

# 嵇康 ‘越名教’의 상징성과 ‘任自然’의 의미\*

최세운\*\*

## < 목 차 >

1. 들어가는 말
2. “非湯武而薄周孔” — “名教”에 대한 비판의 상징성
  - (1) “名教”에 대한 비판과 의미
  - (2) 경학교육에 대한 비판
3. ‘任自然’을 주장한 진정한 유학자 해강
4. 나오는 말

## 1. 들어가는 말

중국역사상 위진 시기는 정치적으로 가장 혼란스러웠고 사회적으로는 가장 고통스러웠던 시대였지만 동한 말기 통치이념으로 승양받던 유가사상이 공전의 위기를 맞이하면서 정신적, 사상적으로는 오히려 지극히 자유스럽고 열정이 가득한 춘추전국시대 이후 제2의 ‘사상해방’의 시기를 맞이하였다. 이러한 변혁 가운데 주목할 만한 것은 독존유술로 인해 그동안 억압받았던 도가와 법가, 음양오행, 불교 사상 등이 다시금 학술계의 주목을 받게 되면서 사람들의 사고의 깊이를 더하고 내용을 더욱 다양화하여 새로운 사조의 등장을 초래하였다<sup>1)</sup>. 이것이 바로 도가사

\* 본 논문은 2007학년도 교내 연구비 지원을 받아 이루어졌음.

\*\* 高神大學校 中國學科 助教授

1) 현학은 유가사상을 근본적으로 부정하고 철폐하자는 사조로 보기 보다는 한 대 유가의 폐단을 없애고 시대적 요구에 부응하며 현실의 문제를 해결해 보려는 새로운 움직임으로 보는 것이 타당할 것이다.

상을 가지고 유가의 경전을 재해석하려는 현학인데, 이러한 시도는 사회전반에 걸쳐 많은 영향력을 행사하였고 특히 문학영역으로 까지 확대되어 문학에 대한 자각 운동의 기폭제가 되어 문학이 경학으로부터 탈피하여 독립적인 영역을 구축하는데 중요한 발판이 되었다.

正始시기 대표적인 문학가이자 사상가로 알려진 嵇康(223~262)은 당시 정치적, 사회적 혼란 속에서 자유를 갈망하며 이상향을 추구하는 동시에 현실의 고통을 고스란히 받는 가운데 극심한 가치관의 모순 속에 방황하였다. 그리하여 嵇康은 王弼과 何晏 이 후 사상계의 흐름을 주도한 죽림칠현 가운데 阮瞻과 더불어 이른바 “명교를 초월하여 자연으로 돌아갈 것(越名教而任自然)”을 주장하여 갈등을 해결하는 돌파구로 삼는 한편, 권력쟁취에 혈안이 되어있던 司馬氏 집단의 만행을 날카로운 어조로 비판하고 자신의 흥금을 문학 작품 속에 그대로 표현하여, 후에 “清俊”<sup>2)</sup>이라 평가를 받기도 했다. 특히 嵇康은 위나라 종실 沛穆王 曹林的 손녀인 長樂亭主와 혼인하여 중산대부의 관직을 맡기도 하였는데, 이는 후에 司馬氏 집단의 권력투쟁 속에서 끝까지 그들의 세력에 영합하지 않고 자신의 정치적 입장을 고수하게 한 원인이 되기도 했다.

嵇康의 이와 같은 사상적 특징으로 미루어 볼 때, 嵇康은 유가적이기 보다는 다분히 도가적 성향이 짙다고 말할 수 있다<sup>3)</sup>. 하지만 嵇康의 저술가운데에는 도가적 색채가 농후한 것은 물론이고 초월과 비판의 대상인 유가와 봉건제도에 대해 명교를 초월할 것을 주장한 것만이 아니라 오히려 명교를 긍정하고 동경하는 입장 또한 찾아 볼 수 있다. 이와 같은 嵇康의 사상적 양면성을 어떻게 이해할 수 있을까? 嵇康현학의 가장 큰 명제는 분명 명교를 뛰어넘어 자연으로 돌아가자는 “越名教而任自然”으로 명교와 자연을 극명하게 대치시키면서 ‘自然’의 중요성을 강조하

2) 유희은 嵇康의 문학성향에 대하여 “嵇志清俊”이라 평했다.(《文心雕龍·明詩》) 이른바 “清俊”에 대해 노신선생은 다음과 같이 풀이하고 있다. “문장은 간략하고 엄정해야 한다는 뜻으로 마음에 담긴 감정을 그대로 표현하고 아무런 꾸밈이 없다. 할 말이 있으면 그 내용이 길고, 없으면 짧게 지었는데, 그 언어는 간결하나 뜻은 완벽하며 직접적이고 확실하다.”(文章要簡約 嚴明的意思, 卽直抒胸情, 不假雕琢, 有話則長, 無話則短, 言簡意賅, 直捷明白。)

3) “老子莊周, 吾之師也.”(《與山巨源絕交書》) 이하 嵇康에 관한 저서는 모두 戴明揚《嵇康集校注》(臺北: 河洛)를 참고하였으며, 이후 편의상 편명만을 표기함.

고 있는데, 그렇다면 이 명제를 통해 혜강이 진정 뛰어넘고 싶었던 것, 그리고 비판하려 했던 것은 무엇이었으며, 그래서 궁극적으로 돌아가고자 했던 '自然'은 어떠한 의미를 내포하며 그가 갈망하는 이상적인 사회는 무엇이었는지를 본 논문을 통해 규명해 보고자 한다.

## 2. “非湯武而薄周孔<sup>4)</sup>” — “名教”에 대한 비판의 상징성

혜강은 유년 시절부터 유가경전에 대한 교육환경의 부재 속에서 노장사상에 더욱 심취하였고, 장성한 후 오랜 시간 司馬氏 집단이 유가의 가치를 내걸고 오히려 이에 위배되는 간교하고 잔악한 방법을 이용하여 정권을 빼앗는 등의 행위를 친히 바라보면서 점차적으로 명교를 부정하며 자신만의 가치척도를 만들어 갔는데, 이러한 혜강의 사상적 성향은 이른바 “명교를 초월하고 자연에 임한다.”는 “越名教而任自然”이라는 명제로 집약 될 수 있다. 이는 혜강의 정치적 입장 뿐 만 아니라 철학사상, 인생관 등 제방면에 걸쳐 표출되면서 혜강사상의 핵심이 되었다.

### (1) “名教”에 대한 비판과 의미

司馬氏 집단은 정권 찬탈 이 후 당시 사대부들의 지지를 얻기 위해 견제와 포섭 등의 방법을 이용하였는데, 이 때 많은 명망이 있는 사대부들은 모두 사마씨 집단의 포섭대상이 되었으며, 혜강도 예외는 될 수 없었다. 甘露 4년(259년) 司馬昭는 죽림칠현의 한 사람이었던 山濤에게 尙書吏部郎의 직책을 맡겼고 산도는 혜강을 추천해 그 직책을 대신하게 할 생각이었지만 혜강은 이를 거절하였다<sup>5)</sup>. 이때 당시 隱士로 유명한 孫登을 만나게 되는데<sup>6)</sup>, 혜강과 孫登의 만남에 대해 세설신어

4) “은나라 탕왕과 주나라 무왕을 비난하고 주공과 공자를 무시한다.” (《與山巨源絕交書》)

5) 《晉書·嵇康傳》, “山濤將去選官, 舉康自代.”

는 다음과 같이 묘사하고 있다.

혜강은 급군 산중을 유람하다가 도사인 손등을 만나 그와 함께 돌아다녔다. 그러다가 혜강이 떠날 무렵 손등은 이르길, “자네는 재능이 매우 높지만 자기 몸을 지키는 방법은 부족하네.”<sup>7)</sup>

손등은 이미 혜강의 운명을 암시한 듯 혜강에게 “무릇 재능을 사용함은 사물을 알아보는 것에 있는데 그렇게 하면 하늘로부터 받은 천명을 누릴 수 있다. 근데 자네는 재능은 많지만 사물을 알아보는 능력이 부족해 지금의 세상을 면하기는 어렵겠어.”<sup>8)</sup>라고 말한다. 사실 혜강은 일생을 통해 명교를 초월하여 자연으로 돌아갈 것을 주장하였지만, 명교와 자연 속에서 갈등하며 出世와 入世를 반복하면서 때론 司馬氏 집단과 손을 잡지 않기 위해 은거의 삶을 택하기도 하고<sup>9)</sup>, 때론 司馬氏 집단의 횡포를 참지 못하고 격렬하게 비판하기도 했다. 그로부터 2년 뒤인 景元 2년(261년) 司馬昭가 정식으로 산도를 吏部郎으로 임명하자 혜강은 그 소식을 듣고 다시금 전과 같은 부탁을 받게 될까봐 서신을 써 본인의 입장을 표명하였다. 이것이 바로 그 유명한 〈與山巨源絕交書〉이다. 혜강은 먼저 서신 첫머리에 그가 관직에 오르지 못하는 이유를 설명하였다.

어릴 적 아버지가 일찍 돌아가셔서 어머니와 형들에게 지나친 사랑을 받으며 성장했으며, 유가의 경전은 공부하지 못했다. 성격은 부주의하고 게으르며 근

6) 혜강은 모두 두 차례에 걸쳐 은거생활을 하였다. 嘉平元年(正始 10년)으로 사마씨 집단은 정권을 찬탈하기 위해 ‘高平陵政變’을 일으켜 曹爽을 비롯한 曹魏정권의 주요 인사들과 그들의 삼족을 멸하였다. 정변의 결과 조위정권은 마침내 사마씨의 손에 넘어가게 되었으며 조위왕실과 인척관계였던 혜강도 신변의 위협을 느끼고 중산대부의 직을 그만두고 소위 죽림칠현을 결성하여 은거생활에 들어갔다.

7) 《世說新語·懷逸》, “嵇康遊於汲郡山中, 遇道士孫登, 遂與之遊. 康臨去, 登曰, 君才則高矣, 保身之道不足.”, 648쪽

8) 《世說新語·懷逸》, “用才在乎識物, 所以全其年. 今子才多識寡, 難乎免於今之世矣.”

9) 《世說新語·任誕》, “陳留阮籍, 譙國嵇康, 河內山濤, 三人皆相比, 康年少亞之. 預此契者, 沛國劉伶, 陳留阮咸, 河內向秀, 琅玕王戎. 七人常集於竹林之下, 肆意酣暢, 故世謂竹林七賢.” 正始 10년 司馬懿가 정변을 일으켜 曹爽과 何晏을 포함한 曹魏정권의 지지 세력들을 차례로 죽이고 정권을 장악하게 되자 혜강은 이를 피해 은거생활에 들어가 阮籍과 함께 유유자적하며 이른바 ‘竹林之遊’를 하였다.

육은 무디고 살은 헐렁거렸다. 얼굴은 늘 한 달 이면 보름을 씻지 않았고, 특별히 가렵지 않으면 목욕도 하지 않았다. 매번 소변이 마려울 때는 참고 일어나지 않고 오줌을 방광에서 이리저리 굴리다가 그것이 극도로 팽창하고 난 후에야 비로소 일어났다. 이렇게 방종하고 제멋대로 행동한지 이미 오래 되어 성질은 고집스럽고 산만하니 예법과는 거리가 멀었으며, 게으름과 오만함이 서로 조화를 이루었다.<sup>10)</sup>

혜강은 절교서의 첫머리에 자신의 성격이 “직설적이고 속이 좁으며 여러 가지 참지 못하는 것이 많다.(吾直性狹中, 多所不堪)”고 고백하였는데, 이와 같은 성격은 어린 시절 제대로 된 가정교육을 받지 못하여 형성된 것이라고 볼 수 있다. 즉, 혜강이 어렸을 때 아버지가 일찍 돌아가시게 되어 유가사상에 입각한 아버지의 엄한 가르침을 받지 못했고<sup>11)</sup>, 상대적으로 어머니와 형들의 편애 속에 성장하게 되면서 예의범도 또한 제대로 익히지 못했다. 이러한 성장환경 속에서 오랫동안 제멋대로의 생활이 지속되자 자연스럽게 게으르고 고집스런 성격이 형성되었으며<sup>12)</sup>, 후천적인 교육환경의 부재로 혜강은 청년시기에 이르러서도 여전히 ‘방탕하여 엄매임이 없고(放達不羈)’, ‘제멋대로 자기 하고 싶은 대로 하는(任性肆意)’ 생활을 계속하게 되었다. 이에 혜강은 성격상의 이유와 더불어 자신이 관직생활을 할 수 없는 이유를 구체적으로 9가지로 나누어 설명하고 있는데, 이것이 바로 이른바 ‘七不堪(일곱 가지 참을 수 없는 것)’과 ‘二不可(두 가지 할 수 없는 것)’이다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

10) “加少孤露，母兄見驕，不涉經學。性復疏懶，筋骸肉緩。頭面常一月十五日不洗。不大悶癢，不能沐也。每常小便而忍不起，令胸中略轉乃起耳。又縱逸來久，情意傲散，簡與禮相背，懶與慢相成。” 혜강 작품과 관련된 원문은 모두 戴明揚《嵇康集校注》(臺北：河洛圖書公司，1978년 5월)을 참고하였음. 이하 모든 각주에서는 출처를 생략함.

11) 《晉書·嵇康傳》에서 혜강의 형 嵇喜는 집안대대로 유학의 가르침을 받았다(“家世儒學”)고 기술하고 있다.

12) 혜강은 《幽憤詩》에도 이러한 자신의 성격에 대해 한탄하고 있다. “嗟余薄祐，少遭不造。哀榮靡識，越在襁褓。母兄鞠育，有慈無威。恃愛肆姐，不訓不師。(나의 복 없음을 한탄한다. 어렸을 때 불행한 일을 당했으며 내가 외롭고 철없음을 불쌍히 여긴다. 강보에 싸였을 때 아버지를 여의고 어머니와 어른들의 손에 자라 성인이 되었는데 다만 자애만 있었을 뿐 위엄은 없었네. 어머니와 어른들이 나를 편애하여 제멋대로 행동하고 오만해졌으며, 어떤 훈육도 받지 못했고 스승의 가르침도 없었다.”

인간과 인간 사이에는 예의가 있고 조정에는 법도가 있는데, 깊이 생각해보니 내가 관직에 오르지 못하는 일곱 가지 감당 못할 일과 두 가지 해서는 안 될 이유가 있습니다. 나는 한번 누우면 늦게 일어나기를 좋아하는데 당번이 불러 깨우고 그냥 두지 않으니 이것이 첫 번째 감당하지 못하는 것입니다. 거문고를 안고 노래를 부르며 초야에서 고기 잡고 새 잡는 것을 좋아하는데, 관리들이 그것을 지키고 있어 마음대로 행동하지 못하니 이것이 두 번째 감당하지 못하는 것입니다. 오랫동안 정좌하고 있으면 다리에 마비가 와 움직이지 못하고, 천성이 지저분하여 몸에 이가 많아 설 새 없이 긁어야 하는데 관리가 되면 마땅히 관복을 입고 상관에게 경례를 해야 하니, 이것이 세 번째 감당하지 못할 일입니다. 그리고 나는 평소에 글을 잘 쓰지 못하고 글 짓는 것도 좋아하지 않는데, 관리가 되면 세상의 번잡한 일들로 나의 책상엔 서류가 많이 쌓이고 그것에 일일이 답을 하지 못하면 교화와 의리를 해치게 됩니다. 나를 대로 열심히 하려 하나 그것이 오래 못가니, 이것이 네 번째 감당하지 못하는 일입니다. 또한 문상 가는 것을 좋아하지 않으나 세상은 이러한 도를 매우 중요하게 생각하여, 나를 이해하지 못하는 사람들에게 원망을 사고 심지어는 이것으로 인해 중상모략을 당하는 경우도 있습니다. 나는 비록 이것이 매우 두려워 자책도 해 보지만, 본성은 쉽게 변하지 않아 자기를 굽혀 세상에 맞추려 하여도 그것은 거짓이기 때문에 역시 칭찬도 비난도 받지 않는 경지를 얻을 수가 없습니다. 이것이 바로 다섯 번째 감당할 수 없는 일입니다. 세상 사람들을 싫어하는데 벼슬을 하면 이런 사람들과 함께 일해야 하고, 혹은 손님들이 몰려와 시끄러운 소리로 귀를 어지럽게 하면서 소란스럽게 먼지를 일으키며 냄새를 피우고, 온갖 잡기를 부리는 사람들이 눈앞에 있을 것인데, 이것이 여섯 번째 참지 못할 일입니다. 내 마음은 번거로움을 참지 못하는데, 직무가 마음에 걸려 끊임없이 나의 마음을 어지럽게 하고 세상일은 더욱 근심거리를 만드니 이것이 일곱 번째로 감당하지 못하는 것입니다. 또한 나는 항상 은나라 탕왕과 주나라 무왕을 비난하고 주공과 공자를 무시하는데, 세상에 나가서도 이 일을 그치지 않는다면, 그 일이 드러나 명교에 용서받지 못할 일일 것입니다. 이것이 내가 관직을 맡아서는 안 될 첫 번째 이유이다. 그리고 나는 성격이 강직하고 악을 미워하고 경솔하며 말을 직선적으로 하여 어떤 일에 부딪히면 즉시 반응을 하는데 이것이 두 번째 관직을 맡으면 안 될 이유입니다<sup>13)</sup>.

13) “又人倫有禮，朝廷有法，自惟至熟，有必不堪者七，甚不可者二：臥喜晚起，而當關呼之不置；一不堪也。抱琴行吟，弋釣草野，而吏卒守之，不得忘動；二不堪也。危坐一時，痺不得酬答，則犯教傷義；欲自勉強，則不能久；四不堪也。不喜弔喪，而人道以此爲重，已爲未見恕者所怨，至欲見中傷者；雖懼然自責，然性不可化，欲降心順俗，則詭故不情，亦終不能獲無咎無譽，如此五不堪也。不喜俗人，而當與之共事，或賓客盈坐，鳴聒聒耳，塵囂臭處，千變百伎，在人目前，六不堪也。心

관직생활에 적합하지 않는 상기 이유들을 종합해보면 대체적으로 게으르고 태만한 성격과 직접적인 관계가 있는 것으로, 어려서부터 형성된 자유분방한 성격과 행동 때문에 관직생활을 하면 본인의 성격대로 살지 못할 것이라는 우려와 관직생활에 잘 적응하지 못해 좋지 못한 결과들이 발생하거나 이로 인해 자신의 말이나 행동이 예법이나 조정의 규율, 즉 명교에 직접적으로 위배될 것이라는 걱정 등이다. 특히 혜강은 “은나라 탕왕과 주나라 무왕을 비난하고 주공과 공자를 무시한다. (非湯武而薄周孔)”고 말하며 유가의 성인들에 대해 부정적인 입장을 표명하고 있는데, 그 이유는 아마도 탕과 무임금은 무력으로 천하를 안정시켰고 주공은 어린 성왕을 도와 섭정을 했으며, 공자는 늘 요순에 대해 말하기를 좋아했는데, 요순이 천자의 자리를 선양했다는 사실을 통해 당시의 정치현실을 날카롭게 지적하며 비판하고 있는 것으로 보인다.<sup>14)</sup>

하지만 혜강은 長樂公主를 아내로 맞이하여 曹魏宗室과 인척관계를 맺고 中散大夫의 벼슬을 지낸 이력을 갖고 있는 것을 보면, 위에서 언급한 이른바 게으름(懶)、산만함(散)、오만함(傲)、괴이함(怪) 등 단순히 성격상의 장애를 이유로 관직생활을 할 수 없다고 한 것은 어쩌면 과장된 핑계일 수 있으며, 당시와 같이 문벌 세가들에 의해 관직이 독점되어 벼슬을 얻기 힘든 상황 속에서 이런 것들은 사실상 관직에 오르지 못하는 정당한 이유가 될 수 없었을 것이다. 또한 절교서의 내용을 자세히 살펴보면 혜강은 비록 “노자와 장자는 나의 스승”이라고 천명하고는 있지만, 이른바 “內聖外王”이라는 유가전통의 이상적 인격에 대해서도 매우 긍정적인 평가를 내리고 있는 것을 볼 수 있다. 가령, 혜강은 절교서의 첫 부분에 ‘천하를 모두 잘 다스리고 지조가 있는 사람(並介之人)’을 이상적인 인물로 언급하면서 그의 인품을 찬양하였다. 즉,

不耐煩，而官事鞅掌，萬機纏其心，世故煩其慮，七不堪也。又每非湯武而薄周孔，在人間不止此事，會顯世教所不容，此甚不可一也。剛腸疾惡，輕肆直言，遇事便發，此甚不可二也。”

14) 〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉, 《魯迅全集》第三卷, 390쪽

달인이 있어 그는 참지 못하는 것이 없고 외형적으로는 일반 사람들과 하나도 다를 바가 없지만, 그 속마음은 정도를 잃지 않는다. 또한 그는 세속과 함께 더불어 흘러가지만 근심하고 두려워하는 일이 없다<sup>15)</sup>.

혜강이 생각하는 이상적인 인물인 ‘並介之人’이나 ‘達人’은 세속을 초월한 신선이 아닌 일반 사람들과 다를 바 없고 세속과 함께 하지만 환경의 지배를 받거나 구속받지 않는다. 그런 후에 혜강은 구체적으로 老子와 莊子, 그리고 柳下惠, 東方朔, 孔子, 子文<sup>16)</sup> 등을 열거하면서 이들이 세상을 구제할 뜻을 지녔음을 찬양하고 더 나아가 ‘요와 순임금이 천하의 임금이 되었던 것(堯舜之君世)’과 ‘허유가 임금 자리를 버리고 바위굴에 숨어살았던 것(許由之巖棲)’, ‘장량이 유방을 도와 보필하여 한나라를 건국했던 것(子房之佐漢)’, ‘접여가 한가로이 거닐고 노래하며 소요(接輿之行歌)’했던 사례들을 통해 그들의 높은 이상과 신념을 따를 만한 가치가 있다고 판단하며 이상적인 인물의 본보기로 삼았다. 이들 가운데에는 도가의 대표적인 인물도 있고 유가에서 그 인품이 뛰어나거나 성인으로 추앙받는 사람도 있는데, 도가든 유가든 비록 목표에 도달하는 방법이 다를 뿐 어차피 그 추구하는 목표는 같다는 혜강의 고백으로 볼 때, 당시 명교와 자연의 논쟁에 있어서 혜강 자신이 “越名教而任自然”이라는 주장을 통해 명교, 즉 유가를 부정하고 도가로의 귀의를 뜻하기 보다는 오히려 왕필과 하안이 내세웠던 명교는 자연에서부터 나왔다는 “名教出於自然”처럼 명교의 입장에서 자연과의 조화를 위해 노력한 흔적을 엿볼 수 있다. 다만 명교와 자연의 구체적인 내용은 혜강의 사상체계 속에서 다른 의미를 갖고 있다고 볼 수 있기 때문에 절교서에서 제시한 “은나라 탕왕과 주나라 무왕을 비난하고 주공과 공자를 무시한다.(非湯武而薄周孔)”는 주장을 통해 그가 정말 비난하고 경멸하려 했던 것은 글자그대로의 유가나 명교는 아니었을 것이다.

그렇기 때문에 혜강의 이 같은 절교선언은 어찌 보면 이치에 맞지 않는 모순된 행동처럼 보이거나 사실 산도에 대한 절교선언의 진정한 목적은 바로 司馬氏 집단과

15) 〈興山巨源絶交書〉, “有達人而無所不堪, 外不殊俗, 而內不失正; 與一世同其波流, 而悔吝不生耳。”

16) 〈興山巨源絶交書〉, “柳下惠, 東方朔, 達人也, 安乎卑位, 吾豈敢短之哉! 又仲尼兼愛, 不羞執鞭; 子文無欲卿相, 而三登令尹, 是乃君子思濟物之意也。”

는 절대로 어떠한 관계도 맺지 않겠다는 자신의 입장을 만천하에 알리고자 함일 것이다. 왜냐하면 혜강이 비록 노장사상을 숭상하고 유가 경전 이외의 학문에도 많은 흥미를 갖고 있었지만, 위에서 본 바와 같이 완적과 마찬가지로<sup>17)</sup> 세상을 구체할 뜻(濟世之意)<sup>18)</sup>을 갖고 있었기 때문에, 당시 사마씨 집단이 정권찬탈 과정 중 황제인 曹髦를 시해하는 등의 극악무도한 만행을 저지르면서도 불효했다는 이유로 정적을 무참하게 살해하는 등의 일들에 대해 차마 더 이상은 간과 할 수 없었던 것이다. 마침 그때 산도가 자신을 천거하여 이러한 극악무도한 정권의 관리가 되도록 했을 때, 혜강은 계속 은거생활을 하며 이런 것들을 보고도 못 본체, 들어도 못 들은 채 할 수 없어 결국 그 일이 있는 지 2년이 지난 뒤에야 비로소 세상에 자신의 정치적 입장을 명확하게 밝혀야 할 필요성을 느끼고 절교서를 써서 사마씨 집단과는 함께할 뜻이 전혀 없음을 표명하였던 것이다. 그 후 혜강은 모함에 빠져 옥에 갇히고 결국 사형을 당하게 되었고 혼자 남게 될 아들에게 “산공이 있으니 너는 혼자가 아니다!<sup>19)</sup>”라고 말하는 것을 보면 산도에 대한 무한한 신뢰와 혜강의 진의를 짐작할 수 있고, 절교하고자 비난하고자, 그리고 경멸하고자 한 대상은 전통적인 유가사상과 명교가 아닌 바로 司馬氏 집단과 그들이 표방한 허울 좋은 명교(“假名教”)였음을 알 수 있다.

## (2) 경학교육에 대한 비판

명교를 초월하려는 혜강의 의지는 직접적으로 경학교육을 비판하고 더 나아가 명교에 대한 근본적인 부정으로 이어졌다. 명교에 대한 혜강의 신랄한 비판은 장

17) 《晉書·山濤傳》, “籍本有濟世志, 屬魏晉之際, 天下多故, 名士少有全者。”

18) 255년 鎮東將軍 毋丘儉과 揚州刺史 文欽이 淮南에서 태후를 앞세워 사마씨에 대항하기 위해 군대를 일으키자, 혜강 역시 이를 돕기 위해 군대를 동원하여 이에 호응하려 하였다. 이에 대해 산도에게 어떻게 할지를 물어보았는데, 이에 관한 기록은 《三國志》卷二十一(王粲傳) 세 설실어를 인용한 것에 잘 나타나 있다. 즉, “毋丘儉反, 康有力, 且欲起兵應之, 以問山濤, 濤曰, 不可. 儉亦已敗.”

19) 《晉書·山濤傳》, “康後坐事, 臨誅, 謂子紹曰: 巨源在, 汝不孤矣!”

막과의 이른바 유가 경전에 대한 교육 논쟁을 통해서 전개되었다. 기실 혜강의 명교에 대한 비판은 크게 두 가지 양상으로 나타나는데, 하나는 당시 유가사상을 통렬히 비판하고 초월하려는 강력한 의지와 또 하나는 이를 통해 회복하고 돌아가자 하는 自然의 본성에 대한 찬미이다<sup>20)</sup>. 〈難自然好學論〉은 경학교육에 대한 직접적인 비판을 통해 越名教를 이루려는 혜강의 의도를 엿볼 수 있는 작품이다. 이것은 혜강이 순자의 성악설을 근거<sup>21)</sup>로 張邈의 〈自然好學論〉을 반박하기 위해 쓴 論으로, 혜강은 이를 통해 사람의 본성은 원래부터 “안전한 것을 좋아하고 위험한 것을 싫어하며, 편안함을 좋아하고 힘든 것을 싫어(好安而惡危, 好逸而惡勞)하기 때문에 好學, 즉 배움을 좋아하는 것은 결코 자연적인 본성에 속하는 것이 아닌 후천적이고 인위적인 것이어서 인간의 본성과는 관계없는 것이며, 사람들이 호학하는 이유는 단지 부귀영화를 누리고 살길을 도모하기 위함이라 주장하면서 유가의 경학교육을 정면으로 비판하면서 ‘越名教’의 입장을 견지하였다.

먼저 張邈의 〈自然好學論〉의 내용을 살펴보자. 〈自然好學論〉은 위진 시기 문벌 귀족들의 예법과 명교를 보호하려는 입장과 관점을 대표하는 일종의 교육철학으로서, 인성론의 관점에서 ‘好學’의 자연스러움을 주장하고 있다. 먼저 장막은 ‘自然’을 다음과 같이 정의 내리고 있다.

무릇 기쁨, 분노, 슬픔, 즐거움, 사랑, 미움, 욕심, 두려움 등은 인간이 가지는 감정이다. 뜻을 이루면 기뻐하고, 모욕을 당하면 화를 내며 어긋나고 배반 당하면 슬퍼하고 조화로운 음악을 들으면 즐거워한다. 또한 태어나 성장하는

20) 명교의 초월을 통해 회복하고 돌아가고자 하는 자연의 본성에 대한 찬미는 3. 임자연을 주장한 진정한 유학자 혜강부분에서 다루고 있다. 그러므로 이곳에서는 〈난자연호학론〉에 나타난 명교에 대한 비판과 이를 초월하려는 의지를 중점적으로 다룰 것이다.

21) 순자가 이르길, 나면서부터 그러한 것을 본성이라 한다. 본성과 태어남은 서로 감응하기 때문에 일부러 그러지 않아도 되는 자연스러운 것으로 그것을 본성이라 한다. (“生之所以然者謂之性; 性之和所生, 精合感應, 不事而自然, 謂之性.”) 순자는 이 단락에서 본성이라 함은 태어나면서부터 오는 매우 자연스러운 것이므로 학습하지 않아도 힘써 행하지 않아도 얻을 수 있는 것이기 때문에 “자연의 본성(自然之性)”이라 하였다. 이 밖에도 순자는 “모든 사람은 다 동일하게 배가 고프면 먹고 싶고, 추우면 따뜻함을 얻기를 바라며 힘들면 쉬려 하고 이익을 좋아하고 손해 보는 것을 싫어하는데 이런 것들이 모두 인간이 나면서 바로 가지는 것이다. (《荀子·正名》, “凡人有所一同, 飢而欲食, 寒而欲煖, 勞而欲息, 好利而惡害, 是人之所生而有也.”) 《荀子集解》(臺北: 里仁書局, 1978년), 274쪽

것을 보면 사랑이 생겨나고 좋아하는 것을 거스르면 미워하고 배고프면 먹고 싶어 하고 껌박을 받으면 두려움과 공포심이 생겨난다. 이 여덟 가지 감정은 가르치지 않아도 할 수 있는 것으로 이것의 핵심을 말한다면 그것은 곧 자연입니다<sup>22)</sup>.

喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲、懼는 모두 인간이 태어나면서부터 갖게 되는 8 가지 기본적인 감정으로서 외부의 자극을 통해 밖으로 표출된다. 이러한 과정은 지극히 '自然'스러운 것인데, 이는 “가르치지 않아도 그렇게 할 수 있는(不教而能)” 사람의 자연스러운 반응이자 욕구이기 때문이다. 가령, 사회가 진화됨에 따라 이전의 식습관과 음악을 통한 감정의 표현 방식 등이 인위적인 방법을 통해 계속적으로 발전되어 갔는데, 비록 인간이 태어나면서 가지는 기본적 욕구와는 다른 인위적인 행위나 방법이 더해져 생성된 것이라 하더라도 “입맛에 맞고(適於口)”, “마음에 부합(當其心)” 되기만 한다면 이것 역시 ‘자연스러움’이라 할 수 있을 것이다.<sup>23)</sup> 장막은 이를 토대로 배움을 좋아하는 것도 매우 당연한 기본적이며 자연스런 욕구로서, 특별히 사람이란 원래 “모아서 가르치지 않으면 자기 마음 내키는 대로 행동하고 의지들이 서로 충돌하게 되어 여덟 가지 감정이 제각기 드러나기 때문<sup>24)</sup>”에, 교육을 통해 전에 몰랐던 것을 깨우치게 되면 마치 “기나 긴 밤에 태양 빛이 비추는 것과 같이 생활에 기쁨을 가져다줄 뿐만 아니라 무지몽매한 상황에서도 벗어나 진정한 인식의 세계로 들어갈 수 있다.<sup>25)</sup>”며 경학교육의 중요성을 강조하였다.

그러므로 일은 나중에 발생되지만 마음과 선천적인 본능은 서로 반응을 같이 하기 때문에 육경의 내용이 설령 번잡하고 화려하며 명예와 이익이 서로 복

22) 〈自然好學論〉, “夫喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲、懼, 人情之有者也。得意則喜, 見犯則怒, 乖離則哀, 聽和則樂, 生育則愛, 違好則惡, 飢則欲食, 逼則恐懼。凡此八者, 不教而能。若論所云, 卽自然也。”

23) 〈自然好學論〉, “腥臊未化, 飲血茹毛, 以充其虛; 食之始也。加之火齊, 糝以蘭橘; 雖所未嘗, 嘗必美之; 適於口也。黃桴土鼓, 撫腹而吟; 足之蹈之, 以娛其喜; 樂之質也。加之管弦, 雜以羽毛; 雖所未聽, 察之必樂; 當其心也。”

24) 〈自然好學論〉, “聚而勿教, 肆心觸意, 八情必發。”

25) 〈自然好學論〉, “況以長夜之冥, 得照太陽, 情變鬱陶, 而發其蒙也。”

잡하고 다양하여 꼼꼼하게 따져본 후에 다시 배웠다고 하더라도 여전히 자연스럽게 좋아하는 것이 있다는 사실에는 아무런 손해됨이 없다<sup>26)</sup>.

이것으로 볼 때, 張邈은 喜、怒、愛、樂 등 인간의 기본적인 감정과 학습하고자 하는 욕구 모두 자연적인 본성에 속하는 것이며, 인성론의 입장에서 육경교육의 합리성을 증명하고 더 나아가 명교와 자연을 동일한 개념의 범주 속에 포함시켜 '명교의 자연스러움'을 강조하고 있는데, 이는 "名教出於自然(명교는 자연에서 나왔다.)"의 교육이론의 반영으로도 볼 수 있다.

이에 대해 嵇康은 〈難自然好學論〉을 통해 배움을 좋아하는 것은 결코 사람의 자연적인 본성에 속하는 것이 아니라며 장막의 주장을 반박했는데, 그 요지는 다음과 같이 정리될 수 있다. 嵇康은 배움에 대한 욕구가 생겨난 것이 이른바 "대도가 기울어지고 없어진(大道虧損)" 결과라 규정지었다. 嵇康은 초기사회의 자연적인 상태와 大道가 없어진 후의 사회상황을 대비하여 묘사하였는데, 고대 사회에는 비록 어떠한 인위적인 제도와 규범, 그리고 교육 등이 없어도 나라는 잘 다스려졌고 사회는 평온 하는 등 모든 것이 순조로워 백성들은 만족한 생활을 할 수 있었다. 嵇康이 지향하는 이상적인 초기사회의 모습은 다음과 같다.

태고의 시대에는 질박한 자연 상태가 아직 어그러지지 않아 임금은 위에서 어떠한 예법이나 제도를 반포하지 않아도 되었고, 백성들은 아래에서 서로 싸우지 않아도 모든 만물이 완전하여 손해됨이 없이 그 이치대로 진행되었으며, 어느 누구도 그 즐거움을 얻지 못하는 사람이 없었다. 배불리 먹으면 곧 편안하게 잠을 자고, 배고프면 먹을 것을 구한다. 편안하고 유쾌하게 부른 배를 두들기며 노래를 하나 이들 자신들은 이것이 후세 사람들이 말한 지덕의 세상인지 모른다.<sup>27)</sup>

원시 혼돈의 시대는 그 자연의 질박함이 아직 깨어지지 않은 상태여서 모든

26) 〈自然好學論〉, "故以爲雖事以未來, 而情以本應。即使六藝紛華, 名利雜詭, 計而後學, 亦無損於有自然之好也。"

27) 〈難自然好學論〉, "昔洪荒之世, 大樸未虧, 君無文於上, 民無競於下。物全理順, 莫不自得。飽則安寢, 飢則求食, 怡然鼓腹, 並不知爲至德之世也。"

만물들은 아무런 해함도 없이 순조롭게 흘러갔다. 그렇기 때문에 어떠한 인위적인 제약이나 관리, 그리고 교육이 없어도(‘無文’) 모든 것이 자연의 이치에 부합되어 다툼이나 싸움이 없는 평화로운 사회(‘無競’)를 유지해 나갈 수 있었는데, 심지어 백성들은 이렇게 살기 좋아진 원인도 모른 채 살아갈 수 있었다. 즉, 당시 위정자들은 술선수범하여 먼저 ‘無爲’하기 위해 노력하였는데, 여기서 ‘無爲’라 함은 철저히 자기들의 욕심을 버리고 백성들을 괴롭히지 않으며 그렇게 되도록 내버려 둠으로써 스스로 교화되고 올바르게 변화하는 효과를 거둘 수 있는 것을 의미한다. 이러한 것은 도가의 “아무 것도 하는 것 같지 않지만 사실상 적극적으로 모든 것을 다 한다.(‘無爲而無不爲’)”는 노자의 정치론과 맥락을 같이 한다<sup>28)</sup>. 그러나 사회가 점점 발전하고 다양화되자 “至人”은 더 이상 존재하지 않게 되었고, 大道 역시 허물어지자 사회의 질서를 유지하고 사람들의 안녕을 위한 제도가 필요하게 되었다.

지인이 더 이상 존재하지 않고 큰 도 역시 쇠퇴하기 시작하자 비로소 문장을 지어 그 뜻을 전하기 시작했다. 각종 많은 무리들은 제 각기 구별되어 각자의 종족에 속하게 되었고, 인과 의를 세워 사람들의 마음을 속박하게 되었으며, 명분이 만들어져 사람들의 행위를 규제하였다. 이렇게 되자 배움을 권면하고 글을 말함으로써 교화에 힘썼다<sup>29)</sup>.

모든 만물을 구별하고 인의를 제정하며 명분을 세우고 또한 배움을 권하며 글을 가르쳐야 하는 가장 큰 이유는 큰 도가 없어졌기 때문이다. 큰 도가 없어졌다 함은 바로 사회를 움직이는 자연의 법칙이 큰 해함을 입어 없어짐을 뜻하는데, 이는 곧 초기사회의 자연 상태가 점차 파괴되어 문명세계로 전환되어 가고 있음을 의미하는 것이다. 사회구조가 복잡, 다양해지고 인구가 급증하게 됨에 따라 결국

28) 《노자·57장》, “天下多忌諱, 而民彌貧。民多利器, 國家滋昏。人多伎巧, 奇物滋起。法令滋彰, 盜賊多有。故聖人云, 我無爲而民自化; 我好靜而民自正; 我無事而民自富; 我無欲而民自樸。” 노자는 이 장을 통해 진정 나라와 백성을 위하는 위정자는 제도나 법령 등 인위적인 것으로써 나라를 다스리면 오히려 그것으로 인해 더 큰 문제가 발생되기 때문에 자신의 사리사욕을 버리고 淸靜의 정치를 펴면 백성들은 절로 교화되고(自化), 절로 바르게 되며(自正) 절로 넉넉해지고(自富), 절로 순박(自璞)해 질 수 있다는 이른바 ‘無爲而無不爲’ 정치론을 주장하였다.  
29) 《難自然好學論》, “及至人不存, 大道陵遲, 乃始作文墨, 以傳其意。區別群物, 使有類族, 造立仁義, 以嬰其心; 制其名分, 以檢其外, 勸學講文, 以神其教。”

사회의 질서와 안정을 유지하기 위한 제도적 장치가 필요하게 되었고, 이에 따라 부득이하게 일정한 규범을 만들어 사회의 질서를 바로잡고 각종 문제를 해결하였다. 혜강의 이와 같은 관점은 바로 노자의 “道를 잃어버린 후에야 비로소 德이 생겨났고 德을 잃어버린 후에는 또 다시 仁이 생겨났으며, 仁을 잃어버린 후에는 義가 생겨났고 義가 없어지고 난 후에는 禮가 생겨났다.”<sup>30)</sup>라고 하는 이론의 반영으로서, 유가교육의 탄생과 발전을 사회와 인간의 도덕적 타락의 결과라고 규정짓고 있다. 그러므로 이러한 사회와 인간의 잘못됨을 바로잡고 올바른 길로 인도하기 위해서 법령과 제도가 필요하게 되었으며, 이에 사람들은 문장을 지어 통치자의 뜻을 전하고, 인과 의를 세워 그 마음을 억누르게 하며, 명분을 세워 행위를 규제하였고, 더 나아가 명교에 대한 교육을 실시하여 가르침을 전달하기에 이른다. 즉, 사회는 애초에 모든 것이 자연의 이치에 따라 서로 위배됨 없이 잘 돌아갔는데, 후에 도덕과 가치관의 타락 및 변질로 말미암아 이를 바로잡을 교육이 필요하게 되었고, 사람들의 생각과 행위를 규제하고 올바르게 인도하기 위해 명교가 생겨난 것이다. 이를 통해 설령 상하 계층 간의 질서가 다시 재정비되어 사회가 안정되었다 하더라도 이 모든 것들은 자연의 본성에 위배되는 것이다. 이와 같은 규율의 제도화는 두 가지 의미로 해석해 볼 수 있는데, 첫째는 개인적인 측면에서 볼 때 이러한 사회의 각종 규칙은 모두 개인의 욕망을 억제하는 수단으로 사용되기 때문에 욕구를 충족시키는데 방해가 된다는 것이고, 또 하나는 사회적인 측면으로 만일 모든 사람들이 자기의 욕망만을 추구하고 다른 사람을 돌보지 않는다면 아마도 잦은 충돌이 일어날 것이며 이로 인해 사회의 질서와 안정이 깨지게 되어 결국 국가가 멸망하는 지경에까지 이르게 된다는 것이다. 이를 막기 위해 유가는 곧 “예를 정하여 그 적당함에 이르도록 하고 음악을 통해 그 존경함으로 통하게 한다.”<sup>31)</sup>고 주장하였다.

또한 초기 사회의 자연적 질서가 파괴된 후 이를 바로 잡기 위해 仁義, 名分을 포함한 名敎의 교육이 필요하게 되었는데, 혜강이 정말 반대하고 비판하고 싶었던 것은 바로 통치자가 욕경으로 인재를 뽑게 되자 욕경을 단순히 개인의 영화와 이

30) 《노자·38장》, “失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義, 失義而後禮.”

31) “制禮以適其宜, 作樂以通其敬.” 《論衡集註》(上) (臺北: 世界書局, 1967년12월), 62쪽

익을 얻기 위한 수단(開榮利之途)으로만 여긴다는 사실이다.

선비들은 붓과 죽간을 들고 문장을 지어 죽히 생활을 할 수 있고, 장기간의 학습으로 유가경전을 통달하면 관직을 얻게 되어 발갈이를 대신할 수 있다. 그러므로 사람들은 어려움이 닦친 후에야 비로소 배움을 시작하는데, 이것으로 볼 때, 배움의 목적은 단지 부귀영달과 후한 봉록을 얻기 위함이며, 미리 계산을 다 한 후에 계속해서 공부할 것을 정하는 것이다. 좋아함은 이같이 습관을 통해 형성되는 것이기 때문에 마치 조금은 자연스러움과 유사함이 있다. 그래서 당신은 배움을 좋아하는 것을 자연스러운 것이라 말하고 있는 것이다.<sup>32)</sup>

혜강은 여기에서 유가경전에 대한 학습은 단지 개인의 부귀와 영달을 위함이며, 또한 오랜 습관에서부터 비롯된 것이기 때문에 교육은 결코 자연적인 본성에 속하는 것이 아니라고 지적하고 있다. 왜냐하면 육경은 억제하여 인도함을 위주(抑引)로 하고, 인간의 자연적 본성은 욕구를 따르는 것(從欲)을 기본으로 삼기 때문이다. 즉,

육경은 억제함과 인도함을 위주로 하지만 사람의 천성은 욕구에 따라 행동하는 것을 즐거움으로 삼는다. 외부에서 더해지는 억제와 인도함은 사람의 욕망과 위배되며 욕망을 따르면 자연의 본성을 얻는 것이라 할 수 있다. 이렇게 자연의 본성을 얻는 것은 억제와 인도함을 주로 하는 육경에서 비롯되지 않으며 자연의 본성을 지키고 보호하기 위해서 사람의 욕망을 거스르는 예법을 필요로 하지 않는다. 그렇기 때문에 우리는 인과 의가 사람의 행위를 구속하는데 온 힘을 기울이고 자연의 본성을 기르는데 필요한 것이 아님을 알고 있다. 또한 염치와 양보는 다툼 끝에 생겨나는 것이어서 더욱 자연적인 본성이 갖고 있는 속성이라 할 수 없다.<sup>33)</sup>

유가 경전은 사람의 기본적 욕구를 억제하고 교화하는 것을 근본으로 삼지만

32) “操筆執觚，足容蘇息；積學明經，以代稼穡。是以困而後學，學以致榮。好以習成，有似自然。”

33) “六經以抑引爲主，人性以從欲爲歡，抑引則違其願，從欲則得自然；然則自然之得，不由抑引之六經，全性之本，不須犯情之禮律。故仁義務於理僞，非養眞之要術，廉讓生於爭奪，非自然之所出也。”

사람은 오히려 욕구에 따라 행동하고 싶어 하고 이를 통해 만족함을 느낀다. 그렇기 때문에 억제와 교화를 주로 하는 육경은 사람의 염원에 위배되고 욕구에 따라 행동하는 것이야말로 자연스러운 본성이라 할 수 있다. 이와 같은 기본적인 인식 속에서 해강은 유가경전의 학습이 결코 사람의 본성에 속하는 자연스러운 행위라기보다는 오히려 인성을 해치는 도구이며, 장막이 “육경을 태양이라 여기고 배우지 않는 것을 길고 긴 밤(謂六經爲太陽, 不學爲長夜.)”이라고 비유하며 육경의 중요성을 강조한 것에 반해, 해강은 오히려 “정교를 가르치고 선양하는 明堂을 보잘 것 없는 작은 방으로, 경전을 외우고 낭송하는 것을 쓸데없는 소리로, 六藝를 풀이 무성한 곳의 잡초로, 仁義를 냄새나고 부패한 것으로 여겼으며 경전을 보면 눈이 어지러워지고, 지나친 예의 범도로 등이 굽어지고, 예복을 입으면 몸이 뒤틀리고 예법을 말하면 이빨에 충치가 생긴다.<sup>34)</sup>”고 비판하며 육경을 태양이라 생각하지 않아도 되고 배우지 않는다고 해서 결코 어두운 밤이 아님을 강조하였다<sup>35)</sup>.

해강의 관점에서 볼 때, 張邈의 〈自然好學論〉은 이론상 두 개의 다른 범주의 문제를 혼동하는 오류를 범하고 있는데, 즉 입이 단맛과 쓴맛을 느끼는 것과 몸이 고통과 가려움을 느끼는 것은 모두 필연적인 반응으로서 인간의 선천적인 본능에 해당하여 배우지 않아도 그렇게 할 수 있다. 그런데 “積學明經”, 곧 장기간 학습하는 것과 경전을 통달하는 것은 결코 배우지 않아도 알 수 있는 선천적인 본능이 아니며, 이것에 대한 좋고 나쁨의 판단 여부는 완전히 사람의 후천적인 주관적 태도에 따라 결정되는 것이다. 해강은 이 같은 張邈의 오류를 논리적으로 지적하고 있다.

지금 당신은 필연적인 이치를 필연적이지 않은 배움을 좋아하는 것에 비유하고 있으니 아마도 그것은 옳은 것 같지만 사실상 그렇지 않은 의론일 것입니다.<sup>36)</sup>

34) “今若以明堂爲丙舍, 以諷誦爲鬼語, 以六經爲蕪穢, 以仁義爲臭腐, 睹文籍則目眩, 修揖讓則變色, 襲章服則轉筋, 誦禮典則齒齟。”

35) “不學未必爲長夜, 六經未必爲太陽也。”

36) “今子以必然之理, 喻未必然之好學, 則恐似是而非之議。”

혜강은 자연적 인성론에서 출발하여 강력한 비판정신으로 전통문화와 유가의 경학교육을 부정하며 자연의 인성 파괴와 사회에 존재하는 모든 허위, 비열한 도덕적 타락 현상의 원인은 바로 인류 문화의 발전과 이를 위한 인위적인 교육에 있기 때문이며, 유가가 제창하는 예악과 명교야 말로 자연의 본성을 억제하는 최대의 장애물이라 주장하였던 것이다.

결론적으로 혜강이 비록 유가사상이 공전의 위기를 맞기는 했으나 여전히 봉건제도하에 있던 당시의 정치, 사회적 상황 속에서 이처럼 명교를 극렬히 반대한 것을 보면 본인도 인정했듯 자신의 '강인하여 악을 혐오하며, 어떤 일에 부딪히면 즉각적으로 반응하는 성격<sup>37)</sup>'을 가히 짐작할 수 있다. 하지만 당시 시대적 현실이 아무리 혼란스러웠더라도 봉건제도가 여전히 존재했던 현실 속에서 이렇게 극단적인 언론과 행동으로써 명교를 비판하며 반대 입장을 표명했던 진정한 뜻은 일반적인 교육과 교학 이론에 대한 서술과 분석에 있는 것이 아니라 반전통의 비판정신으로 현학적 사유방식을 통해 사마씨 집단에 의해 변질되고 왜곡된 유가와 명교를 맹렬하게 비판하고 더 나아가 경학교육의 필요성을 반대하여 시대적 요구를 반영하는 자유롭고 개방되며 예법에 얽매어 개인의性情을 구속하는 명교를 초월하려는 새로운 교육개혁을 제시한 데 있다고 하겠다. 혜강은 사실 봉건적 예교질서와 유가사상을 통째로 비판하려 했던 것은 아니었다. 그는 오히려 "인간 사회에는 예가 있고 조정에는 법도가 있음<sup>38)</sup>"을 인정하고 있다. 그렇기 때문에 그가 진정한 원하고 갈망한 것은 자연적 본성이 그대로 존재하는 합리적이고 이상적인 사회이다. 그 이상적 사회란 명교와 자연이 함께 어우러져 하나가 된 어찌면 그가 <難自然好學論> 중에 묘사한 바 있던 '큰 도가 없어지지 않고 지인이 존재하여 상하 계층 간에 조화를 이루었던 자연 사회의 모습'이라 할 수 있다. 즉, 假名教가 판을 치는 현실 상황 속에서 혜강은 전통적 봉건윤리도덕에 부합되는 자연인성의 사회를 동경하며 '자연으로 돌아갈 것'을 호소했던 것이다.

37) "剛腸疾惡, 遇事便發."(《與山巨源絕交書》)

38) "人倫有禮, 朝廷有法."(《與山巨源絕交書》)

### 3. ‘任自然’을 주장한 진정한 유학자 혜강

위에서도 언급한 바와 같이 魏晉시기 정권 교체의 상황은 매우 혼란하여 한치 앞을 내다볼 수 없었는데, 사마씨 집단은 정권을 찬탈하기 위하여 자기들의 뜻에 동조하지 않는 많은 사람들을 살해하였고, 심지어 황제인 曹芳을 폐위시키는 등의 반인륜적 행위를 서슴지 않았다. 이러한 당시 사회 환경 속에서 사인들은 큰 공을 세우거나 이름을 드러내려는 강한 의지나 열망을 갖기보다는 생명의 덧없음과 무의미함, 그리고 이러한 현실적인 가치관을 뛰어넘어 인생의 본질에 대해 더 많은 의문을 갖고 이에 대한 해답을 얻기 위해 복잡한 세상을 떠나 다만 정신적이나마 무한한 자유를 갈망하며 생명의 고귀함을 절실하게 깨닫게 되었다. 이러한 정치, 사회적 환경으로 인해 사변철학의 핵심 주제로서 모든 천지만물을 뛰어넘어 그 위에 존재하고 근원이 되었던 ‘자연’<sup>39)</sup>은 ‘명교’와 더불어 현실생활에 직접 적용되어 당시 발생되었던 사회적 갈등과 모순을 해결하는 핵심명제가 되었다. 이 가운데 혜강은 명교를 초월함으로써 현실 사회에서 자행되고 있는 모든 전통적 유가사상에 배치되는 온갖 허위와 기만 등을 비판하며 새로운 가치관을 형성하고 이상적인 사회의 건립을 위해 자연으로 돌아갈 것을 주장하였다.

‘自然’의 개념은 일찍이 선진시대부터 등장하였는데, 가장 대표적인 것이 바로 노자의 “사람은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받고, 하늘은 도를 본받고, 도는 자연을 본받는다.”<sup>40)</sup> 이다. 노자에 있어서 ‘自然’은 두 가지 함의를 가지는데, 첫째는 바로 만물의 스스로 그러한 본연의 상태를 가리키는 것이고, 둘째는 아무런 목적도 의식도 없고 인위적인 것이 가해지지 않는 것을 의미한다. 즉, 노자는 “道는 자연을 본받아야 한다.”며 ‘自然’을 道와 연결시켜 형이상학적 개념으로 승화시켰다. 또한 道는 유가의 仁義와 상대적인 개념으로서, 도가 없어지고 나서 비로소 사회의 질서를 바로잡기 위한 인위적인 仁과 義가 생겨났으며, 이와 마찬가지로 사람들이 ‘自然’의 상태를 깨뜨리고 나서야 비로소 이러한 사회를 다스릴 성인이 나타났으

39) 《老子注·제22장》, “自然者, 無稱之言, 窮極之詞也.”

40) 《노자·제 25 장》: “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然.”

며, 이로 인해 仁과 義가 발전하게 되었고, 사람과 사람사이의 분쟁과 사회의 혼란을 초래하였다. 그러므로 도가는 이러한 인위적인 제도가 도덕적 가치기준을 버리고 다시 '自然'의 상태로 돌아갈 것을 주장하고 있다. 이러한 '自然'의 개념은 위진 시대에 들어와 일대 변혁을 맞게 되는데, 이것이 바로 명교와 자연의 조화를 통한 '名教의 自然化'이다.

馮友蘭은 위진 시대 새로운 철학사조에 대해 다음과 같이 정의하고 있다. “현학에는 3개의 주요한 유파가 있지만 사실상 두 개의 큰 갈래로 나눌 수 있다. 그것은 바로 '貴無論'과 '崇有論'인데, 글자 그대로 이들이 논증하려는 주제는 바로 有와 無에 관한 문제이다.<sup>41)</sup>” 또한 湯一介도 그의 저서에서 현학에 대해 명쾌한 정의를 내리고 있다. “위진 현학은 바로 위진 시기 노장 사상을 골간으로 하는 일종의 특정한 철학사조로서, 토론하고자 하는 중심은 本末、有無에 관한 문제인데, 천지만물의 존재 근거에 관한 것으로 세속적인 일과 사물을 멀리하는 형이상학적인 본체론을 다루고 있다.<sup>42)</sup>” 이것으로 볼 때, 위진 시기 새로운 사상계의 흐름은 선진시대 도가의 도를 우주만물의 근원으로 삼고 이를 통해 우주의 생성에 관한 문제를 다루기보다는 만물의 근원을 유와 무의 관계를 통해 집중적으로 조명하는 본체론을 중심으로 형성, 발전되었음을 알 수 있다. 이와 더불어 유와 무의 관계를 규정하는 현학적 사유방식<sup>43)</sup>을 가지고 당시 현안이었던 명교와 자연과의 관계를 설명하였다. 즉 “명교는 자연에서부터 비롯된 필연적인 결과이며, 이 둘은 모순되지 않는다.(名教出於自然)”라는 명제를 통해 당시 유가의 학문적 모순과 한계를 바로 잡고 이를 둘러싼 명교와 자연과의 관계를 규정지어 혼란한 사회를 바로잡고 이를 뒷받침하는 이론적 근거로 삼았다. 특별히 왕필은 명교와 자연의 관계에 있어서 명교 또한 자연에서 비롯되어 생성되었으며, 仁義와 忠恕, 그리고 禮敬과 같은 윤리적 규범도 이러한 자연에서부터 나왔으며 사회의 정치, 법률제도 등도 모두 인간의

41) 《中國哲學史新編》, “玄學中有三個主要派別, 實際上是兩個主要派別, 就是貴無論和崇有論。從字面上可以看出來, 它們所論辯的主題是關於有和無的問題。” (臺北: 藍燈, 1991년), 32쪽

42) 《郭象與魏晉玄學》, “魏晉玄學是指魏晉時期以老莊思想為骨架的一種特定的哲學思潮, 它所討論的中心為本末有無問題, 即有關天地萬物存在的根據問題, 也就是說關於遠離世務和事物的形而上學本體論問題。” (臺北: 谷風), 6쪽

43) “以無為本, 以有為末。”

자연적 본성위에 생성되었다고 보고 있다.

이른바 “도가사상을 이용하여 유가를 재해석(援道入儒)” 하는 정시현학의 뒤를 이어 등장한 혜강은 한말이후 봉건적 사회질서와 윤리도덕, 예교문화 등 이른바 ‘名教’가 근본적으로 파괴되고 충격을 받은 속에서 기존 가치관 체계의 붕괴로 인해 더 이상 새로운 가치판단의 기준을 제시할 수 없게 되자 초기 고대사회의 가치 체계로 돌아가 현실사회에서의 모순과 갈등에 대한 해결책을 찾게 되었고, 결과적으로 순박하고 진실한 ‘自然’과 ‘自然의 이치’가 통하는 사회야말로 이 시대가 추구하는 이상적 사회임을 천명하였다. 그러므로 혜강의 사상체계 가운데 ‘自然은 최고의 개념이자 법칙으로서, 사람을 포함한 모든 천지 만물들이 모두 ‘자연으로 돌아가야 함’을 주장한다. 이렇게 하여 당시 정신적 자유함을 갈망하는 사람들이 ‘자연’의 가치를 깨닫고 이를 숭상하게 되었으며, 이를 제지하는 명교와 충돌이 일어나자 혜강은 단호하게 그러한 ‘명교를 초월하고 자연으로 돌아가야 한다.’고 주장하였다. 이 명제를 통해 알 수 있듯이 혜강은 명교와 자연의 첨예한 대립 속에 과감히 명교를 떨쳐버리고 자연으로 돌아가기를 갈망하고 있다. 그렇다면 혜강이 돌아가려고 하는 ‘自然’과 추구하는 ‘自然의 이치’란 무엇을 의미하는 것일까? 또한 이를 통해 이루려고 하는 것은 무엇일까? 이에 대한 해답을 구하는 방법은 혜강의 인식론 가운데 ‘自然’의 의미를 파악하는 것일 것이다.

혜강은 먼저 ‘자신의 욕구에 따라 행동하는 것(從欲則得自然)’을 매우 ‘자연스러운 본능(自然之性)’으로 보았다. 사실 욕구에 따라 행동하는 것을 ‘자연’이라 한다면 혜강 이후 현학계를 주도한 郭象 또한 이와 비슷한 견해를 내세운 바 있다. 郭象은 ‘자연은 곧 명교이다.(名教即自然)’ 라는 관점을 바탕으로 더 이상 만물의 근원을 자연이라 보는 본체론의 입장에서 벗어나 자연과 명교를 동일시하여 사회의 모든 상하, 고저 등의 계급과 질서를 지극히 자연스럽고 도저히 바꿀 수 없는 것 본연의 것으로 보았다. 사람은 태어나면서부터 이와 같은 자연스러움을 부여받는데, 이것을 ‘本性’ 이라고도 한다. 이렇게 태어나면서 부여받은 본성, 가령 貧富, 賢愚, 貴賤 등의 차이를 그대로 받아들이고 복종하는 것이 바로 ‘自然’인 것이다. 그렇기 때문에 명교에서 규정하는 모든 규범과 윤리도덕을 준수하는 것이야말

로 가장 자연스러운 것이라 주장하며 본분을 지킬 것을 강조하였다. 이에 반해 혜강이 말하는 욕구란 배부르면 편안히 자고 배고프면 먹을 것을 구하는 기본적인 생리적 현상으로, '眞性' 혹은 '人性' 이라고 한다. 이와 같은 지극히 자연스러운 인간의 본성은 기실 "순박함이 아직 기울어지지 않았던(大樸未虧)" 사회의 인성이자, 또한 "왕은 조용히 위에 거하고 신하는 아래에서 순종하는<sup>44)</sup>" 봉건사회의 인성을 말한다.

이러한 이유로 인해 혜강이 명교와 자연과의 관계를 설명할 때 자연적 본성이 상반된 두 개의 개념으로 이루어져 있어 일종의 자기모순에 빠져 있는 것처럼 보인다. 즉, 혜강은 "질박한 자연 상태가 아직 어그러지지 않았던 태고 시대(洪荒之世)"의 자연적인 본성을 숭상함으로써 봉건예교를 격렬하게 비판하면서 명교를 초월하여 자연으로 돌아가자고 주장하는가 하면, 또 한편으로는 "君臣無爲"의 자연적 본성을 찬미하면서 예교에 대한 그의 지나친 진부함을 드러내고 있다. 그러나 이 둘의 관계를 사실 첨예한 대립양상으로 보기 보다는 혜강의 인식론을 바탕으로 한 '名教의 自然化'를 통해 양자 간의 모순을 해결해 보려는 혜강의 의도를 짐작해 볼 수 있다. 그리하여 혜강은 명교와 자연이 서로 조화를 이룬 이상세계에 대하여 다음과 같이 묘사하고 있다.

성인은 어쩔 수 없이 천하를 다스리게 되면 만물을 모두 자신의 마음에 두고 백성들이 자유롭게 발전할 수 있도록 지켜보며 도로써 백성들이 잘 살 수 있도록 보필하며 천하와 함께 즐거움을 누리며 소리 없이 무위하며 솔직하게 천하를 한 집안처럼 여기며 천하를 공으로 여긴다. 비록 군주의 자리에 있어 만국의 신봉을 받지만 오히려 소박하기를 마치 일반 백성이 손님을 대접하듯 하며, 비록 용이 그려진 깃발을 나무 위에 높이 내걸고 몸에는 화려한 제왕의 옷을 걸치고 있지만 오히려 이런 것에 개의치 않기를 마치 백성의 옷을 입은 것처럼 행동해야 한다. 그래서 위에서는 군주와 신하가 서로 자신의 지위와 신분을 잊고 아래에서는 백성들이 집집마다 만족해한다. 그러니 어떻게 백성들로 하여금 자기를 존경하도록 하고 천하를 해쳐가면서 자신의 욕망을 채우고 부귀를 가장 숭고한 것으로 삼아 마음속에 그것만을 끊임없이 생각할 수 있겠습니까?<sup>45)</sup>

44) 〈聲無哀樂論〉, “君靜於上, 臣順於下。”

이를 통해 알 수 있듯이 혜강은 오로지 이른바 ‘大義’를 위해 “자기를 희생하고 예로 돌아가고(克己復禮)”하고 ‘인의(造立仁義)’와 ‘명분(制爲名分)’을 통해 세워진 제도화 된 명교의 사회를 부정하며 사람의 본성을 속박하는 일체의 외재적 규범을 떨쳐버리고 자연에 순응할 것을 주장하면서, 구체적으로 군주와 신하, 또한 군주와 백성간의 사이를 지배하고 복종해야하는 종속관계라기보다는 각자의 자리에서 직분을 충실히 수행할 수 있도록 군주 자신은 더욱 겸손하고 존중해주면서 ‘無不爲’ 하지만 사실은 백성들의 생업과 본성을 최대한 보장해 줄 수 있도록 아무런 간섭도 하지 않아 백성들이 오히려 위에서는 아무것도 하지 않아 ‘無爲’ 하고 있는 것처럼 느끼도록 자연스러운 사회를 만들어야 한다고 주장하고 있다. 이러한 사회는 비록 제도와 규범은 존재하나 이 모든 것들이 오로지 본성과 자연스러움에 전혀 위배되지 않는 ‘名教’와 ‘自然’이 함께 공존하는 사회이다. 혜강이 이러한 사회를 동경하고 꿈꾸는 이유는 바로 현실 속에서 그러한 명교의 가치를 내걸고 정권의 찬탈을 위해 온갖 불충하고 불의한 일을 자행하여 명교의 근간을 뒤흔들어 놓아 결과적으로 “아래 백성들은 위사람을 미워하고 임금은 신하를 시기하는 상황<sup>46)</sup>”들이 빈번히 발생되었기 때문이었다. 즉, 현실은 이미 성인이 존재하지 않고 사회를 지지하는 정신적 지주가 무너지고 난 후에 생겨난 갖가지 허위와 기만이 가득 찬 형식적인 명교에 의해 사회가 지배되자 “교활한 지식만 자생하고 세간에는 끊임없이 분쟁과 다툼이 벌어져 사람들의 마음이 흐트러지게 되었고<sup>47)</sup>, 언행은 모두 이에 얽매이게 되자 원래부터 가지고 있던 자연적인 본성을 상실하게 되었다. 그러므로 혜강은 자연 숭상을 제일로 삼는 도가사상으로써 ‘현실의 명교’를 전면적으로 비판하고 자연으로 돌아갈 것을, 또한 자연의 본성을 찾을 것을 호소하고 있다. 그러한 이상적인 사회의 특징은 다음과 같다.

45) 〈答難養生論〉, “至人不得已而臨天下, 以萬物爲心, 在宥群生, 由身以道, 與天下同於自得, 穆然以無事爲業, 坦爾以天下爲公. 雖居君位, 饗萬國, 恬若素士接賓客也. 雖建龍旂, 服華袞, 忽若布衣在身也. 故君臣相忘於上, 蒸民家足於下, 豈勸百姓之尊己, 割天下以自私, 以富貴爲崇高, 心欲之而不已哉.”

46) 〈太師箴〉, “下疾其上, 君猜其臣.”

47) 〈卜疑〉, “智巧滋繁; 世俗膠加, 人情萬端. 利之所在, 若鳥之逐鷩.”

옛날 왕도로써 천하를 다스린 현명한 군주는 하늘의 뜻을 계승하여 만물을 다스렸으며, 반드시 천하의 간단하고 쉬운 도를 숭상하여 무위의 정치를 펼쳤다. 그래서 임금은 조용히 위에 거하고 신하는 아래에서 순종하여 오묘한 교화가 말없이 이루어져 하늘과 인간이 서로 교감하여 평안해졌다. ...백성들은 편안하고 한가해져 스스로 많은 복을 구하게 되었으며 아무 말 없이 도를 따르고 가슴엔 충성심과 의로움을 품게 되었는데 도무지 그렇게 된 이유를 알지 못한다<sup>48)</sup>.

혜강이 동경하는 이상적인 사회와 당시 정치사회적 현실을 그대로 반영한 “越名教而任自然”의 주장과는 모순처럼 보이거나 실은 반대하고자 하는 것과 돌아가고자 하는 것은 일치한다고 볼 수 있다. 즉, 혜강이 반대하는 것은 당시 “효로써 천하를 다스림(以孝治天下).”을 정치적 이념으로 삼았지만 명교를 단지 개인의 부귀영화와 명리를 얻기 위한 수단으로 이용하고 더 나아가 권력을 빼앗고 유지하는데 수단으로 삼았던 너무나도 인위적이고 명분뿐인 유가이다. 그렇다면 그가 신봉하여 돌아가고자 갈망하는 사회는 인간의 자유를 구속하거나 행위를 규제하지 않고 도덕적 윤리와 질서가 잘 지켜지는 한마디로 “임금은 조용히 위에 거하고 신하는 아래에서 순종(君靜於上, 臣順於下)”하는 자연화 된 봉건사회, 즉 자연적인 본성이 파괴되지 않은 채 스스로 그렇게 유지되는 사회이다. 이것으로써 우리가 짐작할 수 있는 것은 혜강은 결코 명교를 부인할 뜻도 그럴 필요도 없다는 사실이다. 다만 그가 일생을 통해 비판하고 폭로하고자 했던 것, 즉 초월하고(“越”), 비난하며(“非”), 경멸(“薄”)의 대상은 일차적으로 개인의 영달과 입신양명을 위해 이용되었던 유가의 경전이었고, 또한 당시 사마씨 집단의 허위와 기만이 가득한 가짜명교였으며, 그가 그렇게도 바라고 그리워했던 것은 완전히 속세를 떠나 은둔하며 살아가는 은일자의 삶도 아니고 도교식의 수양을 통해 신선이 되어 불로장생하는 유토피야도 아니다. 다만 혜강은 명교와 자연이 서로 조화된 합리적인 세상 속에서 ‘산과 연못을 노닐며 물고기와 새를 관상하면서 즐겁게 생활(遊山澤, 觀鳥

48) 〈聲無哀樂論〉, “古之王者, 承天理物, 必崇簡易之教, 御無爲之治: 君靜於上, 臣順於下, 玄化潛通, 天人交泰. …群生安逸, 自求多福, 默然從道, 懷忠抱義, 而不覺其所以然也.”

魚”〈與山巨源絕交書〉)’하기도 하고, 때론 ‘누추하고 좁은 골목이지만 그곳에 머물며 아이들을 가르치고 키우며 가끔씩 친구와 더불어 서로 떨어져 있어 오래 만나지 못한 애뜻한 정을 마음껏 이야기하고, 어린 시절의 이야기를 나누며 탁주 한 잔에 거문고 한 곡조 연주하며 살아가는<sup>49)</sup>’ 평온한 삶을 원했던 것이다. 이것으로 볼 때, 혜강의 본의는 명교와 자연의 대립을 통해 명교를 부정하고 비판하면서 도가의 삶을 숭상하고 있는 것처럼 보이나 사실상 그가 말한 자연은 명교의 의미를 포함하고 있어서 두 개념간의 대립구도보다는 자연적 본성 안에서의 예교질서를 긍정하는 것이라 해야 옳을 것이다. 그러므로 혜강의 사상 체계 속에서의 ‘自然은 순전히 도가의 자연이라고 해석하기 보다는 이미 현학이 유행하던 당시 사조의 영향 속에서 자연과 명교의 조화를 바탕으로 한 명교의 성분이 가해진 한 마디로 ‘自然화된 名教’라고 볼 수 있다.

#### 4. 나오는 말

혜강은 완적과 더불어 王弼, 何晏의 “명교는 자연에서 나왔다(名教出於自然)”는 사상의 뒤를 이어 당시 명교와 자연으로 대표되는 두 개념간의 모순을 명쾌하게 해결하기 위해 “명교를 초월하여 자연으로 돌아가자(越名教而任自然)”고 주장하였다. 그렇다면 “越名教而任自然”의 의미는 무엇일까? 혜강이 도가사상으로 유가사상을 비판하고 배척한 것은 시대의 요구에 부합하는 인생관, 세계관, 교육관 및 가치관을 새롭게 건립하고자 하는 것으로, 사실상 “자연으로 돌아가기 위해(任自然)” “명교를 초월(越名教)” 해야 하는, 다시 말해서 명교에 대한 부정을 자연으로 돌아가는 것의 전제조건으로 삼아 두 개념을 서로 극렬하게 대립시키기 보다는 양자의 결합점을 탐색하여 융합시키려는 것으로 보아야 옳을 것이다. 혜강은 스스로 “노장사상을 좋아하고 의지(托好老莊 〈幽憤詩〉)”하였을 뿐 만 아니라 “노자와

49) 〈與山巨源絕交書〉, “今但願守陋巷, 教養子孫, 時與親舊敘闊, 陳說平生, 濁酒一杯, 彈琴一曲, 志願畢矣。”

장자는 나의 스승(老子莊周, 吾之師也. 〈與山巨源絕交書〉)”이라고 고백하며 도가사상에 매우 심취했던 것이 사실이나 그렇다고 해서 이것은 명교에 대한 전면적인 부정과 함께 속세를 등지고 도가로의 완전한 귀의를 뜻하는 것이 아니다. 기실 노자의 정치철학 역사 ‘無政府’ 혹은 ‘無君主論’을 제창하기 보다는 ‘自然’의 이치에 부합되어 왕이 나라를 인위적으로 다스려도 그 통치술이 자연적인 본성과 법칙에 위배됨이 없어 백성들이 그것을 알지 못한 채 나라가 잘 다스려지게 하는 이른바 “無爲而無不爲”이며, 또한 노자가 주장하는 이상적인 국가관으로 “나라가 작고 백성이 적은(小國寡民)것”을 생각하며 仁, 義, 禮에 대해서도 완전한 부정의 입장을 취하고 있지 않다. 이와 마찬가지로 혜강 역시 “명교를 초월하여 자연으로 돌아가자.”라고 주장하지만 이는 전통적 명교에 대한 근본적인 부정과 도가사상의 긍정을 의미하는 소극적인 자세이기 보다는 당시 정치사회의 현실 속에서 위선자들에게 이용당하는 유가사상의 왜곡과 변질을 비판하고, 자연의 질서와 법칙이 파괴되지 않은 사회에서 “임금은 조용히 위에 거하고 신하는 아래에서 순종”하고 아랫사람은 윗사람을 미워하고 임금은 신하를 시기“하지 않기를 그 누구보다 엄원했던 것으로 보아야 할 것이다. 즉, 혜강은 모든 사회적 제도와 법규 등이 자연의 이치에 부합되어 운영되는 이상적인 국가와 사회를 열망하고 있는 것이다. 결론적으로 말해서 혜강은 명교와 자연의 조화로운 이상적 사회를 갈망했으며, 겉으로는 명교를 비판하고 자연을 숭상하는 것처럼 보이거나 실은 도가화 된 유가적 사회, 즉 명교와 자연이 조화되어 자연적인 본성이 깨어지지 않고 상하 간에 윤리도덕과 질서가 유지된 채 모든 것이 잘 운영되는 그런 사회를 진정으로 원했던 것으로 보인다. 그렇기 때문에 유가사상의 긍정적인 측면과 참 의미를 깊이 깨달은 진정한 유학자로서 혜강의 “越名教而任自然”의 근본적인 의미와 목적은 바로 “名教의 自然化”를 통한 두 이념 간의 조화를 모색하는 것이다. 이러한 시도 역시 현학이 생겨난 목적인 동시에 왕필과 하안의 “名教出於自然”에서 광상의 “名教卽自然”으로 종결되는 자연과 명교간의 관계에 있어서 중간단계에서 이 둘을 이어주는 교량역할을 충분히 수행하고 있다고 볼 수 있다.

#### 《參考文獻》

- 戴明揚, 《嵇康集校注》, 臺北: 河洛, 1978年 5월
- 夏明鈞, 《嵇康集譯注》, 哈爾濱: 黑龍江人民出版社, 1987년
- 余嘉錫箋疏, 《世說新語箋疏》, 上海: 上海古籍出版社, 1993년 12월
- <魏晉風度及文章與藥及酒之關係>, 《魯迅全集》, 人民文學出版社, 1981년
- 湯一介, 《郭象與魏晉玄學》, 臺北: 谷風
- 崔富章, 《新譯嵇中散集》, 臺北: 三民書局, 1998년
- 章啓群, 《論魏晉自然觀》, 北京: 北京大學出版社, 2000년 8월
- 헤강지음, 한홍섭 옮김, 《헤강집》, 소명출판, 2006년 11월
- 何權衡, <非湯武而薄周孔的嵇康>, 文史知識, 1984년 8기
- 馬 中, <魏晉玄學對傳統名教的否定之否定>, 西北大學學報, 1996년 제1기

#### 《中文提要》

魏晉時期, 與阮籍並提的嵇康, 接著王弼、何晏「名教出於自然」的思想, 提出「越名教而任自然」的大命題, 以解決名教與自然之間的矛盾。那麼, 「越名教而任自然」指的是什麼? 嵇康借此所要超越、歸任的有何具體內容? 嵇康自稱, “托好老莊”、“老子莊周, 吾之師也。”, 他的玄學思想明顯傾向於道家。雖然, 這些思想特徵並不意味著對名教的全盤否定和對道家的全面歸任。具體而言, 嵇康一邊主張「越名教」而「任自然」, 這並不是說要一概否定傳統儒家的倫理道德, 而極為肯定、讚揚道家的自然思想。他真正痛心疾首的, 乃是打著名教的旗幟卻做一些反封建、反道德、反人倫行為的司馬氏集團所標榜的「假名教」。嵇康所嚮往的理想國度, 就是在尚未破壞自然秩序和法則的情況之下, 能夠“君靜於上, 臣順於下(<聲無哀樂論>)”以“下疾其上, 君猜其臣(<太師箴>)”的社會。再言之, 嵇康非常渴望著社會的一切制度和法規都符合所謂“自然之理”的理想社會。可見, 嵇康「越名教而任自然」, 根本目的還是透過“名教的自然化”以謀求“名教”和“自然”之間的矛盾。

關鍵詞: 嵇康、「越名教而任自然」、名教的自然化、無為而無不為、名教出於自然、名教即自然