

芸菴의 理氣論 研究

방 정 균

尙志大學校 韓醫科大學 原典學教室

A study on the 'Li-Qi' theory of Un-Am

As a Confucianist of the Cho'-son dynasty's middle period, Han Suk-Ji's scholarship intention has a great difference between Song dynasty's natural philosophy and science and Cho'-son dynasty's Song Confucianism. However, since his collection of work, "Myungsunlock", was handed down only in the family, it was withheld from the public up to the 1940's when it finally was published. And yet, it didn't draw the public's attention until recently when studies were progressed under the deduction that it could be the academic origin of Sasang Constitutional Medicine, which is proposed by Lee Je-Ma. This thesis has examined Han Suk-Ji's ideology in the field of 'Li-Qi' theory. The conclusions summarized as followings.

1. As a form of monism, Han Suk-Ji's 'Li-Qi' theory can be concluded as three followings below. First of all, there is no sequence relationship in 'Li-Qi' (principle-function). Second of all, 'Li-Qi' as a whole is a pure and righteous thing. Hence, clear and turbid theory of 'Qi-Pum' contended by Song dynasty's natural philosophy and science can not be concluded as a logic. Last of all, 'Li-Qi' has a form of 'body-function' relationship. When the Greater Absolute 'Li' starts agitating, it then becomes the 'Qi'. 'Li' as the body and 'Qi' as the function both are very devoted.

2. 'Li' and 'Qi' are both metaphysical beings when those with qualitative things are physical beings. A mutual relation can be established between 'Li-Qi' and qualitative things as the 'Li-Qi' in the supervisor role of transforming qualitative things and the formation of quality by the 'Li-Qi' that makes things.

3. Like the relationship of Yin-Yang, blood and vital energy are not in a relationship of mutual confrontation. Since the blood is the qualitative thing, there is a differential distinction between blood and vital energy.

4. There are no dynamics or statics and rise or fall in 'Li-Qi', but only response. Dynamics and statics can be defined as following three meanings. First, the dynamics or statics, the qualitative things, rise after the generation of Yin-Yang. Second, the dynamics and the statics coexist. Third, either dynamics or statics can be formed by vigor. Vigor is implied as the response of 'Li-Qi' to become either the dynamics or statics. Therefore, 'Li-Qi' can not exist with the absence of vigor and so does the response of 'Li-Qi'.

5. The significance of "response" is derivations of various functions from the body. In other words, it indicates that the neutral body reacts fairly under various circumstances. And it is different from the permanence toward all creation which maintains steadiness so it does not incline to either dynamic or static state and rise or fall.

6. Han Suk-Ji had two recognitions for "Qi-Shu" at the same time. One is that it can not be controlled by either the heaven or the ghosts. And the other is the response of principle-function appeared by human affairs. Though these two recognitions seem to have opposite positions in some ways, in fact they have the same meaning that the heaven responds fairly to the human affairs.

Key Word: Li-Qi', response(感應), Qi-Shu(氣數)

I. 緒論

얼마전 모 일간지의 사설란에는 “국산 한약 재 살리기”라는 제목의 사설이 실렸다. 이 사설에서 논자의 관심을 끌었던 부분은 韓國 韓醫學을 中國 漢醫學과 비교하는데 있어서, 그 특징을 體質醫學으로 지칭하였다는 것이다. 근자에 들어 韓醫學에 대한 관심이 고조되고 있는 상황에서, 일반인들이 韓國 韓醫學의 특징을 東武 李濟馬가 제창한 四象醫學으로 인식하고 있다는 사실에 주의를 기울일 필요가 있다.

현재, 東武 李濟馬에 관한 研究는 그의 저서 『東醫壽世保元』과 『榕致藁』 등을 통해 활발하게 진행이 되고 있다. 東武는 『東醫壽世保元·醫原論』에서 자신의 醫學 淵源을 神

農·黃帝를 시작으로 해서, 張仲景·朱肱·許浚·李梴·龔信으로 두고 있다. 그러나, 東武가 儒醫였다는 점을 생각해보면, 醫學的 淵源만으로는 그의 思想的 淵源을 論하기엔 부족한 느낌이 든다. 즉, 그의 儒學的 思想이 四象醫學에 녹아 있으리라는 推論이 제기될 수 있는 것이다. 그러기에, 東武의 四象醫學을 면밀히 검토하기 위해서는, 그의 儒學 저서인 『榕致藁』와 『東醫壽世保元』의 비교 연구가 필수적인 방법론이라고 할 수 있다. 아울러, 東武의 儒學思想의 學問的 淵源을 探究하는 작업이 병행되어야만 한다. 현재, 학계에서 인정하는 東武의 학문연원은 芸菴 韓錫地和 蘆沙 奇正鎭일 것으로 추측하고 있다. 그러나, 이러한 추측은 떠도는 이야기를 근거로 하여 추측하는 것으로, 東武와 芸菴·蘆沙의 관련 기록은 전무한 상태이다. 그러기에, 芸菴과 蘆

沙를 무리하게 東武와 연관시키는 것은 牽強附會를 면하기 어려운 측면이 있다. 그러나, 東武의 醫學이心和性情을 중요시하고 있고, 또 기존의 朱子學을 宗主로 삼고 있는 朝鮮性理學과 거리를 두고 있다는 점에서 芸菴과 蘆沙는 東武와 서로 통하는 부분이 있다고 할 수 있다.

芸菴은 1709년에 태어나 1803년에 삶을 마감할 때까지, 대체로 함흥지역에서 거주하였다. 그는 특별한 師承關係도, 또 학문의 淵源도 없다는 것이 지금까지의 연구결과이다. 다만, 芸菴의 理氣·性情論은 朱子學과는 구별되는 논리구조를 가지고 있기에, 그를 陽明學과 관련짓는 주장이 제기되고 있다. 또한, 反朱子學의 입장에서 그를 實學과 연관시키고 있기도 하며, 혹자는 易을 중심으로 한 사상을 가지고 있다는 주장을 하기도 한다. 이에 논자는 芸菴의 理氣·性情論을 살펴보고, 아울러 朱子學·陽明學과의 비교를 통해 그의 학문적 특징을 살펴보고자 한다. 또한, 조선 성리학의 두 기둥으로서 理氣·性情論에 있어서 相異한 주장을 하고 있는 退溪·栗谷의 연구를 진행하여, 芸菴과의 관련성을 찾아보고자 한다. 이에 본 논문에서는 그 첫 단계로 芸菴의 理氣論을 『明善錄』을 중심으로 살펴보고자 한다.

II. 芸菴關聯 研究現況

芸菴과 관련된 研究는 아직까지 活性化되지 못한 상태로, 현재까지 진행된 芸菴과 관련된 研究를 살펴보면 다음과 같은 것이 있다.

- 1) 金達來, 高炳熙, 宋一炳, 「李濟馬의 學問的 淵源과 四象醫學의 形成時期에 對한 研究」, 사상의학회지 Vol.2, No.1, 1990
- 2) 김달래 역, 「사상의학의 뿌리 明善錄」,

도서출판 정담, 1998

- 3) 金赫, 金達來, 「氣稟論에 關한 文獻의 研究」, 사상의학회지 Vol.10, No.1, 1998
- 4) 孫祥坤, 「儒學者들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 關한 문헌적 고찰」, 상지대학교 석사학위논문, 1997
- 5) 劉準相, 「『東醫壽世保元』과 『明善錄』에 나타난 주요 語句에 關한 比較 研究」, 상지대학교 석사학위논문, 1997
- 6) 윤종빈, 「芸菴 韓錫地 경학의 반주자학적 성격(I) - 『大學』의 經一章을 중심으로 -」, 한국동서철학회/동서철학연구, 1998
- 7) 윤종빈, 「芸菴 韓錫地 철학의 實學的 성격」, 한국동서철학회/동서철학연구, 1999
- 8) 李乙浩, 「芸菴 『明善錄』考 -그의 儒學史的 意識-」, 지식산업사, 1987
- 9) 鄭遇悅, 「東武 李濟馬의 哲學과 醫學」, 사상의학회지 Vol.7, No1, 1995
- 10) 丁益燮, 「韓國詩歌文學論攷」 「芸菴 韓錫地의 「吉夢歌」考察」, 전남대학교출판부, 1989
- 11) 한길, 「芸菴 韓錫地의 明善錄」, 겨레얼, 1997

以上の 論文들에서 論者들이 자기 주장하는 특징적인 면들을 요약해 보면 다음과 같다.

첫째, 芸菴의 學問思想과 관련된 문제이다. 학문사상에 있어서 芸菴을 宋代 理學과 배치되는 孔孟儒學을 재천명하는 것으로¹⁾, “醇正孔孟學”²⁾이라고 인식하는 것이다. 또한, 한길은 芸菴의 학문을 易과 관련이 깊고, 특히 曆

1) 윤종빈, 「芸菴 韓錫地 경학의 반주자학적 성격(I) - 『大學』의 經一章을 중심으로 -」, 한국동서철학회/동서철학, 1998, 107쪽

2) 李乙浩, 「두계 이병도 박사 구순기념 한국사논총」 「芸菴 『明善錄』考 -그의 儒學史的 意識-」, 지식산업사, 1987, 622쪽

數와 관련이 깊다고 주장하고 있다³⁾. 한편, 윤종빈은 芸菴의 학문이 反朱子學的인 實學的 성격이 있음을 주장하면서, 芸菴의 實學을 孔孟의 先秦儒學을 好學하는 것으로 규정하고 있다⁴⁾. 이에 반해 김달래는 芸菴의 反朱子學의 思想을 긍정하면서, 芸菴을 陽明學과 연계시키고 있다. 이러한 주장의 근거는 芸菴의 “心卽理”⁵⁾와 “知行合一”에 관한 주장이다⁶⁾. 또한, 유준상은 ‘格物’의 格字를 ‘正’으로 해석한 부분과 “心卽理”·“知行合一”의 주장을 근거로 芸菴을 陽明과 관련시키고 있다⁷⁾. 이에 대해

윤종빈은 『大學·經一章』에 대한 芸菴의 해석을 살펴보았을 때, 程朱의 新注와 王陽明 계통의 古注의 두 입장 중 어느 입장에도 서 있지 않다고 하여, 陽明과 관련이 없는 것으로 인식하고 있다⁸⁾.

둘째, 芸菴과 東武의 사상적 관련에 관한 논쟁이다. 김달래 등은 芸菴과 東武의 연관성을 聖인과 凡人의 天稟의 차이가 있을 수 없다는 면에서 그 관련성의 가능성을 찾아 볼 수 있다고 하였다⁹⁾. 또한, 한길·윤종빈등은 易의 관점에서 芸菴과 東武의 연관성을 찾고 있다¹⁰⁾. 이에 비해 정우열은 芸菴과 東武가 反朱子學的이라는 공통점 이외에는 사상적 관련성을 찾아 볼 수가 없다고 하였다¹¹⁾.

以上的 芸菴 관련 논문을 살펴보았을 때, 芸菴의 학문이 그 思想的 基調가 反朱子學的이라는 데에는 異見이 없는 것으로 나타났다. 그러나, 陽明學과의 연관성에 있어서는 주장이 엇갈리고 있으며, 또한 東武와의 연관성에 있어서도 서로 상반된 주장이 제기되고 있다. 이에 論者는 芸菴과 朱子學(宋代 理學)·陽明學과의 구별점 및 연관성을 찾아보는 작업의 필요성을 느꼈다. 본 論文에서는 朱子學·陽明學과 芸菴의 理氣·性情論 同異를 규명해

- 3) 한길은 芸菴이 聖學史의 근원을 先秦學統에 두고 그 논거를 易學에서 인증하는 입장을 취했다고 주장하고 있다. 아울러 『명선록』의 편철 분류가 『周易·繫辭傳』의 參伍以變의 원리와 十五의 天地數 원리와 무관하지 않은 점을 보아 曆數原理를 중요시했음을 추정할 수 있다고 하였다.
한길, 『芸菴 韓錫地의 明善錄』, 겨레얼, 1997, 183~184쪽
- 4) 윤종빈, 『芸菴 韓錫地 철학의 實學的 성격』, 한국동서철학회/동서철학연구, 1999, 74쪽
- 5) 芸菴의 心에 대해서는 理라고 규정짓기 힘든 부분이 있다. 오히려, 人心·道心論을 펼치면서 心을 氣로 인식한 측면이 강하다. 물론, 心을 太極과 연계시키는 부분이 있어 心의 本體가 理인 것처럼 논술하고 있다. 그러나, 朱子의 글에도 “聖人之心, 太極”, “孔子之心, 太極”이라고 하는 등, 心을 太極과 연계시킨 부분이 있지만, 이 경우는 心의 오묘한 작용을 강조하기 위한 표현 수단이지, “心=太極”이라는 등식을 적용시키기는 어려운 것이다. 또한, 芸菴은 心이 분명 理에서 生하는 것으로 인식하고 있는데, 이 경우 心은 분명히 氣인 것이다. 이에 대한 자세한 논의는 본 논문에 이어서 살펴볼 “芸菴의 心性論 研究(가제)”에서 자세히 살펴보기로 한다.
- 6) 김달래 역, 『四象醫學의 뿌리 明善錄』,圖書出版 鼎談, 1998, 1502, 1504쪽
- 7) 劉準相, 『『東醫壽世保元』과 『明善錄』에 나타난 주요 語句에 관한 研究』, 상지대학교 석사학위논문, 1997, 31~32쪽

- 8) 윤종빈, 『芸菴 韓錫地 경학의 반주자학적 성격(I) - 『대학』의 經一章을 중심으로 -』, 한국동서철학회/동서철학, 1998, 108쪽
- 9) 金達來, 高炳熙, 宋一炳, 『李濟馬의 學問的 淵源과 四象醫學의 形成時期에 對한 研究』, 사상의학회지 Vol.2, No.1, 1990, 18쪽
- 10) 한길, 『芸菴 韓錫地의 明善錄』, 겨레얼, 1997, 175쪽
윤종빈, 『芸菴 韓錫地 경학의 반주자학적 성격(I) - 『대학』의 經一章을 중심으로 -』, 한국동서철학회/동서철학, 1998, 102~103쪽
- 11) 鄭遇悅, 『東武 李濟馬의 哲學과 醫學』, 사상의학회지 Vol.7, No1, 1995, 32쪽

보는 연구의 기초 작업으로서, 芸菴의 理氣論을 먼저 살펴보기로 한다.

III. 本 論

芸菴의 理氣觀은 그 자신의 性情論·太極論과 밀접한 관련을 가지고 있다. 특히, 『明善錄』全篇을 통해 수 차례 비판하는 宋人¹²⁾의 氣稟論·主靜論·無欲論과의 차이점을 살펴볼 수 있는 중요한 근거가 된다. 그러므로, 朝鮮의 全時期를 통해 거의 유일하게 전승되어진 程朱學이라고 稱해지는 宋代 新儒學과 芸菴의 차이를 辨別해내고, 또 朝鮮 性理學과의 구별점을 밝혀내는 작업을 함에 있어서, 그 시작은 芸菴이 인식하고 있는 理氣觀에서부터 출발하여야 하는 것이다. 芸菴은 『明善錄』에서 자신의 理氣觀을 다양하게 언급하고 있는데, 論者는 그 특징을 다음의 몇 가지로 규정하여 보았다.

1. 理氣一元論

理氣의 관계에 있어서 一元論과 二元論의 논쟁은 儒學 思想史에서 중요한 논쟁 중 하나였다¹³⁾. 芸菴은 이 가운데서 一元論의 입장을

- 12) 芸菴이 宋代 儒學者들을 지칭하는 말로 周濂溪를 시작으로 朱子에 이르는 宋代 儒學者들을 뜻한다.
- 13) 朝鮮의 理氣二元論·理氣一元論 논쟁은 朱子の “理氣不離不雜”을 근거로 하고 있다. 즉, “不雜”에 중점을 두게 되면 “理氣二元”이 되는 것이고, “不離”에 중점을 두게 되면 “理氣一元”이 되는 것이다. 일반적으로 退溪는 不離에 중점을 두는 “理氣二元”을 주장하고, 栗谷은 不離에 중점을 두는 “理氣一元”을 주장하는 것이라고 알려져 있다. 이에 대해 蔡仁厚는 理氣는 “二元”으로 구별해서도 안되고, 또한 “一元”으로 합해서 보아도 안된다

취하면서 朱子의 理氣論을 二元論이라고 비판하고 있다¹⁴⁾. 李乙浩는 『明善錄』의 解題에서 芸菴의 理氣論을 二元論의 思惟의 克服에서 出發하였다고 하면서, 栗谷의 退溪의 理氣二元論의 克服을 통해 二而一的 理氣論을 전개한 것과 비유하고 있다¹⁵⁾. 芸菴이 理氣一元論을 주장하면서 제기하였던 논리는 대체로 다음의 3가지로 분류할 수 있다. 첫째로, 理氣에는 先後관계가 없다는 것이다. 芸菴은 邵康節과 朱子가 理氣의 先後관계를 氣가 先이고 理가 後인 二元論적인 關係 즉, “氣發理乘之”로 이해하고 있다고 비판하고 있다¹⁶⁾. 즉, 邵康節과 朱子의 주장을 따르면 理氣가 서로 독립적으로 존재하여 “無氣之理”와 “無理之氣”가 되는데, 이러한 理와 氣는 존재할 수 없다고 인식하고 있다¹⁷⁾. 芸菴의 이러한 理氣

고 주장하고 있다.

蔡仁厚, 『良齋學論叢第3輯』, 「良齋의 心性論」, 良齋學會, 2000, 104쪽

- 14) 芸菴은 『明善錄』에서 수 차례 朱子의 理氣論을 二元論이라고 비판하고 있다. 그러나, 朱子의 理氣論을 어떻게 볼 것이냐 하는 문제는 간단한 문제가 아니다. 본 논문에서는 『明善錄』을 중심으로 芸菴의 理氣論을 살펴보는데 의미를 두고 있기 때문에, 朱子와 芸菴의 理氣論 비교는 이 논문에 이어서 살펴보도록 하겠다.
- 15) 李乙浩, 『明善錄解題』, 民族文化社, 1986, 9쪽
- 16) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 403쪽, 535쪽.
“又其曰氣以成形而理亦賦焉者, 亦其氣發而理乘之謂也. 怪哉. 何許無理之氣, 徑自先發, 既至成形, 而後何許無氣之理, 始來而乘之也.”
“宋人, 以天津聞杜鵑, 謂理有漸而氣先至, 亦其爲二段也. 安有理有漸而氣無漸, 理不至而氣獨先至邪.”
- 17) 朱子의 理氣先後의 문제는 芸菴이 주장하는 것처럼, “氣先理後”의 觀點만 가지고 있었던 것은 아니다. 이에 대한 자세한 논의는 다음 기회로 미루고, 우선 朝鮮 中期 南塘 韓元震이 주장한 朱子 理氣先後論을 소개하

一元論은 그가 주장하는 理氣體用論 및 氣稟論과 主靜論의 비판에도 일관되게 적용되는 논리라고 할 수 있다. 둘째로, 芸菴은 理氣를一體로 純善한 것이라고 인식하고 있다¹⁸⁾. 즉, 하늘로부터 稟賦받은 理氣는 구분되어지는 것 없이 모두 善하다고 인식하는 것이다. 芸菴은 이러한 인식을 바탕으로 하여, 宋代 理學의 氣稟清濁論을 비판하고 있다. 그러나, 芸菴도 氣가 理와 분리되어지는 경우를 일면 인정하고 있으니, 『孟子』의 “氣壹動志”¹⁹⁾에 대한 해석에서 그 일면이 나타나고 있다. 즉, 理氣는一體로 純善하지만, 氣肆하게 되면 志(理)²⁰⁾와 어긋나게 된다고 하였고, 氣肆하게 되는 이유를 私와 偏이라고 주장하고 있다²¹⁾. 이 주장을 따른다면, 인간이 하늘로부터 稟賦받은 理과 氣는 모두 純善한 것이지만, 인간의 행위에 의해, 즉 인간의 私와 偏에 의해

여, 독자의 이해를 돕고자 한다.

“先生論理氣性命，其說不一，各有所指，而實相貫通，其論理氣先後，或言本無先後，此以流行而言也，或言理先氣後，此以本原而言也，或言氣先理後，此以稟賦而言也。此其所指者不同，而所謂本原，所謂稟賦者，又都只在遊行中，則氣說又未嘗不會通爲一也。”

韓元震, 『朱子言論同異攷』, 11~12쪽

18) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 76쪽

“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。況人性乎，故中庸，不曰明善惡而只曰明善，以其本無惡故也。”

19) 『孟子』, 學民文化社, 乾 203쪽

“既曰志至焉，氣次焉，又曰持其志，無暴其氣者，何也。曰志壹則動氣，氣壹則動志也，今夫蹶者趨者，是氣也而反動其心。”

20) 本文에는 “志”라고 표현이 되어있는데, 論者が 理字를 兼하여 썼다. 그 이유는 “志”는 “心之所之”로, 마음이 道理에 확고하게 도달해있는 경우를 표현하기 때문이다.

21) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 535쪽

“曰氣壹動志，此豈非無志之氣邪? 曰此言氣肆而違於志者也，彼肆其情而違於性者，是果無性之情與”

氣가 肆해지고, 그 결과로 氣의 純善이 훼손을 받아, 純善한 상태의 理와 분리되는 것이라고 할 수 있다. 셋째로, 芸菴은 理氣를 體用관계로 인식하고 있다. 즉, 太極인 理가 發하여 氣가 되는데, 理는 體가 되고 氣는 用이 되어 體用이 모두 至誠하다고 주장하고 있다²²⁾. 그러나, 理氣體用論은 芸菴 자신이 주장한 理氣一體 및 理氣無方體論과 일면 相衡하는 면이 있다. 이에 대해 芸菴은 自問自答의 형식으로 그 내용을 정리하고 있다. 즉, ‘無方體’는 理氣의 無形을 이야기하는 것이고, ‘理氣有體用’은 造化의 奧妙함을 빌려 이야기하는 것으로, 理氣에 體用이 있는 것이 바로 “一體萬用”을 뜻하는 것이라고 주장하고 있다²³⁾. 한편, 理氣가 體用관계가 된다는 芸菴의 주장은 주자의 ‘幾善惡’·‘氣稟清濁論’을 비판하는 근거가 되고 있다²⁴⁾. 즉, 體인 理에서 發하는 用으로서의 氣에 善惡과 清濁이 混在해 있다면, 理 자체도 純善한 것이 아니고, 善惡·清濁이 混在해 있는 것이 된다고 비판하는 것이다. 즉, 體用관계로서의 理氣는 분리되어 질 수 없는一體로서 純善하다는 것이다²⁵⁾.

22) 前揭書, 235쪽

“理發而氣，性發而情，天人之一致也，性卽理，而情卽氣也，是故太極者，陰陽之體，陰陽者，太極之用而體用，都是誠也。”

23) 前揭書, 239쪽

“問子云至誠，理也，又云理氣無方體，又云理氣一體，又云有一體萬用，既云無方體而又云有體用，何也? 曰無方體，正言無形之理氣也，有體用，借言造化之妙也，所以天下之言性理也。”

24) 前揭書, 352쪽

“理爲體氣爲用性爲體情爲用，一似明照之無間也，幾善惡清濁之說，邪說也。”

25) 前揭書, 353쪽

“天道出於理氣，人道出於性情，性情理氣一體用已，性理，體也，情氣，用也，體用，一也，故道一也，道一也，故天人，一也，天人，一也，故人無有不善也。”

2. 理氣와 形器論

形器와 대비되는 理氣는 宋代 理學의 理氣論과 구별되는 芸菴의 독특한 理氣論이다. 器와 理氣의 구분은 그 根源이 『周易』에서 來源한다고 할 수 있다. 『周易·繫辭傳』에서는 “形而上者，謂之道，形而下者，謂之器。”²⁶⁾ 라고 하여, 道와 器를 形而上과 形而下로 구분하고 있다. 『周易』以後 宋代에 이르러 본격적으로 理氣의 탐구가 시작되면서, 理를 形而上으로 인식하고 氣를 形而下로 인식하는 것이 일반적인 주장이었다. 그러나, 芸菴은 이러한 주장을 반박하면서 다른 논리를 펴고 있다. 즉, 形而上의 道를 無形으로 인식하면서²⁷⁾, 理와 氣를 모두 形而上으로 보고, 形質이 있어 볼 수 있는 것과 聲臭가 있어 듣고 냄새 맡을 수 있는 것, 즉 人體의 五感으로 느낄 수 있는 것을 形而下인 器로 보고 있다²⁸⁾. 이러한 器와 氣에 대한 인식은 以前의 宋代 理氣論과는 대별되는 芸菴의 독특한 사상으로, 血氣論에 있어서도 차이점을 나타내고 있다. 즉, 기존의 宋代 理學에서는 血을 陰으로 氣를 陽으로 인식하여, 氣血을 陰陽에 배속되는 相對的인 개념으로 인식하였다²⁹⁾. 이러한 인식은 기존의 韓醫學 이론에서도 전반적으로 운용되는 인식이라고 할 수 있다. 이에 대해 芸菴은 血에 氣가 있기 때문에 “血氣”라고 부르고 있지만, 실상은 血은 “屬陰之器”이고, 氣는 無形으로 “統陰陽”하는 것으로

26) 『周易』, 學民文化社, 貞 389쪽

27) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 208쪽

“故曰形而上，謂之道，道無形而不滯，故能範圍大化，曲成萬物，通乎晝夜也。”

28) 前揭書, 395쪽

“理氣，形而上之道也，其有形質之可見聲臭之可聞者，皆器也。”

29) 前揭書, 394쪽

“朱子云血陰而氣陽”

인식하고 있다³⁰⁾. 즉, 血은 形質이 있는 陰體의 器이고, 氣는 形質이 없는 形而上의 존재로 陰陽을 兼하고 있는 것으로³¹⁾ 인식하는 것이다. 이러한 芸菴의 氣血論은 기존의 相互對待的인 의미의 氣血이 아니라, 上下의 구분이 있는 氣血을 지칭하는 것으로 해석할 수 있다. 이러한 해석의 근거는 芸菴의 器와 理氣의 관계론에서 찾아볼 수 있다. 芸菴은 日月寒暑의 기후변화를 器로 보고, 기후변화의 所以然을 氣로 보고 있으며³²⁾, 더 나아가 器의 主宰者가 理氣라고 설명하고 있다³³⁾. 以上의 내용을 살펴본다면 理氣와 器 사이에는 器가 變化하는 所以然 및 主宰者로서의 理氣와, 理氣에 의해 形質을 이루어 行하는 器라는 상호 관계를 설정할 수 있다.

3. 理氣의 感應論

理氣의 動靜에 있어서 宋代 理學의 일반적인 인식은 理는 어떠한 작용력도 가지지 않

30) 前揭書, 394~395쪽

“夫血有氣，故仍云血氣，然血非氣也，氣則本理氣也，血則器也，……血，屬陰之器也，氣，無形而統陰陽者，與理一體也。”

31) “通陰陽”에서 “通”字의 해석을 朱子가 “心統性情”에서 統字를 兼하는 것으로 풀이한 것을 따랐다. 氣라는 것은 陰氣와 陽氣를 兼하여 이야기하는 것으로 論者는 芸菴의 “氣統陰陽”을 이해하였다. 그러나, 統字를 “통괄하다”의 뜻으로 이해할 것인지, 아니면 兼하다의 뜻으로 이해할 것인지는 앞으로 토론이 더 진행되어야 할 것으로 생각한다.

32) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 397쪽

“日往則月來，寒往則暑來，日月寒暑，器也，其所以往來而變化者，神之所爲，而神則理之靈，靈則氣也。”

33) 前揭書, 398쪽

“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，惟不滯形質而無方無體無所不在焉爲其主宰者，理氣也。”

고, 다만 理에서 發한 氣의 作用力을 통해 所以然한 理가 발현되어 나온다는 것이다³⁴⁾. 芸菴은 이러한 주장을 理는 靜하고 氣는 動하는 것으로 인식하는 二元論的 사유방식, 즉 '無氣之靜'과 '無理之動'으로 나누는 것이라고 비판하고 있다³⁵⁾. 芸菴은 動과 靜에 대해 각각 陽과 陰에 배속을 시키면서³⁶⁾, 만약 理가 靜하고 氣가 動하는 것이라면, 陰이 理가 되고 陽이 氣가 되는 것이라고 비판하고 있다³⁷⁾. 理氣의 動靜에 대해서 芸菴은 動靜盛衰가 없고 다만 感應만 있을 뿐이라고 주장하고 있다³⁸⁾. 그러나, 한편으로 『明善錄』에서는 理氣의 動靜에 대해 언급한 부분이 있어, 일면 위의 주장과 상충하는 주장을 하는 듯 보이기도 한다. 즉, "氣靜則理, 理動則氣."³⁹⁾라고 표현하

고 있는데, 이것은 芸菴 스스로 밝혔듯이 理氣의 體用을 兼하여 論한 것이다⁴⁰⁾. 즉, "理無動靜"이 오로지 體에 대해서 論한 것이라면, "氣靜則理, 理動則氣."는 理氣의 體用관계를 설명하고자 한 것이니, '動'과 '靜'字에 얽매어 理氣에 動靜이 있다는 것으로 오해해서는 안 된다는 주장이다. 以上에서는 理氣에 動靜이 없다는 내용을 살펴보았는데, 動靜의 개념을 확실히 봄으로써 理氣와 動靜의 관계를 명확히 할 수가 있다.

芸菴의 動靜에 대한 인식은 3가지 정도로 정리할 수 있다. 첫째는, 動靜을 器로 인식하고 있다. 즉, 陰陽이 生한 이후 "動靜之形"이 있게 되는 것으로 주장하고 있다⁴¹⁾. 앞에서 살펴보았듯이 器는 形而下이고 理와 氣는 形而上이라고 하였는데, 動靜이 形而下인 器이기 때문에, 理氣에는 動靜이 있을 수 없는 것이다. 둘째는, 動靜이 함께 존재한다는 것이다. 太極에서 兩儀, 즉 陰陽이 생겨나면 陰陽은 天地間에 共存하게 되어, 獨陽이나 獨陰은 존재할 수가 없는 것이다. 그러므로, 氣인 陰陽이 발하여 생기는 動靜도 함께 존재하는 것이다⁴²⁾. 共存을 하면서 氣의 活에 의해 動하기도 하고, 혹은 靜하기도 하는 것이니, 天地萬物이 動하기만 하는 것은 있을 수 없고, 또

34) 『朱子語類』, 中華書局, 1994, 1권 3쪽
"然以意度之, 則疑此氣是依傍這理行. 及此氣之聚, 則理亦在焉. 蓋氣則能凝結造作, 理却無情意, 無計度, 無造作. 只此氣凝聚處, 理便在其中. 且如天地間人物草木禽獸, 其生也, 莫不有種, 定不會無種子白地生出一箇物事, 這箇都是氣. 若理則只是箇淨潔空闊底世界, 無形迹, 他却不會造作; 氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣, 則理便在其中."

35) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 237쪽
"妄以理氣, 爲二段而謂理靜氣動, 動者用事, 以致盛衰, 殊不知動無無理之動, 靜無無氣之靜者, 宋人之繆也."

36) 前揭書, 237쪽
"謂之動則陽也, 謂之靜則陰也"

37) 前揭書, 237쪽
"神無方而易無體者, 理氣也. 無方體而有動靜乎. 若云理靜氣動, 則是陰爲理陽爲氣也, 陰爲體陽爲用也."

38) 前揭書, 208, 237, 559쪽
"此吾所謂理無動靜盛衰而有感應而已者也. 無動靜盛衰, 故曰無體, 感有萬端之交易變易而無不隨應者理, 故曰易也."
"所以理氣一體, 而本無動本無靜, 可以動可以靜也"
"理有常變云者, 以人事之所感而理隨之應也, 故借言其應之迹爾, 理安有動靜盛衰哉."

39) 前揭書, 399쪽

40) 前揭書, 399쪽
"問子云理無動靜, 而此以理氣動靜, 言者, 何也? 曰宋人, 以理氣動靜, 爲二段, 故我乃辨其無間斷, 理無動靜, 專以體言也, 氣靜則理, 理動則氣者, 兼體用言也, 而亦可見一而已矣."

41) 前揭書, 245쪽
"動靜, 陰陽之形也, 非陰陽之理也."

42) 前揭書, 245쪽
"體中 useful, 用中有體, 故無無氣之理無理之氣, 而宋人不知道體之陰陽合德而渾全焉, 其發於用者, 亦自相表裏而並行焉, 謂陰陽, 待動靜而各生, 可笑哉. 陰陽者, 太極之所生也, 陰陽生而後, 于以有動靜之形, 安有一動一靜, 而後始生獨陰獨陽哉."

靜하기만 하는 것도 존재할 수가 없는 것이다. 芸菴은 이러한 인식을 근간으로 하여 主靜論을 비판하게 되는 것이다. 셋째로, 위에서 언급한 '活'의 문제이다. 사실 기존의 理氣論에서 理는 所以然의 理致로서 작용력이나 형체를 가지지 않는 것이고, 氣는 理에서 發하여 작용력을 가지고 형체를 가진다고 하는 주장을 극복해 내기는 쉬운 문제가 아니다. 그러나, 理氣가 一體로 분리될 수 없는 形而上의 존재이고, 또 先後의 관계도 있을 수 없으며, 오로지 體用관계만 있다고 주장하는 芸菴의 理氣論이 一貫성을 가지기 위해서는, 理氣에는 모두 形而下로서의 器인 動靜이 있을 수가 없는 것이다. 그러나, 『明善錄』에서는 動靜을 '理之用'으로 표현하였고⁴³⁾, 動靜을 陰陽으로 배속을 하여 氣로 인식한 측면도 보이며⁴⁴⁾, 또 "氣靜則理也, 理動則氣也."라고 하여, 動靜을 氣로 인식한 것 같은 측면도 보인다. 자연의 기후변화나 만물의 生長盛衰까지도 器로 인식하는 芸菴에게 動靜은 形而下인 器일 수밖에 없는 것이고 보면, 이러한 것들을 氣의 작용으로 인식하는 기존의 인식들과 구별되는 이론을 제시하여야만 그 타당성을 인정받을 수 있는 것이다. 이에 芸菴이 제시한 이론이 '活論'이다. 즉, 芸菴은 活에 의해서 動할 수도 靜할 수도 있는 것(可以動, 可以靜)이라고 인식하고 있다⁴⁵⁾. 活이라는 것은 動을 지칭하는 것이 아니고, 理氣가 感應하여 動할 수도 있고 靜할 수도 있게 하는 것이다. 그러기에, 活이 없으면 氣와 理가 있을 수 없

고, 더 나아가 理氣의 感應도 있을 수 없다는 것이 芸菴의 주장이다⁴⁶⁾. 여기서 주의 깊게 생각해 볼 문제는 活과 理氣의 관계에 있어서 芸菴은 活을 氣와 연계시켰다는 것이다. 즉, 理가 活할 수 있는 것은 氣가 있기 때문이고, 또 活하지 못하면 氣가 없다⁴⁷⁾는 주장을 하여 活을 氣와 연계시키고 있다. 以上의 주장을 정리해보면 理氣는 動靜盛衰의 形器적인 측면은 없고 다만 感應할 뿐인데, 理氣가 感應할 수 있는 것은 理氣가 活하기 때문이고, 活은 理보다는 氣에 연계되어 있다는 것이다.

以上에서 理氣는 動靜盛衰가 없고, 다만 感應할 뿐이라고 하였는데, 感應의 의미를 확실히 해 볼 필요가 있다. 芸菴은 感應에 대해서 '理之常用'이지 '本體之常'은 아니라고 정의 내리고 있다⁴⁸⁾. 이 정의는 중요한 의미를 가지고 있으니, '本體之常'은 萬古에 변치도록 變하지 않는 것으로 平常하여 動靜에 치우치지도 않고, 盛衰에 기울지도 않는 것이다⁴⁹⁾. 이에 비해서 "理之常用"은 하나의 本體에서 수많은 用이 파생되어 나오는 것으로, 不偏不倚한 本體가 수많은 상황에 공정하게 應하는 것이다⁵⁰⁾.

43) 前揭書, 388쪽
"故動靜者, 理之用也, 理之體則無動無靜, 可以動可以靜而已矣."

44) 前揭書, 237쪽
"謂之動則陽也, 謂之靜則陰也"

45) 前揭書, 240쪽
"活者, 本非動之號也. 活而動活而靜, 自是本極之動靜也, 性之靜, 是活而靜者, 故不可謂徒靜也."

46) 前揭書, 240쪽
"理無不活, 以其有氣也, 無氣則非理也, 故如易之無思無爲寂然者, 而當感則必通, 不活則安能感通."

47) 前揭書, 240쪽
"理無不活, 以其有氣也, 無氣則非理也."
"不活則無氣, 無氣則不成爲理矣."

48) 前揭書, 562쪽
"感應者, 理之常用已, 非本體之常也."

49) 前揭書, 559~560쪽
"理有常變云者, 以人事之所感而理隨之應也, 故借言其應之之迹爾. 理安有動靜盛衰哉. 何則, 亘萬古而不易者, 天經地緯民彝物則也, 乃所謂正理也. 人能守經緯遵彝則則乃所謂正道也, 正理正道, 謂之中庸, 中庸者, 無偏倚有平常而已. 所以理本平常而不偏於動靜, 不倚於盛衰也."

50) 前揭書, 560쪽
"是故人能中庸, 則雨暘燠寒風, 莫不時若, 而

以上の感應論을 통해서 芸菴은 天이 無心한 것이 아니고, 그렇다고 私心이 들어간 의도성을 가지고 있는 것도 아니라고 주장하고 있다⁵¹⁾.

芸菴이 주장하는 理氣感應論은 人事, 즉 사람의 행위에 天(理氣)가 感應한다는 것이므로, 人事와 感應의 표현 양태인 氣數를 연결시켜 확인해 보는 작업이 필요하다. 氣數에 대해서 芸菴은 2가지 인식을 동시에 가지고 있다. 즉, 天이나 鬼神도 어찌할 수 없다는 것이 그 하나이고⁵²⁾, 또 다른 하나는 人事에 의해 나타나는 理氣의 감응이라는 것이다⁵³⁾. 이 2가지 인식은 일면 서로 상반되는 듯한 입장을 취하고 있다. 즉, 첫 번째 氣數論은 인간의 행위와는 전혀 무관한 것처럼 비춰질 수도 있는 것이다. 즉, 天이 감응하는 정상 양태는 “福善禍淫”이라고 할 수 있는데⁵⁴⁾, 이러한 일

반적인 경우를 벗어나는 것이 있다는 것이다. 이에 대해 芸菴은 顔子の 경우와 孔子 및 門徒들이 겪었던 陳蔡之事⁵⁵⁾를 예를 들면서 感應의 또 다른 양태임을 설명하고 있다. 즉, 顔子와 같은 聖人이 평생을 불우하게 살다가 32세에 夭折을 하고, 孔子와 같은 聖人과 그 門徒들이 窮厄을 당하는 것이 “福善禍淫”의 정상적인 感應과는 다른 듯 하지만, 이것도 福善의 感應이라고 주장하는 것이다. 顔子の 경우는 孔子의 말씀, 즉 『論語』에 그의 행적이 원히 드러나서 萬古에 이름이 드러났으니, 이 또한 福善의 感應인 것이고⁵⁶⁾, 孔子와 그 門徒들의 “陳蔡之事”도 각기 行한 人事에 대한 感應이라는 것이다. 즉, 세상 사람들에게는 경계를 하는 것이고, 孔子와 그 門徒들에게는 聖과 達을 더하는 기회를 제공하는 것이니⁵⁷⁾, 이 또한 福善의 感應 양태로 볼 수 있는 것이다. 이러한 인식은 『孟子』의 “動心忍性”論⁵⁸⁾

無一物不得其常，此人事之修其常，而天地萬物，自常其常也，人事壞其常，則天地萬物，無不失常，失常，故人謂之變，理則自常而不變，故隨感而應之不借矣。”

51) 前掲書, 261쪽

“福善禍淫，此其終非無心，然而皆隨人所感而自然而然者，理也，此非無動靜盛衰有意乎，惟至誠而感應而已云者，實是知天也，至誠，非無心也，感應，非有意也。”

52) 前掲書, 59쪽

“至若無自作孽而自值凶厄者，此時運氣數之所致也，天亦無如之何而鬼神，亦未免焉，則而況於人乎。”

53) 前掲書, 290, 309쪽

“氣數者，理之感應於人事，而吉凶禍福之兆徵，已成者也，故氣數者，此理數也，主言動適而省約之耳。”

“夫氣數者，係於人事之得失修壞而感應之理成焉。”

54) 芸菴은 『書經·洪範』의 五福·六極을 예를 들면서, 五福中 好德은 인간의 행위에 관여되는 것이고, 나머지 壽·富·康寧·考終命은 天이 感應하는 것이라고 하였고, 六極에서도 惡은 인간의 행위에 관여되고, 凶短折·疾·憂·貧·弱은 天이 感應하는 것이라고 하였다.

『書經』, 學民文化社, 地 406~408쪽

“九五福，一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。六極，一曰凶短折，二曰疾，三曰憂，四曰貧，五曰惡，六曰弱。”

韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 484쪽

“德者，五福之原，惡者，六極之根，所以五福則言德而好德，在我，餘四者，在天，六極則言惡而爲惡，在我，餘五者，在天，在天者，在人之自求而應之已。”

55) 孔子와 그 門徒들이 陳나라와 蔡나라 사이에서 窮厄을 당하였던 것을 이야기하는 것으로, 『論語·先進』에 그 일화가 나온다.

『論語』, 學民文化社, 地 322쪽

“子曰從我於陳蔡者，皆不及門也。”

56) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 92쪽

“顔子之聖，見於夫子之言者，儘躍如也，燁如也，而人自不察耳，吾故曰聖人之言，率是天命也，命無不美，乃福善之孔昭也。”

57) 前掲書, 468쪽

“陳蔡之事，天也，在氣數則極否之秋也，在時人則益癡之秋也，在夫子則益聖之秋也，在所從弟子則益達之秋也，咸其自取而命既定矣。”

58) 『孟子』, 學民文化社, 坤 388쪽

과도 유사한 면을 찾아 볼 수가 있다고 하겠다. 이렇게 본다면, 芸菴의 氣數論은 2가지 주장인 듯 보이지만, 실상은 人事에 天이 긍정하게 感應하는 것이라고 할 수가 있다. 以上의 논리를 따른다면 命의 厚薄에 관한 문제 및 『論語』의 “死生有命, 富貴在天”⁵⁹⁾에 대한 해석도, 死生과 富貴가 인간이 어찌할 수 없는 문제로 하늘에 달려있는 것이지만, 인간의 행위에 의해 근본적으로는 “福善禍淫”의 양태로 感應하는데, 다만 感應 양태가 차이가 있을 수 있는 것이니, 芸菴은 이를 分數로 정의 내리고 있다⁶⁰⁾.

芸菴은 感應과 氣數의 문제를 인간 개개인에게만 국한시키지 않고, 자연의 기후변화와 時運에 까지 확대시켜 해석하고 있다. 즉, 人事가 잘 닦여지면 비가 제 때에 내리고, 人事가 잘 닦여지지 않으면 風雨도 不順해진다는 것이다⁶¹⁾. 또한, 時運도 人事에 天이 感應하는 것으로, 古代의 時運이 지금보다 아름다운 이유는 古人들이 아름다웠기 때문이라고 주장하고 있다⁶²⁾. 芸菴은 이러한 논리로 『論語』의 “人能弘道, 非道弘人”⁶³⁾과 『孟子』의 “一

治一亂”⁶⁴⁾ 및 王天下하는 者가 500년에 한번씩 興起하는⁶⁵⁾ 이유를 설명하고 있다. 즉, 道라는 것은 작용력이 없고 다만 感應할 뿐이므로, 사람의 행위에 따라 달리 感應하는 것이다. 그러므로, 人事가 잘 닦여지면 道가 그에 感應하여 弘大하게 반응하는 것이다. 또한, “一治一亂”에 대해서도 朱子は 氣化盛衰와 人事得失이 서로 영향을 미쳐 나타나는 것으로 인식했던 것에 비해, 人事의 得失에 따라 氣化가 應하는 것으로 인식하고 있다⁶⁶⁾. 芸菴의 이러한 인식은 古代 즉, 堯舜시대와 같은 경우는 天地의 氣가 清하여, 그 기운을 稟賦받은 인간들도 모두 氣稟이 清하기 때문에 堯舜께서 天子가 될 수 있었던 것에 비해, 孔子시대에는 天地의 氣가 堯舜시대보다 濁하여 인간들 역시 古代에 비해 氣稟이 濁하기 때문에, 똑 같은 聖人이신 孔子께서는 天子의 지위에 오르지 못했다는 宋代 理學의 주장을 반박하는 것이다. 즉, 氣化에는 盛衰·清濁의 구분이 없고, 다만 人事의 得失에 氣가 感應할 뿐이고, 堯舜과 孔子의 상황이 틀린 것은 “篤生”論으로 설명하고 있다. 篤生이란 훌륭한 일을 할 만한 시기와 지역에 태어나게 하는 것이니⁶⁷⁾, 天地의 氣가 清濁의 구분이 있는 것

“故天將降大任於是人也, 必先苦其心志, 勞其筋骨, 餓其體膚, 空乏其身, 行拂亂其所爲, 所以動心忍性, 曾益其所不能.”

59) 『論語』, 學民文化社, 地 434쪽

60) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 177쪽

“人之福分, 有限, 此長則彼短, 彼豐則此約, 無十全之理, 惟求福不回, 修身以俟, 不宜謾務一偏豐長也.”

61) 前揭書, 563쪽

“太平之世, 一年, 三十六雨, 則十日一雨也, 風不鳴條, 則風亦和調也. 宜雨則雨風則雨暘則暘寒則寒燠則燠, 正非交易變易之常順者乎. …… 人事不修, 苦風雨不順, 與其求知不順之風雨, 孰如求知不修之人事乎.”

62) 前揭書, 314쪽

“古之時運, 固有美於今者, 古人之美, 致然也, 非時運, 弘人也.”

63) 『論語』, 學民文化社, 人 244쪽

64) 『孟子』, 學民文化社, 乾 474쪽

“孟子曰子豈好辯哉, 子不得已也, 天下之生, 久矣, 一治一亂.”

65) 前揭書, 乾 351쪽

“五百年, 必有王者興, 其間, 必有名世者.”

66) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 514쪽

“朱子云, 一治一亂, 氣化盛衰, 人事得失, 反覆相尋, 理之常也. 夫世之治亂, 在於人事之如何, 而氣化應之而已, 其實, 人事盛衰, 而氣則自若, 故應之不僭矣.”

67) 前揭書, 567쪽

“且所謂篤生者, 亦非其性之獨厚也, 生之於可有爲之時, 是篤也, 生之於可有爲之地, 是篤也, 使之苦心勞身, 困窮佛鬱, 以之動心忍性, 增益其德慧, 是篤也, 篤之而自薄者, 天亦無如之何矣.”

이 아니라, 하늘이 堯舜과 孔子를 세상에 사용된 용도가 달랐던 것으로 인식하는 것이다. 그런데, 하늘이 聖人을 篤生하시기 前에 반드시 警戒를 보이는데, 이것이 바로 惡物인 것이다(68). 芸菴은 물론 人物之稟에 있어서 그 차이를 인정하여, 인간을 萬物中 가장 神靈한 것으로 인식하고 있다(69). 그러나, 人物之稟에 차이가 있더라도, 理氣가 純善한 것이라면 純善한 理氣를 稟賦받고 생겨나는 物에 惡이 개입할 여지는 없는 것이다. 그러나, 惡物이라는 것이 엄연히 존재하니, 芸菴은 이를 인간에 대한 하늘의 警戒로 해석하고 있다. 이와 같이, 惡物로 警戒를 하였는데도 인간이 끝내 人事를 닦지 못하면 賢德之人을 篤生하게 되는데, 이 때문에 500년에 한번씩 王天下하는 者가 興起하는 것이라고 주장하고 있다(70).

IV. 結 論

芸菴 韓錫地는 朝鮮 중기의 儒學者로, 그의 학문사상은 기존의 宋代 理學 및 朝鮮 性理學과 큰 차이점을 가지고 있다. 그러나, 그의 文集인 『明善錄』은 家傳本으로만 전해져 왔기 때문에, 세상에 알려질 기회를 갖지 못하다가, 1940년에 이르러 비로소 출판이 되었다. 그러나, 여전히 세인의 관심을 끌지 못하다가, 근

래에 이르러 東武 李濟馬가 제창한 四象醫學의 學問的 淵源이 될 수 있다는 推論아래 研究가 진행되고 있다. 本 論文에서는 芸菴의 思想을 理氣論을 중심으로 살펴보았다. 그 결과 다음과 같은 결론을 얻었다.

1. 芸菴의 理氣論은 一元論으로서, 그 논리는 3가지로 귀결지을 수 있다. 첫째, 理氣에는 先後關係가 없다. 둘째, 理氣는 一體로 純善한 것으로, 宋代 理學에서 주장하는 氣稟의 清濁論은 성립될 수 없는 논리이다. 셋째, 理氣는 體用關係이다. 太極인 理가 發하여 氣가 되는데, 理는 體가 되고 氣는 用이 되어 體用이 모두 至誠하다.
2. 理와 氣는 모두 形而上의 존재이고, 形質이 있는 器는 形而下의 존재이다. 理氣와 器 사이에는 器가 變化하는 所以然 및 主宰者로서의 理氣와, 理氣에 의해 形質을 이루어 行하는 器라는 상호관계를 설정할 수 있다.
3. 血과 氣는 陰陽 관계처럼 相互對待的인 관계가 아니다. 즉, 血은 器이므로 氣와 血 사이에는 上下의 층차 구분이 있다.
4. 理氣는 動靜盛衰가 없고 感應만 있을 뿐이다. 動靜의 의미는 3가지로 규정지을 수 있다. 첫째, 動靜은 器로 陰陽이 생한 이후 “動靜之形”이 있게 되는 것이다. 둘째, 動靜이 함께 존재한다. 셋째, 活에 의해서 動할 수도 靜할 수도 있다.(可以動, 可以靜) 活이라는 것은 動을 지칭하는 것이 아니고, 理氣가 感應하여 動할 수도 있고 靜할 수도 있게 하는 것이다. 그러기에, 活이 없으면 氣와 理가 있을 수 없고, 더 나아가 理氣의 感應도 있을 수 없다.
5. 感應의 의미는 “理之常用”이지 “本體之常”은 아니다. “本體之常”은 萬古에 변치도록 變하지 않는 것으로 平常하여 動靜에 치우치지 않고, 盛衰에 기울지도 않는 것이다. 이

68) 前揭書, 339쪽

“問如鷓鴣梟獍, 有何用而天地猶容育與? 曰此怪惡之物也, 本自人逆德之致, 治人倫者, 因是恐動, 則何異毒藥與他山之石邪.”

69) 前揭書, 332쪽

“夫人物之生, 雖皆天理, 而統萬理而生者人也, 萬理中得一理者物也, 所以人爲萬物之主, 則其可對舉比倫之哉.”

70) 前揭書, 566쪽

“大抵天心, 曷不常欲治泰而人不承, 故每示警戒而終不悛, 則篤生賢德以勗之, 此所以王者之興於五百也.”

에 비해서 “理之常用”은 하나의 本體에서 수많은 用이 파생되어 나오는 것으로, 不偏不倚한 本體가 수많은 상황에 공정하게 應하는 것이다.

6. 氣數에 대해서 芸菴은 2가지 인식을 동시에 가지고 있다. 즉, 天이나 鬼神도 여쭙할 수 없다는 것이 그 하나이고, 또 다른 하나는 人事에 의해 나타나는 理氣의 感應이라는 것이다. 이 2가지 인식은 일면 서로 상반되는 듯한 입장을 취하고 있으나, 실상은 “福善禍淫”하는 것으로 人事에 天이 공정하게 感應하는 것이라고 할 수가 있다.

V. 參 考 文 獻

1. 『論語』, 學民文化社
2. 『孟子』, 學民文化社
3. 『書經』, 學民文化社
4. 『周易』, 學民文化社
5. 『朱子語類』, 中華書局, 1994
6. 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986
7. 韓元震, 『朱子言論同異攷』
8. 金達來, 高炳熙, 宋一柄, 『李濟馬의 學問的 淵源과 四象醫學의 形成時期에 對한 研究』, 사상의학회지 Vol.2, No.1, 1990
9. 김달래 역, 『사상의학의 뿌리 明善錄』, 도서출판 정담, 1998
10. 金赫, 金達來, 『氣稟論에 關한 文獻的 研究』, 사상의학회지 Vol.10, No.1, 1998
11. 孫祥坤, 『儒學者들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 關한 문헌적 고찰』, 상지대학교 석사학위논문, 1997
12. 劉準相, 『『東醫壽世保元』과 『明善錄』에 나타난 주요 語句에 關한 比較 研究』, 상지대학교 석사학위논문, 1997
13. 윤종빈, 『芸菴 韓錫地·경학의 반주자학적 성격 (I) - 『大學』의 經一章을 중심으로 -』, 한국동서철학회/동서철학연구, 1998
14. 윤종빈, 『芸菴 韓錫地 철학의 實學的 성격』, 한국동서철학회/동서철학연구, 1999
15. 李乙浩, 『明善錄解題』, 民族文化社, 1986
16. 李乙浩, 『芸菴 『明善錄』考 -그의 儒學史的 意識-』, 지식산업사, 1987
17. 鄭遇悅, 『東武 李濟馬의 哲學과 醫學』, 사상의학회지 Vol.7, No1, 1995
18. 丁益燮, 『韓國詩歌文學論攷』 「芸菴 韓錫地의 『吉夢歌』考察」, 전남대학교출판부, 1989
19. 蔡仁厚, 『良齋學論叢第3輯』 「良齋의 心性論」, 良齋學會, 2000
20. 한길, 『芸菴 韓錫地의 明善錄』, 겨레얼, 1997