

王弼 '崇本舉末' 이론과 그 전개 양상 연구

崔世崙*

<목 차>

1. 들어가는 말
2. 王弼 '崇本舉末' 이론의 핵심사상 : 「貴無論」
 - 1) 王弼 '崇本舉末' 이론의 운용과 목적
 - 2) 王弼의 '道'에 대한 견해
 - 3) 王弼의 '無'와 '有'에 대한 견해
3. 王弼 '崇本舉末' 이론의 전개양상
 - 1) 王弼의 聖人觀
 - 2) '言意觀'에 대한 적용
4. 맺는말 : 王弼 현학 사유체계의 의미

1. 들어가는 말

曹魏 正始 시기 何晏과 王弼의 '貴無論' 玄學은 수백 년간 사람들의 사상을 구속하고 획일시 했던 兩漢 經學이 쇠퇴하고 그 뒤를 이어 일어난 사상계의 개조로서¹⁾, 중국사상사에 있어서 한 획을 긋는 일대 변혁을 가져왔다. 이러한 변혁은 兩漢 經

* 高神大學校 中國學科 助教授

1) 湯一介는 그의 저서 《郭象與魏晉玄學》에서 현학에 대해 다음과 같이 정의를 내리고 있다. “현학이란 위진 시대 노장사상을 골간으로 하는 일종의 특정한 철학사조이다. 현학이 다루고자 하는 중심명제는 '本末有無'에 관한 것인데, 이것은 바로 천지만물이 존재하는 근거에 관한 문제로서, '世務'나 '事物'을 떠난 형이상학적 본체론의 문제이다. (魏晉玄學, 是指魏晉時期以老莊思想爲骨架的一種特定的哲學思潮, 它所討論的中心爲本末有無問題, 即有關天地萬物存在的根據的問題, 也就是說關於遠離 '世務' 和 '事物' 的形而上學本體論的問題.) 湯一介, 《郭象與魏晉玄學》(台北: 藍燈, 1991.12), 32쪽

學처럼 경전을 주석하는데 온힘을 기울였던 형식적인 학문과는 달리 노장사상을 기초로 하여 인생, 죽음 그리고 자연 등 보다 실질적이고도 근본적인 문제를 다루는 데 그 학문의 초점을 맞추었기 때문에 이후 지식인들의 많은 환영을 받아 육조 시대를 풍미하는 이른바 玄風을 일으켰다. 이렇듯 현학은 당시 이미 사회적, 학술적으로 主流思想이 되었지만, 그렇다고 해서 전통적으로 사상의 흐름을 주도해 왔던 유가사상을 완전히 배제 할 수는 없었다. 그러므로 현학자들은 經學의 학문적 폐단을 없애고 시대의 요구에 부합되는 새로운 사상의 도입을 학문적 사명으로 삼고 道家의 無爲自然사상을 중심으로 儒家의 綱常倫理와의 결합을 시도하여 수백 년간 통치이념으로서 숭배되었던 경학의 전통에 종지부를 찍게 되었다. 그 대표적인 인물이 바로 王弼이다. 王弼은 시대적 명제인 유가와 도가사상의 융합을 위해 ‘崇本舉末(본체를 숭상하고 이를 위해 말단을 들어 사용한다)’이라는 기본명제 아래 ‘무를 귀하게 여기되 유를 천하게 여기지 아니한다(貴無而不賤有)’는 등의 방법론을 제시하여 無의 本體를 실현하기 위해 有의 作用을 중요시하는, 즉 無의 本體는 有의 作用을 통해서만 그 본체를 드러낼 수 있다는 것을 밝히고 있는데, 이것이 바로 王弼의 有와 無에 대한 이해이자 더 나아가 그의 사상체계의 기저가 되었다. 하지만 왕필은 言意의 관계에 있어서 이와는 상반된 이론인 ‘得意忘象하고 忘言’하는, 즉 뜻(本)을 얻기 위해 매개 수단인 言과 象(末)에 집착하지 말고 과감하게 버려야 한다는 이른바 ‘崇本以息末’을 주장하였다²⁾.

본 논문은 王弼현학 이론의 핵심내용인 無와 有 그리고 道에 대한 개념정의와 이의 구체적인 개념으로의 적용, 예를 들면 聖人有情無情、得意忘象忘言에 대한 상세한 분석을 통해 ‘舉末’과 ‘忘象’、‘忘言’을 통한 ‘息末’ 등의 개념들과 같이 이론적으로 서로 대립되어 모순처럼 보이는 왕필현학의 대명제와 사유방식들이 어떻게 유기적으로 긴밀하게 연관되어 있는지를 알아봄으로써 경학에서 현학으로 넘어가는 시기에 있어서 王弼이 제시한 현학사상의 핵심이론과 각 개념상에서 활용된 현학적 사유방법의 내용과 그 의의를 설명해 보고자 한다.

2) 王弼은 또한 <老子指略>에서 “노자사상의 핵심은 崇本息末이다” 라고 말하며, 노자의 사상을 토대로 본체를 중시하는 貴無理論을 제시하였다.

2. 王弼 '崇本舉末' 이론의 핵심사상 : 「貴無論」

'無'와 '有'는 王弼철학의 체계 가운데 가장 기본적이고도 중요한 개념으로서, 그 외 서로 상대적 의의를 지니고 있는 개념들이 모두 이 핵심명제를 둘러싸고 각기 설명과 논증을 하고 있다. 王弼의 '無'와 '有'의 개념에 대한 이해는 노자의 사상을 직접적으로 계승하고 있는데, 이에 대해 《晉書·王衍傳》은 다음과 같이 서술하고 있다.

魏 正始시기에 何晏과 王弼 등은 일찍이 노장사상에 대해 말하며, 천지만물은 모두 無를 근본으로 삼는다는 이론을 세웠다. 無라 함은 사물을 열고 이루는 데 힘쓰며, 존재하지 않는 곳이 없다. 음양은 이를 의지하여 생겨나고 만물은 이를 의지하여 그 형체를 이루며, 어진 자는 이를 의지하여 덕을 이루며 어리석은 자는 이를 의지하여 죽음을 면한다. 그러므로 무의 쓸모 있음은 관직이 없어도 귀함을 받는다.³⁾

또한 《世說新語·文學》에서는 다음과 같이 말하고 있다.

王弼이 약관의 나이에 배휘를 알현하였는데 이 때 배휘는 王弼에게 물었다. “대저 무란 참으로 만물이 의지하는 것이라 할 수 있는데, 성인은 그것에 대해 시원하게 말하지 못했지만 노자는 오히려 이를 재차 언급하였다. 이것은 어찌된 일인가?” 王弼이 대답하길, “성인은 무를 체득할 뿐 가르칠 수는 없는 것이다. 고로 반드시 유를 언급하여 무를 나타냈다. 노자와 장자는 유에 빠져 들을 면할 수 없었기에 항상 그 부족함을 말하였다.”⁴⁾

3) 《晉書·王衍傳》：“魏正始中何晏、王弼等祖述老莊，立論以爲天地萬物，皆以無爲本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽待以化生，萬物待以成形，賢者待以成德，不肖待以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。”《晉書》卷四十二(北京：中華書局)，1236쪽

4) 《世說新語·文學》：“王輔嗣弱冠詣裴徽，問曰，夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已。何邪？”弼曰，“聖人體無，無又不可以訓，故言必及有，老、莊未免於有，恆訓其所不足。”，199쪽 《世說新語》에 관한 인용문은 余嘉錫의 《世說新語箋疏》(上海：上海古籍出版社，1993.12)를 참조하였음.

위의 두 인용문은 모두 王弼의 사상은 노자에게서 왔다는 것을 말해 주고 있다. 하지만 王弼의 이론체계 가운데 가장 상위의 개념은 노자가 말한 ‘道’가 아니라 바로 ‘無’라 함으로써 위진 현학사상의 효시인 ‘貴無’ 이론을 주장하였다. 비록 王弼의 기본사상의 맥락은 노자와 그렇게 큰 차이를 보이고 있지는 않지만, ‘無’와 ‘有’의 이해에 대해서 양자의 견해는 반드시 일치한다고 볼 수는 없다. 이에 본 절에서는 王弼 현학이론의 운용과 목적 및 老子와 王弼의 ‘道’와 ‘無’、‘有’의 개념을 비교, 분석하여 ‘崇本舉末’의 사상적 근거인 ‘貴無’ 사상의 내용을 알아보도록 한다.

1) 王弼 ‘崇本舉末’ 이론의 운용과 목적

先秦시대부터 계속되었던 名教과 自然에 대한 논쟁⁵⁾은 漢武帝가 董仲舒의 ‘獨尊儒術’ 건의를 받아들인 후에 유가사상과 경전이 명실상부한 국가의 통치이념과 그 체제를 유지하는 사상적 기반이 되면서 일단락 지어졌다. 이리하여 당시 지식인들은 이러한 환경 속에서 유가 경전에 대한 연구에 몰두하게 되었는데, 그들은 경전이 성인의 사상을 그대로 표현하고 있다고 믿었으며, 실질적으로 경전의 연구가 그들의 입신양명에도 직결되는 것이기 때문에 경전 속에 숨은 성인의 뜻을 찾기 위해 많은 노력을 기울였다. 경전에 대한 연구가 이렇듯 많은 유생들에게 연구되어 경학이 극도로 발전하게 되자 두 가지 문제점을 드러내게 된다. 첫째는 무조건 스승의 이론과 사상만을 고수함으로 지리멸렬하게 되었고, 둘째는 경학과 陰陽五行, 그리고 災異사상의 결합으로 인해 황당무계한 神秘主義로 흐르게 되었다. 동한 후기에 들어와 사회가 극도의 혼란한 상태에 처하고 유가사상을 바탕으로 한 가치관의 붕괴로 유가사상은 공전의 위기에 빠져들자 기존의 학술계에도 이러한

5) 선진시대 노장사상에서 위진 현학시기에 이르기까지 자연과 명교간의 논쟁은 특별한 의미를 가지고 있었다. 자연이란 본체에 속하는 범주로서, ‘스스로 그러하다’ 혹은 ‘본래 그렇다’ 등의 의미를 가지며 천지만물의 자연스럽고 인위적이지 않은 본성(自然無爲)을 말한다. 명교는 중법과 계층을 보호할 도덕적 규범과 정치적 원칙으로 상용되었으며, 일반적으로 ‘仁義禮法’ 혹은 ‘禮樂刑教’라 한다.

분위기를 반영하듯 경전을 주석할 때 이전과는 다른 경전 해석방법을 모색하게 되는데, 이러한 학술계의 새로운 시도는 鄭玄、馬融에 의해 주도되어⁶⁾, 이제까지 訓詁와 章句를 위주로 한 경전의 주해방식은 義理로 경전을 해석하는 방식으로 점차 전환되었으며, 위진 시기에 이르러 이와 같은 학풍이 계속 발전을 거듭하여 王弼 등 현학가 들에 의해 새로운 학문풍조가 출현하게 되었다.

漢代 경학은 위에서 언급한 바와 같이 많은 폐단을 낳았지만 유가사상과 경학은 대통일 제국을 떠받드는 정신적 기반으로 학술사상으로서 뿐 아니라 더 나아가 봉건사회의 질서를 유지하는 통치사상이었기 때문에, 일시에 그 학풍을 바꾸기는 힘들었다. 이와 같은 이유로 인해 漢末에서 魏初에 이르는 시기에 유가와 도가 사상을 조화시키려는 움직임이 필요하게 되었고, 이런 노력은 주로 전통 경학에 대한 계승과 개조에 관한 것이었다. 何晏과 王弼은 이 과도시기에 교량적 역할을 담당하며 名教와 自然의 모순에 대해 儒道兼宗(유가와 도가를 모두 높임)、體用並重(본체와 작용을 모두 중요시 함)을 주장하고 유와 무의 개념에 대한 해석에 있어서 절충안을 내놓기도 했다. 즉, 이 두 사람은 訓詁와 章句之學에 빠져버린 한대 경학의 폐단을 고치기 위해 유가의 경전을 근거로 노장사상을 끌어들이어 그 경전을 해석하며 자기만의 독특한 이론을 전개하였는데, 그 목적은 바로 '儒道會通' 즉, '經學의 玄學化'이다.⁷⁾ 특별히 王弼의 경우 그의 경전에 대한 주석과 저작을 통해서 우리는 일련의 '儒道會通'의 실마리를 어렵지 않게 찾을 수 있는데, 王弼은 단순히

6) 《後漢書·鄭玄傳》에서 이르길, “어려 유가 경전들은 일반적으로 모두 부패하고 병폐가 있어 禮堂에서 쓰며 사람들에게 전할 수 없다.(所好群書, 率皆腐敝, 不得於禮堂寫定, 傳於其人. 北京: 中華書局, 1210쪽)”하여, 그가 과거 온 힘을 들어 연구했던 경학에 대해 실망감을 금치 못했다. 또한 유가 사상이 당시 혼란했던 현실과 맞지 않을 뿐만 아니라 더 이상 출로가 없다고 생각되자 '獨尊儒術' 정책으로 인해 '異端'으로 여겨졌던 老莊사상으로 주의를 돌리기 시작하였다. 그의 스승인 馬融 또한 당시 경학의 대가로서, 결국 경학을 포기(《後漢書·馬融傳》: “達生任性, 不拘儒者之節.” 北京: 中華書局, 1972쪽)하고, 관직에서도 물러난다.

7) 何晏과 王弼은 유가와 도가의 조화를 위해 가장 중요하게 생각했던 것은 바로 도가학설을 경학에 융합시키는 일이다. 그 가운데 《論語》와 《周易》이 유가 사상의 양대 철학적 기초이기 때문에, 이를 재해석하는데 중점을 두고 何晏은 《論語集解》를, 王弼은 《論語釋疑》를 저술하였다. 이에 관한 자세한 내용은 劉大杰〈魏晉學術思想的新傾向〉참고.(《魏晉思想》, 台北: 里仁書局, 1995년, 23~24쪽)

경전의 한 구절 한 글자를 주석하는 방법에서 벗어나 현학적 사유방식을 사용하여 유가의 경전을 새롭게 재해석하는 방법을 사용하여 자기의 이론을 피력하였다. 王弼의 이러한 새로운 시도는 漢代의 경전해석방법과 비교해 보았을 때, 동일하게 경전을 주해하는 방법을 사용하여 주해자의 이론과 사상을 나타내는 것에 있어서 별반 차이가 없어 보이지만, 경전 주해 시 이전의 단지 ‘訓詁章句之學’만을 중요시했던 것과는 달리 자기만의 이론체계 속에서 참신한 사유방식을 사용하여 새로운 이해를 도출해냈다는 것이다. 즉, 王弼은 노자의 사상을 계승, 발전시켜 ‘崇本學末’이라는 기본적인 사유체계의 핵심명제를 바탕으로 ‘貴無論’을 주장하였을 뿐만 아니라, 탄력적으로 ‘得意忘象忘言’ 등 당시 유명한 談論의 주제 중의 하나인 言意문제를 통해 유가의 경전인 《周易》을 해석해 새로운 생명력을 불어넣었는데, 이는 王弼의 유가와 도가사상의 융합, 즉 장자와 주역을 사상적으로 조화시키기 위해 “상을 얻기 위함은 그 말을 잊는 것에 있고, 뜻을 얻기 위함은 그 상을 잊는 것에 있다”(得象在忘言, 得意在忘象)는 현학적 방법론을 제시하였다. 그 목적은 바로 “도가를 이용하여 유가를 해석한다.”(援道入儒)는 시대적 사명의 한 해결방안으로서, 당시 유가가 처한 사상적, 제도적 모순을 해결하기 위함이며, 더 나아가 당시의 대명제인 自然과 名教간의 조화를 이루려는 시대적 요구에 부합하기 위함이다.

2) 王弼의 「道」에 대한 견해

王弼의 ‘道’에 대한 견해는 《老子》 제1장과 21장의 주해에 잘 나와 있다. 王弼은 《老子·제1장》 “道可道, 非常道; 名可名, 非常名”을 다음과 같이 해석하였다.

가히 말할 수 있는 도와 부를 수 있는 이름은 구체적인 일이나 형태를 지적하는 것이니 항상된 것이 아니다. 그러므로 도란 말할 수도 없고 무엇이라 이름 지을 수 없는 것이다.

8) “可道之道, 可名之名, 指事造形, 非其常也. 故不可道, 不可名也.”(《王弼集校釋》, 1쪽)

즉, 道를 道라고 말할 수 있고, 名을 名이라 부를 수 있는 것은 진정한 道와 名이 아니다. 왜냐하면 형태가 있어야 비로소 설명할 수도 이름을 부를 수도 있는 것인데, 이렇게 형태가 있는 구체적인 사물은 또 다른 구체적인 사물의 근원이 될 수가 없기 때문이다. 여기에서 王弼은 ‘指事와 ‘造形을 ‘말할 수 있고 없고’ 와 ‘명할 수 있고 없고’의 경계로 삼아 ‘영원한 도와 그렇지 않은 도(非常道)’와 ‘불변의 이름과 부를 수 있는 이름’을 구별하고 있다.⁹⁾ 王弼은 《老子》 제21장 “道之爲物, 惟恍惟惚. 惚兮恍兮, 其中有象, 恍兮惚兮, 其中有物” 구절을 다음과 같이 주해하였다.

황홀함이란 형태가 없어서 아무것에도 얽매이지 않음을 일컫는 것이다. 일정한 형태 없이 만물을 시작하게 하고 아무것에도 얽매이지 않고 사물을 완성하니 이로 인해 만물은 시작되고 완성되면서도 그렇게 되는 까닭을 알지 못한다.¹⁰⁾

이 단락은 도의 형이상학적인 특징을 설명하고 있다. 즉, ‘황홀’이라 함은 혼연히 이루어진 도의 형태 없음을 가리키는 말이지만, 그 ‘황홀하고 형태 없음’ 가운데 오히려 형상과 사물이 있다고 말하면서 도가 사실상 존재하고 있음을 강조하고 있다. 노자는 이러한 ‘형태가 없으면서도 그 안에 형상이 있는 것’을 ‘모양이 없는 모양, 사물이 없는 형상(無狀之狀, 無物之象)’이라 설명하고 있고, 王弼은 “없다고 말하고 싶으나 사물이 이것으로 인해 이루어졌고, 있다고 말하고 싶으나 그 형태를 볼 수가 없다. 고로 모양이 없는 모양이며 사물이 없는 형상이라 말할 수 있다.¹¹⁾”라고 설명하고 있다. 이로 인해 王弼은 <老子指略>에서 시작하자마자 분명하게 도가 만물이 존재하는 근원임을 설명하고 있다.

대저 사물이 생성되고 공이 이루어지는 까닭은 바로 무명에 기인한 바이기 때문이다. 형태가 없고 이름이 없는 것이 만물의 근원이 될 수 있는데, 그 근원은 따뜻하지도 시원하지도 않고 어느 하나의 음에 치우치지 않는다. 들으려

9) 이에 관한 자세한 내용은 牟宗三의 《才性與玄理》(臺北: 學生書局, 1993.2, 128쪽) 참조
 10) “恍惚, 無形不繫之歎. 以無形始物, 不繫成物, 萬物以始以成, 而不知其所以然.”(《王弼集校釋》, 52쪽)
 11) 《老子注·제14장》: “欲言無邪, 而物由以成; 欲言有邪, 而不見其形. 故曰, 無狀之狀, 無物之象也.”(《王弼集校釋》, 32쪽)

해도 들을 수 없고 보려 해도 나타나지 않으며, 느끼려 해도 그것을 알 길이 없고, 맛을 보려 해도 맛을 볼 수가 없다.¹²⁾

소위 ‘道’라 함은 형태도 없고 이름도 없는 만물의 종주로서 세상의 모든 사물이 능히 존재하고 공로가 이루어지는 까닭으로, 천지만물이 그것에 의지하여 존재하는 보편적인 근거라 할 수 있겠다. 이러한 ‘道’가 천지만물의 근원으로서 가지는 특색은 바로 어느 한쪽으로도 치우치지 않는, 가령 흠지도 덤지도 않는, 음색에 있어서 어느 한 음에 국한되지 않으며, 구체적인 현상과 사물을 초월하는 아주 근본적인 것이다. 그렇기 때문에 천지만물의 본체 혹은 주체가 되어 천지간을 다 포괄하므로 어느 것 하나도 이를 통하지 않고 존재하는 것이 없다.

위에서 서술한 바에 의하면 노자와 王弼의 도에 대한 이해는 거의 일치한다고 볼 수 있다. 즉, 이 두 사람 모두 ‘道’가 천지만물의 본체와 주재자임을 긍정하고 있다는 것이다. 《老子》 제25장에서 말하길,

무엇인가 섞여 이루어진 것이 있으니, 이것은 하늘과 땅보다 먼저 이루어졌다. 그것은 고요하고 형체가 없어 홀로 서서 변하지 않으며 두루 행하지만 위태롭지 않아 천하의 어머니가 될 수 있다. 나는 그 이름을 모르지만 대략적으로 이름을 붙인다면 道라고 할 수 있다.¹³⁾

이 장은 도의 특성을 설명한 것으로 바로 도라 할 수 없고 이름을 부를 수 없는 도를 말하고 있다. 다시 말해서 홀연히 이루어진 어떤 것이 있는데, 이것은 천지가 형성되기 그 이전부터 존재하고 있었다. 소리도 없고 형태도 없는(無聲無形) 이것은 어떤 것에도 의존하지 않은 채 지극히 높은 곳에 위치하며 그 어떤 것도 道보다 더 이전에 존재한 적이 없는 본체인 것이다. “獨立而不改”로써 道란 절대적이며 영구불변하는 특성을 가지고 있음을 알 수 있고, “周行而不殆”를 통해 道는 어디에

12) “夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。不溫不涼，不宮不商。

聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。”(《王弼集校釋》，195쪽)

13) “有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下之母。吾不知其名，字之曰道。”(《王弼集校釋》，25쪽)

도 존재하지 않는 곳이 없는 보편성을 가지고 있는 본체임을 설명하고 있다. 王弼은 노자의 이와 같은 사상을 적극적으로 수용하였다. <老子指略>에서 이르길,

이름을 지어도 맞지 않고 일컬어도 다할 수 없다. 이름은 반드시 구분하는 바가 있고, 호칭은 반드시 말미암음이 있다. 나눔이 있다는 것은 두루 미치지 못함이 있는 것이고 말미암음이 있다는 것은 다하지 못함이 있다는 것이다. 두루 미치지 못하게 되면 그 본을 크게 잃고 다하지 못하면 그렇게 이름 부를 수 없으니 이는 머루어 보아 가히 분명하게 알 수 있다.¹⁴⁾

王弼은 위에서 이름(名)이란 형태(形)에 의해 붙여지는 것이기 때문에, 이름이 있는 사물은 바로 그 형태에 의해 제한을 받는다고 말하고 있다. 그러므로 (특정한 하나의)이름이 있으면 기타 사물을 포괄적으로 수용할 수 없고, 그렇기 때문에 더욱 만물의 宗主가 될 수 없다. 만물의 종주는 반드시 형태도 이름도 없는 ‘無形無名’ 이어야 한다. 王弼은 이를 바탕으로 ‘名號’와 ‘稱謂’의 개념으로 道의 성격을 설명하였는데, 道란 단지 본체인 無를 지칭하는 것이라 하여 노자의 道 개념과 차별화를 모색하였다. <老子指略>에서 말하길,

‘名’은 객관적 사물을 규정하는 것이고, ‘稱’은 말하는 사람의 의지를 따르는 것이다. ‘名’은 사물에 의거하여 생겨나는 것이고, ‘稱’은 주관(나)에서 나온다. 그러므로 어떠한 사물에 까지도 다 미쳐 말미암지 않는 것, 이것을 바로 ‘道’라 칭하고, 모든 기이한 것에 구하여도 나오지 않는 것을 ‘玄’이라고 이른다. ……‘名號’는 형상에서 생겨나고, ‘稱謂’는 주관적 요구에서 나오는 것이기 때문에 ‘名號’는 헛되이 생겨나지 않고 ‘稱謂’ 또한 근거 없이 나오는 것이 아니다. 그러므로 ‘名號’는 그 큰 뜻을 잃고 ‘稱謂’는 궁극적인 것에 다하지 못한다.¹⁵⁾

‘名’과 ‘稱’은 의미상 차이가 있는데, 그것은 바로 그들의 역할과 묘사 대상이

14) “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，不兼則大殊其真，不盡則不可以名，此可演而明也。” (《王弼集校釋》，196쪽)

15) “名也者，定彼者也，稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。故涉之乎無物而不由，則稱之曰「道」；求之乎無妙而不出，則謂之「玄」……名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出。故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極。” (《王弼集校釋》，198쪽)

다르기 때문이다. 즉, ‘名號’는 객관적인 대상을 규정짓는 것이기 때문에 임의대로 상상해서 생겨나는 것이 아니라 반드시 형상이 있어야만 존재할 수 있다. 또한 ‘稱謂’라 함은 주관적 의지에 따라 결정되는 것이기 때문에 형태가 없는 것 등을 규정 지을 때 사용한다. 하지만 ‘稱謂’는 근거 혹은 대상이 있어야만 비로소 생겨나는 것이므로, ‘稱謂’ 또한 형태가 없고 형상이 없는 만물의 근원의 본뜻을 완전하게 개괄할 수는 없다. 그러므로 王弼은 《老子注》 제25장 “字之曰道” 구절을 다음과 해석하고 있다.

名은 형태를 규정짓는 것이고 字는 대략적으로 일컫는 것이다. 道라 함은 어떠한 사물도 그것에 말미암지 않음이 없다는 뜻에서 취한 것이니, 이것은 바로 섞여서 이루어진 것 가운데 가히 말할 수 있는 것 중 가장 큰 것이다. 나는 字로써 그것을 도라 한 까닭은 가히 말할 수 있는 것 중 가장 큰 것이기 때문이다. …… 무릇 사물에는 모두 稱과 名이 있지만 이들 모두 완전한 것은 아니다. …… 그렇기 때문에 道는 여러 稱 가운데 가장 큰 것이다.¹⁶⁾

또한 <老子指略>에서 말하길,

대저 ‘道’라는 것은 만물이 말미암은 바에서 취하였고, ‘玄’이라는 것은 그윽하고 어두운 곳에서 나왔다는 것에서 취하였으며, ‘深’이라 함은 깊은 이치를 구하여도 구함이 없는 것에서 취하였고, ‘大’라는 것은 널리 퍼져있어 다함이 없음에서 취한 것이고, ‘遠’이라는 것은 아득히 멀어 미치지 못함에서 취한 것이며, ‘微’라는 것은 그윽하고 미묘하여 볼 수 없음에서 취한 것이다.¹⁷⁾
…이 가운데 ‘玄’이라 함은 ‘깊다’를 일컫는 것이고, ‘道’라는 것은 ‘크다’를 이르는 것이다.¹⁸⁾

형태와 모양이 있는 사물은 그것에 부합되는 이름을 가질 수 있다. 하지만 이

16) “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。吾所以字之曰道，取其可言稱最大也。……凡物有稱有名，則非齊極也。……然則【道是】稱中之大也。”(《王弼集校釋》，63쪽)

17) “夫道也者，取乎萬物之所由也，玄也者，取乎幽冥之所出也，深也者，取乎探頤而不可究也，大也者，取乎彌綸而不可及也；遠也者，取乎錦邈而不可及也；微也者，取乎幽微而不可覩也。”(《王弼集校釋》，196쪽)

18) “玄，謂之深者也；道，稱之大者也。”(《王弼集校釋》，197쪽)

사물은 구체적이기 때문에 한쪽으로 치우쳐 짐을 면할 수 없는데, 다시 말해서 하나의 이름(名)은 반드시 하나의 사물만을 규정짓기 때문에 모든 형태와 모양이 있는 사물을 다 포괄할 수 없고, 그렇기에 만물의 근원이 될 수 없다. 이러한 상황 속에서 ‘道’라는 稱謂를 가지고 본체로서의 ‘無’를 지칭하는데, 이것은 비록 ‘道’가 위에서 언급한 바와 같이 본체에 속하는 한 부분만을 대표하기는 하지만, 기타 다른 명칭, 가령 ‘玄’、‘深’、‘大’、‘遠’、‘微’ 가운데 ‘道’가 가장 크고 본체로서의 그것을 가장 잘 나타낼 수 있기 때문에 ‘道’로써 말로는 표현할 수 없는 ‘無’를 부르기로 하였다. 이를 확실히 규정짓기 위해 王弼은 특별히 《論語釋疑》에서 《論語》〈述而〉의 “志於道” 를 다음과 같이 해석하고 있다.

道란 無의 칭호로서, 이는 통하지 않은 것이 없고 말미암지 않은 것이 없다. 그것을 굳이 말하자면 道라 할 수 있는데, (이 도는) 고요하여 형체가 없고, 형상을 이루지도 않는다. 그렇기 때문에 道는 직접 느낄 수 없고 단지 뜻(의지)으로만 그럴 수 있을 뿐이다.¹⁹⁾

이것으로 볼 때 王弼의 철학체계 가운데 가장 높은 상위의 개념은 바로 ‘道’가 아닌 ‘無’이다. 우주 만물의 존재의 시초 혹은 근거에 대해 王弼은 ‘道’라는 것을 사용하여 표현하였기 때문에, 그 ‘道’의 실체는 ‘無’인 것이다. 즉, ‘道’는 단지 ‘無’를 대표하는 稱號에 불과하고 ‘無’야 말로 형태가 있고 이름이 있는 모든 현상세계의 근원인 것이다. 그러므로 王弼에게 있어서 ‘有’란 ‘萬物’, 즉 형태가 있어 인지할 수 있는 구체적인 사물을 가리키는 개념이고, ‘無’란 ‘道’의 실체(실제적으로 존재한다는 의미가 아닌 그 칭호를 가지는 자체를 말함)이므로 ‘無’가 곧 ‘道’인 것이다.

3) 王弼의 ‘無’와 ‘有’의 관계에 대한 견해——“貴無而不賤有”

王弼은 ‘體用’의 관점으로 ‘無’와 ‘有’와의 관계를 설명하고 있다. ‘用’은 ‘體’로부

19) “道者, 無之稱也, 無不通也. 無不由也. 況之曰道, 寂然無體, 不可爲象. 是道不可體, 故但志慕而已.” (《王弼集校釋》, 624쪽)

터 발현된 모든 현상을 가리키는 것으로 '部分'이며, '體'란 만물이 형성되고 시작되기 이전의 '근원적 융합체(混融)'로서 '全'이라 할 수 있다. 그러므로 '體'는 '用'에 의해 본체로서의 존재와 가치가 드러나고, '用'은 '體'에 의지하여 생겨난다. 이와 마찬가지로, 王弼은 '有'란 모든 만물을 지칭하는 존재의 '有'이고, '無'는 모든 만물이 이에 근거하여 존재하는 근본의 '無'라 보고 있다. 이를 통해 '有'와 '無'의 관계는 서로 대립되는 두 개의 개념이라 볼 수도 있지만, "무는 무 스스로를 규명할 수는 없기 때문에 반드시 유에 기인해야 한다."²⁰⁾ 라는 관념을 통해서 볼 때, 王弼은 '有'와 '無'를 대립이 아닌 상호 보완적인 관계로 규정짓고 있다. 王弼의 '有'와 '無' 양자 간의 관계를 살펴보기 전에 먼저 간단하게 노자의 '有'·'無'에 대한 개념을 정리해 왕필의 것과 비교해 보도록 하자.

첫째, '有'와 '無'의 관계에 대해 노자는 다음과 같이 말하고 있다.

무는 천지의 시작을 이름이고, 유는 만물의 어미를 말한다. ... 이 두 가지는 모두 함께 나왔으나 다른 이름을 갖고 있는데, 또한 '玄'이라고 부르기도 하니 깊고 오묘하여 많은 오묘함의 문이 된다.²¹⁾

천하 만물은 모두 유에서 생겨났고, 유는 무에서 생겨났다.²²⁾

노자는 1장과 40장을 통해 '道'와 '有'·'無'를 확실히 구분을 하여 '有'와 '無'는 소위 형이상학적인 도의 영역에 포함시키고, 만물은 소위 형이하학적인 존재의 영역으로 구분하여 자기만의 독특한 우주 생성의 패턴을 설명하였다. 우주론적으로 만물이 생성하는 가장 근원적이고 총체적인 원칙으로서의 '道'는 여러 특성을 가지고 있는데, 그것은 바로 만물의 시작인 '無'와 만물의 존재기초가 되는 '有'이다. 이것으로 볼 때, 천하의 모든 만물은 모두 '有'로 말미암아 생겨나고, '無'는 우주 생성의 총 원리인 '道'의 본체로서, 형형색색의 현상세계는 모두 이 '無'로 말미암아 생

20) “夫無不可以無，明必因於有。”(韓康伯注《周易·繫辭上》：“大衍之數五十，其用四十九。”)(《王弼集校釋》，548쪽)

21) 《老子·第1章》：“無名天地之始，有名萬物之母。…此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。”(《王弼集校釋》，1쪽)

22) 《老子·第40章》：“天下萬物生於有，有生於無。”(《王弼集校釋》，110쪽)

겨난 현상 혹은 표현인 것이므로 “유는 무에서 생겨났다.” 라고 말할 수 있다. 그러므로 노자의 이른바 우주생성패턴은 모두 3단계, 즉 ‘無’、‘有’、그리고 萬物이 있는데, ‘道’는 바로 최상층에 위치하는 개념으로 이들을 主宰한다.

둘째, 노자는 또한 “도는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳고, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다.”²³⁾ 라고 하였다. 이 장은 이론적으로 “有生於無”를 뒷받침해주는 내용으로, 여기서 말하는 ‘一’、‘二’、‘三’은 바로 ‘道’가 만물을 창조하는 활동의 경과를 나타내 주고 있으며, 모두 ‘有’의 단계에 속한다. 구체적으로 말하자면, ‘有’、‘無’의 관계상 ‘一’은 아득하여 나누어지지 않은 실제로 존재하는 것을 가리키고, 우주 만물의 근원인 ‘無’는 형태도 이름도 없는 상황이다. 그러므로 이런 ‘無’에서 ‘有’로 전환되는, 즉 도가 하나를 만들어낸 후에야 비로소 우주 만물을 형성하기 위한 활동이 시작되며, 그 일이 또한 음과 양으로 분리가 되고 음과 양의 기운이 서로 합쳐져 변화를 일으켜 다시 만물을 탄생시킨다.²⁴⁾

노자의 ‘無’、‘有’、‘萬物’은 宇宙生成論에 있어서 중요한 각기 서로 다른 범주에 속하는 3개의 개념으로서, 노자의 40장 “천하 만물은 유에서 생겨나고 유는 무에서 생겨난다.”²⁵⁾를 보면 쉽게 이해할 수 있다. 이상에서 볼 때 이러한 우주 생성의 模式은 크게 ‘無’와 ‘有’의 성질을 모두 포괄하는 ‘道’와 현상세계인 ‘萬物’로 구분할 수 있고, 그것을 자세히 분석해보면 비로소 ‘無’、‘有’、‘萬物’로써 구분 된다²⁶⁾. 《노자》 제 1장에서 다음과 같이 말하고 있다.

이 두 가지는 같은 곳에서 나온 다른 이름을 가진 것으로, 모두 오묘하고 심원하다고 할 수 있다. 오묘하고 또한 심원하여 모든 미묘한 것의 문이다.²⁷⁾

23) 《老子·第42章》：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”(《王弼集校釋》，117쪽)
24) 余培林先生은 그의 저서 《新譯老子讀本》(臺北：三民書局，1987년 2월) 제42장에서 말하길, “一은 바로 氣인데, 이 氣는 음과 양이 나누어지기 전의 氣이다. 二는 음과 양의 기를 말하며, 三은 음과 양, 그리고 이 둘이 합쳐져 생성된 和氣를 말한다.(一就是氣，這氣是陰陽未分之前的一氣，…二謂陰陽二氣，…三謂陰氣、陽氣、和氣.)”, 76쪽
25) 《老子·第40章》：“天下萬物生於有，有生於無.”
26) ‘無’와 ‘有’는 비록 ‘道’의 성격을 규정하는 두 개의 개념이지만, 사실 이 두 개념은 우주 생성의 단계에 있어서 차이가 있다. 즉, ‘無’는 천지의 시작(天地之始)으로서 만물의 어미(萬物之母)인 ‘有’보다 높은 단계에 있다.
27) 《老子·第1章》：“此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門.”

이것으로 볼 때, ‘無’와 ‘有’는 ‘道’의 두 가지 다른 이름을 가진 범주, 즉 구체적인 사물이 아닌 도에 속하는 ‘道’의 이중적 성격을 설명하고 있는 것이다.

이것과는 상대적으로 王弼은 노자의 ‘無’、‘有’ 그리고 ‘萬物’에 대해 다르게 해석하고 있다. 그 가운데 가장 큰 차이는 바로 王弼은 ‘無’와 ‘有’간의 宇宙生成관계를 ‘本末’의 관계로 전환하여, 그 이론의 중점을 “무는 만물의 근원이다(無爲萬物之本)”에 두고 있다는 것이다. 다시 말해서 노자는 ‘無’와 ‘有’로써 ‘道’를 설명하고 있지만, 王弼은 위에서 말한 바와 같이 ‘道’가 바로 ‘無’이며, ‘無’와 ‘有’를 분리하여 ‘有’를 만물과 같은 개념의 것으로 보았다. .

천하의 모든 사물은 모두 유로 말미암아 생겨난다. 유의 시작하는 비는 바로 무를 근본으로 삼고 있다. 장차 유를 온전히 이루려면 반드시 무로 돌아가야 한다.²⁸⁾

천하의 모든 만물은 모두 ‘有’를 그 존재의 樣態로 삼고 있으며, 이와 같은 형태와 형상을 가진 만물이 발생하는 것은 모두 근본인 ‘無’의 말미암음 때문이다. 그러므로 만약 온전히 형태와 형상을 가진 것을 보전하기 위해서는 반드시 만물의 근원인 ‘無’로 돌아가야 한다는 뜻이다. 이것으로써 다음 세 가지의 중요한 이론을 정리해 볼 수 있다. 첫째, 王弼은 천하 만물을 ‘有’와 동일시하고 노자 철학에 있어서 ‘有’가 갖고 있는 형이상학적이고 초월적인 성격을 배제시킴으로써 현상세계에 존재하는 사물로 전환시켰다. 둘째, 王弼은 ‘無’를 ‘근본(本)’과 ‘처음(始)’으로, ‘有’를 ‘끝(末)’과 ‘나중(終)’으로 보아 ‘無’와 ‘有’의 차별화를 피하였다. 마지막으로 왕필은 만약 ‘有’를 온전히 이루기 위해서는 반드시 ‘無’의 근본원리를 장악해야 하며, 본체인 ‘無’를 드러내기 위해서는 또한 반드시 ‘有’의 구체적인 작용이 있어야 한다고 주장하여 ‘無’와 ‘有’간의 상호 유기적 연관성을 강조하였다. 王弼은 <老子指略>에서 ‘有’의 중요성을 다시 한 번 강조하였다.²⁹⁾

28) 《老子注·第40章》：“天下之物，皆以有爲生，有之所始，以無爲本，將欲全有，必反於無也。”（《王弼集校釋》，110쪽）

29) 왕필의 이러한 본체인 무를 중요시함과 동시에 유의 중요성을 강조한 貴無論은 서진에 이르러 裴頠에 전면적인 도전을 받게 된다. 즉, 裴頠는 아예 무가 유의 근본임을 부정하고 유를

四象이 나타나지 않으면 大象이 순조로울 수 없고, 五音이 소리 나지 않으면 곧 大音에 이를 수가 없다. 四象이 드러나되 그 사물이 주로 삼는 바가 없으면 곧 大象이 순조로울 수 있다. 五音이 소리를 내어도 그 마음에 변화되어 옮기는 바가 없으면 大音에 이르게 된다. 그러므로 大象을 잡으면 천하가 이루어지고, 大音을 사용하면 곧 풍속을 바꿀 수 있다.³⁰⁾

王弼은 위 단락에서 만약 金、木、水、火 등 구체적인 사물인 四象의 작용이 없다면 사물의 본체로서의 ‘大象’은 막힘이 있고 순조롭지 못할 것이며, 宮、商、角、徵、羽 등 소리를 내는 기본적인 구체적 五音의 작용이 없다면 소리의 본체인 ‘大音’의 경지에 도달할 수 없다고 생각하고 있다. 그렇기 때문에 ‘無’의 본체는 반드시 ‘有’의 현상을 통해 자기를 드러내는 작용으로 삼는다는 것이다. 하지만 비록 大象과 大音이 四象과 五音을 통하여 그 道의 본체를 드러낼 수 있지만, 이 四象과 五音 중 어느 개별적인 것에 집착하지 않는다면 道의 全面性、整體性、主宰性을 상실하지 않는다. 이것으로 볼 때, 王弼은 ‘無’와 ‘有’의 관계를 노자와 같이 “유는 무에서 생겨난다.” 는 식의 生成論의 입장에서 규명하고자 한 것이 아니라, ‘本體論’, 즉 ‘崇本舉末’의 입장에서 이른바 ‘本’은 ‘無’로 ‘末’은 ‘有’로 인지하며 “무를 본체로 유를 현상으로 삼는다.” 라는 관점을 제시하고 있다. 이와 같은 王弼의 사유 방식 속에서 우리는 아무것도 없어 궁핍해 보이기만 했던 ‘無’에 비교적 많은 사상적 의미가 담겨 있음을 알 수 있다.

결론적으로 王弼의 사상체계는 노자의 이른바 ‘有生於無’의 宇宙生成論을 토대로 수립되었지만, ‘無’와 ‘有’ 두 개념의 관계에 있어서 노자와 다르게 해석하고 있다. 노자의 관점은 ‘無’와 ‘有’간의 생성관계에 그 주안점을 두어 ‘道’를 ‘만물의 종주(萬物之宗)’、‘천지의 근원(天地之根)’으로 삼아 ‘道’의 절대성을 강조함으로써 노자의 사유체계 가운데 가장 중요한 철학적 개념이 되었다. 이에 반해 王弼은 상대적으로 만물의 생성과정에 대해 자세히 토론하지 않고, 단지 하나의 구체적인 사물은 또 다른 구체적인 사물의 궁극적인 본체가 될 수 없다는 점을 고려하여 만물

만물의 근본이라 여겼다. 아무것도 없는 상태에서 무엇을 탄생 시킬 수 없고, 유에서만 비로소 유를 창조해 낼 수 있다는 ‘崇有論’을 주장하였다.

30) “四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所遷焉，則大音至矣。故執大象則天下往，用大音則風俗移也。” (《王弼集校釋》，195쪽)

이 존재할 수 있는 本源을 찾으려 했다. 만물의 본원은 당연히 또 다른 하나의 ‘有’ 일 수는 없기 때문에, 만물을 초월하는 가장 근본적이고 원시적이며 가장 포용성이 있는 것을 찾아 그것을 만물 생성의 근원으로 삼았는데, 그것이 바로 ‘無’인 것이다. 또한 이 ‘無’는 ‘有’의 작용이 없으면 안 되기 때문에 ‘無’와 ‘有’를 단지 ‘본을 취하기 위해 말을 포기해야 한다(取本以棄末)’는 식이 아닌 ‘本末’과 ‘體用’의 관계, 즉 ‘無’를 ‘本’으로 ‘有’를 ‘末’로 보아 ‘자식을 보존하여 그 어미를 지키고, 말단을 일으킴으로써 본체를 숭상한다³¹⁾’ 라고 하여 이른바 ‘무를 귀히 여기나 유를 천하게 여기지 아니한다(貴無而不賤有)’는 本體論의 입장을 취하고 있다. 이것으로 볼 때, 王弼은 ‘無’를 최고의 철학적 범주로서 중요시함과 동시에 ‘無’는 독립적으로 존재하지 못하고 만물가운데 존재하며, ‘道’라 함은 ‘無’를 표시하기 위한 칭호라 생각하였다.

3. 王弼 ‘崇本舉末’ 이론의 전개양상

왕필현학이론의 기본 명제로서 ‘崇本舉末’은 당시 환영받던 淸談의 주제를 이용한 구체적 개념으로의 적용을 통해 그만의 독특한 사상적 체계를 이룰 수 있었다. 본 절에서는 崇本舉末 이론의 聖人觀, 言意之辨 등 구체적인 개념으로의 전개양상에 대해 살펴보도록 하겠다.

1) 王弼의 聖人觀

31) “守母以存其子, 崇本以舉其末.” (《王弼集校釋》, 95쪽) 왕필현학이론의 기본 명제로서 ‘崇本舉末’은 당시 환영받던 淸談의 주제를 이용한 구체적 개념으로의 적용을 통해 그만의 독특한 사상적 체계를 이룰 수 있었다. 본 절에서는 崇本舉末 이론의 聖人觀, 言意之辨 등 구체적인 개념으로의 전개양상에 대해 살펴보도록 하겠다.

'성인에게 감정이 있다 혹은 없다(聖人有情無情)'에 관련된 문제 역시 당시 清談의 중요한 주제 중 하나였다. 성인에게는 감정이 없다고 주장한 사람은 바로 何晏이고, 이와는 반대로 王弼은 성인에게는 감정이 있다고 주장하여 이론적으로 첨예한 대립양상을 갖게 되었다. 먼저 何晏의 聖人觀에 대하여 알아보도록 하자. 何晏의 聖人觀은 그의 저서 《論語集解》에서 그 흔적을 찾아 볼 수 있다.

보통사람은 감정에 이끌려 기뻐하고 노함으로 그 이치를 거스르는데, 顏回는 도를 따르니 화냄이 지나치지 않았다. '遷'이란 옮기는 것이다. 화를 내는 것이 그 이치에 맞으니 옮기거나 바뀌지 않는다.³²⁾

何晏은 사람을 크게 凡人, 賢人, 聖人으로 구분하여 그 특징을 규정하였다. 凡人, 즉 보통사람은 정욕에 쉽게 이끌리는 유형으로 과도하게 인간의 기본 욕구를 추구하기 때문에 종종 이치에 거스르는 현상이 나타난다. 그 다음은 賢人으로 何晏은 顏回를 예로 들어 賢人은 감정을 절제할 줄 알기 때문에 절대 도에 지나치지 않을 뿐 아니라 도덕적 원칙과도 부합된다고 설명하고 있다. 가장 높은 지위를 차지하는 聖人은 세속적인 모든 것을 초월하는 추상적인 본체로서 모든 이치에 통달하고 凡人, 賢人과 비교해 보았을 때 그들보다 월등히 '道'를 구현하는데 부족함이 없어 그의 행위와 정신활동은 모두 철저하게 '道'를 따르는 특징을 가지고 있다. 그렇기 때문에 聖人은 喜怒哀樂 등의 일반적인 감정을 지니면서도 객관적인 현상 세계의 아무런 간섭을 받지 않고 초연할 수 있어 일종의 '無情'의 최고경지에 도달할 수 있다. 여기서 보듯 何晏에게 있어서 가장 중요한 것은 '情'과 같은 인간의 감정이 아니라 초현실적, 초감성적인 '道'이다. 다시 말해서 何晏은 감정에 치우치지 말고(任情) 도를 따라야한다(任道)는 것이다.³³⁾ 이렇듯 何晏은 어려서부터 재주가 많고 영특하며, 도가사상을 숭상하였기 때문에,³⁴⁾ 세속을 초월하는 인격적인 본보기라 할 수 있는 도가적인 성인을 가장 이상적인 성인상으로 생각하고 있

32) “凡人任情，喜怒違理；顏回任道，怒不過分。遷者移也。怒當其理，不移易也。”（《十三經注疏·論語》〈雍也〉，51쪽，台北：藝文。）

33) 자세한 내용은 鄭世根, 《위진현학》(서울: 예문서원, 2001.10) 52쪽~57쪽 참조.

34) 《三國志注》卷九〈何晏傳〉：“少以才秀知名，好老莊言。”(台北: 鼎文書局, 1993.12, 第7版), 292쪽

다. 그러므로 何晏이 생각하는 성인은 세속의 사물과 접하지 않으며 그로 인해 발생할 수 있는 감정을 가지고 있지 않다. 何晏의 성인은 한마디로 무의 체득을 궁극적인 목표로 삼기 때문에 보통사람들과 같은 그런 감정을 가지고 있지 않다.

이와는 반대로 王弼은 “성인에게는 감정이 있다”라고 주장하며 何晏의 성인관을 반박하고 있는데, 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

何晏은 성인에게는 喜怒哀樂 등의 감정이 없다고 했는데, 그 이론이 매우 깊고 정통하여, 鍾會 등이 이를 따라 서술했다. 王弼은 이와는 달리 성인이 보통 사람들보다 뛰어난 것은 바로 神明을 가지고 있을 뿐 아니라, 사람들과 같은 것은 五情이 있다는 것이다. 신명이 뛰어나므로 沖和의 기운을 체득하여 무에 통할 수 있고, 다섯 가지 감정을 가지고 있기 때문에 회로애락의 감정 없이 사물을 대할 수 없다. 그러므로 성인의 감정은 사물을 대하지만 그 사물에 얽매이지 않는다. 그런데 지금 그 얽매이지 않는 것을 사물을 대하지 않는다고 말하니 잘못 됨이 많은 것이라 할 수 있다.³⁵⁾

王弼이 말하는 성인은 일반 보통사람들과 마찬가지로 ‘喜怒哀樂慾’의 다섯 가지 감정을 가진 사람이다. 이와 더불어 성인의 또 다른 특징에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

성인은 무를 체득하였지만, 무란 말로 가르칠 수 없는 것이므로 말하지 않았다. 노자는 유에 머물러 있었으므로 항상 무의 부족한 바에 대해서 말하였다.³⁶⁾

이것으로 볼 때, 王弼이 생각하는 성인이란 다섯 가지 감정을 가진 사람이기도 하면서 무를 체득할 수도 있기 때문에 성인은 감정을 갖지 않고 사물을 대할 수 없다. 王弼은 여기서 ‘體無’로써 공자를 성인으로 추앙하고 있으며, 또한 “명석함으

35) 《三國志》卷二十八〈鍾會傳〉注引何劭〈王弼傳〉：“何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼與不同，以爲聖人茂於人者，神明也，同於人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。”（《新校本三國志》，795쪽）

36) “聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恆言無所不足” 《三國志》卷二十八《鍾會傳》注引何劭〈王弼傳〉，795쪽

王弼 ‘崇本舉末’ 이론과 그 전개 양상 연구 217
 로 극히 그윽하고 미세한 것까지 찾아낼 수 있는”³⁷⁾ 공자는 ‘안회를 만나면 즐거움이 없을 수 없고, 안회가 죽으면 슬프지 않을 수 없다.’ 라고 하는 것을 예로 들어 성인은 보통사람과 똑같은 감정을 가지고 있다고 말한다. 王弼은 감정을 매우 자연스러운 것으로 여기고 있는데, 희로애락은 바로 하늘로부터 부여받은 ‘자연의 본성(自然之性)’이기 때문이다. 그러므로 사람은 감정이 없을 수 없다고 말한다. 《論語釋疑》〈泰伯〉의 “興於詩, 立於禮, 成於樂”를 해석하여 말하길,

무릇 기쁨과 두려움, 슬픔과 즐거움은 백성들의 자연스러운 감정이며, 이러한 것들 모두 사물에 반응하여 느낌으로 말미암아 움직이면 노래로 발현된다.³⁸⁾

희로애락과 같은 감정은 사물과 접촉함으로써 발현되는 정서적 변화로 인성의 진실하고도 자연스러운 반응이다. 보통사람들은 사물을 접할 때 감정이 발생하고 그 감정에 쉽게 휩매이지만, 성인은 똑같이 감정을 갖고 있지만 그것에 좌우되지 않는다. 어째서 이리할까? 가장 중요한 요소는 바로 성인은 보통사람보다 더욱 많은 ‘神明’을 갖고 있으며, 또한 성인은 지혜롭고 스스로 만족할 줄 알기 때문에, 어떠한 정욕의 간섭과 속박도 받지 않고 이성으로 감성을 충분히 질제하여 거의 감정이 없는 지경에 까지 이를 수 있다. 그렇다면 ‘明’이라함은 무엇을 가리키는 것일까? ‘明’은 바로 노자가 사물을 인식할 때 사용하는 방법론으로서, 《老子》 제16장에서 잘 설명하고 있다.

무릇 만물이 무성하고 제각기 그 뿌리로 다시 돌아간다. 뿌리로 돌아가는 것을 靜이라 하니 이를 가리켜 命을 회복하는 것이라 하고, 命을 회복하는 것을 常이라 하며, 그 常을 이는 것을 明이라 하는데, 常을 알지 못하면 망령되게 나쁜 일을 저지른다.³⁹⁾

일반적으로 모든 사물은 비록 너무 많아 복잡하고 어지럽지만 최후에 가서는

37) “明足以尋極幽微” 앞의 책 796쪽

38) “夫喜懼哀樂, 民之自然, 應感而動, 則發乎歌聲.” (《王弼集校釋》, 625쪽)

39) “夫物芸芸, 各復歸其根. 歸根曰靜, 是謂復命, 復命曰常, 知常曰明, 不知常, 妄作凶.” (《王弼集校釋》, 36쪽)

그래도 그 근본으로 돌아가게 되는데, 이것을 ‘靜’이라고 한다. 즉, ‘靜’이란 일체의 편견을 배제하여 오는 심리적 상황을 가리키는 것으로, 이로 말미암아 마음이 가장 자연스런 상태로 돌아갈 수 있는데, 이것을 ‘명으로 돌아간다(復命)’라고 한다. 이것은 바로 만물이 변화하는 법도를 가리키는데, 그래서 ‘復命’을 ‘常’이라고도 한다. 마지막으로 이러한 절대 변하지 않는 이치를 깨우치는 것을 ‘明’이라고 한다.

위의 내용으로 종합해 볼 때 王弼의 성인은 ‘無’를 체득할 수 있을 뿐만 아니라 성인으로서 보통사람보다 더 많은 명철함으로 인해 ‘근본으로 돌아가는 법칙’을 잘 알고 있다. 그래서 王弼은 노자의 “知常曰明”에 대한 주석에서 다음과 같이 설명하고 있다.

항상 변치 않음으로 된 것은 치우치지도 않고 드러나지도 않으며, 밝고 어두운 모습이나 따뜻하고 서늘한 형상도 없다. 그러므로 常을 아는 것을 明이라 한다. 이렇게 되돌아가는 것만이 비로소 모든 만물을 포용하면서 포용하지 않는 것이 없다.⁴⁰⁾

좌로도 우로도 치우치지 않는 도만이 만물을 생성하고 기르며, 포용하여 만물을 다스리고 주재하는 본체가 될 수 있다. 그러므로 ‘常’은 道의 특성이고 ‘復’⁴¹⁾은 바로 道에 이르는 방법이라 할 수 있다.

이상의 내용으로 볼 때, 가장 중요한 사실은 바로 王弼은 ‘노자가 공자에 미치지 못한다(老不及聖)’ 혹은 ‘노자는 공자보다 뒤에 있다(老僅次於孔)’ 식의 優劣論이 아니라 이론적으로 전혀 다른 유가와 도가사상을 결합시켜 공자를 본체인 ‘無’를 체득할 수 있는 성인으로 개조하였다는 것이다. 그러므로 王弼이 말하는 성인은 실제 생활 가운데 ‘無’를 체현하고, 그 ‘有’ 가운데 또한 ‘無’를 발현한다. 다시 말해서 성인은 ‘有’의 세계 가운데 처해 있지만(應物), 그 ‘有’에 머물며 현상세계에 얽매이지 않는다(無累於物)는 것이다. 이것으로써 王弼은 성인을 ‘無’를 체득하며 ‘神

40) “常之爲物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫涼之象，故曰《知常曰明》也。唯此復，乃能包通萬物，無所不容。” 앞의 책 36쪽

41) 《周易注》〈復卦〉：“復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。…然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。”

明을 가진 자로서, 철저히 세상과 함께 하지만 일체의 세속적인 것에 영향을 받지 않는 인간적인 성인, 즉 ‘有’ 와 ‘無’의 두 가지 측면을 다 가지고 있다고 할 수 있다.

王弼의 이러한 성인관은 확실히 유가와 도가의 사상을 함께 수용하려는 의도가 엿보인다. 본시 도가에서 말하는 성인은 장자가 얘기한 ‘無己’、‘無名’、‘無功’⁴²⁾ 하는 인격의 전형적인 본보기로서 마땅히 일체의 세속적인 부귀와 공명을 초월한 후에 ‘心齋’、‘坐忘’ 등의 수양과정을 통해 정신적인 安頓을 얻어야만 비로소 성인의 경지에 도달할 수 있다. 그렇기 때문에 道家式 성인은 여전히 세속과 일정한 거리를 유지해야 함은 물론 자기 자신의 욕망 또한 절제해야 된다. 何晏의 성인관이 바로 세속과의 모든 것을 단절하고 초월하는 도가식 성인상을 표방하고 있다. 이와는 상대적으로 王弼의 성인은 위에서 살펴본 바와 같이 ‘無’를 체득하여 현상 세계를 초월한 지경(不累於物)에 이를 수 있을 뿐 아니라 감정을 가지고 현실세계와도 접촉(應物)할 수 있다. 이것으로 볼 때 王弼의 성인관은 순수한 유가사상의 것도 아니고, 정통적인 道家式도 아니다. 王弼의 의도는 분명하다. 바로 당시 兩漢經學이 쇠퇴하고 노자와 장자, 그리고 주역을 주요 텍스트로 삼아 도가의 사상으로 유가의 경전을 재해석하여 새로운 사상을 도출해 내려는 움직임으로서, 王弼의 현학적 사유체계를 구성하는 이른바 본체와 말단을 모두 중시하고자 하는 ‘崇本舉末’의 기본명제 가운데 형성되어 유가와 도가사상이 서로 접목되어 이 둘을 모두 포괄할 수 있는 이상적인 인물을 그려냈는데, 이러한 노력을 통해 유가와 도가의 사상을 절충하려는 ‘儒道會通’의 의도를 엿볼 수 있다.

2) ‘言意觀’에 대한 적용

‘言意之辨’ 역시 위진 현학의 중요한 주제가운데 하나로서, 양한 경학에서 위진 현학으로 넘어가는 시기에 발생한 철학적 사유의 한 방법론이다. ‘言意之辨’은 말

42) 【清】郭慶藩, 《莊子集釋》(台北:天工書局, 1989.9), 2쪽

그대로 언어와 사물, 그리고 사유와 사상의 관계를 다룬 논쟁으로, 쟁론의 초점은 바로 언어와 형상이 실제적으로 객관적인 사물과 사람의 사유, 사상 등을 표현할 수 있느냐 하는 것이며, 더 나아가 '사람들은 어떻게 언어와 형상을 통해 정확하게 우주의 본체인 '道'를 인식할 수 있는가'에 있다. 王弼의 '言意之辨' 역시 이와 맥락을 같이 한다. 즉, 王弼의 '言意之辨'⁴³⁾은 《周易》을 새롭게 해석하는 방법론으로 사용되었는데, 그 요지는 '言'、'象'、'意'간의 관계를 이용하여 漢代 象數易派의 이른바 '형상을 보존하고 그 뜻을 버린다(存象棄意)'의 폐단⁴⁴⁾을 바로잡고 '뜻을 얻기 위해 그 형상을 버린다(得意忘象)'고 하는 방법론을 위주로 하는 새로운 이론체계를 수립하기 위함이다.

王弼의 이른바 '忘言忘象得意' 이론은 《周易略例》〈明象〉가운데 '得象忘言, 得意忘象'에서 볼 수 있는데, 이 이론은 다음 두 가지 중요한 사상적 근원을 가지고 있다. 첫째는 《周易》〈繫辭上〉의 '말은 그 뜻을 충분히 전하지 못한다.'와 '형상을 세워 그 뜻을 다한다(立象以盡意)'이며⁴⁵⁾, 다른 한 가지는 《莊子》〈外物〉의 "통발은 물고기를 잡기 위해 있으며 물고기를 잡은 후에는 그 통발 따위는 잊혀진다; 올가미는 토끼를 잡기 위해 필요하며 토끼를 잡은 후에는 올가미는 버려지고 만다."⁴⁶⁾이다. 이것으로 볼 때, 王弼은 유가에서 최고의 경지에 도달한 성인의 개념을 해석할 때 道家式의 해석방법을 사용하여 새로운 성인상을 만들어 낸 것과 같은 맥락으로 유가의 경전인 《周易》을 해석할 때 莊子의 認識論을 바탕으로 새롭게 해석하는데 있어서 '忘言忘象得意'와 같은 현학적 사유방식을 제시하여 '言意' 이론에 있어서 一家를 이루게 되었다.

43) 王弼 言語觀에 대한 자세한 내용은 필자의 "王弼言意之辨與《文心雕龍》〈神思〉의思維模式比較"(《中國語文學論集》, 22호, 2003년 2월 481쪽~497쪽)참고.

44) 漢代 주역을 연구하는 학자들은 晁와 이 폐를 풀이한 문자의 유래와 의의(爻辭)에 관심을 갖고 주역의 본의를 해독하려는데 역점을 두었기 때문에, 굉장히 구체적이고 심지어는 너무 자질구레하고 번잡하여, 오히려 그 폐가 지니는 본래의 뜻과 사상(義理)을 이해하는데 상대적으로 소홀히 하였다.

45) 《周易》〈繫辭上傳〉: "子曰, 書不盡言, 言不盡意. 然則聖人之意, 其不可見乎? 子曰, 立象以盡意, 設卦以盡情, 儻繫辭焉以盡其言." 《十三經注疏本》, 157쪽 (臺北: 藝文)

46) "筌者所以在魚, 得魚而忘筌; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄, 言者所以在意, 得意而忘言." 郭慶藩, 《莊子集釋》, 944쪽 (臺北: 天工, 1989년 9월)

《周易略例》〈明象〉은 이론적으로 다음 세부분으로 나누어 설명할 수 있다. 첫째, 王弼은 ‘言不盡意’라는 대 전제하에 ‘象’이라는 媒介를 통해 ‘言’으로 하여금 그 ‘意’를 충분히 표현할 수 있도록 도와준다. 《周易略例》〈明象〉에 이르기를,

무릇 象이라는 것은 그 意에서 나온다. 言은 그 象을 설명하는 것이다. 그 意를 다하기 위해서는 象 만한 것이 없고, 그 象을 다하기 위해서는 言 만한 것이 없다. 言은 象에서 생겨남으로 言을 찾아 그 象을 관찰하며, 마찬가지로 象 또한 그 意에서 생겨나는 것이기 때문에 象을 찾음으로써 그 意를 관찰할 수 있다. 意는 象으로써 다하고, 象은 言으로써 드러낸다.⁴⁷⁾

王弼은 먼저 ‘言은 象을 해석하는 수단이고, 象은 또한 그 意를 표현하는 수단이기 때문에 言과 象의 상호작용을 통해 意를 충분히 표현할 수 있다.’ 라고 긍정하였다. 또한 ‘言’、‘象’과 ‘意’ 간에 유기적인 관계가 성립하는데, 그것은 바로 이 세계 개념 간에 일종의 점진적인 생성관계가 존재하기 때문이다. 즉, ‘言’이 ‘象’을 설명할 수 있는 것은 바로 ‘言’이 ‘象’에서 발생되었기 때문이며, ‘象’ 또한 그 ‘意’를 표현할 수 있는 것은 바로 ‘象’이 ‘意’에서 생겨났기 때문이다. 王弼은 이러한 유기적 관계를 통해 ‘言’과 ‘象’의 역할과 의의를 강조하였다.

둘째, 비록 ‘象’이 ‘言’과 ‘意’의 사이에서 ‘言’이 그 ‘意’를 표현할 수 있도록 도와주는 역할을 수행하고 있지만, ‘象’은 단지 ‘意’를 드러내고 표현하기 위한 수단일 뿐이지 최종목표는 아니다. 그러므로 王弼은 《莊子》〈外物〉편의 ‘통발과 올가미’의 비유를 통해 ‘得意’할 수 있는 방법을 제시하였다.

그러므로 言이라 함은 象을 밝혀내기 위함이기 때문에, 象을 얻고 난 후에는 그 言을 잊어야 하며 象이라 함은 그 意를 품는 것이기 때문에 그 意를 얻으면 象은 잊어야 한다. 마치 올가미는 토끼를 잡는 도구이기 때문에 토끼를 잡고 난 후 올가미는 버려야 하며, 통발은 고기를 잡기 위한 도구이기 때문에 고기를 얻고 난 후에는 그 통발을 버려야 함과 같다. 그러니 ‘言’이라는 것은 ‘象’의 올가미이고 ‘象’은 ‘意’의 통발이다.⁴⁸⁾

47) “夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象，象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。”（《王弼集校釋》，609쪽）
48) “故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以

즉, ‘言’은 ‘象’을 해석하기 위한 것이고, ‘象’은 ‘意’를 표현하기 위한 것이다. 그러므로 최종 목표인 ‘意’를 얻기 위해서 ‘言’과 ‘象’은 확실히 없어서는 안 될 중요한 역할을 담당하고 있는 것은 사실이다. 그러나 ‘言’、‘象’、‘意’의 인식론적 사유체계 가운데 가장 중요한 것은 아무래도 ‘得意’하는 것이기 때문에, ‘得意’한 후에는 과도하게 ‘言’과 ‘象’에 집착할 필요가 없다. 왜냐 하면 ‘言’과 ‘象’, 그리고 ‘象’과 ‘意’는 마치 올라가미와 통발처럼 단지 목표를 이루기 위한 수단이기 때문에, 목표를 이룬 후 수단은 그 역할을 다 한 것이므로 수단에 너무 얽매일 필요는 없다는 것이다. 王弼은 여기서 ‘言’、‘象’은 ‘得意’를 위한 媒介임을 강조하고 있는 것이다.

셋째, ‘得意忘象’의 사유체계 가운데 王弼은 비록 ‘言’과 ‘象’이 ‘得意’하고 ‘盡意’하는데 중요한 역할을 수행하고 있는 것은 사실이지만, 매개이자 수단인 ‘言’、‘象’에 너무 집착하면 오히려 인식론의 최종목표인 ‘심오한 뜻(微意)’의 발현을 소홀히 여겨 本末이 뒤바뀌는 상황이 발생될 수 있다고 경고하고 있다. 그러므로 王弼은 계속해서 다음과 같이 피력하고 있다.

‘象’을 잊어야만 비로소 그 ‘意’를 얻을 수 있고, ‘言’을 잊어야만 비로소 ‘象’을 얻을 수 있다. ‘意’를 얻기 위해 ‘象’을 잊어야 하고, ‘象’을 얻는 것은 ‘言’을 잊는 것에 달려있다. 고로 상을 세워 뜻을 다하고 난 후 象은 잊어야 한다.⁴⁹⁾

‘言’은 ‘明象’의 도구이고, ‘象’은 ‘得意’를 위한 수단이다. 그런데 만약 각자 본연의 역할에 충실하지 않고 계속해서 그들 자신에게 집착하여 머물러 있으면 그들은 매개로서의 역할을 수행할 수 없을 뿐만 아니라, 결국에는 ‘言’、‘象’、‘意’의 최종 목표인 ‘得意’하는데도 영향을 미칠 수 있다. 그러므로 王弼은 이 인식론의 과정에서 ‘忘象’、‘忘言’⁵⁰⁾의 중요성을 십분 강조하고 있는데, 그래야만 순조롭게 ‘상을

在魚，得魚而忘筌也。然則言者象之蹄也，象者意之筌也。” 앞의 주와 같음

49) “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。故立象以盡意，而象可忘也。” 앞의 주와 같음

50) 王弼이 주장하는 ‘忘象’、‘忘言’은 단지 ‘言’이나 ‘象’에 너무 집착하지 말 것을 요구하고 있을 뿐 완전히 그 자체를 포기하고 버리라는 뜻은 아니다. 王弼은 이러한 주장을 통해 漢代 象數易學派 학자들의 지나치게 卦象만을 중시하고 그 이면에 함축된 ‘微言大義’를 무시하는 학풍을 비판하고자 함이다.

세움으로써 그 뜻을 다한다(立象以盡意)’는 이론적 체계를 완성할 수 있기 때문이다.

王弼의 이른바 ‘忘象以求其意’는 결코 卦象을 떠나 아무 근거도 없이 그 뜻을 얻고자 함이 아니다. 위에서 언급한 바와 같이 ‘言’은 ‘象’을 설명하기 위한 도구이고, ‘象’은 본체인 ‘道’의 의의를 포함하고 있는 상징이다. 이 ‘意’는 비록 인식론의 과정 중 최상층에 위치하지만 이 ‘象’을 떠나 독립적으로 설명할 수 없기 때문에, 마땅히 ‘尋言以觀象(말을 사용하여 상을 봄)’, ‘尋象以觀意(상을 이용하여 뜻을 살핌)’ 해야 한다. 여기에서 王弼은 ‘言’、‘象’은 인식론의 궁극적 목표인 ‘得意’에 이르기 위해 없어서는 안 될 중요한 요소라고 강조함과 동시에, ‘得意’한 이 후 더 이상 ‘言’과 ‘象’에 집착할 필요가 없다고 주장하고 있는데, 이는 바로 그의 현학적 사유 방식의 핵심인 ‘崇本舉末’의 言語 문제에 대한 구체적 적용이라 할 수 있다.⁵¹⁾

“본체인 무를 귀하게 여기되 말단인 유를 천하게 여기지 않는다.”라는 이른바 ‘貴無而不賤有’는 ‘貴無’를 위한 방법론으로서 ‘崇本’을 위해 ‘舉末’해야 한다는 왕필의 기본명제와 동일한 개념으로 볼 수 있다. 이와 더불어 왕필은 또한 ‘崇本息末’할 것도 요구하고 있는데, 이것은 언뜻 ‘崇本舉末’과 논리적으로 모순인 것처럼 보이나, 사실 이 개념은 모두 ‘崇本’을 최종적 목표로 삼기 때문에 그 의미는 일맥상 통한다. 다만 방법론에 있어서 ‘得意’를 위해 ‘尋言’、‘尋象’해야 하는 것처럼 ‘崇本舉末’은 본체를 구현하기 위해 현상의 작용을 중시하였고, ‘崇本息末’은 得意한 후에 더 이상 言과 象의 존재에 구애받지 않고 과감하게 잊어야 한다는 논리를 이용하여 비록 말단의 작용을 통해 본체에 이르지만 전체적인 사유체계를 위해 더 이상 현상에 얽매이지 말 것을 지적하고 있는 것이다. 그러므로 ‘崇本息末’은 본체를 가장 중시하는 ‘貴無論’의 입장에서 본 이론체계의 개념으로서, 王弼은 노자의 ‘崇

51) 戴璉璋은 〈王弼玄學中的玄思〉라는 논문에서 말하길, “意와 象은 本末의 관계로서, 意는 본이고 象은 末이다. 그러므로 象을 찾음으로 意를 찾을 수 있고 得意한 후에는 또한 반드시 그 象을 잊어야 한다. 또 다른 측면으로 象과 言은 또한 本體의 관계인데, 象은 본이고 言은 末이다. 末을 찾음으로써 象을 볼 수 있고, 象을 얻은 후에는 또한 반드시 言을 잊어야 한다. (意與象有本末關係, 意是本, 象是末. 因此, 尋象可以觀意, 而得意又須忘象. 另一方面, 象與言也有本體關係, 象是本, 言是末, 尋言可以觀象, 而得象又須忘言.)” 《中國文哲研究所集刊》, 第一期, 1991.3

本息末' 사상을 계승하여 '無'를 으뜸으로 하는 철학체계를 수립했기 때문에, '崇本息末'의 개념 중 가장 중요한 것은 바로 '崇本', 즉 '貴無'이며, 이를 달성하기 위해 과감하게 현상적인 '末'은 잊어야 한다고 주장한다.⁵²⁾ 또한 '崇本舉末' 또는 '守母存子'는 '貴無而不賤有'의 개별적 방법론을 이용하여, 본과 末, 그리고 母와 子 모두 상호보완의 관계, 즉 본과 母는 末과 子가 의지하여 존재하는 근거이며, 본과 母는 또한 반드시 末과 子의 작용을 통해서 그 본체를 설명하고 있다.

4. 맺음말 : 王弼의 현학적 사유의 의미

何晏은 王弼보다 먼저 선인들의 경전 가운데 《周易》과 《老子》를 주요 텍스트로 삼고 '무를 본으로 삼는다(以無爲本)'를 주장하여 당시 학술계에 현학의 시대를 초래하였다. 그렇지만 그의 저작은 거의 모두 소실되어 남아있지 않고, 단지 부분적으로 타인의 저작에 산재되어 있을 뿐이어서 이러다 할 만한 사상적 체계를 확립하지 못했다. 그러므로 현학의 창시자라는 영예는 자연스럽게 王弼에게 돌아갔다. 王弼은 먼저 자기의 사상체계의 핵심인 '崇本舉末'를 기본 명제로 삼고 貴無 사상을 바탕으로 일관된 사유방식을 운용하여 많은 문제들, 가령 有와 無, 聖人有情無情, 言과 意를 다루어 이론적으로 기타 사상가들을 뛰어넘는 업적을 이룩하였다.

王弼이 '무를 본으로 삼는다(以無爲本)'를 주장한 이유는 현학자체가 원래 漢代 경학의 쇠퇴와 폐단으로 말미암아 일어난 새로운 사상계의 흐름이기 때문에, 이 철학사조는 자연 淸靜無爲를 그 사상의 기저로 하는 도가사상을 중심으로 전개된다. 이러한 이유로 王弼은 '以無爲本'을 주장하며, '無'를 천지 만물의 근본으로, '有'는 본체 '無'의 외재적인 표현으로 삼았다. 하지만 王弼이 이와 같이 본체로서의

52) '息末'의 '息'은 '머리다'의 뜻으로 해석할 수 있지만, 그 본래의 목적은 결코 '末'을 완전히 배제 혹은 근절시키다 등의 의미보다는 '억제하다(抑), 잊다(忘)로 파악할 것이다.

無의 특징을 중시하고, 사람들로 하여금 自然으로 돌아갈 것을 호소하고 있지만, 정치적 입장을 전혀 배제할 수 없는 상황 속에서 철저하게 有의 현실적 작용을 무시하고 무조건적으로 無로 귀속할 것을 주장하지는 않았다. 그 원인을 분석해보면, 어떠한 사상도 절대 그 시대적인 환경을 떠나서 생각할 수 없고, 오히려 시대의 많은 요소들을 반영하며 이론적 근거로 제시되고 있기 때문이다. 그러므로 王弼은 ‘貴無’라는 대 전제하에 본체인 無의 구현을 시도했을 뿐 아니라, 당시 정권에게 이론적 근거를 제공해 주기 위해 有를 無에 도달하기 위한 중요한 요소로 삼고 道家의 自然을 위주로 儒家의 名教를 운용하여 ‘貴無而不賤有’라는 새로운 사상적 방법론 제시하였다. 이 과정 중에 王弼은 ‘도가의 사상을 운용하여 유가에 포함시킨다’는 의미인 ‘援道入儒’를 위해 유가와 도가의 사상을 서로 결합하여 ‘尋言以觀象’、‘尋象以觀意’하여 최종적으로 ‘得意忘象忘言’ 하는 현학적 사유방식을 이용하여 유가의 경전인 《周易》을 해석하고, ‘무를 귀하게 여기기 위해 유를 보전 한다(貴無全有)’라는 확실한 개념을 가지고 유가와 도가의 사상적 모순을 해결하기에 힘썼다. 이러한 인식론의 목적은 바로 ‘명교가 자연으로부터 나왔다(名教出於自然)’는 정치철학을 뒷받침해 주기 위함이며, 더 나아가 유가와 도가를 조화시키고 절충하려는 의도임을 알 수 있다. 이때부터 당대의 사상가들은 모두 명교와 자연의 문제를 둘러싸고 유가와 도가의 사상적인 거리를 좁히기 위해 많은 노력들을 기울이게 되었다. 이런 의미에서 王弼은 경학에서 현학으로 넘어가는 과도기적 시기에 사상의 흐름을 원활하게 하는 중요한 역할을 담당해 주었다.

《參考文獻》

- 朱謙之,《老子校釋》,臺北:明倫出版社,1971. 2
- 余師培林《新譯老子讀本》,臺北:三民書局,1987. 2
- 林麗真,《王弼》,臺北:東大圖書公司,1988.
- 任繼愈主編,《中國哲學發展史》(•魏晉南北朝•),北京:人民出版社,1988. 4
- 田文棠,《魏晉三大思潮論稿》,陝西:人民出版社,1988. 12
- 郭慶藩,《莊子集釋》,臺北:天工 1989. 9
- 余敦康,《何晏王弼玄學新探》,山東:人民出版社,1991. 7
- 高齡芬,《王弼老學之研究》,臺北:文史哲出版社,1992. 1
- 樓宇烈,《王弼集校釋》,臺北:華正書局,1992. 12
- 牟宗三,《才性與玄理》,臺北:學生書局,1993. 2
- 蒙倍元主編,《中國傳統哲學思維方式》,浙江:浙江人民出版社,1993. 8
- 余嘉錫,《世說新語箋疏》,上海:上海古籍出版社,1993. 12
- 【晉】王弼注,《老子帛書老子》,臺北:學海出版社,1994. 5
- 陳鼓應,《老子今註今譯》,臺北:臺灣商務印書館,1995. 4
- 莊耀郎,《郭象玄學》,臺北:里仁出版社,1998年 3月
- 莊耀郎,《王弼玄學》,國立師範大學國文研究所博士論文,1991. 6
- 戴璉璋,〈王弼玄學中的玄思〉,《中國文哲研究所集刊》,第一期,1991. 3
- 張德麟,〈老子哲學中的「有」、「無」問題〉,《孔孟月刊》,第29卷,8期,1991. 4
- 劉榮賢,〈《老子王弼注》中王弼與老子思想之分界〉,《靜宜人文學報》,第9期,1997. 6

〈中文提要〉

王弼之所以主張「以無爲本」，就是「玄學」本身是針對漢代經學的衰微和弊端而興起的新的思潮，所以這一思潮自然而然崇尚以「清靜無爲」爲其思想基底的道家。因此，他就提出了「以無爲本」，把「無」看成是天地萬物的根本而「有」只不過是「無」的一種外在的具體表現。

不過，王弼如此重視「無」的本體性質呼籲人們回歸自然之本，但爲了維護當時曹魏政權的統治，他就不能完全忽略「有」的現實作用而純粹歸宿於「無」甚至非常重視「有」。究其原因，任何思想絕不能脫離其時代的環境，並且能夠反映時代的種種因素爲時代服務。因此，王弼在「貴無」的大前提之下，不但試圖體現「無」之本體的同時，還爲現實政權提供理論根據而將「有」看成是達到「無」的關鍵，以期建立「貴無而不賤有」，即以道家的自然爲主、以儒家的綱常名教爲附屬的理論體系。這一理論的建構過程當中，王弼則採取援道入儒利用儒道二家理論結合的「得意忘象」，來重新解釋《周易》；另外，他又以「貴無全有」的觀念去彌補，並加強儒道二家在理論上的衝突和矛盾。這整個系統的目的，無疑是用來論證「名教出於自然」的政治哲學，乃至於調和並折衷儒道二家。從此當代或後代的思想家都圍繞著此一命題，不斷嘗試將儒道二家的距離加以縮短，甚至將儒道二家放在同一條線上。據上所述，王弼的確在由經學向玄學過渡時期當中扮演了相當重要的角色。

關鍵辭：王弼, 玄學, 崇本舉末, 崇本息末, 貴無, 得意忘象忘言, 聖人觀