

韓醫學과 儒學에 나타난 心에 대한 고찰(心經을 중심으로)

동국대학교 한의과대학 신경정신과학교실

구병수

1. 서 론

한의학과 유학의발전사는 서로 비슷한 동양의 역사를 가지고 특히 心(마음)에 대한 연구가 깊이 발전을 하였는데, 특히 종교적으로 독특한 발전을 많이 하였다. 유독 심에 대한 철학적인 발전은 물질과 정신의 양면에서 정신을 우위에 두는 동양인의 심성과도 상관성이 있는 것이다. 天(하늘)을 숭상해온 동양인은 하늘로 다시 복귀하려는 마음을 가지고 항상 하늘과 같은 마음을 가지기 위해서 수양을 통한 방법을 모색해 왔다. 이러한 면은 한의학에서나 유학에서도 같은 맥락으로 마음에 대하여 연구하였고, 방법적인 면으로 養生이나 修養 節欲을 통하여 하늘과 같은 聖인이 되고자 하였다. 현대의 우리는 복잡한 사회나 물질적인 욕심으로 인하여 자기의 본성 즉 인체의 생명력이 더욱더 상실되어 다양한 질병으로 고생을 하고 있다. 이러한 해결점으로 우리는 선인들이 추구한 마음이나 수양법이 오늘날에 더욱더 절실하게 필요하게 되었으며, 이는 자연 발생적으로 우리의 마음이 절로 요구되어 지는 것이다.

經學 가운데서 心에 관한 것을 採錄한 책인 심경을 채택하여 연구한 이유는 경학(사서삼경 위주) 그 자체를 통독하는 것에 의해서도 정신적인 안정이나 기질적인 변화를 초래할 수 있다는 것을 다음의 글귀를 보고 연구하게 되었다. 그 내용은 心經에 “옛날 呂伯恭이 말하기를 어릴 적에 성질이 거칠고 포악하여 음식이 뜻에 맞지 않으면 곧 집안 살림살이를 두들겨 부수곤 했

는데, 훗일에 병이 깊이 들어서 다만 論語 한 책을 아침 저녁으로 한가로이 읽었는데, 스스로 행하기에 힘쓰고 남을 책망하기를 적게 한다는데에 이르니 홀연히 생각과 뜻이 일시에 평안함을 느낄 수 있어서 마침내 종신도록 난폭하게 성냄이 없었다하니 이는 가히 기질을 변화시키는 법이라 할 수 있다(心經 p. 68. 又曰向見 呂伯恭說 少時性氣粗暴嫌飲食不如意 便打破家事 後日久病 只將一冊論語 早晚閑看 至躬自厚而薄責於人 忽然覺得意思一時平了 遂終身無暴怒 此可爲變化氣質法)”고 기술되어있다.

이에 한의학 보다는 오히려 유학적인 면을 더 중점적으로 고찰하여, 한의학에서 부족한 心에 대한 설명이나 양생 혹은 한국인에 적합한 심리치료에 새로운 방법적인 계기가 되지 않을까하여, 두가지 측면에서 접근하고자 한다. 첫째는 유교적인 측면에서 의사의 올바른 상을 살펴보는 것은 의사의 올바른 정신 건강이 환자의 정신치료에 매우 중요한 의미를 가지고 있기 때문이며, 둘째는 환자에게 예방적으로나 치료적인 측면에서 환자의 치료에 매우 의미있는 임상적으로 응용할 수 있는 방법을 心에 대한 대표적인 유교 경전인 心經을 중심으로 살펴 보고자 한다.

2. 한의학의 心에 대한 정의

心에 대하여서는 <素問:靈蘭秘典論>에서 “心者 君主之官 神明出焉”라 하였는데, 이는 현대에서 이야기하는 뇌에 대한 설명과 유사성이 매우 많은데, <靈樞:本神篇

* 본 논문은 동국대학교 전문학술지 논문게재 연구비 지원으로 수행되었습니다.

>에서는 “所以任物者謂之心”이라고 하였는데, 여기서의 心은 오히려 뇌의 大腦를 지칭하며 사람의 정신활동은 心(腦)의 임무이며 물질이 第一性이고 精神이 第二性이라고 하였다. 하지만 한의학에서는 분명히 오장의 하나인 心과 奇恒之府에 속하는 腦의 구분은 명확히 <素問: 五藏別論>에서 구분하고 있다. 心에는 유형적인 心臟과 무형적인 心인 神으로 구분 되어지는데, 한의학에서는 오히려 무형적인 心 즉 神에 대한 비중을 더 많이 두고 있다. 여기의 神이란 神仙이나 上帝의 神이 아니고, 생명자율조절기능의 神을 말한다¹⁾.

그러나 문제가 되는 것은 바로 神에 대한 이해를 어떻게 하는가 하는 것인데, 이러한 이해를 위해서 접근하여야 하는 것이 바로 인체의 구성 물질인 精, 氣, 神, 血이다. 神과 氣의 상관성에 대해서는 <東醫寶鑑>에 “氣爲精神之根蒂”라하여, 東垣의 말을 인용하여 氣者神之祖 精乃氣之子라 하여, 氣精神의 순서가 되어지는 것이다. 한의학에서는 위치와 방위개념을 매우 중시하는 하였는데, 인간에 있어서의 정신 발현은 상부에 위치하는 頭部の 神과 아래에 위치하는 精의 두 개념이 서로 상생 상극이라는 과정을 膽의 경락을 통하여 발현이 되는 것이다. 마음(心)의 구체적인 표현으로 감정을 五志<怒喜悲憂恐> 또는 七氣<喜怒哀思悲恐驚> 九氣<喜怒哀思悲恐驚寒熱勞>로 분류하여 오장에 배속하고 있는 것이다. 감정의 문제로 질병이 발생한 경우는 五臟六腑을 치료하여야 하며, 각각의 臟腑가 <醫學入門: 臟腑總論>에 “五臟穿鑿論 曰 心與膽相通 肝與大腸 脾與小腸 肺與膀胱 腎與三焦 胃與命門”으로 相通하므로 상황에 따라서 기존의 오장의 배열과는 달리 치료를 하였고, 마음의 표현을 바로 氣의 표현으로 나타내었는데, 九氣에서는 외부의 상황이 개입이 된 것이 특이하다. 물론 질병의 輕重은 邪氣가 오장일 때 더 위중하다. 氣라는 용어를 통하여 마음의 상태는 喜(氣緩), 怒(氣上), 思(氣結), 悲(氣消), 恐(氣不行), 驚(氣亂), 寒(氣收), 熱(氣泄), 勞(氣耗)로 나타내고 있다. 이러한 氣의 변조는 內傷 혹은 외적인 자극(물질, 정신, 六氣)에 의하여 인체는 거의 병리적인 상황인 氣滯나 氣鬱 등이 발생한다. 이러한 氣의 변조로 鬱滯가 되면, 열이 발생하게 되어 인체의 진액을 마르게 되고, 이러한 熱이나 火의 병리는 한의학에서 독특한 이론인데, 朱丹溪는 程朱의 理學적

인 수양 공부를 흡수하여, 節欲養生의 의학적 실천을 중시하였는데, 心火가 안정이 되면 淸, 靜, 無爲하게 되고, 相火가 動皆中節하면 질병이 발생되지 않는데, 이는 中庸의 사상과 부합이 된다. 또한 格致餘論에서 周子의 主靜說을 인용하였는데, 이는 절육양생의 한 방법이다. 인체에 나타나는 병리적인 氣의 분포에 따라서 調氣 順氣 正氣의 치법에서 하나를 선택하여야 한다.

心에 대한 치료법을 살펴보면, 위에서 精, 氣, 神의 상관성에서, 精과 氣의 혼합에 의하여 병리적으로 神에 질병이 발생이 되면 精과 氣의 치료를 하여야 한다. 精의 조절은 藥을 사용하여야 하지만, 氣의 치료는 약물과 心의 치료를 병행하여야 하는데, 정확한 구분은 되어질 수가 없는 것이다. 지금까지 한의학에서 이러한 氣의 조절을 위해서 치료하는 방법으로 약물이나 침이 위주가 되었고, 서양의학에서 사용하는 상담치료 혹은 정신분석적 방법을 등한시하였다. 그 예로 동양의학에서는 심리치료가 일반 심리치료와 현저히 다른 하나는 대량적으로 약물사용을 겸하는 것으로 왕미거가 정리한 100개의 고대 심리치료 예를 통계로 보면, 方藥으로 상요한 경우가 22%를 차지하였다.²⁾ 그러나 한의학에도 <靈樞: 師傳篇>에서 “人之情莫不惡死而樂生, 告之以其敗, 語之以其善, 導之以其所便, 開之以其所苦, 雖有無道之人, 惡有不聽者乎”라하여 告 語 導 開의 네가지를 사용한 言語開導法이 있는데, 이는 서양의 정신분석과 유사한 치료법이다. 그 외에도 내경의 情志學說을 바탕으로 張子和는 ‘情志相勝’ 이론에 근거하여 “七情更生爲治”의 법칙을 만들었으며, 질병은 일부를 제외하고는 卽 마음을 다스림으로써 질병을 예방하는 것을 의학의 최고의 목표로 삼았고, 東醫寶鑑의 治道療法, 虛心合道에 있는 바와 같이, 治心은 道로써 한다고 되어있고, 五志相勝爲治라는 여러 가지 感情間의 역동적인 관계에 입각한 정신치료 기술을 가지고 있다고 하였다.³⁾

3. 한의학과 유학에서의 天人觀

天和 人의 관계에 있어서 유학과 의학에서 공통점이 있는데, 유학적으로 살펴보면 董仲舒의 天人相類에서 출발하여 天人宇宙論圖式과 日恒圓而不缺와 陽尊陰卑를 다루고 있고, 董仲舒의 天人合一論에 있어서의 天은

우주의 主宰者 또는 人間世의 최고의 主宰者 보았으며, 그는 陰陽家의 사상을 흡수하여 자기 나름대로의 宇宙模式인 十端說(天, 地, 陰, 陽, 金, 木, 水, 火, 土, 人)을 만들었다⁴⁾. 이는 나중에 宋明理學에서 유학과 二程의 天地陰陽運動의 升降盈虛中으로 陽大陰小로 또는 君尊民卑로 나타나 사회 정치관와 봉건제도에 의하여 생긴 것으로 볼 수 있는데, 이러한 사고가 의학에 영향을 미쳐서 주단계의 상화논이나 명문의 학설이 성립하게 되었다. 더 구체적으로 말하면 天人相應 혹은 人與天地相參의 관계에서 출발하여, 이러한 사상은 <靈樞·歲露篇>에서 출발이 되는데, 천과 인의 상관성은 사람은 소우주의 관계로 인간에 나타나는 생리 병리를 미세한 관계를 거대한 우주 변화의 법칙에서 발견하려고 하였던 것이다. 이러한 사상은 금원사대가가 독특하게 발전을 시켜는데, 劉完素의 <素問玄機原病式>에 “法象天地 理合自然”라하였고, 장자화는 이동원은⁵⁾ 朱丹溪의 <格致餘論·相火論>에 “天主生物 故恒于動 人有此生 亦恒于動 其所以恒于動 皆相火之爲也. 相火 天人之所同 天非此火 不能生物 人非此火 不能有生”라 하여, 천의 운행 질서와 사람의 생리적인 상황과 일치한다고 하였고, 그 법칙에 위배가 되면 질병이나 죽음으로 이르게 된다고 하였다. 특히 儒家이면서 의사인 朱丹溪는 宋代 理學을 깊이 공부하였기 때문에 그의 학설에도 적지 않은 儒學의 색채가 있으며, 대표적인 의서인 <格致餘論>에서 格致란 <大學>의 “格物致知”를 줄인 말이다. 動과 靜에 의한 상화의 독특한 개념을 창출하였고, 道心 人心, 正心 收心 養心 등의 유학의 용어를 사용하여 정신의 안정을 매우 중요시한 배경은 바로 유학자이면서 의학자이기 때문으로 보인다. 節欲養生 理論인 陽有餘而陰不足論, 相火論을 기초로, 陰氣는 難成易虧하고 陽氣의 有餘는 食色性欲所擾而妄動으로 나타나며, <格致餘論·房中補益論> “儒教立教曰: 正心, 收心, 養心, 皆所以防此火之動于妄也 醫者立教: 恬憊虛無 情神內守 亦所以遏此火之動于妄也”라 하였고, <格致餘論·相火論>에서는 “此善處乎火者 人心聽命道心 而又能主之以靜 彼五火之動皆中節 相火惟有裨補造化 以爲生生不息之運用耳” 그리고 <格致餘論·陽有餘陰不足論>에서는 “心動則相火亦動 動則精自走 ---- 雖不交會 亦暗流而疏泄矣 所以 聖賢只是教人收心 養心 其旨深矣”라하여, 유학적인 방

법논이나 용어를 많이 인용하여 心欲의 상태를 중요하게 여겼다.

天的 개념은 사람의 마음속에 天和 같은 道心이나 天心이 있어서 누구나가 자기의 수양에 의하여 성인이 될 수가 있다는 가능성과 자주성을 확립하였다. 이런 天和 人의 상관성이 중요한 이유는 그가 생활하는 개 관환경과 대상을 떠날수가 없으므로, 최종적으로 자연과 인간간의 문제를 해결하려는 것으로, 天和 人의 상관성에 대한 연구로 우리는 자연계에서의 사람의 위치 및 사람과 자연의 관계에 대한 설명을 거쳐서 비로소 사람의 본질과 본성, 그리고 그 가치를 확정할 수 있게 되었다. 먼저 한의학에서는 인간(人)에 대한 이해로 내경의 이론에 따르면 天的 氣가 地에 하강하고, 地的 氣가 天에 上昇하여 升降이 만나는 것을 氣交라 부르며, 人은 그 氣交 中에 생존하는 것이므로 人은 天地 陰陽氣의 운동 변화 중에 생활하고 있다고 볼 수 있다고 하였고,⁶⁾ <素問·寶命全形篇>에서 “天復地載 萬物悉備 莫貴於人 人以天地之氣生 四時之法生”하였다. 사람과 자연계의 和諧統一을 추구하고, 天人合一의 整體境界를 실현하여, 사람이 자연계에서 나왔다는 것은 공자의 天生德於予에서 알 수 있고, 人性은 天道에서 나온것은, <孟子·盡心章>에서 盡心(마음을 실현함), 知性(본성을 앎), 知天(천도를 앎)에서 알 수 있는데, 天을 최고존재로 생각하고, 天을 심성의 來源으로 삼았다. 유가에서는 사람과 사람의 관계를 조절하고, 사람과 사회의 一致 조화를 유지하여, 사회는 자연계의 일부분이므로 궁극적으로 자연(天和 地)에 통일되어야 한다. 사람의 본성은 자연법칙과 우주법칙의 구체적 실현으로, 사람은 반드시 본체존재로 돌아갈 수가 있는 것으로, 이를 復性(본성을 회복하는 것)이라 한다. 유가는 사람을 사회적인 사람, 도덕적인 사람으로 귀결하였고, 인성을 도덕성으로 귀결하였으며, 도덕의식의 자각을 중요시하였다. 도덕의식은 사회군체의 사이의 윤리관계를 반영하였고 그 사유방식은 人間性이라는 특징으로 표현을 하였다. 그것은 사람의 사회군체 속에서의 지위를 중시하였고, 사람과 사람 사이의 상호관계를 중시하였으며, 사람들 사이에 형성된 윤리원칙을 긍정하였다. 유가는 문제를 관찰하고 사고하는데 있어서, 사람과 사람과의 관계적인 면을 중시하였고, 사람의 사회존재를 강조하였다⁷⁾.

4 心의 치료자에 대한 고찰

성인이나 군자라는 표현은 이상형의 인간형으로 완벽한 정신을 소유한 사람이며, 그들은 최고 단계의 정신력을 가지고, 오늘날로 말하면, 최고의 정신치료자인 것이다. 그들에 대하여 기술되어진 문헌을 통하여 정신적인 면을 살펴서 오늘날의 정신치료자 자신의 정신을 개선 증진시킬수 있는데, 이것은 정신적인 문제나 질병으로 고민하는 사람에게 직접적인 영향을 미치는 것이다. 聖人은 유교에 이상적 인격을 가리키는 말로서 지혜와 덕이 비범한 경지에 이른 사람을 말하며, 설문해자에 의하면 聖字는 耳와 木의 회의문자로서 귀가 밝은 것을 즉 천리안적인 능력을 뜻한다고 하였다⁸⁾. 그러나 이동식은 聖을 耳와 口로써 壬(밝고 깨끗하게 한다)이 합쳐진 글자로 해석을 하고 있는 것이다. 또한 그는 진정한 정신치료자는 환자의 얼어 붙어있는 마음을 봄의 기운이 만물을 녹이듯이 하는 것이 최고의 치료자라 하였다⁹⁾.

한의학이나 유학에서 추구되어온 인간상은 바로 우리의 의료인이 겸비하여야 할 像과도 같은 것으로, <論語:子路篇>에서는 “人而无恒, 不可作巫醫”라하여 恒心을 강조하였으며, 李梴의 <醫學入門>에서는 의사로서 가져야 하는 마음 자세에 대하여, “知圓行方 竊唐進士之正學 好生起死 慕秦越人之慈心”이라고 하였고, 이에 대한 註로 唐詩에 “醫道大衰 孫思邈 因醫而貶爲技流 朱子惜之 故小學 引其語曰知欲圓而行欲方 膽欲大而心欲小 此眞醫學之秘訣也 世有善記誦古今醫籍 而治人無效者 非失之方 而不圓通 便失之心粗而膽小 果欲遂吾好生之心 以濟疲癯殘疾 如扁鵲 有起死之功 當先理孫眞人之學問云.”¹⁰⁾라하여 자비로운 마음, 살리는 마음, 욕심을 적게하는 것을 중요시하고, 醫學書에 유학의 중흥기를 이룬 朱子가 小學의 말을 인용하고 있는 것이 특색이다. 또한 起死之功 즉 살리는 마음이란 바로 공자의 주요 철학인 仁 사상과 같은 것이다. 仁이란 살리는 마음 혹은 살고자하는 마음 그자체이다. 이는 유학의 心에서 더 구체적으로 살펴보고자 한다.

한의학자 중 儒家인 사람을 살펴보면, 의학입문에 있는 歷代醫學姓氏에서 의학자를 분류한 것 중에 儒醫는 張機 皇甫謐 徐之才 孫思邈 陳藏器 劉完素 李杲 朱丹

溪 등으로 분류하였다. 우리나라에서 대표적인 사람은 동의보감을 편찬하는데 처음에 참여한 鄭鶴, 동의수세보원을 지은 이제마 선생님 등을 들수가 있다.

<素問:上古天真論>에서 “夫上古聖人之教下也 皆謂之虛邪賊風避之有時 恬憺虛無 眞氣從之 精神內守 病安從來 是而 志閑而少欲 心安而不懼 形勞而不倦 氣從以順 各從其欲 皆得所願 任其服 樂其俗 高下不相蒸 其民故曰朴 是以嗜慾 不能勞其目 淫邪不能感其心 愚智賢不肖 不懼於物 故 合於道”라 하여, 여기서 나타난 이상적인 인간형(聖人)의 생활상이나 인간이 원래 가지고 태어난 마음의 상을 나타내고 있는데, 가장 중요시한 점은 욕심을 적게내고 자연 그대로 맡기는 삶을 서술하고 있는 것이다.

동양에서는 고대로 仁術에 대해 중요시하여, 치료자의 정신 건강에 대하여 상술하고 있는데, 이를 오늘날 치료자가 재 음미할 필요가 있다고 생각한다. 양의학적으로는 치료자도 따로 분석을 받는 경우가 있으며, 이는 스스로 치료자의 정신상태를 점검할 필요를 느끼고 있는 것이다. 또한 한의학에서는 정신의 최고의 표상으로 <素問:上古天真論>에서 眞人 至人 聖人 賢人으로 구분하여 능력과 心의 상태에 대하여 기술하고 있다. 유교 경전에는 여러 종류의 인간형이 등장하고 있는데, 크게 인자적인간형과 지자적인간형으로 대별되고, 인간형을 살펴보면 聖人 賢人 仁者 大人 君子 成人 善人 등으로 나눌수가 있다.¹¹⁾ 유학의 목표는 修己에서 治人으로 확충하는 것인데, 이를 살펴보면 修己는 자기의 몸과 정신을 수양하는 것으로 이것이 바로 지금의 정신치료자 자신으로 볼 수 있으며, 治人이란 정치적인 용어의 성격이지만 남의 정신을 치료한다기 보다는 다스린다는 의미의 理(천연 자연 그대로의 무너라는 의미가 있다)로 보는 것이 더 좋을 것 같다.

먼저 유가에서 군자를 표현한 것을 살펴보면, 인간의 자각이란 자기속에 선천적으로 稟賦되어 있는 하늘의 요소인 德으로 말미암은 것이니, 이러한 德을 닦아 몸에 지닌자가 하늘과 함께 있는 자이다. 이것이 유가에 있는 天人合一한 자를 말하며, 공자는 사람이면 누구나 수양과 勉學에 의하여 천인합일의 경지에 도달할 수가 있는데, 天人合一의 전형적인 완성은 공자는 <論語:爲政編>에 “칠십에는 마음이 하고자 하는 바를 해도 법

도에 넘지 아니한다(七十而從心所欲 不踰矩)”고 하였다. <論語:泰伯篇>에서도 군자가 존중해야 할 세가지의 道에 대하여 曾子가 말하기를, “군자의 몸가짐에 난폭함과 거만함이 없어야 하며, 얼굴빛을 바르게 하여 신의가 있도록 해야 하며, 말을 함에는 천속함과 억지를 멀리해야 합니다.(君子所貴乎道者三 動容貌 斯遠暴慢矣 正顏色 斯近信矣 出辭氣 斯遠鄙倍矣)”라 하였고, <論語:學而篇>에 “남이 알아주지 않아도 화를 내지 않으면 또한 군자답지 아니한가?(人不知而不慍 不亦君子乎)”라 하여, 타인을 의식하지 않고 자기의 주체감이 강한 사람을 군자라 할 수가 있다고 하였다. <論語:李氏篇>에서는 군자에게는 세가지 경계해야 할 일이 있으니 “젊을 때에는 혈기가 안정되지 않았으므로 女色을 경계해야 하며, 장년기에는 혈기가 강하므로 싸움질을 경계해야 하고, 노년에는 혈기가 이미 쇠약해 졌으므로 재물에 대한 욕심을 경계해야 한다.(君子有三戒 少之時 血氣未定 戒之在色 及其壯也 血氣方剛 戒之在斗 及其老也 血氣既衰 戒之在得)”라고 하였다. 군자의 외모에 대해서는 <禮記:玉藻篇>에 “발의 모양은 무겁고, 손의 모양은 공손하고, 목소리는 고요하고, 머리 모양은 곧고, 기상의 모양은 엄숙하고, 서있는 모양은 덕이 있는 기상이다(足容重, 手容恭, 目容端, 口容止, 聲容靜, 頭容直, 氣容肅, 立容德, 色容莊)”이라 하였는데, 이러한 玉藻九容을 체인하여 마음이 생기거든 비로소 글을 읽어도 좋을 것이라 하였다. 여기에 공통적으로 나타나는 것은 자연에 순응, 생리적인 상태의 절제, 타인을 의식하지 않는 不動心 등, 환자에 대한 心에 대한 치료자의 중요성을 많이 부과하고 있다.

인간이 자신의 창조적 노력으로 完美한 이상경계에 도달하였을 때 그는 천지와 그 德을 합할 수 있으며, 神性和 그 일을 같이 할 수가 있다. 그와 같이 묘사된 인간은 이상적인 완전한 인격이다. 儒家는 그를 聖人이라 불렀는데, 그는 자기 본성을 극진히 발휘하여 현실세계에서 이상가치를 실천하여 至善에 이르러야 그친다고 하였다¹²⁾.

5 心經에 나타난 심에 대한 고찰

방동미는 心에 대한 연구에서, 許慎의 유명한 설문해

자를 조사하면, 心에 속하는 것은 息, 性, 情에 모두 263字로서 각기 일종의 심리작용 또는 상태를 나타내는데, 心에 대한 이해는 1)정신의 작용, 2)합리적 지식의 중심, 3)善한 양심의 본질, 4) 정감적 경험의 원천, 5) 순환적으로 작용하는 기관으로 이해하고 있다¹²⁾. 유가에서는 心을 극단적으로 중시하고 있는데, 心을 人性의 주체적인 담당자라고 생각하고, 그에 반하여 性是 心이 본래 가지고 있거나 心이 받아서 具有한 것, 혹은 바로 현실의 경험적인 존재이거나 또는 자아초월의 본체존재로 인식하였다. 인성은 心에 의하여 실현되고 완성이 되는 것이지만, 心은 사람마다 구유한 것이다⁷⁾. 宋儒에 있어서도 精神上과 形體上의 心으로 구분하는 것은 朱熹의 回答心에서 “如肺肝五臟之心, 却是實有一物 若今學者所論 操舍存亡之心 則自是神明不測 故五臟之心受病, 則可用藥補之 問个心 則非昌蒲 茯苓所可補也 (性理 二, 性情心意等名議, 朱子語類 卷五)”에도 나타나는데, 한의학에서 이는 心을 心主血脈과 心主神明으로 나누어 보는 것은 같은 견해이다. 유학에서 보는 心의 구성 요소를 다음과 같이 나누어서 살펴보고자 한다.

1) 性

性是 마음 속에 존재하면서 그 근원을 이루고 있고, 마음은 육체에 붙어 있으면서 육체를 조정하는 기능을 가지고 있다¹³⁾. 性是 인간을 포함하여 모든 사물에 적용된 형이상학적 개념으로, 인간만이 지니는 특수성의 면에서 볼 때 性是 생래적이면서 선한 요소이다. 性是 理와 관련되는 本然之性을 나타내는데, 이는 체질적 개인차를 포함하는 기질지성과 구별이 된다. 기질지성은 개인에 따라서 달리 나타나거나 동일 인물이라도 상황에 따라서 달리 나타날 수가 있는 心의 清濁粹駁을 분별하여 나타내기 위한 개념이다. 이 처럼 개념적으로 구분이 되는 본연지성과 기질지성은 모두 생래적으로 태어난다고 가정되어진다고 한다. 이와같이 新儒學에서는 사람의 윤리도덕의 속성을 발전시켜 그것이 본체화하여 보편적이고 절대적인 형이상학의 우주본체로 변했으며, 이로써 사람의 위치를 제고하여 우주의 중심이 되게 하였다.

2) 仁

仁은 유가심성학의 창시자인 공자의 주된 사상으로, 유학의 仁思想이 마음(心)대한 바탕이 되는 철학을 형성하고, 德性과 智性, 性과 天道의 관계를 체계화하여 후대의 유가심성학설의 발전을 위해 중요한 이론적 과제를 설정하였다. 공자의 仁사상을 더욱 발전시킨 사람이 맹자로 仁은 사람의 본심으로, 군자가 갖는 性은 仁 義 禮 智가 마음에 뿌리를 두고 있다.

仁을 전우주에 대한 사랑으로 보는 입장이 결코 인간의 삶의 세계를 저 버리는 것은 아니고, 본질상 활동적이고 사회적이다. 활동성이란 仁은 일차적으로 활동이지 정신상태가 아님을 말한다. 仁은 실천 과정에서 참된 의미가 드러나게 되고, 仁의 사회성은 인간이 사회내에서 존재하며, 사회를 떠나서는 인의 실현 및 인격완성이 불가함을 가리키는 것이다. 仁字의 구조만 보아도 仁은 人과 二의 合字로서, 이는 실제적인 사회관계를 떠나서는 의미가 없다는 것이다¹⁴⁾. 이와같이 유가는 철저히 현실을 바탕으로 한 실천적이면서 인간관계의 중요성을 언급하고 있다. 지금 인간에서 발생하는 정신적인 문제의 대다수는 인간관계의 잘못으로 성격 이상이나 정신적인 질병이 발생하는 원인이 여기에 있는 이유가 대부분이므로, 관계라는 것은 단지 국소적으로 인간관계만을 의미하는 것이 아니라 자연 또는 우주의 관계까지 확대하여 해석할 수가 있으며, 유가에서 인간관계의 잘못을 시정할 수 있는데, 그것은 대부분 자신이 직접 수양을 통하여만 가능하다. 이런 관계를 개선하기 위해서 제일 필요로 하는 것이 타인(환자)를 이해하는 것인데, 이를 위해서 유가에서의 仁사상을 알 필요가 있다. 體仁 혹은 踐仁이란 말은 生活場面에서 구체적으로 실천해야 함을 가리킨 말로, 仁은 누구나 보편적으로 具有하고 있는 자연적인 愛의 情이지만, 그것이 실현되는 과정은 禮에 따라야 하고, 禮에 의한 표현없이 仁을 생각할 수 없으며 五輪도 仁의 구체적인 형식화라고 할 수 있다. 仁이 자유로이 발휘되면 성인이 될 수가 있는데, 결국은 하늘이 본래 가지고 있는 仁을 우리에게 주어졌는데, 우리도 수양을 통하여 본래 우리가 간직하고 있는 仁을 회복한다면 우리도 성인이 될 수가 있는 것이고, 오늘날의 대부분의 정신적인 갈등은 서로의 비교와 욕심에 의하여 야기되는 것이다.

서로 다른 견해 역시 다른 입장에서 보기 때문에 발생이 되는데, 서로 仁의 입장으로 돌아가면, 萬事가 해결되는 경우가 많다. 이는 음양이 분화되기 以前의 太極의 상태로 돌아가면 같은 한마음이 되는 이치이다. <論語:雍也篇>에서 “인한 이는 자기가 서고 싶으면 남을 세우며, 자기가 이루고 싶으면 남을 이루어주느니라(夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人)”라 하였고, <論語:顏淵篇>에서는 “자기가 싫어하는 바를 남에게 베풀지 말라(己所不欲, 勿施於人)”이라 하는 것은, 즉 환자의 입장에서 이해하려고 하는 것이 바로 유학에서 말하는 仁인 것이다. 우주는 하나의 살려는 기운(生氣)을 가진 것이거나 혹은 살려는 意思(生意)를 가진 것으로, 사람은 우주속에 있고 그에게 있어서 가장 중요한 것은 마음이다. 마음에도 또한 살려는 기운과 살려는 意思가 있는데 그로 인해서 사람의 마음이 능히 깨닫고 능히 움직일 수가 있다. 이 깨어서 움직이는 것, 이것이 측은한 마음이다. 惻隱의 隱字는 隱痛 즉 마음이 저린다는 뜻으로서 惻字에 비해 뜻이 더욱 깊은 점이 있다. 이른바 부끄러워하고 사양하고 시비를 가리는 마음이란, 실은 다만 깨어서 움직이는 측은한 마음이 그 사물을 만나는 바에 따라 나타나는 변형일 따름이다¹⁵⁾.

사람의 몸은 다만 하나의 살아있는 기운의 덩어리인 것이므로 몸의 어느 곳이든 가볍게 꼬집히거나 심하게 맞거나 간에 모두 아픈 것이다. 醫書에 마비된 몸은 어질지 못하다(麻木不仁)는 말이 있는데¹⁶⁾, 어짐은 곧 아파하고(痛) 가려워 하는(癢) 것과 관계가 있다. 이러한 仁의 해석을 사람은 원래 ‘나’라는 자기의식이 없었고, 따라서 남에게 이기려는 욕심도 없었으므로, 사람의 본래의 모습을 仁이라고 할 수 있는데, 이에 연유하여 본래의 모습대로 유지하는 상태를 仁이라고 표현하기도 한다¹⁷⁾. 麻木不仁은 의학적인 용어인데, 麻는 氣虛이고, 木은 血虛를 나타낸다. 麻木는 바로 氣의 循環이 온전하지 못하여 나타나는데, 이러한 증상도 심적인 마음이 불편하면 나타나는 것을 우리는 알 수가 있고, 이는 처음으로 주자가 인용한 것이다. 周子が 太極을 말하자 근본원리가 크게 분명해졌서, 우주의 어짐은 곧 天德에 있어서의 元이며, 元은 곧 태극의 양의 움직임이다. 이와 같이 점차 거슬러 올라가면 마침내 근본원리를 보게 된다. 만약 태극의 이치를 분명히 알게 되면 천하의

수많은 도리가 모두 여기에서 나왔음을 알 수 있다. 事物物에는 모두 제각각의 도리에 있어서 원래부터 부족함이 없다. 우리의 사고도 점점 분화가 되고 복잡하여 심적인 고생을 하고 있는데, 우리의 본래의 마음은 음양의 분화도 발생되지 않았고, 음양이 분화되기 이전의 태극의 상태에 있었다. 男女의 구분으로 서로의 입장 차이가 생겼으며, 그로 인하여 욕심과 마음의 번민이 생기는 것이다. 결국 우리는 수양을 통하여 음양이 분화되기 이전의 太極 立場으로 가는 것이 바로 정신과 육체의 수양논이 되는 것이다. <論語:陽貨篇>에서 子張이 孔子에게 問仁하였을 때 “恭 寬 信 敏 惠이니, 공손하면 모욕을 당하지 않고, 관대하면 많은 사람들의 지지를 받고 신용이 있으면 남이 일을 맡기고, 민첩하면 공적을 올리게 되고, 은혜를 베풀면 사람을 부릴수가 있다.” 라고 하여 五가지의 仁의 德目を 두고 있다.

공자가 仁의 외재성을 강조하고, 사람과의 관계의 객관적인 내용을 강조하여, 復禮로서 仁을 실현하는 중요한 방법으로 삼았든 반면에, 맹자는 仁을 완전히 사람의 내재적인 필요와 정감의식으로 바꾸었고, 사람의 내심으로 끌어들었으며(收縮), 心을 그 근원으로 삼았다고 할 수가 있다. <孟子: 告子篇>에서 “仁義禮智는 의부에서 나를 꾸민 것이 아니라, 내가 본래가지고 있는데 그것을 생각하지 않았을 뿐이다”(仁義禮智 非由外鑠我也 我固有之也 弗思耳矣)라 하였다. 우리 인간의 심성은 본래 天의 후손으로 항상 天으로 回歸하고자하는 마음을 가지고 있는 것이다. 따라서 하늘이라는 속성은 조건없이 베푸는 의미가 있고, 仁慈하고 강직하고 周易에 나타나는 乾의 속성을 가지고 있는 것이다. 이러한 사상은 우리민족 고유의 잠재적이고, 용이 말하는 집단적인 무의식 중에 하나로 생각을 할 수가 있는 것이다. 중국심성논의 특징을 살펴보면 1) 인본사상으로 인간을 중심으로, 2) 실천이성 특히 도덕이성주의로 直覺과 체행 등의 존재인지 및 감성에 대한 초월과 역제로 나타나고, 3) 心의 능동작용을 특징으로 하는 주체사상으로, 이를 뚜렷하게 부각시킴으로써 자아완성과 자아실현 및 자아초월을 강조하고, 4) 인간과 자연계의 화해통일을 실현하는 것을 목적으로 하는 정체사상으로 최고 이상은 천인합일의 정신경계인 것이다⁷⁾. 하지만 중국 그 자체의 유학의 역사를 살펴보다도 여러 가지

의 사상이 복합되어진 것으로, 우리 민족의 사상과 획일적으로 구분되는 것은 아니다. 한의학만 보더라도 그 자체안에 여러 가지의 복합적인 동양사상이 응축되어 있는 것이다. 동서양을 막론하고 최고봉의 사상만 전래가 되고 나머지는 사멸되거나 흡수되어지는 것이다. <論語: 陽貨>에서 “性相近也 習相遠也”에서 性은 사람의 氣質之性은 서로 비슷하지만 교육과 환경이 서로 相異하여 서로의 品格에는 차이가 생긴다고 하였는데, 이는 선천성만을 주장한 것은 아닌 것으로 생각된다.

한의학자가 유교를 설명한 것을 보면, 유교의 목적은 仁을 행하려는 것으로, 精을 위주로 하는 것이니 精이란 것은 神을 一의 位에 統一시키려는 것이고, “精義入神 利用安身 故惟精惟一 允執厥中”이라고 하는 것을 풀이하면, 土金水之氣로 神을 坎속에 縮藏하게 함으로써 安身の 바탕이 이루어지게 된 즉 거기에서 精과 一이 合一되었다가 다시 縮藏한 것을 뚫고 中에서 翕트게 된다는 말이며, 水天需卦의 상을 취한 것으로, 유교를 한마디로 요약하면 그 목적이 允執厥中에 있는 것이다. 厥中하게 되면거기에서 仁(生意)이 發하므로 유교의 목적은 바로 仁에 있다고 하였다¹⁸⁾.

仁은 내재적인 정감의 필요에 의해서 생긴 것이고, 仁은 모든 사람의 내심에 있으며, 외재적인 어떤 신앙이나 숭배가 필요가 없으며, 仁의 실천은 오로지 자기에 달려있는 것으로⁷⁾, 철저히 자신에게 달려있는 것이다.

3) 人心과 道心

心을 道心과 人心의 측면으로 구분한 것을 보면, 이는 모두 形而上學的인 心으로 朱熹가 인식하기를 정신적인 心이 주재하고, 形而下學的인 形體의 心을 결정하는데, 形而上의 心은 道心과 人心으로 구분되어 이는 稟氣에 의하여 각기 다르며, 性命의 正은 義理나 道心에서 나오고, 道心은 至善이지만 人心은 善과 不善이 공존한다.

人心을 살펴보면, “形氣에서 생긴 것이니 좋아하고 즐거워하고 분해하고 성냄이 있는지라 오직 욕심에 흐르기 쉬운 것이니 이를 위태롭다고 한다. 잠시 동안이라도 혹 마음을 놓으면 여러 가지의 사특함이 이를 따른다.”(心經 p. 22. 人心伊何生於形氣 有好有樂有忿有懼

惟欲易流是之謂危 須유 或放衆應從之)이라 하였고, “道心이라는 것은 性命에 근원한 것이니 仁義中 正이라고 오직 理일 뿐 형체가 없으니 이를 은미(微)하다”(心經 p. 22. 道心伊何 根於性命 曰義曰仁曰中曰正 惟理無形是之謂微)하였다. 또한 “道心은 萬善의 주인이요, 하늘이 내게 준 것 가운데 가장 큰 것이다. 그것을 마음에 거두어 들이면 태극이 내 몸에 있고 만사로 나누어지면 그 작용이 한량이 없다.”(心經 p. 23. 維此道心 萬善之主 天之予我 此其大者斂之方寸 太極在躬 散之萬事 其用弗窮)고 하였다.

4) 德

德은 孔子가 天生德於予라 하여, 天이 인간에게 德을 부여해 주어 內在된 것으로 봄으로써 인간 속에서 천을 발견하려고 하였다. 여기서 우리는 天이 命하여 인간에 내재된 德性 그 자체가 곧 天에 통하는 길이며, 天을 法삼아서 修身하면 완전인격에 인격에 도달할 수 있음을 알 수가 있다. 德은 내재적인 품덕으로서 智 仁 勇 및 중용을 포괄한다. 공자는 德 中에서 핵심은 仁이라고 하였다.

5) 愛

구체적인 인간 마음의 작용에 대하여 살펴보면, 愛는 인간이면 누구나 갖고있는 情感으로서, 仁의 愛는 차별이 있는 差等愛로 이는 施 愛의 과정에 親疏 遠近에 따라 단계가 있다. 인간관계를 강조한 愛가 유학의 발달에 따라 그 의미가 점차 확장되어 가며, 張載는 仁을 형이상학적으로 체계화시키는 과정에서 전우주에 대한 사랑 즉 만인에 대한 사랑과 만물에 대한 사랑으로 해석을 하였고, 그는 天과 地를 父와 母로 보고, 父母를 대하듯이 天地를 대하여야 하며, 모든 사람을 나의 형제로 대하여야 한다고 하였다. 仁은 인간에 대한 사랑이라고 할 수 있으며, 이는 自近至遠의 원리에 따라 베풀어 지고, 愛가 형한테 베풀어지는 경우에 弟라 하고, 朋友間에 베풀어지는 경우에 友라고 하는데, 仁이 발현되는 과정에 나타나는 하나의 방법상의 표현으로 가정에서 출발하여 天地로 확대되어지는 것이다.

6) 欲心

인간의 양생과 괴로움의 근저가 되는 요인의 하나가 바로 욕심이라는 것이다. 이는 인간 본연마음(天心)에서 이탈이 되는 것으로, 타인과 비교에 의한 대립적 사고에 의해서 발생이 된다. 사람들은 생활에서 私利에 눈이 어둡고 도량이 너무나 좁아서, 비록 사적인 작은 굴레를 벗어났다고 하지만 또 따로 작은 조직을 형성하여 당파를 만들어 오히려 公益에 해를 끼치는 것으로, 이것은 오직 忠(empathy)의 道를 이기는 것이며, 怨(sympathy)의 道로써 忠의 道를 보충하여야 한다.¹²⁾

朱子는 天理의 의미를 하나는 삼강오륜의 봉건윤리의 관계, 心之本然, 一體眞善美의 事物로, 人欲은 心之疾疢, 惡底心, 嗜欲所迷로 보고 있다. 하지만 천리와 인욕도 하나의 마음에서 나오는데, 陽과 陰으로 나누지 않고, 善과 惡으로 대립하지도 않으며, 마찬가지로 天理와 人欲을 대립하지 않았다.

7) 情

情에 대한 관점으로는 1)완전한 善(孟子) 2) 惡(荀子) 3) 부분적으로 善 또는 惡 4) 善하지도 惡하지도 않는 경우로 구분할 수가 있다. 情에 대해서는 맹자가 발전을 많이 시켰는데, 情도 善할 수가 있다는 것은 그가 전할려고 하는 것은 人性은 情보다도 우선하고 情을 지배하기 때문에 情은 반드시 人性의 善함 속에 잠겨있지 않으면 안된다는 것이다¹²⁾. 惡의 단서가 남아있다고 하더라도, 인간의 정신을 진작시켜 잘못을 고쳐 善으로 옮기게 하는 것으로, 이른바 “復에서 天地의 마음을 볼수가 있다”<復, 其見天地之心乎>라 하였다¹²⁾.

맹자의 心은 근본적으로 말해서 仁義의 心 또는 良心이며, 이는 심리적인 정감이면서 自我超越性을 가지고 있고 정감에 근거하여 정감을 초월하는 보편적 도덕이성으로, 이는 내재적인 초월로 최대의 주체적인 능동성을 갖는다. 그는 공자의 사상을 발전시켜, 四端 四性說을 제기하여 심성합일의 도덕주체론을 건립하였고, 性善과 良貴說을 통해 사람의 존엄과 도덕가치를 수립하였으며, 浩然之氣說으로써 이성과 感性을 結合하였다. 또 盡心知性知天說과 誠의 학설은 天人合一의 최고경계를 귀착점으로 삼았다. 유학의 감정의 문제에 대하여 맹자는 사단의 이론을 내세워는데, 도덕정감을 제외하

고 기쁨 슬픔 분노 즐거움의 감정 또한 반드시 도덕이성의 지배를 받아야만 한다⁷⁾. 儒佛의 차이는 滅情을 주장하지 않고 감정을 이성화할 것(性其情)을 주장하는 것으로, 그들은 性이 발생하게 한 것이 情이기 때문에 情은 정당하게 발생되도록 해야하고 반드시 이치에 맞아야 하며, 또한 고요함(靜) 속에서 체협 또는 敬, 存 등의 體證工夫가 필요하다고 생각하였다.

8) 四端

四端은 사람마다 갖고 있는 심리정감이며, 사람이 동물과 구별되는 근본적인 표시이다. 仁義禮智의 性은 이러한 심리정감으로부터 발전되어 나온 것으로, 사람마다 본래 가지고 있는 것이다. 만약 사람마다 사단을 확충할 수 있다면 자기의 도덕인성을 완성할 수 있고, 거대한 정신역량을 발휘할 수 있으며, 위대한 사업을 해낼 수가 있는 것이다.

四端 中에서 측은한 마음이 근본적이고, “四端이 발하면 남김없이 확충하라. 의도하거나 기필하려는 마음이 싹트려고 하면 구름이 건히듯, 草席을 거두어 버리듯이 하고, 착한 마음이 생기거든 봄에 만물이 소생하여 자라나듯 할 것이다”(心經 p. 22. 四端既發 皆廣而充意必之萌雲卷席撤 子諒之生 春嘘物茁)하였다. 맹자는 情이 발생하기 이전에 四端이 있다고 하였는데, 이는 우주의 정신(天地之心)으로 4개의 德을 가지며, 이것을 元 亨 利 貞이라 하고, 인간 마음에 드러난 德 역시 4개가 있는데, 이를 仁義禮智라고 하였다.

맹자는 사람이 금수와 다른 것은 단지 극히 미소한 점, 즉 사람의 천성은 仁義를 구유하고 이를 存心養性이라 하고, 귀 눈 등의 욕구와 심리적인 필요는 모두 인성이라 말하였지만, 그는 결코 사람의 감성적이고 물질적인 욕망을 부정하지 않았으며, 사람의 생리적인 필요를 부정하지 않았다⁷⁾. <孟子: 盡心章>에서 “형체와 그 형체에서 나타나는 빛은 하늘에서 타고난 본래 모습인데, 오직 성인이 된 뒤에야 그 형체를 실천할 수 있다”(孔子曰形色 天性也 惟聖人然後 可以踐形)하여 사람의 신체와 용모는 자연적인 본성의 표현이라고 말했다. 맹자는 自我反思(주체의 내면을 향한 思惟)의 중요성을 제기하였는데 그 이유는, 心에 자아인식의 공능을 부여하였고, 눈과 귀 등의 감각기관은 사고할 수 없으

므로 외부사물에 의해서 가리워져 눈과 귀는 일물에 불과하여, 외부사물과 서로 접촉하면 곧 방향을 잃게 되는데, 心의 官能은 思考를 주재하여, 耳目과 心은 모두 天이 우리에게 준 것이므로 오직 心을 우선 확립하면 자연히 耳目은 외부사물에 의해 방향을 잃지 않기 때문이다. 思의 인식작용을 통하여 외부를 향한 인식이 나 추리가 아닌, 내면을 향해 돌이켜 생각하는 것을 제창하였다⁷⁾. 그리하여 <孟子: 告子章>에서는 “사람마다 모두 이러한 내재적인 본질을 가지고 있어, 사람마다 요순과 같은 성인이 될 수가 있는 것이다”(聖人與我同類者 人皆可以爲堯舜) 하였다.

朱子는 맹자의 四端 중 측은하게 여기는 마음(惻隱之心)과 염계의 태극도설을 병합해서 설명하였는데, 전자는 분석적인 작업이고 후자는 종합적인 이론으로, 마음의 어짐은 바로 天德 가운데의 元이며, 太極에서의 陽의 움직임인데, 천지 사이의 만물이 모두 이 움직임에서 시작된다. 마치 하늘과 사람, 마음과 이치, 우주계와 인생계등 모두가 이 하나의 어짐(仁) 위에서 통합이 되는 하나가 되는 것이다.

6. 心經에 나타난 정신 涵養의 방법론

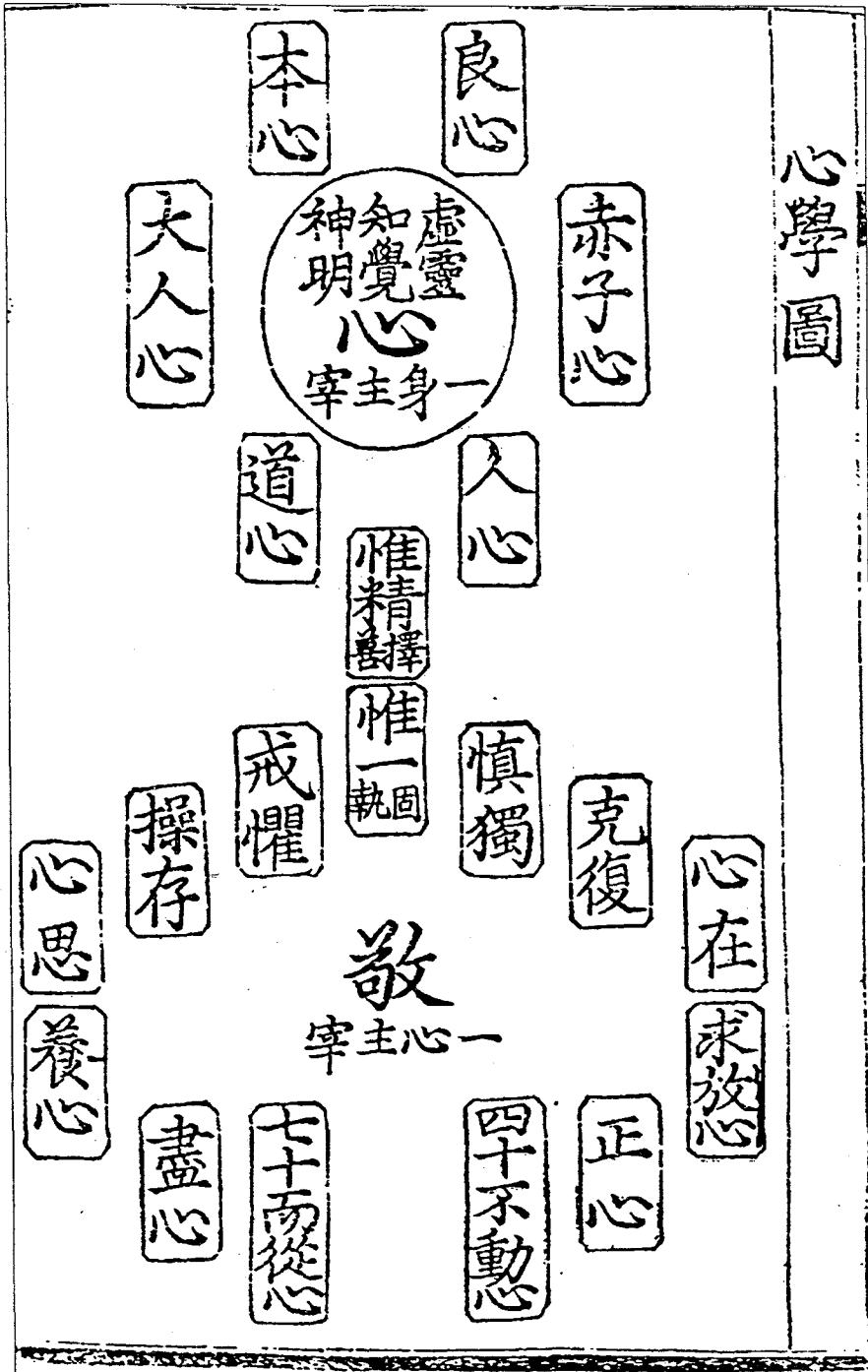
心經附註는 宋代의 眞德秀(西山: 1178 - 1235)가 편찬한 心經에 明代의 程敏政이 附註한 것으로 성리학의 基本書 가운데 한가지이고, 특징은 朱子學書이며 모든 해석에 있어서 주자의 해석을 모범으로 하고 있으면서도, 주자의 특징적이 방법이라고 할 수 있는 理氣論적 분석 방법을 쓰지 않는 것이며, 또 理學 道學 性理學이란 용어 대신에 心學이란 용어를 사용하였고, 중요한 것은 이러한 내용이 퇴계심학의 형성에 수용되었다는 사실과 동시에 조선후기 主氣論者들의 심성론 형성에 도 영향을 끼쳐다고 하는 사실이다¹⁹⁾. 程朱學派에서는 먼저 선천적 원리의 존재를 전제로 하고 그 선천적 원리를 보다 잘 파악하고 온전히 보존하기 위해서 마음의 수양을 역시 중요시 하였다. 선천적 원리의 파악은 오로지 마음의 건전성 여부에 달렸다고 보았지만, 여기에 따르는 객관성 상설의 헛점을 보완하기 위해서 토론이나 독서의 방법을 원용하였는데 이를 道問學이라 하여 강조하였다. 程朱學의 心學의 선천적 원리의 선제

성을 전제로하여 그것을 올바르게 파악하기 위한 심성수양을 요구하고 여기에 방해가 되는 불순한 마음의 작용은 어디까지나 극복의 대상으로 볼 뿐이다. 반면에 陸王學의 心學은 원리란 어디까지나 후천적이고 마음작용의 소산 일 뿐이므로 중요한 것은 마음을 온전히 유지하는 것이다¹⁹⁾.

心經에서 나타난 마음을 살펴보면, “西山眞氏가 말하기를 수렴하여 안으로 거두어 들이는 것은 大本이 확립한 까닭이며 미루어 밖으로 들어내는 것은 達道가 행하여지는 까닭이다. 수렴하지 못하는 것을 無體라 하고 미루어 행하지 못하는 것을 無用이라 하니, 태극에 動靜이 있는 것과 人心에 寂感이 있는 것은 한가지이다”(心經 p. 193 西山眞氏曰收之使出者大本之所以立推之使出者達道之所以行不收是謂無體不推是謂無用太極之有動靜人心之有寂感一而已矣)하였고, “勉齋黃氏가 말하기를 마음이란 것은 神明의 집이니, 虛靈洞徹하여 여러 이치를 갖추고 만사에 응하는 것이다. 그러나 귀 눈 코 입의 욕망과 喜怒哀樂의 사사로움이 다 죽히 내 마음에 결과가 되는 것이니 이 마음이 한번 물욕에 얽매이면 안일로 달리고 방탕으로 흘러서 그 올바른 이치를 잃어 버리고 이르지 아니하는 곳이 없다”(心經 p. 321. 勉齋黃氏曰心者神明之舍 虛靈洞徹 具衆理而應萬物者也 然耳目口鼻之欲 喜怒哀樂之私 皆足以爲吾心之累也 此心一爲物欲所累則奔逸流蕩失其至理而無所不至矣)라 하여, 心에 대한 정의가 한의학에서 “心者君主之官 神明出矣”라는 의미와 대동소이하며, 心은 항상 외부로 움직이기를 잘하며, 마음 다스리기가 어려움을 이야기하고 있다. “주자가 말하기를 사람에게 있어서 마음이 되는 소이는 이 네가지에서 벗어나지 않는 까닭에, 그 불쌍히 여기는 마음을 시작으로 해서 나머지를 다 열거하고 만약 사람이 四端이 없으면 사람이라고 말할 수가 없다. 반드시 불쌍히 여기는 마음이 있어야 함을 밝힌 것이다”(心經 p. 190. 朱子曰人之所以爲心不外乎是四者故因其惻隱而悉數之言 人若無此則不得謂之人 所以明其必有也)하여, 마음의 구성 요소 중 仁을 제일 중요시 생각하였는데, 이는 仁의 惻隱之心이 四端의 기본이면서, 나머지 모든 기본 감정은 측은지심의 감정에서 모두를 포괄하는 의미로 사람과 동물의 차이가 여기에 있다고 한 것이다.

심경의 心學圖에 구체적으로 心의 종류를 나열하고 도표로 설명을 하고 있는데, “程復心이 말하기를, 赤子心이란 人欲에 빠지지 아니한 良心이요, 人心은 곧 욕심을 느끼고 이에 쏠린 것이며, 大人心은 義理가 모두 충족된 본심이요, 도심은 의리를 깨닫고 이에 쏠린 것이니, 이는 두 마음이 있는 것이 아니다. 形氣에서 나온 것이 人心이 없을 수 없고 性命에 근원한 것은 道心이 되는 所以이니, 惟精惟一擇善固執 以下는 인욕을 막고 天理를 보존하는 공부가 아닌 것이 없다. 慎獨 以下는 人欲을 막는 공부이니 반드시 不動心에 이르게 되면 부귀하여도 능히 음란하지 않고, 빈천하여도 능히 옮겨지는 바도 없을 것이다”(心經 p. 27. 程氏復心曰赤子心是人欲未汜之良心 人心即覺於欲者 大人心是義理具足之本心道心即覺於義理者 此非有兩良心實以生於形氣則不能無人心 原於性命則所以爲道心 自精一擇執以下無非所以遏人欲而存天理之工夫也 慎獨以下是遏人欲處工夫必至於不動心則 富貴不能淫貧賤不能)하였고, “雙峰饒氏가 말하기를 어린애가 배가 고틀 때 젖을 달라고 하는 것은 곧 욕망이지만, 다만 배 고틀면 울고 좋으면 웃는 것은 모두가 진정에서 나오는 행동이며 전혀 기교나 위선이 없는 것이다. 大人은 다만 이 純一하고 거짓이 없는 마음을 지키고 확충할 따름이니, 이른바 蒙의 道로써 바른 德性을 기르는 것은 곧 聖人의 길에 들어가게 하는 功이 되는 것이다”(心經 p. 203. 雙峯饒氏曰赤子如飢乳便 是欲但飢便啼喜便笑皆是真情全無巧僞大人只是守 此純一無僞之心而充廣之 所謂蒙以養正聖功也)라 하여, 자연 그대로 발현이되는 순수한 赤子之心을 중요시하였는데, <赤子之心章>에서는 “大人은 지혜가 만물에 두루하고 어린애는 전혀 아는 것이 없으니, 그 마음이 심히 다르게 생각할 수도 있다. 그러나 사물에 의해 유혹되지 않고 순일하여 거짓이 없으니 일찍이 같지 않음이 없었다. 그런 까닭에 大人이 되는 소이라 하는 것이 바로 여기에 있다”(心經 p. 201. 朱子曰大人智周萬物赤子全未有知其心疑若甚不同矣 然其不爲物誘而純一無僞則未嘗不同也 故言其所以爲大人者 特在於此)고 하였는데, 순수한 마음 그 자체를 매우 중요시하였고, 결국에는 어린이의 마음 그 자체로 돌아가고자 하는 것이 심경에서 궁극적으로 나타나는 여러가지의 수양법의 목적이 되는 것이다. 그러나 赤子의 마음 즉 순수한 자연

의 마음이 그 시대나 지금의 시대에 엄청난 힘을 발휘 에 나타난 심학도는 아래와 같다.
할 수가 있다는 것을 우리는 알아야 하는 것이다. 心經



위의 심학도에 대하여, 퇴계는 補說에서 마음과 같이 말했다. 程林隱이 心學을 논한 옛성현의 名言을 가려 分類代置하되, 그 많음에 畧증을 내지 않은 것은, 聖學의 心法(마음의 수양법)에는 다양한 바가 있어 한 端으로 집약할 수 없는 것이며, 따라서 공부 노력 다양하게 해야 한다는 것을 의도한 것이다. 그리고 위에서 밑으로 배열한 것은 淺에서 深, 生에서 熟으로의 대체적인 안배이며, 그 工程節次 즉 노력 공부의 단계가 次序가 致知- 誠意- 正心- 修身과 같이 선후의 순서를 뜻하는 것이 아니다. 즉 이들 사항은 항상 同時同處의으로 실천되고 노력 공부되어야 한다고 한다²⁰⁾.

심경의 또 다른 곳에서는 人心과 道心으로 구분을 하였는데, “순임금이 말하기를 人心은 오직 위태하고 道心은 오직 은미하니 오직 정밀하고 오직 한결같이 中를 잡아야 하느니라(心經 p. 29. 帝曰人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中)하였고, “人心과 道心은 한 사람의 한 마음 가운데 섞여 있어서 마음 다스릴 바를 알지 못하면 위태함은 더욱 위태하여지고 은미함은 더욱 은미해져서 天理의 公正함이 마침내 인육의 사사로움을 이겨내지 못한다”(心經 p. 30. 二者雜於方寸之間而不知所以治之則危者愈危 微者愈微而天理之公卒無以勝)하였다. “人心에서 발하는 것은 畧측한 송곳갈고, 사나운 말과 같아서 제어하기가 어려우니 은미하며, 道心이 발하는 것은 불이 처음 붙는 것 같고, 샘이 처음 솟아나는 것 같아서 확충하기가 어려우며 은미하다.”(心經 p. 35. 人心之發 如銛鋒 如悍馬有未易制馭者曰危道心之發如火始然 如泉始達)하여, 道心과 人心의 특성에 대하여 정확하게 구분하고 있다.

“사람의 마음에 있어서 道理에 합당한 것은 天理고, 欲情에 따르는 것은 人欲이니 마땅히 그 갈림길의 경계처를 알아야 한다.”(心經 p. 31. 一人之心合道理底是 天理 徇情欲底是人欲正當於其分界處理解 五峰云天理人欲同行異情)라고 하였고, “순리에 맞고 절도에 맞는 것은 天理이고, 순리에 맞지 않고 절도에 맞지 않은 것은 人欲이다”(心經 p. 32. 中理中節即爲天理 無理無節即爲人欲)라 절도와 中을 중요한 것은 감정(人欲)이 발생을 하였다라도 상황이나 분위기에 따라 天理나 人欲이 될 수가 있는 것이다. 또한 “伊川先生이 말하기를 天地에 쌓인 精氣에서 五行의 僻어난 것을 얻어 사람이 되

니 그 根本은 진실하고 고요함이다. 그것이 아직 發하지 않아서도 五性이 갖추어져 있으니 仁義禮智信이라 하는 것이다. 그 형체가 이미 생겨남에 外物이 그 形體를 자극하여 그 心中(中)을 감동시키고, 그 心中이 動해서 七情이 나오니 喜怒哀樂愛惡欲이다. 情이 이미 치열하여 더욱 방탕하여지면 그 性은 착잡해지는 까닭에 깨닫은 자는 그 情은 간략하게 하고 中道에 순하게 하며, 마음을 바르게 하고, 그 性을 함양할 따름이다. 그러나 마음을 밝혀가야 할 바를 안 연후에 힘써 행하여 지극함을 구하게 된다”(心經 p. 81. 伊川先生曰天地儲精 得五行之秀者爲人其本也 眞而靜其未發也 五性具焉 曰仁義禮智信 形既生矣 外物觸其形而動其中矣 其中動而七情出焉 曰喜怒哀樂愛惡欲 情既熾而益蕩其性 鑿矣 覺者約其情 使合於中 正其心 養其性而已 然必先明諸心 知所往 然後力行以求至焉)라고 하였다.

사람의 육체는 항상 動하고자 하는 것이 근본이고, 만약 靜만하게 되면 질병이 생기지만, 정신의 경우는 정반대인 것이 정신은 항상 靜하고자 하나, 외부의 事物에 항상 動하기 쉬우며, 그러한 상황이 반복되면 질병이 걸리게 되는 것이다. 정신의 근본은 靜이라 하였고, 외부의 자극에 의하여 七情이 생겨나는데, 항상 마음의 中을 잡아서 외부에 끌려서는 안된다고 하였다. 이러한 감정이 정도에 맞지 않게 발생한 경우에, “伊川 선생이 말하기를 修己의 道에서 버려야 할 것은 오직 忿과 慾이므로 그 忿가 慾을 징계해서 그 意欲하는 바를 막는 것이다”(心經 p. 65. 伊川先生曰 修己之道所當損者 惟忿與慾故懲戒其忿慾 窒塞其意欲也)하였고, “사람의 情을 發하기 쉬우나 제어하기는 어렵다는 것을 忿할 때 제일 심하다. 겨우 분노를 극복했을 때, 그 분노를 잊고 이치의 시비를 살펴보면 또한 바깥의 유혹이 족히 미워할 것이 못되며 생각이 道에 가까워 짐을 알 수 있을 것이다”(心經 p. 66. 明道先生謂張子曰 人之情易發而難制者 惟怒爲甚 第能於怒時 遽忘其怒而觀理之是非 亦可見外誘之不足惡而於道亦思過半矣)라 하여, 감정을 제어하는 것이 힘이 들고, 감정 중에서도 분노가 제일 제어하기가 힘들다고 하였는데, 오늘날의 경우에도 감정중에서 분노가 제일 인체에 해를 많이 끼친다고 하였고, 한의학에서도 怒에 대해서는 죽음에 이를 수 있다고 하였다. 이를 해결하는 방법으로 “분노를 잊

으면 공정하게 되고 이치를 살피면 순리를 따르게 되니, 이 두가지는 스스로 반성하여, 人欲을 털어내고 가리는 방략이다”(心經 p. 66. 朱子曰. 忘怒則公 觀理則順 二者所以爲自反而去蔽之方也)라 하여, 분노를 해결하는 방법을 제시하고 있는 것이다. 이러한 방법은 어느 정도 자신을 제어할 수 있는 능력을 가지고 있어야 하며, 갑작스러운 상황에도 될 수 있는 방법은 아니며, 평소에 장시간의 자기 수양을 통하는 것이 선결되어야 하는데, 이는 정신에 대한 예방의학적인 면이 두드러진 것이다.

“人心이 利欲에 빠져 오래되면 四端은 利欲의 사사로움에 가리워져 처음 공부함에 도중에서 중단됨을 면치 못하겠습니다. 대답하기를 義理之心이 우세하면 利欲之念이 사그러지는 것이 마치 惻隱之心이 우세하면 殘虐之意가 저절로 사그러지고 羞惡之心이 우세하면 貪冒無恥한 생각이 저절로 사그러지고, 恭敬之心이 우세하면 교만하고 나태한 생각이 저절로 사그러지며, 是非之心이 우세하면 모호하고 구차하며 완악하여 껌껌하거나 어리석고 잘못된 생각이 저절로 사그러지는 것과 같다”(心經 p. 193. 人心涵溺之久 四端蔽於利欲之私 初用工亦未免間斷曰固是然 義理之心纔勝則利欲之念便消 如惻隱之心勝則殘虐之意自消 羞惡之心勝則貪冒無恥之意自消 恭敬之心勝則驕惰之意自消 是非之心勝則舍胡苟且頑冥昏繆之意自消)고 하였는데, 여기는 두드러지는 것은 四端의 감정 중 하나가 우세하면 그 감정에 상응하는 나쁜 감정이 약해진다는 것인데, 과연 감정에 일정한 법칙의 有無와 이러한 감정의 구체적인 상관성에 대해서는 따로 연구가 되어야 한다고 생각이 된다.

위에 감정이 다른 감정의 발생을 제어하는 예를 요약하면 다음과 같다.

義理之心 勝 --- 利欲之念
 惻隱之心 勝 --- 殘虐之意
 羞惡之心 勝 --- 貪冒無恥之意
 恭敬之心 勝 --- 驕惰之意
 是非之心 勝 --- 胡苟且頑冥昏繆之意

다음 부터는 마음을 기르는 방법에 대하여 살펴보면 다음과 같다.

1) 禮와 樂

먼저 마음(감정)의 조절 방법으로 樂와 禮에 있어, “樂이라는 것은 안에서 動하는 것이요, 禮라는 것은 밖에서 動하는 것이다”(心經 p. 153. 樂也者動於內者也 禮也者動於外者也)라 하여, 樂은 속에서 나오는 까닭에 마음을 다스리고, 禮는 밖에서 이루어지는 까닭에 몸을 다스린다고 하였다. “樂은 능히 기질을 변화시키고 그 찌꺼기를 걸러내는 고로 禮로써 밖을 순화시키고 樂으로서 內部를 和平하게 하니, 이것이 안과 밖에서 서로 기르는 공효이지만, 안에서 기르는 것이 실제적인 주인이 되는 까닭에 聖門의 가르침에 있어 시작은 예로 하지만 완성시키는 것은 樂으로서 하거늘 공효를 미루어 추측하기를 또한 이와같이 지극하다고 한다”(心經 p. 172. 但樂之於人 能變化其氣質 消融其渣滓 故禮以順之於外 而樂以和之於中 此表裏交養之功而 養於中者實爲之主故聖門之教 立之以禮 而成則以樂 記禮者推明其教亦?是其至也 於是又言身心 無主則邪慝易乘中心)하였다. 이는 내부의 지극한 마음이 밖으로 표출이 되고, 외부의 지극한 행동(禮)이 안(마음)에 영향을 미친다는 것을 말하는 것이다.

<荀子:樂論>에서는 “음악은 우주의 위대한 和諧나 調和를 나타내며, 또 平형(中)과 조화의 원리를 구체적으로 표현해 준다. 인간의 정감에 있어 없어서는 안 될 것이다. 군자는 종과 북으로써 道를 표현하고, 거문고와 비파로써 마음을 즐겁게 하고, 방패와 도끼로써 樂舞를 추며, 깃과 털로써 꾸미며, 경쇠와 피리로써 따른다. 그러므로 그 소리의 청명함은 하늘을 상징하고 그 소리의 넓고도 좁은 땅을 상징한다. 그 소리가 내려가고 올라가고 두루 움직임은 4계절과 비슷하다”하다고 하였다.

2) 中

감정 조절에 있어서, “西山眞氏가 말하기를 대개 情은 본래 善한 것이지만, 情이 發하여 中節에 맞지 아니하면 不善으로 흐르는 고로 반드시 검속하고 제어해서 그 情을 中에 습하도록 해야하니 이른바 中이라고 하는 것은 즉 中庸에서 말하는 中節이요, 간략히 한다면 말은 바로 中庸의 慎獨의 功이다. 마음에 不正이 없고, 性品에 不善이 없는데 이른바 正心을 해치고 善을 상

하게 하는 것은 情이 쌓이기 때문이다. 그러므로 情을 간략히 한 연후에야 능히 마음을 바로하고 성품을 기를 수 있다”(心經 p. 82. 西山眞氏曰 此章之要在覺者約其情 使合於中一語 蓋情本善 發不中節 乃流於不善 故必檢制其情 使合於中 所謂中者即中庸所謂中節也 約之爲言正)라 하여, 中과 中節의 중요성을 언급하고 있고 이러한 中의 세계관은 동양문화나 정치사회에 지대한 역할을 하였다. 中庸에서는 자기의 본성, 남의 본성 그리고 만물의 본성을 극진히 발휘시켜야 한다고 강조하는데, 中庸의 至誠은 자기 하나만의 자기 실현을 말 할 뿐만 아니라, 모든 만물의 본성도 실현하는 것으로, 자아의 실현은 도덕의 完滿을 뜻한다. 만물의 실현은 도덕의 지혜를 가리키는 것으로, 안팎이 합일하고 원융하게 한데 화합되어야 비로소 生命的 위대함이 있다. 동양에서 중요시한 中을 살펴보면, 中이란 천하의 커다란 근본이라 하였는데, 中은 한편으로 平(Equilibrium)이라는 형이상학적인 뜻을 가지고 있으며, 또 한편으로는 중심이 같다(Concentricity)라는 심리적 인식론적인 뜻을 가지고 있다고 하였다¹²⁾. 또 “未發에는 다시 무엇을 구할 것인가. 다만 평소에 涵養함이 바로 이것이니, 涵養이 오랜 즉 喜怒哀樂이 發해서 다 中節에 맞게 된다”(心經 p. 104. 又曰未發更怎生求 只平日涵養 便是涵養 久則喜怒哀樂發而中)라 하여, 감정에도 절도에 맞아야 되는 것을 말하고 있는 것이다. “東萊呂氏가 말하기를 이른바 無事라고 하는 것은 棄事가 아니다. 다만 事를 볼 보기를 아침에 일어나고 밤에 잠자는 것 처럼, 배 고프면 먹고 목마르면 마시는 것 처럼하여 종일 행하고도 언제 그랬던 것 처럼 해야 한다는 것이다. 대저 가슴 속을 언제나 평안하고 즐겁게 하면 일이 생겨 응함에 모두가 저절로 節度에 맞으며 마음은 탁트이고 몸은 반반해지며 모든 질병이 다 물러가니 대개 生命을 보양하고 마음을 보양함이 한가지 법이다”(心經 p. 135. 東萊呂氏曰所謂無事者非棄事也 但視之如早起晏寢 飢食渴飲 終日爲之而未嘗爲也 大抵胸次常令安平和豫則事至應之 自皆中節心廣體胖百病俱除 蓋養生養心同一法也)라 하였다.

中庸은 이러한 점에서 인간 사이에 마찰과 대립과 갈등을 극복하고 원만 조화롭게 살아가는 지혜를 말한다. 도와 예로 드러나지만, 도와 예가 의도하는 사회질

서를 가능케하는, 道와 禮의 구실을 하는 것이다²¹⁾.

3) 寡欲

“욕망을 적게하는 것도 마음을 기르는 요점인데, 욕망이 생겨도 행하지 않는 것이 어려운 것이나, 그러나 욕망은 色에서 생겨서 음란한데로 흐르니 色은 性에서 나오는 것이다. 눈으로 보면 같은 아름다움이 있어서 가히 가릴수 없거니와 음란함은 氣에서 나오니 그 뜻을 바로 가지지 않은 즉 방탕하고 편벽되고 제 멋대로 내달음이 하지 못하는 바가 없을 것이다. 무릇 뜻(志)이 氣를 좇아 방자히 음욕을 행하고 능히 통솔하지 못하였으며 그 국가를 버림에 이르러서는 도망쳐 가서 돌보지 않으니, 이는 천하에 크게 경계할 일이다”(心經 pp. 185-186. 寡慾者 養心之要 欲而不行可 以爲難矣 然欲生於色而縱於淫 色出於性目之所視 有同美焉 不可掩也 淫出於氣 不持其志則於辟趨蹶 無不爲矣 夫以志徇氣 肆行淫欲 而不能爲之帥至於棄其家國 出奔而不顧此 天下之大戒)라고 하였다.

4) 慎獨

慎獨에 대해서는 전통적으로 內省과 慎獨을 중요시 하였는데, 孔子가 <論語·顏淵篇>에서 말하기를 “內省不疚 夫何憂”라 하였으며, “氣象을 살펴보면 모름지기 마음이 넓고 몸이 반반하여 움직임과 몸가짐에 있어서 禮에 맞으니 오직 慎獨만이 이를 지키는 법이라고 하였다”(心經 p. 93. 看其氣象 便須心廣體胖 動容周旋中體 唯慎獨便是 守之之法)하였고, “慎獨이란 것은 喜怒哀樂이 이미 發한 후에 성찰하는 것이다”(心經 p. 122. 慎獨者 所以省察於喜怒哀樂已發之後)하였다. 또 “白雲許氏가 말하기를 ‘보고 듣고 말하는 것은 각각 한가지 일만을 가리키지만, 행동은 몸 전체를 통틀어 말하는 까닭에 마음도 겸하여 설명한 것이다. 안으로 마음의 움직임을 밖으로 몸의 움직임을 모두 正道에서 나와 걸과 속이 한결같으면 天理가 넘쳐 흐르지만, 만약 밖에서 강제하는 것이 있어서 마음 속에서의 움직임을 함을 다하지 못했다면 병의 뿌리가 뽑히지 않고 있어서 됐다고 할 수 없으니, 이것이 바로 慎獨 공부이다’라고 하였다”(心經 p. 308. 白雲許氏曰 視聽言各指一事 動則舉一身而言 故動箴 無心所謂內而心之動 外而身之動 皆出於

正表裏如一則天理流行 若強制於外 而動於中者 或未盡善則病根不除 未爲得也 此卽慎獨工夫하였다.

5) 盡心

주체의 도덕의지를 확충하고 발전시킨 것이고 객관을 향해 확장하는 것이다. 맹자가 되풀이하여 강조하는 바 盡心(마음을 극진히 한다)는 것이다. 이것은 한마음으로 萬善과 한덩어리가 되는 것이며, 또한 忠恕의道を 철두철미 실행하여 仁義의 덕을 유감없이 발휘하는 것이다.

6) 存心

실천을 통해서 도덕의지를 실현하는 것으로, 心은 일체 善의 근원이기 때문에 주체와 객체가 통일되는 능동면이다. 따라서 오직 자신으로 되돌아 오기만 하면 自我를 충분히 인식할 수 있고, '만물이 구비되었다'는 최고경계를 체험할 수 있게 되며, 비로소 知天, 事天할 수 있게 된다. "마음을 존양하는 것(存心)에 관하여 물어니, 대답하기를 마음을 존양하는 것은 종이 위에 글로 쓰는 것이 아니고 자기 마음이 무엇인지를 체득하여 아는 것이다"(心經 p. 193. 問存心曰存心不在紙上寫底且體認自家心是何物聖賢說得極分曉孟子恐後人不識又說四端於此尤好玩索)라 하였으며, "存心이라고 하는 것은 단지 事에 응하고 物에 접했을 때에 한가지 한가지를 理에 맞게 함이 곧 存心이다. 만약 그저 여기를 지키기만 하면 갑자기 일이 내 앞에 닥쳤을 때에는 붙잡고 있던 것이 곧 흩어져 버리니 이는 바로 놓으면 없어지는 바로 그것이다"(心經 p. 209. 存者只是於應事接物之時事事中理便是存?只是兀然守在這裏忽有事至吾前操底便散了却是舍則仁也)라고 하였고, "욕심을 적게 하려면 마음을 존양하는 것(存心)이 최고로 어렵다. 소리와 색을 가까이 하지 않고 돈과 이익을 늘리지 않는 것은 다만 이 마음을 회복하기 위함이다"(心經 p. 290. 寡欲存這心最是難 如不邇聲色不殖貨利只爲要復此心)라고 하여, 外部의 물질(소리, 색, 돈, 이익)을 멀리하고, 체득하는 것이 存心하는 것이라 하였다.

7) 戒愼恐懼

戒愼恐懼에 대해서는 "주자가 말하기를 무슨 집착이

있단 말인가? 단지 혼매하지 않도록 하면 이것이 곧 戒懼이다"(心經 p. 105. 朱子曰有甚 矜持 只不要昏了 他便是戒懼)라 하였고, "戒懼 以下는 存天理에 이르는 공부이니 반드시 從心에 이른 즉 마음은 體요 욕망은 用이 되고 體는 道요 用은 곧 義가 된다"(心經 p. 27. 戒懼以下 存天理處工夫必至於從心則 心卽體)고 하였다. "戒愼恐懼를 지나치게 중요시하여 말하면 안된다. 맹자는 말하기를 操한 즉 存한다 했으니 또한 이는 힘들여 붙잡는 것이 아니다. --- 보이지도 듣기지도 않는 때는 바로 喜 怒 哀 樂이 未發한 경우이니, 늘 이러한 마음을 염두에 두고 未然에 방지하여야 한다"(心經 p. 109. 又曰戒愼恐懼不須說太重 孟子曰操則存 亦不是著力把持 只是操--- 喜怒哀樂未發處 常要提起 此心在這裏防於未然 所謂不見是圖也)라 하였다. "恐 懼 憂 患의 네가지가 비슷하지 않습니까? 같지 않다. 恐懼라는 것은 눈 앞에 닥쳐 온 것이라 긴급하여 사람으로 하여금 두려워 어쩔줄 모르게 하는 것이고, 憂患이라는 것은 장애에 있을줄 모르는 큰 禍福과 利害를 미리 생각해서 예방하는 것이다. 성명 좋아함 즉 忿懣好樂은 나에게 달린 것이므로 노력하여 생기지 않도록 할 수 있으니, 憂患恐懼는 밖에서 들어오는 것이므로 내가 어쩔할 수 없습니다. 대답하기를 그렇지 않다. 비록 밖에서 들어오는 것이라 할지라도 모름지기 그것을 처치할 수 있는 도리가 있으니, 恐懼憂患도 다 그러할 뿐이다. 文王이 羨里에 갇힌 몸이 되어 死生이 눈 앞에 있었음에도 聖人으로서 處하기를 천연스럽게 하였으니 이것만 보더라도 도리를 분명히 알기만 하면 자연히 이런 근심은 없어지는 것이다"(心經 p. 141. 問憂患恐懼四字似以一般曰不同恐懼是目下逼來得緊底使人 恐懼失措 憂患是思慮預方將來 有大禍福利害 又問忿懣好樂 在我之事 可以勉強不做 如憂患恐懼是外面來底 不由自家曰都不得便是外面來底 須是自家有箇道理處置得下 恐懼憂患只是徒然)하여 외부에서 들어오는 두려운 감정도 도리를 알면 물리칠 수 있다고 하였다. "仁山金氏가 말하기를 忿懣 恐懼 好樂 憂患 네가지는 喜怒哀樂이 發한 것이니 바로 마음의 用이며 사람으로서 없을 수 없는 것인데, 어찌하여 이를 못마땅히 여겨 그 올바름을 얻지 못하였다고 하는가? 대개 마땅히 화를 내야 할 경우에는 화를 내되 그 화를 딴 사람에게 옮기지는 말아야 할 것

이고, 마땅히 두려워 해야 할 경우에는 두려워하되 겁내지 밀아야 할 것이며, 좋아할 수 있다면 좋아하되 욕심을 품지 말 것이며, 그리고 근심할 일에는 근심하되 상심하지는 말아야 할 것이다. 그래야만 마음의 體와 用을 올바르게 알았다고 할 것이며 단순히 有無로써 논할 수가 있는 것이 아니다”(心經 p. 143. 仁山金氏曰 忿懣 恐懼 好樂 憂患四者 喜怒哀樂之發乃心之用而 人所不能無者 則下惡於是 而便以爲不得其正哉 蓋當怒則怒 怒而不遷 當懼則懼 懼而非懼 可好則好 好而非欲 可憂則憂 憂而非傷 是爲得此心體用之正 而非可以有無言之也)하였는데, 감정의 발생 그 자체는 나쁜 것이 아니며, 절도와 상황에 맞는 감정은 發하여야 하는 정당성을 부여하는 말로, 감정은 발생하여도 뒤에 찌꺼기가 남지 않아야 한다는 것이다.

收心 正心 養心은 理學적인 의미로, 수양방법이 의학과 결합이 된 것이다. 收心 放心은 <孟子:告子>에 “學問之道無他 求其放心而已也”라 하였고, 맹자는 본래 사람이 태어남에 善한 마음을 가지고 태어나는데, 이를 擴而充之하면 가히 仁德을 가진 군자가 될 수가 있는데, 만약에 외계의 환경과 私欲을 지니면 善한 성질을 잃어 버리고 금수와 같이 된다고 하였다. 맹자의 책에 대하여 “학문의 道란 다른 것이 아니라 그 흩어진 마음을 구함일 뿐이다. 사람의 한마음 이밖에 있는 것은 취하여 들어오도록 하고, 안에 있는 것은 미루어 나가도록 하니 맹자의 한 권의 책이 이 뜻이 아님이 없다”(心經 p. 193. 又曰學問之道無他 求其放心而已又曰 有是四端於我者知皆擴而充之 孟子之言甚善 人之一心 在外者要取入來在內者 又要推出去 孟子一部書無非此意)하여 修養書로 극찬을 하고 있는 것이다.

8) 氣와 心

氣의 관점에서 살펴보면, 氣一元論인 장재는 본성을 天地之性과 氣質之性으로 나누고, 天地之性은 太虛를 근본으로 純粹至善하고, 氣質之性은 氣에 근본하고 있어, 清濁 遍正의 차별이 있다. 이와 같은 차별 때문에 善과 惡의 구별이 생겨나게 되는데, 이 氣質을 변화시켜서 純粹之善한 天地之性으로 돌아가게 하는 것이 變化氣質論이다. <孟子:公孫丑>에서 “그 氣는 지극히 크고 굳세다. 마음을 곧게 가지고 잘 키워서 아무 해치는

일이 없으면 천지 사이에 가득 채워서 될 것이다. 또 이 氣는 道義와 배합되지 않으면 바로 시들어 버린다. 이것은 의리심이 모여서 생겨나는 것이다”(其爲氣也 至大至剛 以直養而無害 則塞於天地之間 其爲氣也 配義與道無是餒也 是集義所生者)라 하였고, 같은 章에서 “선생님의 不動心과 告子の 不動心을 들을수 있겠습니까?. 고자가 말하기를 말에서 납득이 되지 않으면 마음에서 구하려고 하지 말며, 마음에서 납득이 되지 아니하면 몸에서 구하려고 하지 말라는 것은 可하지만, 말에서 납득이 되지 아니하면 마음에서 구하려고 하지 말라는 것은 不可하다. 대저 志는 氣를 다스리는 장수이고 氣는 몸에 가득 차 있으며, 대저 志는 至上이고, 氣는 그 다음이다. 그러므로 그 志를 간직하면서도 그 氣를 난폭하지 않는다고 한 것이다”.(問夫子之不動心與告子之不動心 可得聞與 告子曰不得於言 勿求於心 不得於心 勿求於氣 不得於心 勿求於氣 可 不得於言 勿求於心 不可 夫志 氣之帥氣體之充也 夫志至焉 氣次焉 故曰持其志 無暴其氣 既曰志至焉 氣次焉 又曰持其志 無暴其氣者 何也 曰志壹則動氣 氣壹則動志也 今蹶者趨者是氣也 而反動其心)하였는데, 志와 氣의 관계를 장수와 질병에 비유하고 있는데, 志는 하늘이 준 性 그대로 동요되지 않은 상태를 말하며, 志의 명령에 의하여 실행하는 것은 氣인 것이다. 이러한 性의 상태가 외부로 발현되는 상태를 情이라는 표현을 사용한다. 마음과 몸으로 구성되는 인간의 본질은 결국은 性으로 귀결이 되는데, 인간의 삶은 性을 터득하여 性에 따라서 살 때 가장 본질적이고 고귀한 것이 되는 것이다¹⁷⁾. 즉 氣는 신체를 가득 채우는 극미한 구성 요소로서, 사람의 의지에 의해 統御되는 것이다. 張子가 말하기를 맑고 순일하다는 것은 氣의 本性이요, 공격하고 빼앗는 것은 氣의 欲心이니(心經 p. 259. 張子曰湛一氣之本攻取氣之欲口腹於飲食鼻口於臭味皆攻取之性也)라 하였으며, <孟子:告子篇>에서 夜氣, 平旦之氣를 하였는데, 한 밤중에서 새벽녘에 걸친 순수하고 착하며 맑고 시원한 정신 상태를 말하는 것으로, 이런 氣를 기르는 공부가 결국은 송대 유학의 수양법 가운데 하나인 靜坐의 실천으로서 대단히 중요하게 생각하였다.

“대저 소리 색 냄새와 맛에 대한 욕심은 대개 氣에서 발하는 것이니 이른바 人心이고, 仁義禮智의 이치는

대개 타고난 本性에 근원한 것이니 이른바 道心이다”(心經 p. 34. 夫聲色臭味之欲皆發於氣 所謂人心也 仁義禮智之理 皆根於性 所謂道心也)하여, 人心을 氣로 보고 있는 것이다.

“집안에 혼자 있거나 혹은 어두운 데를 가다가 흔히 놀라거나 두려운 생각이 드는 것은 무엇 때문입니까. 하니 대답하기를 다만 이는 이치를 분명히 밝히지 못한 까닭이니 만약 이치를 밝히 수 있게 되면 두려워하는 바가 헛된 것임을 알게 될 것이니 어찌 두려워하겠는가? 사람이 비록 이를 알고 있으나 그러나 두려운 마음이 있음을 면치 못하는 것은 다만 이는 元氣가 충만하지 못한 까닭이다. 모름지기 이를 함양하기를 오랜 즉 氣가 충만해져서 자연히 外物에 이끌리지는 않게 될 것이다. 그러나 두려운 마음이 있다는 것은 또한 敬이 부족하기 때문이다”(心經 p. 145. 問獨處一室 或行闔中 多有驚懼何也 曰只是燭理不明 若能獨理則知所懼者 妄何懼焉 有人雖知此 然不免有懼心者 只是氣不充須是涵養久則氣充 自然物動不得然有懼心亦 是敬不足)하였는데, 놀라거나 두려운 것은 원기의 부족으로 생기며, 元氣는 오랜동안 수양을 통하여 나타나는 것이다. 이런 방법은 오래 동안 敬이라는 수양을 통하거나, 이치를 아는 것으로 두려움을 극복할 수 있다고 하였다. “많은 사람이 보통 사람을 면하지 못하거나 혹은 큰 惡에 빠지는 것은 마음이 그 외모와 달리 스스로 속임을 편안하게 여기는 데에 병통이 있는 것이다. 무릇 사람이 殺心이 있으면 곧 음성에 나타나고, 親하고자 하는 마음이 있으면 문득 얼굴빛에 나타나고, 두려워하는 마음이 있으면 눈이 움직이고 말이 떨리고, 다른 마음을 품고 있으면 먼곳을 보고 발걸음이 높아지나니 그 마음의 움직임이 심히 은미하나 그러나 밖으로 드러나는 것은 이미 가리기가 불가함이 이와 같다”(心經 p. 123. 蘭溪范氏曰 人心至難測也 孰不欲謂己君子而多不免爲常人 或陷于大惡者 患在心違其貌而安於自欺也 夫人有殺心輒形於聲 有欲炙心輒形於色 有懼心目動而言肆有異心 視遠而足高 其心一動 雖甚微也而形於外者已不可揜)하여, 마음을 내면 그것이 외부로 표현이 되는 것이며, 이러한 것이 반복되어 오랜 시간이 경과하면 인체의 외모나 기상이 형성되는 것이다.

또 心과 氣 그리고 敬과의 상관성에 대해서는 “문기

를 반드시 일삼는 바가 있으되 미리 期必하지는 말라”는 말을 역시 氣를 기르기 위한 것이다. 이른바 일삼는다고 하는 것은 그 義가 똑바름을 가리켜 한 말이니 대개 공부가 거칠고 소략하다. 이른바 孟子의 英氣가 있다고 하는 말은 이를 두고 한 말이다. 程氏의 문하에서는 이 두 구절을 좋아하며 이를 빌어 養心法이라고 한다. 心을 길러서 氣를 기르는 까닭에 일삼는 바는 敬으로 하는 공부이며 그 학설이 세밀하다. 그러나 실제로 공부를 하는데 있어서는 맹자의 節도와 같은 것에 지나지 않는다”(심경 p. 46. 問必有事焉而勿正 孟子本爲養氣說 程門乃轉作養心法 如何 潛室陳氏曰孟子一書持敬工夫少 如此二句最細密 然亦只施於養氣 所謂事者指義直而言大 概工夫較 些所謂孟子有英氣 謂此程門愛此二句 借轉作養心法 養心以養氣)라고 하였다.

9) 格物致知

“格物이라고 하는 것은 河南夫子가 이르는 바와 같이 혹은 독서를 통해서 의리를 강론하여 밝히고 옛 사람을 평론해서 그 시비를 분별하기도 하고 혹은 사물을 應接하여 그 마땅하고 마땅하지 못함에 處함이 모두 格物の 일이다”(心經 p. 328. 古人之學 以致知 爲先致知之方 在好格物 格物云者河南夫子所謂或讀書 講明義理 尙論古人別其是非 或應接事物 而處其當否 皆格物之事也 格物知至則行無不力而遇事 不患其無立矣)라고 정의 하였는데, 방법적인 문제에 대해서는 “욕심을 적게하는 것보다 좋은 것이지만 그러나 천리와 인욕의 구분을 진실로 알지 못하면 어찌 극복하고 다스리는 功을 발휘할 수 있겠는가? 고로 格物致知가 또한 욕심을 적게하는 요체이니 이는 배우는 사람이 마땅히 살펴야 할 바이다”(心經 p. 293. 內姦外宄投 隙伺便 一有少懈 而來之者至矣良將勁卒堅甲利兵 掃除妖氣而乾坤坤夷矣 此孟子發明操存之說 天理人欲之分則何以施其克治之功哉故 格物致知 又所以爲寡欲之要 此學者所當察也)라고 하였다. 주자가 심학공부에 있어서 가장 관심하였던 것은 致知이며, 致知를 하고자 하면 格物을 해야 하고, 內이고 근본이며, 物은 바깥이며 말단인데, 심성의 理는 反求而自得것을 중요시하였다. 格은 궁구함의 뜻이고 物은 理와 같으니 格物은 이를 궁구한다는 뜻이다. 이를 궁구하고자 하면 벌써 도에 가까워진 것이니

그 마음을 수습해서 방만되지 않게 해야 한다¹⁵⁾. 주자가 말하는 物에 이른다(格物)고 하는 대체적인 뜻은 1) 주자가 말하는 물에 이르는 공부는 역시 일종의 마음 공부이며 그것이 이미 아는 이치로부터 아직 알지 못하는 영역으로 앎을 점차로 확대해 나가는 것이고, 2) 이미 아는 이치, 가령 부모와 자식간의 사랑이나 푸듯 간으로 끌려가는 소를 보고 불쌍하게 여기는 마음을 넓혀가면 예악 제도 및 나라 다스리는 도리로부터 우주의 조화나 온갖 물리적 현상까지 모두 그 안에 포함되며, 3) 朱子가 논하는 이치는 만가지 이치가 모두 하나의 이치에 속하고 이치는 사물에서 떠나지 않았을 뿐만 아니라 마음에서도 떠나지 않았다. 이치는 반드시 사물가운데 깃들여 있으나 모두 내 마음으로 밝힐 수 있고 알수가 있고, 4) 사람의 마음이 자연히 아는 앎, 가령 부모와 자식간의 사랑이나 차마 하지 못하는 마음과 같은 것은 이치를 궁구한 후의 앎이 아니고, 반드시 이치를 궁구한 후의 앎이라야 비로소 속속들이 꿰뚫어 보는 진정한 앎이 된다. 5) 오로지 안에서만 힘써서 마음을 따라서만 이치를 구하게 되면 사물의 이치를 다하지 못하고 오로지 바깥에만 힘써서 사물을 따라서만 이치를 구하면 마음의 이치를 다하지 못하는 데, 반드시 마음과 사물, 안과 바깥을 융화하여야만 心 卽理의 경계에 도달하게 된다고 하였다²²⁾. 정이는 인식 주체에서 선험적으로 구비되어 있는 이치(我之理)와 사물의 이치(物之理)의 동일성을 강조하여 겨물치지의 과정에 있어서 나의 이치를 갖추고 있는 나의 심지의 작용을 중시하였다. 그는 격물은 존양성찰은 견비해야 하는 것이다. 그는 涵養에는 敬이, 進學에는 致知가 중요하다고 하였다²³⁾.

10) 敬

“배우는 사람은 모름지기 敬으로써 마음을 정직하게 하도록 하여 함양하여야 하니 마음을 정직하게 하는 것이 그 근본되는 일이다”(心經 p. 16. 學者 須是將敬以直內 涵養直內是本)하였고, “敬을 잡는 이유는 마음 잡기를 간략히 하고 배풀기를 널리하는데 있다”(心經 23. 以敬相傳操約施博)하였다. 敬하는 방법을 제시하였는데, “대개 마음은 몸을 주재하는 것이니 敬은 또한 마음을 주재한다. 배우는 사람이 主一無適之說, 整齊嚴肅之說,

其心收斂之說, 常惺惺之說을 익히 탐구하면 그 공부가 다하여 聖學의 영역에 들어가는 것도 또한 어렵지 아니할 것이다”(心經 p. 28. 蓋心者一身之主宰 而敬又一心之主宰也 學者 熟究於 主一無適之說 整齊嚴肅之說與 夫其心收斂常惺惺之說 則其爲工夫也 盡而優入於聖域亦不難矣)하였는데, “程子が 말하기를 邪를 막으려면 어떠한 공부를 해야 하는가. 오직 몸가짐에 있어서 생각을 가지런히 하면 자연히 敬이 생길것이니, 敬은 다만 하나를 주장하는 것이다. 하나를 쫓대로 삼으면 이미 동쪽으로 치우치지도 아니하고 또 서쪽으로 치우치지도 아니하고 저쪽으로 치우치지도 아니하면 이는 곧 마음속(內)인 것이다. 이를 유지하면 즉 천리가 밝아지니 공부하는 사람은 모름지기 이제부터 敬으로써 內心을 곧게하여 이 뜻을 함양하여야 하니, 內心을 곧게 하는 것이 근본이 된다”(心經 p. 41. 程子曰閑邪更著甚工夫 惟是動容貌整 思慮則自然生敬 敬只是主一 主一則既不之東又不之西 如此則只是中既不之此 又不之彼 如此則只是內存 此則天理自然明 學者須是將敬以直內涵養 此意直內是本)고 하였다.

“主一을 敬이라 하니, 內心을 正直하게 한다는 것은 이것이 主一의 뜻이라, 감히 속이지 아니하고 감히 태만하지 아니하고 오히려 구석진 방에 있어서도 부끄럽지 않은 것은 다 敬하는 일이다”(心經 p. 45. 又曰主一之謂敬 直內乃是主一之義 至於不敢欺 不敢慢尚不愧于屋漏 皆是敬之事也)하였다.

“만약 진실하게 공부하다면 敬으로써 內心을 정직하게 하고 義로써 外行을 방정하게 한다는 여덟 글자를 일생토록 다하지 못할 것이다.”(心經 p. 44. 易坤之六二曰君子敬以直內 義以方外 敬義立而德不孤)라 하였다. “主一無適이라는 것은 朱子가 말하기를 다만 얼뚱한 데로 나아가지 않는 것이니, 요즘 사람들은 한가지 일이 끝나기도 전에 또 다른 일을 할려고 하니 마음에 천가지 만가지 생각이 떠나지를 않는다고 한다”(心經 p. 54. 或曰敬何以用功 程子曰莫如主一, 問主一無適 朱子曰只是莫作 如令人一事未了 又要做一事 心下千頭萬緒)고 하였는데, 이런 경우는 정신 건강 상태의 여부를 판단할 수가 있다. 집중할 수 없는 경우는 정신력의 散漫이며, 한가지에 집중하지 못하고 자꾸 다른 일을 도모하는 경우에 정신적으로 문제가 있다는 것을 미리 알수가

있는 것이다. 그러나 그러한 집중이 도를 지나친 경우는 편집증을 유발할 수가 있으니, 여기서 말하는 主一한다는 말은 건전한 정신력을 가진 경우에 말하며, 반드시 中를 지킨 경우를 말한다. “혹자가 문기를 敬을 어떠한 방법으로 공부합니까. 程子が 말하기를 主一만 한 것이 없다. 모름지기 학습하여 학습이 능히 專一하게 되었을 때만이 됐다고 할 수 있으니 思慮와 應事에 구애되지 말고 모름지기 專一함을 구해야 할 것이다”(心經 p. 54. 或曰敬 何以用功 程子曰莫如主一須是習習 能專一時 便好 不拘思慮與應事 皆要求一)하였고, “敬이라는 것은 항상 깨우치는 법이고, 주자가 말하기를 깨우친다는 것은 마음이 깨어있음을 이른다. 이것이 곧 敬이다”(心經 p. 58. 上蔡謝氏曰敬是常惺惺法 朱子曰 惺惺乃心不昏昧之謂 只此便是敬)하였으며, “敬으로써 內心을 正直하게 함이 바로 뜻을 함양함이니, 말이 장중하고 경건하지 않으면 비루하고 속이려는 마음이 생기고 모양이 장중하고 경건하지 않으면 태만한 마음이 생겨난다”(心經 p. 156. 敬以直內是涵養意 言不莊不敬則鄙詐之心生矣 貌不莊不敬則怠慢之心生矣)하였다. 敬하게 되면 다음과 같은 마음에 영향을 미치게 되는데, “敬하게 되면 몸과 마음을 수렴하게 되고 氣가 거칠거나 난폭하지 않아서 맑은 것은 더욱 맑아지고 탁한 것은 더 이상 자라지 않으며 아름다운 것은 더욱 아름다워지고 미운 것은 더 이상 나타나지 않는다”(心經 p. 232. 魯齊許氏曰爲學之初先要持敬敬則身心收斂氣不粗暴清者愈清而濁者不得長莖者愈清而惡者不得行)하였는데, 이것은 지속적인 수양을 하지 않으면 나쁜 기운이나 사악한 생각이 자라 오므로, 敬이라는 수양 방법을 통하여 지속적으로 하여야 한다. 敬을 지키는 것에 대하여, “靜할 때 敬하면 언제나 천지의 귀신이 이에 임함을 생각하여 조금이라도 소홀히 하지 못하며 動할 때 敬하면 스스로 보고 듣는 것과 표정 짓는 것과 말하는 것과 의식하고 성내는 것에 이르기까지 일일이 살피서 外物을 좇아가는 법이 없으니 비록 千萬人 가운데 있더라도 언제나 자기를 지킬 줄 아니, 이것이 敬을 지키는 대략이다”(心經 p. 232. 靜而敬常念天地鬼神臨之 不敢少忽 動而敬 自視聽色貌言事疑忿得一一省察 不要遂物去了 雖在千萬人中 常知有己 此持敬之大略也)이라고하여 敬을 유지하는 방법을 제시하고 있다.

11) 忠과 恕

忠과 恕의 경우는 忠은 자기 자신에게 진실됨을 말하며, 恕는 타인의 마음을 헤아려 그를 이해하고 동정하는 것을 가리킨다. 忠은 자아의 진실된 상태이며, 恕는 自我의 진실된 상태를 넓히어 남을 동정하는 일이므로, 恕는 忠이 전제 되어야만 비로소 가능하게 된다. 恕字는 글자 그대로 如字와 心字로 되어 있으니, 마음 그대로라는 뜻이다. 중국인의 사고 방식은 마음 속에 간직한 참된 心靈과 밖으로 드러난 정신은 결코 갈라지지 않기 때문에 恕는 바로 이 개별적 心靈의 우주의 창조정신(生機) 속에 삼입되어 小我가 大我가 되고 이로써 大道와 합일되며 밖으로는 만물의 생명과 통하게 되어 더욱이 上下와 天地가 그 흐름을 같이하는 완만한 경계를 건립하는 것이다.¹²⁾ 군자의 자기의식을 배제하려는 노력을 중용에서는 忠恕로 표시한다. 이것도 유학의 근본 사상인 修己 이후에 治人한다는 의미와 마찬가지로 자기가 바로서야 타인도 治나 理가 가능함을 이야기하고 있는 것이다.

12) 克己復禮

克己는 約身 또는 約束己身으로서 자기를 극복하는 길이며, 이는 자기의 욕망을 억제하기 보다는 사회적 윤리적 규정 하에서 충족한다는 뜻이다. 유가에서는 克己란 사실상 修身과 같은 의미로 쓰이고, 復禮의 禮란 본디 제사와 같은 종교적 의식을 가리켰으나 나중에는 君자의 행위에 관련된 제반 의식을 포함한 뜻으로 사용되었는데, 復이란 주어진 상황에서 수동적으로 반응하기 보다는 자신이 禮에 합치되도록 참여한다는 적극적인 의미가 내포 되어있다.

克己復禮란 일체의 행위가 이기적인 나를 넘어서서 보편적인 사회질서에 합치하는데서 仁를 규정하는 것이다. 주자가 말하기를 顔子は 평생에 단지 克己復禮 네 자를 愛用하였는데, “禮는 자신에게 본래 있는 것이니 그런 까닭에 돌아감(復)을 말하는 것이다. 克己를 기다린 후에 바야흐로 復禮로 나아가는 것이 아니다. 곧 人欲을 극복하면 곧 一分의 天理로 돌아가게 된다”(心經 p. 86. 又曰禮是自家本有底 所以說箇復不 是待克了己 方去復禮克得 那一分人欲去 便復得這一分天理來)고 하였다. “程子が 말하기를 顏淵이 克己復禮의 조목

을 물은데 대하여 공자가 말하기를 禮가 아니면 보지 말고, 예가 아니면 듣지 말고, 예가 아니면 말하지 말고, 예가 아니면 움직이지 말라라 했으니, 이 네가지는 몸의 작용이다. 마음 속에서 말미암아서 밖으로 응하니 밖을 제어함은 그 마음속을 기르기 위함이다”(心經 p. 303. 程子曰顏淵問克己復禮之目 子曰非禮勿視非禮勿聽非禮勿言非禮勿動 四者身之用也 由乎中而應乎外 制於外所以養其中也)하였다. “경계하고 두려워하며, 홀로 있을 때 삼가고 사특함을 막고, 진실함을 보존함이다. 이른바 앓을 내고 욕심을 내는 것을 막고 정계할 지어다”(心經 p. 22. 戒懼謹獨閑邪存誠 曰忿曰慾必窒必懲)라 하였다.

“朱자가 말하기를 聖人心法에 대해서는 善을 택한다는 말은 정밀함을 말한것이고, 한결같은을 말한 것으로, 넓게 배우고 살펴서 묻고, 정밀히하는 공부하며, 독실하게 실행하고, 한결같은 공부를 말한다”(心經 p. 30. 朱子曰擇善而固執之擇善即惟精也 固執即惟一也 又如博學審問謹思明辨 皆惟精篤行是惟一也)고 하였다.

13) 鞭辟(鞭約)

“鞭辟 혹은 鞭約이라고도 하니, 그 말뜻은 안으로 채찍질하여 들어감이란 뜻으로, 요새 사람들이 모두 안으로 채찍질해 들어가지 않고 마음이 밖으로만 향하니, 흡사 한 척의 배가 물 가운데서 뒤집어진 것과 같다”(心經 p. 155. 大抵是要鞭督向裏去今人皆不是鞭督向裏心都向外恰似一隻船覆在水中)고 하였다. 마음의 다스림에, 안에서 밖으로 發散하는 방법을 구하는 것이 아니라, 자기의 의지에 의하여 안으로 수양을 통하여 다스리는 방법을 말하는 것이다.

14) 四勿, 三戒, 絶四

“四勿, 三戒, 絶四는 바로 마음 공부이다. 四勿과 三戒에 있어서 그것이 禮가 아님을 알아서 금하는 것은 마음이요, 그것이 마땅히 경계해야 할 것임을 알아서 경계하는 것도 마음이다. 공자께서 네가지를 근절(絶四) 하였으니 意必固我が 모두 마음의 올바른 道이다”(心經 p. 192. 又四物三戒絶四正心上工夫又四物三戒知其非禮而勿之者心也 知其當戒而戒之亦心也 子絶四意必固我皆心之病也 好仁惡不仁者心之正也 則孔子未嘗不言

心 特不指言其本體耳 此孔孟所以同道也)라하여 마음 공부방법을 구체적으로 설명하고 있다.

7. 結 論

1. 心(마음)에 대하여서 한의학과 유학에서 거의 동일한 시각으로 보고 있으며, 동시대에 의학과 유학이 같은 철학적 배경에서 유지되어 왔다.
2. 儒醫가 기본적으로 편찬한 서적들은 韓醫學者에 의하여 애독되는 이유가 우리민족의 정서에 유학적인 심의 사상이 기저에 있는 것으로 생각되며, 이는 우리민족은 심에 대한 유독히 강조되는 면이 있어 정신치료에 있어서도 이러한 면을 활용하는데 유교의 仁 사상을 연구하는 것이 필요하 다.
3. 한의학의 인체는 소우주라는 사고와 유학에서 성선설을 바탕으로 天人合一하는 것을 같은 맥락이며 단지 한의학에서는 인체의 외형적인 면과 우주와의 일치됨, 유학에서는 인간의 心에 대하여 우주와의 합일을 최고의 목표로 삼았다.
4. 치료자와 환자간의 긴밀한 관계가 필수적인데, 유학에서 인간관계를 중요시하여, 정신치료에 있어서 많은 응용을 할 수 있다. 방법적인 문제가 있어서 정도의 차이로 환자에게도 충분히 응용할 수가 있는 것이다.
5. 한의학의 정신치료는 예방적인 면과 치료적인 면을 동시에 다루고 있으나, 유학에서는 전적으로 정상적인 정신의 발현을 위해서는, 평소애 惡에 빠지지 않기 위해 꾸준한 수양을 통하여 최고의 단계인 성인을 최고의 목표로 삼는다.

참 고 문 헌

1. 新中醫: 第六期 (祖國醫學的生命觀(二)), pp.1-8, 1981.
2. 余朋千: 新東洋醫學論, 서울, 一中社, pp. 71-72, 1994.
3. 이동식: 노이로제의 이해와 치료, 서울, 일지사, p. 134, 1982.
4. 周桂細: 董仲舒評傳, 廣西, 廣西教育出版社, pp. 15-19, 1995.
5. 중의약학보: 1995 第五期 (金元四大家的“天人相應”觀)
6. 김완희 外3人: 한의학원론, 서울, 정보사, p. 80, 1982.
7. 몽배원: 중국심성논, 서울, 범인문화사, p. 41, 1995.
8. 유교대사전, 유교사전편찬위원회, 서울, 박영사, p. 42, 569, 570, 697, 714, 715, pp. 717-718, p. 731,
9. 이동식: 도와 정신치료, 소암이동식선생 고회기념 사업회, pp. 413-439, 1991.
10. 李槿: 懸吐 醫學入門, 서울, 翰成社, pp. 287-288, 1983.
11. 배요한: 흐름으로 보는 서양사상, 서울, 동인서원, pp. 146-147, 1998.
12. 方東美: 중국인의 인생철학, 서울, p. 30, p. 86, 1983.
13. 이기동: 대학중용강설, 서울, 성균관대학교출판부, p. 94, 1991.
14. 이명기: 인의 연구- 교육학적 접근-, 서울, 良書院, p. 30, 1987.
15. 李完裁, 白道根譯: 주자학의 세계, 대구, 以文出版社, p. 86, 1989.
16. 주자 왕양명: 중국사상대계, 서울, 대양서적, p. 92, 1972.
17. 이기동譯解: 맹자강설, 서울, 성균관대학교출판부, p. 24, p. 130, 1994.
18. 한동석: 우주변화의 원리, 서울, 행림출판사, p. 234, 1980.

19. 조대봉 김종석 공역 완역: 심경부주, 대구, 이문출판사, p. 7-8, 1991.
20. 안병주, 이기동譯: 이퇴계와 敬의 철학, 서울, 신구문화사, p. 228, 1986.
21. 윤사순 외: 공자사상의 발견, 서울, 민음사, p. 135, 1992.
22. 한덕용: 퇴계심리학 - 성격 및 사회 심리학적 접근, 서울, 성균관대학교출판부, p. 153, 1994.

心經 성균관
맹자
논어
순자
주자어록
장자화 유문사친
내경(소문, 영추)

= Abstract =

Study about heart by oriental
medicine and confucianism
(center point by simkyung(心經))

Byung Su Gu

Dept. of Neuropsychiatry, College of Oriental
Medicine, Dong Guk university

As a result I get the following conclusions:

1. Oriental medicine and confucianism have similar point about heart because oriental medicine and confucianism have same philosophical backing
2. Oriental physitian read the books complited by confucianism physitian because racial characteristics are based on confucian thoughts, and my race make much of the heart. So to use confucian thought to phychotherapy need to

- study confucian In(仁) thought.
3. Thought that oriental medicine refers man as small university and thought that man and heaven are same based on the ethical doctrine that man's inborn nature is good are same connection. but oriental medical aim is agreement external features of man with university, confucian aim is agreement heart of man with university
 4. Confucianism will be used in phychotherapy because phychotherapy require close relationship between psychiatrist and patient and confucianism gives importance to man's relationship
 5. Oriental medical phychotherapy deal prevention and cure at same time, but, confucianism deal prevention entirely. so confucianist target a saint by training at ordinary times.