

# 乃菴 崔左海의 『孟子竊意』 研究

이동학 \*\*

- 
1. 서론
  2. 최좌해의 『孟子』 해석
    - 1) 關異端 의식
    - 2) 군신관계의 균형 추구
    - 3) 仁義禮智의 실천적 해석
  3. 결론
- 

## ■ 국문요약

본고는 내암 최좌해의 『맹자절의』에 나타난 해석을 성호학과 『맹자』 해석과의 관계성 속에서 조명하였다.

최좌해의 삶은 관직 진출을 하지 않고 향리에서 강학에 집중한 처사적 삶이었고, 성호학과 및 낙론계 인물들과 교류하였으며, 그 중 학문적으로 안정복 계열에 가까웠다.

최좌해 경서해석 태도는 『맹자절의』에 뚜렷하게 나타난다. 이를 벽이단 의식, 군신관계의 균형 추구, 仁義禮智의 실천적 해석이라는 주제 속에서 살펴보았다. 특히 인의예지의 해석은 동아시아에서도 희소한 사례이자 다산 정약용의 해석에도 영향을 미쳤을 개연성이 있다.

이를 통해 최종적으로 본고는 18세기 강원 유학사에 최좌해라는 인물이 존재하였고 성호학과 인물들과의 교류 속에서 『맹자절의』라는 유의미한 해석서

---

\* 고려대학교 국어국문학과 한문학전공 박사과정 / E-mail: lee98dhk@naver.com

가 나타났음을 보이고자 하였다.

**주제어** : 최좌해, 성호학과, 孟子, 孟子竊意, 강원도

## 1. 서론

본고는 乃菴 崔左海(1738~1799)의 삶과 학문을 조명하고, 『맹자』 주석서인 『孟子竊意』에 담긴 『孟子』 해석상의 특징과 그 학술사적 의미를 연구하는 것을 목적으로 하였다.

최좌해는 18세기 강원도 춘천의 인물로, 과거를 통한 관직 진출을 추구하지 않고 오로지 학문과 강학에 힘쓴 인물이었다. 현재 전하는 최좌해의 저술은 『五書古今註疏講義合纂附竊意 - 論語』 40권 10책과 『五書諸註竊意』 16책, 문인들과의 강의록인 『龍巖書齋講義退錄』 22권 11책·『龍巖書齋日講記』 1책·『退錄』 9책이 있고, 조선·중국·일본의 학설을 회집하고 按設을 부기한 『禮經考』 2권 1책·『雜錄』 6책·『雜識』 2책<sup>1)</sup>이 있으며, 그의 문인들에 의해 수집된 『乃齋遺稿』 9권 3책, 연보인 『淵正先生遺事』 1책<sup>2)</sup>이 전한다.

최좌해의 인물관계를 간단히 요약하자면, 우선 그의 학맥은 노론 낙론계로 알려져 있다.<sup>3)</sup> 실제로 그의 연보에 미호 김원행에 수학하였다는 기록이 있고, 그의 아들 김이안과도 인성과 물성에 관한 토론을 하였다고도 하였다.

그러나 그가 노론 낙론계 학맥인지는 재고할 필요가 있다. 우선 본고

---

1) 이상 8종은 서울대학교 규장각 소장이다.

2) 이상 2종은 고려대학교 중앙도서관 소장이다.

3) 허권수, 「맹자질의 해제」, 『한국경학자료집성』 41, 성균관대학교 대동문화연구원, 1990.; 최석기, 『한국경학가사전』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1998.

에서 다룬 『맹자절의』에는 조선 학자의 서적으로 『맹자절서』가 유일하게 인용되어 있다. 한편 최좌해의 제자로 들어온 황인득은 황덕길의 재종숙인데, 최좌해의 누이와 혼인하였다. 황덕길은 안정복의 제자이고, 최좌해의 『잡록』에 안정복의 글을 수집한 사례가 있는 것으로 볼 때, 안정복과도 직접적 혹은 간접적 교류가 있었을 것으로 보인다.<sup>4)</sup>

이처럼 방대한 저작을 지니고 있고, 노론 낙론계 및 성호학과 인물들과 폭넓게 교류한 전적이 있는 인물임에도 불구하고, 최좌해에 대한 선행 연구는 학술지 논문 1편과 학위논문 2편이 전부이고 그 외에는 논문에서 인용되거나 해제 자료에서 간략히 소개되었을 뿐이다.

해제를 제외한 선행 연구는 최좌해의 『논어』<sup>5)</sup> 및 『맹자』<sup>6)</sup>에 한정되어 있다. 그 이유는 최좌해의 경학에 대한 연구가 아직 초기 단계에 머물러 있기 때문이고<sup>7)</sup>, 경전 해석의 관점과 특징, 학문적 연원 등을 도출하기 위해 『논어』와 『맹자』 등 사서 중 분량이 상대적으로 긴 서적에 대한 주해서를 검토하는 것은 타당하다고 보여진다.

현재 최좌해에 대한 연구는 선행 연구들로 인해 그 토대가 비로소 갖추어졌다고 생각된다. 이에 본고에서는 최좌해 경학의 전후관계를 보여

4) 이동학(2023) 참고.

5) 김효동, 「내암 최좌해의 논어 해석에 관한 연구」, 성균관대학교 석사학위논문, 2012.

6) 나중선, 「내암 최좌해와 그의 경학」, 『동방한문학』 33, 동방한문학회, 2007; 이동학, 「내암 최좌해의 맹자학 연구」, 고려대학교 석사학위논문, 2023.

7) 나중선(2007)은 내암 최좌해의 경학을 『맹자절의』를 중심으로 최초로 연구하였다. 다만 그 특징의 파악에 있어서 '주자의 해석을 벗어난 독자적 해석 추구' 등으로 분석하였는데 이는 저자가 인정하였듯 내암 최좌해에 대한 연구성과가 축적되어 있지 않은 데서 기인한 것이었다. 김효동(2012)은, 그가 춘천에서 문인들을 양성하였던 삶의 전반기와 『논어』 해석을 전반적으로 다루었다. 이동학(2023)은 김효동(2012)에서 다루지 못한 최좌해의 인적 네트워크를 보강하고, 『맹자』 해석을 중심으로 연구하였다. 다만 언급된 세 연구 모두 내암 최좌해의 인적 네트워크 및 문인집단의 실체를 밝혀내지 못하였고, 최좌해의 방대한 저작에 비해 연구대상이 된 주 텍스트가 『맹자』 및 『논어』 등이었기 때문이다. 이는 최좌해의 경학 전반에 대한 연구로 아직 확장되지는 못하였음을 의미한다.

줄 수 있는 『맹자절의』에 나타난 해석을 검토하고자 한다.

『맹자절의』는 18세기 조선의 학문 전파와 수용 양상, 그 중에서도 성호학의 영향력을 보다 세밀하게 살필 수 있는 자료이다. 『맹자』는 성호학과 문인들의 문제의식을 심도있게 살펴볼 수 있는 서적이다.<sup>8)</sup> 이에 『맹자절의』에 『맹자질서』 혹은 여타 성호학과 문인들의 관점이 어느 정도 수용되었는가, 학문의 전달 과정에서 어떠한 변주가 일어났는가를 파악하는 것은 강원도 문인인 최좌해 경학의 전후관계, 나아가 성호학과 경학의 밝혀지지 않은 일면을 조명할 수 있는 가치가 있다.

이에 본고는 『맹자절의』를 성호학과 『맹자』 해석과의 상호작용이라는 관점에서 조명하고자 한다.

## 2. 최좌해의 『孟子』 해석

본 절은 최좌해의 『맹자』 해석 태도를 關異端 의식, 균형적 군신관계의 추구, 仁義禮智의 실천적 해석이라는 관점에서 조명하고자 한다. 이는 최좌해와 성호학과의 관계를 고찰하고 『맹자절의』에 보이는 변별점은 무엇인지를 알아볼 것이다.

본격적인 『맹자』 해석 태도를 고찰하기 전, 최좌해의 경서 해석 태도는 어떠한지를 간략하게 보고자 한다. 최좌해는 19세부터 경문을 중심으로 스스로 本意를 탐구하는 자세를 가지고 있었고,<sup>9)</sup> 自得의이라 할

8) 함영대, 『성호학과의 맹자학』, 태학사, 2011, p.17, “성호학과 내에서 경학 탐구 대상으로 『맹자』는 뚜렷하고 확고한 위상을 지녔다고 하겠다. 아울러 『맹자』가 가진 다양한 문제의식은 성호학과 내에서 이루어진 경학 의견의 계승과 변이를 그 어느 경진보다도 풍부하고 흥미롭게 보여줄 것으로 기대된다.”

9) 『淵正先生遺事』卷1, 「年譜」, “先生年十九歲, 先生嘗自謂, 凡諸經旨得不難, 非眞, 得不眞. 傳箋註訓釋, 皆先儒之先我所自解者. 先儒學者, 我學者, 我所傾在其得耳眞傳耳. 遂拵註去讀, 自究正文, 盡釋其義, 然後合而考之, 則異同互濟, 概相脗合.”

수 있겠다.<sup>10)</sup> 이러한 자세는 문인집단에게도 계승되어 훈고와 강설의 한계를 지목하고 경문의 본지를 밝히고자 한 해석 태도로 이어졌다.<sup>11)</sup>

그렇다면 최좌해는 『맹자』의 본의를 어떻게 인식하고 있는가? 아래의 3가지 주제를 통해 고찰할 것이다.

## 1) 闢異端 의식

### ① 西學에 대한 배척

최좌해의 활동 당시인 18세기의 학적 배경을 살펴보면, 문인들 사이에 천주교가 널리 전파되고 있었다. 성호학파의 문인들은 천주교를 수용한 권철신·이벽·정약용 등과, 천주교를 배척한 안정복·황덕길 등으로 나뉘어지기도 하였다. 최좌해의 성향은 안정복 계열에 가깝다고 할 수 있을 것이다. 이는 『맹자』 「등문공하」 9장에 대한 해석에도 반영되었다.

육상산 이래로 일찍이 장례를 간단히 지내고, 삭발 및 검은 옷을 입는 등의 일을 일삼지 않음이 없어서 급하게 이단을 배척하였는데 반드시 죄를 인정하지 않았으니 이는 다만 우리 유자 가운데 이단에 오염된 자라고 할 수 있다. 그러나 저들이 오히려 능히 스스로 그 설을 꾸미고 세상에 창궐하여 마땅히 한 때의 미혹을 꾸짖지 않고, 도리어 마침내 엄연히 스스로 유자라고 하나 실제로는 쉬지 않고 이단의 설을 꾸미고 부회하였으니 어찌 吾門의 해충이자 도적을 이끌어 모해하는 자가 아니겠는가? ... 불교에 이르면 과연 양주보다 묘하고 목적보다 크다. 그러나 이른바 스스로 깨끗하게 한다는 것은 도리어 행하여 얻지 못함이

10) 『雜錄』 1, 「貢助徹辨」, “遂疑孟子經世之論竊所未安, 後之學者宜莫如善究本旨, 而得隱貼爾, 恐不害爲補贖朱子之道也.”

11) 『五書諸註竊意』, 「序例」, “聖門微旨, 常患莫察. 辭約者不得闡其妙, 語長者不得領其要, 訓詁者後而眩亂其眞, 講說者後而漫漶其神, 使其本旨因之晦墮, 則是有書而等無也.”

있는 것이고, 이른바 보시라는 것은, 도리어 실재가 없는 것이니 이는 사람을 미혹되게 하기에 부족하다. 오직 허무·적멸의 논의만이 현란하고 고명하며, 화·복의 두려움은 우매함을 움직여 떳떳한 본성과 향상된 도를 지키지 못하게 하니 진실로 기만하는 것이므로 싫어할 만하다. 오늘날 예수의 설에 이르러 더욱이 그 뒤에 나와 공교함이 더한 것이다. 이적과 금수가 사람들을 미혹하게 할 수 있음이 이에 이르러 세차다.<sup>12)</sup>

최좌해는 육상산과 불교, 예수를 이단으로 보고 엄격하게 배척하는 태도를 보인다. 육상산이 나타난 이후 그들은 겉으로는 유학자인 척하며 속으로는 건강부회하여 음모를 꾸미고 있다고 보았으며, 吾門의 해충이라고까지 혹평하였다. 불교에 대해서는 사람을 미혹되게 할 정도는 아니나 기만함이 있어서 배척할 대상으로 보았다. 예수의 설은 그 뒤에 나와 더욱 교묘하다고 하였다.

이를 안정복이 천주교를 바라보는 관점과 비교해보면 일치함을 알 수 있다.

서양의 서적이 연경으로부터 동방으로 마구 들어와 정도를 해칠 조짐이 크게 있었다. 이에 선생은 「천학교」와 「천학문답」을 지어 근원을 연구하고 시비를 판별하여 분명하게 이를 막았다. ... 말하기를, “도가에서 노자를 존경하는 것이나, 석씨들이 석가를 존경하는 것이나, 서양 사람들이 예수를 존경하는 것이나, 그 뜻은 다 한 가지이다. 서학은 뒤에 나왔으면서도 도가나 석씨보다 더 높은 자리를 차지하고 싶어서 가장

12) 『孟子竊意』, 「滕文公」第9章, “自象山以下, 既未嘗有不仕薄葬, 削髮衣緇等事, 則遽斥之異端, 必不肯服, 此只算吾儒中漫染於異端者耳. 然彼猶能自文其說而跳踉於世, 則不啻只責其一時之感, 却乃儼然自以爲儒, 而其實於異端之說粧撰付會之不暇者, 豈非吾門中孟賊而引賊之媒孽乎? ... 至於釋道, 則果是妙於楊朱大於墨翟, 然其所謂自潔者反有行不得者, 其所謂普施者反無實落處, 此不足以惑人, 而惟以虛寂之論眩亂高明, 禍福之怵恐動愚蒙, 使之不能守秉彝之性雅常之道, 誠爲誣罔而可惡矣. 到今耶穌之說, 尤其後出而愈巧者也, 夷狄禽獸之可以惑人者, 到此爲烈.”

높은 천주를 내세워 제가들로 하여금 아무 소리도 못하게 하니 그 계책이 교묘하다.”<sup>13)</sup>

예시로 든 글은 황덕길의 『하려집』에 수록된 「순암선생행장」으로 안정복의 도가, 석가, 서학에 대한 관점이 나타나 있다. 도가든, 석가든, 서학이든 뜻은 대양 같으나 서학이 그 중 나중에 등장하여 가장 높은 지위를 차지하고자 天主라는 절대적 존재를 내세웠으니 그 계책이 교묘하다고 하였다. 서학에 대한 안정복의 언급과 최좌해의 ‘예수의 설’에 대한 평가는 가장 나중에 나타났으면서도 교묘하다고 한 점에서 같은 공감대를 형성하였음을 알 수 있다.

## ② 關異端 의식의 반영

최좌해는 벽이단의 관점을 「공손추상」 2장에 적용하여 해석하고 있다.

이는 또한 맹자가 공자의 치밀한 뜻을 계승한 것으로, 위로 옛 성인을 계승하고, 회통하여 공으로 삼지 않는 곳이 없었다. 그 진실한 공부의 큰 법도는 知言등의 章에 있으니 여기에서는 상세히 설명하지 않는다.<sup>14)</sup>

이상은 「등문공상」 9장을 요약하는 최좌해의 언급으로, 최좌해는 맹자가 공자의 정밀한 뜻을 이어 옛 성인의 도통을 이어받았고 도통의 큰 법도는 ‘지언’등의 장에 있다고 하였다. 즉 최좌해는 도통의 핵심을 「공

13) 『下廬集』, 「順菴先生行狀」, “先是西洋書, 自燕肆闖入東方, 大有害正之漸. 先生著天學考, 天學問答, 究源委証是非, 闢之廓如也. … 其言曰, 道家尊老君, 佛氏尊釋迦, 西士尊耶穌, 其義一也. 西學後出, 欲高於二氏, 托言於無上之天主, 使諸家莫敢誰何, 其意巧矣.”

14) 『孟子竊意』, 「滕文公」 第14章, “此又是孟子所以承孔聖底微密精義, 得以上承前古之聖, 無不會統爲功處也. 其實工大法, 則具在知言等章, 此不詳說也.”

손추상」 2장에서 찾고 있는 것이다. 이러한 관점은 과연 최좌해만의 독자적인 견해일까?

知言은 벽이단의 요체이다. 제4편의 호변장은 知言이 처음이자 끝이다. 그래서 ‘양묵을 물리치고 음란한 말을 막아 사특한 주장이 일어나지 못하게 하는 것이다. 마음에서 일어나 그 일에 해를 끼치고, 일에서 일어나 그 정사에 해를 끼치니 성인이 다시 일어나도 나의 말을 바꾸지 않을 것이다.’라 하였으니 이 절의 말과 부합함을 볼 수 있다.<sup>15)</sup>

인용문은 이익의 『맹자질서』 「공손추상」 2장에 제시된 것으로, 이익은 ‘지언’이 벽이단의 요체이고, 이단사설의 배척을 설명하는 호변장의 요체 역시 ‘지언’에 있다고 하였다. 양주와 묵적의 말을 잘 알기에 그들의 사특한 주장이 일어나지 못하게 애초에 배척한다는 것이다. 『맹자질서』의 「등문공」 또는 「공손추」에 『맹자질서』가 직접 인용되어 있지는 않다. 그러나 최좌해가 이익의 저작을 접하고, 『맹자질서』를 참고하였음은 주지의 사실이다. 이에 최좌해가 ‘지언’을 성현도통의 핵심으로 본 것은 『맹자질서』로부터 연유한 것으로 보인다.

그렇다면 최좌해는 ‘지언’을 해설하며 어떻게 도통의식을 투영하고 있는가?

『주자어류』에서 말하기를, 말은 다만 도리와 같다.

〔竊意〕이 절은 반드시 마땅히 言字, 心字, 氣字의 명목과 분계를 먼저 변별해야 하고, 명확하게 발명한 연후에 고자의 고자됨을 알 수 있다. 고자를 알게 되면 바야흐로 맹자가 변별하여 보인 뜻이 지극히 정

---

15) 『孟子疾書』, 「公孫丑上」 第2章, “知言者即辨異端之要也. 第四篇好辯一章, 乃知言始末. 其言曰, 距楊墨放淫辭, 邪說者不得作. 作於其心, 害於其事, 作於其事, 害於其政, 聖人復起不易吾言矣. 與此節之言符合, 可以見矣.”

밀하고 순수함을 알게 된다. 말이라는 것은 다만 범범하게 도리를 지칭하는 것인데 도리를 어째서 말이라 하는가? 무릇 학자들이 강마하고 토론하는 것은 다만 의리이고, 이 말로 나아가면 장차 이것이 흡사 수준기처럼 (의리에 맞게) 얻기를 요하니 그러므로 반드시 그 감당하는 주지치를 논하여 마음(心)이라 하고, 또한 반드시 그 감당하는 골간치를 논하여 기(氣)라고 하였다. 무릇 군자가 감당하는 바의 주의와 골력이 매우 크고 어려운 것은, 바로 이 말한 바의 양을 다하여 남기는 것과 흠결이 없기를 요구하기 때문이다. 그러므로 군자가 잡고 기르는 바는 반드시 이 주의를 귀하게 여김에 있으니 반드시 마땅히 이 골력을 사용해야 하는 것이다. 도는 반드시 삼가야 하니 말한 바의 의리상에서 정밀하게 택하는 것이 있어야 하고, 끝내 마땅히 이 주의를 이 도리에서 세우고, 이 골력을 이 도리에서 사용한 뒤에 우리 성문 가운데의 樣法과 致法이 거의 어긋남과 흠결이 없게 된다. 고자는 그렇지 않았으니 자못 이룬 바가 없어 부끄러워할 줄은 알았으나 의리가 밖에 있지 않음은 알지 못하여 그러므로 말한 바가 본디 반드시 양을 다하지 않았으니, 생각건대 어찌 반드시 말의 양을 다하기를 마음으로 삼았겠는가?16)

최좌해는 ‘말’에 대한 『주자어류』의 견해에 따라 논지를 전개해 나간다. 말은 곧 도리이고, 학자들이 토론하는 것은 의리일 뿐이므로 말이 반드시 의리에 맞아야 한다는 것이다. 여기에서 최좌해는 성문의 법, 즉 동통의 법칙을 제시하였다. 말은 곧 도리 자체이므로 도리를 남김없이 말해야 한다는 것이다. 그러나 고자의 말은 도리를 전부 담고 있지 않

16) 『孟子竊意』, 「公孫丑(2)」第2章, “語類曰, 言, 只似道理也. 竊意, 此節必須先辨箇言字, 心字, 氣字名目分界, 清楚發出, 然後可以識得告子之爲告子. 識得告子, 方知孟子所爲辨示之旨至精純也. 夫言者, 只是泛指道理之稱, 道理何以謂之言也? 凡學者之講磨討論底, 只是義理. 而就斯言也, 要將承當此有以恰得如準, 故必論其承當底主持處而曰心, 又必論其承當底骨幹處而曰氣. 凡君子之所承當底主意骨力所以許大許難者, 正以其要盡此所言之量無遺無欠也. 故君子之所持養, 必貴在此箇主意, 而必須用此箇骨力爾. 道必慎之, 在所言底義理上精擇者, 爲終當立此主意於此箇道理, 而用此骨力於此箇道理, 然後吾聖門中樣法致法庶無差欠耳. 告子則不然, 頗知無所成之爲恥, 而不知義理之非外, 故謂所言底本有不盡之量, 顧何必盡言量爲心乎?”

때문에 도통에서 어긋나 맹자가 변별하였다는 것이다.

말로 도리를 전부 말하지 않는다면 이단이라는 견해를 제시한 것으로 知言 중 말(言)을 도통의식 속에서 해석하고, 이단으로 배척해야 하는가, 아닌가에 대한 하나의 기준점으로 삼고 있다.

『맹자절의』에 나타난 해석을 통해 보았을 때, 최좌해의 벽이단 의식을 형성한 요인에는 이익과 안정복이 있었다. 이익으로부터는 벽이단의 요체가 '지언'이라는 관점을, 안정복으로부터는 서학에 대한 비판적 인식을 흡수하였다.

## 2) 균형적 군신관계의 추구

『맹자』에 나타나는 쟁점 중 하나는 군신의 관계로, 군주는 신하를 함부로 대우해서는 안 되고, 만약 군주가 잘못되었다면 군주를 바꿔야 한다는 다소 급진적인 내용을 포함하고 있다. 그 기저에 담긴 사상은 국가의 근간을 이루는 백성들이 가장 귀하다는 것이다.

이에 대해 최좌해는 군신관계의 균형, 즉 군주를 바꾼다는 개혁적인 태도에 비해 군신간의 안정적 상하질서의 유지를 추구하면서도 그 목적은 백성들의 안정적 삶에 있다는 爲民論을 절충하였다.

### ① 군신관계의 안정성 중시

최좌해가 중시한 것은 군주와 신하, 백성으로 이루어진 상하질서의 유지이다. 이는 『맹자』 「진심하」 14장 '民爲貴'에 대한 견해에서 나타난다.

[竊意] 군주가 귀중한 까닭은 사직을 주재하기 때문이며, 사직이 중요한 이유는 백성을 기르기 때문이다. ... 그 순서와 가벼움의 이치를

말하여 바로 이 두 가지가 중요한 까닭을 밝힌 것이다. 이에 만약 맹자가 견해를 밝힌 것이 다만 군주가 마땅히 가벼워야 한다고 말한 것이라면 또한 실재를 잃을까 두렵다.

○ 혹자는 의심하기를, “백성이 귀하고 군주가 가볍다는 설은 신하가 군주를 업신여기는 마음을 계도하지 않는 것인가?”

〔竊意〕맹자가 다만 군주된 자로 하여금 군주된 까닭을 알게 한 것으로, 그 직분을 다하게 한 것이니 어찌 일찍이 군주가 군주답지 못하면 신하된 자가 바꾸어 둘 수 있다고 한 것이겠는가? 그러므로 문장에서 다만 ‘제후가 사직을 위태롭게 하면 바꾸어 둔다’라 하였으니 천자만이 바꾸어 둘 수 있음을 명확히 말한 것이다. 다른 곳에서 ‘오직 법관만이 죽일 수 있다’라 하지 않았는가? 무릇 신하가 군주를 섬기는 의리를 말함이 어찌 이리도 엄절한가!<sup>17)</sup>

최좌해가 중시한 것은 군주와 사직으로 대표되는 통치질서 그 자체이다. 사직과 군주를 바꾸는 이유는 그들이 백성보다 가벼워서 함부로 대할 수 있기 때문이 아니다. 사직이 위태로우면 백성을 기를 수 없는 상황에서, 최좌해는 ‘군주의 교체’가 아니라 사직과 군주의 직분에 방점을 두었다. 民爲貴를 말한 목적은 군주다움을 알게 하려는 것으로 본 것이다.

신하가 군주를 교체한다는 ‘방벌장’에 대하여 최좌해는 경문의 해설에

17) 『孟子竊意』, 「盡心」第60章, “退錄曰, 爲斯民立社稷, 爲社稷立之君, 莫重乎君, 所爲以立之君者, 顧不重與? 莫貴乎社稷, 所爲以立社稷者, 顧不貴與? 故曰, 民爲貴, 民爲貴者, 天意然也. 故曰, 民爲貴, 民爲貴者, 天意然也. ○竊意, 原夫變置社稷底本意, 只緣於事神上, 或恐有未盡故耳. 今犧牲則成矣, 粢盛則潔矣, 祭祀則時矣, 而猶未蒙佑神保佑, 或者於壇壝封樹上, 有未協於神亘者矣. 所以變置者, 庶幾改圖, 以副神心耳, 則與變置諸侯之意均乎, 不是輕忽, 可改而改也, 爲所重者君位, 則或恐使非人忝所重之位也, 爲所重者神, 則亦恐使非物瀆社稷之神也, 夫變置社稷, 本不爲罪其神而然, 亦如變置諸侯之本, 不爲忽君位而然也, 則何必疑到變其所祭之神乎? 變置正所以重之也, 則今乃以可變置明其次輕之禮者, 何也? 竊意, 君之所以重者, 以其主社稷耳, 社稷之所以重者, 以其養民人耳. 言其次輕之理者, 正以明此二者所以重之故也. 因此若謂孟子發意竟, 只在君所當輕云爾, 則恐亦失實. ○或疑, 民貴君輕之說, 得不啓人臣慢君之心乎? 竊意, 孟子只使爲君者, 知所以爲君之故, 而盡其職焉耳, 何嘗云君不君, 則爲臣者可以變置乎? 故文只言諸侯危社稷, 則變置者, 明其有天子可以變置云爾. 他處其不曰, 惟士師, 可以殺之乎? 凡言臣事君之義, 何許嚴切!”

그칠 뿐 별다른 견해를 제시하지 않기도 하였다. 이를 통해 보았을 때 최좌해는 신하는 신하답게, 군주는 군주답게 각자의 위치에서 책임을 다하는 것이 백성을 위한 길이라 보았고, 그 전제는 군신간 균형의 유지이다.

이는 안정복의 군신관과도 일맥상통한다. 안정복은 군주를 천리로, 신하를 인육으로 비유하며 그 층위를 엄격하게 구분하였다. 아무리 인육이 방사하고, 제후들이 전횡하더라도 천자가 존재한다면 바로잡을 수 있다고 하였으니, 그가 중시한 것은 천자의 존재 자체이며 신하가 감히 쫓아낼 수 없는 것이다.<sup>18)</sup>

한편 『맹자질서』에는 방벌장에 대하여 천하에 도와주는 사람도 없고 친척도 배신했기 때문에 ‘한 사내’라 하였고, 이미 천하에 군주노릇을 할 수 없는 ‘한 사내’인 주를 무왕이 천명으로써 토벌했다고 하였다. 이는 윗 장에서 형벌이 제대로 이루어지지 않아 여러 신하들이 이반하는 것을 논하였고, 여기에서는 도움을 받을 수 없는 환난을 심히 말하여 경각심을 주려는 의도로 표현했다고 하였다.<sup>19)</sup>

이는 다소 과격해 보일 수 있는 맹자의 발언의 위험성을 완화시키면서도 그 주장 자체는 그대로 견지하려는 의도이다.<sup>20)</sup> 그러나 최좌해는 방벌 자체에 대한 어떠한 견해도 남기지 않았다. 이를 통해 보았을 때 그의 견해는 안정복에 가까우면서도, 군주와 신하를 천리와 인육으로 구분한 안정복의 엄격성에서 다소 완화되어 각자의 위치에서 책임을 다하는 직분의식으로 풀어냈다.

18) 『順菴集』, 「經書疑義孟子」, “君譬之天理也, 臣譬之人欲也。人欲雖肆, 一分之天理未泯, 則當因其未泯者而接續之。諸侯雖橫, 一日之天子猶存, 則當因其猶存者而匡扶之。奈何因天下陷溺之見, 逐波而同之乎。又古人以君喻父, 以臣喻子, 父雖愚駘, 子不可以遽逐而代其家也。”

19) 『孟子疾書』, 「離婁下」第3章, “故曰一夫, 一夫則無親戚, 臣庶, 既不能君主於天下, 而武王實承天命, 行天討。故曰聞誅一夫紂矣, 未聞弑君也。然孟子此言, 亦有爲而發也。上章既論刑殺之不中, 而臣庶之離畔。此又甚言一夫無助之患, 以警覺之。”

20) 함영대, 『성호학파의 맹자학』, 태학사, 2011, p.237.

## ② 『孟子疾書』 爲民論의 수용

최좌해는 안정적인 군신관계의 유지 자체가 목적이 아니라, 백성을 위하는 것이 그 목적임을 분명히 하였다.

[竊意] ‘은택이 백성에게 내려짐(膏澤下於民)’ 한 구는 ‘상복으로 갈아입는(反服)’ 의리와 무슨 관계인가? 이에 필시 그것을 말함은 바로 군신이 일체로써 응당 옷을 입는 까닭을 알지 못한 것이다. 무릇 군주가 신하를 구함은 명령에 대비하고자 해서가 아니요, 장차 그와 더불어 백성을 윤택하게 하고자 해서이다. 신하가 군주를 섬기는 것은 녹위를 사치하고자 해서가 아니요, 장차 그를 보좌하여 백성을 윤택하게 하고자 해서이다. 백성에게 은택을 입히는 것을 말하지 않는다면 이른바 간언이 행해지고 신하의 말을 들어주는 것이 무슨 소용이겠는가? 혹 기미가 서로 함하여 창화하듯 하나 만약 일하는 바가 사사로이 친함, 공명과 이욕 등의 작위에 불과하다면 명색이 비록 군신이나 당일 뿐이다. 이 때문에 ‘은택이 백성에게 내려짐’ 한 구는 곧 군신의 실제로, 간언이 행해지고 신하의 말을 들어줘서 그것을 얻게 된다. 무릇 정사는 도리의 대업을 공적으로 한 것이요, 군신은 이 정사의 큰 인륜을 함께하는 것이다.<sup>21)</sup>

해당 단락을 보면 군주가 신하를 구하는 것은 명령을 내리기 위해서가 아니고, 신하가 군주를 섬기는 것은 작위와 봉록을 누리기 위해서가 아니라 오로지 백성을 윤택하게 하기 위해서라는 목적을 지닌다. 군주와 신하가 합이 잘 맞더라도 사적인 일과 공명·이욕에 매몰된다면 그것은 당파에 불과하다고 하였다.

21) 『孟子竊意』, 『離婁』 第31章, “竊意, 膏澤下於民一句, 何關於反服之義? 而於此必言之也, 不知此正所以君臣一體應服之故也. 夫君之求臣, 非欲備使令也, 將欲與之澤斯民耳, 臣之事君, 非欲侈祿位也, 將欲輔之澤斯民耳. 故不言膏澤, 則所謂諫行言聽者何事? 其或氣味相合, 如倡如和, 而若所事不過私媿功利等作爲, 則名雖君臣, 而黨焉已矣. 是知膏澤下於民一句即君臣之實, 而諫行言聽之得之也. 夫政事者, 所以公人道底大業, 君臣者, 所以共此政底大倫.”

이에 백성들에게 은택을 내려주는 것이 군신관계의 실제이며, 군주가 신하의 간언을 행하고 조언을 잘 들을 때 이루어진다고 하였다. 따라서 정사는 사람의 마땅한 도리를 공적으로 펼친 것이고, 군주와 신하는 백성에게 은택을 입히는 큰 인륜의 실천주체라는 것이다.

그런데 이는 최좌해 본인의 견해가 아니라 이익의 견해를 수용한 것이다. 『맹자질서』를 인용한 것이기 때문이다. 별도의 인용표시 없이 몇 글자만 바꾸고 뒤에 본인의 견해를 덧붙여 ‘절의’에 포함시킨 것이다.<sup>22)</sup>

한편으로 앞서 언급하였듯 최좌해에게 군신 상하질서 유지의 목적은 백성을 위함에 있었다. 이는 백성에게 은택이 내려가야 한다는 견해와 일맥상통한 것으로 『맹자질서』의 문제의식을 공유하고 있다 하겠다.

최좌해의 군신관은 군신관계의 안정적 유지를 통해 백성의 삶을 위하고자 하는 것이었다. 그 속에서 신하에 의한 군주의 교체에 대해서는 매우 소극적인 태도로 일관하였다. 그러면서도 『맹자질서』의 위민론을 수용하여 목적이 민생에 있음을 명확히 하였다. 이는 다소 보수적이고 경직적일 수 있는 안정복의 엄격한 군신 상하관계를 완화시키면서도, 균형 속에서 민생을 꾀한 절충론이라 하겠다.

### 3) 仁義禮智의 실천적 해석

맹자는 인간의 선한 마음을 ‘남에게 차마 하지 못하는 마음(不忍人之心)’으로 표현하였고, 이를 구체적으로 측은, 수오, 사양, 시비의 사단을 통해 설명하였다. 또한 이를 각각 인, 의, 예, 지의 단서로 설정하였

22) 『孟子疾書』, 「離婁下」第3章, “膏澤下民一句, 於反服之義, 是甚緊要。君臣有服, 爲君臣故也, 奚爲而有此君臣? 君之用臣, 非欲備使令也, 將使之治民也, 臣之事君, 非欲貪祿位也, 將輔之治民也。不言膏澤, 則所謂諫行言聽何事? 其或君臣氣味相得, 諫行言聽而所事不過一切功利之私, 則名雖君臣, 而黨而已矣。是以膏澤下民即君臣之實也, 諫行言聽之律令也。”

다.<sup>23)</sup>

여기에서 ‘端’자의 의미를 두고 해석의 분기가 발생한다. 주자의 경우, 端을 실마리(緒)로 해석하여 사단은 인의예지의 단서이므로, 인의예지는 본성(性)이고, 사단은 이것이 발현된 감정(情)으로 나타나는 것이다. 또한 사단과 인의예지는 모두 인간의 마음에 존재한다는 심통성정(心統性情)을 주장하였다.<sup>24)</sup>

그러나 최좌해는 인의예지를 보다 실천적 관점으로 보고자 하였다.

만약 사람이 때때로 반드시 이 네 개의 마음이 있다면 그 본성을 볼 수 있다. 사람의 본성에 반드시 인의예지의 덕이 있음을 아는 것은 그 기량이 이와 같기 때문이다. 그 기량과 동작이 인이니 이는 곧 그 본성이 인한 것이다. 그렇다면 본성은 다만 마땅히 그 동작의 성질을 논할 뿐이다. 도리어 만약 발하기 이전을 추설하여 스스로 동작 외에 본성의 체가 있고, 다시 이 단서가 겨우 발한 즈음에 보인다고 말한다면 나는 강설이 허무함으로 빠질까 염려된다. ... 그렇다면 본성은 틀림없이 인한테 반드시 다시 端을 말하는 이유는 무엇인가? 대답하기를, “인의 도는 지극히 크니 어찌 날 때부터 다하기를 요구할 수 있겠는가? 다만 묘맥에서 근본을 넓힐 뿐이다. 비유하면 활활 타오르는 불이 태우지 않는 것이 없는 기세요, 아주 깊은 샘이 흘러나오지 않음이 없는 형세와 같으니 이를 일러 본성이 선하다고 할 수 있는 것이다.”<sup>25)</sup>

23) 『孟子』, 「公孫丑上」 6章, “孟子曰, 人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心, 斯有不忍人之政矣, 以不忍人之心, 行不忍人之政, … 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也。無羞惡之心, 非人也。無辭讓之心, 非人也。無是非之心, 非人也。惻隱之心, 仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 知之端也。人之有是四端也, 猶其有四體也, 有是四端而自謂不能者, 自賊者也, 謂其君不能者, 賊其君者也。”

24) 『孟子集註』, 「公孫丑上」 6章, “惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非情也, 仁, 義, 禮, 知性也, 心統性情者也, 端, 緒也, 因其情之發, 而性之本然, 可得而見, 猶有物在中而緒見於外也。”

25) 『孟子竊意』, 「公孫丑(2)」 第6章, “竊意, 若是人時必有此四者之心, 則其爲性可見, 知人之爲性必其有仁義禮智之德者, 以其所伎倆之如此也, 其爲伎倆動作也仁矣, 則此便是其性仁矣, 然則性只當就論其動作底性味耳, 反若推說其未發之前, 謂自有性體於動作之外, 而更說此底端緒纔見臨發用之際云爾, 則吾恐講說涉虛, … 然則性固是仁矣, 必復言端, 何也? 曰, 仁道至大, 其何能責盡於生初乎? 只有苗脉張本而已, 譬若星星之火, 有

최좌해는 사람의 본성에 인의예지가 있음을 알 수 있는 것은 그 기량과 동작에서라고 하였다. 인간의 기량과 행실이 인하기 때문에 인을 본성으로 여긴다는 것이다. 이에 최좌해는 본성이란 동작, 즉 실천하는 행위에서의 성질이라고 보았다.

『맹자』의 경문에서 端을 언급한 이유 역시 이와 일맥상통한다. 인으로 대표되는 본성은 그 도리가 매우 크기 때문에 인간이 태어나서 이를 다할 수 없으므로 확장시켜 나가야 한다는 것이다. 정리하자면 최좌해에게 인의예지는 행위 자체의 성질이고, 사단은 그 성질을 넓혀나가는 근본이다.

최좌해가 생각하는 인의예지와 사단의 관계는 다음 인용문에서 보다 구체적으로 볼 수 있다.

『퇴록』에 말하였다. “인의예지는 선이 이루어진 이름이다. 네가지의 마음은 본성의 기량이다. 이와 같은 기량이 있기 때문에 이로 인해 네가지의 덕성을 이룰 수 있어 대단히 무궁한 것이다.” 또 말하였다. “측은, 수오, 공경, 시비의 마음은 발단처를 말한 것이다. 인의예지는 그 성취처를 극언한 것이다. 측은, 수오, 공경, 시비의 마음은 비유하자면 샘물의 발원이고, 인, 의, 예, 지는 장강과 회수의 광활함이다. 사람들은 다만 장강과 회수의 광활함만 알 뿐, 그것이 샘물에서 발원함을 알지 못한다. 그러므로 맹자는 이에 샘물을 가리켜 장강과 회수가 실제로 여기에서 발원함을 말한 것이다.<sup>26)</sup>

최좌해는 사단을 실천의 발단, 인의예지를 성취된 결과로 보았다. 측

無不熱之勢，源源之泉，有無不漸之形，此之謂性可以爲善也。”

26) 『孟子竊意』, 「告子」第6章, “退錄曰, 仁義禮智, 善之成號也, 四者之心, 性之伎倆也. 以其有若是伎倆, 故因此可以成四者之德, 大無窮矣. 又曰, 惻隱, 羞惡, 恭敬, 是非之心, 就其發端處言也, 仁也, 義也, 禮也, 智也, 極其成就處言也. 惻隱, 羞惡, 恭敬, 是非之心, 比則涓泉之發源也, 仁義禮智, 比則江淮之汪洋也. 人只知江淮之汪洋, 而不知其發源於涓泉, 故孟子於此指其涓泉, 而言江淮之實發源於此云爾.”

은, 수오, 공경, 시비는 처음 실천이 시작되는 곳으로, 이는 샘물의 발원지에서 물이 졸졸 흘러나오듯 미미하다. 그러나 샘물이 흘러나오다 보면 장강과 회수처럼 거대한 강물을 이룬다. 이에 사단으로부터 실천을 시작하여, 이를 확충시켜 나가다 보면 인의예지라는 광활한 성취에 도달하게 된다는 것이다.

이처럼 최좌해는 사단과 인의예지를 모두 실천 속에서 논하고 있다. 이는 사단을 감정, 인의예지를 본성에 분속시키는 주희의 형이상학적 견해와는 차이가 있는 것이다.

최좌해의 견해는 일본 고학파의 이토 진사이, 성호학파의 다산 정약용과 일치한다. 이토 진사이와 정약용, 최좌해는 공통적으로 端을 '시작'의 의미로 해석하였다.<sup>27)</sup> 최좌해는 『雜識』에 이토 진사이의 『語孟字義』를 초서해둔 바 있다. 이러한 정황을 볼 때 최좌해가 제출한 인의예지에 대한 견해에서 『어맹자의』의 영향력을 배제하기 어려워 보인다. 생물연대를 비교하자면 이토 진사이(1627~1705), 최좌해(1738~1799), 정약용(1762~1836) 순이기도 하다.

한편 정약용이 이러한 해석을 남길 수 있었던 배경에는 권철신이 있다. 『녹암권철신묘지명』을 보면 권철신이 사단을 논함에 조기의 설을 따라 첫머리로, 인의예지를 행함이 이루어진 명칭이라 한 언급이 있다.<sup>28)</sup> 즉 권철신과 정약용은 본 장에 대한 동일한 견해를 공유하고 있었던 것이다.<sup>29)</sup> 최좌해 역시 조기의 주석을 근거로 端을 首, 즉 첫머리로 보았

27) 『語孟字義』「四端之心」, “四端之端, 古註疏曰, 端, 本也. 謂仁義禮智之端本, 起於此也. 按字書又訓始訓緒, 總皆一意. … 緒者當與本始字同其義.”; 『孟子竊意』「公孫丑」, “左錄曰, 端者, 始也.”; 『孟子要義』, “人皆有不忍人之心章”, “端之爲始, 亦既明矣.”

28) 『與猶堂全書』卷15, 「鹿菴權哲身墓誌銘」, “其論四端, 以端爲首如趙岐之說, 而仁義禮智爲行事之成名.”

29) 정약용은 사단에 대한 견해를 사우에게서 들었다고 하였다. 『孟子要義』「人皆有不忍人之心章」, “且此四端, 可曰心, 不可曰性, 可曰心, 不可曰理, 可曰心, 不可曰德, 名不可不正也. 此係進德修業者, 不可不明辨處. 余昔聞之於師友.”

다.<sup>30)</sup>

최좌해가 정약용과 직접 교류했다고 보기는 어렵다. 생몰년상 좌좌해는 정약용보다 한 세대 앞서 있기도 하고, 정약용이 춘천을 방문한 시기가 있었지만 그마저도 해배 후인 1820년으로 좌좌해 사후 21년이기 때문이다. 또한 해당 견해는 『퇴록』에 기록된 것이므로 좌좌해 본인의 견해이지 문인들의 견해는 아니다.

따라서 좌좌해가 이들과 동일한 해석을 남겼다는 것은 권철신<sup>31)</sup> 등 당대 성호학파의 문인들, 특히 서학에 수용적인 이들과도 교류가 있었기 때문으로 보인다. 또한 이토 진사이의 견해가 성호학파의 문인들 사이에 유통되었고, 인의예지를 실천적으로 해석하는 조류가 존재하였음을 보여준다고 하겠다.

조선 맹자학사에서 인의예지를 실천의 결과로 해석한 문인은 정약용이 유일하였고, 이러한 견해는 이토 진사이를 포함하여 동아시아에서 희귀한 것이었다. 그러나 좌좌해는 생몰연대상 정약용보다 빠르고, 정약용의 그러한 해석에 영향을 미친 인물군 중 한 명으로 좌좌해가 추가될 수 있다고 본다.

### 3. 결론

이상으로 내암 좌좌해의 『맹자절의』에 나타난 『맹자』 해석을 고찰하였다.

좌좌해는 기본적으로 경문의 본의를 스스로 탐구하는自得적 자세를

---

30) 『孟子竊意』 「公孫丑」, “左錄曰, 端者, 始也. 趙注曰, 端者, 首也.”

31) 권철신의 생몰연도는 1736년~1801년으로, 좌좌해와 동시기를 살아간 인물이다. 문헌적 증거는 없으나 권철신과 교류하였을 가능성이 가장 높다고 본다.

지니고 있었으며, 이는 『맹자질의』에서 벽이단 의식, 군신관계의 균형 추구, 仁義禮智의 실천적 해석으로 나타났다. 벽이단 의식에서는 안정복의 서학 배척 의식이 나타나면서도 ‘知言’을 도통의 핵심으로 지목하는 등 『맹자질서』의 견해와 일치되기도 하였다.

군신관계의 경우 최좌해는 군주와 신하가 각자의 직분을 다해야 한다는 균형을 주장하면서도, 그 목적은 백성의 삶에 있었다. 이는 군주와 신하의 층차를 엄격히 구분하는 안정복의 견해와, 爲民論을 제시한 이익의 견해를 절충한 결과로 보였다. 이상으로 보면 최좌해 『맹자』 해석의 한 축은 이익과 안정복의 절충에 있었음을 알 수 있다.

한편 四端을 근본으로, 仁義禮智를 실천의 결과로 해석하였는데, 이는 동아시아에서 이토 진사이, 정약용에 보이는 최소한 사례였다. 인의 예지가 마음이 아닌 실천으로 해석하는 경향이 성호학과 내부에 존재하였으며, 최좌해는 권철신 외에 정약용의 해석에 영향을 미친 인물이 될 수 있겠다.

최좌해는 여전히 밝혀지지 않은 면이 많다. 최좌해 및 그의 문인들이 남긴 방대한 경학 관련 기록을 면밀하게 대조하고, 아직 밝혀지지 않은 문인들의 면면을 조명하고 구체적으로 18세기 강원도에서 어느 정도의 학문적 영향력을 가지고 있었는가를 후속 연구를 통해 지속하고자 한다.

## 〈참고문헌〉

### 1. 원전

『乃齋遺稿』, 고려대학교 중앙도서관 소장본(청구기호: 대학원 D1 A106 2).

『五書諸注竊意』, 서울대학교 규장각 소장본(청구기호: 古1320-7-1-16).

『五書古今註疏講義合纂附竊意-論語』, 『韓國經學資料集成』 33, 34, 성균관대학교

대동문화연구원, 1990.

『退錄』, 서울대학교 규장각 소장본(청구기호: 古1360-35-v.1-9).

『龍巖書齋講義退錄』, 서울대학교 규장각 소장본(청구기호: 古1320-4-v.1-11).

李逸, 『淵正先生遺事』, 고려대학교 중앙도서관 소장본(청구기호: 육당 B12 A61).

崔左海, 『雜錄』, 서울대학교 규장각 소장본(청구기호: 古 1320-6-v.1-6).

崔左海, 『雜識』, 서울대학교 규장각 소장본(청구기호: 古 1320-5-v.1-2).

黃德吉, 『下廬集』, 한국문집총간 260, 한국고전번역원, 1988.

安鼎福, 『順菴集』, 한국문집총간 229~230, 한국고전번역원, 2001.

李翼, 『孟子疾書』, 국립중앙도서관 소장본(청구기호: 韓貴古朝01-4)

丁若鏞, 『與猶堂全書』, 韓國文集叢刊 281-286, 한국고전번역원, 2002.

伊藤仁齋, 『語孟字義』.

## 2. 단행본

함영대, 『성호학파의 맹자학』, 태학사, 2011.

## 3. 논문

강세구, 「성재 허전의 성호학통 계승」, 『실학사상연구』 13, 역사실학회, 1999.

김효동, 「내암 최좌해의 논어 해석에 관한 연구」, 성균관대학교 석사학위논문, 2012.

나중선, 「내암 최좌해와 그의 경학」, 『동방한문학』 33, 동방한문학회, 2007.

이군선, 「노론의 한문 학습 차제와 체계에 대한 연구 -독서체계와 강학의 측면에서-」, 『동방한문학』 83, 동방한문학회, 2020.

이동학, 「내암 최좌해의 맹자학 연구」, 고려대학교 석사학위논문, 2023.

## 4. 데이터베이스

한국학중앙연구원 제공 한국학자료포털(<https://kostma.aks.ac.kr/>)

## A Study of Naeam Choi Jahae's 『Mengzijeolyi孟子竊意』

Lee, Dong Hak\*

This paper noticed Naeam Choi Jahae's 『Mengzijeolyi孟子竊意』 regarding relations between Seogho School's interpretation of 『Mengzi』.

His stance of understanding Confucian Classics appears clearly in 『Mengzijeolyi』. Excluding heresy, equilibrium in the relations of sovereign and subject, and practical interpretation of benevolence, righteousness, propriety, and wisdom. Especially the last subject is rare example in East Asian Confucian Classics, and has probability to influence Dasan Jung Yak-Yong's interpretation.

The point of this paper is to examine meaningful interpretation of 『Mengzi』 in 『Mengzijeolyi』, so there was the scholar Choi Jahae in 18th century Gangwon province.

### Key Words

Choi Jahae, Seogho School, Mengzi, Mengzijeolyi孟子竊意, Gangwon province

논문접수일: 2023. 5. 14, 심사완료일: 2023. 6. 7, 게재확정일: 2023. 6. 30.

---

\* Ph.d student, Korea University, Korea Language and Literature / E-mail: lee98dhk@naver.com

