

體用論으로 살펴본 『東醫壽世保元』의 의미

전준영 · 박성식

동국대학교 한의과대학 사상체질과

Abstract

A Study on the Concept of 『Dongyi Suse Bowon』 Based on Che-Yong theory

Jeon Jun-Young, Park Seong-Sik

Dept. of Sasang Constitutional Medicine, College of Oriental Medicine, Dongguk Univ.

1. Objectives

The present study purposed to examine Dongmu Lee Je-Ma's Sasang philosophy from the viewpoint of Che-Yong relation and to understand the effect of Che-Yong relation on Dongmu philosophy.

2. Methods

First, we briefly compared the concept of Che-Yong relation in Jeongju philosophy, which has a dualistic philosophical structure, with the concept of Han Suk-Ji's harmonious Che-Yong relation, which has a monistic philosophical structure and, based on the result, analyzed the characteristics of the concept of Che-Yong in Dongmu philosophy focused on Seongmyeong theory, Sadan theory and Hwakchung theory in 『Dongyi Suse Bowon』.

3. Results and Conclusions

Jeongju philosophy is different from Dongmu philosophy in its philosophical structure characterized by Che-Yong relation, and the concept of Che-Yong in Dongmu philosophy forms the characteristics of Han Suk-Ji's monistic harmonious Che-Yong relation. This produces results as follows.

- (1) Form a universal view of human beings centering of man's autonomous will and possibility.
- (2) Have a philosophical structure understood not as a partial thought but as a total thought.
- (3) Assert that man has a good nature fundamentally and is obliged to practice goodness.
- (4) Assume that all human beings are equal.
- (5) It is assumed that the structural characteristics of harmonious Che-Yong relation in Dongmu philosophy can be the ground of definition of Silhak (practical science) in Oriental philosophy. It can be said that the realities of the universe and human beings can be discussed in philosophical structure with the logic of harmonious Che-Yong relation based on the unity of time and space. The philosophical logic based on the realities can be defined as Silhak.

Key Words : Che-Yong, Jeongju Philosophy, Dongmu Philosophy

I. 序 論

體用이라는 말은 '本體'와 '作用'이란 말로 나누어 풀어 쓸 수 있는 말이다. 이와 유사한 개념으로 本末이란 말이 있으니 이 말 또한 根本과 末端으

로 나누어 설명할 수 있는 말이다. 이 體用이란 개념은 중국철학사에서 중요한 범주이다. 體用이란 말은 중국철학사에 있어 유가를 포함한 여러 사상가들에 의해 각 시대마다 끊임없이 사용되고 언급되어 왔다. 원시유학 시기에 나타난 體用관념으로부터 王弼의 본체론에 입각한 體用관계, 불교의 화엄종에서의 복잡한 相即相攝의 관계, 慧能의 선종 사상에서의 即體即用的 體用관계와 『大乘起信論』의 體相用的 관계, 그리고 宋유학자들의 표현한 도체론에 입각한 體用관계 그리고 근대의 응심력이

• 접수일 2005년 6월 27일; 승인일 2005년 8월 12일
• 교신저자: 박성식
463-020 경기도 성남시 분당구 수내동 87-2
동국대학교 분당한방병원 사상체질과
Tel : +82-31-710-3723, Fax : +82-31-710-3780
E-mail : parkss@dongguk.edu

표현한 물과 파도의 비유에 따른 體用관계¹⁾ 나아가 조선유학에서 退溪의 仁의 體用관계²⁾, 李耳의 理氣之妙의 體用관계까지 그리고 동무철학에 영향을 주었다고 추측해 볼 수 있는³⁾ 芸菴 韓錫地(이하 芸菴으로 약칭)의 『明善錄』의 해와 달의 비유로서 표현한 體用관계까지 體用관계는 각 시대에 따라 각 학파와 사상가들에 의해 다른 모습으로 변형되어 전개되었다.

최근 東武哲學을 연구한 한의학 또는 철학논문 중 유교의 여러 주제로서 東武哲學의 구조와 특성을 분석하는 연구는 많았으나 體用관계의 논리를 중심으로 東武哲學의 전반적 구조와 그에 따른 東武哲學의 특성을 연구한 논문은 없었다. 이에, 저자는 東武哲學 구조의 體用的 특성을 연구하기 위하여 선행적으로, 體用的 기원을 살펴보고 二元的 理體氣用的 體用관계의 특성을 갖고 있는 程朱學과 그것에 반하여 體用之妙의 논리로서 정주학을 강하게 비판한 운암의 體用관계의 특성을 ‘視覺的 비유’를 통해 간략하게 비교 분석한 후 이를 바탕으로 東武 사상철학의 구조는 과연 어떠한 體用的 특성을 갖고 있는가를 『東醫壽世保元·辛丑本』 중 原理論이라 할 수 있는 「性命論」, 「四端論」, 「擴充論」을 중심으로 비교 분석하였다.

Ⅱ. 體用的 淵源

1. 體用이라는 用語의 형성

중국철학의 선진시대에서 體用관계는 體와 用이 따로 독립적인 형태로 발전하였다. 이 시기의 문헌에는 體用이 하나의 용어로 쓰이지 않고 따로 쓰여졌음을 쉽게 알 수 있다.

體가 지닌 최초의 뜻은 인간이나 동물의 身體를 의미하는데서 시작됐다고 볼 수 있다. 따라서 體는 처음에는 구체적인 형체를 지칭하는 것에서 시작

하여 나중에는 추상화되는 과정을 거치게 된다.

用 또한 최초의 뜻은 사람의 도구를 사용한다는 단순한 의미에서 시작되었다.

이렇듯, 體用이라는 용어는 처음에는 원시적인 의미로서 독립적으로 사용되다가 이것이 하나의 문장에서 동시에 사용되기 시작한 것은 최초로 『荀子』에서 찾아볼 수 있다⁴⁾. 그러나 이는 한 문장에서 體用이 함께 언급되어졌지만 문자의 출현이 體用的 기원으로 볼 것인가 아니면 문자의 출현과 상관없이 문장의 내용에 體用에 대한 개념의 출현을 體用的 기원으로 볼 것인가는 생각해 볼 문제인 것이다.

그러하던 것이 漢代 이후로 철학자들은 體用을 단순히 어떤 사물의 특성을 설명하는 것에서 벗어나 ‘本體’와 ‘作用’으로서의 體用 구성을 논하기 시작했다. 여기서 本體에 대한 해석을 관념적 입장에서 本體를 논하는 철학자들과 물질적 입장에서 本體를 논하는 철학자들이 나누어지게 되는데 관념적 입장에서 本體와 그 作用에 대해 體用을 논하는 대표적인 철학자가 위나라의 왕필이라 할 수 있다⁵⁾. 왕필의 이러한 體用에 대한 기본개념은 정주학에 이어져 天人性命論, 性情論, 心論 등에 대한 理體氣用的 圖式的 개념이 발전해 나갔다고 할 수 있겠다.

2. 體用的 起原과 의미.

(불교를 포함한) 동양철학 사상 특히 중국사상은 본래적으로 體用사상⁶⁾이라 말할 수 있을 정도로 동양철학사상을 이해하는데 있어 體用的 개념은 중요한 것으로, 體用은 어떠한 철학세계를 이해시키기 위해 도입된 기본적인 방법론이자 그 자체가 이미 철학의 전체적 구조의 세계관을 담고 있는 일대일의 관계이다. 그러나 우리가 막연히 생각하는 것처럼 體用이라는 용어의 시작은 중국사상에 있다는 주장은 어려운데 그것은 體用的 개념에서 가장 중요한 體用을 한 짝으로 쓴 예가 중국철학문헌에는 전연 없다고 해도 좋다는데 있으며 이

1) 강진석. “體用的 기원” 논쟁을 통해서 본 中國儒家의 文化讀法. 중국학연구회 2001:569-583.

2) 퇴계의 體用관계를 ‘인의 體用설’이라 하는데 이것은 주희의 體用 관계와 동일한 의미를 지니며 이일분수의 입장에 서있다(유종현 퇴계의 「西銘」觀과 仁의 體用說. 안동대 퇴계학 연구소 1995:193-203).

3) 홍순용, 이을호 공역. 사상의학원론. 행림출판사, 서울, 1995:396.

4) 『荀子』 「富國」 “萬物同字而異體 無宜而有用爲人 數也”(강진석. 중국 體用論의 유형 연구에서 재인용)

5) 강진석. 중국 體用論의 유형 연구. 중국철학회 2002;9:103-129.

6) 시마다 겐지 저. 김석근, 이근우 역. 朱子學과 陽明學까지, 서울, 2003:10.

와 같은 예가 보이는 것은 불교문헌에 한정되기 때문이다⁷⁾. 그럼으로서 體用관계의 논리는 불교이론자들 사이에서 정리되었던 것은 분명하다⁸⁾. 원시유학이라 할 수 있는 공맹유학도 體用的 개념으로서 설명이 가능하나⁹⁾, 당 이전의 유교문헌에서 체계적으로 體用的 개념을 체계적으로 언급한 문헌은 거의 없다고 할 수 있다¹⁰⁾. 그러하던 것이宋代에 이르러 정이천, 주자 등의 정주학자에 의하여 體用的 개념에 의한 장대한 이론체계가 구축되었다고 할 수 있다¹¹⁾.

중국철학에서 王弼²⁾(226~249)의 『周易註解』는 64괘 384효를 모두 體用으로 설명했고 이 이후로 太極과 陰陽을 단지, 體와 用의 관계로 파악해 왔는데 이 이후로 그 맥을 계속 계승되어 온 것을 정주학에서 계승하여 수용하였다 할 수 있다¹³⁾. 그러나 윤암은 공맹철학을 이해하는데 있어 정주학의 體用분별법과는 다른 반주자학적 입장에서 體用之妙의 관계의 논리로서 體用 관계를 파악했다고 할 수 있다.

이러한 體用的 개념은 정주학뿐만 아니라 공맹철학을 再闡明¹⁴⁾한 芸菴 또한 그들의 근본적 철학

적 물음은 體用的 개념으로서만 해결가능하다고 생각했다¹⁵⁾. 그럼으로 이 體用에 대한 개념을 어떻게 이해하느냐에 따라 동양철학의 계통이 나누어진다고도 말할 수도 있겠다. 그만큼 體用的 특성은 동양철학에 있어 ‘思维方式’의 근본 틀을 제시하며 그 틀에 의해 구성되어지는 철학의 全體구조를 이해하는데 있어 중요한 方法論이다. 그런데 體用관계의 논리는 1:1의 관계의 논리라 할 수 있는데 현재까지 한의학 연구는 ‘心身’이라는 兩儀의 개념으로서 1:1의 논리를 연구해 왔다고 할 수 있는데 굳이 體用이라는 용어를 사용할 필요가 있는가 하는 논리가 제기될 수 있을지 모르겠다. 그러나 ‘體用’이란 용어는 ‘心身’이란 용어보다 기본적으로 포괄적 개념을 가지고 있다고 할 수 있다¹⁶⁾. 이에 저자는 體用관계에 대한 생각을 東武哲學에 적용¹⁷⁾하는 방법으로서 東武哲學을 이해하기에 앞서 先行的으로 동양유교의 큰 흐름이라 할 수 있는 정주철학 그리고 공맹철학을 體用之妙의 논리를 통한 ‘辨繆’라는 방법으로 재천명하여 반주자학적 성향을 갖고 있고 이러한 體用之妙의 철학적 사유방법이 東武哲學구조의 배경을 제시해 주지 않았나 추측해 볼 수 있는 『明善錄』의 저자 芸菴¹⁸⁾ 철

7) 상계서:9.

8) 상계서:12.

9) 元代の 유가 許衡은 선진유가들이 體用을 언급하지 않은 사실이 곧 그들에게 體用개념이 없었다는 것은 아니라고 주장한다. 왜냐하면 體用이라는 용어가 직접 언급되지 않은 것과 體用개념이 갖추어진 것은 별개의 문제이기 때문이다. 즉 공자와 맹자는 직접적으로 體用을 언급하지 않았지만 그들의 철학은 體用的 원리를 말하고 있는 것이다. 용어의 출현과 개념의 존재 유무는 별개란 것이다. 또한, 明末의 王夫之도 許衡과 같은 입장에서 漢代의 儒家에서 이미 體用的 용어가 있었다고 하였고 “그것은 사실, 釋氏가 지었다고 전하나 사실은 유가에서 나온 能用과 所(體)의 형태로서 존재했고 이는 이미 漢儒때부터 존재했다”고 했다. 그러나 이는 지금으로서는 漢儒경전의 출처를 확인할 길이 없다(강진석. “體用的 기원” 논쟁을 통해서 본 中國儒家的 文化讀法. 중국학연구회, 2001:569-583).

10) 시마다 겐지. 김석근, 이근우 역. 상계서:12.

11) 시마다 겐지. 김석근, 이근우 역. 상계서:13.

12) 왕필철학은 한마디로 崇本息末의 철학이라 할 수 있는데 바로 이것이 體用 논리로서 해석되어지는 것이다. 왕필은 體無用有의 관점에서 ‘근본’과 ‘말단’의 상호 관계를 이원적으로 정의하였다(김백희 역 王弼의 철학. 청계, 수원, 1999:96-121).

13) 이는 정주학은 왕필을 통해 왕필의 (이원적) 體用 관계의 시각으로서 공맹철학을 이해했다는 논리로도 말할 수 있다(윤종빈. 윤암 한석지의 孟子新講. 문경출판사, 대전, 2002:64-67).

14) 사전적 의미로는 진리를 다시 밝힘. 즉, 공맹철학을

왜곡한 정주학을 바로잡아 공맹철학의 본뜻을 윤암 자신이 다시 바로 밝힘을 의미한다.

15) 윤종빈. 상계서:76.

16) ‘太極’과 ‘兩儀’의 관계를 인간중심의 사상철학에서는 用語의으로 ‘心’과 ‘心身’의 관계라 할 수 있는데, 여기서 태극과 양의를 體用 관계로서 정의할 수도 있으므로 심과 심신도 體用 관계로서 정의할 수 있는 논리가 성립한다. 그러나 體用이란 용어 대신 심신이라는 用語를 사용하게 되면 심과 심신의 관계를 用語의으로 정의하기 힘든 모순이 발생한다. 이는 심신이라는 用語는 ‘兩儀의 개념’을 갖고 있는데 반해, 體用이란 用語는 그것보다 좀 더 근본적이며 포괄적인 개념을 갖고 있다는 것을 반증하는 논리이다.

17) ‘적용’이란 말은 자칫, 東武哲學을 자의적으로 體用的 관계로 이해하려고 한 논리로 들릴 수 있을지 모르겠지만, 이는 공맹철학에서 體用이란 말을 직접적으로 쓰지 않았지만 공맹철학을 體用 논리로서 이해할 수 있듯이 東武哲學도 그럴 것이라는 가정 하에 사용한 용어이다.

18) 芸菴 韓錫地는 18세기 初(1709-1803)에 함경북도 함흥에서 태어난 儒學者로서 자기 자신을 實學者라 일컬으며 그의 일생을 反주자학적 성향을 가지고 ‘辨繆’란 방법으로 孔孟철학을 재천명하는데 평생을 바친 사람으로서 바로, 東武의 동의수세보원의 철학적 배경으로서 지목받는 『明善錄』의 著者이다(윤종빈. 芸菴 韓錫地의 반주자학적 성격(II). 大同철학회, 1998:235-58) 이에 저자는 東武哲學의 구조와 특성을 알기 위해서는 윤암의 사상을 연구하는 것이야말로

학의 입장과 어떻게 다른가를 제IV장에서 간단히 정리해 보았다.

III. 程朱學과 芸菴의 體用關係 비교

1. 程朱學의 體用關係

주자는 『朱子語類』에서 體用에 대한 개념을 씨앗과 열매에 대한 비유로서 설명하였다.

“理는 도처에 渾淪되어 있으니 마치 한 알의 씨앗에서 싹이 트고 그 싹에서 꽃이 피며 꽃이 지고 열매가 영글고 다시 씨앗을 배태하여 본래의 형태로 돌아감과 같다. 한 이삭에는 백 알의 씨앗이 있고 매 씨앗은 하나하나가 완전하다. 이 씨앗을 가져다 심으면 한 알마다 또다시 백 알의 씨앗을 맺는다. 낱고 또 낱는 것이 끊임이 없으니 처음에는 단지 이 한 알의 씨앗에서 갈라져 나온 것이다. 사물들은 저마다 理가 있는데, 총괄하면 단지 하나의 理일 뿐이다¹⁹⁾.”

“太極은 마치 한 그루 나무의 성장과 같이 분화하여 가지와 줄기가 생기고 또 분화하여 꽃잎과 나뭇잎을 틔우듯이 끊임없이 생성 순환한다. 열매를 맺으면 그 안에 또 끊임없이 생장하는 이치를 내포하고 있어서 밖으로 생장하여 뻗어 나가니 이 또한 무한한 태극으로서 조금도 쉬이 없다²⁰⁾.” 하였다.

여기서 알 수 있듯이 하나의 씨앗이 體의 개념이고 열매는 用의 개념이고 한그루의 나무가 體의 개념이고 꽃잎, 나뭇잎은 用의 개념이라 할 수 있

는 것이다. 여기서 주자는 理體氣用²¹⁾적 관계를 기본적으로 ‘本源과 派生²²⁾의 관계’로서 이해하려 했음을 알 수 있는데 여기서, 우선 시간적으로 하나의 씨앗과 나무는 先이고 열매와 꽃잎과 나뭇잎은 後라는 선후의 개념이 분명히 있음을 주지하여야 하는 것이다. 즉, 體用 관계가 先後의 이원적 개념으로 나누어지므로 體用의 관계에 있어 일원성은 성립하지 않는다고 할 수 있다. 體用 관계가 일원성이 성립하는 데 있어 공간적 일체 개념인 상등·상보성과 시간적 개념인 동시진행성이 필요한데 이 중 한 가지라도 충족되지 않으면 일원성이 성립하지 않게 되는 것이다²³⁾. 선후의 개념이 주자에 의해 體用의 관계를 이해하는데 있어 이입되면서 상등·상보성 또한, 體用 관계에서 성립하지 않음을 미루어 알 수 있으며 나아가 중국에는 철학의 가장 작은 기본구조라 할 수 있는 일대일의 體用 관계가 전체철학구조까지 영향을 미쳐 다원적인 철학체계를 형성하게 된 것이다. 주자의 體用 관계는 體는 본원이고 用은 체에서 얼마든지 파생된다는 기본적 개념을 바탕으로 이루어져 있는 이원적 體用 관계의 개념이라 할 수 있다.

주자철학의 전반적 구조는 종합적²⁴⁾이면서 이원적²⁵⁾이라 할 수 있는데 이는 동양철학의 일대일의 기본이해 방식이라 할 수 있는 體用 관계를 이원적 이기들의 범주 내에서 해석함으로써 발생한 결과라고 말할 수 있을 것이다.

철경에 이르는 길이라 전제하고 운암의 體用之妙를 이해함으로써 동무철학의 體用的 구조의 특성을 이해하는 방법으로서 본 논고를 진행하였다. 또한 운암은 『明善錄』에서 자신을 칭하여 實學者라 하고 있는데 본 논고에서 이것은 운암철학의 어떠한 體用 관계의 특성이 實學을 정의하는 중요한 단서로 받아들여질 수 있나 생각해 볼 수 있는 문제라 사료된다.

19) 『朱子語類』卷94, “此理處處皆渾淪 如一粒粟生爲苗, 苗便生花 花便結實 又成粟 還復本形 一穗有百粒 每粒箇箇完全 又將這百粒去種 又各成百粒 生生之管不已 初間只是這一粒分去 物物各有理 總只是一箇理”(강진석, 주자 體用 범주의 제반 의미에서 재인용)

20) 『朱子語類』卷75, “太極如一木生上 分而爲枝幹 又分而生花生葉 生生不窮 到得成果子 裏面又有生生不窮之理 生將出去 又是無限箇太極 更無停息 只是到成果實時 又卻少歇 不是止. 到這裏自合少止 正所謂‘終始萬物莫盛乎艮’ 艮止, 是生息之意”(강진석, 주자 體用 범주의 제반 의미에서 재인용)

21) 정주학의 논리는 理는 體이고 氣는 用이라는 圖式的 법칙에 의해 시작되고 귀결된다(유학주임교수실 편저, 유학사상, 성균관대출판부, 서울, 2001:183-184).

22) 明代의 주자학자인 整菴 羅欽順은 주자학을 ‘理一分殊’로 요약하여 설명 하였다(최진덕, 주자학을 위한 변명, 청계, 서울, 2004:88).

23) 體用 관계에 있어 일원성을 갖추고 있으나 그렇지 않느냐를 따지는 것은 실상, 쉽게 구분이 안 될 수 있다. 그러나 우선적으로 먼저, 同時性이 갖추어져 있다 그렇지 않은가를 먼저 살펴서 보면 비교적 쉽게 일원성의 유무를 감별할 수 있다. 공맹철학의 일원성을 정확히 인식하지 못한 정주학 등은 동시성에 대한 개념이 體用의 관계를 이해하는데 있어 가장 부족한 점이 아니었나 생각해 볼 수 있는 것이다.

24) 당시의 불교와 노장사상 등의 사유체계가 복합적으로 유입되어졌다고 할 수 있다.

25) 정주학의 이체기용 관계를 일원성과 이원성을 같이 갖추고 있다고 할 수 있는데 이는 결국, 이원적 철학 구조를 이루게 되는 것이다(윤종빈, 상계서:205).

2. 芸菴의 體用之妙²⁶⁾

운암의 體用之妙는 그의 유일한 현존하는 저서인 『明善錄』에서 해와 달이 밝게 비추는 관계로서 한 문장으로 함축적으로 묘사하였다.

“體用之妙에 대한 비유는 해와 달이 밝음과 비추는 관계에 대한 것보다 적절한 것은 없다. 體 中에 用이 있음은 해와 달 中에 이미 밝게 비추는 밝음이 있으며 用 中에 체가 있음은 體는 밝게 비추는 가운데에 스스로 해와 달의 밝음이 있는 것이니, 무릇 體用의 妙가 이와 같지 아니함이 없다²⁷⁾” 하였다.

여기서, 해와 달의 ‘밝음’은 體의 개념이며 해와 달이 ‘비추는 것’은 用의 개념이라 할 수 있다. 즉 밝음 중에 비춤이 있고 비추는 중에 밝음이 있다는 말은 밝음이 존재한다는 의미 속에 이미, 비춤이 존재하며 비춤이 존재한다는 의미 속에 이미 밝음이 존재함을 말하는 것으로, 밝음이 존재하지 않으면 비춤도 존재할 수 없고, 비춤이 존재하지 않으면 밝음의 개념 또한 존재할 수 없는 관계의 상태를 말하는 것이다. 이 비유에서 알 수 있는 것은 운암이 말하는 體用之妙란 體用 관계가 대립 또는 종속적이지 않고 근원적으로 나눌 수 없는 혼연일체의 일원적 상태를 말하는 것으로 이 일원성은 밝음과 비추는 관계가 서로의 역할의 경중이 어느 한쪽에 치우치지 않고 서로 ‘必修不可缺’하게 對等하게 서로 도와주는 관계로 작용하는 相等的 相補性(공간적 일치 개념)과 선후, 간단이 없고 동시에 行하는 同時進行性(시간적 일치 개념)이 모두 갖추어져 융합하여 일원적 특성을 갖고 있다고 할

26) 운암은 공맹철학을 재천명하는 방법론으로서 體用之妙를 제시했으므로 이것은 공맹의 體用之妙라고도 말할 수 있으나 사실, 공맹은 그 자신들의 철학구조를 설명하는데 있어 體用이라는 용어를 직접적으로 사용하지는 않았다. 또한 운암의 體用之妙는 用語的으로 栗谷의 理氣之妙를 표방한 것처럼 보일 수 있으나 율곡의 철학구조도 성리학의 이원적 體用 논리의 틀을 완전히 벗어나지는 못하였으므로 운암의 體用之妙와 율곡의 이기치묘가 用語的으로 일치한다고는 말할 수 없겠다(황준연, 율곡 철학의 이해, 서광사, 서울, 1995:94-97). ‘妙’라는 용어의 의미는 體用의 관계를 이해하는 방법에 있어 보편적 인식방법보다는 ‘역설적’ 논리 또는 ‘이율배반적’ 논리로 이해해야 함을 뜻한다고도 말할 수 있겠다.

27) 『明善錄』「蘭輿」, “體用之譬莫切於日月明照也 體中有用日月中 已有照之明也 用中有體 照中 自有日月之明也 凡體用之妙 莫不類此”

수 있다.

이렇듯 운암철학의 體用之妙적 관계는 해와 달의 비유로서 일원적 體用관계의 특성을 함축적으로 정의했다고 할 수 있겠다. 결국 이것은 공맹철학과 또한 운암철학에 가장 많은 영향을 받지 않았나 추측해 볼 수 있는 東武哲學에서의 體用관계 또한 운암의 體用之妙의 관계의 개념으로서 설명이 가능하다고 확대 해석하여 추측해 볼 수 있는 것이다.

3. 程朱學과 芸菴哲學의 體用 의미 비교.

정주학이나 운암철학은 그 시작은 모두 공맹의 철학을 근본으로 하고 있으며 그것을 계승하고 온고지신하기 위함이었으나 그들의 철학을 이해하는 할 수 있는 가장 작은 기본적인 방법론이자 그 자체가 전체철학의 구조를 결정 할 수 있는 1대 1의 體用 관계를 정주학은 본원과 파생이라는 종속적으로 엄격하게 구분되는 이원적 體用 관계의 특성을 형성하고 있으며, 운암은 體用관계를 體 中에 用이 있고 用 中에 體가 있다는 體用之妙의 관계의 개념으로서 파악하여 시간과 공간적으로 일원적 특성을 형성하고 있다고 할 수 있다.

IV. 『東醫壽世保元』에서의 東武哲學의 體用 구조

『東醫壽世保元·辛丑本』은 東武哲學이 ‘單卷化’된 책이라 할 수 있다. 즉 東武哲學의 모든 면을 이 책 한권을 봄으로서 이해가 가능하다고 할 수 있는 東武哲學의 중심이 되는 책이라는 것이다. 이에 저자는 東武哲學 구조의 體用的 특성을 알기 위하여 『東醫壽世保元·辛丑本』중 「性命論」, 「四端」, 「擴充論」을 중심으로 본 논고를 진행시켜 나갔다.

1. 「性命論」의 體用 구조론

『東醫壽世保元』의 도입부로서 인간의 공통요소에 관한 내용이 서술된²⁸⁾ 「性命論」은 東武 의철학²⁹⁾의 핵심을 표현한 글이라 할 수 있다. 정주학

28) 임진희, 이의주, 고병희, 송일병. 東武이제마의 인간관에 관한 연구. 사상체질의학회. 2003;15(2):9-23.

29) 東武의 사상을 東武일원철학과 의철학으로 구분한 것

에서는 「性命論」의 주제라 할 수 있는 天人性命의 관계를 命은 天에 배속시켜 명령을 내리는 입장으로 생각하였고 性은 人에 배속시켜 명령을 받아 만들어진 先後上下(중속)의 개념이 이입된 이원적인 것으로 이해되었으나, 운암의 생각은 단지 兩端의 개념으로서 命은 天의 입장에선 命이라 하고 人의 입장에서 性이라 하여 개념적으로는 구분되어 있지만 구체적(실제적) 존재론적 관계에선 일원성을 갖추고 있다. 命中 性이 있고 性中 命이 있는 體用之妙의 관계로서 설명하였다³⁰⁾. 이러한 사유방식은 東武의 사유방식에 그대로 연결되어 一貫되게 나타나며 이것은 「心身一體」라는 東武의 일원적 사유방식에 의해 완성되고 체계화된 肺脾肝腎의 臟腑大小라는 인간의 생리·병리의 과학적 현상으로서 증명되어진다. 東武의 사상에 있어 天機와 人事는 天人관계로서 大同과 各立으로 정의하였고, 頤臆臍腹과 頭肩腰臀은 性命의 관계로서 博通과 獨行으로 정의함으로써 天人性命 모두를 體用지묘적 관계로서 인식하여 一體의 개념으로 사유하였다고 할 수 있는데 이는 천인성명이라는 유교적 주제를 인체의 폐비간신이라는 사상 틀³¹⁾의 범주 안에 準據³²⁾시켜 東武哲學의 궁극적 목표

인 인간의 윤리의식 또는 도덕성 즉 지행에 관해 반복적으로 일관되게 논지하는 것으로 설명될 수 있다(Table 1). 여기서 사상 틀은 東武哲學에서의 體用지묘적 관계를 함축하여 나타내고 있다고 말할 수 있는데 이는 東武가 『東醫壽世保元』의 준비 과정 또는 그 자신의 생각을 정리하려 한 「格致藁」 「反誠箴」의 「太極圖」에서 그 생각을 엿볼 수 있다.

東武는 태극도에서 四象이라는 우주와 인간의 틀을 上下와 左右라는 對稱의 개념에다 시간과 공간, 구조와 기능 天人과 性命의 개념 등의 모든 관념과 현상을 包括하여 일치시켜 놓은 것으로 형상화함으로써 확고히 다시 한번 증명되어진다³³⁾. 「性命論」에서 天人性命 관계를 사상 틀에 준거하여³⁴⁾ 맞추어 보지 않으면 정주학의 이원적 體用의 관계로 해석되어질 수 있는 논의가 충분히 생길 대목이지만 東武哲學에서는 天人性命의 관계가 體用之妙의 사상 틀³⁵⁾ 안에 일치하여 준거된다는 개념으로 볼 때 大同·各立과 博通·獨行은 體用之妙의 관계인 것이 확실해 지는 것이다. 大同과 博通은 體적인 개념이라면 各立과 獨行은 用적인 개념을 나타낸 것이며 또 다시 크게 大同과 各立을 하나로 묶어 體적인 개념이라 한다면 博通과 獨行은 體用之妙의 관계로서 用적인 개념이라 할 수 있다. 이원적 體用的 관계가 아닌 운암의 일원적 體用之妙의 관계를 형성하고 있는 것이다. 大同은 各立의 다른 관점이며 各立은 大同의 다른 관점이고 博通은 獨行의 다른 관점이며 獨行은 博通의 다른 관점인 것이다(大同中有各立, 各立中有大同, 博通中有獨行, 獨行中有博通. 天機와 人事 그리고 頤臆臍腹과 頭肩腰臀은 결국 일체인 것으로 구분(間斷)이 없는 것이다.

결국, 「性命論」이라는 문장의 全體구조는 사상 틀(paradigm)의 범주 안에서 天人性命이라는 기준

은 東武사상의 분석을 위해 좀 더 원론적인 면을 東武哲學으로 규정했고 그것이 실증적, 현실적인 사상의학으로 확장되는 면을 의철학으로 규정하였다. 東武일반철학적인 면은 「格致藁」에서 주로 다루어졌다고 할 수 있고 의철학적인 면은 「東醫壽世保元」에서 주로 다루어졌다고 할 수 있다. 이 두 책은 서로 體用之妙의 관계에 있는 하나의 책으로 결국, 지행으로 재귀되어 일원화되며 원시유학에서의 대학과 중용의 관계로 비유될 수 있겠다. 그러므로 東武일반철학과 의철학은 결국 하나의 東武지행철학으로서 귀결되어 일원화되는 것이다.

30) 『明善錄』「蘭輿」, “天命之謂性 此即 易所謂乾道變化各正性命者 而詩云 寔命不同 命既 不同則性何獨不然而… 率性之謂道 則性命與道 必無異趣 性命各正而不一則道何獨不然而… 曰性命與道一而已矣 命 天命也 性 人性也 道 天道人道也 而天人性命之道一體用已”

31) 폐비간신은 일신 또는 일체를 말하는 것으로 이것은 근원적으로 각기 따로 존재하는 것이 아니며 일체를 이루는 四端이며 결코 분리할 수 없는 일원성을 뜻한다. 폐비간신을 陽臟과 陰臟으로서 폐비를 따로 묶고 간신을 따로 묶어 2원으로 분리할 수 없음이다. 이것을 「格致藁」에서는 다른 관점으로 事心身物 이라 표현한 것이다. 결국 「格致藁」에서의 사심신물과 『東醫壽世保元』의 폐비간신은 같은 시·공간 일체의 틀의 개념인 것이다. 이것을 서로 관점만 달리하여 표현한 것이다. 결국 각 체질마다 수곡대사와 기액대사는 서로 대등한 관계인 것이다.

32) 어떠한 틀에 기준하여 ‘사유’ 또는 ‘인식’하여 해석한다는 의미이다.

33) 이제마 저, 박성식 역해. 東醫壽世保元四象草本卷. 集文堂, 서울, 2003:27.

34) 천인성명의 관계는 사상 틀에 준거하여 4가지 관점으로 볼 수 있는 것이다. 「성명론」, “천→지방·인륜·세회·천시, 인→기치·당여·교우·사무, 성→함·역·제·복, 명→두·견·요·둔.”

35) 東武는 「性命論」에서 「固無可論」이라 하여 사상 틀이 다른 어떤 틀로 바뀔 수 없는 절대적인 것임을 역설하였다.

유학의 관점(viewpoint)으로 知行³⁶⁾에 대하여 論之하는 것인데 이는 東武哲學(일반철학+ 의철학)의 기본 틀(paradigm)인 事心身物 또는 肺脾肝腎 사상 틀이라는 體用之妙의 특성을 가진 매개체로 인하여 관점의 개념인 天人性命과 궁극적 心的 構成物(edifice)인 知行이 모두 體用之妙의 관계를 형성³⁷⁾하게 되어 결국, 천인성명이라는 유교적 주제는 폐비간신이라는 인간의 '臟理'속에서 이해되어져 인간의 선악이라는 도덕학을 가진 知行으로 歸結함으로 천인성명, 폐비간신, 지행이 서로 다른 영역이 아닌 하나의 영역이 되는 '三位一體의' 문장구조의 특성을 갖게 되는 것이다. 이것은 거시적인 의학적 세계로 증명되는 일원적 肺脾肝腎 사상 틀에 天人性命을 무한·반복적으로 준거하여 가능한 것이다. 이것은 性命論의 전체적 구조가 知行으로 시작하고 歸結되는 知行을 계속 논지하는 知行으로의 무한 반복적인 再歸的 구조가 사상 틀에 의해 만들어지게 되는 것인데 이를 두고 東武 철학은 '再歸循環的(recursive) 구조'를 갖추고 있다고 정의할 수 있겠다.

여기서, 東武哲學의 구조가 완벽한 일원성을 갖추게 되는 것은 본 논고의 앞에서 전제했듯이 그만의 독특한 體用之妙의 사상 틀에 의해서 가능하게 되는 것인데 이것은 『格致藁』중 다분히 “의도적인 글”³⁸⁾이라 할 수 있는 「反誠箴」의 마지막 부분의 '太極圖'에서 東武哲學에서 사상 틀에 대한 사유방식을 단적으로 엿 볼 수 있다고 할 수 있다. 東武는 「反誠箴」에서 그의 一般철학적³⁹⁾ 사고를 최종적으로 정리하고 이 것을 태극도로서 함축적으로 요약하여 그 사유방식을 바탕으로 동의수세보원을 완성하려 했던 것 같다. 그의 사상 틀에 대한 최종적 생각이 바로 太極圖에 함축되어 표현되어졌다고 할 수 있는 것이다(Fig 1).

철학, 과학, 예술 등 우주와 인간에 있어 時間과 空間은 모든 상상력(관념)과 현실(현상)을 담고 있는 배경(場)인 것이다. 즉, 우주와 인간의 어떠한

- 36) 인간관계에 있어 윤리의식 또는 도덕성이라 정의할 수 있겠다.
- 37) 「性命論」 뿐만 아니라 『東醫壽世保元』의 전체 구조가 기본적으로 이와 같이 이루어졌다고 할 수 있다(『格致藁』도 『東醫壽世保元』을 위한 준비과정으로 만들어진 책이므로 기본적으로 『東醫壽世保元』이 기본 구조와 같다고 할 수 있다). 이것을 비유하자면 레코드판과 레코드플레이어 그리고 음악으로 비유할 수 있겠다. 즉, 레코드판은 홈의 형태로 음악이 저장되어 있고 플레이어는 이 홈을 '인식'하여 우리가 인식할 수 음악을 들려준다. 즉, 레코드판의 홈과 음악은 레코드플레이어를 '매개체로 한 同形'이란 것이다. 이때 만약, 우리가 a라는 레코드플레이어가 있고 b라는 레코드플레이어가 있다고 가정해보자. a라는 레코드플레이어는 우리가 알고 있는 레코드판의 홈의 도를 도라고 인식하고 레를 레라고 인식하는 정상적이고 보편적인 레코드판이 있고 b라는 레코드플레이어는 도를 미로 인식하고 레를 파라고 다르게 인식한다고 해보자. 이 때 동일한 레코드판이라 하더라도 서로 다른 a와 b는 서로 다른 음악을 연주하게 되는 것이다. 다시 말하면, 레코드판보다 레코드플레이어가 더 중요할 수 있다는 논리가 성립하는 것이다. 여기서, 레코드플레이어에 해당하는 것이 어떤 철학의 기본 틀이라 할 수 있고 레코드판은 유학의 여러 주제(천인성명론, 사단칠정론 등등)라 할 수 있고 지행은 궁극적인 목표 즉, 음악으로 비유할 수 있는 것이다. 東武哲學은 그 철학적 주제는 공맹 또는 정주학의 그것을 그대로 택하여 그 철학적 구조를 형성하는데 있어서의 인식의 기본 틀을 사상이라는 體用之妙의 틀 하나로 고정하여 보았기 때문에 전체철학구조 또한 그 틀과 같이 일원적으로 확립되어지는 것이다.



Fig 1. 東武의 太極圖

- 38) 박성식. 상계사:27. “이제까지 내 생각을 정리해서 내 자신이 공부가 되고 그것을 자기 완성의 틀로 삼아 스스로를 바로잡는 수단으로 삼으려는 의도를 가지고 쓴 글이라고 할 수 있다.”
- 39) 사심신물적 관점에 주안점을 준 철학세계를 말한다. 『格致藁』는 사심신물적 관점으로 『東醫壽世保元』은 폐비간신적(의철학적) 관점으로 지행에 관해 논지한 것이다. 서로 관점적 차이만 있는 것이다. 이것은 『格致藁』나 『東醫壽世保元』이 똑같은 「反誠箴」의 시·공간 사상 틀에 반복적으로 무한히 준거함으로 지행을 논지해 나가므로 그러한 것이다. 이 사상 틀로 인하여 지행에 관하여 반복적으로 논지하게 되는 것이므로 시·공간 사상 틀을 '지행 틀'이라 정의할 수도 있겠다.

것도 시간과 공간이라는 物理學的 背景을 배제하고서는 설명되어질 수 없는 것이다. 인간의 어떠한 認識과 行爲도 이러한 시간과 공간의 범주에서 벗어날 수 없는 것이다⁴⁰⁾.

이러한 時間과 空間에 관한 기본개념을 東武는 太極圖로서 視覺的으로 圖式化하여 含蓄적으로 정의한 것이다. 그림 1에서, 볼 수 있듯 太極圖의 上下軸을 시간의 軸으로 정의하고, 左右軸을 공간의 軸으로 정의하고 각각 그 中間點을 잡아 시간과 공간축을 일치⁴¹⁾시킴으로서 시간과 공간을 體用之妙의 논리로서 이원적이 아닌 일원적 관계로 인식하여 거기에 東武의 도덕적 사유방식 즉, 지행적 사고를 일치시켰다 할 수 있다⁴²⁾.

결국 東武哲學의 전체구조는 우주와 인간의 모든 현상과 절대가치를 體用之妙의 사상 틀로서 모두 설명하고 이해할 수 있는 사상 틀의 범주 안에서 무한한 재귀적 구조를 갖고 있다고 규정할 수 있다. 東武는 「性命論」에서 천인성명의 관계 즉, 천명과 인성이라는 서로 완벽하게 연결되지 않

Table 1. 體用 관계에 의한 性命論의 일람표

		肺	脾	肝	腎
準據 (into) →		體用之妙의 思惟의 基本 틀(paradigm)			
↑		↓			
天	유 교 적 주 제 ~ v i e w p o i n t	全體의 논지가 시작에서 끝까지 모두 知行으로 歸結 構成物(edifice)			
人					
性					
命					
天人					
性命					
天人性命					

는 것 같은 세계를 그만의 독특한 體用之妙의 사상 틀의 범주 안에서 무한·반복적으로 준거하여 일원적인 관계로 확립한 것이다. 이러한 특성을 東武哲學의 사상 틀 안으로의 재귀성 또는 지행으로의 재귀성이라 정의할 수도 있겠다. 東武哲學은 東武가 體用之妙의 사상 틀로서 운암 철학의 연장선상에서 생각하지 않았다면 아마도, 그의 「性命論」의 구조는 일원적으로 해석되어 완성되지 못하고 사원적으로 흘렀을 것이다.

2. 「四端論」·「擴充論」의 體用 구조론

「四端論」과 「擴充論」 또한 「性命論」과 同一한 ‘三位一體的’ 문장 구조로서 知行이라는 철학적 心的 構成物을 이루는 하나의 문장이라 할 수 있다. 다만, 「性命論」과 차이가 있다면 Table 1에서와 같이 어떠한 철학적 주제를 논하는 관점이 「性命論」에서는 天人性命의 관점으로서 知行이라는 논지를 이끌어 나갔다면 「四端論」과 「擴充論」은 제목에서와 같이 사단론의 관점 즉, 정주학에서부터 그 脈이 이어온 조선성리학의 오랜 주제였던 四端七情을 인간중심의 관점인 性情論 그리고 우주중심의 관점인 理氣論이라는 주제로서 다루었다는 차이만 있는 것이고 그러한 주제를 性命論과 같은 體用之妙의 사상 틀의 범주 안에서 性命論의 연장선상에

40) 박동준. 시적 공간 분석을 통한 바로크 상상력의 연구. 한국프랑스문화학회. 1999;3:123-145.

41) 박성식. 상계서:27. “과거, 현재, 미래라는 시간적 개념 까지도 상하좌우전후의 공간적 개념에 넣어서 설명하고 있다.”

42) 먼저, 상하좌우전후라는 3차원 부파적 공간 틀을 만들고 여기에 시간 틀 즉, 상하 틀에서 상을 과거로 하를 미래로 정의하여 과거·미래를 일원적으로 상징하고 그 중간점(현재)을 잡고 다시, 공간 틀 즉, 좌우 틀에서 좌를 남으로 나를 우로 정의하여 공간·공간을 일원적으로 상징하고 그 중간점을 잡아 정중앙에 시간 틀과 공간 틀의 중간점을 위치시켜 태극이라 정의하였다. 결국, 시간 틀과 공간 틀이 정점0; 축 또는 기준점의 개념에서 만나는 형상으로서 이원적으로 인식하기 쉬운 시간과 공간을 시·공간이 대칭되는 일체적 관계로서 표현하였다. 여기에는 역시 東武哲學의 지행적 사고 즉, 도덕성이含蓄적으로 이입되어졌다 할 수 있다. 시간 틀에서 과거와 미래의 중간점은 현재의 의미인데 이는 단순히 현재라는 시간적 상태만을 의미하는 것이 아니라 인간이 과거를 반성하고 미래를 향해 나가는 시점을 말하며 공간 틀에서 남과 나의 중간점은 남과 나를 서로 다른 개체로서 인식하는 것이 아니라 남과 나를 대등(동등)한 대칭적 관계로서 인식하는 體用之妙의 도덕성을 함축하고 있는 것이다. 東武는 이 시·공간축의 중심(태극)을 인간의 도덕적 의지(심)임을 표현한 것이다. 한마디로 표현하자면 태극도를 통해 우주적 또는 물리학적 관점이라 할 수 있는 시·공간적 개념과 인간의 도덕성(지행)이 같은 원리에 의해 움직이는 일체적 관계임을 상징하였다. 즉, 관념의 세계와 현상의 세계가 분리되어진 다른 세계가 아니라 體用之妙의 세계임을 알 수 있는 것이다.

서 知行이라는 재귀적 大命題를 반복적으로 논지해 나간 것이다. 그리고 「四端論」과 「擴充論」의 차이는 같은 주제를 갖고 「四端論」은 인간의 心身을 왜 4가지 관점으로 나누어 봐야하며 편급이 생기는가에 좀 더 비중을 두어 서술했다면 「擴充論」은 4로 나뉘고 편급이 생길 수 있는 것을 인간의 의지⁴³⁾ 또는 哀怒喜樂의 中和로서 어떻게 해결해 나가야 하는가에 좀 더 비중을 두어 구체적으로 서술했다고 할 수 있다.

四端이란 말은 『孟子』 「公孫丑章句 上篇」에서 사람마다 모두 차마 남에게 잔학한 것을 하지 못한다(人皆不忍之心)고 하여 四端說을 설파하였다⁴⁴⁾.

“惻隱해 하는 마음은 仁의 단이며, 부끄러움을 이는 마음은 義의 단이며, 辭讓하는 마음은 禮의 단이며, 是非를 가리는 마음은 智의 단이다 사람이 이 사단을 가지고 있는 것은 오로지, 四體사지를 가진 것과 같다.”⁴⁵⁾

여기서, 맹자는 四端을 四體와 같다고 정의한 것인데 이 四體란 것은 사람의 ‘四肢’와 같은 의미로서⁴⁶⁾ 즉, 一身을 뜻하는 것이다. 그러므로, 四端이란 근원적으로 일체에서 비롯됨을 알 수 있으며 東武가 四端과 七情을 모두 사상 틀에 일치시켜 일원적으로 이해한 것과 맥락을 같이한다고 볼 수 있다.

여기서 四端의 개념이 四元的 개념을 가지고 있다면⁴⁷⁾, 아마도 四端이라는 용어보다 ‘四段’이라는 용어가 적당할 것이다.

또한, 정주학에서는 四端을 性에 內在한 四德(仁·義·禮·智)을 거슬러 올라가는 인식의 실마리로서 ‘端緒’라 정의함으로 말미암아 四端과 四德의 의미적인 구분이 모호해질 수 있는 것이다. 즉

四端과 四德을 同一시하는 개념을 만들어 이를 性에 배속시켜 性을 이원화시켜 완전한 本然之性과 불완전한 氣質之性이란 개념을 만들었다. 이러한 사고는 정주학과 조선성리학적 사고의 근간이라 할 수 있는 것이다. 사단을 性에 내재한 四德을 찾아가는 인식(知)의 실마리라 단정하는 것은 결국 四端과 四德이 同一한 의미로 받아들이는 결과를 낳으며, 그럼으로 本然之性은 惡의 개념이 자리 잡을 수 없는 이미 완성된 至高純粹한 善인 것인데 반해 氣質之性은 惡이 생하는 원인이 되는 性의 이원적인 개념을 성립시키게 되는 것이다. 그러므로, 本然之性에는 인간의 의지(心)가 관여할 여지가 없는 超越의 개념이 성립하게 되는 것이다. 이러한 논리가 조선성리학의 理氣四七論으로 발전하여 退溪는 四端을 本然之性의 所產으로, 七情⁴⁸⁾을 氣質之性의 所產으로 이해하려 한다⁴⁹⁾. 이러한 논리가 정주학 또는 조선성리학의 논리라면 體用之妙의 사유구조를 갖고 있는 東武哲學에서의 四端의 의미는 端緒라는 말을 사용해서 정의하기보다는 ‘端始’ 또는 端初’라 정의하는 것이 좀 더 정밀하게 四端의 본뜻에 접근하는 것이라 생각된다. 端始端之爲始란 丁若鏞이 四端을 한마디로 정의한 말로서, 四德을 성취하기 위한 실행(行)⁵⁰⁾의 출발점이란 뜻이다⁵¹⁾. 즉 四端은 인간이라면 누구나 내재되어 있는 性이지만 그것 자체가 仁義禮智 四德을 이루고 있는 것이 아니라 인간의 의지 또는 열정 바로, 哀怒喜樂의 中和로서만이 四德을 이룰 수 있다는 것이다. 東武는 이것을 이루는 방법을 한마디로 性의 관점에서는 擴充이라 하였고 情의 관점

43) 「四端論」에서 구체적으로 擴而充과 明而辨으로 體用之妙의 관계로서 표현했다. 맹자는 擴充이란 말만 사용했지만 東武는 그것을 좀 더 구체적으로 설명한 것이다. 즉 東武는 그것을 사상적 틀에 맞추어 인식하였다. 확과 충이 體用之妙의 관계이며 명과 변이 體用之妙의 관계이며 다시 확충과 명변이 體用之妙의 관계를 이룸으로 전체구조가 사상 틀 안에서의 體用之妙의 관계가 형성되는 것이다.

44) 안길환 편저. 孟子傳. 明文堂, 서울, 1993:79.

45) 『孟子』 「公孫丑章句 上」, “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 有四體也.”(안길환. 孟子傳에서 개인용)

46) 팔 다리와 머리와 몸뚱이 곧 온(全) 몸을 의미 회승 편. 국어대사전. 민중서관, 서울, 1975:1439).

47) 지규용. 東武格致彙譯解. 永林社, 서울, 2001:14.

48) 七情이란 용어의 기원은 『禮記』 「禮運」편의 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲을 말하지만 그것은 보통 성리학 자들에 의해 『中庸』 1장의 喜·怒·哀·樂과 동의어로 간주된다. 그러나 엄밀하게는 두 관념의 의미는 조금씩 편차를 보일 수 있다. 퇴계와 고봉간의 논쟁은 기본적으로 이에 기인하고 있으며 퇴계의 철정이 예기적이라면 고봉의 철정은 중용적이라는 것이다 (민족과 사상 연구회 편. 四端七情論. 서광사, 서울, 1992:52-54).

49) 민족과 사상 연구회 편. 상계서:61.

50) 여기서 行의 의미는 ‘主氣論의 입장에서의 行의 의미가 아니라 東武哲學에서의 體用之妙의 지행의 의미라 할 수 있겠다. 진정으로 안다는 것 知 中에는 진정한 行이 있는 것이며 진정으로 행하는 中에는 진정한 知(知)이 있다는 실천적 知行一體의 논리이다. → 「性命論」 “領臆臍腹 行其知也 頭肩腰腎 行其行也.”

51) 금장태. 다산실학탐구. 소학사, 서울, 2001:37.

에서는 明辨之라 하여 사상 들의 범주 안에서 일원적 관계로 설명한 것이다. 이러한 사단의 일원적 개념은 『東醫壽世保元草本券』『原人第四統』에서 “舉一隅而三隅反也”이란 문장에서 단적으로 엿볼 수 있는데 이에 대한 연구로 박성식은 이 문장이 공자의 교육방법을 설명한 것이라 하여 단순히 지식을 주입하는 것이 아닌 “열의와 성의”를 중시하였는데⁵²⁾, 이는 四隅를 일원적 사상 들의 개념에 맞추어 생각해 본다면 그것을 哀怒喜樂의 관점에서 보았을 때 舉一隅而三隅反은 哀怒喜樂이 中和하여 仁義禮智를 이루는 일원적 원리를 가르치려 한 것으로 이해될 수 있다. 즉, 四隅란 근원적으로 나눌 수 없는 一體에서의 네 모퉁이(관점)를 설명한 것이다⁵³⁾.

여기서 결론적으로 확실히 해야 할 것은 東武는 性情 즉 四端과 七情을 모두 哀怒喜樂의 體用지묘적 관계로서 일원적으로 설명하여⁵⁴⁾ 인간의 옳과

옳은 이원적으로 양립되고 있는 것이 아니라 그 근원은 모두 일원적 사상 틀 안에서의 애노희락에서 나온다고 인식했다는 것이다. 선과 악의 근원은 體用之妙의 논리에 의해 哀怒喜樂으로 同一하다는 것이다. 이 哀怒喜樂을 사용하는 인간의 의지에 따라 선도 되고 악도 되는 인간의 (자율적) 의지가 관여하는 선택적인 것이다. 그것을 인간의 의지로서 중화에 가깝게 행하면 선한 것이며 사욕을 따라 지나치게 편급되게 행하면 악이 되는 것이다. 이것을 좌지우지 하는 것은 인간 각자의 의지 이외에는 절대적으로 어떤 것도 존재하지 않는 것이다. 이것은 정주학에서 칠정(哀怒喜樂)을 인간의 本體에서 분리하여 극복해야 할 것으로 사고하는 것과 는 비교되는 개념이라 할 수 있다. 즉, 東武哲學의 구조에서는 性에서 미발이란 것은 마음이 애노희락을 떨쳐 내어 떠나있는 것이 아니라 애노희락의 중화적인 상태를 취하고 있는 것을 말하고 있는 것이다. 정주학에서처럼 인간의 마음이 애노희락을 극복해야 할 것으로 간주하는 것은 애노희락을 초월해야 할 것으로 규정하는 것인데 이는 인간과 우주가 시공간 틀을 떠나서 존재하는 것이 최선의 가치라는 초월적 (인식의) 개념을 낳게 되는 것이다.

이렇듯 東武哲學은 인간은 근원적으로 선하며 선을 실천해야 한다는 지행이라는 대명제를 여러 관점에서 사상이라는 體用之妙의 틀로서 명확하고 단순하게 정의한 것이다.

V. 要約 및 結論

과학자들은 그들의 연구과정에 있어 보이지 않거나 볼 수 없는 이미지(心象·心像⁵⁵⁾)를 시각적으로 표현하려는 욕망이 크다. 이렇게 화가와 과학자 사이에는 자연의 쉽게 보이지 않는 세계를 자신만의 상상력으로 시각화하여 표현하려고 노력한다는 공통점이 있다⁵⁶⁾. 이러한 점은 동양철학의 범주에

수 있는 것이다.

- 55) 이희승. 상계서:1837. “心象·心像: 기억·상상 또는 외적 자극에 의하여 意識에 나타난 直觀的인 表象. 시각적·청각적·운동적 및 촉각적인 것으로 분류됨.”
56) 아서 밀러 저. 김희봉 역. 천재성의 비밀. 사이언스북스, 서울, 2003:15.

52) 박성식. 상계서:120-122.

53) 仁義禮智 중 진정으로 仁을 알고 실천하다는 것은 나머지 義禮智도 갖추어진 일원적 상태를 말하는 것이다. 『東醫壽世保元』에서는 이를 일원적 사상 틀에 맞추어 설명한 것이다. 즉, 仁과 禮가 體用之妙의 관계라면 仁이 갖추어진 것은 禮가 갖추어진 것이며 또한 義와 智가 體用之妙의 관계를 형성하므로 仁이 갖추어진 것은 仁義禮智가 모두 갖추어진 것이다. 일원적 사상 틀에 의하여 이러한 공식은 성립될 수 있다. 이것을 東武의 생리·병리적인 관점으로 설명해 보겠다. 어떠한 체질에서든지 그 사람이 肺 하나의 臟이 건강한 상태라 가정해 보자. 양방적인 부분적 사고라면 肺가 건강한 것과 다른 臟器의 건강상태와는 직접적으로 관계가 없다고 할 수 있으나 사상의학에서는 肺脾肝腎을 臟腑의 大小로서 一體로 인식하므로 肺가 건강하다는 것은 곧, 肺가 肝과의 일원적 관계로서 肺와 肝이 中和를 이루어 건강한 것이고 그럼으로 脾腎과의 관계도 조화를 이루어 건강한 상태인 것이다. 결국, 각 체질별로 ‘水穀대사’와 ‘氣液대사’가 함께 일원적으로 관계한다는 것이다. 그러므로, 박성식이 『朝醫學』에서 “舉一隅而三隅反”이 문맥이 맞지 않다고 말한 것은 타당성 있는 주장이라 하겠다. “舉三隅而一隅反”도 맞은 되지만 東武哲學의 사상 틀의 體用之妙의 일원성을 설명하기에는 문맥에 맞지 않는 것이다. 하나의 상태에서 나머지 셋의 상태를 완전하게 추정할 수 있다는 의미로 사상 틀의 범주에서 體用之妙의 一體의 특성을 설명한 말이다.

54) 『四端論』, “太陽人 哀性遠散而怒情促急...” → 이 문장은 四端論에서 핵심이 되는 글로서 인간의 감정인 哀怒喜樂과 臟腑의 大小를 연결시킨 東武의 心身一體의 사유방식을 단적으로 엿볼 수 있을 뿐만 아니라 성리학의 주체인 性과 情의 관계를 대등하게 정의하였다. 즉, 이 문장에서 인간의 心身에서 性이 먼저 발현하고 그것으로 인해 2차적으로 情이 발현되는 관계가 아니라 性과 情이 同時에 共存하면서 발현됨을 알

서도 찾아볼 수 있는데 이것은 보이지 않는 추상적 관념의 세계를 주로 표현하는 철학의 맹점을 극복하려는 ‘노력의 所産’이라고 할 수 있을 것이다. 우리는 사실 이러한 노력의 소산을 유교의 범주에서도 쉽게 찾아볼 수 있다. 본 논고에서 인용·언급했듯이 운암의 『明善錄』에서 體用之妙의 사유의 틀을 표현하기 위한 ‘해와 달’의 비유, 주자의 『朱子語類』에서 그의 이원적 理體氣用의 사유의 틀을 표현하기 위한 ‘나무의 成長’의 비유⁵⁷⁾, 東武의 『格致藁』, 『反誠箴』에서 東武의 사상 틀 범주에서의 體用之妙의 사유의 틀을 표현하기 위해 사용한 ‘太極圖’ 등이 그러한 예라 하겠다. 이에 저자는 동양철학의 범주 내에서만 이해하기에는 너무 중요하고 광범위한 의미를 갖고 있는 운암 또는 東武哲學의 體用之妙의 개념을 이해하는데 있어 이러한 시각적 이미지는 중요하다고 생각하여 본 논고에서 인용하였다.

『東醫壽世保元』 「性命論」과 「四端論」·「擴充論」에서 살펴본 바와 같이 東武哲學의 구조는 體用之妙의 사상 틀을 통해 결국 인간의 본질은 선하며 인간은 그것을 인식하고 실천해야 된다는 하나의 대명제로 시작되며 귀결(재귀)된다. 그의 철학의 독창성은 일원적 특성을 가지는 體用之妙의 관계로서 사상 틀을 구성하여 기본구조로 삼아 인간과 우주를 일체로서 동등하게 사유하는 실제적 철학 구조를 완성하였다는 것이다. 그것은 결국 인간은 본성적으로 선하며 그것은 인간의 자율적 가능성과 의지가 중심이 되는 인간의 존재론적 우위성을 인정하는 일원적 사고를 통해서만 성립 가능하며, 우주와 인간을 자의적으로 분리시킴으로서 형성된 우주론 우위성이 중심이 되는 이원적 體用 구조에 의해서는 성립할 수 없다는 것이다.

한마디로 東武哲學의 기본구조인 사상 틀의 특성인 體用之妙의 관계는 남과 나의 관계(사회적 관계)에서 도덕성이 필요하다는 사실을 인식하지만

그 관계를 다소 이질적으로 파악하여 이원적으로 사유하여 종속적 관계로 규정하게 되는 것이 아닌 體用之妙의 사유방법으로서 대등한 관계로서 정의하는 개념이라 할 수 있는 것이다. 體用之妙의 관계란 남과 나의 관계는 인간이 살아가면서 이원적으로 분리시킬 수 없는 일체의 대등한 관계로서 인식하는 것이며 그 관계는 기본적으로 지와 행이 일원적으로 규정되는 體用之妙의 도덕성이 바탕이 되어 이루어져야 한다는 당위성에 대해 역설한 것이다.

東武哲學의 體用的 구조적 특징은 體用之妙의 일원적 사유구조를 갖고 있는 사상 틀에 무한·반복적으로 준거재귀하여 구성된 지행으로의 일원성(재귀성)을 갖추고 있다고 한마디로 요약할 수 있겠다. 이러한 東武哲學의 體用之妙의 구조로 인하여 다음과 같은 東武哲學의 특성을 표출해 내고 있다고 말할 수 있다.

1. 인간의 자율적 의지와 가능성이 중심이 되는 우주인간관을 형성하고 있다.
2. 부분적 사고보다는 전체적인 사고로서 이해되어 지는 철학구조를 갖고 있다.
3. 인간은 근원적으로 선한 존재이며 선을 실천해야 하는 의무를 가지고 있다는 것을 역설하고 있다.
4. 인간은 모두 평등하다는 것을 전제로 하고 있다.
5. 東武哲學의 體用之妙의 구조의 특징은 동양 철학에 있어 실학을 정의할 수 있는 근거가 될 수 있지 않느냐 추정해 볼 수 있다. 시·공간의 일체성을 바탕으로 한 體用之妙의 사유방식의 논리를 가진 철학구조에서 우주와 인간의 실재성을 논지할 수 있다고 할 수 있는데 이러한 실재성에 바탕을 둔 철학논리를 실학이라 정의할 수 있겠다.

VI. 參考文獻

1. 전국한의과대학 사상의학교실. 개정증보 四象醫學. 集文堂, 서울, 2004:633-732.
2. 韓錫地 저. 김달래 역. 明善錄 鼎談 서울, 2002.
3. 강진석. “體用的 기원” 논쟁을 통해서 본 중국유가의 문화독법. 중국학연구회. 2001:569-583.
4. 유중현. 퇴계의 「西銘」 觀과 仁의 體用說. 안동대

57) 주자는 『朱子語類』에서 그의 理體氣用的 體用 관계의 이미지를 시각적으로 構圖化 하기 위해 본 논문에서 인용된 두 가지 예 외에도 수많은 인용을 시도하였다. 운암이 體用之妙의 관계를 확신을 가지고 한 문장으로서 간결하게 요약한 것과는 달리 주자는 이원적 이체기용적 體用 관계를 정의하는데 얼마나 갈등하고 고심했는가 볼 수 있는 대목이다(한형조 주희에서 정약용으로. 세계사, 서울, 2002:106-108).

- 퇴계학 연구소. 1995:193-203.
5. 홍순용, 이을호 공역. 사상의학원론. 행림출판사, 서울, 1995.
 6. 강진석. 중국 體用論의 유형 연구. 중국철학회, 서울, 2002:103-129.
 7. 시마다 겐지 저. 김석근, 이근우 역. 朱子學과 陽明學. 까치, 서울, 2003.
 8. 강진석. 體用的 기원논쟁을 통해서 본 중국유가의 문화독법. 중국학연구회. 2001.
 9. 김백희 역. 王弼의 철학. 창계, 수원, 1999.
 10. 윤종빈. 운암 한석지의 孟子新講 문경출판사, 대전, 2002.
 11. 윤종빈. 운암 한석지의 반주자학적 성격(II). 대동철학회. 1998;2:35-36.
 12. 강진석. 주자 體用범주의 제반 의미. 인문학연구. 2001;6:1-17.
 13. 유학주입교수실 편저. 유학사상. 성균관대출판부, 서울, 2001.
 14. 최진덕. 주자학을 위한 변명. 창계, 서울, 2004.
 15. 황준연. 율곡 철학의 이해. 서광사, 서울, 1995.
 16. 임진희, 이의주, 고병희, 송일병. 東武이제마의 인간관에 관한 연구. 사상체질의학회. 2003;15(2):9-23.
 17. 이제마 저. 박성식 역해. 東醫壽世保元四象草本券. 集文堂, 서울, 2003.
 18. 광동준. 시적 공간 분석을 통한 바로크 상 상력의 연구. 한국프랑스문화학회. 1999;3:123-145.
 19. 안길환 편저. 孟子傳. 明文堂, 서울, 1993.
 20. 이희승 편. 국어대사전. 민중서관, 서울, 1975.
 21. 이제마 원저. 지규용 역해. 東武格致藁譯解. 永林社, 서울, 2001.
 22. 민족과 사상 연구회 편. 四端七情論. 서광사, 서울, 1992.
 23. 금장태. 다산실학탐구. 소학사, 서울, 2001.
 24. 아서 밀러 저. 김희봉 역. 천재성의 비밀. 사이언스북스, 서울, 2003.
 25. 한형조. 주희에서 정약용으로. 세계사, 서울, 2002.

K C I