

韓醫學과 儒家哲學에 있어서 心의 理解

동국대학교 한의과대학 신경정신과학교실

權五祥 · 具炳壽

I. 緒 論

韓醫學에서 논의되는 心은 대체적으로 心과 神 양방면의 작용을 포괄하는 것이다. 『醫學入門』에서는 有形之心과 無形之心으로 구분하여 이해하고 있는데,¹⁾ 有形之心은 물질적인 血肉之心을 나타내는 것이며, 無形之心은 非可視的이지만 작용상으로 분명히 표현되는 神明之心을 나타낸다. 韓醫學의 기본 이론은 내경을 근거로 하고 있음에 내경은 기일원론적인 인식체계로 구성되어진 것으로 평가되고 있다. 그러한 측면에서 神明의 의미로서의 心은 이후 儒家思想家들이 論한 氣의 靈明함으로 생각할수 있으며, 이들은 氣의 靈明한 작용이 心의 感覺, 認識, 思惟 및 天理와 性을 알 수 있는 근본적 근거로 이해하고 있다.

李挺은 醫學入門 “心君臟也 神明居焉”의 注에서 밝히기를 “凡心之病 皆因憂愁思慮而 後邪得以入之 此聖人所以無病也”¹⁾라하여 聖人無病의 所以然은 感情의 올바름을 잘 다스리는 것으로 말하고 있다. 여기에서 문제시되는 感情은 그 자체로서 옳고 그름을 나타내는 것이 아니라 感情의 과도한 상황이 心之病의 所因됨을 가리키고 있는 것이다.

儒家에서 聖人이란 天地를 통섭하는 完全人으로서 절대적 가치를 지니는 존재인데 그에 도달하는 방법론으로 제시되는 것이 修養論으로 이는 存天理滅人慾하는 것을 나타낸다. 결국 儒家에서의 聖인은 感情을 포함하여 마음을 다스리는것을 매우 중시하는데 이로써 ‘存心’ 혹은 ‘治心’이 나아가 治神, 治身의 근본이 되는

명제임을 확인 할 수 있다.

韓醫學에 있어서 정신적 질환의 일반적 유형이 心神의 不調에서 起因되는 感覺, 認識, 思惟, 感情의 병리적 상황으로 분류됨은 주지의 사실이다⁴⁾. 이러한을 실마리로 삼아 儒家에서 말하는 심이란 무엇이며 그 心은 무엇을 근거로하여 성립되었으며 그러한 논의들이 한의학적인 心의 기능과 어떠한 차이점을 가지고 궁극적으로 정신과적인 측면에서 어떠한 임상적 도움을 주는지를 살펴보고자 한다.

II. 研究方法

1. 먼저 한의학은 活人의 사상을 기저로하여 자연철학적인 논리체계이고, 儒家哲學은 聖人을 지향하고 君子가 되고자하는 윤리적이고 정신적 우위를 중시하는 철학적 인식체계임을 전제로 하고 논의를 전개하고자 한다. 그리하여 한의학적인 心身의 개념과 기능을 이해하는 근거로 形神의 의미를 알아보고 神明의 작용으로써 心이 어떠한 의의를 갖는지 구분하여 본다.
2. 儒家哲學의 개념적 범주인 本體論과 人性論의 근거를 이루는 天人關係論과 本體論 및 몇몇 주요 述語들의 개념을 略述하고, 각 시대적인 사상가들-先秦代 孟子, 荀子 및 그이후 韓, 宋, 明代 朱子, 陸九淵, 王陽明 그리고 清代 王夫之까지-이 논의한 心의 개념들을 개괄적으로 비교하고자 한다.

Ⅲ. 本 論

1. 韓醫學의 心의 이해에 대한 전제

본 논문에서 논의하고자 하는 心은 주로 ‘心主神明’적인 의미에서의 心理作用이다. 앞서 언급하였듯이 後代에서는 有, 無形의 기능으로 명확히 구분하였으나 內經에 있어서는 부분적으로 心은 神의 의미와 혼재되어 나타나는 듯하다. [靈樞:口問]의 “心者 五臟六腑之大主也...故悲哀憂愁則心動 心動則五臟六腑皆搖”³¹⁾라는 구문에 七情으로 말미암은 心動은 어느정도 감정으로 인한 神志의 격동이 더 우선시되는 상황으로 이해하여야 할 것이다. 물론 內經 전반에 있어서 心과 神은 명확히 구분되어 표현된다. “心者 生之本 神之變也”[素問:六節藏象論]⁵⁾, “心者 君主之官也 神明出焉”[素問:靈蘭秘典]⁵⁾ “心者 五臟六腑之大主也 精神之所舍也...心傷則神去 神去則死矣”[靈樞:邪客]³¹⁾ 등의 문장에서 心과 神(神明, 精神)은 분명히 동일한 개념으로 인식되어지는 않고 있다. 이러한을 볼 때 心神의 작용을 이해하기 위해서는 心과 神 더 나아가 形과 神의 관계를 먼저 살펴보는 것이 순서일 듯 하다.

1) 形과 神

形神의 문제는 古代로부터 철학적 개념의 주요사항으로 꾸준하고도 심도있게 논의 되어왔다. 形神關係는 形體와 그 작용 즉 抽象的 規律과 有形的이고 可視的인 兩者의 對立개념으로 표현되었다.

[周易大傳, 系辭上]에서는 “形而上者謂之道, 形而下者謂之器”라하여 抽象的 規律으로써의 道와 유형적 實體로써의 器를 말하였는데 이는 포괄적 범주의 우주론적 개념으로 자연규율의 의미인 自然之道 즉 天道를 나타낸 것으로 정신과 육체 문제으로써의 人道 역시 天道의 범주에 속하는 것으로 정신과 육체의 개념은 天道의 측면에서 形神關係에 근거를 두게되는 것이다. 이러한 形神論에 대하여 崔顯는 [周易探玄]에서 말하기를 “凡天地萬物皆有形質 就形質之中有體有用 體者即形質也 用者即形質之妙用也”라 하였고 范縝은 ‘形質神用’이라하여 形神을 體用關係로 이해하였다⁸⁾.

形神의 관계가 이러한을 근거로 그 범주에 따라 몇

가지로 구분되어 설명되어진다. 雷順群은[內經 多學科研究]에서 內經에서의 形神概念에 대하여 세가지로 구분한다. 첫째 자연계에 있어서 形神의 의미는 物質과 運動을 나타내며 둘째 인체에 있어서 形神은 넓게는 인체와 그 生命活動 및 生理機能을 의미하고 셋째 좁은 의미에서는 인체와 그 精神意識作用으로써 形神을 설명하고 있다^{6,10)}.

韓醫學에서 말하는 일반적인 의미에서의 形은 ‘氣’를 포함한 인체의 구성물질로서의 기본적인 존재물질을 일컫는다. 이는 곧 皮, 肉, 筋, 骨, 脈, 精, 氣, 血, 津, 液 등을 말하는데 [靈樞, 決氣篇]에서 ‘精, 氣, 津液, 血, 脈’은 ‘一氣耳’라하여 形을 이루는 물질의 기본요소는 모두 ‘氣’로 이루어진다고 인식하였다.

이러한 氣는 精과 결합하여야만이 비로소 形을 이루게 되니 이에 대해서 張介賓은 [類經附翼: ‘求正錄 大補論]에서 “形以精成 而精生于氣 所以成立吾身者 即眞陰之氣也”라 하였고 또한 “此一形字即精字也 蓋形爲天一所生 有形之祖”라하여 氣→精→形의 관계를 나타내고 있다.^{2,7)}

여기서의 ‘天一所生’의 ‘天’은 만물이 생존하는 자연계를 가리키며 ‘一’은 물질의 本源으로서 ‘氣’를 말하는 것이다.

포괄적 의미인 天道에 있어서 神의 의미는 자연계 물질운동인 陰陽의 變化規律을 말하는데 우주의 물질적 본원인 氣가 萬事萬物의 복잡한 운동변화를 발생시킴에 있어 그 변화의 공통규율인 氣의 운동으로서의 음양대립변화가 자연계 물질운동의 총 규율인 ‘神’으로 인식하였다. 그러므로 [素問, 陰陽應象大論]에서는 “陰陽者 天地之道也 萬物之綱紀 變化之父母 生殺之本始 神明之府也”라 한 것이다. 이에 대하여 丁彰炫은-[神에 대한 研究]에서 인간의 정신을 포괄하는 보다 높은 層次의 정신으로서 우주만물이 生成, 變化, 發展, 消滅하는 근원이 되는 일종의 우주정신이라하여 ‘天神’이라 말하고 있다. 우주정신인 天神이 우주만물의 生成, 變化, 發展하는 근원으로 작용하듯이 인간정신인 人神은 넓게는 인체 臟腑, 經絡의 생리활동과 五官 및 육체활동을 주관하여 病邪에 대한 防禦와 治病의 기능을 하는 총체적인 생명활동을 의미하고 좁게는 정신활동의 주체로서 感覺, 知覺, 意識, 思惟 등은 물론 감정활동이나

睡眠, 꿈 등을 주재하는 정신사유활동을 의미한다고 하였다¹⁰⁾.

2) 心과 神

形神關係와 동일하게 心神關係가 정립됨은 韓醫學을 포함한 중국사상의 대전제인 天人相應思想이 그 이론적 모태가 된다. 人身에 대한 神의 의미는 곧 形에 대한 神의 관계가 그대로 적용되어 生理, 心理 활동의 의미로서 神이 體內 臟腑中 心에 그 主宰가 있음을 나타낸 것이다. 이는 [素問:靈蘭秘典]에서 자주 언급되는 “心者 君主之官也 神明出焉”⁵⁾와 [靈樞:邪客]의 “心者 五臟六腑之大主也 精神之所舍也”³¹⁾등에서 어렵지 않게 확인할 수 있는 것으로 알 수 있다.

자연계에서의 神은 人身에 있어서 ‘心’에 그 작용처를 두게 되어 心-神의 관계를 형성하게 되는 것이다.

3) 形神合一論

形과 神, 心과 神의 관계에 대하여, 南北朝 시대의 范縝은 유명한 비유를 들어 설명하고 있다. 그는 “神之于質 猶利于刀 形之于用 猶刀之于利”라하여 칼과 그 날카로움을 들어 作用과 實質로서 불가분의 一體性を 지적하였다. 이는 더 나아가 “形者 神之質 神者形之用”이라는 표현으로 形神關係가 구체적 관념인 體用(質用)관계로 정립되어진다. 醫家の 張介賓은 더욱 명확하게 “無形則 神無以生 無神則 形不可活”이라하여 人身과 神의 상호관계성을 밝혔다.

이러한 形神合一論은 心神關係의 心理思惟現象에 대하여서도 體用關係를 원만히 도출해 내고 있는 것이다. 形神兩者의 관계는 體用的 측면에서 [素問:上古天真論]의 “形體不敝 精神不散”⁵⁾이라는 ‘神本于形’의 입장과 그 상반적인 의미로서 [素問:疏五過論]의 “精神內傷 身必敗亡”⁵⁾이라는 ‘神爲形之主’의 입장으로 서로 상호작용함을 나타내고 있다.^{2,8)}

2. 韓醫學에서의 心의 기능

心主神明, 心主神志의 의미에서 논의되는 心의 작용 기능은 주로 心理活動의 과정을 말한다. 여기에는 ① 感覺認識作用 ② 意識思惟作用 ③ 感情(五臟情志)作用

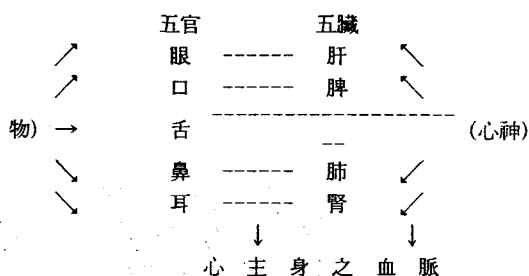
④ 五神主宰로 구분되는데 이러한 분류는 시간적 順次에 의한 것으로 이해할 수 있다. 즉, 사물을 感覺하여 받아들이고, 이를 인식한 然後에 思考作用을 하게 되며, 그러한 결과로써 感情的 상황을 유발하게 되는 것으로 볼수있기 때문이다.^{2,8,9,10)}

1) 感覺認識作用

外界의 客觀的 사물에 대한 感覺 認識은 인체가 가질수 있는 가장 기본적인 반응이다. 感覺認識作用은 感覺作用과 認識(知覺)作用으로 나눌수 있는데 感覺作用이란, 感覺器官이 직접 客觀的인 外界事物과 접촉하여 사물의 개별적 속성인 형태, 빛깔, 맛, 소리 등을 받아들이는 작용을 말하며, 認識(知覺)作用이란 이러한 感覺作用을 기본으로하여 사물에 대한 整體性を 반영하는 心理과정을 말한다. 知覺은 感覺이 轉化하여 이루어 지는데 이는 거의 동시적으로 발생하기 때문에 感知覺 혹은 感知 라고도 한다. 이러한 感覺作用에 대하여 韓醫學에서는 고유의 整體觀으로서 다섯분류로 나누어 인식하고 있다.

[靈樞:脈度篇]에서는 “肺氣通于鼻 肺和則 鼻能知香臭矣 心氣通于舌 心和則 舌能知五味矣 肝氣通于目 肝和則 目能辨五色矣 脾氣通于口 脾和則 口能知五穀矣 腎氣通于耳 腎和則 耳能聞五音矣”³¹⁾라하여 五官(五竅)-五臟-五感의 연관성을 지적하고 있다. 여기에서 유의할 것은 일반적인 五感의 眼, 耳, 鼻, 舌, 身(體)의 구분이 아닌, 口와 舌의 유사기관이 중복되어 나타나고 身(體) 感覺은 없는데 이는 韓醫學 특유의 整體觀으로 인한 표현이며 五臟과의 연관으로 말미암아 身體 전체에 대한 體感覺은 五臟구조에서 따로이 표현할수 없음을 나타낸 것으로 이해해야 할 것이다. 그렇다면 五臟이 모두 다 五官과 연관을 가져 각기의 感覺을 담당하고 있는데 유독 ‘心’만이 모든 感覺作用을 총괄한다고 할수있는가하는 의문의 근거에 대하여 [靈樞:邪氣臟腑病形篇]에서 “十二經脈三百六十五絡 其血氣皆上于面而走空竅 其精陽之氣 上走于目而爲睛 其別氣走于耳而爲聽 其宗氣上出于鼻而爲臭 其濁氣出于胃走唇舌而爲味”³¹⁾라 하였으니, 이는 感覺을 느끼는 感覺器官과 그에 연관된 五臟에 대하여, 보고, 듣고, 냄새맡고, 맛보고, 피부로 느끼는 感覺을 가능케하는 물질적 기초는 氣血인데 이러

한 氣血에 대하여, [素問:痿論]⁵⁾에서 心은 '心主身之血脈'의 작용을 함으로 感覺, 認識을 최종적으로 완성케 하는 작용을 心에 귀속시킨 것이다. 그러므로 이에 대하여 [靈樞:大惑論]에서 "目者 心之使也"³¹⁾라 하였고, [靈樞:經水]에서는 "快于耳 不解于心"이라 하고 있으니 感覺認識의 主宰處로 心을 강조한 것이다. 이러한 결과로 感覺을 받아들여 認識함에 있어 心이 主導的 작용을 하는 것으로 이해하였으니 [靈樞:逆順肥瘦篇]에서는 "將審察于物而生心"³¹⁾이라 하였고 [靈樞:本神篇]에서는 "所以任物者 謂之心"³¹⁾이라 하였다⁹⁾.



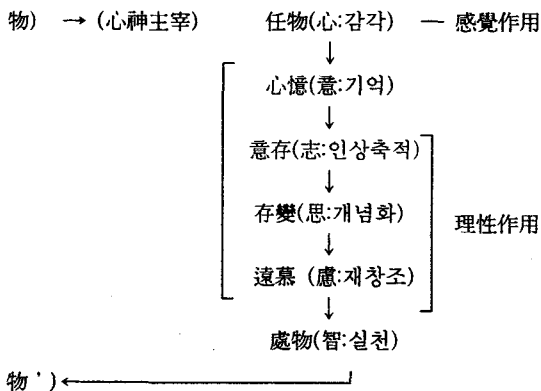
2) 思惟作用

인간의 認識思惟作用은 외부객관세계에 대한 모든 인식과정을 포괄한다. 이에 學習, 記憶, 觀察, 想像, 思考, 判斷 등의 작용이 있고 이를 기초로하여 목적성을 갖는 의식행위들, 예를 들면 情感, 意志, 言語, 隨意運動 등이 이루어진다. 이러한 작용이야말로 인간이 동물과 구별되는 인류의 독특한 心理活動인 것이다. 韓醫學에 있어서 인간의 心理的 認識思惟作用에 관한 논의는 [靈樞, 本神篇]에 근거를 두는데 여기에서 "所以任物者 謂之心 心有所憶 謂之意 意志所存 謂之志 因志而存 變 謂之思 因思而遠慕 謂之慮 因慮而處物 謂之智"라 하여 개괄적으로 표현하고 있다. '心之任物'은 객관존재가 感覺을 통하여 心神에 반영되어지는 '感覺認識段階'를 말하며, '心有所憶'은 感覺으로 받아들인 것들이 이미지로써 心神에 남게되는 기억의 의미를 가지는 '印象段階'를 말하고¹¹⁾, '意志所存'이란 이러한 객관사물에 대한 인상이 모여 뚜렷한 의지로 되는 것을 말하니 '경험과 인상이 축적되어진 단계'라 할 수 있다. '因志存變'에 대하여 말하자면, [素問:天元紀大論]에 '物極謂之變'⁵⁾이라

하였는데 명확한 의지의 형성으로 말미암아 단순한 추상적 인상이 명확한 개념화를 이루고 感性的 認識이 理性的 認識으로 발전하며 量的인 변화가 質的인 변화로 승화되는, 次元的인 변화를 의미한다. '因思遠慕'는 이미 형성된 개념으로 사물에 대한 判斷, 推理를 하는 '創造的 再思惟 段階'를 말하며 '因慮處物'은 반복적이고 주도면밀한 사고로 사물이나 상황에 적확하게 대처할 수 있는 實踐的 段階를 말하는 것이다.

이러한 心理과정에 대하여 張介賓은 類經에서 이렇게 말한다. "心은 君主之官으로 인체의 정신을 총괄하므로 人體內外的 모든 사물의 변화는 반드시 心을 거쳐야만 인식될 수 있다. 意는 마음먹은 바가 있으나 아직 확정되지 않은 상태이며, 志는 자기의 생각이 이미 결정되어 확고해진 상태이며, 思는 생각이 한 번 정해졌을 지라도 다시 반복해서 헤아려 보는 것이며, 慮는 앞일을 깊이 생각하면 반드시 근심과 의심이 생기기 마련인데 이를 慮라 한 것이며, 智는 근심과 의심이 생겼을 때 최선의 방법을 얻어내는 精神作用이다"¹²⁾.

이를 정리하면 다음과 같다.



결국 사물에 대한 認識思惟作用은 心神의 感覺作用의 촉발로 시간적 思惟形成過程을 거친후 사물을 올바르게 평가하는 사물에 대한 반응으로써 일련의 과정이 心神의 主宰下에 발생함을 알 수 있다⁹⁾.

3) 感情(情志)作用

인간의 感情은 복잡하지만 韓醫學에서는 대체로 '喜,

怒, 憂, 思, 悲, 恐, 驚' 일곱가지로 구분하고 있다.^{13,14,15)}

內經에서는 五行理論에 따른 整體觀적 측면에서 五臟과 연계하여 '怒, 喜, 思, 憂, 恐' 다섯가지로 나누는데 이를 '五臟情志' 혹은 간단히 '五志'라 한다.

感情의 종류에 관해서 儒家에서는 '喜, 怒, 哀, 樂, 愛, 惡, 欲'으로 나누고¹⁶⁾, 佛家에서는 '喜, 怒, 憂, 懼, 愛, 憎, 欲'으로 구분하며⁹⁾, 현대 心理學에서는 '喜悅, 憤怒, 恐懼, 悲哀' 네 가지로 大別하고 있지만⁹⁾ 이러한 각각의 感情은 다소간 기본적 感情을 위주로 서로 轉化하고 혹은 分化하기도 하여 복잡하게 변화하기 때문에 七情 또는 五志의 感情으로도 많은 感情을 포괄할 수 있다고 하겠다.

韓醫學에서는 感情활동을 일반적 생리현상에 속하는 것으로 인식하고 있으며 그 중에서도 특히 臟腑機能과 밀접한 연관성을 나타내고 있다.

[素問:陰陽應象大論]에서는 “天有四時五行以生長收藏, 以生寒暑燥濕風. 人有五臟化五氣, 以生喜怒哀憂恐”⁵⁾이라 하였는데 이에 대하여 [類經] 注에서는 “五氣者 五臟之氣也. 由五氣以生五志”라하여 '喜, 怒, 思, 憂, 恐'의 五志는 五臟에서 발생함을 말하였다. 또한 이러한 五志는 각기 五臟과 연계되어 '肝在志爲怒 心在志爲喜 脾在志爲思 肺在志爲憂 腎在志爲恐'의 관련성을 가지는데 여기에서 心神은 '五臟六腑之大主'로써 각 臟腑情志의 기능을 主宰하고 있다. 모든 感情은 먼저 일차적으로 心神의 조절기능을 거쳐서 각 臟腑에 의해 발휘되는데 이에 관하여 [醫門法律]에서는 “故憂動于心則肺應 思動于心則脾應 怒動于心則肝應 恐動于心則腎應 此所以五志唯心所使也”¹⁷⁾라하여 心神이 臟腑情志에 우선적인 작용을 함을 밝히고 있다. 心神은 주로 喜의 感情으로 動하지만 여타의 感情 역시 心神의 주도적 작용으로 말미암아 각 臟腑의 感情을 조절하는 것이다.

臟腑기능이 感情의 생산에 관여하는 것과 마찬가지로 感情 역시 臟腑기능에 많은 영향을 주는데 그 主宰處로 心神의 기능이 가장 중요시되어 臟腑활동을 유지시킨다 하였다. [素問, 靈蘭秘典論]에서는 “心者 君主之官也 神明出焉...主不明則十二官危”⁵⁾라하여 각 臟腑情志에 대한 心神의 주도성을 말하고 있다⁹⁾.

4) 五神의 作用

인간의 정신활동유형을 韓醫學에서는 五行으로 귀납시켜 다섯종류로 나누고 있다. '魂, 神, 意, 魄, 志'가 그것인데 이를 五神이라 한다. 五神은 정신활동의 작용상 분류로 볼수있는데 思惟活動으로 구분되는 意, 志의 표현도 포함하고 있으며, 결국 神의 구체적 표현을 그 발현 현상에 따라 달리 나타낸 것으로 神의 다른 형식에 대한 다른 표현이다⁹⁾.

(1) 魂

形神關係의 의미에서 神이 인체에 발현되는 구체적 형태중의 하나를 魂이라 稱하고 있다. [靈樞, 本神篇]에서는 “隨神往來者 謂之魂”³¹⁾이라 하였고 [類經, 臟象類]에서는 “氣之神曰魂” “神之與魂皆陽也...魂隨乎神 故神昏則魂蕩”¹²⁾이라하여 神의 氣的인 발현을 魂이라 하고 있다. 이러한 魂의 精神, 身體의 발현은 다음과 관련이 있다⁹⁾.

① 睡眠과 夢-[類經, 臟象類]에서는 “魂之爲言 如夢寐恍惚 變幻游行之境皆是也”라 하고 '中西匯通醫經精義, 五臟所藏'에서 唐宗海는 “夜則魂歸于肝而爲寐 魂不安者 夢多”라하여 睡眠과 夢은 魂과 주된 관계가 있음을 말하였다.

② 隨意運動-內經의 “肝藏血 血舍魂” “足受血而能步 掌受血而能握 指受血而能攝”에 관한 [素問釋義, 六節藏象論]의 張琦注에서는 “人之運動皆神魂之所爲 肝藏魂 故爲罷極之本”이라하여 肝-血-筋-運動-魂의 연관성을 말하였다.

③ 視覺과 勇怯-唐宗海는 [中西匯通醫經精義, 五臟所藏]에서 “晝則魂游于目而能視” “魂不强者虛怯”이라하여 魂이 視覺의 능력과 勇怯에 주된 기능을 함을 말하였다.

④ 후천적으로 형성되는 정신활동-唐代 孔穎達은 '五經正義에서 “精神性識 漸有所知 此則魂之靈也”라하여 점차적으로 魂의 靈明함이 정신활동을 이루게 됨을 말하였다.

(2) 魄

魄 역시 神의 다른 표현으로 이해할 수 있는데 대체적으로 인체생성이후 본능적 생리 기능의 발현을 魄의

작용으로 인식하고 있다. [五經正義]에서는 “初生之時耳目心識手足運動啼呼爲聲此則魄之靈也”라 하였고 [類經, 臟象類]에서는 “魄之爲用能動能作痛痒由之而覺也”라하여 본능적(不隨意的 운동)동작과 感覺기능을 主宰한다고 하였다.

또한 五臟과의 관계에 있어 魄과 肺는 연관성을 갖는데(肺藏魄) 肺藏의 主治節作用이 곧 魄의 기능으로써 생리조절과 대사기능을 의미한다고 하겠다⁹⁾.

(3) 意

意 역시 神의 思惟活動 가운데 하나로 [靈樞, 本神篇]에 보이는 것 처럼 “心有所憶謂之意”³¹⁾라하여 記憶能力을 말하고 있다. 또한 意는 五臟中 脾와 연계되어 ‘脾藏意’하는데 이는 記憶의 思惟作用이 後天之本人 脾와 관련됨을 나타내고 있다⁹⁾.

(4) 志

[靈樞·本神篇]에 “意之所存謂之志”³¹⁾라 하여 기억한 바의 보존을 ‘志’의 思惟作用으로 보았는데 이에 대하여 唐宗海는 “志者專意而不移也”라하여 思惟의 집중과 주의가 ‘志’의 기능임을 말하였다. 志는 五臟중 神과 연관되어 先天之本으로써 藏精之處인 腎이 思惟作用 중 주의, 집중력과 관련 있음을 알 수 있다.

이상의 魂, 神, 意, 魄, 志 五神은 구체적 표현으로 그 기능을 구분하고 있지만 思惟作用의 과정으로 개괄하여 말하자면 결국 心神의 主宰作用에 의하여 진행되는 정신 활동이라 할 수 있다 그러므로 [類經·臟象類]에서는 “人身之神唯心所主.....此即吾身之元神也 外如魂魄志意五神五志之類 孰匪元神所化而統乎一心”¹²⁾이라 하였고 喻昌은 ‘醫門法律, 先哲格言’에서 “心爲五臟六腑之大主 而總統魂魄兼貽志意”¹⁷⁾라하여 五神의 작용을 心神이 총괄함을 말하였다⁹⁾.

3. 儒家哲學에서 心의 이해를 위한 개념적 전제

中國哲學의 주요 주제는 그 구분이 명확하지는 않으나 대체적으로 나눈다면 本體論과 人性論으로 나눌 수 있다. 本體論은 곧 宇宙論을 말하는 것이며 人性論은

인생에 대한 논의를 말한다. 중국사상가의 대다수는 인생의 規範이 곧 우주의 本體이며 우주의 本體가 곧 도덕의 표준이라 여겼으므로 우주의 근본원리에 관한 문제는 역시 인생의 근본원리에 관한 문제로서 나눌 수 없는 관계로 인식하였다⁸⁾. 이러한 인식이 天人關係論의 근거가 되어 本體論과 人性論을 이끌고 있다.

中國哲學에서 心에 대한 논의 역시 本體論을 기반으로 人性論의 측면에서 주로 언급되어지고 있다. 그러므로 ‘心’에 대한 인식은 宇宙論의 本體論과 天人關係論을 전제로 하지 않을 수 없는 것이다.

1) 天人關係論

하늘(天)과 사람(人)의 대립적 관계는 중국철학사상 여타의 다른 개념인 陰, 陽, 道들 보다 더욱 오래된 철학적 범주로 인정된다. 이는 西周 초기의 周公 姬旦 (B.C 11C) 시대부터 유래된 것으로 알려져 있는데, 그 이후로 先秦, 漢, 隋唐代의 수많은 사상가들을 거쳐 宋 明時代에 이르러 심오한 이론적 발전을 하게 된다. 邵雍, 張載, 朱熹, 王夫之 등의 학자에 있어 天人의 문제는 가장 근본적인 질문이었고 근대 이르러서까지 30餘世紀동안 天人關係論은 끊임없이 지속된 개념이었다¹⁹⁾.

① 天人關係論의 成立淵源

서양철학과 비교하여 중국철학에서 天人關係의 문제가 주된 테마로 설정된데 관해서는 지리환경적인 요인을 주요하게 들고 있다. 기후 자연적인 조건과 철학가들의 자유로운 사고를 가능케하는 주위환경으로 말미암아 고대 희랍인들의 철학적 주제는 ‘삶’ 자체보다는 ‘宇宙의 來源’과 ‘宇宙의 實體’라는 형이상학적 本體論을 중심으로 思辨의이고 논리적인 認識論으로 발전되었다. 그에 반하여 중국인들은 농경문명의 환경아래 그들의 생활을 좌우하는 자연현상에 대한 관심은 다른 무엇보다도 절실한 ‘삶’ 자체의 문제일 수밖에 없었으니, 그러한 자연현상의 질서와 작용이 중국철학가들의 思惟前提가 되었던 것이다. 그들의 주된 관심은 우리가 삶을 기탁하고 있는 이 세계는 어떠한 것이며(天道), 그러기에 우리는 그에 어떻게 적응하고 그것을 어떻게 이용하면서 삶을 영위하여야 하는가(人道)라는 삶의 절실한 문제로써 철학을 통하여 이를 해결하려 하였으므로 자

연히 경험적이고 公利의인 倫理觀이 주축을 이루게 된 것이다. 外在環境으로서의 자연을 이해하려하고 그를 근거로하여 인간의 내면을 성찰함으로써 天道와 人性의 문제에 주된 관심이 집중되었으니 이러한 天道와 人道를 조화롭게 영위하고자 부단히 노력한 그들은 자연스럽게 天人關係를 상정하지 않을수 없는 범주로 받아들인 것이다²⁰⁾.

② 天人關係論의 주된 논의들

天人關係論은 天人相通과 天人相類 두가지 의미로 논의 되어왔다. 天人相通은 하늘과 사람이 서로 통한다는 것이고 天人相類는 漢代 董仲舒의 사상으로 하늘과 사람이 서로 유사하다는 관념인데 牽強附會하는 억지가 많은 것으로 後代에 평가되는바 자세한 언급은 생략하고 天人相通에 대한 논의를 알아본다¹⁶⁾.

③ 天人相通論(天人合一論)

天人相通의 관념은 孟子에서 발단하여 宋代 道學에서 크게 발전하였다. 이는 하늘의 근본덕성이 곧 사람의 심성속에 포함되어 있다는 주장으로 天道와 人道가 실제로 하나로 관통된다고 여긴 것이다. 우주 本體는 인륜도덕의 근원이며 인륜도덕은 宇宙本體의 流行이자 發顯으로 本體에는 도덕의 의미가 있고 도덕에도 역시 우주의 의미가 있다고 여겨 사람은 하늘의 性德을 받아서 근본性德으로 삼는다고 인식하였다.

孟子는 말하기를 “그 마음을 극진히 발휘하면 그 性을 알게되며 그 性을 알게되면 하늘을 안다”(孟子 ‘盡心’上)고하여 사람의 性은 하늘에서 받은 것이며 실제로는 性 역시 하늘의 본질이므로 性을 알면 하늘도 알게된다고 하였다.²¹⁾ 中庸에서는 “하늘이 命한 것을 性이라 하며 性을 따르는 것을 道라 하며 道를 닦는 것을 教라 한다”(中庸1章)고 하여 性은 하늘이 命한 것이며 人道의 근원이 된다고 하였다²²⁾.

孟子이후 宋代 道學에 이르러 天人相通觀念은 근본적 개념으로 자리잡았다. 張載는 “하늘과 사람은 작용을 달리하면 性을 말할수 없고 하늘과 사람이 앎을 달리하면 命을 다할수 없다. 이른바 性과 命은 性과 하늘의 道(天道)에서 작고 큰 것의 구별이 없다.”(正蒙, 誠明)²³⁾

“하늘이 지닌 본연의 능력은 또한 사람이 지닌 본연의 능력인데, 사람이 사용에 집착하여서 그 본연의 능력을 잃은 것이다”(正蒙, 誠明)²³⁾고 하여 하늘의 작용은 곧 사람의 작용이며 사람을 알면 하늘도 알수있다하여 둘이 다르지 않고 性과 道가 하나라 하였다.

程明道는 “사람과 천지는 하나이다. 그런데 사람을 다만 작다고 하는 것은 어째서인가?”(語錄) “하늘과 사람은 본래 둘이 아니므로 반드시 합일을 말할것이 없다”(語錄 2上)¹⁸⁾라 하였고 程伊川은 “道에는 처음부터 하늘과 사람의 구별이 있었던 것은 아니다. 그러나 하늘에서는 하늘의 道가 되고 땅에서는 땅의 道가 되고 사람에서는 사람의 道가 된다.”(語錄 2上)¹⁸⁾ “어떻게 사람의 道를 알면서 하늘의 道를 알지 못할수 있겠는가? 道는 하나인데 어찌 사람의 道가 (따로이)하나의 道이며 하늘의 道가 스스로 또 하나의 道이겠는가?...하늘과 땅 그리고 사람은 하나의 道라야 비로소 그 하나의 道로 서로 통하는 것이며 그 나머지도 다 서로 통한다.”(語錄18)¹⁸⁾

“道와 性은 하나이다...性的 근본을 命이라고 하고 性的 자연스런 모습을 天이라 하고, 性이 형체를 지니고 있는 것을 心이라 하고 性이 움직이는 것을 情이라 한다. 이런 것들은 모두 하나의 이치이다. 聖인이 일에 따라서 이름을 지었으므로 이와 다르게 보이는 듯한 것이다.”(語錄25)¹⁸⁾

“마음은 곧 性인데 하늘에서는 命이되며 사람에게서는 性이 되고 그 중심되는 것을 논하면 마음이라하는데 그 실체는 오직하나의 道일 뿐이다.”(語錄18)라고하여 天人相通을 더욱 발전시켜 心, 性, 情의 논의를 구체화 하였다.

二程의 天人相通論에 있어서 程明道는 비교적 마음을 중시하였고 程伊川은 비교적 性을 강조하였다. 朱子와 陸九淵의 天人相通觀念은 견해에 서로 차이가 있다. 朱子는 程伊川을 따라 ‘性卽理’라 했으나 陸九淵은 程明道를 쫓아 ‘心卽理’라 하였다. ‘性卽理’는 사람의 性이 우주의 本體와 같으며 사람이 우주의 本體를 부여 받아서 性이 되었는데 性은 마음속에 있으며 마음이 곧 性은 아니라는 의미이며 ‘心卽理’는 사람의 마음이 곧 우주의 本體와 같으며 사람은 우주의 本體를 얻어서 마음이 되었는데 마음과 性은 구별이 없다는 의미를

가진다. '心卽理', '性卽理'는 주장하는바 논의에 차이가 있지만 모두 우주本體를 도덕의 최고규범으로 본 것은 동일하다. 인간의 도덕은 곧 우주本體의 발현으로 本體로서의 이치는 사람에게서는 性이 되고 사물에서는 이치(理)가 되고 일에서는 義가되는데 모두 우주本體의 표현으로 보았다. 宋代와 明代 道學에서 말하는 하늘(天)은 대자연과 全宇宙를 의미하며 또한 궁극적 本體를 의미하였다.

清代 초기 王夫之는 天人相通에 대하여 명료한 분석을 하였다. 그는 “하늘이 마음속에 내려주고 사람이 그道を 닦는다. 하늘에는 陰陽이 있고 사람에게에는 仁義가 있다. 하늘에는 五神이 있고 사람에게에는 五官이 있다. 형체가 다르고 바탕이 떨어져 있으면 억지로 습할 수 없다. 이른바 아버지를 닮은 자식이라고 해서 어찌 아버지가 걸으면 따라 걷고 뛰면 따라 뛰겠는가? 아버지와 자식은 형체도 다르고 바탕도 떨어져있으나 이어받은 것은 오직 뜻(志)이다. 하늘과 사람은 형체도 다르고 바탕도 떨어져 있으나 이어받은 것은 오직 道이다”(尙書引義 ‘畢命’)라고하여 하늘과 사람이 서로 통한 것은 道로써 天道와 人道가 곧 相通한 것으로 보아 天人相通의 관념을 명확히 하였다¹⁸⁾.

2) 本體論

우주의 가장 궁극적인 것을 중국고대철학에서는 '本體'라 한다. 일찍이 老子와 莊子가 道를 말하였는데 이후로 역대 철학자들은 주로 道를 論하게 되어 곧 '道'가 '本體'를 가리키는 것이 되었다. 宋代 道學에서의 '道體'라는 것 역시 本體를 의미하니 곧 우주의 지극한 窮極者를 말하는 것이다. 中國哲學의 本體論은 고대의 陰陽思想과 五行思想의 결부로서 드디어 氣의 개념에 이르렀다. 老莊의 道, 易 繫辭의 太極 등은 陰陽兩儀의 근원적 실재로서 一氣를 말한 것인데 비록 儒家, 道家의 입장은 다를지언정 그들이 주장하는 道體만은 相通하는 것이었다.

漢代에는 주로 陰陽五行으로서 모든 것을 해명하려 하였기 때문에 비록 太極一氣概念은 있었지만 중점은 항상 陰陽에 있었던 것이다. 本體論이 본격적으로 논의되기 시작한 것은 宋代로써 宋代철학은 理氣心性的 연구인바 理氣는 곧 실재로서 本體論에 해당하는 것이며

心性은 곧 心理倫理로서 人性論에 해당하는 것이다.

宋代 이후로 本體論은 뚜렷한 세가지 경향으로 구분되어 발전되었는데 氣論(唯氣論), 理論(唯理論, 理氣論), 心論(唯心論)이 그것이다. 이는 처음부터 완전히 별개의 관념으로 정립된 것이 아니고 서로의 문제적 상황하에서 서로 轉移된 것이다. 이러한 철학적 상황은 北宋시대 이후로 뚜렷하게 전개되어졌는데 北宋代의 張載는 일종의 분명한 氣論을 주장하였다. 하지만 張載도 氣의 변화에는 그 필연적 법칙이 있다고 여겼으므로 程氏 형제가 이 필연적 법칙을 氣의 근본으로 생각하여 드디어 唯理論이 성립되었다. 唯理論은 朱子에 이르러 완성되었는데 唯理論은 이치를 가장 근본적인 것으로 보지만 역시 氣를 언급했으므로 理氣論이라 하기도 한다. 理氣論에서는 理와 氣가 합해져서 마음이 있고 마음속에 이치가 있는 것이지 이치가 마음자체는 아니라고 보았다. 朱子和 동시대의 陸九淵은 일종의 극단적인 唯理論을 주장하여 오직 理만 언급하고 氣는 말하지 않았고 理가 곧 마음이며 마음이 곧 理라 주장하여 결국 主觀의 唯心論의 창시자가 되었다. 이러한 관점은 王守仁에 이르러 크게 완성되었다. 王守仁의 후학들은 더욱 마음을 가장 궁극적인 것으로 보았으나 理와 氣 중에서 氣가 비교적 근본이 된다고 하였고, 氣는 마음밖에 있지 않으며 理는 氣밖에 있지 않다고 하였는데 만약 마음을 논하지 않는다면 우주는 단지 '一氣'라고 하였다. 이러한 경향으로 唯心論은 점차 唯氣論으로 전개되었다. 清代철학에서 창의적 견해를 지닌 사상가는 모두 氣論을 주장하여 氣論은 시대의 사조가 되었다. 宋代이래 本體論의 전개는 氣論으로부터 理氣論으로, 理氣論에서 唯心論으로, 唯心論에서 다시 氣論으로 전이되었다¹⁸⁾.

3) 유학의 기본 개념

① 天

天은 儒家哲學에서 가장 일반적으로 일컬어지는 궁극 존재의 명칭이다. 하늘은 至高하고 유일하며 極大의 존재를 의미한다. 또한 하늘은 만물과 인간을 초월하여 존재하면서 기후와 계절의 변화에서부터 인간의 운명에 이르기까지 모든 현상 세계를 관장하고 主宰하는 절대적 존재의 지위를 갖는다. 한편 하늘은 궁극존재를

형체적 상징으로 표현한 것이므로 ‘머리위의 푸른하늘’(蒼蒼有形之天)과 ‘신명한 主宰者로서의 하늘’(靈明主宰之天)로 구별할 수 있다²⁴⁾.

하늘에 대한 관념은 老子가 우주론을 논의 하면서 그 의미가 변화되어진다. 우주론 논의 이전의 시기에 孔子, 墨子, 孟子는 하늘이 모든 것의 최고 主宰라고 인식하였다. 孔子는 하늘을 神인 듯 하지만 神은 아니고 비인격적인 上帝, 즉 자연의 主宰者로 표현하였고, 墨子는 하늘이 가장 존귀한 神이라고 이해하였으며, 孟子는 하늘이 궁극적인 義理의 뜻이 있으며 사람에게 대하여는 최고의 主宰者이고 心性의 근원이 된다고 하였다. 老子는 우주론을 말하면서 최초로 이전의 하늘이 최고 主宰의 의미를 가짐을 부인 하였는데 老子가 말한 하늘은 땅과 상대되는 물질적인 하늘을 의미한 것이었다. 莊子는 老子의 의미의 하늘을 더욱 확충하여 땅을 포괄하는 ‘自然天’의 의미로서 하늘을 인식하였다. 이는 荀子が 말한 하늘과 같은 의미를 지니는 것이다. 漢代의 董仲舒는 하늘을 일체의 主宰者로 여겼고, 王充은 하늘이 곧 자연임을 강조하였다. 宋代에 이르러 하늘은 우주 本體의 대명사가 되었다. 하늘은 우주의 최고 至高無上한 것으로 인격적 上帝가 아닌 궁극적 本體인 것으로 이해되었다. 宋代儒家에서도 그 관점에 따라 하늘의 의미가 동일하지는 않아서, 朱子계열의 唯理論에서는 하늘이 곧 이치이며 우주의 가장 궁극적인 이치로서 일체 사물을 통괄하여 主宰한다고 인식하였다. 張載계열의 唯氣論에서는 하늘이 곧 太虛로써 氣의 본연의 모습을 의미한다고 여겼다²⁵⁾.

② 性과 天命

性은 문자상으로 心(心)과 生의 결합체로 볼수있는데 이로써 ‘살려는 마음’ 혹은 ‘살려는 의지’로 이해할 수 있다. 인간존재의 구조상 삶의 현상은 생리적 삶을 기본조건으로 하고 있음에 이러한 육체의 생명활동에서 부단한 호흡작용과 심장박동, 소화기관의 운동과 수면기능, 체온유지 등은 인간의 의지와 관계없이 작용하는 ‘살을 유지하려는 의지’로 볼수 있으니 이를 性으로 이해할수 있는 것이다. 살려는 의지는 個體의 단독작용이 아닌 살아있는 모든 물체에 존재하는 것으로 볼수 있는데 그러한 고로 나의 육체에 내재하여 나의 삶을

유지함에 있어서는 個體의 의미의 ‘性’이라하고 여타의 다른 존재에 대한 전체적 측면에서 보면 역시 그러한 性이 동일한 기능을 가지므로 이에 대하여서는 天命이라 하고 있다. 곧 全體의 측면에서의 ‘생에 대한 의지’를 天命이라하고 個體의 측면에서의 ‘생에 대한 의지’를 性이라하니 이 양자는 동일한 의미의 다른 표현이라 할 수 있다. 고로 中庸에서는 ‘天命之謂性’이라 한 것이다²⁵⁾.

③ 性情心

性은 心에 내재하여 존재의 근원을 이루고 있으며 心은 육체에 소속되어 육체를 主宰하는 작용을 하고 있다. 心에는 性과 그 性이 구체적으로 발현되어 나타난 것으로서의 ‘情’이 있고 또한 性에서 情으로 변화하는 과정을 조절하는 기능으로써 생각하는 기능(思慮), 분별하는 기능(分別), 계산하고 비교하는 기능(計較), 헤아리는 기능(商量), 외계사물을 인식하고 깨닫는 기능(知覺) 등이 있다. 性이 삶을 유지하기 위하여 좋은 색을 좋아하고 나쁜 냄새를 싫어하도록 명령하는 작용이라면 이러한 작용이 구체화되어 실제로 좋은색을 좋아하고 나쁜냄새를 싫어하게 되는 마음이 情인 것이다. 행위는 이 情이 좌우하게 되는 것이다^{25,26)}.

4. 儒家에 철학에서의 心에 대한 논의

先秦代 사상이 중에서 마음에 관하여 구체적으로 논의한 사람은 孟子, 荀子, 管子 등이 있다.

1) 孟子

孟子는 마음을, 感覺기관에서 感覺을 받아들인 이후에 생각을 주관하는 思惟器官으로 인식을 하였다. 역시 그 기반이 되는 전제로써 그는 하늘(天)을 상정하는데 그 마음이라는 것은 하늘로부터 부여받은 것이며 그것을 따로이 표현하여 ‘性’이라 하니 당위적 윤리의 근거로써 마음의 의지치를 하늘에 두고 있다. 그러한 天-性의 관계로부터 仁義禮智의 四端을 도출해낸다.

이러한 인식으로부터 “마음을 지극히 발휘하면(盡心) 하늘을 알수있다”는 논거가 나오게되는 것이다. 心의 思惟作用에 대해서는 이렇게 말한다. “귀와 눈의 感覺

기관은 생각하지 못하므로 사물에 가려지고 외부사물이 눈과 귀에 접하면 그것에 이끌려갈 뿐이다. 마음의 기관은 생각할수있고 생각하면 얻고 생각하지 않으면 얻지못하니 이것은 하늘이 나에게 부여한 것이다.”(孟子, 告子上 15). 孟子는 마음과 성과 하늘에 대하여 이렇게 말한다. “그마음을 극진히 발휘하는 사람은 그 性을 알게되며 그 性을 알면 하늘을 알게된다.”(孟子, 盡心上 1) “君子의 性은 仁義禮智가 마음속에 뿌리를 두는 것이다.”(孟子, 告子上 21)

四端에 관한 孟子의 주요한 논의는 다음과 같다. “측은히 여기는 마음은 사람마다 가지고 있으며, 부끄러워하고 미워하는 마음은 사람마다 가지고 있으며, 공경하는 마음은 사람마다 가지고 있으며, 옳고그름을 가리는 마음은 사람마다 가지고 있다. 측은히 여기는 마음은 仁이며, 부끄러워하고 미워하는 마음은 義이며, 공경하는 마음은 禮이며, 옳고그름을 가리는 마음은 智이다. 仁義禮智는 밖으로부터 나를 녹여서 변화시켜 들어오는 것이 아니고 내가 본래 지니고 있는 것이다.”(孟子, 告子上 6)라고하여 인간의 본질인 性이 곧 仁義禮智 四端임을 말하였다.¹⁸⁾

2) 荀子

先秦대에 마음에 관하여 가장 상세한 논의를 한 사상가는 荀子이다. 荀子는 마음이 感覺器官을 다스리고, 感覺이후의 認識作用을 하며, 高요함을 가지고, 形체의 주인이자 스스로 작용하는 主宰라고 하였다. 마음이 感覺기관을 다스림에 대하여 荀子는 이렇게 말한다. “형체가 갖추어지면 정신이 생성되고 좋아하고 미워하며 기뻐하고 성내며 슬퍼하고 즐거워하는 感情이 여기에 깃들이니 무릇 이와같은 것을 자연적으로 주어진 感情(天情)이라고 한다. 귀, 눈, 코, 입, 피부는 각각 맡아서 접촉하는 대상이 있고 각자의 역할은 서로 교체하여 작용할수 없으니 무릇이와 같은 것을 자연적으로 주어진 感覺기관(天官)이라한다. 마음은 몸의 중심의 텅빈한 부분에 있으며 다섯 感覺기관을 다스리니 무릇 이와 같은 것을 자연적 主宰者(마음·天君)라 한다”(荀子‘天論’). 또한 마음의 認識作用에 대하여 “마음은 밝은 認識이 있으며 밝은 認識은 귀를 통하여 소리를 알수 있고 눈을 통하여 형태를 알수 있는 것이다. 그러나 밝

은 認識은 반드시 자연적으로 부여된 感覺기관이 각기 담당한 접촉대상에 의존한 이후에야 가능하다. 다섯 感覺기관은 각기담당하는 부분을 접촉해도 인식하지 못하고 마음이 그것을 밝게 認識하는 것이지만 설명하지 않으면 사람은 그것을 認識이 아니라고 말하지 않을수 없다”(荀子, 正名)라고 하였다.

荀子는 마음이 高요함을 지니는데 대하여 심도있는 논의를 하였다. “어떻게 道를 아는가? 마음이다. 마음은 어떻게 아는가? 그것은 텅 비우고 하나로 하고 高요하게 하는 마음의 작용 때문이다. 마음은 속에 간직하고 있지 않음이 없으면서도 이른바 텅 비운 것이 있다. 마음은 늘 여러 가지로 차 있지 않음이 없으면서도 이른바 통일된 하나가 있다. 마음은 늘 움직이지 않으면서도 이른바 高요함이 있다. 사람은 나면서부터 認識능력을 지니고 있으며, 認識능력이란 기억을 하게되고 기억한 것을 간직하는 것이지만 이른바 텅 빈 것이 있다. 이미 간직한 것을 가지고 앞으로 받아들일것을 방해하지 않는 것을 텅 비운다고 한다. 마음이 생성되면서 認識능력을 지니고 認識하면서 구별이 생기니 구별이란 여러가지를 동시에 認識하는 것이다. 여러 가지를 동시에 認識하는 것은 다양하게 나누어지는 것이다. 그러나 이른바 하나를 지닌다는 것은 이 하나로써 저 하나를 해치는 것이 아니므로 이것을 하나로 하는 것이라고 한다...마음은 항상 움직이지 않음이 없으나 이른바 高요함을 지니니 꿈을 꾸거나 복잡하고 어지러운생각이 認識능력을 어지럽히지 못하기 때문에 이것을 高요함의 상태라고 한다.”(荀子‘解蔽’) 荀子는 또한 마음이 형체에 대하여 主宰함을 말하였다. “마음이란 형체의 임금이다. 그리고 神明의 주인이다. 명령을 내릴수는 있지만 명령을 받는 곳은 없다.”(荀子‘解蔽’)

주지하는 바와 같이 荀子는 孟子와는 다르게 性에 대한, 그리고 마음에 대한 견해를 나타낸다. 그는 마음속의 心理과정을 4가지로 구분하여 말한다. “生の 자연 본질이 곧 性이며, 性의 好惡喜怒哀樂이 곧 情이며, 情이 발생후후 마음으로 선택하는 것이 곧 慮이며, 마음이 사려를 거친후 다시 의지에 의하여 모든 실천에 결부 시키는 것이 곧 偽인 것이다.”(荀子, 正名) “마음은 이로움을 좋아하고 욕체는 안락한 것을 좋아하는 등과 같은 것은 모두 사람의 性과 情으로부터 생기는 것이

다. 이는 감응하여 저절로 그러한 것이며 어떤 일에 의 존하여 발생하는 것이 아니다.”(荀子, 性惡) 이는 마음이 이로운을 좋아하는 것을 性이라하여 性惡說의 근거로 삼는다. 荀子は 情은 인간의 욕망으로인하여 발생한 것으로 전제하여 그러한 욕망을 억제하고 다스리는 작용은 마음이 할수있다고 하였다.“욕망이 아무리 크다고 하여도 실천이 거기에 미치지 않음은 마음이 그것을 제약하기 때문이다. 마음의 판단이 도리에 맞으면 욕심이 아무리 많아도 어찌 평화로운 다스림에害가 되겠는가?”(荀子, 正名)라고 하였다^{18,27)}.

3) 董仲舒

漢代의 董仲舒는 마음이 感情과 認識, 思慮作用을 포괄한다고 하였다. “마음에는 슬프고 즐겁고 기쁘고 성내는 것이 있다...마음은 思慮作用을 지닌다”(春秋繁露, 人副天數) 또한 “몸은 마음을 근본으로 한다”고하여 마음이 몸의 主宰가 됨을 말했다.(春秋繁露, 通國身) 역시 그도 정욕을 통제하는 힘은 마음에 있다고하여, “속으로 모든 악을 통제하여 밖으로 드러나게 하지 않는 것은 마음의 작용이다”라고 하였다.(春秋繁露, 深察名號)¹⁸⁾

4) 宋代 道學者들의 논의들

宋代에 新儒學(혹은 性理學)이 발전하면서 心, 性, 情 등은 가장 주요한 철학자들의 논점이 되었다. 張載는 “性和 知覺을 합하여 마음이라는 이름이 있다.”(正蒙 ‘太和’) “마음은 性과 情을 포괄한다.”(語錄)고 하였고 程明道는 “사람의 마음은 認識이 없을수 없으나 단지 人慾에 가리면 天理를 잃는다”고하여 마음의 認識作用을 말하였다.(語錄 11) 그의 동생인 程伊川은 더욱 상세하고 치밀하게 논의를 전개한다. 그는 “認識하지 않으면 마음이 없다고 하는데 마음이 없다는 것은 무슨 말인가? 아니다. 마음은 형체가 없으나 비로소 일을 주관할때에 곧 그 안에 있으며 그일이 끝나면 마음을 볼수 없다.”(語錄 18)고하여 認識作用의 주체로서 마음을 말하고 있다. 그리고 이전까지의 개념적인 문제들을 명확히 분류하여 강조한다. 그는 “性的 근본을 命이라고 性이 스스로 그러한 것을 天이라 하고 性이 형체를 지니고 있는 것을 心이라 하며 性이 움직인 것을 情이

라한다. 이 몇가지는 모두 하나이다.”(語錄25) “이치로부터 말하자면 하늘이라고 하고 부여받은 것으로부터 말하자면 性이라 하며 사람에게 간직되어 있는 것으로부터 말하자면 心이라 한다.”(語錄22) “마음은 곧 性이다. 하늘의 입장에서는 命이며 사람의 입장에서는 性이고 그 주인이 되는 것을 논하자면 마음이 되는데 사실은 단지 하나의 道 일뿐이다. 진실로 道를 통할수 있으면 또한 어찌 한계가 있겠는가?”(語錄18)라고하여 天命-心-性-情의 동일함과 그 표현상의 차이를 말하였다. 당연히 그는 天理와 慾望을 다루게 되는데 이를 두고 人心, 道心으로 나누어 말하고 있다.“人心이 위태롭다함은 人慾을 말하며 道心이 은미하다함은 天理를 말한다.”(語錄11) “마음과 道는 두루 섞여있는 하나이다. ‘그 양심을 놓아버린다’는 것에 대해서 말하자면 그것을 道心이라 함에 그 양심을 놓아버리면 불안정하여 위태로움에 빠진다. 오직 순수하고 한결같음(惟精惟一)은 道를 실천하는 원리이다.”(語錄 21 下) 라고하여 양심을 놓아 잃어버리지 않으면 그 마음이 곧 道心이므로 마음과 道는 하나라고 하였으며 양심을 잃어 욕망에 빠지면 이것이 곧 人心으로 위태롭다고 한 것이다¹⁸⁾.

5) 朱子

先秦代 荀子 이후로 마음에 관하여 가장 엄밀한 논의를 전개한 인물은 朱子이다. 그는 宋代의 張載, 程明道の 氣를 중시한 견해와 理를 중시한 程伊川의 견해를 두루 조화시켜서 理-氣, 二元論의 입장으로 학설을 수립하였다. 朱子가 말한 마음은 대체적으로 네가지 요점으로 구분할수 있다. 첫째, 마음의 특질은 知覺이며 理와 氣가 합해져서 마음이 있다. 둘째, 마음은 몸의 主宰이다. 셋째, 마음은 性과 情을 포괄한다. 넷째, 人心과 道心이다. 마음의 知覺에 대하여 朱子は 氣의 연관성을 말한다. “人心은 형체를 지닌 氣가 감응하는 것으로써 말한것이고 형체를 지닌 氣를 갖춘 것을 사람이라하고 의리에 합치되는 것을 道라고 하고 知覺機能이 있는 것을 마음이라고 한다”(語類 140) “知覺하는 것은 마음의 이치이며 知覺할수 있는 것은 氣의 靈明함이다.”(語類 5) “知覺이 마음의 靈明함이며 진실로 이와같다면 또한 氣가 하는 것인가? 오로지 氣는 아니고 먼저 知覺의 이치가 있는 것이다. 이치는 知覺이 아니고 이치

와 氣가 합해져서 知覺할수 있게된다. 비유컨데 여기에 촛불이 있는데 이것은 기름을 얻어야만 곧 활활 타오르는 불꽃을 낼수 있는것과 같다.”(語類 5) 마음이 몸의 主宰가 되는 것에 대하여 이렇게 말한다. “무릇 마음이란 사람 몸의 주인이 되는 것이고 하나이지 둘이 아니며 주인이 되며 종이 되는 것이 아니다. 마음은 사물을 부리며 사물에 부림을 당하지는 않는다.”(觀心說) “마음은 主宰를 말한다. 움직임과 고요함을 모두 主宰하는데 ...마음이 속에 융합되어 있으면서 몸을 거느리고 스스로 그안에 있다.”(語類 5)

朱子の 마음이 性과 情을 포괄한다는 논의는 매우 명쾌하고 정밀하다.

“마음은 性과 情을 포괄하여 고요하며 움직이지 않지만 仁義禮智의 이치를 갖추고 있다. 마음이 움직이는 것은 곧 情이다...마음은 神明의 집이며 한 몸의 主宰이다. 性은 여러 道理이며 하늘에서 그것을 얻어 마음에 갖춘 것이다. 지식과 사려가 발현된 것이 곧 情이다”(語類 98)

“性은 오직 이치이며 情은 이치가 흘러나와 움직여 작용한 것이다. 마음의 知覺은 이 이치를 갖추고 이 情을 실행하는 원리이다.”(答潘謙之) “仁義禮智는 性이다. 측은히 여기는 것, 부끄러워하고 미워하는 것, 사랑하는 것, 옳고 그름을 가리는 것은 情이다. 仁으로써 사랑하고 義로써 미워하고 禮로써 사양하며 智로써 認識하는 것이 마음이다. 性이란 마음의 이치이며 情은 마음의 작용이니 마음은 性과 情의 主宰이다.”(元亨利貞說) 人心, 道心은 따로이 마음을 구분한 것이 아닌 그 근거에 따른 구분으로 이렇게 말한다. “이 마음의 靈明함이 이치에서 자각하는 것이 道心이며, 人慾에서 자각하는 것이 人心이다.”(答鄭子 上) “...마음은 곧 하나인데 올바르게 올바르게 못 한 것으로써 그 이름을 다르게 한 것이다.”(觀心說) “마음을 텅 비우고 영특하게 작용하는 知覺은 하나일 뿐이다. 그런데 人心과 道心の 차이가 있다고 여기는 것은 그것이 어떤 것은 形氣의 사사로움에서 생기고 어떤 것은 性命의 올바른 곳에서 근원하기 때문이다.....그러나 사람은 이 형체를 가지고 있지 않음이 없다. 그러므로 아무리 현명한 사람이라도 人心이 없을 수 없으며 또한 이 性을 지니지 않음이 없다. 그러므로 아무리 어리석은 사람이라고 道心이 없을 수

없다.”(中庸章句 序)라고하여 사람은 단지 하나의 마음을 지니고 있지만 어떤 때에는 공평무사하고 어떤 때에는 사사롭고 어떤 때에는 이치에 근원하고 어떤 때에는 욕망에서 나오게되니 道心과 人心이 어그러지는 바를 지니지만 실제로는 오직 한 마음이 있을 뿐이라고 하였다^{18,28,29)}.

6) 陸九淵

朱子와 同時代 人으로 陸九淵과 朱子는 마음에 대한 견해가 많이 달랐다. 陸九淵은 朱子가 말한 性, 情, 心, 人心, 道心은 모두가 心 하나로 귀결됨을 주장하여 朱子의 학문은 지리하고 번잡하다고 하였다³⁰⁾. 그는 性, 情과 心에 대한 朱子의 표현을 이렇게 비판한다. “오늘날 학자는 글을읽는데 단지 글자를 풀이할뿐 더욱 그 피가 통하는 맥락을 추구하지 않는다. 또한 情, 性, 心, 才 같은 것은 모두 하나의 일반적인 것으로서 말이 우연히 같지 않았을뿐이다....반드시 설명하고자 할 때에는 곧 하늘의 입장에서 性이되고 사람의 입장에서 心이 되니 이것은 대체로 내 친구가 말한 것으로서 실제로는 반드시 이와같지는 않다.”(語錄) 人心과 道心 역시 구분하는 자체를 억지라고 여겨 “대개 人心을 人慾으로 보고 道心을 天理로 여기는데 이러한 설명은 옳지 않다. 마음은 하나인데 사람에게 어찌 두 마음이 있겠는가?”(語錄)라고 하였다. 四端은 性이라고 朱子는 말했는데 이것 역시 단지 本心일 따름이라고 陸九淵은 말한다. “측은히 여기는 것은 仁의 실마리이다. 부끄러워하고 미워하는 것은 義의 실마리이다. 사랑하는 것은 禮의 실마리이다. 옳고 그름을 가리는 것은 智의 실마리이다. 이것이 바로 本心이다.”(年譜 34 才) 陸九淵의 心學은 明代 王守仁에 이르러서 원만한 발전을 보게된다¹⁸⁾.

7) 王守仁

王守仁의 號는 陽明으로 陸九淵의 학문을 이어받아 크게 완성시켰음으로 후대에서는 그의 학문을 가리켜 陽明學이라 하였다. 陽明은 원래 朱子를 따랐으나 陸九淵의 心學을 마침내 그 宗旨로 삼았다. 그리하여 그의 학문에는 陸九淵의 학설을 위주로 하고 程伊川과 朱子の 이론도 원용하여, 心과 性과 理는 하나라고 본것은 陸九淵과 같으나, 人心, 道心을 말함에 있어서는 程伊川

을 따라 人慾을 없애는 것을 주장하였다. 陽明은 마음이 知覺함을 특질로 삼고 몸을 主宰한다고 하여 “마음은 하나의 꿰뚫기가 아니라 知覺하는 것이 곧 마음이다. 귀와 눈이 듣고 보는 것을 認識하고 손과 발이 아프고 가려움을 認識하는 것과 같이 이러한 知覺이 마음이다.”(傳習錄 下)라고 하였다. 마음이 몸을 主宰한다함에 있어서는, 마음의 靈明함은 곧 認識作用을 일컫는 것인데 이러한 認識능력으로서의 靈明함이 온 몸의 움직임과 고요함을 主宰한다고 하여 “마음이란 몸의 主宰이다. 눈이 비록 보지만 볼수 있는 원인은 마음이다. 귀가 비록 듣지만 들을수 있는 원인은 마음이다. 입과 손발이 비록 말하고 움직이지만 말하고 움직일수 있는 원인은 마음이다.”(傳習錄 下)라고 하였다. 그는 또 “사물의 이치는 내 마음의 밖에 있지 않고 내 마음의 밖에서 사물의 이치를 구하면 사물의 이치는 없다. 사물의 이치를 빠뜨리고 내 마음을 구하면 내 마음은 또한 어떤 것인가? 마음의 本體는 性이며, 性은 곧 이치이다.”(答顧東橋書)라고 하여 모든 것의 이치는 마음에 있고 그러한 마음의 本體는 性이므로 性이 곧 이치라 하였다. 그는 또한 ‘良知’에 대하여 말하였는데, 天理의 靈명한 깨달음이 곧 ‘良知’로서 이것이 곧 마음의 本體라고 하였다. “무릇 마음의 本體는 곧 天理이다. 天理의 맑고 밝은 靈명한 깨달음이 이른바 ‘良知’이다”(與舒國用)라고 하여 이치의 靈明함이 곧 知覺, 認識作用을 하며 그러한 바를 부여받은 것으로 말하자면 ‘性’이고, 그러한을 主宰하는 것을 ‘心’이라고 하였다.

人心과 道心에 대해서는 “마음은 하나이다. 사람에게서 복잡하게 섞여 있지 않은 것을 道心이라하고, 사람의 인위적 행위에 복잡하게 섞여 있는 것을 人心이라고 한다. 人心이 그 올바름을 얻은 것이 道心이며, 道心이 그 올바름을 잃는 것이 人心이니 애초에 두 마음이 있는 것이 아니다. 程伊川은 人心이 人慾이고 道心이 天理라 했는데 그 말은 세밀히 분석한듯하며 그 의미는 실제로 얻은바가 있다.”(傳習錄 上)라고 하여 人心, 道心을 구분하였으니 이는 陽明이 天理를 보존하고 人慾을 제거하는 것을 매우 중시함을 나타내는 것으로 결국 마음을 하나로 본 바는 陸九淵과 같으나 天理, 人慾에 대한 논의는 朱子를 따른 것이다^{18,28)}.

8) 王夫之

清代 인물인 王夫之는 張載를 잇는 唯氣論자로 알려져 있듯이 이후의 학자들(唯理論者)과는 논점을 상당히 달리했다. 그들은 약간의 차이는 있을지언정 결국 天理를 중요시하여 性과 心을 주논점으로 삼아 논의를 전개하였는데 반하여 王夫之는 도리어 마음이 感覺器官을 포함한 신체와 內部臟腑에 상당히 의지함을 주장하였다. 마음의 특질은 知覺인데, 그 知覺作用은 각 기관에 의지하여 感覺機能이 정상적이지 못하게 되면, 즉 感覺器官이 물질적으로 이상이 있으면 마음의 知覺作用 및 認識作用은 불가능해지는 것이니 마음에 대한 몸의 통일성과 상호작용을 더욱 중시하였다. 그는 “한 사람의 몸에서 핵심에 거주하는 것이 마음이다. 그러나 마음의 신묘하고 밝은 작용은 五臟에 걸쳐서 의탁하고 있고 五官의 感覺에 의존한다. 肝, 脾, 肺, 腎은 魂魄과 기억하고 생각하는 내적바탕이다. 하나의 臟腑가 이치를 상실하면 마음의 영묘한 기능이 이미 손상된다. 눈이 없으면 마음은 색을 구별하지 못하고 귀가 없으면 마음은 소리를 알지 못하며 손발이 없으면 마음은 지시하고 부릴수 없다. 하나의 感覺기관이 작용을 상실하면 마음의 영묘한 기능이 이미 무너진다. 그런데 만일 하나의 마음을 분리시켜 다양한 작용을 제거할수 있다면 그 영묘함을 발휘할수 있겠는가?(尙書引義 ‘畢命’)라고 하여 신체의 感覺器官과 五臟이 心에 대하여 우선적인 의미를 갖는다고 인식하였다¹⁸⁾.

IV. 考 察

神志의 작용을 주로한 韓醫學에서의 心의 기능은 感覺, 認識, 思惟, 感情을 主宰하는 것으로 인식되었다. 感覺作用은 視覺, 聽覺, 嗅覺, 味覺, 體感覺으로써 이들의 작용은 五官의 感覺器官을 통하여 血脈의 운행으로 각 內部臟腑와의 연계로, 心의 主宰下에 이루어지는데 感覺과 동시에 사물에 대한 일차적 認識作用이 이루어지고, 그 이후에 思惟作用으로써 心有所憶(意)의 記憶, 所存(志)의 인상축적, 存變(思)의 개념화, 遠慕(慮)의 창조적 再思惟, 處物(智)의 思惟的 實踐作用들이 단계적으로, 즉 感性作用 후의 理性作用으로 이루어짐에 이 또 한 心神의 주도하에 이루어지며 그러한 思惟作用을 기

본으로 感情의 여러형태들이 발생하게 되는데, 이러한 感情作用 역시 心神이 주도, 조절하는 것으로 인식하고 있다.

그러므로 韓醫學에서 이해하는 心은 心神의 주도적 기능과 더불어 외계 사물에 대한 神의 반응변화로서 [靈樞:本神篇]에서의 “所以任物”의 物로부터 시작하여 “因慮處物”의 物로 귀납되어 지는 것으로 알수있듯이 외계적 事物의 주체, 즉 個體의 본질에 대한 해석보다도 외부상황에 대한 個體의 반응을 위주로 한 해석이 이루어 짐을 확인할 수 있는데, 感覺은 물론이고 感情作用 역시 그에 근거를 둠으로써, 認識思惟의 주체를 외부사물에 두려는 경향을 볼 수 있다. 韓醫學에서의 心은 물론 心神의 主作用으로써 말하고 있지만, 그것은 心神자체보다도 외계사물에 대한 반응으로써의 작용도 또한 증시하였다 할 수 있다.

儒家哲學의 주요 사상가들도 물론 感覺, 知覺, 認識, 思惟, 感情의 작용을 心의 기본적 기능으로 말하고 있는데 孟子, 荀子, 董仲舒, 張載, 二程, 朱子, 陸九淵, 王陽明, 王夫之 등은 그러한 점에서는 거의가 동일한 견해를 가지고 있다. 그러나 儒家哲學의 주된 논제는 인간존재의 문제에 근본을 두고 있음에 聖人, 君子라는 온전한 인간성의 실현을 위해서 心-身の 이중구조 아래 心을 어떠한 근거로써 이해할것인가라는 人性論의 당위적인 목표로 天命, 性, 情, 理, 氣, 人心, 道心과 같은 엄밀한 논리로서 心을 천착한 것이다. 儒家哲學에 있어 성리학의 心性論에서는 인간의 정신 즉, ‘心’의 문제에 각별히 주의를 기울여 분석을 추구하였는데 여기에서 心은 神明不測하고 虛靈不昧한 인간내면의 주체로서 一身의 主宰가 되는 것으로 정의하고 있다. 이 心의 本體를 ‘性’이라고 性은 하늘에서 부여된 것으로 인식하였으며, 心이 사물에 감응하여 발현하는 작용을 情이라 하며 心은 性と 情을 통섭하는 실체라고 보았다. 이러한 心은 신체를 主宰하며 하늘에서 부여받은 性을 그 本體로 하고 있지만 性을 理라고 한때 상대시켜 心을 氣라 규정하고 있는 입장은 그만큼 心이 신체와 함께 氣의 영역에 속하여 공통의 존재근거를 지니고 있음을 말해주는 것이다. 즉, 心은 한편으로 신체를 넘어서 天의 영역에 속하고 있으면서 다른 한편으로는 물질적 氣의 영역에 속하여 신체와 연결되고 있는 이

중구조를 지니고 있는 것으로 이해되는데 이러한 心의 이중구조는 바로 인간존재의 특성을 이루는 것이다. 이 점에서 인간의 마음은 고정된 물질적 대상의 무엇이 아니라 다양하게 발휘될수 있고 형성되어가는 살아있는 존재이며 儒家의 근원적 가치기준에 따라 부단히 새롭게 해석되고 평가될수 있는 존재로 제기 되어졌다. 그리하여 儒家에서는 인간의 정신(心)을 어떻게 규정하고 그 모범적 전형을 어떻게 실현할것인가라는 문제가 儒家에서의 인간이해와 修養論의 실천적 구원을 위한 주요과제가 되었던 것이다. 그러한 결과로 儒家哲學에서는 認識주체를 性을 근거로하여 철저히 個體 자체에 두려는 자세를 근본적으로 견지하였다. 이러한 인식으로부터 天에 근거를 둔 性의 이해와 情, 理, 氣의 논의를 거쳐 天理와 人慾, 人心과 道心의 주제로 논의가 전개, 발전하게 되어 인간본연의 존재가치를 心의 틀 안에서 찾게된 것이다. 그로부터 儒家의 修養論이 전개되었던 것이다²⁴⁾.

V. 結 論

韓醫學과 儒家哲學에서 논의되는 心의 고찰을 통하여 다음과 같은 결론을 얻을 수 있었다.

1. 韓醫學에서 心은 內在의으로 神의 주된 발원처이다.
2. 心은 外部客觀世界에 대한 반응작용으로 感覺, 思惟, 感情기능을 主宰한다.
3. 儒家哲學에서 心은 天에 근거한 性의 발원처로서 感覺, 思惟, 感情作用을 主宰한다고 인식하였다.
4. 宇宙本體에 대한 인식의 근거에 따라 心에 대한 해석은 氣와 理 들중 한쪽으로 치중되었으나 결국 心은 性의 문제로 귀결되었다.

參 考 文 獻

1. 李挺:醫學入門, 南昌, 江西科學技術出版社, p. 126, 1988.
2. 張伯華:中醫心理學, 北京, 科學出版社, pp. 51-58, 1995.
3. 陳立夫:中國哲學의 人間學의 理解, 서울, 民知社, pp. 141-178, 1988.

4. 黃義完 外:東醫精神醫學, 서울, 現代醫學書籍社, pp. 99-109, 1987.
5. 洪元植:精校黃帝內經素問, 서울, 東洋醫學研究院 出版部, p. 12, p. 23, p. 34, p. 36, p. 166, p. 233, 1985.
6. 雷順群:《內經》多學科研究, 江蘇, 江蘇科學技術 出版社, pp. 13-15, 1990.
7. 張介賓:類經圖翼, 서울, 成輔出版社, p. 440, 1982.
8. 何裕民:中國傳統精神病理學, 上海, 上海科學普及 出版社, pp. 1-2, pp. 42-49, 1995.
9. 王克勤:中醫神主學說, 北京, 中醫古籍出版社, pp. 20-39, 1988.
10. 丁彰炫:神에 대한 研究, 慶熙大大學院 博士學位 論文集, pp. 58-63, pp. 93-94, 1997.
11. 류영수, 최공한:記憶障礙에 관한 東西醫學의 比較 研究, 동의신경정신과학회지 제7권 제1호, p. 155, 1996.
12. 張介賓:張氏類經, 서울, 成輔出版社, p. 50, 1982.
13. 鄭遇悅:韓方病理學, 이리, 圓光大學校 韓醫科大學 病理學教室, p. 122, pp. 179-180, 1984.
14. 陸雷:外:醫部全錄 第2冊, 北京, 人民衛生出版社, p. 967, 1983.
15. 宋一炳, 李文宰:四象醫學의 四端七情論에 대한 考察, 大韓韓醫學會誌 第10卷 第1號, p. 42, 1980.
16. 古典影印四書五經, 禮記(卷之九), 서울, 景文社, p. 279, 1981.
17. 王新華 編著:中醫歷代醫論選, 江蘇, 江蘇科學技術 出版社, p. 508, 1983.
18. 張岱年:中國哲學大綱(上), 서울, 까치, p.223, pp. 357-358, pp. 370-378, pp. 479-488, pp. 492-508, 1998.
19. 馮寓:天人關係論, 서울, 신지서원, pp.15-16, 1993.
20. 韓國東洋哲學會 編:東洋哲學의 本體論과 人性論, 서울, 延世大學校出版部, pp. 169-170, 1990.
21. 孟子:成均館大學校, 서울, p. 705, 1968.
22. 中庸:成均館大學校, 서울, p. 769, 1968.
23. 장윤수:정주철학원론, 서울, 이론과 실천, pp.213-214, 1994.
24. 琴章泰:儒教思想의 문제들, 서울, 여강출판사, p.2, 1991.
25. 李基東 譯解:大學中庸講說, 서울, 成均館大學校出版 部, pp. 92-94, 1997.
26. 李基東 譯解:孟子講說, 서울, 成均館大學校出版部, pp. 520-523, 1994.
27. 鄭長澈 譯解:句子, 서울, 惠圓出版社, pp.372-374, p. 472, pp. 490-493, 1994.
28. 시마다겐지:朱子學과 陽明學, 서울, 까치, pp.110-116, 1989.
29. 오하마아키라:범주로 보는 朱子學, 서울, 예문서 원, pp. 205-224, 1997.
30. 夏乃儒 主編:中國哲學問答, 서울, 한울아카데미, pp.195-198, 1991.
31. 楊維傑 編:黃帝內經譯解靈樞, 서울, 成輔社, p. 42, p. 85, p. 156, p. 190, p. 259, p. 271, p. 303, p. 494, p. 604, 1980.

= Abstract =

Understanding of the mind in oriental medicine and confucianism

Oh Sang Kwon,
Byung Su Gu

Dept. of Neuropsychiatry, College of Oriental
Medicine, Dong Guk university

According to studing on the mind in oriental
medicine and confucianism, I got the following
results.

1. In oriental medicine, the mind (心) is main
faculty region of shin(神) in the human body.
2. The mind have functional reaction of sensation,
rational thinking, and emotional faculty for
objective world.

3. In Confucianism, the mind express the Sung (性) which is based on the Heaven (天), and it control sensation, rational thinking, and emotional faculty.
4. To the understanding ground of universal reality, the mind was explained Qi (氣) or Li (理), and come to an end about the Sung (性).