

王安石的 莊子思想 批判과 受容 樣相*

吳憲必**

<目 次>

| |
|------------|
| 1. 緒論 |
| 2. 莊子思想 批判 |
| 3. 莊子思想 受容 |
| 4. 結論 |

1. 緒論

王安石은 北宋 文壇을 대표하는 文人이었을 뿐만 아니라, 사회개혁론을 제창한 사상가이자, 新法이라는 개혁을 주도한 爲政者였다. 王安石은 22세 때, 進士에 及第하여 官界에 입문한 이래, 49세 때 개혁적 인식을 같이하는 神宗의 知遇를 받아 宰相의 자리에 오름으로써 新法이라는 혁신적인 개혁 정책을 추진하였는데, 新法 정책의 基軸은 바로 儒家思想이었다. 이러한 儒家思想의 바탕 아래서 그의 經世觀이 형성되는데, 經世觀의 기본적 사고와 논리의 발상은 人을 天에 대한 주체적 능동성을 지닌 個體로 인식하는 데서부터 출발하여, '權時之變'이라는 진보적 社會改革論이 그 골간을 이룬다. 이렇게 개혁적 사고를 지닌 그에게 있어서 莊子의 無爲之治는 비판의 대상이 될 수밖에 없었다. 그러나 司馬光을 위시한 保守派의 得勢 아래서 新法이 실패로 끝나자, 결국 정치 일선에서 물러나 江寧(지금의 南京)에서 남은 여생을 보내게 된다. 이 시기에 그는 官界에서의 厭症을 치유하고 세속을 초연하고자 하는 希求를 佛家 · 道家思想에서 찾았던 것이다.¹⁾ 따라서 짧은 시절

* 본 연구는 2009년도 덕성여자대학교의 연구비 지원으로 이루어졌음.

** 덕성여자대학교 중어중문학과 교수

官界에서 개혁을 부르짖던 시기에 비판의 화살을 돌렸던 莊子思想에 대해서도 긍정적 시각으로 수용하는 입장을 취하게 되었던 것이다.

王安石的 저술 중에는 《莊子解》가 있었지만 亡佚되어 전해지지 않으며, 莊子와 관련된 王安石의 詩로는 〈陶燦菜示德逢〉, 〈雜詠八首〉, 〈無營〉, 〈絕句其五〉, 〈絕句其八〉, 〈聖賢何常施〉, 〈自喻〉, 〈用前韻戲贈葉致遠直講〉, 〈夢〉, 〈憶江南〉, 〈千秋歲引〉(詞) 등이 있다. 산문으로는 〈莊周上〉, 〈莊周下〉, 〈季子〉, 〈太古〉, 〈答陳杞書〉, 〈答王深甫書三之一〉, 〈九變而賞罰可言〉, 〈澠水軍淳化院經藏記〉 등이 있다.

본고에서는 이러한 詩文들의 내용 분석을 통하여 王安石이 莊子思想을 어떻게 비판하고 수용하였는가를 고찰하고자 한다.

2. 莊子思想 批判

王安石은 北宋 당시 社會의 病理的 현상을 治癒하기 위하여 진보적 사회개혁론을 주장하였으며, 新法이라는 개혁정책을 통하여 救民救國하고자 하였다. 그가 추구한 理想的 政治는 堯 · 舜 · 三代의 聖王의 정치였으며, 傳統 儒家의 道統을 확립하고, 자신의 儒家思想을 수립하고자 하였던 것이다. 그는 또한 經學과 經世致用을 밀접하게 결합하고 傳統 儒家經典에 대한 새로운 해석을 통하여 자신의 현실 정치 방안을 위한 이론적 근거를 삼고자 하였다. 그의 理想的 改革理念의 바탕은 물론 法家思想이 일정 부분 차지하고 있었다고 말할 수는 있겠지만, 儒家思想이 주축이 되었던 것이다. 正統 儒家를 표방하는 王安石에게 있어서 莊子의 思想은 비판의 대상이 되지 않을 수 없었다.

먼저 〈九變而賞罰可言〉에 주목하여 보자.

1) 宋 王應辰 〈跋荆公所書佛偈〉: 荆公贈太傅, 其制云: 少學孔孟, 晚事釋迦, 世或以爲有所識, 然公自謂余幼習孔子, 長聞佛老之風而悅之, 則師河蓋公志也. 公所書彌勒偈, 此特其一爾. 可見公之于異學其篤好如此.

莊周는 고대의 황당한 사람으로 道에 대하여 방종하고 完善하지 못했는데, 聖人 이 그를 만나면 반드시 그와 약속을 하고 약속을 해서 듣지 않으면, 두려워서 四海 밖으로 배척하고 그로 하여금 중국에 懷疑 論調를 퍼뜨리지 못하도록 하였을 것이다. 비록 그리하지만, 그의 언론이 이와 같았으니, 성인도 (그의 언론을) 없앨 수는 없었다.²⁾

寓言과 같은 황당무계한 글은 실제에 근거하지 않는 虛構를 통하여 道의 근본을 흔들리게 했다고 비판하면서, 莊子가 참다운 聖人을 만났다면 莊子의 사상 체계는 모순을 최소화하여 儒家思想에 부합하여 大道에 이를 수 있었을 것이라고 보고 있다.

이어서 莊子의 無爲之治를 비판한 王安石의 詩文을 살펴보기로 하자.

그대가 말하기를 “오직 자신을 端正하게 하기만 하면, 만물을 단정하기를 기대하지 않아도 만물을 단정하게 할 수 있다.”라고 하였다. 나는 “오직 자신을 端正하게 하기만 하면, 만물을 단정하기를 기대하지 않아도 만물을 단정하게 할 수 있다.”라고 한 것은 사람을 다스리는 道가 없는 것이며, 老子 · 莊子가 삼는 바라고 생각한다. 소위 말하는 大人(성인)이 어찌 老子 · 莊子가 삼는 바와 같겠는가? 자신을 단정하게 하고 만물을 단정하기를 기대하지 않는 것은 잘못된 것이다. 자기를 단정하게 하고 만물을 단정하기를 기대하는 것 또한 잘못된 것이다. 자기를 단정하게 하고 만물을 단정하게 하는 것을 기대하지 않는 것은 道義가 없는 것이다. 자기를 단정하게 하고 만물을 단정하기를 기대하는 것은 天命이 없는 것이다. 大人(성인)이라는 사람이 어찌 道義와 天命을 고려하지 않겠는가? 揚子가 말하기를 “먼저 자신을 다스린 뒤에 남을 다스리는 것을 大器라 한다.”³⁾라고 하였다. 揚子가 말한 大器는 아마 孟子가 말한 大人(성인)일 것이다. 만물을 단정하게 하는 것은 만물로 하여금 나에게서 단정함을 취한 연후에 단정할 수 있는 것이지, 만물로 하여금 스스로 단정하게 하는 것은 아니다. 武王이 말하기를 “사방에 죄가 있든 죄가 없든 내가 있으니, 천하에 어찌 감히 그 뜻을 지나치게 하는 자가 있겠는가!”라고 하였다. 한 사람이 천하를 橫行하는 것을 武王은 부끄럽게 여겼다. 孟子가

2) 李之亮 箋注, 《王荊公文集箋注》, 巴蜀書社, 2005, (이하 箋注者, 出版社, 出版年度는 생략함) pp. 1049-1050. : 莊周, 古之荒唐人也, 其於道也, 湯而不盡善, 聖人者與之遇, 必有以約之, 約之而不能聽, 殆將擯四海之外而不使之疑中國 雖然, 其言之若此者, 聖人亦不能廢
3) 揚雄 《法言·先知》: 或曰: “齊得夷吾而霸, 仲尼曰小器, 請問大器.” 曰: “大器, 其規矩準繩繩乎? 先自治以後治人之謂大器.”

말한 바는 “武王이 한 번 노하여 천하의 백성을 편안히 하였다.”라는 것이다.⁴⁾ 만물을 단정하게 하기를 기대하지 않고 만물로 하여금 스스로 단정하도록 한 즉 한 사람이 천하를 橫行하게 하여, 武王이 노할 필요가 없는 것이다. 孟子가 죽자, 大人(성인)을 말하고 老子 · 莊子를 본받지 않은 자는 揚子일 뿐이다.⁵⁾

王安石은 王深甫가 “오직 자신을 端正하게 하기만 하면, 만물을 단정하기를 기대하지 않아도 만물을 단정하게 할 수 있다.” 라고 하면서 老莊의 無爲政治을 옹호한 것에 대하여, 이것은 사람을 다스리는 道가 없는 것과 같다고 하면서 反論을 제기하고 있다. 莊子는 만물을 원래 있는 상태 그대로 두어 自在하도록 하면 세상은 저절로 다스려진다는 관점에서, 정치에서도 有爲之治로 인하여 오히려 천하가 혼란스러움을 초래하게 되었다고 하면서 無爲之治를 주장하였던 것이다.

천하를 있는 그대로 放任해 둔다는 말은 들었으나, 천하를 다스린다는 말은 듣지 못했다. 본래 그대로 있게 하는 것은 천하가 그 본성을 어지럽히지 않도록 염려해서이다. 그대로 방임해 두는 것은 그 자연의 德을 바꾸지 않도록 걱정해서이다. 천하가 그 본성을 어지럽히지 않게 하고 그 자연의 德을 바꾸지 않는다면, 천하를 다스릴 필요가 있겠는가. 옛날 堯임금이 천하를 다스릴 때, 천하를 기쁘게 하고 그 본성을 즐기게 해주었지만, 이것은 平靜함이 되지 못하였다. 桀王이 천하를 다스릴 때, 천하를 피곤하게 하고 그 본성을 고통스럽게 했는데, 이것은 유쾌함이 되지 못하였다. 平靜하지 않고 유쾌하지 않은 것은 德이 아니다. 德이 아니면 오래갈 수 있는 것은 천하에 없는 것이다.⁶⁾

4) 《孟子·梁惠王下》: 《書》曰: 天降下民 作之君, 作之師, 惟曰其助上帝, 寵之四方, 有罪無罪, 惟我在, 天下曷敢有越厥志? 一人衡行於天下, 武王耻之. 此武王之勇也. 而武王亦一怒而安天下之民.
5) 《王荊公文集箋注》, pp. 1219-1221. 〈答王深甫書三之一〉: 深甫曰: 惟其正己而不期於正物, 是以使萬物之正焉. 某以謂期於正己而不期於正物, 而使萬物自正焉, 是無治人之道也. 無治人之道者, 是老、莊之爲也. 所謂大人者, 豈老、莊之爲哉? 正己不期於正物者, 非也; 正己而期於正物者, 亦非也. 正己而不期於正物, 是無義也; 正己而期於正物, 是無命也. 是謂大人者, 豈顧無義命哉? 揚子曰: 先自治而後治人之謂大器. 揚子所謂大器者, 蓋孟子之謂大人也. 物正焉者, 使物取正乎我而後能正, 非使之自正也. 武王曰: 四方有罪無罪, 惟我在, 天下曷敢有越厥志! 一人橫行於天下, 武王耻之. 孟子所謂武王一怒而安天下之民. 不期於正物而使物自正, 則一人橫行於天下, 武王無爲怒也. 孟子沒, 能言大人而不放於老、莊者, 揚子而已.
6) 《莊子·在宥》: 聞在宥天下, 不聞治天下也. 在之也者, 恐天下之淫其性也. 宥之也者, 恐天下之遷其德也. 天下不淫其性, 不遷其德, 有治天下哉. 昔堯之治天下也, 使天下欣欣焉人樂其性, 是不恬也. 桀之治天下也, 使天下瘁瘁焉人苦其性, 是不愉也. 夫不恬不愉, 非德也. 非德也而可長久者, 天下無之.

이러한 莊子의 無爲之治에 대하여, 王安石은 孟子의 “大人(성인)인 자가 있으니, 자기의 몸을 바르게 한 후에 남을 바르게 하는 자이다.”⁷⁾라는 文句를 인용하여 儒家의 有爲之治를 강조하고 있는 것이다. 孟子를 正統儒家로 推崇하였고, 仁義禮信으로 천하를 다스려 태평성대를 구현하는 孟子의 王道思想을 흡수하여 자신의 정치사상의 바탕으로 삼은 王安石에게 있어서 莊子의 無爲之治 주장에 대한 비판의 강도는 강할 수밖에 없었던 것이다. 또한 王安石은 “孟子가 죽자, 大人(성인)을 말하고 老子 · 莊子를 본받지 않은 자는 揚子일 뿐이다.”라고 하였는데, 이것 역시 老莊에 대한 혹독한 비평인 것이다. 王安石은 揚子에 대해서 正統 儒家로 인정하고, 老莊보다 優位에 두고 존중하였던 것이다.

〈揚子三首 其一〉⁸⁾

儒者陵夷此道窮 유향자들 점점 쇠퇴하여 道 막혔는데
千秋止有一揚雄 천추에 다만 양웅 한 사람만 있었다오
當時薦口終虛語 당시에 추천하는 말은 결국 헛된 것이었고
賦擬相如卻未工 賦는 司馬相如를 본떴으나 교묘하지 못했네

〈揚子三首 其二〉

九流沈溺道眞渾 아홉 유파 허위적대니 道의 참됨 혼탁해졌거늘
獨溯瀾波討得源 홀로 되껴한 물결 거슬러올라 근원을 찾았네
(下略)

〈揚子三首 其一〉에서는 그 당시 사람들이 揚雄을 賦로써 司馬相如에 비견하여 추천한 것은 揚雄의 참된 면모를 이해하지 못한 것이라고 하면서, 揚雄은 孔子 · 孟子 이후로 儒家 道統의 傳承의 脈이 끊겼을 때 출현하여 儒家를 發揚한 인물이라고 稱頌하고 있다. 〈揚子三首 其二〉에서도 九家가 서로 뒤섞여 儒家의 진정한 道가 혼탁해졌을 때⁹⁾ 傳統 儒家의 참된 뿌리를 찾은 인물이 바로 揚雄이라고

7) 《孟子 · 盡心》：有大人者，正己而物正者也。

8) 王安石撰 李壁注 李之亮補箋 《王荊公詩注補箋》，巴蜀書社，2002, pp. 964-965.

* 이하 箋注者，出版社，出版年度는 생략함.

9) 《王荊公詩注補箋》，p. 965：《穀梁序》：九流分而微言隱，異端作而大義乖。

찬양하고 있다.

王安石은 〈莊周 下〉에서도 出仕하지 않고 隱逸하려는 莊子의 자세를 통하여 無爲政治를 강도 높게 비판하였다.

(莊子가) 太廟의 犧牲을 인용하여 莊子를 초빙하여 出仕하게 하려는 楚의 사신을 물리쳤는데,¹⁰⁾ 그것은 격한 말로 쇠퇴하는 세상의 보통 사람들을 두렵게 하였을 따름이다. 莊周의 재능으로써 어찌 出仕하는 데 판단이 흐려 도리어 犧牲처럼 두려워한단 말인가? 무릇 孔子가 소위 말하는 隱居라는 말을 거리낌없이 하는 자는 莊周같은 사람을 가리킨 것이다. 그러나 莊周의 학설은 大道와는 상반된 것으로, 마땅히 聖人의 무리에겐 죄를 지었음이 틀림없다.¹¹⁾

莊子를 초빙하여 出仕하게 하려는 楚의 사신을 ‘제사의 犧牲牛는 무늬있는 아름다운 자수 옷을 입고, 꿀과 콩을 배불리 먹지만 太廟에 들어가면 한 마리의 보통 송아지가 되고 싶어도 될 수 없다.’ 라고 하면서 자신을 犧牲牛에 비유하고 出仕를 거절하고 隱居를 추구한 莊子를 聖인에게 죄를 지은 자라고 혹평하고 있다. 위에서 말하는 大道는 바로 儒家之道로서 莊子의 隱逸思想과는 거리가 멀다고 비판하고 있는 것이다.

王安石은 〈季子〉에서도 莊子를 儒家의 죄인으로 지칭하였다.

옛날 莊周가 喪妻했을 때, 동이를 두드리며 노래를 불렀다.¹²⁾ 東門吳가 아들 喪을 당했을 때, 아들이 없었을 때와 같다고 하였다.¹³⁾ 이것은 인정을 버리고 만물을 평등하게 보는 관점으로 우리 儒家의 죄인이다.¹⁴⁾

10) 〈莊子 · 列禦寇〉：或謂解莊子，莊子聽其使曰：子見夫犧牛乎？衣以文繡，食以芻蕘，及其牽而入於大廟，雖欲爲孤犢，其可得乎！

11) 《王荊公文集箋注》，p. 1087：及其引太廟犧以辭楚之聘使，彼蓋危言以惧衰世之常人耳。夫以周之才，豈迷出處之方而專與犧者哉？蓋孔子所謂隱居放言者，周殆其人也。然周之說，其於道既反之宜其得罪於聖人之徒也。

12) 〈莊子 · 至樂〉：莊子妻死，惠子弔之，莊子方箕踞鼓盆而歌。

13) 《戰國策 · 秦策》：梁人有東門吳者，其子死而不憂，其相室曰：公之愛子也，天下無有，今子死而不憂，何也？東門吳曰：吾嘗無子，無子之時不憂；今子死，乃卻與無子時同也。臣奚憂焉？

14) 《王荊公文集箋注》，pp. 1076-1077：昔莊周喪其妻，鼓盆而歌；東門吳喪其子，比於未有。此棄人齊物之道，吾儒之罪人也。

윗글에서는 梁人 東門暈가 아들이 죽었어도 “예전에 아들이 없을 때나 지금 아들이 죽어서 없을 때나 똑같다.” 라고 하면서 슬퍼하지 않았던 사례와 莊子가 喪妻했을 때, 동이를 두드리며 노래를 부른 사례를 인용하면서 사람의 인정을 버리고 만물을 평등하게 보는 莊子の 萬物齊同論을 부정적으로 평가하고 있다.

王安石은 또한 莊子가 ‘無爲之治’를 주장하며, ‘사람과 禽獸가 구분이 없는 사회’를 이상향으로 삼고, 復古를 지향한 데 대하여 비판을 가하였다.

먼저 莊子의 觀點을 살펴보자.

대저 지극한 德이 행해지던 세상에서는 (사람들은) 금수와 함께 살고, 만물과 더불어 나란히 무리지어 지냈다. 어찌 군자와 소인을 헤아렸겠는가! 만물과 같이 無知였고, 그 德은 자연에서 떠나지 않았다. ---- 성인이 나타나게 되자, 힘써 仁을 행하고 억지로 義를 행하여 천하가 疑惑을 품게 되었다. 제멋대로 음악을 만들고 번잡한 禮를 만들어 천하에 비로소 구분이 있게 되었다. ---- 도덕이 없어지지 않는다면, 어찌 仁義를 취할 것인가! 性情이 떠나지 않는다면 어찌 禮樂이 필요하겠는가! 五色이 어지럽지 않는다면 누가 文彩를 만들겠는가! 五聲이 어지럽지 않는다면 누가 六律에 맞추겠는가! 대저 통나무를 손상해서 그릇을 만든 것이 목수의 죄라고 하면, 도덕을 해쳐 仁義를 만든 것은 성인의 잘못된 것이다.¹⁵⁾

후대에 성인이 仁義禮樂을 제정하여 有爲之治를 행함에 따라 사회는 더욱 혼란스럽게 되었으므로, 다시 無爲之治로 돌아가야 한다고 역설한 莊子의 순박한 원시주의에 대하여 王安石은 莊子의 학설을 부정하고, 歷史進化觀을 피력하였다.

太古의 사람이 禽獸와 같지 않은 것이 얼마인가? 聖인이 이를 올바르게 알고 여겨 禮樂을 만들으로써 禽獸와 구별하였다. 아래로 후세에 이르러 의상이 사치해지고, 宮室이 웅장해지고, 耳目聲色의 즐거움을 좇음으로써 천하를 혼란스럽게 하여, 君臣·父子·형제·부부 사이가 모두 당연히 지켜야 할 도리를 잃고, 仁義가 性情을 도야할 수 없고, 禮樂이 情欲을 억누를 수 없고, 刑

15) 《莊子·馬蹄》：夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物處，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離。一及至聖人，蹀躞爲仁，蹀躞爲義，而天下始疑矣。澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。一 道德不廢，安用仁義，性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰爲文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樵以爲器，工匠之罪也。毀道德以爲仁義，聖人之過也。

政이 惡行을 구속할 수 없어서 방탕하게 되어 다시 금수와 같아지게 되었다. 성인이 일어나지 않았다면, 도리어 우매한 자가 교화의 방법을 알지 못하고 다시 太古로 돌아갔을 것이다. 太古의 道理가 과연 萬世에 행해질 수 있다면, 聖인이 어찌 그 사이에서 禮樂을 만들었을 것인가? 만드시 그 사이에서 禮樂을 만든 것은 太古의 道가 시행될 수 없었기 때문이다. 도리어 그대로 돌아가고자 하는 것은 바로 禽獸의 대열에서 떠났다가 다시 禽獸의 대열로 돌아가는 것으로, 어찌 교화에 도움이 되겠는가? 나는 治亂의 방법을 아는 자는 마땅히 교화의 방법을 강구해야 한다고 생각한다. 太古로 돌아가자고 하는 것은 어리석은 것이 아니라면 바로 欺瞞하는 것이다.¹⁶⁾

王安石은 여기에서 太古의 無爲之治가 萬世에 행할 수가 없는 것임에도 불구하고 다시 원시상태로 回歸하려는 莊子 학설의 모순을 지적하고 있는 것이다. 또한 北宋 당시 司馬光을 위시한 復古主義派에 대해 인류의 역사 흐름을 인식하지 못하는 무지몽매한 자들이라고 비난을 서슴치 않고 있다. 이것은 바로 王安石의 歷史進化觀의 표출이며, 개혁적인 新法을 반대하는 보수파에 대한 反駁인 것이다.

3. 莊子思想 受容

王安石의 生涯는 대략 출생과 성장 시기(1세 - 21세) · 及第와 地方官 시기(22세 - 38세) · 초기 京官 시기(39세 - 42세) · 居喪 講學 시기(43세 - 47세) · 執政 新法 시기(48세 - 56세) · 鍾山 隱居 시기(57세 - 66세)로 나누어 볼 수 있다.

王安石은 초기 京官 시기에 《上仁宗皇帝言事書》¹⁷⁾를 올려 정치 개혁을 촉구 하였지만, 우유부단한 仁宗과 개혁으로 인한 既得權의 상실을 두려워하는 保守 高

16) 《王荊公文集箋注》，p. 1101, 〈太古〉：太古之人，不與禽獸朋也幾何？聖人惡之也，制作焉以別之。下而戾於後世，侈糞衣，壯宮室，隆耳目之觀，以囂天下，君臣、父子、兄弟、夫婦皆不得其所當然，仁義不足澤其性，禮樂不足錮其情，刑政不足網其惡，蕩然復與禽獸朋矣。聖人不作，昧者不識所以化之術，顧引而歸之太古。太古之道果可行之萬世，聖人惡用制作於其間？必制作於其間，爲太古之不可行也。顧欲引而歸之，是去禽獸而之禽獸，奚補於化哉？吾以爲識治亂者，當言所以化之之術。曰歸之太古，非愚則陋。
17) 《王荊公文集箋注》，pp. 21-22.

官들에 의해 여지없이唾棄되고 말았다. 또한 英宗 재위 기간에는 召命을 받고도 병을 핑계로 사양하며 나아가지 않았다.¹⁸⁾ 그 후 神宗의 知遇를 받아 宰相으로서 新法이라는 개혁정책을 강력하게 추진해 나갔으나, 정책 집행 과정에서 保守派의 거센 반대에 부딪쳐 두 차례나 罷相당하는 등 苦楚를 겪어야만 하였다. 이런 순탄하지 않은 정치적 歷程 속에서 그는 熙寧 10년(1077, 57세) 判江寧府를 끝으로 관직에서 물러날 때까지 십여 차례 관직을 固辭하였고, 陶淵明을 흠모하는 등 隱逸을 갈망하였던 것이다.¹⁹⁾ 그는 官界에서 隱退하여 江寧에 은거한 이후, 자연과 高僧을 벗삼아 悠悠自適을 즐겼는데 이 시기에 그는 自然人으로서, 벼슬살이에서의 번뇌에서 벗어나 인간 본연의 모습으로 돌아가기 위한 갈망을 佛家·道家思想을 통하여 해소하고자 하였던 것이다. 바로 儒家와 法家를 개혁사상의 근간으로 삼아 新法을 추진하던 시기에 그가 비판했던 莊子思想에 대해서도 긍정적 시각으로 수용하는 입장을 취하게 되었던 것이다.

먼저 〈無營〉²⁰⁾에 주목하여 보자.

無營固無尤 다스림이 없으면 당연히 과실이 없고
 多與亦多悔 많이 관여하면 또한 후회도 많아지네
 物隨擾擾集 만물은 좇아 화해롭게 모이고
 道與脩然會 도는 더불어 유연히 모이는 법
 墨翟眞自苦 묵자는 진실로 자신을 고통스럽게 하였고²¹⁾
 莊周吾所愛 장자는 내가 사랑하는 바일세
 萬物莫足歸 만물은 돌아갈 만한 곳이 없는 법
 此言猶有在 이 말을 존중하는 자가 있었네²²⁾

18) 《王荊公文集箋注》，p. 93. 〈辭赴闕狀三〉.

19) 拙稿 〈王安石的 詩文에 나타난 出仕와 隱逸〉, 《中國學論叢》19집, 韓國中國文化學會, 2005. 6, p. 214 참조.

20) 《王荊公詩注補箋》，p. 78.

21) 《莊子·天下》: 墨子稱道曰: 昔者禹之濇洪水, 決江河而通四夷九州也, 名山三百, 支川三千, 小者無數, 禹親自操橐耜而九雜天下之川, 腓無胈, 脰無毛, 沐甚雨, 櫛疾風, 置萬國, 禹大聖也, 而形勞天下也如此, 使後世之墨者, 多以裘褐爲衣, 以跣蹻爲服, 日夜不休, 以自苦爲極, 曰: 不能如此, 非禹之道也, 不足謂墨.

22) 《莊子·天下》: 寂寞無形, 變化無常, 死與生與, 天地並與, 神明往與, 芒乎何之, 忽乎何通, 萬物畢羅, 莫足以歸, 古之道術有在於是者, 莊周聞其風而悅之, 以謬悠之說, 荒唐之言, 無端崖之辭, 時恣縱而不儻, 不以觴見之也.

이 시에서는 禹王처럼 근로와 박애를 최고의 道로 여긴 墨子를 풍자한 莊子의 견해에 동의하면서 번뇌에서 벗어나고 싶은 심정을 읊고 있다. 바로 王安石 자신이 出仕하여 개혁정책을 추진하는 과정에서 보수파의 거센 반대로 겪은 고충을 토로 하면서, 隱逸하여 無爲를 추구하며 莊子같은 삶을 살고자 하는 갈망을 표출하고 있는 것이다. 이러한 王安石의 道家的 삶의 지향은 다음의 〈千秋歲引〉²³⁾詞 작품에서도 찾아볼 수 있다.

| | |
|----------|---|
| 別館寒砧 | 객사의 차가운 다듬잇돌 소리 |
| 孤城畫角 | 외로운 성의 채색 호각 소리 |
| 一派秋聲入寥廓 | 온갖 가을 소리 허공에 퍼지네 |
| 東歸燕從海上去 | 동쪽으로 돌아가는 제비 바다 위로 떠나가고 |
| 南來雁向沙頭落 | 남쪽으로 오는 기러기 모래톱에 내리네 |
| 楚臺風, 庾樓月 | 楚王 놀던 蘭臺의 바람, ²⁴⁾ 庾亮 울조리던 南樓의 달 ²⁵⁾ |
| 宛如昨 | 완전히 어제 같구나! |
| 無奈被些名利縛 | 어쩔 수 없이 명리에 묶이고 |
| 無奈被他情擔閣 | 어쩔 수 없이 다른 정에 붙들려서 |
| 可惜風流總閒卻 | 애석하게도 풍류를 늘 소홀히 하였네 |
| 當初謾留華表語 | 애당초 부질없이 華表的 말 ²⁶⁾ 뒤로 남겼고 |
| 而今誤我秦樓約 | 지금은 내 秦樓의 약속 어겼네 |
| 夢闌時, 酒醒後 | 꿈이 다하고, 술이 깬 뒤에도 |
| 思量著 | 생각은 그치지 않구나! |

이 詞는 내용으로 미루어 볼 때, 은퇴 후 江寧(지금의 南京)에서 晚年을 보낼 때의 작품으로 추정된다. 楚王이 蘭臺에서 상쾌한 바람을 즐기던 일과 晉代, 庾亮이 南樓에서 달을 울조리던 풍류를 사레로 들고서, 세월이 빠름을 절감하면서 자신은 정작 세속을 초탈하여 풍류적인 삶을 살지 못한 데 대해 후회하고 있다. 여기에서 “어쩔 수 없이 명리에 묶이고, 어쩔 수 없이 다른 정에 붙들려서” 시구는 바로 出仕하여 新法이란 개혁정책을 추진한 것을 가리키는데, “丁令威가 鶴이 되어 遼東

23) 汪中 註譯, 《宋詞三百首》, 三民書局, 1981. p. 68.

24) 《宋玉傳》: 楚王遊於蘭臺, 有風颯至, 王乃披襟以當之曰: 快哉此風.

25) 《世說新語》: 晉庾亮在武昌, 與諸佐吏殷浩之徒, 乘夜月共上南樓, 據胡床談詠.

26) 《續搜神記》: 遼東城門有華表柱, 有白鶴集其上言曰: 有鳥有鳥丁令威, 去家千年今來歸, 城中如故人民非, 何不學仙家鬪鬪!

城門의 華表柱에 날아와 앉아 仙道를 배우기를 권유했다는 고사'를 인용하여, 벼슬 살이에 억매어 仙道를 배우지 못한 데 대하여 悔恨을 품고 있는 것이다.

다음의 〈自喻〉²⁷⁾에서도 莊子의 無爲自然의 삶을 추구하고 있는 王安石의 자세를 찾아볼 수 있다.

岸涼竹娟娟 서늘한 언덕에 대나무는 쪽쪽 아름답게 뻗어
水淨菱帖帖 맑은 물에 마름 드리워져 있네
蝦蟇浮游須 새우는 수염 날리며 떠돌아 다니고
魚鼓嬉戲蠶 물고기들 물결 치며 지느러미를 희롱하네
釋杖聊一榻 지팡이를 놓고 잠시 쉬는데
褰裳如可涉 치마 걷고 건너려 하네²⁸⁾
自喻適志歟 스스로 유쾌히 여기며 뜻이 맞고
翩然夢中蝶 나풀나풀 나는 꿈 속의 나비였으면²⁹⁾

여기에서는 두 개의 典故를 써서 悠悠自適한 삶을 갈망하고 있다. 즉 莊子의 胡蝶夢처럼 현실도 꿈이고 꿈도 현실인 物我一體, 萬物齊同을 추구하고 있는 것이다. 이 시 외에도 王安石이 胡蝶夢을 읊은 詩句는 적지않게 찾아볼 수 있다. 예를 들어서 '搏飛欲飲峨峨, 録墮今跼跼. 忘情塞上馬, 適志夢中蝶. 〈用前韻戲贈葉致遠直講〉'; '黃梁欲熟且留連, 漫道春歸莫恨然. 蝴蝶豈能知夢事, 蓬蓬飛絮晚花前. 〈夢〉'; '城南城北萬株花, 池面冰消水見沙. 回首江南春更好, 夢爲蝴蝶亦還家. 〈憶江南〉', 등이 바로 그것이다.

이어서 王安石의 莊子思想에 대한 긍정적 시각과 수용에 대해 살펴보기로 하겠다.

萬物余一體 만물과 나는 한 몸이고
九州余一家 구주와 나는 한 집안일세
秋毫不爲小 추호도 작다고 하지 않고
徹外不爲濕 변경 밖도 멀다고 하지 않네
不識壽與夭 장수와 요절을 분별하지 않고

27) 《王荊公詩注補箋》, p. 76.

28) 《詩經·國風·褰裳》: 子惠思我, 褰裳涉溱. 子不我思, 豈無他人? 狂童之狂也且!

29) 《莊子·齊物論》: 莊周夢爲胡蝶, 翩然胡蝶也. 自喻適志與.

不知貧與奢 가난과 사치를 알지 못하네
忘心乃得道 마음을 잊으면 도를 깨우치는데
道不去紛華 도는 화려함에서 떠나지 않았네
近迹以觀之 가까운 흔적에서 살펴보면
堯舜亦泥沙 요순 역시 진흙 모래일세
莊周謂如此 장자는 이런 말 했건만
而世以爲夸 세상에서는 떠벌린다고 여기네³⁰⁾

이 시에서는 《莊子》의 文句를 몇 차례 인용하여 莊子 사상을 긍정적으로 해석하고 있다.³¹⁾ 추호는 작고 변경 밖은 멀다고 여기며, 장수와 요절 · 가난과 사치가 분별되어 이로 인해 喜怒哀樂이 발생하게 되는 세속의 상황을 극복하기 위해서는 사적인 마음을 잊어야 한다며 萬物齊同을 주장한 莊子의 학설을 수용하고 있다.

다음에는 〈莊周上〉에 주목하여 보자.

세상에 莊子를 논한 사람은 하나로 일치하지 않는다. 儒家를 배우는 자들은 “《莊子》라는 저술은 공자를 예서 비방함으로써 그 그릇된 주장을 믿게 하였으므로, 그 저술을 불사르고 그 무리들을 없애야만 되며, 그 曲直은 논할 가치조차 없다.”라고 하였다. 儒家를 배우는 자들의 말은 이와 같았으나, 莊子의 道를 좋아하는 자들은 “莊子의 德은 만물이 자신의 학설을 방해하지 않게 해서 그 道를 믿을 수 있게 하는 것이다. 그가 仁義를 알지 못한 것이 아니라, 仁義가 微微해서 자기에게 행할 만하지 않다고 여긴 것이다. 그가 禮樂을 알지 못한 것이 아니라, 禮樂이 없어서 친하를 교화시키기에는 부족하다고 여긴 것이다. 그러므로 老子가 말하기를 “道를 상실한 연후에 德이 있고, 德을 상실한 연후에 仁이 있고, 仁을 상실한 연후에 義가 있고, 義를 상실한 연후에 禮가 있는 것이다.”라고 하였다. 이로부터 莊子가 仁義禮樂의 本意를 이해하지 못한 것이 아니라, 그가 仁義禮樂을 道의 末流로 여기고 그것을 경시하였을 따름이었음을 알 수 있다. 무릇 儒生의 말은 맞지만, 莊子의 本意를 탐구한 적이 없다. 莊子의 학설을 좋아하는 사람은 莊子의 저술을 읽는 것은

30) 《王荊公詩注補箋》, p. 98. 〈雜詠八首 其一〉.

31) “萬物余一體”는 《莊子》, 〈天下〉편의 “泛愛萬物, 天地一體也.”, 〈內篇〉편의 “天地一指也, 萬物一馬也.”을 인용한 것이고, “秋毫不爲小”는 〈北遊〉의 “秋毫爲小, 待之成體.”, 〈齊物論〉의 “天下莫大於秋毫, 莫小於大山.”을 인용한 것이고, “不識壽與夭”는 〈天地〉편의 “不樂壽, 不哀夭.”을 인용한 것이고, “堯舜亦泥沙”는 《道遙遊》편의 “是其壤垢秕糠, 將猶陶埴堯舜者也.”를 인용한 것이다.

알았지만, 또한 莊子의 本意를 탐구한 적은 없다.³²⁾

여기에서 王安石은 儒生들이 장자에 대해 비판적 견해를 표명하는 원인은 莊子 학설의 진정한 목적을 이해하지 못한 데 있음을 지적하고 있다. “莊子라는 저술이 孔子를 비방하고 있다.” 라고 하면서 莊子에 대한 대립각을 세우고 있는 儒生들의 판단에 대해, 莊子가 孔子를 비방한 것은 아니며, 다만 孔子가 추구하는 仁義禮樂의 本意를 이해는 하면서도, 仁義禮樂을 道의 末流로 여기고 경시하였을 따름이라고 부연 설명하고 있다. 아래의 글에서는 質朴함도 사라지고 禮義가 무너져 자신의 이익만을 추구하는 시대적 위기를 구제하기 위한 莊子의 취지에 동의하고 있다.

옛날 先王의 恩澤은 莊子의 시대에 이르러 消盡되고, 천하의 풍속은 속임수가 횡행하고, 質朴함도 사라져 비록 세상의 學士, 大夫들도 자신을 중시하고 외물을 경시하는 도리를 알지 못하였다. 그리하여 禮義의 근본을 포기하고, 利害를 다투어 利害를 좇는 것을 치욕으로 여기지 않고, 자신의 생명을 버리는 것도 아깝게 여기지 않고, 점점 깊은 수렁으로 빠지니 구제할 수가 없는 지경에까지 이르렀다. 莊子는 이를 염려하고 그의 학설로 천하의 폐단을 矯正하여 正道로 돌아가게 하려고 하였다. 그는 과도하게 염려하여 仁義禮樂은 모두 矯正하는 데 부족하므로, 是와 非를 동일시하고, 彼와 我를 가리키지 않고, 利와 害를 하나로 한 즉 마음으로 죽히 체득할 수 있으므로 이것이 천하의 폐단을 矯正할 수 있는 것이라고 여겼던 것이다.³³⁾

王安石은 莊子의 학설은 사회 발전과 仁義禮樂의 가치를 부정하였기 때문에 聖人の 道에서 멀어졌다고 생각하였다. 그러나 是非, 彼我, 利害 관계를 절대적 개

32) 《王荊公文集箋注》, pp. 1084-1085. : 世之論莊子者不一, 而學儒者曰: 莊子之書, 祇亂孔子以信其邪說, 要焚其書、廢其徒而後可, 其曲直固不足論也。 學儒者之言如此, 而好莊子之道者曰: 莊子之德, 不以萬物干其慮而能信其道者也。 彼非不知仁義也, 以爲仁義小而不足行己; 彼非不知禮樂也, 以爲禮樂薄而不足化天下。 故《老子》曰: 道失後德, 德失後仁, 仁失後義, 義失後禮。 是知莊子非不達於仁義禮樂之意也; 彼以爲仁義禮樂者, 道之末也, 故薄之云耳。 夫儒者之言善也, 然未嘗求莊子之意也; 好莊子之言者固知識莊子之書也, 然亦未嘗求莊子之意也。

33) 上同: 昔先王之澤, 至莊子之時竭矣, 天下之俗, 譌詐大作, 質朴并散, 雖世之學士大夫, 未有知貴己賤物之道者也。 於是棄絕乎禮義之緒, 奪攘乎利害之際, 趨利而不以爲辱, 殞身而不以爲惡, 漸漬陷溺, 以至乎不可救已。 莊子病之, 思其說以矯天下之弊而歸之於正也。 其心過慮, 以爲仁義禮樂皆不足以正之, 故問是非, 齊彼我, 一利害, 則以足乎心爲得, 此其所以矯天下之弊者也。

념의 범주에서 벗어나, 공존하는 상대적 개념으로 인식함으로써, 천하의 폐단을 矯正하여 正道로 돌아가고자 했던 莊子 본연의 취지에는 긍정적인 시각을 보여주고 있다. 사실상 莊子는 儒家와 墨家 사이의 是非거리를 비판하고, 큰 지혜를 추구해야함을 강조하였던 것이다. 《莊子·齊物論》에 초점을 맞춰보자.

道는 잔재주에 가려지고 말은 화려한 꾸밈에서 가려진다. 그러므로 儒家와 墨家の 시비가 벌어져서 상대가 그르다는 것을 옳다고 하고 상대가 옳다는 것을 그르다고 한다. 상대가 그르다는 것을 옳다고 하고, 상대가 옳다는 것을 그르다고 하는 것은 밝은 지혜에 서는 것만 못하다. 사물은 저것 아닌 것이 없고 이것 아닌 것이 없다. 저것으로부터 보면 자기의 허물은 보이지 않고, 스스로를 알면 모두를 알게 된다. 따라서 저것은 이것에서 나오고, 이것 또한 저것에 起因한다. 저것과 이것은 나란히 아울러 생긴다는 말이다. 비록 그러하나, 삶이 있으므로 죽음이 있고, 죽음이 있으므로 삶이 있다. 可함이 있으므로 不可함이 있다. 옳음에 起因해서 틀림이 있고, 틀림에 起因해서 옳음이 있다. 이런 까닭에 聖人은 그런 방법에 의하지 않고 하늘에 비추어 본다. 역시 긍정에 의존한다. 이것은 또한 저것이고, 저것 또한 이것이다. 저것에 또한 하나의 옳고 그름이 있고, 이것에도 또한 하나의 옳고 그름이 있는 것이다. 과연 저것과 이것이 있다는 말인가 없다는 말인가. 저것과 이것이 대립이 그치는 것을 道의 中樞라 한다. 道의 中樞라야 비로소 圓의 중심을 얻어 무궁함에 대응할 수 있다. 옳음도 또한 하나의 무궁함이며, 그름도 또한 하나의 무궁함이다. 그러므로 “밝은 지혜에 서는 것만 못하다.”라고 한 것이다.³⁴⁾

莊子는 “道는 잔재주에 가려지고 말은 화려한 꾸밈에서 가려진다.” 라고 하면서 당시 儒家와 墨家는 자신들의 사상만이 옳다고 고집하면서 상대방의 사상을 포용하고 서로 아우르며 共存하지 못하고 있다며 강도 높게 비판하였다. 또한 莊子는 儒家와 墨家の 論爭처럼 是非거리는 주관적인 관점의 차이에서 비롯되는 것으로서, 인식의 절대성을 부정하고 상대성을 긍정적으로 인정해야 함을 역설하였던

34) 道惡乎隱而有眞僞? 言惡乎隱而有是非? 道惡乎往而不存? 言惡乎存而不可? 道隱於小成, 言隱於榮華, 故有儒墨之是非, 以是其所非而非其是, 欲是其所非而非其是, 則莫若以明。 物無非彼, 物無非是, 自彼則不見, 自知則知之。 故曰彼出於是, 是亦因彼, 彼是方生之說也。 雖然, 方生方死, 方死方生, 方可方不可, 方不可方可, 因是因非, 因非因是。 是以聖人不由, 而照之於天, 亦因是也。 是亦彼也, 彼亦是也。 彼亦一是非, 此亦一是非。 果且有彼是乎哉? 果且無彼是乎哉? 彼是莫得其偶, 謂之道樞。 樞始得其中, 以應無窮, 是亦一無窮, 非亦一無窮也。 故曰莫若以明。

것이다. 주관적 견해가 객관적 타당성을 건지하기 위해서는 다른 견해에 대한 폭넓은 이해로 공존해나가야 한다는 것이다. 즉 사상의 다양성을 인정하고,自省하며 다른 사상의 장점을 수용하여 대립 상태를 극복하고 무궁한 도를 추구해야 한다는 것이다.

王安石은 또한 젊은 시절의 莊子에 대한 비판 인식에서 전환하여 “莊子是 聖人과 近접해 있다”고 호의적인 평가를 내렸다.

莊子の 저작은 性과 命의 구분을 명백히 하였고, 生死禍福으로써 그의 마음을 방해하도록 하지 않았는데, 이것이 그가 聖人과 近접한 바입니다. 자신이 총명하고 지혜롭지 않았다면, 이러한 경지에 이를 수 없습니다. 총명하고 지혜로우며 성인의 학설을 이해하면, 또한 이러한(莊子의)경지에 이를 수 있습니다. 이러한 경지에 이르지 못하고 莊周의 학설에 탐닉한 즉 혼란이 크게 됩니다. 墨翟은 교만하게 성인을 비방하여 세상에 그의 학설을 세운 것이 아니고, 성인의 道를 배워서 그것을 잃지 않았을 따름입니다. 비록 莊周라 해도 그렇습니다. 韓愈는 〈讀墨〉을 써서, 또 子夏 이후에 流傳되어 莊周에 이르렀다고 하였는데, 즉 莊子·墨子는 모두 성인을 배우고 그 근원을 잃지 않는 자들입니다. 老子·莊子の 저작은 모두 現存하는데, 그 학설은 神仙을 언급한 적이 없는데도 오로지 葛洪은 兩人이 神仙이라고 전하였습니다. 그러나 귀하게서서 老子·莊子が 神仙에 몰두하였다고 하였는데, (저는 이것이) 老子·莊子の 實質이 아니라고 회의하기 때문에 일찍이 귀하게서 이렇게 말한 적이 있습니다. 老子·莊子는 비록 神仙에 이르지 못하고 그 학설 또한 經書에 부합되지는 않지만, 道에 뜻을 둔 사람들입니다. 성인의 학설은 광대하고 심오하니, 여력을 남기지 않고 추구해야 합니다. 이 두 저작을 비록 읽고자 하나, 여가가 없기 때문입니다. 제가 아는 바는 여기에 이를 뿐이니, 道에서 멀어지는가 부합하는가하는 것은 귀하게서 스스로 선택하기 바랍니다.³⁵⁾

35) 《王荊公文集箋注》, pp. 1384-1385. 《答陳龍書》: 莊生之書, 其適性命之分, 而不以死生禍福累其心, 此其近聖人也. 自非明智, 不能及此. 明智矣, 讀聖人之說, 亦足以及此, 而陷溺於周之說, 則其爲亂大矣. 墨翟惟非茫然認聖人而立其說於世, 蓋學聖人之道而失之耳. 雖周亦然. 韓氏作《讀墨》, 而又謂子夏之後, 流而爲莊周, 則莊, 墨皆學聖人而失其源者也. 老, 莊之書具在, 其說未嘗及神仙, 唯葛洪爲二人作傳以爲仙, 而足下謂老, 莊潛心於神仙, 疑非老, 莊之實, 故嘗爲足下道此. 老, 莊雖不及神仙, 而其說亦不皆合於經, 蓋有志於道者, 聖人之說, 博大而淵深, 要當不遺餘力以求之. 是二書雖欲讀, 抑有所不暇. 某之所聞如此, 其離合於道, 惟足下自擇之.

윗글에서 王安石은 “莊子の 저작은 性과 命의 구분을 명백히 하였고, 生死禍福으로써 그의 마음을 방해하도록 하지 않았는데, 이것이 그가 聖人과 近접한 바입니다.”라고 하면서 《莊子》의 학설은 儒家學說과 같은 맥락인 곳이 있으므로, 莊子是 聖人과 가깝다고 긍정적인 평가를 내리고 있다. 〈九變而賞罰可言〉에서도 莊子が 聖人の 道를 이해하고 있다고 해석하고 있다.

만물은 이것을 기다린 연후에야 살 수 있는데, 이것은 바로 하늘이다. 이것을 따르지 않으면 나아갈 수 있는 것이 없는데, 이것은 바로 道이다. 道가 나에게 있는 것이 德이다. 德으로써 사랑하는 것이 仁이다. 사랑하고 마땅히 하는 것이 義이다. 仁에는 先後가 있고, 義에는 上下가 있는데, 이것을 分이라 한다. 先이 後를 멋대로 하지 않고 下가 上을 침범하지 않는 것 이것을 守라고 한다. 形은 사물 이것이고, 名은 命名 이것이다. 소위 사물 이것은 무엇인가? 貴賤親疎로 표면적으로 수식하는데 사물을 다르게 한다. 소위 命名 이것은 무엇인가? 貴賤親疎로 호칭하는데 命名을 다르게 한다. 사물 이것은 貴賤으로 각각 나타내며, 命名 이것은 親疎로 각각 명칭이 있다. 親疎貴賤에 의하여 마땅히 하여야 할 바를 임용하는데, 이것을 재능에 근거하여 임용한다고 일컫는 것이다. 마땅히 하여야 할 바를 임용하는데, 방종하여 살피지 않은 즉 또 과도하게 느슨할 수 있으므로 반드시 상황의 근간을 추구하여야 하며, 반드시 그 일을 성찰해야 하는데, 이것을 原省이라 일컫는다. 原省이 명백한 후에 是非를 분별할 수 있고, 是非가 분명한 후에 賞罰을 실시할 수 있다. 그러므로 莊周가 말하기를 “먼저 하늘을 밝힌 다음에 도덕을 그 다음으로 하고, 도덕을 이미 밝힌 다음에 仁義를 그 다음으로 하고, 仁義를 이미 밝힌 다음에 分守를 그 다음으로 하고, 分守를 이미 밝힌 다음에 形名을 그 다음으로 하고, 形名을 이미 밝힌 다음에 因任(재능에 따라 임용함)을 그 다음으로 하고, 因任을 이미 밝힌 다음에 原省(일의 본말을 성찰함)을 그 다음으로 하고, 原省을 이미 밝힌 다음에 是非를 그 다음으로 하고, 是非를 이미 밝힌 다음에 賞罰을 그 다음으로 한다.”³⁶⁾라고 하였다. 이 말은 비록 莊周가 아니더라도 고대의 사람이 누가 그렇지 않았겠는가? 고대에 道德의 來源을 말하면서 그것을 하늘로 귀착시키지 않는 자는 여태까지 없었다. —— 莊周가 말하기를 “다섯 번째야 形名을 거론할 수 있고, 아홉 번째야 賞罰을 말할 수 있다.”라고 하였고, 또 “도를 말하면서 그 차례에 의하지 않고서 이제 道를 받아들일 수 있겠는가?”라고 하였다. 훌륭하도다! 그 언론은!³⁷⁾

36) 《莊子·天運》.

37) 《王荊公文集箋注》, pp. 1049-1050. : 萬物待是而後存者, 天也; 莫不由是而之焉者, 道也; 道之在

王安石은 윗글에서 莊子が 《天道》 편에서 밝힌 아홉 단계의 道의 발전 단계 즉 天·道德·仁義·分守·形名·因任·原省·是非·賞罰에 대해 상세하게 설명하고 있다. 즉 莊子が 주장한 천지만물의 이치인 道와 道를 실천하기 위한 자아의 도덕 수양, 사회윤리와 정치관계에 대해 긍정적으로 평가하고 있으며, 특히 도덕의 근원을 하늘로 귀착시킨 점을 莊子의 특성으로 꼽고 있다. 이어서 “다섯 번째야 形名을 거론할 수 있고, 아홉 번째야 賞罰을 말할 수 있다. 道를 말하면서 그 차례에 의하지 않고서 어찌 道를 받아들일 수 있겠는가?” 38) 라는 《莊子·天道》 편을 인용하면서 莊子が 聖人の 道를 이해하고 있음을 밝히고 있다.

사실상 王安石은 정통 儒家思想을 계승하였으나, 佛家·道家 사상이 儒家思想과 부합하는 부분이 있다고 인식하고 장점을 폭넓게 수용하였던 것이다. 이러한 佛家·道家思想에 대한 긍정적 인식은 그의 《澧水軍淳化院經藏記》에서도 찾아볼 수 있다.

道가 하나로 통일 되지 않은 지 오래되었으니, 사람들마다 자신들의 見識을 至善으로 생각하여 천하를 교화하고자 후세에 전하고자 하였다. 후세 학자들은 혹자는 몸의 욕망을 좇고, 혹자는 세상이 추세에 유혹되고, 혹자는 내심이 좋아하는 것을 얻고자 하였으니, 그래서 聖人の 大道가 분열되어 여덟, 아홉 갈래가 되었다. 견문이 넓고 식견이 있는 뜻있는 선비들이 해진 곳을 보완하고 조화롭게 완결해지기를 바랐지만, 역부족이고 또 시행할 만한 여지가 없어 결국 이를 수 없었다. 대체로 무릇 無思無爲하고, 깊은 곳에 몰래 물

我者, 德也; 以德愛者, 仁也; 愛而宜者, 義也. 仁有先後, 義有上下, 謂之分; 先不擅後, 下不侵上, 謂之守. 形者, 物比者也; 名者, 命此者也. 所謂物此者, 何也? 貴賤親疎, 所以表飾之其物不同者是也. 所謂命此者何也? 貴賤親疎, 所以稱號之, 其命不同者是也. 物此者, 貴賤各有容矣; 命此者, 親疎各有號矣. 因親疎貴賤任之以其所宜爲, 此之謂因任. 因任之以其所宜爲矣, 放而不察乎, 則又將大弛, 必原其情, 必有其事, 此之謂原省. 原省明而後可以辨是非, 是非明而後可以施賞罰. 故莊周曰: 先明天而道德次之, 道德已明而仁義次之, 仁義明而分守次之, 分守已明而形名次之, 形名已明而因任次之. 因任已明而原省次之, 原省已明而是非次之, 是非已明而賞罰次之. 是說雖微莊周, 古之人孰不然? 古之言道德所自出而不屬之天者, 未嘗之有也. —— 莊周曰: 五變而形名可舉, 九變而賞罰可言. 語道而非其序, 安取道. 善乎, 其言之也!

38) 《莊子·天道》: 故書曰: 有形有名. 形名者, 古人有之, 而非所以先也. 古之語大道者, 五變而形名可舉, 九變而賞罰可言也. 驟而語形名, 不知其本也. 驟而語賞罰, 不知其始也. 徑道而言, 言道而說者, 人之所治也. 安能治人. 驟而語形名賞罰, 此有知治之具, 非知治之道. 可用於天下, 不足以用天下, 此之謂辯士. 一曲之人也.

러나 숨어 마음이 고요하여 움직이지 않은 것은 중국의 老莊과 西域의 불교이다. 이것으로써 천하를 교화하고자 후세에 전해지니, 그 무리들은 대부분 관대하며 원망하지 않았으며, 바탕이 온화하여 구하지 않았는데, 원망하지 않은은 仁과 유사하고 구하지 않은은 義와 유사한 것이다. 선비들이 과시하며 부당하게 이익을 취하고, 자기만이 있고 다른 것은 고려하지 않는 자가 세상에 많이 있을 때, 세속을 초월하여 그들이 삼는 바가 나의 仁義와 유사하다. 39)

이 글에서는 먼저 道가 하나로 통일되지 않음을 안타까워하고 있다. 宋의 儒學은 新學派·朔學派·洛學派·蜀學派 등 몇 개의 학파로 나누어져 서로 다른 사상 구조를 형성하고 있었다. 비록 기본적인 발판은 동일하였으나, 多岐한 의식의 차이를 나타내고 있었다. 다시 말해서 국가의 최종 목표가 도덕적 사회의 실현에 있다는 사실에는 일치하였지만 이러한 이상을 실현하는 방법에서는 의견을 달리하고 무엇이 정통인가를 둘러싸고 논쟁이 발생하였다. 40) 이러한 상황 하에서 王安石은 老莊과 불교의 사상이 儒家의 仁義와 유사하다고 하면서, 老莊과 佛敎 사상을 유가 사상과 조화롭게 융합하여 당시 사상의 난맥상을 풀어나가고자 하였던 것이다.

4. 결론

본고는 莊子와 관련된 王安石 詩文의 내용 분석을 통하여 王安石이 莊子思想을 어떻게 비판하고 수용하였는가를 고찰하고자 하였다.

王安石은 개혁적 思想家·爲政者로서 그가 추구한 政治的 理想은 堯·舜·三代의 聖王의 정치였다. 그는 天人相分說을 주장하며, 天人關係에서 人의 人爲의 作

39) 《荊公文集箋注》, p. 1602. : 道之不一久矣. 人善其所見, 以爲教於天下, 而傳之後世. 後世學者或拘乎身之所然, 或濇乎世之所趨, 或得乎心之所好, 於是聖人之大體, 分裂而爲八九. 博聞該見有志之士, 補苴調劑, 冀以就完而力不足. 又無可爲之地, 故終不得. 蓋有見於無思無爲, 退藏於密, 寂然不動者, 中國之老、莊, 西域之佛也. 既以此爲教於天下而傳後世, 故爲其徒者, 多寬平不枝, 質靜而無求, 不枝似仁, 無求似義. 當土之夸漫盜奪, 有已而無物者多於世, 則超然高蹈, 其爲有似乎吾之仁義者.

40) 拙稿, 《王安石 記體文의 說理性》, 《中國語文論叢》12집, 1997.6.

爲를 重視하고, 이를 실천하는 이상적 인물로 聖人을 설정하였다. 聖人을 '만물의 이치를 밝히고, 그 이치에 도달하기 위해 作爲하는 者'로 인식하고, 聖人の 經世致用을 강조하였다. 또한 君子를 '聖人の 道를 추구하고 體現하는 者'로 상정하고, 君子는 역사발전을 주도하는 개혁적인 인물이 되어야 한다고 역설하였다. 이러한 그의 개혁사상의 근간은 法家思想이 일정 부분 차지하지만, 주축은 바로 儒家思想이었다. 이러한 有爲之治를 주장하며 개혁을 부르짖은 王安石에게 있어서 莊子의 사상은 비판의 대상이 될 수 밖에 없었다. 王安石은 寓言과 같은 황당무계한 글로 실제에 근거하지 않는 虛構를 통하여 道의 근본을 흔들리게 했다고 莊子를 비판하였고, 莊子가 주장한 無爲之治와 復古回歸을 歷史進化를 거스르는 학설이라고 부정하였다. 그러나, 隱退한 이후 晩年에는 新法을 추진하는 과정에서 쌓였던 官界에 대한 厭倦에서 벗어나, 세속을 초탈하고 無爲自然을 추구하고자 하였으므로 자연히 佛家·道家思想에 대하여 긍정적 인식을 갖게 되었던 것이다. 그러므로 儒家와 法家를 개혁사상의 근간으로 삼아 新法을 추진하던 시기에 그가 비판했던 莊子思想에 대해서도 긍정적으로 수용하는 입장을 취하게 되었던 것이다. 無爲를 추구하는 莊子같은 삶을 지향하였고, 萬物齊同論에 동의하였다. 또한 莊子의 生死·不可·是非를 동일시하는 인식의 상대성을 긍정하고, 사상의 다양성을 인정하고自省하며 다른 사상의 장점을 수용하여 대립 상태를 극복하고 무궁한 도를 추구해야 함을 역설하였다. 王安石은 晩年에는 젊은 시절의 莊子에 대한 비판 인식에서 전환하여 "莊子是 聖인과 근접해있다"고 긍정적인 평가를 내리고 莊子思想을 수용하고자 하였던 것이다.

《參考文獻》

- 王安石 撰, 李之亮 箋注, 《王荊公文集箋注》, 巴蜀書社, 2005.
 王安石 撰, 李之亮 補箋, 《王荊公詩注補箋》, 巴蜀書社, 2002.
 禹玄民 역주, 《莊子》, 박영사, 1996.
 안동림 역주, 《莊子》, 현암사, 1998.
 柳壘杓, 《王安石詩歌研究》, 서울대 博士學位論文, 1992.

- 李祥俊, 《王安石學術思想研究》, 북경사범대학출판사, 2000.
 汪中 역주, 《宋詞三百首》, 삼민서국, 1981.
 李仁群, 程梅花, 夏當英 著, 《道家與中國哲學》, 인민출판사, 2004.
 簡光明, 《王安石論莊子》, 《人文研究期刊》第二期, 嘉義大學人文藝術學院, 2007.
 肖海燕, 《論王安石的莊學思想》, 《廣東教育學院學報》, 第二期, 2009.
 東一夫, 《王安石事典》, 國書刊行會, 1980.
 東一夫, 《王安石新法の研究》, 風間書房, 1970.
 劉乃昌·高洪奎, 《王安石詩文編年選析》, 山東教育出版社, 1992.
 蔡上翔, 《王荊公年譜考略》, 洪氏出版社, 1975.
 王鳳峯, 《王安石人才思想論稿》, 遼寧大學出版社, 1990.
 蔡上翔, 《王荊公年譜考略》, 洪氏出版社, 1975.
 陳植鏡, 《北宋文化史述論》, 中國社會科學出版社, 1992.

《中文提要》

王安石不僅是一個大學問家、同時更是一個直接從事政治實踐活動的政治改革家，他對於傳統儒學有關治國安民的思想尤爲重視，往往通過對前人觀點的論述來表達自己的思想，內容涉及政治理想、政治制度和具體的政治措施。王安石處於漢唐經學儒學到宋明道學的學術思想轉型階段，他的儒學思想既繼承漢唐儒學經世致用的傳統，又開啓了宋明道學側重性命之理的風氣，是北宋時期興起的新儒學思潮的中堅。因而王安石隱退以前，以儒家本位的思想，莊子思想方面是不表贊同的。他不同意莊子回歸逸古的思想，認爲人類社會的發展是必然的趨勢，聖人的製禮作樂是不得已的也是應該的。他對於現實的弊病，不應該抱否定一切的虛無主義態度，重要的是要尋求解決現實弊病的方法。但王安石晚年退居江寧以後，他的觀點與早年相比發生了變化，他將無爲與莊子的逍遙理論結合在一起并持贊賞態度，對莊子修心養性的方式心生同感。王安石對於莊子的學說，認爲他總體上不符合聖王之道，但在一些具體問題的論述上却有合理之處，他認爲莊子的用心，顯示其爲聖人之徒，提倡莊學。

關鍵詞：王安石, 莊子, 有爲, 無爲, 批判, 受容.

이 논문은 2010년 11월 20일에 접수되어 2010년 12월 16일에 심사가 완료되고 2010년 12월 21일 편집회의에서 게재가 확정되었음.