

사상체질의학의 경험적 인간해명과 장부이론의 재구성

최대우

전남대학교 철학과

Abstract

Experiential Understanding of Humans and Reconstructing the Theory of Pathophysiology in the Sasang Constitutional Medical Theory

Dae-Woo Choi

Department of Philosophy, College of Humanities, Chonnam National University

Objective

The purpose of this study was to show that the characteristics of the Sasang Constitutional Medical theory(SCM) are different from the traditional medical theory by comparing their theories of humans and pathophysiology.

Methods

The establishments and developments of the traditional medical theory were reviewed. Then the hypothesis that the theoretical foundation of SCM is different from that of the traditional medical theory was tested by comparing the traditional medical theory and SCM with respect to the theories of humans and the reconstructed theory of pathophysiology.

Results

The main findings of this study can be summarized as follows.

1. The theory of SCM reconstructed the traditional medical theory by shifting the paradigm concerning the structure of human existence.
2. The theory for SCM reconstructed the theory of pathophysiology by expanding Confucian moral theory from an experiential perspective.
3. The theory of SCM categorizes humans into four constitution groups according to congenital individuality in emotional expressions and pathophysiological functions. The categorization is based on medical treatment through which it was found that there are congenital individuality in the expression of his moral feelings.
4. The reconstructed pathophysiological theory of the SCM provides the foundation for establishing a verifiable medical theory.

Discussion and conclusion

The Sasang Constitutional Medical Theory is based on the idea that humans do not follow the changes of Nature but pursue morality and wealth in the Sasang system of the Heavenly qi and human affairs. Therefore, the theory is founded on Confucian moral theory but develops its own view of the theory of pathophysiology by way of experiential interpretation.

Key Words: The structure of Sasang, Understanding of Humans, Emotional Imbalance, Experience

Received February 19, 2019 Revised February 19, 2019 Accepted March 22, 2019

Corresponding author Dae-Woo Choi

Dept. of Philosophy, Chonnam National University, 77, Yongbong-ro, Buk-gu, Gwangju, 61186, Rep. of Korea

Tel: +82-62-530-3223, Fax: +82-62-530-3229, E-mail: dwchoi@jnu.ac.kr

© The Society of Sasang Constitutional Medicine. All rights reserved. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons attribution Non-commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/>)

I. 緒論

서양의학이 유입된 이후 혼란과 갈등을 경험한 우리의 전통 한의학은 아직 가야 할 길을 잃고 방황하고 있는 것처럼 보인다. 과학화의 문제로 혼란에 빠진 한의학은 과학기술에 힘입어 날로 발전하는 서양의학의 위세에 더욱 위축되어 보이기 때문이다. 서양의학이 지직한 과학화 문제의 중심에는 음양오행과 같은 초월적·사변적 해명 방식이 자리하고 있다. 한의학은 음양오행이론을 자연현상을 들여다보는 하나의 방식으로 설명하지만 서양의학은 이러한 초월적 방식에 기초한 한의학 이론을 인정하지 않는다. 초월적 해명에 기댄 의학이론은 검증 불가능한 비과학적 논의방식이라고 이해하기 때문이다.

갈등으로 비치는 이들 논쟁의 원인은 이론의 근간을 이루는 인간 이해의 차이에서 비롯된 것으로 보인다. 기계론적 인간관에 기초한 서양의학과 인간을 자연의 변화원리 안의 존재로 파악한 한의학 이론 사이에는 소통이 불가능한 차이가 있다. 서양의학은 과학적으로 검증 가능한 이론에 기초한다는 측면에서 발전 가능성이 열려 있다고 믿는다. 그러나 일부 연구자들은 이러한 발전 가능성과 함께 의학계를 주도하고 있는 현실에서도 기계론적 인간관의 한계점에 대해서 고민하는 모습을 보인다. 그들은 서양의학을 지배하고 있는 생의학적 패러다임에 대한 반성적 성찰과 함께 대체의학 등과 같은 타 의학이론에 관심을 보이거나 의료인류학과 같은 새로운 분야의 개척에도 큰 관심을 기울이기 때문이다.

한의학은 오랜 역사를 갖고 있지만 이론을 반성적으로 검토하는 기회는 갖지 못했다고 할 수 있다. 사실 우리의 한의학은 『황제내경』(이하 『내경』) 이후 전개된 중국의학을 수용하여 형성된 것이지만, 음양오행설을 기초로 형성된 중국의학 이론을 비판적 검토 없이 수용했다고 할 수 있다. 1930년대 과학성에 대한 비판적 검토가 있기까지 우리의 한의학은 어떤 도전도 없이 이론의 명맥을 유지해 왔기 때문이다.¹ 비판적 검토가 없었던 데에는 음양오행설에 기초한 한의학

이론은 합리적인 지식체계라는 믿음이 깔려 있다.² 이 믿음은 물론 인간은 유기체적 존재라는 세계관에서 비롯된 것이다. 이들의 세계관에는 인간은 마땅히 만물을 일관하는 변화원리에 따라야 하며, 질병 역시 이에 따라 치료방법을 찾아야 한다는 논리가 깔려 있다. 오늘날에도 한의학은 여전히 이 논리를 합리적인 방식으로 받아들이며, 초월적 사변적 논의의 문제점이나 비과학성의 지적에 대해서는 무관심하거나 배타적인 태도를 드러낸다.⁴

사상체질의학 이론을 접하는 시각 역시 크게 다르지 않다. 사상체질의학계는 사상체질의학을 증치의학의 보완적 성격과 인간의 자율의지나 체질의 특성을 새롭게 이해한 의학이론으로 보지만, 사상(四象)을 오행의 계승 또는 변형으로 해석하여 여전히 한의학을 계승한 의학이론으로 해석하기도 한다.⁵ 그러나 '사상체질의학 이론의 성격을 파악하기 위해서는 먼저 이론의 근거가 한의학과 다를 수 있다는 가정이 필요하다. 사상체질의학 이론에는 한의학 이론을 상징하는 자연의 변화원리나 오행의 상생상극과 같은 논의가 없기 때문이다. 필자의 검토에 의하면 사상체질의학은 인간을 경험적 시각에서 해명하고 이를 토대로 장부이론을 재구성한 것으로 보인다. 이에 근거하면 사상체질의학은 의학이론의 변화를 시도한 것으로 해석할 수 있으며, 또한 구체적인 언급은 없지만 한의학 이론의 반성적 성찰을 제기한 것이라는 추론이 가능하다.

이 글의 주된 목적은 사상체질의학이 한의학과는 다른 방식으로 이론을 전개한 이유를 밝히는 데 있다. 이를 위해 한의학의 이론 형성과정과 초월적 전개 방식을 살펴본 다음, 사상체질의학의 경험적 인간 해명을 한의학의 방식과 대비시켜 검토할 것이다. 그리고 사상체질의학의 장부이론이 인간 해명의 패러다임 전환을 시도하여 재구성한 것임을 밝혀낼 것이다. 그리하여 이제마가 인간을 과거와 다른 시각에서 해명하고 이를 기초로 장부이론을 재구성한 궁극적 목적이 검증 가능한 경험적 방식에 기초한 새로운 의학이론 정립에 있음을 드러낼 것이다.

II. 研究對象 및 方法

잘 알려진 것처럼 이제마는 『격치고』를 시작으로 몇 권의 저술을 남겼다. 그 가운데 말년까지 수정·보완을 가하는 등 심혈을 기울인 책은 『동의수세보원』이다. 사상체질의학 이론의 성격은 이 책을 중심으로 검토되어야 하는 이유가 여기에 있다. 본고는 『동의수세보원』의 구조와 내용을 분석하되 한의학이론과 다르게 인간을 해명하고, 이를 토대로 장부이론을 새롭게 정립한 의도가 무엇인지를 찾는 데 주력했다.

한의학을 상징하는 『내경』과 비교할 때 『동의수세보원』에 드러난 사상체질의학 이론의 두드러진 특징은 ‘인간을 해명하는 시각과 ‘장부이론의 재구성’이다. 이제마는 『동의수세보원』에서 『내경』의 내용을 직접 언급하는 형식은 취하지 않았지만 한의학의 전통과는 다른 시각에서 인간을 해명하는 데 주력한다. 또한 장부이론의 구성에 있어서도 유학의 핵심 개념인 성명과 사단을 경험적 시각에서 재해석하고 이를 확충하여 한의학과는 다른 방식으로 장부이론을 재구성한다.

본고는 이제마가 시도한 이러한 변화의 의도가 무엇인지를 검토하기 위해 두 의학이론을 대비시키는 방법을 택했다. 이제마의 인간 해명과 장부이론은 한의학과 근본적으로 달라 대비적 검토가 필요했기 때문이다. 대비는 크게 두 가지 측면에서 이루어질 것이다. 하나는 이론의 성립 과정과 인간 이해의 차이를 대비시켜 살피는 것이다. 한의학 이론은 음양오행설에 기초를 두고 이론을 전개하지만 사상체질의학은 경험적 시각에서 인간 해명을 시도하기 때문이다. 다른 하나는 장부이론의 전개 방식을 대비시켜 검토하는 것이다. 한의학은 음양오행설에 근거한 변화원리를 장부이론에 수용하지만 사상체질의학은 경험적으로 인식 가능한 감정의 발현 현상에 기초하여 체질을 유형화하고, 유형화한 체질을 중심으로 장부이론을 재구성하기 때문이다.

III. 本論

1. 한의학 이론 형성과 초월적 전개

1) 한의학 이론 형성과 이론의 근거

사상체질의학은 한의학에서 파생했지만 이론의 근거가 한의학과 다르다는 점이 주목된다. 물론 앞서 살펴본 것처럼 사상체질의학 이론은 한의학을 계승한 이론으로 해석하는 시각이 존재한다. 그런데 두 의학이론의 형성 과정과 전개 내용을 검토하면 인간을 해명하는 시각에 차이가 있다는 사실을 확인할 수 있다. 이 차이에 주목하는 이유는 인간을 이해하는 시각에 따라 의학이론의 전개 방향이 달라지기 때문이다.

한의학은 그 시각을 짐작하기 어려울 정도로 오랜 의학 경험을 갖고 있다. 그러나 이론의 모양새는 춘추 전국에서 진한(秦漢) 교체기에 전통 철학의 영향을 받아 갖추어진 것으로 추정한다. 한의학 이론을 상징하는 『내경』은 이 무렵에 완성된 이론서이다. 내용은 도가, 유가, 음양가, 참위학 등 여러 학설을 포괄하고, 이미 존재한 장부, 경락, 침구 등의 의학 지식을 받아들여 체계화를 이룬 것으로 분석된다.⁶⁾

그런데 이론 형성과정에서 주목할 것은 한의학이 도가, 유가, 음양가, 참위학 등의 여러 학설을 포괄적으로 수용했다는 점이다. 이들 학설은 모두 인간과 만물을 초월적 방식으로 해명하는 공통점이 있다. 도가의 ‘무위자연의 도’나 유가의 ‘천명·인성’ 그리고 음양가의 ‘음양 개념은 모두 은유적 추리라는 상상력을 동원하여 만든 추상적이고 초월적인 개념들이다. 따라서 한의학 이론은 이들의 초월적 논의를 장부, 경락, 침구 등의 경험적 의학 지식에 접목시켜 이론화했다는 것을 알 수 있다. 오랜 의학 경험을 초월적 사변적 논의에 기초하여 이론화를 시도한 것이다.

한의학이 받아들인 도가, 유가, 음양가, 참위학 등의 초월적 개념은 물론 인간을 해명하는 개념들이다. 유가에서는 인간은 성을 천명으로 부여받기 때문에 마땅히 도덕적 존재가 되어야 한다고 가르친다. 그러나 도가에서는 유가가 제시하는 현실적 도덕 가치는

인간이 가야 할 본질적 길이 아니라고 가르친다. 그런데 내용은 다르지만 ‘천명’이나 ‘무위자연의 도’는 모두 경험을 넘어서는 초월적 개념이다. 때문에 이들은 모두 초월적 방식의 인간 해명을 시도한 것임을 알 수 있다.

전국시대 추연은 음양의 변화를 관찰하고 오덕오행(五德五行)이 차례로 옮겨감을 말하여 정치의 변화를 논했고⁷, 한 대의 동중서는 천명론과 음양오행을 섞어 천인감응설을 내놓았다⁸. 추연과 동중서 역시 인간을 천 또는 자연의 변화라는 초자연적 질서 안의 존재로 설명한다. 이러한 사실에 근거하면 한의학은 오랜 기간 인간의 질병을 치료해 오면서도 자신들의 의학 경험만으로는 부족했던 인간에 대한 해명을 적극 끌어들이 이론화를 시도한 것으로 해석할 수 있다. 다시 말하면 한의학은 자연계의 음양 오행 사시의 법칙에 순응해야 한다는 초월적 시각을 받아들이고, 동시에 사변적인 오행체계로 인체의 생리적 장부를 재구성함으로써 그전까지 경험적이며 주관적으로 운용되던 의·술을 의학 수준으로 객관화 합리화시킨 것이다.

이러한 해석은 물론 『내경』의 전개 내용에 근거한 것이다. 이론화를 시도한 이들의 생각은 『소문』 서두에 잘 드러나 있다.

상고시대 사람들은 도를 분별할 줄 알았기 때문에 음양의 법칙을 따랐다.¹⁾

음양과 사시는 만물의 시작과 끝이고 생사의 근본이므로 역행하면 재해가 생기고 따르면 질병이 발생하지 않는다.²⁾

음양과 사시의 변화를 만물의 종시(終始)와 생사의 근본으로 인식하고, 변화의 역행에서 발병의 원인을 찾아야 한다는 설명이다. 여기에서 주목할 것은

인간을 자연과의 유기체적 관계 속에서 파악했다는 점이다. 인간을 음양과 사시의 변화를 벗어날 수 없는 존재로 파악한 것은 자연계에는 일정한 법칙이 존재한다는 믿음에 기초한 설명이다. 『영추』에서도 “모든 병이 풍·우·한·서(風雨寒暑), 음양희노(陰陽喜怒) 등에 의해 생기기 시작한다”고 설명한다.³⁾ 인간의 질병은 감정을 포함한 음식 환경 등이 발병의 중요한 원인임을 지적한 것이다. 사실 이러한 발병의 원인은 우리의 경험을 통해 파악되는 것들이다. 그러나 『내경』은 발병의 원인을 자연의 변화와 환경과의 유기체적 관계 속에서 찾는다. 때문에 그들은 자신들의 경험을 넘어서 자연계의 일정한 법칙과 규율이 존재한다고 말한 것이다. 이에 근거하면 한의학 이론에는 음양과 사시의 운행에 순응하는 것이 자연계의 규율을 위반하지 않은 것이라는 믿음이 깔려 있음을 알 수 있다. 물론 이러한 믿음은 『내경』 전반을 가로지르는 일관된 흐름이다⁹. 이러한 사실에 근거하면 한의학 이론은 인간의 경험을 넘어서 초월적 관점을 토대로 성립되었다는 것을 확인할 수 있다. 발병의 원인을 자연계의 질서 위반에서 찾았다면 발병의 원인과 치료 방식 또한 초월적 사변적 논의를 통해서만 가능하기 때문이다.

2) 장부이론의 초월적 전개

한의학 이론이 초월적·사변적 논의에 기초했다는 것은 오행이론을 장부이론에 받아들여 전개한 데에서 확인할 수 있다. 오행 개념은 『서경』 주서(周書) 홍범편에 처음 등장하며 이유는 불분명하지만 오행을 오미, 오색, 오음 등에 배당한다. 한의학은 이를 원용하여 인체를 오장(五臟), 오규(五竅), 오체(五體), 오취(五臭), 오지(五志), 오맥(五脈)에 배당하고¹⁰, 이들의 작용관계를 상생상극으로 설명한다¹¹. 이 때 배당한 인체의 오장은 실제의 오장이 아니라 오행으로 배당한 이상(理想)의 부위를 의미하며¹², 오행의 ‘행’은 천

1) 『黃帝內經 素問』, 『上古天真論』, “上古之人 其知道者 法於陰陽.” (홍원식, 황제내경소문주석, 서울: 집문당, 2005, p.1)

2) 『黃帝內經 素問』, 『四氣調神大論』, “陰陽四時者 萬物始終也 死生之本也 逆之則災害生 從之則苛疾不起.” (홍원식, 황제내경소문주석, 서울: 집문당, 2005, p.28)

3) 『黃帝內經 靈樞』, 『口問』, “夫百病之始生也 皆生於風雨寒暑 陰陽喜怒 飲食居處 大驚卒恐.” (홍원식, 『황제내경영추』, 서울: 전통문화연구회, 2010, p.238.)

이 기(氣)를 순환시키는 것이므로 오장의 운행은 정지 상태가 없이 운동하는 것을 의미한다¹³. 오행의 상생 상극 논리를 오장의 작용 관계를 해명하는 데 원용한 것이다. 또한 『내경』에서는 절제와 한서(寒暑)의 변화에 따르지 않는 삶을 발병의 원인으로 인식한다.⁴) 때문에 절제된 생활과 자연의 변화에 순응하는 것이 오래 살 수 있는 건강한 삶의 방식이라고 말한다.⁵) 사실 절제와 자연의 변화에 따르는 것을 건강한 삶의 방법으로 받아들인 것은 오랜 경험을 통해 터득한 결론이다. 그러나 한의학이론은 경험이 아닌 자연계의 규율에 따른 결과로 해석한다. 이에 근거하면 오행이론에 기초한 장부이론은 자연계의 일정한 법칙과 규율에 따라야 한다는 초월적 사변적 논의에 기초하여 성립된 것임을 알 수 있다.

한의학 이론에서 큰 비중을 차지하는 양생이론이나 운기학설 역시 초월적 논의에 기초한다. 양생에 대해 보편적 관심을 보인 것은 금원시대의 양생학이며, 이들 역시 자연의 변화에 따라야 한다는 초월적 해명에 기초한다. 금원 4대가의 한사람으로 알려진 주진형(朱震亨, 1281-1358)은 송 대 성리학의 관점과 의학이론을 하나로 융합한 양생이론을 제시한다. 대표저술인 『격치여론』에서 그는 “절욕양생 사상은 실제 유학의 리욕(理欲) 논변에서 기인한 것”¹⁴ 이라고 말한다. 그는 천리와 상대되는 욕구와 방중한 정욕을 명확히 구분하고, 혈기에서 생기는 ‘욕’이 인체의 음양 기혈에 끼치는 영향을 깊이 연구한다¹⁵. 주희가 도덕 실현을 방해하는 욕구를 제거하기 위해 제시한 수양 공부 방법을¹⁶ 의학이론에 응용하여 욕구가 인체에 미치는 관계라는 양생이론으로 재구성한 것이다. 성리학의 욕구와 방중한 정욕을 구분하기는 했지만 이 또한 리욕 논변에 뿌리를 둔 것으로서 초월적 사변적

논의를 벗어나지 않는다. 그들이 강조한 절제는 천리를 보존하기 위한 욕구부정이기 때문이다. 후술하겠지만 이제마가 강조한 욕구절제는 천리의 보존이 아닌 공존을 위한 절제라는 점이 이들과 다르다.

운기학설 역시 초월적인 논의 방식에 기초한다는 점에서 양생이론과 다르지 않다. 운기학설을 대표하는 유완소(劉完素)는 『내경』의 천인상응 사상을 적용하여 기혈작용을 설명한다. 그는 인체의 기혈은 모두 사계절에 나타나는 오운 육기의 성쇠에 따라 변화하며, 이 변화는 맥상에서 측정할 수 있다고 한다¹⁷. 인체의 기혈이 사계절의 변화에 영향을 받는다는 사실에 근거하여 발병의 원인을 기혈의 변화에 반응하는 맥상을 통해 포착하고 대응할 수 있다는 논리다. 그러나 사계절의 변화와 기혈의 관계 역시 은유적 사유를 통해서만 설명이 가능하다. 하늘과 인간이 상응한다는 것은 “인간은 자연의 변화에 영향을 받는 존재”라는 사실을 은유적으로 표현한 것이다. 물론 자연의 변화가 인체에 미치는 영향을 부정할 수는 없으며 그 변화에 주목하고 의학이론에 응용하는 것 또한 가능하다. 그러나 그 변화가 인체에 미치는 영향을 밝히고 이에 대응하는 의학이론을(맥상) 세우는 논의는 추상적 사변적 사유가 아니면 불가능하다. 따라서 운기학설의 논의 역시 초월적 사변적인 논의에 기초하고 있다는 것을 확인할 수 있다.

이상의 논의에서 우리는 한의학이 이론화를 시도하는 과정에서 중대한 변화가 있었다는 것을 확인할 수 있다. 그것은 경험에 의존하던 주관적 치료 방식을 전환하여 객관적이며 합리적인 치료 방식을 모색하는 것이다. 주목할 것은 한의학이 수용한 사상들은 모두 인간을 자연의 변화에 따라야 하는 존재로 인식한다는 점이다. 이것은 한의학 이론 역시 인간은 자연의 변화를 벗어날 수 없는 존재라는 인식에 기초하여 성립되었다는 것을 의미한다. 『내경』에서 제시한 치료 방식은 물론 이러한 인식의 변화에 토대를 둔 것이다. 따라서 장부기능을 음양오행의 상생상극으로 설명하는 한의학의 이론은 경험적 판단에 의존해온 주관적 치료의 한계를 극복하는 객관적 합리적 치료방

4) 『黃帝內經 素問』, 『生氣通天論』, “風客淫氣 精乃亡 邪傷肝也. 因而飽食 筋脈橫解 腸澀爲痔 因而大飲則氣逆 因而強力 腎氣乃傷 高骨乃壞.” (홍원식, 황제내경 소문주석, 서울: 집문당, 2005, p.51)

5) 『黃帝內經 靈樞』, 『本神』, “故智者之養生也 必順四時而適寒暑 和喜怒而安居處 節陰陽而調剛柔 如是則僻事不至 長生久視.” (홍원식, 『황제내경영주』, 서울: 전통문화연구회, 2010, p.99)

법의 모색으로 해석할 수 있다. 이러한 해석은 다양한 의학이론이 존재하는 오늘날에도 여전히 오행원리에 의한 치료를 합리적인 방식으로 받아들인 데 근거한 것이다¹⁸.

그렇다면 사상체질의학 이론은 한의학과 어떻게 다른가. 두 의학이론 간의 차이를 드러내기 위해 사상체질의학이 인간을 이해하는 관점과 장부이론을 대비적 시각에서 검토하고자 한다.

2. 사상체질의학의 경험적 인간 해명

1) 사상구조적 인간 이해

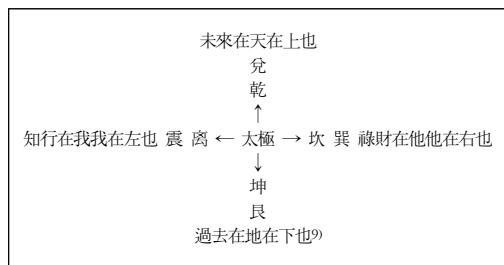
사상체질의학은 한의학에서 파생했지만 이론의 근거를 오직 유학에 두는 특징이 있다. 이로 인해 사상(四象)을 오행의 계승 또는 변형으로¹⁹ 해석하기도 하지만 주자학 이론의 수용으로 해석하기도 한다²⁰. 그러나 사상체질의학의 이론적 근거는 주자학과 다르다. 이론의 근거를 유학에 두고, 또 주자학을 참조한 것은 사실이지만 주자학과 다른 시각에서 인간을 해명하기 때문이다. 사상체질의학 이론을 인간 해명을 중심으로 검토하려는 이유가 여기에 있다. 물론 사상체질의학은 주역이나 성리학 개념을 사용하고 또 주자학의 핵심 개념인 성명과 사단에 기초하여 이론을 전개하기 때문에 주자학의 시각에서 이론을 검토할 수 있다. 그러나 한의학이나 주자학과 다른 시각에서 의학이론을 전개하더라도 이들이 사용한 개념을 배제한 이론 전개는 현실적으로 불가능하다는 점을 고려해야 한다. 사상체질의학 이론은 이들 사상이 가꾸어 온 이론적 토양 위에서 배태되었기 때문이다. 사실 이제마는 한의학이나 주자학 개념을 사용하면서도 혼동을 피하기 위해 많은 노력을 기울인다. 그는 자신이 사용한 주역 개념이 복희씨와 다르다는 것을 분명하게 밝혔고, 태극 음양 사상 개념을 심 심신 사심신물 등으로 재해석하거나⁶⁾ 계각, 자업, 호연의 리, 사초(四焦) 등과 같은 새로운 개념을 창안하여 이론의 차별화

를 시도한다. 이러한 사실에 근거하면 사상체질의학은 이론의 변화를 시도한 의학이론일 수 있다는 가정이 가능하다.

그러나 사상체질의학이 새로운 의학이론일 수 있다는 필자의 가정은 경험적 시각에서 인간을 해명하고 이에 기초하여 장부이론을 전개한 데에 근거한 것이다. 이제마의 인간 해명은 자연의 변화원리에 순응해야 하는 존재라는 한의학이나 주자학적 인간 해명과 정면으로 배치되기 때문이다. 경험적 시각의 인간 해명은 편착된 감정이 발병의 가장 큰 원인이라는 주장에 잘 드러나 있다.⁷⁾ 그는 자신의 의료 경험을 통해 인간은 음식이나 환경보다 감정의 지배를 더 받는다는 사실을 발견한다. 그는 이러한 의료 경험에 근거하여 인간의 존재구조와 몸 기능에 대한 새로운 해석을 시도한다.

이제마는 먼저 인간을 천기와 인사의 사상구조 안의 존재로 해명한다. 이제마는 첫 저서 『격치고』 첫머리와 마지막에서 인간이 존재하는 구조를 다음과 같이 설명한다.

물(物)은 몸(身)이 사는 집이고, 몸은 마음이 사는 집이며, 마음은 일(事)이 사는 집이다.⁸⁾



[인간의 존재구조]

첫 인용문은 『대학』 1장에 근거하여 인간(심신)은 사물과의 관계 속에 존재한다는 것을 설명한 것이다.

7) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『醫源論』 “...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...”

8) 『格致藁』 『儒略』 事物 “物宅身也 身宅心也 心宅事也”

9) 『格致藁』 『反誠箴』 巽箴.

6) 『格致藁』 『反誠箴』 巽箴 “太極 心也 兩儀 心身也 四象 事心身物也”

심과 신을 구분한 것은 사물을 인식하는 심/신의 기능을 설명하기 위한 것이며, 몸 마음의 기능이 분리되어 있다는 의미는 아니다.¹⁰⁾ 첫 이론서, 첫 머리에 몸 마음을 사/물 안에 배치시킨 것은 인간은 사물과 관계 맺으며 존재한다는 것을 설명한 것이다. 두 번째 인용한 그림은 이러한 인간의 존재 구도를 구체적으로 설명한 것이다. 중앙의 태극은 만물의 근본원리를 표현하는 주역 개념이지만 이제마는 심, 즉 인간으로 재해석한다.¹¹⁾ 따라서 이 그림은 인간이란 천지사이(상하)에서 지행과 재물을(좌우) 마주해야 하는 존재라는 것을 설명한 것이다.

이러한 존재 구도에 대한 설명은 『동의수세보원』 성명론에서 구체화된다. 이제마는 인간을 천기와 인사의 사상구조 안에 존재하는 것으로 명시한다. 천기는 천시와 지방의 시·공간 그리고 인륜과 세인들과의 관계 속에서 살아가는 외적 환경을 사상네 가지 모습)으로 구조화한 것이다. 그리고 인사는 거처나 동료, 교유나 사무 등과 관계 맺고 살아가는 윤리적 관계를 역시 넷으로 구조화하여 설명한 것이다.

인사의 구조에서 주목해야 할 것은 몸 기능에 대한 설명이다. 이제마에 따르면 천기를 살피고 인사(폐비간신)를 행하는 것은 몸(이목비구) 기능이다. 주책 경륜 행검 도량, 식견 위의 재간 방략 등도 또한 몸(합역제복/두견요둔)이 기능한다. 그리고 몸에는 보편 기능(대동/박동)과 독자 기능(각행/독행)이 함께 있기 때문에 인간은 호선오악의 선행과 사심 태행의 악행을 행할 수도 있다.¹²⁾ 지행과 부귀를 추구하는 기능은 마

음이 아닌 몸이라는 주장이다. 이것은 몸 기능에는 사유 기능이 없는 것으로 이해했던 맹자나 주희의 시각과 정면으로 배치된다²⁾. 몸에 사물의 인식과 지행 기능이 있다고 보는 시각은 전통적 해석을 따르기보다 이제마 자신의 의료 경험을 통해 형성되었다는 점에서 주목해야 한다.

이제마는 어떤 근거로 인간의 존재 구조와 몸 기능을 과거와 다른 시각에서 해석한 것일까? 그 해답은 성명과 사단의 재해석을 통해 찾을 수 있다. 이제마는 유학의 핵심 주제인 성명과 사단의 재해석을 통해 인간을 새로운 시각에서 해석하고 이를 토대로 의학이론을 전개하기 때문이다.

2) 성명과 사단의 재해석

이제마의 몸 해석은 성명과 사단 해석에서 더욱 구체화된다. 성명과 사단은 도덕의 원천을 해명하는 유학의 핵심 개념으로 이에 관한 다양한 해석이 존재한다. 그러나 이들 개념은 대체로 천명 또는 천리로 주어진다. 초월적 시각에서 해석되었고, 주자학이 지배하던 이제마 생존 당시에도 예외는 아니었다.

그러나 이제마는 주자학과 전적으로 다른 시각에서 이 개념들을 해석한다. 그는 『동의수세보원』에서 성명과 사단을 새롭게 해석하고 이를 확장하여 장부이론을 전개한다. 이 구도에는 한의학은 물론 주자학과도 다른 철학적 근거위에서 의학이론을 전개하겠다는 의도가 담겨 있다. 이제마는 『동의수세보원 사상초본권』 첫 머리에서 하늘은 인간에게 성명을 지행과 의식(衣食) 능력으로 주었다고 설명하지만³⁾ 『동의수세보원』에서는 천기와 인사의 사상구조를 설명한 다음에 성명을 혜각과 자업으로 주었다고 다시 정리한다. 이러한 사실은 인간을 이해하는 그의 관점이 오랜 사유 과정을 거쳐 성립되었다는 것을 의미한다.

이제마는 성명에 대해 하늘이 만민을 내실 때에 성(性)은 혜각(慧覺)으로서 마련해 주었으니 만민이 삶에 있어서 혜각이 있으면 살고 혜각이 없으면 죽는

10) 『東醫壽世保元 辛丑本』「臟腑論」, “心爲一身之主宰 負隅背心 正向體中 光明整徹 耳目鼻口 無所不察 肺脾肝腎 無所不忖 頤臆膈腹 無所不誠 頭手腰足 無所不敬”

11) 『格致彙』「反誠箴·巽箴」, “易曰易有太極 是生兩儀 兩儀生四象…太極 心也 兩儀 心身也 四象 事心身物也”

12) 『東醫壽世保元 辛丑本』「性命論」, “耳聽天時 目視世會 鼻嗅人倫 口味地方” “肺達事務 脾合交遇 肝立黨與 腎定居處” “頤有籌策 臆有經綸 膈有行檢 腹有度量” “頭有識見 肩有威儀 腰有材幹 腎有方略” “籌策博通也 識見獨行也 經綸博通也 威儀獨行也 行檢博通也 材幹獨行也 度量博通也 方略獨行也” “人之耳目鼻口 好善無雙也 人之肺脾肝腎 惡惡無雙也 人之頤臆膈腹 邪心無雙也 人之頭肩腰腎 怠心無雙也”

13) 『東醫壽世保元 四象草本卷』「原人」, “天生萬民 性以知行…” “天生萬民 性以衣食…”

다. 혜각이란 덕(德)이 생겨나는 곳이다. 하늘이 만민을 내실 때에 명(命)은 자업(資業)으로서 마련해 주었으니 만민이 삶에 있어서 자업이 있으면 살고 자업이 없으면 죽는다. 자업이란 도(道)가 생겨나는 곳이라고 한다.¹⁴⁾ 하늘이 인간에게 성명을 부여한다는 것은 유학의 유기체적 인간관을 수용한 것이지만 성명을 천리나 천명이 아닌 혜각과 자업으로 해석한 것은 과거의 해석을 수용하지 않겠다는 입장을 분명히 한 것이다. 유학의 전통에서는 인간의 도덕행위는 하늘이 부여한 천리나 천명에 따름으로써 가능하다고 생각한다. 인간을 하늘이 부여한 도덕명령을 수행해야만 하는 존재로 이해하기 때문에 도덕 행위에 인간의 자의적 판단과 행위를 배제시킨 것이다.

그러나 이제마는 성명을 도덕을 판단하는 지혜/깨달음의 능력(혜각)과 생존 능력(자업)으로 해석한다. 도덕 행위와 생존은 초월적인 힘이 아니라 선천적으로 부여받은 인간의 지행 능력이 작동하여 이루어진다는 의미이다. 여기에서 우리는 초월적 개념으로 이해되어 왔던 성명 개념이 경험적 개념으로 바뀌어 있음을 발견할 수 있다.

성명이 경험적 개념으로 바뀐 것은 성명을 지행과 동일한 이름으로 해석한 데에서 확인할 수 있다. 그는 남의 선행을 좋아하면서 나도 선행할 줄 아는 것은 지성(至性)의 덕이요, 남의 악행을 미워하면서 나도 결코 악행을 하지 않는 것은 정명(正命)의 도이다. 지행이 쌓이면 그것이 곧 도덕이요 도/덕이 이루어지면 그것이 곧 인성(仁聖)이므로 도덕이 다름 아닌 지행이요 성명(性命)이 다름 아닌 지행이라고 한다.¹⁵⁾ 도덕은 타인의 선악 행위를 분별하고 자신도 정명을 깨달아 지성을 실천에 옮길 때 비로소 생겨난 개념이다. 따라서 인성(仁聖)은 물론 성명도 행위 결과로

얻어지는 경험적 개념이라는 주장이다.

성명이 경험적 개념이라면 인간은 어떻게 선악 행위의 분별이 가능한가? 유학에서는 하늘이 인간에게 도덕성을 천리 또는 천명으로 부여하므로 인간은 이에 따라야만 도덕행위가 가능하다고 말한다. 도덕은 인간의 행위이지만 그 원천은 하늘에 있다고 믿기 때문이다. 그러나 이제마는 도덕의 원천을 천리가 아닌 심신의 기능에서 찾는다. 그는 호연지기(浩然之氣)는 몸에서 나오고 호연지리(浩然之理)는 마음에서 나온다. 인의예지 사장(四臟)의 기를 확충하면 호연지기가 나오고, 비박탐나의 욕심을 명변(明辨)하면 호연지리가 나온다고 한다.¹⁶⁾ 호연의 기는 맹자의 개념을 차용한 개념이고, 호연의 리는 성리학의 리기 개념을 원용하여 만든 새로운 개념이다. 성리학에서는 천리가 만물의 근본원리이기 때문에 천리를 따르는 것이 도덕이라고 생각하지만 이제마는 비박탐나의 욕심을 변별하고 떳떳한 사장(四臟)의 기를 확충시킬 때 비로소 도덕행위가 시작된다고 본 것이다. 요컨대 도덕 행위의 주체는 천리가 아닌 인간(몸/마음)이라는 주장이다.

몸/마음이 도덕행위의 주체라는 해석은 이제마의 사단에 대한 재해석에 근거한 것이다. 이제마는 사단을 사심신물 사단으로 재구성하고 몸/마음의 선천적인 도덕능력으로 해석한다. 이 해석은 인의예지의 도덕성으로 인식되었던 성리학적 사단 해석과 배치된다. 그는 표정/말/보는 것/듣는 것은 사(事)사단이고, 변별/생각/물음/배움은 심(心)사단이며, 굽히는 것/푸는 것/움츠리는 것/펴는 것은 신(身)사단이고, 의지/품은 뜻/생각/뜻은 물(物)사단이라고 한다.¹⁷⁾ 변사문학과 굴방수신은 심/신의 기능을, 모연시청과 지담려의는 사물에 대응하는 [사에 응하고 물을 행하는] 심/신의 기능을 가리킨다. 이들 사심신물의 사단은 『서경』

14) 『東醫壽世保元 辛丑本』『性命論』, “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” “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”

15) 『東醫壽世保元 辛丑本』『性命論』, “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”

16) 『東醫壽世保元 辛丑本』『四端論』, “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 出於此也”

17) 『格致藁』『儒略·事物』, “貌言視聽 事四端也 辨思問學 心四端也 屈放收伸 身四端也 志瞻慮意 物四端也”

『대학』 『중용』과 『내경』 등을 참조하여 재구성한 것으로서²² 각기 심신에 갖추어진 도덕 판단과 행위 능력을 가리킨다. 이에 근거하면 성명으로 주어진 혜각과 자업은 곧 사심신물 사단의 다른 이름이라고 할 수 있다. 사심신물 사단은 심신의 도덕 판단과 행위 능력을 가리키는 개념이기 때문이다. 따라서 사단 역시 인간의 판단과 행위 능력을 가리키는 경험적 개념이라는 것을 알 수 있다. 심신 기능에는 아직 인의예지의 덕이 없기 때문이다.

이상의 논의에서 우리는 이제마의 성명과 사단 개념이 모두 경험적 개념으로 재해석되었다는 것을 확인할 수 있다. 그의 의도는 물론 재해석한 성명과 사단 논의를 확장시켜 장부이론을 전개하기 위한 것이다. 그러나 성명과 사단 개념을 모두 경험적 개념으로 재해석한 것은 도덕이론에 근거를 두면서도 한의학의 초월적 사변적 논의에서 벗어나 검증 가능한 논의 구조로의 변화를 시도한 것으로 해석할 수 있다.

그렇다면 경험적 시각에서 재해석한 도덕이론을 어떤 방식으로 의학이론의 기초로 삼는다는 것인가? 이제 장부이론의 재구성 과정을 검토하여 사상체질의 학 이론이 재해석된 도덕이론에 기초했다는 것을 검증할 것이다. 그리하여 사상체질의학의 장부이론이 한의학과 달리 검증 가능한 방식의 의학이론으로 선회했음을 드러낼 것이다.

3. 장부이론의 재구성

1) 체질 분류의 이론적 근거

사상체질의학 이론을 상징하는 ‘사상(四象) 개념은 주역의 사상 개념을 차용한 개념이다. 때문에 주역의 사상 개념 또는 오행의 변형 개념으로 이해하려는 경향이 있다. 그렇지만 사상체질의학의 사상은 네 형상을 가리키는 경험적 개념에 지나지 않는다. 네 형상을 가리키는 사상은 한의학의 ‘오행’이나 음양에서 분화된 ‘사상 개념과 같은 초월적 개념이 아니기 때문이다.

이제마는 폐비간신의 대소를 기준으로 태양 태음

소양 소음의 네 체질로 분류한다.¹⁸⁾ 그리고 그는 장중 경의 체질 구분은 병 증세를 나타내는 이름이고 자신의 체질 구분은 인물을 지목하여 말한 것이므로 혼동하지 말 것을 당부한다.¹⁹⁾ 그는 인간의 체질을 애노희락의 감정이 폐비간신의 기능에 미치는 영향을 기준으로 구분한다. 태양인은 애성(哀性)은 원산(遠散)하지만 노정(怒情)은 촉급(促急)하니 애성이 원산하면 기가 폐로 들어가 폐는 더욱 성하고, 노정이 촉급하면 기가 간을 격동시켜 간을 더욱 짙는다. ... 폐대간소로 형성된 것은 이 때문이다. 소양인은 ... 노성(怒性)이 광포(宏抱)하면 기가 비로 들어가 비는 더욱 성하고, 애정이 촉급하면 기가腎을 격동시켜 신을 더욱 짙는다. ... 비대신소로 형성된 것은 이 때문이다. 태음인은 ... 희성(喜性)이 광장(廣張)하면 기가 간으로 들어가 간은 더욱 성하고, 樂情이 촉급하면 기가 폐를 더욱 격동시켜 폐를 더욱 짙는다. ... 간대폐소로 형성된 것은 이 때문이다. 소음인은 ... 락성(樂性)이 심확(深確)하면 기가 신으로 들어가 신은 더욱 성하고, 희정(喜情)이 촉급하면 기가 비를 격동시켜 비를 더욱 짙는다. ... 신대비소로 형성된 것은 이 때문이라고 한다.²⁰⁾ 그리고 태양인의 애성은 ... 원산 ... 귀가 天時를 살필 때 ... 서로 속임을 애처롭게 여기는 것이니 애성이란 ... 듣는 것이다. 노정의 촉급은 ... 脾가 교우를 맺을 때 남이 자기를 업신여김을 노여워하는 것이니 노정이란 ... 怒하는 것이다. 소양인의 노성은 ... 광포 ... 눈이 世會를 살필 때 ... 서로 업신여김을

18) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『四端論』 “人稟臟理 有四不同 肺大而肝小者 名曰 太陽人 肝大而肺小者 名曰 太陰人 脾大而腎小者 名曰 少陽人 腎大而脾小者 名曰 少陰人”

19) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『醫源論』 “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 少陰人 以人物名目 而論之也”

20) 『東醫壽世保元 辛丑本』 『四端論』 “太陽人 哀性而遠散 怒情而促急 哀性遠散 則氣注肺 而肺益盛 怒情促急 則氣激肝 而肝益削... 所以成形於肺大肝小也 少陽人... 怒性宏抱 則氣注脾 而脾益盛 哀情促急 則氣激腎 而腎益削... 所以成形於脾大腎小也 太陰人... 喜性廣張 則氣注肝 而肝益盛 樂情促急 則氣激肺 而肺益削... 所以成形於肝大肺小也 少陰人... 樂性深確 則氣注腎 而腎益盛 喜情促急 則氣激脾 而脾益削... 所以成形於腎大脾小也”

노여워하는 것이니 노성이란 ... 보는 것이다. 애정의 촉급은 ... 폐가 사무를 처리할 때 남이 자기를 속임을 슬퍼하는 것이니 애정이란 ... 슬퍼하는 것이다. 태음인의 광장은 ... 코가 인륜을 살필 때 ... 서로 돕는 것을 기쁘게 여기는 것이니 회성이란...냄새 맡는 것이다. 락정의 촉급은 ...腎이 거처를 다스릴 때 남이 자기를 보호해 줌을 즐거워하는 것이니 락정이란 ... 즐거워하는 것이다. 소음인의 심확은 ... 입이 지방을 살필 때 ... 서로 보호해 줌을 즐겁게 여기는 것이니 락성이란 ... 맛보는 것이다. ... 회정이 촉급 ... 肝이 당여에 관여할 때 남이 자기를 돕는 것을 기뻐하는 것이니 회정이란 ... 기뻐하는 것이라고 한다.²¹⁾

다소 긴 두 설명은 체질을 구분하는 기준이 감정의 발현 차이에 있음을 분명하게 보여 준다. 이제마는 타인의 행위에 반응하는 인간의 감정은 사람마다 다르다는 것을 발견한다. 태양인과 소양인은 서로 속이고 업신여기는 행위에 애노의 감정을 잘 드러내고, 반대로 태음인과 소음인은 서로 돕고 보호해 주는 행위에 회락의 감정을 더 잘 드러내기 때문이다. 그는 이 차이를 다시 타인들의 행위로 인해 발현하는 감정(성)과 타인과 자신과의 이해관계에서 생긴 감정(정) 곧 도덕 감정과 사적 감정으로 구분한다. 물론 체질 구분의 직접적인 이유는 감정의 발현과 발병과의 관계를 밝히기 위한 것이다. 감정이 발현하면 애노회락의 기는 상승 하강하면서 폐비간신에 주입된다. 그런데 감정이 촉급하여 격동하면 폐비간신에 손상을 주게 되게 되고, 손상이 누적되면 발병하게 된다는 사실을 발견했기 때문이다. 따라서 체질 구분은 도덕행위와 발병 사이의 인과관계를 밝히는 데 목적이 있다는

것을 알 수 있다.

여기서 주목할 것은 도덕 감정의 발현 과정이다. 도덕 감정은 천기를 살피는 과정에서 타인들의 행위를 보고 행위의 선악을 판단한 후 발현한다. 이제마는 행위에 대한 선악 판단은 물론 혜각과 자업의 기능이 작동한 것이지만, 타인들의 행위에 반응하는 감정은 사람마다 다르며, 애노회락의 기가 상승 하강하며 폐비간신으로 들어가는 현상 또한 사람마다 차이가 있다는 것을 발견한다. 따라서 사적 감정과 마찬가지로 도덕 감정과 발병 사이에는 인과관계가 있으며, 도덕 감정의 발현에도 개인차가 있다는 사실에 근거하여 체질을 구분한 것이다. 이제마의 체질 구분을 한의학의 체질 구분과 구분해 보아야 하는 이유가 여기에 있다. 그의 체질 구분은 오행이론은 물론 천리 또는 천명 개념과도 무관하기 때문이다.

이제마는 이러한 도덕 감정과 발병의 인과관계를 기초로 체질을 구분하고 체질에 따른 치료 방법을 찾는 장부이론을 재구성한다. 물론 한의학에서도 비애, 회락, 우수, 격노의 감정이 장부에 미치는 영향을 말하고 있지만²²⁾ 안정을 통한 양생에만 관심을 보인다. 그러나 이제마는 편착된 감정과 발병의 인과관계를 발견하고 이에 기초하여 발병의 원인을 찾고 나아가 객관적인 치료방식을 찾는 새로운 형태의 장부이론을 시도한 것이다.

2) 도덕 감정과 장부이론의 재구성

도덕 감정과 발병의 인과관계에 기초한 이제마의 장부이론은 논의의 구조에 큰 변화를 보인다. 그것은 폐비간신의 기능에 애노회락의 감정이 미치는 영향관계를 근거로 객관적인 치료 방식의 이론화를 시도하는 것이다.

이제마는 위가 수곡을 받아들이면 소화 흡수시키는 과정에서 온열량한의 기가 생기는데, 입과 코로 통하는 기는 상승하고 대장으로 통하는 기는 하강한다고 설명한다. 그리고 온열량한의 기는 위완, 위, 소장, 대장에서 진고유액으로 변화하여 진/고/유/액해(津/膏/油/液海)가 되는데, 이들의 청기(淸氣)가 이

21) 『東醫壽世保元 辛丑本』『擴充論』“太陽人…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 而怒別人之侮已也 怒情非他 怒也 少陽人…怒性宏抱者 少陽之目 察於世會 而怒衆人之相侮也 怒性…視也 哀情促急者 少陽之肺 行於事務 而哀別人之欺已也 哀情…哀也 太陰人…喜性廣張者 太陰之鼻 察於人倫 而喜衆人之相助也 喜性…嗅也 樂情促急者 太陰之腎 行於居處 而樂別人之保已也 樂情…樂也 少陰人…樂性深確者 少陰之口 察於地方 而樂衆人之相保也 樂性…味也 喜情促急者 少陰之肝 行於黨與 而喜別人之助已也 喜情…喜也”

목비구로 나와서 신기혈정(神氣血精)이 되고 두뇌, 척추, 요척, 방광으로 들어가 니/막/혈/정해(膩/膜/血/精海)가 된다고 한다.²²⁾ 그런데 주목되는 것은 진/고/유/액해가 신기혈정이 되게 하고, 니/막/혈/정해의 청즙을 빨아내 폐비간신의 힘을 북돋아 주는 것은 이목비구와 폐비간신의 천기를 살피고 인사를 행하는 힘이라고 설명한 점이다.²³⁾ 장기는 수곡을 받아들여 생명을 이어가지만 생명활동을 이끌어 가는 것은 이목비구와 폐비간신, 즉 몸 기능이라는 설명이기 때문이다.

몸이 생명활동을 이끌어 간다는 것은 곧 발병의 주된 원인이 삶의 과정에 있다는 것을 의미한다. 이것은 발병의 원인을 찾는 시각의 변화라는 점에서 중요하다. 그에 따르면 생명활동의 원천인 정신기혈/진고유액과 도덕적인 삶 사이에는 밀접한 인과관계에 있다. 이목비구가 심원광대하게 청시후미하면 정신기혈이 생성되지만 천근협소하면 소모되고, 폐비간신이 학문사변을 잘하여 정직중화(正直中和)하면 진고유액이 충만하지만 편외과불급(偏倚過不及)하면 녹아 버리기 때문이다.²⁴⁾ 정신기혈의 소모와 진고유액이

녹아내린 결과는 곧 발병을 의미한다. 따라서 발병의 원인은 이목비구가 심원광대하게 청시후미하지 못하고, 폐비간신이 학문사변의 활동을 편외(偏倚) 과불급하게한 데에 있다. 발병은 곧 도덕 행위와 인과관계에 있다는 주장이다.

이 논의에서 우리는 삼초를 사초로 재구성한 이유를 찾을 수 있다. 그에 따르면 이목비구의 청/시/후/미하는 힘이 진/고/유/액해의 청기를 끌어내 상초/중상초/중하초/하초에 가득 채우면 신/기/혈/정이 되지만 탁재는 밖의 피모(皮毛), 힘줄(筋), 살(肉), 뼈(骨)로 돌아간다. 때문에 그는 위완/허/귀/두뇌/피모를 폐의 무리, 위/유방(兩乳)/등골뼈(背膂)/힘줄(筋)을 비장(脾)의 무리, 소장/배꼽(臍)/코/허리와 등(腰脊)/살(肉)을 간의 무리, 대장/전음/입/방광/똥을 신장(腎)의 무리로 구분한다.²⁵⁾ 삼초를 사초로 다시 구분하여 신기혈정을 배치시킨 것은 폐비간신의 위치 때문만이 아니다. 폐비간신의 기능은 애노희락의 상승 하강하는 기의 운동과 상관관계에 있기 때문이다. 그에 따르면 폐기는 곧게 퍼지고, 비기는 두텁게 감싸며, 간기는 넓고 느릿하고, 신기는 깊게 쌓인다. 폐로써 내 뿜고 간으로써 빨아들이므로 간폐는 기액을 호흡하는 문이며, 비로써 받아들이고 신으로써 내 보내므로 신비는 수곡을 출납하는 문이다.²⁶⁾ 정도의 차이는 있지만 폐/비의 기는 상승하고, 간신의 기는 하강하는데, 폐기가 상승하고 간기가 하강하면서 기액을 내 품고 빨아들이는 기능을 그리고 비기가 상승하고 신기가 하강하

22) 『東醫壽世保元 辛丑本』「臟腑論」, “水穀 自胃脘而入于胃…水穀之數 停畜於胃 而薰蒸爲熱氣 消導於小腸 而平淡爲涼氣 熱氣之輕清者 上升於胃脘 而爲溫氣 涼氣之質重者 下降於大腸 而爲寒氣” “胃脘通於口鼻故 水穀之氣 上升也 大腸 通於肛門故 水穀之氣 下降也…” “水穀溫氣 自胃脘而化津 入于舌下 爲津海 津海者 津之所舍也 津海之清氣 出于耳而爲神 入于頭腦 而爲腦海 腦海者 神之所舍也…” “水穀熱氣 自胃而化膏 入于臍間兩乳 爲膏海 膏海者 膏之所舍也 膏海之清氣 出于目而爲氣 入于背膂 而爲膜海 膜海者 氣之所舍也…” “水穀涼氣 自小腸而化油 入于臍 爲油海 油海者 油之所舍也 油海之清氣 出于鼻而爲血 入于腰脊 而爲血海 血海者 血之所舍也…” “水穀寒氣 自大腸而化液 入于前陰毛際之內 爲液海 液海者 液之所舍也 液海之清氣 出于口而爲精 入于膀胱 而爲精海 精海者 精之所舍也…”

23) 『東醫壽世保元 辛丑本』「臟腑論」, “耳 以廣博天時之聽力 提出津海之清氣 充滿於上焦 爲神…目 以廣博世會之視力 提出膏海之清氣 充滿於中上焦 爲氣…鼻 以廣博人倫之嗅力 提出油海之清氣 充滿於中下焦 爲血…口 以廣博地方之味力 提出液海之清氣 充滿於下焦 爲精…”

24) 『東醫壽世保元 辛丑本』「臟腑論」, “是故 耳必遠聽 目必大視 鼻必廣嗅 口必深味 耳目鼻口之用 深遠廣大 則精神氣血 生也 淺近狹小 則精神氣血 耗也 肺必善學 脾必善問 肝必善思 腎必善辨 肺脾肝腎之用 正直中和 則津液膏油 充也 偏倚過不及 則津液膏油 燬也”

25) 『東醫壽世保元 辛丑本』「臟腑論」, “…津海之清氣 出于耳而爲神 入于頭腦 而爲腦海 腦海者 神之所舍也 腦海之腦汁清者 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” “…膏海之清氣 出于目而爲氣 入于背膂 而爲膜海 膜海者 氣之所舍也 膜海之膜汁清者 內歸于脾 濁滓 外歸于筋故 胃與兩乳目背膂筋 皆脾之黨也” “…油海之清氣 出于鼻而爲血 入于腰脊 而爲血海 血海者 血之所舍也 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” “…液海之清氣 出于口而爲精 入于膀胱 而爲精海 精海者 精之所舍也 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”

26) 『東醫壽世保元 辛丑本』「四端論」, “肺氣直而伸 脾氣栗而包 肝氣寬而緩 腎氣溫而畜” “肺以呼 肝以吸 肝肺者 呼吸氣液之門戶也 脾以納 腎以出 腎脾者 出納水穀之府庫也”

면서 수곡의 출납 기능을 담당한다는 것이다.

이들 장기의 기능은 애노회락의 상승 하강하는 운동에 따라 작동한다. 그에 따르면 애기는 곧게 오르고, 노기는 가로로 오르며, 회기는 내치듯이 떨어지고, 락기는 추락하듯이 떨어진다. 애/노의 기는 상승하고 회/락의 기는 하강하는 성질이 있다는 것이다. 그런데 상승하는 기가 과다하면 하초가 상하고 하강하는 기가 과다하면 상초가 상한다고 한다.²⁷⁾ 과다한 기의 상승과 하강이 반대편에 위치한 장기를 상하게 한다는 것이다. 과다의 원인은 물론 비도덕적 삶이나 사욕이다. 따라서 폐비간신이 비도덕적 삶이나 사욕을 분별하여 도덕적으로 정직 중화(正直中和)해야만 애노회락의 기도 정상적으로 작동하여 편의과불급 곧 과다함이 없어지게 된다. 이처럼 애노회락의 기 작용과 폐비간신의 기능은 서로 구조적인 상관관계에 있다.

체질 구분의 기준으로 제시한 ‘폐비간신의 대소도 폐비간신과 애노회락의 기 작용의 상관관계에 근거한 것이다. 예를 들어 태양인 체질의 특징은 ‘폐대간소’이다. 애성이 강한 태양인이 격노하면 애기는 곧게 상승하는 폐기를 따라 올라가므로 문제가 되지 않는다. 그러나 격노한 애성을 자주 드러내면 간기가 하강의 성질을 갖고 있으면서도 하강하지 못하기 때문에 결국 간이 손상을 받게 된다는 논리다. 발병의 원인을 애노회락의 기가 폐비간신의 기 작용에 미치는 영향 관계에서 찾고, 이를 토대로 체질을 구분한 것이다.

이상에서 본 이제마의 장부이론은 철저하게 심신의 기능을 중심으로 재구성되었음을 확인할 수 있다. 재구성된 장부이론은 수곡을 받아들인 장기는 정상적인 고유 기능을 수행하지만 비도덕적 삶이 유발시킨 감정의 편착은 정상적인 기능을 막기 때문에 발병에 이르게 된다는 구도이다. 따라서 사상체질의학의 장부이론 중심에는 자연의 변화원리가 아니라 도덕과 사욕을 추구하는 인간의 삶이 놓여 있다는 것을 알

수 있다.

3) 예방과 수신

감정의 편착이 장부에 미치는 영향을 중심으로 장부이론을 재구성한 이제마는 예방도 감정의 편착을 중심으로 제시한다. 그는 사생(死生)과 수요(壽夭)는 편착된 감정에 의해 결정된다고 보고 인사를 행하는 과정에서의 수신을 강조한다.²⁸⁾ 편착된 감정이 발병의 원인이므로 예방 역시 편착을 막는 수신이 가능하게 한다는 논리이다. 따라서 의학적 관점에 따라 예방의 의미가 다르겠지만 사상체질의학의 예방은 편착된 감정을 막는 수신의 노력을 의미한다.

이제마에 따르면 인간에게는 선을 좋아하고 악을 싫어하는 마음이 있지만 간사(邪心)하고 게으른 마음(怠心)도 있다. 때문에 세상을 깔보고(誣世) 백성을 속이는(罔民) 마음이 생기기도 한다. 그러나 이러한 사심/태심도 존심양성과 수신입명의 노력으로 극복하면 요순과 같은 지/행을 가능하게 한다.²⁹⁾ 수신 방법은 공평하여 사사로운 마음(私心)을 없게 하는 것이다. 만일 사심을 없애지 않으면 교궁별과의 사심과 탈치나질의 욕심이 생겨 정상적인 지/행(博通/正行)활동을 할 수 없게 된다.³⁰⁾ 따라서 이제마의 수신은 사심을 없게 하여 욕심이 생겨나지 않게 하는 행위를 의미한다.

여기서 주목할 것은 성인이나 범인 모두 수신이 요구된다는 점이다. 이제마는 성인과 범인의 장부와

27) 『東醫壽世保元 辛丑本』『四端論』“哀怒之氣 上升 喜樂之氣 下降 上升之氣 過多 則下焦傷 下降之氣 過多 則上焦傷”

28) 『東醫壽世保元 辛丑本』『四端論』“…如此而動者 無異於以刀割臟 一次大動 十年難復 此死生壽夭之機關也 不可不知也” “…天稟已定之外 又有短長 而不全其天稟者 則人事之修不修 而命之傾也 不可不慎也”

29) 『東醫壽世保元 辛丑本』『性命論』“…人之領臆膈腹之中 誣世之心 每每隱伏也 存其心養其性 然後 人皆可以爲堯舜之知也 人之頭肩腰臀之下 罔民之心 種種暗藏也 修其身立其命 然後 人皆可以爲堯舜之行也”

30) 『東醫壽世保元 辛丑本』『性命論』“…好善之實 極公也 極公 則亦極無私也…惡惡之實 極無私也 極無私 則亦極公也 領臆膈腹之中 自有不息之知 如切如磋 而驕矜伐夸之私心 卒然敗之 則自棄其知 而不能博通也 頭肩腰臀之下 自有不息之行 赫兮喧兮 而奪侈懶竊之慾心 卒然陷之 則自棄其行 而不能正行也”

사단 능력에는 차이가 없지만 비박탐나의 심지청/탁과 유/무욕에 차이가 있다고 한다.³¹⁾ 인간의 지행 능력에는 선천적 차이가 없으며, 차이는 오직 욕구에 있다는 주장이다. 여기서 욕구 차이는 물론 욕구를 추구하는 정도의 차이를 의미한다. 욕구 추구에는 성인과 범인의 차이가 없다. 그러나 범인이 성인과 다른 것은 욕구로 인해 인의예지를 버리는 비/박/탐/나인이 될 가능성이 높기 때문이다.³²⁾ 인간의 본래적 욕구는 다르지 않지만 공공의 이익을 위해 인의예지를 버리지 않는 도덕 판단과 행위에는 정도의 차이가 있다는 것을 근거로 성인과 범인을 구분하는 기준으로 제시한 것이다. 존심양성과 수신입명의 노력 이후에만 성인의 지혜와 행위를 행할 수 있다고 강조한 이유가 여기에 있다.³³⁾ 인간은 모두 욕구 지향적 존재이지만 인의예지를 지키는 수신 노력의 통해서 도덕 실현이 가능하다고 보기 때문이다.

그러면 수신은 어떻게 도덕 행위를 가능하게 하는가. 앞서 살펴보았던 것처럼 이제마는 비박탐나(鄙薄貪懶)와 같은 욕구를 분별하는 이치와 욕구에 이끌리지 않는 도덕적 용기는 마음과 몸에서 나온다고 한다.³⁴⁾ 그리고 남이 선을 좋아하고 악을 싫어하는 것을 보고 자신도 그렇게 할 줄 알고 행하는 것이 도덕인데, 지행이 쌓인 것이 도덕이고 도덕이 이루어진 것이 인성(仁聖)이므로 그는 도덕과 성명이 곧 지행이라는 새로운 해석을 시도한다. 도덕을 지행의 실천 결과를

가리키는 후천적 행위 개념으로 이해한 것이다. 따라서 존심양성과 수신입명은 천리와 같은 초월적 개념과 결부시켜 해석할 수 없다. 그가 말하는 존심양성과 수신입명은 도덕 판단과 행위를 가능하게 하는 수신 노력의 가리키는 후천적 경험적 개념이며 천리의 보존과 같은 초월적 개념과 무관하기 때문이다.

또한 이제마는 수신을 성인의 무욕(無慾)으로 설명하기도 한다. 무욕은 호선오악에 있어서 지극히 공평하여 사사로움이 없게 하는 것이며, 교궁별과(驕矜伐夸)의 사심과 탈치나질(奪侈懶竊)의 욕심을 없게 하는 것이다.³⁵⁾ 이러한 무욕은 노·불의 청정적멸(淸淨寂滅)의 무욕과 구별된다. 요순 공맹의 무욕은 욕심이 없다는 의미가 아니다. 그들은 천하가 다스러지지 않음을 걱정하기 때문에 자신의 욕심을 돌아볼 겨를이 없을 뿐이다.³⁶⁾ 이것은 욕구에 대한 새로운 해석이다. 공익을 위해 개인의 욕구를 드러내지 않는 것은 욕구의 부정이 아니라 사욕을 경계한 것이다.

이제마가 감정의 편착을 발병의 가장 큰 원인으로 보고 예방을 위해 수신을 강조한 이유를 여기에서 찾을 수 있다. 천기와 인사의 사상구조 안에서 살아가는 인간은 도덕을 지향하는 존재이기도 하지만 동시에 욕구 지향적 존재이기도 하다. 때문에 인간은 사적 욕구에 이끌리면서도 공존을 위해서는 인의예지의 도덕을 행해야만 한다. 그것은 완전한 무욕의 추구가 아니라 인사를 행하는 과정에서 사심보다 공익을 우위에 두고 공존의 지혜를 찾아가는 방식이다. 물론 이것은 도덕을 실현하는 길이기도 하지만 동시에 욕구로 인해 격동하는 감정의 편착을 막는 예방의 길이기도 한다. 이 길은 자연의 변화원리나 천리를 따르기 위해 욕구 자체를 없게 하는 방식과 다르다. 수신 방식은 top down에서 bottom up 방식으로 변화시킨

31) 『東醫壽世保元 辛丑本』「四端論」, “太少陰陽之臟局短長 四不同中 有一大同 天理之變化也 聖人與衆人一同也 鄙薄貪懦之心地 清濁 四不同中 有萬不同 人慾之闊狹也 聖人與衆人 萬殊也” “聖人之臟 四端也 衆人之臟 亦四端也 以聖人一四端之臟 處於衆人萬四端之中 聖人者 衆人之所樂也…”

32) 『東醫壽世保元 辛丑本』「四端論」, “人趨心慾 有四不同 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”

33) 『東醫壽世保元 辛丑本』「性命論」, “…人之領臆臍腹之中 誣世之心 每每隱伏也 存其心養其性 然後 人皆可以爲堯舜之知也 人之頭肩腰腎之下 罔民之心 種種暗藏也 修其身立其命 然後 人皆可以爲堯舜之行也 人皆自不爲堯舜者 以此”

34) 『東醫壽世保元 辛丑本』「四端論」, “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 出於此也”

35) 『東醫壽世保元 辛丑本』「性命論」, “…好善之實 極公也 極公 則亦極無私也…惡惡之實 極無私也 極無私 則亦極公也 領臆臍腹之中 自有不息之知 如切如磋而驕矜伐夸之私心 卒然敗之 則自棄其知 而不能博通也 頭肩腰腎之下 自有不息之行 赫兮喧兮 而奪侈懶竊之慾心 卒然陷之 則自棄其行 而不能正行也”

36) 『東醫壽世保元 辛丑本』「四端論」, “聖人之心 無慾云者 非淸淨寂滅 如老佛之無慾也 聖人之心 深憂天下之不治故 非但無慾也 亦未暇及於一己之慾也…”

것이다. 따라서 한의학 이론에서도 수양과 양생을 강조하지만 그것은 이제마의 수신과 구별된다. 이제마의 수신은 천리나 자연의 변화원리에 순응하여 생명을 보존하는 방식이 아니기 때문이다.

IV. 結論

본 연구는 한의학 이론 형성과 전개 과정을 살펴본 다음, 사상체질의학의 인간 해명과 장부이론 재구성 과정을 한의학과 대비시켜 이론적 근거가 한의학과 다르다는 것을 밝히는 데 목적을 두었다.

검토 결과 사상체질의학 이론은 인간을 자연의 변화에 따르는 존재가 아니라 천기와 인사의 사상구조 안에서 도덕과 재록을 추구하는 존재로 파악하였음을 알 수 있었다. 이에 근거하여 사상체질의학은 이론의 근거를 유학이론에 두지만 인간을 경험적으로 설명 가능한 도덕과 재록을 추구하는 존재로 해명하고 이에 기초하여 장부이론을 새롭게 재구성하려는 의지를 드러낸 것으로 결론짓고 다음과 같이 정리하였다.

1. 사상체질의학은 인간의 존재구조를 해명하는 패러다임의 전환을 통해 재구성한 의학이론이다.
2. 사상체질의학은 경험적 시각에서 재해석한 유학의 도덕이론을 확장하여 장부이론을 재구성했다.
3. 사상체질의학은 도덕 감정의 발현에 선천적 차이가 존재한다는 자신의 의료경험에 근거하여 감정발현과 장부기능의 선천적 차이를 기준으로 유형화하여 네 체질로 구분하였다.
4. 사상체질의학의 장부이론은 경험적으로 검증 가능한 방식의 의학이론 정립을 시도하였다.

1. Choi DW. The Historical Significance of the Sasang Medical Theory. J Historical Studies. 2017;68:97-119. (Korean)
2. Yun YJ. A Journey to the Traditional Medical Theory. Seoul: U-book;2008. (Korean)
3. Yun YJ. A Journey to the Traditional Medical Theory. Seoul: U-book;2008. (Korean)
4. Choi DW. A future for the Sasang Constitutional Medicine. J Bumhan Philosophy 2013;70:31-54. (Korean)
5. Choi DW. Sasang Constitutional Medical Theory and Han Seokji. J Bumhan Philosophy 2018;90:5-31. (Korean)
6. Lim Y. Moon JG trans. Encounter of the Traditional Medical Theory with Confucian Culture. Seoul: Yemoon; 1999. (Korean)
7. SM C. J JB trans. Biographies in the Historical Records Vol. 74. Seoul: Kachi; 2011. (Korean)
8. Dong JS. N KH trans. Chunqiu Fanlu. Seoul: Jayu Moongo; 2005. (Korean)
9. Yong BJ. Baek JY, Choi YB trans. An Introduction to Huangdi Neijing. Seoul: Nongjan; 1988. (Korean)
10. Yong BJ. Baek JY, Choi YB trans. An Introduction to Huangdi Neijing. Seoul: Nongjan; 1988. (Korean)
11. Yong BJ. Baek JY, Choi YB trans. An Introduction to Huangdi Neijing. Seoul: Nongjan; 1988. (Korean)
12. Yong BJ. Baek JY, Choi YB trans. An Introduction to Huangdi Neijing. Seoul: Nongjan; 1988. (Korean)
13. Yong BJ. Baek JY, Choi YB trans. An Introduction to Huangdi Neijing. Seoul: Nongjan; 1988. (Korean)
14. Lim Y. Moon JG trans. Encounter of the Traditional Medical Theory and Confucian Culture. Seoul: Yemoon; 1999. (Korean)
15. Lim Y. Moon JG trans. Encounter of the Traditional Medical Theory and Confucian Culture. Seoul: Yemoon; 1999. (Korean)

V. References

16. Zhu X, Zhuzi yulei 1:12. Beijing: Zhonghua Shuju; 1986. (Chinese)
17. Lim Y, Moon JG trans. Encounter of the Traditional Medical Theory and Confucian Culture. Seoul: Yemoon; 1999. (Korean)
18. Yun YJ. A Journey to the Traditional Medical Theory. Seoul: U-book; 2008. (Korean)
19. Lee JM, Lee CI trans. Dongmu Yugo Sunnam: Chonggye; 1999. (Korean)
20. Heo H, Dongmu Lee Jema's Philosophical Ideas. Seoul: Simsan; 2008. (Korean)
21. Zhu X. Collected commentaries to the Mengzi: Beijing: Zhonghua Shuju; 1986. (Chinese)
22. Ji GY trans. Commentaries on Geokchigo. Seoul: Yonglimsa; 2001. (Korean)
23. Hong WS trans. Yellow Empero's Canon Internal Medicine Ling Shu BenShen. Seoul: Research Institute of Tradition Culture; 1995. (Korean)