

## 이제마의 감정조절법의 기본 개념들에 대한 고찰 - 性情, 中和, 知人을 중심으로 -

釜山大學校 韓醫學專門大學院 人文社會醫學教室 助教授  
辛相元\*

### A Study on the Basic Concepts of Lee Jema's Emotion Control Method

- Focusing on nature-temperament(性情), Junghwa(中和),  
Jiin(知人) -

Shin Sang-won\*

Assistant professor Dept. of Humanities & Social Medicine, School of Korean  
Medicine, Pusan National University

**Objectives** : In order to understand and apply Lee Jema's emotion control method, the basic concepts of his nature-temperament theory was examined. Lee's thoughts on emotion control, and the basic principles of his method were deduced from this process.

**Methods** : The meaning and set-up of basic concepts in his nature-temperament theory as written in text such as the *Donguisusebowon*, *Gyeokchigo*, and *Donguisusebowon Sasang Chobongwon* were examined, and compared with similar concepts of Confucianism.

**Results & Conclusions** : Out of concepts set by Lee, the Ae(哀)-No(怒)-Hui(喜)-Rak(樂) nature-temperament is the condition for emotion control. Junghwa(中和) is the aim of emotion control according to different stages of emotional expression, and Jiin(知人) is the precondition for emotion control. Lee's basic principles of emotion control could be summarized as following. First, it must be done with the aim for 'Goodness[善]' to be manifested. Second, it must be based on clear understanding of 'Insa(人事)'. Lastly, Hoyeonjigi(浩然之氣) and Hoyeonjiri(浩然之理) must be consistently cultivated for stable emotion control.

**Key words** : Lee Jema(李濟馬), emotion control, nature-temperament(性情), Junghwa(中和), Jiin(知人)

\* Corresponding Author : Shin Sang-won.

Dept. of Humanities & Social Medicine, School of Korean Medicine, Pusan National University. 49, Busandaehak-ro, Mulgeum-eup, Yangsan-si, Gyeongsangnam-do, 50612, Republic of Korea.

Tel : +82-51-510-8452, E-mail : [shinsangwon@pusan.ac.kr](mailto:shinsangwon@pusan.ac.kr)

저자는 본 논문의 내용과 관련하여 그 어떠한 이해 상충도 없습니다.

Received(May 11, 2023), Revised(May 17, 2023), Accepted(May 17, 2023)

## I. 序論

喜怒哀樂으로 대표되는 감정에서의 치우침이 인간 생명의 壽夭를 가름하는 관건임을 분명하게 밝힌 점<sup>1)</sup>이 이제마 四象醫學의 妙處임은 周知의 사실이다. 그렇다면 喜怒哀樂이라는 인간의 감정을 상황에 알맞게 조절하는 것, 즉 '감정조절'이 이제마의 醫學을 구현함에 있어 중요한 방법론이 될 것임은 자명한 사실이므로, 이는 향후 四象醫學의 쓰임새를 넓히기 위해 반드시 접근해야 할 실용적인 주제라고 할 수 있다. 또한 사회로부터 규정되는 일률적인 도덕적 기준이 점차 희석되면서 개인의 감정에 대한 존중이 강조되는 현대 사회에서, '감정조절'은 한 개인이 겪고 있는 삶의 문제에 접근하기 위한 좋은 방법이 될 수 있다.

사실 이제마는 그의 여러 저서 가운데에서 직접적으로 '감정조절'이라는 개념을 전면에 내세워 설명한 바는 없다. 그러나 그가 『동의수세보원』에서 인간의 삶을 이루는 보편적인 性命에 대해 논한 「性命論」에서 출발하여, 臟局大小에 따라 四象人을 구별하고 心慾의 清濁에 따라 聖人과 衆人를 구분하여 修養의 당위성을 제시한 「四端論」을 지나, 사회 속에서 주체로서 性命을 완성해나가는 과정을 논한 「擴充論」에 이르기까지, 이 이야기의 진정한 주인공은 바로 哀怒喜樂 性情이라고 할 수 있다. 이어지는 四象人 별 痘證論에서도 사실상 性情에 관한 논의가 전제되어 있다고 볼 수 있으며, 실제로 의학적 처치와 함께 감정조절의 필요를 강조한 부분도 존재한다. 시야를 넓혀 이제마의 다른 저서들이나 그의 삶의 일화에 대한 기록들을 찾아보면 이제마가 직접 哀怒喜樂 性情을 운용하는 구체적인 방법을 언급한 부분도 찾아볼 수 있다.<sup>2)</sup> 이처럼 이제마의 인간의 문제에 대한 고민의 중심에 '감정'이 자리 잡고 있는 만큼, 그 해결의 중심에 '감정조절'이 있다고 보는 것은 타당할 것이다.

감정조절의 문제를 논하기 위해서는 조절의 대상

- 1) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.649. “蓋古之醫師, 不知心之愛惡所欲, 喜怒哀樂偏着者爲病.”
- 2) 『東醫壽世保元四象草本卷』, 『東武遺稿』와 같은 그의 저서, 그리고 그의 문하에 머물렀던 崔麟, 李能和 등이 남긴 기록 속에서 관련 내용을 찾아볼 수 있다.

이 되는 '감정'이란 어떤 것이며, 무엇을 목적으로 하여 어떠한 방향으로 조절해 나아가야 하는지에 대한 기준을 설정할 필요가 있다. 그리고 이러한 기준은 그가 감정조절의 문제를 논하기 위해 설정한 개념들 속에 내재되어 있을 것이므로, 그가 설정한 개념들의 의미를 심도있게 분석하는 것으로부터 논의를 시작해야 한다.

그러나 이제마의 四象醫學을 기반으로 한 '감정조절'이라는 실용적인 목적을 중심으로 한 연구는 많이 이루어지지 않은 것으로 보이며, 특히 그 토대를 형성할 수 있는 관련 문헌 자료에 대한 분석도 아직 이루어지지 않은 것으로 보인다. 물론 이제마의 性情論의 특성이나 관련 개념들을 이론적으로 분석한 연구들은 어느 정도 이루어져 있으나,<sup>3)</sup> 哀怒喜樂 性情論을 토대로 이제마의 감정조절의 방법론을 탐색하고자 한 연구는 아직 이루어진 바 없는 것으로 보인다.

따라서 본 연구에서는 이제마의 감정조절 방법론을 지금의 현실에 활용하기 위한 거시적인 목적 하에서, 우선 『동의수세보원』, 『격치고』, 『동의수세보원사상초본권』 등에 나타난 이제마의 性情論의 주요 개념들의 의미와 개념 설정의 방식을 검토하고 기존 魯學의 유사 개념들과 비교하여 그 속에 내재된 이제마 특유의 감정조절에 대한 생각을 살펴보고자 하며, 나아가 감정조절이라는 목표를 실천하는 데에 있어 그가 고려하였을 기본적인 방침을 추론해보고자 한다. 본 연구를 통해 장차 이제마가 실제로 감정조절법을 운용한 사례를 분석할 수 있는 이론적 토대를 형성할 수 있으리라 기대된다.

3) 백유상. 天人性命에 따른 四象體質間 비교 연구. 대한한의학원전학회지. 2004. 17(1). 허훈. 동무 이제마의 이기심 성론에 관한 연구. 동양철학연구. 2006. 45. 許勳. 東武李濟馬의 心性論 研究. 成均館大學校大學院. 博士學位論文. 2007.. 백유상, 장우창. 少陰人과 仁性의 관계에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2008. 21(3).. 백유상. 東武李濟馬의 性情論에 대한 해석. 한국철학논집. 2009. 26.. 조영, 김수중, 백유상. 『東醫壽世保元』의 性情 相成相資에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(2).. 박찬두. 李濟馬의 慧覺과 資業에 대한 연구. 한국사상과 문학. 2017. 89.

## II. 本論

### 1. 감정조절의 단서, 性情

#### 1) 감정조절의 단서로 활용할 수 있는 감정 개념 설정의 필요성

사람의 마음을 지나는 모든 변화를 감정이라고 할 수 있으나, 모든 감정의 변화들에서 일정한 원리를 발견하기란 현실적으로 어렵다. 매 순간 사람의 마음에는 형언하기 어려운 복잡미묘한 감정들이 은은하게 흐르고 있으며, 때로 그것이 폭풍과 소용돌이로 뒤섞여 나타나는 것을 경험한다. 인간의 감정이 지난 이러한 불안정함에 대해 동아시아에서는 오래 전부터 분명히 인식해 온 것으로 보인다.

人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中.<sup>4)</sup>

人心은 위태롭고 道心은 미묘하니 精하게 살피고 한결같이 지켜야 진실로 中道를 잡을 것이다.

『書經』

愛之欲其生, 惡之欲其死, 既欲其生, 又欲其死, 是惑也.<sup>5)</sup>

아칠 때에는 그가 살기를 바라고, 미워할 때에는 그가 죽기를 바라나니, 이미 살기를 바라고 또 죽기를 바라는 것이 미혹이다.

『論語』『顏淵』

위태로운 人心과 隱微한 道心의 문제를 말한 『書經』의 문장은 朱子가 『中庸章句』 서문에서 인용한데에서 보듯 '中'의 문제의식을 이끄는 중요한 명제이다. '惑'의 문제를 말한 『論語』의 문장은 孔子의 '不惑', 나아가 孟子의 '不動心'의 문제의식으로 이어진다. 이와 같이 거칠고 위태롭게 표출되는 인간의 욕망과 함께, 그 뒤에 숨어 미묘하게 나타나 존재를 분명히 가늠하기 어려운 善한 마음이 혼재하는 것이 儒學에서 바라본 인간의 마음의 상태이다.

이러한 인간 감정의 복잡성을 간과하고 인간의 모든 감정을 평면적으로 바라본다면 합리적인 감정조절의 방법론을 수립하기 어렵다. 따라서 감정의

발현을 조절하기 위한 기본 관점과 원칙을 수립하기 위해서는 인간으로부터 감정이 발현되는 일정한 원리의 존재를 상정하지 않을 수 없으며, 또한 그러한 일정한 원리를 따라 발현되는 감정과 그렇지 않은 감정을 입체적으로 구분해야 감정조절의 단서로서의 실질적인 의미를 갖는 감정을 인식할 수 있다.

子曰, 唯仁者, 能好人, 能惡人.<sup>6)</sup>

공자께서 말씀하셨다. “오직 仁者만이 사람을 좋게 할 수 있고 사람을 미워할 수 있다.”

『論語』「里仁」

오직 仁을 전제로 할 때에만 사람의 好惡의 감정이 진정한 의미를 가질 수 있다고 한 孔子의 말은 이러한 문제의식을 반영한 것으로, 사람의 고유한 본성에 의하여 나타나는 감정만을 인간의 진정한 감정으로 간주할 수 있다는 것이다.

이제마도 마찬가지로 인간의 본성에서 우러나는 진실한 마음을 단서로 삼아 현실 속에서 뒤엉겨 펼쳐지는 감정의 실태래를 풀어나가고자 하였는데, 다름 아닌 '哀怒喜樂 性情'이 바로 감정조절의 단서이다. 性情의 개념을 중심으로 제시된 그의 감정조절법을 이해하고 활용하기 위해서는, 그가 제시한 性情 개념의 의미를 파악하고, 性情을 감정의 문제를 해결하기 위한 단서로 여긴 까닭을 이해해야 한다. 인간의 감정을 합리적으로 기술하기 위해 그가 설정한 性情의 개념 속에 어떠한 관점이 전제되어 있는지 살펴 볼 필요가 있다.

#### 2) 孟子의 四端과 이제마의 哀怒喜樂 性情

감정조절의 단서로 활용할 수 있는 감정 개념의 설정을 모색하기 위하여 기준의 유관 개념들을 탐색해보면, 사람의 고유한 본성에 의하여 나타나는 감정의 의미를 담고 있는 개념으로 가장 대표적인 것이 孟子의 '四端'이다. 이제마도 『東醫壽世保元』의 두 번째 논의로 「四端論」을 두어 孟子의 四端에 대한 논의를 계승하였음을 명시하였다. 그러나 「四端

4) 書傳(天). 대전. 學民文化社. 1990. p.247.

5) 申泰三 校閱. 原本備旨 論語集註(下). 서울. 明文堂. 2011. p.69.

6) 申泰三 校閱. 原本備旨 論語集註(上). 서울. 明文堂. 1999. p.115.

論」은 그 표제가 ‘四端’이라고 명명되었음에도 정작 孟子가 언급한 四端之心, 즉 慎隱, 辭讓, 羞惡, 是非의 마음에 대한 직접적인 언급은 없다. 이와 함께 「四端論」에서는 哀怒喜樂 性情의 개념이 처음 제시되었으므로 四端과 性情 개념이 어느 정도 관련되어 있음을 확인할 수 있다. 이에 이제마가 제시한 감정 조절의 단서로서의 哀怒喜樂 性情의 의미를 심도있게 파악하기 위해, 孟子의 四端과 이제마 「四端論」을 통해 논하고자 한 四端, 그리고 哀怒喜樂 性情의 관련성을 면밀히 살펴 볼 필요가 있다.

### (1) 孟子의 四端

孟子는 인간의 본성의 善惡에 대해 性善說을 주장하였으며, 인간의 마음이 이러한 善한 본성으로부터 기인하여 현실 속으로 우러나오는 善한 마음의 실체를 포착하고 이를 四端이라는 개념으로 규정하였다. 四端이란 仁義禮智의 德이 현실 상황 속에서 나타난 慎隱, 羞惡, 辭讓, 是非의 마음<sup>7)</sup>으로, 곧 맹자가 시종일관 주장한 性善의 현실태라고 할 수 있다.

그는 四端을 통해 仁義禮智로 대표되는 인간의 善한 본성의 실체를 인지할 수 있다고 보았다. 그러나 四端은 현실적인 조건의 개입을 배제할 수 있는 찰나의 순간<sup>8)</sup>에 나타나는 것으로, 孟子는 현실 속에서 四端을 펼쳐나가기 위해서는 修養의 과정이 필요하다고 보았다. 따라서 四端을 실마리삼아 擴充해 나가는 과정이 필수적이라고 보았으며, 擴充 여부에 따라 부모조차 제대로 섬기지 못하는 비루한 인간이 될 수도 있고 온 세상을 편안하게 하는大人이 될 수도 있다고 보았다.<sup>9)</sup>

한편, 孟子는 그것을 四端이라 칭하기에 앞서 ‘不  
忍人之心’이라고 불렀는데, 곧 ‘사람이면 누구나 사

- 7) 金赫濟 校閱. 原本備旨 孟子集註(上). 서울. 明文堂. 2001. p.163. “惻隱之心, 仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 知之端也。”
- 8) 金赫濟 校閱. 原本備旨 孟子集註(上). 서울. 明文堂. 2001. p.160. “所以謂人皆有不忍人之心者, 今人乍見孺子將入於井, 皆有憚惕惻隱之心, 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也。”
- 9) 金赫濟 校閱. 原本備旨 孟子集註(上). 서울. 明文堂. 2001. p.165. “凡有四端於我者, 知皆擴而充之矣, 若火之始然, 泉之始達, 荷能充之, 足以保四海, 荷不充之, 不足以事父母。”

람과의 관계 속에서 본능적으로 느끼게 되는 자연스럽고 순수한 마음’이라는 의미이다.<sup>10)</sup> 즉 四端이란 타인과의 인간관계 속에서 자연스럽게 일어나는 마음이라는 속성을 지적한 것이다.

### (2) 이제마의 四端 개념 계승

이제마는 「四端論」에서 五臟 가운데에서 中央之太極으로서의 心과 四維之四象으로서의 肺脾肝腎을 서로 다른 충위로 구분하였다.<sup>11)</sup> 肺脾肝腎 四臟의 충위에는 비록 臟局의 大小의 편차가 있으나 이는 天理의 변화상일 뿐이어서 실제로는 누구에게나 聖人과 마찬가지로 臟에 仁義禮智의 天理가 간직되어 있다고 보았다. 반면, 心의 충위에서는 人慾이 나타나 그 慾心의 離이가 聖人과 衆人 사이에서 천차만별로 달리 나타나게 된다고 하였다.<sup>12)</sup>

따라서 모든 사람이 聖人이 되지 못하는 까닭은 天理를 간직한 臟에 있는 것이 아니라 心에서 人慾을 물리치지 못하기 때문이라고 보았다. 이때 肺脾肝腎을 ‘四端之臟’이라고 하여 四端이라고 칭하였으며, 이에 따라 仁義禮智의 天理를 간직한 肺脾肝腎 四臟의 氣를 擴充해야 함을 언급하기도 하였다.<sup>13)</sup>

또한 『格致彙』에서는 ‘貌言視聽’, ‘辨思問學’, ‘屈放收伸’, ‘志膽慮意’를 事心身物 각 영역에서의 四端이라고 하였는데<sup>14)</sup>, 이들은 耳目鼻口, 肺脾肝腎, 頭手腰足, 頸臆臍腹 등 몸의 각 부위에서 일어나는 작용을 칭한 것이다. 이러한 작용들은 모두 현실 속에서 仁義禮智를 깨달아 알고 구현하기 위해 인간의 몸에 고유하게 갖추어진 능력을 의미한다. 이처럼

10) 金赫濟 校閱. 原本備旨 孟子集註(上). 서울. 明文堂. 2001. p.159. “孟子曰, 人皆有不忍人之心。”

11) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.637. 「四端論」 “五臟之心, 中央之太極也, 五臟之肺脾肝腎, 四維之四象也。”

12) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.638. 「四端論」 “太少陰陽之臟局短長, 四不同中, 有一大同, 天理之變化也, 聖人與衆人, 一同也, 鄙薄貪懦之心地清濁, 四不同中, 有萬不同, 人慾之闊狹也, 聖人與衆人, 萬殊也。”

13) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.638. 「四端論」 “仁義禮智四臟之氣, 擴而充之, 則浩然之氣, 出於此也。”

14) 이제마. 東武格致彙. 험홍. 韓國弘方. 1940. p.6. 「儒略事物」 “貌言視聽, 事四端也, 辨思問學, 心四端也, 屈放收伸, 四端也, 志膽慮意, 物四端也。”

몸에 갖추고 있는 고유한 작용임에도 잘 발현시키지 않으면 仁義禮智가 발현되지 못하여 慾心에 빠지게 된다고 하였다. 이에 대해 이제마는 누구나 갖고 있는 몸의 四肢를 쓰지 않는 것과 마찬가지라고 하며 비판하였다.<sup>15)</sup> 이를 볼 때, 그는 仁義禮智의 天理가 간직된 몸의 다양한 층위에 고유하게 내재된 인간의 고유한 才能을 발휘하여 현실에서 仁義禮智를 깨닫고 구현하는 작용을 四端의 범주로 폭넓게 보았던 것으로 생각된다.

이처럼 이제마는 기본적으로 四端에 대한 孟子의 생각의 큰 틀을 계승한 것으로 보이며, 그 중에서도 특히 孟子가 “사람에게 四端이 있는 것은 마치 四肢를 갖추고 태어나는 것과 같다”고 한 것에 착안하여 인간이 仁義禮智를 실현하기 위해 갖추고 있는 四臟과 같은 ‘고유한 才能’이라는 측면까지 四端의 개념으로 넓게 인식한 것으로 보인다.<sup>16)</sup> 이는 朱子가 四端의 존재를 心의 층위로 제한하고 주로 心統性情의 이론 하에서 性과 情의 위상을 구별하는 데에 논의의 초점을 둔 점과 구별된다.<sup>17)</sup>

### (3) 이제마의 哀怒喜樂 性情

『四端論』은 『東醫壽世保元』의 흐름 상 哀怒喜樂 性情의 개념을 최초로 제시하고 이에 대한 집중적인 논의를 담고 있다. 哀怒喜樂 性情은 각각 현실 속에서 사람의 마음이 네 가지의 서로 다른 모습으로 발현되는 양태라는 점에서 표면적으로 孟子의 四端의 개념과의 유사성을 인식할 수 있다. 따라서 이제마의

15) 이제마. 東武格致藁. 함홍. 韓國弘方. 1940. pp.7-8. 「儒略事物」“無目則無視, 無耳則無聽, 耳目廢而聾瞽則豈美形人乎哉. 不智則無助而憂患, 不仁則不立而恐懼, 無禮則格戾而忿懥, 無義則偷惰而好樂, 是可堪乎, 可哀也已. 孟子曰, 人之有四端, 猶其有四體也, 有是四端而自謂不能者, 自賤者也, 不其丁寧之乎.”

16) 최대우. 『東醫壽世保元』 해석의 몇 가지 문제들. 사상체질의학회지. 2013. 25(3). p.140. “사상의학은 사단을 심신에 갖추어진 도덕 판단과 행위 능력으로 이해했다. 四端은 心身에 갖추어진 도덕 능력일 뿐이며 완성된 도덕은 아니라는 주장이다.”

17) 朱子語類. 諸子百家中國哲學書電子化計劃. [cited at 5 May, 2023]; Available from: <https://ctext.org/text.pl?node=592382&if=gb> :『朱子語類』“然孟子之意, 本初不如此, 只是言此四端皆是心中本有之物, 隨觸而發.”, “惻隱是情, 慰隱之心是心, 仁是性, 三者相因.”

性情 개념을 孟子의 四端의 개념과 비교하여 그 유사점과 차이점을 검토하고 李濟馬의 四端에 대한 이해 방식과는 어떻게 관련되는지 살펴 볼 필요가 있다.

이제마는 『格致藁』 「反誠箴·乾箴(下截)」에서 性理學의 心性論에서의 性 개념과 구별되는 그의 독특한 哀怒喜樂의 性 개념에 대해 설명하였다. 哀怒喜樂의 감정은 이른바 ‘來往立臨’<sup>18)</sup>으로 요약되는 외부 세계의 변화로 인해 일어나게 된다고 하였는데, 『中庸』의 “天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教”에 비추어 ‘往來立臨’을 ‘天命’으로 본다면 그에 따라 일어나는 ‘喜怒哀樂’의 감정은 ‘人性’의 발현으로 볼 수 있다고 하였다.<sup>19)</sup> 아울러 이러한 喜怒哀樂의 감정을 사람들과의 교류 과정에서 나타나는 사람의 性의 한 측면이라는 의미에서 ‘與人相接之性’이라고 칭하였다. 곧 이제마는 인간 마음의 원초적인 작용에 의해 자연스럽게 발현되는 喜怒哀樂의 감정이라면 그것도 역시 性의 연속선상에서 다루어야 한다고 보고 哀怒喜樂의 性이라는 독특한 개념을 제시하게 된 것으로 볼 수 있다.

性的 발현은 耳目鼻口의 好善之心<sup>20)</sup>과 관련이 있는데, 『擴充論』에서 이제마는 耳目鼻口가 好善之心으로 외부세계[天機]와 만나는 과정에서 아직 자신의 실존적 관계가 형성되지 않은 못 사람[衆人]들의 삶의 모습을 객관적으로 지각하면서 哀怒喜樂의 性이 발현된다고 말하고 있다.<sup>21)</sup> 이때 哀怒喜樂의 性은 耳目鼻口의 감각이 최초로 외부세계의 대상을 지각하면서 동반되는 초발적인 순수한 마음으로, 아직 능동적인 마음의 욕구가 개입한 것은 아니므로 ‘감각 작용 자체’<sup>22)</sup>에 가깝다고 하여 진정한 의미의

18) ‘來往立臨’이란 사람과 사람이 서로 접하는 방식을 이제 마 특유의 사상적 틀에 맞게 구별한 것이다. ‘來’는 다가오는 것, ‘往’은 떠나가는 것, ‘立’은 자리에 멎게 실행하는 것, ‘臨’은 설정을 접하여 살피는 것으로 이해할 수 있다.

19) 이제마. 東武格致藁. 함홍. 韓國弘方. 1940. p.6. “往必有哀, 來必有樂, 臨必有怒, 立必有喜. 喜怒哀樂, 人性也, 往來立臨, 天命也. 以天命而授人性者, 天命之性也, 以人性而順天命者, 率性之道也.”

20) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.634. “人之耳目鼻口, 好善無雙也.”

21) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.641. “哀性遠散者, 太陽之耳察於天時而哀衆人之相欺也.”

22) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.641. “哀性

감정은 아니라고 하였다.<sup>23)</sup>

한편, 哀怒喜樂의 情의 발현은 肺脾肝腎의 惡惡之心<sup>24)</sup>에 관련되는데, 「擴充論」에서는 肺脾肝腎의 惡惡之心으로 자신이 속한 인간관계[人事]를 행하다가 나와 실존적 관계에 있는 각별한 사람[別人]이나에 대해 행한 행위를 느끼면서 哀怒喜樂의 情이 발현된다고 설명하였다.<sup>25)</sup> 단, 情의 발현은 性의 발현의 연속선상에서 이루어진다고 보았다. 이러한 性으로부터 情으로의 轉化 과정에 대해서는 「四端論」에서 상세히 설명하였는데, 性이 極에 달하면 情이動하게 된다는 이른바 ‘性極則情動’의 원리를 제시하였으며, 이때 반드시 서로 밀쳐내는 陽의 감정인 哀와 怒끼리 서로 轉化되고, 서로 당기는 陰의 감정인 喜와 樂끼리 서로 轉化된다고 하였다.<sup>26)</sup> 여기에서 ‘極’이란 性이 情으로 전화되기 위해서는 일정한 임계점에 도달해야 함을 말하는 것이다.<sup>27)</sup> 시간적으로도 性의 발현 시점으로부터 情의 발현에 이르기까지는 일정한 시간차가 존재한다는 것이다.<sup>28)</sup>

이러한 情의 발현에서의 임계점 및 시간차의 개념을 이해하기 위해서는 性情의 발현 과정을 연속적으로 바라볼 필요가 있다. 즉, 객체적 측면에서는

非他聽也”

- 23) 백유상. 東武 李濟馬의 性情論에 대한 해석. 한국철학논집. 2009. 26. p.237. “李濟馬는 天機에 대해서 好善의 작용이 일어날 때 그것이 비록 감정의 형식으로 표현되지만 현실에 나타나는 진정한 의미의 감정은 아니라고 하였다. 단지 감각을 통하여 최초로 인식하는 순수한 지각의 상태를 말한다고 하였다.”
- 24) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.638. “人之肺脾肝腎，惡惡無雙也。”
- 25) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.641. “怒情促急者，太陽之脾行於交遇而怒別人之侮己也。”
- 26) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.640. “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。” : 예를 들어 哀性이 极에 달하면 怒情으로 바뀌고 怒性이 极에 달하면 哀情으로 바뀌는 식이다.
- 27) 백유상. 天人性命에 따른 四象體質間 비교 연구. 대한한의학원전학회지. 17(1). 2004. p.42. “極이란 순수한 마음의 발동이 현실의 한계에 직면하여 원하는 바를 얻지 못할 때를 의미한다.”
- 28) 허훈. 동무 이제마의 이기심성론에 관한 연구. 동양철학연구. 2006. 45. p.220. “동무의 성정은 哀怒가 相成하고, 喜樂가 相資하여 서로 영향을 미치며, 시간적 次序의 개념이 도입된다.”

듯 사람[衆人]이 각별한 사람[別人]으로 다가오는 실존적 관계로의 변화 과정으로 볼 수 있는 동시에, 주체적 측면에서는 耳目鼻口의 관찰자적 입장에서 肺脾肝腎의 행위자적 입장으로의 전환 과정으로 볼 수 있다. 나의 耳目鼻口의 好善之心이 각별한 관계에 있지 않던 衆人에게서 어떠한 善의 요소를 지각하게 되면서 대상인과 이 善의 요소를 공유하여 결합하여 일체감을 형성하며, 그 결과 대상을 나와 한 몸과 같이 인식하게 됨으로써<sup>29)</sup> 마치 내 몸에 대해서와 마찬가지로 惡惡之心이 발현되는 것이다. 따라서 ‘性極則情動’에서의 ‘極’의 의미는 이와 같은 관계의 질적 변화 및 관계에 대한 태도의 변화가 이루어지는 임계점에 해당한다고 볼 수 있다.

이러한 別人과의 실존적 관계 속에서 惡을 인지하고 발현되는 惡惡之心이 원활하게 목적을 달성하지 못할 경우 마음이 장애에 부딪히게 되며 이 경우 情은 빠르고 급하게 [促急] 발현되는데, 이제마는 이것이 마음의 욕구가 적극적으로 개입한 상황으로서 노골적인 ‘감정 그 자체’<sup>30)</sup>에 해당한다고 표현하였다. 이처럼 別人과의 실존적 관계가 이루어졌다면 이미 변화하는 현실적인 조건 속에 매몰되어 있는 것이어서 상황에 대한 객관적 인식이 어려우므로, 이때 일어나는 마음의 욕구가 상황에 합당한 惡惡之心인지, 이치에 맞지 않는 人慾인지의 변별이 수월하지 않다. 따라서 人慾이 변별되지 않은 채 마음이 발현되면 순리에 거스르게 되어 마음이 흐름이 장애에 부딪힐 가능성이 높으며 이에 조급한 마음이 促急한 情으로 발현되는 것이다.

哀怒喜樂 性情을 이제마가 바라본 四端의 의미와 비교해본다면 四端과 의미 범주가 동일하다고 볼 수는 없으나, 耳目鼻口의 好善之心 및 肺脾肝腎의 惡惡之心처럼 仁義禮智의 天理를 구현하는 몸의 재능 [才]을 통해 자연스럽게 발현된 원초적인 마음의 작용이라는 점에서 이제마가 바라본 四端의 의미에 속하는 것으로 볼 수 있다. 단, 哀怒喜樂의 性과 情의

29) 善이란 그 자체로 '좋은 것'이므로 나의 마음이 대상에 대해 동질감을 느끼고 대상을 순조롭게 받아들여 한 몸으로 인식하게 된다고 본 것이다.

30) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.641. “怒情 非他怒也。”

차이를 구분할 필요가 있다. 性의 경우 耳目鼻口가 가진 '감각 작용 자체'에 해당하므로 이제마가 생각한 四端의 의미에 온전히 부합한다고 볼 수 있다. 반면 情의 경우 '감정 그 자체'로서 氣質에 부여된 天理와 이를 발현시킬 수 있는 재능 이외에도 현실의 조건 및 그로 인해 유발되는 마음의 욕구가 강하게 개입되어 있으므로, 비록 四端에 연속된 측면이 있으나 완전히 부합한다고 볼 수 없으며, 마음의 욕구의 清濁에 따라 四端의 의미에 상당히 근접할 수도 있고 꽤 멀어질 수도 있다.

#### (4) 孟子의 四端과 이제마의 哀怒喜樂 性情 비교

孟子의 四端과 李濟馬의 哀怒喜樂 性情을 비교해 보면 여러 측면에서 유사성을 발견할 수 있다.

첫째, 사람의 善한 본성으로부터 기인한 진실한 마음이라는 점이 유사하다. 孟子의 四端은 그 자체로 仁義禮智의 端緒라는 의미를 갖고 있기 때문에 孟子가 말한 性善의 현실태라고 할 수 있다. 李濟馬의 性情의 발현은 각각 사람의 몸의 耳目鼻口와 肺脾肝腎에 자리잡은 원초적인 마음인 好善之心과 惡惡之心에 연계되어 있는데, 好善과 惡惡은 그 대상과 양상이 다르지만 공통적으로 善을 추구해나가는 과정이라고 할 수 있다. 따라서 孟子의 四端과 마찬가지로 李濟馬의 性情도 사람의 마음이 善을 추구하는 자연스러운 경향성으로부터 발현된 것이라고 볼 수 있다.

둘째, 사람이 사람과 사람 사이에서 일어나는 일들을 느낌으로써 발현된 마음이라는 점이 유사하다. 孟子가 四端之心을 不忍人之心이라고 칭하였듯 四端은 사람과 사람 사이에서 발현되는 마음이다. 이제마가 설명하는 性情의 발현 과정에서도 각각 衆人과 別人이라는 대상을 설정하고 있다.

셋째, 修養의 과정인 擴充을 필요로 하며, 그 스스로 修養의 단서가 된다는 점이 유사하다. 孟子는 누구나 四端이 있지만 擴充하지 못하면 자신의 부모조차 섬길 수 없다고 말하였는데, 四端 자체는 性의 절대적인 善으로부터 출발한 마음이지만 그것이 현실 속 발현 결과의 善惡까지 규정할 수는 없다고 본 것이다. 따라서 仁義禮智라는 德性을 내재한 四端을

실마리로 삼아 그것이 펼쳐지는 범위를 넓히고 실천으로 채워가야 한다고 보았다.

哀怒喜樂 性情도 비록 그 발현의 동기에는 好善之心과 惡惡之心의 善한 마음이 자리 잡고 있지만 그것이 발현되는 과정에서 深着, 暴發浪發 등의 문제를 일으키므로 修養의 필요성을 갖고 있다. 이에 「四端論」에서 四臟之氣의 擴充<sup>31)</sup>을 언급하였는데 哀怒喜樂이란 四臟이 움직이는 가운데 발현되어 현실 속에 나타나 실행을 이끌어가는 것이므로 결국 哀怒喜樂이 四臟之氣를 擴充하는 실마리가 된다고 볼 수 있다.

이와 같은 세 가지의 유사성은 감정조절의 단서로서 갖추어야 할 조건에 해당한다고 볼 수 있으며, 이미 감정조절의 방향성을 어느 정도 암시하고 있다고 볼 수 있다. 이제마의 哀怒喜樂 性情은 이와 같이 四端과 유사한 특성을 가진 감정 개념으로서 감정조절의 단서로서의 조건에 부합하는 것으로 보인다.

그러나 두 가지 개념이 가진 차이점도 고려할 필요가 있는데, 性情 가운데에서 性은 비교적 四端과의 유사성이 두드러지는 반면, 情은 차이점이 두드러진다. 性의 경우에는 이제마가 '감각 작용 자체'라고 표현하였다시피 외부의 대상을 인지하고 이에 응하여 초발하는 순수한 마음으로서, 그 발현의 정황이나 양태가 실체적으로 매우 유사하다고 할 수 있다. 이에 비해 情의 경우에는 현실적인 조건이 개입하기 이전 초발하는 성격을 가진 四端의 개념과는 분명한 차이를 보이며, 주로 促急한 양상으로 발현되어 발현 과정에서 人慾이 개입되기가 쉬우므로 부정적인 결과를 가져올 가능성이 높다. 이 점은 분명 孟子의 四端의 純善한 성격과 구별되며 보다 현실적인 영역까지 확장된 개념이라 볼 수 있다.

이러한 개념의 차이점을 충분하게 인식하고 고려해야만 이제마가 四端을 계승하면서도 굳이 性情 개념을 새로이 설정한 목적을 분명하게 이해하고 그의 감정조절의 방법론을 원활하게 활용할 수 있을 것으로 보인다.

31) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.638. 「四端論」 「仁義禮智四臟之氣，擴而充之，則浩然之氣，出於此也。」

## 2. 감정조절의 지향점, 中和

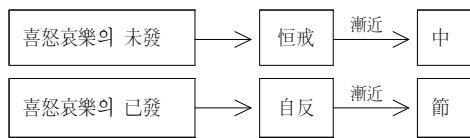
### 1) 修養의 관점에서 본 『중용』의 中和 개념

喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。  
喜怒哀樂未發而恒戒者，此非漸近於中者乎。喜怒哀樂已發而自反者，此非漸近於節者乎。<sup>32)</sup>

喜怒哀樂이 아직 발현되지 않은 상태를 일컬어 '中'이라고 하며, 발현되었는데 모두 節度에 맞는 것을 '和'라고 한다. 喜怒哀樂이 아직 발현되지 않았는데 항상 경계하는〔恒戒〕 것은 점점 '中'에 가까워지는 것이 아니겠는가? 喜怒哀樂이 이미 발현되었는데 스스로 돌아쳐보는 것〔自反〕은 점점 節度에 가까워지는 것이 아니겠는가?

『東醫壽世保元』「四端論」

#### 亞 1. 恒戒, 自反을 통한 中和로의 漸近



이제마는 『중용』에서 제시한<sup>33)</sup> 이상적인 마음 상태의 기준을 수용하여 감정조절의 기준으로 삼았다. 『중용』에서는 喜怒哀樂의 발현 단계를 未發과 已發의 상황으로 구별하였고 이에 따라 中과 和의 이상적인 마음 상태를 제시하였다. 未發의 상황을 '中'이라 하고 已發 가운데에서 상황에 알맞게 절제된 상황을 '和'라고 하였다.

그런데 이제마는 中和의 개념을 제시한 『중용』의 본래 문장에 '恒戒'와 '自反'에 따라 中和에 점진적으로 근접[漸近]해 나가는 과정에 대한 언급을 덧붙여, 中和의 개념 자체보다는 中和에 이르는 과정으로 초점을 옮겼다. 그는 이상적인 마음 상태인 中和에 대한 『中庸』의 엄밀한 규정이 자칫 현실로부터

32) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.641.

33) 金赫濟 校閱. 原本備旨 大學中庸(全) [中庸]. 서울. 明文堂. 2010. pp.9-11. “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。致中和，天地位焉，萬物育焉。”

中和의 상태를 괴리시켜 그것을 우원한 이상적 경지로 외경시하게 될 것을 우려한 것으로 보인다.

知天然後，喜怒哀樂已發而節也，知人然後，喜怒哀樂未發而中也。知天知人，聖之所能也，抑其次者，雖賢也，能之乎。<sup>34)</sup>

知天을 한 연후에야 喜怒哀樂이 已發함에 절도에 맞을 수 있으며, 知人을 한 연후에야 喜怒哀樂이 未發함에 中이 될 수 있다. 知天과 知人은 聖人만이 능히 할 수 있는 것이니, 아마도 그 다음은 비록 현인일 것이나 능히 그렇게 할 수 있겠는가?

『格致藁』「反誠箴·乾箴(下截)」

人非堯舜，何能仁義禮智，事事盡善，人非孔孟，何能喜怒哀樂，節節必中。雖不善也，不太不善，則己近於善矣，雖不節也，不太不節，則己近於節矣。<sup>35)</sup>

사람이 요술이 아니라면 어찌 인의예지가 일마다 다 선할 수 있겠으며, 사람이 공맹이 아니라면 어찌 희노애락이 마디마다 꼭 적중할 수 있겠는가? 비록 不善하더라도 크게 不善하지 않다면 이미 善에 가까워진 것이며, 비록 不節하더라도 크게 不節하지 않다면 이미 節에 가까워진 것이다.

『東醫壽世保元四象草本卷』「第一卷·第三統」

『격치고』에서는 中和의 전제조건인 知天과 知人<sup>36)</sup>은 '聖人만이 능히 할 수 있는 일'이라고 하였으며, 『동의수세보원사상초본권』에서는 堯舜, 孔孟과 같은 聖인이 아닌 이상 매사에 中和를 실현하는데에 한계가 있다고 하였다. 엄밀성에 기반하여 中和의 의미를 바라본다면 聖인이 아닌 이상 처음부터 中和를 실현하는 것은 현실적으로 어려운 일로 인정한 것이다. 실제로 『중용』에서도 “致中和，天地位焉，萬物育焉。”이라고 할 정도로 中和는 이상세계의 구현으로 이어지는 조건으로 보기에도 이상화될 것에 대

34) 이제마. 東武格致藁. 함흥. 韓國弘方. 1940. p.72.

35) 이제마 원서, 박성식 역해. 파주. 집문당. 동의수세보원사상초본권. 2005. p.101.

36) 知人은 타인의 마음속의 善惡을 아는 것을 의미하며 知天은 인간의 보편적인 본성에 부여된 天命의 실체를 아는 것을 의미한다.

한 우려는 지나치다고 보기 어렵다.

이에 이제마는 中和라는 개념이 수양을 필요로 하는 보통 사람들에게 실질적인 의미를 갖기 위해서는 단지 聖인의 이상적인 경지로서만이 아니라, 접근 가능성은 지닌 지향점으로 인식되어야 한다고 본 것으로 생각된다. 또, 이를 위해 中和에 도달할 수 있는 가능성과 방법이 제시되어야 한다고 생각한 것으로 보인다.

따라서 그는 비록 처음부터 딱 들어맞지는 않더라도 不善이 심하지 않다면 善에 가까워질 수 있으며 不節함이 심하지 않다면 節에 가까워질 수 있어서 '점진적으로 접근[漸近]'하는 과정이 또한 존재함을 언급하여 修養의 가능성을 열었다. '점진적으로 접근[漸近]'해 나갈 수 있도록 하는 구체적인 修養의 방법으로, 未發의 상황에서는 '恒戒'를, 已發의 상황에서는 '自反'을 제시하였다.

## 2) 未發에서의 '恒戒'

### (1) 未發의 상황에 대한 李濟馬의 해석

喜怒哀樂 未發의 상황에서의 '恒戒'는 아직 감정이 발현되지 않은 상태, 곧 외부의 유의미한 변화를 인지하지 않은 상태에서도 매 순간 경계하는 마음의 작용이 쉬지 않고 일어나야 함을 의미한다. 이는 감정이 일어나지 않은 未發의 고요한 상태에서도 마음 속에서는 일정한 움직임이 일어나고 있다는 것을 의미하는 것이기에, 기존 朱子가 未發을 理 자체인 寂然不動의 상태로 설명한 것과는 다르다.<sup>37)</sup> 따라서 '恒戒'의 의미를 정확히 이해하기 위해서는 먼저 이제마가 생각한 未發의 상태에 대한 이해가 필요하다.

이제마는 『격치고』에서 未發의 상황도 已發의 상황과 마찬가지로 性命의 일부임을 설명하였다.

既有來往立臨之命，則亦自有不來往不立臨之命也。既有喜怒哀樂已發之性，則亦自有喜怒哀樂未發之性也。不來往不立臨之命，豈非處獨之命乎。獨之所性，孰如戒慎恐懼，漸次以中乎。是故，喜怒哀樂者，來往立臨之間，與人相接之性，而有節不節也。戒

37) 金赫濟 校閱. 原本備旨 大學中庸(全) [中庸]. 서울. 明文堂. 2010. p.10. “喜怒哀樂，情也，其未發則性也。”

慎恐懼者，不來往不立臨之時，自己獨得之性，而有中不中也。自己獨得之性，盡於內，則與人相接之性，盡於外也，性之德也，合內外之道也，時措之宜也。<sup>38)</sup>

이미 來往立臨의 命이 있다면 또한 자연히 來往立臨하지 않는 命도 있을 것이며, 이미 喜怒哀樂이 已發한 경우의 性이 있다면 또한 자연히 喜怒哀樂이 未發한 경우의 性도 있을 것이다. 來往立臨하지 않는 命이란 '홀로 처해있는 때의 命'이 아닌가. '홀로 있음'에 性이 되는 것은 戒慎恐懼하여 점차 中이 됨만 한 것이 있겠는가? 이 때문에, '喜怒哀樂은 來往立臨하는 사이에 '남들과 더불어 서로 접촉하는 때의 性[與人相接之性]'이어서 節不節의 차이가 있다면, '戒慎恐懼'란 來往立臨하지 않는 때에 '스스로 홀로 얻게 되는 性[自己獨得之性]'이어서 中不中의 차이가 있게 된다. '스스로 홀로 얻게 되는 性'이 안에서 다할 수 있다면 '남과 더불어 서로 접하는 때의 性'이 밖에서 다할 수 있게 되니, 이는 인간 본연의 性이 아닌 德이며, 內外를 합치시키는 道이며, 때에 맞게 대응하는 마땅함이다.

『格致藁』『反誠箴·乾箴(下截)』

그는 命의 측면에서 볼 때 來往立臨이 없는 상태를 또한 天命의 일부로 볼 수 있다면, 자연히 性의 측면에서도 喜怒哀樂이 未發한 상황 또한 性의 작용을 상정할 수 있다고 하였다. 來往立臨이 없는 상태란 다른 사람과 접하지 않고 홀로 있는 상태이며, 이 때 상정할 수 있는 가장 바람직한 性의 작용은 『中庸』에서 말한 戒慎恐懼<sup>39)</sup>로서 이를 통해 점차 中을 지향해 나가게 된다고 하였다.

이를 已發의 '與人相接之性'과 대비하여 '自己獨得之性'이라고 불렀으며, 未發에서 戒慎恐懼를 통해 '自己獨得之性'을 다한다면 已發에서 '與人相接之性' 또한 다할 수 있게 된다고 하였다.<sup>40)</sup> 즉, 이제마가

38) 이제마. 東武格致藁. 합홍. 韓國弘方. 1940. pp.71-72.

39) 『中庸』에서는 “是故，君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。”라고 하여 '戒慎恐懼'를 말했다.(金赫濟 校閱. 原本備旨 大學中庸(全) [中庸]. 서울. 明文堂. 2010. pp.5-7.)

40) 박찬두는 '安身'을 性의 초기상태로, '接人'을 情의 초기상태라고 설명하였다. 물론 '接人' 시의 喜怒哀樂 性의 발현을 情의 전구기로 보고 초기상태라고 말할 수도 있으나,

생각한 未發의 상태는 결코 마음의 작용이 사라진 절대적인 고요의 상태가 아니며, 홀로 있을 때에 일어나는 隱微한 마음의 작용이 여전히 존재한다고 본 것이다.<sup>41)42)</sup>

## (2) '恒戒'의 의미

따라서 未發의 상태에 있다는 사실 자체만으로는 '中'에 해당한다고 선불리 단정할 수 없으며, 주의하고 삼가며 두려워하는[戒慎恐懼] 마음의 작용의 여부에 따라 未發에서 中과 不中이 결정된다고 보았는데, 이 '戒慎恐懼'가 『동의수세보원』에서 말한 '恒戒'의 실질이라고 할 수 있다.

是故，君子必戒慎乎其所不觀而慎獨致知，恐懼乎其所不聞而慎獨致知。……喜怒哀樂之未發，卽致知慎獨也，致知慎獨，卽戒慎恐懼也。致知慎獨，不息而久，則修道之教也。<sup>43)</sup>

이 때문에,君子는 반드시 그 보지 않는 곳에서도 戒慎하여 '慎獨'·'致知'하고, 그 듣지 않는 곳에서도 恐懼하여 '慎獨'·'致知'한다. …… 喜怒哀樂의 未發은 곧 '致知'·'慎獨'하는 것이며, '致知'·'慎獨'은 곧 戒慎恐懼하는 것이다. '致知'·'慎獨'을 쉬지 않고 오랫동안 해나간다면 修道之教가 될 것이다.

『格致叢』「反誠箴·乾箴(下截)」

이는 已發에서도 순수한 性의 움직임이 존재함을 제시하고자 한 이제마의 의도와는 다른 설명이라 할 수 있다.(박찬두, 李濟馬의 慧覺과 資業에 대한 연구. 한국사상과 문화. 2017. 89. p.285.)

41) 백유상. 東武 李濟馬의 性情論에 대한 해석. 한국철학논집. 2009. 26. p.239. “특히 여기서 내면의 일을 담당하는 獨得之性이 未發의 中의 상태에 있을 수도 있으며 已發[不中]할 수도 있는데, 未發의 상태에서도 안의 일을 담당한다는 것은 무의식의 세계에서 끊임없이 움직이는 마음의 작용을 말하는 것이다.”

42) 조영, 김수중, 백유상. 『東醫壽世保元』의 性情 相成相資에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(2). p.318. “朱子는 未發을 理의 차원에서, 已發을 氣의 차원에서 봤던 것에 비하면 東武는 未發과 已發을 모두 氣의 차원에서 해석하여 未發한 상태는 타인이나 物과의 접촉없이 자신의 내면에서 벌어지는, 겉으로 드러나지 않는 기운의 변화로 보았으며, 已發한 상태는 타인이나 物과의 접촉이 있어 겉으로 기운의 변화가 표출되는 상태로 본 것이라 할 수 있다.”

43) 이제마. 東武格致叢. 함홍. 韓國弘方. 1940. p.71.

이때 戒慎恐懼는 『대학』에서 말한 '致知'와 '慎獨'에 맞닿아 있다고 하였는데, '慎獨'이란 홀로 있을 때조차 진실한 마음을 펼치기 위하여 주의하는 것이며, '致知'는 내면의 진실한 마음을 바라봄으로써 순수한 人性을 깨닫는 것을 말한다.<sup>44)</sup> 따라서 '致知'와 '慎獨'을 쉬지 않고 오랫동안 지속해나가면[不息而久] 修養의 가르침이 된다고 하여 항상 지속해 나가는 것의 중요성을 강조하였다.

결국 戒慎恐懼는 자신의 내면의 진실을 가리는 私慾을 배제하여 내적인 순수성을 유지하려는 '주의력'과 '집중력'을 의미하는 것이며, 이 때문에 '致知'와 '慎獨'의 실질이 될 수 있는 것이다. 또한 이제마에게 있어 喜怒哀樂 未發의 순간이란 결코 감정이 없고 생각도 없는 고요한 무념무상의 상태가 아니라, 활발한 마음 작용의 집중력과 주의력을 통해 '致知'와 '慎獨'을 하는 주체적인 修養의 과정으로서의 의의를 갖고 있다고 볼 수 있다.

是故，君子必恒常戒慎恐懼於閑居獨處之時，則往來立臨之間，自然寡過而閑居獨處之所得，亦終至於悠遠博厚高明矣，高明則知天知人矣。<sup>45)</sup>

이 때문에,君子가 반드시 한가로이 거하고 홀로 처해있는 때에 항상 戒慎恐懼 한다면, 往來立臨하는 사이에도 자연히 허물이 줄어들며, 한가로이 거하고 홀로 처하는 때에 얻게 되는 것이 또한 마침내 悠遠, 博厚, 高明하게 될 것이니, 高明하면 知天, 知人하는 것이다.

『格致叢』「反誠箴·乾箴(下截)」

이제마는 未發의 순간에 '恒戒'를 함으로써 얻을 수 있는 효용을 두 가지로 설명하였다.

첫째, 외부 세계가 往來立臨하여 喜怒哀樂이 발현되는 상황이 도래할 때 감정의 과오를 저지를 가능성을 낮출 수 있다는 것이다.<sup>46)</sup> 곧 '恒戒'의 효과

44) '致知'와 '慎獨'은 『대학』의 八條目인데, 특히 '慎獨'은 홀로 있을 때조차 스스로 속이지 않고[自欺] 순수한 마음을 진실하게 내는 것(이기)에 '誠意'와 관련하여 제시되었다. 이제마는 『격치고』에서 "不致知性, 難爲誠意."라고 하여 『대학』 八條目인 '誠意'와 '致知'의 긴밀한 관련성을 언급하였다.

45) 이제마. 東武格致叢. 함홍. 韓國弘方. 1940. p.72.

는 未發의 상황에 그치지 않고 已發에서의 中節 가능성에도 긍정적인 영향을 미쳐 감정조절의 측면에서 중요한 의미를 갖는다. 이는 주로 ‘慎獨’과 관련된 것으로서, 戒慎恐懼를 통해 항상 자신의 私慾이 마음의 진실성을 저해하지 않도록 함으로써 감정이 발현되는 순간에 私慾이 개입할 가능성이 낮아지기 때문이라고 볼 수 있다.

둘째, 내적으로는 ‘悠遠, 博厚, 高明’과 같은 높은 인격의 경지에 도달하여 ‘知天, 知人’을 할 수 있게 된다고 하였다. 이는 주로 ‘致知’와 관련된 것인데, ‘知天’을 할 수 있는 깊은 사람의 人性에 대한 깨달음의 반대급부로서 그것을 부여하는 天命의 존재에 대해서도 깨닫게 되기 때문이라고 볼 수 있다.

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.<sup>47)</sup>

태양인은 怒가 暴發하거나 哀가 深着하는 경우가 있으니 경계하지 않을 수 없다. 소양인은 哀가 暴發하거나 怒가 深着하는 경우가 있으니 경계하지 않을 수 없다. 태음인은 樂이 浪發하거나 喜가 深着하는 경우가 있으니 경계하지 않을 수 없다. 소음인은 喜가 浪發하거나 樂이 深着하는 경우가 있으니 경계하지 않을 수 없다.

『東醫壽世保元』「四端論」

又曰, 太陽人, 恒戒怒心哀心. 少陽人, 恒戒哀心怒心. 太陰人, 恒戒樂心喜心. 少陰人, 恒戒喜心樂心. 如此則, 必無不壽.<sup>48)</sup>

또 말하길, 태양인은 怒心과 哀心을 항상 경계해야 한다. 소양인은 哀心과 怒心을 항상 경계해야 한다. 태음인은 樂心과 喜心을 항상 경계해야 한다. 소음인은 喜心과 樂心을 항상 경계해야 한다. 이와 같이 한다면 반드시 장수하지 않음이 없다.

46) 앞서 “未發에서의 自己獨得之性을 다한다면 已發에서의 與人相接之性 또한 다할 수 있게 된다(自己獨得之性, 盡於內, 則與人相接之性, 盡於外也).”고 말한 것과 같은 의미로 볼 수 있다.

47) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.640.

48) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.731.

『東醫壽世保元』「四象人辨證論」

실제로 이제마는 未發에서의 ‘恒戒’가 갖는 감정 조절 측면에서의 효용을 중요하게 여겼기에, 『동의 수세보원』에서 哀怒喜樂을 ‘恒戒’의 대상으로 명시하였다. 위 문장들에서 말한 ‘戒’ 또는 ‘恒戒’는 未發의 상황에서 미리 哀怒喜樂의 발현을 대비하는 것을 의미한다.

이때 ‘恒戒’의 대상으로 각 四象人에게서 잘 발현되는 性과 情만이 언급되어 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 性情은 기본적으로 ‘善한 본성의 작용’이며 ‘恒戒’는 마음의 善한 본성의 진실에 주의·집중하는 것이므로, ‘恒戒’를 하면 善한 본성의 작용인 性情의 알맞은 발현을 돋게 된다. 즉, 性情에 대한 ‘恒戒’란 결코 性情의 발현 자체를 금기시하는 것이 아니며, 오히려 性情이 주어진 來往立臨의 상황에 알맞게 본래의 순수한 모습으로 과도함이 없이 발현될 수 있도록 대비하는 의미로 이해해야 한다.

### 3) 已發에서의 ‘自反’

#### (1) 已發의 상황에 대한 이해

喜怒哀樂 已發의 상황에서의 ‘自反’은 이미 喜怒哀樂이 발현되어 감정의 소용돌이 속에 휘말린 상황 속에서 이루어지는 것이다. 이때 이제마가 말한 哀怒喜樂 性情을 기준으로 已發의 상황을 규정한다면 哀怒喜樂의 性과 情이 모두 已發에 해당한다고 볼 수 있다.<sup>49)</sup> 이에 이제마의 관점에서는 已發의 상황 안에 다시 哀怒喜樂의 性과 情의 구별이 존재하므로, 性의 발현과 그에 이어지는 情으로의 轉化의 단계에 따라 已發의 상황을 보다 세분화하여 이해할 필요가 있다.

哀怒喜樂의 性은 好善之心으로부터 초발한 耳目鼻口의 순수한 감각 작용에 가까운 감정으로서 대체로 발현 과정에서 장애를 만날 가능성이 적어 中節하는 경우가 많다. 그러나 이제마는 性의 발현 과정에도 대상에 대한 好善의 마음이 偏急하여 대상에 대한 강렬한 감정에 매몰되는 ‘深着’이라고 하는 부

49) 性이 已發에 포함된다는 점에서 已發의 상황을 情으로 규정한 朱子의 개념 설정과 확연한 차이를 보인다.

정적인 양상이 존재한다고 하였다.

나아가 性의 발현은 情을 동하게 하므로 거꾸로 性은 情의 발현의 전구기에 해당한다고 볼 수 있다. 이는 性의 발현이 情의 원만한 발현 여부에 영향을 미칠 수 있음을 의미한다. 情이 일단 발현되면 부정적인 양상으로 이행할 가능성이 높으므로 미리 性의 단계에서 自反이 잘 이루어진다면 情의 暴發浪發을 예방할 수 있다. 따라서 비록 순수하게 발현되는 哀怒喜樂의 性이라 할지라도 深着으로의 이행을 방지하기 위한 自反의 중요성이 존재한다. 또한 情으로의 轉化를 미리 대비함으로써 얻을 수 있는 예방적, 수양론적 가치를 고려한다면 그 의미는 더욱 크다고 볼 수 있다.

한편, 哀怒喜樂의 情은 이미 현실적인 조건의 제약이 마음의 발현을 강하게 가로막은 상황이어서 促急해져서 暴發浪發할 가능성이 높으므로 自反이 필 요함은 자명하다. 情이 暴發浪發하는 경우 칼로 臟을 베어내는 것과 같이 몸의 손상이 크다고 보았으므로,<sup>50)</sup> 自反은 시급성의 측면에서 性과 비할 바 없이 중요성이 크다고 볼 수 있다.

즉, 性에서는 예방 및 수양의 가치라는 측면에서 自反의 중요성이 강하다고 볼 수 있으며, 情에서는 시급성이라는 측면에서 自反의 중요성이 강하다고 볼 수 있다.

## (2) '自反'의 의미

太陽之性氣, 恒欲進而不欲退. …… 太陽之進, 量可而進也, 自反其材而不莊, 不能進也.<sup>51)</sup>

太陽人의 性氣는 항상 나아가고자[進] 하며 물러서고자 하지 않는다. 太陽人의 나아감[進]은 可함을 해야려서 나아가야 하니, 그 材를 自反하여 장엄하지[莊] 않다면 능히 나아갈 수 없다.

50) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. pp.640-641.  
“如此而動者, 無異於以刀割藏, 一次大動, 十年難復, 此死生壽夭之機關也, 不可不知也.”

51) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.643. “少陽之舉, 量可而舉也, 自反其力而不固, 不能舉也. 太陰之靜, 量可而靜也, 自反其知而不周, 不能靜也. 少陰之處, 量可而處也, 自反其謀而不弘, 不能處也.”

『東醫壽世保元』「擴充論」

『東醫壽世保元』에서는 「擴充論」에서 自反에 관련된 직접적인 언급이 나타난다. 여기에서는 각 四象人에 일정한 性氣가 존재함을 설명하면서, 이러한 性氣를 순조롭게 펼치기 위해서는 그것을 뒷받침해주는 일정한 바탕이 필요함을 말하였다. 그 바탕이란 四象人이 性氣를 펼치기 위해 필요한 현실적인 기술[術]을 의미하는데, 이제마는 四象人 별로 '材力知謀'의 네 가지를 제시하였다.

이때 性은 외부 세계를 감각하는 과정 자체에 가까워 이치에 가까운 속성을 갖고 있기 때문에 비이성적으로 무작정 발현되는 것이 아니라 그 발현 과정에서 현실적인 실현 가능성을 헤아리는[量可] 과정을 자연스럽게 거치게 된다고 하였다.<sup>52)</sup> 이러한 '量可'의 과정이 바로 '材力知謀'의 術에 대한 '自反'을 통해 이루어진다고 볼 수 있는데, 四象人들은 자신의 性氣를 펼치고자 할 때에 무작정 펼치는 것이 아니라 自反을 하여 갖추어진 현실적인 기술이 性氣를 충분히 뒷받침할 수 있는지를 헤아려야 하며, 만일 '材力知謀'가 충분히 갖추어지지 않았다면 性氣를 펼칠 수 없다고 하였다.<sup>53)</sup>

이는 性이 已發의 감정에 속함에도 불구하고 情과 달리 이성에 가까운 속성을 가지고 있어, 현실적인 조건과 그에 대해 자신이 갖춘 실천의 기술을 스

52) 본래 '量可'는 『周易』「乾卦象傳」의 乾卦 九四爻 “或躍在淵, 進无咎也.”에 대해 『易傳』의 程子 注釋에서 “量可而進, 適其時則无咎也.”라고 한 데에서 전거를 찾을 수 있다. 상황의 특성 상 나아가더라도 그것을 기필하지 않고 때에 맞추어 해나가면 허물을 만들지 않을 수 있다는 것으로, 이제마는 性의 발현이 '或躍在淵'의 상황과 유사하다고 본 것으로 추정된다.(周易(元). 대전. 學民文化社. 1998. p.303.)

53) 박찬두. 李濟馬의 慧覺과 資業에 대한 연구. 한국사상과 문학. 2017. 89. p.10. 박찬두 역시 “사상인이 선천적으로 능한 성기(性氣)를 행하려 할 때는 자신의 타고난 체질이 가능하다고 생각될 때 실행하라는 것이고, 스스로 반성하여 자신의 역량이 부족하다고 생각되면 실행하지 말라는 것으로, 자신의 능력을 면밀하게 판단하여 실행하라는 것이다.”고 설명한 바 있다. 그러나 '材力知謀'는 오히려 타고난 不能의 영역으로擴充하는 과정에서 기를 수 있는 것 이므로, 이 문장의 의미는 단지 '실행하지 말라'는 데에 그치지 않으며, 오히려 自反을 통해 적극적으로 擴充을 해야 함을 말하는 것으로 이해해야 한다.

스로 돌이켜 보는 自反의 과정을 통해 무리한 발현을 방지할 수 있다는 것이다.

昔者，曾子謂子襄曰，子好勇乎。吾嘗聞大勇於夫子矣，自反而不縮，雖褐寬博，吾不懦焉，自反而縮，雖千萬人，吾往矣。<sup>54)</sup>

옛날에 증자께서 자양에게 이르시길, “그대는 용기를 좋아하는가. 내가 일찍이 선생님께 큰 용기 대해 들었는데, 自反하여 곧지[縮] 못하다면 비록 비천한 사람이라고 할지라도 내가 두렵게 만들지 못하거니와, 自反하여 곧다면 비록 千萬人이라도 나는 나아갈 것이다.”라고 하셨다.

『孟子』「公孫丑章句上」

이와 같은 自反에 관한 논의는 『孟子』에서 不動心의 원리를 설명하기 위해 曾子의 말을 빌려 孔子의 ‘큰 용기’에 대해 설명하는 부분과 내용적인 관련성이 있다.<sup>55)</sup> 曾子는 그의 선생님인 孔子의 말을 전하며, 오직 自反을 통해 자신의 내면에서 마음이 곧게 펼쳐질 수 있는지[縮]의 여부를 살펴서 그 마음이 충분히 곧게 펼쳐질 수 있다면 ‘千萬人’ 앞이라도 나아갈 수 있다고 하였다. 이제마가 性氣를 발현시킬 때 自反을 통해 ‘材力知謀’의 術의 뒷받침이 가능한지를 살펴야 한다고 한 것은 曾子의 自反의 의미를 재해석한 것으로 볼 수 있다.

太陽人怒，以一人之怒而怒千萬人，其怒無術於千萬人，則必難堪千萬人也。<sup>56)</sup>

太陽人の 愤는 한 사람의 愤로써 千萬人을 愤하게 하는데, 그 愤가 千萬人에 대한 術이 없다면 반드시 千萬人을 감당하기 어려울 것이다.

『東醫壽世保元』「四端論」

한편, 性에서 나아가 情이 발현되는 경우에는 현실적인 기술이 없다면 실제로 감정의 발현 과정에서

54) 金赫濟 校閱. 原本備旨 孟子集註(上). 서울. 明文堂. 2001. p.124.

55) 위에서 ‘材力知謀’의 自反을 말한 이제마의 문장은 모두 孟子의 “自反而不縮”的 문장 형식을 빌린 것임을 알 수 있다.

56) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.641.

문제에 봉착하게 된다고 보았다. 한 사람의 太陽人의 怒情은 사회의 대중[千萬人]들<sup>57)</sup>에게서 怒에 대한 공감은 불러일으킬 수 있으나, 만일 그러한 怒情을 뒷받침하는 현실적인 기술[術]이 없다면 반드시 千萬人의 怒를 감당해내기 어렵다고 하였다. 千萬人을 감당한다는 것은 曾子가 自反을 통해 千萬人의 앞이라도 나아갈 수 있는 용기를 획득한 것에 해당한다고 볼 수 있다. 이때 ‘術’이란 사회의 복잡한 이해관계 속에 제각각 놓인 대중들의 마음에 대응하기 위한 극도로 정제된 실천의 기술의 의미를 갖는다고 볼 수 있다. 『격치고』에서는 天下의 뜻 小人們의 마음을 파악하고 변화시킬 수 있는 ‘與人爲善’의 기술을 聞見, 謀猷, 材幹, 技巧의 네 가지로 제시한 바 있으며<sup>58)</sup>, 위 「擴充論」 문장에서 언급한 ‘材力知謀’도 여기에 해당한다고 볼 수 있다.

즉, 이러한 견지에서 위 문장을 이해한다면, 太陽人の 怒情은 사람들 사이에서 느끼는 惡惡之心을 펼치는 과정에서 나오는 감정으로서 현실의 부정적인 조건에 저항하려는 善한 동기를 가지고 있으나, 만일 이러한 감정 발현의 목적을 현실에서 실현할 수 있는 실천의 기술을 충분히 배양하지 못했다면 그 怒情은 현실 속에서 千萬人과 ‘和’를 이룰 수 없다는 것이다.

그런데 『동의수세보원』에서 性氣의 경우에는 ‘材力知謀’의 術에 대한 自反을 언급하였으나 情의 경우에는 따로 自反에 대해 언급하지 않았음을 확인할 수 있다. 哀怒喜樂 性에 대한 自反은 감정의 무리한 발현을 미리 적절히 제어할 수 있도록 하는 동시에 현재 자신에게 부족한 術을 인지하게 하여 修養의 동기를 제공해주므로, 예방적 의미와 수양론적 의미가 강하다고 볼 수 있다. 반면, 情이 발현된 상황은 이미 현실적인 조건에 깊이 연루된 뒤에 해당하기

57) ‘千萬人’은 맥락 상 『孟子』에서 曾子가 말한 ‘千萬人’이라는 표현을 취한 것으로 볼 수 있으며, 이제마에게 있어서는 ‘獨行’의 대상이 되는 사회의 대중들을 의미한다고 볼 수 있다.

58) 이제마. 東武格致彙. 합동. 韓國弘方. 1940. pp.79-80. 「

反誠篤兌箴(下截)」 “聞見之術，聞見於小人。謀猷之術，謀猷於小人。材幹之術，材幹於小人。技巧之術，技巧於小人。四者之術，體之於吾心，而行之於小人，則天下之小人，皆吾之師而亦吾之徒也。誠如是也，更有何患於天下。……此所以君子莫大好與人爲善，而聞見之術，謀猷之術，云云也。”

때문에 術에 대한 自反을 통해서는 中節에 다가가기 어렵다고 본 것이며, 情의 促急한 발현을 누그러뜨릴 수 있는 보다 적극적이고 긴급한 방식의 自反을 따로 고려하였을 것으로 이에 대해서는 이제마 감정조절법의 적용례에 대한 후속 연구를 통해 살펴보자 한다.

이는 감정의 발현이 이루어진 후 가능한 한 이른 시점에 自反을 하는 것이 바람직하다고 보는 것으로 이제마가 생각한 감정조절의 중요한 원칙이라 할 수 있다.

### 3. 감정조절의 전제, 知人

#### 1) 감정조절 실패의 원인

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。<sup>59)</sup>

세상에서 喜怒哀樂이 暴動·浪動하는 경우는 모두 '行身이 진실하지 않은 것[行身不誠]'과 '知인이 밝지 못한 것[知人不明]'에서 나온다. 知인이란 堯임금께서도 어렵다고 여기셨던 것이며 禹임금께서도 한탄하셨던 것이니, 그 누가 경솔히 기뻐할 수 있겠는가? 배개 또한 그 진실함을 더욱 둘어쳐 볼 것이며, 반드시 사람을 取捨하는 일을 가볍고 쉽게 여겨서는 안 될 것이다.

『東醫壽世保元』「四端論」

이제마는 情이 절도에 맞지 않게 되는 원인을 知行의 두 측면으로 나누어 이해하였다. 情의 暴發浪發의 원인은 知인이 밝지[明] 못한 것과 行身이 진실하지[誠] 않은 데에 있다고 본 것이다. 반대로 말하면 知人에서의 '明'과 行身에서의 '誠'의 두 가지 요소가 '和'의 관계가 된다는 의미인 것이다.

감정의 中節을 위한 구체적인 행동 지침으로는 내적인 실천 동기의 진실함을 둘이키는 '反誠', 그리고 현실 속 인간관계에서 사람을 선택하는 '取捨人'의 두 가지를 제시하였다. 두 가지 요소 중에서도

59) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.640.

특히 知人은 요임금이나 우임금과 같은 聖人們도 항상 주의를 기울여왔을 정도로 잘 해내기 쉽지 않음을 언급하면서 그 중요성을 특별히 강조하였다.

#### 2) 知人의 실질

이제마가 말한 '知人'은 기본적으로 사람의 마음을 분명하게 아는 것을 의미하지만, 특히 실질적으로는 타인의 마음에 존재하는 私慾을 세밀하게 이해하는 데에 초점을 두고 있다.

이제마는 인간이 살아가는 사회는 君子와 小人으로서 이루는 것이므로 결국 君子가 小人을 다스려 통합을 이루어야 한다고 보았으며, 이를 위해서는 君子와 小人이 서로를 가볍게 여기지 말아야 한다고 하였다.<sup>60)</sup> 이러한 君子와 小인의 구분을 전제로 하여, 한 사람의 마음속에도 君子의 善한 마음과 小人의 惡한 마음이 공존하는데, 그 多少의 차이로 君子와 小人이 나뉜다고 보았다.

이때 君子의 善한 마음은 보편적으로 동일한 인간 본성에 근원을 두고 있으므로 알기 쉽지만, 小인의 惡한 마음은 모든 사람들의 서로 다른 입장에서 나오므로 알기 어렵다고 하였다. 따라서 세상의 小人們을 교화시켜 『大學』에서 말한 '新民'을 실현하고자 한다면 小人们的 알기 어려운 마음을 잘 알아야 한다고 하였다.<sup>61)</sup> 小人们的 알기 어려운 마음을 안다는 것은, 실질적으로는 小人们的 속임수[詭詐]와 이에 상응하는 생활 속의 자질구레한 삶의 기술[技能]들을 자세히 아는 것이며 이로써 小인의 장단점을 축사하여 그들을 교화시킬 수 있다고 보았다.<sup>62)</sup>

60) 이제마. 東武格致藁. 함홍. 韓國弘方. 1940. p.77. 「反誠 篇(下截)」“大人雖大，其數亦少，小人雖小，其數亦多。所貴乎大者，以其治小也，所貴乎多者，以其合少也。……無以大輕小，無以多忽少。狎侮君子，罔以盡人心，狎侮小人，罔以盡其力。”

61) 이제마. 東武格致藁. 함홍. 韩國弘方. 1940. pp.78-79. 「反誠 篇(下截)」“以一人之心，而有君子之心焉，有小人之心焉，君子之心，易知，小人之心，難知。易知之心多，而難知之心少者，名曰君子，難知之心多，而易知之心少者，名曰小人。……一同者，善也，一同故易知也，萬殊者，惡也，萬殊故難知也。……易知之心，知之則明德也，難知之心，知之則新民也。”

62) 이제마. 東武格致藁. 함홍. 韩國弘方. 1940. pp.79-80. 「反誠 篇(下截)」“是故，爲君子而謀小人者，好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，悉其技能，盡其詭詐而用中也。不悉技能，何以取其所長，不盡詭詐，何以棄其所短。如此則

知天然後, 喜怒哀樂已發而節也, 知人然後, 喜怒哀樂未發而中也. …… 洞知天下人心之善性然後, 喜怒哀樂已發而節也, 洞知天下人心之惡慾然後, 喜怒哀樂未發而中也.<sup>63)</sup>

知天한 연후에야 喜怒哀樂이 已發함에 절도에 맞을 수 있으며, 知人한 연후에야 喜怒哀樂이 未發함에 中이 될 수 있다. …… 天下 사람들 마음의 善性을 밝게 안 연후에야 喜怒哀樂이 已發함에 절도에 맞게 되며, 天下 사람들 마음의 惡慾을 밝게 안 연후에야 喜怒哀樂이 未發함에 中에 있게 된다.

『格致叢』『反誠箴·乾箴(下截)』

따라서 그는 知人을 통해 세상 사람들의 惡한 私慾을 밝게 알아야 喜怒哀樂이 未發하였을 때 中에 있을 수 있다고 하였다. 만약 그렇지 않다면 惡人們의 영향력을 지나치게 두려워하여 홀로 있는 未發의 순간에도 근심을 이겨내지 못하기 때문에, 자신의 내면에서 일어나는 마음의 순수성에 대한 집중력과 주의력[戒慎恐懼]을 유지하지 못하므로 中에 도달할 수 없다고 보았다.<sup>64)</sup>

참고로 知人과 대비하여 知天을 말하였는데, 知天은 인간의 보편적인 善한 본성에 부여된 天의命을 이해하는 것이라고 보았다. 知天하지 않으면 善을 알지 못해 착한 이를 밀어내고 속임수를 쓰게 되어, 그 喜怒哀樂의 감정도 절도에 맞을 수 없다고 하였다.<sup>65)</sup>

### 3) 知人에서의 '明'과 行身에서의 '誠'

喜怒哀樂之未發無妄曰中, 既發中節曰和, 無妄者, 行誠, 中節者, 知明也. …… 至誠不措者, 自誠明也, 自誠明者, 知明也. 不放至敬者, 自明誠也, 自明誠者, 行誠也. 知明行誠, 恭敬天命而無所怒天, 則

小人自伏矣.”

63) 이제마. 東武格致叢. 함홍. 韓國弘方. 1940. p.72.

64) 이제마. 東武格致叢. 함홍. 韩國弘方. 1940. pp.72-73.  
『反誠箴·乾箴(下截)』 “段干木泄柳踰垣閨門, 而戒慎恐懼不勝憂患者, 甚畏惡人而未能通知之故也.”

65) 이제마. 東武格致叢. 함홍. 韩國弘方. 1940. p.72. 「反誠箴·乾箴(下截)」 “蘇秦張儀縱橫七國, 而喜怒哀樂不勝驕詐者, 傾軋善人無所忌憚之故也.”

喜怒哀樂自無暴發而未發中也. 行誠知明, 通達人性而無所尤人, 則喜怒哀樂自不暴發而皆中節也.<sup>66)</sup>

喜怒哀樂이 아직 발현되지 않았는데 망령됨이 없는 것을 '中'이라 하고, 이미 발현되었는데 절도에 맞는 것을 '和'라고 한다. 망령됨이 없다면 行(行)함이 진실하고[誠], 절도에 맞다면 賦[知]이 밝다[明]. …… 지극히 진실해서 놓아두지 못하는 것은 '自誠明'이니, 自誠明한 사람은 賦이 밝다. 놓아버리지 않아서 지극히 공경하게 되는 것은 '自明誠'이니, 自明誠한 사람은 行함이 진실하다. 賦이 밝음으로부터 行함이 진실해진다면 天命을 공경하여 하늘에 노여워하는 바가 없으니, 喜怒哀樂이 자연히 暴發함이 없고 未發에 '中'이 된다. 行함에 진실함으로부터 賦이 밝아진다면 人性에 통달하여 남을 탓하는 바가 없으니, 喜怒哀樂이 자연히 暴發하지 않고 모두 절도에 맞게 된다.

『東醫壽世保元四象草本卷』「第一卷·第四統」

이제마는 喜怒哀樂 未發의 '中'과 已發의 '和'가 각각 行身과 知人이 가장 이상적인 수준으로 일어나고 있는 상태라고 보았다. 喜怒哀樂이 未發함에 戒慎恐懼하여 궁극적으로 망령됨이 없게 된 것[無妄]을 '中'이라고 하였고, 이는 行身이 진실하게[誠] 이루어지고 있는 상태로서 '行誠'이라고 하였다. 또한 已發하여 절도에 맞는 상태에서는 知人이 밝게[明] 이루어지고 있는 상태로서 '知明'이라고 하였다.

그러나 본래 知行이란 서로 괴리될 수 없는 것이기에 知人에서의 '明'과 行身에서의 '誠'은 『中庸』에서 말한 '自誠明'·'自明誠'과 같이 서로를 뒷받침해주어 서로를 보완하여 완성시키는 관계에 있다고 보았다.<sup>67)</sup> 知人이란 타인 및 자신의 마음속의 私慾을 이해하는 것인므로, 이를 밝게[明] 하면 타인의 私慾에 해를 입을 우려를 해소하여 오히려 내면의 인간의 善한 본성에 집중함으로써 이를 진실한[誠] 실천으로 읊기게 된다고 하였는데, 이것이 곧 '自明誠'이

66) 이제마 원저, 박성식 역해. 과주. 집문당. 동의수제보원사 상초본권. 2005. p.101. pp.122-124.

67) 金赫濟 校閱. 原本備旨 大學中庸(全) [中庸]. 서울. 明文堂. 2010. p.90. “自誠明, 謂之性, 自明誠, 謂之教, 誠則明矣, 明則誠矣.”

라고 보았다. 또, 行身이란 인간의 보편적인 善한 마음을 있는 그대로 실천으로 옮기는 것이므로, 이를 진실하게[誠] 해나가면 자연히 자신의 善을 기준으로 타인의 私慾을 밝게[明] 알 수 있게 된다고 하였는데, 이것이 곧 '自誠明'이라고 보았다.

이에 未發의 '行誠'에는 '知明'이 뒷받침되어야 하며, 已發의 '知明'에는 '行誠'이 뒷받침되어야 한다고 보았다. 즉, 위 『격치고』 문장에서 '밝게 '知人'을 한 연후에 未發에서 中에 있을 수 있으며 밝게 '知天'을 한 연후에 已發에서 中節할 수 있다"고 한 것과 의미가 통한다.

이로 미루어 본다면, 情의 暴動浪動을 일으키는 '行身不誠'과 '知人不明' 역시 서로 뒷받침하는 관계로서 부정적인 방식으로 상응하여 문제를 증폭시키는 행태라 볼 수 있다. '行身不誠'은 진실한 본마음을 행동으로 실천해내지 못하는 것으로, 자연히 타인의 私慾 역시 알 수 없게 되며, '知人不明'은 타인의 私慾을 변별해내지 못하고 타인과 상충하게 되는 것으로, 자연히 자신의 마음도 私慾의 해를 입어 진실한 마음을 행동으로 펼칠 수 없게 된다.

이때 그가 行身과 知人의 두 가지 요소 중에서도 知人을 특별히 강조한 것은, 사람과 사람이 접촉하는 人事에서 性情이 발현될 때에는 타인의 마음을 아는 知人의 문제가 보다 직접적으로 관여하기 때문인 것으로 볼 수 있다.

### III. 考察

#### 1. 감정조절을 위한 개념의 설정과 그 특징

이제마는 哀怒喜樂 性情이라는 특유의 감정 개념을 설정하여 감정조절의 문제를 다루고자 하였다. 이렇게 제시된 性情 개념은 감정조절과 관련된 中和, 知行의 認明 등의 다른 개념들과 유기적으로 연결되어 감정조절을 체계적으로 논의하기 위한 바탕이 되는 의미 네트워크를 형성하게 되었다. 이러한 이제마의 감정 개념의 의의는 孟子나 朱子 등 기존 儒學의 흐름 속에서 제시된 四端, 性情 등의 개념과의 비교를 통해 살펴볼 수 있다.

이제마의 性情 개념의 독특함은 性의 개념에서 두드러진다. 哀怒喜樂의 性 개념은 이미 현실 속에 나타난 哀怒喜樂이라는 감정의 개념과 결합하고 있어, 性을 形而上의 理로 바라본 朱子의 '性卽理'와 명확하게 구별된다. 朱子의 心統性情論의 견지에서 본다면 哀怒喜樂의 性情은 모두 朱子의 情 개념의 범주에 소속되어야 한다.

이제마는 喜怒哀樂의 감정도 원초적인 마음에서 순수하게 발현되었다면 본성의 한 단면을 반영하고 있으므로 性이라고 부를 수 있다고 본 것이며, 이러한 의미에서 性은 孟子의 四端 개념과 매우 유사하다. 다만 孟子의 四端은 '端'이라는 표현에도 드러나 있듯이 인간 마음 본연의 원리인 仁義禮智의 실재를 입증·자각하려는 목적에 중점을 둔 것이라면, 이제마의 哀怒喜樂은 현실의 인간관계 속에서 생동하는 사람의 감정을 직관적으로 인식하고 조절하려는 데에 중점을 둔 것으로 볼 수 있다.

性이 極에 달하여 발현되는 哀怒喜樂의 情은 현실적인 조건이 강하게 개입한다는 점에서 朱子의 七情 개념<sup>68)</sup>과 매우 유사한 부분이 있다. 그러나 朱子의 七情이 理와의 필연적 관련성은 제시되지 않은 것에 비해, 哀怒喜樂의 情은 기본적으로 性으로부터 轉化되는 것이며 惡惡之心에 의해 일어나는 감정이므로, 비록 순수한 발현인 性과는 차이가 있으나 여전히 순수한 감정발현의 동기를 내재하고 있어 동일하다고 볼 수 없다.

이제마의 감정 개념 설정의 경향성을 보면, 현실 속에서 생동하는 감정의 양태를 그대로 동적인 개념 속에 담아내려는 의도를 확인할 수 있다. 한편, 감정의 발현의 기원이 인간의 善한 본성에 있음은 인정하면서도 굳이 관념적 존재인 인간 본성에 대해 구구절절한 해명을 더하지 않았으며, 현상적인 존재인 감정이 흘러가는 걸 가운데 그 善한 동기를 내포하고 있음을 자연스럽게 드러내고자 하였다. 仁義禮智와의 관련성이 강조된 孟子의 四端 개념을 喜怒哀樂이라는 현실 속 감정의 개념으로 재해석한 것이

68) 朱子語類. 諸子百家中國哲學書電子化計劃. [cited at 5 May, 2023]; Available from: <https://ctext.org/text.pl?node=592382&if=gb> 『朱子語類』“四端是理之發, 七情是氣之發.”

표 2. 未發과 已發의 감정 발현 단계 구분에 따른 性情, 中和, 知行 개념의 위상

	未發	已發
性命	[命]不來往不立臨 - [性]自己獨得 현실적인 조건의 개입 없음 내면의 본성에 집중	[命]來往立臨 - [性]與人相接 현실적인 조건이 개입 내면의 욕구가 발현
상황에 따른 마음의 작용	戒慎恐懼	喜怒哀樂 性情의 전화 性極情動 和(發皆中節)
中和와 漸近	中 恒戒를 통한 漸近	自反을 통한 漸近
知人과 行身	行誠 [自明誠] ↑ ↓	知明 [自聰明]
修養	浩然之理 出於心(明而辨之)	浩然之氣 出於肺脾肝腎(擴而充之)
기타 감정 개념 비교	朱子의 性(理)	朱子의 情(氣) 孟子의 四端 朱子의 七情

나, 朱子가 理의 수준에서 바라보았던 性을 감정 수준으로 끌어낸 것이 그러한 경향성을 반영한다. 나아가 ‘未發’의 상황이나 ‘中’의 실질에 대한 이해의 방식에서도 기준의 것과 차이가 발생하게 되었으며, ‘中和’에 있어서도 ‘漸近’의 과정을 제시하여 修養의 측면에서 능동적인 접근이 가능한 것으로 재해석하게 되었고, 현실의 인간관계 속에서 일어나는 사람의 마음을 이해하는 ‘知人’을 내면의 진실을 풀어내는 ‘行身’보다 강조하였던 것도 마찬가지의 경향성의 반영인 것으로 보인다.

이러한 방식으로 개념을 설정한 까닭을 추정해보면, 우선 시시각각으로 사람과 사람 사이에서 생동 변화하는 것이 인간의 감정이라는 현상의 본질에 해당하기에 애초에 이러한 본질을 가장 충실히 담아낼 수 있는 방식을 모색하였던 것으로 볼 수 있다. 나아가 자신 및 가까운 관계 속에 산재하는 감정의 실체를 남녀노소 누구나 직관적으로 인식할 수 있도록 함으로써 감정조절과 修養의 관문으로 손쉽게 진입할 수 있도록 하려 하는 실용적 목적으로 있었던 것으로 보인다.<sup>69)</sup>

69) 백유상. 東武 李濟馬의 性情論에 대한 해석. 한국철학논집. 2009. 26. p.238. “喜怒哀樂의 性은 李濟馬의 性情論에서 가장 특징적인 부분이다. 李濟馬가 喜怒哀樂의 性의 인 속성에 주목한 이유는 현실의 氣의 变화[감정]를 통해 서 性에 접근하는 것이 가장 현실적이라고 본 것이다. 孟子가 恰隱之心을 확충해서 仁을 구현하는 단초로 삼았듯이

## 2. 감정조절의 기본 방침

이와 같이 이제마에 의해 설정된 개념들 속에는 감정조절을 위한 일관된 기본 방침이 전제되어 있는 것으로 보인다. 이러한 감정조절의 기본 방침을 정리해보자 한다.

### 1) 善한 본성의 발현을 목적으로 한 감정조절

이제마는 애초에 性情이란 인간의 善한 본성에서 출발한 善한 목적을 갖고 발현되는 것이기에 현실 속에서 해당 목적을 향해 나아가는 과정 하에서만 순조로운 감정조절이 가능하다고 보았다. 감정을 논의하기 위한 토대로서 好善之心과 惡惡之心이라는 원초적인 마음에 의해 발현되는 喜怒哀樂 性情의 개념을 설정한 것 자체가 바로 이러한 방침을 내포하고 있다.

따라서 性情 발현 시 감정조절의 주된 과제는 해당 감정이 발현된 순수한 善한 동기를 자각하고 이를 성공적으로 구현하기 위한 현실적인 노력을 기울이는 일이라고 할 수 있다. 또한 性情이 내포한 善한 본질이 人慾에 저해되어 본래의 목적을 잊거나,<sup>70)</sup> 또는 善한 목적만을 지나치게 조급하게 추구

李濟馬는 四端보다는 喜怒哀樂의 性을 수양의 관문으로 삼은 것이다.”

70) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.637. “人趨心慾, 有四不同, 棄體而放縱者, 名曰鄙人, 棄義而偷逸者, 名

하여 순조롭게 펼쳐지지 못하는 일이 발생하지 않도록 경계해야 한다.<sup>71)</sup>

특히 性情 가운데에서도 哀怒喜樂의 性은 情에 비해서 인간의 본성이 순수하게 발현된 상태에 가까워 이러한 감정조절의 방침이 더욱 강조되는 감정적 실체이다. 비록 性은 情에 비해 부정적으로 발현될 가능성이 상대적으로 적지만, 만약 性의 발현 수준에서부터 善한 본성을 잘 발현시키고자 自反을 통해 적극적으로 노력해 나간다면 감정의 부조화를 미연에 방지하는 예방 및 수양의 의미를 거둘 수 있다.

中和 가운데 未發의 ‘中’에 도달하기 위한 恒戒도 善한 본성의 발현시키고자 하는 목적에 관련되어 있다. 恒戒와 自反이 모두 이러한 목적을 구현하려는 과정이라고 볼 수도 있으나, 특히 未發은 내면의 순수한 본성에 대한 ‘戒慎恐懼’의 주의력과 집중력을 발휘할 당위성이 있는 순간이기 때문에 이러한 목적에 더욱 강조되는 측면이 있다. 이제마가 恒戒의 구체적인 대상으로 哀怒喜樂의 性情을 명시한 것도 이러한 善한 본성을 순수하게 발현시키는 데에 未發의 恒戒가 필수적이라고 보았기 때문이다.

따라서 감정조절의 전제 조건에 있어서도 行身의 ‘誠’을 말하였는데, 誠 자체가 망령됨이 없는 진실을 말하는 것이기에 行誠은 善한 본성을 순수하게 발현시키는 목적을 중심으로 감정조절을 해나가는 이제마의 생각을 그대로 반영하고 있는 것으로 볼 수 있다.

## 2) 人事에 대한 정확한 인식을 바탕으로 한 감정 조절

喜怒哀樂의 감정은 人事를 해나가는 과정에서 일어나는 것이기에 이제마는 人事의 실정을 정확하게 파악하는 것이 현실 속 감정조절의 성과와 직결된다 고 보았다. 哀怒喜樂 性情은 각각 뜻 사람[衆人]과 각별한 사람[別人]과의 접촉에 의해 일어나는 것으로서 모두 사람과 사람 사이에서 발생한다. 따라서 性情 발현의 동기가 되는 뜻 사람 및 각별한 사람 사이의 人事의 실정<sup>72)</sup>에 부합하는 진정성 있는 감

曰懦人，棄智而飾私者，名曰薄人，棄仁而極慾者，名曰貪人。”  
71) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.640. “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。”

정<sup>73)</sup>이 발현되도록 해야 장애에 부딪히지 않고 순조롭게 발현될 수 있다.

특히 性情 가운데 哀怒喜樂의 情은 性의 연속선 상에 있다고 볼 수는 있으나 人事라는 현실적인 조건에 가로막혀 인간의 욕구가 강하게 개입하게 되므로 부정적으로 발현될 가능성이 비교적 높다. 따라서 情의 발현이 앞서 性의 발현 단계에서 미리 人事의 실정을 정확히 파악하려는 노력이 중요하며, 情의 발현 이후라도 실정을 파악할 수 있도록 自反을 시도해야 한다.<sup>74)</sup>

中和 가운데 已發의 ‘和’에 도달하기 위한 自反도 人事의 실정에 맞게 실천해나가는 과정에 관련되어 있다. 已發은 人事의 현실적인 조건 하에서 감정이 이미 발현된 상황이므로, 자연히 人事의 실정에 대한 정확한 인식이 강조됨과 함께 이에 적절하게 대응하기 위한 자신의 역량을 고려해야 할 필요성이 제기된다. 이제마가 性의 발현 시점에 ‘材力知謀’의 術에 대한 自反을 제시하고 情에서 術의 부재로 인한 문제를 지적한 것은 已發 시점에 人事의 실정에 맞게 대응해 나갈 수 있는 역량이 필요하다고 본 것이다.

이러한 특성은 감정조절의 전제 조건 중 知人의 ‘明’에 깊이 관련되는데, 이제마가 생각한 知人의 실질은 人事를 통해 타인과의 관계 속에서 私慾을 면밀히 이해하는 데에 있기에, 人事의 실정에 대한 인식을 감정조절의 중요한 방침으로 여기는 이제마의 생각이 반영되어 있다고 볼 수 있다.

## 3) 지속적인 修養을 통한 감정조절

이제마는 매 상황에 따른 감정조절의 노력이 지속적으로 이루어질 때 궁극적인 中和의 지향에 도달

72) 人事의 실정이란 人事 속에 있는 衆人, 別人의 마음의 善惡을 의미한다.

73) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.641. “太陽少陽人，但恒戒哀怒之過度，而不可強做喜樂，虛動不及也，若強做喜樂而煩數之，則喜樂不出於眞情，而哀怒益偏也。”

74) 다만 情의 경우 이미 促急한 마음 상태에 도달하여 이성적인 反省이 어려우므로, 우선 다른 방법을 통해 감정을 가라앉힐 필요가 있다. 그 구체적인 방법론을 탐색하기 위해서는 향후 이제마의 감정조절법이 제시된 실제 사례를 고찰할 필요가 있다.

하게 될 수 있다고 보고 恒戒와 自反를 통한 ‘漸近’의 개념을 제시하였으며 이는 실질적으로는 修養을 의미한다. 이와 같은 맥락에서 그는 孟子의 ‘浩然之氣’의 개념을 계승하는 한편, 浩然之氣와 짹이 되는 ‘浩然之理’의 개념도 스스로 제시하였다.

‘浩然之氣’는 仁義禮智의 이치를 따르는 臟의 氣를 擴充하여 [擴而充之] 나오게 된다고 하였다.<sup>75)</sup> 孟子가 四端의 擴充을 말한 것과 같이, 擴充이란 이미 발현된 감정에 대해 善한 마음이 펼쳐지는 범위를 넓히고 [擴] 실천으로 채워가는 [充] 것을 의미한다. 孟子는 浩然之氣와 四端의 관련성을 직접 말한 바는 없으나, 浩然之氣가 마음을 곧게 [直] 발현시키는 과정을 통해 길러지며 道義와 결합하는 특성을 지적한 점은 역시 四端과 긴밀한 관련성이 있는 것으로 볼 수 있다. 또한 ‘天地之間’을 채운다고 하여 외부세계와 크게 결합하는 것이라고 보았으며,<sup>76)</sup> 한 순간의 우연이 아니라 善行의 반복인 ‘集義’를 통해 생겨난다고 하였으므로 지속적인 擴充의 의미와 깊게 관련된다고 볼 수 있다.<sup>77)</sup> 浩然之氣는 자연히 인간의 善한 마음이 현실 속에서 실천으로 이어지는 것을 도움으로써 감정이 현실과 조화를 이루는 데에 도움을 주므로, 孟子는 浩然之氣를 길러 不動心을 할 수 있다고 보았다. 이때 不動心이란 성공적인 감정조절의 결과를 의미한다.

이제마는 이러한 浩然之氣와 四端 사이의 의미망을 그대로 수용한 것으로 보이는데, 이는 안정적인 감정조절을 위해서는 氣 차원에서의 지속적인 修養이 필요하다는 데에 동의한 것으로 볼 수 있다.

四象人은 타고난 臟理, 즉 大小 臟局의 분화 양상에 의해 이미 선천적으로 氣 차원의 편향성이 주어져 있으며, 이로 인해 현실 속 能不能의 편차가 또한 발생한다. 能不能의 편차는 哀怒喜樂의 性情의

75) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.638. “浩然之氣，出於肺脾肝腎也，…… 仁義禮智四臟之氣擴而充之，則浩然之氣出於此也。……”

76) 이미 ‘浩然’이라는 말에는 커다란 세계를 흘러 다닌다는 뜻이 담겨있다.

77) 金赫齊 校閱. 原本備旨 孟子集註(上). 서울. 明文堂. 2001. pp.131-134. “其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其爲氣也，配義與道，無是饑也。是集義所生者，非義襲而取之也。”

편향을 가져오며 나아가 그 발현에 있어서의 장애를 야기하는데, 이는 臟局의 선천적인 차이에 기인한 것이므로 일시적인 노력에 의해서는 쉽게 극복하기 어렵다.<sup>78)</sup> 따라서 浩然之氣를 지속적으로 길러나가는 과정을 통해 타고난 氣의 편향에 의한 不能을 극복하고, 자신이 타고난 性情을 현실 속에서 원활하게 실천해나갈 수 있는 기술[術]을 배양할 수 있는 것이다.

따라서 이는 性情을 펼칠 수 있는 현실적인 기술을 들이켜보는 喜怒哀樂 已發 상황에서의 ‘自反’과 관련되어 있다고 할 수 있다. 이처럼 기질적인 편향성을 확실히 인식하고 보완해나가는 것은 이제마가 체질론을 입론한 근본적인 목적과도 맞닿아 있다고 볼 수 있다.

한편, 이제마가 浩然之氣의 짹으로 새로이 제안한 개념인 ‘浩然之理’는 鄙薄貪懶의 心慾을 밝게 변별하여 [明而辨之] 나오게 된다고 하였는데,<sup>79)</sup> 이는 理 차원의 修養 방식으로서 喜怒哀樂 未發에서의 ‘恒戒’의 방식과 관련되어 있다고 볼 수 있다.<sup>80)</sup> 未發의 상황에서 戒慎恐懼를 하여 내면의 진실을 가리는 私慾을 배제하고 마음의 순수한 작용에 집중하게 되는데 이것이 바로 ‘明辨’에 해당하며, 이 과정을 오랫동안 지속할 때 이제마가 말한 浩然之理가 나오게 된다고 볼 수 있다.

따라서 浩然之理와 浩然之氣를 기르는 지속적이고 반복적인 修養의 과정을 통해 인격의 성숙과 氣質의 보완이 진전될수록 감정의 조절도 원활하게 일어날 수 있다. 따라서 지속적인 修養은 가장 근본적이고 궁극적인 감정조절의 방침에 해당한다고 볼 수 있다.

78) 백우상. 天人性命에 따른 四象體質間 비교 연구. 대한한의학원전학회지. 2004. 17(1). p.47. “本性的 能不能은 타고난 先天性에 기인하므로 쉽게 바뀔 수 없는 성질의 것이다. 天機의 理致에 대하여 태어날 때부터 어느 만큼 밝게 타고났는가의 문제이므로 그이 대한 覺醒이 쉽지 않는 것이다. 그러므로 臟의 大小는 각 체질에 있어서 쉽게 바뀔 수 없는 확고한 바탕이라 할 수 있다.”

79) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.638. “…… 浩然之理，出於心也。…… 鄙薄貪懶一心之慾明而辨之，則浩然之理出於此也。”

80) 未發의 상황은 氣가 개입하지 않는 상황이므로 내면의 理가 순수하게 주관하는 상황이기 때문이다.

### 3. 감정조절의 의의

이제마가 孟子의 四端 대신 哀怒喜樂 性情이라는 동적인 개념을 제시하고 그에 따라 감정조절에 관련된 제반 개념들을 생동하는 감정의 세계를 잘 다루기 위한 방식으로 조정한 것은 修養의 중심을 정적인 관념 세계에서 생동하는 현실세계로 옮겨오기 위한 것이었다고 볼 수 있다. 그 현실세계란 곧 사람과 사람이 만나는 세계를 의미하며, 그것은 곧 감정이 오고가는 세계이므로 결국 그 修養의 실질은 감정조절의 과정인 것이다.

인격의 완성자인 '聖人'에 대해 이제마는, 마음속이 비어있어 단지 맑고 고요할 뿐인 사람이 아니라, 오히려 한시도 세상에 대한 근심을 내려놓지 않아서 항상 배우고 가르치는 것을 쉬지 않는 사람이라고 말하였다.<sup>81)</sup> 곧 이제마가 생각한 인격의 완성이란 사람과 사람이 만나 마음을 주고받으며 생동하는 세계에서만 의미를 갖는 것이며, 그렇다면 인격 수양의 과정도 사람과 사람이 만나는 세계에서 끊임없이 조화를 이루려는 노력에 지나지 않는 것이다.

반면, 사람과 사람이 만나는 세계와 조화되지 않으면 감정의 문제가 일어나며, 감정의 문제는 칼로臟을 베어내듯 사람의 몸을 손상시킨다고 하였고 나아가 사회의 갈등과 분열을 낳는다. 그렇다면 사람과 사람이 만나는 현실세계 속에서 순조롭게 감정을 조절해내야만 인격을 수양하여 몸과 마음을 완성하고, 몸이 손상되어 질병이 일어난 사람을 구제하며, 조화로운 사회를 건설할 수 있는 것이다.

따라서 이제마는 사람과 사람 사이에서 감정이 오고가는 현실세계로 나아가 몸과 마음을 닦고자 하였으며, 감정조절은 인격의 수양과 질병의 예방 및 치료와 평화로운 사회의 건설을 위한 출발점이었던 것으로 보인다.

81) 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006. p.638. “聖人之心，無慾云者，非清淨寂滅如老佛之無慾也。聖人之心，深憂天下之不治，故非但無慾也，亦未暇及於一己之慾也。深憂天下之不治而未暇及於一己之慾者，必學不厭而教不倦也，學不厭而教不倦者，卽聖人之無慾也。毫有一己之慾，則非堯舜之心也，暫無天下之憂，則非孔孟之心也。”

### IV. 結論

본 연구에서는 이제마가 감정조절을 위해 제시한 방법론을 이해하고 활용하기 위한 실용적인 목적으로 그의 감정조절법의 토대를 이루는 기본 개념들을 검토하였다. 이를 통해 그가 설정한 감정조절 관련 개념들의 특징을 이해하고, 나아가 그가 생각한 감정조절의 기본 방침과 감정조절의 의의를 추론해보고자 하였다.

哀怒喜樂 性情은 이제마 특유의 감정 개념으로서 감정조절의 단서의 의미로 제시된 것이다. 인간의 모든 감정이 진실을 내포한 것은 아니므로 평면적으로 바라볼 수 없으며, 인간의 본성에서 우리나는 진실한 마음을 단서로 삼아야 감정의 조절이 가능하다. 그의 性情 개념은 孟子의 四端과 마찬가지로 첫째, 사람의 善한 본성으로부터 기인한 진실된 마음이라는 점, 둘째, 人事로부터 발현된 마음이라는 점, 셋째, 修養을 필요로 하며, 그 스스로 修養의 단서가 된다는 점에서 이러한 감정조절의 단서로서의 특성을 갖추고 있다. 그러나 哀怒喜樂 性情 개념은 孟子의 四端에 비해 현실의 인간관계 속에서 생동하는 사람의 감정을 직관적으로 인식하고 조절하려는 데에 중점을 있으며, 현실적인 영역까지 확장된 의미를 가진다는 특징이 있다.

中和는 未發과 已發의 감정 발현의 단계에 따라 제시된 감정조절의 지향점으로서 恒戒와 自反을 통해 점차 접근해나가는 [漸近] 과정에 중요함을 강조하였는데, 이는 이제마가 修養의 능동적 입장에서 『중용』의 中和 개념을 적극적으로 재해석한 것이다. 未發에서는 恒戒를 강조하였는데, 그는 未發의 상황이라 할지라도 절대적인 고요의 상태가 아니라 항상 내면에서 움직이는 마음의 실체가 있다고 보았기에 그 순간에도 修養의 흐름이 이루어져야 한다고 보았다. 따라서 未發의 순간에 恒戒를 해야 한다고 하였으며, 그 실질은 '戒慎恐懼'하여 자신의 마음의 진실에 대한 주의력과 집중력을 발휘하는 것이라고 보았다. 已發에서는 自反을 강조하였는데, 自反의 실질은 감정 발현의 현실적인 조건과 자신이 갖춘 실천의 기술[術]을 검토하는 데에 있다고 보았다. 이때 가능한 한 이른 시점인 性의 발현 시점에 自反을 하

여 情의 단계에서 부정적인 발현이 이루어지지 않도록 대비하는 것이 중요하다고 보았다.

知人과 行身은 감정조절의 전제 조건으로 사람이 해나가야 하는 知行의 요소이다. 그는 감정 발현의 문제의 원인은 知人이 밝지[明] 못한 것과 行身이 진실하지[誠] 않은 데에 있다고 보았으며, 특히 두 가지 중 知人的 중요성을 강조하였다. 知人이란 특히 사람들 마음속의 私慾을 이해하는 데에 실질적인 의미가 있으며, 行身이란 인간의 보편적인 善한 마음을 진실한 실천으로 옮기는 것이라고 하였다. 감정 발현 단계를 기준으로 보면 未發에서는 行誠이, 已發에서는 知인이 강조되는데, 실질적으로 두 가지는 서로를 뒷받침해주어 서로를 보완하여 완성시키는 관계에 있다고 보았다. 이때 知인이 보다 강조된 것은 已發 단계에서 생동하는 현실을 다루는 데에 감정조절의 중점이 있었기 때문이다.

이와 같은 이제마의 감정조절법의 기본 개념들을 살펴본 결과 그가 생각한 감정조절의 기본적인 방침을 과악할 수 있다. 첫째, 善한 본성의 발현을 목적으로 이루어져야 하며, 둘째, 人事에 대한 정확한 인식을 바탕으로 이루어져야 하며, 셋째, 지속적인 修養을 통해 浩然之氣와 浩然之理를 배양함으로써 안정적인 감정조절이 이루어질 수 있도록 해야 한다는 것이다.

그의 감정 개념을 기준 동아시아 心性論의 유사한 개념들과 비교해보면, 현실 속에서 생동하는 감정의 양태를 그대로 동적인 개념 속에 담아내려는 그의 의도가 명확하게 드러난다. 이와 같은 방식의 개념 설정은 修養의 중심을 정적인 관념 세계에서 생동하는 현실 세계로 옮겨오기 위한 목적에서 이루어진 것이라고 볼 수 있다. 이제마는 현실 세계에서 생동하는 감정을 조절하여 잘 발현시킴으로써 인격의 수양, 질병의 예방 및 치료, 평화로운 사회의 건설 등의 목표를 달성하고자 하였던 것으로 보인다.

이제마가 제시한 감정조절법을 심도있게 이해하고 활용하기 위하여 이제마의 감정조절에 관련된 개념의 설정 방식과 그에 내포된 감정조절의 방침을 검토해 보았다. 그러나 감정조절이란 현실 속에서 일어나는 감정을 대상으로 하는 것이기에 이론적 분

석에 그친다면 본래의 실용적 목적을 거둘 수가 없으며, 반드시 감정발현의 각 현실상황에 대해 적용된 방법론에 대한 분석으로 연구를 확장해야 한다. 따라서 향후 이어질 연구에서는 이제마가 직접 언급한 감정조절의 방법론과 그 사례들에 대해 분석하고자 한다.

## 감사의 글

이 성과는 정부(과학기술정보통신부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(No. 2022R1G1A1007716).

## References

1. 金赫濟 校閱. 原本備旨 大學中庸(全) [中庸]. 서울. 明文堂. 2010.
2. 金赫濟 校閱. 原本備旨 孟子集註(上). 서울. 明文堂. 2001.
3. 박찬우. 李濟馬의 慧覺과 資業에 대한 연구. 한국사상과 문화. 2017. 89.
4. 백유상, 장우창. 少陰人과 仁性의 관계에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2008. 21(3).
5. 백유상. 東武 李濟馬의 性情論에 대한 해석. 한국철학논집. 2009. 26.
6. 백유상. 天人性命에 따른 四象體質間 비교 연구. 대한한의학원전학회지. 2004. 17(1).
7. 書傳(天). 대전. 學民文化社. 1990.
8. 송일병 외. 사상의학. 서울. 집문당. 2006.
9. 申泰三 校閱. 原本備旨 論語集註(下). 서울. 明文堂. 2011.
10. 이제마 원저, 박성식 역해. 동의수세보원사 상초본권. 파주. 집문당. 2005.
11. 이제마. 東武格致藁. 함홍. 韓國弘方. 1940.
12. 周易(元). 대전. 學民文化社. 1998.
13. 조영, 김수중, 백유상. 『東醫壽世保元』의 性情 相成相資에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(2).
14. 최대우. 『東醫壽世保元』 해석의 몇 가지 문

- 제들. 사상체질의학회지. 25(3). 2013. <http://dx.doi.org/10.7730/JSCM.2013.25.3.135>
15. 許勳. 東武 李濟馬의 心性論 研究. 成均館大學校大學院. 博士學位論文. 2007.
16. 허훈. 동무 이제마의 이기심성론에 관한 연구. 동양철학연구. 2006. 45.
17. 朱子語類. 諸子百家中國哲學書電子化計劃. [cited at 5 May, 2023]; Available from: <https://ctext.org/text.pl?node=592382&if=gb>