

四象醫學과 證治醫學의 比較 研究

이항재·최승훈*

Study on the Contrasting Aspects Between Sasang Constitutional Medicine and Traditional Oriental Medicine

Hang-Jae Lee

Dept. of Oriental Medicine, Graduate School Kyung Hee University

Directed by Prof. Seung Hoon Choi Ph. D.

This study was performed to reveal some contrasting aspects between Sasang Constitutional Medicine (四象醫學) and Traditional Oriental Medicine (傳統 韓醫學). This aims ultimately for the unified standardization of Korea-Oriental Medicine. Suggesting the clear contrasting aspects of these two medical systems, this study might give several basic informations for ultimate achievement.

As a result, some contrasting aspects were revealed as follows.

1. The interpretation of the man's status is contrasted. In Sasang Constitutional Medicine, man is interpreted as the member of the Society (天下) while in Traditional Oriental Medicine as the part of the Nature (天地).
2. The man's modeling is contrasted. In Sasang Constitutional Medicine, man is in the process of becoming as differentiating itself by the inner emotional producing. While in Traditional Oriental Medicine, man is generalized as one model according to the Nature, one great universe (天地).
3. The pathogenesis is contrasted. In Sasang Constitutional Medicine, emotional inclination is the main factor provoking the primary pathogenesis. While in Traditional Oriental Medicine the external isolated pathogenic factors such as Cold, Heat, Warm etc. are significant for the

* 慶熙大學校 韓醫科大學 病理學教室

pathogenesis.

4. The evaluation of the disease is contrasted. In Sasang Constitutional Medicine all the diseases are evaluated according to the inherent condition of patient himself. But in Traditional Oriental Medicine the evaluation of disease isolated from the inheret condition of patient himself is generalized in its own system.
5. The prime method of healing, controlling, and maintaining health of the patient is contrasted. For these, the patient's spontaneous effort for adjusting his emotional inclination is important in Sasang Constitutional Medicine. While in Traditional Oriental Medicine, the external adjustment dependent on the herbal medication is the main method for healing, controlling, and maintaining health of the patient.

I. 서 론

최근 한국의 한의학계는 진단 및 치료의 표준화를 추구하면서 이제마의 사상의학을 『黃帝內經』—『傷寒論』의 전통아래 전개된 '證治醫學' 속에서 해체시키려는 시도와 이를 거부하면서 '四象醫學'의 고유성과 독자성을 지켜 나가려는 노력이 양립하고 있다. 본 논고는 먼저 이 두 의학을 몇 개의 주제로 나누어 대비, 고찰해 봄으로써 이 둘 사이의 발전적인 통합의 가능성을 타진해 보고자 한다. 이를 위하여 본 논문에서는 사상의학과 증치의학의 차이점을 보다 선명하게 드러내고자 했으며, 이 두 의학의 대비를 통해서 어느 체계가 보다 진실한지 않은지를 논구한 것은 아니다. 두 의학의 변별점을 보다 선명하게 부각시켜 두 의학의 통합이 보다 심도 깊은 천착을 통해서만이 이루어 질 수 있음을 제기했다.

두 의학체계는 그 역사적, 사상적 연원을 달리하여 태동했으면서도 현재 임상적으로 매우 유효하게 동시에 활용되고 있다. 이러한 동시적 활용의 유효적절함을 기하기 위해서, 또 두 의학체계의 통합적 대안을 제시하기 위해서는 무엇보다 두 의학체계의

차이점을 적절하게 대비해 보는 것이 우선한다고 생각된다.

이와 관련하여 두 의학체계가 갖는 이론의 근거와 그 이론이 지지하는 현실과의 접촉점은 중요한 의미를 가지고 있으며, 두 의학의 사상의 근거, 즉 깊숙히 문혀져 있는 역사적 흐름의 기원에 대한 추적은 우리가 현재 계승하고 있는 추상적인 개념들에게 살아있는 실천적 의미를 부여하기 위해 절대적으로 필요한 것이다. 왜냐하면 현재 한의학계에서 무비판적으로 계승하고 의미소통을 위해 사용하는 수 많은 추상적 개념들이 무가치해지고 사사로운 감정을 치장하는데에 불과해지기 때문이다. 본 연구는 이러한 악순환으로부터 탈피해 보고자 하는 시도의 일환이기도 하다.

II. 본 론

다음은 두 의학간의 비교 대비에 대한 아이디어와 가능성을 제공한 배경들에 대한 간략한 소개이다. 이들은 과학사의 불연속적 진보에 대한 화이트헤드의 연구, 근대의학의 불연속적 탄생을 연구한

미셀 푸코의 연구, 운암 한석지가 저술한 『明善錄』의 반주자학적 논거에 대한 부분들이다.

1. 이 글의 배경

1) 화이트헤드(A. N. Whitehead 1861—1947)의 근대과학사 연구에 대한 소개

화이트헤드(A. N. Whitehead 1861—1947)의 『과학과 근대문명』¹⁾은 근대 과학문명의 기원으로부터 1900년대에 이르기까지 근대과학의 발전에 대해 다루고 있다. 화이트헤드는 이 책의 서두에서 각 역사 시기에 따라 그 시기의 식자(識者)들이 보유하는 '세계에 대한 시각(the view of the world)' 으로부터 발생하는 '시대정신(the mentality of an epoch)' 이 존재함을 단언하고 있으며 이는 문화적 다양성에 따라 하나 이상이 존재할 수 있음을 밝히고 있다²⁾. 그는 각 역사시대에 발생한 과학, 미학, 윤리학, 종교는 바로 그 시기의 독특한 '세계에 대한 시각' 을 드러내고 있으며 각 역사시기는 이러한 독특한 시각을 가능하게 한 강력한 하나의 시대정신에 의해 주도되고 있음을 밝히고 있다.

이러한 시대정신은 시간적으로, 공간적으로 한계

를 가질 수 밖에 없으므로 각 시대별로 형성된 이러한 시대정신들은 서로 단절적일 수 밖에 없음을 역설하며 나아가 현재 과학문명속의 우리 자신들 또한 습관적으로, 암묵적으로 이미 형성된 시대정신과 이 정신의 근거를 이루고 있는 기본틀인 형이상학적 전제를 계승하고 있으며³⁾ 이는 필연적인 역사의 연속적 발전 속에 형성된 가장 바람직한 최상의 것이 아니라 여러 가능한 것들 중의 하나에 불과한 것임을 아울러 예시하고 있다. 곧 현재 우리가 친밀하게 수용하고 있는 이 근대과학의 성과라는 것도 이 제한된 하나의 시대정신이 부여한 제한적인 성공적 산물임에 불과하지 않은가를 자문해 보아야함을 제안하고 있다⁴⁾. 그는 책의 전반부에서 근대과학의 기원이 되는 요소들과 그러한 요소들이 어떻게 새롭게 재구성되며 색다른 시대정신을 형성하였고 이러한 시대정신 속에서 어떻게 근대과학이 탄생했는가를 논구하였으며, 중반부에서는 이러한 제한된 시대정신의 소산인 근대과학적 독단(Doctrine) — 과학물질론 (scientific materialism)에 대해서 17, 8세기에 어떠한 비판과 반동적인 지적 경향들이 발생하였고 또 이 과학물질론은 이러한 반동을 어떻게 극복해내며 그 위대한 성취를 지금껏 이끌어 왔는가를 소개하고 있다. 후반부에서는 이 '과학물질론' 이후의 새로운

1) 원제는 'Science and Modern World'

2) This study has been guided by the conviction that the mentality of an epoch springs from the view of the world which is, in fact, dominant in the educated sections of the communities in questions. There may be more than one such scheme, corresponding to cultural divisions. A.N.Whitehead 『Science and The Modern World』의 서문에서 발췌. 12th printing. 1950. The Macmillan Company. USA.

3) No science can be more secure than the unconscious metaphysics which it tacitly presuppose. 『Adventures of Ideas』, A.N.Whitehead. 13th printing. 1952. The Macmillan Company. New York. P197

4) Men can be provincial in time, as well as in place. We may ask ourselves whether the scientific mentality of the modern world in the immediate past is not a successful example of such provincial limitation. A.N.Whitehead 『Science and The Modern World』의 서문에서 발췌. 12th printing. 1950. The Macmillan Company. USA.

시대정신의 형이상학적 기초가 될 그 유명한 화이트헤드의 독창적인 '유기체론(Organism)'을 소개하며 앞으로의 사회의 진보에 필요한 요소들에 대해 자신의 몇가지 의견을 피력하고 있다.

The thesis which these lectures will illustrate is that this quite growth of science has practically recoloured our mentality so that modes of thought which in former times were exceptional are now broadly spread through the educated world. This new colouring of ways of thought had been proceeding slowly for many ages in the European peoples. At last it issued in the rapid development of science; and thereby strengthened itself by its most obvious application. The new mentality is more important even than the new science and the new technology. It has altered the metaphysical presuppositions and imaginative contents of our minds; so that now the old stimuli provoke a new response⁵⁾.

이 일련의 강연들이 제시하는 논문들은 과학의 이 조용한 성장이 이전의 시기에는 매우 낮설었던 사유의 양식을 지금은 교육받은 계층 사이에 널리 퍼지도록 우리의 심성을 실질적으로 새롭게 물들였음을 설명하고자 한다. 이러한 사유양식의 새로운 도색작업은 수 세기간 유럽인들 사이에서 서서히 진행되어 왔던 것이다. 마침내 과학의 빠른 진보로 귀결되었고 그것은 그 확실한 실천적 적용을 통해 그 자신을 강화해 왔다. '새로운 심성'이란 새로운 과학이나 새로운 기술

보다도 더 중요하다. 그것은 우리 마음속의 풍부한 상상의 내용들과 형이상학적 전제들을 변형시켜 왔다. 그리하여 지금은 옛날의 자극마저도 새로운 반응들을 도발해내고 있다⁶⁾.

We shall find, therefore, transformations in the European outlook, slowly modifying the successive centuries. There persists, however, throughout the whole period the fixed scientific cosmology which presupposes the ultimate fact of an irreducible brute matter, or material, spread throughout space in a flux of configurations. In itself such a material is senseless, valueless, purposeless. It just does what it does do, following a fixed routine imposed by external relations which do not spring from the nature of its being. It is this assumption that I call 'scientific materialism'⁷⁾.

그리하여 우리는 다음 수세기간에 걸쳐 서서히 진행된 유럽적 시각들의 변형들을 찾아내게 된다. 그렇지만 그 시기에 걸쳐 고정된 과학적 우주론 — 공간을 통해 그 배치들의 유동 속에 분포되어 있는 더 이상 쪼갤 수 없는 맹목적인 물체 혹은 물질을 전제하고 있는—이 고집스럽게 계승되어 왔다. 이러한 물질 그 자체는 감각도 없고 가치도 없으며 목적도 없다. 그것은 그 존재 자신속으로부터 기원하지 않은 외적인 관계들에 의해 강요된 고정적인 틀에 박힌 절차에 따라 그것이 단지 하고 있는 그것만을 하고 있다. 이것이 바로 내가 '과학 물질론'이라고 부르는 가정인 것이다.

5) A. N. Whitehead 『Science and The Modern World』 p3. 12th printing. 1950. The Macmillan Company. New York.

6) 이 영문 해석은 전적으로 논자 본인에 의한 것이다. 권위있는 번역서로 1991년 오영환 교수가 번역한 『과학과 근대문명』 (삼성출판사)에서 퍼낸 것이 있다.

7) A. N. Whitehead 『Science and The Modern World』 p25. 12th printing. 1950. The Macmillan Company. USA.

이와같이 화이트헤드는 근대과학의 태동 이전에 '과학물질론'이라는 '고정된 과학적 우주론'의 형성이 2,3세기에 걸쳐 선행되었고 그것이 다음 수세기간에 걸쳐 유럽의 식자들 사이에 아무런 거부감 없이 친숙하게 공유된 이후에야 근대과학의 탄생이 가능했음을 설명하고 있다.

논자는 이와같은 화이트헤드의 연구의 소개로부터 근대과학이 지식의 연속적인 진보의 필연적인 귀결이라는 생각이 매우 그릇된 역사인식임을 지적하고자 한다. 이는 근대과학이 연속적인 지식의 축적에 의할 것이라는 역사에 대한 우리 자신들의 피상적인 이해와 자연스럽게 무의식적으로 근대과학적 심성을 습득하게 된 우리자신에 대한 자각의 한 계로부터 비롯하는 것이다.

근대과학의 탄생은 문명사의 불연속성을 예증하는 대표적인 사례인 것이다. 이때문에 16,7세기에 걸쳐 발생한 근대과학의 태동을 과학사자들은 과학혁명이라고 명명하고 있는 것이다⁸⁾. 중국문명사에서 이와같은 역사발전의 불연속성과 단절성이 내재하리라고 사려되며 그것은 송대 성리학의 갑작스런 발흥이라든가 또는 성리학 이후 개화한 양명심학과 이전 성리학과의 대비적 연구를 통해 충분히 예증될 수 있으리라고 생각한다. 本考에서 다루고자 하는 내용도 기실은 의학에 한정하여 이러한 역사발전에서 단절과 불연속의 구도를 보여주고자 하는 시도이다. 後漢의 『傷寒論』에서 시작하여 明清代에 완비된 '證治醫學' 과 구한말에 유행하였던 이제마 혼자의 손에 의해 갑작스럽게 태동한 '四象醫學' 간의 괴리에 적용함으로써 이 두 의학간의 단절성을 대비하며 비교해 보고자 한다.

많은 과학사자들의 업적으로부터 우리는 우주의 궁극적인 본성을 타진해 온 인간 지성의 노력속에서 일면 양립불가능했던 이해들이 보다 깊게 우주의 궁극성에 접근한 층차속에서는 충분히 적용가능성이 확장되며 결국 하나의 이해로 만족스럽게 통합되는 사례들을 보아왔다. 본 논고는 증치의학과 사상의학이 과연 이같은 사례일 수 있음을 밝히는 전초 연구가 되리라 사려된다.

2) 푸코(M. foucault 1926—1984)의 '의학적 시선(regard)의 변천'에 대한 소개

『임상의학의 탄생 Naissance de la clinique』에서 푸코는 '질병을 포착하려 애쓴 의학적 시선의 변천'을 추적하기 위해 이 연구를 진행시켰음을 밝히며 서론을 시작하고 있다. 本考에서는 푸코가 사용한 '의학적 시선의 변천'이라는 개념에 주목하고자 한다. 푸코에 의하면 근대의학은 18세기 말엽에 이르러 비로소 태동된 것인데 이 돌연한 역사적 사건은 결코 의사들이 오랫동안 반성과 숙고를 한 끝에 과거의 것을 비판해가는 연속적인 연구과정으로부터 발생한 것이 아니라는 것이다. 곧 근대의 서양의학은 그 이전의 히포크라테스의학이나 갈렌의학을 비판하며 계승된 것이 아니라 그러한 과거의 의학이 가졌던 의학의 시선과는 전혀 다른 의학적 시선 곧 푸코의 말을 빌면 '보임'과 '보이지 않음'을 나누는 '지식의 경계'가 변화함으로써 근대의학의 탄생이 가능해 졌다는 것이다.

따라서 의학적 담화가 어떻게 변화했는가를 추적하기 위해서는 그것이 다루고 있는 대상이나 논리의 형식이 아니라 '말'과 '사물'이 채 분리되기 이전의 단

8) 과학혁명에 대해서는 『과학혁명—근대과학의 출현과 그 배경』 김영식, 민음사, 1993.를 참조. 과학혁명의 정의와 그 역사적 의미, 연구동향등의 개론적인 내용은 머리말과 제1장 서론부에 잘 정리되어 있다.

계, 즉 사물을 보는 방법과 그것을 서술하는 방식이 모두 언어안에서 이루어지던 영역을 새롭게 살펴보아야만 한다. 다시 말해 우리가 주목해야 할 것은 '보임(visible)'과 '보이지 않음(invisible)'을 이분적으로 구분했던 근원에는 어떠한 힘이 작용하여 '말해지는 것(ce qui s'enonce)'과 '말해지지 않는 것(ce qui est tu)'을 구분하게 되었는가 하는 것이다⁹⁾.

근대의학의 탄생은 18세기 말엽의 일이다. 자신의 모습을 되돌아 보기 시작한 근대의학은 모든 이론을 넘어서 자신의 실증성의 기원을 어떻게 하면 질병을 가장 효율적으로 인식할 수 있을까라는 문제에서 찾으려 했다. 사실 이러한 실증성의 기반은 지금까지 관찰된 대상에 절대적인 가치를 부여한다거나, 혹은 기왕의 의학적 지식의 기반이 되었던 모든 지식체계를 거부하려는 것이라기 보다는 의학적 지식의 장을 재조직하려는 움직임이었다. 그리고 이와같은 새로운 지식의 장이 마련될 수 있었던 것은 바로 질병의 고통을 바라보던 지난 세기의 의학적 시선이 자신의 한계를 인정하고 새로운 모습으로 변신했을 때 비로소 가능했다. 그러나 의학의 시선이 이와같이 새롭게 변신하여 대상의 색깔과 움직임마저 포착하려고 한 왕성한 의욕을 보이게 된 사실을 하나의 일화적인 사건으로만 생각해서는 안될 것이다. 18세기 초기의 의사들은 오랫동안 '보일 수 있는 것'과 '말해질 수 있는 것'이라는 철칙에 가려져 의학적 지식의 영역으로 떠오르지 못했던 여러가지 주변적인 현상들을 기술하기 시작한다. 이러한 움직임을 놓고, 의사들이 오랫동안 반성과 숙고를 한 끝에 과거에 있었던 상상력을 버리고 이제는 이성의 목소리를 듣기 시작한 것이라고 해석해서는 안된다. 의학의 돌연한 태도변화는 차라리 기왕에 존재해왔던 '보임'과 '보이지 않음'을 나누던 지식의 경계가 변화했기 때문이며, 그리하여 지금까지 의학적 지식의 영역으로 포섭되지 못한 대상들이 의사들의 시선과 언어에 포착되기에 이른 것이라고

말하는 것이 올바른 해석일 것이다¹⁰⁾.

즉 서양의학사는 모든 과학사 분야가 그러하듯이 연속적이지 않다는 것이다. 근대의학의 탄생이라는 이 의학사의 불연속성을 푸코는 의학적 시선의 변화에 기인함으로 해석하고 이를 근대임상의학이 살아있는 인체가 아닌 시체를 그 언어화의 대상으로 삼기 시작하는 사례, 사회에서 질병과 병원에 대한 개념이 변화하는 사례, 정교한 수술솜씨가 의학의 객관적 방법론으로서 자리잡기 시작한 사례, 질병을 둘러싼 지식의 체계가 변화하는 상황들 등의 사례들을 들며 분석하고 있다.

증치의학과 사상의학의 두 시선은 시체가 아닌 살아있는 인간의 몸에 다르게 던져지고 다르게 말해진다. 증치의학의 시선이 주목하는 곳으로부터 사상의학의 시선은 동 떨어져 있다. 사상의학에서의 의학적 시선은 '體型氣象'을 보는데 고정되고 증치의학의 시선은 일반 '證'을 파악하는 영역에 고정되어 있다. 증치의학의 시선은 치법이 강구가 되고 처방의 적용 대상인 하나의 '證'을 구성하기 위해 질병이 드러내는 증상들의 묶음에 주목한다. 사상의학의 시선은 먼저 발병주체를 먼저 살피고 살핀다. 병증 자체에서 시선이 머물고 마는 것이 아니라 그 병증을 발현하는 발병주체를 깊이 응시하는 것이다.

이 두 체계 모두 그러한 각각의 두 시선을 가능하게 한 암묵적으로 규약된 형이상학적 전제들을 갖추고 있다. 각각의 관찰 시선의 다름이 약물의 조합과 응용마저도 다르게 결정한다. 시선의 다름은 사실과의 접점마저도 달라지게 한다. 체질의학

9) 『임상의학의 탄생』 미셸 푸코 지음, 홍성민 역, 인간사랑, 1993, 초판, 인간사랑, 서울, p18

10) 『임상의학의 탄생』 미셸 푸코 지음, 홍성민 역, 인간사랑, 1993, 초판, 인간사랑, 서울, p19-20

의 시선이 어디서 어떻게 변환되어 나왔는가를 문제삼는 것은 18세기 말엽에 의학적 시선이 변환되면서 근대의학이 갑작스럽게 태동한 그 경위들을 문제삼아 푸코가 감행한 연구의 맥락과 별 다를게 없으리라 생각된다¹¹⁾. 구한말 갑작스럽게 태동한 사상의학의 시선과 『黃帝內經』—『傷寒論』을 종합하여 형성된 증치의학의 시선을 비교 고찰하는 것이 이 논문의 본문을 구성할 것이다.

3) 『明善錄』의 반주자학적 논거에 대한 소개

운암 한석지(芸菴 韓錫地 1709—1790)의 『明善錄』은 동무 이제마(東武 李濟馬 1837—1900)의 『格致藁』와 『東醫壽世保元』이라는 독창적 저작에 직접적인 영향을 준 것으로 평가되고 있다. 여기서는 한석지의 『明善錄』의 내용중 ‘聖人與人同論’과 ‘心—太極本活論’을 소개하며 동시에 이러한 인간론과 우주론이 이제마에게 어떻게 계승되어 四象臟理論으로 발전해 나아갔는지도 간략하게 살펴보기로 한다. 운암의 『明善錄』에 제시된 ‘聖人與人同論’과 ‘心—太極本活論’은 朱子에 의해 집대성된 기존 성리학을 비판하며 새로운 유학을 구상하기 위한 주요 논거로서 이는 이제마로 계승되어 중국적으로 사상장리론을 낳게 된다. 따라서 이 명선록에 대해 살펴보는 것은 四象臟理論의 역사적 연원을 탐색하는 주요한 전초작업의 일환이 될 수 있으리라 생각한다. 또 이 과정중에 宋代 性理學의 영향하에 송 이후 金元明 시대에 걸쳐 古來의 두 의경인 『黃帝內經』과 『傷寒論』을 종합하며 의학이론을 완비한

증치의학의 체계와의 대비적 측면들도 은연중에 부각될 수 있으리라 생각된다.

다음은 유학에 대한 간략한 정의이다.

유학은 그 궁극의 관심을 사회를 매개로 하는 자기실현— 內聖外王—이라는 차원에 두는 데서 사상적 의미의 핵(identity)을 확립하였다. 이는 곧 개인의 실존적인 문제의 해결이 사회라는 공동체의 유대속에 속박지워짐을 의미하는 것이기도 해서, 개인의 자유에 무게를 더 두었던 도가, 불교(특히 선불교)와는 사상적인 면에서 엄연한 변별성을 보이고 있다. 內聖과 外王은 결코 동거(cohabitation)하기에 만만치 않은 두 범주이므로 이 둘의 행복한 유기적 결합을 이론적으로 심화시키는 것이 향후 유학의 지향점이 된 것은 어쩌면 필연적이었다고 볼 수 있겠다¹²⁾.

조선 유학사는 朱子를 정통으로 하는 성리학 이외의 다른 사조— 예를 들면 양명학 등—는 극단적으로 이단시하며 수용하기를 꺼려 왔다. 즉 『四書三經』에 대한 주자적 이해방식 이외에는 허용치 않은 사상적으로 매우 경직되었던 시기가 이 조선조인 것이다. 조선왕조의 실질적인 권력을 향유했던 조선조 유학자들은 朱子의 밖에서 朱子를 他者化시켜 朱子와 대등한 위치에서 朱子에 버금갈 만한 창조적 학설을 전개하기보다는 四書三經에 대한 朱子의 해설안에서 그것을 어떤 식으로 수용하고 어느 부분을 강조할 것인가를 쟁점화 했다. 조선유학사는 朱子의 四書에 대한 주석에 각주를 덧붙여 나가는 고식적 작업들로 점철되었다. 퇴계와 고봉의 理氣論爭이나 四端七情爭論 및 조선 중기에 발생한

11) 푸코의 진정한 의도는 이 시선의 변환 후에 이 시선에 포착된 대상이 언어로 표현되면서 그 언어구조자체— 담화가 대상을 변질시키는 음흉한 언어의 계략, 언어의 횡포를 고발하는 것이라고 천명하고 있다. 『임상의학의 탄생』 미셸 푸코, 홍성민 역. 인간사랑, 1993. P30. 서론 마지막 문단을 참조.

12) 『젊은 유학자의 초상, 청년 왕양명』 도올 김용옥 해제, 권미숙 역. 통나무, 1994, 옮긴이 권미숙 선생의 말로부터 그대로 인용. p251.

人物性同異論 등은 그 대표적인 사례가 될 것이다. 이같은 사례들은 실제로 주자학 내부에 필연적으로 존재할 수 밖에 없는 모순¹³⁾의 반복에 불과한 것이었다. 주자이후 반주자학의 일환으로 心則理, 心外無理, 知行合一을 외치며 陽明心學이 제창된 중국의 사례에 비추면 조선왕조의 이러한 지적 고착성을 명징하게 대비될 수 있으리라 생각된다.

주자학적 관념의 늪으로부터 빠져나오려는 시도는 조선의 계층사회가 격심하게 변동하기 시작하는 조선후기에 중앙권력층으로부터 소외된 변경에서 비로소 나타나기 시작했다. 茶山 丁若鏞이 그 대표적인 인물로 꼽히고 있다¹⁴⁾. 그러나 논자는 丁若鏞보다 더 혁신적인 조선후기 변경의 지식인으로 운암 한석지를 들 수 있다고 본다. 韓錫地는 그 『明善錄』의 저술 속에서 朱子와 程伊川, 程明道, 周濂溪를

‘宋人’이라고 지목하면서 “敗於老佛했으며 孔孟의 學을 불신했다”며 정면으로 힐난하고 있다.

周濂溪를 시작으로 二程(程伊川, 程明道)을 거쳐 朱子에 의해 집대성된 신유학은, 피상적으로 先秦의 本義 즉 孔子와 孟子의 本學으로 돌아간다는 명분을 외쳤지만, 실제로는 중국인에게 형이상학의 세계를 처음 소개한 불교라는 외래문화와 거대한 중국사회의 음성적 흐름인 도가의 사상을 충분히 수용하기 위한 유학적 노력에 의해 산생된 결실로서 중국사상사에서 정위하고자 하는 연구들이 진행되어 왔다¹⁵⁾. 이러한 견해를 이미 한석지는 『明善錄』 속에 명료하게 지적하고 있으며, 宋人의 學이 孔孟의 學을 정통적으로 계승한 것이 아니라 老佛을 유학적 입장에서 어쩔 수 없이 수용한 소극적 결과물이라는 주자학의 한계를 명백히 함으로서 새

13) 勞思光은 『중국철학사』에서 이를 道德心과 認知心의 문제임을 지적하였다(중국철학사 勞思光 저, 정인재 역, 宋明편, 탐구당, 1987, p6 참조). 곧 도덕적으로 선한 본성을 가능케 하는心和 자연적인 현상들의 규칙성과 보편성을 각각 하는 心을 동일하게 볼 수 있느냐의 문제를 송명유학에서는 정확하게 지적하지 못하고 있다는 것이다. 곧 도덕적 당위의 존재로서 인간의 본성을 가능케 한 理와 자연의 보편적인 규칙 현상을 가능케 하는 理를 송명유학자들은 혼동함으로써 理나 이와 직접 관련된 개념들인 性이나 心에 대한 모순을 송명유학 자체내에서는 피할 수가 없게 된 것이다. 이는 조선 유학사의 理가 우선인가, 氣가 우선인가를 쟁론한 理氣論爭과 人과 物의 본성이 같은가 다른가를 쟁론한 人物性同異論으로 재현되었다.

14) 『주희에서 정약용으로 철학적 사유의 전환』 (한국정신문화연구원, 박사학위논문, 한 형조, 1993)을 참조

15) 이는 다음의 조셉 니이담의 논평에도 잘 드러나는 것이기도 하다.

“도가의 자연주의는 인간사회에 그다지 흥미를 느끼지 않았다. 과학적 관찰이나 사고에 윤리적 고려가 별무상관임을 깨닫고 있었던 까닭에, 그들은 사회에서 표명된 최고의 인간적 가치가 어떻게 인간밖의 세계(non-human world)와 연관될 수 있는가에 대해 아무런 말이 없었다. 荀子は ‘그들은 자연을 보느라 인간을 보는데 실패했다’고 하였다. 또 한편으로 불교의 형이상학적 관념론이 있었는데, 더욱 난감하게도 그들은 인간사회에도 자연에도 관심이 없었다. 그들에게는 이 모두가 중생들이 벗어나야 할, 벗어나도록 인도되어야 할 거대한 마술의 속임수였던 것이다. 세계가 환상의 주마등이라는 생각은 과학적 연구를 끌어들이 수도 없고 공공의 정의를 촉진할 수도 없다. 그렇다고 옛적의 유교로는 돌아갈 수 없었다. 옛 유교는 우주론과 형이상학을 전적으로 결합하고 있었기 때문이다. 길은 오직 하나밖에 없었다. 주희에서 정점에 이르는 ‘신유학’의 길, 즉 경이적인 철학적 통찰력과 상상력을 구사하여, 인간의 윤리적 가치를 인간밖의 자연이라는 배경에 적절히 위치짓는 길 밖에 없었다. 아니 차라리 전체로서의 자연이라는 거대한 틀 — 주희의 투를 빌리자면 [거대한 패턴—理]—속에 위치짓는 길 밖에 없었다.” SCC Vol 2, p453 요약.

또 “한 젊은 유학자의 초상, 청년 왕양명”(권미숙 역, 통나무, 1994)의 김용옥선생의 해제를 참조하며, 아울러 勞思光의 『중국철학사 송명편』(정인재 역, 탐구당, 1987, p144—180, p378)의 ‘주렴계와 유가및 도가의 관계’를 참고할 만 하다. 특히 勞思光은 이에 대해서 “朱熹는 단지 고금의 자료를 적당히 합하여 하나의 도통을 만들어 내었으니 역시 참으로 孔孟의 學을 계승한 것은 아니었다”라고 직접 자신이 朱子에 대해 논평하고 있다.

로운 시대를 위한 신견을 제시하고 있다.

이제마는 『明善錄』을 읽고는 그 저자인 운암 한석지를 매우 존경하였다고 한다¹⁶⁾. 다음은 이을호 선생이 『明善錄』을 1989년 경인문화사에서 영인하며 쓴 해제에 실려있는 내용이다.

본서는 운암 한석지(1709—1790)의 가전본으로서 1940년에 비로소 그의 향리인 함흥에서 간행되었다. 이 책은 당시만 하더라도 문외불출하던 희귀본으로서 동무 이제마(1837—1900)의 『格致藁』와 함께 출판되자 비로소 世人の 관심을 끌게 되었던 것이다¹⁷⁾.

『明善錄』이 이제마의 『格致藁』와 함께 함흥의 덕흥인쇄소에서 昭和 15년 곧 1940년에 초간된 사실은 이제마의 저술들과의 깊은 관련성을 시사해 주고 있다.

다음은 『明善錄』의 내용을 간략하고 있는 부분이다.

그렇다면 그의 辨繆—어그러짐을 판별함—의 대상은 어디에 두고 있는 것일까. 그의 辨繆의 대상은 宋人(程朱)으로서 그는 놀랍게도 그들과 정면으로 대결하고 있는 것이다. (중략) 이로써 『明善錄』에 있어서의

비판의 대상은 전적으로 程朱學에 집중되어 있음을 알 수가 있다. 그렇다면 그의 辨繆의 대상은 어디에 두고 있는 것일까. 다시 말하면 그의 辨繆의 척도는 무엇으로 이를 어떻게 재고 있을까. 단도직입적으로 말한다면 운암의 척도는 孟子學¹⁸⁾에 근거하고 있다는 사실을 우리는 그의 서문에서 얼른 알아차릴 수가 있다. (중략) 그러므로 본 저술의 배경을 한마디로 말하라 한다면 孔孟曾思의 원시유학을 근거로 하여 반주자학적 변론을 선명하게 펴낸다고 해야 할는지 모른다. 다시 말하면 운암의 학은 반주자학적 하나의 거점으로서 가장 뚜렷한 위치를 점유한 자로 평가해야 할는지 모른다¹⁹⁾.

이는 『明善錄』이 이른바 宋代 周濂溪, 程伊川, 程明道를 거쳐 朱子에 의해서 집대성된 신유학(Neo—Confucianism) 곧 性理學 — 이을호 선생은 程朱學이라 부르고 있다 — 으로부터 일탈해 있음을 잘 지적하고 있다. 이러한 한석지의 朱子學으로부터의 일탈성은 다음의 ‘聖人與人同論’과 ‘心—太極本活論’의 두 논지에서 잘 나타나 있다.

夫作聖作賢 專在於學矣 聖人之學 至誠也 賢人之學 思誠也 不思不學則是乃罔念者也 吾故曰 性雖本皆善 好學惟聖賢(중략) 聖人與人 同矣²⁰⁾

- 16) 30세를 전후에 함흥에 정평가는 객사에서 운암 한석지(1709—1790)가 저술한 ‘명선록’을 얻었으며 그후 그를 매우 존경하여 “운암은 조선의 제일인자”라 칭했다. 『이제마의 학문적 연원과 사상의학의 형성시기에 대한 연구』(김달래, 고병희, 송일병. 사상의학회지 Vol. 2. No 1. 1990. 대한 한의학회, 사상의학회)
- 17) 명선록(한석지. 昭和 15년 발행. 함흥 덕흥인쇄소)을 1989년 경인문화사에서 영인하면서 이을호씨가 책머리에 붙인 解題중에서 발췌. 해제 p1.
- 18) 논자는 이를 “芸菴 韓錫地的 『明善錄』은 맹자의 ‘人皆可以爲堯舜’과 ‘性善論’의 재해석”이라고 요약하고 싶다. 李濟馬는 이를 보다 구체화 시켰고 이 구체화 시키는 과정에서 四象人 臟理論을 도출하게 된다. 이을호 선생은 “이러한 芸菴의 자기사상전개의 방향은 마치 栗谷의 二而一의 理氣論의 전개가 退溪의 理氣二元論의 극복 과정에서 이루어지고, 茶山의 妙습의 원리가 程朱學의 二元論의 사유양식의 극복에 의하여 이루어진다는 사실을 상기하게 한다. (중략) 芸菴學의 반주자학적 태도는 朴世堂, 尹白湖, 丁茶山, 李東武 등에 비하여 훨씬 농도 짙은 일면을 보여주고 있다”고 해제에서 평가하고 있다.
- 19) 상서 이을호 선생의 해제 p4—5
- 20) 『明善錄』(韓錫地 昭和 15년 발행. 함흥 덕흥인쇄소 1989년 경인문화사 영인본) 上 致知 第一, 본문 p7

무릇 聖인이 되고 현인이 되는 것은 오직 '學'에 달렸을 뿐이다. 聖인의 學은 至誠일 뿐이고 현인의 學은 思誠일 뿐이다. 思하지 않고 學하지 않으면 곧 罔念者일 뿐이다. 내가 그런 까닭에 "성은 비록 본래 모두 선하지만 '학'을 좋아하는 것은 오직 聖賢들이다"라고 천명한다. (중략) 聖인과 일반 사람은 다를 바가 없다.

이 문장은 한석지가 『明善錄』을 시작하며 쓴 첫 문장이다. 그는 『明善錄』을 시작하며 맨 첫 문장에 聖인과 현인이 과연 무엇인가를 호소하고 싶어했다. 四書三經의 그 많은 주제중에서 그가 첫 논구의 대상으로 선택한 것은 理氣에 관한 것도, 性命에 관한 것도, 格物致知에 관한 것도, 仁義禮智에 관한 것도 아니었다. 그는 聖인과 賢인과 보통사람의 위상을 『明善錄』의 첫 머리에 문제삼고 있다. 한석지는 '사람위에 사람없고 사람아래 사람 없다'는 근대적 인간상 곧 인간존엄의 문제를 논구하고자 한 것이다. 17, 8세기 프랑스 혁명으로 붉게 물든 서유럽으로부터 동아시아에 이르기까지 세계사적으로 근대적 인간관의 정립에 관한 문제가 만연한 그 시기에 한반도에서는 한석지에 의해 함경도 산골에서 인간의 존엄에 관한 문제가 맹자의 재해석속에 논구되고 있었던 것이다.

人之成德 不在資質 只在學問 學之明不明
只在誠不誠²¹⁾

사람이 덕을 이름은 자질에 기인하는 것이 아니라 학문을 하느냐에 달려 있다. 학이 밝은가 안밝은가는 오로지 성실한가 그렇지 않은가에 달려 있는 것이다.

學之淺深精粗 有上中下故 下學之不已 則可至於中上而宋人則以爲氣稟清濁氣質不濟焉²²⁾ (중략) 宋人 以不誠之學 歸之氣稟 可知其已畔矣²³⁾

學의 淺深과 精粗의 정도에는 上中下가 있는 까닭에 下學이 중도에 그치지 않고 지속적으로 노력한다면 中이나 上의 경지에 이르게 된다. 그런데도 송인은 氣稟의 清濁이나 氣質의 不濟의 탓으로 돌리고 있다. (중략) 宋人은 신실하지 못한 학으로 기품의 탓으로 들었으니 그 학이 중도에 포기하고 만 것을 알 수 있는 것이다.

또한 "聖賢이라고 일반 사람과 다를바가 없다. 그들은 단지 好學했기 때문에 聖賢이 된 것이다. 우리 중인들과 성현의 기품과 기질은 각기 타고 나면서부터 결정되는 것이라고 말하며 '成德'을 향한 '誠'의 노력의 자포자기함을 정당화하고 있는 것은 송인의 '不誠之學'의 소치인 것이다. 성현이라는 존재는 중인들이 절대로 넘볼 수 없는 그러한 것이 아니다. 우리는 모두가 聖賢이 될 수 있다. 아니 되어야만 한다. 好學하면 새 시대를 살기 위한 바른 인간이 될 수가 있다. 모두가 好學하면 聖賢之至高至樂을 향유하여 此心此身이 寬廣珊瑚하여 不愧於天하고 不於人하는 聖賢의 경지에 이를 수 있는 것이다²⁴⁾"고 하였다. 이처럼 한석지가 제기한 인간존엄의 문제를 이제마는 머리와 몸통의 구조와 내부기관들과 연결시켜 다음과 같이 해결하고 있다.

耳目口鼻 人皆可以爲堯舜 臆臍腹 人皆自不爲堯舜 肺脾肝腎 人皆可以爲堯舜 頭肩腰腎 人皆自不爲堯舜 (중략) 聖人之臟 四端也 衆人之臟 亦四端也 (중략) 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

21) 上冊 上, 致知, 第一, 본문 p18

22) 上冊 上, 致知, 第一, 본문 p11

23) 上冊 上, 致知, 第一, 본문 p9

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 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²⁵⁾

귀, 눈, 입, 코는 보통 사람들이 옛 聖賢인 堯舜만큼의 기능을 발휘할 수 있지만 턱, 어깨, 배꼽, 배는 스스로 堯舜만큼 발휘하지 않는다. 肺脾肝腎은 보통사람들이 堯舜만큼의 기능을 발휘할 수 있지만 머리, 어깨, 허리, 엉덩이는 스스로 그렇게 하지 않는다. (중략) 聖人の 臟도 四端이고 보통사람들의 臟도 역시 四端이다. (중략) 천하의 보통사람들의 臟의 이치가 또한 聖人の 그것과 같다. 같은 肺脾肝腎을 갖추고 있으면서 聖人の 재능이 나에게서 없다고 운운하는 것은 잘못된 것이다. 그 재능없음에 돌릴 게 아니라 그 마음을 닦아야 옳은 것이다. 浩然之氣는 肺脾肝腎에서 나오며 浩然之理는 마음에서 나온다. 仁義禮智 四臟의 기운을 넓히며 채우면 浩然之氣가 바로 여기서 나오며 鄙薄貪懦라는 한 마음에서 비롯한 욕심을 분명하게 분별할 줄 알면 浩然之理가 바로 여기서 나오게 된다.

堯舜같은 성현이나 보통사람들이나 耳目口鼻, 肺脾肝腎, 臆臍腹, 頭肩腰臀을 똑같이 갖추고 있다. 게다가 耳目口鼻와 肺脾肝腎은 聖人만큼의 기능을 발휘한다. 보통사람이 성현이 되지 못하는 이유는 擴而充之하고 明而辨之하는 스스로의 노력을 포기하기 때문이다. 그것은 성현이 될 수 있음을 자의적으로 포기하기 때문이다. 성현과 보통사람들의 才— 타고난 소질 — 의 차이에 기인하는 것이 아니라 明而辨之하기 위한 學而時習의 노력을 스스로

안하기 때문이다. 이러한 한석지—이제마의 聖賢과 보통사람의 위상은 宋人 곧 程朱學者들에게서는 聖人을 초월적이고 절대적 존재의 위상으로 설정하고 있음으로서 분명한 대별성을 보이고 있다.

性焉安焉之謂聖 復焉執焉之謂賢²⁶⁾

타고난 성품대로 마음이 편안히 하는 것을 일러 聖人이라 하고, 본성을 회복시켜 꼭잡고자 하는 것을 일러 현인이라고 한다.

이 내용은 초기 程朱學의 대표적인 인물인 周濂溪의 『通書』라는 책에서 발췌한 것이다. 이에 대하여 程朱學의 집대성자인 朱子는 다음과 같이 주석을 달고 있다.

此不待學問強勉 而誠無不立 幾無不明 德無不備者也²⁷⁾

이것은 학문의 역지로 힘쓰며 기다리지 않아도 誠이 세워지지 않음이 없고 幾가 밝혀지지 않음이 없으며 德이 갖추어 지지 않음이 없다.

한석지가 지적한대로 宋人에게 있어 聖人은 타고난 성품에 의해 결정되는 이상형이다. 聖人은 타고난 성품대로 마음이 편하며 學問強勉을 하지 않아도 誠德을 저절로 갖추게 된다. 결국 보통 사람은 절대로 聖人이 될 수 없다. 그들은 아무리 노력해도 될 수 없는 聖人에게 경의와 놀라움만을 표할 수 있을 뿐이다. 왜냐하면 聖人은 타고나며, 따라서 聖人은 學問強勉을 할 필요가 없기 때문이다. 기회가 허락하면 약간의 본받을 노력을 할 수 있을

25) 『東醫壽世保元』 性命論, 四端論
26) 『通書』, 周濂溪, 誠幾德, 3장
27) 『周濂溪集』, 제5권, 誠幾德 장 뒤에 붙어 있는 주희의 주석

뿐이다. 이 기회가 허락된 사람들 곧 송대의 권력과 지식을 향유한 사대부계층만이 聖人을 본받으려는 노력을 할 수 있다. 이것이 바로 宋人에 있어서의 學問強勉의 위상이며, 이 점이 한석지가 명백하게 지적한 宋人의 '不信孔孟之訓故 所以卒之於陽斥佛而陰宗佛也'²⁸⁾의 邪說인 것이다. 宋人之學의 목표로 제시된 聖人은 佛家の 부처님의 다른 얼굴일 뿐이요, 힘쓰지 않아도 마음에 욕심이 없어지고 저절로 편해지고 무엇이든지 다 된다는 식의 헛된 聖人의 淸淨無慾之心에 대한 환영은 老莊으로부터 빌어다 기탄없이 지어낸 宋人의 게으름의 소치인 것이다. 孔子의 '學而時習之'와 '學而不厭'의 내적 자발의 노력을 호소한 메시지를 宋人들 스스로의 게으름으로 내친 것이다.

한석지에 의하면 宋人은 聖人의 세계와 보통사람의 세계를 이분함으로써 '陰宗佛'의 과오를 범한 것이다. 宋人에게서는 오직 聖人만이 "與天地合其德"²⁹⁾ 할 수 있다. 성인은 인간의 구체적인 삶 저 너머의 절대적 위상으로 설정되어 있는 것이다. 한석지는 이를 다음의 '心也太極'論으로 일축하고 있다. 인간내면의 자발적 주체로서 '心'을 우주적으로 확대시킴으로써 우주와 聖人과 보통사람을 일원화시키고 있다. 인간의 중심인 心도 '本活'이요 우주의 큰 중심인 太極도 '本活'이다. 心은 곧 太極이고 太極과 心은 可謂之活일 뿐이요 不可謂之動靜이다. 한석지는 성현의 가능성을 내함한 보통사람들의 '好學'의 의지를 산생하는 내재적 자발의 근거

를 우주적 보편과 일치시킴으로서 聖人과 보통사람의 한가지론 — 聖人與衆人同論을 우주론으로도, 형이상학적으로도 뒷받침하고 있는 것이다.

心本活而 可以動則動 靜則靜 太極亦然 心也太極也 乃是渾然燦然會通也 通理氣 全體用 兼費隱 包大小者 天之太極與人之心也 故 太極與心體 可謂之活而不可謂之動靜也³⁰⁾

心은 본래 약동 — 活— 하는 것이다. 움직인다고 보면 움직인다고 할 수 있고 고요히 멈춰있다고 본다면 고요히 멈춰 있는 것이다. 太極 또한 그러한 것이다. 心이 곧 太極인 것이다. 이는 함께 더불어 꺼리낌없이 혼연히, 찬연히 서로 합하고 통한다. 理와 氣에 모두 통해 있으며 體와 用을 모두 갖추며 보임과 보이지 않음을 겸하며 크고 작은 모두를 포용하는 것으로 하늘의 太極이 곧 인간의 心인 것이다. 그러므로 太極과 心體는 약동— 活—한다고 표현할 수 있을지 언정 움직이거나 또는 멈춰 있다고 표현할 수 없는 것이다.

夫心之爲心也 備天地萬物之理 具陰陽動靜之氣而 與天地太極 相同也 理氣不全則不可以爲心 亦不可以爲太極 理氣渾全而體用兼備者 太極也心也³¹⁾

무릇 (사람의) 마음—心이 곧 마음 —心됨은 천지만물의 理를 겸비하고 陰陽動靜의 氣를 구비하여 天地의 太極과 더불어 한가지이기 때문이다. 理와 氣가 온전하지 않으면 (사람의) 心이 될 수가 없고 (천지의) 太極 또한 될 수 없다. 理와 氣가 혼연하게 온전하며 體와 用을 함께 구비하고 있는 것이 바로 太極

28) 『明善錄』(韓錫地 昭和 15년 함흥 덕흥인쇄소 발행. 1989년 경인문화사 영인본) 上 致知 第一, 본문 p17, 19 에서 선택 인용.

29) "聖人定之以中正仁義 而主靜 立人極焉. 故聖人與天地合其德 日月合其明 四時合其序 鬼神合其吉凶" 周濂溪의『太極圖說』중에 발췌

30) 『明善錄』(韓錫地 昭和 15년 함흥 덕흥인쇄소 발행. 1989년 경인문화사 영인본) 中 闡奧 第二, 본문 239p

31) 上冊 中, 闡奧, 第二, 본문 p241

이며 心인 것이다.

이 우주적 근본이 本活이요 이로부터 살아 숨쉬는 인간의 마음도 本活이다. 본래 약동하는 과정에 있을 뿐이다. 거기에는 '無'나 '靜'이 개입될 수 없는 것이다³²⁾. 이는 宋인이 '敗於老佛'했기 때문에 할 수 없이 빌어다 쓴 것이다. 孔孟의 學에는 '無'가 있을 수 없다. 끊임없이 學而時習 해야 하는 것이 衆人이며 동시에 聖인들의 약동하는 삶만이 있을 뿐이다. 오로지 조용하게 혼자 앉아 저절로 성덕을 쌓는 聖인의 환영은 도대체 있을 수가 없는 것이다. 거기에는 오직 멈추고 지속되는 '陰'이나 움직이고만 있는 '陽'이라는 실체도 없다. 오직 약동하는 과정만이 있을 뿐이다. 이는 老佛에서 따온 허망한 개념들이다. 언제나 인간의 마음은 感之而通하고 있으며 우주도 有化有生할 뿐이다. '약동—本活' 이후에야 그 '정도'에 따라 動靜이라는 표현을 덧붙일 수 있을 뿐이다.

이를 이제마는 또 다음과 같이 『東醫壽世保元』에서 계승하고 있다.

聖人之心 無慾也 衆人之心 有慾也 (중략) 聖人之心無慾云者 非清淨寂滅如老佛之無慾也 聖人之心 甚憂天下之不治故 非但無慾也 亦未暇及於一己之慾也 深于天下之不治而未暇及於一己之慾者 必學不厭而教不倦也 學不厭而教不倦者 卽聖人之無慾也 毫有一己之慾則非堯舜之心也 暫無天下之憂則非孔孟之心也

聖인의 마음에는 慾이 없고 衆인의 마음에는 慾이 있다. (중략) 聖인의 마음에 慾이 없다고 운운한 것은 老佛에서 말하는 清淨寂滅의 無慾을 이르는 것이 아

니다. 聖인의 마음은 천하가 다스려지지 않음을 진지하게 우려하는 까닭에 단지 글자 그대로의 '無慾'이 아니라 그 자신의 사사로운 욕심을 돌아볼 여가가 없다는 것이다. 천하가 다스려 지지않음에 깊이 빠져 그 자신의 사사로운 욕심을 돌아볼 겨를이 없는 사람은 반드시 공자께서 말씀하신 대로 학을 닦음에 싫증내지 않으며 가르침을 베풀되 나태해지지 않는다. 바로 이 학을 닦음에 싫증내지 않으며 가르침을 베풀되 나태해지지 않는—“學不厭而教不倦”— 것이 다름 아닌 聖인의 無慾을 의미하는 것이다. 터럭만큼이라도 자신의 사사로운 욕심을 마음에 두면 堯舜의 마음이 될 수 없고 잠시라도 천하에 대한 근심이 없으면 孔孟의 마음이 아닌 것이다.

聖인의 無慾이란 것이 老佛에서 말하는 衆인들이 도저히 다다를 수 없는 清淨寂滅의 경지를 의미하는 것이 아니다. 약동하는 本活의 마음을 지닌 인간은 그가 서서 살아 숨쉬고 있는 끊임없이 약동하는 이 사회와 우주에 대한 진지함을 가지기 마련이며 그것은 공자가 말한 學不厭而教不倦이라는 수행 과정을 통해 계발되고 실천적으로 확대될 수 있는 것이다. 聖인들의 無慾의 경지란 學不厭而教不倦의 과정을 통해 衆인들의 실존속에서 이루어질 수 있는 것이다. 無慾이란 衆인들이 도저히 이를 수 없는 清淨寂滅이라는 老佛의 이상향이 아니라 深于天下之不治하는 진지한 公心이며 이 마음은 약동의 과정인 이 우주속에서는 누구나 보존할 수 있는 자연스러운 것이다. 이 약동하는 세상에서 本活의 心을 간직한 실존적 존재인 인간이면 누구나 修其身立其命할 수 있고 存其心養其性할 수 있는 것이다³³⁾. 이는 당연히 學不厭而教不倦으로 계발되고 실

32) “惟活之一字 眞得體用兼總之妙 活字 不可謂之動 不可謂之靜” 上冊 中, 附輿, 第二, 본문 p242

33) 『東醫壽世保元』性命論에서 선택인용. “存其心養其性然後 人皆可以爲堯舜之知也. 修其身立其命然後 人皆可以爲堯舜之行也”

천적으로 확대되는 것이다. 衆人들이 스스로 이를 포기함으로서 聖인이 되지 않는 것이지 될 수 없는 것이 아니다. 聖인을 저 멀리에 부처님처럼 모심으로써 衆人の 學을 싫어하고 教를 게을리하는 — 學厭教倦의 게으름에 대한 변명의 여지를 준 것은 송인의 不信孔孟의 소치요 敗於老佛의 邪說인 것이다. 聖인과 衆人은 한가지이다. 한석지가 그 『明善錄』의 첫 머리에 천명한 대로 作聖作賢은 專在於學인 것이다.

이제마는 한석지의 聖人與人同論을 계승하여 본질적으로 동등하게 주체적 心慾과 喜怒哀樂의 性情을 보지하고 태어난 인간들이 선하지도 악하지도 않은 우주적 과정 — ‘活’의 과정속에서 어떻게 궁극적으로 大人으로서 군자로서 성인으로서의 적극적인 실천의 삶을 살 수 있는가에 주목하였다. 그는 우주를 과정으로 기술한 데 이어 인간 또한 주체적 욕구를 가지고 끊임없이 性善과 惡慾사이의 선택과정에 있는 존재로 기술하였다.

雖惡人也 有仁義禮智之恒衷 雖好人也 有鄙薄貪懦之陋慾³⁴⁾

비록 惡人이더라도 仁義禮智의 恒衷이 있고 착한 사람이더라도 鄙薄貪懦의 陋慾이 있는 것이다.

曰人性皆善 今子摘發人惡 無或不可乎 處士曰 人性善也 人慾惡也 性者 慾之白 慾者 性之黑 摘發其慾則其性益白 虛偽其性則其慾益黑³⁵⁾

누군가 “사람의 본성은 모두 선하다. 지금 당신은 사

람의 악한 면만을 들추어 내고 있으니 혹 이는 불가한 것이 아닌가?”라고 물었다. 處士 — 이제마를 가리킴 — 가 이에 대해 말하기를 人性이란 善한 것이다. 人慾은 惡한 것이다. 性이란 다름아닌 慾의 밝음이요 慾이란 다름아닌 性의 어두움이다. (이와같이 性과 慾은 한가지인 것이다. 따르므로 다른 무엇이 아니다. 그러므로,) 그 慾을 들추어 발라낼수록 그 性은 더욱 밝아지며 그 性을 거저되게 위장할수록 그 慾은 더욱 어두워지는 것이다.

曰夫子曰攻己惡 無攻人之惡 今子之攻也 在攻其惡耶 在攻人惡也 曰 人性同也 人慾亦同也 能盡其性者 能盡人之性也 能明其慾者 能明人之慾也 熟攻其惡者 熟明人之惡也 輕勤人善者 輕治己之善也 今我亦熟攻己惡而不敢輕勤人善也³⁶⁾

또 문기를 공자가 옛날에 말하기를 자신의 허물은 꾸짖을망정 남의 허물은 힐난하지 말라고 했는데 지금 당신이 힐난하는 바는 당신의 허물을 힐난하는 것인가 남의 허물을 힐난하는 것인가. 이제마가 말하기를 人性은 꼭같이 마련이고 人慾도 역시 꼭 같이 마련이다. 자신의 性을 잘 궁구히 하는 사람이 곧 다름아닌 남의 性도 궁구히 할 수 있는 것이다. 자신의 허물을 잘 밝혀내는 사람이 또한 다른 사람의 허물을 잘 밝혀내기 마련이다. 자신의 허물을 면밀하게 잘 꾸짖는 사람이 다른 사람들의 허물 또한 면밀하게 밝혀낼 수 있는 것이다. 다른 사람에게 옳바름을 가버이 권하는 사람들이야 말로 자신의 옳바름을 가볍게 다스리는 것이다. 나는 지금 또한 나의 허물을 면밀하게 꾸짖고 있는 것이요 함부로 다른사람들에게 옳바름을 가버이 권하지 않는 것이다.

이는 『格致藁』 獨行篇 후반부에 기술된 부분이다. 李濟馬에 의하면 性과 慾 즉 善과 惡이란 다름

34) 『格致藁』 獨行篇

35) 『格致藁』 獨行篇

36) 『格致藁』 獨行篇

아닌 인간의 동일한 면의 상대적 측면일 뿐이다. 性과 慾은 따로 떨어진 실체가 아니다. 성리학에서 처럼 '人'이 외재적인 절대적 초월적 '理'에 의해 善 혹은 惡의 정태적 상태로 결정화된 존재로 설정된 것이 아니라 끊임없이 惡의 배제와 善의 수용이라는 영원한 과정속에 설정되어 있는 것이다. 인간의 마음은 우주의 태극과 더불어 본래 一活한 것일 뿐이다. 이렇게 이제마는 한석지의 聖人與人同論과 心—太極本活論을 계승하여 인간주체의 자발성을 유학적 인간의 중심으로 정위(定位)함으로서³⁷⁾ '理'에 의해 윤리적 인간의 존립근거가 외재적으로 강요되는 성리학적 인간관으로부터 탈피하고 있는 것이다. 그는 주자학에서처럼 본래 인간이 선하다거나 성인을 저 멀리의 이상향으로 설정하거나 하지 않았다. 송인처럼 가벼이 선함을 권하지 않았다. 그는 오히려 인간 자신속의 邪心과 怠行을 적극적으로 발라내버림으로서 스스로 성인이 되어 보라고 외쳤다. 그는 인간주체를 오직 자발적 욕구를 가지고 끊임없이 선을 수용하고 악을 배제해 가는 '과정적 존재'로 설정하였다. 이렇게 함으로서 성인과 중인의 차이는 오직 스스로 하지 않는 — 自不能 — 데서 기인할 뿐임을 다음과 같이 구체적으로 다시 기술하고 있다.

(중략) 臆臍腹 人皆自不爲堯舜 (중략) 頭肩腰臂 人皆自不爲堯舜 (중략) 人之 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 頭肩腰臂之中 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³⁸⁾

臆臍腹은 사람들이 스스로 堯舜만큼 하지 않는다.

(중략) 頭肩腰臂은 사람들이 스스로 堯舜만큼 하지 않는다. (중략) 사람들의 臆臍腹에는 세상을 속이려는 마음이 항상 감추어져 있다. 그 마음을 보존하여 그 性을 기른 이후에야 사람들이 堯舜의 '알—知'만큼에 이를 수 있는 것이다. 사람들의 頭肩腰臂에는 사람들을 속이려는 마음이 항상 숨어 있다. 그 몸을 닦고 그 命을 세운 이후에야 사람들은 堯舜의 '실천—行'만큼에 이를 수 있는 것이다. 사람들이 스스로 堯舜만큼 못 되는 것은 바로 이 때문이다.

我之 臆臍腹 我自爲心而未免愚也 我之免愚 在我也
我之 頭肩腰臂 我自爲身而未免不肖也 我之免不肖 在我也³⁹⁾

나의 臆臍腹은 내 스스로 그 마음가짐을 삼지만 어리석음을 면하지 못한다. 내가 어리석음을 면함은 오직 나에게 달린 것이다. 나의 頭肩腰臂은 내 스스로 몸가짐을 갖되 부족함을 면치 못한다. 내가 나 자신의 부족함을 면함은 오로지 나에게 달린 것이다.

이제마는 한석지의 聖人與人同論을 보다 실천적으로 구체화하고자 衆人들이 聖人이 될수 있다는 가능한 근거를 인간의 실물(實物, real facts)로부터 확보하고자 했다. 이러한 과정에서 이제마가 발견한 것은 인간이면 누구나 몸에 지니는 耳目口鼻의 四官과 肺脾肝腎의 四臟의 보편성이었다. 즉 환경을 인지하는 耳目口鼻와 四端이 발로하는 肺脾肝腎은 聖人이나 衆人이나 다를게 없는 인간의 몸에 장치된 보편적 구조물인 것이다. 聖人이고 아니고 간에 인간이면 누구나 갖추어야 하는 따라서 모두가 聖人이 될 수 있는 보편적 근거를 몸안의 실물속에서 설정해야 했고 이를 이제마는 耳目口鼻와

37) 이는 '心則理', '心外無理', '知行一致'를 주창한 양명학과 상당히 일치되는 면이다.

38) 『東醫壽世保元』性命論

39) 『東醫壽世保元』性命論

肺脾肝腎으로 규정한 것이다.

惻隱之心出於肺 辭讓之心出於脾 羞惡之心出於肝 是非之心出於腎 故 凡人之肺脾肝腎者 不修則已 修則懿德也⁴⁰⁾

惻隱의 마음은 肺로부터 나오고 辭讓의 마음은 脾로부터 나오고 羞惡의 마음은 肝으로부터 나오며 是非의 마음은 腎으로부터 나온다. 그러므로 사람의 肺脾肝腎을 잘 닦지 않으면 (그 德이) 끊어지게 되고 잘 닦으면 그 아름다운 德이 나오게 된다.

이제마는 초기 저작인 『格致藁』의 獨行篇에서 이와같이 肺脾肝腎의 四臟에서 바로 四端의 마음이 나오는 것으로 설명하였다.

曰 孟子道性善 必稱堯舜 又曰人皆可以爲堯舜 衆人之賢知 萬不如堯舜而 其性之與堯舜同者何耶 曰堯舜有耳目口鼻而 衆人亦有耳目口鼻 堯舜有肺脾肝腎而 衆人亦有肺脾肝腎 耳能聽 目能視 肺能學 脾能問 此衆人之性不如堯舜同乎⁴¹⁾

말하기를 맹자께서 '性善'을 말할 때는 항상 堯舜을 지칭하셨고, 또 사람들은 모두 堯舜과 같이 될 수 있다고 말하셨다. 못 사람들의 현명함과 알아 철대로 堯舜만큼 이룰 수 없음에도 불구하고 그 性이 堯舜과 같다는 말은 무슨 뜻인가. 이제마가 말하기를 堯舜도 耳目口鼻를 가지고 있고 못 사람도 역시 耳目口鼻를 가지고 있다. 堯舜도 肺脾肝腎을 가지고 있으며 못 사람도 역시 肺脾肝腎을 가지고 있다. 귀로는 들을 수 있고 눈으로는 볼 수 있고 폐는 잘 배우고 비는 잘 묻는다. 이것이 못 사람의 본성이 堯舜과 같다는 것이 아니고 무엇이겠는가.

堯舜과 같은 聖人이나 衆人이나 모두 동등한 기능을 갖는 肺脾肝腎의 四臟과 耳目口鼻의 四官을 갖추고 있으므로 그 '性'에 있어서는 다를 바가 없게 되는 것이다. 孟子가 천명한대로 '人皆可以爲堯舜'인 것이다.

曰然則其所以異者 何耶 曰 堯舜之耳目口鼻 不蔽於私而善於聽視言貌 衆人之耳目口鼻 蔽於私而 不善於聽視言貌 堯舜之肺脾肝腎 不蔽於慾而 善於學問思辨 衆人之肺脾肝腎 蔽於慾而 不善於學問思辨 此所以異也 ⁴²⁾

말하기를 그렇다면 그 다름은 어디서 비롯하는가. 이제마가 답하기를 堯舜의 耳目口鼻는 사사로움에 가리지 않아 聽視言貌를 올바르게 잘 하는 것이다. 못 사람들의 耳目口鼻는 사사로움에 가리워져 聽視言貌를 제대로 하지 못하게 된다. 堯舜의 肺脾肝腎은 욕망에 가리워지지 않음으로 學問思辨을 올바르게 잘 하는 것이다. 못 사람의 肺脾肝腎은 욕망에 가리워져 學問思辨을 올바르게 못하게 된다. 이로부터 (聖인과 衆인) 달라지는 것이다.

따라서 성인과 중인의 다름은 '私'와 '慾'의 유무에 결정되는 것이다. 이 이제마의 초기 저술인 『格致藁』 獨行篇의 두 인용문단은 이제마가 聖인이 될 수 있다는 가능성을 천명한 맹자의 '人皆可以爲堯舜'이라는 유학의 가장 중대한 쟁점을 肺脾肝腎과 耳目口鼻의 기능이 私慾에 의해 방해를 받는가 그렇지 않은가로서 해명하고 있음을 보여주고 있다. 이는 『東醫壽世保元』에서 보다 분명하게 心과 肺脾肝腎一身의 구도로 구별지워지면서 다음의 기술들로 발전해 나아간다.

40) 『格致藁』 獨行篇

41) 『格致藁』 獨行篇

42) 『格致藁』 獨行篇

人之耳目口鼻好善之心 以衆人之耳目口鼻論之而 堯舜未爲加一鞭也 人之肺脾肝腎惡惡之心 以堯舜肺脾肝腎論之而 衆人未爲一少鞭也 人皆可以爲堯舜者 以此⁴³⁾

사람의 耳目口鼻가 올바름을 좋아하는 마음은 못 사람들의 耳目口鼻로만 논할진대 堯舜이 한 회초리 만큼의 질책을 가할 필요가 없는 것이다. 사람의 肺脾肝腎이 허물을 싫어하는 마음은 堯舜의 肺脾肝腎으로 논할진대 중인이 조금이라도 힐책을 받을 필요가 없는 것이다. 사람들이 모두 堯舜이 될 수 있다는 것은 바로 이에 근거한 것이다.

四維之四象 聖人之四象 旁通於衆人之四象也⁴⁴⁾

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⁴⁵⁾

이와같이 四臟과 四官은 聖人이나 衆人에게 공히 보편적으로 장치되어 동등하게 四端의 마음이 발생하며 '好善'과 '惡惡'의 기능을 수행하고 있는 것이다. 이 보편적인 장치들에 있어서는 우열의 평가가 개입될 수 없는 것이며 따라서 성인과 중인의 구별은 없어지는 것이다.

반면에 중인들이 이와같은 동등한 여건을 가지고 있으면서도 '성인이 스스로 되지 않는 개별주체의 욕구'에 대한 근거를 다음과 같이 '心'과 '心慾'으로 설정하여 肺脾肝腎의 四臟과 구별짓고 있다.

五臟之心 中央之太極也. (중략) 中央之太極 聖人之太

極 高出於衆人之太極也⁴⁶⁾

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⁴⁷⁾

이제마는 바로 五臟중의 心과 肺脾肝腎을 이와같이 '성인되기의 가능적 근거'와 성인이 되지 못하는 '心慾—개별주체의 욕구의 근거'를 나눔으로서 聖人되기의 可能과 自不能의 문제를 해결한 것이다. 心과 肺脾肝腎을 차별화한 이제마의 心:身(肺脾肝腎)—五臟論은 『黃帝內經』의 五行藏象學說의 변용이 아니라 전통적인 유학적 틀속에 자연스럽게 도출될 수 밖에 없었던 것이다. 이제마의 心은 '知行'중에 知를 가능케 하는 그리고 개별적 주체의 욕구인 心慾이 發하는 유학적 틀속의 心이지 오행의 火에 배속된 臟으로서, 또는 神明之府의 心이 아닌 것이다. 이제마는 鄙薄貪懦라는 개별 주체의 욕구가 발하는 心과 喜怒哀樂이라는 보편적 性情이 發하는 肺脾肝腎을 차별화함으로써 한석지의 聖人與人同論을 구체적인 몸의 실물에 그 근거를 설정한 것이다.

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⁴⁸⁾

모든 인간에게서 성인되기의 가능적 근거를 마련하기 위해 보편적인 내적 근거를 설정해야 했고 이를 이제마는 상기와 같이 肺脾肝腎으로 정한 것이

43) 『格致彙』 獨行篇

44) 『東醫壽世保元』 四端論

45) 『東醫壽世保元』 四端論

46) 『東醫壽世保元』 四端論

47) 『東醫壽世保元』 四端論

48) 『東醫壽世保元』 四端論

다. 四臟이 인간의 보편적 구조로서 확보되자 마침내 이 四臟의 大小偏差에 의한 인간의 보편적 특성의 분화경향에 관한 일반이론인 四象臟理論을 전개할 수 있었던 것이다. 이제마는 이 大小偏差를 야기하는 것으로 喜怒哀樂의 性情을 설정하였고 이로서 四象人臟理論을 완성하였다. 이제마의 四象人臟理論은 가깝게는 바로 한석지의 聖人與人同論의 구체화 과정속에서, 저 멀리로부터는 孟자의 ‘人皆可以爲堯舜’이라는 확언의 구체화 과정속에서 그 단초를 얻어낸 것이다.

이제마에 있어서 ‘心’은 개별 주체의 자발 근거이기 때문에 보편적인 인간의 이해를 논구하는데 필요한 대상이 아니었다. 이제마의 장부론에 ‘心’이 배제된 것은 바로 이같은 이유에서이다. 인간의 보편적 이해에 필요한 것은 인간이면 누구나 똑같이 가지고 있는 喜怒哀樂과 肺脾肝腎과 耳目口鼻인 것이다. 이러한 인간에 대한 보편적 근거들이 확고해진 바탕속에서 이 四臟의 大小偏差에 의한 인품장리론의 논구가 가능해진 것이다.

四臟과 四官이 인간의 보편적 구조로서 확보되자 이제마는 이 四臟의 大小偏差에 의한 四象臟理論을 전개할 수 있었던 것이다. 耳目口鼻와 肺脾肝腎의 四官과 四臟 및 喜怒哀樂은 모든 인간이 보지하고 있는 보편적 구조물과 性情이며 따라서 이 보편적 구조물과 性情에 의한 변화를 통해서 인간의 4대 특성에 대한 일반적 이해를 구할 수가 있게 된 것이다. 마침내 모든 인간에게 보편적으로 적용될 수 있는 다음의 四象人臟理論이 완성된 것이다.

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⁴⁹⁾

太陽人 哀性遠散而 怒情促急 哀性遠散則 氣注肺而 肺益盛 怒情促急則 氣激肝而 肝益削 太陽之臟局 所以成形於肺大肝小也 少陽人 怒性宏抱而 哀情促急 怒性宏抱則 氣注脾而 脾益盛 哀情促急則 氣激腎而 腎益削 少陽之臟局 所以成形於脾大腎小也 太陰人 喜性廣張而 樂情促急 喜性廣張則 氣注肝而 肝益盛 樂情促急則 氣激肺而 肺益削 太陰之臟局 所以成形於肝大肺小也 少陰人 樂性深確而 喜情促急 樂性深確則 氣注腎而 腎益盛 喜情促急則 氣激脾而 脾益削 少陰之臟局 所以成形於腎大脾小也⁵⁰⁾

모든 인간이 성인이 될 수 있는 가능성에 대한 몸의 근거를 모색하는 과정에서 四臟과 四官을 그 근거로서 확보한 후, 이제마는 이를 四臟의 대소편극에 의한 四象人의 장리론으로 확대해 나아간 것이다. 그의 초기저작인 독행편 이후로부터 지속적으로 몰두해온 인간유형의 사분류체계에 대한 근거를 확보한 것이다. 즉 喜怒哀樂 性情의 편향적 발로와 이로 인한 四臟의 大小偏差에 근거하여 인간의 유형이 왜 하필 네 범주로 나누어지며 그 각각의 유형은 왜 그러한 특성을 보일 수 밖에 없는가를 肺脾肝腎이라는 몸의 실물과 喜怒哀樂이라는 몸의 사건에 근거하여 일관성있게 기술하는데 성공한 것이다.

논자는 한석지가 전시대 곧 주자학의 조선과 다 음과 같은 점에서 그 단절성을 보이고 있음을 지적하고자 한다. 엄격한 사회의 위계적 계층구도를 그 존립기반으로 하는 주자학과 그를 충실히 계승한

49) 『東醫壽世保元』 四端論

50) 『東醫壽世保元』 四端論

조선유학의 사상체계에서는 天理를 지켜 조용히 사는 聖인과 人欲에 문혀 악을 일삼는 衆人の 위상이 명확히 이원화되어 있다. 이와 같이 聖人の 이상상 (ideal image)을 강조하는 주자학에서는 天理 또한 그 순수성과 초월성과 절대성이 필연적으로 강조된다. 이러한 강조속에 약동하는 氣의 현실 세계로부터 理 — 情意도 없고 計度도 없고 造作도 없는⁵¹⁾ 절대적 순수의 세계가 이원화된다. 인간에 이어 우주도 이원화되게 된다. 여기서 우리는 주자학과 이를 계승한 조선 유학에 있어서 인간과 우주를 모두 이상(性, 理, 聖人)과 현실(欲, 氣, 衆人)으로 이원화한 시각을 친숙하게 암묵적으로 당연히 받아들이고 있는 시대정신 — 논자가 서두에서 화이트헤드로부터 인용한 개념 — 을 발견할 수 있는 것이다.

한석지는 이러한 시대정신으로부터 이탈해 있다. 조선의 엄격한 사회 계층구도가 무너지기 시작하는 1700년대의 인물인 한석지는, 聖人을 인간 개개인의 '好學'이라는 주체적 노력을 통해 달성될 수 있는 가능성 실천의 위치로 옮겨 놓는다. 이러한 한석지의 색다른 '聖人與人同'론은 근대적 보편주의에 입각한 유학적 인간평등론과 주체적 자아론의 맹아로서 역사속에 정위될 수 있을 것이다. 또한 주자학에서 그려지고 있는 정태적으로 도덕적이고 규율적으로 결정화된 순수한 理의 結構로서의 우주

곧 저 멀리 현존하는 삶으로부터 분리되어 있는⁵²⁾ 우주의 본성을 '本活'이라는 약동의 과정, 오직 有化有生の 과정으로 규정함으로써 心—太極—本活—聖人—衆人을 일원화시키는데 성공하고 있다. 이로서 한석지의 『明善錄』은 이전 시대의 이원론적 시각으로부터 완정하게 단절적으로 서 있게 된다. 이 단절을 통하여 理氣논쟁으로 점철된 주자학의 길고 깊은 언어의 질곡으로부터 대중의 실존적, 실천적 삶을 해방시킨 것이다. 우주는 有化有生の 本活이다. 聖인과 우주는 저 현존하는 삶의 밖에 조용하게 결정화되어 서 있는 것이 아니라 여기 모두 약동하는 체험속에 '只在我心'하는 것이다. 宋人에 있어서는 저 먼 太極과 聖人이 여기 한석지에게는 感之而通이라는 인간의 실존속에 적극적으로 現現하고 있는 것이다. 이른바 17, 18세기에 걸쳐 세계사적으로 발생하는 '실존은 본질을 초월한다'라는 사르트르의 외침으로 대변되는 시대정신의 단절적 전환이 조선의 한 유학자에 의해 孔孟의 언설을 통해 표출된 것이다.

이제마에 있어서는 국정이 문란해지고 민생이 파탄에 이르고 외세가 난입하는 구한말의 혼란한 이때에 深于天下之不治의 진지한 시대적 고민을 바탕으로 끊임없이 자기계발을 위해 노력하는 衆人들이야말로 다름아닌 이 시대의 聖人인 것이다⁵³⁾. 이

51) "理無情意 無計度 無造作 (중략) 若理則只是個淨潔空 底世界 無形迹 他 不會造作"

理는 따뜻한 정도 없고 뜻도 없고 어떤 계획이나 헤아림도 없고 인위적인 조작도 없다. (중략) 理는 단지 하나의 깨끗하고 텅비고 광활한 세계일 뿐이며 형태나 흔적이 없다. 그것은 억지로 조작할 줄도 모른다.

『朱子語類 卷1』에서 발췌

52) 이는 양명학의 반주자학적 성향과 일치한다.

수양의 방법으로서 주자의 격물개념은 실제로 심과 리의 이분과 같은 형이상학적 전체의 전체적인 복합체 아래, 다시 말해서 우리의 즉각적인 관심사 너머 한 점에 포섭되어 있다. 학문을 통해 성인에 도달할 수 있다는 말을 양명이 들었을 때 그는 즉시 격물을 진지하게 실천에 옮겼다.

『한 젊은 유학자의 초상, 청년 왕양명』 도올 김용옥 해제, 권미숙 역, 통나무, 1994. p240

53) 이러한 메시지는 같은 시기 한반도 남쪽에 최시형에 의해 계창된 동학의 "엉뚱한 곳에 대고 제사상 차려 절하지 말고

제마의 心과 身(肺脾肝腎)의 이분된 구도는 한석지의 聖人與人同論, 心也太極論을 喜怒哀樂, 四官과 五臟이라는 사실적 증거위에 확고히 뒷받침하고자 설정된 것이다. 곧 이제마의 『東醫壽世保元』은 한석지가 『明善錄』에서 제시한 적극적 자발의 주체로서 유학적 인간상을 인간의 몸이라는 실물(實物, real facts)에 구체적으로 입증하려는 시도중에 개발된 결과물이다. 이제마는 유학적 전통에서 제기하는 인간과 우주에 대한 관념적 구도를 바로 여기 현현하는 우주와 사회와 인간의 실생활속의 구도로의 전환을 시도⁵⁴⁾하던 중에 心과 肺脾肝腎을 이분하는 틀을 구성하게 된 것이다⁵⁵⁾. 비록 孔孟의 언설을 빌렸지만 한석지는 전 시대로부터 단절적 전환을, 이제마는 이 새로운 전환을 구체적으로 此心 此身이 숨쉬는 생활속에서, 의학속에서의 실천적 구현을 구가한 것이다.

여기까지 소개되어진 화이트헤드, 푸코 및 한석지의 견해들은 본론의 다음 내용을 가능하게 한 주요한 '근저(根底)'들이다. 이러한 배경이 제공한 기반위에서 본론에서는 증치의학과 사상의학을 몇 가지 주제들로 쟁점화하여 구체적으로 대비할 것이다.

2. 비교 및 대비

1) 인간의 설정에 있어서 대비 : 천지속의 인간과 천하속의 인간

유학자였던 이제마는 인간을 '天地' 속(In Nature)에 설정하는 『黃帝內經』중심의 도가적인 전통을 따르지 않고 '天下' 속(In Society)에 설정하는 유학적 전통을 고수하고 있다. 이제마는 인간의 존립 여건으로서 천하를 설정한 것이다. 天地란 현대의 용어로 자연환경을 의미하며 천하란 사회적

곧바로 나를 향해 그 정성스러운 제사상을 차려 절하라 — 向我設位”의 메세지와 다를 바 없다. 비록 관심의 분야나 그 실천적 방법은 다르지만 동일한 시대를 살아가는 선각자들의 마음속에 울려진 메세지 곧 시대정신은 그 맥을 같이 하고 있음을 발견한다.

54) 이는 다음의 『東醫壽世保元』 性命論에 性과 命, 慧覺과 資業, 百善과 百用, 道와 德에 대한 이제마의 재해석으로부터 명백하게 드러나고 있다.

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 仁義禮智 忠孝友悌 諸般百善 皆出於慧覺 土農工商 田宅邦國 諸般百用 皆出於資業 慧覺 欲其兼人而 有教也 資業 欲其廉己而 有功也

55) 이제마의 心과 身(肺脾肝腎) 이분의 틀은 知와 行을 구분하고, 心慾과 喜怒哀樂 性情을 구분하는 유학적 전통에서 나왔다. 서양의 데카르트적 心身二元論(Dualism of mind and matter)과는 그 위상이 다름을 명심하고 있어야 한다. 이제마의 身은 육체가 아니라 喜怒哀樂의 정서가 발로하는 四臟을 지칭한다. 이제마가 자신의 臟理에서 心을 제외하는 것은 주체적 욕구가 산생하는 개별체이기 때문이다. 보편적인 인간의 장리를 논구하는데는 인간이면 누구나 — 大同하게 보지하는 四臟과 四性情에 근거해야 했고 개별인간마다 다르게 갖고 있는 萬殊의 心을 대상으로 삼을 수는 없었기 때문이다. 이제마의 장리론은 오행론과 관계가 없다. 오히려 데카르트적 심신이원론보다도 관계가 멀다. 유학자로서 이제마의 전체적 사고의 틀에 대한 기초적인 고찰을 결여한 채로 기존의 『黃帝內經』의 五行藏象論의 틀속에서 이제마의 臟理論을 고식적으로 꿰어 맞추다보니 이제마의 四象臟理論을 지극히 관념적으로 왜곡하게 되는 것이다. 조선유학사의 관념적 틀을 극복하기 위해 안간힘을 다쓴 이제마는 되풀이해서 허망한 관념론을 지어내지 않았다. 이제마의 실천적이고 현실비판적 태도는 일찍이 『格致菴』의 獨行篇 서문과 反誠箴 서문에 극명하게 표출되고 있다. 허망한 五運六氣나 五行體用의 관념론으로 이제마의 臟理論을 왜곡한 한동석씨의 해설들은 불식되어야 하며 권도원씨의 팔상체질론도 그 임상적 효과는 체쳐두더라도 기본적 이론의 틀은 엄정한 비판을 받아야 할 것이다.

환경을 의미한다. 이제마는 사회적 존재로서의 인간을 그 서술의 대상으로 삼은 것이다. 이제마의 저술속에는 '天地'라는 용어가 한번도 나오지 않고 있으며 반면에 '天下'라는 용어는 『格致藁』의 여러 편으로부터 『東醫壽世保元』에 이르기까지 빈번하게 인간 존립의 여건으로서 등장하고 있다. 『格致藁』의 [儒略]에서는 이 天下를 주제로 하여 독자적으로 기술한 '天下'라는 세부편이 마련되어 있다.

天覆地載 萬物悉備 莫負於人 人以天地之氣生 四時之法成⁵⁶⁾

하늘이 뒤덮고 땅이 밑에서 받쳐 주어 만물이 모두 갖추어지되 사람보다 더 귀한 것이 없다. 사람은 천지의 기운으로 태어나게 되고 사계절의 규율로 살게 된다.

夫人生于地 懸命于天 天地合氣 命之曰人⁵⁷⁾

春生 夏長 秋收 冬藏 是氣之常也 人亦應之⁵⁸⁾

이는 『黃帝內經』의 인간과 인간의 존립여건인 天地와의 관계를 규정한 대표적인 기술이다. 인간은 모든 자연계의 생물과 마찬가지로 天覆地載의 여건속에 태어나고 天地의 순환적 변화의 흐름에 순응하여 살게 된다. 天과 地의 氣가 합쳐지고 수명이 부여되고 이로서 인간 존재가 현현하게 되는 것이다.

人能應四時者 天地爲之父母 知萬物者 爲之天子⁵⁹⁾

사람이 사계절에 순응하여 살아가므로 天地를 부모로 삼는 것이고 만물의 근본을 인지할 수 있으므로 天의 자식이 될 수 있다.

天地를 여건으로 한 인간은 당연히 天地의 변화를 따라 살아가는 기능을 갖추고 있으며 다른 여타 생물의 이치를 인지할 수 있는 존재로 설정된다.

東方生風 風生木 木生酸 酸生肝 肝生筋 (중략) 南方生熱 熱生火 火生苦 苦生心 心生血 (중략) 中央生濕 濕生土 土生甘 甘生脾 脾生肉 (중략) 西方生燥 燥生金 金生辛 辛生肺 肺生皮毛 (중략) 北方生寒 寒生水 水生鹹 鹹生腎 腎生骨髓 (중략)

이는 『黃帝內經』의 陰陽應象大論에서 天地라는 여건속에 오행상용론에 의거하여 인간의 주요 內臟과 筋, 血, 肉, 皮毛, 骨髓 등 몸의 구성체들이 산생되는 과정을 질서정연하게 기술하고 있는 부분이다. '天地'라는 환경조건을 갖는 존재로서 인간은 이 환경조건에 걸맞는 기능을— 天의 風熱濕燥寒과 地의 木火土金水의 작용에 의해 —이와같이 갖추게 된다.

이제마에 있어서는 이러한 관계구도가 다음과 같이 변화되고 있다.

'天下'의 의미를 살펴보면,

天下極邈 爲居者 極邈也. 天下極廣 爲群者 極廣也. 天下極大 爲合者 極大也. 天下極蕩 爲散者 極蕩也⁶⁰⁾

56) 『黃帝內經 素問』 寶命全形論

57) 上冊

58) 『黃帝內經 靈樞』 順氣一日分爲四時

59) 『黃帝內經 素問』 寶命全形論

60) 『格致藁』 儒略 天下篇

천하란 인간들이 居하며 群하고 合하며 散하여 살고 있는 邈廣大蕩한 인간군거의 총체를 일컫는 것이다. 천하란 곧 현대어로 사회를 의미한다. 인간군거의 이 사회는 아득히 넓고 커서 사방끝까지 널리 퍼져 있다.

天下之理義 一半之陽也 故 天下之自附於理義者 據天下之半也 天下之慾利 一半之陰也 故天下之自陷於慾利者 亦據天下之半也⁶¹⁾

天下의 理義는 딱 반쪽의 陽이다. 그러므로 천하의 스스로 理義에 의지하는 사람들은 천하의 반쪽에 의지해 사는 것이다. 천하의 慾利는 딱 반쪽의 陰이다. 그러므로 천하의 慾利에 스스로 빠져사는 사람들 또한 천하의 반쪽에 의지해 사는 것이다.

인간존립의 여건인 天下는 理義와 慾利 두가지 상대적 측면으로 규정된다. 『黃帝內經』에서 天地를 風熱濕燥寒과 木火土金水로 규정한 것과는 엄연한 차별성을 보여주고 있다. 이에 따라 인간의 마음도 두가지로 나뉘어지게 된다.

洞知天下人心之善性然後 喜怒哀樂 已發而節也 洞知天下人心之惡慾然後 喜怒哀樂 未發而中也⁶²⁾

천하에 사는 사람들 마음의 '性善'을 확실히 알고 난 이후에야 喜怒哀樂이 밖으로 표출되더라도 절도에 맞게 되며, 천하에 사는 사람들의 마음의 '惡慾'을 확실히 알고 난 이후에야 喜怒哀樂이 아직 발로되지 않아 그 적절함을 지킬 수 있다.

天下의 理義와 慾利라는 두 상대적 여건 속에 인

간도 이에따라 性善과 惡慾을 갖게 된다. 이 天下의 논구는 『東醫壽世保元』의 天機와 人事의 구도로 구체화 된다.

天機有四 一曰地方 二曰人倫 三曰世會 四曰天時

人事有四 一曰居處 二曰黨與 三曰交遇 四曰事務⁶³⁾

인간의 존립여건의 기본틀은 地方, 人倫, 世會, 天時의 사회적 환경이다. 인간군거속에서 인간 개개에게 부여되는 환경들이다. 이러한 여건에 대응하여 인간은 居處, 黨與, 交遇, 事務의 사회적 기능을 갖추게 된다. 인간에게 여건으로서 부여된 것이 기온의 온냉이나 기류의 흐름이나 습기의 다소가 아니라, 지리에 의해 결정되는 생활의 특수한 양태, 인간사이의 윤리적 틀, 인간 서로가 맺고 있는 모임, 특수한 역사적 상황들이다. 인간의 기본적인 기능은 체온을 조절한다거나 수분을 섭취한다거나, 음식을 먹는다거나, 대소변을 배출한다거나 하는 것이 아니라 머물러 살 곳을 정하고, 무리를 짓고, 사람들 사이에 소통하며, 하나하나 개별적 업적을 쌓아가는 것이다. 이제마는 인간을 上天과 下地사이에 숨쉬는 생물로 보기 보다는 인간 군거속의 다른 못 인간들과 관계적 삶 그러니까 사회적 존재로 설정한 것이다.

이제마는 몸에 내장된 肺脾肝腎과 감각기관인 耳目口鼻를 상기의 天機와 人事의 틀에 맞추어 다음과 같이 규정함으로써 '天下' 속에 설정한 인간상을 보다 구체화시키고 있다.

61) 『格致彙』 獨行篇
62) 『格致彙』 反誠箴
63) 『東醫壽世保元』 性命論

耳聽天時 目視世會 鼻臭人倫 口味地方 肺達事務 脾合
交遇 肝立黨與 腎定居處⁶⁴⁾

耳目口鼻은 환경이 부여한 天時, 世會, 人倫, 地方의 네 기본 여건을 인지하는 감각기관들이다. 그것들은 청아한 소리나 화려한 색이나 달콤한 맛이나 향기로운 냄새를 수용하는 감각기관이 아니라 지리환경에 의해 결정되는 생활의 특수한 양태, 인간사이의 윤리적 틀, 인간 서로가 맺고 있는 모임들의 성향, 그 시대의 특수한 역사적 상황이라는 천하속의 인간이 삶을 영위하기 위해 필요한 네가지 주요 여건들을 파악하는 기관들인 것이다. 肺脾肝腎 또한 天氣를 흡입하고 血을 藏하고 水穀을 運化하고 精을 藏하는 등등의 생물적 기능을 수행하는 기관이 아니라, 사회적 존재로서의 인간이 천하속에서 적극적인 삶을 살기위해 필요한— 살 곳을 정하고, 무리를 짓고, 사람들 사이에 소통하며, 하나하나 사회적 공적을 쌓아가는 — 사회적 기능을 발휘하는 기관이다⁶⁵⁾.

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 也⁶⁶⁾

이런 까닭에 귀는 반드시 멀리 들어야 하고 눈은 크

게 봐야 하고 코는 널리 맡아야 하고 입은 깊게 맛봐야 한다. 귀, 눈, 코, 입의 쓰임새가 深遠廣大해야 精神氣血이 산생되며 淺近狹小하면 닳아 소모된다. 肺는 반드시 學을 제대로 해야 하고 脾는 반드시 問을 잘 해야 하고 肝은 반드시 思를 잘 해야 하고 腎은 반드시 辨을 잘 해야 한다. 肺脾肝腎의 쓰임새가 正直中和하면 津液膏油가 꼭 들어차게 되고 偏倚過不及하면 말라빠지게 된다.

精神氣血을 기르고 장부를 튼튼히 하기 위해서 順應四時하고 飲食有節하고 起居有常하고 不妄作勞⁶⁷⁾ 하는 것이 아니라 天時, 世會, 人倫, 地方을 深遠廣大하게 듣고 보고 맡고 맛봐야 하고 學問思辨을 正直中和하게 해야 한다. 올바른 사회적 활약을 통해 인간은 강건하게 가꾸어지는 것이다.

이로부터 우리는 이제마의 사상의학이 인간의 존립여건 곧 존재기반의 설정이라는 초기 위상으로부터 『黃帝內經』을 그 연원으로 하는 증치의학과 달라져 있음을 확인할 수 있다. 증치의학은 인간을 천지속에 설정하고 천지와 인간의 교호작용의 정상 여부에 관심을 갖는다. 증치의학에서 五臟이란 바로 자연속의 생물이 생명을 영위하기 위해 필요한 기능을 수행하는 기관으로 자연생물적 측면에서 규정되고 있다. 반면에 이제마에 있어서 인간은 천하 곧 인간군거속에 설정되어 있으며 臟腑도 자연속에서 생명을 유지하기 위해 기능하는 것이 아니라 인

64) 『東醫壽世保元』 性命論

65) 이와같이 사회적 존재로서 다른 인간들과의 관계망속에서의 인간을 설정하면 결국 喜怒哀樂의 발로에 촛점이 모아지게 된다. 肺脾肝腎은 이들 인간과의 관계를 가능케 하는 사회적 기능을 수행하는 기관이며 喜怒哀樂은 이들 인간과의 관계속에서 발로한다. '天下' 속에서 사회화의 과정으로 인간을 설정하고 사장과 사관을 정의하고 있는 이러한 맥락은 바로 사회적 존재로서 인간을 바라보는 유학적 시각에서 비롯하는 것이다. 이제마에 있어서 肺脾肝腎의 四臟과 心의 이분적 정위(定位)는 새로운 이제마식 유학체제를 구성하는 중요개념이지 결코 『黃帝內經』에서처럼 천지자연과 상응하는 五行의 구도속에 정위된 개념이 아니다.

66) 『東醫壽世保元』 臟腑論

67) 『黃帝內經 素問』 上古天真論

간군거 곧 사회속에서 필요한 居處, 黨與, 交遇, 事務 등의 사회적 기능을 수행하는 기관으로 규정되고 있는 것이다.

2) 인간 규정에 있어서의 대비 : 대우주라는 전범(典範)의 규격에 맞추어 획일적으로 결정된 소우주로서의 인간과 喜怒哀樂性情의 분화적 발로과정으로서 인간

기존의 증치의학에서는 '人與天地相參⁶⁸⁾' 또는 '人與天地相應⁶⁹⁾'이라는 명제아래 모든 개별인간에 대한 천지라는 하나의 대우주의 전범(典範, model)이 설정되어 있다. 곧 모든 개별인간에 대하여 획일적이고 일반적인 규정이 설정되어 있는 것이다. 인간의 몸의 구조는 천지라는 단 하나의 전범(典範)을 따른다. 이는 이른바 그 유명한 대우주—소우주론으로부터의 필연적인 귀결이다. 多者인 인간은 소우주이다. 천지자연은 一者인 대우주이다. 모든 多의 소우주는 一者인 대우주를 따른다. 결국 모든 개별인간에 대한 통합적이며 일반적인 규정의 근거가 확보되고 이에 따라 인간의 구조뿐 아니라 질병양상에 대해서도 일반적이고 통합적인 논의가 천지라는 단 하나의 전범에 의해 조망되며 논의되어지는 것이다.

天圓地方 人頭圓足方以應之 天有日月 人有兩目 地有九州 人有九竅 天有風雨 人有喜怒 天有雷電 人有音聲 天有四時 人有四肢 天有五音 人有五聲 天有六律 人有六腑 天有冬夏 人有寒熱 天有十日 人有手十指 天有陰陽 人有夫妻 歲有三百六十五日 人有三百六十五節 地有高山 人有肩膝 地有深谷 人有腋, 地有十

二經水 人有十二經脈 地有泉脈 人有衛氣 歲有十二月 人有十二節⁷⁰⁾

대우주가 陰陽이면 소우주인 인간도 陰陽이다. 대우주가 水升火降의 구조면 소우주인 인간도 水升火降의 구조를 갖는다. 인간은 天地와 이와같이 응하여 누구나 四肢九竅, 五臟六腑와 十二經絡을 갖추고 있으며 氣血津液筋骨肌肉 등으로 몸을 구성하고 있다. 모든 인간의 몸의 구조는 이와 같은 천지자연이라는 보편적 一者에 종속된다. 인체는 이와 같이 대우주라는 모범적인 이상적 전범을 좇아 '규격화'되어 '결정되어' 있는 것이다. 이와같이 인간의 몸에 대한 일반적이고 획일적인 규격화가 보장됨에 따라 증치의학에서는 "동일한 病因에 의해 발생한 病證은 '대우주라는 규격에 맞추어 획일적으로 결정된 인간의 구조' 에서 인간 개개인의 특성에 관계없이 항상 동일하게 발생한다"라는 논거를 보지할 수 있게 된다.

소우주인 인간은 정상상태이건 질병의 상태이건간에 대우주인 천지의 변화와 동일한 변화를 드러내야만 한다. 『黃帝內經』에 기술되는 六淫에 대한 발병특성의 기술들이 모두 이와 같은 맥락을 따르고 있다. 이러한 맥락은 『黃帝內經』에 기술된 구체적인 예를 들지 않더라도⁷¹⁾ "夫百病之始生也 皆生于風寒暑濕燥火⁷²⁾"라는 규정으로부터도 확인할 수 있는 것이다. 소우주인 인간은 정상상태이건 질병의 상태이건간에 하나뿐인 대우주—天地의 변화와 동일한 변화를 드러내기 때문에 병인 또한 천지를 변화시키는 '風寒暑濕燥火'로서 자연스럽게 설정되

68) 『黃帝內經 素問』 咳論

69) 『黃帝內經 靈樞』 邪客

70) 『黃帝內經 靈樞』 邪客

71) 『黃帝內經』에 기술된 병인 및 발병에 대하여 더 상세한 것은 『내경병리학』(최승훈, 통나무, 1993)을 참조

72) 『黃帝內經 素問』 至眞要大論

는 것이다.

太陽病, 頭痛, 發熱, 身疼, 腰痛, 骨節疼痛, 惡風, 無汗而喘者, 麻黃湯主之.

이는 辨證論治의 시원인 『傷寒論』에 기술된 사례로 유명한 마황탕이라는 임상처방을 선별하는데 조건이 되는 '證'을 명시하고 있는 부분이다. '太陽病⁷³⁾, 頭痛, 發熱, 身疼, 腰痛, 骨節疼痛, 惡風, 無汗而喘'이라고 명징하게 그 證을 규정하고 있다. 『傷寒論』의 저자는 이 '證'이 인간의 몸에서 드러나면 언제나 개체 자체의 특성에 대한 고려없이 마황탕을 투여할 것을 정하고 있다.

太陽主一身之表, 風寒外束, 陽氣不伸, 故一身盡疼; 太陽脈抵腰中, 故腰痛; 太陽主筋所生病, 諸筋者, 皆屬于筋, 故骨節疼痛; 從風寒得故惡風; 風寒客于人, 則皮毛閉, 故無汗; 太陽爲諸陽主氣, 陽氣鬱于內, 故喘; 太陽爲開, 立麻黃湯以開之, 諸證悉除矣.

太陽은 전신의 表를 주관하므로 風寒이 밖에서 속박하면 陽氣가 떠나가지 못하여 몸 전체가 아프게 된다; 太陽脈은 허리가운데에 잇대어 흘러가므로 腰痛이 나타나게 된다; 太陽은 筋을 중심으로 병을 발생시키는데 모든 筋은 骨節에 잇닿아 있으므로 骨節疼痛이 나타나게 된다; 風寒으로부터 병이 발생했으므로 惡風한다; 風寒이 몸에 침입하면 皮毛가 닫히므로 無汗이 나타난다; 太陽은 諸陽을 위하여 氣를 주관하므로 陽氣가 內에 鬱滯되면 喘하게 된다; 太陽은 (開闔樞) 開의 역할을 함으로 麻黃湯을 입방하여 開之하면 모든 증이 소실된다.

이 서술은 위 『傷寒論』 조문에 대한 清代 의가 柯琴의 주석이다. 太陽病의 太陽을 十二經脈중의 足太陽膀胱經으로 규정하고 風寒이라는 병인이 十二經脈을 갖춘 인체의 太陽經脈에 침입하면 太陽病 頭痛 發熱 身疼 腰痛 骨節疼痛 惡風 無汗而喘의 '麻黃湯證'이 나타남을 설명하고 있다. 太陽病 頭痛 發熱 身疼 腰痛 骨節疼痛 惡風 無汗而喘의 개별적인 증상들간의 연관성을 풍한이라는 병인의 '일반적 특성'과 『黃帝內經』에 정립된 인간의 일반적 모델인 십이경맥론의 도면위에 확보하고 있다⁷⁴⁾. 이렇게 『黃帝內經』에 '규정된 특정 病因의 일반적 특성'과 '經脈이론의 도면' 위에서 임상적 경험들의 편린들인 『傷寒論』의 조문을 해석하는 이른바 정통적 『傷寒論』 주석 방법론은 宋代의 成無已로부터 시작하여⁷⁵⁾ 청말에 이르기까지 계승되었다. 『傷寒論』을 『黃帝內經 素問』 [熱論]의 계승적 진보의 시각에서 바라보며 『傷寒論』의 六經病證論을 다룬 『黃帝內經』의 十二經脈이론을 임상적으로 운용한 것이라고 간주해 버리고 있다⁷⁶⁾.

이러한 식의 『傷寒論』 이해방법은 『傷寒論』의 단편적 조문들에 대한 정합성과 보편성을 부여하게 된다. 즉 十二經脈과 五臟六腑와, 衛氣營血皮肉津液筋骨이라는 인체구조에 대한 보편적인 동일규정과 風寒등 六淫邪氣의 일반병인의 규정하에 『傷寒論』의 모든 조문들이 일관성있게 이해될 수 있는 근거가 마련되는 것이다. 결국 '十二經脈을 갖추고 있는 인간에게는 그러한 조문이 기술하고 있는 병증이 어느 누구를 막론하고 언제나 발생할 수 있

73) 여기서 太陽病은 곧 '脈浮 頭項強痛而惡寒'이다.

74) 이 경맥이론의 도면이란 증치의학에서 선별한 증거들— 證을 관찰하는 방법을 지시하는 동시에 그들간의 관계구도를 결정하는 기본 가설중의 하나이다.

75) 이를 상한론 조문의 '以經釋經'의 주해법이라고 한다.

76) 『증의학술사』 (상해중의학원 嚴世藝주편 1989) pp88—91

다'는 보편성이 충족되는 것이다. 곧 成無已 이래의 주석가들은 십이경맥과 五臟六腑와 衛氣營血皮肉津液筋骨을 갖춘 인간이면 누구든 관계없이 이 마황탕증이 발생할 수 있음을 암묵적으로 규약하고 있다. 이러한 『傷寒論』의 六經病證을 『黃帝內經』의 '十二經脈論'과 '六淫病因論'의 도면 위에서 해석하는 방법은 첫째 인체구조에 대한 일반적인 규정 다시 말하면 확일적으로 보편화된 규정하에서, 둘째는 특정 病因의 속성에 대한 확일적 규정하에서 '證'의 반복성과 재현성 및 보편성을 보장하는 것이다. '證'의 반복성 재현성 보편성이 확보되었기에 『東醫壽世保元』을 저술한 이제마 이전까지는 그 누구도 단정적으로 마황탕증이 '어떤 특정한 인간 군에게서만 발생한다'고 단언한 주장이 없었던 것이다.

요약하면 『黃帝內經』이론의 임상적 확장으로 『傷寒論』을 바라보는 정통적 시각들은 인간에 대한 일반적이고 확일적인 규정 및 병인에 대한 역시 일반적이고 확일적인 규정⁷⁷⁾을 암묵적으로 전제함으로써 '證'의 발생에 대한 반복성과 재현성 곧 보편적 규칙성을 보장하고 있는 것이다.

이러한 『黃帝內經』전통의 대우주—소우주론으로부터 기원한 인간에 대한 확일적 규정의 맥락은 이제마의 사상의학과는 다음의 구체적인 차이를 드러내고 있다.

三消

當分三消而治之 高消者 舌上赤裂 大渴引飲 經云心移熱于肺 傳爲膈消者 是也 以白虎加人參湯治之 中消者

善食而瘦 自汗 大便硬 小便數 叔和云口乾飲水 多食氣虛 成爲消中者是也 以調胃承氣湯 三黃丸治之 下消者 煩渴引飲 耳輪焦乾 小便如膏 叔和云焦煩水易虧 此腎消也 而六味地黃丸治之⁷⁸⁾

마땅히 부위별로 셋으로 나누어서 치료해야 한다. 맨 위가 消한 자는 혀바닥이 갈라지면서 붉은 색을 띄며 갈증을 심하게 느껴 물을 계속 마시게 된다. 經에 "심이 肺로 熱을 옮겨 膈消로 변한다" 라고 한 것이 이것인데 백호가인삼탕으로서 치료한다. 중간이 消한 자는 아무리 먹어도 살이 마르고 식은 땀을 흘리며 대변이 딱딱해지고 소변은 자주 보게 된다. 叔和가 "입이 말라 물을 많이 마시고 먹어도 먹어도 허기를 느끼는 것은 단이 발생하여 몸의 가운데가 녹아 없어지는 것이다"라고 한 것이 이것이다. 조위승기탕이나 삼황환으로 치료한다. 맨 아래가 消한 자는 속이 타는 듯한 열감을 느끼며 갈증을 호소하며 물을 계속 마시고 컵바퀴가 말라 비틀어져 있으며 소변이 마치 기름처럼 나오게 된다. 叔和가 "속이 바짝 타면 물이 쉽게 소모된다. 이는 腎이 녹아 없어지는 것이다"라고 했는데 육미지황환으로 치료한다.

論曰 消渴者 病人胸次 不能寬遠闊達而 陋固膠小 所見者 淺 所欲者 速 計策 突 意思艱乏則 大腸清陽 上升之氣 自不快足 日月耗困 生此病也 (중략) 上消 宜用 涼膈散火湯 中消 宜用 忍冬藤地骨皮湯 下消 宜用 熟地黃苦參湯 又宜 寬闊其心 不宜膠小其心

소갈이라는 병은 少陽인이 마음에 품은 포부가 넓고 깊지 못하여 고지식해지고 작은 것에 집착하는 데서 온다. 소견이 좁아지고 급히 서두르게 되니 도모하고 계획하는 바가 항상 궁색하게 되고 뜻하고 생각하는 바는 구차하게 되니 결국 대장의 맑은 양의 기운이 저절로 부족해지며 이것이 나날이, 다달이 쌓여 이 병이 생기게 된다. (중략) 맨위가 소한 경우에는 양

77) 이에 대해서는 다음 장에서 상세히 논의된다.

78) 『醫學正傳』 三消 (明, 虞搏)

격산화탕을 쓰고 중간이 소한 경우에는 인동등지골피탕을, 맨 아래가 소한 경우에는 숙지황고삼탕을 쓴다. 또한 마땅히 그 마음을 넓고 활달하게 해 주고 작은 것에 집착하지 않도록 하게 한다.

상기의 두 서술은 消渴이라는 질병 상황에 대하여 『醫學正傳』에서 발췌한 증치의학적 기술과 『東醫壽世保元』 少陽人裏熱病論에서 발췌한 사상의학의 기술을 대비해 본 것이다. 동일한 소갈이라는 질병상황을 『醫學正傳』에서는 전통적으로 소갈을 드러나는 '證'에 주목하여 그 다름에 따라 셋으로 분류하여 발병주체의 특성에 대한 언급없이 '일반적인 증의 평가'에 따라 치료를 강구하고 있다. 이에 반하여 이제마는 이 소갈이라는 질병 상황은 少陽人裏熱病의 범주에 속하는 것으로 그 주 원인이 "病人胸次 不能寬遠闊達而 陋固膠小 所見者 淺 所欲者 速 計策 突 意思艱乏"이라는 발병주체인 少陽人의 성향속에 내재하는 심리적 문제임을 지적하고 약물요법 이외에 "又宜 寬闊其心 不宜膠小其心"이라는 심리적 지도를 병행해야 함을 제시하고 있다. 이제마는 이러한 시각을 [醫源論]에서 다음과 같이 '古之醫師'를 평가하면서 적극적으로 제시하고 있다.

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 其論病論藥 全局 都少陰人 脾胃水穀中出來而 少陽人 胃熱證藥 間成有焉 至於太陰人病證則 全昧也

대개 옛날의 의사들은 마음의 편애하고 혐오하는 바와 喜怒哀樂의 性情이 치우쳐 고착되어 병이 발생하는 바를 모르고 단지 비위의 수곡의 변화와 풍한서습 조화가 침습하여 병이 되는 것으로만 알았기 때문에 질병과 약물을 논구하는 범위가 少陰人은 비위의 수곡의 변화를 고려하는 것에 그쳤으며 少陽人은 위열 증과 이에 대한 약물을 약간씩 논구한 것에 그쳤고

太陰人 병증에 이르러서는 전혀 미친 바가 없다.

“喜怒哀樂 偏着者 爲病”이라는 논의는 다음의 『格致叢』에 天命과 人性의 정의로 부터 시원하고 있다.

往必有哀 來必有樂 臨必有怒 立必有喜 喜怒哀樂 人性也 往來臨立 天命也

떠나감에는 반드시 슬프고 아쉬움이 있고, 새로이 올 때는 즐거움이 있고, 맞서 있을 때는 분노가 있는 것이고, 더불어 함께 설 때는 기쁨이 있다. 기쁘고 분노하고 아쉽고 즐거워 하는 것이 '사람의 본성'이고, 떠나가고 새로이 다가오고 마주서고 더불어 함께 사는 것이 '천명'이다.

가고 오고 마주 서고 함께 서는 '往來臨立'의 영원한 과정이 天命이고 이러한 영원한 우주적 과정속에서 인간이 본성적으로 지니는 것은 '喜怒哀樂'의 性情일 뿐이다. 이 喜怒哀樂의 性情이 곧 가고 오고 마주 서고 함께 서는 천명과 더불어 저절로 부과된 인간의 본성인 것이다. 가고 오고 마주 서고 함께 서는 영원한 우주의 과정속에서 인간도 역시 기쁘고 분노하고 아쉽고 즐거워하며 살고 있는 과정적 존재인 것이다. 인간의 본성은 喜怒哀樂일 뿐이다.

喜怒哀樂이 인간의 본성으로서 지정되자 이러한 喜怒哀樂의 性情의 발로는 肺脾肝腎의 四臟의 구도와 결합되면서 인간의 구체적인 모습 곧 喜怒哀樂 性情의 발로과정속에서 인간의 구체적인 변화의 모습을 그릴 수 있게 된다. 이로서 “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”이라는 太少陰陽人의 臟局의 편향적 형성에 대한 논구가 가능해진 것이다.

頻起怒而頻伏怒則 腰脇頻迫而頻蕩也 腰脇者 肝之所住着處也 腰脇迫蕩不定則肝其不傷乎 乍發喜而乍收喜則 胸腋乍闊而乍狹也 胸腋者 脾之所住着處也 胸腋闊狹不定則脾其不傷乎 忽動哀而忽止哀則 脊曲忽屈而忽伸也 脊曲者 腎之所住着處也 脊曲屈伸不定則腎其不傷乎 屢得樂而屢失樂則 背 頁暴揚而暴抑也 背 頁者 肺之所住着處也 背 頁抑揚不定則肺其不傷乎⁷⁹⁾

자꾸만 화를 냈다가 참았다가 하면 요협이 자주 움츠러 들었다가 펴지게 된다. 요협은 간이 자리를 정하고 붙어 있는 곳이니 요협이 자꾸만 움츠러들었다 펴지면서 안정되지 않는다면 간기가 어찌 상하지 않겠는가. 자주 기뻐했다가는 갑작스럽게 거두곤 하면 흉액이 넓어졌다가 좁아졌다가 한다. 흉액은 비가 자리를 정하고 붙어 있는 곳이다. 흉액이 넓어졌다가 좁아졌다가 하며 안정되지 않으면 비기가 어찌 상하지 않겠는가. 갑작스레 슬픔이 발동하다가 그치곤 하면 척곡도 따라서 자주 구부러졌다가 펴지곤 한다. 척곡은 신이 자리를 잡고 붙어 있는 곳이다. 척곡이 자주 갑작스럽게 구부러졌다가는 펴지곤 하면 신기가 어찌 상하지 않겠는가. 반복적으로 즐거움에 겨웠다 그 즐거움을 잃어버리면 배추가 급작스럽게 꺾추었다가는 또 급작스럽게 꺾어지게 된다. 배추는 폐가 자리를 잡고 붙어 있는 곳이다. 배추가 급작스럽게 꺾추었다가는 꺾어지니 폐기가 어찌 상하지 않겠는가.

이는喜怒哀樂의 促情에 의한 외형적 구조의 변화로 인해 肺脾肝腎의 氣가 傷하는 것을 관찰하여 구체적으로 묘사하여 기술한 부분이다. 이에 따르면 怒情은 肝을 傷하게 되고 喜情은 脾를 傷하며 哀情은 腎을 傷하며 樂情은 肺를 傷한다. 인간은喜怒哀樂 得失의 과정 속에서 肺脾肝腎의 四臟의 손상을 초래하고 있다.

太陽人 哀性遠散而 怒情促急 哀性遠散則 氣注肺而 肺

益盛 怒情促急則 氣激肝而 肝益削 太陽之臟局 所以成形於肺大肝小也 少陽人 怒性宏抱而 哀情促急 怒性宏抱則 氣注脾而 脾益盛 哀情促急則 氣激腎而 腎益削 少陽之臟局 所以成形於脾大腎小也 太陰人 喜性廣張而 樂情促急 喜性廣張則 氣注肝而 肝益盛 樂情促急則 氣激肺而 肺益削 太陰之臟局 所以成形於肝大肺小也 少陰人 樂性深確而 喜情促急 樂性深確則 氣注腎而 腎益盛 喜情促急則 氣激脾而 脾益削 少陰之臟局 所以成形於腎大脾小也

喜怒哀樂의 性과 喜怒哀樂의 情의 자연적인 분화적 발로 과정에서 肺脾肝腎 四臟의 益削이 초래되어 肺大肝小, 脾大腎小, 肝大肺小, 腎大脾小의 네가지 형국이 형성된다. 哀性이 遠散되면 상대적으로 怒情이 促急하게 되고 怒性이 宏抱하면 상대적으로 哀情이 促急하게 된다. 또 喜性이 廣張하면 상대적으로 樂情이 促急하게 되고 樂性이 深確하면 상대적으로 喜情이 促急하게 된다. 哀怒의 性は 肺脾를 益盛하며 哀怒의 情은 腎肝을 益削한다. 喜樂의 性は 肝腎을 益盛하며 喜樂의 情은 脾肺를 益削한다. 哀怒의 性情이 결정적으로 太陽, 少陽人의 臟局을 형성하며 喜樂의 性情이 결정적으로 太陰, 少陰人의 臟局을 형성한다. 이와같이 性氣와 情氣에 의해 臟局이 분화결정되고 이로서 體型氣象과 性質才幹의 편향적 발달이 이루어지게 된다.

喜怒哀樂의 性과 情의 편향적 발로과정에 의해 인간의 臟局은 肺大肝小, 脾大腎小, 肝大肺小, 腎大脾小의 4가지로 분화하게 된다. 이제마에 있어서 인간은 天地라는 대우주를 본받고 그 구조와 변화 등의 모든 것을 따라야 하는 소우주가 아니라 인간 근거속에서 喜怒哀樂이라는 性情을 발휘하며 더불어 살아가는 과정적인 존재일 뿐인 것이다. 臟局的

79) 『東醫壽世保元』 四端論

형성은 바로 여기 인간군거들과 더불어 사는喜怒哀樂에 의해 결정된다. 저너머 대우주가 인간이라는 소우주들의 전범(典範, model)으로서 이미 결정되어져 있음으로서, 인간이라는 소우주들이 대우주와의 동일함을 강요받아 이미 그러한 일률적이고 보편적인 구조로서 결정되는 것이 아니다. 인간군거사이의 往來臨立의 과정속에 자연스럽게 발로되는喜怒哀樂의性情에 의해 '자연스러운 과정의 형식(Natural form of process)'으로서 太少陰陽人的臟局이 형성되는 것이다. 이제마는喜怒哀樂의 분화적 발로과정으로서 인간을 규정함으로서 太少陰陽人的臟理를 논구할 수 있었던 것이다.

3) 病因의 규정과 發病的 이해에 있어서의 대비 : 객체화되어 규정된 실체로서의 病因과 주체내부의 喜怒哀樂의 膠着과 暴動으로서의 병인

증치의학에서는 발병의 주체인 인간과 이로부터 대적적으로 객체화된 病因으로서 '邪氣'가 설정되어 있다. '風寒暑濕燥火'나 '飲食失節'이나 '房勞'나 '七情⁸⁰⁾'으로 병인은 규정되어 있다⁸¹⁾. 병인은 그 특징적 발병특성, 발병부위, 제거방법이 일률적으로 규정되어 있다. 이렇게 결정적으로 규정된 병인은 그 규정에 따라 이미 일률적으로 정해진 인체구조속의 일정부위에서 언제나 동일한 — 획일적인 — 양상의 발병을 일으키는 것으로 설정된다. 병인을 일반적으로 규정함에 따라 증치의학에서 가장

중요한 전제인 “동일한 병인에 의해 발생한 증은 모든 인간에게 동일하게 발생한다”는 가장 핵심적인 전제를 만족시키며 이로서 일괄된 병인의 제거 방법 즉 일반적 치법의 성립 또한 보장하게 되는 것이다. 다음은 이러한 논거를 충분히 만족시켜 줄 수 있는 대표적인 예이다.

風은 성질이 輕揚하여 善動不居하고 向上向外하여 升發하는 특성이 있으므로 陽邪에 속한다. 升散하고 또한 向上向外하여 잘 游移하므로 風邪는 항상 쉽게 인체의 上部, 表部 및 肺臟을 침범한다. 風邪가 頭面을 上擾하면 頭暈頭痛, 頭項強痛 혹은 顏面麻痺, 口眼斜 등이 나타난다. 風邪가 肌表에 客하면, 皮毛 理를 疏泄케 하고, 玄府를 開暢시켜서 汗出惡風 등이 나타난다. 風邪가 肺를 犯하면 肺氣가 不宣하므로 鼻塞流涕, 咽痒咳嗽 등 증이 나타난다⁸²⁾.

이른바 외래육음의 병인중 風에 대한 규정이다. 風은 누구에게서 발병하든 관계없이 上表部 및 肺에 발병을 일으키며 그 輕揚開泄, 向上向外, 升散의 성질에 따라 언제나, 누구에게서나 汗出惡風, 頭暈頭痛, 顏面麻痺, 鼻塞流涕, 咽痒咳嗽의 병증을 일으킴을 명시하고 있다. 이른바 하나의 병인에 대하여 '보편적 발병 특성' 및 '규격화된 인체구조의 발병부위'가 규정되어 있다.

百病之始起也 必生於風雨寒暑 循毫毛而入 理(중략) 人之有常病也 亦因其骨節 皮膚 理之不堅固者 邪之所舍也 故常爲病也⁸³⁾

80) 『黃帝內經』의 七情致病論은 그 발병특성과 발병의 부위 곧 상응장부가 일괄적으로 규정되어 있다는 점에서 유학적 四性情論에 의거한 이제마의 四象臟理論과는 엄격하게 분리되어 논의되어야 할 것이다. 이는 『黃帝內經』에 喜情이 心에서 發한다거나 暴喜가 心을 傷한다는 기술들이 이제마가 유학적 전통속에서 肺脾肝腎 四臟과 心을 이분한 心身구도속에서는 전혀 용인이 되지 않는다는 점에서 명백히 드러나는 것이다.

81) “夫百病之所始生者 必起於燥濕寒暑風雨 陰陽喜怒 飲食居處” 『內經靈樞』 順氣一日分爲四時

82) 『동의병리학』 (고문사, 1990. 문준진, 안규석, 최승훈 공저) p32

83) 『黃帝內經 靈樞』 五變

규격화된 인간의 骨節, 皮膚, 理가 견고하지 않으면 風雨寒暑라는 병인이 발병을 일으키게 된다.

夫百病之始生也 皆生於風雨寒暑 清濕喜怒 喜怒不節則傷臟 風雨則傷上 清濕則傷下⁸⁴⁾

각 병인은 그 발병부위가 규정되어 있다. 風雨寒暑, 清濕, 喜怒는 각기 그 특성에 따라 臟을 傷하거나 上部를 傷하거나 下部를 傷한다.

是故百病之始生也 必先於皮毛 邪中之則 理開 開則入 客於絡脈 留而不去 傳入於經 留而不去 傳入於腑 粟於腸胃⁸⁵⁾

皮毛, 理, 絡脈, 經, 腸胃를 갖추고 있는 인체의 규격화된 구조에서 병인은 일률적으로 皮毛, 理, 絡脈, 經, 腸胃의 순차로 발병을 일으킨다.

憂思傷心 重寒傷肺 忿怒傷肝 醉以入房 汗出當風 傷脾 用力過度 若入房汗出浴則傷腎⁸⁶⁾

'憂思'라는 병인은 누구를 막론하고 心이라는 臟을 傷하고 '심한 추위'는 누구를 막론하고 肺를 傷하며 '忿怒'라는 병인은 肝이라는 臟을 傷하며 누구든 '醉以入房'하면 脾라는 臟을 傷하며 '入房汗出浴'하면 누구든 腎을 傷하게 된다. 인간의 내적 정서의 격동이든, 성생활의 부적이든, 심한 추위든 간에 모두 일률적으로 발병부위가 정해져서 肝心脾肺腎의 五臟에 대한 발병의 원인으로 작용한다. 각 병인은 각 발병부위가 정해져 있다. 이러한 병인은

肝心脾肺腎 五臟자체내의 내적 상호작용과 관계없이 규정된 부위에 발병을 일으킨다.

清氣大來 燥之勝也 風木受邪 肝病生焉 熱氣大來 火之勝也 金燥受邪 肺病生焉 寒氣大來 水之勝也 火熱受邪 心病生焉 濕氣大來 土之勝也 寒水受邪 腎病生焉 風氣大來 木之勝也 土濕受邪 脾病生焉⁸⁷⁾

清氣, 熱氣, 寒氣, 濕氣, 風氣는 각각 五行相勝에 따라 肝, 肺, 心, 腎, 脾에 병을 일으킨다. 저밖의 五氣는 인간의 내적 상태와는 무관하게 五行구도에 따라 五臟이라는 일정 부위에 각각의 병을 生한다. 이와 같이 병인들이 발병주체인 인간과 무관하게 인간밖에서 외재화되어 있다.

喜怒哀樂의 性情에 의해 네가지의 臟局을 갖춘 인간으로부터 이제마는 병인을 다음과 같이 설정하고 있다.

幼年 七八歲前 聞見未及而 喜怒哀樂膠着則成病也 慈母宜保護之也 少年 二十四五歲前 勇猛未及而 喜怒哀樂膠着則成病也 智父能兄宜保護之也⁸⁸⁾

'喜怒哀樂膠着則成病'이라며 이제마는 다음아닌 主체내의 喜怒哀樂이라는 性情의 편급적 발로가 병인임을 명시하고 있다.

너는 少陽人인즉 哀怒偏急을 주의하여 합부로 哀怒의 情을 發하지 말라 哀怒의 情을 合부로 發하지 아니하면 平生에 病이 없을 것이라고 말씀하셨다. 내가 지

84) 『내경병리학』 최승훈, 통나무 1993, 1판 p67. 『內經 靈樞』百病始生

85) 『내경병리학』 최승훈, 통나무 1993, 1판 p88. 『內經 素問』皮膚論

86) 『黃帝內經 靈樞』百病始生

87) 『黃帝內經 素問』至真要大論

88) 『東醫壽世保元』廣濟說

금까지 삼가 지키고 그 訓戒를 억이지 않았다. 내가 어려서 병이 많았으나 三十以後부터는 자못 健康한 것은 先生의 敎訓한 德이었다⁸⁹⁾.

이는 이제마 선생이 한양 남산 근처 이능화의 집에 머물며 『東醫壽世保元』을 저작하던 때 이제마가 이능화한테 직접 훈계한 말이다. '哀怒'의 감정이 발하지 않도록 주의하라며 이 '哀怒'의 情이 發하는 것을 주의만 하면 질병이 발생하지 않을 것임을 예견하고 있다. 이능화 또한 이를 주의함으로써 多病했던 유, 청년기이후 건강을 유지할 수 있었음을 토로하고 있다.

酒色之殺人者 人皆曰 酒毒枯腸 色勞竭精云 此 知其 一 未知其二也 縱酒者 厭勤其身 憂患如山 惑色者 深愛其女 憂患如刀 萬端心曲 與酒毒色勞并力攻之而 殺人也⁹⁰⁾

酒毒과 色勞만이 사람을 죽게하는 것이 아니라 厭勤其身하고 深愛其女하여 如山如刀와 같은 憂患이 바로 사람을 죽게한다는 이 기술은 이제마가 가장 중요한 병인으로서 발병 주체의 내적 상황에 주목하고 있음을 잘 예시해 주고 있다.

太陽人 膈病 太重於解 病而 怒心所傷者 太重於哀心所傷也 太陽人 哀心深着則 傷表氣 怒心暴發則 傷裡氣 故 解 表證 以戒哀遠怒 兼言之也⁹¹⁾

太陽人的 膈病은 해역병보다 훨씬 위중하다. 怒心으로 傷한 바가 哀心으로 傷한 것보다 훨씬 위중한 것이다. 太陽人的 哀心이 깊이 고착되면 表氣를 傷하게

되고 怒心이 갑작스럽게 발하면 裏氣를 傷한다. 따라서 해역은 표증이지만 裏를 경계하고 怒를 멀리 하라고 함께 말한 것이다.

哀性の 深着과 怒情의 暴發이 太陽人的 病을 야기한다. 哀性과 怒情이 중요하게 작용하여 肺大肝小의 臟局을 갖춘 太陽人에게 질병을 일으키는 원인도 다름아닌 哀性과 怒情인것이다. 太陽人이 밥을 제대로 못먹고 구토하거나, 다리에 힘이 없어지는 질병이 외부의 邪氣가 침습하거나 氣血이 쇠잔한 것에 기인하는 것이 아니라 哀怒의 性情이 심착하거나 폭발해서 야기되는 것이다. 발병의 원인이 주체의 내부로부터 발현하는 性情으로 설정되고 있는 것이다. 이제마에 있어서는 外來六淫의 침습이나 氣血의 허약은 그 담화구성 속에 배제되고 있다.

太陰人 恒有怯心 怯心寧靜則居之安 資之深而造於道也 怯心益多則 放心桎梏而 物化之也 若 怯心 至於 心則 大病作而 也 者 太陰人病之重證也 少陽人 恒有懼心 懼心寧靜則居之安 資之深而造於道也 懼心益多則 放心桎梏而 物化之也 若 懼心 至於 恐心則 大病作而 健忘也 健忘者 少陽人病之險證也⁹²⁾

太陰人的 重證인 과 少陽人的 險證인 健忘도 腦髓가 부족하거나 心陰이 부족해서가 아니라 怯心과 懼心이라는 마음의 불안이 점차로 커져서 이르게 된 상황이다.

少陰人 喜好不定而 計窮力屈則 心煩躁也 少陰病 傷寒 欲吐不吐 心煩 但欲寐者 此 非計窮力屈者之病乎 蓋

89) 『조선명인전』 조선일보사 발행, 이능화가 쓴 이제마 전에서 그대로 인용. 맞춤법도 원문을 그대로 따랐다.

90) 『東醫壽世保元』 廣濟說

91) 『東醫壽世保元』 太陽人內觸小腸病論

92) 『東醫壽世保元』 四象人辨證論

喜好者 所慾也 何故 至於計窮力屈而 得此少陰病乎 何
不早用君子寬平乎⁹³⁾

少陰人이 좋아하고 기뻐함 — 喜好가 정해진 바가 일
정치 않아 도모하려는 바가 궁색해지고 움츠러들면
心이 煩躁하게 된다. '少陰病 傷寒 欲吐不吐, 心煩,
但欲寐'의 이 병증이 어찌 계획하는 바가 궁색해져
힘이 움츠러든—計窮力屈로 인한 병이 아니겠는가.
대개 喜好라는 것은 욕구하는 바이다. 무엇때문에 計
窮力屈에까지 이르러 이 소음병을 앓게 되었겠는가.
어찌 미리미리 군자의 너그럽고 평정한 마음씀씀이를
갖추지 않았는가?

정통적인 『傷寒論』 주석가들은 일련의 일반적인
상한병의 변화과정의 후기단계로서 少陰病을 정의
하여 正邪相爭日久로 陽氣가 소모되어 虛寒證으로
이행하는 마지막 단계에 나타나는 것으로 파악하지
만 이제마는 이를 '喜好不定而計窮力屈'이라는 少
陰人의 내적 상태가 少陰人에게 곧바로 이러한 위
급한 병정의 단계로 초래했음을 밝히고 있다.

少陰之爲病 脈微細 但欲寐也

이는 소음병 제강이다. 이의 정통적 주해는 대개
다음의 맥을 따르고 있다.

少陰腎經 陰盛之臟也 少陰受邪則陽氣微 故 脈微細也
衛氣行陽則寤 行陰則寐 少陰受邪則陰盛而行陰者 多
故但欲寐也 此少陰病之提綱 後凡稱少陰病者 皆指此脈
證而言也 ⁹⁴⁾

少陰腎經은 陰盛의 臟이다. 少陰이 邪를 받으면 陽氣

가 적어지는 까닭에 脈이 微細하다. 衛氣가 陽으로
行하면 잠이 깨게 되고 陰으로 行하면 잠이 들게 된
다. 少陰이 邪를 받으면 陰이 盛해져 陰으로 行하는
바가 많아지는 까닭에 오직 잠을 자고 싶어 한다. 이
것은 少陰病의 提綱으로 후에 조문마다 '少陰病'이라
고 칭하는 것은 모두 이 脈과 證을 지정하여 말하는
것이다.

少陰을 足少陰 腎經이라는 모든 인간이 갖추고
있는 보편적 구조물인 十二經脈 중의 하나로 해석
하였고 이에 의거하여 이 陰盛의 臟인 腎經에 邪가
들어옴으로서 '脈微細 但欲寐'의 병증이 출현했음
을 설명하고 있다. 陰盛의 臟인 腎經에 邪氣가 들
어왔으므로 陽氣가 적어져 脈이 微細해진 것이며
이 陰盛의 臟에 邪氣가 침범함으로 해서 衛氣가 陰
으로 行하는 바가 많아짐으로서 欲寐하는 것이다.
곧 인체 외부에 실체화된 邪氣와 인체의 보편적 구
조물 중 하나인 腎經과의 관계속에 이 병증의 출현
을 해석하고 있는 것이다. 이는 곧 足少陰腎經을
가진 일반 사람들에게는 누구를 막론하고 언제나
邪氣가 이 腎經에 까지 침입하게 되면 이러한 병증
이 발생할 수 있음을 전제하고 있는 것이다. '喜好
不定而計窮力屈'이라는 少陰人의 고유한 내적 상태
가 少陰人에게만 곧바로 이러한 위급한 고유의 병
증을 일으킨다는 이제마의 관점과는 엄연하게 대비
되고 있는 것이다.

此證 原委 勞心焦思之餘 胃院衰弱 表局虛薄 不勝寒而
外被寒邪所圍 正邪相爭之形勢 客勝主弱 ⁹⁵⁾

이 證은 원래 勞心焦思한 끝에 胃院이 쇠약해지고 表

93) 『東醫詩世保元』 少陰人胃受寒裡寒病論

94) 青, 吳謙, 『醫宗金鑑』 訂正傷寒論注

95) 『東醫詩世保元』 太陰人胃院受寒表寒病論

局이 虛薄해져 寒을 이기지 못하여 밖으로부터 寒邪에 의해 둘러쌓임을 당한 것이니 正邪가 서로 싸우는 형세에 있어 침입자가 이기고 지키는 자가 약화되고 있는 상태이다.

여기서 '此證'이란 惡寒이 4—5일간 지속된 후 發熱汗出이 발생하며 이러한 병정이 교대로 무려 40여일간 반복적으로 지속되는 '太陰人 傷寒表證寒厥'을 가리킨다. 정통적 증치의학에서 외래육음에 의한 표증의 범주에 속하는 이러한 병증에 대해서도 이제마는 그 근본 원인이 '勞心焦思'라고 밝히고 있다.

太陰人證 有夢泄病 一月內 三四發者 虛勞重證也(중략) 此病 出於謀慮太多 思想無窮⁹⁶⁾

太陰人の 병증에는 몽설병이 있는데 1개월내에 세내번 정도 발하는 것은 허로의 중증이다. (중략) 이 병은 謀慮太過, 思想無窮한데서 기원하는 것이다.

대개 증치의학에서 허약과 과로에 속하는 夢泄이라는 병증도 몸안의 장부가 허약해서 발생한 것이 아니라 발병주체의 문제 곧 생각이 번잡하고 고민이 많은데서 생긴다고 말하고 있다.

凡 太陰人 勞心焦思 屢謀不成者 或有久泄久痢 或淋病 小便不利 食後 滿 脚腿無力病⁹⁷⁾

무릇 太陰人이 勞心焦思하고 누누히 일을 도모해도 못 이룬 끝에 久泄, 久痢, 淋病, 小便不利, 食後 滿, 腿脚無力的 병을 앓게 된다.

오랜 설사나 소변불리, 밥먹고 소화가 되지 않고 더부룩함, 다리 근육에 힘이 없어지는 병들이 물리적 구조의 약화에 기인하는 것이 아니라 발병주체의 '勞心焦思'에 의한 것이라고 말하고 있다.

此病 非必不治之病也 此少年 得病 用藥一周年後 方死 蓋 此病原委 侈樂無厭 慾火外馳 肝熱大盛 肺燥太枯之故也 若此少年 安心滌慾 一百日而 用藥則 焉有不治之理乎⁹⁸⁾

이 병은 결코 치료 못할 병은 아니다. 이 소년이 병을 얻고 1년간을 약을 쓰다가 마침내 죽게 되었다. 이 병은 원래 쾌락을 좇기를 그치지 아니하여 욕망의 불꽃이 밖으로 번져 肝에 熱이 심해지고 肺의 乾燥함이 심해진데 기인한 것이다. 만약 이 소년이 마음을 안정시켜 慾火를 씻어내고 백일간 약을 썼다면 어찌 치료되지 않았겠는가?

소변량이 폭증하고 물을 많이 마시게 되는 太陰人 燥熱病도 그 원인은 '侈樂無厭 慾火外馳'로 인한 것이다. 이러한 불치의 병도 주체 스스로의 노력—安心滌慾의 바탕위에 약을 쓴다면 치료는 가능한 것이라고 보았다.

勞心焦思則 陽氣下陷 重濁而 鬱熱於頭面四肢也 此 火氣也 耗陽也⁹⁹⁾

勞心焦思하면 陽氣가 밑으로 내려가 무겁고 탁해져 頭面四肢에 뭉쳐져 熱을 발생시킨다. 이는 火氣로 陽을 깎아 먹는다.

환자의 노심초사라는 내적 상황이 다른아닌 증치

96) 『東醫壽世保元』 太陰人肝受熱裏熱病論
97) 『東醫壽世保元』 太陰人肝受熱裏熱病論
98) 『東醫壽世保元』 太陰人肝受熱裏熱病論
99) 『東醫壽世保元』 少陽人胃受熱裏熱病論

의학에서 주요한 개념인 陽氣 곧 正氣¹⁰⁰⁾를 모손시키는 것이다.

大人之志意魂魄 以治國平天下爲心故 其精神其血 深遠廣大也 細人之志意魂魄 以富家貴身爲心故 其精神其血 淺近狹小也 大人之屈伸動靜 以誠心敬身爲身 故其身首股肱 中規矩準繩也 細人之屈伸動靜 以放心懶身爲身故 其身首股肱 不中規矩準繩也¹⁰¹⁾

大人の 志意魂魄은 治國平天下로 그 중심을 삼은 까닭에 그 精神氣血이 深遠廣大하다. 細人の 志意魂魄은 富家貴身으로 그 중심을 삼은 까닭에 그 精神氣血이 淺近狹小하다. 大人の 屈伸動靜은 몸을 성실히 하고 마음을 공경함으로 그 바탕을 삼은 까닭에 그 身首股肱이 規矩準繩에 꼭 들어맞는다. 細人の 屈伸動靜은 마음을 방만히 하고 몸을 게을리 함으로서 그 바탕을 삼은 까닭에 그 身首股肱이 規矩準繩에 맞지 않게 된다.

이는 『東醫壽世保元』보다 10년 정도 앞서서 저술된 『格致藥』의 獨行篇 후반부에서 발췌한 부분이다. 精神氣血과 身首股肱이라는 인체의 구성요소와 물리적 구조의 균형과 충족도가 주체의 내적 마음

가짐과 몸의 태도로부터 결정된다는 이 기술도 결국 '正氣'라는 것은 주체 자신에 의해 자발적으로 산생되는 것이며 이의 충족도와 균형을 저해하는 '邪氣'도 마찬가지로 주체에 의해 자생되는 것임을 암시하고 있다¹⁰²⁾.

이상에서 볼 때 四象臟理論에서는 개별적 性情의 발로양상 자체가 발병의 주요한 원인으로 규정되어 있다. 사실 이렇게 병인을 파악하는 시각은 인간을 사회속에 설정하고 있는 것으로부터의 필연적인 귀결일 수 밖에 없다. 병인은 따로 밖에서 객체적으로 존재하는 것이 아니라 바로 병을 앓는 주체의 암묵적 습관인 '性情의 발로 과정' 속에 함장되어 있는 것이다.

4) 병증의 평가에 있어서

증치의학에서는 개별적 구체성을 초월한 인간에 대한 보편적 규정과 객체화되어 규격화된 병인의 설정이라는 틀속에서 발병주체의 개별적 특성에 관계없이, 일방적인 병인의 작용과 이에 대한 획일화된 구조를 보지한 인체의 대응이라는 구도 속에서

100) 이제마가 동의수세보원에서 쓴 정기라든가 양기의 의미는 증치의학에서 邪氣에 대응하는 正氣의 개념이 아니라 “발병주체의 性情의 順動에 의해 보장되는 내적 상태”를 지칭한다. 邪氣 또한 발병주체로부터 객체화되어 규정된 분리, 제거되어야 할 무엇이 아니라 “발병주체의 喜怒哀樂 성정의 暴動浪動”을 지칭하는 것이다.

101) 『格致藥』 獨行篇 후반부

102) 이제마는 인간 주체의 사회적 적극성이 건강을 보장한다고 생각했다. 유학자로서 이제마는 의학의 양생론을 孟子의 大丈夫론 속에서 수용하고 있는 것이다. 治國平天下를 지향하며 敬心誠身하는 大丈夫 — 大人君子는 애편 수가 없다. 이러한 이제마의 논맥을 따른다면 인간은 자연상태에서, 곧 喜怒哀樂의 性情의 未發時에는 애편 수가 없는 것으로 전제되어야 한다. 자연적으로 인간은 건강하게 자연과 호혜적 관계속에 태어났음이 전제되고 있다. 그럼에도 불구하고 인간은 사회속에서 喜怒哀樂의 膠着으로 병을 스스로 일으키게 된다. 자연속에서의 인간은 이미 자연과 호혜적인 관계에 있는 것이다. 사회적 관계속에서 喜怒哀樂의 暴動浪動 이후에야 병이 난다는 설명은 자연속에서는 병이 일어날 수 없다는 전제가 먼저 선행되어야 한다. 논자는 이점이 이제마 사상의학의 한계점이 아닌가 생각된다. 이러한 엄격한 논리적 맥락을 관철한다면, 天地自然과 한 생물체로서의 인간과의 관계에서 발생한 질병의 이해에 있어서는 — 물론 이제마는 모든 질병이 사회적 존재인 인간 주체의 문제로부터 발생한다고 보았지만— 天下라는 인간군거속에서 喜怒哀樂의 暴動浪動에 의해 질병이 발생한다는 발병론을 적용하기에는 부적합한 것이라 생각되기 때문이다.

일률적으로 적용가능한 '證'의 분류체계가 성립한다. 이에 반해 사상의학에서는 太少陰陽人으로 개별화된 발병 주체의 喜怒哀樂性情의 편차적 발로과정속에 太少陰陽人 각각의 내적 상황 — 臟局형성에 의거한 병증에 대한 개별 분류 및 평가체계가 성립한다. 이제마에 있어서는 喜怒哀樂의 편급적 발로의 과정속에서 분화된 臟局의 편급적 분화자체가 태소음양인 각각의 고유병증의 발생을 직접적으로 가능하게 하는 것이다. 따로 발병주체와 고립되어 객관적으로 실체화된 병인의 공격에 대한 발병주체의 반응이라는 증치의학적 병증발생의 구도와는 그 해석의 맥락을 달리하고 있다.

질병의 발생, 발생과정에 있어서 발병인자가 일으키는 각종 병리적 손상과 그 손상에 대응하기 위한 인체 正氣와의 상호투쟁은 질병발전 과정의 始終에 걸쳐 있으며 쌍방의 力量對比는 질병발전의 방향과 結局을 決定짓는다¹⁰³⁾.

질병의 發生은 人體 正氣와 邪氣에 관계가 있는데, 邪氣는 正氣와 상대되는 말로서 外感六淫 內傷七情 疫癘 痰飲 瘀血 食積 등과 같이 인체에 유해한 발병인자를 가리킨다. 그러므로 東醫 發病學은 질병의 발생을 모두 正邪相爭과 正不勝邪의 구체적인 반영으로 인식하였다 즉 機體가 어떠한 조건에서 내재하는 항병능력 및 회복능력과 발병인자 사이에 서로 투쟁하는 과정이며 이 과정 가운데 機體 내부의 統一性和 機體와 外界環境과의 統一性에는 계속적으로 변화가 일어나서 인체의 正氣不足으로 病邪에 저항할 수 없거나, 病邪가 인체에 침습한 역량이 正氣를 초월했을 때 비로소 발병하게 되며 아울러 각 臟腑組織陰陽氣血의 失調와 臟腑經絡生理功能의 문란이 나타나서 인체의 주위환경에 대한 적응능력이 저하되어 노동능력

과 생활능력의 저하나 상실이 뚜렷하게 나타난다. 그러므로 질병의 과정은 正邪가 相爭하는 과정이며 이 과정 가운데 존재하는 "正"과 "邪"사이의 力量對比와 消長盛衰變化는 질병發展과 轉歸과정의 근본원인에 직접 영향을 미친다¹⁰⁴⁾.

이 기술은 전통적인 증치의학의 질병의 발생과 병정의 변화 및 병증의 발생에 대한 해석을 잘 대변해 주고 있다. 병인은 "邪氣는 正氣와 상대되는 말로서 外感六淫 內傷七情 疫癘 痰飲 瘀血 食積 등과 같이 인체에 유해한 발병인자를 가리킨다"로서 인체로부터 분리된 실체인 '邪氣'로 지정되며 이에 대해 '正氣'는 "正氣라는 것은 인체의 기능활동과 질병에 대한 방어 투쟁 및 회복능력을 가리킨다"로 지정되어 正氣와 邪氣가 명백하게 서로 상대적으로 고립되어 객체화되어 있다. 따라서 이 둘간의 관계는 대개 '방어', '투쟁', '相爭' '不勝' '力量對比' 등 대적적으로 표현되고 있는 것이다. 또한 이의 발병장소로서 "臟腑經絡組織陰陽氣血"이라는 인체의 보편적인 구조물과 구성요소가 설정되고 있다. 外感六淫 內傷七情 疫癘 痰飲 瘀血 食積 등과 같이 인체에 유해한 병인의 작용과 이에 대한 획일화된 "臟腑組織, 經絡, 氣血陰陽"의 구조를 보지한 인체의 대응이라는 일률적 구도 속에서 "동일한 병인에 의해, 인체의 동일한 부위에 발생한 병증은 누구나에게 동일하게 발생한다"는 일반 "證治"를 위한 기본 전제가 성립하게 되는 것이다. 이렇게 발병과 병정을 이해함으로써 症狀, 徵候 脈型 등을 인간의 개체성을 초월하여 일률적으로 범주화 될 수 있는 '證'의 분류체계의 성립을 보장하게 되는 것이다.

103) 『동의병리학』 (고문사 1990 문준전, 안규석, 최승훈) p78

104) 上冊 p79

少陽人 有嘔吐則 必有大熱也 少陰人 有嘔吐則 必有大寒也 太陰人 有嘔吐則 必病愈也 今 此 噎膈反胃 不寒不熱 非實 非虛則 此 非太陽人病而 何也? 解休者 上體完健而 下體解 然 不能行去之謂也 少陰少陽太陰人有此證則 他證疊出

少陽인이 구토의 증상이 있으면 반드시 대열이 있게 된다. 少陰인이 구토의 증상이 있게 되면 반드시 대한이 있게 된다. 太陰인이 구토가 있으면 반드시 병이 낮게 된다. 이로 볼 때 지금 논한 이 噎膈反胃 不寒, 不熱, 非實, 非虛의 병증은 곧 太陽人 병이 아니면 무엇이겠는가? 解休이라는 것은 상체는 이상없이 건강한 반면 하체가 힘이 없이 풀어져 걸지 못하는 것을 이르는 것이다. 少陰人, 少陽人, 太陰人등이 이 구토의 증을 갖게 되면 다른 여러가지 증이 수시로 나타나게 된다.

이는 이제마가 經驗未遍으로 僅成簡約하게 서술했다¹⁰⁵⁾는 太陽人病證論중 '解休病'에 대한 감별을 제시한 부분이다. 상기에 서술된 바와 같이 기존의 증치의학에서처럼 발병주체에 관계없이 다른 여러 일반 증상과 차별화되지 않은 '嘔吐'라는 증상의 하나가 아니라 太少陰陽人에 이미 내재된 臟局형성의 다름에 의거하여 嘔吐라는 병증의 경중이 달리 평가되어야 함을 지도하고 있는 것이다. 少陽人과 少陰人의 경우 구토는 대열, 대한의 병증으로 이와 관련한 다른 증상이 더불어 나타나고 太陰人의 경우는 곧 병이 나오려는 단계에 나오며 太陽人의 경우는 별 여타의 증상이 동반되지 않는 太陽人 고유의 '太陽人外感腰脊病—解休'의 병증으로 평가되어야 하는데 증치의학에서는 이를 바르게 평가하지 못하고 애매한 "不寒不熱非實非虛"의 범주에서 평가하고 있었음을 지적하고 있다. 이와 같이 이제마의 병증론에 있어서는 하나의 병증 또는 증상은 그

것 자체로서만 의미를 갖지 않는다. 증치의학에서는 병인이 객관적으로 규정되어 있고 인체구조 또한 표준적으로 규격화되어 있어 발병을 좌우하는 전제적 상황이 이미 불변적으로 고정되어 있기 때문에 발병이후에 발생하는 증상, 증후의 재현성, 반복성이 보장되어 바로 그것 자체들간의 정의와 관계속에서 '證'이 분류되어 범주화되고 평가되는 것이 가능해지는 것이다. 그러나 이제마의 병증론에서 모든 병증은 그 병증이 발생한 주체의 臟局의 구도속에서 바로 그 발병주체를 결정하고 있는 장부의 국면이 제공한 발병의 상황속에서 의미를 갖고 輕重危險의 정도가 달리 평가되는 것이다. 따라서 太少陰陽人의 경중위험의 병증이 각각 다르게 지정되며 건강상태를 판정하거나 위중의 징후를 예견해 주는 각각의 변화 또한 다르게 변별되어 있는 것이며 약물 효과의 평가마저도 달라지는 것이다. 다음은 이러한 구체적인 예들이다.

太陽人 小便旺多則 完實而無病 太陰人 汗液通暢則 完實而無病 少陽人 大便善通則 完實而無病 少陰人 飲食善化則 完實而無病

이는 太少陰陽人마다 그 完實無病의 상태를 반영하는 몸의 변화가 각각 다르게 지정되고 있는 경우이다.

古醫 又言 汗多亡陽 下多亡陰 此言是也 何謂然耶 少陰人 雖則冷勝 然 陰盛格陽 敗陽外通則 煩熱而 汗多也 此之謂 亡陽病也 少陽人 雖則熱勝 然 陽盛格陰 敗陰內通則 畏寒而 下多也 此之謂 亡陰病也 亡陽亡陰病 非用藥 必死也 不急治 必死也

이는 少陰人과 少陽人이 각각 동일한 위급의 상

105) 『東醫壽世保元』 “太陰人 太陽人論 則僅成簡約 蓋經驗未遍而 精力已憊故也”

태이지만 각각 亡陰과 亡陽으로 다름을 지적하고 있는 부분이다. 그 증은 각기 “煩熱而汗多”와 “畏寒而下多”로서 다르지만 “非用藥 必死也 不急治 必死也”일 정도로 위급하다고 말하고 있다. 동일한 위급의 정도이지만 少陰, 少陽人에 따라 그 드러나는 ‘證’에 있어서는 달라짐을 주지시키고 있다.

少陰人 病愈之汗 人中先汗而 一次發汗 胸膈壯快而 活潑 亡陽之汗 人中 或汗 或不汗 屢次發汗 胸膈悶燥而 下陷也 少陽人 病愈之泄 手足掌心先汗而 一次滑泄 表氣清寧而 精神爽明 亡陰之泄 手足掌心不汗 屢次泄利 表氣潮寒而 精神鬱冒

이는 예후를 결정하는 변화가 少陰人과 少陽人에 가서 동일한 ‘汗’의 양상으로 나타남에도 불구하고 그 다름을 면밀하고 엄격하게 변별하고 있음을 보여주고 있다. 이제마에 있어 四象人의 몸의 변화는 어느 것도 동일하게 평가되고 있지 않음을 명백히 보여 주고 있다.

乾薑 良薑 陳皮 青皮 香附子 益杏仁 能利少陰人小便
荊芥 防風 羌活 獨活 茯苓 澤瀉 能利少陽人小便

소변을 이롭게 하는 동일한 효과를 나타내지만 그 작용하는 사람에 따라 약물은 달라지게 된다. 약물효과 또한 四象人의 臟局長短의 구도속에서 다르게 평가되고 있음을 간략하게 보여주고 있다.

지금부터는 보다 본격적으로 병증평가에 대해 논구하기로 한다.

古人 以六經陰陽論病故 張仲景 著傷寒論 亦以六經陰陽 該病證而 以頭痛 身疼 發熱惡寒 脈浮者 謂之太陽病證 以口苦 咽乾 目眩 耳聾 胸脇滿 寒熱往來 頭痛發熱 脈弦細者 謂之少陽病證 以不惡寒 反惡熱 汗自出

大便秘者 謂之陽明病證 以腹滿時痛 口不燥 心不煩而自利者 謂之太陰病證 以脈微細 但欲寐 口燥 心煩而自利者 謂之少陰病證 以初無腹痛自利等證而 傷寒六七日 脈微緩 手足厥冷 舌卷囊縮者 謂之厥陰病證

六條病證中 三陰病證 皆少陰人病證也 少陽病證 即少陽人病證也 太陽病證 陽明病證則 少陽人 少陰人 太陰人病證 均有之而少陰人病證 居多也

옛사람이 六經陰陽으로 병을 논한 까닭에 張仲景이 『傷寒論』을 서술할 때도 또한 六經陰陽으로서 병증을 이해하여 ; 頭痛 身疼 發熱惡寒 脈浮를 太陽病證으로, 口苦 咽乾 目眩 耳聾 胸脇滿 寒熱往來 頭痛 發熱 脈弦細를 少陽病證으로, 不惡寒 反惡熱 汗自出 大便秘를 陽明病證으로, 腹滿時痛 口不燥 心不煩而自利를 太陰病證으로, 脈微細 但欲寐 口燥 心煩而 自利를 少陰病證으로, 初無腹痛自利等證而 傷寒六七日 脈微緩 手足厥冷 舌卷囊縮을 厥陰病證으로 나누었다.

이 여섯가지 병증 중 三陰病證은 모두 少陰人 병증이며, 少陽病證은 곧 少陽人 병증이며, 太陽病證과 陽明病證에는 少陽人, 少陰人, 太陰人병증이 모두 다 있는데 그 중 少陰人 병증이 가장 많다.

이는 이제마가 張仲景이 六經陰陽으로 병증을 나누어 기술한 것과 자신의 太少陰陽人병증의 상관정도를 대략적으로 비교한 것이다. 張仲景의 기술에서는 오직 ‘證’의 다름에만 주목하여 병증을 분류하고 있음을 확인할 수 있다. 역대의 정통적 주석들은 이러한 병정의 변화를 邪正盛衰와 風, 寒, 濕, 熱이라는 病因의 특성과 발병부위— 주로 十二經脈과 五臟六腑—에 주목하여 이들 六經病證의 경중과 변화를 설명한다. 이와같은 정통적 시각에서는 이들 六經病證은 한 사람한테도 正氣와 邪氣의 강약 구도와 침범한 병인의 종류와 침범 부위에 따라서 모두 일어날 수 있음을 가정한다. 또한 당연히 모든 사람에게 이 여섯 조목의 병증이 일어날 수 있

음을 전제한다. 그러나 이제마는 太少陰陽人の 개별적 차이에 따라 張仲景의 병증기술들 중 특정 사람들의 군에서 반드시 일어나는 병증과 절대로 발생할 수 없는 병증을 확연하게 구분하고 있는 것이다. 이제마에 의하면 張仲景이 기술한 삼음병은 少陰人이라는 일군의 사람들에게만 발생한다. 그 이외의 사람들에게는 절대로 발생할 수 없는 것이다. 張仲景이 기술한 소양병증은 少陽人의 臟局을 가진 사람들에게서만 발생한다. 절대로 다른 臟局을 가진 사람들에게서는 발생할 수 없는 것이다.

岐伯曰 傷寒一日 巨陽受之故 頭項痛 腰脊強 二日 陽明受之 陽明主肉 其脈挾鼻 絡於目故 身熱 目疼而鼻乾 不得臥也 三日 少陽受之 少陽主膽 其脈循脇 絡於耳故 胸脇痛而耳聾 三陽經絡 皆受病而 未入於臟故 可汗而已 四日 太陰受之 太陰脈 布胃中 絡於故 腹滿而乾 五日 少陰受之 少陰脈 貫腎 絡於繫舌本故 口燥舌乾而渴 六日 厥陰受之 厥陰脈 循陰器而 絡於肝故 煩滿而囊縮 三陰三陽 五臟六腑 皆受病 榮衛不行 五臟不通則 死矣

岐伯所論 巨陽少陽少陰經病 皆少陽人病也 陽明太陰經病 皆太陰人病也 厥陰經病 少陰人病也

이는 岐伯이 巨陽, 陽明, 少陽, 太陰, 少陰, 厥陰의 여섯 경맥의 부위에 '寒'이라는 邪氣가 침범함으로써 인체내의 六經의 분포에 따라 병증을 분류해석한 것과 이제마 자신의 四象人병증과 비교한 것이다. 岐伯은 어떤 경락이 寒邪의 침범을 받았는가에 주목하여 여러 병증이 발생하는 이유를 설명하고 있는데 반해서 이제마는 그 증의 양상에 비추어 그러한 양상의 병증은 바로 太少陰陽人중의 누구의 어떤 병임을 지정하고 있다. 岐伯은 삼일째 되는날은 '主膽 其脈循脇 絡於耳' 하는 少陽經脈이 '受之' 하기 때문에 '胸脇痛而耳聾' 이 나타난다고

설명하고 있다. 그러나 이제마는 상한병에 '胸脇痛而耳聾'의 증상은 少陽人에게서만 상한병의 과정 중에 나타날 수 있는 것으로 규정하고 있다.

中古戰國秦漢之時 醫家單方經驗 其來已久 汗吐下三法始爲盛行 太陽病 表證因在者 或以麻黃湯 發汗 或以豬湯 利小便 或以承氣湯 下之 承氣湯下之則 下利不止之證作矣 麻黃湯 豬湯 發汗 利小便則 胃中燥煩實大便難之證作矣 仲景 有見於此故 以脾約之自汗出 自利小便者 脾之潤氣 漸約 亦將爲胃燥煩實之張本矣 然 脾約自脾約也 胃家實 自胃家實也 寧有其病 先自脾約而後至於胃家實之理耶 胃家實 脾約 二病 如陰證之太陰 少陰病 虛實證狀 顯然不同 自太陽病 表證因在時 已爲兩路分歧 元不相合 太陽病 表證因在而 其人如狂者 鬱狂之初證也 陽明病 胃家實 不更衣者 鬱狂之中證也 陽明病 潮熱 狂言 微喘直視者 鬱狂之末證也 太陽病 發熱惡寒 汗自出者 亡陽之初證也 陽明病 不惡寒 反惡熱 汗自出者 亡陽之中證也 陽明病 發熱汗多者 亡陽之末證也 蓋 鬱狂證 都是 身熱 自汗不出也 亡陽證 都是 身熱 自汗出也

옛날 전국진한시대에는 의가들이 단방에 대한 경험을 이미 오랫동안 쌓아왔고 이후부터 汗吐下 삼법이 성행되기 시작하였다. 태양병의 표증이 발생했을 때, 때로는 麻黃湯으로 발한시키거나 때로는 豬湯으로 이뇨시키거나 때로는 承氣湯으로 瀉下시키거나했는데 承氣湯으로 瀉下시키면 '下利不止'의 증이 새로 생기게 되고 麻黃湯이나 豬湯으로 發汗시키고 利尿시키면 '胃中燥煩實 大便難'의 증이 새로 생기게 된다. 仲景이 이를 관찰했던 까닭에 脾約의 自汗出과 自利小便으로서 脾의 潤氣가 점차적으로 줄어들어 또한 장차 胃燥煩實의 장본이 된다고 했던 것이다. 그러나 脾約은 脾約이며 胃家實은 胃家實인 것이다. 어찌 그 병이 처음에는 脾約으로 시작해서 胃家實로 이르는 이치가 있겠는가. 胃家實, 脾約 이 두 병은 陰證의 少陰, 厥陰과 같이 그 허실의 증상이 완전히 다른 것이다. 太陽病表證이 있는 때부터 이미 두 길로 나뉘어 원래부터 서로 합해질 수 없는 것이다. '太陽病

表證因在而其人如狂'은 (少陰人 腎受熱表熱病)의 鬱狂之初證이며 '陽明病 胃家實 不更衣' 鬱狂之中證이며 '陽明病 潮熱 狂言 微喘直視'는 鬱狂之末證이며 '太陽病 發熱惡寒 汗自出'은 亡陽之初證이며 '陽明病 不惡寒 反惡熱 汗自出' 亡陽之中證이며 '陽明病 發熱 汗多'는 亡陽之末證이다. 대개 鬱狂證은 모두 '身熱 自汗不出'을 말하며 亡陽證은 모두 '身熱 自汗出'을 말하는 것이다.

여기서 이제마는 少陰人의 특성에 대해 몰랐던 仲景은 脾約과 胃家實이 다른 병임을 몰랐으며, 따라서 단순히 誤治나 병정의 심화로 인해 脾約에서 胃家實로 발전하는 것이라고 오해하고 있음을 지적하고 있다. 그리고는 仲景의 太陽病과 陽明病 체계에 대하여 少陰人의 鬱狂證과 亡陽證 初中末의 체계로 새롭게 재구성하여 '少陰人 腎受熱表熱病證'의 대강(大綱)을 세우고 있다.

脾約이나 胃家實은 일반적으로 傷寒表證의 병이 심화되어 전변되거나 誤治로 인해 발생하는 것으로 설명된다. 그러나 이제마는 이를 少陰人의 鬱狂證과 亡陽證으로 처음부터 완전히 그 맥을 달리하는 병정으로 파악하고 있다. 이제마는 仲景이 그러한 식으로 설명할 수 밖에 없었던 것은 少陰人에 대한 이해가 없었기 때문으로 간주하고 있다. 사실 仲景은 발병주체가 누구인가에 관계없이 특정 병인에 의한 발병은 동일한 병정으로 발전해 나아간다는 전제속에서 傷寒의 일반적 병정의 과정은 太陽病으로 시작해서 陽明病으로 진행한다고 간주한 것이다. 그러나 少陰人의 개별적 특성에 주목하고 있던 이제마는 '汗出'과 '汗不出'의 여부에 따라 脾約과 胃家實이 처음부터 少陰人의 亡陽과 鬱狂의 다른 병임을 구분하고 仲景의 太陽病에서 陽明病으로의 병정변화의 체계를 완전히 '少陰人腎受熱表熱病論'의 새로운 체계로 재구성한 것이다. 仲景에 의하면 '陽明病 潮熱 狂言 微喘直視'와 '陽明病 不惡寒 反

惡熱 汗自出'은 동일한 陽明病의 범주로 두 병증의 평가가 크게 달라지지 않는다. 그러나 이제마의 四象人병증체계에서 이들은 모두 '少陰人腎受熱表熱病'에 속하며 각기 鬱狂病이라는 輕症과 亡陽病이라는 險症으로 완전히 다르게 평가된다. '陽明病 潮熱 狂言 微喘直視'는 少陰人 鬱狂病으로 香砂養胃湯정도로 和解之하면 나올 수 있는 輕症이며 '陽明病 不惡寒 反惡熱 汗自出'은 少陰人 亡陽病으로 獨參八物湯이나 黃耆桂枝湯이나 黃耆桂枝附子湯 등을 급용해야 할 險症인 것이다.

少陽人病 中風 吐血 嘔吐 腹痛 食滯 滿 五證 同出一屬而自有輕重 浮腫 喘促 結胸 痢疾 寒熱往來胸脇滿 五證 同出一屬而自有輕重

少陽人 병증에 中風 吐血 嘔吐 腹痛 食滯 滿의 五證은 모두 동일한 병정에 속하며 나름대로 輕重의 정도가 있다. 浮腫 喘促 結胸 痢疾 寒熱往來胸脇滿의 五證도 모두 동일한 병정에 속하며, 나름대로 輕重의 정도가 있다.

中風 吐血 嘔吐 腹痛 食滯 滿의 병증들과 浮腫 喘促 結胸 痢疾 寒熱往來胸脇滿의 병증들은 증치의 학적 체계에서는 서로 완전히 다른 범주에서 병렬적으로 논의된다. 그럼에도 불구하고 이제마는 中風 吐血 嘔吐 腹痛 食滯 滿들과 浮腫 喘促 結胸 痢疾 寒熱往來胸脇滿들이 '同出一屬'한다고 밝히고 있다. 腹痛과 吐血이 동일한 병정으로 평가되고 있으며 浮腫과 痢疾이 '同出一屬'으로 평가받고 있다. 이와같이 병증을 바라보는 시각은 질병을 앓는 주체를 중심으로 질병을 이해하는 시각으로부터 기원하는 것이다. 곧 외부의 변화로부터 질병의 발생을 파악하려는 구도속에서는 이러한 5가지의 병증들에 대한 각각의 원인들이 따로 설정되고 발병부위가 각각 다르게 지정됨에 따라 각기 병렬적으로

다른 질병의 범주로 논의되지만 질병의 발생이 이미 내재하고 있는 주체 내부의 문제로부터 기원한다는 시각속에서는 표면적으로는 서로 다른 병증으로 나타나는 것처럼 보임에도 불구하고 少陽人이라는 주체의 특성에 기원한 동일 병정으로서 간주될 수 있는 것이다.

발병주체인 少陽人은 그 脾大腎小라는 臟局의 형성의 바탕 속에 哀怒의 性情이 强暴偏急하게 발로 함으로서 병을 초래한다는 四象人 발병론의 이 기본 틀은 中風 吐血 嘔吐 腹痛 食滯痞滿의 병증들과 浮腫 喘促 結胸 痢疾 寒熱往來胸脇滿의 병증들이 겹으로는 각기 달리 드러나고 있지만 실제로는 哀情과 怒性의 暴急이라는 두 가지 주요 원인으로부터 비롯한 '同出一屬'의 병증들이라는 새로운 병증평가의 기준을 제공하고 있는 것이다.

다음은 이제마가 消渴의 병증에 대해서 少陽人과 太陰人의 경우 달리 평가하고 치료를 제시한 부분이다.

消渴者 病人胸次 不能寬遠闊達而 陋固膠小 所見者 淺所欲者 速 計策 突 意思艱乏則 大陽清陽 上升之氣 自不充足 日月耗困 生此病也 胃局清陽 上升而 不充足於頭面四肢則 成上消病 大腸局清陽 上升而 不充足於胃局則 成中消病 上消 自爲重證而 中消 倍重於上消 中消 自爲險證而 下消 倍險於中消 上消 宜用 涼膈散火湯 中消 宜用 忍冬藤地骨皮湯 下消 宜用 熟地黃苦參湯 又宜 寬闊其心 不宜 膠小其心 寬闊則 所欲必緩 清陽上達 膠小則 所欲必速 清陽下耗

消渴病 小便反多 如飲水一斗 小便亦一斗 腎氣丸主之 論曰 此病 非少陽人消渴也 卽 太陰人燥熱也 此證 不當用 腎氣丸 當用 熱多寒少湯 加 藥本 大黃 嘗治 太陰人 年五十近衰者 燥熱病 引飲 小便多 大便秘者 用 熱多寒少湯 用藥本二錢 大黃一錢 二十貼 得效矣 後一月餘 用他醫藥五貼 此人更病 復用 熱多寒少湯 加

藥本 大黃 五六十貼 用藥時間 其病 僅僅支撐 後終不免死

증치의학에서는 일괄적으로 '上消者 舌上赤裂 大渴引飲 白虎湯主之 中消者 善食而瘦 自汗 大便硬 小便數 黃連猪 丸主之 下消者 煩躁引飲 小便如膏 腿膝枯細 六味地黃湯主之' 라든가 '渴而多飲 爲上消 消殺善飢 爲中消 渴而尿數 有膏油 爲下消' 라든가로서 분류되고 치법이 강구되고 있다. 이제마는 이중에서 少陽人의 消渴과 太陰人 燥熱病의 감별을 지적하고 각각의 병리기전 및 이에따른 치법과 처방을 달리 강구하고 있다. 기존 증치의학의 消渴病을 평가하고 처방을 강구하는 체계속에서는 이 太陰人 燥熱病에 대한 평가와 이에 '熱多寒少湯 加 藥本 大黃'의 처방을 강구하는 것은 도저히 생각할 수도 없는 것이었다.

다음은 浮腫에 대한 太陰人과 少陽人에 있어서의 병증 평가에 관련된 기술이다.

凡 太陰人病 若待浮腫已發而 治之則 十病九死也 此病 不可以病論之而 以死論之 可也 浮腫爲病 急治則 生 不急治則 危 用藥早則 易愈 用藥不早則 孟浪死也 此病 外勢平緩 似不速死故 人必易之 此病 實是急證 四五日內 必治之疾 不可十日論之也

浮腫 初發 當用 木通大安湯 或 荊防地黃湯 加 木通 日再服則 六七日內 浮腫必解 浮腫 解後 百日內 必用 荊防地黃湯 加 木通 二三錢 每日 一二貼用之 以清小便 以防再發 再發難治 浮腫 初解 飲食 尤宜忍飢而 小食 若 如平人大食則 必不復再發 大畏 小便赤也 小便清則 浮腫解 小便赤則 浮腫結

동일한 浮腫이지만 太陰人에 있어 浮腫의 발생은 생사가 경각에 달린 위급한 상황이며 少陽人에 있어서는 소변의 상태를 보아 투약하며 부종이 겹

로 드러나지 않게 된 이후에도 100일간 荊防地黃湯에 木通을 加하여 재발을 방지할 것을 권하고 있다. 浮腫이라는 병자체의 위급이 논구되지 않고 발병 주체가 누구냐에 따라 그 위급과 경중이 평가되고 치료가 달리 강구되고 있다.

증치의학에서는 확일적으로 규정된 인간과 병인, 그리고 이 둘간의 상호작용에 대한 지극히 일반적이고 보편적인 규율의 전제하에 개별증상들과 증후들이 따로 발병 주체로부터 고립되어 '證'의 체계로 범주화되고 그 경중이 평가된다. 반면 사상의학에서는 발병주체인 太少陰陽의 내적 臟局의 편재과정속에 개별 병증의 경중에 대한 평가 및 그 관련구조가 달라지게 된다. 곧 臟局의 長短과 이에 의한 體型氣象과 性質才幹, 容貌詞氣, 表裏陰陽의 升降과 內外呼吸聚散 등의 발병 주체의 변화구도를 바탕으로 개별증상과 증후들이 종속적으로 의미를 갖게 되고 위급경중의 구도가 재구성되는 것이다. 증치의학의 시선은 치법이 강구가 되고 처방의 적용 대상인 하나의 '證'을 구성하기 위해 질병이 드러내는 증상들의 묶음을 찾는다. 사상의학의 시선은 먼저 발병주체를 먼저 자세하게 관찰한다. 병증 자체에서 시선이 머물고 마는 것이 아니라 그 병증을 드러내고 있는 발병주체까지 깊이 응시하는 것이다.

5) 치료 및 예방에 있어서

증치의학에서는 약물에 의한 몸의 구조들의 보충과 병인의 제거가 주요 치료법이 되지만 사상의학에서는 性情발로의 편급의 조절이라는 '주체적 노력'이 강조된다.

齊梁 雖云助味 常食則損味 羊 雖云 禦寒 常着則攝寒 齊梁 羊 猶不可以常食常着 況藥乎 若論常服藥之有害則 反爲百倍於全不服藥之無利也 蓋有病者 明知其證則 必不可不服藥 無病者 雖明知其證 必不可服藥 歷觀於世之服鴉片煙 水銀 山蔘 鹿茸者 屢服則無不促壽者 以此占之則 可知矣 106)

기름진 음식이 맛을 돋운다고 항상 먹게 되면 입맛을 손상시킨다. 털옷이 비록 추위를 막아준다고 하지만 항상 입게 되면 추위를 더 타게 된다. 기름진 음식과 털옷은 항상 먹거나 입지 않는 것이다. 하물며 약을 항상 먹어서 되겠는가? 약을 상습적으로 복용할 때 가해지는 해로움을 논한다면 그 해로움은 약을 아예 멀리하고 그 약효의 이득을 구하지 않는 것에 100배 정도에 이른다. 대개 병 있는 자가 그 증을 잘 변별할 줄 알면 반드시 약을 복용해야 한다. 병 없는 자는 그 증을 잘 변별할 줄 알더라도 절대로 약을 먹어서는 안되는 것이다. 역대로 세상에 아편과 수은과 산삼, 녹용을 지속적으로 복용한 끝에 명을 재촉하지 않은 자가 없다는 것으로서 예증할 수 있으니, 복약의 해로움을 이로부터 알 수 있는 것이다.

기름진 음식과 털옷이 常服常着하면 궁극적으로 해롭게 작용하듯이 약도 병이 있고 증이 명확할 때는 반드시 복용해야 하지만 그렇지 않은 경우 상복을 해서는 아니됨을 밝히고 있다. 기존의 증치의학에서는 氣血이나 精을 보충하는 약물의 상복을 정당화하고 있다. 그러나 이제마는 무병상태에서 약물의 상복을 금하고 있다. 元氣나 正氣를 補養한다는 山蔘, 鹿茸 등의 약물의 상복을 금한다.

平心靜思則 陽氣上升 輕清而 充足於頭面四肢也 此 元氣也 清陽也 107)

106) 『東醫壽世保元』 少陰人 泛論
107) 『東醫壽世保元』 少陽人 胃受熱裏熱病論

마음을 가라앉히고 생각을 고요히 하면 陽氣가 가볍고 맑게 상승하여 頭面과 四肢에 충족된다. 이것이 바로 元氣이며 淸陽이다.

이제마는 '元氣'란 나면서부터 일정량이 몸에 부여된 것이거나 밖에서 얻어지거나 외부의 무언을 받아들여 만들어지는 것이 아니고 '平心靜慮'라는 주체적 조절을 통해 자발적으로 자연스럽게 발생하는 것이라고 규정하고 있다. 약물에 의해 보충되는 것이 아니라 性情 暴急의 조절로부터 자연스럽게 생성되는 것이다.

勞心焦思則 陽氣下陷 重濁而 鬱熱於頭面四肢也 此 火氣也 耗陽也¹⁰⁸⁾

마음을 힘들여 쓰고 고민하면 陽氣가 밑으로 내려앉아 重濁해져 頭面四肢에 뭉쳐져 熱을 발생하니 이것이 바로 火氣이며 耗陽인 것이다.

인간의 몸을 해치는 邪氣 또한 다른아닌 勞心焦思라는 주체의 불건전함에서 자연스럽게 생겨나는 것이며, 따로 밖에 있는 것이 아니다. 질병의 발생도 이로부터 기인하는 것이므로 이제마에 있어서 질병의 치료와 예방의 대강(大綱)은 이러한 주체 자신의 불건전함의 자각과 이의 개선이라는 주체 자신의 노력으로 규정된다.

華 曰 養生之術 每欲小勞 但莫大疲 有一老人曰 人可日再食而 不四五食也 又不可既食後添食 如此則 必無不壽 余足之曰 太陰人 察於外而 恒寧靜怯心 少陽人 察於內而 恒寧靜懼心 太陽人 退一步而 恒寧靜急迫之心 少陰人 進一步而 恒寧靜不安定之心 如此則 必無不壽 又曰 太陽人 恒戒怒心哀心 少陽人 恒戒哀心怒心

太陰人 恒戒樂心喜心 少陰人 恒戒喜心樂心 如此則 必無不壽¹⁰⁹⁾

옛날의 명의 화타는 "양생하는 방법은 항상 적게 일하도록 하고 크게 피로하지 않도록 해야 한다"고 하였으며; 한 노인은 "사람은 하루에 두번만 끼니를 채우면 되며 네 다섯번씩 먹어서는 안된다. 또 식후에 다른 음식을 더 먹어서도 안된다. 이와같이 하면 꼭 장수할 수 있다"고 말했다. 위의 말들이 충분히 일리가 있다고 생각하며 나는 또 다음과 같이 덧붙인다. "太陰人은 察於外而 恒寧靜怯心하고 少陽人은 察於內而 恒寧靜懼心하고 太陽人 退一步而 恒寧靜急迫之心하고 少陰人은 進一步而 恒寧靜不安定之心하라. 이와같이 하면 반드시 장수하게 된다. 또 太陽人은 恒戒怒心哀心하고 少陽人 恒戒哀心怒心하고 太陰人 恒戒樂心喜心하고 少陰人 恒戒喜心樂心하라. 이와같이 하면 반드시 장수하게 된다."

이와같이 발병주체들이 察於外而 恒寧靜怯心하고 察於內而 恒寧靜懼心하고 退一步而 恒寧靜急迫之心하고 進一步而 恒寧靜不安定之心하며; 恒戒怒心哀心하고 恒戒哀心怒心하고 恒戒樂心喜心하고 恒戒喜心樂心하는 노력이 질병을 치료하고 예방하고 건강을 보장하게 되는 것이다. 이러한 기술들은 외부에서 약물에 의해 병사를 제거하고 精, 氣, 血 등의 주요 구성성분을 보충하여 노쇠를 막고 건강을 도모한다는 증치의학의 일반적 논리와는 전혀 다른 맥락을 보여주고 있다.

이제마는 약물치료에 대해서 다음과 같이 지도하고 있다.

明知其人而 又明知其證則 應用之藥 必無可疑¹¹⁰⁾

108) 上冊 少陽人胃受熱裏熱病論
109) 『東醫壽世保元』 四象人病證論

그 사람이 太少陰陽人 중 누구인가를 확실하게 알고 또 그 증을 명확히 알면 이에 대하여 쓰인 약에 대해서는 의심할 여지가 없는 것이다.

人物形容 仔細商量 再三推移 如有迷惑則 參互病證 明見無疑 然後 可以用藥 最不可輕忽而 一貼藥 誤投重病 險證 一貼藥 必殺人

인물의 됨됨이를 세심하게 고려해 보고 두번, 세번 숙고하여도 미심쩍거나 의혹이 남으면 병증을 함께 고려하여 의심되는 바가 없이 명백하게 드러난 이후에야 비로소 약을 쓸 수가 있는 것이다. 절대로 침약 하나라도 가볍고 소홀히 여겨서는 안된다. 중병이나 험증에 한침이라도 잘못 투여하게 되면 반드시 사람을 죽이게 된다.

약물치료는 人物形容을 정확히 판단하는 과정이 우선적으로 진행된 후에 다시 판별된 人物形容의 바탕위에 病證의 輕重險危의 정도가 평가되어, 최종적으로 人物形容과 병증간의 정합적 이해가 명료해진 이후에야 실시되어야 한다. '太陽病, 頭痛, 發熱, 身疼, 腰痛, 骨節疼痛, 惡風, 無汗而喘者, 麻黃湯主之' 와 같이 '병증'의 파악에만 주목하고 치료를 강구하는 증치의학의 진단, 치료절차와는 엄연한 변별성을 보이고 있다.

少陽人 吐血者 必蕩滌剛復偏急 與人并驅爭塗之 淡食服藥 修養如釋道 一百日則 可以少愈 二百日則 可以大愈 凡 吐血 調養失道則 必再發 再發則 前功 皆歸於虛地 若 再發則 又 自再發日 計數 一百日 少愈 一周年 快愈 若 十年 二十年 調養則 必得高壽 ¹¹²⁾

少陽人중에 피를 토하는 병을 앓는 사람은 반드시 모질고 괴팍하고 편벽되고 성급함을 깨끗이 씻어내고 사람들과 맞서 다투는 것도 그만 두도록 하고 담백한 음식을 먹고 약을 복용하며 절에서 수도하듯 수양하기를 일백일간 지속하면 비로소 약간의 차도가 있게 된다. 이백일간 이를 지속하면 거의 낫게 된다. 대개 피를 토한 이후 몸을 조리하고 기르다가는 그 상도를 잃게 되면 반드시 재발하게 되며 이렇게 재발하면 이전에 쌓았던 노력들이 모두 허사로 돌아가게 된다. 만약 재발하게 되면 그 재발한 날로부터 다시 백일간을 조양하면 약간의 차도가 있을 것이고 일년간을 지속하면 흔쾌히 병이 낫게 된다. 만약 십년, 이십년을 조양하면 반드시 장수를 누리게 된다.

이는 少陽人 吐血病의 치료, 관리, 예후를 기술한 것이다. 이제마가 주된 치료방법으로 제시한 것은 약물치료가 아니라 '蕩滌剛復偏急 與人并驅爭塗之 淡食服藥 修養如釋道'라는 발병주체의 의식적 노력이다. "吐血 是火戴血上 錯經妄行 脈必大而 大法 四物湯 加炒梔子 童便 姜汁 竹瀝"이라는 病, 證, 治方의 나열이라는 정통적인 증치의학적 기술과는 엄연히 다른 관점의 접근을 보이고 있다. 이제마는 병증에 접근하고 있는 것이 아니라 인간주체로 접근하고 있는 것이다. 따라서 그 치료 또한 주체의 자발적 노력이 중심적 역할을 하는 것이다.

若 此小年 安心滌慾一百日而 用藥則 焉有不治之理乎 蓋 自始病日 至于終死日 慾火 無日不馳故也 諺曰 先祖德澤 雖或不得一個報而 恭敬德澤 必無一一不受報 凡 無論某病人 恭敬其心 蕩滌慾火 安靜善心 一百日則 其病 無不愈 二百日則 其人 無不完恭敬德澤之箇箇受報 百事 然而 疾病尤甚 一周年則 可以快愈 三周年則

110) 『東醫壽世保元』四象人病證論
111) 上冊 四象人病證論
112) 上冊 少陽人 泛論

可保其壽¹¹³⁾

이 소년이 마음을 안정시키고 욕심을 씻어내기를 일 백일간 지속하고 약을 쓰면 치료 못할 이유가 어디 있 겠는가? 대개 이는 병의 시작으로 부터 죽음에 이르기 까지 욕화가 하루도 빠짐없이 치솟지 않은 때가 없었 던 까닭이다. 諺에 이르기를 “조상의 은혜는 있더라 도 하나하나 모두 빠짐없이 받을 수 있는 것이 아니 지만 스스로 공손하고 삼가함에서 얻어지는 은혜—恭 敬德澤은 반드시 하나라도 빠짐없이 받게되다”고 하 였으니 그 환자가 누구냐를 막론하고 그마음을 공경 하고 삼가하며 욕화를 깨끗이 씻어내고 평안히 안정 하여 착한 마음 갖기를 일백일간 지속하면 그 병은 반드시 낫게 되기 마련이다. 이백일을 지속하면 환자 는 恭敬德澤을 무슨 일이든 빠짐없이 온전하게 하나 하나 받게된다. 그러나 병이 너무 깊을 때는 일년간 을 지속해야 쾌유될 수 있고 삼년간을 지속하면 그 壽를 다할 수 있다.

이는 太陰人 소년의 ‘飲一洩二 燥熱病’의 치료와 관리에 대한 이제마 자신의 소견을 피력한 것이다. 여기서도 이제마는 “恭敬其心 蕩滌慾火 安靜善心” 이라는 질병 주체의 노력을 전제로 한 약물치료를 강구하고 있다. 주체의 노력이후 用藥해야만 飲一 洩二의重病은 치료를 기할 수 있는 것이다. 또 이 러한 노력은 100일 이상의 지속이 필요한 것이다. 이러한 주체의 노력을 치료의 가장 중요한 요점으 로 삼는 이제마의 관점은 ‘必在其人’이라고 맺고 있는 다음의 기술에서 명백히 드러난다.

太陰人 有腹脹浮腫病 當用 乾栗蟾蜍湯 此病 極危險證

而 十生九死之病也 雖用藥病愈 三年內 不再發然後 方 可論生 戒侈樂 禁嗜慾 三年內 宜恭敬心身 調養慎攝 必在其人矣¹¹⁴⁾

太陰人이 腹脹浮腫의 병이 생기면 마땅히 건를제조탕 을 쓰게 된다. 이 병은 극도로 위험한 병으로 열명중 아홉명은 죽는 병이다. 삼년내에 재발하지 않은 이후 에야 살아날 수 있고 없음을 판단할 수 있다. 방종하 게 쾌락을 경계하고 탐욕을 좇는 것을 금하며 삼년간 당연히 그 몸과 마음을 공경하고 잘 다스리고 길러서 삼가 조심해야 하니 병으로부터 살고 못살고는 반드시 그 사람의 노력에 달린 것이다.

다음은 太陽人 병에 대한 치료와 관리를 기술한 부분이다.

此證 卽 太陽人 腰脊病 太重證也 必戒深哀 遠嗔怒 修 清定 然後 其病可愈 此證 當用 五加皮壯骨湯¹¹⁵⁾

이 증은 곧 太陽人 요척병으로 심히 중한 증이다. 반드시 깊이 슬퍼함을 경계하고 크게 노하는 것을 멀리하며 수양하고 맑게 마음을 정한 이후에야 그 병 이 낫게 된다. 이 증은 마땅히 오가피장척탕을 써야 한다.

此證 卽 太陽人 小腸病 太重證也 必遠嗔怒 斷厚味 然 後 其病可愈 此證 當用 藤植腸湯¹¹⁶⁾

이 증은 곧 太陽人 소장병으로 심히 중한 병이다. 반드시 크게 노하는 것을 멀리 하고 기름진 음식을 끊 은 이후에 그 병이 나올 수 있다. 이 증에는 미후도 식장탕을 쓴다.

113) 上冊 太陰人肝受熱裏熱病論

114) 太陰人泛論

115) 上冊 太陽人外感腰脊病論

116) 上冊 太陽人內觸小腸病論

이 두 구절은 각기 太陽人의 表病과 裏病에 대한 치료를 기술한 부분이다. 여기서도 용약의 방법이 기술되기 이전에 ‘必戒深哀 遠嗔怒 修清定’ ‘必遠嗔怒 斷厚味’라는 발병주체의 관리와 노력을 더 중시하고 있다. 이는 이제마 자신이 太陽人 臟局을 가지고 있었으며 이로부터 발생한 ‘太陽人 噎膈 嘔吐涎沫’의 병을 6, 7년간 앓아왔었으며 수십년간 몸을 조심한 후에 다행히 요절을 면했다는 다음의 체험적 기술에서 보다 생생하게 접할 수 있다. 여기서도 이제마는 자신이 어떤 약을 복용해서 나왔다고 쓰지 않고 “論治法 一言弊曰 遠嗔怒而已矣”라고 밝히고 있다.

余 稟臟太陽人 嘗得此病 六七年 嘔吐涎沫 數十年 攝身 倖而免天 錄此 以爲太陽人 有病者 戒 若論治法 一言弊曰 遠嗔怒而已矣 117)

내가 太陽人 臟局을 품장하고 일찍이 이 膈病을 얻어 6, 7년간 침과 가래를 구토했는데 수십년간 몸을 조심하여 다행히 요절을 면했으니 이에 여기 기록하여 太陽人중 이러한 병을 앓는 사람들을 위하여 경계함을 삼는 것이다. 만약 치법을 논하라 한다면 “크게 노하는 것을 멀리할 뿐이다”라고 한마디로 줄여 말할 수 있다.

6, 7년간의 고질병이 ‘遠嗔怒’하는 수십년간의 ‘攝身’을 통해 치료되었다는 이 체험적 기술을 통해 이제마는 질병의 치유가 적극적인 주체적 노력의 결실임을 설득하고 있는 것이다. 어떠한 난치병이나 고질병의 열쇠는 다름아닌 발병 주체가 가지고 있는 것이다. 이러한 논점은 다음의 天下의 多病과 大藥을 설명하는데도 일관되게 관찰되고

있다.

天下之惡 莫多於妬賢嫉能 天下之善 莫大於好賢樂善 不妬賢嫉能而爲惡則 惡必不多也 不好賢樂善而爲善則 善必不多也 歷稽往牒 天下之受病 都出於妬賢嫉能 天下之救病 都出於好賢樂善 妬賢嫉能 天下之多病也 好賢樂善 天下之大藥也 118)

천하의 악은 현명함을 시기하고 능력있음을 질투하는 것 — 妬賢嫉能보다 더한 것이 없다. 천하의 선은 현명함을 좋아하고 착함을 즐겨하는 것 — 好賢樂善보다 더 큰 것이 없다. 妬賢嫉能이 아니되 악함을 일삼는 것은 그 악함이 결코 커지지 않는다. 好賢樂善이 아니면서 선을 행하면 그 선이 결코 커지지 않게 된다. 역대에 일어난 사실들을 상고해 볼 때 천하의 큰 병은 모두 妬賢嫉能에서 나오고 천하의 병을 구제하는 법은 모두 好賢樂善으로부터 나온다. 妬賢嫉能이 바로 천하의 큰 병이고 好賢樂善이야말로 천하의 대약인 것이다.

인간이 이루는 인간 자신의 환경인 천하에는 善과 惡이 공존한다. 이 공존하는 善과 惡이란 다름 아닌 妬賢嫉能과 好賢樂善으로서 인간 자신들속에 이미 존재하고 있는 것이다. 천하의 대병은 또한 妬賢嫉能에서 나오고 이를 구하는 대약 또한 好賢樂善에서 구해진다. 바로 인간 자신들 속에 善과 惡, 병과 약이 모두 구해지는 것이다. 마찬가지로 인간자신의 병고도 자신속에 내재하는 性情의 편급이라는 바탕위에 고유한 병증들이 ‘同出’하는 것이고 그러한 병증에서 구제되는 翫경 또한 주체 자신의 고유한 편급적 性情을 주체적 노력으로 끊임없이 지속적으로 경계하는데 있는 것이다. “恭敬其心 蕩滌慾火 安靜善心”하기를 一百日이면 其病이 無不

117) 上冊 太陽人內觸小腸病論

118) 上冊 廣濟說

愈하고 三周年이면 可保其壽인 것이다.

다음은 이제마가 적극적으로 약을 권한 사례이다.

亡陽亡陰病 非用藥 必死也 不急治 必死也¹¹⁹⁾

亡陽과 亡陰의 병에 만약 약을 쓰지 않으면 반드시 죽게 된다. 급히 치료하지 않으면 반드시 죽게 되는 것이다.

亡陰과 亡陽이라는 위급한 병에는 반드시 약을 쓸 것을 주시시키고 있다.

少陰人 平居 裡煩汗多者 得病則 必成亡陽也 少陽人 平居 表寒下多者 得病則 必成亡陰也 亡陽亡陰人 平居 預治 補陰補陽 可也 不可至於亡陽亡陰 得病臨危 然後 救病也

少陰인이 평소에 속에 열감을 느끼고 땀을 많이 흘리다가 병을 얻게 되면 반드시 亡陽病이 발생하게 된다. 少陽인이 평소에 추위를 느끼고 설사를 자주하다가 병을 얻게 되면 반드시 亡陰病이 발생하게 된다. 亡陽, 亡陰인 평소에 예방적으로 補陰補陽 하는 것이 좋으며 亡陽, 亡陰의 병을 얻어 위급한 지경에 이른 이후에야 치료해서는 안된다.

여기서는 평소에 땀을 많이 흘리는 少陰인이나 설사를 자주하는 少陽인은 예방적 치료로서 補陰補陽을 위해 약물의 복용이 필요하며 이로서 亡陽, 亡陰의 위급한 상태에 빠지기 이전에 예방을 강구하고 있다. '裡煩汗多'나 '表寒下多'는 이미 발병주

체의 심각한 전구병정의 상태를 반영하는 것이므로 실제로 완전한 질병상황으로 이행하여 위급한 지경에 빠지기 전에 예방적 조치로서 補陰補陽의 치료를 권하고 있다. 곧 이제마가 여기서 권고하고 있는 補陰補陽이란 무병의 상태에서 더 나아짐을 목표로 한 약물의 상복이 아니라 이미 심각한 지경의 상황에 빠져 있는 전구적 질병 상태에서부터 위급한 상황으로의 이행을 방지하기 위해 補陰補陽을 권하고 있는 것이다. 이제마는 이와같은 예방적 치료를 위해서 약물의 사용을 권하면서도 '預治 補陰補陽 必也'라는 '必'의 표현을 삼가하고 '預治 補陰補陽 可也'의 '可'의 표현을 사용함으로써 위급한 경우임에도 불구하고 약물의 사용에 있어 엄격한 절제를 보여주고 있다.

重病 不當用之藥 一二三貼 誤投則 必殺人 險病 危證 當用之藥 一二三貼不及則 亦不救命¹²¹⁾

중병에 마땅하지 않은 약을 두세첩이라도 잘못 투여하면 반드시 사람을 죽이게 된다. 험병, 위증에는 마땅한 약이 두세첩만에 약효가 미치지 않으면 역시 생명을 구할 수 없게 된다.

이는 위중한 질병 상황에서 약물투여의 정확성을 엄정히 할 것을 이제마가 준엄하게 강조한 부분이다. 중한 병에 정확한 약물이 투여되지 않으면 반드시 사람을 죽이고 명이 경각에 달린 상황에서는 정확한 약이 적시에 투여되지 않으면 역시 생명을 구하지 못하는 것이다.

증치의학에서는 일률적으로 정해진 인간의 몸의 구조와 이를 구성하는 기초 구성성분들이 전체되어

119) 上冊 少陽人脾受寒表寒病論
120) 上冊 少陽人脾受寒表寒病論
121) 上冊 少陽人脾受寒表寒病論

있고 이에 대해 발병을 일으키는 병인이 객체화 되어 있어 精, 氣, 血 등의 인체의 구성성분을 평소 무병한 상태에서도 약물을 통해서 보충하는 것 그리고 발병 주체로부터 객체화되어 분리된 병인을 제거한다는 두가지의 주요한 목적이 확고하게 설정되어 있다. 병인이 발병주체로부터 타자화되어 있어 이의 제거라는 '祛邪'와 병을 일으키는 병인으로부터 상대적으로 타자화되어 있는 발병주체만의 문제인 소위 몸의 구성성분들의 절대부족의 상태에 대한 적극적인 치료인 이른바 '補養'이 적극 권고되고 있는 것이다. 그런 반면 이제마의 사상의학의 체계에서는 발병의 원인이 이미 발병의 주체안에 주어져 있는 것이다. 즉 '병인'이 발병주체로부터 타자화되어 있지 않다. 발병주체의 性情의 편급이라는 내적 상황이 이미 발병의 원인으로서 또 그 조절이 치료의 방안으로서 동시에 내재되어 있는 것이다. 性情의 주체가 자연스럽게 稟하게 된 臟局의 大小偏差가 이미 太少陰陽인 고유의 발병양상과 고유한 병증의 발현을 예견하고 있다. 병증의 발현이 다른안인 주체내부의 喜怒哀樂 性情의 편급적 발로속에 출현하는 것이므로 그 치료도 우선적으로 性情의 조절이라는 주체 자신의 노력으로 귀결된다. 약물 또한 太少陰陽인 각각의 고유한 喜怒哀樂의 기운을 조절할 수 있도록 엄격하게 구별지워지고 투여되며 대개의 경우 약물의 투여는 주체적 노력이라는 주 치료와 병행되는 보조요법의위상에서 시행된다. 險病, 危證과 같이 주체의 노력으로 命을 건지기 힘든 경우에만 약물은 주요 치료법으로 등장하게 된다. 그러나 위급의 단계가 지난 이후의 관리와 예방은 역시 주체의 꾸준한 노력이 곧 주 치료법으로서 강구된다. 장기간에 걸친 "蕩滌剛愎 偏急 與人并驅 塗塗之 淡食服藥 修養如釋道"나 "恭敬其心 蕩滌慾火 安靜善心"이나 "必戒深哀 遠嗔怒 修清定"이나 "必遠嗔怒 斷厚味" 하는 등의 꾸준한

주체적 노력만이 완전히 질병으로부터의 쾌유를 가능케 하는 것이다.

이제마의 사상의학에서는 인간을 '天下' 속에 설정하였고 증치의학에서는 '天地' 속에서 설정하였다. 증치의학에서는 五臟의 기능이 호흡을 행하고 水穀을 받아들여 氣血을 化生하고 이 化生된 氣血을 추동, 순환시키며 저장하고 최종적으로 精을 응축시켜 저장하는 등등으로 정해지고, 耳目口鼻 등 오관의 기능도 자연세계의 五味, 五色, 五音 등을 감각하는 기관으로 설정되어 있다. 이에 반해서 이제마의 사상의학에서는 慾이 발현하는 心과 性情이 발로하는 肺脾肝腎이 유학적 틀 속에서 각기 다른 위상으로 분리되어 있으며 肺脾肝腎의 기능은 事務, 交遇, 黨與, 居處 등의 사회적 국면에서 정해지며 耳目口鼻의 감각기관들도 天時, 世會, 人倫, 地方 등의 사회적 여건을 파악하는 것으로 그 기능이 설정되어 있는 것이다. 유학자였던 이제마는 인간을 '天地' 속(In Nature)에 설정하는 『黃帝內經』을 중심으로 한 도가적 전통을 따르지 않고 '天下' 속(In Society)에 설정하는 유학적 전통을 고수하며 四象臟理論을 완성한 것이다.

기존의 전통 증치의학에서는 대우주—소우주론에 의거하여 대우주라는 하나의 전범(典範)에 맞추어 규격화된 소우주로서의 인간을 규정하고 있는 반면 사상의학 체계에서는 인간 주체가 내적으로 갖고 있는 喜怒哀樂의 性情이 발로하고 있는 과정적 존재로서 기술하고 있다. 기존의 증치의학에는 '人與天地相參' 또는 '人與天地相應'이라는 명분아래 모든 개별인간에 대하여 '天地'라는 하나의 대우주의 전범(典範, model)에 의거한 획일적이고 일반적인 규정이 완비되어 있다. 곧 인간의 몸의 구조와 그 구성에 대한 기술에 있어 인간 각각의 개별적 차이가 배제될 수 있는 일반적 기술이 성립한다. 인간

의 몸의 기능과 구조, 구성요소는 천지라는 하나의 전범(典範)으로부터 반추되어 설정된다. 一者인 대우주라는 전범이 설정됨으로써 多者인 인간의 개별성과 구체성을 초월한 인간에 대한 일반적 기술이 보장되는 것이다. 개별 인간들은 多者인 소우주들이다. 천지자연은 一者인 대우주이다. 모든 多의 소우주는 一者인 대우주를 따른다. 이와같은 '대우주—소우주론', '人與天地相應論'은 모든 개별인간에 대한 통합적이며 일반적인 규정을 보장해 주는 것이다. 이러한 맥락은 병인과 발병, 병증의 논의에도 일관되게 유지되어 인간의 기능, 구조뿐 아니라 병인으로부터 병정의 변화, 병증의 분류 및 치료법의 강구에 이르기까지 일반적 논의가 보장되는 것이다.

반면 사상의학에서는 喜怒哀樂 性情의 편급적 발로 과정으로서 인간을 기술하고 있으며 이러한 논의 속에 臟局의 大小偏差에 대한 기술이 가능해지는 것이다. 喜怒哀樂의 性情의 편급적 발로의 과정 속에 肺脾肝腎 四臟의 臟局의 大小偏差가 자연스럽게 분화, 결정되어 이로서 "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"이라는 太少陰陽人에 대한 논구가 가능해지는 것이다.

증치의학에서는 병인이 발병주체인 인간으로부터 객체화되어 규정되어 있는데 반해서, 사상의학에서는 주체내부의 이미 분화되어 결정된 喜怒哀樂 偏急의 過不及으로서 병인이 설정되고 있다. 사상의학에서 병인은 발병 주체로부터 분리되어 제거의 대상으로서 정위되고 있지 않은 것이다.

증치의학에서는 발병의 주체인 인간과 이로부터 대적적으로 객체화된 병인으로서 '邪氣'가 설정되어 있다. 병인은 그 특징적 발병특성, 발병부위, 제

거방법이 일률적으로 규정되어 있다. 이렇게 결정적으로 규정된 병인은 그 규정에 따라 이미 일률적으로 정해진 인체구조속의 일정부위에서 언제나 동일한 一 획일적인 一 양상의 발병을 일으키는 것으로 설정된다. 병인을 일반적으로 규정함에 따라 증치의학에서 가장 중요한 전제인 "동일한 병인에 의해 발생한 증은 모든 인간에게 동일하게 발생한다"는 가장 핵심적인 전제를 만족시키며 이로서 일괄된 병인의 제거방법 즉 일반적 치법의 성립 또한 보장하게 되는 것이다.

四象臟理論에서는 개별적 性情의 발로양상 자체가 발병의 주요한 원인으로 규정되어 있다. 병인은 따로 밖에서 객체적으로 존재하는 것이 아니라 바로 병을 앓는 주체속에 희노애락 편급이라는 암묵적 습관으로서 함장되어 있는 것이다. 자연적으로 건강한 장부를 갖고 태어난 인간은 인간군거 속에서 喜怒哀樂이 교착되어 병이 날 뿐이다. 병은 발병 주체인 인간 스스로가 만드는 것이다. 병인은 주체의 편향된 暴動浪動하는 喜怒哀樂—性情인 것이다.

증치의학에서는 개별적 구체성을 초월한 인간에 대한 보편적 규정과 객체화되어 규격화된 병인의 설정이라는 틀속에서 발생한 병증에 대한 일반적인 분류체계가 성립한다. 이에 반해 사상의학에서는 太少陰陽人으로 개별화된 발병 주체의 喜怒哀樂性情의 편차적 발로과정이라는 太少陰陽人 각각의 내적 상황 一 臟局 장단에 의거하여 병증을 평가하는 '四象人病證論'이 성립한다. 사상의학에서는 발병 주체인 太少陰陽人의 內的 臟局의 편재과정의 다름에 따라 개별 병증의 경중에 대한 평가 및 그 관련 구도가 달라지게 된다. 곧 臟局의 長短과 이에 의한 體型氣象과 性質才幹, 容貌詐氣, 表裏陰陽의 升降과 內外呼吸聚散 등의 발병주체 자체의 구도속에

서 개별증상과 증후들이 종속적인 의미를 갖게 되고 危急輕重의 구도가 재구성되는 것이다.

증치의학에서는 약물에 의한 몸의 구조들의 보충과 병인의 제거가 주요 치료법이 되지만, 사상의학에서는 주체적 노력에 의한 性情발로의 편급의 조절이라는 주체적 노력이 강조된다. 증치의학에서는 일률적으로 정해진 인간의 몸의 구조와 이를 구성하는 기초 구성성분들이 전제되어 있고 이에 대해 발병을 일으키는 병인이 객체화 되어 있어 精氣血 등의 인체의 구성성분을 평소 무병한 상태에서도 약물을 통해서 보충하는 것과 발병 주체로부터 객체화되어 분리된 병인을 제거한다는 두가지의 주요한 목적이 확고하게 설정되어 있다. 병인이 발병주체로부터 타자화 되어 있어 이의 제거라는 '祛邪'와 병을 일으키는 병인으로부터 상대적으로 타자화 되어 있는 발병주체만의 문제인 소위 몸의 구성성분들의 절대부족의 상태에 대한 적극적인 치료인 이른바 '補養'이 적극 권고되고 있는 것이다. 그런 반면 이제마의 사상의학의 체계에서는 발병의 원인이 이미 발병의 주체안에 주어져 있는 것이다. 곧 '병인'이 발병주체로부터 타자화 되어 있지 않다. 발병주체의 性情의 편급이라는 내적 상황이 이미 발병의 원인으로 또 그 치료의 방안으로서 동시에 내재되어 있는 것이다. 性情의 주체가 자연스럽게 품하게 된 臟局의 大小偏差가 이미 太少陰陽인 고유의 발병양상과 고유한 병증의 발현을 예견하고 있다. 병증의 발현이 다른아닌 주체내부의 喜怒哀樂 性情의 편급적 발로속에 출현하는 것이므로 그 치료도 우선적으로 性情의 조절이라는 주체 자신의 노력으로 귀결된다. 약물 또한 太少陰陽인 각각의 고유한 喜怒哀樂의 기운을 조절할 수 있도록 엄격하게 구별지워지고 투여되며, 대개의 경우 약물의 투여는 주체적 노력이라는 주 치료와 병행되는 보조요법의 위상에서 시행되고 있는 것이다. 질병의

관리와 예방은 역시 환자 본인의 꾸준한 노력을 통해서 이루어진다. "蕩滌剛愎偏急 與人并驅爭塗之 淡食服藥 修養如釋道" 나 "恭敬其心 蕩滌慾火 安靜善心"이나 "必戒深哀 遠嗔怒 修清定"이나 "必遠嗔怒 斷厚味" 하는 등의 꾸준한 본인의 노력만이 완전히 질병으로부터의 쾌유와 예방을 가능케 하는 것이다.

Ⅲ. 결 론

1. 이제마의 사상의학에서는 유학적 전통 속에 인간을 天下속에 설정하였고 증치의학에서는 <黃帝內經>을 중심으로한 도가적 전통 속에 인간을 天地속에서 설정하였다.
2. 기존의 전통 증치의학에서는 대우주—소우주론에 의거하여 대우주라는 하나의 전범(典範)에 맞추어 규격화된 소우주로서의 인간을 규정하여 인간 개개인의 구체성과 개별성을 초월한 일반화된 인간에 대한 기술이 성립하고 있는 반면, 사상의학에서는 인간 주체가 내적으로 갖고 있는 喜怒哀樂의 性情이 발로하고 있는 과정속에 자연스럽게 臟局이 분화되어 臟理가 네가지 유형으로 결정되는 과정적 존재로서 기술하고 있다.
3. 증치의학에서는 병인이 발병주체인 인간으로부터 객체화되어 규정되어 있는데 반해서, 사상의학에서는 주체내부의 喜怒哀樂 性情발로의 과불급이 병인으로서 설정되고 있다. 즉 太少陰陽인의 臟局을 결정하는 性情의 편급 자체가 병인으로서 설정되고 있다.
4. 증치의학에서는 개별적 구체성을 초월한 인간에 대한 확일적 일반, 규정과 객체화되어 규격화된 병인의 설정이라는 틀속에서 발생한 병

증에 대한 일반적인 분류체계가 성립한다. 이에 반해 사상의학에서는 太少陰陽人으로 개별화된 발병 주체의 喜怒哀樂性情의 편차적 발로과정이라는 太少陰陽人 각각의 내적 상황 — 臟局長短에 의거하여 병증을 평가하는 '四象人辨證論'이 성립한다. 사상의학에서는 발병주체인 太少陰陽人의 내적 臟局의 편차 과정의 다름에 따라 개별 병증의 경중에 대한 평가 및 그 병증들 사이의 관련구도가 달라지게 된다.

- 5. 증치의학에서는 약물에 의한 몸의 구조들의 보충과 병인의 제거가 주요 치료법이 되지만 사상의학에서는 자연적으로 발생하는 性情발로의 편급의 조절이라는 주체적 노력이 강조된다.

이상의 결론으로부터 앞으로 다음 두가지의 연구 방향이 제시될 수 있을 것이다. 첫째는 이들 두 의학의 통합을 논리적으로 어떻게 진행해야 하는가에 대한 이론적 연구이다. 과연 이러한 대비적 측면이 극복되고 두 체계가 이론으로부터 임상활용 단계까지 논리적 모순없이 정합적인 통합체계로서 어떻게 확장되어야 하는가의 논리적 연구이다. 둘째는 임상방면에서의 연구로서 일단 한시적으로 두 의학체계 각각의 '제한적인 유용한 임상적용범위'에 대한 연구이다. 곧 인간의 다양한 질병상황들 중에 어떠한 질병군들이 증치의학적 체계 속에서 또는 사상의학적 체계에서 보다 효과적으로 다루어질 수 있는가를 연구하는 것이다.

두 의학의 통합 및 확장에 대한 이론적 연구는 양자의 양립불가능한 부분들이 모두 허용될 수 있는 인간에 대한 보다 심도 깊은 연구로의 전개를

촉진할 수 있으며 또한 기초이론분야의 진보에도 기여할 수 있으리라고 기대한다. 사상의학과 증치의학이 보다 효과적으로 활용될 수 있는 질병영역을 지정하는 연구는 현재 사상의학의 특장을 보다 분명하게 실증함으로써 그 임상적 활용의 전문성을 획득할 수 있으리라 생각되며 동시에 아직 그 임상적 효과성이 명확하게 알려지지 않은 사상처방들에 대한 임상연구를 촉진하리라 생각된다. 또한 상대적으로 인간에 대한 일반적 접근을 위주로 하는 증치의학의 장단도 함께 드러남으로서 임상적 활용에 있어서의 면밀성을 기할 수 있으리라고 사려된다.

참 고 문 헌

1. 김영식 편 : 『과학혁명』 1993, 1판 6쇄, 민음사, 서울, 한국.
2. 김영식 편저 : 『科學史概論』 1994, 2판 11쇄, 다산출판사, 서울, 한국.
3. 권미숙 역 : 『젊은 유학자의 초상, 청년 왕양명』, 도올 김용옥 해제. 통나무, 1994, 서울, 한국.
4. 문준전 안규석 최승훈 공편 : 『東醫病理學』 高文社, 1990, 서울.
5. 劉明鍾 : 『退溪와 栗谷의 哲學』, 동아대학출판부, 1987, 부산.
6. 李濟馬 : 『格致叢』 德興印刷所 刊, 韓斗正 발행, 1940(昭和 15년), 함흥.
7. 李濟馬 : 『東醫壽世保元』 咸興栗洞契 刊, 1901(光武 5年), 함흥.
8. 정인재 역 : 『중국철학사』 勞思光 역, 탐구당, 1987, 서울.
9. 최승훈 : 『內經病理學』 통나무, 1993, 1판 1쇄, 서울.
10. 韓錫地 : 『明善錄』 경인문화사 영인본, 초판,

- 1989, 서울, 한국
11. 김달래 고병희 송일병 : 『이제마의 학문적 연원과 사상의학의 형성시기에 대한 연구』 사상의학회지 Vol 2, No 1, 1990, 사상의학회
 12. 한형조 : 『朱熹에서 정약용에로의 철학적 사유의 전환』 한국정신문화연구원, 한국학대학원, 박사학위논문, 1992
 13. 黎靖德 (宋) 편 : 『朱子語類』 전 8권, 中華書局, 북경
 14. 吳謙 : 『醫宗金鑑』 1742년(清 乾隆 7年)
 15. 虞搏 : 『醫學正傳』 1515년(明 正德 10年)
 16. 柯琴 : 『傷寒來蘇集』 清代
 17. 李培生 주편 : 『傷寒論講議』 1987, 1판 3쇄, 상해과학기술출판사, 상해
 18. 山東, 河北 中醫學院 : 『黃帝內經 素問校釋』 1980, 인민위생출판사
 19. 河北中醫學院 : 『靈樞經 校釋』 인민위생출판사, 1판 1쇄, 1982
 20. 嚴世藝 主編 : 『中醫學術史』 상해중의학원 출판사, 1989, 1판 1쇄, 상해
 21. J. Needham : 『Science and Civilisation in China』 Vol. 2. Cambridge Univ, Press, 1977
 22. A.N. Whitehead : 『Adventures of Ideas』 13th printing, 1952, The Macmillan Company, New York, USA
 23. A.N. Whitehead : 『Science and The Modern World』 12th printing, 1950, The Macmillan Company, New York, USA