

중국 · 조선철학의性情과 동의수세보원의 性情에 관한 문헌적 考察

薛有暻* · 金鍾元*

A Bibliographic study between Sung-Jung in <Dongyi Soose Bowon> and Sung-Jung in Chinese and Chosun's philosophy

Seul Yu-kyung · Kim Jong-won

*Dept. of Constitutional Medicine, College of Oriental Medicine, Dong Eui University

1. Purpose of study

In Sasang Constitutional Medicine, human's physiology and pathology are caused by Sung-Jung that joy, anger, sorrow, and pleasure' expression. So, the purpose of this study is to investigate the correlation between Sung-Jung in <Dongyi Soose Bowon> and Sung-Jung in Chinese and Chosun's philosophy.

2. Method of study

First, I made a thorough investigation into the meaning and change of Sung-Jung's concept in Chinese philosophy. Secondly, I did a study not only Sadanchiljung(四端七情) that the discussion is based on the concept of Sung-Jung in Chosun's philosophy but also it of Jeong Je-du (a scholar of the Wang Yang-ming school). Finally, I did a study Sung-Jung in <Dongyi Soose Bowon>

* 東義大學校 韓醫科大學 四象體質醫學科

3. Result of study

It is found that Lee je-ma formulated his peculiar system of thought (Sa-Sim-Sin-Mul) in <Dongyi Soose Bowon>, covered the concept of Sung-Jung in Chinese and Chosun's philosophy

초 록

1. 연구목적

四象醫學에서는 四象人의 生理, 病理의 원인이 喜怒哀樂으로 표현되는 性情의 작용으로 설명되어진다. 따라서 동의수세보원에 나타나 있는 喜怒哀樂으로서의 性情과 중국·조선철학에서의 性情에 관한 연관성을 찾아보고자 하는 것이 연구 목적이다.

2. 연구방법

먼저 중국철학에서의 性情 개념의 변천과 의미를 고찰하고 그 다음 조선철학에서 性情 개념을 중심으로 한 論辯인 사단칠정론과 정제두의 양명학에서의 性情에 대해 고찰하였고 마지막으로 동의수세보원에서의 性情의 개념을 조사하였다.

3. 연구결과

이제마가 동의수세보원에 중국과 조선철학에서의 性情을 모두 포괄하면서 자신의 독특한 事心身物的인 사고체계를 나타낸 것을 알 수 있었다.

중심단어: 사상의학, 성정, 사단, 칠정

I. 緒 論

사상의학은 性情을 통하여 체질 형성의 과정과 生理, 病理 현상을 설명하여 性情으로 사상의학의 기초 이론에서부터 진단과 치료에 이르기까지 논리적 근거로서 사용하고 있다.

즉, 四象人의 선천적인 臟腑大小가 결정되는 것을 喜怒哀樂으로 표현되는 性情의 작용으로 설명하였으며 후천적인 病因, 病理도 모두 喜怒哀樂의 昇降원리에 의하여 특징지어지는 것으로 설명하고 있다.¹⁾ 또한 性情에 대한 이해로 性은 삶의 조건으로서의 환경을 객관적으로 관찰하는 것이며 情은 관찰의 결

1) 송일병외. 사상의학. 집문당. 1997: 80쪽

과에 의해 얻어진 인식을 바탕으로 한 개인적이고 주관적인 행위의 과정이나 결과에 대해 느끼는 감정이다²⁾라고도 말한다.

그런데 현대의 우리는 일반적으로性情이라고 할 때 性是天命之爲性이라던가 또는 본래 가지고 있는 본성이라거나 또는性卽理라는 것으로 말하고 情은 별달리 의견없이 喜, 怒, 哀, 樂, 愛, 惡, 慾 등 感情의 일반적 표현으로 이해³⁾되고 있다.

이렇게 東醫壽世保元에서의性情과 달리 현대 우리가 일반적으로 이해하고 있는 개념이 완전히 다르게 이해되고 있는 점에서 이제마 以前의性情의 개념과 東醫壽世保元의性情의 개념이 정말로 별개인지 아니면 어떤 변화속에서 도출될 수 있었던 개념인지 궁금하였다. 따라서 중국의 先秦儒學과 性理學에서 표현된性情의 개념과 조선철학에서性情으로 이해되는 대표적 논쟁인 四端七情論과 양명학과의 거두 정제두의性情에 대하여 고찰하여 이들 각각에 대해 東醫壽世保元의性命論, 四端論, 擴充論에 나타난性情의 내용과 어떤 관련이 있는지 알아보고자 한다.

II. 本 論

본론은 크게 첫째, 중국철학에서의性情에 대한 기본적인 과정 둘째, 조선 철학의 최대의 논쟁, 四端七情論을 통해본性情과 양명학자 정제두의 철학 사상에 나타난性情 셋째, 동의수세보원에서의性情으로 나누어 살펴보았다.

1. 중국철학에서의性情

性이란 진정한 논제가 孔子에서 비롯하여 孟子와 荀子의 性善說과 性惡說에서 시작하여 양한시대의 중요한 특징은 氣로써 性을 논하는 것이었다.

예를 들면 董仲舒는 <하늘에는 음양의 두 氣가 있고 사람에게는 食과 仁의 두 가지 性이 있다.>고 하였으며 왕충은 <稟受한 氣에 두텁고 얇은 차이가 있으므로 性에도 善惡이 있다>고 봄으로써 性에는 여러 가지의 경향성이 있다⁴⁾는 것을 이끌어 내었다. 삼국 시대와 兩晉에서 隋唐시대 사이에는 불교학자의 佛性說이 출현하여 自性의 淸淨과 본래적인 깨달음으로 인해 사람은 누구나 성불할 수 있다는 것을 강조하였는데 이것은 性善說을 신비화한 것이다. 이 시기는 한결같이 性은 善하고 情은 惡하다는 것을 알리는데 힘을 기울였으며 宋, 元, 明시대에는 性二元論이 주류를 이루었는데 張載는 최초로 天地之性과 氣質之性의 性二元論을 제시하였고 한편 天地之性을 높이고 氣質之性을 끌어내려 여러 가지 모순에 빠지게 되었고 뒤에 와서 朱熹는 張載의 性二元論을 더욱 발전시켜 本體論의 차원에서 性善說을 논증하였다. 그후 명대 중엽에 왕양명에 이르러 性一元論 즉 心學으로 전환되었다.

a) 性論에 관한 고찰

性의 의미를 철학사적으로 탐구해 볼 때 그 진정한 시초로 간주할 수 있는 것은 孔子의 다음 말에서이다.

<性은 서로 가까우나 접으로 인해 서로 멀어진다

2) 김진성. 이제마의 성정론의 음양적 원리-사상의학회지 1998 : 10-1. 25쪽

3) 崔根德. 유교와 性. 정신건강연구 제3집 1985 한양대학교 정신 건강연구소.1985 : p24-25.

4) 方立天. 중국철학과 인성의 문제. 예문서원. 1998 : p182.

(性相近也 習相遠也-論語 陽貨(17))

그러나 이 말은 性이란 用語 자체의 의미에 대해서는 어떠한 정보도 제공해 주고 있지 않다. 즉 性을 이미 알고 있는 것처럼 전제해 놓고 그것을 지닌 개별자들의 상호관계를 짚고 더불어 말한 것에 불과하다⁵⁾고 한다.

그 다음 中庸에서 性에 대해 약간 더 발휘되어 있는데 <하늘이 명한 것을 일러 性이라 하고 性을 이끌어 가는 것을 일러 道라 하고 道를 닦는 것을 일러 教라 한다(天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教-中庸 1장)>라고 하였는데 여기서는 性에 대한 간단한 정의가 되어 있다. 그러나 하늘이 命한 것이라 했을 뿐 그 구체적 내용을 말하지는 않고 그 유래나 기원만을 말하였을 뿐이다.

性에 대한 본격적인 논의는 孟子로 인한 것이다. 孟子는 性이 善함을 주장하였다. 그리고 孟子는 子思와 결하여 思孟으로 병칭되면서 子思의 學을 이어 받은 것으로 전해지므로 이에 역으로 추리하여 中庸의 性은 善한 것임을 알 수 있다⁶⁾고 한다

그런데 性의 善惡여부를 주장하는 측면에서 다른 쪽 계열이 있는데 荀子는 <사람의 性은 惡하다. 그것의 善한 것은 인위적인 것이다-荀子 性惡篇>라고 하였다. 이것은 禮를 강조하는 荀子를 거쳐 禮가 엄격화된 法의 체계를 갖춘 法家의 계열 쪽으로 연결되게 된다. 이상과 같은 性에 대한 논의는 性의 善惡여부를 따지는 도덕적 價値論의 성격을 지니고 있다.

性의 善惡이 우선적으로 거론되었고 그 性이 무엇인가에 대한 문제는 宋代 이후의 이른바 성리학에서 본격적으로 거론된다.

告子の “태어난 그대로를 일러서 性이라 한다(生之謂性)”라는 주장에 孟子는 “그렇다면 개의 性은 소의 性과 같고 소의 性은 사람의 性과 같은가(然則犬之性 猶牛之性 牛之性 猶人之性與-孟子 告子上)”라고 반문함으로써 개와 소와 사람의 性이 엄연히 다르며 또 각 개체물의 독자적 性이 있음을 드러내었다. 그리고 그 개체의 性이 하늘로 부터 유래가 된 것이다. 즉 孟子의 性은 만물 중의 각 개체가 고유하게 가지고 있는 것이며 이것은 각 개체가 그것이 그 자신이 아닌 것과 구별되는 바의 고유한 것이어서 孟子의 性은 개체성을 의미하며 보편성을 의미하지는 않는다고 한다. 또한 孟子의 性을 어떻게 해석해야 할 지는 단지 맹자에게서만 논란되지 않고 철학사에 있어서 후대인 송대 성리학에서 본격적으로 연구되었으며 사실상 맹자에 있어서는 개체성에 집중되면서도 그 개체성 특히 인간성의 측면에서의 주체성이 보다 강조되면서 그것의 하늘과의 관련성을 암시하고 있을 뿐⁷⁾이라고 한다.

후대의 학자들 특히 성리학자들은 中庸이나 孟子의 性을 빌미로 해서 자신들의 이론을 전개해 나갔다.

宋代에 들어와 張載는 天地之性과 氣質之性의 性二元說을 내놓았고 이정 역시 性이 두 종류 즉 ‘天命을 性이라고 한다(天命之爲性)’고 할 때의 性과 ‘타고난 것을 性이라고 한다(生之爲性)’고 할 때의 性으로 나누어진다는 것을 말하고 이러한 두 종류의 性은 각기 理와 氣에서 파생된 것이라고 구분하여 氣에 의해 이루어진 氣質之性을 性으로 여기지 않았다.

성리학의 대표적인 朱子는 이러한 장재와 이정의 학설을 종합함으로써 독특하고 완성된 性二元說을

5) 金勝東. 성리학파와 실학파와의 性論에 대한 비교연구. 인문논집 제 38집. 1991: p95

6) 金勝東. 성리학파와 실학파와의 性論에 대한 비교연구. 인문논집 제 38집. 1991: p95

7) 上同-98-99쪽

세웠다. 朱喜는 “이 〈性〉字는 하늘에서 稟受받은 것을 두고 말하는 것이고 太極 같은 것은 다만 理라고 말해야 마땅하다-朱子語類 卷94”라고 하여 그는 개별적인 의미의 理는 性이라고 일컬을 수 있으나 太極은 단지 理라고 말할 수 있을 뿐 性이라고 말할 수 없다고 하였다.

朱子가 사용한 性字는 항상 개별적인 의미의 理와 동일하니 그는 또 이렇게 말했다. “아직 이 氣가 있기 전에 이미 이 性이 있다. 氣가 존재하지 않는 경우에도 性은 언제나 존재한다. 비록 그것이 氣 가운데 있는 경우라도 氣는 스스로 氣이고 性은 스스로 性이어서 역시 본래부터 서로 섞이지 않는다-朱子文集 卷46” 여기서의 性은 理라고 말할 수 있다⁸⁾고 하여 朱子가 中庸의 뜻을 이은 것이 보인다.

또한 다음과 같이 “性이란 사람과 사물이 그것을 얻어서 태어나는 바의 理이다-孟子集注 卷8”라고 하여 사람의 性과 사물의 性 사이의 관계와 구분을 탐구하였다.

그리고 “性者, 心之理 情者, 性之動, 心者 性情之主-朱子語類 卷5”라고 하여 性情을 통합하는 것이 心이라 하면서 性과 情에 대해 정의를 내렸다.

또 “사람의 性에 대해서는 밝고 어두움을 말할 수 있지만 사물의 性은 단지 치우치고 막힘이 있을 뿐이다. 어두운 것은 밝게 할 수 있지만 이미 치우치고 막혀 버린 것은 통하게 할 수 없다-朱子語類 卷4”라 하여 즉 사람의 性은 단지 밝고 어두움이 문제가 되고 사물의 性은 치우치고 막힘이 문제가 되는데 어두운 것은 밝게 하기는 쉽지만 막힌 것을 통하게 하기는 어렵다는 것으로 주희는 사람과 동물이

공통적으로 지닌 생리 작용이 바로 性이다⁹⁾라고 생각한 것이다.

그리고 程頤의 사상을 계승하고 理氣說로써 張載가 제시한 天地之性과 氣質之性을 설명하여 자신의 관점을 제시하였다.

“天地之性은 전적으로 理만을 말한 것이고 氣質之性이라는 것은 理와 氣를 섞어서 말한 것이다-朱文公文集 卷56 答鄭者上” 天地之性은 세계의 근원인 理에서 온 것으로 선천적이고 공통적인 것이지만 氣質之性은 사람이 氣를 품수하여 身體를 이룰 때 氣와 理가 결합해서 형성된 것으로 천차만별로 다양하다¹⁰⁾고 하였다. 여기서 말하는 天地之性은 장재가 말한 물질적인 氣에 의해서 결정되는 본성과는 달리 “理”에서 온 것이다. 이것은 “天命之性”이라고도 불린다.

“性은 사람이 태어나면서 稟受받은 天理이다” “性은 곧 天理로 선하지 않음이 없다-孟子集注 卷11 告子章句上” 이것은 天地之性이다.

氣質之性은 전적으로 善한 天命之性과 다른 것으로 “氣質之性이라고 하는 것은 理와 氣를 섞어서 말한 것이다-朱文公文集 卷56” 氣의 맑고 탁함의 차이가 性의 선한 것과 악한 것이 있게 하므로 이로 인해 氣質之性이 선하고 악한 차이가 있게 된다¹¹⁾고 하여 즉 朱喜가 天命之性과 氣質之性을 구분한 것은 性에 善惡이 있는 것을 밝히기 위한 것이었다. 그리고 그는 氣質之性에 관하여 장재는 군자는 氣質之性으로 여기지 않는다고 하였지만 朱喜는 氣質之性을 性으로 여기고 그것을 논증하였다. 그는 이것으로 중국철학사에 있어 性善과 性惡의 논쟁을 해결하였

8) 上同-105쪽

9) 方立天, 중국철학과 인성의 문제. 예문서원, 1998: 136쪽

10) 上同-137쪽

11) 上同-139쪽

다. 朱喜는 맹자가 말한 性善說은 天命之性을 가리킨 것인데 孟子는 氣質之性이 있다는 것을 몰랐기에 性惡의 기원을 설명하지 못하였다고 하며 또 荀子가 性惡을 말하고 양용이 性에 善과 惡이 뒤섞여 있다고 주장하며 한유가 性은 세 등급으로 구분된다고 한 것은 모두 氣質之性을 가리킨 것으로 그들은 天命之性이 있음을 몰랐다고 하면서 비로소 人性의 문제를 원만하게 설명할 수 있게 되었다¹²⁾고 하였다.

明代 王陽明은 性一元論을 주장하는데 주자학에서는 性을 心法之學을 밝히는데 있어 가장 중요한 개념으로 부각시킨다. 그러나 陽明學에서는 心을 가장 중요한 개념으로 부각시킨다. 그는 心卽理의 입장에서 "마음의 본체는 天命의 性이고 원래 無善無惡한 것이다(傳習錄 上, 頁四)"하였고 心은 一心이지만 그것이 발현될 때 人心과 道心, 四端과 七情, 그리고 善과 惡이 나누어진다고 하였다. 주자학에서는 모든 문제를 二元論의 地平에서 파악하는데 즉 理와 氣, 人心과 道心, 體와 用, 知와 行을 二元論의으로 이해하고자 한다. 그러나 陽明學에서는 완전한 一元論으로 모든 문제를 파악한다. 왜냐하면 양명학에서는 心이라는 하나의 테두리속에 온갖 문제들을 하나도 빠짐없이 포섭하여 心이라는 一元 속에서 이해하고 있기 때문이다. 결국 心, 性, 情이 궁극적으로는 하나이기 때문이다¹³⁾라고 한다.

1) 情論에 대한 고찰

(禮記 중 樂記)에서 음악은 사람 마음의 情感의

필요에서 나왔지만 "民有血氣心知之性 而無哀樂喜怒之常 感應起物而動 然後心術形焉"이라 하여 반드시 외부 사물에 자극을 받고 반응이 일어나야 한다¹⁴⁾고 하였다.

그 뒤 〈中庸〉에서 "哀怒喜樂之未發 爲之中"이라 하여 인간의 감정을 喜怒哀樂 그 뒤 四情으로서 개괄하였는데 이를 始發로 하여 그 후의 중국 철학자들 및 조선의 성리학자들도 대개 喜怒哀樂으로서 七情을 대변하거나 양자를 동일한 의미로 사용하였다. 다음으로 맹자가 제시한 四端之心의 개념은 七情과 함께 후대 四端七情論의 源泉이 되었으며 朱子가 四端은 理의 發이고 七情은 氣의 發이라 하여 四端七情論과 理氣論이 결합되어 논의된 이래 특히 철정론은 조선 성리학사에서 중요하게 취급되었는데 이는 뒤(四端七情論 부분)에 자세히 기록하기로 하고 七情과 四情의 용법상 차이에 대한 구체적인 언급은 없이 모두 마음에 일어나는 감정의 總名으로 사용되었다¹⁵⁾고 한다.

위진남북조 시대의 왕필은 성인이 보통사람보다 뛰어난 점은 내면의 맑고 밝음에 있고 성인이 보통 사람과 같은 점은 情에 있는데 성인의 情의 작용은 외물과 교섭할 때 그 간섭을 받지 않아서 슬퍼하거나 즐거워하는 情에 빠져서 스스로 벗어나지 못하는 일이 없다고 하였고 이처럼 '사물에 應하되 사물에 매이지 않는' 성인의 情은 곧 '情을 性으로 만드는 것' 즉 性에 의해 情을 통솔하는 것이며 정으로써 리를 따르는것(以情從理)¹⁶⁾이라 하였고 唐代的 李翱

12) 上同-140쪽

13) 金吉煥 한국양명학연구 일지사 1981: 263쪽

14) 몽배원 중국심성론 법인문화사 1995: 204, 208쪽

15) 池井鎔, 安井錫 <동의수세보원 사단론>중 四情의 작용기전 및 병리변화에 대한 고찰-사상의학회지 1993: 54-55쪽

16) 方立天 중국철학과 인성의 문제 예문서원 1998: 85, 86쪽

는 性과 情은 대립적인 것이어서 “性은 선하지 않은 것이 없지만 情은 본래 사악하고 망령되다”고 하였다. 또한 “情이 작용하지 않으면 性이 확충된다”, “사람이 성인이 되는 것은 性으로 인해서이다. 사람이 자신의 性을 미혹되게 하는 것은 情때문이다.”라고 하여 情은 사람의 본성을 여러 측면에서 부단히 동요시키고 미혹시키며 해를 끼친다¹⁷⁾고 하였다.

북송의 유물론 철학자인 왕안석은 〈性情〉, 〈禮樂論〉 등의 글을 지어 “性은 根本이고 情은 作用이다(性本情用)”라는 학설을 제시하였다.

그는 “性을 논하는 이들은 ‘性은 善하고 情은 惡하다’고 하는데 그것은 단지 性과 情의 이름만 알뿐 性과 情의 실질에 대해서는 모르기 때문이다..... 性은 情의 근본이며 情은 性의 작용이다. 그러므로 나는 性과 情이 하나라고 말한다”고 하여 이것은 왕필의 이론과 방법론을 계승하고 한 걸음 나아가 本末과 體用的 범주를 활용해 性과 情의 관계를 규정하였다¹⁸⁾고 한다.

또한 “情은 性에서 나오며 情이 생겨난 뒤 善惡이 드러나므로 性은 善하다거나 惡하다고 말할 수 없다-先生文集-67권”, “善惡이라는 것은 情이 지니는 이름일 뿐이다-先生文集-67권” 즉 왕안석은 性에는 善과 惡이 없고 情은 善할 수도 惡할 수도 있다고 하였다.

또한 왕안석은 사람의 性과 情은 변화시킬 수 있으며 그 관건은 情에 있다는 관점을 제시하였다.

그는 사람의 품성은 주로 후천적인 습관에 의해

물드는 것으로 善惡이 결정되므로 도덕은 후천적으로 형성되는 것이라고 보았고 일생을 통해 사람의 도덕 품성은 부단히 변화한다는 것을 강조하였으며 사람에게서 드러나는 선하고 악한 모습은 짝이지 情이 아니며 또 때로는 그것이 情이 될 수 있지만 결코 性일 수는 없다고 하였다.

朱喜는 張載의 “心은 性과 情을 통섭한다-張載集 性理拾遺”는 사상을 계승하여 心의 體用관계에 의거해 인성의 선악문제를 해결하였는데 그는 “孟子는 측은지심이 仁의 단서라고 하였다. 仁은 性이고 측은하게 여기는 것은 情이다. 이것은 情에서 心을 본 것이다. 또 仁義禮智는 心에 뿌리를 두고 있다고 했는데 이것은 性에서 心을 본 것이다. 心은 곧 性과 情을 포괄한다. 性이 體라면 情은 用이다(性者, 心之理 情者, 性之動, 心者 性情之主)-朱子語類 卷5” “性은 心의 理이고 情은 性의 작용이고 心은 性과 情의 주인이다-朱子語類 卷5”라 하였는데 여기서 心의 본체인 性은 天命之性이고 理이며 善하지 않음이 없고 心의 작용인 情은 발현하여 작용하는 가운데 있는 것으로 善도 있고 惡도 있는 것이라 설명하였다.

왕양명은 七情이 良知의 자연한 발로라고 보고 “喜, 怒, 哀, 懼, 愛, 惡, 慾을 七情이라고 한다. 七情은 모두 人心에 합하여 있다.... 七情이 그 자연의 유행을 따르면 모두 良知의 用이니 善惡으로 분별할 수 없다-傳習錄 下 頁三二, 全書三”고 하였다.

17) 上同 104쪽 〈李文公集 2권〉 人之所以爲聖人者, 性也, 人之所以惑其性者, 情也, 喜怒哀懼愛惡慾七者, 皆情之所謂也, 情既昏, 性斯匿矣, 非性之過也 七者循環而交來, 故性不能充也

18) 上同 122쪽 〈臨川先生文集-67권 -性情〉 “世有論者曰 性善情惡, 是徒識性情之名, 而不知性情之實也 喜怒哀樂愛惡慾 未發於外而本於心 性也 喜怒哀樂愛惡慾 發於外而見於行 情也 性者 情之本 情者, 性之用, 故吾曰 性情一也”

2. 조선 철학에서의性情

고려에서 시작된 성리학이 조선시대의 퇴계와 율곡에 의하여 전성기를 맞는데 조선시대의 학문은 朱子學이 주종을 이루었다. 朱子學에서는 모든 문제를 二元論의 地平에서 파악하는데 즉 理와 氣, 人心과 道心, 體와 用, 知와 行을 二元論적으로 이해하고자 한다. 性理를 天命이 인간에 내재한 性(本然性)으로 이해하여 인간의 主體性을 形而上學化하여 이론적으로 체계화한 것이 공자, 자사, 맹자를 이어받은 송대의 정주학 즉 性理學이라 한다면 이것은 천인 관계를 위주로 하여 객관적 우주론적 경향이 있는데 반하여 조선조 성리학의 양대 산맥인 퇴계 성리학은 자연이나 우주의 문제보다 인간의 내적 성실성을 통하여 인간의 主體性을 강조한 것이 특징이다.

조선시대 철학속에서의 性情에 관하여 알아보기 위해 한국성리학사에서 중요한 학술 논쟁이었던 四端七情論을 살펴보고자 한다. 이 논쟁은 性理學의 주요개념에 대한 논리적 해석을 주제로 하였기 때문에 가장 의미있는 철학적 주제로 부상할 수 있었고 그 당시뿐만이 아니라 조선말까지 계속된 최대의 이론적 관심사가 되었다. 이 논쟁을 연구하면서 조선시대 독존적이던 성리학에 이단 학문으로 몰리면서도 그 새로운 사상을 전개해나가면서 명맥을 유지한 陽明學에서의 性情에 관하여서도 잠깐 논하고자 한다.

1) 四端七情論

① 개요

우리나라의 전통사상 중에서 16세기 중엽부터 논변의 형식으로 연구되기 시작하여 조선조 말에까지

계속된 四端七情論으로 인해 성리학계는 처음으로 문제 중심의 연구와 학파를 형성하게 되었다.

四端이란 맹자가 말한 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非의 네 가지 마음을 가리킨다. 이는 어디까지나 '端'으로서 곧 이미 드러나 알려진 것에 한하여 그것이 무엇의 단서임을 말하려는 것이다. 맹자에 의하면 이 무엇이 곧 仁義禮智라는 것이니 四端이란 곧 仁義禮智라는 인간의 본연지성을 드러내는 情이다. 그러므로 仁義禮智의 性은 인간에게 있어 특히 선한 본성이며 그 발로인 四端도 선한 情이 되는 것이다. 七情이란 禮記에서 말한 喜, 怒, 哀, 懼, 愛, 惡, 慾을 가리킨다.

中庸에서의 감정은 매우 객관적이고 포괄적인 모습을 띠고 있는데 즉 인간이 날 때부터 이른바 본능적으로 가지고 있는 情의 총화가 곧 七情이다. 따라서 四端은 부분적이고 특수한 情인 반면에 七情은 전체적이고 일반적인 情이다. 七情이란 개별적인 情의 양상을 표현하는 것이 아니라 일반의 의미로 쓰이는 것이기 때문에 中庸에서처럼 喜怒哀樂으로 대용되기도 한다. 또한 七情은 사람의 情을 망라한 것이기 때문에 그 특성을 일반적으로 옳하다던가 옳하다고 할 수 없게 된다.

이 점에서 四端이 純善인 것과 대비된다. 그런데 이 四端과 七情을 理氣의 관계에서 어떻게 해석하느냐에 따라 철학적 입장이 크게 달라진다. 조선조 성리학의 가장 뚜렷한 특색의 하나인 四端七情 논쟁은 결국 이 四端과 七情을 理氣論적으로 어떻게 해석할 것인가의 문제인 것이다.¹⁹⁾

인간의 옳한 情만을 뜻하는 四端(仁義禮智의 단서인 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非之情)과 善惡을 고려하지 않은 채 자연스런 情 전체인 七情을 理氣로 해석하

19) 장숙필 사단칠정론(율곡의 사단칠정론) 서광사 1992: 97쪽

는 데에는性情心の理氣論의 규정어 어떻게 전개되며理氣의 의미와 관계의 설정이 어떻게 되는가에 따라 이론이 다양하게 전개되었으며 그래서 판이한 두 성격의 해석을 하나로 합쳐서 내리려는데에 어려움이 있어 많은 학자들이 문제 해결의 끝을 보지 못하였다. 그러나 이로 인해 인간의 깊은 자기 탐구, 자기 성찰이 이어져 왔으며 또한 이제마의性情에 어떠한 영향을 미쳤는지 알아보기 위해四端七情 해석론의 출발과 역사적인 전개를 살펴본다.

② 四端七情論의 발단과 내용

이 논쟁은 李滉과 奇大升간에 1558-1566년까지 행해진 四端과 七情에 대한 理氣論의 해석을 둘러싼 논변을 시작으로 한 것으로 이황은 四端과 七情을 理氣說의으로 해석할때 처음에는 “四端은 理가 발현된 것이고 七情은 氣가 발현된 것”이라고 주장했으나 기대승으로부터 “四端과 七情을 理氣에 부속시켜 별개의 情이라고 할 수 없지 않는가?”라는 반론이 제기되자 퇴계는 “四端이 理에 해당되는 것과 마찬가지로 七情은 氣에 해당된다. 그 발출이 각각의 혈맥을 가지며 그 명칭이 모두 뜻하는 바가 있기 때문에 각기 主되는 것에 따라 분속한 것일 뿐이다. 四端도 사물의 접촉을 통하여 감발되는 것은 七情과 다름이 없다. 다만 四端을 理가 발하고 氣가 따르는 것(理發而氣隨之), 七情을 氣가 발하고 理가 따르는 것(氣發而理乘之)일 뿐이다. 理發而氣隨之者 이는 理를 위주하여 말하는 것일 뿐 理가 氣 밖에 있다는 뜻이 아니다. 이것이 四端이다.

氣發而理乘之者는 氣를 위주로 말하는 것이지 氣가 理 밖에 있다는 뜻이 아니다. 칠정이 이것이다.”

라고 말하여 자신의 처음 주장을 수정했다. 그러나 기대승은 七情 가운데 發하여 마땅한 조건에 맞는 것은 곧 理에서 발하여 善하지 않음이 없는 것에 해당하니 애초에 四端과 다를 것이 없다. 七情이 비록 氣에 속하지만 理가 본래 그 가운데 있으니 七情으로서 發하여 절도에 맞는 것은 곧 天命으로서의 性이며 본연의 體이니 四端과 다를 것이 없다고 한다. 그리고 退溪는 “四端은 情이요, 七情도 情이니 어떻게 四七의 다른 이름이 있겠는가? 내가 일찍이 망령되어 情에 四端과 七情이 있는 것으로 나눈 것은 性에 本性과 氣稟의 다름이 있는 것과 같아서이다”라고 하였는데 바로 退溪는 性에 本然之性과 氣稟之性 이 있는 것과 마찬가지로 情에도 四端과 七情이 있는 것으로 해석²⁰⁾하게 된다.

또한 退溪는 四端은 孟子가 善한 면을 가리킨 것이라 하여 의미에 있어서 七情과는 다르다고 표현한다. 동시에 理氣의 경우도 의미가 다르다고 말한다. 즉 所當然으로서의 理를 善한 것이며 氣는 善한 것도 惡한 것도 아닌 善惡未定으로 본다. 바로 理氣를 四端七情과 對舉互言해서 말할 수 있다는 것이다. 또 다른 한편으로 所從來의 측면에서 四端은 心 가운데에서 發하는 것이고 七情은 形氣의 감촉을 받아서 發하는 것이라 한다. 즉 四端은 理를 主로 하여 말한 것이고 七情은 氣를 主로 하여 對舉하여 말하고 있는 것²¹⁾이라고 하였다. 이러한 이황의 수정해석은 四端과 七情을 對待로 파악하려는 입장을 강화하기 위한 의도에서 착안된 해석이었기 때문에 철학 세계에 내포된 모순점들에 대한 논쟁이 계속된 것이다. 한편 퇴계가 四端과 七情을 각각 理와 氣에 분속시킨 데 반하여 율곡은 四端과 七情을 모두 氣가

20) 張世浩 김장생의 사단칠정론 경성대학교 논문집 제 13집 1권 1992: 232쪽-沙溪全書-近思錄釋疑-282면

21) 張世浩 김장생의 사단칠정론 경성대학교 논문집 제 13집 1권 1992: 235쪽 -沙溪全書-近思錄釋疑 -283-285면

발하고 理가 타는 것(氣發而理乘之)이라고 하여 퇴계와 다른 입장을 보였다. 율곡의 四七說은 퇴계의 호발설에 대한 반론을 중심으로 말하는데 四端과 本然之性은 善한 것이며 또한 善의 근거라는 전제 위에서 그의 이론을 전개해간다. 즉 그도 四端의 발로부터 인간은 본래적으로 선한 본성을 가지고 있다는 결론을 이끌어내는 맹자의 본래의 목적을 그대로 이어받는다. 이런 점에서 율곡은 “四端은 단지 善情의 別名”이라 하여 四端과 七情은 ‘七情包四端’의 관계를 말한다.

이를 전제로 “情은 하나인데 四端으로 말하고 七情으로 말하는 것은 오로지 理만을 말할 때와 氣를 곁해서 말할 때의 차이가 있다. ...四端은 七情을 다 곁하지 못하나 七情은 四端을 포함할 수 있다”고²²⁾ 규정한다. 다른 학자들의 의견을 잠시 살펴보면 이 논쟁이전의 인물인 권근(權近 1352-1409)은 性에 대한 견해가 대부분 주자계통의 견해를 수용하였으며 四端은 性이 발하여 七情은 心이 발하여 된 것이라 하였고 四端은 無不善한 것, 七情은 有善有惡한 것이라고 하였다.

秋巒 정지운(鄭之雲 1509-1561)도 사칠론의 경우에 이들 사단과 칠정을 각기 구분하여 파악하려는 전통에서 있었으며 그의 <천명도>중의 人形을 보면 천명인 理가 인간에게 부여된 것이 性이며 이것은 구체적으로 仁義禮智信의 五性이라 나타내고 있으며 情은 구체적으로 喜怒哀樂愛惡欲의 七情을 나타내고 있다. 그래서 권근과 정지운의 四端과 七情은 서로

독립된 개념들이며 사단을 칠정에 포함시키지 않은 점이 이후 퇴계에 영향을 미쳤다²³⁾고 한다.

논쟁이후의 沙溪 김장생(金長生 1548-1631)은 “무릇 五性의 밖에 다른 性이 없으며, 七情 밖에 다른 情이 없다. 孟子가 칠정 가운데 善情을 이끌어 낸 것을 四端이라 지목하였으니 七情밖에 따로 四端이 있는 것이 아니다”²⁴⁾라고하여 沙溪는 四端과 七情을 두 가지로 보지 않고 四端을 七情 가운데 情의 善한 것으로 생각한다. 왜냐하면 본래 孟子가 四端을 이야기 한 것은 당시의 사람들이 性이 惡하다는 것만 알고 性이 善하다는 것을 알지 못하기 때문에 孟子가 七情 가운데 情의 善한 것을 뽑아서 四端으로 지명하여 당시 사람들을 깨우치려 한 것²⁵⁾이라고 한다.

旅軒 장현광(張顯光 1554-1637)은 四端과 七情을 똑같이 情의 범주에 든다고 생각했으며 모두 理發로 여겼다. 그는 情은 性이 외물과 접촉함으로써 발출되는 것인데 그럴 때 四端은 性發의 최초 단계를 의미한다고 했으며 그에 의하면 性이 구현됨에 있어서 그 발현의 기틀은 칠정이며 인의예지 四德의 발출인 四端도 그 표현 방식은 七情의 범주를 벗어나지 않는다고 여기며 七情은 四端을 떠나서 별도의 情이 되는 것이 아니고 四端은 七情을 떠나서 별도의 단이 되는 것은 아니다²⁶⁾라고 하였다.

白湖 윤휴(尹鑄 1617-1680)는 “互發로써 先後를 나누는 것은 퇴계의 설이니 진실로 깨닫지 못한 부분이 있다. 석담이 말한 선후도 없고 이합도 없다는

22) 장숙필 사단칠정론(율곡의 사단칠정론) 서광사 1992: 98쪽
 23) 정대환 사단칠정론(정지운과 사칠 논쟁의 발단) 서광사 1992: 46쪽
 24) 張世浩 김장생의 사단칠정론 경성대학교 논문집 제 13집 1권 1992: 沙溪全書-近思錄釋疑-287면
 25) 上同 236쪽
 26) 유권중 사단칠정론(여헌의 사단칠정론) 서광사 1992: 141쪽

것은 실로 바꿀 수 없는 것이다. 그러나 氣化의 설은 理의 움직임을 빠뜨린 말이어서 이 또한 그 하나만을 얻은 것이다.”라고 하여 퇴계나 율곡에 대한 비판을 하였다.²⁷⁾

우담 정시한(丁時翰 1625-1707)은 율곡설을 비판하면서 퇴계설을 변호하는데 치중했으며 이현일(李玄逸 1627-1704)은 퇴계의 이기호발성에 입각한 四端七情說을 옹호하고 율곡의 氣發理乘·途說을 비판하였다.

조성기(趙聖期 1638-1689)는 이황과 이이의 그것을 전제로 하면서도 그 양자를 절충하여 이야기하는데 엄격하게 보자면 이황의 호발설을 용인하지 않고 發用의 차원에서만 전적으로 氣의 발용만을 승인한다는 점에서 이이의 그것에 더욱 접근하고 있다.

農巖 김창협(金昌協 1651-1708)은 七情이 단순히 일곱 가지의 구체적인 情에 불과하므로 율곡처럼 전체적인 情 자체를 뜻한다거나 퇴계처럼 四端을 제외한 모든 情을 포괄하지 않는다. 그는 四端을 七情 속에 포함시켰던 율곡의 입장을 부정했을 뿐만 아니라 四端과 七情을 대립시켜 차별성을 강조했던 퇴계의 입장도 동조하지 않는다.

그리고 그는 인간의 마음을 비롯해 천지 만물을 하나의 氣化로 봄으로써 理發을 인정하지 않는데 이를 보면 기본적으로 율곡의 이론들 안에 머물러 있다고 할 수 있다.

위와 같이 많은 성리학자들이 다양한 의견을 제시하나 이황과 이이의 이론 체계의 완성도가 높았기 때문에 그 이후의 학자들은 새로운 체계를 구성했다기보다는 퇴계의 이론들 안에서 학파를 형성하면서 자신의 입장을 전개해 나갔다.

이렇게 논쟁의 끝을 맺지 못하고 조선 후기로 넘어오면서 四七論에 대하여 정약용(1762-1836)에 와서 거의 논쟁의 끝을 맺기 시작했는데 그는 四端과 七情의 두 갈래인 이황과 이이의 '이론과 관점'에 대한 해명을 하였지 사단과 칠정 자체를 자신의 철학적 분석의 주제 대상으로 삼기를 거부했다.

즉 그는 이황과 이이의 四端七情論에 가로놓인 理發, 氣發의 차이를

첫째, 이론과 실천 내지 논리성과 도덕성 가운데 어느 쪽에 주된 비중을 두었느냐에 따라 발생하는 태도상의 차이

둘째, 사실론과 가치론의 어느 쪽의 측면에서 보느냐에 따라 판정될 수 있는 관점상의 차이

셋째, 理, 氣의 개념이 우주자연과 인간심성의 어느 쪽과 관련하여 보다 우선적이거나 일차적인 의미를 지니는가에 따라 구별되는 범주상의 차이 등

세가지 면에서 해명²⁸⁾하여 이황, 이이의 四端七情論에 대한 최종적 해설을 이룩하였고 나아가 그에 대한 충분한 논쟁을 종식시켰다고 할 수 있다.

2) 조선 양명학파의 정제두 철학에서의性情

우리나라에 왕양명의 〈傳習錄〉이 전해진 것은 이미 왕양명이 살아 있을 때인 1521년(중종16)보다 앞선 것으로 나타났다. 양명학은 자유주의, 개성주의 경향과 주자학에 대한 비판으로 인하여 이황(李滉), 박세채(朴世采), 한원진(韓元震) 등에게 계속 배척을 받았으나 남언경(南彦經)과 이요(李瑤)에 의해 수용되기 시작하였고, 허균(許筠)과 이수광(李水光) 등에 의하여 부분적으로 거론되기 시작하였다.

그러나 본격적으로 양명학을 수용한 사람은 장유(張維)와 최명길(崔鳴吉)이다.

27) 유명희 사단칠정론(백호 윤휴의 사단칠정론) 서광사 1992: 166쪽

28) 유초하 사단칠정론(정약용의 사단칠정론) 서광사 1992: 382쪽

이들의 뒤를 이은 정제두에 이르러서 우리나라 양명학파가 독자적으로 형성되었다고 29) 한다

정제두(1649 - 1736)는 조선의 후기의 유학자, 양명학자이며, 호는 하곡(霞谷)이다. 20여세 때부터 박세채를 스승으로 섬기며 수학하였다. 처음에는 주자학을 공부하였으나, 일찍부터 양명학에 심취하였다. 당시의 도학은 정통주의적 신념에서 陽明學을 이단으로 배척하였으나, 그는 자신의 확고한 신념으로 陽明學의 이해를 체계화시키고 양명학파를 확립하였다. 당시의 학자가 주자학을 한다고는 하지만 사실은 그것으로써 파당을 짓는데 이용하였으므로 정제두는 <存言>에서 “오늘날에 와서 朱喜를 말하는 이는 朱喜를 배우는 것이 아니라 바로 朱喜에 기탁하는 것이고, 朱喜에 기탁하는 것이 아니라 朱喜를 附會하는 것으로 자기 생각을 성취하는 데 朱喜를 끼고 위엄을 짓고 그 私計를 이루고 있다”고30) 지적하였다.

性情에 관해 알려면 그에 의한 心即理와 良知의 개념에 대해 살펴봐야 하는데 王陽明은 마음을 중심축으로 인간과 자연의 관계 및 인간 밖의 모든 사물을 파악하려고 했는데 따라서 사람의 실천이 관계된 일 이외에는 어떠한 객관적 사물의 존재도 인정하지 않았는데 그 표현이 바로 心即理이다. 이에 하곡의 철학도 명백히 인간을 사교의 중심으로 삼고 있으며 그 가운데서도 마음을 중심에 두고 있다. 이점에서 왕양명의 입장에서 크게 벗어나지 않는다31)고 한다.

하곡은 만물 가운데에서도 인간이 중심이 되는 이유를 마른 나무와 달리 생명력이 있기 때문이라고 생각했으며 따라서 하곡이 탐구 대상으로 삼은 것은

정신 작용이 살아 움직이는 인간의 마음이었다. 하곡은 양명의 말을 인용하여 “양명이 본래 ‘마음이 곧 理일 뿐’이라고 말한 것은 理가 마음에서 나오는 것이며 마음에 들어 있는 條理가 바로 理라고 한 것이니 마음과 理를 서로 다른 것으로 보고 서로 합하여 하나가 될 수 있다고 한 것이 아닙니다.-與閑彦陣論辨言正術書 上22쪽” 이 글을 통해 마음과 理가 두 가지로 나뉘어 있는 것을 합하기 때문이 아니라 본래부터 하나이기 때문이며 하곡이 이처럼 온 세상의 중심을 마음에 두고 마음이 곧 理라고 하는 양명의 생각에 동의한 까닭은 마음의 조리인 理가 物理보다 상위개념이므로 참다운 理는 마음에서 찾다고 생각했기 때문으로 보인다32)고 한다. 그러므로 하곡은 마음이 만물의 중심이라는 생각을 구체적으로 다음과 같이 표현하였다.

“온 세상 만물 가운데 누가 주인인가? 오직 사람의 마음이 모든 신령스러운 것들 가운데 으뜸이다.” (存言 上296쪽)

마음이 모든 것의 중심이며 마음은 신령한 感應力을 가지고 外物에 대응해갈 수 있는 主宰者인 것이다. 그럼 온 세상 모든 만물의 근원자인 마음이 사람안에서는 어떠한 위치로 파악하고 있는가? 하곡은 다음과 같이 말하였다.

“마음은 몸의 주재자이며 사람에게 있는 신령스러운 밝음이다.” (存言 上 285쪽)

이 말은 인간에게 마음만이 아니라 몸도 존재한다는 것을 인정하면서 그 둘의 관계는 마음이 몸을 주재한다고 본 것33)이라고 한다.

마음이 몸을 주재한다는 것에 대해 하곡은 또 다

29) 오정혜 조선유학의 학파들 예문서원 1996: 446쪽

30) 김경아 양명학과 강화학과 인터넷야후 1998: -수용과 전개부분

31) 김교빈 양명학자 정제두의 철학사상 한길사 1995: 107쪽

32) 上同. 111쪽

음과 같이 말하고 있다.

“원래 마음이 변하면서 흘러 통할 수 있는 까닭은 그 속에 선의 이치가 있기 때문에 변할 수 있는 것이다. 하지만 몸에는 타고난 기에 따른 분수 속에 정해진 한계가 있기 때문에 바뀌기 어렵다. 그러므로 지극한 사람이 아니면 변하기 어렵다.”³⁴⁾

이 인용문을 보면 하곡은 몸에는 타고난 분수에 따른 한계가 있으며 마음에는 변화 가능성이 있음을 인정하였다. 그런데 변화를 일으킬 가능성은 마음의 조리인 理에 있고 따라서 하곡이 理를 가치개념으로 파악하고 있음을 알 수 있다.

하지만 그러한 변화가 아무에게서나 일어나지는 않으며 그 마음을 담고 있는 몸 자체가 타고난 기에 의해 정해진 개별적 특수성 즉 분수가 있기 때문에 일단 그 속에 담긴 지극함을 변화의 기본토대로 인정한 것³⁵⁾이라고 생각한다.

良知에 대한 개념에 대해 하곡은 良知를 가장 낮은 차원에서는 생명체의 본질적인 生命現象에 배당한다. 그러므로 良知는 인간만이 아니라 생명을 지닌 존재라면 어떤 것이든 자신 속에 본래부터 지니고 있는 기본요소로서의 생명력으로 이해된다.

良知의 本體는 明德이며 ‘마음의 본체’이며 ‘아직 드러나지 않은 中’이다 그리고 ‘마음의 본래의 상태(心之本然)’, 덕목으로는 仁, 義, 禮, 知이고 다른 표현으로는 ‘마음에 들어있는 본성(心之性)’이다. 또한 良知의 作用은 〈良知體用圖〉에 의하면 ‘마음에 들어있는 정(心之情)’으로서 마음이 드러난 상태이며 구체적으로는 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非의 四端과 喜,

怒, 哀, 懼, 愛, 惡, 慾의 七情이다. 良知의 本體는 性이자 眞理이고 善惡의 문제에서 보면 善과 惡의 대립 개념을 넘어선 ‘지극한 善’으로 이해되고 良知의 作用은 心이자 生理이고 善惡의 문제에서 보면 善惡이 공존하는 상태라고 할 수 있다³⁶⁾라고 한다.

그런데 문제는 善惡의 문제에 있어 그는 “惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非의 마음은 本性이지만 지나치거나 모자람이 있게 되는 것은 사사로움이 가리기 때문이다. 喜, 怒, 哀, 樂의 情 또한 本性이지만 절도에 맞는 것도 있고 절도에 맞지 않는 것도 있는 것은 욕심이 끼어 들어간 때문이다.”라고 하여 문제는 하곡이 性理學에서 항상 善의 근거가 된다고 생각하는 四端에까지 善惡의 공존을 인정했다는 것인데 또 “喜, 怒, 哀, 樂의 감정이 氣를 따르면 포악해지기 쉬우니 이것이 바로 사사로운 욕심이며 바르지 못한 氣이다. 남을 불쌍히 여기기도 하고 자기 잘못을 부끄러워하며 남의 잘못을 미워하는 理는 잘 안 드러나기 쉬우니 이것이 본심이며 하늘로부터 받은 이치이다. 그러나 喜, 怒, 哀, 樂 가운데서도 理가 되는 것은 그것이 하늘로부터 받은 理致라는 점에서 또한 측은의 理와 다르지 않으며 惻隱, 羞惡 가운데에서도 氣에 흔들린 것은 그것이 바르지 못한 氣라는 점에서 또한 기뻐하거나 성내는 감정과 다르지 않다. 存言 上 (상권294)”고 하여 四端과 七情이 비록 다르기는 하지만 결과는 같을 수도 있다고 보았다. 이런 것이 가능한 것은 결국 心, 性, 情이 궁극적으로는 하나이기 때문이다. 전체적으로 볼 때 하곡이 “인간의 心性을 一元構造로 이해하는 가운데 인간을 중

33) 上同 109-112쪽

34) 上同 〈存言-上313쪽〉-“蓋在心則變化流通 而其善之理在焉 故可變. 在身則在氣數之中有定限 難於變化 故非至人則難變”

35) 上同 115쪽

36) 上同 146, 159쪽

시하고 있고 특히 善을 실현해낼 수 있는 가능태로서
의 진리, 즉 良知의 本體인 性을 가장 중요시한
것을 알 수 있고 동시에 보편성으로서의 지극한 善
이 인간에 내재한다고는 보았지만 결국 그것을 실현
해내는 인간의 의지적 측면에서 상당한 역점을 두고
있다³⁷⁾는 것을 알 수 있다.

3. 東醫壽世保元에 나타난 性情

동의수세보원의 性情은 喜怒哀樂의 개념으로 표현
되어 이것이 氣의 형태로 표출됨으로써 장부의 大小
와 病因, 病理를 형성하게 된 것이다. 즉 性으로서
의 喜怒哀樂은 耳目鼻口가 天機를 察(聽視嗅味)하는
과정으로 드러나는 자연적 성품, 즉 天性으로서 性
이 氣로서 작용할 때는 대체로 順動하나 이가 極에
달하면 情을 動하게 한다. 情으로서의 喜怒哀樂은
肺脾肝腎이 人事를 행할 때 드러나는 喜怒哀樂의 표
출적 감정을 말한다. 때문에 情이 氣로서 작용할 때
는 逆動하기 쉬운 성질을 갖는다. ³⁸⁾

이러한 性情이 性命論, 四端論, 擴充論에 어떻게
나타나 있는지 살펴보면 다음과 같다.

1) 性命論

사상의학의 철학적 근거를 論하고 있는 부분으로
서 天機(자연적, 비의지적), 人事(인위적, 의지적)의
우주론으로 시작하여 資心, 資氣의 윤리론으로 끝맺
고 있으며³⁹⁾ 性命論 안에 본체론, 심성론, 인간관,
실천론등이 演繹의 방법에 의해 서술되어 있는데 四
象의 本體論의 구조는 '太極-兩義-四象'으로 이어지
는 구조 즉 '心-心身-事心身物'의 구조로 되어 있고
인간의 本性은 好善, 惡惡之心과 같은 가치 지향적
인 것과 邪心, 怠行과 같은 가치 부정적인 것⁴⁰⁾이
동시에 있는 것을 알 수 있다. 즉 인간의 마음은 '선
한 부분'과 '선할 수도 있고 악할 수도 있는 부분'
으로 이루어져 있다. '선한 부분'은 성인이나 군자나
소인에게 동일하게 존재하고 '선할 수도 악할 수도
있는 부분'의 다소에 의하여 군자의 마음이 되기도
하고 소인의 마음이 되기도 한다⁴¹⁾고 말한다.

즉, 好善과 惡惡에 있어서는 聖인과 衆인이 大同
하나 邪心和 怠行에 있어서 衆인이 그 本性이 私慾
에 가리우기 때문에 聖인과 다르다. 즉 大同인 보편
성과 各立인 개체성⁴²⁾을 나타낸다

그러나 衆인도 노력하여 私慾을 제거하고 인간의

37) 上同 152,160쪽

38) 송일병의 사상의학 집문당 1997: 80쪽

39) 김경요 동의수세보원중 성명론에 대한 연구 사상의학회지 1989: 26쪽

40) 宋正模 <性命論>을 중심으로 한 이제마의 사상관에 대한 고찰, 사상의학회지 1990: 47쪽

<性命論> 耳好善聲 目好善色 鼻好善臭 口好善味 頷有驕心 臆有矜心 膺有伐心 腹有夸心
肺惡惡聲 脾惡惡色 肝惡惡臭 腎惡惡味 頭有攢心 肩有侈心 腰有懶心 腎有慾心

41) 孫祥坤 동무 이제마의 심신관에 대한 고찰 사상의학회지 1997: (2) 10쪽

42) <性命論>天時 大同也 事務 各立也 誇策 博通也 識見 獨行也

世會 大同也 交遇 各立也 經綸 博通也 威儀 獨行也 耳目鼻口 人皆可以爲堯舜 頷臆膺腹 人皆自不爲堯舜
人倫 大同也 黨與 各立也 行檢 博通也 材幹 獨行也 肺脾肝腎 人皆可以爲堯舜 頭肩腰腎 人皆自不爲堯舜
地方 大同也 居處 各立也 度量 博通也 方略 獨行也

本性을 찾으면 聖인이 될 수 있다⁴³⁾ 하여 적극적 인간관을 보여준다.

이러한 私慾을 제거한다는 것은 다름이 아니라 知行을 하는 것으로 博通者인 籌策 經綸 行檢 度量의 속성을 잘 이해하고 응용하여 好善함으로써 慧覺을 실천하여 性을 따르는 것이고 獨行者인 識見, 威儀, 材幹, 方略의 속성을 잘 이해하고 惡惡함으로써 資業을 실천하여 命을 따르는 것을 말하는 것이다.⁴⁴⁾ 즉 性命의 실천적 의미가 慧覺과 資業으로 표현되었다. 이로 인해 인간의 자율의지와 자율행위를 중심으로 하는 우주의 현상을 파악하는 인간중심의 우주관⁴⁵⁾을 알 수 있다.

2) 四端論

四端論은 性命論에서의 다른 人性에서 나아가 인간을 精神인 心과 肉體인 肺脾肝腎으로 나누어 설명하고 있다. 天賦의인 人稟臟理의 大小와 人趨心慾의 闊狹으로서 네 체질의 차등성을 말하고 天賦의인 장부의 大小와 육체적 현상이 喜怒哀樂의 性情의 원리에 의해서⁴⁶⁾, 후천적 病因 病理도 모두 喜怒哀樂의 昇降原理로 설명하고 있는 부분이다.

즉 性情을 氣의 개념으로 파악하여 喜怒哀樂之氣의 順動은 性으로 작용하고 喜怒哀樂之氣의 逆動은 情으로 작용하여⁴⁷⁾ 臟局의 형성에 근원적인 역할을 하고 있음을 나타내고 있다.

43) 〈性命論〉 人之頷臆臍腹之中 誣世之心 每每隱伏也 存其心 養其性 然後人之頭肩腰腎之中 罔民之心 種種暗藏也 修其身 立其命 然後人皆可以爲堯舜之知也
人皆可以爲堯舜之行也

44) 김경요 성명론을 중심으로 한 이제마의 사상관에 관한 고찰-사상의학회지 1990 : 53-54쪽

45) 송일병의 사상의학 집문당 1997 : 63쪽

46) 〈四端論〉 太陽人 哀性遠散而 怒情促急
太陰人 喜性廣張而 樂情促急
哀性遠散則 氣注肺而 肺益盛 怒情促急則 氣激肝而 肝益削
喜性廣張則 氣注肝而 肝益盛 樂情促急則 氣激肺而 肺益削
太陽之臟局 所以成形於肺大肝小也
太陰之臟局 所以成形於肝大肺小也
少陽人 怒性宏抱而 哀情促急
少陰人 樂性深確而 喜情促急
怒性宏抱則 氣注脾而 脾益盛 哀情促急則 氣激腎而 腎益削
樂性深確則 氣注腎而 腎益盛 喜情促急則 氣激脾而 脾益削
少陽之臟局 所以成形於脾大腎小也
少陰之臟局 所以成形於腎大脾小也

47) 〈四端論〉 哀氣 直升 怒氣 橫升 喜氣 放降 樂氣 陷降
哀怒之氣 順動則 發越而上騰 喜樂之氣 順動則 綏安而下墜
哀怒之氣 上升 喜樂之氣 下降 哀怒之氣 陽也 順動則 順而上升
上升之氣 過多則 下焦傷 下降之氣 過多則 上焦傷 喜樂之氣 陰也 順動則 順而下降
哀怒之氣 逆動則 暴發而 竝於上也 上升之氣 逆動而 竝於上則 肝腎傷
喜樂之氣 逆動則 浪發而 竝於下也 下降之氣 逆動而 竝於下則 脾肺傷

이제마가 四端論에서 理氣를 같이 언급한 곳은 한 곳⁴⁸⁾인데 기존의 유학은 理氣를 수직관계로 구분하여 보거나 一體로 보았지만 동무의 浩然之氣와 浩然之理는 수평관계를 가지며 心身의 관계처럼 서로 의존하고 보완하는 관계로 보고 육체를 말하기 위해 氣를 도입한 점과 性情氣를 이용하여 喜怒哀樂을 氣로 설명한 점이 사상의학의 특색이기도 하다⁴⁹⁾라고 말한다.

그리고 浩然之氣나 浩然之理가 聖人の 四臟과 心에서 나오지만 衆人들도 心慾만 잘 다스리면 太極인 心이 四維之四象인 肺脾肝腎의 氣를 잘 다스려 浩然之氣를 기를 수 있게 된다고 하였다. 이를 통해 人趨心慾과 人稟臟理에 의해 心身을 이루는 인간을 정의하고 있다.

즉 肺脾肝腎이 가진 性情氣의 偏向性은 天稟之已定이며 그 偏向性의 정도에 따라 생리 혹은 병리의 상태가 생기나 天稟之未定인 心의 清濁闊狹으로 체

질의 偏向性이 극복될 수 있다⁵⁰⁾고 말하고 있다.

3) 擴充論

四端論에서 제시된 四象人의 性情과 臟腑大小의 관계가 擴充論에 와서 구체적인 모습을 보이는데 즉 四端論에서 性情을 氣의 개념으로 살피어 喜怒哀樂之氣의 順動은 性으로서, 逆動은 情으로 작용하여 臟局의 형성 원인이 되고 擴充論에 와서 동무의 喜怒哀樂의 性은 耳目鼻口라는 그릇을 통해 聽視嗅味(감각)의 기능을 발휘하고 喜怒哀樂의 情은 肺脾肝腎이라는 그릇을 통하여 喜怒哀樂의 感情으로 나타난다.⁵¹⁾ 이러한 性情과 人事를 관련지음으로 性情과 天機 및 人事가 서로 事心身物的 관련을 이루게 된 것을 설명하고 있으며 또한 擴充論에서는 耳目鼻口의 聽視嗅味の 편차로 인한 神氣血精의 충족여부에 따른 肺脾肝腎의 大小와 頭腦, 背脊, 腰脊, 膀胱

48) <四端論> 心- 人趨心慾 - 一心之慾 明而辨之則 浩然之理 出於此也
身- 人稟臟理 - 四臟之氣 擴而充之則 浩然之氣 出於此也

49) 孫祥坤 조선유학자들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 관한 문헌적 고찰. 사상의학회지 1996: 8(2)-24쪽

50) 上同 25쪽

51) <擴充論> 太陽人 哀性遠散而 怒情促急
太陰人 喜性廣張而 樂情促急
哀性遠散者 太陽之耳 察於天時而 哀衆人之相欺也 哀性 非他 聽也
喜性廣張者 太陰之鼻 察於人倫而 喜衆人之相助也 喜性 非他 嗅也
怒情促急者 太陽之脾 行於交遇而 怒別人之侮己也 怒情 非他 怒也
樂情促急者 太陰之腎 行於居處而 樂別人之保己也 樂情 非他 樂也
少陽人 怒性宏抱而 哀情促急
少陰人 樂性深確而 喜情促急
怒性宏抱者 少陽之目 察於世會而 怒衆人之相侮也 怒性 非他 視也
樂性深確者 少陰之口 察於地方而 樂衆人之相保也 樂性 非他 味也
哀情促急者 少陽之肺 行於事務而 哀別人之欺己也 哀情 非他 哀也
喜情促急者 少陰之肝 行於黨與而 喜別人之助己也 喜情 非他 喜也

의 盛衰를 제시⁵²⁾하고 있다.

擴充論은 한 마디로 心身의 영역에서 事物까지 擴充한 것인데 즉 心身과 天機, 人事라는 측면에서는 性情이 喜怒哀樂과 결합하여 다음과 같이 擴充된다.

性-聽視嗅味-與人相接之性-天機
(感覺)

情-喜怒哀樂-自己獨特之性-人事
(感情)

또한 性命論에서 性命의 실천적 의미로서 慧覺과 資業을 강조하고 四端論에서 衆人도 心慾을 잘 다스리면 太極인 心이 肺脾肝腎의 氣를 잘 다스려 浩然之氣를 기를 수 있어 체질의 偏向性이 극복될 수 있다고 하여 모두 인간의 자율의지와 자율행위를 중요시 여기는 것을 알 수 있는데 擴充論에서 와서도 역시 四象人의 체질적 취약점을 극복하기 위한 방법들을 말하고 있다. 즉 첫째, 장부의 大小에 따른 上下升降의 偏在性을 극복하기 위한 喜怒哀樂의 中庸

의 조절 둘째, 四象人의 心性的 偏在現象을 偏奇過不及의 입장에서 中庸의 방법으로 心慾의 關協을 조절하는 방법 셋째, 四象人에 있어서의 人事의 能不를 극복하기 위한 방법으로 요약할 수 있다. 즉 육체적 증용, 심성적 증용, 사회생활적 증용(天機, 人事)을 통한 四象人의 치료정신을 제시하고⁵³⁾ 있다.

IV. 總 括

중국철학의 性論 변천의 기본 과정은 공자의 〈性은 서로 가까우나 좁으로 인해 멀어진다〉라는 性에 대한 별다른 설명없는 표현을 시초로 中庸의 〈天命之爲性〉이라는 性에 대한 간단한 정의를 거쳐 맹자와 순자의 性善說과 性惡說의 논의에 이르러 본격적으로 性에 대한 탐구가 시작되었다. 즉 性이 무엇인가에 대한 논의보다도 性이 惡하냐 善하냐를 먼저 따지게 되었는데 孟子和 荀子の 학설의 차이는 性은 본래 善한데 그 性의 善한 면을 잘 지켜 惡으로 빠지지 않도록 노력하자는 것이 孟子이고 性은 본래 惡한데 그

52) 〈擴充論〉

太陽之聽 能廣博於天時故 太陽之神 充足於頭腦而 歸肺者 大也
 少陽之視 能廣博於世會故 少陽之氣 充足於背脊而 歸脾者 大也
 太陽之嗅 不能廣博於人倫故 太陽之血 不充足於腰脊而 歸肝者 小也
 少陽之味 不能廣博於地方故 少陽之精 不充足於膀胱而 歸腎者 小也
 太陰之嗅 能廣博於人倫故 太陰之血 充足於腰脊而 歸肝者 大也
 少陰之味 能廣博於地方故 少陰之精 充足於膀胱而 歸腎者 大也
 太陰之聽 不能廣博於天時故 太陰之腎 不充足於頭腦而 歸肺者 小也
 少陰之視 不能廣博於世會故 少陰之氣 不充足於背脊而 歸脾者 小也

53) 송일병의 사상의학 집문당 1997. 65쪽

〈擴充論〉 참고

太陽之進 量可而進也	太陽之人 雖好爲雄 亦或育雌	太陰之頰 宜戒驕心	少陰之頭 宜戒奪心
少陽之舉 量可而舉也	少陰之人 雖好爲雌 亦或育雄	少陰之臆 宜戒矜心	太陰之肩 宜戒侈心
太陰之靜 量可而靜也	少陽之人 雖好外勝 亦宜內守	太陽之臍 宜戒伐心	少陽之腰 宜戒懶心
少陰之處 量可而處也	太陰之人 雖好內守 亦宜外勝	少陽之腹 宜戒夸心	太陽之腎 宜戒竊心

것을 후천적 교육을 통해 좋하게 바꾸자는 것이 荀子
이니 그들의 기본적인 문제 의식은 마찬가지로이다. 그
이론적 立說에 있어서 차이가 나는 것이다.

性이 善한가 惡한가를 묻기 전에 무엇이 性인가
하는 논구를 다루어야 하나 철학이 세계의 단순한
存在 原理나 生成 原理를 다루는 것 뿐만 아니라 궁
극적으로 인간의 문제와 관련되는 한에서는 이러한
善惡 문제라는 도덕적 가치를 묻지 않을 수 없었던
것이다.⁵⁴⁾ 그래서 수당시대까지 性의 정의에 대한
논의보다는 性은 선하고 情은 악하다라는 것을 알리
는데 힘을 기울였다.

이러던 것이 宋代와서 장재가 天地之性と 氣質之
性이라는 性二元論을 내놓았고 물론 그 전에 양한
시대에서부터도 왕충의 <품수한 氣에 두텁고 얇은
차이가 있으므로 性에도 善惡이 있다>라는 말처럼
氣로써 性을 논하기 시작했으나 명확한 것은 아니었
고 朱熹에 와서 완성된 性論을 제시하였다. 즉 朱熹
는 첫째, 太極과는 다른 개별적인 理와 통하는 性에
대해 논했고 둘째, “性者, 心之理 情者, 性之動, 心
者 性情之主”라고 하여 性에 대해 정의 했으며 셋째,
사람의 性과 사물의 性사이의 관계를 탐구하여 사람
과 동물이 공통적으로 지닌 생리작용이 性이라고 하
였다. 그리고 넷째, 性을 天命之性と 氣質之性으로
구분하여 性의 善惡을 밝혔는데 즉 性이 天理로 善
하지 않은 것이 없다는 것이 天命之性이고 氣質之性
은 理와 氣가 섞인 것으로 氣의 맑고 탁함의 차이가
있기 때문에 善하고 惡한 차이가 있다고 함으로써
중국철학사에 있어서 性善과 性惡의 논쟁을 해결하
였다⁵⁵⁾. 그후 명대 중엽에 王陽明에 이르러 性에
대한 큰 획이 생기는데 性一元論 즉 心學으로 전환

된 것이다. 朱熹가 존재와 심성을 理氣로 二元化하
는데 반하여 王陽明은 理는 氣의 條理요, 氣는 理의
운용이라하여 理即氣로 一元化한다. 또 朱熹같이 마
음의 理와 사물의 理를 서로 應하는 관계로 파악하
지 않고 마음이 곧 理라 하여 相即하는 관계로 파악
하였다. 이런 心即理에 근거하여 王陽明은 마음의
본체가 天命之性이라 하였고 인간의 성품에는 천연
의 良知가 있다고 하였다.

情에 대해서는 중국 고대의 醫經은 물론 13經에
서도 四情을 논한 부분은 없으며 모두 七情으로 통
칭된다. 七情에 관한 구체적 기록이 <禮記 禮運>과
<內經>의 여러 편에 등장하나 대부분 七情을 감정의
통칭으로 사용하고 있다.

<中庸>에서 “喜怒哀樂之未發 爲之中”이라 하여 인
간의 감정을 喜怒哀樂 四情으로서 개괄하였는데 중
용에서는 七情이 사람의 情을 망라한 것이기 때문에
그 특성을 일면적으로 善하다던가 惡하다고 할 수 없
는 善惡을 따지지 않은 포괄적 개념이었고 이를 始發
로 하여 다음으로 맹자가 제시한 四端之心の 개념이
있는데 四端이란 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非으로 곧 仁
義禮智라는 인간의 본연지성을 드러내는 情이다. 그
러므로 仁義禮智의 性은 인간에게 있어 특히 선한 본
성이며 그 발로인 四端도 선한 情이 되는 것이다. 中
庸에서의 감정은 객관적이고 포괄적인 모습을 띠고
있는데 즉 인간이 날 때부터 이른바 본능적으로 가지
고 있는 情의 총화가 곧 七情이다. 따라서 四端은 부
분적이고 특수한 情인 반면에 七情은 전체적이고 일
반적인 情이라고 한다. 그후부터는 李翱의 ‘情不作,
性斯充矣’란 말처럼 사악하고 망령된 것으로 여겨져
性과 情이 대립적이며 性은 善하고 情은 惡하다라는

54) 金勝東 성리학파와 실학파와의 性論에 대한 비교 연구 인문논집 제 38집, 96쪽

55) 方立夫 중국철학과 인성의 문제 예문서원 1998: 136-140쪽

쪽으로 방향이 나아갔으며 송대에 와서는 本末과 體用의 범주를 활용해 情은 性之用이라 하였으며 이때 부터는 情이 사악하고 망령된 것이 아니라 情이 本性에서 나오면 善하다라고 하여 情은 善할 수도 惡할 수도 있다는 관점에 서게 된다. 이렇게 情은 독자적으로 연구되기보다는 性에 부차적으로 같이 연구되었다. 즉 情이라는 것은 性만으로 人性을 설명하기가 곤란하여 등장한 것이다. 情의 개념을 요약해보면 첫째, 情이란 감정을 말한 것으로 善惡을 따지지 않는 포괄적 개념 둘째, 性에 상대적으로 惡하다는 개념 셋째, 情이 본성에서 나오면 善하므로 善惡이 공존한다는 개념으로 포괄된다.

그 다음 살펴본 四端七情論은 한국성리학사에서 중요한 학술논쟁으로 성리학의 주요개념에 대한 논리적 해석을 주제로 한 것으로 이 논쟁은 李滉과 奇大升간에 행해진 四端과 七情에 대한 理氣論의 해석을 둘러싼 논변을 시작으로 한 것으로 이황의 '四端은 理가 발현된 것이고 七情은 氣가 발현된 것'에 대해 기대승의 '사단과 칠정을 理氣에 부속시켜 별개의 情이라고 할 수 없다'라는 반론이 제기되자 퇴계는 '四端을 理發而氣隨之, 七情을 氣發而理乘之라 하여 理發而氣隨之者 이는 理를 위주하여 말하는 것일 뿐 理가 氣 밖에 있다는 뜻이 아니고 氣發而理乘之者는 氣를 위주로 말하는 것이지 氣가 理 밖에 있다는 뜻이 아니다'라고 하였다. 여기에 기대승은 '七情 가운데 발하여 마땅한 조건에 맞는 것은 곧 理에서 발하여 善하니 애초에 四端과 다를 것이 없다'고 하였는데 이 논쟁은 결국 四端과 七情을 理氣論적으로 어떻게 해석할 것인가의 문제였다.

또한 退溪는 四端은 孟子가 善한 면을 가리킨 것

이라 하여 의미에 있어서 七情과는 다르다고 표현한다. 동시에 理氣의 경우도 의미가 다르다고 말한다. 이러한 이황의 주장은 四端을 理의 發이라고 주장함으로써 본성의 자발적인 발현을 역설하며 그를 통해서 윤리 도덕적 행위가 우주의 理法과 인간의 본성에 대한 자각과 그를 통한 주체적인 인격의 함양을 주창하고자 하였던 것인데 이황의 의도(56)에도 불구하고 그 철학 세계에 내포된 모순점들에 대한 논쟁이 계속된 것이다. 한편 퇴계가 四端과 七情을 각각 理와 氣에 분속시킨 데 반하여 율곡은 四端과 七情을 모두 氣가 발하고 理가 타는 것(氣發而理乘之)이라고 하여 퇴계와 다른 입장을 보였다. 율곡의 사철설은 四端과 本然之性은 善한 것이며 또한 善의 근거라는 전제 위에서 그의 이론을 전개해간다. 이런 점에서 율곡은 "四端은 단지 善情의 別名"이라 하여 四端과 七情은 '七情包四端'의 관계를 말한다.

이와 같은 이이의 생각은 七情 역시 인간의 구체적인 情感임을 인정하고 그것이 비록 善惡의 두 가능성을 지니는 정감이지만 그것을 지나치게 부정적으로 간주함으로써 인간의 구체적인 감정의 세계가 거세될 것을 우려하며 그로 말미암아 윤리도덕적인 허위의식에 사로 잡히고 감정이 매말라 버린 인간을 초래함으로써 형식적 禮式主義의 사고를 낳게 될 것을 경계하는 의미였던 것으로 해석된다(57)고 한다. 그 후 많은 이들이 다양한 의견을 제시하나 이황과 이이의 이론 체계의 완성도가 높았기 때문에 그 이후의 학자들은 새로운 체계를 구성했다기보다는 퇴울의 이론틀 안에서 학파를 형성하면서 자신의 입장을 전개해 나갔다.

그 후 논쟁의 끝을 맺지 못하고 조선 후기로 넘

56) 이애희 사단칠정론(이현일의 사단칠정론) 서광사 1992: 208쪽

57) 上同 209쪽

어오는데 이때부터 實學이 시작되는데 이들 실학자들은 대부분 공리 공론적인 理氣說을 비판하면서 그들의 학문을 전개하고 있다. 대체로 실학자들은 이기설에는 관심이 없거나 이기설을 남겼다고 하더라도 主氣의 경향을 띠고 있다. 대표적으로 四七論에 대하여 정약용은 四端과 七情의 두 갈래인 이황과 이이의 '이론과 관점'에 대한 해명을 하였지 사단과 칠정 자체를 자신의 철학적 분석의 주제 대상으로 삼기를 거부했다. 四七論이 갖는 더욱 중요한 의미는 그것이 四端과 七情, 理와 氣의 개념과 관계를 따지는 논의이기 이전에 인간 정신 현상의 실제적인 면과 규범적인 문제 의식의 표출이었고 조선 성리학사에 나타난 人性에 대한 최대한의 과학적 해명(논리적 설명) 위에서 그것의 윤리성을 끄집어 내고자 하는 일련의 노력이었으니 결국 심리 현상의 발출 과정을 합리적으로 설명하고자 하는 심리 철학적 연구와 맹자 性善說의 본질을 계승하여 인간의 도덕적 존엄성을 천명하고자 하는 윤리적 신념을 하나의 이론 체계로 융화시킨 것이라 할 수 있다⁵⁸⁾고 할 수 있다.

그리고 본래 陽明學은 명대의 왕수인(王守仁, 호는 양명, 1472-1528)에 의해 형성되어 先秦儒學의 중심과제인 心學을 이론화한 것인데 先秦心學을 이론화 하는 과정에서 주자학을 비판하고 心即理說, 知行合一說, 致良知說 등을 주장한 학문으로 주자의 心學理論과 서로 다른 입장을 취하게 되어 중국에서 뿐만 아니라 조선조에서도 주자학자들에 의해 비판 받게 되고 배척되었다.

우리나라에서 陽明學을 하나의 학문으로 체계화한 이가 하곡 정제두인데 그의 心即理라는 것이 결국 마음을 중심으로 인간과 자연의 관계 및 인간 밖의

모든 사물을 파악하려고 한 것인데 이것은 바로 인간을 사고의 중심으로 삼고 있는 것이며 그리고 良知에 대한 개념에 대해 하곡은 생명체의 본질적인 生命現象에 배당하고 良知는 인간만이 아니라 생명을 지닌 존재라면 어떤 것이든 자신 속에 본래부터 지니고 있는 기본요소로서의 생명력이라고 말하며 良知의 本體는 明德이며 心之本然이며, 덕목으로는 仁, 義, 禮, 知이고 良知의 作用은 心之情으로서 마음이 드러난 상태이며 구체적으로는 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非의 四端과 喜, 怒, 哀, 懼, 愛, 惡, 慾의 七情이라고 하여 즉 양지의 작용에 사단과 칠정을 배속하고 있다. 그리고 양명학에서의 良知는 그 스스로 확충되는 데 있어서 物理와 事理 등의 외부적인 理의 보조를 필요로 하지 않고 다만 人慾과 私邪를 제거하여 온전한 良知를 保持만 하면 그것으로 충분하다고 말한다. 즉 私慾을 극복하고 인간의 순수한 본래성(良知)만을 유지한다면 누구나 지선(至善)의 경지에 이를 수 있다는 것이다.

그리고 그는 性理學에서 항상 善의 근거가 된다고 생각하는 四端에까지 善惡의 공존을 인정했으며 四端과 七情이 비록 다르기는 하지만 결과는 같을 수도 있다고 보았다. 이런 것이 가능한 것은 결국 心, 性, 情이 궁극적으로는 하나이기 때문이다. 전체적으로 볼 때 하곡이 인간의 心性을 一元構造로 이해하는 가운데 인간을 중시하고 있고 특히 善을 실현해낼 수 있는 가능태로서 진리 즉 良知의 本體인 性을 가장 중요시한 것을 알 수 있고 동시에 보편성으로서의 지극한 善이 인간에 내재한다고는 보았지만 결국 그것을 실현해내는 인간의 의지적 측면에서 상당한 역점을 두고 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 양명학은 너무 정신적 현상에 치우쳐 心으로 一元化

58) 김현 사단칠정론(녹문 철학의 사철론의 문제 의식) 서광사 1992: 346쪽

하였기 때문에 동의수세보원에서 喜怒哀樂의 性情이 身으로 도입된 것은 이제마의 독특한 사고체계라고 할 수 있다.

그외에 이러한 점도 있었는데 그는 마음이 몸을 주재한다고 하면서 몸에는 타고난 분수에 따른 한계가 있다고 하고 마음에는 변화가능성이 있다고 말하며 또한 喜, 怒, 哀, 樂의 감정이 氣를 따르면 포악해지기 쉬우니 이것이 바로 사사로운 욕심이며 바르지 못한 氣라고 하여 여기서 사상인의 체질이 타고난다는 것과 喜怒哀樂의 升降과 유사점이 보인다. 또한 그는 주자학이든 양명학이든 그 궁극적인 목표는 先秦儒學에 두어야 한다고 강조한다. 그러므로 先秦儒學의 회복과 거기에로의 복귀만이 유학자가 지향할 대상이니 유학자는 마땅히 先秦儒學이라는 深源 바로 거기에서 추구하고 규명해야 한다고 보았다. 이를 보면 한석지의 明善錄은 원시유학에 근거하여 특히 맹자의 성선설에 기초하여 구성되었고 理氣 二元을 비판하고 理氣性情의 合一을 주장했고⁵⁹⁾ 이에 영향을 받은 동무공의 사상의학의 완성이 옛날 성인이신 공자 맹자의 先秦儒學 철학정신에서 비롯되었음을 말하고 있다⁶⁰⁾는 것과 格致藥의 반성잠에서 事에서는 中庸之道를 物에서는 大學之德을 心에서는 鄭齊知行之術을, 그리고 身에서는 平均材祿之權을 중심으로 논했다⁶¹⁾는 점에서 연관성이 보인다. 또한 心即理에 의한 知行合一도 주장하는데 동무에게 있어서 實踐論도 모두 知行論으로 요약된다고 할 수 있다⁶²⁾는 점에서 陽明學과도 관련이 보인다.

東醫壽世保元에서의 性情은 喜怒哀樂의 개념으로 표현되어 이들의 作用으로 臟腑大小와 病因, 病理를 형성하는 것이다. 이들의 作用이란 喜怒哀樂之氣의 順動은 性으로서 逆動은 情으로 작용하는 것으로 喜怒哀樂의 性은 耳目鼻口를 통해 聽視嗅味의 감각적 기능을 발휘하고 喜怒哀樂의 情은 肺脾肝腎을 통하여 喜怒哀樂의 감정으로 나타나는 것이다. 性命論에서 인간의 本性은 好善, 惡惡之心(선한 부분)과 邪心, 怠行(선할 수도 악할 수도 있는 부분)이 동시에 있는 것으로 보면서 이것이 聖인과 衆인이 好善과 惡惡에서는 大同하나 邪心과 怠行에서 衆인이 그 본성이 私慾에 가리기 때문에 성인과 다르다고 하여 보편성과 개체성을 이야기 하고 있으며 私慾을 제거하면 성인이 될 수 있다고 한다. 이 私慾을 제거한다는 것은 다름아니라 知行을 하는 것으로 好善함으로써 慧覺을 실천하여 性을 따르는 것이고 惡惡함으로써 資業을 실천하여 命을 따르는 것이다. 즉 性命의 실천적 의미가 혜각과 자업으로 표현되었다. 性命論의 내용을 중국 철학과 비교해보면 중국 철학의 性에 대한 개념은 크게 첫째, 善惡의 문제로서 도덕적 價値를 거론한 것과 둘째, 개별성의 性과 보편성의 性이나 셋째, 天地之性과 氣質之性 즉 純善한 것이냐(선한 부분) 아니면 善惡이 공존하는 것이냐(선할 수도 악할 수도 있는 부분)는 것인데 이 세가지가 모두 東醫壽世保元의 性命論에 내용이 담겨져 있다(표-1)고 할 수 있다.

59) 韓周錫 명선록의 내용에 관한 고찰 사상의학회지 1993: 118쪽

60) 송일병 이제마의 학문사상, 사상의학회지(2) 1996: 9쪽

61) 장현진 송정모 격치고 반성잠에 나타난 이제마의 철학사상에 관한 고찰, 사상의학회지 1992: 75쪽

62) 송정모 성명론을 중심으로 한 이제마의 사상관에 대한 고찰, 사상의학회지 1990: 53-54쪽

〈표-1〉

性	[가치지향적인 것 ⇒ 好善- 耳 目 鼻 口 ⇒ 聖人, 衆人] ⇒	聖人, 衆人	↑ (感覺, 資業)
		(天命之性) 惡惡- 肺 脾 肝 腎 大同			
		가치부정적인 것 ⇒ 邪心- 額 臆 臍 腹 ⇒ 聖人, 衆人			
		(氣質之性) 忘行- 頭 肩 腰 腎 各立			
		善惡			

四端論에서는 인간을 정신인 心과 육체인 肺脾肝腎으로 나누어 人趨心慾과 人稟臟理에 의해 心身을 이루는 인간을 정의하고 있으며 장부의 大小와 육체적 현상이 喜怒哀樂의 性情原理에 의해서 나타남을 설명하고 있다. 즉 性情을 氣의 개념으로 파악한 것이다. 동무가 말한 浩然之氣와 浩然之理는 心身の 관계처럼 서로 의존하고 보완하는 관계로 肉體를 말하기 위해서 氣를 도입하였는데 性情氣를 이용하여 喜怒哀樂을 氣로 설명한 것이다.

그러나 四端七情論의 논쟁은 인간 정신 현상의 실제적인 면과 규범적인 문제 의식의 표출에 치우쳐 심리현상의 발출과정으로만 여겨 東醫壽世保元에서 四端을 仁義禮智가 身과 결합하여 氣로서 파악된 점

과는 다르다고 할 수 있다.

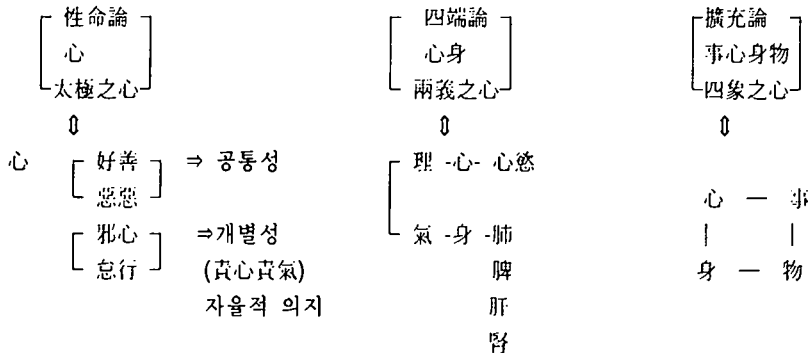
따라서 이제마는 性情을 喜怒哀樂과 결합하여 氣의 개념으로 파악하고 心은 理로 이해했다.

즉 이제마는 性命論과 四端論에 동의수세보원 이전의 性情에 대해 나타내면서 확충론에 와서 性情을 人事와 관련지음으로 性情과 天機 및 人事가 서로 事心身物적 관련을 이루게 된 그의 독특한 견해를 내놓은 것이다.(표-2)

IV. 결 론

중국과 조선철학에서의 性情과 동의수세보원의 性情을 비교 고찰함으로써 다음과 같은 결론을 얻었다.

〈표-2〉



1. 중국철학에서의性情은 善惡으로 도덕적 가치, 개체성과 보편성, 天地之性和 氣質之性으로 요약할 수 있는데 이제마는 이것을 性命論에 好善과 惡惡, 邪心和 怠行라는 가치지향적인 것과 가치부정적인 것, 大同과 各立, 賁心 賁氣로 인한 자율적 의지로 나타내었다.
2. 조선시대의 四端七情論 논쟁은 사단과 칠정의 理氣論的 해석의 차이인데 四端論에서 이제마는 性情을 喜怒哀樂과 결합하여 氣로 파악하였고 心은 理로 파악하였다.
3. 양명학에서의性情은 心으로 귀결하여 이제마의性情과는 다르나 良知가 자율적 의지와 유사하고 몸에 분수에 따른 한계를 인정한 점 등에서 좀더 연구가 필요하리라고 생각된다.
4. 이제마는 性命論에서는 중국철학의性情과 陽明學의 心을 드러내고 四端論에서는 조선시대의 四端七情論의 理氣의 개념을 心身으로 드러내면서 擴充論에 와서 事心身物이라는 독특한 이제마의 고유의 사고체계를 드러낸다.
5. 교연구. 인문논집 제 38집. 1991 : p95-105.
7. 池圭錫, 安圭錫. 〈東醫壽世保元 四端論〉중 四情의 작용기전 및 병리변화에 대한 고찰. 사상의학회지. 1993 : p54-55.
8. 민족과 사상연구회(구춘수, 정대환, 김기현외). 四端과 七情. 서광사. 1992 : p12-274, p367-388.
9. 김교빈. 양명학자 정제두의 철학사상. 한길사. 1995 : p23-29, p105-160.
10. 오정혜. 조선유학의 학파들. 예문서원. 1996 : p444-446, p458-475.
11. 宋一炳외. 四象醫學. 집문당. 1997 : p59-88.
12. 孫祥坤, 金達來. 조선유학자들의 心性情과 李濟馬의 性情氣에 관한 문헌적 고찰. 사상의학회지 Vol.8 No.2 1996 : p11-22.
13. 韓周錫. 〈明善錄〉의 내용에 관한 고찰. 사상의학회지 1993 : p115-118.
14. 宋一炳, 東武, 李濟馬의 학문사상. 사상의학회지 Vol.8 No.2 1996 : p8-10.
15. 張賢鎭, 宋正模, 宋一炳. 〈格致藁〉반성함에 나타난 이제마의 철학사상에 관한 고찰- 사상의학회지 1992 : p65-75.
16. 김진성. 이제마의 性情論의 음양적 원리. 사상의학회지 1998 Vol.10 No.1 : p25.
17. 金吉煥. 한국양명학 연구. 일지사. 1981 : p41-43, p69-70, p262-265.
18. 金敬堯. 동의수세보원 중 性命論에 대한 연구. 사상의학회지 1989 : p26.
19. 宋正模. 성명론을 중심으로 한 이제마의 사상관에 관한 고찰. 사상의학회지 1990 : p47-54.
20. 김경아. 양명학과와 강화학과. 인터넷야후. 1998.

參 考 文 獻

1. 몽배원. 中國心性論. 법인문화사. 1995 : p204-208.
2. 方立天. 중국철학과 인성의 문제. 예문서원. 1998 : p85-182.
3. 河永哲. 조선유학의 性情문제. 성곡학술문화재단 : p6-13, p23-24.
4. 崔根德. 유교와 性. 정신건강연구 제3집 한양대학교 정신 건강연구소. 1985 : p24-30.
5. 張世浩. 김장생의 四端七情論. 경성대학교 논문집 第13輯 1권. 1992 : p229-241
6. 金勝東. 성리학파와 실학파와의 性論에 대한 비