

<明善錄>의 반주자학적 논거의 李濟馬의
四象人臟理論과의 관련성에 대하여
이 항재 · 최 승훈*

**The Study on the Relationship Between Sasang
Constitutional Theory and Anti-Neo-Confucianism in
Myung-Suen Lock**

Hang Jae Lee, Seung Hoon Choi, Ph.D.

Dept. of Oriental Medicine, Graduate School, Kyung Hee University

This study are performed to reveal the origin of the Sasang constitutional theory made by Lee-jae-ma(李濟馬), confucianist as well as famous oriental doctor, who succeeded to Han-suck-jie(韓錫地)'s Anti-Neo-Confucianism. Han wrote a book named Myung-Suen-Lock(明善錄) which criticized Neo-Confucianism formed at times of Song dynasty in China and proposed a new doctrine i.e Anti-Neo-Confucianism.

He asserted that The Sacred and Ordinary Men are all the same in nature, and that The Actual Mind of Universe and The Actual Mind of Human also are all the same ultimately. These two assertions clearly contrasted with pre-existing Neo-confucianism led Lee-jae-ma to successively organize Sasang constitutional theory. This study is aimed to illuminate this point : How under the effects of Han's new doctrine Lee-jae-ma could find four general constitutions due to the functional variation of the four organs.

At first, Lee indicated four organs as the very general basement providing human nature for all men including The Sacred. In consequence, he justified one of the Han's assertions that The Sacred and Ordinary Men are all the same in nature. Secondly, Lee indicated the Mind as the actual center which bring forth the individual spontaneity. As far as this individual spontaneity is rightly aimed, which means harmonize his own's with the actual process of the Universe, all men could be The Sacred. So he come to justify the other of Han's assertions that The Actual Mind of Universe and The Actual Mind of Human also are all the same ultimately.

Therefore, it is clearly verified that the Lee-jae-ma's Sasang doctrine is the succ

* 경희대학교 병리학 교실

essive achievement originated from Han-suck-jie(韓錫地)'s Anti-Neo-Confucianism abundantly represented in his own book, Myung-Suen-Lock.

【Key words】 Doctrine of the all the same nature of the Sacred and Ordinary Man, Doctrine of the actual nature of Mind and Universe, Theory of Sa-Sang Organs

I. 서문

운암 한석지(芸菴 韓錫地 1709-1790)의 『明善錄』은 동무 이제마(東武 李濟馬 1837-1900)의 『格致叢』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 나아갔는지를 간략하게 살펴볼 것이다. 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 유학"을 구상하기 위해 운암이 제시한 주요 논거로서 이는 이제마로 계승되어 종국적으로 四象人 臟理論을 낳게 된다. 따라서 이 『明善錄』에 대해 살펴보는 것은 四象臟理論의 역사적 연원을 탐색하는 주요한 전초작업의 일환이 될 수 있으리라 생각한다.

II. 유학, 조선유학사, 그리고 <明善錄>

먼저 본 논고의 주요한 배경이 되는 조선 유학과 유학의 일반적 특성에 대하여 대략적으로 살펴보는 것이 필요하리라 생각된다.

유학의 일반적 특성에 대해서는 다음의 기술에 요약적으로 잘 나타나있다.

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 있겠다¹⁾.

이는 다음의 성리학의 탄생 배경에 대한 니이담(J. needham)의 논평에도 잘 드러나는 것이기도 하다.

도가의 자연주의는 인간사회에 그다지 흥미를 느끼지 않았다. 과학적 관찰이나 사고

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

에 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 결여하고 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 없었다²⁾.

유학은 자연속에서 인간의 삶을 바라보려는 도가들과 달리 인간과 인간사이 곧 사회속에서 인간과 우주를 이해하려는데 그 관심의 핵을 형성하고 있다. 이 속에서 內聖外王이라는 궁극적 자아실현의 동기가 부여되는 것이다. 이러한 맥락이 바로 이제마의 四象人臟理論의 탄생을 가능케 한 것이다. 이제마의 四象人臟理論은 도가계열의 古醫經인 <黃帝內經>을 그 주요 배경으로 하는 기존 한의학과는 다른 유학적 배경을 그 핵심으로 갖고 있다. 바로 이 점을 밝히는 것이 이 논고의 주된 의도이다.

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 四端七情論 및 조선 중기에 발생한 人物性同異論 등은 그 대표적인 사례가 될 것이다. 이같은 사례들은 실제로 주자학 내부에 필연적으로 존재할 수 밖에 없는 모순³⁾의 반복에 불과한 것

2) SCC Vol 2. p453

3) 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과 자연적인 현상들의 규칙성과 보편성을 자각하는 心을 동일하게 볼 수 있는냐의 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

이었다. 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 고착성은 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 대표적 인물로 꼽히고 있다⁴⁾. 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, 상기의 나이담의 논평에서도 나타나듯이 실제로는 중국인에게 형이상학의 세계를 처음 소개한 불교라는 외래문화와 거대한 중국문명의 음성적 흐름인 도가의 사상을 유학속으로 충분히 수용하려는 과정에서 태동된 것이다⁵⁾. 이러한 신유학의 정체를 이미 한석지는 『明善錄』 속에 명료하게 지적하고 있으며, 宋人の 學이 孔孟의 學을 정통적으로 계승한 것이 아니라 老佛을 유학적 입장에서 어쩔 수 없이 수용한 소극적 결과물이라는 주자학의 한계를 명백히하며 새 시대를 위한 자신의 신견을 제시하고 있다.

III. <明善錄>에 대해서

이제마는 『明善錄』을 읽고는 그 저자인 운암 한석지를 매우 존경하였다고 한다⁶⁾. 다음은 이 을호 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 『格致叢』와 함께 출판되자 비로소 世人의 관심을 끌게 되었던 것이다⁷⁾.

것이다. 이는 조선 유학사의 理가 우선인가, 氣가 우선인가를 쟁론한 理氣論爭과 人과 動物의 본성이 같은가 다른가를 쟁론한 人物性同異論으로 재현되었다.

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

5) 『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 고급의 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.

6) 30세를 전후에 함흥에 정평가는 객사에서 운암 한석지(1709-1790)가 저술한 ‘<明善錄>’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.대한한의학회, 사상의학회)

『明善錄』이 이제마의 『格致叢』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에 근거하고 있다는 사실을 우리는 그의 서문에서 알 수 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 모른다⁸⁾.

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.

논자는 이를 “芸菴 韓錫地の 『明善錄』은 맹자의 ‘人皆可以爲堯舜’과 ‘性善論’의 재해석”이라고 요약하고 싶다. 앞으로 논지가 전개되면서 드러나겠지만, 李濟馬는 이를 보다 구체화시켰고 이 구체화시키는 과정에서 四象人臟理論을 도출하게 된다. 이을호 선생은 “이러한 芸翁의 자기사상 전개의 방향은 마치 栗谷의 二而一的 理氣論의 전개가 退溪의 理氣二元論의 극복 과정에서 이루어지고, 茶山의 妙合의 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. 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.

IV. 聖人與人同論

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⁹⁾

7) <明善錄>(한석지, 昭和 15년 발행, 함흥 덕흥인쇄소)을 1989년 경인문화사에서 영인하면서 이을호씨가 책머리에 붙인 解題중에서 발췌, 해제 p1.

8) 상서 이을호 선생의 해제 p4-5

9) 『明善錄』(韓錫地 昭和 15년 발행, 함흥 덕흥인쇄소 1989년 경인문화사 영인본) 上 致知 第一 본문 p7

무릇 聖人이 되고 현인이 되는 것은 오직 '學'에 달렸을 뿐이다. 聖人の 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 "性은 비록 본래 모두 선하지만 '學'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 聖賢과 衆人이 과연 어디서 차이가 나는가를 밝혔다. 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 聖賢과 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, 18세기 세계사적으로 근대적 인간관의 정립에 관한 문제가 대두되고 있던 그 시기에 한반도에서는 한석지에 의해 함경도 산골에서 인간의 존엄에 관한 문제가 맹자의 재해석속에 논구되고 있었던 것이다. 그는 본성적으로 같은 인간이 好學이라는 자기 계발의 성실성의 정도에 따라 聖인과 衆人の 차이가 날 뿐이라며 못 박고 있다. 타고나면서부터 중인과 성현이 결정된다는 기존의 성현의 위상을 정면으로 파기하며 '學'이라는 내적 자발의 성실함의 정도로서 성인과 중인을 가름한 것이다. 이는 다음의 논의에서 계속되고 있다.

人之成德 不在資質 只在學問 學之明不明 只在誠不誠¹⁰⁾

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

한석지는 聖賢들이면 갖추기 마련인 덕이 타고나면서 부여되는 것이 아님을 거듭 밝히고 있다. 德의 이루어지고 그렇지 않음이 학의 明不明, 誠不誠에 의해 좌우되는 것이다. 내적 자발의 노력의 여부가 成德을 좌우함을 밝히고 있다.

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¹¹⁾ (중략) 宋人 以不誠之學 歸之氣稟 可知其已昏矣¹²⁾

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

10) 上冊 上, 致知, 第一, 본문 p18

11) 上冊 上, 致知, 第一, 본문 p11

12) 上冊 上, 致知, 第一, 본문 p9

濁이나 氣質의 不濟의 탓으로 돌리고 있다. (중략) 宋人은 신실하지 못한 학으로 기
품의 탓으로 들렸으니 그 학이 중도에 포기하고 만 것을 알 수 있는 것이다.

여기서도 한석지는 學의 上中下가 선천적으로 결정되는 것이 아니라 끊임없는 노력을 통해
점진적으로 개발됨을 밝히고 있다. 한석지는 기품 따위의 선천적인 결정요인으로 성현을 결정하
고 나아가 학의 상중하마저 규정해버린 송학을 준엄하게 비판하고 있다. 중인들과 성현의 기품
과 기질이 각기 달리 타고 난다고 규정해 버림으로서 대중의 ‘成德’을 향한 ‘誠’의 노력의 자포자
기함을 정당화하고 있는 송인들의 ‘不誠’을 힐난하고 있는 것이다. 한석지에 의하면 성현이라는
존재는 중인들의 삶 속에 이미 현존하고 있는 것이다. 중인들의 성실하고 진지함 삶의 태도야
말로 성현의 그것인 것이다. 한석지는 대중 모두가 聖賢이 될 수 있는 가능성을 好學이라는 자
발적 주체의 노력에 그 근거를 설정함으로써 송유에 의해 구속되었던 대중적 삶의 존엄을 해방
시킨 것이다.

性焉安焉之謂聖 復焉執焉之謂賢¹³⁾

타고난 성품대로 마음이 편안히 하는 것을 일러 聖人이라 하고, 본성을 회복시켜 꼭
잡고자 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 朱子是 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¹⁴⁾

이것은 학문의 억지로 힘씀을 기다리지 않아도 誠이 세워지지 않음이 없고 幾가 밝
혀지지 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 필
요가 없기 때문이다. 기회가 허락하면 약간의 본받는 노력을 할 수 있을 뿐이다. 이 기회가 허
락된 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
맹자의 ‘人皆可以爲堯舜’의 가르침을 무시한 宋人의 ‘不信孔孟之訓故 所以卒之於陽斥佛而陰宗佛

13) 『通書』, 周濂溪, 誠幾德, 3장

14) 『周濂溪集』, 제5권, 誠幾德 장 뒤에 붙어 있는 주희의 주석

也¹⁵⁾의 邪說인 것이다. 宋人之學의 목표로 제시된 聖人是 佛家의 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 기댄없이 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¹⁶⁾”할 수 있다. 聖人은 인간의 구체적인 삶 저 너머의 佛家의 부처님처럼 이상향의 절대적 위상으로 설정되어 있는 것이다.

수양의 방법으로서 주자의 격물개념은 실제로 心과 理의 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 옮겼다¹⁷⁾.

이와같이 우리의 즉각적인 관심 저 너머에 수양의 방법을 설정한 주자학의 이원적인 태도는 ‘理’에 대한 다음의 규정에도 명백히 드러나고 있다.

理無情意 無計度 無造作 (중략) 若理則只是個淨潔空濶底世界 無形迹 他卻不會造作¹⁸⁾

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.

엄격한 사회의 위계적 계층구도를 그 존립기반으로 하는 주자학과 그를 충실히 계승한 조선 유학의 사상체계에서는 天理를 지켜 조용히 사는 聖인과 人欲에 문혀 악을 일삼는 衆人의 위상이 명확히 이원화되어 있다. 이와 같이 聖人의 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 없는 절대적 순수의 세계가 이원화된다. 주자학과 이를 계승한 조선 유학이 인간과 우주를 모두 이상(性, 理, 聖人)과 현실(欲, 氣, 衆人)로 이원화하고 있는 고착된 틀에 대해서 한석지는 새 시대를 예견하며 ‘성인여중인동’을 천명하고 있는 것이다. 조선의 엄격한 사회 계층구도가 무너지기 시작하는 1700년대의 인물인 한석지는, 聖人을 인간 개개인의 ‘好學’이라는 주체적 노력을 통해 달성될 수 있는 가능적 실천의 위

15) 『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.

16) “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』중에서 발췌

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

18) 『朱子語類 卷1』에서 발췌

치로 옮겨 놓는다¹⁹⁾. 이러한 한석지의 색다른 ‘聖人與人同’론은 근대적 보편주의에 입각한 유학적 인간평등론과 주체적 자아론의 맹아로서 역사속에 정위될 수 있을 것이다.

V. 心太極本活論

송유(송유)의 理氣이원론적 틀에 대해서 한석지는 ‘聖人與人同論’을 우주론적으로 뒷받침하기 위해 ‘心太極本活論’을 제시하고 있다. 인간내면의 자발적 주체로서 ‘心’을 우주적으로 확대시키며 그 본성을 ‘活’로서 규정함으로써 ‘聖人與人同論’을 우주론적으로도 형이상학적으로도 뒷받침하고는 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²⁰⁾

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이며 心인 것이다.

사람의 마음이 곧 우주의 중심과 같을 따름이라는 이 새로운 형이상학적 전제의 틀은 주자학에서 그려지고 있는 현존하는 삶의 세계로부터 정태적으로 도덕적이고 규율적으로 결정화된 순수한 理의 結構로서의 우주상을 파기할 것을 선언한 것이다. 여기 살아 숨쉬고 있는 이 마음이 곧 우주의 큰 중심일 뿐이라는 선 것은 여기 현존하는 삶을 궁극의 관심으로 받아들이겠다는 선언이다. 허황된 저 이상적 우주나 성인의 권위로부터 衆人들의 개개의 자발적 의지가 완전히 해방되었음을 선언한 것이다. 결코 현존하는 삶의 불성과 나태함을 스스로의 삶으로, 스스로의 마음으로 책임질 것임을 선언한 것이다. 저기 저 멀리 이상적으로 결정화된 성인의 삶을 여기 생생한 衆人들의 삶속에서 구현할 것을 정당화함으로써 스스로 성인될 수 있는 주체적 의지에 최고의 가치를 부여한 것이다. 이로서 內聖外王이라는 유학적 자아실현을 개개인의 주체적 의지를 갖는 근대적인간상 위에 완결하게 된 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²¹⁾

19) 이러한 메세지는 같은 시기 한반도 남쪽에 최시형에 의해 계창된 동학의 “엉뚱한 곳에 대고 제사상 차려 절하지 말고 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.

20) 上冊 中, 闡奧, 第二, 본문 p241

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

心은 본래 약동 - 活- 하는 것이다. 움직인다고 보면 움직인다고 할 수있고 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 있을지언정 움직이거나 또는 멈춰 있다고 표현할 수 없는 것이다.

한석지는 우주적 근본과 살아 숨쉬는 인간의 마음의 본성을 모두 本活로서 규정하고 있다. 인간과 우주의 본성을 약동하는 과정으로 규정하고 있다. ‘本活의 과정’ 거기에는 ‘無’나 ‘靜’이 개입될 수 없는 것이다²²⁾. 이는 宋人이 ‘敗於老佛’했기 때문에 할 수 없이 빌어다 쓴 것이다. 본래 孔孟의 學에는 ‘無’가 있을 수 없다. 끊임없이 學而時習 하는 衆人이며 동시에 聖人들의 약동하는 삶만이 있을 뿐이다. 오로지 조용하게 혼자 앉아 저절로 성덕을 쌓는 聖人의 환영은 도 대체 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.

이러한 논지를 이제마는 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 即聖人之無慾也 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

聖人의 마음에는 慾이 없고 衆人의 마음에는 慾이 있다. (중략) 聖人의 마음에 慾이 없다고 운운한 것은 老佛에서 말하는 清淨寂滅의 無慾을 이르는 것이 아니다. 聖人의 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 다름아닌 聖人의 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.

22) “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, 闡奧, 第二, 본문 p242

이제마는 聖人의 無慾이란 것이 老佛에서 말하는 衆人들이 도저히 다다를 수 없는 淸淨寂滅의 경지를 의미하는 것이 아님을 천명하고 있다. 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 수행과정을 통해 계발되고 실천적으로 확대될 수 있음을 확인한 것이다. 이제마에 의하면 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 淸淨寂滅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 것이다²³⁾. 이는 당연히 學不厭而教不倦으로 계발되고 실천적으로 확대되는 것이다. 衆인들이 스스로 이를 포기함으로써 聖인이 되지 않는 것이지 될 수 없는 것이 아니다. 聖인을 저 멀리에 부처님처럼 모심으로써 衆인들이 學을 싫어하고 教를 게을리하는 - 學厭教倦의 게으름에 대한 변명의 여지를 준 것은 송인의 不信孔孟하여 敗於老佛한 소치인 것이다. 聖인과 衆인은 한가지이다. 한석지가 그 『明善錄』의 첫 머리에 천명한 대로 作聖作賢은 專在於學인 것이다.

VI. 이제마의 四象人 臟理論으로의 계승

처음에 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 과정 속에서 어떻게 궁극적으로 大人으로서 군자로서 성인으로서의 적극적 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²⁴⁾

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²⁵⁾

누군가 “사람의 본성은 모두 선하다. 지금 당신은 사람의 악한 면만을 들추어 내고 있으니 혹 이는 불가한 것이 아닌가?”라고 물었다. 處士 - 이제마를 가리킴 -가 이

23) 『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”

24) 『格致彙』 獨行篇

25) 『格致彙』 獨行篇

에 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. 따르따로 다른 무엇이 아니다. 그러므로,) 그 慾을 들추어 발라낼수록 그 性은 더욱 밝아지며 그 性을 거짓되게 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 輕動人善者 輕治己之善也 今我亦熟攻己惡而不致輕動人善也²⁶⁾

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 꼭같기 마련이고 人慾도 역시 꼭같기 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 가벼이 권하는 사람 들이야 말로 자신의 옳바름을 가볍게 다스리는 것이다. 나는 지금 또한 나의 허물을 면밀하게 꾸짖고 있는 것이요 함부로 다른사람들에게 옳바름을 가벼이 권하지 않는 것이다.

이는 『格致彙』獨行篇 후반부에 기술된 부분이다. 李濟馬에 의하면 性과 慾 즉 善과 惡이란 다름아닌 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 약동-本活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)함으로서²⁷⁾ '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.

26) 『格致彙』獨行篇

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

(중략) 頤臆臍腹 人皆自不爲堯舜 (중략) 頭肩腰腎 人皆自不爲堯舜 (중략) 人之頤臆臍腹之中 誣世之心 每每隱伏也 存其心 養其性 然後 人皆可以爲堯舜之知也 人之頭肩腰腎之中 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²⁸⁾

頤臆臍腹은 사람들이 스스로 堯舜만큼 하지 않는다. (중략) 頭肩腰腎은 사람들이 스스로 堯舜만큼 하지 않는다. (중략) 사람들의 頤臆臍腹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 頭肩腰腎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.

我之頤臆臍腹 我自爲心而未免愚也 我之免愚 在我也 我之頭肩腰腎 我自爲身而未免不肖也 我之免不肖 在我也²⁹⁾

나의 頤臆臍腹은 내 스스로 그 마음가짐을 삼지만 어리석음을 면하지 못한다. 내가 어리석음을 면함은 오직 나에게 달린 것이다. 나의 頭肩腰腎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 다를 게 없이 인간의 몸에 장치된 보편적 구조물인 것이다. 聖人이고 아니고간에 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 肺脾肝腎으로 규정한 것이다.

耳目口鼻 人皆可以爲堯舜 頤臆臍腹 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 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

28) 『東醫壽世保元』 性命論

29) 『東醫壽世保元』 性命論

氣 擴而充之則浩然之氣 出於此也 鄙薄貪儒一心之慾 明而辨之則 浩然之理 出於此也³⁰⁾

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 탓해야 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 鄙薄貪儒라는 한 마음에서 비롯된 욕심을 분명하게 분별할 줄 알면 浩然之理가 바로 여기서 나오게 된다.

“聖人之臟 四端也 衆人之臟 亦四端也”이다. 堯舜같은 성현이나 보통사람들이나 耳目口鼻, 肺脾肝腎, 額臆臍腹, 頭肩腰腎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 보통사람들은 才- 타고난 소질 -에서 차이가 나는 것이 아니라 明而辨之하기 위한 學而時習의 노력을 스스로 끊임없이 성실히 하느냐 그렇지 않느냐에서 차이가 나는 것이다. 이러한 한석지-이제마의 聖賢과 보통사람의 위상은 宋人 곧 程朱學者들에게서는 聖人을 초월적이고 절대적 존재의 위상으로 설정하고 있는 것과는 분명한 대별성을 보이고 있다.

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³¹⁾

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. 四端의 실물(實物)적 출처를 肺,脾,肝,腎의 四臟으로 규정한 것이다.

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

30)『東醫壽世保元』性命論, 四端論

31)『格致藁』獨行篇

耳能聽 目能視 肺能學 脾能問 此衆人之性 不如堯舜同乎³²⁾

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 앎이 절대로 堯舜만큼에 이를 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 있음으로서 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³³⁾

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 (聖人과 衆人 이) 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 聖人이 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 받는다 그렇지 않은가로서 해명하고 있음을 보여주고 있다. 이는 『東醫壽世保元』에서 보다 분명하게 心과 身(肺脾肝腎)의 구도로 구별지워지면서 발전해 나아간다.

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³⁴⁾

사람의 耳目口鼻가 올바름을 좋아하는 마음은 못 사람들의 耳目口鼻로만 논할진대 堯

32) 『格致藁』 獨行篇

33) 『格致藁』 獨行篇

34) 『格致藁』 獨行篇

舜이 한 죄초리 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³⁵⁾

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³⁶⁾

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 ‘스스로 성인이 되고자 하는 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³⁷⁾

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³⁸⁾

이제마는 바로 五臟중의 心과 肺脾肝腎을 이와같은 전통적 유학의 틀속에서 ‘성인되기의 가능성적 근거’와 스스로 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의 이분은 『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. 모든 인간에게서 성인되기의 가능성적 근거를 마련하기 위해 보편적인 내적 근거를 설정해야 했고 이를 이제마는 肺脾肝腎으로 정한 것이다.

이렇게 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 멀

35) 『東醫壽世保元』 四端論

36) 『東醫壽世保元』 四端論

37) 『東醫壽世保元』 四端論

38) 『東醫壽世保元』 四端論

리로부터는 孟子의 ‘人皆可以爲堯舜’이라는 확인의 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 완비되자 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 및 喜怒哀樂은 모든 인간이 보지하고 있는 보편적 구조물과 性情이며 따라서 이 넷으로 범주화된 보편적 구조물과 性情의 차별적 발현 경향에 의거하여 마침내 모든 인간에게 보편적으로 적용될 수 있는 다음의 四象人臟理論을 완성한 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³⁹⁾

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⁴⁰⁾

요약하면 모든 인간이 성인이 될 수 있는 보편적 가능성에 대한 몸의 근거를 모색하던 중 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. 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 성정에 근거하여 일관성있게 기술하는데 성공한 것이다. 이제마의 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이라는 성정의 발생, 이목구비와 폐비간신, 그리고 심 등의 실물을 통해 실증하고자 하는 과정에서 자연스럽게 도출된 것이다. 곧 이제마의 『東醫壽世保元』은 한석지가 『明善錄』에서 제시한 적극적인 자발의 주체로서 유학적 인간상을 인간의 몸이라는 실물(實物, real facts)에 구체적으로 입증하려는 시도중에 제발된 결과물이다. 이제마는 유학적 전통에서 제기하는 인간과 우주에 대한 관념적 구도를 바로 여기 실현하는 우주와 사회와 인간의 실제 몸과 실생활속의 구도로의 전환을 시도⁴¹⁾하던 중에 心과 肺脾肝腎을 이분하는 틀을 구성하게 된 것이

39) 『東醫壽世保元』 四端論

40) 『東醫壽世保元』 四端論

41) 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

다42). 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.

參考文獻

1. 권미숙 역 : 젊은 유학자의 초상, 청년 왕양명, 서울, 도올 김용옥 해제, 통나무, 1994
2. 劉明鍾 : 退溪와 栗谷의 哲學, 부산 동아대학출판부, 1987.
3. 李濟馬 : 格致藁, 함흥, 德興印刷所 刊, 韓斗正 발행, 1940(昭和 15년).
4. 李濟馬 : 東醫壽世保元, 함흥, 威興栗洞契 刊, 1901(光武 5年).
5. 정인재 역 : 중국철학사, 서울 勞思光 역, 탐구당, 1987.
6. 韓錫地 : 明善錄, 서울, 경인문화사 영인본, 초판, 1989.
7. 김달래 고병희 송일병 : 이제마의 학문적 연원과 사상의학의 형성시기에 대한 연구, 사상의학회지 Vol 2, No 1, 1990.
8. 한형조 : 朱熹에서 정약용에로의 철학적 사유의 전환, 한국정신문화연구원, 한국학 대학원, 박사학위논문, 1992.
9. 黎靖德(宋) 편 : 朱子語類 전 8권, 북경, 中華書局.
10. J. Needham : Science and Civilisation in China, Vol., 2, Cambridge Univ, Press, 1977.

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 士農工商 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

42) 부연하지만 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 제외한 것은 주체적 욕구가 산생하는 개별체이기 때문이다. 보편적인 인간의 장리를 논구하는데는 인간이면 누구나 一大同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. 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 『格致藁』의 獨行篇 서문과 反誠箴 서문에 극명하게 표출되고 있다. 허망한 五運六氣나 五行體用的 관념론으로 이제마의 臟理論을 왜곡한 한동석씨의 해설들은 불식되어야 하며 권도원씨의 팔상체질론도 그 임상적 효과는 제쳐두더라도 기본적 이론의 틀은 엄정한 비판을 받아야 할 것이다.