

조선조 의학 텍스트의 정치사상적 함의 : 『동의보감』과 『동의수세보원』을 중심으로*

慶熙大學校 教養學部¹

丁福喆¹ **

Significances on Political Thoughts in Traditional Korean Medical Texts- with Special References to 『Dong-uibogam(東醫寶鑑)』 and 『Dong-uisusebowon(東醫壽世保元)』

Jeong Bok-cheol¹ **

¹School of General Education, Kyung-Hee University

Previous studies 『Dong-uibogam(東醫寶鑑)』 or 『Dong-uisusebowon(東醫壽世保元)』, Korean medical text written in the 16th/19th century, have focused mainly on his theories of Daoism and Neo-Confucianism or Post-Confucianism. This Study suggests that the 『Dong-uibogam』 and 『Dong-uisusebowon』 were the scholarly products of the Early Modern Neo-Confucians during the Joseon Dynasty period . These Early Modern Neo-Confucians ruled the dynasty rationally, and edited books on medical science, one of which were the 『Dong-uibogam』 or 『Dong-uisusebowon』. In these books, religious aspects of Daoism was excluded because these elements were not in agreement with medical science or Neo-Confucianism. The 『Dong-uibogam』 and 『Dong-uisusebowon』 were also translated into the Korean vernacular script based on an obligation to govern the people. This was example of Confucian enlightenment which was Early Modernity of 『Dong-uibogam(東醫寶鑑)』 or 『Dong-uisusebowon(東醫壽世保元)』 thought.

Key Words : Traditional Korean Medicine, Dong-uibogam(東醫寶鑑), Dong-uisusebowon(東醫壽世保元), Confucianism, modernity

I. 序論

최근 한의학계에서는 東西·古今, 즉 동양과 서양 및 전통과 현대라는 시공간적 좌표로부터 발출되는 일련의 사태들에 마주하면서 ‘정체성’의 아포리아를 경험한 듯하다.¹⁾ 이는 곧 東의학과 洋의학, 漢의학과

* 본 논문은 2009년 11월 5일에 원광대학교에서 개최된 大韓韓醫學原典學會 2009年 定期學術大會에서 발표한 논문을 수정보완한 것임.

** 교신저자 : 정복철, 서울 동대문구 회기동 1번지 경희대학교 교양학부(정치학).

E-mail: jbc@khu.ac.kr Tel: 02-961-9267

접수일(2009년 12월 21일), 수정일(2010년 1월 11일), 게재확정일(2010년 1월 12일)

1) 2009년 『동의보감』의 유네스코 세계기록유산 등재와 관련

韓의학 사이에서 오는 단순히 ‘같음’과 ‘다름’의 인식적 차원에서 비롯되는 듯하지만, 궁극적으로는 존재의 문제(To be, or not to be, that is the question)로 치닫게 된다는 점에서 지극히 실존적이다. 기나긴 세월동안 醫人들은 시대적 요청들과 소통하면서 축적해 온 역량이 문화 및 텍스트 속에 여실히 함장되어 있기에 웬만한 타박쯤이야 애써 외면하며 온길 살피고 갈길 재촉해보지만 그 목시적 발걸음은 웬지 가벼워 보이지만은 않다.

이러한 현상은 지금까지 한의학계가 양의학 일반에 대하여 자신의 정체성 및 존재성에 대하여 스스로 주장하거나 선포한 적 없이 일방적으로 매도당했던 저간의 역사적·정치적 경위 및 실존적·생존적 사태와 더불어 진행되어 왔기 때문일 것이다. 서양의학에서는 그들의 문명적 견해를 통한 정상/비정상, 중의학에서는 그들의 華夷적 사유를 통한 중화/야만(夷·戎·蠻·狄)이라고 하는 위계적 세계관으로 타자에 대한 일방적 시선과 작위의 질서를 구축하였다. 이러한 상황에서 “왜 한의학인가?”라는 자문에 서양의 근대적 사유와 그 실천으로서 전개되어온 양의학과 도교와 유교 등 동양적 사유를 동렬의 비교선상에서 자답할 수밖에 없었다는 점이다.

이처럼 오리엔탈리즘 및 중화주의적 사유는 “우리가 본 바, 그대들은 별종이니 우리 본종이 제시한 범주 그대로 따라라”를 통하여 그 삶의 양식에 대한 格物과 致知의 여지도 없이 아주 승엄하게 엄습함으로써 시공적 인간세의 화두를 장악하고 말씀들의 아성을 축조해 왔다. 이러한 세계에 포괄·포섭된 권역인들은 숙명적으로 순응하거나 그 범주 내에서 응전할 수 있는 행로 및 수단만이 容許되어 아예 궤도 밖의 논리는 상상할 수 없는 구멍한 타자로 결박될 수밖에 없다. 이윽고 權者들이 구축한 과학·지식 담론은 곧

하여 의사협회는 “『동의보감』이 오늘날 상식에는 전혀 맞지 않는 내용으로 가득 차 있음에도 선정된 것은 그 내용보다는 이의 편찬에 담긴 정신을 중요하게 평가한 것으로, 단지 역사상의 유산일 뿐 그 등재 의미가 한의학을 의학으로 인정했다는 의미는 아니며, 그럼에도 자신의 세력확장을 위한 선전에 이용하는 것은 황당한 일로 문화유산과 과학을 구별 못하는 행태”라고 논평했다. 결국 『동의보감』의 등재는 역사상 ‘유산’일 뿐 한의학은 의학이 아니라는 것이다. 국민일보. 2009. 8. 3.

학문적·사회적·문화적 측면에서 진실(true)이자 명제(thesis)이며 공리(axiom)로서 소통된다. 따라서 『동의보감』은 단지 의료사적 유제일 뿐 (정상)의학이 아니라는 지식담론의 자장으로부터 근원적으로 벗어날 수 없다. 이제 한국사회는 세계화(-서구화)된 근대 의료체계에 완전히 편입되었고 전통사상에 근거한 한의학의 언어 및 세계관은 (양)의학적 가치관과는 그 심연이 다르게(false) 취급된다. 때문에 현대사회에서 한의학은 정상의학-서양의학-의 여백을 메꾸는, 열세적·보완적인 대체의학의 명맥만을 유지할 뿐이라는 의식이 조장되어 간다. 그래서 『동의보감』은 역사상 ‘유산’일 뿐이며 한의학은 더 이상 의학일 수 없다.

여기에서 돌발적인 반론이, 아니 보다 발본적인 질문이 유발된다. 보편사적 인류에게 동과 서, 고와 금이 정말 별개로 존재했는가? 인류는 애초부터 동양인과 서양인은 물론, 한국인과 중국인 및 미국인과 아랍인 등으로 분별지어진 것이며, 또한 그런 것처럼 생존과 생활의 조건을 달리하면서 유용하고 의미있는 경계를 지으면서 살아왔던 것이며, 향후에도 그렇듯이 태연자약 그대로 계승해 가는 것이 진정 무난한 여정이 될 수 있을까? 실사 존재하는 경계를 지울 수는 없다하더라도 그 경계가 ‘無爲’적 우연의 무늬가 아닌 ‘有爲’적 인연의 균열선이라면 그 자연의 친위를 누벼간 작위적 박음질에 대하여 예리한 검토와 정직한 성찰이 요청되는 것은 아닐까? 진실로 문명과 시대로서 확정된 동·서/고·금의 역사적 경계를 중흥으로 可逆하고 統攝하며 會通하면서 인간으로서의 윤리-仁·義·禮·智-를 나누고 정감-喜·怒·哀·樂-을 다스리며 살아갈 수는 없는 것일까?

“온갖 有爲의 법은 꿈같고 꼭두각시 같고 거품 같고 그림자 같으며 이슬 같고 번개 같으니 마땅히 이와 같이 불지어다.”(『금강경』)의 혜안처럼 역사에 대한 미시적 접근이 아닌 ‘巨大史적 관점’²⁾에서의 통찰이 요청되고 있다. 옛날 옛적 백두산에 내려와 곰족과 호랑이족을 아우르며 새 국가를 건설한 환웅 일족

2) 이러한 관점들은 D. 크리스천 저. 김서형 역, 세계사의 새로운 대안-거대사. 서울. 서해문집. 2009. 및 C. 브라운 저. 이근영 역. 빅 히스토리. 프레시안북. 서울. 2009. 에 함축적으로 소개되고 있다.

은 물론, 황제와 치우가 중화대륙권의 패권을 놓고 쟁탈하기 훨씬 이전 호모 사피엔스의 후예들이 지혜롭게 번성하여 보편적인 몸적 동질성을 유지하면서 각지의 환경과 조응하는 피부색깔을 취하여 진화했을 뿐이라는 유전자적 진상이 밝혀진 마당에 ‘동양-서양’ 및 ‘과거-현재’의 구분에 의한 각각의 경제적 모듬살이를 진정 향후 인류사의 ‘정상’적인 경로로서 답습해야만 하는 것일까?

바로 이러한 문제의식은 구차하면서도 냉엄한 정치적 현실을 직시하게 한다. 즉 “권력에 관심이 있다면 근대 쪽에 서는 것이 유리”하고 이는 곧 “진리 이전의 힘의 게임”이기 때문이다.³⁾ 마찬가지로 ‘실학=근대론’ 비판이 최근 크게 득세한 것이 이러한 ‘힘의 게임’과 ‘권력에 대한 관심’과 전혀 무관한 것일까? 또 한편으로는 유교나 동양철학의 내용, 해석, 연구 방법을 근대니 뭐니 상관없이 과거 그대로 묵수하자는 경향으로, 또 하나의 강력한 권력이 존재한다.⁴⁾ 분명 현실을 지배하고 있는 것은 근대-서양-적 가치관이며, 한의학은 전근대-동양-에 형성된 이론으로 그 동안 한의학 자체에도 많은 변화가 있었음에도 불구하고 한의학의 근간이 되는 세계관과 방법론은 여전히 전근대의 동양이다.

오늘날 한의학은 그 내용에서 과거의 한의학과는 다른 다양한 모습을 보이고 있다. 특히 현대 한국사회의 한의학은 딜레마, 즉 ‘전근대적인 한의학’으로서의 전통적 관성이 끌어들이는 구심력과, ‘근대적인 한의학’을 추구하는 미래적 당위가 이끌어내는 원심력 사이의 팽팽한 현실 속에 놓여 있다. 따라서 오늘날 제도권의 정상적인 교육을 받은 사람이라면 한의학을 쉽게 받아들일 수 없는 한편의 현실과, 이제 한의학은 이미 전통학문과는 이질적인 어떤 것으로 바뀌어버린 또 한편의 현실이 착종된 미묘한 상황에 놓여 있다. 이러한 딜레마 속에서도 “한의학을 기초로 하지 않으면 오늘의 의학은, 나아가 모든 과학은 진정한 과학에서 점점 멀어질 뿐이며 새로운 과학의 기초는 바로 한의학에서 구할 수밖에 없다”⁵⁾는 자부심

과 비전은 현실을 긍정적으로 지탱하고 이끌어가는 동력이 되고 있다.

학문의 주체와 대상 및 세계는 언제나 변하기 때문에 의학은 물론 모든 학문은 변할 수밖에 없으며, 특히 시대정신의 흐름에 따라 當代와 소통해야 하는 텍스트들은 모두 정치사회적 현실에 기반할 수밖에 없다는 점에서 의학적 텍스트도 예외일 수 없다. 다만 그러한 변화가 과거와 진정 다른 지, 다르다면 어떻게 다른가를 규명하지 않으면 오늘 ‘현실’의 변화를 이해할 수 없다는 점이다. 따라서 본 연구는 한국 전통에서의 한의학이 어떤 모습이었는가를 정치사상적으로 규명함으로써 한의학의 ‘과거-현재-미래’의 像을 ‘巨視’적으로 조망하기 위하여 16세기말까지의 중의학과 동의학의 정수를 정리하고 조선의 정치사회적 요청에 대응한 국책프로젝트로서 許浚이 갈무리했던 『東醫寶鑑』, 그리고 19세기말 조선 최후의 성리학자 李濟馬가 쇠멸해가는 유교국가의 암담한 ‘삶’의 현실을 본원적으로 성찰하여 새 삶의 좌표를 길라잡이한 『東醫壽世保元』의 텍스트적 위상, 특히 최근 새롭게 조명되고 있는 장기지속의 ‘근대성’이라는 문제의식과 연계된 정치사상적 함의를 드러내고자 한다.

II. 本論

1. 장기지속의 근대성과 ‘초월성의 내재화’⁶⁾

근 200여 년간 지배적이었던 ‘근대성(근대화)=서구성(서구화)’ 등식에 의한 서구중심의 근대성론은 특정 시공에 영원한 특권을 부여하여 여전히 보편성의 지위를 획득하고 있지만 점차 쇠락의 징후를 보이

3) 한형조. 왜 조선유학인가. 문학동네. 서울. 2008. p.174.

4) 김상준. 주자와 스피노자는 왜 비슷한가?- 한형조 교수가 <주자신학논고 시론>에서 제기한 화두에 답함. 정신문화연구. 32(3). 2009. pp.388-389.

5) 박석준. 한의학에서 발견한 과학. 참세상. 2005. [2009. 10. 29.]; <http://www.newscham.net>.

6) 본 연구의 ‘근대성’에 대한 논의들은 김상준 교수의 연구들 [주자와 스피노자는 왜 비슷한가?- 한형조 교수가 <주자신학논고 시론>에서 제기한 화두에 답함. 정신문화연구. 2009. 32(3). pp.385-415.; 잊혀진 세계화-송원연간의 세계변화와 ‘사건’으로서의 정주학. 2007 후기사회학대회발표논문집, 2007. pp.943-958.; 중층근대성: 대안적 근대성 이론의 개요. 한국사회학. 2007. 41(4). pp.249-279.; 조선 후기 사회와 ‘유교적 근대성’ 문제. 대동문화연구. 2003. 42. pp.59-92.]의 논거를 차용하여 전개함.

고 있다. 최근 제기되는 다중근대성(multiple modernities) 이론은 오늘날 더욱 분명해지고 있는 근대성 표출양식의 다양성·복수성에 주목한다는 점에서 긍정적이다. 하지만 자체의 근대성관이 분명치 않고 근대성의 기원을 서구에 둔다는 점에서 약점과 한계를 지니고 있다. 때문에 여전히 비서구 근대 또한 운명적으로 불완전한 근대일 수밖에 없다. 따라서 그동안의 약점과 한계를 극복하기 위한 대안적 근대성 이론으로서 ‘근대성의 역사적 중층구성론’(중층근대성론)이 관심을 끈다.⁷⁾ 이 대안적 시각은 근대성의 지난 역사를 보다 정확하고 포괄적으로 표현해줄 뿐 아니라 근대성의 현재와 미래에 대한 설명과 예측에 있어서도 이전의 미시적·단층적·분절적인 고전적 근대성론보다 한층 거시적·중층적·통섭적이라는 측면에서 매우 유용하고 우월한 측면을 지니고 있다.

근대성 담론은 ‘야만인’(Savage)과 ‘시간의 등급’을 창조했다. “시간의 등급 속에서 서구인은 근대의 화살촉 끝 시간의 尖點, ‘진보의 광명’(Lumina of Progress) 속에, 야만인은 문명시계의 저편 과거, ‘어둠의 심장’(Heart of Darkness) 안에 산다. 근대가 창출한 시계시간(clocktime)은 모든 시간을 균일화시켰지만 역설적으로 시간은 더 이상 같은 시간이 아니다(denial of coealness).” 과연 근대성은 하나인가, 여럿인가, 아니면 애당초 없는 것인가가 물어져 왔다. 그리하여 최근 서구의 중심부에서 정식화되었던 고전적 근대성의 산출물들에 대한 회의와 불신이 확산되었고 ‘서구, 오직 서구에서만’의 고전적 근대성 자체가 부정과 극복의 대상이 되고 있다. 즉 그동안 배버가 권위있는 어조로 단호히 부정했던 비서구의 ‘보편사적’ 과거가 점차 새로운 역사적 증거들

에 의해 속속 밝혀지지는 등 서구중심적 역사서술은 이제 발본적으로 변하고 있다.⁸⁾

서구와 동양 혹은 전근대와 근대의 문제를 존재론과 관계론 차원에서 볼 때,⁹⁾ 존재론적 구성원리는 개별적 존재를 세계의 기본단위로 인식하고 그 개별적 존재의 실체성을 부여하는 것이었으며 그것은 자기증식을 운동원리로 하는 자본운동의 표현일 뿐이었다. 이에 비해 세계의 모든 존재는 관계망으로서 존재한다고 보면, 그것은 배타적 독립성이나 개별적 정체성에 주목하는 것이 아니라 최대한의 관계성을 존재의 본질로 규정하게 된다. 이러한 존재론과 관계론의 차이가 기본적으로는 사회구성의 차이에서 오는 것이지만 이러한 인식론적 차이는 바로 주/객의 분리에서 시작된다고 보는 입장에서는 전근대 사회를 인식론적 측면에서 대상과 주체를 분리하지 않는다는 전제하에 유기적 총체성(organic totality)에 기초한 사회라고 보기도 한다.

자연과 사회와 사람이 유기적으로 결합되어 작동하는 구조, 그리고 거기에서 발생하는 인간 사유의 양식도 유기적 총체성을 띤 사회로 이해될 수 있다. 전근대 사회에서 대상은 인식하는 주체와 분리되지 않았기 때문에 당연한 귀결로서 대상 자체에 대한 질문을 포함하지 않는다고 보는 것이다. 대상과 주체가 분리되지 않은 조건에서 대상과 주체와의 관계에 대한 인식론적 해결, 소위 진리에 대한 문제는 유가의 경우 理가 내 마음 속에 이미 들어와 있다고 간주하거나[心即理] 아니면 선험적으로 존재하는 리(-天理)를 주체인 내가 일정한 틀을 갖고 궁구해나가는(-格物) 방법이다. 주체와 관계없이 객관적으로 존재하는 물 자체에 대한 궁구는 그 어느 경우에도 제기될 수 없는 문제였던 셈이다.

그런데 근대성의 핵심을 초월성-윤리성 또는 聖(the sacred)의 영역이 내재화-‘초월성의 내재화’-된다고 보면, 근대성이라는 그물로 동양적 사유를 포착할 수 없다고 단정할 수 없다. 북아프리카를 포함하는 거대한 유라시아 대륙은 인류 문명개시 이전부

7) 김상준. 중층근대성: 대안적 근대성 이론의 개요. 한국사회학. 41(4). 2007. pp.249-279. 김상준 교수는 근대성을 사유하는 기존의 ‘동/서’ 양분법에 의한 同異적 비유의 틀 자체를 바꾸어 새로운 단서인 ‘종교성·보편윤리-근대성’으로 축조된 큰 외곽을 조망하는 방식을 통하여 공통성(-보편성)이 스스로 드러나도록 열개를 구상하여 종교성으로서 생물적·물적 진화론, 즉 “인류가 동서의 현자들을 통해 반복적으로 숙고해온, 오래된 사유의 근본지점”을 보편윤리로서 문화적·정신적 진화론에 의거, ‘근대성=聖俗 통섭전도론(-중층근대론)’을 제시하여 근대성에 관한 새롭고도 분명한 의미를 새기고 있다.

8) 김상준. 중층근대성: 대안적 근대성 이론의 개요. 한국사회학. 41(4). 2007. p.243, 250.

9) 신영복. 강의. 서울. 돌베개. 2004. pp.23-24.

더 한 단위, 같은 판이었다. 현존 인류의 공동조상이었던 호모사피엔스는 아프리카에서 分枝(대략 15만년전), 당시 육지였을 것으로 추정되는 홍해의 남단(Bab el Mandeb)을 지나(6만년전) 중동을 경유하여 중앙아시아를 지나 유럽과 아시아로 갈라져 퍼져 나갔다(3만5천년전).¹⁰⁾ 이 흐름이 후일 유라시아 문명권을 형성하게 되는데 중동의 한 지점에서 시작한 밀재배가, 또한 중국의 한 구석에서 시작한 돼지 기르기가 유라시아 모든 곳으로 퍼졌다. 부족국가 혹은 고대국가가 발생하지 않았던 불과 1만년전에서 5천년전 사이에 벌어진 일로서 당시 유라시아는 사람도, 식량도, 가축도, 병균도 그 한 통속에서 들고 들었다.¹¹⁾

빙하기 이후 기온변화로 인한 해양화 및 사막화되면서 대륙이 서로 고립되어 교류가 단절되면서 문명조건의 차이가 발생했는데, “종의 차이로 발전하기에는 그 시간이 진화적 의미에서는 눈 깜짝할 순간에 불과하다.” 야스퍼스의 『역사의 기원과 목표』(1949)에 의하면, ‘기축시대(the Axial Age)’는 BC 800년에서 BC 200년이라는 아주 가까운 시간대에 고대 중국, 그리스, 인디아, 이란, 이스라엘에서 모종의 획기적인 정신적 변화-‘미토스에서 로고스로’-가 발생했다. 당시의 문명 수준에서 아주 원거리에 고립되어 있던 몇 지역들(중동, 그리스, 페르시아, 중국)에서 거의 비슷한 시간대에 매우 흡사한 높은 수준의 윤리적 사유방식이 출현했다는 경이로운 현상이었다. 문명은 동시적 발생-생물학적 진화-이 아니라, 발생한 능력의 특이성, 곧 감각적 세계 이상을 생각하는 능력의 출현으로 ‘종교적 감성’(-종교성)의 출현이

자,¹²⁾ 기축시대의 새로운 사유방식의 출현으로서 보편윤리(-세계종교)의 출현이라는 문제-문화적 진화-이다.¹³⁾

먼 옛적 아버지를 장례지내지 않는 사람이 있었는데, 그 아버지가 죽자 바로 골짜기에 버리고, 다른 날 그곳을 지나다 보니 여우와 이리가 뜯어먹고 과일과 모기가 빨아 먹고 있었다. 이마에 진땀이 나면서 흘겨는 보나 차마 바로 보지 못했다. 땀이 난 것은 다른 사람 때문이 아니고 마음의 중심이 얼굴에 이른 것이다. 돌아와 흙과 풀로 덮었다.¹⁴⁾

우리의 도덕의 기원은 몸에서, 우리 몸의 땀에서 시작되었다. 진화론적 추론에 충실하게 따르면 ‘맹자의 땀’ 사건은 구석기시대의 깊은 어느 시점, 중국이 아닌 아프리카 어느 곳에서 최초로 발생한 우연한 사건이었다. 문화의 전파는 몸의 변화 없이도 가능하지만, 특정 자극에 대한 동일한 몸의 반응은 몸 자체가 같지 않으면 불가능하다. 중요한 점은 ‘몸의 변화’가 아니라 보편윤리, 세계종교라는 ‘특이한 사유구조의 출현’이다. 물론 ‘맹자의 땀’도 ‘특이한 사유구조의 출현’을 동반했다. 죽고 없는 엄마, 까맣게 잊고 있던 아버지가 바로 불현듯 내 옆에 느껴지는 것이다. 이 원형적 췌의 영역이 비상하게 고양하여 고도화된 것, 그리하여 전적으로 새로운 사고유형이 마치 기적처럼 출현했던 것이 야스퍼스가 말하는 기축시대였던

10) 지금까지 동남아 및 유럽 근처 중앙아시아 쪽으로부터의 다중경로유입설이 받아들여 왔지만, 최근 유전자분석 결과 (Science. 2009. 12. 11), 인류는 아프리카를 출발하여 동남아 쪽 단일 경로를 타고 동북아시아로 흘러들어갔다는 단일경로유입설이 제기되었다. 그러나 유라시아는 광대한 대륙판의 동서 이동에 활짝 열려 있는 땅으로, 대륙의 남북 축에 비해 동서축은 온도대가 같아 문명의 이동과 전파에 중요한 요인이 된다는 점은 여전히 설득력이 있다. 더욱이 기축시대 전후에 이미 두 개의 유라시아 횡단 통로, 즉 홍해-동남아-남중국에 이르는 바닷길과 초원-사막을 가르는 실크로드가 개통되어 있었다.

11) 상세한 논의는 다이아몬드, J. 저. 김진준 역. 총.균.쇠. 서.울. 문학사상사. 1998. pp.47-72.

12) 종교성이란 넓은 ‘聖의 탄생’, 즉 좀 똑똑한 유인원에 불과했던 인류가 어느 때부터인가 물질·감관적 세계를 바라보면서 전혀 새로운 느낌·놀랍고 황홀하며 두렵고 신비로운-을 갖게 된 호모 사피엔스 변종(-돌연변이)들이 나타나면서 모든 종교적 감성의 핵-“mysterium tremendum, terribile et fascinans”-의 원형이 태어났다. Otto, Rudolf. The Idea of the Holy. Oxford. Oxford University Press. 1950[1925]. pp.12-24.

13) 김상준. 주자와 스피노자는 왜 비슷한가?. 정신문화연구. 2009. 32(3). p.395.

14) 맹자 저. 박경환 역. 맹자. 서울. 홍익출판사. 2005. p.86. “蓋上世嘗有不葬其親者, 其親死, 則舉而委之於壑. 他日過之, 狐狸食之, 蠅蚋姑嘔之. 其類有泚, 睨而不視. 夫泚也, 非為人泚, 中心達於面目. 蓋歸, 反藁裡而掩之. 掩之誠是也.”

것이다.¹⁵⁾ 그리하여 맹자는 인간이 인간으로서 ‘차마 어찌지 못하는 마음(不忍之心)’의 씨앗에 대하여 강론하게 된다.

사람은 누구나 모두 사람을 차마 해치지 못하는 까닭은 무엇인가. 지금 갑자기 어린아이가 장차 우물에 빠지려고 하는 것을 보고는 모두 깜짝 놀라고 측은해 하는 마음을 갖는 것이니, 그 아이를 구하는 것은 아이의 부모와 교분을 맺으려고 해서도 아니고, 또한 이웃에게 칭찬을 들으려고 해서도 아니고, 남에게 나쁜 말 듣는 것을 싫어해서도 아니다. 이는 불인지심의 발로요, 이렇게 본다면 측은한 마음, 부끄러워하는 마음, 사양하는 마음, 시비를 가리는 마음이 없으면 사람이 아니라고 하는 것이니, 이와 같은 측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심 이 네 가지를 四端이라고 하여 仁義禮智의 단서가 된다고 하였다. 사람이 이 사단을 가지고 있음은 팔다리를 가지고 있는 것과 같다.¹⁶⁾

맹자에게 인간과 짐승의 차이는 몇 가지에 불과하다. 즉 인간에게 도덕[仁義禮智]적 마음[心]이 없으면 짐승과 전혀 다를 바 없다. 그래서 맹자는 다른(動物)성과 공유하고 있는 대부분의 본성은 보편적인 욕망으로 배제하고 인간만이 갖추고 있는 희소한 특성으로서의 人性만을 바라본다. 맹자의 입장은 어디

까지나 “인간이 지닌 기본적인 생물적 욕구를 인정하기 때문에, 인성과 생물적 욕구 간의 관계를 逐次的인 것”¹⁷⁾으로 생각했다. 인성과 물성이 충돌했을 때 인간은 어디까지나 본성 속에 오롯이 함장된 인성-도덕-적 측면을 선택하여 물성-욕망-적 측면을 주도해 나아가야 한다. 때문에 맹자는 ‘絶欲’보다는 ‘寡欲’¹⁸⁾을 주장했던 것이다.

그래서 기축시대에 탄생한 보편윤리·세계종교의 공통적 핵심에는 ‘나’-자아-를 상대화시킨다. ‘나’-존재·가치·욕망-를 극복하여 거듭나 새로운 자아에 이른다는 것, 이것은 인류의 재탄생과 같은 기적적 사건으로 전통적 구복·종족·민족종교를 넘어 세계종교에 이르게 한다. ‘聖의 탄생’은 이미 오래전 ‘맹자의 땀’ 즉 인간 본성에서 종교성의 출현과 더불어 이루어졌지만, 도시·국가의 출현으로 ‘성의 위기’를 맞는다. 도시와 국가는 고도의 인위와 작위의 산물로서 착취와 전쟁이 체계화, 대규모화되면서 이를 성공적으로 수행할 방법론들이 고도화되면서 축조된다. 이러한 현상이 ‘최초의 세속화’로서 마술적 힘으로 가득한 신화적 세계인식에 균열이 생기고, 세속적 힘과 이해관계, 욕망의 계량학과 함수관계가 새로운 군주로 등극하게 된다.¹⁹⁾

이러한 위기적 상황에 대한 대응으로서 위기의식을 느끼는 계층이 탄생, 도시와 국가 형성 이후 전쟁과 착취 등의 위기상황을 문제로 간주하는 특정한 인간 집단이 형성되어 이들 속에서 고도의 집중적 내면성찰이 이루어진다. 이들의 성찰은 밖과 함께 동시에 안을 향했다. 자신이 속한 세계 그리고 자신이 자신이라 믿는 자아, 그리하여 그들의 왕을 꾸짖고, 그들이 속한 사회를 비판하면서 자신의 자아 관념을 넘어 서고자 했다. 차세성(this-worldliness) 너머의 피세성(other-worldliness)에 대한 인식이다.²⁰⁾

15) 김상준. 주자와 스피노자는 왜 비슷한가?. 정신문화연구. 2009. 32(3), pp. 396-399. “어떤 특정한 상황에서 꼭 그렇게 반응하도록 몸의 어떤 부분의 구조나 기능에 변화가 생겼다는 것이고, 이러한 변화된 몸을 가진 개체가 진화적으로 선택되었다는 것이다. 쉽게 말해 부모의 시신을 받기 하는 것에 고통을 느껴 부모를 땅에 묻기 시작한 ‘괴이한’ 돌연변이들과 그녀) 또는 그녀)가 속한 집단의 생존확률이 다른 호모 사피엔스 집단보다 높았다는 이야기이다.”

16) 장현근 편저. 맹자. 서울. 살림. 2006. pp.70-71. “孟子曰, 所以謂人皆有不忍人之心者, 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心. 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. 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也. 無羞惡之心, 非人也. 無辭讓之心, 非人也. 無是非之心, 非人也. 惻隱之心, 仁之端也. 羞惡之心, 義之端也. 辭讓之心, 禮之端也. 是非之心, 智之端也. 人之有是四端也, 猶其有四體也.”

17) 류근성. 맹자 도덕철학에서 이성과 감성의 문제. 동양철학연구. 2007. 52. p.285.

18) 장현근 편저. 맹자. 서울. 살림. 2006. p.265. “孟子曰, 養心莫善於寡欲.”

19) 김상준. 주자와 스피노자는 왜 비슷한가?. 정신문화연구. 2009. 32(3), pp.394-396. 기축시대 전후 상황은 근대 출현의 상황과 구조적으로 유사한 ‘구조적 상동’으로 정도의 문제이자 뒤집어진 꼴이다.

20) Lovejoy, Arthur. The Great Chain of Being.

聖에 대한 인식의 출현, ‘맹자의 땀’으로 상징화되는 피세성 출현의 계기로서 ‘원형근대의 탄생’²¹⁾이라고 하는 인류문명사상 진정으로 거대한 전환(-변형), 최대의 사건이 발생한다. 이전 단계에서 서로 뿔 수 없이 섞여 있었던 俗과 聖이 분리되고, 성과 속 사이에 본격적인 관계가 분리와 동시에 전개되는 것이 그 핵심이다. 이 최초의 재배치에서 우월한 위치에 선 것은 단연 성의 영역이었다. ‘성의 위기’에 입하여 인간의 ‘초월적 각성’(-聖)을 비상하게 끌어올림으로써 고양된 성의 질서가 불완전한 속의 질서를 섭리적으로 통괄, 통치하는 관계를 형성, 이 통섭관계가 원형근대의 핵심적 특징이다.

여기에서 ‘근대성’의 핵심적 특징은 통섭의 전환에 있다는 점, 이 전환이 긴 시간을 두고 현재까지도 진행되고 있는 ‘장기지속’의 현상이라는 점에 유념해야 한다. 그래서 역사적으로 그 통섭전환의 주요 계기가 된 시점을 확정해 보는 것은 중요하다. 흔히 근대의 시작을 15~16세기 유럽으로 보지만, 11~13세기 중국의 宋元 연간-천년來의 사건(millennial event)을 통섭전환의 양상이 최초로 분명하게 드러난다. 朱熹가 집대성한 주자학이야말로 이러한 일대전환의 사상적 표현으로, 하늘[天]의 의미 변화, 우주와 인간에 대한 이해의 격변, 즉 실로 많은 사회경제적, 정치적 변화가 있었음을 함축한다. 이런 관점에서 보아야만 글로벌한 차원에서 전개된 ‘역사적 근대’의 전모를 일관되게 이해할 수 있다.²²⁾

2. 동아시아 근대성 여정의 정치사상적 조망

동아시아 사상사에 있어서 모든 학파를 倒壓하고

우뚝 섰던 유학은 정치나 사회뿐만 아니라 개인의 심성에까지 강력한 영향을 미쳤다. 물론 이러한 유학의 우월적 위상이 항상 주어진 것은 아니었다. 다른 경쟁 사상들의 등장으로 유학은 종종 위기에 봉착하기도 하였는데, 그럼에도 놀라운 점은 그 때마다 유학이 자신의 체계를 보다 풍부하게 만들면서 재등장했다는 점이다.²³⁾ 그런데 유학 내에서도 인성론의 사유전통은 인간의 본성에 대해 규정하는 가장 핵심적인 담론으로 수양론과 함께 정치사상적 전망까지도 결정하기 때문이었다. 즉 인성의 함의나 기능이 규정되면 그에 따라 어떻게 수양해야 이상적인 인격이 될 수 있는지, 올바른 정치형식은 어떤 것인가의 문제가 즉각적으로 연동되기 때문이다.

공자는 인성에 대한 언급을 자제했지만,²⁴⁾ 그러나 맹자는 공자의 사상을 위협했던 楊朱, 墨子 그리고 告子の 사상들과의 사상투쟁을 벌여 유학사상의 중지를 철학적으로 변호하고자 性善의 인성론-不忍人之心の 四端論-으로서 적극 대응하였다. 물론 맹자의 도덕성은 인간 삶의 체험적 조건에 기반을 두고 은유적으로 구성되었으며, 형이상학적 개념들은 경험을 초월한 근거보다는 삶의 체험적 조건들과의 밀접한 연관 속에서 발생한 것이었다. 그러나 인간에게 부처가 될 수 있는 선한 본성-佛性-이 있다고 주장했던 선불교가 중국을 지배하던 시절, 공자의 유학사상을 옹호하는 것은 맹자의 성선론만으로 충분하지 않았다. 따라서 주자학자들은 불교 및 도교가 제시하는 ‘空·無’의 존재론에 맞서 우주의 유기체적 생명의 흐름을 인간세계와 자연세계[物-天]의 존재론적 기초로 제시하고, 구체적 인간들이나 만물들의 본성 안에 내재하는 “생명성의 원활한 전개가 만물들이 이루어 내야할 도리”²⁵⁾라고 파악하였다.

Cambridge. Harvard UP. 1936. pp.315-316.

21) 김상준. 주자와 스피노자는 왜 비슷한가?. 정신문화연구. 2009. 32(3). pp.401-408. 현재까지도 여전히 친밀감-현실감-을 주고 있다는 점에서 기축시대의 보편윤리-세계종교는 이미 근대이다. 그 시대를 ‘원형근대’(proto-modern era), 그 시대의 에토스를 ‘원형근대성’(proto-modernity)이라 부른다.

22) 김상준. 잊혀진 세계화 송원연간의 세계변화와 ‘사건’으로서의 정주학. 2007 후기사회학대회발표논문집. 2007. p.943.

23) 백민정. 정약용 인성론에서 ‘천명지성’ 개념이 갖는 의미: 本然之性, 道義之性, 天命之性에 대한 다산의 관점을 중심으로. 동양철학. 2007. 28. p.111. 주희의 주자학은 선불교의 사유전통과 싸우면서 체계화되었고 정약용의 사유도 마테오리치의 서학 등 외래의 사상들과 싸우면서 단련된 것이다.

24) 김용옥. 도올논어(3). 서울. 통나무. 2001. p.204. “子貢曰, 夫子之文章, 可得而聞也, 夫子之言行與天道, 不可得而聞也.”

25) 김석진 역해. 대산 주역강의(3). 서울. 한길사. 1999.

주희는 복송 유학자들의 해석을 바탕으로 인간을 포함한 모든 존재를 理와 氣로 설명하면서 우주 만물의 생성은 氣化로 이루어지며, 이 기화의 주체 원리는 리에 있다고 설명한다. 즉 새로운 인성론으로서 바로 本然之性과 氣質之性, 性卽理, 心統性情 등으로 대표되는 인성론으로서의 주자학이 출현하게 된 것이다. 현실세계의 인간이나 만물들은 완전하지 않으므로 문제투성이어서 부도덕한 존재들이다. 모든 구체적 인간이나 사물들의 생성은 모두 무정형하고 무목적적이고 늘 변화·유행하는 기에 의해 생성된 것인 바, 기에 의해 제한을 받고 있기 때문이다. 주희는 개인이나 개개의 사물에 내재하는 하나의 분수의 리를 특히 性이라고 불렀다. 이와 같이 하나의 개체[物] 안에서 이러한 함목적적이며 완전한 至善의 가치를 가진 리, 그 성을 가리켜 ‘本然之性’이라 명명하였고, 이와 대치되는 실제적 개체 안의 그 무정형하고 不善한 기와 혼재된 성을 ‘氣質之性’이라고 불렀다. 인간의 마음[心]에는 이러한 순성한 본연지성으로서의 성의 측면과 기질지성이 발동하여 선·악이 섞여서 드러나는 情이 함께 존재하게 된다[心統性情].²⁶⁾

여기에서 ‘근대’란 기존의 통섭관계가 흔들리고 역전되면서 시작된 현상이라는 점을 상기할 필요가 있다.²⁷⁾ 즉 ‘세속화(secularization)’로서 제1차 세속화는 이미 ‘성의 위기’가 날카롭게 지각되었던 초기 고대도시·고대국가 형성기였다는 점에서 근대 현상을 표징하는 세속화란 엄격히 말하면 제2의 세속화라고 볼 수 있다. 제2차 세속화는 보다 전면적이고 근원적인 세속화로서 물적 세계에 대한 이해, 물적 세계의 자기전개 방식에 대한 인식이 그만큼 깊어지고 구체화되었다. 초기 통섭의 경우 인식의 한계 때문에 아직 신화시대의 사유습성이 남아 있어 합리적·과학적으로 설명되지 않는 여러 물적 현상을 신성한 힘의 개입으로 풀이하기도 한다. 그러나 물적 세계에 대한 인식이 깊어질수록 성의 영역은 물적 세계로부터 퇴각한다. 주희는 관측기구를 써서 우주운행을 측정하

던 시대의 중국을 살았다. 주희 자신 그러한 시도를 했다. 주희가 본 세계는 무엇보다 우선 氣의 세계, 물적 질서로 충만한 세계였다.²⁸⁾

여기에서, 주자학이 정립한 理는 더 이상 물적 세계, 현상 자체와 동일시되지 않는다는 점이 중요하다. 氣적 세계의 물적 자기완결성이 보다 명백해졌기 때문일 것이다. “태극은 음양오행의 세계 속에 있지만, 그러나 음양오행처럼 물질처럼 시간과 장소를 설정할 수 없다는 점에서 초월적[無極]이라 할 수 있다.”²⁹⁾ 이 초월, 현상계의 시간과 공간에 그 거소를 찾지 못하는 초월, ‘시간 밖의 시간, 공간 밖의 공간’³⁰⁾이라는 영역에 설정된 이 초월은 초기의 통섭에서는 비록 그 단초는 나타났지만 아직 전면화되지 못했던 ‘내재적 초월’의 영역으로 이 세계는 물질계, 俗의 영역의 우월적 독립을 전제한다.

조선왕조는 신유학을 이념으로 성립하였기 때문에 신진사대부들은 이전의 불교를 비판했는데, 특히 불교의 장례방법은 중요한 비판 대상이었다. 儀式은 意識에 영향을 미치는 법이었으므로 ‘朱子家禮’의 보급을 통해 죽음에 대한 생각을 바꾸고자 하였다. 특히 성명을 이기로 설명한 주희의 성명관은 그대로 조선 성리학자들에게 수용되면서 사칠논쟁, 인물성동논쟁 등을 통해 인간의 심성에 대한 탐구의 깊이를 더해갔다. 퇴계는 주희의 ‘심통성정’과 ‘성즉리’의 관점을 이어받아 이기이원론을 견지하면서 사단·도심·성은 선하지만 칠정·인심·정은 기에 속하여 불선할 수 있으므로 이 부분에서는 항상 성찰하고 존양이 필요

p.186. “天地之大德曰生”

26) 정복철, 이체마의 四象哲學과 생활세계[몸-공동체] 패러다임, 대한한의학회전학회지, 2008. 21(4), p.214.

27) 김상준, 주자와 스피노자는 왜 비슷한가?, 정신문화연구, 2009. 32(3), pp.401-408.

28) 야마다 케이지 저, 김석근 역, 주자의 자연학, 서울, 통나무, 1991, pp.139-143.

29) 한형조, 왜 조선유학인가, 서울, 문학동네, 2008, p.251.

30) 김상준, 증충근대상: 대안적 근대성 이론의 개요, 한국사학회, 2007. 41(4), p.260. 주희에게 현상계는 단연 기로 딱 차 있는 세계이다. 물적 세계의 압도성이 명확해질수록 理學은 물적 세계의 숨은 내면을 향해 더욱 깊어갈 수밖에 없다. 성의 영역이 물적 현상 내면 깊이 숨을수록 그 영역의 논리를 찾는 노력은 더욱 치열해지고, 그 결과 찾아진 성의 속성은 더욱 추상화되고 순수해진다. 역설적이지만 또한 필연적인 귀결이다. 그리하여 이제 성의 영역은 ‘공간 밖의 공간’, ‘시간 밖의 시간’에 그 거처를 찾아야 했다. 시간이 흐를수록 속의 세계가 과학의 이름으로 시공을 빈틈없이 가득 채운다. 그리하여 속의 지배가 강해질수록 성의 세계는 더 깊이 숨는다. 그 결과 성속의 통섭관계는 역전된다.

한 것으로 보고 있다. 퇴계의 성정은 체용관계에 있고, 성은 ‘理發’이며 순선하고 준귀하며 無爲하는 반면, 정은 ‘氣發’이며 유욕이며 유선악하며 비천하다고 보았다. 성에는 본연지성과 기질지성이 있으며, 사단이란 정이며 칠정 또한 정이라 하였다.³¹⁾

초기 통섭의 세계에서는 聖의 영역이 물질 현상계를 물설 틈 없이 감싸면서 통섭하고 경고하고 계도하고 있다고 믿었다. 물질 현상계는 그를 통섭하고 있는 성의 영역에 비하면 보잘 것 없는 그림자와 같은 것이라 간주되었다. 이 단계에서 성과 속은 비록 분별되지만 같은 거소, 같은 시공을 나누어 쓰고 있었다. 물론 성의 압도적인 우위 아래서였다. 그러나 중기 통섭의 단계에서는 이제 독립선언을 한 물질 세계가 현상적 시공계를 꼭 채우고 있음을 인정하지 않을 수 없게 된다. 저 바다 멀리, 저 하늘 멀리 어디를 가도 성의 영역-‘상제의 궁전’이든 ‘하느님의 나라’든-은 이 시공 안에 별개로 존재하지 않는다. 현상계의 즉물적 표면에 더 이상 성의 영역은 자리를 찾지 못한다.³²⁾

주자학의 종교성은 비인격적이고, 형이상학적이며, 내재적인 초월의 종교성이다. 주자학, 유교 자체가 강한 종교성을 품고 있다. 유교를 종교라 해도 무방하다. 보통 통속적인 근대화 이론은 종교성의 고양과 근대성을 서로 相馳하는 것으로 본다. 그러나 유럽의 근대부터가 루터의 종교개혁이라는 종교성의 비상한 고양을 통해 비롯되었음을 기억해야 할 것이다. 근대화=세속화 테제를 종교성, 종교의 사멸로 이해하던 이론은 이제 힘을 잃었다. 종교성이 내재적 초월을 향할 때 그 열정과 순수함은 더욱 배가된다. 그것이

더 이상 ‘종교’의 형상이 아니라 철학이나 윤리 또는 사회참여·실천이념의 형상을 띠 수도 있다. 그 모두를 관통하는 원리를 파악함이 중요하다.

그렇기 때문에 정치행위를 가능하게 하는 인간에 대한 이해로서 동아시아 유학자들의 ‘治身=治國’에 관한 인식은 정치를 위한 수단이라는 인식을 넘어서 정치적 이상세계-大同-로부터 후퇴하여 술한 우환들로 뒤덮인 사회적 현실을 궁극적으로 타개하는 이해방식을 추구하였다. 이것이 바로 정치의 요체로서 ‘몸·담음=세계·다스림’ 즉 ‘修·身·齊·家·治·國·平·天下’의 사유방식이다. 유학적 방법론의 틀에서 ‘修己治人’, ‘內聖外王’이 강조되었다는 점을 상기해보면, ‘수신제가치국평천하’는 유가사상 전체를 가로지르는 ‘실학=실사구시학’으로서의 핵심개념이라 할 수 있다.³³⁾ 따라서 ‘몸-공동체’로서의 내가 현실에서 온전히 생활하기 위해서는 ‘세계-국가-가정’이라는 은유적 공간의 사유를 통해야 구체성이 확보된다. 나를 세계로 확충하는 과정에서 ‘몸-공동체’적 일치, 혹은 개인과 사회 간의 밀착이 이루어지면서 내 몸은 완성될 수 있기 때문이다. 그래서 가족과 국가와 세계는 내 몸이 궁극적인 완성을 이루는 계기처로서의 위상을 지니게 된다.³⁴⁾

정주학의 이기론은 이러한 송나라 당시의 시대정신과 정황 속에서 출현하였다. 특히 이기의 명확한 준별이 새롭게 제기되었는데, 한·당 시기까지 중국적 사유에서 이 양자는 뚜렷이 구분되지 않는다. 세계는 天(유교), 眞(불교), 道(도교)의 신성함 속에 잠겨 있었다. 즉, 성이 속을 통섭하고 있었다. 그러나 이제 정주학에서 세계는 기로 이루어지고 기에서 리가 분리된다. 정주학에서 리란 내면화된 윤리 개념이다. 이제 리는 기의 바다 속에서 힘써 탐구하여 찾아야만 하는 대상이 되었다. 이제 자연과 사회질서가 그 자

31) 한자경. 사단칠정론에서 인간의 성과 情. 철학연구. 68. 2005. pp.174-179. ; 조영, 정창현, 장우창, 백유상. 東醫壽世保元에서 性命의 4요소와 太少陰陽人 配屬에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(3). p.230. 이에 반해 粟谷는 성이 따로 있는 것이 아니고 情의 善한 면을 말한 것이라 하고 인심·도심의 구분 또한 성명에서 나온 것과 형기에서 나온 것을 구별한 것일 뿐이고, 사단과 칠정의 구분 또한 理만을 언급할 때와 氣를 겸하여 말할 때의 차이인 것으로 해석하고 있다. 즉, 율곡은 인성의 다양한 개념들 모두를 情의 개념 속에 귀속시키고 있다.

32) 김상준, 잊혀진 세계화 송원년간의 세계변화와 ‘사건’으로서의 정주학. 2007 후기사회학대회발표논문집, 2007. pp.951-953.

33) 정복철. 이제마의 四象哲學과 생활세계[몸-공동체] 패러다임. 대한한의학원전학회지. 2008. 21(4). p.213. 따라서 ‘修身’, 즉 몸을 닦는 행위는 인식적 차원의 문제임으로 ‘修身→齊家→治國→平天下’식의 순차적·단계론적 이해보다는 ‘修-齊-治-平’과 ‘身-家-國-天下’의 동시동연적·확충론적 통찰이 필요하다.

34) 김세서리아. 유가철학의 몸 은유 방식을 통해 본 여성 이해-여성의 몸에 관한 철학적 성찰-. 철학과 현실사. 2000. 여름호. p.48.

체로 성스러운 것으로 표상되지 않고 그 속에서 작동되어야 할(所當然) 리의 원리가 발견되고 구성되어야 한다. 정주학의 완성자인 주희는 지층과 화석에 근거한 우주진화론을 생각했고 자연관측을 위한 기계설계에 몰두했던 자연과학자이기도 하였다.³⁵⁾

윤리학자로서 주희는 理란 현세의 사물과 현상에 '당위'(소당연)로서 관철되어야 하는 것이지만, 현세의 질서(소이연)는 늘 리로부터 이탈하고 폭주할 수 있다고 보았다. 정주학에서 리의 궁극적 담지자는 현세의 힘을 대표하는 군주의 皇統이 아닌 윤리적 지향을 대표하는 학자의 道統에 있었다. 여기에 정주학의 근본적 비판성이 있다. 이러한 태도를 현실에서 구현해 줄 사회세력이 출현했다는 것이 중요하다.³⁶⁾

그래서 그 이전에도 단편적으로 존재했던 통섭전도의 단초가 그 시기에 이르러 현실화될 수 있었다. 물론 주희 당대에는 탄압의 대상이었던 정주학이 결국 관학으로 전화되어 보수화되기도 했다. 그러나 도통과 황통을 준별하는 원리는 존속했고 재야의 공론세력은 오히려 점차 확대되어 갔다. 명말청초의 대중유교 현상은 그 두드러진 일례다. 정주학, 넓게 보아 宋學은 외래종교(또는 교의)가 번성하였던 한당시대의 경험에 대한 유교측의 적극적 대응의 산물임을 아울러 강조한다. 송대의 초기 근대관 물질적 측면에서든 사상적 측면에서든 문명간 교호의 산물이기도 했다. 이러한 송대의 초기근대 양상은 반짝하다 사라진 것이 아니었다. 최근 경제사가들은 송대 이래 중국이 꾸준한 성장을 지속해왔던 것으로 평가한다.³⁷⁾

형이상학적 理는 현세 遍在적(omnipresent), 인격신적 상제는 현세 초월적(transcendental)인 성격이 보다 강하다. 종교적 개혁운동은 대체로 기성의 종교체제가 기득권적 질서를 신성한 권위의 이름을 빌어

정당화하는 것에 강한 반대를 표명하면서 일어서는 것이 보통이다. 따라서 다산에게 윤리적 초월자는 현실서의 격물치지에서 찾아지는 인식공구적(cognitive-investigating) 이치[理]가 아니라 내면에서 고독하게 대면하는 윤리실존적(ethical-existential) 上帝로 전화하게 된다. 이는 윤리적 주체를 상대적으로 보다 내면화하고 개인화시킨 것이라고 볼 수 있다. 이렇듯 내면화·개인화된 주체는 전통질서의 편제망으로부터 이탈해 나가는 근대적 자아의 발아인 것이다.³⁸⁾

조선 후기 다산의 주희에 대한 비판은 주희의 내재적 초월의 기획을 일층 철저화·심화시키는 방향의 비판이었다고 생각한다. 주희의 理를 보다 철저하게 밀고 나간 결과 상제에 이른 것이 아닐까? 다산의 상제는 고대 유학, 또는 원형 유학에서 나타난 소박한 인격신적 존재가 아니다. 고도로 초월적인 절대자다. 다산은 그의 시대, 그의 상황 속에서 그 나름의 혼신의 힘을 기울여 성의 영역을 보다 순수한 '공간 밖의 공간', '시간 밖의 시간'의 영역으로 고양시켜 갔던 것이다. 이렇게 보면 주희의 기획과 다산의 주희 비판의 기획은 근원적인 점에서 서로 만나게 된다.³⁹⁾ 인격신·비인격신의 문제가 요점이 아니다. 주희가 꼭 그랬듯이 다산은 다산대로 '성의 위기'를 절감했다. 성의 위기 상황에 봉착하여 이를 가장 예리하게 각성하고 성의 영역을 나름의 방식으로 새로이 갱신하고 고양해 나가는 것, 이것이 위대한 사상가들의 영원한 몫이었던 것이다. 이처럼 송대 주희의 초기적 근대성에 입각된 '성의 위기' 의식은 조선의 다산에까지 동질의 의식사태로서 작용되어 당대의 정치사상가로서의 책임과 역할을 자임하고 나선 것이다.

3. 한의학의 근대성과 『동의보감』·『동의수세보원』의 정치사상적 함의

고대 한의학의 기원은 미신적인 질병관을 가진

35) 야마다 케이지 저, 김석근 역. 朱子の自然學. 서울. 통나무. 1991. pp.26-32.

36) 김상준. 중종근대성, 대안적 근대성이론의 개요. 한국사회학. 41(4). 2007. p.264.

37) Angus Maddison. Chinese Economic Performance in the long Run. Paris. OECD. 1998. pp.23-42.; Kenneth Pomeranz. The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern Political Economy. Princeton and Oxford. Princeton University Press. 2000. p.81. pp.99-101.

38) 김상준. 남인 예론과 근대 주권론. 다산학. 2003. 4. pp.184-185.

39) 김상준, 주자와 스피노자는 왜 비슷한가?. 정신문화연구. 2009. 32(3). p.412.

‘巫’의 치병 활동과 밀접한 연관을 맺고 있으며 이와 같은 ‘무’의 치병 활동은 시간이 흐름에 따라 점차 합리적인 질병관을 가진 전문의사에 의해 대체되는 과정을 거쳤다. 특히 ‘醫’는 국가 통치수단의 중요한 부분이었으므로 통일국가 체제 속에서 제도적 뒷받침을 통하여 발전하게 된다. 즉 의학은 그 이전의 무술과 같은 종합예술적 성격의 퍼포먼스가 아니라 합리적인 이론을 바탕으로 재현이 가능한 학문적 특성을 갖추게 되는 것이다.⁴⁰⁾

본격적인 중국의학의 역사는 『黃帝內經』에서부터 시작되는데 전국시대 말기부터 전한 초기에 걸쳐 형성된 것으로 추정된다. 한의학 모든 분야의 기본 이론을 담고 있는 방대한 체계로서 비교적 일관된 패러다임 위에서 기술되고 있다는 점에서 『황제내경』은漢의 통일국가 형성 시기에 의학의 집대성을 목적으로 주도적이고 조직적으로 만들어졌음을 시사한다.⁴¹⁾ 춘추전국시대 이전 정치문화적 배경에서 의학은 巫術과 결합된 원시적인 형태로부터 정치-俗-와 종교-聖-가 점차 분리되어 국가 통치체제로 정비되면서 종교적 색채도 없어졌다. 董仲舒에 의해 유학과 도교를 아우르는 통일국가의 정치철학이 만들어지고 黃老學이 출현하게 된 것도 바로 이 때이다. 우주 자연에 대한 소박한 인식체계에서 출발한 음양오행사상이 이 시기에 우주의 운동 변화를 주도하는 하나의 근본적 원리로 지위가 바뀌게 된 것도 이러한 배경 위에 있다.⁴²⁾

이처럼 중국의 봉건제에서 군현제로 이행하는 과도기에 인간과 사물의 감응관이 점차 심화되고 제국적 질서로서 세계가 하나의 이법적 질서로서의 漢제국으로 ‘大一統’되면서 우주론, 의학, 정치사상 등의 다양한 발전과 착종을 거쳐 ‘우주-몸-국가’의 관념이 정교하게 융합되기에 이른다. 이러한 학풍으로서의 황로학은 인문학[人間論], 자연과학[天地論], 의학[治身論] 및 정치학[治國論]이 망라·융합된 통섭학

문의 성격을 지닌다. 그 대표적인 상징 텍스트가 바로 몸이 국가로 연신·확장되는 『呂氏春秋』와 정치사상이 의학으로 수렴·내포되는 『황제내경』이다. 특히 『황제내경』은 하나의 의학경전이기에 이전에 당시 황로사상을 여러 의료와 양생술과 결합시켜 동양의 유기체적 세계관의 핵심인 몸의 관념을 집대성한 텍스트, 즉 몸의 담론을 국가와 자연의 영역으로 다시 확대할 수 있는 토대 및 한의학과 정치학 등이 망라된 통합학문의 핵심 경전으로 승화된 것이다.⁴³⁾

이처럼 예로부터 사람들은 정치를 의술에 빗대어 생각하곤 하였다. 동아시아 전통 의학에서는 심장, 간장, 폐장 등의 신체기관을 군주, 신하, 장군 등 국가기관에 비유했고 몸의 氣가 흐르는 경락은 국토를 흐르는 강에 비유되었으며, 상급의사는 국가를, 중급의사는 사람을, 하급의사는 병을 다스린다는 말도 있다.⁴⁴⁾ 특히 질서를 부여한다는 의미의 ‘治’자를 쓰는 治國과 治身の 유사성에서 중국 고대 의학의 역사 전체를 통하여 지속하는 주제이다. 그래서 동아시아 전통에서는 의술도 정치도 仁術로서, 특히 황로사상에서 집중적으로 전개되었던 것이다.

한편, 풍부한 경제력과 다양한 문화적 배경을 가지고 있었던 唐을 계승하여 세워진 宋은 문치주의를 표방하였다. 송은 한제국의 사상적 토대가 된 원시유학 사상을 더욱 발전시켜 국가운영의 정치철학으로 삼았으며, 학문적으로는 이 때 신유학인 性理學이 발달하게 된다. 이와 같은 유학 중심의 복고주의는 강력한 통일국가였던 한 이후 한족 중심으로 문화를 부흥

40) 정창현. 鬼神에 대한 『黃帝內經』의 입장. 대한원전연구소회지. 1997. 10(2). p.84, 90.

41) 홍원식. 中國醫學史. 서울. 동양의학연구원. 1984. p.13, 40.

42) 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(1). p.132.

43) Nathan, Sivin. Science and Medicine in Imperial China. Journal of Asian Studies. 1988. 47. p.53.; 김희정. 몸·국가·우주 하나를 꿈꾸다. 서울. 궁리출판. 2008. pp.240-241. 몸과 각 부위는 모두 상호보완적으로 반응하고 역동적으로 변화하며, 주종의 관계이기도 하고 동등한 관계이기도 한 감응의 장이다. 즉 『황제내경』의 입상 원리에 스며들어 있는 정치적 관념에 포괄적인 감응체계, 육체적인 소유주와 정치적인 소유주가 동일한 원리에 기반하고 있음을 충실히 보여준다.

44) 홍승직 역해, 呂氏春秋. 서울. 고려원. 1996. p.62. “由此觀之, 耳目鼻口, 不得擅行, 必有所制. 譬之若官職, 不得擅爲, 必有所制. 此養生之術也.”; 박찬국 역저. 懸吐國譯 黃帝內經素問注釋(上). 서울. 경희대학교출판국, 1998. p.154. “心者 君主之官也 神明出焉. 肺者 相傳之官 治節出焉. … 以此養生則殃 以爲天下者 其宗大危 戒之戒之.”; 『千金要方·候診』, “古之善爲醫者, 上醫醫國, 中醫醫人, 下醫醫病.”

시키려는 노력의 하나였으며, 특히 이민족의 침입이 잦아지면서 이러한 성격은 두드러졌다. 학문적 특성을 보면 성리학은 인간의 본성 탐구에서부터 시작하여 우주의 변화 원리에까지 연결시키는 인본주의적 성향을 강하게 나타내었다. 또한 고전으로 다시 돌아가 그 속에 담겨져 있는 원리를 다시 이해하고 그것을 현실에 되살리려고 한 일종의 르네상스 운동이었다.⁴⁵⁾ 학문을 일으키기 위한 첫 번째 사업은 편찬사업을 통한 책의 보급이었다. 『황제내경』은 이때 비로소 新校正을 통하여 세상에 널리 퍼지게 되었다.⁴⁶⁾

이처럼 황로사상은 동아시아 의학사상의 중추역할을 해내면서 우주론과 그것을 인간의 몸으로 실현하는 治身論 및 그 사회적 확장으로서의 정치사상인 治國論이 융합된 ‘醫國’적 사유에 입각한 세계관을 창조하였다. 즉 의술도 정치도 동일한 맥락의 ‘仁術-治術’로서 읽어낸 것으로, 이러한 인식을 통하여 국가를 이끌고자 하였던 유학자들의 사유가 바로 ‘醫國論’이다. 유교국가의 통치자들은 모두 국가경영을 몸의 병통에서 유추된 나라의 병통을 고치는 것으로 이해하였다. 특히 조선의 통치자들이 자주 사용했던 말로서 ‘외국론’은 조선조 지식인들의 정치관을 이해하기 위한 주요한 패러다임에 해당한다.⁴⁷⁾

유학은 불교에 비해 현실적인 삶의 철학이었으므로 죽음의 원인인 병을 보다 적극적으로 제거하고자 했다. 불교에서는 죽음이 삶의 연속이었으므로 죽음의 원인인 병됨을 치유하기보다는 받아들이는 측면이 강했다.⁴⁸⁾ 그들에게 民은 나라의 근본이었으므로

백성을 살리는 길인 農政과 의료는 마차의 두 바퀴와도 같은 것이었다. 의료에서는 무엇보다도 죽음에 대한 의식 자체를 변화시키는 일과 질병 치료가 중요하였다. 그래서 중국의 유학자들의 경우처럼 조선조 지식인들에게도 의학지식은 교양과 같은 것이었기에 사회생활에서 의학용어는 상식적으로 통용되었다.

조선의 정치사회는 특히 정치적으로 夏·殷·周 삼대의 유교 이상국가의 건설을 꿈꾸었으며 그에 따라 의학, 학술, 문화 등에 많은 투자를 하였다. 그 중에서도 의학에 대한 관심은 각별하여 국가 주도의 대규모 학술지원이 조선 전기 의학발전의 가장 큰 특징이었다. 조선은 먼저 대규모 국가사업을 통하여 중국의서를 재편집한 『醫方類聚』를 제작하였다. 이후 중국의 원서를 대량 출판하고 醫書習讀官 제도를 두어 의학의 발전을 도모하는 정책이 계속 시행되었다. 특히 의학의 원리 연구를 심화하기 위하여 의생들에게 유학을 학습시킴으로써 철학적 관점을 통하여 인체 내면을 통찰하게 한 것은 중요한 의미를 가지고 있다.⁴⁹⁾ 조선 세종은 몸소 『醫藥論』을 지어 큰 몸[醫國]과 작은 몸[醫人]을 함께 다스리고자 하여 정사를 “백성의 아픔과 나라의 병통을 치료한다”고 보았고, 정조 또한 스스로가 “사람 고치는 것이나 나라 병 고치는 것이나 그 원리는 진실로 같다”⁵⁰⁾라고 하면서 黃帝의 신하로 의학의 비조로 추앙받는 岐伯이나 명의였던 扁鵲 등을 언급하곤 하였다.

조선 초기 약 200여년간 지속된 의학발전의 내용을 살펴보면 바로 금원의학을 조선 현실에 맞게 소화해내는 과정이었다고 규정할 수 있다. 금원의학은 송대부터 시작된 중국의학의 새로운 전개가 결실을 맺게 된 당시의 선진의학으로 특히 五藏辨證을 통하여 허실을 조절하는 내면적 근본치료를 목표로 한 것은 요약의 전통을 가진 한국의학에 적합하였다. 즉 요약 정신의 핵심은 수많은 임상경험들을 나열하기보다는

심리적 차원으로 환원되었다. 이렇게 하여 불교에서는 병의 치료법으로 수양을 중시하여 불자는 참선과 수양으로 마음의 평정을 되찾는 것이 무엇보다도 중요하였다.

45) 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(1). p.133.

46) 김태희. 宋代醫學의 學術的 特徵. 경희대학교대학원. 1982. p.11. 『傷寒論』의 경우에도 『황제내경』 연구를 바탕으로 많은 발전이 이루어졌다. 즉 송대에 이르러 성리학의 성행과 자유분방한 학풍에 영향을 받은 의가들이 우선 『상한론』을 이론적으로 연구하기 시작하였는데 여러 학자들의 정리, 주해, 보충을 거쳐 비로소 학술적인 체계를 구비하여 한의학에 있어서 중요한 위치를 확립하게 되었다.

47) 박현모. 정조의 탕평정치 연구 2: ‘醫國論’의 관점에서 본 정조의 리더십. 정신문화연구. 2007. 26. pp.153-154.

48) 김호. 조선전기 사회와 허준의 『동의보감』. 역사비평. 1994. 27. p.194. 특히 불교는 고통 내지 아픔을 마음과 관련지었다. 아픔의 狀態이자, 常態의 반대인 變態는 마음의 병됨으로 이해되었다. 육체적인 질병뿐 아니라 심리적 변태까지도 병됨의 범주에 넣음으로써 아픔에 대한 치료도

49) 김두중. 韓國醫學史. 서울. 탐구당. 1981. p.235.

50) 박현모. 정조의 탕평정치 연구 2: ‘醫國論’의 관점에서 본 정조의 리더십. 정신문화연구. 2007. 26. p.156. 『世宗實錄』 22/9/7 丙午, “醫人醫國”; 『弘齋全書』, 권8, 壽民妙詮序, “醫人醫國 其理 固一也”

인간 내면에 대한 원리적 통찰을 바탕으로 그것들을 분석·정리함으로써 현실에 가장 효율적인 치료를 시행하는 것이었다. 더구나 오장육부의 기능적인 단위로부터 더 나아가 精·氣·神이라는 가장 원초적인 개념에 접근하면서 원리적 연구는 더욱 심화되었다. 이러한 배경 속에서 『東醫寶鑑』이 탄생하게 된 것으로, 『동의보감』은 단순한 임상서사가 아니라 중국의학의 기본이론을 완전히 흡수하고 여기에 금원의학과 조선의 鄉藥을 합하여 만든 의서이며 인체와 질병에 대한 이해가 『황제내경』의 수준에 미치고 있는 것이다⁵¹⁾

『동의보감』은 1596년 조선중기 선조의 왕명에 의해 집필되기 시작하여 장장 17년에 걸쳐 진행된 국가적 출판 프로젝트였다. 백성의 건강관리를 위해 국가적 차원에서 추진한 일종의 治病사업의 일환이었던 것이다.⁵²⁾ 더불어 기존 의학계의 혼란이 심해 이를 정리할 목적으로 중국의서를 재해석하고 편집해 의학계를 바로 잡으려했던 것으로, 난립한 중국의학에 대한 불신으로 허준은 ‘東醫’라는 용어를 처음 쓰기 시작했다. 국가의 전폭적인 지원에 의하여 『동의보감』이 성립하게 된 요인은 향약운동의 흐름을 멈추고 당시 선진의학에 대하여 지체없이 방대한 자료를 수집할 정도로 학문적으로 유연하였다는 점, 중국에서 송대를 거쳐 발전된 금원의학이 이 시기에 이미 완성되어 있었다는 점이다.⁵³⁾

또한 『동의보감』의 성립은 조선의학의 임상 성과 수준이 높은 정도까지 올라와 있었다는 점, 이상의 모든 점을 소화해 낼 許浚이라는 출중한 의인이 있었다는 점, 임진왜란 등의 혼란을 겪으면서 사회적으로

실용적이며 효율적인 임상의학의 필요성이 갑자기 대두되었다는 점 등을 들 수 있다. 그러나 가장 중요한 요인은 바로 원리적 탐구에 대한 전통이 이미 수립되어 있었다는 점이다. 즉 고려시대 이전부터 『황제내경』에 대한 연구가 지속되어 왔으며⁵⁴⁾ 의학뿐만 아니라 유학, 도교, 불교 등의 모든 학문의 근간이 되는 철학적 기반연구가 두터웠다는 사실이다. 단 이러한 철학적 전통이 밀바탕에 깔려있기는 하였으나 조선 초기 시행된 국가주도의 의학에 대한 대규모 지원은 한국적 전통과 달리 매우 독특한 것이었다. 개인의 철학적 사유와 도학적 수련은 본질적으로 국가에 의하여 조직적으로 시행되기 힘든 측면을 가지고 있다.⁵⁵⁾

그럼에도 불구하고 조선왕조는 유학적 세계관을 현실에 이식하려는 목적을 가지고 있었으며 의학은 그러한 유교정치의 최종목표 즉 ‘仁政’을 통하여 ‘治國平天下’를 완성하는 데에 가장 중요한 수단 중 하나였다. 국가의 무모해 보이는 이러한 노력은 처음에는 실질적인 성과 없이 흘러갔으나 점점 방대한 의학 내용에 담긴 원리를 파악할 수 있는 시야를 갖게 되면서 결실이 나타나기 시작하였으며, 결국 『동의보감』의 출현으로 귀착된다. 물론 이러한 요약과정의 밀바탕에는 현실을 원리적으로 파악할 수 있는 개인의 철학적 사유와 도학 수련을 통한 깊은 氣的 교감이 있었음을 간과해서는 안 된다.⁵⁶⁾

『동의보감』의 첫머리를 보면 도교적 특징을 드러내주는 ‘身形臟腑圖’가 가장 먼저 나오고 다음으로 孫眞人の ‘天人相應論’과 朱丹溪의 ‘體形論’이 나온다. 신형장부도는 측면도 형식을 통하여 오장육부의 전체적인 모습을 잘 파악할 수 있게 하였으며,⁵⁷⁾ 도가 수련의 명칭들을 포함하여 도교적 사상을 반영하

51) 박찬국. 東醫學의 成立에 대한 研究. 대한원전사학회지. 1991. 5. p.149.

52) 김호. 조선중기 사회와 허준의 『동의보감』. 역사비평. 1994. 27. p.193. 오늘날 의료의 시각이 찾아드는 소실점은 병을 앓고 있는 개인이나 과거에 의료는 개인보다는 아직 향촌이나 사회 또는 국가단체를 주목하였다. 따라서 의료의 인식론을 이해하기 위해서는 오늘날과 다른 의료 또는 의학상식이 요구된다. 역사연구는 오늘의 상식이 과거에는 비상식이었으며, 오늘의 상식이 미래에는 비상식이 될 수 있다는 가능성에서 출발하는 것이다. 역사 속의 의서들도 이같은 관점에서 연구되어야 할 것이다.

53) 김홍균, 박찬국. 朝鮮 中期 醫學의 系統에 관한 研究. 대한원전사학회지. 1991. 5. p.262.

54) 김두중. 韓國醫學史. 서울. 탐구당. 1981. p.178. 고려시대의 醫業式에서 이미 素問經, 甲乙經, 本草經, 明堂經, 脈經, 鍼經, 難經, 灸經 등 중요 의서들을 과목으로 정하고 있었다.

55) 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(1). p.137.

56) 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(1). p.137.

57) 성민규. 『東醫寶鑑』 神形臟腑圖 研究. 경희대학교대학원 석사학위논문. 2009. p.40.

고 있다.⁵⁸⁾ 이는 『동의보감』이 도교를 종교적으로 받아들인 것이 아니라 안으로 장부를 중시하고 그 밑바탕을 이루고 있는 精·氣·神을 인체의 가장 중요한 요소로 보고 있음을 의미한다.⁵⁹⁾ 『동의보감』에 있어서 인간의 신체와 그 생리는 모두 우주 자연을 본 뜬 것이다. 신체 각 기관의 운용은 마치 국가의 관직과 행정기능, 혹은 궁궐과 같은 것으로 비유하고 있다.⁶⁰⁾ 따라서 『동의보감』은 개인이라고 하는 주체가 독립하여 객관적으로 존재하는 것으로서 보지 않기 때문에 몸과 병은 자연과 사회와 하나되어 있는 몸으로서, 병 역시 자연의 흐름과 어긋나거나 사회적 질서와의 부조화에서 오는 것이다. 대우주인 자연을 본 받은 소우주로서의 몸을 이해하고 다스리는 방식이나 사회를 이해하고 다스리는 방식은 모두 같다. 이는 관점의 동질성만을 의미하는 것이 아니라 구체적인 의학적인 실천 역시 같은 관점과 방식에 의해 장기에 걸쳐 지속적으로 전개된 것으로 『동의보감』체제는 조선 후기까지 한의학의 뼈대가 되었으며 학문적으로 큰 변화 없이 이어졌다.⁶¹⁾

한편, 17세기 전후 명말청초의 중국은 세계무역에 휘말리게 되는데, 급격한 사회경제의 변동 속에서 빼어난 과학기술서들이 출현한다. 상공업자에게 필요한 수학을 소개한 程大位의 『算法統宗』(1593), 기술에 관한 최초의 백과전서인 宋應星의 『天工開物』(1637), 의서로서 본초학이 커다란 진전을 이루었는데 그 대표적인 것이 李時珍의 『本草綱目』(1590)이며, 또한 온병학설이 유행하면서 吳有性是의 『溫疫論』(1642)을 출간하여 온병(溫病)에 대한 새로운 접근을 시도한 후 다양한 연구와 이론체계에 대한 의서들이 등장하였다. 특히 『동의보감』 프로젝트 직전에 출간된 『本草綱目』 이후 청대까지 대략 400여년간에 그 이전 1500여년간 출판되었던 의서들보다 훨씬 많은 다양한 의서가 출현하였다는 점은 그 시사하는 바

가 대단히 크다고 하겠다.

조선의 19세기에는 민간에까지 한의학이 깊숙하게 영향을 끼치게 되어 누구나 쉽게 의학을 접하고 좀 더 많은 사람들이 의료의 도움을 받을 수 있도록 하는 것이 당시의 시대적인 요청이었을 뿐만 아니라, 더구나 지식인들이 당시의 의학이 전염병 치료에 한계를 나타내자 맹렬하게 비판하며 부정하기도 하였다. 정약용은 서양의 생리학적 지식들을 토대로 전통적인 자연관을 비판하고 한의학의 오행 이론을 거부하였는데,⁶²⁾ 이제마는 당시의 상황에서 實事求是의 관점에서 다음과 같이 밝히고 있다.

만 가구가 사는 읍에서 한 사람이 그릇을 만들면 그릇이 부족할 것이고, 백 가구가 사는 촌에서 한 사람이 의원을 하면 사람을 살리는 일이 부족할 것이다. 반드시 널리 의학을 밝혀서 집집마다 의학을 알게 되고 사람마다 병을 알게 된 연후에야 가히 세상을 장수하게 하고 원기를 보전할 것이다.⁶³⁾

이처럼 당대의 시대적 요청에서 이제마의 『東醫壽世保元』이 저술되었는데 단순히 의학적인 면뿐만 아니라 구한말 정세가 급변하는 시기를 살아간 유학자의 독창적 성찰이 담긴 조선유학의 최후의 텍스트로서도 그 의의와 가치가 크다고 할 수 있다. 우선 『동의보감』이 기일원적 세계관으로 인체를 바라보았던 것처럼 이제마는 유학적 세계관을 통하여 인체를 통찰함으로써 매우 짧은 기간 동안에 기존의 의학을 해체하고 재구성한 것이다. 기존 의학에 대한 이제마의 분석이 『상한론』 등에 집중되어 있는데 『상한론』이 인간 내면의 육경체계를 원리적 바탕으로 삼고 있다는 점에서 실제로는 기존 의학 전체에 대하여 해체와 재해석을 시도, 기존 한의학 이론을 체질적 관점에서 재구성하여 제시한 의학으로 한의학의 이론과 임상

58) 박찬국. 東醫學의 成立에 대한 研究. 대한원전사학회지. 1991. 5. p.146.

59) 권학철, 박찬국. 『東醫寶鑑』을 통한 허준의 의학사상에 관한 고찰. 대한원전사학회지. 1992. 6. p.128.

60) 나대웅. 대체의학 관점에서 본 東醫寶鑑의 신체관. 한국정신과학회지. 2009. 13(1). p.15, pp.18-19.

61) 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(1). p.138.

62) 김대원. 정약용의 ‘醫零’. 서울대학교대학원 석사학위논문. 1991. pp.15-20.

63) 이제마 저. 한동석 역. 東醫壽世保元註釋. 서울. 대원출판. 2006. p.670. “萬室之邑, 一人陶則器不足也. 百家之村, 一人醫則活人不足也. 必廣明醫學, 家家知醫, 人人知病然後, 可以壽世保元.”

에 크게 기여한 것이다.⁶⁴⁾

이제마가 가지고 있었던 유학적 세계관이란 사회적 존재로서의 인간관이나 정치철학으로서의 이데올로기를 의미하는 것이 아니라,⁶⁵⁾ 인간의 본성 즉 성정을 탐구하고 그것을 우주론과 결합시켜 그 안에 원리적 특성이 내재되어 있다고 보는 성리학적 세계관을 말한다.⁶⁶⁾ 명대 이후 중국에서는 이미 인간성에 대한 원리적 탐구가 쇠퇴하고 현실의 기적 운동 변화에 중심을 둔 陽明學이 등장하였으나⁶⁷⁾ 조선에서는 여전히 四端七情論爭이 오래 지속되었다.⁶⁸⁾ 이제마 또한 사단칠정 등 성리학적 理氣 담론으로부터 완전히 자유로울 수는 없었기에 리와 기의 성질이 다르면서도 기본적으로 둘이 아니라는 시각으로서 『동의수세보원』에서 四臟이 가지고 있는 臟理와 중앙태극지심을 대비하면서 천리[公]와 인욕[私]을 설명, 모든 인간이 동일하게 가지고 있는 몸[四臟]의 원리는 성

인이나 중인 모두 같으나 현실에서 성인/중인이 나뉘는 이유는 중앙태극지심에서 차별이 생기기 때문이라 하였다.⁶⁹⁾

또한, 비록 심적으로 완성된 성인이라 하더라도 몸적 기질[四臟]에 의한 편중이 나타날 수밖에 없어서 理氣가 온전히 융합된 천의 태극을 의구하며, 중인이 인욕에 의하여 천차만별로 나타나더라도 성인이 되고자 하는 마음은 동일하며,⁷⁰⁾ 사장에 들어 있는 공통적인 원리는 모두에게 적용되므로 수양을 통하여 누구나 성인의 경지에 오를 수 있는 가능성의 근거가 된다.⁷¹⁾ 단 현실에서 성인과 중인이 차별되는 원인은 중앙태극지심의 넓고 좁음에 달린 것이므로 이를 어떻게 개선해 나가느냐가 문제가 된다.⁷²⁾

사상사적으로 보면 인간의 性情에 대한 논의는 『中庸』의 회노애락의 未發·既發, 中·和 그리고 孟子의 四端論 등이 결합되면서 시작되었는데 성리학에서는 우주의 원리와 연결되어 주로 性이란 무엇인가에 관심이 집중되었다. 조선의 사단칠정논쟁도 마찬가지였다. 그러나 이제마는 실제 인간의 삶 속에서 性을 느끼기는 쉽지 않으며 오히려 氣의 변화에 기반을 둔 喜怒哀樂(哀怒喜樂)의 발현 속에서 性과 理, 太極之心을 살피는 것이 현실적이라고 보았다. 감정에 性의 명칭을 붙인 것도 이 때문이다. 따라서 애노희락의 감정이 가지고 있는 특성에 대해 주로 고찰하였고, 치료에 있어서도 情의 조절함으로써 본성에 접근할 수 있는 길을 열어놓았다. 이러한 점이 성리학과의

64) 이광영, 박찬국, 傷寒論과 四象醫學의 病機에 대한 研究. 대한원전의학회지. 1998. 11(1). p.715.

65) 전국 한의과대학 사상의학교실 편. 사상의학. 서울. 집문당. 2005. p.44. 물론 정치 '이념'으로서 이제마의 사상을 포착하는데 무리가 따른다고 할지라도, 이제마가 살았던 시기는 조선 후기 세도정치 속에서 삼정의 문란, 신분제의 변화, 민란의 발생, 외세의 침투 등 극심한 정치·사회적 변혁기로서 새로운 질서와 변화가 절실히 요구되는 시기였다. 점에서 정치적 사유는 필연적으로 투입될 수밖에 없다. 더구나 종래의 봉건사회를 지탱하는 정신적 기반이었던 성리학이 쇠퇴하고 동학사상을 필두로 신흥 종교들이 태동하는 등 격변하는 혼돈 속에서 이제마는 유학자로서, 목민관으로서 정치와 민생을 건질 새로운 지도 사상이 필요하다고 인식하였을 것이다.

66) 백상룡. 東武 李濟馬의 醫學思想에 대한 연구. 대한원전의학회지. 2000. 13(1). pp.118-119. 인간의 질병을 다루는 의학, 특히 儒學의 근원적인 문제인 性情과 결부시켜 논하고 있는 東武의 사상체질의학은 粟谷學의 氣局, 즉 理氣合一에 대한 사상과 어떤 식으로든 연관을 지니고 있을 것이다.

67) 전병술. 명대 양명학에 있어서의 이성과 욕망. 중국학보. 2002. 45. pp.456-457. 양명학은 끊임없이 변화하는 氣의 운동에서부터 출발, 心의 욕망을 어떻게 다스리는가에 관심을 쏟고 형이상학적 해석보다는 사회실천 방면에 초점을 맞추어 전개된다. 따라서 주자학에서 '존천리·거인욕'이라는 명제는 불변의 명제일 수밖에 없었으나 양명학에서는 '존천리·거인욕'이라는 명제에 눌러 신음하는 사회상을 극복하고 욕망의 긍정을 통한 불평등한 사회구조의 완화를 이루기 위한 노력들이 지속될 수 있었다.

68) 백유상, 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(1). pp.138-139.

69) 이제마 저. 한동석 역. 東醫壽世保元註釋. 서울. 대원출판. 2006. pp.104-105. “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.”

70) 이제마 저. 한동석 역. 東醫壽世保元註釋. 서울. 대원출판. 2006. pp.109-111. “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. 人欲之闊狹也, 聖人與衆人, 萬殊也. 太少陰陽之短長變化, 一同之中, 有四偏, 聖人所以希天也. 鄙薄貪懦之清濁闊狹, 萬殊之中, 有一同, 衆人所以希聖也.”

71) 이제마 저. 한동석 역. 東醫壽世保元註釋. 서울. 대원출판. 2006. pp.113-114. “然則天下衆人之臟理, 亦皆聖人之臟理, 而才能亦皆聖人之才能也. 以肺脾肝腎聖人之才能, 而自言曰我無才能云者, 豈才能之罪哉, 心之罪也.”

72) 백유상. 東武 李濟馬의 性情論에 대한 해석: 四七理氣論辨을 중심으로. 한국철학논집. 2009. 26. pp.230-231.

차이점으로 유학철학에서 획기적인 전환점이었으며 감정의 변화를 중시하는 현대철학과 심리학의 관점과도 맥락이 닿아 있다.⁷³⁾

『동의보감』과 『동의수세보원』의 공통점은 의서의 편집상에 나타나는 특징으로 다른 의서들에 비하여 의학의 원리편이 강조된 것을 볼 수 있다.⁷⁴⁾ 즉 기존 의서는 주로 인체의 생리에 관한 내용으로 시작되는데 반하여 인간관에 관한 내용을 먼저 언급하고 질병이나 인체의 생리에 관한 내용으로 기존의 의서와 유사한 내용으로 넘어간다. 이를 통하여 보면 『동의보감』과 『동의수세보원』의 의학을 이해하기 위해서는 그 질병관 뿐만 아니라 인간관을 파악하는 것이 중요함을 알 수 있다.

『동의보감』은 기존의 의학이론들을 새로운 의학체계로 통합 정리하기 위하여 『내경』과 도교의 정신을 도입하여 의학원리편을 만들고 이를 치료편에 이용하여 증치의학을 완성, 氣裏形表의 형기론적 정신을 바탕으로 인체를 설명하고자 형상의학을 추구하였다. 『동의수세보원』은 事心身物論을 바탕으로 심신론적 인간관을 제시하고 『동의보감』의 기리형표의 이론을 발전시켜 내면의 氣와 외부의 形과의 관계에서 心이 근본적으로 작용하고 있음을 밝혀 形心論의 이론의 바탕에서 사상체질론을 전개하였다. 허준이 추구한 형상의학이 획일적 형상의학이라면 이제마는 차등적-체질적- 형상의학으로 발전시켜 四象人의 體質證과 體質病證 그리고 病證藥理의 정신으로 나타나게 된다. 즉, 사상체질론은 기존의 천인관계의 인간관에서 심신론적 인간관으로 바뀌어 인간중심 의학을 추구하고 있는 것이다.⁷⁵⁾

허준의 『동의보감』이 완성된 것이 1610년이고, 이제마의 『동의수세보원』은 1894년에 완성되었는데, 조선시대에 약 280여 년의 시간적 차이를 두고 ‘東醫’라는 공통된 명칭을 가진 두 종류의 의서가 탄생되었다는 것은 두 의서 사이의 우연성이라기보다는

밀접한 연계성을 의미한다고 보는 것이 더 타당할 것이다. 왜냐하면 같은 조선시대에 발간된 『鄕藥集成方』과 『醫方類聚』 및 『醫林撮要』 등의 서적들은 그 편제가 「中風」, 「傷寒」 등의 치료편 중심의 의서라고 할 수 있지만 『동의보감』은 「內景」, 「外形」 편 의 학원리편과 「雜病」 門의 치료편이 동시에 갖추어져 있으며 『동의수세보원』 역시 성명론, 사단론, 확충론, 장부론의 원리편과 변증론, 사상인병증론의 치료편을 함께 갖추었다는 데서 그 이론적 연계성을 유추할 수 있기 때문이다. 이제마는 그 누구보다도 허준과 함께 조선의 醫道의 맥을 이어간다는 생각을 지니고 있었으며,⁷⁶⁾ 허준의 의학적 사상과 방법론이 이제마의 사상체질론의 창안에 중요한 영향을 끼쳤음을 알 수 있다.

이제마는 天性的 편차는 四臟의 편차에 그 원인이 있으므로 사장의 객관적 또는 물질적 토대가 성정의 편차를 담아내는 일종의 그릇으로 보았다. 그러나 동시에 太極之心의 편차를 논하면서 인간내면의 근원적 각성과 진화에 대한 길을 열어 놓았다. 이러한 인간내면에 대한 깊은 인식은 결과적으로 체질이라는 일정한 양상(pattern)이 존재함을 알아내는 데까지 이르렀다. 이는 인간내면의 본질을 탐구하였다는 점에서 금원의학과 『동의보감』이 가지고 있는 상상 연구의 맥을 잇는다. 사상의학의 ‘保元’ 개념은 邪氣 중심의 치료가 아니라 一元으로 회복하겠다는 의미이며 神氣血精을 담은 四海 개념의 인체관도 『동의보감』에서 오장육부를 중심으로 精·氣·神을 충실히 하고자 하는 지향성과 닿아 있다.⁷⁷⁾

76) 이제마 저. 한동석 역. 東醫壽世保元註釋. 서울. 대원출판. 2006. pp.206-207. “蓋自神農黃帝以後秦漢以前病證藥理張仲景傳之, 魏晉以後隋唐以前病證藥理朱肱傳之, 宋元以後明以前病證藥理李樾龔信許浚傳之, 若以醫家勤勞功業論之, 則當以張仲景朱肱許浚爲首, 而李樾龔信次之.”

77) 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학회지. 2009. 22(1). p.140. 사상의학은 금원의학의 장상론이 가진 한계를 넘어性情에 대한 인식을 바탕으로 본성적으로 또는 선천적으로 결정되는 패턴에 대하여 주목하고 맞춤형으로 치료하는 수준에까지 이른 것이다. 이점이 바로 중국에서 부분적으로 이어져오던 체질적 관점과의 차이점이다. 의학적 보편성의 측면에서 본다면 여전히 中央太極之心의 각성을 통하여 각자 자신의 삶을 가장 적합한 방향으로 이끌어 가야함을 강조하고 있으며 表病과 裏病의 병리체계 속에서 잡병의 영역까지 치

73) 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학회지. 2009. 22(1). pp.139-140.

74) 정명. 金元四大家醫學이 朝鮮韓醫學에 미친 影響. 대한원전지. 1995. 9. p.540.

75) 전국 한의과대학 사상의학교설 편. 사상의학. 서울. 집문당. 2005. p.64.

이제마에게 성인과 중인을 有別하여 모든 중인들에게 성인의 길을 제시하고 촉구하였듯이 ‘성인-속인’의 긴장관계는 마치 맹자의 ‘대인-소인’의 관계와 같이 여전히 지속되고 있다. 이처럼 성숙의 통섭전환이란 오랜 시간을 두고 사회 속에서 진행되는 지극히 장기적이고 복합적인 과정이다. 원형근대성이 여러 곳에서 비슷한 시기에 시발되었던 것처럼, 역사적 근대의 시발도 여러이었다. 이렇듯 여러 곳에서 다발적으로 진행된 역사적 근대는 內外因의 교차 속에서 격심한 반전과 굴곡을 경과했다. 역사적 근대란 그렇듯 여러 문명들의 전개와 교직의 복합적 다발의 흐름 속에서 형성되어 왔고 성숙의 통섭전환은 그 과정을 통해 서서히 완성되어 왔던 것이다.

이상과 같은 동아시아 전통의 의학적 사유를 서양의학적 관점에서 보아 단순히 동양의 전근대적 의학사상으로 치부할 수는 없다. 예컨대 이제마와 같은 시기를 살았던 독일의 정치가이며 의사였던 루돌프 비르쇼(Rudolf Ludwig Karl Virchow; 1821~1902)에게 인간 몸은 “각각의 세포가 시민인 세포들의 국가”이고, 질병은 “몸이라는 국가를 구성하는 시민(-세포)들 사이의 투쟁”이며 “변화된 조건 속의 생명”이다.⁷⁸⁾ 즉 몸은 세포들의 공화국이고 건강은 그 세포들의 민주주의가 구현된 상태이며 질병은 세포 민주주의의 파괴으로 보았다. 이처럼 비르쇼 의학사상의 특징은 미시적이고 생물학적인 세포병리학과 거시적이고 사회적인 정치학을 교묘히 결합시켰으며 병의 근본원인을 사회적 불평등으로 보기까지 하였다. 그는 “의학은 사회과학이고 정치학은 확대된 의학”이라고 주장할 만큼 생물학적 의학과 사회적 의학을 구분하지 않았으며, 이는 20세기 후반에 등장하는 생물-심리-사회모델(bio-psycho-social model)의 초기적 형태라 할 수도 있다는 점에서 의학에 대한 관점이 고대, 중세, 근대 할 것 없이 동일한 인식구조를 지니고 있음을 알 수 있다.

물론 고대 서양의학의 체액설에서는 기존의 체액의 분포, 균형 상태에 따라 감정 발현 양상에 차이가

생기는 반면, 이제마의 체질론에서는 감정 발현의 양상이 신체적인 토대보다 우선하며 오히려 신체적인 구조에 영향을 미친다. 여기서는 관계가 형태에 의존하는 것이 아니라 형태가 관계에 의존한다.⁷⁹⁾ 이 또한 고대 서양의학의 체액설과 사상체질론의 형성과정과 내용의 이해에 있어서의 중요한 차이점이라 볼 수 있다. 그러나 사상의학이 기존 한의학의 친인상용론이라는 친편일률적이고 정형화된 인식의 틀을 깨으로써 탄생했던 것처럼 히포크라테스의 체액설도 기존의 주술적, 종교적, 자연철학적 인식의 틀을 깨고 경험과 관찰을 중시함으로써 독창적인 체액설이 형성되었다고 볼 수 있는데 이는 체액설과 체질론의 탄생 및 형성과정에 있어서의 유사적 배경으로 이해할 수 있다.

철학이란 말 자체가 역사적이고 문화적이지만 고대 서양의학의 체액설은 자연철학적 토대, 한의학 사상체질론은 성리학[유교]적 토대를 기반으로 철학과 의학이 서로 영향을 주고받으며 결합하는 단계를 거쳐 각각의 체액설 및 체질론이 형성되었다. 그러나 모두 그 구체적인 대상은 다르지만 철학과 의학 연구에서 특히 ‘中庸’의 개념을 강조했다. 서양의학의 체액설은 4원소설, 4체액설, 4기질설로 발달한 체액병리설로 체액의 우세(dominant) 여부에 따라 구분되어 19세기 이후 유형론으로 발달했고, 사상체질론은 『황제내경』의 초보적인 체질인식으로부터 출발하여 일종의 유형론으로 19세기 이후의 서양의학의 정신의학 유형론과 유사한 점도 있다. 모두 유형론적 이론으로 발전하고 있는 점은 향후 발전과정에서 주목할 측면이라 할 수 있다.

III. 結論

한의학의 내포와 외연을 확정짓는 것은 한의학의 전부를 말하는 것이기도 하다.⁸⁰⁾ 특히 문헌이나 제도에 의해 전승되어 온 이론이나 임상이 사실은 전통

료범위를 넓힐 수 있는 길을 열어두고 있다.

78) 강신의. 몸의 역사: 의학은 몸을 어떻게 바라보았나. 서울. 살림. 2007. pp.71-72.

79) 여인석. 몸의 윤리학: 스피노자와 이제마에 있어 몸의 윤리적 의미에 관한 고찰. 의사학. 1998. 7(2). p.193.

80) 박석준. 전근대 의학으로서의 한의학, 박석준의 의학철학 이야기(4). 2005. [검색일: 2009. 10. 25]; <http://www.newscham.net>

사회의 일부분에 한정되어 이해되고 실천되어 왔기에 현재적 시점에서 斷章取義의 하여 자의적으로 針小棒大하는 우를 범할 여지가 충분히 존재한다는 점에서 경계할 수밖에 없다. 더구나 서구 근대주의적 역사관에 의거하여, 전통과 현대 혹은 전근대와 근대를 구분지어온 관성에 의거하여 한국 한의학의 성격과 위상을 조명한다는 것은 지극히 왜곡된 결과를 산출할 것이며 과거의 추론은 물론 현실의 진단 및 미래를 전망하는 데도 많은 한계를 안게 될 것이다. 근대와 전근대의 경계를 구분짓는 갖대의 성격과 차이에 따라 텍스트와 컨텍스트에 대한 이해가 판이하게 달라질 수 있다는 점에서 ‘과거-현재-미래’의 축 사이에 놓여진 한의학의 내포와 외연을 가름하고 총괄하는 일은 그다지 용이하지 않은 작업이다.

이러한 문제들이 전면적으로 해결되기 위해서는 결국 한의학의 기본 개념들이 재음미되고 재해석되어야 할 뿐 아니라, 추상적 개념들에 대한 더 깊은 성찰과 함께 좀 더 구체성을 확보할 수 있는 이론적 구상력과 개념적 창조성이 필요하며, 또한 전통 한의학의 축출한 고찰을 위하여 다양한 역사적 경로의 구체성과 사회구성의 복잡성 및 중층성을 담아내고 탐색해줄 사회과학과 인문학적 개념 등의 사유들과 소통하여 새로운 언어와 개념들을 적극적으로, 창발적으로 빌려와야 할 것이다.

이제 “근대성이라는 그물”만으로 동양사상을 감히 잡을 수 없게 되었다. 더 이상 ‘근대성’은 ‘서구화’와 등치하는 근대성과는 매우 다르다. 오히려 ‘동서사유의 근본지점’을 포괄하는 보다 넓은 개념으로 ‘인류의 인간됨의 근본’에 대하여 성찰해야 하는 것이다. ‘근대성’의 핵심에 아직도 그런 근본의 정신이, 윤리적 스파크가 살아 있다. 첨단 과학기술이 많은 발전을 하였음에도 불구하고 1999년에 WHO에서 새롭게 정의한 건강 육체 뿐 아니라 마음과 영적인 건강까지 포함하는 전인개념을 충족시키기에는 전통서양의학만으로는 한계가 있음이 인지되고 있기도 하다. 동서사유의 근본지점으로서의 윤리적 가치-全人性-를 요청하고 있는 것이다.

오래된 사유의 근본 지점으로서 비롯된 ‘맹자의 땀’은 긴 ‘신화시대’를 경과하여 ‘원형근대’에서 획기

적인 상승을 이루었던 초월적 사유, 그리고 원형근대성의 통섭전환을 통해 오늘에까지 이르고 있는 인류의 보편 윤리적 지향이다. 또 주희의 지평은 이 윤리적 지향이 전면적으로 내재화되기 시작하는 ‘역사적 근대’의 여명기였다. 우리가 보기에 초기 근대의 최초의 표출양상은 서유럽이 아니라 중국 송원 연간의 사회경제적, 정치문화적 전개양상에서 풍부하게 발견된다.⁸¹⁾

『동의보감』은 17세기 전후 조선왕조의 國是적 가치관을 철저히 반영한 프로젝트로서 당대(明初)까지 출간된 동양고금의 의서들을 총괄망라하여 편집해낸 ‘한자’-中華圈-문명 불후의 의료백과사서이다. 다시 말해 『동의보감』의 가치는 ‘조선의학’-東醫-을 소개한 특수한 의서여서가 아니라 ‘중화문명의학’-漢醫-을 집대성한 보편사적 의료총서라고 하는 바로 그 점에서 빛나는 것이었다. 그러나 그처럼 빛났던 만큼 그 그림자는 더욱 짙게 드리워졌다. 중국의학의 진수는 특히 양명학과 고증학이라는 실증주의적 철학사조의 영향으로 의학발전의 속도가 빨라진 시기였던 明末清初 사이에 출간된 수많은 의서들에 담겨 있다.

여기에서 조선의 『동의보감』은 임진왜란 이후의 사조가 반영되지 않은 16세기까지의 의학전서라는 점에서 이후 독창적인 의서인 『동의수세보원』이 나오기까지 300여년동안 한의학에서는 『동의보감』의 형식만을 빌은 아류작의 수준을 넘지 못하는 해설서들만이 간헐적으로 유통되었으며 새로운 논의나 독창적인 의학 담론들이 출현할 수 없었다는 비판들에 심오하게 성찰할 필요가 있다. 때문에 지금도 여전히 학자와 민간 차원은 물론 국가 차원에서 중의학과 양의학을 통섭하여 400여년전의 『동의보감』적 조망을 초극할 뿐만 아니라 100여년전의 『동의수세보원』의 입론을 더욱 검증·보완하는 프로젝트를 수행할 과제가 주어졌다고 볼 수 있다.

근현대의 정치적 혼란기 속에서 간신히 명맥만을 유지하던 한국 한의학은 전통적 기반위에서 그 외형을 넓혀가게 되었으나 내면적 탐구의 과정을 이어가지는 못하였다. 『동의보감』 체제를 우리의 현실 속에

81) 김상준. 중층근대성. 대안적 근대성이론의 개요. 한국사학회. 2007. 41(4). p.249-251.

서 스스로 검증하고 재해석하는 과정이 충분히 이루어지지 못하였으며 서양의학이 도입되어 주류의학으로 자리잡은 이후에 이를 어떻게 받아들일 것인가에 대한 문제도 현재 진행 중이다. 溫病學을 비롯하여 중의학의 객관적 체제와 많은 임상경험들이 아직 한국에 들어와 제대로 흡수되지도 못하고 있으며 이제마에 의해 개창된 사상의학도 원리적 이해가 심도있게 이루어지지 못하고 있다.⁸²⁾ 한의학의 과학화를 주장하며 서양자연과학의 이론과 도구로 기, 음양, 오행, 장상, 경락, 병증, 운기 등 한의학의 기본 개념을 정량화하고 물질적 구조를 찾으려는 시도가 야기하는 사유체계의 혼란을 직시하여야 하고, 더구나 한의학이 과학인지 아닌지를 증명하려거나 서양의학과 우열을 따질 것이 아니라 한의학의 특색과 정수를 계승 발전시켜 의학으로서의 보편성을 확보하여 발휘할 것인지를 성찰해야 한다.⁸³⁾

마찬가지로 동양의학과 서양의학의 관계도 동일한 논법이 적용될 수 있다. 겉으로 드러난 차이점과 유사점만을 보고 둘 사이의 심층관계 즉, 선형적으로 주어지는 사유방식이나 가치관으로서 현상인 ‘있는 그대로!’의 인식을 놓치지 않는 일이다. 동서의학 모두 의사가 다루는 대상은 인간-목적 현상-이고 질병이며 건강을 지키고자 하는 궁극적인 목표는 같다. 그래서 생리·병리와 질병의 진단·치료·예방을 위한 이론모형을 만들어 건강한 생명체에 관한 사회속의 텍스트를 산출하고자 한다. 다만 인간에 대한 이해에 있어서 전일(기능)적·철학(인문)적·감응(주관)적·생활(경험)적 접근과 분석(해부)적·과학(기술)적·학습(객관)적·임상(실험)적 접근에 의한 건강의 최적상태와 질병의 발생원인과 건강을 회복하는 방법 및 진단과 치료를 위한 접근·시술 방법에 다소 차이가 있을 뿐이다.

2000여년전 『황제내경』에서 400여년전 『동의보감』 그리고 100여년전 『동의수세보원』에 이르기까지 인간의 삶에 관한 철학적·윤리적 가치는 물론, 마치

요즘의 생물학에서 밝히고 있는 유전자의 기능처럼 인간의 한평생이 이미 정해진 큰 틀에 맞추어 전개된다고 하는 점, 미세하게는 음식물-비위-폐-전신 사이의 기능까지도 밝혀놓는 등 현대 양의학의 관점을 넘어선 통찰들도 여러 차원에서 다양하게 제시하고 있다.

이제 한의학은 漢의학, 韓의학, 東의학, 中의학, 韓方의학, 傳統의학, 民族의학 등을 넘어서 보편적인 세계의 ‘의학’으로 자리매김되어야 한다. 바로 여기에서 지금 우리 것이 최고라는 고루한 국수주의도 아닌, 더욱이 우리 것도 좋으니 받아들일 것은 받아들이는 저급한 절충주의도 아닌, 외세에 의하여 일방적으로 도압한 패권적 지식을 타도해야 한다는 자민족주의도 아닌, 세밀한 부분을 보되 완전한 전체를 놓치지 않는 學, 격렬한 투쟁을 보되 궁극적인 조화를 지향하는 學, 정신과 물질을 통일하여 이론에서나 실천에서나 하나인 인문의 學을 찾아보자는 것이다. 이것의 가능성을 한의학에서, 모든 것이 근대화된 세상에서 굳건히 살아남은 전통과 현대를 통섭하는 한의학에서, 새로운 과학의 패러다임을 한의학에서 스스로 탐색해보아야 한다.

參考文獻

<논문>

1. 김대원. 정약용의 ‘醫零’. 서울대학교대학원 석사학위논문. 1991. pp.15-20.
2. 김상준. 주자와 스피노자는 왜 비슷한가?- 한형조 교수가 <주자신학논고 시론>에서 제기한 화두에 답함. 정신문화연구. 2009. 32(3). p.412. pp.388-389, 395-399, 401-408.
3. 김상준. 잊혀진 세계화 송원연간의 세계변화와 ‘사건’으로서의 정주학. 2007 후기사회학대회발표논문집, 2007. pp.943-958.
4. 김상준. 중층근대성. 대안적 근대성 이론의 개요. 한국사회학. 2007. 41(4). p.243, 264. pp.249-251.
5. 김상준. 남인 예론과 근대 주권론. 다산학. 2003. 4. pp.184-185.
6. 김세서리아. 유가철학의 몸 은유 방식을 통해 본

82) 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 22(1). 2009. p.141.

83) 張其成 著, 정창현, 백유상, 장우창, 정우진 공역. 한의학의 원류를 찾다: 역학과 한의학. 서울. 청흥. 2008. pp.487-506.

- 여성 이해, 여성의 몸에 관한 철학적 성찰. 철학과 현실사. 2000. 여름호. p.48.
7. 김태희. 宋代醫學의 學術的 特徵. 경희대학교대학원 석사학위논문. 1982. p.11.
 8. 김호. 조선중기 사회와 허준의 『동의보감』. 역사비평. 1994. 27. pp.193-194.
 9. 김홍균, 박찬국. 朝鮮 中期 醫學의 系統에 관한 研究. 대한원전의사학회지. 1991. 5. p.262.
 10. 나대웅. 대체의학 관점에서 본 東醫寶鑑의 신체관. 한국정신과학회지 2009. 13(1). pp.13-21.
 11. 류근성. 맹자 도덕철학에서 이성과 감성의 문제. 동양철학연구. 2007. 52. p.285.
 12. 박주홍. 고대 서양의학 체질론과 사상체질론의 형성과정 및 내용 비교 연구. 의사학. 2009. 18(1). pp.34-38.
 13. 박찬국. 東醫學의 成立에 대한 研究. 대한원전의사학회지. 1991. 5. p.146.
 14. 박현모. 정조의 탕평정치 연구(2). ‘醫國論’의 관점에서 본 정조의 리더십. 정신문화연구. 2007. 26. pp.153-156.
 15. 백민정. 정약용 인성론에서 ‘천명지성’ 개념이 갖는 의미. 본연지성. 도의지성. 천명지성에 대한 다산의 관점을 중심으로. 동양철학. 2007. 28. p.111.
 16. 백상룡. 東武 李濟馬의 醫學思想에 대한 연구. 대한원전의사학회지. 2000. 13(1). pp.118-119.
 17. 백유상. 四象醫學이 가진 韓國 韓醫學의 特性에 대한 考察. 대한한의학원전학회지. 2009. 22(1). pp.132-133, 137-141.
 18. 백유상. 東武 李濟馬의 性情論에 대한 해석. 四七理氣論辨을 중심으로. 한국철학논집. 2009. 26. pp.230-231.
 19. 성민규. 東醫寶鑑 身形臟腑圖 研究. 경희대학교 대학원 석사학위논문. 2009. p.40.
 20. 여인석. 몸의 윤리학, 스피노자와 이제마에 있어 몸의 윤리적 의미에 관한 고찰. 의사학. 1998. 7(2). p.193.
 21. 이광영, 박찬국. 傷寒論과 四象醫學의 病機에 대한 研究. 대한원전의사학회지. 1998. 11(1). p.715.
 22. 전병술. 명대 양명학에 있어서의 이성과 욕망. 중국학보. 2002. 45. pp.456-457.
 23. 정면. 金元四大家醫學이 朝鮮朝醫學에 미친 影響. 대한원전의사학회지. 1995. 9. p.540.
 24. 정복철. 이제마의 四象哲學과 생활세계[몸-공동체] 패러다임. 대한한의학원전학회지. 2008. 21(4). p.210. pp.213-214.
 25. 정창현. 鬼神에 대한 黃帝內經의 입장. 대한원전의사학회지. 1997. 10(2). p84, 90.
 26. 한자경. 사단칠정론에서 인간의 性과 情. 철학연구. 2005. 68. pp.174-179.
- <단행본>
1. 강신익. 몸의 역사. 의학은 몸을 어떻게 바라보았나. 서울. 살림. 2007. pp.71-72, 91-92.
 2. 김두중. 韓國醫學史. 서울. 탐구당. 1981. p.178, 235.
 3. 김석진 역해. 대산 주역강의(3). 서울. 한길사. 1999. p.186.
 4. 김희정. 몸·국가·우주 하나를 꿈꾸다. 서울. 궁리. 2008. pp.240-241.
 5. 맹자 저. 박경환 역. 맹자. 서울. 홍익출판사. 2005. p.86.
 6. 박찬국 역저. 懸吐國譯 黃帝內經素問注釋(上). 서울. 경희대학교출판국. 1998. p.154.
 7. 신영복. 강의. 서울. 돌베개. 2004. pp.23-24.
 8. 야마다 케이지 저. 김석근 역. 주자의 자연학. 서울. 통나무. 1991. pp.26-32, pp.139-143.
 9. 이제마 저. 한동석 역. 東醫壽世保元註釋. 서울. 대원출판. 2006. p.670. pp.104-105, 109-111, 113-114.
 10. 장현근 편저. 맹자. 서울. 살림. 2006. p.71, p.265.
 10. 張其成 著, 정창현, 백유상, 장우창, 정우진 공역. 한의학의 원류를 찾다: 역학과 한의학. 서울. 청홍. 2008. pp.487-506.
 11. 장현근 편저. 맹자. 서울. 살림. 2006. p.71, 265.
 12. 전국한의과대학 사상의학교실 편. 사상의학. 서

- 을. 집문당. 2005. p.44, 64.
13. 한형조. 왜 조선유학인가. 서울. 문학동네. 2008. p.174, 251.
 14. 허준 저. 동의과학연구소 역. 東醫寶鑑. 서울. 휴머니스트. 2002.
 15. 홍승직 역해. 呂氏春秋. 서울. 고려원. 1996. p.62.
 16. 홍원식. 中國醫學史. 동양의학연구원. 1984. p.13, 40.
 17. Otto, Rudolf. The Idea of the Holy. Oxford. Oxford University Press. 1950. pp.12-24.
 18. Pomeranz, Kenneth. The Great Divergence. China. Europe. and the Making of the Modern Political Economy. Princeton and Oxford. Princeton University Press. 2000. p.81, pp.99-101
 19. Sivin, Nathan. Science and Medicine in Imperial China. Journal of Asian Studies. 1988. 47. p.53.
 20. Lovejoy, Arthur. The Great Chain of Being. Cambridge. Harvard UP. 1936. pp.315-316.

<기타>

1. 박석준. 박석준의 의학철학 이야기(1)-(4). 참세상. 2005. [검색일: 2009. 10. 25]; <http://www.newscham.net>.
2. 국민일보. 2009. 8. 3.