東武와 淸代의 人性論 比較

方正均[1)]

<內容摘要>
通過東武和淸代人性論的比較硏究, 得到了如下結論.
1. 東武對性善的槪念中强調了人事的重要性, 這表現了當爲論的思惟. 淸代學者也强調了人事, 如王夫之說人間存在的意義就在人道, 如戴震强調通過人事的修行之後移於到必然的狀態.
2. 戴震認爲性就是氣類的特徵, 東武也强調了四象人的氣質特徵.
3. 戴震和東武都肯定了人欲. 兩者認爲人欲是氣質之性的表現, 所以人欲就是人間本然的欲求, 是不能除去的

關鍵詞 : 性善, 人道, 氣類, 人欲

Ⅰ. 序　　論

얼마전 모 일간지의 사설 난에는 "국산 한약재 살리기"라는 제목의 사설이 실렸다. 이 사설에서 논자의 관심을 끌었던 부분은 韓國 韓醫學을 中國 漢醫學과 비교하는데 있어서, 그 특징을 體質醫學으로 지칭하였다는 것이다. 한편, 中國에서도 '조선' 의학을 대표하여 四象醫學을 朝醫學이라고 부르고 있다[2)]. 근자에 들어 韓醫學에 대한 관심이 고조되고 있는 상황에서, 國內外에서 韓國 韓醫學의 특징을 東武 李濟馬가 제창한 四象醫學으로 인식하고 있다는 사실에 주의를 기울일 필요가 있다.

현재, 東武 李濟馬에 관한 硏究는 그의 저서 『東醫壽世保元』과 『格致藁』등을

---

1) 尙志大學校
2) 신동원, 『조선사람의 생로병사』, 한겨레신문사, 1999, 286~287쪽
중국의 이러한 평가는 필자도 밝혔듯이 중국 영토 내에서의 소수민족 우대 정책의 하나라고 한다면 별 문제가 없을 듯 싶다. 그러나, 이러한 평가의 이면에 사상의학만이 한국의학의 특징이 될 수 있고, 나머지 부분은 모두 중국의학을 수입해서 쓴 것이라는 인식이 있다면 곤란한 표현이라고 할 수 있다.

통해 활발하게 진행이 되고 있고, 특히 그의 사상적 연원에 대한 논쟁이 엇갈리게 제기 되고 있는 실정이다. 東武는 『東醫壽世保元·醫原論』에서 자신의 醫學 淵源에 대해서는 밝히고 있으나[3], 그가 儒醫었다는 점을 생각해볼 때 醫學的 淵源만으로는 그의 思想的 淵源을 論하기엔 부족한 느낌이 든다. 즉, 그의 儒學的 思想이 四象醫學에 녹아 있으리라는 推論이 제기될 수 있는 것이다. 현재 학계에서 인정하는 東武의 학문연원은 芸菴 韓錫地와 蘆沙 奇正鎭[4]일 것으로 추측하고 있다. 혹자는 陽明學의 영향을 받았다고 주장하기도 한다. 그러나, 이에 대한 구체적인 자료가 희박하고, 연구결과도 부족한 현실이기에 그 관련성을 강변하는데는 무리가 따른다고 할 수 있다.

東武는 朝鮮 말기인 1836년 3월 19일에 출생하여[5] 1900년까지 생존하였다. 함흥에서 태어난 東武는 13세 되던 해에 집을 나와 전국 각지를 유람하였고, 특히 만주와 소련 등지까지 유람하면서 견문을 넓힌 것으로 알려져 있다. 그리고, 20세 경에는 義州 富人 洪草堂 書樓에서 內外의 珍書를 博覽하였다고 전해진다[6]. 한편, 그가 살다간 시기는 激變의 시기로, 東學創始(1860), 두 차례의 洋擾(丙寅洋擾:1866, 辛未洋擾:1871), 강화도 조약(1876), 壬午軍亂(1882), 동학농민운동(1894), 淸日전쟁(1894~1895) 등이 벌어진 昏亂의 시대였다[7]. 이와 같이, 자신의 조국이 衰亡의 길로 접어드는 상황을 목격하면서, 東武는 기존의 思想에서 벗어난 새로운 학풍의 필요성을 느끼고 고민하였을 것이다. 이러한 고민의 결과, 기존의 학설과는 대비되는 독특한 사상을 제창하였

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

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

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

6) 朴性植, 『東武 李濟馬의 家系와 生涯에 대한 硏究』, 사상의학회지 Vol.8. No.1. 1996, 20쪽

7) 李昌壹, 『東武 李濟馬 思想의 基本構造』, 8쪽

고, 그것이 그의 死後 100년이 지난 현재 주목받고 있는 體質醫學인 것이다.

논자는 그가 처한 시대적 상황이 明·淸 교체기에 겪었던 중국 지식인의 상황과 유사하다는 점과, 또 그가 만주 등을 여행하였고 많은 서적을 탐독할 수 있는 기회를 가졌다는 점에서 淸代 학자들과의 思想的 유대감이 있지 않을까 하는 추론을 하게 되었다. 특히, 그가 생존하였던 시대에는 서구문물이 조선사회로 유입되던 시기이고, 아울러 이전까지 조심스럽게 받아들여지던 淸代 思想이 활발하게 연구되던 시기였다. 이에 논자는 東武의 思想的 토대가 형성되는데 있어 淸代 思想이 직·간접적으로 영향을 미쳤으리라는 가정아래 人性論을 중심으로 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 本　　論

1. 淸代以前의 人性論史

中國 哲學에 있어서 人性論을 거론하게 되면 대체로 孟子의 性善說과 荀子의 性惡說을 두 主流로 삼게 된다. 그러나, 中國의 人性論은 殷周교체기(B.C. 1200년 전후)까지 올라가게 되고 그때의 일반적인 경향은 告子의 "生之謂性"의 의미가 강했다. 즉 性을 "生"字와 연결시켜 생리적 욕구본능과 같은 것으로 인식하였던 것이다[8]. 그러나 程子가 『孟子·序說』에서도 언급하였듯이, 人性論에 대한 본격적인 논의는 "性善"을 주장한 孟子로부터 시작된다고 보아야 할 것이다[9]. 孟子는 告子와의 논쟁에서 性惡說[10]·性善惡混說[11]·生之謂性[12]·食色性說[13]에 대해 조목조목 반박을 하면서 性善을

8) 金忠烈, 「東洋 人性論의 序說」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 연세대학교 출판부, 1996, 170쪽

9) 『孟子』, 學民文化社, 1990, 乾 11~12쪽
"又曰孟子有大功於世, 以其言性善也."

10) 前揭書, 坤 225~226쪽쪽
"告子曰性, 猶杞柳也, 義, 猶桮棬也, 以人性爲仁義, 猶以杞柳爲桮棬"
朱子注 : "告子言人性, 本無仁義, 必待矯揉, 而後成, 如荀子性惡之說也"

11) 前揭書, 坤 228쪽
"告子曰性, 猶湍水也, 決諸東方則東流, 決諸西方則西流, 人性之無分於善不善也, 猶水之無分於東西也."
朱子注 : "告子因前說而小變之, 近於揚子善惡混之說."

주장하고 있다. 孟子는 性論을 전개하면서 仁義禮智의 道德的 측면을 강조하고 있다[14]. 즉 생리활동 측면에서 보면 인간과 禽獸는 별다른 차이가 없고, 인간과 禽獸의 근본적인 구별을 가능하게 하는 것은 도덕적 행위인 것이다[15]. 즉, 仁義禮智의 실천 여부가 바로 인간과 禽獸의 구별점이며, 인간 본연의 모습을 유지하는 방법론인 것이다. 그리고 이러한 인간 본연의 모습, 즉 性은 善하다고 본 것이다.

이에 반해 荀子는 性惡說을 주장한다. 孟子가 주장하는 性이란 사람이 타고난 그대로의 天性인데 비하여, 荀子의 性이란 孟子가 말하는 "小體"[16]와 관련된 感性을 가리키는 것이다. 그러므로 사람이란 나면서부터 形氣의 欲을 가지게 되는 것이니, 聖人이 제정한 교육을 통해 形氣之欲을 절제해 나가야 하는 것이다. 즉 荀子의 입장에서 善이란 理性의 본질을 가리키는 것이 아니고, 후천적으로 형성된 사회적 도덕 법제 같은 것이다[17]. 한편 荀子의 性惡說에 대해서 혹자는 荀子가 설명하는 性이란 실지로 情을 지칭하는 것이라고 주장하면서 그의 性惡說은 사실 "情惡說"로 보아야 한다고 설명하고 있다[18]

孟子·荀子 이후로는 대체로 性善과 性惡說을 종합·절충하는 방면으로 전개되어 갔다. 漢代의 揚雄은 그의 저서 『法言』에서 사람의 性에는 善과 惡이 뒤섞여 있는데, 善한 것을 닦으면 善한 사람이 되고, 惡한 것을 닦으면 惡한 사람이 된다고 주장하고 있다[19]. 즉 性안에는 선천적으로 善과 惡이 混在해 있는데, 善을 닦느냐 惡을 닦

12) 前揭書, 坤 232쪽
"告子曰生之謂性"
13) 前揭書, 坤 239쪽
"告子曰食色, 性也"
14) 前揭書, 坤 40~42쪽, 555~557쪽
"孟子曰人之所以異於禽獸者, 幾希, 庶民, 去之, 君子, 存之. 舜, 明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也."
"孟子曰口之於味也, 目之於色也, 耳之於聲也, 鼻之於臭也, 四肢之於安佚也, 性也, 有命焉, 君子不謂性也. 仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 智之於賢者也, 聖人之於天道也, 命也, 有性焉, 君子不謂命也."
15) 황갑연, 『공맹 철학의 발전』, 서광사, 1998, 66~67쪽
16) 『孟子』, 坤, 313~314쪽
"公都子問曰鈞是人也, 或爲大人, 或爲小人, 何也. 孟子曰從其大體爲大人, 從其小體爲小人"
朱子注 : "大體, 心也, 小體, 耳目之類也"
17) 裵宗鎬, 「東洋 人性論의 意義」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 연세대학교 출판부, 1996, 347~348쪽
18) 金忠烈, 「東洋 人性論의 序說」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 174~175쪽
19) 풍우란, 박성규 옮김, 『중국철학사』, 까치, 1999, 하 123쪽

느냐에 따라 善人과 惡人의 결과가 도래하는 것으로 인식하고 있다. 이에 비해 王充은 人性에 있어 三品說을 제기하고 있다. 王充은 孟子의 性善에 대해서는 中人 以上의 性으로 보고 있다. 그리고, 荀子의 性惡에 대해서는 中人 以下, 揚雄의 性善惡混에 대해서는 中人으로 인식하고 있다[20]. 즉 揚雄의 하나의 性 속에 善과 惡이 混在해 있다는 주장과는 다르게, 善性이나 惡性이 사람마다 다르다고 보는 것이다[21].

唐代에 이르러 韓愈는 性과 情에 있어서 모두 "三品"을 주장한다. 다만 性이란 태어날 때 함께 생기는 것이고, 情이란 外物에 접촉하여 생기는 것이라고 구분하면서[22], 性과 情에 모두 三品이 존재하는 것으로 보고 있다. 韓愈의 性三品은 기존의 三品說과 본질적으로 다르지 않다. 그는 性을 이루는 것이 仁義禮智信 5가지인데, 上品의 人性은 善하기만 할 뿐이고, 中品의 人性은 上品과 下品으로 유도될 수가 있고, 下品의 人性은 惡할 뿐이라고 설명하고 있다[23]. 韓愈는 같은 구도 속에 情에 대해서도 三品을 주장하고 있다. 그는 情이 되는 것이 喜怒哀懼愛惡欲 7가지가 있는데, 이 情에 대해서 上品은 動함에 그 中에 處하게 된다. 中品은 情에 있어서 甚한 것도 있고, 없어지는 것도 있지만, 中道에 합하려 한다. 下品은 情에 있어서 없어지거나 심하니 감정대로 行하는 사람이라고 주장하고 있다[24]. 韓愈의 이러한 주장을 그의 性三品과 연계

---

20) 黃暉 撰, 『論衡校釋』, 中華書局, 1990, 卷三 142~143쪽
"余固以孟軻言人性善者, 中人以上者也, 孫卿言人性惡者, 中人以下者也, 揚雄言人性善惡混者, 中人也."

21) 그렇다면 어떻게 善性과 惡性의 구별이 생기게 되는 것일까? 이에 대해 王充은 각 개인의 稟氣에 厚와 薄의 차이가 있게 되는데, 그에 따라 사람의 性에 善과 惡의 차별이 나타나는 것으로 보고 있다. 즉 厚氣는 善性으로, 薄氣는 惡性으로 凝聚된다고 보는 것이다. 이와 같이 王充은 氣一元論의 입장에서 性三品說을 주장하고 있다. 이러한 王充의 주장에 대해 혹자는 氣稟의 淸濁論을 처음으로 제기한 것이라고 평가하고 있다.
裵宗鎬, 「東洋 人性論의 意義」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 352~353쪽
金忠烈, 「東洋 人性論의 序說」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 177쪽

22) 韓愈, 『原性』
陳來 지음, 안재호 옮김, 『송명성리학』, 예문서원, 1997, 57쪽에서 재인용
"性也者, 與生具生也, 情也者, 接於物而生也."

23) 前揭書, 57쪽에서 재인용
"性之品有上中下三, 上焉者, 善焉而已矣, 中焉者, 可導而上下也, 下焉者, 惡焉而已矣, 其所以爲性者五, 曰仁, 曰禮, 曰信, 曰義, 曰智. 上焉者之於五也, 主於一而行於四, 中焉者之於五也, 一不少有焉, 則少反焉, 其於四也混, 下焉者之於五也, 反於一而悖於四."

24) 前揭書, 58쪽에서 재인용
"情之品有上中下三, 其所以爲情者七, 曰喜, 曰怒, 曰哀, 曰懼, 曰愛, 曰惡, 曰欲. 上焉者之於七也, 動而處其中. 中焉者之於七也, 有所甚, 有所亡, 然而求合其中者也. 下焉

시켜 설명해 본다면, 上品의 人性을 소유한 사람은 情의 발현에 있어서 中節하는 것이고, 中品의 人性은 혹은 過하기도 하고 혹은 不及하기도 하자만 中道에 부합하려고 노력하는 사람이다. 반면에 下品의 人性은 七情이 直發하여 過·不及하는 사람이다. 즉, 韓愈의 性·情三品說은 기존의 性三品說에서 한발 더 나아가 性과 情을 연결시켜 설명하고 있는 것이다.

이에 비해 李翺는 "性善情惡"의 性情二元論을 주장하면서, 宋代 滅情論의 嚆矢가 되었다. 李翺는 "사람이 聖人이 될 수 있는 근거는 性이고, 그 性을 迷惑시키는 것은 情이다"[25].라고 주장하고 있다. 즉, 윤리적 善惡문제에 있어서 性은 善의 근원이고 情은 惡의 근원이라고 주장하고 있다. 그에 의하면 惡의 來源은 전적으로 情에 있으므로 情이 작용하지 않는 한에서 性이 온전해 질 수 있다는 것이다[26]. 그러기 때문에 滅情을 주장하게 되는 것이다. 그렇다면, 李翺가 性情을 善과 惡으로 규정하는 까닭은 어디에 있는가? 李翺의 학문은 삶의 무상감, 죽음의 공포감 등 生死문제에 의한 번뇌에서 출발하여 그것을 극복하는 儒家的 논리의 구축을 목적으로 하는 것이라고 평가되고 있다[27]. 즉, 생사 문제에서 발생하는 공포·번뇌 등에 의해 항상 흔들릴 수밖에 없는 것이 情이고, 이에 초연한 것이 性인 것이다. 그러므로, 완성된 인격체를 이루어내기 위해서는 흔들리는 심리상태의 표현, 즉 망령된 七情은 제거의 대상이 될 수밖에 없는 것이다. 이와 같이 망령된 七情을 없애버리면 本性은 원래의 善한 모습을 회복할 수 있게 되니, 이것이 바로 李翺가 주장하는 "復性"인 것이다.

唐代를 거쳐 宋代에 이르러 性理學은 그 절정을 이루게 된다. 宋代 性理學의 鼻祖로서 淵源的 역할을 하는 周濂溪와[28] "氣質之性"등의 내용을 처음으로 언급하면서 氣一元論的인 주장을 하는 張載를 뒤이어 程頤(伊川)는 "性卽理"를 주장하게 된다. 그는 理氣二元論的인 관점에서 性情을 설명하고 있다. 그는 우주가 理와 氣 두 가지 측면으로 설명할 수 있듯이, 人間은 性과 情으로 설명할 수 있다고 주장하는데, 이러한 인

者之於七也, 亡與甚, 直情而行者也, 情之於性視其品."

25) 『李文公集』, 卷2 「復性書」上,
陳來 지음, 안재호 옮김, 『송명성리학』, 61쪽에서 재인용
"人之所以爲聖人者, 性也, 人之所以惑其性者, 情也, 喜怒哀懼愛惡欲七者, 皆情之所爲也, 情旣昏, 性斯匿矣."

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

27) 李基東 著, 鄭容先 譯, 『東洋三國의 朱子學』, 성균관대학교 출판부, 1995, 93쪽

28) 梁在悅, 『儒家에 있어서의 人間主體에 關한 硏究(程朱學과 陸王學을 中心으로)』, 성균관대학교 대학원 동양철학과 박사학위 논문, 1992, 42쪽

식은 周敦頤·張載 등에 의해 촉발·발전되었던 우주론의 관심이 다시 본래의 목적인 性의 문제로 되돌아오게 되는 계기를 마련하였다고 평가받고 있다[29]. 伊川은 性이 곧 理라는 기본 인식아래[30], 性의 측면에 있어서는 堯舜과 같은 聖人에서부터 길가의 일반 사람에 이르기까지 동일하다[31]는 인식을 가지고 있다. 즉 性이란 善하기만 한 것이기 때문에 개개인의 차별성이 존재하지 않는 것이다. 그럼에도 불구하고 인간에게 善과 不善의 행위의 차가 생기는 것은 氣質과 관련된 才에 달려 있는 것이다[32]. 才라는 것은 氣에서 稟賦받는 것인데, 氣의 淸濁에 의해 賢人과 愚人의 구별이 생기게 되는 것이다[33]. 이와 같이 伊川은 인간을 性과 氣의 二元的 존재로 인식하고 있는데, 人間에게 있어서 氣란 情으로 표현할 수 있는 것이다. 伊川은 思慮를 통해 發한 것을 情으로 인식하면서, 이 情에는 善과 不善이 混在해 있다고 주장하고 있다[34]. 그러므로 중요한 것은 不善한 곳으로 치우진 情을 바른 곳으로 되돌려 보내야 하는 것이지, 情을 不善한 것으로 인식해서는 안 되는 것이다[35]. 즉 伊川의 修養論에서 중심이 되는 것은 氣에 의해 형성이 된 "氣稟之性"과 "五行之性"의 치우친 감정을 조절하여 "天命之性"을 온전하게 보전하는 길을 확보하는 것이라고 할 수 있다[36].

伊川의 "性卽理"說을 계승한 朱子는 伊川의 性論에 대해 孔子 이후로 유일하게 性의 의미를 터득한 것으로 性論의 기본이 되는 것으로 평가하고 있다[37]. 朱子는 伊川

29) 孔泳立, 『朱子 倫理思想의 本質에 관한 硏究(禮思想을 中心으로)』, 성균관대학교 대학원 동양철학과 박사학위 논문, 1986, 45쪽
30) 『二程全書』, 1978, 권 22 上, 195쪽
"性卽理也, 所謂理, 性是也."
31) 前揭書, 卷18, 140쪽
"性卽是理, 理則自堯舜至於途人, 一也."
32) 前揭書, 卷18, 140쪽
"性無不善, 而有不善者, 才也."
33) 前揭書, 卷18, 140쪽
"才稟於氣, 氣有淸濁, 稟其淸者, 爲賢 稟其濁者, 爲愚."
34) 『程書分類』, 學民文化社, 1994, 1073쪽
"在天爲命, 在義爲理, 在人爲性, 主於身爲心, 其實一也. 心本善, 發於思慮, 則有善有不善, 若旣發, 則可謂之情, 不可謂之心."
35) 前揭書, 1075쪽
"情者性之動也, 要歸之正而已, 亦何得以不善名之."
36) 안은수, 『정이(程頤), 중국 송대의 신유학자』, 성균관대학교 출판부, 2002, 69~70쪽
37) 黎靖德 編, 『朱子語類』, 中華書局, 1999, 卷93 2360쪽
"如性卽理也一語, 直自孔子後, 惟是伊川說得盡."

의 “性卽理”說을 계승하면서, 한편으로는 性을 心과 연계시키면서 性의 의미를 더욱 구체화시키고 있다. 즉 心에 있는 것을 性이라 하고, 모든 事物에 있는 것을 理라고 표현하고 있는 것이다[38]. 달리 표현하자면, 理라는 것은 天地間 公共의 理이지만, 性이라고 표현을 하면 하늘로부터 稟賦받은 이후에 내가 소유하는 것으로[39], 所有處가 바로 心인 것이다. 이와 같이 天理를 稟受한 것이 性이기 때문에, 性은 純善한 존재이다. 그런데 이 性은 아무런 작용력이 없는 體로서만 존재하는 것이다. 그러므로 우리가 性의 본 모습을 인식할 수 있는 방법은 性이 발현된 四端과 七情의 情을 통해서만 가능한 것이다. 朱子는 性과 情의 관계에 대해서 體用의 관점으로 이해하면서[40] 前代의 性情體用說에서 더 나아가 性情을 心의 體用 및 動靜으로 인식하고 있다. 즉 性과 情을 心의 體와 用으로 분별하여, 寂然不動한 體를 性으로, 感而遂通한 用을 情으로 인식하는 것이다[41].

2. 命定說의 否定(人事의 강조)

孟子의 性善說을 계승한 宋代 程子·朱子를 中心으로한 性論은 淸代에 이르러 그 의미에 변화가 생기게 된다. 물론 “性善”이라는 대 명제에는 변화가 없다. 그러나 善한 性이 本態的인 것으로 변화가 없는 것이냐에 대한 새로운 논의가 제기되는 것이

38) 前揭書, 卷5, 82쪽
“性卽理也, 在心喚做性, 在事喚做理.”

39) 梁在悅, 『儒家에 있어서의 人間主體에 關한 硏究(程朱學과 陸王學을 中心으로)』, 65쪽

40) 黎靖德 編, 『朱子語類』, 中華書局, 1999, 卷5, 82, 91쪽
“理者, 天之體, 命者, 理之用. 性是人之所愛, 情是性之用.”
“性是體, 情是用”

41) 前揭書, 卷5, 94쪽
“性以理言, 情乃發用處, 心卽管攝性情者也, 故程子曰有指體而言者, 寂然不動是也, 此言性也, 有指用而言者, 感而遂通是也, 此言情也.”
『朱熹集』「答張欽夫」, 四川敎育出版社, 1997, 卷32, 1403~1404쪽
“然人之一身, 知覺運用莫非心之所爲, 則心者固所以主於身, 李無動靜語默之間者也. 然方其靜也, 事物未至, 思慮未萌, 而一性渾然, 道義全具, 其所謂中, 是乃心之所以爲體, 而寂然不動者也. 及其動也, 事物交至, 思慮萌焉, 則七情迭用, 各有攸主, 其所謂和, 是乃心之所以爲用, 感而遂通者也. 然性之靜也, 而不能不動, 情之用也, 而必有節焉, 是則心之所以寂然感通, 周流貫徹而體用未始相離者也.”

다.

淸代의 氣一元的인 새로운 學風을 이끄는 王夫之[42]는 하늘로부터 稟賦 받은 善한 性은 인간이 태어날 때부터 稟賦 받는 것으로 不變한다는 기존의 주장에서 벗어나 새로운 주장을 하고 있다. 王夫之도 인간의 本性이 善하다는 주장에는 별다른 이견이 없다. 그러나 그가 주장하는 性善은 "繼善成性論"과 "性命日生日成論"이라고 할 수 있으니, 이러한 주장은 『周易』의 "道를 이어가는 것이 善이요, 그것을 이루는 것이 性이다."[43] 라는 生動의 우주론을 배경으로 삼는 것이다. 그러므로 반드시 天道의 氣化流行에서 이루어진 것만이 天道를 계승하고 있으므로 善이 되고, 그것이 性이라는 주장인 것이다[44]. 그러나 이러한 주장을 하면서 기존의 先天稟賦說을 부정하고 있지는 않다. 다만 人性에 대해 天道·人道의 구분을 하고 있다. 즉 先天的으로 稟賦 받은 性, 다시 말해서 사람의 본능적인 性은 先天의 性이라 하는데, 이를 "天道"라고 칭하였다. 이에 반해 後天的으로 형성된 性, 즉 사람이 自覺的으로 天德을 본받아 형성한 性은 後天의 性이라 하는데, 이를 "人道"라 칭하는 것이다. 以上의 天道와 人道에 있어서 그가 강조하는 것은 人道이다. 그는 사람이 사람다울 수 있는 근거는 人道에 있지 天道에 있는 것이 아니라고 하면서 天道를 계승하여 이루어내는 과정을 강조하고 있다[45]. 정리를 하면 宋代의 程朱學에서는 性에 있어서 天稟의 善을 강조한 存在論的인 주장이 강했던 반면에, 王夫之는 人事를 강조하는 當爲論的인 측면에서 性을 인식하고 있는 것이다. 즉 하늘로부터 부여받은 性은 善한 것으로 존재하지만 이 性을 계속해서 善한 상태로 유지하는 것은 人事에 달려 있으며, 인간에게 있어서 중요한 의

---

42) 김진근, 『왕부지의 주역철학』, 예문서원, 1996, 52~53쪽
"왕부지의 字는 而農이고, 號는 薑齋이다. 42세 되던 해(1660년)부터 죽을 때까지 30 여년에 이르는 후반생을 衡陽縣 金蘭鄕(지금의 曲蘭鄕)에 있는 石船山麓에서 살았기 때문에 사람들은 그를 대체로 "船山"이라고 부른다. 특히 마지막 17년은 湘西草堂을 지어 거처하였는데, 여기에 은거하면서 그는 그의 학문을 특징 짓는 대표작들을 수없이 지어냈다. 말년에는 가난과 질병으로 인한 개인적 고통 및 청조의 끈질긴 회유와 협박 등 밖으로부터 오는 간난을 끊임없이 겪으면서 매우 힘들게 살았다. 그러나 망해 버린 明朝에 대한 통한을 가슴속에 안은 채 끝까지 타협하지 않고 고고한 지조를 지키면서 살다 갔다."

43) 『周易』, 學民文化社, 1990, 貞 261쪽
"繼之者, 善也, 成之者, 性也."

44) 鄭仁在, 「淸代 氣學派의 人性論」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 연세대학교 출판부, 1996, 324~325쪽

45) 王茂 外 3人 공저, 김동휘 옮김, 『청대철학』「1. 청조 초기의 사상계」, 신원문화사, 1995, 336쪽

미를 가지는 것은 바로 人事를 통해 완성되는 性인 것이다. 이러한 주장은 性이 善한 것으로 고정되어 있다는 기존의 주장과 궤적을 달리하는 것으로, 비록 善한 性을 부여받았다 하더라도 後天的으로 人事에 의해 새롭게 결정이 될 수 있다는 것이다.

王夫之는 이상과 같은 "繼善成性論"의 기본 인식 아래 "性命日生論"을 주장하게 된다. 그는 "性이란 生의 이치로, 날로 생하고 날로 성취되는 것이다"[46]라고 주장하면서, 기존의 "命定說"을 부정하고 있다. 王夫之의 이러한 주장은 자신의 "氣化日新論"의 우주론에 근거하는 것이다. 즉, 天의 氣化는 끊임없이 계속 流行하여 부단히 인간에게 命을 내린다. 인간은 그 命을 받아 性을 삼지 않을 때가 없으니, 性이 날마다 생긴다는 것이다[47]. 날마다 생기는 性이란 앞에서 언급한 後天의 性[人道]을 지칭하는 것으로, 여기서 중요한 것은 人事이다. 後天의 性은 부여받을 때부터 善한 상태로 존재하는 性과 달리 人事의 결과에 따라 결정되는 것이다. 그러므로 人事를 닦는 것이 중요하니, 王夫之는 이 중요성을 "習與性成"이라는 말로 설명하고 있다. 즉 習을 도덕 실천 차원의 주요 관점으로 간주하면서, 이 習을 통해서 後天의 性을 이루어 낼 수 있다고 주장하고 있다[48]. 혹자는 王夫之의 氣化日新論을 인간의 社會化를 통한 性의 開發로까지 설명하고 있으니[49] 이러한 주장이 제기될 수 있는 이유는 王夫之가 "習"을 통한 性의 완성을 강조하고 있기 때문이다. 그의 이러한 주장은 李翺 이후 주장되어 오던 "復性論"을 부정하는 것으로, 인간의 주체성을 강조하는 것이라고 할 수 있다. 즉 先天의 性은 인간이 어찌할 수 없는 문제이지만, 後天의 性은 인간의 행위 결과에 의해 이루어 낼 수 있는 것이기 때문이다.

한편, 戴震[50]은 仁義禮智의 善을 인정하면서, 이 仁義禮智가 欲에서 벗어나지 않고

46) 王夫之, 『尙書引義』, 河洛圖書公司, 民國 63년, 卷3, 55쪽
"夫性者, 生理也, 日生則日成也."
47) 鄭仁在, 「淸代 氣學派의 人性論」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 326쪽
48) 勞思光 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史(明淸篇)』, 探求堂, 1994, 326쪽
49) 劉明鍾, 『石堂論叢』「船山 王夫之의 氣哲學」, 第11輯, 1986, 137~138쪽
50) 林玉均, 『戴震哲學에 나타난 '朱子學的 思惟의 批判'에 관한 硏究』, 성균관대학교 박사학위논문, 1994, 12~13쪽
"戴震은 淸 世宗 擁正 元年 十二月 己巳에 安徽省 休寧縣 曲山鄕 忠義里에서 태어났다. 17세부터 『說文解字』,『爾雅方言』등과 淸代의 訓詁學에 대한 書籍을 공부하기 시작하였다. 일찍부터 考證學 분야에 관심을 가지고 있었음을 알 수 있다. 20세부터는 江永에게 나아가 배우기 시작하였다. 22세에 처음으로 『籌算』1권을 저술하였다.(후에 『策算』으로 改名하였다.) 26세에 부인 朱氏와 혼인하였다. 27세에

血氣와 心知[51]를 떠나는 것도 아니라고 주장하고 있다[52]. 즉, 善한 仁義禮智가 宋代 程朱學에서는 本然之性을 설명하는 理의 개념이었던 것에 비해, 戴震에게 있어서는 氣와 관련성을 가지고 있는 것이다. 戴震은 血氣의 움직임은 情·欲으로, 心知의 움직임은 知로 표현이 되는데, 이러한 자연상태로 존재하는 것은 반드시 "失"이 있게되는데[53], 이 失은 "節制"나 "學"을 통해 제거될 수 있는 것으로 보고 있다[54]. 그런데, 이 과정에서 주도적인 역할을 하는 것이 心知이니, 혹자는 戴震의 心知에 대해 理를 식별하는 밝음의 의미와 理義를 좋아하는 지향성이 병존한다고 표현하고 있다[55]. 이와 같이 血氣와 心知의 자연상태에서 善한 必然의 상태를 달성하는 과정에서 仁義禮智가 존재하는 것이다. 즉, 戴震은 耳目鼻口 및 四肢의 欲求가 한계를 넘지 않아, 血氣와 心知가 失이 없는 상태를 必然으로 보았고, 이를 善이라 규정하면서 "性善"을 주장하는 것이다[56]. 그러기에, 戴震의 "性善說"은 인간이 本態的으로 타고난 것이 아니라, 인간 노력의 결과 이르게 되는 도달점인 것이다[57]. 이 도달점에 도달하여야만, 인간의

『爾雅文字考』10권을 저술하였다. 집안이 넉넉하지 못하여 양식이 떨어지기도 하였지만 연구를 멈추지 않았다. 평생을 근근히 생활해 나갔던 것으로 보인다. 33세부터 紀昀·王鳴盛·錢大昕·王昶등과 교유하기 시작하였다. 41세에 會試에 응시하였으나 급제하지 못하였다. 이후 세상을 뜨기 2년 전까지 다섯 번에 걸쳐 시도했지만 모두 실패하였다. 깊은 학식에도 불구하고 科擧 실패자였던 戴震이 과거의 시험과목인 八股時文과 그 이념적 내용인 朱子學에 대해서 반감을 가질만한 개인적 이유는 여기에 있었을 것이다. 이 이전에 『原善』3편이 저술된 것으로 보인다. 44세에 그의 主著인 『孟子字義疏證』을 저술하였다. 51세에 四庫館이 설치되면서 纂修官으로 천거되어 주로 天文, 算法, 地理, 水經, 小學, 方言에 관한 書籍들을 교정하였다. 53세에 최후로 會試에 낙방하고 翰林院 庶吉士가 되었다. 55세인 5월 27일(陰曆)에 卒하였다."

51) 前揭書, 88쪽
血氣와 心知에 대해서 戴震 자신이 명확하게 정의 내리고 있지 않지만, 대체로 血氣는 "몸"을 가리키고 心知는 "마음"을 가리키는 것으로 이해되고 있다.

52) 戴震, 『孟子字義疏證』, 商務印書館, 民國 57年, 28쪽
"古聖賢所謂仁義禮智, 不出於所謂欲之外, 不離乎血氣心知."

53) 失의 의미를 구체적으로 살펴보면, 血氣의 움직임인 情欲에 있어서 情의 失은 "偏"이고, 欲의 失은 "私"이다. 그리고, 心地의 움직임인 知의 失은 "蔽"이다.

54) 山井湧 著, 金錫起·裵慶錫 共譯, 『明淸思想史의 硏究』, 學古房, 1994, 454~455쪽

55) 王茂 外 3人 공저, 김동휘 옮김, 『청대철학』「3. 청조 중기의 철학 성취와 사조」, 86~87쪽

56) 林玉均, 『戴震哲學에 나타난 '朱子學的 思惟의 批判'에 관한 硏究』, 91~93쪽

57) 山井湧 著, 金錫起·裵慶錫 共譯, 『明淸思想史의 硏究』, 學古房, 1994, 455~457쪽

性이라 이를 수 있고, 이 상태가 바로 인간과 禽獸가 구별되는 지점인 것이다[58].

東武는 仁義禮智를 사람이 태어날 때 하늘로부터 稟賦 받은 것으로 하늘과 더불어 동일한 것으로 이해하면서[59] 인간으로 태어났다면 누구나 지니고 있는 하늘이 내려준 性으로 인식하고 있다[60]. 한편 仁義禮智에 대해서 "一"이라는 개별성에 대비되는 "萬"이라는 보편성으로 설명하면서[61], 仁義禮智에 있어서는 모든 사람이 동일하게 純善하다고 인식하고 있다[62].그러나, 東武의 人性論에 있어서 특이한 면은 性을 "未來"라고 표현하고 있는 것이다. 聖人과 君子・小人이 性이 純善하다는 점에서 같은데, 그 性을 未來的인 요소로 보고 있는 것이다. 이와 유사한 주장으로 東武는 性에 대해, "性, 日有所積也"[63]라고 표현하고 있다. 또한, 『東醫壽世保元』에서도 "知行이 쌓이면 곧 道德이오, 道德이 완성된 것이 仁聖이다.(知行積則道德也, 道德成則仁聖也)"[64]라고 하여, 本性을 계속 修行하여 쌓아가야 하는 것으로 인식하고 있다. 이러한 東武의 인식에 대해 宋一炳은 性命이나 道德보다 知行이 더 우선되는, 인간의 自律的 知行을 通한 性命의 完成을 주장하는 것이라고 평가하고 있다[65]. 즉, 東武는 先天的으로 타고난 性을 계승하여, 그 性을 계속 쌓아 나감으로써 純善함을 유지할 수 있다고 보는 것이다. 날마다 쌓은 性은 未來에 가서는 純善하게 유지되어 聖人・君子・小人의 차이가 없게된다는 주장인 것이다. 그렇다면 純善한 性을 유지하는 방법론은 무엇인가? 이에 대해 東武는 仁義禮智를 보존하고 유지하는 방법론으로 見聞을 제시하고 있다. 즉, 英

58) 王茂 外 3人 공저, 김동휘 옮김, 『청대철학』「3. 청조 중기의 철학 성취와 사조」, 88~90쪽
59) 金大性・洪淳用, 『東醫壽世保元・性命論 註解에 關한 硏究』, 사상체질의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991, 14쪽
60) 張賢鎭 外 2人, 『獨行篇의 構成과 知人論에 關한 硏究』, 사상체질의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991, 24쪽
61) 李濟馬, 『格致藁』, 德興印刷所, 1940, 1쪽
"一物止也, 一身行也, 一心覺也, 一事決也. 勤以止也, 能以行也, 慧以覺也, 誠以決也. 萬物居也, 萬身群也, 萬心聚也, 萬事散也. 仁以居也 義以群也, 禮以聚也, 智以散也."
62) 前揭書, 70쪽
"性, 純善也, 聖人與君子小人, 一同也, 心, 可以善惡也, 聖人與君子小人, 萬殊也. 性, 理也, 未來也, 聖人與君子小人, 一同理於未來也. 心, 欲也, 見在也, 聖人與君子小人, 萬殊欲於見在也. 一同者, 善也, 一同故易知也, 萬殊者, 惡也, 萬殊故難知也."
63) 前揭書, 34쪽
64) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 행림출판, 1993, 6쪽
65) 宋一炳, 『李濟馬의 儒學的 人間觀과 醫學精神』, 사상체질의학회지 Vol. 12. No. 1. 2000, 5쪽

雄豪傑은 仁義禮智를 아름답게 유지하기 때문에 權變·器率·行檢·作處를 떠나지 않게 되는데, 이 仁義禮智를 마음속에 보존하기 위해서는 見聞이 필요하다는 것이 東武의 주장인 것이다[66].

見聞과 더불어 東武는 視聽言貌의 외면적인 것을 강조하고 있다. 즉, 仁義禮智의 本性이 인간 행위의 외면적인 것으로 표현됨에 있어서, 바른 방향으로 유도해야 한다고 인식하고 있다. 東武는 視聽言貌를 바르게 유도하는 방법론으로 敬忠誠信을 제시하고 있다[67]. 敬忠誠信이 오래도록 쌓이게 되면 視聽言貌가 仁義禮智의 표현이 되는 것으로 인식하고 있는 것이다. 이 敬忠誠信은 東武가 "一"의 개체성으로 표현한 勤能慧誠과 같은 의미라고 할 수 있다.

勤能慧誠을 이루어 내는 것은 각 개인의 노력이 수반되어야 하는 것으로 사람마다 차이가 있게 된다. 그러나, 노력의 결과 勤能慧誠을 이루어 내면, 모든 사람이 같아지게 되는 것이니, 바로 仁義禮智에 도달할 수 있는 것이다[68]. 즉, 인간의 행위는 本性의 발로이지만, 逆으로 외면의 행동을 인도함으로써 本性을 보존하고 유지할 수 있다는 인식인 것이다.

이상과 같이 性善의 개념에 대해 東武는 後天的인 人事의 중요성을 강조하였다. 本態的인 性善을 부정하고 있지는 않지만, 이 善을 보존하는 쪽에 무게중심이 옮겨가 있는 것이다. 이것은 性에 있어 타고난 善도 중요하지만, 善한 性을 유지하는 것이 더 중요하다고 인식하는 것으로, 存在論的인 의식구조가 아닌 當爲論的인 사유 구조를 강하게 보여 주고 있는 것이다. 東武의 이러한 주장은 淸代 학자들의 思想과 유사한 측면이 있다고 할 수 있다. 즉, 인간 존재의 의의를 天道보다는 人道에 두고 있는 王夫之, 自然의 상태에서 人事의 수행을 통해 必然의 상태로 옮겨갈 것을 주장하는 戴

66) 李濟馬, 『格致藁』, 25쪽
"英然美智, 未離權變, 豪然美禮, 未離器率, 傑然美義, 未離行檢, 雄然美仁, 未離作處. 榮若有見, 宜智存心, 豪若有見, 宜禮存心, 傑若有見, 宜義存心, 雄若有見, 宜仁存心."

67) 前揭書, 12쪽
"人皆貌也, 貌皆敬也, 人皆言也, 言皆忠也, 人皆視也, 視皆誠也, 人皆聽也, 聽皆信也. 莫非貌也, 莫非敬也, 敬久而充貌者, 仁者貌也. 莫非言也, 莫非忠也, 忠久而充言者, 義者言也. 莫非視也, 莫非誠也, 誠久而充視者, 禮者視也. 莫非聽也, 莫非信也, 信久而充聽者, 智者聽也."

68) 前揭書, 3쪽
"不可不反誠, 然後與衆同濟而不憂患也, 不可不克勤, 然後與物俱立而不恐懼也, 不可不擴慧, 然後有學有敎而不忿懥也, 不可不遍能, 然後有爲有守而不好樂也."

震의 주장과 궤적을 같이한다고 볼 수 있다. 정리를 하면, 王夫之·戴震·東武는 모두 性의 善을 인정하면서, 그 의의를 人事에 두고 있다는 측면에서 유사점을 찾을 수 있다. 즉, 本態的으로 善한 性에 의미를 두기보다는 人事의 수행결과에 의해 善하게 되는 性을 중요시 한 것이라고 볼 수 있는 것이다.

3. 氣論中心의 人性論

戴震은 人性을 論함에 있어서 天道에서 人性에 이르는 "繼善成性論"의 思路를 걸었다는 점에서, 또 氣學的 人性論을 근본 입장으로 삼고 있다는 점에서 王船山의 人性論과 일맥 상통하는 면이 있다[69]. 그에게 있어서 性은 氣的인 측면을 가지는 것으로 宋代의 程朱學이 "性卽理"說 주장했던 것에 비해, 그는 性이란 氣稟이 각각 다른 상태로 인식하고 있다[70]. 즉, 만물에 공통적으로 부여된 것이 아닌, 만물을 구별할 수 있게 해주는 특성이 바로 性이라고 인식하는 것이다[71]. 宋代의 程子나 朱子 등 性卽理를 주장하는 학자들은 性을 論함에 있어 "本然之性"과 "氣質之性"을 구분하였다. 즉, 모든 인간이 本性은 善하여 同一하다는 측면에서는 本然之性을 이야기하였고, 사람마다의 차별성을 論함에 있어서는 氣質之性을 이야기하였다. 이러한 구분 속에서 理的인 측면을 논의한 本然之性이 강조되었던 것이 宋代 理學의 큰 특징이었다. 그러나, 戴震에게 있어서 性은 氣質之性을 뜻하는 것이지, 本然之性은 그의 人性論에 들어갈 여지를 갖지 못한다[72]. 그는 飛潛動植의 氣的인 것이 性으로, 氣類를 버리고서는 性이라는 이름은 없다라는 주장을 하면서[73], 氣類의 특성으로서의 性의 개념을 강조하고 있다. 즉, 특성이 서로 가까워 어떤 종류(類)를 형성해서 다른 종류와 구별될 때, 그것을 性이라고 할 수 있다는 것이다[74].

---

69) 鄭仁在, 「淸代 氣學派의 人性論」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 333~334쪽
70) 戴震, 『孟子字義疏證』, 34쪽
"中庸天命之謂性, 謂氣稟之不齊, 各限於生初, 非以理爲在天在人異其名也."
71) 林玉均, 『戴震哲學에 나타난 '朱子學的 思惟의 批判'에 관한 硏究』, 81~82쪽
72) 山井湧 著, 金錫起·裵慶錫 共譯, 『明淸思想史의 硏究』, 453쪽
73) 戴震, 『孟子字義疏證』, 34쪽
"如飛潛動植, 擧凡品物之性, 皆就其氣類別之, 人物分於陰陽五行以成性, 舍氣類更無性之名."
74) 林玉均, 『戴震哲學에 나타난 '朱子學的 思惟의 批判'에 관한 硏究』, 82~83쪽

이상과 같이 性의 개념에 있어서 戴震은 宋代 理學과 차이를 나타내고 있다. 그러기에, 性 내용에 있어서도 현격한 차이를 보이고 있다. 宋代 理學에서는 本然之性의 善을 설명하면서 도덕원리로서 仁義禮智를 제시하고 있다[75]. 이에 비해 戴震은 性의 내용을 "血氣"와 "心知"로 이해하면서 이 血氣와 心知로부터 情과 欲이 나온다고 하였다. 즉, 耳目口鼻의 欲인 聲色臭味는 血氣에 뿌리를 두고 있고, 喜怒哀樂의 情은 인간 관계에 따라 應하는 心知에 뿌리를 두고 있다는 것이다. 그리고, 이러한 情과 欲은 性에 의해 통합되면서 성과 관련성을 가지게 되는 것이다. 戴震은 이와 같이 情과 欲이 性에서 발한 것임을 밝힌 것에서 그치지 않고, 情과 欲이 뿌리를 두고 있는 血氣와 心知가 性의 내용이 된다고 하여, 氣로서의 性을 주장하고 있다[76]. 그러나, 앞에서도 밝혔듯이 자연의 상태인 情과 欲은 失이 있을 수밖에 없으므로, 失을 극복하고 神明에 이르기 위한 노력을 하여야만 하는 것이다. 이 과정에서 강조되는 것이 "擇善"과 "習"이다. 善을 擇하기 위해 필요한 것이 學이니, 인간의 덕성이 蒙昧에서 聖智로 변하기 위해 學의 과정을 거칠 것을 강조하고 있다[77].

한편, 東武도 氣 중심의 人性論을 제기하고 있으니, 그가 주장하는 氣論中心의 性情論이란 喜怒哀樂을 표현하는 것이라고 할 수 있다. 喜怒哀樂이란 전통적인 인식에서는 情으로 氣의 의미를 가지고 있다. 그러므로, 喜怒哀樂을 "性"字로 표현할 수는 없는 것이다. 그러나, 東武는 喜怒哀樂을 人性으로 표현하면서[78], 더 나아가 喜怒哀樂의 性情에 의해 四象人의 臟腑大小가 결정 난다고 까지 주장하고 있다[79]. 그러므로 東武가 표현하는 喜怒哀樂의 性情의 의미를 면밀하게 살펴야 한다. 현재까지 발표된 대부

75) 물론, 性의 내용으로 仁義禮智를 제시한 것은 그 始原은 孟子로부터 시작된다고 보아야 한다.

76) 林玉均, 『戴震哲學에 나타난 '朱子學的 思惟의 批判'에 관한 硏究』, 94~95쪽

77) 鄭仁在, 「淸代 氣學派의 人性論」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 340~341쪽

78) 李濟馬, 『格致藁』, 63쪽
"喜怒哀樂, 人性也"

79) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 9쪽
"太陽人, 哀性, 遠散而怒情, 促急, 哀性, 遠散則氣注肺而肺益盛, 怒情, 促急則氣激肝而肝益削, 太陽之臟局, 所以成形於肺大肝小也. 少陽人, 怒性, 宏抱而哀情, 促急, 怒性, 宏抱則氣注脾而脾益盛, 哀情, 促急則氣激腎而腎益削, 少陽之臟局, 所以成形於脾大腎小也. 太陰之人, 喜性, 廣張而樂情, 促急, 喜性, 廣張則氣注肝而肝益盛, 樂情, 促急則氣激肺而肺益削, 太陰之臟局, 所以成形於肝大肺小也. 少陰之人, 樂性, 深確而喜情, 促急, 樂性, 深確則氣注腎而腎益盛, 喜情, 促急則氣激脾而脾益削, 少陰之臟局, 所以成形於腎大脾小也."

분의 연구물에서는 喜怒哀樂과 관계된 性情을 順動之氣와 逆動之氣로 설명하면서 氣的인 측면으로 표현하고 있다. 즉, 性情을 氣의 방향성으로 이해하고 있는 것이다[80]. 그러므로, 비록 性과 情으로 표현을 하고 있지만, 喜怒哀樂과 관계된 性은 氣, 즉 情의 의미인 것이다. 그렇다면, 어째서 性으로 표현을 하였을까? 東武가 표현한 性情의 의미는 2가지 정도로 추정해 볼 수가 있다. 첫째는, 性이란 편안한 느낌의 감정이 될 수 있고, 情은 불편한 느낌의 감정이 될 수 있다. 즉, 모든 四象人이 喜怒哀樂의 감정이 없을 수 없지만, 각각 편향성이 존재할 수 있다는 것이다. 그러므로 편한 느낌의 감정인 性을 잘 가꾸어 나가면 그 사람의 특징이 될 수 있고, 불편한 느낌의 감정인 情은 지나치면 스스로를 해칠 수 있는 것이다. 둘째는, 氣質之性으로 이해할 수 있다. 즉, 氣質과 관계된 性을 표현하면서 인간을 4 부류로 나눈 것이라고 할 수 있다. 다시 말하면, 인간을 4가지 型의 氣類로 인식하고 있는 것이다. 『東醫壽世保元』에서 四象人의 性氣를 恒欲進・恒欲擧・恒欲靜・恒欲處라고 표현하고 있는데[81], 이것이 바로 경향성을 가지는 氣質之性이라고 할 수 있는 것이다. 이러한 氣質之性을 잘 유도하고 이끌어 가면 그 사람의 좋은 특성이 될 수가 있는 것이다. 그렇다면, 情이란 무엇인가? 東武는 四象人의 情氣를 恒欲爲雄・恒欲爲雌・恒欲外勝・恒欲內守라고 표현하면서, 이 경우에는 지나치게 되면 放縱之心・偸逸之心・偏私之心・物欲之心이 過하게 된다고 하였다[82]. 情氣를 性氣의 특성과 연계를 지으면서(太陽人 恒欲進-恒欲爲雄, 少陽人 恒欲擧-恒欲外勝, 太陰人 恒欲靜-恒欲內守, 少陰人 恒欲處-恒欲內守), 그 폐단을 아울러 설명하고 있는 것이다. 즉, 性氣란 四象人의 특성을 설명하는 것이고, 情氣란 性氣의 특징으로부터 표현되는 모습이지만 節制를 해서 지나쳐서는 안 되는 것이다. 이와 같이 性과 情을 이해할 수 있는 근거는, 東武는 性氣에 대해서는 進・擧・靜・處하기 위해서 材莊・力固・知周・謀弘할 것을 제시하고 있다[83]. 이에 비해, 情氣에

80) 金根浩, 『東武 李濟馬의 四象論에 관한 硏究』, 高麗大學校 大學院 석사학위논문, 1997, 51쪽

81) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 16쪽
"太陽之性氣, 恒欲進而不欲退, 少陽之性氣, 恒欲擧而不欲措, 太陰之性氣, 恒欲靜而不欲動, 少陰之性氣, 恒欲處而不欲出."

82) 前揭書, 17쪽
"太陽之情氣, 恒欲爲雄而不欲爲雌, 少陰之情氣, 恒欲爲雌而不欲爲雄, 少陽之情氣, 恒欲外勝而不欲內守, 太陰之情氣, 恒欲內守而不欲外勝. 太陽之人, 雖好爲雄, 亦或宜雌, 若全好爲雄, 則放縱之心, 必過也. 少陰之人, 雖好爲雌, 亦或宜雄, 若全好爲雌, 則偸逸之心, 必過也. 少陽之人, 雖好外勝, 亦宜內守, 若全好外勝, 則偏私之心, 必過也. 太陰之人, 雖好內守, 亦宜外勝, 若全好內守, 則物欲之心, 必過也."

대해서는 지나치게 되면 생기는 폐단을 경계하고 있기 때문이다.

以上에서와 같이 東武는 喜怒哀樂을 통해 四象人이 구별됨을 설명하면서 喜怒哀樂을 性情으로 표현하고 있다. 즉, 喜怒哀樂의 性情에 의해 형성되는 四象人은 경향성을 가지는 네 가지 型의 氣類로 설명할 수 있는 것이다. 이러한 東武의 주장은 性을 氣質之性, 즉 氣類의 특징으로 이해하는 戴震의 思想과 유사한 측면이 있다고 할 수 있다. 물론, 戴震은 오로지 氣類로서의 性만 인정하고 있고, 이에 비해 東武는 仁義禮智의 純善한 性을 강조하고 있다는 차이점이 있다. 그럼에도 불구하고 東武가 주장하는 四象人이 氣類의 특성에 의해 구별된다는 측면에서 그 유사점을 찾을 수 있는 것이다.

4. 人欲의 肯定

明代를 거쳐 淸代에 오면, 人欲에 대한 또 다른 주장이 제기된다. 戴震은 王夫之의 "理欲一元論"을 더욱더 발전시켜 욕망이란 인간이 태어날 때부터 가지고 나온 自然的인 생리적 요구라고 주장하고 있다. 즉, 情과 欲이 인간의 "自然"이기 때문에 그것들이 없다면 사람이라고 할 수 없다고 보는 것이다[84]. 그러므로 人欲은 결코 惡이 아닌 것으로, 오히려 心知의 지도를 통해 理와 합치되는 欲은 善이 되는 것이다. 다만, 人欲에 있어서 문제가 되는 것은 정당하지 못한 과분한 욕망인 것이다. 이 경우에는 마땅히 절제를 가하여야 한다. 그러나, 欲이 없으면 理가 體現될 곳이 없다고 인식하면서, 理가 人欲밖에 있지 않고 人欲안에 있다고 주장하고 있다. 戴震은 이러한 인식 하에, 欲의 過失에 있어서 사사로움을 지적하고 있다. 즉, 欲에 과실이 있다고 하여 제거해서는 안되고, 다만 과실이 생기게 되는 원인인 "私"를 없애야 한다고 주장하고 있다. 그러면서 聖賢의 道는 "無欲"에 있는 것이 아니라 "無私"에 있다고 주장하고 있다[85]. 이러한 인식아래 欲을 理와 같은 것으로 인식한 "理欲一元論"을 주장하면서, 欲의 제거를 반대하고 있다. 오히려 心知의 지도를 통해 理와 합치되면 善이 된다고 주

83) 前揭書, 16~17쪽
"太陽之進, 量可而進也, 自反其材而不莊, 不能進也. 少陽之擧, 量可而擧也, 自反其力而不固, 不能擧也. 太陰之靜, 量可而靜也, 自反其知而不周, 不能靜也. 少陰之處, 量可而處也, 自反其謀而不弘, 不能處也."
84) 林玉均, 『戴震哲學에 나타난 '朱子學的 思惟의 批判'에 관한 硏究』, 43쪽
85) 鄭仁在, 「淸代 氣學派의 人性論」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 337~339쪽

장하면서 天理에 대해서 欲을 절제하여 人欲을 다하지 않는 것으로 인식하고 있다. “自然”인 情·欲을 절제하여 지나치거나 부족함이 없는 純粹中正의 상태를 유지하면, 그것이 바로 “必然”인 天理가 되는 것이라고 주장하고 있다[86]. 그러면서도 여전히 欲이 과도한 곳으로 흐르는 것을 경계하고 있다. 그러나, 이에 대한 해결책으로 戴震은 “無私”를 제기하면서 “滅人欲”이나 “節欲”과는 또 다른 주장을 하고 있다. 戴震은 人欲이 私로 흐르지 않게 하는 방법론으로 『論語』의 “恕”와 『大學』의 “絜矩之道”을 제시하고 있다. 자기 자신을 미루어 남에게 까지 미쳐감으로써, 人欲을 절제할 수 있다고 주장하는 것이다. 戴震의 이러한 주장은 “自然”인 人欲을 긍정하고, 아울러 人欲이 사사로운 쪽으로 흐르지 않는 방법을 제시함으로써, “自然”인 人欲이 “必然”인 天理로 합치되는 방법론을 제시하였다고 할 수 있다[87].

그렇다면 東武는 人欲을 어떻게 인식하고 있는가? 東武의 人欲論을 이해함에 있어서 유의해야 할 부분은 “欲”과 “慾”字를 구분하여 인식해야 한다는 것과, 耳目鼻口·肺脾肝腎의 形氣와 人欲의 관계를 규명해야 한다는 전제가 제기된다. 이러한 전제가 해결되는 과정에서 자연스럽게 人欲에 대한 東武의 인식을 파악할 수 있기 때문이다. 論者는 이상에서 제기한 문제점을 중심으로 東武의 人欲論을 살펴보기로 하겠다.

먼저 “欲”과 “慾”字에 대한 구분이다. 고대에는 욕망·욕구를 표현할 때 다만 “欲”한 글자로 표현을 하였다. 그러나, 후대에 들어와 인간의 本能的인 欲求, 즉 生理的 欲求와 私利가 개입된 욕망의 의미를 구분하게 되었다. 즉, “欲”字는 인간의 形氣를 통해 나타나는 본능적이면서 생리적인 욕구를 표현할 때 사용하게 되었다. 그리고, “慾”字는 正道에서 벗어난 의미, 혹은 私利가 개입된 욕망의 의미로 사용되었다. 즉, 欲이 中節을 지키지 못하였을 경우 慾字를 사용한 것이다. 東武는 그의 저서에서 이러한 구분을 염두에 두고 사용한 듯 하다. 즉, 東武는 性은 理이고 情은 欲이라고 규정을 하면서, 欲이 實情에 부합되지 못한 것을 慾이라고 설명하고 있다[88]. 달리 말하면, 欲이란 사람이라면 누구나 가지고 있는 本態的인 欲求인 것이다. 그러나, 이 欲求

86) 林玉均, 『戴震哲學에 나타난 ‘朱子學的 思惟의 批判’에 관한 硏究』, 46쪽
87) 前揭書, 47~48쪽
88) 李濟馬, 『格致藁』, 142쪽
“曰有皇上帝, 降衷于下民, 若有恒性, 性者, 理也, 有貌下民, 聽命于上帝, 箇有眞情, 정자, 欲也, 理之未盡於性者, 謂之才, 才之分, 有千萬等, 而下愚以上, 皆有才也. 欲之不合於情者, 謂之慾, 慾之分, 有千萬等, 而中知以下 皆有慾也.”

가 實情에 맞지 않으면, 즉 정도를 벗어나게 되면 慾으로 흐르는 것이다. 이와 같이 欲이란 사람이라면 누구나 가지고 있는 것이기에, 東武는 天理와 人欲으로 四端을 설명하고 있는 것이다[89]. 四端이란 인간의 本然之心으로 인간 존재의 근원적 요소이다. 그러므로 天理와 함께 四端을 구성하는 人欲은 제거의 대상이 아닌 절대적으로 필요한 요소인 것이다. 이에 비해서 欲이 實情에 부합되지 못한 "慾"은 제거의 대상이 될 수 밖에 없다. 그러기에, 東武는 慾을 惡으로 규정하면서 本性을 해치는 것으로 보고 있다[90]. 즉, 慾이란 仁義禮智의 本性을 버려두고 放縱·偸逸·飭私·極慾 하는 것으로 결과적으로 鄙·薄·貪·懦한 사람이 되는 것이다[91]. 東武는 慾의 의미를 篇마다 차이가 있지만, 대체로 慾逸放私로 구분을 하면서[92], 이 모든 것이 나의 행실에 의한 것이라고 경계하고 있다[93].

以上에서 살펴본 바와 같이 東武는 人欲을 긍정하는 입장에 서있다. 그렇다면 그가 人欲을 긍정하는 근거는 어디에 있는가? 이에 대한 해답은 그의 氣論에서 찾아볼 수 있다. 그는 氣稟에 있어 四象人으로 구분되는 경향성은 인정하지만 淸濁으로 구분된다는 점에 있어서는 반대하고 있다. 즉, 形氣의 측면에서는 聖人과 凡人이 동일하다고 인식을 하면서 氣稟의 淸濁을 부정하고 있는 것이다[94]. 이와 같이 東武는 一貫되게

89) 前揭書, 14쪽
"是故天心之志, 恒欲濟而人心之志者, 皆不欲奪也, 濟者, 惻也, 不欲奪者, 隱也, 然則無惻隱之兩端者, 非天理人欲之志也. 天心之膽, 恒欲整而人心之膽, 皆不欲欺也, 欲整者, 羞也, 不欲欺者, 惡也, 然則無羞惡之兩端者, 非天理人欲之膽也. 天心之慮, 恒欲和而人心之慮, 皆不欲妬也, 欲和者, 辭也, 不欲妬者, 讓也, 然則無辭讓之兩端者, 非天理人欲之慮也. 天心之意, 恒欲周而人心之意, 皆不欲竊也, 欲周者, 是也, 不欲竊者, 非也, 然則無是非之兩端者, 非天理人欲之意也."

90) 前揭書, 137쪽
"人性, 善也, 人欲, 惡也, 性者, 慾之白, 慾者, 性之黑, 摘發其慾, 則其性益白, 虛僞其性, 則其慾益黑."

91) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 7쪽
"人趨心慾, 有四不同, 棄禮而放縱者, 名曰鄙人, 棄義而偸逸者, 名曰懦人, 棄智而飭私者, 名曰薄人, 棄仁而極慾者, 名曰貪人."

92) 李濟馬, 『格致藁』, 82쪽
"圖人之物曰慾, 嫉人之能曰逸, 妬人之賢曰放, 奪人之務曰私."

93) 前揭書, 37쪽
"往則易私, 來則易慾, 出則易放, 入則易佚. 私必有駭, 慾必有陋, 放必有妄, 佚必有羞. 往是我行, 來是我行, 出是我行, 入是我行."

94) 李濟馬, 『東醫壽世保元』, 3~4, 7쪽
"耳目口鼻, 人皆可以爲堯舜, 頷臆臍腹, 人皆自不爲堯舜, 肺脾肝腎, 人皆可以爲堯舜, 頭肩腰臀, 人皆自不爲堯舜."

形氣의 측면, 즉 耳目口鼻와 肺脾肝腎의 측면에 있어서는 聖人과 凡人이 같다는 주장을 하고 있다. 聖人은 일반 凡人이 추구해야 될 이상적인 人間象이다. 그런데, 이러한 聖人의 경우도 耳目口鼻·肺脾肝腎의 形氣的인 측면에서는 凡人과 다를 것이 없는 것이니, 즉 形氣에서 나오는 本能的인 欲求의 측면에서는 차이가 없는 것이다. 그런데, 人欲이란 바로 인간의 耳目口鼻 및 四肢와 관련이 있는 것이다. 그러므로, 人欲이란 聖人과 凡人의 구별 없이 形氣를 소유하고 있는 인간이라면 누구나 가지고 있는 것이고, 인간의 자연적인 욕구로 부정할 수 없다는 것이 東武의 입장인 것이다. 다만, 문제가 되는 것은 頷臆臍腹의 驕·矜·伐·夸의 私心과, 頭肩腰臀의 奪·侈·懶·竊의 慾心인 것이다[95]. 이 頷臆臍腹과 頭肩腰臀은 인간의 행위와 관계되는 것이다[96]. 즉, 耳目鼻口와 肺脾肝腎은 先天的인 것이고, 비록 개개인이 모두 소유하고 있는 것이지만, 그 욕구는 지극히 公的인 것으로 私慾이 개입되지 않은 것이다. 그러므로 聖人과 凡人이 같을 수 있는 것이다. 즉, 人欲이란 私慾이 개입되지 않은 公的인 것으로 제거의 대상이 아닌 것이다. 이에 비해, 頷臆臍腹과 頭肩腰臀은 後天的인 것이라고 할 수 있다. 즉, 인간의 행위에 의해 결정되는 것인데, 이때 私心과 慾心이 개입되어 公을 잃게되는 것이다. 대체로 凡人은 이 私와 慾에서 자유로울 수가 없다. 그러기에, 存心養性과 修身立命이라는 노력의 단계를 거쳐야만 聖人과 같아 질 수 있는 것이다.

東武는 先天的인 形氣의 人欲에 대해서는 聖人이나 凡人이 같다는 인식을 하면서 긍정을 하였다. 다만, 後天的인 인간의 행위 과정에 私心과 慾心이 개입되면서 聖人과의 차이가 생기는 것이다. 그러기에, 私心과 慾心을 제거하기 위해 노력해야 하는데, 東武는 그 방법론으로 學問思辨을 제시하고 있다[97].

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

95) 前揭書, 4쪽
"耳目鼻口之情, 行路之人 大同於協義, 故好善也, 好善之實, 極公也, 極公則亦極無私也, 肺脾肝腎之情, 同室之人, 各立於擅利, 故惡惡也, 惡惡之實, 極無私也, 極無私則亦極公也. 頷臆臍腹之中, 自有不息之知, 如切如磋而驕矜伐夸之私心, 卒然敗之, 則自棄其知而不能博通也, 頭肩腰臀之下, 自有不息之行, 赫兮喧兮而奪侈懶竊慾心, 卒研陷之, 則自棄其行而不能正行也."

96) 前揭書, 2쪽
"耳目鼻口, 觀於天也, 肺脾肝腎, 觀於人也, 頷臆臍腹, 行其知也, 頭肩腰臀, 行其行也."

97) 李濟馬, 『格致藁』, 4쪽
"抑有不蔽私之道乎, 其學乎. 抑有不礙慾之道乎, 其辨乎. 抑有不陷放之道乎, 其問乎. 抑有不迷逸之道乎, 其思乎."

以上에서 살펴본 바와 같이 戴震과 東武는 모두 人欲을 肯定하는 입장에 서있다. 이러한 주장을 하게 되는 배경에는 두 사람이 모두 性을 이해하는데 있어, 氣類로서의 性 즉 氣質之性을 강조하고 있기 때문이다. 즉, 氣類를 性이라고 인식하는 戴震에게 있어 氣에 의해 표현되는 欲은 제거의 대상이 아닌 理의 體現양상인 것이다. 한편 氣稟에 있어 聖人과 衆人의 同一性을 주장하는 東武에게 있어서도, 形氣에 의해 생겨나는 人欲이란 聖人도 없을 수 없는 인간 본연의 욕구로 그 자체가 제거의 대상이 될 수는 없는 것이다.

Ⅲ. 結　　論

본 논문은 東武와 淸代 人性論의 類似점을 밝히기 위하여 시도되었다. 이제 지금까지 논의된 내용을 요약 정리하여 결론에 대신한다.

1. 性善의 개념에 대해 東武는 後天的인 人事의 중요성을 강조하였다. 本態的인 性善을 부정하고 있지는 않지만, 이 善을 보존하는 쪽에 무게중심이 옮겨가 있는 것이다. 이것은 性에 있어 타고난 善도 중요하지만, 善한 性을 유지하는 것이 더 중요하다고 인식하는 것으로, 存在論的인 의식구조가 아닌 當爲論的인 사유 구조를 강하게 보여주고 있는 것이다. 東武의 이러한 주장은 淸代 학자들의 思想과 유사한 측면이 있다고 할 수 있다. 즉, 인간 존재의 의의를 天道보다는 人道에 두고 있는 王夫之, 自然의 상태에서 人事의 수행을 통해 必然의 상태로 옮겨갈 것을 주장하는 戴震의 주장과 궤적을 같이한다고 볼 수 있다. 정리를 하면, 王夫之·戴震·東武는 모두 性의 善을 인정하면서, 그 의의를 人事에 두고 있다는 측면에서 유사점을 찾을 수 있다. 즉, 本態的으로 善한 性에 의미를 두기보다는 人事의 수행결과에 의해 善하게 되는 性을 중요시 한 것이라고 볼 수 있는 것이다.

2. 東武는 喜怒哀樂을 통해 四象人이 구별됨을 설명하면서 喜怒哀樂을 性情으로 표현하고 있다. 즉, 喜怒哀樂의 性情에 의해 형성되는 四象人은 경향성을 가지는 네 가지

型의 氣類로 설명할 수 있는 것이다. 이러한 東武의 주장은 性을 氣質之性, 즉 氣類의 특징으로 이해하는 戴震의 思想과 유사한 측면이 있다고 할 수 있다. 물론, 戴震은 오로지 氣類로서의 性만 인정하고 있고, 이에 비해 東武는 仁義禮智의 純善한 性을 강조하고 있다는 차이점이 있다. 그럼에도 불구하고 東武가 주장하는 四象人이 氣類의 특성에 의해 구별된다는 측면에서 그 유사점을 찾을 수 있는 것이다.

3. 戴震과 東武는 모두 人欲을 肯定하는 입장에 서있다. 이러한 주장을 하게 되는 배경에는 두 사람이 모두 性을 이해하는데 있어, 氣類로서의 性 즉 氣質之性을 강조하고 있기 때문이다. 즉, 氣類를 性이라고 인식하는 戴震에게 있어 氣에 의해 표현되는 欲은 제거의 대상이 아닌 理의 體現양상인 것이다. 한편 氣稟에 있어 聖人과 衆人의 同一性을 주장하는 東武에게 있어서도, 形氣에 의해 생겨나는 人欲이란 聖人도 없을 수 없는 인간 본연의 욕구로 그 자체가 제거의 대상이 될 수는 없는 것이다.

Ⅳ. 參 考 文 獻

原典類

『孟子』, 學民文化社, 1990

『周易』, 學民文化社, 1990

『程書分類』, 學民文化社, 1994

『二程全書』

『朱熹集』, 四川敎育出版社, 1997

戴震, 『孟子字義疏證』, 商務印書館, 民國 57

黎靖德 編, 『朱子語類』, 中華書局, 1994

王夫之, 『尙書引義』, 河洛圖書公司, 民國 63

李翺, 『李文公集』

李濟馬, 『格致藁』, 德興印刷所, 1940

李濟馬, 『東醫壽世保元』, 행림출판, 1993

韓愈, 『原性』

黃暉 撰, 『論衡校釋』, 中華書局, 1990

單行本

김진근, 『왕부지의 주역철학』, 예문서원, 1996

勞思光 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史(明淸篇)』, 探求堂, 1994

山井湧 著, 金錫起・裵慶錫 共譯, 『明淸思想史의 硏究』, 學古房, 1994

신동원, 『조선사람의 생로병사』, 한겨레신문사, 1999

안은수, 『정이(程頤), 중국 송대의 신유학자』, 성균관대학교 출판부, 2002

王茂 外 3人 공저, 김동휘 옮김, 『청대철학』, 신원문화사, 1995

李基東 著, 鄭容先, 譯, 『東洋三國의 朱子學』, 성균관대학교 출판부, 1995

陳來 지음, 안재호 옮김, 『송명성리학』, 예문서원, 1997

풍우란, 박성규 옮김, 『중국철학사』, 까치, 1999

황갑연, 『공맹 철학의 발전』, 서광사, 1998

論文

孔泳立, 『朱子 倫理思想의 本質에 관한 硏究(禮思想을 中心으로)』, 성균관대학교 대학원동양철학과 박사학위 논문, 1986

金根浩, 『東武 李濟馬의 四象論에 관한 硏究』, 高麗大學校 大學院 석사학위논문, 1997

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 硏究』, 사상의학회지 Vol.2, No.1, 1990

金大性・洪淳用, 『東醫壽世保元・性命論 註解에 關한 硏究』, 사상의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991

金忠烈, 「東洋 人性論의 序說」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 연세대학교 출판부, 1996

朴性植, 『東武 李濟馬의 家系와 生涯에 대한 硏究』, 사상의학회지, Vol. 8. No. 1. 1996

裵宗鎬, 「東洋 人性論의 意義」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 연세대학교 출판부, 1996

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

梁在悅, 『유가에 있어서의 인간주체에 關한 硏究(程朱學과 陽明學을 中心으로)』, 성균관대학교 대학원 동양철학과 박사학위 논문, 1992

劉明鍾, 『石堂論叢』「船山 王夫之의 氣哲學」, 第11輯, 1986

李昌壹, 『東武 李濟馬 思想의 基本構造』, 韓國精神文化硏究院 韓國學大學院 석사학위논문, 1996

林玉均, 『戴震哲學에 나타난 '朱子學的 四維의 批判'에 관한 硏究』, 성균관대학교 대학원 동양철학과 박사학위논문, 1994

張賢鎭 外 2人, 『獨行篇의 構成과 知人論에 關한 硏究』, 사상의학회지 Vol. 3. No. 1. 1991

鄭仁在, 「淸代 氣學派의 人性論」『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 연세대학교출판부, 1996