

梅月堂 金時習의 性理學

허 남진

(서울대 박사과정)

I. 문제 제기

이 글은 梅月堂 金時習(1435, 世宗 17 ~ 1493, 成宗 24)의 사상이 조선조 전반기 성리학의 전반적인 흐름 속에서 차지하고 있는 위치와 의의를 규명하기 위한 것이다. 김시습은 우리에게 조선초의 성리학자로서 보다는 국문학사 최초의 본격적인 소설로 평가받는 「金繁新話」의 저자로 더 잘 알려져 있다. 따라서 현재까지의 김시습연구는 주로 문학적인 연구에 치중되었고, 그의 철학내지 사상사적인 위치에 대한 연구도 문학연구의 바탕위에서 혹은 문학연구를 위한 부수적 연구에 그치고 말았다.¹⁾ 국문학계의 김시습연구는 그의 작품형성의 외적 조건과 김시습이라는 특정인의 심리적 조건에 초점이 맞추어졌기 때문에 그의 사상이 지니는 시대적인 내적 필연성의 규명은, 최근에 와서야 조금씩 이루어지고 있다.²⁾

우선 김시습의 사상에 대한 최근의 연구성과를 개괄해 보면 다음과 같다. 사상사적인 시각에서 김시습이라는 독특한 사상가를 해명하기 위하여 시대적인 여전과 김시습의 관계를 규정하여 신흥 사대부 계급의 동반자적 전위분자로서 소위 훈구파에 저항한 인물,³⁾ 봉건체제에의 순응을 거부한 方外人⁴⁾ 내지 異端的 不平知識人的 선구적 존재'로 김시습을 파악하였다.

김시습의 드라마틱한 생애를 시대에 대한 반항, 기존 세력에 대한 반항으로 파악함은 바로 그의 사상을 해명하는 중요한 근거가 되어 김시습의 사상은 조선조 초기 성리학이 확립되어 가는 한 과정으로 이해되지 않고 기존의 性理學에 반대, 저항하는 과정에서 형성된 것으로 해석되었다.

이러한 맥락에서 김시습의 사상은 異端(道教, 佛教)을 儒學에 접합시킨 '三教合一' 내지 '一致論'으로 해석되기도 하고 主理論의 鄭道傳, 權近의 사상에 반대한 氣一元論으로 해석되기도 하였다. 먼저 儒·佛一致論내지 調和論으로 김시습의 사상을 해석한 연구설을 검토해 보기로 하자. 정병욱 교수는 '신흥사대부 계급의 동반자적 전위분자'라고 김시습을 규정한데 이어 '유교이념을 기반으로 한 儒佛一致論으로써 儒佛교체기의 사상적 갈등을 극복'

* 이 논문은 1987년 1학기 박사연구 논문으로 발표된 것임

1) 여태까지의 김시습연구가 국문학계의 주도하에 이루어졌다는 것은 「韓國哲學研究」 中의 김시습 부분이 고전국문학자인 임형택 교수에 의해 집필되었다는 점에서도 쉽게 알 수 있다. 김시습을 다룬 유일한 단행본인 「梅月堂 金時習연구」(1965, 민족문화사)도 국문학자 鄭柱東 교수의 작품이다.

2) 문학계통의 이러한 연구경향은 조동일(1977), 임형택(1972, 1978)에서부터 보이고 있으며 철학에서는 이보다 늦은 韓鍾萬(1983) 褒宗稿(1983)에서 비로소 연구가 시작된다.

3) 정병욱<김시습 연구>, 서울대논문집 7.

4) 임형택<현실주의적 세계관과 금오신화>, 국문학연구 13, (서울대 1971)

하려한 지식인⁵⁾ 이라고 하여 김시습의 사상적 본질이 儒佛一致論에 있다고 보았다. 이와 유사한 견해는 맥락을 달리하면서 계속 반복되었는데 대표적인 예만 들어보더라도 다음과 같은 것들이 있다. 한종만 교수는 김시습을 ‘儒學，佛教，道教를 受容해서 獨자적인 思想으로 융합한 東洋思想에 드물게 보는 圓融의인 思想家’⁶⁾라고 하였고, 유승국 교수는 ‘儒佛道三家에 있어서 사상적으로 矛盾되지 않고 圓滿하게 그 頂上에서 만나게 하는 것은 梅月堂의 力量’⁷⁾이라고 하여 김시습의 천재성을 강조했다. 또 배종호 교수는 ‘(김시습은) 性理學說에서는 다소 우왕좌왕하지만 … 儒의 性理學의 바람에다가 佛의 宗教的 悟道와 仙의 高踏의 隱逸을 融合한 詩的 哲學思想家’⁸⁾라고 하여 調和의 내용까지 밝히고 있다. 이상과 같은 儒·佛·道一致論내지 調和論으로 김시습의 사상을 해석함은 김시습의 사상이 ‘신흥사대부 계급의 동반자적 전위분자’라는 그의 사회계층적인 성격과 밀접한 관련이 있다고 가정할 때 반드시 정합적인 해석이라고는 할 수 없다. 더구나 김시습 자신의 글에서 성리학의 제반논리로써 불교의 觀心見性學을 비판하고 있는 것이라든지⁹⁾ 謚을 성리학적으로 해석하여 그 의의를 인정하면서도 수행만으로는 적극적으로 仁을 실천할 수 없다¹⁰⁾는 주장이 빈번히 보이는 것을 보면 김시습의 불교관은 극단적인 排佛論은 아니지만 어디까지나 성리학의 입장에서 불교를 비판적으로 수용하려고 한 것이지 儒佛의 一致내지 調和를 피한 것은 아님을 알 수 있다. 또 도교의 경우에는 불교보다 더욱 가혹한 비판을 가하고 있어 암암리 김시습의 사상에 흡수되었을지는 모르지만 一致, 調和되었다고는 보기 힘들다. 조화론은 김시습의 생애와 사상을 유기적으로 관련맺지 못하고 있으며 이것은 조선초 사림의 선두주자로서의 김시습이 지닌 유교사상적 측면을 보다 구체적이고 역사적으로 파악하지 못한 데서 기인한 것이라 생각된다.

이와 같이 볼 때 김시습의 사상을 氣一元論을 주창한 선구적 사상으로서¹¹⁾ 당시의 미신적, 불교적 사조에 맞서 현실주의적 세계관을 펴려한 것이라든지 ‘二元論의 主理論에 맞서 봉건체제의 모순을 비판한 一元論의 主氣論’¹²⁾, ‘反朱子學의 氣一元論’¹³⁾, ‘主理的 理氣觀과 대결하는 唯氣學’¹⁴⁾으로 파악한 것은 앞서의 논의를 일종 심화시킨 것이라 할 만하다. 그러나 氣一元論 혹은 主氣論이라고 규정될 수 있는 사상체계가 지닌 역사적 의의에 대해서는 논자에 따라 서로 다른 의견이 있을 수 있을 뿐 아니라 김시습의 사상이 과연 主理論을 비판하고 그 자신이 그것과 대결하고 있는가 하는 점도 의문이다.

김시습은 자신의 사상을 체계적으로 논술하지 않았기 때문에 그의 사상을 논할 경우 그

5) 정병우〈김시습 연구〉p. 193. 서울대 논문집 7. 1958.

6) 한종만〈조선초기 김시습의 도교와 불교수용〉p. 313, 317. 한국종교 8, 1983.

7) 유승국〈매월당의 유학 및 도교사상〉대동문화연구 13. 1979.

8) 배종호〈梅月堂 金時習의 哲學思想〉대동문화연구 17, 1983.

9) 매월당 속집 권 1. 雜說.

10) 같은 책 권 20. 契仁說.

11) 임형택〈현실주의적 세계관과 금오신화〉1971.

12) 조동일〈소설의 성립과 조선초기 소설의 유형적 특징〉지식 산업사 1977.

13) 신동호〈매월당 김시습의 氣學思想研究〉충남대 논문집 10-2, 1983.

14) 유명종「한국사상사」p. 242, 이문사 1982.

가 남긴 단편적인 논설들에 의존할 수밖에 없는데 그 중에서도 ‘鬼神說’·‘生死說’·‘太極說’ 등이 氣一元論의 전거로서 자주 인용되고 있다. 이러한 글들은 해석하기에 따라 氣一元論 내지 主氣論의인 사상을 피력한 것이라고 볼 수 없는 것도 아니지만 이와 같은 해석이 보다 타당한 근거를 가지려면 원문의 정확한 독해와 함께 다음의 몇 가지 문제점을 해결해야 할 것으로 보인다.

첫째, 김시습의 논설을 두루 살펴보면 主理論의인 性即理를 표명한 것이 대다수이며 심지어는 氣一元論의인 사상을 편 것으로 간주된 논설에서도 理를 중시하는 내용이 포함되어 있는 사실을 부정할 수 없다. 이 점에 대한 해명이 있어야겠다.

둘째, 김시습의 師承관계를 살펴보면 소시적의 두 스승 金泮과 尹祥은 각자 조선초의 대표적인 主理論者인 權近과 趙庸의 문인이다.¹⁵⁾ 물론 김시습의 사상이 꼭 스승을 따라가야 한다는 법도 없고 20代 이후에 主理論으로부터 主氣論으로 사상적 변신을 기도했다고도 추정할 수 있으나 그러기에는 主理의인 논설의 양이 너무 압도적으로 많다는 점이 납득되지 않는다.

세째, 김시습이 반항한 대상이 과연 무엇이냐 하는 점이다. 김시습이 반항하고 분노한 것은 봉건체제 내지 봉건체제를 옹호하는 主理論의 性理學이었을까? 그렇지 않으면 반대로 봉건체제의 정통성을 버린 世祖 및 그 공신들 및 그들이 상대적으로 옹호한 불교 및 음사이었을까? 여러 가지 상황증거로 미루어 볼 때 김시습의 사상적 방향은 朱子學, 즉 主理의인 봉건이념에 반대한 것이 아니다. 오히려 김시습은 朱子學의 名分이 지켜지지 않는 데서 분노하고 그로부터 사상적 방향이 시작된다고 보아야 한다. 이렇게 볼 때 김시습의 사상은 反朱子學의, 反主理論의인 것이 아니라 理를 확립해 가는 과정 중의 과도기적 사상이라고 파악해야 할 것이다. 만약 이러한 각도에서 김시습의 사상을 해명한다면 말년의 己卯名賢들 파의 교유나 방랑길에 나섰던 20代와 금오산에 은거하던 30代에 「性理大全」을 구하여 공부한 사실 등이¹⁶⁾ 설명될 수 있을 것이다.

네째, 우주의 구조와 생성과정, 귀신의 존재 및 生死의 문제에 있어서 김시습이 氣一元論의인 견해를 제시했다고 하지만, 그와 동일한 철학적 주제에 대하여 主理論의 입장에 선 사상가들도 김시습과 다를 바 없는 견해를 이미 제시했다는 사실이다. 따라서 김시습의 논설만을 읽고 성급히 독창적인 氣一元論이라는 판단을 내릴 수는 없고 性理大全을 비롯한 당시에 반포되었던 여러 性理書들과 엄밀히 비교 검토한 후에 결론을 내려야 한다고 생각한다.

이상의 네 가지 점에서 김시습의 사상은 재검토되어야 하고 검토 결과에 따라서 김시습의 性理學은 기존의 연구와는 전혀 다른 방향으로 해석될 수도 있다는 것이 필자의 생각이다.

II. 김시습과 조선초의 학문경향

김시습의 사상이 비교적 체계적으로 서술된 雜著, 論, 賛, 傳, 說(文集卷 16 ~ 20)을 살

15) 燃藜室記述 卷 3. <世宗朝儒宗> 참조.

16) 매월당집 권 9. “得性理辭書” 매월당집 권 12 “得性理大全” 이외에도 그의 후기시들에서는 “實理” “至誠” “至敬”이라는 性理學의인 분위기를 지닌 제목이 자주 등장한다.

펴보면 김시습의 사상이 자향하는 바가 조선초의 鄭道傳이나 檜近이 지향했던 바와 별로 다를 점이 없다는 사실을 알게 된다. 김시습의 저술에서 먼저 중요시되고 있는 것은 유교적 질서의 확립이며 이는 충신, 열사를 찬양한 傳, 賛을 통하여 여러번 되풀이되며 강조된다. 그 다음에 역접을 둔 김시습의 사상적 과제는 道·佛의 이론적인 극복이다. 雜著와 說의 대부분이 道教와 佛教를 한편으로는 역사적인 사례를 통해서 다른 한편으로는 性理說에 의해서 비판하는 데 할애되어 있다. 그의 性理說은 道·佛을 비판하는 과정에서 부수적으로 서술되고 있을 뿐이다. 김시습의 생존연대가 정도전·권근등과 상당히 멀어져 있음을 감안한다면, 김시습의 학문적인 과제가 조선개국공신이었던 정도전·권근등과 거의 일치하고 있다는 것은 이상한 일이 아닐 수 없다. 成宗때에 저술활동을 펼친 김시습의 학문적 과제가 보다 깊은 성리학적 세계관의 해명이 아닌 유교질서의 확립과 道佛비판이라는 초기의 과제가 머무르게 된 데에는 조선초기의 儒學, 性理學의 전반적인 침체와 관련있을 것으로 생각된다. 따라서 김시습의 사상이 지닌 의미를 밝히기 위해서는 우선 조선초기의 儒學研究 상황을 살펴보고 그 속에서 김시습이 어떤 위치를 차지하고 있었는가를 알아야 할 것이다.

朝鮮은 性理學을 사상기반으로 한 士大夫에 의하여 건립되었다. 개국하는 과정에서 온전파와 급진파의 대립, 왕위계승을 둘러싼 정변 등으로 위기를 맞기도 했지만 太宗은 강력한 왕권 강화정책으로 정국을 안정시키는데 성공하였다. 世宗은 안정된 정국을 바탕으로 하여 왕조유지에 불가결한 문물제도의 정비를 서두르게 되었고, 이에 集賢殿을 설치하여 필요한 제반 학문을 연구하게 하였다. 集賢殿에서는 조선왕조의 통치이념인 유교의 문물제도에 대한 정확한 이해를 위하여 중국의 제도 및 서적을 연구하였는데 그 결과 사회 제반에 걸쳐 유교적 이념에 입각한 基準書가 마련되고 유교적 문물제도가 차츰 갖추어지게 되었다.¹⁷⁾

그런데 이 시기의 학문 경향은 實用性, 應用性을 중요시하였다. 그것은 문물제도의 정비라는 필요에서 말미암은 것으로 集賢殿을 중심으로 한 經·史의 연구도 문물제도에의 응용을 전제로 한 것이었다. 그래서 鄭道傳이 시도했던 性理學的 理念 그 자체의 연구보다는 그 이념들이 반영된 史書, 鑑戒書類에 더 많은 관심이 두어졌다. 史書, 鑑戒書類로는 특히 〈自治通鑑〉 〈資治通鑑綱目〉 〈大學衍義〉 등이 중요시되었는데 이들의 중요성이 인식됨에 따라 정확한 이해를 위한 사업이 벌어지게 되었다. 당시의 선진국이던 明으로부터 〈胡三省音注資治通鑑〉 〈通鑑前編〉 등이 들어오기도 하였으며¹⁸⁾ 한편으로는 집현전 학자들로 하여금 정리작업을 벌이기도 했다.

世宗 3년(1421)에는 集賢殿에서 〈資治通鑑綱目〉을 校正하였으며 世宗 16년에는 〈資治通鑑訓義(思政殿訓義)〉를 떠내었다. 즉 世宗은 〈資治通鑑〉의 義釋, 本註, 源委胡註, 集覽, 譯文 등에 오류가 많음을 지적하고 諸家의 訓話와 중론의 정화를 채집하여 〈資治通鑑訓義〉를 만들게 하였다.¹⁹⁾ 이러한 中國史書에 대한 정리작업은 대규모의 역사서 편찬에 바탕이 되어서 世宗 27년에는 중국사와 한국사에서 권징할 만한 사실을 뽑아서 〈治平要覽〉

17) 최승희 〈집현전연구〉 역사학보 32, 1966.

18) 《世宗實錄》 卷 69. 世宗 17 年 8 月 癸亥條.

19) 安止 〈資治直鑑訓義序〉

을 만들게 하였다. 〈治平要覽〉은 유교적 이념에 입각하여 만들어진 鑑戒書로서 治國의 기준이 어느정도로 설정되었음을 의미하는 것이다. 〈大學衍義〉는 宋의 賞德秀가 古人的 언행에 按語를 붙여 大學의 의리사상을 풀어 설명한 왕의 수신서이다. 格物致知之要, 誠意正心之要, 修身之要, 齋家之要로 크게 나누어진 〈대학연의〉는 개인의 수신서라기 보다는 治國을 위한 감계서의 성격을 가지고 있다. 〈대학연의〉는 고려때 부터 중요시된 책으로 文宗때 첫 주해서가 만들어졌다. 문종은 집현전 학자들로 하여금 經·史에 관계되는 기사를 뽑아 文理가 잘 통하도록 〈大學衍義註解〉를 만들게 하였다.²⁰⁾ 그리고 成宗代에는 集賢殿出身學者들에 의하여 〈大學衍義輯略〉이 만들어지게 되었다. 李石亭 등은 〈대학연의〉에서 번집한 것을 줄이고 고려사에서 감계될 만한 사실을 첨가하여 보기에 편리하도록 〈대학연의집략〉을 만들어 成宗에게 진상했으나 일부의 완고한 사대주의자들이 〈대학연의〉의 글은 한 글자도 삭제할 수 없으니 本集을 읽어야 마땅하며 고려의 사실도 本史가 있어 굳이 輯略을 읽을 필요가 없다고 주장하여 반포되지는 못했다.²¹⁾ 이와같이 史書, 鑑戒書類에 대한 이해의 진전은 중국의 제도 연구와 함께 조선제도의 정비에 응용됨으로써 사회전반에 걸쳐 유교이념에 입각한 기준이 설정되어 갔다. 유교경전, 역사서, 감계서등의 연구로 유교적 기준이 설정되어 갔다는 것은 조선이 나아가야 할 방향을 제시하고 그 기반을 확고히 하였다는 점에서 性理學이 토착화하는 데 중요한 의미를 갖는다.

한편 조선초기의 性理學은 정도전이 太宗에게 제거됨에 따라 權近의 學統을 중심으로 계승되었다. 權近은 〈四書五經口訣〉 〈五經淺見錄〉 〈入學圖說〉 등을 저술하여 조선초 성리학의 一家를 이루었는데 太宗의 신임을 두터히 받음으로써 官學으로서의 위치를 튼튼히 하였다. 그리하여 世宗初에는 明 永樂帝에 의하여 撰集된 〈四書大全〉 〈五經大全〉 〈性理大全〉 등이 들어와 간행되었다.²²⁾

性理大全은 宋儒의 性理學을 집대성하여 四書五經의 이해에 도움이 되도록 편집된 책이다. 宋이래의 모든 유학자들의 性理說이 일목요연하게 정리된 〈性理大全〉은 서적에 잘증을 느끼던 조선의 학자들에게 커다란 도움을 주었으며, 따라서 〈性理大全〉의 수입, 간행으로부터 본격적인 程朱性理學이 조선에 수용되었다고 할 수도 있다. 世宗도 性理學보급의 필요를 느끼고 여러차례에 걸쳐 간인하여 배포하고 있으며 북경사신에게는 〈大全〉의 板本을 구해올 수 있는지 알아오게 하고 있다.²³⁾ 또 世宗 17년(1435)에는 각도 감사에게 전지를 내려 〈性理大全〉을 지방의 향교에 비치하고자 하는 자나 인쇄하기를 원하는 자는 종이를 수령이 모아 올리면 주자소에 보관되어 있는 판으로 인쇄하여 보내겠다고 하고 있다.²⁴⁾ 이때 지방에의 보급상황은 자세히 알 수 없지만 世宗의 性理學에 대한 관심으로 世宗 文宗代의 經筵에서는 〈性理大全〉이 강의되기도 하였는데 이때 김시습의 스승인 金泮, 尹祥등이 강의를 맡아 했었다. 이러한 世宗때의 性理學에 대한 관심고조는 조선건국의 사

20) 文宗實錄 卷5. 即位年 12月 丁亥條. 같은 책, 卷8. 元年 7月 戊申 *

21) 成宗實錄 卷43. 5年 6月 丙子條.

22) 이중 조선초기 性理學의 형성에 크게 영향을 미친 책은 〈性理大全〉으로 1415년 처음 들어왔다. 世宗實錄 69, 17년 8월.

23) 世宗實錄 69, 17년 8월, 癸亥.

24) 世宗實錄 70, 17년 11월 癸亥.

상적 기반이 되었던 麗末性理學의 계승발전을 의미하는 동시에 儒教國家로서의 朝鮮이 나아가야 할 방향을 제시한 것이기도 하였다. 즉 三代之治를 지향하는 유교사회에서 性理學의 이해 소화는 보편적인 당연한 현상이었으며 그것은 조선시대 전반에 걸쳐 지속되는 기본적인 전제조건이었다. 그러나 아직 현실적으로 필요한 문물제도가 완비되지 않은 상태에서 性理學에의 전념은 되어지지 않았으며 世宗代 性理學은 조선사회 학문이 나아가야 할 방향제시 정도의 의미만을 갖는 것이었다. 게다가 性理學의 미묘하고 난해한 구조도 그때까지 완전히 이해되지 않았던 것 같다. 특히 〈性理大全〉은 복잡미묘하여 世宗代 최고의 학자들이 집결해 있었던 집현전에서 조차 쉽게 이해하지 못했으며 〈性理大全〉을 강의할 수 있는 유학자도 거의 없는 실정이었다.²⁵⁾

成宗代에도 〈性理大全〉 중의 〈皇極經世書〉와 〈律呂新書〉가 뜻이 오묘하여 쉽게 이해할 수 없다 하여 영민한 弘文館員을 선택하여 經筵에서의 강론에 예비하도록 하고 있는데 그래도 〈성리대전〉의 이해가 쉽지 않았던지 여러 관계 서적들을 참고하도록 하고 있다.²⁶⁾ 이러한 性理學 자체의 난해성은 〈性理大全〉의 원전이 되는 서적들이 미처 유입되지 못한 데도 원인이 있지만, 하여튼 성리학이 아직 체질화되지 않은 상태에서 각 개인의 민간생활등은 전통적인 불교·도교등 非性理學의 요소가 지배하고 있었다. 여기서 조선초기의 사상적 다양성이 생기게 되고 그 사상적 갈등은 世祖의 癸酉靖難에서 표출된다.

世祖의 癸酉靖難은 성리학에의 관심이 고조되어 가던 世宗代 學風을 일시 단절되게 하였다. 世宗代의 융성한 학술장려로 集賢殿에서 성장한 관료들은 점차 고위관직에 진출하게 되었으며, 나이 어린 端宗이 즉위함에 이르러서는 정치적 주도권이 거의 이들에게 독점되었다. 이때 世祖는 端宗을 폐위시키고 자신이 왕위에 올라 集賢殿 출신관료를 제거해 버렸다. 이무렵 세조를 중심으로 한 세력과 김종서를 중심으로 한 세력의 사상적 갈등은 〈高麗史〉 정리 과정에서 첨예하게 드러나는데 세조는 非性理學의 요소를 부각시킴으로써 자신의 기반을 확고히 하려 하였다.²⁷⁾ 사실 世宗代에 유교이념에 입각한 기준이 설정되었다고는 하지만 佛教, 道教, 巫覡등의 요소는 인습적으로 지속되고 있었으며 세조는 이러한 면을 부각시키려고 하였다. 이 과정에서 많은 性理學者가 제거되고 세조의 입장에 동조한 학자들은 名分에서의 약점때문에 세종대의 성리학을 적극적으로 계승 발전시키지 못한다. 이리하여 발전기에 있던 성리학은 일시 단절되고 정도전, 권군이래의 理學은 사승관계가 단절된 채 成宗代 영남사림의 등장이후에야 다시 진작되는데 그 수준은 世宗代보다 한참 뒤떨어진 朱子의 四書集註, 小學을 연구하는 정도였다.

이상에서 간략히 조선초기의 유학의 대체적인 경향을 서적간행 중심으로 살펴보았다. 앞에서 본 바에 따르면 조선초기 성리학자들의 가장 중요한 텍스트는 〈資治通鑑〉 〈大學衍義〉 등의 역사서와 〈性理大全〉이었다. 김시습은 바로 이 단절의 시기에 그의 학문적, 사상적 방향을 시작하게 된다. 이는 성리학의 단절이었을 뿐 아니라 김시습 개인의 진로도 단절되었음을 뜻한다. 이러한 단절로 말미암아 김시습은 불가에 몸을 의탁하게 되지만 그는 어디까지나 世宗代 성리학의 계승자였고 후대 사림에의 전승자였다는 것은 다음 두가지로

25) 世宗實錄 39, 10년 3월 甲申.

26) 成宗實錄 226, 20년 3월 丁卯.

27) 한영우 〈조선초기의 역사시술과 역사의식〉 한국학보 7, 1979.

추측해 볼 수 있다.

첫째, 김시습의 성리학지향은 그의 〈豫讓傳〉이하 10편의 傳²⁸⁾에서 표방하는 역사의식에서 분명히 드러난다. 김시습이 立傳의 대상으로 삼은 인물중 豫讓, 倍員, 諸葛亮, 文天祥, 岳飛는 忠臣烈士에 속하며 周敦頤, 邵雍, 張載, 程顥, 程顥는 다름아닌 성리학의 선구자들이다. 아마도 김시습은 조선초기 널리 배포되었던 〈自治通鑑〉과 〈性理大全〉 39 諸儒譚을 참조하여 이들의 전기를 저술하였을 것인데 대상의 선정과 서술의 초점에 그의 성리학적인 지향을 볼 수 있다. 여기서 김시습은 北宋四子를 거의 동등하게 취급하고 있어 아직까지 주자학적인 理學이 완전히 정착되지 않았음과 아울러 그가 反朱子學, 혹은 反主理學의 입장에 설 이유도 없다는 것이 분명해진다.

둘째, 앞서 보았듯이 김시습 당시까지도 주택스트였던 〈性理大全〉이 거의 이해되지 못하고 있었다. 김시습도 得性理大全이라는 그의 시에서 “性理만 따진다면 노력할게 없다네 … 묘하게 沖虛한데 접하는 것이 아직 듣지 못한 것이라”²⁹⁾ 하여 30代에 처음 접했음을 말하고 있다. 그러므로 그의 性理學을 지향하는 정신은 유교적인 의리, 명분에 바탕을 둔 것이지 기존의 性理學에 반발하는 것이 아니다. 사실 조선시대의 性理學을 主理, 主氣로 나누는 것은 退栗이 후에나 가능한 것이고 그때에도 엄밀히 말하면 性即理라는 기본적으로 理를 중시하는 공통지반위에서의 구분이다. 김시습의 성리학 연구가 세조의 친탈에 따른 성리학적인 의리 명분의 상실에 반발하고 있다고 본다면 김시습의 성리학 연구도 그 기본적인 의도는 理의 천명에 있다고 보아야 할 것이다. 실제로 김시습은 成宗代에 朱子學의 인 名分을 무기로 중앙정계에 진출한 영남사류와 친분을 가지며 그들에게 상당한 영향을 주었다고 한다.³⁰⁾

그러면 이제 이러한 상황증거를 바탕으로 김시습의 원문을 직접 검토해 보기로 하자.

III. 太 極 說

앞에서 말했듯이 김시습의 형이상학적 이론의 대부분은 佛教와 道教를 이론적으로 비판하기 위한 것이었다. 김시습은 程·朱의 학설을 이어 性即理의 說을 주장하면서 佛教·道敎를 비롯한 異端思想이 그릇된 것은 理를 간파했기 때문이라고 한다.³¹⁾

즉 道敎나 佛教의 이론은 氣의 作用을 性이라고 생각하여 天理인 仁義禮智를 잃게 된다는 것이다. 여기서 김시습이 氣에 대한 理의 우월성, 즉 人心(氣)에 대한 性(理)의 우위성을 분명히 하고 있는 性即理說을 주장하고 있음을 알 수 있다. 그런데 김시습이 佛教의 觀心說이나 道敎의 長生, 無爲說을 비판할 때는 理에 입각하지만 空寂, 有神 등의 說에 대해서는 氣의 존재를 분명히 설명함으로써 비판·극복하고자 한다. 이 점에 유의해서 김시

28) 매월당집 권 20, 傳.

29) 매월당집 권 2, 得性理大全, 士任窮性理不勞筋…妙接冲虛非所聞.

30) 정주동, 「매월당 김시습 연구」 p.202. 참조. 김시습과 교유관계를 가진 사람은 金駒孫, 金宏弼, 鄭汝昌 등이다.

31) 卷 17 雜著, 性理 第三, 性與理都無兩般…釋氏之作用皆以氣而遺其理也.

습의 여러 說을 보지 않으면 어떤 곳에서는 理만 어떤곳에서는 氣만 주장한 것으로 해석되어 김시습이 우왕좌왕한 것으로 보기 쉽지만 이 점에 유의한다면 性即理를 주장함과 동시에 그것을 뒷받침하는 이론으로서 氣論을 편 김시습의 본 의도를 파악하기는 어려운 일이 아닐 것이다. 그러면 먼저 김시습을 氣一元論者로 규정할 만한 소지를 지닌 太極說을 살펴보기로 하자.

그는 이 글에서 太極의 개념을 정의하면서 그것이 자연현상과 인간사회를 관통하는 원리임을 주장하였다. 이제 원문을 검토하면서, 여기에 제시된 그의 주장이 과연 氣一元論에 해당하는지 살펴보기로 하자.

太極이란 無極이다. 太極은 본래 無極이다.

太極은 陰陽이다. 陰陽은 太極이다.³²⁾

(太極者 無極也 太極本無極也 太極陰陽也 陰陽太極也)

위의 인용문은 ‘太極說’의 첫머리인데 주시하다시피 周敦頤의 〈太極圖說〉에 나오는 명제 곧 “陰陽은 一太極이다. 太極은 본래 無極이다”³³⁾에 상응한다. 여기서 김시습은 太極의 개념을 두가지 측면에서 규정짓고자 힘을 알 수 있다. 이어지는 문장은 첫째 “太極은 無極이다”라는 명제의 구체적 설명이다.

이것을 太極이라 하면서 따로 極이 있다 할 것 같으면 極이 아니다. 極이란 至極하다는 뜻이니 理가 至極해서 첨가할 수 없다는 것이다. 太란 포용한다는 뜻이니 道가 至大해서 同等할 수 없다는 것이다.³⁴⁾

(謂之太極 別有極則 非極也 極者 至極之義 理之至極而 不可加也 太者 包容之義 道至大而 不可與也)

이것은 太極이 존재의 근거임을 주장한 것이다. 太極은 경험적 존재가 아니라 그 배후의 최고의 원리이다. 이러한 太極이 경험적 존재와 마찬가지로 有限하다면 이를 근거지울 수 없다. 따라서 太極은 無極 즉 정의할 수 없는 개념이다.

두번째 명제 곧 ‘太極은 陰陽이다’는 경험적 存在들과 그 근거인 太極의 관계를 논한 것인데 다음과 같이 설명되고 있다.

陰陽 밖에 따로 太極이 있다면 陰이 된다든지 陽이 된다든지 하게 할 수 없다. 太極 안에 陰陽이 있다면 太極이라 말할 수 없다. 陰이 되었다가 陽이 되고 陽이 되었다가 陰이 되며 動했다가 靜이 되고, 靜했다가 動이 되는 理의 無極한 것이 太極이다.³⁵⁾

(陰陽外 別有太極則 不能陰陽 太極裏 別有陰陽則 不可曰太極 陰而陽 陽而陰 動而靜 靜而動 其理之無極者 太極也).

존재의 근거인 太極은 바로 그 경험적 존재에 내재한다. 만약 그것이 경험적 존재와 무

32) 매월당집 권 20 說.

33) 陰陽一太極也 太極 本無極也.

34) 매월당집 권 20 說.

35) 上同

관하다면 또한 이를 근거짓는 원리로서 작용할 수 없다. 하지만 그렇다고 해서 太極이 陰陽을 내포한다고 볼 수는 없다. 그렇게 본다면 太極은 陰陽과 양적인 차이만 있는 경험적 존재로 되어 이를 근거짓는 최고의 원리라 할 수 없기 때문이다. 위 인용문의 마지막 문장은 이상의 논의를 마무리 짓는 小結에 해당한다. 경험적 存在에 내재하면서 이의 운동을 근거짓는 원리로 存在하는 것이 太極이다. 그러므로 ‘太極은 陰陽이다’라는 명제는 존재 근거로서의 太極이 바로 그 존재에 내재하고 있기 때문에 의미상으로는 구별되어야 할 太極과 陰陽이 현상적으로는 相即不離의 존재임을 말한 것에 다름 아니다.

김시습은 위와 같이 太極의 개념을 정의한 다음 그것이 천지만물에 두루 작용하고 있음을 각각 氣·性·情·用의 측면에서 論하고 그 방증으로서 周易의 일절을 인용하고 있다. 太極說의 후반부터는 太極과 誠이 하나임을 주장함으로써 太極이 自然現狀의 존재근거임과 동시에 인간행위의 道德法則임을 논한 것이다.

…거짓 없고 진실한 것이 誠이다. 誠이란 쉬지 않는다. 쉬지 않기 때문에 둘이 아니고 둘이 아니므로 측량할 수 없다.³⁶⁾

(無妄眞實者 誠也 誠者不息也 不息故不貳 不貳故不測).

이것은 도덕적 규범인 誠의 의미를 확대하여 형이상학적인 것으로 해석한 것이다. 誠은 윤리적 측면에서 파악된 궁극자로서 인간의 행위에 부단히 작용을 가한다. 따라서 測量될 수 있는 對象的 존재가 아니다. 이리하여 誠과 太極을 합--시킬 수 있는 소지가 마련되었다.

해와 달, 밤과 낮 추위와 더위가 교체하면서 四時가 운행되고 百物이 생산되는 것은 無言中에 天道 곧 太極이 작용하는 까닭이다. 이와 마찬가지로 萬物은 誠의 작용에 의한 것이며 人道 역시 誠의 發現이다. “솔개가 날고 물고기가 뛰노는 것”이나 “君子의 道가 夫婦에서 발달하는 것”은 모두 誠이 이에 일관하기 때문이다.

…그러므로 太極의 道는 陰陽일 따름이다. 一貫의 道는 忠恕일 따름이다. 오직 이외에 더 할 말이 없으니 나머지 말들은 모두 空寂에 빠져서 이론바 그 極을 잊은 것이 분명하다.³⁷⁾

(故 太極之道 陰陽而已矣 一貫之道 忠恕而已矣 惟此之外 更與餘語 餘語則 皆淪於空寂而失其所謂極也 審矣).

太極과 誠은 하나이다. 다만 분간하여 말하자면 太極은 陰陽을 통해 드러나고 誠은 忠恕 곧 人間의 도덕심을 통해 드러난다는 것뿐이다. 이상에서 자연현상과 인간사회를 관통하는 최고원리가 다름아닌 太極이라 파악되었다. 그리고 이러한 학설에서 벗어나는 것은 모두 현실세계와 그 근거의 실재를 부정하는 佛說에 빠진 것이라 비판되었다. 이로써 김시습이 太極說을 논술한 동기를 짐작할 수 있다. 그것은 성리학적인 세계관에 입각하여 佛教의 一切空無說을 비판하고자 한 것이다.

36) 上同

37) 上同

이상의 겸토에서 보면 김시습의 ‘太極說’은 〈太極圖說〉과 〈通書〉에 개진된 周敦頤의 학설과 거의 일치하며 朱子의 견해와도 어긋나지 않는다.³⁸⁾ 周敦頤가 〈太極圖說〉에서 ‘無極而太極’이라 한 것은 太極이 궁극적 존재이기는 하지만 대상화될 수 없다는 것을 나타내기 위해서였다고 생각한다. 이러한 太極의 작용에 의해 隅陽·五行·萬物이 생성되는 바 太極은 또한 그 속에 내재해 있다고 본다.³⁹⁾ 그는 周易에 근거하여 이와 같이 太極을 논하는 한편 〈通書〉에서는 〈中庸〉에 근거하여 萬物이 誠의 작용에 의한 것이자 그 결실이라고도 논하였다.⁴⁰⁾ 周敦頤의 학설을 발전시켜 太極과 誠을 하나로 파악하고 이러한 合一의 철학적 근거를 제시한 사람은 주희였다. 그는 太極과 誠에 대한 周敦頤의 형이상학적 해석을 程頤의 理氣說과 결합하여 太極은 곧 理이며 그러한 理로서 太極과 誠은 하나인 것이라 해석한 것이다.⁴¹⁾

그런데 주돈이와 주희가 이렇게 太極을 논하고 이와 관계하여 誠을 해석했던 것은 불교를 이론적으로 극복하기 위해서였다. 불교의 空·無와 이에 따른 人倫의 否定을 비판하면서 先秦儒學에서는 미비된 형이상학을 확보하고 그 위에서 人倫의 존재론적 근거를 확보하지 않으면 안되었기 때문이다. 이렇게 볼 때 김시습의 太極說은 주돈이에서 주희로 이어지는 성리학의 흐름을 충실히 따르고 있음을 알 수 있다. 그러므로 이러한 전후의 문맥을 무시하고 그 일부만 취하여 김시습의 사상을 氣一元論이라고 규정짓는 것은 곤란하지 않을까.

김시습의 사상이 주자에 와서 집대성된 性理學의 정통을 고수하고 있는 혼적은 太極說 이외에도 많이 남아있다. 예를 들면 “性理”에서 老子의 道德說을 비판하면서 性即理를 주장한 것이라든지⁴²⁾ “契仁說”에서 仁을 해석할 때 朱子의 해석을 쟁아 “天地가 만물을生成하는 마음”으로 규정짓고 이를 체득하는 방법으로 克己를 강조한 것,⁴³⁾ 그리고 驛性理經義與異端에서 불교의 觀心說을 비판할 때 朱子의 논리를 그대로 따르는 것⁴⁴⁾ 등은 김시습의 세계해석이 氣一元論의 면도 있지만 그의 기본의도는 氣에 의한 세계설명이라기보다 性即理의 확보였다는 것을 보여주는 증거이다.

IV. 귀신사생설

“生死說”과 “神鬼說” 역시 김시습의 氣一元論을 논할 때 자주 인용되는 글들이다.⁴⁵⁾ 그러나 이러한 글들을 포함하여 인간의 生死 및 귀신의 존재에 관해 논한 그의 글을 자세히 살펴보면 太極說의 경우와 마찬가지로 간단히 氣一元論으로 처리해 버릴 수 없는 점이 있고 또 그의 이러한 사상이 불교비판과 밀접한 관련을 맺고 있다는 점도 확인할 수 있다.

김시습은 “生死說”에서 먼저 理와 氣를 나누어서 말한다. “天地之間에 生生不窮하는

38) 朱子文集 卷 36, 答陸子靜, 卷 37, 答程可久 참조.

39) 性理大全 卷 1. 太極圖.

40) 性理大全 卷 3. 通書.

41) 性理大全 卷 1. 太極圖說解.

42) 매월당집 권 17, 雜著.

43) 매월당집 권 20 說.

44) 매월당속집 권 1. 雜說.

45) 매월당집 권 20 說.

것이 道”(天地之間生生不窮者 道也)라면 모이고 흩어지고 가고 오는 것이 理의 氣”이다.⁴⁶⁾ 그리고 聚散·往來와 마찬가지로生死도 氣의 운동을 대립적으로 파악한 추상개념이다.

“氣가 모인 것이 태어나 사람이 되고” “氣가 흩어진 것은 죽어서 鬼가 된다.”⁴⁷⁾ (氣之聚者 生而爲人…氣之散者 死而爲鬼) 삶과 죽음은 氣의 모임과 흩어짐에 불과하다. 그런데 사람은 氣를 지닐 뿐 아니라 동시에 理도 갖추고 있다. 본래성으로 理를 갖추고 있기 때문에 사람에게는 仁·義·禮·智의 보다 구체적으로는 忠·孝의 도덕심이 있을 수 있는 것이다.

다음에 理와 氣를 합해서 말하면 각자의 理는 모두 氣에 내재해 있으므로 氣가 흩어지면 理도 또한 소멸되지 않을 수 없다. 따라서 “鬼란 理가 復歸하여 소멸한 것”⁴⁸⁾ (鬼者 理之歸而滅也)이다. 氣를 떠난 理는 보편성으로 해소되어 버리므로 理를 갖추지 못한채 흩어지는 도중의 氣가 바로 鬼이다. 일단 흩어진 氣는 “眞漠하여 아무 조짐이 없는 곳”(眞漠無朕)으로 복귀한다. 이같은 氣의 운동이 시작되고 끝나는 바의 본원은 아무 조짐이 없어므로 언어나 형태로 지칭할 수 없다. 그것은 곧 天地生生之道로서 實理일 뿐이기 때문이다.⁴⁹⁾

하늘이 日月星辰을 배어두고 만물을 뒤덮으며 땅이 河海를 수용하고 만물을 살고 있는 것은 “天地生生之道” 즉 實理의 發現이다. 이러한 하늘과 땅사이에 태어난 사람도 理를 지니지 않을 수 없다. 그러므로 “人이란 仁이다. 仁이란 人이다.”⁵⁰⁾ 仁이란 天地生生之心이요 마음의 德이다.⁵¹⁾ 그런 점에서 ‘人과 仁은 하나가 되는 것이다.’⁵²⁾ 사람에게 慈隱之心이 있다는 것은 그 좋은 증거이다. 이러한 道德心을 推及해 보면 그것이 仁義禮智의 도덕규범에 바탕해 있음을 알 수 있다. 이를 확충해 나가면 君臣, 父子, 長幼 간의 참된 도덕적 관계에 이르게 된다. 이와같이 인륜도덕은 “天地의 至誠” 곧 理의 발현이니 이것으로써 삶을 규제하지 않으면 안된다.

이상이 “生死說”的 내용을 간단히 요약한 것이다. 生死說에서 김시습이 말하고자 한 것은 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 인생은 유한하다. 사람은 氣가 모여서 된 것이고 일단 모인 氣는 흩어지지 않을 수 없기 때문이다. 鬼역시 일시적인 존재에 불과하다. 그러나 흩어진 氣는 다시금 모인다. 이러한 氣의 운동은 무한하다. “天地生生之道”인 理에 근원을 두고 있기 때문이다. 天地의 부단한生生作用은 理의 발현에 다름 아니며 이 理가人心에 내재한 것이 바로 仁이다. 그러므로 仁의 실현에 힘쓴다면 인간은 삶의 유한성을 초월하여 道와 합치될 수 있다. 人이 仁일 때 인생은 영원한 의의를 지닐 수 있다는 것이다. 김시습의 이러한 死生觀은 삶에의 충실을 통해 죽음이라는 한계를 극복하려는 儒家의 전통적인 견해와 합치하며 불교의 輪迴說이나 現實否定과 정면으로 대립하는 주장이 아닐 수 없다.

46) 理之氣라는 말이 애매한데 여기서는 氣의 운동이 理에 의한 것이라고 해석했다.

47) 매월당집 권 20 說

48) 上同

49) 매월당집 권 20 說

50) 上同

51) 上同 裴仁說, “心之全德 莫非至誠”

52) 上同, “仁人只是 一團物.”

그런데 이와같이 生死를 氣의 聚散으로 설명하고 鬼역시 소멸도중의 氣로 보는 것은 일종의 無神論이라 할 수 있다. 따라서 死後世界의 승인과 귀신의 人格化에 기초한 무속이나 불교의 입장과는 양립하기 어렵다. 그러나 이 경우 儒家에서 중시하는 祖先에 대한 祭禮의 의의가 부정될 우려가 있으며 당시 과학의 수준으로 볼 때 부인하기 어려운 요괴, 도깨비의 존재도 어떻게 처리되어야 될 것인가 하는 것이 새로운 문제로 부상한다. 이에 여태까지 논한 生死觀과 관련하여 鬼神觀이 정립될 필요가 있는 것이다.

김시습의 “神魂說”에 의하면 경험적 존재의 세계는 氣의 운동으로 모두 설명될 수 있다.

“天地사이에는 오직 一氣가 풀무질 할 따름이다.”⁵³⁾

(天地之間 惟一氣聚散焉)

이러한 氣의 운동양상으로 屈伸·盈虛·出歸를 들 수 있는 바, 神이란 氣가 伸張·盈滿하여 방출되는 상태를 鬼란 氣가 屈·虛하여 복귀하는 상태를 말한다.⁵⁴⁾ 그러나 이와같은 氣의 대립적 운동 이면에는 하나의 實理가 작용하고 있다. 그理가 작용하여 脊신, 영허의 운동이 일어난다. 그러므로 귀신이란 ‘조화의 자취’(活和之迹)이자 ‘二氣의 기능’(二氣之良能)이라 할 수 있다.⁵⁵⁾ 즉 天地生生之道인 實理의 발현이자 陰陽二氣의 고유한 활동에 다름아니다.

선조에 대한 제사는 禮에 맞추어 至誠으로 지내야 한다. 귀신은 理에 근거한 氣의 올바른 모습(天地之正氣)⁵⁶⁾이기 때문에 理 즉 禮에 어긋나면 제사를 받지 않는다. 또한 誠은 곧 理이고 귀신은 誠之妙用이므로 至誠해야만 感通할 수 있다.⁵⁷⁾ 그러므로 제사의 의의는 감사의 표시에 있는 것이지 鬼神의 위력을 빌리려는데 있지 않으므로 각종 淫祀나 佛供은 배격되어야 한다.⁵⁸⁾

사람들이 말하는 요괴란 것은 正氣가 아닌 邪戾之氣이다.⁵⁹⁾ 그것은 착각이 아니면 일시 체류하는 氣에 불과하다. 그러나 그것도 결국은 흩어지고 만다. 그러므로 요괴란 氣의 일시적인 혼란에 불과한 것이다.

이상에서 볼 때 김시습의 死生觀, 鬼神觀이 張載로 부터 朱熹로 이어지는 〈性理大全〉의 체계와 별로 차이 없이 접맥되고 있다는 것을 알 수 있다. 張載의 一氣聚散說이 본래 불교의 幻妄觀에 맞서 경험적 세계의 실재를 주장하면서 나온 것으로 불교의 有神說, 윤회설을 배격하기 위한 것이다.⁶⁰⁾

鬼神과生死의 이론에 관한 한 朱子는 張載의 說을 거의 그대로 받아들였다. 다만 張載의 說 중 흩어진 氣가 太虛의 근원에 복귀한다는 주장만 불교의 윤회설에 가깝다 하여 비

53) 매월당집 권 20 說.

54) 上同

55) 이는 朱子의 “鬼神之爲無 其盛乎矣”에 대한 中庸集註와 일치한다.

56) 매월당집 권 17, 잡저. 鬼神 같은 표현이 朱子文集 권 45, 答塵子晦에서도 보인다.

57) 매월당집 권 20 說.

58) 매월당집 권 17, 雜著, 天形.

59) 매월당집 권 20 說

60) 性理大全, 正蒙 太和篇.

판했을 뿐이다.⁶¹⁾ 이 점에서 朱子는 程子의 眞元之氣說을 채택하여 수정을 가했다.⁶²⁾ 한편 朱子도 변사에 의한 요괴의 일시적 발생은 인정하면서 이는 氣의 소산이 常理에서 벗어나 잠시 지체된 것에 불과하다고 보았다.⁶³⁾

이렇게 볼 때 김시습의 生死鬼神論은 朱子의 그것과 너무나 뚜렷한 일치를 보여준다. 단지 氣를 강조한 부분이 많다고 해서 反朱子의 내지는 反主理의이라고 말하기는 힘들 것 같다. 이러한 글들을 통해서 김시습이 의도했던 바는 주로 불교의 사상적 비판에 있었던 것이다. 그렇다고 해서 승려였던 김시습을 적극적인 排佛論者라고 말하기는 힘들다. 김시습은 성리학의 기본사상을 견지하면서 이와 부합하는 측면에서는 불교를 수용하고자 하는 노력도 보여주었다.

釋性理經義與異端이란⁶⁴⁾ 제목의 글에서 김시습도 성리학의 性即理, 存心養性, 人心道心, 天理人欲등의 제반근거를 구사하여 불교의 觀心見性說을 비판했다.⁶⁵⁾ 뿐만아니라 윤화나 인연설, 천당지옥 등은 불교를 전파하기 위한 방편이지 진실은 아니라고 보았다. 그러나 參禪은 居敬窮理와 흡사하고 중생에 대한 자비는 유교의 愛民사상과 합치될 수도 있다고 보았다.⁶⁶⁾ 이렇게 불교를 수용하는 면이 있다고 해서 김시습의 사상을 儒佛一致論으로 파악하는 것은 김시습이 불교를 어디까지나 性理說의 입장에서 비판적으로 극히 제한된 범위에서만 수용하고 있는 것으로 볼 때 불가능하다고 생각된다. 김시습은 불교에 대한 해박한 지식이 있음에도 불구하고 기본적으로 성리학적인 틀을 일관되게 유지하고 있기 때문이다.⁶⁷⁾

V. 맷는말

이상에서 김시습의 사상이 지니는 몇가지 문제점에 대해 검토해 보았다. 이 논문에서 필자가 밝히고자 한 것도 다음 두 가지 점이었다.

첫째, 김시습은 시대의 단절로 말미암아 사대부로서의 입신출세할 수 있는 개인의 길도 단절하지 않을 수 없었다. 그러나 그가 사대부로서의 인생설계를 포기하고 승려가 되었다고 해서 그의 사상도 사대부의 그것인 性理學에 대항하는 儒佛一致論을 표방하는 체계로 해석되어서는 안된다. 오히려 김시습은 세 조의 왕위찬탈로 빚어진 성리학적 명분의 상실에 좌절하고 산속에서 홀로 성리학을 공부하며, 당시 상대적으로 융성하게 된 佛·道를 비판한 일관된 성리학자였다. 따라서 김시습의 사상은 기존의 성리학(정도전 및 권근의 主理論)을 비판하고 道·佛을 수용한 것이 아니라 性即理의 사상을 확립하는 방향으로 그의 학문을 정립했다고 생각된다.

둘째, 김시습의 철학체계를 꼭 氣一元論으로 규정지을 수 있을까 하는 것이다. Ⅱ에서 보

61) 性理大全 권 28, 鬼神참조.

62) 朱子文集 권 45, 答塵子晦 참조.

63) 朱子語類 권 3 包揚錄 참조.

64) 매월당속집 1, 雜著.

65) 이는 朱子文集 67, 觀心說과 거의 같다.

66) 매월당집 16, 梁武참조.

67) 매월당의집 1권 南炎浮州志에서 이러한 입장을 뚜렷이 밝히고 있다.

았듯이 당시 사회의 시급한 과제는 봉건체제의 모순을 지적하고 민중을 대변하는 사상을 제시하는 것이 아니라 성리학적인 名分(理)을 확립함으로써 사대부에 의한 이상적인 三代之治를 실현하는 것이었다. 이러한 문제의식에서 김시습의 氣一元論을 표방한 글이라고 생각되는 여러 論說을 대충 검토한 결과 김시습의 그러한 글조차도 北宋四子에서 朱子에 이르는 性理學의 기본적인 흐름과 크게 위배되지 않는다는 것이 밝혀졌다. 김시습 때까지만 하더라도 性理學에 관계된 서적이라고는 〈四書大全〉 〈五經大全〉 〈性理大全〉 뿐으로 朱子와 張載, 周敦頤, 二程의 차이가 거의 인식되지 않았었다. 그러므로 退栗에나 가서야 그 차이가 분명해지는 主理, 主氣의 개념으로 김시습의 사상을 규정짓는다는 것 자체가 무리가 아닐까 생각된다. 김시습의 학문적 과제는 主理論에 반대되는 氣一元論을 전설하는 것이 아니라 〈性理大全〉의 체계를 수용하면서 — 가능하면 논리적 모순없이 — 性即理의 사상을 확립하는 것이었다.

김시습의 理氣論을 보다 체계적이고 빈틈없이 논의하려면 理의 개념과 佛教, 氣의 개념과 道教사이의 수용, 비판과정을 반드시 논의해야 할 것이나 이 논문에서는 성리학자로서의 김시습을 부각시키다 보니 道·佛에 대한 김시습의 입장이 완전히 사상되고 말았다.

참 고 문 헌

I

梅月堂全集, 대동문화연구소, 1975.
국역 梅月堂集, 세종대왕기념사교회
性理大全
朱子大全
世宗實錄
成宗實錄

II

柳承國, 梅月堂의 儒學 및 道教思想, 大東文化研究 13, 1979.
裴宗鎬, 梅月堂 金時習의 哲學思想, 大東文化研究 17, 1983.
韓鍾萬, 朝鮮朝 初期 金時習의 佛教와 道教受容
申東浩, 梅月堂 金時習의 氣學思想研究, 충남대 인문과학 10-2 1983.
" " 的 自然觀과 鬼神觀, " 11-2 1984.
林榮澤, 金時習의 哲學思想, 韓國哲學研究中, 동명사 1978.
韓鍾萬, 雪岑 金時習의 思想, 韓國佛教思想史, 1975.

III

鄭柱東, 梅月堂 金時習연구, 경북대 1965.
崔一凡, 梅月堂의 哲學思想研究, 성대 1981.
林榮澤, 金時習의 思想體系와 金鰲新話, 서울대 1972.
鄭炳昱, 金時習研究, 서울대 논문집 7 1958.