

# 退溪學과 『孟子』, 그리고 孟子

홍원식\*

## 「차례」

1. 여는 글
2. 퇴계학과 『맹자』
3. 퇴계학과 맹자
4. 맺는 글

### 【국문초록】

『孟子』와 맹자 사상은 맹자 사후 그다지 주목을 받지 못한다. 그러한 의미에서 맹자는 그가 죽은 뒤 1,000여 년이 지나 程頤나 朱熹와 같은 朱子學者들에 의해서 '발견'된다. 정이는 맹자의 性善說과 養氣說에 주목했으며, 주희는 정이의 관점을 이어받아 자신의 철학 체계를 세우고, 또한 그것으로 『맹자』를 해석해 『孟子集註』를 지었다. 주자학을 계승한 退溪 李滉의 『맹자』에 대한 전문적 저작으로 유일하게 『孟子釋義』가 있다. 이 책은 제목 그대로 『맹자』에 대한 글풀이를 한 것이지 뜻풀이를 한 것이 아니다. 따라서 이 책 속에서는 『맹자』나 주희의 『맹자』 해석에 대한 퇴계의 생각을 읽어내기가 어렵다. 오히려 이 책은 『맹자』에 대한 口訣과 諺解史에서 중요한 의미를 지닌다.

맹자와 퇴계학의 관계에서 보다 중요한 의미를 지니는 것은 철학적인 면에서이다. 앞에서 말한 바와 같이 주자학자들은 맹자를 발견하기는 했지만, 한편으로 상당한 誤讀을 하고 있다. 퇴계학은 바로 그 맹자 철학에 대한 오독을 바로잡는 데 적극적인 의미가 있다. 맹자는 성선설을 바탕으로 누구나 堯·舜과 같은 聖人이 될 수 있다고 하였다. 하지만 맹자를 새롭게 발견한 주자학자들은 맹자의 성선설을 받

---

\* 계명대 철학과 교수

아들이고, 또 궁극적 목표가 맹자와 같이 성인이 되는 데 있다는 것을 동의하면서도, 그 과정을 너무 멀고 어렵게 만들어 놓았다. 퇴계학은 주자학자들이 만들어놓은 너무 두터운 도덕형이상학의 무게를 덜어내며, 마음에 대한 철학적 무게를 실어주고 마음을 바탕으로 성인에 이르는 길에 더 무게를 실어줌으로써 그만큼 더 성인이 되는 길이 가깝고 쉽게 된 것이다. 이것은 곧 본래의 맹자 철학으로 회귀하는 것이라고 볼 수 있다.

**주제어** 『孟子集註』, 『孟子釋義』, 朱熹, 退溪 李滉, 性善說, 理氣互發說

## 1. 여는 글

어떠한 의미에서 보면, 朱子學이 등장한 송나라 이후 근대에 이르기까지 중국 및 동아시아의 철학은 ‘맹자 읽기’를 축으로 해서 전개되었다고 할 수도 있겠다. 곧 천 수백 년 동안 주목받지 못하던 맹자가 北宋 유학자들에 의해 비로소 ‘발견’되어 주자학이 태동하기 시작한 뒤 南宋의 朱熹가 그를 聖人の 반열에, 그리고 그의 책 『맹자』를 經典의 반열에 올려놓았다. 하지만 주희의 중요한 논적 가운데 한 사람이었던 陸九淵도 주희와 마찬가지로 맹자를 높였으며 그와 다르게 맹자를 읽어냈으며, 급기야 자신은 맹자를 곧 바로 계승했다고 말하기에까지 이른다. 육구연의 象山學을 계승한 明의 王守仁은 그의 陽明學에서 다시 맹자를 높이 받들며, 청나라 말 근대 시기 變法사상가인 康有爲·梁啓超 등도 맹자 철학의 재해석을 통해 유학의 延命을 시도한다.<sup>1)</sup> 5. 4 신문화운동의 거센 反傳統의 회오리가 몰아친 뒤에 이른바 ‘현대 신유학자’들이 다시금 전통 계승의 고개를 쳐들 때에도 양명학과 그 뿌리인 맹자를 주목하였다. 이렇듯 맹자는 북송 때 ‘발견’된 이래 지금까지 ‘다시 읽기’가 계속되면서 매 시기 철학 흐름의 중요한 굴곡을 만들

1) 홍원식, 「청말 변법운동과 공자 되세우기」, 『중국철학』, 제6집(중국철학회, 1999) 참조.

어내고 있다.

이러한 맹자 다시 읽기는 조선에서도 행해졌다. 흔히 실학의 집대성자라 일컬어지는 정약용도 맹자 다시 읽기를 통해 주자학을 대체할 새로운 패러다임을 만들어내었으며<sup>2)</sup>, 대한제국 시기 박은식 등의 애국계몽사상가들도 맹자를 특히 주목하였다.<sup>3)</sup> 이들만이 아니다. 사실상 주자학을 정통으로 계승한다고 확신한 한국 주자학의 봉두인 퇴계 이황 역시 자각하였든 자각하지 못했든 이러한 맹자 다시 읽기의 흐름 위에서 ‘퇴계학’을 형성시켰다. 그것은 한 마디로 말하자면, ‘다시 인간’으로, ‘다시 맹자’로이다. 논자는 이러한 생각에 퇴계학을 심학이라고 규정한 적이 있다. 이러한 관점에서 퇴계학을 『맹자』, 그리고 맹자 철학과의 관련성을 중심으로 살펴보기로 한다.

## 2. 퇴계학과 『맹자』

### 1) 주자학과 『맹자』

『맹자』에 처음 주석을 단 後漢의 趙岐는 당시 『맹자』가 현존 7편 이외에 「性善辯」·「文說」·「孝經」·「爲政」의 4편이 더 있었는데, 이 4편은 후세 사람들의 가탁인 듯하여 이를 제외한 나머지 7편에 대해서만 상하로 나눠 주석을 하였다고 말한다. 아울러 『맹자』는 맹자가 “정치에서 물러나 뛰어난 제자 公孫丑·萬章 등과 의문 나는 것을 해설하고 질문에 대답한 것을 정리하여 모으고, 또 법도가 되는 말을 손수 써서 7편을 저서하였다”고 조기는 말한다.<sup>4)</sup> 하지만 『맹자』는 한나라 때 五經속에 포함되지 못한

2) 한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996. 참조.

3) 홍원식, 「애국계몽운동의 철학적 기초」, 『동양철학연구』, 제22집(동양철학연구회, 2000) 참조.

4) 趙岐의 「孟子題辭」 참조.

채 經書가 아닌 子書로 여겨졌으며, 또한 經이 아닌 傳의 지위를 가지고 있었다. 그리고 『맹자』는 한나라 이후 거의 잊혀져 변변한 주석 하나 없는 채로 내려오다 다시금 주목을 받고 經의 반열에까지 오르게 되는 것은 南宋 朱熹에게 와서이다.

趙岐 이후 다시 맹자를 주목하기 시작한 사람은 唐나라 말 韓愈이다. 그는 「原道」에서 堯에게서 시작한 유학의 道가 舜, 禹, 湯, 文, 武, 周公, 孔子를 거쳐 맹자에 이른 뒤 끊어졌다고 말한다. 이것은 맹자를 道統의 반열에 들게 한 최초의 글로 이후 주자학자들에 의해 정통적인 견해로 받아들여진다. 맹자에 대한 적극적 계승의 모습은 북송 유학부흥운동의 전개 과정에서 나타난다. 하지만 모두가 맹자를 긍정적으로 평가한 것은 아니다. 司馬光의 경우 그도 유학부흥운동에 적극적으로 뛰어들어 역사학 방면에서 탁월한 업적을 남기지만, 맹자에 대해서는 상당히 비판적이었다. 그것은 맹자의 행적과 처사, 학설 전체에 대한 것이었다. 곧 그 중에는 맹자의 性善說과 易姓革命을 정당화하는 내용, 그리고 나이와 덕을 내세워 군신간의 義理를 해치는 것 등이 포함되어 있다.<sup>5)</sup>

맹자에 대해 적극적 평가를 하기 시작한 사람은 程頤이다. 주희는 정이의 말을 끌어와 “감히 그를 성인이라고 할 수는 없지만, 학문은 이미 지극한 경지에 이르렀다”, “맹자께서 성인의 가르침에 나아가게 하는 데 공이 있음은 이루 다 말할 수 없다. 仲尼는 다만 仁 하나만을 말하였고, 맹자는 입만 열면 仁과 義를 말하였으며, 仲尼는 志 하나만을 말하였고, 맹자는 수없이 養氣를 말하였는데, 이 두 글자는 그 공이 대단히 많다”, “맹자의 性善과 養氣의 이론은 다 이전 성인들이 말하지 않은 것이다”고 말하였다.<sup>6)</sup> 우리

5) 黃宗羲 著, 全祖望 補修, 『宋元學案』, 卷7, 「涑水學案」上, 「溫公疑孟-附朱子讀余隱之尊孟辯」 참조.

6) 朱熹, 『孟子集註』, 「序說」 참조.

는 여기에서 먼저 정이는 맹자의 仁義·性善·養氣의 설에 주목하고 있음을 볼 수 있으며, 동시에 주희도 정이의 관점을 받아들이고 있음을 볼 수 있다. 곧 사마광에 의해 제기된 역성혁명을 정당화하거나 군신간의 의리를 해칠 수 있는 내용에 대해서는 비껴 지나가고 있다. 결국 맹자는 주자학자들에 의해 주목되면서 ‘발견’되지만, 이렇게 ‘충실하고도 고분고분한 도덕철학자’로 모습을 바꿔 등장한 것이다.

주희가 정이의 관점에 서서 유명한 선배 학자들의 해석을 모으고 자신의 철학 체계로 총괄적 해석을 내려 『孟子集註』로 편찬한 것이 1177년, 그의 나이 48세 때이다. 그는 5년 전 이미 『論孟精義』를 편찬한 적이 있으며, 『맹자집주』의 해석을 보다 더 자세히 하기 위해 『孟子或問』을 편찬하기도 하였다. 그는 『맹자집주』를 『論語集註』, 『大學章句』, 『中庸章句』와 합하여 『四書集註』로 묶어 낸 것이 1190년, 그의 나이 61세 때이다. 이때 비로소 ‘四書’가 출현하였으며, 이렇게 주희에 의해 새롭게 경전의 반열에 들게 된 사서는 점차 이전 ‘五經’의 권위를 넘어서게 되며, 그의 『사서집주』는 元나라 때인 1313년 과거제가 실시되면서 교과서로 채택된 뒤 清末에 이르기까지 관학의 지위를 누리게 된다.

## 2) 퇴계와 『맹자』, 『맹자석의』

朱熹가 살아 있을 당시 그의 주요 논적이었던 陸九淵(호象山)은 주희의 四書を 받아들이지 않는다. 그는 이전 五經의 권위만을 인정한 것이다. 이 때문에 朱子學과 象山學의 주요한 구분점으로 四書 중시와 五經 중시를 들기도 한다. 이러한 관점에서 五經纂言을 저술한 원나라의 吳澄이나 五經淺見錄을 저술한 조선의 權近을 상산학의 영향을 받은 것으로 말하기도 하는데, 단순히 오경에 관심을 가졌다고 해서 곧바로 상산학과의 영향을 말하는 것은 좀더 세심한 주의가 필요하다. 오징과 권근의 경우 그들은 주

자학의 입장에서 오경을 읽어내고 있기 때문에 도리어 주자학을 오경에까지 확장시켰다고 볼 수 있다.

육구연은 古經을 중시하는 입장에서 오경을 중시한 것이며, 그렇다고 사서에 포함된 『논어』나 『맹자』를 소홀히 한 것은 결코 아니다. 도리어 그는 자신이 맹자를 직접 계승하고 있다고 생각하였으며, 실제적으로도 그의 철학은 맹자 철학을 바탕으로 전개되고 있다. 주희보다 더 그가 맹자에 다가 있다고 해도 지나친 말이 아닐 것이다. 그러함에도 그가 『맹자』에 대한 주석이나 전문적 저술을 남기지 않은 것은 “만물의 이치가 모두 내 마음속에 있다”는 ‘心卽理’의 명제에 따라 “오경이란 내 마음의 각주에 지나지 않는다”고 생각했기 때문일 것이다.

한편 주희 사후 그의 후예들 가운데 四書만을 철저히 높이는 계열이 생겨난다. 흔히 이들을 道問學派로 분류한다. 주자학은 주희 사후 크게 道問學派와 尊德性派 두 계열로 흘러간다. 이 중 道問學派를 ‘墨守朱子學’이라 하기도 하는데, 그 대표적인 이들로 ‘北山四先生’으로 일컬어지는 何基(1188~1269), 王柏(1197~1274), 金履祥(1232~1303), 許謙(1270~1337)을 들 수 있다.<sup>7)</sup> 이들은 유달리 강한 道統의식을 바탕으로 주희의 『四書集註』를 절대시하였으며, ‘下學而上達’·‘博文約禮’의 도문학 공부를 강조하였다.<sup>8)</sup> 이들은 당연히 주희의 맹자 해석에서 한치도 벗어나지 않는다.

퇴계는 일단 四書와 五經이 모두 유학의 근본적인 경전임을 말하면서 도<sup>9)</sup>, 사서를 보다 중시하는 생각을 많이 드러낸다.<sup>10)</sup> 그는 堯·舜 이래

7) 黃宗羲 著, 全祖望 補修, 『宋元學案』, 卷82, 「北山四先生學案」 참조.

8) 홍원식, 「금화주자학」, 『원대성리학』(포은사상연구원, 1993), 118~123쪽 참조.

9) 『退溪全書·文集』, 卷41, 「伊山院規」, “諸生讀書以四書五經爲本源” 참조.

10) 『退溪全書·退陶先生言行通錄』, 卷1, 「言行通述」, “經傳子史, 靡不博觀, 然自少用力於四書五經, 而於四書易經爲尤深, 往往多背誦不差. 或於中夜起坐, 諷誦庸學心經等書以爲常.”; 『退溪全書·退陶先生言行通錄』, 卷2, “聖學不過四書”, “士之志學者舍是書, 何以哉?”; 『退溪全書·遺集』, 卷7, 「四書總論」, “聖賢之道, 非

유학의 도가 孔子·曾子·子思·孟子에게로 전해졌으며, 이 네 사람의 도가 바로 『論語』·『大學』·『中庸』·『孟子』의 四書 속에 들어있다고 생각했다. 그리고 맹자 이후 천여 년 끊어졌던 유학의 도가 宋儒들에 의해 다시금 이어졌다고 생각했다.<sup>11)</sup> 이것은 주희의 생각을 그대로 따르고 있는 것이다. 아울러 그는 『맹자』를 다음과 같이 평가한다.

대저 異端을 물리쳐 邪說을 종식시키고, 正道를 숭상하여 霸功을 억눌렀으며, 뿌리를 뽑고 근원을 틀어막아 전국시대의 이익을 좋아하는 폐단을 구하고, 뛰어난 변론으로 성현이 지은 『대학』의 도리를 밝혔으니, 이른바 仁義禮智의 四端說은 사람 마음의 아직 드러나지 않은 기미를 밝힌 것이요, 性善과 養氣의 설은 이전 성현들께서 미처 말하지 못한 중요한 내용을 밝힌 것이다.<sup>12)</sup>

퇴계가 이처럼 道統 相傳의 과정에 있어서 『맹자』의 핵심적인 내용이 四端과 性善, 養氣의 설<sup>13)</sup>이라고 생각한 점 또한 程頤와 朱熹의 생각을 그대로 잇고 있다. 그는 사서가 유학의 도를 핵심적으로 담고 있기 때문에 사서의 내용은 비록 똑같지 않지만, 사서의 이치는 그렇게 다른 점이 있지 않다<sup>14)</sup>고 생각하고서 사서의 내용을 상호 유기적으로 이해한다. 예를 들면

四書又無以垂教於天下後世矣.” 참조.

- 11) 退溪는 聖賢의 道學淵源을 말하면서 堯·舜 앞에 黃帝를 두고 있다. 곧 그는 堯의 ‘允執其中’과 舜의 ‘十六字心法’ 앞에 黃帝의 『丹書』에 있는 “敬勝怠者古, 怠勝敬者滅, 義勝欲者從, 欲勝義者凶”을 내세우고 있다. 그리고 맹자를 이은 이로 周敦頤, 程顥, 程頤, 張載, 朱熹를 들고 있다. 『退溪全書』, 21冊, 「聖賢道學淵源」 참조.
- 12) 『陶山全書·遺集』, 卷2, 「四書總論」, “蓋以闢異端而息邪說, 崇正道而抑霸功, 拔本而塞源 救戰國好利之弊, 雄辯博論以明聖賢大學之道, 所謂仁義禮智之端, 啓人心未啓之幾, 性善養氣之說, 發前聖未發之蘊.”(「四書總論」은 퇴계의 8代孫 李龜運이 輯錄한 것이다.)
- 13) 退溪는 黃帝와 堯·舜으로부터 孔子·曾子·子思를 거쳐 孟子에 이르는 道를 말하면서, 『孟子』 「公孫丑上」의 ‘不忍人’장과 ‘浩然之氣’장, 그리고 「告子上」의 ‘山木’장, 「盡心上」의 ‘盡心’장을 들고 있다. 『退溪全書』, 21冊, 「聖賢道學淵源」 참조.
- 14) 『陶山全書·遺集』, 卷2, 「四書總論」, “四書之言雖若不同, 而四書之理或未嘗有

다음과 같다.

『맹자』의 ‘의리와 이익의 구별’(義利之辨)은 『논어』의 ‘의리에 밝고 이익에 밝다’(喻義喻利)는 설과 다름이 없고, ‘마음을 다하면 성을 안다’(盡心知性)고 한 말은 『대학』의 ‘사물을 탐구하면 지식이 지극해진다’(格物知至)는 이치와 다르지 않다. ‘하늘을 알고’(知天) ‘하늘을 섬긴다’(事天)는 말은 또한 『중용』에서 ‘曰智’나 ‘曰仁’이니 한 것을 이르는 말이다.<sup>15)</sup>

이것은 북송 이래의 경전을 상호 소통시켜 이해하는 通經 사조의 전통을 이어받은 것으로, 퇴계는 이러한 생각을 바탕으로 『맹자』 사상을 나름대로 闡發하였다.<sup>16)</sup>

퇴계의 『맹자』에 대한 단독 저술로는 『孟子釋義』 한 권이 있다. 『맹자석의』가 포함된 『四書釋義』를 완성한 것은 1569년, 그가 죽기 1년 전인 69세 때이다. 『사서석의』는 琴應堦에 의하면, 퇴계가 여러 학자들의 訓釋을 널리 모아 고증하여 바로잡고, 제자들과의 問辯을 통하여 연구한 것들로 원래 손수 깨끗하게 정리해 써 놓은 것이 있었는데, 임진왜란으로 모두 흩어져 버렸다가 1608년 慶尙監司인 崔瑾의 지원을 받아 士友들 사이에 전해오던 필사본을 구하여 대략 교감을 거친 뒤 1609년 간행되었음을 알 수가 있다.<sup>17)</sup>

異”, “孔孟曾思之道, 雖無不同, 孔孟曾思之言, 各有不一” 참조.

15) 같은 곳, “孟子義利之辨與論語喻義喻利之說無異 盡心知性之言與大學格物知至之理不殊 知天事天者又即中庸曰智曰仁之謂也.”

16) 퇴계도 여느 주자학자들과 마찬가지로 『孟子』를 위시한 여러 經傳들의 내용을 자신의 생각에 따라 적극적으로 闡發하려 들지는 않았다. 그는 천천히 숙독할 것과 함부로 私見을 세우지 말 것, 색다른 것을 추구하지 말 것, 衆論을 채택할 것, 體認하여 涵養할 것, 活看할 것 등을 강조하였다.(김영호, 「李退溪 『四書釋義』에 나타난 경학적 특징」, 『退溪學報』, 제110집, 310~3쪽 참조) 하지만 ‘通經’과 이치(理)의 입장에 서서 경전을 해석하다 보면 결과적으로 해석자의 입장이 많이 들어가게 된다. 어찌 보면 송나라 때 ‘新’ 유학인 朱子學이 일어나게 된 배경도 바로 이 때문이라고 할 수 있다.



퇴계 스스로도 왜 『맹자』를 위시한 四書와 三經에 대해 釋義를 하게 되었는지를 말하고 있다.

선생께서 “여러 경서의 釋義는 俗儒들이 한곳에만 매달리거나 견강부회하여 經과 傳의 뜻이 통하지 않고 드러나지 못한 채 잘못 계승되고 퍼져 후학들을 속이게 되었기 때문에 지었다”고 말씀하셨다. 이에 여러 사람들의 학설을 모아 버릴 것은 버리고 받아들일 것은 받아들여 한 길로 모아지도록 했다.<sup>18)</sup>

선생께서 “경서의 내용을 풀이함에 있어서 지나치게 파고들거나 잘못된 곳이 많아서, 경의 본지를 잃어 후학을 그르치는 것이 매우 많다”고 말씀하셨다. 이에 그 지나치게 파고든 것을 바로 잡고, 잘못된 곳을 바로 고쳐 경전의 본래 지은 뜻으로 돌아가게 함으로써 성현의 본의를 회복하였다.<sup>19)</sup>

여기에서 퇴계는 당시 『맹자』를 위시한 여러 경전에 대한 풀이가 잘못된 것이 많아 釋義를 짓게 되었음을 알 수 있다. 하지만 지금으로서는 그가 누구의, 어느 책 어느 내용을 취하고 버렸는지 정확히 알 수가 없다. 주희의 『四書集註』가 우리 나라에 처음 전래된 것은 고려 말 權溥에 의해서이다. 그리고 이른바 三大全, 곧 『五經大全』·『四書大全』·『性理大全』이 우리 나라에 전해진 것이 세종 때이다.<sup>20)</sup> 세종은 이 책들을 적극적으로 널리 퍼뜨렸으므로 퇴계가 기본적으로 이 바탕 위에 있었을 것이라는 것은 짐작

17) 琴應堦의 「四書釋義後識」 참조. 그는 退溪의 門人이다.

18) 李德弘, 「記善總錄」, 『退溪學文獻全集』, 18冊, “夫謂諸經釋義, 出於俗儒穿鑿傳會, 使經義不通, 傳文不明, 承誤踵訛以欺後學, 於是, 蒐集諸人之說, 間有去取, 以一其歸.”

19) 『退溪全書』4, 卷1, 鄭惟一撰, 「言行通述」, “謂經書辭釋, 多穿鑿訛謬, 失經旨而誤後學, 甚多 於是 定其穿鑿 定其訛謬 有以還經傳之舊旨, 復聖學之本意, 而學者亦不爲俗儒曲說所惑矣.”

20) 『世宗實錄』, 元年 12月 丁丑, “敬寧君裨…等回自北京, …特賜御製新修性理大全 四書五經大全” 참조.

할 수가 있다.

그리고 경전에 대한 이해와 해석을 가능할 수 있는 것으로 구결과 석의, 언해의 역사를 짚어볼 필요가 있다. 일찍이 신라 때 薛聰이 方言으로 經書를 풀이했다<sup>21)</sup>는 기록이 있기는 하지만, 麗末·鮮初에 이르러서는 鄭夢周의 『詩經』에 대한 口訣이<sup>22)</sup>, 그리고 權近의 『詩經』·『書經』·『易經』에 대해 구결이 있다고 전한다.<sup>23)</sup> 世宗은 훈민정음을 창제한 이후 한자음의 정리와 佛經 諺解 작업과 함께 經書에 대한 口訣·諺解 작업을 시도한다. 하지만 경서 언해 작업은 쉽사리 이루어지지 못한 채 世祖 때의 口訣 작업<sup>24)</sup>을 거쳐 宣祖 때에 이르러서야 비로소 완결된다.<sup>25)</sup> 최초의 맹자 언해본인 官本(校正廳本) 『孟子諺解』도 바로 이때인 1588~1590년 연간에 간행된다. 간행은 늦었지만 이보다 약간 앞서 栗谷 李珣(1536~1584)

21) 『三國史記』, 卷46, 「薛聰列傳」, “以方言讀九經”과 『三國遺事』, 卷4, 「元曉不羈」, “以方言, 通會華夷方俗物名, 訓解六經文字” 참조.

22) 『世宗實錄』 11年 11月 12日(丙辰), “令禮曹, 廣求本國先儒所定四書五經口訣與鄭夢周詩口訣” 참조.

23) 최석기, 「조선 전기의 經書 해석과 退溪의 『詩釋義』」, 『퇴계학보』, 제92집(퇴계학연구원, 1996), 64쪽 주6 참조.

24) 世宗은 훈민정음 창제 직후 金汶·金鉤·崔恒·徐居正 등에게 經書의 口訣·諺解 작업을 시켰으나 제대로 이루지 못하고, 世祖代로 넘어가 경서의 구결 사업이 일단락 된다. 세조가 직접 『周易』과 『小學』에 대한 구결 작업을 맡고, 鄭麟趾가 『詩經』을, 鄭昌孫이 『書經』을, 申叔舟가 『禮記』를, 李石亨이 『論語』를, 成任이 『孟子』를, 洪應이 『大學』을, 姜希孟이 『中庸』을 구결한다. 안병희의 「세조의 經書口訣에 대하여」(『규장각』7, 서울대학교 도서관, 1983) 와 이충구의 「퇴계의 經書釋義에 대한 고찰」(『퇴계학연구』, 제6집, 단국대학교 퇴계학연구소, 1992), 최석기의 「조선 전기의 경서 해석과 퇴계의 『詩釋義』」 등 참조.

25) 宣祖는 校正廳을 설치하고 국가적 차원에서 諺解 사업을 시도하였는데 당시 이 사업에 참여한 31명의 학자는 다음과 같다. 李山海·鄭澈·李陽元·尹毅中·鄭琢·柳成龍·洪聖民·具鳳齡·黃庭或·金宇顛·金應南·李誠中·白惟讓·金晬·趙仁後·尹先覺·金弘敏·鄭述·柳根·吳億齡·趙穆·李德馨·洪麟祥·朴弘老·李好閔·許箴·盧稷·金弘微·申光弼·鄭介清·尹噉. 經書에 대한 口訣과 釋義, 諺解의 전 과정에 대한 논술은 이충구의 「經書諺解 연구」(성균관대학교 박사 학위논문, 1990) 참조.

가 맹자를 언해한 것이 있다.<sup>26)</sup> 釋義는 이러한 口訣과 諺解의 중간 단계에 있다.<sup>27)</sup>

퇴계의 『孟子釋義』는 다른 釋義와 마찬가지로 경문 전체를 대상으로 하는 것이 아니라 특히 문제가 되는 부분에 대해 집중적으로 논의하고 있다. 구체적으로 보면 釋義는 句讀와 讀音, 口訣, 諺解 등의 내용으로 되어 있다.<sup>28)</sup> 그는 이러한 석의를 통해 『맹자』의 의미를 정확히 읽어내려고 하였다. 이때 정확하다는 것은 문맥상에서도 그러한 것이겠지만 이치상에서도 그러하다는 것으로, 결국 주자학자로서 그는 주자학적 해석과 일치 여부를 올바른 해석의 기준으로 받아들였던 것이다. 다시 말해 그는 『맹자석의』에서 『맹자집주』나 『맹자혹문』 등 주희의 『맹자』 해석을 바탕으로 『맹자』를 정확히 읽어내려 한 것이다.

어떤 학자는 『맹자석의』 등 퇴계의 경서 석의를 평가하면서, “유가 경전에 대하여 註釋과 闡發을 함에 있어 비록 宋儒의 義理를 중시하는 원칙을 존중하고 따르기는 했지만, 동시에 漢·唐 주석의 성과를 받아들였을 뿐만 아니라, 또한 앞서사람들의 설명 방법에 고집하거나 얽매이지 않고 앞서사람들의 기초 위에 새로운 관점과 견해를 제출하였다”<sup>29)</sup>고 말하였다. 다른 경전에 대한 석의는 모르겠으나, 적어도 『맹자석의』에 있어서는 퇴계가 한·당 주석의 성과를 받아들였다거나 새로운 관점과 견해를 제출했다는 것은 좀 지나친 평가인 것 같다.<sup>30)</sup> 한국 경학사에서 석의의 단계는 독특한 것으로,

26) 栗谷本 『孟子諺解』는 朴世采의 수정을 거쳐 1747년 洪啓禧에 의해 간행되었다.

27) 이렇게 경서 해석의 단계를 구결, 석의, 언해 단계로 나뉘보는 관점은 서종학(「경서석의에 대한 서지 및 국어학적 고찰」, 『인문연구』, 제11집 1호, 영남대 인문과학연구소, 1989)에게서 시작되어 이충구, 최석기 등 대부분의 학자들이 받아들이고 있다.

28) 상세한 내용은 이충구의 「퇴계의 경서석의에 대한 고찰」, 제3장 ‘퇴계 경서석의의 실상’ 참조.

29) 賈順先, 「이퇴계의 유가 경학에 대한 계승과 발전」, 『퇴계학보』, 제90집(퇴계학연구원, 1996), 17쪽.

세종이 훈민정음을 창제한 후 곧바로 경서 언해를 시도했지만 쉽게 이루지 못했던 것도 다름 아닌 경서의 의미에 대한 정확한 이해가 아직 이뤄지지 않았기 때문이다. 결국 구결과 석의를 거쳐 선조대에 가서 경서에 대한 언해 작업을 일차 마무리짓게 된 것이다. 이렇게 볼 때 퇴계의 『맹자석의』는 일차적으로 『맹자』의 언해사에서 의미를 갖는다고 할 수 있다. 그렇다면 이전 여러 『맹자』 구결들과의 관계와 더불어 뒷날 『맹자』 언해본과의 관계가 더욱 중요할 것이다. 여기에서 퇴계의 『맹자석의』는 관본 『맹자언해』에 큰 영향을 미쳤으며, 그의 많은 제자들이 직접 언해 작업에 참여하기도 하였다.<sup>31)</sup> 퇴계의 『맹자』 사상에 대한 천발은 『맹자석의』에서보다 여러 철학적 논의 속에서 많이 나타난다.

### 3. 퇴계학과 맹자

#### 1) 주자학과 맹자의 '발견'

앞장에서 말했듯이 程頤와 朱熹 등 朱子學者들이 孟子에게서 '발견'한 것은 性善說이나 仁義·養氣와 같은 도덕 교설이며, 易姓革命과 같은 정치 학설에 대해서는 그들은 애써 비껴갔다. 특히 맹자의 성선설은 그들이 佛·道의 이론에 대해 힘겹게 대체와 극복을 시도하는 데 있어서 더할 나

30) 김기현도 『맹자석의』의 몇 구절을 들면서 퇴계가 경전 해석에 있어서 "항상 자신의 사유와 자신의 판단에 입각하는 주체적인 이해와 해석을 추구했다"고 말한다. 김기현의 「조선 성리학자들의 사서 이해 및 해석에 있어 해석자의 자주성에 관한 연구」(『동양철학연구』, 제35집, 동양철학연구회, 2003) 참조.

31) 퇴계의 『맹자석의』와 관본 『맹자언해』 간 비교 연구는 이충구의 「퇴계의 경서석의에 대한 고찰」, 제4장 '경서석의의 의의 및 언해와의 관계' 참조. 선조 때 『맹자언해』 등 교정청의 언해 작업에는 총 31명의 학자들의 참여하였는데, 그 가운데 14명이 퇴계의 제자들이었다. 주25 참조.

위 없이 반가운 것이었다. 모든 인간의 본성은 선하다는 점에서 똑같으며, 그렇기 때문에 누구나 堯·舜과 같은 완성된 인격에 이를 수 있다는 맹자의 성선설은 일체 중생은 모두 부처의 본성을 가지고 있으므로 누구나 부처와 같이 깨달은 자가 될 수 있다는 불교의 佛性論을 아무런 노력이나 이론적 가공 없이 대체할 수 있었던 것이다. 그래서 그들은 맹자의 성선설을 덩석 받아들였던 것이다.

돌아보면, 맹자가 성선설을 제기한 이후 누구도 그것을 귀담아 듣지 않았다. 오히려 무성한 이견과 비판이 제기되었을 뿐이다. 당나라 말 韓愈가 비로소 맹자를 주목하기 시작했을 때에도, 그는 맹자의 적극적인 衛道主義의 이단 배척의 태도를 높이 샀지 성선설을 주목한 것은 아니다. 오히려 그는 性三品說을 제기하고 있다. 결국 그가 맹자를 주목하게 된 이유는 자신의 排佛論과 맥락이 닿았기 때문이다. 따라서 맹자의 성선설을 발견한 것은 정이와 주희이다. 이렇게 정이와 주희는 일단 맹자의 성선설을 받아들여 유학의 정통적인 性論으로 확정된 뒤 자신들의 이론 틀에 맞춰 나간다. 이 과정에서 맹자의 성선설은 변형과 왜곡의 과정을 겪게 된다.<sup>32)</sup> 그것은 바로 그들의 本然之性·氣質之性論에서 집중적으로 나타난다.

먼저 첫 번째 변형과 왜곡은 본연지성론에서 나타난다. 정이와 주희는 인간을 포함한 만물의 性을 본연지성과 기질지성으로 나눠 설명하면서, 맹자의 性善의 性을 본연지성과 연결시킨다. 이 본연지성은 인간과 만물이 공통적으로 가지고 있는 성으로, 인간과 인간 간, 그리고 인간과 만물 간 동질성을 확보해준다. 다시 그들은 이 본연지성을 자신들이 고안한 理氣論의 틀에다 맞춰 理一의 太極과 연결짓는다. 이것이 바로 '性卽理'이다. 인간을 위시한 각 사물의 본연지성은 우주의 궁극적 원리인 태극과 근원적 일치성

32) 홍원식, 「주자학의 성론-인성·물성론을 중심으로」, 『계명철학』, 제5집(계명대학교 철학연구소, 1996) 참조.

을 갖는다는 말이다. 이렇게 해서 맹자의 성선설은 범우주적 영역으로 확대된다.

그런데 이것은 맹자의 원래 생각과 크게 다르다. 맹자는 일찍이 만물이나 금수 등 타 존재와 차별적인 인식에서 인간만이 선한 본성을 가진다고 말하였다. 반면 인간과 금수가 서로 공통된 것은 욕망과 같은 것이라고 보았다. 이것을 주자학자들의 용어를 빌려 말한다면, 인간과 금수, 만물간은 ‘氣’의 측면에서는 같고, ‘理’의 측면에서는 다른 것이 된다. 그런데 주자학에서는 이것이 뒤집혀 있다. 그 결과 맹자의 성선설에 의해 확보된 인간의 ‘차별’적 지위는 주자학의 本然之性論과 性卽理論에 의해 단순히 ‘차이’로 바뀐다. 이것은 결국 인간이 만물 속에, 그리고 理와 氣라는 존재의 그물 속에 빠져 들었다고 말할 수 있다. 이제 인간은 만물 속의 한 존재이고, 다만 그 중 가장 뛰어난 존재일 뿐이다. 이제 인간은 본질적으로는 만물과 차별이 없고, 그 대신 만물은 인간을 닮아 도덕의 옷을 입게 된다. 이것은 어느 의미에서는 인간의 ‘실종’이다. 이것은 다름 아닌 주자학의 도덕형이상학이 만들어낸 작품이다.

두 번째 변형과 왜곡은 첫 번째 것과 연관된 것으로, 氣質之性論과 氣論에서 집중적으로 나타난다. 주자학자들은 인간과 만물, 그리고 인간과 인간 간의 차이가 타고난 기, 바로 기질지성의 차이로부터 말미암는다고 생각한다. 이때 타고나는 기는 ‘品等’상에서도 차이가 있고, ‘品性’상에서도 차이가 있다. 곧 品等上의 차이란 기의 淸·濁과 粹·駁 등을 가리키며, 品性上의 차이란 遍·全, 바로 五行의 기 가운데 어느 한 기를 치우치게 타고났느냐 아니면 고르게 타고났느냐 것이다.<sup>33)</sup> 여기에서 인간과 만물의 차이는 인간이 좀더 맑고 순수한 기를, 그것도 고르게 타고났다는 데 있다. 하지만

33) 『朱子語類』, 卷4, 性理1, 「人物之性氣質之性」, “人物之生, 其賦形偏正, 固自合下不同. 然隨其偏正之中, 又自有淸濁昏明之異” 참조.

더 중요한 차이는 타고난 기를 바꿀 수 있는냐는 것이다. 그들은 인간만이 타고난 기를 바꿀 수 있다고 말한다.<sup>34)</sup> 타고난 기를 바꾸는 것, 이것이 바로工夫이다. 여기에서 인간과 만물간에 결정적인 차이가 생겨난다. 공부는 인간에게만 해당되지 만물에게는 해당되지 않는다. 뿐만 아니라 인간과 인간간에도 결정적인 차이가 생겨난다. 타고난 기의 차이뿐만 아니라, 또한 그 자체로 말미암아 바꿀 수 있는 가능성도 차이가 있게 된다. 두 겹으로 빗장이 걸린 것이다. 개별적인 인간의 입장에서 보면, 이 또한 선천적인 것이다. 인간은 차별적으로 태어난다는 것이다.

本然之性이 인간과 인간 간, 그리고 인간과 만물 간 본질적 동질성을 보증해주고 있지만, 그것은 현실적으로 무력하다. 본연지성과 관계된 리는 직접적 운동성을 상실한 채 기질지성의 기에 휘둘리고 만다. 氣만이 운동을 하고, 理는 별다른 통제력을 갖지 못한 채 끌려 다닌다. 결국 주자학에서는 ‘聖人に 이르는 길’이 멀고도 힘들며, 사람마다 다르게 설정된다. 맹자는 결코 그렇게 생각하지 않았다. 그는 누구나 똑같이 선한 본성을 타고났으며, 노력하면 얼마든지 堯·舜과 같은 聖인이 될 수 있다고 생각하였다. 주자학자들은 성인에 이르는 공부의 길이 중요하고도 어렵다는 것을 말하기 위해 그렇게 했다고 이해할 수도 있겠지만, 이미 그것은 맹자의 생각과 너무나 다른 것이다.

마침내 朱熹는 性善의 本然之性만을 말한 孟子는 미비된 논의에 그치고 있으며, 程頤가 氣質之性을 함께 말함으로써 性論은 완비되기에 이르렀다고 말한다. 나아가 맹자 이후 성선설과 다른 주장이 제기된 것은 미처 기질지성을 말하지 못한 맹자에게도 책임이 있음을 말하기에까지 이른다.<sup>35)</sup> 이것은 어처구니없는 말이며, 어찌 보면 ‘不敬’스럽기까지 하다.

34) 같은 책, 같은 곳, “或問, ‘人物之性一源, 何以有異?’ 曰, ‘人之性論明暗, 物之性只是偏塞. 暗者可使之明, 而偏塞者不可使之通也’ 참조.

2) 맹자 다시 읽기와 퇴계학<sup>36)</sup>

주자학을 집대성한 朱熹가 죽고 300년이 지나 退溪 李滉이 태어나며, 조금 앞서 明나라 의 王守仁(호 陽明)도 태어난다. 주희에서 양명과 퇴계에 이르는 근 300년의 시간이란 결코 짧지 않은 것으로, 그 사이를 주자학의 해석사란 시각에서 볼 수 있다. 결국 양명도 퇴계도 그 선상에 있다고 볼 수 있겠다. 주자학이 해석되는 가운데 가장 중요하게 나타난 변화는 세계에서 인간으로, 존재에서 주체로, 理에서 心으로 철학의 중심이 옮겨지게 되었다는 것이다. 곧 理學에서 心學으로 전환이 일어났다는 점이다. 이렇게 볼 때 退溪 心學은 독창적 산물이 아니라 이러한 흐름의 한 완성이라고 보는 것이 더 옳을 것이다.

그러면 왜 이러한 전환이 일어난 것일까? 우리는 무엇보다도 주자학 자체에서 그 원인을 찾아볼 필요가 있다. 北宋 중기에 일어나기 시작해 南宋 주희에 의해 집대성된 주자학은 겉으로는 漢·唐 유학자들을 비판하면서도 그들이 일궈낸 宇宙論을 받아들인 뒤 맹자의 도덕적 인간관과 도덕철학을 결합시키면서 理氣論的 道德形而上學을 구축한다. 인간을 위시한 존재하는 모든 것을 하나의 거대한 도덕형이상학 체계 속에 담게 된 것이다. 인간은 그 한가운데 자리하게 되지만, 존재의 그물망 속에 빠져 움짱달짝도 못하게 되고 만다. 그 속에서의 인간은 타 존재와 아무런 본질적 차별성을 갖지 못한다. 理와 本然之性이 인간을 타 존재와 평등적 관계로 묶어 버린 것이다. 인간과 타 존재는 氣와 氣質之性을 바탕으로 비본질적·현상적 차

35) 같은 책, 같은 곳, “孟子說性善, 但說得本原處, 下面却不曾說得氣質之性, 所以亦費分疏. 諸子說性惡與善惡混. 使張程之說早出, 則這許多說話自不用紛爭. 故張程之說立, 則諸子之說泯矣” 참조.

36) 홍원식의 「퇴계학, 그 존재를 묻는다」(『오늘의 동양사상』, 제4호, 예문동양사상연구원, 2001), 「주류화회론과 퇴계학의 심학화」(『오늘의 동양사상』, 제9호, 2003), 「퇴계학, 그 존재를 다시 묻는다」(『오늘의 동양사상』, 제10호, 2004) 참조.



별성만 인정된다. 여기에서 맹자의 본의가 뒤틀리고 있다. 맹자는 일찍이 금수 등 타 존재와의 차별성 특성, 바로 도덕적 특성 위에 인간 존재를 설정했던 것이다. 과도한 도덕형이상학 체계 속에서 인간이 실종되고 만 것이다. 이것은 주자학이 원래부터 계획했던 바는 아닐 것이라고 생각한다.

또한 주자학이 결코 인간으로 하여금 성인이 될 수 있는 길을 막으려 들지는 않았다고 생각한다. 본연지성이 그 길을 열어주고 있다. 하지만 기질지성이 현실적으로 그 길을 가로막고 있는 것이다. 맹자는 본래 인간에게 완성된 인격으로 나아갈 수 있는 보증과 독려를 위해 性善을 말했던 것이다. 결과는 그렇지 못했다. 이제 맹자의 眞意로 돌아가기 위한 맹자 다시 읽기, 맹자 제대로 읽기가 불가피해진 것이다. 이렇게 보면 주자학에서 양명학과 퇴계학으로 이행은 맹자 읽기를 축으로 이뤄지고 있음을 알 수 있다.

먼저 퇴계학은 과도한 도덕 형이상학의 무게를 덜어내고 있다. 그것은 주로 철학의 중심과제와 무게 중심을 옮기면서 수행된다. 퇴계학이 우주만물을 얘기하지 않지는 않지만, 얘기의 중심은 어디까지나 인간에 있다. 퇴계학이 주자학의 理氣論的 도덕 형이상학을 벗어 던지지 않는지만, 그것은 어디까지나 도덕적 인간을 떠받치고 인간의 도덕적 완성을 보증하고 인도하는 데 그친다. 그것은 곧 인간론의 배경이자 밑그림이지, 인간론의 우위에 있는 본 그림이 아니다.

이것은 高峰 奇大昇과의 이른바 四端七情論爭에서도 잘 드러난다. 많은 사람들은 사단칠정논쟁에서 ‘主理’니 ‘主氣’니 하면서 일차적으로 理氣·宇宙論的 맥락에서 논쟁의 의미를 새기지만, 그것은 인간론적 논의가 중심이지 리기·우주론적 논의가 중심이 아니다. 거기에서 설사 ‘주리’니 ‘주기’니 하여도 인간의 도덕 능력과 도덕 실천을 논의하는 과정에서 제기된 것이므로, 그것은 도덕적 인간에 대한 우주론적 해석에 지나지 않는다. 곧 퇴계가 사단칠정논쟁에서 말하는 리는 어디까지나 ‘마음 가운데의 리’(心中之

理)이며, 그 과정에서 제기된 그의 대표적이면서도 독창적 리기설이라 일컬어지는 理氣互發說이란 것도 어떻게 하면 '마음 가운데의 리'에 철학적 힘을 실어줄 것인가에 핵심이 있다. 그는 리기호발설을 통해 주자학에서처럼 기만 운동하는 것이 아니라 리도 운동하며, 만약 리가 운동하지 못한다면 죽은 것과 다를 바 없이 되어 도덕적 본성과 마음은 힘을 잃게 되고 마음 속 감정과 욕망들은 제어할 길이 없게 된다고 생각했던 것이다.<sup>37)</sup>

이와 같은 생각은 자연스레 理氣論보다는 心性論, 곧 세계보다는 인간, 理보다는 心으로 관심과 무게의 중심이 옮겨지게 되며, 따라서 주자학자들의 궁극적 목적인 聖人に 이르는 것도 格物致知의 道問學工夫보다는 居敬涵養의 尊德性工夫에 더 비중을 두게 된다. 주희는 물론 이황도 이 두 가지 공부가 모두 필요하다는 것은 인정하고 있다. 하지만 그 비중과 내용에 있어서는 같지 않다.<sup>38)</sup> 이황이 제자들의 거센 비판에도 불구하고 존덕 성공부를 강조한 程敏政의 『心經附註』를 긍정적으로 받아들이는 데에서도 이것은 잘 드러난다.<sup>39)</sup> 분명히 퇴계학으로 오면서 격물치지공부의 비중은 줄어들고, 그 대상도 좁혀져 四書와 『周易』의 범위를 크게 벗어나지 않는다. 한편 그만큼 존덕성의 마음공부는 더 중시되고 더 엄격해진다. 마음공부를 통해 聖人に 이를 수 있게 하기 위해서는 무엇에다 마음에 權能을 부여해야 하며, 이것이 곧 그의 마음은 '리와 기의 합'(理氣之合)이라는 주장과 理氣互發說로 나타난 것이다. 그리고 敬을 통한 마음 속 감정과 욕망이 일어나기 전(未發之時)의 공부를 강조한 것이다.

37) 홍원식, 「퇴계 심학과 『심경부주』」, 『민족문화논총』, 제30집(영남대학교 민족문화연구원, 2004), 67~70쪽 참조.

38) 홍원식, 같은 곳, 77~8쪽 참조.

39) 이황은 그의 제자인 趙穆이 程敏政의 「道一編」과 '朱子晚年定論'에 대한 陳建의 비판을 들어 『心經附註』를 비판한 것에 대해 '주자만년정론' 등 약간의 내용에 대해서만 비판을 받아들일 뿐 기본적으로 그 속의 내용이 모두 先儒의 말씀이므로 크게 문제 될 것이 없다고 답한다. 이황, 「心經後論」 참조.

## 4. 맺는 말

『맹자』와 맹자 사상은 맹자 사후 그다지 주목을 받지 못한다. 그러한 의미에서 맹자는 그가 죽은 뒤 1,000여 년이 지나 程頤나 朱熹와 같은 朱子學者들에 의해서 비로소 '발견'된다. 정이는 맹자의 여러 학설 가운데서도 주로 性善說이나 養氣說과 같은 도덕적 심성·수양설에 주목했으며, 주희는 정이의 관점을 이어받아 자신의 철학 체계를 세우고, 또한 그것으로 『맹자』를 해석하여 『孟子集註』를 지었으며 나아가 『四書集註』를 완성한다. 주자학을 계승한 退溪 李滉의 『맹자』에 대한 전문적 저작으로는 유일하게 『孟子釋義』가 있다. 그런데 이 책은 주로 『맹자』에 대한 글풀이를 한 것이 지 뜻풀이를 한 것이 아니다. 역사적으로 보면 '釋義'가 口訣과 諺解의 중간 단계에 있는 만큼 이 책은 『맹자』에 대한 언해사에서 중요한 의미를 지닌다. 따라서 이 책에서는 『맹자』나 주희의 『맹자』 뜻풀이에 대한 퇴계의 생각을 읽어내기가 어렵다.

맹자와 퇴계학의 관계에서 보다 중요한 의미를 지니는 것은 철학적인 면에서이다. 앞에서 말한 바와 같이 주자학자들은 맹자를 발견하기는 했지만, 한편으로 상당한 誤讀을 하고 있다. 퇴계학은 바로 그 맹자 철학에 대한 오독을 바로잡는 데 적극적인 의미가 있다. 맹자는 금수 등 다른 존재와의 차별성을 바탕으로 인간의 본성은 선하다는 성선설을 제기하였으며, 다시 그 성선설을 바탕으로 養氣와 寡欲 등을 통해 누구나 堯·舜과 같은 聖人이 될 수 있다고 하였다. 하지만 맹자를 발견한 주자학자들은 맹자의 성선설을 일단 받아들이고, 또 궁극적 목표가 맹자와 같이 성인이 되는 데 있으며 누구나 그것이 가능하다는 것에 동의를 하면서도, 현실적으로 그 과정을 너무 멀고 어렵게 만들어 놓았다. 곧 그들은 맹자의 도덕학설에 두터운 형이상학의 덧옷을 입히고, 선천적으로 차등적인 도덕 실천 능력을 말하며, 居敬涵

養·尊德性의 마음공부와 더불어 格物致知·道問學의 사물공부를 반드시 함께 할 것을 요구하였다.

퇴계학은 먼저 주자학자들이 만들어놓은 너무 두터운 도덕형이상학의 무게를 덜어내면서 세계에서 인간으로 눈길을 돌렸으며, '心合理氣'와 '理氣互發'과 같은 학설을 통해 마음에다 철학적 무게를 실어주고, 그러한 마음을 바탕으로 한 성인에 이르는 길에 더 무게를 실어주어 격물치지·도문학 공부의 무게를 그만큼 덜어줌으로써 성인에 이르는 길이 주자학보다 가깝고 쉽게 된 것이다. 이러한 점에서 퇴계학은 본래의 맹자 철학으로 회귀하는 모습을 나타내 보인다고 말할 수 있다.

## 【참고문헌】

『孟子』

金富軾, 『三國史記』

『世宗實錄』

朱熹, 『孟子集註』

朱熹, 『朱子語類』

李滉, 『退溪全書』

李滉, 『陶山全書』

李滉, 『국역 퇴계전서』

黃宗羲, 『宋元學案』

賈順先, 「이퇴계의 유가 경학에 대한 계승과 발전」, 『퇴계학보』, 제90집, 퇴계학연구원, 1996.

김기현, 「조선 성리학자들의 사서 이해 및 해석에 있어 해석자의 자주성에 관한 연구」, 『동양철학연구』, 제35집, 동양철학연구회, 2003.

김영호, 「李退溪 『四書釋義』에 나타난 경학적 특징」, 『退溪學報』, 제110집, 퇴계학연구원, 2001.

서종학, 「경서석의에 대한 서지 및 국어학적 고찰」, 『인문연구』, 제11집 1호, 영남대 인문과학연구소, 1989.

안병희, 「세조의 經書口訣에 대하여」, 『규장각』7, 서울대학교 도서관, 1983.

이충구, 「經書諺解 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1990.

\_\_\_\_\_, 「퇴계의 經書釋義에 대한 고찰」, 『퇴계학연구』, 제6집, 단국대학교 퇴계학연구소, 1992.

최석기, 「조선 전기의 經書 해석과 退溪의 『詩釋義』」, 『퇴계학보』, 제92집, 퇴계학연구원, 1996.

한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996.

홍원식, 「금화주자학」, 『元代性理學』, 포은사상연구원, 1993.

홍원식, 「주자학의 성론-인성·물성론을 중심으로」, 『계명철학』 제5집, 계명대학교

- 철학연구소, 1996.
- \_\_\_\_\_, 「청말 변법운동과 공자 되세우기」, 『중국철학』 제6집, 중국철학회, 1999.
- \_\_\_\_\_, 「애국계몽운동의 철학적 기초」, 『동양철학연구』 제22집, 동양철학연구회, 2000.
- \_\_\_\_\_, 「퇴계학, 그 존재를 묻는다」, 『오늘의 동양사상』 제4호, 예문동양사상연구원, 2001.
- \_\_\_\_\_, 「주륙화회론과 퇴계학의 심학화」, 『오늘의 동양사상』 제9호, 2003.
- \_\_\_\_\_, 「퇴계학, 그 존재를 다시 묻는다」, 『오늘의 동양사상』 제10호, 2004.
- \_\_\_\_\_, 「퇴계 심학과 『심경부주』」, 『민족문화논총』 제30집, 영남대학교 민족문화연구원, 2004.

## Abstract

Toegyehak and *Mencius*, Mencius' philosophy

Hong, Won-Sik

*Mencius* and Mencius' philosophy has not been noticed much since his death. From such a context is Mencius 'found' by Neo-confucian such as Cheng-Yi and Zhu-Xi 1000 years after he was died. Cheng-Yi notices Mencius' theory of Xingshan(性善說) and of Yangchi(養氣說), and Zhu-Xi establishes his system of philosophy by succeeding to Cheng-Yi's viewpoint and writes *Mengzijizhu*(孟子集註) by understanding *Mencius*. The only special writing of Toegye who succeeds to Zhu-Xi is *Maengjaseokyi*(孟子釋義). It is not the explanation of meaning but that of characters as the title shows. So it's not easy to read Toegye's idea about *Mencius* or Zhu-Xi's Annotation of *Mencius*. Rather it has an important meaning in the Korean suffixes to a Chinese text or the history of Korean annotation of a Chinese character.

What is more important in the relation between Mencius and Toegye's Learning lies in the philosophical aspect. As mentioned above, Neo-Confucian find Mencius, but they misinterpret him to a great extent. What Toegye's Learning has a positive meaning is that it corrects the misinterpretation of Mencius' philosophy. Mencius said that any human can be the Sages like Yao and Shun, based on the theory of Xingshan. But the Neo-Confucian who find Mencius newly accept the theory and agree that the ultimate goal is to become the Sages just as Mencius' idea, while they make the way to the goal too long and difficult. Toegyehak reduces too heavy a weight of moral metaphysics, adds the philosophical weight about the mind(心), and increases more weight to the way to the Sage. Therefore, the way to the Sage is near and easy so much. This can be said to return to the original philosophy of Mencius.

**Key Word**

Mengzijizhu, Maengjaseokyi, Zhu-Xi, Toegye Lee-Hwang, theory of Xingshan, theory of Likhobal