

退溪의 『中庸』 解釋과 그 특징

엄연석*

|| 차례 ||

1. 서론
2. 조선시대 『中庸』 이해와 해석 관점
3. 『中庸釋疑』의 형식적·내용적 특징
4. 『中庸』 해석의 이론적 특징
5. 退溪와 栗谷의 『中庸』 해석에 관한 문답
6. 결론

【국문초록】

본 논문은 주희의 『中庸章句』의 관점을 계승한 퇴계의 『中庸』 해석이 어떠한 특징을 가지는가 하는 점을 규명하고자 한다. 퇴계의 『중용』 해석의 내용과 특징은 『中庸釋疑』를 통하여 그리고 문인들과 문답한 내용 등을 통하여 살펴볼 수 있다. 퇴계는 대체로 주희의 『중용장구』의 성리학적 해석 관점을 계승하면서도, 자신의 理氣心性論의 시각을 관철하는 입장에서 『중용』을 해석하고 있다. 퇴계는 박세당이나 이익이 道를 구체적 현실에서의 주체적 실천이나 오류를 실천하는 덕목으로 보는 것과 달리, 性·道·教가 형이상학적 실체 또는 규범, 그리고 이들 도리를 닦는 것으로 이해하였다. 또한 그는 『중용』에서의 費隱 개념을 형이상의 원리의 세계의 중층적 구조와 실재성을 표현하는 것으로 설명하였다. 또 한편으로 퇴계에서 存養 省察, 戒懼, 謹獨 등을 일관하는 개념으로서 敬은 마음의 본체로서 性과 작용으로서 情을 전제하고 본성으로부터 나오는 감정을 다스림으로써 理를 마음에 확립하고자 하는 데 의미가 있다. 이러한 퇴계의 수양론적 관점은 誠과 慎獨을 상제에 대한 종교적 경외심과 복종의 관점에서 해석하는 정약용의 시각과 크게 대조되는 것이다. 나아가 퇴계는 中和와 中庸을 안과 밖으로 구분하여, 中화가 性情에 유래

* 한림대 태동고전연구소 연구교수

하여 안으로, 중용은 덕행에서 유래하여 밖이 된다고 보았다. 퇴계가 중화와 중용을 내외로 구분하는 것은 이 두 가지를 형이상과 형이하로 구별하고자 한 것으로, 그의 理氣論 철학과 일관된다. 이렇게 볼 때, 퇴계의 『중용』 해석에는 무엇보다도 일상적 현실에서의 실천성 보다도 形而上과 形而下, 마음의 未發과 已發, 性과 情, 動과 靜, 善과 惡을 구별하는 二元論的 관점이 그대로 반영되어 있다. 이러한 퇴계의 사변적 형이상학적 관점은 실천을 중시하는 박세당, 이익, 정약용 등과 같은 후대의 학자들에 의하여 비판을 받았다. 하지만 물질적 욕구와 도덕원칙의 혼돈에 따른 현대적 위기를 해결하고자 할 때, 理를 도덕적 실체로 마음에 확립하고자 한 퇴계의 철학적 입장은 매우 중요한 의의를 가진다.

주제어 退溪, 『中庸』, 『中庸釋疑』, 朴世堂, 李滉, 丁若鏞, 性·道·教, 費隱, 敬, 慎獨, 理氣論, 形而上下, 理

1. 서론

본 논문은 조선 중기 退溪 李滉(1501~1570)과 그의 제자 및 문인들 사이에 질의응답을 통하여 이루어진 『中庸』 해석의 구체적 내용과 특징을 살펴보고자 한다. 퇴계와 문인들의 『중용』에 관한 문답에는 퇴계의 철학적 관점¹⁾이 어느 정도 반영되어 있다. 따라서 본 논문은 퇴계의 『중용』 해석이 그의 철학적 시각과 일관성을 가지는 측면에 유의하고자 한다. 다른 한편 본 논문에서는 특히 현실에서 구체적인 실천을 강조하여 『중용』을 해석

1) 退溪의 理氣心性論은 몇 가지 중요한 특징을 가진다. 첫째 그것은 이와 기를 是非善惡, 尊卑貴賤의 우열을 가지는 것으로 존재론적 또는 가치론적으로 구별되는 것으로 간주한다. 둘째 理와 氣를 엄밀하게 구별하는 관점과 일관하여 퇴계는 道心과 四端, 人心과 七情이 각각 그 발현하는 근원이 理와 氣로 구별되는 것으로 보았다. 셋째 理가 氣에 덮힘으로써 드러나는 악을 제어하고 이를 실현하기 위한 수양의 핵심 방법론으로서 敬을 강조하고 있다. 넷째는 퇴계 철학에서 理는 자연의 물리적 법칙보다 인간사회의 윤리적 규범법칙을 가능케 하는 도덕적 이성 또는 도덕적 실체(理之體)로서 인간의 주체적 도덕의지(理之用)로 드러나 자율적으로 발현될(理自動) 수 있다.

한 퇴계 이후 몇몇 학자들의 관점과 비교함으로써 퇴계의 『중용』 해석에 내포된 특징과 의미를 보다 선명히 하고자 한다.

퇴계가 『中庸』을 해석한 시각을 살펴보기 위해서는 『중용』의 역사적 전승 과정에 관한 기본적인 이해가 요구된다. 본래 『중용』은 『대학』과 함께 『예기』 가운데 한편이었다. 『중용』이 『예기』 속에 있었던 만큼, 이것에 대한 가장 오래된 주석은 鄭玄(127~200)의 『禮記鄭註』 속의 『中庸』에 관한 주석이며, 이후 정현의 주석을 부연 설명한 孔穎達(574~648)의 注疏가 있다. 하지만 『중용』이 학자들의 커다란 관심의 대상이 되면서 독립된 경전으로 중시된 것은 周敦頤(1017~1073), 張載(1020~1077), 程顥(1032~1085)·程頤(1033~1107) 형제, 그리고 朱熹(1130~1200)와 같은 성리학자들에 이르러서였다.²⁾ 이들에 있어 『중용』은 우주론과 인성론을 관통하는 성리학의 도덕형이상학 체계에 대한 이론적 근거를 제공해 주는 중요한 경전이였다.

주희는 『중용』을 모두 33장의 經傳 체제로 개편하여 여기에 자신의 성리학 이론을 반영한 주석을 붙여 『中庸章句』를 저술하였다. 주희는 『중용장구』를 구성하고 나서 「讀中庸法」에서 33장 전체를 6개 문단으로 나누어 이들 문단의 주제를 中和論, 中庸論, 費隱論, 誠論, 天人論 등으로 구분하였다. 『중용』은 무엇보다도 性を 매개로 한 天人合一의 이념에 근거하여 인간이 도덕적 실천을 통하여 天道의 誠과 聖人の 教化에 합할 수 있다는 관점을 중심 내용으로 한다. 여기에 인간의 실천 덕목으로 논의되는 것은

2) Wing-tsit Chan, "Introduction", *Reflections on Things at hand*, Columbia University Press, 1967, 17~20쪽. 진영첩은 四書가 일상사와 구체적인 상황을 보다 직접적이고 분명하게 그리고 간명하게 다루기 때문에, 신유가들 특히 정호, 정이, 장재는 그들의 견해를 설명하고 지지하기 위하여 五經보다 四書에 자주 의존하였다(19쪽)고 언급하였다. 이러한 진영첩의 해석은 四書가 성리학의 형이상학적 체계를 설명하는 데 보다 적절한 이론적 틀을 가지고 있다는 점에서 중시되었다고 보는 시각과는 일정한 거리가 있는 견해이다.

孝·五達道(君臣·父子·夫婦·昆弟·朋友) 三達德(智·仁·勇) 등 구체적 일상생활에서 실천되어야 하는 덕목들이다. 그러나 또 한편으로 『중용』은 人性과 관련한 中和中庸論, 天人 관계를 중심으로 하는 誠論, 그리고 費隱論 등에서 성리학의 우주론과 심성론을 포괄하는 형이상학적 논의를 할 수 있는 내용으로 이루어져 있다. 주희는 자신의 性理學 체계를 확립하는 이론적 토대로 삼는 측면에서 『중용』을 해석하고 있다고 할 수 있다.³⁾

이와 같이 『중용』 자체가 일상적 삶에서의 구체적 실천을 강조하는 내용과 天人 관계를 중심으로 한 형이상학적 요소를 함께 내포함에 따라 『중용』을 해석하는 시각 또한 이 두 가지 가운데 한 가지를 강조하는 관점의 차이를 드러내게 되었다. 조선시대에 이루어진 『중용』 해석의 경향을 보아도 구체적 현실에서의 경험적 실천을 중시하는 입장과 형이상학적 측면에서 도덕적 실천의 원리를 중시하는 입장이 분명하게 대립하고 있다. 朱熹의 『中庸章句』의 해석 관점을 대체로 수용한 퇴계학파가 주로 후자의 관점을 따른다면, 反朱子學的 經學 해석을 주도하였던 尹鑄(1617~1680), 朴世堂(1629~1703), 李瀾(1681~1763), 그리고 丁若鏞(1762~1836) 등의 해석은 전자의 시각에 접근해 있다.

본 논문에서는 퇴계가 제시하는 『중용』 해석의 내용과 특징을 구체적 현실에서의 실천을 중시하는 해석의 시각과 비교하여 설명하고자 한다. 이러한 목표에 따라 다음 장에서는 조선시대에 전개된 전반적인 『중용』 해석의 경향과 함께 구체적 현실에서의 도덕적 실천을 중시하는 입장에서 해석한

3) 安秉杰은 주희의 『중용장구』는 종래의 주석에 비하여 논리화 체계화의 특성이 있으며, 그의 理氣性情論의 체계 수립에 『中庸』의 개념들이 좋은 기초가 된 점이 있다고 보았다. 그리고 그는 주희의 理를 중시한 이론은 그를 계승했던 후학들이 고답적인 관념의 길을 걷게 한 문제점을 내포하고 있으며, 『중용』을 본래적인 의미인 현실적 실천에서 멀어지게 한 결과에 이르게 했다고 하여 『중용장구』의 부정적 측면을 비판하였다. (안병걸, 「경학사를 통해 본 『中庸』 해석의 검토」, 『동양철학연구』 제8집, 1987, 87~88쪽)

학자들의 핵심적 관점을 요약하기로 한다. 제3장에서는 퇴계의 『중용』 해석의 관점을 살펴보는 데 중요한 자료로서 『中庸釋疑』의 형식적·내용적 특징을 살펴보고자 한다. 다음 제4장에서는 퇴계의 『중용』 해석이 그의 理氣心性論의 관점에 근거하고 있다는 전제하에 그 특징을 요약하고, 퇴계가 『중용』을 해석한 구체적 내용과 관점을 주제별로 구분하여 이것을 실천을 중시하였던 학자들의 관점과 비교하여 살펴보기로 한다. 제5장에서는 퇴계가 『중용』의 내용에 관하여 栗谷 李珣(1536~1584)와 행한 질의응답을 검토하여 퇴계와 율곡 사이에 드러나고 있는 『중용』에 관한 시각의 차이를 살펴볼 예정이다. 마지막 결론에서는 퇴계의 『중용』 해석의 시각을 정리하고 그 의의를 요약하기로 한다.

2. 조선시대 『中庸』 이해와 해석 관점

퇴계의 철학은 성리학의 이기론, 심성론, 그리고 수양론에서 자연세계의 존재론적 측면보다 도덕적 실천을 중시하는 가치론에 입각하여 理와 氣가 가치의 우열을 가지는 것으로 해석한다. 또한 그는 인욕을 극복하고 마음의 도덕적 주체성을 세우는 것으로서 敬을 중심으로 하는 수양론을 강조하고 있다.⁴⁾ 퇴계의 이러한 학설상의 특징은 그가 『四書』를 중심으로 한 경전을 이해하고 해석하는 데도 그대로 반영되어 있다. 이것은 『中庸』에 대한

4) 퇴계 철학의 특징은 첫째 理의 自發性과 能動性 중시, 둘째 理와 氣의 가치론적인 구별과 理尊說, 셋째 인성론적 聖學과 주체성 확립으로서 敬 사상, 넷째 自然을 道學의 세계로 흡수하는 物我一體觀, 그리고 다섯째로 知行의 兼全을 중시한 실천 등으로 요약될 수 있다.(吳錫源, 「退溪學派의 形成과 展開」, 『東洋哲學研究』 제7집, 1986, 126~127쪽) 이러한 특징을 가지는 퇴계의 철학은 이후 月川 趙穆, 西厓 柳成龍, 艮齋 李德弘, 寒岡 鄭述, 鶴峰 金誠一 등을 거치면서 퇴계학파의 사상으로 계승되었다.

이해와 해석에 있어서도 예외가 아니다.

퇴계의 철학은 많은 부분 주희의 철학에 근거하고 있으며, 그의 『중용』에 대한 해석 또한 대체로 주희의 『中庸章句』의 해석을 많이 받아들이고 있다. 그러나 조선시대 전체 학계에서의 『중용』에 관한 이해와 해석에는 주희의 『중용장구』를 그대로 수용하지 않고 비판적으로 보는 시각이 공존하고 있다. 요컨대, 조선시대 학계의 『중용』에 관한 입장에는 대체로 주희 『중용장구』의 『중용』에 대한 해석을 긍정적으로 수용하는 시각과 비판적으로 수정하는 두 갈래의 시각이 함께 존재한다.

따라서 이 장에서는 퇴계의 『中庸』 해석의 특징을 보다 분명히 하기 위하여 조선시대 전반에 걸쳐 전개된 『中庸章句』의 내용에 대한 긍정적으로 수용한 학파와 함께 비판적으로 수정한 이론들에 유의할 필요가 있다. 특히 주희의 『중용장구』의 내용에 대하여 비판적 관점을 취하는 학자들의 『중용』 해석에 내재해 있는 철학적 기준이 어떤 것인가 하는 점을 요약함으로써 이와 대비되는 퇴계의 특징을 부각시켜 보기로 한다. 이러한 과제를 해결하기 위하여 먼저 『중용장구』가 언제 국내에 수용되었으며 이후 이것이 어떤 시각에서 연구되었는가 하는 점을 개관하기로 한다.

성리학의 형이상학 이론을 반영하고 있는 『중용장구』가 국내에 보급된 것은 원나라로부터 성리학을 도입한 고려 후기 지식인들에 의해서였다. 먼저 白頤正(1260~1340)이 충선왕을 따라 元의 燕京에 갔다 10년 만에 돌아올 때 程朱의 성리서를 구하여 왔다는 기록이 있다. 이후 權溥(1262~1346)는 『四書集註』를 간행하여 보급하였으며,⁵⁾ 李齊賢(1287~1367)은 四書を 經筵의 교제로 채택하여 강의하도록 건의하고 있다.⁶⁾

이후 조선시대에는 權近(1352~1409)의 『입학도설』 가운데 ‘中庸首章

5) 『高麗史』107, 「列傳」20, ‘權溥’.

6) 『高麗史』110, 「列傳」23, ‘李齊賢’.

分釋圖', 李彦迪(1491~1553)의 『中庸九經淵義』를 비롯하여 『중용』에 관한 수많은 주석서가 저술되었다. 이들 주석서들의 『중용』 또는 『중용장구』에 관한 이해와 연구는 형식과 내용에 있어서 몇 갈래의 방향으로 이루어졌다. 첫째는 그림 또는 圖解의 형식을 통하여 『중용』의 전문 또는 특정한 주제를 해석한 연구들이 있다. 둘째는 『중용』 전편을 해석한 연구가 있는데, 이들 연구 가운데는 『중용』 全文을 章節에 따라 해석한 것이 있고, 朱熹, 宋·元·明代, 또는 조선 시대 학자들의 학설을 부연 해설한 것들이 있다. 그리고 세번째로는 『중용』의 본문 또는 주희의 주석 가운데 부분적인 주제들에 대하여 해석한 것들이 있다.

이 연구들은 주희 『중용장구』의 내용을 대부분 긍정적으로 수용하고 있지만, 두번째 『중용』 전문을 章節별로 그 대의를 해설한 형식을 취하고 있는 연구들은 대체로 주희의 『중용장구』의 내용을 비판적으로 수용하거나 수정하고 있다.⁷⁾ 여기에서 퇴계의 『중용』 해석의 관점과 그 특징을 분명히 이해하기 위해서는 주희의 『중용장구』를 비판적으로 수용하거나 수정하고 있는 학자들의 철학적 시각에 주목할 필요가 있다.

주희의 『중용장구』의 내용을 비판적으로 수용하거나 수정한 대표적 연구 성과로는 尹鑄의 『中庸章句補錄』, 朴世堂의 『思辨錄-中庸』, 鄭齊斗의 『中庸說』, 李瀾의 『中庸疾書』, 丁若鏞의 『中庸自箴』, 『中庸講義』 등이 있다. 이들은 대부분 주희의 『중용장구』의 章節 체계를 그대로 수용하지 않고 각각 새롭고 독자적인 장절 체계를 다시 세우거나, 장절 사이의 내용에 대한 철학적 이해를 달리 하고 있다. 이들이 이처럼 『중용』의 장절 체계를 주희의 『중용장구』와 달리 독자적으로 구성한 이유는 각자의 철학적 시각에 따라 장절에 포함되어 있는 내용의 의미를 각각 다르게 이해하기 때문이다.

7) 송정숙, 「韓國에서 『中庸章句』 수용과 전개양상」, 『書誌學研究』제10집, 書誌學會, 1994, 565~573쪽.

요컨대, 이들은 각각 자신의 독자적인 철학적 시각에 근거하여 장절 사이에 포함되어 있는 내용의 의미를 일관되게 하기 위하여 장절을 수정 또는 개정한다. 반대로 말하면 이들 학자들이 수정한 『중용』의 장절 체계 안에는 학자마다 고유한 철학적 시각이 그대로 반영되어 있다고 할 수 있다.

그러면 이들 학자들 가운데 대표적으로 朴世堂의 『思辨錄-中庸』, 李瀼의 『中庸疾書』, 그리고 丁若鏞의 『中庸自箴』에 보이는 『중용』의 장절 체계와 이들에 반영되어 있는 철학적 시각의 특징을 요약해 보기로 한다. 이러한 시각은 퇴계의 『中庸』 해석이 지니는 관점과 그 상대적인 차이점을 보다 분명히 드러내 줄 것이다.

먼저 박세당의 경우 『思辨錄』에 수록된 『中庸』은 『中庸章句』의 33장 체계와 달리 20장으로 재구성한 章節의 체계를 보여주고 있다. 박세당은 이렇게 『중용』의 장절 체계를 수정하면서 성리학의 형이상학과 관념적 추상적 理 또는 道에 근거한 주희의 『중용』 해석을 비판하고 있다.

박세당이 『중용』 해석에서 강조하는 것은 관념적이고 추상적인 이치의 세계가 아니다. 그는 오히려 구체적인 삶 속에서 ‘평상의 감정[常情]’과 ‘도는 벗어날 수 없다[道不可離]’고 하는 道 실천의 일상성과 함께 ‘멈추지 않고 쌓아가는 것[積累不息]’이라고 하는 ‘至誠’에 대한 정의에서 드러나는 道 실천의 항상성을 중시한다. 현실성을 중시하는 이러한 그의 중용관은 孔孟 이후 원시유가의 실천정신과 곧바로 연결되는 것이며, 이것은 또한 『思辨錄』에 일관되게 깔려 있는 기본 입장이었다.⁸⁾ 결국 박세당은 주희의 『중용』 주석에 나타난 사변적 형이상학의 요소를 비판하고, 가까운 일상 현실에서 실천적 노력의 관점에서 『중용』을 이해하는 특징을 가진다.

이에 비하여 성호 이익은 『中庸疾書』를 저술하여 주희의 『중용장구』의

8) 安秉杰, 「西溪 朴世堂의 中庸解釋과 朱子學批判」, 『泰東古典研究』제10집, 1993, 675쪽.

견해를 부분적으로 받아들이면서 『중용』에 대하여 특징적인 해석을 가하고 있다. 성호는 『중용』을 해석하면서 구체적인 현실에서 행해야 하는 인륜의 규범을 실천하는 측면을 강조하고 있다. 그는 道는 사람에 의해서 실천될 때만이 의미가 있는 것으로 보았다. 그래서 그에 있어서 道는 일상 생활을 규정해 주는 五倫에서 벗어나지 않는 것으로서 바로 일상의 말이나 일상의 행위를 뜻한다.

그러나 성호는 현실에서의 인륜의 실천을 강조하면서도 성리학의 형이상학적 본체로서 理나 性を 부정하지는 않는다. 오히려 그는 일상의 인륜 규범으로서 五倫을 理라고 언급하고 있으며, 보다 구체적으로 오륜을 理의 본체와 작용의 측면에서 볼 때 ‘작용’이 된다고 해석하였다.⁹⁾ 그는 구체적인 인륜의 실천 덕목으로서 五倫을 理와 道로 설명함으로써, 이들 개념의 실천적 함의를 드러내 준다. 이 점에서 성호는 동일하게 일상의 삶에서의 구체적 실천을 중시하면서도, 이러한 실천이 본체론적 理에 근거하는 것으로 이해함으로써 박세당과 다른 이론적 특징을 보여준다.

반면 茶山 丁若鏞(1763~1836)은 성호에 이어 형이상학적 理에 근거한 주희 『중용장구』에서의 해석과 달리 자신의 경험론적 실천지향적 관점을 반영하여 『중용』을 해석한 대표적 학자였다. 다산의 『중용』에 관한 대표적 주석 또는 해석서에는 『中庸講義』, 『中庸講義補』, 『中庸自箴』 등이 있다.¹⁰⁾ 이들 저술에서 다산은 주희의 형이상학적 해석의 관점을 탈피하여

9) 『中庸疾書』20, “性卽理也. 理有體用. 仁爲體而五倫是用. ... 此章以五倫爲達道, 以理言也.”

10) 이 가운데 『中庸講義』는 정약용이 23세 되던 해(1784년:정조8)에 정조가 성균관 생원들에게 70여조의 ‘중용강의조문’을 내려 질문하였을 때, 정조의 질문과 다산의 답변 내용을 정리해 놓은 글이다. 『中庸講義補』는 53세 때(1814년:순조14)에 『中庸』 경문 전체를 55개 절로 나누고, 『中庸講義』를 저본으로 하여 이를 증보한 책이다. 그리고 『中庸自箴』은 같은 해 『中庸』 경문을 59개 절로 나누고 이것에 주석을 단 책이다.(정일균, 「다산 정약용의 중용론」, 『태동고전연구』제15집, 1998, 151~187쪽)

탈성리학적·실천지향적 해석을 시도한다. 性, 誠, 上帝, 慎獨 등의 개념을 중심으로 한 다산의 독창적 『중용』 해석은 반형이상학적·실천적 성격을 여실히 드러낸다.

다산은 형이상학적 본체로서 理가 인간에 내재한 것으로 간주하는 성리학의 관점을 비판하면서 性을 마음의 嗜好 또는 성향으로 이해하였다. 그는 “대개 인간의 胚胎가 형성되면 하늘은 형체가 없는 영명한 주체를 부여하는데, 이것은 선을 즐겁게 여기고 악을 싫어하며 덕을 좋아하고 더러움을 부끄러워하는 데 이것을 性이라고 한다.”¹¹⁾고 하였다. 요컨대, 다산의 『중용』 해석은 성리학의 형이상학적 본체관을 탈피하여 인간 존재의 미결정적인 단순한 기호로서의 本性을 실현시키는 데 있어서 경험적 실천을 중시하고 종교적 권위를 강조하는 관점을 취하고 있다.

이렇게 볼 때, 박세당, 이익, 그리고 정약용이 『중용』을 해석하는 시각은 모두가 강한 경험적 실천지향성을 가지면서도 각각 다른 특징을 드러내고 있음을 볼 수 있다. 이제 이렇게 강한 실천지향적 특성과 반형이상학적 경향을 가지는 이들의 시각과 비교할 때 퇴계가 『중용』을 해석하는 특징이 보다 분명히 드러날 것이다.

3. 『中庸釋疑』의 형식적·내용적 특징

1) 형식적 특징

퇴계는 절대적 도덕적 실체로서 理를 강조하고 심성론을 중심으로 하는 성리학을 심층적으로 제시하였을 뿐만 아니라, 성리학 이론에 대하여 경전

11) 『與猶堂全書』2, 「中庸自箴」, “性者, 心之所嗜好也. ... 蓋人之胚胎既成, 天則賦之以靈明無形之體. 而爲其物也, 樂善而惡惡, 好德而恥汚, 斯之謂性也.”

적 근거 확립의 의미를 가지는 『四書釋疑』와 『三經釋疑』를 저술하였다. 퇴계의 『사서석의』와 『삼경석의』는 그 이전의 여러 經書釋疑本을 비교하여 經文의 懸吐를 올바르게 수정하고자 한 것으로서, 조선조 경서 이해의 한 표현이며, 경전 주석의 한 양식이 되었다.¹²⁾ 이들 경전에 대한 『석의』의 형식적·내용적 특징을 제시하면 다음과 같다.

먼저 퇴계의 경전 『석의』는 다음과 같은 형식적 특징을 가지고 있다. 첫째, 해석하고자 하는 원문 전체를 표출하지 않고 직접 관련 있는 글자나 부분만을 해석하였다. 둘째는 해석 내용이 원의에 통하면 兩說을 함께 제시하거나 다양한 설을 제시하고 있다. 또한 퇴계가 자신의 관점에서 해석의 옳고 그름을 판단하기도 한다. 셋째, 口訣 또는 국문으로 해석한 경우, 한글과 한문을 병용한 경우, 그리고 순 한문으로 해설한 경우가 구별된다. 그리고 음성학의 관점에서 글자에 주목하여音を 제시한 경우도 산견된다.

다음으로 내용적 특징으로는 첫째, 朱子 註의 原義에 충실하고자 하였고, 『집주』의 의심스러운 부분을 해석하고, 小註까지도 참고하여 해설하였다. 둘째, 성리학적 관점에 따라 해석하였으며, 懸吐에 있어서 한字 한吐의 미묘한 차이까지 분석하였다. 셋째, 文理의 지나친 천착을 경계하고 본문의 어세를 중시하고 내용파악에 중점을 두었다.¹³⁾ 『사서석의』와 『삼경석의』가 이러한 특징을 가지는 만큼 『중용석의』 또한 많은 부분 이러한 특징을 드러내고 있다. 그러면 『중용석의』에서 제시하고 있는 경학상의 형식적 내용적 특징을 구체적으로 살펴보기로 한다.

퇴계의 『중용석의』는 모두 21항목의 내용으로 이루어져 있다. 먼저 이 항목들이 지니는 형식적 특징을 살펴보면 첫째 口訣과 國文으로 번역한 내

12) 金慶天, 「退溪의 經傳認識」, 『退溪學報』제110집, 퇴계학연구원, 2001, 261쪽.

13) 金映鎬, 「李退溪 『四書釋疑』에 나타난 經學的 特徵」, 『退溪學報』제110집, 2001, 316~319쪽.

용들이 대부분을 차지하고 있다. 둘째는 國文과 漢文을 혼용하여 해석한 경우가 17개 항목이 있으며, 다음으로 漢文으로만 해석한 사례가 7개 항목이 있다. 셋째는 하나의 해석 또는 두 가지 해석을 함께 제시하여 자신의 견해 또는 해석에 대한 시비를 판단한 경우가 25개 항목이 있다.¹⁴⁾ 그리고 글자의 음가에 주목한 항목도 두 항목이 제시되어 있다. 여기에서 국문과 한문을 혼용하여 해석한 항목들은 대부분 한 가지 또는 두 가지의 해석을 제시하고 자신의 견해 또는 그 해석들에 대한 시비판단을 붙인 항목에 포함되어 있다. 이들의 실례를 들면 다음과 같다.

1. 국문과 한문을 혼용하여 해석한 용례

① 率性(1): 性率흥을/ 性다이率홀술. 今按兩說皆是. 註朱子曰, 率性非人率之也. 又曰此率字不是用力字. 又曰, 循字非就行道人說, 故性다이之說, 雖似巧實是.

② 大德(17장): 德이사, 或云德은 ○再按此文勢正與老者安之朋友信之等語相類. 今此兩說皆當存之而以後說爲主.

③ 車同軌(28장): 車 | 軌 | 흥가지며 ○子思之時則戰國分裂之時也. 而曰車同軌. 此必以大綱言. 周之混一天下也.¹⁵⁾

2. 한문으로만 해석한 용례

① 居之(10장): 存諸心也. 此說恐誤. 居之猶言處之也.

② 夫婦(12장): 猶言愚夫愚婦, 又云匹夫匹婦.

③ 興容(27장): 皆指君子之身興容也.¹⁶⁾

14) 여기에서 항목으로 구별한 조항 수는 엄밀하게 나누어진 것은 아니라, 대체적인 것을 평가하여 그 조항을 산정한 것이다.

15) 이 밖에 국문과 한문을 혼용한 사례는 不可離(1장); 慎獨(1장); 天下莫能載(12장); 素位(14장); 修道以仁(20장); 誠者天之道(20장); 從容(20장); 自誠明(21장); 天下至誠(22장); 合內外(25장); 終譽(29장); 竝育而(30장); 篤恭(33장); 予懷明德不大聲以色(33장) 등에 대한 해석이 이에 해당한다.

16) 이 밖에 한문으로만 해설한 항목은 達乎大夫(18장); 強剛(31장); 率性之謂道(1장); 修道之謂教(1장) 등이 있다.

3. 퇴계가 자신의 관점에서 시비판단을 한 용례

① 두 가지 설을 모두 옳다고 본 경우—自成(25장): 誠은 스스로 成하는 거시오 道는 스스로 道할거시니라. 此以實理釋. 一云誠은 스스로 成해야사 道 | 스스로 行하는니라. 此以實心釋. 今按兩說皆是.¹⁷⁾

② 두 설에 대해 是非 또는 善不善을 구별한 경우—以王季(18장): 王季로 卍父사므시고. 此說於文爲順. 或云季 | 父도외므로 卍하시고非¹⁸⁾

③ 하나의 설에 대하여 시비 또는 선불선을 판단한 경우—居之(10장): 存諸心也. 此說恐誤. 居之猶言處之也.¹⁹⁾

4. 한자의 음을 제시한 용례

① 撮(26장) : ㅍ차/ ② 肫(32장) : ㅍ차

이처럼 퇴계는 口訣로부터, 국문과 한문을 혼용하거나 한문으로만 해석하는 등의 다양한 형식으로 『중용』의 구절들을 해석하고 있다. 또한 퇴계는 『중용』의 구절들을 해석하면서 是非 또는 善不善의 판단을 통하여 여러 해석의 타당성을 평가하기도 하였다. 이 밖에 퇴계는 『중용석의』에서 두 가지 이상의 해석이 가능한 것을 함께 기록하여 다양한 해석의 가능성을 열어 두고 있다.

2) 내용적 특징

퇴계의 『中庸釋疑』는 많은 경우 朱子 註에 근거하여 『중용』 원문을 해석함으로써 형식적 특징을 가지는 동시에 내용적인 특징 또한 포함하고 있다. 이제 그의 『중용석의』가 지니는 내용적 특징을 살펴보기로 한다. 퇴계

17) 두 설을 모두 옳은 것으로 본 경우는 率性(1장); 大德(17장); 尊德性(27장) 등의 항목이 있다.

18) 이밖에 두 설의 시비와 선불선을 구별한 항목에는 天下莫能載(12장); 親親(20장); 從容(20장); 自誠明(21장); 峻極于天(27장); 徵諸庶民(29장) 등이 있다.

19) 이 경우에 해당하는 항목은 尊富(18장); 誠者天之道(20장) 등이 있다.

는 『중용석의』에서 첫째 주희가 주석한 의미를 충실히 설명하거나 그것을 평가하는 입장에서 『중용』의 구절들을 해석하고 있다.²⁰⁾ 둘째 그는 자신의 철학적 견해를 반영하여 성리학의 형이상학적 관점에서 『중용』 구절들을 해석하고 있다. 또 한편으로 『중용석의』에서 그는 어구의 불분명한 의미를 정밀하고 분명하게 하는 데 유의하여 『중용』 구절들을 해석하였다. 그러면 퇴계가 주희의 견해에 따라 『중용』 구절의 의미를 언해한 내용에 대하여 살펴보기로 한다.

『중용』 14장은 ‘군자는 현재 처해 있는 지위에 따라서 행하고, 그 이외의 것을 바라지 않는다(君子素其位而行, 不願乎其外)’고 하는 구절로 시작한다. 여기에서 주희는 ‘素’를 ‘見在’로 해석하고, 이 구절의 의미를 ‘군자는 단지 현재 처해 있는 자리에 따라서 마땅히 해야 할 것을 하며, 그 밖의 것을 선망하는 마음이 없다’²¹⁾고 주석하였다. 여기에서 퇴계는 주희의 주석에 따라 ‘素位’를 ‘현재 처해 있는 자리’라는 의미로 해석하여, ‘그 자리에 바탕하여’라고 하여 ‘素’자를 ‘따라서[因]’의 의미와 결합하여 보아서는 안된다고 주장하고 있다.²²⁾

또한 퇴계는 『중용』 29장의 ‘군자의 도는 몸에 근본을 두어 여러 백성들에게서 징험된다’고 하는 구절을 해석하면서 주희와 胡氏의 설을 잘 살펴보면 ‘徵호며’라고 하는 것이 합당하고, ‘徵홀디니’라고 언해하는 것은 잘못된 것이라고 보았다. 주희는 이 구절을 ‘그 믿고 따르는 사람에게서 증험한다’고 주석하였다. 곧 퇴계는 이 구절이 뒷 구절과 원인과 결과로 연결되는 것

20) 『中庸釋疑』에서 퇴계는 주로 주희의 해석 관점에 의거하고 있으며, 주희의 견해를 비판적으로 해석하는 경우는 두드러지게 나타나지 않는다.

21) 『中庸』14, “素猶見在也. 言君子但因見在所居之位, 而爲其所當爲, 無慕乎其外之心也.”

22) 李滉, 『中庸釋疑』, ‘素位’節: 位에 素호야서行호고. ; 見在호 그 位에서 행호고, 下說據註文似善. 但於素富貴等處, 不合當從上說素字兼帶註中因字意看.

이 아니라, 이 구절이 뒷 구절과 병렬로 연결되는 것으로 본 주희와 운봉호씨의 해석²³⁾을 따르고 있다.

나아가 퇴계는 주희가 성리학의 형이상학과 심성론의 관점에 따라 『중용』을 해석한 내용을 그대로 수용하여 설명하기도 하였다. 『중용』 25장의 ‘성은 스스로 이루는 것이고, 도는 스스로 행하는 것이다.’고 하는 구절에 대하여 주희는 ‘性是 사물이 스스로 이루고 있는 것이고, 道는 사람이 스스로 행해야 하는 것이다. 성은 마음[心]으로 말한 것으로 근본이고, 도는 理로 말한 것으로 작용이다.’²⁴⁾고 해석하였다. 여기에서 퇴계는 주희의 해석에 의거하여 ‘誠은 스스로 成하는 거시오, 道는 스스로 道홀거시니라’고 하여 道에 중점을 둔 언해를 實理로 해석한 것으로, ‘誠은 스스로 成해야사 道 | 스스로 行하는니라’고 하여 誠에 중점을 둔 언해를 實心으로 해석한 것으로 이해하였다. 퇴계는 이 두설이 모두 옳다고 하였으나, 주희의 주석으로 보면 ‘해야사’라고 하여 心 중심으로 해석할 수 있지만, 본문의 문세를 보면 ‘成홀거시오’라고 하여 理 중심으로 해석해야 할 것이라고 주장하였다.²⁵⁾ 이 구절에서 퇴계는 주희의 견해에 근거하여 性と 道를 성리학의 형

23) 주희는 ‘군자의 도는 ①몸에 근본을 두고 ② 여러 백성들에게서 징험하며 ③ 삼왕에게서 그것을 살펴보아도 잘못되지 않고 ④ 천지에 세워 보아도 어긋나지 않으며 ⑤ 귀신에게 물어보아도 의심하지 않고 ⑥ 백세 후의 성인을 기다려도 의혹되지 않는다.(君子之道, 本諸身, 徵諸庶民. 考諸三王而不謬, 建諸天地而不悖. 質諸鬼神而無疑, 百世以俟聖人而不惑: 『中庸』 29장)’고 하는 문장에서 ①과 ②는 타인과 자기를 대립하여 말한 것이고, ③과 ⑥은 과거와 미래를 대립하여 말한 것이며, ④와 ⑤는 은미한 것과 드러난 것을 대비하여 말한 것이라고 주석하여, 이들 구절을 병렬하여 해석하고 있다. 운봉호씨는 ‘일반 백성들에게서 그것을 징험해 보아도 백성들이 합하고, 천지 귀신에게 그것을 세워 보면 천지 귀신이 합한다(徵諸庶民而庶民合, 建諸天地鬼神而天地鬼神合: 『四書大全』 1, 『孔子文化大全』, 山東友誼書社, 1989, 513쪽)’고 하여 마찬가지로 앞 뒤 구절을 병렬되는 것으로 이해하였다.

24) 朱熹, 『中庸章句』 25, “誠者, 物之所以自成, 而道者人之所當自行也. 誠以心言, 本也. 道以理言, 用也.”

25) 『中庸釋疑』, ‘自成’: “誠은 스스로 成하는 거시오 道는 스스로 道홀거시니라. 此以實理釋. 一云誠은 스스로 成해야사 道 | 스스로 行하는니라. 此以實心釋. 今按兩說皆

이상학과 심성론의 핵심 개념으로서 心과 理로 구별하여 해석하고 있다.

다음으로 퇴계는 자신의 철학적 관점과 주희를 비롯한 여러 성리학자의 견해를 참고하여 『중용』 구절을 주석함으로써 이기심성론과 수양론에 관한 그의 시각을 드러낸다. 퇴계는 『중용』 27장의 ‘덕성을 높이고 학문을 닦는다’고 하는 구절에 대한 언해에서 ‘덕성을 尊하고자도’라고 하여 아래 구절과 병렬로 연결하는 것은 아래 구절(道問學)을 중시하는 해석인 반면, ‘덕성을 尊해야아’라고 하여 위 아래 구절을 원인과 결과의 관계로 연결하는 것은 위 구절(尊德性)을 중시하는 해석이라고 보았다. 여기에서 퇴계는 이 두 해석이 모두 옳다고 평가하면서도 한편으로 ‘하고자도’보다는 ‘해야아’를 앞에 두어야 한다²⁶⁾고 보았다. 이 구절에 대한 해석에서 퇴계는 ‘덕성을 높이는 것(尊德性)’과 ‘학문을 닦는 것(道問學)’을 동시에 중시하면서도 그 순서에 있어서 ‘덕성을 높이는 것’을 앞세워야 한다는 그의 수양론적 시각을 보여주고 있다.

또한 퇴계는 『중용』 1장의 ‘도는 잠시도 벗어날 수 없는 것이다. 벗어날 수 있다면, 도가 아니다.’는 구절을 언해하면서 도는 ‘可히 須與도 離티 못 홀거시니’라고 해야 하며, ‘離호미可티아니호니’라고 해서는 안된다고 주장하였다. 퇴계에 의하면 道 자는 바로 위 문장의 ‘본성에 따르는 도리’를 벗어날 수 없는 것으로서, 도를 행하는 사람의 측면에서 말하는 것이 아닌데, 만약 ‘離호미可티아니타’라고 한다면, 이것은 도를 행하는 사람에 나아가 경

是。但 해야사註語 雖有此勢，從本文勢，當云成 홀거시오.” 김항수(1987)는 퇴계의 이러한 해석에 대하여 심에 충실한 번역은 조선조에 심학화 경향의 흐름 속에서 해석된 이지만, ‘퇴계는 理에 충실한 번역을 택함으로써 정통주자 성리학의 理學的 입장을 고수하고 있다’고 평가하였다.(金恒洙, 「16세기 經書諺解의 思想史的 考察」, 『奎章閣』제10집, 1987, 29쪽)

26) 위의 책, ‘尊德性’: 德性を 尊하고자도 此重下. 德性を 尊해야아 此重上. 今按 하고자도 해야아 兩說皆是. 但 尊해야아則當云 호리니可也. 又有一說 尊홀던댄, 更詳之. 又按 해야아當先, 하고자도當後.

계하고 주의시키는 말로서 본래 취지가 아니라는 것이다.²⁷⁾ 퇴계의 설명을 부연하면, 『중용』 본문의 道는 처음부터 본성에 내재하여 벗어날 수 없는 것인데, ‘離호미可티아니타’는 것은 ‘떠나는 것이 옳지 않다’고 하여 도를 본성과 분리된 객관적인 것으로 간주하는 의미가 있다는 것이다. 다시 말하면, 도는 인간 본성에 내재하여 처음부터 벗어날 수 없는 것으로서 형이상의 세계와 심성을 관통하는 실재라는 것이다. 도를 본성에 내재하는 실재로 이해하는 퇴계의 이러한 시각에는 그의 성리학적 형이상학과 심성론의 관점이 반영되어 있다.

뿐만 아니라, 퇴계는 『중용』 23장에서 ‘안과 밖을 합일하는 도리’라고 하는 구절을 ‘內外 | 合 혼 道 | 니’라고 언해한 것에 대하여 ‘자신을 이루고 사물을 이룬 극치에서 아무런 수양의 노력을 필요로 하지 않기 때문에 ‘內外 | 合 혼’이라고 말한 것이라’²⁸⁾고 보았다. 이러한 해석에 대하여 퇴계는 『장구』에서 ‘안과 밖의 다름이 없다’는 말이나 誠說을 살펴보면 일견 타당해 보인다고 하였다. 그러나 그는 주희가 ‘안과 밖을 합일할 수 있는 도리라는 말을 하고, 쌍봉 요씨가 안과 밖을 합하여 하나로 하는 도리라는 말을 하였으며, 신안 진씨가 안과 밖을 합한다고 한 것을 살펴 보면 어찌 수양의 노력을 거치지 않고 저절로 합한다고 말할 수 있겠는가 라고 비판하고 있다. 퇴계는 결론적으로 이 구절에 대한 해석은 ‘內外를 合 혼 道 | 라’고 해석해야 된다고 보았다.²⁹⁾ 요컨대, 퇴계는 이 구절에서 ‘內外’를 주어로 보

27) 위의 책, ‘不可離’: 可히 須與도 離티 몬홀거시니 或曰離호미可티아니하니不可. 盖此道字即上文率性之道不可離, 非就行道人說. 若云離호미可티아니타, 則是就行道人戒飭之辭, 非本旨也.

28) 위의 책, ‘合內外’: 今按此說之意以謂成已成物之極致不假修爲, 故曰內外 | 合 혼.

29) 위의 책, 같은 곳: 據章句無內外之殊之言, 亦似作見誠說, 則此說似當然, 亦註朱子有能合內外之道之云 饒雙峯有合內外而爲一底道理之言. 陳新安亦曰合內與外, 并是數說而觀之, 豈都不假修爲而內外自合之謂乎? ... 當云內外를 合 혼 道 | 라. 復何疑乎?

느냐 아니면 목적어로 보느냐에 따라서 내외의 합일이 인간의 노력을 요하는 단계인가 아니면 궁극적으로 그러한 수양의 노력을 넘어선 단계를 뜻하느냐가 구분되는 것으로 보았다. 여기에서 퇴계는 『중용』의 단순한 한 구절에 있어서도 성리학적 수양의 단계에 관한 철학적 관점을 반영하여 해석하고 있다.

또 한편으로 퇴계가 『중용』을 해석할 때 유의했던 또 다른 특징 가운데 하나는 자신의 학문적 관점에 따라 구절의 뜻을 정밀하고 분명하게 하고자 한 점이다. 그는 『중용』 12장의 ‘군자가 작은 것을 말하면 세상에 어떤 것도 그것을 쫓을 수 없다’고 하는 구절에 대하여 ‘도는 아무런 틈이 없기 때문에 쫓을 수 없다’고 주석한 것에 대하여 도에 ‘틈이 없다’고 말하는 것보다는 ‘형체가 없다’고 말하는 것이 낫다³⁰⁾고 주장하고 있다. 여기에서 퇴계는 형체를 초월한 道의 형이상학적 측면을 강조하고 있다. 또한 퇴계는 『중용』 22장과 24장의 ‘天下至誠’과 ‘至誠之道’에서 ‘至誠’을 자연의 誠으로 보지 않고, 성실함을 지극히 한 사람으로 해석하고 있다.³¹⁾ 이것은 퇴계가 ‘지극한 성실함’이라는 것은 자연의 성실함 자체가 아니고, 사람이 수양을 통하여 이루어야 하는 경지로 간주하고 있음을 의미하는 것이다.

나아가 퇴계는 『중용』 15장의 ‘그대의 가정에 마땅하며, 그대의 처와 시종을 즐겁게 한다’고 하는 구절에서 ‘宜’를 해석할 때, ‘宜케’라고 하여 사역으로 번역하는 것은 온당하지 않다³²⁾고 언급하였다. 이것은 어떤 대상을 마땅하게 하는 것이 아니라 자신의 덕이 스스로 그의 가정에 마땅한 것임을 강조하는 것이다. 『중용』 26장의 ‘於乎不顯’에서 ‘不顯’을 해석할 경우에도 ‘어찌

30) 위의 책, ‘天下莫能載’: 道無限量, 故不可載. 道無罅隙, 故不可破也. 一云, 極天下之智, 莫能破也. 按此說好. 但云無罅隙不若云無形體.

31) 위의 책, ‘天下至誠’: 此猶云天下至誠之人也.; ‘至誠之道’: 至誠의 道는, 猶言至誠之人的 道는.

32) 위의 책, ‘宜爾’: 네 室家를 宜하며. 又曰宜케. 不穩.

... 않는가?(豈不)'로 해석해야 한다³³⁾는 것이다. 이처럼 퇴계는 자신의 성리학의 형이상학 또는 수양론적 관점에 따라 『중용』 구절의 의미를 정밀하고 분명하게 해석하고자 하였다. 또한 그는 주어와 목적어, 사역, 긍정과 부정 등 문법적 기능의 의미 차이에 유의하여 『중용』 구절을 다양하게 해석하기도 하였다.

4. 『中庸』 해석의 이론적 특징

1) 理氣心性論的 근거

퇴계와 문인들 사이의 질의 문답에서 이루어진 『중용』에 관한 해석은 費隱의 존재론적 지위, 性·道·教의 의미, 그리고 敬의 수양과 관련한 戒懼·謹獨 또는 存養·省察 등 우주론과 심성수양론을 포괄하고 있다. 그러나 『중용』의 이러한 문제를 바라보는 퇴계와 문인들의 입장은 기본적으로 퇴계의 이기심성론에 근거해 있다. 退溪의 理氣心性論은 自然보다 인간의 도덕적 실천의 세계를 중시함에 따라, 선험적인 도덕적 본체로서 理를 氣보다 가치론적으로 우위를 차지하는 것으로서 氣와 엄밀히 구분하고 있다.

또한 퇴계는 理와 氣가 우열과 준비를 가지는 것으로 이해하는 시각을 그의 心性論의 여러 개념에 일관하여 적용시킨다. 퇴계의 심성론은 人心과 道心, 人心과 人欲, 四端과 七情 등을 중심으로 논의된다. 퇴계는 人心道心과 관련하여 人心은 形氣에서 발생하고 道心은 性命에 근원한다고 하는 주희 『中庸章句』 「序」의 관점을 그대로 받아들인다.³⁴⁾ 여기에서 人心과 道心은 그들 각각이 발생하는 근원으로부터 氣와 理로 구별된다.

33) 위의 책, '於乎不顯': 於乎따 顯티아니하야, 當以豈不釋.

34) 『退溪全書』39-24a, 「答洪胖」, "人心道心之義, … 分而言之. 人心, 固生於形氣. 道心, 固原於性命."

四端七情의 경우에 있어서도 퇴계는 이들이 理와 氣를 동시에 가지지만, 이 두 정서적 감정은 그 뿌리가 처음부터 理와 氣로 구별된다고 보았다.³⁵⁾ 퇴계에서 四端과 七情은 존재론적 또는 가치론적으로 구별되는 것으로 理와 氣에 근본을 둔다. 곧 퇴계는 사단과 칠정을 그 근원에서부터 이와 기로 분리하여 이원적인 것으로 인식하였다. 그래서 퇴계에 있어 四端이 선험적 도덕실체인 理에 근본하여 순선한 반면, 칠정은 氣를 함께 포함하여 선악의 구별이 있다.

퇴계의 이기심성론을 특징적인 이론으로 만드는 요소는 敬을 중심으로 하는 수양론이다. 퇴계에 있어 敬은 도덕적 주체성과 주재성을 확립하기 위한 마음의 자각적 의지이며 운용의 원리이다. 또한 퇴계에서 敬은 몇 단계의 一以貫之하는 과정을 포괄한다. 먼저 敬은 진실무망한 天理로서 誠으로 나아가는 데 요구되는 덕목이다.³⁶⁾ 여기에서 敬은 誠에 이르기 위하여 善惡是非, 理氣, 義利를 구별하여 善·是·理·義를 지키는 마음의 자각과 집중 상태를 의미한다. 요컨대, 퇴계가 언급하는 敬은 마음이 발현하지 않았을 때 理, 本然性을 보존하며, 발현했을 때 人心, 七情을 살피고 조절하여 마음의 도덕적 자각 상태를 유지하는 것을 의미한다.

이제 퇴계의 이기심성론에 포함된 핵심적 특징을 요약한다면 다음과 같이 언급할 수 있다. 첫째, 理와 氣는 존재론적인 선후와 가치론적인 우열이 구별하며, 本性의 관점에서 理는 순선한 도덕적 실체이다. 둘째, 퇴계는 인심과 도심, 사단과 칠정 또한 그 근원에 있어서 理와 氣로 구별한다. 셋째, 퇴계는 인간이 氣의 치우침으로 인한 惡을 제어하고 보편적 理를 특수한

35) 위의 책, 16-8b, 「答奇明彦」, “夫四端, 情也. 七情, 亦情也. 均是情也. 何以有四七之異名耶. 來喻所謂, 所就以言之者不同, 是也. 蓋理之與氣, 本相須以爲體, 相待以爲用, 故未有無理之氣, 亦未有無氣之理. 然而所就而言之不同, 則亦不容無別.”

36) 위의 책, 10-25b, 「答盧伊齋」, “誠者, 天之道也. 誠之者, 人之道也. 學者之所當自強也. 而欲自強以進於誠, 豈有他哉, 亦惟用力於敬而已.”

分殊로 실현하기 위하여 요구되는 마음의 도덕적 자각의식으로서 敬을 강조하고 있다.

다음 절에서는 위에서 언급한 퇴계와 문인들 사이에 제기된 『중용』 해석에 관한 몇 가지 주제를 살펴보기로 한다. 특히 여기에서는 퇴계의 시각을 박세당, 이익, 정약용 등 주희와 퇴계에 비판적인 학자들의 관점과 비교하고 검토하고자 한다. 이들이 논의한 『중용』 해석 내용 가운데 性·道·教의 의미와 이들 사이의 관계, 형이상학의 관점과 費隱 개념, 戒懼와 謹獨, 存養과 省察, 誠, 敬 개념 등은 중요한 토론 주제들이다.

2) 性·道·教의 의미

퇴계는 『중용』 머리장에서 언급하고 있는 性·道·教 가운데 性を 體·中·仁·隱으로, 道와 教를 똑같이 用·和·智·費로 해석하고, 이 性·道·教 세 가지를 理에 스스로 열심히 노력하는 것을 勇으로 해석하는 것에 대하여 문제를 제기하였다. 여기에서 퇴계는 體·中·隱을 性에, 그리고 用·和·費를 道와 教에 함께 대응시키는 것은 좋지만, 智·仁·勇을 각각 性, 道와 教, 그리고 性·道·教의 理에 힘쓰는 것에 대응시키는 것은 잘못된 것이라고 다음과 같이 비판하였다.

性是 그 마음을 단속할 줄 모르지만 仁은 행위를 닦는 것이다. 그러므로 仁을 性에 배속시키는 것은 잘못된 것이다. 주희는 “본성에 따른다[率性]는 것은 사람이 그것을 통솔하는 것이 아니다”고 하였으며, 다시 ‘이 率 자는 ‘노력한다[用力]는 의미의 글자가 아니다’고 말하였다. 또 ‘따른다[循]’는 글자는 道를 행하는 사람을 말하는 것이 아니고, 사람과 사물이 각각 자연스런 본성에 따르는 것을 의미한다고 말하였다. 하지만 智는 중용의 일을 알아 선택하는 것이다. 그러므로 智를 道에 배속시키는 것은 잘못된 것이다. 教를 智로 간주하는 것은 비록 사물을 이루어주는 智와 비슷한 것 같지만 저 자신을 이루는 仁에 대응하는 것으로 말한다면 이 뜻과 같지 않다. 그러나 이 性·道·教 세 가지는 모두 사

람이 덕을 닦고 도리를 행하는 의미가 아니니 어찌 다시 쉬지 않고 용기(勇)를 행하는 의미가 있겠는가?³⁷⁾

이 단락에서 퇴계는 性·道·教에는 각각 마음을 다스리거나, 힘써 노력하거나 또는 남을 이루어 주는 행위 능력의 의미가 없는 반면, 仁·智·勇은 각각 행위를 닦고, 중용에 맞는 행위를 선택하고, 덕을 닦아 도를 행하는 의미를 가지는 것으로 보았다. 이러한 의미의 차이에 근거하여 퇴계는 仁을 性에, 智를 道와 教에, 그리고 勇을 性·道·教의 理를 열심히 행하는 것에 대응시킬 수 없다는 논지를 세우고 있다. 여기에서 퇴계는 智·仁·勇을 인간의 주체적 실천 능력의 의미를 가지는 것으로 보는 반면, 性·道·教를 형이상학적 실체, 행위를 위한 규범법칙, 또는 이들에 관한 지식을 제공하는 것 등으로 간주하고 있다. 곧 퇴계는 性·道·教를 體用·中和·費隱의 관점에서 봄으로써 실천과 분리된 것으로서 도덕적 행위 규범의 형이상학적 근거 또는 원리의 측면에서 해석하고 있다.

나아가 퇴계는 잠시도 떠날 수 없는 것으로서 道를 주체의 행위를 가능케 하는 현실적 도리로 보지 않는다. 그는 ‘이 때의 道는 곧 윗 문장에서 본 성에 따르는 것으로서 벗어날 수 없는 도를 의미하는데, 이것은 도를 행하는 사람의 측면에서 말하는 것이 아니다’³⁸⁾고 언급하고 있다. 다시 말하면 퇴계는 率性의 道를 구체적 실천을 통하여 이루어지는 실제적 도리가 아니라, 마음에 내재하는 형이상학적 理로서 性에서 유래하는 도덕 원리로 이해

37) 『良齋集;續集』1-22a, 「中庸質疑」, “性不知檢其心, 而仁則屬乎修行. 然則配仁於性, 非也. 朱子曰: 率性, 非人率之也. 又曰: 此率字, 不是用力字. 又曰: 循字, 非就行道人說. 乃是人物各循自然之性之謂也. 而智則屬乎知, 乃擇乎中庸之事. 然則配智於道, 亦非也. 至於以教爲智, 雖與成物之智相近. 然彼對成己之仁而言, 與此意不同, 而三者皆非人修德行道之義. 又安有不息爲勇之義乎?” 이 내용은 琴輔의 『梅軒先生文集』3, 「四書質疑」, ‘中庸’과 李德弘의 『心經講錄』, 「天命之謂性」章에 함께 실려 있다.

38) 『心經講錄』, 「天命之謂性章」, “蓋此道字, 卽上文率性之道不可離, 非就行道人說.”

하는 것이다.

性·道·教 개념에 대한 퇴계의 이러한 시각과 비교하여 박세당과 이익은 매우 다른 견해를 취한다. 먼저 박세당은 『중용장구』 제1장에서 주희가 ‘사람과 사물이 각각 그 자연스런 본성에 따르는 것을 도라고 한다’고 하는 ‘도’에 관한 해석을 비판하였다. 그는 『중용』이라는 책은 사람을 가르치고자 하는 것이며, 사물을 가르치고자 하는 것이 아니라는 것이다.³⁹⁾ 다시 말하면 박세당은 사물에 대해서는 本性 또는 道에 따른다고 하는 어떤 실천적 의지를 말할 수 없기 때문에, 본성과 도가 사람과 사물에 모두 편재한다고 보는 주희의 견해를 비판하는 것이다.

이러한 견해에 따라 박세당은 주희가 ‘사물에 도가 있다’고 한 것에 대해서도 비판적 시각을 가지고 道는 일 자체보다 사람이 일을 처리하는 데 있다는 입장을 취한다. 그는 도라는 것은 사람의 실천과 별개로 독립해 있는 것이 아니라, 인간이 평상의 감정[常情]과 ‘쌓아가는 노력[積累之攻]’을 통한 주체적 실천으로부터 비로소 형성되는 것으로 보았다.

성호 또한 道가 일상의 일을 벗어나 있는 것이 아님을 강조하고 있다. 그는 도의 일상성을 다음과 같이 언급하였다.

사람은 몸으로 이루어져 있다. 이 몸이 있어서 비로소 아버지와 아들, 군주와 신하 사이에 마땅히 행해야 할 도리가 존재한다. 그래서 고유한 성품과 행해야 하는 직분이 그 몸에 모두 갖추어져 있어 떨어져 있지 않다. 그러므로 사람을 떠나서는 애초에 행할 만한 도가 없다. 어쨌든 사람은 그 자신의 도를 행하는 것인데 도리어 사람은 사람이고 道는 道라고 생각하면서 절실하고 일상적인 행위를 비루하게 여기고, 일상과 먼 허망한 일에만 힘써 서로 교섭하지 않는다면, 비록 도를 행한다고 하더라도 실로 도를 행하기에 충분치 않게 된다.⁴⁰⁾

39) 朴世堂, 『思辨錄:中庸』제1장

40) 『中庸疾書』13. “人者, 身也. 有此身, 則便有父子君臣等當行之道. 其性分之固有, 職分之當爲, 不離于其身而莫不備具. 故離人, 則初無可行之道也. 其或以斯人行

여기에서 성호는 道의 본질이 일상의 평범한 생활 속에서 五倫을 중심으로 인간관계를 규정해 주는 도리를 실천하는 데 있음을 강조하고 있다. 이러한 시각은 성호의 경험론적·실천적 『중용』 해석의 특징을 잘 보여주는 것이다. 이렇게 볼 때, 性·道·教를 형이상학적 또는 심성론적 실체 또는 원리 간주하는 퇴계의 견해와 道를 일상의 현실적 실천 덕목으로 보는 박세당과 이익의 관점은 극명하게 대립되고 있다.

3) 形而上下와 費隱 개념

다음으로 퇴계는 費隱 개념을 형이상하의 관점에서 그 중층적 의미를 설명하고 있다. 그는 『중용』 12장에 나오는 費·隱 개념을 모두 形而上의 理와 道의 관점에서 해석하고 있다.⁴¹⁾ 그는 費와 隱의 차이를 단지 널리 펼쳐져 드러난 것인가 아니면 드러나지 않은 것인가의 기준에 따르는 것으로 보았다. 퇴계는 費와 隱의 관계를 다음과 같이 언급하고 있다.

費와 隱은 道로 말한 것으로 形而上의 이치이다. 그 분명하게 드러난 것으로 말할 때 費라 하고, 드러나지 않는 것으로 말할 때 은이라고 하지만, 두 가지가 있는 것이 아니다. 그래서 '본체와 작용은 근원이 하나이고, 드러난 것과 은미한 것은 틈이 없다'고 말한다. 만약 形而下의 것을 費라고 생각 한다면 어찌 근원이 하나이고 틈이 없다고 말할 수 있겠는가?⁴²⁾

斯道，而乃反人自人道自道，陋切近之庸行，務虛遠之外事，而不相關涉，雖曰爲道而實不足以爲道也。”

41) 퇴계는 道는 형기가 갖추고 있는 理로서 형기와 분리되어 있지 않지만 가리킬 만한 형체나 현상이 없기 때문에 '形而上'이라고 말하는 반면, 형기 또한 도와 분리되지 않지만 말할 수 있는 형상이 있기 때문에 '形而下'라고 말한다고 하였다. (『退溪全書』 35-24b, 「答李宏仲」, “凡有貌象形氣而盈於六合之內者，皆器也。而其所具之理，卽道也。道不離器，以其無形影可指，故謂之形而上也。器不離道，以其有形象可言，故謂之形而下也。”)

42) 『退溪全書』 26-28a, 「答鄭子中」, “費隱，以道言，乃形而上之理也。以其顯而言，則謂之費。以其微而言，則謂之隱。非有二也。故曰，體用一源，顯微無間。若以形

퇴계는 費隱과 관련하여 ‘주희는 대부분의 설에서 費隱을 道와 理로 말하였다’고 주장하고 있다.⁴³⁾ 주희의 견해에 따라 費隱을 모두 形而上으로 보는 퇴계의 이러한 시각에는 바로 본체와 현상 세계를 形而上과 形而下로 단일하게 구별하지 않고 중층적인 것으로 보는 의미가 내포되어 있다. 퇴계의 관점을 추론해 보면, 費隱은 바로 구체적이고 다양한 현상세계를 낳는 分殊理와 현상세계로 분화되기 이전의 근원으로서 태극을 의미한다고 할 수 있다. 여기에서 분수리는 形而上의 본체계와 形而下의 현상계에 모두 걸쳐 있으면서도 形而上의 道에 속해 있다.

費隱에 관한 퇴계의 견해는 대부분 주희의 시각을 받아들이고 있다. 퇴계의 이러한 견해 속에는 形而下의 현상세계를 이루는 형이상의 원리의 세계가 費와 隱이라는 중층적 구조를 가지고 실재한다는 주장이 내포되어 있다.⁴⁴⁾ 요컨대, 주희와 퇴계의 이기론에서 언급하는 세계는 형이상의 측면

而下者爲費，則豈一源無間之謂乎? 퇴계는 『退溪全書』32-3a, 「答禹景善-別紙」; 『退溪全書』권32-14a, 「答禹景善問目」 등에서도 費隱과 관련하여 費를 氣 또는 器로 보아서는 안된다고 하는 의견을 개진하고 있다.

- 43) 위의 책, 권26-29a, 「答鄭子中」, “語類中朱子諸說費隱，皆以道字理字言之” 주희는 『朱子語類』63-18, 「中庸」제12장에 관한 문인들과의 논의에서 費隱을 여러 시각에서 설명하고 있다. 그는 “費는 道의 작용이고, 銀은 道의 본체이다. 작용은 理가 일상의 쓰임으로 드러난 것으로 볼 수 없는 것이 없다. 반면 본체는 理가 그 안에 숨어 있어서 형이상의 일은 실로 감각으로 미칠 수 없는 부분이 있다.”(費，道之用也，隱，道之體也。用則理之見於日用，無不可見也。體則理之隱於其內，形而上者之事，固有非視聽之所及者; 『朱子語類』63-18)고 하였다.
- 44) 退溪는 鳶飛魚躍의 사례와 관련한 제자와의 문답에서 이치의 세계가 구체적인 현상으로 여실하게 드러나면서도, 이렇게 드러난 현상의 배후에는 언제나 그것을 가능케 하는 本體의 理가 있음을 강조하고 있다. 한 제자가 “鳶飛魚躍이라는 현상은 반드시 理와 氣가 그런 현상을 낳게 하는 것인데 주희가 ‘날게 하고 뛰게 하는 것은 理이다’고 말하였으니 그렇다면 氣는 여기에 관여되지 않는 것입니까?”라고 의문을 제기하였다. 여기에서 퇴계는 날고 뛰는 작용은 氣에 의한 것이지만, 날게 하고 뛰게 하는 것은 이에 따른 것이라고 대답하였다. 나아가 퇴계는 子思가 이 詩를 인용한 본래의 취지는 氣에 있지 않고 소리개와 고기를 통하여 오로지 이 理의 본체가 드러나 신묘한 작용으로 활발하게 현상화되는 모습을 보고자 한 것일 뿐이라고 부연하고 있다.(問:

에서 총체적 太極의 一理와 다양한 分殊理가 나뉘어지고, 이로부터 다시 形而下的 현상세계가 전개되는 복합적 구조를 가지고 있다는 것이다.

퇴계의 형이상학적 관점에 따라 해석한 중층적 의미의 費隱 개념은 박세당에 있어서는 매우 다른 의미로 이해된다. 그는 費隱을 주희와 같이 道の 체용⁴⁵⁾으로 해석하지 않는다. 그는 費隱에서 費는 일상적이고 가까운 것 [淺近]의 의미로, 隱은 일상을 초월한 높고 먼 것 [高遠]의 의미로 보아야 한다고 주장하고 있다.⁴⁶⁾ 여기에서 박세당은 費隱 개념을 일상에 가깝고 절실한 일을 실천하는 과정을 통하여 심원한 도리를 추구해야 한다는 뜻으로 해석하여 일상에서 인간이 행하는 실천적 노력에 강조점을 두고 있다.

4) 戒懼와 慎獨, 敬과 誠 개념

퇴계는 수양론과 관련하여 敬, 存養과 省察, 戒懼와 謹獨 등의 개념을 마음의 未發과 已發, 動과 靜 전체를 일관하는 마음에서 또는 각각 그 일정한 국면이나 전체 국면에서 요구되는 수양의 덕목으로 설명하고 있다. 퇴계는 먼저 마음이 고요한 상태에서 存養을 하는 것은 바로 마음이 움직이는 때에 省察하는 것과 같은 만큼, 存養과 省察은 경중을 나눌 수 없다고 언급하였다. 이어서 퇴계는 存養은 고요함으로만 말한 것인 반면, 涵養은 움직임과 고요함을 함께 말하는 것이라고 하였다.⁴⁷⁾ 이것은 함양이라는 것

鶩飛魚躍, 必理與氣之使然, 而小註朱子曰, 所以飛所以躍者, 理也. 然則氣不與耶? 答: 其飛其躍, 固是氣, 而所以飛所以躍者, 乃是理也. 然子思引此詩之意, 本不在氣上, 只爲就二物觀此理, 本體呈露, 妙用顯行之妙, 活潑潑地耳. 『梅軒先生文集』3, 「四書質疑: 中庸」) 여기에서 퇴계는 암암리에 氣의 작용으로 구체적으로 드러나는 날고 뛰이라는 현상, 날고 뛰는 개별적 이치, 그리고 보편적인 本體로서 理의 세계를 구별하고 있다.

45) 『中庸章句』12, “費, 用之廣也. 隱, 體之微也.”

46) 朴世堂, 『思辨錄』5.

47) 위의 책, 40-11a, 「答喬姪問目」, “靜之不可不養, 猶動之不可不察. 故存養省察,

이 존양과 성찰을 모두 포섭하는 것임을 의미한다. 그런데 퇴계는 敬을 動靜을 일관하여 함양을 가능케 하는 수양의 근본원리로 보았다. 動靜을 관통하는 수양의 과정에 대하여 퇴계는 보다 구체적으로 다음과 같이 설명하였다.

더구나 고요할 때 敬으로 마음을 存養하는 것은 周敦頤가 고요함을 근본으로 삼아 표준을 세우는 것이며, 이것은 子思의 戒懼로부터 中을 지극히 한다는 것이다. 또 움직일 때 敬으로 省察하는 것은 바로 주돈이가 中正仁義로 안정시키고 다스리는 일이며, 謹獨으로부터 和를 극진히 하는 일이다.⁴⁸⁾

여기에서 퇴계는 먼저 고요한 상태에서 存養하거나 움직일 때에 省察하는 것을 막론하고 敬을 수양의 바탕으로 삼고 있다. 또한 그는 자사의 『중용』에서 제시된 戒懼와 謹獨 가운데 움직일 때의 수양의 덕목인 戒懼가 본성의 고요한 상태로서 中을 극진히 하고, 고요할 때의 수양의 덕목인 謹獨이 마음이 움직일 때의 和를 극진히 할 수 있는 것으로 주장하였다. 다시 말하면 퇴계는 마음의 미발과 이발, 성과 정, 중과 화, 정과 동을 하나의 일관된 전체 과정에서 어떤 한 단계와 반대의 단계가 순환적으로 수양의 계기가 되는 것으로 이해하였다. 퇴계에 있어 이러한 전과정을 일관하여 수양의 토대와 방법이 되는 것이 바로 敬이다.

요컨대, 퇴계의 敬을 핵심으로 하는 수양론의 의의는 未發의 本體와 作用을 전제하고 이 두 가지가 순환적 계기가 되어 궁극적인 도덕적 근거로서 理 또는 誠을 마음에 확립하고자 하는 데 있다. 퇴계의 수양론은 바로 理를 도덕적 본체로 간주하여 이를 마음에 확고히 뿌리박게 하는 점을 특징으로

不可分輕重也. 存養專以靜言, 涵養兼動靜言.”

48) 위의 책, 41-8a, 「天命圖說後敍」, “況敬以存養於靜者, 是周子之主靜立極, 而子思由戒懼致中之謂也. 敬以省察於動者, 是周子定之修之之事, 而子思由謹獨致和之謂也.”

한다. 퇴계에 있어서 敬은 특히 진실무망한 天理로서 誠에 나아가기 위해 요구되는 수양과 공부의 핵심 계기이다.

퇴계의 이러한 도덕적 실체로서 天理를 의미하는 誠은 성호 이익에서의 誠과는 매우 다른 의미를 가진다. 이익에 있어서 誠은 사변적 형이상학의 원리로 간주되지 않고 인간관계를 규정해 주는 도리를 실천하는 것으로 이해된다. 그는 “정치는 道를 닦는 것에 근본을 두는데, 도는 곧 보편적 도리로서 五倫을 말한다. 도에 들어가는 것은 다시 보편적인 덕에 달려 있으니, 이 덕은 지혜[智]·인자함[仁]·용기[勇]를 말한다. 이 덕을 행하는 것은 한가지이니, 誠이 바로 이것이다.”⁴⁹⁾고 하였다. 성호에 있어서 誠은 진실무망한 이법 또는 이치가 아니라 지혜·인자함·용기의 덕으로 오류를 행하는 것을 의미한다. 이처럼 성호는 『중용』에서의 道와 誠을 일상의 구체적인 삶에서 인륜을 실천하는 관점에서 해석하고 있다.

반면 茶山 丁若鏞은 ‘誠’의 의미를 上帝 개념에 근거하여 독특하게 해석하였다. 다산에 있어서 인간은 도덕적 실천의 원리를 품부받은 존재가 아니고 단지 선과 악을 좋아하고 싫어하는 기호만을 타고 났기 때문에 도덕적 실천을 행할 수 있는 선험적 의지와 자율성을 가지지 못한다. 따라서 인간이 선을 행하기 위해서는 인간의 행위를 감시하는 상제의 종교적 권위에 두려움을 가지고 복종해야 한다. 다산에서 慎獨은 바로 이러한 상제의 종교적 권위에 대하여 조심하고 두려워하는 것을 의미한다.⁵⁰⁾ 다산은 上帝를 두려

49) 『中庸疾書』20, “政本於修道, 道者, 卽達道五倫, 是也. 道之入, 又在乎達德, 智仁勇, 是也. 所以行此德者, 一也, 誠, 是也.”

50) 『與猶堂全書』2, 「中庸自箴」29b, “上天玄遠而臨于屋漏, 日監在茲, 則知遠之近也. 自起者風, 而主張嘘翕, 必有其故, 則知風之自也. 天道隱微, 而鳶飛魚躍, 功化至著, 則知微之顯也. 能此三知, 則必慎其獨.” 茶山 丁若鏞은 『중용』에서 언급하는 ‘天’을 자연의 보편적 원리 또는 인간의 도덕적 실천의 근원으로 해석하지 않고, 인간의 행위를 감시하고 명령하는 종교적 인격신적 존재로 보았다. 다산에서 종교적 경외감을 가지게 하는 천은 ‘상제’ 개념으로 표현된다.

위하는 신독이 바로 誠이라⁵¹⁾고 언급하고 있다.

퇴계의 수양론적 개념들이 天理로서 誠을 내면에 실재로서 확립하고자 하는 목표 속에서 언급되는 것이었다면, 성호는 誠을 일상의 현실에서 인륜을 실천하는 관점에서 해석하였다. 반면 다산은 慎獨과 誠을 주로 행위의 절대적 가치 기준으로서 상제에 대한 종교적 경외감과 복종을 의미하는 것으로 해석하고 있다. 이렇게 볼 때, 퇴계가 언급하는 수양론적 개념으로서 敬과 誠, 戒懼와 慎獨 등의 개념은 이익이나 정약용의 철학적 관점과 매우 다른 의미를 가진다.

5. 退溪와 栗谷의 『中庸』 해석에 관한 문답

栗谷이 23세 되던 해 陶山으로 퇴계를 찾아가 한번 만난 이후 퇴계와 율곡은 다시 만날 기회를 갖지 못하였으나, 이들은 각각 4, 5편의 서신을 주고 받았다. 이들 서신 가운데는 율곡이 퇴계에게 『中庸』과 『心經』의 「心學圖」에 대한 이전 학자들의 주석과 관련하여 질문하고, 퇴계가 여기에 대하여 대답한 서신이 포함되어 있다. 이 서신은 『중용』의 특정한 내용에 대하여 퇴계와 율곡이 어떤 견해를 가지고 있는가 하는 단면을 엿볼 수 있는 자료이다. 이제 이 문목과 답변으로 이루어진 왕복 서신을 통하여 『중용』의 학설에 대한 그들의 시각을 살펴보기로 한다.

먼저 율곡은 「중용장구서」의 주석에서 勿齋程氏가 사람의 마음은 '사물에 감응하여 움직여야 비로소 人心과 道心の 구분이 있게 되므로, 精一과 執中은 모두 움직일 때(動)의 공부'라고 한 것이 옳지 못하다고 보았다. 율곡은 여기에서 퇴계에게 그렇다면 고요할 때의 공부는 어떤 것인가를 퇴계

51) 『與猶堂全書』2, 「中庸自箴」19b, “知天者, 慎其獨, 慎其獨, 卽性也.”; 『與猶堂全書』2, 「中庸自箴」6a, “慎獨者, 誠也.”

에게 질문하고 있다. 이 질문에 대하여 퇴계는 다음과 같이 대답하였다.

당초에 舜임금이 人心과 道心을 말했을 때는 모두 이미 발한 것[已發]에 나가서 말한 것입니다. 그래서 정밀히 하고 한결같이 하며[精一], 중을 잡는 것[執中]은 모두 그 발현한 것에 따라서 공부하는 일이며, 고요할 때의 공부는 아직 말하지 않았습니다.⁵²⁾

여기에서 퇴계는 물재정씨의 견해를 지지하면서 인심과 도심을 이발로 간주하여, 精一·執中 공부를 마음이 움직일 때의 공부로 인식하였다. 여기에서 퇴계가 특히 인심과 도심을 이발로 간주한 것은 그가 인심도심을 체용으로 구분하는 설을 비판하는 근거가 된다.

퇴계는 人心道心體用說의 효시가 되는 나정암의 학설을 언급하면서 당시의 많은 학자들이 이 학설을 신봉하는 것에 대하여 비판하고 있다. 그는 곧 “근세 나정암의 『곤지기』는 道心을 性으로, 人心을 情으로 간주하는데, 이것이 바로 보내주신 서신(栗谷의 서신)에서 논변한 體用說입니다. 이 학설은 오류가 매우 심한 것인데도 노수신이 최초로 그것을 높이 신봉함에 따라 사람들 가운데 그를 따라 미혹되는 경우가 많았습니다.”⁵³⁾고 말하였다. 퇴계는 人心과 道心을 已發로서 그리고 이들이 지각하는 근원이 다른 것으로 보기 때문에, 그에 있어서 인심과 도심은 서로 대립적인 것이다. 이것은 인심과 도심이 意의 思慮 작용에 따라 상호간에 서로 바뀔 수 있는 것으로 보는 율곡의 人心道心相互終始說과는 반대되는 시각이다.

또한 퇴계는 『중용』 머리장이 性情을 함양하는 요점이 된다고 보는 요씨의 견해가 ‘省察’의 뜻을 결여하고 있는 것이 아닌가 하는 율곡의 문제제기

52) 『退溪全書』14-27b, 「答李叔獻問目」, “當初舜說人心道心, 皆就已發處言. 故精一執中, 皆因其發而加工之事, 未說到靜時工夫.”

53) 위의 책, 34-9a, 「答李叔獻問目」, “近世羅整菴困知記, 以道心爲性, 人心爲情, 此正來喻所辨體用之說也. 此說甚謬而盧寡悔首尊信之, 諸人多惑而從之.”

에 대하여 이것은 그렇지 않다고 하였다. 퇴계는 그 이유를 다음과 같이 설명하고 있다.

보내주신 서신에서 “饒氏는 머리장을 性情을 涵養하는 요체로 간주하는데 여기에는 아마도 ‘省察’이란 글자가 빠진 것 같습니다.”고 말하였는데, 이것은 그렇지 않습니다. 일찍이 여러 학자들의 설을 살펴볼 때, 만약 存養을 省察과 대립하여 말할 때는 動靜을 둘로 나누는 것입니다. 만약 涵養만 말한다면 이것은 動靜을 통틀어 말하는 곳이 많습니다. 이 설은 (‘성찰’이란 글자를) 빠뜨린 것이 아닌 듯합니다.⁵⁴⁾

여기에서 퇴계는 율곡의 문제제기에 따라 存養과 省察, 涵養이라는 수양론의 개념이 내포하고 있는 수양의 시점과 의미범주, 그리고 그들 사이의 관계를 해명하고 있다. 퇴계가 언급한 내용을 추론해 보면, 存養은 靜에 대응하고 省察은 動에 대응하는 것으로 구분된다. 반면 동정을 일관하는 함양에는 존양과 성찰이 포함되어 있다. 다시 말하면, 함양은 정에서의 존양과 동에서의 성찰을 일관하는 의미를 가진다. 그래서 퇴계에 있어서 성정을 함양한다고 하면 ‘성찰’이라는 글자는 꼭 필요한 것이 아니라는 것이다.

다음으로 퇴계는 중화와 중용을 안과 밖으로 구분할 수 없는 것이 아니냐는 율곡의 질문에 대하여 논변하고 있다. 먼저 율곡은 『중용장구』 제2장 小註에서 요씨가 ‘중화’와 ‘중용’을 內外로 구분한 설을 의심하면서 中和와 中庸을 안과 밖으로 구분할 수 없다고 하는 자신의 견해에 대하여 퇴계에게 질문하고 있다. 먼저 율곡은 性情을 中和로, 德行을 中庸으로 본 游氏의 설을 근거로 中和와 中庸이 안과 밖으로 구분되지 않음을 다음과 같이 언급하였다.

54) 위의 책, 14-30a, 「答李叔獻問目」, “來喻謂饒氏, 以首章爲涵養性情之要. 恐欠省察字. 此則不然. 嘗觀諸儒說, 若言存養以對省察, 則分動靜爲兩段事. 若只言涵養, 則兼動靜說處多矣. 此說恐非欠也.”

대개 성정으로 말하면 이것을 중화라고 하고, 덕행으로 말하면 이것을 중용이라고 한 유씨의 설은 정밀하고 합당합니다. 그러나 ‘中和를 극진히 하는 것’이라는 것은 성정으로 덕행을 포괄하여 말한 것이고, 중용의 중이 실로 중화의 의미를 겸한 것이라고 한 것은 덕행으로 성정을 함께 말한 것입니다. 요씨의 설이 ‘中和를 극진히 하는 것’과 ‘中庸을 실천하는 것’을 안과 밖으로 구분한 것이 이처럼 지리멸렬한 것과 같지 않습니다.⁵⁵⁾

율곡의 논지는 바로 ‘중화를 극진히 한다[致中和]’는 것은 중화의 성정을 덕행을 통하여 이룬다는 점에서 성정이 덕행을 포함하는 것이고, ‘중용을 실천한다[踐中庸]’는 것은 중화에 바탕을 두어야 하는 만큼 덕행의 실행에는 성정이 전제되어야 한다는 것이다. 이처럼 율곡은 성정은 덕행을 통해서 실현되고, 덕행은 성정을 바탕으로 해야 한다는 점에서 중화와 중용은 유기적 일관성을 가지는 것이므로 안과 밖으로 구별해서는 안된다는 것이다.⁵⁶⁾ 율

55) 『栗谷全書』9-10b, 「上退溪先生問目」, “蓋以性情言之, 則謂之中和, 以德行言之, 則謂之中庸. 游氏之說精當矣. 然而致中和云者, 以性情包德行而爲言也. 中庸之中實兼中和之義云者, 以德行兼性情而爲言也. 非若饒氏之說, 以致中和踐中庸分內外工夫如是之支離也.”

56) 김장생은 『經書辨疑』 가운데 『중용』의 내용과 관련한 『中庸章句』小註에 대한 栗谷 李珣의 비판과, 이에 대한 李滉의 반론을 소개하고 있다. 특히 김장생은 中和와 中庸을 내외로 구분하는 문제에 대하여 율곡과 견해를 같이 하여 이 두 가지는 내외로 가를 수 없다는 시각을 보여준다. 이이와 김장생이 합일적 입장을 취하는 근거를 安秉杰은 다음과 같이 그 이유를 제시한다. 곧 “요로의 생각을 따른다면 戒懼慎獨은 『중용』 머리장에서 제시된 致中和라는 궁극적 목표를 내면적 성정 안에 가두어 두는 결과가 된다. 그리고 외부 세계의 공부는 擇善固執이라는 방법으로 객관적 사리를 인식하는 중용의 길이 따로 있게 된다. 이는 그들의 철학의 기본 입장으로서 體用一源的 견해와 배치된다.”고 하였다. (安秉杰, 「『中庸』解釋과 17세기 朝鮮朝 儒學에 관한 研究」, 『유교사상연구』5, 1993, 483~484쪽.) 內와 外, 體와 用, 動과 靜을 일관하여 이들 각각이 상호의존적으로 수양의 조건이 된다는 율곡의 견해는 그가 敬을 설명하는 데에도 그대로 반영되어 있다. 그는 퇴계에게 올리는 글에서 動靜을 일관하는 敬을 體用으로 구분하여 설명하였다. 그는 “고요한 상태[靜]에서 主一無適하는 것은 敬의 體요, 움직이는 가운데 온갖 변화에 대응하면서 그 주제를 잃지 않는 것은 敬의 用입니다. 경이 아니면 至善에 머무를 수 없고, 경 가운데는 또 지선이 있습니다. 靜할 때도 죽은 나무나 타버린 재가 아니고 動할 때도 어지럽지 않아, 動靜

곡은 이것을 大本과 達道의 측면에서 다시 한번 논증하고 있다.

대개 대본과 달도라는 것은 성정이며, 대본을 세우고 달도를 행하는 것은 덕 행입니다. 만약 대본을 세우는 것을 안을 기르는 것으로 달도를 행하는 것을 밖을 기르는 것이라고 하는 것은 좋습니다. 그러나 이제 ‘中和를 극진히 하는 것’을 안을 기르는 것이라고 한다면, 이것은 대본을 세우고 달도를 행하는 것을 모두 안을 기르는 것으로 보는 것입니다. 이것 외에 또 어찌 ‘中庸을 실천하는 것’의 공부가 있겠습니까?⁵⁷⁾

율곡에 견해를 부연하면, 사실 ‘중화를 다하는 것’은 대본과 달도를 포괄하는 것인 만큼, 和를 다하는 達道는 결국 中庸을 실천하는 공부로 볼 수 있기 때문에, ‘中和를 극진히 하는 것’을 안을 기르는 공부로만 볼 수 없다는 것이다. 달리 말하면 율곡의 견해는 ‘중화를 다하는 것’ 안에는 ‘중용을 실천하는 것’이 포함되어 있는 것으로 이 두 가지를 내외로 잘라 구분할 수 없다는 것이다.

이러한 율곡의 견해에 대하여 퇴계는 먼저 ‘중화’와 ‘중용’이 내외로 나뉘어질 수 있음을 다음과 같이 설명하고 있다.

中和와 中庸은 理로 말하면 실로 두 가지가 아닙니다. 그러나 나아가 말하는 취지를 가지고 논하면 어찌 다르지 않을 수 있겠습니까? 이제 유씨의 설에 근거하여 보면, 성정으로 논할 때 ‘중화’라고 말하는데 ‘성정’이라고 말한 이상 안

이 한결같고 體用이 분리되지 않는 것이 곧 경의 지선입니다.”(蓋靜中主一無適，敬之體也。動中酬酌萬變而不失其主宰者，敬之用也。非敬則不可以止於至善，而於敬之中，又有至善焉。靜非枯木死灰，動不紛紛擾擾，而動靜如一體用不離者，乃敬之至善也。；『栗谷全書』9-3a, 「上退溪李先生別紙」)고 언급하였다. 결국, 이에서 敬은 中和와 中庸을 일관하고 動靜, 體用을 관통하는 수양의 근본조건이 된다.

57) 위의 책, 같은 곳, “夫大本達道者，性情也。立大本行達道者，德行也。若以立大本爲養內，以行達道爲養外，則可也。今以致中和爲養內，則是以立大本行達道，皆爲養內也。此外又安有踐中庸工夫耶。”

[內]이 아니겠습니까? 덕행으로 말할 때는 ‘중용’이라고 말하는데, 이미 ‘덕행’이라고 말하여 ‘성정’과 대립시킨다면 어찌 밖[外]이 아니라고 말할 수 있겠습니까?58)

퇴계는 中和와 中庸은 두 가지 모두 이치라는 측면에서 안과 밖을 구별할 수 없지만, 개념을 쓴 의도를 보면 내외로 구분할 수 있다고 보았다. 여기에서 퇴계의 관점을 부연하면 性情은 내적인 마음의 본체와 작용으로서 中和를 낳는 근원으로서 中和를 안으로 보게 하는 근거이다. 반면 德行은 외적인 행위로서 中庸을 낳는 바탕이 되므로 ‘중용’을 밖으로 규정하는 요인이 된다. 요컨대, 퇴계는 중화를 마음의 본체와 작용으로서 성정에 유래하여 안[內]으로, 중용을 덕행에서 유래하여 외적 행위로 표현되는 것으로서 밖[外]으로 간주하였다. 퇴계가 이렇게 중화와 중용을 내외로 구분하려는 것은 이 두 가지를 形而上과 形而下로 구별하려는 의도를 보여주는 것이다.

하지만 퇴계는 요씨의 설이 중화를 내적 공부로 중용을 외적 공부라고 말한 것이 아니고, 단지 안과 밖을 상호 수양하는 방법임을 말하고자 한 것이라고 변호하고 있다. 그러면서 퇴계는 요씨의 설은 ‘중화를 극진히 하는 것’에도 ‘중용을 실천하는 것’이 있고, ‘중용을 실천하는 것’에도 ‘중화를 극진히 하는 것’의 뜻이 있어 서로 도와주는 것으로 함께 수양하라는 의미라고 보았다. 그리고 이렇게 볼 때 율곡이 ‘이것으로 저것을 포괄하였다’하고 ‘저것으로 이것을 겸하였다’고 하는 것도 안과 밖을 함께 수양하라는 의사이므로, 요씨의 설과 그다지 다른 것이 아니지 않은가59) 하고 반문하고 있다. 요컨

58) 『退溪全書』14-30b, 「答李叔獻問目」, “第二章, 饒氏云云, 來喻謂中和中庸, 不可分內外云云. 中和中庸, 以理言之, 固非二事. 然以所就而言之地頭論之, 安得不異. 今以游氏說觀之, 以性情言之曰中和. 既曰性情, 非內乎. 以德行言之曰中庸. 既曰德行, 以對性情, 則寧不可謂之外乎?”

59) 위의 책, 14-34a, 「答李叔獻問目」, “觀饒氏不曰此是內工夫彼是外工夫, 只云內外交相養之道也. 此言致中和, 亦有踐中庸底事, 踐中庸亦有致中和底意, 互相滋益, 故謂之交相養耳. ... 又曰, 以彼兼此, 亦豈非內外交相養意思乎? 以愚言之, 來說

대, 중화와 중용이 내외로 결합되는 것임을 긍정하면서도 이 두 가지를 內外와 形而上下로 구분하려는 것이 퇴계의 취지라면, 율곡은 중화와 중용을 구체적인 실천 과정에서 볼 때 內外로 구분할 수 없는 일관성을 가진다는 점을 강조하고자 한 것이다.

6. 결론

『中庸』은 하늘이 인간에게 도덕적 본성을 부여하였다는 이론에 근거하여, 인간이 이 본성을 따르고, 교화를 통하여 도리를 닦음으로써 中和와 中庸의 이상을 실현할 수 있다는 것을 핵심 내용으로 한다. 여기에서 『중용』은 그 구체적인 실천방법으로서 孝, 三達德 五達道, 九經, 聖人の 教化 등을 제시한다. 하지만 『중용』은 또한 性을 매개로 한 天人合一論과 費隱論, 誠論 등 인간의 도덕적 실천을 위한 형이상학적 논의를 가능케 하는 내용을 그 가운데 포함하고 있다. 여기에서 후대의 학자들의 『중용』에 대한 해석은 구체적인 현실에서의 도덕적 실천을 중시하는 입장과 도덕적 실천을 위한 형이상학적 원리를 중시하는 시각으로 크게 나뉘어진다.

본 논문에서는 주희의 『중용장구』의 해석적 관점을 주로 계승한 퇴계의 『중용』 해석의 특징을 일상의 현실에서 도덕적 실천을 중시하는 학자들의 관점과 비교 시각적인 견지에서 살펴보고자 하였다. 퇴계의 『중용』 해석의 관점은 『中庸釋疑』 및 문인들과 문답한 내용 등을 통하여 살펴볼 수 있다. 퇴계는 『中庸釋疑』에서 『중용』의 구절을 구결, 국문과 한문 혼용하거나 한문으로만 해석하는 등 다양한 형식으로 해석하고 있다. 또한 그는 『중용』의

與饒說無甚相遠.”(같은 내용이 『栗谷全書』14-30b, 「答李叔獻問目」에 수록되어 있다.)

구절을 是非 또는 善不善의 판단을 통하여 이전의 학자들의 여러 해석의 타당성을 평가하기도 하였다. 이 밖에 『중용석의』에서 퇴계는 두 가지 이상으로 해석할 수 있는 내용을 함께 기록하여 다양한 해석의 가능성을 남겨두고 있다.

뿐만 아니라 내용에 있어서 퇴계는 『중용』의 구절을 해석할 때 무엇보다도 주희의 해석의 시각에 근거하여 그 의미를 부연하여 설명하는 특징을 가진다. 또한 그는 『중용』 구절을 해석할 때 자신의 성리학적 형이상학이나 수양론의 관점을 반영시킨다. 그리고 분명하지 않은 구절들은 자신의 철학적 관점에 따라 그 의미를 분명히 하려는 노력을 보인다.

퇴계는 대체로 주희의 『中庸章句』의 성리학적 해석 관점을 계승하면서도, 자신의 理氣心性論이 제시하는 시각을 관철하는 입장에서 『중용』을 해석하고 있다. 구체적으로 퇴계는 性·道·教가 형이상학적 실체 또는 규범, 그리고 이들 원리를 전달하는 의미를 가지지만, 智·仁·勇과 같은 실천적 의미가 없다는 이유로 性·道·教를 각각 智·仁·勇으로 해석하고자 하는 시각을 비판한다. 또한 퇴계는 주희의 견해를 따라 費·隱이 모두 形而上의 세계를 표현하는 개념으로 간주하였다. 퇴계의 이러한 견해에는 형이하의 현상세계를 이루는 근거로서 형이상의 원리의 세계가 費·隱이라는 중층적 구조로 실재한다는 의미가 내포되어 있다.

나아가 퇴계는 敬, 存養, 省察, 戒懼, 謹獨 등의 개념을 마음의 미발과 이발, 동정을 관통하는 일련의 과정에서 요구되는 수양의 덕목으로 간주한다. 퇴계의 수양론에서 敬은 마음의 본체로서 性과 작용으로서 情을 전제하고 본성으로부터 나오는 감정을 다스림으로써 理를 마음에 확립하고자 하는 것이다. 곧 퇴계는 『중용』에 제시된 수양 방법에 근거하여 理를 도덕적 본체로서 마음에 뿌리내리게 하고자 하였다.

퇴계의 견해와 대립하여 朴世堂, 李瀼, 丁若鏞 등은 주로 구체적인 현실

에서의 도덕적 실천을 강조하는 관점에서 『중용』을 해석했던 대표적 학자들이다. 먼저 박세당은 道를 인간의 실천과 별개로 독립해 있는 것이 아니라 인간이 '평상의 감정[常情]'과 '쌓아가는 노력[積累之功]'을 통한 주체적 실천으로부터 형성되는 것으로 보았다. 그는 주희의 『중용장구』의 사변적·형이상학적 요소를 비판하고 일상 현실에서의 구체적 실천의 관점에서 『중용』을 해석하고 있다. 다음으로 성호 이익은 구체적 인륜의 실천 덕목으로서 五倫을 理와 道로 설명함으로써, 이들 개념의 실천적 함의를 드러내 준다. 그러나 이익은 똑같이 일상적 삶에서의 실천을 중시하면서도 이러한 실천이 본체론적 理에 근거하는 것으로 보는 점에서 박세당과 달리 주희의 견해를 부분적으로 수용하는 이론적 특색을 보여준다.

이에 반하여 정약용의 『중용』 해석은 성리학의 형이상학적 본체관을 벗어나 善에 대한 단순한 嗜好로서 본성을 실현시키는 데 경험적 실천을 중시하고 종교적 권위를 강조하는 관점을 취한다. 특히 다산에 있어서 誠과 慎獨을 상제에 대한 종교적 경외심과 복종의 관점에서 해석하는 것은 퇴계의 理로서 誠을 내면에 확립하려는 수양론적 관점과 크게 대조된다고 하겠다.

또한 퇴계는 율곡과의 질의문답에서 율곡의 견해와 달리 人心道心を 已發로 간주하여 이에 대한 수양공부로서 精一執中을 已發로 간주하고 있다. 퇴계는 中和와 中庸을 안과 밖으로 구분할 수 없는 것이 아니냐는 율곡의 질문에 대하여 中和와 中庸은 내외로 나뉘어질 수 있음을 논증하였다. 퇴계는 중화를 마음의 본체와 작용으로서 성정에 유래하여 안으로, 중용을 덕행에서 유래하여 외적 행위로 표현되는 것이기 때문에 밖이 되는 것으로 본 것이다. 이처럼 퇴계가 이 두 가지를 내외로 구분하는 것은 중화와 중용을 형이상과 형이하로 구별하려는 의도를 보여주는 것으로, 그의 理氣論 철학과 일관된다.

이렇게 볼 때, 퇴계의 『중용』 해석은 무엇보다도 일상적 현실에서의 실

천성 보다도 形而上과 形而下, 마음의 未發과 已發, 性과 情, 動과 靜, 善과 惡을 구별하는 二元論的 觀點을 주로 하고 있다. 이러한 퇴계의 사변적 형이상학적 관점은 실천성을 중시하는 후대의 학파들에 의하여 비판을 받기도 하였다. 그러나 퇴계가 제시하는 『중용』 해석은 도덕적 실천을 가능케 해 주는 보편적 가치기준 또는 근거로서 理를 인간의 주체에 확립하는 것을 중시하고, 이를 敬의 수양을 통하여 이룰 수 있다고 보는 점에서 중요한 의의를 가진다. 특히 물질적 욕구와 보편적 도덕원칙의 혼돈으로 초래되는 현대적 위기 상황을 고려할 때, 퇴계가 理를 氣와 가치론적인 우열을 가지는 것으로 엄밀히 구분하여 理를 확립할 것을 강조한 것은 매우 큰 현대적 의미를 가진다.

【참고문헌】

■ 자료

- 『中庸章句』(『漢文大系』, 臺北, 新文豐出版公司, 1993)
『論語』, 『孟子』, 『大學』(『漢文大系』, 臺北, 新文豐出版公司, 1993)
『四書大全』1, 『孔子文化大全』, 山東友誼書社, 1989
『高麗史』
李滉, 『退溪全書』
李珣, 『栗谷全書』
琴輔, 『梅軒先生文集』, 『四書質疑』
李德弘, 『良齋集』, 『中庸質疑』
朴世堂, 『思辨錄-中庸』
李瀾, 『中庸疾書』
丁若鏞, 『中庸自箴』
丁若鏞, 『中庸講義』

■ 저서 및 논문

- 권문봉, 「성호의 중용 주석 일고찰」, 『한문교육연구』, 2000.
_____, 「다산의 중용관 고찰」, 『한문교육연구』13, 1999.
金慶天, 「退溪의 經傳認識」, 『退溪學報』제110집, 퇴계학연구원, 2001
김낙진, 「하곡 중용설에 대한 이해」, 『중국철학』3, 1992.
金映鎬, 「李退溪 『四書釋疑』에 나타난 經學的 特徵」, 『退溪學報』제110집, 2001
김왕연, 「다산의 실학적 중용관」, 『철학연구』10, 1986.
金恒洙, 「16세기 經書諺解의 思想史的 考察」, 『奎章閣』제10집, 1987
송정숙, 「한국에서 『중용장구』 수용과 전개 양상」, 『서지학연구』10, 1994.
安秉杰, 「중용해석과 17세기 조선조 유학에 관한 연구」, 『유교사상연구』5, 1993.
안병걸, 「서계 박세당의 중용해석과 주자학 비판」, 『태동고전연구』제10집, 1993.
_____, 「경학사를 통해 본 『中庸』 해석의 검토」, 『동양철학연구』제8집, 1987
吳錫源, 「退溪學派의 形成과 展開」, 『東洋哲學研究』제7집, 1986

- 오종일, 「다산의 대학 중용관」, 『한문교육연구』14, 2000.
이지경, 「이언적의 『중용구경연의』에 관한 연구」, 『사회과학연구』11, 1995.
이천승, 「성호 이익의 중용질서에 관한 연구」, 『유교사상연구』13, 2000.
장승구, 「중용사상의 철학적 재조명」, 『퇴계학연구』9, 1995.
정병련, 「茶山의 중용이해와 慎獨君子論」, 『동양철학연구』3, 1982.
정일균, 「다산 정약용의 중용론」, 『태동고전연구』제15집, 1998.

Michael C. Kalton, "Diagram of the Saying 'The Mind Combines ...'", *To Become a Sage*, Columbia University Press, 1988.

Edward Y. J. Chung, "Conclusion", *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok*, 1995.

Wing-tsit Chan, "Introduction", *Reflections on Things at hand*, Columbia University Press, 1967.

Abstract

Toegye's Interpretation of the *Chung-yung* 中庸 and its
Characteristic

Eom, Yeon-Seok

This essay intends to illuminate what characteristic of Toegye's interpretation of *Chung-yung* 中庸 succeeded to Chu-hsi's view of *Chung-yung Chang-chü* 中庸章句. The content and characteristics of Toegye's commentary of *Chung-yung* can look through the *Chung yung seok yi* 中庸釋疑 and the question and answer between he and his students. Mostly Toegye not only accepted the neo-confucian viewpoint which Chu hsi 朱熹 offered in the *Chung yung chang chü* 中庸章句, but also interpreted *Chung yung* according to his own standpoint of *Li chi hsin cheng lun* 理氣心性論.

Toegye understood the nature 性 · the way 道 · the instruction 教 to mean the metaphysical or moral substance, norm, and principle of teaching respectively. However, Park se-dang 朴世堂 and Lee ik 李翼 regarded the path as a method of man's moral practice or practical virtues of five moral items 五倫. Moreover, Toegye considered the concept of the expansive and secret 費隱 to express the duplicative structure and reality of the metaphysical principle. On the other hand, in Toegye the reverence 敬 is a method of culture which is penetrated into the preservation and cultivation 存養, reflection 省察, caution and apprehension 戒懼, and watchfulness over himself 謹獨 etc. And it is the methodological principle by which man tries to establish the principle in the mind by governing the feelings which arise from the nature on the basis of the nature as the substance of mind and the feelings as the operation of it.

And then while in Toegye's theory of cultivation the reverence means to govern the mind and feelings and cultivate the nature as the principle being immanent in human mind, Cheng yak-yong 丁若鏞 interpreted sincerity 誠 and watchfulness over the alone 慎獨 in connection with the religious reverence or awfulness and obedience of the Lord-on-High. Further in response to the Yulgok's question to suspect that equilibrium and harmony 中和 and the mean 中庸 can not be divided into the internal and

the external. Toegye viewed equilibrium and harmony as the internal by being derived from nature and feelings, the mean as the external by being originated from virtuous conduct.

That is to say, Toegye divided equilibrium and harmony and the mean respectively into the internal and the external. This means that he tried to distinguish these two into that which belongs to the realm 'above shapes' 形而上 and which belongs to the realm 'within shapes' 形而下. And Toegye's view as this is consistent with his theory of principle and material forces 理氣論. Viewed as this, the dualistic sight in which one discriminates that which belongs to the realm 'above shapes' 形而上 from that which belongs to the realm 'within shapes' 形而下, *mi-fa* 未發 of the mind from *yi-fa* 已發 of it, nature from feeling, movement from calmness, good from evil in preference to practice in ordinary life is reflected in Toegye's commentary of *Chung-yung* as such.

The criticism against Toegye's view by such scholars as Park se-dang, Lee ik, and Cheng yak-yong, who made the moral practice or virtuous conduct be important, mostly arises from Toegye's contemplative and metaphysical point of view. However in respect that we try to resolve the contemporary crisis being caused by the confusion between material desires and the moral principle, Toegye's philosophy which tried to stand the principle as the moral substance firm in the mind has a very important significance.

Key Word

Toegye, *Chung-yung*, *Chung yung seok yi*, Park se-dang, Lee ik, Cheng yak-yong, the nature · the path · the instruction, the expansive and secret, reverence, watchfulness over the alone, that which belongs to the realm 'above shapes', that which belongs to the realm 'within shapes, theory of principle and material forces, principle