

김시습의 ‘성즉리’설에 내포된 수양론적 특징

엄 연 석

(한림대학교 태동고전연구소)

1. 서론

본 논문은 김시습(金時習, 1435~1493)의 철학 사상을 성리학의 이기론 범주 안에서 검토하되 ‘성즉리’설을 중심 명제로 하여 그의 성리학에 대한 이해에 내포되어 있는 특징을 수양론의 관점에서 해명하고자 한다. 김시습이 살았던 조선 초기는 유학과 성리학을 통치 이념으로 삼아 조선 왕조가 개창된 이후 세종(世宗) 대를 거치면서 문물제도가 정비되던 때였다. 특히 세종 대에는 보다 안정된 통치를 위하여 어문·문화정책, 천문관측, 그리고 과학 등에 대한 연구와 제도적 정비가 이루어졌다. 세종은 문물제도 정비를 위한 핵심적 학문 연구기관으로 집현전을 설치하였다. 집현전에서는 조선왕조의 통치이념인 유교의 문물제도에 대한 정학

주제어: 김시습, 성리학, 성즉리, 『주역』, 이기론, 심성론, 수양론, 성, 경, 궁리
Kim Si-seup, Neo-Confucianism, Human Nature is Principle, the Book of Changes, theory of principle and material forces, theory of mind and human nature, the cultivating theory, sincerity, reverence, investigation of principle.

한 이해를 위하여 중국의 제도 및 서적을 연구하였는데 그 결과 사회 제반에 걸쳐 유교적 이념에 입각한 기준서가 마련되고 유교적 문물제도가 차츰 갖추어지게 되었다.¹⁾

조선왕조가 고려왕조를 이어서 새 왕조를 세울 수 있었던 것은 고려말기에 드러났던 여러 사회 경제적 종교적 폐단을 극복하기 위한 유가적·성리학적 의리를 중심으로 하는 도덕적 이념의 토대가 있었기 때문이다. 하지만 조선왕조는 초기부터 1, 2차 왕자의 난(1398, 1400)을 겪었으며, 단종(端宗)이 왕위에 나아간 후에는 세조가 정권을 탈취하는 계유정난(癸酉靖亂:1453)이 발생하였다. 조선왕조 초기 왕실에서 정권을 장악하기 위한 이러한 난은 인(仁)과 의리(義理)를 중시하는 유가적 도덕을 명분으로 삼아 성립된 조선왕조의 도덕성에 커다란 상처를 입혔다. 하지만 이러한 상황에서도 유가적 의리를 표준으로 삼아 정통성을 가진 임금에 대한 절의를 지키고자 한 학자 관료 그룹이 있었으니, 이들이 사육신과 생육신이다. 김시습은 바로 이 시기 생육신의 한 사람으로서 정치에 참여하지 않고 절의를 지키면서 세속적인 권세를 초탈하여 은둔의 삶으로 일생을 마쳤다.

그동안 김시습의 학문에 대한 기존의 연구는 문학에 대한 연구가 중심이 되었으나, 철학 사상에 관한 연구도 부수적으로 이루어져 왔다. 유학과 성리학을 중심으로 한 김시습의 철학에 관한 연구 성과들은 그의 철학에 대하여 몇 갈래의 관점을 제시하였다. 먼저 김시습의 철학 사상을 유불도(儒佛道) 삼교(三敎)의 일치조화 또는 원용의 관점에서 포괄적으로 이해한 연구로 정병욱, 한종만, 유승국 등의 논문이 있다.²⁾ 이들은 김시습의 불교와 도교에 관한 이해를 유학에 대한 언급과 연속성을 가지는

1) 허남진(1987), 「梅月堂 金時習의 性理學」, 『철학논구』 15집, 서울대 철학과, 108쪽.

2) 정병욱(1958), 「김시습연구」, 『서울대논문집』 제7집, 192쪽; 한종만(1983), 「조선조 초기 김시습의 불교와 도교수용」, 『한국종교』 8, 313~317쪽; 유승국(1979), 「매월당의 유학 및 도교사상」, 『대동문화연구』 13, 72~77쪽.

측면에서 긍정적으로 바라보는 입장을 견지한다. 하지만 이러한 견해는 김시습이 불교와 도교를 유학과 성리학의 실천적 의리론의 측면에서 비판적으로 해석하고 있는 측면을 간과한 것으로 한쪽으로 치우친 견해라고 할 수 있다.

다음으로 김시습의 철학을 성리학의 이기론의 측면에서 어떻게 볼 것인가와 관련하여 기존의 연구들은 두세 가지 관점을 제기하였다. 첫째는 기일원론(氣一元論) 또는 유기론적(唯氣論的) 관점으로 김시습의 철학을 이해하는 견해가 있다. 이러한 견해는 조선철학사를 지은 정성철, 임형택, 조동일, 유명중 등이 주장하였다.³⁾ 이들의 관점은 김시습의 성리학이 주로 주리론과 대립하는 관점에서 기(氣)의 근원성과 절대성을 강조한 것으로 이해하고 있다. 둘째는 이기불상리(理氣不相離)의 관점에서 김시습의 이기론을 파악하는 관점이 있다. 이러한 견해를 제기한 연구자는 유승국, 최일범, 정도원 등이 있다. 이들은 주로 리와 기가 분리되지 않는 원용성을 가지는 것으로 이해하거나⁴⁾, 리가 기에 내재되어 있는 측면에서 실리(實理)임을 강조하고 있다.⁵⁾ 셋째, 김시습의 이기론을 ‘성즉리’(性卽理)의 철학을 확립해가는 과도기의 사상으로 이해하는 연구가 있다.

3) 정성철(1988), 『조선철학사』, 좋은책; 임형택(1971), 『현실주의적 세계관과 금오신화』, 국문학연구회; 조동일(1977), 『소설의 성립과 조선초기 소설의 유형적 특징』, 지식산업사; 유명중(1992), 『한국사상사』, 이문사, 242쪽.

4) 최일범(1990), 「매월당 철학사상연구」, 성균관대 석사학위논문; 최일범(1996), 「金時習의 理氣說」, 『동양철학연구』 15, 26쪽. 최일범은 매월당의 성리학적 본체론과 이기심성론은 주자보다 북송대 성리학에 보다 접근해 있다는 전제하에 정명도의 철학과 비교하면서 이와 기, 형이상과 형이하가 하나로 원용하다고 주장하였다. 그에 따르면, 정명도는 誠을 매개로 하여 형이상과 형이하를 분석하지 않고 융관하는 세계를 보여주고 있는데, 김시습 또한 인간 내면의 眞實無妄으로서 誠을 리와 기, 형이상과 형이하를 하나로 원용시키는 근거로 이해했다. 그는 김시습에 있어서 우주의 운행과 만물의 생성을 오직 하나의 태극이라고 할 때의 태극은 리와 기가 결코 이원화되지 않는 내면적 주체에서 관조된 태극이라고(『金時習의 理氣說』, 19~27쪽) 이해하였다.

5) 정도원(1997), 「梅月堂 金時習 哲學의 特徵과 意義」, 『한국철학논집』 6, 98~113쪽.

허남진은 김시습의 이기론은 계유정란 이후 무너져버린 명분과 의리를 확립하고 사대부에 의한 삼대(三代)의 이상을 실현하기 위한 철학적 토대로서 ‘성즉리’ 사상을 확립하는 것을 핵심 의미로 삼고 있는 것으로 보았다.⁶⁾

이처럼 불교, 도교를 포함하는 김시습의 철학사상과 관련해서는 여러 가지 이론적 관점이 병존해 있다. 본 논문에서는 이들의 연구 성과를 종합하면서도 주로 김시습의 이기론을 중심으로 하는 성리학에 대한 이해에서 ‘성즉리’설 어떤 수양론적 의미에 유의하고자 한다. 특히 본 논문은 위의 여러 관점 가운데 김시습의 이기론 철학이 ‘성즉리’ 사상을 확립하고자 하는 목표를 가졌다고 하는 허남진의 관점을 계승하고 있다. 구체적으로 본 논문은 김시습이 성리학으로부터 받아들인 ‘성즉리’설이 수양론의 측면에서 어떤 특징을 가지고 있는가 하는 점을 성(誠), 경(敬) 개념, 그리고 궁리의 매개가 되는 것으로 『주역』에 대한 이해를 중심으로 고찰하고자 한다.

이를 위하여 다음 장에서는 김시습의 성리학에서 ‘태극’(太極) 개념과 이기론이 지니는 특징에 대하여 살펴보고자 한다. 여기에서는 태극이 현상세계를 낳는 근원이 되면서도 현상세계와 보다 밀착해 있는 불상리의 측면이 강조될 것이다. 제3장에서는 김시습이 성리학의 심성론을 어떻게 이해하고 있으며, 여기에서 ‘성즉리’가 함축하는 의미를 해명해 보기로

6) 허남진, 위의 논문, 118면. 허남진은 김시습의 이기론이 성즉리 철학을 확립해 가는 중간단계의 이론임을 논증하면서 그가 살았던 시대적 특수성에 유의하여 김시습의 철학을 기일원론으로 규정할 수 없는 이유를 다음과 같이 언급하였다. 허남진은 “김시습 때까지만 하더라도 성리학에 관계된 서적은 『四書大全』, 『五經大全』, 『性理大全』 뿐으로, 주자와 장재, 주돈이, 이정자의 차이가 거의 인식되지 않은 시기였다. 그래서 退栗이나 가처야 그 차이가 분명해지는 主理, 主氣 개념으로 김시습의 사상을 규정하는 것 자체가 무리가 아닐까 생각된다. 김시습의 학문적 과제는 主理論에 반대되는 氣一元論을 건설하는 것이 아니다”라고 하였다. 허남진에 따르면 퇴율 이후에나 말할 수 있는 주리, 주기론적 의식을 그 이전시대인 김시습의 철학에 적용하는 것은 그의 철학을 의미 있게 이해하는 방법이 아니라는 것이다.

한다. 제4장에서는 도덕적 수양의 목적이면서 방법으로서 성(誠)과 경(敬)에 대한 이해와 이들 사이의 상관적 의미를 해명하고자 한다. 다음 제5장에서는 궁리의 방법으로서 『주역』에 대하여 어떻게 이해하고 있는가 하는 점을 그의 『주역』에 대한 일반적 설명에 근거하여 살펴보기로 한다. 마지막 결론에서는 김시습의 성리학의 핵심을 이루는 성즉리 명제가 그의 철학에서 지니는 의미를 요약하면서 그 유학 사상사적 의의를 정리하고자 한다.

2. 태극 개념과 이기론의 특징

김시습은 북송대 주돈이와 장재의 철학으로부터 이정자 주희에 이르는 성리학의 전반적인 내용을 전체적으로 계승하고 있다. 따라서 그의 성리학의 이기론을 구성하는 중심내용을 살펴보기 위해서는 이들로부터 받아들인 개념적 틀로서 태극과 음양, 리(理)와 기(氣), 그리고 이들 사이의 관계, 성(誠)과 경(敬)을 자연과 인간의 관점에서 어떻게 해석하고 있는가 하는 점을 중점적으로 살펴볼 필요가 있다. 김시습이 말한 태극음양론과 이기론에 대해서는 서론에서 요약한 바와 같이 기존 연구에서 기일원론(氣一元論)으로 이해되기도 하였고, 리기불리(理氣不離)의 관점에서 이해되기도 하였으며, ‘성즉리’의 철학을 확립하기 위한 중간단계의 이론으로 해석되기도 하였다. 이 절에서는 김시습의 태극 개념과 이기에 대한 구체적 이해를 살펴봄으로써 주리(主理)와 주기(主氣)를 구별하는 퇴율(退栗) 성리학이 전개되기 이전에 이기(理氣)를 아우르면서도, 도덕적 실천의 근거로서 ‘성즉리’를 주로 수양론적 관점에서 실천하고자 하는 목표를 가지고 있었음을 논증하고자 한다.

김시습은 「태극설」 서두에서 태극과 무극을 언급하고, 태극과 음양

사이의 유기적 관계, ‘태’와 ‘극’의 의미를 설명하였다. 그리고 그는 태극을 기(氣), 성(性), 정(情), 용(用)의 관점에서 언급하였다. 그는 주돈이의 「태극도설」 구절을 인용하여 태극과 무극, 음양 등의 관계에 대하여 다음과 같이 제시하였다.

태극은 무극이다. 태극은 본래 무극이다. 태극은 음양이고, 음양은 태극이다. 이것을 태극이라고 말하면서 별개로 ‘극’이 있다고 하면 ‘극’이 아니다. ‘극’은 지극함을 뜻하는 것으로 리가 지극하여 더할 것이 없는 것이다. ‘태’는 포용하는 것을 뜻하는 것으로 도가 지극히 커서 짝할 것이 없는 것이다. 음양 밖에 따로 태극이 있다면 음양이 될 수 없고, 태극 안에 따로 음양이 있다면 태극이라 말할 수 없다. 음이면서 양이 되고, 양이면서 음이 되며, 동이면서 정이 되고, 정이면서 동이 되어 그 리에 극이 없는 것이 태극이다.⁷⁾

이 단락에서 김시습은 태극(太極)의 특성을 무극과 음양, 리, 그리고 동정 개념과 연관하여 설명하였다. 그가 ‘태극이 무극이다’고 규정한 것은 음양 밖에 따로 극이 있는 것이 아님을 강조하는 것이다. 김시습은 ‘무극’(無極)을 음과 양, 동과 정이 끝없는 상호전변의 이치로서 리지무극(理之無極)으로 보았다. 따라서 그는 무극이태극(無極而太極)의 뜻을 바로 ‘태극은 음양 밖에 있는 존재가 아니라, 음양의 끝없는 상호전변을 관장하는 이치’라고 본 것이다. 여기에서 ‘무극’은 무한한 현상적인 변화를 가능케 하면서도 선형적이고 불변하는 것으로서 고정된 어떤 표준적 원칙이 없다는 것이다. 만약에 태극을 무극으로 규정하지 않으면 태극은 음양의 변화로 드러나는 무한한 현상적 변화를 포괄할 수 없다. 이 명제

7) 『매일당집』 20-22, 「太極說」, “太極者, 無極也. 太極本無極也. 太極, 陰陽也. 陰陽, 太極也. 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, 道之至大而不可侔也. 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.”

는 태극이 음양에 내재하여 온갖 변화를 낳는 무한한 근원이 되는 것을 함축하는 말이다. 요컨대, 태극이 무극이라는 것은 바로 태극이 음양과 분리되지 않고 여기에 내재하여 무한한 현상적 변화를 이룰 수 있는 가능 근거를 규정하는 명제이다.

김시습이 이러한 명제의 논리적인 귀결로 제시한 것이 바로 다음 문장이다. 곧 ‘태극은 음양이고, 음양은 태극이다’라고 하는 구절은 태극 밖에 음양이 없고 음양밖에 태극이 없다는 것을 주장하는 말이다. 그런데, ‘태극은 음양이다’는 문장과 ‘음양은 태극이다’는 문장은 그 의미가 상대적으로 구별된다. ‘태극은 음양이다’는 구절은 태극이 어떤 주재성을 가지고 음양을 낳거나 소멸시키는 것이 아니라 태극이 음양에 내재하여 음양의 변화와 병행하는 것을 뜻하는 것이다. 이것은 바로 태극은 음양이 변화하는 바로 그것 자체라는 의미이다. 반면에 ‘음양은 태극이다’는 명제는 현상적 변화를 이루는 음양에는 태극이라는 사물을 조리지우는 궁극적인 표준적 원리가 내포되어 있다는 의미이다. 이처럼 김시습은 태극을 음양으로부터 귀납적으로 추론해낸 궁극적 원리가 되는 것으로 보았다. 이러한 관점에서 음양과 태극은 유기적으로 결합하여 병행하는 동시에, 태극은 음양의 변화를 가능케 하는 근거가 된다고 할 수 있다.⁸⁾

김시습이 ‘음양이 태극이고 태극이 음양이다’고 한 것은 주희와 육구연의 태극음양 사상을 결합한 관점이다. 주희가 태극과 음양이 구체적 현상사물에서 결합되어 있는 측면과 함께 태극이 현상의 근거가 되는 측면을 함께 강조하였다면, 육구연은 구체적 사물에서 이 양자가 결합되어 있는 측면에 초점을 두었다고 하겠다. 주희는 “태극은 형이상의 도이고, 음양은 형이하의 기이다. 그래서 드러난 것으로부터 보면 동정은 때가

8) 허남진은 “태극은 음양이라고 하는 명제는 존재 근거로서의 태극이 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.”(위의 논문, 113면)고 지적하였다. 이것은 경험적 차원에서 태극과 음양이 선후와 주종이 없는 일체성을 강조하는 것이다.

같지 않고, 음양은 자리가 다르지만, 태극이 없는 것이 없다. 그 은미한 것으로부터 보면 텅비고 고요하여 아무 조짐이 없으나 동정음양의 리가 이미 모두 그 속에 갖추어져 있다”⁹⁾고 하였다. 반면 육구연은 “태극이 나뉘어 음양이 되니, 음양은 바로 태극이다. 음양이 흩어져서 오행이 되니, 오행은 바로 음양이다”¹⁰⁾고 하였다. 김시습은 태극과 음양이 구체적 사물에 결합되어 있는 것을 강조하는 육구연과 형이상의 태극이 형이하의 음양의 근거가 되는 것을 강조한 주희의 관점을 아우르는 입장을 제시한 것이다.

김시습은 태극은 바로 음양이기 때문에 ‘태극’이라고 말한 이상 별개로 존재하는 극(極)은 없다고 단언하였다. 여기에서 ‘극’은 더할 것이 없는 리의 지극함이며, ‘태’(太)는 짝할 것이 없는 도의 광대함이라는 것이다. 김시습이 말하는 태극은 결국 『중용』에서 말하는 은미하고 광대한 도를 뜻하는 ‘비은’(費隱)¹¹⁾과 유사한 의미를 가진다. 이러한 언급은 태극을 리의 궁극성과 도의 무한성을 포함하는 것으로 이해하는 것이다. 그는 이것의 가능조건을 바로 태극과 음양의 상즉일체(相卽一體)에서 찾고 있다. 그는 바로 다음 구절에서 음양 밖에 별개로 태극이 있거나 태극 안에 음양이 있으면 각각 진정한 의미의 음양이나 태극이 될 수 없다고 하여 음양 밖에 태극이, 또는 태극 안에 음양이 따로 존재할 수 없다고 주장하였다. 반대로 그는 음이면서 양이 되거나 양이면서 음이 되고, 동하면서 정하고 정하면서 동하는 가운데 그 이치가 고정된 극이 없는 것이 태극이라고 보았다. 요컨대, 김시습은 태극과 음양, 동정, 형이상과 형

9) 『近思錄』小注, “太極, 形而上之道也, 陰陽, 形而下之器也. 是以自其著者而觀之, 則動靜不同時, 陰陽不同位而太極無不在焉, 自其微者而觀之, 則沖漠無朕, 而動靜陰陽之理, 已悉具於其中矣.”

10) 『象山集』卷23-11, 「大水」, “太極判而爲陰陽, 陰陽卽太極也. 陰陽播而爲五行, 五行卽陰陽也.”

11) 『中庸』12章, “君子之道, 費而隱. 夫婦之愚, 可以與知焉, 及其至也, 雖聖人亦有所不知.”

이하를 어떤 것이 다른 것을 제어하거나 종속시키는 것이 아니라, 수평적으로 서로 의존하면서 병행하는 상보성을 가지는 것으로 이해하였다.

김시습은 구체적인 경험적 현상의 차원에서 태극은 음양과 결합되어 선후와 주종이 없는 것으로 이해하면서도, 다른 한편 태극의 리는 기(氣), 성(性), 정(情), 그리고 용(用)과 구별되는 것으로 이들의 근거가 되는 것으로 이해하였다. 그는 태극이 구체적인 경험적 변화를 이루는 음양에 내재해 있으면서도 이들의 근거가 되는 것을 다음과 같이 언급하였다.

그 기는 동정합벽하면서 음양이 되고, 그 성은 원형(元亨)이면서 이정(利貞)이 되며, 그 정으로서 음은 위축되며 양은 퍼지는 것이고, 그 작용은 천지가 이것으로 방원이 되고, 원기가 이것으로 발육되며, 만물이 이것으로 본성을 이루니, 그 본성이 바르게 이루어지는 것은 태극이 음양이 되는 것이다.¹²⁾

김시습은 태극을 원형이정의 성으로서 음양, 방원으로 현상화되는 근거가 되는 것이며, 또한 천지의 방원과 원기의 발육, 만물의 본성이 이루어지는 근거로 간주하였다. 이러한 견해는 그가 태극을 자연과 인사의 모든 현상이 이루어지는 근거로 이해하는 것으로서 모든 사물의 본성과 법칙을 포괄하는 것으로 보는 것이다.

김시습은 태극과 음양 사이의 관계를 주로 현상의 구체적 경험의 단계에서 그 상즉불리성(相卽不離性)을 언급하면서도, 다른 한편 현상적 사물의 근거가 되는 것으로 이해하였다. 그는 태극과 음양을 리와 기 개념으로 바꾸어 리와 기 사이의 관계를 설명하면서 구체적 사물과 함께 사물 이전의 이치의 세계를 구분하였다. 먼저 그는 “기(氣)가 있으면 바로

12) 『매월당집』 20-22, 「太極說」, “其氣則動靜關闔而陰陽也. 其性則元亨而利貞也. 其情則陰慘而陽舒也. 其用則天地以之圓方, 元氣以之發育. 萬物以之遂性. 其性之正者, 太極之爲陰陽也.”

리(理)가 있고, 리가 있으면 바로 도가 같다”¹³⁾고 언급하였다. 이러한 언급은 기를 품부받아 사물이 형성되면 여기에는 리가 본성으로 내재되는 것을 말하는 것이다. 이것은 바로 주희가 『중용장구』에서 천명을 해석할 때 “하늘이 음양오행으로 만물을 변화생성하면 기로써 형체를 이루면서 리 또한 거기에 부여된다”¹⁴⁾고 한 내용과 일치한다. 그는 “리가 있자마자 바로 이 기가 있으니, 기를 복종시킬 수 있겠는가?”¹⁵⁾라고 하였다. 김시습은 리와 기가 경험적 사물세계에서는 선후와 주종이 없이 유기적으로 결합되어 있는 것으로 이해하였다. 하지만 이러한 구절들은 리와 기가 상관적으로 결합되어 있으면서도 상대적인 독자성을 가지는 것임을 긍정한 것이다.

또한 김시습은 리와 기가 결합하여 음양으로 동정하고 성장 쇠퇴하는 변화와 생사존망하는 이치를 다음과 같이 설명하고 있다.

음양과 동정은 근원을 미루어 알 수 없고 으뜸이 처음 형통하고 곧아져서 다시 원이 된다. 하나의 기가 순환하여 서로 이어지면서도 수 없이 왕복하면서 서로 뿌리가 된다. 생사존망의 이치를 궁구하여 성장하고 쇠퇴하는 변화의 문을 세밀하게 관찰한다. 고금에 걸쳐 멈추지 않는 신묘함을 형용하기 어려우니, 무극이라고 이름지어 또한 말하기가 어렵다.¹⁶⁾

김시습은 자연의 원형이정(元亨利貞)의 변화를 일기(一氣)가 순환하여 이어지는 것으로 규정하면서 여기에 음양동정, 성장소멸의 변화와 생사존망의 리가 내포되어 있는 것으로 설명하였다. 그는 이러한 신묘한 변

13) 『매월당집』 12-12, 「贈金進士」, “皇天稟萬物, 有氣便有理, 有理便道同, 何論儒釋子.”

14) 『중용장구』 1장, 朱注, “天以陰陽五行, 化生萬物. 氣以成形, 而理亦賦焉.”

15) 『매월당집』 17-15, 「雜著」, ‘服氣’, “纔有理, 便有是氣, 氣可服乎?”

16) 『매월당집』 8-4, 「無極吟」, “陰陽動靜莫推源, 元始亨貞又復元, 一氣循環相管帶, 千差往復互苞根. 研窮生死存亡理, 細察興衰變化門. 今古不停難狀妙, 名爲無極亦難言.”

화를 ‘무극’(無極)이라고 표현하지만 말로 형용하기 어렵다고 토로하였다. 그는 특히 리를 사물의 생사존망으로 표현되는 자연의 현상적 변화 법칙으로 설명하였다.

김시습은 천지 사이에는 오직 하나의 기(氣)가 불어나오는데, 이것을 일리(一理)와 분수(分殊)의 관점에서 굴신 영허의 리(理)가 분화되면서 순환 왕복하는 것으로 이해하였다.

천지 사이에는 오직 하나의 기만이 불어나올 뿐이다. 이 리에는 굽히고 펴는 것이 있고, 차고 비는 것이 있다. 굽히고 펴는 것은 신묘함이고, 차고 비는 것은 도이다. 펴면 차고 굽히면 빈다. 차면 분출하고 비면 돌아간다. 분출하는 것은 펴는 것을 말하고, 돌아가는 것은 굽히는 것을 말한다. 그 실리는 하나이지만 그 나뉜 것은 다양하다. 그 순환왕복하고 꽃을 피우고 말라 떨어지는 조화의 자취는 모두 두 기가 성장 소멸하는 본래적인 공능 아닌 것이 없다.¹⁷⁾

위에서 김시습은 일기(一氣)로부터 음양 두 기가 나뉘고 이것이 다시 다양하게 분화되어 나뉘는 것을 리(理)가 굴신왕복하고 영허(盈虛)하는 것으로 해석하였다. 그는 자연 사물들이 성장소멸하는 조화의 자취 또한 분수리로 표현되는 것인 동시에 음양 두 기의 본래적인 작용에 따른 것으로 보았다. 김시습은 만물의 리는 끊임없이 순환하여 끝나면 다시 자라나서 모두 끝나는 것으로 말할 수 없다¹⁸⁾고 하여, 무궁하게 생성 순환하고 반복되는 것으로 간주하였다.

17) 위의 책, 20-19, 「귀신설(鬼神說)」: 天地之間惟一氣橐籥耳。此理有屈有伸, 有盈有虛, 屈伸者, 妙也。盈虛者, 道也。伸則盈而屈則虛。盈則出而虛則歸。出則曰伸, 而歸則曰歸。其實理則一。而其分則殊。其循環往復, 榮華枯落, 造化之迹, 莫非二氣消長之良能也。

18) 위의 책, 20-19, 「역설(易說)」, “天地之間, 萬物之理, 循環無窮, 而不可終則更息而謂之窮盡也。”

김시습은 기와 연관하여 자연사물과 현상의 굴신소장 영허하는 변화의 리를 언급하기도 하지만, 추상적인 리가 아닌 구체적인 자연과 인사의 리(理)로서 실리(實理)를 인륜의 도덕적 덕목 및 규범의 관점에서 다음과 같이 언급하였다.

실리는 언제나 다함이 없어서 끊임없이 써도 없어지지 않는다. 밝고 뾰뾰하게 펼쳐져 있어서 위아래와 동서에 미친다. 아버지와 아들은 자애로 우며 효성스럽고, 임금과 신하는 레로 대하고 충성스럽다. 유사한 것에 미루어 나아가 넓힐 수만 있어도, 사물이 저절로 서로 통할 것이다.¹⁹⁾

김시습에 있어서 실리(實理)²⁰⁾는 현상 사물이 끊임없이 펼쳐지고 다함이 없으며 사방으로 분명하게 드러나는 것인 동시에 부자, 군신 사이에 행해야 할 효성과 자애, 예와 충과 같은 구체적인 덕목으로 이해되었다. 요컨대, 김시습은 기와 결합되어 영허소식하고 순환 왕래하는 자연현상의 경험적 법칙과 함께 인간의 도덕적 실천 덕목을 리 또는 실리로 이해하였다. 그러면 그가 성리학으로부터 받아들여 자신의 철학의 핵심 명제로 삼은 ‘성즉리’가 수양론과는 어떤 연관성을 가지며, 그 특징은 무엇인가 하는 점을 다음 장에서 살펴보기로 한다.

19) 위의 책, 13-4, 『實理』, “實理常無盡, 源源用不窮. 昭森兼布列, 上下及西東. 父子慈而孝, 君臣禮與忠, 但能推類廣, 事物自相通.”

20) 송대 정이는 보편적이고 추상적인 天理를 언급하면서도, 동시에 ‘성즉리’라고 하여 주로 인간의 본성을 리로 간주하였다. 이때 인간의 본성은 인간이 구체적인 현실에서 행해야 하는 인간적 도리로서 仁義禮智를 본질로 삼는 리이다. 주희는 정이의 ‘성즉리’ 명제에 근거하여 마음을 ‘理=性’과 ‘氣=情’으로 나누어 구체적인 마음의 발동을 정으로 파악하고 그 법칙을 성으로 보았다(溝口雄三 외, 김석근의 역(2003), 『中國思想文化事典』, 민족문화문고, 82쪽). 여기에서 實理는 구체적 현실생활에서 실천될 수 있는 것으로 예와 같은 실제적인 도리를 뜻한다.

3. ‘성즉리’의 함축적 의미와 심성론

‘본성이 바로 리이다’(性卽理)라고 하는 주장은 성리학을 정의하는 가장 기본적인 명제로 정이 이후 주희를 거쳐서 조선시대 성리학자들에게 지속적으로 이어져 내려온 공리(公理)이다. 이 명제는 일반적으로 본성이 순선한 리임을 주장하고 있지만 그 이면에 인간의 도덕적 실천과 수양의 의미를 포함하고 있다. ‘성즉리’에서 말하는 성(性)은 기본적으로 하늘이 인간이나 사물에 부여하여 이들에 내재해 있는 리이지만, 필연적으로 기와 결합되어 있는 만큼, 본연의 성과 기질의 성을 함께 가리킨다. 곧 ‘성즉리’ 명제에는 기질의 성 가운데 있는 본연의 성을 발현시키는 과정과 의미가 내포되어 있다고 할 수 있다. 김시습의 철학 또한 이 점에 예외가 아니다. 그러면 이 장에서는 김시습의 심성론에서 ‘성즉리’에 어떤 수양론적 의미가 내포되어 있는가를 살펴보기로 한다.

그는 원형이정과 인의예지를 각각 자연과 인간의 본성이 갖추고 있는 덕이라고 언급함으로써 천도를 체득한 인간이 갖추고 있는 본성의 덕이 선하지 않음이 없으며, 이것이 바로 일에 행해질 때 실천이 되는 것이라고 주장하였다.

대개 원형이정은 하늘의 덕이고 인의예지는 본성의 덕이다. 하늘은 사덕으로 운행을 멈추지 않고 만물을 변화시키고 길러준다. 그래서 군자는 그것을 체인하여 자기에게 얻으니, 나에게 있는 본성은 선하지 않음이 없다. 덕이 사물에 미치는 것은 성실하지 않음이 없다. 그래서 마음에 보존하고 있는 것을 ‘리’라고 말하고, 마음에 얻을 것을 ‘덕’이라고 말하며, 일에 발휘되는 것을 ‘행’이라고 말한다.²¹⁾

21) 『매월당집』 卷17-15, 『雜著』, ‘性理’, “夫元亨利貞, 天之德, 仁義禮智, 性之德也. 天以四德能運行不息, 化育萬類, 故君子體之以得於吾己, 則性之在我者, 無有不善. 德之及物者, 無有不誠, 故云存諸中之謂理, 得之心之謂德, 發於事之謂行.”

김시습은 결국 「건괘」(乾卦)의 덕이면서 천도의 유행을 뜻하는 원형이정을 몸에 체인하여 마음에 덕으로 보존하는 것이 선한 본성이 되고, 이를 행동으로 옮길 때 인간의 도덕적 실천이 가능하다고 보았다. 요컨대, 그는 원형이정의 덕이 마음에 내재해 있는 상태를 리라고 하는 반면, 마음에 유지하여 갖추고서 이를 행동으로 실천하는 것을 각각 덕과 행으로 보아, 인간에 단순히 내재해 있느냐 아니면 마음에 유지하느냐의 여부와 실행여부에 따라 천도를 리(理)로 덕(德)으로 또는 행(行)으로 해석하였다.

이어서 김시습은 사람에게 부여되어 있는 성(性)은 실리가 나의 마음에 갖추어져 있는 것으로 사물과 접촉하지 않을 때는 순선무악(純善無惡)하다고 보면서 ‘성즉리’(性卽理)의 의미를 다음과 같이 언급하였다.

성과 리는 두 가지로 다른 것이 아니다. 이전 유학자가 ‘성은 바로 리이다’고 말한 것은 하늘이 명하고 사람이 받은 것으로 실리가 나의 마음에 갖추어져 있는 것이다. 대개 처음에 아직 사물이 없을 때는 단지 나에게 있는 인의예지는 온통 지극히 선하여 악이 있는 적이 없다.²²⁾

김시습은 인간에 내재되어 있는 본성은 본래 리로서 사물과 접촉하기 이전에는 인의예지로서 순수한 선이라고 보아, 기의 영향을 받지 않는 단계로서 리로 규정하였다. 그가 ‘성즉리’를 언급한 것은 인간에 있어서 몸이 기로 이루어질 때 여기에 부여된 리가 바로 본성이며, 이 본성이 바로 리(理)라는 것을 언급한 것으로 기에 내재해 있는 성의 순전한 측면을 뽑아내어 말한 것이라 하겠다.

나아가 김시습은 ‘성즉리’를 설명하면서 자연 사물세계와 인간을 구별함으로써 인간에서 순전한 성과 동물 이하 사물 세계에서 리를 구별하였

22) 『매월당집』 卷17-15, 「雜著」, 「性理」, “敢問性理之說. 曰性與理, 都無兩般. 先儒云性卽理也, 天所命人所受而實理之具於吾心者也. 蓋初非有物, 但是仁義禮智之在我, 渾然至善, 未嘗有惡.”

다. 그는 하늘이 사람을 낳을 때 본성을 부여하였는데, 이 성이 바로 리이며, 이때의 성은 나에게 있는 리로 순전한 것임을 다음과 같이 언급하였다.

하늘이 백성을 낳을 때, 각각 본성을 부여하였으니 성은 바로 리이다. ‘리’라고 말하지 않고 ‘성’이라고 말한 까닭은 리는 사람과 사물을 일반적으로 일컫는 공공의 리이지만, ‘성’은 나에게 있는 리이기 때문이다. 나에게 있는 리는 선하지 않은 적이 없다. 예컨대, 부자에게 친애의 리가 있는 것에서 봉우에게 믿음의 리가 있는 경우가 바로 사람의 본성인 반면, 소가 밭 갈고 말이 달리며 닭에 새벽을 알리고 개가 주인을 보호하며 초목 곤충들이 각각 형질을 가지고 호오가 같지 않은 것, 이것이 바로 사물의 리이다.²³⁾

여기에서 김시습은 ‘성즉리’에 있어서 성을 동물이나 사물을 배제한 사람의 본성으로 보면서 이것이 바로 리로 순전한 것이라고 주장하였다. 사람의 본성은 부자 사이의 친애와 군신 사이의 의리, 그리고 봉우 사이의 믿음 같은 것으로 순수하게 선한 것이다. 반면 리는 사람과 사물에 공통적인 것이어서 호오와 선악이 있다. 김시습이 형질에 의탁해 있음으로써 리를 호오(好惡)가 있는 것으로 이해하는 것은 정명도의 “천하의 선악이 모두 천리이다. 악이라고 하는 것은 본래적으로 악한 것이 아니라 다만 지나치거나 미치지 못하는 것이 바로 이와 같은 것으로 양주와 묵적과 같은 학설이다”²⁴⁾고 하는 관점을 수용한 것이라 할 수 있다. 요컨

23) 『매월당집』 23-9, 『雜說』, “天之生民, 各與以性. 性卽理也. 不謂之理而謂之性者, 理是泛言人物公共之理, 性是在我之理. 在我之理, 未嘗不善, 如父子有親之理以至朋友有信之理, 便是人之性. 如牛耕馬馳鷄司晨, 犬護主. 草木昆蟲, 各有形質, 好惡不同, 便是物之理.”

24) 『二程遺書』 2上, “天下善惡皆天理. 謂之惡者, 非本惡, 但或過不及便如此, 如物墨之類.” 정명도가 여기에서 천하의 선악이 모두 천리라고 한 것은 ‘선악이라는 질의 차이가 양의 차이로 바뀌고 상반되던 성격이 엮어져서 조화롭게 되어가는 것이라’

대, 김시습은 동물과 사물에서 리는 선악을 포괄하는 것인 반면, 인간에 내재한 리로서 본성은 순선한 것으로 규정하였다.

마음과 관련하여 김시습은 이 리가 마음에 내재하여 얻은 것을 본성이면서 동시에 덕 또는 명덕(明德)이라고 언급하였다. 그는 사람이 하늘로부터 얻은 천명의 본성으로서 덕이 천하의 선을 주관하는 것으로 설명하면서 다음과 같이 언급하였다.

감히 덕이 무엇을 말하는지 묻는다. 말하였다. “덕은 천하의 선을 주관하는 것으로 이 천명의 성을 얻어서 밖으로부터 기다림이 없는 것이다. 그래서 선유들은 덕은 자기에게서 얻은 것이라고 말하였다.” 또 말하였다. “밝은 덕은 사람이 하늘로부터 얻어서 텅비고 영명하여 어둡지 않은 것으로 많은 리를 갖추고 만사에 응하는 것이다.”²⁵⁾

김시습에 따르면 천명의 본성으로서 명덕은 인간에 내재함으로써 어둡지 않고 텅비고 밝아서 중리(衆理)를 갖추고 온갖 일에 응할 수 있는 것으로서 도덕적 지각능력을 뜻하는 것이다. 이러한 도덕적 지각 능력으로서 명덕은 세상의 모든 선을 주관하여 다스릴 수 있다. 이렇게 선험적인 도덕적 지각능력을 마음에 갖추고 있기 때문에 인간은 도덕적 실천을 행할 수 있다.

김시습은 기본적으로 사람의 본래적인 모습을 리를 갖추고 있음으로써 마음이 있고, 이것이 신명이 머무는 곳이 됨으로써 충이나 효와 같은 선을 지향하는 존재로 생각하였다. 그는 “인간은 리를 갖추고 드러내는 자이다. 그래서 여기에 마음이 있다. 마음은 신명의 집으로서 임금을 향

(구스모토 마사쓰구, 김병화·이혜경 옮김, 『송명유학사상사』, 예문서원, 2005, 113면)고 할 수 있다.

25) 『매월당집』 17-15, 「雜著」, ‘性理’, “敢問何謂德, 曰德者, 主天下之善者也. 言得此天命之性, 無待於外也. 故先儒云德者, 得於己, 又云, 明德者, 人之所得乎天, 虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也.”

해서는 충성하려는 뜻이 있고, 아버를 향해서는 효도하려는 뜻이 있다”²⁶⁾ 라고 하였다. 김시습에 있어서 리는 순선한 본성이 되고, 이것이 마음에 깃들면서 인간의 도덕적 실천덕목으로 구체화되는 것이다.

하지만 김시습에 따르면 인간의 본성은 선하지 않음이 없어 요순이 될 수 있지만, 다만 품부받은 기질에 얽매여서 어질고 어리석으며 거스르고 순한 차이가 생긴다.²⁷⁾ 그는 인간은 청탁수박(淸濁粹駁)의 차이를 가지는 기를 품부받기 때문에 순선한 리를 온전하게 실현시키지 못하고 인육에 빠지게 된다고 하였다. 김시습은 리가 사람에게 내재한 것으로서 ‘본성’은 현실적으로 기와 결합되어 있기 때문에 기에 얽매임에 따라 본성을 온전하게 실현하지 못한다고 주장하였다.

요순과 길거리의 사람은 애초에 조금의 차이도 없다. 오직 기질에 청탁수박의 가지런하지 않은 것이 있기 때문에 모두 온전하게 할 수 없다. 그래서 인육(人欲)에 빠져서 잘못되는 것을 중인이라고 말하는 반면, 인육에 가려짐이 없이 그 본성을 극진히 할 수 있는 것을 성인이라고 말하지만, 실제로는 다른 것이 있는 적이 없다. 자사가 천명을 말하고, 맹자가 성선을 말하는 것이 이런 것이고, 저 고자가 생을 말하고, 순자가 악을 말하며, 양옹이 선악이 섞여 있다는 것을 말하고, 한유가 삼품의 본성을 말하며, 석씨가 마음의 작용으로 말하는 것은 모두 기로 인하여 그 리를 버

26) 『매월당집』 20-20, 『생사설(生死說)』, “人者, 理之具而著者也. 故有心焉. 心者, 神明之舍, 向君有忠底意思. 向親有孝底意思.”

27) 위의 책, 1-2, 『古風十九首』, “人性無不善, 可以爲堯舜. 只緣氣稟拘, 有賢愚逆順. 聖人拔乎羣, 道之以忠信. 行之則貞吉, 否之則悔吝.” 김시습과 동시대의 사숙재(私淑齋) 강희맹(姜希孟, 1424~1483) 또한 사람과 사물이 태극의 리를 품부받아 선하지만, 혼명수박(昏明粹駁)의 차이가 있는 것으로 보았다. 강희맹은 악이 있기 이전의 단계에서 선을 구하면 본성의 선함을 알 수 있는 만큼, 어찌 형이하의 자취를 가지고 형이상 리를 크게 의심할 수 있겠는가?(人物各具太極之理以爲性. 然有昏明粹駁之異者, … 求善於未始有惡之先, 而性之善可知也. 豈可從形下之跡, 遠疑形上之理哉.: 『性善說送戒浩上人歸觀』, 『私淑齋集』 9-2)라고 하여 기질을 품부받기 이전의 순선한 리로서 본성을 강조하였다.

린 것이다.²⁸⁾

김시습은 성인과 중인은 본성을 품부받고 있다는 점에서는 조금도 차이가 없지만 기질의 차이와 인육에 빠지느냐 않느냐에 따라 갈린다고 주장하였다. 그는 자사와 맹자가 천명(天命)과 본성을 말한 것을 고자, 순자, 양옹, 한유, 석씨가 말한 본성에 대한 언급과 대비하면서 도통론적 시각에서 후자들이 리를 버린 것으로 비판하였다. 이처럼 김시습은 북송대 이래 성리학의 기본적인 관점에 따라 리가 인간에 내재한 것으로서 순전한 본성이 기의 청탁수박이라는 치우침에 의하여 올바르게 실현되지 못하고 가려지는 것으로 보았다.

김시습의 관점은 바로 후대 정여창(鄭汝昌, 1450~1504)의 선악천리론(善惡天理論)으로 이어졌다고 할 수 있다. 정여창은 리와 기의 특성과 그 상호관계에서 선악이 갈리는 것으로 주장하였다.

『주역』에 말하기를 ‘음과 양으로 번갈아 순환하는 것을 도라 하고, 그 것을 이은 것이 선, 이룬 것이 성이라고 하였으니, 그 도나 선이 모두 성이다.’고 한 것은 지극히 선한 리이다. 그러나 ‘음양이다’ 하고 ‘이었다’하고 ‘이루었다’고 하였으니 리가 기의 기틀을 타고 유행하는 것을 볼 수 있다. 리가 기의 기틀을 타고 유행하는 것을 알면 주희가 이른바 ‘이 성이 악에 빠지게 된다’고 한 것을 말할 수 있다. 성이 악에 빠지게 되는 것을 알면 선악이 모두 천리라는 설을 이로 인하여 살펴볼 수 있다.²⁹⁾

28) 위의 책, 17-15, 「雜著」, 「性理」, “堯舜塗人初無少異. 惟氣質有清濁粹駁之不齊, 不能皆全, 故汨於人欲而失之, 謂之衆人. 無私欲之蔽而能盡其性, 謂之聖人, 其實未嘗有殊也. 子思之言天命, 孟子之言性善者, 是也. 彼告子之言生, 荀子之言惡, 楊子之言混, 韓子之言論三, 釋氏之作用, 皆以氣而遺其理也.”

29) 『一蠹集』, 「善惡天理論」, 『韓國文集叢刊』 15, 506쪽, “易曰一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者成也. 則可以見理之氣機而流行也. 知乘氣機而流行, 則朱子所謂此性爲惡所汨之說, 可得而言矣. 知性之汨於惡, 則善惡皆天理之說, 因可討.”

리가 기품에 가려짐에 따라 성이 악에 빠지게 되는 것을 골자로 하는 선악이 모두 천리라고 하는 김시습의 설은 이처럼 정여창에게 영향을 주었다. 이후 선악천리론은 율곡의 학설에도 일정 부분 영향을 주었다고 할 수 있다.

요컨대, 김시습은 기본적으로 성리학의 ‘성즉리’ 명제를 취하여 자연의 원형이정의 덕과 소장영허의 리가 인간에 내재한 것으로서 인의예지의 본성을 순선한 것으로 규정하였다. 하지만 그는 동시에 인간은 기를 함께 품부받음으로써 기질에 얽매어서 본연의 선을 실현하지 못하는 것으로 보았다. 여기에서 그는 본성을 기르고 마음을 보존하는 성리학적 방법을 다시 문제삼는다. 그는 천도의 본체이자 인도의 실천원리로서 ‘성(誠)과 마음을 수양하는 방법으로서 ‘경(敬)을 마음을 보존하고 본성을 기르는 중요한 방법으로 언급하였다. 뿐만 아니라 그는 「궁리」, 「정심」, 「성의」, 「수기」, 「치인」 등과 같은 글을 통하여 마음을 수양하는 구체적인 방법을 말하였다. 다음 장에서는 천도이자 인도의 실천 원리로서 ‘성’과 성리학의 마음에 대한 수렴과 실천방법으로서 ‘경’, 그리고 이들 수양 과정에 대하여 김시습의 주장을 살펴보기로 한다.

4. 도덕적 수양의 표준과 방법으로서 성과 경

윗 장에서는 성리학의 핵심명제로서 ‘성즉리’에 대한 김시습의 견해와 그 심성론적 특징에 대하여 살펴보고 나서, 이 명제에 수양의 계기가 내포되어 있음을 살펴보았다. 이 장에서는 김시습이 성리학 이론으로부터 수용한 성(誠)과 경(敬)을 중심으로 하는 수양의 원리와 방법, 그리고 그 과정을 위한 실천 덕목에 대하여 살펴보기로 한다. 김시습에 있어서 사람이 수양공부를 해야 하는 필요성은 바로 본성의 리가 기에 의해 가려

지는 것을 제거할 때 비로소 순전한 본성의 리를 실현할 수 있다는 데 있다. 이러한 목표와 관련하여 김시습은 수양의 핵심 목표와 방법으로서 성과 경을 여러 곳에서 강조하였다. 그는 기질로 본성이 가려지는 것을 제거하기 위한 경의 수양과 성의 실현을 강조하는 성리학 이론을 그대로 받아들이고 있다.

먼저 김시습은 『주역』 「계사전」에서 “천하에 무슨 사려가 있겠는가? 천하는 돌아가는 곳이 같아도 길은 다르고, 이르는 곳은 하나라도 사려는 백 갈래이다. 천하에 어찌 사려가 있겠는가?”³⁰⁾라고 하는 문장을 설명하면서 성(誠)을 다음과 같이 언급하고 있다.

사려할 수 없는 것은 성이고, 사려가 있는 것은 ‘망’이다. 무망하고 진실한 것이 성이다. 성은 그치지 않고 그치지 않기 때문에 어긋나지 않으며 어긋나지 않기 때문에, 헤아릴 수 없다. 날이 가면 달이 오고, 해와 달이 번갈아 밝아서 주야가 거기에서 이루어진다. 추위가 가면 더위가 오니, 추위와 더위가 번갈아 미루어서 한 해의 일이 이루어진다. 하늘이 무엇을 말하겠는가? 사시가 운행되고 온갖 사물이 생겨나는 것은 오직 하나의 태극일 뿐이다.³¹⁾

김시습은 『주역』에서 말하는 ‘사려할 수 없는 것’으로부터 ‘진실무망’(眞實無妄), ‘불식’(不息), ‘불이’(不貳) 등으로 성(誠)을 설명하였다. 여기에서 사려가 없다는 것은 인위적인 고려나 의도가 없는 자강불식(自強不息)하는 천도의 운행을 말하는 것이다. 「계사전」에서는 “변화는 사려가 없고, 행함이 없다. 고요하여 움직이지 않고, 감축하여 마침내 천하의 일

30) 『매월당집』 20-22, 「太極說」 下-5, “子曰, 天下何思何慮, 天下同歸而殊塗, 一致而百慮, 天下何思何慮.”

31) 위의 책, 같은 곳, “所以不可思慮者, 誠也. 有思慮者, 妄也. 無妄眞實者, 誠也. 誠者, 不息也. 不息故不貳, 不貳故不測. 日往則月來. 日月代明而晝夜成焉. 寒往則暑來, 寒暑相推而歲功成焉. 天何言哉, 四時行, 百物生者, 唯一太極也.”

에 통한다”³²⁾고 하였다. 여기에서 『역』은 바로 어떤 조작이나 인위적인 고려도 없이 운행되는 천도라는 것을 말하고 있다. 이러한 변화는 거짓이 없는 진실무망한 성으로 언급되는 데, 주희에 있어서 이 ‘성’은 천리 또는 리가 된다. 주희가 언급하는 리 또한 응결하고 조작할 수 있는 기와 달리 정감과 의려(意慮)가 없고, 계산하고 헤아리는 것이 없으며, 조작함이 없다.³³⁾ 이처럼 ‘사려가 없는 것’이 진실무망한 성이 된다는 것은 인위적인 고려를 넘어서 자연의 필연적인 운행질서를 뜻한다.

김시습은 일월과 사시(四時)의 운행과 같이 천지자연이 조금도 멈추지 않고 어긋남이 없이 헤아릴 수 없이 운행되는 것이 바로 성(誠)으로서 하나의 태극에 근거한 것이라고 보았다. 이처럼 쉬지 않고 강건한 자연의 운행을 김시습은 『건괘』 「대상진」을 인용하여 성(誠)으로 규정하였다. 곧 “하늘의 운행은 강건하니 군자는 이것을 본받아 스스로 힘써서 멈추지 않는다. 그것이 멈추지 않는 까닭은 성 때문이고, 성 때문에 멈추지 않는다. 멈추지 않는 것은 망녕되지 않은 것이다”³⁴⁾

그는 이처럼 일월성신의 운행과 네 계절의 순환과 같은 천도가 쉬지 않고 변화하는 것을 진실무망으로 간주하면서 군자는 천도의 운행을 본받아 진실한 성(誠)을 체득한다고 보았다. 그에 따르면 지성무식(至誠無息)하는 자연의 운행은 「건괘」와 「곤괘」의 굳셈과 유순함이 이루는 것이다.

천도는 바퀴틀과 같고 일월은 잠시도 쉬이 없다. 사시는 번갈아 옮겨가고 별과 별자리는 차례로 순환하네. 「건괘」는 씩씩하고 또 「곤괘」는 유순한데, 커다란 변화는 바퀴축과 같다. 한순간의 숨이 잠시라도 멈추면 온갖

32) 『周易』 「繫辭」 上-10, “易, 無思也, 無爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故.”

33) 『朱子語類』 1-5a, “蓋氣則能凝結造作, 理却無情意, 無計度, 無造作.”

34) 『매월당집』 20-29, 「人君義」, “易曰天行健, 君子以自強不息. 其所以不息者, 誠也. 誠故無息, 無息, 蓋無妄也.”

사물이 양육되지 않을 것이니, 군자는 하늘의 운행을 본받아 지극한 정성으로 그윽한 이치를 체인한다.³⁵⁾

여기에서 김시습은 잠시도 멈춤이 없이 끊임없이 순환변화하는 천도를 본받아 지성으로 심원한 이치를 체득하는 존재를 군자로 규정하고 있다. 이때 군자가 본받는 천도는 잠시의 그침도 없이 사시나 별자리가 순환 변화하는 법칙으로서 진실무망한 것이다. 군자는 바로 이 진실무망의 성(誠)을 지극히 함으로써 이런 이치를 마음에 체득하는 자이다. 또한 「건괘」와 「곤괘」의 성질로서 씩씩함과 유순함은 바로 이러한 천지자연의 순환변화 법칙을 드러내는 것이다. 김시습은 이처럼 천도와 인도를 아우르는 진실무망함으로서 성(誠)을 인사의 도덕적 실천의 근거로 간주하였다.

이어서 김시습은 성으로부터 이루어지는 현상세계의 모습을 묘사하면서 이러한 자연의 성(誠)을 본받아神明(神明)에 통하는 경지를 언급하였다. 그는 “성은 본래 멈춤이 없어서 모든 사물이 이로부터 이루어진다. 하늘은 높고 땅은 넓고 두터우며, 바라는 넓고 산은 우뚝 높이 솟아 있다. 낳는 것을 어기지 않고 헤아리기 어려우나 참되게 도가 저절로 형통하며, 하늘을 본받아 잘 생각하면,神明에 통할 수 있다”³⁶⁾고 하였다. 이처럼 김시습은 천도와 인도를 아우름으로써 성(誠)을 인사의 실천을 위

35) 『매월당집』 卷12-21, 「病臥彌旬, 至秋深, 乃起感今思古, 作感興詩十一首」, “天道似機輪, 一元無暫息. 四時迭推移, 星辰環歷歷. 乾健又坤順, 大化如轉軸, 一息若暫停, 萬彙不能毓. 君子法天運, 至誠體於穆.”

36) 위의 책, 13-4, 「至誠」, “誠者自無息, 品形由此成. 天高地博厚, 海闊山崢嶸. 不貳生難測, 純眞道自亨. 法天如克念, 可以通神明.” 『주역』에서는 복희가 처음 괘를 그릴 때 ‘가까이 몸에서 취하고, 멀리 사물에서 취하여 처음으로 팔괘를 그려神明의 덕에 통하고, 만물의 본모습을 유별하였다’(近取諸身, 遠取諸物, 於是始作八卦, 以通神明之德, 以類萬物之情.:「계사」 하2章)고 하였다. 심학자들에게 있어서는 인간의 심은 우주에 편만한 천지의 심의 발로라고 보기 때문에,神明에 통하는 것은 우주의 마음에 통하는 것으로 볼 수 있다.

한 표준으로 삼고 있다.

이러한 성(誠)을 근거로 하여, 김시습은 마음이 사욕(私欲)에 가려지는 것으로부터 성(誠)을 온전히 유지하기 위하여 성리학의 핵심적 수양방법으로서 경(敬)을 강조하였다. 그는 “야! ‘경’(敬) 한 글자는 성학(聖學)의 처음과 끝을 이룬다. 다른 생각이 끼어드는 것을 허락하지 않으니 어찌 용모를 태만하게 할 수 있겠는가! 의식을 각성하여 언제나 삼가고 반듯이 하여 어지러이 하지 말아야 한다. 극진한 경지에 이르면 성스러움을 펼치는 근원이 될 것이다”³⁷⁾라고 하였다. 김시습은 성인의 학문의 처음과 끝을 이루는 것으로 경을 언급하면서 외적인 태도와 용모를 삼가고 의식을 각성시키며, 생각을 분산시키지 말라고 하여 성리학에서 경을 행하는 기본적인 방법론을 그대로 설명하고 있다.

뿐만 아니라 김시습은 군자가 자신을 닦는 데 가져야 하는 마음으로서 경(敬)을 의(義) 및 성(誠)을 보존하는 것과 관련하여 언급하기도 하였다. 그는 “군자의 마음은 그릇을 받들고 옥을 잡듯이 하고 밖은 의(義)로 방정하게 하고, 안은 경(敬)하여 곧게 한다. 경을 잘 하여 성을 보존하고 그 사욕을 이겨서 막으면, 행동거지와 위(威儀)가 단정하게 저절로 다스려질 것이다”³⁸⁾고 하였다. 이처럼 김시습은 경과 의를 통하여 지성무식(至誠無息)의 성을 보존함으로써 자신을 닦을 것을 강조하고 있다.

김시습은 이렇게 성을 보존하고 자신을 닦는 방법으로서 마음을 보존하는 것과 뜻을 성실하게 하는 것을 언급하였다. 그는 마음을 보존하는 것과 관련하여 다음과 같이 말하고 있다. 곧 “텅비고 영명한 이 마음은 사물에 응하면서도 종적이 없다. 온갖 생각들을 거두어들여 가지런히 하

37) 위의 책, 13-5, 「主敬」, “猗歟敬一字, 聖學成始終. 不許干他念, 那能設慢容, 惺惺常謹愼, 整整勿蒙茸. 到盡十分處, 由來爲聖蹤.”

38) 위의 책, 13-5, 「修己」, “君子必修己, 修己必端肅. 愛惡敬哀愴, 不察便成僻. 所以君子心, 如奉盈執玉. 外之以義方, 內由以敬直. 克敬而存誠, 勝私窒其欲. 動止及威儀, 整整自修飭.”

지만, 교만과 사특함, 여러 욕망이 공격한다. 위태로움과 은미함을 늘 성찰하고 일을 할 때는 반드시 온화하게 한다. 이렇게 잡아서 보존하여 성(誠)을 행하는 것을 공경으로부터 한다”³⁹⁾고 하였다. 여기에서 김시습은 마음을 보존하려면 교만과 사특함과 같은 모든 부정적 요인들을 제어하면서 마음을 거두어들이고, 인심과 도심 사이를 성찰하면서 성(誠)을 행해야 한다고 하였다. 이것을 위하여 그는 뜻을 성실하게 하는 것이 중요한 계기가 되는 것으로 보아 뜻을 성실하게 하는 것을 다음과 같이 강조하였다.

마음이 만물을 주재하는 데 뜻이 앞서서 나가고 들어온다. 발현하는 기에서 바빠 선악이 갈리네. 속이지 않으니 마음 저절로 흡족하고 부끄럽지 않으니 몸은 언제나 편안하다. 이것이 성실함의 효과이니, 그대는 신독하지 않겠는가?⁴⁰⁾

김시습은 마음이 주재 능력을 가지는 것을 언급하고 나서 마음이 작용하여 나타난 뜻(意)이 기(氣)로 발현한 것으로 보아 여기에서 선악이 갈리는 것으로 주장하였다. 그리고 마음이 편안하고 흡족한 것은 속이지 않고 부끄러운 일을 하지 않는 성실함의 결과로 이해하고 여기에서 신독(慎獨)할 것을 강조하였다.

뿐만 아니라 그는 자연의 운행 원리가 드러내는 생생(生生)의 덕(德)에 힘쓰고, 충효(忠孝), 자애(慈愛)와 같은 인사의 도덕적 실천을 행하여 천수를 누리는 것을 경의 중요한 의미로 규정하였다. 그는 ‘경하다’고 하는 것은 해와 달이 운행하는 절후를 가르치고 자연이 낳고 낳는 일에 힘쓰

39) 『매월당집』 13-5, 「存心」, “虛靈只此心, 應物且無蹤. 收斂千差整, 驕邪眾欲攻. 危微常省察, 事業必雍容. 个是操存樣, 誠之履自恭.”

40) 위의 책, 13-6, 「誠意」, “靈臺宰萬物, 出入意先驅, 發於幾微處, 奔乎善惡途. 毋欺心自慊, 不愧體常舒. 此是誠中驗, 君其慎獨無.”

며 임금과 부친을 섬기고 처자를 기르며 즐겁게 천수(天壽)를 마칠 뿐이며, 례(禮)에 맞지 않는 제사를 함부로 지내면서 오래 살기를 바라는 것 같은 것은 내가 알 바가 아니다⁴¹⁾라고 하였다. 이러한 그의 견해는 경이 단순히 기질에 얽매이는 마음을 수렴하는 공부의 의미를 넘어서 자연의 생생하는 운행 원리를 따르고 힘쓰는 보다 적극적인 의미를 가지는 것이라 할 수 있다. 그리고 이것은 그의 다음과 같은 언급에서도 표현되고 있다.

『주역』 「대유」 상구효(上九爻)에서 “하늘에서 도우니 길하여 이롭지 않음이 없다”고 말하였다. 공자께서 문장을 붙여서 “하늘이 돕는 것은 ‘순응함’이고, 사람이 돕는 것은 ‘미더움’이다. 미더움을 따르고 순응할 것을 생각하니, 그래서 하늘에서 도와서 길하여 이롭지 않음이 없다.” 이것으로 하늘을 공경하니, 경은 또한 성이다.⁴²⁾

김시습은 ‘하늘에서 도와서 길하고 이롭지 않음이 없다’고 하는 「대유괘」 상구효의 의미를 하늘의 도에 순응하고, 사람에게 미더운 것을 지키는 것을 하늘을 공경하는 것으로 간주하였다. 이것은 바로 천도에 순응하고 이것으로 사람에게 미더운 것이 경이라는 말이다. 그런데 천도에 순응하는 것은 바로 위에서 말한 하늘의 생생의 덕을 따르고 실천하는

41) 위의 책, 17-2, 「雜著」, ‘北辰’, “所謂敬者, 教其躔步之候, 勤其生生之業. 事君親育妻子, 樂以終天年耳. 至於妄黷淫祀以邀長生, 非吾所知也.” 유가철학에서는 자신의 지위에 맞는 제사를 지내야 한다. 『논어』에서는 자기 귀신이 아닌 신령에 제사를 지내는 것은 아첨하는 것이라(非其鬼而祭之, 諂也.: 『論語』 「爲政」)고 하였다. 예컨대, 하늘에 대한 제사는 천자만이 할 수 있는데 조선왕이 하늘에 제사하는 것은 안 된다고 보아 소격서를 없애야 한다고 조선시대 유학자들이 주장한 것이 그렇다. 이 글은 김시습이 도교를 비판한 의미가 있다.

42) 위의 책, 17-2, 「雜著」, ‘天形’, “易大有之上九曰自天祐之, 吉無不利. 夫子繫之辭, 天之所助者順, 人之所助者信, 履信思乎順. 是以自天祐之, 吉無不利. 以此敬天, 敬亦誠矣.”

것과 같다. 이런 의미에서 김시습은 ‘경은 바로 성이다’고 말하였다.

요컨대, 김시습에 있어서 인간에게 내재되어 있는 본성은 본래 리(理)로서 사물이 아직 있기 이전에 인의예지로서 순수한 선이며 기의 영향을 받지 않는 것으로서 사물이 있기 이전의 단계에서 리가 된다. 그러나 ‘본성’은 현실적으로는 필연적으로 기와 결합되어 있기 때문에 기에 얽매임으로 인하여 본성을 온전하게 실현하지 못하는 것이기도 하다. 하지만 김시습은 리와 기가 결합됨으로써 현실적인 본성 속에 함께 내포되어 있는 기질적인 얽매임을 경의 수양을 통하여 벗어남으로써 순전한 본성을 그대로 회복할 수 있는 것으로 이해하였다. 이렇게 볼 때, ‘성즉리’(性卽理) 명제는 바로 경(敬)의 수양을 통하여 기질의 얽매임으로부터 벗어나 성(誠)을 회복하면서 순전한 본성인 리를 그대로 드러내는 수양이 이루어진 경지를 뜻하는 것으로 이해할 수 있다.⁴³⁾

정리와 주희에 이르는 성리학에서는 경(敬)을 통하여 성(誠)에 이르는 길에서 중요한 수양의 계기로 궁리(窮理)를 언급함으로써 ‘거경’과 ‘궁리’를 수양의 두 가지 핵심적 방법으로 강조하였다. 김시습 또한 경과 함

43) 김시습은 불교에서 말하는 禪을 動靜과 語默 간에 온화하고 여유 있으며 일이 기미를 곡진하게 하는 中庸의 상태와 같다(所言禪者, 動靜語默, 雍容不迫, 曲盡機宜, 如元氣斡旋, 晝夜晦朔, 盈虛消息, 生長往來, 竟無躁急, 亦無舒緩, 脈脈不斷, 純亦不已. 當喜則喜, 當怒則怒, 當愛則愛, 當敬則敬, 乃至坐臥起居, 一循時變謂之一貫, 謂之中庸 謂之時中.)고 보았다. 그리고 그는 선불교에서 행하는 것은 심, 의, 정, 식, 사랑 등을 털어야 有無와 非無, 眞無, 虛無가 아닌 데까지 이르러 궁극에 경계가 없는 데까지 들어가야 도를 깨달았다고 하는데 이것은 聖學에서 사욕을 이기고 예로 돌아가는 극기복례에 불과하다(其所爲, 必拔去心意, 情, 識, 思量, 卜度, 到不是有無, 非無, 眞無, 虛無, 窮極至沒, 伎倆境界方謂之悟道. 要其源則不過 聖學所謂克己復禮而已)고 하였다.(『매월당집』 23-5, 「雜說」) 김시습은 선불교의 수양을 유가적인 의미로 해석하고 있다. 또 김시습은 도교 수양법으로서 내단에 대한 이론적 전개뿐만 아니라 직접 수련을 하였고, 그의 선도시를 살펴보면 仙道 체험의 심오한 경지에서 신선의 생활을 하였다(韓鍾萬, 『朝鮮朝初期 金時習의 佛敎와 道教受容-조선초기 김시습의 불교와 도교수용』 『한국종교』, 1983, 316쪽) 이처럼 김시습은 불교와 도교의 수양 방법 또한 스스로 실천하면서 여러 견해를 제시하였다.

계 공리를 강조하였다. 하지만 김시습에 있어서 공리는 인사의 도덕적 실천 문제와 연관된 리를 궁구할 것을 중시하였다. 특히 그는 자연의 변화법칙과 인사의 실천 원리를 일관하는 『주역』의 내용을 통하여 공리를 설명하였다. 따라서 다음 장에서는 김시습의 『주역』에 대한 해석에서 나타나는 공리(窮理)에 대한 견해를 중점적으로 고찰하기로 한다.

5. 공리의 방법으로서 『주역』에 대한 이해

윗 장에서는 김시습이 도덕적 수양의 본체론적 근거 및 인도의 원리로서 성과 그 방법으로서 경을 어떻게 설명하였는가를 고찰하였다. 이 장에서는 김시습이 자연과 인사의 두 영역을 포괄하는 관점에서 『주역』을 공리의 방법이라는 측면에서 어떻게 이해하였는가를 규명해 보기로 한다. 먼저 김시습이 일리만수(一理萬殊)의 관점에 근거하여 이치를 극진히 궁구하면 신묘한 경지에 이를 수 있다고 하면서 쓴 공리(窮理)에 대한 다음 시를 살펴보기로 한다.

하나의 리는 치우쳐서 무리지음이 없으니	一理無偏黨
궁구하면 모든 리가 관통한다.	窮之萬理通
정밀하고 잡박한 것을 포괄하고	包羅精與雜
작은 것과 큰 것을 융해하여 통한다.	融貫細兼洪
나에게서 없이 다함이 없으니	在我知無盡
그것을 지극히 하면 궁구하지 못하겠는가?	於他格不窮
정밀하게 연마하면 신묘함에 들어가니	精研入神妙
커다란 틈에 칼을 놀리는 것과 같으리. ⁴⁴⁾	游刃大窾空

44) 『매월당집』 13-5, 「窮理」

김시습은 위의 시에서 성리학의 일리와 만리를 함께 언급함으로써 보편적인 형이상학의 일리의 세계에서 현상적인 만리가 발생하는 것임을 암시하였다. 그리고 여기에서 만리(萬理)는 대소(大小), 정추(精麤)를 포괄하는 것으로 이들 모두가 궁리의 대상이며 정밀하게 궁구하면 신묘한 경지에 들어갈 수 있다고 보았다. 그가 말하는 것은 바로 『주역』에서 ‘의(義)를 정밀히 하여 신묘한 경지에 들어가서 쓰임을 다한다’⁴⁵⁾고 하는 것과 같은 뜻이다. 나아가 그는 신묘한 경지에 들어갔을 때는 『장자』에서 포정(庖丁)이 자연의 조리과 도에 따라 소를 해체할 때 뼈와 뼈 사이에 넓은 공간에서 칼을 자유자재로 놀리듯이⁴⁶⁾ 리를 체득할 수 있다고 하였다.

김시습이 『주역』에 관해서 언급한 내용 중에는 복희 이래 『역』을 지은 연원과 계승, 천도의 소식영허와 네 계절의 순환, 의리를 정밀하게 하고 신묘한 경지에 들어가는 것을 돕는 수단으로서의 의미 등이 포함되어 있다. 김시습은 『득성리군서』(得性理群書) 시에서 “복희가 『역』을 지어서 백성들을 깨우치면서, 성인들이 이어서 전하면서 그것을 차례로 개진하였다. 도가 천 년 동안 상실되어 이단의 학설에 빠졌는데, 하늘이 일곱 학자를 낳아 똑같이 인(仁)을 이루었다”⁴⁷⁾고 말하였다. 이러한 주장은 『역』을 백성들을 교화하는 수단으로 해석하는 것으로서 유가적인 도통론(道統論)의 관점에서 이해하는 것이다. 그는 음양이 사람을 낳고 온갖 사물을 분화시키기 때문에 성리를 살피고 천지의 운행과 역사의 변화를 알며, 굴신소장의 이치를 「건괘」(乾卦)의 글에서 볼 수 있다고 하였다. 그는 『주역』에서 음양의 변화로부터 사람과 사물의 본성과 이치, 그리고 역사의 변화를 이해하는 근거를 다음과 같이 이끌어내고 있다.

45) 『주역』 「계사」 下-5, “精義入神, 以致用也.”

46) 『장자』 「양생주」

47) 『매월당집』 卷9-31, 「得性理群書」, “羲皇作易膺斯民, 聖聖相傳次第陳. 道喪千年淪異說, 天生七子濟同仁.”

음양이 나를 낳으면서 만물이 나누어지고, 성리를 미루어 궁구하는데 몸이 수고롭지 않다. 나의 이목구비를 살펴보고 이것을 궁구하여 천지의 운행 알 수 있구나. 손익하고 고치거나 계승하여 심세를 알고 굽히고 펴며 성장소멸하는 것으로 「건괘」의 문장 말한다. 밖으로부터 온 것을 기이하고 허탄한 듯이 정밀하게 연구하고 충허를 신묘하게 접하는 것은 보고 들을 수 있는 것이 아니다.⁴⁸⁾

김시습은 변화를 가능케 하는 음양이 자연 사물과 인간을 낳고 분화시키는 것 속에 성리와 천지의 운행, 그리고 십세(十世)에 걸친 역사적 변화가 포함되어 있는 것으로 이해하고 있다. 이 때문에 역사의 변화에 대하여 손익(損益)하거나 변혁하고 계승할 수 있으며 「건괘」에서 말하는 굴신소장의 이치를 신묘하게 궁구할 수 있다고 주장하는 것이다. 이러한 그의 입장은 바로 『주역』이 음양을 통해 드러내는 자연과 인사의 이치가 인간이 역사적 변화에 대한 이해와 도덕적 실천을 위한 표준을 이끌어낼 수 있는 토대가 될 수 있음을 긍정하는 것이다. 『주역』에 대한 김시습의 생각은 바로 도덕적 실천을 위한 궁리의 수단이자 토대가 되는 것이다.

김시습은 『주역』으로부터 도덕적 수양과 실천 덕목을 도출할 뿐만 아니라, 변화의 이치와 도의 본체가 자기에게 갖추어져 있기 때문에 문을 나가지 않고도 길흉홍망을 알 수 있다고 주장하였다. 그는 “역(易)은 변하는 것이고, 도(道)를 심는 것이 역(易)이며, 펴서 드러내는 것이 점(占)이다. 과거로 천대 이전과 미래로 천대 이후에 이르기까지 세상 안에 온갖 특수한 만상은 문을 나가지 않고도 그 길흉홍폐(吉凶興廢)를 알 수 있으니, 그 변역(變易)의 리(理)는 도에 갖추어져 있고, 도의 체는 나에게 갖추어져 있다”⁴⁹⁾고 하였다. 김시습에 따르면, 도의 본체가 나에게 갖추어

48) 『매월당집』 卷12-19, 「得性理大全」, “兩儀生吾萬類分, 推窮性理不勞筋. 先觀我體耳目鼻, 究此可知天地雲. 損益革因知十世, 屈伸消長語乾文. 精研自外如奇誕, 妙接沖虛非所聞.”

49) 『매월당집』 21-7, 「天地篇」, “右三”, “易者, 變也. 載道者, 易也. 發揮者, 占也. 前乎

져 있는데, 이 도에는 바로 변역의 리가 갖추어져 있다. 또한 그는 역을 펼쳐서 드러내는 것을 점(占)이라고 규정하면서 이로부터 길흉흉폐를 알 수 있다고 하였다. 여기에서 나에게 갖추어져 있는 도의 본체는 바로 본성이며, 이 본성은 바로 변역(變易)의 리가 인간에 내재한 것이다. 사람은 변역의 리가 내재한 본성을 갖추고 있기 때문에 역(易)을 현상적으로 펼쳐서 드러내는 점을 통하여 길흉흉폐를 알 수가 있다. 요컨대, 인간은 길흉흉폐를 인식할 수 있는 선천적인 본성을 가지고 있기 때문에 밖으로 드러난 길흉흉폐를 인식할 수 있는 것이다.

궁리를 위한 표준적인 범례로서 김시습이 『주역』에 관하여 어떻게 이해하고 있는가에 대한 핵심적인 내용을 볼 수 있는 자료로는 그의 「역설」(易說)이 있다. 「역설」에서 그는 사물의 상황으로서 ‘시’(時)라는 개념과 상황의 마땅함으로써 ‘의’(義)를 『역』의 핵심적 취지로 강조하였다. 이어서 그는 『건괘』 「문언」의 내용을 인용하여 『역』은 군자가 세상의 일에 대처하는 상사이고 권도(權道)라고 말하고 있다. 또한 그는 「건괘」와 「곤괘」, 「기제괘」와 「미제괘」가 『역』의 시종을 보여주면서도 이런 변화가 무궁하게 순환하는 것을 알 수 있다고 하였다. 또한 그는 「계사진」을 인용하여 『역』은 사람에게 길한 것을 힘쓰게 하는 반면 흉한 것을 경계하게 하는 역할을 하는 것이라고 주장하였다.

그는 『역』의 기본적인 의미를 변화하고 바뀌는 것에서 시의(時宜)를 살피고 관찰하는 것에 역의 본래 의미가 있으며, 여기에서 ‘시’와 ‘의’가 중요하다고 언급하였다.

『역』이라는 것은 무엇을 말하는가? 『역』은 변화하고 바뀌는 것으로, 그 변화를 관찰하여 그 시의를 살피는 것이다. ‘시’라는 한 글자는 역의 핵심이고, ‘의’라는 한 글자는 『역』의 총체적인 설이다. 상황에 따라서 마땅함

千百世之上，後乎千百世之下。九垓之內，萬象之殊，不出戶，而知興廢吉凶，而其易之理，備乎道，而道之體備於我也。”

에 나아가면 통하지 않는 의가 없으며, 의를 음미하여 상황에 대처하면 부합되지 않는 때가 없다.⁵⁰⁾

『주역』에서 이처럼 변화 속에서의 특정한 상황과 마땅함을 강조하는 것은 바로 세상일을 합당하게 처리하는 표준과 시의성을 갖추기 위한 것이다. 이러한 관점에 따라 김시습은 『역』은 천지의 변치 않는 법칙이면서 동시에 군자가 세상에 대처하고 몸을 세우는 항상된 일이면서 동시에 방편적인 척도라고 보았다. 그는 “『역』은 군자가 세상에 대처하는 상사(常事)이고, 몸을 세우는 권도(權道)이다. 역은 천지의 일정한 법칙이고 성인이 할 수 있는 일이다. 그래서 그 신묘함에 이르면 천지와 그 덕이 부합하고, 사시와 그 순서를 합하며, 귀신과 그 길흉을 합한다. 하늘에 앞서면서도 하늘에 어긋나지 않고, 하늘의 뒤에 있을 때는 천시(天時)를 받드니⁵¹⁾, 하늘도 어기지 않는데, 하물며 성인에 있어서랴!”⁵²⁾라고 언급하였다”고 하였다. 여기에서는 군자가 천지 변화에 대한 이해가 신묘한 경지에 이르게 되면 천지와 사시와 귀신이 각각 가진 덕과 질서, 길흉에 합하여 하늘에 앞서거나 뒤따르거나 하늘의 변화에 합치할 것이라고 하였다. 여기에서는 군자와 성인에 있어서 천지자연의 질서에 신묘하게 통하여 인사의 길흉에 합하는 것을 함께 강조함으로써 천도와 인사를 통일적인 것으로 설명하고 있다. 이러한 그의 시각은 실천을 위한 궁리의 과정이 지니는 실제적인 내용이라고 할 수 있다.

이어서 김시습은 『주역』은 기본적으로 길흉을 사람에게 보여주어 길

50) 『매월당집』 20-21, 「역설(易說)」: 易也者, 何謂也? 易者, 變易也. 觀其變以察其時宜, 時之一字, 易之要領. 義之一字, 易之摠說. 因時而適宜, 則義無不通. 玩義而處時, 則時無不合.”

51) 『건괘』 「문언」

52) 『매월당집』 20-21, 「역설(易說)」, “易者, 君子處世之常事. 立身之權道. 易者, 天地之定法, 聖人之能事. 故至於其妙也, 如天地合其德, 如四時合其序, 如鬼神合其吉凶, 先天而天不違, 後天而奉天時, 天且不違, 而況於聖人乎?”

한 것에는 힘쓰는 반면, 흉한 것에는 경계하게 하고자 하는 것이지, 소소한 것의 성패를 결정하는 데 이용되는 것이 아니라고 강조하고 있다.

그래서 군자는 머무를 때는 그 상을 보고 그 점을 완미하며, 움직일 때는 그 변화를 관찰하여 그 문장을 음미한다. 그래서 역은 사람에게 길한 것을 도와서 힘쓰게 하고, 사람에게 흉한 것을 경계하여 살피게 하는 것이다. 지금 『역』으로 길흉을 점쳐서 자잘한 것에 대해 성패를 결정하는 것은 『역』으로 말할 수 없음이 분명하다.⁵³⁾

김시습에 따르면, 『역』은 특별한 일이 없을 때는 전체적인 상을 보고 그 점이 드러내는 뜻을 음미하는 반면, 구체적인 일이 있어 행동할 때는 그 변화에 따른 시의와 길흉을 살피서 힘쓰거나 경계해야 한다. 요컨대, 이것은 김시습이 『역』의 괘효사가 드러내는 천지자연과 인사의 법칙을 함축한 상과 변화를 관찰하고 살피서 길흉(吉凶)을 파악하여 실천의 표준으로 삼을 것을 강조하는 것이라 할 수 있다.

이어서 김시습은 『주역』 「계사전」을 인용하여 천자, 제후, 공경, 대부로부터 서인에 이르는 상하의 귀천으로서 정치적인 신분을 높고 낮은 것의 근거를 하늘과 땅을 상징하는 건곤이 정해지고 이로부터 높고 낮은 귀천이 정해진다고 하는 언명으로부터 이끌어 내었다. 이처럼 명분이 정해지고 나서 이것이 실제적으로 행해지게 하는 추동력을 김시습은 예의 원칙과 법도기강임을 강조하였다.

명분은 사람에게 있어서 중요하다. 『역』에서 “하늘은 높고 땅은 낮아서 건곤이 정해지고, 높고 낮은 것이 배풀어지면서 귀천이 자리잡는다”고 한 것은 명분을 어길 수 없는 것을 말한다. 무엇을 ‘명’이라고 말하는가? 천

53) 위의 책, 같은 곳, “君子居則觀其象而玩其占, 動則觀其變而玩其辭. 故易者吉人之勗, 而凶人之警察者也. 今以易占吉凶而定成敗於瑣尾者, 不可以言易也, 明矣.”

자, 제후, 공경대부, 사, 서인이 이것이다. 무엇을 '분'이라고 하는가? 상하 준비귀천이 이것이다. 이미 명분이 있는데, 다시 예절의 원칙과 법도기강이 없으면 스스로를 지킬 수 없으면, 명분의 실체는 다만 공허한 기물로서 아무도 그것을 부릴 수 없다. 그래서 천자가 제후를 통제하고 제후가 경대부를 통제하며, 경대부가 사서인을 다스린다. 귀한 자는 천한 자를 부리고 천한 자는 귀한 자를 따라서, 윗사람이 아랫사람을 부리는 것을 머리와 눈이 수족을 운용하는 것과 같이 하고, 아랫사람이 윗사람을 섬기는 것을 가지와 잎이 뿌리를 호위하는 것과 같이 한다.⁵⁴⁾

김시습은 정치적인 명분을 실현하기 위해서는 상하 신분에 고유한 권리와 의무를 규정하는 규범으로서 예의와 법도기강을 기준으로 확립해야 하는 것으로 강조하였다. 이러한 규범에 따라서 천자로부터 제후(諸侯), 사서인(士庶人)에 이르기까지 질서 있게 윗사람이 아랫사람을 제어하고 아랫사람이 윗사람을 따르는 것이 머리 및 눈이 수족을 운용하고, 가지 및 잎이 뿌리를 호위하는 것처럼 해야 한다고 주장하였다. 이어서 그는 “그런 후에 위아래가 서로 돕고 본말이 서로 지탱하며 그것으로 나라를 다스리면 나라는 저절로 다스려지고, 그것으로 가정을 다스리면 가정은 저절로 가지런해진다. 이것으로부터 임금과 신하가 임금답고 신하다우며, 부자가 부자답고, 부부가 부부다우며, 장유가 장유다워 백가지 명령이 순조로워질 것이다”⁵⁵⁾고 말하였다. 이것은 바로 준비귀천으로 정해지는 「건괘」와 「곤괘」의 상징성에 따라 정치적인 준비상하의 지위와 고유한 명분을 확립하여 정명(正名)을 실현하는 것을 뜻한다. 그는 『주역』

54) 『매월당집』 20-14, 「名分說」, “名分之於人, 大矣哉. 易曰天尊地卑, 乾坤定矣, 高下以陳, 貴賤位矣. 言名分之不可僭也. 何謂名? 天子諸侯公卿大夫士庶人, 是也. 何謂分? 上下尊卑貴賤, 是也. 既有名分矣, 又無禮節之則, 紀綱法度, 不能自守. 名分之實徒爲虛器, 而莫之馭矣. 是以天子制諸侯, 諸侯制卿大夫, 卿大夫治士庶人. 貴以馭賤, 賤以承貴, 上之使下, 猶頭目之運手足. 下之事上, 如枝葉之衛本根.”

55) 위의 책, 같은 곳, 「名分說」, “然後上下相資, 本末相持, 以之爲國而國自治, 以之爲家而家自齊. 由是而君君臣臣父父子子夫夫婦婦長幼幼而百令順矣.”

의 패효를 실제적인 인사에 적용하여 도덕적 규범이나 덕목을 실천하는 공리의 관점에서 이해하는 것이다. 이처럼 김시습은 『주역』을 이해하면서 유가적인 도덕적 실천을 강조하였는데, 이것은 그에 있어서 경을 통하여 성에 이르는데 있어서 공리의 과정과 표준을 세우고자 하는 목표와 연관된다고 할 수 있다.

요컨대, 김시습은 북송대 이후 성리학의 태극이기론, 심성론, 거경과 공리, 그리고 성을 중심으로 하는 수양론적 견해를 폭넓게 받아들였다. 특히 그는 성리학의 형이상학과 심성론을 결합하는 동시에 성리학의 본질을 그대로 드러내는 핵심 주제로서 ‘성즉리’설을 적극적으로 받아들였다. 본 논문은 김시습이 수용한 ‘성즉리’설에 함축된 수양론적 의미를 구체적 내용을 통하여 분석하였다. 그리고 구체적으로 경(敬)으로부터 성(誠)에 이르는 과정과 단계에서 수양의 계기로서 공리에 관한 그의 견해를 『주역』에 대한 이해를 통하여 살펴보았다. 여기에서 그가 언급한 ‘성즉리’ 명제에 내포되어 있는 수양론적 의미와 특징은 경(敬)과 성(誠), 그리고 『주역』을 매개로 하는 공리의 과정을 포괄하는 의미를 가진다. 이렇게 볼 때, 김시습이 제시한 ‘성즉리’설은 북송대 이후 형성되어 체계화된 성리학의 핵심적 이론을 대부분 그대로 체현하였다고 할 수 있다. 이 점에서 김시습은 조선성리학사에 있어서 퇴율을 전후하여 조선성리학이 형이상학적으로 심화되는 시기보다 앞선 시대에 주희까지의 성리학에서 논의되는 태극이기론과 심성론 수양론의 핵심적 문제를 개진하여 일관되게 종합한 것으로 평가할 수 있다.

6. 결론

본 논문은 김시습의 철학사상을 성리학의 이기론의 범주 안에서 검토

하되 ‘성즉리’설을 중심 명제로 하여 그의 성리학에 대한 이해가 어떤 특징을 가지는가 하는 점을 주로 수양론적 관점에서 해명하고자 하였다. 이제 본론의 내용을 정리하고 김시습의 성즉리설이 가지는 특징을 요약하기로 한다.

김시습은 구체적인 경험적 현상의 차원에서 태극은 음양과 결합되어 선후와 주종이 없는 것으로 이해하면서도, 다른 한편 태극의 리는 기(氣), 성(性), 정(情), 그리고 용(用)과 구별되는 것으로서 이들의 근거가 되는 것으로 이해하였다. 또한 그는 기본적으로 성리학의 ‘성즉리’ 명제를 취하여 자연의 원형이정의 덕과 소장영허의 리가 인간에 내재한 것으로서 인의예지의 본성을 순전한 것으로 규정하였다. 하지만 그는 인간은 기를 함께 품부받았기 때문에 기질에 얽매어서 본연의 선을 실현하지 못하는 것으로 보았다. 여기에서 그는 본성을 기르고 미음을 보존하는 성리학적 수양방법을 다시 문제로 끌어들인다. 그는 천도의 본체이자 인도의 실천 원리로서 ‘성(誠)과 마음을 수양하는 본체론적 토대로서 천도와 인도를 관통하는 원리로서 ‘경(敬)을 마음을 보존하고 본성을 기르는 중요한 방법으로 언급하고 있다. 뿐만 아니라 그는 「궁리」, 「정심」, 「성의」, 「수기」, 「치인」 등과 같은 글을 통하여 마음을 수양하는 구체적인 방법을 말하였다.

김시습은 이러한 과정과 방법을 통하여 리와 기가 결합됨으로써 현실적인 본성 속에 함께 내포되어 있는 기질적인 얽매임을 경(敬)의 수양방법을 통하여 벗어남으로써 순전한 본성을 그대로 회복할 수 있는 것으로 이해하였다. 김시습에게 있어서 ‘성즉리’(性卽理) 명제는 바로 경(敬)의 수양을 통하여 기질의 얽매임으로부터 벗어나 성(誠)을 회복하면서 순전한 본성인 ‘리’를 그대로 드러내는 수양이 이루어진 경지를 뜻한다. 김시습은 이 가운데 특히 『주역』을 통하여 천도의 지성무식한 운행을 강조함으로써 특히 성(誠)에 방점을 두면서 송대에 경(敬)을 중심으로 한 수양론적 관점을 ‘성즉리’ 명제에 담았다고 할 수 있다.

김시습은 북송대 이후 성리학의 태극이기론, 심성론, 거경과 궁리, 그리고 성을 중심으로 하는 수양론적 견해를 폭넓게 받아들였다. 특히 그는 성리학의 형이상학과 심성론을 결합하는 동시에 성리학의 본질을 그대로 드러내는 핵심 주제로서 ‘성즉리’설을 적극적으로 받아들였다. 본 논문은 김시습이 수용한 ‘성즉리’설에 함축된 수양론적 의미를 구체적 내용을 통하여 분석하였다. 김시습이 제시하는 ‘성즉리’ 명제에서 성은 본연의 리뿐만 아니라 기질 또한 포함하고 있기 때문에 본연의 선을 실현하지 못하는 한계를 가지는 측면이 있다. 이러한 이유로 김시습에 있어서는 이런 기질의 제약을 제어하는 경(敬)과 천리로서 성(誠), 그리고 수양의 계기가 되는 궁리 등이 주요한 수양론적 의미를 가진다. 곧 그가 언급한 ‘성즉리’ 명제에 내포되어 있는 수양론적 의미와 특징은 경(敬)과 성(誠), 그리고 『주역』을 매개로 하는 궁리의 과정을 포괄하는 데서 의미를 가진다.

이렇게 볼 때, 김시습이 제시한 ‘성즉리’설은 북송대 이후 형성되어 체계화된 성리학의 핵심적 이론을 대부분 그대로 체현해내고 있다고 할 수 있다. 이 점에서 김시습은 조선성리학사에 있어서 퇴율을 전후하여 조선 성리학이 형이상학적으로 심화되는 과정에 앞서 주희까지의 성리학에서 논의되는 태극이기론과 심성론 수양론의 핵심적 문제를 개진하여 일관되게 종합한 것으로 평가할 수 있다.

참고문헌

- 金時習, 『梅月堂集』 『韓國文集叢刊』 13.
 『論語』, 『漢文大系』 1.
 『孟子』, 『漢文大系』 1.
 『中庸』, 『漢文大系』 1.
 『大學』, 『漢文大系』 1.
 『莊子』, 『漢文大系』 9.
 二程子, 『二程遺書』
 胡廣 等編, 『周易傳義大全』, 保景文化社, 2000.
 姜希孟, 『私叔齋集』, 『韓國文集叢刊』 12.
 鄭汝昌, 『一蠹集』, 『善惡天理論』, 『韓國文集叢刊』 15.
 今井宇三郎 譯, 『易經』 『新釋漢文大系』 23, 明治書院.
 김시습, 권오돈 외 역(1977), 『매월당집』 1~5, 세종대왕기념사업회.
 유명중(1992), 『한국사상사』, 이문사.
 유승국(1979), 『매월당의 유학 및 도교사상』, 『대동문화연구』 13.
 임형택(1971), 『현실주의적 세계관과 금오신화』, 국문학연구회.
 정도원(1997), 『梅月堂 金時習 哲學의 特徵과 意義』, 『한국철학논집』 6.
 정병욱(1958), 『김시습연구』, 『서울대논문집』 제7집.
 정성철(1988), 『조선철학사』, 좋은책.
 조동일(1977), 『소설의 성립과 조선초기 소설의 유형적 특징』, 지식산업사.
 최일범(1990), 『매월당 철학사상연구』, 성균관대 석사학위논문.
 _____(1996), 『金時習의 理氣說』, 『동양철학연구』 15.
 한중만(1983), 『조선조초기 김시습의 불교와 도교수용』, 『한국종교』 8.
 허남진(1987), 『梅月堂 金時習의 性理學』, 『철학논구』 15집, 서울대 철학과.
 溝口雄三 외(2003), 김석근외 역(2003), 『中國思想文化事典』, 민족문화문고.
 구스모토 마사쓰구(2005), 김병화·이혜경 옮김, 『송명유학사상사』, 예문서원.
 Peter H. Lee(1993), *Sourcebook of Korean Civilization(I·II)*, New York, Columbia University Press.
 Richard Wilhelm(1923), *The I Ching of Book of Changes*, Peking.

원고 접수일: 2012년 11월 1일

심사 완료일: 2012년 11월 22일

게재 확정일: 2012년 12월 4일

ABSTRACT

The Theoretic Characteristic of Cultivation Involved in Kim Siseup's Theory of 'Human Nature is Principle'

Eom, Yeon-Seok

This thesis examined Kim Siseup's philosophy within the category of the principle and material force theory of Neo-Confucianism, and tried to elucidate the characteristic elements of his understanding of Neo-Confucianism, mainly in light of the cultivating theory, by regarding the theory of 'human nature is principle' as a central proposition. Kim Siseup widely accepted the theory of the Great Ultimate, principle and material force, the theory of mind and nature, and the opinion of cultivation focusing on reverence, deliberation of principle, and sincerity, all of which had been established after the North Song Dynasty. In particular, he actively adopted a theory of 'human nature is principle' as a core thesis which not only combines the metaphysics of Neo-Confucianism with the theory of mind and nature, but also exposes the essence of Neo-Confucianism as it is. This essay analysed the meaning of the cultivating theory involved in the theory of 'human nature is principle' accepted by Kim Siseup through an concrete examination of its contents. Kim Siseup's opinion regarding

the investigation of principle, which serves as its momentum, through the medium of his understanding of the *Book of Changes* in the process of cultivation from reverence to sincerity was considered. According to this, it can be said that the meaning and characteristics of the cultivating theory involved in the theory of ‘human nature is principle’ to which he refers to embraces the processes of reverence, sincerity and the investigation of principle through the medium of the *Book of Changes*. In this light, Kim Siseup’s theory of ‘human nature is principle’ can be seen to have mainly embodied, as it is, the fundamental theory of Neo-Confucianism which was built and systematized after the North Song Dynasty. In this point, the writer could evaluate that Kim Siseup considered the core question of the Great Ultimate, the principle and material force theory, the theory of mind and nature, and the cultivating theory that had been discussed within Neo-Confucianism by scholars up to Zhu xi, and that it was Kim Siseup that had consistently synthesized and intensified the Neo-Confucianism of the Joseon Dynasty before Toegae and Yulgok.