

東武 性情論 再考

이준희 · 이의주 · 고병희

경희대학교 한의과대학 사상체질과

Abstract

Reconsideration about the Dong-Mu's Theory of Nature and Emotion

Lee Jun-Hee, Lee Eui-Ju, Koh Byung-Hee

Dept. of Sasang Constitutional Medicine, College of Oriental Medicine, Kyung-Hee Univ., Seoul, Korea

1. Objectives

This research was purposed to reconsider the Dong-Mu's Theory of Nature and Mind(性情論).

2. Methods

The Dong-Mu's interpretation on the first chapter of 『The Doctrine of Mean(中庸)』, and the related contents of Nature and Emotion(性情) in his literature such as 『Gyukchigo(格致藁)』, 『Donguisusebowon-Sasang chobongyun(東醫壽世保元四象草本卷)』 and 『Donguisusebowon(東醫壽世保元)』 were reviewed.

3. Results and Conclusions

1. Dong-Mu reinterpreted the concepts about 'Providence(天命) and Human Nature(人性)', 'Not-yet-intentional state(未發) and Intentional state(已發)', 'Nature and Mind(性情)' and 'Equilibrium and Harmony(中和)' in 『The Doctrine of Mean』, and used these concepts as logical tools in explanation of his thoughts of Human being and medical theory.
2. The generating principle of Nature and Mind(性情) presented as sorrow, anger, joy and pleasure is 'the Principle of Human nature(性理)', which is embodied as 'the Principle of Organ(臟理)' in 『Donguisusebowon』. The Principle of Organ(臟理) is originated from Heart and lie at lung, spleen, liver and kidney as the form of Four Virtue(四德).
3. The Principle of Organ(臟理) has the position of superintendence and is the generating principle of Nature and Emotion(性情), by which the structural and functional variations between different constitutional types are formed.
4. Dong-Mu's newly established concept of Nature and Emotion(性情) is the core logic in his idea of physiology, pathology and self-cultivation.

Key Words : Dong-Mu(東武), Sasang Constitutional Medicine, Nature and Emotion(性情)

• 접수일 2009년 06월 20일; 심사일 2009년 07월 02일;
승인일 2009년 08월 01일
• 교신저자 : 이준희
서울시 동대문구 회기동 1번지 경희의료원 한방병원
사상체질과
Tel : +82-2-958-9280 Fax : +82-2-958-9234
E-mail : ssljh@daum.net

I. 緒 論

東武의 性情論은 그의 醫論 전개에 있어 핵심이 되는 논리이다. 이는 그의 독특한 人間觀, 心性觀, 人體觀으로부터 도출된 개념이라고 할 수 있다. 性情이란 기존 儒家에서 사용되어졌던 용어로 東武가 살았던 시대의 지식들에게는 보편적으로 사용되어졌던 개념이라고 할 수 있다. 그런데 東武는 性情의 개념을 통상의 의미와는 다르게 해석하고 있음을 볼 수 있고, 이는 기존의 여러 연구를 통하여 정리되었다¹⁾. 손¹은 유학에서 나타난 性情과 사상의학의 性情氣 이론을 비교, 심도있게 분석하였다. 그는 東武의 性情은 已發과 既發의 관계가 아니고, 喜怒哀樂은 氣이며, 氣의 順動과 逆動에 따라 性도 되고 情도 된다고 하여 동무가 性·情·氣를 서로 연결시켜 의학에 도입시켰다고 하였다. 또 性情氣를 선천과 후천으로 최초로 구분하여 장국의 대소를 만드는 선천의 性情氣와 太極之心의 有無慾에 따라 장국대소 편중성의 강약을 조래하는 후천적인 性情氣를 제시하여 동무의 性과 慾의 구도 속에서 성정을 선천과 후천으로 나누었다. 또 四端論의 浩然之理와 浩然之氣를 들어 理-心, 氣-身의 구도로 서로 수평관계를 가지며 상호보완적인 관계를 가진다고 하였으며, 東武는 心과 性情을 직접적으로 연결시키지는 않는다고 하였다. 한편 『格致藁』의 ‘喜怒哀樂은 人性이다’를 인용하면서도 喜怒哀樂은 氣라고 강조하고, 喜怒哀樂의 性情氣는 耳目鼻口와 肺脾肝腎이라는 그릇을 통해 나타나는 감각(聽視嗅味)과 감정(喜怒哀樂)으로 설명하였다. 이²⁾는 동무의 차등적 臟理는 喜怒哀樂의 性情 구분인 臟理의 차이로 발전한 것이 아니라 臟腑 강약에 대한 인식이 선행되고 이를 喜怒哀樂으로 설명한 것이라 하여 臟理와 性情의 선후문제를 제시하였고, 喜怒哀樂이 性情氣로 설명됨을 다시 말하였다. 설³⁾은 東武 性情의 기존 개념과의 차이를 고찰하면서, 性情을 喜怒哀樂과 결합하여 氣로 파악하였고 理를 心으로 파악하여 손¹과 비슷한 결론을 말하였다. 황⁴⁾은 손¹의 性(性理)과 慾(情慾)의 구도 속에서 性情氣를 선천의 性情氣와 후천의 性情氣로 구분한 견해를 이어, 性理는 선천적인 臟理를 형성하는 선천적인 性情氣의 작용으로,

情慾은 후천적인 心慾의 修不修에 따라 장국에 영향을 미치는 후천적인 性情氣의 작용으로 보았다.

이상의 기존 연구에서 몇 가지 문제점을 발견할 수 있었다. 첫째, 東武의 性情이 과연 未發已發의 관계가 아닌가? 東武의 문헌에는 未發已發의 용어들이 여러 곳에서 출현하고 있는데, 東武의 未發已發개념은 무엇인가? 東武의 性情과 未發已發개념과의 관련성은 무엇인가? 즉, 東武 未發已發의 개념과 性情과의 관련성 문제이다. 둘째, 기존의 性情개념과 東武의 性情이 어떻게 다르며, 기존의 개념으로는 東武의 性情개념을 어떻게 분석할 수 있는가? 즉, 새롭게 설정된 東武 性情개념의 정의와 범주문제이다. 셋째, 손¹ 등은 先天의 性情氣를 들어 장부형성을 설명하는데, 性情의 선천성은 어떻게 설명되어 질 수 있는가? 장국형성의 선천성을 性情에 둘 것인가? 臟理와 性情의 선후문제는 어떻게 극복할 것인가? 性情의 발출원리는 무엇인가? 즉 장부형성원리의 선천성 확보문제이다. 넷째, 喜怒哀樂을 人性이라 하면서 다시 氣로 규정하는데 ‘喜怒哀樂=氣’인가? 즉 性情의 氣로서의 지위문제이다.

이에 본 논고는 이러한 문제의식을 가지고, 東武 性情論을 재고해보고자 한다. 특히 東武 性情개념이 용어적 정의와 논리적 구조에 있어 기존의 개념과 어떤 차이가 있는가에 대해 고찰하였다.

II. 研究方法

1. 기존 儒家 性情개념의 기초설정을 제시하고 있는 『中庸』⁶⁾ 首章에 대한 東武의 견해를 분석하여 東武의 天命-人性개념, 未發已發개념, 中和개념, 性情개념의 특징을 살펴보았다.
2. 東武의 『中庸』 首章해석을 바탕으로 『格致藁』⁷⁾, 『東醫壽世保元四象草本卷』⁸⁾, 『東醫壽世保元』⁹⁾ 등의 東武 性情과 관련된 내용을 검토하였다. 東武 性情개념의 고찰을 위해 그의 性情개념 설정의 기본이 되는 인간관과 性情 발출논리의 기본구조인 東武의 心論을 고찰하였고, 이를 바탕으로 東武의 性情개념을 재고하였다.

Ⅲ. 考 察

1. 東武의 『中庸』 首章 해석

東武는 『格致藁 反誠箴 乾箴下截』에서 『中庸』 首章을 기존의 방법과는 다르게 해석하면서 天命과 人性의 개념, 喜怒哀樂의 已發과 未發의 개념, 性情의 개념, 中和개념 등을 새롭게 설정하고 있다. 새롭게 설정된 이들 개념은 그대로 그의 인간관 및 의론전개에 논리적 도구로 사용되고 있다.

1) 天命과 人性에 대한 東武의 견해

『中庸』에서는 ‘하늘이 命한 것을 性이라 하고, 性을 따르는 것을 道라 한다’고 하였다. 주자는 『中庸章句』¹⁾와 『中庸或問』²⁾에서 天命과 人性을 구분하여 天命의 理가 人物의 氣를 좇아 자재하면 性이 됨을 설정하였고, 하늘에서는 理이고 元亨利貞이며, 人에서는 性이며 仁義禮智인 구도를 제시한다. 道와 德에 대해서는 『中庸章句』³⁾와 『中庸或問』⁴⁾에서 德은 본성으로서의 性과 같은 개념으로 健順 五常을 그 내용으로 하며, 道는 주어진 본성을 따라 마땅히 해야 할 바의 것으로 설명하여 본성에 의해 규정되어지는 當위적 실천을 의미하는 개념으로 파악하고 있다.

東武는 ‘道는 天命의 道이고, 德은 人性의 德이다’라고 하고, ‘天命으로서 주어지는 人性을 天命之性으로, 人性으로서 따르는 天命을 率性之道’라고 하여⁵⁾ ‘天命·道’, ‘人性·德’의 구도로 요약하고 있

다. 이는 기존의 개념과 비교하여, 주자의 해석이 ‘天命→人性(=德)→道’로의 파생적 구도라면, 東武는 道의 當위성의 근거를 人性에서 天命으로 바로 연결시키고 있음을 알 수 있다. 『東醫壽世保元 性命論』에서는 身·行·命·資業·道로 연결되는 구도를 제시하고 있는데, 이는 天命으로서의 형이상학적 命을 身차원에서 특히 資業(土農工商田宅邦國)이라는 현실적인 문제로 귀결시켜, 그 실천성을 강조하는 구도로 전환된다. 즉, 命은 기존 儒家에서 理의 위치를 가지나, 東武는 『東醫壽世保元』에서 이를 완전히 현실세계의 개념으로 전환시키게 된다.

또 東武는 ‘往臨立來함에 반드시 喜怒哀樂이 있다’라고 하면서, 喜怒哀樂은 人性으로, 往來立臨은 天命이라 규정한다⁶⁾. 『格致藁 反誠箴 乾箴』에서는 智禮義仁이 往臨立來하면 天下가 不哀, 不怒, 皆喜, 皆樂 한다고 하였⁷⁾, 『格致藁 儒略 天下索我』에서는 往臨立來하는 가운데 쉽게 私放逸慾하게 된다고 하였⁸⁾. 여기서 天命이라고 표현한 ‘往臨立來’는 인간의 존재 및 행위 양식의 요약적 표현이면서, 天命으로서의 도덕적 當위성이 함께 내포된 개념이라 할 수 있다. 人性을 喜怒哀樂이라고 표현한 부분은 기존 성리학 개념과는 상이한 서술이다. 그런데 往臨立來하는 중에 智禮義仁과 私放逸慾은 서로 대립적인 경쟁을 벌이고, 그 중에 智禮義仁이 실현·실천되면 不哀·不怒·皆喜·皆樂한다고 한 것으로 보았다. 즉 喜怒哀樂은 일반적으로 말하여지는 감정적 요소를 표현이라기 보다는, 智禮義仁의 실현·실천 여부에 따라 발동되는 도덕적 감흥이라 볼 수 있다. 즉 喜怒哀樂 발동의 원리적 측면을 智禮義仁에 두고 있는 것이다. 이는 天命이 人性으로서 己物 모두에 공범률(智禮義仁)로서 자재하고 있기 때문에 그것의 실현·실천 여부

1) 『中庸章句』 “性, 卽理也. 天以陰陽五行化生萬物, 氣以成形, 而理亦賦焉, 猶命令也. 於是人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也.”
 2) 『中庸或問』 “天命之謂性, 言淺之所以命乎人者, 是則人之所以爲性也. 蓋天之所以賦與萬物而不能自己者, 命也. 吾之得乎是命以生而莫非全體者, 性也. 故以命言之, 則曰元亨利貞, 而四時五行庶類萬化莫不由是而出. 以性言之, 則曰仁義禮智而 四端五典萬物萬事之理, 無不統於其間. 蓋在天在人, 雖有性命之分, 而其理則未嘗不一在人在物.”
 3) 『中庸章句』 “人物各循其性之自然, 則其日用事物之間, 莫不各有當行之路, 是則所謂道也.”
 4) 『中庸或問』 “率性之謂道, 言循其所得乎天以生者, 則事事物物 莫不自然各有當行之路, 是則所謂道也. 蓋天命之性, 仁義禮智而已.”
 5) 『格致藁 反誠箴 乾箴下截』 “道也者 天命之道也 天命之道 孰可須與離於斯乎

德也者 人性之德也 人性之德 何不顯沛必於是乎” “以天命而授人性者 天命之性也 以人性而順天命者 率性之道也”

6) 『格致藁 反誠箴 乾箴下截』 “往必有哀 來必有樂 臨必有怒 立必有喜, 喜怒哀樂 人性也 往來立臨 天命也”
 7) 『格致藁 反誠箴 乾箴』 “智之所往 天下不哀, 仁之所來 天下皆樂, 禮之所臨 天下不怒, 義之所立 天下皆喜”
 8) 『格致藁 儒略 天下索我』 “往則易私 來則易慾 出則易放 入則易佚”

에 따라 哀怒喜樂이 발출하는 것이다. 智禮義仁은 도덕적 당위성이자 발출원리이고, 哀怒喜樂은 智禮義仁을 기준으로 발출되는 도덕적 감흥이다. 달리 말하면 ‘天命-智禮義仁’, ‘人性-哀怒喜樂’의 구도라 할 수 있는 것으로 기존 儒家에서 ‘天命-元亨利貞’, ‘人性-智禮義仁’의 구도와는 차이가 있다.

이상에서 東武는 『中庸』 첫 부분을 天命-道, 人性-德의 구조 속에서 天命은 인간의 존재 및 행위에 있어서의 도덕적 당위성으로, 人性은 天命에 의해 己物에 공범물로서의 본성이 仁義禮智로서 자재에 있기에 발동되는 도덕적 감흥으로 설정하였다. 天命-人性의 구도는 그의 性情개념 형성에 있어 중요한 논리적 구조를 형성한다. 즉, 도덕적 당위성으로서의 가치적 측면과 현실세계에서 전개되는 사실적 측면의 적합-부적합의 결과로 인간의 마음에 발동하는 도덕적 감흥을 東武는 哀怒喜樂으로 설정한 것이다. 人性을 哀怒喜樂에 배속시킨 것은 이 때문인 것으로 사료된다.

이와 같은 東武의 天命人性觀은 『東醫壽世保元』에서 天人性命觀으로 재편되면서 두 가지 큰 변화를 보이게 된다. 첫째, 앞에서의 발출원리와 도덕적 감흥으로서의 天命-人性의 구도는 性理-性情의 구도로 변화하고 용어적 표현이 달라진다. 둘째, 직접적으로 표현이 되는 天命, 人性은 그 선천성은 담보되면서, 性과 命이 이원화되어 각각 인식과 실천의 대상이자 목표로 현실세계에서 구체화(慧覺, 資業) 되고 있다. 즉 보편적 人性을 파악하고, 이를 현실속에서 命으로서 적극적으로 실천하고자 하는 知行의 확대 개념으로 전환된다. 특히 命은 더이상 형이상학적 天命이 아니고 資業으로서, 道로서, 적극적 실천을 통해 구현이 되어야 하는 현실적 목표로서 재설정되며, ‘知人性-慧覺(仁義禮智忠孝友悌)-德 : 正己-命-資業(士農工商田宅邦國)-道’라는 동무 수양론의 양대축의 하나를 이루게 된다.

2) 未發已發, 性情, 中和論 등에 대한 東武 견해

『中庸』에서는 ‘喜怒哀樂의 未發을 中이라 하고 發하여 모두 절도에 맞음을 和라 하며, 中은 天下의 大本이고 和는 天下의 達道다’라고 하였다. 주자는 이에 대해 『中庸章句』⁹⁾와 『中庸或問』¹⁰⁾을 통

해 喜怒哀樂을 未發상태와 已發상태로 나누고, 未發한 것을 性, 발한 것을 情, 未發이며 치우친 바 없는 것을 ‘中’이라 하고 ‘性の德’, ‘道の體’로 규정하였으며, 已發하여 절도에 맞는 것을 ‘和’라 하고 ‘情의 正’, ‘道の用’으로 규정하였다.

(1) 未發已發論

본래 中和 未發已發에 관한 『中庸』 首長の 글은 인간의 심리상태를 문제 삼은 것이었다. 그러나 송대 리학이 인간성의 본질을 탐구하는 인성론에 중점을 주는 경향으로 인해 그것은 본체와 작용과 같은 형이상학적 범주로 전환되었고, 이러한 과정에서 특히 未發을 중심으로 한 中和說에 관한 논의가 전개되었던 것이다¹¹⁾.

東武의 未發已發 개념 설정의 출발은 인간의 존재 및 행위양식의 설정으로부터 시작된다. 『格致藁 儒略 天下索我』에서는 인간의 존재 및 행위양식을 크게 ‘接物’과 ‘守獨’의 두 가지 양태로 구분하고 있다¹²⁾. ‘接物’은 外物과의 접촉을 통해 外物을 인식

9) 『中庸章句』“喜怒哀樂, 情也. 其未發, 則性也, 無所偏倚, 故謂之中. 發皆中節, 情之正也, 無所乖戾, 故謂之和. 大本者, 天命之性, 天下之理皆由此出, 道之體也. 達道者, 循性之謂, 天下古今之所共由, 道之用也.”

10) 『中庸或問』“謂之中者, 所以狀性之德道之體也. 以其天地萬物之理, 無所不該, 故曰天下之大本. 謂之和者, 所以著情之正道之用也. 以其古今人物之所公由, 故曰天下之達道.”

11) 주자의 中和說에 대한 견해는 그의 학문이 성립되어 가는 과정 중에 변화를 일으키게 되는데, ‘丙戌之悟’라 칭하여지는 中和舊說과 ‘己丑之悟’라 칭하여지는 中和新說이 그것이다. 中和舊說의 요지는 ‘已發은 心, 未發은 性(心已發性未發)’, ‘已發은 用, 未發은 體(性體心用)’, ‘先察識後涵養’ 등이 그 내용이다. 中和新說의 요지는 ‘心已發未發’, ‘性體情用’, ‘性未發情已發’ 등이다. 新說로의 변화는 心の 두 가지 양상을 已發 未發로 나누어 본 것이며 의식이 생겨나지 않는 것을 未發, 의식이 생겨난 것을 已發이라고 하여, 未發은 心體流行의 寂然不動한 상태, 已發은 心體流行의 感而遂通의 상태로 본 것이다. 여기서 性으로 규정되었던 未發의 中은 단지 心の 未發상태를 상징하는 의미로 격하되었다. 心은 未發已發을 모두 관통하고 있는 것이며, 따라서 주체의 확립을 위한 心の 수양에 있어서도 未發에는 敬, 已發에는 致知가 공부의 방법으로 놓이게 되어 주자의 未發-居敬, 已發-窮理라는 居敬窮理의 학문방법론 및 수양론이 완성되어지게 된다¹⁰⁾.

12) 『格致藁 儒略 天下索我』“偏慎其獨 難爲守獨 偏察物情 難爲接物 格物慎獨 庶幾不罔 慎獨格物 庶幾不殆”

하는 과정이다. ‘守獨’은 外物 인식을 바탕으로 하는 개별적 행위 과정이다. 接物함에는 ‘格物’해야 하고, 守獨함에는 ‘慎獨’해야 한다고 하였는데¹³⁾, 格物은 ‘物問有正’함을 말하여 인식의 측면을, 慎獨은 ‘獨思無邪’함을 말하여 실천의 측면을 각각 말하고 있는 것이다. 즉 ‘接物-格物’과 ‘守獨-慎獨’의 구도로 요약되는데, 이는 己物관계를 바탕으로 我와 非我, 己와 物과의 관계 속에서 설정된 개념으로, 東武 未發已發의 개념 설정의 기초가 되고 있다.

『格致藁』 「反誠箴 乾箴下截」에서는 天命과 人性을 설정하고, 天命과 人性 각각을 두 가지 차원으로 나누어 설명하고 있다. 즉 命에는 ‘來往立臨之命’과 ‘不來往不立臨之命’이 있고, 人性에는 ‘喜怒哀樂已發之性’과 ‘喜怒哀樂未發之性’이 있는 것으로 분류하였으며, ‘喜怒哀樂已發之性’은 ‘다른 사람과 교접상태의 성(與人相接之性)’으로 ‘喜怒哀樂未發之性’은 ‘자기 홀로 있을 때 자제하는 성(自己獨得之性)’으로 설명한다¹⁴⁾. 다시 말해 未發已發의 구분을 ‘已發=다른 사람과 서로 접하고 있을 때’와 ‘未發=자기 홀로 있을 때’로 구분하고 있다. 더욱이 已發인 ‘다른 사람과 서로 접하고 있을 때’에 ‘有節’함과 ‘不節’함이 있다고 하여 『中庸』의 ‘發而皆中節’의 發한 후의 목표인 ‘節’을 들어 설명하고, 未發인 ‘자기 홀로 있을 때’에 ‘有中’함과 ‘不中’함이 있어, 『中庸』의 ‘未發謂之中’의 發하기 전의 목표인 ‘中’을 들어 설명하고 있다. 天命과 人性 모두를 ‘다른 사람과 서로 접하고 있을 때’와 ‘자기 홀로 있을 때’로 구분하여 각각에서의 도덕적 당위성과 도덕적 감흥이 있음을 말하고 있는 것이다. 그런데 ‘다른 사람과 서로 접하고 있을 때’와 ‘자기 홀로 있을 때’의 구분은 『格致藁』 「儒略 天下索我」에서의 ‘接物’상태와 ‘守獨’상태로 구분과 동일하다. ‘다른 사람과 서로 접하고 있을 때의 性’과 ‘자기 홀로 있을

때의 性’은 『格致藁』 「儒略 天下索我」에서 接物시에 格物을, 守獨시에 慎獨을 말한 것처럼 각각 인식의 측면과 실천의 측면에서 ‘바름(正)이 있다’와 ‘사특함(邪)이 없다’라고 하는 도덕적 함의가 있는 것과 연결된다.

이상으로 본다면 東武의 未發已發개념은 그의 己物觀을 바탕으로 형성된 것으로, ‘守獨하여 慎獨할 때’가 未發이며, ‘接物하여 格物할 때’가 已發임을 알 수 있다. 『東醫壽世保元』에서는 未發已發이 직접 언급되고 있지는 않지만, 이상의 논리대로라면 察天機할 때가 已發時이고, 行人事할 때가 未發時임을 유추할 수 있다¹⁵⁾.

(2) 性情論

『格致藁』 「反誠箴 乾箴下截」의 『中庸』 首長해석에서는 情에 대한 직접적인 언급은 없다. 다만 喜怒哀樂을 人性이라 하며, 喜怒哀樂의 未發之性と 已發之性を 언급하고 있다. 주자의 입장에서 보면 情인 喜怒哀樂을 性으로 규정한 것이고, 未發時 뿐만 아니라 已發時의 것조차도 性으로 규정하고 있는 것이다. 喜怒哀樂을 人性으로 규정한 내용을 상기한 바와 같이 단순한 감정의 발현이 아닌 도덕적 감흥으로 본다면 喜怒哀樂에는 性의 의미가 함축되어 있다고도 볼 수 있다. 하지만 주자의 性情구분의 기준이 ‘性發爲情’이라면 情의 범주임을 부정할 수 없다. 이상과 같이 東武의 性情개념을 주자의 논법으로 평가한다면 잘못된 내용일 수밖에 없다. 하지만 중요한 것은 동무의 未發已發개념이 기존의 것(性發爲情)과는 다르게 ‘守獨하여 慎獨할 때’와 ‘接物하여 格物할 때’의 구분을 그 기준으로 한다는 것이다. 『東醫壽世保元』 「擴充論」에서는 己物觀 속에서 性情의 개념을 새롭게 설정하고 있는데, 察天機할 때와 行人事할 때 각각 발동하는 것을 性情이

13) 『格致藁 儒略 天下索我』 “何謂慎獨 獨思無邪也 何謂格物 物問有正也”

14) 『格致藁 反誠箴 乾箴下截』 “既有來往立臨之命 則亦自有不來往不立臨之命也. 既有喜怒哀樂已發之性 則亦自有喜怒哀樂未發之性也. 不來往不立臨之命 豈非處獨之命乎. 獨之所性 孰如戒慎恐懼漸次以中乎. 是故喜怒哀樂者 來往立臨之間 與人相接之性 而有節不節也. 戒慎恐懼者 不來往不立臨時 自己獨得之性 而有中不中也.”

15) ‘察天機할 때’가 ‘自己獨得時’이고, ‘行人事할 때’가 ‘與人相接時’인 것으로 보아, ‘察天機할 때’가 ‘未發’, ‘行人事할 때’가 ‘已發’인 것으로 생각할 수도 있으나, 接物시 格物の 의미를 외물에 대한 보편적 인식으로, 守獨시 慎獨의 의미를 외물에 대한 개별적 행위과정 중에 사특함이 없는 것으로 해석하여, 보편적 인식과 개별적 행위라는 기준에서 보면 察天機할 때가 已發時, 行人事할 때가 未發時로 볼 수 있다.

라고 정의한다. 察天機할 때가 已發時이고, 行人事할 때가 未發時라면 性은 已發時의 도덕적 감흥이며, 情은 未發時의 도덕적 감흥이 된다. 『格致藁』 「反誠箴 乾箴下截」에서 喜怒哀樂의 未發之性と 已發之性을 제시하여 性을 未發時의 것과 已發時의 것으로 구분하고 있는데, 이는 크게 人性의 양면이기 때문에 性으로 규정한 것으로 사료되며, 동무의 未發已發개념 설정 하에서는 未發之性은 『東醫壽世保元』에서 情의 개념으로 발전되고 있는 것으로 사료된다. 결국 이런 논리라면 동무의 性情개념은 未發已發의 개념적 차이로 인해 주자의 ‘未發-性, 已發-情’의 구도와는 반대로 ‘未發-情, 已發-性’이 된다.

(3) 中和論

東武의 中和개념도 기존의 개념과는 다르게 설명이 되어 있는데, ‘慎獨而致知’를 ‘天下의 大本’으로, ‘修身而行世’를 ‘天下의 達道’라 하였다¹⁶⁾. 東武의 未發상태인 ‘守獨’의 상태에서는 생각에 사투함이 없고, 앞을 추구해나가는 것이 개별적 행위과정의 가장 기본(大本)이 되며, 已發상태인 ‘接物’의 상태에서는 자기 수양을 기본으로 자신의 위치에서 제 역할을 다하는 것이 보편적 인식과정에서 공통의 방법(達道)이 되는 것이다. 『東醫壽世保元四象草本卷』 「原人第四統」에서는 喜怒哀樂의 未發已發을 설명하면서 ‘中-行誠’, ‘和-知明’의 구도로 中和를 설명하고 있는데¹⁷⁾, 이와 같은 맥락의 서술이라 할 수 있다.

東武는 喜怒哀樂이 已發에서 有節하고, 未發에서 有中하기 위해서는 전제조건이 필요한데 이를 각각 ‘知天’과 ‘知人’으로 제시하였다¹⁸⁾. 즉 未發已發時의 中節은 ‘知天’, ‘知人’ 즉 天人의 올바른 인식으로부터 시작된다는 것을 말하는 것이다. ‘知天’이란 天命을 잘 아는 것인데, ‘천하에 있는 모든

사람들의 선한 성을 통철하게 아는 것’이라고 하였다. ‘知人’이란 人性을 잘 아는 것인데, ‘천하에 있는 모든 사람들의 악한 慾을 통철하게 아는 것’이라고 하였다¹⁹⁾. 喜怒哀樂 已發未發시에 ‘有節’, ‘有中’하기 위해서는 天命, 人性을 잘 파악하고, 모든 사람들의 善性和 惡慾을 잘 파악하여 그에 적절한 喜怒哀樂을 발동시키는 것이라 하면서, 知天知人是 성인이나 능히 할 수 있는 것이라 하여 그 어려움을 강조하였다.

이상에서 東武의 『中庸』 首章에 대한 견해를 고찰하여 보았다. 天命과 人性에 대한 개념, 未發已發에 대한 개념, 性情에 대한 개념, 中和의 개념 등은 기존의 개념과는 상당한 차이를 보이고 있다. 東武는 심성을 설명하는 입장보다는, 己物觀에 의거하여 ‘接物-格物’ 단계와 ‘守獨-慎獨’ 단계로 나누어 未發已發에 대한 개념을 새롭게 설정하고 있음을 알 수 있었고, 天命과 人性에 대해서도 己物의 공범률에 기준하여 己物관계에서의 喜怒哀樂을 설정하고 있다. 이러한 새로운 논리들은 『東醫壽世保元』에서 그의 인간관, 의학관, 수양관을 전개시키는데 이론적 도구가 되고 있다.

2. 東武의 人間觀

東武의 性情觀은 그의 독특한 人間觀 설정으로 파생되어 나온 개념이다. 그의 人間觀을 요약하면 다음과 같다.

1) 己物관계속에서의 인간설정

東武는 인간을 己物觀을 바탕으로 설명한다. 즉 주체인 我(己)와 객체인 非我(物)와의 끊임없는 관계 속에서 설정된 인간이다. 我(己)는 非我(物)와의 관계 속에서 존재하고 살아가며, 세상을 인식하고 윤리적, 도덕적 이상을 추구해가는 존재이다. 客體로서의 非我(物)적 요소는 크게 天機와 人事로서 요약된다²⁰⁾. 天機는 己의 주위에 항상 존재하면서 영향을

16) 『格致藁 反誠箴 乾箴下截』 “喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和. 慎獨而致知者 天下之大本也 修身而行世者 天下之達道也”

17) 『東醫壽世保元四象草本卷 原人第四統』 “喜怒哀樂之未發無妄曰中 既發中節曰和 無妄者行誠 中節者知明也”

18) 『格致藁 反誠箴 乾箴下截』 “知天然後 喜怒哀樂已發而節也 知人然後 喜怒哀樂 未發而中也”

19) 『格致藁 反誠箴 乾箴下截』 “洞知天下人心之善性然後 喜怒哀樂 已發而節也. 洞知天下人心之惡慾然後 喜怒哀樂 未發而中也.”

20) 『東醫壽世保元 性命論』 “天機有四 一曰地方 二曰人倫 三曰世會 四曰天時. 人事有四 一曰居處 二曰黨與 三曰交遇 四曰事務.”

미치는己가 존재하며 살아가게 되는 시공간적 배경이자 무대이다.人事는 天機속에서 살아가는 인간의 존재양식이다.

物과 끊임없이 살아가는己의 존재 및 행위주체는 耳目鼻口, 肺脾肝腎, 頤臆臍腹, 頭肩腰臀 등에 배속하여 설정된다. 耳目鼻口는 天機를 察(聽視嗅味)한다²¹⁾.己의 인식대상이며 外物인 天機를 인식하고 받아들이는 주체는 耳目鼻口이다. 肺脾肝腎은 人事를 行(達合立定)한다²²⁾. 天機에 대한 인식을 바탕으로 外物과 끊임없이 관계를 만들어가는 주체는 肺脾肝腎이다. 外物과의 관계 속에서 外物을 지각하고 판단하며 사유하고 행위를 해나가는 주체는 인간이다. 인간에게는 선천적인, 그러나 자율적 속성을 가진 기능태로서의 능력이 있다. 그 능력의 주체는 頤臆臍腹과 頭肩腰臀으로 설정된다. 頤臆臍腹에는 籌策, 經綸, 行檢, 度量이라는 인식능력(行其知)이 갖추어져 있다. 頭肩腰臀에는 識見, 威儀, 材幹, 方略이라는 실천능력(行其行)이 있다. 선천의 인식능력과 실천능력이 제대로 발현 작동되는 것을 각각 ‘博通’, ‘獨行’이라 하였고, 이 단계를 ‘性’과 ‘命’으로 규정하였다.

2) 主宰之心

心은 一身之主宰로, 耳目鼻口, 肺脾肝腎, 頤臆臍腹, 頭肩腰臀의 기능은 心의 주체를 받는다²³⁾.

『東醫壽世保元』「性命論」에서 心은 好善之心, 惡惡之心, 邪心, 怠心 등으로 나누어 설명된다²⁴⁾.

「性命論」에서는 耳目鼻口가 天機를 살피는데 있어서는 好善하는 마음을 가지며, 肺脾肝腎이 人事를 행하는데 있어서는 惡惡하는 마음을 가진다고 하였다. 好善, 惡惡의 마음은 道心²⁵⁾에 해당하는데,

21) 『東醫壽世保元 性命論』“耳聽天時 目視世會 鼻嗅人倫 口味地方.”

22) 『東醫壽世保元 性命論』“肺達事務 脾合交遇 肝立黨與 腎定居處.”

23) 『東醫壽世保元 臟腑論』“心爲一身之主宰 負隅背心 正向臆中 光明瑩徹 耳目鼻口 無所不察 肺脾肝腎 無所不付 頤臆臍腹 無所不誠 頭手腰足 無所不敬.”

24) 『東醫壽世保元 性命論』“人之耳目鼻口好善無雙也. 人之肺脾肝腎惡惡無雙也. 人之頤臆臍腹邪心無雙也. 人之頭肩腰臀怠心無雙也.”

25) 주자는 하나의 심에 인심과 도심이 있다고 하였다. 인심과 도심은 본래 하나이다. 도리를 지각하는 것

道心은 사사로운 人心과 對가 되어 공정한 속성을 가진다. 또 ‘人皆可以爲堯舜’하며 聖凡의 차이가 없는 보편성을 가진다. 즉 好善之心, 惡惡之心은 보편성과 선천성을 가지며, 지극히 공정하고, 사사로움이 없는 道心의 속성을 지니고 있다.

耳目鼻口가 天機를 살피는 과정은 己物관계에서는 己가 인식의 주체가 되고, 物이 인식의 객체가 되는 상황에서 物物사이에서 벌어지는 현상을 인식하는 것이다. 肺脾肝腎이 人事를 행하는 과정은 己가 행위의 주체로서 物과의 관계를 형성해 가는 과정이다. 각각 『格致藁』의 ‘往臨立來’와 ‘不往臨立來’의 상황에 해당이 되고, ‘接物-格物’과 ‘守獨-慎獨’과 연계가 된다. 『格致藁』「儒略 天下索我」에서는 接物시에 好善(好誠)함을 말하며 柳下惠의 和를 연결시키고, 守獨시에 惡惡(惡僞)함을 말하며 伯夷의 淸을 연결시키고 있다²⁶⁾. 『格致藁』「反誠箴 乾箴下截」에서는 ‘與人相接之性’과 ‘自己獨得之性’을 제시한다. 모두 『東醫壽世保元』의 好善之心과 惡惡之心으로 연결되는 개념이라 할 수 있다.

이 道心이오, 소리, 색깔, 냄새, 맛을 지각하는 것이 人心일 뿐이다. 尙書 大禹謨에서는 ‘人心은 오직 위태롭고, 道心은 오직 은미하다.’라고 하였다. 心은 허명하여 대상이 되는 모든 사물을 지각하지만 그 심은 하나이다. 人心은 형기의 사사로움에서 생기고, 道心은 성명의 올바름에 근본한다. 생하는 것과 근본하는 것이 다르므로 지각도 다르다. 인심은 형기의 사사로움에서 생기기 때문에 불안정하다. 道心은 성명의 바른 것에 근본하므로 은미하여 받아들이기 어렵다. 주자는 『中庸章句序』와 『朱子大全』에서 人心과 道心을 다소 다르게 설명한다. 人心에 대해서는 두 곳 모두 형기의 사사로움 것에서 생기는 것이라고 하여 완전히 일치한다. 道心에 대해서는 『中庸章句序』에서는 성명의 올바름에 근원한다고 하고, 『朱子大全』이 의리의 공명한 것에서 말하는 것이라고 한다. 전자는 中庸의 ‘하늘이 명한 것을 성이라 하고, 성을 따르는 것을 도라 한다’와 연관시켰기 때문에 성명이라는 문자를 사용한 것이고, 후자는 형기의 사사로움 것에 대응시켰기 때문에 의리의 공명한 것이라고 하였다. 그러므로 人心은 사사로운 것이고 道心은 공명한 것이다.¹⁾

26) 『格致藁 儒略 天下索我』“何謂慎獨 獨思無邪也 何謂格物 物間有正也 爲人也惡惡 慎獨者多 爲人也好善 格物者多 果能惡惡 自然善思 果能好善 自然善問 伯夷之所惡者僞也 僞者天下之至煩也 不可以惡而必克 柳下惠之所好者誠也 誠者天下之至精也 不可以好而必得 好誠圖誠 泊沒接物 惡僞避僞 狹窄守獨 接物自反 守獨得誠 守獨勇往 接物克僞”

好善之心과 惡惡之心의 발동은 己物간의 관계를 바탕으로 형성되는 것으로 『格致藁』 「反誠箴 乾箴下截」에서 제시하는 人性에 해당하는 요소이다. 人性을喜怒哀樂으로 표현한 것처럼 好善之心과 惡惡之心은 심의 작용적 측면이 되는데, 그것들이 발용하게 되는 원리적 측면은 仁義禮智의 本性이 己物에 공범률로 존재하기 때문이다. 즉 인식 및 행위의 주체로서의 己가 ‘仁義禮智’의 본연의 人性을 가지고 있기 때문에 好善과 惡惡의 마음이 발동할 수 있는 것이다.

頤臆臍腹과 頭肩腰臀은 인식능력과 실천능력을 행하는 주체가 되는 기관이다. 頤臆臍腹의 인식능력의 작동을 방해하는 요소는 邪心(誣世之心, 私心)²⁷⁾이고, 頭肩腰臀의 실천능력의 작동을 방해하는 요소는 奪侈懶竊의 怠心(罔民之心, 慾心)²⁸⁾이다. 邪心과 怠心은 人慾에 해당하며, 가능태로서 칭한다면 人心에 해당한다고 볼 수 있다. 邪心과 怠心은 好善惡惡의 마음과 상대가 되어, 보편적 人性인 仁義禮智를 갖추고 있기에 발동하게 되는 道心으로서의 好善과 惡惡의 마음을 방해하는, 개별적 차원의 心慾으로 제시된다.

3. 東武의 心論 - 性情 發出의 原理

1) 東武의 心性 구조

『格致藁』 「反誠箴 兌箴下截」에서는 心을 性理와 心欲으로 분석하여 보았고²⁹⁾, 이는 기존 道心, 人心의 개념과 유사하다고 할 수 있다. 여기서의 心은 기존의 ‘心統性情’에서의 心이라기 보다는 心欲의 개념으로 이해해야 한다. 性理는 善한 것이며, 心欲은 善할 수도, 惡할 수도 있는 가능태로서의 속성을 가지고 있는 것으로 보았다. 『格致藁』 「獨行篇」에서는 ‘人性은 善하지만, 人慾은 惡하며, 性이란

慾이 순수하게 희어진 것이며, 慾이란 性이 검게 물드는 것이라’고 하면서 人性人慾의 대립구도를 말하고 있다³⁰⁾. 여기서의 慾은 欲과는 구별되는 것으로 慾은 可以善惡의 가능태로 人心에 해당 되지만, 慾은 惡이라는 현실태이며, 人慾에 해당되는 개념이라고 할 수 있다. 그러면서 말하기를 人性은 서로 같고, 人慾 또한 서로 같다고 하였다.

이상과 같이 東武는 心을 性理³¹⁾와 心欲의 양면적 구도 속에서 설명하고 있으며, 心欲의 惡한 요소를 心慾으로 보아 純善한 性理를 가리는 요소로 설정하였다. 心慾에 의해 가리워짐의 여부에 따라 순전한 性의 발로여부가 결정된다. 「性命論」에서 제시되고 있는 心의 분과 상을 이러한 구도 속에서 본다면, 好善之心과 惡惡之心은 性理의 발현이며, 邪心과 怠心은 心欲 중 惡한 心慾이라고 볼 수 있다.

2) 東武의 性理論

(1) 臟理와 性理

『東醫壽世保元』 「醫源論」에서는 東武가 『東醫壽世保元』 저술 동기를 밝히면서 ‘臟理’를 ‘臟腑性理’로 표현하였다³²⁾. 『東醫壽世保元』 「四端論」에서는 人稟臟理³³⁾와 人趨心慾³⁴⁾을 제시³⁵⁾하면서 ‘네 가지로 같지 않음이 있다’고 하였다³⁶⁾. 人稟

27) 『東醫壽世保元 性命論』 “籌策不可驕也 經綸不可矜也 行檢不可伐也 度量不可夸也.”
 28) 『東醫壽世保元 性命論』 “識見必無奪也 威儀必無侈也 材幹必無懶也 方略必無竊也.”
 29) 『格致藁 反誠箴 兌箴下截』 “性純善也 聖人與君子小人一同也 心可以善惡也 聖人與君子小人 萬殊也. 性理也 未來也 聖人與君子小人 一同理於未來也. 心欲也 見在也 聖人與君子小人 萬殊欲於見在也. 一同者 善也 一同 故易知也 萬殊者 惡也 萬殊 故難知也”

30) 『格致藁 獨行篇』 “人性善也 人慾惡也 性者 慾之白 慾者 性之黑 摘發其慾 則其性益白 虛偽其性 則其慾益黑”
 31) 기존의 성리학적 관점에서 理와 性は 엄격하게 구분되어 설명되는데, 理가 氣 속에 자재한 것을 性이라 한다. ‘性即理’라 하여 性は 理에 포함될 수 있으나, ‘性=理’는 아니다. 東武는 그의 저술 일부에서 이 두 가지를 구분하지만, ‘性理’를 합쳐 사용하는 경우도 관찰된다. 본 논고에서는 일단 ‘性理’라 하여 합하여 표현하기로 한다.
 32) 『東醫壽世保元 醫源論』 “余 生於醫藥經驗 五六千載後 因前人之述 偶得四象人臟腑性理 著得一書 名曰 壽世保元.”
 33) 『東醫壽世保元 四象草本卷』에서는 ‘人稟臟氣’라 하여 臟의 기운(氣)으로 표현하였던 것이, 『東醫壽世保元 甲午本』으로 오면서 ‘人稟臟理’로 바뀌었다.
 34) 『東醫壽世保元 四象草本卷』에서는 ‘人趨欲心’이라 하여 欲心으로 표현하였던 것이, 『東醫壽世保元 甲午本』으로 오면서 ‘人趨心慾’으로 바뀌었다.
 35) 人稟臟理의 稟과 人趨心慾의 趨는 서로 상대적인 함의를 가진 것으로, 稟은 ‘(선천적으로) 稟賦 받음을 의미하는 것이고, 趨는 ‘달아나다’, ‘달리다’, ‘향하다’의 뜻 중에 ‘향하다’의 의미가 적절하여 ‘(후천적인) 心欲의 경향성’을 의미하다.
 36) 『東醫壽世保元 四端論』 “人稟臟理有四不同. 肺大

臟理는 臟局의 大小로 표현을 하였고, 人趨心慾은 智禮義仁을 버리고 私放逸慾의 心慾에 빠져 鄙薄貪懶이 됨을 말하였다. 이상과 같이 性理와 心慾의 대립구조가 東武 心論의 기본구조라 할 때 臟理는 性理의 위치를 가진다. 즉 東武가 말하는 臟理는 性理이며, 그 내용은 智禮義仁이다. 한편 心慾은 心과, 性理(臟理)는 肺脾肝腎과 연결되며, 心은 ‘中央之太極’, 肺脾肝腎은 ‘四維之四象’이라 하여, 그의 性理-心慾觀을 설명하고 있다³⁷⁾.

臟理인 ‘太少陰陽之臟局短長’은 ‘四不同中에 有一大同’이라 하며 이를 ‘天理의 變化’라 하였다. ‘한 가지로 크게 같음 이 있다’는 것은 臟理가 天理이며 性理라는 측면에서는 같다는 것이며, ‘네 가지 서로 같지 않음 이 있다’는 것은 臟理에 네 가지의 치우침이 있다는 것, 즉 天理의 분과상을 표현한 것이다. 心慾인 ‘鄙薄貪懶之心地清濁’은 ‘四不同中에 有萬不同’이라 하며 이를 ‘人慾의 闊狹’이라 하였다. ‘만 가지로 크게 다름 이 있다’는 것은 心地清濁 즉 心慾의 기능태적 속성을 가리킴이며, ‘네 가지 서로 같지 않음 이 있다’라 하는 것은 그 천태만상의 心慾이 네 가지의 현실태적 心慾으로 요약이 됨을 말한 것이다. 한편, 東武는 기존 성리학 개념에서 확충하여 浩然之氣와 浩然之理를 설정하면서 浩然之氣는 肺脾肝腎으로부터 나오고, 浩然之理는 心으로부터 나온다고 하였다. 그런데 浩然之理가 心으로부터 발출되는 전제조건으로 鄙薄貪懶의 心慾이 明辯되어 제거되는 과정을 제시하고, 浩然之氣가 肺脾肝腎으로부터 발출되는 전제조건으로는 仁義禮智 四臟之氣가 확충되어야 된다고 하였다³⁸⁾. 이를 東武의 心論 구조에 입각하여 도시하면 <Figure 1>과 같다. 즉, 性理는 心慾의 明辯을 통해 浩然之理(仁義禮智의 四德)로 발출되어 肺脾肝腎에 자재하여

臟理를 형성하고, ‘理’적 성격을 가지는 臟理에 의해 四臟之氣가 擴充의 과정을 통해 발출되는 것이 浩然之氣로 본 것이다. 또 聖凡의 臟이 모두 四端이며, 天下衆人의 臟理가 모두 聖人의 臟理이고, ‘才能’ 또한 聖人의 재능과 같음을 말하였다.

이상의 논지전개로 보면 東武는 性理를 仁義禮智로 기존의 性理의 내용과 동일하게 보고 있고, 性理를 臟理라 하여 肺脾肝腎에 자재하고 있는 것으로 설정하여 性理와 동일한 臟理를 상징하는 것이다. 人稟臟理의 臟理는 臟局大小 생성의 원리적 측면을 제공하는 性理로서의 위치를 가진다. 즉, 人稟臟理에 ‘네 가지 서로 다름 이 있다’는 것은 智禮義仁 性理의 편차를 말하는 것이며, 이로 인해 그의 이후 논리가 전개된다. 그런데 여기서 중요한 것은 性理의 출처는 心이지만 그 소재처는 肺脾肝腎이라는 것이다. 이에 중요한 형이상학적 의미가 있는 것으로 사료된다. 즉, 東武는 性理를 心에서 발출하지만 그 소재처는 肺脾肝腎에 있음을 설정하여 ‘心慾의 질제’와 더불어 강력한 ‘性理의 실천성’³⁹⁾을 확보하려 했던 것으로 사료된다.

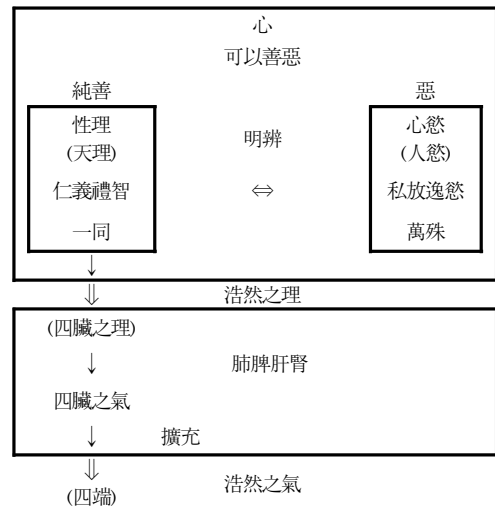


Figure 1. Dong-Mu's thought about the structure of mind

而肝小者名曰太陽人。肝大而肺小者名曰太陰人。脾大而腎小者名曰少陽人。腎大而脾小者名曰少陰人。人趨心慾有四不同，棄禮而放縱者名曰鄙人，棄義而偷逸者名曰懦人，棄智而飾私者名曰薄人，棄仁而極慾者名曰貪人。”

37) 『東醫壽世保元 四端論』“五臟之心，中央之太極也 五臟之肺脾肝腎 四維之四象也”

38) 『東醫壽世保元 四端論』“浩然之氣 出於肺脾肝腎也 浩然之理 出於心也。仁義禮智 四臟之氣 擴而充之則 浩然之氣 出於此也。鄙薄貪懦 一心之慾 明而辨之則 浩然之理 出於此也。”

39) 조선 성리학의 중요 논쟁으로 ‘四七論爭’, ‘湖洛論爭 (人物性同異論爭, 未發心體純善論爭, 聖凡心同異論爭)’, ‘心說論爭’ 등이 있다. ‘四七論爭’은 已發處에서의 情을 어떻게 규정하고 설명할 것인가에 대한 논쟁이며, ‘湖洛論爭’은 未發處의 心과 性을 어떻게 규정하고 설명할 것인가에 대한 것이며, ‘心說論爭’

(2) 性情 發出의 原理

『東醫壽世保元』「四端論」에서는 太少陰陽人의 장부의 형성과정을 性情의 개념을 도입해 설명하고 있다. 四象人별로 性情에 편차가 있고, 그것이 人體 氣機에 영향을 주어 臟局大小를 형성하게 된다. 그러므로 일반적으로 四象人 臟局大小 형성의 원리를 性情으로 말하게 된다. 그런데 여기서 性情의 편차가 발생하는 원리, 즉 臟局大小 형성의 근본적 원리가 무엇인가에 대한 문제가 발생하게 된다. 특히 사상의학의 기본원칙인 ‘체질은 타고 나고, 변하지 않는다’는 동무 체질론의 대전제가 확보되기 위해서는 性情편차 발출의 원리 즉 性情을 발동시키는 원리, 性情의 개념보다 더 상위개념의 원리적 측면이 설정되어 있어야 한다. 東武가 이를 위해 상정한 논리는 바로 性理의 위치를 가지는 臟理이다. 臟理의 편차가 性情발동의 근본적 원리이며, 臟局大小 형성의 원리이고, 四象人 발생의 근원적 원리가 되는 것이다⁴⁰⁾. 앞에서 논한바와 같이 東武의 性情 개념은 仁義禮智 性理를 바탕으로 발출되는 도덕적 감흥이며, 기존 성리학의 性情개념에서는 모두 ‘情’의 범주에 포함이 되는 개념이다. ‘情’에 해당하는 性情의 발동은 ‘性’에 해당하는 臟理를 바로 그 발출근거로 삼는 것이다. 즉, 己物 모두에게 공범률로 자재해 있는 원리적 측면인 仁義禮智를 기준으로 발출되는 것이다. 『東醫壽世保元四象草本卷』「原人第一統」에서 ‘臟氣’라 표현한 것⁴¹⁾을 『東醫壽世保元』「四端論」에서 ‘臟理’로 바꿔 표현한 것은 東武

은 심에 대한 리기론적 규정에 대한 논쟁이라 할 수 있다. 이러한 논쟁들의 공통점은 인간의 도덕성 확보와 그 도덕성의 현실에서의 구현이라는 측면에서 공통된 주제를 가진다. 최영진은 19세기 ‘心說論爭’ 벌어진 경위를 설명하면서, 16세기 사철논쟁과 18세기 호락논쟁의 연장선상에서 ‘몸의 주인’인 ‘心’이 ‘心即理’라는 명제로 급부상한 이유는 ‘心’의 ‘몸’에 대한 강력한 통제력의 확보이며, 강력한 실천력을 요구하는 시대상황의 요구에 부응한 논리라고 평가하였다.¹² 동 시대에 살았던 東武는 이에 더하여 性理의 소재를 몸(肺脾肝腎)에 두어 그 보다 더 강력한 도덕성의 실천성을 강조했다 할 수 있겠다.

40) 이수경은 東武의 차등적 臟理는 臟腑強弱에 대한 인식이 선행되고, 이를 哀怒喜樂으로 설명했다고 하였다²⁾. 논자도 이를 부정하지는 않으나, 哀怒喜樂의 발출원리에 대한 이론적 근거를 찾아보려 했다.

41) 『東醫壽世保元四象草本卷 原人第一統』“人稟臟氣有四不同”

思想의 발전적 변화라고 해석을 해야 한다.

(3) 東武 性理개념의 특징

‘臟理’를 ‘性理’로 이해한다면 東武의 性理개념은 기존 성리학에서 표현하고 있는 성리의 개념과 어떤 차이가 있는지를 검토해야 할 것이다. 만약 기존 성리학에서 말하고 있는 性理의 개념과 동일하다면, 性理에 ‘有四不同’함이 있다는 말로 性理가 사람마다 서로 다르다는 결론이 도출된다. 그러면 이 性理는 기존 개념으로 ‘本然之性’⁴²⁾에 해당하는 것인가, ‘氣質之性’에 해당하는 것인가. 東武의 性理가 ‘本然之性’이라면 本然之性이 서로 다르다는 것이 되어 本然之性 자체의 정의에 벗어나게 된다. ‘氣質之性’이라고 하면 기질(體質, 臟局의 大小)에 의해 달라지는 性이 되는데, 性理가 臟局大小 형성의 원리라 할 때 性理가 臟局大小를 형성하고, 臟局大小에 의해 性理가 달라지는 논리적 모순(性理의 주재성과 원리성의 상실)이 파생하게 된다. 결국 東武의 性理가 主宰性과 原理性을 확보하기 위해서는 기존 개념과 다른 새로운 개념의 性(本然부터 다른 性)을 상정해야 할 것이다. 이는 東武의 性理가 그의 논리전개에 있어 확보해야 하는 주재성과 원리성을 모두 고려했을 때 얻어지는 결론으로 기존 성리학 개념 속에서는 그 단서를 쉽게 엿볼 수 없는 논리이다.

42) 기존 성리학에서는 心性을 理氣論의 理로 해석 설명한다. 그러면서 가치적 측면에서 ‘理’라는 절대선, 순수선을 상정하고, ‘氣’라는 상대적인 선을 제시한다. 사실적 측면에서 보면 ‘理’는 존재원리가 되고 ‘氣’는 실제로 존재하는 질료가 된다. 理는 본래 순수한 절대선이다. 그런데 기질에 내재된 理는 氣의 淸濁에 따라 그 선함이 드러나기도 하고 일정 부분 가려지기도 한다. 이를 ‘氣質之性’이라 한다. 그러나 기질에 내재되어 있다고 해도 리 자체의 순수성은 손상되지 않는다. 이를 ‘本然之性’이라 한다. 기질지성과 본연지성은 동일한 성이다. 가리켜 말한 바가 기질을 곁하는 데 있으면 기질지성이 되어 기질의 맑고 흐린 정도에 따라 선이 드러나는 정도가 다르게 된다. 사실의 측면에서 보면 리는 자연과 인간의 마음을 포함하여 모든 사물을 존재하게 하고, 그 존재양식을 규제하는 형이상학적 근거이다. 기는 사물들을 실질적으로 구성하는 질료에 해당하는 것으로 현실세계를 구성하고 운동 변화하는 모든 것이다. (리와 기는 떨어질 수 없다, 理氣不相離) 가치의 측면에서 보면 리는 모든 가치의 근거가 되는 절대선이며 인간이 마땅히 지켜야 할 당위의 도덕법칙이다. 기는 무수하게 차이가 있는 상대적인 가치이다. (리와 기는 섞일 수 없다, 理氣不相雜)¹²⁾

4. 東武의性情개념

1) 『東醫壽世保元四象草本卷』에서의性情개념

『東醫壽世保元四象草本卷』에서는 아직 『東醫壽世保元』에서처럼 己物觀이 확립되지 않아 天人性命의 구조가 형성되지 않은 단계이다. 특히 己物 中外物의 설정에 있어 己의 시공간적 배경이자 인식의 대상인 天機 개념이 성립되지 않았다. 인식의 대상으로는 오히려 인간 존재 및 행위의 유형인 人事가 제시되었고, 실천의 대상으로는 籌策, 謀猷, 材幹, 便宜 등을 제시한다⁴³⁾. 己의 설정에 있어서도 그 인식 및 행위 주체로 肺脾肝腎만을 제시한다. 즉 『東醫壽世保元四象草本卷』의 인간설정은 天人性命의 사원구조가 아니라 知行의 요소만을 제시한 이원구조라 할 수 있다⁴⁴⁾.

인식대상인 人事를 衆同의 속성을 가진 것으로, 행위 대상을 由己의 속성을 가진 것으로 설정하였으며, 衆同을 천하가 이루는 바의 국면(天下所成之局)으로, 由己를 한 사람이 만드는 바의 그릇(一人所作之器)이라 하였다. 그러면서 ‘天下所成’을 理에, ‘一人所作’을 欲에 배치하여 ‘理之善’을 잘 아는 것을 德과 性으로, ‘欲之正’을 진실되게 행하는 것을 道와 命이라 하였다⁴⁵⁾. 局은 天理, 器는 人欲의 개념으로 연결된다. 결국 인간을 천인관계 속에서 天理와 人欲의 대립 구조 속에서 存天理去人慾해야 하는 존재로 파악하였으며, 천하(人事) 속에서 공통되게 이루어진 天理를 파악하고, 개별적 존재의 人欲의 바를을 실행해 나가는 것이 性命이자 道德이라 제시하고 있는 것이다.

性情의 개념은 局과 器의 개념 속에서 설정되고 있다. 즉 性을 局, 情을 器와 연결시키고 있는데 이는 性을 天理, 情을 人欲과 연결지어 설정하는 것이다.

喜怒哀樂의 局은 중인(物物)들의 모습을 인식하고 그 안에서 天理의 善함을 明知함으로써 발동되는 요소이고, 喜怒哀樂의 器는 己物간의 관계 속에서 人欲의 바를을 인식함으로써 발동되는 요소이다. 즉 『東醫壽世保元四象草本卷』의 性情개념은 인간이 보편적인 天理적 요소와 人欲적 요소를 가진다는 전제하에 物物간의 天理의 善함의 실현여부, 己物간의 人欲의 바를의 실현여부를 보고 발동하는 요소로 설정된 것으로 사료되며, 『格致藁』 등의 기본 논리와 유사함을 알 수 있다.

2) 『東醫壽世保元』에서의性情개념

(1) 새로운性情개념의 설정

東武性情 개념은 그의 인간관을 바탕으로 형성된다. 「擴充論」에서는 性情을 각각 四象人이 天機를 살피는 과정과 人事를 행하는 과정 중에 발동하는 것으로 설정하고 있다⁴⁶⁾. 性은 객체인 物物사이의 관계 속에서 벌어지는 정황을 인지하는 과정 중에 주체로서의 己의 마음에 발동하는 요소이며, 情은 己의 개별적 행위과정 중에 物로 인한 영향으로 己의 마음에 발동하는 요소이다. 東武의 性情은 앞의 기술에서와 같이 기존 성리학의 性情개념(性發爲情)으로 본다면 情 개념에 속하는 것이다. 情으로서의 性情은 그 발출원리를 필요로 한다. 東武는 이 발출원리를 性理(臟理)에 두고 있다. 즉 기존의 논리(性發爲情)에 의거하면, 東武의 ‘性情’은 情이고, ‘性理’는 性이다.

「性命論」에서는 天機를 살피는 과정 즉 物物관계를 살핌으로써 발동하는 것을 好善之心, 人事를 살피는 과정 즉 己物관계에서 발동되어지는 것을 惡惡之心이라 했다. 好善之心과 惡惡之心이 발

43) 『東醫壽世保元四象草本卷 原人第一統』 “肺知事務 脾知交遇 肝知黨與 腎知居處, 肺行籌策 脾行謀猷 肝行材幹 腎行便宜.”

44) 이제마원저, 박성식역해. 동의수세보원사상초본권. 서울; 집문당 2003. p65.

45) 『東醫壽世保元四象草本卷 原人第一統』 “事務衆同也 籌策由己也 交遇衆同也 謀猷由己也, 黨與衆同也 材幹由己也 居處衆同也 便宜由己也. 衆同者天也 由己者人也 天者 天下所成之局也 人者 一人所作之器也. 天下所成者 其理擴而難周 明知其理之善者 德也 性也. 人所有者 其欲膠着而易惑 誠行其欲之正者 道也 命也.”

46) 『東醫壽世保元 擴充論』 “太陽人哀性遠散而怒情促急 哀性遠散者 太陽之耳察於天時而哀衆人之相欺也 哀性非他聽也 怒情促急者 太陽之脾行於交遇而怒別人之侮己也 怒情非他怒也. 少陽人怒性宏抱而哀情促急 怒性宏抱者 少陽之目察於世會而怒衆人之相侮也 怒性非他視也 哀情促急者 少陽之肺行於事務而哀別人之欺己也 哀情非他哀也. 太陰人喜性廣張而樂情促急 喜性廣張者 太陰之鼻察於人倫而喜衆人之相助也 喜性非他嗅也 樂情促急者 太陰之腎行於居處而樂別人之保己也 樂情非他樂也. 少陰人樂性深確而喜情促急 樂性深確者 少陰之口察於地方而樂衆人之相保也 樂性非他味也 喜情促急者 少陰之肝行於黨與而喜別人之助己也 喜情非他喜也.”

Table 1. Human Natue(性理) and Seong-Jeoung(性情)

性情 ↑										
性理										
不哀		不欺		智	⇔	不智		欺		哀
不怒		不侮		禮		無禮		侮		怒
喜		助		義		無義		不助		不喜
樂		保		仁		不仁		不保		不樂

Table 2. Human Natue(性理) and Nature-Emotion (性情) according to Sasangin(四象人)

			(性理)	好善之心 - 性			(性理)	惡惡之心 - 情
太陽人	哀性遠散	察 天時	(好 智)	哀 衆人之相欺	怒情促急	行 交遇	(惡 無禮)	怒 別人之侮己
少陽人	怒性宏抱	察 世會	(好 禮)	怒 衆人之相侮	哀情促急	行 事務	(惡 不智)	哀 別人之欺己
太陰人	喜性廣張	察 人倫	(好 義)	喜 衆人之相助	樂情促急	行 居處	(惡 不仁)	樂 別人之保己
少陰人	樂性深確	察 地方	(好 仁)	樂 衆人之相保	喜情促急	行 黨與	(惡 無義)	喜 別人之助己

하는 것은 智禮義仁이라는 보편적 性理가 己物 모두에게 갖추어져 있기 때문이다. 「四端論」, 「擴充論」에서 제시되고 있는 性情은 「性命論」에서의 好善之心, 惡惡之心과 동일한 맥락의 것이다. 好善之心과 惡惡之心이 道心の 차원이듯 性情도 人性(性理)을 바탕으로 발동하는 道心 차원의 것이다. 즉, 性情은 그 기준을 智禮義仁 性理에 두고 발동하는 도덕적 감흥이다.

『格致藁』 「反誠箴 乾箴下截」에서 제시된 “智之所往 天下不哀, 禮之所臨 天下不怒, 義之所立 天下皆喜, 仁之所來 天下皆樂”에 의하면, 智禮義仁과 哀怒喜樂은 서로 연계된다. 즉 智禮義仁의 人性이 있기 때문에 哀怒喜樂은 발동하게 되는 것이다. 智와 哀, 禮와 怒, 義와 喜, 仁과 樂 등은 서로 상관관계를 가지고 있다. 智하면 不哀하고, 不智하면 哀가 발동하며, 禮가 있으면 不怒하고, 無禮하면 怒가 발동한다. 不義하면 不喜하고, 義로우면 喜가 발동하며, 仁하지 못하면 不樂하고, 仁하면 樂이 발동하게 된다. 즉 智禮義仁은 발출원리이고, 그로 인해 발출하는 도덕적 감흥은 哀怒喜樂의 性情이다. 「擴充論」에서는 ‘不欺’, ‘不侮’, ‘助’, ‘保’ 등은 각각 智禮義仁이 구현되는 모습으로, ‘欺’,

‘侮’, ‘不助’, ‘不保’ 등은 각각 智禮義仁이 구현되지 못한 不智, 無禮, 無義, 不仁 한 소치로 표현하였다. 이어 ‘속임’, ‘업신여김’, ‘도와주지 않음’, ‘보호해 주지 않음’을 인지하였을 때는 物物의 관계에서든, 己物의 관계에서든 哀怒喜樂의 性情이 발동하게 된다.(Table 1)

四象人별로 性情의 편차가 발생하는 것은 상기한 바와 같이 性理의 편차에 기인한다. 이는 好善之心과 惡惡之心이 四象人별로 편차가 있다는 것이다. 그러면 四象人의 性理의 편차는 어떻게 배속이 되는 것인가. 太陽人이 ‘哀性遠散’하여 ‘哀衆人之相欺’하고, ‘怒情促急’하여 ‘怒別人之侮己’한다 함은 太陽人의 性理에 ‘好 智’하고, ‘惡 無禮’의 특징이 있기 때문이다. 이와 같이 少陽人에게는 ‘好 禮’하고, ‘惡 不智’의 특징이, 太陰人에게는 ‘好 義’하고, ‘惡 不仁’의 특징이, 少陰人에게는 ‘好 仁’하고 ‘惡 無義’의 특징이 있기 때문이다. 智禮는 서로 상통하고, 義仁은 서로 상통한다⁴⁷⁾. (Table 2)

47) 智禮義仁 간의 상관관계(즉 智-義, 禮-仁의 관계, 智-仁, 禮-義의 관계, 智-禮, 義-仁의 관계)는 『格致藁』의 여러 부분을 통해 설명되어지는데, 본 논문에서는 생략한다.

(2) 性情의 발현 및 臟局大小 형성 - 선천적 장국형성

性理에 해당하는 臟腑大小 형성 원리인 臟理에 의해 情의 특징을 가지는 性情이 발동되고 이에 의해 臟腑大小가 형성되어진다. 臟腑大小 형성은 선천성을 가진다. 이 선천성은 哀怒喜樂 性情보다는 더 상위개념인 性理, 즉 臟理의 有四不同함에 기인한다. 四象인 체질이 선천성을 가지게 되는 것은 바로 이 性理의 편차를 타고 났기 때문이다. 『東醫壽世保元四象草本卷』의 ‘性理之四偏’은 이에 해당한다⁴⁸⁾. 손 등¹⁴⁾은 性情氣의 선천과 후천을 구분하여 사상인의 장국형성은 선천의 性情氣의 작용으로부터 비롯된다고 하였다. 하지만 性情은 모두 性理(臟理)를 기반으로 한 도덕적 감흥으로 이는 후천이다. 단지 사람이 타고 나는 것은 性理의 편차를 타고 나는 것이다. 이 性理(臟理)의 편차는 선천성과 더불어 性情에 대한 주재성과 불변성을 가진다.

性情은 모두 哀怒喜樂의 형식으로 표출되고, 인체 氣機의 변화를 초래한다. 哀怒喜樂에 의해 촉동되는 氣機의 변화를 각각 哀氣⁴⁹⁾, 怒氣, 喜氣, 樂氣로 표현한다. 여기서 손 등¹⁵⁾의 견해처럼 性情 자체는 氣가 아니다. 氣機의 변화를 일으키는 심적 요소일 따름이다. 인체 氣機는 四焦개념과 결부되어 肺脾肝腎 臟局을 발달시키거나 위축시키는 원인 요인으로서 작동한다. 기는 힘과 방향성을 가진다. 방향성의 지향처는 肺脾肝腎과 연계된다. ‘氣注肺’의 ‘注’와 ‘氣激肝’의 ‘激’⁵⁰⁾은 哀怒喜樂에 의해 유발되는 氣가 지향처에 들어가게 될 때의 量的 多少에 해당이 된다. 肺脾肝腎 臟局으로의 氣의 ‘注’와 ‘激’(氣의 量的 多少) 차이로 인해 臟局大小는 형성되어지는 것이다.

(3) 性情의 暴動浪動 - 性情의 病理觀

『東醫壽世保元』 「四端論」에서는 ‘天下 喜怒哀樂의 暴動 浪動은 모두 행실이 정성스럽지 못하고, 사람을 알아 밝지 못하기 때문’⁵¹⁾이라고 하였다. 즉 현실에서 喜怒哀樂이 暴動浪動하게 되는 근본적 원인을 知行의 불비로 그 원인을 설정했다. ‘行身不誠, 知人不明’과 ‘性情의 暴動浪動’이 갖고 있는 의미를 검토해보면 다음과 같다.

① 行身不誠, 知人不明

『格致藁』 「獨行篇」에서는 聖凡 본성의 같음과 다름을 설명하고 있다. 聖凡의 본성이 같음은 聖凡 모두 耳目鼻口의 聽視言貌가, 肺脾肝腎의 學問思辨이 있기 때문이라고 하였다. 그런데, 聖凡의 차이가 발생하는 것은 凡人은 聖人과는 다르게 耳目鼻口와 肺脾肝腎이 私心과 慾心에 쉽게 가리워져 聽視言貌와 學問思辨을 잘 못하게 됨을 그 원인으로 설명하였다. 수양을 통해 肺脾肝腎과 耳目鼻口로부터 懿德과 善才가 발출될 수 있는데, 이러한 才德의 발출은 志意魂魄과 屈伸動靜으로부터 나오게 되는 私慾에 의해 가리워져 나오지 못한다고 하였다⁵²⁾. 즉, 私心, 慾心으로 인해 聖凡의 차이가 없는 耳目鼻口의 聽視言貌, 肺脾肝腎의 學問思辨의 기능에 문제를 발생시켜, 才德의 발출이 어렵다는 논리이다. 그러면서 이상을 ‘非才之罪’라 하였다. 이것은 「四端論」에서 ‘才能之罪가 아니고 心之罪’라 하는 것과 같은 맥락의 것이다.

人慾의 차원인 私心, 慾心은 개별성을 지닌다. 己物논리로 보면 己에 자재하는 心慾이다. 「性命論」에서 이러한 己차원의 心慾을 각각 邪心과 怠心으로도 표현하였다. 邪心과 怠心은 頤臆臍腹과

48) 『東醫壽世保元四象草本卷 原人第三統』 “健剛柔順 性理之四偏也. 喜怒哀樂 情欲之四偏也.”

49) 哀氣를 哀가 氣의 속성을 가진 것으로 보는 기존의 견해보다는 哀에 의해 유발되는 氣의 변화로 이해하는 것이 타당할 것 같다. 즉, 哀 자체가 氣가 아니라 哀에 의해 유발되는 기운의 변화를 명칭함이 ‘哀氣’이다.

50) 激을 擊의 의미로 해서 마치 臟을 때려 손상시키는 것으로 해석하나, 이 보다는 ‘주입된다(注)’의 반대 상황으로 주입되는 기의 불충분한 모습 또는 기의 量的 多少개념에서 해석(‘일정하게 주입되지 못함’)하는 것이 더 타당할 것으로 사료된다.

51) 『東醫壽世保元 四端論』 “天下喜怒哀樂之暴動浪動者 都出於行身不誠 而知人不明也”

52) 『格致藁 獨行篇』 “曰 孟子道性善 言必稱堯舜 又曰 人皆可以爲堯舜 衆人之賢知 萬不如堯舜 而其性之與堯舜同者 何耶 曰 堯舜 有耳目口鼻 而衆人亦有耳目口鼻 堯舜 有肺脾肝腎 而衆人亦有肺脾肝腎 耳能聽 目能視 肺能學 脾能問 此衆人之性 不與堯舜同乎 曰 然則其所以異者 何耶 曰 堯舜之耳目口鼻 不蔽於私 而善於聽視言貌 衆人之耳目口鼻 蔽於私 而不善於聽視言貌 堯舜之肺脾肝腎 不蔽於慾 而善於學問思辨 衆人之肺脾肝腎 蔽於慾 而不善於學問思辨 此所以異也”

頭肩腰臀에 자재하게 되는 인식능력과 실천능력이 발동하여 博通과 獨行의 단계에 이르는 가로막는 요소이다. 己차원의 인식능력과 실천능력은 耳目鼻口의 察天時와 肺脾肝腎의 行人事에 있어 性理(智禮義仁): 性情(哀怒喜樂)의 구도로 작동하는 心기능의 기본이 되는 것이다. 이런 구도 속에서 己차원의 心慾은 결국 己物관계 속에서 형성이 되어지는 性情의 偏急 현상(性情의 暴動浪動)을 초래한다. 이것이 동무가 말하는 ‘心之罪’의 상황이며, ‘邪心’과 ‘怠心’의 발동으로 각각 초래되는 현상이 ‘知人不明’과 ‘行身不誠’인 것이다. 「四端論」에서 聖人の 無慾을 설명하면서 ‘深憂天下之不治’와 ‘未暇及於一己之慾’을 말한 것은 己차원에서의 心慾(一己之慾)의 조절과 己物관계에서의 性理의 실현을 동시에 중요시하게 여긴 것으로 사료된다.

② 喜怒哀樂의 暴動浪動

『東醫壽世保元』 「太陽人內觸小腸病論」에서는 性情에 의한 表裏病의 발생기전을 논하면서 性深着과 情暴發을 그 원인으로 설명하였다⁵³⁾. 喜怒哀樂의 暴動浪動은 性深着과 情暴發의 의미를 가진다. 性深着과 情暴發의 의미를 「擴充論」속에서 재검토하여 보면 다음과 같다.

四象人은 天機를 廣博하는데 있어 能不能을 가진다. 廣博은 단순한 天機 지각과정(察天機)과는 다른 것으로 己의 인식능력이 바탕이 된 인식과 판단을 포함한 도덕적 차원의 인식과정인 것으로 사료되며, 「性命論」에서의 ‘博通’과 같은 개념이다. 四象人은 또한 人事를 수행함에 있어 能不能을 가진다. 敏達·勇通·雅立·恒定 등은 단순한 人事 수행과정(行人事)보다는 상위개념으로 頭肩腰臀에 자재한 己의 실천능력을 바탕으로 하는 적극적이고 능숙한 수행능력을 포함한 개념으로 「性命論」에서의 ‘獨行’ 또는 ‘正行’과 통하는 개념이다.

한편 四象人은 천부적 性理의 편차를 바탕으로 발현되는 性情의 편차가 있게 된다. 四象人은 현실

속에서 재능에 있어서의 能不能과 性情편차 사이에 괴리가 발생하고, 이로부터 性情의 편급현상인 性深着과 情暴發의 병리적 상황이 발생하게 된다. ‘性深着’이란 能하지 못한 天機인식 과정 중에 好善之心이 偏急되게 발동되어 벌어지는 현상으로, 能하지 못한 天機적 요소에서 能한 天機적 요소에서 적용되어야 할 好善의 기준이 잘못 적용되어 벌어지는 현상으로 결과는 偏小之臟이 더욱 손상되는 것으로 나타난다⁵⁴⁾. ‘情暴發’이란 기준의 해석대로 能하지 못한 人事를 행하는 과정 중에 惡惡之心이 偏急되게 발동되어 벌어지는 현상으로, 能하지 못한 人事적 요소에서 能한 人事적 요소에서 적용되어야 할 惡惡의 기준이 잘못 적용됨으로 벌어지는 현상이고, 그 결과는 能하지 못하는 人事적 요소는 더욱 더 취약해지고 偏小之臟이 손상되는 결과가 초래된다. 「四端論」에 “비록 好善之心이라도 偏急하게 好善하면 好善이 반드시 밝아지지 못할 것이며, 비록 惡惡之心이라도 偏急되게 惡惡하면 惡惡이 반드시 두루하지 못할 것이다”⁵⁵⁾로 언급한 부분에 해당되는 내용이다. 즉 性深着과 情暴發은 모두 재능적 요소와 性理를 기반으로 발동되는 性情의 불일치로 인해 발생하는 것으로 喜怒哀樂의 性情이 부적절하게 발동되어지는 것이며, 性理적 장점을 재능적 취약점이 있는 곳에 억지로 적용시키려고 해서 벌어지는 현상이다⁵⁶⁾.

「四端論」에서는 太陽人은 暴怒深哀, 少陽人은 暴哀深怒, 太陰人은 浪樂深喜, 少陰人은 浪喜深樂을 경계할 것을 말하였는데⁵⁷⁾, 이는 四象人

54) 기존의 고 등⁵⁾은 이를 ‘性氣가 제대로 발휘되지 못하는 상태’라 하였는데, 이보다는 ‘性이 잘못 적용되어 발동되는 것’으로 보아야 할 것이다.

55) 『東醫壽世保元 四端論』 “雖好善之心 偏急而好善則 好善必不明也 雖惡惡之心 偏急而惡惡則 惡惡必不周也”

56) 性情편차에 의한 臟局大小의 형성과정은 선천적 性理(臟理)에 의해 형성이 되어가는 과정이다. 知行的 불비로 性情이 잘못된 상황에서 발동하게 되는 性深着과 情暴發의 과정은 후천적으로 선천의 재능적 요소에 선천의 性理적 요소를 잘못 적용하여 발동하는 과정으로 이는 性情의 적절치 못한 발동이다. 이 두 가지 과정은 개념적으로 엄격하게 구분이 되어야 할 것이다. 하지만 어느 과정이든 性情의 발현 과정은 모두 후천의 상황으로 간주되어야 한다.

57) 『東醫壽世保元 四端論』 “太陽人有暴怒深哀不可不戒 少陽人有暴哀深怒 不可不戒 太陰人有浪樂深喜 不可不戒 少陰人有浪喜深樂 不可不戒.”

53) 『東醫壽世保元 太陽人內觸小腸病論』 “...太陽人哀心深着則 傷表氣 怒性暴發則 傷裏氣故 解休表證 以戒哀遠怒 兼言之也. 曰然則 少陽人怒性 傷口膀胱氣 哀情 傷腎大腸氣 少陰人樂性 傷目腎氣 喜情 傷脾胃氣 太陰人喜性 傷耳腦髓氣 樂情 傷脾胃氣乎.”

각각의 性深着과 情暴發을 경계하라는 의미이다. 性深着과 情暴發은 知人正己가 제대로 이루어지지 않아 己적 心慾이 발동하여 己物관계에 있어서의 性理 구현이 어려워지는 상황이라고 볼 수 있으며, 그 영향은 결국 己로 귀결됨을 알 수 있다.

東武는 性深着, 情暴發을 경계하고 극복하는 방법론을 心身の 知行에서 찾고 있다. 「性命論」에서는 存其心養其性과 修其身立其命을 堯舜의 知行과 같은 것이 될 수 있는 방법으로 제시했다. 心-知차원과 身-行차원의 心慾의 경계가 存其心과 修其身の 과정이며, 이를 통해 선천의 인식능력과 실천능력의 발용인 博通과 獨行을 이루는 것이 養其性과 立其命이다. 이는 己차원에서의 수양론이며 그 목적은 知인과 正己이다. 이를 통해 己物관계에서 발동되는 性情의 편급현상(性深着, 情暴發)을 극복해 나가는 것이 동무 수양론의 요체이다. 「性命論」에서는 ‘至性の德’과 ‘正命의道’를 제시하고 그 전제조건을 人之善惡을 好惡할 뿐 아니라, 나 자신의 知善과 不行惡이 필요함을 제시하였다. 己차원의 知行적 수양(知善과 不行惡)이 이루어져야 선천의 好善·惡惡之心의 올바른 발용이 이루어지는 단계에 도달할 수 있으니, 이를 ‘至性の德’과 ‘正命의道’라 한 것이다.

IV. 結 論

1. 東武는 『中庸』首章을 天命-道, 人性-德의 구조 속에서 天命은 인간의 존재 및 행위에 있어서의 도덕적 당위성으로, 人性은 天命에 의해 己物에 공범률로서의 본성이 仁義禮智로서 자재에 있기에 발동되는 도덕적 감흥으로 설정하였다(天命-智禮義仁 : 人性-哀怒喜樂). 이 구도는 『東醫壽世保元』에서 天人性命觀이 확립되면서 ‘性理 : 性情’의 이론적 원리로 그 표현을 달리 하고, 본래의 天命과 人性은 그 선천성은 담보되면서, 性과 命이 이원화되어 각각 인식과 실천의 대상이자 목표로 현실세계에서 구체화된다.
2. 東武의 未發已發개념은 己物觀을 바탕으로 ‘守獨-慎獨’과 ‘接物-格物’이라는 기본구도 속에서 재설정되고 이를 바탕으로 ‘接物-察天機-好善之

心-性 : 守獨-行人事-惡惡之心-情’의 구도로 性情의 개념이 재설정되며, 東武의 性情은 기존의 情의 범주에 포함되는 개념이라 할 수 있다.

3. 人體氣機의 변화를 발생시키는 喜怒哀樂 性情(기존 개념의 情)의 발출원리는 性理(기존 개념의 性)이며, 『東醫壽世保元』에서 性理는 주재적 성격과 원리적 속성을 가지는 선천의 臟理로 구현이 되고, 이는 心으로부터 발출하여 肺脾肝腎에 智禮義仁의 四德으로 자재하는 것으로 보아, 性理의 소재를 몸에 두어 강력한 性理의 실천성을 확보하고자 했다.
4. 性深着과 情暴發은 性理를 기반으로 발동되는 哀怒喜樂의 性情이 부적절하게 발동되어지는 것으로, 性理적 장점을 재능적 취약점이 있는 곳에 부적절하게 적용시키려고 해서 벌어지는 현상이며, 이는 己적 心慾이 발동하여 己物관계에 있어서의 性理 구현이 어려워지는 상황으로 이로 인해 偏小之臟이 손상되는 것이 性情병리관의 기본 논지이다.

V. 參考文獻

1. Son SK, Kim DR. A Bibliographic Study on the Nature and the Emotion of Confucian and the Nature Qi and Emotion Qi of Lee Jae-Ma. J Sasang med. 1996;8(2): 11-40(Korean).
2. Lee SK, Koh BH, Song IB. A Bibliographic study on Formation Process of Sasang Constitutional Medicine. J Sasang med. 1998;10(1):41-54(Korean).
3. Seul YK, Kim JW. A Bibliographic study between Sung-Jung in <Dongyi Soose Bowon> and Sung-Jung in Chinese and Chosun's philosophy. J Sasang med. 1999;11(2):51-74 (Korean).
4. Hwang MW, Lee SK, Koh BH, Song IB. A Study on Inclination of Mind(心慾) and Nature & Emotion(性情) of Sasang Constitutional Medicine. J Sasang med. 2004;16(2):17-31 (Korean).
5. Ko WS, Lee SK, Lee EJ, Ko BH, Song IB. Study for the mechanism of exterior, interior disease by the nature and emotion. J Sasang med. 2004;16(2):44-51 (Korean).

6. 박완식편저. 증용. 서울:여강출판사. 2005:65-85, 355-402.
7. Lee JM. Gyukchigo. Hamhung:Duckhung publishing. 1940(Chinese).
8. Lee JM, Park SS trans. Donguisusebowon-Sasang chobongyun. Seoul:Jipmoondang. 2003 (Korean).
9. Lee JM. Donguisusebowon. 8nd rev. Seoul:Daesung publishing. 1998(Chinese).
10. 이상호. 주자의 <중화설>변천에 대한 고찰. 유교 사상연구. 1992:529-550.
11. 오하마아키라, 이형성번역. 심. 범주로 보는 주자학. 서울:예문서원. 1999:216-225.
12. 최영진. 성리학의 이기론과 심성론:최영진. 한국철학사. 서울:새문사. 2009:176-183.