

# 東武 李濟馬의 醫學思想에 대한 研究

白 上 龍

慶熙大學校 韓醫科大學 原典教室

## Research on Tongmu I Je-ma's medical idea

Tongmu I Je-ma(1837-1900) set up Sasang Constitutional Medicine(四象體質醫學), a medical theory that would be original in the Korean medical history through his book 《Tong-ŭisusebowon(東醫壽世保元)》. In this book, he writes that he found the clue to his sasang Constitution(四象體質) theory from 《Hwangjenaegyŏng(黃帝內經)》. But the main logic that gives shape to the Constitution(體質) theory is sŏng-chŏng theory(性情論) of confucian.

Therefore, Tongmu(東武)'s Constitution sŏng-chŏng theory(體質性情論) is fundamentally based on confucian thoughts. Kongmaeng(孔孟) saw sŏng(性) as a base for connecting the entire mankind to be united, and chŏng(情) as a individual thing that can exalted differently according to one's state of mind. Chuja(朱子) weakened the human's active volition by dividing sŏng and chŏng as ibal(理發) and kibal(氣發) and therefore describing mankind to be submitted to Heaven's will. On the other hand Yulgok(栗谷) generalized sŏng-chŏng in the active mind of man himself by saying that sŏng is when i-ki(理氣) does not act as a bodily function of the mind and chŏng is when it does. Furthermore he emphasized man's activeness on pursuing good by saying that the division of good and bad does not start from the origin of motion but is divided by the condition of ki(氣) which leads motion.

Tongmu, who was influenced by Yulgok linked both sŏng and chŏng through happiness, anger, sadness, pleasure(喜怒哀樂), and saw sŏng as the ability to recognize good which is in the kijil(氣質) formed from the integration of i-ki, and saw chŏng as sŏng blurred by man's greed. In addition to this, he says that the direct connection between each person's divergence in sŏng-chŏng and the condition of Four-organ(四臟) which is ki, not the mind which is i(理) forms sasangch'ejirin(四象體質人). His theory that illness comes from the partiality of sŏng-chŏng and therefore can prevent this by clarifying the mind and adjusting sŏng-chŏng through volition, has led Korean oriental medicine to be human based.

Key Word : Sasang Constitutional Medicine(四象體質醫學), Song-chong theory(性情論), ibal(理發), kibal(氣發).

접 수 : 2000년 4월 17일

채 택 : 2000년 5월 5일

교신저자 : 백상룡, 경희대학교 한의과대학 원전교실

(02-961-9183)

## I. 緒論

東武 李濟馬(1837~1900)는 그의 저서 《東醫壽世保元》을 통해 韓醫學史上 독창적인 의학이론인 四象體質醫學을 정립하였다. 그는 本書에서 四象體質에 대한 실마리를 《黃帝內經》으로부터 얻었다고 말하고 있다. 그러나 體質 형성의 주된 논리는 儒家의 性情論을 통해 구현하고 있다. 이는 本書의 첫머리를 장식하고 있는 卷之一의 「性命論」, 「四端論」, 「擴充論」, 「臟腑論」 등과 그의 다른著作 《格致藁》를 통해 쉽게 짐작할 수 있다. 그러나 《東醫壽世保元》의 편제 중 醫學 자체에 대한 내용은 주로 《東醫寶鑑》으로부터 발췌한 《傷寒論》의 文句를 인용하고 批評, 論辨하는 구도로 되어 있다.

따라서 東武 四象體質醫學의 특성을 이해하고 《東醫壽世保元》의 내용을 관통하기 위해서는 《黃帝內經》과 《傷寒論》, 儒家의 사상에 대하여 숙지할 필요가 있다. 특히 체질의 정확한 특성을 이해하기 위해서는 儒家 性情論의 핵심이 되는 性과 情, 臟腑論에서 중요하게 언급되고 있는 精氣神血에 대한 이해<sup>1)</sup>가 필수적이다.

東武는 체질 형성의 근원적인 원인을 心을 기반으로 하는 性情의 차이로 돌리고 있다. 그러나 동무의 성정에 대한 정의는 역대 儒學者들에 비하여 독특한 점이 있다. 이에 本稿에서는 유가의 諸書들과 性情의 연구를 통해 性理學을 정립한 朱子, 그리고 朱子の 性理學을 받아들였지만 이를 실천적

인 입장에서 재정립하였다고 보여지는 우리나라 대표적인 儒學者 栗谷의 사상과 비교함으로써, 東武의 性情에 대한 관점이 어디에서 유래하였는지 알아보려고 한다.

## II. 本論

性과 情은 《周易》과 《詩經》, 四書<sup>2)</sup> 등 儒家의 고대 經典에서부터 지금에 이르기까지 사람의 心性을 논할 때 핵심적인 주제이다. 특히 孟子는 性善說을 주창하면서 이를 推源할 수 있는 四端을 상세히 논함으로써, 性과 情, 그리고 사람의 본질에 대한 탐구에 큰 획을 열었다. 이후 宋代에 이르러 朱子는 周子, 程子 등을 이어 性과 情을 理와 氣의 입장에서 체계지움으로써, 天地의 변화 구울과 인간의 心性을 일치시켜 인간 탐구의 새로운 장을 연다.

朱子學이라고도 불리는 性理學은 이후 우리나라에 전래되어 朝鮮朝 500여년 동안 우리나라의 思想界를 지배하다시피 하였다. 이러한 과정 중에 退溪, 高峯, 栗谷 등 걸출한 학자들이 나와 주자학뿐만 아니라, 孟子의 사상을 재조명함으로써 한국적인 성리학의 토대를 마련하였다. 따라서 우리나라의 제 학자들은 陰으로 陽으로 朱子學의 영향을 받지 않을 수 없었으며, 이런 면에서는 醫學도 예외가 아니라고 본다.

그 중 栗谷은 氣를 事物活動과 存在의 主體로 삼고 理를 普遍的인 원리로 삼아, 理通氣局說을 제창함으로써, 도덕적인 존재로서 天과 合一視되는 인간보다는, 有限形軀에 의존하면서도 實踐의 存在로서 天과 合一하려는 意志者로서 人間像을 논하고 있다<sup>3)</sup>. 이러한 인간상은 氣의 聚集으로

1) 體質과 精神氣血에 대한 상세한 내용은 본인의 논문 〈精, 神, 氣, 血의 개념을 통해 살펴본 四象體質人的 特性〉(원전의사학회지, 1998년 VOL.2)에서 이미 논하였다.

2) 《論語》, 《孟子》, 《中庸》, 《大學》 등을 말함.

생겨난 生命體 특히 인간을 주 대상으로 하는 醫學理論과 일맥 상통한 점이 있다<sup>4)</sup>. 즉 栗谷學의 氣局에 대한 사상이 인간의 질병을 다루는 의학, 특히 儒學의 근원적인 문제인 性情과 결부시켜 논하고 있는 東武의 四象體質醫學과 어떤 식으로든 聯關을 가질 수 있을 것으로 생각한다.

李乙湖는 《明善錄》의 解題에서 이 책의 저자 韓錫地の 사상이 東武 李濟馬에게 어떤 식으로든 영향을 미쳤을 것이라고 주장하면서<sup>5)</sup>, 東武의 학문적인 특성과 계보에 대하여, 高峯-栗谷學의 계통상에서 논할 수 있음을 밝히고 있다<sup>6)</sup>.

- 3) 장숙필, 《四端七情論·울곡의 사단칠정론》, 서광사, 1992, 서울, p.96. “울곡은 ‘理氣不相離之妙’의 관계속에서 理無形氣有形的 특성에서 비롯되는 理氣 관계에 대한 설명을 理通氣局說로서 간략 명료하게 체계적으로 정리하였다. 구체적으로 그 내용을 살펴보면, 理通이란 理는 無形이므로 超時空의 존재로서 本末이나 先後가 없는 것이며, 본말이나 선후가 없는 까닭에 未應이 앞선 것이 아니며, 已應이 뒤진 것도 아닌 不變의인 존재이다. …萬殊 가운데에 있어도 그 自若함을 잃지 아니하고 두로 통하는 것이므로 理通이라고 한다. 氣局이란, 氣는 이미 形迹에 간접한 까닭에 本末이 있고 先後가 있다. 그러나 氣의 본체는 湛一淸虛할 따름이니 어찌 일찍이 糟粕, 煨燼, 糞壤, 汚穢의 氣가 있겠는가? 다만 氣는 有形, 有爲의 時空의 존재이므로 理와 달리 본말, 선후가 있다는 것이다. 이와 같이 끊임없이 升降飛揚하여 參差不齊한 萬變을 일으키는 氣는 理와 달리 시공적 局限性을 띠게 된다는 점에서 氣局이라고 한다.”
- 4) 洪元植, 《精校黃帝內經素問》, 東洋醫學研究院 出版部, p.257, “氣始而生化, 氣散而有形, 氣布而蕃育, 氣終而象變, 其致一也.(氣가 비롯하여 生化하고 氣가 흩어져서 形體가 있으며, 氣가 펼쳐서 蕃育하고 氣가 끝나서 象이 변하지만 그 일으키는 것은 하나이다.)”
- 5) 韓錫地, 《明善錄》, 民族文化社, 1986, 서울, p. 1.

## 1. 孔孟의 性情에 대하여

### 1) 性情의 發端

인간의 感情은 인간 자체를 이해하는데 관건이 된다. 따라서 감정을 發揚하는 心과 心 안에서 감정을 發揚할 수 있도록 해주는 原理로 여겨지는 性은 고대 동양사상의 큰 줄기를 형성하였다. 특히 인간의 도덕적인 모순을 극복하여 大同社會를 구현하고자 했던 儒家에서 가장 심혈을 쏟아 다루었던 문제이다. 한의학에서도 그 概念, 地位나 價値, 目的, 名稱 등이 이와 완전히 같지는 않지만, 사람의 生理, 病理, 病因, 治法 등 의학의 기간을 구성하는 모든 부분에서 막대한 영향을 미치고 있다. 이러한 실정은 《素問·靈蘭秘典論》이나 《靈樞·本神》 등 《黃帝內經》 곳곳에서 보일 뿐만 아니라, 후세 醫家들의 論著에서도 잘 나타나 있다.

#### (1) 性에 대하여

孔子는 《論語·陽貨》篇에서,

“공자께서 말씀하시기를, 性은 서로 가깝지만 習은 서로 멀다.”<sup>7)</sup>

- 6) 上揭書, pp.10~11. “芸菴(한석지)學의 반주자학적 태도는 朴世堂, 丁茶山, 李東武 등에 비하여 훨씬 농도 짙은 일면을 보여주고 있다. 동시에 그것의 근거를 孔孟曾思學에 두고 있으며, 그 중에서도 孟子性善說에 더욱 그 焦點을 맞추어 놓고 있는 것으로 이해된다. …妙畵의 원리는 韓國儒學史에 있어서도 크게 문제가 되고 있으며 그것은 高峯-栗谷-白湖-茶山-東武로 이어지고 있는 것이다. 그러므로 芸菴의 묘합의 원리도 이러한 韓國思想史上 [한]思想의 맥락과도 이어질 수 있는지의 여부는 우리의 관심사의 하나로서 결코 빼놓을 수 없는 것이다.”
- 7) 《懸吐釋字具解 論語》, 明文堂, 1986, 서울, p.354. “子, 曰性相近也, 習相遠也”

라고 하여, 性이라는 것은 모든 사람들이 비슷하게 타고난 어떤 것이며, 사람들이 서로 다른 것은 因習때문이라고 말하여, 인간들이 서로 同類로서 같아질 수 있는 근거를 性에서 찾고 있다. 또 《中庸》에서는,

“天命(하늘의 명령)의 일컬음이 性이고, 性을 따름의 일컬음이 道이고, ...”<sup>8)</sup>

라고 하여, 이 성의 근원을 萬物의 主宰者이자 根源處인 天으로부터 찾고 있으며, 이 性을 따라 살아가는 것이 사람의 길[道]이라고 말하고 있다. 즉 性은 天이 인간에게 부여한 명령과 같은 것으로 인간이 하늘과 통할 수 있는 근거이며, 인간의 모든 행동은 이 性을 따름에서부터 출발한다고 보고 있는 것이다. 《周易·繫辭上傳》에서는

“한번 陰하며 한번 陽하는 것의 일컬음이 道이니, 있는 것이 善이고, 이루는 것이 性이라.”<sup>9)</sup>

라고 하여, 天地의 道는 陰陽의 변화이며, 이를 따르는 것이 ‘착한 것(善)’이고, 天地의 道를 나에게 완성시키는 것이 性이라고 하고 있다. 《中庸》에서는 天의 意志가 인간에게 맺힌 것을 性이라고 한 반면에, 여기서는 天의 道를 이루고자 하는 人間의 意志를 性이라고 하고 있는 것이다.

孟子는 《孟子·梁惠王章句下》에서 告子の ‘仁內義外說’의 그릇됨을 논변하면서, 仁과 義는 한가지로 사람이 타고난 本性이며, 外物의 자극이나 理性的인 節制에 의하여 由來한 것이 아님을 역설하고 있다.<sup>10)</sup> 또 「盡心章句上」에서는 性에 대하여,

“君子の 性이라는 것은 비록 크게 행동할지라도 더하지 못하며, 비록 궁벽하게 거처할지라도 덜지 못하니, 本分이 定해져 있기 때문이다. 君子の 性이라고 하는 것은 仁과 義와 禮와 智로 心에 뿌리박고 있다.”<sup>11)</sup>

라고 하고 있다. 性은 이를 나누어 말하면, 仁義禮智라고 할 수 있으며, 그 사람의 환경이나 하는 일에 따라 덜거나 보탬 수 있는 것이 아닌 이미 정해진 것이며, 사람의 마음에 뿌리박고 있다고 보고 있다. 「盡心章句上」에서는 인간 내의 주재자인 心과 性의 관계에 대하여,

“孟子께서 말씀하시기를, 그 心을 다하는 者는, 그 性을 알고, 그 性을 알면 天을 안다.”<sup>12)</sup>

라고 하여, 心을 다 써야 性을 알며, 性을 알아야 天을 안다고 하였다. 인간을 둘러싸고 모든 것을 가능케 하는 존재인 天을 알기 위해서 인간이 접근할 수 있는 방법은 자기 안에 내재하고 있는 心을 다 함으로써 性을 알아야 가능하다는 것이다. 또 「告子章句上」에서,

“그러하면 개의 性이 소의 性과 같으며, 소의 性이 인간의 性과 같은가.”<sup>13)</sup>

라고 하여, 이 性 때문에 만물과 사람이 서로 다를 수 있다고 하였다.

孔子께서는 性에 대하여 상세히 논하고 있지 않지만, 天 즉, 인간을 孕胎하고 살게

8) 《原本備旨 中庸》，明文堂，1986，서울，p.2.

“天命之謂性，率性之謂道，...”

9) 《備旨具解 原本周易 下》，朝鮮圖書株式會社，서울，p.25. “一陰一陽之謂道，繼之者 善也，成之者 性也.”

10) 《原本備旨 孟子集註 上》，pp.119~149.

11) 《原本備旨 孟子集註 下》，明文堂，1986，서울，pp.294~295. “君子所性，雖大行，不加焉，雖窮居 不損焉，分定故也，君子所性，仁義禮智，根於心”

12) 上揭書，p.265. “孟子曰，盡其心者，知其性也，知其性則知天矣.”

13) 上揭書，p.159. “然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性與”

하는 자연이 人間에게 부여한 어떤 것으로, 인간이란 同類가 서로 相通할 수 있는 근거로 보고 있다. 孟子는 性이 인간의 心에 뿌리내리고 있으며, 이 性을 가짐으로써 인간은 세상에 존재하는 다른 事物과 나뉜다. 이는 다시 仁義禮智 등으로 나눌 수 있고, 心을 다하여 추구하면 性을 알아 모든 존재와 삶의 근원인 天까지도 알 수 있으며, 이 性이 있음으로 인간은 '善'의 실천을 삶의 목표로 삼고 天을 仰望하면서 닦아가려고 한다고 하였다. 이로 본다면, 孔孟 등 先秦 儒家의 입장에서 性은 天의 意志가 人間에게 내려져 內在된 것으로, 인간이 '善心'을 가지고 '善行'을 추구할 수 있는 근거이며, 인간의 모든 知行을 주재하는 心에 뿌리를 내려 인간이 인간다울 수 있도록 分定하는 것이다.

(2) 情에 대하여

《周易·繫辭下傳》에서 이르기를,

“옛날에 包犧氏가 天下에 왕노릇할 때에, 우리러서는 天에서 象을 관찰하고, 구부러서는 地에서 法을 관찰하며, 鳥獸의 文과 地의 宜를 관찰하며, 가까이 身에서 取하고 멀리 物에서 取하여, 이에 비로소 八卦를 지어 이로써 神明의 德을 깨닫고, 이로써 萬物의 情을 比類하였으니, ...”<sup>14)</sup>

라고 하여, 神明의 德 즉 천지의 造化에 상대되는 것으로 萬物의 情을 말하고 있다. 여기서 萬物 生成의 본원적인 면을 神明의 德이라고 할 때, 情은 곧 이미 생성된 萬物에서 나타나는 個別的인 氣質이라고 할 수

있다.

情은 크게 四端과 七情으로 나누어볼 수 있다.

① 四端

四端은 孟子가 인간 本性의 선한 마음이 發動할 때, 구체적으로 어떤 상태로 발현되는가를 논하면서 구체적으로 예시하고 있다. 孟子는 인간의 타고난 어진 마음 즉 不忍人之心에 대하여 논하면서,

“인간이 모두 인간을 차마하지 못하는 마음(不忍人之心)을 두었다고 하는 것은, 지금 인간이 문득 孺子가 장차 우물에 들어가려는 것을 보고 모두 怵惕하며 惻隱히 여기는 마음을 두나니, ...이로 말미암아 본다면, 惻隱之心이 없으면 인간이 아니며, 羞惡之心이 없으면 인간이 아니며, 辭讓之心이 없으면 인간이 아니며, 是非之心이 없으면 인간이 아니다. 惻隱之心은 仁의 실마리이고, 羞惡之心은 義의 실마리이고, 辭讓之心은 禮의 실마리이고, 是非之心은 智의 실마리이다. 인간이 이 四端을 둠이 그 四體를 둠과 같다, ...”<sup>15)</sup>

라고 하여, 인간의 無意識의인 마음의 발동을 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非 등 네 마음으로 나누고, 이 네 가지 마음은 仁, 義, 禮, 智 등 각 性의 실마리라고 하였다. 또한 이 四端은 몸뚱아리의 四體(四肢)와 같아서 이것이 없으면 인간이라고 할 수 없다고 단정하고 있다. 孟子는 인간의 性이 본래 선하다는 것을 증명하기 위하여 「告子章句

14) 《原本備旨 周易》, 朝鮮圖書株式會社, 서울, p.6. “古者包犧氏之王天下也, 仰則觀象於天, 附則觀法於地, 觀鳥獸之文, 與地之宜, 近取諸身, 遠取諸物, 於是, 始作八卦, 以通神明之德, 以類萬物之情.”

15) 《原本備旨 孟子集註 上》, 明文堂, 1986, 서울, pp.160~165. “所以謂人皆有不忍人之心者, 今人, 乍見孺子, 將入於井, 皆有怵惕惻隱之心, ...由是觀之, 無惻隱之心, 非人也, 無羞惡之心, 非人也, 無辭讓之心, 非人也, 無是非之心, 非人也. 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, 智之端也. 人之有是四端也, 猶其有四體也, ...”

上」에서,

“孟子께서 말씀하시기를, 이에 그 情 같으면  
 善할 수 있으니, 이에 이른바 善함이다. 만일  
 不善을 함은 타고난 材質의 罪가 아니다. 惻  
 隱之心은 인간이 모두 두며, …惻隱之心은 仁  
 이오, 羞惡之心은 義오, 辭讓之心은 禮오, 是  
 非之心은 智이니, 仁과 義와 禮와 智는 나의  
 外部로부터 由來하여 我를 녹이는 것이 아니  
 라 내가 본래 둔 것이니, …”<sup>16)</sup>

라고 하고 있다. 즉, 情이 곧 善으로 발현  
 할 수 있기 때문에, 그 情의 발현을 가능하  
 게 한 性이 선하다고 하고, 이는 인간이 본  
 래 가지고 있는 것이라고 하고 있는 것이  
 다. 나아가 인간이 평상시에 善하지 못한  
 행동을 하는 것은 타고난 材質 즉 性의 罪  
 가 아니라고 하면서, 그 이유는 이 四端을  
 發動하는 마음을 두었기 때문이며, 이 네  
 마음을 곧바로 性 즉 仁義禮智라고 하고  
 있다. 그리고 이 性과 情 사이에 心을 놓  
 아, 인간의 心이 性과 情을 관통하는 存在  
 와 發動의 주체임을 제시하고 있다.

孟子는 性이 實在하고 그 自體가 선하다  
 는 것을 이 四端을 통해서 알 수 있다고  
 말하고 있으며 心의 작용을 통해서 발현함  
 을 말하고 있다. 더불어 이 四端은 본래 인  
 간이 타고난 善心의 발동이기 때문에, 仁義  
 禮智 등 性과 곧바로 통한다고 하였다.

## ② 七情

七情은 인간의 感情을 대표하는 총칭으  
 로 그 종류는 대략 3가지 정도로 나누어

볼 수 있다. 하나는 韓醫學에서 內傷 질병  
 의 주된 요인으로 보고 있는, ‘喜怒哀思悲  
 恐驚’이며, 하나는 《禮記·禮運》에 나오는  
 ‘喜怒哀懼愛惡欲’<sup>17)</sup> 등이며, 다른 하나는 이  
 를 《中庸》의 喜怒哀樂<sup>18)</sup>과 融和시켜 말하  
 는 ‘喜怒哀樂愛惡欲’ 등이다<sup>19)</sup>.

《素問·舉痛論》에서는 질병의 발생에  
 대하여,

“黃帝께서 말씀하시기를, 종습니다. 이 사람이  
 백가지 병이 氣에서 발생한다고 알고 있습니  
 다. 怒하면 氣가 오르고, 喜하면 氣가 늘어지  
 며, 悲하면 氣가 사그라 들고, 恐하면 氣가  
 내리며, 추우면 氣가 거두어지고, 더우면 氣  
 가 새나가며, 驚하면 氣가 어지러워지고, 수  
 고로우면 氣가 닳고, 思하면 氣가 맺혀 九氣  
 가 같지 않습니다, …”<sup>20)</sup>

라고 하여, 氣가 질병을 일으킬 수 있는 것  
 은 感情의 변화가 氣의 활동에 영향을 미  
 치기 때문이며, 감정의 종류에 따라 氣의  
 흐름에 다양한 樣相이 있음을 논하고 있다.  
 더불어 추위나 더위, 노동 등 환경이나 육  
 체적인 활동도 感情과 마찬가지로 氣에 영  
 향을 미친다고 말함으로써, 肉體와 精神이  
 氣를 통해 서로 이어짐을 나타내고 있다.

《禮記·樂記》에서 情의 發動이 소리로  
 形化되어 나오는 것이 소리라고 하면서,

17) 《禮記》, 保景文化社, 1990년, 서울, p.279.

18) 《原本備旨 中庸》, 明文堂, 1986, 서울. p.9.  
 “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”

19) 후세 유학자들은 ‘喜怒哀懼愛惡欲’과 ‘喜怒哀  
 樂愛惡欲’을 특별히 구분하여 논하고 있지  
 않다.

20) 洪元植, 《精校黃帝內經素問》, 東洋醫學研究  
 院 出版部, 1985, 서울, p.146. “帝曰, 善. 余  
 知百病生於氣也, 怒則氣上, 喜則氣緩, 悲則氣  
 消, 恐則氣下, 寒則氣收, 炅則氣泄, 驚則氣亂,  
 勞則氣耗, 思則氣結. 九氣不同, …”

16) 《原本備旨 孟子集註》, 明文堂, 1986, 서울,  
 pp.169~171. “孟子曰, 乃若其情, 則可以爲善  
 矣, 乃所謂善也, 若夫爲不善, 非才之罪也. 惻  
 隱之心, 人皆有之, …惻隱之心, 仁也, 羞惡之  
 心, 義也, 辭讓之心, 禮也, 是非之心, 智也, 仁  
 義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, …”

“人心의 발동은 外物이 그렇게 하는 것이니, ...外物에 感觸하여 움직이니, 고로 聲으로 나타난다, ...”<sup>21)</sup>

라고 하여, 情은 인간의 마음이 事物에 感觸되어 發動하는 것이라고 말하고 있다. 방씨는 注釋에서 喜怒哀樂을 발생하게 하는 마음의 상태에 대하여,

“인간의 情은 바라는 바를 얻으면 樂하고, 바라는 바를 잃으면 哀하며, 그心を 따르면 喜하고, 그心を 거스르면 怒하며, ...”<sup>22)</sup>

라고 하여 外物과 나의 관계 속에서 心이 어떻게 外物의 영향을 받아들이느냐에 따라 서로 다르게 發動함을 설명하고 있다.

《中庸》에서는, 이러한 感情의 변동을 喜怒哀樂 등 네 가지로 크게 나누어서,

“喜怒哀樂이 아직 발동하지 않는 것을 中이라 이르고, 發動하여 모두 節度에 맞는 것을 和라고 이르니, 中이라는 것은 天下의 큰 本이오, 和라는 것은 天下의 達通하는 道이다.”<sup>23)</sup>

라고 하여, 喜怒哀樂 등 인간의 감정은 그 未發과 發動을 떠나 敵中和 和睦을 지향할 때 천하의 모든 것에 통하는 本源이자 達道라고 하고 있다. 즉 감정은 인간이면 없을 수 없는 것으로, 절제하여 中心을 잡고 드러내지 않는 것과 드러낼 때 적절하게 하는 것이 天下의 모든 것에 貫通하는 바른 길임을 제시하고 있다.

七情은 인간의 모든 감정을 총괄하는 것으로 外物에 대한 내 마음의 반응이다. 이는 적절하지 않을 수 있으므로, 中和를 추구해야 천하에 두루 통할 수 있다.

情은 人間 마음이 外物에 感觸하여 發動하는 것이다. 孟子는 이 情의 發揚을 통해서 性의 本質을 알 수 있다고 하고, 그 性의 純善을 살필 수 있는 情을 四端이라고 하였다. 《禮記》에서는 情을 七情으로 크게 대별하고 外物과 반응 속에서 나타나는 마음 반응의 다른 상태임을 논하고 있으며, 《中庸》에서는 이를 中和롭게 해야 天下에 통할 수 있다고 하였다. 이에 비하여 《黃帝內經》에서는 이 情의 發動이 氣를 움직여 육체적 이상을 초래할 수 있음을 논함으로써, 감정과 육체가 氣를 통해 서로 맺어짐을 논하여, 감정의 변화가 醫學에서 지극히 중요한 위치를 차지하고 있음을 밝히고 있다.

이로 본다면, 孔孟의 性은 인간 전체를 하나로 貫通시켜 주는 것으로 人間이 大同할 수 있는 根據이며, 情은 마음의 상태에 따라 각기 다르게 發揚하여 나타나는 인간의 個別性を 보여주는 것이다. 이 性과 情은 모두 마음에 根據하고 마음의 發動에 의하여 드러나는 것이며, 그 發揚은 氣의 작용을 통해 구현된다.

## 2. 朱子와 栗谷의 性情論에 대하여

朱子는 儒學을 재정립하여 性理學의 체계를 세움으로써 우리나라와 중국에 큰 영향을 미쳤다. 그가 四書에 관한 諸家の 註를 모으고 분석한 다음 종합한 四書集註는 현재까지도 四書를 보는 모든 사람에게 모범답안처럼 읽히고 있다. 특히 四書를 기본으로 해서 儒家 經傳의 내용을 분석하

21) 《禮記》, 保景文化社, 1994, 서울, p.455. “人心之動, 物使之然也, ...感於物而動, 故形於聲, ...”

22) 上揭書, p.455. “人之情, 得所欲則樂, 喪所欲則哀, 順其心則喜, 逆其心則怒, ...”

23) 《原本備旨 中庸》, 明文堂, 1986, 서울, p.9. “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.”

고 宋代 선배 유학자들의 論議를 체계적으로 정리하면서 정립한 性情 등 인간 心性에 대한 論辯은 주목할만 하다.

栗谷은 朝鮮 中宗 31년(1536)년에 태어났으며, 退溪와 더불어 우리나라 性理學의 발달에 혁혁한 공을 세운 사람이다. 그는 知行兼全의 대표적 인물로서 벼슬에 나아가서는 직무를 수행하는데 혼신을 기울였으며, 수많은 개혁안을 내놓았다.<sup>24)</sup> 退溪가 四端을 朱子와 같이 理의 發露로 봄으로써 인간 내면에서 도덕의 근원을 확보하려는 의도를 강조한데<sup>25)</sup> 비하여, 栗谷은 인간의 能動性과 自律性을 강조하고 인간의 心性까지도 ‘氣發一途’로 일관시켜 인간의 자율적인 능력을 天과 동등하게 끌어올림으로써 天人合一의 근거를 인간 스스로에게 부과하였다고 평가받고 있다.<sup>26)</sup>

## 1) 朱子의 性情論

### (1) 性과 理에 대하여

朱子는 《孟子》와 《中庸》의 性에 대한 해석을 통해서 자기의 性에 대한 개념을 제시하고 있다. 性에 대하여 《孟子·告子章句上》과 《中庸章句第一章》의 注에서 논하기를,

“性이라는 것은 人間이 태어나서 稟受받은 바의 天理이다.”<sup>27)</sup>, “性은 곧 理인데, 어찌 理라고 이르지 않고 性이라고 이르는가. 대개 理는 天地間 人間과 事物의 公正하고 共通적인 理를 두루 말한 것이며, 性은 나에게 있는

理이니, 단지 이 道理는 天에서 받아 내가 두는 것이 되므로 性이라고 한다.”<sup>28)</sup>

라고 하였다. 주자는 性은 天地의 모든 것을 貫通하는 理致가 나에게 주어진 것으로, 天地의 입장에서 보면 理이고, 人間인 나의 입장에서 나에게 주어진 것을 말할 때 性이라고 하여, 나에게 구현된 天理가 곧 性이라고 하였다. 또 《中庸》에서는 이 天地間의 理와 氣의 聚集으로 생겨나 有限한 形軀를 가진 事物間의 관계에 대하여,

“性은 곧 理이다. 天이 陰陽五行으로써 萬物을 化生하니, 氣로써 形體를 이룸에 理가 또한 붙는다. …이에, 人物의 生은 각기 그 붙은 바의 理를 얻음으로 인하여, 이로써 굳건하고 온순한 五常의 德을 삼으니, 이른 바 性이다.”<sup>29)</sup>

라고 하여, 인간을 비롯한 형체가 있는 모든 사물은 陰陽五行의 작용으로 인해 氣가 모여 발생할 때 이 理가 붙으며, 특히 사람은 이 理를 삶의 道理가 되는 굳건하고 온순한 五常(仁義禮智信)의 德으로 삼는데, 이것이 바로 性이라고 하였다. 인간은 항상 떳떳하여 변하지 않는 德인 仁義禮智信을 性으로 삼음으로써 비로소 다른 事物과 구별되는 것이다.

朱子는 《孟子·告子章句下》 注釋에서 人間과 다른 生命體에 차이에 대하여 논하기를,

“性이라는 것은 人間이 天에서 얻은 바의 理이며, 生이라는 것은 人間이 天에서 얻은 바

24) 장숙필, 《四端七情論·울곡의 사단칠정론》, 서광사, 1992, 서울, p.92

25) 성태용, 《四端七情論·고봉 기대승의 사단칠정론》, 서광사, 1992, 서울, p.85.

26) 장숙필, 《四端七情論·울곡의 사단칠정론》, 서광사, pp.105~106.

27) 《原本備旨 孟子集註下》, 明文堂, 1986, 서울, p.153. “性者, 人生所稟之天理也”

28) 《原本備旨 中庸》, 明文堂, 1986, 서울, p.2. “性卽理也, 何以不謂之理而謂之性. 蓋理是泛言天地間人物公共之理, 性是在我之理, 只這道理受於天而爲我所有, 故謂之性.”

29) 上揭書, p.2. “性卽理也. 天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形而理亦附焉. …於是, 人物之生, 因各得其所附之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也”



의 氣이다. 性은 形而上者이며, 氣는 形而下者이다. 人物의 生에 이 性이 있지 않음이 없으며 또한 이 氣가 있지 않음이 없지만, 그러나 氣로써 말하면 知覺과 運動은 人間이 萬物과 더불어 다름이 없는 것 같지만, 理로써 말하면 仁義禮智의 稟受를 어찌 事物이 얻어서 온전할 수 있겠는가. 이것이 人間の 性이 善하지 않음이 없는 까닭이고 이로써 萬物의 靈長이 된다.”<sup>30)</sup>

라고 하고 있다. 理인 性은 形而上者로서 氣로 이루어진 生命體라는 形而下者와 섞일 수 없는 별개의 것이다. 일반적으로 모든 生命體의 특성이라고 할 수 있는 知覺과 運動은 氣의 작용이기 때문에, 이를 가지고 人間과 다른 事物을 구분할 수는 없으며, 오직 稟受한 바의 理致로서 性만이 인간을 다른 사물과 구별해주는 것이라고 하고 있다.

또 朱子는 天으로부터 받은 性과 이미 氣가 聚集되어 이루어진 形體로 인해 생겨나는 性의 차이에 대하여 논하기를,

“朱子が 말하기를, 天地의 性(天地之性)이 있으며, 氣質의 性(氣質之性)이 있으니, 天地의 性은 곧 太極 本然의 妙함으로 萬가지 다른 것의 一本이다. 氣質의 性은 곧 陰陽 二氣가 交流하면서 運行하여 생겨나는 것으로 一本이로대 萬가지로 나누어지는 것이다.”<sup>31)</sup>

30) 《原本備旨 孟子集註下》, 明文堂, 1986, 서울, p.159. “性者, 人之所得於天之理也, 生者, 人之所得於天之氣也. 性, 形而上者也, 氣, 形而下者也. 人物之生, 莫不有是性, 亦莫不有是氣, 然, 以氣言之, 則知覺運動, 人與物, 若不異也, 以理言之, 則仁義禮智之稟, 豈物之所得而全哉. 此人之性, 所以無不善, 以爲萬物之靈也.”

31) 《性理大全》, 保景文化社, 1994, 서울, p.513. “朱子曰, 有天地之性, 有氣質之性, 天地之性, 則太極本然之妙, 萬殊之一本也. 氣質之性, 則二氣交運而生, 一本而萬殊也.”

라고 하고 있다. 天地之性은 天理인 太極 本然이며, 氣質之性은 陰陽 二氣가 교류, 運行하면서 생겨나는 것이다. 萬物이 통하는 점이 있는 것은 이 天地之性을 共有하고 있기 때문이며, 서로 만가지로 달라질 수 있는 것은 氣質之性이 나뉘기 때문이라고 하였다. 性을 氣質의 관여 여부에 따라 天地之性과 氣質之性 두 性으로 나누어 보고 있는 것이다. 나아가 한 事物에 함께 共存하고 있는 理와 氣의 관계에 대하여,

“天地의 性을 논한다면 오로지 理를 주로 하여 말한 것이며, 氣質의 性을 논한다면, 理와 氣로써 섞어서 말한 것이다. 이 氣가 있지 않아도 이미 이 性은 있으며 氣가 存在하지 않음이 있어도 性은 도리어 항상 存在하니, 비록 그 바야흐로 氣 안에 있지만 氣는 스스로 氣이고 性은 스스로 性으로, 또한 서로 섞이지 않는다.”<sup>32)</sup>

라고 하고 있다. 性은 理로 形을 떠나 先驗의으로 존재하여 氣로 이루어진 形體의 有無와 상관없이 항상 있는 것이며, 비록 性이 氣안에 머물러 있다고 할지라도 氣에 손상받지 않는다고 하여, 天이 내린 理로서의 性과 생명체의 造成을 결정하는 氣 즉 實體를 二分的으로 명확히 구분하고 있다.

그리고 天地之性을 같이 하면서도 氣質之性이 다른 이유와 그 차등에 대하여,

“人間이 生하는 바는 理와 氣가 相合하였을 따름이니, ...이 氣가 淸明하고 純粹하여 一毫라도 混濁함이 없는 것이 生知安行하는 까닭이고, 배움을 기다리지 않고도 能하니 堯舜같은 이가 이것이다. 그 다음은 生知에 버금가니 반드시 배운 이

32) 上揭書, p.514. “論天地之性, 則專主理言, 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, 雖其方在氣中, 然氣自是氣, 性自是性, 亦不相夾雜”

후에 알며 반드시 행한 이후에 지극해지고, 또 그 다음은 資稟이 이미 치우치고 또 가리는 바가 있어 모름지기 痛烈하게 工夫를 더해서 다른 사람이 하나를 할 때 자기는 백을 하며 다른 사람이 열을 할 때 자기는千을 한 然後에 必로 하여야 生知한 性에 미칠 수 있으니, 나아가면서 그치지 않음에 미치면 功을 이롭이 한가지이다.”<sup>33)</sup>

라고 하고 있다. 인간의 資質이 聖人과 衆人처럼 차이가 나는 것은 理 때문이 아니라, 氣의 淸濁으로 인해 理가 가려서 왜곡되었기 때문이다. 그러므로 形體를 이루는 氣質에 의하여 생겨나는 氣質之性은 人爲의 노력을 통해서 없애야 비로소 그 天地之性을 회복하여 聖人の 경지에 이를 수 있는 것으로 보고 있다<sup>34)</sup>. 朱子의 관점에서 보면, 이 氣質之性이란 애초에 말하는 天理로서 性 즉 天地之性과는 전혀 통할 수 없는 것으로 인간이 天理에 順應하지 못하는 모순의 원인이라고 할 수 있다.

朱子는 性을 天理라고 하여 人間 存在以前의 先驗的인 것으로, 실재 形體를 이루어 삶을 영위하는 氣와는 섞일 수 없는 것으로 규정하고 있다.

(2) 氣와 情에 대하여

朱子는 理와 氣의 가치를 差等하여 논하

33) 上揭書, p.514. “人之所以生, 理與氣合而已, …是氣淸明純粹而無一毫混濁, 所以生知安行, 不待學而能, 如堯舜是也. 其次, 則亞於生知, 必學而後知, 必行而後至, 又其次者, 資稟既偏, 又有所蔽, 須是痛加工夫, 人一己百, 人十己千, 然後方能及於生知者, 及進而不已, 則成功一也.”

34) 《原本備旨 大學集註》, 明文堂, 1985, 서울, p.10. “但爲氣稟所拘, 人欲所蔽, 則有時而昏, 然其本體之明, 則有未嘗息者, 故學者, 當因其所發而遂明之, 以復其初也”

기를,

“理와 氣의 先後를 묻습니다. 말하기를, 이 理가 있는 以後에 必로 하여야 이 氣가 있으며, 이미 이 氣가 있는 然後에 이 理가 편안히 설 곳이 있습니다. …”<sup>35)</sup>

라고 하고 있다. 한 事物에 있어서 이 事物이 있기 전에 이 事物을 주재하는 理는 이미 실재하고 있으며, 이 理에 따라 氣가 비로소 사물을 이루어 理가 깃든다고 한 것이다. 또한 生命體의 誕生과 理氣의 역할에 대하여,

“朱子가 말하기를, 天地의 사이에 理가 있으며 氣가 있으니, 理라는 것은 形而上의 道이며 物을 생성하는 根本이다. 氣라는 것은 形而下의 氣이며 物을 생성하는 道具이다. 이러한 까닭으로 人物이 태어날 때 반드시 이 理를 稟賦받은 然後에 性이 있으며 반드시 이 氣를 稟賦받은 然後에 形體가 있다.”<sup>36)</sup>

라고 하고 있다. 氣는 생명체의 실체를 이루는 道具로서 이 氣를 받아야 비로소 형체가 생겨난다고 하고, 理는 形體 이전에 있는 것으로 이 形體를 이루는 道이며 根本이라고 하였다. 그러므로 理의 작용이 실재로 드러날 때에는 氣의 形迹을 통해 알 수 있으며, 그 주체는 理이고 實踐은 氣가 발휘한다고 하였다.<sup>37)</sup>

朱子는 天地의 理氣와 人間 心の 性情을 서로 一貫시켜 논하기를,

“朱子가 말하기를, 性은 心の 理이고 情

35) 《性理大全》, 保景文化社, 1994, 서울, p.445. “問理氣先後, 曰有此理後, 方有此氣, 既有此氣然後, 此理有安頓處, …”

36) 上揭書, p.444. “朱子曰, 天地之間, 有理有氣, 理也者, 形而上之道也, 生物之本也, 氣也者, 形而下之氣也, 生物之具也, 是以, 人物之生, 必稟此理, 然後有性, 必稟此氣, 然後有形.”

37) 上揭書, p.444. “理無迹不可見, 故於氣觀之.”

은 心의 動이다. 才는 곧 情이 모인 그러한 것이니 情과 才는 絶對적으로 서로 가깝다. …물으니, 性이 不善함이 없는 까닭은 그 天에서 나오기 때문이며, 才가 善과 不善이 있는 까닭은 그 氣에서 나오기 때문입니다. …말하기를 性은 形而上者이고 氣는 形而下者이니, …38)

라고 하고 있다. 性이 心의 理이고 情이 心의 發動이지만 氣로 이루어진 形體를 통해 情이 나오기 때문에 情은 不善할 수 있다고 하여, 인간의 不善할 수 있음을 氣의 탓으로 돌리고 있다. 朱子는 性과 情의 도덕적인 善惡에 대하여 논하기를,

“性은 不善함이 없다. 心이 發動하는 바는 情이 되는데 或 不善함이 있으니, 말한다면 不善은 心이 또한 물리칠 수 없는 것이 아니다. 心의 本體는 본래 不善함이 없지만 그 흐름이 不善이 되는 것은 情이 物에 옮겨 그러한 것이다. 性은 理의 총괄적인 이름이며, 仁義禮智는 모두 性中의 한 理의 이름이며, 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非는 情이 발동한 바의 이름이지만 이 情이 性에서 出發하여 善한 것이다.39)

라고 하였다. 心이 發動하면 이를 情이라고 하며, 이는 善함과 不善함을 겸하고 있어 순전히 善하기만 하는 性과는 다른데, 그 이유는 情이 物의 感觸으로 인하여 發動하기 때문이다. 그렇지만 이 情 중에도 純善

한 것이 있으니, 이는 仁義禮智 등 性들로부터 나오기 때문이며, 이는 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非 등 四端이 그것이라고 하였다. 즉 仁義禮智라는 性의 각 一理로부터 나와 이들의 실마리가 되는 四端之情은, 純善한 性이 物에 의해 왜곡되지 않고 곧바로 나오기 때문에 性의 바름을 그대로 간직하여 善하지만, 物에 옮김을 당하여 發動하는 喜怒哀樂 등40) 七情은 不善할 수 있다고 보아, 四端과 七情을 서로 갈라놓고 있다. 그리고 情이 不善할 수 있는 까닭에 대하여,

“情은 性에 根源하고 心에 의하여 主宰받으니, 心이 情을 主宰하면 그 發動이 節度에 맞지 않음이 없으니, 어찌 人欲이 있겠는가. 오직 心이 主宰하지 않는데 情이 저절로 發動하니, 이러한 까닭으로 人欲에 휩쓸려 흘러서 때양 그 바름을 얻지 못한다. 그러면 天理와 人欲이 나뉘니, 中節과 中節하지 못함의 나뉘이 다만 心의 主宰와 主宰하지 못함에 있어서, …”41)

라고 하였다. 즉 情이 純善한 性에 근원함으로 善해야 하지만, 人欲에 가려 節度에 맞지 않으면 不善하게 되며, 이는 心의 主宰를 받지 않기 때문이라고 하였다. 즉 情이 心의 主宰를 받지 않고 人欲에 의하여 저절로 發動하면, 節度에 맞지 않아 바름을 잃고 不善해진다고 한 것이다.

朱子는 氣로부터 情이 나온다고 하고, 情의 發動은 氣로 이루어진 形體가 外物을 感觸하여 理와 상관없이 저절로 發動하는

38) 上揭書, p.532. “朱子曰, 性者, 心之理, 情者, 心之動, 才便是情之會恁地者, 情與才絶相近, …問性之所以無不善者, 以其出於天也, 才之所以有善不善, 以其出於氣也. …曰性是形而上者, 氣是形而下者, …”

39) 上揭書, p.549. “性無不善. 心所發爲情, 或有不善, 說不善, 非是心亦不得却, 是心之本體本無不善, 其流爲不善者, 情之遷於物而然也. 性是理之總名, 仁義禮智, 皆性中一理之名, 惻隱羞惡辭讓是非, 是情之所發之名, 此情之出於性而善者也.”

40) 《原本備旨 中庸》. 明文堂, 1986, 서울, p.10. “喜怒哀樂, 情也”

41) 《性理大全》, 保景文化社, 1994, 서울, p.538. “情根乎性, 而宰乎心, 心爲之宰, 則其動也, 無不中節矣, 何人欲之有. 惟心不宰而情自動, 是以, 流於人欲, 而每不得其正也. 然則天理人欲之判, 中節不中節之分, 特在乎心之宰與不宰, …”

것으로 보았다.

(3) 心에 대하여

朱子는 《大學》의 明德에 대한 논술에서 心에 대하여,

“朱子が 말하기를, 天이 人物에게 附與하는 것을 命이라고 하며, 人間이 物과 더불어 받은 것을 性이라고 하며, 一身에 主宰하는 것을 心이라고 하며, 天에서 얻어 光明하고 正大한 것을 明德이라고 한다.”<sup>42)</sup>

라고 하였다. 人間이 받은 天의 命이 性이라면, 心은 이미 형체가 있는 한 몸의 주인이며, 그 本體가 光明하고 正大하므로 明德이라고 한다고 말하고 있다. 또 심의 本質과 能力에 대하여,

“明德이라는 것은 人間이 天에서 얻은 바로 虛靈하면서 不昧하여 萬理를 갖추므로써 萬事に 對應하는 것이다.”<sup>43)</sup>

라고 하여, 이 심의 本體는 비어있으면서도 神靈스럽고 어둡지 않으면서 모든 이치를 품고 있기 때문에 세상에 있는 개개의 수많은 事物들의 多樣性을 대할 수 있다고 하였다.

心과 理氣의 관한 朱子の 論辯을 살펴보면,

“오직 心만이 相對가 없으니, 心이라는 것은 氣의 精微롭고 맑은 것이다. 心의 理는 太極이며, 心의 動靜은 陰陽이니, …肝肺 등 五臟中の 心은 곧 실제로 한 物質이 있는 것이며, 지금 學者들이 論하는 바 잡고 놓으며 간직하고 잃어버린다고 하는 心같은 것은 곧 스

스로 神靈스럽고 光明하여 헤아릴 수 없다. 故로 五臟 中の 心은 병을 받으면 藥을 써서 補養할 수 있지만, 이 心은 菖蒲나 茯苓 등이 補養할 바가 아니다. …心은 性에 비하면 약간 痕迹이 있지만 氣에 비하면 스스로 그렇게 또한 神靈스럽다.”<sup>44)</sup> 性은 오히려 太極과 같으며, 心은 陰陽이 있다. 太極은 단지 陰陽의 안에 있어 陰陽을 떠날 수 있는 것은 아니지만, 그러나 지극히 논한다면 太極은 스스로 太極이고 陰陽은 스스로 陰陽이니, 오직 心도 性과 더불어 또한 그러하다, …<sup>45)</sup>

라고 하고 있다. 心은 비록 氣質之體이지만 氣의 맑은 精華로 이루어진 것으로, 그 이치는 太極 즉 天理이며, 그 動靜은 氣의 往來升降인 陰陽으로 드러나기 때문에, 그 변화가 神妙莫測하여 헤아릴 수 없는 것이다. 곧 血肉으로 만들어진 心처럼 氣의 지배를 받는 것이 아니라 天理인 太極의 理에 따라 氣를 부리는 一身의 主宰者로 보고 있다. 따라서 理에 비하면 흔적이 남지만, 性을 간직할 수 있어 神靈스럽다는 것이다. 그러나 太極과 氣의 변화인 陰陽이 서로 섞일 수 없듯이, 天理인 性과 氣質인 心은 서로 별개로 보고 있다.

心은 氣質로 이루어져 있지만 理인 性을 품고 있으므로 氣를 主宰하여 부릴 수 있다. 즉 心은 그 자체가 氣質의 형체에 비하여 清明하고 神靈스러워 옳고 그름을 판단할 수 있다<sup>46)</sup>고 보았다.

42) 《原本備旨 大學集註》，明文堂，1985，서울，p.9. “朱子曰，天之附於人物者，謂之命，人與物受之者，謂之性，主於一身者，謂之心，有得於天而光明正大者，謂之明德”

43) 上揭書，p.9. “明德者，人之所得於天，而虛靈不昧，以具衆理，應萬事者也。”

44) 《性理大全》，保景文化社，1994，서울，p.536. “惟心無對，心者，氣之精爽，心之理，是太極，心之動靜，是陰陽。…如肝肺五臟之心，却是實有一物，若今學者所論，操舍存亡之心，則自是神明不測。故五臟之心，受病則可用藥補之，這箇心，非菖蒲茯苓所可補也，…心比性則微有迹，比氣則自然又靈。”<sup>1)</sup>

45) 上揭書，p.548. “性，猶太極也，心有陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也，然至論太極自是太極，陰陽自是陰陽，惟心與性亦然，…”

그러므로 心이 온전한 理로서 性을 發揚할 때 氣의 干涉을 극복할 수 없으면, 이에 따라 性의 純善이 가리어질 수 있다고 보니, 《中庸章句書》에서 이러한 心의 二重性에 대하여 논하기를,

“人心은 오직 危殆롭고, 道心은 오직 微弱하니, …心의 虛靈한 知覺은 하나일 따름이로대, 人心과 道心の 다름이 있다고 하는 것은 곧 그 혹 形氣의 사사로움에서 생겨나기도 하며, 혹 性命의 바름에 根源하여 知覺을 하는 바가 같지 않음이니, …그러나 인간이 이 形體가 있지 않음이 없기 때문에 비록 上智라 하더라도 人心이 없을 수 없고 또한 이 性이 없음이 아니며, 비록 下愚라 할지라도 道心이 없을 수 없다. 둘은 方寸之間에 섞여서, …天理의 公正이 마침내 못 人欲의 사사로움을 이길 수 없으리니, …반드시 道心으로 하여금 항상 一身의 主宰가 되게 하여 人心이 매양 命을 듣게 하면 危殆로움이 저절로 편안해지고 微弱한 것이 드러나 動靜하고 云爲할 때 지나치고 모자람의 차이가 없다.”<sup>47)</sup>

라고 하고 있다. 朱子는 心을 性命의 바름 즉 天理에서 發源한 道心과 氣質의 가림 때문에 생기는 人欲의 사사로움이 發揚하는 人心으로 나누었다. 그러나 道心과 人心이 항상 한 마음 속에 섞여 있어 人心의 발로인 人欲이 發動하여 승하기 쉬우므로, 사람

은 모름지기 道心을 이끌어 人心의 주재가 되도록 해야 한다고 강조하고 있다. 즉 心은 氣로 이루어지고 理를 품고 있으므로, 理를 따르는 道心과 氣때문에 생겨나는 人心이 있지만, 理의 발로인 道心을 주인으로 해서 人心을 복종시키면서 살아가야 바른 삶이라고 정의하고 있다.

朱子는 心을 인간 삶의 主宰者로 보는 것이 아니라, 天理의 구현이라고 할 수 있는 性의 이치에 따라 움직이는 氣質 즉 人體 안에 있는 性의 代行者로 보았다. 그러나 氣質로 이루어졌기 때문에 氣質에 가려 性에 바르게 발동하지 못하면 人欲이 이 性을 이길 수 있다고 보고, 性을 따르는 道心과 그렇지 못하는 人心으로 心을 兩分하였다.

## 2) 栗谷의 性情論

### (1) 理氣에 대하여

栗谷은 朱子가 天命으로서 性, 즉 理를 절대시하는 것에 반하여, 실제 내 形體를 이루고 나의 실천을 가능하게 하는 氣를 강조하고, 氣의 能動性을 통해 사람의 현실적인 행동을 이해하는데 더 많은 관심을 가진 것으로 보인다.

栗谷은 氣의 작용을 통해서 理와 氣를 이해하려고 하였다. 《栗谷全書·答成浩原》에서 理와 氣리 상호관계에 대하여 논하기를,

“무릇 理라는 것은 氣의 主宰이다. 氣라는 것은 理가 타는 바이다. 理가 아니면 氣가 뿌리삼을 바가 없으며, 氣가 아니면 理가 의탁하여 붙을 바가 없으니, 이미 두 물건이 아니고 또 한 물건도 아니다. 한 물건이 아니기 때문에 하나이면서 둘이며, 두 물건이 아니기 때문에 둘이면서 하

46) 《性理大全》, 保景文化社, 1994, 서울, p.536, “所覺者, 心之理也, 能覺者, 氣之靈也.”

47) 《原本備旨 中庸》, 明文堂, 1985, 서울, pp. 1~3. “人心, 惟危, 道心, 惟微, …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, 或原性命之正, 而所以爲知覺者, 不同, …然人莫不有是形, 故雖上智, 不能無人心, 亦莫不有是性, 雖下愚 不能無道心, 二者, 雜於方寸之間, …而天理之公, 卒無以勝夫人欲之私矣, …必使道心, 常爲一身之主而人心, 每聽命焉, 則危自安, 微者, 著而動靜云爲, 無過不及之差矣.”

나이다. 한 물건이 아니라는 것은 무엇을 말하는가. 理와 氣는 비록 서로 떨어질 수 없지만 微妙하게 合致하는 가운데(妙合之中)에서 理는 원래부터 理이고 氣는 원래부터 氣이어서 서로 끼어 섞이지 않으므로 한 물건이 아니다. 두 물건이 아니라는 것은 무엇을 말하는가. 비록 ‘理自理氣自氣’라고 말할지라도 渾淪하여 틈이 없어 先後가 없고 離合이 없어 그 두 물건됨을 보지 못하므로 두 물건이 아니다.<sup>48)</sup>

라고 하였다. 理는 氣의 主宰者이고 氣는 理가 의지하는 바가 되어 서로 나누어 볼 수 있다는 것은 朱子와 견해와 다름이 없다. 그러나 현실에서 일어나는 모든 사건에서는 理와 氣가 한치라도 서로 떨어져 드러남이 없으므로 둘로 나누어서는 안 된다고 하여, 理와 氣가 先後가 있다고 하는 朱子の說을 부정하고 있다. 事物속에서 理와 氣를 서로 나누어 獨立性을 인정하고 理先氣後라고 하는 것은 不可하다는 것이다. 이어 萬物이 서로 달라지는 이유에 대하여 논하기를,

“이러한 까닭으로 動靜에 실마리가 없고 陰하고 陽함에 시작이 없으니, 理가 시작이 없으므로 氣 또한 시작이 없다. 무릇 理는 하나일 따름이니, 본래 치우치거나 바름, 통하거나 막힘, 맑거나 흐림, 순수하거나 섞임의 차이가 없지만, 타는 바의 氣는 오르고 내리며 날고 날림이 일찍이

아직 그치거나 섞이거나 차이나지 않지만, 이것이 天地, 萬物을 생성할 때 흑 바로 흑 치우치고 흑 통하고 흑 막히고 흑 맑고 흑 흐리고 흑 순하고 흑 섞인다. 理는 비록 하나이지만 이미 氣에 타면 그 나뉘는 만가지로 나뉘니, 故로 天地에 있어서는 天地의 理가 되고, 萬物에 있어서는 萬物의 理가 되고, 우리 人間에게 있어서는 우리 人間의 理가 되니, 그렇다면 차이가 나서 가지런하지 않는 것은 氣가 하는 바이다.”<sup>49)</sup>

라고 하고 있다. 理는 하나로 처음부터 끝까지 달라지는 것이 없지만, 氣에 의하여 萬物의 種類와 하는 바가 나뉘므로, 하나의 理라 할지라도 어느 자리에 위치하느냐에 따라 이름이 정해진다. 天地에 있어서는 天地의 理가 되고 萬物에 있어서는 萬物의 理가 되어, 氣에 따라 타는 바에 달라지므로 天地, 萬物, 人間이 하나의 理를 받지만, 만가지 理가 있는 것처럼 보이게 된다. 栗谷은 理와 氣의 특성과 차이에 대하여 논하기를,

“理와 氣는 원래 서로 떨어지니 않아 하나의 물건 같지만 그 다른 바는 理는 形이 없고 氣는 形이 있으며, 理는 함이 없고 氣는 함이 있으니, 形도 없고 함도 없지만 形도 있고 함도 있는 것의 主宰者는 理이고 形도 있고 함도 있어 形도 없고 함도 없는 것의 그릇은 氣이다. 理는 形이 없고 氣는 形이 있기 때문에 理는 達通하고 氣는 局限된다. 理는 함이 없고

48) 李珥, 《栗谷全書·I》, 大東文化研究院, 1992, 서울, p.197. “夫理者, 氣之主宰也. 氣者, 理之所乘也. 非理則氣無所根柢, 非氣則理無所依著. 既非二物, 又非一物, 非一物, 故一而二, 非二物, 故二而一也. 非一物者, 何謂也. 理氣雖相離不得, 而妙合之中, 理自理氣自氣, 不相挾雜, 故非一物也. 非二物者, 何謂也. 雖曰理自理氣自氣, 而渾淪無間, 無先後, 無離合, 不見其爲二物, 故非二物也.”

49) 上揭書, p.197. “是故動靜無端, 陰陽無始, 理無始, 故氣亦無始也. 夫理一而已矣, 本無偏正通塞清濁粹駁之異, 所乘之氣, 升降飛揚, 未嘗止息雜糅參差, 是生天地萬物, 而或正或偏或通或塞或清或濁或粹或駁焉. 理雖一而既乘於氣, 則其分萬殊, 故在天地而爲天地之理, 在萬物而爲萬物之理, 在吾人而爲吾人之理, 然則參差不齊者, 氣之所爲也.”

氣는 함이 있으므로 氣가 發動하여 理가 타니, …氣가 치우치면 理 또한 치우치지 만 치우친 바는 理가 아니고 氣이고 氣가 온전하면 理 또한 온전하지만 온전한 바는 理가 아니라 氣이다. …理는 있지 않는 곳이 없어 각기 그 性이 되지만 그 本然의 妙함은 곧 손해받지 않고 한결같으니 이것을 일러 理가 通한다고 한다. 氣局이라는 것은, …氣는 이미 形體와 痕迹을 지남으로 本末이 있고 先後가 있으며, …”50)

라고 하였다. 理는 形도 함도 없어(無形無爲) 어느 時間帶 어느 位置에 있던지 변함이 한결같고, 또한 그러한 自由自在함으로 인하여 지나치거나 모자람도 없이 한결같아서 萬物에 두루 통한다(理通). 이에 비하여 氣는 정해진 形이 있고 정해진 해야 할 것(有形有爲)도 있어 時空間의 制約을 받는다(氣局). 따라서 理가 비록 氣의 主宰者라 할지라도 氣가 처한 상황과 작용에 의하여 다른 理처럼 보이는 것이다. 그러나 여전히 氣의 변화일 뿐이지 理의 변화는 아니라고 보고 있다.

그러므로 栗谷은 朱子<sup>51)</sup>와 退溪<sup>52)</sup>가 理

50) 上揭書 p.208. “理氣元不相離, 似是一物而其所以異者, 理無形也, 氣有形也, 理無爲也, 氣有爲也, 無形無爲而爲有形有爲之主者, 理也, 有形有爲而爲無形無爲之器者, 氣也, 理無形而氣有形, 故理通而氣局, 理無爲而氣有爲, 故氣發而理乘, …氣之偏, 則理亦偏, 而所偏非理也, 氣也, 氣之全, 則理亦全, 而所全, 非理也, 氣也. …理無所不在, 各爲其性, 而其本然之妙, 則不害, 其自若也, 此之謂理之通也. 氣局者, …氣已涉形迹, 故有本末也, 有先後也, …”

51) 上揭書, p.192. “朱子所謂, 發於理, 發於氣者, 只是大綱說, …”

52) 尹絲淳 譯註, 《退溪選集》, 현암사, 1993, 서울, p.266. “辯誨曰, 天地之性, 專指理, 氣質之性, 理與氣雜, 是理之發, 固然, 是氣之發, 非專指氣. 混謂之天地之性, 故專指理, 不知此際,

發과 氣發을 함께 논하여 氣뿐만 아니라 理의 作爲를 강조한 互發論에 대하여 비평하고, 모든 作爲는 氣發에 의하여 이루어지며, 理는 氣가 發動하는 原理에 지나지 않는다고 하였다. 또 萬物과 人間이 서로 갈리는 이유는 理가 아닌 氣의 流行때문이라고 하여, 理를 통해 萬物을 구별하고자 하는 朱子와 다른 견해를 제시하고 있다. 즉 모든 變化作用의 主體를 氣라고 보고 있는 것이다<sup>53)</sup>.

## (2) 性情에 대하여

栗谷은 性이 理라고 하는 면에서는 朱子와 뜻을 같이 한다. 그러나 性을 兩分하여 氣質之性은 氣의 發露이고 本然之性은 理의 發露라는 것에 대하여 의의를 달고 있으니,

“性이라는 것은 理와 氣의 相合이다. 대개 理는 氣안에 있는 然後에 性이 되니, 만약 形質의 안에 있지 않다면 마땅히 理라고 말하고, 性이라고 말해서는 안된다. 다만 形質中을 쫓아 다만 그 理를 가리켜서 말한다면 本然之性이니, 本然之性을 氣로써 섞는 것은 옳지 못하다. 子思, 孟子가 말한 그 本然之性이나 程子, 張子가 말한 그 氣質之性은, 그 실제로는 하나의 性이지만 주로하여 말한 바가 같지 않다. 지금 그 주한 바의 뜻을 모르고 마침내 두개의 性으로 여기니 理라고 말할 수 있는가.”<sup>54)</sup>

只有理, 還無氣乎. 天下未有無氣之理, 則非只有理, 然猶可以專指理言, 則氣質之性, 雖雜理氣, 寧不可指氣而言之乎. 一則理爲主, 故就理言, 一則氣爲主, 故就氣爲耳.”<sup>1)</sup>

53) 李珥, 《栗谷全書》, 大東文化研究院, 1992, 서울, p.199. “…大抵發之者, 氣也, 所以發者, 理也, 非氣則不能發, 非理則無所發, 無先後無離合, 不可謂互發也.”

54) 上揭書, p.207. “性者, 理氣之合也. 蓋理在氣

라고 하였다. 氣質之性과 本然之性은 모두 별개의 기원을 갖는 다른 性이 아니라, 말하고자 하는 바에 따라 달라진다는 것이다. 性은 理를 그 근원으로 하지만, 그중 理만을 가리키고자 할 때 本然之性이라 하고, 氣를 승致시켜 논하면 氣質之性이라 하지만, 그러나 이미 形質을 떠나면 理이지 性이 아니므로, 性은 하나일 수밖에 없다고 하고 있다. 즉 栗谷에게 있어서 性은 곧바로 理를 지칭하는 것이 아니라, 形質안에 있는 理를 말하므로, 性을 둘로 나누어서는 안된다고 하고 있다. 또 개개 人間의 性이 서로 다른 이유에 대하여 논하기를,

“大抵 氣質之性은 別途의 性이 아니다. 氣質이 性을 포함하니, 生命과 더불어 함께 생겨나므로 故로 性이라고 말한다. 氣質은 그릇과 같으며 性은 그릇속 물의 맑음과 같으니, 깨끗한 그릇속에 물을 담고 있는 者는 聖人이고, 그릇속에 모래나 진흙 등이 들어 있는 者는 中人이며, 완전히 진흙이 물을 主宰하는 者는 下等人이다.”<sup>55)</sup>

라고 하였다. 현실 세계에서 사람들이 聖人, 中人, 下等人 등으로 나누어져 그 性에 차이가 나는 것은, 性이 원래 그렇게 다른 것이 아니라 性을 담는 氣質의 淸濁과 粹駁이 달라 性을 흐리게 하기 때문이다. 그 다른 상태만을 보고 性을 나누어서 氣質之

性이 따로 있다고 해서는 안된다는 것이다. 栗谷은 性과 情을 統括하여 논하기를,

“무릇 人間의 性은 仁義禮智信 등 다섯이 있을 따름이니, 다섯의 밖에 다른 性은 없다. 情은 喜怒哀懼愛惡欲 등 일곱이 있을 따름이니 일곱의 밖에 다른 情이 없다. 四端은 단지 善한 情의 別名이니, 七情을 말하면 四端은 그 안에 있다.<sup>56)</sup> “本然之性과 氣質之性을 兩邊으로 나누면 알지 못하는 者가 어찌 두가지 性으로 여기지 않겠는가. 덧붙여 四端을 理를 주로한다고 말하는 것은 옳지만 七情을 氣를 주로한다고 말하면 옳지 못하니, 七情은 理와 氣를 포괄하여 말한 것이오, 氣를 주로 하는 것은 아니다.”<sup>57)</sup>

라고 하였다. 朱子가 情을 七情과 四端으로 나누어 별개처럼 논하고 있는데 비하여, 栗谷은 性이 하나인 것과 마찬가지로 情도 하나이며, 단지 情 중에 善한 것만을 추려 四端이라고 했을 따름이다. 또한 理와 氣의 發動을 나누어 本然之性과 氣質之性을 나눌 수 없다는 것을 전제하고, 七情도 氣發이 아닌 理氣의 相수에 의하여 생겨나는 것으로, 氣만을 주로 하여 七情이 發動하는 것이 아님을 분명히 논하고 있다. 또 情의 發生에 대하여 논하기를,

“무릇 性이 發動하여 情이 되니, 단지 氣가 發動하는데 理가 탄 것이다.”<sup>58)</sup>

中, 然後爲性, 若不在形質之中, 則當謂之理, 不當謂之性也. 但就形質中, 單指其理而言之, 則本然之性也, 本然之性, 不可雜以氣也. 子思孟子言其本然之性, 程子張子言其氣質之性, 其實一性, 而所主而言者不同. 今不知其所主之意, 遂以爲二性, 則可謂之理乎.”

55) 上揭書, p.296. “大抵氣質之性, 非別性也, 氣質包性, 與生俱生, 故謂之性也, 氣質如器, 性如水淸, 淨器中儲水者, 聖人也, 器中有沙泥者, 中人也, 全然泥土主水者, 下等人也.”

56) 上揭書, p.199. “夫人之性, 有仁義禮智信五者而已, 五者之外, 無他性. 情有喜怒哀懼愛惡欲七者而已, 七者之外, 無他情. 四端, 只是善情之別名, 言七情則四端在其中矣.”

57) 上揭書, p.199. “本然之性與氣質之性, 分兩邊則不知者, 豈不以爲二性乎, 且四端, 謂之主理, 可也, 七情, 謂之主氣, 則不可也, 七情包理氣而言, 非主氣也.”

58) 上揭書, p.207. “凡性發爲情, 只是氣發而理乘之也”



라고 하여, 情이 性과 다른 별개의 것이 아니라, 性이 發動하면 그것이 바로 情이라고 하고 있다. 性과 情은 理發, 氣發에 있는 것이 아니라, 發動의 有無에 있다고 보고 있는 것이다.

四端이 七情의 純善한 것이라고 할 수 있는 것은, 情은 性과 달리 惡할 수 있는 가능성이 있다는데 있다. 이렇게 情에 善惡이 있을 수 있는 것에 대하여,

“善하고 惡한 情은 物에 感觸되지 않고 發動하는 것이 없으나 단지 感觸하는 바가 바르고 邪惡함이 있을 뿐이다. 그 發動에 中節함과 지나치고 모자람이 있으니, 이에 善과 惡의 나뉘미 있을 따름이다. 이 情이 發動할 때 形氣가 가리는 바가 되지 않으면 곧바로 그 性의 本然을 이루니, 그러므로 善하여 節度에 맞아 그 仁義禮智의 실마리가 됨을 볼 수 있다. …이 情이 發動할 때 形氣가 가리는 바가 되면 그 性의 本然을 잃으니, 그러므로 惡해서 節度에 맞지 않아 그 仁義禮智의 실마리가 됨을 알 수 없다.”<sup>59)</sup>

라고 하였다. 情이 發動하려면 外物에 감촉되어야 하는데, 感觸하는 바에 바르고 그림이 있어 이에 따라 善惡이 나뉘며, 發動하는 것 自體에 이미 善惡이 정해지는 것이 아니다. 感觸할 때, 性의 本然이 形氣에 의하여 어그러지지 않고 發動하면 節度에 맞아 善하게 되고, 그렇지 못하면 過, 不及의 偏差가 생겨 惡하게 되는 것이다.

栗谷은 性과 情, 善惡에 상관없이 이를 모두 氣의 發動이라고 보고 있다. 단지 性

59) 上揭書, p.194. “善惡之情, 無非感物而動, 特所感有正有邪, 其動有中有過不及, 斯有善惡之分耳. 此情之發, 而不爲形氣所揜, 直遂其性之本然, 故善而中節, 可見其爲仁義禮智之端也. …此情之發, 爲形氣所揜, 失其性之本然, 故惡而不中節, 不見其爲仁義禮智之端也.”

은 아직 發動하지 않는 상태로 理의 純善을 그대로 간직하고 있는 것이며, 情은 外物의 感觸으로 인해 發動한 상태로 不善할 수 있는 가능성이 있는 것이라는 차이가 있을 뿐이다. 따라서 善惡도 發動하는 과정에서 形氣 등에 의하여 영향을 받아 節度에 맞고 맞지 않는 데에서 나뉘지, 본래부터 性 중 天地之性과 氣質之性, 情 중 四端과 七情이 나뉘어진다는 理發, 氣發은 不可하다고 하였다.

(3) 心에 대하여

栗谷이 논하고 있는 心의 개념도 기본적으로 朱子의 관점에서 출발하고 있다. 그는 性, 心, 情에 대하여 논하기를,

“天理가 人間에게 賦與된 것을 性이라 이르고, 性과 氣가 합치되어 一身에 主宰하는 것을 心이라 이르며, 心이 事物에 相應하여 밖으로 發動하는 것을 情이라고 이른다.”<sup>60)</sup>

라고 하였다. 그러나 朱子가 性과 情을 心의 理와 氣라는 측면에서 논하고 있는 데 비하여, 栗谷은 이를,

“朱子가 말하기를, 性이라는 것은 心의 理이고 情이라는 것은 心의 用이며, 心이라는 것은 性情의 主人이니, 곧 이 理를 갖추어 이 情을 행하는 것이다라고 하였다. …(栗谷이 말하기를)무릇 心의 體는 性이고 心의 用은 情이니, 性情의 밖에 다시 다른 心이 없다. …그러므로 朱子가 말하기를, 意는 情이 있음을 인연한 후에 쓴다고 하니, 그러므로 心의 寂然하여 發動하지 않는 것을 性이라 이르고, 心이 感應하여 마침내 통하는 것을 情이라 이르며, 心

60) 上揭書, p.282. “天理之賦於人者, 謂之性, 合性與氣, 而爲主宰於一身者, 謂之心, 心應事物, 而發於外者, 謂之情.”

이 感應하는 바로 인하여 엮어서 생각하여 헤아리는 것을 意라고 한다. 心과 性이 果然 두개의 用이 있으며 情과 意에 果然 두 가지가 있는가. …무릇 心과 性으로 두개의 用을 삼아 四端과 七情으로 두개의 情을 삼는 것은 모두 理氣에 아직 透達하지 못한 바가 있기 때문이다. …61)

라 하고 있다. 理와 氣를 體와 用으로 논하고, 情으로 인하여 따져서 생각하는 것을 意라고 하여 心이 인간의 마음가짐과 행동을 모두 통괄하고 있다고 보고 있다. 栗谷은 性이나 情이 모두 理氣의 混融이고 이 性情이 곧 心의 本體와 作用이라고 하여, 心과 性을 따로 구분하고 이에 따라 情도 心과 性으로 根源을 달리하여 發動하는 두개의 情이 따로 있다고 하는 것은 잘못이라고 보고 있다. 따라서 性과 情은 心을 떠나서는 논할 수 없다고 하면서,

“…性은 心의 理이고 情은 心의 動이며, 情이 動한 以後에 情에 인연하여 계산하여 비교하는 것은 意이니, 만약 心과 性을 둘로 나눈다면 道와 器는 서로 떨어질 수 있는 것이다. 情과 意를 둘로 나누면 人間의 心은 두개의 本이 있으니, 어찌 큰 차이가 아니겠는가. 모름지기 性과 心과 情과 意는 단지 하나의 道路이로대 각기 境界가 있는 然後에 差異없다고 이를 수 있으니, 어찌 한 道路라고 하는가. 心이 아직 發動하지 않는 것은 性이 되고 이미 發動한 것은 情이 되며, 發動한 然後에 따

져 헤아리는 것은 意가 되니, 이는 한 道路이다. 어찌 각기 境界가 있다고 말하는가. 心이 寂然하여 움직이지 않을 때는 性의 境界이고 感應하여 마침내 通할 때는 情의 境界이며, 感應함으로 인하여 엮고 엮어서 따져 헤아리는 것은 意의 境界이니, 단지 이 한 心이 각기 境界가 있다.”62)

라고 하여, 性과 心과 情과 意는 心의 상태에 따라 나뉘어지는 것이라고 하였다. 아직 發動하지 않을 때의 心의 상태를 性, 이미 發動한 후의 心의 상태를 情, 發動한 후 이의 中節과 中節하지 못함을 헤아리는 것을 意로 보았다. 心을 性情의 主體로 삼아, 性과 情은 心의 연장선상에서 先後의 차이만 있는 하나의 두 모습일 뿐이라고 본 것이다.

그러므로 善惡도 心의 作動이 어떻게 나타나는가에 달려 있다. 善心과 不善心으로 양분되는 道心과 人心의 구분에 대하여 논하기를,

“지금 人間들의 心이 곧바로 性命의 바름에서 나오대 或 順應할 수 없어서 마침내 사사로운 意로써 끼어들게 하면, 이는 道心으로써 시작하여 人心으로써 마치는 것이다. 或 形氣에서 나왔지만 바른 理에 어긋나지 않으면 진실로 道心에서 떨어지지 않는다. 或 바른 理에서 어긋났지만 그릇됨을 알아 제압하여 복종시켜서 그 慾心을 따르지 않으면 이는 人心으로써

61) 上揭書, p.453. 朱子曰, 統是主宰, 性者, 心之理, 情者, 心之用, 心者, 性情之主, 則所以具此理而行此情者也. …(栗谷曰)夫心之體, 是性, 心之用, 是情, 性情之外, 更無他心, …故朱子曰, 意緣有情而後用, 故心之寂然不動者, 謂之性, 心之感而遂通者, 謂之情, 心之因所感而紬繹思量者, 謂之意, 心性果有二用, 情意果有二岐乎. …夫以心性爲二用, 四端七情爲二情者, 皆於理氣有所未透故也, …

62) 上揭書, p.297. “…性是心之理也, 情是心之動也, 情動後緣情計較者, 爲意, 若心性分二, 則道器可相離也. 情意分二, 則人心有二本矣, 豈不大差乎. 須知性心情意, 只是一路, 而各有境界然後, 可謂不差矣. 何謂一路. 心之未發爲性, 已發爲情, 發後商量爲意, 此一路也. 何謂各有境界. 心之寂然不動時, 是性境界, 感而遂通時, 是情境界, 因所感而, 紬繹商量, 爲意境, 只是一心, 各有境界.”

시작하여 道心으로써 마침이다. 대개 人心과 道心은 情과 意를 겸하여 말함이다.<sup>63)</sup>

라고 하고 있다. 즉 人心과 道心은 發動 후 是非에서 善과 惡을 따질 때 논할 수 있는 것이지, 그 根源이 본래부터 天理와 形氣로 나누어져 출발한 두 心은 아니라고 보고 있다. 그리고 善惡은 이를 조정할 수 있는 心의 意에 의하여 바꿀 수 있다고 하였다. 율곡은 人間 心의 發動이 道理에 어긋나지 않아 性의 純善한 本然을 드러내면 이를 道心이라 하고, 어긋나서 性이 가리는 것을 人心이라고 하여, 人心과 道心이 결코 다른 本源을 가지고 있다고 하는 것에 대하여 부정하고, 나아가 善을 추구하는 心의 能動性인 意에 의하여 道心과 人心이 구분된다고 하였다. 즉 心은 性情의 주체로서, 心 밖에 다시 性이 있지 않다고 보았다.

### 3) 朱子와 栗谷의 同異

朱子는 性을 天地之性과 氣質之性으로, 情을 四端과 七情으로, 心을 人心과 道心으로 나누어, 前者를 理의 발로로 後者를 氣의 발로로 大分한 다음, 前者는 善한 것, 後者는 不善이 있는 것으로 구분하여 理와 氣의 分析을 강조하였다. 그리고 天理인 性을 太極이라 하고 人間의 心을 陰陽인 氣라고 하여, 氣質의 感應에 의한 心의 發動인 情은 性 本然의 모습이 아니므로, 이 發動을 性의 의도에 맞게 中節할 때 비로소

性 本然의 모습을 회복할 수 있다고 하였다.

栗谷은 朱子가 理氣로 性情을 二分하고, 善惡을 人心과 道心의 다른 發露로 보는 것에 대하여, 理氣가 心의 體用이 되어 發動하지 않을 때는 性이라 하고 發動할 때는 情이라고 하여, 性情을 心 안에서 통괄하였다. 나아가 善惡의 나뉘미 發動의 근원에서 시작되는 것이 아니라, 發動할 때 이를 주도하는 氣의 상태에 따라 나누어진다고 하였다.<sup>64)</sup>

따라서 栗谷의 입장에서 보면, 善을 추구하는 道心과 不善할 수 있는 人心이 理發의 本然之性과 氣發의 氣質之性에서 각기 출발을 달리하는 것이 아니라, 性情을 통괄하는 人間 心의 意가 發動을 道義로 향하게 했느냐, 食色으로 향하게 했느냐에 따라 갈라지므로, 인간 心의 發動이 口體에 끄달리지 않고 道義를 추구할 때 性에 들어간다고 하였다.<sup>65)</sup> 그리고 개개 人間의 善惡이 나뉘어지는 이유는 氣의 상태에 차이가 있기 때문이라고 하여<sup>66)</sup>, 현실 속에서 人間의

64) 上揭書, p.283. “性具於心, 而發爲性情, 既本善則情亦宜無不善, 而情或有不善者, 何耶. 理本純善, 而氣有清濁, 氣者, 盛理之器也. 當其未發, 氣未用事, 故中體純善, 及其發也, 善惡是分, 善者, 清氣之發也, 惡者, 濁氣之發也, 其本則只天理而已, …”

65) 上揭書, p.282. “…性是心之體, 情是心之用, 是未發而發之總名, 故曰心統性情, … 有爲道義而發者, 如欲孝其親, 欲忠其君, …此則謂之道心. 有爲口體而發者, 如飢欲食寒欲衣, …此則謂之人心, 理氣渾融元不相離, 心動爲情也, 發之者, 氣也, 所以發者, 理也, 非氣則不能發, 非理則無所發, 安有理發氣發之殊乎. 但道心, 雖不離乎氣, 而其發也, 爲道義, 故屬之性命, …”

66) 上揭書, p.283. “理本純善, 而氣有清濁, 氣者, 盛理之器也. 當其未發, 氣未用事, 故中體純善,

63) 上揭書, p.192. “人之心, 直出於性命之正, 而或不能順, 而遂之間之以私意, 則是始以道心, 而終以人心也. 或出於形氣, 而不拂乎正理, 則固不違於道心矣. 或拂乎正理, 而知非制伏, 不從其欲, 則是始以人心, 而終以道心也. 蓋人心道心, 兼情意而言也.”

心性을 결정하는 것은 氣가 主動이 된다고 하였다.

### 3. 東武의 醫學思想

東武는 人間 性情의 개별적인 특성을 통해, 人體의 개별적인 특성을 부각시켜 生理, 病理의 차이 뿐만 아니라 治療, 豫防, 攝生 등에 대한 구체적인 방법론을 제시하여 四象體質論을 정립하였다. 그는 특히 氣로 이루어진 身體를 마음의 本體와 作用인 性과 情의 관계를 통해, 논함으로써 정신과 육체의 合一性을 실현해 냈다. 여기서는 이러한 東武의 思考觀을 이해하고, 나아가 이러한 思考觀이 儒學의 틀 속에서 어떻게 자리매김 될 수 있는가에 대하여 알아보고자 한다.

#### 1) 性情과 體質에 대하여

東武는 四象體質人의 실마리를 전대의 醫書로부터 얻었다고 하고 있다.<sup>67)</sup> 《黃帝內經·靈樞·通天》篇에서는 사람을 五態之人으로 구분하고 있는데, 이 五態之人 중 陰陽和平之人을 뺀 나머지 四態之人은 기본적으로 東武가 논하고 있는 四象體質人과 體形이나 姿態, 性格 등이 일치하고 있다. 이는 東武가 醫學者로서 그 體質論의 뿌리를 《黃帝內經》에 두고 있음을 잘 보여주고 있다. 또한 東武는 儒學者로서 네 가지 사람의 극단적인 성격의 유형을 鄙人, 懦人, 薄人, 貪人 등으로 구분하고 있는

데<sup>68)</sup>, 이러한 구분은 《孟子·萬章章句下》에서 伯夷와 柳下惠를 교훈으로 삼아야 할 人間型을 논하는데서<sup>69)</sup> 따온 것으로 보인다. 즉 東武는 《黃帝內經》에서 陰陽多少로 구분하고 있는 四態之人의 분류<sup>70)</sup>를 기본으로 하고, 孟子가 논한 각기 다른 性情을 가진 네 유형의 사람을 여기에 결합시켜, 四象體質人의 母胎를 삼았다고 할 수 있다.

#### (1) 性情에 대하여

東武는 《東醫壽世保元》에서 萬民 共通이라고 할 수 있는 大同과 개개 人間의 特異性이라고 할 수 있는 獨行에 대하여 논하기를,

“大同한 것은 天이고 各立한 것은 人이며, 博通한 것은 性이고 獨行한 것은 命이다.”<sup>71)</sup>

라고 하고 있다. 天은 모두에게 공통적이지만 人間이 각기 서로 다르듯이, 人間은 性을 함께 공유함으로써 서로 통하고 각기

68) 上揭書, p.7. “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.”

69) 《原本備旨·孟子集註》, 明文堂, 1986, 서울, pp.107~109. “孟子曰, 伯夷, 目不視惡色, 耳不聽惡聲, 非其君不事, 非其民不使, 治則進, 亂則退, …以待天下之清也, 故聞伯夷之風者, 頑夫, 廉, 懦夫, 有立志. …柳下惠, 不羞惡君, 不辭小官, 進不隱賢, 必以其道, 遺佚而不怨, 阨窮而不憫, …爾爲爾, 我爲我, 雖袒裼裸裎於我側, 爾焉能浼我哉, 聞柳下惠之風者, 鄙夫, 寬, 薄夫, 敦.”

70) 洪元植, 《精校黃帝內經素問》, 東洋醫學研究院 出版部, 1985, 서울, pp.302~303. “太陰之人, 多陰而無陽, …少陰之人, 多陰少陽, …太陽之人, 多陽而少陰, …少陽之人, 多陽少陰, …”

71) 李濟馬, 《東醫壽世保元》, 행림출판, 1986, 서울, p.2. “大同者, 天也, 各立者, 人也, 博通者, 性也, 獨行者, 命也”

及其發也, 善惡是分, 善者, 清氣之發也, 惡者, 濁氣之發也, 其本則只天理而已. …”

67) 李濟馬, 《東醫壽世保元》, 行림출판, 1996, 서울, p.26.

고유한 命을 받음으로써 서로 독립할 수 있다고 본 것이다. 性을 통해 인간이 인간으로서 同類임을, 命을 통해 인간이 서로 각기 다른 性向을 가질 수 있는 個別者임을 예시하고 있는 것이다.

《格致藁》에서는 天이 내린 性과 人이 받은 命으로써 性情에 대하여 논하기를,

“…皇한 上帝께서 백성에게 稟을 내리셔서 恒性이 있는 듯 하다고 하니, 性이라는 것은 理이며, 藐한 下民이 上帝께 命을 들어 모두 眞情이 있다고 하니, 情이라는 것은 欲이다.”<sup>72)</sup>

라고 하고 있다. 백성(人間)들이 떳떳한 性(恒性)이 있는 것은 天의 上帝께서 稟을 내렸기 때문이며, 天이 내린 命을 듣기 때문에 人間은 진실한 情(眞情)이 있다고 하고, 性을 理, 情을 欲이라 하였다. 東武는 性을 하늘이 내린다는 면에서 理라 하고, 情을 인간이 가지고 있다는 면에서 欲이라고 하여, 天과 性에서 인간이 받고 태어난 理가 서로 같음을, 人間과 情에서 인간이 각기 稟受하고 있는 欲이 각기 다름을 제시하고 있다.

東武는 人間의 善惡에 대한 自覺과 實踐에 대하여 논하면서,

“다른 사람의 善을 좋아하고 내가 또한 善함을 아는 것은 至性의 德이며, 다른 사람의 惡을 미워하고 내가 반드시 惡을 행하지 않는 것은 正命의 道이다. 知行이 쌓이면 道德이고 道德이 이루어지면 仁聖이니, 道德은 다른 것이 아니라 知行이고 性命은 다른 것이 아니라 知行이다.”<sup>73)</sup>

72) 李濟馬, 《格致藁》, p.152. “…有皇上帝, 降衷於民, 若有恒性, 性者, 理也, 有藐下民, 聽命於上帝, 皆有眞情, 情者, 欲也.”

73) 李濟馬, 《東醫壽世保元》, 행림출판, 1986, 서울, p.6. “好人之善, 而我亦知善者, 至性之

라고 하였다. 天이 내린 性과 내가 받은 命을 先驗的인 理致로서 보는 것이 아니라 나의 自覺과 實踐속에서 드러나는 현실적인 것으로 규정하고 있는 것이다. 이러한 견해는

“孟子께서 말씀하시기를, 진실로 채우지 못하면 父母마저도 모실 수 없으니, 이를 말함이다. 意는 性의 主宰者이며 性은 意의 宅室이니, 意가 날로 얻은 바 있으면 性은 날로 쌓이는 바가 있다. 意로써 가서 구하여 얻어서 돌이키면 性이니, 그러므로 얻는 것은 意지만 진실로 구하면 性을 기쁨이니, 潛藏하는 것은 性이다.”<sup>74)</sup>

라고 하는데서 더욱 분명해진다. 性과 情은 이를 품고 있는 氣質의 발로에서, 인간의 의지가 어떻게 작용하느냐에 따라 구분되어지는 氣質의 性向으로 보고 있는 것이다. 따라서 東武에게 있어서 性과 情은 天理와 氣質로 애초에 나누어 발생하는 것이 아니라, 이미 氣質로 이루어져 형체를 갖는 人間 자신의 善과 惡을 自覺하고 推究하는 인간 의지의 發露이다. 또한 人性과 人慾의 相關性에 대하여 논하기를,

“…處士가 말하기를, 人性은 善하고 人慾은 惡하다. 性이라는 것은 慾의 淸 것이며 慾이라는 것은 性의 검은 것이니, 그 慾을 들추어 골라내면 그 性은 더욱 淸어지고, 그 性을 거짓되게 하면 그 慾은 더욱 검은 것이니, …<sup>75)</sup>”

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”

74) 李濟馬, 《格致藁》, p.40. “孟子曰, 苟不充之, 不足以事父母, 此之謂也. 意, 性之主宰也, 性, 意之宅室也, 意, 日有所得也, 性, 日有所積也, 意往而求之, 得之而反之, 性也, 故得之者, 意也, 實求則養性也, 藏之者, 性也.”

75) 上揭書, p.148. “處士曰, 人性善也, 人慾惡

라고 하고 있다. 人性과 人慾은 비록 善과 惡으로 나뉘어진다 할지라도 서로 本源부터 틀린 두 물건이 아니라, 동전의 양면과 같이 한 물건의 다른 性向으로 보고 있는 것이다. 그러므로 인간은 惡을 추구하면 개 개인의 독립성이 더욱 드러나 서로간의 差別性이 더욱 부각되고, 善을 추구하면 天의 大同을 따르므로 더욱 서로 같아진다고 할 수 있다.

東武는 이러한 性의 大同과 개개 人間의 獨立性을 인체생명활동의 中樞라고 할 수 있는 五臟에 分屬시켜 연계하여, 性情의 특성을 인간 生命體 내의 實質(肉身)을 통해는 함으로써, 인간의 질병을 다루는 醫學에서 性情이 갖는 의미를 구체적으로 정립하였다. 五臟을 太極과 四象으로 나누고 四端을 五臟 중 四臟에 分屬시켜 논하기를,

“五臟 중 心은 中央의 太極이고 五臟 중 肺脾肝腎은 四維의 四象이다.”<sup>76)</sup> “惻隱之心은 肺에서 나오고 辭讓之心은 脾에서 나오며, 羞惡之心은 肝에서 나오고, 是非之心은 腎에서 나온다, …”<sup>77)</sup>

라고 하고 있다. 心은 中央에 위치하여 五臟의 모든 변화를 주재하는 理인 太極이 되고, 肺脾肝腎 등은 心의 四方에 있는 위치한 四象으로서 실재 四端之心을 일으켜 발동시키는 心의 分支로 나누고 있다. 또 孟子가 本性의 善함으로 인해 擴充된다고 하는 浩然之氣와 五臟과 관계에 대하여 논

하기를,

“浩然之氣는 肺脾肝腎에서 나오며, 浩然之理는 心에서 나온다. 仁義禮智, 四臟之氣를 넓혀서 채우면 浩然之氣가 여기에서 나오며, 鄙薄貪懦 一心之慾을 밝혀서 변별하면 浩然之理가 여기에서 나온다.”<sup>78)</sup>

라고 하고 있다. 浩然之氣가 發揚할 수 있는 까닭인 浩然之理의 出處를 心이라 하고, 浩然之氣의 出處를 肺脾肝腎 등 四臟이라고 하면서, 仁義禮智 등 性의 네가지를 肺脾肝腎 등 四臟의 氣라고 하였다. 理氣의 복합체인 인간내의 性을 다시 理의 出處인 心과 氣의 出處인 四臟으로 나누어, 心은 仁義禮智 등 性의 근거가 되는 理를 담고 있는 것이며 실제 性情의 발동은 氣로 이루어진 四臟에 의해 좌우됨을 논하고 있다. 나아가 東武는 喜怒哀樂으로서 性과 情을 함께 표현하면서 이를 더욱 구체화시키고 있다. 앞에서 살펴보았 듯이 喜怒哀樂은 七情의 네 가지이고 七情을 대표하는 것이다. 그러므로 喜怒哀樂을 情으로 보는 것은 타당하지만 性으로 논하고 있는 것은 마땅치 않은 것 같다. 그러나 喜怒哀樂에 대한 東武의 다음 논술을 보면, 東武의 논점이 純善한 性과 不善할 수 있는 情의 본래적인 의미를 그대로 一統하고 있음을 알 수 있으니,

“哀性이 遠散한다는 것은, …衆人이 서로 속임을 哀하는 것이니, 哀性은 다른 것이 아니라 듣는 것이오, 怒情이 促急하다는 것은 …다른 사람이 自己를 속이는 것을

也. 性者慾之白, 慾者性之黑, 摘撥其慾, 則其性益白, 僞其性, 則其慾益黑, …”

76) 李濟馬, 《東醫壽世保元》, 행림출판, 1986, 서울, p.7. “五臟之心, 中央之太極也, 五臟之肺脾肝腎, 四維之四象也”

77) 李濟馬, 《格致彙》, p.152. “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, …”

78) 李濟馬, 《東醫壽世保元》, 행림출판, 1986, 서울, p.8. “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. 鄙薄貪懦 一心之慾, 明而辨之, 則浩然之理, 出於此也.”

怒하는 것이니, 怒情은 다른 것이 아니라 怒이다. …樂性이 深確하다는 것은 …衆人이 서로 保護하는 것을 樂하는 것이니, 樂性은 다른 것이 아니라 맛보는 것이오, 喜情이 促急하다는 것은 …다른 사람이 自己를 돕는 것을 喜하는 것이니, 喜情은 다른 것이 아니라 喜이다.”<sup>79)</sup>

라고 하고 있다. 東武는 性은 衆人의 惡한 行동을 살핍으로써 잘못을 반성하는 내 마음의 善에 대한 지속적인 自覺(視聽嗅味)이며, 情은 나를 해치는 다른 사람과 관계 속에서 나의 이익을 추구하려고 하는 내 마음의 일시적인 人欲의 發動이라고 논함으로써, 性은 자기를 배제한 상태에서 中正을 갖고 善惡을 정확히 인식하고 있는 상태로 보고, 情은 나의 他人의 이해관계 속에서 人慾에 의하여 促急하게 發動하여 中正을 잃어버린 상태를 나타내고 있기 때문이다. 그리고 性과 情의 상관성에 대하여 논하기를,

“哀와 怒는 서로 이루며 喜와 樂은 서로 도우니, 哀性이 過極하면 怒情이 發動하고 怒性이 過極하면 哀情이 發動하며, 樂性이 過極하면 喜情이 發動하고 喜性이 過極하면 樂情이 發動한다, ….”<sup>80)</sup>

라고 하여, 性이 中節을 잃으면 情이 發動한다고 하여 性과 情이 원인과 결과임을 말하고 있다.

東武는 純善한 性과 中節을 잃을 수도

있는 情을 모두 喜怒哀樂을 통해 연결지음으로써, 栗谷이 주장하고 있는 一路 안에서 경계에 의하여 갈릴 뿐이라는 性과 情의 분리를 더욱 명확하게 설명하고 있는 것이다. 東武는 理氣의 相合으로 이루어진 氣質 속에서 반성을 통하여 善을 自覺하는 인간의 善推究 의지를 性으로, 人慾에 引달려 性이 흐려지는 것을 情이라고 하여, 性情이 一路이면서 서로 경계가 있다는 栗谷의 입장을 견지하고 있는 것이다. 덧붙여 理인 太極의 안식처인 心과, 氣를 통해 性을 主宰하고 있는 四臟을 통해, 性의 大同을 心으로 人의 各立을 四臟으로 대체하고 있다. 즉 인간 개개인이 갖는 性情의 차이가 理인 心이 아닌 氣인 四臟의 상태와 直結됨을 나타내고, 이를 喜怒哀樂이라는 구체적인 정황을 통해 표현함으로써, 性情과 人體氣의 움직임을 일치시키고 있다.

## (2) 體質에 대하여

### ① 體質의 生成

東武는 인간을 크게 네 가지 體質로 구분하여 논하기를,

“人間이 稟受한 臟理는 네가지가 있어 같지 않으니, 肺大而肝小者는 太陽人이라고 하고, 肝大而肺小者는 太陰人이라 하며, 脾大而腎小者는 少陽人이라 하고, 腎大而脾小者는 少陰人이라 한다.”<sup>81)</sup>

라고 하여, 내 體質을 臟의 大小에 따라 太陽人, 太陰人, 少陽人, 少陰人 등으로 구분하고 있다. 또 인간 心性의 차이에 대하여,

79) 上揭書, pp.13~14. “哀性遠散者, …而哀衆人之相欺也, 哀性, 非他, 聽也, 怒情促急者, 太陽之脾, …而怒別人之侮己也, 怒情, 非他, 怒也. …樂性深確者, …而樂衆人之相保也, 樂性, 非他, 味也, 喜情促急者, …而喜別人之助己也, 喜情, 非他, 喜也.”

80) 上揭書, p.12. “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, ….”

81) 上揭書, p.7. “人稟臟理, 有四不同, 肺大而肝小者, 名曰太陽人, 肝大而肺小者, 名曰太陰人, 脾大而腎小者, 名曰少陽人, 腎大而脾小者, 名曰少陰人. 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.”

“人間 쫓아가는 心慾은 네 가지가 있어 같지 않으니, 棄禮而放縱者를 鄙人이라 하고, 棄義而偷逸者를 懦人이라 하며, 棄智而飾私者를 薄人이라 하고, 棄仁而極慾者를 貪人이라 한다.”<sup>82)</sup>

라고 하여, 鄙人, 懦人, 薄人, 貪人 등으로 구분하고 있다. 앞에서 논한 네 體質과 여기의 심성이 다른 네 유형의 사람은, 기본적으로 같은 型의 사람을 陰陽의 多少라는 측면과 心性의 過不及으로 分別하는 것에 지나지 않는다. 太陽人은 鄙人, 少陰人은 懦人, 少陽人은 薄人, 太陰人은 貪人 등으로 볼 수 있으니, 臟의 生成 이치에 따라 臟의 大小에 차이가 생겨 각기 性情과 氣質이 다른 네가지 類型의 體質이 생겨난다고 하였다.

東武는 喜怒哀樂과 인체 氣의 升降浮沈의 관계에 대하여 논하기를,

“哀氣는 곧바로 上升하고 怒氣는 가로질러 上升하며, 喜氣는 放漫하게 下降하고 樂氣는 빠져들듯이 下降한다.”<sup>83)</sup>

라고 하고 있다. 喜怒哀樂 중 哀와 怒는 氣를 上升시키는 성질이 있지만, 哀는 곧바로 올리고 怒는 가로질러 올리는 차이가 있으며, 喜와 樂은 氣를 下降시키지만 喜는 방만하게 내리고 樂은 빠져들듯이 내리는 차이가 있다고 하여, 각기 치우치는 바가 있음을 논하고 있다. 앞에서 살펴보았듯이 性은 지속적이고 원만하게 드러나며, 情은

일시적으로 급작스럽게 나타난다. 東武는 이러한 性情에 의한 氣의 움직임을 順動과 逆動으로 표현하고 있으니,

“哀怒의 氣가 順動하면 펼쳐 넘쳐서 上騰하고, 喜樂의 氣가 順動하면 緩慢하게 편안해져서 下墮한다. 哀怒의 氣는 陽이니, 順動하면 유순하게 上升하고, 喜樂의 氣는 陰이니, 順動하면 유순하게 下降한다.”<sup>84)</sup> “哀怒의 氣가 逆動하면 난폭하게 발동하여 上에서 아우르고, 喜樂의 氣가 逆動하면 방탕하게 발동하여 下에서 아우른다. ...”<sup>85)</sup>

라고 하고 있다. 中節을 잃지 않는 性에 의하여 움직이는 氣는 비록 上과 下로 氣의 흐름이 치우쳐 있다 할지라도 무리한 해침이 없지만, 中節을 잃은 情에 의하여 움직이는 氣는 節度를 잃어 해침이 있게 되는 것이다.

그러나 聖인이 아닌 衆人은 喜怒哀樂이 있으면 이미 性情이 中節을 잃은 것이다. 즉 어느 한쪽으로 치우치는 氣의 움직임을 유발하고 있는 것이다. 東武는 이러한 性情의 치우침에 의한 氣의 움직임을 통하여 體質의 生成을 논하고 있으니,

“太陽人은 哀性이 遠散하지만 怒情은 促急하니, 哀性이 遠散하면 氣가 肺로 흘러들어 肺가 더욱 盛해지고, 怒情이 促急하면 氣가 肝은 쳐서 肝이 더욱 꺾인다. ...少陽人은 怒性이 宏抱하고 哀情이 促急하니, 怒性이 宏抱하면 氣가 脾로 흘러들어 脾는 더욱 盛해지고, 哀情이 促急하면 氣가 腎을 쳐서 腎은 더욱 꺾인다. ...太陰人은 喜性이 廣張하고 樂情이

82) 上揭書, p.7. “人稟臟理, 有四不同, 肺大而肝小者, 名曰太陽人, 肝大而肺小者, 名曰太陰人, 脾大而腎小者, 名曰少陽人, 腎大而脾小者, 名曰少陰人. 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.”

83) 上揭書, p.10. “哀氣, 直升, 怒氣, 橫升, 喜氣, 放降, 樂氣, 陷降.”

84) 上揭書, p.10. “哀怒之氣, 順動, 則發越而上騰, 喜樂之氣, 順動, 則緩安而下墮. 哀怒之氣, 陽也, 順動, 則順而上升, 喜樂之氣, 陰也, 順動, 則順而下降.”

85) 上揭書, p.10. “哀怒之氣, 逆動, 則暴發而竝於上也, 喜樂之氣, 逆動, 則浪發而竝於下也”



促急하니, 喜성이 廣張하면 氣가 肝으로 흘러들어 肝은 더욱 盛해지고, 樂情이 促急하면 氣가 肺로 흘러들어 肺는 더욱 攄인다. …少陰人は 樂성이 深確하고 喜情이 促急하니, 樂성이 深確하면 氣가 腎으로 흘러들어 腎이 더욱 盛해지고, 喜情이 促急하면 氣가 脾를 쳐서 脾가 더욱 攄인다. …”<sup>86)</sup>

라고 하고 있다. 性에 의하여 움직이는 氣는 上部의 肺나 脾, 下部의 肝이나 腎 중 어느 한쪽으로 氣의 움직임을 과다하게 하여 氣가 향하는 쪽의 臟局을 발달시켜 크게 하고, 情에 의하여 움직이는 氣는 반대로 반대편의 氣를 깎아 氣의 흐름과 반하는 쪽에 있는 臟局을 해쳐서 작게 하는 것이다. 즉 性情에 의하여 氣의 움직임에 陰陽의 편차가 생기고, 이에 의하여 臟局의 大小가 발생하여 體質이 이루어지는 것이다.

## ② 體質과 疾病

《靈樞·本神》편에서는 이러한 지나친 感情의 발동이 병을 일으키는 機轉과 각 감정에 따른 病證에 대하여 개략적으로 언급하고 있다.<sup>87)</sup> 앞에서 살펴보았듯이 東武는

이러한 감정의 변화에 도덕을 삶의 목표로 삼고 있는 인간의 의지를 투영시켜 自覺과 發動으로 구분하여 性과 情으로 나누고, 이에 따라 다른 상태의 氣質을 갖는 네가지 體質을 정립하였다.

東武는 이 네가지 體質의 命數 長短에 대하여 논하기를,

“太少陰陽人 臟局의 短長은 陰陽의 變化이니, 天稟이 이미 정하여진 것은 진실로 논할만한 것이 없거니와, 天稟의 이미 정해진 것 이외에 또한 長短을 있게 하여 그 天稟을 온전히 하지 못하는 경우가 있다면, 人事가 뒤여지고 뒤여지지 않음에 따라 命이 기우니, 삼가지 않을 수 없다.”<sup>88)</sup>

라고 하고 있다. 聖인이 아닌 衆人の 네가지 體質은 性情의 偏急에 따라 이미 陰陽이 치우쳐 氣質이 조화와 중도를 잃어 性情과 氣質에 모순이 있는 상태이지만, 여기에 덧붙여 人事를 어지럽히면 正命을 다하지 못하는 경우가 생긴다고 하였다. 人事는 인간과 인간사이에 발생하는 여러가지 일이다. 인간과 인간사이의 일은 곧 인간 마음의 自覺인 性과 이의 발동인 情을 유발한다. 이러한 마음의 변화는 그 發動이 비

86) 上揭書, p.9. “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, … 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, … 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, … 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, …”

87) 洪元植, 《精校黃帝內經靈樞》, 東洋醫學研究院 出版部, 1985, 서울, p.68. “是故怵惕思慮者, 則傷神, 神傷則恐懼, 流淫而不止. 因悲哀動中者, 竭絕而失生, 喜樂者, 神憚散而不藏, 愁憂者, 氣閉塞而不行, 盛怒者, 迷惑而不治,

恐懼者, 神蕩憚而不收. 心怵惕思慮, 則傷神, 神傷則恐懼自失, 破肌脫肉, … 脾愁憂而不解, 則傷意, 意傷則悵亂, 四肢不舉, … 肝悲哀動中, 則傷魂, 魂傷則狂忘不精. 不精則不正, 當人陰縮而攣筋, 兩脇骨不舉, … 肺喜樂無極, 則傷魄, 魄傷則狂, 狂者意不存人, 皮革焦, … 腎盛怒而不止, 則傷志, 志傷則喜忘, 其前言, 腰脊不可以俛仰屈伸, … 是故用鍼者, 察觀病人之態, 以知精神魂魄之存亡, 得失之意, 五者以傷, 鍼不可以治之也.”

88) 李濟馬, 《東醫壽世保元》, 행림출판, 1986, 서울, p.12. “太少陰陽之臟局短長, 陰陽之變化也. 天稟之已定, 固無可論, 天稟已定之外, 又有長短, 而不全其天稟者, 則人事之修不修, 而命之傾也, 不可不慎也.”

록 道義에 맞지 않는 人事에 의한 反動으로 발생했다 할지라도, 節度에 맞지 않으면 일단에 치우쳐 전체를 두루하지 못하므로 도리어 性情의 過極을 불러 일으켜 마음을 어지럽힐 수 있으니, 이에 대하여,

“비록 善을 좋아하는 마음이라도 치우치고 급하게 善을 좋아하면 반드시 밝지 못하며, 비록 惡을 미워하는 마음일지라도 치우치고 급하게 惡을 미워하면 반드시 두루하지 못한다. 天下의 일은 마땅히 好인과 더불어 지어야 하니, 好인과 더불어 짓지 않으면 喜樂이 반드시 번거롭고 天下의 일은 마땅히 不好인과 더불어 짓지 않아야 하니, 不好인과 더불어 지으면 哀怒가 더욱 번거롭다.”<sup>89)</sup>

라고 하였다. 好善之心이나 惡惡之心이 비록 善을 추구하는 마음이라 할지라도, 이 마음이 두루하지 못하면 더욱 中正을 해치므로 陰陽의 조화를 상실하여 병을 발생을 유발하는 조건을 강화시킨다고 보는 것이다.

太陽人, 少陽人, 太陰人, 少陰人 등 陰陽이 한쪽으로 치우친 四象體質인은 中正을 유지하는 堯舜과 같은 聖인에 비하여, 이미 陰陽의 치우침을 內在하고 있다. 따라서 善을 自覺하는 性이든 中節을 잃고 發動하는 情이든 상관없이 이미 조화를 잃은 상태라고 할 수 있으니,

“太陽人은 暴怒와 深哀가 있으니 警戒하지 않을 수 없고, 少陽人은 暴哀와 深怒가 있으니 警戒하지 않을 수 없으며, 太陰人은 浪樂과 深喜가 있으니 警戒하지 않을 수 없고, 少

陰人은 浪喜와 深樂이 있으니 警戒하지 않을 수 없다.”<sup>90)</sup>

라고 하여, 性과 情에 상관없이 지나치는 것을 警戒해야 한다고 하였다. 그리고 경계를 하지 않아 過多함이 있을 때 일으키는 작용에 대하여,

“哀怒의 氣는 上升하고 喜樂의 氣는 下降하니, 上升하는 氣가 過多하면 下焦가 損傷되고 下降하는 氣가 過多하면 上焦가 손상된다.”<sup>91)</sup>

라고 하였다. 哀怒는 氣를 上部로 끌어올림으로써 下部의 弱化를 초래하며, 喜樂은 氣를 下部로 끌어내림으로써 上部의 弱化를 초래한다. 太陽人과 少陽人 등 陽人은 이미 上部로 치우치게 氣가 몰려 있는 體質이다. 여기에 다시 上部로 氣를 몰리게 하는 哀怒가 발생하면 上部는 지나치게 強化되고 下部는 지나치게 弱化되어 陰陽의 편차가 서로 구제할 수 없는 지경에 이르러 약한 下焦에 병이 일어난다. 반대로 太陰人, 少陰人 등 陰人은 上部가 지나치게 弱化되어 上焦에 병이 일어난다. 그러므로 東武에게 있어서 발병의 주된 요인은 性情의 치우침이니,

“哀와 怒는 서로 이루고 喜와 樂은 서로 도우니, …이와 같이하여 마음이 動하는 것은 칼로써 臟을 자르는 것과 다름이 없으니, 한번 크게 動하면 十年동안 回復하기 어려우니, 이는 죽고 사는 것과 오래 살고 빨리 죽는 것의 機關이다.”<sup>92)</sup>

89) 上揭書, p.11. “雖好善之心, 偏急而好善, 則好善, 必不明也, 雖惡惡之心, 偏急而惡惡, 則惡惡, 必不周也, 天下事, 宜與好人做也, 不與好人做, 則喜樂必煩也, 天下事, 不宜與不好人做也, 與不好人做, 則哀怒益煩也.”

90) 上揭書, p.10. “太陽人, 有暴怒深哀, 不可不戒, 少陽人, 有暴哀深怒, 不可不戒, 太陰人, 有浪樂深喜, 不可不戒, 少陰人, 有浪喜深樂, 不可不戒.”

91) 上揭書, p.10. “哀怒之氣, 上升, 喜樂之氣, 下降, 上升之氣, 過多, 則下焦, 傷, 下降之氣, 過多, 則上焦, 傷.”

92) 上揭書, p.12. “哀怒相成, 喜樂相資, …如此而動者, 無異於以刀割臟, 一次大動, 十年難復,

라고 하였다.

그러나 性과 情은 氣를 움직이는 과정에서 順動과 逆動의 차이가 있으므로 병을 일으키는 부위나 정도에 차이가 있다. 이에 대하여 東武는

“太陽人は 解休病은 噎膈病보다 위중하니 衰心이 손상하는 것이 怒心이 손상하는 것보다 막중합니다. 말하기를 아니다. 太陽人 噎膈病은 解休病보다 크게 위중하니 怒心이 손상하는 것은 衰心이 손상하는 것보다 크게 막중하다. 太陽人は 衰心이 깊게 고착되면 表氣를 손상시키고 裡氣를 손상시키니, 解休表證은 衰를 경계하고 怒를 멀리하는 것으로써 겸하여 말함이다. 말하기를 그렇다면 少陽人 怒性이 口와 膀胱의 氣를 손상하고 衰情이 腎과 大腸의 氣를 손상하며, 少陰人 樂性이 目과 膻의 氣를 손상하고, 喜情이 脾와 胃氣를 손상하며, 太陰人 喜性은 耳와 腦顛의 氣를 손상하고 樂情은 肺와 胃腕의 氣를 손상합니다. 말하기를, 그렇다.”<sup>93)</sup>

라고 하고 있다. 性은 表氣를 손상시켜 表病을 일으키고 情은 裏氣를 손상시켜 裏病을 일으켜 각기 일으키는 병이 表裏로 나뉘고, 또 裏病이 表病보다 위중하다고 하여 情의 逆動이 發病의 가장 큰 요인임을 밝히고 있다. 四象體質人에 있어 性과 情은 이미 둘 다 中正을 잃은 것으로 병을 일으키는 요인이지만, 性은 지속적이고 완만하여 병을 초래하는 정도가 약하며, 情은 性

此, 死生壽夭之機關也.”

93) 上揭書, pp.130~131. “太陽人, 解休病, 重於噎膈病, 而衰心所傷者, 重於怒心所傷乎. 曰否. 太陽人, 噎膈病, 太重於解休病, 而怒心所傷者, 太重於衰心所傷也. 太陽人, 衰心深着, 則傷表氣, 怒心暴發, 則傷裡氣, 故解休表證, 以戒衰遠怒, 兼言之也. 曰然, 則少陽人, 怒性, 傷口膀胱氣, 衰情, 傷腎大腸氣. 少陰人, 樂性, 傷目膻氣, 喜情, 傷脾胃氣. 太陰人, 喜性, 傷耳腦髓氣, 樂情, 傷肺胃腕氣乎. 曰然.”

의 節制가 깨질 때 급작스럽게 발생하여 氣의 變動도 급박하므로 병을 초래하는 정도가 심하다고 할 수 있다.

따라서 四象體質人은 본래부터 性情과 氣質이 陰陽의 和平을 잃기 쉬운 상태에 있기 때문에, 外部 邪氣의 자극에 상관없이 병을 앓을 소지를 內在하고 있으며, 六氣 등 邪氣의 침범은 그 상태를 病的인 발현으로 나타나게 해주는 發作 요인에 지나지 않는다고 할 수 있다.

### ③ 養生에 대하여

東武는 《東醫壽世保元》의 첫머리에서 天機와 人事, 그리고 생명의 주체인 臟을 크게 넷으로 분류하여 논하기를,

“天機는 넷이 있으니, 一曰地方, 二曰人倫, 三曰世會, 四曰天時이다. 人事가 넷이 있으니, 一曰居處, 二曰黨與, 三曰交遇, 四曰事務이다.”<sup>94)</sup>

라고 하고 있다. 사람을 비롯한 事物 존재의 터전인 時空間의 兩端을 天時와 地方으로 兩分하고 여기에 인간의 分類와 삶을 규정하는 世會와 人倫을 끼워 넣어 天機와 人事가 서로 相應함을 나타내고 있다. 또 이러한 天機와 人事를 개개의 인간이 갖고 있는 생리적인 기관과 연결시켜 논하기를,

“耳는 天時를 듣고 目은 世會를 보며, 鼻는 人倫을 냄새맡고 口는 地方을 맞는다. …肺는 事務에 通達하고 脾는 交遇에 相合하며, 肝는 黨與에 定立하고 腎는 居處에 安定한다.”<sup>95)</sup>

94) 上揭書, p.1. “天機有四, 一曰地方, 二曰人倫, 三曰世會, 四曰天時. 人事有四, 一曰居處, 二曰黨與, 三曰交遇, 四曰事務.”

95) 上揭書, p.1. “耳聽天時, 目視世會, 鼻嗅人倫, 口味地方. …肺達事務, 脾合交遇, 肝立黨與,

라고 하여, 外部와 交通路이자 感覺路인 耳目鼻口를 통하여 天機를 엿보고 생명활동의 주체인 四臟을 통하여 人事를 주도할 수 있다고 논하였다. 東武는 心の 體用인 性情과 생명체 생명활동의 네 主體로 상정한 四臟을 일통시키고 있다. 그리고 이러한 활동의 主宰者로서 心<sup>96)</sup>의 역할에 대하여,

“心은 一身의 主宰로서 背心に 의지하여 곧 바로 膻中을 향하고 있으며 光明하고 瑩徹함으로, 耳目鼻口가 살피지 못하는 바가 없고 肺脾肝腎이 헤아리지 못할 바가 없으며, 額臆臍腹이 誠實하지 않는 바가 없고 頭手腰足이 恭敬하지 않는 바가 없다.”<sup>97)</sup>

라고 하여, 心을 통해 인간이 天地의 理를 추구함으로써 中正을 회복할 수 있음을 분명하게 제시하고 있다. 그리고 이러한 中正의 회복은 끊임없이 인간의 의지를 각성시켜 心을 맑게 함으로써 가능하다고 하여 논하기를,

“그 心을 두고 있다는(存) 것은 그 心을 독촉함(責)이니, 心體의 밝고 어두움은 비록 스스로 그러한 것 같지만 독촉한 者는 맑고(淸) 독촉하지 않는 者는 흐리다(濁). …”<sup>98)</sup>

라고 하고 있다. 栗谷이 形氣로 인해 생긴 人欲을 心の 의지로서 道義로 향하게 하면 人心이 道心이 된다고 한 것처럼, 東武도

腎定居處.”

96) 여기서 心은 血肉之心이 아니라, 朱子는 논한 것처럼 人身의 神明을 주관하는 虛靈하고 光明한 그 어떤 것으로 보아야 할 것 같다.

97) 李濟馬, 《東醫壽世保元》, 행림출판, 1986, 서울, P.24. “心, 爲一身之主宰, 負隅背心, 正向膻中, 光明瑩徹, 耳目鼻口, 無所不察, 肺脾肝腎, 無所不忖, 額臆臍腹, 無所不誠, 頭手腰足, 無所不敬.”

98) 上揭書, p.6. “存其心者, 責其心也, 心體之明暗, 雖若自然, 而責之者, 淸, 不責者, 濁, …”

性情의 치우침을 자극하는 心の 흐름을 바르게 하려는 의지로 독촉하여(存其心) 맑게 함으로써 性情의 치우침을 조절할 수 있다고 보고 있는 것이다.

東武는 心을 맑게 하여 人事를 바르게 행함으로써 喜怒哀樂의 發動을 中節할 때 비로소 性情의 치우침에서 벗어나 聖人の 知行과 같아지니<sup>99)</sup>, 이렇게 함으로써 질병의 발생을 예방하고 건강을 유지할 수 있다고 하고 있다.

東武는 純善한 性과 中節을 잃을 수도 있는 情을 모두 인간의 心性의 發露인 喜怒哀樂이란 實狀으로 해석하고 있다. 氣質의 發動인 喜怒哀樂 속에서 反省을 통하여 善을 自覺하는 인간의 善推究 의지를 性으로, 人慾에 卼달려 中節을 잃고 發動하는 것을 情이라고 하여, 性情이 一路이면서 서로 경계가 있다는 栗谷의 입장을 견지하고 있는 것이다. 덧붙여 인간 개개인이 갖는 性情의 차이가 理인 心이 아닌 氣로 이루어진 四臟의 상태에 의하여 결정되어 四象體質人이 생성된다고 하였다. 또한 性情의 치우침으로 인해 질병이 발생하기 때문에, 인간의 의지를 통해 心을 맑게 하여 性情을 중절하게 함으로써 이를 예방할 수 있다고 하여, 인간의 주체적인 能動性을 강조하였다.

99) 上揭書, p.11. “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”

### Ⅲ. 結 論

지금까지 東武 性情論의 起源이 되는 孔孟, 性理學을 정립하여 性情을 세밀하게 분석하고 체계지운 朱子, 인간의 能動性을 강조하여 性情을 人間 안에서 해석하고자 한 栗谷 등의 性情論을 고찰하여 儒家 性情의 본질적인 의미를 살펴보고, 東武가 이러한 性情論을 어떻게 해석하여 의학에서 운용하고 있는가에 대하여 살펴보았다.

孔孟은 性을 人間이 大同할 수 있는 인간 同質性의 根據로, 情을 마음의 상태에 따라 각기 다르게 發揚하여 나타나는 인간 個別性의 특징으로 보았다. 朱子는 性과 情을 理와 氣의 兩端으로 分節하고 理로서 性을 氣의 發露로서 情보다 앞에 놓음으로써, 인간의 能動的인 의지보다는 天命에 순응하는 人間像을 강조하였다. 이에 비하여 栗谷은 理氣는 心の 體用이 되며, 이(心)이 發動하지 않을 때는 性이라 하고 發動할 때는 情이라고 하여 性情을 心 안에서 통괄하였다. 나아가 善惡의 나뉘는 發動의 근원에서 애초에 정해진 것이 아니라, 發動할 때 이를 주도하는 氣의 상태에 따라 나누어진다고 하여 善을 추구하고자 하는 인간의 能動性을 강조하였다.

性情에 대하여 栗谷과 같은 논점을 취하고 있는 東武는 性과 情을 모두 喜怒哀樂이란 구체적인 氣質의 實狀을 통해 논하고 있으니, 理氣의 相合으로 이루어진 氣質 속에서 善을 자각하는 能力을 性으로, 人慾에 끄달려 性이 흐려지는 것을 情이라고 하였다. 덧붙여 인간 개개인이 갖는 性情의 차이가 理인 心이 아닌 氣로 이루어진 四臟

의 상태에 의하여 결정되어 四象體質人이 생성되며, 性情의 치우침으로 인해 질병이 발생하기 때문에 인간의 의지를 통해 心을 맑게 하여 性情을 증절하게 함으로써 이를 예방할 수 있다고 하였다. 즉 東武는 율곡의 실천사상을 이어받아 四象體質醫學을 통해 한국 한의학이 인간 중심으로 나아갈 수 있는 길을 제시하고 있다.

### Ⅳ. 參考文獻

1. 《備旨具解 原本周易》, 朝鮮圖書株式會社, 서울.
2. 民族과 思想研究會 編, 《四端七情論》, 서광사, 1992, 서울.
3. 《性理大典》, 保景文化社, 1994, 서울.
4. 《禮記, 保景文化社》, 1990, 서울.
5. 《原本備旨 大學集註》, 明文堂, 1985, 서울.
6. 《原本備旨 孟子集註》, 明文堂, 1986, 서울.
7. 《原本備旨 中庸》, 明文堂, 1986, 서울.
8. 尹絲淳 譯註, 《退溪選集》, 현암사, 1993, 서울.
9. 李珥, 《栗谷全書》, 大東文化研究院, 1992, 서울.
10. 李濟馬, 《格致藁》, 함흥.
11. 李濟馬, 《東醫壽世保元》, 행림출판, 1986, 서울.
12. 韓錫地, 《明善錄》, 民族文化社, 1986, 서울.
13. 《懸吐釋字具解 論語》, 明文堂, 1986, 서울.
14. 洪元植, 《精校黃帝內經素問》, 東洋醫學研究院 出版部, 1985, 서울.
15. 洪元植, 《精校黃帝內經素問》, 東洋醫學研究院 出版部, 1985, 서울.