

대진(戴震)의 불교비판과 주지주의 윤리학

김영진
인하대학교

- I. 머리말
- II. 실체적 '리(理)' 개념 형성과 불교 인식론
- III. 이기와 욕망의 분할과 무욕설 비판
- IV. 자연적인 것과 필연적인 것의 중첩
- V. 도덕실현에서 내적 직관의 거부와 지성의 강조
- VI. 맺음말

대진, 주지주의 윤리학, 송명유학, 고증학, 불교, 내면주의

대진은 청대학술을 대표하는 고증학자이다. 당시 고증학자들은 일반적으로 송명 유학이 제기한 세계의 보편 질서나 인간의 본성 같은 철학적 논의에 참여하길 꺼렸다. 하지만 대진은 직접적으로 이 논의에 뛰어 들었다.

그는 송명 유학자들의 주요한 주장은 불교의 개념을 가져왔다고 비판한다. 대진은 송명 유학이 불교의 영향을 받아서 유학을 내면주의로 해석했다고 말한다. 이렇게 함으로써 지식을 통한 점진적인 자아완성의 길이 차단되고 내적 직관을 지향하게 됐다고 평가한다. 유교 경전을 문헌학적으로 엄밀하게 연구하고 지성의 확대를 지향한 고증학자로서 송명 유학자들의 저런 방식을 수용할 수 없었다. 경서에 대한 학술적인 연구와 성인의 말씀에 대한 차분한 이해가 하나의 수양일 수 있음을 천명한다. 대진은 유학이 가진 자아의 도덕적 완성이라는 근본적 목표를 고증학 내에서 완성하고자 노력했다. 필자는 이것을 주지주의 윤리학이라고 명명해 본다.

1. 머리말

대진(戴震, 1723—1777)은 청대학술을 대표하는 고증학자다. 그는 건륭 연간에 진행된 『사고전서』 편찬 사업에 직접 참여했고, 특히 천문, 역법, 수학 분야에 크게 기여했다. 고증학자는 대부분 송명 유학이 제기한 세계의 보편 질서[天理]나 인간의 심성[人性] 문제에 관여하길 거부했다. ‘공허한 학문’[虛學]이 아니라 ‘실질적인 학문’[實學]을 기치로 내건 청학(淸學)의 건설자들에게 그것은 자연스런 선택이라고 할 수 있다.¹⁾ 그런데 대진은 『맹자자의소증』 같은 철학 저작을 발표함으로써 직접 세계의 보편 질서나 인간의 심성 문제를 논

1) 주의해야 할 점은 청대고증학이 온전히 학술 자체만은 아니라는 점이다. 명말청초 고증학을 정초한 고염무(顧炎武, 1613—1682)나 황종희(黃宗羲, 1610—1695) 등은 분명한 경세의식이 있었다. 하지만 17세기 들어 고증학자는 직업학자로서 역할에 더 충실하게 된다. 앞서 “고염무는 경전에 대한 명확한 이해를 바탕으로 도덕적인 원리를 수립함으로써 주자학파가 범한 잘못된 해석을 교정하려 했다.” Benjamin A. Elman, 양휘웅 옮김, 『성리학에서 고증학으로』 (서울: 예문서원, 2004), p. 157.

의했다.²⁾ 송명유학을 비판하기도 하고, 저런 주제에 대한 자신의 견해를 밝히기도 했다. 그는 고증학이 아니라 일종의 현학(철학)을 시도한 셈이다. 당시 학자들은 대진이 비록 송명유학을 비판했지만 오히려 송명유학의 논의 틀로 흡수됐다고 생각했다.³⁾ 대진은 무엇 때문에 실학의 완성이라는 자신의 책무를 비켜나 수령 같은 철학 논의로 뛰어 들었을까?

논자는 ‘대진은 유학이 본래 가진 윤리학적 가치를 고증학에서 실현하고자 했다’는 잠정적 결론에서 논의를 전개할 것이다. 다시 말하면 대진도 유학이 지향하는 ‘자아의 도덕적 완성’이라는 지상과제를 수용하고, 그것의 방법으로 육경 등 성인의 말씀에 대해 진지하게 탐구했다는 것이다. 이것을 논자는 주지주의 윤리학이라고 불러본다.⁴⁾ 이것은 정주학 식의 경진주의윤리학이나 양명학 식의 주관주의윤리학에 대한 거부에서 출발한다. 또한 그것은 청대학술이 유학

2) 첸무(錢穆)는 『中國近三百年學術史』에서 대진이 의리(義理)를 말한 세 저작을 언급하는데 『原善』, 『緒言』, 『孟子字義疏證』이다. 이들 저작의 성립 연대를 여러 가지 자료에 의거해서 고증했다. (北京: 商務印書館, 1997, p. 358). 대진이 철학적 논의를 시도한 저작에는 이외에 당시 저명한 송학자이자 불교 거사였던 팽소송에게 보낸 「答錢進士允初書」 같은 편지글이 있다.

3) 장학성(章學誠, 1738—1801)은 『文史通義』에서 대진 철학에 대한 당시 사람들의 태도를 비판한 적이 있다. 그는 「書『朱陸』篇後」에서 말한다. “대진 선생이 『논성』, 『원선』 등을 저술했는데 진정 천리와 인욕, 그리고 리와 기의 문제에 대해 선배들이 밝히지 못한 점들을 밝힌 바가 있었다. 하지만 당시 사람들은 오히려 저런 글들은 지을 필요도 없는데 쓸 데 없이 공허하게 의리를 논의했다고 말했다. 이것은 진정 대진 선생의 학문에 무지한 것이다.”(及戴著『論性』·『原善』諸篇, 于天人理氣, 實有發前人所未發者, 時人則謂空說義理, 可以無作, 是固不知戴學者矣.), 倉修良 編注, 『文史通義新編新注』(杭州: 浙江古籍出版社, 2005), p. 132.

4) 주지주의(intellectualism)라는 용어는 무라세 히로야(村瀬裕也)가 대진의 도덕론을 다루면서 언급한 ‘주지주의—자율적 주체의 윤리학’이라는 표현을 참조했다. 『戴震の哲學』(東京: 日中出版, 1984), p. 337.

의 본래 가치로 복귀하는 과정이라고 할 수 있다. 대진은 진지한 학술을 통해서, 즉 지성의 확대와 강화를 통해서 자아의 도덕적 완성을 꾀하는 ‘주지주의윤리학’을 관철시키기 위해서 몇 가지 작업을 했다.

대진은 송명유학자들이 본질주의에 입각해서 세계의 보편 질서나 인간의 심성을 다루었다고 비판한다. 그는 정주학이나 양명학은 불교의 신식(神識) 개념 등을 끌어들여 ‘리’를 실체로 해석하여 세계의 다양한 현상 배후에 유일한 지표를 상징했다고 보았다. 만약 이런 식의 형이상학을 인정한다면 세계에 속한 인간도 당연히 저런 보편을 간직한다. 그것이 심성론 차원으로 진입하면 인간의 본성(주희) 혹은 인간의 마음(양명)이 선협적으로 순수한 본질을 가진다는 도식을 만든다.

이런 본질주의가 수양론(공부론)으로 접어들면 본질을 회복함으로써 도덕적 완성을 추구하는 환원주의로 탈바꿈한다. 여기서 또 한번 질문을 던질 수 있다. 저런 본질주의와 그에 따른 환원주의가 왜 문제인가. 대진이 보기에 저런 방식은 결국 도덕을 인간 내면의 문제로 치환하고, 내면의 도덕 직관을 통해서 도덕적 완성을 지향한다. 이렇게 되면 구체적 사실이나 구체적 문헌을 통과해서 지성을 확대하는 고증학의 방법은 유학 내에서 존재 의의를 상실한다. 적어도 유학이라는 전통 위에서는 그렇다. 마치 선종의 선사들이 불립문자니 교외별전이니 하며 학승의 경전 공부를 쓸 데 없는 것이라고 비웃는 것과 같다. 대진은 이런 것들에 반발하여 지성의 강조를 통해서 도덕을 실현하고자 하는 도덕철학을 구성했다.

II. 실체적 ‘리(理)’ 개념 형성과 불교 신식설

대진은 기존 유학에 대해 “송나라 이전에는 공맹은 공맹이었고, 노자·불교는 노자·불교였”지만 송나라 이후로는 “유학자는 노자와 석가의 이야기를 뒤섞어서 공맹을 해석했다”고 평가한다.⁵⁾ 그래서 당시 정형화된 유학은 유학의 본래 모습이 아니라는 것이다. 자기 조상을 모신다고 하면서 옆집 할아버지의 초상을 걸어놓고 연신 머리를 조아리는 꼴이라고 비판한다. 불교 용어를 빌리면 송명유학은 환부역조(換父易祖)의 죄를 저질렀다. 대진은 이런 잘못에 단호하게 대처하겠다고 밝힌다. “조상의 모습을 엉뚱하게 그린 잘못을 비판하여 우리 집안을 바로 잡고, 우리 집안을 보호하며, 우리 집안의 오랜 타락과 우리 집안이 오랫동안 혼란하여 다른 집안이 되는 것에 통곡하니 어떻게 조금이라도 관용을 베풀겠는가?”⁶⁾ 대진도 ‘정통과 이단’이라는 혼한 틀을 사용하고 있다.⁷⁾ 그는 유학 내부에서 불교나 노·장 사상 같은 이단에 의해 오염된 부분을 도려내고 정통을 복구하겠다고 다짐한다. 이것은 선진유학의 선명한 기치인 “이름을 바로 잡는다”[正名]는 방식이기도 하다. 대진의 작업은 보편 질서로서의 문제와 인간의 욕망에 대한 해석으로 나뉜다.

대진은 이정(정호·정이)이나 주희의 리(理)가 “마치 실제 존재하

5) 戴震, 「答彭進士允初書」, 安正輝 選注, 『戴震哲學著作選注』(北京: 中華書局, 1979), 225쪽, “宋以前, 孔孟自孔孟, 老釋自老釋……, 儒者雜襲老釋之言以解之.”

6) 戴震, 「答彭進士允初書」, p. 231, “破圖貌之誤, 以正吾宗而保吾族, 痛吾宗之久墜, 吾族之久散為他族, 敢少假借哉!”

7) 대진은 『맹자자의소증』에서 정주학이 그렇게도 불교를 혐오했지만, 오히려 불교와 가장 가까웠음을 밝히는 방식으로 정주학의 ‘정통과 이단’의 논리를 되돌려 준다.

는 사물 같아서 그것을 하늘에서 획득하여 인간의 마음에 갖춘다”⁸⁾는 방식이라고 평가한다. 이것은 인간이 선형적으로 실체로서 리(理)를 갖추었다는 말이다. 물론 대진은 이런 리 개념에 반대한다. 그는 저런 실체적인 리 개념이 어디에서 연원했는지 밝힌다.

정주(程朱)는 먼저 불교에 들어가서 다만 저들의 학설을 유학으로 전환하였을 뿐이다. 그래서 또 유학을 전환하여 불교로 만들어서는 천을 마음과 하나로 합치고, 리를 신식(神識)과 하나로 합쳤다.⁹⁾

대진이 보기에 유학이 타락한 원인은 바로 여기에 있다. 정주의 죄목은 불교의 신식 개념을 가져다가 천리 개념을 구성했다는 것이다. 대진이 보기에 송대 유학자들은 리(理)를 사물이전에 존재하는 무엇으로 간주했다. 대진은 이정과 주희가 시도한 유학과 불교의 구분에서 오히려 저들의 유사성을 발견한다. “주자는 ‘우리 유학은 리를 불생불멸로 간주하고, 불교는 신식을 불생불멸로 간주한다’고 말했다.”¹⁰⁾ 대진이 보기에 이정과 주희는 유학과 대별되는 불교의 핵심을 심·식으로 보았다. 하지만 대진은 저들이 말하는 천이나 리가 “단지 불교의 개념을 전환한 것일 뿐임”을 지적한다. 중국에 불교가

8) 戴震, 『孟子字義疏證』 권상, (何文光 整理, 『孟子字義疏證』, 北京: 中華書局, 1961, 이하 『맹자자의소증』, 『원선』은 이 책에서 인용하고 쪽수만 표기.), p. 3. “以理為‘如有物焉, 得於天而具於心.’”

9) 戴震, 『答彭進士允初書』, p. 231. “在程朱先入於彼, 徒就彼之說轉而之此, 是以又可轉而之彼, 合天與心為一, 合理與神識為一.”

10) 戴震, 『答彭進士允初書』, p. 230. “朱子曰:‘吾儒以理為不生不滅, 釋氏以神識為不生不滅.’”

전래된 초창기 불교인들은 윤회의 주체를 신식, 혼신(魂神), 신명(神明)¹¹⁾ 등의 개념으로 이해했다. 저런 개념은 요즘 말로는 영혼 혹은 정신이라고 할 수 있다.

지점(支謙)역 『법구경』에서는 “사람들의 혼령과 망신은 자신의 가르마에 따라서 윤회전생한다”¹²⁾고 말한다. 혼신(魂神)은 이렇게 윤회의 주체로 간주됐다. 동진(東晉)의 고승 혜원(慧遠, 334—416)은 『사문불경왕자론』에서 “육체[形]가 소멸하더라도 정신[神]은 소멸하지 않는다”고 주장한다. 정신의 지속을 주장함으로써 윤회설을 지키고자 했다. 그리고 그는 신명과 열반의 관계에 대해 이렇게 말한다. “일상의 삶으로 신명을 괴롭히지 않으면, 신명과 합치된다. 신명과 합치되고 외부 세계의 속박에서 벗어나기 때문에 그것을 열반이라고 부른다.”¹³⁾ 그런데 여기서 혼신은 주체 개념이지 본체 개념은 아니다. 신식이나 혼신이 본체 개념으로 전환하는 것은 불성론을 만나고서 가능했다. 양무제 소연(蕭衍, 464—549)은 “불성은 본유(本有)의 근원을 열어 보이고, 열반은 귀의해야할 궁극의 종지를 분명히 한다”¹⁴⁾고 말한다. 적어도 중국에서 불성은 실체론적 경향을 띠기도 한다. 이것을 운용하는 사람이나 방식에 따라 그것의 정도는 다르다.

『대승기신론』에서는 본각으로서 심체를 말한다. 여기서 본각은

11) 대진은 『孟子字義疏證』 등에서 ‘신명’이라는 표현을 썼는데 신명은 “가려지고 막히지 않아 통하지 않음이 없는 것”이라고 했다. 대진에게서 신명은 지성의 완벽한 실현을 말한다. 그는 신식과 신명을 분명하게 구분해서 사용하고 있다.

12) 支謙譯, 『法句經』 권하(『大正藏』 4, 574a), “諸人魂靈亡神, 在隨行轉生.”

13) 慧遠, 『沙門不敬王者論』, 『弘明集』(『大正藏』 52, 30c), “不以生累其神, 則神可冥. 冥神絕境, 故謂之泥洹.”

14) 蕭衍, 『為亮法師製涅槃經疏序』, 『廣弘明集』(『大正藏』 52, 242c), “佛性開其本有之源, 涅槃明其歸極之宗.”

분명 본래적이다. “이른바 각의는 일상적 관념을 떠난 마음의 본체를 말한다. 일상적 관념의 방식을 벗어난 것은 허공의 세계와 동등하며, 도달하지 못하는 곳이 없는 한 세계로 존재하는데 바로 여래의 평등 법신이다. 이런 법신에 의지하기 때문에 본각이라고 이른다.”¹⁵⁾ 이런 본각이 선종으로 진입하면 본래면목이 자성청정심이 된다. 중국 남종선의 개창자인 혜능은 『단경』에서 “보리반야의 지혜는 세상사람 누구라도 본래부터 간직하고 있다[本自有之]. 하지만 마음이 미혹하기 때문에 스스로 깨닫지 못한다”¹⁶⁾고 말한다. 혜능도 여기서 분명하게 본유관념을 드러내고 있다. 대진도 이런 불교의 한 전통을 인식하고 있었다. 그는 송명 유학자들이 사용하는 “마음을 밝게 하여 본성을 본다”거나 “신(神)의 본체로 귀환한다”는 식의 표현은 본체를 획득했다는 것인데, 기본적으로 이런 것들이 불교에서 출발했다고 본다. “노자의 하나를 포괄하는 것, 욕구를 없애는 것, 불가의 마음이 늘 깨어있는 것[常惺惺], 이것들이 가리키는 것은 진재(眞宰)와 진공(眞空)이다.”¹⁷⁾ 물론 진공이 실체 개념은 아니다. 하지만 진공 자체를 실체적인 의미의 무(無) 정도로 이해하면 저런 것들과 나란히 배열할 수도 있다.

대진은 주희가 경서를 해석하면서 의도적으로 실체론을 지향했다고 본다. 그는 그런 예로 『대학장구』에 보이는 “재명명덕(在明明德)”

15) 馬鳴菩薩造, 眞諦譯, 『大乘起信論』(『大正藏』 32, 576b). “所言覺義者, 謂心體離念, 離念相者, 等虛空界, 無所不遍, 法界一相, 即是如來平等法身, 依此法身說名本覺.”

16) 慧能, 『六祖壇經』(『大正藏』 48, 338b), “菩提般若之知, 世人本自有之, 即緣心迷不能自悟.”

17) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 11. “老氏之抱一無欲, 釋氏之常惺惺, 彼所指者, 曰真宰, 曰真空.”

에 대한 주석과 『중용장구』에 등장한 “불현유덕(不顯惟德)”에 대한 해석을 들고 있다. 주희는 『대학』에서 말하는 ‘명덕’을 해석하면서 천리, 인성, 인욕을 하나의 계열로 설명한다. 주희는 명덕은 인간이 하늘로부터 획득한 대단히 밝고 신령한 능력이라고 말한다. 유명한 ‘허령불매’라는 말이 여기서 등장한다. 그렇다면 인간은 늘 순수체로 존재하는가. 그렇지 않다. 주희는 여기서 인욕을 이야기한다. 그는 저 선협적인 도덕 능력인 명덕을 제한하고 가리는 것으로 기질과 인욕을 말한다. 그래서 주희는 ‘본성의 선함[性善]에도 불구하고 현실적으로는 인간이 결코 선하지 않음을 구조적으로 밝힌다.

윤리가 선협적으로 완성됐다면 우리는 윤리를 요구할 수도 지향할 수도 없다. 그래서 그가 말하는 성선은 결코 윤리의 완성이 아니다. 하지만 그는 끊임없이 선협적인 도덕 본질을 말한다. “본체의 밝음은 아직 한 번도 쉰 적이 없다.”(『대학장구』) 바로 저 본체의 도덕 능력을 가린 것을 치우고 본래의 저것을 드러내기만 하면 윤리는 완성된다.

무욕설은 이렇게 완성된다. 주희는 이런 방식을 ‘최초상태의 회복(復其初)’이라고 했다. 여기서 앞서 말한 본질주의와 환원주의가 겹친다. 환원은 최초상태가 분명해야 가능하다. 대진은 이렇게 주희가 실체로서 최초상태를 상정했다고 보고 있다. 그것을 본체라 하든 본원이라고 하든 상관없다. 대진은 『대학』에서 말하는 명덕을 “덕행의 행사로서 사람들이 모두 양모하는 바”로 풀었다. 이것은 분명히 드러나는 인격이다. 대진에게서 명덕은 선협적인 덕성 같은 게 아니다. 그것은 절대 가지(可知)의 것이다.

주희는 『중용』 33장에 인용된 『시경』 「주송」의 “불현유덕(不顯惟

德), 백벽기형지(百辟其刑之)¹⁸⁾라는 구절을 주석하면서 덕을 수식하는 ‘불현(不顯)’을 ‘유심현원(幽深玄遠)’으로 풀었다. 이것은 그윽하고 심원하여 잘 파악이 되지 않는다는 말이다. “『시』의 ‘불현’ 불승은 『서』의 비(丕)현, 비(丕)승이다. 고대 글자 가운데 비(丕)는 불(不)자와 통용되며 “크다”의 의미다.”¹⁹⁾ 대진 식으로 하면 ‘불현’은 “잘 드러나지 않는다”가 아니라 “크게 드러난다”고 해석 해야 한다. 이런 해석은 단지 대진만의 주장이 아니다. 주희도 『중용』 26장에 등장하는 『시경』 구절을 해석하면서 ‘불현’을 “어찌 드러나지 않겠는가”[豈不顯]로 이해했다. 대진이 말한 “크게 드러난다”[丕顯]와 다르지 않다. 주희는 덕을 일상적 인식 능력으로 파악할 수 없는 심연의 무엇으로 파악하려고 한다. 이것은 『대학장구』에서 명덕을 본원적이고 근원적인 무엇으로 취급하려는 것과 동일한 맥락이다. 대진은 『역』에서 말한 “한 번 음이고 한 번 양이 되는 것을 도라고 한다”[一陰一陽]는 입장에 전적으로 동의한 데 반해 주희는 “한 번 음이고 한 번 양인 까닭”[所以一陰一陽]을 리라고 간주한다.²⁰⁾ 일음일양이라는 현상에 대해 다시 하나의 기체(基體)를 상정한다.²¹⁾

18) 주희 식으로 이 구절을 해석하면 “드러나지 않는 덕을 여러 제후들이 모범 삼는다”로 할 수 있다.

19) 戴震, 『答彭進士允初書』, p. 232. “『詩』之不顯不承, 卽『書』之丕顯丕承, 古字丕通用不, 大也.”

20) 戴震, 『孟子字義疏證』卷中, p. 22. “朱子云: 陰陽, 氣也, 形而下者也; 所以一陰一陽者, 理也, 形而上者也; 道即理之謂也.”

21) 1990년대 마츠모토 시로(宋本史郎) 등 몇몇 일본 불교학자가 시도한 “비판불교”에서도 이 점은 중요한 문제로 대두됐다. 대승불교의 일부 교리가 실체론으로 간주하여 연기법(혹은 대승불교의 공)이라는 불교의 근본공식에서 벗어났다고 평가한다. 그들은 주로 『승만경』이나 선종의 본각 사상 등에서 보인 여러장 사상을 강하게 비판했다. 이런 기체설(dhatu-vada)은 사물의 실상으로 형이상학적 본질을 상정하거나 아

대진은 『중용』에서도 인용한 『시경』 「주송」의 “하늘의 명이 아! 심원하여 그치지 않으니 아! 드러나지 않을까 문왕의 덕의 순수함이여”²²⁾라는 구절에 주목한다. 특히 “그치지 않음”이라는 말에 집중한다. “하늘의 명이 그치지 않는다”는 말은 무엇을 의미할까. 천명은 결코 일회성이 아니라는 이야기다. 그것은 누차적이다. 다시 말하면 한 번의 말씀이 시공을 초월하여 모든 존재에 관철되는 게 아니다. 특정한 사태에 끊임없이 천명은 제시되고, 문왕은 그것을 어김없이 현실로 옮긴다. 그는 투명한 매개이기 때문에 그 덕이 순수하다고 말한다. 대진은 『대대에기(大戴禮記)』 「본명편」의 “도에서 나누어진 것을 명(命)이라고 한다”[分於道謂之命]는 구절을 거론한다. 어떤 사태도 빠짐없이 관류하는 천명이나 천리 같은 실체를 상정하길 거부한다.

그는 분명과 분리를 말할 수밖에 없다. 이것은 구체적 사실과 사태에 대한 의미부여다. 또한 차이에 대한 긍정이라고 할 수도 있다. 결코 본질의 무엇이 모든 사태를 관장할 수는 없다. 대진은 “장님은 마음이 눈을 대신해서 볼 수 없고, 귀머거리는 마음이 귀를 대신해서 들을 수 없다. 이 마음도 또한 나뉘는 바에 제한된다”²³⁾고 말한다. 여기서 ‘나뉘는 바’는 개별 사물이나 사건의 활동 범위나 역할이라고 할 수

니면 존재의 심연을 상정하여 자칫 현상이나 현실에 대한 판단을 유보하게 만들 수 있다. 대진은 저런 본질이나 심연에 붙들리지 말고 현실을 현실로서 인정하고 그것을 장악하라고 말한다. 국내 소개된 글로는 宋本史郎, 혜원 역, 『연기와 공』 (서울: 운주사, 1998)이 있고, 비판불교에 대한 비판적 평가로 『비판불교의 파라독스』 (서울: 고려대 장경연구소, 2000)이 있다.

22) 『詩經』 「周頌」, “維天之命, 於穆不已, 於乎不顯, 文王之德之純.”

23) 戴震, 『孟子字義疏證』卷中, p. 21. “瞽者, 心不能代目而視. 聾者, 心不能代耳而聽. 是心亦限於所分也.”

있다.

대진은 『시경』의 “사물이 있으면 법칙이 있다”[有物有則]는 구절을 풀면서 “사물이란 일이다. 그 일은 날마다 먹고 마시는 것 이외에 아무것도 아니다.”²⁴⁾ 법칙으로서 리는 바로 저 일 위에서 펼쳐진다. 여기서 리는 구체이고 현실이다. 그는 “현실과 유리된 초월적 원리를 부정하려는 의도에서 주자의 리일(理一)을 의식하고 자신의 리를 분리(分理)라고 한다.”²⁵⁾

대진은 리가 특정한 범위 내에서 작동함을 말하면서 분리와 함께 조리를 말한다. 분리(分理)는 “(사물을) 관찰하여 그것의 미세한 차이에 대해 구분하는 것을 말한다.”²⁶⁾ 조리(條理)는 “사물 낱낱이 구분되어 맥락이 있어서 뒤섞이지 않는 것”이다.²⁷⁾ 여기서 분리나 조리는 주희의 ‘리일’이 보이는 보편성이나 초월성에 대한 반발이기도 하다. 이렇게 보면 분리나 조리는 사물 혹은 상황에 대처하는 능력이다. 대진은 이런 능력은 지성의 문제라고 파악한다. 대진은 다시 ‘리’를 “구체적 사정(情)에 대해 실수 없이 정확하게 판단하는 것”이라고 정의한다.²⁸⁾ 리는 사물이 존재함으로써, 삶이 구성됨으로써 존재하는 무엇이다. 사물의 존재함이 먼저라고 할 수 있다. 구체적 사물이나 사태가 발생할 때 리(理)는 요구되고 출현할 뿐이다. 우리는 존재

방식에서 리를 추론할 뿐이다.²⁹⁾

Ⅲ. 이기와 욕망의 분할과 무욕설 비판

대진은 “리는 삶의 현장에서 구체적으로 드러난다”고 본다. 바로 대진이 말하는 윤리도 바로 여기서 작동한다. 대진은 리가 특정한 국면에서 한정된다는 의미에서 분리(分理), 혹은 조리(條理) 같은 개념을 사용한다. 삶의 구체성은 대단한 이론이나 논리가 아니라 감정이나 욕망의 분출에 의해 노출된다. 이렇게 감정이나 욕망은 삶을 구성하는 요소이기 때문에 그것을 제거하거나 부정한다는 것은 삶에 대한 부정을 의미한다. 대진은 『예기』를 인용하여 “먹고 마시는 것과 남녀관계가 인간의 근본적인 욕망이 존재하는 곳”³⁰⁾임을 확인했다. 먹지 않는 자 없고, 남녀관계 없는 사회 없다. 음식남녀는 인간이나 사회가 존재하는 바탕이다. 그것을 부정한다면 존재에 대한 기만일 수밖에 없다. 대진이 보기에 욕망은 “사람들의 살려고 하고 기르려고 하는 것”이다. 이런 생각은 송학이 보인 욕망부정론에 대한 반발이다. “고대 성현께서 말한 리는 인간의 감정 속에서 그것을 추구하여, 그것이 흠결이 없도록 하는 것”인 데 반해 “지금(송학) 말하는 리는 인간의 감정을 벗어나서 그것을 추구하여 감정을 억제하고

24) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 3. “物者, 事也; 語其事, 不出乎日用飲食而已矣; 舍是而言理, 非古賢聖所謂理也.”

25) 이혜경, 「戴震의 氣一元적 윤리론」, 『철학논구』 (서울: 서울대학교 철학과, 1990), p. 175. 이 글에서 저자는 대진의 윤리학을 ‘기일원론에 바탕한 현실주의윤리학’이라고 정의한다. 이것은 대진이 주희의 초월적 보편원리에 대한 반발로 제시했다고 본다.

26) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 1. “理者, 察之而幾微必區以別之名也, 是故謂之分理.”

27) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 1. “得其分則有條而不紊, 謂之條理.”

28) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 1. “情之不爽失也; 未有情不得而理得者也.”

29) 중국의 명대사상 연구가 룡자오주(容肇祖)는 “대진이 리를 실질적인 것이 아니라 추상적인 것으로 간주했고, 송유는 오히려 추상을 실질로 오해했다”고 평가한다. 容肇祖, 「戴震說의理及求理的方法」, 『容肇祖集』(濟南: 濟魯書社, 1989), p. 681.

30) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 9. “記曰: ‘飲食男女, 人之大於存焉.’”

무시하는 것”이다.³¹⁾ 대진은 이것이 대단히 부자연스러울 뿐만 아니라 그 자체로 불가능하다고 생각한다.

우임금은 물을 다룰 때, 물이 땅을 따라 흐르게 했다. 군자는 욕망을 도의에 한결같도록 한다. 물을 다스리는 사람이 단지 물을 막는 데만 열중하여 동쪽에 독을 쌓아 서쪽으로 거슬러 흐르게 한다면, 심한 경우 독이 터져 사망으로 흘러 넘쳐서 손쓸 도리도 없을 정도로 범람할 것이다. 자신을 다스리고 다른 사람을 다스리는 데, 단지 욕망을 막는 데만 열중하는 것도 그렇다. 단지 고요함을 추구해서 욕망을 억제하고 숨기거나 끊어 버리려고 하는 것을 군자는 취하지 않는다. 군자는 자기도 도의에 한결같이 하고, 다른 사람들도 도의에 어긋나지 않도록 할 뿐이다.³²⁾

대진은 정주학이 인간의 욕망 전체를 예외 없이 사욕으로 취급한 데 반대한다. 그는 욕망이 작동하는 과정에 이기[私]가 개입할 경우에만 사욕이 된다고 말한다. 그래서 “성현의 도는 이기를 없애는 것이지 욕망을 없애는 것은 아니”³³⁾라고 말한다. 사욕을 한 덩이로 보는 방식이 아니라 그것을 이기와 욕망으로 구분하여 욕망에서 이기를 추출하는 방식을 제기한다. 여기서 욕망 자체에 대한 분명한

궁정이 일어난다. 그런데 욕망 가운데 이기적 욕망이 따로 있는 것은 아니다. 이기적 욕망은 욕망이 현실적인 행위로 작동할 때, 개별 욕망 사이에 있어야할 상호성이 상실된 경우다. “자기의 욕망만을 즐기고 남의 욕망을 잊어버린다면 그것은 이기이며 불인(不仁)이다.”³⁴⁾ 미조구찌 유조는 명말부터 “송학적 인성론에서 본연과 기질의 이원론적 인식은 거의 파탄 나고 성은 기질의 성으로 일원화되기 시작한다”³⁵⁾고 본다.

대진은 “성즉리를 비판하고 성즉기의 입장을 취하기 때문에 자연 주희가 말한 본연지성과 기질지성의 구분을 인정하지 않았다. 본연지성은 본래 존재하지 않는 가공의 것이라고 본다.”³⁶⁾ 주희에게 리는 기에 앞선다. 그는 “이 리가 있는 연후에 이 기를 낳는다”고 했고, “아직 사물이 존재하지 않을 때도 이 리는 존재한다”고 말한다.³⁷⁾ 그렇기 때문에 대진에게서 기질지성으로 욕망은 결코 배제의 대상이 아니다. 본연지성은 기질지성에서 드러날 뿐이다. 이것은 ‘리가 구체적 현장에서 판단되고 확정된다’는 방식이 인성론 문제로 전환한 것이다. 아울러 기일원론의 건립이라고 할 수 있다.

대진은 송학에서 천리를 보존한다는 명목으로 “사람들의 굶주림, 추위, 서글픔, 원한, 음식, 남녀관계, 일상의 감정, 은근하고 곡절한

31) 戴震, 『孟子字義疏證』卷下, p. 59. “古之言理也, 就人之情欲求之, 使之無疵之為理; 今之言理也, 離人之情欲求之, 使之忍而不顧之為理.”

32) 戴震, 『原善』卷中, p. 71. “禹之行水也, 使水由地中行; 君子之於欲也, 使一於道義. 治水者徒恃防遏, 將塞於東而逆行於西, 其甚也, 決防四出, 汜濫不可救; 自治治人, 徒恃遏禦其欲亦然. 能苟焉以求靜, 而欲之翦抑竄絕, 君子不取也. 君子一於道義, 使人勿悖於道義, 如斯而已矣.”

33) 戴震, 『孟子字義疏證』卷下, p. 54. “聖賢之道, 無私而非無欲; 謂之‘私欲’, 則聖賢固無之.”

34) 戴震, 『原善』卷下, p. 75. “快己之欲, 忘人之欲, 則私而不仁.”

35) 미조구찌 유조, 김용천 옮김, 『중국전근대 사상의 굴절과 전개』(서울: 동과서, 2007), p. 371.

36) 임옥균, 「戴震 인성론의 윤리학적 의의」, 『동양철학』 제20권, (서울: 한국동양철학회, 2003), p. 97.

37) 『朱子語類』 권1(理氣上), “有是理後生是氣”; 『朱子語類』 권95(程子之書一), “未有事物之時, 此理已具”, 임옥균, 「戴震哲學에 나타난 ‘朱子學의 思惟의 批判’에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위 논문, 1995, pp. 38—39. 재인용.

느낌을 들어서 인욕³⁸⁾으로 부정할 것에 반대한다. 이것은 저런 리관에 입각하면 자기검열이 강화되고, 자신의 욕망을 끊임없이 악한 것으로 판단하여 인성적 파탄을 초래할 뿐이다. 대진은 「단옥재에게 보내는 편지」에서 “이 책(『맹자자의소증』)은 인심을 바로잡는 요체이다. 지금 사람들이 정통이든 이단이든 모든 자신의 억견을 리라고 말하고 백성들을 괴롭힌다. 그래서 어쩔 수 없이 『소증』을 지었다³⁹⁾고 말한다. 대진이 특히 경계하는 것은 ‘자신의 억견[意見]을 보편으로 확장하는 행위다. 이것이 이기[私]의 문제다. 보편이 갖는 객관성 혹은 상호성이 파괴되고 한 방향으로만 관철되는 방식이 이기이다.

송대 유학자들은 도덕적 완성을 위해서 욕망에 대한 부정을 요구했다. 주희는 『대학장구』에서 분명하게 이야기한다. “본체의 드러남을 위해서 사욕을 제거해야 한다.” 대진이 보기에 이런 무욕설은 유학 본래의 것이 아니다. 그는 『맹자』를 인용한다. “귀하고자 하는 것은 인간의 다같은 마음이다.”(「고자상」17)고 했다. 또 “물고기도 내가 원하는 바이고, 곰발바닥도 내가 원하는 바다”고 했다. “삶도 내가 원하는 바이고, 의도 내가 원하는 바다.”(「고자상」10)⁴⁰⁾ 대진은 유학 전통이 본래 욕망을 전적으로 부정하지 않았음에도 송대 유학자들이 무욕설을 제기한 것은 노자나 불교에 오염됐기 때문이라고 본다. 대진은 여기서 다시 불교비판을 시도한다. 그는 대승불교에서 자주

언급하는 불생불멸을 거론한다. 주희는 인간의 일체 행위는 “리에서 나오지 않으면 욕망에서 나온다”고 말한다. 둘은 만날 수 없다.⁴¹⁾ 이런 논리에 따르면 도덕적 완성은 당연히 모든 행위가 리에서만 출발할 때 가능하다.

대승불교의 중관철학에서 말하는 불생불멸은 공사상에 기반한다. 우리가 말하는 생성은 정체성을 가진 실체가 존재하지 않다가 갑자기 존재하게 된 것이고, 소멸은 거꾸로 그것이 존재하다고 비존재가 되는 것이다. 공사상에서는 어떤 존재자에 대해서도 그것의 실체성을 인정하지 않는다. 그렇다면 실체론에 입각한 생성과 소멸을 말할 수 없다. 하지만 대진이 말하는 ‘불생불멸’은 공사상에서 말하는 논법이라기보다는 불성론(佛性論)에서 여래장을 말할 때 쓰는 방식이라고 봐야 한다. 『대승기신론』에서는 “이른바 ‘마음의 본성[心性]은 생성하지도 않고 소멸하지도 않는다’⁴²⁾고 말한다. 여기서 심성은 진여심이자 자성청정의 여래장이다. ‘여래의 태아’라는 의미의 ‘여래장(如來藏)’은 부처됨의 내재적 가능성으로 제시된 것이다. 그것 자체는 생멸하지 않는다. 만약 그것이 생멸한다면 어제는 부처됨의 가능성이 있다가 오늘은 부처됨의 가능성이 없는 식이 될 것이다. 대진은 이런 이론이 도교가 말하는 장생과 마찬가지로 자신의 소멸을 극복하려는 이기에서 나왔다고 본다.

미조구찌 유조는 대진이 비판하는 이기를 두 가지 측면에서 분석한다. “주체적 측면에서는 자신을 수양하는 것에 스스로 만족하는

38) 戴震, 『孟子字義疏證』卷下, p. 58. “舉凡飢寒愁怨, 飲食男女, 常情隱曲之感, 則名之曰‘人欲’.”

39) 段玉裁, 「戴東原先生年譜」, 趙玉新 點校, 『戴震文集』(北京: 中華書局, 1974), 241쪽. “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.”

40) 戴震, 「答彭進士允初書」, p. 239. “曰: ‘欲貴者, 人之同心也.’ 又曰: ‘魚, 我所欲也; 熊掌, 亦我所欲也.’ ‘生, 亦我所欲也; 義, 亦我所欲也.’”

41) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 8. “謂‘不出於理則出於欲, 不出於欲則出於理’, 不可也.”

42) 馬鳴菩薩造, 眞諦譯, 『大乘起信論』(『大正藏』32, 576a). “所謂心性, 不生不滅.”

소극적인 자기 집착"과 "객체적 측면에서는 남의 생명을 해치는 적극적인 이기"이다.⁴³⁾ 대진은 사실 사회적 해악을 끼치는 이기보다 내면으로 침잠하여 자신만을 간직하는 방식의 이기에 대해 훨씬 강하게 비판한다. 이런 이기가 불교에서 출발한다고 말한다. 대진이 말하는 이기는 자기보호와 자기만족이라는 의도를 가진 행위다. 그는 실체론적 개념이 이런 이기 때문에 출현한다고 생각한 것이다. 주지주의윤리학이라는 차원에서 '소극적인 자기집착으로서 이기'를 보면 외부세계에 대한 이해나 타자와 상호성을 결여한다. 아울러 지식의 축적이나 확장을 통해서 윤리를 완성하는 것과 정반대 방향을 지향한다고 할 수 있다. 대진이 저런 것들을 반대하는 이유는 명확하다.

IV. 자연적인 것과 필연적인 것의 중첩

대진은 이기와 욕망을 분할함으로써 욕망 자체의 가치를 긍정했다. 그는 본성과 욕망을 긴장 관계로 보지 않고 욕망 자체가 본성에 해당된다고 주장한다. 이와 관련하여 대진은 '자연'과 '필연'이라는 틀을 제시한다. 정주학에서 말하는 본연지성과 기질지성에 대한 저항이기도 하다. 임옥균은 "본연지성이 없이도 선하다고, 또는 선할 수 있는가?"라는 문제를 해결하기 위해서 대진이 자연과 필연의 개념을 제기했다고 본다.⁴⁴⁾ 주희에게서 기질과 본연(혹은 본성)은 일종

의 적대적 개념임에 반해 대진에게 자연과 필연은 중첩된 개념이다. 대진은 "현실의 구체적 사실은 자연 아닌 게 없고, 그것은 필연으로 귀결한다"⁴⁵⁾고 선언했다. 여기서 자연은 인간 삶에 대한 근본적인 긍정을 말한다.

하지만 자연 자체가 곧바로 필연과 등치되지는 않는다. 만약 그것이 완전히 일치한다면 우리는 인간에게 더 이상 윤리를 기대할 수 없다. "대진은 우리 모두 자연적 욕망들(자연적인 것)로부터 착수하며, 도덕적 과제는 이것들을 도덕적 욕망(필연적인 또는 정언적인 것)으로 탈바꿈시키는 것이라고 말함으로써 자아 수양 과정을 설명했다."⁴⁶⁾ 자연과 필연이 윤리학 문제로 귀향할 때, 그것은 '자연적 욕망'과 '도덕적 욕망'이 행위 자체로서 구분되는 것은 아니다. 늘 행위는 특정한 맥락에서 평가된다. 대진은 "천성은 천성에서 나오고, 정욕은 정욕에서 나오고, 천리는 천리에서 나오는 게 아니"⁴⁷⁾라고 말한다. 선천적인 도덕 본성, 감정이나 욕망, 보편 질서 등이 인간의 행위에서 각각 구분된다는 생각을 비판하고 있다.

도덕적 욕망은 리리는 보편 질서와 충돌하지 않는 욕망을 말한다. 그것은 단지 개인의 내면에서 일어나는 의식상의 문제가 아니라 사회라는 공적 영역에서 일어나는 것이다. 대진은 "인간은 필연을 인식할 수 있지만 저 수많은 동식물은 자신의 자연을 따를 뿐이"⁴⁸⁾라고 말한다. 자연이라는 욕망의 영역과 필연이라는 진리의 영역이 겹친

43) 미조구찌 유조, 앞의 책, p. 411.

44) 임옥균, 앞의 글, p. 98.

45) 戴震『孟子字義疏證』卷上, p. 12. "實體實事, 罔非自然, 而歸於必然."

46) Philip Ivanhoe, 신정근 옮김, 『유학, 우리 삶의 철학』 (서울: 동아시아, 2008), p. 213.

47) 戴震, 「答彭進士允初書」, p. 241. "非天性自天性, 情欲自情欲, 天理自天理也."

48) 戴震『孟子字義疏證』卷上, p. 16. "人能明於必然, 百物之生各遂其自然也."

다고해서 욕망의 표현이 곧바로 리의 표출일 순 없다. 만약 그렇다면 윤리는 불가능하다. 욕망이 자연이라면 그것이 천리라는 필연이 되기 위해서는 필연에 대한 인식이 요구된다.

무엇이 필연이라고 인식하는 것. 그것은 일종의 도덕적 행위다. “욕망은 사물이고 리는 그 법칙이다.” 리는 바로 욕망 위에서 있다는 말이다. 자연적인 행위가 필연적인 행위로 승격하는 과정은 욕망에 바탕해서 살고 있는 인간이 리를 획득하는 과정이다. 또한 윤리적 과정이기도 하다. 칸트 식으로 말하면 윤리는 자유의 문제이다. 자유는 자연에서도 필연에서도 출현하지 않는다. 대진에게서 자유는 필연을 인식하는 과정에서 발생한다. 적절함과 공평성을 통해서 자아와 타자가 연계할 때 그것은 보편을 획득한다. 대진의 용어로 말하면 ‘분리’가 출현한 것이다.

자연으로서 인간이 필연을 인식한다는 것은 무엇인가. 대진은 이렇게 말한다. “천리는 자연의 분리를 말한다. 자연의 분리는 자기의 실정을 가지고 타인의 실정을 헤아려서 공평함과 적절함을 잃지 않는 것이다.”⁴⁹⁾ 실정은 “자기와 다른 사람에게 있는 것”이다. 실정 자체는 자연이지만 그것이 교차할 때는 달라진다. 대진은 자유나 윤리의 방법으로 서(恕)를 강조한다. 필립 아이반호는 이것을 황금률(golden rule)이라고 표현했다. 그는 이렇게 말한다. “대진은 무엇을 도리나 옳음의 사례로 공인하기 위해서, 그러한 개별 사례를 황금률에 따른 보편화 가능성 검사에 통과시켜야 한다고 믿는다. 우리

는 스스로 필연적인 것을 발견해내고 또 자신의 행동 이면에 있는 불변의 기준을 이해한 이후에야 도덕적 행위의 기쁨을 경험할 수 있다.”⁵⁰⁾ 대진에게서 이 황금률은 욕망이 교차되는 과정에서 작동한다. 나와 타자가 맺는 관계에 욕망이 놓임으로써 욕망 자체가 외부로 인식하게 된다. 이 때 욕망의 자기초월이 발생한다고 할 수 있다. 다시 말하면 자기 극복을 통하여 자신의 능력을 고양시키는 국면이 발생한다.

외부성에 대한 발견과 그것과 관계 맺기야 말로 대진이 말하는 윤리의 현장이다. “자기의 삶을 이루고자 하고 또한 다른 사람의 삶을 이루어주고자 하는 것이 인(仁)”이라고 정의한다. 대진의 입장에서 보면 주희가 말하는 천리나 본성은 절대적 타자이자 초월자이다. 이렇게 되면 윤리는 끊임없이 저들을 내면화하는 방식일 수밖에 없다. 삶은 이런 내면화의 훈련장이다.

양명학도 이런 점에서는 마찬가지다. 시마다 겐지는 양지를 설명하면서, “일체의 기다림이나 조작도 없이 생동하고 그치지 않는다”고 했다. 아울러 생명활동은 “양지 그 자체의 자연적이고 필연적인 의지, 활동, 자기 전개일 따름이다”고 말한다.⁵¹⁾ 대진은 자연과 필연을 겹쳐 놓음으로써 자연에 필연을 노출시킨다. “선(善)은 필연이고 성(性)은 자연이다. 필연으로 귀결하는 것이 자연을 정확하게 완성하는 것이다. 이것을 자연의 준칙이라고 한다.”⁵²⁾ 필연은 늘 자연을

49) 戴震『孟子字義疏證』卷上, p. 2. “天理云者, 言乎自然之分理也; 自然之分理, 以我之情絜人之情, 而無不得其平是也.”

50) 필립 아이반호, 앞의 책, p. 216.

51) 시마다 겐지, 김석근 옮김, 『주자학과 양명학』 (서울: 까치, 2001), p. 182.

52) 戴震, 『孟子字義疏證』卷下, 44쪽. “善, 其必然也; 性, 其自然也; 歸於必然, 適完其自然, 此之謂自然之極致.”

통과해야 한다. 도덕 혹은 리는 욕망을 통과한 이후의 것이다. 또한 그것은 욕망의 완성이라고 할 수 있다.

낳고 기르는 도는 욕망에 보존되며, 감각하여 호응하는 도는 감정에 보존된다. 둘은 자연의 부절로서 세상 사람들의 일상사는 여기서 발휘된다. 미추의 준칙을 완벽하게 구현하는 것은 교묘함에 보존되는데, 통치 권력은 여기서 출현한다. 시비의 원칙을 완벽하게 구현하는 것은 지혜에 보존되는데, 성현의 품덕은 여기서 갖춰진다. 둘도 자연의 부절이며 그것을 정밀하게 하여 필연에 이르면 세상 사람들의 모든 능력이 발휘된다.⁵³⁾

여기서 일상의 삶은 자연적인 것이다. 그렇다면 그것이 필연으로 상승하기 위해서는 어떤 행위가 필요한가. 대진은 바른 인식의 문제임을 지적한다. 시비를 정확하게 가릴 수 있는 능력. 이 능력을 통해서 성현이라는 도덕적 완성태에 도달할 수 있다. 자연이 필연에 도달하는 것은 능력의 문제이자 ‘앎’의 문제임을 대진은 분명히 한다. 앞서 무라세 히로야가 제기한 “자율적 윤리학”이라는 말을 떠올려보자. 필연에 대한 인식에서 자율(자유)이 요구된다. 아니면 이런 인식에서 자유가 발생한다고 할 수 있다. 이기[私]가 강화되는 방식으로 자유가 발생하는 것이 아니라 그것이 극복되고 조절되는 상황에서 자유가 발생한다.

53) 戴震, 『原善』 卷上, p. 64. “生養之道, 存乎欲者也; 感通之道, 在乎情者也; 二者, 自然之符, 天下之事舉矣. 盡美惡之極致, 存乎巧者也, 宰御之權由斯而出; 盡是非之極致, 存乎智者也, 賢聖之德由斯而備; 二者, 亦自然之符, 精之以底於必然, 天下之能舉矣.”

대진은 미추나 시비에 대한 바른 판단력이야말로 필연에 도달하는 계기라고 말한다. 이것은 또한 능력의 문제이기도 하다. 대진이 말한 분리나 조리가 이런 것이다. 욕망의 자연스런 분출은 인간의 일상을 구성한다. 복수의 욕망은 교차하고 충돌할 수밖에 없다. 충돌 속에서 자연적 욕망이 도덕적 욕망으로 상승하려면 ‘판단’이 요구된다. 시비를 판단하고, 그것의 준칙을 확인하는 과정에서 윤리는 완성되고 주체는 발생한다. 내면에 존재하는 본체나 천리와 결합함으로써 주체를 완성하는 게 아니라 삶의 현장에서 사태를 판단하고 개입하는 지성의 작용이 바로 주체이다.

VI. 도덕실현에서 내적 직관의 거부와 지성의 강조

대진도 유학이 전통적으로 내세운 자아 수양이나 도덕적 완성을 지향한다. 당대 어떤 학자보다 강하게 이 점을 고집했다. 그래서 그는 고증학자이면서도 철학 논의를 진행했다고 평가된다. 대진 당시에도 대진의 훈고학 성과를 인정했지만 철학적 논의를 못마땅하게 여긴 이들이 많았다. 대진 본인이라면 이런 평가를 거부할 것이다. 왜냐하면 그는 ‘고증학이 유학 전통이 보인 철리나 윤리에 대한 관심을 배제했다’는 평가에 반대하기 때문이다. 중국의 전통 학술을 경학사의 입장에서 보고, 한대는 훈고를 위주로 하고 송대는 의리를 주로 했다는 평가에 대해서 대진은 반발한 적이 있다. “이른바 리·의를 경서를 제쳐두고 근거 없이 개인의 억지스런 주장에만 근거해서 각

자 그것을 추구한다면 어찌 경학을 운운할 수 있겠는가?”⁵⁴⁾ 그는 송학이 경학일 수 없음을 말한다.

대진은 『맹자자의소증』을 시작하면서 “리는 사물(사태)을 관찰하여 미세한 차이에 대해서 상이한 이름으로 구분하는 것”⁵⁵⁾이라고 했다. 리의 본래적 의미는 구별 짓는 능력이다. 중요한 것은 리가 그런 행위라는 사실이다. 우리는 여기서 초월과 현실(구체)의 문제를 제기할 수 있다. 경학은 철저하게 경서 연구에서 출발해야 한다. 대진의 송학 비판은 바로 저 ‘개인의 억지스런 주장’[意見]을 유학 전통에서 축출하려는 작업이었다. 고증학자로서 대진은 도덕적 완성은 앞의 강화와 확대로 가능하다고 보았다.

사람이 자기 재질을 완전히 발휘하지 못하는 두 가지 원인이 있다. 이기[私]와 무지[蔽]다. …이기를 제거하는 데는 恕에 힘쓰는 일이 제일이고, 무지를 타파하는 데는 학문이 제일이다.⁵⁶⁾

미조구찌 유조가 이야기했듯 이기는 단순히 우리가 현재 말하는 이기심이 아니다. 그것은 폐쇄적인 수양을 통해서 자신을 안으로 가두고 내면화하는 것도 포함된다. 대진이 정주학이나 양명학이 제시하는 수양론을 전면적으로 부정하는 이유가 여기에 있다. 대진의 사상체계는 기존 어떤 유학자들보다 지식론을 강조한다. 그는 수양론

과 지식론의 결합을 시도하기 때문에 내면에서 완결되는 수양론을 거부한다. 특히 이미 완성된 도덕심이나 본체를 상징하는 것에 대해 극히 경계한다. 그는 기본적으로 지식은 축적하고 확대하고, 심화하여야 완성된다고 생각했다. 만약 그것이 처음부터 완성된 단계라고 한다면 지난한 학문의 연마는 부질 없는 일이 되고 만다. “육체는 처음은 어리나 나중에 장성한다. 덕성도 처음은 몽매하나 나중에 성지에 이른다. 육체의 장성은 음식의 양분을 섭취하여 오랫동안 자라는데, 이것은 ‘처음 상태의 회복’[復其初]이 아니다. 덕성은 학문에 의지하여 차츰 성지에 이르는데, 이것은 처음 상태의 회복이 아님이 분명하다.”⁵⁷⁾ 대진의 논의를 따르면 ‘완성된 앎’[聖智]은 결국 점진적인 학습을 통해서 이룩된다. 선종의 용법을 빌리면 돈오가 아니라 점수이다.

정주학이나 양명학에서는 기본적으로 내적 직관을 통해서 도덕적 완성을 꾀한다. 본성에 내재하는 천리를 발현할 수도 있고, 마음의 본체로서 양지라는 도덕 능력을 실현할 수도 있다. 정이천은 “배움이란 사람이 안에서 구하는 것이다. 안에서 구하지 않고 밖에서 구한다면 그것은 성인의 학문이 아니다”라고 말한다.⁵⁸⁾ 주희는 「하숙경에게 보내는 편지」에서 “일상 삶 속에서 이 유행하는 본체가 처음부터 간단없음을 투철하게 인식한 자리에 진력치가 있다. 이것은 서책을 붙들고 말의 수렁에 빠지는 것과 아무런 상관도 없다.”⁵⁹⁾고 말

54) 戴震, 「題惠定宇先生授經圖」, 『戴震文集』(香港: 中華書局, 1974), p. 168. “夫所謂理義, 苟可以舍經而空凭胸臆, 將人人鑿空得之, 奚有於經學之云乎哉!”

55) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 1. “理者, 察之而幾微必區以別之名也.”

56) 戴震, 『原善』卷下, p. 72. “人之不盡其才, 患二: 曰私, 曰蔽. ……………. 去私莫如強恕, 解蔽莫如學.”

57) 戴震, 『孟子字義疏證』卷上, p. 15. “形體始乎幼小, 終乎長大; 德性始乎蒙昧, 終乎聖智. 其形體之長大也, 資於飲食之養, 乃長日加益, 非‘復其初’; 德性資於學問, 進而聖智, 非‘復其初’明矣.”

58) 시마다 겐지, 앞의 책, p. 151.

59) 戴震, 「答彭進士允初書」, p. 227. “日用之間, 觀此流行之體, 初無間斷處, 有下功夫處.”

한다. 선종에서 마음자리를 간파한 것과 비슷하게 경전이라는 언어 세계를 벗어난 듯하다. 물론 주희도 경전 학습과 세계에 대한 관찰의 중요성은 강조한다. 격물설도 그런 맥락에서 이해할 수 있다. 하지만 그것은 내적 직관을 완성하기 위한 준비단계일 뿐이다. 명대 왕양명은 주희의 내면주의를 훨씬 더 강화한다.

시마다 겐지는 양명학에서 송학의 내면주의가 완성됐다고 말한다. 양명은 주희가 여전히 유지한 외부세계에 대한 관찰, 즉 격물설을 내면에서 일어나는 일로 취급한다. 이탁오는 동심설을 통해서 이런 왕양명의 양지설을 더욱 발전시켰다. “자라서 도리가 견문으로부터 들어와 사람의 내면을 주재하게 되면 어느덧 동심도 사라지고 만다.”⁶⁰⁾ 이탁오에게 동심은 진심(眞心)이다. 이런 것들이 바로 주관주의윤리학이라고 할 수 있다. 대진은 사물이나 사태를 엄밀하게 분석하고 나서야 이치를 획득할 수 있다고 생각한다. 이것을 유학이 추구하는 성인됨이라는 목표에 연결해보면, 성인의 인격이나 성인됨의 방법은 경서를 통해서만 획득된다. 그런데 이것을 근거하지 않고 단순히 사변만 일삼는다면 고대의 성인에 도달할 수 없다. 경서를 연구할 때, 주의해야할 점은 경서가 작성된 시점과 지금의 거리가 장구하기 때문에 대단히 엄밀하게 경서에 접근해야 한다. 대진은 이 점에서 고증학이라는 문헌학이 철학이자 윤리학일 수 있다고 말한다. 그는 “경전을 연구할 때 우선 글자의 의미를 훈고해야 한다. 다음은 문장의 논리에 통달해야 한다. 목적이 성인의 도리를 터득하는

此與守書冊，泥言語，全無交涉。”

60) 李贊, 「童心說」, 김혜경 옮김, 『焚書』1 (서울: 한길사, 2004), p. 349.

데 있다면 결코 기존의 주장에 휩쓸려서는 안 된다.”⁶¹⁾고 말한다.

장학성은 『문사통의』에서 주희와 육구연의 학문을 각각 ‘도문학(道問學)’과 ‘존덕성(尊德性)’으로 구분한다.⁶²⁾ 이런 평가는 사실 상대적으로 수밖에 없다. 주자학이 단지 도문학의 형식이라고 생각하는 사람은 거의 없을 것이다. 단지 그것이 육학과 마주할 때만 이런 평가가 의미가 있다. 하지만 대진의 주지주의윤리학 앞에서는 저들 둘 다 존덕성의 학문으로 분류될 수밖에 없다. 대진이 생각하기에 도를 내 안에서 찾아서는 안 된다. “경의 궁극적인 지점은 도리이다. 도리를 선명히 하는 방법은 어휘이다. 어휘를 구성하는 방법은 글자이다. 글자에서부터 어휘에 통달하고 어휘에서 그 도리에 통달하니 반드시 단계가 있다.”⁶³⁾ 내면의 직관이나 사변을 통한 성인됨의 추구가 철학적으로 기반하고 있는 것이 본질주의라고 앞서 말했다. 내면의 무엇을 상정함으로써 끊임없이 내면으로 침잠할 것을 요구하는 방식이다.

장자가 말한 ‘복기초’와 불교에서 말한 ‘본래면목’, 양명이 말한 ‘양지의 본체’는 자신을 지키고 스스로 만족하는 것에 불과하다. 이미 스스로 만족했다면 반드시 스스로 대단하게 여김으로써 『중용』의 “선덕을 선택하여 그것을 실천하고” “널리 배우고, 깊이 묻고, 진지하게 사고하고, 명

61) 戴震, 「與謀書」, 『戴震哲學著作選注』, p. 253. “治經先考字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍。”

62) 章學誠, 「朱陸」, 『文史通義』, p. 126. “然謂朱子偏于道問學，故爲陸氏之學者，攻朱氏之近于支離；謂陸氏之偏于尊德性，故爲朱氏之學者，攻陸氏之偏于虛無，各以所畸重者爭其門戶，是亦人情之常也。”

63) 필립 아이만호, 앞의 책, p. 206.

쾌하게 논변하고, 독실하게 실천한다” 것과 어찌 단지 천 리(里)만 차이 나겠는가!⁶⁴⁾

선종에서 추구하는 본래면목이나 양명이 말하는 양지는 모두 마음의 본체이다. 양명 자신도 양지가 선종의 본래면목과 유사함을 인정했다. 『대승기신론』에서는 ‘본래 깨달음’의 의미로 본각(本覺)이라고 했고, 당대(唐代) 화엄종 학승이자 선종 이론을 종합한 규봉종 밑은 『도서』에서 ‘본각진심’이라는 용어를 자주 사용했다. 아라키 겐코 같으면 본래성이라고 했을 것이다.⁶⁵⁾ 대진은 자신의 첫 철학저작을 『원선』이라고 이름 붙였다. 여기서 원(原)은 ‘규명하다’는 의미이다.⁶⁶⁾ 그렇다면 『원선』은 ‘선’ 혹은 ‘윤리’에 대한 규명이라고 할 수 있다. 대진이 보기에 윤리는 심오한 내면의 발견이 아니다. 그것은 『중용』에서 말한 대로 ‘바른 선택과 그것의 실천’이라는 앎과 실천의 문제일 수밖에 없다. 이런 앎과 실천을 위해서 요구되는 것이 박학, 심문, 신사, 명변, 독행 다섯 가지다. 대진은 앎의 확장과 강화를 통해서 제한적인 사태에서 분리나 조리가 현실화한다고 생각한다. 정주학이나 양명학이 보이는 내면주의를 지속적으로 비판하면서 앎에 기반한 윤리를 실현하고자 한다. 플라톤의 용어를 빌자면 대진이 말

64) 戴震, 「答彭進士允初書」, p. 244. “莊子所謂‘復其初’, 釋氏所謂‘本來面目’, 陽明所謂‘良知之體’, 不過守己自足; 既自足, 必自大, 其去『中庸』‘擇善固執’, ‘博學·審問·慎思·明辨·篤行.’ 何啻千萬里!”

65) 荒木見悟, 심경호 옮김, 『불교와 유교』 (서울: 예문서원, 2000), pp. 13-18.

66) 당대 유학자 한유는 「原道」, 「原性」 등 일련의 저작을 발표했는데 여기서 원은 근원을 탐구한다는 의미이다. 당대 승려 종밑은 『華嚴原人論』을 저술했는데 송대 승려 정원은 이 글을 주석하면서 “原은 追究함이며, 끝까지 도달함이다”(原, 究也窮也)이라고 풀었다. 그렇다면 ‘원인’은 인간이 도대체 무엇인가를 철저히 따져본다는 말이다.

하는 진리는 불가지(不可知)의 세계가 아니라 가지(可知)의 세계에 존재한다. 그것은 결코 본래적이지 않고 현재적일 수밖에 없다.

학문은 나의 심지를 개발하는데 마치 음식으로써 나의 혈기를 양육하는 것과 같다. 비록 어리석지만 반드시 명민해지고, 비록 유약하지만 반드시 강해진다. 학문이 나의 지혜와 용기를 확장시킬 수 없다면 철저히 터득한 학문이 아니다.⁶⁷⁾

중국사상사가인 위잉스(余英時)는 사상사의 관점에서 청대 고증학을 평가하면서 그것은 유학이 “존덕성”의 층위에서 “도문학”의 층위로 전변한 것이라고 보았고, 이 전변을 “유가지식주의(Confucian Intellectualism)의 흥기라고 부를 수 있다고 말한다.⁶⁸⁾ 그는 청대학술을 유가에 바탕한 학술운동으로 다루고 있다. 대진이 저런 학술운동의 중심에 있었던 것은 사실이지만 앞서도 밝혔듯이 그의 철학 작업은 여기서 그치지 않는다. 대진은 『중용』과 『맹자』에 등장하는 “선(善)을 분명히 하지 못하면 자신을 성실하게 하지 못한다”는 구절을 인용하면서 우리가 도덕적 완성을 위해 먼저 필요한 것이 욕망의 절제가 아니라 구체적 현실 혹은 상황에서 시비에 대한 바른 판단력을 말한다. 이것은 앎의 영역에 속한다. 이와 관련해서 불교의 방식을 비판한다. “선종에 대해 터득한 바가 있는 사람은 늘 본래면목을 체인한 길로 선을 분명히 할 수 있다고 생각한다.”⁶⁹⁾ 대진이 보기

67) 戴震, 「與謀書」, 『戴震哲學著作選注』, p. 253. “學以牖吾心知, 猶飲食以養吾血氣, 雖憂必明, 雖柔必強, 可知學不足以益吾之智勇, 非自得之學也.”

68) 余英時, 『論戴震與章學誠』 (香港: 龍門書店, 1976), p. 17.

69) 戴震, 「答彭進士允初書」, p. 246. “證心宗者, 未嘗不可以認本來面目為明乎善.”

에 본래면목이나 본성 같은 내면의 본질을 터득함으로써 도덕의 완성을 시도할 경우, “삶의 확장과 강화를 통해서 도덕적 판단력을 제고한다”는 주지주의 입장은 차단당하고 만다. 그는 윤리가 직관의 방식을 통해서 내면의 영역에서 완성되는 것을 거부한다. 이것은 물론 고증학자로서 대진이 학문을 통해서 윤리의 완성을 기도했기 때문이다.

VI. 맺음말

청대 최고의 고증학자 대진은 『원선』이나 『맹자자의소증』 같은 저작을 통해서 직접적으로 철학 논의를 시도했다. 송명유학의 잘못을 지적하는 것이었지만, 그런 지적이 이미 고인이 된 선배들에 대한 후학의 비아냥만은 아니었다. 대진은 당시 고증학자들의 태도를 문제 삼았다. 그는 고증학을 단순한 문헌학으로 취급하는 데 반대했다. 그것이 유학이라는 정체성을 좀더 분명히 해야 함을 주장했다. 대진은 고증학이 유학의 전통일 수 있음을 새로운 윤리학 전통의 수립을 통해서 밝히려 했다. 논지는 그것을 주지주의윤리학이라고 명명했다. ‘지성의 강화와 확대를 통한 자아의 도덕적 완성’은 학문함이 인격 완성과 어떤 관계가 있는지에 대한 대답이기도 하다. 이런 과정에서 송명유학의 특징이나 그것의 형성에 대한 불교의 역할이 한결 분명하게 드러났다. 고증학자로서 대진은 엄밀한 문헌 연구를 통해서 송대 유학자들이 동원한 개념이 어디서 연원했는지 따진다. 그는 특히 송명유학과 불교가 전면적으로 결합했음을 밝힌다. 그렇

게 해서 그는 정주학자들이 불교에 붙인 ‘이단’이라는 딱지를 오히려 저들에게 돌려준다.

청대학술이 쉽게 번쇄한 문헌학 정도로 취급되지만 대표적 고증학자 대진은 그것에 새로운 물줄기를 만들었다. 비록 그것이 당대에 대단한 반향을 일으키지 못했지만 유학 내부에 새로운 전통을 마련한 것은 분명하다. 대진의 주지주의윤리학은 청중기가 아니라 오히려 근대시기에 더 각광을 받았다. 물론 대진 당대와 다른 근대의 맥락 속에서 일어난 학술 사건이었다. 그것은 이데올로기가 빠진 순수한 학술에 새로운 가치를 부여하는 작업의 일환이었다. 이것이 꼭 대진의 의도와 부합하는 것은 아니지만 대진의 철학이 부활할 수 있는 계기였음에는 분명하다.

참고문헌

- 馬鳴菩薩造, 眞諦譯, 『大乘起信論』(『大正藏』 32).
- 蕭衍, 「爲亮法師製涅槃經疏序」, 『廣弘明集』(『大正藏』 52).
- 支謙譯, 『法句經』 권하(『大正藏』 4).
- 慧能, 『六祖壇經』(『大正藏』 48).
- 慧遠, 「沙門不敬王者論」, 『弘明集』(『大正藏』 52).
- 戴震, 安正輝 選注, 『戴震哲學著作選注』(北京: 中華書局, 1979).
- 戴震, 『孟子字義疏證』 권상, (何文光 整理, 『孟子字義疏證』, 北京: 中華書局, 1961).
- 章學誠, 倉修良 編注, 『文史通義新編新注』(杭州: 浙江古籍出版社, 2005).
- 戴震 撰, 趙玉新 點校, 『戴震文集』(北京: 中華書局, 1974).
- 錢穆, 『中國近三百年學術史』(北京: 商務印書館, 1997).
- 容肇祖, 『容肇祖集』(濟南: 濟魯書社, 1989).
- 余英時, 『論戴震與章學誠』(香港: 龍門書店, 1976).
- 村瀬裕也, 『戴震の哲學』(東京: 日中出版, 1984).
- 荒木見悟, 심경호 옮김, 『불교와 유교』(서울: 예문서원, 2000).
- 溝口雄三, 김용천 옮김, 『중국전근대 사상의 굴절과 전개』(서울: 동과서, 2007).
- 島田虔次, 김석근 옮김, 『주자학과 양명학』(서울: 까치, 2001).
- Benjamin A. Elman, 양희웅 옮김, 『성리학에서 고증학으로』(서울: 예문서원, 2004).
- Philip Ivanhoe, 신정근 옮김, 『유학, 우리 삶의 철학』(서울: 동아시아, 2008).
- 임 옥균, 「대진철학에 나타난 주자학적 사유의 비판에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1995.
- _____ 「대진 인성론의 윤리학적 의의」, 『동양철학』 20권, (서울: 한국동양철학회, 2003).
- 李贄, 김혜경 옮김, 『焚書』 1 (서울: 한길사, 2004).
- 이혜경, 「대진의 기일원적 윤리론」, 『철학논구』, (서울: 서울대학교철학과, 1990).

Dai Zhen's Criticism of Buddhism and Intellectualist Ethics

Kim, Young-jin
Inha University

Dai Zhen was one of the major scholars of K'ao-cheng scholarship, a form of evidential research prevalent in the Qing dynasty. Most k'ao-cheng scholars were reluctant to take part in the philosophical discussions about the world's universal order or human nature that were raised by the neo-Confucian scholars of the Sung and Ming dynasties. However, Dai Zhen involved himself in these discussions. He criticized the Sung-Ming neo-Confucian scholars for adopting Buddhist concepts to establish their central argument. Dai Zhen insisted that neo-Confucian scholars of the Sung and Ming dynasties saw Confucianism as an interiorism, under the influence of Buddhism. He stated that this blocked the path to gradual self-fulfillment through knowledge and inclined toward developing internal insight. As a k'ao-cheng scholar who worked toward studying Confucian scriptures

thoroughly by using philological methods and expanding human intellect, he could not accept the methods that Sung-Ming neo-Confucian scholars proposed. He manifested that an academic research of Confucian scriptures and serious understanding of sages' words is a way of self-culture. Dai Zhen tried hard to fulfill the fundamental Confucian goal of moral self-fulfillment within the field of philology. I call Dai Zhen's attempt intellectualist ethics.

Key Word

Dai zhen, intellectualist ethics,

neo-Confucianism of Sung and Ming dynasties,

k'ao-cheng scholarship (evidential research), Buddhism, interiorism