 지속과 변형을 고찰하고자 한다.

경전 해석은 단순한 독해 기술이 아니라 사회적 정당화 장치였고 지적 권위의 형성방식이었다. 근대기에 그 권위가 흔들릴 때 어떤 방식의 주석과 독해가 등장했는지 묻는 것은 자연스럽다. 최근에는 경학·주석학·해석학의 관점에서 이 시기 유학자의 경전 이해를 구체적인 사례로 분석하는 연구가 축적되고 있다.³

이러한 문제의식 아래 본고는 석곡 이규준(李圭駿, 1855~1923)과 오촌 설태희(薛泰熙, 1875~1940)에 주목한다. 두 인물은 서로 다른 학맥과 배경을 가졌음에도, 주자학적 리기론(理氣論)의 관념성을 비판하고 유학의 본래 정신으로 회귀하려 했다는 공통점을 지닌다. 이규준은 유의(儒醫)로서 생명론적 관점에서 심기일원론(心氣一元論)을 전개하며 주자학의 리본체론을 비판하는 사유를 보여준다. 반면 설태희는 양명학적 사유를 수용하여 주체 형성의 윤리로 유학을 재배치하려는 혁신적 사유를 지향한다. 이들의 차이는 근대 유학이 단일한 방향만으로도 수렴되지 않으며, 존재론적 전환과 실천적 전환이라는 복합적인 경로로 전개되었음을 시사한다.

본 연구는 이규준과 설태희의 주자학 비판 논리를 비교 분석한다. 구체적으로는 수양과 실천의 핵심 텍스트인 『대학』 해석을 통해 그 특징을 규명하고자 한다. 이를 위해 2장에서는 근대 전환기 경전 연구의 시대적 의미와 배경을 짚어보고, 3장과 4장에서 각각 이규

3 이와 관련된 연구로는 강지은(『조선 후기 반주자학적 경학이라는 주제에 대한 해부』, 51(2024)), 김유곤(『간재 전우의 경학사상고찰』, 『유교사상문화연구』, 98(2024)), 남윤덕(『호산 박문호의 『論語集註序說詳』에 나타난 경학방법론』, 『장서각』, 52(2024)), 노관범(『개화와 수구는 언제 일어났는가?』, 『한국문화』, 87(2019)), 박상리(『근대 유학자 설태희의 경전 해석과 실천의식』, 『유교사상연구』, 80(2020)), 성호준(『유 의 이규준의 『대학』 이해』, 『퇴계학논총』, 20(2012)), 신창호(『壺山 朴文鎬의 『논어』 이해와 그 특징』, 『동양고전연구』, 38(2010)) 등 다수의 논문이 있다.

준과 설태희의 경전 해석 방식과 주자학 비판 논리를 분석한다. 5장에서는 양자의 공통점과 차이를 종합하여, 전통 내부의 자원을 통해 근대를 기획하려 했던 유교 지식인들의 지적 노력을 재평가하고자 한다.

II. 근대 전환기 경전 연구의 쟁점

■ 조선 후기까지 주자학은 학문과 정치 질서를 동시에 정당화하는 유일한 해석 체계였다. 그러나 근대 전환기에 이르러 주자학은 국가 쇠망의 책임론과 결부되며 비판의 대상이 되었다. 이 시기 학자들이 직면한 당면과제는 특정 교설의 시비를 가리는 단계를 넘어, 급변하는 시대 상황 속에서 새로운 학문적 정당성을 어떻게 재구성할 것인가 하는 근본적인 해석학적 물음이었다.

이러한 정당성의 위기는 곧 주자학 내부의 사유체계, 특히 리기론적 관념성에 대한 비판으로 이어졌다. 본래 우주와 인간의 도덕 원리를 탐구하던 리기론은 조선 후기를 거치며 점차 학파적 정체성을 확인하고 당파적 선명성을 드러내는 도구로 고착되었다. 퇴계학과와 율곡학과로 대변되는 리기 논쟁은 철학적 탐구보다는 학통의 정통성 경쟁으로 변모했고, 이는 현실 문제에 대한 진단과 처방보다는 논변 자체의 정교함에 치중하는 경향을 낳았다.

주자학적 해석 권위가 이처럼 내외적인 도전에 직면하자, 일부 유학자들은 성인의 언설이 담긴 경전 텍스트로 눈을 돌렸다. 이는 단순히 과거로 돌아가는 보수적 태도가 아니라, 후대 주석가들의 권위에 가려진 성인의 본뜻을 직접 대면하여 학문의 자생력을 회복하려는 해석학적 시도였다.

이미 17세기 윤희나 박세당 등에 의해 제기되었던 주자 주석 비판은 이후 실학자들과 양명학자들에 의해 더욱 확장되었다. 정약용은 경전의 본의를 인간의 구체적 실천과 기호(嗜好)의 문제로 환원시켰고, 정제두를 필두로 한 강화학파는 마음의 주체성을 강조하며 지식과 실천의 분리를 문제 삼았다. 또한 최한기는 경험적 기(氣)의 운용을 통해 주자학적 형이상학을 재해석하고자 하였다. 이러한 비판적 경학 전통은 근대 격변기에 유학의 자생력을 회복하고 새로운 시대 정신을 담아내려는 사상적 자원으로 다시 활성화된 것이다. 결국 조선 후기부터 축적되어 온 이러한 비판적 경학 전통은 근대라는 시공간에서 단순한 전통의 연장이 아닌, 시대적 압박에 응답하기 위한 방법론적 필연성을 띠게 된다.

이 과정에서 특히 핵심적인 쟁점으로 부각된 것이 바로 심(心)의 문제이다. 보편 질서가 흔들리는 상황에서 유학자들은 도덕 판단과 실천의 근거를 외부의 권위가 아니라 주체의 내면에서 찾기 시작했기 때문이다. 이때 ‘마음’은 단순한 수양의 대상을 넘어 학문과 실천을 정당화하는 새로운 근거로 재정립되었으며, 『대학』과 같은 경전은 이러한 심학적 전환을 정당화하는 핵심 텍스트라는 점에서 경전 해석의 중심에 놓이게 되었다.

이처럼 근대 전환기 경전 연구는 해석 권위의 소재, 리기론의 실천적 유효성, 그리고 심(心)의 주체성 회복이라는 중층적인 쟁점들을 내포하고 있었다.

본고는 이러한 쟁점이 이규준과 설태희의 사상에서 어떻게 구체적인 논리로 전개되는지 확인하고자 한다. 이규준이 리기론의 재정립을 통해 유학의 원형을 복원하려 했다면, 설태희는 심학적 전환을 통해 근대적 실천을 기획했다는 점에서 두 사람은 이 시기 쟁점들에 대한 선명한 응답을 보여준다.

Ⅲ. 이규준의 경전해석과 심기일원 사유

1. 육경 본의의 단절과 심술(心術)의 회복

이규준의 경전 연구는 단순한 문헌학적 호고(好古)에서 비롯된 것이 아니다. 그것은 주자학적 질서가 현실 대응력을 상실한 근대 전환기의 위기 속에서, 유학의 본래적 생명력을 회복하려는 시도였다. 그는 당대 유학이 경전의 본의에서 벗어나 관념적 유희로 전락했다고 진단하고, 해석의 근거를 후대 주석이 아닌 성인의 원전으로 되돌려서 학문적 권위의 회복을 꾀하였다. 이규준은 당시 학문 풍토를 성인의 가르침이 제대로 전해지지 못한 상태, 곧 ‘실전(失傳)’으로 규정하며 다음과 같이 통탄한다.

오직 화려한 옷을 입고 꽃꽂이 꿰어앉아, 리기에 대한 시비를 따지는 것을 고명하다 여기며, 봉당을 지어 서로 원수처럼 대하고 상대를 제압하고 시기하는 것을 가문의 명예로 삼고 있습니다. 성인(聖人)의 가르침이 과연 이와 같았습니까? 이것이 어찌 성인의 경전이 제대로 전해지지 않아[聖經失傳] 발생한 일이 아니겠습니까?⁴

이는 주자학자들의 학문이 경전의 실제 의미와 유리된 채 관념 안에서만 맴돌고 있다는 비판이다. 그에게 실전(失傳)이란 성인의 본뜻이 문구(文句) 속에 갇혀 그 빛을 잃어버린 사태를 의미한다. 그는 이러한 위기의 본질을 ‘심술(心術)’의 상실에서 찾는다.

4 이규준, 『石谷心書』 「答朴國斌」: 惟以盛服長跪, 理氣是非爲高明, 以朋黨讎敵壓制妒猜, 爲閥閱. 聖人之教, 果如是乎? 此豈非聖經失傳之所致乎?

진나라의 폭정 이후로 그 학문이 전해지지 않게 되었고, 면면히 한 가닥 실처럼 겨우 이어져 오던 것이 언어와 문자 사이에 의존하다가, 마침내 멸망에 이른지 이미 오래되었습니다. … 이는 우리 유자들이 심술(心術)을 밝히지 않고 문사(文辭)만을 숭상한 데서 초래된 것입니다. 제가 앞서 문(文)이 많을수록 도(道)가 더 어두워지고, 문이 줄어들수록 도가 밝아진다고 한 것은 이 때문입니다.⁵

주자학이 리기·심성의 정밀한 논변을 쌓아 올릴수록 ‘문’은 번잡해지고, 도의 실천을 가능하게 하는 ‘심술’은 오히려 어두워졌다는 것이다. 여기서 이규준이 강조하는 심술은 생동하는 기(氣)의 움직임 속에서 마음이 어떻게 도덕적 주재성을 발휘할 것인가를 묻는 실천적 기술을 의미한다. 특히 이규준은 이러한 학문적 폐단이 조선의 봉당과 망국이라는 정치적 파국과 직결된다고 보았다.

요즘 사람들이 학문을 논할 때면 으레 성리(性理)만을 말한다. 한 편에서는 리기호발(理氣互發)을 말하고, 다른 한편에서는 리사기활(理死氣活)을 말하며, 자기 학설을 위주로 삼고 남의 학설은 배척하며 제각각 문벌과 계파를 세운다. 이 때문에 예양은 날로 사라지고, 옳고 그름을 가리는 다툼만 날로 늘어간다. 아! 리기설이 일어나면서 봉당의 논쟁이 격렬해졌고, 봉당이 맞서면서 화란이 일어났다.⁶

그에게 리기론 논쟁은 단순한 형이상학의 문제가 아니라, 인간

5 이규준, 『石谷心書』 「重答李肅明」: 但自暴秦之後, 其學失傳, 綿綿一縷, 寄言語文字之間, 遂至滅亡, 今已久矣. … 實吾儒不明心術, 徒尚文辭之所致也. 愚前言文愈多而道愈晦, 文益損而道乃明者, 以此也.

6 이규준, 『石谷心書』 「性問」: 今人語學, 便說性理. 一曰理氣互發, 一曰理死氣活, 入主出奴, 各立門戶. 禮讓日亡, 是非日長. 噫! 理氣之說起, 而朋黨之論角, 朋黨角而禍亂作.

의 마음을 분절하여 공동체의 통합적 실천을 가로막고 결국 국권 상실로 이어진 현실적 원인이었다. 따라서 이규준에게 육경으로의 복귀는 주자학적 이원론이 초래한 학문적 폐쇄성을 극복하고, 인도(人道)를 회복하기 위한 방법론적 필연이었다.

제가 존신하는 것은 오직 공자께서 남기신 경전이나, 부득불 한나라 학자들의 옛 주석서를 참고할 뿐입니다. … 다만 육경의 원문을 수천 번 익숙히 읽으시길 바랍니다. 후대 유자의 글을 전적으로 믿는 것보다 성인의 글을 존신하는 것이 낫지 않겠습니까?⁷

그는 주자학의 정밀한 주석 체계가 오히려 인간의 주체적 결단과 생명력을 가로막는 문사(文辭)의 장막이 되었다고 보았다. 결국 이규준의 경전 연구는 주자학이 잃어버린 심술을 회복하고, 리기론적 분열을 극복하여 인도를 되살리려는 실천적 기획이라 할 수 있다. 이러한 비판 의식은 주자학의 존재론적 근간인 리기이원론(理氣二元論)에 대한 전면적인 이론적 해체로 이어진다.

2. 리기론 비판과 심기일원

이규준은 앞서 제기한 리기론의 폐단을 극복하기 위해, 학문의 지향점을 다음과 같이 제시한다.

학문을 잘하는 자는 봉당을 따르는 학문을 하지 말고, 충서(忠恕)

7 이규준, 『石谷心書』 「重答李肅明」: 陵之所尊信, 惟孔子所垂之經也, 不得不措參之以漢氏之故傳. … 但將六經原文, 熟讀千遍. 與其專信後儒之書, 豈若尊信聖人之書哉?

의 학문을 해야 한다. 성리학을 말하지 말고, 심학을 말해야 한다.⁸

이 선언은 주자학의 성리학적 틀을 벗어나 학문의 근거를 심으로 설정하려는 의지를 보여준다. 이규준은 리기론 논쟁의 근본 원인을 리와 기를 서로 분리된 실체로 이원화하는 사유 방식에서 찾았다.

그의 비판은 이황의 리기호발설(理氣互發說)은 물론, 이이(李珥)의 기발이리승(氣發而理乘)을 모두 포괄한다. 두 학설은 차이가 있는 것처럼 보이지만, 리와 기를 독립된 실체로 설정한다는 점에서 동일한 문제를 지닌다고 보았기 때문이다. 특히 주자학이 리를 기와 분리된 보편 원리로 상정하고, 심을 기의 정수로 규정한 점이 비판의 핵심이었다. 이규준에게 이러한 구도는 결국 리를 작용력 없는 존재로 만들고, 리와 기를 이원화하는 사유를 고착화한 것으로 이해되었다.

이와 같은 비판은 그의 심기일원(心氣一元) 사유로 이어진다. 그는 리와 기를 분리된 두 실체로 보지 않고, 생명적 운동 속에서 통합된 하나의 과정으로 이해하였다. 이러한 관점은 그가 유의(儒醫)로서 지니고 있던 생명론적 인식과도 밀접하게 관련된다. 기는 생명의 실질적 동력이며, 심은 그 기를 운용하는 주체이다. 따라서 양자를 분리하여 리를 기 위에 놓는 사유는, 생명의 역동성을 설명할 수 없다는 것이다. 따라서 리기합체란 질서로서의 리와 운동으로서의 기가 결코 분리될 수 없는 상태를 의미하며, 이를 통해 주자학의 리 중심적 구조를 해체하고자 하였다.

이러한 리기합체의 관점은 자연스럽게 심성과 리기가 본래 하나라는 심성일물(心性一物)의 논리로 확장된다. 이규준은 이를 공맹의 전통에 근거하여 설명한다.

8 이규준, 『石谷心書』 「性問」: 善學者, 其無從朋黨學, 而從忠恕學. 無曰性理學, 而曰心學.

하늘에 있으면 도라 하고, 사람에 있으면 심이라 한다. 하늘로부터 부여받은 것을 명(命)이라 하고, 사람이 태어나 그것을 받은 것을 성(性)이라 하며, 태어난 후 몸을 주재하는 것을 심이라 하고, 심에서 발하여 드러난 것을 정(情)이라 한다. 이는 일물(一物)인데 이름만 다를 뿐이다.⁹

이 구절에서 천도·성·심·정은 서로 분리된 존재가 아니라 동일한 근원이 서로 다른 양상으로 드러난 것임이 강조된다. 따라서 심과 성을 구분하는 주자학적 이원론은 성립할 수 없다. 그는 또한 맹자가 성선(性善)을 논할 때 반드시 인의의 마음을 근거로 삼았다는 점을 들어, 심과 성이 별개의 것이라면 마음을 통해 성을 증명하는 것은 불가능하다고 반박한다.¹⁰

나아가 이규준은 성을 물에, 마음을 그릇에 비유하는 ‘심기성수(心器性水)’ 비유를 비판한다. 만약 마음이 단지 성을 담는 그릇에 불과하다면 도덕적 실천의 주체는 성립할 수 없으며, 학문의 목적 또한 마음을 떠나 성만을 추구하는 방향으로 귀결될 수밖에 없다. 이는 공자의 “마음을 잡으면 곧 보존된다”, 맹자의 “놓쳐버린 마음을 구한다”는 말과도 부합하지 않는다고 지적하였다.¹¹

결국 이규준에게 리는 기와 병립하는 독립적 실체가 아니라 기의 운동 속에서 드러나는 질서이며, 심은 그러한 리와 기가 결합된 주재적 실체이다. 이러한 심기일원의 사유는 주자학이 전제해 온 리

9 이규준, 『石谷心書』「重答李肅明」: 在天爲道, 在人爲心, 自天賦予之謂命, 人生受之謂性, 生後主身之謂心, 自心發出之謂情, 一物而異名耳.

10 이규준, 『石谷心書』「重答李肅明」: 孟子道性善, 必曰人皆有仁義之心, 卒引夫子之論心者實之. 若使心與性別, 則堯受何故舍性而語心乎? 孟子何故引心以證性乎?

11 이규준, 『石谷心書』「答李肅明」: 曰心是器也, 性是水也, 水本至清, 而器有醜美. 然則心是有醜美之物也. 衆人爲學, 必須去心而求性. 而孔子何故曰操則存, 孟子何故曰求放心耶.

기이원론을 해체하고, 학문의 근거를 심에 두려는 이론적 전환이었다. 이는 관념적 분열을 넘어 만물동체(萬物同體)의 실천적 세계를 회복하려는 사유로 이어진다.

3. 『대학』 해석과 공부론

이규준의 심기일원의 사유는 경전 해석의 방식에서도 구체적으로 드러난다. 이 절에서는 이규준의 『대학』 해석이 주자의 『대학장구』와 어떻게 차별화되는지를 검토함으로써 그 전환적 의미를 밝히고자 한다.

이규준의 『대학』 해석에서 가장 먼저 주목되는 점은 경전 체제의 고본(古本)으로의 회귀이다. 주자는 『예기』에 속해 있던 있던 『대학』을 독립시키고 편장을 재구성하며 보망장(補亡章)을 삽입하여 『대학장구』를 편찬하였다. 그러나 이규준은 성인의 원형이 보존된 고본대학을 기준으로 『대학』을 이해하였다. 또한 그는 한대(漢代) 정현(鄭玄)의 주를 중심으로 『대학』을 해석하였다.¹²

주자의 『대학장구』 편찬은 『대학』을 사서(四書) 체계의 입문서로 자리매김하고 격물치지를 그 핵심으로 강조하는 작업이었다. 이에 비해 이규준이 고본대학으로 돌아가는 것은 주자가 설정한 학문적 위계와 인식 구도를 재검토하려는 시도였다. 그에게 『대학』은 사서의 입문서가 아니라, 오경(五經)으로 나아가기 위한 ‘항로’였다. 체제에 관해서도 그는 『대학문목의대』에서 다음과 같이 말한다.

『대학』이라는 책은 비록 삼강령 팔조목이라고 일컬어지나, 그 실

12 성호준, 「유의 이규준의 『대학』 이해」, 『퇴계학논총』, 20(2012), 89쪽.

상은 2강령 6조목이다. 명명덕은 자기 몸을 닦는 수기의 강령이요, 신민은 남을 다스리는 치인의 강령이다. … 평천하·치국·제가는 신민의 조목이고, 수신·정심·성의를 명명덕의 조목이다.¹³

이규준은 팔조목에서 격물과 치지를 독립된 조목으로 보지 않고 2강령 6조목의 구조로 보았다. 그는 격물과 치지를 6조목 전체를 관통하는 실천 원리로 이해하였으며, 주자가 이를 지식의 확충과정으로 강조한 것은 『대학』의 본래 취지와 어긋난다고 비판하였다. 이러한 구성은 앞서 살펴본 리기합체론과 직접 연결된다. 수기와 치인의 구분을 넘어서 자아와 세계가 분리되지 않는 물아무간(物我無間)과 만물동체의 원리를 『대학』 안에서 구현하려는 시도라 할 수 있다.

『대학』 해석에서 가장 핵심적인 전환은 격물치지의 재정의이다. 주자학에서 격물치지는 사물의 이치를 궁구하여 지식을 확장하는 인식론적 과정으로 이해되었다. 그러나 이규준은 이러한 해석이 학문을 실천에서 분리시키고 허학으로 흐르게 한다고 비판한다.

성인의 글을 읽어 의리를 깨닫는 것이 곧 격물이며, 배운 바 선을 실천하는 것이 곧 치지이고 성의이다. … 만약 여기에 힘쓰지 않고 다만 만물의 이치를 널리 관찰하고자 한다면, 군대가 멀리 나아가 돌아올 곳을 잃는 것과 같을까 두렵다.¹⁴

이규준에게 격물은 외재적 사물의 이치를 탐구하는 과정이 아

13 이규준, 『大學問目擬對』: 大學之書, 雖曰三綱八條, 其實二綱六目也. 曰明明德者, 修己之綱也. 曰新民者, 治人之綱也. … 曰平天下, 曰治國, 曰齊家者, 新民之目也. 曰修身, 曰正心, 曰誠意者, 明明德之目也.

14 이규준, 『石谷心書』 「重答李肅明」: 夫讀聖人之書, 理會義理, 是乃格物也, 踐行其所學之善, 是乃致知誠意也. … 若不務此, 徒欲汎觀萬物之理, 吾恐大軍之游歸, 出太遠而無所歸也.

나라, 경전을 통해 성인의 뜻을 체득하고 그것을 삶 속에서 실천하는 과정이다. 학문의 중심은 외재적 리의 탐구에서 주체적 마음의 각성과 실천으로 이동한다. 이러한 관점에서 그는 주자학의 격물 해석의 문제를 다음과 같이 지적한다.

반드시 모든 사물의 겉과 속, 정밀함과 거침을 모두 밝힌 뒤에야 성의·정심·수신·제가할 수 있다고 한다면, 성인의 도는 오직 상지(上知)의 사람만이 배울 수 있을 것이고, 대다수 사람은 미칠 수 있는 바가 아니다.¹⁵

만약 모든 사물의 이치를 완전히 궁구한 뒤에야 수양이 가능하다면, 성인의 도는 소수에게만 허용될 뿐 일반에게는 열려 있지 않게 된다. 이는 유학의 실천적 보편성과 양립할 수 없다. 이와 같은 비판은 학문의 출발점에 대한 이해가 다르기 때문이다. 그는 “수신은 쉽고, 궁리는 어렵다”고 하며, 공자가 말한 하학이상달(下學而上達)의 뜻을 상기시킨다.¹⁶ 학문은 추상적 원리를 완전히 이해한 뒤에야 시작할 수 있는 것이 아니라, 구체적 삶의 자리에서 실천을 통해 점차 심화되는 과정이라는 것이다.

따라서 주자학에서 수신이 격물치지를 통한 궁리 이후의 단계라면, 이규준에게 수신은 마음의 주재성을 바로 세우는 즉각적인 실천이다. 격물 역시 지식을 축적하는 과정이 아니라, 성인의 뜻을 체득하고 이를 실천하는 과정으로 재정의된다. 이러한 점에서 그는 인식과 실천의 선후 관계를 재구성하고자 하였다.

15 이규준, 『石谷心書』「重答李肅明」: 必待衆物之表裏精粗, 無不豁然後, 乃有以誠正修齊, 則聖人之道, 惟上知者可學, 非衆人之所及也.

16 이규준, 『石谷心書』「重答李肅明」: 修身易而窮理難也. 古人爲學何不從其易者, 先求其難者乎. 孔子何故曰下學而上達.

결국 이규준의 『대학』 해석은 단순한 주석상의 차이가 아니라, 심성일물·리기합체라는 이론적 토대 위에서 주자학의 해석 권위를 재구성하려는 시도였다. 주자가 인식론적 접근을 통해 『대학』을 체계화했다면, 이규준은 마음의 주재성과 실천을 중심에 놓고 『대학』을 읽었다. 이러한 해석 방식은 근대 전환기 유학이 주자학을 재검토하는 과정에서 나타난 하나의 사유라 할 수 있다.

IV. 설태희의 경전해석과 실천적 유학

1. 세간교(世間敎)와 유학의 실천성

설태희는 당시 위기 속에 놓인 유학을 현실의 윤리와 질서를 바로잡는 ‘세간교(世間敎)’로 규정한다. 이러한 인식은 이규준의 문제의식과 일정한 공통점을 지니지만, 설태희는 특히 유학의 실천성과 사회적 효용을 강조했다는 점에서 차이를 보인다.

유학의 도는 사람의 일상생활과 인륜의 도리에서 벗어나지 않으
니, 이것이 이른바 세간교(世間敎)이며 실천 도덕이다.¹⁷

여기서 그가 말한 세간교란 유학의 가치가 현실 속에서 누구나 실천할 수 있는 보편성과 실천성에 있음을 의미한다. 학문은 소수 지식인의 전유물이 아니라 평범한 남녀[愚夫愚婦] 또한 실천할 수 있는 간이함을 갖추어야 한다는 것이다. 그러나 설태희는 당대 유학이 이

17 설태희, 『續理氣辯』 前論 제2장 「本問題在儒學上價值及影響」: 蓋儒學之道, 不出於人生日用彝倫之中, 而乃所謂世間敎也, 亦所謂實踐道德也.

러한 본래의 강인하고 실질적인 기상[剛毅正實]을 잃고 난해한 관념 속에 빠져 있다고 진단한다. 이러한 인식은 곧 주자학의 관념적 학풍에 대한 비판으로 이어지며, 이는 단순한 형이상학적 반론이 아니라 유학을 실천 학문으로 재정렬하려는 시도였다. 나아가 설태희는 특히 리를 초월적 본체로 높이고 기를 낮추는 경향이 결국 ‘숭허실실(崇虛失實)’¹⁸의 학풍을 낳았다고 보았다.

유학의 근본 정신은 본래 실용에 있는데, 리기설의 경향은 점차 리를 높이고 기를 낮추는 방향으로 기울어, 마침내 실을 천시하고 허를 귀하게 여기는데 이르렀다. 이러한 영향으로 결국 학풍이 위축되고 활력을 잃게 되었으며, 세상 사람들로 하여금 쉽사리 유학을 지리멸렬(支離滅裂)한 폐단이라고 지적하게 만들었다.¹⁹

그에게 주자학 비판은 단순한 이론적 반박에 그치지 않는다. 그것은 지리멸렬해진 유학을 현실의 장(場)으로 다시 불러내어 실용성을 회복하려는 학풍 쇄신의 기획이었다. 설태희는 이러한 학문의 공동화(空洞化)가 결국 국가의 패망이라는 역사적 비극으로 이어졌음을 직시하며 주자학의 책임을 묻는다.²⁰ 실질적인 실천력을 상실한 채 공허한 담론으로 기득권을 유지하려 했던 주자학적 풍토가 조선을 역사적 파국으로 몰아넣었다는 비판이다. 그는 또한 “동서고금의 역사를 통틀어 보건대, 실학(實學) 없이 흥성한 나라는 없었으며, 허학

18 설태희, 『續理氣辯』自序: 適足爲崇虛失實, 而以墮孔孟踐履之學.

19 설태희, 『續理氣辯』前論 제2장 「本問題在儒學上價值及影響」: 儒學之骨子精神在實用, 而理氣說之傾向, 殆尊理而賤氣, 竟至賤實而貴虛乃已. 若此之影響, 未乃以學風萎靡不振, 使世人動輒指以支離滅裂之弊也.

20 설태희, 『學林小辯』「理氣辯」: 噫! 中東兩邦之無實力而敗亡之由, 實在此虛論持勢之故也. 所謂宋學烏能免其責乎?

으로 망하지 않은 나라도 없었다”²¹고 단언한다. 이처럼 설태희에게 학문의 가치는 형이상학적 정합성이 아니라, 역사와 현실 속에서 검증되는 실천적 효능에 의해 판단된다.

이러한 비판은 조선 성리학 전반을 겨냥한다. 그는 이황·이이·이익·기정진에 이르는 조선 주자학의 흐름을 주리론(主理論)이라는 허학의 변주로 규정하며 비판하였다. 설태희의 시각에서 조선의 유학은 진리를 탐구하는 학문이라기보다 학문적 계보가 문벌 및 정치 권력과 결합한[宗閥羈絆] 종파적 장치에 가까웠다.²² 결국 설태희가 비판한 것은 리를 초월적 본체로 격상시키는 주리론의 해석 방식과 그것이 종파적 권위로 고착된 조선 주자학의 학문 풍토였다.

2. 기일원론과 리(理)의 재정의

주자학의 관념성을 ‘허학’으로 규정한 설태희의 진단은, 존재의 역동성을 긍정하는 기일원론을 통해 보다 구체적인 이론적 형태를 갖추게 된다. 설태희는 리 자체를 독립적 실재로 인정하지 않고, 이를 인간의 인식 활동에서 형성된 개념으로 규정한다.

리라는 것은 사람이 사물을 살피는 데서 나온 말이다. 그러므로 사람이 하늘의 운행 체계를 살피 해석한 것을 천리(天理)라 하고, 사람이 도의 관통하는 지점을 해석한 것을 도리(道理)라 한다. 또한 사람이 일의 연관된 지점을 살피 설명한 것을 사리(事理)라 하고, 사람이 사물의 맥락을 살피 설명한 것을 물리(物理)라 한다. 천·도·사·

21 설태희, 『續理氣辯』 前論 제4장 「本問題與人生實生活關係」: 然而通古今東西史觀之, 未有無實學而興者也. 又未有由虛學而不亡者也.

22 설태희, 『學林小辯』 「理氣辯」: 專出於對學強分之意, 而且呻吟於宗閥羈絆之下, … 費了一生畫葫蘆.

물은 그 자체로 주체적으로 존재할 뿐이니, 여기에 리가 무슨 상관이 있겠는가?²³

즉, 리는 대상의 존재를 규정하는 실체가 아니라, 인간이 사물을 인식하는 과정에서 부여한 명칭이나 설명에 불과하다는 것이다. 나아가 설태희는 보이지 않는 소리나 냄새조차 기의 작용임을 강조하며, 오직 리만이 형체가 없다는 전제 아래 리의 우위를 주장하는 주리론의 논리를 다음과 같이 반박한다.

주리론자들은 항상 리는 형체가 없고 기는 형체가 있다고 한다. 이것은 육안으로 보이지 않는 것을 두고 하는 말이다. 그러나 기 역시 육안으로 보이지 않을 때가 있다. 예를 들어 청각의 소리는 기이지만 눈으로는 소리를 볼 수 없으며, 후각으로 느끼는 냄새는 기이지만 눈으로는 냄새를 볼 수 없다. 대기(大氣)가 천지에 가득 차 있으나 눈으로 그것을 볼 수 없으니, 기라고 해서 어찌 반드시 형체가 있는 것에만 국한된다고 책망하겠는가?²⁴

이러한 논의 속에서 설태희는 조선 주자학의 주요 리기 논쟁들을 리의 독립적 실재를 전제한 근본적 오류로 규정한다. 그는 이황의 리기호발설(理氣互發說)은 리의 자발적 발동을 상정한 논리적 모순으로 보았으며, 이이의 기발리승설(氣發理乘說) 역시 발동의 근거로서

23 설태희, 『續理氣辯』本論 제10장 「奇蘆沙理氣說辯」: 夫理者自人諦物之辭也. 故自人諦釋天之旅行體曰天理也, 自人諦釋道之貫通點曰道理也. 自人諦釋事之連關處曰事理也, 自人諦釋物之脉絡處曰物理也. 天也, 道也, 事也, 物也, 主體自在, 理何關焉?

24 설태희, 『續理氣辯』本論 제7장 「李栗谷理氣說辯」: 且主理者恒言理無形氣有形云云. 是指肉眼不見而言之也. 然氣亦有肉眼不見之時. 例如聽覺之於聲是氣而眼不能視聲, 臭覺之於香是氣而眼不能視香. 大氣之充塞乎天地而眼不得以視之, 氣何必以有形, 責其局歟?

리를 설정했다는 점에서 기의 역동성을 온전히 설명하지 못한 미완의 논리로 평가하였다.

대개 기는 실재하고 리는 허한 것이니, 그러한가 그렇지 않은가 하는 논설이 흔히 모호함에 빠지곤 한다. 이른바 발동하게 하는 것은 활발한 기[活潑氣]요, 발동하게 되는 까닭은 잠재된 기[潛在氣]이다. 기 이외에 다른 사물은 없으니, 리를 말하고자 한다면 리란 기의 조리(條理)에 불과할 뿐이다.²⁵

이 대목은 이이의 기발리승 체계를 정면으로 비판한 것이다. 이이가 리의 주재성을 인정했다면, 설태희는 발동의 주체와 그 잠재적 근거를 모두 기의 영역으로 환원한다. 발동하는 에너지가 ‘활발기’라면, 그 에너지를 내포한 잠재적 상태는 ‘잠재기’일 뿐, 리가 개입할 여지는 없다는 것이다. 결국 설태희에게 리는 기의 운동이 만들어내는 질서, 곧 조리(條理)에 불과하다. 그는 리기의 관계를 “기가 발동할 때 리가 그 가운데 있다[氣發理在中]”고 재정립함으로써, 도덕적 질서가 초월적 영역에 고정된 것이 아니라 현실의 변화와 주체의 구체적인 활동 속에서 비로소 의미를 갖는다고 보았다.

이러한 리기 이해는 형이상학의 단순한 폐기가 아니라, 실용(實用)을 중심으로 학문을 재정렬하려는 시도라 할 수 있다. 진리는 고정된 불변의 법칙이 아니라 인간의 해석과 실천속에서 드러난다는 그의 인식은 다음과 같은 급진적인 주장으로 이어진다.

공자를 알지 못하더라도 그 행위가 도에 합한다면 곧 도를 아는

25 설태희, 『續理氣辯』本論 제7장 「李栗谷理氣說辯」: 蓋氣實而理虛, 故其然未然而說多糊塗也. 其所謂發之者活潑氣也, 所以發者潛在氣也. 氣之外無他物也. 欲言理, 則理者不過氣之條理也.

사람이다. 반대로 입으로는 끊임없이 요·순·공·맹을 말하더라도 행위가 도에 합하지 않는다면 도를 아는 사람이 아니다.²⁶

이러한 주장은 도덕적 판단의 기준을 경전 지식이나 권위가 아니라 인간의 실제 행위와 실천에 두어야 한다는 설태희의 입장을 분명하게 보여준다.

3. 『대학』 해석의 전환과 실천적 지평

설태희의 경전 해석은 『대학신강의』에서 집약적으로 드러난다. 이 책은 주자의 『대학장구』 체제를 따르지 않고, 고본의 편제를 복원하여 독자적인 해석 체계를 구축하였다는 점에서 이규준의 경전 해석과 일정한 공통점을 보인다. 이는 주자가 재편한 경전 해석의 권위에서 벗어나 유학의 본래적 의미를 직접 대면하려는 시도였다. 다만 설태희의 해석은 인식론적 성찰에 머물지 않고, 사회적 실용성을 강조하는 방향으로 더욱 적극적으로 전개된다.

1) 삼강령의 재구성: 체·용·극칙

설태희는 『대학』의 삼강령을 다음과 같이 재구성한다.

이 책은 체와 용과 극칙(極則)으로 짜여 있는데, 명덕(明德)은 체가 되고 친민(親民)은 용이 되며 지선(至善)은 극칙이 된다.²⁷

26 설태희, 『大學新講義』序: 今夫不識堯舜孔孟之人, 其行苟有合於斯道者, 則此斯道之人也. 雖斯須口不絕堯舜孔孟之人, 其行不合於斯道者, 則非斯道之人也.

27 설태희, 『大學新講義』序: 是書, 組有體用極, 則而明德爲體, 親民爲用, 至善爲極則也.

설태희의 해석에서 명덕은 마음의 본래적 밝음으로서 존재적 토대를 이루고, 친민은 그 밝음이 사회 속에서 발현되는 실천적 작용이며, 지선은 그 작용이 지향해야 할 도덕적 기준을 의미한다. 그는 수신이라는 주체의 역량이 천하라는 사회적 관계로 확장되는 방향을 설정함으로써 유학의 목표를 형이상학적 탐구가 아니라 타자와의 관계속에서 인을 실현하는 ‘대인지학(大人之學)’으로 규정한다. 그가 말하는 성인(成人)은 천리를 관념적으로 인식한 존재가 아니라, 자각된 주체성을 바탕으로 타자와의 관계 속에서 인을 구현해 나가는 실천적 인격체이다.²⁸ 이러한 맥락에서 명덕과 친민은 체와 용의 관계를 이룬다. 내면의 자각(明德)은 타자와의 관계(親民)로 발현될 때 비로소 도덕적 완성에 이르기 때문이다.

한편 주자는 고본의 친(親)을 신(新)으로 개정하여 백성을 교화의 대상으로 설정하였다. 설태희가 이를 다시 친민으로 환원한 것은, 실용과 연대를 강조하기 위한 해석적 장치이다. 그에게 친민은 통치자와 피치자의 관계를 ‘교화’라는 수직적 구도에서 ‘사랑과 연대’라는 수평적 구도로 재구성하려는 의미를 담고 있다. 이는 통치권의 근원을 군주가 아닌 백성에게서 찾는 민본적 사유를 강화하며, 유교 정치론의 지향점을 통치자의 도덕적 우위에서 백성의 주체적 삶으로 이동시키는 실천적 의미를 갖는다.

2) 격물치지와 지행합일

격물치지에 대한 해석 또한 주자학의 인식론적 틀을 탈피한다. 설태희는 격물을 “바로잡고 다다르는 것”으로, 치지를 “깨달음을 끝

28 설태희, 『大學新講義』序: 仁也者人也, 亦此意, 而非人與人相遇, 則決不能成人格者, 復可審也.

까지 확장하는 것”으로 풀이한다.

치는 이르게 함[委到]이고, 지는 깨달음[覺]이니, 내가 느끼고 깨달은 바를 끝까지 확장함을 말한다. 격은 바로잡는 것[正]이며 다다르는 것[至]이다. 물이란 내 몸 밖의 모든 것을 가리킨다. 곧 때와 장소에 따라 마주치는 사물을 말한다.²⁹

설태희에게 격물치지란 내면의 자각을 외부 세계로 확장하여 마주하는 대상과 올바르게 대면하는 실천적 행위이다. 그는 격물과 치지를 인식과 실천이 분리되지 않은 하나의 연속적 작용으로 이해하며, 이를 구체적 인간관계 속에서 실증한다.

가령 아버지가 자식을 대할 때, 그 어리석음을 불쌍히 여겨 책을 읽게 하고, 거칠고 경솔함을 안타깝게 여겨 예절을 익히게 한다고 하자. … 책을 읽게 하고 예절을 익히게 하는 행위 자체가, 이 뜻이 정성스러움을 알 수 있는 것이다.³⁰

아버지가 자식을 가르치는 행위 자체가 곧 아버지 마음의 진실성[誠意]을 드러낸다. 얕은 추상적 지식이 아니라 관계 속에서 즉각적으로 일어나는 도덕적 자각이며, 행은 그 자각이 발현된 결과이다. 이러한 관점은 “행하지 않는다면 제대로 아는 것이 아니다”라는 양명학적 지행합일과 궤를 같이하며, 지식보다 실천을 우선하는 설태희의 공부론을 잘 보여준다.

29 설태희, 『大學新講義』: 致, 委到也, 知覺也, 言致我之感覺也. 格, 正也, 至也. 物者, 我身外一般之稱也. 言隨處隨時, 對物也.

30 설태희, 『學林小辯』: 「大學辯·八次序區別圖說」: 假令以父對其子, 而憫其愚, 則使之讀書, 憫其粗率, 則使之習禮矣. … 卽使之讀書習禮者, 是知此之意誠矣.

설태희는 또한 주자학의 격물론이 천하 만물의 이치를 먼저 궁구해야만 도덕적 실천이 가능하다고 봄으로써, 학문을 소수 지식인의 전유물로 전락시켰다고 비판한다. 외재적 사물의 이치를 무한히 추적해야 하는 주자학적 구조는 평범한 남녀[愚夫愚婦]도 실천할 수 있어야 한다는 학문의 간이함과 양립하기 어렵기 때문이다.

따라서 설태희에게 격물은 외재적 사물의 이치를 무한히 탐구하는 인식론적 절차에 그치지 않는다. 그것은 사욕을 제거하고 마음의 자각을 바로 세움으로써, 수신에서 평천하로 나아가는 실천적 역량을 확보하는 과정이다.

나아가 설태희는 팔조목을 주체와 객체의 상호작용 구조로 이해하며, 학문의 본질적 가치를 실천적 효능에서 찾는다.

격·치·성·정이란, 이 몸의 주체가 저 객체를 상대하여 스스로를 돌이켜 닦는 공부를 실천해 나가는 차례이다. 제·치·평이란 저 사물이라는 객체가 이 주체에 타서, 격물의 효능을 실천해 나가는 순서이다.³¹

즉, 학문이란 주체적 의지를 세운 인간이 세계와 상호작용하며 도덕적 가치를 현실 속에서 구현하는 과정이다. 학문의 가치는 형이상학적 논변이 아니라 구체적인 삶 속에서 증명되는 실천적 결과에 의해 판단되어야 한다는 것이다.

결국 설태희의 경전 해석은 유학을 세간교로 재정립하고, 그 정당성을 실용의 기준 위에서 확립하려는 기획이었다. 그의 해석에서 유학의 지향은 내면의 수양에서 사회적 실천으로, 교화의 대상을 연

31 설태희, 『大學新講義』序: 其所謂格致誠正, 卽此身之主體, 對彼客體, 而反修工夫, 實之之次序也. 其所謂齊治平, 乃彼物之客體, 乘此主體, 而由格效能, 實之之次序也.

대의 주체로, 선지후행에서 지행합일로 이동한다. 이때 리는 초월적 영역에 고정된 본체가 아니라, 마음이 바르게 자리 잡고 행위로 드러날 때 비로소 확인되는 규범적 질서로서의 의미를 갖는다. 이러한 점에서 설태희의 『대학』 해석은 경전을 통해 실천 중심의 유학을 재구성하려는 시도로 이해할 수 있다.

V. 이규준과 설태희 사상의 비교와 의미

■ 이규준과 설태희는 근대 전환기라는 격변의 시대 속에서 주자학의 해석 권위와 관념적 사유 체계를 비판하며 유학의 새로운 방향을 모색하였다. 두 사상가는 경전을 다시 읽는 작업을 통해 유학의 실천적 의미를 재정립하려 했다는 점에서 공통된 문제의식을 공유한다. 그러나 이러한 공통성에도 불구하고, 유학을 재구성하는 방식에서는 분명한 차이를 보인다. 이 장에서는 두 사상가의 공통 문제의식과 차이를 대비적으로 검토함으로써, 근대 전환기 유학의 사상적 전환 양상을 보다 분명하게 드러내고자 한다.

1. 공통 문제의식: 주자학 비판과 경전 해석의 전환

이규준과 설태희의 사유는 서로 다른 이론적 방향을 취하고 있지만, 그 출발점에는 공통된 문제의식이 존재한다. 두 사람 모두 주자학의 해석 권위와 관념적 논변이 현실의 위기에 대응하는 동력을 상실했다고 인식하였다. 따라서 이들에게 주자학의 문제는 특정 교설의 오류라기보다, 학문이 관념적 논변에 치우치면서 도덕적 실천과 현실적 효용을 상실한 데 있었다.

이러한 인식은 경전 해석에 대한 공통된 태도로 이어진다. 이규준이 후대 주석에 가려진 성인의 본뜻을 회복하기 위해 육경의 원문으로 돌아가야 한다고 주장하였다면, 설태희 역시 주자학적 해석이 공맹의 본의를 왜곡하여 유학을 ‘허학’으로 만들었다고 비판하였다. 두 사상가는 모두 경전을 주석의 권위에 종속된 텍스트가 아니라, 직접 읽고 해석해야 할 사유의 근거로 이해하였다.

따라서 두 사상가에게 경전 해석은 유학의 실천성을 회복하기 위한 핵심적인 방법이였다. 나아가 이는 단순한 텍스트 주석을 넘어, 유학의 사상적 기반을 재정립하고 현실 속에서 그 의미를 다시 활성화하려는 실천적 작업으로 기능하였다. 이러한 점에서 이들의 사유는 근대 전환기 유학이 직면했던 위기에 대한 공통된 사상적 응답으로 이해할 수 있다.

2. 사유 방식의 차이: 심기일원과 기일원

이규준과 설태희는 모두 주자학의 리기론을 비판하며 유학의 새로운 방향을 모색하였지만, 그 사유의 전개 방식과 강조점에서는 분명한 차이를 보인다. 이러한 차이는 존재론에 대한 이해와 경전 해석의 방식에서 구체적으로 드러난다.

먼저 이규준이 리기론의 재구성을 통해 유학의 존재론적 기반을 다시 세우고자 했다면, 설태희는 실천적 효능을 기준으로 학문의 구조를 재정렬하고자 하였다. 이규준에게 문제의 핵심이 리기 이원론이라는 존재 이해에 있었다면, 설태희에게 그것은 학문이 현실 속에서 작동하지 못하는 방식의 문제였다.

이규준은 심성일물과 리기합체의 논리를 통해 리와 기를 분리하는 주자학적 구조를 해체하고, 마음을 중심으로 한 생명적 통일

성을 강조하였다. 이러한 사유는 경전 해석에서도 일관되게 나타나, 『대학』을 인식론적 체계로 이해한 주자의 해석을 비판하고, 성인의 뜻을 체득하고 실천하는 과정으로서의 공부론을 제시하였다. 즉, 그는 경전 해석을 통해 유학의 존재론적 근거를 재구성하고자 하였다.

반면 설태희는 리를 독립적 실체로 상정하는 주리론적 이해를 비판하고, 기의 역동성을 중심으로 존재를 파악하는 기일원론을 제시하였다. 이러한 관점은 『대학』 해석에서도 드러나며, 학문을 개인의 내면적 수양에 머무르지 않고 사회적 관계 속에서 실천되는 과정으로 이해하게 만든다. 그는 경전 해석을 통해 유학을 현실 속에서 효능을 발휘하는 실천 학문으로 재정립하고자 하였다.

결국 이규준이 경전 해석을 통해 유학의 존재론적 기반을 재정립하려 했다면, 설태희는 그것을 현실 속에서 작동하는 실천 체계로 전환하고자 하였다. 이러한 차이는 유학의 위기를 어떻게 이해하느냐의 차이에서 비롯된 것으로, 이규준이 학문의 근거를 존재론적으로 재구성하려 했다면 설태희는 그것을 현실적 작동 방식의 문제로 파악하였다.

VI. 결론

■ 본 연구는 근대 전환기라는 역사적 변곡점에서 이규준과 설태희의 경전 해석을 중심으로 주자학 비판과 유학 재구성의 양상을 분석하고자 하였다.

분석 결과, 두 사상가는 모두 주자학의 해석 권위와 관념적 논변이 현실의 위기에 대응하는 동력을 상실했다고 인식하고, 경전 해석을 통해 유학의 사상적 기반을 재정립하려 하였음을 확인할 수 있

었다. 이들에게 경전은 단순한 권위의 근거가 아니라, 현실 속에서 새롭게 읽히고 해석되어야 할 사유의 장이었다.

그러나 유학을 재구성하는 방식에서는 분명한 차이가 나타난다. 이규준이 심기일원의 논리를 통해 유학의 존재론적 기반을 재구성하며 원형적 질서를 회복하려 했다면, 설태희는 기일원론과 실용의 기준을 통해 유학을 현실 속에서 작동하는 실천 윤리로 재구성하고자 하였다.

이처럼 두 사상가는 동일한 문제의식 속에서 출발하였지만, 각각 존재론적 전환과 실천적 전환이라는 서로 다른 방향에서 유학의 새로운 가능성을 모색하였다. 이러한 차이는 대립이라기보다, 근대 전환기 유학이 변화하는 시대 속에서 자기 정체성을 재구성해 나가는 과정에서 나타난 복수의 사유 경로로 이해할 수 있다.

결국 근대 전환기 한국 유학의 변화는 단순한 전통의 지속이나 해체가 아니라, 경전 해석의 전환을 매개로 이루어진 사상 내부의 재구성 과정이었다. 이는 주자학 중심의 해석 권위에 균열을 가하고, 유학을 현실 속에서 다시 작동하는 학문으로 전환하려는 시도였다는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 이러한 관점은 근대 유학을 정치적·사회적 범주로 환원해 온 기존 이해를 넘어, 해석 방법의 변화라는 사상사적 차원에서 재검토할 필요성을 제기한다.

참고문헌

설태희, 『續理氣辯』·『學林小辯』·『大學新講義』.

이규준, 『石谷心書』·『大學問目擬對』.

김유곤, 「간재 전우의 경학사상고찰」, 『유교사상문화연구』, 98(2024).

남윤덕, 「호산 박문호의 『論語集註序說詳說』에 나타난 경학방법론」, 『장서각』, 52(2024).

노관범, 「개화와 수구는 언제 일어났는가?」, 『한국문화』, 87(2019).

박상리, 「근대 유학자 설태희의 경전 해석과 실천의식」, 『유교사상연구』, 80(2020).

성호준, 「유의 이규준의 『대학』 이해」, 『퇴계학논총』, 20(2012).

신창호, 「壺山 朴文鎬의 『논어』 이해와 그 특징」, 『동양고전연구』, 38(2010).



■ 이 논문은 근대 전환기 한국 유학자 이규준과 설태희의 경전 해석을 중심으로 주자학 비판의 논리와 그 사상적 의미를 고찰하는 것을 목적으로 한다. 근대 전환기 유학자들은 주자학의 해석 권위와 관념적 사유가 현실의 위기에 대응하는 힘을 상실하였다고 인식하고, 경전을 다시 읽는 작업을 통해 유학의 사상적 기반을 재정립하려 하였다. 이규준은 리기론의 재구성을 통해 심성일물과 리기합체의 관점을 제시하며 심기일원의 사유를 전개하였고, 이를 바탕으로 『대학』 해석에서 마음의 주재성과 실천을 중심으로 하는 공부론을 제시하였다. 반면 설태희는 주리론적 사유를 비판하고 기일원론을 통해 존재의 역동성을 강조하면서 유학을 현실 속에서 실천되는 세간교로 재정립하였다. 그의 『대학』 해석은 학문을 인식 중심의 논변이 아니라 주체와 세계의 상호작용 속에서 실현되는 실천의 과정으로 이해한다. 이러한 비교를 통해 본 논문은 근대 전환기 한국 유학이 경전 해석을 매개로 주자학의 사유 체계를 재검토하며 새로운 사상적 가능성을 모색하였음을 밝히고자 한다.

주제어: 이규준, 설태희, 근대 전환기, 경전해석, 리기론, 심학, 주자학비판



Scriptural Interpretation and the Critique of Zhu Xi's Neo-Confucianism in Modernizing Korea

Park, Sang Ree

(Sungkyunkwan University · Confucian Philosophy · Researcher)

■ This study examines the scriptural interpretations and critiques of Neo-Confucianism by Yi Gyu-jun and Seol Tae-hee. During Korea's modern transition, these scholars sought to reconstruct the foundations of Confucianism by returning to classical texts, recognizing that Zhu Xi's metaphysical discourse could no longer adequately address changing realities.

Yi proposed the unity of li, qi, and the mind, emphasizing the mind's governing role in *The Great Learning*. In contrast, Seol advanced a qi-monist perspective, redefining Confucianism as a "practical teaching" for everyday life and moral interaction with the world. This comparison highlights how modern Korean Confucianism explored new intellectual possibilities by re-evaluating the Neo-Confucian framework through direct scriptural engagement.

Keywords: Yi Gyu-jun, Seol Tae-hee, Modern Transition, Classical Interpretation, Li-Qi Theory, Learning of the Mind, Critique of Zhu Xiism

- ◎ 투고 접수 2026. 03. 09.
- ◎ 심사 완료 2026. 04. 15.
- ◎ 게재 결정 2026. 04. 27.