

## 儒學者들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 관한 문헌적 고찰

孫祥坤\*·金達來\*

### I. 서 론

東武 李濟馬는 『東醫壽世保元』에서 性情氣를 사용하여, 체질 형성의 과정과 생리·병리 현상을 설명하고 있다.

이러한 性·情에 대하여 宋<sup>1)</sup>은 기존의 性理學에서는 四端은 道心이고 七情은 人心이라 하여 性과 情을 구분하고 있지만, 東武는 喜怒哀樂의 情도 四端과 함께 人性이라 부르고, 心欲을 따로 설정하여 仁義禮智를 性으로 孟子의 四夫之心에서 나온 鄙薄貪懶를 心欲으로 구분한다고 하였다. 또한 宋<sup>2)</sup>은 사상의학은 유학의 思想을 배경으로 한 性情論의 病理觀과 倫理道德의 病理觀이 근간이 된다고 하였다. 한편 趙<sup>3)</sup>는 性情을 기준으로 한 臟腑의 대소와 그로 인한 사상인의 구별이 생기고 또한 사상인의 모든 생리, 병리, 약리가 그것에 절대적인 영향을 받으므로 사상의학은 性情醫學이라고 할 수 있다고 하였다.

이와 같이 性·情은 사상의학의 기초 이론에서부

터 진단과 치료에 이르기까지 논리적 근거로 사용됨을 알 수 있다. 이러한 性과 情의 유래는 선진 유학의 人性論에서 비롯되었다. 초기의 人性論은 사람의 본성이 악하나 선하나에 대한 논쟁이었다. 즉 人性을 性만으로 논하였다. 이후 人性論이 정밀해짐에 따라 性과 情이라는 개념이 나타난다. 선진 유학에서부터 朱子·陽明·退溪·栗谷에 이르기까지 유학에서의 人性論은 형이상학적인 대상 즉 마음을 다룬 이론이며, 유학에서의 性과 情도 인간의 마음에 속하는 개념이다.

이러한 유학의 性情 중의 情을, 內經에서부터 의학에 도입하기 시작하였다. 「內經·天元紀大論」에서는 五臟의 神志로서 喜怒哀思恐이 생긴다고 하였다.<sup>4)</sup> 또한 「內經·舉痛論」에서는 성을 내면 氣가 상승하고, 기뻐하면 氣가 너그러워지고, 슬퍼하면 氣가 소모되고, 두려워하면 氣가 하강하고, 놀라면 氣가 혼란해지고, 생각을 하면 氣가 멎는다고 하였다.<sup>5)</sup> 사람은 하늘에서 氣를 받아 그 氣에 따라 형체가 정해지면, 형체와 壽命이 상호 의존하면서 죽음에까지 이른다고 하였다.<sup>6)</sup> 그리고 인체의 氣는 형

\* 尙志大學校 韓醫科大學 四象醫學科

체와 상호 의존적이며, 生死는 자연이 준 수명의 기한에 따른다고도 하였다.<sup>7)</sup> 許浚<sup>8)</sup>은 心이 神을 저장하며 七情을 다스린다고 하였다.

이와 같이 유학의 人性論이 의학에 도입되었다. 東武 이전의 의학자들은 情만을 도입했는데 비해<sup>9)</sup> 사상의학에서는 性과 情을 같이 도입하였다. 다만 東武公은 哀怒喜樂을 氣로 보고, 이 氣를 性氣와 情氣로 나누어 사상의학을 설명하고 있다.

이에 저자는 儒學에서 나타나는 性情과 사상의학의 性情氣 이론을 비교 고찰해 보고자 한다.

## II. 본 론

본론은 크게 두 부분으로 나누었다. 첫 번째 부분은 전통 유학의 관점에서 본 性情에 대한 것이고, 두 번째 부분은 東武公의 性情氣에 관한 것이다. 첫 번째 부분은 다시 네 부분으로 나뉘어지는데, 先秦 儒學에서의 性情과, 중국의 性理學과 陽明學에서의 性情과 조선 유학자들의 性情과 韓錫地의 性情에 관한 부분들이 있다. 두 번째 부분에서는 『東醫壽世保元』에서의 性情氣를 살펴보았다.

### 1. 歷代 儒家들의 性情論

#### (1) 先秦 儒學의 性情論

孔子는<sup>10)</sup> 사람의 본성은 서로 가까운 것이지만 습성이 서로를 멀어지게 한다고 하였다. 이후 孟子가 사람의 본성이 착함을 주장하였다. 孟子는 “만약 그 性情에 따르면 착하게 될 수 있으니, 이것이 착하다는 것이다. 만약에 착하지 못하게 된다면, 재질의 죄가 아니다”<sup>11)</sup>라고 하였다. 이러한 孟子의 성선설과 대립되는 것으로 荀子の 성악설이 있다.

荀子の 사상은 인간을 중심으로 전개되는 사상이며, 타고나는 본성이 악하므로 인위적인 학습과 수양의 필요성을 강조하였다. 荀子는 “사람의 본성은 악하다. 그 착함은 후천적인 교정이라 할 인위의 결과이다. 이제 인간의 본성은 태어나면서부터 이 익을 좋아함이 있어 그 본성에 따르는 까닭에 남과 쟁탈을 하게 되고 사양함이 없게 된다”<sup>12)</sup>고 하였다. 성선설과 성악설 이외에도 몇 가지의 학설이 더 있었음을 孟子를 통하여 알 수 있다. 「孟子·告子上」<sup>13)</sup>에서 “告者는 ‘사람의 본성은 착함도 없고 착하지 않음도 없다.’ 하였다. 어떤 사람은 본성이란 착하게 될 수도 있고, 착하지 않게 될 수도 있다. --中略-- 어떤 사람은 본성이 착함도 있고, 본성이 착하지 않음도 있다.”라고 하였다.

孟子에 있어서는 性과 함께 命이 對擧되어 性命思想이 중심이 된다고 하였다.<sup>14)</sup> 그리고 孟子의 性을 논함에는 두 가지의 입장이 있게 되는 것이다. 하나는 인간을 자연 그대로 보는 것이요 또 하나는 군자 입장에서의 性으로 대별된다고 하였다.<sup>15)</sup> 黃은<sup>16)</sup> 전자를 生理的 性이라 하고 후자를 義理的 性이라고 하였다. 이것이 인간의 본질적 모습이다. 먹어야 사는 것이고 의리가 있어야 참으로 사는 것이라고 하였다. 또한 인간의 當爲原理인 命을 生理的 命과 義理的 命으로 대별하였다.<sup>17)</sup> 인간이 인간답게 살기 위해서는 반드시 생리적 경제적 물질적 조건이 일차적으로 구비되어야 하는 것임을 명백히 하는 것<sup>18)</sup>이 生理的 命이며, 인간이 인간답게 살고 인간이 금수와 엄격히 구별되어지는 것<sup>19)</sup>이 義理的 命 때문이라고 하였다. 따라서 性은 나의 본성으로서 인간이 인간으로 존재할 수 있는 존재 원리가 되며, 命은 운명의 의미도 없지 않지만 인간의 주체적 자각을 통해 사명으로 생각된다고 하였다.<sup>20)</sup>

이와같은 여러 인성론들을 비판적으로 취합하여 독특한 人性論을 주장한 東漢의 사상가 王充<sup>21)</sup>은

“사람의 본성에 선이 있고 악이 있는 것은 사람의 재질에 높고 낮은 차이가 있는 것과 같다.”<sup>22)</sup> 하였고, “사람의 선악은 부여받은 기로 말미암아 차이가 생긴다는 것은 아무도 모른다. 그러므로 나는 孟軻가 말한 본성이 선한 사람은 보통 사람 이상의 재질에 해당하고, 孫卿<sup>23)</sup>이 말한 인성이 악한 사람이란 보통 사람 이하의 재질을 지닌 자에 해당하며, 揚雄이 말한 人性에 선악이 혼재해 있는 사람은 보통 사람이라 생각한다.”<sup>24)</sup> 하였다. 또한 王充은 “氣를 바탕으로 성품을 이루며 성품이 일단 형성되면 수명이 결정된다. 인체의 氣는 형체와 상호 의존적이며, 생사는 자연이 준 수명의 기한에 따른다.”고 하였다.<sup>25)</sup> 하였다. 이러한 여러 학설들 중에서 후세의 유학에 가장 큰 영향을 끼친 학설이 성선설이다.

『中庸』에 의하면, “喜怒哀樂이 아직 發해지지 않은 것을 일러 中이라 하고, 發해져서 모두 節度에 맞는 것을 일러 和라 한다.”<sup>26)</sup> 하였다.性に 의한 人性論이 人性 그 자체에 대한 연구라면, 性情으로서의 人性論은 인성의 動靜에 관한 연구이다. 물론 子思가 未發과 已發을 性과 情으로 규정짓지는 않았지만, 朱子의 註에 의해 性과 情으로 규정된다.<sup>27)</sup>

揚雄<sup>28)</sup>은 “사람의 천성에는 선과 악이 함께 갖추어져 있다. 그 선한 성질에 따라서 접근하여 나가면 善人이 되고, 그 악한 성질에 따라서 접근해 나가면 惡人이 된다. 氣라는 것은 그 선이나 악으로 향할 때 우리를 태워 옮겨 주는 말(馬)이라고 할 수 있다.”<sup>29)</sup> 하였다. 또한 王充 이전에 나온 揚雄의 心情思想은 일정한 시대적 특색을 가리고 있다. 그가 제창한 ‘선악 혼합설’은 중국심성론사에서 대표적인 학설로 생각되었기 때문이다.<sup>30)</sup>

張橫渠<sup>31)</sup>는 “太虛의 형태가 없는 상태가 氣의 본래의 상태이고, 그것이 모이고 흩어지는 것은 변화의 일시적 형태일 따름이다. 지극히 고요하여 감응

이 없는 상태가 性的 연원이니, 의식의 작용과 지식이 있게 되는 것은 사물을 경험한 일시적인 감응일 따름이다.”<sup>32)</sup> 라고 하여 性を 규정짓고, 이러한 性에 선악이 있으니, “심이 능히 性を 다할 수 있으므로 사람이 능히 道를 넓힐 수 있다. 性이 그 心을 點檢할 줄 모르면 道가 사람을 넓힐 수 없다.”<sup>33)</sup> 하여 인간의 주체적인 수양을 강조하였다. “형체가 있는 후에 氣質의 性이 있으니, 그것을 잘 돌이키면 하늘과 땅의 性이 보존되어진다. 그러므로 氣質의 性은 군자가 性으로 보지 않는 경우가 있다.”<sup>34)</sup> 하여 천지의 본연의 성품(本然之性)으로 돌아감을 수양의 목적으로 삼았다. 즉 氣質變化論을 주장하였다.

程子和 朱子 이전의 性情論에서는 사람들의 본성은 서로 비슷하다는 孔子의 학설에서 비롯하여, 孟子의 性善說과 荀子의 性惡說이 등장하고, 이어서 人性을 性과 情으로 분류하게 되었고, 이어서 性을 天地之性과 氣質之性으로 나누고 氣質之性의 좋고 나쁨에 의하여 性情의 좋고 나쁨이 서로 응한다(相應)는 張橫渠의 학설에 이르렀다. 이러한 학설의 변천은 人性論의 발전이며, 性情論이 치밀하게 구성되어지는 과정이다. 이러한 전 과정에서 공통적으로 나타나는 특색은 사람의 본성이 善하다는 관점이 주류를 이룬다는 점이다.

## (2) 중국의 朱子學과 陽明學에서의 性情

중국 철학, 특히 중국 유학의 발전은 宋明代에 이르러 가장 절정기를 이루었다. 宋明 철학은 程·朱의 理學과 陸·王의 心學이 서로 대립하며 경쟁하는 가운데 학술적 논변을 더욱 깊이 있게 전개하여 우뚝 솟은 두 脈을 이루었다.<sup>35)</sup> 程顥<sup>36)</sup>·程頤<sup>37)</sup>에 의해 제시된 ‘性即理’의 명제는 朱熹<sup>38)</sup>에 의해 계승되고 확립되어 성리학이 주자학으로 불리기도 한다. 또한 陸象山<sup>39)</sup>이 송대 이후 심학의 단서를 열

어 놓았다고 한다면, 王陽明<sup>40)</sup>은 심학의 사상 체계를 완성시켰다고 할 수 있다.<sup>41)</sup> 그래서 저자는 朱熹와 王陽明을 중심으로 두 학파의 性情에 관한 관점을 고찰하고자 한다.

### 1) 朱子學에서의 性情

주자는 “천하 만물이 모두 性을 갖고 있다”<sup>42)</sup> 하였다. 그래서 “사람과 사물의 性이 본디 같고, 단지 氣稟이 다르다.”<sup>43)</sup>고 하였다. 또한 “천하의 만물은 지극히 미세한 것 까지 모두 心을 가지고 있다. 단지 지각의 있고 없음일 뿐이다.”<sup>44)</sup>라고 하였다. 그리고 “이치(理)를 얻은 후 사람과 만물의 性이 되므로 사람과 만물에 있어서 모두 같고, 氣를 얻은 후 사람과 만물의 形이 되므로 形은 서로 같지 않다.”<sup>45)</sup>고 하였다. 그리고 “마음에 있으면 性이고, 사물에 있으면 이(理)이다.”<sup>46)</sup>라고 하였다. 즉 인간과 만물은 같은 자연 전체의 이치 즉 性을 共有하고 있다. 하지만 타고나는 기품이 다른 까닭에 서로 존재 형태가 다를 뿐이라는 주장이다.

朱子の 人性論은, 性이란 만물의 근원이며 본래 선하다는 性善說을 취하고 있다. “性은 곧 理이며, 理에는 선하지 않음이 없다.”<sup>47)</sup> “性이 理를 갖추면, 仁義禮智도 갖추게 된다.”<sup>48)</sup> 등의 구절들은 朱子の 性善說을 명확하게 한다.

朱子는 性을 天命之性과 氣質之性으로 나누었다. 이 두 性은 서로 섞일 수 없으며, 서로 의존 관계를 갖는다. 이와 관련하여 “천지의 性은 理만을 지칭한다.”<sup>49)</sup>고 하며, “氣는 氣이며 性은 性이며 서로 섞일 수 없다.”<sup>50)</sup>고 하였다. 또한 “天命的 性은 氣質이 없으면 편안히 있을 곳이 없다.”<sup>51)</sup>고 하였다.

心과 性情에 대해서는 “心의 理는 太極이고, 心의 動靜은 陰陽이다.”<sup>52)</sup> “性은 태극과 같고, 心은 음양과 같다.”<sup>53)</sup> “태극은 음양의 속에 있고, 음양과 분리되지 않는다.”<sup>54)</sup>라고 하였다. 즉 理와 性이 태

극이고, 心은 음양이며 性情을 포함한다는 주장을 하였다. 그리고 心과 性情은 서로 분리될 수 없다고 하였다. 그리고 心 속의 性情을 體와 用, 未發과 已發, 靜과 動으로 구별하였다. 그는 “心에는 體와 用이 있고, 未發을 心의 體라 하고, 已發을 心의 用이라 한다”<sup>55)</sup>고 하였으며 “心의 움직이기 전은 性이고, 心의 움직인 후는 情이다. 이른바 心은 性情을 합한 것이다.”<sup>56)</sup>라고 하였다.

이러한 朱子의 心·性·情에 관하여 白道根<sup>57)</sup>은 “그는 程伊川의 ‘性即理’의 설과 張橫渠의 ‘心通性情’의 설을 결합해서 心의 전체구조와 전체과정을 설명하였다. 그는 전통적인 性善說의 이론적 해명을 위하여 性을 理라고 하고, 현실적인 악을 설명하기 위해 情의 ‘有善有惡說’을 수용하였다. 그는 情도 본래는 선한 것이므로 악은 非本來的인 것으로서 유래도 없이 나타나는 것이며, 다만 已發한 이후의 心 곧 情이 中節하지 못한 상태일 따름이라고 하였다. 그의 ‘心通性情’ 설의 意義는 心의 主宰 性을 자각시켜 性을 지켜 그 情에 절도를 가지게 하고, 情을 性에 복종하게 하려는 데 있다.”라고 하였다.

### 2) 陽明學에서의 心과 性情

陽明學에서의 心은 朱子學에서 처럼 道心과 人心으로 나누어지지 않는다. 陽明에 의하면, “心은 하나이며 人心이 그 바름을 얻으면 道心이고, 道心이 그 바름을 잃으면 人心이다. 애초부터 마음이 둘이 아니다.”<sup>58)</sup> 인간이 가진 선과 악을 陽明은 “지극히 선한 것이 마음의 본체이다. 본체상에 才가 약간이라도 온당함이 지나치면 그것이 곧 악이 되는 것이다. 그러므로 선이란 것이 있는데 또 따로 악이란 것이 상대적으로 존재하고 있는 것은 결코 아닌 것이다. 고로 선악도 단지 하나”<sup>59)</sup>이라 한다. 또한 마음의 동정으로 體와 用을 나눔도 가능하지 않다고

"마음은 곧 이치이고 사사로운 마음(私心)이 없으면 곧 당연한 이치(當理)이다. 이 당연한 이치가 미비하면 이것이 곧 사사로운 마음(私心)이다."<sup>60)</sup>라고 하였다. 이러한 주장은 動과 靜의 상대적 대립을 초월한 '定'을 본체로 하는 一元說이다.<sup>61)</sup>

心和 身의 관계를 陽明은 "耳目鼻口와 四肢는 신체이다. 마음이 아니면 보고 듣고 냄새를 맡고 운동함이 어찌 가능하겠는가! 마음이 보고 듣고 말과 행동을 할려고 하더라도 耳目鼻口가 할 수 없으니 그러므로 마음이 없으면 몸도 없고 몸이 없으면 마음도 없다."<sup>62)</sup>고 한다. 즉 마음과 몸을 서로 나눌 수 없다고 하면서 마음을 몸의 주인이라 한다.<sup>63)</sup>

七情은 喜怒哀懼愛惡欲이며 모두 人心과 합한다고 하며, 七情이 그 자연스런 흐름에 순응하면 良知의 用이 되고, 선과 악으로 분별할 수 없다고 하였다.<sup>64)</sup> 또한 선악이 없는 것이 마음의 본체이고, 선악이 있는 것이 의지의 움직임이다. 선악을 앞이 곧 良知이고, 선을 행하고 악을 멀리하는 것이 곧 格物이라고 하였다.<sup>65)</sup> 즉 陽明의 心의 본체는 선악의 차원을 넘어선 개념이고, 사람의 의지가 발현될 때 비로소 선악이 생긴다. 선악을 지각하는 것이 良知이고, 格物은 良知의 실천이다. 그러므로 陽明은 良知의 확충을 주장한다. 더 나아가서 우주의 良知와 나의 良知를 일치시키는 방법은 본래의 자리를 이탈한 마음을 구하고(求放心) 천지의 이치를 존중하며 욕심을 없애는 것(尊天理 滅人欲)이라 한다.

### (3) 조선 儒學에서의 性情

性理學의 한국적 수용 발전과정을 보면 고려 忠烈王 16년에 安珣<sup>66)</sup>이 중국의 연경에 이르러 朱子의 저술을 보고 이를 베껴가지고 돌아온 것이 朱子學 전래의 처음이라 한다.<sup>67)</sup> 고려에서 시작된 性理學은 이조의 退溪와 栗谷에 의하여 전성기를 맞

다.<sup>68)</sup> 조선조의 학문은 朱子學이 주종을 이루었다. 물론 고려 말 조선 초 性理學을 들여 올 당시 象山學은 朱子學과 함께 도입되었을 것으로 판단된다.<sup>69)</sup> 하지만 조선조의 철학은 朱子學의 득세와 陽明學의 억압으로 시종일관되었다. 이 글에서는 退溪와 栗谷을 중심으로 조선조의 儒學에서의 性情을 살펴 보겠다.

#### 1) 退溪의 性情

退溪는 朱子의 '心統性情'과 '性卽理'의 관점을 이어받았다. 理氣는 二物이며, 理氣관계에서 理는 純善이지만, 氣는 未善한 것으로 전제하는 만큼, 이에 속하는 四端·道心·性은 선한 것이요, 七情·人心·情은 氣에 속하는 것으로 未善하다고 보아 항상 省察하고 存養을 요하는 것으로 주의를 환기하는 논리가 되지 않을 수 없다.<sup>70)</sup> 그리고 理와 氣의 관계를 이치가 발현하면 氣가 그것을 따르고(理發而氣隨之), 氣가 발현하면 이치가 그것을 탄다(氣發而理乘之)라고하여 상호 발현(互發)의 관계로 파악하였다. 退溪의 '理氣互發說'은 朱子의 소위 '不可分開'보다는 '決是二物' 쪽을 취하고, 또 그것을 개념상의 二物로 보는 것 보다는 실재상의 二物로 보며, 理發과 氣發의 異時發 즉 互發을 내세움으로써 理發 즉 四端, 氣發 즉 七情이라 한다.<sup>71)</sup>

退溪가 奇明彦과 주고 받은 문답 중에서 性情에 대하여 언급한 부분을 살펴보면, "情이란 喜怒哀懼愛惡欲이라는 것으로서, 『中庸』의 喜怒哀樂과 동일한 情이다. 도대체 이미 마음이 있으면 사물에 대한 느낌이 없을 수 없으므로, 情이 理와 氣를 겸한 것임을 알 수 있다. 事物에 감동되면 선악이 여기서 나뉘므로, 情에 선악이 다 있음을 또한 알 수 있다."<sup>72)</sup> 하였고, 또한 "性이란 본래 선하지만 氣質에 떨어지면 치우친 이김(偏勝)이 있게 되므로 氣質之性이라 한다. 七情이 비록 理氣를 겸하였지만 이치

(理)는 약하고 氣는 강하여, 理가 氣를 관리하지 못하므로 악의 편으로 흐르기 쉽고, 그런 까닭에 '氣之發' 이라고<sup>73)</sup> 하였다. 또한 退溪의 心統性情圖에서 역대 유학의 性情에 관한 언급을 보면, "子思의 이른바 '하늘이 명령(命)했다'는 性이나, 孟子의 이른바 '性善'이란 性이나, 程子の 이른바 '性은 곧 이치'라는 性이나, 張子の 이른바 '천지의 性'이란 性이 다 이것이다. 그 性을 말함이 이러하므로 그 발현(發)하여 情이 되는 것도 또한 그 선한 것을 가리켜 말하는 것이니, 子思의 이른바 '中節의 情'이라든가, 孟子가 이른바 '四端의 情'이라든가, 程子가 이른바 '어찌 不善한 情이라 할 수 있는가'라는 情이나, 朱子の 이른바 '性으로부터 흘러나온 것은 본래 불선한 情이 없다'고한 情이 이것이다."<sup>74)</sup>라고 하였다. 또한 退溪는 氣를 주로 形氣面에 국한시키는 경향이 있으므로 氣를 人慾의 所從來로 보아 그 雜駁性을 강조하므로, 理 즉 天理의 순수성 고귀성과 존엄성에 대해 氣는 항상 그 雜駁性和 卑賤性을 드러내게 된다.<sup>75)</sup>

따라서 退溪의 性情은 體用관계에 있고, 性은 理發이며 순선하고 존귀하며 無爲하다. 情은 氣發이며 有欲이며 有善惡하며 卑賤하다고 보았다. 性에는 本然之性和 氣質之性이 있으며, 四端이란 情이며 七情 또한 情이라 하였다.<sup>76)</sup>

## 2) 栗谷의 性情

栗谷은 心은 하나인데 道心·人心 두 가지로 나눈 것은, 性命에서 나온 것과 形氣에서 나온 것을 구별함이고, 情은 일반인데 혹 四端으로 말하고 혹 七情으로 말한 것은 오로지 理만 말할 때와 氣를 겸하여 말할 때가 다른 까닭이다. 그러므로 人心과 道心이 서로 겸할 수는 없으나 서로 始와 終이 될 수는 있으며, 四端은 七情을 다 겸하지 못하나 七情은 四端을 포함할 수 있다고 하였다.<sup>77)</sup> 또한 대

개 人心 道心은 情과 意를 겸하여 말한 것이요, 情만을 가리킨 것이 아니다. 七情이란 것은 사람의 마음이 동할 때에 이러한 일곱 가지가 있다는 것을 통틀어 말한 것이요, 四端은 즉 七情 중의 선한一邊만을 가리켜 말한 것이니, 이는 人心과 道心を 상대적으로 말한 것과는 다르다라고 하였다.<sup>78)</sup> 宋代의 理氣二元論의 學說을 이어받은 退溪와는 달리 栗谷은 性이 따로 있는 것이 아니라 情의 선한 면을 말함이라 하였다. 人性의 다양한 개념들을 모두 情이라는 개념 속에 귀속시킨 栗谷의 논리는, 王陽明의 '心即理'의 주장과 유사하다. 다만 陽明의 心을 栗谷의 情으로 바꾸어 놓은 점만 다를 뿐이다. 또한 金吉煥<sup>79)</sup>은 栗谷의 一心說에 대해, "心은 一心이지만 그것이 발현될 때에 人心과 道心, 四端과 七情, 善과 惡이 나뉘어지기 때문이다. 그러나 그는 心體안에 人心과 道心, 四端과 七情, 善과 惡이 二分되어 있다고 보지 않는다. 그러므로 그는 七情까지도 良知의 자연한 발로라고 본다."라고 하였다.

栗谷은 人心道心說도 朱子の 학설을 인용하면서 자신의 관점으로 해석하였다. 그의 人心道心說을 보면, "天理가 사람에게 부여된 것을 性이라 이르고, 性과 氣를 합하여 一身의 主宰가 된 것을 心이라고 이르며, 마음이 사물에 응해서 밖에 發하는 것을 情이라고 이르는데, 性은 마음의 體요, 情은 마음의 用이요, 마음은 已發과 未發의 총합한 이름이므로 마음은 性情을 統攝한다고 한다. 性에는 다섯 條目이 있으니, 仁義禮智信이요, 情에는 일곱가지의 조목이 있으니, 喜怒哀懼愛惡欲이다."<sup>80)</sup>라고 하였다.

또한 "朱子の 말에 '비록 上智라도 人心이 없을 수 없다'고 하였으니, 성인도 또한 人心이 있는데 어찌 다 人慾이라고 하겠는가? 이것을 가지고 본다면 七情이란 것은 곧 人心 道心 善惡의 總名이

다.<sup>81)</sup>” 라고 하였다.

따라서 그는 主氣論의 입장에서 人性을 논하면서, 心을 두 개로 분류하지 않았으며 人心과 道心を 모두 情에 포함시켜버린 것을 알 수 있다.

#### (4) 明善錄에서의 性情

韓錫地<sup>82)</sup>의 明善錄은 宋學에 대한 비판서이며, 韓의 독특한 철학을 밝힌 책이다. 東武公과 韓錫地의 학문적인 연결이 확인된 바는 없다. 李乙浩도 明善錄의 解題에서, 芸菴의 학문이 東武에게 깊은 영향을 끼쳤다는 구전을 언급하였을 뿐이다. 저자는 명선록에서 心性情과 관련된 부분만을 고찰해 보았다.

##### 1) 理氣와 性情

“理란 하늘의 理이고, 性이란 사람의 성품이다. 또한 性은 理이며, 情이란 氣이다. 性과 理는 體이며, 情과 氣는 用이다<sup>83)</sup>” 라고 하였다. 또한 “천지의 이치에는 반드시 內外와 體用의 구분이 있다<sup>84)</sup>” 하였고, “體가 있으면 반드시 用이 있다<sup>85)</sup>” 고 하였다. 理氣와 性情도 體用으로 구분하였다. 하지만 體用이란 한 개체에 공존하는 두 가지의 면 즉 구조와 기능이라는 점에서 韓은 理氣, 性情, 體用이 별개로 분리되는 것이 아니라고 하였다.<sup>86)</sup> 여기에 대하여 “至誠이란 天과 人의 性情이다. 至誠이 발현하지 않은 것이 天에서는 理이요, 사람에게서는 性이다. 이미 발현한 것은 天에서는 氣이며, 사람에게서는 情이다. 天에서의 음양과 사람에게서의 人心 道心은 이러한 至誠을 갖춘 발현인 것이다.”<sup>87)</sup>라고 하였다. 그러므로 天에서 至誠이 발현하지 않은 상태를 理라 하고, 발현한 상태를 음양의 氣로 정의하였다. 또한 인간에 있어서 至誠이 발현하지 않은 상태를 性이라 하고, 발현한 상태를 人心과 道心の 情이라고 보았다.

##### 2) 心과 性情

韓의 心과 性의 관계에서 ‘放心’을 구해내거나, 하늘로부터 주어진 心을 극진히 하면 그 性이 心 안에 있음을 알게되므로, 心과 性이 동일하다고 하였다.<sup>88)</sup> 그리고 性의 발현이 情이므로 性情은 心에 속한다. 이러한 心의 善과 不善에 대해 韓은 “대저 하나이면서 순수하게 善한 것이 理氣이다. 사물이 理氣로부터 파생되어 나오는 시초부터 不善이 있으며, 사물이 그러하듯 하물며 사람의 性에 있어서라”<sup>89)</sup>하였다. 理氣와 性情의 근본(體)은 순수하게 善하지만, 여기서부터 발현될 때는(用) 선악이 생긴다는 뜻이다.

性과 情의 관계를 “만물의 이치를 구비하고 그 이치에 혼연일체한 것을 性이라 하고, 性이 만물에 접촉하여 각각의 조리가 있음을 情이라 한다.”<sup>90)</sup>하였다. 또한 心性情을 일체로 보아서 性의 움직임이 情이고, 性이 움직이면 心도 움직이고, 性이 안정 되면 心도 안정된다고 하였다.<sup>91)</sup>

韓은 性情을 朱子の 性情처럼 二分되는 體用의 관계가 아니라, 體와 用을 하나로 보는 一元的 體用關係로 보았다. 그리고 情은 性으로부터 나오는 것<sup>92)</sup>이고 心性情은 하나라고 하였다.

性情의 개념을 宋人과 달리 하였는데, 仁義禮智는 性情이 쌓인 것이고 惻隱 羞惡 辭讓 是非는 性情이 감응(感)한 것이며 감응하여 발현하는 까닭에 볼 수 있다고 하였다.<sup>93)</sup> 喜怒哀樂은 情이 아니고 情의 감응이라 하였고,<sup>94)</sup> 감응을 토하여 무형의 性情이 유형화 한다고 보았다. 그래서 喜怒는 性情의 肅然한 것이 (외부에) 감응한 까닭에 형질의 氣를 형성한다고 하였다.<sup>95)</sup> 이에 반하여 宋人은 喜怒哀樂이 情이며, 情을 氣로 보았다. 韓은 이 점을 비판하였다.

### 3) 人心과 道心

韓은 "음양이란 氣이며, 人心道心은 情이다. 이치가 발현한 것이 氣이며, 性이 발현한 것이 情이다."<sup>96)</sup>라고 하였다. 그리고 人心과 道心을 음양으로 설명하였다. 음양의 상대적 관계는 정지하여 불변하는 것이 아니고 相互對抗하며 相互작용하여 부단히 進退消長의 현상을 나타내는 것이다.<sup>97)</sup> 韓은 人心과 道心은 相配와 相濟한다. 고로 人心이 위태로우면 道心이 미약해지고, 道心이 미약해지면 人心이 위태로워진다. 이것은 음양이 相配 相濟하는 것과 같다. 고로 음이 왕성하면 양이 미약해지고, 양이 미약하면 음이 성해진다. 이런 까닭에 人心이 中을 얻으면(得) 道心이 中하며, 道心이 中을 득하면 人心도 中한다고<sup>98)</sup>하였다. 또한 人心과 道心이 한 몸(一體)이므로 人心이 지나치면(過) 道心이 모자라고(不及), 道心이 지나치면(過) 人心이 모자라고(不及), 과불급이 있으면 厥中을 잃는다고<sup>99)</sup>하였다.

또한 韓은 순수한 道心만으로 된 마음과 순수한 人心만으로 된 마음은 존재하지 않는다고 하였다. 그리하여 道心에는 氣가 없고, 人心에는 이치(性)가 없다는 송나라 사람의 글을 비판하였다.<sup>100)</sup>

義理와 利欲은 같은 情이면서 실행이 다른 것이다. 道心은 義理이고 利欲은 人心이다. 그러나 義理를 행함에 있어 사사로이 편벽되면 利欲이 되고, 利欲이 공정하게 행하여지면 義理가 된다고<sup>101)</sup> 하여 人心과 道心을 相互 可逆性이 있다고 보았다. 또한 四端이 비록 道心이라 할 지라도 中節치 못하면 人心과 같다<sup>102)</sup>고도 하였다. 그러면 人心을 道心으로 바꾸는 것은 무엇이나에 대해 蔡<sup>103)</sup>는 능히 정밀하게 관찰(精察)하면 人心으로 하여금 道心으로 바뀌게 할 수 있다는 것이다. 朱子와 退溪는 主敬으로써 하고, 栗谷은 誠意로써 하는 점이 다를 뿐이라고 하였다. 韓은 天人, 性命, 理氣, 體用이 하나로

깨뚫어지며<sup>104)</sup>, 본래 善한 것인데 私慾에 의하여 선악이 생긴다고 하였다.<sup>105)</sup> 그리고 誠으로써 人心을 道心으로 바꿀수 있다<sup>106)</sup>고 하였다.

### 4) 器

韓은 性命과 形氣의 관계에 대해, 대저 形氣는 天性이고, 天性은 天命이라 하였다.<sup>107)</sup> 또 孟子의 말을 빌려 形色은 天性이라고도 하였다.<sup>108)</sup> 天氣의 하강과 地氣의 상승은 실제로는 理氣이며 사람이 보거나 들을 수 없다고 하였다. 만약 형태를 볼 수 있다면 그 것은 모두 그릇(器)이라고 하였다.<sup>109)</sup> 그러므로 血에 氣가 있는 까닭에 血氣라고 말하나 血 자체는 氣가 아니라 器다. 사람에게 情이 있으므로 人情이라고 하나 사람은 情이 아니라 器라고 하였다.<sup>110)</sup> 또한 몸은 心과 物이 서로 만나고 소통하는(會通) 중간자의 역할을 한다고 하였다.<sup>111)</sup>

天地의 사이에 형태, 색깔, 소리, 냄새를 가진 것은 바탕을 이룬다. 이미 바탕을 이루면 각기 그 바탕을 온전히 하여 서로 뒤섞이지 않으니 그릇이라 한다. --中略-- 靑赤黃白黑은 色의 바탕을 이루고, 酸苦甘辛鹹은 맛의 바탕을 이루고, 宮商角徵羽는 소리의 바탕을 이루는데 이것이 모두 그릇이라고 하였다.<sup>112)</sup>

韓은 유형적인 것을 모두 그릇이라고 규정하고, 형이상학적인 것(心, 性情, 理氣)이 그릇 즉 형이하학적인 것(耳目鼻口, 四肢, 萬物)에 담겨있다고 보았다.

## 2. 東武의 性情氣論

性情氣에 관한 東武公의 언급은 「格致藁」<sup>113, 114)</sup>에도 있지만 단편적이며 산만한 언급에 불과하다. 다만 「格致藁」에서 人性을, 與人相接之性과 自己獨得之性으로 나누고 前者는 喜怒哀樂已發之性이며

後者는 喜怒哀樂未發之性이라 하였다. 與人相接之性은 有節과 不節이 있고, 自己獨得之性에는 有中과 不中이 있다고 하였다. 自己獨得之性이 내부에서 극진해지면, 與人相接之性이 외부에서 극진하게 된다. 이것이 人性的 德스러움이며, 內外가 合致되는 道이며, 時措의 마땅함이라고 하였다.<sup>115)</sup> 즉 東武公은 朱子와 달리 性을 未發과 已發을 포함한 性으로 보았으며 따라서 『東醫壽世保元』에서는 已發과 未發의 개념을 떠난 性情氣를 논하였다.

東武公은 『東醫壽世保元』의 「性命論」에서 天·人·性·命을 사용하여, 인간의 공통적인 신체 구조를 四象 구조로 설명하였다. 「四端論」에서는 인간을 네 가지의 체질로 분류한다. 臟腑의 이치(臟理)와 마음의 욕망(心慾)을 네 가지로 분류하여 체질 분류의 전제로 삼고, 이러한 전제의 논리적 출발점에 氣를 등장시킨다. 東武公은 氣를 喜怒哀樂이라는 네 종류로 분류하였다. 그리고 각 氣마다 性情이 있으며, 각 氣의 性情을 이용하여 장부의 이치(臟理)의 네 가지로 다른 점(四不同)에 관한 논리를 전개하였다.

### (1) 性情氣과 性命으로서의 인체관

頤臆臍腹에는 籌策, 經綸, 行檢, 度量이 있고, 博通하며, 性命의 性이다.<sup>116)</sup> 頭肩腰臀에는 識見, 威儀, 材幹, 方略이 있고, 獨行하며, 性命의 命이다.<sup>117)</sup> 즉 東武公의 性과 命은 博通과 獨行이고, 行其知와 行其行이며, 실천적이고 유동적인 개념이다.

性命의 실천적인 의미를 東武公은 慧覺과 資業으로 표현하였다. 慧覺에서 仁義禮智와 忠孝友悌등 모든 善이 나오고, 資業에서는 士農工商과 田宅邦國의 모든 쓰임이 나온다고 하였다. 이와같이 東武公은 性命 즉 慧覺과 資業을 인간이 생활하면서 실천해야 할 정신적 행위(行其知)와 육체적 행위(行其

行)로 보았다. 이러한 慧覺과 資業의 중요성을, 이 두 가지의 유무에 따라 생사가 정해진다고 표현하였다.<sup>118)</sup>

東武公은 性命과 知行과 道德이 한 가지이며, 知行이 쌓여서 道德이 이루어지면 聖人과 仁者가 된다.<sup>119)</sup> 고 하였다. 그러나 頤臆臍腹과 頭肩腰臀의 知行은, 私心과 욕심에 의해 知行的 博通과 正行이 불가능할 수 있다고<sup>120)</sup> 하였다.

그러므로 頤臆臍腹과 頭肩腰臀은, 자발적인 정신적 행위(行其知)와 육체적 행위(行其行)의 기능을 가졌음을 알 수 있다. 따라서 頤臆臍腹과 頭肩腰臀은 자발적인 행위를 위한 인체의 부분이다.

性命으로서의 知行은 실천적인 知行이며, 궁극적으로는 性命이 곧 行이다. 行에는 行其知와 行其行이 있다. 「性命論」에서 行其知는 頤臆臍腹이며, 籌策 經綸 行檢 度量이며, 性이라 하였다. 行其行은 頭肩腰臀이며, 識見 威儀 材幹 方略이며, 命이라 하였다. 그러므로 性과 知는 앞의 실행(行其知)이다. 命과 行은 행할수 있음의 실행(行其行)을 말한다. 앞(知)를 실천한다함은 중용에서 “널리 그것을 배우며, 자세히 그것을 묻고, 신중히 그것을 생각하며, 명확히 그것을 분별하고, 독실하게 그것을 행해야 한다.”<sup>121)</sup>와 같다.

「性命論」에서 耳目鼻口는 天機를 觀한다고 하였다.<sup>122)</sup> 天機란 수동적이고 보편적이며 변동이 불가능한 개념이다. 인간에게 있어서 이와 같은 성격을 가진 부분은 耳目鼻口이다. 즉 자기 이외의 모든 것들이 보편 타당하게 그리고 비선택적으로 느껴지는 기능이다. 그래서 極公이라 하였다.<sup>123)</sup> 「擴充論」에서는 耳目鼻口의 기능이 聽視嗅味이며, 喜怒哀樂의 性氣에 의하여 작용한다고 하였다.<sup>124)</sup> 「性命論」에서의 觀於天이 「擴充論」에서는 察於天으로 표현되었다. 즉 耳目鼻口는 외부를 관찰하는 기능이 있다.

肺脾肝腎은 人事를 성립(立)한다고 하였다.<sup>125)</sup> 人事란 天機가 인간 사회에 적용되어진 개념이다. 「性命論」에서의 立이 「擴充論」에서는 行으로 표현되었고, 哀怒喜樂의 情氣에 의하여 人事가 행해진다. 哀怒喜樂의 情氣는 哀怒喜樂의 감정이라고 하였다.<sup>126)</sup> 외부에서 인간에게로 향하는 것을 앞(知)이라 하고, 인간에게서 외부로 향하는 것을 실천(行)이라 한다면, 耳目鼻口는 선천적인 앞(知覺)이며, 肺脾肝腎은 선천적이고 잠재적인 실천(行)의 가능성(感情)이라 할 수 있다. 또한 頤臆臍腹은 후천적인 앞의 행위(지각의 실천)이며, 頭肩腰腎은 후천적이며 실천적 행위(감정의 실행)이다.

그러므로 인체의 특성을 양분하면 性情氣와 性命으로 양분할 수 있다. 性情氣는 선천적으로 형성된 不隨意的인 앞과 행위이며, 性命은 후천적으로 형성되어지는 隨意的인 앞과 행위의 실천이다.

인체를 四象구조로 나누면 耳目鼻口, 肺脾肝腎, 頤臆臍腹, 頭肩腰腎이 되고, 여기에 性氣·情氣·性命이 각각의 기능을 가지고 인체를 구성하고 있다. 각각의 정상적인 기능에 대하여 東武公은 察·付·誠·敬으로 표현하였다.<sup>127)</sup>

## (2) 太極之心과 性情의 관계

東武公은 太極은 心이고, 兩儀는 心身이고, 四象은 事心身物이라고 하였으며<sup>128)</sup>, 太極은 中央의 心이며, 心身은 兩儀의 心이며, 事心身物은 四象의 心이라고도 하였다.<sup>129)</sup> 즉 이러한 心은 유학에서의 理와 같다. 太極, 兩儀, 四象은 유학에서의 氣와 같다. 理가 太極이라는 氣로 나타날 수도 있고, 理가 心身이라는 氣로 나타날 수도 있고, 理가 四象이라는 氣로 나타날 수도 있다. 東武公은 理氣에 대하여, 浩然之氣는 肺脾肝腎으로부터 나오고 浩然之理는 心으로부터 나온다고 하였다.<sup>130)</sup> 하지만 유학의 理가 절대적인 자연의 이치인 것과는 달리 東武公

의 理는 상대적인 개념을 갖는다. 즉 東武公은 五臟의 心은 중앙의 태극이고, 중앙의 태극에서 聖人의 태극은 衆人의 태극보다 높다고 하였다.<sup>131)</sup> 그리고 聖人의 心과 衆人의 心은 有無慾으로 구별된다 하였다.<sup>132)</sup> 心의 無慾에 대하여 東武公은 老子나 佛家의 理想的이고 절대적인 무욕이 아니라, 천하를 걱정하고 개인적인 욕심을 갖지 않는 것을 무욕이라 하였다.<sup>133)</sup>

사람의 心에는 君子의 心이 있고 小人의 心이 같이 있는데, 군자의 心은 쉽게 알 수 있고, 소인의 心은 알기 어렵우며, 쉽게 알 수 있는 마음이 많은 자가 군자이고 알기 어려운 마음이 많은 자는 소인이라 하였다.<sup>134)</sup> 군자의 心은 확고부동하며 광명정대하므로 알기 쉽고, 소인의 心은 私慾에 따라 변화무쌍하므로 알기 어렵다.

낮은 태극지심에서 높은 태극지심으로 올라가는 방법은 스스로의 마음을 문책하는 것이다. 心體의 밝음과 어두움이 비록 선천적으로 정해졌다하여도 스스로 마음을 문책하는 자는 마음이 맑아지고 문책하지 않는 자는 마음이 탁해진다고 하였다.<sup>135)</sup>

聖人의 心은 好賢樂善하므로 性情氣를 順動케 하고, 衆人의 心은 妬賢嫉能하므로 性情氣를 逆動케 한다.

## (3) 체질형성과 性情氣

### 1) 氣와 性情

東武公은 氣를 四臟에서 나오는 것이라고 하였다. 仁義禮智가 四臟의 氣이며, 이것을 擴而充之하면 浩然之氣가 여기에서 나온다고 하였다.<sup>136)</sup> 또한 肺氣는 直伸하고, 脾氣는 栗包하고, 肝氣는 寬緩하고, 腎氣는 溫蓄하다고<sup>137)</sup>하였다. 哀怒喜樂의 氣는 直升·橫升·放降·陷降한다고<sup>138)</sup>하였다. 그러므로 哀怒喜樂의 氣는 氣의 방향을 나타내고, 肺脾肝腎의 氣는 氣의 형태와 특성을 나타낸다. 상승과 하강이

라는 氣의 二元的 觀點은 전통 東醫學에서도 발견된다. 전통 동의학에서는 12經脈의 氣가 상승과 하강으로 순환하며, 水氣와 火氣가 상승과 하강으로 相交한다. 東武公은 哀怒의 氣가 상승하고, 喜樂의 氣는 하강한다고 하였다.<sup>139)</sup> 전통적인 동의학의 표현 방법과 다르게, 감정을 나타내는 哀怒喜樂으로 氣를 표현한 것이다.

哀怒喜樂의 氣에는 각각 性氣와 情氣가 있다. 哀怒喜樂의 性氣는 聽視嗅味(感覺)이고, 哀怒喜樂의 情氣는 감정으로서의 哀怒喜樂이다.

또한 哀怒喜樂의 性氣를 '進·學·靜·處할려는 힘'으로 표현하였으며, 이 힘으로 인하여 耳目鼻口가 觀於天한다. 哀怒喜樂의 情氣는 '外勝·雄·雌·內守할려는 힘'으로 표현하였으며, 이 힘으로 인하여 肺脾肝腎이 立於人한다고 하였다.<sup>140)</sup>

## 2) 선천적인 性情氣

선천적으로 주어지는 哀怒喜樂의 性情氣 大小에 따라 臟局의 大小가 정해지고, 臟局의 기능 또한 정해진다. 이러한 과정으로 한 인간의 心身의 경향이 비선택적으로 정해진다. 여기까지가 선천적인

性情氣라 할 수 있다. 선천적인 性情氣가 成形하는 臟局의 大小는 생리의 범주에 속한다. 哀怒喜樂의 情氣의 促急이 肺脾肝腎을 충격(激)하고 더욱 각이 더라도(益削) 체질별 臟局의 大小만 형성할 뿐 질병을 유발시키지는 않는다. 그러나 후천적으로 형성되어지는 性情氣는 생리의 범주에 머물 수도 있고, 병리 현상으로 변이될 수도 있다. 이러한 性情氣와 더불어 태극으로서의 心 또한 높고 낮음이 태어나면서부터 정해진다. 태극으로서의 마음은 향상의 가능성이 있다.<sup>141)</sup> 하지만 人稟臟理의 근본은 체질에 상관없이 聖인과 衆인이 같다. 즉 聖인과 衆인의 선천적인 조건은 동등하다는 뜻이다.

선천적인 性情氣에 의하여 완성된 사상체질인들의 心은 각 체질별로 특이한 心(偏向된 心)이 있다. 단지 지나치지만 않으면 병이 아니라 하였고,<sup>142)</sup> 또한 각 체질마다 체형<sup>143)</sup>과 성질과 재간이 정하여진다.<sup>144)</sup>

## 3) 후천적인 性情氣

太極之心은 태어나면서부터 聖인의 마음과 衆인의 마음으로 나뉜다. 성인의 마음은 욕심이 없고,

표 1.

氣의 生理的 상태	氣의 病理的 상태
哀怒之氣 上升 喜樂之氣 下降 哀怒之氣 順動則 發越而上騰 喜樂之氣 順動則 緩安而下墜 哀怒之氣 陽也 順動則 順而上升 喜樂之氣 陰也 順動則 順而下降	上升之氣 過多則 下焦傷 下降之氣 過多則 上焦傷 喜樂之氣 逆動則 浪發而 竝於下也 上升之氣 逆動而 竝於上則 肝腎傷 下降之氣 逆動而 竝於下則 脾肺傷
喜喜怒哀樂 每每中節	喜怒哀樂之暴動浪動
哀怒相成 喜樂相資 哀性極則 怒情動 怒性極則 哀情動 樂性極則 喜情動 喜性極則 樂情動	太陽人 哀極不濟則 忿怒激外 少陽人 怒極不勝則 悲哀動中 少陰人 樂極不成則 喜好不定 太陰人 喜極不服則 侈樂無厭

중인의 마음은 욕심이 있다. 太極之心의 근본은 至善하지만 태어나는 순간 有無慾에 따라 聖人之心과 衆人之心으로 나뉜다. 또한 太極之心의 有無慾에 따라 性情의 順動과 逆動이 생긴다. 性情의 순동과 역동에 따라 장국의 대소로 인한 偏重性的 強弱이 정해진다. 그 편중성의 정도에 따라 생리 상태 또는 병리 상태가 이루어진다. 이것이 후천적인 性情氣이다. 性情氣의 편중성의 강약을 동무는 다음과 같이 표현하였다. 促急·動·發越·緩安·每每中節·極·動 등은 편중성이 약하며, 생리의 범주에 드는 경우이다. 逆動·暴發·浪發·偏急·極不濟·極不勝·極不成·極不服·忿怒激外·悲哀動中·喜好不定·侈樂無厭 등은 편중성이 강하며, 병리의 범주에 드는 경우이다. 정리하여 도표로 만들면 표1과 같다.

#### 4) 性氣과 情氣의 관계

東武公은 性과 情을 相成과 相資의 관계로 보았다.<sup>145)</sup> 이러한 관계는 선천적인 性情氣에서나 후천적인 性情氣에서나 동일하다.

哀怒喜樂의 性氣가 균일하지 않고, 어느 한 性氣가 나머지 性氣들에 비해 강력해지는 까닭을 단지 하늘의 성품으로 이미 정해진 것(天稟之已定)이라 하여 본디 논할 수 없다고 하였다.<sup>146)</sup> 心身の 偏向性의 원인은 哀怒喜樂의 性氣의 불균일에 있고, 이로 인하여 哀怒喜樂의 情氣의 불균형이 유발되어진다고 보았다.

#### (4) 病理와 性情氣

##### 1) 心과 病理

東武公은 喜怒哀樂의 膠着이 병을 만든다고 하였다.<sup>147)</sup> 교착은 마음의 욕심 때문이다. 그리고 천하의 병은 賢人과 유능한 사람을 질투하기 때문에 생긴다고 하였다.<sup>148)</sup> 少陽人에서는 그 心을 寬闊함이 마땅하며, 그렇지 않을 경우 그 心이 교착된다. 관

할한 즉 욕심이 반드시 완화되고 淸陽이 上達한다. 교착되어 그 心이 작아지면 욕심이 반드시 급속하여져서 淸陽이 下耗한다고 하였다.<sup>149)</sup> 이러한 心의 有慾은 哀怒喜樂을 격동시키는데, 이로 말미암아 오는 해로움은 칼로 臟을 자르는 것과 다르지 않다. 한 번 動하면 십년동안 회복키 어렵다고 하였다.<sup>150)</sup> 이와같이 東武公은 病因을 心에서 찾고 있다.

心과 病理에 관하여 宋<sup>151)</sup>은 四象人에 대한 생리적 현상과 병리적 현상을 心身兩面的 입장에서, 건강한 생리적 조건으로는 恒心과 完實無病을 말하고 있고, 병리현상의 조건으로는 恒心의 尤甚證과 大病을 말하여 체질병증의 순증을 설명하고 있고 이보다 病이 악화되면 性情의 편급의 심리상태와 특이병증의 順逆 개념을 설명하고 있다.

##### 2) 인체의 四象구조와 병리

耳目鼻口의 用에 있어서, 반드시 遠大廣深하게 聽視嗅味를 해야만이 精神氣血을 生할수 있다. 聽視嗅味가 淺近狹小하면 精神氣血이 소모된다. 肺脾肝腎은 學問思辨을 필히 잘해야한다. 肺脾肝腎의 用에 있어서 正直中和하면 津膏油液이 충만해지고, 偏倚過不及하면 津膏油液이 燼한다고 하였다.<sup>152)</sup>

각 체질의 額臆臍腹은 驕矜伐夸하는 마음을 경계해야하고, 그리하면 絶世의 籌策·經綸·行檢·度量이 반드시 있게된다. 頭肩腰臀은 奪侈懶竊의 마음을 경계해야하고, 그리하면 大人의 識見·威儀·材幹·方略이 반드시 있게된다고 하였다.<sup>153)</sup> 즉 마음에 私慾이 있으면 額臆臍腹과 頭肩腰臀에 驕矜伐夸와 奪侈懶竊의 마음이 생기게 되며, 이러한 상황은 병리현상을 유발시킨다.

결국 耳目鼻口, 肺脾肝腎, 額臆臍腹, 頭肩腰臀이 건강하려면 心에 慾心이 없어야 한다고 볼 수 있다.

### 3) 性情氣의 傷表裏와 病理

性氣가 병리 상태를 유발할 때는 耳目鼻口와 腦 頤·背脊·腰脊·膀胱을 傷한다고 한다. 그리고 情氣가 병리 상태를 유발할 때는 肺脾肝腎과 胃·胃脘·小腸·大腸을 傷한다.<sup>154)</sup> 性氣의 不濟·不勝·不成·不服이 耳目鼻口를 傷하는 까닭과, 情氣의 忿怒激外·悲哀動中·喜好不定·侈樂無厭이 肺脾肝腎을 傷하는 까닭을 「擴充論」<sup>155)</sup>에서 찾을 수 있다.

### 4) 病的 예방

太少陰陽人은 각각 恒心이 있으며, 향심이 寧靜하지 못하면 병이 생긴다. 태음인의 향심은 怯心이고, 소양인의 향심은 懼心이고, 소음인의 향심은 不安定之心이고, 태양인의 향심은 急迫之心이다. 그리고 태양인은 항상 怒心과 哀心을 경계하고, 소양인은 항상 哀心과 怒心을 경계하고, 태음인은 항상 樂心과 喜心을 경계하고, 소음인은 항상 喜心과 樂心을 경계해야만이 수명을 다할 수 있다고 하였다.<sup>156)</sup>

또한 賢人을 좋아하고, 선행을 즐기는 것이 천하의 큰 藥이라고도 하였다.<sup>157)</sup>

이와같이 東武公은 心을 중심으로한 병의 예방을 말하였다.

## Ⅲ. 총괄 및 고찰

性情은 유학의 人性論에서 비롯된 개념이다. 초기 유학에서는 性만을 사용하여 人性을 논하였다. 그후 人性論이 체계화되면서 性情의 개념이 나타났다. 하지만 여러 유학자들에 의해 性情의 개념이 다르게 정의되었다. 저자는 朱子, 王陽明, 李滉, 李珣, 韓錫地的 心性情을 살펴보고 李濟馬의 『東醫壽世保元』에서 언급된 心性情을 연구한 결과 아래와

같은 점들을 발견할 수 있었다.

朱子는 心안에 理가 있으며, 이 理가 性이라고 보았다. 즉 心이 未發한 것을 性이라 하고 已發한 것을 情이라 하며, 心이 性情을 통솔한다고 보았다. 이 心은 절대적인 것이 아니라 君자의 心과 소인의 心으로 나누어진다. 이러한 나눔은 선천적인 것이다. 이렇게 나누어지는 까닭을 朱子는 인간이 타고나는 氣稟의 차이라고 보았다. 모든 만물의 이치는 동일하지만 그 타고나는 氣稟에 따라 만물이 이루지는데, 인간이 그 중에 가장 氣稟을 좋게 타고난다. 만물의 이치는 사람의 本然之性과 같고, 氣質之性 즉 氣稟의 차이는 君자와 소인의 구별이 생기는 원인이라고 보았다.

朱子의 性情은 體用의 관계가 있다. 性은 體이며 仁義禮智이고, 情은 用이며 惻隱·羞惡·辭讓·是非이다. 情은 본래 선하나 욕망이 생기면 악해질 수도 있다고 보았다. 악해진 情을 본래의 선한 情으로 되돌리는 것이 心이다. 또한 性 즉 仁義禮智에도 中節과 不中節이 있다고 보았다.

心에는 人心과 道心이 있다. 心이 道理를 얻으면 道心이 되고, 心이 聲色臭味를 얻으면 人心이 된다고 보았다. 그리고 하나의 心속에 道心과 人心이 있고, 道心이 人心을 부린다고 하였다. 그래서 道心이 人心을 지휘하여 욕심을 제어하고 情을 본래의 선한 情으로 되돌릴 수 있다고 보았다.

陽明은 마음을 본질적으로 하나라고 보았다. 하나인 마음이 바른 상태일 때를 道心이라고 하고, 바르지 않은 상태일 때를 人心이라고 보았다. 또한 心은 곧 性이고 性은 理라고 보고, 氣가 곧 性이라고도 하여, 性과 心과 理와 氣가 하나라고 보았다.

心의 본체를 無善無惡 즉 선악의 개념이 없는 순수한 至善으로 보았다. 有善有惡은 意의 움직임인데, 사사로운 意와 사사로운 욕심에 의하여 至善한 마음의 본체가 가려진다고 하였다. 선과 악을 아는

것이 良知인데, 良知는 만물이 모두 갖고 있는 것이며, 존재의 근원이기도 하다. 그래서 사사로운 意와 사사로운 욕심을 良知가 제거하고, 순수한 至善의 상태인 마음의 본체를 회복하는 것이 陽明의 人性論임을 알 수 있다.

性情에 대해, 性은 물론이고 七情도 자연의 흐름에 순응하면 良知의 用이라고 보았다. 七情이 사사로운 뜻에 치우치면 良知를 가리게 되고 악이 생긴다고 보았다.

退溪의 人性論에서의 性은 본래 善한 것이며, 이것이 氣質에 떨어지면 情 즉 선악이 생긴다고 하였다. 情은 이치가 약하고 氣가 강하여 이치가 기질을 관리하지 못하므로 악으로 나타나기 쉬우며, 본래의 性으로부터 흘러나온 것은 본래 不善한 情이 없다고 하였다.

退溪는 理氣로 이루어진 心觀을 朱子로부터 계승하여, 心이 性情을 통솔하고, 情이 氣에 의하여 或善 或惡한다는 성정론을 주장하였다. 退溪는 心氣를 다스려 理를 회복하기 위하여 敬을 강조하였다.

栗谷은 性情에 대하여, 七情은 情의 전체를 말한 것이고 四端은 情의 순수한 것이라고 말하였다. 즉 四端이란 情의 善한 면만을 말한 것이다.

天理의 理에 氣가 붙어서 性이 되며, 氣에는 淸과 濁이 있다. 따라서 본래 性과 情이 善한 것이지만, 氣가 여기에 작용하므로써 性에도 善惡이 있고, 情에도 善惡이 있다고 보았다.

栗谷은 氣의 과불급이 생기는 까닭을 理가 氣를 주재하지 못하였기 때문이라고 하여, 마음을 성실(誠)케 하라고 하였다.

韓錫地는 天人·性命·性情·理氣가 일관된다고 보았다. 性情을 理氣라 하고, 體用的 관계로 보았는데, 體와 用的 관계는 朱子의 體用관계와는 달리 둘로 나누어지지 않는 관계이다. 性의 발현이 곧 情이고 性情은 心에 속한다고 하였다. 이러한 性情

은 근본이 善하며, 발현될 때는 或善或惡한다고 하였다. 또한 만물의 이치를 구비한 것이 性이라고 하며, 性이 움직이면 心도 따라서 움직인다고 하였다.

人心道心이 情이라고 하고, 사람의 마음에는 人心과 道心이 공존하며, 道心은 義理이고 人心은 利欲이라고 하였다. 그리고 人心을 道心으로 바꾸는 것은 誠이라고 하였다.

韓錫地는 心의 性情뿐만이 아니라 身의 性情도 있다고 하여, 聲色臭味과 安佚이 耳目鼻口와 四肢의 性情이라고 하였다. 身은 心과 物이 만나서 소통하는 중간자의 역할을 하며, 心은 性情을 통솔한다고 하였다.

東武公은 心身の 心을 太極之心이라고 하고, 心의 高低와 淸濁闊狹에 따라 聖人の 心과 衆人の 心으로 나누었다. 그리고 心身の 身을 耳目鼻口, 肺脾肝腎, 頤臆臍腹, 頭肩腰臀으로 나누었다. 浩然之理는 心으로부터 나오고, 浩然之氣는 身에서 나온다고 하였다. 기존의 유학은 理氣를 수직관계로 구분하여 보거나 一體로 보았지만, 東武公의 浩然之氣와 浩然之理는 수평관계를 가지며 心身の 관계처럼 서로 의존하고 보완하는 관계로 보았다. 따라서 東武公의 理氣는 기존 유학의 理氣概念에서 벗어난 것임을 알 수 있다.

육체를 말하기 위해 氣를 도입한 점과 性情氣를 이용하여 哀怒喜樂을 氣로 설명한 점이 사상의학의 특색이기도 하다.

기존의 유학은 心과 性情의 관계를 언급하였지만, 東武公은 心과 性情을 직접적으로 연결시켜 언급하지 않았다. 또한 頤臆臍腹과 頭肩腰臀에도 性情을 연결하여 언급하지 않았다. 다만 耳目鼻口와 肺脾肝腎에 性氣와 情氣를 연결하여 설명하고 있지만 學問과 思辨의 관계로 설명되고 있다.

체질형성과 생리와 병리를 哀怒喜樂의 氣를 사용

하여 설명하였다. 哀怒喜樂의 氣에는 각각 性氣와 情氣가 있으며, 이 性情氣에는 선천적인 것과 후천적인 것이 있다.

哀怒喜樂의 氣 중에서 선천적으로 어느 氣에 편중되어 태어나느냐에 따라 체질이 확정된다. 이 과정에서 肺脾肝腎의 大小가 선천적으로 결정된다. 그리고 후천적으로는 耳目鼻口의 用이 深遠廣大하고 肺脾肝腎의 用이 正直中和하면, 각각 精神氣血과 津膏油液이 生한다고 하였다. 耳目鼻口와 肺脾肝腎이 본래 好善과 惡惡하더라도 그 각각의 用이

올바르게 될려면 心이 光明澄澈하여야 한다.

肺脾肝腎이 가진 性情氣의 偏向性은 天稟之已定이며, 그 偏向性의 정도에 따라 생리 혹은 병리의 상태가 생긴다. 하지만 天稟之未定인 心의 清濁闊狹으로 체질의 偏向性이 극복될 수 있다.

이와같이 東武公은 病因을 인간 내부의 性情氣의 順逆動에 중심을 두고 파악하였으며, 치료에 있어서도 治心을 통한 性情氣의 조절로 病을 치료하고 예방하였고 볼 수 있다.

이상 살펴본 바를 아래에 표2로 정리하였다.

표 2.

	理氣論	理氣, 心	性 情	修 養
朱子	二元論 (不相離, 不相雜)	性卽理 心統性情 心之理(性)=太極 =形而上 心=陰陽=形而下 心과 性(理)는 別個 心主宰身 心之未動=性 心之已動=情	本然之性=天地之性 =理=純善 氣質之性=理氣의 雜 =有善惡 =四端의 或中, 或不中  性=四端=理之發=道心 情=七情=氣之發=人心	事(人事)와 物(客觀對象)의 理에 窮至하여 致知  居敬窮理
王陽明	一元論	心卽理(良知)  心·性·理·氣가 하나이다.  心身不離  心主身	人心과 道心, 動과 靜, 體와 用, 性과 情이 하나이다. (定을 본체로한 一元論)  七情이 自然의 流行에 순응하면 良知의 用이라고 할 수 있다.  無善無惡은 心之體 有善有惡은 意之動 知善知惡은 良知 爲善去惡은 格物	戒懼  獨知  誠意

	理氣論	理氣, 心	性 情	修 養
退溪	二元論	理=太極 理氣合而爲心 心統性情 理=純善=貴=體 氣=有欲=賤=用	四端=善=理發=道心 七情=有善惡=氣發 =人心 性情 異時發	主敬 求仁
栗谷	二而一 一而二論 (理氣不離不雜)	理無形無爲 氣有形有爲 理(太極)는 不變 氣는 可變 心統性情 太極 體--本然 --理之一 --善 用--現象 --分之殊 --有善惡	七情=人心 + 道心 =心之動 四端=七情中 善一邊 =道心 心之未發=性---有善惡 已發=情---有善惡 計較商量=意 心主宰性情意 人心과 道心은 相互 可逆性이 있 으며, 모두 氣之發이다.	誠明 致中和
韓錫地	一元論 (理氣一體)	理氣=性情 理氣一體 理氣無形 理=體=至誠 氣=用=陰陽 (體用不可二分) 心者包道德者也 所以 統性情 總理氣也 心性一體	性情 性命은 無形이고, 一體이다. 性=至誠의 未發 情=至誠의 已發 情=性之動=心之動 人心道心=情 =相配相濟 仁義禮智=性情之蘊 惻隱, 辭讓, 羞惡, 是非 =性情之感 四端七情=本皆善 =天命之性 喜怒哀樂 非情也 器也	成於性者 誠也

	理氣論	理氣, 心	性 情	修 養
李濟馬	四象論	理=出於心 氣=出於四臟 仁義禮智 = 四臟之氣 擴而充之 浩然之氣 出於此 鄙薄貪懶 =一心之欲 明而辨之 浩然之理出於此 心=一身之主宰 心=中央之太極 =有人慾 肺脾肝腎 =四維之四象 =天理之變化 聖人之心=高 =無慾 衆人之心=低 =有慾	心(太極)--有無慾, 高低 身(四端)--性氣, 好善(耳) 情氣, 惡惡(肺)  心-->(耳, 肺)-->(頤, 頭) 有無慾->好善->或不善 惡惡 或善 無形-->有形---)作用 (哀怒喜樂之氣)  哀怒喜樂=性情氣 =相成相資  性情氣의 大小가 臟局의 短長을 형성  性氣는 傷表 情氣는 傷裏	喜怒哀樂의 中和와  恒戒 自反(反誠)

#### IV. 결 론

역대 儒家의 性情論과 東武公의 性情論을 고찰한 결과 다음과 같은 결과를 얻었다.

첫째, 유학에서의 性情은 未發과 已發의 관계에 있다. 하지만 東武公은 性을 與人相接之性과 自己獨得之性으로 나누고, 氣의 順動과 逆動에 따라 性도 되고 情도 된다고 하였다. 그러므로 東武公의 性情은 已發과 未發의 관계가 아니다.

둘째, 기존의 유학자들은 心·性·情을 연결시켜 다루었지만, 東武公은 性·情·氣를 서로 연결시켜 설명한다. 즉 東武公은 기존의 유학자들의 性情論

을 의학에 적용하기 위하여 氣를 도입시켰다.

셋째, 理氣의 理가 朱子·退溪·栗谷·韓錫地는 性情의 性에 있다하였고, 陽明은 心에 있다고 하였다. 東武公은 太極의 心·兩儀의 心·四象의 心에 理가 있다고 보았다.

넷째, 기존의 性理學者들은 性을 善으로 情을 惡으로 보았지만, 東武公은 性情을 善惡으로 구분짓지 않았다. 頤臆臍腹과 頭肩腰臀이 知行을 잘 닦으면 耳目鼻口와 肺脾肝腎의 好善과 惡惡하는 기능이 좋아져서 人性이 착하게 된다고 하였다.

다섯째, 동무공의 性情氣는 無形的인 것이지만 신체를 통하여 그 작용이 有形的으로 드러난다. 臟局의 長短·體質形成·生病理의 現象이 性情氣의 작용이다. 즉 氣는 無形이지만 신체라는 그릇(器)을

통하여 작용한다고 보았다. 이러한 점은 韓錫地和 같다. 그러나 韓은 性·情을 理·氣와 동일하게 보았지만 東武公은 性情氣를 합하여 설명한 점이 다르다.

여섯째, 朱子·王陽明·退溪·栗谷은 哀怒喜樂(혹은 喜怒哀樂愛惡慾)을 情으로 보았고, 東武公은 哀怒喜樂을 人性으로 보았다.

東武公의 哀怒喜樂의 性情氣는 耳目鼻口라는 그릇(器)을 통하여 聽視嗅味(感覺)의 기능을 발휘하고, 애노희락의 性情氣는 肺脾肝腎이라는 그릇을 통하여 哀怒喜樂의 感情으로 나타난다.

이상과 같이 四象醫學의 性情은 儒學에서 그 근원을 찾을 수 있지만 특정 학파의 이론에 치우치지 않았다. 오히려 四象醫學의 性情氣論의 핵심 부분은 東武公의 독자적인 이론으로 구성되어 있음을 알 수 있다.

## 참 고 문 헌

1. 金吉洛. 『象山學과 陽明學』, (서울: 예문서원, 1995)
2. 金吉煥. 『韓國陽明學研究』, (서울: 一志社, 1994)
3. 金相孝. 『東醫神經精神科學』, (서울: 杏林出版社, 1980)
4. 金定濟 編. 『東洋醫學診療要鑑』, (서울: 東洋醫學研究所 出版, 1974)
5. 金學主 編譯. 『論語』, (서울: 서울대학교출판부, 1993)
6. 馬元臺 外 譯註. 『黃帝內經素問靈樞合編』, (台聯國風出版社, 1977)
7. 문재곤 외 譯. 『강좌중국철학』, (서울: 예문서원, 1992)
8. 朴奭彥 譯. 『格致叢』, (서울: 太陽社, 1985)
9. 裴宗鎬. 『韓國儒學史』, (서울: 연세대학교출판부, 1990)
10. 백도근. 『선진유학과 주자철학』, (대구: 이문출판사, 1995)
11. 宋一炳. 『알기쉬운 사상의학』, (서울: 하나미디어, 1993)
12. 宋一炳. 『四象人病證藥理의 成立過程과 그 運營精神에 대한 考察』, 사상의학회지, Vol. 8, No. 1, (대한한의사회 사상의학회, 1996)
13. 安炳周 譯. 『荀子』, (서울: 삼성출판사, 1977)
14. 이기석 외 譯. 『新譯 大學 中庸』, (서울: 흥신문화사, 1993)
15. 이상선 譯. 『중국심성론』, (서울: 법인문화사, 1996)
16. 李相殷 外 譯. 『韓國의 儒學思想』, (서울: 三省出版社, 1977)
17. 李乙浩. 『韓國改新儒學史試論』, (서울: 博英社, 1982)
18. 李柱幸 譯. 『論衡』, (서울: 소나무출판사, 1996)
19. 趙晁星. 「성정과 표리증과의 관계」, 사상의학회지, Vol. 5, No. 1, (대한한의학회 사상의학회, 1993)
20. 蔡茂松. 『退溪 栗谷哲學의 比較研究』, (서울: 성균관대학교출판부, 1995)
21. 崔亨柱 譯. 『法言』, (서울: 자유문고출판, 1996)
22. 韓錫地. 『明善錄』, (서울: 民族文化社, 1986)
23. 洪淳用 外 譯. 『東醫壽世保元』, (서울: 杏林出版社, 1989)
24. 洪寅杓 編著. 『孟子』, (서울: 서울대학교출판부, 1992)

25. 黃義東, 『孟자의 性命思想』, 淸州大學校 論文集. 第 17 輯(淸州大學校, 1981)
26. 孔子文化大全編集部 編集, 『朱子語類 (一)』, (山東友誼社出版)
27. 孔子文化大全編集部 編集, 『傳習錄』, (山東友誼社出版)
28. 東醫寶鑑國譯委員會 編譯, 『東醫寶鑑』, (서울: 南山堂出版, 1981)

### 주(註)

1. 宋一炳, 『알기 쉬운 사상의학』, (서울: 하나미디어, 1993), p. 235.
2. 宋一炳, 『四象人病證藥理의 成立過程과 그 運營精神에 대한 考察』, 사상의학회지, Vol. 8, No. 1, (대한한의학회 사상의학회, 1996), p. 1.
3. 趙晃星, 『성정과 표리증과의 관계』, 사상의학회지, Vol. 5, No. 1, (대한한의학회 사상의학회, 1993), p. 49.
4. 馬元臺 外 譯註, 『黃帝內經素問靈樞合編』, (台聯國風出版社, 1977), p. 441  
“人有五藏化五氣, 以生喜怒哀憂思恐” <天元紀大論篇 第六十六>
5. 上揭書, p. 276.  
“怒則氣上 喜則氣緩 悲則氣消 恐則氣下 --中略-- 驚則氣亂 --中略-- 思則氣結”
6. 李柱幸 譯, 『論衡』, (서울: 소나무출판사, 1996), p. 103.
7. 上揭書, p. 97.
8. 東醫寶鑑國譯委員會 編譯, 『東醫寶鑑』, (서울: 南山堂, 1981), p. 95.  
“神統七情 傷則爲病” “七情者 喜怒哀憂思悲恐驚

也” <內景篇 卷一>

9. 金相孝는 한방정신의학의 역사에 대해 기술하면서 각 시대별로 情 즉 七情이 의학에서 어떻게 다루어져 왔는가를 다음과 같이 언급하였다.

1) 漢時代; <黃帝內經>의 <陰陽應象大論>에서 五志相勝을 논하여 七情의 過傷에서 오는 병은 서로 상극되는 감정을 유발케하여 이를 안정시킬 수 있음을 말했다.

金相孝 著, 『東醫神經精神科學』, (서울: 杏林出版社, 1980). p. 29.

2) 隋唐時代; 隋代의 巢元方이 저술한 <巢氏諸病源候論>에서 七情病과 驚悸, 不眠症 등은 모두 虛勞病諸候條에서 논하고 있다. 上揭書, p. 30.

唐代의 孫思邈의 <千金方>에서 肝臟方, 膽腑方, 心臟方 등에서 칠정병을, 風癲에서 癲狂病을 논하고 있다. 上揭書, p. 30.

<外臺秘要>에서도 --(中略)-- 불면이나 칠정병은 허로문에서 다루고 있다. 上揭書, p. 30.

3) 宋時代; <太平聖惠方>은 --(中略)-- 칠정병은 간, 담, 심병에서, 癲·狂·癇·驚 등은 풍병에서 취급하고 있다. 上揭書, p. 31.

<和劑局方>에는 治一切氣 治痰飲 治虛證에서 七情病을, 治諸風에서 칠정병의 일부와 癲狂이 취급되고 있다. 上揭書, p. 31.

<三因方>의 특징은 무엇보다도 病因 중 內因은 七情에 기인한다고 한 病因論은 높이 평가할 만하다. 上揭書, p. 31.

4) 金元時代; <丹溪心法>에서 癲狂에 대해서는 癲은 喜가 많고, 狂은 怒가 많다고 하였다. 그리고 정신적인 과로(七情)가 成痰의 근본 원인이라고 있다. 上揭書, p. 33.

- 5) 明時代; 戴思恭의 <證治要訣>에서 --(中略)-- 癩과 같이 심하지 않은 일련의 정신 증상을 心風이라 하고, 역시 원인은 담에서 기인한다 하였다. 上揭書, p. 33.  
李梴의 <醫學入門>에서 癩證은 정신적인 갈 등이 원인이 된다 하였다. 上揭書, p. 34.
- 6) 淸時代; 張機의 著 <張氏醫通>에 의하면, --(中略)-- 虛損門에서 七情病을 취급하고 있다. 上揭書, p. 35.
10. 金學主 編著, 『論語』, (서울: 서울대학교출판부, 1993), p. 386.  
子曰; 性相近也, 習相遠也. <陽貨>
11. 洪寅杓 編著, 『孟子』, (서울: 서울대학교출판부, 1992), pp. 361-362.  
孟子曰; “乃若其情, 則可以爲善矣, 乃所謂善也. 若夫爲不善, 非才之罪也.”
12. 安炳周 譯, 『荀子』, (서울: 삼성출판사, 1977), p. 466.  
人之性惡, 其善者僞也. 今人之性, 生而有有利焉. 順是. 故爭奪生, 而辭讓亡焉. <性惡 篇>
13. 洪寅杓 編著, 『孟子』, (서울: 서울대학교출판부, 1992), pp. 361-362.  
公都子曰: “告子曰: ‘性無善無不善也.’ 或曰: ‘性可以爲善, 可以爲不善. 是故文武興, 則民好 善, 幽厲興, 則民好暴.’ 或曰: 有性善, 有性不善. <告子上, 乃若其情章 第六>
14. 黃義東, 『孟子的 性命思想』, 淸州大學校 論文集, 第17輯, (1984), p. 218.
15. 上揭書, p. 219.
16. 上揭書, p. 222.
17. 上揭書, p. 226.
18. 上揭書, p. 226.
19. 上揭書, p. 228.
20. 黃義東, 『孟子的 性命思想』, 淸州大學校 論文集, 第17輯, (1984), p. 230.
21. (A. D. 27- 97 경) 중국 후한의 사상가. 子 是 仲任. 주저 <論衡>
22. 李柱幸 譯, 『論衡』, (서울: 소나무출판사, 1996), p. 171. <本性篇>
23. <荀子>의 다른 이름. <荀卿新書> 또는 <孫卿子>라고도 함.
24. 上揭書, p. 172.
25. 上揭書, p. 97. <無形篇>
26. 이기석 외 譯, 『新譯 大學 中庸』, (서울: 흥신문화사, 1993), p. 194.  
喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和.
27. 上揭書, 194쪽.  
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.
28. (B. C. 53--A. D. 18) 西漢 末期의 漢學者. 著書; <法言> <太玄經>
29. 崔亨柱 譯, 『法言』, (서울: 자유문고출판, 1996), pp. 50-51.  
人之性也 善惡混 修其善則爲善人 修其惡則爲惡人 氣也者 所以適善惡之馬也與
30. 이상선 譯, 『중국심성론』, (서울: 법인문화사, 1996), p. 300.
31. (A. D. 1020-1077), 중국宋代의 사상가, 그의 저술은 <張子全書>에 수록되어 있는데 <東銘>, <西銘>, <經學理窟>, <易說>, <文集>, <語錄> 등이 이 속에 들어있다.
32. 丁海王 譯, 『正蒙』, (서울:明文堂, 1991), p. 14.  
太虛無形, 氣之本體, 其聚其散, 變化之客形爾. 至靜無感, 性之淵源, 有識有知, 物交之客感爾. 客感客形與無感無形, 惟盡性者一之.
33. 上揭書, pp. 66-67.  
人能盡性, 人能弘道也. ; 性不知檢其心, 非道

- 弘人也.
34. 上揭書, p. 68.
35. 金吉洛 著, 『象山學과 陽明學』, (서울 : 예문서원, 1995), p. 19.
36. 程顥 (A. D. 1032-1085), 중국 송대의 사상가, 저술은 <二程全書>에 수록되어 있다.
37. 程頤(A. D. 1033-1107), 중국 송대의 학자, 저술로는 <伊川易傳>이 있다.
38. 朱熹(A. D. 1130-1200), 송학의 집대성자, 많은 저술을 하였다. 주요 저작으로는 <近思錄>, <朱子文集>, <四書集註>, <朱子語類> 등이 있다.
39. 陸九淵 (A. D. 1139-1192) 호는象山, 중국 남송의 사상가, 저술로는 <陸象山全集>이 있다.
40. 王守仁 (A. D. 1472-1528), 중국 명대의 사상가, 호는陽明, 저술로는 <傳習錄>이 있다.
41. 上揭書, p. 21.
42. 孔子文化大全編集部 編集, 『朱子語類 (一)』, (山東友誼社出版), p. 163.  
天下無無性之物.
43. 孔子文化大全編集部 編集, 『朱子語類 (一)』, (山東友誼社出版), p. 165.  
人物性本同 只氣稟異.
44. 上揭書, p. 170.  
天下之物至微至細者 亦皆有 心 只是有無知覺處爾.
45. 上揭書, p. 166.  
必得是理而後有以爲人物之性則 其所謂同然也.  
必得是氣而後有以爲人物之形則 其所謂異者 亦不得而同也.
46. 上揭書, p. 208.  
性卽理也 在心喚做性, 在事喚做理.
47. 上揭書, p. 182.
- 性卽理也 當然之理 理無有不善.
48. 上揭書, p. 208.  
性具實理 仁義禮智皆具
49. 上揭書, p. 181.  
“論天地之性則專指理”
50. 上揭書, p. 182.  
氣自是氣 性自是性 亦不相夾雜
51. 孔子文化大全編集部 編集, 『朱子語類 (一)』, (山東友誼社出版), p. 181.  
天命之性 若無氣質 却無安頓處.
52. 上揭書, p. 211.  
心之理 是太極 心之動靜是陰陽
53. 上揭書, p. 215.  
性猶太極也 心猶陰陽也.
54. 上揭書, p. 215.  
太極只在陰陽之中 非能離陰陽也.
55. 上揭書, p. 220.  
心有體用 未發之前 是心之體 已發之際 乃心之用.
56. 上揭書, p. 225.  
蓋心之未動則爲性 已動則爲情 所謂心統性情也.
57. 白道根 著, 『선진유학과 주자철학』, (대구 : 이문출판사, 1995), p. 135.
58. 孔子文化大全編集部 編集, “傳習錄”, (山東友誼社出版), p. 193.  
然心一也. 未雜於人 謂之道心 雜以人爲 謂之人心 人心之得其正者 卽道心 道心之失其正者 卽人心 初非有二心也.
59. 上揭書, p. 312.  
至善者 心之本體 本體上才過 當些子 便是惡了 不是有一箇善 却有一箇惡 來相對也 故 善惡只是一物.
60. 上揭書, p. 265. 心卽理也 無私心卽是當理 未當理便是私心.

61. 金吉洛 著, 『象山學과 陽明學』, (서울: 예문서원, 1995), p. 217.
62. 孔子文化大全編集部 編集, 『傳習錄』, (山東友誼社出版), p. 295.  
耳目鼻口四肢身也 非心安能視聽嗅食運動 心欲視聽言動 耳目鼻口四肢亦不能 故無心則無身 無身則無心.
63. 上揭書, p. 243. 身之主爲心.
64. 孔子文化大全編集部 編集, 『傳習錄』, (山東友誼社出版).  
“喜怒哀懼愛惡欲 謂之七情 七者 俱是人心合有的” “七情 順其自然之流行 皆是良知之用 不可分別善惡.”
65. 上揭書, p. 373.  
無善無惡 是心之本體 有善有惡 是意之動 知善知惡 是良知 爲善去惡 是格物.
66. (1243-1306) 고려의 문신, 자는 仲思, 호는 益齋 實齋 초명은 之公 충숙왕 1년(1314) 원 나라에 있던 충선왕이 萬卷堂을 세워 부르자 연경에 가서 그곳의 석학들과 고전을 연구하였고 문장이 뛰어났다고함.
67. 李相殷 外 譯, 『韓國의 儒學思想』, (서울: 三省出版社, 1977), p. 25.
68. 上揭書, p. 29.
69. 金吉洛 著, 『象山學과 陽明學』, (서울: 예문서원, 1995), p. 107.
70. 李相殷 外 譯, 『韓國의 儒學思想』, (서울: 三省出版社, 1977), p. 33.
71. 裴宗鎬 著, 『韓國儒學史』, (서울: 연세대학교 출판부, 1990), p. 76.
72. 李相殷 外 譯, 『韓國의 儒學思想』, (서울: 三省出版社, 1977), p. 460.  
然其所謂情者, 喜怒哀懼愛惡欲之情也. 與中庸所謂喜怒哀樂者同一情也. 夫既有是心而不能無感於物則, 情之兼 理氣者可知也, 感於物而動, 而善惡, 於是乎分則, 情之有善惡者亦可知也.
73. 李相殷 外 譯, 『韓國의 儒學思想』, (서울: 三省出版社, 1977), p. 461.  
蓋性雖本善而墮於氣質則, 不無偏勝故謂之氣質之性, 七情雖兼理氣而理弱氣強, 管攝他不得而易流於惡故, 謂之氣之發也.
74. 上揭書, p. 509.  
子思所謂天命之性, 孟子所謂性善之性, 程子所謂即理之性, 張子所謂天地之性是也. 其言性既如此故, 其發而 爲情, 亦皆指其善者而言, 如子思所謂中節之情, 孟子所謂四端之情, 程子所謂何得以不善名之之情, 朱子所謂 從性中流出元無不善之情, 是也.
75. 裴宗鎬 著, 『韓國儒學史』, (서울: 연세대학교 출판부, 1990), p. 97.
76. 李相殷 外 譯, 『韓國의 儒學思想』, (서울: 三省出版社, 1977), p. 82.
77. 李相殷 外 譯, 『韓國의 儒學思想』, (서울: 三省出版社, 1977), p. 324.
78. 上揭書, p. 324.
79. 金吉煥 著, 『韓國陽明學研究』, (서울: 一志社, 1994), pp. 16-17.
80. 李相殷 外 譯, 『韓國의 儒學思想』, (서울: 三省出版社, 1977), p. 361.  
臣按天理之賦於人者謂之性, 合性與氣而爲主宰於一身者謂之心, 心應事物而發於外者 謂之情, 性是心之體, 情是 心之用, 心是未發已發之總名, 故曰心統性情性之目有五, 曰仁義禮智信, 情之目有七, 曰喜怒哀懼愛惡欲, <天人心性情雜著>
81. 上揭書, p. 362.  
朱子既曰雖上智不能無人心, 則聖人亦有人心矣, 豈可盡謂之人欲乎, 以此觀之則七情, 卽人

- 心道心善惡之總名也。
82. (1709-1790?)
83. 韓錫地 著, 『明善錄』, (서울 : 민족문화사, 1986), p. 33, 〈致知 一〉  
理則天理也, 性則人性也, 又性則理也, 情則氣也, 又性理體也, 情氣用也。
84. 上揭書, p. 36, 〈致知 第一〉, 夫天地之理, 必有內外體用則。
85. 韓錫地 著, 『明善錄』, (서울 : 민족문화사, 1986), p. 46, 〈致知 第二〉, 所謂有體, 必有用也。
86. 上揭書, p. 207. 〈闡奧 第一〉,  
夫體無無用之體 用無無體之用 佛氏體虛無故用亦虛無 君子未發之中爲體故 時中之中爲用用之萬端 出於一體 果有其體 豈無其用 果無定體 安能時中 以理氣性情體用爲二段者 誠是 苗爲二段也。
87. 上揭書, p. 119, 〈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, 人之人心道心, 俱是至誠之發也。
88. 上揭書, p. 10, 〈致知 第一〉, 求放心則尊德性自在其中 盡其心則知其性 亦在其中 心性 一也。
89. 上揭書, p. 76, 〈致知 第二〉,  
夫一體而純善者 理氣也 事物之出於理氣而初焉有不善 物亦然矣 人性乎。
90. 韓錫地 著, 『明善錄』, (서울 : 민족문화사, 1986), p. 129, 〈致知 第四〉,  
萬理畢具而渾然一體者 曰性 性感萬物而 各有條理者 曰情。
91. 上揭書, p. 241, 〈闡奧 第一〉, 性之動爲情 性動則心亦動 性靜則心亦靜 又心動則性亦動 心靜則性亦靜 心性自是一體而無間故也。
92. 上揭書, p. 129, 〈致知 第四〉, 情出於性。
93. 上揭書, p. 390, 〈辨繆 第一〉, 仁義禮智 性情之蘊也 惻隱羞惡辭讓是非 性情之感也。
94. 上揭書, p. 390, 〈辨繆 第一〉, 喜怒哀樂 非情也 乃情之感也。
95. 上揭書, p. 390, 〈辨繆 第一〉, 喜怒 是性情寂然者之感故 而成形質之器也。
96. 上揭書, p. 120, 〈致知 第四〉,  
曰陰曰陽氣也, 人心道心情也, 而理發者氣也, 性發者情也, 故曰 俱是至誠之發也。
97. 金定濟 編著, 『東洋醫學診療要鑑』, (서울 : 東洋醫學研究所, 1974), p. 5.
98. 韓錫地 著, 『明善錄』, (서울 : 민족문화사, 1986), p. 120, 〈致知 第四〉,  
人心道心相配相濟故, 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其中也。
99. 上揭書, p. 122, 〈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, 一有過不及則俱失厥中矣。
100. 上揭書, pp. 33-34, 〈致知 第一〉,  
宋人所謂天命之性 無氣之性而氣質之性 無理之性 道心之情 無氣之情而人心之情 無性之情也 或理有而氣無 氣有而理無 或情有而性無 性有而情無--(中略)--可怪而亦可哀也。
101. 上揭書, p. 123, 〈致知 第四〉,  
義理與利欲 同情而異行 道心義理也 利欲人心也 然而義理而行以偏私則利欲也 利欲而行以公正則義理也。
102. 韓錫地 著, 『明善錄』, (서울 : 민족문화사,

- 1986), p. 127, 〈致知 第四〉,  
四端 雖是道心 不節之害 與人心無異也.
103. 蔡茂松 著, 『退溪 栗谷哲學의 比較研究』, (서울: 성균관대학교출판부, 1995), p. 151.
104. 韓錫地 著, 『明善錄』, (서울: 민족문화사, 1986), p. 351, 〈闡奧 第五〉,  
孰也 知道而以天人性命理氣性情體用一貫 爲二也哉.
105. 上揭書, p. 353, 〈闡奧 第五〉, 蔽性情之善者私欲也.
106. 上揭書, p. 51, 〈致知 第二〉, 天所命於人者誠也. 故成於性者 誠也. 有於心者 誠也. 誠也而不受命而自失其誠者 豈氣稟然也 苟用其稟受固有之誠於每事則人皆可以爲堯舜 丁寧無疑也.
107. 上揭書, p. 121, 〈致知 第四〉, 夫形氣天性也. 天性天命也.
108. 上揭書, p. 121, 〈致知 第四〉, 孟子曰形色天性也.
109. 上揭書, p. 393, 〈辨繆 第一〉, 氣之升降 實是理氣爾 非人見聞所及 若其有形可見者 皆 器也.
110. 上揭書, p. 394, 〈辨繆 第一〉,  
夫血有氣故 仍云血氣 然血非氣也 氣則本理氣也 血則器也 非理則血不血而 亦不能有氣 如人有情故 仍云人情 然人非情也 情則本性情也 人則器也.
111. 韓錫地 著, 『明善錄』, (서울: 민족문화사, 1986), p. 77, 〈致知 第二〉, 問子云 心之外皆物也 然則身亦物與 曰心與物之會通者身也.
112. 韓錫地 著, 『明善錄』, (서울: 민족문화사, 1986), p. 398, 〈辨繆 第一〉,  
天地之間有形色聲臭者 皆成質矣 既成質則便各專其質而不相雜 故曰器也 --中略-- 青赤 黃白 黑色之成質也 酸鹹甘苦辛 味之成質也 宮商角 徵羽 音之成質也 此皆器也.
113. 朴爽彥 譯, 『格致藁』, (서울: 태양사, 1985).  
“不致知性 難爲誠意” “何謂能性 知天事天” “意性之主宰也 性 意之宅室也” 〈儒略〉의 天時  
“道也者 天命之道也 德也者 人性之德也” “哀怒喜樂 人性也” “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” 〈反誠箴〉 乾箴 下載  
“性純善也 聖人與君子小人一同也” “性 理也 未來也” 〈反誠箴〉 兌箴 下載  
“乾坤 坎箴之情僞 我必行欺詐於人之機勢也 存心之戒也 艮兌震巽箴之情僞 人必行欺詐於我之機勢也 守身之戒也” 〈反誠箴〉 巽箴
114. “好善嫉惡 人情之常也” “厚親薄疎 人情之常也” “用能舍否 人情之常也” “貴賢賤不肖 人情之常也” “人性 善也 人慾 惡也 性者 慾之白 慾者 性之黑” “人性同也 人慾亦同也” “耳能聽 目能視 肺能學 脾能問 此衆人之性 不與堯舜同乎” “性者理也” “情者欲也” 〈獨行篇〉
115. 朴爽彥 譯, 『格致藁』, (서울: 태양사, 1985), pp. 174-175, 〈乾箴下載〉,  
“既有喜怒哀樂之已發之性則 亦自有喜怒哀樂未發之性也”  
“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 不往來不立臨時 自己獨得之性 而有中不中也  
自己獨得之性 盡於內則 與人相接之性 盡於外也  
性之德也 合內外之道也 時措之宜也”
116. 洪淳用 譯, 『東醫壽世保元』, (서울:杏林出版社, 1989)  
“領有籌策 臆有經綸 躋有行檢 腹有度量”  
“籌策 博通也 經綸 博通也 行檢 博通也 度量

- 博通也”  
“博通者 性也”〈性命論〉
117. 洪淳用 譯, 『東醫壽世保元』, (서울 : 杏林出版社, 1989)  
“頭有識見 肩有威儀 腰有材幹 腎有方略”  
“識見 獨行也 威儀 獨行也 材幹 獨行也 方略 獨行也”  
“獨行者 命也”〈性命論〉
118. 上揭書,  
天生萬民 性以慧覺 萬民之生也 有慧覺則生 無慧覺則死 慧覺者 德之所由生也  
天生萬民 命以資業 萬民之生也 有資業則生 無資業則死 資業者 道之所由生也〈性命論〉
119. 上揭書,  
知行積則 道德也 道德成則 仁聖也 道德非他 知行也 性命非他 知行也〈性命論〉
120. 上揭書,  
頤臆臍腹之中 自有不息之知 如切如磋而 驕矜伐夸之私心 卒然敗之則 自棄其知而 不能博通也 頭肩腰腎之下 自有不息之行 赫兮喧兮而 奪侈懶竊之慾心 卒然陷之則 自棄其行而 不能正行也〈性命論〉
121. 이기석 외 譯, 『新譯 大學 中庸』, (서울 : 흥신문화사, 1993), p. 284.  
博學之 審問之 慎思之 明辨之 篤行之
122. 洪淳用 譯, 『東醫壽世保元』, (서울 : 杏林出版社, 1989),  
耳目鼻口 觀於天.〈性命論〉
123. 上揭書, 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.〈性命論〉
124. 上揭書, “哀性非他 聽也” “怒性非他 視也” “喜性非他 嗅也” “樂性非他 味也”〈擴充論〉
125. 上揭書, 肺脾肝腎 立於人也.〈性命論〉
126. 上揭書, “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”  
“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”  
“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”  
“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”〈擴充論〉
127. 洪淳用 譯, 『東醫壽世保元』, (서울 : 杏林出版社, 1989),  
耳目鼻口 無所不察 肺脾肝腎 無所不付  
臆臍腹 無所不誠 頭手腰足 無所不敬.〈臟腑論〉
128. 朴爽彥 譯, 『格致藁』, (서울 : 태양사, 1985),  
太極心也 兩儀心身也 四象事心身物也〈反誠箴〉
129. 上揭書, 太極之心 中央之心也 心身之心 兩儀之心也 事心身物之心 四象心也.〈反誠箴〉
130. 洪淳用 譯, 『東醫壽世保元』, (서울 : 杏林出版社, 1989),  
浩然之氣 出於肺脾肝腎也 浩然之理 出於心也.〈四端論〉
131. 上揭書, “五臟之心 中央之太極也”  
“中央之太極 聖人之太極 高出於衆人之太極也”〈四端論〉
132. 上揭書, 聖人之心 無慾也 衆人之心 有慾也.〈四端論〉
133. 上揭書, 聖人之心 無慾云者 非清淨寂滅 如老佛之無慾也.  
聖人之心 深憂天下之不治故 非但無慾也 亦未暇及於一己之慾也.〈四端論〉
134. 朴爽彥 譯, 『格致藁』, (서울 : 태양사, 1985)  
以一人之心而 有君子之心焉 有小人之心焉 君子之心易知 小人之心難知 易知之心多而 難知之心少者 名曰君子 難知之心多而 易知之心少者 名曰小人〈反誠箴, 兌箴 下截〉

135. 洪淳用 外 譯, 『東醫壽世保元』, (서울: 행림출판사, 1989)  
存其心者 責其心也 心體之明暗 雖若自然而 責之者 清 不責者 濁. 〈性命論〉
136. 洪淳用 外 譯, 『東醫壽世保元』, (서울: 행림출판사, 1989)  
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. 〈四端論〉
137. 上揭書, 肺氣 直而伸, 脾氣 栗而包, 肝氣 寬而緩, 腎氣 溫而蓄. 〈四端論〉
138. 上揭書, 哀氣 直升, 怒氣 橫升, 喜氣 放降, 樂氣 陷降. 〈四端論〉
139. 上揭書, 哀怒之氣 上升 喜樂之氣 下降. 〈四端論〉
140. 上揭書, 太陽之性氣 恒欲進而 不欲退, 少陽之性氣 恒欲舉而 不欲措 太陰之性氣 恒欲靜而 不欲動 少陰之性氣 恒欲處而 不欲出  
太陽之情氣 恒欲爲雄而 不欲爲雌 少陰之情氣 恒欲爲雌而 不欲爲雄, 少陽之情氣 恒欲外勝而 不欲內守, 太陰之情氣 恒欲內守而 不欲外勝 〈擴充論〉
141. 洪淳用 外 譯, 『東醫壽世保元』, (서울: 행림출판사, 1989)  
衆人 所以希聖也. 〈四端論〉
142. 上揭書, 太陰人 恒有怯心 怯心寧靜則居之安 資之深而造於道也  
少陽人 恒有懼心 懼心寧靜則居之安 資之深而造於道也  
少陰人 恒有不安定之心 不安定之心寧靜則 脾氣 卽活也  
太陽人 恒有急迫之心 急迫之心寧靜則 肝血 卽和也 〈四象人 辨證論〉
143. 上揭書, 太陽人 體形氣像 腦頓頁之起勢 盛壯
- 而 腰圍之立勢 孤弱  
少陽人 體形氣像 胸襟之包勢 盛壯而 膀胱之坐勢 孤弱  
太陰人 體形氣像 腰圍之立勢 盛壯而 腦頓頁之起勢 孤弱  
少陰人 體形氣像 膀胱之坐勢 盛壯而 胸襟之包勢 孤弱 〈四象人 辨證論〉
144. 上揭書,  
太陽人 性質 長於疏通而 材幹 能於交遇, 少陽人 性質 長於剛武而 材幹 能於事務, 太陰人 性質 長於成就而 材幹 能於居處, 少陰人 性質 長於端重而 材幹 能於黨與. 〈四象人 辨證論〉
145. 洪淳用 外 譯, 『東醫壽世保元』, (서울: 행림출판사, 1989),  
哀怒相成 喜樂相資 哀性極則 怒情動 怒性極則 哀情動 樂性極則 喜情動 喜性極則 樂情動.  
太陽人 哀極不濟則 忿怒激外 少陽人 怒極不勝則 悲哀動中 少陰人 樂極不成則 喜好不定 太陰人 喜極不服則 侈樂無厭 〈四端論〉
146. 上揭書, 太少陰陽之臟局短長 陰陽之變化也. 天稟之已定 故無可論 〈四端論〉
147. 幼年 七八歲前 聞見未及而 喜怒哀樂膠着則成病也 慈母宜保護之也  
少年 二十四五歲前 勇猛未及而 喜怒哀樂膠着則成病也 智父能兄宜保護之也 〈廣濟說〉
148. 天下之受病 都出於妬賢嫉能 〈廣濟說〉
149. 洪淳用 外 譯, 『東醫壽世保元』, (서울: 행림출판사, 1989),  
又宜 寬闊其心 不宜 膠小其心 寬闊則 所欲必緩 清陽上達 膠小則 所欲必速 清陽下耗 〈少陽人胃受熱裏熱病論〉
150. 上揭書, 太陽人 哀極不濟則 忿怒激外 少陽人 怒極不勝則 悲哀動中 少陰人 樂極不成則 喜好不定 太陰人 喜極不服則 侈樂無厭

如此而動者 無異於以刀割臟 一次大動 十年難復. <四端論>

151. 宋一炳, 『四象人病證藥理의 성립과정과 그 운영 정신에 대한 고찰』, 사상의학회지, Vol. 8, No. 1, (대한한의학회 사상의학회, 1996), p. 11.

152. 洪淳用 外 譯, 『東醫壽世保元』, (서울: 행림출판사, 1989),  
耳必遠聽 目必大視 鼻必廣嗅 口必深味 耳目鼻口之用 深遠廣大則 精神氣血 生也 淺近狹小則 精神氣血 耗也  
肺必善學 脾必善問 肝必善思 腎必善辨 肺脾肝腎之用 正直中和則 津液膏油 充也 偏倚過不及則 津液膏油 燦也 <臟腑論>

153. 上揭書,  
太陰之頤 宜戒驕心 太陰之頤 若無驕心 絕世之籌策 必在此也  
少陰之臆 宜戒矜心 少陰之臆 若無矜心 絕世之經綸 必在此也  
太陽之臍 宜戒伐心 太陽之臍 若無伐心 絕世之行檢 必在此也  
少陽之腹 宜戒夸心 少陽之腹 若無夸心 絕世之度量 必在此也  
少陰之頭 宜戒奪心 少陰之頭 若無奪心 大人之識見 必在此也  
太陰之肩 宜戒侈心 太陰之肩 若無侈心 大人之威儀 必在此也  
少陽之腰 宜戒懶心 少陽之腰 若無懶心 大人之材幹 必在此也  
太陽之腎 宜戒竊心 太陽之腎 若無竊心 大人之方略 必在此也 <擴充論>

154. 洪淳用 外 譯, 『東醫壽世保元』, (서울: 행림출판사, 1989),  
太陽人 哀心深着則 傷表氣 怒心暴發則 傷裡氣 故 解你表證 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 傷耳腦頤氣 樂情 傷肺胃腕氣乎 <太陽人 表裏病論>

155. 上揭書,  
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

太陽之聽 能廣博於天時故 太陽之神 充足於頭腦而 歸肺者 大也

太陽之嗅 不能廣博於人倫故 太陽之血 不充足於腰脊而 歸肝者 小也

太陰之嗅 能廣博於人倫故 太陰之血 充足於腰脊而 歸肝者 大也

太陰之聽 不能廣博於天時故 太陰之神 不充足

於頭腦而 歸肺者 小也

少陽之視 能廣博於世會故 少陽之氣 充足於背  
脊而 歸脾者 大也

少陽之味 不能廣博於地方故 少陽之精 不充足  
於膀胱而 歸腎者 小也

少陰之味 能廣博於地方故 少陰之精 充足於膀  
胱而 歸腎者 大也

少陰之視 不能廣博於世會故 少陰之氣 不充足  
於背脊而 歸脾者 小也〈擴充論〉

156) 洪淳用 外 譯, 『東醫壽世保元』, (서울: 행림출  
판사, 1989),

太陰人 恒有怯心 怯心寧靜則居之安 資之深而  
造於道也 怯心益多則 放心桎梏而 物化之也

若 怯心 至於怕心則 大病作而怔忡也 怔忡者 太  
陰人病之重證也

少陽人 恒有懼心 懼心寧靜則居之安 資之深而

造於道也 懼心益多則 放心桎梏而 物化之也

若 懼心 至於恐心則 大病作而 健忘也 健忘者  
少陽人病之險證也

少陰人 恒有不安定之心 不安定之心寧靜則 脾  
氣 卽活也

太陽人 恒有急迫之心 急迫之心寧靜則 肝血 卽  
和也

余足之曰 太陰人 察於外而 恒寧靜怯心 少陽人  
察於內而 恒寧靜懼心

太陽人 退一步而 恒寧靜急迫之心 少陰人 進一  
步而 恒寧靜不安定之心 如此則 必無不壽

又曰 太陽人 恒戒怒心哀心 少陽人 恒戒哀心怒  
心 太陰人 恒戒樂心喜心 少陰人 恒戒 喜心樂  
心 如此則 必無不壽〈四象人辨證論〉

157) 好賢樂善 天下之大藥也. 〈廣濟說〉

## ABSTRACT

### **A Bibliographic Study on the Nature and the Emotion of Confucians and the Nature Qi and the Emotion Qi of Lee Jae-Ma**

*by Son, Sang-Kon. O.M.D.*

Dept. of Oriental Medicine Graduate School Sang Ji University

The purpose of this investigation is to seek the concepts of the Nature and the Emotion in the Sasang Constitutional Medicine.

The results summerized as following.

1. When feelings like joy, anger, sorrow and happiness are kept in heart this state is the Nature. When they are expressed this state is the Emotion. In this point Confucianism and the Sasang Constitutional Medicine are same each other.

2. The Nature and Emotion of Confucianism are the psychic concepts. But the Nature and Emotion of the Sasang Constitutional Medicine are the psychosomatic concepts.

3. Qi(氣) of joy, anger, sorrow and happiness, each of them share with qi(氣) of the Nature and Emotion. Qi(氣) of the Nature and Emotion directly influence the formation of Sasang Constitution, physiological and pathological state.

As mentioned above, though the Nature and Emotion of the Sasang Constitutional Medicine come from Confucianism they are used the more opened conception.