

芸菴 韓錫地 思想 研究

- 李濟馬 思想과의 比較 -

方正均 · 丁彰炫

慶熙大學校 韓醫科大學 原典學教室

The Study on the Han Suk Ji's Theory -comparison with that of Lee Je Ma-

<Abstract>

Recently Oriental herbal medicine has been attracting people's attention. It is important to note that Korea's traditional herbal medicine is different from other in that it is characterized by Mr. Lee Je Ma's Sasang Constitutional Theory. Most of the scholars guess that the much of Lee Je Ma's achievements result from Han Suk Ji and Ki Jung Jin, but there are other theories as well. Unfortunately, the academic data to prove scholars' point of view had not been gathered sufficiently. However, their academic peculiarities are different from existing theories and dare to propose new theories on Xinxing(心性). To prove how their theories affected Lee Je Ma on his achievements is the focus of this study.

Han Suk Ji's theory on Liqi(理氣) is called 'unitary theory' and it can be concluded as the following; Firstly, Liqi(理氣) has no front-rear sequence. Secondly, Liqi(理氣) is purely good by nature. Thirdly, Liqi(理氣) takes the form of Tiyong(體用). Between Liqi(理氣) and Qi(器), he understands that Liqi(理氣) is all metaphysical and Qi(器) with physical presence is physical being. Meanwhile, Liqi has no dynamic · stillness(動靜) but has response(感應). The meaning of response(感應) is Li's chang-yong(理之常用) not Benti's Chang(本體之常), the being of response (感應) is the heaven responds fairly to human affairs by means of Fushanhuoyin(福善禍淫).

The meaning of movement has three meanings. Firstly, movement is Qi(器). Secondly, dynamic(動) and stillness(靜) co-exist. Thirdly, whether one is dynamic or still depends on Huo(活). Han Suk Ji understands Xing(性) as Li(理), Qing(情) as Qi(氣) and he argues heaven and human being are eventually one, Xing(性) and Qing(情) is Tiyong(體用) and they are pure by nature. However, Qing(情) needs discipline(節制). Meanwhile, he understands incomplete Zhicheng(至誠) as physique(體), superfluous Zhicheng(至誠) as yong(用), and relates Zhicheng(至誠) to Xin(心).

With regard to Qibing, he explains that human being decides its behavioral style with its own will by disapproving the concept of purity and impurity(清濁). Meanwhile, he analyzes that the differences in human capacity are attributable to the their capacities which are affected by external circumstances.

He stands affirmative towards human desire but remain vigilant against human greed. He said that without the instinct to get out of material world distress, one cannot reach Li(理), and he understands that human greed is the course through which one take to become Gang(剛). With regard to Xin(心), he thinks physique(體) is Xing(性) and yong(用) is Qing(情), and interprets the meaning of unity(統) in Xin unity XingQing(心統性情) to "include".

Based on this kind of understanding, he explains that the operating principles of the universe exist inside human nature. In addition, he understands absent-mindedness(放心) as moving minds(動心), and comes up with learning as the cure. He understands RenXin(人心) and DaoXin(道心) are Qi(氣), but they are contradictory.

Lee Je Ma's Theory on Xing(性) can be concluded as the following. Firstly, human being is pure by nature because he is endowed with humaneness · righteousness · courtesy · wisdom(仁義禮智) from the moment when he is born. He emphasizes the importance of human behavior with a futuristic meaning. Also, he explains human nature as Xin(心), one of four types of attitude(四端), and expands its operating principle to the human body. Secondly, he explains that the form of internal organs(臟局短長) are caused by the state of joy · anger · sorrow · relaxation(喜怒哀樂) which means Qing(情).

In the theory on Qibing(氣稟論), he is against the concept of purity and impurity(清濁), but with regard to the Xingqi(形氣), he argues the sage and the ordinary are the same(聖凡如一), and thinks much of human moral discipline. He is approving the human desire(人欲). He thinks that every human being is subject to human desire(人欲) but he points out the importance of human discipline. He distinguishes desire(欲) and greed(慾).

According to Lee Je Ma, Xin(心) is both changeable and Qi(氣) in action. He relates Xin(心) to the Great Absolute(the source of the dual principle of YŪN and YANG, 太極) by which it means "the controller". He understands that RenXin(人心) and DaoXin(道心) as part of BenRan'Xin(本然之心), and that it put together behavior(知行), moral training(修身), governing the world(平天下) at the same time.

Han Suk Ji proposes new characteristics with regard to XingXingJin(性相近) by saying XingXingJin(性相近) is WuXingXingJin(五性相近), while Lee Je Ma explains characteristics of human nature similarly. Han Suk Ji understands joy · anger · sorrow · relaxation(喜怒哀樂) as Qi(器), while Lee Je Ma argues the style of internal organs(臟局刑器; ZangjuXingqi) are formed by joy · anger · sorrow · relaxation(喜怒哀樂). Han Suk Ji and Lee Je Ma are all critical against the theory of Qibing(氣稟清濁論). However, Han Suk Ji emphasizes purity of the Qi(氣), while Lee Je Ma advances his studies by classifying characteristics of QiZhi(氣質) into four parts. Both Han Suk Ji and Lee Je Ma are affirmative on human desire(人欲). However, Han Suk Ji based his theory on the understanding that 氣 is pure, while Lee Je Ma based his theory on the understanding that the saint(聖) and the ordinary(凡) are the same.

We can find the similarities between Han Suk Ji and Lee Je Ma in that they understand RenXin(人心) and DaoXin(道心) as Qi(氣). However, Lee Je Ma classifies them into knowledge and behavior(知行), moral discipline(修身), governing the world(平天下). Now that

knowledge(知) and behavior(行) must be consistent and moral discipline(修身) and governing the world(平天下) are closely connected, we can find the similarities to the Han Suk Ji's arguments that they are complementary.

Key words: Sa-sang, Lee Je Ma, Han Suk Ji

1. 緒論

1. 問題提起

오늘날 우리 韓醫學에 대한 일반의 관심이 점차 고조되고 있다. 『東醫寶鑑』의 저자 許浚의 일대기를 소설화하고 이를 TV극으로 방영하여 한의학에 관한 폭발적인 관심을 불러왔으며, 또한 東武 李濟馬가 제창한 四象體質醫學에 대한 연구 열기가 달아오르고 있는 사실 등에서 그 분위기를 짐작할 수 있다. 근래에 들어서 학계가 韓國 韓醫學을 中國 漢醫學과 비교하면서 그 특징을 四象體質醫學에서 찾고 있는 사실에 주목할 필요가 있다.

학계에서는 東武 李濟馬에 관한 研究가 『東醫壽世保元』과 『格致藥』등을 주 텍스트로 잡아 활발하게 진행되어 왔다. 東武는 자신의 醫學 뿌리를 神農·黃帝에서부터 시작해 張仲景·朱肱·李杲·王好古·朱震亨·危亦林·李梴·龔信·許浚에 두고 있다¹⁾. 醫學의 뿌리의 나열로만 그의 思想的 기반을 찾아내기

란 불가능하다. 따라서 그의 의학사상의 근간이 스민 四象體質醫學을 분석·검토하고 학연이 연결된 분들의 저술과 사상을 동시에 살펴보는 것이 현실적인 대안이라 믿는다. 四象體質醫學을 이해하려면 『格致藥』와 『東醫壽世保元』의 비교 연구가 필수적이고 이들 저술의 思想的 모태인 儒學思想的 性情理氣論을 그가 어떻게 받아들여 소화하는지 알아보는 것이 선결과제라고 판단된다. 학계에서는 東武의 학문연원을 芸菴 韓錫地和 蘆沙 奇正鎭²⁾일 것으로 예단하고 있는 바, 여기에는 많은 異論과 비판이 뒤따른다. 구체적으로 뒷받침할 자료의 발견이 만만치 않은 실정이다. 東武의 醫學思想에서 心和 性情的 문제가 중요한 테마이고 이 테마에 대한 그의 이해와 접근이 朱子學的 견해와 상당한 거리를 갖고 있으며, 芸菴의 학문적 경향 역시 朱子學과는 다른 주장들을 제기했고 心性의 부분에서도 새롭고 과감한 논리를 동원하였다. 이와 같이 두 사람의 학문적 경향성은 서로 비슷하게 나타난다. 결국 芸菴의 학문적 지향성들이 東武의 학문적 기초와 주장에 어떠한 영향관계 아래 놓여있는지 따져보는 것이 본 연구의 과제이다. 芸菴은 東武와 같은 함흥 출신이고 東武가 그를 조선 제일의 유학자라 평가하였다는 점³⁾등이 두 사람의 사상적 교감을 추적하는데 등한히

1) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 행림출판, 1993, p.25 “書曰若藥不瞑眩, 厥疾不瘳. 商高宗時, 已有瞑眩藥驗, 而高宗至於稱歎, 則醫藥經驗, 其來已久於神農黃帝之時, 其說可信於真也, 而本草素問, 出於神農黃帝之手, 其說不可信於真也, 何以言之. 神農黃帝時, 文字應無, 後世文字, 澆漓例法故也. 衰周秦漢以來, 扁鵲有名, 而張仲景具備得之, 始爲成家著書, 醫道始興, 張仲景以後, 南北朝隋唐醫繼之, 而至于宋朱肱, 具備得之, 著活人書, 醫道中興, 朱肱以後, 元醫李杲王好古朱震亨危亦林繼之, 而至于明李梴龔信, 具備得之, 許浚具備得之, 著東醫寶鑑, 醫道復興.”

2) 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』, 사상학회지 Vol.2, No.1, 1990, 8쪽 이 논문에서 저자는 東武가 39세 때 蘆沙를 全南 長城으로 찾아갔다고 주장하고 있으나, 구체적인 典據를 제시하지 못하였다.

3) 前揭書, 7쪽

할 수 없는 중요한 참고 사항이 될 것이다.

2. 芸菴의 生涯와 研究現況

1) 芸菴의 生涯

『明善錄』 ‘自叙賦’에 의하면 그는 肅宗 35년인 1709년 11월 19일 子時에 함흥에서 출생하였다⁴⁾라는 잘못된 기록이 보일 뿐이며 좀더 부연된 기록이라고 해야 청주한씨 예빈공과의 족보인데, 여기에 따르면 27세이던 1735년(英祖 11년)에 사마 시험에 합격한 다음 종9품 參奉벼슬을 지냈으며⁵⁾, 79세에 『明善錄』을 지었고 95세이던 正祖 26년 癸亥年(1803)에 타계한 것으로⁶⁾ 기록되었다. 그는 「動忍錄」에서 생애의 대부분을 함흥 언저리에서 보내며 궁핍하게 살았고 아들 셋이 모두 요절했을 뿐 아니라 말년에는(1786년, 76세) 부인마저 세상을 뜨는 등⁷⁾의 艱難한 삶 속에서도 학문에 대한 열정을 유지하면서 孔孟儒學의 재천명을 자신의 일로 삼았다고 말하고 있다. 그 스스로 師友 관계가 없음을 밝혀놓아 뚜렷한 師承관계는 확인되지 않고 오직 독학으로 학문적 성취를 이룬 것으로 짐작되는데 이는 그의 師聖友賢

했다는 말에서도 명확히 드러난다⁸⁾. 또한 그의 학문지향은 기존의 경향과 相異한 점이 엿보인다. 18세기는 전통 性理學의 이데올로기가 국가 정책의 기본 축으로 자리 잡았고 이에 따라 性理學과 관련된 기본 도서들의 발간이 활발하게 추진되었다. 正祖는 학자들이 性理學을 등한히 하는 풍조를 시정하기 위해 『御定朱書百選』 · 『性理大全』 · 『近思錄』 · 『朱子書節約』 · 『朱子大全劄疑』 · 『朱子大全語類』 등의 자료들을 刊行하였고⁹⁾, 朱子學의 가치관에 위배되는 陽明學書, 西學書, 中國의 明末·清初文集 등은 그 보급을 금지시켰다¹⁰⁾. 당시는 霞谷 鄭齋斗(1649~1736), 茶山 丁若鏞(1762~1836), 惠岡 崔漢綺(1803~1877) 등 일군의 학자들이 朱子學에 새로운 접근을 시도하던 시기이기도 하였다¹¹⁾. 이러한 분위기 속에 芸菴의 학문적 기반이 조성되었다고 여겨지며 당시 학문의 추세가 일정부분 그의 사상적 기반 형성에 영향을 주었으리라고 여겨진다.

2) 研究現況

현재 芸菴과 관련된 研究는 그리 활발한 편이 못된다¹²⁾. 기존 연구에서 논의된 것을 정리

4) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 572쪽
“崇禎後再己丑丙子月丙戌日丙子時之初刻, 余始生於韓閨.”
5) 金達來 역, 『四象醫學의 뿌리 明善錄』, 圖書出版 鼎談, 1998, 1493쪽
6) 韓基邦, 『關北清州韓氏五校丙子大同譜』, 관북청주한씨오교병자대동보소, 昭和 12년(1937), 제7면 133쪽
“字平中, 號芸菴, 肅宗己丑生, 中司馬, 參奉, 癸亥卒. 著明善錄, 享于海月軒社祠, 墓宜德面西湖里道藏洞子坐. 配全州李氏父成林乙酉生, 墓祔有床石”
7) 尹鍾斌 역, 『四象醫學의 뿌리 明善錄』, 圖書出版 鼎談, 1998, 1490쪽에서 재인용
8) 尹鍾斌, 『芸菴 韓錫地 實學의 先秦儒學의 特性에 關한 研究』, 충남대학교 박사학위논문, 2000, 9~10쪽

8) 韓錫地, 『明善錄』, 24쪽
“問子未嘗有師友而皆自得, 學思辨行則子固自爲之, 至於審問, 與誰而爲之, 抑這箇一事, 闕之亦無妨與. 曰設問, 是審問也, 若不密察而詳審, 則安能設問而明辨邪. 能設問而明辨者, 是自得師者也, 故審問無闕, 莫我若也, 師聖友賢, 亦莫我若也.”
9) 신양선, 『조선후기 서지사 연구』, 혜안, 1997, 198~200쪽
10) 前揭書, 209쪽
11) 尹鍾斌, 『芸菴 韓錫地 實學의 先秦儒學의 特性에 關한 研究』, 1쪽
12) 현재까지 발표된 芸菴 관련 研究를 살펴보면 다음과 같은 것이 있다.
金達來, 高炳熙, 宋一炳, 『李濟馬의 學問의 淵源과 四象醫學의 形成時期에 對한 研究』, 사상의학회지 Vol.2, No.1, 1990

하면 다음과 같다.

첫째, 芸菴의 思想과 관련된 문제이다. 芸菴을 朱子學과 배치되는 孔孟儒學을 재천명하는 것으로¹³⁾ “醇正孔孟學”¹⁴⁾이라고 하였다. 그의 학문을 易과 관련이 깊다고 주장하는 경우도 있고¹⁵⁾, 實學的 성격이 있음을 주장하면서 芸

菴의 實學을 孔孟의 先秦儒學을 숭상하는 것이라고 하기도 한다¹⁶⁾. 한편 芸菴이 朱子學과 상이함을 인정하면서¹⁷⁾ 그를 陽明學과 연계시키는 주장도 있으니, 그의 “心卽理”¹⁸⁾와 “知行合一”에 관한 주장과 “格物”의 格字를 “正”으로 해석한 부분을 근거로 陽明과 관련시키기도 있다¹⁹⁾. 그의 『大學』 ‘經一章’ 해석을 살펴보면 程朱의 新注와 王陽明의 古注 가운데 그 어느 것과는 관련이 없는 것으로 이해되기도 한다²⁰⁾.

둘째, 芸菴과 東武의 사상적 관련성에 관한

김달래 역, 『사상의학의 뿌리 明善錄』, 도서출판 정담, 1998

金赫, 金達來, 『氣稟論에 관한 文獻的 研究』, 사상의학회지 Vol.10, No.1, 1998

孫祥坤, 『儒學者들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 관한 문헌적 고찰』, 상지대학교 석사학위논문, 1997

劉準相, 『東醫壽世保元』과 『明善錄』에 나타난 주요 語句에 관한 比較 研究』, 상지대학교 석사학위논문, 1997

尹鍾斌, 『芸菴 韓錫地 경학의 반주자학적 성격(I) - 『大學』의 經一章을 중심으로-』, 한국동서철학회/동서철학연구, 1998

尹鍾斌, 『芸菴 韓錫地 철학의 實學的 성격』, 한국동서철학회/동서철학연구, 1999

尹鍾斌, 『芸菴 韓錫地 實學的의 先秦 儒學의 特性에 관한 研究』, 충남대학교 대학원 철학과 박사학위논문, 2000

尹鍾斌, 『운암 한석지의 孟子新講 -陽明의 心學的 맹자 이해를 곁하여-』, 문경출판사, 2002

李乙浩, 『芸菴 『明善錄』考 -그의 儒學史의 意識-』, 지식산업사, 1987

鄭遇悅, 『東武 李濟馬의 哲學과 醫學』, 사상의학회지 Vol.7, No.1, 1995

丁益燮, 『韓國詩歌文學論攷』 『芸菴 韓錫地의 『吉夢歌』 考察』, 전남대학교출판부, 1989

한길, 『芸菴 韓錫地의 明善錄』, 겨레일, 1997

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

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

15) 한길은 芸菴이 聖學史의 근원을 先秦學統에 두고 그 논거를 易學에서 입증하는 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』, 183~184쪽

16) 윤종빈, 『芸菴 韓錫地 철학의 實學的 성격』, 한국동서철학회/동서철학연구, 1999, 74쪽

17) 芸菴의 思想的 경향을 논한 학자들 가운데 그의 학설을 “反朱子學”이라고 주장하는 경향이 있다. 물론 經典해석에 있어서 朱子의 해석과 다르게 접근하는 경향이 분명 존재하지만, 이러한 경향성을 反朱子學이라고 평가하기는 어려운 측면이 있다. 朱子의 학설이 理에 치우친 측면이 있기는 하지만, 이후의 학자들이 朱子의 해석에서 완전히 벗어나기는 어려운 것이다. 다만 좀더 인간 생활에 실질적인 측면을 강조하는 접근 방식이 분명 제기되었고 芸菴도 이러한 측면을 띄고 있다. 이러한 經典에 대한 새로운 이해는 朱子學에 대한 새로운 재해석으로 이해할 수 있을 것이다.

18) 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 요묘한 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 뒤에서 다음 心論에서 자세히 살펴보기로 한다.

19) 김달래 역, 『四象醫學의 뿌리 明善錄』, 1502, 1504쪽

劉準相, 『東醫壽世保元』과 『明善錄』에 나타난 주요 語句에 관한 研究』, 31~32쪽

20) 윤종빈, 『芸菴 韓錫地 경학의 반주자학적 성격(I) - 『대학』의 經一章을 중심으로-』 p.108

논쟁이다. 그 연관성을 聖人과 凡人의 天稟은 동일하다는 논증 속에서 구하기도 하고²¹⁾, 易의 관점에서 그 연관성을 찾기도 한다²²⁾. 이에 비해 芸菴과 東武가 朱子學을 비판적으로 수용한다는 것을 제외하고는 관련성을 찾기 어렵다는 견해도 있다²³⁾.

芸菴에 대한 연구에서 思想的 基調가 朱子學을 그대로 수용하지 않는다는 면에서는 異見이 없다는 사실이 발견된다. 陽明學 부분은 입장이 엇갈리고 있으며, 東武와의 연관성도 의견이 통일되지는 않는다.

3. 東武의 生涯와 研究現況

1) 東武의 生涯

東武는 芸菴 死後 30여 년 뒤인 1836년 3월 19일에 출생하여²⁴⁾ 1900년까지 생존하였다. 함흥에서 태어난 그는 13세 때부터 각지를 유람하였고, 더구나 만주와 소련 등지에서 견문을 넓힌 것으로 알려져 있다. 그리고 20세 무렵에 義州 富人 洪草堂 書樓에서 内外의 珍書를 博覽하였다고 전한다²⁵⁾. 그의 師承관계는 30세 전후에 함흥에서 定平으로 가는 客舍에서 芸

菴 韓錫地の 『明善錄』을 얻고 그를 조선 제일의 유학자로 평가하였다는 것과, 39세에 全南 長城에서 蘆沙 奇正鎭을 만나 학문을 익혔다는 사실에서 그 학통을 짐작할 수밖에 없다²⁶⁾. 師友 관계와 長年期는 제대로 알려진 것이 없고, 다만 46세 때(1882년)에 『格致叢』 '獨行篇'을 집필하기 시작하여 10년 뒤인 56세 때(1892년)에 이를 탈고한 다음, 58세 때인 1894년에 『東醫壽世保元』을 완성한 것으로 알려져 온다²⁷⁾.

東武가 살다간 19세기는 東學創始(1860), 두 차례의 洋擾(丙寅洋擾:1866, 辛未洋擾:1871), 강화도 조약(1876), 壬午軍亂(1882), 동학농민운동(1894), 淸日전쟁(1894~1895) 등이 벌어진 昏亂의 시대였다²⁸⁾. 조국의 衰亡을 목격한 東武는 국가를 위기에서 구제할 방법을 새로운 사상과 학풍을 통해 찾고자 하였을 것이다. 여기서 그는 독자적이고 독특한 사상체계를 만들게 되었고, 그것이 그의 死後 100여 년이 지난 현재까지 학계가 주목하는 四象體質醫學의 창안으로 이어졌다고 짐작된다.

2) 研究現況

東武와 관련된 研究는 현재까지 四象體質醫學을 중심으로 활발하게 진행이 되어 왔고, 일반 臨床家에서도 다양한 연구 결과를 제출하고 있는 상황이다²⁹⁾. 근래에 실험방법·임상

21) 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」, 18쪽

22) 한길, 「芸菴 韓錫地の 明善錄」, 175쪽
윤종빈, 「芸菴 韓錫地 경학의 만주자학적 성격(I) - 「대학」의 經一章을 중심으로-」, 102~103쪽

23) 鄭遇悅, 「東武 李濟馬의 哲學과 醫學」, 32쪽

24) 동무의 출생년도에 대해서는 1836년 說과 1837년 說이 병존하고 있다. 논자는 李昌壹의 논문에 근거해 1836년이라고 서술하였다.
李昌壹, 「東武 李濟馬 思想의 基本構造」, 韓國精神文化研究院 韓國學大學院 석사학위논문, 1996, 7쪽

25) 朴性植, 「東武 李濟馬의 家系와 生涯에 對한 研究」, 사상의학회지 Vol.8. No.1. 1996, 20쪽

26) 前掲書, 22~23쪽

27) 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」, 7~8쪽

28) 李昌壹, 「東武 李濟馬 思想의 基本構造」, 韓國精神文化研究院 韓國學大學院 석사학위논문, 1996, 8쪽

29) 臨床家에서 연구되어 발표된 결과물로는 다음과 같은 것이 있다.

金注, 「性理臨床論」, 大星文化社, 1998

권건혁, 「國譯 東醫壽世保元」, 반용출판사, 1999

李濟馬 原著, 申弘一 註解, 「東醫壽世保元註

증례 등을 통해 그 이론을 조명하는 연구가 진행되고,體質 감별을 위한 새로운 방법론들이 모색되어³⁰⁾ 다양한 분야에서 성과가 이루어

어져 왔다.

東武의 사상적 근간을 이해하는데 기여해온 논저들에서 필자는 그 결과를 몇 가지로 요약하여 연구사를 정리하였다.

解」, 대성의학사, 2000

30) 대표적인 방법론으로는 동무의 체질 감별을 현대적 언어로 고쳐 설문을 작성한 四象體質分類檢査紙(QSCC)를 통한 감별법, 음성분석을 이용하는 방법, 유전자 Type을 비교하는 방법, 정기신혈을 통해 사상체질인의 특성을 살피는 방법 등이 있다. 이와 관련된 논문은 다음과 같은 것이 있다.

金善豪 外 2人, 「四象體質分類檢査紙(QSCC)의 妥當性研究」, 사상의학회지 Vol.5. No.1. 1993

李義柱 外 2人, 「사상변증내용 설문조사지(I)의 타당성 연구」, 사상의학회지 Vol.7. No.2. 1995

金善豪 外 2人, 「四象體質分類檢査紙(QSCC II)의 標準化 研究」, 사상의학회지 Vol.8.No.1. 1996

李延燦 外 2人, 「四象體質分類檢査紙(QSCC II)의 妥當性 研究」, 사상의학회지 Vol.8. No.1.1996

盧聖鎬 外 4人, 「사상체질분류검사의 妥當化 方案 모색을 위한 설문조사 결과 분석」, 사상의학회지 Vol.8. No.2. 1996

박은경, 박성식, 「QSCC II 設問紙 問項에서의 體質別 應答差異 比較 分析 研究」, 사상체질의학회지 Vol.12. No.2. 2000

김상복 外 4人, 「四象體質分類檢査紙(QSCC II)에 의한 少陰人 診斷의 妥當性 研究」, 사상체질의학회지 Vol.12. No.2. 2000

장현록 外 3人, 「四象體質分類檢査紙(QSCC II)에 의한 太陰人 診斷의 妥當性 研究」, 사상체질의학회지 Vol.13. No.1. 2001

박혜선 外 3人, 「四象體質分類檢査紙(QSCC II)의 臨牀的 活用に 關한 研究」, 사상체질의학회지 Vol.14. No.2. 2002

梁承鉉, 金達來, 「鑿紋과 四象體質과의 相關性에 關한 研究」, 사상의학회지 Vol.8. No.2. 1996

辛美蘭, 金達來, 「CSL을 통한 음향 특성과 사상체질간의 상관성 연구」, 사상체질의학회지 Vol.11. No.1. 1999

김선형 外 3人, 「Lartngdgraph와 EGG를 이용한 음향특성과 사상체질간의 상관성 연구」, 사상체질의학회지 Vol.12. No.1. 2000

劉準相, 「聽覺的 聲音分析을 통한 四象體質 診斷에 關한 研究」, 상지대학교 대학원, 박사학위 논문, 2002

첫째 東武의 家系와 生涯 및 學問의 淵源을 밝히면서 四象體質醫學의 형성과정과 전반적인 哲學의 思潮를 밝힌 연구이다³¹⁾. 이 연구는 공히 그의 學問的 淵源과 背景을 儒學의 배경에서 찾는다³²⁾. 그의 學問的 淵源을 芸菴 韓錫地, 茶山 丁若鏞, 蘆沙 奇正鎭에게 연결하고 있지만³³⁾ 이를 밝혀줄 자료는 희박한 편이다³⁴⁾. 東武의 心論을 陽明의 唯心論과 관련짓는 경우가 있으나, 心의 一元的·二元的·四元的 本體의 특성을 들면서 異見을 나타내는 연구도 나왔다³⁵⁾.

최승훈 外 4人, 「사상체질유형과 Avgiotensin Converting Enzyme 유전자 Type(polymorphism)과의 상관관계」, 사상의학회지 Vol.10. No.2. 1998

白上龍, 「精, 氣, 神, 血의 개념을 통해 살펴본 四象體質인의 特性」, 大韓原典醫學學會誌 Vol. 11, No.2, 1998

31) 이와 관련된 논문은 다음과 같은 것이 있다.

金達來 外 2人, 「李濟馬의 學問的 淵源과 四象醫學의 形成時期에 對한 研究」, 사상의학회, Vol. 2. No. 1. 1990

宋一炳, 「李濟馬 哲學의 學問的 背景과 四象醫學의 成立에 對한 考察」, 사상의학회지, Vol. 3. No. 1. 1991

宋正模, 「四象醫學의 原理와 哲學의 背景에 對한 考察」, 사상의학회지, Vol. 4. No. 1. 1992

朴性植, 「東武 李濟馬의 家系와 生涯에 對한 研究」, 사상의학회지, Vol. 8. No. 1. 1996

이수경 外 2人, 「四象醫學의 형성과정에 관한 문헌적 고찰」, 사상의학회지, Vol. 10. No.1. 1998

32) 宋一炳, 「李濟馬 哲學의 學問的 背景과 四象醫學의 성립에 對한 考察」, 1쪽

33) 金達來 外 2人, 「李濟馬의 學問的 淵源과 四象醫學의 形成時期에 關한 研究」, p.7-9,14

34) 朴性植, 「東武 李濟馬의 家系와 生涯에 對한 研究」, 23쪽

35) 宋正模, 「四象醫學의 原理와 哲學의 背景에

둘째 東武의 思想을 전반적으로 다루고 있는 연구이다³⁶⁾. 그의 四次元的 세계관을 생물적 기능으로는 口味 → 鼻臭 → 目視 → 耳聽의 발달과정과 腎 → 肝 → 脾 → 肺의 발달과정으로 나누고, 문화적 진화 순위에서 天機는 地方 → 人倫 → 世會 → 天時的 순서로, 人事는 居處 → 黨與 → 交遇 → 事務의 순서로 잡아 進化論의 세계관으로 해석한다³⁷⁾. 또한 喜怒哀樂과 性情을 모두 氣로 간주하여 性을 順動之氣로 情을 逆動之氣로 이해하고 情의 逆傷 원리에 대해서는 거리의 비례원칙을 제시하여³⁸⁾, 東武의 사상을 實事求是之學의 요소에 기울어 있다고 평가하였다³⁹⁾.

『格致彙』의 「反誠箴」은 正己의 문제를, 「獨行篇」은 知人の 문제를⁴⁰⁾, 「東醫壽世保元」은 心身一如의 차원의 건강관 이면서도 心 우위의 측면을 견지하는 것으로 그 특징을 구분하고⁴¹⁾, 아울러 體質的 知行論을 제기하면서 四象人의 體質을 불완전한 것으로 이해하

기도 한다⁴²⁾.

東武와 實學의 관계는 朱子學을 비판적으로 수용한다는 사실만으로 그를 實學派로 규정하면 본질을 왜곡할 소지가 있다고 하면서⁴³⁾, 思想的 특징을 『易繫辭』의 이극구조(天地開闢)와 『老子』의 삼극구조(五行觀念)를 결합한 정신과 물질의 통합의 형식적 논리라는 주장이 제기되었다⁴⁴⁾. 또한 事物이라는 객관적 자연의 세계와 心身이라는 주관적 인간의 세계가 유기적 상응 관계를 갖는 것이고⁴⁵⁾, 아울러 仁義禮智와 四端의 덕목을 인간의 주요 장기에 배속시켜 四象의 윤리적 가치를 인간의 몸을 통해 실제화 시키면서 자연과의 합치를 모색하는 것이라고 그 특징을 평가하기도 한다⁴⁶⁾. 栗谷의性情과 東武의性情의 유사성에 입각하여 그의 사상이 栗谷의 실천사상을 이어 받아 四象體質醫學을 통해 한국 한의학이 인간 중심으로 나아가갈 수 있는 길을 제시하고 있다는 평가도 있다⁴⁷⁾.

셋째 그의 저작 가운데 독립된 편을 증심과제로 다룬 논문이다⁴⁸⁾. 대체로 사상체질의학

對한 考察」, 11쪽

36) 이와 관련된 논문은 다음과 같은 것이 있다.

李乙浩, 「李東武 四象說 論攷」, 哲學研究7輯, 1972

崔大羽, 「東武四象說의 人間學의 研究」, 全南大學校 大學院 석사학위논문, 1980

李豊容, 「東武 李濟馬의 人間觀에 關한 研究」, 大田大學校 大學院 석사학위논문, 1991

宋一炳, 「東武 李濟馬의 學問思想」, 사상의학회지 Vol. 8. No. 2. 1996

李昌壹, 「東武 李濟馬 思想의 基本構造」, 韓國精神文化研究院 韓國學大學院 석사학위논문, 1996

金根浩, 「東武 李濟馬의 四象論에 關한 研究」, 高麗大學校 大學院 석사학위논문, 1997

具德謨, 「『格致彙』에 나타난 李濟馬의 哲學의 背景 研究」, 慶山大學校 大學院 박사학위논문, 1997

白上龍, 「東武 李濟馬의 醫學思想에 對한 研究」, 大韓韓醫學原典學會誌, Vol.13, No.1, 2000

37) 李乙浩, 「李東武 四象說 論攷」, 18쪽

38) 前揭書, 21쪽

39) 前揭書, 23쪽

40) 宋一炳, 「東武 李濟馬의 學問思想」, 4쪽

41) 前揭書, 4쪽

42) 前揭書, 5쪽

43) 李昌壹, 「東武 李濟馬 思想의 基本構造」, 12~17쪽

44) 前揭書, 101쪽

45) 金根浩, 「東武 李濟馬의 四象論에 關한 研究」, 25쪽

46) 前揭書, 31쪽

47) 白上龍, 「東武 李濟馬의 醫學四象에 對한 研究」, 145쪽

48) 이와 관련된 논문들은 다음과 같다.

金敬堯·洪淳用, 「東醫壽世保元 中 性命論에 對한 研究」, 사상의학회지 Vol.1. No.1. 1989

宋正模 外 2人, 「性命論을 中心으로 한 李濟馬의 四象觀에 對한 考察」, 사상의학회지 Vol.2. No.1. 1990

許萬會 外 2人, 「擴充論 解釋에 對한 研究」, 사상의학회지 Vol. 2. No. 1. 1990

金大性·洪淳用, 「東醫壽世保元·性命論 註解에 關한 研究」, 사상의학회지 Vol.3. No.1, 1991

張賢鎮 外 2人, 「獨行篇의 構成과 知人論에

회지의 초기 논문들로 원문에 대한 해석과 해설을 중심으로 이루어졌다.

넷째 그가 儒醫라는 전제 아래 그의 사상을 儒學의 經典과 비교한 논문들이다⁴⁹⁾. 그의 經典 해석방법을 訓詁·窮理 위주의 고전적인 방법인 逐條註釋法에서 벗어난 것으로 평가하면서 四象類型이라는 형태로 經典을 재구성한 四象說의 방법이라는 주장이 있다⁵⁰⁾. 아울러 四象의 주요 내용과 그의 주장을 비교하면서, 그를 主理·主氣의 어느 편에도 서지 않는 “生理的 嗜好와 倫理的 好惡가 兼全한 全人的 新人間觀을 推究한 학자”라는 의미를 부여하였다⁵¹⁾. 한편 『心經』의 人心·道心の 구도를 東武의 君子之心·小人之心과 대비시키고⁵²⁾

『心經』과 東武가 모두 戒愼恐懼를 수행 방법으로 제시하였다고 하였다⁵³⁾.

다섯째 그가 사용한 주요 語句를 분석한 논문들이다⁵⁴⁾. 그 특징은 대부분 그의 性情 개념을 다루고 있으니, 東武와 芸菴의 思想的 특성을 비교하는데 기초적 자료로서의 가치를 지닌다⁵⁵⁾.

4. 研究方法

연구사에서 살펴본 바와 같이 芸菴의 思想은 東武에게 일정한 영향을 주었다는 주장이 제기되어 있다. 그러나 芸菴과 관련된 연구가 아직은 뚜렷한 성과를 내지 못한 실정이고, 芸

關한 研究」, 사상의학회지 Vol. 3. No.1. 1991
趙冕晟 外 2人, 「李濟馬의 格致藥 中 儒略에 關한 考察」, 사상의학회지 Vol.3. No.1. 1991
趙冕晟 外 2人, 「李濟馬의 格致藥 中 儒略에 關한 考察(天機·天時를 中心으로)」, 사상의학회지 Vol.4. No.1. 1992
張賢鎭 外 2人, 「格致藥·反誠箴에 나타난 李濟馬의 哲學思想에 關한 考察」, 사상의학회지 Vol. 4. No. 1. 1992
金鍾元 外 2人, 「李濟馬의 獨行篇에 對한 考察」, 사상의학회지 Vol. 6. No. 1. 1994
李相基 外 2人, 「四端論에 나타난 人間觀에 對한 考察」, 사상의학회지 Vol.9. No.1. 1997
金鍾元, 「李濟馬의 『格致藥』 中 「儒略」에 關한 考察(事物·觀仁·志貌·天下를 中心으로)」, 사상의학회지 Vol. 9. No. 1. 1997

- 49) 이와 관련된 논문은 다음과 같다.
李乙浩, 「東醫四象說의 經學的 基調」, 黃帝醫學 제2권 제2호, 1977
洪周希·高炳熙, 「格致藥에 나타난 大學·中庸에 關한 高찰」, 사상의학회지 Vol.5. No.1. 1993
金守中, 「內經, 中庸, Cybernetics」, 사상의학회지 Vol. 7 No. 2. 1995
金仁泰 外 2人, 「『心經附註』의 思想과 李濟馬 思想과의 比較」, 사상의학회지 Vol.9. No.2. 1997
50) 李乙浩, 「東醫四象說의 經學的 基調」, 135쪽
51) 前揭書, 154쪽
52) 金仁泰 外 2人, 「『心經附註』의 思想과 李

- 濟馬 思想과의 比較」, 31~32쪽
53) 前揭書, 35쪽
54) 이와 관련된 논문은 다음과 같다.
趙冕晟, 「性情과 表裏證과의 關係」, 사상의학회지 Vol. 5. No. 1. 1993
池圭容·安圭錫, 「『東醫壽世保元·四端論』 中 四情의 作用機轉 및 病理變化에 對한 考察」, 사상의학회지 Vol. 5. No. 1. 1993
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」, 상지대학 교 대학원 석사학위논문, 1997
孫祥坤, 「儒學者들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 關한 문헌적 高찰」, 상지대학교 대학원 석사학위논문, 1997
김혁·김달래, 「氣稟論에 關한 文獻的 考察」, 사상의학회지 Vol. 10. No. 1. 1998
池圭容·安圭錫, 「『格致藥·儒略·我止』 章을 통한 止行遇決의 概念 考察」, 사상체질의학회지 Vol. 11. No. 2. 1999
薛有暎·金鍾元, 「中國·朝鮮 哲學의 性情과 『東醫壽世保元』의 性情에 關한 文헌적 考察」, 사상체질의학회지 Vol. 11. No. 2. 1999
薛有暎·金鍾元, 「四象醫學에 나타난 性情의 개념과 腦와의 상관성에 關한 高찰」, 사상체질 의학회지 Vol. 12. No. 2. 2000
55) 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」
孫祥坤, 「儒學者들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 關한 文헌적 高찰」

菴과 東武의 사상적 연원관계를 주목하여 이를 구체적이고 체계적인 작업을 통해 밝혀준 연구는 부족하다고 보여진다. 일각에서는 菴菴과 東武의 사상이 朱子學과 거리를 두고 있다는 공통점 이외에는 사상적 관련성을 찾아볼 수가 없다는 주장이 제기되기도 하였다⁵⁶⁾. 이에 논자는 朱子學과 菴菴의 사상적 차이를 찾아내고, 菴菴이 東武가 제창한 四象體質醫學과 그의 哲學의 바탕에 어떠한 영향을 미쳤는가 하는 부분을 탐색해 보고자 한다. 이러한 작업을 수행하기 위해 본 연구는 『明善錄』에서 제기한 理氣性情論과 心論을 중심으로 菴菴의 사상을 朱子學과 비교해보고, 이를 기초로 菴菴과 東武의 연관성을 性相近의 해석, 喜怒哀樂의 이해, 氣質清濁論의 부정, 人欲의 긍정, 人心道心論 등을 대비 분석하여 그들의 학문적 계통과 연원관계를 추적하려 한다. 따라서 본 연구가 착실히 이루어진다면 菴菴의 생각이 東武의 四象體質醫學 형성에 어떤 영향을 끼쳤는지를 알아 낼 수 있을 것이고, 그 결과는 四象體質醫學의 思想的 淵源과 체계를 확립하는데 다소의 도움이 되리라고 믿는다.

II. 本 論

1. 菴菴의 理氣論

菴菴의 理氣觀은 그의 性情論·太極論에 뿌리를 둔다. 이를 『明善錄』全篇에서 비판적으로 제기하는 程朱學의 氣稟論·主靜論·無欲論과 대비 검토해 간다면 程朱學적 입장과의 차이를 辨別해낼 수 있을 것이고 또한 15세기 이후 우리 나라에서 심화 발전해온 조선 성리학과의 교섭관계도 규명될 것으로 본다. 그는

56) 鄭遇悅, 『東武 李濟馬의 哲學과 醫學』, 32쪽

『明善錄』에서 자신의 理氣觀을 다양하게 언급하고 있는바, 그 특징을 다음의 몇 가지로 나누어 논의해 가기로 한다.

1) 理氣一元論

理와 氣의 관계 설정에서 一元論과 二元論의 쟁점은 性理學의 발전사에서 중요한 논쟁거리중의 하나였다⁵⁷⁾. 菴菴은 一元論의 입장을 지지하면서 朱子의 理氣論을 二元論이라고 거듭 비판하고 있다⁵⁸⁾. 한편 그의 理氣論을 二元論의 思惟의 克服에서 出發하였고 栗谷이 退溪의 理氣二元論의 克服을 通해 二而一的 理氣論을 전개한 것과 유사하다는 주장도 있다⁵⁹⁾. 그렇다면 그의 一元論의 입장의 근거는 무엇이었던가?

첫째, 理氣에는 先後관계가 없다는 것이다. 菴菴은 邵康節과 朱子가 理氣의 先後관계를 氣가 先이고 理가 後인 二元論的인 관점 즉 “氣發理乘之”로 이해하고 있다고 비판한다⁶⁰⁾.

57) 朝鮮의 理氣二元論·理氣一元論 논쟁은 朱子의 “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 不雜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 안된다고 주장하고 있다.

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

58) 菴菴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 단락에서는 『明善錄』을 중심으로 菴菴의 理氣論을 살펴보는 데 의미를 두기로 하겠다.

59) 李乙浩, 『明善錄解題』, 民族文化社, 1986, 9쪽

60) 韓錫地, 『明善錄』, 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

그는 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 보았다⁶¹⁾. 그의 이러한 理氣一元論의 입장은 理氣體用論 및 氣稟論과 主靜論에 대한 비판에도 일관되게 적용되는 논리이다.

둘째, 그는 理氣를 똑같이 純善한 것이라고 하였다⁶²⁾. 하늘로부터 부여받은 理氣는 모두 善하다고 보고 이러한 입장 아래 朱子學의 氣稟清濁論에 비판을 가한다. 그러나 그도 氣가 理와 분리되어지는 경우를 일면 인정하고 있으니 『孟子』의 “氣壹動志”⁶³⁾의 해석에서 그러한 입장이 확인된다. 理氣는 모두 純善하지만 氣肆하게 되면 志(理)⁶⁴⁾와 어긋나게 된다고 하였고, 氣肆하게 되는 이유를 私와 偏이라고 주장하고 있다⁶⁵⁾. 이 주장을 따른다면 인간이

하늘로부터 부여받은 理와 氣는 모두 純善한 것이지만, 인간의 私와 偏에 의해 氣가 肆해지고 그 결과로 氣의 純善이 훼손을 받아 純善한 상태의 理와 분리된다는 것이다.

셋째, 그는 理氣를 體用的 순환관계로 바라보고 있다. 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 하였다⁶⁶⁾. 그러나 理氣體用論은 그 자신이 주장한 理氣一體 및 理氣無方體論과 일면 相衡하는 면이 있다. 그는 이를 해명하면서 “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 의미하는 것이라고 해명하고 있다⁶⁷⁾. 理氣가 體用的 순환관계가 된다는 그의 주장은 朱子의 “幾善惡”·“氣稟清濁論”을 비판하는 근거가 되고 있다⁶⁸⁾. 즉 體인 理에서 發한 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 분리되어질 수 없는 一體로서 純善하다는 것이다⁶⁹⁾.

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.”

61) 朱子의 理氣先後의 문제는 芸菴이 주장하는 것처럼, “氣先理後”의 관점만 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 소개하여, 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, 則其說又未嘗不會通爲一也.”

韓元震, 『朱子言論同異攷』, 11~12쪽

62) 韓錫地, 『明善錄』, 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.”

63) 『孟子』, 學民文化社, 1990, 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, 今夫驟者趨者, 是氣也而反動其心.”

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

65) 韓錫地, 『明善錄』, 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”

66) 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.”

67) 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.”

68) 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.”

69) 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 理氣論이다. 器와 理氣의 구분은 그 줄기가 『周易』에 있다고 생각된다. 『周易·繫辭傳』에, “形而上者, 謂之道, 形而下者, 謂之器.”⁷⁰⁾라 하여 道와 器를 形而上과 形而下로 나누고 있다. 『周易』以後 宋代에 이르러 理를 形而上으로 인식하고 氣를 形而下로 인식하는 것이 일반적인 현상이었다. 芸菴은 이러한 주장에 동조하지 않는다. 形而上의 道를 無形으로 인식하면서⁷¹⁾ 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 있다⁷²⁾. 器와 氣에 대한 이러한 접근은 그의 독특한 사상으로 여겨지며 그러한 입장은 血氣論에 있어서도 동일하다. 宋代 理學에서는 血을 陰으로 氣를 陽으로 보아 氣血을 陰陽에 배속되는 相對的인 개념으로 이해하였다⁷³⁾. 이러한 해석방식은 기존의 韓醫學 이론에서도 널리 적용되는 현상이라고 할 수 있다. 이에 대해 芸菴은 血에 氣가 있기 때문에 “血氣”라고 하지만, 실상은 血은 “屬陰之器”이고 氣는 無形으로 “統陰陽”한다고 받아들인다⁷⁴⁾. 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하는 것으로⁷⁵⁾ 생각하였다. 그의 氣血論은 相

互對的인 의미의 氣血이 아니라 上下의 구분이 있는 氣血을 지칭하는 것으로 믿어진다. 芸菴은 日月寒暑의 기후변화를 器로, 기후변화의 所以然을 氣로 보았다⁷⁶⁾. 그리고 器의 내용을 채우는 主宰者로서의 기능을 담당하는 원리 제공자가 理氣라고 설명한다⁷⁷⁾. 이와 같이 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 이루고 行하는 器라는 상호관계가 형성된다.

3) 理氣의 感應論

感應의 구체적 의미에 대해 芸菴은 “理之常用”이지 “本體之常”은 아니라고 간명하게 정리한다⁷⁸⁾. 여기서 “本體之常”은 영원히 變하지 않는 것으로 平常하여 動靜에 치우치지도 않고 盛衰에 기울지도 않는 뜻이고⁷⁹⁾, “理之常用”은 하나의 本體에서 수많은 用이 파생되어

70) 『周易』, 學民文化社, 1990, 貞 389쪽

71) 韓錫地, 『明善錄』, 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.”

72) 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.”

73) 前揭書, 394쪽 “朱子云血陰而氣陽”

74) 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.”

75) “統陰陽”에서 “統”字的 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.

76) 韓錫地, 『明善錄』, 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.”

77) 前揭書, 398쪽
“天地之間有形色聲臭者, 皆成質矣, 既成質則使各專其質而不相雜, 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.”

78) 前揭書, 562쪽
“感應者, 理之常用已, 非本體之常也.”

79) 前揭書, 559~560쪽
“理有常變者, 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.”

나오는 것으로, 不偏不倚한 本體가 수많은 상황에 공정하게 반응하는 것이라고 하였다⁸⁰. 이러한 주장에 근거하여 그는 天이란 無心한 것이 아니고, 그렇다고 私心이 이입된 의도성도 찾아볼 수 없다고 하였다⁸¹.

그의 理氣感應論은 사람의 행위에 天(理氣)이 感應한다는 것이므로, 人事와 感應의 표현 양태인 氣數를 대비하여 검토하는 것이 필요하다. 그는 氣數에 대해 두 가지 견해를 지니고 있다. 하늘이나 鬼神도 어찌할 수 없다는 것과⁸², 理가 인간의 행위 양태에 따라 반응하는 것이다⁸³. 이러한 인식에는 모순적인 모습이 느껴진다. 하늘이 감응하는 정상 양태는 “福善禍淫”이라고 할 수 있는데⁸⁴, 여기서 벗

어나는 경우가 발생할 수가 있다는 것이다. 이에 대해 그는 顔子の 경우와 孔子 및 門徒들이 겪었던 陳蔡之事⁸⁵를 예로 들면서 感應의 또 다른 반응으로 보고 있다⁸⁶. 그는 命의 厚薄에 관한 문제 및 『論語』의 “死生有命, 富貴在天”⁸⁷에 대한 해석에서 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 있는 것으로 보고 이를 分數라고 규정하였다⁸⁸.

80) 前揭書, 560쪽

“是故人能中庸, 則雨暘燠寒風, 莫不時若, 而無一物不得其常, 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, 故隨感而應之不僭矣.”

81) 前揭書, 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.”

82) 前揭書, 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.”

83) 前揭書, 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.”

84) 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, 1990, 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』, 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.”

85) 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, 1990, 地 322쪽

“子曰從我於陳蔡者, 皆不及門也.”

86) 顔子과 같은 聖인이 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 흰히 드러나서 萬古에 이름이 드러났으니, 이 또한 福善의 感應인 것이고, 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 것이니 이 또한 福善의 感應 양태로 볼 수 있는 것이다. 이러한 인식은 『孟子』의 “動心忍性”論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 공정하게 感應하는 것이라고 할 수가 있다.

韓錫地, 『明善錄』, 92쪽

“顔子之聖, 見於夫子之言者, 儻躍如也, 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.”

前揭書, 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.”

87) 『論語』, 地 434쪽

그는 感應과 氣數의 문제를 인간 개개인에
 게만 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 것이
 다⁸⁹⁾. 또한 時運도 人事에 天이 感應하는 것으
 로 古代의 時運이 지금보다 아름다운 이유는
 古人들이 아름다웠기 때문이라는 설명을 가한
 다⁹⁰⁾. 그는 이러한 논리로 『論語』의 “人能弘
 道, 非道弘人”⁹¹⁾과 『孟子』의 “一治一亂”⁹²⁾
 및 王天下하는 者가 500년에 한번씩 興起하
 는⁹³⁾ 이유를 풀어간다. 道는 사람의 행위에 따
 라 感應하므로 人事가 잘 닦여지면 그에 感應
 하여 弘大하게 반응하는 것이고, “一治一亂”도
 人事의 得失에 따라 氣化가 應하는 것으로 받
 아들었다⁹⁴⁾. 그는 氣化에는 盛衰·清濁의 구분
 이 없고 다만 人事의 得失에 氣가 感應할 뿐
 이라고 이해하면서 堯舜과 孔子의 상황이 틀
 린 것은 “篤生”論으로 설명하고 있다⁹⁵⁾. 篤生

이란 훌륭한 일을 할 만한 시기와 지역에 태
 어나게 하는 것이니⁹⁶⁾ 天地의 氣가 清濁의 구
 분이 있는 것이 아니라, 하늘이 堯舜과 孔子를
 세상에서 사용한 용도가 달랐던 것으로 이해
 하는 것이다. 그는 이러한 이해를 바탕으로
 500년에 한번씩 聖인이 출생하는 것을 설명하
 고 있다. 하늘이 聖인을 篤生하시기 前에 받
 시 惡物⁹⁷⁾로 警戒을 보이는데 인간이 끝내 人
 事를 닦지 못하면 賢德之人을 篤生하게 되니,
 이 때문에 500년에 한번씩 王天下하는 者가
 興起한다는 것이다⁹⁸⁾.

한편 理氣의 動靜에 대해 宋代 理學에서는
 理는 어떠한 작용력도 가지지 않고, 다만 理에
 서 發한 氣의 作用力을 통해 理가 동시적으로

우는 天地의 氣가 清하여 그 기운을 부여받은
 인간들도 모두 氣稟이 清하기 때문에 堯舜개
 서 天子가 될 수 있었고, 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
 인이신 孔子께서는 天子의 지위에 오르지 못
 했다고 주장하고 있다.

88) 韓錫地, 『明善錄』, 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.”
 89) 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
 寒則寒燥則燥, 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.”
 90) 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.”
 91) 『論語』, 人 244쪽
 92) 『孟子』, 乾 474쪽
 “孟子曰子豈好辯哉, 予不得已也, 天下之生,
 久矣, 一治一亂.”
 93) 前揭書, 乾 351쪽
 “五百年, 必有王者興, 其間, 必有名世者.”
 94) 韓錫地, 『明善錄』, 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.”
 95) 이에 대해 朱子學에서는 堯舜시대와 같은 경

96) 韓錫地, 『明善錄』, 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.”
 97) 芸菴은 人物之稟에 있어서 그 차이를 인정하
 여 인간을 萬物中 가장 神靈한 것으로 인식하
 고 있다. 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 존재
 하니 芸菴은 이를 인간에 대한 하늘의 警戒로
 해석하고 있다.
 前揭書, 339쪽
 “問如鸚鵡泉鴦, 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.”
 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.”
 98) 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, 則篤生賢德以勸之, 此所以王者之興
 於五百也.”

발현되어 나온다고 보고 있다⁹⁹⁾. 芸菴은 이를 두고 理는 靜하고 氣는 動하는 것으로 인식하는 二元論的 立場으로, 動靜을 “無氣之靜”과 “無理之動”으로 분리 이해하는 것이라고 비판한다¹⁰⁰⁾. 그는 動과 靜을 陽과 陰에 배속시키면서¹⁰¹⁾ 理가 靜하고 氣가 動하는 것이라면 陰이 理가 되고 陽이 氣가 되는 것이라고 비판하고 있다¹⁰²⁾. 또한 理氣의 動靜에 대해서는 動靜盛衰가 없고¹⁰³⁾ 다만 感應만 있을 뿐이라고 하였다¹⁰⁴⁾.

99) 黎靖德 編, 『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, 他却不曾造作; 氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣, 則理便在其中.”

100) 韓錫地, 『明善錄』, 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, 宋人之謬也.”

101) 前揭書, 237쪽 “謂之動則陽也, 謂之靜則陰也”

102) 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.”

103) 『明善錄』에서는 “氣靜則理, 理動則氣.”라고 표현하여 위의 주장과 충돌하는 듯 보이지만 芸菴은 이를 理氣의 體用을 兼하여 論한 것이라고 해명하였다. “理無動靜”은 오로지 體에 대해서 論한 것이고, “氣靜則理, 理動則氣.”는 理氣의 體用관계를 설명한 것이니, 글자에 얽매어 理氣에 動靜이 있는 것으로 오해해서는 안 된다는 것이다.

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.”

104) 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

그의 動靜에 대한 立場은 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 動靜을 器로 인식하여 陰陽이 生한 이후 “動靜之形”이 있는 것으로 보았다¹⁰⁵⁾. 앞서 器는 形而下이고 理와 氣는 形而上이라고 하였는데, 動靜이 形而下인 器이므로 理氣에는 動靜이 없다는 것이다.

둘째, 動靜이 함께 존재한다는 것이다. 太極에서 陰陽이 생기면 陰陽은 天地間에 共存하게 되니 獨陽이나 獨陰으로는 그 존재가 불가능하다는 것이다. 그러므로 氣인 陰陽이 발하여 생기는 動靜도 함께 존재하는 것이다¹⁰⁶⁾. 그는 이러한 이해를 바탕으로 主靜論을 비판하고 있다.

셋째, “活”에 대한 독해 방식이다. 理氣가 一體로 분리될 수 없는 形而上의 존재라는 그의 주장이 一貫된 논리를 갖기 위해서는, 理氣에 形而下로서의 器인 動靜을 부여할 수가 없었을 것이다. 자연의 기후변화나 만물의 生長盛衰까지도 器로 보는 그에게 動靜은 形而下인 器일 수밖에 없으므로, 이를 氣의 작용으로 보는 朱子學의 견해와 구별되는 단단한 이론을 제시하여야만 그의 주장이 성립될 수 있을 것이다. 이를 극복하기 위해 그가 제기한 논리가 “活”論이니, 理氣는 活에 의해서 動할 수도 靜할 수도 있다는 말이다¹⁰⁷⁾. 活이라는

也”

“理有常變云者, 以人事之所感而理隨之應也, 故借言其應之之迹爾, 理安有動靜盛衰哉.”

105) 前揭書, 245쪽.

“動靜, 陰陽之形也, 非陰陽之理也.”

106) 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.”

107) 前揭書, 240쪽

“活者, 本非動之號也. 活而動活而靜, 自是太極之動靜也, 性之靜, 是活而靜者, 故不可謂徒

것은 動의 의미를 내포하는 말이 아니라 理氣가 感應하여 動할 수도 있는 작동성의 원리를 내포한 동시 개념이다. 이러한 活(活)이 없으면 氣와 理가 존재 할 수 없고 더 나아가 理氣의 感應도 일어날 수 없다는 것이다¹⁰⁸⁾. 주목할 바는 活과 理氣의 상호작용에 있어서 그는 活을 氣와 연계시킨 것이다. 理가 活할 수 있는 것은 氣가 있기 때문이고 또 活하지 못하면 氣가 없다¹⁰⁹⁾는 것이다. 결국 理氣는 動靜盛衰의 形器의인 측면은 없고 다만 感應의 측면을 지닐 뿐인데 理氣가 感應할 수 있는 것은 理氣가 活하기 때문이고, 活은 理보다는 氣와 밀착된 결과이다.

2. 芸菴의 性情論

芸菴은 性情의 의미를 理氣와 관계된 性情, 心과 誠의 未發·已發과 교섭하는 두 가지로 나누어 바라보고 있다. 誠의 이해에서 “至誠”의 경우 理氣로 표현하고 있지만¹¹⁰⁾, 誠의 개념범주를 心과 연계하여 설명하기도 한다¹¹¹⁾. 따라서 그가 性情과 理氣의 상호작용 관계, 心과 性情의 상호영향 관계를 어떻게 설정하는가를 따져 보는 것이 그의 性情論에 대한 입

靜也.”

108) 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.”

109) 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.”

110) 韓錫地, 『明善錄』, 119쪽

“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, 具是至誠之發也.”

111) 前揭書, 232쪽

“曰仁, 以理言, 誠, 以心言, 實此理於心者, 誠也, 得此理於心者, 德也, 故至誠, 安仁, 思誠, 利仁, 安仁, 德全者也, 利仁, 全德者也, 所以實仁德者, 心誠也.”

장과 이해 측도를 가능하는 방법이 될 것이다.

1) 理氣와 性情

앞서 언급한 바와 같이 芸菴은 性情을 理氣와 관련시켜 풀어가고 있다. 그 결과 性情을 一元論, 體用論, 情의 純善論 등의 논의를 통해 해명해 간다. 그러므로 그의 性情論에 대한 견해를 확인하기 위해서는 먼저 理氣와 性情의 상호작용 관계에 대해 어떠한 방식으로 접근하고 있는가를 눈여겨볼 필요가 생긴다.

그는 性情과 理氣의 관계에 있어서 性을 理, 情을 氣라고 이해하고 이러한 이해 바탕 위에서 “天人一致”를 주장하고 있다.

理가 發한 것이 氣이고 性이 發한 것이 情이 되는 것은 하늘과 사람이 다를 바 없으니 性은 곧 理이고 情은 곧 氣이다.¹¹²⁾

하늘에 있어서는 理와 氣인 것이 사람에게 있어서는 性과 情이 되는데, 理氣와 性情이 각각의 상호관계가 일치한다는 것이다. 바꾸어 말하면 天의 理氣를 인간이 부여받는데, 그것이 바로 性과 情이라는 것이다¹¹³⁾. 인간은 어떠한 경로를 통해 天의 理氣를 부여받게 되는 것인가? 그는 하늘이 만든 통로 즉 命을 경유하여 전달된다고 보았다.

112) 前揭書, 235쪽

“理發而氣, 性發而情, 天人一致也, 性卽理, 而情卽氣也.”

113) 이러한 인식은 芸菴만의 독특한 인식이 아니라 東洋學의 보편적인 인식이다. 즉, 설명하기 난해한 자연의 섭리를 설명하면서 인간의 性情을 비유하여 설명하였고, 반대로 인간의 性情을 설명함에 있어서 자연의 변화를 비유하여 설명한다. 이러한 “天人一致”에 근거한 비유설명은 인간이 하늘(자연)의 이치를 性안에 온전히 구비하고 있다는 인식이니, “人物性同異論”·“天人相應論” 등의 인간의 性情을 논의하는 기본 틀이 되고 있다.

性은 命에서 나온다. 그러므로 命을 세우지 않으면 그 性의 본 모습을 제대로 구현해 내지 못한다.¹¹⁴⁾

性이라는 것은 하늘의 命을 거쳐 나오는 것이니, 하늘이 理를 인간에게 부여하면 그것이 바로 性이다. 그러므로 하늘로부터 부여받은 性을 제대로 구현해 내기 위해서는 命을 제대로 세워야 한다는 것이다. 그의 생각은 「中庸」의 뜻을 그대로 받아들인 결과이다. 주목할 것은 「中庸」 1장에서 天命은 “性”만을 한정하고 있는데 반해, 그는 性과 情의 두 개념을 설정하여 설명한다는 것이다¹¹⁵⁾. 즉 四端七情도 “天命之性”으로 표현하면서¹¹⁶⁾ 情을 天命과 연관시킨다. 이는 그 자신의 理氣論을 설명하는 기본 바탕으로 그것이 “性情一體”·“性情本善”論으로 확대되어 가는 기초 논리이다. 情이라는 것은 性이 發한 것으로 性과 情은 體用的 상호작용 관계로 둘로 나눌 수가 없다. 情도 性과 마찬가지로 善한 것인 바, 바로 하늘이 命한 것이다. 만약에 情에 惡의 개입이 허용된다면 앞선 전제는 성립할 수가 없게된다.

“선생께서는 ‘性과 情이 善하지 않은 것이 없다.’ 라고 하니, 이것은 孟子의 가르침을 거듭 밝힌 것입니다. 그런데 지금 ‘情에는 不正한 것에서 나오는 것이 있다.’ 라고 말하는 것

은 어째서 입니까?”라고 하였다. 대답하기를, “그 情을 근본으로 하여 말한다면 食과 色의 情이 모두 바르지 않음이 없으나, 만약 不正한 食色과 마주쳐 원하지 말아야 할 바를 원하게 되었다면 이것은 事物에 이끌려 나온 것이지 情의 본래 모습은 아니다. 情의 본래 모습은 善한 性과 같은 것이다.”라고 하였다¹¹⁷⁾.

善한 性이 發한 情에 있어서 不正한 것이 개입 될 수는 없다. 다만 情이라는 것이 외부의 자극에 따라 반응하는 양상이 다를 뿐이다. 情은 正에서도 반응되고 不正한 것에서 반응할 수도 있다. 正에서 반응되는 것이 ‘順性’인 반면에 不正에서 반응된 것은 ‘逆性’으로 情 본래의 모습이 아니라는 것이다. 다시 말해서 性命은 본시 中하고 正할 뿐인데, 中正하지 못한 무엇이 情을 자극하여 情이 본래의 모습을 잃어버린다는 것이다. 이 때문에 외부의 자극에서 그 요인을 찾아야지, 情 자체에 不正한 것이 개입된 것으로 이해 할 수는 없다는 것이다¹¹⁸⁾.

善한 性에서 發한 情은 어째서 외부의 자극에 쉽게 반응하게 되는 것일까?

부인이 마당에 내려서지 않는 것이 禮이다. (공궁함을 견디며, 바른 道를 지켜 가는 선비에 비유) 그렇다고 부인이 또한 어찌 노닐고 싶은 마음이 없겠는가? 가령 ‘이것이 性情이

114) 韓錫地, 『明善錄』, 89쪽

“性出於命, 故非立命, 無以盡其性.”

115) 「中庸」의 經文에서 “天命之謂性”이라고 하여 性만을 이야기하고 있으나, 性情이 모두 포함된 것으로 보는 견해가 일반적이다. 朱子도 이 문장의 命을 해석하면서 理氣를 모두 언급하고 있다.

『中庸』, 驪江出版社, 1990, 200쪽

“天, 以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形而理亦賦焉, 猶命令也.”

116) 韓錫地, 『明善錄』, 231쪽

“四端七情, 莫非天命之性也, 然而天所明命者, 中而已, 故徇情直行, 而不思協中, 則是不顧明命者也, 於其性情之感發也, 必思無過不及, 而止於中正, 此顧認明命者也.”

117) 前揭書, 335쪽

“問子言性情, 無不善, 此申明孟子之訓也, 而今云情有出於不正者, 何也. 曰本其情而言, 則食色之情, 皆無不正, 若值不正之食色, 而欲其所不欲, 則此物引之而出也, 非本情也, 本情, 一於性善也.”

118) 前揭書, 335쪽

“問四端之發, 亦莫非引物也, 而子云物引之而出, 非本情者, 何也. 曰性之故, 四德也, 故之利, 四端也, 而統萬善者, 四德也, 是以情之出於正者, 與四端同其利而順性者也, 其或出於不正者, 專引於物而逆其性, 故曰非本情也, 性命, 本是中正已, 不中正而據其情者, 外誘也, 閑邪者, 閑其外誘之謂也.”

본디 그런 것이다.'라고 하여 욕망에 이끌리는 대로 맡겨 버린다면 이는 中節에 맞지 아니하여 마음이 마침내 치우쳐 흘러가게 될 것이다. 그러므로 情은 中節하게 하는 것이 가장 소중하며 놓아버린다면 그것은 理가 아니다. 의당 애초 조짐의 단계에서 義와 命이 있다는 것을 알아 禮에서 그쳐야 할 것이니, 이것이 늘 하늘의 밝은 命을 한시도 잊지 않았다는 것이다. 이른바 사특한 것을 막아낸다면 誠이 그대로 보존되고, 存養¹¹⁹⁾의 공부를 오래 해가다 보면 결국에는 바르지 않으면 發하지 아니하고, 發하더라도 지나치게 넘치는 곳으로 빠져들지 않을 것이다. 未發의 體(性)가 이미 확고하게 자리잡으면 中節의 用(情)이 두루 이행됨을 알 수 있다. 만약 情에 맡겨버리고 뜻대로 하게 하면서 禮義로 규제하지 않는다면, 혼란이 되 풀이되어 마침내 情 역시 不正한 곳에서 발출되어도 스스로 그 잘못을 단속하지 못하는 상황에 빠져들 것이다. 마음의 방종을 알았으면서도 수습하지 않는다면 發과 未發이 모두 中正을 놓치게 될 것이다¹²⁰⁾.

119) “存心養性”을 줄여서 표현한 것이니, 本心을 보존하고 착한 성품을 기른다는 것이다. 芸菴은 存心養性을 事天이라고 표현하며, 사람의 마음이 私欲에 가리워 지거나 빠져 버리면 “本然之心”을 잃게 된다고 보고 있다. 즉, 存養 공부를 제대로 못하여 本然之心을 잃게 되면 氣는 乖氣가 되고, 道는 邪道가 되며, 德은 凶德이 된다고 주장하고 있다.

前揭書, 195~196쪽

“夫人之心，即天之心也，人之氣，即天之氣也，人之道，即天之道也，人之德，即天之德也，所以存其心養其性，是事天也，然而人之心，蔽於私汨於欲，而失其本然之心，則其氣也，變爲乖氣，其道也，變爲邪道，其德也，變爲凶德，此古人所謂養生於物而敗物者蠹也。”

120) 前揭書, 495~496쪽

“婦人之不下堂，禮也(以比固窮守道之士)，然婦人，亦豈無遊衍之精哉。若曰此固性情之本然者，不思禮義而任其所欲，則不節於中，而其情，終歸於偏僻矣。故情貴於節中，而縱之則非理也(理即命也，此性也有命者)，當其始發也，知有義命，而即止乎禮，則此顧天明命也，所謂閑邪，則誠

用의 情은 그 體인 性이 제대로 서면 中節하게 되어 무리 없이 실행되어 간다. 이때의 情은 正에서 반응된 것이다. 만약 그 體인 性이 바로 서지 못한 상태에서 情이 자의적으로 작용하여 禮義로 가다듬지 못할 경우에는 中節을 놓쳐 不正하게 반응된다. 그는 情에 있어서 中節이 중요하다고 보았고 情이 中節하려면 中正한 性을 먼저 확립시켜야 하며, 性의 中正이 유지되기 위해서는 놓여진 마음을 다잡아야 함을[收放心] 주장하고 있다¹²¹⁾. 그러므로 情이 不正한 데서 반응되는 원인을 따져본다면 放心을 수습하지 못하여 외부의 끌림에 빠져들기 때문이라는 것이다.

2) 性情一體論

앞서 살펴보았듯이 그는 理氣와 性情의 관계를 性=理, 情=氣라는 구도 속에서 파악하면서 性과 情도 理氣와 마찬가지로 一元으로 규정짓고 있다.

情의 방향은 性에서 방향 된 것이고, 性의 모습에 움직임이 없는 듯한 것은 바로 情의 그러한 것이니 따라서 性情은 하나의 體로 묶여져 있다.¹²²⁾

自存也。及其存養之久，則終底非正不發，而發不流蕩矣，可知未發之體既立，則中節之用，旁行也。若任情恣意，而不顧禮義，則及乎枯亡之反覆也，卒至情亦出於不正，而自不檢其繆矣，乃知放其心而不收，則發未發，俱不得中正矣。”

121) 芸菴은 “收放心”하는 방법에 있어서 致知, 즉 問學을 강조하고 있다. 즉, 問學을 정성스럽고 공경하게 하여 放心을 거두어 들여야 하니, 이것이 바로 “尊德性, 道問學”이 되는 것으로 인식하고 있다.

前揭書, 136쪽

“夫問學，乃所以存誠敬用誠敬，誠敬於問學，而收其放心，此尊德性道問學者也。”

122) 前揭書, 390쪽

“情之感，是性之感也，性之寂然，乃情之寂然也，性情，自是一體。”

性과 情은 一體로 분리될 수 없다는 것이다. 이러한 바탕 위에서 性情의 體用說, 情의 純善說 등을 제기하고 있다. 理氣論에서 논의했듯이 朱子는 理氣가 二元인 듯한 주장을 펼쳤고, 특히 氣는 氣稟에 淸濁이 있다고 주장한다. 이는 性情에도 그대로 적용된다. 이러한 주장에 대해 그는 性情의 體用說과 情의 純善說로 요약하여 문제를 제기한 다음 性情의 二段論을 비판하였다. 그는 體用說을 다음과 같이 설명한다.

“그대는 매번 ‘성이란 至善한 것이고 理도 마찬가지로이다.’라고 말한다. 그렇다면 召公과 孟子께서 말씀하신 節性和 忍性은 어떻게 이해해야 하는가? 그대 역시 節性和 忍性이 가장 어렵다고 하는데 이것은 무슨 말인가?”라고 하였다. 대답하기를 “앞서 말한 至善은 體論이고 뒤에서 가장 어렵다는 것은 體用을 아울러 이룬 것이다. 대개 理氣·性情의 體用과 動靜이 사실상 하나이다. 그러므로 聖賢께서 두 가지로 보지 않으셨으니 情의 측면에서 性을 언급한 것은 性相近과 節性·忍性이고, 性의 측면에서 情을 거론한 것은 四端과 良知·良能이다. 내가 用가운데 體가 있다고 한 것은 情의 측면에서 性을 언급한 것이고, 體가운데 用이 있다는 것은 性의 측면에서 情을 거론한 것이니, 이는 하나에 뿌리를 두어 둘이 될 수 없는 까닭이다.”라고 하였다.¹²³⁾

理는 體가 되고 氣는 用이 되며, 性은 體가 되고 情은 用이 되는 것은 마치 밝음과 비춤

이 틈 없이 하나인 것과 같다.¹²⁴⁾

그는 性과 情이 동일한 體로 體用的 관계가 되어 둘로 나뉘어 지는 것이 아니라고 설명한다. 비유하자면 밝음(明)과 비추는 것(照)은 體와 用的 관계이지 둘로 나뉘어 지는 것이 아니라는 말이다.¹²⁵⁾ 해와 달의 원래 성질은 밝은 것인데 밝은 성질이 있으면 반드시 사물을 비추게 된다. 그런데 해와 달의 본 성질인 밝음과 이로 인하여 반사되는 작용을 둘로 나누어 해석한다면 해와 달의 실체를 파악할 수 없다는 것이다. 이것이 바로 동일한 體로서 體用的 상호관계로 존재하고 있다는 주장이다.

위에서도 논의한 바와 같이 體는 至善하고 用은 忍性¹²⁶⁾·節性이 중요한 것임을 강조하였다. 忍性·節性에서 “性”의 의미는 性과 情을 兼하여 이야기 한 것에 지나지 않는다. 그렇다면 性으로 표현을 하였지만 이는 情에 가까운 의미를 띠고 있다고 보여진다. 그러므로 이때의 性은 외부 자극에 민감할 수밖에 없으니, 私欲이 끼어 들면 用인 情이 본래의 純善한 속성을 잃고 惡으로 빠져들게 되는 것이다. 情의 이러한 속성 때문에 朱子學에서는 “幾善惡”·“氣稟淸濁”의 주장이 나오게 된 것이다. 그런데 芸菴은 情도 性과 마찬가지로 純善하

123) 前揭書, 291~292쪽

“問子每言性之至善，與理一也，然則召公孟子之云節性忍性者，何也，子亦最難忍節云云者，何也。曰前言至善，專以體言也，後言最難，兼體用言也，蓋理氣性情之體用動靜，實則一也，故聖賢，不爲彼此，而言性於情者，相近也忍節也，言情於性者，四端也良知良能也，吾亦用中有體，言性於情也，體中有用，言情於性也，由一而不貳故耳。”

124) 前揭書, 352쪽

“理爲體氣爲用，性爲體情爲用，一似明照之無間也。”

125) 前揭書, 352쪽

“理爲體氣爲用性爲體情爲用，一似明照之無間也，幾善惡淸濁之說，邪說也。”

126) 忍性이란 「孟子·告子下」에 나오는 말로, 본문은 다음과 같다.

“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。”

이 문장의 “性”에 대해 朱子는 분명히 氣質之性을 지칭하는 것이라고 하여, 芸菴의 주장과는 다른 주장을 하고 있다.

“動心忍性，謂竦動其心，堅忍其性也，然所謂性，亦指氣稟食色而言耳。”

「孟子」, 坤 388쪽

다고 주장한다.

“당신은 ‘性情이 착하다.’라고 하니, 이는 孟자의 가르침을 새삼 천명한 것입니다. 그런데 지금 情이 不正한 곳에서 반응한다고 한 뜻은 무엇입니까?”라고 하였다. 대답하기를, “그 情 자체에 근거하여 말한다면 食色の 情이 모두 바르지만 만일 不正한 食色이 놓여질 때 해서는 안될 것을 하게 되었다면 이는 物慾에 이끌려 반응된 것이니 情의 본래 모습은 아니다. 본래의 情은 性이 善한 것처럼 善하다.”라고 하였다.¹²⁷⁾

여기서 그는 情도 그 본래 모습은 純善한 것이라고 이해하고 있다. 性에서 發한 情이 性처럼 純善하다면 情에 惡이 끼어 들 수 없다는 논리이다. 다만 情은 이미 發한 상태로 節制가 필요한 것이니 절제가 이루어지지 못하면 惡으로 흐를 소지가 다분히 있다는 것이다. 그러므로 情에 惡이 끼어 든 것만을 보고 그것이 情의 본 모습이라고 생각하는 것은 오류라는 입장이다.

3) 心·至誠과 性情

心 및 至誠과 性情의 관계를 芸菴은 未發을 性, 已發을 情으로 이해한다.

대저 善을 좋아하고 惡을 증오하는 마음은 하늘이나 사람이 동일하다. 이런 마음이 未發 상태로 움직임이 감지되지 않는 것이 性理이고, 已發되어 禍와 福, 賞과 罰이 내려지는 것이 情氣이니 氣는 이러한 理가 發한 것이고

127) 韓錫地, 『明善錄』, 335쪽

“問子言性情，無不善，此申明孟子之訓也，而今云情有出於不正者，何也。曰本其情而言，則食色之情，皆無不正，若值不正之食色，而欲其所不欲，則此物引之而出也，非本情也，本情，一於性善也。”

理는 이러한 氣의 蘊蓄된 것이다.¹²⁸⁾

至誠은 하늘과 사람의 性情이다. 至誠으로 未發한 것을 天의 입장에서는 理라하고 인간 의 입장에서는 性이라고 하며, 已發을 天의 입장에서는 氣라하고 인간의 입장에서는 情이라고 한다. 하늘의 陰陽과 인간의 人心·道心은 모두 至誠이 發한 것이다. 陰陽이란 氣이고 人心과 道心은 情으로, 理가 發한 것은 氣이고 性이 發한 것은 情이다. 이는 모두 至誠이 發한 것이다.¹²⁹⁾

上記 예문을 분석해 본다면 다음의 문제를 내포하고 있다고 보여진다.

(1) 未發과 已發

芸菴은 未發과 已發에 대해서 未發은 體를 주로 하여 말한 것이고, 已發은 用을 주로 해서 말한 것이라고 하면서 다음과 같이 설명한다.

未發과 已發은 똑같이 性情이지만 未發은 性이고 已發은 情이라고 하며, 온전한 것과 빛나는 것이 모두 理氣이지만 온전한 것이 理이고 빛나는 것이 氣라고 하니, 이는 體를 주로 하여 말하고 또 用을 주로 하여 말한 때문이다. 體와 用의 모호함이 모호하다고 하여 두 가지로 보는 것은, 源과 流 두 글자가 다르다고 하여 같은 물이 아니라고 의심하는 것과 무엇이 다르며, 幹과 枝가 글자가 다르다고 하

128) 前揭書, 93쪽

“夫善善惡惡之心，天人之所同也。此心，未發而寂然不動者，性理也，已發而禍福之賞罰之者，情氣也，氣是是理之發也，理是是氣之蘊也。”

129) 前揭書, 119~120쪽

“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。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。”

여 같은 나무가 아니라고 의심하는 것과 무엇이 다르겠는가?¹³⁰⁾

그는 理氣·性情에 있어서 渾然·未發을 理와 性으로 보아 이를 體라고 했고, 燦然·已發을 氣와 情으로 보아 用으로 본다. 體와 用은 본래 하나로 둘로 나누어 봐서는 안 된다고 하였으니, 이것은 理氣는 一體로 다만 體用의 상호관계로 존재한다는 논리와 이어지는 것이라 할 수 있다. 未發 상태로 부여받은 본래의 온전한 모습이 性이고 已發되어 그 작용이 드러나는 것을 情으로 본 것이다.

(2) 心과 至誠의 관계

그는 心의 未發·已發을 각각 性과 情이라 보고, 至誠의 未發·已發 역시 性과 情으로 설명한다. 또 至誠을 造化와 비교하여 至誠은 理이고 造化는 氣라고 하였다¹³¹⁾. 至誠은 분명히 理의 측면을 가지고 있긴 하지만 氣인 造化가 至誠에서 나오는 것이기 때문에 至誠과 造化를 다르게 구분할 수 없다고 주장한다. 理인 至誠이 發하여 반응되는 것이 造化이므로 至誠은 理氣를 兼하는 것이라고 보았고, 이러한 논지 아래 그는 朱子의 “誠無爲論”을 비판한다. 그는 朱子가 誠을 氣와 情이 없는 것으로 이해했기 때문에 “誠, 無爲”라는 주장을 한 것으로 보고 있다¹³²⁾. 이와 같이 理氣를 兼하는 至

誠이 어떻게 心과 관계하고 있는지 다음 내용을 살펴보자.

대저 五常의 德이 統一되고 心性에 蘊蓄되어 드러나지 않은 것이 至誠이다.¹³³⁾

“仁和 德과 誠이 명칭은 독립적이라 해도 뜻은 항시 서로 통하니 그 내용을 듣고 싶습니다.”라고 하자, 대답하기를 “仁은 理를 이른 것이고 誠은 心을 이른 것이니, 이 理를 마음에서 채우는 것이 誠이고, 이 理를 마음에서 얻은 것이 德이다.”라고 하였다. 그러므로 至誠은 仁을 편안히 여기고(安仁) 思誠은 仁을 이롭게 여기니(利仁), 安仁은 德이 온전한 것이고 利仁은 德을 온전하게 하는 것이니 仁和 德이 채워지는 것이 心과 誠이다.¹³⁴⁾

여기서 그가 誠을 心과 연계시켜 論하고 있음을 알 수 있다. 理를 마음에 채우는 것이 誠이라고 하였으니, 채운다는 것은 그 본연의 모습을 훼손됨 없이 그대로 채워 유지하는 것을 뜻한다. 그는 理의 本體를 온전하게 유지하되 이를 心에서 이루어야 한다고 본 것이다. 즉 五常의 德이 統一되어 心性에 蘊蓄되어 있는 것이 바로 理를 채워서 본래의 모습을 간직하는 것이나, 이것이 바로 誠이고 이는 心을 벗어나서는 안 된다고 확신한다. 또 그는 誠과 연계되는 心을 道德을 안아들여 統性情·總理氣¹³⁵⁾하는 것이라고 설명했다.

130) 前揭書, 389쪽
“未發已發, 同是性情, 而謂未發爲性, 已發爲情, 渾然燦然, 同是理氣, 而謂渾然爲理, 燦然爲氣, 以其主體而言, 主用而言故也. 體用之妙, 雖不可備備, 而便以爲二段, 是何異於以源流二字, 而疑非一水, 以幹枝二字, 而疑非一木邪.”

131) 前揭書, 291쪽
“問造化, 安在. 曰此出於至誠, 至誠, 理也, 造化, 氣也.”

132) 前揭書, 257쪽
“宋人, 以誠爲無氣無情, 故曰誠無爲, 以形氣爲無理無性, 故曰形氣之私, 幾者, 理氣感於人之

善惡, 而吉凶禍福之變動焉耳, 安有人性, 有善惡之幾哉. 此千不近萬不似之說也. 若夫造化運行之幾, 無非至誠所感也, 容可以善惡議之乎.”

133) 前揭書, 246쪽
“夫統一五常之德, 而蘊於心性, 寂然未發者, 至誠也.”

134) 前揭書, 232쪽
“問仁也德也誠也, 名雖專而義必通矣, 願聞之. 曰仁以理言, 誠以心言, 實此理於心者, 誠也, 得此理於心者, 德也. 故至誠, 安仁, 思誠, 利仁, 安仁, 德全者也, 利仁, 全德者也, 所以實仁德者, 心誠也.”

4) 性情의 感應

앞서 理氣의 感應을 살펴보았는데 芸菴은 性情에 있어서도 感應을 거론하였다.

心和 性이 하나이다. 그러므로 心의 動靜은 또한 性이 感應한 것일 뿐이다.¹³⁵⁾

喜怒哀樂은 情이 아니고 情이 感한 것이니 四端과 七情도 같다. 情이 感한 것이 바로 性이 感한 것이고, 性의 高요한 것이 바로 情의 高요한 것이니, 性情이 一體인 것이다. 그러므로 “(孔子께서) 그 情은 가히 善이 될 수 있다.”라고 하시니 만약 情이 喜怒哀樂에 뿌리를 둔다면 器이니 器가 어찌 善할 수 있겠는가? 孔子께서 “고요히 움직이지 않다가 感觸되어 마침내 天下의 이미 그러한 자취와 通한다.”라고 하시니, 喜怒¹³⁷⁾는 性情의 高요한 것이 이미 그러한 자취에 感觸되어 形質을 이룬 器이다. 그러므로 孟子께서 四情이라 하지 않고 四端이라고 하셨으니, 端이라는 것은 感의 실마리이다. 感에는 수많은 실마리가 있으나 性情은 하나일 뿐이니, 성인의 말씀이 정확한 것이 이와 같다. 또한, “天下의 性理를 말하는 것은 지나간 자취일 뿐이다.”라고 하였으니 性理를 말하면 情氣는 저절로 그 안에 있는 것이다. 그러므로 天下의 情과 氣를 말하는 것이 또한 지나간 자취가 아님이 없으니, 그 지나간 자취에 바탕 하여 그 실체를 인식해야 하는 것이고, 그 지나간 자취에 매여 그것을 근본으로 여겨서는 안 되는데 宋인이 이에 어두웠다.¹³⁸⁾

135) 前揭書, 389쪽

“心者, 包道德者也, 所以統性情總理氣也.”

136) 前揭書, 378쪽

“心性, 一也, 心之動靜, 亦感應而已矣.”

137) 비록 본문에서 喜怒만 언급하였으나, 위에서 말한 喜怒哀樂을 모두 지칭하는 것이다.

138) 韓錫地, 『明善錄』, 390쪽

그는 心의 動靜을 性이 感應한 것이고 喜怒哀樂과 四端·七情을 性情이 感應되어 形質을 이룬 器로 보고 있으니, 이 경우는 純善한 情이 외부환경에 이끌려 치우친 감정으로 표출된 것이다. 그는 理氣의 感應에 있어서는 人事에 대한 하늘의 공정한 感應으로 설명한 반면에, 性情의 感應에 있어서는 性의 확립과 情의 中節을 중심으로 설명하고 있다. 즉 喜怒哀樂 등 치우친 감정이 표출되는 이유를 中節되지 못한 것으로 보고 있으니, 四端과 七情이 모두 하늘이 命한 性이지만 情대로만 행동하여 中節되지 못하면 性이 될 수 없다고 하였다¹³⁹⁾. 한편 그는 情에 있어 中節될 것을 강조하면서 그 시작을 情으로 발하기 전인 性에서부터 해야 한다고 설명하였다¹⁴⁰⁾. 물론 性은 未發의 상태로 中節의 의미가 끼어 들 여지가 없지만 情이 中節되기 위해서는 存養 공부를 지속적으로 수행하여 性이 굳건하게 서야 하고, 性이 확립되면 性이 發하여 情이 되어도 방종에 빠지지 않는다는 것이다.

“喜怒哀樂, 非情也, 乃情之感也, 四端七情, 固然. 情之感, 是性之感也, 性之寂然, 乃情之寂然也, 性情, 自是一體, 故曰乃若其情則可以爲善矣, 若情本喜怒哀樂則器也, 器安能可以爲善也哉. 夫子曰寂然不動, 感而遂通天下之故, 喜怒, 是性情寂然者之感故而成形質之器也, 故孟子不曰四情而曰四端, 端者, 感之端也, 感有萬端, 性情則一而已矣, 聖言之正的, 如此. 且天下之言性理也, 故而已矣, 而言性情則情氣在其中, 故天下之言情也言氣也, 亦莫非故而已矣, 因其故而認其實, 可也, 不可以執其故而仍爲本也, 宋人昧焉.”

139) 前揭書, 231쪽

“四端七情, 莫非天命之性也, 然而天所明命者, 中而已, 故徇情直行而不思協中, 則是不顧明命者也, 於其性情之感發也, 必思無過不及, 而止於中正, 此顯說明命者也.”

140) 前揭書, 231쪽

“情貴於節中, 而縱之則非理也, 當其始發也, 知有義命, 而即止乎禮, 則此顯天命也, 所謂閑邪, 則誠自存也, 及其存養之久, 則終底非正不發, 而發不流蕩矣, 可知未發之體既立, 則中節之用, 旁行也.”

3. 芸菴의 氣稟論

氣質之稟이란 氣質之性과 같은 의미로 사람마다 하늘로부터 부여받은 氣稟이 다를 수 있다는 것이다. 그러나 氣質之性에 “性”字가 들어가는 것에서 알 수 있듯이 氣質之性은 本然之性과 동일 개념으로 또는 상대 개념으로 사용되어 왔다¹⁴¹⁾. 물론 氣質之性에 관한 논의 이전에 性에 대한 다양한 논쟁이 있어왔고 이러한 논쟁의 기초 위에 氣質之性의 개념이 정립된 것이다. 氣質之性에 대한 논의의 출발을 누구로 잡을 것인가 하는 문제는 확실이 분분한 편이다. 漢代의 王充으로 보기도 하고¹⁴²⁾ 董仲舒·韓愈·李翱 등의 논의에서 기원했다고 하기도 한다¹⁴³⁾. 또한 張載와 程子에 의해 기원한다는 주장도 제기된다¹⁴⁴⁾. 王充은 氣稟淸濁論을 주목한 것이 아니고 性을 “性三品說”로 요약해 설명한 것으로 보는 것이 타당할 듯 하다. 董仲舒·韓愈·李翱 등은 氣質之性을 논의한 것이 아니라 性과 精의 개념에 국한하여 관심을 보여주고 있다고 여겨진다. 그렇다

면 氣質之性에 대한 출발은 張子와 程子로 보는 것이 무난하다고 할 수 있는 바, 본 장에서는 芸菴과 宋代 學人의 氣稟論을 변별하여 논의하기로 한다.

1) 氣稟淸濁論

宋代 學人들은 사람의 形體가 형성되면 거기에 구체적인 존재를 구현시키는 氣質이라는 조건이 생기게 되는데 그 氣質이 지니고 있는 性을 氣質之性이라고 표현해 냈다. 또한 이 氣質之性이란 純善한 本然之性(天地之性)과는 구별되는 것으로 사람의 욕망과 일체의 不善은 모두 이 氣質之性에서 연유한다고 설명한다. 사람의 氣質중에서 陽的인 氣가 우세하면 善한 德性이 생기고 陰한 濁氣가 성하면 物欲의 작용으로 善하기도 하고 不善으로 기울기도 한다고 하였다¹⁴⁵⁾. 이것이 氣質에 淸濁이 존재한다는 氣稟淸濁論이다. 朱子도 이 같은 논리의 연결선상에서 氣質之稟의 차이에 따라 本然之性을 온전 시키지 못하는 경우를 들어 설명하였다¹⁴⁶⁾. 이러한 주장의 바탕에는 性과 理는 純善하여 惡이 끼어 들 수가 없지만, 情과 氣는 純善하지 못하는 경우도 생길 수 있다는 理氣二元的 입장이 숨어하고 있다 할 것이다.

氣稟淸濁論에 대한 비판은 芸菴의 理氣論에서 구체적으로 드러난다. 즉 宋代 理學이 理와 氣를 나누어 理를 形而上, 氣를 形而下로 이해하는 태도를 비판하면서 理와 氣를 모두 形而上으로 인식하였던 것이다¹⁴⁷⁾. 따라서 理와 氣

141) “기질지성에는 두 가지 의미가 있는데, ‘性隨氣異’로서의 기질지성과 ‘性在氣中’으로서의 기질지성이 그것이다. 이 가운데 본연지성과 상대가 되는 기질지성의 의미는 ‘性隨氣異’로서의 기질지성이며, ‘性在氣中’으로서의 기질지성은 본연지성과 같은 의미로 보아야 한다는 것이다.”

이상호, 「朱子學의 思维構造 속에서 바라본 良齋의 인간 존재의 문제」, 『良齋學論叢第3輯』, 良齋學會, 2000, 12쪽

142) 金忠烈, 「東洋 人性論의 序說」, 『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 연세대학교출판부, 1996, 177쪽

143) 咸賢贊, 「張載 氣哲學의 天人合一의 人性論研究」, 성균관대학교 대학원 유학과, 1999, 70쪽

144) 馮友蘭, 『中國哲學史』, 臺灣商務印書館, 1999, 861쪽
“朱子曰氣質之性, 起於張程, 極有功於聖門, 有補於後學, 前此未曾有人說到, 故張程之說立, 則諸子之說泯矣.”

145) 咸賢贊, 「張載 氣哲學의 天人合一의 人性論研究」, 78~79쪽

146) 『大學』, 21~22쪽

“蓋自天降生民, 則既莫不與之以仁義禮智之性矣, 然其氣質之稟, 或不能齊, 是以不能皆有以知其性之所有而全之也”

147) 韓錫地, 『明善錄』, 395쪽

“理氣, 形而上之道也, 其有形質之可見聲臭之可

는 先後관계로 파악할 수 없고¹⁴⁸⁾ 상호 體用의 관계로만 존재한다는 입장이다¹⁴⁹⁾. 이는 사람이 하늘로부터 純善한 理氣를 부여받았는데 氣에만 淸濁의 등차가 생긴다는 것을 수용할 수 없었던 결과에서 도출된 논증이다. 그렇다면 淸濁·粹駁·善惡·邪正 등의 인간 행위 양식의 표현들을 어떻게 설명할 것인가?

그는 이 같은 등차 논리를 일을 대하는 심증적 가치의 설정으로 반박하면서 일을 처리할 때의 자세와 각오로 비유하여 해명한다. 사안을 처리할 때 義의 기준으로 판단하여 公正하게 처리하면 淸·粹·善·正이 되고, 利의 기준으로 판단하여 불공정하게 처리하면 濁·駁·惡·邪가 된다고 이해한다¹⁵⁰⁾. 따라서 善惡으로 나타나는 일의 결과는 사람의 氣稟이 그 원인을 제공했다기보다 일 처리의 판단기준에 기인한다고 파악했다. 즉 善惡은 사람의 의지가 결정한다는 결정론의 강조가 그의 立論에 담겨있다.

이러한 이해를 바탕으로 「中庸」에서 제기하는 生知·學知·困知 등의 등차를 해명하고

聞者, 皆器也.”

148) 前揭書, 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.”

149) 前揭書, 235쪽, 239쪽

“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.”

“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.”

150) 前揭書, 194쪽

“事雖一事, 喻之以義而做以公正, 則乃是高潔之事也, 喻之以利而做以偏私, 則乃是卑陋之事也. 同是富貴而淸濁, 頓殊, 同是貧賤而粹駁, 絕異, 然則淸濁粹駁善惡邪正, 在於所喻, 而不在氣稟, 可以灼知也.”

있으니 그 원인을 사람의 학문에 대한 성실 여부로 설명하면서 好學과 誠心을 통해 누구나 聖賢의 경지에 이를 수 있다고 보고 있다¹⁵¹⁾. 그렇다면 好學과 誠心의 차등은 어디서 생기는 것인가? 이에 대해 그는 다음과 같이 설명한다. 萬物은 처음 태어날 때 어리기 때문에 반드시 학문을 통해 “開蒙”이 되어야 道를 넓힐 수 있는데¹⁵²⁾, 어린아이는 善惡의 변별 능력이 명확하지 못하기 때문에 환경의 영향을 많이 받을 수밖에 없다. 따라서 “初生之蒙의 蔽之厚薄”의 결과로 三等의 차등이 생긴다는 것이다¹⁵³⁾. 그러므로 어린 시기에 좋은 환경을 제공하여 善正으로 開蒙시키는 것이 중요하다고 하였다¹⁵⁴⁾. 이와 같이 그는 인간에게 昏明強弱의 등차가 생기는 원인을 氣稟의 차

151) 前揭書, 9쪽

“聖人好學, 故與天地合其德, 賢人好學, 故與聖人同其道, 誠心好學, 非知天知命之聖賢, 不能也. 其次, 篤學, 其次, 勤學, 勤篤焉, 悠久不息而不畔, 則安知不入於樂天知命之堂室乎. 然自三代之後, 吾未聞勤篤也, 雖有美資質多才能, 不學則優劣於衆人而已, 雖曰學云, 不誠則畔之而妄矣, 妄則怪矣, 怪則邪矣, 反不如衆人之愚直者也. 宋人以不誠之學, 歸之氣稟, 可知其已畔矣. 如唐之韓愈宋之司馬光韓琦, 是衆人之愚直者也.”

152) 前揭書, 89쪽

“問人性之善, 皆可以爲堯舜, 而民之不可使知之, 何也? 曰物生必蒙, 故必須學而開蒙, 然後乃能弘道, 而如農工商賈, 初不學而開蒙, 則安能使知乎. 惟士學而知之, 然而季世之學, 皆不誠, 故無有知之者, 況細民乎. 宋人, 以不學及不誠之學, 歸之氣稟, 吾所以極言其繆也.”

153) 前揭書, 556쪽

“大抵物生必蒙, 故人之蒙也, 不美之風化, 蔽於蒙, 不美之俗尚, 蔽於蒙, 蔽之厚薄, 便成三等之資質”

154) 前揭書, 515쪽

“問人皆曰上古中古, 則氣盛而粹, 故聖賢, 多出, 後世則氣衰而澆, 故聖賢, 難作, 此說似不爲無理, 則宋人氣化氣稟之云云者, 亦或近似, 而子每每非之者, 何也? 曰蒙以養正, 聖功也, 古者, 利欲, 不爲紛拏, 故人自蒙稟, 不失所稟者多, 後世則利欲, 紛亂, 故人自蒙稟, 失其所稟者衆, 所以古今之有異者, 惟在於人已, 氣安有不同哉.”

이가 아니라 “初蔽之厚不厚”와 학문에 대한 성실여부 때문이라고 설명하고 있다¹⁵⁵⁾.

2) 資質論(習性論)

芸菴은 先儒들이 “乖氣”, “氣衰”, “形氣”, “氣質” 등의 氣品論을 주장하면서 氣質之稟의 淸濁을 論하게 되는 이유를 器와 氣에 대한 오해에서 출발되었다고 생각했다. 그들은 理氣가 모두 純善한 사실을 놓치고 理氣에서 脛는 배제한 뒤 氣만을 취하여 淸·濁으로 갈라서 본 것이다. 이에 대해 芸菴은 有形의 器를 氣로 오해한 까닭에 氣稟淸濁論이 나왔다고 설명하고 있다¹⁵⁶⁾. 그는 愚·知, 賢·不肖 등의 구분을 資質論에서 찾고 있으니, 氣는 理氣로서 모든 사람이 갖는 것이고 資質은 그가 처한 환경·습관·聞見 등에 의해 달라지게 된다고 주장한다¹⁵⁷⁾. 다시 말하면 사람마다 다른

환경에서 태어나서 다른 聞見을 익혀 資質과 習性이 이루어지는데, 그는 聞見·風俗등에 의해 바탕이 이루어지는 것을 “資質”이라고 하고, 本性和 같이 된 것을 “習性”이라고 하였다¹⁵⁸⁾. 또한 이 資質과 習性에 의해서 愚·知, 賢·不肖 등의 구별이 생기는 것이지 氣稟의 淸濁 때문이 아니라고 주장한다.

그는 資質과 習性은 자연스럽게 익숙해져서 性처럼 되면 資質은 저절로 性과 같아지는 것으로 이해하고¹⁵⁹⁾ 비록 資質의 측면에서는 三知·三行과 같은 三等의 차이가 존재하지만 知行이 誠에서 나온다면 習性이 靈性이 되어 등급의 차이가 없어진다고 하였다¹⁶⁰⁾. 이와 같이 그는 인간의 노력을 강조하면서 嘉種·嘉苗論을 제기한다¹⁶¹⁾. 그는 인간은 누구나 하늘

155) 前揭書, 555쪽

“宋人, 以昏明強弱之不同, 謂才稟於氣之淸濁, 而因爲氣質之性, 惑之甚者也. 夫昏明強弱, 皆由於初則被蔽之厚不厚, 長則學問之誠不誠. 故苟能致曲有誠於學問, 則雖愚必明, 雖柔必強, 非聖人之訓邪, 何乃自作聰明, 而每每畔聖訓哉. 若夫齊力之強弱不同者, 何與於誠不誠乎.”

156) 前揭書, 395~396쪽

“宋人所謂乖氣氣衰形氣氣質等說, 皆是認器爲氣, 而不知理氣自是一體, 故撮去理字, 截取氣字而分作二段, 既不知理氣, 安能知性情. 乃以其衆人之不節情氣而違於性理之故, 認爲氣有淸濁而稟賦不同, 又謂其情, 直自形氣而生, 是無理之氣, 無性之情也, 何其少無忌憚而邪僻怪說, 一至此極也. 情氣不節, 人之咎也, 天之理氣, 則至正至中而無偏, 至善至和而無怪, 至健至強而無息, 亘萬古而自若.”

157) 前揭書, 25~26쪽

“問夫子之云賢知愚不肖, 以何而分也. 曰資質學問, 俱有賢愚, 然而資質雖愚, 而學問賢則作聖, 資質雖賢, 而學問愚則作狂, 所以聖狂, 專在學問也. 夫子所云者, 蓋資質及學未明而稍有優劣者也. 曰宋人之云氣質, 子之云資質, 何以異也. 曰氣, 理氣也, 天也. 資者, 資於人也, 南北強之不同, 鄒魯之多賢, 鄭衛之多淫, 皆爲土習, 然其實, 莫非資於人也.”

158) 前揭書, 361쪽

“問資質, 亦可謂性與. 曰此所謂習性耳. 凡恒人, 生於時俗趨風之間, 習於見聞, 則亦習於心而便成習質矣, 資於見聞風俗而成質, 故曰資質, 習熟而如自然者, 故曰習性, 然而其善者, 自是通然之天性也, 其或未善者, 非本然之性也, 故苟能學問, 而明其本善, 則不美之習性, 如湯之消雪也. 雖然此, 憫人被蔽於氣稟之說, 而細細辨破者爾, 實則五性相近之中, 自有三知行也.”

159) 前揭書, 361~362쪽

“習性者, 資習也, 而習非一端也, 土習世習家習門習風習俗習耳習目習口習手習, 皆爲心習, 既習於心而成性, 則資之者, 不期而同, 故家風世德, 如周家之積累仁善, 則所資者, 如文王之胎教, 教化如唐虞之協和風動, 則所資者, 比屋可封, 然本善, 桀紂之民, 無不同也, 而習性相遠.”

160) 前揭書, 362쪽

“問子以三知三行, 爲資質, 資質, 爲習性, 又有曰三等之靈性, 習性之有靈者, 以何故而如困知勉行, 亦可謂靈與. 曰知行, 出於誠, 誠者, 明命之本性也, 安有無本性而徒有習性之理哉. 所以習性之爲靈者, 以其知行之出於誠故也. 雖困而必求知, 雖勉而必求行, 非是不息之誠與. 故雖曰三等, 而誠則一也, 雖曰習性, 而靈則一也, 惟在弘不弘思不思念不念爲不爲而已. 蓋靈通莫測者誠也, 故苟能有誠, 則因知通爲學知而生知, 可及, 勉行通爲利行而安行, 可及, 此有爲者之亦若是也, 若夫爲不善, 非才之罪也.”

161) 前揭書, 431쪽

“天降嘉種, 始生曰苗, 種既嘉種, 苗亦嘉苗, 苗

로부터 善한 本性을 부여받고 태어났기 때문에 學問을 정성스럽게 하면 上等의 資質과 차이가 없다는 주장을 하면서¹⁶²⁾ 인간의 “下愚之不移”를 스스로 어리석게 하는 것(自愚)으로 이해하고 있다¹⁶³⁾. 즉 마땅히 해야 할 것을 하지 않는 태만함과 하지 말아야 할 것을 하는 거만함이 모두 “不敬”인데, 이러한 不敬으로 인해 사람이 부여받은 仁¹⁶⁴⁾을 제대로 실행하지 못하는 것이라고 본 것이다¹⁶⁵⁾. 이와 같이 부여받은 本性을 온전히 體行해내지 못하여 下愚에 머무는 것을 그는 “自暴·自棄”¹⁶⁶⁾라고

표현하면서 “自明·自新”¹⁶⁷⁾과 대비되는 가장 큰 죄악으로 보고 있다¹⁶⁸⁾.

3) 性相近

先儒들의 “性相近也, 習相遠也”¹⁶⁹⁾ 구절의 性에 대한 해석은 “氣質之性”으로 보는 것이 일반적인 경향이었고 朱子 역시 비슷한 해석을 제출하고 있다.

여기서 이룬 性은 氣質을 兼하여 말한 것이다. 氣質之性에는 美와 惡처럼 서로 다른 부분이 있다. 그러나 그 처음의 상태에서 말한다면 이들은 그렇게 서로 거리가 멀어지지 않는

若不養, 終未有嘉, 草若不除, 苗存幾希. 本是嘉種, 又是嘉苗, 由我不芸, 惟莠驕驕. 我苟善養, 苗與勁然, 實發實秀, 實穎實粟. 雖有不同, 種非有異, 地之肥磽, 苗隨不一, 雨露宜未, 苗亦盛衰, 人事不齊, 苗乃榮悴, 然由種同, 亦頗相近.”

162) 前揭書, 555쪽

“宋人, 以昏明強弱之不同, 謂才稟於氣之清濁, 而因爲氣質之性, 惑之甚者也. 夫昏明強弱, 皆由於初則被蔽之厚不厚, 長則學問之誠不誠, 故苟能致曲有誠於學問, 則雖愚必明, 雖柔必強, 非聖人之訓邪, 何乃自作聰明, 而每每畔聖訓哉. 若夫膂力之強弱不同者, 何與於誠不誠乎.”

163) 前揭書, 364쪽

“文王作而凡民, 皆與則氣稟之不拘, 明矣, 堯舜帥而四凶, 不俊則下愚之不移, 信矣, 故上智, 自智也, 非氣稟也, 下愚, 自愚也, 非氣稟也, 有爲則若聖, 不爲, 胡成. 不移有爲爲上智, 不移不爲爲下愚, 未聞有不爲之上智, 有爲之下愚也.”

164) 여기서의 仁은 인간의 本性을 모두 포괄하는 의미로서의 仁이다. 仁의 의미는 仁義禮智信의 本性 中 하나로서의 의미도 있고, 本性을 포괄하는 의미도 있다.

前揭書, 188쪽

“仁爲心體而包四德統萬善, 此天命之性也, 古今天下, 有不同此心性之氣稟乎.”

165) 前揭書, 365쪽

“凡當爲而不爲者, 怠也, 而怠則不敬也, 不當爲而爲者, 是慢也, 而慢亦不敬也. 敬者, 行仁之實, 故未有不敬而能仁者, 怠慢而不敬不仁, 非才之罪也, 亦非氣稟之致也.”

166) 芸菴의 自暴·自棄의 주장은 『孟子』에 유사한 구절이 있으니, 다음과 같다.

“孟子曰自暴者, 不可與有言也, 自棄者, 不可與有爲也, 言非禮義, 謂之自暴也, 吾身不能居仁由義, 謂之自棄也.”

이 문장에 대해 程子是 自暴·自棄하는 사람

이 바로 “下愚之不移”라고 설명하면서 다음과 같은 주석을 달고 있다.

“程子曰人苟以善自治, 則無不可移者, 雖昏愚之至, 皆可漸磨而進也, 惟自暴者, 拒之以不信, 自棄者, 絕之以不爲, 雖聖人與居, 不能化而入也, 此所謂下愚之不移也.”

「孟子」, 乾 547~548쪽

167) 自明과 自新은 芸菴이 『大學』에서 그 의미를 뽑아 온 것으로 볼 수 있다. 自明이란 자신의 明德을 스스로 밝히는 것이다. 한편, 自新이란 “作新民(새로워진 백성을 진작시킨다.)”하기 위한 전제조건으로, 자신이 가지고 있는 오래도록 물들어 있던 오염물을 깨끗이 씻어내는 것이니, 明德을 밝히는 과정 속에서 이루어 질 수 있는 것이다.

168) 韓錫地, 『明善錄』, 90쪽

“福善禍淫, 天之道也, 而自古及今, 善者未必皆福, 惡者未必皆禍, 顏子之夭, 盜跖之壽, 此其尤著者也, 天其可必乎? 曰天命不僭而人未明善, 故其謂之善惡者, 未必皆眞, 又其謂禍福者, 亦多昧理, 吾故曰不知天, 則善惡禍福之實, 有不能知. 夫厥初有是身, 賴有是理也, 始以是理而生, 終亦以是理而死, 然則死生, 雖不同而所謂是理者, 固無已矣. 如顏子之不違仁, 是乃奉若此理, 造次不離而其終也, 此理渾全, 與天地亘萬古, 則其福不福, 非衆人之所可測識矣. 盜跖, 滅絕此理, 人道大敗, 而老猶不死, 則果爲禍邪, 否邪. 曰子之言, 誠有理矣, 但未知善之大者, 何等事也, 惡之大者, 亦何等事與. 曰善莫大於自明自新, 惡莫大於自暴自棄.”

169) 『論語』, 人 321쪽

었다. 다만 **善**에 젖어들면 **善**하게 되고, **惡**에 빠져들면 **惡**하게 되는 것이다. 여기서 처음으로 서로간의 거리가 멀어지게 되었다.¹⁷⁰⁾

程子の 주장은 朱子の 견해와 크게 다르지 않았지만 **本然之性**과 **氣質之性**으로 나누어 대비시켜 해석하는 점이 눈에 띈다.

이는 **氣質之性**을 말한 것이지 **本然之性**을 거론한 것이 아니다. 그 근본을 말한다면 **性**은 바로 **理**이고 **理**에는 **不善**함이 없으니 孟子께서 말씀하신 **性**은 **善**하다는 것이 바로 이것이니 어찌 서로 가깝다고 할 수 있겠는가!¹⁷¹⁾

程子は **氣質之性**과 **本然之性**이 모두 **性**에 대해 언급하고 있지만, **本然之性**을 **純善**한 것으로 보면서 이를 **論**한다면 모두 **善**한 “**相同**”이 되어야 하는 것이지 “**相近**”으로 설명할 수 없다는 주장이다.

茲菴은 다른 입장에서 “**性相近**”을 해석하고 있다. 孟子의 **性善說**과 孔子의 **性相近說**을 비교 하면서, 孟子는 **人間의 性**이 **本善**한 것을 통괄하여 말한 것이고 孔子는 **差等**을 구비하여 말한 것이라고 이해했다. 孟子가 주장한 **人間의 本性**이 **善**하다는 가정이 없다면 孔子의 **性相近**을 설명할 수 없으니 孔孟의 주장은 서로의 내용을 포괄한 것으로 다른 것이 아니라고 보았다.¹⁷²⁾ 그는 **性相近**에 대해 “**苗性**”·“**五常之德**

性(五性)”·“**三等之靈性**”이 **相近**한 것으로 해석하고 인간은 처음 태어날 때 **嘉種**을 부여받기 때문에 **苗性** 등이 **相近**하다고 하였다. 아울러 **人間의 性**이란 **本善**한 것이기 때문에 **正성스럽게 하면 相近한 것이 相同하게 된다고 설명**하면서 **相同**은 바로 **明命·明德·本體**의 **性善**이라고 해명하였다.¹⁷³⁾ 그렇다면 **善한 性**을 받아 태어났는데 “**性相同**”이라 하지 않고 “**性相近**”이라 했는가? 그의 “**苗性相近**”, “**五性相近**”, “**三等之靈性相近**”의 논의를 가지고 살펴보자.

첫째 **苗性**의 **相近**에 대해 그는 **嘉種**은 **本善**하나 이후에 **苗**에 **差等**이 생기게 되는 것이 바로 “**苗性相近**”이라고 하였다.¹⁷⁴⁾ 즉 하늘이 **嘉種(性)**을 주어 거기서 생겨난 것이 바로 **苗**이며 처음의 **苗**는 **嘉種**에서 **싹**이 터 나와 **嘉苗**가 되니 **苗性**이 **相近**한 이유인 것이다. 종자는 같아 해도 토지의 차이, 기후조건, 그리고 사람의 관리에 따라 조금씩 차이가 나게 된다는 것이¹⁷⁵⁾ 바로 **嘉種·嘉苗論**이며 **苗性相近**

近, 三等之靈性, 安能相近, 所以孟子之言本善而相近, 包在其中, 夫子之言相近而本善, 包在其中.”

173) 前揭書, 556쪽

“大抵物生必蒙, 故人之蒙也, 不美之風化, 蔽於蒙, 不美之俗尙, 蔽於蒙, 蔽之厚薄, 便成三等之資質, 然而厥初稟賦, 均是一般嘉種, 故苗性, 亦相近也, 所以五常之德性, 相近也, 三等之靈性, 相近也, 而誠則五常之體用, 無不同, 三等之知行, 無不同, 乃明命明德本體之性善也.”

174) 前揭書, 557쪽

“反約說性曰誠爲性之德而誠, 天道也, 初稟於天則聖凡, 一而已矣, 利物生必蒙, 故生後蒙蔽之厚薄, 爲三等資質, 然而誠一之靈性, 如木同幹之有差等, 而了無間斷, 故曰性相近也, 是知生而後有資質, 如一般嘉種, 生而後, 有苗之差等, 亦相近而不相遠也, 然則本善, 種之謂也, 相近, 苗之謂也.”

175) 前揭書, 431쪽

“天降嘉種, 始生曰苗. 種既嘉種, 苗亦嘉苗, 苗若不養, 終未有嘉, 草若不除, 苗存幾希. 本是嘉種, 又是嘉苗, 由我不芸, 惟莠穉穉, 我苟善養, 苗興勃然, 實發實秀, 實穎實粟. 雖或不同, 種非有異, 地之肥磽, 苗隨不一, 雨露宜末, 苗亦盛衰, 人事不齊, 苗乃榮悴. 然由種同, 亦頗相近,

170) 前揭書, 321쪽

“此所謂性, 兼氣質而言者也, 氣質之性, 固有美惡之不同矣, 然以其初而言, 則皆不甚相遠也, 但習於善則善, 習於惡則惡, 於是始相遠耳.”

171) 前揭書, 321~322쪽

“程子曰此言氣質之性, 非言性之本然也, 若言其本, 則性即是理, 理無不善, 孟子之言性善, 是也, 何相近之有哉.”

172) 韓錫地, 『明善錄』, 359쪽

“所以孟子, 統言本善, 夫子, 備言差等, 然則本善, 故相近也. 苟非此本善, 五常之德性, 安能相

에 대한 설명이다.

둘째 “五性相近”이다. 그는 性에는 萬理(萬善)가 모두 구비되어 있는데 그 중에서 五常, 즉 仁·義·禮·智·信이 總統이 된다고 했다. 그런데 인간의 경우 이 五常 가운데서 어느 하나가 특출하게 표현되어 드러나는데 그 결과 仁厚한 자[仁], 剛毅한 자[義], 敬謹한 자[禮], 明敏한 자[智], 質實한 자[信]로 구별된다는 것이다¹⁷⁶⁾. 이러한 차이가 바로 “五性相近”이다.

셋째 三等之靈性の 相近이다. 그는 인간의 性은 모두 같지만 환경적 요소 등에 의해 生知·安行, 學知·利行, 困知·勉行 등의 三等의 資質이 생긴다고 보았다¹⁷⁷⁾. 이 三等은 知行을 정성스럽게 하면 그 결과적 효과는 같이 나타나고, 정성이 가해져야만 “靈性”이라고 할 수 있다고 하였다¹⁷⁸⁾. 이것이 바로 三等之靈性の 相近이다.

歸來叔季, 人不問學, 不分莠苗, 而或拔苗. 不知養苗, 而或掘苗, 不理荒蕪, 苗消草裏, 又從爲辭, 稟種不均. 衆人蚩蚩, 率信其言, 歸咎其種, 不勤其芸, 芸翁怵惕, 茲之永歎, 嗚呼小子, 毋信邪說, 宋人染學, 伊實誑汝.”

176) 前揭書, 359쪽

“問孟子, 道性善必稱堯舜, 而夫子則性相近云云者, 何也? 曰性皆善, 故相近也, 若不皆善, 則必有相反而不相近者矣, 何則. 性中萬理畢具, 萬理即萬善也, 而五常爲其總統, 故人之性, 有仁厚者, 有剛毅者(義也), 有敬謹者(禮也), 有明敏者(智也), 有質實者(信也), 此莫非本善, 故相近也.”

177) 前揭書, 359쪽

“又其資質, 有生知安行者, 有學知利行者, 有困知勉行者, 此亦莫非本善, 故相近也.”

178) 前揭書, 362쪽

“問子以三知三行, 爲資質, 資質, 爲習性, 又有曰三等之靈性, 習性之有靈者, 以何故而如困知勉行, 亦可謂靈與. 曰知行, 出於誠, 誠者, 明命之本性也, 安有無本性而徒有習性之理哉. 所以習性之爲靈者, 以其知行之出於誠故也. 雖困而必求知, 雖勉而必求行, 非是不息之誠與. 故雖曰三等, 而誠則一也, 雖曰習性, 而靈則一也, 惟在弘不弘思不思念不念爲不爲而已. 蓋靈通莫測者誠也, 故苟能有誠, 則困知通爲學知而生知, 可及, 勉行通爲利行而安行, 可及, 此有爲者之亦若是也, 若夫爲不善, 非才之罪也.”

4. 芸菴의 人欲論

1) 人欲

芸菴은 人欲을 理가 發한¹⁷⁹⁾ 情으로 보아 天理로 해석한다¹⁸⁰⁾. 過不及하지 않은 “性情本然之欲”으로 하늘이 命한 性으로 본 것이다¹⁸¹⁾. 그의 이러한 해석은 孟子와 유사하다. 『孟子』에서는 欲과 性을 아래와 같이 말한다.

(가) 입에서 감지되는 맛과 눈에 보여지는 색과 귀에 들려오는 소리와 코에서 맡는 냄새와 四肢에서 누러지는 편안함이 性이나, 하늘에서 부여된 命이 있기 때문에 君子는 性이라고 말하지 않는다. (나) 父子之間의 仁과 君臣之間의 義와 賓主之間의 禮와 賢否의 智와 天道에서의 聖인이 命이나, 부여된 性이 있기에 君子는 命이라고 말하지 않는다.¹⁸²⁾

위의 예문에서 간과할 수 없는 것은 (가)와 (나)에 나타난 “性”과 “命”에 대한 해석으로,

179) 韓錫地, 『明善錄』, 133쪽

“然而欲者, 理之發也, 利者, 義之和也.”

180) 前揭書, 119쪽

“知行之過不及, 不明而邪襲也, 明之而閑邪, 則誠自存矣, 而宋人, 閉情不萌, 却物不接, 爲閑存之工, 故以遏人欲爲賢, 以無人欲爲聖, 殊不知遏人欲, 乃遏天理, 無人欲, 乃無天理, 人欲, 人情也, 惟無偏而已, 遏人情無人情, 果是誰家之道也.”

181) 前揭書, 509쪽

“問人欲飲食貨色富貴壽康等情, 莫非私己之欲也, 而夫子之云克己, 子之云無私, 未知何謂也. 曰性情本然之欲, 天所命之性也, 非我之所獨私, 而但命必中性必善, 故人欲, 無過不及而中善, 則是克己也, 無私也.”

182) 『孟子』, 坤 555~557쪽

“孟子曰口之於味也, 目之於色也, 耳之於聲也, 鼻之於臭也, 四肢之於安佚也, 性也, 有命焉, 君子不謂性也. 仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 智之於賢者也, 聖人之於天道也, 命也, 有性焉, 君子不謂命也.”

그 의미가 相異한 뜻을 가지고 있다. 孟子는 耳目口鼻 및 四肢와 관계된 性命과, 仁義禮智 및 聖인과 관계된 性命을 다른 입장으로 이해한 듯 하다. 그러나 그 차이를 구체적으로 언급하고 있지 않아 내용이 분명하게 드러나고 있지 않다. 따라서 程朱와 주장과 芸菴의 논의를 비교 고찰하여 살펴보려 한다.

程子와 朱子의 해석을 살펴보면 程子는 (가)의 性과 命에 대해, “다섯 가지에 대한 바람이 性이긴 하나 分數의 갈래가 있어 모두를 바라는 대로 이를 수가 없다. 이것이 바로 命이다.”¹⁸³⁾하였고, 朱子는 이 性은 氣質을 命은 理와 氣를 습하여 말한 것이라고 하였다¹⁸⁴⁾. 그렇다면 (가)의 性은 氣質之性을 지칭한 것으로 짐작되는 바, 누구에게나 있는 것이지만 바라는 대로 모두를 얻을 수는 없는 것이다. 사람에게는 氣數로서의 命인 운명적인 요소와 이치로서의 命이 있기 때문에, 이 命에 따라 얻어야 하는 것이다. 이 性은 氣質之性으로 “形氣之私”에서 배출된 人心으로 즉 人欲이라 할 수 있다.

(나)의 性과 命을 程子는 “仁義禮智와 天道는 하늘에서 命하여 부여받는 것으로 이때 두터움과 얇음, 맑음과 탁함이 있기 마련이지만 善한 本性은 聖人을 배워서 남김없이 이루어 낼 수 있다.”¹⁸⁵⁾고 한 것에 반해 朱子는 여기의 命은 氣[氣數]만을, 性은 理만을 지칭한 것이라 하였다¹⁸⁶⁾. 결국 性은 本然之性을, 命은

氣數로서의 命[운명]을 말한 것이다. 父子·君臣·賢否·天道 등은 사람의 氣數에 따라 차이가 있을 수 있으나 그것을 운명의 굴레로 여겨 방치하기보다는 하늘에서 부여받은 性本 모습을 간절한 노력을 통해 이루어 내야함을 강조한 것이다.

芸菴은 (가)의 性을 人欲으로 보아 耳目口鼻와 四肢의 性情으로 이해하는 입장에 선다¹⁸⁷⁾. 性情 모두를 純善하다고 하였으니 人欲도 純善할 수밖에 없다. 하지만 人欲은 방종하기 쉬우므로 주관자인 心의 생각의 기능을 빌려 節制할 것을 강조한다. 節制를 통해 욕망을 작게 해야 한다고 하면서 만약 그러지 못하고 情에 맡겨 둔다면 心과 性이 모두 방탕해져 본모습을 잃게 된다고 보았다.¹⁸⁸⁾ 그는 節制 되지 않은 欲과 情을 私欲과 偏情이라 하여 人欲·情과는 다른 차원에서 바라보고 있으니 人欲은 節制를 통한 寡欲의 의미이다. 그의 人欲에 대한 이해는 純善으로 파악되니 聖인이나 凡인의

字專指理而言”

187) 윤종빈은 이에 대해 情을 임의대로 한 것이라고 芸菴의 인식을 해석하고 있다. 그러나, 이 주장을 따른다면, 芸菴의 人欲論도 人欲을 제거해야 될 대상으로 인식하는 것이 된다. 情을 임의대로 한 욕구는 이미 방탕한 곳으로 흘러간 것으로, 性이라고 이야기 할 수가 없는 것이다. 즉, 人欲이 人情으로서의 純善한 의미를 가지지 못하게 되는 것이다. 芸菴은 人欲에 대해 純善한 것을 인정하고, 다만 그것을 절제할 것을 강조하고 있다. 그러므로, 耳目口鼻 및 四肢의 욕구를 情을 임의대로 하는 것이라고 해석하는 것은, 잘못된 해석이라고 할 수 있다.

尹鍾賓, 「芸菴 韓錫地 實學의 先秦儒學的 特性에 관한 研究」, 59쪽

188) 韓錫地, 「明善錄」, 128쪽

“聲色臭味安佚之欲, 耳目口鼻四肢之性情也, 然而心之官則思, 統性情而執其中者, 故不思受命而任其情, 則心失矣, 必欲求之, 則心失矣, 必欲得之, 則心失矣, 必欲侈之, 則心失矣, 心失則性亦失矣, 故欲不節, 則心性蕩失矣, 節之而寡, 則心性得其中而善養矣, 寡者, 思而節之之謂也.”

183) 前揭書, 555~556쪽

“程子曰五者之欲, 性也, 然有分, 不能皆如其願, 則是命也.”

184) 前揭書, 556쪽

“朱子曰此性字, 指氣質而言, 此命字, 合理與氣而言.”

185) 前揭書, 557쪽

“程子曰仁義禮智天道在人, 則賦於命者, 所稟有厚薄清濁, 然而性善, 可學而盡, 故不謂之命也.”

186) 前揭書, 558쪽

“朱子曰命也有性焉, 此命字, 專指氣而言, 此性

人欲에 차이가 없는 것으로 볼 수 있다.

“그대는 人欲이 天理라고 하니 좀더 자세히 설명해 줄 수 있겠습니까?” 대답하기를, “人欲은 人情이니 性情이 天理가 아니라면 무엇이겠는가! 또한 仁이란 사람이란 의미이니¹⁸⁹⁾ 人欲이란 仁하려는 뜻이다. 그러므로 食色の 欲이라 해도 모두가 仁의 本體에서 발출되니 仁이란 生生之理이고 生生하려는 것이 사람들의 本心이다. 그러므로 나는 人欲을 막는 일은 바로 天理를 막는 일이라고 하는 것이다”라고 하였다.¹⁹⁰⁾

대저 사람 마음의 食色壽富貴康寧하고자 하는 것과 好勇·好貨·好樂 등의 감정과 같은 것에 이르기까지 이것이 이른바 人欲이니, 처음부터 어찌 聖인과 凡人의 차이가 있었겠는가? 다만 中正함으로 行하는 자는 聖賢이며 사사로운 마음으로 行하는 자는 보통사람인 것이다.¹⁹¹⁾ 芸菴은 人欲을 명확하게 人情으로 이해하면서 性情이 天理이기 때문에 食色の 欲도 모두 仁의 本體속에서 나오는 것으로 보았다. 즉 사람 마음의 食色壽富貴康寧하고자 하는 것과 好勇·好貨·好樂 등의 감정이 人

欲이라고 한 것이다. 이때의 情은 그의 理氣觀에 따르면 純善하다. 情의 속성인 人欲에 聖인과 凡人의 차이가 있을 수 없다는 주장이다. 다만 이 人欲을 中正하게 行하는 이가 聖인이고 사사롭게 行하는 이가 보통사람 이라는 것이다. 다시 말하면 人欲이란 누구나 지닌 욕구이며 이것을 추구하는데 中正하게 하느냐 사사롭게 하느냐에 따라 聖인과 衆人의 구분이 생기는 것이다. 그는 人欲 자체를 부정적으로 평가하는 것이 아니고 사사롭게 기우는 私欲을 경계하여 人欲의 본래적 모습을 先儒들보다 긍정적으로 이해하였다.

2) 私欲

私欲과 人欲의 차이는 무엇인가? 人欲을 긍정적인 시각으로 해석한 그의 입론은 이들의 차별성을 밝힘으로써 더욱 선명해 질 것이다. 그가 인식한 私欲의 의미를 보도록 하자.

쉽게 달아오르고 억누르기 힘든 것이 私欲이다.¹⁹²⁾

밝음이 있으면 반드시 그곳으로 나아가게 되고 맛난 것이 있으면 반드시 달게 여기는 이것이 바로 良知이며 良能인데, 私欲이 가리우게 되면 밝음이 있어도 밝은 것을 알지 못하고 맛난 것이 있어도 맛난 줄을 알지 못한다. 그러므로 어두운 곳으로 나가면서 밝음을 찾고 맛난 것을 버리면서 맛난 것을 찾게 되니, 또한 사정에 어둡지 아니한가?¹⁹³⁾

“사람이 飲食貨色富貴壽康 등을 바라는 情

189) 이 내용은 「孟子」에 나오는 것으로, 그 원문은 “孟子曰仁也者, 人也, 合而言之, 道也.”로 되어 있다. 이에 대해 朱子는 “仁者, 人之所以爲人之理也, 然仁理也, 人物也, 以仁之理, 合於人之身而言之, 乃所謂道者也.”라고 하여, 仁은 이치로 人은 物, 즉 氣인 사람의 몸으로 인식하고 있다.

「孟子」, 坤 544~545쪽

190) 韓錫地, 「明善錄」, 125쪽

“問子言人欲, 是天理, 可得聞其詳與. 曰人欲, 人情也, 性情, 非天理而何, 且仁者, 人也, 人欲, 是欲仁也, 故雖食色之欲, 本皆仁體中出也. 仁是生生之理, 而欲生者, 人之本心也, 吾故曰遏人欲, 乃遏天理也.”

191) 前揭書, 413쪽

“夫人心之欲食色壽富貴康寧, 及至如好勇好貨好樂等情, 此所謂人欲也, 初何嘗聖凡之有異哉. 但行之以中正者, 聖賢也, 行之以偏私者 衆人也.”

192) 前揭書, 53쪽 “易熾而難制者, 私欲也.”

193) 前揭書, 71쪽

“有明必向, 有旨必甘, 此乃良知良能, 而私欲蔽之, 則有明而不知明, 有旨而無知旨, 故向暗而求明, 却旨而求甘, 不亦迂邪.”

이 私欲이 아님이 없건마는, 孔子께서는 자신의 私欲을 극복해야한다고 하시고, 당신은 사사로움이 없어야 한다고 하니, 무슨 말인지 잘 모르겠습니다.” 대답하기를, “性情本然의 欲은 하늘이 命한 바의 性이니, 나만이 가진 사사로운 특성이 아니다. 다만 命은 반드시 中道에 맞고 性은 반드시 善함으로, 人欲이 지나치거나 不及함이 없어 中하고 善하다면 이것이 克己이고 無私인 것이다.”라고 하였다.¹⁹⁴⁾

私欲이란 人欲이 過하거나 不及되어 中과 善이 되지 못한 것이다. 人欲이란 사람이라면 누구나 가지고 있는 것으로써 그 자체에 惡이 숨어 든 것은 아니다. 다만 이 人欲이 過하거나 不及하게 되면 私欲으로 흘러 良知·良能을 다치게 한다. 즉 인간 本然의 性을 다치게 하니 私欲은 쉽게 달아오르고 억누르기가 어려운 것이다. 그러므로 私欲은 달아오르기 전에 방지하여야 한다. 그는 孔子의 克己공부를 들어 人欲에 過不及이 생기지 않도록 조정해야 하니 그 방법이 節制요 寡欲이라고 하였다. 人情에만 맡겨 私欲이 발출하게 되면 情之中을 놓치고 理之中을 벗어나 惡이 만들어지는 데¹⁹⁵⁾ 이것이 私欲이라는 것이다.

3) 遏人欲·無欲論

앞서 언급하였듯이 人欲을 어떻게 바라보느냐에 따라 人欲을 부정적으로 볼 것인가 인간

의 本性으로 여겨 긍정적으로 이해할 것인가의 문제가 대두된다. 그는 人欲을 人情으로 보고 인간 누구에게나 없을 수 없는 것으로 이해하였다. 따라서 人欲을 없애고자 하는 것은 性情을 없애려는 일이라고 강조한다. 性情이 제거된 인간은 인간으로서의 본 모습을 잃은 것으로 이해한 것이니 여기에서 그는 발양성에 주의할 것을 주문한다.

아! 欲이 어찌 생겨나지 않을 수 있겠는가! 欲이 생겨나지 않는 것은 氣가 쭈그러들어 理가 널리 통하지 못해서이다. 理氣는 一體이다. 그러므로 理가 바르게 되면 氣가 넓어지게 되고 氣가 쭈그러들면 理도 널리 통하지 못하는 것이다. 굶주리면서도 먹고자 하는 욕구가 생겨나지 아니하고, 갈증이 나는데도 마시고자 하는 욕구가 생겨나지 아니하고, 추운데도 옷을 입고자 하는 욕구가 생겨나지 아니하고, 피곤한데도 쉬고자 하는 욕구가 생겨나지 아니하고, 병들었는데도 낫고자 하는 욕구가 생겨나지 아니한 것과 같은 것은 평생동안 공경을 마음의 主로 삼아도 끝내 이러한 理가 없어지게 되니 거짓을 행하는 것이 아니라면 무엇이겠는가?¹⁹⁶⁾

그의 주장은 人欲이 생겨나는 것을 미리 방지하여 人欲을 없애야 한다는 程朱의 입장과 차이가 있다. 그는 굶주림·갈증·추위·피곤함·질병 등의 경우에 여기서 벗어나려는 욕구가 생겨나지 않는다면 그것은 氣가 쭈그러든 것이라고 못박고 있다. 理氣는 一體이므로 氣가 쭈그러들게 되면 理도 널리 통하지 못하게 되고 欲이 생겨나지 않으면 理에 이를 수

194) 前揭書, 509쪽

“問人欲飲食貨色富貴壽康等情，莫非私己之欲也，而夫子之云克己，子之云無私，未知何謂也。曰性情本然之欲，天所命之性也，非我之所獨私，而但命必中，性必善，故人欲，無過不及而中善，則是克己也，無私也。”

195) 前揭書, 534쪽

“夫人情之常，固天理之正也，所以許多人心，本皆正理，而惟是私欲紛拏，一任其情之流漫，而不節於中，故失情之正，越理之中，乖戾而惡以成矣。”

196) 前揭書, 509쪽

“吁。欲何能不萌哉。是氣餒而理不達者也。理氣一體，故理直則氣浩然，氣餒則理不達。如飢不萌欲食，渴不萌欲飲，寒不萌欲衣，困不萌欲休，病不萌欲瘳之類，雖一生主敬，終無此理也，非爲僞而何。”

가 없다. 이는 理에 이르기 위해서는 遏人欲해야 하고 그 방법론으로 “主敬”할 것을 제의한 程朱와 상반된 것이다. 이 때문에 程朱의 “聖人無欲論”을 비판하고 있다.¹⁹⁷⁾

그는 先儒들이 제기한 聖인의 無欲論을 經典의 내용을 동원하여 비판한다.

이치가 밝혀지면 저절로 굳세게 된다. 굳세게 되고자 하는 욕심에 굳세지는 데만 애쓰는 자는 이른바 굳센 것만 좋아하고 배우기를 즐겨하지 않는 사람이다. 어찌 진정한 굳셈이라고 할 수 있겠는가. 그러므로 孔子께서 “申根은 굳세 지고자만 하였으니 어찌 굳세다고 할 수 있겠는가”¹⁹⁸⁾라고 하신 것이다. 이는 굳세고자 하는 것을 두고 말씀하신 것이지 物慾을 말씀하신 것이 아니다. 宋人이 잘못 알아 物慾을 능히 이겨내는 것을 굳셈이라고 보고 事物에 本心이 가리워 지는 것을 欲이라고 하였으니, 이것 역시 佛家の 학문을 추종하는 것이다. 物慾을 이기는 것을 굳셈이라고 한다면 반드시 事物을 물리치는 데에 이르게 되고 本心이 事物에 가리워 지는 것을 欲이라고 한다면 반드시 無欲하고자 애쓰게 될 것이니 聖人無欲과 外物不接과 內欲不萌의 본 의미는 이와 동일한 내용이다.¹⁹⁹⁾

위 인용문 가운데 「論語」의 “欲”字 풀이에서 芸菴의 人慾을 해석하는 입장을 엿볼 수 있다. 程朱는 “欲”字를 物慾에 가리워진 것으로 설명하면서 剛과 다른 것으로 해석하여²⁰⁰⁾ 慾을 剛과 相反되는 개념 즉 이것을 극복해야 하는 대상으로 부각시켜 접근한데 반하여, 그는 慾을 오로지 굳세어 지고자 하면서 배우지 않으려는 것으로 보았다. 人慾을 긍정적으로 이해하는 그는 “欲”字를 人慾으로 해석하는 흐름에 반대하면서 慾을 다만 剛만을 추구하고 好學하지 않는 것으로 좁게 해석한 것이다. 즉 宋人이 剛과 慾을 상반된 개념으로 오해한 것이 無欲을 강조하게 된 근본적인 이유라고 보았던 셈이다. 剛에 대해 事物에 대한 욕구를 이겨내는 일로 이해하기 때문에 밖으로는 다가서는 事物을 물리쳐 내야 한다고 주장하게 된 것이라고 비판하였다. 또한 物慾에 가려진 상태를 欲이라고 보았기 때문에 내면의 人慾이 생겨나지 않게 해야 한다는 주장을 한 것이라고 지적했다. 이 때문에 宋人이 “聖人無欲”과 “外物不接” 및 “內欲不萌” 등의 學說을 제기한 것이라고 보았던 것이다. 그는 宋人의 이러한 주장은 佛家の 학설을 추종한 결과라고 하여 剛을 다른 식으로 해석하였다. 즉 明과 剛이 동일한 一體이기 때문에 好學을 통해 事物의 이치에 밝아지게 되면 참다운 剛이 이루어진다고 여겼다²⁰¹⁾. 배움을 통해 事物의 이치를 밝혀나가면 어떠한 외부의 환경에도 굽히지 않아 굳세게 될 수 있다는 주장이다. 이

197) 前揭書, 557쪽

“原夫欲者, 情也, 出於性理者, 苟務斷絕, 則乃滅天理, 敗人性之佛道已. 聖人, 何嘗無慾哉, 但不離於中正而已, 學聖者, 亦禁其不中正之欲而已.”

198) 이 문장은 「論語·公治長」의 글로, 원문은 다음과 같다.

“子曰吾未見剛者. 或對曰申根, 子曰根也, 慾焉得剛”

「論語」, 天 364~365쪽

199) 韓錫地, 293쪽

“理明則自剛, 欲剛而務剛者, 是所謂好剛不好學者, 焉得爲眞剛也, 故夫子曰根也, 欲, 焉得剛, 言欲剛也, 非物欲之謂, 而宋人, 繆解, 因云能勝物之謂剛, 爲物掩之謂欲, 此亦宗佛之說也, 以勝物爲剛, 則必至於却物, 以物掩爲欲, 則必務

乎無欲, 聖人無欲, 外物不接, 內欲不萌意思, 與之一揆也.”

200) 「論語」, 天 364~365쪽

“慾, 多嗜慾也, 多嗜慾, 則不得爲剛矣”

“程子曰人有慾則無剛, 剛則不屈於慾.”

“謝氏曰剛與慾, 正相反, 能勝物之謂剛, 故常伸於萬物之上, 爲物掩之謂慾, 故常屈於萬物之下.”

201) 韓錫地, 「明善錄」, 295~296쪽

“夫明剛, 一體也. 明則剛矣, 剛則明矣, 故剛健者, 必文明, 文明者, 必剛健, 所以夫子之歎未見剛者也. 若好剛不好學, 此不明者也, 焉得剛.”

치를 밝힌다는 말은 배움을 통해 인간 본래 모습을 각성하게 되면, 외물의 유혹에 맞설 수 있는 것으로 본 것이니 人欲은 剛과 상반되지 않는다는 것이 그의 견해이다. 결국 그의 입론은 人欲은 剛이 되기 위한 과정의 대상이지 억제하거나 없애야 할 대상이 아니라는 것이다.

5. 芸菴의 心論

芸菴은 心을 太極과 같은 범주에 넣어 이해하기도 하고 氣로 이해하기도 한다. 또한 心의 體用을 각각 性과 情으로 나누어 해석하면서도 心과 性을 같은 것으로 이해하기도 한다. 본 장에서는 앞서 제시한 논점들을 중심으로 논의를 전개해 나갈 것이다.

1) 心과 理氣·性情

그가 心을 理로 인식하느냐 氣로 인식하느냐의 문제를 논의하기에 앞서 그가 규정한 心의 의미를 먼저 살펴보자.

마음(心)이란 모든 이치를 구비하고 있어 神明스러운지라 헤아리기 어렵다.²⁰²⁾

이러한 해석은 『大學』 “明德”을 해석한 朱子の立場과 일견 유사하다.

明德은 사람이 하늘로부터 부여받은 것으로, 빈 듯 하지만 신령스럽고 어둡지 않다. 못 이치를 갖추어 두었다가 모든 일에 反應한다.²⁰³⁾

朱子는 明德을 갖가지 이치를 구비했다가

모든 일에 반응하는 것으로 설명하였다. 朱子가 본 明德은 理가 아닌 氣로 바로 “本心”을 지칭한다. 이에 반해 芸菴은 明德을 性으로 보았다²⁰⁴⁾. 그러나 心에 대한 정의에서는 朱子의 明德 해석과 유사성을 띠고 있다. 이점이 朱子가 이해하고 있는 明德과 그가 바라본 心에 연관성이 있지 않나 하는 의문을 갖게 만드는 부분이다. 그의 “心體用論”을 통해 이것을 분석해 보고자 한다.

그는 心을 體用을 구분하여 心의 體는 性이요 用은 情이라고 생각하였다²⁰⁵⁾. 心은 性情을 모두 兼하고 있다고 보았던 모양이다. 그렇다면 그가 明德을 性이라고 했지만 明德이 心과 동떨어진 것으로는 보기 어렵다. 心之體를 明德이라 할 수 있기 때문이다.

한편 明德의 “具衆理”는 德의 全體로 未發한 것이고 “應萬事者”는 德의 大用으로 已發한 것이라는 견해도 있는바²⁰⁶⁾, “具衆理”는 心의 體이고 “應萬事”는 心의 用이라는 것이다. 이를 芸菴과 비교해보면, 그는 心을 분명히 “具衆理”라고 표현했을 뿐 “應萬事”에 대한 설명은 하지 않았다. 그렇다면 이것은 心之體를 뜻하는 것으로, 明德은 性이지만 心之體가 곧 性이므로 明德은 心과 전혀 무관한 것은 아니라는 논리가 성립한다.

논자가 明德과 心의 관계를 따지는 이유는 『明善錄』 全篇에 걸쳐 “心性一也”라는 구절이 자주 보이기 때문이니, 이러한 이유로 心을 性과 동일시하여 心을 理라고 이해 할 수는 없기 때문이다. 다시 말하면 그는 心을 心之體인

202) 韓錫地, 『明善錄』, 76쪽

“心具萬理而神明不測”

203) 『大學』, 36쪽

“明德者, 人之所得乎天而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也.”

204) 韓錫地, 『明善錄』, 404쪽

“天命之性, 即明德也.”

205) 前揭書, 241쪽

“心性一也, 心之體而性爲之體, 心之用而情爲之用.”

206) 『大學』, 37쪽

“黃氏曰虛靈不昧, 明也, 具衆理應萬事, 德也, 具衆理者, 德之全體, 未發者也, 應萬事者, 德之大用, 已發者也.”

性의 의미로 강조하기도 하지만 心을 體의 의미(性)로만 이해한 것은 아니다. 그는 心을 用의 의미로서 氣로 이해한 부분이 있으며 人心·道心을 분명하게 氣라고 설명하고 있다. 이와 같이 그는 心을 體와 用으로 갈라 표현해준다. 그러므로 『明善錄』에서 등장하는 “心”字의 의미가 體와 用 가운데 무엇을 지칭하는 것인지를 구별해야 한다.

먼저 心의 體를 설명하는 부분을 살펴보도록 하겠다.

放心을 求하면 德性を 尊崇하는 일이 자연스럽게 그 가운데 자리잡게 되고 부여받은 본 마음을 잘 닦으면 性의 본 모습을 아는 일 또한 자연스럽게 그 가운데 자리잡게 되니 心과 性이 원래 하나이니 工夫와 功效도 하나일 따름이다.²⁰⁷⁾

마음 자체가 본래 天理이다. 그러므로 理가 밝으면 마음도 밝고, 밝기 때문에 현혹되지 않고 현혹되지 않기 때문에 동요되지 않는다. 저 理가 밝지 않는데도 情을 달아걸고 그 마음을 읊어 배어 마음이 동요하지 않게 하려는 자는 진실로 告子와 합치된다.²⁰⁸⁾

하나의 마음속에 모든 이치가 구비되어 온전히 純善하니 이것이 바로 性이다.²⁰⁹⁾

心과 性이 하나이다. 그러므로 心의 動靜은

또한 性에 感應한 것일 뿐이다.²¹⁰⁾

그는 心을 분명히 性理와 동일한 것으로 보았다. 그러한 이해 아래 心을 天理로 이해하고 不動心은 理를 밝혀 心이 밝아져야 이루어지는 것이라고 하였다. 아울러 理는 動靜이 없고 오직 感應만 있듯이 心도 또한 感應할 뿐이라고 하였다. 또한 그는 心體가 곧 性理라는 바탕에서 『孟子』의 “仁, 人心也”²¹¹⁾와 “萬物, 皆備於我矣.”²¹²⁾를 인용하여 萬物의 이치가 나에게 갖추어진 이유를 心이 萬物의 이치를 예비하기 때문이라 하였다. 이 때문에 내 마음을 남김없이 밝히면 萬物의 이치를 알아 낼 수 있다고 하였다.²¹³⁾

그는 心을 體와 性으로만 본 것은 아니다. 體의 측면을 무시한 것은 아니지만 用的인 요소도 긍정한다.

마음은 본래 理에서 나왔기에 理와 나뉘지 않는다. 그러므로 理가 없다면 마음도 없게 되니 마음은 理를 근본으로 삼는다. 마음이 理와 만나면 서로 通하여 文이 이루어지기 때문에 文 또한 理이고 마음 또한 文인 것이다. 마음 스스로가 마음이 될 수는 없고 반드시 理를 기다려 만나야 마음이 존재하는 것이다.²¹⁴⁾

207) 韓錫地, 『明善錄』, 10쪽

“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, 工夫功效, 一而已矣.”

208) 前揭書, 203쪽

“心本天理, 故理明則心明, 明故不惑, 不惑故不動, 而彼理不明而閉其情, 其心, 使不得動者, 允合於告子也.”

209) 前揭書, 353쪽

“一心之中, 萬理畢具, 渾然純善, 是乃性也.”

210) 前揭書, 378쪽

“心性, 一也, 心之動靜, 亦感應而已矣.”

211) 『孟子』, 坤 299쪽

“孟子曰, 仁, 人心也, 義, 人路也.”

212) 前揭書, 坤 413쪽

213) 韓錫地, 『明善錄』, 195쪽

“一人之身, 而百工之器, 無不須用, 所以云一人之身, 而百工之所爲備也, 一人之心, 而萬物之理, 無不備具, 所以云萬物, 皆備於我矣. 雖然百工之技, 非有粟布, 則不可易得, 萬物之理, 明盡吾心, 則便可盡得.”

214) 前揭書, 4쪽

“心本生於理, 與理固無間, 無理則無心, 心以理爲本. 心與理遇, 相通成文, 是故文亦理, 是故心亦文, 未有心自心, 必待理而存.”

내 몸에 가깝게 견주어 보면 온갖 이치의 원리를 이해할 수 있다. 理는 수 만가지로 드러나지만 실체는 體用일 뿐이요 體用 또한 하나일 뿐이다. 예컨대 사람 육신의 全體中에 百體가 구비되어 있으니 百體는 用이다. 그러나 하나라도 구비되지 못하면 體가 온전하다고 할 수 없다. 全體中에 흘러 다니는 것은 血脈이니 仁은 全體요 知는 血脈이다. 大道가 밝지 못하면 血脈이 막혀서 百體에 구석구석 이르지 못하는 것과 같다. 그러므로 理가 밝지 못하면 心이 활발하지 못하고 道가 온전하지 못하면 氣가 확대되지 못한다.²¹⁵⁾

여기 心은 氣의 의미를 내포한 心이다. 첫째 예문에서 心과 理의 관계는 그가 인식하고 있는 理氣의 관계와 동일한 면이 있다. 둘째 예문에서는 理·道와 心·氣를 같은 개념으로 설정한 것 같다. 여기서는 心의 用的인 측면 즉 情(氣)으로서의 心을 이룬 것으로 여겨진다.

2) 心統性情

心統性情은 張載가 처음 제기한 이후로 “統”字의 의미에 대한 논쟁이 있었다. “統”字의 의미는 대체로 ‘포괄’·‘兼’·‘統攝’·‘管理’·‘主宰’²¹⁶⁾등으로 대별되는 바, 그렇다면 그가 생각한 “統”字의 의미는 무엇인가. 그는 『明善錄』全篇을 통해 거듭 “心統性情”과 관련된 주장을 펼치고 있다.

215) 前揭書, 217쪽

“近取譬於身，則萬理可喻，理雖有萬，其實體用而已，而體用，亦一而已矣。如人身全體中，百體具焉，百體用也，而一有未具，則不可謂體全矣。全體中流行者，血脈，而仁是全體，知是血脈也，大道未明，則如血脈，壅滯而不能徧達於百體也，故理不明，則心不活，道未全，則氣不浩。”

216) 오하마 아키라 지음, 이형성 옮김, 『범주로 보는 주자학』, 예문서원, 1999, 178쪽

性 또한 이 理이고 物도 또한 이 理이지만, 다만 사람의 性은 全體의 理이고 事物의 性은 萬가지로 다른 이치이다. 萬가지로 다른 이치는 全體에 포함되므로 萬物이 나에게 具備되는 것이다.²¹⁷⁾

萬物이 비록 모두 나에게 구비되어 있으나, 모름지기 그 마음의 모든 이치를 극진히 한 뒤에야 마음이 萬理를 하나로 꿰뚫을 수 있는 것인바 明과 知가 가장 큰 까닭이다.²¹⁸⁾

德은 心德이니 性情을 포함하여 말한 것이고 道는 性道이니 理氣를 포함하여 말한 것이다. 心은 道德을 포괄하는 것이다. 때문에 心이 性情과 理氣를 포함하는 것이다.²¹⁹⁾

첫째, 둘째 예문은 “統”字의 의미를 인간이 萬物의 이치를 갖춘 사상에 결부하여 설명하고 있다. 첫째 예문이 心統性情과는 관련성이 희박한 듯 하나 그가 “統”字를 어떠한 의미로 받아들이고 있는가를 알게 해주는 단서가 된다. 그는 “萬殊之理，統於全體”하기 때문에 萬物의 이치가 내게도 구현하였다고 했다. 그 요지는 어째서 인간에게 만물의 이치가 구비되게 되는가를 밝힌 것이다. 이러한 의미 전달 방식은 둘째, 셋째 예문에서도 그대로 적용할 수가 있다. 그렇다면 “心統萬理”에 대한 해석도 “마음이 萬理를 포함한다.” 정도의 해석이 타

217) 韓錫地, 『明善錄』, 76쪽

“性亦是理也，物亦是理也，而但人之性，全體之理也，物之性，萬殊之理也，而萬殊之理，統於全體，故萬物，皆備於我矣。”

218) 前揭書, 217쪽

“萬物，雖皆備於我矣，而必須盡其心之萬理，然後心統萬理，而一以貫之矣，所以明知之莫大也。”

219) 前揭書, 389쪽

“德者，心德也，統性情而言也，道者，性道也，總理氣而言也，心者，包道德者也，所以統性情總理氣也。”

당한 것이다. 만물의 이치가 모두 나에게 구비되어 있지만 내 마음이 구비하고 있는 모든 이치를 모두 밝혀야만 진정으로 **心**이 萬理를 포함하게 되어 관통된다는 의미가 숨어 있다.

3) 收放心

芸菴은 放心을 경계하면서 收放心, 혹은 求放心 할 것을 강조하고 있으니 『孟子』에서 제시된 “學問하는 방도는 다른 것이 없다. 그 놓아버린 마음을 求하는 것일 뿐이다.”²²⁰⁾라는 의미를 계승하는 것이라고 할 수 있다. 여기서는 그의 放心의 개념 범주와 求放心하는 學問의 방법을 논하기로 한다.

대저 動心은 放心이니 이미 動했다면 마음이 놓여지지 않는 것은 없고, 이미 놓여졌는데도 動하지 않은 것은 없다. 그러므로 不動하는 공부는 놓여진 마음을 거두어들이는데 있고 놓여진 마음을 거두어들이는 방법은 學問이다. 學問을 통해 이치를 밝히지 않고 바로 不動하려고 하는 자는 告子와 같을 따름이다.²²¹⁾

무릇 한쪽으로 치우치고 過하거나 미치지 못한 것은 모두 放心이다.²²²⁾

그는 『孟子』의 不動心을 인용하면서 動心을 放心이라고 보고 있다. 動心이란 이치를 밝히지 못하여 그 感應하는 것이 中正에서 어긋난 것이니²²³⁾ 바로 放心인 것이다. 放心을 中

正과 관련시킨 그의 인식은 둘째 예문에서 더욱 분명하다. 즉 放心을 치우치고 過하거나 不及한 것이라는 뜻으로 이해하고 있으니 『中庸』에서 “中”을 해석한 朱子의 주석과 유사한 면이 있다.

그렇다면 放心을 求하기 위해서 필요한 것은 무엇일까? 그는 學問을 강조한다. 學問을 놓아두는[舍]것을 放心이라고 표현하면서 操心하는 방도로 學問을 강조하고 있는 것이다²²⁴⁾.

學問은 놓여진 마음을 求하는 버리이고, 四不放은 놓여진 마음을 求하는 조목이다.²²⁵⁾

君子는 한끼의 식사시간이라도 仁에서 벗어나지 아니 해야 하므로, 한끼의 식사시간에도 마음을 놓아두지 아니한다. 마음을 놓아두지 아니하므로 한끼의 식사시간에도 學問을 잊지 아니하는 것이다. 마음이 學問에 머물러 있지 않으면 바로 放逸하게 된다.²²⁶⁾

그는 求放心하기 위한 방법론으로 學問을 제시하고 있으니, 學問을 求放心하는 버리로 인식하면서 그 구체적인 방법으로 “四不放”을 거론하고 있다. 그가 거론하고 있는 四不放이란 心·眼·口·耳의 不放을 지칭하는 것이니²²⁷⁾ 求放心으로서의 구체적인 조목은 人欲이 中正을 벗어나지 않는 것을 의미하는 것이다. 이것은 기존의 視聽言動과 관련된 四勿箴에서

通, 止於中正矣.”

224) 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986, 429~430쪽

“夫子曰操則存, 舍則亡, 操心之道, 惟在於學問已, 舍學問則心無所住而放逸於物欲, 故亡矣.”

225) 前揭書, 19쪽

“學問, 求放心之綱也, 四不放, 求放心之目也.”

226) 前揭書, 138쪽

“君子, 無終食之間, 違仁, 故終食之間, 無放心也, 無放心, 故終食之間, 無忘問學也, 心不在於問學, 則便放逸也.”

227) 前揭書, 19쪽

“余謂讀書, 有四不放, 心不放限不放口不放耳不放, 四不放, 而後專一, 專一而後, 方有所進益.”

220) 『孟子』, 303쪽

“學問之道, 無他, 求其放心而已矣.”

221) 韓錫地, 『明善錄』, 202쪽

“夫動心, 是放心也, 未有既動而不放者, 既放而不動者, 故不動之工, 在於收放心, 而收放心之道, 學問, 是已, 不以學問明理, 而徑欲不動者, 告子而已矣.”

222) 前揭書, 203쪽 “凡偏倚過不及, 皆放心也.”

223) 前揭書, 202쪽

“不動心之要, 在於明理而不惑, 不惑則當感而

身과 관련되는 것을 心으로 바꾸어 표현하면 身人欲의 不放을 강조하고 있는 것이다²²⁸⁾.

4) 人心·道心論

논자는 朱子를 중심으로 하는 宋代의 人心道心論과 芸菴의 人心道心論을 비교하여 그 차이를 변별해 보고자 한다. 朱子는 人心과 道心에 대해 모두 사람의 “知覺之心”이라고 표현하고 있다.

사람에게는 다만 하나의 마음이 있을 뿐이다. 道理를 知覺하는 것은 道心이고, 聲色臭味를 知覺하는 것은 人心이다.²²⁹⁾

朱子는 人心과 道心を 모두 知覺之心으로 보고 있는 바, 氣는 凝聚하고 造作하는 존재로 작용력이 있고 理는 情意·計度·造作이 없는 존재이다²³⁰⁾. 즉 작용력은 氣에만 존재하는 것이지 理에는 존재하지 않는 것이다. 그렇다면 人心과 道心은 모두 知覺의 작용력을 가지고 있으므로 氣(情)의 존재인 것이다. 후대에 道

心에 대해 性이라고 주장하는 사람이 있으나²³¹⁾ 이것은 朱子의 思想에 부합되지 않는 것이다. 人心과 道心은 모두 已發之心에 속하는 것이지 결코 性은 아닌 것이다. 道心을 義理之心이라고 표현한 곳도 있지만, 이것은 道心이 性命에서 起源했음을 강조하는 것이지 道心이 性이라는 뜻은 아니다²³²⁾. 人心과 道心이 知覺하게 하는 것과 知覺되는 것에 있어서는 氣와 理의 구분이 있지만, 能覺에 있어서는 모두 氣라고 하였다²³³⁾.

芸菴도 人心과 道心の 개념에 있어서는 朱子和 같은 주장을 하고 있다.

至誠은 하늘과 인간의 性情이다. 至誠에서 아직 發하지 않은 것을 하늘에 있어서는 理라고 하고 사람에게 있어서는 性이라 한다. 이미 發한 것을 하늘에 있어서는 氣라고 하고 사람에게 있어서는 情이라고 하니, 하늘의 陰陽이라고 하는 것과 사람의 人心과 道心은 모두 至誠이 發한 것이다. 陰陽이라고 하는 것은 氣이고 人心과 道心은 情이니 理가 발한 것은 氣이고 性이 발한 것은 情이다. 그러므로 모두 至誠이 發한 것이라고 말하는 것이다.²³⁴⁾

理氣·性情의 관계 속에서 人心과 道心を 설명하면서 至誠이 已發한 氣와 情의 존재로

228) 芸菴은 眼-視, 口-言, 耳-聽, 身-動으로 연결되는 四勿箴의 내용에서, 身을 心으로 바꾸어 표현하고 있다. 그 이유는 문장 前後를 살펴볼 때, “求放心”에 초점이 맞추어져 있기 때문이다. 그러나 心身の 관계에 대해서 芸菴은 道를 보존하는 것은 心이요, 道를 행하는 것은 身이라고 인식하고 있다. 즉 心을 대신해서 행동하는 것을 身이라고 보는 것이다. 그러므로, 여기서 身을 心으로 바꾸어 표현하는 것은 “求放心”을 설명하는 과정에서 心을 강조한 것으로 여겨진다.

前掲書, 161쪽

“夫存道者, 心也, 行道者, 身也, 而身者, 心之所住而安者也.”

229) 黎靖德 篇, 『朱子語類』, 中華書局, 1999, 卷78, 2010쪽

“人只有一箇心, 知覺得道理底是道心, 知覺得聲色臭味底是人心.”

230) 前掲書, 卷1, 3쪽

“蓋氣則能凝結造作, 理却無情意, 無計度, 無造作.”

231) 馮友蘭, 『中國哲學史』, 918쪽

“人得於理, 而後有其性, 得於氣, 而後有其形. 性爲天理, 卽所謂道心也. 因人之有氣稟之形而起之情, 其流而至於濫者, 則皆人欲, 所謂人心也.”

232) 陳來 지음, 이종란 외 옮김, 『주희의 철학』, 예문서원, 2002, 265~266쪽

233) 야마다 케이지 지음, 김석근 옮김, 『朱子の自然學』, 통나무, 1998, 373~375쪽

234) 韓錫地, 『明善錄』, 119~120쪽

“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. 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.”

생각했다. 理가 發한 것이 氣인데 氣의 뿌리로 陰과 陽이 있듯이 性이 발한 情에 人心과 道心이 있는 것이다.

둘째 人心과 道心の 起源 문제인데 朱子는 人心·道心の 起源에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

논의해 보건대 마음의 텅 빈 듯하고 신령스러우면서 知覺하는 것은 하나일 뿐이다. 人心과 道心の 다름이 있다고 여기는 때로는 形氣의 사사로움에서 발생하고 때로는 性命의 바름에서 起源하기 때문이다.²³⁵⁾

朱子는 人心과 道心이 모두 같은 마음이지만 人心은 形氣의 사사로움에서, 道心은 性命의 바름에서 起源하였다고 인식하였다. 여기 人心은 인간의 감성적 욕구를 의미하고, 道心은 인간의 도덕 의식을 가리키는 것이라고 볼 수 있다²³⁶⁾. 朱子는 人心과 道心이 모두 氣이지만 그 起源에 있어서는 도덕의식인 道心은 本性을 이루는 理(性命)에서 발현되고 감성적 욕구인 人心은 피와 살의 몸체를 구성하는 氣(形氣)에 근거한다고 인식하는 것이다²³⁷⁾. 이와 같이 朱子는 人心과 道心の 起源을 氣와 理로 구분을 하고 있다. 芸菴은 이와 다른 주장을 한다.

대저 고요히 動하지 아니한 것은 心性이고, 感하여 通하는 것은 心情이다. 人心과 道心은

모두 고요하게 아직 발동하지 아니한 本體에서 起源하여 感通한 용이다.²³⁸⁾

人心과 道心이 고요히 아직 발하지 않은 體, 즉 마음의 體에 뿌리를 두고 있다고 하면서 그 근원이 같은 것으로 해석하고 있다. 朱子가 人心과 道心을 形氣와 性命에서 기원한다고 분리하는 것은 理氣를 二段으로 나누기 때문이라고 비판하면서²³⁹⁾ 人心과 道心을 一體로 규정하였다.

셋째 人心과 道心이 둘로 나뉘어 질 수 있는가 하는 문제이다. 朱子는 원칙적으로 人心과 道心이 하나임을 강조하였다.

道心과 人心은 본래 하나의 물건이다. 다만 知覺하는 것이 다를 뿐이다.²⁴⁰⁾

人心과 道心이 본래 하나의 心일 뿐이라고 주장하면서도 知覺하는 바가 각각 다르다고 설명하였다. 때문에 人心과 道心을 구분하여 보는 입장으로 받아들여진다.

芸菴은 人心과 道心の 起源에 있어서 一體를 강조하면서 人心과 道心을 相配·相濟하는 것으로 인식하여, 朱子가 道心을 주로 삼는 것과 달리 人心과 道心の 一體를 강조한다.

人心과 道心은 서로 짝이 되고 서로 도와준다. 그러므로 人心이 위태로우면 道心이 희미해지고 道心이 희미해지면 人心이 위태롭게 된다.²⁴¹⁾

235) 「中庸」, 183쪽

“蓋嘗論之, 心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以爲有 人心道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正.”

236) 黎靖德 篇, 「朱子語類」, 卷78, 2009쪽

“只是這一箇心, 知覺從耳目之欲上去, 便是人心, 知覺從義理上去, 便是道心.”

237) 陳來 지음, 안계호 옮김, 「송명 성리학」, 268쪽

238) 韓錫地, 「明善錄」, 121쪽

“夫寂然不動者, 心性也, 感而遂通者, 心情也, 人心道心, 俱原於寂然未發之體, 而爲感通之用者.”

239) 前揭書, 121~122쪽

“夫形氣, 天性也, 天性, 天命也, 而宋人之分性命形氣者, 以理氣爲二段之故也.”

240) 黎靖德 篇, 「朱子語類」, 卷78, 2010쪽

“道心, 人心, 本只是一箇事物, 但所知覺不同.”

241) 韓錫地, 「明善錄」, 120쪽

人心과 道心은 一體이다. 그러므로 人心이 過한 것은 바로 道心の 不及한 것이고 道心이 過한 것은 바로 人心이 不及한 것이다. 그러므로 하나라도 過하거나 不及한 것이 있으면 모두 그 中正을 잃게 되는 것이다.²⁴²⁾

芸菴은 人心과 道心이 서로 짝이 되고 서로를 도와주는 관계가 되어 어느 한 쪽이라도 過하거나 不及함이 있으면 中正을 잃는 것으로 이해하고 있다. 즉 人心과 道心에는 先後관계도 없고 主從관계도 없다. 그러므로 어느 한 쪽이라도 大體를 쫓으면 함께 中正을 얻게 되고, 小體를 쫓으면 모두 中正을 잃게 된다고 주장하고 있다²⁴³⁾. 이러한 주장은 朱子の 道心으로 一身의 主를 삼고 人心은 道心の 명령을 들어야 한다²⁴⁴⁾는 道心과 人心의 主從관계와는 다른 의미를 담고 있다. 朱子가 人心은 병사와 같고 道心은 장수와 같다고 하면서²⁴⁵⁾ 양자를 主從관계로 설정한데 반하여, 芸菴은 人心과 道心 사이를 主從관계가 아닌 상호보완적인 관계로 이해하 人心과 道心이 主로 삼아야 할 것은 至善인 中庸이라고 하면서²⁴⁶⁾ 主從관계를 부정한다.

넷째 人心과 道心の 危微의 원인이다. 朱子

“人心道心，相配而相濟，故人心危，則道心微，道心微，則人心危。”

242) 前揭書, 122쪽

“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。”

243) 前揭書, 122쪽

“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。”

244) 『中庸』, 187쪽

“必使道心，常爲一身之主，而人心每聽命焉。”

245) 黎靖德 篇, 『朱子語類』, 卷78, 2012쪽

“人心如卒徒，道心如將”

246) 韓錫地, 『明善錄』, 134~135쪽

“仁知，皆善也，剛柔，皆善也，文質，皆善也，人心道心，皆善也，而必擇其兼全無偏之中庸，斯爲至善，所以至善，則衆善，畢該矣。”

는 人心과 道心에 대해서 上智라 하더라도 人心이 없을 수 없고 下愚라 하더라도 道心이 없을 수 없다고 하였다²⁴⁷⁾. 인간이라면 누구나 人心과 道心을 모두 가지고 있는 것으로 인식하고 있다. 다만 정욕은 혈육을 구성하는 몸의 형기에 근원하고, 도덕 의식은 理를 그 내용으로 하는 사람의 本性에서 직접 발하는 차이가 있을 뿐인 것이다. 그러므로 정욕을 제어하지 못하면 不善에 흐르기 쉬우므로 위태롭다고 한 것이고, 양심은 마음 속에 숨어 있어 미묘하여 보기가 어려우므로 은미하다고 한 것이다²⁴⁸⁾. 이에 비해 芸菴은 그 이유를 가리워진 [蔽] 것에서 찾고 있다²⁴⁹⁾. 理에 가리워진 바가 있으면 中正을 잃게 되어, 人心은 위태롭고 道心은 은미하게 된다는 주장이다. 물론 그도 人心은 過하기 쉽기 때문에 위태롭고 道心은 不及하기 쉽기 때문에 은미하다고 표현하고 있다²⁵⁰⁾. 그러나 人心과 道心이 過·不及하기 쉬운 이유는 理에 가리워져 밝지 못한 것이 그 원인이라고 진단하였다.

다섯째 精과 一에 대한 해석의 문제이다. 朱子는 精과 一에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

정밀한즉 두 가지 사이를 살펴 섞이지 않게 되고 專一한즉 本心の 바름을 지켜 떠나가지 않게 된다.²⁵¹⁾

247) 『中庸』, 185~186쪽

“然人莫不有是形，故雖上智，不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚，不能無道心。”

248) 陳來 지음, 이종란 외 옮김, 『주희의 철학』, 예문서원, 2002, 262쪽

249) 韓錫地, 『明善錄』, 124쪽

“人心道心，亦一也，惟其蔽也，故微焉危焉，無蔽則均是禮義也，中正也。”

250) 前揭書, 120쪽

“凡聲色臭味安佚之心，易過之，故曰危，仁義禮智之心，易不及，故曰微。”

251) 『中庸』, 186쪽

“精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。”

朱子は 精에 人心과 道心이 섞이지 않도록 하는 역할이 있는 것으로, 一에 本心之正에서 떠나지 않게 하는 기능이 있는 것으로 이해하고 있다. 이에 대해 芸菴은 一에 대해서는 朱子와 유사하나 精에 대해서는 전혀 다른 입장을 취한다.

人心은 지나치거나 不及하여 道心과 하나가 되지 못할까 두려운 것이고 道心은 지나치거나 不及하여 人心과 하나가 되지 못할까 두려운 것이다. 지나치거나 不及함이 없는 것이 精이고 두루 적당하여 어그러짐이 없어 天理에 합치되고 人情에 마땅한 것이 一이다.²⁵²⁾

芸菴은 精과 一을 설명함에 있어서 人心과 道心이 一體라는 틀 속에서 설명하고 있다. 精이란 人心과 道心이 모두 過하거나 不及함이 없이 서로 합치되는 것으로 이해한 것이다.

6. 東武 李濟馬의 思想

1) 東武의 性情論

東武의 性情論을 전개함에 있어 풀어야 할 숙제는 그가 사용하는 용어의 개념설정이 성리학의 개념 범주만으로는 접근하기 쉽지 않다는 점이다. 이 때문에 東武 思想의 연구는 이 부분을 어떻게 해결해야 하는가가 제 1차적 과제이다. 따라서 논자는 東武가 표현한 性의 개념에는 전통적인 의미의 性과, 氣論을 中心으로 인식하는 性의 의미가 並存한다는 전제 아래 그 내용을 살펴보고자 한다.

252) 韓錫地, 『明善錄』, 126쪽

“人心, 恐其過不及而不一於道心, 道心, 恐其過不及而不一於人心, 無過不及, 惟是精也, 勻適無乖而合於天理宜於人情, 惟是一也.”

(1) 전통적 개념의 性

전통적인 性의 개념은 仁義禮智로 聖인이나 凡人의 구별이 없는 純善한 것이다. 東武도 仁義禮智를 태어날 때 하늘로부터 부여받은 것으로 하늘과 더불어 동일한 것으로 이해하면서²⁵³⁾ 누구나 지니고 있는 것으로 보고 있다²⁵⁴⁾. 그는 仁義禮智를 “一”이라는 개별성과 대비되는 “萬”이라는 보편성으로 설명하면서²⁵⁵⁾ 純善한 理라고 설명하고 있다²⁵⁶⁾. 이와 같은 인식은 기존의 性理學과 별 차이가 없어 보인다. 다만 그는 性을 未來의 의미로 보면서 本性을 계속 修行하여 쌓아가야 하는 것으로 보고 있다²⁵⁷⁾. 즉 인간의 自律의 知行을 통한 性命의 完成을 주장하는 것이다²⁵⁸⁾. 그는 本性의 보존을 위한 修行을 강조하면서 그 방법으로 見聞을 제시한다²⁵⁹⁾.

253) 金大性·洪淳用, 『東醫壽世保元·性命論 註解에 관한 研究』, 사상체질의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991, 14쪽

254) 張賢鎭 外 2人, 『獨行篇의 構成과 知人論에 관한 研究』, 사상체질의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991, 24쪽

255) 李濟馬, 『格致彙』, 德興印刷所, 1940, 1쪽
“一物止也, 一身行也, 一心覺也, 一事決也. 動以止也, 能以行也, 慧以覺也, 誠以決也. 萬物居也, 萬身群也, 萬心聚也, 萬事散也. 仁以居也, 義以群也, 禮以聚也, 智以散也.”

256) 前揭書, 70쪽
“性, 純善也, 聖人與君子小人, 一同也, 心, 可以善惡也, 聖人與君子小人, 萬殊也. 性, 理也, 未來也, 聖人與君子小人, 一同理於未來也. 心, 欲也, 見在也, 聖人與君子小人, 萬殊欲於見在也. 一同者, 善也, 一同故易知也, 萬殊者, 惡也, 萬殊故難知也.”

257) 前揭書, 34쪽
“性, 日有所積也”
李濟馬, 『東醫壽世保元』, 행림출판, 1993, 6쪽
“知行積則道德也, 道德成則仁聖也”

258) 宋一炳, 『李濟馬의 儒學의 人間觀과 醫學精神』, 사상체질의학회지 Vol. 12. No. 1. 2000, 5쪽

259) 東武는 先天的으로 타고난 性을 계승하여 그 性을 계속 쌓아 나감으로써 純善함을 유지할

첩가 마음에 보존되어 있는 것, 이를 일러 意誠이라고 하니, 뜻이 만약 정성스러울 수 있다면 그 뜻은 사사로운 것이 없게 된다. 禮가 마음에 보존되어 있는 것, 이를 일러 心正이라고 하니, 마음이 만약 바르게 될 수 있다면 그 마음은 期必함이 없게 된다. 義가 마음에 보존되어 있는 것, 이를 일러 身修라고 하니, 몸이 만약 닦여질 수 있다면 그 몸은 고집스러움이 없게 된다. 仁이 마음에 보존되어 있는 것, 이를 일러 家齊라고 하니, 집안이 만약 가지런해질 수 있다면 그 집안은 이기적인 것이 없게 된다.²⁶⁰⁾

東武는 仁義禮智를 보존하고 유지하는 방법으로 見聞을 제시하면서 그 효과에 대해서 意誠·心正·身修·家齊하여 意必固我が 없게 된다고 하였다. 더 나아가 仁義禮智를 행하였을 경우에는 惡을 넘어뜨리는 형세(行智之勢)가 되고, 利를 일으키는 모임(行禮之會)이 되고, 善을 닦는 무리(行義之倫)가 되고, 善을 보호하는 地方(行仁之方)이 된다고 설명한다.²⁶¹⁾

수 있다고 보고 있다. 날마다 쌓은 性은 未來에 가서는 純善하게 유지되어 聖人·君子·小人의 차이가 없게 된다는 주장인 것이다. 그는 仁義禮智를 보존하고 유지하는 방법으로 見聞을 제시한다. 즉 英雄豪傑은 仁義禮智를 아름답게 유지하기 때문에 權變·器率·行檢·作處를 떠나지 않게 되는데 이 仁義禮智를 마음속에 보존하기 위해서는 見聞이 필요하다라는 것이 東武의 주장인 것이다

李濟馬, 「格致藥」, 25쪽

“英然美智, 未離權變, 豪然美禮, 未離器率, 傑然美義, 未離行檢, 雄然美仁, 未離作處. 榮若有見, 宜智存心, 豪若有見, 宜禮存心, 傑若有見, 宜義存心, 雄若有見, 宜仁存心.”

260) 前揭書, 26쪽

“智在存心, 是謂意誠, 意若得誠, 其意無意. 禮在存心, 是謂心正, 心若得正, 其心無必. 義在存心, 是謂身修, 身若得修, 其身無固. 仁在存心, 是謂家齊, 家若得齊, 其家無我.”

261) 前揭書, 22쪽

“天勢, 傾惡也, 世會, 興利也, 人倫, 修善也, 地方, 保生也. 傾惡之勢, 行智之勢也, 興利之會, 行禮之會也, 修善之倫, 行義之倫也, 保生之方,

만약 이 본성을 버리고 放縱·偷逸·飭私·極慾하게 되면 鄙薄貪懦한 사람이 되어 버리니²⁶²⁾, 鄙薄貪懦한 사람은 本性을 잃어버림으로 因해 憂患·恐懼·奔馳·好樂하게 되는 것이라고 보고 있다.²⁶³⁾

見聞과 더불어 東武는 視聽言貌의 외면적인 것을 강조하고 있다. 즉 本性이 표현될 때 바른 방향으로 유도해야 하니 視聽言貌를 바르게 유도하는 방법은 敬忠誠信이다²⁶⁴⁾. 敬忠誠信이 오래도록 쌓이게 되면 인간의 행위가 仁義禮智의 표현이 되는 것으로 이해하는 것이니, 인간의 행위는 本性의 발로이지만 逆으로 외면의 행동을 인도함으로써 本性을 보존하고 유지할 수 있다고 보는 것이다.

한편 東武는 孟子的 四端說을 계승하면서 더욱 상세하게 설명하고 있다. 즉 四端을 天心과 人心으로 구분하면서 天心を 天理로, 人心을 人欲으로 설명하였다²⁶⁵⁾. 天理는 “欲”으로,

行仁之方也.”

262) 李濟馬, 「東醫壽世保元」, 7쪽

“人趨心慾, 有四不同, 棄禮而放縱者, 名曰鄙人, 棄義而偷逸者, 名曰懦人, 棄智而飭私者, 名曰薄人, 棄仁而極慾者, 名曰貪人.”

263) 李濟馬, 「格致藥」, 4쪽

“不智則無助而憂患, 不仁則不立而恐懼, 無禮則格戾而忿懣, 無義則偷惰而好樂, 是可堪乎, 可哀也已. 孟子曰人之有四端, 猶其有四體也, 有是四端, 而自謂不能者, 自賊者也, 不其丁寧之乎.”

264) 前揭書, 12쪽

“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. 莫非貌也, 莫非敬也, 敬久而充貌者, 仁者貌也. 莫非言也, 莫非忠也, 忠久而充言者, 義者言也. 莫非視也, 莫非誠也, 誠久而充視者, 禮者視也. 莫非聽也, 莫非信也, 信久而充聽者, 智者聽也.”

265) 前揭書, 14쪽

“是故天心之志, 恒欲濟而人心之志者, 皆不欲奪也, 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. 天心之羞, 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. 天心之慮, 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. 天心之意, 恒欲

人欲은 “不欲”으로 표현하였으니 “好”·“惡”로 설명할 수 있다. 그리고 好의 대상은 善이 되고 惡의 대상은 惡이 된다고 할 수 있으니, 天理인 天心은 好善之心이 되는 것이고 人欲인 人心은 惡惡之心이 된다. 그는 『東醫壽世保元』에서 耳目鼻口를 好善, 肺脾肝腎을 惡惡과 관련짓고 있으니²⁶⁶⁾ 耳目鼻口는 好善之心과, 肺脾肝腎은 惡惡之心으로 연결할 수 있다²⁶⁷⁾. 이와 같이 東武는 四端을 本性을 설명하는 心의 차원에만 국한시키지 않고 耳目鼻口와 肺脾肝腎의 肉體에까지 확대하여 四端을 통해 心과 身을 결합하면서 四端이 肺脾肝腎에서 나온다는 설명을 한다²⁶⁸⁾. 이러한 설명은 心과 身의 밀접한 관계를 나타내면서 아울러 四象人이 형성되는데 있어서 四端이 어떠한 관계가 있지 않나 하는 추론을 가능하게 한다.

(2) 氣論中心의 性情論

喜怒哀樂은 情으로 氣의 의미를 가진다. 그러나 東武는 喜怒哀樂을 人性으로 표현하면서²⁶⁹⁾ 더 나아가 喜怒哀樂의 性情에 의해 四

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.”

- 266) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 3쪽
“人之耳目鼻口, 好善, 無雙也, 人之肺脾肝腎, 惡惡, 無雙也.”
- 267) 宋一炳은 好善과 惡惡은 李濟馬 哲學에서 중요한 인격 수양의 궁극적 목적이 되고, 四象醫學에서는 질병치료의 방법이 되는 것으로, 哲學과 醫學이 결합하는 것이라고 설명하고 있다. 哲學과 醫學의 결합이란 궁극적으로 精神과 肉體의 결합을 뜻한다고도 할 수 있다. 宋一炳, 『李濟馬 哲學의 學問의 背景과 四象醫學의 成立에 對한 考察』, 사상의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991, 1쪽
- 268) 李濟馬, 『格致叢』, 141쪽
“惻隱之心, 出於肺, 辭讓之心, 出於脾, 羞惡之心, 出於肝, 是非之心, 出於腎, 是故凡人之有肺脾肝腎者, 不修則已, 若修之, 則皆懿德也.”
- 269) 前揭書, 63쪽 “喜怒哀樂, 人性也”

象人의 臟腑大小가 결정된다고 주장하여²⁷⁰⁾ 성리학의 인식과 의미를 달리 하는 듯 보인다²⁷¹⁾. 그가 표현하고 있는 喜怒哀樂의 性情의 의미는 2가지 정도로 추정해 볼 수가 있다. 첫째 性이란 편안한 느낌의 감정이고 情은 불편한 느낌의 감정이라는 것이다. 즉 모든 四象人이 喜怒哀樂의 감정이 없을 수 없지만, 각기 경향성이 존재할 수 있다는 것이다. 그러므로 편안한 느낌의 감정인 性을 잘 가꾸어 나가면 그 사람의 특징이 될 수 있고, 불편한 느낌의 감정인 情은 지나치면 스스로를 해칠 수 있는 것이다. 둘째 氣質之性으로 이해할 수 있다. 清代 학자인 戴震은 性을 論함에 있어서 本然之性을 부정하고 氣質之性만을 性이라고 주장하고 있다²⁷²⁾. 東武의 喜怒哀樂과 관계된 性도 바로 氣質之性을 뜻하는 것이라고 추정할 수 있다. 즉 氣質과 관계된 性을 표현하면서 인간

- 270) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 9쪽
“太陽人, 哀性, 遠散而怒情, 促急, 哀性, 遠散則氣注肺而肺益盛, 怒情, 促急則氣激肝而肝益削, 太陽之臟局, 所以成形於肺大肝小也. 少陽人, 怒性, 宏抱而哀情, 促急, 怒性, 宏抱則氣注脾而脾益盛, 哀情, 促急則氣激腎而腎益削, 少陽之臟局, 所以成形於脾大腎小也. 太陰之人, 喜性, 廣張而樂情, 促急, 喜性, 廣張則氣注肝而肝益盛, 樂情, 促急則氣激肺而肺益削, 太陰之臟局, 所以成形於肝大肺小也. 少陰之人, 樂性, 深確而喜情, 促急, 樂性, 深確則氣注腎而腎益盛, 喜情, 促急則氣激脾而脾益削, 少陰之臟局, 所以成形於腎大脾小也.”
- 271) 그가 표현하고 있는 喜怒哀樂의 性情은 그 의미를 면밀하게 살펴야 한다. 현재까지 발표된 대부분의 연구물에서는 喜怒哀樂과 관계된 性情을 順動之氣와 逆動之氣로 설명하면서 氣의 인 측면으로 표현하고 있다. 즉 性情을 氣의 방향성으로 이해하고 있는 것이다. 그러므로 비록 性과 情으로 표현을 하고 있지만 喜怒哀樂과 관계된 性은 氣, 즉 情의 의미인 것이다. 金根浩, 『東武 李濟馬의 四象論에 관한 研究』, 高麗大學校 大學院 석사학위논문, 1997, 51쪽
- 272) 戴震, 『孟子字義疏證』, 商務印書館, 民國 57年, 34쪽
“如飛潛動植, 舉凡品物之性, 皆就其氣類別之, 人物分於陰陽五行以成性, 舍氣類更無性之名.”

을 네 가지 型의 氣類로 인식하고 있는 것이다. 「東醫壽世保元」에서 四象人의 性氣를 恒欲進·恒欲舉·恒欲靜·恒欲處라고 표현하고 있는데²⁷³⁾ 이것이 경향성을 가지는 氣質之性이라고 할 수 있으니 이것을 잘 유도하고 이끌어 가면 그 사람의 좋은 특성이 될 수가 있는 것이다. 그렇다면 情이란 무엇인가? 그는 四象人의 情氣를 恒欲爲雄·恒欲爲雌·恒欲外勝·恒欲內守라고 표현하면서 지나치게 되면 放縱之心·偷逸之心·偏私之心·物欲之心이 過하게 된다고 하였다²⁷⁴⁾. 情氣를 性氣의 특성과 연계를 지으면서(太陽人 恒欲進-恒欲爲雄, 少陽人 恒欲舉-恒欲外勝, 太陰人 恒欲靜-恒欲內守, 少陰人 恒欲處-恒欲內守) 그 폐단을 아울러 설명하고 있는 것이다. 즉 性氣란 四象人의 특성을 설명하는 것이고, 情氣란 性氣의 특징으로부터 표현되는 모습이지만 節制를 해서 지나쳐서는 안 되는 것이다. 이와 같이 性과 情을 이해할 수 있는 근거는 그가 性氣에 대해서는 進·舉·靜·處하기 위해서 材莊·力固·知周·謀弘할 것을 제시하는데 비해²⁷⁵⁾ 情氣에 대해서는 지나쳤을 경우의 폐단을 경

계하고 있기 때문이다.

그렇다면 東武가 이해하고 있는 喜怒哀樂도 情이라 할 수 있다. 비록 性情으로 나누어 四象人의 경향성을 설명하고 있지만 감정의 측면이기 때문에 中節을 강조하고 있는 것이다²⁷⁶⁾. 특히 喜怒哀樂을 升降의 개념에 의해²⁷⁷⁾ 哀怒는 相成하고 喜樂은 相資한다는 인식 아래 상호간에 지나치게 될 경우의 폐해를 지적하면서 中節을 강조하고 있다²⁷⁸⁾. 만약 中節하지 못하여 過度하거나 不足하게 되면 病이 발생하게 되는데, 그는 中節하는 방법으로 聞見과 勇猛을 쌓는 것을 제시하고 있다²⁷⁹⁾.

2) 東武의 氣稟論

氣稟論 論爭에서 쟁점은 氣稟 清濁의 인정 여부에 달려 있었다. 宋代 理學에서는 氣稟의 清濁을 인정하는 입장인데 비해 芸菴은 이를 부정하였다. 있다. 현재까지의 연구 결과는 대

273) 李濟馬, 「東醫壽世保元」, 16쪽

“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.”

274) 前揭書, 17쪽

“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. 太陽之人, 雖好爲雄, 亦或宜雌, 若全好爲雄, 則放縱之心, 必過也. 少陰之人, 雖好爲雌, 亦或宜雄, 若全好爲雌, 則偷逸之心, 必過也. 少陽之人, 雖好外勝, 亦宜內守, 若全好外勝, 則偏私之心, 必過也. 太陰之人, 雖好內守, 亦宜外勝, 若全好內守, 則物欲之心, 必過也.”

275) 前揭書, 16~17쪽

“太陽之進, 量可而進也, 自反其材而不莊, 不能進也. 少陽之舉, 量可而舉也, 自反其力而不固, 不能舉也. 太陰之靜, 量可而靜也, 自反其知而不周, 不能靜也. 少陰之處, 量可而處也, 自反其謀而不弘, 不能處也.”

276) 前揭書, 11쪽

“三復大禹之訓而欽仰之曰帝堯之喜怒哀樂, 每每中節者, 以其難於知人也, 大禹之喜怒哀樂, 每每中節者, 以其不敢輕易於知人也. 天下喜怒哀樂之暴動浪動者, 都出於行身不誠而知人不明也, 知人, 帝堯之所難, 而大禹之所吁也, 則其誰沾沾自喜乎. 蓋亦益反其誠而必不可輕易取捨人也.”

277) 前揭書, 10쪽

“喜怒之氣, 上升, 哀樂之氣, 下降.”

278) 前揭書, 12쪽

“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, 如此而動者, 無異於以刀割臙, 一次大動, 十年難復, 此死生壽夭之機關也, 不可不知也.”

279) 前揭書, 133~134쪽

“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, 智父能兄依保護之也. 壯年三十八九歲前, 則賢弟良朋可以助之也. 老年五十六十歲前, 則孝子孫孫可以扶之也.”

체로 東武도 芸菴의 입장을 따르고 있다는 결론이다²⁸⁰). 한 걸음 더 나아가 東武의 경우 그는 이를 확대하여 사람을 네 가지 속성으로 구분하고 사람이喜怒哀樂의性情에 의해 네 부류의 臟局이 형성되지만 四象人 사이에는 優劣의 구별이 있을 수 없다고 규정하였다. 다시 말하면 肺脾肝腎 네 臟의 大小에 따라 四象人의 臟局이 형성되지만 四象人의 臟局은 聖인과 凡人이 차이가 없다고 하면서 耳目鼻口와 肺脾肝腎의 形氣가 私慾에 가리워 지느냐의 여부에 따라 聖인과 衆人의 차이가 생긴다고 설명하였다²⁸¹). 그런데 形氣의 드러난 貌·言·視·聽의 不善을 才의 罪가 아니라 恣·浪·僞·佞의 罪라고 말한다²⁸²). 衆人이 聖인에 미치지 못하는 것은 責心·責氣의 노력이 부족하여 人事가 닦여지지 않아서이지 氣稟의 清濁은 아니라는 입장이다²⁸³).

東武의 氣稟論에 대해서 天稟의 臟腑의 大小와 心慾의 偏在현상을 갖고 태어난 不完

전한 것으로 인식한 연구가 제출되어 있고²⁸⁴) 그러한 주장의 근거는 『東醫壽世保元·四端論』의 다음 문장이다.

太少陰陽의 臟局 短長은 陰陽의 변화이다. 이미 정해진 天稟이야 논의 할 수 없다고 해도 이미 정해진 天稟 이외에 또 短長의 문제가 있으니 天稟을 제대로 간수하지 못한 자이다. 이는 人事가 제대로 되었느냐 아니냐 하는 문제로 命이 달려 있으니 조심하지 않을 수 없다.²⁸⁵

天稟이 이미 四象으로 고정된 것 이외에 또 短長이 있으니 이러한 경우는 天稟을 온전히 하지 못한 자인 것이다. 이러한 사람은 人事를 잘 닦지 못하여 命이 기울어져 위태롭다는 것을 설명한 것이다. 이것은 人事의 修·不修에 따라 수명이 좌우됨을 강조하고 있는 것이다²⁸⁶), 인간의 天稟이 不完全하다는 내용은 아닌 것이다. 만일 臟局의 天稟이 不完全하다면 聖人の 경우를 설명할 수 없게 되는 것이다. 東武에게 있어 臟局은喜怒哀樂의性情에 의해 형성되는데, 이 臟局을 不完全한 요소로 인식한다면 聖人の性情이 不完全하다는 의미가 되어 버리기 때문이다. 그가 비록 人事의 修行을 강조하였지만, 그것은 私慾으로 인해 본래 부여받은 것을 喪失하는 것에 대한 경계이지 인간이 本態의 不完全한 존재라는 의미는 아니다.

280) 金芝英 外 2人, 『知行論에 관하여(獨行篇, 性命論, 四端論)』, 사상의학회지 Vol. 7. No. 2. 1995, 5쪽

김혁·김달래, 『氣稟論에 관한 文獻的 考察』, 사상의학회지 Vol. 10. No. 1. 1998, 357쪽

281) 李濟馬, 『格致彙』, 141쪽

“曰堯舜之耳目口鼻, 不蔽於私, 而善於聽視言貌, 衆人之耳目口鼻, 蔽於私, 而不善於聽視言貌. 堯舜之肺脾肝腎, 不蔽於慾, 而善於學問思辨, 衆人之肺脾肝腎, 蔽於慾, 而不善於學問思辨, 此所以異也.”

282) 前揭書, 13쪽

“故曰貌之不善, 非貌才之罪也, 恣之罪也. 言之不善, 非言才之罪也, 浪之罪也. 視之不善, 非視才之罪也, 僞之罪也. 聽之不善, 非聽才之罪也, 佞之罪也.”

283) 金芝英 外 2人, 『知行論에 관하여(獨行篇, 性命論, 四端論)』, 사상의학회지 Vol. 7. No. 2. 1995, 4~5쪽

李相基 外 2人, 『四端論에 나타난 人間觀에 대한 考察』, 사상의학회지 Vol. 9. No. 1. 1997, 197쪽

김혁·김달래, 『氣稟論에 관한 文獻的 考察』, 사상의학회지 Vol. 10. No. 1. 1998, 336~337쪽

284) 宋一炳, 『李濟馬 哲學의 學問的 背景과 四象醫學의 成立에 對한 考察』, 사상의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991, 4쪽

李相基 外 2人, 『四端論에 나타난 人間觀에 대한 考察』, 사상의학회지 Vol. 9. No. 1. 1997, 200쪽

285) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 12쪽

“太少陰陽之臟局短長, 陰陽之變化也, 天稟已定, 固無可論, 天稟已定之外, 又有短長而不全其天稟者, 則人事之修不修而命之傾也, 不可不慎也.”

286) 宋一炳, 『李濟馬의 儒學의 人間觀과 醫學精神』, 사상체질의학회지 Vol. 12. No. 1. 2000, 6쪽

3) 東武의 人欲論

東武의 人欲論을 이해함에 있어서 유의해야 할 부분은 먼저 “欲”과 “慾”字를 구분하여 인식해야 한다는 것이다. 欲과 慾을 구분하지 못한 채, 東武의 人欲에 대한 인식을 긍정이나 부정이나로 論하게 되면 人欲 논의의 본질을 왜곡할 수 있다. 그리고 耳目鼻口·肺脾肝腎의 形氣와 人欲의 관계를 규명한다면 人欲에 대한 그의 인식이 보다 분명하게 파악될 것이다.

(1) 欲과 慾의 구분

“慾”字는 正道에서 벗어난 의미로 또는 私利가 개입된 욕망을 표현 할 때 쓰여 왔는데 덧붙이자면 欲이 中節을 지키지 못하였을 때 慾字를 사용하여 그 의미를 담아내었다. 東武는 이러한 개념 속에서 이 글자를 사용한 것 같다. 그는 性은 理이고 情은 欲으로 구분한 뒤 欲이 實情에 부합되지 못한 것을 慾이라고 하여 글자의 의미 개념을 설명하였다²⁸⁷⁾. 欲이란 사람의 本態의인 欲求로 정도를 벗어나게 되면 慾이 된다. 그런데 그는 이 人欲과 天理로 四端을 설명하고 있는 바²⁸⁸⁾, 四端은 인간

의 本然之心이다. 그러므로 四端을 구성하는 人欲은 제거의 대상이 아닌 것이다.

이에 비해서 欲이 實情에 부합되지 못한 “慾”은 제거의 대상이다. 때문에 그는 慾을 惡으로 本性을 해치는 것이라 주장했다²⁸⁹⁾. 이때의 慾이란 仁義禮智의 本性을 버려 두고 放縱·偷逸·飭私·極慾에 빠져 마침내 鄙·薄·貪·儒한 사람이 되게 하는 것이라 판단했다²⁹⁰⁾. 東武의 慾에 대한 의미 부여는 篇마다 같은 것은 아니나 큰 줄기는 慾逸放私로 집약시키면서²⁹¹⁾ 그 결과는 나의 행위에 따라 결정된다고 하였다²⁹²⁾.

그러나 그가 欲과 慾을 구분하지 않고 사용한 까닭에 명확한 개념의 의미상 차이가 잘 드러나지 않은 경우가 허다하다. 혼용된 것을 변별할 필요성이 있으니 이제 慾字로 써야 할 것을 欲字로 쓴 부분을 살펴보도록 하겠다.

① 不獨魯之不善，出於私也，雖誠之善，亦出於私也。不獨詐之不善，出於欲也，雖勤之善，亦出於欲也。不獨侈之不善，出於放也，雖能之善，亦出於放也。不獨懶之不善，出於逸也，雖慧之善，亦出於逸也。²⁹³⁾

287) 李濟馬, 「格致藁」, 142쪽

“曰有皇上帝，降衷于下民，若有恒性，性者，理也，有藐下民，聽命于上帝，簡有真情，情者，欲也，理之未盡於性者，謂之才，才之分，有千萬等，而下愚以上，皆有才也。欲之不合於情者，謂之慾，慾之分，有千萬等，而中知以下 皆有慾也。”

288) 前揭書, 14쪽

“是故天心之志，恒欲濟而人心之志者，皆不欲奪也，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。天心之體，恒欲整而人心之體，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，非天理人欲之體也。天心之慮，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。天心之意，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。”

289) 前揭書, 137쪽

“人性，善也，人欲，惡也，性者，慾之白，慾者，性之黑，摘發其慾，則其性益白，虛偽其性，則其慾益黑。”

290) 李濟馬, 「東醫壽世保元」, 7쪽

“人趨心慾，有四不同，棄禮而放縱者，名曰鄙人，棄義而偷逸者，名曰懦人，棄智而飭私者，名曰薄人，棄仁而極慾者，名曰貪人。”

291) 李濟馬, 「格致藁」, 82쪽

“圖人之物曰慾，嫉人之能曰逸，妬人之賢曰放，奪人之務曰私。”

292) 前揭書, 37쪽

“往則易私，來則易慾，出則易放，入則易佚。私必有駭，慾必有阨，放必有妄，佚必有差。往是我行，來是我行，出是我行，入是我行。”

293) 前揭書, 4쪽

② 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。²⁹⁴⁾

이상의 문장에서 “欲”으로 표현된 것은 “慾”字로 써야 할 내용이다. 『格致彙』의 유사한 내용에서 欲을 慾字로 표현하고 있기 때문이니, ①의 경우 그는 다른 문장에서도 慾私放逸의 폐해를 지적하면서 “慾”字로 표현한다²⁹⁵⁾. 이상의 두 경우는 과도한 욕망의 폐해를 나타내려는 의도라고 볼 때 “慾”字가 여기에 적합하다고 생각된다.

②는 理義道德과 欲과 怠를 견주어서 설명하고 있다. 마찬가지로 理義와 대비하면서 慾과 利를 쓴 문장이 있다²⁹⁶⁾. 이 경우도 理義와 대비되는 과도한 욕망의 상태를 드러내고자 하는 목적에 따른 표현이라 보이므로 慾字로 보는 것이 타당할 것이다.

“欲”字로 써야할 곳에 “慾”자로 표현한 곳도 있다

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，深憂天下之不治，而未暇及於一己之慾者，必學不厭，而教不倦也。學不厭，而教不倦者，即聖人之無慾也，毫有一己之

294) 前揭書, 93쪽

295) 前揭書, 12~13쪽

“故曰志之不善，非志才之罪也，慾之罪也。膽之不善，非膽才之罪也，逸之罪也。慮之不善，非慮才之罪也，放之罪也。意之不善，非意才之罪也，私之罪也。”

296) 前揭書, 136쪽

“天下之理義，一半之陽也，故天下之自附於理義者，據天下之半也。天下之慾利，一半之陰也，故天下之自陷漁慾利者，亦據天下之半也。自附者，即自箕者也，自陷者，即自暴者也。”

慾，則非堯舜之心也，暫無天下之憂，則非孔孟之心也。²⁹⁷⁾

여기서의 “慾”은 본능적인 욕구를 의미한다. 즉 聖인에 대해 “無慾”이라고 표현한 것은 人欲이 없는 것이 아니나 天下에 관심을 둔 나머지 개인의 욕구를 돌아볼 겨를이 없기 때문에 無慾처럼 보인다는 것이 그의 주장이다. 그런데 “慾”자로 본다면 聖인의 의미와 충돌이 생긴다. 聖人이란 存心養性의 수행을 통해 德을 완성한 존재이다. 이러한 聖인에게 中節에서 벗어난 욕망이 존재한다는 것은 어울리지 않는다. 때문에 “慾”字를 인간의 본능적 욕구를 의미하는 “欲”字로 이해하는 것이 타당할 것이다.

(2) 形氣와 人欲

形氣와 人欲에 대한 파악은 그가 人欲을 긍정하였는가 아니하였는가를 판단할 수 있는 단서가 된다. 人欲이란 인간의 耳目鼻口 및 四肢와 밀접한 간계를 가진 것으로 形氣의 本能的 欲求라고 할 수 있다. 그런데 그는 一貫되게 形氣의 측면인 耳目鼻口와 肺脾肝腎에 있어서 聖인과 凡人은 동일하다는 주장을 굽히지 않는다.

耳目鼻口，人皆可以爲堯舜，頤臆臍腹，人皆自不爲堯舜，肺脾肝腎，人皆可以爲堯舜，頭肩腰腎，人皆自不爲堯舜。²⁹⁸⁾

五臟之心，中央之太極也，五臟之肺脾肝腎，四維之四象也，中央之太極，聖人之太極，高出於衆人之太極也，四維之四象，聖人之四象，旁通於衆人之四象也。²⁹⁹⁾

297) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 8~9쪽

298) 前揭書, 3~4쪽

聖人は凡人이 추앙하는 이상적인 人間象이다. 이러한 聖人이라 할지라도 耳目口鼻·肺脾肝腎의 形氣의인 측면에서는 凡人과 다를 것이 없다. 문제가 되는 것은 頤臆臍腹의 驕·矜·伐·夸의 私心과, 頭肩腰臀의 奪·侈·懶·竊의 慾心인 것이다³⁰⁰. 이 頤臆臍腹과 頭肩腰臀은 인간의 행위와 관계되는 것이다³⁰¹. 그런데 耳目口鼻와 肺脾肝腎은 先天의인 것이고 그 욕구는 지극히 公의인 것으로 私慾이 개입되지 않은 상태에서는 聖인과 凡人이 같을 수 있다는 논리가 성립된다. 이때 人欲이란 私慾이 개입되지 않은 公의인 것으로 제거의 대상이 아니다. 이에 비해 頤臆臍腹과 頭肩腰臀은 後天的인 것으로 인간의 행위에 의해 결정되는 것인데 私心과 慾心이 개입되어 公의인 속성을 상실한다. 凡人은 이 私와 慾에서 자유로울 수가 없기에 存心養性과 修身立命의 수양 단계를 거쳐야만 聖人の 경지에 다가설 수 있다고 생각하였다.

그는 先天의인 形氣인 人欲에 대해서는 聖人이나 凡人이 같다고 하였지만 後天的인 인간의 행위 과정에 私心과 慾心이 개입되면서 聖人과의 차이가 생긴다고 주장한다. 이러한 私心과 慾心을 제거하려는 노력의 구체적인 방안으로 그는 學問思辨을 제시한다³⁰².

299) 前掲書, 7쪽

300) 前掲書, 4쪽

“耳目口鼻之情, 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, 各立於攬利, 故惡惡也, 惡惡之實, 極無私也, 極無私則亦極公也. 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, 頭肩腰臀之下, 自有不息之行, 赫兮喧兮而奪侈懶竊慾心, 卒研陷之, 則自棄其行而不能正行也.”

301) 前掲書, 2쪽

“耳目口鼻, 觀於天也, 肺脾肝腎, 觀於人也, 頤臆臍腹, 行其知也, 頭肩腰臀, 行其行也.”

302) 李濟馬, 『格致藁』, 4쪽

“抑有不蔽私之道乎, 其學乎. 抑有不礙慾之道乎, 其辨乎. 抑有不陷放之道乎, 其問乎. 抑有不

4) 東武의 心論

東武는 心을 性과 대비시켜 氣로 인식하기도 하고, 五臟之心이라 하여 太極과 관련시켜 설명하기도 하였다. 일반적으로 韓醫學에서 心은 “心者, 君主之官, 神明出焉.”³⁰³이라고 하여 그 중요성을 부각시키지만 五藏의 하나로 보아 五行에서 火에 배속하는 것이 일반적인 현상이다. 이에 비해 그는 心을 藏의 大小에 따라 四象人으로 구별하는데 肺脾肝腎과는 다른 의미로 접근한다. 또한 心을 天心·人心으로 구분하여 道心·人心과 연결하기도 하고, 好善之心·惡惡之心·私心·慾心 등으로 세분하여 그 의미를 강조하기도 한다.

(1) 氣의 의미를 가지는 心

心을 性과 대비되는 의미로 이해하여 性이란 純善한 것으로 聖人·君子·小人간에 차이가 없이 동일한 것이고, 心은 善도 惡도 될 수 있는 可變的인 것으로 聖人·君子·小人간에 차이가 난다고 하였다³⁰⁴. 이는 性이란 聖凡如一한 것이며 心은 聖凡萬殊라는 것이다. 그가 心의 이러한 경향을 강조하는 까닭은 心이란 可變的이라 항상 善으로 가도록 힘써야 한다는 것을 강조한 결과이다. 따라서 心은 純善한 性과 대비되는 것으로 氣의 의미를 가진다고 할 수 있다. 그는 心의 작용성을 제기하면서 “心, 應事也, 博而周也.”³⁰⁵라고 하여, 心의 작

迷逸之道乎, 其思乎.”

303) 洪元植, 『精校 黃帝內經素問』, 東洋醫學研究院 出版部, 1981, 34쪽

304) 李濟馬, 『格致藁』, 70쪽

“性, 純善也, 聖人與君子小人, 一同也, 心, 可以善惡也, 聖人與君子小人, 萬殊也. 性, 理也, 未來也, 聖人與君子小人, 一同理於未來也. 心, 欲也, 見在也, 聖人與君子小人, 萬殊欲於見在也. 一同者, 善也, 一同故易知也, 萬殊者, 惡也, 萬殊故難知也.”

용성이 넓어야 그 역할이 좋게 달을 수가 있는데 過·不及이 생기게 되면 善을 잃고 惡으로 흐를 위험이 농후해 진다고 하였다³⁰⁵). 즉 中(至善)을 지키지 못하면, 善心을 지키지 못하고 惡한 쪽으로 흘러가게 된다는 것이다³⁰⁷). 그렇다면 嗇心·詐心·侈心·懶心을 바로 잡을 수 있는 구체적인 방법은 무엇인가? 그는 至善(中)을 유지하여 心의 善을 보존하는 적절한 방법으로 學問思辨을 들고 있다³⁰⁸).

(2) 太極의 心

그는 『東醫壽世保元·四端論』에서 心을 中央之太極으로 개념짓고 四象으로 표현하는 肺脾肝腎과는 구별하여 설명하였다. 그는 여기서 太極인 心은 聖인과 衆인에 차이가 있고, 四象인 肺脾肝腎은 그러한 차이가 없다고 하였다.

五臟 中에서 心은 中央의 太極이고, 五臟 中에서 肺脾肝腎은 四維의 四象이다. 中央의 太極은 聖인의 太極이 衆인의 太極보다 높은 곳에서 나오고, 四維의 四象은 聖인의 四象이 衆인의 四象과 두루 通하는 것이다.³⁰⁹

305) 前揭書, 2쪽

306) 前揭書, 2쪽

“嗇心, 偏也, 私心, 倚也, 侈心, 過也, 懶心, 不及也.”

307) 『中庸』에서는 “中者, 不偏不倚, 無過不及之名.”이라고 설명하고 있으니, 中이란 至善을 뜻하는 것이다.

『中庸』, 197쪽

308) 李濟馬, 『格致彙』, 2쪽

“私心, 昧也, 慾心, 闇也, 放心, 窞也, 逸心, 罔也, 昧心, 昧學也, 闇心, 闇辨也, 窞心, 窞問也, 罔心, 罔思也.”

309) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 7쪽

“五臟之心, 中央之太極也, 五臟之肺脾肝腎, 四維之四象也, 中央之太極, 聖人之太極, 高出於衆人之太極也, 四維之四象, 聖人之四象, 旁通於衆人之四象也.”

聖인과 衆인이 四象인 肺脾肝腎은 차이가 없고 太極인 心에서 발생한다고 보았다.

太少陰陽의 臟局短長은 네 가지로 같지 않은 것 가운데 동일한 하나가 있으니 이는 天理의 變化이다. 그래서 聖인과 衆인이 같다. 鄙薄貪懦의 心地淸濁은 네 가지 서로 같지 않은 중에 萬 가지로 같지 않은 것이 있으니, 이는 人欲의 많고 적음 때문이다. 그래서 聖인과 衆인이 萬 가지로 다른 것이다³¹⁰

肺脾肝腎의 大小에 의한 臟局短長에 따라 四象人의 구별이 생기게 되는데, 臟局의 短長은 聖인이라 하더라도 衆인과 다를 수가 없다. 그러나 이 四象人에게는 여전히 喜怒哀樂에 의해 경향적 차별이 생기게 된다. 이러한 경향적 차별성을 가진 四象人이 하나로 통일될 수 있으니 바로 天理의 變化에 순응하는 것이다. 天性을 잘 보존하면 경향성에 따른 차이도 없어지게 마련이다. 이것이 바로 聖인과 衆인이 같다는 이유이다.

그렇다면, 聖인과 衆인의 구별은 어디에서 생기는가? 그는 그 원인을 心에서 찾는다. 聖인과 衆인이 萬 가지로 달라지게 되는 이유는 人欲의 많고 적음의 차이 때문이다. 그는 仁義禮智의 本性을 버리고, 放縱·偷逸·飾私·極慾하는 사람을 鄙薄貪懦한 사람이라고 했고³¹¹) 이 本性을 저버린 네 부류의 사람이 慾心이나 私心に 경도되면 聖인과 衆인의 차이가 발생하는 것이다. 可變의 心을 聖인은 至善을

310) 前揭書, 7쪽

“太少陰陽之臟局短長, 四不同中, 有一大同, 天理之變化也, 聖人與衆人, 一同也. 鄙薄貪懦之心地淸濁, 四不同中, 有萬不同, 人欲之闊狹也, 聖人與衆人, 萬殊也.”

311) 前揭書, 7쪽

“人趨心慾, 有四不同, 棄禮而放縱者, 名曰鄙人, 棄義而偷逸者, 名曰懦人, 棄智而飾私者, 名曰薄人, 棄仁而極慾者, 名曰貪人.”

잘 유지하여 本性을 보존함으로써 心이 善으로 향하게 만들었고, 鄙薄貪懦한 사람은 至善을 유지하지 못하여 本性의 보존에 실패하여 그 결과 心이 惡으로 기울어 진 것이다. 이것이 聖인과 鄙薄貪懦人로 나뉘는 까닭이다. 이를테면 中央之太極인 心이 聖人은 衆人보다 높은 곳에서 나온다는 것은 聖人은 本性을 잘 보존하고 衆人은 이와 다르다는 사상을 이룬 부분이다.

그는 어떤 이유에서 心을 太極이라고 하였을까? 太極이란 理·性으로 설명한다. 만약에 “五臟之心, 中央之太極”이라는 주장에 따라 “心=太極”이라고 이해한다면 聖인과 衆人 사이에 心의 차이는 존재하지 않게 된다. 즉 太極은 性과 理로 이해될 수 있는데 性이란 聖인과 衆인이 모두 純善하여 차이가 없기 때문이다. 그러나 그는 心의 차이를 주장하고 있다. 따라서 中央之太極으로서의 心은 太極 本來의 의미를 설명하는 것이 아니라 主宰者라고 할 수 있다. 이때 중앙의 의미는 공간상의 중심이 아니라 人體의 生理·病理 현상에 있어 중요한 역할을 하고 主宰者로서의 작용을 하는 心의 의미를 太極에 빚댄 것이라고 볼 수 있다.

(3) 人心·道心論

東武는 人心과 道心を 對衆과 守己의 측면에서 설명한다. 視聽言貌에 있어 對衆의 欲을 道心으로 守己의 不欲을 人心이라 하였다.

대중을 대하는 모습은 모두 공경하려 하고, 자신을 지키는 모습은 항상 거만하지 않으려 한다. 공경하려 하는 것은 엄숙한 것이고, 거만하지 않으려 하는 것은 공손한 것이다. 그러한즉 엄숙함과 공손함의 양 모서리가 없는 것은 道心和 人心의 모습이 아니다. 대중을 대하

는 말은 모두 진실 되게 하려고 하고, 자기를 지키는 말은 항상 경우를 지키려고 한다. 진실 되게 하려는 것은 다스리는 것이고, 경우를 지키려고 하는 것은 따르게 하는 것이다. 그러한즉 다스림과 따르는 것의 양 모서리가 없는 것은 道心和 人心의 말이 아니다. 대중을 대하여 봄에는 모두 성실 하려 하고, 자기를 지키며 봄에는 항상 게으르지 않으려 한다. 성실하고자 하는 것은 지혜로운 것이고 게으르지 않으려 하는 것은 밝은 것이다. 그러한즉 지혜로움과 밝음의 양 모서리가 없는 것은 道心和 人心의 봄이 아니다. 대중을 대하여 들음에는 모두 信實하려고 하고 자기를 지키며 들음에는 급박하지 않으려 한다. 信實하고자 하는 것은 도모하는 것이고 급박하지 않고자 하는 것은 총명한 것이다. 그러한즉 도모함과 총명함의 양 모서리가 없는 것은 道心和 人心의 들음이 아니다.³¹²⁾

道心を 視聽言貌의 欲敬(貌)·欲忠(言)·欲誠(視)·欲信(聽)으로 보고 人心은 不欲狂(貌)·不欲僭(言)·不欲豫(視)·不欲急(聽)이라 하였다. 이는 道心은 性命之正, 人心은 形氣之私에서 그 뿌리를 찾는 朱子와 다르다. 그는 人心과 道心은 모두 視聽言貌의 形氣와 연결하여 지적하고 여기에 氣의 의미를 넣어서 부각시킨다.

그는 道心은 “欲”으로, 人心은 “不欲”으로

312) 李濟馬, 「格致彙」, 15쪽

“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, 艾也, 不欲僭者, 從也。然則無艾從之兩隅者, 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。欲誠者, 哲也, 不欲豫者, 明也。然則無哲明之兩隅者, 非道心人心之視也。對衆之聽, 皆欲信, 而守己之聽, 恒不欲急也。欲信者, 謀也, 不欲急者, 聰也。然則無謀聰之兩隅者, 非道心人心之聽也。”

이해하는데 이는 善善(欲)·惡惡(不欲)으로 표현 될 수가 있다. 人心이든 道심이든 善善惡惡之心인 本然之心의 일부라고 여긴 것이다. 다만 道心은 “對衆”으로, 人心은 “守己”로 달리 구분하여 설명하였으니, 이때 對衆이란 보편성의 의미로 守己란 개체성의 의미로 느껴진다. 그는 왜 道心과 人心에서 보편성과 개체성을 찾고자 했을까? 그는 “人心惟危, 道心惟微”를 人心은 “欲” 때문에 위태롭고 道心은 “怠” 때문에 미약하다고 하였다. 또한 欲이 급박하기 때문에 人心이 위태롭고 利에만 천착하기 때문에 道심이 미약하다고 다음과 같이 설명한다.

① 人心은 위태로우니 욕심에 의해 人心을 위태롭게 하면 마음이 나가서 들어오지 않는다. 마음이 나가서 들어오지 않으면 하늘에 요행을 바라게 되어 天理를 따르지 않게 된다. 道心은 미약하니 태만하여 道心을 미약하게 하면 몸이 더러워져 크게 되지 못한다. 몸이 더러워져 크게 되지 못하면 사람들 사이에서 고루해져 다른 사람에게서 신뢰를 받지 못한다.³¹³⁾

② 欲은 급박하기 때문에 人心은 위태로운 것이다. 利에 천착하기 때문에 道心은 미약한 것이다. 欲은 항상 過度하므로 말이 반드시 과도하게 되고, 利는 항상 不及하므로 다른 사람은 반드시 不及하게 되는 것이다. 말이 만약 過度하면 행동은 반드시 不及하게 되고, 다른 사람이 만약 不及하면 나는 반드시 過度하게 된다.³¹⁴⁾

313) 前揭書, 93쪽

“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, 則身污而不隆也, 身污而不隆, 則固陋於人, 而不信人也.”

314) 前揭書, 151쪽

“欲之亟也, 人心惟危, 利之鑿也, 道心惟微. 欲

①에서 人心이 위태롭게 되는 이유를 “欲” 때문이라고 하면서 위태로운 人心은 天理를 따르지 못한 결과라고 하였다. 道심이 미약한 이유는 “怠”때문이니 이 경우는 사람들에게 신뢰를 얻지 못한다고 하였다. 이러한 欲과 怠를 억제하는 수단으로 그는 理心과 敬心을 강조한다. 理心은 “精”하므로 마음을 이치에 정밀하게 한 즉 欲을 억제할 수 있게 되어 天理에 순응하고 中을 이룰 수 있다고 보았다. 敬心은 “一”하므로 마음을 敬에 한결같이 하면 태만한 것을 경계하여 다른 사람에게 신뢰를 받을 수 있고 正할 수 있다고 하였다. 아울러 精을 통해 이룬 “順天而中”을 知라 하였고 一을 통해 이룬 “信人而正”을 行이라 하였다³¹⁵⁾.

②에서는 欲이 급박하기 때문에 人心이 위태롭고, 利에만 천착하기 때문에 道심이 미약하다고 하였다. 그는 欲과 利에 대해 각각 義와 欲, 理와 利의 상대적 개념으로 이해하고 있다. 理는 정밀하고(精) 義는 한결 같으니 (一), 정밀하고 한결같이 하여 中(至善)을 잡게 되면, 欲과 利가 中(至善)하게 된다고 믿었다. 또 理에 정밀하면 道로 天下를 태평하게 할 수 있고, 義에 한결 같으면 德으로 一身을 닦을 수 있다고 주장한다³¹⁶⁾.

한편 ①과 ②에서 상호 모순이 드러나고 있

恒過度, 言必過度, 利恒不及, 人必不及. 言若過度, 行必不及, 人若不及, 己必過度.”

315) 前揭書, 93쪽

“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.”

316) 前揭書, 151~152쪽

“欲恒過度, 義必不及, 理若不及, 利必過度. 義安欲危, 其德取安, 理精利麤, 其道取精. 惟精惟一, 理精義一, 允執厥中, 欲中利中, 欲在義邊, 相距不遠, 道在利邊, 相距不遠. 欲在義表, 義則謹欲, 道在利裡, 道則廣利. 欲修言行, 欲謹則義修, 利平人已, 利均則道平. 言行有序, 言不可先行, 人已有序, 人不可後己. 存心養性, 行必正大, 修身立命, 人必廣濟. 精於利理, 道平天下, 一於欲義, 德修一身.”

다. ①에서는 人心을 위태롭게 하는 欲을 억제하기 위해 마음을 理에 정밀하게 해야 하고, 道心을 미약하게 하는 怠를 경계하기 위해 마음을 敬에 한결같아야 한다고 하였다. 敬은 義에 비해 내면과 관계 있는 것으로³¹⁷⁾ 敬과 義에서 주로 삼아야 할 것은 敬이니, 敬을 주로 삼으면 義는 저절로 나오게 되는 것이다³¹⁸⁾. 敬과 義는 서로 다른 개념이 아니지만 内外의 구별은 존재하는 것이니, 敬은 마음을 끈게 하는 것이고 義는 身과 事를 方正하게 하는 것이다. 그렇다면 태만한 것을 경계하는데 義 대신 敬心을 언급한 ①은 개인의 마음을 경계하는 의미가 된다. 즉 개인의 수행과제인 知와 行을 제대로 수행하기 위하여 心을 강조하였다. 이 때문에 理心과 敬心이라고 표현한 것이다.

②에서는 다른 주장을 하고 있다. 欲에 의해 촉발된 人心의 위태로운 것은 義의 한결같은 것으로 바로 잡아야 하고, 利에 의해 야기된 道心の 미약함은 理의 정밀함으로 바로 잡아야 한다고 말한다. 理精·義一에 의한 결과를 道平天下·德修一身으로 수렴하면서 ①이 개인 내면의 수행을 강조한데 비해, ②에서는 義一을 통해 개체의 수행에 초점을 두고 理精을 통해 보편적인 가치 실현을 목표로 한다. ①의 경우는 人心과 道心이 모두 개인의 내면적인 수행인데 반하여 ②의 경우는 人心을 개체성(守己) 道心을 보편성(對衆)의 측면으로 이해하였다.

317) 『周易』에서는 “敬以直內, 義以方外”라고 하여, 敬과 義가 内外의 구분이 있는 것으로 표현하고 있다.

『周易』, 學民文化社, 1990, 元 417쪽
“直, 其正也, 方, 其義也, 君子, 敬以直內, 義以方外, 敬義立而德不孤, 直方大不習無不利, 則不疑其所行也.”

318) 『心經』, 學民文化社, 1995, 31쪽

“龜山楊氏曰盡其誠心而無僞焉, 所謂直也, 若施之於事, 則厚薄隆殺一定而不可易, 爲有方矣, 所主者敬, 而義則自此出焉, 故有内外之辨.”

III. 芸菴과 東武의 思想比較

1. 性相近

芸菴과 東武는 性を 純善한 理라고 하였으니³¹⁹⁾ 儒家의 四象인식과 큰 차이가 없다. 그러나 芸菴의 性論은 性卽理를 제창한 宋代 理學과 견해를 달리하는 부분이 있으니 “性相近”에 대한 해석이 그것이다. 程朱는 여기서의 性を 本然之性이 아닌 氣質之性으로 해석한다³²⁰⁾. 本然之性은 純善하여 개인의 차가 없고 氣質之性은 氣稟의 清濁이 善惡의 방향에 영향을 준다. 그러나 善惡도 처음에는 서로의 거리가 가까우니 이것이 “性相近”이며, 개인의 평소 습성에 따라 차이가 벌어지는 바 이것이 “習相遠”이다.

芸菴은 孔子와 孟子의 性論을 비교하면서 孔子의 性相近說은 差等を 두어 말한 것이고, 孟子의 性善說은 인간의 性이 本善한 것을 통합하여 설명했다고 하였다. 孟子가 언급한 인간의 本性이 善하다는 전제가 없다면 孔子의 性相近을 설명할 수가 없다. 그는 孔孟의 주장은 서로 표리를 이루고 있다고 주장한다³²¹⁾.

319) 韓錫地, 『明善錄』, 235쪽

“理發而氣, 性發而情, 天人一致也, 性卽理, 而情卽氣也.”

李濟馬, 『格致叢』, 70쪽

“性, 純善也, 聖人與君子小人, 一同也, 心, 可以善惡也, 聖人與君子小人, 萬殊也. 性, 理也, 未來也, 聖人與君子小人, 一同理於未來也. 心, 欲也, 見在也, 聖人與君子小人, 萬殊欲於見在也. 一同者, 善也, 一同故易知也, 萬殊者, 惡也, 萬殊故難知也.”

320) 『論語』, 人 321쪽

“此所謂性, 兼氣質而言者也, 氣質之性, 固有美惡之不同矣, 然以其初而言, 則皆不甚相遠也, 但習於善則善, 習於惡則惡, 於是始相遠耳.”

前揭書, 人 321~322쪽

“程子曰此言氣質之性, 非言性之本然也, 若言其本, 則性卽是理, 理無不善, 孟子之言聖善, 是也, 何相近之有哉.”

그리고 性相近에 대해 “苗性相近”·“五常之德性(五性)相近”·“三等之靈性相近”의 세 가지로 나누어 이해한다. 苗性相近이란 嘉種은 本善하다는 전제 아래 토지의 차이, 기후조건, 人事 등이 거리를 만들었다고 생각했다. 즉 苗라는 것이 種子에서 發芽된 것이므로 서로 비슷하다는 말이다³²²⁾. 五性相近이란 인간이 五性を 부여받았지만 사람에 따라 어떤 하나가 특별히 노출된다는 것이다³²³⁾. 그리고 三等之靈性の相近은 환경적 요인에 따라 생긴 三等의 資質은 그 차이가 클 수밖에 없지만 知行이 정성스러워지면 靈性이 되어 차이가 줄어든다고 하였다³²⁴⁾.

321) 韓錫地, 『明善錄』, 359쪽

“所以孟子, 統言本善, 夫子, 備言差等, 然則本善, 故相近也. 苟非此本善, 五常之德性, 安能相近, 三等之靈性, 安能相近, 所以孟子之言本善而相近, 包在其中, 夫子之言相近而本善, 包在其中.”

322) 前揭書, 431쪽

“天降嘉種, 始生曰苗. 種既嘉種, 苗亦嘉苗, 苗若不養, 終未有嘉, 草若不除, 苗存幾希. 本是嘉種, 又是嘉苗, 由我不芸, 惟莠驕驕, 我苟善養, 苗與勃然, 實發實秀, 實穎實粟. 雖或不同, 種非有異, 地之肥磽, 苗隨不一, 雨露宜未, 苗亦盛衰, 人事不齊, 苗乃榮悴. 然由種同, 亦頗相近, 歸來叔季, 人不問學, 不分莠苗, 而或拔苗. 不知養苗, 而或掘苗, 不理荒蕪, 苗消草裏, 又從爲辭, 稟種不均. 衆人蚩蚩, 率信其言, 歸咎其種, 不勤其芸, 芸翁怵惕, 茲之永歎, 嗚呼小子, 毋信邪說, 宋人染學, 伊實誑汝.”

323) 前揭書, 359쪽

“問孟子, 道性善必稱堯舜, 而夫子則性相近云云者, 何也? 曰性皆善, 故相近也, 若不皆善, 則必有相反而不相近者矣, 何則, 性中萬理畢具, 萬理卽萬善也, 而五常爲其總統, 故人之性, 有仁厚者, 有剛毅者(義也), 有敬謹者(禮也), 有明敏者(智也), 有實質者(信也), 此莫非本善, 故相近也.”

324) 前揭書, 362쪽

“問子以三知三行, 爲資質, 資質, 爲習性, 又有曰三等之靈性, 習性之有靈者, 以何故而如困知勉行, 亦可謂靈與, 曰知行, 出於誠, 誠者, 明命之本性也, 安有無本性而徒有習性之理哉. 所以習性之爲靈者, 以其知行之出於誠故也. 雖困而必求知, 雖勉而必求行, 非是不息之誠與. 故雖曰三等, 而誠則一也, 雖曰習性, 而靈則一也, 惟

“五性相近”의 인식은 개인의 성향을 표현하는 것이다. 즉 사람에 따라 仁厚한 자[仁], 剛毅한 자[義], 敬謹한 자[禮], 明敏한 자[智], 質實한 자[信]가 생겨 각기 그러한 속성을 본래적으로 가지고 있다고 하였다. 이러한 芸菴의 인식은 네 부류의 성향을 지닌 인간으로 분류한 東武의 사상과 유사한 점이 보인다.

東武의 性에 대한 인식은 전통적 개념의 性과 氣를 中心으로 인식하는 性으로 구별된다. 이 가운데 氣를 중심으로 인식하는 性은 氣質之性과 가까운 것으로 喜怒哀樂에 의해 四象人이 네 가지로 나누어지는 속성을 설명한다. 또한 仁義禮智의 本性에 대해 “一”이라는 개별성에 대비되는 “萬”이라는 보편성으로 설명하는데³²⁵⁾, 이는 仁義禮智가 모든 사람에게 동일하다는 뜻이다. 이와 같이 萬人이 동일한 性에 대해서 그는 純善한 理라고 설명하였는데³²⁶⁾

기존의 性은 理로 純善하다는 전통적인 관념과 큰 차이가 없다. 다만 性에 있어서 “未來”의인 요소로 인식하는 것이 다른 점이라고 할 것이다. 東武는 性에 대해서 性은 나날이 쌓여 가는 것이라는 생각을 갖고 있다³²⁷⁾. 그는 타고난 性을 이어 그것을 날로 쌓아 가야

在弘不弘思不思念不念爲不爲而已. 蓋靈通莫測者誠也, 故苟能有誠, 則困知通爲學知而生知, 可及, 勉行通爲利行而安行, 可及, 此有爲者之亦若是也, 若夫爲不善, 非才之罪也.”

325) 李濟馬, 『格致彙』, 1쪽

“一物止也, 一身行也, 一心覺也, 一事決也. 勤以止也, 能以行也, 慧以覺也, 誠以決也. 萬物居也, 萬身群也, 萬心聚也, 萬事散也. 仁以居也, 義以群也, 禮以聚也, 智以散也.”

326) 前揭書, 70쪽

“性, 純善也, 聖人與君子小人, 一同也, 心, 可以善惡也, 聖人與君子小人, 萬殊也. 性, 理也, 未來也, 聖人與君子小人, 一同理於未來也. 心, 欲也, 見在也, 聖人與君子小人, 萬殊欲於見在也. 一同者, 善也, 一同故易知也, 萬殊者, 惡也, 萬殊故難知也.”

327) 前揭書, 34쪽 “性, 日有所積也”

純善함을 지킬 수 있다고 여겼다. 여기서 그가 주문한 것은 見聞³²⁸⁾과 敬忠誠信을 통해 視聽言貌를 반듯하게 이끄는 일이다³²⁹⁾.

또한 그는 精神과 肉體의 결합으로의 性을 거론한다. 孟子의 四端³³⁰⁾을 가지고 本性을 설명하는데 머물지 않고, 耳目口鼻와 肺脾肝腎의 肉體에 까지 확대 이해하였다³³¹⁾. 즉 好善之心과 惡惡之心의 本然之心으로 四端을 풀이하고 이 本然之心을 肉體인 耳目口鼻와 肺脾肝腎에 까지 확대 발전시켰다. 그뿐 아니라 四端이 肺脾肝腎에서 나온다고 주장하였다³³²⁾.

328) 前掲書, 25쪽

“英然美智, 未離權變, 豪然美禮, 未離器率, 傑然美義, 未離行檢, 雄然美仁, 未離作處. 榮若有見, 宜智存心, 豪若有見, 宜禮存心, 傑若有見, 宜義存心, 雄若有見, 宜仁存心.”

329) 前掲書, 12쪽

“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. 莫非貌也, 莫非敬也, 敬久而充貌者, 仁者貌也. 莫非言也, 莫非忠也, 忠久而充言者, 義者言也. 莫非視也, 莫非誠也, 誠久而充視者, 禮者視也. 莫非聽也, 莫非信也, 信久而充聽者, 智者聽也.”

330) 『孟子』, 坤 271쪽

“惻隱之心, 仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 知之端也.”

331) 李濟馬, 『格致藥』, 14쪽

“是故天心之志, 恒欲濟而人心之志者, 皆不欲奪也, 濟者, 惻也, 不欲奪者, 隱也, 然則無惻隱之兩端者, 非天理人欲之志也. 天心之臆, 恒欲整而人心之臆, 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, 非天理人欲之臆也. 天心之慮, 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. 天心之意, 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.”

李濟馬, 『東醫壽世保元』, 3쪽

“人之耳目口鼻, 好善, 無雙也, 人之肺脾肝腎, 惡惡, 無雙也.”

332) 李濟馬, 『格致藥』, 141쪽

“惻隱之心, 出於肺, 辭讓之心, 出於脾, 羞惡之心, 出於肝, 是非之心, 出於腎, 是故凡人之有肺脾肝腎者, 不修則已, 若修之, 則皆懿德也.”

芸菴과 東武는 性이 純善하다고 생각하고 聖人과 凡人의 차이가 없다고 여겼는데 이는 宋代 理學者들의 인식과 흡사하다. 그러나 仁義禮智의 本性을 좋하게 부여받은 인간들에게 어떤 경향성이 존재한다는 시각은 그들과 다른 주장이라고 보여진다.

芸菴은 “性相近”을 氣質之性의 차이가 아닌, 五性의 相近이라고 하였다. 이에 비해 東武는 명확한 입장을 제시한 바 없다. 그러나 그가 제창한 四象體質醫學에서 인간을 네 부류로 구분하였고 그 분류의 근거는 肺脾肝腎의 臟局短長이었다. 그리고 그는 四端이 각각 肺脾肝腎에서 배출된다고 여겼기에 四象人이 각자 부여받은 臟局短長의 경향성에 따라 仁義禮智도 경향성이 있다는 추정이 가능하다. 즉 仁之端인 惻隱之心은 肺에서, 羞惡之心(義之端)은 肝에서 나오기 때문에 肺大肝小의 臟局을 가진 太陽人은 다른 型의 사람보다 仁厚한 品性이 보다 선명하게 나타나고 剛毅한 면은 부족하다고 할 수 있다. 이러한 방법으로 나머지 型도 살펴보면 羞惡之心(義之端)은 肝에서, 惻隱之心(仁之端)은 肺에서 나오므로 肝大肺小한 太陰人은 剛毅한 品성이 드러나고 仁厚한 品성은 눈에 드러나지 않는다. 脾大腎小한 少陽人은 辭讓之心(禮之端)이 脾에서, 是非之心(智之端)은 腎에서 나오므로 다른 型의 사람에 비해 敬謹한 品성이 부각되고 明敏한 品성은 잘 느껴지지 않는다. 腎大脾小한 少陰人은 是非之心(智之端)이 腎에서, 辭讓之心(禮之端)은 脾에서 나오므로 明敏한 品성이 좀더 강화 된 듯한 반면에 敬謹한 品성은 모자란 듯 보인다.

東武가 性相近을 직접 해명하지는 않았지만 喜怒哀樂의 性情에 의해 분류되는 四象人이 臟局短長을 가지고 있고, 四端이 肺脾肝腎에서 배출된다는 주장을 연관시켜 본다면 四象人에게 臟局短長에 따른 경향성이 존재하고 이러한 속성이 四端에도 줄 수 있다는 것을 부정하기 어렵다. 즉 四象人은 仁義禮智의 本

性에도 大小에 따른 傾向성의 존재가 가능하다는 추론이 성립된다. 이점이 芸菴이 제기한 “五性相近”과 가깝다고 여겨지는 부분이다.

2. 喜怒哀樂

喜怒哀樂은 『中庸』에서 中과 和를 설명하면서 喜怒哀樂의 未發과 已發로 표현하고 있다³³³⁾. 朱子는 이것을 情이라 하였다. 情을 기준으로 아직 발동되지 않은 未發은 性이라 했는데 이것이 中이요 道の 體라고 설명한다. 그리고 이미 발동한 情이 절도에 어긋나지 않았을 때 情之正이 되고 和가 되니 道の 用이라고 구분하였다³³⁴⁾. 다시 말하면 情의 부분인 喜怒哀樂이 未發한 상태는 道の 體로서 中이 되지만 已發한 경우는 中節의 과정을 거쳐야만 道の 用으로서 和가 된다는 것이다. 즉 喜怒哀樂의 인간 감정은 正과 不正이 뒤섞여서 中節을 거쳐야만 道와 어울릴 수 있다고 설명한다. 이러한 주장의 이면에는 情을 純善이라고 보기는 어렵다는 견해가 녹아 있다.

芸菴은 喜怒哀樂을 情(氣)이 아닌 器로 여겼고³³⁵⁾ 이 情은 性이 發한 것으로³³⁶⁾ 純善한

하며³³⁷⁾ 외부의 자극에 따라 반응되는 모양에 차이가 난다는 것이다. 情이 不正한데서 반응하는 것은 逆性으로 本情이 아니며, 이런 결과는 외부의 자극에 情이 흔들린 때문이라고 보았다³³⁸⁾. 芸菴 器로 인식한 喜怒哀樂은 形而上의 존재인 理氣와 달리 形質이 있어 볼 수 있는 것과 聲臭가 있어 듣고 냄새 맡을 수 있는 것이다³³⁹⁾. 器란 形而上인 理氣와 달리 五感으로 느껴지는 形而下인 것이다.

芸菴은 喜怒哀樂을 어째서 器로 인식하였을까? 그에게 있어 喜怒哀樂은 조정하기 어려운 정서라고 믿어진다. 喜怒哀樂은 純善한 情이 외부환경에 반응하면서 작동되는 감정의 표출현상이라고 여겨지니, 이것을 그는 情이 감응한 결과지만 形質을 이룬 器로 생각한 것이다. 情이란 節中을 필요로 하는 것인데³⁴⁰⁾

情則一而已矣，聖言之正的，如此。且天下之言性理也，故而已矣，而言性理則情氣在其中，故天下之言情也言氣也，亦莫非故而已矣，因其故而認其實，可也，不可以執其故而仍爲本也，宋人昧焉。”

336) 前揭書, 235쪽

“理發而氣，性發而情，天人一致也，性卽理，而情卽氣也。”

337) 前揭書, 335쪽

“問子言性情，無不善，此申明孟子之訓也，而今云情有出於不正者，何也。曰本其情而言，則食色之情，皆無不正，若值不正之食色，而欲其所不欲，則此物引之而出也，非本情也，本情，一於性善也。”

338) 前揭書, 335쪽

“問四端之發，亦莫非引物也，而子云物引之而出，非本情者，何也。曰性之故，四德也，故之利，四端也，而統萬善者，四德也，是以情之出於正者，與四端同其利而順性者也，其或出於不正者，專引於物而逆其性，故曰非本情也，性命，本是中正已，不中正而據其情者，外誘也，閑邪者，閑其外誘之謂也。”

339) 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。”

340) 前揭書, 231쪽

“情貴於節中，而縱之則非理也，當其始發也，知有義命，而卽止乎禮，則此顯天命也，所謂閑邪，則誠自存也，及其存養之久，則終底非正不

333) 『中庸』, 219~220쪽

“喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和，中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。”

334) 前揭書, 220쪽

“喜怒哀樂，情也，其未發則性也，無所偏倚，故謂之中，發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和，大本者，天命之性，天下之理，皆由此出，道之體也，達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也，此言性情之德，以明道不可離之意。”

335) 韓錫地, 『明善錄』, 390쪽

“喜怒哀樂，非情也，乃情之感也，四端七情，同然。情之感，是性之感也，性之寂然，乃情之寂然也，性情，自是一體，故曰乃若其情則可以爲善矣，若情本喜怒哀樂則器也，器安能可以爲善也哉。夫子曰寂然不動，感而遂通天下之故，喜怒，是性情寂然者之感故而成形質之器也，故孟子不曰四情而曰四端，端者，感之端也，感有萬端，性

器인 喜怒哀樂은 節中되지 못한 것이라고 할 수 있다.

東武는 이것을 性과 情으로 이해하고 있어 기존의 性情論과는 다르게 느껴진다. 그러나 性情은 順動之氣와 逆動之氣를 설명하는 요소로 氣의 작용성을 나타내는 근간이다³⁴¹⁾. 喜怒哀樂에 대해서 性과 情으로 나누어 性의 측면을 언급했지만 이것은 情을 두고 말한 것이다. 이 때문에 그도 喜怒哀樂에 中節의 중요성을 언급하였던 것이다³⁴²⁾. 中節하지 못하면 病이 생긴다고 하며 中節을 실천하기 위한 방법으로 慈母·智父·能兄·賢弟·良朋·孝子·孝孫의 도움을 받아 聞見과 勇猛의 수련을 지적하였다³⁴³⁾.

東武에게 있어 喜怒哀樂은 중요한 의미를 가지는데 四象人의 분류가 바로 이 喜怒哀樂에 의해 나누어 지기 때문이다. 그는 喜怒哀樂의 性情에 의해 四象人의 臟局短長이 결정 난다고 주장하고 있다³⁴⁴⁾.

發，而發不流蕩矣，可知未發之體既立，則中節之用，旁行也。”

341) 金根浩, 『東武 李濟馬의 四象論에 관한 研究』, 51쪽

342) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 11쪽
“三復大禹之訓而欽仰之曰帝堯之喜怒哀樂，每每中節者，以其難於知人也，大禹之喜怒哀樂，每每中節者，以其不敢輕易於知人也。天下喜怒哀樂之暴動浪瀆者，都出於行身不誠而知人不明也，知人，帝堯之所難，而大禹之所吁也，則其誰沾沾自喜乎。蓋亦益反其誠而必不可輕易取捨人也。”

343) 前揭書, 133~134쪽
“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，智父能兄依保護之也。壯年三十八九歲前，則賢弟良朋可以助之也。老年五十六十歲前，則孝子孝孫可以扶之也。”

344) 前揭書, 9쪽

“太陽人，哀性，遠散而怒情，促急，哀性，遠散則氣注肺而肺益盛，怒情，促急則氣激肝而肝益削，太陽之臟局，所以成形於肺大肝小也。少陽人，怒性，宏抱而哀情，促急，怒性，宏抱則氣

喜怒哀樂에 대한 인식은 芸菴과 東武가 유사하다고 보여진다. 芸菴은 喜怒哀樂을 器로, 東武는 性情으로 인식하여 동일하지 않지만 喜怒哀樂에 의해 四象人의 臟局短長이 결정된다는 東武의 주장을 눈여겨볼 필요가 있다. 東武에게 있어 喜怒哀樂은 情이지만 이 喜怒哀樂에 의해 형성되는 臟局은 器로서 形而下的 존재이다. 肺脾肝腎의 器가 다른 것이 아닌 喜怒哀樂에 의해 臟局의 短長이 결정된다는 논리는 喜怒哀樂을 器라고 말한바가 없지만 芸菴과 유사한 부분으로 해석될 수 있다. 즉 喜怒哀樂을 器라고 하지 않았어도 그 결과가 器에 나타난다는 주장의 의미를 간파할 수 없기 때문이다.

3. 氣稟清濁論

芸菴은 氣稟清濁論을 理氣一元的 觀點에서 비판을 가한다. 그는 理와 氣를 先後관계로 분리될 수 없는³⁴⁵⁾ 一體로서 純善한 것이요³⁴⁶⁾ 다만 理氣 相互間에는 體用 관계만 존재하는

注脾而脾益盛，哀情，促急則氣激腎而腎益削，少陽之臟局，所以成形於脾大腎小也。太陰之人，喜性，廣張而樂情，促急，喜性，廣張則氣注肝而肝益盛，樂情，促急則氣激肺而肺益削，太陰之臟局，所以成形於肝大肺小也。少陰之人，樂性，深確而喜情，促急，樂性，深確則氣注腎而腎益盛，喜情，促急則氣激脾而脾益削，少陰之臟局，所以成形於腎大脾小也。”

345) 韓錫地, 『明善錄』, 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。”

“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。”

346) 前揭書, 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。”

것이라 주장했다³⁴⁷⁾. 사람은 리와 氣를 하늘로부터 純善한 상태로 부여받았기 때문에 氣에만 淸濁의 구분이 생긴다는 것을 인정할 수 없다는 것이다. 다만 不誠之學이 원인이 되어 차이가 생기지만³⁴⁸⁾ 개인의 誠과 不誠이 그 원인이지 氣稟과 아무런 관련이 없다. 그러므로 끊임없이 노력을 하면 賢知·愚不肖의 차별이 없어지는 것이다³⁴⁹⁾. 그렇다면 인간들 사이의 차등은 어떻게 설명되는가? 그는 “蒙穽論”과 “自爲論”을 통해 해명해 준다. 만물은 어릴 때는 이러한 이치를 자각할 수 없기에 학문을 통해 “開蒙”되어야 한다고 하면서³⁵⁰⁾ 生知·學

知·困知 등의 등급의 분별은 “蔽之厚薄”에 달려 있는 것이지 氣稟에 의한 것이 아니라고 믿었다³⁵¹⁾. 昏明強弱의 등급의 차이는 氣稟이 아니라 “初蔽之厚不厚”와 “學之誠不誠”의 교육에 기인한다는 주장이다. 芸菴은 이 같은 蒙穽論과 自爲論을 가지고 인간 資質의 등급 발생을 해명하는데 힘써왔다. 인간은 누구나 純善한 本性을 부여받고 태어났으나 스스로의 노력이 따르지 않아 下愚에 머무는 것이지 氣稟의 영향과는 무관하다고 보았다³⁵²⁾.

芸菴은 氣稟의 淸濁을 부정하니 이러한 인식은 東武에게서도 그대로 이어진다. 그는 인간을 네 부류의 속성을 가진 氣類로 인식한 다음, 이 네 가지의 氣類는 喜怒哀樂의性情에 따른 臟局短長에 의해 분류가 될 뿐 四象人 사이에는 優劣의 구별이 없다고 주장한다. 즉 肺脾肝腎 네 臟의 大小에 따라 四象人으로 구별되지만 四象人의 臟局은 聖人과 凡人이 같다고 하였다. 다만 耳目口鼻와 肺脾肝腎의 形氣가 私慾에 가리워 지느냐의 여부에 따라 聖人과 衆人의 차이가 생긴다고 그는 설명하니³⁵³⁾ 氣稟에 淸濁의 구별이 없다는 논지이다. 따라서 衆人이 聖人에 미치지 못하는 이유를

347) 前揭書, 235쪽, 239쪽

“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.”

“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.”

348) 前揭書, 9쪽

“聖人好學, 故與天地合其德, 賢人好學, 故與聖人同其道, 誠心好學, 非知天命之聖賢, 不能也. 其次, 篤學, 其次, 勤學, 勤篤焉, 悠久不息而不畔, 則安知不入於樂天知命之堂室乎. 然自三代之後, 吾未聞勤篤也, 雖有美資質多才能, 不學則優劣於衆人而已, 雖曰學云, 不誠則畔之而妄矣, 妄則怪矣, 怪則邪矣, 反不如衆人之愚直者也. 宋人以不誠之學, 歸之氣稟, 可知其已畔矣. 如唐之韓愈宋之司馬光韓琦, 是衆人之愚直者也.”

349) 前揭書, 25쪽

“賢知者, 務大而慢細, 圖遠而忽近, 愚不肖者, 玩細而遺大, 昵近而忘遠, 殊不知近細也遠大也, 一體而已. 遺遠大則近細, 并不得, 忽近細則遠大, 都不就, 理無彼此故也. 故識量遠大者, 必謹於細行, 器局宏闊者, 必慎於近密. 賢知而不明者, 不思誠故也, 雖愚不肖, 而思則得之, 性無彼此故也. 愚不肖而致曲有誠者, 必能變化, 賢知而不誠, 則易入於怪邪矣, 才無彼此故也. 彼此之分, 只在誠不誠已.”

350) 前揭書, 89쪽

“問人性之善, 皆可以爲堯舜, 而民之不可使知之, 何也? 曰物生必蒙, 故必須學而開蒙, 然後乃能弘道, 而如農工商賈, 初不學而開蒙, 則安能使知乎. 惟士學而知之, 然而季世之學, 皆不

誠, 故無有知之者, 況細民乎. 宋人, 以不學及不誠之學, 歸之氣稟, 吾所以極言其繆也.”

351) 前揭書, 556쪽

“大抵物生必蒙, 故人之蒙也, 不美之風化, 蔽於蒙, 不美之俗尚, 蔽於蒙, 蔽之厚薄, 便成三等之資質”

352) 前揭書, 364쪽

“文王作而凡民, 皆興則氣稟之不拘, 明矣, 堯舜帥而四凶, 不悛則下愚之不移, 信矣, 故上智, 自智也, 非氣稟也, 下愚, 自愚也, 非氣稟也, 有爲則若聖, 不爲, 胡成. 不移有爲爲上智, 不移不爲爲下愚, 未聞有不爲之上智, 有爲之下愚也.”

353) 李濟馬, 「格致彙」, 141쪽

“曰堯舜之耳目口鼻, 不蔽於私, 而善於聽視言貌, 衆人之耳目口鼻, 蔽於私, 而不善於聽視言貌. 堯舜之肺脾肝腎, 不蔽於慾, 而善於學問思辨, 衆人之肺脾肝腎, 蔽於慾, 而不善於學問思辨, 此所以異也.”

氣稟이濁해서가 아니라 責心·責氣의 노력이 부족하여 人事가 잘 가다듬어지지 않아서라고 여겼다³⁵⁴).

芸菴과 東武는 氣稟의 淸濁論을 비판하면서 聖凡如...의 논지를 펼친다. 다만 芸菴은 宋代 理學의 氣稟淸濁論을 비판하면서 氣質之性의 純善을 강조하였고, 이에 비해 東武는 氣稟淸濁을 부정하는 이론적 배경에 몰두하지 않고 四象人의 氣類를 설명하는데 중점을 두고 있는 것으로 짐작할 수 있다. 東武는 氣稟淸濁은 있을 수 없지만 氣質의 속성은 네 가지로 나뉘어 진다고 판단하였으니 이는 芸菴의 사상적 토대에서 받아한 사상이라고 평가된다.

위에서 언급한 내용을 정리해보면 淸濁의 분기점을 각기 다르게 보고 있다는 점을 발견할 수 있다. 즉 朱子는 氣質에서부터 淸濁이 나뉘어 진다고 보았고, 芸菴은 器에서 분류할 수 있다고 보았다. 이에 비해 東武는 形質에 있어서도 淸濁의 구분이 없다고 보면서 다만 人事에 의해 善惡이 나뉘어 진다고 보았다. 朱子에 비해 芸菴과 東武는 當爲論의 면을 강조하고 있다고 보여지니, 하늘에서 부여받은 것에 의해 결정된다는 存在論의 인 가치를 뛰어넘어 人事를 강조하고 있으니 東武에게서 그러한 면이 더욱 드러난다고 할 수 있다.

4. 人欲의 긍정

芸菴과 東武는 人欲을 긍정하는 입장이다. 먼저 芸菴의 주장을 살펴보면 程朱의 “滅人欲,

存天理”와 “聖人無欲”의 주장을 비판하고 人欲을 理가 發한 것³⁵⁵으로 규정했다. 즉 過하거나 不及하지 않은 人欲을 “性情本然之欲”으로 인식하면서 이것은 하늘이 命한 性이라고 생각했다³⁵⁶. 이는 “理氣一元”·“性情一體”의 인식 아래 출발하는 것이다. 氣와 情은 理와 性이 發한 것으로 純善한 것이며, 따라서 人欲도 純善한 것이지 제거의 대상이 될 수 없다는 것이다. 다만 이 人欲은 방종하기 쉬우므로 心의 생각하는 기능을 가지고 욕심을 줄여가야 한다는 논리를 세운다³⁵⁷. 節制를 하지 못해 생기는 私欲이 문제이지 人欲 자체가 제거의 대상이 될 수 없다는 설명이다. 그는 欲의 萌을 강조하면서 欲이 發現되지 않으면 理에 도달할 수 없다는데 까지 주장이 확대된다³⁵⁸. 이와 같이 그는 人欲에 대해서 긍정하면서 私欲과 구분하려고 애썼다. 私欲이란 中에서 節制하지 못한 결과이고 이 私欲에 의해서 惡이 움트는 것이라고 하였다³⁵⁹. 芸菴에게 있어 제

355) 韓錫地, 『明善錄』, 133쪽
“然而欲者, 理之發也, 利者, 義之和也.”

356) 前揭書, 509쪽
“問人欲飲食貨色富貴壽康等情, 莫非私己之欲也, 而夫子之云克己, 子之云無私, 未知何謂也. 曰性情本然之欲, 天所命之性也, 非我之所獨私, 而但命必中性必善, 故人欲, 無過不及而中善, 則是克己也, 無私也.”

357) 前揭書, 128쪽
“聲色臭味安佚之欲, 耳目口鼻四肢之性情也, 然而心之官則思, 統性情而執其中者, 故不思受命而任其情, 則心失矣, 必欲求之, 則心失矣, 必欲得之, 則心失矣, 必欲侈之, 則心失矣, 心失則性亦失矣, 故欲不節, 則心性蕩失矣, 節之而寡, 則心性得其中而善養矣, 寡者, 思而節之謂也.”

358) 前揭書, 509쪽
“吁. 欲何能不萌哉. 是氣餒而理不達者也. 理氣一體, 故理直則氣浩然, 氣餒則理不達. 如飢不萌欲食, 渴不萌欲飲, 寒不萌欲衣, 困不萌欲休, 病不萌欲瘳之類, 雖一生主敬, 終無此理也, 非爲僞而何.”

359) 前揭書, 534쪽
“夫人情之常, 固天理之正也, 所以許多人心, 本皆正理, 而惟是私欲紛拏, 一任其情之流漫, 而不節於中, 故失情之正, 越理之中, 乖戾而惡以

354) 金芝英 外 2人, 『知行論에 관하여(獨行篇, 性命論, 四端論)』, 사상의학회지 Vol. 7. No. 2. 1995, 4~5쪽
李相基 外 2人, 『四端論에 나타난 人間觀에 대한 考察』, 사상의학회지 Vol. 9. No. 1. 1997, 197쪽
김혁·김달래, 『氣稟論에 관한 文獻의 考察』, 사상의학회지 Vol. 10. No. 1. 1998, 336~337쪽

거되어야 할 대상은 人欲이 아니라 節制되지 못한 私欲인 것이다.

한편 東武의 人欲論은 芸菴과 유사한 면이 발견된다. 東武는 形氣의 측면에 있어서 聖人과 凡人은 차이가 없다고 하였는데³⁶⁰⁾ 人欲의 측면에 있어서도 聖人과 凡人 사이에 차이가 없다는 것으로 人欲은 제거의 대상이 아니라는 것이다. 다만 그는 欲이 實情과 동떨어지는 경우를 “慾”으로 보고³⁶¹⁾ 이 慾은 惡이라고 규정했다³⁶²⁾. 여기의 慾이란 仁義禮智의 本性을 방치하고 放縱·偷逸·飾私·極慾하는 것을 말하는데³⁶³⁾ 理義와 대비되는 지나친 욕망을 가리킨다³⁶⁴⁾.

芸菴과 東武는 동일하게 人欲을 긍정한다.

成矣.”

360) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 3~4쪽

“耳目口鼻, 人皆可以爲堯舜, 頤臆臍腹, 人皆自不爲堯舜, 肺脾肝腎, 人皆可以爲堯舜, 頭肩腰臀, 人皆自不爲堯舜.”

前揭書, 7쪽

“五臟之心, 中央之太極也, 五臟之肺脾肝腎, 四維之四象也, 中央之太極, 聖人之太極, 高出於衆人之太極也, 四維之四象, 聖人之四象, 旁通於衆人之四象也.”

361) 李濟馬, 『格致彙』, 142쪽

“曰有皇上帝, 降衷于下民, 若有恒性, 性者, 理也, 有藐下民, 聽命于上帝, 箇有真情, 정자, 欲也, 理之未盡於性者, 謂之才, 才之分, 有千萬等, 而下愚以上, 皆有才也. 欲之不合於情者, 謂之慾, 慾之分, 有千萬等, 而中知以下 皆有慾也.”

362) 前揭書, 137쪽

“人性, 善也, 人欲, 惡也, 性者, 慾之白, 慾者, 性之黑, 摘發其慾, 則其性益白, 虛僞其性, 則其慾益黑.”

363) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 7쪽

“人趨心慾, 有四不同, 棄禮而放縱者, 名曰鄙人, 棄義而偷逸者, 名曰懦人, 棄智而飾私者, 名曰薄人, 棄仁而極慾者, 名曰貪人.”

364) 李濟馬, 『格致彙』, 93쪽

“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.”

芸菴이 人欲을 긍정하는 배경에는 氣가 純善하다는 생각이 바탕을 이루고, 東武는 形氣와 관련된 부분에 있어서는 聖人과 凡人이 같다는 논지를 가지고 있다. 이들은 人欲을 긍정하면서도 節制를 강조한다. 人欲이 節制되지 못한 것을 芸菴은 私欲으로 표현하였고 東武는 慾으로 규정하였으나 그 의미는 다르지 않다고 보여진다.

5. 人心·道心論

芸菴이 人心과 道心을 至誠이 發한 情, 즉 氣의 존재로 본 부분은³⁶⁵⁾ 朱子와 같다. 그러나 起源의 문제에 있어서는 朱子처럼 兩分하지 아니하고 人心과 道心이 모두 心之體에서 起源한다고 설명하면서³⁶⁶⁾, 朱子の 主張은 理氣를 두 단계로 가르는 것이라고 비판하였다³⁶⁷⁾. 人心과 道心을 둘로 갈라 이해하지 않고 一體라는 관점에서³⁶⁸⁾ 서로 보완되는 것으로 믿어왔다³⁶⁹⁾. 人心과 道心の 危微의 문제도 人心은 過하기 쉽고 道心은 不及하기 쉽다는 상황론을 제기하면서³⁷⁰⁾, 理에 가리워져 밝지

365) 韓錫地, 『明善錄』, 119~120쪽

“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. 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.”

366) 前揭書, 121쪽

“夫寂然不動者, 心性也, 感而遂通者, 心情也, 人心道心, 俱原於寂然未發之體, 而爲感通之用者.”

367) 前揭書, 121~122쪽

“夫形氣, 天性也, 天性, 天命也, 而宋人之分性命形氣者, 以理氣爲二段之故也.”

368) 前揭書, 122쪽

“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.”

369) 前揭書, 120쪽

“人心道心, 相配而相濟, 故人心危, 則道心微, 道心微, 則人心危.”

370) 前揭書, 120쪽

못한 때문이라고 해석한다³⁷¹⁾. 이와 같이 人心과 道心을 一體라는 시각에서 이해하기 때문에 精에 대한 해석도 人心과 道心이 서로 過·不及이 없이 하나가 되게 하는 것이라고 설명하였다³⁷²⁾. 따라서 朱子가 人心과 道心을 主從관계로 설정한 것을 芸菴은 따르지 않았다고 할 수 있다.

東武는 道心을 善善之心으로, 人心은 惡惡之心으로 나눈 뒤 이들은 本然之心의 일부라고 설명한다. 그리고 人心과 道心을 視聽言貌의 形氣와 관련하여 이해하였으니³⁷³⁾ 이것은 人心과 道心을 氣의 의미로 받아들이는 입장으로 芸菴과 동일하다. 芸菴이 人心과 道心의 一體를 강조한데 반하여 東武는 상호 보완적인 의미를 강조한다. 그는 人心과 道心을 개인의 내면적인 수행의 측면과 개체성과 보편성의 부분으로 나누어 설명한다. 즉 人心은 欲 때문에 위태롭고 道心은 태만하여 미약하다고 하였다³⁷⁴⁾. 그는 이 欲과 怠를 억제하고 경계

하기 위해 精한 理心과 一한 敬心으로 欲을 억누르고 태만한 것을 경계하여 知와 行을 올바르게 이끌어 가야 한다고 주장한다³⁷⁵⁾. 개인의 수행과제인 知와 行을 올바르게 이루어 내기 위해 心을 강조하면서 理心과 敬心을 수단으로 등장시킨다. 그리고 人心과 道心의 危微를 극복함으로써 修身과 平天下가 이루어진다는 가설아래 欲이 급박하므로 人心은 위태롭고 利에 빠져들기 때문에 道心은 미약하기 마련이니³⁷⁶⁾, 위태로운 人心은 義에 매진하면 欲이 至善하게 변하여 德으로 一身을 닦을 수 있게 되고, 미약한 道心은 理에 정밀하면 利가 至善하게 변하여 道로 天下를 태평하게 만들 수 있다고 확신하였다³⁷⁷⁾.

두 사람은 모두 人心과 道心을 氣로 인식하였고 그 起源에 있어서도 芸菴은 心之體에서 發한 것으로, 東武는 本然之心의 일부라고 설명하니 유사하다고 할 수 있다. 芸菴은 人心과 道心을 一體의 관점에서 危微의 원인을 理에 가리워 졌기 때문이라고 이해하였고, 人心과 道心의 危微가 相互互根하는 것으로 판단하였

“凡聲色臭味安佚之心，易過之，故曰危，仁義禮智之心，易不及，故曰微。”

371) 前揭書, 124쪽

“人心道心，亦一也，惟其蔽也，故微焉危焉，無蔽則均是禮義也，中正也。”

372) 前揭書, 126쪽

“人心，恐其過不及而不一於道心，道心，恐其過不及而不一於人心，無過不及，惟是精也，勻適無乖而合於天理宜於人情，惟是一也。”

373) 李濟馬, 『格致策』, 15쪽

“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，艾也，不欲僭者，從也。然則無艾從之兩隅者，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。欲誠者，哲也，不欲豫者，明也。然則無哲明之兩隅者，非道心人心之視也。對衆之聽，皆欲信，而守己之聽，恒不欲急也。欲信者，謀也，不欲急者，聰也。然則無謀聰之兩隅者，非道心人心之聽也。”

374) 前揭書, 93쪽

“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。”

375) 前揭書, 93쪽

“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。”

376) 前揭書, 151쪽

“欲之亟也，人心惟危，利之鑿也，道心惟微。欲恒過度，言必過度，利恒不及，人必不及。言若過度，行必不及，人若不及，己必過度。”

377) 前揭書, 151~152쪽

“欲恒過度，義必不及，理若不及，利必過度。義安欲危，其德取安，理精利顯，其道取精。惟精惟一，理精義一，允執厥中，欲中利中，欲在義邊，相距不遠，道在利裡，相距不遠。欲在義表，義則謹欲，道在利裡，道則廣利。欲修言行，欲謹則義修，利平人已，利均則道平。言行有序，言不可先行，人已有序，人不可後已。存心養性，行必正大，修身立命，人必廣濟。精於利理，道平天下，一於欲義，德修一身。”

다. 이에 비해 東武는 개인의 내면적인 수행, 개체성과 보편성으로 구분하여 人心과 道心の 범위를 잡고 危微의 원인을 欲·怠와 欲·利로 갈라서 접근하였고 危微를 극복한 결과도 知·行과 修身·平天下의 단계로 그 효과를 점증시켜 놓았다. 이러한 인식은 芸菴의 一體論과 얼핏 상이한 듯 보이지만 知와 行은 一致로 보아야 하고, 修身과 平天下도 修身의 과정을 통해 平天下가 성취되는 단계적 관계로 받아들여져야 한다. 따라서 東武도 人心道心을 하나로써 相互 보완적인 관계로 이해한 것으로 여겨지니 芸菴의 주장과 다르다고 할 수는 없다.

IV. 結 論

본 논문은 芸菴 韓錫地 思想의 분석을 통하여 東武 李濟馬 思想과의 관련을 밝히려고 시도되었다. 이제 지금까지 논의된 내용을 간단히 요약 정리하여 결론에 대신한다.

1. 芸菴 韓錫地 思想

芸菴의 理氣論은 一元論으로서 그 논리는 세 가지로 나뉘어 진다. 첫째, 理氣에는 先後關係가 없다. 둘째, 理氣는 一體로 純善하다. 셋째, 理氣는 體用의 순환관계로 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. 한편 그는 理氣는 形而上이고 形質이 있는 器는 形而下라고 이해하면서 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 설정하였다. 그는 理氣는 動靜盛衰가 없고 感應만 있을 뿐이라고 하면서 그 의미를 “理之常用”이지 “本體之常”은 아니라고 정리하였다. 즉 人事에 天이

공정하게 福善禍淫의 양태로 感應하는 것으로 본 것이다. 理氣는 動靜盛衰의 形器的인 측면은 없고 다만 感應의 측면을 지닐 뿐인데 理氣가 感應할 수 있는 것은 理氣가 活하기 때문이고 活은 理보다는 氣와 밀착되어 있다고 하였다.

그는 性을 理, 情을 氣라고 이해하고 이러한 바탕 위에 天人一致를 주장하고 있다. 그리고 性情一體의 관점에서 性情에는 體用의 순환관계가 있고 性과 情은 모두 純善함을 강조하고 있다. 다만 情이란 외부 환경에 노출되어 있으므로 節制가 필요한데, 私欲이 純善한 情을 가리우면 善을 잃게 되는 것이라고 하였다. 그는 一體의 관점으로 至誠의 未發을 體, 已發을 用으로 이해하면서 至誠을 理氣를 兼하는 것으로 보고 있다. 이 至誠은 心과 연계되니 理 본연의 모습을 心에 유지하는 것이 誠인 것이다. 한편 性情에 있어서도 感應을 제기하면서 喜怒哀樂을 性情이 感應한 器로 표현하였다.

그는 理氣가 모두 純善하다는 이해를 바탕으로 氣稟의 清濁은 있을 수 없다고 주장하면서, 清濁·粹駁·善惡·邪正 등 상반된 인간 행위의 원인을 氣稟清濁이 아닌 일 처리의 판단기준과 학문에 대한 성실 여부로 보았다. 한편 三知·三行과 같은 三等の 등차가 생기는 원인에 대해 각 개인이 처한 환경·습관·聞見 등에 의해 형성되는 資質論을 제시하고 있으니, 善正으로 開蒙이 되느냐의 여부가 資質의 차이를 결정짓는 것으로 설명한다. 性相近에 대해서는 氣質之性的 相近이 아닌 苗性相近, 五性相近, 三等之靈性相近으로 해석한다.

芸菴은 人欲을 理가 發한 情으로 이해하면서 純善한 것으로 보고 다만 人欲을 추구하는데 있어서 中正을 강조하면서 偏私로 치우치는 私欲을 경계하고 있으니, 私欲이란 人欲이 過하거나 不及되어 中과 善이 되지 못한 것으로 情의 純善을 해치는 것으로 여긴다. 그는 宋代 학자들의 “遏人欲”·“無欲論”을 비판하면

서 굶주림·추위·피곤함·질병 등을 벗어나려는 욕구가 생겨나지 않으면 理에 이를 수 없다고 하여 人欲을 剛이 되기 위한 과정의 대상으로 인식하였다.

心은 體와 用을 兼하고 있으니 體는 性이요 用은 情이다. 이것이 그가 주장하는 心統性情이니 그는 統字를 포함하다·兼하다로 풀이한다. 이러한 관점에서 만물의 여치가 나에게 모두 구비되어 있음을 강조하였다. 그리고 放心을 動心이라고 하여 中正을 지키지 못한 것으로 인식하면서 放心을 수습하는 방법으로 學問을 제시한다. 人心과 道心에 대해서는 至誠이 發한 氣(情)로 이해하면서 心之體에서 起源한다고 생각하였다. 이러한 이해를 바탕으로 人心과 道心を 相配·相濟하는 관계로 인식하면서 主從관계가 있다는 朱子의 주장을 비판한다. 그는 人心과 道心이 모두 至善을 주로 삼을 것을 제의하면서 危微의 원인을 理에 가리워진 것에서 찾았다. 精과 一의 해석에 있어서 一은 本心之正에서 떠나지 않게 하는 것이고, 精은 人心과 道心이 모두 過不足을 극복한 상태에서 상호 통합되게 하는 매개물로 이해하였다.

2. 東武 李濟馬 思想

東武는 性의 개념을 두 가지 의미로 제시하였다. 첫째 전통적인 개념의 性이다. 그는 인간은 누구나 仁義禮智의 本性을 하늘로부터 부여받았으므로 聖인과 凡人이 모두 純善하다고 주장하면서 “性, 日有所積也”라 하여 修行을 강조한 뒤 그 실천적 방법으로 見聞을 제의하였다. 한편 그는 本性을 四端인 心으로 인식하여 肉體에까지 확대하였다. 둘째 氣論中心의 性情論으로 그는 四象인의 臟局短長이 생기게 되는 원인을 喜怒哀樂의 性情이라고 설명하였다. 喜怒哀樂의 性情에서 性은 편안한

느낌의 감정, 情은 불편한 느낌의 감정으로 이해할 수 있으며 氣質之性으로 볼 수도 있다. 氣稟論에 대해서 그는 程朱의 清濁論을 반박하면서 四象人 사이에 臟局短長에 의한 경향성은 존재하지만 清濁에 따른 優劣은 생기지 않는다고 하였다. 즉 天稟은 聖인과 凡人이 똑같이 부여받았지만 人事의 修行 과정에서 차이가 벌어진다고 주장한다. 그는 人欲을 긍정적으로 수용하였으니 形氣의 欲은 聖인과 凡人이 동일하다고 한 점이 매우 독특하다. 다만 人欲이 절제되지 못하여 실정에 부합되지 못하는 것을 결함으로 인정하는데 이를 구분하기 위해 “慾”字로 표현하였다. 心에 대해서는 可變의이며 작용력이 있는 氣의 의미로 인식하면서, 心を 善으로 향하게 하여 至善을 유지할 것을 강조하는데 여기서는 主宰者로서의 의미가 담긴 표현이다. 즉 공간상의 中央이 아닌 인체의 생명현상에 있어 중요한 역할을 하는 主宰者로서의 역할을 표출하려는 의도이니 이를 太極에 빗대어 설명한다. 그는 人心과 道心を 善善惡惡之心, 즉 本然之心의 일부로 받아들여 危微하게 되는 까닭을 欲과 息, 欲과 利 때문이라고 하는 바, 그의 人心道心論의 특징은 개인의 내면적 수행과제인 知行과, 修身·平天下의 측면을 동시에 아우르는 것이라고 할 수 있다.

3. 芸菴과 東武의 思想 比較

性相近에 대해서 五性相近이라고 해석한 芸菴의 주장은 四端이 肺脾肝腎에서 나온다는 東武의 주장과 유사한 면이 있으니 이들은 모두 仁義禮智의 本性에 대해서 그 경향성의 측면을 암시하고 있다. 한편 喜怒哀樂에 대해서 芸菴은 器로 인식하였고 東武는 이 喜怒哀樂에 의해서 臟局의 刑器가 형성된다는 것으로 여겼다. 즉 喜怒哀樂에 대한 인식은 차이가 나

지만, 喜怒哀樂의 결과가 形器에 나타난다는 東武의 생각은 芸菴의 생각과 비슷한 논리적 연결성을 갖고 있다고 판단된다. 氣稟淸濁論에 대해서는 그들 모두 비판적 입장을 유지한다. 다만 芸菴이 氣의 純善한 측면을 강조하면서 氣稟의 淸濁을 비판하였고, 東武는 氣質의 경향성을 네 부류로 분류하면서 좀더 진전된 논의를 보인다. 人欲에 있어서도 모두 긍정하는 입장을 보인다. 芸菴은 氣가 純善하다고 믿었고 東武는 形氣와 관련된 부분은 聖凡如一하다는 입장에서 서 있으니 그 주장의 이면에 잠재된 의미는 유사하다고 보여진다. 氣質에서 淸濁이 나누어 진다고 한 朱子の 주장에 대하여 芸菴은 器에서 발아된다고 하였으며, 東武는 形質에 있어서도 淸濁의 구분은 불가능하나 다만 人事에 의해 善惡이 갈라진다고 하였다. 芸菴과 東武는 當爲論의인 측면을 강조한 것으로 해석된다. 이러한 접근은 하늘에서 부여받은 것에 의해 결정된다는 存在論의인 가치를 극복하고 人事의 수행에 무게를 실은 논리로 東武에게서 그러한 점이 현저하게 드러난다. 人心과 道心에 있어 모두 氣의 측면으로 이해를 시도하면서 그 起源도 芸菴은 心之體라 하였고 東武는 本然之心의 일부라고 하여 비슷한 주장을 하였다. 東武는 人心과 道心を 개인의 내면적인 수행과, 개체성과 보편성을 설명하는 측면으로 나누어 좀더 세분화된 논의를 펼치는 것이 눈에 띈다. 이러한 인식을 바탕으로 人心과 道心の 危微를 극복한 결과에 대해서도 中正을 이룬 知行과 修身 및 平天下의 단계적인 측면으로 나누어 이해한다. 이러한 인식은 芸菴의 人心과 道心이 一體라는 주장과 차이가 있는 듯 하지만 知와 行은 一致되어야 하는 것이고 修身과 平天下도 단계적 관계로 볼 수 있다. 그러므로 東武의 人心·道心도 둘로 구분되는 것이 아닌 相互 보완적인 의미를 갖는 것으로, 芸菴의 주장과 유사하다고 볼 수 있다.

V. 參考文獻

原典類

1. 『大學·中庸』, 驪江出版社, 1990
2. 『論語』, 學民文化社, 1990
3. 『孟子』, 學民文化社, 1990
4. 『書經』, 學民文化社, 1990
5. 『周易』, 學民文化社, 1990
6. 『心經』, 學民文化社, 1995
7. 戴震, 『孟子字義疏證』, 商務印書館, 1968
8. 黎靖德 編, 『朱子語類』, 中華書局, 1994
9. 李濟馬, 『格致藁』, 德興印刷所, 1940
10. 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 행림출판, 1993
11. 韓錫地, 『明善錄』, 民族文化社, 1986
12. 韓元震, 『朱子言論同異攷』
13. 洪元植, 『精校 黃帝內經素問』, 東洋醫學研究院 出版部, 1981

單行本

1. 권건혁, 『國譯 東醫壽世保元』, 반룡출판사, 1999
2. 김달래 역, 『사상의학의 뿌리 明善錄』, 도서출판 정당, 1998
3. 金主, 『性理臨床論』, 大星文化社, 1998
4. 신양선, 『조선 후기 서지사 연구』, 해안, 1997
5. 야마다 게이 지음, 김석근 옮김, 『朱子の自然學』, 통나무, 1998
6. 오하마 아키라 지음, 이형성 옮김, 『범주로 보는 주자학』, 예문서원, 1999
7. 尹鍾斌, 『운암 한석지의 孟子新講 - 陽明의 心學的 맹자 이해를 겸하여』, 문경출판, 2002
8. 李濟馬 原著, 申弘一 註解, 『東醫壽世保元 註解』, 대성의학사, 2000

9. 丁益燮, 「韓國詩歌文學論攷」, 전남대학교 출판부, 1989
10. 陳來 지음, 안재호 옮김, 「송명성리학」, 예문서원, 1997
11. 陳來 지음, 이종란 외 옮김, 「주희의 철학」, 예문서원, 2002
12. 馮友蘭, 「中國哲學史」, 臺灣商務印書館, 1999
13. 韓基邦, 「關北清州韓氏五校丙子大同譜」, 관북청주한씨오교병자대동보소, 昭和 12년 (1937)

論文

1. 具德謨, 「『格致彙』에 나타난 李濟馬의 哲學的 背景 研究」, 慶山大學校 大學院 박사학위논문, 1997
2. 金敬堯·洪淳用, 「東醫壽世保元 중 性命論에 對한 研究」, 사상의학회지 Vol. 1. No. 1. 1989
3. 金根浩, 「東武 李濟馬의 四象論에 관한 研究」, 高麗大學校 大學院 석사학위논문, 1997
4. 金達來, 高炳熙, 宋一炳, 「李濟馬의 學問의 淵源과 四象醫學의 形成時期에 對한 研究」, 사상의학회지 Vol.2, No.1, 1990
5. 金大性·洪淳用, 「東醫壽世保元·性命論 註解에 關한 研究」, 사상의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991
6. 김상복 외 4인, 「四象體質分類檢査紙(QSCC)Ⅱ에 의한 少陰人 診斷의 妥當性 研究」, 사상체질의학회지 Vol.12. No.2. 2000
7. 金善豪 외 2인, 「四象體質分類檢査紙(QSCC)의 妥當性研究」, 사상의학회지 Vol.5.No.1. 1993
8. 金善豪 외 2인, 「四象體質分類檢査紙(QSCCⅡ)의 標準化 研究」, 사상의학회지 Vol.8. No.1. 1996
9. 김선형 외 3인, 「Lartngdgraph와 EGG를 이용한 음향특성과 사상체질간의 상관성 연구」, 사상체질의학회지 Vol.12. No.1. 2000
10. 金守中, 「內經, 中庸, Cybernetics」, 사상의학회지 Vol. 7 No. 2. 1995
11. 金仁泰 외 2인, 「『心經附註』의 思想과 李濟馬 思想과의 比較」, 사상의학회지 Vol. 9. No. 2. 1997
12. 金鍾元 외 2인, 「李濟馬의 獨行篇에 對한 考察」, 사상의학회지 Vol. 6. No. 1. 1994
13. 金鍾元, 「李濟馬의 『格致彙』中 「儒略」에 關한 考察(事物·觀仁·志貌·天下를 中心으로)」, 사상의학회지 Vol. 9. No. 1. 1997
14. 金芝英 외 2인, 「知行論에 관하여(獨行篇, 性命論, 四端論)」, 사상의학회지 Vol. 7. No. 2. 1995
15. 金忠烈, 「東洋 人性論의 序說」, 『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 연세대학교 출판부, 1996
16. 金赫, 金達來, 「氣稟論에 關한 文獻의 研究」, 사상의학회지 Vol.10, No.1. 1998
17. 盧聖鎬 외 4인, 「사상체질분류검사의 妥當化 方案 모색을 위한 설문조사 결과 분석」, 사상의학회지 Vol.8. No.2. 1996
18. 朴性植, 「東武 李濟馬의 家系와 生涯에 對한 研究」, 사상의학회지, Vol. 8. No. 1. 1996
19. 朴은경, 박성식, 「QSCCⅡ 設問紙 問項에 서의 體質別 應答差異 比較 分析 研究」, 사상체질의학회지 Vol.12. No.2. 2000
20. 朴혜선 외 3인, 「四象體質分類檢査紙(QSCC)Ⅱ의 臨床的 活用に 關한 研究」, 사상체질의학회지 Vol.14. No.2. 2002
21. 白上龍, 「精, 氣, 神, 血의 개념을 통해 살

- 피 본 四象體質人의 特性」, 大韓原典醫史學會誌, Vol. 11. No. 2, 1998
22. 白上龍, 「東武 李濟馬의 醫學思想에 대한 研究」, 大韓韓醫學原典學會誌, Vol. 12. No. 1, 2000
23. 薛有喙·金鍾元, 「中國·朝鮮 哲學의 性情과 『東醫壽世保元』의 性情에 관한 문헌적 考察」, 사상체질의학회지 Vol. 11. No. 2. 1999
24. 薛有喙·金鍾元, 「四象醫學에 나타난 性情의 개념과 腦와의 상관성에 관한 고찰」, 사상체질의학회지 Vol. 12. No. 2. 2000
25. 孫祥坤, 「儒學者들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 관한 문헌적 고찰」, 상지대학교 석사학위논문, 1997
26. 宋一炳, 「李濟馬 哲學의 學問의 背景과 四象醫學의 成立에 對한 考察」, 사상의학회지, Vol. 3. No. 1. 1991
27. 宋一炳, 「東武 李濟馬의 學問思想」, 사상의학회지 Vol. 8. No. 2. 1996
28. 宋一炳, 「李濟馬의 儒學의 人間觀과 醫學精神」, 사상체질의학회지 Vol. 12. No. 1. 2000
29. 宋正模, 「四象醫學의 原理와 哲學의 背景에 對한 考察」, 사상의학회지, Vol. 4. No. 1. 1992
30. 宋正模 外 2人, 「性命論을 中心으로 한 李濟馬의 四象觀에 對한 考察」, 사상의학회지 Vol. 2. No. 1. 1990
31. 辛美蘭, 金達來, 「CSL을 통한 음향 특성과 사상체질간의 상관성 연구」, 사상체질의학회지 Vol.11. No.1. 1999
32. 梁承鉉, 金達來, 「聲紋과 四象體質과의 相關性에 關한 研究」, 사상의학회지 Vol.8. No.2. 1996
33. 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
34. 劉準相, 「聽覺的 聲音分析을 통한 四象體質診斷에 關한 研究」, 상지대학교 대학원, 박사학위논문, 2002
35. 尹鍾斌, 「芸菴 韓錫地 경학의 반주자학적 성격(I) - 『大學』의 經一章을 중심으로 -」, 한국동서철학회/ 동서철학연구, 1998
36. 尹鍾斌, 「芸菴 韓錫地 철학의 實學的 성격」, 한국동서철학회/동서철학연구, 1999
37. 尹鍾斌, 「芸菴 韓錫地 實學의 先秦 儒學의 特性에 關한 研究」, 충남대학교 대학원 철학과 박사학위논문, 2000
38. 李相基 外 2人, 「四端論에 나타난 人間觀에 대한 考察」, 사상의학회지 Vol. 9. No. 1. 1997
39. 이상호, 「良齋學論叢第3輯」, 「朱子學의 四維構造 속에서 바라본 良齋의 인간 존재의 문제」, 良齋學會, 2000
40. 이수경 外 2人, 「四象醫學의 형성과정에 관한 문헌적 고찰」, 사상의학회지, Vol. 10. No. 1. 1998
41. 李乙浩, 「芸菴 『明善錄』考 -그의 儒學史的 意識-」, 지식산업사, 1987
42. 李乙浩, 「明善錄」, 「明善錄解題」, 民族文化社, 1986
43. 李乙浩, 「李東武 四象說 論攷」, 哲學研究 7輯, 1972
44. 李乙浩, 「東醫四象說의 經學的 基調」, 黃帝醫學 제2권 제2호, 1977
45. 李義柱 外 2人, 「사상변증내용 설문조사지(I)의 타당성 연구」, 사상의학회지 Vol.7. No.2. 1995
46. 李延燦 外 2人, 「四象體質分類檢査紙(QSCCII)의 妥當性 研究」, 사상의학회지 Vol.8. No.1. 1996
47. 李昌壹, 「東武 李濟馬 思想의 基本構造」, 韓國精神文化研究院 韓國學大學院 석사학위논문, 1996

48. 李豊容, 『東武 李濟馬의 人間觀에 關한 研究』, 大田大學校 大學院 석사학위논문, 1991
49. 장현록 외 3人, 『四象體質分類檢査紙(QSCC) II에 의한 太陰人 診斷의 妥當性 研究』, 사상체질의학회지 Vol.13. No.1. 2001
50. 張賢鎭 外 2人, 『獨行篇의 構成과 知人論에 關한 研究』, 사상의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991
51. 張賢鎭 外 2人, 『格致藁·反誠箴에 나타난 李濟馬의 哲學思想에 關한 考察』, 사상의학회지 Vol. 4. No. 1. 1992
52. 鄭遇悅, 『東武 李濟馬의 哲學과 醫學』, 사상의학회지 Vol.7, No1. 1995
53. 丁益燮, 『韓國詩歌文學論攷』 「芸菴 韓錫地의 「吉夢歌」 考察」, 전남대학교출판부, 1989
54. 趙兗晟 外 2人, 『李濟馬의 格致藁 中 儒略에 關한 考察』, 사상의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991
55. 趙兗晟 外 2人, 『李濟馬의 格致藁 中 儒略에 關한 考察(天機·天時를 中心으로)』, 사상의학회지 Vol. 4. No. 1. 1992
56. 趙兗晟, 『性情과 表裏證과의 關係』, 사상의학회지 Vol. 5. No. 1. 1993
57. 池圭容·安圭錫, 『「格致藁·儒略·我止」章을 통한 止行遇決의 概念 考察』, 사상체질의학회지 Vol. 11. No. 2. 1999
58. 池圭容·安圭錫, 『「東醫壽世保元·四端論」中 四情의 作用機轉 및 病理變化에 대한 考察』, 사상의학회지 Vol. 5. No. 1. 1993
59. 蔡仁厚, 『良齋의 心性論』 「良齋學論叢第3輯」, 良齋學會, 2000
60. 崔大羽, 『東武四象說의 人間學의 研究』, 全南大學校 大學院 석사학위논문, 1980
61. 최승훈 외 4人, 『사상체질유형과 ACE(angiotensin converting enzyme) 유전자 Type (polymorphism)과의 상관관계』, 사상의학회지 Vol.10. No.2. 1998
62. 한길, 『芸菴 韓錫地의 明善錄』, 겨레얼, 1997
63. 咸賢贊, 『張載 氣哲學의 天人合一의 人性論 研究』, 성균관대학교 대학원 유학과 박사학위논문, 1999
64. 許萬會 外 2人, 『擴充論 解釋에 對한 研究』, 사상의학회지 Vol. 2. No. 1. 1990
65. 洪周希·高炳熙, 『格致藁에 나타난 大學·中庸에 關한 高찰』, 사상의학회지 Vol. 5. No. 1. 1993