

朱子の 「易學啓蒙」과 李退溪의 性理學**

티모시 펠란(Thimothy S. Phelan)*

먼저 본인은 퇴계학연구 원장 李寅基 선생님, 한국문화예술진흥원 원장 郭鐘元 선생님, 한국국채문화협회 회장 홍성철 선생님, 그리고 특히 본인이 이 회의에 참석할 길을 트여 주신 이정호 박사님께 감사의 뜻을 표하고자 합니다. 동시에 워싱턴 대학 저의 두 은사이신 헬멜·윌헤름, 徐斗銖 두 박사님의 인사의 말씀을 여러분께 전하고자 합니다.

워싱턴 대학 박사 후보자로서 제 학위논문의 집점이 宋代理學의 우주論과 형이상학형성에 있어서 易經의 役割이라는데 있습니다. 특히 본인의 관심은 朱子の 『易學啓蒙』에 있고 이 서적이야말로 성리학의 우주관을 나타내는 중요한 문헌임에도 불구하고 그 번역이 서구에 있어서 아직도 되어 있지 않습니다. 宋代에 발전을 본 중국 고유의 우주관의 명확한 형성, 그리고 朱子에 의하여 암시된 그 방향은 성리학사상의 기본적인 가정과 동아시아 문화권의 정치, 사회 및 교육의 실천을 이해하는데 결정적인 중요성을 띤 것으로 믿습니다.

이 철학 체계의 채택한 결과된 문화적인 성취와 그 사회 제도적 안정성과 힘, 이러한 점이 서구에 아직도 충분히 이해되어 있지 않습니다. 근래 Wm. Theodore de Bary, Wing-tsit Chan, Tu Wei-ming, David Gedalecia, 등 학자들의 저서들이 性理學의 공적, 특히 개인을 사회에, 사회를 우주에 연결시키는 원리를 마련한 이러한 공적을 일반

* 워싱턴대학 교수

** 이 논문은 1978년 근세유학사상과 퇴계학 국제학술회의에서 발표한 것임
퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제19호(1978) 게재논문

적으로 이해시키는데 공헌해 왔습니다.

송대 儒家들과 한국, 일본, 중국의 그 후계자들의 요긴한 과제의 하나는 인간은 우주와의 조화 안에 존재한다는 유가의 교리를 충분히 설명하는데 있었습니다. 유가의 宇宙觀의 형성은 小宇宙와 大宇宙의 미묘한 통합이라는 기본 개념이라던가, 天地人 三位의 상호관계 위에 놓여 있습니다. 이러한 이해는 道가 모든 존재의 기초로서 理라는 원칙과 그 顯現으로서의 氣가 우주에 충만되어 있다는 관념이 필연적으로 수반하는 것입니다. 철학적으로 품고 있는 문제는 자기와 사회를 범우주적인 원리·태극과 조화시키고 우리의 천성의 顯示가 道인 통합됨을 성취하는데 있었습니다. 자아가 열반의 정적 속에 쇠퇴해 가보리는 것보다 존재의 다양성이 우주의 진행 안에 궁극적인 충만·통합으로 인도되는 가능성을 자명한 것으로 생각한 것입니다.

서구의 猶太·기독교 문화는 종교·철학·과학에 있어서 인간과 자연을 양극으로 보아 본질적으로 相克하는 것으로 보는 견해가 지배적입니다. 이와 정반대로 성리학자들은 우주와 인간과의 본연적 관계의 재확립을 찾았습니다. 그들의 이 우주론 형성에 있어서 周易이 커다란 역할을 하게 된 것입니다. 따라서 「易經은 우리로 하여금 천지의 道와 그 질서를 이해케 해준다¹⁾」라고 했고 또 「이리하여 사람이 천지에 닮아옴으로 사람은 천지와 어긋나지 않는다. 그의 지혜는 만물을 포용하고, 그 道는 온 세계에 질서를 가져오며 따라서 사람은 과오를 범치 않는다.²⁾」라고 했습니다. 이 질서는 인간의 궁극적 성취로 간주되었습니다. 인간의 이 노력에 있어서의 성공은 자연의 성공으로 결정 지워질 것이고 동시에 인간의 실패는 반대로 자연의 실패가 될 것입니다.

일반적으로 유가의 전통은 특히 易經에 의하면 우주적 인류의 도리는 一元論이니 二元論이니 하는 좁은 범주를 초월하는 것입니다.³⁾ 분리된

1) This translation is taken from Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*, trans. into English by Cary V. Baynes (rpt., Princeton, New Jersey, 1967), p. 292 (Hereafter cited as Wilhelm / Baynes).

2) *Ibid.*, p.295.

두 세계 즉 자연의 세계와 인류의 세계라는 것이 있는 것이 아니라 오직 한 세계가 있을 뿐입니다. 이 세계는 명백한 一元論으로 설명할 수 없는 것입니다.⁴⁾ 인간은 사실과 가치의 구현입니다. 사실과 가치는 인간을 통하여 상호 합류하는 것입니다. 이 상호 합류의 통로가 바로 우주적 조화의 법칙입니다. 이 우주적 조화야말로 그 終極이 아니겠습니까. 도덕적善에 관한 무릇 가치 설명은 이 우주적 조화에 인간적 관념이 수반하는 데서 오는 外插的인 것일 따름입니다. 이 자연 안에서의 조화가 인간 행동의 궁극적 기준이 된 것입니다. 이리하여 예컨대 治者와 신하, 자식과 부모, 아내와 남편, 兄弟之間, 親舊之間 등의 인간 관계의 상호적 체계가 대우주에서 얻는 질서를 체현하는 것으로 보아 온 것입니다. 또한 모든 대립적인 것들, 예를 들면 생명과 죽음, 선과 악, 자유와 결정 등은 단순히 한 계속의 상호관계적 차원들에 지나지 않습니다. 朱子에게 만만치 않았을 하나의 도전은 그 철학의 우주론적 형이상학의 토대를 명확히 표현해 보여 주는 사업이었을 것입니다. 이것을 이루기 위해 朱子は 송대와 그 이전의 전통적인 고전에서 조심스럽게 가려모아 그 자신의 특유한 집대성을 이룬 것입니다. 이 집대성 안에 인간의 우주와의 통합에 도덕적 의미를 부여하는 형이상학을 정교하게 성취한 것입니다.⁵⁾ 수록 도표(영문참조)가 朱子の 철학 체계 안에 연합된 주요한 존재론적 통합을 명백히 설명하는 그림이 아닌가 합니다. 이 체계가 놓여진 그 우주론적 기초는 太極의 개념에 의한 것입니다. 二元論이나 理氣 어느 쪽이나가 압도적으로 우세함을 예방하는 것이 그

3) Paul K>K>Tong, "A Cross-Cultural Study of the I-ching," Journal of Chinese Philosophy, 3,1 (december, 1975), cf. pp.74~81.

4) Paul K.T. Sik, ed. Chinese Humanism and Christian Spirituality, (st. john's University Press, 1965), cf. chapter 2.

5) I take metaphysics in the sense of "thought about how the world must actually be constituted so that known laws apply. For a further discussion see: Nathan Siven, Comosand Computation in early Chinese Mathematical Astronomy, (leiden: E.J. Brill, 1969), pp.9~10.

사상 체계의 초석으로 절대 필요한 일이었습니다. 이 필요성은 또한 그 체계가 논리적이고, 포괄적이고, 유기적이어야 했기 때문입니다.⁶⁾ 그러나 朱子가 太極과 理를 모든 원리를 포함한 종합적인 한 결정점을 뜻한 것이 아니고 무한한 가능성의 연원을 뜻한 것인가 합니다. 朱子가 이해한 것과 같이 太極은 우주의 구체적인 현실을 나타내는 것이었고 그 陰陽動靜의 움직임은 佛家가 세계의 현실을 공허로 보고 부정하는데 반대하는 것이었습니다.⁷⁾

그러나 朱子가 太極의 관념을 그의 한 기본적 가정으로 한데 대해서는 학자들 사이에 꽤 異論을 일으키게 된 사실은 周知頤⁸⁾의 太極圖說이 無極而太極으로 시작하고 그 無極이라는 용어가 老子에서 오는 것이니 받아들일 수 없다고 하였습니다. 그러나 朱子는 확고히 이 太極의 개념을 한 기본 개념으로 도입하는 것을 변명하였습니다.⁹⁾ 朱子의 그 중추 개념에 대한 所信은 잘 알려져 있는 「齊居感興」¹⁰⁾이라고 題한 詩에 잘 표현되어 있습니다.

昆侖¹¹⁾大無外 旁薄下深廣
陰陽無停機 寒暑互來往
皇犧古神聖 妙契一俯仰

-
- 6) Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," *Sung Studies* 2,1 (1973), p.68.
- 7) *Ibid.*, p.69.
- 8) Lu Chiu-yüan 陸九淵 (Hsiang-shan 象山, 1139~1200): cf. Siu-Chi Huang, *Lu Hsiang-shan: A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher* (New Heaven, 1944), pp.75~86.
- 9) P. C. Hsu, *Ethical Realism in Neo-Confucian Thought*, (Peiping, 1933), p. 49(Hearafter cited as Hsu).
- 10) Chu-tze ta-ch'uan, 4, 6b; It has been translated by Li Chi, "Chu Hsi, the Poet." *T'oung Pao*, 58(1972), pp.86~87; and Wing-tsit Chan, "Neo-Confucian Philosophical Poems," *Renditions*, 4 (1975), p.13.
- 11) The primordial universe, or undifferentiated continuum, interchangeable with hunlun

不待窺馬圖¹²⁾ 人文已宣朗
 渾然一理貫 昭晰非象罔¹³⁾
 珍重無極翁¹⁴⁾ 爲我重指掌

太極 개념의 典據는 易經繫辭傳이었습니다.¹⁵⁾ 이 繫辭傳의 구절은 周郭頤에게만 쓰여진 것이 아니고 邵雍 역시 이 구절을 그의 철학의 數的 개념의 기초로 했습니다. 伊川은 반면 易經을 그의 理哲學을 설명하는데 있어서 인간사에 밀접히 연관된 성인의 지혜로 간주하였습니다. 즉 邵雍은 天道를 설명하는데 변화의 조직을 설명하는 數論을 믿었으나 伊川은 그 數論을 믿지 않았습니다.¹⁶⁾

朱子는 易經을 연구하여 易經의 철학적 중요성을 인정하였을 뿐 아니라 그 예언적 속성을 믿었습니다. 그의 周易의 集註라고 할 『周易本義』에 그 철학적 의미의 설명과 동시에 周易의 본연적인 예언적 구실을 복구하려고 했습니다. 그렇게 하기 위하여 朱子는 紀元 前後 以來의 과오를 삭제해 匡正하고 古本에서 十翼을 떼어 냈습니다.¹⁷⁾ 그는 그의 저서 『易學啓蒙』에서 周易本文에 연관된 우주론의 발전을 찾아 그 도형의 여러 의미를 음미하므로써 理의 뜻을 심색한 것입니다. 康熙皇帝가 周易折中의 서문에서 「오직 朱子만이 기왕에 성립된 온갖 說을 제외하고 象數를 天理와 통합했습니다. 以來 오백년 동안 아무도 여기에 더 첨가한 것도 없고 감한 것도 없습니다. 이 『易學啓蒙』이야말로 朱子의 사상 체계의 유기적인 통일을 우주론적으로 형성한 것입니다. 朱子는 周易을 써서 占의 방법을 설명했을 뿐만 아니라 八卦, 太

12) The *Ho-t'u* and the *Lo-shu*, see pp.7~8

13) *Chuang Tzu*, ch. 12, Sptk, ed., 5, 5a

14) Refers to Chou Tun-i and his Diagram of the Supreme Ultimate.

15) Wilhel/Baynes, p.318; "Therefore there is the Changes the Great Primal Beginning. This generatates the two primary forces. The two primary forces generate the images. The four images the eight trigrams."

16) Cf. the *Skty* entry on Ch'eng I's *I-chuan*

17) Cf. the *Skty* entry on the *Chou-i* che-chung

極, 河圖 洛書, 先天, 後天 등과의 상호연관을 검토하여 그 유사점과 관계를 설명하여 놓은 것입니다.

朱子の 중극의 목적은 이 『易學啓蒙』에서 易經과 연관된 우주적 도표 뒤에 암시된 통일된 원리를 체계화하는데 있는 것입니다. 朱子는 그 서문에 다음과 같이 말했습니다.

聖人¹⁸⁾觀象¹⁹⁾ 以畫卦揲著²⁰⁾ 以命爻使天下之後世之人皆有以決嫌疑定猶豫而不迷於吉凶悔吝之塗其功可謂盛矣 然其爲卦也自本而幹自幹而支其勢若有所迫而自不能已其爲著也 分合進退從橫順亦往而不相值焉是豈聖人心思智慮之所得爲也哉²¹⁾ 特氣數之自然形法象²²⁾見於法象見於圖²³⁾書者²⁴⁾ 有以啓於其心而假手焉耳近世學者類喜談易而下察乎此其專於文義者

-
- 18) The phrase *sheng-jen* 聖人 occurs frequently in the Ten Wings where it is generally translated as sages. Sage would refer only to Confucius which is not what Chu Hsi has in mind here.
- 19) The Hsi-tzu 繫辭 B,8, say: "The holy were able to survey all the confusing diversities under heaven. They observed form and phenomena, and made representations of things and their attributes; these were called the images." (Trans. Wilhelm/Baynes, p.304)
- 20) The process of counting through the stalks is described by Chu Hsi in the third *pien* of the *ch'imeng*; in English the best description is given in Wilhelm/Baynes, p.310.
- 21) The special forces refers to the *yin* and *yang* whose numbers are two and three respectively; together they add up to five the number of the *tao*.
- 22) The term *fa-hsiang* 法象 appears in the *Hsi-tzu*, A, 11, and is translated as: "There are no greater primal images than heaven and earth." (Wilhelm/Baynes, p.319)
- 23) The Ho-t'u according to legend is what Fu Hsi received as a divine revelation for beginning civilization (or writing) from a horse who emerged from the Yellow River with the diagram on its back (see figure 1, p.7.7).
- 24) The *Lo-shu* is said to have been found on the back of a turtle which emerged from the Lo River to assist the Great Yu to channel the flooding waters. It is also said to be the inspiration for the

既支難散漫而無所根著其涉於象數者又皆率合傳會而或以爲出於聖人心思智慮之所爲也 若是者予竊病焉因與同志顧韻舊聞爲書四篇以示初學使毋疑於其說云 淳熙 丙午莫春既望雲真逸手記.

이 서문에 우리는 명확히 周易의 예언적 속성에 대한 또 그 본문에 상관된 도형의 우주론적 중요 가치에 관한 朱子の 所言을 엿볼 수 있습니다. 우선 마지막 2편 즉 占法의 기술적인 면과 그 해석법을 다룬 것은 재쳐놓고 첫 2편 즉 朱子가 참뜻의 표현이라고 믿은 두 우주 도형 다시 말하면 河圖와 洛書를 논하고자 합니다. 朱子에 의하면 河圖의 5 쌍의 수는 다섯 방향과 다섯 단계의 변화를 나타내고²⁵⁾ 洛書 역시 유사한 표현인데 다만 洛書 경우에는 네 쌍의 수가 四象을(중심의 5數는 道의 數로 간주하여 제외하고) 표시하고 8數는 8방향으로 배치되어 八爻를 표시한 것입니다.²⁶⁾ 또 前掲 서문에도 시사되어 있는 이들 도형의 우주론적 뜻은 그들의 우주적 원리의 極이 자연적이고 선형적 성격을 띤 것으로 간주되어 있습니다.²⁷⁾ 이와 같이 數의 표시를 쓰면 朱子

nine catagories of the *Hung-fan* chaoter of the *Book of the History*, the figure is supposed to represent the shapa of a tortoise, with 1 as its tall, and with four spreading feet: it is also a classical magic square (see figur 2, p. 8;and footnote 27).

- 25) The 1 and 9, S and N and represent water; 3and 8, E and represent wood; 2and 7, S and represent fire; 4 and 9, W and represent metal; and the 5 and 10 are in the middle and represent earth.
- 26) For the *Lo-shu* the central five represents the *T'ai-chi*, the sum of the odd and even numbers is both 20 which represents the *Liang-i*(Two Poles); it also contains the imags of the swastika. cf. P. J. Lowenstin, "Swastika and Yin Yang," China Society Occasional Papers(London, 1942).
- 27) For Western studies on the Ho-t'u and the Lo-shu mention should be made of the following studies: Michael Saso, "What is HO-T'U," History of Religions, 17(Feb.-May 1978), 399~416; Schuyler Chamman, "The Evolution of Magic Squares in China," Journal of the American Oriental Society, 80, 2 (1930), 116~124; and also his articale, "The Magic Square of there in Old Chiness Philosophy

의 제자인 蔡元定이 시사한 것과 같이 유사한 일치가 竹簡五音과 十二半音 그리고 十地支, 十天幹 등에도 있습니다.²⁸⁾

『易學啓蒙』의 제2편에서 朱子는 太極의 또 다른 도형을 다룹니다. 즉 周郭頤이 인용한 繫辭傳의 같은 구절에서 邵雍이 按配한 것입니다.²⁹⁾ 이리하여 朱子는 太極³⁰⁾의 두 도형을 신크로나이즈 할 수 있었다고 믿습니다. 동시에 소옹이 이 구절에서 연역하고 이것을 伏犧氏에 소급시킨 八卦의 선형적 배치의 우주론적인 뜻을 논의한 것을 믿습니다.³¹⁾

and Religion,” *History of Religions*, 1 (1961), 37~80, which deals with the Lo-shu; F. van der Blij, “Combinational Aspects of the Hexagrams in the Chinese Book of Changes,” *Scripta Mathematica*, 28, 1 (1966), 37~49; Joseph Needham and Wang Ling, *Science and Civilization in China*, vol.III(Cambridge, 1959), 55III62; Immanuel Olsvaager, *Fu Hsi, the Sage of Ancient China*, (Jerusalem, 1948); P.C. Hsu, *Neo-Confucian Thought* (Peking, 1933), 38~59; and Wilhelm/Baynes, 309~310, 320.

28) This then naturally moves to include the speculations of the Han I-ching specialists like Meng Hsi and Ching fang of the hexagrams by Huses, which was later elaborated by Yü Fan in the Three Kingdoms period as the system of na-chia 納甲 in which the 64 hexagrams each act upon a certain part of the year in terms of the increase or decrease of the yin and yang; also there are the further theories developed by the Taoists such as Wei Po-yang’s Ts’an-t’ung-ch’i: cf. Liu Ts’un-yan, “Lu Hsi-hsing and His Commentaries on the Ts’an T’ung Ch’i,” rpt. *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, (Canberra, 1976), 203~231.

29) Wilhelm/Baynes, p.318; see footnote 15.

30) Cf. the discussion in Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*. Trans. by Derk Bodde (Princeton, 1953), Vol. II, 453~457

31) On the arrangements of the *pa-kua* see: Martin Gardner, “The Combinational Basis of the *I-chai*g,” the *Chinese Book of Divination and Wisdom*, *Scientific American* (Jan, 1974), 108~113; the *Lous classicus* for these arrangements is the *Shuo-Kua chuan* of the *I-ching*, cf. Wilhelm/Baynes, pp.265~266, 268~269; it is also interesting to note the striking correspondence between Shao Yung and Leibniz, cf. David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: the*

朱子(朱子)는 이것을 저 文王의 공으로 간주되어 있는 小卦에 보이는 後天과 비교할 수 있었던 것으로 보입니다. 이 관계를 Hellmut Wilhelm 教授는 다음과 같이 말합니다. 「後天의 序順에 있어서 卦에서 卦로의 시간적 관계는 先天의 序順에 있어서 보다 더 모호하다. 이것은 가까이 경험한 시간과 (수학적) 추상적 시간과의 차를 특징 지우는 것이다.」³²⁾ 라고.

이상 말씀드린 것은 결국 性理學의 우주론적 상호관계가 朱子에 의하여 특히 『易學啓蒙』에 의하여 더욱 발전된 것을 시사코자 한 설명이었습니다. 朱子가 기본적으로 시사하는 바는 상호관계인 이유 규명에서 얻는 어떠한 유사한 원리가 性理學者의 직감인 윤리적 우주의 존재라는 것의 중추가 된다는 것, 따라서 인간은 자신을 사회와 조화시킬 수 있다는 것이라고 생각하는 바입니다. 이러한 기본 개념이 性理學의 형이상학을 위하여 우주론적 기초를 제공한 셈입니다. 그러나 清代 학자들에 의하여 性理學의 우주론³³⁾의 數理的 면에 대해 비판이 일어나기 전에도 朱子의 『易學啓蒙』은 難讀의 書로 되어 있었습니다. 그런데도 李王朝 시대 이 나라 한국에 있어서는 朱子學이 특별한 관심이 대상이었고 특히 理氣 四七論 등이 그러하였습니다.³⁴⁾ 따라서 『易學啓蒙』에 보

Search for Accord, (Honolulu, 1977).

32) Hellmut Wilhelm, *Heaven, Earth and Man in the Book of Changes*, (Seattle, 1977), p.11.

33) The most thorough critic of the Ch'ing was Hu Wei 胡渭(1633~1714) in his book *I-t'u ming-pien* 易圖明辨, he was preceded by the two Huang brothers, Tsunghsi 宗義(1610~1695), who wrote the *I-hsüeh hsiang-shu lun* 易學象數論, and Tsung-ven 宗炎(1616~1686) who wrote two smaller works, the *I-hsüeh pien-huo* 辨惑 and the *I-hsüeh hsun-meng yü-lun* 尋問餘論. mention should also be made of Mao Ch'i-ling 毛奇齡(1623~1716) and especially his work the *Ho-t'u Io-shu yüanch'uan pien* 河圖灘原○編. These works were all instrumental in clearing the air for the School of Han Learning by questioning the authority of the Sung School in terms of the diagrams attached to the I during the Sung.

34) I find a good general history of Korea Confucianism to the Hyön

이는 우주론적 형성에 관심을 보이고 그 해석에 끈기 있는 노력을 보여 주는 것은 극히 당연한 일입니다. 저 위대한 性理學者 이퇴계 선생이 『易學啓蒙』의 상호관계의 難澁한 설명과 해석을 명확하게 하기 위하여 「啓蒙傳疑」를 친히 著書한 것은 꼭 흥미 있는 사실입니다. 한국에 있어서 오늘날까지 性理學의 계속적인 생명력과 그 인상적인 이상주의에 관하여 결론을 맺기 전에 「啓蒙傳疑」에 부친 서문의 英讀을 여기 부치겠습니다.

Preface to *Kyemong Chõnui* by Yi T'oegye

I, Hwang, consider that the book (*Yokhak Kyemong*) has been expounded and set forth so deeply and profoundly that it is clear like the sun and stars, and that the explanations and interpretations by the various scholars are again each precisely detailed and completely set forth with nothing to be regretted[about them]. However, the study of principles and numbers is so wide and broad, meticulous and subtle, and the points of articulation are so complicated and entangled that they are not easy to hit the mar. Having passed through one layer, again there is another layer. The more we search, the more they are endless. And how more so [is it when] the opinions of men are unable to be without

Sang Yun's 玄相允 *Chosõn yuhaksa* 朝鮮儒學史 (Seoul, 1949, hereafter referred to as Hyon); since in English little work has been done yet on Korean Intellectual history other than P. Yang and Gregory Henderson, "An Outline History of Korean Confucianism," in 2 parts in the *Journal of Asian Studies* 18, 1 (1958) and 18, 2 (1959); Sam Sung Lee, "Review of Studies on the Learning of T'oegye," *Journal of Chinese Philosophy* 3, 1 (December 1975); Roy Munsang Seoh, "The Ultimate Concern of Yi Korean Confucians: An Analysis of the *i-ki* Debates," *Occasional Papers on Korean* (Seattle, 1977, hereafter referred to as Seoh). I have included a brief summary of some of the major issues for Yi Confucianism for the English reader, see Appendix II, pp.16~22.

differences. "The humane man sees it and calls it humane. The wise man sees it and calls it wise."³⁵⁾

It is certain that only after proper references and investigations have been utilized, will it be possible to attain an adequate conclusion. But, the words invoked to corroborate[it] sometimes are taken from old and unpopular works, so that it is necessary to employ serious study before their types of meaning can be perceived. Therefor, after having had doubts and difficulties, other ceiled. Therefore, after having had doubts and difficulties, other doubts and difficulties come into being. And in the midst of the explanatory notes, it is necessary to have more explanatory notes, before some hidden, essential meanings will become clear.[Also,] mistakes in transmission and printing have to be corrected, and the methods of multiplication and division must again be made precise.

However, I am now old, weak and dull in mind. Although sometimes there are a few things that I understand, immediately thereafter they are lost from my memory. time and again, my mind has become so dull and vacant that it is difficult to see things clearly. I am sincerely afraid that in the end there will be no way to advance its [study] more than in the past.

For some years now, each time I read this book, I sometimes find that my own thoughts are in close agreement [with it], or in terms of what has been done previously I find evidence, and I cannot stop from jotting down notes that have accumulated to reach the form of a book. Basically, these are nothing but what are convenient to refer to and examine as aids against my forgetfulness. It is, therefore, not that I have sought for things more than are found in earlier studies. As a matter of fact, when I read

35) This is a quote from the *Hsi-tz'u*, wilhelm/Baynes, p.298.

Wolakcha's syudy³⁶⁾ I find in it an admirable achievement in understanding the *Kyemong*. However, this book has been difficult to obtain in recent times. Yet, because of the way its diagrams are severely broken up, and there is no extremely clear exposition [of them], and since it is very deep when it makes its arguments it is easily inclined to the establishment of many different interdetations.

Now, I haver selected these essential meanings for a few items to write about them. For the remaining items, I do not dare to think that I can effectively do it. I hope the reader will clearly understand this."

퇴계의 저서 『啓蒙傳疑』는 『退溪全書』에 보이는 정밀하고 자명한 그 학풍을 그대로 나타내 보여 그 난해한 구절과 도형 등에 수궁할 수 있는 명확한 설명을 가해 주고 있습니다.

一身의 진퇴에 있어서 보여주는 학자적인 퇴계, 지식과 행동의 균등한 발전에 대한 배려, 敬과 義에 의한 修身의 강조, 관련된 저서나 서원 제도의 주장 등에 보이는 교육에 대한 관심이나 天命圖³⁷⁾에 나타난 그의 終極的 우주론의 집약과 性理大全의 광범한 註釋 등은 모두 퇴계가 제1급의 철학자임을 나타내고 있습니다. 오늘날 한국에 퇴계의 창조 정신과 자주정신과 이상주의를 이어가는 명맥이 있습니다. 특히 근자에 제가 인상적으로 읽은 金一夫의 正易研究를 발표하신 李正 浩氏, 退溪學報에 後學을 위하여 유익한 「啓蒙傳疑」를 계속 발표하셨던 姜天奉氏 등은 그 예입니다.

현대에 있어서의 유교 사상의 중요성과 그 지속적인 생명력을 믿는 한 젊은 서구의 학도로서 한국이 이 고귀한 전통의 보전에 진지한 관심

36) Workcha or Yüan-lo tzu in Chinese refers to Han Pang-ch'i 韓邦奇 (Chin-shih, 1506) in whose collected works, the *Yüan-lo chi* 苑洛集 there in the *I-hsüeh ch'i-meng i-chien* 意見, also see *Skty*, I, 70

37) *T'oegye chip*

을 가지고 있는 사실에 깊은 감사의 뜻을 표명하고자 합니다. 우리가 여러 현대적 문제에 직면할 때 성리학이 어떠한 중요한 점을 시사한다고 믿는 본인과 같은 사람들에게는 퇴계학의 계속적 연구가 하나의 희망의 서광이 되는 것입니다. 여러분의 호의적 경청을 감사합니다. 동시에 앞으로의 연구를 위하여 여러분의 비판과 시사를 바라는 바입니다. 퇴계가 전 생애를 통하여 주장하신 學의 궁극의 목적은 得人 즉 인간됨이라 하는 것을 읊는 詩를 인용하여 결론하겠습니다.

辨存齋辨物理之極處無不到詩二(首)

人巧能雕物 雕寧巧得人
 謂知能格物 取譬恐非倫
 雕而能詣極 詣者豈非人
 謂物彫能詣 言何太不倫

(퇴계학연구원 譯)