魏晋 玄學의 學問 方法論

－名理와 玄理를 중심으로－

김 용 수*

【 차 례 】

1. 들어가며
2. 명리학(名理學)적 해석 방법 : 환원성적 이해
3. 현리학(玄理學)적 해석방법 : 창조성적 이해
4. '환원'과 '창조'의 순환적 조화－텍스트와의 끊임없는 대화
5. '나의 곽상 읽기(我注郭象)'와 '곽상의 나 읽기(郭象注我)'

【 국문초록 】

위진 현학을 대표하는 두 명의 사상가를 꼽으라면 단연 왕필과 곽상을 들 수 있다. 왕필이 위진 현학의 새로운 학문적 방법론의 실마리를 열어 놓았다면, 곽상의 경우는 현학의 완숙기에 그 방법론을 실질적으로 정립한 인물이라 할 수 있다. 따라서 이 두 인물의 학문적 방법론을 중심으로 위진 현학의 성격에 대하여 살펴봄으로써, 현학의 학문적 방법론의 실체에 보다 접근한다. 또한 그들의 학문적 방법론을 고전 해석학의 각도에서 살펴봄으로써, 그들이 구사한 해석학적 방법론에 대한 보다 심도 있는 이해에 도달한다.

먼저 현학의 두 흐름인 명리학과 현리학에 대한 이론적 고찰을 시도하고, 그 이론에 의거하여 왕필의 '변명석리' 작업과 곽상의 '변명석리' 작업의 구체적 예증을 찾아보았다. 또한 현리학적 방법으로서, 곽상이 시도한 '기언출의'라는 독특한 그의 장자해석학의 방법론이 형성되게 된 과정을 추적하였으며, 그 가운데 존재하는 '언어와 존재의 문제(言意之辯)'에 대하여 고찰하였다.

* 경북대학교 윤리교육과 교수

곽상은 『장자주』를 저술하면서 두 가지 구체적인 방법, 즉 명리학적 방법과 현리학적 방법을 구사한다. 명리학적 방법으로서는 '변명석리'를, 현리학적 방법으로서는 '기언출의'를 자신의 해석학적 방법으로 운용하고 있다. 곽상은 이 방법을 운용하여 『장자』라는 난해한 텍스트를 자신의 방식대로 소화해 낸다. 우리는 '기언출의'라는 이 해석학적 방법을 "장자주곽상(莊子注郭象)"라는 말로써 그 의미를 포괄해 낼 수 있으며, '변명석리'라는 그의 해석학적 방법은 "곽상주장자(郭象注莊子)"라는 말로 포괄할 수 있다.

"곽상주장자"의 강조점은 『장자』의 독창적 생각(原義)에 대한 충실한 이해에 있는 것이다. 우리는 이런 해석방법을 "환원성적 해석"이라고 부를 수 있다. 어떤 식으로 이해하든지 간에 해석주체의 최후입장은 반드시 해석대상인 텍스트 자체의 고유한 의미로 환원되어야 한다는 입장을 견지하는 것이다. 이것과 달리 "장자주곽상"이라는 해석방법은 해석주체자의 창조적 해석활동의 중요성을 부각하는 입장에 서 있다. 이것은 해석자에게 텍스트를 자유자재로 해석할 수 있는 공간을 부여한다. 그러므로 해석의 주체는 부단히 텍스트에 대하여 자신의 고유한 체험적 이해를 바탕으로 새로운 의미를 창조하고, 이로써 해석주체가 표현하고자 하는 고유한 사상을 산출하게 된다. 이런 해석학의 방법을 우리는 "창조성적 해석"이라고 부를 수 있을 것이다. 텍스트가 가진 고유한 본래적 의미가 무엇이었든지 간에 자신의 이론방법에 의거하여, 혹은 해석주체의 창조적 해석정신에 입각하여, 텍스트에 대한 독창적 이해로 나아가고자 한다. 이처럼 두 가지 방법이 상호 순환적 긴장 고리를 형성하면서, 해석주체는 텍스트 자체를 넘어서는 독창적 신안을 제출하여 자신의 학설체계를 성립시킬 수 있을 뿐만이 아니라, 이와 같은 해석학적 순환과정을 통하여 해석주체는 텍스트의 의의를 원저자의 본래적 의미에 끊임없이 접근해 나갈 수 있다.

주제어

名理, 玄理, 辯名析理, 寄言出意, 莊子注郭象, 郭象注莊子, 還原性的 解釋, 創造性的 解釋

1. 들어가며

하나의 사상체계는 그 시대의식의 총화이며, 그 시대가 직면한 문제에 대한 보편적 해결방안의 하나이기도 하다. 그러므로 하나의 사상체계가 그 시대를 규정하는 보편적 학문으로 규정되었다는 것은 그 사상체계의 틀이 그 시대가 조우한 문제를 해결해 나가는 과정에서 가장 영향력 있는 이론적 실천적 토대를 제공하였음을 의미한다.

위진 현학은 여타의 학문체계와 구별되는 위진 시대의식의 총화이다. 그 이전의 한대 경학적 전통과 결별하고 새로운 문제의식을 가지고 새롭게 그 시대환경에 적응해 나간 하나의 보편적인 의식의 틀인 것이다. 이처럼 그 시대의식이 그 시대의 환경 속에서 즉 시간과 공간적 형식 속에서 새롭게 짜여지기 위해서는 반드시 새로운 방법을 필요로 하게 마련이다. 위진 현학의 경우도 예외일 수 없다. 위진 현학은 위진 시기 사람들이 새롭게 짜 맞추어 입은 의식의 복장이다. 그 시대에 어울리는 복장을 갖추기 위해, 위진 시대 사람들은 한대 경학의 구태의연한 옷을 과감하게 벗고서 새로운 환경에 어울리는 복장으로 갈아입기 시작하였다. 그것은 시대의 변천과 인간의식의 진화와 더불어 피할 수 없는 하나의 의례이기도 하였다.

새로운 학술체계의 흥기는 그 시대환경과의 조우에서 기인하기도 하지만 그 시대를 읽어 내는 새로운 안목과 새로운 학문방법이 없다면 그 시대를 규정할 조직적인 학문체계의 건립을 생각할 수 없다. 위진 현학의 경우도 새로운 시대환경을 새롭게 읽어 내는 방법론적 지혜를 보편적인 이해의 틀로 정립한 것이다. 그렇다면 위진 시대가 그 이전의 경학과 하나의 서로 다른 불연속 단층에 소속시킬 수 있는 이유는 무엇일까?

일반적으로 한대의 학문적 틀은 경학이라고 부르며, 그 경학의 틀 속에 갖추어진 내부기제들 가운데 대표적인 학문방법은 금문경학과 고문경학의 이

론적 경향과 추구에 적응해 나간 것들이다. 금문경학이 서한 시기 그 시대의 문제를 정치적 경향성과 같은 범위 안에서 현실적으로 해결해 내려는 의지에서 미언대의(微言大義)를 파악해 낸다는 기치 아래 그 이념적 토대를 성립시켜 왔다면 그에 반하는 하나의 학문방법으로서 고문경학은 경학이 가진 고유한 가치의 추구, 원문 텍스트의 역사적 복원과 문화의 역사성에 주목하여 명물에 대한 훈고와 장구에 대한 지리한 해석의 순환과정으로 진행되어진 것이다. 그러나 이런 모든 학문적 추구가 지향하는 보다 거대한 이념의 틀, 즉 세계관은 우주에 대한 구조적 이해나 구성적 이해에 있었다. 우주를 구성하는 질료적 구성에 대하여 경험적 관찰과 추측을 시도하거나 우주의 구조에 대한 신화적, 종교적 이념장치로서 새롭게 건립해 나간 것이다. 우리는 이런 한대의 이념적 틀을 '우주 구성론' 혹은 '우주 구조론'이라고 간단하게 지칭한다.

위진 시대 학문체계의 경우는 한대 경학의 종교적 접근이나 경험 과학적 해석을 거부하고 점차로 추상적인 사변의 문제에 관심을 기울이게 된다. 우주의 구성이나 구조에 대한 경험 과학적 관심을 보이는 것이 아니라 우주의 궁극적 근거나 사물의 존재근거에 대한 형이상학적 설명에 자신들의 학문적 관심을 집중하고 있다. 이것을 세계관의 측면에서 '우주 본체론'이라고 말한다. 다시 말해 위진 현학이 한대 경학과 달리 규정될 수 있는 방법적 틀은 세계관에 관한 초점이나 이해의 태도가 확연히 다르다는 점에 있다고 할 수 있다. 이에 대해서 위진 현학의 학문방법론에 대해 가장 영향력 있는 탕용동은 다음과 같이 말하고 있다.

> 무릇 玄學이란 심원하고 현묘한 학문(玄遠之學)이라는 의미이다. 그 학문이 깊고 현묘한 경지까지 관철되고 있으므로 具體的인 事物에 대해서는 소략하고 抽象的 原理에 대하여 깊이 궁구한다. 天道에 대하여 논할 경우 構成質料(Cosmology)에 구애되지 않고, 더 나아가 本體存在(Ontology)에 대하여 탐구한다. 人事에 대하여 논할 경우 有形의 거추장스런 形迹은 가볍게 처리하고 신기한 원리의 신묘한 작용에 대하여 오로지 관심을 두고 있다.[1)]

중국 전통철학의 발전에 있어 하나의 뚜렷한 특징은 선진시기의 원전들 즉 경전에 대한 주해를 통하여 체현되었다는 것이다. 다시 말해 중국철학은 몇 가지 경전에 대한 부단한 해석 작업을 거치면서 그 사상의 재생성과 무한한 창조성을 드러내었다. 만약 경전에 대한 해석 즉 주해작업을 단순히 경전의 원의에 대한 재현이나 복제 혹은 환원이라고 치부해 버린다면 사상의 단일 복제성을 제외하고는 분명 그밖에 아무 것도 얻어내지 못할 것이다. 그러나 경전을 주해하는 작업은 근본적으로 이와 같이 이해할 수는 없는 일이다. 설령 우리가 원전이 지닌 본래 의미의 존재를 받아들인다고 해도 우리는 또한 단 한 번의 일차성의 주해작업을 통하여 그 경전의 본의를 완전히 적절하게 파악해 낼 수 없다.

경전을 해석하는 형식으로부터 볼 때 해석 주체는 모두 텍스트 원문에 매우 근접하려는 태도를 취하며 또한 해석자마다 그 자신의 해석이 텍스트 원의에 대한 재현이라고 말하지만 이것은 해석주체가 해석 과정에서 자신을 충분히 드러내는 사상적 공간에 영향을 주거나 제한을 가하지 못한다. 여기서 우리는 곽상(郭象)의 『장자주(莊子注)』와 장주(莊周)의 『장자(莊子)』 사이의 관계가 이런 상황을 설명해 줄 수 있는 매우 유용한 예라고 생각한다. 우리는 『장자주』와 『장자』가 사상적으로 어떤 일치성이나 연속성이 있다는 것을 부인하지는 않는다. (후대에 곽상의 『장자주』에 대한 평가에서 이런 점을 "곽상이 『장자』를 해석한다(郭象注莊子)"라고 말한다. 이런 평가는 기본적으로 "我注六經"의 주해방법과도 일치한다.) 그러나 우리는 『장자주』를 곽상의 독자적인 철학논저라고 간주하는 보다 충분한 이유를 가지고 있다. 뒤에 곽상 『장자주』의 이런 측면을 강조하여 "장자가 곽상을 해석한다(莊子注郭象)"라고 평하는데, 이것은 또한 "六經注我"의 주해방법과 일치한다고 할 수 있다. 다시 말해, 곽상의 『장자주』가 표현하려는 것은 기본적으로 그 자신이 처한 그

1) 『魏晉玄學論稿』의 「言意之辨」, 23-24쪽(『魏晉思想』 甲編五種, 里仁書局印行, 民國73年).

시대의 분위기 속에서 자기 자신의 사상을 표현해 내고자 하는 것이다. 그것은 『장자』가 표현해 내려고 하는 것과는 매우 많은 측면에서 상당한 거리를 지니고 있게 마련이다.[2]

역대 장학가들의 곽상의 치장태도(治莊態度) 대한 평가는 주로 두 가지 측면에 관심을 기울이고 있다.[3] 하나는 곽상의 『장자』라는 텍스트에 대한 환원성적 이해, 즉 "곽상주장자(郭象注莊子)"라는 평가가 있다. 이것은 곽상의 『장자』 텍스트가 가진 원의에 대한 충실도를 고찰하고자 하는 것이다. 이런 환원성적 해석방법은 기본적으로 '언부진의(言不盡意)'라는 이념으로부터 발전되어 나온 것이다. 그리고 그 주요 방법은 간단히 '변명석리(辯名析理)'라고 정리할 수 있을 것이다. 다른 하나의 측면은 『장자』에 대한 곽상의 창조성적 이해,[4] 즉 이른바 "장자주곽상(莊子注郭象)"이라는 평가와 일맥상통한다. 이것은 해석주체로서의 곽상이 그가 해석의 대상으로 삼고 있는 『장자』 문본에 대해 진행한 주체적 이해를 나타낸다. 일반적으로 말하면 그것은 해석주체가 텍스트 작자의 입장에서, 텍스트의 고유한 문구에 대하여 객관적

---

2) 王中江, 「從價值重佔到價值認同－郭象與莊子哲學的一個比較」(『中國哲學史』, 1994年 1月에 등재)

3) 『大慧普覺國師語錄』 卷二十二에서 다음과 같이 말하고 있다 : "曾見郭象注 『莊子』, 識者云 : 却是莊子注郭象." 또한 明代 馮夢禎도 곽상의 『장자주』에 대하여 다음과 같이 높이 평가하고 있다 : "非莊子注郭象, 乃莊子注郭象."

4) 高晨陽은 왕필의 '崇本息末'설이나 '得意忘言'설이 모두 문헌전적에 대한 理解의 원칙으로서 解釋學의 두 가지 원칙 즉 還原性的 解釋의 原則과 創造性的 解釋의 原則과 관련이 있다고 말한다. 전자는 단지 문헌 텍스트에 대한 이해에 간섭할 뿐 이런 '理解'를 자기 자신의 '思想' 및 자기사상을 건립하는 방법으로 삼지는 않는다. 그러나 후자의 경우는 경전해석의 도움을 빌려 자기의 사상을 건립하거나 부연 설명하여, 그의 경전에 대한 '理解'는 바로 자기 자신의 '思想' 그 자체라고 할 수 있다. 이에 대해서는 高晨陽의 『儒道會通與正始玄學』(齊魯書社, 2000年) 第202-203쪽을 참고할 것. 또한 이런 분야에 대한 선구자적 작업은 여돈강을 들어야 할 것이다. 그는 『何晏王弼玄學新探』의 곳곳에서 해석학의 기본개념인 서양철학의 '理解'라는 개념을 차용하여 중국철학 가운데 왕필 철학을 탐색하는 틀로서 이용하고 있다. 그와 더불어 '創造性的 解釋'이라는 용어도 자주 사용하고 있다(그의 책 379쪽을 참조할 것).

해석 작업을 진행하는 것이다. 그러나 해석주체는 텍스트가 가진 고유한 원의를 재현하고자 한다고 말하기보다는 해석주체 자신의 독특한 경험이 투영된 주체적 이해 즉 자신의 이론이나 사상을 밝히고자 한다고 말할 수 있을 것이다. 바로 이 때 관점의 도치현상이 일어나는 데 이것이 바로 "장자주곽상"에 대한 설명이 될 수 있다. 즉 장자의 관점으로 장자라는 텍스트를 해석하여 그 고유한 원의를 밝혀내려는 것이 아니라 해석주체의 특수한 이해의 틀이나 관점을 가지고 텍스트를 주체적 시각에서 그 의미를 창출해 내려는 것이다.[5]

2. 명리학(名理學)적 해석 방법 : 환원성적 이해

1) 명리의 의미에 대하여 : 재성명리(才性名理)와 현학명리(玄學名理)

'명리(名理)'라는 말은 한나라 말기에 생겨났다. 한말 왕부(王符)는 『잠부론(潛夫論)·고적(考績)』에서 명리에 관하여 다음과 같이 말한다.

> 이런 까닭에 호칭이 있는 사람은 반드시 법전에 기록된 것과 알맞아야 한다. 명리가 반드시 그 실질적 내용과 일치하면 관직에서는 없애야 할 직위가 없어지며, 지위에 있어서는 마땅하지 않은 사람이 없게 된다.[6]

또한 『의림(意林)』에서도 양천(楊泉)의 「물리론(物理論)」을 인용하여,

---

5) 우리는 위에서 언급한 진술들을 간단하게 개괄해 보면 다음의 두 가지 서로 다른 학문 방법이라는 것을 알 수 있다. 그 하나는 名理學的 方法이고 다른 하나는 玄理學的 方法이다. 그 유형을 정리해 보면 다음과 같다 : 〔명리학적 방법(還原的 解釋方法)〕 : 言不盡意 → 辯名析理 → 郭象注莊子 → 我注六經 〔현리학적 방법(創造的 解釋方法) : 言不盡意 → 寄言出意 → 莊子注郭象 → 六經注我.

6) 王符, 『潛夫論·考績』 : "是故有號者必稱于典, 名理者必效于實, 則官無廢職, 位無非人."

다음과 같이 말하고 있다.

> 나라의 법전의 권위가 실추되는 것은 그 직위를 상실하는 것과 같으며, 그 직위가 건실하지 않으면 명리가 사라진다.[7]

위의 두 인용문은 아마도 같은 것을 말하고 있는 듯하다. 이 인용문에서 가리키는 '명리'의 '리(理)'자는 『예(禮)·악기(樂記)·주(注)』의 "리(理), 분야(分也)"로 쓰인 경우로 해석된다. 따라서 명리란 곧 명분(名分)을 의미하며 이와 같아야 그 의미가 비로소 통한다. 이것은 한말(漢末)에서 위진(魏晉)에 이르기까지 '명리'가 사람들이 늘 토론해 온 문제임을 나타낸다. 이른바 명리란 관직에 임명하거나 인재를 관찰하는 원칙을 가리키며, 명리학이란 관직을 세우거나 인물을 고찰하고, 명실관계 등의 문제를 토론하는 하나의 정치학설인 것이다. 따라서 탕용동 선생은 위초의 명리학에 대하여 다음과 같이 간결한 정의를 내리고 있다.

> 명리란 명분을 말한다. 군주, 신하, 백성이 각각 마땅한 직위를 차지하는 것은 바로 정치상의 이론이며, 또한 명목상의 리로서, 인물을 감식하고 인물의 본성을 논한다. 진나라 사람들이 명리에 대하여 논하기를 즐겼다고 하는데, 현리를 말한다. 이것은 본래적 의미가 아니다.[8]

또한 그는 다음과 같이 말한다.

> 한위 시기의 명가는 형명가라고도 부른다. 그들이 담론한 것은 명리이다. 왕부는 『잠부론』에서 "호칭이 있으면 그에 어울리는 법전상의 책무가 있다. 명리가 그 실질적 내용과 반드시 일치한다면 관직에 있어 사라지는 직위가 없을 것이며,

---

7) 『意林』: "國典之墮, 猶位喪也 ; 位之不建, 名理廢也."
8) 湯用彤, 「魏晉玄學論四則」, 5쪽(『中國文化與中國哲學』(第一輯)에 실림).

지위에 있어 못마땅한 사람이 없게 될 것이다."라고 한다. 이것은 전장제도에는 그 호칭이 존재하며, 그것이 서로 알맞게 되면 관직에 있어 폐직되는 것이 없다. 사람에게는 이름이 있으므로, 그 효력을 보이면 그 지위를 폐하는 경우가 없게 된다. 그러므로 명리는 바로 인물을 식별하고 관찰하는 이치이다. 부현은 "나라의 법전의 권위가 실추되는 것은 그 직위를 상실하는 것과 같으며, 그 직위가 건실하지 않으면 명리가 사라진다."라고 하였다. 이것을 근거로 관직이나 지위를 설치하는 것도 명리라고 부른다. 순찬이 명리에 대하여 논하기를 좋아했는데, 『세설신어주』에 의하면 즐겨 담론했던 것이 바로 재성방면의 뛰어남이다. 이것은 모두 명리라는 말의 전통적 의미이다. 후대인들이 위진 현학가들이 모두 명리에 뛰어나다고 말하는데, 이것은 그 본래적 의미를 상실한 것이다.[9]

위진 현학 방면의 또 한명의 대가인 당장유(唐長儒)도 이에 대하여 다음과 같이 언급한다.

개념과 그 개념이 가리키는 내용을 연구하는 측면으로부터 시작하는 것이 명리학이다. 명리학가는 일반적으로 명변의 방법으로, 개념과 그 개념내용의 관계를 고찰하여, 개념 바로잡기 운동(正名)을 실천하고, 개념에 따라 그 내용을 살피는 것을 사전적 조치로 삼는다. 명리는 또한 위에서 말한 형명 또는 형명학이다. 그들의 목표는 구체적으로 말하면 원칙적으로 선거나 인물과 그 직위를 배합할 기준을 결정하고자 하는 것이다.[10]

그러나 모종삼(牟宗三)의 견해에 의하면 위진의 명리학은 결코 형명학(形名學)이 아니며 명리파(名理派)도 두 가지 계통이 있다고 한다. 하나는 '재성명리파(才性名理派)'이고 다른 하나는 '현학 명리파(玄學名理派)'이다. 이 두 가지 계통을 서로 헷갈리거나 섞어서는 안 된다. 그는 다음과 같이 말한다.

---

9) 湯用彤, 「讀人物志」, 15쪽(『魏晉玄學論稿』에 실림).
10) 唐長儒, 『魏晉南北朝史論叢』(河北教育出版社, 2001년판), 「魏晉玄學之形成 」 307쪽에 보임.

수지에 나열된 위나라 초기의 명가의 경우는 모두 인물을 품평하거나 감식하는 작품이다. 즉『인물지』로서 그 대표로 삼을 경우 진실로 정론가들이 명실이라는 말을 중시하는 경우와는 달리, 그것은 하나의 이론을 생산해 낼 수 있다. 그러나 이 이론은 결코 선진시기 명가들이 논하던 문제가 아니므로 형명학이라고 이름 할 수 없다. 그 이론 체계는 바로 재성을 품평하고 감식하는 체계이다. 만일 이것을 명리라고 부르려면 이것은 '재성명리'가 될 것이다. 여기서 이 명리라는 의미는 결코 형명이나 명실 그 자체의 이치가 아니며, 또한 오늘날 말하는 '논리'의 의미도 아니다. 이것은 곧 일반적으로 말하는 '이론' 혹은 '의리'라는 뜻이다. 그러므로 이 명리는 선진시기의 명가와는 아무런 관련이 없다.[11]

그는 또한 '현학 명리(玄學名理)'에 대하여 말한다.

명리는 모두 오히려 인물지의 계통으로 재성을 논하는 것을 위주로 한다. 만일 좀더 국한시킨다면 '현원'의 경우는 언어나 부호를 벗어난 은미한 경지로 나아가므로 이것을 현리라고 부를 수 있다. 학문적으로 말하면 재성명리가 초급단계라고 한다면 현원의 이치는 고급단계에 해당한다. 인격으로 말하면 명리를 말하는 것은 일반적으로 명사에 속하지 않으며, 오로지 현원을 담론하는 경우에 이르러서야 비로소 철저하게 풀려나, 참으로 명사라고 할 수 있다.[12]

모종삼의 주요한 근거는『세설신어(世說新語)·문학(文學)』에서 말하는 "부하는 허승을 잘 말하였고, 순찬은 현원을 높이고 담론하였다(傅嘏善言虛勝, 荀粲談尙玄遠.)"와『삼국지(三國志)·순찬전(荀粲傳)』에서 다음과 같이 말하는 것이다.

(순찬은) 태화 초에 경읍에 이르러 부하와 담론을 벌였다. 부하는 명리를 잘하였지만 순찬은 현원을 숭상하였다. 그 근본 이치는 비록 서로 같지만 순간적으로 혹 격식을 달리하여 서로 뜻이 일치하지 못하였다. 배휘가 상대방과 나 사이

11) 牟宗三,「魏晉名理正名」, 256쪽.『才性與玄理』에 있음(香港人生出版社, 民國52年).
12) 牟宗三,「魏晉名理正名」, 256쪽.『才性與玄理』에 있음(香港人生出版社, 民國52年).

의 속뜻을 통하게 하여, 그 둘 사이의 통역을 맡았다. 이윽고 순찬은 부하와 더불어 사이가 좋아졌다.[13]

이것으로부터 우리는 위진 청담(淸談)의 학술이 대체적으로 '명리파(名理派)'와 '현론파(玄論派)'라는 두 가지 계열로 분화되며, 이 두 계열의 관점이나 입론이 서로 다르다는 것을 알 수 있다. 유대걸(劉大杰)은 『위진사상론(魏晉思想論)』에서 다음과 같이 말한다.

청담은 시작하자마자 두 파로 갈라졌다. 이 두 파는 인물의 사상이나 행위 및 담론의 내용이 모두 서로 달랐다. 명리파는 비록 노장적 사상도 지니고 있었지만 형명을 위주로 하였으며, 그 담론의 내용도 비교적 실제에 가까웠다. 처세나 행정방면에서는 법가적 정신을 유지하였지만 유가에 대해서도 반대하지 않았다. 그러므로 그들의 행위는 결코 낭만적이 아니라, 근엄한 생활이었으며, 일을 처리하는 방식도 매우 엄격하였다. 따라서 이들은 당시 사대부들의 지나치게 사치하고 방탕한 생활에 대하여 반대하였다. 예를 들면 부하, 유소, 종회, 배위, 손성과 같은 부류가 바로 이 파의 대표라고 할 수 있다. 현론파는 도가사상을 위주로 하고, 담론의 내용은 모두 약간 현묘한 문제들, 즉 '무위', '양생', '꿈', '성무애락', '언진의' 등등과 같은 것들이며, 그것들이 그들이 가장 좋아하는 주제였다. 그들은 예법에 반대하고 유가를 비박하였다. 따라서 그들의 행위는 낭만적이거나 방종적이었으며, 관직에 있건 재야에 있건 간에 모두 주색을 마음대로 즐기지 않은 경우가 없으며 책임의식이 없었다. 이에 후인들의 다양한 극렬한 비평을 받아야 했다.[14]

이 가운데 명리파의 경우는 한말 인물품평(人物品評)의 정신을 이어서 나온 것이다.[15] 동한(東漢) 태학생(太學生)의 청의(淸議)는 그 당시 정치인물

13) 『三國志・荀粲傳』: "太化初, 到京邑, 與傅嘏談. 嘏善名理, 而粲尙玄遠. 宗致雖同, 倉卒時或有格而不相得意. 裴徽通彼我之懷, 爲二家騎驛, 頃之, 粲與嘏善."
14) 劉大杰, 『魏晉思想論』(上海古籍出版社, 1998年), 166쪽.
15) 陶建國, 『兩漢魏晉之道家思想』의 第三篇 第三章을 참고할 것(文津出版社, 民國74年).

에 대한 비평이지만 청담 명리파(淸談名理派)는 정치적 사건이나 인물에 대하여 입을 다물고 아무런 평가를 제시하지 않는다. 그들은 단지 인물의 재성문제에 관한 토론에 자신들의 관심을 집중시키고 있다. 탕일개는 위진 시기의 '명리'라는 이 개념에 대하여 다음과 같이 제시한다.

> 이른바 명리는 시작부터 대개 명분에 관한 이론을 토론하여, 군주와 신하 그리고 백성들이 각기 감당해야 할 직무가 있으므로, 그들로 하여금 어떻게 하면 명실상부하게 만들어 천하에 질서를 이룩할 것인가로, 이것은 정치이론의 문제였다. 후에 점차적으로 나아가 인물을 감식하는 표준문제를 토론하게 되었으며, 이에 명분학이 개념과 명제를 분석하는 방향으로 달려가게 되었으며, 추상적 원칙의 측면으로 발전하게 되었다. 예를 들면 당시에 종회, 부하, 이풍, 왕광 등의 이른바 '사본재성'의 문제와 같은 토론으로 진전되었다.……'현학(깊고 원대한 학문)'의 경우는 더욱 진전하여 천지만물의 존재근거문제를 토론하는 것을 중심과제로 삼게 되었으며, 정치나 인륜을 위하여 하나의 형이상학적 근거를 찾아 본체론의 문제에 대한 토론으로 진입하고자 하였다.[16]

명리에 대한 개념규정에 대해서는, 모종삼 역시 이미 다음과 같이 말한 적이 있다.

> 명리란 개념 그 자체, 개념과 연관 된 것 및 개념과 그 개념과 연관된 것과의 관계를 둘러싸고 그 의미를 논하는 것을 말한다.[17]

이것은 모종삼의 선진 시기의 형명(形名)이나 명실(名實) 그리고 위진 시기의 명리(名理)에 대한 광의의 규정이고, '명리'에 대한 협의의 규정에 대해서도 그는 다음과 같이 말하고 있다.

---

16) 湯一介, 『郭象與魏晉玄學』, 4-5쪽.
17) 牟宗三, 「魏晉名理正名」, 256쪽. 『才性與玄理』에 있음(香港人生出版社, 民國52年).

> 만일 서양의 전통에 따라 '명리'라는 말의 의미를 사용한다면 '명리'의 뜻은 논리를 가리킨다. 이처럼 선진 명가의 형명학이 비교적 이에 가깝다. 만일 이것을 단지 명리라고 한다면 이것은 좁은 의미에서의 명리에 해당한다.

위진 현론 속의 명리 개념에 대해서 말하면 본래 협의의 명리와는 다르고 현학과 재성을 품평하는 광의의 명리규정에 속한다고 할 수 있다. 모종삼의 이런 규정은 당군의의 명리에 대한 광협(廣狹), 이 두 가지에 대한 규정에 근거한다. 당군의(唐君毅)의 연구에 의하면 '명리'에 대한 개념규정은 광·협이라는 두 가지 의미로 나눌 수 있다.

> 명리라는 개념의 넓은 의미는 일반적으로 모든 개념 분석이나 추리와 같은 논의들을 가리킬 수 있을 것 같다. 만일 명리 이론을, 하나의 더욱 좁은 의미의 엄격하게 정의한다면, 즉 '명리'의 '리'는 처음에 모두 '리'의 동이에 관한 '리'이거나 혹은 우리들의 속마음에 또 다른 의미의 '리'가 있는가를 논하는 것이었다. 즉 명리 이론은 초기에는 곧 이치나 의도의 동이나 유무의 관계를 논변하는 것으로 자신의 임무로 여겼지, 사물의 시공이나 수량, 사물의 인과관계, 실체나 속성 관계를 논변하는 것을 임무로 삼지는 않았다. 그러므로 명리는 물리와 엄격하게 구별해야 한다.[18]

사실상 위진 명리학과 선진 명학(名學)은 역사적 연관 고리라는 인연만이 아니라 그 본질적 내재논리 상에서 연관관계를 지니고 있다. 따라서 위진 시기에 명리학이 성행하게 된 것이다. 『세설신어·문학』에서 다음과 같이 말한다.

> 사안이 어렸을 적에 완유에게 『백마론』에 대하여 말해줄 것을 청하였다. 이에 논을 만들어 사안에게 보여주었다. 이때 사안은 완유의 말을 곧바로 알아듣지 못하고, 여러 번 자문하여 묻기를 다하였다. 완유가 이에 탄식하기를, 비단 언어를 적절하게 활용하는 사람을 얻기도 힘들지만 바로 해답을 구할 줄 아는 이도 얻기 어렵구나라고 하였다.[19]

---

18) 唐君毅, 『中國哲學原論』(香港人生出版社, 民國55年).

또한 그곳에는 다음과 같은 언급도 있다.

> 태부인 사마부가 거기인 사현에게, '혜시는 다섯 수레의 서적이나 있었다고 하는데, 어찌하여 그는 한 마디의 말조차 현묘한 경지에 들어서지 못하였는가?' 라고 묻자, 사현이 '그 이유는 그 현묘한 경지가 후대에 전해지지 않아서 일겁니다.'라고 대답하였다.[20]

이 두 가지 자료로부터 우리는 위진 시기의 사람들이 명가에 대하여 많은 관심을 기울이고 있으며 그들이 공손룡(公孫龍)이나 혜시(惠施)에 대하여 추숭하고 있음을 알 수 있다. 위진 사람의 사상은 또한 명가(名家)로부터 출발한다고 해도 과언이 아니다. 그들이 형이상학적 문제에 대하여 담론할 때(玄談) 주로 추구하는 '리(理)'를 일반적으로 명리(名理)라고 지칭한 것이다. 『세설신어・문학』에서 "왕서치는 수많은 글을 지었지만 스스로는 이것은 명리를 살피는 일이다.(王(長史)敍致作數百語, 自謂是名理其藻.)"라고 말하였으며, 또한 『세설신어』의 주(注)에서도 『사현별전(謝玄別傳)』을 인용하여 "사현은 청담에 대하여 능숙하였으며, 명리도 뛰어났다(玄能淸言, 善名理.)"라고 말하고 있다.

2) 왕필(王弼)과 곽상(郭象) 철학 속의 변명석리(辯名析理)

(1) 왕필의 변명석리

'명리'는 다름 아닌 '변명석리'의 간칭이다. 풍우란(馮友蘭)의 견해에 의하면 명(名)은 바로 명사(名詞)라는 개념이고, 리(理)는 어떤 명사의 내함(內

19) 『世說新語・文學』: "謝安年少時, 請阮光祿(阮裕)道『白馬論』. 爲論以示謝, 于時謝不卽解阮語, 重相咨盡. 阮乃嘆曰: '非但能言人不可得, 正索解人亦不可得!'"

20) 『世說新語・文學』: "司馬太傅(司馬孚)問謝車騎(謝玄): '惠子其書五車, 何以無一言入玄?' 謝曰: '故當是其妙處不傳.'"

涵)이다. 즉 개념의 대상이 바로 한 사물의 규정성이라고 한다면, 그 규정성이 바로 리(理)라는 것이다.[21] 이것은 오로지 명(名)에 나가서 리(理)를 분석할 뿐, 실제적 상황이나 현실적 관계를 고려하지 않는다는 의미이다.

한위(漢魏) 시기에 부흥한 명리학은 주로 '변명석리'를 강구하며 인물품평(人物品評)이나 형명법술(形名法術) 등에 광범위하게 응용되었다. 예를 들면 유소(劉邵)의 『인물지(人物志)』라는 책은 변명석리의 방법을 흡수하여 인물의 표준이나 비교적 추상적 원칙이나 문제를 전문적으로 토론하거나 평론하였다. 그 뒤 조위가 정권을 장악하였을 때 이른바 '사본재성(四本才性)'이라는 문제에 대한 토론이 여러 사람들 사이에 일어나게 되는데 이것 역시 순수한 사변적 관점에서 진행된 '명리'논쟁인 것이다. 『세설신어·문학』의 "종회 지음(鐘會撰) 『사본론(四本論)』"이라는 조목의 주(注)에서 『위지(魏志)』를 인용하여 다음과 같이 말한다.

> 사본론이란 재능과 본성 사이의 동일성, 차이성, 통일성, 모순성을 논하는 것이다. 상서 부하는 재성의 동일성을 논하였으며, 중서령 이풍은 그 차이성을 논하였고, 시랑 종회는 그 통일성에 대하여 논하였고, 둔기교위 왕광은 그 모순성을 논하였다.[22]

유소 『인물지』의 인물의 표준을 감별하는 문제나 '사본재성'과 같은 문제의 토론형식은 이미 추상적인 '명리'적 분석방법에 진입하였다고 할 수 있다. 그러나 이런 토론들은 대개 진정한 현학의 '명리학'이라고 할 수는 없지만 아마도 준현학(準玄學)으로서의 '명리학'이라고는 평가할 수는 있을 것이다.[23]

---

21) 馮友蘭『中國哲學史簡編(第四冊)』(人民出版社, 1986年版), 33쪽.

22) 『世說新語·文學』: "四本者, 才性同, 才性異, 才性合, 才性離也. 尙書傅嘏論同, 中書令李豊論異, 侍郎鐘會論合, 屯騎校尉王廣論離."

23) '準玄學'이라는 名稱은 湯用彤이 「魏晉玄學論四則」(『中國文化與中國哲學』에 등재(第一輯), 6쪽)에서 제기한 말이다. 그는 그곳에서 다음과 같이 말하고 있다: "一如名理之

왕필의 경우는 이런 '변명석리'의 방법을 다시 개조하여 그것에 새로운 의미를 부여하고 경전해석의 분야로 이끌고 들어가 '변명석리'의 해석방법이라는 것을 만들어 내었다. 왕필은 『노자지략(老子指略)』에서 명확하게 다음과 같이 말한다.

> ① 무릇 개념을 분명하게 알지 못하면 더불어 명제에 대하여 논의할 수 없으며, 개념이 정해지지 않는다면 더불어 그 내용에 대하여 논의를 펼칠 수 없다.[24]
>
> ② 무릇 개념은 형체에서 생겨나지, 형체가 개념에서 생겨나는 법은 없다. 그러므로 이 개념이 있게 되면 반드시 이 형체가 있으며, 이 형체가 있게 되면 반드시 그것의 한계성이 있게 된다. 인자함을 성스러움이라 할 수 없으며, 지혜로움을 인자함이라 할 수 없는 것처럼 각기 그 (가리키는) 내용이 있다.[25]

위의 자료로부터 우리는 왕필이 경전에 대한 해석과정에서 명사개념의 정확한 사용과 해석('辯名', '定名')을 지극히 중시하고 있다는 것을 간파할 수 있다. 왜냐하면 개체사물의 진실한 본체('實')가 사물의 현상적 특징('形')을 결정지으며, 사물의 현상적 특징이 사물의 개념부호('名')를 결정짓기 때문인 것이다. 이것이 다시 말해 위에서 말한 ①의 내용이다. 비록 사물의 '명호' 혹은 '칭위'가 우주본체의 모든 특성을 전면적으로 반영할 수는 없지만 현상적 특징으로부터 우주본체의 부분적 특성을 반영해 낼 수는 있다는 말이다. 따라서 사물의 현상특징은 개체사물 사이에서 서로 구분해 낼 수 있는 작용을 지니고 있다. 이것은 바로 ②에 대한 설명인 것이다. 따라서 해석의 주체는 경전작자가 사용하는 명사개념을 성실하고 착실하게 분별해 내고, 가능한

學爲漢人淸議之進一步, 玄學亦爲名理之學之更進一步, 故名理之學可謂準玄學." 湯一介도 역시 이 觀點을 계승하여 이 名稱을 사용하고 있다(湯一介『郭象』(東大圖書公司, 民國88年), 106쪽을 참조할 것).

24) 王弼, 『老子指略』: "夫不能辯名, 則不可與言理 ; 不能定名, 則不可與論實也."

25) 王弼, 『老子指略』: "凡名生於形, 未有形生於名者也. 故有此名必有此形, 有此形必有其分. 仁不得謂之聖, 智不得謂之仁, 則各有其實矣."

한 사물의 명사개념에 대한 명석한 분별에 의지하여 경전작자의 이론학설을 해석해 내야 한다. 그러나 왕필에게 있어 '변명석리'라는 해석방법은 전면적이지도 않으며, 또한 무소불통의 관건성을 지닌 해석방법이라고 할 수도 없다.

> 이름은 어디에나 알맞을 수는 없으며, 칭위는 어디에나 다 어울릴 수는 없다. 이름은 반드시 그 한계가 있으며 칭위는 반드시 말미암는 바가 있다. 한계가 있으면 두루 다 겸할 수 없으며, 말미암는 것이 있으면 미진한 부분이 있다. 두루 겸유하지 못하면 그 참된 것과 크게 차이가 나며, 미진한 부분이 있게 되면 이로써 이름할 수 없으니, 이것을 풀어내어 밝힐 수 있다.……, 그러므로 성인은 언어를 주된 것으로 여기지 않으므로 그 항상성을 위반하지 않는다. 이름을 영원한 것으로 여기지 않으므로, 그 진실성과 떨어지지 않는다. 인위적인 것을 자신의 일로 삼지 않으므로 자신의 본성과 어긋나지 않는다. 집착함으로 제한을 가하지 않으므로 본래의 모습을 상실하지 않는다. 그러므로 노자의 글은 분별하여 해설하고자 하면 그 취지를 잃게 되며, 이름하여 구하고자 하면 그 뜻을 위반하게 된다.[26]

'변명석리'의 해석방법이 비록 왕필의 해석학 체계 속에서 기본적인 방법이기는 하지만 언어부호를 초월하는 '무명무형(無名無形)'의 영역에서는 아무런 효력을 기대할 수 없기 때문이다. 이 '무명무형'이라는 '혼성(混成)'이 바로 왕필이 말하는 우주본체인 것이다. 그런데 '명(名)'이나 '칭(稱)'의 작용은 우주본체에 대해서 아무런 효력을 기대할 수 없다는 것이다. 王弼은 말한다.

> 이름으로써 형체를 규정한다. 그러나 미분화의 통일체는 구체적 형체를 가지고 있지 않아 규정지을 수 없다. 그러므로 '그 이름을 알지 못한다'고 말한다.[27]

---

26) 王弼, 『老子指略』: "名之不能當, 稱之不能既. 名必有所分, 稱必有所由. 有分則有不兼, 有由則有不盡 ; 不兼則大殊其眞, 不盡則不可以名, 此可演而明也.……, 是以聖人不以言爲主, 則不違其常 ; 不以名爲常, 則不離其眞 ; 不以爲爲事, 則不敢其性 ; 不以執爲制, 卽不失其原矣. 然則『老子』之文, 欲辯而詰者, 則失其旨也 ; 欲名而責者, 則違其義也."

27) 王弼, 『老子指略』: "名以定形. 混成無形, 不可得而定, 故曰不知其名也."

사실상 '명호'나 '칭위'는 우주본체의 진실한 내용을 전면적으로 직접 반영해 줄 수 없다. 단지 객관 혹은 주관으로부터 임의적으로 사물의 어떤 특성을 규정할 따름이다. 왕필은 말한다.

> 이름이란 (객관적으로) 상대자를 규정하는 것이다. 칭호란 주관적으로 부르는 이름이다. 이름은 객관적 존재로부터 생겨나며, 칭호는 주관으로부터 생겨난다.[28]

따라서 '도(道)'가 비록 "언어로서 표현할 수 있는 칭위(可言之稱)" 가운데 가장 거대한 표현(最大者)이기는 하지만 그것 역시 "칭위 가운데 가장 지극한 표현(稱中之大)"에 불과할 뿐 "칭위로서 표현할 수 없는 영역을 포함한 극대의 표현방식(無稱之大)"은 아닌 것이다. 따라서 '도' 역시 임시방편으로서의 칭위라고 할 수는 있지만 진실한 본체를 반영하는 고정적 절대적인 명칭이 될 수는 없다.

> 무릇 이름은 이로써 객관사물의 형체를 규정하며, 문자는 이로써 언어로 표현할 수 있는 것을 일컫는다.
>
> 무릇 사물은 호칭과 이름이 있으므로 지극한 경지에 있지는 않다. 도의 경우는 말미암는 바가 있으며, 말미암는 바가 있은 뒤라야 그것을 도라고 부른다. 그러므로 도는 언어로 일컬을 수 있는 것 가운데 최대의 존재이다. 그러나 언어로 일컬을 수 없는 최대의 존재만은 못하다. 언어로 일컬을 수 없는 것은 이름을 붙일 수 없으므로 '영역'이라 부른다. 도, 천, 지, 왕은 모두 언어로 일컬을 수 있는 것 가운데 위치해 있으므로 '영역 가운데 가장 큰 네 가지 존재'라고 말한다.[29]

---

28) 王弼, 『老子指略』: "名也者, 定彼者也; 稱也者, 從謂者也. 名生乎彼, 稱出于我."

29) 王弼, 『老子指略』: "夫名以定形. 字以稱可. 言道取於無物而不由也, 是混成之中, 可言之稱最大也."
"凡物有稱有名, 則非其極也. 言道則有所由, 有所由然後謂之爲道, 然則是道稱中之大也. 不若無稱之大也. 無稱不可得而名, 曰域也. 道天地王皆在乎無稱之內, 故曰域中有四大也."

왕필은 '무명무형'이라는 '혼성'의 본체를 파악하기 위해, 다른 하나의 중요한 경전 해석 방법을 제시한다. 이것은 다름 아닌 '득의망언(得意忘言)'이라는 해석방법이다. 이 방법은 언어부호의 국한성을 초월하여, 텍스트(文本)의 문자언어 안의 의미(言內之意)에서 문자언어를 초월한 영역의 의미(言外之意)로 초절(超絶)하는 것을 강조하여, 경전작가의 내면의식과 직접적으로 접촉하거나 교류하면서 융합한다. 즉 해석주체의 내면의식과 텍스트 창작자의 의식이 동일한 지평에서 서로 만나 융합할 수 있는 계기를 마련한다는 것이다. 따라서 '득의망언'의 해석방법은 결코 '변명석리'의 해석방법과 서로 대립하거나 모순되는 것이 아니라 경전의 해석과정에서 서로 연결되어 있으며 하나로 관통되고 있다.[30]

(2) 곽상의 변명석리

엄밀히 말해서 '변명석리'라는 이 네 글자는 사실상 『장자·천하』 끝부분의 곽상 자신의 주에서 유래한다. 이 방법이 그 당시 보편적으로 통용된 상황에 대하여 곽상은 『장자주』의 마지막 단락에서 다음과 같이 말한다.

> 과거 내가 『장자』를 보지 못했을 때는 변론가들이 '한 척의 추'와 '연환은 풀 수 있다.'는 문제를 놓고 논쟁하는 소리를 들으면 그것이 모두 장자의 말일 것이라 생각하여 마침내 장자를 변론가 가운데 하나일 것이라고 생각했다. 「천하」편에서 제자 학설들의 장단점을 평가하는데, 이 장에 이르러 "그 도리는 잡다하고, 그 언론은 실제와 부합하지 않는다"고 말하는 것을 보고서, 비로소 길거리에서 주워들은 말이 진실을 해친다는 것을 알게 되었다. 나는 또한 국가를 다스리고 인생의 이치를 표현해 내지 않았다면 그것은 실로 쓸모없는 담론이라고 생각한다. 그러나 귀족 자제들이 모두 그것을 유희의 대상으로 삼고, 어떤 경우는 모범적인 언어(글귀)에 물릴 경우에 개념이나 명제를 분석하여 자신의 기개를 펼치고

30) 周光慶 「王弼的 『老子』 解釋方法論」, 99쪽을 참고할 것. 『中國哲學』(1988年 第7期)에 실려 있음.

> 또 자신의 사상을 엮어내 후세에 남긴다. 이로써 사람의 본성이 사악하거나 음탕한 쪽으로 흐르지 않도록 만드니 그것은 오히려 노름에 몰두하는 것보다 현명하지 않겠는가! 따라서 (이 장을) 남겨두되 자세히 논의하지 않음으로써 즐거운 일을 (후세에) 남겨 놓고자 한다.31)

곽상의 이 단락의 말은 곽상이 『장자·천하』에서 명가에 대하여 논평하는 최후의 부분이다. 곽상은 '변명석리'가 본래 명가의 방법이었다고 말한다. 그리고 곽상은 변명석리의 장단점에 대하여, 먼저 그 단점을 꼬집으면서 명가의 변론은 "나는 또한 국가를 다스리고 인생의 이치를 표현해 내지 않았다면 그것은 실로 쓸모없는 담론이라고 생각한다"고 혹평한다. 다시 말해 명가의 변론은 현실의 실제문제를 해결할 수 없으므로 아무런 쓸모가 없다는 것이다. 다음으로 그 장점에 대해서 말한다면 위진 시대의 사족들('膏粱之子')은 본래 이렇다 할 현실정치에 대한 언급이나 간여를 회피하였다. 그들은 '변명석리'를 통하여, "자신의 기개를 펼치고 또 자신의 사상을 엮어내 후세에 남긴다. 이로써 사람의 본성이 사악하거나 음탕한 쪽으로 흐르지 않도록 만드니 그것은 오히려 노름에 몰두하는 것보다 현명하지 않겠는가!" 이것은 다시 말해 그 당시 권문세족이나 문벌사족들이 자신들의 정신적 기력을 발설할 수 있는 통로로 사용되어, 그들이 자신의 사상을 체계적으로 조직하거나 그들의 정신세계를 개선시킬 수 있었음을 의미한다. 탕일개는 이 단락에 대하여 다음과 같이 설명한다.

> 곽상은 여기서 '변명석리'를 하나의 방법으로서 제기하는데, 그 자체로 특별한

31) 『莊子·天下注』: "昔吾未覽『莊子』, 嘗聞論者爭夫尺棰、連環之意, 而皆云莊生之言, 遂以莊生爲辯者之流. 案此篇較評諸子, 至於此章, 則曰其道舛駁, 其言不中, 乃知道聽塗說之傷實也. 吾意亦謂無經國體致, 眞所謂無用之談也. 然膏(梁)〔梁〕之子, 均之戲豫, 或倦於典言, 而能辯名析理, 以宣其氣, 以係其思, 流於後世, 使性不邪淫, 不猶賢於博奕者乎! 故存而不論, 以貽好事(也)〔者矣〕."

의미를 지닌다. 하지만 '변명석리'는 사실상 거의 모든 현학가들이 채용하는 방법이다. 그러므로 때로는 또한 위진 현학을 '명리학'이라고도 말한다.[32]

위진 현학은 사변성이 비교적 강한 철학이다. 그 원인 가운데 하나는 그들이 사변성이 매우 강한 방법을 운용하였다는 데 있다. 하지만 명리개념의 운용과 이론분석에 대하여 말하면 현학의 유파 가운데 '재성 명리파'와 '현학 명리파'는 서로 다른 입장을 지닌다. 소위 '변명석리'란 바로 개념에 대한 이론적 분석이며 이론에 대한 추상적 탐구이다.

'현리학(玄理學)'은 일반적인 개념에 대하여 이론적 분석을 하거나 일반적인 이론에 대하여 추상적 탐구를 하는 것이 아니라, 우주존재의 본원문제에 대한 추상적, 이론적 탐색이다. 그러므로 사변성이 매우 강하다. 현학의 방법은 그 당시에 사변의 방법이기는 하지만 그것은 일반적인 '명(名)'을 분석하거나 일반적인 '리(理)'를 변별해 내는 것이 아니라 이런 방법을 이용하여 우주존재의 문제를 분석하는 것이다.[33]

그렇다면 '변명석리' 방법의 구체적 운용은 어떻게 이루어진 것일까? 곽상은 자신의 '독화현명(獨化玄冥)'의 사상체계를 건립하는 과정의 도처에서 이 방법을 운용하고 있다. 그 예로 『장자·제물론』 "子綦曰 : 夫吹萬不同, 而使其自己也, 咸其自取, 怒者其誰邪!"라는 구절 아래에 있는 곽상주를 보도록 하자.

이것은 하늘의 피리소리이다. 무릇 하늘의 피리소리가 어찌 따로 하나의 사물로서 존재하겠는가? 곧 다양한 사물에 난 구멍과 대나무를 나란히 엮어 만든 종류의 것들이 생명 있는 것들과 접하여, 함께 모여 하나의 천지를 공통적으로 이루고 있을 따름이다. 무는 이미 텅 비어 있는 상태이므로 유를 생성할 수 없다. 그리고 유가 아직 생겨나지 않았을 때는 또 어떤 생성의 문제를 생각할 수 없다. 그렇다면 존재 사물에게 생명을 부여하는 존재(생생자)는 누구일까? 덩그

32) 湯一介, 「論郭象注『莊子』的方法」, 283쪽.
33) 湯一介, 『郭象與魏晉玄學』, 201쪽.

러니 스스로 생겨나올(자생) 따름이지 내가 만든 것이 아니다. 나라는 주관이 이미 객관 사물을 생성할 수 없으며, 객관 사물 역시 나라는 주관을 생성시킬 수 없다면 나는 스스로 그러하다.(ㄱ) 스스로 그러하다면 그것을 천연이라 부른다. 천연일 따름이지 인위적인 것이 아니므로 그것을 하늘이라고 부른다.(ㄴ) 〔그것을 하늘이라고 이름한 것은〕 그 스스로 그러함을 밝히고자 한 것이지 그것이 어찌 푸르고 푸른 물리적 하늘을 말함이겠는가! 그런데 어떤 이는 하늘의 피리소리가 사물을 사역하여 그것으로 하여금 자신을 따르도록 한다고 말한다. 무릇 하늘도 또한 스스로 존재할 수 없는데 하물며 다른 존재사물을 있게 할 수 있겠는가! 그러므로 하늘은 온갖 존재 사물들을 총체적으로 이름한 것으로,(ㄷ) 세상 그 어떤 것으로 하늘이라고 하기에 적합하지 않은데 세상 그 어느 것이 사물을 부리고 주관하겠는가? 그러므로 사물은 각기 스스로 생겨나며 그것이 따로 유래하는 곳이 없다. 그것이 하늘의 길이다.(ㄹ)[34]

우선 우리는 '천(天)'이라는 개념을 예로 들어, 곽상이 '변명석리'의 해석 방법을 어떻게 운용하고 있는지를 보일 것이다. '천'이라는 함의는 중국 고대 사상가들이 이로써 푸른 창공(蒼蒼太空)·최상의 주재자(最上主宰)·의리도덕의 근원(義理道德)·최고의 존재(最高存在) 혹은 인위적으로 불가한 '자연(自然)'의 상태를 나타내는 범주로서 사용하였다. 그것은 서로 다른 철학체계에서는 서로 다르거나 심지어 상반되는 함의를 지니기도 하였다. 곽상은 자신의 "조물무물(造物無物), 유물자생(有物自生)"라는 '독화(獨化)' 철학을 건립하기 위하여 다양한 함의를 가진 '천' 개념으로부터 자신의 철학을 위해 사용될 '천' 개념을 다시 분별해 내어 '천'의 의미를 설명한다. 곽상이 변석해 낸 '천'은 '푸른(蒼蒼)' 하늘(太空)의 '천'이 아니며, 또한 "역물사종기(役物使從

34) 『莊子·齊物論注』: "此天籟也. 夫天籟者, 豈復別有一物哉? 旣衆竅比竹之屬, 接乎有生之類, 會而共成一天耳. 無旣無矣, 則不能生有 ; 有之未生, 又不能爲生. 然則生生者誰哉? 塊然而自生耳. 自生耳, 非我生也. 我旣不能生物, 物亦不能生我, 則我自然矣. 自己而然, 則謂之天然. 天然耳, 非爲也, 故以天言之. 〔以天言之〕所以明其自然也, 豈蒼蒼之謂哉! 而或者謂天籟役物使從己也. 夫天且不能自有, 況能有物哉! 故天者, 萬物之總名也, 莫適爲天, 誰主役物乎? 故物各自生而無所出焉, 此天道也."

己)"의 주재천(主宰天)도 아니다. 곽상은 대체로 두 가지 방면에서 '천' 개념을 제기한다. 그 하나는 천연(天然)이나 자연(自然)을 뜻하는 '천'(ㄴ)이다. 그리고 다른 하나는 만물의 총칭으로서의 '천'(ㄷ)이다. 이 두 방면의 '천' 개념은 서로 긴밀하게 연관되어 있다. 앞의 '천'은 만물존재의 자연이연(自然而然)한 상태로서, 어떤 실체성을 지닌 구체적 존재물을 가리키는 것이 아니다. 이것은 '천' 개념은 단지 작용이나 기능상의 개념이지, 실제로 존재하는 실체적 존재가 아니다. 따라서 '천'은 만물에 대하여 어떤 구체적인 작용도 없고("不爲而自然". 『莊子・山木注』), 단지 만물의 총체로서 보편개념에 불과하다.

> 천(天)이란 만물의 총체적 명칭이다.[35]
> 천지(天地)란 만물의 총체적 명칭이다.[36]

따라서 곽상은 『장자(莊子)・소요유주(逍遙遊注)』에서 다음과 같이 말한다.

> 천지는 온갖 존재 사물들의 총체적 이름이다. 천지는 온갖 사물들을 몸으로 삼으며, 온갖 사물은 반드시 스스로 그러함(자연)을 본성(바름)으로 삼는다. 스스로 그러함은 인위적인 것이 아니라 스스로 그러한 것이다.[37]

이것은 바로 '변명(辯名)'작업의 실천이다. 이와 같은 '변명'작업의 기초 위에 곽상은 한발 더 나아가 자신의 '독화의 리'를 제기한다. '천'은 실체성의 개念이 아니므로 독립적으로 존재할 수 없고, 단지 어떤 존재물에 의지하여 존재할 수 있다. 따라서 곽상은 "천뢰(天籟)"를 두 가지 측면에서 해석하고

35) 『莊子・齊物論注』: "天也者, 萬物之總名也."
36) 『莊子・逍遙遊注』: "天地者, 萬物之總名也."
37) 『莊子・逍遙遊注』: "天地者, 萬物之總名也. 天地以萬物爲體, 以萬物必以自然爲正. 自然者, 不爲而自然者也."

있음을 발견하게 된다. 보편개념으로서의 '천'으로 말하면, '천뢰'는 '천지지뢰(天地之籟)'를 가리킨다. 다시 말해 천뢰는 구체존재물의 개체적 성음이 아니라 우주 전체의 스스로 그러한 상태라는 것이다. 또 다른 한 측면에서 말하면 천뢰는 일종의 '천연' 혹은 '자연'으로서 천지우주의 본연을 가리킨다. 즉 어떠한 실체성도 가지지 않는, 무목적 무의지의 "자연무위(自然無爲)"를 뜻한다. '천뢰'는 우주본연의 자연무위한 기능적 측면을 언급한 것으로, 그것의 실체적 작용과는 전혀 관련이 없다(ㄱ). 또한 '천뢰'는 만물본연의 일반적인 추상개념으로서, 조물주가 만물을 생성하는 것과 같은 공능은 지니고 있지 않다(ㄹ). '천뢰'는 다름 아니라 '천도'의 다른 표현에 해당한다. 천도는 일종의 자연법칙, 혹은 사물고유의 내재법칙이다. 이 자연법칙은 구체적인 사물존재의 외부에 존재하는 것이 아니라 모든 존재사물이 자기 자신의 고유한 법칙에 입각하여 자생(自生)하는 것이지, 자신이외의 타 존재에 의해 생성된 피조물이 아니다. 이것은 바로 "조물무물(造物無物), 유물자조(有物自造)"라는 '독화의 리'를 설명하는 예로서, 바로 '석리'작업의 예인 것이다.

3. 현리학(玄理學)적 해석방법 : 창조성적 이해

1) 언의지변(言意之辨)의 유래 : 언진의론(言盡意論)과 언부진의론(言不盡意論)

'언의지변(言意之辯)'은 인식론의 문제일 뿐만이 아니라, 경전해석 방법론의 문제이기도 하다. '언의지변'은 경전해석의 방법론으로서 해석학(解釋學)[38]의 문제에 속한다.[39] '언의지변'의 내용에 대하여 풍우란은 다음과 같이 말한다.

---

38) '解釋學'이라는 개념은 余敦康이 王弼哲學을 탐구하면서 이끌어 들어온 개념이다. 『何安王弼玄學新探』(齊魯書社, 1991年版) 「第四章」을 볼 것.

39) 言意之辨을 해석학의 각도에서 다룬 연구서로서 李凱의 『儒家元典與中國詩學』(中國社會科學出版社, 2002年)과 周光慶의 『中國古典解釋學導論』(中華書局, 2002年)을 들

변론의 쟁점은 다음과 같다 : 언어는 인간의 생각을 완전히 표현해 낼 수 있는 것일까? 완전히 표현해 낼 수 없다고 생각하는 것을 당시에는 '언부진의론'이라 하였으며, 완전하게 표현해 낼 수 있다는 것을 그 당시에는 '언진의론'이라 불렀다.

사람들은 언어의 사용에 있어서 한편으로는 언어의 전달적 기능에 대하여 긍정하면서 또 다른 한편에서는 그것의 결점에 대해서 토로한다. 이것을 중국 전통철학의 입장에서 말해 보면 전자는 '언진의론(言盡意論)'에 속하고, 후자는 '언부진의론(言不盡意論)'에 속한다고 할 수 있다. '언진의'와 '언부진의'이라는 이 두 가지 언어관은 일찍이 선진 시기의 사람들이 이미 인식하고 있었던 언어의 이중적 특징이기도 하다. 『좌전(左傳)·양공이십오년(襄公二十五年)』에 다음과 같은 기록이 있다.

'언어는 그 뜻을 충분히 표현할 수 있으며, 문자는 그 언어를 충분히 표현해 낸다.'라고 하는데, 언어가 아니라면 그 무엇으로 그 뜻을 파악할 수 있을까?40)

이것은 언어의 전달적 순기능을 긍정하는 '언진의'의 관점이다. 이와 반대로 『노자(老子)』는 그 초두에서 언어('言')와 존재('意')의 문제에 대하여 심각하게 다음과 같이 말하고 있다.

'이것이 도이다'라고 규정할 수 있는 도는 영원한 의미에서의 도가 아니며, 이것이라고 이름할 수 있는 이름은 영원한 의미에서의 이름이 아니다.41)

수 있다. 이들은 모두 위진시대의 해석학적 특징을 言意之辨에서 찾으면서 그것을 해석학의 문제로서 다루고 있다.

40) 『左傳·襄公二十五年』: "'言以足志, 文以足言.' 不言, 誰知其志?"

41) 『老子』: "道可道, 非常道 ; 名可名, 非常名."

이것은 언어를 이용하여 표현할 수 있는 존재는 영원불변한 존재가 아니며, 말로써 설명해 낼 수 있는 개념은 영원불변한 개념이 아니라는 의미이다. 따라서 영원불변한 존재('常道')는 언사로서 표현해 낼 수 없으며, 영원불변한 개념('常名')은 말로서 설명할 수 없다. 그러므로 『노자』는 또한 "진정으로 아는 사람은 언어로 표현하지 않으며, 언어로 표현하는 사람은 진정으로 이해하고 있지 못하다(知者不言, 言者不知.)"라고 말한다. 이것은 바로 "언부진의"의 관점을 대표한다고 할 수 있다. 『장자』는 이런 관점을 계승하여 다음과 같이 말한다.

> 세상 사람들이 귀하게 여기는 말은 문자로 기록되어 있으며, 문자는 언어에 불과하며, 언어에는 귀하게 여기는 바가 있다. 언어에서 귀하게 여기는 바는 그 의미이다. 그 의미는 추종하는 대상이 있다. 의미가 추종하는 대상은 언어로서 전달할 수 없다. 그런데 세상 사람들은 언어를 귀하게 여겨 문자기록으로 전하고자 한다. 세상 사람들이 비록 이것을 귀하게 여기지만 나는 오히려 귀하게 여기기에 부족하다고 생각하는데, 그 까닭은 그 귀하다고 여기는 것이 귀한 것이 아니기 때문이다. 그러므로 보아서 볼 수 있는 것은 모습과 색깔이며, 들어서 들을 수 있는 것은 이름과 소리이다. 슬프구나! 세상 사람들이 모습과 색깔, 이름과 소리로써 저것의 실정을 알기에 충분하다고 하니! 무릇 모습과 색깔, 이름과 소리는 저것의 실정을 알기에는 부족하므로, (노자가 말한) 진정으로 아는 자는 언어로 표현하지 않으며, 언어로 표현하는 자는 진정으로 알지 못하는 것이나 세상 사람들이 어찌 그것을 알겠는가![42]

장자는 '書(문자적 기록)'·'語(언어적 표현)'·'意(의미)'·'意의 所隨(우주본체)'라는 이 네 가지 가운데 '意의 所隨'가 가장 중요한 것이라고 생각한다. 하지만 문자적 기록이나 언어 부호적 표현 그리고 의미존재의 기능을 완

42) 『莊子·天道』: "世之所貴道者書也, 書不過語, 語有貴也. 語之所貴者意也, 意有所隨. 意之所隨者, 不可以言傳也, 而世因貴言傳書. 世雖貴之, 我猶不足貴也, 爲其貴非其貴也. 故視而可見者, 形與色也; 聽而可聞者, 名與聲也. 悲夫! 世人以形色名聲爲足以得彼之情! 夫形色名聲果不足以得彼之情, 則知者不言, 言者不知, 而世豈識之哉!"

전히 부정하지 않는다. 단지 그것들을 우주본체를 표현하는 일종의 공구라고 여긴다. 그런데 일반적인 세상 사람들은 이런 공구수단만으로 우주본체를 파악해 낼 수 있다고 생각하므로, 세상 사람들의 비극이 발생하는 것이다. 장자가 말하는 "우리의 시각기관을 통해서 볼 수 있거나, 청각기관으로 들을 수 있는(視而可見"·"聽而可聞") "형(形)과 색(色)"이나 "명(名)과 성(聲)"은 바로 문자기록으로서의 서적과 의미를 표현해 내는 수단으로서의 언어적 기능이다. 이런 문자언어의 매개적 기능은 단지 우주본체를 간접적으로 부분적으로 반영해 낼 뿐, 우주본체를 전면적이고 직접적으로 표현해 내는 대상이 아니다. 일반사람들은 언어문자라는 보조수단에 집착함으로 인해 우주본체의 진실한 소재를 파악할 수 없는 것이다. 이로 인해 세속인의 불행과 비극이 야기된다. 『장자』는 또한 다음과 같이 말한다.

> 무릇 투박한 것과 정미한 것은 그 외형에서 그 구분을 기약할 수 있지만 무형의 존재는 헤아림으로 구분할 수 없다. 아우를 수 없는 것은 수로도 궁극할 수 없으며, 언어로서 논의할 수 있는 것은 사물 가운데 투박한 측면이다. 언어로서 논의할 수 없고, 그 의미를 자세히 살필 수 없는 것은 그 투박함이나 정미함을 기약하지 못한다.43)

언(言)과 의(意)는 모두 유형의 물상세계를 파악하는 인식수단이다. 무형의 본체세계에 대해서 말한다면 "언어로서 논의할 수 없으며, 의미로서 자세히 살필 수 없는 것(言之不能論, 意之所不能察致者)"이다. 그러나 『장자』는 이런 우주본체가 분명히 존재하며, 또한 이해 가능하다고 생각한다. 따라서 언과 의의 문제 대하여 『장자』는 한발 더 나서서 다음과 같이 말한다.

---

43) 『莊子·秋水』: "夫精粗者, 期於有形者也; 無形者, 數之所不能分也; 不可圍者, 數之所不能窮也, 可以言論者, 物之粗也; 可以意致者, 物之精也; 言之所不能論, 意之所不能察致者, 不期精粗焉."

> 통발은 물고기를 잡는 도구이지만 물고기를 잡고 나서는 통발을 잊는다. 올가미는 토끼를 잡는 도구이지만 토끼를 잡고 나서는 올가미를 잊는다. 언어는 그 의미를 파악하는 수단이지만 그 의미를 파악하고 나면 언어를 잊는다. 나는 어디에서 언어를 잊은 이를 만나 그와 더불어 언어를 나눌까?44)

우주본체는 언어문자의 내부에 숨겨져 있거나 가려져 있지만 언어문자는 목적지가 아니라 본체가 설정되어 있는 곳에 도달하기 위한 하나의 공구이다. 그러므로 언어문자는 우주본체를 직접적으로 표현해 낼 수는 없다. '득의(得意)'의 관건은 '망언(忘言)'에 있다. 다시 말해 '망언'은 '불언(不言)'을 가리키는 것이 아니라, 언어에 집착하지 않고 의의본체를 표현해 내는 것이다. 즉 언어에 집착하지 않는 '망언'이어야 비로소 '득의'할 수 있다. 이것이 바로 '망언지인(忘言之人)'의 '언(言)'("忘言之言")이다. 그러므로 『장자(莊子)·우언(寓言)』에서 말한다.

> 말을 하지 않으면 (그 존재와) 하나가 되고, 그 하나와 말은 서로 일치하지 않는다. 그러므로 '무언'이라 한다. 무언의 말은 평생토록 말을 하지만 아직 일찍이 말한 것이 아니며, 평생토록 아무 말 하지 않지만 아직 일직이 말하지 않은 것이 아니다.45)

'무언'은 바로 "의의본체와 하나가 되어 언어를 잊은 상태(得意而忘言)"이다. '망언'의 '망(忘)'은 '망(亡)'과 '심(心)'의 합성어이다. 따라서 우리는 '망언'을 '망심지언(亡心之言)'이라고 말할 수 있다. 또한 '망(亡)'과 '무(無)'는 서로 대체될 수 있으므로 '무심지언(無心之言)'은 다시 '망심지언(亡心之言)'으로 대체할 수 있다. 장자의 관심은 '진의(盡意)'에 있는 것이 아니라 '득의(得

44) 『莊子·外物』: "筌者所以在魚, 得魚而忘筌; 蹄者所以在兎, 得兎而忘蹄; 言者所以在意, 得意而忘言. 吾安得夫忘言之人而與之言哉!"

45) 『莊子·寓言』: "不言則齊, 齊與言不齊, 言與齊不齊也, 故曰無言. 言無言, 終身言, 未嘗言; 終身不言, 未嘗不言."

意)'에 있다. 장자의 경우 '언진의'와 '언부진의'는 그가 관심을 경주하는 대상이 아니다. 그는 단지 '득의'하는 것만이 그의 제일진제(第一眞諦)인 것이다. '득의'한 뒤의 '언'은 '무언지언(無言之言)'이다. 그것이 '불언'이든 아니면 '유언'이든 여전히 본체의 본래 의의를 감소시킬 수는 없다. 그러므로 장자는 말한다.

> 언어가 (존재를) 충분히 표현해 낸다면 하루 종일 말하더라도 본체의 도를 모두 드러낼 수 있으며, 그 말이 부족하다면 종일 말하더라도 현상의 사물만을 표현한 것이 된다. 도는 현상사물의 궁극으로, 언어나 묵언으로는 실기에 부족하다. 비언비묵만이 그 의론하는 바가 지극하다.46)

이것은 도를 "언외(言外)의 뜻(意)"에서 추구한다면, 하루 종일 말하더라도 그것이 모두 도에 부합한다고 할 수 있지만, 만일 망언구의(忘言求意)하지 못한 상태에서라면 종일토록 말하는 것이 모두 물상(物象)의 층차에 불과하다는 것이다. 도(道)는 물(物)의 최고경지로서 언어와 침묵으로 포괄할 수 있는 것이 아니다. 그것은 언어의 층차나 침묵의 층차에 얽매이거나 집착하지 않는 상태에 도달해야 비로소 의론의 극치라고 할 수 있다. '언무언(言無言)'은 '비언비묵(非言非默)'이다. "종신언(終身言), 미상언(未嘗言)"은 '비언(非言)'이며 "종신불언(終身不言), 미상불언(未嘗不言)"은 바로 '비묵(非默)'의 경계인 것이다. 이처럼 '비언비묵(非言非默)'은 도본체(道本體)에 대한 표술방법으로, 그 주요한 방법은 '무언지언(無言之言)' 혹은 '언무언(言無言)'이다. 이 방법은 마땅히 '언부진의'의 관점에 속한다고 보여 진다. 또한 『장자(莊子)·지북유(知北遊)』에서,

> 도는 귀로 들을 수가 없다. 들을 수 있다면 도가 아니다. 도는 눈으로 볼 수

46) 『莊子·則陽』: "言而足, 則終日言而盡道 ; 言而不足, 則終日言而盡物. 道, 物之極, 言默不足以載 ; 非言非默, 議有所極."

없다. 볼 수 있다면 도가 아니다.[47]

라고 말하는데, 이것은 '언부진의론'가 가장 투철하게 표현된 진술인 것이다.

『주역(周易)·계사상(繫辭上)』에서도 "언부진의"의 관점이 잘 표현되어 있다. 즉,

> 선생께서 말씀하셨다 : "문자로는 그 언어를 다 표현할 수 없으며, 언어로는 그 의미하는 바를 다 표현해 낼 수 없다. 그렇다면 성인의 본래적 의도는 알 수 없는 것인가?"[48]

그러나 『계사전(繫辭傳)』의 작자는 언어 이외의 '입상(立象)'이나 '계사(繫辭)'의 방법을 이용하여 성인(聖人)의 뜻(意)을 표현해 낼 수 있다고 생각한다.

> 선생께서 말씀하셨다 : "성인은 상을 세워 그 의미를 다 표현해 내었으며, 괘를 설정하여 그 실정을 다 표현해 내며, 말을 엮어내어 그 말하고자 하는 바를 다 드러낸다. 그것을 변화시키고 소통하여 그 이로움을 모두 드러내며, 그것을 고무시켜 그 정신을 모두 드러낸다."[49]

따라서 『계사』는 '진의'와 '부진의'라는 이 두 가지 대립적 관점을 교묘하게 조화시키고 있다. 이 단락에 대하여 후대의 해석자들은 각기 자신들의 언어관을 가지고 이 단락을 해석하는 입장을 취한 것으로 인해 '언진의'와 '언부진의'라는 완전히 서로 다른 결론을 도출하게 된다. 그러나 넓은 의미에서 말

47) 『莊子·知北遊』 : "道不可聞, 聞而非也 ; 道不可見, 見而非也 ; 道不可言, 言而非也."
48) 『周易·繫辭上』 : "子曰 : '書不盡言, 言不盡意.' 然則聖人之意其不可見乎?"
49) 『繫辭傳』 : "子曰 : '聖人立象以盡意, 說卦以盡情僞, 繫辭焉以盡其言, 變而通之以盡利, 鼓之舞之以盡神."

하면 '언의지변'의 '언(言)'은 '입상'과 '계사'를 모두 포괄 할 수 있는 것이다. 따라서 우리는 『계사전』의 입장으로 후대의 '언진의'의 관점을 대표한다고 할 수 있을 것이다.

2) 위진 시기 언의지변(言意之辨)의 발단

위진 시기에 이르러 이런 언어관은 첨예하게 대립하기 시작한다. 그 가운데 특히 순찬(荀粲)과 그의 형 순오(荀俣)의 논쟁은 가장 극단적인 예라고 할 수 있다. 이 논변에 관련된 자료들은 주로 『삼국지(三國志)·위서(魏書)』 권십(卷十) 「순욱전(荀彧傳)」 배송지(裴松之) 주(注)에서 하소(何劭)가 그를 위해 지은 전기문에서 인용한 것이다. 그 전기문의 머릿단은 다음과 같다.

> 순찬의 자는 봉천이다. 그의 여러 형들은 모두 유학의 가르침으로 논의를 펼쳤지만 순찬만은 도가에 대하여 말하기를 즐겨하여, 언제나 자공이 "선생님께서 성이나 천도에 대하여 말씀하시는 것은 이해할 수가 없었다"라고 말하였으니, 육경이 비록 남아있지만 참으로 성인이 남긴 찌꺼기에 불과이다고 생각하였다. 순찬의 형 순오는 그를 힐난하기를, "역에서도 '성인은 상을 세워 그 뜻을 모두 드러내며, 괘를 설하여 그 참거짓을 드러내며, 설명을 달아 말을 다 표현해 낸다.' 라고 하였으니, 그 은미한 말을 어찌 알아듯지 못하겠는가!"라고 하였다. 이에 순찬이 답하기를, "대개 이치 가운데 은미한 것은 물상으로서 들 수 없는데, 지금 '상을 세워 그 뜻을 모두 드러낸다'라고 하니 이것은 상을 넘어선 것에는 통하지 않는다. '설명을 엮어내어 말을 다 표현한다' 하였으니, 이것은 말을 넘어선 곳에 대하여 말하는 것이 아니다. 이것은 상을 벗어난 뜻이며, 설명을 넘어서 있는 말이다. 그러므로 안으로 온축되어 밖을 표현될 수 없다."라고 하였다. 이처럼 그 당시 말을 유창하게 잘하는 사람도 그를 굴복시킬 수 없었다.[50]

---

50) 『三國志·魏書』 卷十, 「荀彧傳」, 裴松之注 : 粲字奉倩. 粲諸兄幷以儒術論議, 而粲獨好言道, 常以爲子貢稱"夫子之言性與天道, 不可得而聞", 然則六籍雖存, 故聖人之糠秕. 粲兄俣難曰 : "『易』亦云 : '聖人立象以盡意, 說卦以盡情僞, 繫辭焉以盡言', 則微言胡爲不可得而聞見哉!" 粲答曰 ; "蓋理之微者, 非物象之所擧也. 今稱'立象以盡意', 此非通於意(疑"意"爲"象"之誤)外者也·'繫辭焉以盡言', 此非言乎繫表者也. 斯則象外之意、繫表之言, 故蘊

순씨 형제의 이 논변에서 순찬의 여러 형들은 모두 숭유(崇儒)적 입장인데 반해, 유독 순찬만이 호도(好道)적 견지에 서 있다. 순오는 "언진의"를 주장하면서 『계사』를 이끌어 자신의 입론의 증거로 삼는다. 순찬의 경우는 『논어(論語)·공야장(公冶長)』에서 자공(子貢)이 말하는 "선생님의 문장에 대해서는 알아들을 수 있었지만, 선생님께서 성과 천도에 대하여 말씀하시는 것은 이해할 수 없었다(夫子之文章, 可得而聞也 ; 夫子之言性與天道, 不可得而聞也.)"라는 말을 자신의 입론을 위한 발판으로서 인용한다. 자공의 본의로서 말하면 이 단락의 의미는 공자가 인성(人性)이나 천도(天道)의 문제에 관하여 논의하는 것을 일찍이 들어본 적이 없다는 말이다. 순찬은 '성(性)과 천도(天道)'는 '이치 가운데 은미한 것(理之微者)'으로 '상(象)' 외의 것일 뿐만이 아니라 '계(繫)' 외의 어떤 것이라고 생각한다. 다시 말해 '언부진의'의 입장을 취하면서 자공의 말을 인용하여 자신의 논증을 위한 자료로 삼고 있다. 유가에서 존숭되어 온 성인 공자조차 '성이나 천도'의 문제에 대해서는 여전히 언어문자를 이용하여 표현할 수 없었으므로, 이로 인해 그것에 대해 들어본 적이 없다는 것이다. 또한 『계사』의 방법을 사용하여 '입상'하거나 '계사'하여도 '상외(象外)'나 '계표(繫表)'로 통할 도리가 없다는 것이다. 이처럼 언상(言象)의 외부로 초절하는 정묘한 의(意)와 언(言)은 "진실로 깊숙이 온축되어 있어 밖으로 드러나지 않는다(固蘊而不出矣)". 그러므로 성인(聖人)의 육적(六籍)이 비록 있다고 하여도 '술지거미(糠秕)'에 불과하다고 말한다. 순찬의 이런 '언부진의'의 관점은 실제로 『장자』 속의 "육경은 과거 제왕이 남긴 진부한 자취에 불과하다.(六經, 先王之陳迹也)"(『莊子·天運』)나 '수레바퀴 수리공 윤편의 이야기(輪扁斲輪)'에서 배태되어 나온 '성인의 말씀(聖人之言)'은 모두 "옛 사람들의 지거미(古人之糟粕)"(『莊子·天道』)라는 것이다.

而不出矣." 及當時能言者不能屈也.

3) 왕필의 득의망언(得意忘言)적 언의관

왕필은 『노자』의 언어 표술 방식을 고찰하면서 특별히 명사술어의 운용에 대하여 주목한다. 그는 『노자지략』에서 다음과 같이 지적해 내고 있다.

> 이름은 어디에나 알맞을 수는 없으며, 칭위는 어디에나 다 어울릴 수는 없다. 이름은 반드시 그 한계가 있으며 칭위는 반드시 말미암는 바가 있다. 한계가 있으면 두루 다 겸할 수 없으며, 말미암는 것이 있으면 미진한 부분이 있다. 두루 겸유하지 못하면 그 참된 것과 크게 차이가 나며, 미진한 부분이 있게 되면 이로써 이름할 수 없으니, 이것을 풀어내어 밝힐 수 있다.……, 그러므로 성인은 언어를 주된 것으로 여기지 않으므로 그 항상성을 위반하지 않는다. 이름을 영원한 것으로 여기지 않으므로, 그 진실성과 떨어지지 않는다. 인위적인 것을 자신의 일로 삼지 않으므로 자신의 본성과 어긋나지 않는다. 집착함으로 제한을 가하지 않으므로 본래의 모습을 상실하지 않는다.[51]

그는 노자가 "이름은 어디에나 알맞을 수는 없으며, 칭위는 어디에나 다 어울릴 수는 없다. 이름은 반드시 그 한계가 있으며 칭위는 반드시 말미암는 바가 있다. 한계가 있으면 두루 다 겸할 수 없으며, 말미암는 것이 있으면 미진한 부분이 있다"라는 원리를 깊이 파악하고 있음을 발견하고 있다. 그는 따라서 "언어를 중심적인 위치에 놓지 않으며(不以言爲主)", "집착하는 것으로써 어떤 일을 다스리지 않는다(不以執爲制)" 한다. 왕필은 문필로서 언급되는 사물의 어떤 한 측면의 특징만을 근거로 하여, 사물에 하나의 칭위를 부여하고, 이 칭위로 하여금 사물의 이러한 특징을 표현해 내도록 하면서 또한 동시에 이런 칭위는 "불겸(不兼)"·"부진(不盡)"이라는 국한성을 지니고 있음을

51) 王弼, 『老子指略』: "名之不能當, 稱之不能既. 名必有所分, 稱必有所由. 有分則有不兼, 有由則有不盡 ; 不兼則大殊其眞 ; 不盡則不可以名, 此可演而明也." …… 是以聖人不以言爲主, 則不違其常 ; 不以名爲常, 則不離其眞 ; 不以爲爲事, 則不敗其性 ; 不以執爲制, 卽不失其原矣."

굳게 믿고 있다. 따라서 그는 "명은 변함이 없는 것이 아니(不以名爲常)"므로 칭위를 사물과 동등한 것으로 여기지는 않는다. 이것이 바로 왕필이 '득의망언'이라는 해석방법을 필요로 하게 되는 근거소재이기도 하다. 왕필은 『주역약례(周易略例)·명상(明象)』에서 말한다.

> 무릇 상이란 뜻을 드러내는 것이다. 말이란 상을 설명해내는 것이다. 뜻을 드러내는데 상만 한 것이 없으며, 상을 드러내는데 말만한 것이 없다. 말은 상에서 생겨나오므로, 그 말을 통하여 상을 살필 수 있다. 상은 뜻에서 생겨나오므로 상을 통하여 그 뜻을 살필 수 있다. 뜻은 상으로써 드러나며, 상은 말로써 드러난다. 그러므로 말은 상을 밝혀내는 도구이며, 상을 얻고 나서는 말을 잊는 것이다. 상이란 뜻을 얻는 수단이므로, 뜻을 얻고 나서는 그 상을 잊는 것이다. (이것은 장자에서 말한) 올가미는 토끼를 잡는 수단이며, 토끼를 잡고 나서는 올가미를 잊는다. 통발을 고기를 잡는 도구이며, 고기를 잡고 나서는 통발을 잊는 것과 같다. 그러므로 말은 상을 잡는 올가미이며, 상은 뜻을 잡는 통발에 해당한다. 그러므로 말에 집착하는 자는 상을 잊지 못하고, 상에 집착하는 자는 뜻을 얻지 못한다. 상은 뜻에서 생겨나므로 그 상에 집착하고 있지만, 정말로 집착해야 할 대상은 그 상이 아니다. 말은 상에서 생겨나오므로, 말에 집착하고 있지만 (사실상) 집착해야 할 대상은 곧 그 말이 아니다. 그렇다면 상을 잊은 사람이어야 비로소 뜻을 얻는 자이며, 말을 잊은 자라야 상을 얻는 자이다. 뜻을 얻는 것은 상을 잊는데 달려있으며, 상을 얻는 것은 말을 잊는데 달려있다.[52]

왕필의 '언의지변'은 대체로 두 가지 층차에서 그 의미를 지닌다. 첫째는 언어는 의미에서 나온다(言生于意)는 것이다. 그러므로 언어를 통하여 그 의

52) 王弼, 『周易略例·明象』: "夫象者, 出意者也; 言者, 明象者也. 盡意莫若象, 盡象莫若言, 言生于象, 故可尋以觀象; 象生于意, 故可尋象以觀意. 意以象盡, 象以言著. 故言者所以明象, 得象而忘言; 象者所以存意, 得意而忘象. 猶蹄者所以在兎, 得兎而忘蹄; 筌者所以在魚, 得魚而忘筌也. 然則, 言者象之蹄也, 象者意之筌也. 是故存言者, 非得象者也; 存象者, 非得意者也. 象生於意而存象焉, 則所存者乃非其象也; 言生於象而存言焉, 則所存者乃非其言也. 然則, 忘象者, 乃得意者也; 忘言者, 乃得象者也. 得意在忘象, 得象在忘言."

미를 살필 수 있다는 입장이다.(尋言而觀意) 이것은 "득의"는 언어부호를 탈리할 수 없으며 이런 언어부호의 기능을 통해서만이 의의자체에 도달할 수 있음을 말한다. 이것은 언진의의 관점에 대한 긍정이라고 말할 수 있다. 왕필은 언어부호가 의의를 표현하는 공구로서 "성인의 본래적 뜻을 밝히는 것에는 상만 한 것이 없다.(盡意莫若象)", "상을 표현해 내는 것에는 언어보다 좋은 것이 없다(盡象莫若言)"라고 생각하여, 언어부호의 존재의의를 부정하지 않는다. 따라서 왕필의 언의이론은 "언부진의론"과 서로 다른 층차에 서 있다고 할 수 있다. 둘째는 존언자(存言者)는 득의자(得意者)가 아니며, 망언(忘言)이어야 비로소 득의라는 것이다. 언어부호는 비록 '존의(存意)'의 공구이기는 하지만 언어부호가 의의자체는 아니다. 따라서 언어부호 자체에 집착해서는 안 된다. 만약 언어부호에 집착함으로써 득의하였다고 생각한다면 그것은 진정한 득의자가 아닌 것이다. 의의자체를 파악하기 위해서는 언어부호라는 공구나 수단에 집착해서는 안 된다. 이런 점은 왕필의 '언진의' 관점에 대한 새로운 해석이라고 보여 진다. 따라서 이것은 '언진의론'과도 동일한 선상에서 취급되어서는 안 된다.

요컨대 왕필의 언의관은 '언진의'와 '언부진의'의 조화·융합론적 경향을 띠고 있다. 그는 『장자』의 '언부진의'론과 『역전·계사상』의 '언진의'론을 통일하여, 새로운 사유의 지평에서 '득의망언'론을 제기한 것이다. 이에 대하여 탕용동(湯用彤) 『언의지변(言意之辯)』에서 다음과 같이 말한다.

> 무릇 구체적 적상(자취나 형상)은 언어로 규정할 수 있으며, 말과 이름이 있다. 추상의 본체는 이름도 없고 언어를 넘어서 있어서, 뜻으로만 이해된다. 적상과 본체를 구분하는 것은 언어(言)와 존재(意)의 구별로 말미암으며, 언어와 그 너머의 존재에 의하여, 그것을 보편적으로 추론하여, 그것을 모든 논리의 기준으로 삼는 것은 사실상 현학가가 발견한 새로운 관점이자 방법이다. 왕필은 최초로 '득의망언'을 주창하여, 비록 언어 너머의 뜻으로 풀었지만 사실상은 자연의 길이

> 나 인간의 길이건 간에 모두 이것을 척도이자 저울로 삼아, 체계적 현학을 수립할 수 있었다.[53]

탕용동에 의하면 위진 시기 '언의지변'의 실질적 내용은 '언부진의'론을 벗어나지 않는다. 이와 같은 관점을 전제로 하여 '구체적 적상'과 '추상적 본체'를 구별하는 것으로 발전해 나갈 수 있다. 명언을 이용하여 표현해 내는 것은 구체적 적상일 뿐, 명언(名言)을 이용하여 抽象的 본체를 표현해낼 수는 없다. 이런 의미에서 언의지변은 일종의 새로운 관점이자 방법이라고 할 수 있다. 이런 새로운 관점과 방법은 '언부진의론'을 전제로 한다. 이처럼 새로운 관점과 방법을 긍정한다면 '언부진의론'을 미리 설정해 두어야 한다. 그러므로 탕용동은 "언부진의는 명리를 추구하기 위해 마땅히 있어야 할 결론"이라고 보고, '언의지변'의 실질적 내용이라고 보아, 자연이 '언부진의론'을 핵심으로 삼고 있다. 따라서 구양건(歐陽建)의 '언진의론'에 대하여, 탕용동은 구양건이 비록 "언가진의(言可盡意)를 주장하고 있지만 그의 논의 중에도 역시 언부진의의 의미를 언급하고 있다"라고 말한다.[54] 그렇다면 위진 현학 속에서 '언의지변'을 둘러싸고서 전개되어 나온 실질내용은 '언부진의'라는 공통분모 상에서 만들어져 나온, 서로 다른 이해에 불과하다고 할 수 있다. 그를 이어 탕일개는 다음과 같이 말한다.

> 왕필은 '득의망언'이라는 현학의 방법을 처음으로 주장하여, 표면적으로 볼 때 '언진의'와 '안부진의' 사이의 모순을 해결한 것 같지만 사실상 여전히 더욱 정치한 '언부진의'라는 이론이었다.[55]

---

53) 湯用彤, 『魏晉玄學論稿』, 24쪽.
54) 湯用彤, 上揭書, 25쪽.
55) 湯一介, 「略論郭象注『莊子』的方法」, 171쪽. 『中國哲學史論文集』(第二輯)(山東人民出版社, 1980)에 실려 있음.

왕필이 제기한 '득의망상'이라는 해석방법은 중국철학에 대하여 사실상 심원한 영향을 지니고 있다. 왕필 이후로 허다한 현학가(玄學家)나 불학가(佛學家)들이 대부분 '득의망언'의 방법을 채용하여 자신들의 사상이나 이론체계를 논증한다. 곽상의 경우도 그 예외라고 할 수 없다. 인식론의 측면에서 말하면 곽상의 언의이론은 불가지론적 태도, 즉 '언부진의' 관점을 취한다. 다시 말해 언어는 존재의 심층의의를 반영해 낼 수 없다는 입장을 견지한다. '망언(忘言)'이나 '유언(遺言)'하여야 비로소 '득의(得意)'·'출의(出意)'할 수 있다고 생각한다. 그러나 '망언'이나 '유언'은 결코 '불언(不言)'과 같은 선상의 것이 아니다. 이것은 언어라는 공구를 통하여 언어자체를 초월하여, 존재('意')에 도달하는 방법이다. 이런 언의관은 특수한 의의를 지닌다.

4) 곽상의 기언출의(寄言出意)적 언의관

곽상의 경우를 보면 일상의 언어방식으로는 존재의 심연이라는 의의자체에 도달할 수가 없다. 그러므로 그는 새로운 언어의 표현수단을 필요로 한다. 그에 의하면 그것은 체험과 직관에 의거하여 본체를 체오하는 것이다. 인류는 언어적 공구를 이용하여 그 존재의 심층적 의의를 밝힐 수 없다는 것이다. 따라서 이것은 "언부진의"의 관점에 속한다. 그러나 철학방법론의 측면에서 말한다면 곽상의 언의이론은 '언진의'론도 아니고 '언부진의'론도 아니다. 곽상은 이미 이 두 가지 언의이론의 요령을 파악하고 이것을 이용하여 그의 새로운 언어이론모형인 '기언출의(寄言出意)'의 방법을 제출한다. 이 이론은 부분적으로는 '언진의'의 관점을 긍정하면서 또 다른 한편으로 '언부진의'의 관점도 긍정한다. 따라서 그는 이 두 언의이론의 긴장 사이에서 자신의 언어이론인 '기언출의'라는 해석방법을 제출한다. 곽상은 『소요유주(逍遙遊注)』의 첫 번째 주에서 『장자』를 읽는 중요방법을 이끌어 내면서 다음과 같이

말한다.

> 곤이나 붕의 구체적 실상에 대해서는 나는 아직 상세하게 알지 못한다. 무릇 장자의 중심요지는 정신적 자유의 경지에 노닐며, 무위에 맡겨 스스로 만족하는데 있다. 그러므로 극소와 극대의 존재를 서로 대비함으로써 (사물마다) 타고난 성분의 적절성을 밝힌다. 사물의 이치에 통달한 선비는 그것이 귀결되는 요지를 찾고 그것이 기탁하는 바는 버려야 한다. 구체적인 사물마다 모두 하나씩 자세하게 설명을 제시할 필요는 없다. 스스로 그 중심요지를 해치지 않는다면 대부분 생략할 수 있을 따름이다.56)

이것은 곽상『장자주』의 중심요지를 설명하는 총강에 해당한다. 곽상의 경우『장자』의 중심요지는 "정신적 자유의 경지에 노닐며, 무위에 맡겨 스스로 만족하는데 있다."고 생각한다. 또한 이와 같은 중심요지를 파악하기 위해서는 해석주체가 "극소와 극대의 존재를 서로 대비함으로써, 사물마다 타고난 성분의 적절성을 밝히는" 기본적인 추론방법을 이해해야 한다고 생각한다. 따라서 곽상은 이 단락의 이하 주문(注文)에서 궁구해야 할 주요한 과제는 '극소의 존재와 극대의 존재'와 '타고난 본성의 적절함(性分之適)'의 관계문제를 중점으로 다루어야 한다고 생각한다. 그리고 곽상은『장자』의 핵심적 의미를 해명하는 수단으로서, 해석 주체자는 "그것이 귀결되는 요지를 찾고 그것이 기탁하는 바는 버려야 한다. 구체적인 사물마다 모두 하나씩 자세하게 설명을 제시할 필요는 없다. 스스로 그 중심요지를 해치지 않는다면 모두 생략할 수 있을 따름이다"라고 한다. 이것은 곽상이『장자』를 독해하는 기본경로에 대하여, 우선적으로『장자』의 정신적 실질을 파악해야 한다고 생각한다. 그 다음으로는 곽상은 그 가운데 담겨 있는 '우화(寓話)'식 고사의 구체적 세절에

56)『莊子・逍遙遊注』:"鵬鯤之實, 吾所未能詳. 夫莊子之大意, 在乎逍遙遊, 放無爲而自得. 故極小大之致, 以明性分之適. 達觀之士, 宜要其會歸而遺其所寄, 不足事事曲與生說. 自不害其弘志, 皆可略之耳."

대해서, "그것이 기탁하고 있는(其所寄)" 지엽적 내용은 모두 제거해 버린 뒤에 남는 실질내용을 정면의 문제로 삼아야 한다고 말한다. 따라서 대붕(大鵬)의 우화 속에서 곽상은 약간의 명물(名物)이나 우언(寓言)에 대하여 한대의 훈고(訓詁)나 장구식(章句式)의 상세한 고증을 하지 않고, 가만히 내버려 두고 논의의 대상으로 삼지 않는다. 그러므로 그는 "곤붕의 구체적 내용에 대해서 나는 아직 상세히 알지 못한다(鵬鯤之實, 吾所未能詳.)"라고 말한다. 이와 같은 곽상의 독법은 『장자』 전편에 걸쳐 어렵지 않게 발견된다. 곽상은 「천지편(天地篇)」의 "堯治天下, 伯成子高立爲諸侯"라는 구절의 주(注)에서 다음과 같이 말한다.

> 장자는 이것을 통하여 요임금의 폐해에 대하여 밝혔다. 그 폐단은 요임금에게서 시작하여, 그 허물이 우임금에게서 이루어졌는데, 하물며 후세에 성인의 자취가 사라짐에 있어서랴! 자고(子高)에게 먼 자취를 의탁하여, (세상을) 버리고 다스리지 않은 것은, 장차 성인이 자취를 끊고 도의 경지로 돌아간 것이며, 지식을 버리고 지극한 경지에서 편안히 쉬는 것일 따름이다. 그러나 그 사실적 측면에 대해서는 아직 들어보지 못했다. 무릇 장자의 언어는 한결같은 모습으로 해석해서는 안된다. 어떤 경우는 황제의 자취로써 요순의 정강이털이 다 닳아 없어지도록 하였으니, 어찌 유독 요만을 귀하게 여기고 우를 천하게 여길 것인가! 그러므로 그가 의탁하고 있는 대상은 버리고, 절성기지의 의미를 받아들여야 한다.[57]

여기에 기탁하고 있는 우언고사(寓言故事) 가운데 곽상은 황제(黃帝)·요(堯)·순(舜)과 같은 성인(聖人)의 구체적 사적을 모두 방기한 뒤, 정면에서 "절성기지(絶聖棄知)의 뜻(意)"이라는 문제를 제기한다. 다시 말해 독해주체는 반드시 현상의 자취(現象之迹)라는 상대적 국한성을 벗어나 절기성지라는

57) 『莊子·天地注』: "莊子因斯以明堯之弊, 弊起于堯而釁成于禹, 況後世之無聖乎! 寄遠迹于子高, 便棄而不治, 將以絶聖而反一, 遺知而寧極耳. 其實則未聞也. 夫莊子之言, 不可以一途詰, 或以黃帝之迹禿堯舜之脛, 豈獨貴堯而賤禹哉! 故當遺其所寄, 而錄其絶聖棄知之意焉."

본체세계의 '소이적(所以迹)'으로부터 텍스트의 의미(文本之意)를 추구해 나가야 한다는 것을 말하고 있다. 곽상은 『장자·산목(山木)』의 "孔子圍于陳蔡之間, 七日不火食"라는 고사(故事)의 주(注)에서도 다음과 같이 말한다.

> 무릇 작은 차이를 자세히 살피면 뭇사람들과 거슬리게 된다. 그러나 하나로 섞어서, 큰 관점에서 통일시키면 세상 사람들과 특별히 다를 것이 없어진다. 그러므로 무릇 분명하게 살펴 밝히는 것(소소)은 어두운 가운데 그윽히 일치하는 것(명명)의 자취에 해당한다. 장차 언어에 의지하여 그 현상의 자취를 버리고자 하는 까닭에, 진나라와 채나라(의 이야기)를 통하여 그 (말하고자 하는) 의미를 의탁하고자 하는 것이다.[58]

그리고 『산목』편의 "莊周游于雕陵之樊"라는 이야기의 곽상주 말미부분에서 다음과 같은 말이 나온다.

> 무릇 장자는 천하에 미루어 평론하고자 한다. 그러므로 매번 언어에 의탁하여 그 하고자 하는 의미를 표현해 내므로, 곧 중니를 헐뜯고 노담을 비천하게 여겼으며, 위로 삼대의 황제를 배격하고 아래로 자신의 한 몸을 근심으로 삼았다.[59]

곽상이 말하는 바에 의하면 장자가 "기언이출의(寄言以出意)"하는 목적은 "추평우천하(推平于天下)"하는 데 있다. 그렇다면 '추평(推平)'이란 무엇일까? 필자가 생각하기에 '추평'의 '평(平)'은 '평(評)'과 통한다. 그러므로 그것은 '평의(評議)' 또는 '형량(衡量)'이라는 의미이다. 곽상은 자신에 대한 평가는 천하의 세상 사람들에게 맡기고, 마음대로 공(孔)·노(老)를 비평하고 심지어 상고시대(上古時代)의 성인(聖人)인 요(堯)·순(舜)·우(禹)뿐만이 아

58) 『莊子·山木注』: "夫察焉小異, 則與衆爲迕矣; 混然大同, 則無獨異于世矣. 故夫昭昭者, 乃冥冥之迹也. 將寄言以遺迹, 故因陳蔡以託意."
59) 『莊子·山木注』: "夫莊子推平于天下, 故每寄言以出意, 乃毁仲尼, 賤老聃, 上掊擊乎三皇, 下痛病其一身也."

니라, 자기 자신조차 이런 질책과 통병(痛病)의 대상으로 삼고 있다. 또한 이 '기언출의'의 방법은 일종의 개방적 논증방법으로서 그 특정적 해석의의를 지닌다. 아마도 곽상은 이런 방법을 사용하여 『장자』를 해석하여 공·노를 제일(齊一)하고 '자연(自然)'과 '명교(名教)'를 조화한 것이다. 곽상은 말한다.

> 장자는 현상의 흐름(流)을 밝히고, 그것의 근본적인 것(宗)을 통일해내어, 세상 사람들이 깨달을 수 있도록 풀어내고자 한다. 예로 곧 바로 나아가 중니가 이와 같다고 말하거나, 혹은 자신의 경험을 토대로 이것을 배척하는 것처럼, 성인의 내부적 자취를 초월하여, 세상 바깥의 경지에 여러 사람을 의탁하였다. 그러므로 마땅히 그가 의탁하고 있는 것은 잊고 그가 말하고자 한 중심요지를 찾아낸다면 세상 바깥에 노님과 세상 안에서 그윽이 일치하는 도가 분명하게 스스로 드러나게 된다. 이로써 장자라는 책은 진실로 세속과 관계하면서 세속을 포괄하는 담론이다.60)

여기서 말하는 '현상의 흐름(流)'은 현상세계의 구체적인 다양성이나 복잡성을 가리킨다. 곽상은 그것을 관념사변의 세계 속에서 통일해 내어, 그것을 다시 구체적 현실문제에 적용한다. 즉 "장자는 현상의 흐름(流)을 밝히고, 그것의 근본적인 것(宗)을 통일해 내어, 세상 사람들이 깨달을 수 있도록 풀어내고자 한다(莊子將明流統之所宗, 以釋天下之可悟)".라는 것은 이미 위에서 말한 "무릇 장자는 천하에 미루어 평론하고자 한다(夫莊子推平于天下)."와 기본적으로 일치한다. '성인의 내적(聖人之內迹)'은 그 시대적 환경이나 사회현실에 의해 한정된 역사에서의 성인의 구체적 치적(治迹)이다. 곽상은 우선 이와 같은 현상세계의 '적(迹)'으로부터 '소이적(所以迹)'의 관념세계로 탈피하고

60) 『莊子·大宗師注』: "莊子將明流統之所宗以釋天下之可悟, 若直就稱仲尼之如此, 或者將據所見以排之, 故超聖人之內跡, 而寄方外於數子. 宜忘其所寄以尋述作之大意, 則夫遊外冥內之道坦然自明, 而莊子之書, 故是涉俗蓋世之談矣."

자 노력한다. 그리고 이런 사변의 형식을 이용하여 일체 현실세계의 대립과 모순을 조화시키거나 제거한다. 곽상이 미리 설정해 둔 관념사변의 세계는 '방외지역(方外之域)'이고, 이것은 곽상으로 하여금 자유롭게 텍스트를 해석할 공간을 획득하도록 돕는다. 이런 자유로운 해석의 공간을 통하여 곽상은 전체 우주와 전체사회를 모순이 없는 조화로운 존재로 만들어 버린다. 곽상이 장자에 대한 주석을 단 주요한 의도(述作之大意)는 바로 "유외명내지도(遊外冥內之道)"이고, 이것은 성인의 최고경계, 즉 '내성외왕(內聖外王)의 도(道)'의 다른 표현이기도 하다. 그러므로 곽상은 최후부분에서 "『장자』라는 서적은 진실로 세속의 일과 관련이 있는 담론이다(莊子之書, 故是涉俗蓋世之談矣.)"라고 말하였다. 다시 말해, 곽상은 새로운 해석방법을 통하여, 『장자』를 현실에서 효용성을 갖는 경전으로 부활시키고자 의도했던 것이다. 곽상은 현실의 불합리를 자신의 관념체계로서 초극(超克)하고, 이것을 사회현실의 모순문제를 해결하는 데 적용한다. 이런 해석수단 가운데 하나가 "무심이순유(無心而順有)"하는 곽상 『장자주』 속의 방법이라 할 수 있다.

> 무릇 이치상 지극한 경지에 도달하게 되면 안과 밖이 그윽하게 일치한다. (따라서) 세상 바깥의 지극한 경지에 노닐면서 세상 안의 일에 그윽이 통하지 않는 경우가 없으며, 세상 안의 일에 그윽이 통하면서 세상 바깥의 이치에 노닐지 못하는 경우도 없다. 그러므로 성인은 언제나 세상 바깥에 노닐면서, 그 안과 그윽이 일치하며, 무심한 마음으로 존재사물을 따른다. 그러므로 비록 하루 종일 그 모습을 보아도 신기에 변화가 일지 않으며, 세상의 모든 일을 처리하지만 정신은 담박하여 언제나 변함이 없다.61)

곽상의 '무심(無心)'은 "망기기언(忘其寄言)"·"유기기(遺其寄)"라는 '망언

61) 『莊子·大宗師注』: "夫理有至極, 外內相冥, 未有極遊外之致而不冥於內者也, 未有能冥於內而不遊於外者也. 故聖人常遊外以冥內, 無心以順有, 故雖終日見形而神氣無變, 俯仰萬機而淡然自若."

(忘言)'과 통하는 바가 있다. 이 '무심'이 바로 곽상이 설정해 둔 해석상의 자유공간, 즉 사변의 세계이다. '순유(順有)'는 구체적 현실에 대한 완전한 긍정을 뜻한다. 곽상은 '무심'이라는 방법을 통하여 일체의 현실을 긍정하는 합리성과 무모순의 화해세계를 구축해 내고자 한 것이다. 이것이 바로 "무심이순유(無心以順有)"이다. 다시 말해 "무심이순유"는 '명교(名敎)'가 '자연(自然)'과 소통할 수 있는 하나의 교량 역할을 한다. 탕일개에 의하면, 곽상이 '기언출의'라는 방법을 사용하여 『장자』에 주석을 붙일 때 그 목적은 대체로 다음과 같이 세 가지 정도로 개괄할 수 있다고 말한다. 첫째는 '기언출의'의 방법을 사용하여 장주(莊周)의 원의를 사상(捨象)하여, 주·공(周·孔)의 명교를 긍정하여 폐기하지 않을 수 있다. 둘째는 '기언출의'의 방법을 사용하여 형식적으로는 주공의 명교(名敎)를 긍정하지만 실질적으로는 노장의 자연(自然)을 선양해 낸다. 셋째는 '기언출의'의 방법을 사용하여 유도(儒·道)를 제일(齊一)하고 '자연'과 '명교'를 조화하여, 현학의 신지(新旨)를 밝혀 낼 수 있다.[62] 사실상, 위의 세 가지는 '자연즉명교론(自然卽名敎論)'으로 귀결되어지며, 또한 이것은 곽상 현학이 추구하는 새로운 의도, 다시 말해 '내성외왕의 도'의 실질적 내용이기도 하다. 곽상의 '기언출의'는 실제상 『장자』의 말에 기탁하여, 그 자신의 현학신지(玄學新旨)를 드러내는 것이다. 만일 『장자』의 언설을 차용하지 않는다면 곽상의 현학도 존립할 수가 없다. 만약 『장자』의 자구에만 집착하게 되면 또한 곽상의 신지(新旨)를 파악할 수 없게 되는 것이다. 이것을 간단히 말하면 필자가 말하는 "이장양현(以莊揚玄)"·"이현발장(以玄發莊)"이다.[63]

---

62) 湯一介, 「略論郭象注『莊子』的方法」라는 논문을 참고할 것.

63) 拙著 『郭象莊學之硏究 : 對郭象 『莊子注』的 "論史幷重"的 理解』(北京大學博士學位論文, 2000年 8月)를 참조할 것.

4. '환원'과 '창조'의 순환적 조화—텍스트와의 끊임없는 대화

해석주체는 장자의 원의를 드러내기 위해서 텍스트 본문의 원의로 회귀하는 환원성의 해석을 추구하지만 경전해석학의 견지에서 말하면 해석주체는 영원히 작자의 원래 의도에는 도달할 수 없으며 언제나 텍스트를 이해하는 과정의 어느 한 지점에 처하게 마련이다. 이 세상 그 어디에도 작가의 의도와 완전히 부합하는 해석이란 존재하지 않으며 또한 이처럼 작가의 의도와 완전히 일치하는 해석을 필요로 하지도 않는다. 우리는 서로 다른 역사 환경과 개체실존의 체험 속에서 한편으로는 텍스트 작가의 본래의도에 부단히 접근해 가는 객관적 접근법과 더불어 다른 한편에서는 해석상의 주체체험을 자유롭게 창조적으로 변형해나가는 자유공간을 추구한다. 곽상의 경우도 바로 이런 예 가운데 하나에 속한다고 할 수 있다. 그러나 곽상은 이런 방법을 그리 중시하지 않고 자신이 새롭게 마련한 해석방법으로서 해석주체의 자유로운 활동공간을 확보한다. 위진 이전, 한대의 주요한 해경방식(解經方式)은 '환원성'的 해석태도를 취한다. 해경(解經)의 주체적 목적이 성인(聖人)의 의도, 즉 문본 작가의 본래 진의를 파악하는 데 있었다고 할 수 있다. 따라서 축자축구(逐字逐句)적으로 자신의 해석을 문본 작가의 본래 의도에 근접하려는 환원성적 해석을 시도하였다. 이런 해석태도는 위진 시기에도 여전히 계승된 측면이 남아 있다. 예를 들면 『장자·소요유』의 초두부분에서 '곤(鯤)'과 '붕(鵬)'에 대하여 진행한 해석태도를 보면, 『경전석문(經典釋文)·장자음의(莊子音義)』의 경우는 다음과 같이 적고 있다.

> [鯤] 徐音昆, 李侯溫反. 大魚名也. 崔譔云 : "鯤當爲鯨", 簡文同.
>
> [鵬] 步登反. 徐音朋. 郭甫登反. 崔音鳳, 云 : "鵬, 卽古鳳字, 非來儀之鳳也." 『說文』云"朋及鵬, 皆古文鳳字也. 朋, 鳥象形. 鳳飛, 群鳥從以萬數, 故以朋爲朋黨字". 『子林』云"鵬, 朋黨也. 古以爲鳳字."

최선(崔譔)의 주요한 주해방식은 『장자』라는 텍스트가 지향하는 구체적 대상을 찾아, 그 글의 일자일구를 차례로 해석해 나가는 것이다. 그러나 곽상의 경우는 그와 완전히 다른 길을 모색하고 있다. 곽상은 "기명위붕(其名爲鵬)"이라는 구절 아래에 다음과 같이 주를 달고 있다.

> 곤이나 붕의 구체적 실상에 대해서는 나는 아직 상세하게 알지 못한다.64)

그리고 그는 이와 같이 말한 이유에 대하여 다음과 같이 이어서 말한다.

> 사물의 이치에 통달한 선비라면 마땅히 그것이 그 근본적인 것을 구하고 그 기대는 것은 버려야 하며, 구체적인 일을 하나하나 따지고 비교하여 말을 만들어 내서는 안된다. 스스로 그 중요한 의미를 해치지 않는다면 그 대부분은 생략할 수 있을 따름이다.65)

이것으로 우리는 텍스트에 대한 주해작업에서 판연히 다른 두 경향을 읽어낼 수 있을 것이다.

춘추전국 이래로 중국의 학술사상은 새로운 사상체계가 건립될 때마다 언제나 일종의 경전 해석방법이라는 혁신을 수반하고 있다. 또한 경전에 대한 해석방법의 혁신이 있으면 그것과 동시에 새로운 사상이론에 대한 탐구가 있었다. 새로운 철학사조의 탄생은 비록 그 사회역사적 원인이 있기는 하지만 하나의 새로운 철학방법이 종종 사회 역사적 동인으로 말미암아 산출된 어떤 철학사조로 하여금 체계적이고 완비된 신학설의 중요한 조건이 된다. 철학체계를 건립할 새로운 철학적 방법이 존재하지 않는다면 새로운 철학체계의 건

64) 『莊子·逍遙遊注』: "鯤鵬之實, 吾所未詳也."
65) 『莊子·逍遙遊注』: "達觀之士, 宜要其會歸而遺其所寄, 不足事事曲與生說. 自不害其弘志, 皆可略之耳."

립도 기대할 수 없는 것이다.[66] 그렇다면 곽상철학의 새로운 방법이란 무엇이라 할 수 있을까? 곽상은 어떤 새로운 방법으로 자신의 현학체계를 건립해 낸 것일까?

곽상은 『장자주』를 저술하면서 두 가지 구체적인 방법, 즉 명리학적 방법과 현리학적 방법을 구사한다. 명리학적 방법으로서는 '변명석리'를, 현리학적 방법으로서는 '기언출의'를 자신의 해석학적 방법으로 운용하고 있다. 곽상은 이 방법을 운용하여 『장자』라는 난해한 텍스트를 자신의 방식대로 소화해 낸다.

우리는 '기언출의'라는 이 해석학적 방법을 "장자주곽상(莊子注郭象)"라는 말로써 그 의미를 포괄해 낼 수 있다. 즉 이것은 곽상이 텍스트를 해석하는 주체로서, 그의 체험적 이해의 틀을 보다 중시하여, 해석대상으로서의 『장자』라는 텍스트 자체를 곽상 자신의 이론체계 아래에 두고있는 것이다. 텍스트 자체의 고유한 의미는 해석주체 자신의 고유한 사상체계를 보다 명확하게 표현해 내기 위한 하나의 수단에 불과하다는 입장을 견지한다. 그러나 다른 한편으로 곽상의 경우 "곽상주장자(郭象注莊子)"라는 해석학적 전통도 계승하는 일면을 지니고 있다. 이것은 해석의 대상으로서 『장자』가 가진 경전적 권위에 그 중요성을 부여한다. 따라서 해석주체인 곽상의 존재는 텍스트 작가인 장자의 진의를 드러내기 위한 대리인(代理人) 내지 대변인에 불과하다. 다시 말해 "곽상주장자"의 강조점은 『장자』의 독창적 생각(原義)에 대한 충실한 이해에 있는 것이다. 우리는 이런 해석방법을 "환원성적 해석"이라고 부를 수 있다. 어떤 식으로 이해하든지 간에 해석주체의 최후입장은 반드시 해석대상인 텍스트 자체의 고유한 의미로 환원되어야 한다는 입장을 견지하는 것이다.

이것과 달리 "장자주곽상"이라는 해석방법은 해석주체자의 창조적 해석활동의 중요성을 부각하는 입장에 서 있다. 이것은 해석자에게 텍스트를 자유

66) 湯一介, 『郭象與魏晉玄學』, 5쪽.

자재로 해석할 수 있는 공간을 부여한다. 그러므로 해석의 주체는 부단히 텍스트에 대하여 자신의 고유한 체험적 이해를 바탕으로 새로운 의미를 창조하고, 이로써 해석주체가 표현하고자 하는 고유한 사상을 산출하게 된다. 이런 해석학의 방법을 우리는 "창조성적 해석"이라고 부를 수 있다. 텍스트가 가진 고유한 본래적 의미가 무엇이었든지 간에 자신의 이론방법에 의거하여, 혹은 해석주체의 창조적 해석정신에 입각하여, 텍스트에 대한 독창적 이해로 나아가고자 한다. 이처럼 두 가지 방법이 상호 순환적 긴장 고리를 형성하면서, 해석주체는 텍스트 자체를 넘어서는 독창적 신안을 제출하여 자신의 학설체계를 성립시킬 수 있을 뿐만이 아니라, 이와 같은 해석학적 순환과정을 통하여 해석주체는 텍스트의 의의를 원저자의 본래적 의미에 끊임없이 접근해 나갈 수 있다. 그렇지만 원저자에 대한 진정한 이해, 즉 원저자의 의도와 완전히 일치하는 해석이란 영원히 불가능하다. 이것이 바로 해석학이 지니는 한계이자 운명인 것이다. 우리는 이런 해석학의 한계를 인정해야만 한다. 그러나 다행히 텍스트를 해석하는 작업은 일회성에 그치는 단순한 작업이 아니라 영원히 진행되는 부단한 진행형이다. 각 시대마다 그 시대가 처한 정신적 정화를 파악하여 전통경전을 해석하는 사람이 존재한다. 이것이 바로 "술이부작(述而不作), 신이호고(信而好古)"하는, 고대전통에 대한 인순성(因循性)의 해석정신의 계승이며, "온고이지신(溫古而知新)"하여 술중유작('述'中有'作')(寓'述'而作)하는 고대의 전통에 대한 창조성적 해석과정이기도 하다.[67]

67) 이에 대한 연구서로서 劉耘華의 『詮釋學與先秦儒家之意義生成－『論語』, 『孟子』, 『荀子』對古代傳統的解釋』(上海譯文出版社, 2002年 3月)이라는 저서가 있다. 이 책의 第二章 第二節을 참고할 것.

5. '나의 곽상 읽기(我注郭象)'와 '곽상의 나 읽기(郭象注我)'

나는 곽상을 해석의 표적으로 삼는다고 말할 때 곽상은 객관적 이해를 위한 해석의 대상물이다. 그러므로 나라는 해석주체는 "객관"이라는 시선을 가지고 곽상의 『장자주』에 다가가야 할 의무가 있다. 그렇다면 우리가 여기에서 말하는 그 "객관"이란 무엇을 의미하며, 또한 그것을 어떤 식으로 확보할 수 있을까?

주관(Subject)과 객관(Object)의 "관(ject)"은 "바라보기"를 의미한다. 주관이란 주체내부의 시선으로 외부대상을 향해 투사하는 것이라면 객관이란 주체를 떠난 객체대상의 입장에서 어떤 다른 대상을 향하여 시선을 투사하는 것이라 말할 수 있다. 곽상의 『장자주』를 객관적으로 이해의 대상으로 삼으려 한다고 할 때의 객관을 우리는 두 가지 방면에서 말할 수 있다. 하나는 "역사상"의 객관이고, 다른 하나는 "이론상"의 객관이다.

해석학에 있어 "역사"는 전통적 문맥에 대한 존중과 고전으로서의 권위에 대한 승인을 말한다. 고전해석학에 있어 역대로 유명한 주소, 주해, 주석이 다양하게 존재한다. 그 객관성이라는 것도 문맥 속의 논리적 객관성이지, 시공 속의 절대적 객관성을 보지하는 일반성을 담지하는 해석주체가 아니다. 곽상이라는 해석의 대상, 정확히 말하면 곽상의 『장자주』는 이미 정형화된 문자틀을 유지하고 있으므로 그 기본적 외곽은 변하지 않는다. 그러나 나라는 해석주체는 시공의 변화 속에서 다양한 사건을 경험하여 해석의 관점을 형성하는 주체인 것이다. 그러나 곽상 읽기는 나의 주체적 사건일 뿐만이 아니라 동시에 일반주체로서의 이 시대의 독자와 호흡을 같이하고 있는 것이다. 그러므로 아주곽상(我注郭象)의 아(我)는 문맥적 객관성을 유지하면서 역사 속의 다양한 해석주체로서의 我를 찾아 곽상 읽기에 접근해 가는 것이다. 그러나 그러한 다양한 역사 속의 해석주체도 언제나 나를 통하여 전달되어질 수밖에 없다. 그러므로 나는 역사적 주체로서 해석의 구현자가 된다. 이때의 곽상은

나라는 주체가 해석의 대상으로 삼는 해석의 대상, 즉 목표물이 아니라 역사적 주체의 다양한 경험을 전달하기 위해 가차한 삶의 수단이 된다. 다시 말해 곽상을 빌어 오늘의 나를 말하는 작업인 것이다. 따라서 나의 곽상 읽기는 역으로 곽상을 통하여 나라는 경험주체를 읽어가는 과정인 것이다.

곽상은 나를 읽고, 나는 곽상을 읽는다. 사실상 어느 순간 곽상은 나로 화하고 나는 곽상으로 변하는 과정이 시공 속의 해석주체가 문자로서의 텍스트를 자기화하고 다시 그것을 객관으로 포장해 가는 것이 아닐까? 우리는 영원히 객관에 도달할 수 없다. 언제나 다양한 해석주체 사이에 자유로운 대화가 오고 갈 뿐이다. 사실 "나의 곽상 읽기(我注郭象)"와 "곽상의 나 읽기(郭象注我)"는 해석의 방향과 주체에 대한 강조점이 서로 다르지만 이미 해석의 지평을 향해 나가고 있는 것이다. "나의 곽상 읽기"는 해석주체로서의 역사적 객관성을 담지하려고 노력하고, 동시에 "곽상의 나 읽기"를 통하여 경험주체의 주관적 해석을 구조해 나가는 것이다. 이 두 방향의 융합을 통해서 우리는 고전을 오늘의 삶 속에서 재구축하여 생활의 유용한 자원으로 삼을 수 있을 것이다. 이것이 바로 중국 고전해석학의 가장 중요한 두 가지 원리인 "아주육경(我注六經), 육경주아(六經注我)"[68]를 『장자주』와 나와의 거리에 적용하여 상호 순환적으로 읽는 나의 독법(讀法)이자 이해(理解)의 지평(地平)이다.

---

68) 이 말을 최초로 제기한 사람은 물론 陸九淵이다. 그러나 이 두 가지 방법론적 원리는 이미 한 대의 今古文 論爭에서부터 태동하였다고 볼 수 있으며, 위진시기의 言意之辨에서 가장 두드러지게 체현되었다고 볼 수 있다. 그리고 "我注六經, 六經注我"라는 말에서 우리는 해석학의 두 가지 기본적 원리를 강조하기 위해 "我注六經"과 "六經注我"라는 해석활동이 서로 다른 단층의 불연속성을 지닌 것처럼 말하면 사실상 이 두 원리는 서로 불가분리의 관계에 있다. 육구연이 이 말을 제기할 때에도 이 두 가지 원가상호 분절적으로 서로 다른 층면에서 각각 제시된 것이 아니라 상호 유기적으로 연결된 순환고리 속에서 "我"와 "六經"과의 관계를 고려해야 함을 나타낸다고 보아야 한다. 이런 문제에 대해서는 『中國哲學 : 第二十二輯－經學今詮初編』(遼寧教育出版社, 2000年)과 李凱의 『儒家元典與中國詩學』(中國社會科學出版社, 2002年)의 「第四章第四節 : "六經注我" : 宋明理學的闡釋學」부분을 볼 것.

【참고문헌】

1. 원전류

『周易』, 『大慧普覺國師語錄』, 『潛夫論』, 『意林』, 『三國志』, 『世說新語』, 『老子指略』
『周易略例』, 『左傳』, 『老子』, 『莊子』, 『莊子注』

2. 논문 및 연구서

馮友蘭, 『中國哲學史簡篇(第四冊)』(人民出版社, 1986年版).
王中江, 「從價值重估到價值認同－郭象與莊子哲學的一個比較」(『中國哲學史』 1994年 1月).
高晨陽, 『儒道會通與正始玄學』(齊魯書社, 2000年).
余敦康, 『何晏王弼玄學新探』(齊魯書社, 1991年).
湯用彤, 「魏晉玄學論四則」, 『中國文化與中國哲學』(第一輯).
_____, 『魏晉玄學論稿』(『魏晉思想』 甲編五種, 里仁書局印行, 民國73年).
_____, 「讀人物志」(『魏晉玄學論稿』에 실림).
唐長儒, 『魏晉南北朝史論叢』(河北教育出版社, 2001년판).
牟宗三, 『才性與玄理』(香港人生出版社, 民國52年).
劉大杰, 『魏晉思想論』(上海古籍出版社, 1998年).
唐君毅, 『中國哲學原論』(香港人生出版社, 民國55年).
陶建國, 『兩漢魏晉之道家思想』(文津出版社, 民國74年).
湯一介, 『郭象與魏晉玄學』(臺灣：谷風出版社, 1986년).
_____, 『郭象』(東大圖書公司, 民國88年).
_____, 「略論郭象注『莊子』的方法」, 『中國哲學史論文集』(第二輯)(山東人民出版社, 1980年).
_____, 「論郭象注『莊子』的方法」, 『中國哲學史論文集』(第2集), (山東人民出版社, 1980年).
劉耘華, 『詮釋學與先秦儒家之意義生成－『論語』, 『孟子』, 『荀子』對古代傳統的解釋』(上海譯文出版社, 2002年 3月).
『中國哲學：第二十二輯－經學今詮初編』(遼寧教育出版社, 2000年).
李凱, 『儒家元典與中國詩學』(中國社會科學出版社, 2002年).
周光慶, 「王弼的『老子』解釋方法論」, 『中國哲學』(1988年 第7期).
金龍秀, 郭象莊學之研究：對郭象『莊子注』的 "論史并重"的 理解』(北京大學博士學位論文, 2000年 8月).

中文摘要

魏晉玄學的學問方法論：以名理和玄理爲中心

金 龍 秀

王弼和郭象是魏晉玄學的最具代表性的兩位思想家。如果說王弼首開魏晉玄學的新學問方法論之端倪，郭象就是在玄學成熟期實質確立玄學方法論的思想家。所以本文以這兩位思想家的學問方法論爲中心考察魏晉玄學的性格，更接近玄學的學問方法論的本質。並且以古典解釋學的角度考察這兩位思想家的學問方法論，比較深刻理解他們如何運用解釋學的方法論。

首先本文試着對玄學的兩大流派-名理學和玄理學進行理論考察，依據該理論尋找王弼的"辯名析理"活動和郭象的"辯名析理"活動的例證。另外在玄理學的方法方面，追尋郭象嘗試的"寄言出意"這類獨特的莊子解釋學方法論的形成過程，對其中存在的"語言和存在的問題(言意之辯)"進行考察。

郭象在其著的《莊子注》中運用了兩類具體方法，即名理學的方法和玄理學的方法。名理學的方法即"辯名析理"，玄理學的方法即"寄言出意"。郭象運用這兩種方法，對《莊子》難解的文本按照自身的方式進行理解和消化。對 "辯名析理"這類的解釋學方法，我們可以用"莊子注郭象"來概括其意義，對"寄言出意"這類的解釋學方法，我們可以用"郭象注莊子"來概括其意義。

"郭象注莊子"是指强調忠實理解《莊子》的獨創的本來意義(原義)。我們稱該種解釋方法爲"還原性解釋"。還原性解釋堅持以下立場，無論按照何種方式理解，解釋主體的最後立場必定還原爲作爲解釋物件的文本本身的固有意義。與此不同的是"莊子注郭象"方法，該解釋方法的立場在於，强調解釋主體的創造性解釋活動的重要性。該解釋方法賦予解釋者以自由自在解釋文本的空間，由此解釋主體可根據自身固有經驗的理解，對文本進行不斷的創造，賦予其新意義，並導出解釋主體所欲表現的其固有思想。對於這類解釋學的方法，我們稱之爲"創造性的解釋"。不去探討文本固有的本來意思究竟爲何，而是依據自身的理論方法，或者立足于解釋主體創造精神，達成文本的獨創性理解。這兩類方法相互作用，形成迴圈緊張之圈的同時，解釋主體超越文本本身，提出獨創的新方案，不僅可以成立自身的學說體系，而且可以通過這種解釋學的迴圈過程，不斷接近文本原作者的本來意思。

關鍵詞

名理, 玄理, 辯名析理, 寄言出意, 莊子注郭象, 郭象注莊子, 還原性的解釋, 創造性的解釋

▪ 논문투고일 : 2007.12.31. 심사시작일 : 2008.01.17. 심사완료일 : 2008.01.27.