

이제마의 四象哲學과 생활세계[몸-공동체] 패러다임*

慶熙大學校 人類社會再建研究院¹

丁福喆^{1 **}

Ijema(李濟馬)'s Philosophy of Four Constitution and Paradigm of Life World[Body-Community]

Jeong Bok-cheol^{1 **}

¹Center for the Reconstruction of Human Society, Kyung-Hee University

This study attempts to illuminate Ijema's philosophy of Four-Constitution as a new political theory of human beings as it has been regarded as the philosophy of Body-Politics and Life World[Body-Community], the notion of which was formulated quite uniquely according to the doctrine of Post-Juhi(朱子) in Joseon(朝鮮) dynasty.

The philosophy of Four-Constitution was the result of succession of and reflection upon a long tradition; since the crisis aroused of Confucianism as a pragmatic science and a pure theory of science, after having collided with the science of the west, Ijema as a Confucian scholar and a oriental medicine struck upon and opened a new way to a discursive solution, the philosophy of Four-Constitution as Body Politics and Life World of New Paradigm by reconsidering the fundamental spirit and ideology of the doctrine of confucian tradition.

Key Words : Ijema(李濟馬), four-constitution, body politics, life world.

I. 생활세계의 담지자: '몸-공동체'로서의 인간

오늘날 인간의 몸을 통해 세계와 맺는 생동하고 역동적인 관계들이 속속 드러나면서 인문·사회과학 등 제반 분야의 다양한 관점에서 몸에 관한 이론들이 구성되고 있다. 이는 곧 현대인들이 자신의 생활세계적

관심들을 담론화하기 시작하면서 육체적 현상으로서의 몸에 대한 관심이 증폭된 것이다. 몸이 담론의 표면으로 드러난다는 것, 특히 학술적 담론의 토대를 몸으로 설정한다는 것은 몸이 갖는 역사적·정치적·사회적 함의가 복잡하게 얽혀있음을 드러내고 새로운 위상을 지향하고 있음을 뜻한다.

인류사의 기나긴 역정 속에서 무시와 멸시와 억압과 핍박들을 감내해 왔더니 만큼 이제 육체는 문화·예술·스포츠·언론·의료 등 사회 전면으로 솟구치면서 각종 담론들의 중심축으로 자리를 잡아가고, 오히려 정신과 이성이 그 배면으로 침잠되는 역설적인 현상이 노출되고 있기도 하다.

그런데 몸에 관한 문제는 실존적·생물학적 위치에 만 국한하여 관계되는 것이기보다는 몸에 대한 태도가 야기하는 사회적·심리적 문제와도 깊은 관련을 맺

* 이 연구는 대한한의학원전학회 제3회 국제학술대회(2008. 10. 25) 발표논문을 수정·보완한 것임.

** 교신저자 : 정복철, 경희대학교 인류사회재건연구원.

서울 동대문구 회기동 1번지

E-mail : jbc@khu.ac.kr

Tel : 02-961-0201.

접수일(2008년 10월 24일), 수정일(2008년 11월 4일)

게재확정일(2008년 11월 12일)

는다. 인간이 몸을 중시할 수밖에 없는 이유는 필수적인 생존조건으로서 몸의 力能 즉 인간 자체가 몸을 통하여 삶을 구성하고 운영한다는 점, 몸을 통하여 자신의 생활세계를 擔持하고 사회·정치 체제를 형성하여 '몸-공동체'로서 '人-間'의 의미를 구현하고 있다는 점 때문에 생물적인 역할 뿐 아니라 동시에 사회적·정치적인 위상을 지니고 있기 때문이다.

그럼에도 불구하고 20세기에 이르기까지 인간의 몸에 대한 이해는 사유의 역사에서 선명하게 드러나지는 않았다. 사유의 역사는 영혼과 정신 및 이성과 마음에 주된 관심을 기울여 왔기 때문에 몸의 토대를 구성하고 있는 신체의 문제는 늘 그 그늘로서, 배경으로서만 방치되어 지식과 담론의 세계로 솟아오르지 못한 채 무의식중에 잠들어 있었다. 그러나 일상 생활에서 신체는 늘 삶의 전경을 차지한다. 먹고 마시는 것, 잠자고 깨는 것, 관계를 맺는 것, 병에 걸리고 치유하는 것, 이 모두가 신체를 축으로 이루어지기 때문에 신체는 가장 원초적인 '현실'일 수밖에 없다.

사소해 보이는 일상생활, 즉 생활세계의 다양한 실천들 자체가 개인과 사회를 재생산하는 가장 기초적인 기반이라는 점에서 생활세계는 다른 어느 연구대상들보다 연구의 선행성을 갖는다. 특히 생활세계는 몸적 인간으로서 각각의 '自-身'들이 서로 맞물려 삶의 궤적을 그려나가는 물리적 장소이자, 그러한 생활속의 사건들이 대면적으로 표출되는 이슈의 공간으로서 정치공동체성을 품게 된다.

이처럼 몸의 정치적·사회적 속성, 즉 정치공동체적 속성은 바로 인간이 사회를 유지하기 위한 메커니즘을 자신의 몸속에 내면화한 것을 의미한다는 점에서, 공동체적 성원으로서의 인간의 몸짓[處身]과 마음가짐[良心]에 의한 인간상으로서 생활윤리의 문제가 대두된다. 이러한 정치공동체적인 윤리가 개별자들의 본질적인 능력으로 내면화될 때 인간다운 면모를 갖춘 정치적 인간, 즉 도덕적 주체로서의 인간이 탄생한다.

따라서 오늘날의 사유에 있어서 중요한 것은 신체나 정신 또는 개인과 공동체 등 어떤 한 측면만으로 기울어지지 않으면서 인간을 신체와 정신 및 개인과 공동체 전체에 있어 혼일된 몸으로 파악하는 것이다.

삶의 표리, 즉 분리 불가능한 보편적이고 일상적인 '인간-몸'의 표층과 심층 모두 동시에 아울러 보는 전일적 관점에서 파악해야 하는 과제가 놓여 있다.

그러나 근대의 사회론 및 인간론은 이성적 존재로서 인간의 추상적 보편성을 모든 인간의 공통된 본질로 설정, 인간 개인의 개성 문제는 주체들의 우연적 개인사로 간주하여 학문적 논의의 바깥에 방치하였다. 따라서 개인들의 천성이 서로 다르기 때문에 성격·기질·사고방식·능력 자체가 서로 판이하고, 이로 인해 개인사를 제각기 달리 엮어내는 현상은 학문적 연구에서 배제되었다. 또한 개인들의 천성적 유형이 몇 가지로 분류될 수 있다는 개연성에 대한 탐구마저도 소홀히 다루었다.¹⁾

인간의 몸과 공동체의 관계 문제를 이해하는 것은 다양한 문제에 대한 선결적인 연구의 수행이라는 점에서 인간의 보편적인 몸을 직접 관찰하고 다루어 徵驗하고자 했던 의학적 시선, 특히 인간의 몸을 국가 및 우주와의 유비 혹은 은유를 통하여 이해하고자 하였던 동아시아 전통의 신체론, 즉 인간-몸에 관한 시선을 살펴보는 것은 몸과 공동체가 혼일된 '인간'관의 기원을 확인할 수 있다는 점에서 학술적인 의미를 지닌다.

동아시아적 신체론은 『黃帝內經』 등에 의한 한의학 연구들과 도가적 양생술의 결합을 통해 성립되고 주자학 체계에서 형이상학적으로 완성되었으며, 조선에서도 許浚의 『東醫寶鑑』 등 한의학과 도교 및 성리학적 시각을 통한 신체의 위상이 검토된 바 있고, 특히 조선 최후기 李濟馬에 의하여 특정 관점의 경계를 뛰어넘는 통섭(consilience)의 시각에 의한 새로운 패러다임의 텍스트로서 『格致叢』와 『東醫壽世保元』과 같은 걸출한 저작이 창출되기에 이른다.

서양 근대의 사회과학과 마찬가지로 동아시아 전통으로서의 유학적 사유 또한 인간 천성의 유형적 차이와 그 유형에 따른 공동체적 윤리관을 모색하지는 못하였다. 이 분야에 대한 학문적 탐구와 논의는 살아있는 인간-몸을 직접 다루는 한의학분야에서 면면이 전개되어 왔고, 이러한 전통의 범고창신적 계승과 극복의 산물이 바로 19세기 말 이체마의 사상구조에

1) 황태연. 사상체질과 리더십. 서울. 들녘. 2003. p.14.

입각한 '사상체질'(four-constitution) 담론이다. 이는 생활세계에서 공동체적인 삶을 영위하는 인간의 일상적인 몸이 겪어내는 문제들을 직접 체험하고 임상·치료하면서 검증한 결과로서 드러낸 이론이다.

사실, 학문 바깥의 일상적인 생활세계에서 현대인들은 보통 외향적이거나 내성적인 사람, 혹은 다혈질이거나 냉혈적인 인간 등 다양한 인간들과 대화하거나 부딪히거나 사귀거나 헤어지거나 결혼하거나 이혼하는 등 삶을 꾸려가면서 살아가고 있다. 따라서 일상인들은 비록 보편적인 인간들이 추상적 차원에서 모두 이성과 인성을 품수한 존재라고 유추하면서도 구체적인 생활세계에서 접하는 모든 인간들이 다르다는 것을 느끼면서 그 유형에 따라 자신 또한 다르게 처신함을 알 수 있다.

이러한 측면을 格致적으로 포착한 이제마는 동·서양 학문의 추상적 인간-이성 또는 仁心을 지닌 인간-을 네 범주의 인간으로 구체화 시켜 '학문 속의 인간'과 '현실 속의 인간'을 연결시키는 공고한 가교를 창설하였다. 이를 통해 학문적 인간학은 비로소 현실적 인간에 접근할 수 있는 통로를 확보했고, 역으로 인간들 간의 유형별 차이에 대한 생활주변의 경험정보들을 인간학으로 끌어들이며 체계화하고 사상인마다 다른 사상유학적 도덕·수신론을 펼칠 수 있게 되었다.²⁾

그래서 이제마의 한의학은 논리정연한 인문과학적 체계에 입각하여 전통으로서의 '漢'의학마저 초극하여 오히려 동아시아 전통의 인간학과 의학론이 결합된 인문과학으로서의 한국의학 즉 '韓'의학으로서의 '四象'의학을 정립한 것이다. 사실 현대 한국의 인문사회학계에서는 이제마 사상의학의 인문학·철학적 기반은 물론, 그 궁극적인 지향점이 단순히 한 인간의 몸의 치병수단에 국한되는 것이 아니라 보편적인 생활세계를 살아가는 보통 사람들의 삶의 방향을 제시하고, 또한 삶의 터전으로서의 생활세계인 '몸-공동체'를 구상하고 있다는 정치학적·사회학적 관점에는 그다지 천착하지 않고 있다.

이러한 측면에서 이제마의 사상철학에 대한 본 탐구는 조선조 성리학은 물론 송대 주자학 등 유학 전

통의 몸 담론과 차이를 드러내고, 그동안 동아시아 전통 유가철학에서 논의되어온 개체들이 전체에 귀속되는 일방향적·수직적 몸으로 지향·완성되는 경향의 舊來의 시대사적 경계를 넘어선 쌍방향적·수평적 사유로의 전환이었음을, 그리고 그러한 성찰의 담론적 위상으로서 '몸-공동체'적인 생활세계의 새로운 패러다임을 제시한 것임을 밝히고자 한 것이다.

II. 동아시아 '醫國'적 사유: 黃老學과 朱子學의 세계관

1. 황로학의 사유구조

동아시아 4000년 전통에서 인간의 삶과 국가를 지배하는 근본정신은 세계 最古의 '神託'적 텍스트라 할 수 있는 『周易』에 집약되어 있는데, 동아시아인들은 정신세계와 물질세계를 하나의 체계로서 이해하고자 하였다. 『주역』 연구에 매진했던 공자도 天象地法의 이치[易理]를 '取身取物'의 사유,³⁾ 즉 "가까이는 자신의 몸에서 멀리는 사른 사물에서 취하는"(近取諸身 遠取諸物) 만물에 관한 역리적 세계 이해를 지향하였다.

『주역』은 사람의 마음을 움직이는 感[陽]과 공명하게 하는 應[陰], 즉 감응개념을 음양론적으로 해석하여 인간과 사물들 사이에 서로 느끼고 어울리면서 관계짓는 방식을 상징[象]화한 텍스트이다. 동아시아 고대에 있어서 이러한 감응적 이해방식은 유가와 도가를 막론하고 戰國에서 漢代 사이의 텍스트들에서 많이 발견된다.

한제국기에 이르러 '中國'이라는 상징적 의미의 '國家' 문명이 기본 틀을 갖추고 중화세계 질서를 이룩하게 된다. 이러한 '大一統'의 분위기에서 중국이라는 실질적인 단일 문화·문명권으로서 漢의 제국적 이념이자 세계관이 바로 黃帝와 老子的 이름 아래 융합

3) 김석진 역해. 대산 주역강의 3. 서울. 한길사. 1999. p.189.
"古者包犧氏之王天下也, 仰則觀象於天, 俯則觀法於地, 觀鳥獸之文, 與地之宜, 近取諸身, 遠取諸物, 於是, 始作八卦, 以通神明之德, 以類萬物之情."

2) 황태연. 사상체질과 리더십. 서울. 들녘. 2003. pp.5-6.

한 ‘黃老’ 사상이다.

따라서 봉건제에서 군현제로 이행하는 과도기에 인간과 사물의 감응관이 점차 심화되고 제국적 질서로서 세계가 ‘하나의 이법적 질서로서 통합’-大一通-되면서 우주론, 의학, 정치사상 등의 다양한 발전과 착중을 거쳐 ‘우주-몸-국가’의 관념이 정교하게 융합되기에 이른다. 이러한 학풍으로서의 황로학은 인문학[人間論]은 물론 자연과학[天地論]과 의학[治身論] 및 정치학[治國論]이 망라·융합된 통섭학문의 성격을 지닌다. 그 대표적인 대비 텍스트로서 몸이 국가로 연신·확장되는 『呂氏春秋』와 정치사상이 의학으로 수렴·내포되는 『黃帝內經』을 들 수 있다.

『여씨춘추』에서는 사람의 감각기관이 통제받지 않게 되면 생명을 해치게 되는 것과 같이 관직에 있는 사람들이 생명을 위하여 통제 받지 않으면 백성의 생명을 해치는 지경에 이를 것이라고 보았다.

이목구비가 임의로 각각 행할 수 없고 반드시 제약이 있다. 이는 마치 관직에 있는 사람이 혼자서 마음대로 행할 수 없고 반드시 제약을 받는 것과 같다. 이것이 바로 생명을 귀하게 여기는 방법이다.⁴⁾

천지 자체가 몸과 같기에 근본적으로는 몸의 다스림에서 출발해[治身] 국가통치[治國]로 확장한다. 이것은 국가통치의 방법이 몸의 질서를 유지하는 방법과 동일하게 이해된 것으로 동아시아 전통으로서의 몸의 정치학적 사유이다.

『황제내경』에서는 심장, 간장, 폐장 등의 신체기관[臟腑]의 기능을 군주, 신하, 장군 등 국가기관에 비유하여 위계질서 속에 끌어들이는다.

심장은 君主之官으로 모든 신체기관을 다스리는 왕의 역할을 하며 사람이 생각하고 판단하는 정신적 기능을 한다. 폐는 相傳之官으로 조인자 역할을 하며 인체의 기를 총괄하며 심장을 보좌한다.…… 그러므로 12장부의 기능은 서로 간의 균형과 조화를 이뤄

야 몸이 건강하며 그것은 하나의 국가를 움직이는 것과 같다.⁵⁾

『황제내경』은 그보다 조금 앞선 『여씨춘추』와 같이 몸의 논리로써 정치를 말하지 않고, 몸의 모든 부위와 그 기능을 해명하려는 텍스트이다. 그렇기에 이미 매우 복잡한 체계를 형성한 국가정치체제의 언어를 빌려 몸의 각 부위와 그 다양한 관계를 설명함으로써 장기와 몸 각 부분의 위계질서와 그들 사이를 연결하는 상호보완적인 관계의 망은 몸을 전체적이면서도 체계적으로 이해할 수 있는 지평을 열었다.

구분	肝	心	脾	肺	腎
黃帝·素問	將軍之官	君主之官	倉粟之官	相傳之官	作強之官
黃帝·靈樞	將	主	衛	相	外
千金要方	郎官	帝王	諫議大夫	上將軍	後宮內官
中藏經	-	帝王	諫議大夫	上將軍	-
張仲景五臟論	將軍	帝王	大夫	丞相	內官
醫方類聚	尙書	帝王	諫議大夫	丞相	列女

표 1. 몸[五臟]-국가[관료조직]의 도식

위 도식처럼 한제국 건립기에 인체구조 속에 왕궁을 중심으로 한 도시계획을 투영하고 있다.⁶⁾ 이는 곧 당시의 국가 이데올로기, 즉 신체를 국가에 비유하는 관점이 보편화되기에 이르렀음을 드러내고 있다. 한 국가의 君主는 몸의 심장과 같고 궁궐 깊숙이 은거하는 것은 심장이 가슴 속에 감춰져 지극히 존귀한 것과 같고, 밖에 百官이 있는 것은 심장이 몸과 감각기관들을 가진 것과 같다.

따라서, 『黃帝內經』은 하나의 의학경전이기 이전에

4) 홍승직 역해. 『呂氏春秋』. 서울. 고려원. 1996. p.62. “由此觀之, 耳目鼻口, 不得擅行, 必有所制. 譬之若官職, 不得擅爲, 必有所制. 此貴生之術也.”

5) 박찬국 역저. 懸吐國譯 黃帝內經素問注釋·上. 서울. 경희대학교출판국. 1998. p.151, 154. “心者 君主之官也 神明出焉. 肺者 相傳之官 治節出焉. 肝者 將軍之官 謀慮出焉. …凡此十二官者 不得相失也. 故 主明則下安 以此養生則壽 歿世不殆 以爲天下則大昌. 主不明則十二官危 使道閉塞而不通 形乃大傷 以此養生則殃 以爲天下者 其宗大危 戒之戒之.”

6) 加納喜光 著. 동의과학연구소 譯. 몸으로 본 중국 사상. 서울. 소나무. 1999. pp.180-181.

당시 황로사상을 여러 의료와 양생술과 결합시켜 동양의 유기체적 세계관의 핵심인 몸의 관념을 집대성한 텍스트, 즉 몸의 담론을 국가와 자연의 영역으로 다시 확대할 수 있는 토대 및 한의학과 정치학 등이 망라된 통합학문의 핵심 경전으로 승화된 것이다.⁷⁾

그러므로 『황제내경』은 음양오행 등 우주론을 근간으로 한 감응의 논리와 국가정치체제의 질서를 절묘하게 결합해 몸의 그림을 다시 그린 것이다. 그 결합으로 상위영역과 하위영역을 구분하게 되고 포괄적 체계와 국부적 영역을 파악할 수 있게 되었다. 몸과 그 안의 각 부위는 모두 상호보완적으로 반응하고 역동적으로 변화해가며, 주종의 관계이기도 하고 동등한 관계이기도 한 감응의 장이다. 이는 몸과 국가와 우주의 『황제내경』적인 융합방식이다.⁸⁾

이처럼 황로사상은 우주론과 그것을 인간의 몸으로 실현하는 治身論 및 그 사회적 확장으로서의 정치사상인 治國論이 융합된 ‘醫國’적 사유의 정초 단계의 세계관이다. 즉 의술도 정치도 동일한 맥락의 仁術-治術-로서 읽어낸 것으로, 이러한 인식을 통하여 국가를 이끌고자 하였던 유학자들의 사유가 바로 醫國論이다. 유교국가의 통치자들은 모두 국가경영을 몸의 병통에서 유추된 나라의 병통을 고치는 것으로 이해하였다. 특히 조선의 통치자들이 자주 사용했던 말로서 ‘의국론’은 조선조 지식인들의 정치관을 이해하기 위한 주요한 패러다임에 해당한다.⁹⁾

7) 黃帝內經의 임상 원리에 스며들어 있는 정치적 관념에 포괄적인 감응체계, 즉 육체적인 소우주와 정치적인 소우주가 동일한 원리에 기반하고 있음을 충실히 보여준다. 질서를 부여한다는 의미의 ‘治’자를 쓰는 治國과 治身の 유사성에서 중국 고대 의학의 역사 전체를 통하여 지속하는 주제이다. Nathan Sivin, Science and Medicine in Imperial China, Journal of Asian Studies, Vol.47, 1988, p.53.

8) 김희정. 몸·국가·우주 하나를 꿈꾸다. 서울. 궁리출판. 2008. pp.240-241, 246-247.

9) 중국의 유학자들의 경우처럼 조선조 지식인들에게도 의학 지식은 교양과 같은 것이었기에 사회생활에서 의학용어는 상식적으로 통용되었다. 조선 世宗은 몸소 『醫藥論』을 지어 큰 몸[醫國]과 작은 몸[醫人]을 함께 다스리고자 했고, 정사를 “백성의 아픔과 나라의 병통을 치료한다[醫民醫國]”(世宗實錄 22/9/7 丙午)고 보았고, 正祖 또한 스스로가 “사람 고치는 것이나 나라 병 조치는 것이나 그 원리는 진실로 같다[醫人醫國 其理 固一也]”(弘齋全書, 권8, 壽民妙詮序)라고 하면서 黃帝의 신하로 의학의 鼻祖로 추앙받는 岐伯이나 鄭나라 명의였던 扁鵲 등을 언급하곤 하였다.

한의학에서 사람은 대우주인 자연의 또 다른 양태로서 소우주일 뿐이다. 그러므로 자연과 사람의 氣는 같다. 대우주[자연]와 소우주[사람] 사이에 일종의 위계질서를 형성한 것으로 사람은 자연의 질서를 따를 수밖에 없는 존재이다. 한의학적 세계관에서 몸과 마음을 나눈다는 것은 다만 氣의 양태의 차이 혹은 기의 발전단계의 차이를 나누는 것뿐이다. 사유 역시 몸으로서 하는 것이기 때문에 心은 사유에서 중심 역할을 하기는 하지만 역시 오장의 한 부분으로서 역할을 하는 것에 불과하다. 한의학에서 뇌를 설정하지 않은 이유가 바로 여기에 있고 따라서 사유는 몸 전체를 통해서 이루어진다.¹⁰⁾

이처럼 한의학의 인식론에서 인식대상은 몸에서 분리된 객관적 존재가 아니라 몸을 통해 드러나는 효과로서 인식되는 대상이다. 그래서 주·객의 합일을 전제하여 주·객은 감응의 방식으로 서로 작용한다. 따라서 근대과학에서 부정·배제되어 왔던 감각이 가장 중요한 인식수단이다. 이때의 감각은 외부의 객관적인 사물이 주체인 몸에 미치는 일방적인 결과가 아닌 주·객의 상호침투라고 하는 작용을 통하여 드러나는 효과다.¹¹⁾

물론 서양에서도 19세기 이제마와 동시기를 살았던 독일의 정치가이자 의사였던 비르쇼(Rudolf Ludwig Karl Virchow)는 “의학은 사회과학이고 정치학은 확대된 의학”이라고 하였는데, 그에게 몸은 “각각의 세포가 시민인 세포들의 국가”이고 질병은 “몸이라는 국가를 구성하는 시민-세포-들 사이의 투쟁”이며 ‘변화된 조건 속의 생명’이다. 이러한 사유는 20세기 후반에야 등장하는 ‘생물-심리-사회 모델’의 초기형태로서, 몸과 국가의 유사성에서 출발하였기

이에 관해서는 박현모, 정조의 탕평정치 연구 2: ‘醫國論’의 관점에서 본 정조의 리더십, 정신문화연구, 제26집, 2007, pp.153-156. 참조.

10) 이런 의미에서 心主說이 아니라 몸주설이라는 표현이 더 정확할 것이다. 박석준. 한의학에서는 무엇을 보는가: 신경 개념의 도입과 기. 과학사상, 2003, 제47호, p.52, 55.

11) 박석준. 한의학의 인식론적 특징. 의철학연구, 2006, 제1집. 따라서 한의학은 주객의 상호침투를 통한 운동과 그 결과를 인식하고, 실천에 있어서 대상에 대한 일방적인 작용을 허용하지 않는다는 점에서 현상학적 인식방법과 유사하다.

에 자연스레 사회개혁으로 연결되었다. 전통 한의학의 국가가 봉건질서를 반영했다면 비르쇼의 국가는 근대의 민주주의사상을 반영한 것이다.¹²⁾

사실, 인간의 몸은 스스로 다스리고[治] 닦아[修] 성숙해가야만 하는 존재이다.¹³⁾ 여기에서 ‘몸’으로서의 ‘身’은 일차적으로 ‘육체’를 가리키는 ‘形’과 동일한 의미영역을 가지지만, 전체적인 의미는 정신과 육체를 포괄하는 ‘生’의 전 영역에 그대로 대응되기 때문에 수양론적인 구도에서 보존되어야 하는 당체로서 ‘身’이 그대로 다시 등장하는 것이다.¹⁴⁾

결국, 동아시아 유교질서의 유기체적 세계관은 근원적으로 생명체인 몸을 다스리는 치신 중심으로 이루어질 수밖에 없다. 나라를 다스리는 것은 그 안에 있는 자연의 이법을 제대로 드러내는 것이고, 그것은 인간 몸에 있는 신성한 자연의 결을 따를 때 가능하기 때문이다. 물론 유가와는 달리, 개개 인간들의 정신적 자유를 추구했던 도가 사상가들에게는 사회제도 및 정치이념들이란 모두 인간의 인간에 대한 차별과 종속을 강요하는 지배적 폭력으로밖에 보이지 않았기 때문에 사회관계 및 정치세계 이전의 자연상태가 바로 군자와 소인의 차별이 없는 이상적 평등의 상태로 미화되었다.¹⁵⁾

따라서 ‘마음다스림의 기술’로서 치신과 치국, 즉 마음의 몸 다스림과 군주의 국가 통치가 유비되어 신체의 구조처럼 정치적·사회적 상하질서도 변할 수 없는 통치의 정당성이 자리를 잡는다. 마음의 제어와

국가통치는 뗄 수 없는 직접적 관계가 있다. 이러한 사유의 이면에는 신체의 구조[心/體]가 기본적으로 변할 수 없듯이 사회적 상하질서[君/民]도 결코 변할 수 없다는 통치의 정당화가 나오게 된다.¹⁶⁾ 군주제의 정당화 논리의 하나가 이러한 신체와 국가의 유비였던 것은 부정할 수 없다.

정치질서가 요청되는 사회에서 개인의 몸은 그가 속한 공동체에서 서로 얽혀 있는 관계로서의 정치적 존재라는 점에서,¹⁷⁾ 장자적인 자유로운 독립인-개인-은 비판과 배제의 대상이 될 수밖에 없다. 즉 인간의 삶에서 역사성-정치성-이 차지하는 공간을 배려하려 하지 않고 온전한 ‘자연성’의 회복을 주장하는 것은 ‘현실적인 측면’에서 설득력이 취약하여 현실세계의 비판 및 궁극적 이상세계의 상상력에 만족할 수밖에 없다. 인간의 삶에서 정치적 현실을, 그리고 그러한 역사와 전통으로부터 수반되는 분업적 위상과 그 역할에 근거한 체계를 완전히 배제할 수는 없기 때문이다.

이처럼 황로시대 이후 중국사상의 주요한 틀은 유교든 도교든 막론하고 『황제내경』에서 형성된 몸의 담론에 기반한다. 황로사상 대부분이 우주론을 기반으로 하면서 치신의 확장을 통해 치국하는 과정으로 인간과 국가와 우주를 통합해 이해했다면, 『황제내경』은 다시 국가의 통치체제를 몸의 담론 안으로 흡수해서 몸을 새롭게 이해할 수 있는 동아시아의 ‘몸의 정치학’적 사유의 계기를 마련, 그 후 ‘몸의 다스림’ [治身]을 통해 ‘국가를 다스린다’ [治國]는 관념은 더욱 강화해 나갔다. 그것은 이미 몸 안에 국가 위계체계의 이념이 확고하게 자리 잡았고, 이를 통해 치국의 전거를 분명하게 확보했기 때문이다. 우주와 국가관념을 몸 안에서 통일해 이해한 새로운 ‘몸의 정치’의 길을 연 것이다.

2. 성리학과 몸: ‘수·제·치·평’의 ‘존천리·멸인욕’화의 과정

16) Bryan S. Turner. *The Body Politic, Max Weber*, London. Routledge. 1992.

17) 박일봉 역해. *孟子*. 서울. 육문사. 1991. p.163. “無君子, 莫治野人. 無野人, 莫養君子.”

12) 장신익. *몸의 역사*. 서울. 살림, 2007. pp.71-72.

13) ‘修도 인위를 가해 질서를 이룬다는 면에서 ‘治’ 및 ‘理’와 통한다. ‘治身’과 ‘修身’은 유사하다. 단, 치신은 인간 몸의 생명력을 고양시킨다는 점에서 도가가 많이 사용했고, 수신은 도덕적 행위를 강조한 유가에서 자주 썼다. 이 둘은 엄격하게 구분되지 않는다. 김희정. *몸·국가·우주 하나를 꿈꾸다*. 서울. 궁리출판. 2008. p.83.

14) 박원재. *도가의 이상적 인간상에 대한 연구*. 고려대학교 박사학위논문. 1996. p.18.

15) 박일봉 역해. *莊子-外篇-*. 서울. 육문사. 1990. p.22, 33. “天下盡殉也. 彼其所殉仁義也, 則俗謂之君子, 其所殉貨財也, 則俗謂之小人. 其殉一也, 則有君子焉, 有小人焉. 若其殘生損性, 則盜跖亦伯夷已. 又惡取君子小人於其間哉.” 및 “夫至德之世, 同與禽獸居, 族與萬物竝. 惡乎知君子小人哉, 同乎无知. 其德不離, 同乎无欲. 是謂素樸. 素樸而民性得矣. 及至聖人, 斃蕘爲仁蹠趾爲義, 而天下始疑矣. 澶漫爲樂, 摘僻爲禮, 而天下始分矣.”

정치행위를 가능하게 하는 인간에 대한 이해가 근대와는 판이하게 달랐던 동아시아 유학자들의 ‘治身=治國’에 관한 인식은 정치를 위한 수단이라는 인식을 넘어서 정치적 이상세계-大同-로부터 후퇴하여 슬한 우환들로 뒤덮인 사회적 현실을 궁극적으로 타개하는 이해방식을 추구하였다. 이것이 바로 정치의 요체로서 ‘몸·담음=‘세계’다스림” 즉 ‘修·身·齊·家·治·國·平·天下’의 사유방식이다.

유학적 방법론의 틀에서 ‘修己治人’, ‘內聖外王’이 강조되었다는 점을 상기해보면, ‘수신제가치국평천하’는 유가사상 전체를 가로지르는 ‘實事求是學’으로서의 핵심개념이라 할 수 있다. ‘몸-공동체’로서의 내가 현실에서 온전히 생활하기 위해서는 세계, 국가, 가정이라는 은유적 공간의 사유를 통하여 구체성이 확보된다. 나를 세계로 확장하는 과정에서 ‘몸-공동체’적 일치, 혹은 개인과 사회 간의 밀착이 이루어지면서 내 몸은 완성될 수 있기 때문이다.¹⁸⁾ 그래서 가족과 국가와 세계는 내 몸이 궁극적인 완성을 이루는 계기처로서의 위상을 지닌다.¹⁹⁾

宋·明시대의 유학자들은 불교 및 도교가 제시하는 空·無의 존재론에 맞서 우주의 유기체적 생명의 흐름을 인간세계와 자연세계[物-天]의 존재론적 기초로 제시하고, 구체적 인간들이나 만물들의 본성 안에 내재하는 “생명성의 원활한 전개가 만물들이 이루어 내야 할 도리”라고 파악하였다.²⁰⁾ 세계의 천태만상의 변화에는 그것을 그렇게 하도록·되도록 하는 우주만물의 존재론적 근거[所以然之故·所當然之則]가 선형적으로 미리 주어져 있는데, 이것이 朱子가 강조하는 도덕형이상학의 존재론적 근거로서의 ‘理’의 세계이다. 이러한 ‘리’의 측면은 현상계에 속한 구체적인 만물들과 존재론적으로 구분되지만 현상계의 만물들은 수시로 변하고 유동적인 ‘氣’의 흐름에 의하여 실제

적인 존재로 나타난다. 따라서 주자의 철학은 이원적 사고[理氣不相雜]인 동시에 일원적 실체관[理氣不相離]이다.

인간의 몸이 氣적 산물이기 때문에 몸을 구성하는 氣의 清·濁·昏·明·清·濁·淺·深·厚·薄-에 인간의 운명이 결정된다. 기는 우주 만물을 생성하는 물질적 재료이며 리는 만물이 생성되는 원리이다. 만물이 생성되면 기는 각자의 물질적 형태를 이루고 리는 그들의 본성이 된다.²¹⁾ 이기론적 관점에서 인간-몸은 천리와 인욕이 공존하면서 이중적 본질을 이룬다. 그래서 “만물의 이치가 내 몸에 갖추어져 있으니 자신을 반성하여 성실히 처신하면 즐거움이 한없이 크고 怨로서 행하면 仁을 얻을 수 있다.”²²⁾

현실세계의 인간이나 만물들은 완전하지 않으므로 문제투성이어서 부도덕한 존재들이다. 모든 구체적 인간이나 사물들의 생성은 모두 무정형하고 무목적이고 늘 변화·유행하는 氣에 의해 생성된 것이고, 따라서 기에 의해 제한을 받고 있기 때문이다. 주자는 개인이나 개개의 사물에 내재하는 하나의 分殊理를 특히 性이라고 불렀다. 이와 같이 한 개체[物] 안에서 이런 합목적적이고 완전한 至善의 가치를 가진 理, 즉 그것의 性을 가리켜 ‘天地之性’ 또는 ‘本然之性’이라 명명했고, 이와 대치되는 실재적 개체 안의 그 무정형하고 不善한 기와 혼재된 性을 ‘氣質之性’이라고 불렀다. 인간의 마음[心]에는 이런 純善한 본연지성으로서의 性의 측면과 기질지성이 발동하여 善惡이 섞여서 드러나는 情이 함께 존재하게 된다 [心統性情].

주자는 純善의 가능성을 理의 측면에서 확보하고, 그 理를 불완전한 氣의 측면과 대비시킴으로써 도덕형이상학의 확고한 입지점을 확보함과 동시에 현실적인 부족함이 계발될 수 있는 가능성의 여지를 열어 놓았다. 그러나 도덕적 이상세계를 확보하기 위하여 “천리의 보존과 인욕의 근절”[存天理滅人欲]을 강조

18) 따라서 修身, 즉 몸을 닦는 행위는 인식적 차원의 문제임으로 “修身→齊家→治國→平天下”식의 순차적·단계론적 이해보다는 ‘修-齊-治-平’과 ‘身-家-國-天下’의 동시동원적·확충론적 통찰이 필요하다.

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

20) 김석진 역해. 대산 주역강의 3. 서울. 한길사. 1999. p.186. “天地之大德曰生.”

21) 허탁, 이요성 역주. 朱子語類(1). 서울. 청계. 1998. p.97. “人物之生, 必稟此理, 然後有性, 必稟此氣, 然後有形.” 및 “疑此氣是依傍這理行. 及此氣之聚, 則理亦在焉. 蓋氣則能凝結造作. 理却無情意, 無計度, 無造作.”

22) 박일봉 역해. 孟子. 서울. 육문사. 1991. p.339. “萬物皆備於我, 反身而誠, 樂莫大焉, 強恕而行, 求仁莫近焉.”

함으로써 지나치게 초세속적인 금욕주의의 모습 또한 보이고 만다. 이러한 점에서 주자의 이상세계는 결국 관념적 합목적적인 세계를 지향이기 때문에 내적 성찰을 권면하는 主靜 철학의 특색을 지닌다.²³⁾

물론 주자의 철학이론 또한 당대의 현실사회와의 맥락에서 철저한 문제의식을 가지고 제시되었다.²⁴⁾ 주자의 도덕형이상학적 이론체계를 특히 ‘공직자 윤리’의 측면에서 조명해보면,²⁵⁾ 『朱子語類』 등에 나오는 주요 개념들인 天命·理·氣·心·性·情은 매우 빈번하게 현실사회 속의 관직체계를 특히 君命·地方官·勅書·官人에 비유되고 있음을 알 수 있다. 주자의 시대였던 남송의 사회적 현실은 전란과 피난으로 인한 토지 版籍의 소실로 중앙요직의 권세자들에게 토지점병의 절호의 기회가 되어 지방의 관부와 결탁하여 田地를 搶占하는 일이 다반사였고 조세의 부담을 민호에게 떠넘기는 등 착취가 극에 달하였다.²⁶⁾

臣이 오늘날 천하의 상황을 살펴보니, 마치 인체에 중병이 들어 안으로는 심장과 복부로부터 시작하여 밖으로는 사지에까지 퍼져, 터럭 하나에 이르도록 병이 들지 않은 곳이 없습니다. 비록 거거하고 음식을 먹는 데는 큰 지장이 없지만, 그 증세가 위급하고 긴박하여 의사가 쳐다보기만 하다가 도망갈 지경이 되었습니다.²⁷⁾

23) 송영배, 세계화 시대의 유교적 윤리관의 의미, 유교전례 및 관혼상제 페스티벌 국제학술대회 자료집: 새로운 21세기와 유교의 ‘禮’, 전남대학교 인문과학연구소, 1999, pp.18-45.

24) 한국학계의 주자(학) 연구는 주로 이기론과 심성론 등 형이상학적 이론철학에 집중하여 주자의 사상이 당대에 지녔던 실천적 함의에 대해서는 별로 관심을 쏟지 않았다. 조선 조 지식사회 또한 주자의 학문이 권위로운 주자학으로서 숭구치게 추종하고 조장하였던 콘텍스트, 즉 현실적-정치 사회적- 조건과 맥락 등 그 담론적 위상의 당대적 의미보다는 텍스트 자체의 도덕형이상학과 ‘가례’ 등 예법적 적용에 대한 당위적 관심-예송논쟁, 이기논쟁, 사단칠정논쟁, 인물성동이는쟁 등-에 치중했듯이, 이러한 강력한 여파가 여전히 현대적인 관심과 쟁점을 일으키고 있기 때문일 것이다.

25) 이승환, 주자의 형이상학에 나타난 공직자 윤리관 연구, 동양철학, 1998, 제10호, pp.238-262.

26) 朱子語類卷110, p.15. “古者刻剝之法, 本朝皆備.”

27) 朱文公文集卷11·戊申封事. “蓋臣窺觀今日天下之勢, 如人

주자는 부패와 탐으로 오염된 관료사회를 치유하기 위해서 그 정점에 해당하는 황제의 인육에 오염된 ‘마음을 바르게 하는 일’[正心]이 무엇보다도 시급함을 강조, “천하만사가 모두 변해도 그 근본은 ‘황제의 마음’[人主之心]에 있으므로 이는 ‘자연의 이치’[自然之理]”라고 설파하게 된다.²⁸⁾ 여기에서 주자는 배고픔을 면하려는 인간의 기본적 욕구는 ‘자연의 이치’[天理]이지만, 이를 넘어서서 욕망 그 자체를 위한 욕망의 추구는 ‘인육’이라고 본다.²⁹⁾ 따라서 천리/인육의 구분은 무욕/유욕의 구분이 아니라 선/후, 공/사, 시/비, 정/사의 구분을 일컫는 바, 공직자로서의 황제가 공과 是와 正을 추구하면 관료들의 기강도 저절로 세워질 수 있다는 것이다.³⁰⁾

그런데 주자가 천명·리·심·성·정·기 등의 개념을 관직사회에 비유한 일을 놓고 절대 군주와 신하 사이의 상하관계를 합리화해주는 등 그 철학체계가 감추고 있는 봉건주의의 본질을 드러낸 것이라고 비판을 받기도 한다.³¹⁾ 이렇듯 주자는 제도나 구조를 누구나 마땅히 따라야 하는 자연법적 질서로서 형이상학적 개념들인 ‘천명·리·성’으로 정당화하고, 이러한 질서에서 위배하려는 잠재적·일탈적 경향성을 ‘기품·정’으로 개념화하였다. 결국 주자는 자신이 살았던 남송의 공직사회의 폐단을 해결하기 위하여 ‘기질을 변화시킬 것’[變化氣質]과 ‘인육을 없애고 천리를 따를 것’[存天理滅人欲]을 권고했던 것이다. 이처럼 주자의 지적 활동이 단순히 순수 추상적 사변으로 그치는 것이 아니라, 현실문제를 해결하기 위한 이론적 초석으로 기능하였음을 알 수 있다.

물론 주자는 “인간에게 이 몸이 있으면 이목구비와

之有重病, 內自心腹, 外達四肢, 蓋無一無毛一髮不受病者. 雖起居飲食, 未至有妨, 然其危迫之證, 深於醫者固已望之而走矣.”

28) 朱文公文集卷11·戊申封事. “蓋天下之大本者, 陛下之心也. …… 天下之事, 千變萬化, 其端無窮, 而無一不本於人主之心者, 此自然之理也.”

29) 朱子語類卷13, p.13, 22. “飲食, 天理也, 要求美味, 人欲也” 및 “人欲中自有天理.”

30) 朱文公文集卷11·庚子應言召封事. “蓋天下之紀綱不能以自立, 必人主之心術公平正大, 無偏黨反側之事, 然後紀綱有所系而立.”

31) 守本順一郎 著, 김수길 역, 동양 정치사상사 연구: 주자사상의 사회경제적 분석, 서울, 동녘, 1985, p.85

사지의 욕망이 있다”³²⁾라고 하여 인간의 신체적 욕망을 부정하지 않았다. 그에게 있어 인욕은 “좋지 않은 것이 아니라 단지 위태로울 뿐이다.” 이렇게 몸에 대해 도덕적 이중성을 통하여 항상 몸에 품부된 도덕적 본성을 최대한 실현하는 것과 육체적 욕망을 적절히 조절하는 것을 수신에 있어 화두로 삼았다. 그래서 ‘존천리·멸인욕’이라는 명제는 인간의 몸이 지닌 이러한 도덕적 이중성에서 비롯되었다. 주자는 심·신의 이중성에서 한걸음 더 나아가 인간의 정신기능이 신체의 오장과 중복적인 연관이 있음을 醫家들의 이론을 인용하여 밝히고 있다. “心은 神을 저장하고 脾는 意를 저장하고 肝은 魂을 저장하고 肺는 魄을 저장하고 腎은 精과 志를 저장한다”고 하였다.³³⁾ 그러나 주자는 이러한 논의를 더 이상 밀고 나가지 못하였다. 이는 시공간적 소여와 삶의 조건에 따른 관심의 절박성이 이제마와는 근본적으로 달랐고 무엇보다 각자의 시대정신에 따른 위상과 역할이 달랐기 때문일 것이다.

주자에 의하면 지식인의 사명은 바로 ‘大人’이 되는 것으로,³⁴⁾ “대인의 학문은 우주적 철학-사회적 사명과 역할-을 분명히 깨달음에 있고, 백성들을 - 그들의 사명과 역할에 충실하도록- 새롭게 만드는 데 있으며, 이상적 조화의 극치를 이루어 내는 데에서 끝난다”고 본 것이다.³⁵⁾ 그런데 주자의 철학에서는 지식인 중심의 관료사회에서 지식인들의 주관적 도덕이상이 ‘관념적 실재’로서 정형화되었기 때문에 그 규범적 질서 외에 다른 가치규범이나 사회질서는

용납될 수가 없다.³⁶⁾ 인간과 자연과의 관계는 주자의 도덕형이상학에 의하면 그가 정형화한 천리 밖으로 나갈 수 없는 것이다. 여기에 주자학의 보수적 한계가 있다.

성리학에서 理는 자연법칙인 동시에 인간의 규범이다. 인간의 현실세계는 氣의 존재로 인하여 여러 형태의 사회적 분수가 생겨나기 때문에 이를 조화시킬 질서가 필요하기에 현실적 인간질서를 일관된 하나의 세계관으로 합리화하지 않을 수 없다. 성리학의 이기론적 지식세계가 지탱하고 있는 생활세계는 신분에 따른 직역의 법제화와 지배층의 농민지배를 긍정하는 地主佃戶制, 그리고 주종관계의 종적 질서로의 편제 등 지배와 피지배와 관계가 엄격히 구분된 현실세계였던 것이다.

논리적 측면에서, 주자는 무극이면서 태극이고(無極而太極), 태극은 기 없이 아무 것도 없는 가운데 단독으로 존재하며, 이 태극-理-은 본래 조작력이 없는데도 불구하고 기를 생성했다는 뜻으로 귀결된다. 주희의 태극은 마치 아리스토텔레스의 不動의 動者, 즉 자신은 움직이지 않으나 다른 것을 움직이는 존재와 비견되지만, 사실 아리스토텔레스의 부동의 동자 또한 다른 것을 움직이게는 하나 생성시키는 창조력은 없다.³⁷⁾

이처럼 주자의 입장이 상당히 모호하여 이후 조선 조 성리학자들에게 영향을 미치게 되어 커다란 논쟁에 휩싸일 만큼 진지하게 몰두하였으나 끝내 합의에 도달하지 못하였다. 결국 이러한 여파로 인하여 형이상학에 대한 지나친 편향성을 초래할 수밖에 없었고, 그 결과로서 조선유학사에서 주자학이 갖는 단절성에 대한 자각의 결여를 초래하게 되어 정약용에 의하여 비판되면서 이제마에 이르러 지양되기에 이른다.

32) 朱子文集卷77. “人有是身，則有耳目口鼻四肢之欲”

33) 朱子語類卷138. “心藏神，脾藏意，肝藏魂，肺藏魄，腎藏精與志。”

34) 맹자가 언급한 바의 정신노동을 하는 대인(大人-勞心者)과 육체노동을 하는 소인(小人-勞力者)은 서로 사회분업적 관계를 이루는 것이며, 대인은 소인의 생산활동 없이는 생존할 수 없으며, 또한 생산에 종사하는 소인들 또한 그들을 지도해주는 대인이 없으면 마찬가지로 생존할 수 없는 것으로 보았다. 박일봉 역해. 孟子. 서울. 육문사. 1991. pp.166-167. “有大人之事，有小人之事，且一人之身而百工之所爲備，如必自爲而後，用之，是率天下而路也。故曰，或勞心，或勞力，勞心者，治人，勞力者，治於人，治於人者，食人，治人者，食於人，天下之通義也。”

35) 이기석, 한용우 역해. 新譯 大學·中庸. 서울. 홍신문화사. 1995. p.25. “大學者，大人之學也。” 및 “大學之道，在明明德，在新民，在止於至善也。”

36) 송영배. 세계화 시대의 유교적 윤리관의 의미. 유교전례 및 관혼상제 페스티벌 국제학술대회 자료집: 새로운 21세기와 유교의 ‘禮’. 전남대학교 인문과학연구소. 1999. p.19.

37) 馮友蘭 著. 정인재 譯. 한글판 중국철학사. 서울. 형설출판사. 1999. p.368. 참조.

Ⅲ. 이제마의 사상철학과 몸-공동체 패러다임

1. 사상철학의 탄생 배경

유구했던 조선왕조 500년의 쇠락기였던 19세기 후반의 한반도는 병인양요와 을미왜변 및 동학농민 전쟁과 민란 등 국내외적 사변으로 그야말로 격랑하는 혼돈의 세계였다. 특히 신분제에 입각한 공동체 사회의 토대가 크게 흔들렸고 외국인들의 유입과 국내의 표방하는 유민들로 인하여 많은 사람들이 유동하게 되면서 한반도는 국제 및 국내의 서로 다른 양태-언어·복장·풍습·행태-의 인간유형들이 모여들면서 다양하면서도 보편적인 평범한 다수가 가시화되었던 시기였다. 보편적 다수는 동학농민전쟁 등의 혁명적 폭동과 사회적 운동 등을 통해 정치적 힘을 가진 존재라는 사실을 당시의 위장자들과 지식인들에게 각인시켰을 것이다.

어떠한 사상가도 그가 살았던 시대의 영향으로부터 완전히 독립적일 수 없듯이, 황혼기에 접어든 조선이라는 시공간적 좌표에 던져진 李濟馬(東武, 837~1900)는 유학전통을 숭앙했던 문인이자 무인으로 또한 목민관이자 한의학자로서 그만의 독특한 삶을 살아냈다.³⁸⁾ 嫡·庶의 유습이 엄존했던 신분사회에서 庶子로서의 개인적 삶의 울분과 방황과 고로가 없지 않았을 터이지만 표방하는 현실사회에 온몸을 실어 국가적·왕조적 삶의 투신을 통하여 더욱 본원적인 대안을 통찰하면서 새로운 비전을 꿈꾸고 여명을 맞이하고자 하였다.

이제마의 사상학은 심성 일변도인 성리학의 눈길을 몸으로 돌려놓는다. 그것은 유학의 역사에서 성리학으로 자기변형을 초래한 것처럼 사상학도 성리학

의 몸적 전환이라고 할 수 있다. 주자학의 장구한 세월 동안, 특히 조선후기 성리학의 사회현실과의 부조화·불일치에 처한 이데올로기화로부터 몸[身]이 배경화되어버린 채 ‘心·理’ 편향으로 내달았던 ‘성리학’과는 달리 이제마의 ‘사상학’은 ‘心·身’의 긴장과 조화 쪽에 가까운 것이다. 이제마의 독창성은 몸의 선형성에 접근한 데 있다. 신체기관은 경험주의자들이 말하는 것처럼 중립적이지 않고, 거기에는 이미 선천적인 의미체계가 자리잡고 있다.

이제마는 孔·孟의 元儒學적 사유방식을 추구하였다. 유학 전통에서의 몸, 즉 나의 몸은 나의 몸 그 자체로서 이해되는 것이 아니라 가깝게는 부모의 몸으로부터 멀리는 천리에까지 연결되어 있는 것으로 설명될 수 있다. 따라서 현대적 관점에서 볼 때, 비록 봉건적 시대정신에 속박된 신분적·계층사회적 폐단이 노정되었다 하더라도 그보다 더 근본적인 것으로서 몸과 몸을 가족과 가족 간의 연결을 통해 삶의 의미를 이루어내기 위하여 보다 확실한 통일체적·유기체적 사회구성을 지향하였음을 알 수 있다.

그래서 인간은 육신과 단절되고 타자와도 격리된 울타리 안에서 순수의식을 자각함으로써 자신의 존재근거를 확립하는 단자적 존재가 아니라, 생활세계에 놓여진 나와 타자의 관계에 기반한 상호주관적인 공동체적 몸으로서의 ‘몸-세계’적 인간이다. ‘나’는 내가 살고 있는 생활세계의 수많은 관계로서 맺어지고 맺혀지는 시선들 속에 드러나는 ‘몸’으로서 출현된 것이었다.

더 나아가 이제마는 모든 인간이 보편적으로 받아들일 수 있는 이상, 즉 인류차원에서의 공통적인 구심점을 찾고자 했는데, 이를 유학의 사상 특히 맹자의 ‘성선설’에서 이끌어 내었다. 이제마에게 중용의 중추는 바로 ‘선’, 선한 마음인 것이다. 모든 인간은 마음을 가지고 있다. 인간의 마음이 정확히는 인간의 본성이 선하나 악하나를 놓고 맹자와 고자 간에도 논쟁이 오갔고, 순자는 인간의 성은 악하기에 성인의 가르침을 통해 선으로 이끌어야 한다고 하였다. 또한 조선시대 인성에 관한 논쟁, 즉 이기성정론, 인물성동이론 등이 뜨겁게 전개되었는데, 그 특색은 ‘성은 선하다’라는 확고불변한 진리 위에서 전개되었다는

38) 이제마는 성리학을 비롯한 다양한 학문을 자득해가면서 12세 이후부터 30세 무렵까지 유람 등을 통하여 견식을 넓혀 갔다. 39세(1875)에 무과에 등용되어 40세에 무위별신 군관으로 입위하게 된다. 50세(1886)에는 진해현감, 을미사변(1895) 이듬해에 宣諭委員을 거쳐 1897년에 고원군수로 임명된 바 있다. 1898년에 모든 관직에서 물러나 ‘保元局’이라는 한의원을 운영하면서 64세의 여생을 마감하기까지 저술활동을 보완·정리하였다.

점이다.³⁹⁾

맹자는 생각을 통해 얻어지는 心의 내용을 보다 구체적으로 ‘참아 어찌할 수 없는 마음’[不忍人之心]으로 표현하는데, 그의 四端論은 바로 이 심의 기능이 구체적으로 행위화된 것이다. 불인인지심은 親의 관계에서 이루어지는 자연적인 사랑[仁]을 반성적으로 타인에게 확대[義]하고자 하는 자각이다. 이 자각과 그에 따른 실천의지가 인간의 貴賤, 즉 ‘지배-피지배’에 대한 판단기준으로 바뀌게 되면 통치의 정당성은 ‘실질적 불평등’에서 구해지는데, 이때 불평등규정은 신분적인 성격을 가지는 것이 아니라 윤리적인 성격을 갖는다.⁴⁰⁾

그동안 이제마는 의학자로서, 즉 체질의학의 창시자로 알려져 있었기 때문에 그의 사상학의 모태가 되는 사상철학에 대한 연구는 소홀히 다루었던 경향이 적지 않다. 저서의 저술시기로 파악해 볼 때, 한의학적 전문이론서인 『東醫壽世保元』(1893~1894)보다 오히려 철학적 저본이라 할 수 있는 『格致藁』(1880~1893)가 먼저 저술되었다는 사실, 또한 의학이론으로서 저술된 『동의수세보원』의 내용도 「성명론」, 「사단론」, 「확충론」, 「장부론」의 순으로 다루고 있다는 사실에서 전문적인 의학이론을 전개하기 전에 당대의 성리학 문제의 주된 용어를 빌어 새로운 사유체제로서의 독특한 패러다임의 논지를 드러내고 있음을 알 수 있다.

이제마의 사상철학은 물론 유학을 바탕으로 하고 있지만 조선조 누대로 유전되어 오던 성리학과는 그 구조가 좀 달랐다. 건국 이래 조선의 통치이념이자 학문과 문화 등 사회전반에 영향을 미쳐왔던 성리학은 理와 氣의 개념을 통하여 인간과 우주를 설명하였고, 또한 수양의 방법으로 居敬과 窮理로서 聖人の 길을 지향하였다.

그러나 이제마는 理氣의 담론에서 벗어나 四象의 개념을 통하여 우주의 문제는 논외로 한 채 인간만을 설명하고자 하였으며, 수양의 문제는 궁극적으로 마음의 中和 상태를 통한 심신의 건강을 추구하고 장수

를 지향하는 것이었다. 이는 특히 ‘東醫壽世保元’이라는 ‘元氣를 保하여 長壽하는 法’이라는 의미의 텍스트의 명칭에서도 알 수 있다.

2. 四象人과 정치공동체

이제마의 四象哲學의 출발은 모든 인간은 四象, 즉 事·心·身·物이 착중·관계되면서 구성되고 삶으로 구현된다. “세계-존재[物]는 그것을 인식하는 자의 몸[身]속에 깃들고, 몸은 자기를 인식하는 마음[心]속에서 살며, 마음 또한 생활-일[事]속에서 드러난다”⁴¹⁾고 선언적으로 규정한다. 따라서 세계는 신체와 사물 사이에 있는 것이며, 사회는 나의 신체와 타자의 신체 사이에 있다. 신체가 유동하면 세계도 유동한다. 신체가 대화하고 서로 공명할 때 사회는 바뀌는 것이다. 이제마에게 세계는 四象 곧 ‘事-心-身-物’이 상호의존하는 관계적 세계로서, 관계를 단절시키는 사적인 마음과 행위가 다름 아닌 악이며 그 관계를 회복하는 공적인 마음과 행위가 바로 선이다. 私에서 公으로의 전환, 그 인식의 회전이 이제마에게 ‘학문’이다.⁴²⁾

이처럼 이제마는 사회의 온갖 병리현상을 치유하기 위해서 보다 근원적이고 거시적 해결방법으로 인간세의 문제로서 일상적인 삶의 자세에 관심을 쏟았다. 儒醫 전통이 그렇듯이 그가 한의학자 이전에 본래 유학을 공부하고 그것을 근거로 하여 자신만의 독특한 사상으로서 생활세계를 가장 절실하게 살아내고 있는 가장 자명한 ‘몸’이라는 현실적 문제에 적용한 것이 바로 四象醫學이다.

이제마의 사상철학은 유학을 바탕으로 하고 있지만 조선조 누대로 유전되어 오던 성리학과는 그 구조가 좀 달랐다. 건국 이래 조선의 통치이념이자 학문과 문화 등 사회전반에 영향을 미쳐왔던 성리학은 理

41) 이제마 저. 박대식 역주. 格致藁-四象醫學의 人間學-. 서울. 창계. 2000. p.53. “物宅身也, 身宅心也, 心宅事也”

42) 이제마 저. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. pp.232-233. “天下之惡 莫多於妬賢嫉能. 天下之善 莫大於好賢樂善. 不好賢樂善而爲善則 善必不大也. 歷稽往牒 天下之受病 都出於妬賢嫉能. 天下之治病 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.”

39) 정복철. 이제마의 사상(四象)철학과 몸의 정치학. 시민정치학회보. 2002. 제8집. p.116.

40) 이태훈. 사회계약론의 자연법과 맹자의 자연법. 전통과 현실. 2000. 제11호. pp.68-69.

와 氣의 개념을 통하여 인간과 우주를 설명하였고, 또한 수양의 방법으로 居敬과 窮理로서 聖人의 길을 지향하였다.

이제마의 사상철학에서 ‘四象’이란 용어는 원래 『주역』에서 우주만물의 시원인 太極⇒陰陽⇒4象⇒8卦⇒64卦로 확대되는 과정에서 나온 개념이나 이제마는 더 이상 분화되지 않는 완성된 상태로 사용한다. 개개인을 구성하는 四象인 事·心·身·物에서 심과 신은 인간의 내적 구성요소로 마음과 장부를 포함한 몸 전체를 뜻하고, 사와 물은 인간의 외적 구성요소로서 사는 자기에 일어나는 현상적 사건과 물은 모든 존재자를 의미한다고 볼 수 있다. 특히 朱熹가 理를 만물의 근원인 태극으로 여기는 것처럼 이제마는 心을 태극으로 여긴다.⁴³⁾

그러나 이제마는 理氣의 담론에서 벗어나 四象의 개념을 통하여 우주의 문제는 논외로 한 채 인간만을 설명하고자 하였으며, 수양의 문제는 궁극적으로 마음의 中和 상태를 통한 심신의 건강을 추구하고 장수를 지향하는 것이었다.

우선 이제마는 『동의수세보원』 첫머리에서 천지조화의 오묘한 기밀인 天機, 즉 인간의 마음 자체에 천성적으로 타고나는 기본적인 성향으로서 ‘地方·人倫·世會·天時’라고 하는 네 차원을 제시한다.⁴⁴⁾ 우선 이 네 가지는 평면성[地方]-공간성[人倫]-공·시간성[世會]-시간성[天時]을 차례로 갖추고 있다. 또한 천기의 인간세적 존재방식의 구현으로서 그 대대적 구조를 이루는 人事, 즉 인간생활의 양상과 여건으로서 ‘居處·黨與·交遇·事務’라고 하는 네 차원,⁴⁵⁾ 즉 현실의 인간사회 속에서 한 인간이 겪어야 하는 모습을 네 가지로 구분지어 놓은 것이다. 물론 ‘천기-인사’는 현상을 상대적이고 보완적인 두 측면에서 분석한 것이다.

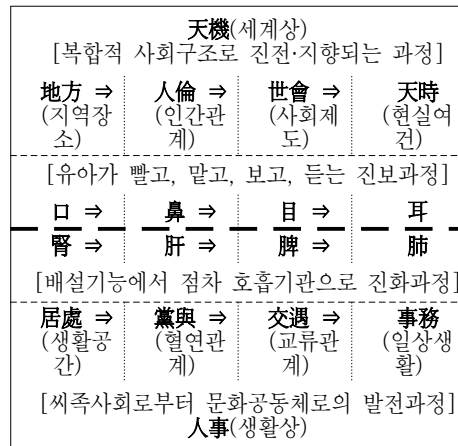


표 2. 이제마의 몸-공동체 사유구조

이러한 이제마의 천기와 인사에 대한 구조적 설명은 그의 사상의 기저를 이루는 대전제로서, 사상의학은 종래의 天人合一을 지향하는 천과 인간의 관계를 모두 네 가지로 구조화하여 설명하고 있다. 따라서 인간의 설명은 먼저 몸 부위의 구조적 설명에서부터 고찰할 필요가 있게 된다. 몸의 네 구조는 크게 감각기관, 장기, 신체의 전면부위와 후면부위로 정리할 수 있다. 이들은 또한 각각 耳·目·鼻·口, 肺·脾·肝·腎, 頤·臆·臍·腹, 頭·肩·腰·臀의 네 부위 구조를 이룬다.

이제마에게 인간의 “귀는 천시를 듣고 눈은 세회를 보며 코는 인륜을 맡고 입은 지방을 맞본다.”⁴⁶⁾ 즉 사람의 운율은 귀로 들음이고, 사람의 기분은 눈으로 봄이요, 사람의 작위는 두루 경험한 기미로 아는 것이요, 사람의 물리는 받아들여 찾아낸 조리로 알 수 있기 때문이다. 따라서 이제마는 耳·目·鼻·口를 인체의 오관의 단순한 기능으로서의 귀·눈·코·입으로만 보지 않고 그 기능이 인간과 세계의 관계에서 철학적 의미를 주고받는 담론의 효과로서의 궁극적인 의미를 부여하고 있다. 즉 인간이 하늘과 연결되는 구체적 고리로써 인간의 몸적 기능으로서 의물을 직접 감지하는 귀·눈·코·입의 매개체를 통하여 천기와 인사를 상호 대응시키고 있는 것이다.

이제마가 인간의 추상적 기능을 이러한 신체 부위

43) 김윤기. 이제마 철학구조와 몸의 윤리: 주자와의 비교를 통해. 국민윤리연구. 2005. 제60호. p.27.

44) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.309. “天機有四, 一曰地方, 二曰人倫, 三曰世會, 四曰天時.”

45) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.309. “人事有四, 一曰居處, 二曰黨與, 三曰交遇, 四曰事務.”

46) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.309. “耳聽天時, 目視世會, 鼻嗅人倫, 口味地方.”

를 통하여 상징화하고자 하는 까닭은 육체적 본능의 영향에 비하여 정신적 危弱을 대비시키고자 한 것이기도 하지만 인간의 정신 또한 인간의 몸적 기능과 직접적인 연관을 맺고 있음을 나타내고자 한 것으로 신체성과 정신성의 비증을 함께 다루고자 한 것이다. 결국 이·목·비·구는 하늘을 우러르는 마음이요, 肺·脾·肝·腎은 사람 사이에 더불어 하는 마음이요, 心·腎·脾·肝은 아는 바를 행하는 마음이요, 頭·肩·腰·臀은 행할 바를 행하는 마음이다.⁴⁷⁾

머리[頭]에는 마음대로 하는 마음[擅心]이 있고, 어깨[肩]에는 사치스런 마음[侈心]이 있고 허리[腰]에는 게으른 마음[懶心]이 있고 볼기[臀]에는 탐욕스런 마음[欲心]이 있다.⁴⁸⁾

이처럼 이제마는 몸적 기능의 시각적 효과를 통하여 언어를 구사하고 있다.⁴⁹⁾ 턱[頤]·가슴[臆]·배꼽[臍]·배[腹]를 두고 '知를 행한다'고 하였고 머리[頭]·어깨[肩]·허리[腰]·볼기[臀]를 두고 '行을 행한다'고 하였다. 물론 잘난 척하고 남을 멸시하는 정도로서의 驕·矜·伐·夸는 지를 행하는 중에 나타나는 모습이고 擅·侈·懶·欲은 행동하는 양태 등에 나타나는 모습을 지칭하는 말이다.

사람의 귀와 눈과 코와 입은 더할 나위 없이 착한 것을 좋아하고, 사람의 폐와 지라와 간과 콩팥은 더할 나위 없이 악한 것을 미워한다. 사람의 턱과 가슴과 배꼽과 배는 더할 나위 없이 감사하고, 사람의 머

리와 어깨와 허리와 볼기는 더 할 나위 없이 게으르고 오만하다.⁵⁰⁾ 머리에는 식견이 있고 어깨에는 위 의가 있고, 허리에는 재간이 있고 볼기에는 방략이 있다. 식견은 결코 빼앗을 수가 없고, 위 의는 결코 사치스러울 수가 없으며 재간은 게으르게 할 수 없고, 방략은 결코 몰래 도둑질 할 수 없다.⁵¹⁾

여기에서, 이제마는 마음[心]을 몸[身]의 주재자로 인식하지만, 친인관계는 관념이 아닌 몸의 구체적 활동에 의해 이루어진다는 주장에 주목할 필요가 있다. 몸의 구체적인 작위능력이 주체가 되어 천기와 인사와의 관계가 이루어지며, 이러한 능력이 몸에 주어졌음을 천명한 것이다. 몸이 신체적 기능을 넘어서 천과 인간을 관찰하고 바로 세우며, 지혜와 행업을 행한다는 것이다. 이는 몸이 단순히 감각적 기능만이 아니라 고도의 정신활동이나 윤리적·도덕적 기능까지 갖추고 있음을 의미한다.⁵²⁾

이상과 같은 이제마의 사원구조에 의한 이해방식은 단순한 구조화가 아니라 구조를 형성하는 몸 자체에 친인관계를 유지하는 기능인 작위능력을 갖추고 있다는 점, 따라서 이는 몸과 윤리의 문제를 格致·과학·합리-적으로 '자연'스럽게 결합함으로써 궁극적으로는 현대적 의미에서의 몸의 정치학에 입각한 윤리공동체 혹은 정치공동체의 새로운 패러다임을 보여 주고 있다.

이상의 논의들을 일괄하면, 천시·세회·인륜·지방은 모두를 위할 수 있는 주어진 속성이고, 사무·교우·당여·사무는 사람 간에 각자가 살기 위하여 스스로를 보호하려 발하는 마음이며, 주책·경륜·행검·도량은 내가 수행하면 모두가 아는 작위이며 식견·위의·재간·방략은 나 스스로가 항상 계속 하여야 할 행동강령이다. 따라서 大同之天·各立之人·博通之性·獨行之命

47) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.309. “耳目鼻口, 觀於天也. 肺脾肝腎, 立於人也. 頤臆臍腹, 行其知也. 頭肩腰臀, 行其行也.”

48) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.309. “頭有擅心 肩有侈心 腰有懶心 臀有欲心.”

49) 예컨대 어깨가 주는 시각적인 느낌(어깨가 무겁다, 어깨를 으쓱대다, 어깨를 겨루다 등)으로부터 사치스런 마음, 허리와 관련된 속담의 의미와 시각적인 인상(허리가 꼳꼳하다, 허리를 굽히다 등)에서 게으른 마음, 그리고 엉덩이가 주는 시각적 상징성(궁둥이가 무겁다/가볍다, 궁둥이로 호박씨 깐다 등)에서 응큼하고 의뭉스러운 느낌을 받는 등, 이제마는 이러한 몸적인 섬세한 감각을 언어화하고 있다. 이에 관해서는 <http://users.unitel.co.kr/~jkl/structure.htm> (검색일: 2001년 2월)에서 논거를 인용함.

50) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.308. “人之耳目鼻口 好善 無雙也, 人之肺脾肝腎 惡惡 無雙也, 人之頤臆臍腹 邪心 無雙也, 人之頭肩腰臀 怠心 無雙也.”

51) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.309. “頭有識見 肩有威儀 腰有材幹 臀有方略. 識見 必無奪也 威儀 必無侈也 材幹 必無懶也 方略 必無竊也.”

52) 이에 대해서는 최대우, 동무 이제마의 윤리관. 철학연구. 2005. 제95집. pp.411-412. 참조.

은 모두가 조화되어야 한다.⁵³⁾ 이제마에게서는 그 치우침을 넷으로 나누어 어디에 속하는지를 판단하는 것이 '체질'인 바, 원래의 체질 그 상태로 되돌려 놓는 것이 바로 치료인 것이다.⁵⁴⁾

따라서 이제마에게 천성과 인명은 각기 대동박통한 것과 각립독행한 것으로서 몸에 주어진다. 때문에 이제마의 성명은 천명과 인성이 아니라 천성과 인명으로, 관념적 개념이 아니라 몸에 갖추어진 것으로서 대동박통하고 각립독행하는 구체적 개념으로 제시된다. 결국 기존의 성리학에서 말하는 천리나 정약용의上帝說적 성명관의 구도, 특히 성명을 구조적 관계 속에서 이해하고 또한 몸을 성명의 인식주체로 생각하는 견해는 종래의 성명관의 구도에서 이미 벗어난 것이다.⁵⁵⁾

이제마 또한 인간의 타고난 성은 선하다는 전제 속에서 어떻게 하면心を 조절, 성을 타고난 그대로 완성하여 올바른 행위를 하게 할 수 있을까하는 쪽으로 자신의 생각을 전개시켜 나간 것이다. 好善의 재주로는 모든 이가 요순이 될 수 있으나, 이는 바를 행함에 사욕이 있어 요순에 이르지 못하고, 오악의 마음은 요순이 될 수 있어도, 독행함에 게을러짐이 요순에 이르지 못한다. 호선·오악·박통·독행이 두루 원만히 조화되어 심신일여로 언행이 일치함이 요순인 것이다.⁵⁶⁾ 이윽고 이제마는 그의 사상론에 입각하여 인간을 네 가지 유형으로 구분하여 제시한다.

사람의 타고난 마음의 편벽을 넷으로 나누어 보면 제각기 다름이니, 직관적 성향을 타고나 감각기능이 취약한 이가 太陽人이요, 감각성향을 타고나 직관기능이 취약한 이가 太陰人이요, 감정성향을 타고나 사고기능이 취약한 이가 少陽人이요, 사고성향을 타고나 감정기능이 취약한 이가 少陰人이다. 또한 사람이 마음의 욕심을 좇음이 넷으로 나누어 보면 제각기 다름이니, 직관성향을 타고나서 자신에게 취약한 감각의 예를 무시하면 소인배가 되는 것이니 무례한 鄙人이요, 사고성향을 타고나서 자신에게 취약한 감정의 예를 무시하면 소인배가 되는 것이니 의리를 모르는 나약한 懦人이요, 감정성향을 타고나서 자신에게 취약한 사고의 지를 무시하면 소인배가 되는 것이니 걸치장만 요란한 薄人이요, 그리고 감각성향을 타고나서 자신에게 취약한 직관을 무시하면 소인배가 되는 것이니 물욕이 지극한 貪人이다.⁵⁷⁾

이제마는 인간이 저마다 놓여진 지역적 공간[地方], 주어진 공간으로부터 특정화되는 인간유형[人倫], 특정한 문화조건에서 우려나는 사고방식 및 행위양식[世會], 그리고 인간의 의지[作爲]와는 무관하게 전개되는 객관현상[天時]을 인간세계의 구조로서 제시한다. 그러므로 태양인-태음인-소양인-소음인이라는 사상적 인간형을 지배하는 그 중심이 되는 유형으로서의 전일적 인간형은 존재하지 않는다. 중심을 탈화시켜버림으로써 인간세의 수직적 신분관념은 아예 깎을 수 없도록 구조화시켜버린 것이다. 군주나 양반도 하녀나 백정도 사상인 가운데 하나에 속할 뿐이다. 선천적 체질에 따른 기질[氣]만 다를 뿐 후천적 의지에 의하여 좌지우지하는 원리[理]같은 것은 존재하지 않는다. 인간은 누구나 자신의 타고난 체질대로 각각의 삶의 특수성 속에서 각립하여 상호 조화를 이루면서 현실적이고 일상적 삶을 영위하게 되는 보편존재일 뿐이다.

53) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.309. “天時大同也, 事務各立也, 籌策博通也, 識見獨行也. 世會大同也, 交遇各立也, 經綸博通也, 威儀獨行也. 人倫大同也, 黨與各立也, 行檢博通也, 材幹獨行也. 地方大同也, 居處各立也, 度量博通也, 方略獨行也. 大同者天也, 各立者人也, 博通者性也, 獨行者命也.”

54) 천시-교우-행검-방략, 세화-사무-도량-재간, 인륜-거처-주책-위의, 지방-당여-경륜-식견의 각각마다 사차원의 心을 하나씩 지니기 때문에, 두루 원만히 함이 타고난 소질을 바로 쓰는 것이며, 자신이 가지지 않은 재주를 탐하는 욕심과 게으름이 병을 일으킨다.
<http://users.unitel.co.kr/~jkl/structure.htm>
(검색일: 2001. 2).

55) 최대우. 동무 이제마의 성명관. 범한철학. 2004. 제33집. p.100.

56) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.308. “耳目鼻口, 人皆可以爲堯舜. 額臆臍腹, 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.”

57) 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.306. “人稟臟理, 有四不同, 人趨心慾, 有四不同. 肺大而肝小者, 名曰太陽人, 棄禮而放縱自, 名曰鄙人. 肝大而肺小者, 名曰太陰人, 棄義而偷逸自, 名曰懦人. 脾大而腎小者, 名曰少陽人, 棄智而飾私自, 名曰薄人. 腎大而脾小者, 名曰少陰人, 棄仁而極慾自, 名曰貪人.”

때문에 이제마는 더 이상 기존의 성리학적 핵심 담론의 역할을 하였던 이기론적 상상력에 머무르지 않고 사회, 즉 일상적인 생활공동체와의 관련 속에서 몸에 대한 사유를 전개해 나간다. 사람과 사람 사이, 다시 말하면 몸과 몸 사이의 소통의 차원으로 그의 투시적 상상력을 확대해 나간다. 바로 이 구도 속에 진정한 의미에서의 실시구시로서의 格致學-실학·과학-이 태동된다.

3. 사상철학의 담론사적 의의

정약용의 인성론을 살펴볼 때, 그의 性論은 특히 욕망의 문제에 있어서 그 성격을 잘 드러낸다. 주자는 인간의 악행은 기쁨이나 사사로운 욕망에 기인한다고 생각한다. 때문에 순전한 본성을 회복하고 선행을 실현하기 위해서는 욕망을 경계하고 절제해야 할 것으로 여긴다. 그러나 정약용은 인간을 神과 形이 妙合된 존재로 파악하기 때문에 욕망을 악의 원인으로만 생각하지 않는다. 따라서 선악에 관계없이 욕망 자체는 긍정해야 한다. 선악을 판단하고 행하는 것은 인간의 자율에 있는 것이며 천의 주재와는 관계가 없다. 호선·오악하는 것이 인간의 성이지만 인간에게는 심의 權衡으로서 선악을 선택하는 自主之權이 주어져 있기 때문이다. 그러므로 정약용에 있어서 욕망은 도덕적 선행을 위해 억제해야 할 대상이 아니라 오히려 삶의 원동력으로서 긍정의 대상이다.⁵⁸⁾

이제마에게서 인성의 문제는 정약용에 있어서와 같이 성품을 형이상학적 실체로 인정하지 않음은 물론 '理'의 실체성도 거부된다. 그러나 성품을 인간 생명의 주체인 마음의 선천적 속성으로 규정하는 것이 아니라 체질, 즉 몸의 현상으로 이해함으로써 그만의 독특한 인성론이 전개된다. 그리고 정약용이 성품을 마음의 '嗜好'라고 규정하고 선천적으로 부여된 본체의 好惡하는 성질, 즉 하늘로부터 부여된 천명으로서의 자연성[天性]으로 인식하고 있듯이, 이제마의 성품 또한 선천적으로 주어진 천명으로서의 자연성이지만 몸의 '체질'로서 -정약용의 '기호'에서처럼 선을 기호하거나 도심을 추구하는 것이라기보다는- 선과

악이 혼재되어 드러나는 인간세계에서 경험될 수 있는 성격으로 노출될 뿐이다. 그 노출된 경향성에 대한 선악의 판단은 당사자 혹은 그 사회의 보편적인 판단의 결과일 뿐이다.

그러므로 이제마에게 성품은 정약용의 경우처럼 인간의 마음에 주어진 천명으로서 인간이 천으로 지향할 수 있는 선천적 근거로서 종교적 지향성이 개입되기보다는 인간에게 주어진 경향성을 인간사회적 거울을 지평으로 하여 좀더 나은 삶과 보편적 인간사회로의 추구가 그 과제로 놓여지는 것으로 정약용의 초월적 가치는 지양되고 있다.⁵⁹⁾

이제마의 인성론 혹은 인간론은 어디까지나 인간의 생활세계 안에서 조명되기 때문이다. 예컨대 각 사상인이 조금씩 다 다르게 臟局短長이 생김으로써 인간 사회 안에서 특징적으로 잘하는 부분들이 생겨난다. 물론 모든 사람이 다 똑같다면 각자의 장단이 드러나지 않아 변화-발전-조화의 가능성 자체를 상정할 수 없게 된다. 각자 다른 장단이 있어 그 長으로 특징화되어 드러나는 모습을 '선인의 장기'[善人之臟氣], 그 短에 빠져 있거나 혹은 長이 너무 왕성해져 생긴 콤플렉스나 자만심 등으로 인해 마음에 욕심이 생기는데 그런 양상을 '악인의 심기'[惡人之心氣]라고 했다.

구분	孟子	朱子	丁若鏞	李濟馬
상징	天心	天理	上帝天	天機
윤리 근거	四端	理氣	嗜好	體質-몸-

도표 3. 선대 유학자와 이제마의 윤리관

조선후기에 이르기까지의 체질의학이라는 것은 단순하게 외형상의 분류라든지 음양상의 분류였는데 이제마는 臟理, 즉 인간의 장기의 이치를 가지고서 인체의 유형학(typology)을 만들었다는 점이 획기적이다. 그것은 곧 인간이라는 몸을 유한한 우주로 볼 때, 그 유한한 우주에서는 '질량불변의 법칙'과 같이

58) 최대우. 동무 이제마의 성명관. 범한철학. 2004. 제33집. p.103.

59) 정복철. 이제마의 사상(四象)철학과 몸의 정치학. 시민정치학회보. 2002. 제8집. pp.213-214.

반드시 강한 데가 있으면 약한 데가 있다는 원리에 의해서 이제마는 대소라는 개념을 썼다는 점이다. 성리학의 대명제는 ‘존천리멸인욕’으로, 천리는 도덕적인 법칙[性]이 다 들어있는 것이고 인욕은 인간의 마음[心]이다. 그러므로 조선조 성리학 문화는 바로 인욕을 억누르는 문화였다. 그러나 이제마는 천리를 형이상학적인 것으로 보는 것이 아니라 天理를 오히려 폐비간신의 臟理로 본 것이다. 장리가 바로 천리이므로 법칙화가 가능하며 그것은 곧 격치(格致, science)의 대상인 것이다.

이처럼 인간의 체질은 선천적으로 차이가 있게 주어지기 때문에 성정-회노애락-의 실중(失中)은 피할 수 없다. 그러나 이제마는 선천적으로 불완전한 체질이라 할지라도 극복할 수 있는 길을 열어 놓는다. 즉 선천적으로 주어진 사상인 체질은 人事의 자율적 수신[克己]를 통해 교정되고 정상화될 수 있다고 본다. 이는 불완전한 몸의 한계에도 불구하고 인간의 몸에는 스스로 판단하고 행동하는 자율적 능력이 있다는 것을 의미한다.⁶⁰⁾

이제마에게 사상 분립은 물아일체론에서처럼 자연의 평면 위에 병렬되는 것에 동의한 것은 아니다. 그에게서는 인격의 독특한 지위와 성격이 명확하게 인식되면서도 동시에 부단히 느끼고 욕구하고 시도하는 살아 움직이는 존재로 드러나고 있다. 그래서 이제마 사상의 철학적 핵심과제는 천명으로부터 주어지는 타고난 인간의 체질과 인간 세계의 긴장된 연관관계를 해명하는 것이며, 四象으로서의 체질적 차이를 통한 인간 존재의 품성적 지위를 확립하는 것과, 나아가 인간이 성취할 수 있는 체질적 인격의 이상을 명확하게 확인해 주는 것으로 집약시켜 볼 수 있다. 여기서 이제마의 인간 이해는 인간 존재의 형성구조에 대한 인식에서 출발하여 인간의 도덕적 성격을 확인하고, 나아가 체질적 인간 즉 몸적인 존재로서의 인간이 그 인격적 이상을 성취하는 과정을 해명하고자 한 것임을 알 수 있다.

그러므로 이제마의 ‘사상체질’에서 표상하고 있는 몸은 상징계에 의해 선택되고 길들여진 ‘고귀한 몸’

이 아니라 그것이 배제하고 추방해버린 ‘일상적인 몸’이다. 이 ‘일상적인 몸’은 비록 상징계에 의해 추방되고 억압된 상태로 존재하지만 끊임없이 그 상징계의 완전함과 안정성을 위협하고 해체하려고 하는 반동적인 존재이다. 이제마가 강조하는 몸은 몸의 어느 한 부분이 아닌 전체를 지향하고 사유하는 몸이며, 생각하는 마음에서부터 욕구나 감각, 느낌의 모든 것으로서 그런 몸이다. 그가 몸의 동함을 통해 리얼함을 보여준다는 것은 실제하지 않는 가상적인 것에서 리얼함을 찾음으로써 생기게 되는 불안의식으로부터 자유롭다는 것을 의미한다. 그것은 몸이 다른 그 무엇보다도 확실한 실재의 토대로서, 몸이 없고서는 진정한 의미에서의 존재는 성립될 수 없다.

궁극적으로 이제마는 의학적인 측면에서 사람은 그 체질에 따라 장부의 크기가 다르고 이에 따라서 성격과 생리 및 병리적 특징이 규정되며 치료방법까지 결정된다는 하나의 완결된 의학체계로서 사상, 즉 태양-태음-소양-소음 개념을 세워 기존의 중국적 한의학 전통을 창조적으로 재해석하였을 뿐만 아니라, 정치철학적인 측면에서는 인간의 보편적인 몸의 문제를 네 가지 이미지로서의 사상, 즉 事-心-身-物 개념과 그 착종된 관계를 통해서 바람직한 인간사회, 즉 생활세계로서의 이상적인 정치공동체[大同社會]를 새롭게 설계하고 있다.

사물이나 대상에 대한 지각의 갱신, 은폐된 세계에 대한 탈은폐라는 이제마의 텍스트가 보여주는 특성은 그것이 몸을 통해 재창출되었다는 점에서 기존의 현대성이 가지는 딜레마, 즉 몸의 배제에서 오는 세계에 대한 인식과 존재의 차원에서의 불완전함을 극복하고 있다고 할 수 있다. 몸이란 언제나 자명성의 원천으로 군림하기 때문에 그것을 통해 사물이나 대상에 대한 지각이 드러나고 은폐된 세계가 탈은폐된다는 것은 지금 여기에서-생활세계-의 삶의 방식이 가장 구체적인 차원에서 시공성을 획득한다는 것을 의미한다. 이것은 당대의 조선조 실학이 보여준 한계를 뛰어넘을 수 있는 새로운 차원에서의 실학적인 세계를 열어보인 것이라고 할 수 있다.

따라서 이제마의 텍스트는 몸에 대한 사유 속에서 진정한 의미에서의 ‘실학’을 구현하고 있는 것이다.

60) 최대우. 동무 이제마의 성명관. 범한철학. 2004. 제33집. pp.108-109.

사회는 몸이 존재하기 때문에 성립될 수 있는 것이다. 이 말은 곧 사회가 몸과 몸의 소통에 불과하다는 것을 의미한다. 이런 점에서 진정한 차원에서의 몸은 사회와의 연관 속에서 드러날 수밖에 없는 것이다.

결국 이제마는 몸을 언어화하였다는 점, 즉 몸으로 세계를 지각하여 그것을 고스란히 언어로 드러내었다는 점은 세계관의 획기적 변화를 예고한 것이다. 우주 혹은 대우주라는 인간의 몸으로 지각한 세계의 그 세세하고도 세밀한, 심원하고도 즉각적인 그런 살아있는 체험을 개념화된 언어로 드러냄으로써 조선 성리학의 새로운 패러다임은 물론 현대 사회의 제반 정치사회적 문제를 해결할 수 있는 인문사회의 성찰적인 사유방식의 큰 시사점을 던져준 것이다.

IV. 맺는말

이제마의 사상철학은 몸을 언어화하였다는 점, 즉 몸으로 지각된 세계를 고스란히 언어로 드러내었다는 점은 현상학적 의미에서 세계관의 전환을 예고한 것이다. 인간의 몸으로 지각한 세계의 즉각적이면서 살아있는 체험을 개념화된 언어로 드러냄으로써 성리학의 새로운 패러다임은 물론 현대 사회의 제반 정치사회적 문제를 통찰할 수 있는 인문학적 사유방식에 있어서 독특한 시사점을 던져준다. 그래서 사상체질에서 표상하고 있는 이제마에게 몸은 상징계에 의해 선택되고 길들여진 특수한 몸이 아니라 그로부터 배제되고 추방된 '일상적인 몸'이다.

이제마는 몸의 건강과 도덕을 밀접하게 관련시키고 있다. 이는 형이상학 일변도의 기존 성리학과는 차원을 달리하는 것으로 도덕적일 수 있는 근거 역시 우리 몸이 가지고 있는 이목구비나 장부에서 찾고 있다. 비록 건강이 몸의 상태로 나타나지만, 마음에 의해 결정되기에 몸은 마음과 분리될 수 없다. 따라서 이제마에게 있어서 선과 악은 몸의 문제이면서 마음의 문제이다.

이처럼 이제마의 四象學은 보편적 인간의 개인적·심리적 인성구조를 사회적·역사적 기원에 근거한 관념과 개념들에 반영하여 인간을 바라보고자 하는 문

제의식에 기반하고 있으며, 또한 인간의 선악의 가능성을 인간의 '몸-공동체'적 특성에서 찾고자 한 것으로, 이 점에서 바로 사상철학의 생활계적 토대로서 '몸의 정치성'이자 '몸의 윤리성'이 발견된다.

따라서 이제마의 사상이론은 현대사회에 적실한 정치공동체 패러다임을 도출하는 데 유용한 정치이론을 제공하고 있으며, 따라서 단순한 체질의학, 즉 인간의 질병을 치료하는 특수한 학문분야-한의학-로서만 국한되지 않고 조선성리학 500년 전통을 총체적으로 결산한 학술적 위업임을 충분히 입증하고 있다.

참고문헌

<논문>

1. 김세서리아. 유가철학의 몸 은유 방식을 통해 본 여성 이해. 여성의 몸에 관한 철학적 성찰. 서울. 철학과 현실사. 2000. p.48.
2. 김윤기. 이제마 철학구조와 몸의 윤리-주자와의 비교를 통해. 국민윤리연구. 2005. 60(1). p.27, 39.
3. 박석준. 한의학에서는 무엇을 보는가-신경 개념의 도입과 기. 과학사상. 2003. 47(1). p.52, 55.
4. 박석준. 한의학의 인식론적 특징. 의철학연구. 2006. 1(1). p.57.
5. 박원재. 도가의 이상적 인간상에 대한 연구. 고려대학교 박사학위논문. 1996. p.18.
6. 박현모. 정조의 탕평정치 연구 2. '醫國論'의 관점에서 본 정조의 리더십. 정신문화연구. 2007. 26(1). p.153, 156.
7. 송영배. 세계화 시대의 유교적 윤리관의 의미. 유교전례 및 관혼상제 페스티벌 국제학술대회 자료집. 새로운 21세기와 유교의 '禮'. 전남대학교 인문과학연구소. 1999. p.18, 19, 45.
8. 이승환. 주자의 형이상학에 나타난 공직자 윤리관 연구. 동양철학. 1998. 10(1). p.238, 262.
9. 이태훈. 사회계약론의 자연법과 맹자의 자연법. 전통과 현실. 2000. 11. p.68, 69.

10. 정복철. 이제마의 사상(四象)철학과 몸의 정치학. 시민정치학회보. 2002. 8. p.116.
11. 최대우. 동무 이제마의 성명관. 범한철학. 2004. 33(1). p.100, 103, 108, 109.
12. 최대우. 동무 이제마의 윤리관. 철학연구. 2005. 95(1). p.411, 412.
13. 이기석, 한용우 역해. 新譯 大學·中庸. 서울. 흥신문화사. 1995. p.25.

<단행본>

1. 강신익. 몸의 역사. 서울. 살림. 2007. p.71, 72.
2. 김석진 역해. 대산 주역강의(3). 서울. 한길사. 1999. p.186, 189.
3. 김희정. 몸·국가·우주 하나를 꿈꾸다. 서울. 궁리출판. 2008. p.83, 240, 241, 246, 247.
4. 박일봉 역해. 孟子. 서울. 육문사. 1991. p.163, 166, 167, 339.
5. 박일봉 역저. 莊子-外篇-. 서울. 육문사. 1990. p.22, 33.
6. 박찬국 역저. 懸吐國譯 黃帝內經素問注釋·上. 서울. 경희대학교출판국. 1998. p.151.
7. 이제마 著. 박대식 역주. 格致藥-四象醫學의 人間學-. 서울. 청계. 2000. p.53.
8. 이제마 著. 이민수 역. 東醫壽世保元. 서울. 을유문화사. 1996. p.232, 233, 306, 308, 309.
9. 허탁·이요성 역주. 朱子語類(1). 서울. 청계. 1998. p.97.
10. 홍승직 역해. 呂氏春秋. 서울. 고려원. 1996. p.62.
11. 황태연. 사상체질과 리더십. 서울. 들녘. 2003. p.5, 6, 14.
12. 加納喜光 著. 동의과학연구소 譯. 몸으로 본 중국 사상. 서울. 소나무. 1999. p.180, 181.
13. 守本順一郎 著. 김수길 역. 동양 정치사상사 연구: 주자사상의 사회경제적 분석. 서울. 동녘. 1985. p.85.
14. Bryan S. Turner. The Body Politic, Max Weber, London. Routledge. 1992. p.213.
15. Nathan Sivin. Science and Medicine in

Imperial China. Journal of Asian Studies. 47. 1988. p.53.

<기타>

1. <http://users.unitel.co.kr/~jkl/structure.htm>(검색일: 2001년 2월)