

# 東武의 人心道心論

강태곤·박성식

동국대학교 한의과대학 사상체질과

## Abstract

### A Study on linsim(人心;ren-hsin)-Tosim(道心;dao-hsin) Thought of Lee Je-ma

Kang Tae-Gon·Park Seong-Sik

Dept. Sasang Constitutional Medicine, College of Oriental Medicine, Dong-guk University

#### 1. Objectives

Theory of linsimTosim(the Human - Mind and the Moral - Mind) that originated from 『Sang-Seo(尙書)』 「Dae-Woo-Mo(大禹謨)」 is a relative importance point of dispute at the existing confucianism and chosun's neo confucianism. Our consideration point is that a close examination of relation between linsim-Tosim theory of existing confucianism's and Lee Je-ma's thought of linsimTosim and his creative exposition that is related to view of human being contained theory of sasang(四象), knowledge & conduction(Jihang, 知行).

#### 2. Methods of Research

We analyze 『Gyukchigo(格致藥)』 that is contained confucianism's contents and Lee Je-ma's view point of human being, and consult 『Dongyi Suse Bowon chobongeun(東醫壽世保元草本卷)』, 『Dongyi Suse Bowon(東醫壽世保元)』, reference about confucianism and some other thesis.

#### 3. Results

(1) Lee Je-ma's thought of linsimTosim is closely connected each other. There is close correlation between linsim and Tosim such as both ends. And linsimTosim is not virtue and vice relation but all good concept, though each have fragility, linsim have weakness of laziness and Tosim have that of desire.

(2) Lee Je-ma insist on having lisim(理心)-kyungsim(敬心) for overcoming each fragility that weakness of laziness and desire. And he present learning(學) and speculation(思) for acquirement of lisim(理心)-kyungsim(敬心).

(3) Lee Je-ma's thought of linsimTosim's containing meaning is not one side but both side for nature(性) & emotion(情), therefore linsimTosim is closely connected Lee Je-ma's view of human being and theory of knowledge & conduction(Ji-Hang, 知行論). That is very different from existing confucianism & MyungSunlock(Book of Illuminating Goodnes)'s thought.

(4) linsim is connected with knowledge(知), Tosim is connected with conduction(行)

(5) Lee Je-ma's thought of Affairs - Mind - Body - Objects(事心身物) is closely connected with linsim-Tosim.

#### 4. Conclusions

There are no parts that directly criticized by LEE JE-MA, comparing with he's thought and the existing confucianism's theory of linsimTosim, a specific person's theory. but LEE JE-MA approached the theory of linsimTosim with thought that is not an extension of existing confucianism's thought, but original with himself, therefore LEE JE-MA's thought of linsimTosim is closely connected with the most important conceptions(theory of nature & emotion, theory of knowledge & conduction) at the Sasang Constitutional Medicine. and linsimTosim is an important clue for understanding the thought of LEE JE-MA.

**Key Words:** linsimTosim, Gyukchigo, Confucianism, Nature & Emotion, Affairs - Mind - Body - Objects, Jihang

## I. 緒 論

人心道心說은 원래 “人心은 위태롭고 道心은  
은미하니, 精하고 一해야 진실로 그 中을 잡으리  
라”<sup>1)</sup>는 『尙書』 「大禹謨」의 글에서 기원한 것  
으로, 性理學 시대 이전까지는 학자들의 주목을 받

접수일 2004년 7월 9일; 승인일 2004년 8월 4일

교신저자 : 박성식

경기도 성남시 분당구 수내동 87-2 동국대학교 분당한방병원 사상체질과

Tel : +82-31-710-3723, Fax : +82-31-710-3780

E-mail : [parkss@dongguk.ac.kr](mailto:parkss@dongguk.ac.kr)

1) 『尙書』 「大禹謨」 “人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允  
執厥中”

지 못하다가 朱熹에 의해 처음으로 心學의 주제로 새롭게 해석되면서 이후 性理學者들의 중요한 공부 과제로 부각되었다.<sup>2)</sup> 이러한 人心과 道心の 문제는 朱熹 이래의 儒學자들이 기준으로 삼은 孟子的 性善說을 파악함에 있어서 인간은 본래 善하나 그 惡함이 드러나는 것의 이유와 그러한 惡함을 극복하는 방향을 설정함에 자연스럽게 논의의 주제로 부각되었으며 이는 本然之性과 氣質之性の 논의<sup>3)</sup>와 같은 맥락 속에서의 朱子와 陸象山의 논쟁<sup>4)</sup>에서 현대 性理學과 陽明學의 논쟁<sup>5)</sup>, 朝鮮시대의 心の 개념에 대한 儒佛의 논쟁에서도<sup>6)</sup> 그 모습

이 보이고 있다. 더군다나 朝鮮시대에 朱子의 性理學을 근간으로 하는 같은 性理學적 입장에서조차 四端과 七情의 논쟁과<sup>7)</sup> 연관을 맺으며 性理學의 가장 큰 논쟁의 중심 축에 있게 되었다.

또한 東武의 학문적 연원을 따져 볼 때 가장 큰 영향력을 미쳤을 것으로 파악되는<sup>8)</sup> 芸菴 韓錫地的 『明善錄』에서 儒學사상 그 유래를 찾기 힘들 정도로 극심한 反宋學의 비판으로 일관함에<sup>9)</sup> 그 비판의 가장 큰 주제어로 사용되었던 것이 人心과 道心の 문제이다. 그러나 東武의 글에서는 朝鮮시대 性理學의 전반에 걸친 人心과 道心 本然之性과 氣質之性 논쟁 속에 직접 뛰어들어 자신의 견해를 밝힌 부분을 찾을 수는 없다.(朝鮮시대 가장 큰 쟁점이었던 四七논쟁에 관한 직접적인 언급 또한 없다.) 그렇지만 『格致藁』에서 엄연히 人心, 道心, 天心, 天理, 人欲 등의 용어를 그대로 사용하고 있으며 『格致藁』의 문맥 속에서의 내용이 朝鮮시대 儒學의 人心과 道心을 포함하는 心論에 대한 논쟁과 연관된 부분이 있으므로 東武에게 있어서의 人心, 道心の 관점을 파악해 볼 필요가 있으리

2) 한국사상사연구회, 조선유학의 개념들, 예문서원, 2002, p259

3) 실제의 인간 행위에는 동물과 같이 육체에서 기인한 이기적 행위와 동물과 다른 순수한 본성에서 발로한 이타적 행위가 공존하기 때문에 인간의 본성을 어느 하나로만 완전히 설명하기는 어렵다. 이중적 측면이 있기 때문에 性理學자들은 모든 행위의 근거를 性으로 설정하면서도, 本然之性과 氣質之性이라는 두 가지 性 개념을 성립시켰다. 性을 처음으로 天地之性과 氣質之性으로 이원적으로 나누어 설명한 사람은 張載이며, 그 의미를 理氣 개념으로 설명한 것은 程頤이다. 또 朱熹는 이 두 性을 本然之性과, 氣質之性이란 개념으로 확립하고, 양자를 하나의 性에 내재하는 두 측면으로 통합시키려고 노력하였다.(한국사상연구회, 上揭書, p170-173)

4) 朱子는 天理와 人欲의 구별을 말하는 것이 대단히 엄격하다. 그러나 象山(陸九淵)은 이에 반대하여 말하기를, 만약 하늘은 理요 사람은 欲이라면, 하늘과 사람이 같지 않게 되니, 어찌 하늘과 사람을 조화시킬 수 있겠는가 라고 한다. ... 또한 尙書의 人心 道心에 대해, 하나를 天理라 하고 하나를 人欲이라 하지만, 마음은 하나일 뿐이지 두 마음이 있을 리 없다. 사람이 만약 생각하지 아니하면 狂이 되고, 생각하면 聖이 되는 것이니, 이것은 '危(불안정함)'가 아닌가? 소리로 없고 냄새도 없고 형체도 없고 몸도 없으니 이것은 '微(은밀함)'가 아닌가? 그러므로 한 마음에 대하여 危微를 말한 것이지, 둘로 나눈 것은 아니라고 한다.(가노 나오키, 中國哲學史, 을유문화사, p412.)

5) 陽明의 心即理說은 倫理上 主義에 있어 朱王이 서로 같지 않은 요점이다. 朱子는 내 마음과 객관적으로 존재하는 사물의 理를 나누었다. 즉 心外有理(마음 바깥에 理가 있음)說이다. 그러나 陽明은 陸象山의 말을 빌려서, 心即理일 뿐 천하에 어찌 "마음 밖의 일, 마음 밖의 理(心外之事, 心外之理)"가 있겠는가 라고 하였다.(가노 나오키, 上揭書, p464-465.)

6) 佛敎에서 작용이 性이다(作用是性)라고 말한 데 대해, 朱子는 告子의 "타고난 본능을 性이라 한다(生之謂性)는 말과 같은 것이라 하여, 지각하고 운동하는 것을 바로 性과 일치시키는 견해라고 비판한다. 따라서 그는 "佛敎가 道心을 버리고 오히려 人心의 위태로운 것을 취하여 作用으로 삼으니, 정밀한 것을 버리고 거친 것을 취하여 道로 삼는 것이요, 仁義禮智를 性이라 하지 않고 눈앞의 작용을 性이라 하니, 이것은 곧 源頭의 자리에서 잘못된 것이다."라고 하여 불교의 심성 개념에

대한 이해가 기준(理)을 상실하고 현상의 작용을 기준과 혼동하는 오류에 빠진 것이라고 비판하고 있다.(금장태, 한국유학의 心說, 서울대학교출판부, 2003, p11.) 이러한 朱子의 사고가 그대로 朝鮮儒學에 전해져 朝鮮儒學이 정립하는 과정에서 유교와 불교의 교류와 상호 비판이 이루어지게 된다.

7) 朝鮮의 性理學자들은 이러한 人心道心說에 대해 다양하게 논의하면서 그 이론을 정밀하게 발전시켜 나갔다. 그들은 朱熹가 이에 관해 미처 정리하지 못한 모호한 뜻을 분명히 하기도 하고, 또 性理學의 다른 개념과 연계시켜 이해함으로써 그 뜻을 확장시키기도 하였다. 人心의 善惡 문제나 人心道心과 四端七情의 관계를 논구한 것 등이 그 예이다. 나아가 이들은 그 이론에 대해 朱熹와 다른 견해를 주장하기도 하였으며, 한편 실학자들은 性理學적 이해를 넘어 그들 고유의 의견을 제출하였다.(한국사상사연구회, 前揭書, p260.)

8) 이을호의 설명에 의하면, 『明善錄』을 우연히 접한 東武가 그 글의 훌륭함을 파악하여 문인 韓昌淵에게 배기도록 하였으며 『明善錄』을 평가하기에 "문체가 너무 아름다워서 뜻을 소홀히 하기 쉽다. 그러나 芸菴은 朝鮮에 제일인자"라고 평가하였다고 한다.(이을호, 흥순옹, 四象醫學原論, 행림출판사, 1995, p396)

9) '宋學'이란 표현은 芸菴이 그의 저서인 『明善錄』에서 사용한 개념으로 宋代에 이루어진 학문 전체를 가리킨다. 즉 北宋 五子로부터 陸九淵의 心學에 이르기까지를 통칭하는 개념이다. 그러나 『明善錄』에서는 정이천과 朱子의 性理學만을 주요 비판의 대상으로 삼고 있다.(윤종빈, 김영복, 사상의학의 역철학적 기초 韓錫地的 『明善錄』을 중심으로, 문경출판사, 2004:22.)

라 생각된다.

## II. 기존 儒學에서의 人心道心論

### 1) 朱子에서의 人心道心論

당나라 孔穎達이 “人心은 민심을 뜻하며, 백성의 마음은 위험하다(人心惟危). 민심이 위험해지면 임금은 그 자리를 보전하기 힘들며 이러한 민심을 다스릴 방법은 道를 실천하는 것이다.”<sup>10)</sup> 라 하여 단순하게 이해되던 人心道心說은 性理學 이전까지 증시되지 못하다가 朱熹의 새로운 해석에 의해서 性理學의 핵심 사상으로 부각되게 된다. 朱熹는 인간의 性論의 있어서 本然과 氣質을 구별하면서 말하기를 本然은 아직 發하지 아니한 것이며 天理에 속한다. 그러므로 지극히 善하고 순수하다. 그러나 이미 發한 氣質이 되면, 善惡의 구별이 있음을 면할 수 없다. 그러므로 인간이 힘써야 할 것은 정신을 고요하게 하여 바깥의 유혹을 끊는 데 있다고 말하며 本然의 性을 明德, 氣質의 性을 物慾(氣稟+人欲)으로 나누었다.<sup>11)</sup> 인간의 善함이 本然之性에 있다면 惡함이 드러나는 것은 氣質之性 때문인 것으로 인식한 朱熹는 본래의 善함으로 돌아가기 위한 修養論에 있어서 明德을 道心, 人欲을 人心이라 하고 道心を 키우고 人心을 억제하는 것이 위태로운 人心을 안정시키는 방법으로 생각하였다.

### 2) 朝鮮儒學에 있어서의 人心道心論

朝鮮儒學에 있어서 人心道心論은 朱子의 이론을 충실하게 따르는 退溪학파가 주류를 이루는 가운데 朱子가 이에 관해 미처 정리하지 못한 모

호한 뜻을 분명히 하기도 하고, 또 性理學의 다른 개념과 연계시켜 이해함으로써 그 뜻을 확장시키기도 하였다. 人心의 善惡 문제나 人心道心과 四端七情의 관계를 논구한 것 등이 그 예이다. 나아가 이들은 그 이론에 대해 朱熹와 다른 견해를 주장하기도 하였으며, 한편 실학자들은 性理學적 이해를 넘어 그들 고유의 의견을 제출하였다.<sup>12)</sup>

이론적 특성에 따라 크게 나누어 보면 첫째, 마음이 發하는 양상에 따라 감각적 마음과 道德적 마음을 각각 人心과 道心으로 인식하고 人心은 過할 수 있으니 억제하고 道心으로 하여금 항상 이 몸의 주인이 되게 해야한다고 말한 李滉. 둘째, 人心을 마음이 發한 情으로 道心을 發하기 전의 性으로 파악한 盧守愼. 셋째 李滉과 거의 같은 입장이나 人心을 단순히 억제할 것으로 본 것이 아니라 人心을 주관하는 의지의 善惡 여부에 따라 人心이 결정된다는 丁若鏞<sup>13)</sup>, 넷째 陽明學의 입장에서 人心과 道心の 정확한 구분을 짓지 않은 鄭齋<sup>14)</sup>가 있을 것이다.

이렇게 논의되는 과정에서 道心은 善함을 기본으로 하는 것에 있어서 대부분 동의의 하지만, 人心의 善과 惡의 문제 즉 人心은 억제를 해야 할 것인가의 문제가 쟁점이 되며 道心과 人心을 性과 情으로 구별할 수가 있는가에 있어서도 또한 논란의 대상이었다. 물론 李滉도 人心을 善하게 판단을 하였으나 李滉이 언급하는 善은 도적적 의미가 아니라 인간 생명육구의 자연스러운 발로를 표현한 것이며 人心과 人欲의 관계를 人心은 人欲의 源泉이고 人欲은 人心의 末流라고 표현하였다. 즉 人心은 육체에서 발로되는 마음으로 聖인도 없을 수

10) 『尙書正義』, 권 4 「大禹謨」.(한국사상연구회, 조선 유학의 개념들에서 재인용)

11) 明德이란 『大學』 「開卷」 제 1장에 있는 말인데, 朱子는 이것에 의해 理와 氣質과의 관계를 말했다. 朱子가 풀이하는 明德과 性은 같은 뜻으로서, 그는 “사람이 하늘로부터 받은 바인데, 텅 빈 가운데 영묘하여 어둡지 않으며, 모든 理를 구비하여 만사에 응하는 것이다. 그러나 타고난 氣에 구속을 받으면 때로는 어두워지기도 한다. 그러나 그 본체의 밝음은 멈추는 법이 없다. 그러므로 공부하는 자는 마땅히 그 밝히는 바에 말미암아 따라가며 이를 밝혀 그 처음으로 돌이켜야 한다.”라고 하였다. 그런데 이 明德은 사람들이 갖추어 있는 것이기는 하지만, 이것을 방해하여 그 충분한 활동을 하지 못하게 만드는 것이 있다. 통례로 이것을 불욕이라 하지만, 朱子는 이것을 氣稟과 人欲으로 나누었다.(가노 나오키, 前揭書, p400.)

12) 한국사상사연구회, 前揭書, p259-260.

13) 退溪 또한 마음의 體用 양면을 밝히는 것과 더불어 마음이 발동하는 능동적 주체의 양상으로서 ‘意’(情意意志)를 주목하며, 이 ‘意’는 善과 惡이 갈라지는 계기가 되는 것임을 확인하고, 意가 마음의 작용 현상인 情을 끼고서 天理 쪽이나 人欲 쪽의 어느 방향으로도 끌고 갈 수 있는 능동적 주체성을 지닌 것으로 지적하고 있다.(금장태, 한국유학의 心說, 서울대학교출판부, p48-49.) 단지 丁若鏞이 意志 자체의 善惡 여부에 주안점을 두었다면 退溪는 意志의 자율성에 주안점을 두어 意가 善이 갈라지는 계기가 된다는 것이 차이점이라 생각된다. 그러나 이러한 문제에 대해선 논지에서 벗어나기도 하며 동양철학적인 고찰이 더욱 필요하리라 생각된다.

14) 금장태, 前揭書, p50, p184-185.  
한국사상사연구회, 前揭書, p259-276.

없는 것이나 그 人心에서 발로하는 人欲에 있어서 문제가 생긴다는 것이다.<sup>15)</sup> 그러나 양명학파의 鄭齋斗는 人心과 道心を 굳이 둘로 나누려고 하진 않았다. 이는 朱子가 언제나 理와 氣, 知와 行, 心과 物이라는 식으로 둘로 나누어 이해를 하려고 했다면 陽明은 이것을 구질구질하다 하여 理即氣, 心即物(理), 知即行, 動即靜, 體即用이라고 주장하였던 것과 같은 연장선상에서 파악할 수가 있을 것이다.<sup>16)</sup>

이러한 朝鮮시대의 儒學의 人心과 道心の 논쟁의 중심에서 東武가 人心道心說을 주장한 것은 아니다. 그러나 東武 또한 『格致藁』에서 人心과 道心を 말하고 있으며 또한 朝鮮의 큰 논쟁중의 하나인 人心道心論을 전혀 모르고 있었다고 볼 수도 없을 것이다.

### 3) 人心道心の 극복방법(精一執中)

李滉은 ‘精’과 ‘一’의 의미에 관해 별다른 의견을 제시하지 않는데, 이는 그가 朱熹의 말에 전적으로 동의하고 있음을 의미할 것이다. 朱熹에 의하면 “精은(자신의 마음속에 일어나는 것이) 人心인지 道心인지 자세하게 성찰하려는 노력이고, 일은 올바른 道心を 오롯이 지켜내는 노력”<sup>17)</sup>을 뜻한다. 달리 말하면 ‘精’은 사람들이 평소 어떤 일을 지각하고 또 처사할 때 자신의 마음이 과연 道德적인지 아니면 감각적인지 그 감새를 주의 깊게 살필 것을, ‘一’은 이러한 내면의 성찰 속에서 道德심을 굳게 지켜 그로써 감각적인 마음을 올바르게 지도해 나갈 것을 요구하는 공부 방법론이다.<sup>18)</sup> 執中 또한 특별한 언급은 없는데 執中을 ‘군자의 時中’과 같은 뜻으로 풀이하여 정사의 처리 시에 지켜야 할 중도의 의미로 생각하고 있는 듯 하다.

그러나 盧守愼은 ‘精’은 處事함에 發動하는 現場上의 것이라 하여 일반적으로 마음이 발동하는 순간 그것이 善과 惡 어느 쪽으로 향하는지 성찰하여 착한 생각을 확충하고 나쁜 생각을 다스리고자 하는 노력이라면 ‘一’은 處事 이전에 道心, 곧 道德적 본성을 함양하는 공부로 표현하여 人心과

道心を 情과 性の 개념으로 확실히 나누어 ‘精’과 ‘一’ 또한 그러한 개념으로 설명하고 執中은 處事 이전에 ‘마음의 중을 지키는 것’으로 이해한다.

한편 丁若鏞은 『尙書』 「大禹謨」의 ‘惟精惟一’의 부분이 후인의 가필이라 하여 부정적인 태도를 보이며<sup>19)</sup> 精一의 내용을 버리고 스스로 “天命을 알아 즐기면 道心이 배양될 것이요, 克己하여 禮를 회복하면 人心을 제어하게 될 것”이라고 그 극복 방법을 설명한다. 또한 執中에 있어서도 人心道心과 무관하게 액면 그대로 일종의 정치 윤리로 받아들이고 있다.

鄭齋斗에 있어서는 道心과 人心을 구분하여 精一執中을 설명하지 아니하고 陽明學의 특성 그대로 心即理의 입장에서 그 마음을 공부하는 것에 중점을 두는데 그 마음을 공부하는 방법으로 『大學』에서 말하는 ‘誠意’와 ‘正心’이 性情의 공부하는 방법을 제시한 것이라면, 『中庸』의 ‘中和’가 性情의 표준을 제시한 것으로 파악하여 “誠意란 私邪와 罪惡을 극복하고 다스리는 노력으로서 中和에서는 처음을 절도 있게 하는 공부가 되고, 正心이란 엄매이고 엄히며 치우치고 기울어진 것을 맑고 화합하게 하는 일로서 中和에서는 정밀하고 다하는 노력이 된다”<sup>20)</sup>라 하였다.<sup>21)</sup>

기존 유학에서 보이는 人心과 道心에 대한 ‘精一執中’의 문제는 크게 억제하여 할 人心과 함양하고 지켜야 할 道心を 기준으로 하는 性理學적 입장과, 人心 道心を 뚜렷이 구분하지 않고 心即理의 생각으로 마음의 공부를 주장하는 陽明學적 입장으로 크게 나눌 수 있으리라 생각되고, 丁若鏞은 어느 정도 性理學의 입장에서 人心과 道心を 살폈으나 精一執中에 관한 문제에 있어서는 性理學의 기존 입장을 부정하고 人心 道心과 크게 연관을

15) 『退溪先生文集』, 권39, 『答喬姪問目』.(한국사상연구회, 『조선유학의 개념들』에서 재인용)

16) 가오 나오키, 前揭書, p463.

17) 『中庸章句』 「中庸章句序」, 한국사상사연구회 『조선유학의 개념들』에서 재인용.

18) 한국사상사연구회, 前揭書, p269.

19) 가오 나오키는 그의 저서인 『中國哲學史』(p56, p402)에서 『尙書』중 「大禹謨」는 僞書라 주장하고 「竹書紀年」 또한 眞僞가 반반인 책이라 말한다. 따라서 朱子學派의 人心道心說에 있어 옛 경전(『尙書』 「大禹謨」)에서 구하여 자기네 학설을 증명한 부분에 대해서도 “大禹謨가 僞書인 것은 오늘날 정설이 되어 다시는 움직일 수 없다”라 하며 朱子學派의 경전해석과 선택에 어색함이 있음을 지적하고 있다.

20) 『霞全』(上, 294), 권8, ‘存言上: 四端七情說’. “盛意者, 是克治其私邪罪惡之功, 於中和爲初節功夫, 正心者, 昭融其係累偏倚之事, 於中和是精盡之功.”.(금장태, 한국학의 心說, 서울대출판부,에서 재인용)

21) 금장태, 前揭書, 서울대출판부, p185.

Table 1. 朝鮮儒學 人心道心說에 있어서의 특징적 사상동향.

	人心	道心	특성
李滉 (朱熹의 人心道心說을 충실하게 계승하는 정통 性理學派)	육체(形氣)로부터 나오는 감각적인 마음(情), 善 아름다운 것을 아름답게 판단하는 마음.(감각적 마음)	본성(性命)에 연유하는 道德적인 마음(情), 善 일의 善惡과 시비를 판단하는 마음. (道德적 마음)	마음이 발하고 난 후에 善과 惡의 문제를 설명하고 이러한 마음을 올바로 성찰하고 다스려 나가도록 마련된 마음 공부론
盧守愼 (명나라 羅欽順을 토대로 하여 朱子와 다르게 해석)	마음의 모든 발동 양상(情) 善惡을 겸함	발동 이전 ‘天理를 갖추고 있는 마음(性) 善할 수 있는 조건	李滉의 人心道心을 모두 人心에 포함시킴.
鄭齊斗 (陽明學派)	七情形氣運用 善惡을 겸함	四端道義主宰 善惡을 겸함	四端이 순전한 道心이 되고 七情이 순전한 人心이 되는 것이 아니라 人心道心이 얽혀 있는 상황을 지적
丁若鏞 (實學派)	유형의 육체를 기르려하는 마음 善	무형의 정신을 기르려 하는 마음 善	李滉과 유사한 주장이나 人心의 위태로움은 人心을 재량하는 사람들의 意志에 기인한다고 말함.

시키지 않은 것으로 파악 할 수가 있을 것이다.

### III. 『明善錄』에서의 人心道心

#### 1) 反宋學的 입장에서의 人心道心の 개념

『明善錄』에서 人心道心の 관한 설명은 주로 朱子를 위주로 한 宋學의 비판과 깊은 관계가 있다. 朱子에 대한 人心道心에 관한 비판은 인간의 性에 대한 문제에서 시작되며 芸菴은 宋人이 性命의 形氣(氣質之性)와 인간의 본래적인 性命을(本然之性) 구별하고, 또한 性情의 人欲과 본래의 性情과 거리를 둔 의도는 理氣를 나누어 無極과 太極으로 삼았기 때문이라고 말한다.<sup>22)</sup> 이로 인해서 宋學이(朱子) 人心과 道心을 둘로 나누었다고 비판하며 芸菴 스스로는 人心과 道心은 다 같이 마음의 體에 근원하고 있다고 주장한다. 즉 芸菴에 있어서의 人心道心은 모두 情에 속하며 性이 感하여 발현되는 것이다.<sup>23)</sup> 이것은 天과 人을 나누어

볼 때 天에 있어서 至誠의 未發을 理, 已發을 氣라 볼 때 人에 있어서는 未發을 性, 已發을 情으로 나누면서 人心道心을 情에 배속시킨 것에서 확실히 알 수가 있다.<sup>24)</sup>

Table 2. 『明善錄』에서 人心道心과 未發(性)·已發(情)의 배속관계

	至誠而未發	至誠而已發
天	理	氣(陰陽)
人	性	情(人心道心)

이러한 관점으로 人心道心을 풀어나가는 芸菴에 있어서 人心과 道心은 서로 대등한 관계를 가진다. 人心만이 過하여 억제하여야 할 것이며 道心은 언제나 기준으로 삼아야 할 것이란 기준 性理學의 입장을 넘어 人心道心이 서로 過, 不及이 없어야 하며 서로 相配, 相濟하는 고로 人心이 危急하면 道心이 微弱하고 道心이 微弱하면 人心이 위태로운 관계로 사람의 마음이 中庸을 지키는 것이 중요한 것이지 人心을 억제하고 道心만 보존하려는 것은 잘못된 것으로 본다.<sup>25)</sup>

22) 韓錫地, 『明善錄』 「致知 第一」 “宋人 以性命之形氣 爲不干於性命 以性情之人欲 爲不干於性情 其意以理氣 分二而爲無極太極故也.”(『明善錄』의 조문 번호는 한석지 著, 김달래 譯, 明善錄, 정담, 1998. 참고.)

23) 韓錫地, 上揭書, 「致知 第四」 “人心道心情也”, 「辨穆 第一」 “人心道心 性之感也”

24) 韓錫地, 上揭書, 「致知 第四」 “至誠者 天人之性情也 至誠而未發者 在天曰理 在人曰性 已發者 在天曰氣 在人曰情 天之曰陰曰陽 人之曰人心道心 俱是至誠之發也”

25) 韓錫地, 上揭書, 「致知 第四」 “人心道心 相配相濟 故

芸菴은 “聲色臭味安逸하려는 마음은 그것을 지나치게 쉬운 까닭에 위태롭다고 말하고 仁義禮智를 지키는 마음은 모자라기가 쉬운 까닭에 미약하다고 말한다. 그러나 당연히 힘써야 할 것에 게으른 것 또한 사람의 마음이 미치지 못하는 것이고, 궁벽스런 것을 깨고 괴상스러운 것을 하는 것 또한 道를 지키려는 마음이 지나친 것이니, 하나로 모아 진실로 그 中庸을 잡는 것은 오직 어리석은 것을 밝게 하고 유약한 것을 굳세게 하는데 있다. 이런 까닭에 學問보다 더 이상 중요한 것이 없는 것이다.”<sup>26)</sup> 라고 하여 人心도 不及 할 수가 있으며 道心도 過할 수가 있음을 설명하면서 人心과 道心の 경중의 차이를 두고 있지 않는데 이러한 논리의 이유는 人心과 道心이 모두 사람의 情에 속하고 情이 발하기 전의 근본은 人心과 道心이 모두 같은 것이기 때문이라고 말한다. 즉 道心과 人心은 따로 분리해서 생각할 관계가 아니라 서로 이해해야 하는 관계인 것이다.<sup>27)</sup>

人心과 道心은 일체의 관계로 人心이 過하면 道心이 不及해지고 道心이 過하면 人心이 不及해지며<sup>28)</sup> 人心과 道心 모두 大體<sup>29)</sup>를 쫓아서 中正을 얻어야 하는 것으로 한쪽이 옳고 그름을 떠나서 둘 모두가 中庸의 道를 지켜야만 되는 것이다.<sup>30)</sup> 따라서 聲色臭味의 마음도 禮義에 맞으면 大體를 따르는 것으로 道心과 하나가 되는 것이며 仁義禮

智의 마음도 事業에 통달하면 大體를 따르는 것으로 人心과 하나가 되는 것이라 말하고 있다.<sup>31)</sup> 무조건 聲色臭味의 마음을 멀리 할 것이 아니라 禮義에 맞게 생각하고 中正을 지킬 수 있으면 人心 또한 道心이 되고 仁義禮智의 마음에 있어서도 뜬구름 잡는 식으로 생활과 멀리 떨어져 생각할 것이 아니라 자신의 일과 업에 적용될 때 道心 또한 大體가 될 수 있는 것이다.<sup>32)</sup>

## 2) 人心·道心の 공부론

芸菴은 『明善錄』에서 人心·道心에서의 공부 방법론으로 제시된 ‘精一執中’에 대하여 “精一執中 惟在明強 所以學問之莫大也”라 하여 어리석은 것을 밝게 하고 유약한 것을 굳세게 하는 것이라 말하고 있는데 이는 기존의 性理學에 말하는 人心과 道心을 나누어 감각적인 것을 배제하고 道心으로 귀의하는 의미가 아니라 人心·道心을 表裏와 始終으로 보고 人心·道心을 하나로 모아 그 中正을 진실로 잡는 것이라 한다.

芸菴이 말하는 ‘明強’은 『中庸』에 나오는 말로써 『中庸(朱子章句)』 「第二十章」 “博學, 審問, 慎思, 明辨, 篤行하는 道를 실천할 수 있다면 비록 어리석다 하더라도 반드시 총명해질(明) 것이며 비록 유약하다 하더라도 반드시 강해질(強) 것이다.”<sup>33)</sup>란 부분을 함축적으로 표현한 것이다. 이것으로 볼 때 ‘明強’이란 學問의 목표인데 이러한 學問의 최종 목표를 추구함에 있어서 人心·道心을 같이 들어 설명함은 人心과 道心の 輕重과 善惡을 떠나 하나의 中正을 잡는다는 것이 매우 중요하며 人心과 道心이 분리되어 생각할 수 없음을 반

人心危則道心微 道心微則人心危 不危則不微 不微則不危 如陰陽相配而相濟 故陰盛則陽微 陽微則陰盛 不盛則不微 不微則不盛 所以人心 得其中則道心 一其中也 道心得其中則人心 一氣中也”

26) 韓錫地, 上揭書, 「致知 第四」 “凡聲色臭味安佚之心 易過之故曰危 仁義禮智之心 亦不及故曰微 然解惰當務 亦是人心之不及也 索隱行怪 亦是道心之過之也 情一執中 惟在明強 所以學問之莫大也”

27) 韓錫地, 上揭書 「致知 第四」 “問子, 以陰陽對言 人心道心 可謂善喻 但未知人心道心 何者謂陽何者謂陰與曰 人心道心之輕重先後 未嘗各在一偏矣 人心而合於道心則人心 先而重也 道心而合於人心則道心 先而重也 然而本一體也 相爲表裏 相爲始終故 曰相配而相濟 貴在精一執中 不宜分截褒貶 如宋人也”

28) 韓錫地, 上揭書, 「致知 第四」 “人心道心一體故 人心之過 是道心之不及 道心之過 是人心之不及”

29) ‘大體’는 맹자 고장장구에 나오는 말로써 생각하는 마음을 두고 한 말이다. 이와 반대로 ‘小體’는 생각이 없이 정욕에 따라가는 것을 말한다. (車柱環 譯著, 『孟子』, 明文堂, p722.)

30) 韓錫地, 前揭書, 「致知 第四」 “人心道心 從其大體則俱得中正 從其小體則俱失中正 所以得則俱得 失則俱失”

31) 韓錫地, 前揭書, 「致知 第四」 “聲色臭味之心 必止於禮義則此 人心之從大體而一於道心也 乃性與命一也. 仁義禮智之心 必達於事業則此 道心之從大體而一於人心也 乃命與性一也”

32) 韓錫地는 『明善錄』 「致知 第四」에서 “夫子之委吏 乘田釣弋 所從者 大體故 人心道心如一...”, “播穀數教 大體所在故 中亦在是矣...”라 하여 공자가 ‘우리’, ‘승진’이라는 낮은 벼슬을 하며 낚시로 물고기를 잡고 주살로 새를 잡았던 것도 대체를 따랐던 것이며, 후직이 곡식의 씨를 뿌리고 가르침을 퍼는 것도 대체를 따랐던 것이라 하여 일상 생활 속에서의 모든 면면이 대체를 따를 수 있음을 말하고 있다.

33) 『中庸(朱子章句)』 「第二十章」 “博學之 審問之 慎思之 明辨之 篤行之. 有弗學 學之弗能 弗措也. 有弗問 問之弗知 弗措也. 有弗思 思之弗得 弗措也. 有弗辨 辨之弗明 弗措也. 有弗行 行之弗篤 弗措也. 人一能之 己百之. 人十能之 己千之. 果能此道矣 雖愚必明 雖柔必強.”

증하는 것이라 생각된다. 즉 芸菴은 人心道心이 모두 過, 不及이 있을 수 있다고 보고 人心道心을 잘 조절하기 위하여 가장 중시한 것이 過, 不及 사이에서 中庸을 지키는 것이었다. 또한 中을 지키는 것에 있어서 人心과 道心이 각각 그 나름대로의 中을 찾는 것이 아니라 하늘과 사람의, 道와 理致는 하나이므로 道心과 人心이 습한 상태에서의 中을 잡는 것을 주장한다.<sup>34)</sup> 습한 상태에서 中正을 잡는 것을 강조하므로 당연히 그 中正을 지키에 있어 人心과 道心이 하나를 줄이고 하나를 늘려야 하는 입장이 아니라 얻으면 모두 얻고(得則俱得) 잃으면 모두 잃을 수 있다는(失則俱失) 논리가 성립된다.

芸菴은 人心道心에 대한 이러한 일련의 공부론을 한마디로 요약하여 ‘從大體’로 표현하는데 이러한 大體를 추구하는 것이 學問의 목표이자<sup>35)</sup> 君자의 조건이며<sup>36)</sup> 性善을 밝게 아는 것이다.<sup>37)</sup> 즉 人心道心에서 中正을 지키는 방법으로 ‘從大體’를 내세움은 앞에서 살펴본 ‘明強’과 일맥 상통하는 것이며 芸菴의 가장 큰 공부 방법인 ‘明善’과도 직결되는 것으로 芸菴의 人心道心에 대한 논리가 芸菴 사교의 핵심에 위치한다고 보아도 무방할 것이라 생각된다.

『明善錄』의 人心道心에 대한 이러한 관점은 性理學에서 파악하는 人心道心과는 큰 차이가 있으나 人心道心을 분리하지 않고 같은 一源으로 보는 陽明學波의 입장과는 매우 가깝다고 볼 수가 있다. 따라서 『明善錄』의 내용이 陽明學의 心即理, 致良知, 知行合一說등과 일치하며 따라서 韓錫地를 陽明學者로 보는 시각이 존재하지만<sup>38)</sup> 여기서는 『明善錄』과 陽明學의 관계를 규명하는 것이 주된 논점이 아니므로 위의 내용을 바탕으로

東武 李濟馬의 人心道心에 있어 어떠한 영향이 있었으며 또한 東武의 특징은 어떠한 것인지에 주안점을 두기로 한다.

#### IV. 格致藁에서의 人心道心

##### 1) 人心道心の 상호관계

『格致藁』에서는 『明善錄』에서처럼 많은 부분을 할애하여 중점적으로 그 의미에 대한 설명과 주장은 보이진 않는다. 그러나 東武의 사상과 밀접한 관계 속에서 독특하게 人心과 道心을 말하고 있다.

먼저 人心의 문제를 살펴보면 東武에 있어서 人心은 절대 善도 절대 惡도 아니다. 東武는 『格致藁』 「反誠箴(2. 乾箴)」에서 “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.”<sup>39)</sup> 라 하여 人心중의 善한 性과 惡한 慾을 안 후에 喜怒哀樂이 未發할때도 中을 지킬 수 있으며 已發時에도 절도에 맞을 수 있음을 말하고 있다. 李濟馬는 喜怒哀樂을 性이라 규정하고 있으므로 人心은 性이라 말하기도 힘들며 人心을 안 후에 未發時와 已發時에 中과 節을 지킬 수 있다는 말에서 보듯이 情과도 그 의미가 정확히 일치한다고 보기도 힘들다. 따라서 『明善錄』에서 “人心道心情也”, “人心道心 性之感也”라고 한 것과 같이 性이 感하여 發한 情의 입장으로 東武의 人心을 파악하기에도 무리가 있다. 또한 朱子が 주장하는 억제하여야 할 대상도 아니

34) 韓錫地, 前揭書, 「致知 第四」 “天人之道理一也 未有合於天理而不合於人道者 亦未有乖於人理而不乖於天道者 允執厥中 天人合同也 豈虛中之謂哉”  
 35) 韓錫地, 前揭書, 「致知 第五」 “凡學者 各以其所長而納約目闢 推而達之於大體則乃是不同道而歸一者也 人之五性 一體相近而終歸一體者 正類此”  
 36) 韓錫地, 前揭書, 「致知 第四」 “君子 而之則是精義而養其大體...”  
 37) 韓錫地, 前揭書, 「致知 第三」 “善未明者 不知大體故昧仁義禮智之實久徵悠遠之道 專以富貴貧賤成敗榮辱爲禍福”  
 38) 李濟馬 著, 金達來 驛, 사상의학의 뿌리 明善錄, 「解題」, 정담. p1489-1511.

39) 『東醫壽世保元』 「性命論」에서는 “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 人之頭肩腰腎 怠心 無雙也”. “耳目鼻口之情 行路之人 大同於協義故 好善也 好善之實 極公也 極公則亦極無私也. 肺脾肝腎之情 同室之人 各立於擅利故 惡惡也 惡惡之實 極無私也 極無私則亦極公也.” 라고 하여 好善은 未發의 性에 배속되고 惡惡은 已發의 情에 배속이 되는 것으로 보여지나 『格致藁』 「反誠箴」에선 人心의 善性을 안 후에 已發이 節에 맞고 人心의 惡慾을 안 후에 未發에 中을 지킨다고 되어있다. 이는 性과 情, 人心과 道心の 사이에 상관성을 말하는 것으로 보여지는데 즉 善한 것을 좋아하는 人心의 性이 바탕이 되어야 已發의 情에서 節을 지킬 수 있으며 惡한 것을 싫어하는 人心의 情이 바탕이 되어야 已發의 性에서 中을 지킬 수 있는 性과 情, 人心과 道心の 상관 관계를 말하는 것이라 생각되며 이는 『明善錄』에서 언급되는 道心과 人心의 相配, 相濟와 같은 의미라 보여진다.

며 “洞知天下人心” 해야 하는 것으로 즉, 다시 말해서 알아야(知) 하는 것이다.

여기서 말하는 人心의 의미 속에는 人心과 道心の 의미를 모두 포괄하는 것으로 보여지는데 人心의 善性을 말하는 것이 道心에 범주에 속하는 의미라면 惡慾이 포함된 人心이 기존의 人心의 범주에 가깝다. 이는 바로 밑에서 “蘇秦張儀 縱橫七國而喜怒哀樂 不勝驕誑者 傾軋善人 無所忌憚之故也. 段干木泄柳 踰垣閉門 而戒慎恐懼 不勝憂患者 甚畏惡人 而未能通知之故也 君子所性 雖大行不加焉 窮民不損焉 知天知人 故大用則大用 小用則小用 分定故也”라 하여 蘇秦와 張儀가 교만하고 속이는 마음을 이기지 못하여 天(道心)을 몰랐던 것이며 段干木과 泄柳의 戒慎恐懼가 근심과 걱정을 이겨내지 못한 것은 人心에 있는 惡慾을 잘 파악하지 못한 것이라 설명하며 “知天知人”을 강조하는데 知天과 知人이 곧 ‘洞天下人心’이며 知天이 道心을 아는 것이라면 知人이 人心을 아는 것이라 말할 수 있다. 東武가 펼치는 사고에서 人心과 道心은 둘 다 알아야 할 것이며 모두 中과 節을 지켜야 할 것이다. 人心과 道心に 각각 긍정과 부정의 의미를 배속할 수 없으며 서로 분리 할 수도 없는 것이며 知와 行의 논리로 그 앎을 바탕으로 올바른 행을 취할 수 있는 하나의 마음이라고 보여진다. 이러한 人心과 道心은 『格致藁』 「反誠箴(離箴)」에서 더욱 잘 나타나는데 “人心惟危 危之於欲 則心出而不入也 心出而不入 則僥倖於天 而不順天也 道心惟微 微之於怠 則身汚而不隆也 身汚而不隆 則固陋於人 而不信人也”라고 하여 人心이 人欲 때문에 위태로우며 이러한 위태로움을 心이 나가서 들어오지 못하는 것이고 그러면 요행을 바라게 되어 하늘을 따르지 않는다고 말하고, 道心은 나태함에 미약한 것이고 그러면 미약한 것을 몸이 더러워져 융성하지 못하여 사람들에게 고루해지고 사람들을 믿지 않게 된다고 설명한다. 즉 여기서도 東武는 人心과 道心 모두에 있어서 위태로움과 미약함을 조심하여야 할 문제이며 善과 惡으로 나눌 수 없는 입장을 명확히 하고 있다. 그러나 人心에 대하여 善과 惡을 극단적으로 규정지을 수는 없으나 살아가는데 해를 끼치는 많은 면이 道心보다는 人心에 기인한다는 것은 『格致藁』에서도 부정할 수 없는 듯 하다. 東武는 道心に 관해서는 人心

道心을 같이 설명함에 서로 위태롭고 미약한 것을 조심해야 한다는 부분에만 한정지어 설명하나 人心에 있어서는 주색, 돈, 권력 등의 욕심과 연관되어 있으며<sup>40)</sup>, 人心에 사사로움, 허물, 사악함, 욕심이 많고<sup>41)</sup>, 人心은 덧없으니 간혹 속이거나 게으르며 사치하고 인색할 수 있다고 말한다<sup>42)</sup>. 그러나 이러한 것은 人心이 그렇게 될 가능성이 크다는 의미이지 人心 그 자체가 언제나 그런 쪽으로만 작용한다는 의미는 아닐 것이며 이러한 人心을 극복하는 것에 있어서 더욱 道心과의 관계가 유기적 관계가 작용하는 것이다.

東武는 이러한 人心과 道心の ‘欲’과 ‘怠’를 극복할 해결책을 바로 제시하고 있는데 그 해결책이 理心敬心과 學思이다. 즉 東武는 『格致藁』 「反誠箴(離箴)」에서 “理心惟精 精之於理 則欲可制 而能順天而中也 順天而中者 知也. 敬心惟一 一之於敬 則怠可警 而能信人而正也 信人而正者 行也”라고 하여 정밀한 理心으로 人欲의 규제가 가능하고 한결같은 敬心으로 게으름을 일깨울 수 있음을 말한다. 人心과 道心の 극복에 있어서 理心과 敬心을 해결책으로 제시한 것은 기존의 유학적 입장에서 볼 수 없는 東武의 독창적 논리이며 이러한 理心과 敬心을 통해 극복된 人心과 道心이 知와 行이라 하여 人心道心 또한 東武 知行論의 人間觀<sup>43)</sup>의 큰 틀에서 크게 벗어나지 않음을 알 수가 있다. 즉 『尙書』 「大禹謨」 “人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中”에서 제시한 人心과 道心

40) 『格致藁』 「反誠箴」 “凡人心 中或酒或色 或貨或權 必有膠着之欲 故行詐也”

41) 『格致藁』 「反誠箴(乾箴)」 “人心多私 以私牽私 人心多辟 以辟牽私 人心多邪 以邪牽邪 人心多慾 以慾牽慾.”

42) 『格致藁』 「反誠箴(巽箴)」, “人心無常 得托或許 人心無常 得與或懶 人心無常 得約或侈 人心無常 得辯或嗇”

43) 宋一炳은 『東武公의 學問과 哲學思想』 (사상체질의학회지, 2000;12(2):1-7.)에서 “東武公은 實踐의 儒學哲學者로서 그의 哲學思想은 性命道德을 知行論의 人間學으로 要約하여가는 과정이라 말할 수 있겠다.” 라고 하였으며 『李濟馬의 儒學的 人間觀과 醫學精神』 (사상체질의학회지, 2000;12(1):1-9.)에서 “東武公은 새롭게 四象의 易簡之妙를 터득하여, 性命論의 人間觀을 바탕으로 知行論의 人間觀을 제시하고 이를 言行論의 人間觀으로 확대 발전시킴으로 해서 기존의 다양한 유형의 人間觀을 四象의 要約精神으로 정리해 새로운 차원의 儒學的 人間觀을 완성하게 된다.”라고 하였다.

Table 3. 『格致藁』 「反誠箴」에서의 人心道心간의 유기적 관계와 人心道心の 취약점을 극복할 수 있는 理心敬心, 學思의 배속관계.

行於 得/失			心 心の 특징			理와 道の 순환적 관계	學而又思 思而又學
耳目鼻口	天	失於欲	人心 (危之於欲)	心出而不入 (不順天)	過(欲)	理勝欲=義勝欲=道勝怠	學人之 知勇清優 (得之)
肺脾肝腎	性	得於理	理心 (精之於理)	欲可制(知) (順天而中)	過者抑之		執中
四肢百骸	人	失於怠	道心 (微之於怠)	身汚而不隆 (不信人)	不及(怠)	道勝怠=敬勝怠=理勝欲	思己之 汚拙 (改之)
腸胃胞子	命	得於敬	敬心 (一之於敬)	怠可警(行) (信人而正)	不及者引之		執中

의 危微를 극복할 해결책으로 제시한 ‘精一執中’을 理心惟精과 敬心惟一로 ‘允執厥中’을 學而又思, 思而又學<sup>44)</sup>하는 것을 ‘執中’이라 하여 정확히 제시하고 있는데 學과 思는 理心과 敬心을 가질 수 있는 하나의 방법이라 할 수 있을 것이다. 즉 學과 思를 통하여 中을 지키는 것이 理心과 敬心을 가지는 것이며 이는 곧 順天하고 信人하여 中正을 지키는 것이고 이를 통하여 진정한 知와 行이 나오는 것이다. 이러한 東武의 사상은 기존 유학의 논리와 확연히 다른 자신만의 논리를 펼치고 있다. 물론 精一과 執中의 문제에 대하여 朝鮮의 유학자들이 스스로의 의견들을 주장하고 있지만 東武는 理心과 敬心, 學과 思를 들어 더욱 구체적이면서도 독특한 자신만의 논리를 펼치고 있는 것이다. 또한 理心을 통해 欲(人心)을 제어하고 敬心을 통해 怠(道心)를 제어하는 것은 서로가 각각으로 분리되는 것이 아니라 하나의 고리로 연관되어 있는데 이는 東武가 “過者抑之 則理勝欲也 理勝欲者 義勝欲也 義勝欲 則道亦勝怠也, 不及者引之 則道勝怠也 道勝怠者 敬勝怠也 敬勝怠 則理亦勝欲也”라고 한 부분에서 쉽게 알 수가 있다. 이는 人心을 잘 다스리는 것이 道心을 잘 다스리는 것이며 道心을 잘 다스리는 것이 人心을 잘 다스리는 것이 된다는 의미로 人心과 道心을 다스림이 하나의 연결 고리처럼 순환의 관계를 이루고 있는 것이다. 이는 『明善錄』에서 언급하는 것처럼 人心과 道心을 서로

表裏와 終始로 보고 人心과 道心을 하나로 모아 中正을 잡아야 한다는 논리와 비슷하나 東武가 좀 더 명확하게 그 의미를 설명하고 있다.

### 2) 人心道心과 四端(事心身物)과의 연관성

道心과 人心의 상호연관성은 『格致藁』 「反誠箴 9. 巽箴」에서 다시 한번 유추해 볼 수가 있는데 여기서 身의 兩用으로 誠身과 敬身을, 心의 兩用으로 理心과 利心を 말하는데 理心과 利心の 관계에 있어서 理致를 가리는 것이 정밀하지 못하면 理心도 또한 利心이 되며 利益을 가리는 것이 바름을 얻는다면 利心도 또한 理心이 됨을 설명한다.<sup>45)</sup> 利益을 바라는 마음이 利心이라고 할 때 理心은 앞에서 살펴 본 바와 같이 ‘失於欲’ 할 수 있는 人心과 같은 뜻으로 생각 할 수 있을 것이다. 따라서 心의 兩用으로 든 理心과 利心은 앞서 살펴 본 理心과 人心의 관계로 보아도 무방할 것이라든가 쉽게 짐작할 수가 있다. 그러나 身의 兩用으로 설명한 敬身과 誠身の 문제에 있어선 敬心과 道心과의 관계 설정이 쉽지는 않아 보인다. 敬身·誠身과 敬心·道心の 관계는 그 뒤에 말하는 心·心身·事心·身物로 이어지는 관계에서 유추해 볼 수가 있을 것이다.<sup>46)</sup>

44) 『格致藁』 「反誠箴·離箴」, “學而不思則罔 思而不學則殆 學人之知勇清優而得之 則執中也 思己之汚拙而改之 則執中也 學而又思 則執中也 思而又學 則執中也.”

45) 『格致藁』 「反誠箴·巽箴」 身有兩用 誠身 敬身也 心有兩用 理心 利心也. 誠身 敬身者 身之前後也 誠於乾而 敬於坤也. 理心 利心者 心之左右也 理於離而 利於坎也. 擇理未精則 理亦利也 擇利得正則 利亦理也.

46) 『格致藁』 「反誠箴·巽箴」 “易曰 易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業 太極 心也 兩儀 心也 四象 事心身物也 八卦 事有事之終始 物有物之本末 心有心之緩急 身有身之先後 乾事之始也 故事之終也 坤物之本也 艮物之末也 離心之急圖也 震心之緩圖也 坎身之先着也 巽身之後着也.”

앞서 살펴본 『格致藁』 「反誠箴」에서 말하는 人心과 道心은 모두 太極적 입장의 心에서 출발한 개념이며 『格致藁』 「反誠箴」에서 보여지는 理心·利心과, 敬身·誠身은 太極(心)에서 분화되어 兩儀(心身)로 나누어 표현된 것이다. 즉 東武의 논리에서 心의 양단을 人心(理心)과 道心(敬心)으로 구분한다면 人心(理心)으로부터 知의 개념이 나오고 道心(敬心)으로부터 行의 개념이 나오는데 太極에서 분화된 兩儀의 心身으로 구분되면 知개념의 人心·理心은 利心과 理心으로 行개념의 道心·敬心은 誠身·敬身 바뀌게 되는 것이다. 그런데 여기서 특이한 점은 心의 兩用에는 理心과 利心으로 나누어 善惡을 대비시키는데 身의 兩用에는 敬身과 誠身으로 善한 개념만 있지 惡한 개념은 보이지 않는다. 東武는 人心과 道心の 문제에 있어서도 人心은 ‘失於欲’ 하기 쉬우며 그러한 人心을 제어하는(欲可制) 것에 理心을 배치했으며 道心은 ‘失於怠’ 하기 쉬워 그러한 道心을 제어하는(怠可警) 것에 敬心을 배치시켰다. 그런데 心의 兩用에선 利心에서 欲의 의미를 찾을 수 있다면 身의 兩用에서 敬身이 敬心과 연결되고 誠身이 道心과 연결되어야 할 것인데 ‘失於怠’하는 道心과 誠身은 도저히 같은 의미로는 받아 들이기 힘들 뿐만 아니라 어찌 보면 정 반대의 뜻으로 해석을 할 수도 있을 것이다. 더군다나 ‘身之兩用’과 ‘心之兩用’에 이어지는 밑의 설명에 있어서도 “利益을 가리는데 바름을 얻으면 利心도 理心이 되고 理致를 가리는 것이 정밀하지 못하면 理心도 또한 利心이 된다.” 하여 理心과 利心の 관계만을 설명하고 誠身과 敬身の 문제에 대한 설명은 없다. 언제나 대칭적·대조적으로 말을 풀어 가는 東武에 있어서 특이한 경우가 아닐 수가 없다. 이러한 문제에 대하여 池圭鎔은 『格致藁譯解』에서 상기 부분을 해석함에 “그 이유는 몸이 부여받은 良能 속

에는 원래 誠敬과 같은 純善만 있고 게으름이 있지 않았는데 良知로 부여받은 利心으로부터 영향을 받아 邪行을 하는 데서 나온 것으로 보기 때문이다. 즉 단지 피동적으로 움직이는 존재인 몸의 잘못은 자유의지를 갖고 選擇할 능력을 가진 마음에서 歸責事由를 찾아야 한다는 것이다.”라 설명하고 있다. 즉 太極(心)에서 분화된 兩儀의 心身에서 身은 行을 뜻하고 그러한 行은 事와 物에 應하게 되는데 行이 事와 物에 應할 때 그 行의 善과 惡은 心에서 나오는 것이지 行이 事와 物에 應하는 그 자체에 있는 것은 아닌 것이다. 이러한 부분은 『格致藁』 「反誠箴」 47)에서 더욱 확실하게 확인 할 수가 있는데, 「巽箴」의 ‘八卦箴總說’에선 心의 兩用인 理心과 利心이 각각 心(離)과 身(坎)에 배속되고 身의 兩用인 敬身과 誠身은 각각 事(乾)와 物(坤)에 배속된다. 즉 太極에서 四象으로 분화되는 과정에서 太極의 입장에서의 心은 心과 身, 知와 行, 人心과 道心등의 의미를 모두 함축하고 있으며 또한 太極心 속에 존재하는 心과 身, 知와 行, 人心과 道心 각각의 개념 속에서 모두 心의 의미를 포함하고 있다. 즉 太極心속의 身에도 心의 의미가 있으며 行에도 知의 의미가 포함되어 서로 유기적으로 연관되어 서로 밀접한 관계를 맺고 있는 것이다. 그러나 일단 兩儀로 나뉘어진 개념의 身은 어떠한 가치 개념을 떠나서 주재자인 心에 의해 피동적인 개념의 身으로 事에 應함에 성실하고 物에 應함에 경건함을 잃지 않는 것이다. 그러나 전반적인 의미 구조에 있어서 太極 心속의 人心·道心(理心·敬心)이 兩儀로 분화 될 때는 각각 人心이 心으로 道心이 身으로 분화되며 四象으로 분화될 때는 理心이 心, 利心이 身, 誠身이 事, 敬身이 物로 연결되는 그 유기적 관계를 유지하고 있음을 파악할 수가 있음은 확실한 사실이다. 즉 人心과 道心은 절대로 분리하여 떼어놓고 파악할 수가 없으며 단순히 좋고 나쁨의 문제를 떠나 있음도 알 수가 있다.

“太極之心 中央之心也 心身之心 兩儀之心也 事物心身之心 四象之心也 易繫辭之乾坤 以兩儀之乾坤言之也 八卦之乾坤 以八卦之乾坤言之也 六十四卦之乾坤 以六十四卦之乾坤 言之也 中央之心 兩儀之心 四象之心 亦類此也 統而言之則 六十四卦 皆太極也 六十四卦之 三十二卦 皆乾也 八卦 皆心也 不必執一而置疑也 曰然則 身之上下 爲乾坤 心之左右 爲離坎者 何耶? 曰身之 實理直行 故有前後而無左右 心之實理廣 故有左右而無前後 若夫身之左右橫放 心之上下出沒 卽私放逸慾之所致也 非擇乎中庸 允執厥中之上下左右也.”

47) 『格致藁』 「反誠箴」에서의 八卦箴總說은 池圭鎔譯解의 『格致藁』(永林社, 2001)에서는 「巽箴」에 포함되어 있으나 박대식 譯主의 『格致藁』(정계, 2002)에서는 「巽箴」 뒤에 따로 「太極」이란 篇을 만들어 분리시키고 있다. 여기서 池圭鎔 역해 格致藁의 편제를 따른 것이다.

Table 4. 『格致彙』 「反誠箴」에서 人心道心에서 분화된 理心利心, 誠身敬身이 각각 事心身物의 東武四象구조에 배속되는 관계.

			未來			
			兌 事之終			
			乾(誠身) 事之始			
知行	震 心之緩圖	離(理心) 心之急圖	太極(心)	坎(利心) 身之先着	巽 身之後着	祿財
			坤(敬身) 物之本			
			艮 物之末			
			過去			

주1) 안쪽의 굵은 선 속의 乾坤離坎은 내가 남들에게 詐欺를 行하는 기세에 관한 것이니 ‘存心’ 하라는 경계.  
(乾坤離坎箴之情僞 我必行欺詐於人之機勢也 存心之戒也)

주2) 바깥쪽의 얇은 선 속의 艮兌震巽은 남들이 나에게 詐欺를 行하는 기세에 관한 것이니 ‘守身’ 하라는 경계.  
(艮兌震巽箴之情僞 人必行欺詐於我之機勢也 守身之戒也)

### 3) 人心道心과 天理人欲의 관계

이러한 유기적 관계 중 人心道心, 天理人欲의 문제와 人心과 道心の 밀접한 관계까지 더욱 확실하게 파악할 수 있는 부분이 있는데 그 부분이 『格致彙』 「儒略志貌」이다.

『格致彙』 「儒略志貌」에서의 東武는 인간이라면 누구나 가지는 재능으로 ‘貌言視聽’과 ‘志膽慮意’를 설정하고<sup>48)</sup> 이러한 재능으로부터 人心과 道心, 天理와 人欲의 관계를 설명하고 있다. 즉 무리중의(對衆) ‘貌言視聽’은 언제나 ‘敬忠誠信’ 하고자 하고(肅又哲謨) 자신을 지키는(守己) ‘貌言視聽’은 언제나 ‘狂僭豫急’을 하지 않으려(恭從明聰) 하는 것을 말하며 이러한 ‘對衆之欲’에, ‘守己之不欲’의 兩隅가 아니면 道心과 人心의 ‘貌言視聽’이 아님을 설명하고 있으며<sup>49)</sup> 天心の ‘志膽慮意’는

언제나 ‘濟整和周’하려하고(惻羞辭是) 人心의 ‘志膽慮意’는 언제나 ‘奪欺妬竊’ 하지 않으려(隱惡讓非) 하여 이러한 ‘天心之欲’에 ‘人心之不欲’의 兩端이 아니면 天理와 人欲의 ‘志膽慮意’가 아님을 말한다.<sup>50)</sup>

48) 『格致彙』 「儒略志貌」 “人皆志也 人皆濟也 人皆瞻也 人皆整也 人皆慮也 慮皆和也 人皆意也 意皆周也”. “人皆貌也 貌皆敬也 人皆言也 言皆忠也 人皆視也 視皆誠也 人皆聽也 聽皆信也”.

49) 『格致彙』 「儒略志貌」 “是故 對衆之貌 皆欲敬 而守己之貌 恒不欲狂也 欲敬者肅也 不欲狂者 恭也 然則無肅恭之兩隅者 非道心人心之貌也. 對衆之言 皆欲忠 而守己之言 恒不欲僭也 欲忠者又也 不欲僭者 從也 然則無又從之兩隅者 非道心人心之言也. 對衆之視 皆欲誠 而守己之視 恒不欲豫也 欲忠者哲也 不欲豫者 明也 然則無哲明之兩隅者 非道心人心之視. 對衆之聽 皆欲信 而守己之聽 恒不欲急也 欲忠者謨也 不欲急者 聰也 然則無謀聰之兩隅者 非道心人心之聽.”

50) 『格致彙』 「儒略志貌」 “是故天心之志 恒欲濟而人心之志 皆不欲奪也 欲濟者 側也 不欲奪者 隱也 然則無惻隱之兩端者 非天理人欲之志也. 天心の膽 恒欲整而人心之膽 皆不欲欺也 欲整者 羞也 不欲欺者 惡也 然則無羞惡之兩端者 非天理人欲之膽也. 天心の慮 恒欲和而人心之慮 皆不欲妬也 欲和者 辭也 不欲妬者 讓也 然則無辭讓之兩端者 非天理人欲之慮也. 天心の意 恒欲周而人心之意 皆不欲竊也 欲周者 是也 不欲竊者 非也 然則無是非之兩端者 非天理人欲之意也.”

여기서 주의 깊게 살펴볼 부분은 ‘志膽慮意’와 ‘惻羞辭是’, ‘隱惡讓非’의 관계 ‘貌言視聽’과 ‘恭從明聰’, ‘肅又哲謨’의 관계이다.

‘志膽慮意’는 物四端으로 고전에서 빌려온 뜻은 아니다.<sup>51)</sup> 그러나 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非는 『孟子』 「公孫丑章句·不忍人之心章」과 「告子章句·乃若其情章」에서 ‘仁義禮智’의 단서로 ‘惻隱之心’, ‘羞惡之心’, ‘辭讓之心’, ‘是非之心’라 하여 설명하는 것에서 유래되고 있다. 즉 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非는 처음부터 ‘惻羞辭是’와 ‘隱惡讓非’로 나눌 수가 없는 하나의 단어이며 孟子 이후 학자들 중 이렇게 나누어 설명한 사람 또한 아무도 없었다.<sup>52)</sup> 이렇게 ‘惻羞辭是’와 ‘隱惡讓非’를 각각 나누

어 天心과 人心으로부터 나온 天理와 人欲으로 설명하는 東武의 논리는 매우 독특한 것이다. 이렇게 설명을 하는 이유는 앞에서 살펴본 人心과 道心の 상호 연관성 즉 人心과 道心을 서로 분리하여 보지 않는 東武의 心學의 특징이며 더 나아가 人心과 道心을 통한 知와 行의 연관성을 짐작하게 해 줄 수 있는 端緒이기도 하다. 즉 惻, 羞, 辭, 是와 隱, 惡, 讓, 非의 각각의 네 가지 글자의 뜻에 얽매 일 것이 아니라 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非에 있어서 각기 그 兩端이 있음을 설정하고 兩端의 시작이 天心과 人心이라면 그 양단을 바르게 잡고 있는 것이 天理와 人欲이며 이러한 天心과 人心, 天理와 人欲이 따로 분리하여 생각할 것이 아니라 언제나 같이 생각할 문제임을 강조하는 東武만의 독특한 설명방식이라 여겨진다.

이러한 문제는 ‘貌言視聽’과 ‘恭從明聰’, ‘肅又哲謨’의 관계에서도 비슷하게 보여지는데 ‘貌言視聽’은 원래 『書經』 「洪範」에서 나오는 말로 ‘貌言視聽’이 임금의 행위를 표현한 말이라면 ‘恭從明聰’은 그 행위의 특성을 규정하는 것이며 ‘肅又哲謨’는 그 결과를 나타내는 말이다.<sup>53)</sup> 이러한 관계

51) 志膽慮意는 物四端으로 身四端인 屈放收伸 더불어 東武의 독창적 논리에 의해서 만들어 진 것이라면 事四端인 貌言視聽, 心四端의 辨思問學은 각각 『書經』 「洪範」(“二五事 一曰貌 二曰言 三曰視 四曰聽 五曰思 貌曰恭 言曰從 視曰明 聽曰聰 四曰睿”)와 『中庸』 「十二章」(博學之 審問之 慎思之 明辨之 篤行之)에서 연원한 것이다. (朴性植, 東醫壽世保元 四象草本卷, 集文章, p116-117. 池圭鎔, 東武格致彙譯解, 永林社, p39-40.)

52) 朝鮮 性理學에서 四端은 七情과 완전히 二元的으로 구분되기 때문에 四端과 七情이 조절된 것은 완전히 다르다는 주장과 四端은 七情의 조절에 불과하다는 주장이 서로 대립하게 되는데, 이것이 四端七情 논쟁의 핵심이다. 『孟子』에서 출발한 四端과 『禮記』에서 출발한 七情의 대비는 보이지 않는다. 그 후 程頤에서 시작한 四端과 七情의 대립관계는 朱熹가 “喜怒哀樂은 情이고, 그것이 아직 드러나지 않은 것은 性(『中庸章句』, 1장.)”이라고 확정지으며 朝鮮 性理學에까지 영향을 미치게 되는 것이다. 즉 李滉의 理氣二元論과 奇大升에서 李珣로 이어지는 理氣一元論을 큰 틀로 나누어 지고 거기에 陽明學적 입장의 鄭齊과 또한 四端과 七情을 대해 性情의 분석에 치우치지 않고 四端과 七情의 명확한 구분 없이 心體의 체득과 그 실행의 적실성을 확보하려는 윤리적 입장을 강하게 주장하는 내용의 논리를 편다. (한국사상사연구회, 조선유학의 개념들, 예문서원, p238-285.) 이러한 논쟁에서 芸菴 韓錫地는 四端과 七情을 구분하지 않는 입장으로 양명학과 비슷한 주장을 펴고 있다. (『明善錄』 「辨繆 第一」 “喜怒哀樂 非情也 乃情之感也 四端七情 同然 情之感 是性之感 性之寂然 乃情之寂然也 性情自是一體故...””) 그러나 어느 누구도 東武에게서 보이듯이 惻羞辭是, 隱惡讓非의 방식으로 나누어 설명하는 사람은 없다. 물론 東武의 이러한 구분이 四七論爭 속에서 이루어진 것은 아니며 의미 또한 四七論爭과 직접적 연관성은 없어 보인다. 그러나 그 내면적 속뜻까지 연관성을 따져 볼 때, 人心道心論이 四七과 전혀 무관한 것은 아니며 ‘惻羞辭是’의 근원인 濟整和周를 설명함에 天下가 가지는 속성으로 濟, 整, 不和, 不周를 樂, 喜, 怒, 哀함의 칠정을 들어 설명하는 것은 아이러니한 부분이다. (『格致彙』 「儒略志貌」, “天下樂濟 我濟也 斯濟至也 天

下喜整 我整也 斯整至也 天下怒不和 我和也 斯和至也 天下哀不周 我周也 斯周至也.”) 그러나 이 논문의 주제에서 벗어나는 부분이라 생각되며 정확한 연구, 논의가 더욱 필요한 부분이라 보여진다. 여기서 단지 설명의 방식의 차이로 보는 것으로 넘어가고자 한다.

53) 貌言視聽은 五行의 기원을 설명함에 주로 회자되는 용어로 『書經』 「洪範」에서는 貌言視聽思로 되어 있으나 格致彙에선 思가 빠져있는 것이다. 가노 나오키의 『中國哲學史』를 살펴보면 “五事란 貌言·視聽·思의 다섯 가지이며, 모두가 임금의 행위이다. 이 행동을 적당하게 시행하여 허물이 없기 위해서는, 각 행위에 속하는 특성이 있으므로 이것을 등반하면 좋은 결과를 거둘 수가 있다. 그리고 이 행위들은 역시 자연 현상과 관계가 있어서, 임금의 행위의 善不善에 응하여 徵驗이 있는 것으로 믿어졌다. 이를 庶徵이라 하는데, 衆驗이라는 뜻이다. 貌의 특성은 恭인데, 임금의 容儀가 엄격하면 마음 속에 敬이 생기므로 肅이라는 결과가 얻어진다. 言의 특성은 從인데, 임금이 한 말이 道에 맞아 남이 따를 만하면 나라가 다스려지므로 乂라는 결과가 얻어진다. 視의 특성은 明인데, 임금이 능히 명확하면 만사를 비추어서 가려진 것이 없으므로 哲이라는 결과가 얻어진다. 聽의 특성은 聰인데, 임금이 聰하면 그 도모함이 적중하지 않는 것이 없으므로 謨라는 결과가 얻어진다. 思의 특성은 睿인데, 임금이 사려 깊으면 일에 있어 통하지 않는 것이 없으므로 聖이라는 결과가 얻어진다. 그리고 이들 특성은 다만 임금의 행위에 대해 좋은 결과를 가져올 뿐만 아니라, 자연 현상에 영향을 미친다고 되어있다. 자연 현상으로서 나타나는 것이 衆驗이니, 雨暘(가뭄), 燠(더위)·寒風의 五氣이

는 앞에서 살펴본 ‘志膽慮意’에서 ‘惻羞辭是’, ‘隱惡讓非’의 관계처럼 각각의 뜻을 전혀 구분하여 보기 힘든 설정은 아니지만 원래 그 뜻에 있어서 ‘恭從明聰’과 ‘肅父哲謨’가 아무런 관계없이 떨어져 각각 사용된 말이 아님을 알 수가 있다. 즉 이 부분에 있어서도 東武는 그 나누어 각각의 의미에 큰 의미를 부여하기보다는 肅恭, 父從, 哲明, 謨聰에 있어서 각기 그 兩隅가 있음을 설정하고 각 兩隅의 시작이 對衆의 欲과 守己의 不欲이라면 그 兩隅를 바르게 잡고 있는 것이 道心과 人心이며 이러한 ‘對衆之欲’과 ‘守己之不欲’, 道心과 人心이 따로 분리하여 생각할 것이 아니라 언제나 같이 생각할 문제임을 설명하는 것으로 앞에서 살펴본 ‘志膽慮意’에서 출발하는 四端의 해석과 對稱되는 문구로 받아들일 수가 있을 것이다.

‘對衆之欲’과 ‘守己之不欲’에서 나오는 道心과 人心, 그리고 ‘天心之欲’과 ‘人心之不欲’에서 나오는 天理와 人欲 사이에도 밀접한 관계가 보여진다. ‘仁義禮智’의 性을 바탕으로 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非의 四端이 발하는 관계로 볼 때 ‘貌言視聽’을 바탕으로 나오는 人心과 道心이 ‘仁義禮智’를 바탕으로 한 性의 개념이라면, ‘志膽慮意’를 바탕으로 나오는 天理와 人欲은 情의 개념으로 나눌 수가 있을 것이다. 따라서 ‘貌言視聽’을 통해 나오는 道心

과 人心은 그 발현 순서에 의해서 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非를 유발하는 시작이 될 것이다. 따라서 ‘志膽慮意’의 발현에 있어 언급되는 ‘天心之欲’과 ‘人心之不欲’에서 天心이 道心을 말하는 것으로 추측할 수가 있으며 앞에서 살펴본 바와 같이 知天知人에서 知天이 道心이라면 知人은 人心과 연결할 수 있는 『格致藁』 「反誠箴乾箴」의 내용과도 일맥 상통한다. 이것은 性(仁義禮智)에서 情(惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非之心)으로 발현되는 기존 유학의 개념과 크게 다르진 않는 것이다. 그렇다면 東武가 말한 天理와 人欲은 어떠한 의미를 가지는 가를 생각해 볼 필요가 있는데 기존 유학에서 天理는 天下의 理致를 말하는 것으로 성리학의 입장에선 性이 곧 理인 것이다.<sup>54)</sup> 이에 대해 朱子는 人心과 道心을 논하면서 “누구나 형기를 갖고 있기 때문에 아무리 뛰어난 사람이라도 人心이 없을 수 없고, 또 누구나 性命을 타고났기 때문에 아무리 어리석은 사람이라도 道心이 없을 수 없다. 양자가 마음속에 함께 있는데 이를 다스릴 줄 모르면, 위태로운 人心은 더욱 위태로워지고 은미한 道心은 더욱 은미해져서 天理의 공변됨이 人欲의 사사로움을 이길 수 없게 될 것이다.”<sup>55)</sup>라고 말하고 있는데 여기서 보이는 天理의 공개념과 人欲의 私개념이 성리학의 기본 바탕이 되는 것이다. 물론 李滉이나 李珥가 人心중에 天理와 人欲이 같이 있음을 말하고는 있으나 기본 사고의 바탕은 朱子와 크게 다르진 않으며 누구나 가지는 人欲이 聖인에게도 있음을 설명함에 나온 주장이다.<sup>56)</sup>

다.”라고 설명하고 있다. 이러한 내용은 芸菴 韓錫地の 『明善錄』에서 “오래된 것을 편집하여 도표로 만들고, 복잡하게 얽힌 것을 나누었다. 그런 것을 인연으로 하여, 그 덕을 알고 道를 밝히고, 의를 행하고, 공을 충실히 하면 일을 마칠 수 있다.(輯舊聞而爲之圖, 雜糞而分類, 然而因之而知其德, 明其道, 行其義, 實其功, 則能事畢矣).”라고 하며 제시한 「五行類聚之圖, 五行分類之圖, 五行相從之圖」에서 木火土水金の 순서에 따라 五事(視言思貌聽), 五宜와 五蘊(明魂, 從神, 睿意, 恭精, 聰魄), 五候(煥, 暘, 風, 雨, 寒), 五體와 五咎(哲豫, 父僭, 聖蒙, 肅狂, 謀急)로 분류한 것이 보이고(韓錫地 著, 김달래 譯, 明善錄, 정담.) 이러한 이유로 윤종빈은 『사상의학의 역철학적 기초』(p224-282.)에서 芸菴의 사상의 역학적 기원은 홍범구 주 사상에서 그 유래함으로 추정한다. 이러한 芸菴의 생각이 얼마나 東武에게 영향을 끼쳤는지는 쉽게 판단하기가 어렵지만 전혀 영향이 없으리라 보여지진 않는다. 그러나 東武는 오행배속에서 火를 제외하고 木火金水の 네 가지로 나누었으며 심을 제외한 四臟과 喜怒哀樂등의 배열이(朴性植 譯解, 『東醫壽世保元 四象草本卷』 集文堂, 「原人第五統」 5-6, p138. 량명우, 차광석 譯, 『東武遺藁』, 海東醫學社, p158.) 『明善錄』과는 다른 점을 볼 때 단순히 『明善錄』의 사고를 답습한 것이라 보긴 힘들며 『明善錄』을 바탕으로 東武 스스로의 독자적 四象의 논리를 전개시킨 것으로 보여진다.

54) 朱子는 本然의 性 또는 明德을 理라 하여, 이를 情에 대비시키고 있다. 그의 생각에 의하면, 理는 靜止적이고 情은 活動적이며, 理는 善만 있고 惡은 없으니, 惡은 情에서 일어난다고 한다. 따라서 주자학파에선 이러한 本然之性, 明德을 道心에 배속시키고 人欲을 人心에 배속시킨다.(가노 나오키, 前掲書, p402.)

55) 『中庸章句』 「中庸章句序」. 한국사상사연구회. 조선유학의 개념들. p262.에서 재인용

56) 退溪는 “육체에서 발로되는 마음은(人心)은 성인도 없을 수 없다. 그러므로 그것을 人心이라고 할 수는 있지만 그 곧 人欲이 되는 것은 아니다. ....물욕에 빠지는 사람들이 天理를 배반함으로써 생기는 것이므로 이를 人欲이라 하여 人心과 명칭을 달리한다.”(『退溪先生文集』, 권39, 「答喬姪問目」)라고 하였으며 李珥는 “人心에는 天理도 있고 人欲도 있다. 예컨대 먹어야 할 때 먹고 입어야 할 때 입는 것은 성현도 피할 수 없는 일로, 이것이 天理이며, 식욕과 성욕이 지나쳐 惡이 되는 것은 人欲이다.”(『栗谷全書』, 권14 「人心道心說」).(한국사상사연구회. 조선유학의 개념

Table 5. 『格致藁』 「反誠箴」에서의 人心道心과, 天理人欲간의 상호 순환적 관계

太極	兩儀	性知를 유발	作用	性知的 개념	作用	情行的 개념
心	身(行)	對衆之欲	→	道心(天心之欲)	→	天理(對衆之欲)
	心(知)	守己之不欲	→	人心(人心之欲)	→	人欲(守己之不欲)

그러나 東武에 있어서 天理와 人欲이 상반된 관계가 아니며 더군다나 종속적인 관계도 아니다. 『格致藁』에 ‘天理’가 나오는 부분은 「儒略志貌」 이외에 「反誠箴巽箴」에서만 보이는 개념인데 “富貴而嬌奢 則天理厭之 而流俗諂之 貧賤而勤苦 則天理憐之 而流俗侮之” 라고 하여 流俗과 반대되는 개념으로 쓰이고 있다. 즉 天理가 하늘의 이치라면 流俗은 세속 사람들의 행위와 생각을 말한다. 즉 ‘天理厭之, 天理憐之’가 道心이라면 ‘流俗諂之, 流俗侮之’는 人心이며 天理와 流俗 모두 각각 ‘知天知人’하여야 할 부분이다. 人欲 또한 「儒略志貌」 이외에 「反誠箴離箴」에서만 볼 수가 있는데 “大衆之心 觀我怠 左右之心 觀我欲 不通人欲 何以左右 不通人敬 何以大衆”라고 하여 ‘怠’가 도심이라면 ‘欲’은 人心을 나타내는 것이며 不通人欲은 理心を 파악하지 못한 것으로 不通人敬은 敬心を 파악하지 못한 것으로 볼 수가 있을 것이다. 즉 이 부분에서도 ‘知天知人’의 의미를 포함하고 있다고 보여진다. 따라서 天理와 人欲은 人心道心과 깊은 연관성을 가짐을 알 수가 있는데 이를 「儒略志貌」에서 살펴보면 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非에 있어서 각각 그 양단을 잡고 있는 것이 天理와 人心이며 ‘天心(道心)之欲’과 ‘人心之不欲’에서 나온 결과이다. 四端에서 나오는 天理와 人欲은 情의 개념에 속한다면 즉 다른 사람과 접함에 의미가 있으며 따라서 올바른 天理와 人欲은 다른 사람과의 관계 속에서 ‘對衆之欲’과 ‘守己之不欲’을 발현하고 이로 인해 다시 道心과 人心이 나오며 이러한 道心(天心)과 人心이 다시 天理(對衆之欲)와 人欲(守己之不欲)을 발현하는 순환의 의미를 가진다. 즉 ‘貌言視聽’을 바탕으로 하여 ‘仁義禮智’를 거쳐 道心, 人心이 발현되는 것을 性과 知的 개념으로 파악한다면 이러한 性과 知를 바탕으로 ‘動能慧誠’를 거쳐 天理와 人欲의 情과 行的 개념이

도출되며 다시 이러한 情과 行이 性과 知에 영향을 끼치는 유기적 관계인 것이다.

4) 人心道心論으로 본 東武와 『明善錄』과의 관계

朱子로부터 전개된 기존 性理學에서의 人心道心에 대한 입장과 東武의 입장은 매우 큰 차이를 보이는 듯하며 東武가 영향을 받았다고 추측되는 芸菴 韓錫地의 『明善錄』과 비교해 볼 때도 비슷한 부분도 있으나 『格致藁』에서의 논리가 『明善錄』보다 더욱 치밀해 보인다. 또한 東武의 人心道心說은 東武의 독창적인 知行論과 事心身物을 바탕으로 하는 四象說등과 밀접하게 관련을 가지므로 東武의 『格致藁』가 韓錫地의 人心道心說을 그대로 답습하였다고는 보긴 힘들 듯 하다. 이는 人心道心을 情의 개념으로 판단한 韓錫地에 비해 李濟馬는 人心道心을 性과 情의 범위에 딱히 구속시키지 않아 韓錫地와는 다른 견해를 보이는 부분에서 더욱 확실해 보인다. 그러나 李濟馬도 韓錫地와 같이 人心과 道心을 이분법적으로 생각하진 않았으며 각각 서로의 취약점이 있으며 서로 보완해야하는 관계를 말함에 있어서도 『格致藁』와 『明善錄』의 논리는 비슷한 점이 많다. 따라서 東武의 논리적 기반이 『明善錄』에 어느 정도 있다는 것을 단순히 부정하긴 힘들어 보인다.

그러나 性理學적 입장에 있어 退溪를 중심으로 큰 즐기만을 미약하게 파악했을 뿐이며 나머지 소수의 다양한 의견들을 잘 알지 못하는 점에서 기존 性理學의 人心道心論과 東武의 人心道心論을 비교하는 것에는 조심스러운 점이 많았으며 더욱 깊은 연구가 필요하리라 보여지고 또한 『明善錄』에 있어서도 충분히 숙지하지 못하였고 陽明學에 대한 이해도가 전문적이지 못하여 『明善錄』에서 人心道心說이 心即理, 知行合一, 良知등을 내세운 陽明學과 긴밀한 연관성을 정확히 판단하기가 어려웠다. 따라서 『明善錄』, 陽明學, 『格致藁』의 상호관계를 여기서 논하기보다는 추

들. p267-268.에서 재인용)

후 더욱 깊은 공부가 필요하리라 생각된다.

## V. 結論

1. 東武의 人心道心은 기존 性理學에서 보여지는 人心을 억제하고 道心を 따라가야 하는 주장에서 보이는 각각 善과 惡의 배치되는 관계를 떠나서 서로의 兩端(兩隅)을 잡고 있는 관계이다. 人心과 道心은 모두 善한 것이나 『尙書』 「大禹謨」 “人心惟危 道心惟微”을 각각 人心의 ‘失於怠’와 道心の ‘失於欲’의 취약점으로 분석하고 진정한 道心과 人心을 위한 노력이 필요함을 강조한다.

2. 東武는 人心과 道心の 취약점을 극복하기 위해 『尙書』 「大禹謨」에서 보이는 “惟精惟一, 允執厥中”의 ‘惟精惟一’의 의미를 理心惟精과 敬心惟一로 말하며 ‘允執厥中’을 學而又思하고 思而又學을 ‘執中’이라 하여 東武만의 논리로 재해석한다. 즉 人心과 道心を 극복하는데 理心과 敬心이 필요하며 이러한 理心과 敬心を 획득하기 위한 구체적인 방법까지 學과 思로 말하고 있다.

3. 東武의 人心道心은 性과 情의 어느 한쪽에 의미가 있는 것도 아니다. 즉 性에 있어서도 영향을 미치며 情의 발현에도 영향을 미치며 이러한 관계 속에서 知와 行의 문제가 유기적으로 연관을 맺고 있는 것이다. 이는 대부분의 성리학자와 芸菴 韓錫地の 『明善錄』에서처럼 人心道心を 性이 발한 情으로만 보는 관점과는 다르며 또한 道心を 性으로 人心을 情으로 나누는 입장과의 차이가 있다.

4. 人心道心은 人心의 취약점을 理心으로 극복하여 天에 順應하고 中을 지키는 것을 ‘知’라 하였으며 道心の 취약점을 敬心으로 극복하여 사람을 믿음에 바름이 있는 것을 ‘行’이라 설명하는데 이를 통해 볼 때 동무의 人心道心論이 知行論의 人間觀의 큰 틀에서 크게 벗어나지 않음을 알 수가 있다.

5. ‘仁義禮智’를 바탕으로 한 ‘對衆之欲’과 ‘守己之不欲’에서 나오는 道心과 人心의 관계를 性의 개념으로 볼 때 이러한 道心(天心)과 人心이 바탕이 되어 ‘勤能慧誠’을 통하여 天理와 人欲으로 발현되는 것은 情의 개념으로 파악할 수 있을 것이다. 또한 天理와 人欲이 ‘對衆之欲’과 ‘守己之不欲’으로

전환되는 유기적 관계를 가지므로 人心과 道心を 통한 心의 발현 기전은 性이 情에만 영향을 미치는 것이 아니라 情이 性으로도 영향을 미치는 구조로 파악된다.

6. 太極 心속의 人心道心(理心敬心)이 兩儀로 분화 될 때는 각각 人心이 心으로 道心이 身으로 분화되며 四象으로 분화될 때는 理心이 心, 利心이 身, 誠身이 事, 敬身이 物로 연결되는 유기적 관계를 유지하고 있음을 파악할 수가 있으며 따라서 人心道心은 ‘事心身物’을 바탕으로 한 東武의 四元論의 구조론과도 밀접한 관계를 가진다.

## VI. 參考文獻

1. 전국한의과대학 사상의학교실. 四象醫學. 1판. 集文堂, 서울, 1998.
2. 李濟馬저. 박성식역해. 東醫壽世保元四象草本卷. 1판. 集文堂, 서울, 2003.
3. 李濟馬저. 량병무·차광석역. 東武遺藁. 1판. 海東醫學史, 서울, 1999.
4. 李濟馬저. 지구용역해. 東武格致藁譯解. 1판. 永林社, 서울, 2001.
5. 李濟馬저. 백대식역주. 格致藁. 1판. 淸溪, 서울, 2002.
6. 韓錫地저. 김달래역. 明善錄. 1판. 鼎談, 서울, 1998.
7. 한국사상사연구회. 조선유학의개념들. 1판. 예문서원, 서울, 2002.
8. 금장태. 한국유학의 心說. 1판. 서울대학교출판부, 서울, 2003.
9. 금장태. 조선 후기 儒敎와 西學. 1판. 서울대학교출판부, 서울, 2003.
10. 가노 나오키著. 吳二煥역. 中國哲學史. 1판. 을유문화사, 서울, 1998.
11. 야마다 케이지 지음. 김석근 옮김. 朱子の自然學. 1판. 통나무, 서울, 1996.
12. 윤종빈·김영목. 사상의학의 역철학적 기초. 1판. 문경출판사, 대전, 2004.
13. 李濟馬원저. 이을호·홍순용 譯述, 四象醫學原論. 2판. 행림출판, 서울, 1995.
14. 張基權 역. 論語 개정증보판. 명문당, 서울, 2002.

15. 車柱環 역. 孟子 개정증보판. 명문당, 서울, 2002.
16. 김학주 역주. 大學中庸 합본 제2쇄. 서울대학교출판부, 서울, 2001.
17. 宋一炳. 東武公의 學問과 哲學思想. 사상체질의학회지. 2000;12(2):1-7.
18. 宋一炳. 李濟馬의 儒學的 人間觀과 醫學精神. 사상체질의학회지. 2000;12(1):1-9.