

王安石的 老子思想 批判과 受容 樣相*

吳憲必**

<목 차>

1. 緒論
2. 宇宙觀
3. 天人關係觀
4. 政治哲學
5. 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 政治家였다. 王安石은 科擧 及第 후, 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. 물론 王安石 新法 思想의 이론적 根幹이 爲政者의 적극적인 有爲를 주장하는 孔孟의 儒家思想이라 할 수 있지만, 그는 法家·道家·佛家 思想을 비판하는 동시에 또한 폭넓고 조화롭게 수용함으로써 사상의 토대를 확고히 다

* 본 연구는 2010년도 덕성여자대학교의 연구비 지원으로 이루어졌음.

** 덕성여자대학교 중어중문학과 교수.

질 수 있었다. 따라서 王安石은 儒家를 중심 사상으로 삼았지만, 老子 사상에 대해서도 탐구 분석함으로써 수용할 만한 이론은 기꺼이 받아들였던 것이다. 王安石은 평생 《老子》를 즐겨 탐독하였고,¹⁾ 《老子注》도 저술하여 독창적인 해석을 하였다. 그의 《老子注》는 亡佚되어 전해지지 않으나, 《郡齋讀書志》·《文獻通考》·《國史經籍志》 등에 언급되어 있고, 그 내용이 金代 李霖의 《道德真經取善集》·南宋代 彭耜의 《道德真經集注》·元代 劉惟永의 《道德真精集義》 등에 散見되어 있다. 이러한 前代의 集注 중에 散見되는 부분을 정리 편찬한 輯佚本으로는 容肇祖의 《王安石老子註輯本》·蒙文通的《王介甫老子注佚文》·嚴靈峰的《輯王安石老子注》 등이 있다.

본고에서는 주로 비교적 정확하고 체계적으로 정리된 容肇祖의 《王安石老子註輯本》²⁾과 老子思想和 관련된 王安石 詩文의 내용 분석을 통하여 王安石이 老子思想을 어떻게 비판하고 수용하였는가를 고찰하고자 한다.

2. 宇宙觀

王安石은 老子的 道本原의 宇宙觀을 계승하였을 뿐만 아니라, 이를 토대로 자신의 관점을 표명하여 독자적인 宇宙觀을 형성하였다.

먼저 王安石의 《老子·第一章》“無, 名天地之始, 有, 名萬物之母(無는 천지의 시작을 일컫는 것이며, 有는 만물의 어머니를 일컫는 것이다).”에 대한 註에 주목하여 보자.

無는 形而上學的인 것이다. 太初로부터 太始에 이르고 太始로부터 太極에 이른다. 太始는 天地를 낳으므로 이것을 天地의 시작이라 일컫는다. 有는 形而下學的

1) 晁公武《郡齋讀書志》卷三：介甫平生最喜《老子》，故解釋最所致意。

司馬光《與王介甫書》：光昔從介甫遊，介甫於諸書無不觀，而特好孟子與老子之言。

2) 王安石 著，容肇祖 輯，中華書局，1979. (이하 書名만 밝힘)

인 것이다. 天地가 있는 연후에 萬物을 낳으므로 이것을 만물의 어머니라 일컬으며, 어머니는 만물을 낳는 것을 말한다. 無名은 太始이므로 천지의 아버지가 된다. 有名은 太極이므로 만물의 어머니가 된다. 천지는 만물의 습이다. 만물은 천지의 흠어짐이다.³⁾

王安石은 《淮南子》, 《易緯·乾鑿度》의 太初·太始 개념과 《易傳》의 太極 개념을 하나로 결합하여, 천지가 형성되기 이전의 宇宙가 無에서 有로 변화하는 과정을 太初, 太始, 太極의 세 단계로 보고 있다. 無形의 無가 始이고, 有形의 有는 終인데, 天地를 경계로 하여 천지가 생성되기 이전은 太初, 太始로서 無의 단계이고, 천지가 생성된 이후는 太極으로서 有의 단계라는 것이다. 이것은 老子的 宇宙生成論을 좀더 발전시켜 구체화한 것이라고 하겠다.

이어서 王安石의 《老子·第四章》 “道沖, 而用之又不可盈(도는 텅 비어 있지만, 그것을 사용함에 또한 다함이 없다).”에 대한 註를 살펴보자.

道에는 體가 있고, 用이 있다. 體는 元氣가 움직이지 않는 것이다. 用은 沖氣(비어있는 氣)가 천지 사이에서 운행하는 것이다. 그 沖氣가 완전히 비게 되면 하나가 되고, 하늘에서는 天五가 되고, 땅에서는 地六이 되는데, 무릇 沖氣는 元氣가 낳은 바이며, 지극히 虛하면 하나가 되거나, 혹은 다함이 없다.⁴⁾

元氣는 道의 體이고, 沖氣는 道의 用이며, 元氣는 沖氣의 근원이고 沖氣는 元氣의 運行 變化로서 元氣가 沖氣化되어 만물을 낳는 것이라고 해석하고 있다. 元氣는 근원이고 沖氣는 작용이므로 元氣는 움직이지 않으나 沖氣는 끊임 없이 運行한다. 그러므로 王安石은 靜을 動보다 중시하고 動은 반드시 靜으로 돌아가야 한다고 주장하였던 것이다. 또한 “하늘에서는 天五가 되고, 땅에서는 地六이 된다.”는 것은 王安石이 《周易·繫辭》와 《漢書·五行志道》의 說

3) 《王安石老子註輯本》, 1~2쪽: 無者, 形之上者也. 自太初至於太始, 自太始至於太極. 太始生天地, 此名天地之始. 有, 形之下者也. 有天地然後生萬物, 此名萬物之母, 母者, 生之謂也. 無名者, 太始也, 故爲天地之父. 有名者, 太極也, 故爲萬物之母. 天地, 萬物之合. 萬物, 天地之離.

4) 《王安石老子註輯本》 8쪽: 道有體有用. 體者, 元氣之不動. 用者, 沖氣運行於天地之間. 其沖氣至虛而一, 在天則爲天五, 在地則爲地六. 蓋沖氣爲元氣之所生, 既至虛而一, 則或如不可盈.

法⁵⁾을 기초로 하여 <洪範傳>에서 天五로써 土를 낳고, 地六이 水로서 五行과 自然界를 하나로 결합한 生成 變化 規則을 피력한 내용⁶⁾의 부연 설명이다.

다음에는 王安石의 《老子·第五十二章》 “天下有始, 以爲天下母. 既得其母, 以知其子. 既知其子, 復守其母, 沒身不殆(천하에 시초가 있어 이로써 천하의 어머니가 된다. 이미 그 어머니를 얻었으므로 그 자식을 알 수가 있다. 이미 그 자식을 알고서 다시 그 어머니를 지킨다면 죽을 때까지 위태롭지 않게 된다).” 에 대한 註를 고찰하여 보자.

一陰一陽을 道라고 하며, 陰陽 속에 沖氣가 있다. 沖氣는 道에서 생겨난다. 道는 하늘이며, 만물이 스스로 생겨나는 바이므로 천하의 어머니가 된다. (老子·第十六章에서) ‘무릇 만물들은 변창하지만, 각각 그 근원으로 돌아가며, 근원으로 돌아가는 것을 일컬어 靜(고요함)이라 하고, 靜(고요함)을 일컬어 命으로 돌아간다.’ 라는 것은 즉 그 근본으로 돌아갈 수 있다는 것이므로 그 어머니를 지킨다고 말한 것이다.⁷⁾

陰陽의 운동 변화 속에 沖氣가 생겨나며, 沖氣는 道의 用으로 動的인데, 결국에는 靜的인 道의 元氣 상태로 돌아가야 함을 역설하고 있는 것이다.

元氣로써 體를 삼고, 沖氣로써 用을 삼는 王安石의 이론은 老子的 道本原의 宇宙觀을 계승하여 道有體有用의 宇宙觀으로 발전되었다고 할 수 있겠다.

또한 王安石은 “天道는 不斷히 運行하며 변화한다.”는 관점을 계승하여 宇宙尙變說을 주장하였다.

5) 《周易·繫辭》: 天一, 地二, 天三, 地四, 天五, 地六, 天七, 地八, 天九, 地十.

《漢書·五行志》: 天以一生水, 地以二生火, 天以三生木, 地以四生金, 天以五生土, 五位皆以五而合, 而陰陽易位, 故曰妃以五成, 然則水之大數六, 火七, 木八, 金九, 土十.

6) 王安石 撰, 李之亮 箋注, 《王荊公文集箋注》, 巴蜀書社, 2005(이하 書名만 밝힘). 993~994 쪽: 五行, 一曰水, 二曰火, 三曰木, 四曰金, 五曰土, 何也? 五行也者, 成變化而行鬼神, 往來乎天地之間而不窮者也, 是故謂之行. 天一生水, 其於物爲精, 精者, 一之所生也. 地二生火, 其於物爲神, 神者, 有精而後從之者也. 天三生木, 其於物爲魂, 魂從神者也, 地四生金, 其於物爲魄, 魄者, 有魂而後從之者也. 天五生土, 其於物爲意, 精、神、魂、魄具而後有意. 自天一至於天五, 五行之生數也.

7) 《王安石老子註輯本》 45쪽: 一陰一陽謂之道, 而陰陽之中有沖氣. 沖氣生於道. 道者, 天也, 萬物之所自生, 故爲天下母. ‘夫物芸芸, 各復歸其根. 歸根曰靜, 靜曰復命.’ 則得以返其本也, 故曰 ‘復守其母’也.

먼저 老子的 觀點에 주목하여 보자.

하늘과 땅 사이는 풀무와도 같구나! 비어있으나 다함이 없고, 움직일수록 더욱 나온다.⁸⁾

사물에는 앞서가는 것이 있는가 하면 뒤따르는 것도 있고, 후후 붙어서 따뜻이 하는 것이 있는가 하면 혹 붙어서 식히는 것도 있으며, 강한 것이 있는가 하면 약한 것도 있고, 실는 것이 있는가 하면 떨어뜨리는 것도 있다.⁹⁾

상단 글의 내용은 “하늘과 땅 사이의 道는 풀무와 같이 텅비어 있다. 풀무를 움직이면 움직일수록 바람이 점차 세어지듯이, 天地의 道도 비어 있지만 끊임 없이 활동하며 만물을 다스린다.”는 것이다. 하단 글에서도 만물의 다양한 변화를 강조하고 있는 것이다. 이러한 老子的 觀點을 王安石은 宇宙尙變說로 발전시켰다. 王安石은 먼저 五行의 변화 논리로부터 宇宙尙變說의 근거로 삼았다.

五行은 첫째는 水, 둘째는 火, 셋째는 木, 넷째는 金, 다섯째는 土라고 하는데, 어째서인가? 五行이라는 것은 변화를 이루며 귀신을 움직이고, 천지 사이를 왕래하며 그침이 없다. 이런 까닭에 이것을 行이라고 하는 것이다. —— 소위 木이 변한 것이 무엇인가? 木을 불사르면 火가 되고, 木을 썩히면 土가 되는데 이것을 變이라고 한다. 소위 土가 化한 것은 무엇인가? 마를 수 있고, 젖을 수 있고, 흠어질 수 있고, 모을 수 있는데 이것을 化라고 한다.¹⁰⁾

<洪範>은 《尙書》 중의 한 편으로, 殷의 箕子가 周 武王의 諮問에 응답한 내용이라고 전해진다. 王安石은 以前 儒家의 <洪範>에 대한 歪曲 附會된 註解에 문제점이 있다고 판단하고, 새롭게 해석하여 <洪範傳>을 저술하고 神

8) 《老子·第五章》: 天地之間, 其猶橐籥乎? 虛而不屈, 動而愈出.

9) 《老子·第二十九章》: 物, 或行或隨, 或噓或吹, 或強或羸, 或載或隳.

10) 《王荊公文集箋注》, 993~994쪽, <洪範傳>: “五行, 一曰水, 二曰火, 三曰木, 四曰金, 五曰土”, 何也? 五行也者, 成變化而行鬼神, 往來乎天地之間而不窮者也, 是故謂之行. 一 所謂木變者何? 灼之而爲火, 爛之而爲土, 此之謂變. 所謂土化者何? 能燠, 能潤, 能敷, 能斂, 此之謂化.

宗에게 上程하였다. 王安石은 윗글을 통하여 천지 만물의 변화는 五行이라는 元素의 끊임없는 움직임에 의하므로 이를 ‘行’이라고 일컫는 것이며, 천지 만물은 五行의 변화에 의해 생성된다고 주장하고 있다. 王安石은 五行의 변화 논리에 근거하여 만물의 운동 변화 이론을 도출하였으며, 모든 만물은 끊임없이 생성, 변화, 소멸의 과정을 겪는다고 역설하였던 것이다. 그는 宇宙尙變說에 근거하여 천지 만물의 무궁한 변화를 논하고, 더 나아가 이러한 논리를 인류 사회에 적용하여 인류의 역사 역시 끊임없이 변화한다고 인식하였다. 바로 그의 宇宙尙變說은 개혁을 반대하는 保守派에게 新法 改革의 當爲性을 역설하는 이론적 근거가 되었던 것이다.

王安石은 또한 老子的 사물의 相對關係를 ‘對’의 개념으로 진일보 심화시켜 천지 만물이 운동 변화하는 근거로 삼았다.

먼저 《老子·第二章》에 주목하여 보자.

有와 無가 서로 낳고, 어려움과 쉬움이 서로 이루고, 길고 짧음이 서로 드러내고, 높고 낮음이 서로 기울고, 음악과 소리가 서로 조화를 이루고, 앞과 뒤가 서로 따른다.¹¹⁾

이에 대한 王安石의 註를 살펴보자.

有와 無, 어려움과 쉬움, 높고 낮음, 음악과 소리, 앞과 뒤 이것은 모두 대립하는 것을 면할 수 없다. 오로지 이 여섯 가지를 모두 다 잊을 수 있다면 入神할 수 있다. 入神하게 되면 천지간에 대립은 없게 된다.¹²⁾

윗글을 통하여 王安石이 有無·難易·長短·高下·音聲·前後 등 對立物 사이에 相互依存·相反相成의 관계가 존재한다는 老子的 觀點을 수용하고 있음

11) 《老子·第二章》: 有無之相生也, 難易之相成也, 長短之相形也, 高下之相傾也, 音聲之相和也, 前後之相隨也.

12) 《王安石老子註輯本》 4쪽: 有之與無, 難之與易, 高之與下, 音之與聲, 前之與後, 是皆不免有所對. 唯能兼忘此六者, 則可以入神. 可以入神, 則無對於天地之間矣.

을 알 수 있다. 또한 王安石은 老子的 이러한 관점을 ‘耦(對立面)’의 개념으로 가일층 구체화하였다.

무릇 五行이 사물이 되면 그것의 時·位·材·氣·性·形·事·情·色·聲·臭·味 등 모든 면에서 상대성을 갖게 된다. 이것으로 미루어 범위를 넓혀 살펴보면 통하지 않는 바가 없다. 일면은柔和하고 일면은 剛하며, 일면은 어둡고 일면은 밝다. 그러므로 正이 있고 邪가 있으며, 美가 있고 惡이 있으며, 醜가 있고 好가 있으며, 凶이 있고 吉이 있으니, 性命의 이치와 道德의 의미가 모두 다 이런 것이다. 대립면 속에 또 대립면이 있으니, 만물의 변화는 마침내 無窮에 이른다.¹³⁾

王安石은 五行의 특성을 상세하게 언급하고, 모든 사물이 모두 對立面을 지니고 있으므로, 相反相生한다고 주장하였다. 이러한 對立面은 보편적으로 모든 사물에 존재하며, 대립을 거듭하는 운동 변화 과정 속에서 無窮하게 된다는 것이다. 王安石은 老子的 사물의 相對 개념을 토대로 삼고, <洪範>을 독자적으로 해석하여 五行說을 수용함으로써 자신의 宇宙生成論을 수립할 수 있었던 것이다.

2. 天人關係觀

중국의 전통 사상 중에서 天人關係觀은 주요 위치를 차지하고 있었으며, 많은 사상가들에 의해 폭넓고 다양하게 논의되어 왔다. 또한 天과 人에 대한 개념 역시 매우 광범하게 전개되어 왔다. 즉 天에 대한 개념은 주로 神·天體現象·규율·必然性·만물의 本性·自然界 등으로, 人에 대한 개념은 주로 인류·인류사회·사람의 本性·사람의 努力·人道原則 등으로 인식되어 天人關係를

13) 《王荊公文集箋注》，993~994쪽, <洪範傳>：蓋五行之爲物，其時、其位、其材、其氣、其性、其形、其事、其情、其色、其聲、其臭、其味、皆各有耦，推而散之，無所不通，一柔一剛，一晦一明。故有正有邪，有美有惡，有醜有好，有凶有吉。性命之理，道德之意，皆在是矣。耦之中又有耦焉，而萬物之變遂至於無窮。

모색하여 왔다. 이와 같이 다른 개념이 교차하며 형성되어 왔기 때문에 天人關係觀은 더욱 다양화되었다. 아울러 天人關係觀의 핵심은 바로 실천의 주체로서의 人 특히 정치 실천의 주체로서의 통치자와 외계 사물과의 관계를 규명하는데 있었다.¹⁴⁾

王安石은 天人關係觀에 있어서 老子的 人道無爲의 관점과는 다른 天人相分說을 주장하였다.

먼저 《老子·第十一章》을 살펴보자.

서른 개의 바퀴살이 하나의 바퀴통에 모인다. 바퀴통이 비어 있어야 수레의 쓰임이 있게 된다. 찰흙을 이겨서 그릇을 만든다. 그릇이 비어 있어야 그릇의 쓰임이 있게 된다. 문과 창을 뚫어서 방을 만든다. 문과 창이 비어 있어야 방이 쓰임이 있게 된다. 그러므로 있음으로써 이로움이 되는 것은 없음으로써 쓰임으로 삼았기 때문이다.¹⁵⁾

이에 대한 王安石의 註에 주목하여 보자.

道에는 본이 있고 末이 있다. 본이란 만물을 낳는 것이고, 末이란 만물을 이루는 것이다. 본은 자연에서 나온다. 그러므로 사람의 힘을 빌리지 않고 만물을 낳는 것이다. 末은 形器에 관계된다. 그러므로 인력에 힘입은 연후에야 만물을 이루는 것이다. 무릇 사람의 힘을 빌리지 않고 만물이 생성되면 성인은 無言하고 無爲할 수 있다. (그러나) 사람의 힘에 의지해서 만물은 완성되니, 성인이 無言하고 無爲할 수 없는 까닭이다. 그러므로 옛날에 성인은 높은 곳에 있으면서도 만물을 자신의 임무로 삼은 자로 반드시 四術을 제정하였다. 四術이란 禮·樂·刑·政으로, 이로써 만물을 완성시키는 것이다. 그러므로 성인은 오로지 그 만물을 다스리는데 힘쓸 뿐이며, 만물을 낳는 것에 대해서는 의론하지 않는다. 무릇 만물을 낳는 것은 자연에 의해 주재되며 인력이 간여할 수 있는 바가 아니다.

老子는 오직 이렇게 여기지 않고 形器에 관계되는 것은 모두 말할 만한 가치도 없고, 행할 만한 가치도 없다고 생각하였다. 그런 까닭에 禮樂刑政을 내던져 버리

14) 拙稿, <《王臨川全集》에 반영된 王安石의 天人關係觀>, 《中國語文論叢》 26집, 2004. 204~205쪽.

15) 《老子·第十一章》: 三十輻共一轂. 當其無, 有車之用. 埴埴以爲器. 當其無, 有器之用. 鑿戶牖以爲室. 當其無, 有室之用. 故有之以爲利. 無之以爲用.

고 오로지 道만을 말하였다. 이것은 事理를 통찰하지 못한 것이며 高遠한 것만을 추구한 과실인 것이다. 무릇 道의 자연 발생적인 것에 어떻게 간여한다 말인가? 오직 形器에 관계되는 것, 바로 이것이 사람의 의론과 사람의 作爲에 힘입어야 하는 것이다. 그 書(老子)에서 말하기를 “서른 개의 바퀴살이 하나의 바퀴통에 모인다. 바퀴통이 비어 있어야 수레의 쓰임이 있게 된다.”라고 하였는데, 무릇 바퀴통과 바퀴살의 쓰임은 물론 수레(바퀴통)의 ‘無의 쓰임새’에 있지만, 목공의 대패질이 일찍이 ‘無’에 이르렀던 적은 없다. 대체로 ‘無(無用之用)’는 자연의 힘에서 생겨나니 (목공이) 관여하지 않아도 되는 것이다. 오늘날 수레를 만드는 자는 바퀴통과 바퀴살을 만드는 것은 알아도 ‘無(無用之用)’에는 이른 적이 없다. 그러나 수레가 완성된다는 것은 무릇 바퀴통과 바퀴살이 갖추어져 ‘無(無用之用 : 수레에서 비어 있는 바퀴통의 역할)’가 반드시 쓰이는 것이다. 만일 ‘無’의 쓰임을 알되 바퀴통과 바퀴살을 만들지 않으면 수레를 만드는 기술은 이미 소홀해진 것이다. 오늘날은 바퀴통 구멍이 비어있는 것이 수레에 유용하고 無爲가 천하에 유용하다고 알지만, 어떻게 유용한지를 알지 못한다. 사실 비어있는 것이 수레에 유용한 것은 바퀴통과 바퀴살이 있기 때문이다. 無爲가 천하에 작용할 수 있는 것은 禮樂刑政이 있기 때문이다. 만일 수레에 바퀴통과 바퀴살을 없애버리고, 천하에 禮樂刑政을 폐기해서 앉아서 無爲의 작용을 추구하는 것은 어리석음에 가까워지는 것이다.¹⁶⁾

이 《老子·第十一章》에 대한 註文은 《王荊公文集箋注》¹⁷⁾에서도 <老子>라는 제목으로 실려 있는데, 이렇게 文集에 다시 별도로 선정한 것은 이 《老子·第十一章》에 대한 註文이 王安石의 老子思想에 대한 핵심 내용이라고 미루어볼 수 있겠다. 윗글은 老子的 人道無爲를 비판하고 道의 개념을 본과 末

16) 《王安石老子註輯本》: 道有本有末. 本者, 萬物之所以生也. 末者, 萬物之所以成也. 本者, 出之自然, 故不假乎人之力而萬物以生也. 末者, 涉乎形器, 故待人力而後萬物以成也. 夫其不假人之力而萬物以生, 則是聖人可以無言也無爲也. 至乎有待於人力而萬物以成, 則是聖人之所以不能無言也無爲也. 故昔聖人之在上而以萬物爲己任者, 必制四術焉. 四術者, 禮樂刑政是也, 所以成萬物者也. 故聖人唯務修其成萬物者, 不言其生萬物者. 蓋生者尸之於自然, 非人力之所得預矣. 老子者, 獨不然, 以爲涉乎形器者皆不足言也. 不足爲也, 故抵去禮樂刑政而唯道之稱焉. 是不察於理而務高之過矣. 夫道之自然者, 又何預乎. 唯其涉乎形器, 是以必待於人之言也, 人之爲也. 其書曰: “三十輻共一轂, 當其無, 有車之用.” 夫轂輻之用, 固在於車之無用, 然工之琢削未嘗及於無者. 蓋無出於自然之力, 可以無與也. 今之治車者, 知治其轂輻而未嘗及於無也. 然而車以成者, 蓋轂輻具, 則無必爲用矣. 如其知無爲用, 而不治轂輻, 則爲車之術固已疏矣. 今知無之爲車用, 無之爲天下用, 然不知所以爲用也. 故無之所以爲車用者, 以有轂輻也; 無之所以爲天下用者, 以有禮、樂、刑、政也. 如其廢轂輻於車, 廢禮、樂、刑、政於天下, 而坐求其無之爲用也, 則亦近於愚矣.

17) 《王荊公文集箋注》, 1082~1083쪽.

로 차별화하여 天道와 人道の 관계를 도출하고 있다. 즉 天道는 自然無爲이므로 人力에 의하지 않고 만물을 낳으며, 人道는 有爲이므로 人力에 의해 만물이 이루어진다고 주장하고 있다. 人爲의 主宰者로 聖人을 상징하고, 天道는 自然無爲이기 때문에 聖인은 自然을 위배해서는 안 되지만, 적극적인 作爲를 해야 함을 강조하고 있다. 또한 聖人을 天道를 刑器化하는 주체적 능동성을 지닌 個體로 파악하여 禮樂刑政을 제정하여 천하를 다스려야 한다고 역설하고 있다. 또한 王安石은 수레 바퀴살과 바퀴통의 사례를 비유로 들고 無爲之治를 주장한 老子的 견해를 비판하면서 有爲와 無爲의 상호 의존 관계를 설명하고 있다. 老子는 수레 바퀴가 움직이는 것은 바퀴통의 구멍이 비어있기 때문이라고 주장하고 있지만, 王安石은 “만일 목공이 바퀴살을 만들지 않으면 어떻게 바퀴통을 구성할 수 있느냐?” 라고 반문하면서, 바퀴통 빈 공간이 유용할 수 있는 것은 바퀴살이 존재하기 때문이라고 주장하고 있다. 즉 바퀴살은 바로 人爲的인 禮樂刑政을 비유한 것으로, 理想的인 治國之道를 실현하기 위해서는 老子처럼 無爲之治에만 의존해서는 안 되며, 禮樂刑政 등의 제도를 제정하여 활용해야 함을 역설하였던 것이다.

王安石的 이러한 ‘道有本有末’ 사상은 <祿隱>18)에서 더욱 명확하게 드러난다.

聖賢의 言行에는 같은 바도 있지만 반드시 같지 않은 것도 있다. 하나의 방면에서 구하는 것은 不可하다. 같은 것은 道이며, 같지 않은 것은 迹이다. 같은 것을 알면서 같지 않은 것을 알지 못하는 것은 軍자가 아니다. 무릇 軍자가 어찌 억지로 이것을 같지 않게 하려고 하겠는가? 무릇 시대가 같지 않은 즉 言行 또한 부득불 다르지 않을 수 없다. 오직 같지 않은 것을 알아야 같은 것을 알게 된다. 시대가 같지 않은데도 억지로 그것을 같게 하려 한 즉 같은 것은 迹이 되고 같지 않은 것은 道가 되고 만다. 迹이 聖人에게 같고 道가 다른 즉 小人이 되는 것을 누가 막을 수 있겠는가? 세상의 선비들이 道가 동일한 迹으로 될 수 없음을 알지 못한지 오래되었다. 聖賢이 道에 歸依하는 것은 물이 바다로 돌아가는 것과 같다. 물의 흐름은 어떤 경우는 구비지고 어떤 경우는 곧아서 같은 적이 없지만, 바다에

이르면 같아지는 것이다. 聖賢의 言行은 곧게 펴지기도 하고 굽히기도 해서 같은 적이 없지만, 道에 歸依하면 같아지는 것이다. 그러므로 물은 地形으로 인하여 曲直이 있기 때문에 바다로 돌아갈 수 있는 것이며, 聖賢은 時勢에 따라 屈伸하기 때문에 道에 歸依할 수 있는 것이다. —— 聖賢의 道가 모두 하나에서 나온다고 하여 時勢의 변화에 알맞게 대처하지 못한다면 어찌 聖賢이라 일컬을 만하겠는가? 19)

여기에서 王安石은 ‘道迹論’을 주장하고 있는데, 그것은 바로 永遠不變의 근본적인 道와 道를 실현하는 부차적인 道로서 迹을 상징하고 하고 있다. 迹은 바로 위에서 말한 天道를 刑器化하는 禮樂刑政을 의미한다. 이러한 迹은 聖賢이 능동적이고 人爲的인 作爲에 의하여 時代潮流에 맞게 변화를 추구해야만 진정한 道에 歸依할 수 있다는 것이다.

이러한 맥락에서 王安石은 司馬光을 領袖로 하는 保守派의 天人感應說에 反旗를 들고 人爲的 作爲를 중시하는 天人相分說을 주장함으로써 개혁의 중요성을 역설하였던 것이다.

하늘에 과실이 있는가? 있다. 星辰이 서로 충돌하고 日蝕月蝕이 이것이다. 땅에 과실이 있는가? 있다. 산이 무너지고 강이 마르고 막히는 것이 이것이다. 天地에 모두 과실이 있는데도, 어째서 마침내 하늘이 (만물을) 덮어 싸고 [양육하고] 땅이 (만물을) 받아 싣는 [포용하는] 것과는 관련이 없는 것인가? 常道를 회복하는 데 뛰어나기 때문이다.²⁰⁾

王安石은 日蝕月蝕같은 하늘의 현상과 산이 무너지고 강이 마르고 막히는 등의 땅의 변화는 天地의 運行過程 중의 미미한 常軌의 이탈이며, 하늘이 인간

19) 聖賢之言行有所同，而有所不必同，不可以一端求也。同者道也，不同者迹也。知所同而不知所不同，非君子也。夫君子豈固欲爲此不同哉？蓋時不同，則言行不得無不同。唯其不同，是所以同也。如時不同而固欲爲之同，則是所同者，迹也。所不同者，道也。迹同於聖人而道不同，則其爲小人也孰御哉？世之士不知道之不可一迹也久矣。聖賢之宗於道，猶水之宗於海也。水之流，一曲焉，一直焉，未嘗同也，至其宗於海則同矣。聖賢之言行，一伸焉，一屈焉，未嘗同也，至其宗於道則同矣。故水因地而曲直，故能宗於海；聖賢因時而屈伸，故能宗於道。——如聖賢之道，皆出於一，而無權時之變，則又何聖賢之足稱乎？

20) 《王荊公文集箋注》，1104쪽，〈原過〉：天有過乎？有之，陵歷鬪蝕是也。地有過乎？有之，崩弛竭塞是也。天地舉有過，卒不累覆且載者何？善復常也。

에게 내리는 천벌이 아니라는 것이다. 그러므로 자연계의 이렇게 우연히 발생한
 奇異한 현상은 일시적인 것이므로 짧은 시간 내에 常道를 회복할 수 있다는
 것이다. 이것은 바로 天人感應說에 대한 비판이며, 天과 人의 關係는 無關하다
 는 天人相分說에 대한 표명인 것이다.

王安石은 <上杜學士言開河書>에서도 天災地變은 天命이 아니라, 人力의
 역할을 제대로 수행하지 않음으로 초래되었다고 주장하면서 天人相分の 입장
 에서 人力의 역할을 중시하였다.

鄞縣 地邑은 강이 가로 걸쳐 있고, 바다를 등지고 있어서 물이 흘러가는 곳이
 있기 때문에 사람들은 水害의 우환이 없었습니다. —— 마을 노인들은 “吳越王 錢
 氏 때에 營田의 관리를 설치하여 해마다 준설하여 다스리도록 하였으므로, 사람들
 은 旱災의 우환이 없이 풍족하였다.”라고 합니다. 營田이 폐지된 지 6, 70년이 지
 났는데, 관리들은 舊習을 버리지 못하고 따르고 또 백성들의 힘으로는 스스로 조
 직할 수 없었습니다. 이전의 河道는 점점 낮아져 막히고 계곡의 물은 바다로 유입
 되어 저장할 수가 없었습니다. 다행히 강우량이 많을 때도 받은 물이 부족하였습
 니다. 올 여름 10여일 비가 내리지 않자 모든 하천이 고갈되었는데 이것은 바로
 작금에 일어난 일입니다. 그러므로 지금 邑民들은 旱災를 가장 두려워하는데, 旱
 災는 번번이 해마다 계속되었습니다. 이러한 것은 모두 人力이 충분히 발휘하지
 못한 것이지, 天時의 잘못이 아닙니다.²¹⁾

이 글은 王安石이 鄞縣(지금의 浙江省 寧波) 知縣에 부임한 지 얼마 되지 않
 아서 鄞縣의 水利施設을 조사한 후, 上司인 兩浙轉運使 杜杞에게 수리시설에
 대한 대책을 강구하겠다는 의지를 표명하면서 지원을 요청하는 서신이다. 여
 기에서 王安石은 惰性에 젖어 水災·旱災를 天命으로 돌리는 보수적 관념에 대
 해 질책하면서, 人力으로 충분히 自然災害를 극복할 수 있음을 강조하고 있는
 데, 이것은 바로 그의 人道有爲를 반영하는 것이다.

21) 《王荊公文集箋注》，1314~1316쪽：鄞之地邑，跨負江海，水有所去，故人無水憂。——長
 老言錢氏時置營田吏卒，歲浚治之，人無旱憂，恃以豐足。營田之廢，六七年，吏者因循，而民
 力不能自并，向之渠川，稍稍淺塞，山谷之水，轉以入海而无所瀦。幸而雨澤時至，田猶不足於
 水，方夏歷旬不雨，則衆川之涸，可立而須。故今之邑民最獨畏旱，而旱輒連年。是皆人力不至，
 而非歲之咎也。

4. 政治哲學

앞 절에서 老子的 人道無爲說에 대하여 王安石은 天人相分說을 주장하면서 人力의 有爲를 강조하였다는 사실을 확인할 수 있었다. 이러한 관점과 같은 맥락에서 王安石은 治國之道에 있어서도 老子的 無爲之治를 비평하고, 有爲之治를 역설하였다.

먼저 《老子·第六十章》에 주목하여 보자.

큰 나라를 다스리는 것은 마치 작은 생선을 삶는 것과 같다. 道로써 천하에 임하면 귀신도 영험하지 못하게 된다. 귀신이 영험하지 못할 뿐만 아니라, 신령한 것도 사람을 해칠 수가 없다. 신령한 것도 사람을 해치지 못할 뿐만 아니라 聖人도 사람을 해치는 일이 없다. 무릇 양쪽 모두 해치지 않으니 德으로 만나 (道로) 돌아간다.²²⁾

큰 나라를 다스리는 것을 ‘작은 생선을 삶는 것’에 비유하고 있다. 작은 생선을 삶을 때도 이리저리 휘저으며 뒤집거나 하면 다 부서지고 말듯이, 大國을 다스리는 데도 백성들을 간섭하고 구속해서는 안 되며, 道에 맞게 治國하면 나라가 순조롭게 다스려진다는 것이다. 이렇게 無爲之治를 행하면 심지어 귀신까지 감동시켜 변화시키며 마침내 德이 모두 백성에게로 돌아간다는 것이다. 이어서 《老子·第三章》를 살펴보자.

현명함을 숭상하지 않는다면 백성들로 하여금 다투지 않게 할 수 있다. 얻기 어려운 재물을 귀하게 여기지 않으면 백성들로 하여금 도둑질하지 않게 할 수 있다. 욕심낼 만한 것을 보이지 않으면 마음을 어지럽지 않게 할 수 있다. 이런 까닭에 聖人の 다스림은 백성들의 마음을 비우게 하고, 배를 채우게 하며, 뜻을 약하게 하고 뼈를 강하게 한다. 항상 백성들로 하여금 無知·無慾하게 하고, 識者들로 하여금 감히 有爲할 수 없게 하여야 한다. 無爲를 행하게 되면 다스려지지 않는 것이

22) 《老子·第六十章》: 治大國若烹小鮮. 以道蒞天下, 其鬼不神. 非其鬼不神, 其神不傷人. 非其神不傷人, 聖人亦不傷人. 夫兩不相傷, 故德交歸焉.

없다.23)

이에 대한 王安石의 해석을 살펴보자.

소위 현명함을 숭상하지 않아야 한다고 논하는 자들은 성인의 마음은 현명함으로 천하를 따르게 한 적이 없다고 하였는데, 그러나 천하를 따르게 하는 자들은 현명하지 않은 경우가 없는 것이다. 천하의 백성들을 무리 짓게 하고 천하의 사물을 부리는 데 현명함을 숭상하지 않으면 무엇에 의지해서 다스린단 말인가? 무릇 백성은 포대기 안에서 좋은 천성을 가지고 있는데 현명함으로 그를 가르치지 않으면 천하의 흠을 밝게 하기에 부족하다. 흠이 자기에게 밝은데 어찌 현명함으로 따르지 않게 하겠는가? 그러므로 현명한 法도가 있으면 후세의 어지러움을 단속하기에 충분하니, 현명함을 천하에서 숭상하게 하면 백성에게 다툼이 있겠는가? —— 무릇 사람의 마음은 모두 현명함과 현명하지 않은 구별이 있다. 현명함을 숭상하면, 현명하지 않은 즉 다툼이 있게 된다. 그러므로 그 마음을 비우게 한 즉 현명하고 현명하지 않은 구별이 없어지고, 현명함을 숭상하지 않게 된다. 배는 사물을 받아들일 수 있는 것이다. 사물을 받아들일 수 있는 즉 얻기 어려운 재물을 귀하게 여기는 것이다. 얻기 어려운 재물을 귀하게 여긴 즉 백성들은 도둑이 된다. 배가 채워져 얻기 어려운 재물을 가지고 있다 하더라도, 또한 재물·聲·色을 추구하게 될 따름이다. 무릇 바라는 바는 모두 욕구가 된다. 뜻을 약하게 하면 구하는 바가 없다. 뼈를 강하게 하면 서게[자립하게] 된다. 오직 구하는 바가 없으므로 욕심낼 만한 것을 보이지 않으면 서게[자립하게] 된다. 구하는 바가 없이 서게[자립하게] 되는 바는 君子가 귀하게 여기는 바이다. 오직 이러한 것을 귀하게 여길 수 있는 즉 다스리지 않음이 없게 된다.24)

老子가 '현명함을 숭상하지 않는다면 백성들로 하여금 다투지 않게 할 수 있

23) 《老子·第三章》: 不尙賢, 使民不爭. 不貴難得之貨, 使民不爲盜. 不見可欲, 使民心不亂. 是以聖人之治, 虛其心, 實其腹, 弱其志, 強其骨. 常使民, 無知無欲. 使夫智, 不敢爲也. 爲無爲則無不治.

24) 《王安石老子註輯本》 5~7쪽: 論所謂不尙賢者, 聖人之心未嘗欲以賢服天下, 而所以天下服者, 未嘗不以賢也. 群天下之民, 役天下之物, 而賢之不尙, 則何恃而治哉? 夫民於襁褓之中而有善之性, 不得賢而興之教, 則不足以明天下之善. 善既明於己, 則豈有賢而不服哉? 故賢之法度存, 猶足以維後世之亂, 使之尙於天下, 則民其有爭乎? —— 夫人之心, 皆有賢不肖之別. 尙賢; 不肖則有所爭矣. 故虛其心, 則無賢不肖之辨, 而所以不尙賢也. 腹者, 能納物者也. 能納物, 則貴難得之貨矣. 貴難得之貨, 則民爲盜矣. 腹其實, 則雖有難得之貨, 亦財、聲、色而已. 凡所可欲者皆爲欲. 弱其志, 所以無求. 強其骨, 所以有立. 惟其無求也, 故不見可欲而有立矣. 無所求而有所立, 君子之所貴也. 惟其能貴於此, 則無不治矣.

다.’라고 하면서 無爲之治를 주장하게 된 것은 당시 부귀영화 등 사리사욕만 추구하며 백성들을 고통 속에 빠뜨리는 爲政者들의 그릇된 정치행태의 배경 하에서 나오게 된 것이다.²⁵⁾ 王安石은 이러한 老子的 不尙賢의 관점을 비판하고 국가를 다스리는 데 있어서 尙賢의 중요성을 피력하였다. 그렇다고 해서 老子的 不尙賢을 완전히 부정한 것은 아니고, 그 역시 尙賢이 초래하는 폐단을 지적하고 이상적인 賢人의 출현을 역설하였던 것이다.

다시 말해서 王安石이 老子的 無爲之治를 전면적으로 부정한 것은 아니고, 無爲之治와 有爲之治의 장점을 취한 조화로운 다스림의 정치를 역설하였던 것이다.

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.”²⁶⁾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 “사망에 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 말한

25) 《老子·第五十三章》: 朝甚除, 田甚蕪, 倉甚虛. 服文采, 帶利劍, 厭飲食, 財貨有餘, 是謂盜夸. 非道也哉(조정은 지나치게 정돈되어 있으나, 밭에는 심히 황폐해졌고, 창고는 텅 비어 있다. (위정자들은) 화려한 비단 옷 입고, 예리한 칼을 차고, 음식에 물릴 지경이 되고, 재화는 (쓰고도) 남아도니, 이것을 일컬어 ‘도둑질하여 얻은 부귀영화’라고 하는 것이니, 참으로 道가 아니다.)

26) 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, 其猶規矩準繩乎? 先自治以後治人之謂大器.”

바는 “武王이 한 번 노하여 천하의 백성을 편안히 하였다.”라는 것이다.²⁷⁾ 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.²⁸⁾

王安石은 먼저 王深甫가 “오직 자신을 端正하게 하기만 하면, 만물을 단정하게 하기를 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. 君主는 老子·莊子처럼 無爲를 주장하며 백성들을 自由放任해서는 안되며, 또한 지나친 有爲로 백성들에게 순종을 강요해서도 안된다는 것이다. 바람직한 통치방법은 無爲와 有爲의 조화이며, 통치자는 자기의 행위가 천하 사람들의 모범이 되어야 하며 그들이 정상적인 행위의 기준을 위반하였을 때에는 제재를 가해야 한다고 주장하였다. 사실상 王安石은 老子的 自然 順應과 儒家의 禮樂刑政을 결합하였는데, 魏晉 玄學이 自然과 名教 一致를 추구한 것처럼 儒·道의 조화를 통한 정치철학이라고 하겠다.²⁹⁾ 또한 王安石은 老子가 聖人을 ‘無私를 실천하는 사람’으로 상정한 관점과 같은 맥락에서 ‘聖人無我’를 역설하였다.

먼저 《老子·第七章》에 주목하여 보자.

성인은 자신을 뒤에 두지만 자신이 앞서게 되고, 자신을 도외시하지만 자신은 오히려 보존된다. 사사로움이 없기 때문에 사사로움을 이룰 수 있게 된다.³⁰⁾

27) 《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？一人橫行於天下，武王恥之，此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。

28) 《王荊公文集箋注》，1219~1221쪽. <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。

29) 李祥俊，〈王安石學術思想研究〉，北京師範大學出版社，2000. 322쪽.

이에 대한 王安石의 註를 살펴보자.

성인은 사사로움이 없다. 사사로움이 있는 즉 사물과 얽히며, 사물과 내가 서로 다투게 된다. 만물이 나를 다투는 상대로 여기지만 나는 만물을 다투는 상대로 여기지 않으므로 그 뒤에 있는 것이다. 만물이 나를 얽매이게 하지 않는 경우는 없다. 나는 만물과 더불어 얽매이지 않으므로 나를 도외시한다. 그러므로 “자신을 도외시하면 자신은 보존된다.”고 말한 것이다.³¹⁾

王安石은 바로 성인은 사사로움을 배제하고, 만물과 더불어 대립 관계를 형성하지 않는 無我的 경지에 이르러야 함을 주장하고 있는 것이다. 이것은 바로 聖人の 修德을 강조하는 것으로, 이러한 견해는 그가 新法이라는 개혁정책 중 특히 文教改革 정책을 立案하는 데 있어서 영향을 많이 받은 范仲淹의 ‘先憂後樂’의 治道와도 일맥상통하는 것이다.

이러한 관점은 그의 <致一論>에서도 찾아볼 수 있다.

만물에는 지극한 이치가 없는 것이 없는데 그 이치를 밝힐 수 있으면 聖人이다. 그 이치를 밝히는 길은 하나의 이치에 도달하는 데 있을 따름이다. 하나의 이치에 도달하면 천하의 사물은 사려하지 않고도 얻을 수 있다. 《易》에서 “하나의 道에 이르게 되어 있으나 사람들의 생각은 다양하다.”라고 한 것은 다양한 생각이 하나로 歸着됨을 말하는 것이다. 진실로 하나의 이치에 도달하여 천하의 이치를 밝힐 수 있다면 神의 경지에 들어갈 수 있다. 이미 神의 경지에 들어갔다면 그것이 즉 道의 지극한 경지이다. 무릇 이와 같이 할 수 있다면, 이는 즉 사고하지 않아도 되고 作爲도 없이 고요하게 움직임이 없는 때이다. 비록 그러하지만 천하의 일에는 정말 思考하고 作爲할 만한 것이 있으니, 어찌 그 道理에 통달하지 않을 수 있겠는가? 이것이 聖人이 또한 실제에 적용할 수 있는 바를 귀하게 여기는 까닭이다.³²⁾

30) 《老子·第七章》：聖人後其身而身先，外其身而身存。以其無私，故能成其私。

31) 《王安石老子註輯本》 13쪽：聖人，無我也。有我，則與物構，而物我相引矣。萬物，敵我也，吾不與之敵，故後之。萬物莫不累我也，吾不與之累，故外之也。故曰：外其身而身存。

32) 《王荊公文集箋注》. 1043~1045쪽：萬物莫不有至理焉，能精其理則聖人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，則天下之物可以不思而得也。《易》曰：“一致而百慮”，言百慮之歸乎一也。苟能致一以精天下之理，則可以入神矣。既入於神，則道之至也。夫如是，則無思無爲寂然不動之時也。雖然，天下之事固有可思可爲者。則豈可以不通其故哉？此聖人之所以又貴乎能致用者也。

윗글에서는 ‘萬物의 理致를 파악하여, 神의 경지에 들어가서 지극한 道에 이를 수 있는 자가 聖人이다.’라고 서술하고 있는데, 바로 ‘聖人無我’를 주장하고 있는 것이다. 또한 聖人을 “만물의 이치를 밝히고, 그 이치에 도달하기 위해 作爲하는 者”로 설정하고, 聖人의 經世致用 즉 知行合一을 역설하고 있는데, 이러한 관점은 老子와 차별화된 것이다.

5. 結論

본고는 王安石의 老子注와 老子思想과 관련된 詩文을 主資料로 삼고, 宇宙觀·天人關係觀·政治哲學 등의 小主題別로 나누어, 王安石이 老子思想을 어떻게 비판하고 수용하였는가를 고찰하고자 하였다. 본 연구의 결과, 王安石의 老子思想 비판과 수용 양상은 다음과 같이 요약할 수 있다.

첫째, 王安石은 老子的 道本原의 宇宙觀을 수용하여, 元氣로써 體를 삼고 沖氣로써 用을 삼는 道有體有用의 宇宙觀으로 발전시켰다고 하겠다. 또한 王安石은 老子的 ‘萬物動而愈出’ 관점을 계승하여 宇宙尙變說을 주장하였다. 그는 이러한 宇宙尙變說을 인류 사회에 적용하여 인류의 역사 역시 끊임없이 변화한다고 인식하였는데, 이러한 그의 宇宙尙變說은 개혁을 반대하는 保守派에게 新法改革의 當爲性を 역설하는 이론적 근거가 되었던 것이다.

둘째, 王安石은 天人關係觀에 있어서 老子的 人道無爲를 비판하고 道의 개념을 本과 末로 차별화하여〔道有本有末〕, 天道와 人道の 관계를 설정한 뒤 天人相分說을 주장하였다. 즉 天道는 自然無爲이므로 人力에 의하지 않고 만물을 낳으며, 人道는 有爲이므로 人力에 의해 만물이 이루어진다고 주장하였다.

셋째, 王安石은 治國之道에 있어서도 老子的 無爲之治를 비평하고, 有爲之治를 역설하였지만, 老子的 無爲之治를 전면적으로 부정한 것은 아니고, 無爲之治와 有爲之治의 장점을 취한 조화로운 다스림의 政치를 추구하였다. 또한 老

子の ‘聖人無私’의 관점과 같은 맥락에서 ‘聖人無我’를 역설하여 聖人の 修德을 강조하면서도, 한편으로는 老子的 聖人觀과는 달리 聖人の 作爲, 즉 知行合一을 주장하였다.

王安石은 儒家思想으로 思想의 基軸을 삼았지만, 사상의 다양성을 인정하고 法家·道家·佛家 思想에 대해서도 탐구함으로써 각 사상의 要諦를 이해하고, 비판하는 측면이 있는가 하면 긍정적인 측면에서 조화롭게 수용함으로써 사상의 깊이를 심화시켜 나갔다. 老子思想에 대해서도, 《老子注》를 저술할 정도로 심도 있는 연구를 하여 수궁할 만한 이론은 기꺼이 계승 발전시켰다. 즉 老子的 自然之道를 人事에 적용하여 天道와 人道를 조화롭게 결합시킴으로써 그의 사상적 기반을 넓혔는데, 이는 宋代 이후 儒道合流 사상 발전의 초석이 되었다고 하겠다.

< 參考文獻 >

- 王安石 著, 容肇祖 輯, 《王安石老子註輯本》, 中華書局, 1979.
- 王安石 撰, 李之亮 箋注, 《王荊公文集箋注》, 巴蜀書社, 2005.
- 高明(1996), 《帛書老子校注》, 中華書局.
- 黃士恒(2008), <王安石《老子注》的道論與天人關係>, 《清華中文學報》 第2期.
- 李仁群 等(2004), 《道家與中國哲學(宋代卷)》, 人民出版社.
- 李祥俊(2000), 《王安石學術思想研究》, 北京師範大學出版社.
- 劉固盛(2002), <論王安石學派的老學思想>, 《海南師範學院學報(人文社會科學版)》, 第15卷.
- 任繼愈(1987), 《老子新譯》, 中華書局香港分局.
- 魏福明(2004), <王安石對老子哲學的繼承和發展>, 《玉溪師範學院學報》, 第20卷.
- 尹志華(2002), <王安石的《老子注》探微>, 《江西社會科學》, 第11期.
- 張祥浩·魏福明(2007), 《王安石評傳》, 南京大學出版社.
- 김경수(2009), 《노자 역주》, 도서출판 문사철.
- 이현주 역(2000), 《老子翼》, 두레.

김충열(2001), 《노장철학강의》, 예문서원.

拙稿(2004), <《王臨川全集》에 반영된 王安石의 天人關係觀>, 《中國語文論叢》, 26
집.

<中文提要>

王安石對於無爲之治的政治觀點, 顯然是不贊同的。但他對於《老子》一書頗爲欣賞, 對於老子的哲學觀, 卻持謹慎的分析態度, 并未一概予以否定。他撰有《老子注》一書, 此書今已亡佚, 只有一些片段內容散見於後人的《老子》集注之中。王安石汲取了老子道本原的宇宙觀, 形成了道有體有用的宇宙觀。在天人關係上, 王安石對老子人道無爲的觀點進行了分析和批判, 他認爲天道與人道的本末之辨, 人道既不能混同於天道, 則天道之自然無爲必不能作爲現實政治無爲的依據或借口, 而現實政治之有爲, 乃在於對禮樂刑政進行調整。王安石把世界分成無爲有爲兩大塊, 爲儒學禮樂刑政的治國之道找到了依據, 從而批評了老子的觀點。但是, 他對於老子并非全盤否定, 而是認真吸收了老子的政治智慧來豐富、發展傳統儒學。他論述君主的統治方式時, 追求無爲與有爲的中間狀態, 實際上是要將老子的順應自然與儒學的禮樂刑政結合起來, 是一種儒、道兼綜的政治哲學。

關鍵詞：王安石, 老子, 宇宙觀, 天人關係觀, 政治哲學, 批判, 收容

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2011.3.31	2011.4.28	2011.5.15	2011.5.20	2011.5.31