

『東醫壽世保元』 해석의 몇 가지 문제들

최대우

전남대학교 철학과 교수/전남대학교 철학연구교육센터 겸임연구원

Abstract

Some Problems of Reading Donguisusebowon

Dae-Woo Choi

Dept. of Philosophy, Jeon-nam National University

Objectives

Two conflicting readings of 『Donguisusebowon』 so far have been presented that Sasang Constitutional Medicine inherited the traditional Five Elements theory and that it was a new perspective on its own right. The main purpose of this paper is to review the theoretical ground of Sasang Constitutional Medicine to see whether it has inherited the Traditional Korean Medicine, and show that it had been developed as an original view independent of the Five Elements theory.

Methods

To do this, I inquired into the theoretical background of Sasang Constitutional Medicine as well as its philosophical premises and its leading ideas.

Results and Conclusions

As a result, I have found that Sasang Constitutional Medicine is an original medical theory developed in empirical terms on its own right, divorced from the transcendental view of the Five Elements theory, while borrowing some concepts from I-Ching and Neo-Confucianism only for technical tools. In short, Sasang Constitutional Medicine may well be put as calling for a reappraisal of the Han-medical and Confucian accounts of human being, and a transition from speculative method based on the Five Elements theory to a verifiable empirical method. In this vein, my reading of Sasang Constitutional Medicine in empirical perspective may well be appraised as presenting a new way to further inquiries into the theoretical nature of it, and to getting itself across with Western medicine as well.

Key Words: the Five Elements theory, Sasang, Seongmyung, Sadan, the Transcendent, the Empirical, Sasang Constitutional Medicine

I. 緒論

잘 알려진 바와 같이 이제마(1837~1900)의 사상의학은 한의학에서 파생했지만 한의학과는 다른 독창적 의학이론으로 평가받는다. 그러나 사상의학의 이론적 근거를 해석하는 데에는 아직 이견이 존재한다. 이견의 핵심은 ‘사상의학의 오행 이론 수용 여부’인데, 이 문제는 크게 “한의학의 계승한 이론”과 “독창적 이론”이라는 대립적 주장으로 표출되고 있다. 본고의 목적은 『東醫壽世保元』¹⁾에 나타난 사상의학 이론의 철학적 근거를 검토하여 한의학 계승 여부를 검증하는 데 있다.

사상의학을 한의학 계승으로 보는 해석은 대체로 다음과 같은 몇 가지 사실에 근거한 것으로 추정된다. 첫째, 사상의학 이론은 한의학과 마찬가지로 유기체적 인간관에 기초한다. 둘째, 사상의학은 태극, 음양, 사상 등 易 개념을 사용하여 이론을 전개한다. 셋째, 사상의학은 성명, 사단, 격치, 리기, 성정 등 성리학 개념을 사용하여 이론을 전개한다. ‘주역의 변화원리’나 ‘변형된 오행원리’ 또는 성리학의 심성, 성정 등의 개념을 토대로 사상의학 이론과 개념들을 해명한 이들의 연구는 논의의 근거를 제시하지 않았지만 대부분 이제마의 저술에 나타난 이러한 객관적 사실에 근거한 것으로 보인다. 또한 이제마가 易이나 성리학 개념과의 차이는 물론 한의학 이론과의 차이에 대해 밝히지 않는 것도 계승을 의심하지 않는 또 다른 이유로 추정된다. 필자의 이러한 추정은 “사상설의 철학적 분석을 위해서는 이제마가 음양오행을 어떻게 적용하고 있는가를 살펴야 한다”²⁾ 주장에 근거한 것이다. 이 주장에 따르면 계승으로 해석하는 이유가 사상설의 분석을 통해서가 아니라 음양오행설을 토대로 형성되었을 것이라는 강한 믿음에 근거한 것으로 보인다. 사상의학은 한의학과 다른 이론일 수 있다는 가정을 아예 배제했기 때문이다.³⁾ 다시 말하면 그들은 사상설의 철학적 분석을 통해 음양오행 적용 여부를 고찰

하는 것이 아니라 반대로 음양오행을 어떻게 적용했는가를 먼저 살피는 방식을 취한 것이다. 따라서 그들의 논의는 사상의학 이론의 분석보다는 음양오행설에 근거해 형성된 이론이라는 믿음에 근거한 것임을 알 수 있다.

그러나 이와는 달리 사상의학은 오행과 무관한 이론이며, 따라서 한의학 계승이 아니라 새로운 의학이론이라는 관점의 해석이 존재한다. 이들 연구 가운데 특히 이을호³⁾는 사상의학은 인간을 천·인·성·명이라는 사원구조 안에서 살아가는 존재로 파악하고, 이를 토대로 경험적 과학적 관점에서 재구성한 새로운 의학이론이라고 해석한다. 이 해석은 음양오행설에 근거한 해석과 대비되는 것으로서 사상의학 이론을 초월이 아닌 경험적 관점에서 해명했다는 점에서 주목된다. 경험적 관점에서 시도된 이 해석은 사상의학은 당연히 오행설을 근거로 형성된 이론일 것이라는 선입견 내지는 강한 믿음에서 벗어날 수 있는 계기를 제공한 것이기 때문이다.

앞서 말한 바와 같이 이제마는 자신이 전개한 의학이론이 한의학과 어떻게 다른가에 대해 명확하게 말하지 않았다. 그렇지만 한의학과 차별화를 암시하는 발언도 했다는 점에 주목해야 한다. 『格致叢』 「反誠箴」 서론에서 그는 “箴의 이름과 뜻은 易象을 모방한 것으로서 伏羲가 말한 易象과 다르다”는 것을 명백히 하였고²⁾ 또 “장중경의 체질 구분은 병 증세를 기준으로 논한 것이고 자신의 체질 구분은 人物을 지목하여 논한 것”이라고 차별화하였다.³⁾ 그리고 “과거에는 마음의 偏着이 요인임을 모르고 음식과 風寒暑濕만 을 발병의 원인으로 보았다”고 비판하였다.⁴⁾ 특히 그

1) 『東醫壽世保元 四象草本卷』 『格致叢』도 참고해야 하지만 이제마의 觀點은 『東醫壽世保元』에 정리되어 있다.

2) 『格致叢』 「卷2 反誠箴」 1-6 “形理之取象 只是臆見 而其象有八 非眞謂伏羲易象如此也. 若夫卦之名義 暗合有異者 則實非臆見探頤之所及也. 固不可舉論也 故曰依倣.”

3) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『醫源論』 5-4. “...張仲景所論太陽病 少陽病 陽明病 太陰病 少陰病 厥陰病 以病證名目而論之也 余所論太陽人 少陽人 太陰人 少陽人 以人物名目而論之也...”

4) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『醫源論』 5-5 “...蓋古之醫師不知心之愛惡所欲喜怒哀樂偏着者爲病而 但知脾胃水穀風寒 暑濕觸犯者 爲病故...”

는 “자신의 저술인 『東醫壽世保元』이 과거에는 없었던 醫書로서 시비가 되겠지만 결국 의학의 중심이 될 것”이라고 자신감을 드러내기도 하였다.⁵⁾ 만일 사상의학이 한의학 이론을 계승했다면 이러한 일련의 발언들은 모순이 아닐 수 없다. 따라서 이것은 한의학 개념과의 혼동이나 또는 한의학 계승으로 받아들일 수 있는 오해를 미리 차단하기 위한 의도적 발언으로 해석된다.²⁾

그러나 보다 더 중요한 것은 한의학 이론과의 차이를 의학이론의 전개 과정에서 분명하게 드러낸다는 점이다. 사실 필자는 이미 사상의학 이론의 철학적 근거를 『東醫壽世保元』에 등장하는 性命, 四端, 理氣, 性情 개념을 중심으로 해석하여 경험에 근거를 둔 사상의학 이론은 초월적인 음양오행에 근거한 한의학 이론과 본질적으로 차이가 있음을 규명한 바 있다. 본고는 이 논의를 토대로 장부이론을 검토하여 사상의학은 한의학 범주 안의 이론 또는 계승한 이론이 아니라는 사실을 드러낼 것이다.²⁾

II. 研究對象 및 方法

사상의학의 이론적 근거는 『東醫壽世保元』⁴⁾ 원리 편에서 전개한 철학적 논의에 잘 드러나 있다. 이 때문에 본 연구는 『東醫壽世保元 辛丑本』⁵⁾ 원리 편을 주로 하되 초기 저술인 『東醫壽世保元 四象草本卷』⁶⁾과 『格致藁』⁷⁾ 등도 참고하였다. 또한 원리 편을 주된 연구 대상으로 하되 원리편의 핵심 개념인 性命, 四端, 理氣, 性情 등의 철학적 개념을 분석하여 장부이론에 어떻게 적용되고 있는가를 검토함으로써 사상의학 이론은 한의학과 어떠한 차이가 있는지를 밝히고자 하였다. 그리고 성리학 개념과의 차이를 검토하기 위해 주희의 『中庸章句』⁸⁾, 『孟子集註』⁹⁾, 『大學章句』¹⁰⁾, 『朱子語類』¹¹⁾와 정약용의 『中庸自

箴』¹²⁾등을 참조하였다.

이러한 연구 목적을 달성하기 위해 본고는 두 의학 이론을 대비시켜 검토하는 방법을 택하였다. 사상의학은 한의학에서 파생한 것이지만 이론의 철학적 근거가 한의학과 달라 대비적 검토가 필요했기 때문이다. 두 의학이론의 대비는 크게 두 가지 측면을 살피는 것이다. 하나는 한의학과 사상의학의 이론적 관점이 어떻게 다른가를 대비적으로 검토하는 것이다. 한의학은 이론의 근거를 초월적인 음양오행설에 두고 전개하지만 사상의학은 검증 가능한 경험의 관점에서 전개하기 때문이다. 다른 하나는 性命, 四端, 理氣, 性情 등의 철학적 개념이 성리학과 어떻게 다른가를 역시 대비적으로 검토하는 것이다. 한의학이 유가는 물론 도가, 음양오행설, 참위설 등 여러 사상을 수용하여 이론화하는 것과는 달리 사상의학은 오직 유학사상을 수용한다. 그렇지만 사상의학은 전통적인 유학사상을 그대로 수용하지 않는다는 점에 유의해야 한다. 사상의학 이론은 유학의 주요 개념을 새롭게 해석하여 재구성한 유학이론을 토대로 전개하기 때문이다. 따라서 사상의학이 성리학에서 차용한 성명, 사단, 이기, 성정 개념 역시 성리학과 어떠한 차이가 있는지를 대비적 관점에서 검토하여 드러낼 것이다.

III. 考 察

1. 전통적 해석의 문제점들

앞서 말한 바와 같이 주역 내지는 오행 이론의 관점에서 이루어진 지금까지의 사상의학 이론 해석은 한의학 계승을 의심하지 않는다. 그렇지만 그들의 해석에는 동의하기 어려운 중요한 문제점이 있다. 이들 문제는 다음과 같이 세 가지로 정리할 수 있다.

첫째, 왜 오행이 아닌 사상인가에 대한 논의가 없다. 이제마는 사상의학 이론의 결정체인 『東醫壽世保元』 원리편을 전개하면서 한의학의 상징 개념인 오행을 일체 언급하지 않았다. 오행이 한의학 이론의 상징

5) 『東醫壽世保元 辛丑本』^{7th} ed. 1941, “此書 雖出今人之手 實是千古醫家稀罕之書 任古今之是非 決醫藥之樞軸...”

개념이라는 점을 고려하면 이것은 매우 이례적인 일로서 한의학 이론의 인식에 매우 중대한 변화가 있었음을 짐작할 수 있다. 한의학에서 배태되었으면서도 한의학 상징 개념을 언급하지 않은 것은 오행 이론의 부정적 시각을 드러낸 것으로 해석할 수 있기 때문이다. 만일 같거나 변형한 이론이라면 오행 개념을 배제하고 이론을 전개할 수는 없었을 것이다. 그런데 전통적 해석은 사상을 오행의 계승이나 변형 이론으로 간주하고 추상적 사변적 논의로 해명한다. 말하자면 오행설의 계승을 의심하지 않은 것이다. 의심이 배제된 이러한 논의는 다양한 해석에도 불구하고 저술자의 의도와 관점보다는 해설자 자신들의 관점에 맞추어 해명한 것으로 보인다.

둘째, 한의학과 사상의학 이론 간의 차이에 대한 탐색이 결여되어 있다. 두 의학 이론은 형성 과정이 서로 다르지만 계승을 주장하는 이들의 해석에는 이에 대한 논의가 없다. 주지하는 바와 같이 한의학은 전국시대 이후 진·한 교체기 무렵 유가, 도가, 음양가, 오행설, 참위설 등 여러 사상을 수용하여 자신들의 관점에서 오행 이론으로 재구성한다. 다시 말하면 상고시대부터 이어온 한의학은 자신들의 의료 경험에 여러 사상을 수용하되 초월적인 오행 이론(변화원리/상생상극의 논리)으로 재구성한 것이다.² 그러나 사상의학은 이러한 여러 사상이 아니라 오직 유학에 이론의 근거를 둔다. 유학의 이상이 현실적 삶 속에서 도덕 실현을 목표로 한다는 점을 고려하면 사상의학은 오행의 초월적 해명에서 벗어나 현실적 삶에서 설명 가능한 방식의 해명을 시도한 것으로 해석할 수 있다. 물론 유학 사상은 중국 송 대에 이르러 우주와 인간을 초월적인 理氣 철학으로 재구성하여 해명하는 변화를 시도하기도 하였다. 사상의학은 이러한 성리학 개념도 사용하여 이론을 전개하기 때문에 사상의학 이론을 성리학적 관점에서 해명하기도 한다. 그러나 사상의학은 성리학적 개념을 차용했을 뿐 성리학과 무관한 이론이라는 점에 주의해야만 한다. 도덕을 설명하는 사상의학의 방식은 성리학과 전혀 다르기 때문이다. 즉 성리학은 공맹철학을 초월적 사변적인 리기

철학으로 재구성하였지만 사상의학은 경험의 관점에서 재해석하였다. 따라서 성리학이 사변에 의거한 초월주의라면 상대적으로 사상의학을 지탱해 주는 기본적인 시각은 경험에 의거한 ‘자연주의(naturalism)’라고 할 수 있을 것이다.¹³

셋째, 개념 해석에 대한 면밀한 고찰이 결여되어 있다. 이제마는 주역 개념과 성리학 개념을 그대로 사용하여 자신의 의학이론을 전개한다. 계승을 주장하는 관점의 해석은 이들 개념의 자세한 분석 없이 전통 사상의 수용으로 해석한다. 그러나 이제마는 자신의 주역 용어는 모방한 것임을 밝혔고, 성리학 개념 역시 그들과 다르게 사용한다. 그는 성리학의 핵심 개념인 성명, 사단, 리기를 혜각과 자업, 사심신물 사단, 호연의 리기의 의미로 사용하였고, 성정 개념 또한 도덕 감정과 사적 감정으로 사용하여 성리학 개념과 차별화한다.² 이러한 차별화는 사상의학 이론에서 사용한 개념이 성리학과 다른 새로운 것임을 보여 준 것이다.

이상과 같이 사상의학 이론에는 과거와는 다른 새로운 측면이 있다. 그러나 계승을 주장하는 관점의 해석에는 왜 오행이 아닌 사상인가에 대한 논의와 두 의학이론 간의 차이에 대한 탐색, 그리고 성리학 개념 사용 등에 대한 면밀한 고찰이 없다. 이러한 사실들은 전통적 해석은 사상의학 이론이 한의학에서 벗어난 새로운 이론일 수 있다는 가정을 아예 배제하고 있다는 것을 명백하게 보여 준다.

그러면 사상의학의 새로운 이론적 근거는 무엇인가? 앞서 살펴본 것처럼 사상의학은 이론의 근거를 오직 유학에 둔다. 이것은 물론 이론의 근거를 초월적인 철학이론에 두지 않겠다는 것을 의미한다. 이제 사상의학 이론의 독창성을 검토하여 새로운 이론의 철학적 근거가 무엇인지를 밝혀보고자 한다.

2. 사상의학 이론의 철학적 근거

앞서 말한 것처럼 사상의학은 유기체적 인간관과 유학 즉 도덕학에 기초한다는 점에서 성리학과 맥을

같이한다. 따라서 사상의학 역시 '인성은 천명으로 부여된 것'이라는 유학 정신을 계승한다. 그러나 인성을 이해하는 사상의학의 시각은 성리학과 다르다는 데에 유의해야 한다. 성리학은 인성을 해명하면서 천리(보편원리)를 중심으로 설명하지만 사상의학은 인간의 능력(혜각/자업)을 중심으로 설명하기 때문이다. 사상의학의 철학적 근거를 성리학과 구분해서 이해해야 한다는 이유가 여기에 있다. 인성을 인간을 중심으로 이해하는 사상의학의 시각은 다음 네 가지로 나누어 설명할 수 있다.

첫째, 사상의학은 인간을 이해하는 시각에서부터 성리학과 궤를 달리한다. 잘 알려진 바와 같이 성리학은 天人合一 지향의 관점에서 도덕을 해명한다. 이 때문에 성리학은 논의의 초점을 천리에 중점을 두고 설명하는 특징이 있다. 그 결과 이들은 인간의 판단이나 의지보다는 천명(天理/도덕명령)을 따르는 데에서 도덕 행위의 당위성을 찾는다.⁶⁾ 말하자면 도덕 실현을 위해서 인간은 자신의 판단이나 의지보다 천리를 따라야만 하는 존재로 파악한 것이다. 이에 반해 사상의학은 인간을 천·인·성·명의 사상구조 안에서 도덕(知行)과 재록(祿財)을 추구하는 주체적 존재로 파악한다.⁷⁾ 따라서 사상의학은 인간을 시·공간적 인륜관계(사상구조) 안에서 어떻게 하면 재록을 추구면서도 도덕을 실현할 수 있는가에만 관심을 갖는다. 사상의학이 성명을 부여한 하늘에 대해 일체 언급하지 않거나 재록의 추구가 부정적 시각에서 설명하지 않은 것은 이 때문이다. 다시 말하면 사상의학은 도덕을 천명을 따르는 관점이 아니라 인간의 판단과 행위가 결정한다는 관점에서 설명한 것이다.²⁾

둘째, 사상의학은 유학에 이론의 기초를 두지만 몸을 과거와 다른 방식으로 이해한다. 유학에서는 몸을 마음과 다르게 기능하는 것으로 이해하였다. 맹자는

“사고하는 기관은 마음이요 몸(耳目)은 욕구를 지향하는 것”으로 설명하여 몸과 마음의 기능을 구분한다.⁸⁾ 성리학은 이에 근거하여 마음은 천리를 따라(率性) 도덕을 행하지만 몸은 욕구를 지향하기 때문에 마음을 몸(一身)의 주재자로 이해한다. 따라서 그들은 도덕 실현을 위해 천리를 보존하고 욕구를 막아버리는(存天理遏人欲) 수양 방법을 제안한다.⁹⁾ 그러나 사상의학은 이목비구와 폐비간신이 천기와 인사를 살피고 행한다고 하여¹⁰⁾¹¹⁾ 몸이 지행에 일정 부분 관여하는 것으로 설명한다.²⁾ 도덕 판단과 행위는 마음이 기능하지만 몸도 같이 기능한다는 주장이다. 따라서 이제마 역시 마음이 몸(一身)을 主宰한다고 말하지만 유학자들이 말하는 주재 개념과 구별해야 한다. 몸이 천기와 인사를 살피고 행한다는 것은 몸도 도덕 판단과 행위에 주체적으로 참여하는, 다시 말하면 心身未分을 의미하기 때문이다.¹²⁾ 또한 이제마가 몸을 유학자들처럼 악행의 원천으로 이해하지 않은 것도 주목해야 한다. 몸은 도덕행위에 관여하는 주체일 뿐만 아니라 욕구(과욕)와 무관하기 때문이다. 이제마는 인의예지(도덕)를 저버리는 욕구가 몸이 아닌 마음에서 나오는 것으로 설명한다.¹³⁾ 몸이 아닌 마음을 악행의 원천으로 이해한 것이다. 이것은 도덕 행위와 몸/마음과의 관계를 새롭게 이해하는 매우 중대한 사건이라고 할 수 있다. 마음을 악행의 원천으로 이해한 것은 맹자 이후 유학자들의 주장과 정면으로 배치되는 주장이기 때문이다.

셋째, 성리학과 사상의학 이론의 철학적 관점에는

6) 朱熹, 『中庸章句』 “人物各順其性之自然 則其日用事物之間 莫不有當行之路 是則所謂道也.”

7) 『格致彙』 『反省箴 巽箴』 9-35 “... 整齊知行之術 其理在左 而可得之術 必在於我 離震部位 所以形於左也. 平均財祿之權 其理在右 而可得之權 必在於他 坎巽部位 所以形於右也...”

8) 朱熹 『孟子集註』 『告子上』, “耳目之官不思而蔽於物 ... 心之官則思 思則得之 不思則不得也.”

9) 朱熹, 『孟子集註』 『梁惠下』 “遏人欲而存天理”

10) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『性命論』 1-3 “耳聽天時 目視世會 鼻嗅人倫 口味地方.”

11) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『性命論』 1-5 “肺達事務 脾合交遇 肝立黨與 腎定居處.”

12) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-17 “心爲一身之主 宰 負隅背心 正向膻中 光明瑩徹 耳目鼻口無所不察 肺脾肝腎 無所不付 頷臆臍腹無所不誠 頭手腰足無所不敬.”

13) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『四端論』 2-2 “... 棄禮而放縱者名曰鄙人 棄義而偷逸者名曰懦人 棄智而飾私者名曰薄人 棄仁而極慾者名曰貪人.”

차이가 존재한다. 이러한 차이는 대략 네 가지로 나누어 설명할 수 있다.

1) 性命 이해에 대한 차이

성리학 특히 조선조 유학에 절대적 영향을 준 주희는 『中庸』 1장 “天命之謂性”절의 性을 곧 리(性即理)라고 해석한다. 그리고 하늘의 명령으로 주어진 이 성은 인간이 도덕적 존재일 수 있는 본질로서 덕성(德性)이라고 설명한다.¹⁴⁾ 그들이 天理의 보존을(存天理) 강조한 이유를 여기에서 찾을 수 있다. 그들은 성을 곧 도덕의 원천으로 이해한 것이다. 이 경우 성은 도덕의 원천으로서 보편원리(天理)를 의미하기 때문에 이러한 시각에서 성리학은 초월주의라고 부를 수 있다. 이에 반해 사상의학은 성을 보편원리가 아닌 지행능력(慧覺)으로 설명한다. 물론 이제마 역시 성을 하늘이 준 것으로 설명한다. 그러나 그는 성명을 부여하는 천 또는 상제와 같은 초월자를 따르는 것이 아니라 혜각과 자업을 발휘하는 것이 인간의 도덕적 행위와 삶을 결정한다고 강조한다.¹⁵⁾¹⁶⁾ 이러한 그의 주장은 우리가 분명하게 알 수 있는 것은 일상에서 경험하고 말할 수 있는 도덕적 삶이며, 알 수 없는 성의 본질을 초월적 사변적 방식으로 해명하는 것을 거부하겠다는 것으로 해석된다. 이러한 시각에서 사상의학은 자연주의라고 부를 수 있을 것이다.

2) 四端 개념에 대한 이해의 차이

앞서 말한 바와 같이 성리학에서는 性을 선천적으로 주어지는 인의예지(四端)의 도덕성으로 해명하여 도덕의 원천으로 이해하였다. 이것은 맹자의 성선설을 계승한 것이지만 성을 완성된 도덕성으로 해석한 것이다. 이후 그의 해석은 도덕이 완성된 형태로 주어

지는가에 대한 논란을 일으키기도 했다.¹⁷⁾ 그러나 사상의학은 事心身物 사단으로 재구성하여 사단을 심신에 갖추어진 도덕 판단과 행위 능력으로 이해했다.¹⁸⁾ 四端은 心身에 갖추어진 도덕 능력일 뿐이며 완성된 도덕은 아니라는 주장이다. 참고로 心四端/身四端은 心/身에 갖추어진 능력을 가리키고, 事四端/物四端은 事/物에 대한 心身의 지각과 사려 능력을 가리킨다.

3) 理氣 개념의 차이

주희의 理氣는 앞서 말한 대로 만물과 인간을 일관하는 우주의 보편원리를 가리키는 개념이다. 반면에 사상의학은 호연의 理氣를 말하지만 주희의 理氣 개념을 차용한 것이다.¹⁹⁾ 호연의 理는 이제마가 창안한 독창적 개념으로서 마음에서 나오는 욕구를 분별하는 능력을 가리키는 개념이다.²⁾ 그리고 호연의 기는 四臟에서 나오는 氣의 확충으로서 떳떳한 도덕적 용기를 가리킨다. 물론 호연지기는 맹자의 호연지기를 수용한 개념이다.

4) 性情 개념의 차이

성리학 특히 주자철학에서 性은 천리, 情은 性의 발현을 의미하는데, 주희는 마음이 성과 정을 통섭한다고 말한다.²⁰⁾ 천리가 情, 즉喜怒哀樂의 감정으로 드러나기 때문에 성정은 마음의 통제 대상이라는 주장이다. 그러나 이제마가 말하는 성과 정은 모두 감정을 가리킨다. 다만 性은 도덕 감정이요 情은 사적 감정이라는 점이 다를 뿐이다. 애노회락의 性(감정)은 사람들이 서로 속이고 업신여기거나 서로 돕고 보호해주는 데에서 생겨난다.²¹⁾ 이것은 공공의 이익(도덕

14) 朱熹, 『中庸章句』 “人物之生 人各得其所賦之理 以爲健順五常之德 所謂性也.”

15) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『性命論』 1-30 “天生萬民性以慧覺 萬民之生也 有慧覺則生 無慧覺則死 慧覺者德之所由生也.”

16) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『性命論』 1-31 “天生萬民命以資業 萬民之生也 有資業則生 無資業則死 資業者道之所由生也.”

17) 丁若鏞, 『中庸自箴』 「卷1」 “然據性字本義而言之 則性者心之嗜好也 ... 天命之性 亦可以嗜好言.”

18) 『格致彙』 「儒略」 1-9 “貌言視聽事四端也 辨思問學心四端也 屈放收伸身四端也 志膽慮意物四端也.”

19) 『東醫壽世保元 辛丑本』 「四端論」 2-8 “浩然之氣出於肺脾肝腎也 浩然之理出於心也 仁義禮智四臟之氣擴而充之 則浩然之氣出於此也 鄙薄貪懦一心之慾明而辨之 則浩然之理出於此.”

20) 朱熹, 『朱子語類』 「卷 5」 “心統性情.”

적 선)이 도덕 감정 발현의 원인이라는 의미이다. 반대로 애노희락의 情(감정)은 남이 자신을 업신여기고 속이며 보호해 주고 돕는 데에서 생겨난다. 이것은 사적 이해관계가 일반 감정이 발현하는 원인이라는 의미이다.²⁾

셋째, 도덕 실현 방식의 차이이다. 앞서 설명했듯이 성리학에서는 도덕의 원천을 인의예지의 도덕성(天理)에서 찾는다. 따라서 그들은 먼저 인의예지의 성(純善: 성선설)이 자신에게 주어져 있음을 자각하고 이를 따름으로써(率性) 천인합일을 이룰 수 있다고 생각한다.²²⁾ 그러나 욕구가 이를 방해하기 때문에 욕구를 억제의 대상으로 이해한다. 물론 욕구 자체가 악은 아니지만 인간의 욕구는 악행으로 이어진다고 보기 때문이다. 이 때문에 그들은 선의 실현을 위해 욕구를 아예 막아버리는(遏人欲) 수양 방법을 제시한다. 그러나 사상의학은 혜각과 자업 능력의 발현에서 도덕 판단과 행위의 정당성을 찾는다.²³⁾ 물론 이 방법은 주관적 판단으로 치우칠 위험이 있다. 따라서 위에서 말한 것처럼 사상의학은 공적인 도덕 감정에서 공공성을 확보한다. 욕구를 인정하면서도 개인의 욕구보다 공익을 우위에 두는 데에서(堯舜) 도덕 판단의 객관성을 확보한 것이다.²⁴⁾ 이처럼 사상의학은 도덕 실현을 위한 수신의 방식에서도 성리학과 차이

를 보인다. 성리학의 修養이 욕구 억제(遏人欲) 방식이라면 사상의학의 修身은 욕구의 공공성을 찾는 방식이기 때문이다. 사상의학에서 말하는 수신은 道家의 養生法과도 다르다는 데 유의해야 한다. 도가의 양생은 현실적 삶을 부정하는 데에서 출발하지만 사상의학에서의 수신은 현실적인 삶에서 생기는 욕구를 인정하되 지나친 사적 욕구(過慾)를 경계하는 것이기 때문이다.

이상과 같이 사상의학 이론의 철학적 근거는 성리학과 다르다. 성리학은 초월적인 천리를 중심으로 도덕이론을 전개했지만 사상의학은 경험을 토대로 이론을 전개하기 때문이다.²⁾ 사상의학은 이처럼 이론의 근거를 유학에 두었지만 경험이라는 새로운 논의 방식을 찾은 것이다. 이러한 논의 방식은 유학사에서 유래를 찾을 수 없다는 점에서 주목해야 한다. 주희의 성리학 이후 조선조에 이르기까지 유학의 도덕이론에서 경험에 토대를 둔 논의는 없었기 때문이다. 이 점을 고려하면 사상의학의 철학적 관점은 전통적인 성리학적 논의 방식에 대한 반성적 성찰에서 출발했다고 보아야 할 것이다.

3. 장부이론의 경험적 전개

앞서 본 바와 같이 사상의학은 이론의 철학적 근거를 유학에 두지만 그것은 전통 유학사상의 수용이 아니라 새롭게 재구성한 것이었다. 재구성은 초월이 아닌 경험의 관점에서 재해석한 것이며, 장부이론 역시 이러한 관점을 토대로 전개한 것이다. 이러한 점에서 이제마의 장부이론 이해는 초월이 아닌 경험의 관점에서 어떻게 전개되고 있는가를 검토하는 것이 관건이라고 할 수 있다.

이러한 시각에서 사상의학의 장부이론을 검토하면 초월적인 한의학 이론 전개와 뚜렷한 차이를 발견할 수 있다. 그 차이는 크게 체질 분류의 차이, 발병의 원인에 대한 인식의 차이, 정신 작용에 대한 인식의 차이, 장부 분류와 작용을 설명하는 방식의 차이, 三焦와 四焦의 차이 다섯 가지로 정리할 수 있다.

- 21) 『東醫壽世保元 辛丑本』『擴充論』 3-1 “太陽人 哀性遠散 而怒情促急 哀性遠散者 太陽之耳 察於天時 而哀衆人之相欺也 哀性 非他 聽也. 怒情促急者 太陽之脾 行於交遇 而怒別人之侮己也 怒情 非他 怒也. 少陽人 怒性宏抱 而哀情 促急 怒性宏抱者 少陽之目 察於世會 而怒衆人之相侮也 怒性 非他 視也. 哀情促急者 少陽之肺 行於事務 而哀別人之欺己也 哀情 非他 哀也. 太陰人 喜性廣張 而樂情促急 喜性廣張者 太陰之鼻 察於人倫 而喜衆人之相助也 喜性 非他 嗅也. 樂情促急者 太陰之腎 行於居處 而樂別人之保己也 樂情 非他 樂也. 少陰人 樂性深確 而喜情促急 樂性深確者 少陰之口 察於地方 而樂衆人之相保也 樂性 非他 味也. 喜情促急者 少陰之肝 行於黨與 而喜別人之助己也 喜情 非他 喜也.”
- 22) 朱熹, 『大學章句』『序』 “蓋自天降生民 則既莫不與之以仁義禮智之性矣.”
- 23) 『東醫壽世保元 辛丑本』『性命論』 1-34 “好人之善 而我亦知善者 至性之德也 惡人之惡 而我必不行惡者 正命之道也 知行積則道德也 道德成則仁聖也 道德非他知行也 性命非他知行也.”
- 24) 『東醫壽世保元 辛丑本』『四端論』 2-9 “...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...”

첫째, 체질 분류의 차이이다. 한의학에서 분류한 체질은 오행 이론에 근거한 것이다. 오행 이론에 근거한 체질 설명은 추상적 방식으로만 이해가 가능하다. 물론 대안이 없었던 과거에는 가능한 방식이었을 것이다. 그러나 오늘날에도 여전히 오행 이론에 따라 체질을 분류하고 치료 방법을 모색한다면 엄밀한 검증 요구에 답해야 하는 도전에 직면하게 될 것이다. 만일 도전을 받게 된다면 한의학의 미래에는 두 가지 길이 있어 보인다. 하나는 오행설을 포기하고 검증 가능한 방식의 이론을 새롭게 정립하는 길이다. 이 길은 우리에게 음양오행의 사변적 논의를 벗어나 전통적인 한의학 이론의 한계를 넘어서는 방식이 무엇인지 묻는 길이다. 다른 하나는 음양오행설을 옹호하고 더욱 철저하게 추상적 이론으로 무장하는 길이다. 불가능한 방식이라고 할 수 없지만 현실적으로 실현 가능해 보이지 않는다. 이 길은 오늘날 현대 의학과 소통 가능한 방식으로 이론을 재구성해야 하는 과제를 떠안을 수밖에 없기 때문이다.²

그러나 사상의학은 경험에 근거해 체질을 분류한다. 도덕 감정의 발현에 따른 폐비간신의 기능 차이(大小)를 기준으로 분류하기 때문이다. 물론 감정의 발현 차이를 기준으로 하는 이 방식도 보기에 따라서는 추상적 논의로 받아들일 수 있다. 그러나 이제마는 분류의 객관성을 확보하기 위해 만 명을 대상으로 수차례 집계한 통계 자료를 활용했다.² 사상의학의 체질 분류가 경험적이며 한의학의 방식과 다르다고 보는 이유가 여기에 있다.

둘째, 발병의 원인에 대한 인식의 차이이다. 한의학은 음식이나 추상(風寒暑濕)과 같은 외부 환경을 발병의 요인으로 인식한다.²⁵ 발병의 주된 원인이 삶을 지탱하는 주변 환경에 있다고 파악한 것이다. 이에 근거한 질병 진단은 한의학의 오랜 전통이 되었지만 결국 유기체적 인간관을 벗어나지 못한 측면이 있다. 인간의 질병 발생에는 외부환경만으로 설명할 수 없

는 다양한 원인이 존재하기 때문이다.

이제마는 한의학의 이러한 질병 진단을 비판하고 욕구의 偏着이 발병의 주요인이라고 주장한다. 물론 이것은 사상의학이 음식이나 외부 환경과의 발병 관계를 부정하거나 욕구의 偏着만을 발병의 원인으로 인식한다는 의미가 아니다. 그는 단지 과거에는 크게 주목하지 않았지만 過慾을 불러일으키는 마음이 발병의 가장 큰 원인이라고 강조한 것이다. 여기서 중요한 것은 욕구의 편착을 몸이 아닌 마음의 작용으로 설명한 점이다. 앞 장에서 본 바와 같이 이제마는 修身을 지나친 私慾, 즉 사사로운 이익을 추구하는 마음을 절제하는 것으로 설명하여 욕구를 몸이 아닌 마음의 작용으로 설명한다. 偏着은 私慾의 추구를 절제하지 못한 마음에서 생긴다고 본 것이다. 따라서 이제마의 수신은 욕구를 악행의 원인으로 인식하여 도덕 실현을 위해 욕구를 막아야 한다는(遏人欲) 성리학의 수신이나, 욕구를 아예 없게 할 것을 주문하는 도가의 無慾과도 구별해야 한다. 이제마가 말하는 수신은 마음의 욕구를 막거나 없애는 것이 아니라 단지 過慾을 경계하는 것이기 때문이다.

셋째, 정신작용에 대한 인식의 차이이다. 한의학이나 사상의학은 다 같이 음식과 호흡의 섭취를 통해 精氣神血이 만들어지며, 血氣의 운행 즉 혈액순환이 정신작용의 원천이라고 이해한다.¹⁴ 한의학이 심(心臟)을 생명의 본원이요 정신이 머무는 곳으로 말하거나¹⁵ 사상의학이 심장을 몸(耳目鼻口 등)의 주체자로 설명한 것은 이러한 정신작용 이해에 근거한 것이라고 해석된다.²⁶⁾

다만 한의학은 精氣神血 가운데 神이 정신작용을 주관하며 인체기능을 총괄하는 것으로 설명하지만 사상의학은 膩膜血精海(神靈魂魄)와 津膏油液海(意慮操志)를 정신작용의 원천으로 설명한 점이 다르다. 사상의학은 津膏油液海의 清氣를 이목비구(몸)가 천기를 살피는(廣博) 힘(聽視嗅味)으로 四

25) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『醫源論』 5-5 “...蓋古之醫師不知心之愛惡所欲喜怒哀樂偏着者爲病而 但知脾胃水穀風寒 暑濕觸犯者爲病...”

26) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-17 “心爲一身之主宰 負隅背心 正向膻中 光明瑩徹 耳目鼻口無所不察 肺脾肝腎無所不忖 頷臆臍腹無所不誠 頭手腰足無所不敬.”

焦에 충만케 하여 생긴 神氣血精을 모두 정신작용의 원천으로 인식하기 때문이다.

넷째, 장부 분류와 작용을 설명하는 방식의 차이이다. 먼저 한의학은 오행 이론을 받아들여 장기를 오장육부로 분류한다.¹⁴ 기능적 유사성을 기준으로 분류한 것이라고 설명하지만 장부에 오행을 배당하는 이유가 불분명하며, 분류에 대한 학파간의 의견도 일치하지 않는다.¹⁵ 그러나 사상의학은 검증 가능한 경험적 방식을 분류 기준으로 제시하여 추상적인 한의학의 분류 방식과 차별화한다. 사상의학의 四臟은 장기를 髓膜血精海의 汁(칭탁)이 돌아가는 곳이라는 검증 가능한 기준을 제시하여 분류한 것이기 때문이다.²⁷⁻³⁰ 다음은 장부의 작용에 대한 인식의 차이이다. 한의학은 장부의 작용을 오행의 상생상극으로 설명한다. 상생상극은 장부가 상호 연관되어 작용한다는 것을 나타낸 것으로서 장부의 병이 다른 장부에 미치는 영향과 전화를 설명한 것이다.¹⁴ 그러나 사상의학은 장부 작용을 애노회락의 힘과 장부의 상승 하강하는 힘으로 이해한다. 즉 장부는 폐비간신(몸)이 인사를 행(鍊達)하는 과정에서 생기는 애노회락의 힘과 장부의 상승 하강하는 기능이 원천이 되어 작용한다고 설명한다.²⁷⁾²⁸ 장부는 상생상극의 추상적인 원리가 아니라 인사를 행할 때 몸에서 생기는 힘이 원천이 되어 기능한다는 주장이다.

다섯째, 三焦와 四焦의 차이이다. 한의학에서 三

焦는 六腑의 하나를 가리킨다. 『黃帝內經 素門』에 처음 등장하는 三焦는 기관을 가리키는 개념이지만 어느 기관을 가리키는가에 대해서는 여러 설이 존재한다. 『黃帝內經 靈樞』에서는 상·중·하초로 나누어 각기 폐·위·방광과 관계가 있는 기관으로 설명한다. 삼초의 기능에 대해서는 여러 설이 있지만 대체로 수분의 배출·호흡기 계통·순환기 계통·자율신경 등의 기능이 있는 것으로 설명한다.¹⁵

그러나 사상의학은 삼초를 사초로 재구성하고, 장부의 위치를 가리키는 개념으로 사용한다. 즉 사초는 肺·胃脘이 있는 등과 가슴 이상을 상초, 脾·胃가 있는 척추와 흉격 사이를 중상초, 肝과 소장이 있는 허리와 배꼽 사이를 중하초, 腎과 대장이 있는 요추와 배꼽 이하를 하초라 한다.³³ 이 사초는 이목비구(몸)가 천기를 살피는 힘(聽聽嗅味)으로 津膏油液海의 清氣를 끌어내 모이게 하는 곳이다.³⁴ 따라서 기관이 아니므로 사초에는 기능이 없다.

이상과 같이 사상의학의 장부이론은 체질의 분류와 발병 요인의 인식, 그리고 정신작용은 물론 장부 기능을 한의학과 차별화하여 설명한다. 이것은 전통적인 방식과는 다르게 질병을 진단하고 치료하겠다는 의지를 드러낸 것으로 해석된다. 이 방식은 한의학적 진단과 치료 방법을 단순히 변화시킨 것이 아니라 치료 방법 자체를 변화시킨 것이다. 따라서 이러한 변화는 오행으로 상징되는 초월적인 해명의 방식에서 검증 가능한 경험적 방식으로의 선화를 주장한 것으로 해석해야 할 것이다.

27) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-9 “肺以鍊達事務之衰力 吸得髓海之清汁 入于肺以滋肺元 而內以擁護津海 鼓動其氣凝聚其津...”

28) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-10 “...胃脘以上升之力取其濁滓 而以補益胃脘...液海之濁滓 則大腸以下降之力取其濁滓 而以補益大腸.”

29) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-4 “...髓海之髓汁清者 內歸于肺 濁滓外歸于皮毛 故胃脘與舌耳頭腦皮毛 皆肺之黨也.”

30) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-5 “...膜海之膜汁清者 內歸于脾 濁滓外歸于筋 故胃與兩乳目背脊筋 皆脾之黨也.”

31) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-6 “...血海之血汁清者 內歸于肝 濁滓外歸于肉 故小腸與臍鼻腰脊肉 皆肝之黨也.”

32) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-7 “...精海之精汁清者 內歸于腎 濁滓外歸于骨 故大腸與前陰口膀胱骨 皆腎之黨也.”

33) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-1 “肺部位 在頤下背上 胃脘部位 在頤下胸上 故背上胸上以上 謂之上焦. 脾部位 在膈 胃部位 在臍 故膈臍之間 謂之中上焦. 肝部位 在腰 小腸部位 在臍 故腰臍之間 謂之中下焦. 腎部位 在腰脊下 大腸部位 在臍腹下 故脊下臍下以下 謂之下焦.”

34) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『臟腑論』 4-8 “耳以廣博天時之聽力 提出津海之清氣 充滿於上焦 爲神而注之頭腦 爲髓 積累爲髓海. 目以廣博世會之視力 提出膏海之清氣 充滿於中上焦 爲氣而注之背脊 爲膜 積累爲膜海. 鼻以廣博人倫之嗅力 提出油海之清氣 充滿於中下焦 爲血而注之腰脊 爲凝血 積累爲血海. 口以廣博地方之味力 提出液海之清氣 充滿於下焦 爲精而注之膀胱 爲凝精 積累爲精海.”

IV. 結 論

이상에서 필자는 이미 발표한 사상의학 이론의 철학적 근거를 토대로 장부이론까지 고찰하여 『東醫壽世保元』 해석의 몇 가지 문제를 검토하였다. 검토 결과 사상의학은 경험에 기초한 철학적 근거를 장부이론의 토대로 삼았다는 점에서 오행원리와 무관하게 전개되었다는 사실을 확인하였다. 이 논의에 근거하여 필자는 다음과 같은 결론을 얻을 수 있었다.

첫째, 사상의학의 장부이론은 경험을 통해 알 수 있는 객관적 사실만을 근거로 전개하였다. 따라서 주역의 변화원리 또는 변형된 오행원리로 해명한 계승관점의 해석은 사상의학 이론의 관점에 대한 검증이 결여되어 있다는 사실을 알 수 있었다.

둘째, 한의학이 인간의 경험을 넘어 선 초월적인 오행원리로 장부이론을 해명했다면 사상의학은 오직 인간의 경험에 기초하여 검증 가능한 방식으로 해명했다. 따라서 사상의학은 장부기능을 해명하는 방식에 있어서도 한의학과 서로 다르다는 것을 알 수 있었다.

셋째, 한의학은 유학 도가 등 여러 사상을 수용하여 장부이론을 재구성했지만 사상의학은 유학에 근거하되 경험적 관점에서 재구성하여 해명하였다. 따라서 한의학과 사상의학은 장부이론의 철학적 근거가 서로 다르다고 할 수 있다.

이러한 결론에 따르면 우리는 사상의학이 한의학에서 배태된 것은 사실이지만 결코 한의학 범주 안의 이론도 아니며 또 그것을 계승한 이론도 아니라는 사실을 알 수 있다.

62:1-27. (Korean)

3. Lee YH. A Discussion of Lee Dongmu's Theory of Sasang. Philosophical Studies. 1972;7: 1-24. (Korean)
4. Lee JM. Dongeuisusebowon. Seoul: DaesungMunhwasa. 1998;1:1-18;2:1-4. (Korean)
5. Lee JM. Dongeuisusebowon sinsabon. Son YS ed. Jungguk Choseon Minzok Yuihakjinsu. Yeonbeon: Yeonbeoninmin Press. 2006:152-153.
6. Lee JM. Park SS trans. Dongeuisusebowon sasangchobongwon. Seoul: Jipmoondang. 2005:49-126. (Korean)
7. Lee JM. Gyukchigo. Hamheung: Hangukhong-bang 1941;1:1-3;2:53-57. (Korean)
8. Zhu H. A collected Annotations on the Zhongyong. Beijing: Beijing Zhunghua Seuguk. 1986:17-19.
9. Zhu H. A collected Annotations on the Mencius. Beijing: Beijing Zhunghua Seuguk. 1986;2:213-226;11:325-337.
10. Zhu H. A collected Annotations on the Daxue. Beijing: Beijing Zhunghua Seuguk, 1986:14-16.
11. Zhu H, Words of Zhu ja and His Disciples. Beijing: Beijing Zhunghua Seuguk. 1986;5:82-98.
12. Cheng YY, Zhongyong jajam. Seoul: Kyongin Munhwasa. 1982;1:1-5. (Korean)
13. Mario DC, David M. Naturalism and Normativity. New York: Columbia University Press. 2010:3.
14. Yun YJ. Exploration of Korean Medicine. Seoul: u-Book. 2008:34-38. (Korean).
15. Rong BJ, Baek JY, Choi IB trans. An Introduction to The Yellow Emperor's Classic of Medicine. Seoul: Nonjang. 1988:63-154. (Korean)

V. 參 考 文 獻

1. Hur H. Dong Mu Lee Jaema's Philosophy. Seoul: Simsan Publishing. 2008:23. (Korean)
2. Choi DW. A Philosophical Foundation of Lee Jema's Theory of Sasang. Journal of Bumhan Chohhak. 2011;