

【특집】

## 대진의 『맹자』 주해 방법 연구

김 영 우\*

【주제분류】 유가 철학

【주요어】 대진, 맹자, 고증학, 주해, 해석

【요약문】 이 논문은 대진의 대표적 저술인 『맹자자의소증』에 대한 분석을 통하여 대진의 주해 방법을 연구한 것이다. 대진의 많은 저술이 주로 고증의 방법과 관련된 이론서인 반면 『맹자자의소증』은 경전 해석을 직접 다룬 저술이다. ‘자의소증(字義疏證)’이라는 제목이 시사하듯, 이 책은 대진의 고증학적 연구 성과를 반영한 책이라 할 수 있다. 이 책에서 다루고 있는 문자들은 리(理), 성(性), 천도(天道) 등과 같은 개념들이다. 대진은 이들 개념에 대한 자의 분석을 통해 성리학의 『맹자』 해석을 비판하고 『맹자』를 새롭게 해석하고자 하였다.

그는 성리학자들이 『맹자』의 ‘리(理)’ 개념을 잘못 이해하고, ‘리’ 개념을 불교와 노장 철학의 형이상학과 결합함으로써 유학의 진리가 결정적으로 왜곡되게 되었다고 평가한다. 그리하여 대진은 ‘리’, ‘성’, ‘성선(性善)’ 등의 개념이 『맹자』 원문에서 본래 갖는 의미를 고증하여, 그것을 바탕으로 맹자 사상을 새롭게 해석하고자 하였다.

그러나 대진의 『맹자』 해석은 단순히 개념에 대한 문자 고증을 통해 이루어진 것은 아니었다. 그는 맹자의 ‘성선’을 『맹자』 원문의 맥락을 고려하여 해석하였지만, ‘성’을 심지(心知)와 혈기(血氣)라는 새로운 개념으로 파악하였고, ‘리’를 자신의 기일원론의 형이상학적 사유 속에서 재해석하였다. 대진은 성리학자들의 『맹자』에 대한 형이상학적 해석을 비판하였지만 그 역시도 철학 개념의 해석에서는 고증이 아닌 자신의 형이상학에 입각하여

\* 명지대 방목기초교육대학

해석하였다. 그러나 이것은 비단 대진만의 문제는 아닐 것이다. 철학 개념을 고증만으로 해석하는 것은 근본적인 한계가 있을 수밖에 없다. 더욱이 맹자가 자기 사상과 개념에 대해 존재론적 정당화를 하지 않았다는 것을 생각할 때, 『맹자』에 대한 형이상학적 해석의 정당성을 평가하고자 하는 것은 올바른 시도라 할 수 없다. 그런 점에서 역설적으로 『맹자』의 해석은 언제나 새로운 해석 방법에 대해 열려 있는 것이다.

## I. 시작하는 말

대진(戴震 1723~1777)은 청대 고증학을 대표하는 인물이다. 특히 대진은 청조 고증학의 전성기인 건가(乾隆嘉慶 1736~1820) 시대 고증학과를 대표하는 오파(吳派)와 환파(皖派) 가운데 환파의 학풍을 개창한 인물로 평가된다. 오파와 환파는 모두 주자 성리학의 경전 해석을 비판하고 고증을 중시하였지만, 고증의 방법에서는 차이가 있다. 오파가 고증에 있어 한대(漢代)의 훈고와 전주를 존중한다면, 대진을 시작으로 段玉裁(1735~1815), 王念孫(1744~1832), 王引之(1766~1834)로 이어지는 환파 고증학자들은, 고증을 중시하되 한대의 주석에 얽매이지 않고 경전 해석의 새로운 방법을 탐구하였다. 환파는, 강소 지역의 혜동(惠棟 1697~1758)<sup>1)</sup>에서 비롯된 오파(吳派)의 학문 경향을 옛 것을 구하는 ‘구고(求古)’로 평가하고, 자신들의 방법론은 옳음을 구하는 ‘구시(求是)’로 대비하였다. 환파가 한대의 주석만을

1) 혜동은 대진과 함께 강영(江永)에게 동문 수학한 사이이다. 그는 “한인(漢人)들이 경에 통달하는 데는 가법(家法)이 있었다. 그러므로 오경(五經)의 스승이 있어 훈고의 학은 모두 경사(經師)가 입으로 전수하였고 그 후 죽백에 저술하였으니 한의 경사의 학설이 학궁에 의하여 정립되어 경과 병행된 까닭이 여기에 있다. 옛 글자, 옛 말은 경사가 아니면 변별할 수가 없다.(『九經古義』)”라고 하였듯이 고증에 있어 한대의 훈고를 중시하였다.

따르지 않고 독자적인 고증 방법을 제창한 것은, 문자의 고증이 고대 음운(音韻) 체계에 대한 해명을 통해서 가능하다는 생각에서 비롯한다. 경문의 글자들은 비록 모양[形]이 같은 글자라도 소리[音]와 의미[意]가 다를 수 있기 때문에 동일한 의미로 읽어서는 안 되며, 반면 서로 다른 문자 표기라도 의미상의 관련성이나 동음 또는 음운전화(音韻轉化)의 관계를 지니는 경우에 같은 계통 관계를 추출하여 같은 의미로 해석할 수 있다고 보았다. 단옥재는 성의동원(聲義同源)설을 주장하며 형성문자에서 성부(聲部)를 같이 하는 글자들은 동일한 의미를 지니는 경우가 많다는 것을 입증하였고, 왕념손은 형성문자만이 아니라 동류의 소리를 지닌다고 인정되는 모든 경우를 종합하여 ‘인성구의(因聲求義)’의 방법을 통해 고대 언어의 의미를 찾고자 하였다.<sup>2)</sup> 따라서 그들은 언어변화의 법칙을 이끌어 내어 고대의 운모(韻母)와 성모(聲母)의 체계를 복원하는 일에 관심을 두고 고찰의 대상이 되는 문자가 그 체계 중에서 어느 부분에 속하는 지를 해명하고 그 문자의 본래 의미와 통가자(通假字)로 변화한 원인을 규명하고자 하였다.<sup>3)</sup> 이와 같은 음운에 대한 관심과 연구는 청대 고증학의 새로운 발전을 의미하며, 경전 해석에 있어 새로운 방법 틀을 제공하는 것이었다.<sup>4)</sup>

대진은 경전 연구에 있어 무엇보다 문자소학에 충실해야 함을 강조하였다. 비록 밝히고자 하는 것이 성현의 뜻에 있다하더라도 기본

2) 환과의 음운학에 대한 자세한 설명은濱口富士雄, 『清代考據學의 思想史의 研究』(圖書刊行會, 1994) 참조.

3) 水上雅晴, 「오타 긴쥬(大田錦城)의 경학에 관해서」, 『다산학』 11호(다산학술문화재단, 2007), p.137.

4) 이들의 작업은 근대의 칼그렌과 마스페로의 작업과 비교된다. 칼그렌과 마스페로는 모두 서구의 근대적인 언어학 방법론에 따라 중국 고대의 고음을 복원하고자 하였다. 특히 칼그렌은 유럽에서 발달한 비교 언어학의 방법을 도입하여 절운의 음운 체계의 복원을 시도하였는데 그의 연구는 1940년 『중국어음운학연구』로 정리 발표되었다. 칼그렌의 책은 중국어 음운사 연구의 기초와 방향을 결정한 명저로 불린다. 오시마소 쇼지, 『한자에 도전한 중국』, 장원철 역(산치림, 2003), pp.218-219. 참조

에 있어서는 문자에 대한 해명에서 시작해야 한다는 것이다.

경의 지극한 것은 도이다. 도를 밝히는 것은 사이다. 사를 이루는 것은 소학문자를 버리면 할 수가 없다. 문자로 말미암아 언어에 통하고, 언어에 말미암아 옛 성현의 마음과 뜻에 통하여야 한다. 비유하자면 당에 오르기 위해서는 반드시 계단을 밟고 올라야 하며 건너뛰려고 해서는 안 된다.<sup>5)</sup>

문자에 대한 해명은 다시 경문의 배후에 있는 문자 체계의 원리를 먼저 이해해야 하기 때문에 환파의 학자들은 성현의 뜻을 말하는 것보다 문자학이나 음운학과 같은 소학(小學) 연구에 몰두하게 된다. 특히 단옥재에 오면 소학은 단순히 경전을 해석하는 보조적 학문이 아니라 경학과 동등한 가치를 지닌 것으로 간주되게 된다. 대진에서는 경서를 해석하는 데 보조 수단이었던 『설문해자』를, 단옥재는 경서와 같은 비중으로 연구하기도 하였다.<sup>6)</sup> 이러한 학문 태도는 정치 사회적 배경에서 그 원인을 찾을 수도 있겠지만 객관적 해석 방법에 대한 그들의 확고한 정신으로부터도 찾을 수 있을 것이다.

그런데 문자와 문장 구성의 원리가 되는 언어 체계에 대한 완전한 해명이 이루어진다면 경전에 대한 정확한 해석은 가능하게 될까? 고증학자들은 성현의 뜻을 밝히기 위해서는 문자에 대한 훈고가 우선되어야 한다고 하였지만 그러나 과연 훈고를 정밀하게 한다고 하여 성현의 뜻인 의리가 분명하게 밝혀질 수 있을까? 대진과 비슷한 시대를 살았던 조선의 실학자 정약용은 청대 고증학자들의 학풍에 대해 다음과 같은 평가를 한 바 있다.

“청나라 학자들의 학문은 고거(考據)에 뛰어나다. 그들이 고증하는 방법은 훈고에 정밀하지만 의리에는 소략하여 또한 이기성정의 설에

5) 戴震, 『戴東原集』 卷十「古經解鈎沈序」, 經之至者道也, 所以明道者其詞也, 所以成詞者未有能外小學·文字者也. 由文字以通乎語言, 由語言以通乎古聖賢之心志. 譬之適堂壇之必循其階 而不可以躡等.

6) 吉田純, 『清朝考證學の群像』(創文社, 2006), p.237.

많은 손상을 주었다. 대개 이기성정의 설에 대해 한 번의 비질로 청소하여 버리고 스스로는 한(漢)과 송(宋)을 절충하였다고 하였으나 그 실상은 한을 높이는 것일 뿐이었다. 송이 반드시 잘못된 것은 아닌데 성명지리(性命之理)에 대해서는 그대로 두고 논의하지 않았다. 한(漢)이 반드시 모두 옳은 것은 아닌데 사리에 멀고 편벽된 해석을 믿고 의심하지 않았다. 그 단점을 감싸고 흠을 숨기는 논의는 속유들이 송을 변호하는 것보다 배나 엄하다. 공자의 도를 과연 자구 훈고의 학으로 계승할 수 있겠는가?")

정약용의 지적처럼 훈고를 통해서 의리를 밝힐 수 없다면, 어떻게 탐구해야 공맹의 도를 밝힐 수 있는 것일까? 본고에서는 이러한 문제를 엄두에 두면서 대진의 『맹자자의소증』에 대해 검토하고자 한다. 제목이 시사해 주듯 이 책은 문자에 대한 고증을 통하여 맹자 사상을 해명하고 있는 책이다. 특히 이 저술에서 의리를 논한 부분이 대부분 이후 청대 고증학의 성과를 집대성한 초순(焦循, 1763~1820)의 『맹자정의』(孟子正義)에 인용되고 있다는 점에서 청대 고증학의 대표적 경전 주해서로 주목할 의의가 있는 저술이다. 청대 고증학을 대표하는 대진은 『맹자』를 어떻게 해석하였는지 그리고 그러한 해석은 경서 주해 방법에 있어 어떠한 의의를 갖는 것인지 해명해 보고자 한다.

## II. 『맹자자의소증』의 주해 방법

『맹자자의소증』은 『맹자』에 나오는 주요한 개념[字]의 의미[義]에 대해 고증적 분석[疏證]을 한 책이다. 이 책의 제목과 책에서 사용된

7) 『與猶堂全書』 II-32-22~23, 「梅氏書平」, 清儒之學, 長於考據, 考據之法, 精於詰訓, 而略於義理, 又積傷於理氣性情之說. 凡理氣性情之說, 欲一簞以清掃之, 自以爲折衷漢宋, 而其實宗漢而已. 宋未必盡非, 而性命之理, 存而勿論, 漢宋未必盡是, 而迂僻之解, 信之不疑. 其護短匿疵之論, 倍嚴於俗儒之衛宋, 此之流弊, 將不知性命爲何物, 性情爲何業, 其害可勝言哉? 宋之屈伸姑舍, 堯舜周公之道, 果可以字句詰訓之學繼之承之乎?

접근 방법은 모두 철학적 문제들에 대한 고증학의 영향을 나타내는 분명한 좌표였다. ‘소증’(즉 疏의 형식을 사용한 입증)<sup>8)</sup>이라는 기술적인 용어는 대진이 자신의 노력을 고증학의 운동의 일환으로 보았음을 나타내 주는 것이다.<sup>9)</sup> 소증이라는 이름은, 대진보다 앞서 문헌 고증을 통해 고문상서가 위조된 것임을 밝힌 염약거(閔若據)의 역사적 저작인 『상서고문소증』(尙書古文疏證)을 연상하게 한다.<sup>10)</sup> 염약거의 책이 고증에 근거한 『상서』에 관한 획기적 저술이었듯이 대진의 『맹자자의소증』도 『맹자』에 대해서는 그와 동등한 의의를 갖는 것이다. 대진은 죽기 한 달 전 제자인 단옥재에게 보낸 편지에서 다음과 같이 말하였다.

내가 평생 저술한 것 가운데 가장 중요한 것은 『맹자자의소증』한 책입니다. 이것은 사람의 마음을 바로 잡는 요체입니다. 오늘날 사람들은 올바른 것과 사특한 것을 막론하고, 개인적인 견해를 리(理)라고 잘못 이름 붙여 백성들에게 화를 끼치고 있습니다. 그러므로 나는 『소증』을 저술하지 않을 수 없었습니다.<sup>11)</sup>

『맹자자의소증』은 대진 스스로 가장 중요한 저술로 자부하는 책이었다. 물론 이 책은 순수한 고증적 저술이 아니라는 점에서 정작 동시대 고증학자들에게는 큰 주목을 받지 못하였지만, 대진 자신은 『맹자자의소증』의 저술에 명확한 목적을 가지고 있었던 것이다. 그것은 누구나 인정할 수 있는 객관적 견해가 아닌 주관적 견해를 진리[理]로 자부하면서 백성들을 억압하는 당시의 왜곡된 지적 풍토를 바로

8) 대진보다 앞서 염약거는 고증학의 방법으로 고문상서의 위작 여부를 밝혔는데 그의 책도 소증이라는 용어를 사용하여 『고문상서소증』이라 하였다.

9) 벤저민 엘먼, 양휘웅 역, 『성리학에서 고증학까지』(예문서원, 2004), p.78.

10) 염약거의 『고문상서소증』이 성리학 비판에 대해 갖는 의의에 관해서는 줄고, 「다산 경학에서 고증과 의리의 문제」(『동양철학』 제26집, 2006) 참조.

11) 戴震, 『戴東原集』, 「與段茂堂書」 10, 僕生平論述最大者, 爲孟子字義疏證一書, 此正人心之要. 今人無論正邪, 盡以意見誤名之曰理, 而禍斯民, 故疏證不得不作.

잡는 것이었다. 이러한 점에서 보면 『맹자자의소증』은 고증 방법을 논한 것이라기보다는 사상서 혹은 철학서의 성격을 갖고 있는 것이다. 이 점은 대진의 경학 연구 태도와 밀접한 관련이 있다. 대진은 경전 연구에 소학을 강조하지만 소학은 어디까지나 성현의 도를 목표로 한 것이었다.<sup>12)</sup> 소학의 필요성은 성현의 뜻에 있는 것이지 소학 그 자체가 목표일 수는 없는 것이다. 대진은 고증 방법에 대한 오랜 탐구를 기반으로 『맹자』에 담긴 성현의 뜻을 밝히기 위해 『맹자자의소증』을 저술했던 것이다. 따라서 이 책은 고증학적 방법에 기초하여 경전의 의리를 탐구한 대표적 사례로서 평가할 수 있을 것이다.

『맹자자의소증』은 제목으로만 보면 『맹자』에 대한 주석서이다. 하지만 이 책은 일반적인 주석서처럼 『맹자』 원문에 대한 주소 형식의 주석서는 아니다. 『맹자자의소증』의 체재는 서문 1장, 상권(理 15장), 중권(天道 4장, 性 7장), 하권(材 3장, 道 4장, 仁義禮智 2장, 誠 2장, 權 3장), 후서(後序) 1장으로 되어 있다. 이 책은 『맹자』 원문에 대한 일차 해석을 목표로 한 것이 아니라 핵심 개념에 대한 자의 고증을 통하여 『맹자』에 관한 잘못된 해석을 바로잡기 위한 것이었다. 그래서 각 개념 별로 개념에 대한 저자 자신의 정의를 설명한 간단한 서문이 있고, 서문 다음에는 문답의 형태의 서술이 있다. 서술 형태가 문답식이어서 개념을 둘러싼 쟁점이 무엇인지 분명하게 파악할 수 있게 한 것이다.

이 책에서는 리(理), 천도(天道), 성(性), 재(才), 인의예지(仁義禮智), 성(誠), 권(權) 등 8개의 개념만을 한정하여 해석하였다. 그 가운데서도 특히 ‘리’와 ‘성(性)’에 대한 고증과 해석이 대부분을 차지한다. 이것은 이 책이 특별히 성리학의 『맹자』 해석의 문제를 바로잡기 위한 목적과 밀접한 관련이 있기 때문이다. 리 개념은 실제로 『맹자』에서 중요한 개념이 아니었음에도 불구하고 가장 비중 있게 다루어진다. 전체 분량에 있어서도 각 개념이 균형 있게 편집된 것이 아니라 ‘리’와 ‘성’이 전체의 절반 이상을 차지한다. 또한 각 편마다 다루

12) 주 5) 참조.

고 있는 개념 항목이 구분되어는 있지만, 실제로는 이러한 구분도 잘 지켜지고 있지 않다. 이 책의 전체 내용은 성리설에 대한 비판으로 일관하고 있다 하여도 과언이 아니다.

『맹자자의소증』에서 대진이 고증학적 방법을 적용하여 자의를 해석한 사례는 실제로는 그렇게 많지 않다. 고증 방법도 고대 문헌이나 주석을 가지고 자의를 고증하는 일반적인 방법을 사용하였다. 대표적인 예로, 리(理)의 자의를 고증하면서 그는 다음과 같이 말한다.

‘리’란 살펴서 조그만 차이라도 구분하는 것을 말한다. 그러므로 분리(分理)라고 한다. 사물의 재질과 관련해서는 가죽결, 살결, 무늬라고 한다. 사물이 구분이 있으면 맥락이 있어 어지럽지 않게 되니 이것을 조리(條理)라고 한다. 맹자는 공자를 집대성자라고 한다고 하면서 조리를 시작하는 것은 지혜의 일이고 조리를 마치는 것은 성스러움의 일이라고 했다. 성스러움과 지혜는 공자에 이르러 가장 융성하게 되었는데도 조리를 들어서 말했을 뿐이다. … 『중용』에서는 문리(文理)를 세밀하게 살펴보면 구별할 수 있다고 했고, 『예기』 「악기」에서는 ‘음악은 순서가 나뉘어진 것을 통하게 한다’고 했다. 정현은 ‘리란 분이 다’라고 주석하였고, 허신은 『설문해자』 「서」에서 ‘분리가 서로 구별되고 차이 있음을 안다’라고 하였다. 옛 사람들이 말하는 리는 후세의 유학자들이 말하는 ‘리’와 같지 않다.<sup>13)</sup>

‘리’의 자의를 분리(分理)라고 정의하면서, 리가 쓰이는 다양한 용법을 예로 들고 이어 『중용』과 『예기』 그리고 『설문해자』를 인용하여 근거로 삼았다.

대진은 五行을 道라고 논증하면서, 오행의 行이라는 글자가 ‘道’와 통칭한다는 것을 근거로 제시하였는데 이 경우에도 「시경」의 여러

13) 『孟子字義疏證』, 上, 「理」. 理者, 察之而幾微必區以別之名也, 是故謂之分理; 在物之質, 曰肌理, 曰韞理, 曰文理【亦曰文縷. 理、縷, 語之轉耳】得其分則有條而不紊, 謂之條理. 孟子稱孔子之謂集大成 曰始條理者, 智之事也, 終條理者, 聖之事也. 聖智至孔子而極其盛, 不過舉條理以言之而已矣. … 故樂記曰樂者, 通倫理者也. 鄭康成注云, 理, 分也. 許叔重說文解字序曰, 知分理之可相別異也. 古人所謂理, 未有如後儒之所謂理者矣. 『맹자자의소증』의 번역은 임옥근 역, 『맹자자의소증원선』(홍익출판사, 1999)을 참조하였다.



주석들을 이용하여 근거로 제시하였다.

도는 행과 같다. 기의 변화는 유행하여 낱고 낱아 쉽다. 그러므로 도라고 한다. 역에 ‘한 번 음하고 한 번 양이 되는 것을 도’라고 하였고, 『홍범』에 ‘오행은 첫째는 수, 둘째는 화, 셋째는 목, 넷째는 금, 다섯째는 토’라고 하였다. 행 또한 도의 통칭이다. 【『시경』 「載馳」(載馳)에 ‘여자에게 걱정이 많음에, 또한 각각 행할 길이 있거늘’이라 하였는데 「모시진」에 ‘행(行)은 도(道)이다’라고 했고, 「죽간」(竹竿)에는 ‘여자의 시집감이여, 부모 형제를 멀리하였도다.’라고 했는데, 정현의 주에 ‘행은 도이다’라고 했다.】<sup>14)</sup>

이 책에서는 자의를 고증하면서 음운의 원리를 직접 언급한 사례는 보이지 않는다. 따라서 이 책의 자의 고증 방식이 다른 학자들과 비교할 때 특별하다고 생각하기는 어렵다. 다만 문법학에 대한 지식을 활용하여 자의를 해석한 것이 눈에 띈다.

대진은 『주역』 「계사전」의 ‘한 번 음하고 한 번 양하는 것이 도이다(一陰一陽之謂道)’에 대해 정이천이 ‘한 번 음하고 한 번 양하는 것이 도가 아니라, 한 번 음하고 한 번 양하게 하는 소이(所以)가 도이다’라고 해석한 것을 비판하면서 ‘위지(謂之)’와 ‘지위(之謂)’의 용법이 다르다는 것에 근거하여 자신의 주장을 정당화한다.

옛 사람의 말 중에서 ‘지위’(之謂)와 ‘위지’(謂之)는 차이가 있다. ‘지위’(之謂)는 위에서 지칭한 것으로 아래 구절을 해석한 것이다. 예를 들어 『중용』의 ‘하늘이 명한 것을 성이라 하고, 성을 따르는 것을 도라고 하고, 도를 닦는 것을 교라고 한다는 말은 성·도·교를 해석하여 말한 것이다. 성이란 하늘이 명한 것을 말하고, 도란 성을 따르는 것을 말하며, 교란 도를 닦는 것을 말한다’라고 하는 것과 같다. 『주역』에 “한 번 양이 되고 한 번 음이 되는 것을 도라고 한다[一陰一陽之謂道]고 한 것은 천도를 말하는 것으로, 도란 일음일양을 이른다”고

14) 『孟子字義疏證』, 中, 「天道」道, 猶行也. 氣化流行生生不息, 是故謂之道. 易曰 一陰一陽謂之道. 洪範五行 一曰水, 二曰火, 三曰木, 四曰金, 五曰土. 行亦道之通稱. 【詩「載馳」‘女子善懷, 亦各有行’. 毛傳云, 行, 道也. 「竹竿」‘女子有行, 遠兄弟父母’ 鄭箋云 行, 道也.

말하는 것과 같다.<sup>15)</sup>

이와 같이 『맹자자의소증』에는 객관적 방법에 근거한 자의 고증의 사례가 나타나 있기는 하지만 그 사례가 그다지 많지는 않다. 오히려 대부분의 내용은 고증보다는 저자 자신의 설명에만 의존한 해석이 대부분을 차지한다. 예를 들어, ‘리’를 다했다는 것은 사람의 필연을 다했다는 것이다’라고 하거나 ‘성(性)’이란 혈기와 심지가 음양오행에 근본한 것이다’라고 한 것 등은 대진의 새로운 정의이지 고증에 근거한 것은 아니다. 때문에 이 책은 실증적이고 객관적인 고증적 요소가 약하고 오히려 주관적인 철학적 요소가 강하다는 평가를 받기도 한다.<sup>16)</sup> 그러나 이것은 『맹자자의소증』이 고증에 불철저하기 때문인 것은 아닐 것이다. 사실 사물에 대한 고증의 경우에 있어서는 실증적인 해석이 비교적 쉽지만 철학 개념의 경우에는 객관적 고증이 쉽지 않기 때문이다. 철학적 개념을 자의의 고증과 혼고만으로 해석하는 것은 불가능에 가까운 것이다. 고대의 음운과 문헌적 혼고를 철저히 이루어냈다 하더라도 실상 철학 개념의 해석에는 고증을 넘어서는 해석 방법이 필요한 것이다. 대진의 『맹자자의소증』은 경서 해석에 있어 고증의 의의와 한계를 동시에 보여준다고 할 수 있다.

### III. 대진의 성리학 비판

대진의 『맹자자의소증』은 고증학 저술이면서도 단순한 자의 고증에 그치는 것이 아니라 성리학 비판이라는 분명한 목적을 갖고 있다. 대진은 송대 성리학의 철학적 경전 해석이 불려온 당시의 지적 풍토

15) 『孟子字義疏證』, 中, 「天道」 古人言辭「之謂」「謂之」有異: 凡曰「之謂」, 以上所稱解下, 如中庸「天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教」, 此爲性, 道, 教言之. 若曰性也者天命之謂也, 道也者率性之謂也, 教也者修道之謂也; 易「一陰一陽之謂道」, 則爲天道言之, 若曰道也者一陰一陽之謂也.

16) 山井湧, 『明清思想史の研究』(東京大出版會, 1980), p.388.

에 대해 많이 우려하였다. 특히 송대 성리학자들이 빈번하게 사용한 ‘리’ 개념이 일으키는 문제를 심각한 것으로 파악하였다. 이에 대진은 성리학자들의 문제를 분석하고 그것을 비판함으로써 시대의 문제를 바로잡고자 하였다. 대진은 성리학자들의 학설의 문제를 『맹자』에 대한 성리학자들의 해석에 찾되 크게 두 가지 방향에서 문제점을 분석한다.

첫 번째는 『맹자』 원문에 대한 오독이 일으킨 문제이다. 대진은 성리학자들이 『맹자』 「고자」장에 나오는 ‘리의(理義)’를 해석하는 과정에서 전체적인 논의의 맥락을 알지 못하여 잘못된 해석이 있게 되었다고 파악한다.

후세의 유학자들은 맹자가 ‘성’을 말하면서 ‘리의’를 말하고 ‘인의 예지’를 말하는 것을 보고서, 그 설을 이해하지 못하고 마침내 부여받은 ‘기(氣)’ 밖에 ‘리의지성(理義之性)’을 더하여 그것이 맹자의 설이라고 하였다.”<sup>17)</sup>

맹자는 인간의 본성을 논하면서, ‘리의’란 나의 마음이 좋아하는 대상이라고 말하기도 하였지만, 다른 한편에서는 인의예지라는 규범이 외부로부터 들어온 것이 아니라 내가 고유하게 지닌 것이라고 말하였다.<sup>18)</sup> 앞의 문장에서 ‘리의’는 분명 마음 밖의 대상으로 설명되고 있지만, 뒤의 문장에서는 인의예지라는 덕이 우리 본성 내부에 고유한 것으로 읽힌다. 리의와 인의예지는 서로 다른 맥락에서 쓰인 개념이지만, 대진은 이 개념들에 대한 독해 과정에서 성리학자들이 기질 이외에 ‘리의지성’이라는 별도의 본성이 있는 것처럼 생각하게 되었다고 분석한다. 대진은 본성에 대한 이러한 잘못된 이해가 단지 허구적인 본성을 참된 본성으로 착각한다는 문제에 그치지 않고 심각한 인식론적인 문제를 불러왔다고 파악한다.

17) 『孟子字義疏證』, 上, 「理」, 後儒見孟子言性, 則曰理義, 則曰仁義禮智, 不得其說, 遂於氣稟之外, 增一理義之性, 歸之孟子矣.

18) 『孟子』 「告子上」, 仁義禮智非由外鑠我也. 我固有之也, 弗思耳矣.

리의가 기질과 무관한 별도의 본성이 갖고 있는 것이라면 그리고 그 본성이 우리의 마음에 갖추어져 있다면 인간은 자기 마음의 의견을 진리로 주장할 수 있는 것이다.

육경, 공자 맹자의 말 전기와 여러 서적들에 이르기까지 리라는 글자는 많이 보이지 않는다. 지금 비록 이치에 어긋나 행하는 지극히 어리석은 사람일지라도 한 가지 일을 처리하거나 한 사람을 꾸짖는 데 있어 문득 리라고 말하지 않음이 없는 것은 송나라 이래로 시작하여 습속을 이룬 것이니 즉 리를 마치 별도의 사물이 있어서 하늘로부터 얻어 마음에 갖추어진 것처럼 여겨서 자기 마음의 의견을 가지고 리에 해당시켰던 것이다.<sup>19)</sup>

그런데 대진은 성리학자들이 『맹자』를 잘못 해석한 배경에는 불교와 도교의 영향이 크다고 파악한다. 대진은 성리학자들 또한 불교와 도교가 잘못된 것이며 공맹의 도가 옳다는 것을 알고 있었지만, 공맹의 도를 존재론적으로 설명하는 과정에서 불교와 도교의 이론을 따르는 잘못이 있었다고 분석한다.

대개 정자와 주자의 학문은 노자 장자 불가로부터 빌려 온 것으로 겨우 리라는 한 글자로 이른 바 진재(眞宰), 진공(眞空)이라는 것으로 바꾸었고 나머지는 바꾼 것이 없다. … 육경과 공자 맹자 이후 순자가 있었고 노자 장자 불가도 있었지만 육경과 공자 맹자의 도는 여전히 있었는데, 송나라 유학자들이 순자 및 노자 장자 불가를 육경과 공자 맹자의 책에 섞은 이래로 배우는 사람들이 그 그릇됨을 알지 못하여 육경과 공자 맹자의 도는 없어지고 말았다.<sup>20)</sup>

19) 『孟子字義疏證』, 上, 「理」, 六經, 孔, 孟之言以及傳記群籍, 理字不多見。今雖至愚之人, 悖戾恣睢, 其處斷一事, 責詰一人, 莫不輒曰理者, 自宋以來始相習成俗, 則以理爲「如有物焉, 得於天而具於心」, 因以心之意見當之也。

20) 『孟子字義疏證』, 上, 「理」, 蓋程子, 朱子之學, 借階於老, 莊, 釋氏, 故僅以理之一字易其所謂眞宰眞空者 而餘無所易。… 六經孔孟而下, 有荀子矣, 有老莊。釋氏矣。然六經孔孟之道猶在也。自宋儒雜荀子及老莊釋氏以入六經孔孟之書, 學者莫知其非, 而六經孔孟之道 亡矣。

정자와 주자는 단지 공자와 맹자가 말한 리의가 옳다고 여겼지만 그것을 불교와 도교의 이론 틀 속에서 설명하고자 하였던 것이다. 대진은 정자와 주자의 이론이 불교와 도교의 진공(眞空), 진재(眞宰) 개념을 리로 바꾼 것 이외에는 다른 점이 하나도 없다고 파악한다. 그 때문에 정자와 주자의 성리학은 불교의 문제점을 그대로 유학에 가지고 오게 되어 유학의 도는 사라지게 되었다는 것이다. 대진은 그 예로 성리학이 천리와 인욕을 대립적으로 파악하는 문제를 지적한다. 정자와 주자는 불교와 도교에 영향을 받아 기질을 초월한 별도의 리를 본성으로 세우고 그것을 통해 현실의 자연스런 감정과 욕구를 부정하였다.

송나라 유학자들인 정자와 주자는 노자 장자 불가의 사사로움을 바꾸어 리를 귀하게 여겼고 그들이 형체를 중시하지 않은 것을 바꾸어 기질을 탓하였다. 그들이 말하는 ‘리’는 여전히 ‘별도의 사물이 있어서 마음에 자리 잡고 있는 것’과 같아서, 이에 ‘리’와 욕구의 나눔을 구별하여 “‘리’에서 나오지 않으면 욕구에서 나오고, 욕구에서 나오지 않으면 ‘리’에서 나온다”고 말했다. 사람이 굶주림과 추위에 내지르는 부르짖음과 남녀가 서로 없어서 슬퍼하고 원망하는 것으로부터 죽음에 이르러 삶을 바라는 것에 이르기까지가 모두 인욕이라는 것을 알면서도 감정과 욕구의 느낌을 모두 끊은 것만을 헛되이 지적하여 천리의 본연이 마음에 보존된 것이라고 했다.<sup>21)</sup>

이로부터 유학의 도덕은 인간의 자기실현이 아니라 허구적 관념에 인간적 삶을 읊아매는 것이 되어 버렸다. 대진은 본성을 리로 보는 성리설의 보다 근본적인 문제는, 도덕이 타자를 제압하기 위한 억압의 도구로 변질되었다는 사실에 있음을 지적한다.

‘리’를 가지고 책망함에 이르러서는 세상에 드물게 높은 절개가 있

21) 『孟子字義疏證』, 下, 「權」, 宋儒程子·朱子, 易老·莊·釋氏之所私者而貴理, 易彼之外形體者而咎氣質. 其所謂理, 依然如有物焉宅於心. 於是辨乎理欲之分, 謂不出於理則出於欲, 不出於欲則出於理. 雖視人之饑寒號呼, 男女哀怨, 以至垂死冀生, 無非人欲, 空指一絕情欲之感者, 爲天理之本然存之於心.

는 사람도 ‘의(義)’를 핑계로 그에게 죄주기를 어려워하지 않는다. 지위가 높은 사람은 ‘리’를 가지고 지위가 낮은 사람을 책망하고, 나이 든 자는 ‘리’를 가지고 어린 사람을 책망하며, 신분이 귀한 사람은 ‘리’를 가지고 천한 사람을 책망하니, 비록 자기들이 잘못하더라도 ‘리’를 따른다고 하고 지위가 낮은 사람, 어린 사람, 천한 사람은 ‘리’를 가지고 다투어 타당함을 얻었더라도 ‘리’를 거스른다고 한다. 이에 아랫사람은 천하의 동일한 감정, 천하의 동일한 욕구를 가지고도 윗 사람에게 상달할 수 없고 윗사람은 ‘리’를 가지고 아랫사람에게 요구 하니 아래에 있음으로 얻게 된 죄가 사람마다 이루 다 헤아릴 수 없다. 사람이 법을 어겨 죽으면 오히려 불쌍하게 여기는 사람이 있지만, ‘리’에 걸려 죽으면 그 누가 불쌍하게 여기겠는가!22)

인간의 현실을 초월한 리가 절대적 규범이 되었으며, 절대적 규범인 리는 현실의 어떠한 도덕 규범에 대해서도 우월적 지위를 갖는다. 리는 천하 사람의 동일한 감정과 동일한 욕구도 초월한 절대적 가치로서 군림한다. 리는 이제 법보다도 더 무서운 지배의 도구가 된 것이다.

이러한 당대의 왜곡된 지적 풍토의 문제를 개선하기 위해서는 성리학자들에 의해 불교와 노장이론으로 왜곡된 『맹자』의 본 모습을 되찾아야 했다. 그것이 대진이 『맹자자의소증』 저술한 목적이다.

맹자는 양주와 목적의 설을 비판했는데, 후세 사람들은 양주 목적 노자 장자 불가의 말에 익숙해져서 그들의 말로 맹자를 어지럽히니 이 또한 맹자의 설을 계승한 사람으로서 논쟁하지 않고 그만둘 수 없는 것이다. 진실로 내가 그것을 알 수 없으면 또한 그만둘 뿐이지만, 내가 그것을 알고도 말하지 않으면, 이는 개인적으로는 성실하지 않은 것이고, 옛 성인이나 현인에 대해서는 그 학문을 스스로 저버리는 것이며, 천하와 후세의 어진 사람에 대해서는 스스로 인에서 멀어지는 것이다. 나는 이것을 두려워하여 『맹자자의소증』 3권을 저술했다.23)

22) 『孟子字義疏證』, 上, 「理」, 及其責以理也, 不難舉曠世之高節, 著於義而罪之. 尊者以理責卑, 長者以理責幼, 貴者以理責賤, 雖失, 謂之順, 卑者幼者賤者以理爭之, 雖得謂之逆. 於是下之人不能, 以天下之同情, 天下所同欲, 達之於上. 上以理責其下, 而在下之罪, 人人不勝指數. 人死於法, 猶有憐之者, 死於理, 其誰憐之!

#### IV. 대진의 『맹자』 해석

대진은 성리학의 『맹자』 해석이 갖는 문제를 다각적으로 분석하고 비판하였다. 성리학의 『맹자』 해석이 잘못되었다는 것을 받아들인다면 그렇다면 『맹자』에 대한 올바른 이해란 어떻게 가능한 것인가. 대진이 제시하는 방법은 맹자의 원문에 충실한 독해이다.

대진은 ‘리’와 ‘성선’의 의미를 『맹자』 본문에 근거하여 해석하고자 한다. 『맹자』에서 ‘리’가 언급되고 있는 곳은 「고자」 장의 다음 문장에서이다.

입이 맛에 있어서 즐거움을 똑같이 함이 있으니 역아는 먼저 우리 입이 즐기는 것을 안 자이다. 가령 입이 맛에 있어서 그 성이 남과 다름이 마치 개와 말이 우리와 동류가 아닌 것처럼 다르다면, 천하가 어찌 맛을 즐기기를 모두 역아가 조리한 맛을 따르듯이 하겠는가. ... 그러므로 말하기를 ‘입이 맛에 있어서 똑같이 즐거움이 있으며, 귀가 소리에 있어서 똑같이 들음이 있으며, 눈이 색에 있어서 똑같이 아름답게 여김이 있다’고 하는 것이니, 마음에 이르러서만 홀로 똑같이 옳게 여기는 바가 없겠는가. 마음에 똑같이 옳게 여긴다는 것은 어떤 것인가? 리의(理義)를 말한다. 성인은 우리 마음에 똑같이 옳게 여기는 바를 먼저 아셨다. 그러므로 리의가 우리 마음에 기쁨은 추환이 우리 입에 좋음과 같은 것이다(『孟子』 「告子」 上).

맹자는 사람의 마음이 ‘리의’를 좋아하는 것은 감각기관이 선호하는 감각 대상에 대해 반응하는 것처럼 자연스러운 것임을 논증한다. 맛과 소리가 입과 귀의 대상인 것처럼 리의는 마음의 대상이다. 맹자는 감각기관과 마찬가지로 마음이 리의에 대해 기쁨을 나타낸다고

23) 『孟子字義疏證』, 「序」, 孟子辯楊墨, 後人習聞楊墨老莊佛之言, 且以其言汨亂孟子之言. 是又後乎孟子者之不可已也. 苟吾不能知之亦已矣. 吾知之而不言, 是不忠也, 是對古聖人賢人而自負其學, 對天下後世之仁人而自遠於仁也. 吾用是懼, 述孟子字義疏證三卷.

묘사하고 있다. 대진은 이와 같은 맹자 원문에 입각하여 맹자 ‘성선’의 의미를 마음이 덕을 좋아하는 것이라고 풀이한다. 대진은 맹자가 개이성과 인간의 성이 다르다고 한 것은 바로 이러한 인간의 심지의 특성을 가리켜 말한 것이라고 해석한다. 즉 대진은 리의를 좋아하는 마음은 인간만의 고유한 특질이라고 파악한다. 맹자가 말한 성선이란 바로 리의를 좋아하는 인간의 마음을 가리킨다는 것이다. 다산도 「고자」의 이 구절을 인용하여 인간의 본성이 선을 좋아하는 기호임을 논증하였다.

나는 성이란 기호에 중점을 두고 말한 것으로 생각한다. 가령 “사안석(謝安石)은 천성이 음악을 좋아하였고 위 정공(鄭公)은 천성이 검소를 좋아하였다”라는 말 같은 것이다. 어떤 사람은 성품이 산수를 좋아하고, 어떤 사람은 성품이 서화를 좋아한다고 하는 것은, 모두 기호를 가지고 성이라고 하는 것이다. 성의 자의가 본래 이와 같기 때문에 맹자가 성을 논함에 반드시 기호를 가지고 설명하였다. 그 말에 “입이 맛에 대하여 기호가 같고, 귀가 음악에 대하여 기호가 같고, 눈이 색에 대하여 좋아하는 것이 같다”라고 하였는데 이것은 모두 성이 선에 대하여 기호하는 바가 같다는 점을 밝힌 것이다. 성자의 본래의 뜻이 ‘기호’에 있음이 아니겠는가?<sup>24)</sup>

그런데 인간의 본성과 성선을 해석하면서 대진은 단순히 리의가 마음이 좋아하는 대상이라는 설명에 머무르지 않는다. 그는 인간의 본성을 이기론으로 설명하는 성리학의 해석에 대해 비판하였지만 그 역시 인간의 본성과 마음에 대하여 존재론적인 설명을 시도한다. 기일원론자로 알려진 대로 대진은 기(氣)와 독립하여 존재하는 리(理)의 실체를 인정하지 않는다. 그래서 그는 인간의 본성도 전적으로 기(氣)의 변화로 설명한다. 대진은 성(性)을 다음과 같이 정의한다.

24) 『孟子要義』, 권1, 33a, 余謂性者主於嗜好而言. 若所謂謝安石性好聲樂, 魏鄭公性好儉素, 或性好山水, 或性好書畫, 皆以嗜好爲性. 性之字義, 本如是也. 故孟子論性, 必以嗜好言之. 其言曰口之於味, 同所嗜, 耳之於聲, 同所好, 目之於色, 同所悅. 告子上皆所以明性之於善. 同所好也, 性之本義. 非在嗜好乎?



성(性)이란 음양오행으로부터 나뉘어져서 혈기(血氣)와 심지(心知)가 된 것으로 만물을 구별하게 하는 것이다.<sup>25)</sup>

음양오행을 각각 나눠받아 사람과 동물이 있게 되는데 그것들은 각각 나눠받은 것으로 성을 이룬다. 음양오행은 천지운행의 실체이고 혈기와 심지는 성의 실체이다. 실체가 있으므로 개체로 나뉘며, 나뉘어 한정되기 때문에 각각 같지 않다.<sup>26)</sup>

성은 음양오행인 기의 변화에 의해 만들어진 만물을 구별하기 위한 개념이다. 음양오행의 나누어짐으로 인해 서로 다른 사물들이 만들어지게 되는데 이 사물들 사이의 차이를 설명하는 개념이 바로 성(性)이다. 사람과 동물은 모두 기 변화의 산물이되 사람과 동물의 차이는 그 성에 의해 구별되는 것이다. 이때 이 성의 실체를 이루는 것은 혈기와 심지이다. 따라서 동물과 인간의 차이는 혈기와 심지의 차이로 할 수 있다. 그 중에서도 특히 인간만의 독자성을 보장해 주는 것은 심지의 능력이다.

사람이 심지를 확충해서 신명에 이를 수 있으면 인의예지가 온전하지 않음이 없다. 인의예지는 다른 것이 아니라 심이 그 머무를 바를 알고 지가 그 헤아리는 능력을 극도로 발휘하는 것이다. 지각운동은 사람과 동물이 태어나면서 갖는 것이다. 지각 운동이 다른 까닭은 사람과 동물의 성이 다르기 때문이다.<sup>27)</sup>

사람의 심지는 동물과는 달리 확충이 가능하며 신령스럽게 밝은 경지에 도달할 수 있다. 리의란 심지가 확충하여 기능을 극대화할 때 파악되는 것이다. 동물의 심지는 사람과 같이 확충이 불가능하기 때

- 
- 25) 『孟子字義疏證』, 中, 「性」, 性者, 分於陰陽五行以爲血氣心知, 品物區以別焉.  
 26) 『孟子字義疏證』, 中, 「天道」, 分於陰陽五行, 以有人物, 而人物各限於所分, 以成其性, 陰陽五行, 道之實體也. 血氣心知, 性之實體也. 有實體 故可分.  
 27) 『孟子字義疏證』, 中, 「性」, 人則能擴充其知至於神明, 仁義禮智無不全也. 仁義禮智非他, 心之明之所止也. 知之極其量也. 知覺運動者, 人物之生, 知覺運動之所以異者, 人物止殊其性.

문에 리의를 파악할 수 없게 된다. 이것이 사람의 성과 동물의 성이 다른 것이다.

대진은 맹자가 성을 선하다고 한 것은 바로 심지를 가리켜 말한 것이었다고 본다. 마음이 리의를 분별하여 그것을 좋아하는 것은 입이 맛있는 것을 분별하여 기뻐하는 것과 같다. 혈기가 욕구를 좋아하듯 심지는 리의를 좋아하는 경향을 가지고 있는 것이다.

욕구란 혈기의 자연이고, 떳떳한 덕을 좋아하는 것은 심지의 자연이다. 이것을 두고 맹자에서 성선이라고 한 것이다. 성선이란 심지에 관한 것이다. 혈기의 자연스러움이 욕구라면 덕을 좋아하는 것이 심지의 자연이다. 혈기의 자연으로 말미암아 이를 살피서 그 필연을 아나니 이를 리의라고 한다. 자연과 필연은 두 가지 일이 아니다. 28)

그런데 심지가 좋아하는 리의란 혈기의 욕구와 분리된 것이 아니다. 혈기의 자연으로 말미암아 그것을 살피서 필연을 아는 것이 리의이다. 리의는 욕구에 대한 제거나 억압이 아니다. 욕구가 사사로움을 벗어나면 그것이 곧 리의인 것이다. 그런 점에서 理義는 혈기와 심지를 떠나 있는 것이 아니다.

리의는 다름이 아니라 심지가 비추고 살피는 것이 잘못되지 않는 것이다. 무엇을 가지고 잘못되지 않을 수 있는가? 바로 마음의 신명이다. 리의를 어찌 별도의 사물처럼 여겨 비추고 살피는 것 이외에서 구할 것이며 사람의 정상이 신명에 나갈 수 있는데 어찌 부여받은 ‘기’ 이외에서 구할 것인가? 29)

그러므로 리의를 구하는 일은 기의 변화로 만들어진 성을 떠나서

28) 『孟子字義疏證』, 上, 「理」, 欲者, 血氣之自然, 其好是懿德也, 心知之自然, 此孟子所以言性善. 心之自然, 未有不悅理義者, 未能盡得理合義耳. 由血氣之自然, 而審察之以知其必然, 是之謂理義, 自然之與必然, 非二事也.

29) 『孟子字義疏證』, 上, 「理」, 故理義非他, 所照所察者之不謬也. 何以不謬? 心之神明也, 人之異於禽獸者, 雖同有精爽, 而人能進於神明也. 理義豈別若一物, 求之所照所察之外, 而人之精爽能盡於神明, 豈求諸氣稟之外哉!

는 안 된다는 것이다. 대진은 주희의 본연지성(本然之性)을 기를 떠난 별도의 본성으로 인식한다. 리의는 기에서 찾아야 하는 것임에도 불구하고 주희는 기질(氣質)에 대한 부정적 생각에서 기를 떠나 별도로 리의의 성이라는 허위 개념을 만들었다고 대진은 비판한다.

그런데 이와 같은 맹자의 성선에 대한 대진의 존재론적 정당화 작업은 고증학적인 것과 거리가 있다. 대진이 인간의 본성을 존재론적으로 정당화하고자 하는 순간 대진의 『맹자』 해석은 그가 추구한 객관적 해석 이념에서 멀어지게 된다. 그러나 더 큰 문제는 맹자의 경우는 존재론적인 정당화가 필요하지 않았다는 사실이다. 맹자는 고자와의 논쟁을 통해 인간의 본성이 동물의 본성과는 다르다는 것을 근거로 도덕이 인간의 문제라는 사실을 강조하였다. 또한 도덕은 인간의 욕망을 제어하기 위해 외적으로 주어진 것이 아니라 인간 내면의 요구라는 사실을 정당화하고자 하였다. 도덕은 본질적으로 인간의 자기실현이지, 다른 목적을 위해 존중해야 하는 것은 아니었다. 그렇지만 맹자는 ‘나-주체’라는 범주도 이용하지 않았으며 본성에 대한 신학적 존재론의 기준도 설정하지 않았기 때문에, ‘도덕의 보편성’ 문제를 제기할 만한 상황에 있지 않았다. 그렇기 때문에 그는 줄 곧 유비논증의 방식으로 논쟁을 전개해 나갔던 것이다.<sup>30)</sup> 그러나 주희는 맹자의 ‘성선’을 주석하면서 도덕을 다만 인간 내면의 요구로만 설명하지는 않았다. 그는 그것을 존재론의 기반 위에서 정당화하고자 하였다. 도덕은 실현해도 되고 그렇지 않아도 되는 그런 것이 아니었다. 도덕은 인간 개체가 궁극적으로 지향해야 할 그런 것이었다. 주희의 이러한 생각은 이기론과 결합되어 리와 동일시된 본성의 이론으로 연결되었다. 대진은 주희이 존재론적 해석을 문제 삼지만 그가 주희와 다른 존재론적 틀을 가지고 『맹자』를 해석할 경우 그의 해석 또한 『맹자』에 대한 하나의 해석이지 『맹자』의 원의에 충실한 해석일 수는 없다.<sup>31)</sup> 만약 우리가 오늘날의 실증주의의 기준에서 유학자

30) 줄리아 칭, 『맹자와 계몽철학자의 대화』, 허경 역(한울아카데미, 2004), p.

들의 경전 해석을 문제 삼는다면 주관적 해석의 혐의를 피할 수 있는 경우를 찾기는 힘들 것이다. 모든 해석은 해석자의 주관이 개입되는 것이며 객관적 해석이란 하나의 이데올로기에 불과한 것일지 모른다.<sup>32)</sup> 우리가 해야 할 것은 유학이라는 특정의 가치 체계를 배경으로 한 유학자의 경전 해석이 어떠한 모습으로 이루어졌는가를 구체적으로 밝히는 것이지 누구의 해석이 가장 올바른가 혹은 누구의 해석이 가장 객관적인가를 평가하는 것은 아닐 것이다.

## V. 맺는 말

이 논문은 대진의 대표적 저술인 『맹자자의소증』에 대한 분석을 통하여 대진의 주해 방법을 연구한 것이다. 대진은 청대 고증학을 대표하는 학자이다. 그는 경전에 대한 해석은 먼저 문자(文字)에 대한 엄밀한 고증에 기초해야 한다고 주장했다. 성현이 남긴 의리를 밝히기 위해서는 무엇보다 문장을 정확히 해석해야 하고, 문장 해석을 위해서는 문장을 구성하는 문자를 먼저 해석해야 한다는 것이다. 특히 문자의 고증은 고대 음운(音韻)을 밝히지 않고는 불가능하다고 보았기 때문에 대진은 고대 음운에 대한 많은 연구를 남겼다.

대진의 많은 저술이 주로 고증의 방법과 관련된 이론서인 반면 『맹자자의소증』은 경전 해석을 직접 다룬 철학 저술이다. ‘자의소증(字

---

31) 더욱이 대진과 같이 고증 방법만을 연구한 학자의 경우 형이상학적 논의는 취약할 수밖에 없다. 일반적으로 대진을 기철학자로 평가하는 연구가 많이 있지만, 대진의 기철학 이론을 그의 학문 전체를 고려할 때 그렇게 높은 수준의 것이라고 평가하기는 어려울 것이다. 대진의 기철학은 성리학 비판의 의의는 있을지 몰라도 성리학과 비교할 수 있는 이론 체계라고 보기는 무리이다.

32) 과거 문헌에 대한 객관적 해석이 하나의 이데올로기인 것만은 아니라는 논의에 대해서는, 맥컬로, 「과거 문헌에 대한 이해는 객관적일 수 있는가」, 『인문학과 논리학』를 참조.

義疏證)’이라는 제목이 시사하듯, 이 책은 대진의 고증학적 연구 성과를 반영한 책이라 할 수 있다. 이 책에서 다루고 있는 문자들은 리(理), 성(性), 천도(天道) 등과 같은 철학적 개념들이다. 대진은 이들 개념에 대한 자의 분석을 통해 성리학의 『맹자』 해석을 비판하고 『맹자』를 새롭게 해석하고자 하였다. 그는 성리학자들의 『맹자』 해석은 원문 내용에 대한 잘못된 이해와, 불교와 노장 철학의 영향 등에서 비롯된 것이라고 생각했다. 특히 성리학자들이 『맹자』의 ‘리(理)’ 개념을 잘못 이해하고, ‘리’ 개념을 불교와 노장 철학의 형이상학과 결합함으로써 유학의 진리가 결정적으로 왜곡되게 되었다고 평가한다. 그리하여 대진은 ‘리’, ‘성’, ‘성선’ 등의 개념이 『맹자』 원문에서 본래 갖는 의미를 고증하여, 그것을 바탕으로 맹자 사상을 새롭게 해석하고자 하였다.

그런데 대진의 『맹자』 해석은 단순히 개념에 대한 문자 고증을 통해 이루어진 것은 아니었다. 그는 맹자의 ‘성선’을 『맹자』 원문의 맥락을 고려하여 해석하기도 하였지만, ‘성’을 심지(心知)와 혈기(血氣)라는 새로운 개념으로 해석하였고, ‘리’를 자신의 기일원론의 형이상학적 사유 속에서 재해석하였다. 성리학자들이 고증이 아닌 자신들의 역견 즉 그들의 형이상학으로 『맹자』를 잘못 해석하였다고 비판하였지만 그 역시 개념 해석에 있어서는 고증이 아닌 자신의 형이상학에 입각하여 해석하였던 것이다. 그러나 이것이 비단 대진만의 문제는 아닐 것이다. 경전 해석에서 철학적 개념을 고증만으로 해석하는 것은 근본적인 한계가 있을 수밖에 없다. 더욱이 맹자는 자기 사상과 개념에 대해 존재론적 정당화를 필요로 하지 않았다는 것을 생각해 볼 때, 맹자의 개념을 존재론적 틀을 가지고 해석하는 것에 대해 어떤 평가의 기준을 제시하는 것은 불가능한 일일 것이다. 그런 점에서 역설적으로 『맹자』의 해석은 언제나 새로운 해석 방법에 대해 열려 있는 것이다.

## 참고문헌

- 戴震, 『戴震集』 湯志鈞 交點 上海古蹟出版社, 1980.  
丁若鏞, 『與猶堂全書』.  
江藩, 『國朝漢學師承記』.  
王茂 外, 『清代哲學』, 安徽人民出版社, 1992.  
胡適, 『戴東原的哲學』(『胡適學術文集: 中國哲學史』 下책, 中華書局, 北京, 1991.  
梁啓超, 이기동·최일범 譯, 『清代學術概論』, 여강출판사, 1987.  
馮天瑜, 黃長義, 『滿清經世實學』, 上海社會科學院出版社, 2002.  
蕭一山, 『清代通史』(商務印書館) 上卷.  
梁啓超 著, 『中國近三百年學術史』, 東方出版社, 1996.  
錢穆 著, 『中國近三百年學術史』, 商務印書館, 1997.  
曹聚仁 著, 『中國學術思想史隨筆』, 生活·讀書·新知三聯書店, 1996.  
周大璞 著, 정명수·장동우 옮김, 『훈고학의 이해』, 동과서, 1997.  
古國順, 『清代尙書學』, 대만, 1981  
Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology - Intellectual and Social Aspects of Chang in Late Imperial China*.  
Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, University of Wisconsin Press, 1978.  
濱口富士雄, 『清代考據學思想史の研究』, 東京: 圖書刊行會, 1994.  
山井 湧, 『明清思想史研究』, 東京大學出版會, 1980.  
김영우, 「다산 경학에서 고증과 의리의 문제」, 『동양철학』, 2006.  
심경호, 「조선 후기의 경학연구법 분화와 毛奇齡 비판」, 『東洋學』 29 집, 1999.  
심경호, 「문헌고증과 해석, 그리고 현실에의 매개적 참여」, 중국어문학회, 2002.

- 유명종, 『清代哲學史』, 이문출판사, 1989.
- 이승환, 「『고증』(考證)에서 『의리』(義理)까지: 동양철학 해석방법론 초 탐(初探)」, 중국어문학회, 2002.
- 이혜경, 「戴震의 氣一元的 윤리론」, 서울대학교 대학원, 1990.
- 임옥균, 「戴震 人性論의 倫理學적 意義」, 『동양철학』, 2003.
- 홍성민, 「戴震의 고증학적 기일원론氣一元論」, 『중국철학』 8집, 중국 철학회, 2001.

**ABSTRACT**On Dai Zhen's Methods of Interpreting *Mencius*

Kim, Young-Woo

This research is focused on Dai Zhen's method of interpretation for commentaries on Classics. Dai Zhen is a representative Qing scholar renowned for Evidential Learning. He argued throughout that interpretation of the Classics must be first based on a rigorous research of historical evidence. In order to illuminate on the meaning of the Sages, one is first to interpret the texts and sentences exactly, and in turn, to decipher the terms and characters that constitute the sentences. Especially he stressed that deciphering characters was impossible without understanding ancient system of syllabary; naturally, he left numerous works on the very topic.

While Dai Zhen's major body of works were centered around the theories concerning the method of historical evidence, *Evidential Commentary on the Meanings of Terms in Mencius* is a philosophical writing that embodies such evidential learnings in itself. As one can readily notice by the term "Evidential Commentary on the Meanings of Terms," the writing should reflect Dai Zhen's conclusive researches on historical evidences. The terms this writing deals with are mostly philosophical terms, such as principle, nature, and Heavenly Way. Through syllabic analysis on such terms Dai Zhen attempts to overcome Neo-Confucian interpretation on *Mencius* and to beget a whole new interpretation on the same text. He criticized that Neo-Confucian versions of *Mencius* were based on misunderstanding due to



Buddhist and Daoist influences. Neo-Confucians were wrong specifically on the term “principle” of the *Mencius*: the concept of principle was created through cohesion of Buddhist and Daoist metaphysical system, which in turn seriously distorted Confucian perspective on reality. Dai Zhen, therefore, strived restore the philosophy of Mencius by uncovering the original meaning of the terms like “principle,” “nature,” and “good nature” as they appeared in the text *Mencius*.

Dai Zhen’s interpretation on Mencius, however, was not solely constituted by syllabic researches on characters and terms. On the one hand, he did interpret terms like “good nature” according to evidential method of textual flow, and on the other hand, he interpreted “nature” rather singularly as the combination of “perception of the mind” and “material force of blood.” Moreover, he reinterpreted the term “principle” within his own metaphysical system of Qi-monism. Although he acutely criticized Neo-Confucians for forcing the meaning of Mencius into their own metaphysical system, he did nothing but the same thing in interpreting philosophical terms and texts. This problem is, however, not exclusive to Dai Zhen alone. In interpreting Classical texts, it is quite limiting to interpret philosophical terms solely by syllabic analysis. Additionally, Mencius himself required no ontological justification for his own concepts and philosophy; considering such a point, it is simply impossible to suggest a role model or a standard for evaluating which kind of ontological framework is the correct one for interpreting *Mencius*. For that very reason, interpretation of *Mencius* is, ironically, always open to new methods of interpretation.

**Keywords:** Dai Zhen, Evidential Learning, *Mencius*, Interpretation of the Classics

