

《東醫壽世保元》과 《明善錄》에 나타난 主要 語句에 關한 比較 研究*

劉準相**·金達來**

A Study on Comparison of Key Words from between *Dongyisusebowon* and *Myungsunrok*

Jun-Sang, Yu

Dept. of Constitutional Medicine, College of Oriental Medicine, SangJi University, Wonju, Korea
(directed by Prof. Dal Rae, Kim. O.M.D., Ph.D.)

The objective of this article is to carry on the comparative study of the two books, *Dongyisusebowon* and *Myungsunrok*. Je-Ma Lee showed, in fact, the intellectual achievement in his book, *Dongyisusebowon*. And Lee showed more close relationships with Suk-Ji Han's idea.

The common ideas from this comparative study of both scholars are as follows.

1. Lee understands the real character of human being according to Chu-Ztu(朱子)'s doctrine, with the supplement of Han's.
2. Lee explains the Sung-Jung(性情) in Cosmology and the theory of Human Nature, but he concentrates upon the Sung-Jung in the theory of Human Nature, especially in constitutional medicine.
3. Lee states the Tai-Geuk(太極) in the meaning of heart from the medical viewpoint, he agrees with the Han's idea.
4. I try to comprehend Myungsunrok in the Wang-Yang-Ming(王陽明)'s concept.

* 본 논문은 석사학위 논문임.

** 상지대학교 한의과대학 체질의학과

5. Han explains that Sung-Jung-I-Ki(性情理氣) is one concept with two aspects, Che-Yong(體用).

In addition, Lee has formed his 'Chun-In-Sung-Myung(天人性命)' thought in harmonization with Han's idea and Chu-Tzu's idea.

I. 緒 論

동무(東武) 이제마(李濟馬)(1873-1900)는 조선 말기의 사람으로 의학자이기 이전에 철학자(유학자)였다. 사상의학(四象醫學)은 동무가 1894년 그의 유교철학적 바탕에서 착안하여 체계화시킨 체질의학이다. 동무의 사상의학은 조선전기까지 한국의학에서 결코 찾아 볼 수 없는 독특한 의학임에 틀림없다. 그렇다면 이러한 의학을 구축하기 위해서는 나름대로의 사유체계(思惟體系)가 필요하다. 물론 동무는 의학자이기 전에 유학자였다는 점을 상기한다면 유학적 사유체계가 곧 그의 독특한 사상철학을 만드는 틀이 되었음을 쉽게 생각할 수 있다.

그러나 그의 독특한 천인성명(天人性命)의 4원구조, 성기(性氣)·정기(情氣), 4당(黨), 폐비간신(肺脾肝腎)을 중심으로 한 사상인의 생리·병리를 설정하는데 바탕이 된 사상철학을 설명하기에는 주자학적 사유체계로서는 어딘가 부족한 점을 느끼게 된다.

그는 의원론(醫源論)에서 “나는 의학경험이 있는지 5,6천년 후에 태어나서 옛 사람들이 저술한 의서를 통하여 우연히 사상인(四象人)의 장부성리(臟腑性理)를 발견하게 되었다. 이에 한권의 책을 저술하니 이름하여 《壽世保元》이라 한다.”¹⁾ 고하여

그가 《東醫壽世保元》을 저술하게 된 동기와 그 내용이 사상인의 장부성리에 있음을 밝히고 있다. 따라서 그의 의학자적인 면을 살펴보기 전에 철학자로서 그의 사상철학을 형성시키게 된 사상적 배경을 살펴볼 필요가 있다.

여기에 실마리를 제공한 것은 洪等²⁾이 쓴 《四象醫學原論》의 말미에서 운암과 동무의 관계를 설명하면서 “동무가 《명선록(明善錄)》을 평하기를 ‘문체가 너무 아름다워서 뜻을 소홀히 하기 쉽다. 그러나 운암은 과연 조선의 제일인자’라고 하였다.”라고 써어 있는 부분이다.

李³⁾도 《명선록》의 해제(解題) 권말(卷末)에서 동무 이제마와의 연관성에 관한 부분을 관련이 있다고 생각되지만 명확한 부분을 밝힐 수 없으므로 후학들의 과제로 남겨 놓는다고 하였다.

또한 운암(芸菴) 한석지(韓錫地)(1709-1790?)에 관한 것은 현재 가전본(家傳本)으로 내려오던 것이 1940년에 비로소 그의 향리인 함흥(咸興)에서 간행된 《명선록》을 통해서이다. 이 책은 동무 이제마의 《격치고(格致藁)》와 함께 출판되자 비로소 세인의 관심을 끌게 되었다 한다.⁴⁾

동무의 《동의수세보원》과 운암의 《명선록》사이의 상관성을 밝히는 일은 곧 간략하게 표현되어 있는

1. 李濟馬, 《東醫壽世保元·醫源論》5-1, “余生於醫藥經驗五六千載後, 因前人之述, 偶得四象人臟腑性理, 著得一書, 名曰壽世保元”, 杏林出版, 1992年.
2. 李濟馬 原著, 洪淳用·李乙浩 譯述, 《四象醫學原論》, 杏林出版, 1992年, p. 396.
3. 《明善錄》(韓錫地, 昭和15년 발행, 함흥 덕흥인쇄소)을 1989년 景仁文化社에서 影印한 것인데, 李乙浩先生이 책머리에 解題를 붙임.
4. 《明善錄》, 上揭書.

《동의수세보원》의 내용을 보다 심도 있게 이해할 수 있는 길잡이를 마련하게 되는 것으로 큰 의미가 있는 것이다. 그러나 《동의수세보원》과 《명선록》사이의 상관성을 밝혀 논 논문은 적을 뿐만 아니라, 여기에 대해서 鄭⁵⁾은 동무의 철학적 입장을 반주자학적(反朱子學的)이며 그의 학파를 운암 한석지(196-1863)에 연계시키는 것도 운암의 학문적 경향이 반주자학적 입장에 있기 때문이지 결코 이들의 연관관계를 《동의수세보원》과 《명선록》에서 찾을 수 없다고 하였으며, 金⁶⁾은 '동무의 유학에 대한 입장은 聖인과 凡人은 天稟의 차이가 있는 것이 아니며, 성인과 범인은 性과 慾이 동일하다고 하여, 운암 한석지의 사상을 계승해 왔고, 주관재민적(主觀在民的) 인권평등사상(人權平等思想)을 피력했다'고 하였으나, 과연 어떠한 부분에서 그러한 연관성을 찾을 수 있는지에 대해서는 아직까지 구체적으로 연구되지 않았었다.

이에 필자는 동무와 운암의 사상적 연관성에 대하여 두 책에 나오는 핵심적 語句의 상관성을 중심으로 살펴보려고 한다.

II. 本 論

1. 연구의 한계점

현재 《명선록》에 대한 해석본은 나온 것이 없고,

《동의수세보원》과 상관성에 대한 연구가 적은 관계로 전체적 사상(思想)에 관한 비교가 어려워 본 연구에서는 몇 어구를 중심으로 두 책의 사상을 비교하게 되었다.

2. 어구의 비교

1) 氣稟清濁 氣質不齊

주희(朱熹)(1130-1200)는 주돈이, 정이천, 장횡거의 이론들을 종합정리하여 자기의 관에 맞추어서 재단하여 성리학을 만들어 내었는데, 그 기본이 되는 것이 바로 성즉리(性卽理)이다.

장횡거는 인성(人性)을 처음으로 천지지성(天地之性)과 기질지성(氣質之性)으로 양분(兩分)하였고, 정이천은 이것을 의리지성(義理之性)과 기질지성(氣質之性)으로 나누었으며 주희는 천지지성(天地之性)을 태극본연지묘(太極本然之妙)란 뜻으로 본연지성(本然之性)이라 불렀고, 또한 이 본연지성은 전지리(專指理)한 것이고 기질지성은 이여기잡(理與氣雜)이라 하여 기질지성을 리(理)가 기질안에 내재한 성(性)이라 하였다. 즉 기질지성(氣質之性)은 기질중지본연성(氣質中之本然性)임을 의미한다.⁷⁾⁸⁾

주희는 기질지성을 묻는 물음에 대하여 '천명(天命)의 성(性)은 기질(氣質)이 아니면 의지할 곳이 없으나 사람의 기품(氣稟)의 청탁(淸濁)에 청탁편정(淸濁偏正)의 차이가 있어, 천명(天命)의 바름도

5. 鄭遇悅, 東武 李濟馬의 哲學과 醫學, 四象醫學會誌, 7(1) : 32.

6. 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, 四象醫學會誌, 2(1) : 18.

7. 朴錫璣 著, 제1편 宇宙萬有的 有機體論, 《韓國醫學의 世界化》, 명지대학교 출판부, 1995년, p.37.

8. 朱子, 《朱子語類·卷第四》, 性理一, 人物之性氣質之性, p.67 : 천지의 性을 논하는 것은, 즉 전적으로 理를 가리켜서 말하는 것이고; 氣質의 性을 논하는 것은 즉 리와 기를 섞어서 말하는 것이다. 이러한 氣가 없어도 이미 이러한 性은 존재한다. 氣가 없어도 性은 그에 관계없이 항상 존재한다. (論天地之性, 則專指理言; 論氣質之性, 則以理與氣雜而言之. 未有此氣, 已有此性, 氣有不存, 而性却常在.)

<이를 받아 들이는 기품(氣稟)의> 천심후박(淺深厚薄)의 차이가 있게 되어, 우리가 중요하게 여겨야 할 것은 또한 성(性)이라고 말하지 않을 수 없다' 9) 고 하여 기질지성(氣質之性)의 존재를 인정하고 이를 본연지성(本然之性)과 구분하여 말하게 된다.

이에 대하여 운암은 송나라 사람들은 배우지는 않고 품부받은 기품이 어떠니 기질이 어떠니 하다고 <명선록>에 시종일관 비판을 늘어놓았다.

學之淺深精粗 | 有上中下故로 下學之不已 則可至於中上 而宋人則以爲氣稟清濁 氣質不齊焉 하나라. (<明善錄·致知卷一>)

배움이 얕은 것과 깊은 것, 정밀한 것과 거친 것은 상·중·하가 있으므로 수준이 낮은 사람이 배움을 그만 두지 않으면 (부단히 노력한다면) 중이나 상에 이를 수 있는 데, 송인은 이것을 타고난 기운이 맑거나 탁하거나 하여 기질(氣質)이 같지 않게 된 것이라고 여겼다.

曰夫子性相近之訓¹⁰⁾을 宋人이 索附於清濁粟殊故로 朱子曰 此는 言氣質之性이라 하나라. (<明善錄·辨釋卷二>)

공자의 '본성은 서로 가깝다'라는 가르침을 송인이 선천적으로 타고 나는 기품에 맑고 흐림의 다름이 있다는 학설에 건강부회시키니 주자는 공

9. 朱子, 《朱子語類·卷第四》性理一, 人物之性氣質之性, p. 67 : 말하길 天命의 性은 氣質이 아니면 기질 곳이 없다. 그러나 사람의 氣稟에는 清濁과 기울고 바름의 차이가 있다. 그러므로 天命이 바름에도 深淺厚薄의 차이가 있으니 우리가 중요시해야 하는 것은 또한 性이라고 말하지 않을 수 없다. (曰 : 天命之性, 非氣質則無所寓, 然人之氣稟有清濁偏正之殊, 故天命之正, 亦有淺深厚薄之異, 要亦不可不謂之性)

10. 《論語·陽貨第十七》2 : 1 공자께서 말씀하셨다. "性稟은 서로 비슷하나 習慣에 의하여 서로 멀어지게 된다." 朱子註 : 여기서 말한 性은 氣質을 곁하여 말한 것이다. 氣質의 性이 본래 좋고 나쁜 차이가 있으나 그 처음을 가지고 말한다면 모두 서로 크게 멀지 않다. 다만 선에 습관이 되면 선해지고, 악에 습관이 되면 악해지는 것이니, 여기에서 비로소 서로 멀어지게 되는 것이다. ○정자가 말씀하였다. "이것은 氣質之性을 말한 것이요, 本然之性을 말한 것이 아니다. 그 근본으로 말하면 性은 곧 理요, 理는 善하지 않음이 없으니, 孟子께서 말씀하신 性善이 바로 이것이다. 어찌 서로 비슷하다는 말이 있을 수 있겠는가? (子曰 性相近也나 習相遠也니라. 此所謂性은 兼氣質而言者也라 氣質之性은 固有美惡之不同矣라 然이나 以其初而言이면 則皆不甚相遠也요 但習於善則善하고 習於惡則惡하여 於是에 始相遠耳니라 ○程子曰 此는 言氣質之性이요 非言性之本也라 若言其本이면 則性即理니 理無不善이라 孟子之言性善이 是也니 何相近之有哉리오)

《論語·陽貨第十七》3 : 1 공자께서 말씀하셨다. "오직 지극히 지혜로운 자(上智)와 어리석은 자(下愚)는 변화시킬 수 없다." 이것은 윗장을 이어서 사람의 기질이 서로 비슷한 가운데에도 좋고 나쁨의 일정함이 있어서 습관으로 변화시킬 수 있는 것이 아님을 말씀한 것이다. ○정자가 말씀하였다. "사람의 性이 본래 善한데, 변화시킬 수 없는 것이 무슨 까닭인가? 그 性을 말한다면 모두 선하거나와 그 才를 말한다면 下愚로서 변화시킬 수 없는 자가 있다는 것이다. 이른바 下愚는 두 종류가 있으니, 自暴하는 자와 自棄하는 자이다. 사람이 진실로 선으로써 자신을 다스린다면 변화시키지 못할 것이 없으니, 아무리 어리석은 자라 하더라도 모두 차츰 연마하여 나아갈 수 있는 것이다. 다만 自暴하는 자는 선을 막아서 믿지 않고, 自棄하는 자는 흠을 끊어 버려 행하지 않으니, 비록 聖人和 함께 거처하더라도 변화하여 들어갈 수 없다. 이것이 바로 공자께서 말씀하신 下愚이다. 그러나 그 氣質이 반드시 어둡고 어리석지만은 않으며, 왕왕 매우 역세어서 재력이 남보다 뛰어난 자가 있으니 商辛이 그런 사람이다. 聖人께서는 자기 스스로 선을 거절한다 하여 下愚라고 하셨다. 그러나, 그 귀결을 살펴보면 참으로 어리석은 것이다." (子曰 唯上智與下愚는 不移니라. 此는 承上章而言人之氣質이 相近之中에 又有美惡一定하여 而非習之所能移者라. ○程子曰 人性本善이 어늘 有不可移者는 何也요 語其性則皆善也나 語其才則有下愚之不移라 所謂下愚有二焉하니 自暴自棄也라 人苟以善自治면 則無不可移니 雖昏愚之至라도 皆可漸磨而進也어니와 惟自暴者는 拒之以不信하고 自棄者는 絕之以不爲하니 唯聖人與居라도 不能化而入也니 仲尼之所謂下愚也라 然이나 氣質은 非必昏且愚也요 往往強戾而才力有過人者하니 商辛是也라 聖人은 以其自絶於善으로 謂之下愚라 然이나 考其歸則誠愚也니라.)

자께서 말씀하신 여기서의 性은 기질지성의 의미라고 한 것이다.

공자가 본성이 서로 가깝다고 말씀하셨는데, 본성은 누구나 같은 것이다. 성인이나 범인이나 한결 같이 같은 것이다. 그런데 서로 가깝다고 말한 것은 차이가 있다는 뜻이 된다. 그렇기 때문에 주희는 여기에 주를 달아서 설명하기를 이것은 본연지성이 아니라 기질지성을 말하는 것이라고 했다. 기질지성이란 본연지성 즉 하늘의 이치가 사람 개개인에 주어지는 것으로 기품과 인욕에 따라 천차만별이 된다. 그러므로 기품에 따라서 평생 고정적으로 누구는 맑고, 누구는 탁한 채로 남아 있는 것이 아니다. 자포자기(自暴自棄)한 사람(自暴는 믿지 않고 거절하는 사람, 自棄는 행동하지 않는 사람이다)을 제외하고는 하우(下愚)도 노력하면 상지(上智)에 이를 수 있다고 말하고 있다.

성리학에서 주요하게 논하고 있는 것은 본연지성이기 기질지성이 아니며, 기질지성을 말하게 된 의도도 공자의 말씀을 이해하지 못하고 헛갈릴까 염려되어 주희가 어쩔 수 없어서 끝어서 설명하게 된 것이다.

《명선록》에서 말하고 있는 것은 결국 기품청탁(氣稟淸濁)·기질부제(氣質不齊)가 생기지만 거기서 주저앉아서 탓만 하지 말고 학문을 하면 중하(中下)의 인간도 상급(上級)의 인간이 될 수 있다고 말하여 기품청탁·기질부제가 생기는 것에 중점을 둔 것이 아니라, 기품청탁·기질부제는 별로 문제가 되지 않으니 학문을 좋아하고 호선오악·주색재권을

경계하는 등의 방법을 통해 성인의 경지에 오를 수 있음을 말하려는 데 의도가 있다고 하겠다.

이에 대하여 동무 이제마 선생은 《동의수세보원·사단론》에서 동무는 '비인(鄙人), 박인(薄人), 탐인(貪人), 나인(孺人)들의 심지청탁(心之淸濁)은 네가지로 다르고 또 그 중에서도 만가지로 다른 것은 인욕(人慾)의 활(闊)·협(狹)때문이다'라고 하였고, 아울러 '성인(聖人)과 중인(衆人)의 심지청탁(心之淸濁)은 만가지로 다른 것이다'라고 하였다.¹¹⁾ 마치 파란색 물감을 떨어뜨려 옷에 물을 들일 때 나오는 갖가지 청색이 나타나는 것이나, 장을 담글 때 소금을 넣어서 나오는 맛의 천차만별과 같은 것이다. 즉 농도의 차이라고 볼 수 있다.

또한 《동의수세보원·성명론》에서 '대동(大同)하는 것은 천(天), 각립(各立)하는 것은 인(人), 박통(博通)하는 것은 성(性), 독행(獨行)하는 것은 명(命)이다'¹²⁾라고 하였으니 천(天)과 성(性)은 성인이나 범인이나 공통되고 동일한 것이지만 인(人)과 명(命)은 가지각색으로 나뉘어진다. 이렇게 나뉘어지는 모습이 장(臟)의 이치에서는 크게 네가지로 나뉘어지는데 폐대간소(肺大肝小)한 태양인(太陽人), 肝大肺小(간대폐소)한 태음인(太陰人), 脾大腎小(대소)한 소양인(少陽人), 신대비소(腎大脾小)한 소음인(少陰人)이다. 이것은 인간이 태어날 때부터 품부받는 것으로 주희가 말한 기질지성과 같은 개념이 되는 것이다. 그러나 동무는 이러한 네가지 구별은 어떤 우열이 있거나, 성인의 경지에 오르는데 조금도 문제가 되지 않은 것으로 본 점이 주희와 차이가 나는 점이다.

11. 李濟馬, 《東醫壽世保元·四端論》2-4: 鄙人, 薄人, 貪人, 孺人들의 心之淸濁은 네가지로 다르고 또 그 중에서도 만가지로 다른 것은 人慾의 闊·狹 때문이다. 聖人과 衆人의 心之淸濁은 만가지로 다른 것이다(鄙薄貪孺之心之淸濁은 四不同中에 有萬不同하니 人慾之闊狹也라. 聖人與衆人이 萬殊也니라.).

12. 李濟馬, 《東醫壽世保元·性命論》1-14: 大同하는 것은 天, 各立하는 것은 人, 博通하는 것은 性, 獨行하는 것은 命이다(大同者天也, 各立者人也, 博通者性也, 獨行者命也).

결국 주희, 운암, 동무가 모두 기품(혹은 인품)을 인정하고 있지만, 주희는 기품이란 본성을 구애하는 것으로 제거해야 될 대상으로 삼고 있는데 반해 운암, 동무는 전혀 문제가 되지 않는 것으로 인정하고 있다는 점이 운암과 동무의 공통점이자 주희와 다른 점이 된다.

2) 存其心, 養其性(存心養性)

‘존심양성(存心養性)’은 《맹자(孟子)·진심장(盡心章)》에 나오는 말로 ‘하늘을 섬기는 방법’¹³⁾이라 하였다. 운암은 《명선록》에서 맹자의 이 말을 ‘조용히 은거하고 있는 동안 그 뜻을 구하는 방법’¹⁴⁾으로 삼고 있으며, 동무는 ‘사심(邪心)과 욕심(慾心)을 절제하여 존심(存心), 양성(養性)을 통해 각각의 사람들이 요순(堯舜)의 지혜(知慧)를 얻을 수 있고, 수신(修身), 입명(立命)을 통해 각각의 사람들이 요순(堯舜)의 행동(行動)을 할 수 있다’¹⁵⁾고 하였다

며, 존심(存心)양성(養性)하는 덕(德)은 바로 “好人之善而我亦知善”하는 것이고, 수신(修身)입명(立命)하는 도(道)는 바로 “惡人之惡而我必不行惡”하는 것이라 하였다.¹⁶⁾

운암은 맹자의 존심·양성을 가만히 거처하여 하늘이 자신에게 명령한 뜻을 구하는 단계로 보았고, 맹자를 저술한 것을 행의달기도(行義達其道)로 보았다.¹⁷⁾

동무는 존심·양성을 옛 성현의 지혜를 얻는 방도로 보았고 수신입명을 옛 성현들의 행동을 실천에 옮기는 방도로 보았다. 그러므로 존심양성을 행동을 하기 전 지(知)의 단계로 이해하는데 있어 운암과 동무는 일치된 점이 있음을 알 수 있다.

3) 酒色權寵財貨也와 好善惡惡

주자는 기품과 인욕에 의해서 본성이 가리워지므로 이 두 가지를 제거해야 하고 처음의 본성으로

13. 存心養性事天；《孟子·盡心章章句上》1：1-3 자기의 마음을 다하면 자기의性を 안다. 자기의性を 알면 하늘을 알게 되는 것이다. 자기의 마음을 살펴, 자기의性を 기르는 것이 하늘을 섬기는 방법이다. 단명하거나 장수하거나 의심하지 않고, 자기의 덕을 닦아서 천명을 기다리는 것은 命을 세우는 방법이다. (孟子曰 存其心者는 知其性也니 知其性이면 則知天矣니라. 存其心하여 養其性은 所以事天也요 壽에 不貳하여 修身以俟之는 所以立命也니라.)
14. 韓錫地, 《明善錄·致知卷二》 맹자에 있어서, 그 마음을 다한 자가 그性を 알고, 그성이 나온 天을 알며, 그렇게 함으로써 그 마음을 놓치지 않아 性を 기르는 그러한 하늘을 섬기는 방법에까지 이르는 것은, 조용히 은거하여 그 뜻(하늘이 자신에게 부여한 운명의 뜻)을 구하는 것이요 (孟子之盡心知性知天으로 以之存心養性事天은 隱居求其志也 | 오)
15. 《東醫壽世保元·性命論》1-26 사람의 額臆臍腹중에는 세상을 속여 보려는 마음이 늘 숨겨져 있으니 제 本心을 간직하고 제 本性을 기른 연후에야 堯舜같이 지혜롭게 될 수 있다. 사람들의 頭肩腰臂臂에는 남을 속이려는 마음이 가끔 감추어져 있으니 자신을 가다듬고 命을 바로 세운 연후라야 사람마다 다 堯舜의 行實처럼 될 수 있다. 사람마다 다 자기 스스로 堯舜이 되지 못한다는 것은 이 때문인 것이다. (人之額臆臍腹之中에 誣世之心이 每每隱伏也니 存其心養其性然後에 人皆可以爲堯舜之知也오. 人之頭肩腰臂之中에 罔民之心이 種種暗藏也니 修其身 立其命 然後에 人皆可以爲堯舜之行也니 人皆自不爲堯舜者는 以此니라.)
16. 《東醫壽世保元·性命論》1-34 남의 善行을 좋아하면서 나도 善行할 줄 아는 것은 지극한 天性의 德이요, 남의 惡行을 미워하면서 나도 결코 惡行을 하지 않는 것은 올바른 天命의 道인 것이다. 知·行이 쌓이면 그것이 바로 道·德이요, 道·德이 이루어지면 그것이 바로 仁·聖이다. (好人之善而我亦知善者, 至性之德也. 惡人之惡而我必不行惡者, 正命之道也. 知行積, 則道德也, 道德成, 則仁聖也)
17. 《明善錄·致知卷二》 그것을 후세에 전하여 후학을 깨우치기 위해 ‘맹자’라는 7편의 책을 지은 것은, 나아가 군신의 의를 행함으로써 도를 천하에 달성시킨다는 것이나, 본체가 있으면 반드시 쓰임이 있다고 말한 것이다. (其垂爽來後而著七篇之書는 行義達其道也 | 시니 所謂有體면 必有用 | 라)

돌아가야 한다고 주장했다. 앞서 말했듯이 운암이나 동무는 결국 기품을 우열이나 선악이 없는 개념으로 인식했던 것이다. 다만 인욕(人慾)이 가리워지므로 이 인욕이 어떤 방식(모양)으로 나타나는가, 어떤 방법으로 제거해 나갈 것인가가 문제가 될 뿐이다.

운암은 명선록에서 술, 여색, 권력, 총애, 재화(酒色權寵財貨)가 인욕이고 사람을 잘못되게 하는 것으로 여긴 것이다.¹⁸⁾

마찬가지로 동무도 비슷한 글귀, 즉 주색재권(酒色財權)이라는 용어를 써서 인욕을 설명하고 있다.

가령 주색재권을 좋아하는 집안에는 악인(惡人)이 많이 모여서 그 집의 효남(孝男), 효부(孝婦)가 병을 얻게 된다고 하는 부분¹⁹⁾과 이를 바탕으로 주색재권에 대한 간약(簡約), 근간(勤幹), 경계(警戒), 문견(聞見)의 4가지 처방을 제시해 주고 있으

며²⁰⁾ 주색재권으로 일어나는 거처가 황량함, 행신이 용렬하고 우둔함, 마음을 쓰는 것이 번잡하고 어지러움, 사무가 착란되는 4가지의 결과를 알려주고²¹⁾ 이것이 정도에 맞을 때 그 빛을 발함을 보여준다.²²⁾

동무는 [광제설]에서 비록 사상체질에 관한 주색재권을 명확히 연관지어 설명하고 있지 않지만 주색재권에 관한 세분화된 입장을 표명하고 있으며 어찌 보면 사상체질에 관계없이 바르게 살아가는 방법을 제시하고 있다고도 볼 수 있으며, 주색재권과 사상체질의 친화도의 실마리를 제공하는 편이라고 볼 수도 있다.

사서(四書) 중에서 '호선(好善)'은 《대학》6장²³⁾과 《맹자·고자장구하》13장²⁴⁾에 나타나고 '오악(惡惡)'은 《맹자·공손추장구상》9장²⁵⁾에 나타나며, 공자는 《논어》에서 "어진사람만이 사람을 좋아하며 사람을

18. 《明善錄·致知卷二》세상에서 사람을 빠뜨리고, 사람을 잘못되게 하고, 사람을 패하게 하는 것은 술, 여자, 권력, 총애, 재화이다. 지혜가 비록 그것에 이르는 하지만 인으로 지킬 수 없으면 끝내는 평범한 사람으로 돌아갈 따름이니, 생각하지 않을 수 있겠는가? (世間陷人誤人敗人者 | 酒色權寵財貨也 | 知雖及之나 仁不能守則終歸於庸人而已나 可不念哉아)
19. 《東醫壽世保元·廣濟說》6-5 善人의 집에는 善人이 반드시 모이고, 惡人의 집에는 惡人이 반드시 모인다. 善人이 많이 모이면 善人의 臟氣가 활동하고, 惡人이 많으면 惡人의 心氣가 억세게 왕성하는 것이니 酒色財權을 좋아하는 집에는 惡人이 많이 모이는 까닭에 그 집의 孝男·孝婦는 病을 얻게 되는 것이다. (善人之家에 善人이 必聚하고, 惡人之家에 惡人이 必聚하나니, 善人이 多聚則 善人之臟氣가 活動하고, 惡人이 多聚則 惡人之心氣가 強旺하나니라. 酒色財權之家에 惡人이 多聚 故로 其家孝男孝婦가 受病하나니라.)
20. 《東醫壽世保元·廣濟說》6-11 사람됨이 簡約하면 반드시 侈色을 멀리 할 것이요, 사람됨이 勤幹하면 반드시 酒食에 潔白할 것이요, 사람됨이 警戒할 줄 알면 반드시 權勢를 피할 것이요, 사람됨이 聞見이 있으면 반드시 財貨가 清廉할 것이다. (爲人簡約必遠侈色 爲人勤幹必潔酒食, 爲人警戒必避權勢, 爲人聞見必清貨財)
21. 《東醫壽世保元·廣濟說》6-12 거처가 황량한 것은 侈色때문이고, 행신이 關茸한 것은 酒食 때문이다. 用心이 煩亂한 것은 權勢때문이고, 事務가 錯亂한 것은 財貨때문이다. (居處荒涼色之故也 行身關茸酒之故也 用心煩亂權之故也 事務錯亂貨之故也)
22. 《東醫壽世保元·廣濟說》6-13 만일 숙녀를 존경한다면 여색도 정도에 알맞을 수 있을 것이요, 만일 좋은 친구를 敬愛한다면 酒食으로도 덕을 밝힐 수 있을 것이요, 만일 賢人을 尊尙한다면 權勢도 術數를 바르게 할 수 있을 것이요, 만일 窮民을 보호해 준다면 재화도 그 공적을 다 이루게 될 것이다. (若敬淑女 色得中道 若愛良朋 酒得明德 若尙賢人 權得正術 若保窮民 貨得全功)
23. 好善惡惡; 《大學》6장... 이른바 그 뜻을 정성되이 한다는 것은 스스로를 속이지 않는 것이니, 나쁜 남색을 싫어하는 것과 같으며, 좋은 색을 좋아함과 같은 것을 일컬어 스스로 기꺼워함이라 말하는 것이다. 그러므로 군자는 반드시 그 홀로를 삼가는 것이다. (所謂誠其意者 毋自欺也나 如惡惡하며 如好好色이 此之謂自謙(謙)이니 故로 君子는 必慎其獨也니라)

미워할 수 있는 것이다”²⁶⁾라고 하였다.

운암과 동무가 기품에 우열이나 선악이 없다고 한 점에서 공통점이 있었고, 또한 주색재권(혹은 주색권총재화)을 인욕의 한가지로 보았을 뿐 아니라, 그것을 제거해 나가는 기초가 되는 발판으로 착한 것을 좋아하고 나쁜 것을 싫어하는 ‘호선오악(好善惡惡)’을 들고 있다.²⁷⁾ 또한 착한 것을 좋아하는 사람은 반드시 나쁜 것을 싫어할 것이니 진실로 나쁜 것을 싫어하지 않는다면 순수한 착함이 아니라고 하였으며²⁸⁾, 악취를 싫어함과 같이 하며 뜨거운 물에 손을 대었다가 떼어 내듯이 하는 것은 군자가 착한 것을 좋아하는 실제라고 하였다.²⁹⁾

동무는 [성명론(性命論)]에서 일반 사람들이 요

순과 비교해보면 한 채찍만큼도 더하거나 뵈 것이 없이 착한 것을 좋아하는 마음과 나쁜 것을 싫어하는 마음이 똑같다고하여 이로써 사람들이 요순이 될 수 있는 가능성을 제시하고 있다.³⁰⁾ 또 《격치고·독행편(獨行篇)》에서는 좋아하면서도 그 나쁜 점을 알고, 미워하면서도 그 아름다운 점을 아는 중용을 말하며 이것이 부동심(不動心)이라고 하였다.³¹⁾

운암과 동무는 한결같이 호선(好善)과 오악(惡惡)을 서로 필요충분조건으로 삼아 호선하면 오악을 하게 되고 오악을 하면 호선을 하게 된다고 하였으며, 호선오악은 결국 모든 사람들이 공통적으로 갖고 있는 마음으로 보고 있으며 이를 통해서 본성으로 들어가는 방법론으로 삼고 있는 것이다.

24. 《孟子·告子章句下》13:6-7 품을 좋아하면 온 천하에 뛰어나게 되는데, 하물며 노나라에서이겠는가? 진실로 품을 좋아하면 사해안의 사람들이 천리를 대수롭게 여기지 않고 찾아와 품을 일러주게 될 것이다. (曰好善이 優於天下어든 而 況魯國乎아 夫苟好善이면 則四海之內가 皆將經千里而來하여 告之以善하고)
25. 《孟子·公孫丑章句上》9:1 …백이는 자기가 좋아하는 입금이 아니면 섬기지 않았고, 악한 사람의 조정에는 서지 않았고, 악한 사람과는 말을 하지 않았다. …악을 미워하는 마음을 미루어서, 향리의 사람과 같이 서기를 생각하다가 그 사람이 쓴 관이 바르지 않으면 부끄러운 기색을 하고 가 버리는데, 그것에 더럽혀지거나 한 것 같았다. (孟子曰 伯夷는 非其君不事하며 非其友不友하며 不立於惡人之朝하며 不與惡人言하더니…推惡惡之心하여 思與鄉人立에 其冠不正이 어든 望望然去之하여 若將浼焉하니)
26. 《論語·里仁第四》3:1 공자께서 말씀하셨다. “오직 仁者야 사람을 좋아하며, 사람을 미워할 수 있는 것이다.” (子曰 惟仁者야 能好人하며 能惡人이니라.)
27. 《明善錄·致知卷一》 백성들이 향상된 도를 지니어 지키므로 아름다운 덕을 좋아하는 것, 이것이 밝은 천명이고 밝은 덕이다. 그러므로 우리가 착한 것을 좋아하고, 나쁜 것을 싫어하는 성과 정이 처음에 같지 아니함이 없는 것은 성과 명의 지극한 밝음에서 말미암은 것이다. (民之秉彝也故로 好是懿德이 此 | 明命明德也 | 所以吾人好善惡惡之性情이 初無不同者 | 由性命之至明也 | 니라)
28. 《明善錄·蘭奧卷四》 착한 것을 좋아하는 사람은 반드시 나쁜 것을 싫어할 것이니 진실로 나쁜 것을 싫어하지 않는다면 순수한 착함이 아니다. (好善者는 必惡惡이니 苟不惡惡則非純善者也)
29. 《明善錄·蘭奧卷四》 악취를 싫어하고 뜨거운 물에 손을 대었다가 떼어 내듯이 하는 것이 군자가 착한 것을 좋아하는 실제다 (如惡惡與如探湯은 君子好善之實也)
30. 《東醫壽世保元·性命論》1-26 사람들의耳目鼻口가 好善하는 마음은 못사람들의耳目鼻口를 놓고 논해 본다 하더라도堯舜에게 채찍 한 개만큼도 더 나은 데가 없다. 사람들의 肺脾肝腎이 惡惡하는 마음은 堯舜의 肺脾肝腎을 놓고 논해 본다 하더라도 못사람들에게 채찍 한 개만큼도 덜한 데가 없다. 사람마다 다 堯舜이 될 수 있다는 것은 이 때문인 것이다. (人之耳目鼻口 好善之心은 以衆人耳目鼻口論之則 堯舜이 未爲加一鞭이오. 人之肺脾肝腎 惡惡之心은 以堯舜肺脾肝腎論之則 衆人이 未爲少一鞭이니 人皆可以爲堯舜者 以此오.)
31. 《格致彙·獨行篇》 좋아하면서 그 나쁜 것을 안다면 중립하면서 치우치지 않게 되고 싫어하면서 그 좋은 점을 알면 섞여도 휩쓸리지 않게 된다. 이런 사람은 자연히 독행하게 되는데 독행하는 자는 마음이 흔들리지 않는다. (曰好而知其惡則 中立而不倚 惡而知其美則 和而不流 如此者 自然獨行 獨行者不動心)

4) 聖凡一如(初無聖凡之殊)/人皆可以爲堯舜

운암은 무릇 사람의 욕심, 먹는 것, 여색을 즐기는 것, 오래 사는 것, 부유한 것, 건강한 것, 편안한 것 및 용기를 좋아하고, 재화를 좋아하고, 음악을 좋아하는 것 등의 정(情)은 인욕(人慾)이며 처음에는 성인이나 보통사람의 차이가 없지만 행동하는데 있어서 중정(中正)을 지키는 사람은 성현이고, 행동하는데 치우치고 사사로운 사람은 보통사람이라고 하였다.³²⁾³³⁾ 또한 성인과 보통사람의 차이가 없다는 것은 참됨(誠)³⁴⁾ 이라고 하였다.³⁵⁾ 즉 요순과 보통사람이 똑같은 이 기운을 받지만 그것을 잘 키워서 천지에 가득차게 하는 것은 성인이고 잘 키워지 못해서 굶주리게 하는 것은 보통사람이라고 하였으니³⁶⁾, 결국 누구나 똑같은 성정을 가지고 있지만 그것을 얼마나 잘 가꾸어 나가서 키워 내느냐에 따라서 성인과 보통 사람의 차이가 난다고 하는 입장인 것이다.

한편 인간은 가능성적 존재이므로 자율적 존재이다. 그러므로 요순에 도달할 수 있는 가능성은 스스로의 자율적 책임에서 면제되지는 않는다. 그러므로 동무는 이목비구(耳目鼻口)의 호선(好善)과 폐비간신(肺脾肝腎)의 오악(惡惡)은 가능성의 근거가 되고 함억제복(頤臆臍腹)의 사심(邪心)과 두견요둔(頭肩腰臀)의 태행(怠行)은 자율적 극기(克己)의 대상이 됨을 지적한 것이다.³⁷⁾³⁸⁾ 즉 이목비구와 폐비간신을 가지고 태어나는 것은 요순과 차이가 없지만 그것을 가지고 운용해 나가는데서는 차이가 생긴다는 것이다.

그러나 단순하게 차이를 인정하는 것이 아니라, 성인이나 중인이나 장리(臟理)는 똑같이 타고난다고 하고³⁹⁾ 성인의 무욕(無慾)은 노불(老佛)의 무욕(無慾)과는 다른 것으로 천하가 다스려지지 않음을 걱정하니 욕심(慾心)을 거들 떠 볼 겨를이 없다는 것으로 보았으며⁴⁰⁾ 《격치고·독행편》에 못사람들이 요순과 같다는 것은 이목비구, 폐비간신이 같다는

32. 《明善錄·辨釋卷二》 무릇 사람의 욕심, 먹는 것, 여색을 즐기는 것, 오래 사는 것, 부유한 것, 건강한 것, 편안한 것 및 용기를 좋아하고, 재화를 좋아하고, 음악을 좋아하는 것 등의 情은 人欲이며 처음에는 성인이나 보통사람의 차이가 없지만 행동하는데 있어서 中正을 지키는 사람은 성현이고, 행동하는데 치우치고 사사로운 사람은 보통사람이다 (夫人心之欲食色壽富貴康寧及至如好勇好貨好樂等情이 此 | 所謂人欲也 | 라 初何嘗聖凡之有異哉아 但行之以中正者 | 聖賢也 | 오 行之以偏私者 | 衆人也.)
33. 《明善錄·致知卷四》 聖인의 性情이 다른 사람들과 같은데 다만 보통 사람들은 행동하는데 지나치거나 못미침이 있어서 性情을 방탕하게 하고 성인은 中正에서 떠나지 않을 뿐이다. (成人之性情이 與人同而但衆人은 行之過不及而蕩其性情 하고 聖人은 不離於中正已이라.)
34. 誠의 전통적인 뜻은 理之在我者이다.
35. 《明善錄·辨釋卷一》 성인과 보통사람의 차이가 없다는 것은 참됨(誠)이다. (聖凡之無異者 | 此誠也 | 라)
36. 《明善錄·辨釋卷二》 요순과 보통사람이 똑같이 이 기운을 받지만 그것을 잘 키워서 천지에 가득차게 하는 것은 성인이고 잘 키워지 못해서 굶주리게 하는 것은 보통사람이다. (堯舜與衆人이 同稟此氣而善養其氣하야 充塞天地者 | 聖人也 | 오 失養餒焉者 | 衆人也 | 니라.)
37. 洪淳用·李乙浩 譯述, 《四象醫學原論》, 杏林出版, p. 26.
38. 《東醫壽世保元·性命論》1-25 耳目鼻口는 사람마다 다 堯舜이 될 수 있고, 頤臆臍腹은 사람마다 다 자기 스스로 堯舜이 되지 못한다. 肺脾肝腎은 사람마다 다 堯舜이 될 수 있고, 頭肩腰臀은 사람마다 다 자기 스스로 요순이 되지 못한다. (耳目鼻口는 人皆可以爲堯舜이오 頤臆臍腹은 人皆自不爲堯舜이오, 肺脾肝腎은 人皆可以爲堯舜이오, 頭肩腰臀은 人皆自不爲堯舜이니라.)
39. 《東醫壽世保元·四端論》2-7 그런즉 천하 衆人들의 臟理도 또한 다 聖人の 臟理로서 (然則天下衆人之臟理 亦皆聖人之臟理)

것이고⁴¹⁾, 못사람들이 요순과 다른 것은 성인의 이목비구, 폐비간신은 사(私)·욕(慾)에 가리우지 않아 청시언모(聽視言貌)와 학문사변(學問思辨)을 잘 하지만, 못사람들의 이목비구, 폐비간신은 사(私)·욕(慾)에 가려서 청시언모(聽視言貌)와 학문사변(學問思辨)을 잘 하지 못한다는 것이다.⁴²⁾ 이로써 운암이나 동무는 결국 같은 의미를 말하면서 약간의 글자상에 차이가 있음을 알 수 있다.

5) 太極과 責心(責己)

운암은 사람의 몸뚱이가 성리가 쌓여 있는 곳이며 즉 태극이라고 하였으며⁴³⁾, 삼재(三才: 天地人)의 도가 하나의 이치에서 시작되는데 이것이 곧 태극이라고 하였다.⁴⁴⁾ 그리고 태극과 음양의 관계에서 태극이 음양의 체이며 음양은 태극의 용이라고 하였다. 즉 체용은 결국 성(誠)이라고 하였다.⁴⁵⁾⁴⁶⁾

다른 한편으로 태극과 심의 관계를 언급하고 있는데, '심은 본래 살아 있어서 움직이려면 움직일

- 40. 《東醫壽世保元·四端論》2: 7 성인의 마음이 욕심이 없다고 이르는 것은 청정 적멸하여 노자나 부처님처럼 욕심이 없다는 것이 아니다. 성인의 마음은 깊이 천하가 다스려지지 않음을 걱정하는 까닭에 단지 욕심이 없는 것이 아니라 자기 자신의 욕심을 거들떠볼 겨를이 없는 것이다. 깊이 천하가 다스려지지 않음을 걱정하여 자기 자신의 욕심을 거들떠볼 겨를이 없는 자는 반드시 배우기를 싫어하지 않고 가르치기를 게을리 하지 않을 것이다. 배우기를 싫어하지 않고 가르치기를 게을리 하지 않으므로 성인은 욕심이 없다는 것이다. 털끝만큼이라도 자기 자신의 욕심이 있다면 그것은 요·순의 마음이 아니다. 잠시라도 천하를 걱정하지 않는다면 그것은 공·맹의 마음이 아닌 것이다. (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 卽 聖人之無慾也 毫有一己之慾則 非堯舜之心也 暫無天下之憂則 非孔孟之心也)
- 41. 《格致彙·獨行篇》 질문자의 물음이다. “맹자께서 본성이 착하다고 설명할 때 실례로써 반드시 요·순을 들어 말씀합니다. 또 맹자께서는 ‘사람은 누구나 요·순처럼 훌륭해질 수 있다’고 하셨습니다. 그러나 일반 사람들의 현명함과 지혜로써는 절대로 요·순이 천성적으로 훌륭한 것처럼 될 수 없을 듯합니다. 요·순과 같은 것은 무엇입니까?” 처사의 대답이다. “요·순에게도 귀·눈·입·코가 있고, 일반 사람에게도 역시 귀·눈·입·코가 있다. 요·순에게도 肺脾肝腎이 있으며, 일반 사람에게도 또한 肺脾肝腎이 있다. 귀로 듣고 눈으로 보고 혀로 배우고 비장으로 묻는 점에 있어서는 일반 사람의 타고난 본성이 요·순과 같지 않겠는가?” (曰孟子道性善言必稱堯舜 又曰人皆可以爲舜衆人之賢知 萬不如堯舜而其性之與堯舜同者何也 曰堯舜 有耳目鼻口 而衆人 亦有耳目鼻口 堯舜 有肺脾肝腎 而衆人亦有肺脾肝腎 耳能聽 目能視 肺能學 脾能問 此衆人之性 不與堯舜同乎)
- 42. 《格致彙·獨行篇》 질문자의 물음이다. “그렇다면 서로 다른 점은 무엇입니까?” 처사의 대답이다. “요순의 귀·눈·입·코는 개인적 욕심에 가려지지 않으므로 듣고·보고·말하고·표정짓는 것을 훌륭히 합니다. 그러나 일반 사람들의 귀·눈·입·코는 개인적 욕심에 가려져 듣고·보고·말하고·표정짓는 것을 훌륭히 하지 못합니다. 요순의 肺脾肝腎은 욕심에 가려지지 않았으므로 배우고·묻고·생각하고·분별하는 것을 훌륭히 합니다. 그러나 일반 사람들의 肺脾肝腎은 욕심에 가려져 배우고·묻고·생각하고·분별하는 것을 훌륭히 하지 못합니다. 이점이 다르다고 하셨습니다.” (曰然則 其所以異者何耶 曰堯舜之耳目鼻口 不蔽於私而善於聽視言貌 衆人之耳目鼻口 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辯 衆人之肺脾肝腎 蔽於慾而不善於學問思辯 此所以異也)
- 43. 《明善錄·辨釋卷一》 사람의 몸뚱이가 性理가 쌓여 있는 곳이며 즉 太極이다. (人之一身은 性理之蘊也 | 니 卽太極也 | 오)
- 44. 《明善錄·辨釋卷二》 三才의 道는 하나의 理致(太極)에서 시작되어 (三才之道 | 始於一理하야(太極))
- 45. 《明善錄·闡奧卷一》 이러한 까닭으로 太極은 陰陽의 本體이며 陰陽은 太極의 쓰임이니 本體와 쓰임이 모두 참됨이다. (是故로 太極者는 陰陽之體오, 陰陽者는 太極之用而體用이 都是誠也 | 라)
- 46. 《明善錄·闡奧卷二》 참됨은 실체의 이치이다 그러므로 태극의 실체는 참됨(誠)이라는 글자를 벗어나지 못한다. (誠是實理也 故로 曰太極之實이 不外乎誠之字也 | 라)

수 있고 가만히 있으려면 가만히 있을 수 있으니 태극도 또한 그러하니 심이 태극이니 혼연히 찬연히 서로 통하고 있는 것이다' 47) 라고 하였다. 또 하늘의 심은 태극이라고 하였고 48) 사람의 심성(心性)은 곧 천지태극이라고 하였으며 49), 태극의 실체는 심이다 50) 라고 하였다.

이와 관련해 동무는 사단론에서

오장의 심(心)은 중앙의 태극(太極)이요, 오장(五臟)의 폐비간신(肺脾肝腎)은 사유(四維)의 사상(四象)이다. 중앙의 태극은 성인(聖人)의 태극이 높고 중인(衆人)의 태극위에 솟아 있고, 사유의 사상은 성인의 사상이 중인의 사상과 살살이 통해 있다. 51)

라고 하여서 동무는 성인과 중인의 구별을 사유의 사상에 두지 않고 태극에 두고 있다. 심은 중앙의 태극으로서 폐비간신의 사유를 주재하고 일신

(一身)을 주재⁵²⁾하는 위치를 점유하고 있는 것이다. 그러하기에 성인과 중인의 구분은 폐비간신의 재능의 차이가 아닌 사심(邪心), 태행(怠行)의 근본이 되는 심을 자책하는 마음이 부족한 것을 가리켜 심지죄(心之罪)라고 하였다⁵³⁾. 결국 동무나 운암이나 태극을 심(心)과 연관시키고 있는 점에서 깊은 연관성을 찾을 수 있다. 그러나 태극을 심과 연결시켰다고 유사한 점이 있다고 말하기에는 부족한 감이 있다. 그리고 그러한 문장은 주자학의 다른 부분에서도 찾아 볼 수 있기 때문이다. 《복제자의》에 보면 소강절의 말에서 태극을 심이라고 하고 있다. 54)

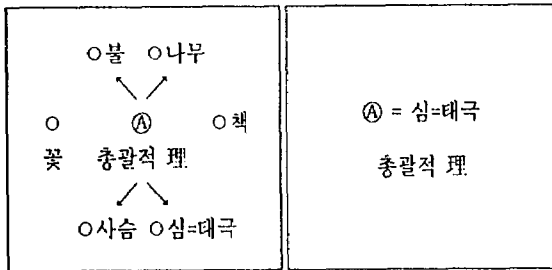
그러나 그가 주자학적 사고방식에서 쓴 문장이라는 것을 생각한다면 거기에서 심은 여기서의 심과는 차원이 다르다는 것을 알 수 있다.

예를들면 하나의 총괄적인 리가 있고, 이것이 개개의 사물에 들어갔을 때의 개개의 리가 있다. 위

47. 《明善錄·蘭輿卷二》心은 본래 살아 있어서 움직이려면 움직일수 있고 가만히 있으려면 가만히 있을 수 있으니 태극도 또한 그러하니 심이 太極이니 혼연히 찬연히 서로 통하고 있는 것이다. (心本活而可以動則動靜則靜하고 太極이 亦然하니 心也太極也 | 니 乃是渾然燦然會通者也 | 라)
48. 《明善錄·蘭輿卷二》하늘의 심은 태극이다. (天之心 太極也)
49. 《明善錄·蘭輿卷五》사람의 心性은 곧 天地太極이다. (夫人之心性은 卽天地太極也 | 라)
50. 《明善錄·致知卷二》태극의 실체는 심이다. (乃陰陽一體之義而總健順之德하고 統陰陽之道而爲太極之實者是 心也 | 니라)
51. 《東醫壽世保元·四端論》2:3 오장의 心은 중앙의 太極이요, 五臟의 肺脾肝腎은 四維의 四象이다. 중앙의 태극은 聖人의 태극이 높고 衆人의 태극위에 솟아 있고, 사유의 사상은 성인의 사상이 중인의 사상과 살살이 통해 있다. (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 成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.)
52. 《東醫壽世保元·臟腑論》4-17 心은 一身의 主宰가 되어 네 귀통이와 마음을 등에 지고 앞가슴의 중앙을 올바로 향하면 불빛처럼 맑게 빛나고, 耳目鼻口는 살피지 못하는 것이 없으며, 肺脾肝腎은 헤아리지 못하는 것이 없고, 額臍臍腹은 정성을 다 하지 않는 것이 없으며, 頭手腰足은 공경하지 않는 것이 없다. (心爲一身之主宰 負隅背心 正向臍中 光明瑩徹 耳目鼻口無所不察 肺脾肝腎無所不付 額臍臍腹無所不誠 頭手腰足無所不敬)
53. 《東醫壽世保元·四端論》2:7 그러한즉 天下 衆人들의 臟理도 또한 다 聖人의 臟理로서 才能도 또한 다 聖人의 才能인 것이다. 肺脾肝腎등 聖人의 才能을 가지고 있으면서 스스로 말하기를 '나는 才能이 없다'고 하는 자가 있지만 어찌 才能의 罪일 것인가. 마음의 罪인 것이다. (然則天下衆人之臟理 亦皆聖人之臟理 而才能亦皆聖人之才能也 而肺脾肝腎聖人之才能 而自言曰我無才能云者 豈才能之罪哉 心之罪也.)
54. 陳淳 지음, 김영민 옮김, 《北溪字義》, 1993, p.191 사람이 이 리를 얻어 자신의 마음에 갖추면 마음이 태극이 된다. 그래서 邵雍은 "도가 태극이다"고 하였고, 또 "마음이 태극이다"라고 하였다. (人得此理具於吾心, 則心爲太極. 所以邵子曰道爲太極, 又曰心爲太極)

에서 소강절을 비롯한 주자학에서 말하는 태극이 심이라고 한 부분은 개개의 리에 해당하는 심이기 때문에 그러한 상황에서 심즉리란 표현도 결국은 개개의 리에 해당하는 것이다. 그러나 양명학에서 말하는 심즉리란 심이 모든 책임이 있는 핵심으로 설명하고 인식론적인 면뿐만 아니라 존재론적 면까지의 문제를 심에 두고 있기 때문에 거기에서의 심즉리, 태극 곧 심의 개념은 주자학에서의 총괄적인 리에 해당한다. 따라서 같은 심(心)자를 쓰고 있지만 지칭하는 대상에는 차원이 다르다.

예를 들어서 도식화하면 아래와 같다.



(주자학에서의 태극=심) (양명학에서의 태극=심)
 Ⓐ = 총괄적인 리
 ○ = 개별적인 리

따라서 운암이나 동무는 인욕이 생기는 심을 책하게 되었던 것이다. 그러므로 책심(責心; 責己)은 곧 사욕을 제거하는 방법이 되는 것이고 본성을 깨닫는 길이 되는 것이다. 이를 중요시한 것은 당연한 일이라 여겨진다.

운암은 '자신의 행동을 돌아보고 반성하는 사람은 반드시 자기에게 책임을 돌리고, 그렇지 않으면 반드시 자기를 사사로이 한다'⁵⁵⁾ 고 하였고, 동무

는 '본심을 간직한 자는 그의 본심을 책망하기 때문이고 심체의 명암이 비록 저절로 그렇게 되는 것 같지만 이를 책망하는 자는 맑고 이를 책망하지 않는 자는 탁한 것이다. 말의 책망하는 마음이 소의 그것보다 훨씬 먼저하기 때문이다. 매의 기세가 솔개의 그것보다 사나운 것은 매의 책망하는 마음이 솔개의 그것보다 훨씬 사나움기 때문이다. 심체의 청탁이나 기우(氣宇)의 강약이 짐승이나 새들에 있어서도 이치로 따지자면 이와 같거늘 하물며 사람에게 있어서라. 혹 서로 곱절이나 다섯곱절이 되기도 하고, 혹 서로 천만곱절이 되기도 하지만 어찌 나면서부터 문득 얻어지거나 명칭하게 되새겨 생각할 줄도 모르면서 그대로 앉은 채 저절로 그렇게 될 것인가?'⁵⁶⁾ 라고 하여 소·말·매·솔개를 예로 들며 책망하는 마음에 따라서 차이가 나는데 하물며 사람에서는 어떻겠느냐고 반문하고 있다. 마찬가지로 사람에서도 책망하는 자는 맑게 되고 책망하지 않는 자는 탁하게 된다고 하였다.

인욕(人慾)을 버리는 방법으로 동무와 운암은 공통적으로 책심(責心)을 강조하고 있으며 동무는 존심(存心)을 책심(責心)으로 해석하고 있는데 양명(陽明)의 심학(心學)에서 영향을 받았다고 본다면 양명학(陽明學)의 용어대로 치양지(致良知)의 한 방법으로 책심(責心)을 중요시하고 있는 것이라 사료된다.

6)性情

운암은 《병선록》에서 천(天)의 이기(理氣)와 인(人)의 성정(性情)·동정(動靜)이 일체(一體)라고 하고⁵⁷⁾, 동정이란 정기(情氣)가 발(發)한 상태이며 이(理)의 용(用)이며 이(理)의 체(體)란 무동무정(無

55. 《明善錄·致知卷二》 자신을 금제하는 사람은 반드시 자기를 책하고 그렇지 않으면 반드시 자기를 사사로이 한다. (檢身者는 必責己오 不則必私己)

動無靜)이나 움직일 수도 고요히 있을 수도 있는 것이라 했다.⁵⁸⁾ 또한 미발(未發)을 성(性), 이발(已發)을 정(情), 혼연(渾然)한 것을 리(理), 찬연(燦然)한 것을 기(氣)라고 하며 덕(德)은 심덕(心德)이며 통성정(統性情)하며 도(道)는 성도(性道)로써 총리기(總理氣)한다고 하였다.⁵⁹⁾

결국은 성(性)이 느껴진 것이 정(情)이요 정(情)이 고요한 것을 성(性)이라 하며 스스로 일체(一體: 한 몸뚱이)라고 하였다.⁶⁰⁾ 그러나 성정의 발현에 있어서는 사람은 그릇(器)이기 때문에 성(性)을

통해서 사람이 사람답고 정(情)을 가지게 되었다고 하였다.⁶¹⁾ 송인(宋人)은 이기(理氣)도 모르고 그릇(器)의 개념도 몰라서 성정체용에 대해 전매(全昧)하였다.⁶²⁾ 고 밝히며 천인(天人)의 이기성정은 하나의 체와 용일 뿐이라고 하였다.⁶³⁾ 또한 사람의 한 마음속에 천지의 이기(理氣)가 갖추어져 있다고 하였다.⁶⁴⁾

이러한 心, 性, 情, 命, 道, 理, 氣에 대한 총괄적인 논평을 이렇게 쓰고 있다.

56. 《東醫壽世保元·性命論》1: 37 맹자의 본심을 간직한다는 것은 그의 본심에 책임을 지운다는 것이다. 심체의 명암이 비록 저절로 그렇게 되는 것 같지만 이를 책망하는 자가 많고 이를 책망하지 않는 자는 딱한 것이다. 말의 마음 깨우치는 것이 소의 그것보다 훨씬 민첩한 것은 말의 책망하는 마음이 소의 그것보다 훨씬 민첩하기 때문이다. 매의 기세가 술개의 그것보다 사나운 것은 매의 책망하는 마음이 술개의 그것보다 훨씬 사나우기 때문이다. 심체의 청탁이나 기운의 強弱이 짐승이나 새들에 있어서도 이치로 따지자면 이와 같거늘, 하물며 사람에게 있어서라. 혹 서로 곱절이나 다섯곱절이 되기도 하고, 혹 서로 천만곱절이 되기도 하지만 어찌 나면서부터 문득 얻어지거나 명칭하게 되새겨 생각할 줄도 모르면서 그대로 앉은 채 저절로 그렇게 될 것인가?(存其心者 責其心也 心體之明暗 雖若自然而 責之者清不責者濁 馬之心覺 於牛者 馬之責心 於牛也 鷹之氣勢 猛於鷓者 鷹之責氣 猛於鷓也 心體之清濁 氣宇之強弱 在於牛馬 鷹者 以理推之而 猶然 況於人乎 或相倍 或相千萬者 豈其生而輒得 茫然不思 居然自至而 然哉)
57. 《明善錄·辨錄卷一》 그런 까닭에 하늘의 이치와 기운·사람의 성정이 움직이고 고요함이 모두 한 몸뚱이니(所以天之理氣와 人之性情이 動靜이 皆一體也 | 니)
58. 《明善錄·辨錄卷一》 움직임과 고요함은 이치의 쓰임이니 이치의 몸뚱이는 움직임도 없고 고요함도 없으나 움직일 수 있고 고요할 수 있을 뿐이다.(其動靜則情氣之發也 | 니 發이 卽陰陽也 | 라 故 理動靜者는 理之用 | 니 理之體則無動無靜可以動可以靜而已矣니라)
59. 《明善錄·辨錄卷一》 아직 말하지 않은 것·이미 말한 것이 모두 성정이지만 아직 말하지 않은 것을 성이라고 하고 이미 말한 것을 정이라고 하며 뒤섞여 빛나는 것이 모두 이치와 기운이지만 뒤섞인 것을 이치라고 하고 빛나는 것을 기운이라고 하니 본체를 주로 해서 말하는 것과 쓰임으로 말하는 때문이다. …(중략)… 덕이란 마음의 덕이니 본성과 정을 통괄하여 말하는 것이며, 도란 본성의 도이니 이치와 기운을 통괄하여 말하는 것이다. 심은 도와 덕을 포괄하는 것이니, 본성과 정을 통괄하고 이치와 기운을 총괄하는 것이다.(未發已發이 同是性情而謂未發爲性하고 已發謂情하며 渾然燦然이 同是理氣而謂渾然爲理하고 燦然爲氣하니 以其主體而言하며 主用而言故也 | 라…(중략)…德者는 心德也 | 니 統性情而言也 | 오 道者는 性道也 | 니 總理氣而言也 | 오 心者는 包道德者也 | 니 所以統性情總理氣也 | 니라)
60. 《明善錄·辨錄卷一》 본성의 느낌이 있으면 정이 되고 정이 고요하면 본성이 되니(性感則情也 | 오 情寂則性也 | 니 自是一體已라 理氣亦然하니라)
61. 《明善錄·辨錄卷一》 사람은 곧 그릇이니 성이 아니면 인간일지라도 인간이 아니며 또한 정이 있을 수 없다.(人則器也 | 니 非性則人 不人而亦不能有情이라)
62. 《明善錄·辨錄卷一》 송나라 사람이 오직 이치와 기운을 알지 못할 뿐 아니라 또한 그릇을 알지 못하므로 또한 본성·정·본체·쓰임에 대해서 전부 모르고 어지러운 학설을 꺼리지 않는 자들이니…(宋人이 非惟不知理氣라 又不知器故 亦全昧性情體用而…)
63. 《明善錄·辨錄卷一》 대답하여 말하길, “하늘과 사람의 이치·기운·본성·정이 한 몸뚱이 한 쓰임일 뿐이다.”(曰天人之理氣性情이 一體用已라)
64. 《明善錄·闡奧卷二》 사람이 한가지 마음 가운데 천지의 理氣를 갖추고(人이 於一心之中而備天地之理氣)

마음이 성정을 통어(統御)하고 성(性)은 천명과 도를 통어하고 도는 이치와 기운을 통어하니 그러므로 만물이 자신에게 구비된 자는 이와 같이 만가지 이치의 온전한 본체가 마음에 갖추어져 있기 때문이다.

하늘의 도는 이치와 기운에서 나오고 사람의 도는 품성과 칠정에서 나오니 품성, 칠정, 이치, 기운은 한가지의 체와 용일 뿐이다. 품성과 이치는 체요, 칠정과 기운은 용이니 체용이 하나이므로 도가 하나요, 도가 하나이므로 하늘과 사람이 하나요, 하늘과 사람이 하나이므로 사람은 착하지 않음이 없다.⁶⁵⁾

心統性情하고
性統命道하고
道統理氣하니
所以萬物이 皆備於我者는 由此萬理之全體 | 畢具於心故也 | 니라.
天道 | 出於理氣하고
人道 | 出於性情하니
性情理氣一體用已라
性理는 體也 | 오

情氣는 用也 | 니
體用이 一也故로 道 | 一也 | 오 道 | 一也故로 天人이 一也 | 오 天人이 一也故로 人無有不善也 | 니라.

동무는 《동의수세보원》을 통해서 기존의 유학에서 성정을 단순한 형이상(形而上)의 논제로 묶어 놓았던 것을 인체에 대응하여 생리 및 병리기전을 설명하고 있다. [사단론]에서 애노희락(哀怒喜樂)의 성정이 사상인의 장국(臟局)을 형성하는 기전을 보여 주고 있다. 예를들면 “태양인(太陽人)의 애성(哀性)이 원산(遠散)하고 노정(怒情)이 촉급(促急)하여 애성(哀性) 원산하면 기(氣)가 폐(肺)로 주입(注入)되고 폐(肺)가 더욱 성(盛)하게 되고 노정(怒情)이 촉급(促急)하면 기(氣)가 간(肝)을 더욱 짊어서 간이 더욱 짊이게 되므로 태양인의 장국은 폐대간소를 이룬다”라는 것으로 다른 사상인의 장국형성도 마찬가지이다.⁶⁶⁾

동무는 확충론에서 다시 이를 세밀히 분석하여 사상인에 성기와 정기를 분류해 놓았다.⁶⁷⁾⁶⁸⁾ 아울러

65. 《明善錄·闡奧卷五》

66. 《東醫壽世保元·四端論》2: 10 태양인의 애성은 원산하지만 노정은 촉급하니 애성이 원산하면 기가 폐로 주입되어 폐는 더욱 성하고 노정이 촉급하면 기가 간을 자극시켜 간은 더욱 짊이게 되니 태양의 장국이 폐대간소로 형성되는 까닭은 이 때문이다.少陽인의 노정은 宏抱하지만 애성은 촉급하니 노정이 宏抱하면 기가 脾로 주입되어 脾는 더욱 성하고 애정이 촉급하면 기가 腎을 자극시켜 腎은 더욱 짊이게 되니 少陽의 장국이 脾대腎소로 형성되는 까닭은 이 때문이다.太陰인의 喜성은 廣張하지만 樂정은 촉급하니 喜성이 廣張하면 기가 肝으로 주입되어 肝은 더욱 성하고 樂정이 촉급하면 기가 肺를 자극시켜 肺는 더욱 짊이게 되니 太陰의 장국이 肝대肺소로 형성되는 까닭은 이 때문이다.少陰인의 樂성은 深確하지만 喜정은 촉급하니 樂성이 深確하면 기가 腎으로 주입되어 腎은 더욱 성하고 喜정이 촉급하면 기가 脾를 자극시켜 脾는 더욱 짊이게 되니 少陰의 장국이 腎대脾소로 형성되는 까닭은 이 때문이다. (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)

67. 《東醫壽世保元·擴充論》3: 7 태양인의 性氣는 항상 전진하려고 하지만 후퇴하려고 하지는 않는다. 少陽인의 性氣는 항상 거동하려고 하지만 그만 두려고 하지는 않는다. 太陰인의 性氣는 항상 고요하려고 하지만 움직이려고 하지는 않는다. 少陰인의 性氣는 항상 들어 앉아 있으려고 하지만 밖으로 나가려고 하지는 않는다. (太陽之性氣 恒欲進而 不欲退 少陽之性氣 恒欲舉而 不欲措 太陰之性氣 恒欲靜而 不欲動 少陰之性氣 恒欲處而 不欲出)

(太陽人 內觸小腸病論)에 태양인의 애심(哀心)이 깊어지면 표기(表氣)를 상(傷)하고 노심(怒心)이 폭발하면 리기(裏氣)를 상(傷)한다고 하였는데⁶⁹ 사상인에 대해 확대 해석해 보면 결국 성기(性氣)가 깊어지면 표기(表氣)를 상하고 정기(情氣)가 폭발하면 리기(裏氣)를 상한다고 할 수 있다. 또한 표기(表氣)와 리기(裏氣)를 손상당했을 때 손상당하는 부위를 설명했다.⁷⁰⁾

결국 운암은 기존의 유학에서 말하는 성정에 관한 언급을 하고 있을 뿐만 아니라 동무의 논리를 펴는데 가교역할을 했음을 볼 수 있다.

즉 기존 유학에서는 하늘의 이치가 사람에게 품부받은 것이 성(性)이라고 하고 이 성(性)이 곧 이치(性即理)이며 천지의 이기(理氣)가 들어 있는 곳이 심(心)이라고 하였다. 동무는 이러한 천인의 관계를 심과 사장(四臟)의 관계로 끌어 들였으니 곧 심이 천(天)과 같이 성을 부여해 주고 사장이 성을 받아들이는데 이것이 애노회락의 성(性)으로 표현되고 여기에 인욕이 끼여드는 것이 정(情)으로 보고 있는 것이다.

애노회락도 결국의 칠정의 범주에서 본다면 정이지, 결코 성이 될 수 없다. 그러나 동무는 천인(天人)의 관계 즉 리(理)-성(性)의 관계로 심(心)-사장(四臟)의 관계를 설명하면서 심리(心理)-사장(四臟)

(性)의 관계를 유추한다면 사장에 갖추어지는 성은 본연지성과 같은 개념으로 사용되고 있다는 것을 알 수 있다.

동무는 천인이기(天人理氣)의 관계를 심(心)-사장(四臟)의 관계로 이해하는데 응용하였다. 즉, 천(天)의 이(理)가 기품(氣稟)에 붙어 성(性)이 되듯이, 심(心)의 리(理)가 사장(四臟)에 붙어 각 장(臟)의 성(性)이 된다고 본 것이다. 또한 운암은 성정(性情)을 미발(未發), 이발(已發)로 보았고, 동무는 순동(順動), 역동(逆動)의 관계로 보았는데⁷¹⁾, 이를 추론하여 보면, 태양인(太陽人)의 애성(哀性)은 미발(未發)로 폐(肺)의 기운을 왕성하게 해 주지만, 그것이 발(發)하면 노정(怒情)이 간(肝)을 격동시키는 것으로 볼 수 있다. (다른 장국(臟局)의 형성도 이와 같다.)

기존 유학에서 말하는 것과 같이 본연지성(本然之性: 明德)이 무불선(無不善)한데 각 사람에게 주어지는 것은 기품(氣稟)에 구애되고 인욕(人慾)에 가려져 어두울 때가 있어서 배우는 사람은 명덕을 밝혀서 그 처음으로 돌아가야 한다고 생각했다.

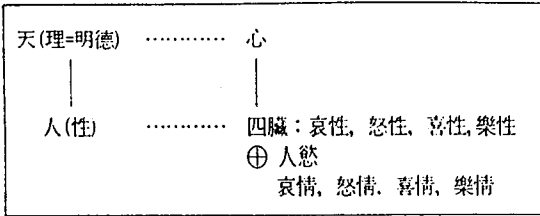
그러나 운암과 동무의 생각은 다르다. 기품(氣稟)을 품부받은 것은 여러 가지 차별이 생기지만 그것은 별로 문제가 되지 않는다. 오직 인욕(人慾: 心)에 문제가 있고 이를 밝혀 나가면 누구라도

68. 《東醫壽世保元·擴充論》3: 9 태양인의 정기는 항상 숫컷이 되고자 하지만 암컷이 되고자 하지는 않는다. 소음인의 정기는 항상 암컷이 되고자 하지만 숫컷이 되고자 하지는 않는다. 소양인의 정기는 항상 밖에서 뛰어나고자 하지만 안에서 지키고자 하지는 않는다. 태음인의 정기는 항상 안에서 지키고자 하지만 밖에서 뛰어나고자 하지는 않는다. (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)

69. 《東醫壽世保元·太陽人 內觸小腸病論》20: 10 태양인의 애심이 깊어지면 表氣를 傷하고 怒心이 暴發하면 裏氣를 傷한다. (太陽人 哀心 着則傷表氣 怒心暴發則傷裏氣)

70. 《東醫壽世保元·太陽人 內觸小腸病論》20: 10 '그렇다면 본래 少陽의 怒性은 口·膀胱의 氣를 상하고, 哀情은 腎·大腸의 氣를 상하며, 少陰의 樂性은 目·背脊의 氣를 상하고, 喜情은 脾·胃를 상하며, 太陰의 喜性은 耳·口·膀胱의 氣를 상하고, 樂情은 肺·胃의 氣를 상하는가' 하기에 '그러하다' 고 하였다. (曰 然則 少陽人 怒性 傷口膀胱氣 哀情 傷腎大腸氣 少陰人 樂性 傷目背脊氣 喜情 傷脾胃氣 太陰人 喜性 傷耳口膀胱氣乎? 曰然)

71. 《東醫壽世保元·四端論》2: 15, 2: 16



요순이 될 수 있다는 것을 말하고 있다. 그러므로 책임(責心)이 강조되고 있는 것이다.

7) 理氣(浩然之氣·浩然之理)

운암의 이기에 관한 생각은 기존 주자학과 거의 같다.

운암은 《명선록》에서 “하늘의 이기(理氣)와 사람의 성정의 그 동정에서 한가지”⁷²⁾라고 하고, “공(功)물(物)을 이루는 것은 이기으로써 이기는 보고 들을 수 없고, 사람이 일을 이루는 것은 성정으로써 성정은 보고 들을 수 없다”⁷³⁾ 고 하였다. 또한 이기가 온전하면 심(心)이 되고 태극이 된다고 하였으

며⁷⁴⁾ 운암 자신이 말한바 성(誠)이란 태극이요 자세히 말하면 이기(理氣)라고 하였다.⁷⁵⁾

운암은 만물이 나에게 갖추어져 있다는 것은 만가지 이치의 전체가 마음에 갖추어져 있다는 것이고 성정이기가 하나의 체용이며 성(性)·리(理)는 체(體), 정(情)·기(氣)는 용(用)이라 하고 천인(天人)이 하나이므로 선하지 않음이 없다고 하였다.⁷⁶⁾

동무가 구체적으로 이기에 관해 논한 부분은 없고, 호연지기와 호연지리에 대해서 말한 부분이 있을 뿐이다. 그런데 사서중에 호연지리에 대한 언급은 없었고, 동무가 처음으로 호연지기에 대비되는 말로 호연지리를 말한 듯 하다.

그럼 우선 운암과 동무의 호연지기에 대한 언급을 살펴보기로 한다.

운암은 《명선록》에서 호연지기는 도의(道義)에서 나오고 군자의 도의는 사물의 이치중 체·용·본·말이 안 갖추어진 것이 없다고 하였다.⁷⁷⁾ 이 호연지기는 중용의 도와 시중(時中)의 의(義)에 짝짓는 것

72. 《明善錄·辨釋卷一》 하늘의 理致와 사람의 性情이 그 動靜에서 한가지이다(所以天之理氣와 人之性情이 動靜이 皆一體也)오

73. 《明善錄·辨釋卷一》 공(사물)을 이루는 것은 진실로 이치와 기운이며 이치와 기운은 보고 들을 수 없으니 예를 들면 사람의 일을 이루는 것은 진실로 본성과 정이며 이 본성과 정은 보고 들을 수 없다.(成功(物)者| 固理氣而理氣는 不可見聞也| 니 人之成事者| 固性情而性情은 不可見聞也)니라.)

74. 《明善錄·闡奧卷一》 이기가 온전치 않으면 심이라 함이 불가한 것이오 또한 태극으로 삼음이 불가하니 이기가 혼연하고 온전하여 체용이 겸비한 것이 태극이며 심이며 심이며 태극인 것이니 어찌 정취의 다름이 있겠는가?(理氣不全則不可以爲心이오 亦不可以爲太極이니 理氣渾全二體用兼備者| 太極也心也| 니 心也太極也| 苟嘗有異趣哉아)

75. 《明善錄·闡奧卷二》 내가 말하는 誠은 太極을 말함이다. 상세히 말한다면 理氣이다.(吾所謂誠은 太極也)라 詳言卽理氣也니라

76. 《明善錄·闡奧卷四》 마음이 성과 정을 통여하고 성은 천명과 도를 통여하고 도는 이치와 기운을 통여하니 그러므로 만물이 자신에게 구비된 자는 이와 같이 만가지 이치의 온전한 본체가 마음에 갖추어져 있기 때문이다. 하늘의 도는 이치와 기운에서 나오고 사람의 도는 품성과 칠정에서 나오니 품성, 칠정, 이치, 기운은 한가지의 체와 용일 뿐이다. 품성과 이치는 체요, 칠정과 기운은 용이니 체용이 하나이므로 도가 하나요 도가 하나이므로 하늘과 사람이 하나요 하늘과 사람이 하나이므로 사람은 착하지 않음이 없다.(心統性情하고 性統命道하고 道統理氣하니 所以萬物이 皆備於我者는 由此萬理之全體| 畢具於心故也)니라. 天道| 出於理氣하고 人道| 出於性情하니 性情理氣一體用이라 性理는 體也)오 情氣는 用也)니 體用이 一也故로 道| 一也)오 道| 一也故로 天人이 一也)오 天人이 一也故로 人無有不善也)니라.)

77. 《明善錄·辨釋卷二》 浩然之氣는 道義에서 나오고 君子의 道義는 事物의 이치중 體·用·本·末이 안 갖추어진 것이 없다.(浩然之氣| 出於道義而君子之道義| 物理之體用本末이 無所不該矣니)

이라 하였고,⁷⁸⁾ 호연지기는 누구에게나 있지만 성인인 이를 잘 키워서 확충해서 크게 만드는 것이고 보통 사람은 잘 키우지 못하여 굶주리게 하거나 잃어버리게 되는 것이라 했다.⁷⁹⁾

동무는 “호연지기는 폐비간신에서 나오고 호연지리는 ‘심’에서 나오는 것이다. 인의예지 등 사장의 기를 충만하게 한다면 호연지기는 거기서 나올 것이요, 비박탐나(鄙薄貪懶) 등 일심(一心)의 욕(慾)을 분명하게 가려낸다면 호연지리는 거기서 나올 것이다.”⁸⁰⁾ 라고 하였는데, 천하의 못 사람들의 장리(臟理)가 성인의 장리와 같다고 했으므로⁸¹⁾ 호연지기는 운암이 말한 것처럼 누구나 가지고 있는 것인데 이를 얼마나 잘 키워내느냐가 관건이 될 것이다.

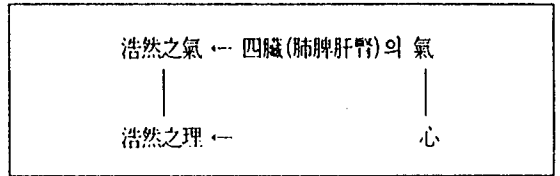
그럼 이제 호연지리에 관한 부분을 살펴보기로 한다.

호연지리는 앞서 말했듯이 사서에는 언급되지 않은 것으로, 동무가 호연지기에 대비해서 만든 말인 듯 하다고 했다. 그렇다면 호연지리가 심에서 나온다고 한 이유는 이렇게 추정할 수 있다. 운암의 《명선록》은고찬도(溫故贊圖)에는 이렇게 써어있다.

“심(心)은 본래 리(理)에서 생기고 리(理)와 더

불어 틈이 없다(心本生於理, 與理固無間)”라고 되어 있는데 이 부분은 심과 리 사이에 어떠한 선후관계나 종속관계가 없는 것으로 심이 곧 이치라는 뜻으로 심즉리라는 것이다. 이것은 지행합일설, 심즉리설, 양지, 치양지설을 골간으로 하는 양명학에서 말하는 것과 유사성을 가지게 하는 부분이기도 한데 이에 대해서는 본론의 마지막 부분에서 다루기로 한다. 심이 이치라고 한 부분에서 생각하면 호연지기가 사장의 기에서 나온다고 했던 부분과 대비한다면 호연지리는 심에서 나온다고 말할 수 있었을 것이라고 추정할 수 있다.

동무는 호연지리·호연지기에서도 보이지만 이기의 문제를 단순하게 관념론적인 문제가 아닌 인체의 생리·병리를 논하는 것, 즉 직접적으로 우리의 몸으로 끌어들었다는 것이 의학자로서의 동무를 다시 생각하게 하는 부분이다. 이것은 또한 성정이



78. 《明善錄·辨釋卷二》문기를 “浩然之氣는 中庸의 道와 時中の 義에 짝짓는 것인지를 들을 수 있겠습니까?”라고 하였다. 대답하기를 “가운데 서서 의지하지 않고 조화하여 휩쓸리지 않는 것과 나라에 도가 있건 없건 크게 행함에 더하지 않고 몸소 은거함에 덜어내지 않음이 浩然之氣가 아니겠는가? 이것이 中庸의 道와 時中の 義에 짝짓지 않는 것이 없을 것이다. (問浩然之氣 | 配中庸之道時中之義를 可得聞與아 曰 中立不倚和不流와 國之有道無道不變及大行不加窮居不損이 莫非浩然之氣야 | 此 | 何莫非配合中庸之道時中之義者乎아)
79. 《明善錄·闡奧》말하길 “天命의 性이 사람사람에게 같은 것이어서 浩然之氣가 道義에서 나오면 어찌 道義의 性命이 없을 수 있겠는가? 오직 聖賢은 잘 키우므로 확충하여 크게하고 못 사람들은 잘 키우는 방법을 몰라 굶주려 잃게 된다. (曰天命之性이 人人所同而浩然之氣出於道義即安有無道義之性命邪아 惟聖賢이 能善養故로 充而大之하시고 衆人이 不知養故로 而失之也 | 나라.)
80. 《東醫壽世保元·四端論》浩然之氣는 肺脾肝腎에서 나오고 浩然之理는 ‘心’에서 나오는 것이다. 仁義禮智 등 四臟의 氣를 充만하게 한다면 浩然之氣는 거기서 나올 것이요, 鄙薄貪懶 등 一心의 慾을 분명하게 가려낸다면 浩然之理는 거기서 나올 것이다. (浩然之氣 出於肺脾肝腎也 浩然之理 出於心也 仁義禮智四臟之氣 擴而充之則浩然之氣 出於此也 鄙薄貪懶一心之慾 明而變之則浩然之理 出於此야.)
81. 《東醫壽世保元·四端論》2-7 그러한즉 天下 衆人들의 臟理가 또한 모두 聖人의 臟理이다. (然則天下衆人之臟理 亦皆聖人之臟理)

고래의 유학에서 관념론으로 흐르고 있던 것을 직접적으로 동무가 애노회락의 기에 성기(性氣), 정기(情氣)로 세분화해서 사상인의 생리·병리를 설명한 부분도 같은 맥락에서 이해될 수 있을 것이다.

8) 性 命

운암은 성명에 대해서 맹자와 마찬가지로 선하다는 기본적 생각을 가지고 있으며⁸²⁾, 성명에 대해 성명과 도는 하나일 뿐이며 명(命)은 천명(天命)이요, <그로부터 사람에게 주어진>성(性)은 인성이요, 도는 천도와 인도로써 천인성명의 도는 하나의 체와 용일 뿐이라고 명확한 논지를 밝히고 있다.⁸³⁾ 또한 명(命)은 명령(令)과 같고, 성(性)은 곧 리(理)라고 하였다.⁸⁴⁾

또한 천(天)이 음양오행의 이기(理氣)로써 인물(人物)에 명(命)한 것을 성정이라고 하지만 이기(理氣)를 온전히 하고 명(命)하여 성정으로 하는 것은 사람이라고 했으며⁸⁵⁾, 인금이 임금답게 하고, 신하가 신하답게 하고, 아버지가 아버지답게 하고, 자식이 자식답게 하고, 남편이 남편답게 하고, 부인

이 부인답게 하고, 형이 형답게 하고, 동생이 동생답게 하고, 친구를 믿음으로 하는 것이 각각의 성명(性命)을 바르게 하는 것이라고 하였다.⁸⁶⁾

동무는 그의 저서 《동의수세보원》의 1장을 성명론으로 제목지은 것처럼 성(性)과 명(命)은 그의 4원구조적 발상을 키우는데나 사상철학을 풀어 나가는 핵심어구가 되었던 것이다. 성명론(性命論)에서 대동(大同)하는 것은 천(天)이요, 각립(各立)하는 것은 인(人)이고, 박통(博通)하는 것은 성(性)이며, 독행(獨行)하는 것은 명(命)이라고 하였으며⁸⁷⁾, 남의 선행을 좋아하면서 나도 선행할 줄 아는 것은 지극한 성의 덕이요, 남의 악행을 미워하면서 나는 결코 악행을 하지 않는 올바른 천명의 도인 것이다. 지(知)·행(行)이 쌓이면 그것이 바로 도·덕이요, 도·덕이 이루어지면 그것이 바로 인(仁)·성(聖)이니, 도·덕이 다름아니라 지·행이요, 성·명이 다름아니라 지·행인 것이다⁸⁸⁾ 라고 하여서 성명(性命)이 다만 하늘로부터 주어져서 나에게 있는 본성에서 나는 것이 아니라 꾸준히 알고 행하는 것에 요점을 두고 있는 것이 주자나 왕양명과 다른, 동무

82. 《明善錄·辨釋卷四》 그러므로 性命은 좋하지 않음이 없다. (所以性命無不善也)

83. 《明善錄·闡奧卷一》 性命과 道는 하나일 뿐이다. 命은 天命이다. 性은 人性이다. 道는 天道와 人道이다. 天人性命은 하나의 體와 用일 따름이다... (性命與道 一而已矣라 命은 天命也 | 오 性은 人性也 | 오 道는 天道人道也而天人性命之道 | 一體用已...)

84. 《明善錄·闡奧卷五》 命은 명령(令)과 같고, 性은 곧 理이다. (命은 猶令也 | 오 性은 卽理也 | 라)

85. 《明善錄·闡奧卷五》 天이 陰陽五行의 理氣로써 人物에 命한 것을 性情이라고 하지만 理氣를 온전히 하고 命하여 性情으로 하는 것은 사람이다. (天이 以陰陽五行之理氣로 命人物而謂之性情이나 然而全其理氣而命之爲性情者 | 인也 | 오.)

86. 《明善錄·闡奧卷五》 임금이 임금답게 하고, 신하가 신하답게 하고, 아버지가 아버지답게 하고, 자식이 자식답게 하고, 남편이 남편답게 하고, 부인이 부인답게 하고, 형이 형답게 하고, 동생이 동생답게 하고, 친구를 믿음으로 하는 것이 각각의 性命을 바르게 하는 것이다. (君君臣臣父父子子夫夫婦婦兄弟弟信友 | 此 | 各正性命也 | 오.)

87. 《東醫壽世保元·性命論》1-14 大同하는 것은 天이요, 各立하는 것은 人이고, 博通하는 것은 性이며, 獨行하는 것은 命이다. (大同者 天也, 各立者 人也, 博通者 性也, 獨行者 命也)

88. 《東醫壽世保元·性命論》1-34 남의 선행을 좋아하면서 나도 선행할 줄 아는 것은 지극한 性의 德이요, 남의 악행을 미워하면서 나는 결코 악행을 하지 않는 것은 올바른 天命의 道인 것이다. 知·行이 쌓이면 그것이 바로 道·德이요, 道·德이 이루어지면 그것이 바로 仁·聖이니, 道·德이 다름아니라 知·행이요 性·命이 다름아니라 知·행인 것이다. (好人之善而我亦知善者 至性之德也. 惡人之惡而我必不行惡者 正命之道也. 知行 積則道德也 道德 成則仁聖也. 道德非他知行也 性命非他知行也.)

의 독특한 지행론이라고 할 수 있다.⁸⁹⁾ 그러기에 어떤 사람이 지(知)를 가지고 성(性)을 논하는 것은 옳지만 행(行)을 가지고서 명(命)을 논하는 것은 어떤 지 이상하다고 여겼다. 이 물음에 동무는 명(命)이란 명수(命數)이니 선행(善行)을 하면 명수(命數)는 저절로 아름답고 악행을 하면 명수는 저절로 나빠질 것이니 점쳐 보지 않아도 알 수 있다고 했다.⁹⁰⁾

9) 知 人

맹자는 이루장구상에서 눈동자를 통해서 그 사람의 가슴속이 바른지 어떤지를 알 수 있으며, 눈동자는 악을 숨기지 못한다고 하여서 지인(知人)하는데 있어서 그 사람의 마음가짐이나 착함, 악함이 밖으로 드러남을 말하고 있다.⁹¹⁾ 동무는 《격치고·

독행편》에서 밖으로 드러나는 것이 눈동자보다 나은 것이 없다⁹²⁾고 하여 맹자의 말을 본뜨다 말하고 있다. 운암은 《명선록》에서 “하늘을 알지 못하는 것은 사람을 알지 못하는 것이고 의(義)를 알지 못하는 것은 이익을 알지 못하는 것이다. 맹자가 하늘을 안다고 말한 것은 사람을 아는 근원이 되고, 맹자가 인의(仁義)를 말한 것은 큰 이익의 바탕이 된다”⁹³⁾ 라고 말했는데, 즉 지인(知人)의 중요성을 말하고 있는 것이다. 또 지인(知人)과 지언(知言)의 관계에서 지언(知言)을 하지 못하면 지인(知人)을 할 수 없다^{94,95)}고 하였으며, 하늘이 나에게 화나 복을 주는 것이 아니라 스스로 화를 받거나 복을 받게끔 행동을 하고 있다는 것을 깨닫는 것 그것이 곧 지천지인지언(知天知人知言)이라고 말하고⁹⁶⁾ 중

89. 洪淳用, 李乙浩 譯述, 《四象醫學原論》, 杏林出版, p. 33.

90. 《東醫壽世保元·性命論》1-35 어떤 사람이 “知를 가지고 性을 논하는 것은 옳지만 行을 가지고서 命을 논하는 것은 가 능합니까?”라고 말했다. 이 물음에 東武는 “命이란 命數이니 善行을 하면 命數는 저절로 아름답고 惡行을 하면 命數는 저절로 나빠질 것이니 점쳐보지 않아도 알 수 있다”고 대답했다. (或曰學知而論性可也 而學行而論命何義耶 曰命者 命數也 先行則命數自美也 惡行則命數自惡也 不待卜筮而可知也)

91. 《孟子·離婁章句上》15:1-2 孟子께서 말씀하셨다. “사람에게 보존되어 있는 것(神氣)은 눈동자보다 더 좋은 것이 없 으니, 눈동자는 그의 악을 가리우지 못한다. 가슴속이 바르면 눈동자가 밝고, 가슴속이 바르지 못하면 눈동자가 흐리 다. 그의 말을 들어보고 그의 눈동자를 관찰한다면 사람들이 어떻게 (자신을) 숨기겠는가?(孟子曰 存乎人者 莫良於眸子 眸子不能掩其惡하니 胸中正이면 則眸子瞭焉하고 胸中不正이면 則眸子瞭焉이나라. 聽其言也요 觀其眸子면 人焉廋哉리오)

92. 《格致彙·獨行篇》 밖으로 드러나는 것이 눈동자보다 나은 것이 없다. (存乎表者 莫良於眸子)

93. 《明善錄·辨繆卷二》 하늘을 알지 못하는 것은 사람을 알지 못하는 것이고 의를 알지 못하는 것은 이익을 알지 못하는 것이다. 맹자가 하늘을 안다고 한 것은 사람을 아는 근원이 되고, 맹자가 仁義를 말한 것은 큰 이익의 바탕이 된다. (不知天이 是不知人이요 不知義 是不知利也 孟子之言知天은 此 知人之本原이요 孟子之言仁義는 此 大 利之根抵也라)

94. 《明善錄·致知卷一》 아! 말을 알지 못하면 사람을 알 수 없다. (噫라 不知言이면 無以知人矣라.)

95. 《論語·堯曰》20:3.3 말을 알지 못하면 사람을 알 수 없다. (不知言이면 無以知人也니라.)

96. 《明善錄·辨繆卷五》 내가 일찍이 말하길 졸렬한 학문이 큰 도를 변하게 하고 옳한 것은 스스로 옳함을 구한 것이니 성 인이 옳하게 하는 것이 아니고 졸렬한 세상이 바른 이치를 변하게 하고, 화라는 것은 스스로 그 화를 받는 것이니 하늘이 화를 주는 것이 아니라 했으니 이 뜻을 깨닫는 자는 하늘을 알고, 사람을 알고, 말을 안다고 이를 만 하다. 세 가지 를 아는 것이 이미 밝게 되면 세상 만고의 이치와 성인께서 여러 단서를 남기신 교훈이 이 한가지 도로부터 다시 의혹이 없게 될 것이니 세 가지를 아는 근본은 모두 하늘의 이치를 아는 데에 있다. (吾 嘗云拙學이 變其大道而 求者는 自求凶也 非聖人이 凶之也 且 拙世 變其正理而 禍者는 自貽也 非天이 禍之也 且 曉此義者는 可 謂知天知人知言矣라. 三知 旣明則 乾坤萬古之理와 聖人萬端之訓이 自是一도而 更無疑惑矣니 三知之本은 都在知天也 니라.)

인(衆人)들이 지천지인지언의 학을 모르기 때문에 일어나는 폐단을 지적하고 있다.⁹⁷⁾

동무는 《격치고·독행편》에서 타인(他人)의 성(誠)과 위(僞)를 아는 것이 지인하는 것이며, 지인하면 정심(正心)을 통해 부동심을 거쳐 중용을 이룬다고 보았다.⁹⁸⁾ 지인의 방법은 반드시 진실로 성신(誠身)한 연후에야 다른 사람의 성(誠)과 위(僞)를 아는 지인을 할 수 있다고 하였고, 찰인(察人)을 하는데는 입성(立誠)을 해야 하는데 거기에선 정도의 차이가 있어서 얼굴만 아는 것, 다른 사람의 속마음을 아는 것, 다른 사람의 속마음을 반정도 아는 것 등 지인에 층층의 차이가 있음을 말했다.⁹⁹⁾

그 입성(立誠)을 하기 위한 구체적 대상은 인의 예지를 들었고 지인해야 할 인지위(人之僞: 허위(虛僞))의 대상은 비박탐나(鄙薄貪懶)를 들고 그 각

각의 속성(屬性)을 설명하고 있다. 즉 인의예지의 리심(理心)은 지인하는데 있어서 파악하기 힘드므로 이에 위반되는 비박탐나의 심욕(心慾)을 파악하여 지인하고자 하였는데 이는 심욕을 관찰하는데 중점을 두었음을 의미한다.¹⁰⁰⁾

또한 성명론에서는 성(性), 명(命)에 대해서 혜각(慧覺)과 자업(資業)으로 보고 덕(德)과 도(道)를 설명하고 있다. 성(性)은 혜각(慧覺)으로 실현되고 (인의예지나 충효우제(忠孝友悌)의 제반백선(諸般百善)) 이에 덕(德)이 생(生)하고, 명(命)은 자업(資業)으로 실현되고 (사농공상(士農工商)이나 전택방국(田宅邦國)의 제반백용(諸般百用)) 이에 도(道)가 생긴다고 보아 사람이 살아가는데 필요로 하는 생활의 의식수단(衣食手段)으로 보고 있다.¹⁰¹⁾¹⁰²⁾

97. 《明善錄·辨釋卷三》 무릇 사람이 하늘을 알고, 사람을 알고, 말을 하는 학문이 없으면서 하고자 하는 바를 본 즉 성현에 참람되고, 그 하나를 본 즉 전체에 참람되며, 치우친 좋아함을 본 즉 중용에 참람되고, 작은 아름다움을 본 즉 대학에 참람되고 속세에 꾀를 본 즉 易의 도에 참람되어 누차한 지식을 왕성히 하지 않을 수 없어 후배들을 가르치니 (凡人이 未有知天知人知言之學而見可欲則擬之於聖賢하고 見一簡則擬之於全體하고 見偏好則擬之於中庸하고 見小美則擬之於大學하고 見俗猷則擬之於易道하야 莫不逞其陋識하야 以誤後人하니)

98. 《格致彙·獨行篇》 다른 사람의 성실함과 거짓됨을 알면 유혹됨이 없고 유혹됨이 없으면 마음이 바르게 되고 마음이 바르게 되면 不動心이 된다. 不動心이 되면 은둔하여 중용을 지키게 되니 고인이 없게 된다(知人誠僞則不惑 不惑則正心)

99. 《格致彙·獨行篇》 대개 자기 진실이 극진하기 못하면 남의 거짓을 자세히 알기 어렵고, 자기에게 거짓이 조금이라도 남아 있으면 남의 진실에 대해 의심을 품게 된다. 오직 이 세상에서 가장 진실되고 거짓없는 사람으로서 타고난 천성대로 살수 있게 된 뒤에야 남의 진실과 거짓을 날날이 구별할 수 있게 된다. 이와 같은 이는 상고 시절의 임금이 요·순·공자·맹자 그리고 그 밖의 못 성인들이다. 온 슬기를 다하여 사람을 살피면 그 사람에 대해 알지 못함이 없을 것이다. 그런데 반드시 먼저 자신을 진실하게 한 뒤에야 상대를 알 수 있다고 말하는 것은 무슨 까닭인가? 이르기를 비록 사람(남)을 관찰한다고 하지만 먼저 자기 진실부터 확립해야 한다. 낮에 대해서 모르면 밤을 제대로 알 수 없고, 여름에 관해서 모르면 겨울을 확실히 알지 못한다. 무엇이 옳은 것인지 모르면 무엇이 그릇된 것인지 알 수 없고, 진실이 어떤지 모르면 거짓에 대해서 명확히 알지 못한다. 그러므로 남에 대해 알고 싶어하는 사람이 비록 천가지 백가지로 온갖 지혜를 다 동원한다 해도 만일 자기 진실이 확립되지 않았다면 끝내 상대의 거짓과 그 속마음을 알지 못하고 말 것이다. 사람의 겉모습을 아는 이가 있고 사람의 속마음을 아는 이가 있으며, 사람의 속마음을 절반쯤을 아는 이가 있다. 이렇듯 사람을 안다는 것도 여러 층이 있다. (蓋已誠未盡則人僞難悉 已僞有存則人誠亦疑 惟天下至誠不僞 能盡其性然後 可以悉人之誠僞 如此者 堯舜也 孔孟也 衆聖也 竭知而察人則 無不知人也而必也 誠身然後 知人 云者 何也 曰 難則察人 必也入誠 不見其善則不知其夜 不見其夏則不知其冬 不見其是則不知其非 不見其誠則不知其僞 是故 欲知人者 雖竭知千百而 若其誠不立則 終莫能知人之僞而悉其情也. 有知人之外面者 有知人之中心者 有知人之半中心者 知人亦有層梯)

100. 金芝英, 高炳熙, 宋·柄: 知行論에 관하여(獨行篇, 性命論, 四端論), 四象醫學會誌, 1995, 7(2): 1.

101. 金芝英, 高炳熙, 宋·柄: 知行論에 관하여(獨行篇, 性命論, 四端論), 四象醫學會誌, 1995, 7(2): 3.

즉 위에서 말한 호선·오악지심(好善·惡惡之心)과 같은 긍정적인 면과 사심(邪心), 태행(怠行)과 같은 부정적인 면을 같이 논하면서 호선(好善)과 오악(惡惡)은 모두 대외적 요소에서 생기고 사심(邪心)과 태행(怠行)은 모두 대내적 요소에서 생겨난 것으로 존심양성수신입명(存心養性修身立命)으로 도덕을 바로 잡아 나갈 것을 말하고 있다.¹⁰³⁾

사단론에서는 심욕(心慾)에 있어서 심지청탁(心地淸濁)에 의해서 수만가지로 나뉘어짐을 설명하고¹⁰⁴⁾ 성인과 중인의 차이를 책심책기(責心責氣)를 하는지 못하는지의 심지죄(心之罪)로 설정하였으며¹⁰⁵⁾, 중인에서 성인에 이르는 방법으로 폐비간신에서 나오는 호연지기와, 심에서 나오는 호연지리를 이용하여 인의예지 사장의 기를 확충해 나가고, 비

박담나 일심(一心)의 욕망을 명확히 변별하면 호연지리가 나온다고 하며¹⁰⁶⁾, 천하의 애노희락이 폭동(暴動)하고 낭동(浪動)하는 것은 모두 지행의 문제 즉 행신불성(行身不誠)과 지인불명(知人不明)에서 온다고 하여¹⁰⁷⁾ 동무의 지행론을 설파하고 있다. 그러나 지인지행이 중요한만큼 사람을 안다는 것은 쉽게 가벼이 여길 수 없는 어려운 일이라고 말하고 있다.¹⁰⁸⁾

동무가 바라본 지인의 문제는 결국 사상체질감별을 통해서 더욱 구체적으로 이루어질 수 있다고 사료된다.

10) 양명학적 어구

명대의 왕양명(1472-1528, 守人)은 대철학자요,

102. 《東醫壽世保元·性命論》1: 30-31 하늘이 만민을 내실 때에 性은 慈覺으로써 마련해 주었으니 만민이 삶에 있어서 慈覺이 있으면 살고 慈覺이 없으면 죽는다. 慈覺이란 德이 생겨나게 하는 것이기도 하다. 하늘이 만민을 내실 때에 命은 資業으로써 마련해 주었으니 만민이 삶에 있어서 資業이 있으면 살고 資業이 없으면 죽는다. 資業이란 道가 생겨나게 하는 것이기도 하다(天生萬民 性以慈覺 萬民之生也 有慈覺則生 無慈覺則死 慈覺者 德之所由生也. 天生萬民 命以資業 萬民之生也 有資業則生 無資業則死 資業者 道之所由生也.)
103. 金芝英, 高炳熙, 宋一炳: 知行論에 관하여(獨行篇, 性命論, 四端論), 四象醫學會誌, 1995, 7(2): 3.
104. 《東醫壽世保元·四端論》2: 4 鄙薄貪懶의 心地淸濁에 네가지 같지 않은 중에도 만가지로 不同한 점이 있으니 이는 人慾의 闊狹때문인 것이다. 聖人이나 衆人이나 만가지로 다른 것이다. (鄙薄貪懶之心地淸濁 四不同中 有萬不同 人慾之闊狹也 聖人與衆人 萬殊也)
105. 《東醫壽世保元·四端論》2: 7 그런즉 천하 衆人들의 臟理도 또한 다 聖人의 臟理로서 才能 또한 다 聖人의 才能인 것이다. 肺脾肝腎등 聖人의 才能을 가지고 있으면서 스스로 말하기를 나는 '才能이 없다'고 하는 자가 있지만 어찌 才能의 罪일 것인가. 마음의 罪인 것이다. (然則天下衆人之臟理 亦皆聖人之臟理 而才能亦皆聖人之才能也 而肺脾肝腎聖人之才能 而自言曰我無才能云者 豈才能之罪哉 心之罪也.)
106. 《東醫壽世保元·四端論》2: 8 浩然之氣는 肺脾肝腎에서 나오고 浩然之理는 마음에서 나오는 것이다. 仁義禮智 등 四臟의 氣를 넓혀 충만하게 한다면 浩然之氣는 거기서 나올 것이요, 鄙薄貪懶 등 一心의 慾을 분명하게 가려낸다면 浩然之理는 거기서 나올 것이다. (浩然之氣 出於肺脾肝腎也 浩然之理 出於心也 仁義禮智四臟之氣 擴而充之則浩然之氣 出於此也 鄙薄貪懶一心之慾 明而辨之則浩然之理 出於此也)
107. 《東醫壽世保元·四端論》2: 20 천하사람들의 喜怒哀樂이 거칠거나 설레는 것은 도대체 행실을 성실하게 하지 않거나 사람을 아는데 명철하지 못하거나 하기 때문이다. (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.)
108. 《東醫壽世保元·四端論》2: 19 臯陶는 말하기를, "도대체 사람을 앎에 있고 백성들을 편안하게 함에 있습니다." 한 즉 禹는 말하기를 "대체로 그렇다면 임금님께서도 이를 어렵게 여기셨으니 사람을 알면 명철한 것이니 능히 사람에게 베풀 줄 것이요, 백성을 편안하게 한다면 은혜로운 것이라 철없는 백성들은 그를 따를 것이니, 능히 명철하고도 은혜로우면 어찌 驩兜를 두려워 할 것이며, 어찌 有苗를 귀양보낼 것이며, 말재주에 낫빛 좋은 孔任을 두려워하겠는가?" 라고 하였다. (臯陶曰都在知人在安民 禹曰 咸若時 惟帝其難之 知人則哲能官人 安民則惠黎民懷之 能哲而惠何憂乎驩兜 何遷乎有苗 何畏乎巧言令色孔任)

대정치가요, 대군인이었다. 그는 먼저 지행합일설(知行合一說)을 주장하였고, 이어서 심즉리설(心卽理說)과 치양지설(致良知說)을 주장하였는데, 이 세가지 설은 양명학의 3대 강령으로 되어 있다.

지행합일설은 지(知)와 행(行) 곧 양지(良知)와 실천을 마음 작용의 양면에 지나지 않는다 하여 주자의 선지후행설(先知後行說)을 반대하고 실천을 강조한 것이다.

심즉리설(心卽理說)은 리(理)를 나의 마음 곧 주관적 관념이라고 하는 설이다. 곧 리(理)는 마음에 내재한 것이며, 나의 마음 이외에는 어떠한 리도 없고 어떠한 사물도 없다는 것이다. 이는 우주의 본체인 리가 곧 나의 마음이며, 따라서 나의 마음을 잘 살피면 리가 얻어진다고 한 육상산의 사상을 물려받은 것으로 철저한 주관적 관념론이다.

치양지설은 심즉리를 기초로 세워진 실천 도덕론으로써 왕양명이 만년에 창도한 것이다. 사람의 마음 가운데 천리 곧 윤리적 규범이 선천적으로 갖추어져 있어서 이에 의하여 시비선악이 즉각적으로 판단된다. 이것이 곧 양지인데 도덕의 목적은 이 양지를 발현하는데 있다는 것이다.¹⁰⁹⁾

운암의 《명선록》에서 양명학적인 면이 보이는 부분을 살펴보면,

첫째는 격물(格物)의 격(格)을 정(正)으로 해석한 것이다.¹¹⁰⁾

주희는 격물을 즉물이궁기리(卽物而窮其理)라고 하였는데 이것은 총괄적 리가 있는데 이것을 파악하는데는 개개의 리를 궁구해서 총괄적인 리를 채득하는 방법을 말하고 있는데 격물을 각각의 사물에 내재한 다가가는 것으로 본 것이다. 그러나 왕양명은 아무리 파악하려 해도 각각 사물에 내재한 리(理)는 파악할 수 없었고, 비로소 모든 것이 나의 마음에서 비롯된다는 것을 깨닫게 되었다. 그리하여 '격물'을 마음 밖의 사물의 이치를 앎에 이르게(知至)되는 것이 아니라 마음이 바르지 못한 것을 바르게 하는 것이라고 주장하였다.

둘째는 심즉리(心卽理)이다.

성리학에서 말하는 성즉리에 대해서 양명학에서는 심즉리를 말하고 있는 이와 같은 부분을 《명선록》의 은고찬도에서 찾아볼 수 있다.

심(心)은 본래 리(理)에서 생기고 리(理)와 더불어 틈이 없다. 리(理)가 없으면 심(心)이 없고 심(心)은 리(理)로써 근본을 삼는다. 심(心)과 리(理)가 만나면 서로 통해서 문(文)을 만들어 낸다. (心本生於理, 與理固無文, 無理則無心, 心以理爲本, 心與理遇, 相通成文)

《東醫壽世保元·四端論》2: 20 세 번 禹王의 訓話를 되풀이 한후 이를 우러러 받들면서 말하기를 “禹임금의 喜怒哀樂이 매양 節에 맞도록 하는 것은 사람을 알기가 어렵기 때문이요, 禹王의 喜怒哀樂이 매양 節에 맞도록 하는 것은 감히 사람 알기를 가볍게 여길 수 없기 때문이다. 天下 사람들의 喜怒哀樂이 거칠거나 설레는 것은 도대체 行身을 성실하게 하지 않거나 사람을 아는데 明哲하지 못하거나 하기 때문이다. 사람을 안다는 것은 堯舜도 어렵게 여긴 것이요 禹王도 탄식한 것이니 그 누가 경솔하게 스스로 만족할 것인가. 대체로 더욱 더 자기의 정성을 돌이켜 보면서 사람을 골라 쓰는 일을 가볍게 생각해서는 절대로 안 될 것이다.”라고 하였다. (三復大禹之訓而欽仰之 曰堯舜之喜怒哀樂每中節者 以其難於知人也 大禹之喜怒哀樂每中節者 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 知人堯舜之所難而大禹之所 也則其誰沾沾自喜乎 蓋亦益反其誠 而必不可輕易取舍人也)

109. 朴錫燧 著: 韓國醫學의 世界化, 명지대학교 출판부, 1995, p. 47.

110. 《明善錄·辨釋卷五》 格은 바르게 한다는 것이다. 格物이란 묻고 배워서 바르게 하는 것으로 性命의 바름과 사물의 법칙을 바르게 하는 것과 같다. (格, 正也니 格物者는 問學而正, 如各正性命之正, 物之則也)라)

동무는 본론 7) 理氣(浩然之氣, 浩然之理)에서 논했듯이, 호연지기가 사장(四臟)의 기(氣)에서 나오는데 심즉리를 이용해서 호연지기가 심에서 나온다는 말을 하였다. 여기서 심즉리를 넘지시 암시하고 있다고 사료된다.

셋째로 지행합일에 관한 부분을 《명선록》에서 찾아 볼 수 있다. 지행이 한 몸이어서¹¹¹⁾ 지행이 서로 기다리는 것이 마치 음양이 스스로 하나의 도가 되는 것과 같고¹¹²⁾ 공부와 공효가 하나의 지행이 아닌 것이 없다고 하였다.¹¹³⁾

즉, 물론 행동합에는 알아야 행동을 할 수 있지만 여기서 지행합일이란 적절한 행동이 이루어지기 위해서는 참된 앎이 있어야 하고 참된 앎이 있으면 적절하게 행동할 수 있다는 것으로 단순한 시간상의 선후관계가 아니다. 참되게 행동을 하였을 때 그것은 진정한 참 앎에서 기초된 것으로 보는 것이다.

끝으로 《명선록》에서 안향을 높이 평가하고 있는데 안향은 고려말에 성리학을 받아들인 인물이다.¹¹⁴⁾ 그런데 그 당시는 상산학이 주자학과 함께

도입되었을 것으로 판단된다고 하는 주장이 있다.¹¹⁵⁾ 성산학은 유학의 커다란 두가지 흐름이 되는 송대의 성리학과 명대의 육왕학중 육왕학의 육상산 계열의 학문을 말하는 것이다. 상산학과 양명학의 관계는 이미 여러가지 관점으로 연구된 바 있다.¹¹⁶⁾

운암이 안향을 높이 평가한 점이 육왕학계통의 학문에 접근해 있다고 판단했기 때문이 아닐까 생각하게 된다. 이에 대한 심도있는 연구가 진행될 것으로 사료된다.

이상에서 말한 세가지로써 《명선록》이 양명학(陽明學)의 영향을 받았다는 점을 살펴 볼 수 있다.

Ⅲ. 要約 및 結論

위의 본문에서 살핀 내용을 간략히 정리하면 아래와 같다

1) 氣稟淸濁 氣質不齊

주자는 논어의 性相近의 구절을 이해하기 위하여 氣質之性을 언급하였고, 그 氣稟이 明德을 밝히는 데에 제약이 된다고 보았다. 운암은 氣質不齊가 下

111. 《明善錄·致知卷一》 알아서 행하고 어리석은 것은 밝히고 유약한 것은 강하게 하는 것이 한 몸이고 모두 진실됨에 바탕을 둔다. (所以知行明強이 一體而皆本於誠也 아니라)
112. 《明善錄·致知卷二》 앎과 행동이 서로 기다리는 것은, 마치 음과 양이 하나의 도가 되는 것과 같으니(知行之相須 | 如陰陽之自爲一道也 | 니)
113. 《明善錄·致知卷三》 치우친 것을 알고 치우친 것을 극복하는 것은 알고 행하는 공부이고, 어리석은 것을 반드시 밝히고 유약한 것을 굳세게 하는 것이 알고 행하는 공부이니, 이것이 공부와 공을 들이는 것이 하나의 앎알이와 행동이 아닌가?(知偏克偏은 知行之工夫也 | 오 必明必強은 知行之功效也 | 니 此非工夫功效 | 一知行乎아)
114. 《明善錄·致知卷一》 우리나라 동방의 이름난 현인 중에 오직 문성공 안향만이 유가의 성인을 사모하고, 도를 지키는 성실함이 깊은 속마음에서 나와서 조금도 굽신거리고 아첨하는 사사로움이 없으므로 해함이 없고 진실로 공이 있으니, 마치 중유, 염구가 비록 도에 투달하지 못하였지만, 성인을 돈독히 믿는 마음이 지극히 성실하여 망념됨이 없는 것과 같다. (吾東方名賢中에 惟文成公安裕慕聖道之誠이 出於淵衷而少無 田比之私故로 能無反害而實有功焉 하니 如仲山冉求 | 雖未透於道而篤信聖人之心이 極誠而無妄矣라)
115. 김길락 :象山學과 陽明學, 서울 : 예문서원, 1995, p. 107.
116. 上揭書, p. 185.

學上達의 장애요소가 된다고 생각하지 않았다. 동무는 氣稟차이에 의한 太少陰陽人의 구별이 어떤 우열의 관계에 있다고 보지 않았다.

2) 存氣心, 養氣性(存心養性)

맹자의 '存心養性'을 운암은 孟子七篇을 짓는 행위, 즉 行義達氣道와 연관된 致良知 즉 知的 상태로 이해하고 있다고 볼 수 있으며, 동무는 知行에서의 知로 이해했다.(行은 修身立命으로 이해)

3) 酒色權寵財貨와 好善惡惡

운암의 酒色權寵財貨와 동무의 酒色財權은 人慾에 해당하는 것이며, 운암은 好善惡惡이 性命의 지극한 밝음에서 말미암는다고 하여서 백성들이 인륜을 지키고 덕을 밝게 지니게 되는 실마리로 삼고 있는데, 동무도 마찬가지로 요순과 비교해서 호선오악의 마음이 조금도 차이가 없다고 하여 성인이 될 수 있는 가능성을 제시했다.

4) 聖凡一如(初無聖凡之殊/人皆可以爲堯舜)

운암은 맹자의 성선설을 기본으로 하여 누구나 똑같은 성정을 가지고 있지만 그것을 얼마나 잘 키워내는지에 따라서 성인과 범인의 차이가 날 뿐이라고 말했는데 동무도 이목구비의 호선과 폐비간신의 오악으로 범인이 성인이 될 수 있는 가능성을 제시했고, 頤臆臍腹의 邪心과 頭肩腰臀의 怠行을 자율적 극기의 대상으로 지적하여 같은 의미를 동무가 더욱 세련되게 표현했다는 점을 알 수 있다.

5) 太極과 責心(責己)

운암은 태극이 心이라고 하였는데 동무도 오장의 心이 중앙의 태극이며 중인과 성인이 차이 나는 것은 폐비간신의 재능차이가 아니라 邪心, 怠行을 극

복하는 근본인 責心이 부족한 것으로 心之罪라고 하였다. 동무나 운암이나 태극을 심과 연관시키고 있는 점에서 공통점을 찾아 볼 수 있다. 그러므로 심에 책임이 있다고 여기게 된 것이다.

6) 性 情

운암은 하늘의 理氣·사람의 성정에서 동정이 하나라고 보고 未發을 性, 已發을 情이라고 하였으며 성정의 발현에 있어서 사람이라는 그릇(器)을 가지고 性を 통해서 情이 발현된다 하였다. 동무는 기존 유학사상의 관념론적 성정론을 인체에 초점을 맞추어 사상인의 생리·병리를 설명하고 애노회락의 성기와 정기를 가지고 구체적 설명을 시도함으로써 그의 독특한 성정철학을 만들어 내었다.

7) 理 氣(浩然之氣, 浩然之理)

理氣에 관한 운암의 생각은 기존 주자학적 생각과 거의 같다. 다만 호연지기를 인식함에 모든 사람이 가지고 있는 것으로 확충해 나갈 것을 말하고 있는데 동무는 여기에 心即理의 입장에서 호연지기를 추가하여 설명했다.

8) 性 命

운암은 성명과 도는 하나일 뿐이며 명은 천명이요, <그로부터 사람에게 주어진>성은 인성이요, 도는 천도와 인도로서 천인성명의 도는 하나의 체와 용일 뿐이라고 명확한 논지를 제시하였다. 동무도 성명론에서 4원구조를 설정하는데 천인성명을 기본 관용구로 삼고 있으며 하늘이 명하여 사람에게 전해진 인성을 가지고 선행을 해 나갈 것을 권고하고 있다.

9) 知 人

운암은 知言을 못하면 知人을 할 수 없고 知天을

할 수 없는 것인데 곧 知天知人知言의 학문이란 화나 북이 자기 하기 나름에 따라 구해진다는 것을 아는 것이라고 하였다. 동무는 《격치고·독행편》, 「성명론」에 걸쳐 知人을 하기 위해서는 스스로 먼저 立誠을 해야 한다고 말하고 있는데, 결국 운암이나 동무는 지인한다는 것은 責心責氣하고 立誠을 하여 자신을 다스린 후에 가능하다는 결론을 내린 것이라 생각된다.

10) 양명학적 어구

양명학은 왕양명이 주창한 학설로, 지행합일, 심즉리, 치양지설의 3설을 강령으로 삼고 있다. 주희가 格物에서 格을 至로 풀이한 것에 대하여 운암은 바르게 한다(正)는 뜻으로 해석하였고, 《명선록》의 온고찬도에서 심즉리를 역설하고, 《동의수세보원》에서 호연자리가 심에서 나온다고 한 부분도 심즉리를 말한 부분이라고 생각되며, 또한 두 책에서 지행합일에 관한 언급을 찾아 볼 수 있다.

위의 사항을 통하여 《명선록》과 《동의수세보원》은 그 사상적인 면과 주요 어구에 공통된 점을 보이고 있는 것으로 사료된다.

參 考 文 獻

1. 김길락 지음 :象山學과 陽明學, 서울 : 예문서원, 1995, p.107.
2. 金達來, 高炳熙, 宋一炳 : 李濟馬의 學文的 淵源

- 과 四象醫學의 形成時期에 對한 研究, 四象醫學會誌 2(1) : 18.
3. 金芝英, 高炳熙, 宋一炳 : 知行論에 關하여(獨行篇, 性命論, 四端論), 四象醫學會誌, 1995, Vol 7, No.2.
4. 金學主 著 : 詩經, 明文堂, 1972.
5. 朴錫璉 著 : 韓國醫學의 世界化, 명지대학교 출판부, 1995.
6. 朴憲淳 譯 : 四書索引, 新書苑出版社, 1995.
7. 葉紹鈞 編 : 十三經索引(重訂本), 中華書局.
8. 成百曉 譯註 : 大學·中庸集註, 傳統文化硏究會, 1995.
9. 成百曉 譯註 : 論語集註, 傳統文化硏究會, 1990.
10. 成百曉 譯註 : 孟子集註, 傳統文化硏究會, 1996.
11. 黎靖德 編 : 朱子語類, 中華書局, 1983.
12. 李相殷 監修 : 漢韓大字典, 民衆書林, 1984.
13. 李濟馬 原著, 朴錫彥 譯編述 : 格致藁, 太陽社, 1985.
14. 李濟馬 原著, 洪淳用, 李乙浩 譯述 : 四象醫學原論(《東醫壽世保元》), 杏林出版, 1992.
15. 鄭遇悅 : 東武 李濟馬의 哲學과 醫學, 四象醫學會誌, 1995, 7(1) : 32.
16. 陳淳 지음, 金영민 옮김 : 北溪字義, 서울 : 예문서원, 1993, p.191.
17. 車相輅 著 : 書經, 明文堂, 1972.
18. 韓錫地 著 : 明善錄, 景仁文化社, 1986.
19. 한형조 著 : 주희에서 정약용으로, 서울 : 세계사, 1996.