

王安石的 孟子 思想 수용 양상 연구*

吳憲必**

<目 次>

1. 緒論
2. 孟子 推崇
3. 政治思想
4. 經濟思想
5. 結論

1. 緒論

王安石은 北宋 시대에 新法이라는 개혁정책을 추진한 정치가이며, 사회개혁론을 주장한 사상가인 동시에 문장가이며 시인이었다. 그는 22세에 進士에 급제하여 經世濟民의 포부를 가지고 官界에 입문한 이후, 48세에 神宗의 知遇를 받아 宰相의 신분으로 財政의 개혁과 文教政策의 革新, 國防政策의 刷新을 제창하며 新法이라는 개혁 정책을 추진해나갔다. 그러나 이러한 개혁정책은 司馬光을 위시한 기득권층인 보수파의 강한 반발과 개혁과 내부의 분열로 인해 결국 실패로 끝나고 말았지만, 모순으로 點綴된 北宋 사회를 개혁하려는 그의 진보적 경제사상은 중국 개혁사상에 일획을 그었다고 하겠다. 王安石은 당시 보수파 인사들의 天人感應說의 모순을 지적하고, 天에 대한 주체적 능동성을 지닌 個體로서의 人의 作爲를 중시하는

* 본 연구는 2007년도 덕성여자대학교의 연구비 지원으로 이루어졌음.

** 덕성여자대학교 중어중문학과 교수

天人相分說을 주장하였다. 이를 토대로 그는 五行의 변화 논리와 相反되는 兩面의 상호 대립 관계 속에서 사물이 변화한다는 宇宙尙變說에 근거하여 역사는 對立 統一을 반복하면서 변화 발전해 나가는 것이므로, 시대의 변화에 맞는 폭넓은 개혁이 필수불가결하다는 權時之變의 經世觀을 수립하였다. 그의 理想的 政治理念의 바탕은 물론 法家思想이 일정 부분 차지하고 있다고 할 수 있겠지만, 儒家思想이 주축이 되었던 것이다. 그가 추구한 理想的 政治는 堯·舜·三代의 聖王의 仁政이었으며, 孟子를 正統儒家로 推崇하며, 孟子의 정치·경제 사상을 폭넓게 수용하여 新法의 이론적 근거로 삼고자 하였다. 본고에서는 주로 王安石의 《王臨川全集》¹⁾·《王荊公詩注補箋》²⁾과 《孟子》에 근거하여 王安石의 孟子에 대한 推崇과 孟子의 정치·경제 사상이 王安石에게 어떻게 수용되었는가를 고찰하고자 한다.

2. 孟子 推崇

王安石은 孟子를 正統儒家로 推崇하였고, 孟子의 정치·경제 사상을 대폭 수용하여 자신의 개혁 사상의 토대로 삼았다. 王安石의 詩文 속에는 孟子에 대한 존송을 적지않은 곳에서 찾아볼 수 있다. 또한 《孟子解》14권을 저술하였고³⁾, 과거제도 개혁 중에 시험과목을 詩賦에서 論策으로 개정하면서 《孟子》를 과거시험 과목으로 선정하였다. 《孟子》를 처음으로 儒家經典으로 인정하여 十三經의 하나가 되게 하였을 뿐만 아니라, 孟子를 孔廟에 配享하였다.⁴⁾

먼저 王安石의 詩文을 통하여 孟子에 대한 존송을 살펴보자.

1) 世界書局, 1978. 10.

2) 巴蜀書社, 2002. 1.

3) 王安石의 《孟子解》14권은 失傳됨. 王安石 이외에도 개혁파들은 王安石의 영향 하에 《孟子》와 관련된 저술을 남겼다. 王雱의 《孟子解》14권, 王侁의 《孟子講義》5권, 龔原의 《孟子解》10권, 許允成的 《孟子新義》14권, 沈括의 《孟子解》1권이 그 사례인데, 이를 통하여 王安石을 비롯한 개혁파 인사들이 孟子에 대한 흠송을 알 수 있다.

4) 劉成國, 《荊公新學研究》(上海古籍出版社, 2006. 1) p.205.

〈孟子〉 5)

沈魄浮魂不可招 부침하는 혼백 부를 수는 없지만
 遺編一讀想風標 남긴 전적 일독하니 풍도가 떠오르네
 何妨舉世嫌迂闊 온세상이 우랄하다 비웃어도 무엇을 상관하라
 故有斯人慰寂寥 참으로 이 분이 있어 적막함을 달래주네

王安石은 孟子가 남긴 전적을 통하여 孟子의 훌륭한 인품을 흠모하고 있으며, 세상 사람들이 孟子가 迂闊하다는 비난에 반박하고 있다. 사실 孟子는 戰國時代에 儒家學說을 宣揚하다가 “迂闊”하다고 비난을 당하였을 뿐만 아니라⁶⁾, 北宋時代에도 李?·司馬光·晁說之 등에 의해 비판을 받았다.⁷⁾ 王安石 또한 개혁정책을 추진하는 과정에서 당시 보수파들에 의해서 “迂闊”하다고 매도되었는데,⁸⁾ 이러한 世態 하에서 王安石은 孟子를 존송하며 위안을 삼고자 하였던 것이다. 또한 王安石은 執政 이후에 더욱 經學을 중시하였는데, 특히 孟子를 經學 傳承의 主軸으로 높게 평가하였다.⁹⁾

다음에는 〈答段縫書〉에 초점을 맞춰보자.

勢가 翫俗을 움직이기에 부족하고 명분과 실체가 백성들에게 납득이 되지 않으면, 우매한 자는 쉽게 비방하게 되고 비방은 쉽게 전하여지게 됩니다. 무릇 曾鞏을 운운하는 자는 물론 질투하고 원망하고 잘못 듣는 자일 것입니다. — 孔子께서 “여러 사람이 그를 미워하더라도 반드시 살펴보며, 여러 사람이 그를 좋아하더라도 반드시 살펴보아야 한다.”¹⁰⁾ 고 말씀하셨습니다. 孟子

5) 《王荊公詩注補箋》 p.903.
 6) 《史記·孟子荀卿列傳》：孟軻騶人也，受業子思之門人，道既通，遊事齊宣王。宣王不能用，適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而闕於事情。
 7) 李觀는 〈常語〉·〈禮論〉·〈富國策〉·〈原文〉·〈刪定易圖序論〉，司馬光은 《疑孟》，晁說之는 《儒言》 등에서 주로 孟子의 性善說과 王霸論에 대해서 비판하였다.
 8) 熙寧 元年，神宗이 王安石을 登用하고자 했을 때，당시 參知政事였던 唐介 등은 安石이 迂闊하다고 하면서 반대하였다. (《宋史》 권 316, 〈唐介傳〉：帝欲用王安石，公亮因薦之，介言其難大任。帝曰：“文學不可任耶？吏事不可任耶？經術不可任耶？”對曰：“安石好學而泥古，故論議迂闊，若使爲政，必多所變更”)
 9) 《王臨川全集》 p.361, 〈除左僕射謝表〉：竊以經術造士，實始盛王之時，僞說巫民，是爲衰世之俗。蓋上無躬教立道之明時，則下有私學亂治之姦氓。然孔氏以羈臣而興未喪之文，孟子以遊士而承既沒之聖，異端雖作，情義尙存。

께서 “백성들이 모두 죽일 만하다고 하여도 죽여서는 안되고, 죽일 만한 점을 발견한 뒤에 죽여야 합니다.”¹¹⁾라고 말씀하셨습니다. —— 孔子·孟子가 孔子·孟子다운 바는 바로 스스로를 지킴에 뛰어나서 대중에게 미혹되지 않았기 때문입니다. 만약 대중에게 미혹되었다면, 대중이 있었을 따름이지, 어찌 孔子·孟子가 있었겠습니까?¹²⁾

이 글에서도 당시 知友였던 曾鞏에 대한 비방은 우매한 자가 현명한 자에 대한 질투라고 하면서 曾鞏을 변호하고, 孟子를 孔子와 比肩하며 獨立自守하여 대중의 무리에 현혹되지 않는 인물로 평가하고 있다.

이어서 〈臧倉〉¹³⁾시에 주목하여 보자.

位在萬乘師 지위가 萬乘의 스승에 있었으나
 孟軻猶不遇 孟子는 오히려 만나지 못했네
 豈云貧與賤 어찌 빈천을 운운하겠는가
 世道非吾趣 세상의 도가 내 뜻과 맞지 않는데
 意行天下福 뜻대로 되는 것이 하늘이 내린 복이니
 事忤油然去 일이 어긋나도 태연하리라
 命也固有在 천명에 진실로 달려있으니
 臧倉汝何與 장창 그대가 무엇을 할 것인가

이 시에서도 王安石은 《孟子·梁惠王 下》의 ‘孟子가 臧倉의 저지로 魯平公과의 만남이 이루어지지 못한 故事’를 인용하여, 등용되지 못하는 자신의 처지를 孟子에 기탁하여 自慰하고 있다. 孟子가 魯平公을 만나러 하자, 臧倉이 孟子를 비난하면서 魯平公을 만류하여 만나지 못하게 한 데 대하여, 孟子는 “길을 가는 것은 누가 혹 시켜서이며, 멈추는 것은 혹 저지해서이다. 가는 것과 멈추는 것은 사람이 능히 할 수 있는 것이 아니다. 내가 魯나라 임금을 만나지 못하는 것은 天運이니, 臧氏의

10) 《論語·衛靈公》：子曰：衆惡之，必察焉，衆好之，必察言。

11) 《孟子·梁惠王 下》：國人皆曰可殺然後，察之，見可殺焉然後，殺之。故曰：國人殺之也。

12) 《王臨川全集》 p.479：天下愚者衆而賢者希，愚者固忌賢者，賢者又自守，不與愚者合，愚者加怨焉。挾忌怨之心，則無之焉而不謗。君子之過於聽者，又傳而廣之，故賢者常多謗，其困於下者尤甚。勢不足以動俗，名實未加於民，愚者易以謗，謗易以傳也。凡道鞏之云云者，固忌固怨固過於聽者也。—— 孔子曰：“衆好之，必察焉；衆惡之，必察焉。”孟子曰：“國人皆曰可殺，未可也；見可殺焉，然後殺之。”—— 孔、孟所以爲孔、孟子，爲其善自守，不惑於衆人也。如惑於衆人，亦衆人耳，烏在其爲孔、孟也？

13) 《王荊公詩注補箋》 p.230.

아들이 어찌 나로 하여금 만나지 못하게 할 수 있겠는가.”라고 말하였다.¹⁴⁾ 이 文句中에서 出退의 시기를 時運으로 돌리는 孟子의 처신이 선명하게 드러난다.

이 시는 王安石이 三司度支判官의 신분으로 중앙 정치 무대에 본격적으로 등장하여 활동하던 嘉祐 4년 (1059)의 작품으로 추정된다. 이 해에 王安石은 仁宗에게 〈上仁宗皇帝言事書〉¹⁵⁾와 〈上時政疏〉¹⁶⁾를 올려 失政을 하나하나 지적하고 전반적인 개혁을 촉구하였지만, 우유부단한 仁宗과 당시 既得權層인 保守派 인사들의 誹謗과 冷笑의 대상이 되었을 뿐이었다. 이러한 보수파들의 得勢 아래서 배척당하고 仁宗에게 重用되지 못하는 처지에 있던 王安石은 孟子의 처신처럼 天運으로 돌리고 적절한 기회가 오면 出仕하겠다는 뜻을 피력하고 있다. 사실상 그 후 王安石은 뜻을 같이하는 神宗의 知遇를 받고 實勢로 등장하여 자신의 정치적 포부를 소신껏 펼칠 수 있는 기회를 맞이하게 된다.

王安石的 仕隱觀이 孟子의 견해를 수용하고 있다는 사실은 다음의 〈祿隱〉에서 더욱 명확하게 드러난다.

孟子는 三聖人을 거론하면서, 또한 伯夷를 伊尹 앞에 놓았다. 또한 揚子는 말하기를 “孔子는 굶주리면서도 이름이 알려지는 것을 推仰하고, 出仕하고서 名利에 淡泊한 것을 경시하였다.” 라고 하였다. — 그러나 孔子·孟子는 避世할 수 있는 시대에 살면서도 避世한 적이 없으며, 무릇 君主와 의견이 맞지 않으면 떠났으니 그 뜻을 굽히지 않고 자신을 욕되게 하지 않았다고 할 수 있다. 揚子의 경우에는 나는 의문이 있을 따름이다. 王莽의 亂을 당하여 鄉里에서 自足하는 사람들은 욕됨을 멀리할 줄 알았지만, 揚子는 스스로 몸을 굽혀 王莽의 측근 신하가 되었으니, 어찌 君子가 다만 능히 말은 많이 하면서 실천에 옮길 수 없단 말인가?¹⁷⁾

14) 《孟子·梁惠王下》：樂正子見孟子曰：克告於君，君爲來見也，嬖人有臧倉者沮君，君是以不果來也。曰：行或使之，止或尼之，行止非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子，焉能使子不遇哉！

15) 《王臨川全集》 pp.217-227.

16) 《王臨川全集》 pp.227-228.

17) 《王臨川全集》 pp.435-436：孟子敘三聖人者，亦以伯夷居伊尹之前，而揚子亦曰：“孔子高緜顯，下祿隱。”— 然而孔、孟生於可避之世而未嘗避也，蓋其不合則去，則可謂不降其志，不辱其身矣。至於揚子，則吾竊有疑焉爾。當王莽之亂，雖鄉里自喜者，知遠其辱，而揚子親屈其體爲其左右之臣，豈君子固多能言而不能行乎？

이 글에서는 먼저 孔子·孟子·揚雄의 仕隱觀을 비교하고, 揚雄에 대해서는 몸을 굽혀 王莽의 측근 신하가 됨으로써 언행이 일치하지 않은 자라고 비난하면서¹⁸⁾ 孔孟의 出處進退에 대해서는 긍정적인 시각으로 수용하고 있다.

王安石은 또한 〈送孫正之序〉에서 이상적인 君子像으로 孟子를 설정하고 있다.

時俗이 그렇다고 그렇게 하는 것은 衆人이다. 자신이 그렇다고 여기고 그렇게 하는 것은 君子이다. 자신이 그렇다고 여기고 그렇게 하는 것은 사사로운 것이 아니라, 聖人の 道가 거기에 있기 때문이다. 무릇 君子는 곤궁하고 거꾸러지는 처지에 있다 하더라도 기꺼이 조금이라도 자신을 굽혀 時俗을 좇으려 하지 않으며, 時俗으로써 道를 이기려 하지 않는다. 그러므로 君子가 임금에게서 뜻을 얻은 즉 時俗을 改變하여 道로 나아가는 것은 손바닥을 뒤집는 것만큼 쉬운 것이니 그의 學術이 평소에 닦여진 것이고, 뜻이 평소에 정해져 있기 때문이다. 時俗이 楊子·墨子를 좇는데 자신이 그러하지 않은 분은 孟子뿐이다. 時俗이 釋迦·老子를 따르는데 자신이 그러하지 않은 분은 韓愈일 뿐이다. 孟子·韓愈 같은 분은 가히 學術을 평소에 닦고 뜻이 평소에 정해져 있어서 時俗으로써 道를 이길 수 없다고 할 수 있다. 아깝도다! 임금에게서 뜻을 얻지 못하고 진정한 儒家의 效用을 當代에 밝힐 수 없었으니! 그러나 그들은 衆人들 가운데서 탁월하였다. 오호! 내가 오늘날의 세상을 보아하니, 등근 판이 우뚝하고 큰 도포가 단정하며, 앉아서는 堯임금을 얘기하고 일어나서는 舜임금을 좇는다 할지라도 孟子·韓愈의 뜻으로 자신의 뜻을 삼지 않는 자가 과연 衆人과 다르겠는가?¹⁹⁾

이 글에서 王安石은 먼저 君子를 衆人과 對比시켜 君子가 衆人과 확연히 다른 점은 바로 時勢에 영합하지 않고 자신의 확고한 主觀과 分別로 聖人の 道를 추구하는 데 있음을 강조하고 있다. 이어서 孟子의 君子로서의 인품에 대해 높이 평가하고 그를 추종하겠다는 뜻을 피력하고 있다. 또한 時俗을 改變하려는 원대한 뜻을

18) 朱子도 揚雄을 莽大夫라고 혹평하였다. 《通鑑綱目》: 戊寅, 莽大夫揚雄死, 書法曰, 莽臣皆書死, 不書卒, 賊之也, 莽大夫多矣, 特書揚雄, 所以深病雄也.

19) 《王臨川全集》 pp.537-538: 時然而然, 衆人也, 己然而然, 君子也, 己然而然, 非私己也, 聖人之道在焉爾, 夫君子有窮苦顛跌, 不肯一失詘己以從時者, 不以時勝道也, 故其得志於君, 則變時而之道, 若反手然, 彼其術素修, 而志素定也, 時乎楊墨, 己不然者, 孟軻氏而已, 時乎釋老, 己不然者, 韓愈氏而已, 如孟, 韓者, 可謂術素修, 而志素定也, 不以時勝道也, 惜也, 不得志於君, 使眞儒之效, 不白於當世! 然其於衆人也, 卓矣, 嗚呼! 吾觀今之世, 圓冠峨如, 大裙襜如, 坐而堯言, 起而舜趨, 不以孟, 韓之心爲心者, 果異衆人乎?

품고 學術 研磨에 邁進함으로써 君子의 경지에 이르게 되면 經綸을 펼 기회를 얻었을 때에 순조롭게 자신의 뜻을 관철시킬 수 있다는 것이다. 王安石은 時勢에 영합하지 않고 자신의 확고한 主觀 아래 성인의 도를 추구하는 君子像으로 孟子를 설정하고 자신의 이상적인 自我像으로 삼았던 것이다.

王安石이 孟子를 추종하였다는 사실은 文學觀을 통해서도 확인할 수 있다. 〈奉酬永叔見贈〉 20) 詩에 주목하여 보자.

欲傳道義心雖壯	도의를 전하려는 마음은 굳세지만
強學文章力已窮	힘써 문장을 배우기에는 힘이 이미 다했소
他日若能窺孟子	훗날 孟子를 엿볼 수 있다 할지라도
終身何敢望韓公	일평생 어찌 감히 韓愈를 바라겠는가
樞衣最出諸生後	옷자락을 추어올리고 못제자들의 맨뒤에 있는데
倒屣常傾廣坐中	신 거꾸로 신고서 늘 넓은 좌중에서 환대해주시니
只恐虛名因此得	단지 헛된 이름을 이로 인해 얻을까 두려워
嘉篇爲賦豈宜蒙	훌륭한 시 주셨는데 어찌 받으리오

이 시는 歐陽修的 〈贈王介甫〉 詩에 대한 和答詩이다.

王安石은 자신의 작가로서의 재능을 李白·韓愈에 비견할 만하다고 한 歐陽修의 好評에 21) 대해서 오히려 불편한 심기를 드러내고 있다. 韓愈의 문장은 탁월하지만, 傳道의 側面에 있어서는 부족하다고 지적하고 있는 것이다. 그가 인물을 평가할 때 道를 우선 순위에 두고 문장은 차순위에 두었음을 알 수 있다. 王安石은 歐陽修와 韓愈 두 사람 모두에 대해 부정적인 시각을 드러내고 있으며, 韓愈의 문장을 배우기보다는, 孟子를 儒家의 正統으로 인정하여 흠송하며 孟子의 道義를 傳授하는 데 전력을 다할 것임을 피력하고 있다. 바로 ‘知言養氣(말을 알거나 말로 표현하기 위해서는 氣를 양성해야 한다)’고 하면서 작가의 도덕적 수양을 중시한 孟子의 견해를 수용하고 있음을 알 수 있다.

20) 《王荊公詩注補箋》 p.612.

21) 翰林風月三千首, 吏部文章二百年. 老去自憐心尚在, 後來誰與子爭光.(이백의 吟風詠月 삼천수, 韓愈의 문장 이백년. 늙어가니 안타깝지만 마음은 여전한데, 후대엔 누가 그대와 빛을 다투리오.)

“감히 여쭙건대 선생님께서는 어디에 장점이 있습니까?” (孟子께서) 말씀하셨다. “나는 말을 알며, 나는 나의 浩然之氣를 잘 기른다.” “감히 여쭙건대 무엇을 浩然之氣라 합니까?” (孟子께서) 말씀하셨다. “말하기 어렵다. 그 氣됨이 지극히 크고 지극히 강하니, 정직함으로써 잘 기르고 해침이 없으면, 곧 천지 사이에 꼭차게 된다. 그 氣됨이 義와 道에 배합되니, 이것이 없으면 굶주리게 된다. 이것은 義理를 많이 축적하여 생겨나는 것이다. 義가 (갑자기) 엄습하여 취해지는 것이 아니니, 행하고서 마음에 부족하게 여기는 바가 있으면 (浩然之氣가) 굶주리게 된다. —— “무엇을 知言이라 합니까?” (孟子께서) 말씀하셨다. “편벽된 말에 그 가리운 바를 알며, 방당한 말에 빠져 있는 바를 알며, 부정한 말에 괴리된 바를 알며, 도피하는 말에 궁한 바를 아는 것이다.”²²⁾

孟子的 ‘養氣’와 ‘知言’은 상호 연관성을 지니고 있다. 오로지 주관적인 관점에서 끊임없이 도덕수양을 해야만 비로소 ‘知言’할 수 있게 된다는 것이다. 후대에 이러한 ‘文氣說’은 중국문학이론비평의 중요한 테마가 되었으며, 문장을 짓는 관건으로 간주되었다.²³⁾

본래 王安石은 李白·韓愈보다는 孔孟의 儒家의인 윤리관을 추구하며 현실주의 지정신을 표방한 杜甫를 존송하였는데,²⁴⁾ 이것은 바로 孟子를 흠송하였다는 사실을 입증하는 것이다.

그의 〈杜甫畫像〉²⁵⁾에 초점을 맞춰보자.

寧令吾廬獨破受凍死	차라리 이내 초막 부서져 혼자 얼어 죽을지언정
不忍四海赤子寒飈飈	천하창생 추위에 떠는 건 참지 못했거늘,
傷屯悼屈止一身	한 몸만의 고난에 상심하며 굴욕에 슬퍼할 뿐인
嗟時之人我所羞	아! 지금 사람들 이 몸 부끄러워 몸 둘 바 없구나!
所以見公像	이에 당신의 초상 우리러보며

22) 《孟子·公孫丑上》：敢問夫子惡乎長？曰：我知言，我善養吾浩然之氣。敢問何謂浩然之氣？曰：難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其爲氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。——何謂知言？曰：詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。

23) 敏澤, 《中國文學理論批評史》(人民文學出版社, 1982. 6) p.34 참조.

24) 王安石은 《四家詩選》을 펴내면서 杜甫·歐陽修·韓愈·李白 등으로 순서를 정한 사실에서도 이를 확인할 수 있다. (拙著, 《王安石的 經世文學 연구》(고려대학교 대학원 박사학위논문) p.40 참조)

25) 《王荊公詩注補箋》 p.237.

再拜涕泗流	두번 배례하니 눈물이 하염없이 흐르고
推公之心古亦少	헤아려보건대, 당신의 마음결 고래로 드문 것이리!
願起公死從之遊	원컨대 돌아가신 당신 소생하여 좃고 모셨으면

이 시 중의 “차라리 이내 초막 부서져 혼자 일어 죽을지언정, 천하창생 추위에 떠는 건 참지 못했거늘”의 句는 바로 杜甫의 시 〈茅屋爲秋風所破歌〉 중 “어떻게 하면 넓고 큰 집 천만간 얻어, 천하의 선비들을 크게 감싸주고 환한 얼굴로, 비바람에도 산처럼 움직이지 않고 편안할 수 있으리! 슬프도다! 언제면 눈 앞에 우뚝 솟은 이런 집을 볼 수 있을까? 내 오두막집 홀로 부서져 일어 죽는다 해도 역시 만족하리라!”²⁶⁾ 라는 시구를 인용하여 杜甫의 人道主義 정신을 존중하고 있는 것이다. 이러한 杜甫의 人道主義 정신은 바로 孟子的 “백성이 가장 귀중하고, 社稷은 그 다음이며, 임금은 가장 경미하다.”²⁷⁾ 라고 한 民本思想과 일맥상통하는 것이다.

王安石이 孟子를 흠송했다는 사실은 그가 표방한 致用文學觀을 통해서도 확인할 수 있다.

治教政令이 聖인이 말하는 文이다. 治教政令을 典籍에 기록하는 것과 이를 運用하여 천하 백성들에게 베푸는 것은 하나(의 理致)이다. 성인이 道에 대해서 무릇 마음으로 體得하여 이를 문자화하여 治教政令으로 삼은 즉 형세를 저울질하고 法度を 제정하는 데 本末과 先後가 있게 되어 하나같이 至善의 道에 이르게 마련이다. — 그러므로 治教政令을 典籍에 기록한 내용은 좋으나, 이를 運用하여 천하 백성들에게 베풀어 오�히려 좋지 않은 경우는 없는 것이다. 二帝·三王은 治教政令을 運用하여 천하 백성에게 베풀어 결실을 맺은 분들이고, 孔子·孟子는 治教政令을 典籍에 기록하여 빛을 본 분들로, 모두 성인들이며 입장을 바꿔 놓고 보아도 모두 그러하다.²⁸⁾

이 글에 나타난 바와 같이 王安石에 있어서의 ‘文’은 孔孟같은 聖인들의 문학

26) 安得廣廈千萬間, 大庇天下寒士俱歡顏, 風雨不動安如山! 嗚呼! 何時眼前突兀見此屋, 吾廬獨破受凍死亦足!

27) 《孟子·盡心 下》: 民爲貴, 社稷次之, 君爲輕.

28) 《王臨川全集》 pp.489-490, 〈與祖擇之書〉: 治教政令, 聖人之所謂文也. 書之策, 引而被之天下之民, 一也. 聖人之於道也, 蓋心得之, 作而爲治教政令也, 則有本末先後, 權勢制義, 而一之於極. — 故書之策而善, 引而被之天下之民而善者也. 孔子、孟子、書之策而善者也, 皆聖人也, 易地則皆然.

관과 같이 바로 “마음으로 체득한 道를 文字化한 治教政令”이다. 이 말이 내포하고 있는 의미는 文은 道의 구체적 표현 수단으로서, 治理教化하는 政策法令과 같이 經世致用的 기능을 수행하여야 한다는 것이다. 이것은 바로 孔孟을 중심으로 하는 儒家의 문학에 대한 政教中心說의 계승 발전이라고 하겠다. 이러한 사실은 그가 《詩》·《書》·《周禮》 등 《三經新義》를 펴내면서 쓴 〈詩義序〉 속에서도 확연히 드러난다.

《詩》는 위로는 도덕에 통하며, 아래로는 예의에 이릅니다. 그 말의 文思를 널리 펴서 君子는 감동하여 분발하며, 그 도리의 순서를 좇아서 聖人은 뜻한 바를 이루는 것입니다.²⁹⁾

이 글에서 “《詩》는 위로는 도덕에 통하며, 아래로는 예의에 이른다.”라고 하는 것은 바로 《詩經》의 詩教 역할을 강조하고 있는 것이다. 이것은 그가 儒家의 전통적인 詩言之說을 계승하여 문학의 社會功用的인 측면을 중시하였음을 말해 주고 있는 것이다.

王安石은 孟子를 正統儒家로서 推崇하고, 자신의 이상적인 自我像으로 삼았으며, 문학관에 있어서도 孟子의 政教中心說을 수용하여 致用文學觀을 지니게 되었던 것이다.

3. 政治思想

王安石은 北宋 시대 官界의 腐敗와 大官僚·大地主의 土地 兼并·農漁民의 民生苦를 해결하기 위하여 財政의 개혁과 文教政策의 革新, 國防政策의 刷新을 제창하며 新法이라는 개혁 정책을 추진해나갔던 인물이다. 그는 天人相分說을 주장하여 人爲的 作爲를 강조하면서 역사 발전의 主體者로 聖人을, 聖人의 道를 추구하고 體現하는 자로 君子를 상정하여, 개혁의 當爲性和 時急性을 역설하였다. 이러한 그

29) 《王臨川全集》 p.533 : 《詩》上通乎道德, 下止乎禮義 放其言之文, 君子以興焉; 循其道之序, 聖人以成焉.

의 정치사상의 바탕에는 孟子的 정치사상이 큰 비중으로 자리잡고 있었다.

먼저 嘉祐4년(1059), 그가 仁宗에게 올려 정치개혁을 촉구한 <上仁宗皇帝言事書>의 《孟子》인용구에 주목하여 보자.

살펴보건대, 안으로는 社稷으로써 근심을 삼지 않을 수 없고, 밖으로는 夷狄에게 두려워하지 않을 수 없습니다. 천하의 財力은 날로 곤궁해지고 풍속은 날로 퇴폐해져가고 있으니 사망의 뜻있는 인사들은 매우 두려워하며 천하가 오래도록 불안해 있는 것을 염려하고 있습니다. 이것은 그 까닭이 무엇입니까? 문제가 法도를 알지 못하는 데 있기 때문입니다. 지금 조정은 法이 엄하며 숨은 구비되어 있어서 없는 바가 없는데도, 臣이 法도가 없다고 하는 것은 무엇이겠습니까? 지금의 법도가 대부분 先王의 정치와 부합하지 않는 까닭입니다. 孟子께서는 “어진 마음과 어질다는 평판이 있으면서도 恩澤이 백성에게 더하여지지 않는 것은 정치를 하는 데 先王의 道를 본받지 않기 때문이다.”³⁰⁾ 라고 말하였습니다. 孟子的 말로써 지금의 失政을 보면, 바로 여기에 있을 따름입니다.³¹⁾

여기에서 王安石은 內憂外患에 처한 사회에 대하여 심각한 우려를 나타내고 있다. 그는 붕괴되어 가고 있는 사회 질서, 夷狄(遼·西夏)의 침입에 대한 굴욕적인 외교정책, 財政의 破綻, 官界의 腐敗 등 당시 北宋 사회의 제문제점을 냉철하게 지적하고 있다. 그리고 이러한 失政을 초래한 원인을 先王之道를 본받지 못한 데서 찾고 있다. 여기서 말하는 先王之道는 바로 仁政을 말하는 것이며, 이는 孟子的 仁政思想과 일치한다고 하겠다.

이어서 孟子가 仁政을 강조한 文句에 초점을 맞춰보자.

孟子께서 말씀하셨다. “땅이 사망 백리만 되어도 왕노릇할 수 있습니다. 왕께서 만일 仁政을 백성에게 베푸시어, 형벌을 살피하시며, 세금 거둬들 적게 하신다면, 깊이 밭갈고 김을 잘 매고, 장성한 자들은 여가를 이용하여 孝悌와

30) 《孟子·離婁 上》：今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。

31) 《王臨川全集》 pp.217-227：顧內則不能無以社稷爲憂，外則不能無懼於夷狄，天下之財力日以困窮，而風俗日以衰壞，四方有志之士，認認然常恐天下之久不安，此其故何也？患在不知法度故也。今朝廷法嚴令具，無所不有，而臣以謂無法度者，何哉？方今之法度，多合乎先王之政故也。孟子曰：有仁心仁聞，而澤不加於百姓者，爲政不法於先王之道故也。以孟子之說，觀方今之失，正在於此而已。

忠信을 닦아서, 집에 들어가서는 父兄을 섬기며 나가서는 웃사람을 섬길 것이니, 몽둥이를 만들어 秦나라와 楚나라의 견고한 갑옷과 예리한 병기를 치게 할 수 있을 것입니다. 저들이 백성의 농사철을 빼앗아 백성에게 밭갈고 김매어 그 부모를 봉양하지 못하게 하면, 부모가 얼고 굶주리며 형제·처자가 홀어지게 될 것이니, 저들이 그 백성을 도탄에 빠뜨리거든 왕께서 가서 바로잡으신다면 누가 왕과 대적하겠습니까? 그러므로 ‘仁者는 대적할 사람이 없다.’고 한 것이니, 왕께서는 청컨대 의심하지 마소서”³²⁾

이 글은 孟子가 梁惠王에게 仁政을 베풀 것을 자문하는 내용이다. 仁政을 베풀다면 사방 백리 밖에 안되는 작은 나라도 천하의 백성들이 歸依한다는 것이다. 백성이 입장에서 仁政을 베풀어 백성을 사랑하고 포용하는 것이 통치자로서 최고의 덕목이고 통치술임을 강조하고 있다.

또한 王安石은 仁政에 바탕을 둔 王道를 역설하였다.

仁義禮信이 천하의 大道이고, 王霸의 같은 바이다. 무릇 왕도와 패도는 그 쓰이는 것은 같으나 명칭은 다른데, 무슨 까닭인가? 무릇 그 마음이 다르기 때문이다. 그 마음이 다른 즉 그 일이 다르고, 그 일이 다른 즉 그 공적이 다르며, 그 공적이 다른 즉 그 이름이 다르지 않을 수 없다. 왕자의 도는 그 마음이 천하에서 구하는 데 있지 않으므로, 仁義禮信을 행하는 것이 자기가 당연히 해야 하는 것으로 여긴다. 仁義禮信으로 자신을 수양함으로써 政事에 옮긴 즉 천하가 교화되지 않는 경우는 없다. 이런 까닭에 왕자의 다스림은 이렇게 하는 것을 알며 다른 사람에게서 구할 줄을 모르므로 다른 사람들은 진실로 이미 교화하게 된다. 패자의 도는 그렇지 않다. 그 마음은 仁한 적이 없으며 천하가 자신이 不仁한 것을 싫어할까봐 우려하여 이에 仁을 드러내려고 한다. 그 마음은 義한 적이 없으며 천하가 자신이 不義한 것을 싫어할까봐 우려하여 이에 義를 드러내려고 한다. 그는 禮信에 있어서도 이와 같을 따름이다. 이런 까닭에 패자의 마음은 利를 삼는 데 있으며, 왕자의 도를 빌려서 하고자 하는 바를 드러낸다. 그가 일을 하는 데 있어서는 오직 백성이 보지 못하거나 천하가 듣지 못할까봐 두려워한다. 그러므로 그 마음이 다른 것이다.³³⁾

32) 《孟子·梁惠王 上》：孟子對曰：地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日，修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制挺，以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨，以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散，彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵。故曰：仁者無敵，王請勿疑。

33) 《王臨川全集》 p.424, 〈王霸〉：仁義禮信，天下之達道，而王霸之所同也。夫王之與霸，其所以用者

여기에서 王安石은 왕도와 패도의 근본적인 차이점은 마음 즉 仁義禮信의 내면에 있다고 보고 있다. 왕자는 仁義禮信을 천하 즉 외부에서 구하지 않고 자신에게서 구하며, 仁義禮信을 수양하여 政事에 적용함으로써 천하 사람들이 순응하고 교화된다는 것이다. 패자는 마음 속에 진정한 仁義禮信이 없으며 利를 추구한다는 것이다. 그러므로 이 글의 말미에서 ‘왕도는 구하지 않더라도 利가 그에게 돌아가지만, 패도는 반드시 利를 위주로 하지만 왕자의 일을 빌려 천하에 접근하려 하므로 천하 사람들이 누가 그에게 순응할 것인가?’³⁴⁾라면서 왕도를 추구해야 함을 강력히 피력하고 있는 것이다. 이러한 王安石의 王道觀은 孟子 관점의 계승이라고 하겠다.

孟子께서 말씀하셨다. “힘으로써 仁을 빌린 자는 패자이니 패자는 반드시 大國을 소유하여야 하고, 德으로써 仁을 행한 자는 王子이니 王子는 大國을 필요로 하지 않는다. 湯王은 칠십리를 가지고 하였고, 文王은 백리를 가지고 하셨다. 힘으로써 남을 복종시키는 자는 진심으로 복종하게 하는 것이 아니라 힘이 부족해서이고, 德으로써 남을 복종시키는 자는 마음 속으로 기뻐하며 진실로 복종함이니, 칠십 제자가 孔子에게 심복함과 같은 것이다. 《詩經》에 이르기를, ‘서쪽에서 동쪽에서 남쪽에서 북쪽에서 복종하지 않는 이가 없다.’ 라고 하였으니 이것을 말한 것이다.³⁵⁾

孟子 정치사상의 핵심은 王道로서, 德으로 천하를 다스려 태평성대를 구현해야 한다는 정치이상이다. 仁政과 力政의 다른 점은 천하 백성의 진심을 움직일 수 있고 없고의 차이라는 것이다. 仁을 假裝하여 무력에 의해 통치함으로써 패권을

則同, 而其所以名者則異. 何也? 蓋其心異而已矣. 其心異則其事異, 其事異則其功異, 其功異則其名不得不異也. 王者之道, 其心非有求于天下也, 所以爲仁、義、禮、信者, 以爲吾所當爲而已矣. 以仁、義、禮、信修其身而移之政, 則天下莫不化之也. 是故王者之治, 知爲之于此, 不知求之于彼, 而彼固已化矣. 霸者之道則不然: 其心未嘗仁也, 而患天下惡其不仁, 于是示之以仁; 其心未嘗義也, 而患天下惡其不義, 于是示之以義. 其于禮、信, 亦若是而已矣. 是故霸者之心爲利, 而假王者之道以示其所欲; 其有爲也, 唯恐民之不見而天下之不聞也, 故曰其心異也.

34) 上同: 王者之道, 雖不求, 利之所歸. 霸者之道, 必主于利, 然不假王者之事以接天下, 則天下孰與之哉?

35) 《孟子·公孫丑上》: 孟子曰: 以力假仁者, 霸. 霸必有大國, 以德行仁者, 王, 王不待大. 湯以七十里, 文王以百里, 以力服人者, 非心服也, 力不瞻也, 以德服人者, 中心悅而誠服也, 如七十子之服孔子也. 詩云: 自西自東, 自南自北, 無思不服, 此之謂也.

장악하려는 力政은 무단정치이며, 민심에 토대를 둔 德治야말로 백성을 감화시킬 수 있다는 것이다. 또한 孟子는 같은 맥락에서 “堯·舜은 本性대로 하신 것이요, 湯·武는 몸소 실천하신 것이요, 五霸는 빌린 것이다. 오래도록 빌리고 돌아가지 않았으니, 어찌 그 자신이 가지고 있는 것이 아님을 알겠는가.”³⁶⁾ 라고 하여, 온전한 本性대로 움직인 堯·舜과 道를 실천하여 本性을 회복한 湯·武의 王道를 칭송한 반면, 春秋時代 霸業을 이룬 五霸의 霸道를 비판하였다.

孟子는 백성과 더불어 喜怒哀樂을 같이하는 與民同樂, 與民同憂의 仁政을 理想으로 삼았음을 다음의 글을 통해서도 확인할 수 있다.

孟子가 梁惠王을 만나보니, 왕이 못가에 서 있다가, 기러기와 사슴을 돌아보고 말하였다. “어진 자도 또한 이를 즐거워합니까?” 孟子가 대답하였다. “어진 자가 된 뒤에야 이것을 즐거워하니, 어질지 못한 자는 비록 이것을 가지고 있더라도 즐거워하지 못합니다. 《詩經》에 이르기를, ‘靈臺를 짓기 시작하여 경영하시니, 여러 백성이 일하기 때문에 몇 날이 못 되어서 이루었네. 짓기 시작함을 빨리 말라 하시니, 여러 백성이 아들처럼 오는구나. —— 문왕이 백성의 힘으로 靈臺를 지으며 靈沼를 지으니, 백성이 기뻐하고 즐거워하며 그 臺를 일컬어 靈臺라 하고 그 沼를 일컬어 靈沼라 하여 사슴과 물고기가 있는 것을 즐거워하였습니다. 옛사람이 백성과 함께 즐거워했기 때문에 즐거워할 수 있었던 것입니다.’³⁷⁾

백성의 樂을 즐거워하는 자는 백성 또한 그 군주의 樂을 즐거워하고, 백성의 근심을 걱정하는 자는 백성 또한 그 군주의 근심을 걱정합니다. 즐거워하기를 천하로써 하며 근심하기를 천하로써 하고 이렇게 하고도 王子가 되지 않은 자는 없습니다.³⁸⁾

孟子는 民心의 向背는 통치자의 仁義에 달려있으므로, 천하를 얻으려면 백성의 입장에서 백성의 마음을 이해하고 백성과 더불어 同苦同樂하는 仁政을 베풀어야

36) 《孟子·盡心上》：孟子曰：堯舜性之也，湯武身之也，五霸假之也。久假而不歸，惡知其非有也。

37) 《孟子·梁惠王下》：孟子見梁惠王，王立於沼上，顧鴻雁麋鹿曰：賢者亦樂此乎？孟子對曰：賢者而後樂此，不賢者雖有此不樂也。詩云：經始靈臺，經之靈之，庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。——文王以民力爲臺爲沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈，古之人與民偕樂，故能樂也。

38) 《孟子·梁惠王下》：樂民之樂者，民亦樂其樂，憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。

함을 역설하였던 것이다.

다음의 〈范增〉 39)시를 통하여 王安石이 孟子的 民本思想을 계승하였음을 다시 확인할 수 있다.

其一

中原秦鹿待新羈	중원의 진나라 권좌 ⁴⁰⁾ 새 주인 기다릴 제
力戰紛紛此一時	무력 분쟁에 어지럽던 그 시대
有道弔民天即助	도 있어 백성 위로하면 하늘이 돕는 법이거늘
不知何用牧羊兒	어째서 양치기 소년 등용했는지 모르겠네 ⁴¹⁾

其二

鄴人七十謾多奇	鄴 땅 사람 나이 칠십에도 교활하게 奇計 많았건만
爲漢驅民了不知	漢에게 백성 몰아내는 줄 전혀 몰랐어라 ⁴²⁾
誰合軍中稱亞父	누가 군중에서 亞父 ⁴³⁾ 라고 부르는 걸 맞다 했을까?
直須推讓外黃兒	오직 外黃 아이 ⁴⁴⁾ 에게 그 호칭 사양했어야만 했는데

秦末, 奇計에 능한 鄴人 范增은 당시 六國 諸侯들의 잔여 세력을 무마 흡수하고

39) 《王荊公詩注補箋》 p.907.

40) 秦鹿의 鹿은 《漢書·蒯通傳》의 “秦失其鹿, 天下共逐之, 高材者先得.”에서 유래한 말로 權座·帝位·政權의 의미로 쓰였음.

41) 《史記·項羽本紀》: 居鄴人范增, 年七十, 素居家好奇計. 往說項梁曰: “陳勝敗固當. 夫秦滅六國, 楚最無罪. 自懷王入秦不反, 楚人憐之至今, 故楚南公曰: 楚雖三戶, 亡秦必楚也. 今陳勝首事, 不立楚後而自立, 其勢不長. 今君起江東, 楚將午之將, 皆爭附君者, 以君世世楚將, 爲能復立楚之後也.” 於是項梁然其言, 乃求楚懷王孫心, 民間爲人牧羊, 立以爲楚懷王, 從民所望也.

42) 《孟子·離婁 上》: 民之歸仁也, 猶水之就下, 獸之走曠也. 故爲淵驅魚者獮也, 爲叢驅爵者鷓也, 爲湯武馭民者, 桀與紂也.

43) 《史記·項羽本紀》: 項王即日因留沛公與飲. 項王, 項伯東嚮坐, 亞父南嚮坐, 亞父者范增也. 沛公北嚮坐, 張良西嚮待.

44) 項羽는 힘겹게 外黃을 함락시킨 뒤 15세 이상의 남자들을 생매장시키라는 명령을 내렸다. 이 때 外黃舍 舍人의 13세된 아들이 項羽에게 彭越의 强暴 앞에서 공포에 떨던 백성들에게 다시 恨을 맺히게 하면 民心을 수습할 수 없다고 호소하여 백성들을 죽음의 면전에서 구했던 것이다. (《史記·項羽本紀》: 乃東行擊陳留外黃. 外黃不下數日. 已降, 項王怒, 悉令男子年十五已上詣城東, 欲坑之. 外黃舍人兒年十三, 往說項王曰: “彭越疆劫外黃, 外黃恐, 故且降待大王. 大王至, 又皆坑之, 百姓豈有歸心, 從此以東, 梁地十餘城, 皆恐莫肯下矣.” 項王然其言, 乃赦外黃當阬者. 東至睢陽, 聞之皆爭下項王.)

民心을 수습하기 위해 양치기였던 楚 懷王의 손자 心을 楚王으로 옹립하여야 한다고 項羽에게 건의하여 이를 채택하도록 하였다. 후에 范增은 項羽로부터 亞父로 존경받으며 자신의 계략을 펼쳐 項羽에게 功臣이 되었으나, 楚王 劉邦과의 쟁탈전에서 謀士 陳平의 反間計에 의해 항우에게 劉邦과 내통한다는 의심을 받고 쫓겨나 천하를 떠돌다가 악성 등창이 발병하여 객사하고 만다. 이러한 역사적 사실에 근거하여 王安石은 孟子的 “正道를 얻은 사람에게는 도움이 많고, 正道를 잃은 사람에게는 도움이 적다”⁴⁵⁾ 라는 귀절과 “그 나라의 임금을 誅殺하고 그 백성들을 위로한다”⁴⁶⁾는 귀절을 차용함으로써 전반적인 形勢를 무시한 范增의 奸計를 비난하면서 民心을 중시하는 民本思想의 중요성을 역설하고 있다.

또한 王安石은 五霸 중에서 齊 桓公·晉 文公을 예로 들고 霸道를 비판하였다.

齊 桓公은 曹沫의 칼날에 위협을 받고 魯國의 땅을 반환할 것을 허락했다. 무릇 그 땅을 반환하려고 한 것은 자신의 마음이 아니라, 그에게 응낙하여 죽음을 면하려고 하였을 뿐인 것이다. 王者의 道로 보면 즉 반환해주지 않아도 되지만, 桓公은 반드시 반환해주려고 하였다. 晉 文公이 (魯國의) 原 땅을 정벌할 때, 사흘만에 정복하고 칠수하라는 명령을 내렸지만 사흘이 지나도 原 땅의 사람들이 투항하지 않았다. 王者의 道로 보면 즉 설령 투항을 기다려도 되지만, 文公은 반드시 군대를 퇴각하도록 하였는데, 백성에게 信義를 지키고자 한 것이다. 무릇 仁義禮信을 행하는 바는 이것과 다른 것이 없다. 그러므로 그 일이 다르다고 말하는 것이다.⁴⁷⁾

이 글은 역사적인 두 사건을 예시하고 있다. 그 중 하나는 齊 桓公과 魯 莊公이 和親의 會盟을 하고 있을 때, 魯의 장군 曹沫이 齊 桓公을 匕首로 위협하고 魯의 領地를 반환해줄 것을 요구하자, 齊 桓公은 죽음을 면하려고 응낙했으나 曹沫이 물러난 후 약속을 어기려고 하며, “小利를 탐내어 信義를 저버리면 천하 제후의

45) 《孟子·公孫丑下》：得道者多助，失道者寡助。

46) 《孟子·梁惠王下》：誅其君而弔其民。

47) 《王臨川全集》p.424, 〈王霸〉：齊桓公却于曹沫之刃，而許歸其地，夫欲歸其地者，非吾之心也，許之者，免死而已。由王者之道，則勿歸焉可也，而桓公必歸之地，晉文公伐原，約三日而退，三日而原不降，由王者之道，則雖待其降焉可也，而文公必退其師，蓋欲其信示于民者也。凡所爲仁、仁、禮、信，亦無以異于此矣。故曰其事異也。

신임을 잃게 된다.”는 管仲의 건의를 받아들여 魯의 領地를 반환한 사건이다.⁴⁸⁾ 또 다른 하나는 晉 文公이 (魯國의) 原 땅을 정벌할 때, 사흘만에 정복하고 철수하라는 명령을 내렸지만 사흘이 지나도 原 땅의 사람들이 투항하지 않자, 晉 文公이 퇴각 명령을 내렸을 때 “머칠 더 기다리면 투항할 것이다.”라는 첩보를 받았지만, “信義는 나라의 보배이고, 백성의 의지하는 바이다. 原 땅을 얻는 대신 信義를 잃는다면 어떻게 백성을 비호해 줄 수 있겠는가?” 라고 하며 철수하였는데, 삼십리 정도 물러났을 때 原 땅 사람들이 투항하였다는 사건이다.⁴⁹⁾ 표면적으로 王者의 信義를 내세워 교묘하게 백성을 복종하도록 유도하는 霸者의 전형적인 모습을 그리고 있다.

王安石은 政治理想인 王道를 실현하기 위해서는 內聖外王해야 함을 강조하였는데, 이러한 주장 역시 孟子의 관점과 대동소이하다. 內面的인 修養을 통해 道德性을 함양하는 內聖과 밖으로 經世治術를 통하여 천하를 다스리는 外王은 儒家의 宗旨을 대변한다고 하겠다. 한편 內聖과 外王은 孔孟 이래 宋代에 이르기까지 儒家의 근본적인 理想으로 삼았으나, 傳統 儒學이 外王을 중시한 반면 宋代 理學은 內聖을 중시하였다고 말할 수 있다.⁵⁰⁾ 그러나 王安石의 경우에는 聖王合一을 주장하였다고 볼 수 있다. 經世濟民의 의지를 가지고 出仕하여 두 차례나 宰相을 역임하면서 新法이라는 개혁정책을 추진한 그의 입장에서 보면 聖王合一을 堅持하였다는 사실이 당연하다고 하겠다.

그의 〈大人論〉에 주목하여 보자.

孟子가 말하기를 “충실하면서 光彩가 있는 것을 大라 하고, 크면서(大) 감화시키는 것을 聖이라 하고, 성스러우면서(聖) 알아볼 수 없는 것을 神이라 한다.”⁵¹⁾ 무릇 이 셋은 모두 聖人을 일컫는 것이지만, 그것을 명칭하는 것이 같지 않은 것은 가리키는 바가 다르기 때문이다. 그 道로부터 말하면 神이라 하고, 그 德으로부터 말하면 聖이라 하고, 그 사업으로부터 말하면 大人이라 한다. 옛 聖人들은 그 道가 神의 경지에 들어가지 않는 바가 없었지만 명명하기를 聖인에 그친 것은 그 道가 허무하고 적막한 볼 수 없는 곳에 존재하기 때

48) 《史記·刺客列傳》참조.

49) 《左傳·僖公二十五年》참조.

50) 朴錫, 《宋代 理學家 文學觀 研究》(서울대학교 박사학위논문, 1992) p.3 참조.

51) 《孟子·盡心 下》의 내용임.

문이다. 진실로 사람에게 존재하는 것은 소위 德이다. 이런 까닭에 사람의 道가 비록 神의 경지에 들어간다 하여도 神이라고 스스로 불리서는 안되며 德이라고 명명할 수 있을 뿐이다. 무릇 神은 비록 지극하지만 聖이 아니면 드러나지 않고, 聖은 비록 드러나지만 大가 아니면 형체가 없게 되므로 이 셋은 모두 聖인의 이름이지만 그것을 명칭하는 것이 같지 않은 것은 가리키는 바가 다르기 때문이다.⁵²⁾

이 글에서 王安石은 孟子가 언급한 神·聖·大의 세 경계를 해석하고, 또한 이 세 경계를 자신의 內聖外王의 체계 속으로 끌어들이며 부연 설명하고 있다. 神·聖·大는 一脈 貫通하는 것으로, 內聖外王의 理想的 人格을 이루는 데 있어서 필요한 과정임을 강조하고 있다. 그는 傳統儒學의 內聖外王의 道를 道·德·業의 세 단계로 나누어 상세하게 서술하고 있다. 즉 道는 사람을 초월하는 지극한 神으로서, 可視的인 것이 아니며 사람이 깨달아야 하는 절대 진리이고, 德은 道가 사람에게 體現되는 것으로서, 도덕 수양과 智性 素質을 가리키며, 業은 德이 外在事物에 드러나는 것으로서, 聖인이 창조한 功業을 지칭한다고 설명하고 있다. 그의 道의 단계는 孔子·孟子의 天과 《大學》의 格物致知에 해당하며, 德의 단계는 孟子의 盡心·盡性과 《大學》의 誠意·正心·修身에 해당하고, 業의 단계는 孟子의 仁政과 《大學》의 齊家·治國·平天下에 해당된다고 하겠다. 王安石은 神人·聖人·大人은 一體로서, 神人으로부터 聖인에 이르고 다시 大人에 이르는 것이 理想 人格의 完整的 단계적 전개이며, 外在的인 사업은 大人의 일이며 동시에 神人·聖인이 응당 해야 하는 일이고, 德과 業·內聖과 外王은 일치하는 것으로 輕重의 구분이 있어서는 안된다고 주장하였다.⁵³⁾ 결국 王安石은 내면적인 수양을 통해 도덕성을 함양하는 內聖과 외면적인 經世治術을 통해 천하를 다스리는 外王의 聖王合一을 부르짖었던 것이다. 孟子는 外王보다는 內聖을 중시한 경향이 있지만, 王安石의 聖王合一觀에 적지않은 영향을 주었던 것이다.

52) 《王臨川全集》 pp.419-420 : 孟子曰: “充實而有光輝之謂大, 大而化之之謂聖, 聖而不可知之之謂神.” 夫此三者, 皆聖人之名, 而所以稱之之不同者, 所指異也. 由其道而言謂之神, 由其德而言謂之聖, 由其事業而言謂之大人. 古之聖人, 其道未嘗不入於神, 而其所稱止乎聖人者, 以其道存乎虛無寂寞不可見之間. 苟存乎人, 則所謂德也. 是以人之道雖神, 而不得以神自名, 名乎其德而已. 夫神雖至矣, 不聖則不顯, 聖雖顯矣, 不大則不形, 故曰, 此三者聖人之名, 而所以稱之之不同者, 所指異也.

53) 李祥俊, 《王安石學術思想研究》(北京師範大學出版社, 2000) pp.253-254 참조.

또한 王安石은 성인은 權時之變에 능해야 함을 강조하였는데, 이러한 관점 역시 孟子的 영향을 받은 것이다. 먼저 孟子的 관점을 살펴보자.

孟子께서 말씀하셨다. “伯夷는 성인의 淸한 자요, 伊尹은 성인의 自任한 자요, 柳下惠는 성인의 和한 자요, 공자는 성인의 時中인 자이다. 공자를 集大成이라 이르는 것이니, 集大成이란 金으로 소리를 퍼뜨리고, 玉으로 거두는 것이다. 金으로 소리를 퍼뜨리는 것은 條理를 시작함이고, 玉으로 거두는 것은 條理를 끝냄이니, 條理를 시작하는 것은 智의 일이고, 條理를 끝내는 것은 聖의 일이다. 智를 비유하면 公교함이고, 聖을 비유하면 힘이니, 백보의 밖에서 활을 쏘는 것과 같으니, (과녁이 있는 곳에) 이름은 너의 힘이거니와 과녁에 맞는 것은 너의 힘이 아니다.⁵⁴⁾

孟子는 伯夷·伊尹·柳下惠 보다 孔子를 최상위의 성인으로 존중하고 있는데, 그것은 바로 공자의 時中 즉 權時之變에 기인한 것이다. 王安石은 이러한 孟子的 관점을 수용하여 權時之變을 역설하였던 것이다.

致用의 효과는 安身에서 비롯된다. 무릇 천하의 사물은 나의 몸보다 친밀한 것이 없으니, 그 쓰임을 이용하여 나의 몸을 안정시킬 수 있는 즉 나아가서 이루어지지 않는 것이 없다. 나아가서 이루어지지 않는 것이 없는 즉 德이 숭상되지 않을 수 있겠는가? 그러므로 《易》에서 말하기를 “오묘한 이치를 깨달아 入神의 경지에 이름으로써 致用하고, 쓰임을 이용하여 몸을 안정시킴으로써 德을 숭상하게 되는 것이다.”라고 하였는데, 이것이 道의 순서인 것이다. — 만약 자신을 안정시키고 德을 숭상하려면, 몸에 재능을 간직해두었다가 時機를 기다린 연후에 행동으로 옮기는 것이 낫다. — 천하에 致用하는 데 있어서는 태평스럽게 다스려질 때라도 혼란을 잊지 않고, 안정된 때일지라도 위기를 잊지 않는 것보다 나은 것이 없다. 德은 박약하지만 지위가 높고, 지혜는 작으면서 도모하는 것은 큰 것보다 나쁜 것은 없다.⁵⁵⁾

54) 《孟子·萬章 下》：孟子曰：伯夷、聖之淸者也，伊尹、聖之任者也，柳下惠、聖之和者也，孔子、聖之時者也。孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也，玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也，終條理者，聖之事也。智譬則巧也，聖譬則力也，由射於百步之外也。其至，爾力也，其中，非爾力也。

55) 《王臨川全集》 pp.420-421, <致一論>：致用之效，始見乎安身。蓋天下之物，莫親乎吾之身，能利其用以安吾之身，則無所往而不濟也。無所往而不濟，則德其有不崇哉？故《易》曰：精義入神以致用，利用安身以崇德，此道之序也。——苟欲安其身，崇其德，莫若藏器於身，待時而後動也。——致用於天下者，

이 글에서는 修身養生과 致用을 강조하면서 致用의 시점, 즉 權時之變의 중요성을 피력하고 있다. 致用하기 위해서는 '몸의 안정'과 '德의崇尚'이 전제되어야 하며, 시기를 잘 판단하여 재능을 발휘하여야 한다는 것이다. 이는 바로 객관적인 形勢의 정확한 판단 아래 적절하게 出處進退의 時機를 선택해야 한다는 儒家의 기본 정신을 표명하고 있는 것으로, 孟子的 觀點과 일맥상통하는 것이다. 王安石은 또한 仁宗에게 올려 北宋 사회의 문제점을 분석하고 정치 개혁의 時急성을 호소한 〈上仁宗皇帝言事書〉에서도 통치자의 權時之變을 역설하였다.

무릇 지금의 세상으로써 先王의 세상을 지남이 멀고, 만나 바의 변화와 맞이한 바의 形勢가 같지 않습니다. 그럼에도 불구하고 일일이 先王의 정치를 행하려 한다면 비록 아무리 어리석은 자라 할지라도 오히려 그 어려움을 알 것입니다. 그러므로 臣이 오늘날의 失政 그 病弊가 先王의 정치를 본받지 않은 데 있다고 하는 것은, 마땅히 그 뜻을 본받아야 한다는 것을 말할고자 할 따름입니다. 무릇 二帝·三王⁵⁶⁾도 서로 거의 천여 년이나 떨어져 있으며, 한 때는 태평스러웠고 한 때는 혼란스러워 그 盛衰의 시기가 다 있었습니다. 그 만난 바의 변화와 맞이한 바의 形勢 또한 각기 같지 않았고, 그 시행한 施策 또한 다 달랐습니다. 그러나 천하 국가를 다스리는 뜻과 本末先後는 일찌기 다른 적이 결코 없었습니다. 이런 까닭에 臣은 마땅히 그 뜻을 본받아야 한다고 말씀드릴 따름입니다. 그 뜻을 본받은 즉 우리들이 개혁하는 바가 천하의 이목을 몹시 놀라게 하거나 천하의 입을 분분하게 하는 데 이르도록 하지 않으며, 그러면 진실로 先王의 정치에 부합하게 되는 것입니다.⁵⁷⁾

王安石은 仁宗을 비롯한 당시 보수파 爲政者들이 역사적 변화의 흐름을 전혀 모른 채 復古만을 고집하고 있다고 지적하고, 古수를 막론하고 각 시대가 처한 역사적 상황은 같을 수가 없기 때문에, 개혁을 時急히 단행하여 당시 形勢에 부합하는 정책을 立案해야 한다는 것이다. 그의 주장의 핵심은 바로 先王의 法度を 맹목

莫善乎治不忘亂, 安不忘危; 莫不善乎德薄而位尊, 智小而謀大.

56) 堯·舜 二帝와 夏·商·周 三代之 王을 가리킴.

57) 夫以今之世, 去先王之世遠, 所遭之變, 所遇之勢不一, 而欲一二修先王之政, 雖甚愚者, 猶知其難也. 然臣以謂今之失, 患在不法先王之政者, 以謂當法其意而已. 夫二帝, 三王, 相去蓋千有餘載, 一治一亂, 其盛衰之時具矣. 其所遭之變, 所遇之勢, 亦各不同, 其施設之方亦皆殊, 而其爲天下國家之意, 本末先後, 未嘗不同也. 臣故曰: 當法其意而已. 法其意, 則吾所改易更革, 不至乎傾駭天下之耳目, 嚮天下之口, 而固已合乎先王之政矣.

적으로 좇을 것이 아니라 그 시대의 形勢에 합당하는 法도가 우선적으로 수립되어야 한다는 것이다.

王安石은 孟자의 王道思想을 도덕 불감증과 因循舊習에 젖어있는 官界를 개혁하기 위한 이론적 근거로 삼았고, 王道를 구현하기 위해 요구되는 內聖外王과 權時之變 사상을 흡수하여 정치사상의 바탕으로 삼았다.

4. 經濟思想

王安石은 地方官인 부친을 따라 任地를 轉轉하던 幼年 시절로부터 18여년간의 지방관리 시기에 이르기까지 당시 大官僚·大地主의 土地 兼并, 冗兵·冗官으로 인한 국가 재정의 破綻과 세금 과중으로 인한 農漁民들의 빈곤을 목격하고, 경제 개혁에 대한 當爲性과 時急性을 절감한다.

그는 鄆縣의 知事로 있을 때 “가정을 부유하게 하는 것은 국가에 달려 있다.”⁵⁸⁾ 라고 말했듯이, 富國이 富民의 토대가 되어야 한다는 富國富民論을 주장하였다. 그는 “政事에서 理財를 중요시하는 까닭은 理財가 바로 소위 義이기 때문이다.”⁵⁹⁾ 또한 “財用을 고르게 조절하는 것은 의로운 바이다.”⁶⁰⁾ 라고 한 그의 理財觀은 政事의 중요한 부분이며 심지어는 倫理的 의미까지 지니는 것임을 시사해 준다.⁶¹⁾ 이러한 王安石의 理財觀은 孟자의 恒產恒心論에 이론적 근거를 두고 있다고 하겠다.

먼저 王安石의 〈答曾公立書〉의 견해를 살펴보자.

王安石이 아뢰옵니다. (서신에서) 靑苗法에 관한 일을 말하였습니다. (새로운 법의) 治道가 흥성하면 간사한 자에게는 불리하므로, 일단 異論이 흥하게 되자 우매한 무리들이 그것에 부화뇌동하지만, (그들의) 뜻은 法에 있는 것이 아

58) 《王臨川全集》 pp.478-479, 〈與馬運判書〉：富其家者資之國.

59) 《王臨川全集》 p.464, 〈答曾公立書〉：政事所以理財, 理財乃所謂義也.

60) 《周官新義》 권1, 〈天官一, 歲終條〉：均節財用, 所以爲義也.

61) 李範鶴, 〈王安石 개혁론의 형성과 성격〉 (《東洋史學研究》 제18집) p.66 참조.

됩니다. 孟子가 말한 利란 내 국가를 이롭게 하고 내 몸을 이롭게 하는 利일 따름입니다. 개나 돼지가 사람의 음식을 먹기에 이르면 단속하고, 길에 굶어 죽은 자가 있으면 창고를 열어 구제하는 것 이것이 이른바 政事입니다. 政事가 理財를 포괄하는 까닭은 理財가 바로 이른바 義이기 때문입니다. 《周禮》 한 권에서 理財가 그 반을 차지하는데, 周公이 어찌 사사로운 利를 도모해서 이겠습니까? 간사한 자들은 (利의) 명칭과 실질이 비슷하기 때문에 새로운 法을 어지럽히고 상하를 현혹시키려 하는데, 그렇다면 民心의 願望은 어떻게 되겠습니까?⁶²⁾

이 글은 王安石이 新法 시행 상황을 점검하기 위하여 파견한 관리 曾伉의 서신에 대한 회신이다. 靑苗法은 농민에 대한 저금리 융자를 목적으로 하고 있었는데, 司馬光·歐陽修·韓琦·蘇轍 등이 上書를 올려 백성으로부터 利를 취하려는 것으로 유가의 전통적 義利觀과 相馳된다고 하면서 반대 입장을 밝혔던 것이다. 특히 당시 右諫議大夫였던 보수파의 領袖 司馬光은 神宗에게 靑苗法의 폐지를 上奏하였을 뿐만 아니라,⁶³⁾ 직접 王安石에게 私信을 보내어 王安石이 制置三司條例司를 설치하여 新法을 제정하고 侵官·生事·徵利·拒諫하고 있다면서 新法의 철퇴를 강력히 요구하였다.⁶⁴⁾ 이에 王安石은 答信⁶⁵⁾ 을 보내 司馬光의 新法에 대한 왜곡과 비방을 반박하고, 新法 시행의 타당성과 그 자신의 확고한 개혁 의지를 재차 闡明하였다. 이러한 보수파의 비난은 오히려 黨利黨略的인 것으로 “한 백성의 삶이라도 천하보다 중한 것이거늘, 군자로서 차마 백성과 더불어 한 가닥 이익 다투겠오”⁶⁶⁾라고 하면서 백성을 빈곤에서 구제하려고 新法을 시행한 王安石의 심기를 건드렸던 것이다. 王安石은 이 서신에서 먼저 司馬光을 주축으로 靑苗法을 반대하며 新法을 공격하는 구실로 삼고 있는 보수파의 행태에 대해 간사한 무리들의 사리사욕이라고 강력하게 비난하고 있다. 이어서 王安石은 靑苗法의 이론적 근거로 《孟

62) 《王臨川全集》 p.464 : 某啓: 示及靑苗事. 治道之興, 邪人不利, 一興異論, 群讒和之, 意不在於法也. 孟子所言利者, 爲利吾國, 利吾身耳. 至狗彘食人食則檢之, 野有餓莩則發之, 是所謂政事. 政事所以理財, 理財乃所謂義也. 一部《周禮》, 理財居其半, 周公豈爲利哉? 奸人者, 因名實之近, 而欲亂之, 以眩上下, 其如民心之願何?

63) 司馬光, 《溫國文正司馬文集》, 〈乞罷條例司常平使疏〉.

64) 司馬光, 《溫國文正司馬文集》, 〈與王介甫書〉, 〈與王介甫第二書〉, 〈與王介甫第三書〉.

65) 《王臨川全集》 pp.463-464, 〈答司馬諫議書〉.

66) 《王荊公詩注補箋》 p.315, 〈收鹽〉: 民之生重天下, 君子忍與爭秋毫.

子》와 《周禮》를 삼고, 靑苗法의 타당성을 역설하고 있다.

이어서 이 글에 인용한 《孟子》의 〈梁惠王 上〉의 내용을 살펴보자.

孟子가 梁惠王을 만나보니 왕이 말하였다. “노인께서 천리를 멀다 하지 않고 오셨으니, 또한 장차 내 나라를 이롭게 해주실 수 있겠습니까?” 孟子가 대답하였다. “왕은 하필 利를 말씀하십니까? 또한 仁義가 있을 따름입니다. 왕께서 어떻게 하면 내 나라를 이롭게 할까 하시면, 대부들은 어떻게 하면 내 집을 이롭게 할까 하며, 士와 庶人들은 어떻게 하면 내 몸을 이롭게 할까 하여, 상하가 서로 利를 취한다면 나라가 위태로울 것입니다.⁶⁷⁾

개와 돼지가 사람의 음식을 먹는데도 단속할 줄 모르고, 길에 굶어 죽은 시체가 있는데도 창고를 열 줄 모르며, 사람이 죽으면 말하기를 ‘내가 (그렇게) 한 것이 아니라, 흉년 때문이다.’ 라고 하니, 이 어찌 사람을 찢어 죽이고 말하기를 ‘내가 (그렇게) 한 것이 아니라, 병기 때문이다.’ 라고 하는 것과 다르겠습니까? 왕이 죄를 흉년에 돌리지 않으시면 이 천하의 백성이 이르게 될 것입니다.⁶⁸⁾

전자의 글은 孟子의 利에 대한 매우 부정적인 시각으로 이해할 수 있는데, 그가 利를 물리친 것은 말초적인 이익에 골몰하는 사회 풍조에 대한 신랄한 비판이며, 仁義야말로 본질적으로 利보다 중요한 것이고 결과적으로 커다란 이익을 가져오는 德으로서 그 근본에 깔려있는 그 저력을 孟子는 강조하고 싶었던 것이다.⁶⁹⁾ 사실 孟子는 仁義를 강조하며 私利를 경계해야 함을 역설한 것이지, 公利를 부정하는 것은 아니라고 보겠다. 후자의 글은 善政을 베풀어 백성의 안정된 경제 생활을 도모해야 함을 피력하고 있는데, 이것은 바로 理財가 仁義의 道에 부합되는 것이고, 私利를 추구하는 것이 아님을 강조하고 있는 것으로, 王安石의 理財觀의 근간이 되었다고 하겠다.

바로 다음에 인용하는 王安石의 〈發廩〉⁷⁰⁾ 詩를 통해서도 孟子와 王安石의 理

67) 孟子見梁惠王, 王曰: 叟不遠千里而來, 亦將有以利吾國乎. 孟子對曰: 王何必曰利, 亦有仁義而已矣. 王曰何以利吾國, 大夫曰何以利吾家, 士庶人曰何以利吾身, 上下交征利而國危矣.

68) 狗彘食人食而不知檢, 塗有餓殍而不知發, 人死則曰: 非我也, 歲也, 是何異於刺人而殺之曰: 非我也, 兵也. 王無罪歲, 斯天下之民, 至焉.

69) 鄭泰允 편저, 《孟子의 사상》(문경출판사, 1997. 9) pp.38-39 참조.

財觀이 일맥상통하고 있음을 확인할 수 있다.

先王有經制	선왕땐 다스리는 법도가 있어
頒賚上所行	배푸는 것은 위에서 행했던 것인데
後世不復古	후세에는 옛 것을 본받지 못해
貧窮主兼并	빈궁한 자가 겸병가를 주인으로 모신 꼴
非民獨如此	백성들만 이와 같은 것이 아니라
爲國賴以成	나라 또한 겸병가에 의해 다스려져 왔네
築臺尊寡婦	진시황은 懷淸臺 지어 겸병가인 과부 존중하였고 ⁷¹⁾
入粟至公卿	漢武帝 땐 곡식 바쳐 公卿에 이르렀지 ⁷²⁾
我嘗不忍此	나 일찌기 이런 꼴 참지 못해
願見井地平	井田制의 공평함을 보길 원했지만
大意苦未就	큰 뜻 간절한데 아직 펴지도 못한 채
小官苟營營	작은 벼슬로 구차하게 애만 태울 뿐
三年佐荒州	3년간 황폐한 舒州 살림 도왔건만
市有棄餓嬰	저자에는 굶주려 버려진 어린아이들
駕言發富藏	수레 몰고 다니며 부잣집 창고 열라 타이르며
云以救蹙惓	기쁠 데 없는 불쌍한 백성 구하자고 했네
崎嶇山谷間	험하디 험한 산골 속엔
百室無一盈	백에 하나도 넉넉한 집 없었고
鄉豪已云然	시골 호족들도 이렇다고 말하니
罷弱安可生	고달프고 연약한 이들은 어찌 살아가나?
茲地昔豐實	이곳 예전엔 풍요로웠던 곳
土沃人良耕	땅도 비옥하고 사람들도 농사 잘 지었었네
他州或皆窳	타 지방은 혹시 게을러서
貧富不難評	가난하고 부자인 까닭을 논하기 어렵지 않을런지 모르지만
幽詩出周公	幽風의 시는 周公에게서 나온 것
根本詎宜輕	근본인 농사를 어찌 소홀히 여겼으랴?
願書七月篇	원컨대 周公처럼 〈七月〉 시 지어 ⁷³⁾
一寤上聰明	한번이라도 임금의 총명 일깨워 보았으면!

70) 《王荊公詩注補箋》 p.317.

71) 《史記·貨殖列傳》：巴蜀寡婦淸，其先得丹穴，而擅其利數世，家亦不訾。淸，寡婦也，能守其業，用財自衛，不見侵犯，秦始皇以爲貞婦而客之，爲築女懷淸臺。

72) 《王荊公詩注補箋》 p.317：入粟至公卿，如卜式、黃霸之徒。

73) 《詩經·幽風·七月》의 〈毛詩序〉：七月，陳王業也。周公遭變，故陳后稷先公，風化之所由，致王業之艱難也。

이 시는 굶주린 백성을 구제하기 위해 창고를 개방하라는 의미의 제목에서도 알 수 있듯이, 兼并의 惡習으로 인한 貧農의 비참한 현실을 구구절절이 묘사하고 爲政者들에게 覺醒을 촉구하면서 仁政을 베풀어야 한다고 역설하고 있다. 당시 사회는 兼併으로 인하여 빈부 격차가 심화되고 있었고, 兼併 세력과 결탁한 부패한 관리들의 放縱과 苛斂誅求가 국가 경제 파탄의 주요 원인이었다. 이러한 政經慮着의 비리를 고발하고 孟子가 주장했던 井田制의 부활을 갈망하고 있는 것이다.

또한 孟子는 백성의 생활이 안정되어야 恒心이 생긴다는 恒產恒心論을 펼쳤는데, 이 논리 역시 王安石 理財觀의 토대가 되었다고 하겠다.

滕文公이 나라 다스림에 대해 묻자, 孟子가 말하였다. “농사는 느슨히 할 수가 없습니다. 《詩經》에 이르기를, ‘낮이면 가서 씨를 베어오고 밤이면 새끼 꼬아서, 빨리 그 지붕에 올라가 지붕을 이어야 다음 해에 비로소 백곡을 파종할 수 있다’고 하였습니다. 백성이 살아가는 방법은 떳떳한 生業이 있는 자는 떳떳한 마음을 갖고, 떳떳한 生業이 없는 자는 떳떳한 마음이 없는 것이니, 만일 떳떳한 마음이 없으면 방탕하고 편벽되며 간사하고 사치하지 아니함이 없을 것입니다. 급기야 죄에 빠진 연후에 따라서 그들을 형벌한다면, 이는 백성을 그물질하는 것입니다. 仁인이 지위에 있고서 백성을 그물질하는 일을 하는 것이 어디에 있겠습니까? 이리므로 현명한 군주는 반드시 공손하고 검소하여 아랫사람을 예우하며, 백성들에게 취함이 제한이 있는 것입니다”⁷⁴⁾

孟子는 물질이라는 생활조건이 인간에게 끼치는 영향을 충분히 인식하였다. 아무리 본성이 善하다 할지라도 생명을 유지하는 경제적 기반이 없다면 도덕은 무너질 수 밖에 없다고 본 것이다. 孟子는 통치자 계층에 대해서는 도덕 의식, 백성에 대해서는 물질 이익을 제1위에 두었다. 孟子의 이러한 義와 利의 관계는 추상적인 것이 아니라, 통치자는 義를 행하여 백성에게 利를 베풀라는 현실적인 것이다. 또한 恒產하기 위해서는 重農해야 함을 강조하고, 重農政策의 주요 방안으로 井田制를 제시하였는데,⁷⁵⁾ 王安石은 이 井田制를 토대로 新法의 일환으로 方田

74) 《孟子·滕文公上》：滕文公問爲國，孟子曰：民事不可緩也。詩云：晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。民之爲道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心，苟無恒心，放辟邪侈，無不爲已，及陷乎罪然後，從而刑之，是罔民也，焉有仁人在位罔民而可爲也。是故賢君必恭儉禮下，取於民有制。

75) 沈貴得, 〈孟子의 경제사상〉(《동양철학연구》 12집, 1991. 12) 참조.

均稅法을 제정하였던 것이다.

王安石은 이러한 孟子的 '制民之產'을 계승하여 富國富民을 주장하였다.

저는 늘 오늘날 곤궁한 까닭은 비용 지출이 무절제해서만이 아니라 또한 재화를 창출하는 도리를 잃어버렸기 때문이라고 여겼습니다. 가정을 부유하게 하는 것은 국가에 달려 있으며, 국가를 부유하게 하는 것은 천하에 달려 있고, 천하를 부유하게 하려면 하늘과 땅에 의존해야 합니다. 무릇 가정을 꾸려나가는 사람은 자기 자식에게서 재물을 얻으려 하지 않습니다. 아버지가 엄격하게 가르쳐 자식이 부유해지면 무엇을 요구할들 얻지 못하는 게 있겠습니까? 지금같이 문을 닫고서 자식을 상대로 장사하며 문 밖에서 들어오지 못하게 한다면 비록 자식의 재물은 모조리 차지한다 할지라도 보다 더 부유해지지는 않습니다. 무릇 근래에 利를 언급한 말도 비록 일리는 있지만 모두 제왕이 천하 백성들에게 의존하는 方策에 불과할 뿐이며, 곧 문 안에서 서로 장사하는 것에 지나지 않습니다. 이것이 곤궁한 까닭이 아니겠습니까! 76)

여기에서는 먼저 국가 궁핍의 원인을 무절제한 비용의 지출뿐만 아니라, 生財之道 즉 재화 創出 도리의 상실에서 찾고 있다. 즉 富國富民을 위해서는 비용만을 절약하는 소극적인 자세에서 탈피하여 그 財源을 자연에서 찾아 적극적인 생산 활동을 통하여 생산의 증대를 도모하여야 한다는 이론이다. 또한 국가와 백성의 관계를 父子間의 관계로 비유하여 재화의 창출없이 일정한 재화의 유통만으로는 國富를 증대시킬 수 없다고 주장하고 있다. 王安石의 이러한 국가 경제를 살리기 위한 정책 제안은 그가 執政하자 制置三司條例司를 사령탑으로 하여 구체적으로 추진되기 시작하였는데, 그것이 바로 新法の 경제정책이었다. 즉 물가 조절의 기능을 兼并家들로부터 정부로 되돌리려한 均輸法, 대상인의 고리대금업을 억제하고 중소 상인을 보호하려한 市易法, 농민에게 低金利로 융자해줌으로써 고리대금업자의 착취로부터 벗어나게 하려한 青苗法, 토지세를 균등하게 함으로써 대토지소유자의 脫稅를 방지하고 농민의 세금을 경감시키려 한 方田均稅法 등인 것이다. 王安

76) 《王臨川全集》 pp.478-479. 〈與馬運判書〉: 嘗以謂方今之所以窮空, 不獨費出之無節, 又失所以生財之道故也. 富其家者資之國, 富其國者資之天下, 欲富天下則資之天地. 蓋爲家者, 不爲其子生財. 有父之嚴而子富焉, 則何求而不得? 今闔門而與其子市, 而門之外莫入焉, 雖盡得子之財, 猶不富也. 蓋近世之言利雖善矣, 皆有國者資天下之術耳, 直相市於門之內而已, 此其所以困與?

石은 難局에 빠진 국가 경제를 회복하여 富國富民을 구현하기 위해서는 兼并家에 의해 좌지우지되고 있던 經濟權을 회수하는 등의 국가의 경제 질서에 대한 통제 기능을 강화하는 길이 최선책임을 역설하였을 뿐만 아니라, 이를 新法政策으로 입안하여 실행하였던 것이다.⁷⁷⁾

또한 王安石은 孟子的 重農思想을 계승하여, 농업 생산의 증진을 통한 국가 재정의 확충을 주장하였다.

稷鋤⁷⁸⁾

鍛金以爲曲	쇠를 불려 구부러진 것 만들고
揉木以爲直	나무를 다듬어 곧은 것 되게 했네
直曲相後先	直曲이 서로 앞서거니 뒤서거니
心手始兩得	신들린 듯한 솜씨로 直曲 두 가지를 이루었어라
秦人望屋食	秦나라 사람들 집과 음식 원해
以此當金革	이것으로 병기를 삼았네
君勿易稷鋤	그대는 가래를 소홀히 하지 마시오
稷鋤勝鋒鏑	가래가 창끝과 살촉을 능히 이기는 법이라오

이 시에서는 秦代 陳勝의 농민 봉기를 예로 들고 “가래가 창끝과 살촉을 능히 이길 수 있는 법”이라고 하면서 농업을 輕視함으로 말미암아 국가 자체의 存立마저 위태로와질 수 있다고 爲政者들에게 警鍾을 울리고 있는 것이다. 王安石은 국가 재정 확충의 최선의 방안으로 농업 생산력의 증진을 꼽았으며, 국가는 정책적으로 重農에 힘써야 한다고 주장하였다. 사실 그의 新法 가운데서 농업 생산력의 증진이 주요 목적이었던 農田水利法·靑苗法 등은 바로 이러한 重農思想의 구체적인 體現이었던 것이다.

王安石은 궁핍한 국가 재정을 회복하고 도탄에 빠진 백성들을 구제하기 위하여 孟子的 恒產恒心論과 井田制에 기반을 두고 경제사상의 기틀을 마련하였으며, 이를 토대로 富國富民할 수 있는 경제정책을 수립하였다.

77) 拙著, 《王安石의 경제문학 연구》(고려대학교 박사학위논문) p.136 참조.
78) 《王荊公詩注補箋》 p.287.

5. 결론

본고는 주로 王安石의 詩文과 《孟子》에 근거하여 王安石의 孟子에 대한 추승과 孟子의 정치·경제 사상의 수용 양상에 대하여 고찰하였다. 北宋대의 개혁가 王安石이 孟子의 사상을 흡수하여 자신의 사상의 기틀로 삼으려고 한 배경으로 시대적 상황을 고려하지 않을 수 없다. 王安石이 처한 北宋 中期는 對內外的으로 많은 難關에 봉착하고 있었다. 즉 對內的으로는 官界의 腐敗와 冗官·冗兵 등으로 인하여 財政의 破綻을 초래하고 있었으며, 大土地私有制의 확대로 말미암아 流民·流賊이 발생하는 鄉村 사회의 분해 현상이 두드러지게 나타나고 있었다. 對外的으로는 遼·西夏와의 굴욕적인 외교 관계로 인하여 매년 무거운 歲幣를 바쳐야 하였다. 결국 이러한 對內外的인 요인으로 말미암아 국가 재정은 악순환을 거듭하고 있었고, 이에 따라 과중한 세금 부담으로 인한 백성들의 고통스런 삶은 날로 심화되고 있었다. 이러한 심각한 위기의 국면은 王安石으로 하여금 정치·경제 개혁에 대한 강한 의지를 분발시켜 개혁의 사상적 기반을 구축하도록 하였던 것이다. 바로 이러한 과정에서 王安石은 孟子의 정치·경제 사상을 긍정적으로 수용하게 된다.

본 연구의 결과, 王安石의 孟子에 대한 推崇과 孟子의 정치·경제 사상 수용 양상에 대하여 다음과 같은 결론을 도출해낼 수 있다.

첫째, 王安石은 孟子를 正統儒家로 推崇하였다. 《孟子解》14권을 저술하였고, 《孟子》를 과거시험 과목으로 선정하였으며, 《孟子》를 儒家經典으로 인정하여 十三經의 하나가 되게 하였을 뿐만 아니라, 孟子를 孔廟에 配享하였다. 또한 王安石은 時勢에 영합하지 않고 자신의 확고한 主觀 아래 聖人の 道를 추구하는 君子像으로 孟子를 설정하고 자신의 이상적인 自我像으로 삼았으며, 孟子의 政教中心說을 자신의 致用文學觀의 토대로 수용하였다.

둘째, 王安石은 仁義禮信으로 천하를 다스려 태평성대를 구현하는 孟子의 王道思想을 흡수하여 자신의 정치사상의 바탕으로 삼았다. 또한 王安石은 王道 실현의 주체자인 王者의 內聖外王之道를 강조한 孟子의 관점을 계승하여 聖王合一을 주장

하였고, 王者의 權時之變도 수용하여 新法 수립과 시행의 이론적 근거로 삼았다.

셋째, 王安石은 孟子的 恒産恒心論과 井田制를 자신의 경제사상의 토대로 삼고, 이를 근간으로 新法の 경제정책을 수립하였다. 王安石은 백성의 생활이 안정되어야 恒心이 나온다는 孟子的 恒産恒心論을 이론적 근거로 삼고, 富國富民의 理財觀을 정립하여 均輸法·市易法·青苗法·方田均稅法 등을 입안하였던 것이다.

〈參考文獻〉

- 《王臨川全集》，世界書局，1978. 10.
《王荊公詩注補箋》，巴蜀書社，2002. 1.
《孟子集注》，傳統文化研究會，1997. 5.
劉成國，《荊公新學研究》，上海古籍出版社，2006. 1.
李祥俊，《王安石學術思想研究》，北京師範大學出版社，2000.
東一夫，《王安石新法の研究》，風間書房，昭和 45. 4.
王明蓀，《王安石》，東大圖書公司，1994.
湯江浩，《王安石 勇進人生》，長江文藝出版社，1999. 5.
劉澤華，《中國政治思想史》，浙江人民出版社，1996. 11.
劉明鍾，《中國思想史 I》，以文出版社，1983. 4.
鄭泰允，《孟子的 사상》，문경출판사，1997. 9.
賀榮一 著，朴三洙 譯，《孟子的 왕도주의》，1997. 10.
夏長樸，〈王安石思想與孟子的關係〉，司馬光與王安石學術研討會論文集.
李範鶴，〈王安石 개혁론의 형성과 성격〉，《東洋史學研究》18집.
沈貴得，〈孟子的 경제사상〉，《동양철학연구》12집.

〈中文提要〉

王安石一生以孟子自勵，其學術濡澆於孟子處也甚多。他曾著《孟子解》十四卷，在王安石的影響下，新學中人治《孟子》一書甚勤，《孟子》首次被列入科舉考試的科目中。允許孟子配享孔廟。《孟子》一書首次被列入儒家經傳，刻成石經，成爲十三經之一。讀王安石《文集》中〈論

說》各文，徵引孟子之言以證己說的地方很多，說明他對《孟子》讀得很熟。孟子幾完全被內化於他的人格之中，因此自覺或不自覺地以孟子的代言人或功臣自居。王安石《上仁宗皇帝言事書》基本上反映了王安石的執政思想，此書也屢引孟子之言，可見其思想深受孟子的影響。他更重視孟子的治國治民之術，以及孟子對利的雙中見解。王安石在論王霸時，承續孟子重視心的作用的主張，強調以不忍人之心行不忍人之政，外王的事業取決於內聖的修養。他在論聖人時，將孟子所謂的大人、聖人、神人三個概念融合為一，強調三者異名而同實，因指涉的不同而有不同的名稱，而他的用意就在強調事業的重要以及聖人的必須有為。王安石討論聖人致用時，特別重視時變，這種觀念正是由孟子而來。王安石為變法尋找理論根據、製造輿論，他找到了孟子的王道、權變思想、恆產恆心論、井田制。

關鍵詞：王安石, 孟子, 王道, 權變, 恆產恆心論, 井田制

이 논문은 2008년 11월 21일에 접수되어 2008년 12월 5일에 심사가 완료되고 2008년 12월 15일 편집회의에서 게재가 확정되었음.