

儒醫 의학의 사상적 배경에 관한 이해

成昊俊

靈山大學校, 東洋哲學

内容提要(Abstract)

医学不仅对道教的人格同时也应重视儒学心性论的医学性展开之侧面。追述儒医们的医论之思想的渊源, 在元代吴澄的‘医儒同道论’及朱震亨的医论与儒医们的所主张中, 可发现性理学的根据。儒学的医学性展开集中在元代以後, 当时因异民族的侵入所组成的思想性·政治性氛围中, 可寻到儒者们对医学的关心的缘由。此後儒者们也认为医道的实现为具现性理学的理想世界之手段, 如此的倾向引起‘尚医学风’, 此尚医学风创出了儒医。儒医们在元代以後, 被称为儒医的人物们都以性理学为基盘, 使临床跟理论体系化, 展开医学的新局面。在此时际被称为金元四大家(刘完素·张从政·李杲·朱震亨)的儒医们的活跃被认定为把医学的境地更提高了一层。儒学确立道德之主题的侧面为中心而叙述的, 心理上的作用跟生理活动把握为一元性上如性理学之宋明理学在道家·道教中收容了无极·太极论, 做为生成论的基础, 在形而上学的构造之类似性里也可以找到。此又把生理的·心理的·伦理的问题, 在一元的心身观之传统中议论着医学, 对待的两侧面阴阳·动静·心身等依据致中和可以实现理想的状态。

1. 서론

조원찬화(助元贊化)·기사회생(起死回生)이라는 의학의 이상은 도가(道家)의 양생론(養生論)과 맥이 닿아 있다. 도가·도교 양생론의 이론적 근거이자 황로사상(黃老思想)의 사상적 특징인 기화론(氣化論)과 음양오행(陰陽五行)에 의한 천지와 인간의 생성, 인체의 형신합일(形神合一)적 이해와 인간과 자연의 구조나 변화의 상호 대응을 설명하는 천인상응(天人相應) 등의 논의는 의학의 학문적 기원인 『황제내경(黃帝內經)』 등을 통하여 고스란히 의학에 전이(轉移)되었다. 또한 후한(後漢) 이래로 『태평경(太平經)』이나 『주역참동계(周易參同契)』 등 도교의 단학(丹學)적 전통과 의학은 상호 회통하며 발전하였다. 도교의 역학과 기화론에 의한 천지인간의 설명구조는 양상선(楊上善)의 『황제내경태소(黃帝內經太素)』나 왕빙(王冰)의 운기론(運氣論), 그리고 손사막(孫思邈)의 『천

금방(千金方)』 등 수당(隋唐)시기의 의학에 지대한 공헌을 한 것으로 보인다. 아울러 음양소식(陰陽消息)에 의한 천지·인간의 상수학(象數學)적 이해나 맹희(孟喜)·경방(京房)의 납갑(納甲) 등의 이론 등도 의학의 생명론 정립에 지대한 공헌을 한 것으로 보인다. 의학의 도교적 특성은 오대(五代)의 『종려전도록(鍾呂傳道錄)』이나 장백단(張伯端)의 내단(內丹)사상 등을 매개로 하여 심화(心火)·신수(腎水)의 장부생리(臟腑生理)와 연관되어지고, 인체의 삼보(三寶)라 일컫는 정·기·신(精·氣·神)의 논의를 풍부하게 하는 기초가 되었다. 아울러 자오류주(子午流注)나 오운육기(五運六氣)의 의론(醫論)적 전개를 통해서도 상수역학적 전통은 19세기에 이르기까지 고스란히 의학의 체계 안에 수용되었다고 할 수 있다.

그러나 의학은 단순히 익수연년(益壽延年)을 추구하는 양생이나 자연과 인간의 상응관계를 논의하는 도교에만 사상적 배경이 있는

것은 아니다. '의유동도(醫儒同道)'를 기치로 내세운 금원대 이후의 유의(儒醫)¹⁾ 의학에서도 또 다른 의미를 찾아야 한다. 원대(元代) 성리학자 오징(吳澄)은 '仁의 실천'이라는 측면에서 유학과 하나의 도(道)임을 말하였는데, 인민애물(仁民愛物)의 방편으로 의학이 유용한 것이라 하였다. 오징을 비롯한 성리학자들이 주창한 상의학풍(尙醫學風)에 강한 영향을 받은 유의들은 금원대 이후 성행하였는데, 그들은 의덕(醫德)의 실현이라는 윤리적 실천면에서만 아니라 유학의 논의를 의론(醫論)의 중심을 이끌었다. 금원대 이후 청대(清代)에 이르기까지 유의(儒醫)들은 유가(儒家) 경전에 능통하여 『중용(中庸)』의 '중화(中和)'로 의학의 이론을 정립하고자 하였고, '인술(仁術)'이라는 측면에서 '양로(養老)'의 문제를 논의하기도 한다. 아울러 '태극(太極)'을 가지고 인체의 어느 부위에 합당한가 하는 논쟁도 벌인 바 있다. 『황제내경』이 의학의 기본 경전으로 자리하는 데에도 유의들의 경전을 존송하는 태도가 매우 큰 역할을 하였다.²⁾

본 논문에서는 이러한 입장을 토대로 하여 유학적 소양을 지닌 의사인 유의(儒醫)에 대한 개괄적 이해를 시도하고자 한다. 우선 II장에서는 유의의 형성과정과 그들이 주창하는 의유동도(醫儒同道)의 의미를 파악하고 III장에서는 금원대(金元代) 유의의 이론적 근거가 되는 원대 성리학을 통하여 유의의 성리학적 기초를 살펴보고자 한다. 이어 마지막 IV장에서는 유의의학의 특징을 유학적 입장을 통하여 살펴봄으로써 논의를 마치고자 한다.

II. 儒醫의 형성과 醫儒同道

송대(宋代) 성리학 이후 유학은 천도(天道)와 인성(人性)의 도덕적 형이상학 체계를 더욱 공고히 하였다. 즉 인(仁)을 매개로 한 도덕적 천인관계를 통하여 세계관을 형성하고자 하였다. 그러므로 주자(朱子)를 비롯한 성리학자들은 일단은 인간 심성의 도덕적 주체 확립이라는 학문적 이상아래에서 의학의 의미를 파악한 것으로 보인다. 이러한 차원에서 주자(朱子)는 의학을 소도(小道)라고 한 것이며³⁾ 송대 당시에는 일반적 견해였던 것으로 보인다. 그러나 한편으로 송대 이후 사대부(士大夫)들은 의학의 효용가치를 인민애물(仁民愛物)과 효(孝)에 두고 성리학의 이상을 실현하는 수단으로 활용하였다. 주자보다 앞선 시기의 인물인 정이천(程伊川)은 부모를 섬기는 자식된 도리로 부모의 질병을 의사(醫者)에게만 맡기지 말고 병이 어떠한가 藥은 적절한가를 알기 위해서는 의약(醫藥)을 반드시 알아야 한다⁴⁾고 하

1) '儒醫'의 개념에 관해서는 현대에서도 정설이 없다고 할 수 있다. 중국의 薛公沈은 유의를 광의와 협의로 나누어 정의하고 있다. 광의의 유의는 '일정 정도의 문화 지식과 소양을 갖추고 있으며 도교나 불교를 신봉하지 않는 醫者'이고, 협의의 儒醫는 '유학을 신봉하거나 유학을 익힌 의자와 의학을 습득한 유자나 의학을 업으로 하는 유자'로 분류하고 있다.¹⁾ 한편 林殷도 유의를 4가지로 분류하고 있다. 첫째는 의학을 유행의 하나로 보아 자신의 보건에 이용한 이로 王安石·邵康節·二程·朱熹 등을 들고 있다. 둘째는 의학 이론의 연구를 중심으로 책을 쓰고 이론을 세우거나 의학 서적의 편집에 힘쓴 이로 皇甫謐·王焘 등이 있고, 셋째는 관직에 있으면서 의업을 행한 이로 南宋의 陸遊가 대표적이다. 넷째는 진정으로 의사를 직업으로 삼은 경우인데, 朱震亨·李時珍·孫一奎 등이 대표적이다.²⁾ 이러한 다양한 유의에 대한 이해를 본 논문에서 수용하기는 어렵고, 논지의 전개상 실공침의 '협의의 유의'나 임은의 '네번째 분류'에 한정을 짓고 논의하고자 한다.

2) 徐儀明, 『性理與岐黃』, 北京, 中國社會科學出版社, 1997, pp.9-17 참조.

3) 朱子是 『朱子語類』 卷49에서 "小道不是異端 小道亦是道理 只是小 如農圃醫卜百工之類 卻有道理在 只一向上面求道理 便不通了 若異端則是邪道 雖至近亦行不得"라 하였다.

였다.

이러한 입장을 가진 일부 사대부는 인(仁)의 실천 방안으로 의학을 논의하던 입장에서 발전하여 '상의학풍(尙醫學風)'⁵⁾을 이끌었고 상의학풍은 유의(儒醫)를 창출하는데 기여를 한다. 상의학풍은 '의학을 숭상하는 일단의 학문성향'을 지칭한다. 송대(宋代) 상의학풍을 지닌 사대부로 대표적인 인물은 인종(仁宗)때의 고위 관료 범중엄(范仲淹, 989-1052)을 들 수 있다. 그는 "능히 작고 큰 것에 마치어 백성을 살리는 자는 진실로 오직 재상이 그렇게 하나 이미 불가하다면, 능히 백성을 구하고 物을 이롭게 하는 마음을 행할 수 있는 자는 양의(良醫)만한 이가 없다."⁶⁾고 하였다. 아울러 유학을 체(體)에 두고 의학을 용(用)에 두는 체용의 논리로 의학을 설명하기도 하였다. 이러한 상의학풍은 북송시기에는 단순히 의학적 관심을 점증시키는데 기여하였으나 남송에 와서는 관직을 추구함을 버리고 의사가 되고자 하는 이른바 '기임위의(棄任爲醫)'의 양상으로 드러난다. 이러한 현상은 남송시기에 이르러서는 사인(士人)계층의 급증으로 인한 과거를 통한 관직 진출이 예전만 같지 못하였고, 다른 직업 중 의사(醫師)를 택하는 경우가 많았던 것에 기인한다.⁷⁾ 금원대에 와서도 이러한 경향

은 감소되지 않은데다 이민족의 침입에 의해 한족(漢族)이 거주하는 지역에서는 과거가 시행되지 않았거나 매우 한정된 인원만 등용되는 등의 외부적 조건도 무시할 수 없는 조건이 되었다. 전란(戰亂)으로 인한 천족의 질병에 대해 치유하는 차원으로 의사가 된 경우도 있다.⁸⁾ 이러한 과정 중에서 '유의(儒醫)'라는 명칭이 출현한 것으로 보인다. '유의'라는 말이 처음으로 출현한 것은 북송시기라고 한다. 그러나 유의라는 말은 다의적인 의미를 가지고 있다. 우선 『송회요집고(宋會要集稿)』에 보면 "유술(儒術)을 익힌 자로 하여금 소문(素問)을 능통하게 하고, 진료의 방법을 밝혀 질병을 치료하게 한다고 하니 이를 일러 유의(儒醫)라 한다."⁹⁾고 하였다. 이는 북송의 공적인 문서에 언급된 유의(儒醫)에 대한 최초의 정의로 볼 수 있는데, 남송에 와서는 유의란 의학에 정통한 이들이거나 대대로 유학을 배우고 의학에 종사한 이들을 가리키는 용어로 사용되어 왔다. 금원대(金元代)에 와서는 남송(南宋)의 '유의(儒醫)' 관념을 계승 발전시켰는데, 아울러 상의(尙醫)를 넘어 유자(儒者)만이 의학을 할 수 있다는 주장으로 바뀌게 된다.

즉 주자(朱子)의 의학소도론(醫學小道論)을 벗어나 의학과 유학을 동일한 선상에 두고 의학적 가치를 적극적으로 인정하는 '의유동도론'으로 발전한다. 이는 원대(元代)의 대표적 성리학자 오징(吳澄)의 경우에서도 확인할 수 있다. 그는 의학과 유학의 관계에 대해 말하기를 "의(醫)와 유(儒)는 하나의 도(道)이다. 유학은 仁으로써 천하의 백성을 구제하니 의학의 재주도 사람을 구제하는 인(仁)이 아니겠는가?"¹⁰⁾라 하였다. '인(仁)의 실천'이라는 측면

4) 『遺書』 권18 “今人視父母疾 乃一任醫者之後 豈不害事 必須識醫藥之道理 別病是如何 藥當如何 故可任醫者也”

5) '尙醫'란 말은 陳元朋의 책에서 역사 용어로 사용된 말이다. 陳元朋은 이 책에서 尙醫士人이 官學의 의학교육을 통하여 醫師가 되기도 하고, 科擧를 통하여 醫師가 되기도 한다고 하여 尙醫士人과 醫師의 관계를 설명하였다. 그리고 科擧를 통하여 관직에 등용되지 못한 이들도 醫師가 되기도 하며 이러한 관계에서 儒醫를 설명하기도 한다.(陳元朋, 『兩宋的 尙醫士人與儒醫』, 臺灣大學出版委員會, 1997)

6) 『能改齋漫錄』 권13 “文正公愿爲良醫” “能及小大生民者 固有相爲然 其不可得矣 夫能行救人利物之心者 莫如良醫”

7) 陳元朋, 앞의 책, p.170-p.171

8) 薛公忱篇, 『論中儒道佛』, 中醫古籍出版社, p.7 陳元朋, 앞의 책, p.256-p.273 참조

9) 『宋會要集稿』 「崇儒三之二十」 “使習儒術者通黃素明診療 而施於疾病 謂之儒醫”(陳元朋, 앞의 책 p.186에서 재인용)

에서 보면 유학과 하나의 도(道)임을 말하고 있다. 또한 오징은

유도(儒道)는 인(仁)일 뿐이다. 애(愛)라는 것은 인(仁)의 용(用)이니 애(愛)의 앞선 것은 애친(愛親)·애신(愛身)이 가장 크도다! 친(親)은 자신(身)의 뿌리니 애친(愛親)을 알지 못하면 그 뿌리를 잊은 것이요, 자신(身)이라는 것은 친(親)의 가지이니 애신(愛身)을 알지 못하면 그 가지를 상하게 하는 것이다. 애친(愛親)·애신(愛身)하여 장수하게 하고 건강하게 하는 것은 의(醫)가 아니면 누가 능히 하리요? 그러므로 유자(儒者)는 의(醫)를 알지 않으면 안된다.¹¹⁾

고 하였다. 이는 유학(儒學)의 최고의 덕목인 효(孝)를 구현하기 위한 방편으로 의학의 필요성을 역설하는 구절이다. 같은 시대의 호병문(胡炳文)은 정이천의 후손인 정민재(程敏齋)에게 주는 글에서 “유자(儒者)가 의학을 하지 않으면 유학에 통할 수 없고 의사(醫者)가 유학(儒學)을 하지 않으면 양의(良醫)가 아니다.”¹²⁾라고 까지 말한다.

이러한 의유동도(醫儒同道)에 대한 논의는 성리학자 뿐 아니라 금원대 이후 명청대에 이르기까지 유의(儒醫)들의 일반적 입장이었다. 금원사대가(金元四大家)로 알려진 금대의 유완소(劉完素, 1120-1200)와 장종정(張從正, 1156-1228) 그리고 원대(元代)의 이고(李杲,

1180-1251)와 주진형(朱震亨, 1281~1358)등의 견해를 보자. 우선 유완소는 “易의 가르침은 오행(五行)·팔괘(八卦)를 체득함에 있고, 유학(儒學)의 가르침은 삼강(三綱)·오상(五常)에 있고, 의학의 가르침은 오운육기(五運六氣)에 요체가 있으니 그 문호는 셋이나 그 도(道)는 하나이다.”¹³⁾고 하였고, 장종정(張從正)은 『유문사친(儒門事親)』 「서」에서 “대개 의가(醫家)의 심오한 뜻은 유학이 아니면 밝힐 수가 없다.”¹⁴⁾고 하였다. 그리고 주자(朱子) 성리학을 계승한 황간(黃幹)의 4전(傳) 제자 주진형은 “소문(素問)은 도(道)를 실은 책이다. …우리 유자(儒者)가 아니면 읽을 수 없다.”¹⁵⁾고 한 것처럼 그들 의학의 뿌리가 유학이라는 점을 분명히 한다. 금원대 의학을 계승한 이천(李梴)도 『의학입문(醫學入門)』에서 “대개 의학은 유학에서 나왔다. 책을 읽고 이치를 밝히지 않으면 마침내 용렬하고 속되며 혼미해져 변화에 소통할 수 없다.”¹⁶⁾고 하여 의학과 유학의 관련성을 밝힌다. 그는 또한 유의(儒醫)에 대해 정의하기를 “진한(秦漢) 이후 경전(經典)에 밝고 역사에 박식하며 수신(修身)하여 삼가 행하고 사람들로부터 거유(巨儒)로 불리는 자로 의학에도 아울러 능통한 사람”¹⁷⁾이라고 한 바 있다.¹⁸⁾ 이는 유의(儒醫)를 유학에 정통한 의학자를 지칭하는 것으로 사용하였다. 이천의 『의학입문』은 유의의 인물을 나열하면서 고대의 의학자들을 선정하고 있는데 견장부회적

10) 『吳文正集』 권17 “醫儒一道也 儒以仁濟天下之民 醫之伎獨非濟人之仁乎”
 11) 『吳文正集』 권15 “儒之道 仁而已 愛者 仁之用 而愛之所先 愛親愛身最大 親者身之本也 不知愛親 則忘其本 身者親之伎也 不知愛身 則傷其枝 愛親愛身而使之壽且康 非醫其孰能 故儒者不可以不知醫也”
 12) 『雲峰集』 권3 「贈醫者程敏齋序」 “儒不醫 非通儒 醫不儒 非良醫”

13) 『素問女機原病式』 「序」 “易教體乎五行八卦 儒教存乎三綱五常 醫教要乎五運六氣”

14) 『儒門事親』 「序」 “蓋以醫家奧旨 非儒不能明”

15) 『格致餘論』 「序」 “素問載道之書也…故非吾儒不能讀”

16) 『醫學入門』 卷7 「習醫規格」 “蓋醫出于儒 非讀書明理 終是庸俗昏昧 不能疏通變化”

17) 『醫學入門』 卷之首, 「歷代醫學家姓氏·儒醫」, “秦漢以後有通經博史 修身慎行 聞人鉅儒 兼通乎醫”

18) 우리나라 醫書 『醫林撮要』에서도 李梴의 政의 를 빌어 儒醫를 정의한다.

요소가 없지 않은 듯하다.

이러 보다 명확한 '유의'의 입장을 대변하는 이는 명대(明代) 말의 장개빈(張介賓)이다. 그는 의학의 가치를 치중화(致中和)의 차원에서 논의한다. 그는 도학(道學)은 성명(性命)의 법칙이며 의학은 성명(性命)의 찬육(贊育)이라 하여 의학(醫學)은 성명(性命)의 차원에서 소도(小道)가 아니라 하였다.¹⁹⁾ 『중용』 1장의 “치중화하면 천지가 (제자리에)자리하며 만물이 길러지니라”²⁰⁾의 뜻과 22장의 “물(物)의 성(性)을 다하면 곧 천지의 화육(化育)을 도울 수 있다.”²¹⁾는 구절에 의학의 본질을 찾고자 한 면이 있다. 또한 장개빈은 명대 당시 성행 하였던 육왕학(陸王學)적인 면모를 보이기도 한다. 그는

만사(萬事)는 이(理)에서 벗어나지 않는다. 의학의 이치에서 더욱 짚실하다. 흠어지면 이(理)는 만상(萬象)이 되고, 모인즉 이(理)는 일심에 모인다. 대저 의자(醫者)는 일심이요, 병자(病者)는 만상이다. 만병의 많음을 들면 의도는 진실로 어려우나 그러나 만병은 한 가지 병에 지나지 않는다. 비유하면 의가의 일심이요, 만성(萬)성은 병의 만상(萬象)이다.²²⁾

「전충록(傳忠錄)」이라는 제목부터가 왕양명(王陽明)의 「전습록(傳習錄)」을 모방한 것으로

19) 『景岳全書』 권18 「傳忠錄」 下 醫學非小道記 참조

20) 『中庸章句』 1장 “致中和 天地位焉 萬物育焉”

21) 『中庸章句』 22장 “能盡物之性 則可以贊天地之化育.”

22) 『景岳全書』 卷18 「傳忠錄」 明理 一 “萬事不能外乎理 而醫之於理爲尤切 散之則理爲萬象 會之則理歸一心 夫醫者 一心也 病者 萬象也 舉萬病之多 則醫道誠難 然而萬病之病 不過各得一病耳.譬之北極者 醫之一心也 萬星者 病之萬象也”

보인다. 모든 이치는 일심과 통하니 일심의 양지(良知)·양능(良能)을 회복하여야 한다는 양명의 주장은 장개빈의 의학에 철학적 기초를 제공한 것으로 주장하는 이도 있다.²³⁾

청대(清代)의 장남(章楠)도 장개빈의 입장을 수용하여 ‘유학적 의학’을 『의문봉갈(醫門棒喝)』에서 명확히 나타낸다. 전진원(田晉元)의 서(序)에 의하면 장남은 유(儒)·불(佛)·의(醫) 세가지의 이치에 관통하였는데, 의(醫)에 더욱 정통하였으며 단지 의학에만 밝은 것이 아니라 역(易)과 천문(天文)·역율(歷律)에도 밝아서 백가(百家)를 관통하였다고 하였는데, 학문의 중심은 유학에 있는 듯하다. 그는

대저 치중화(致中和)하면 만물을 잘 양육할 수 있다는 것은 유자(儒者)의 도(道)는 곧 의자(醫者)의 도(道)가 된다. 그것을 조화시키고 양육시키는 것은 반드시 음양 조화의 이치에 근거해야 한다는 것인데, 이것이 바로 의(醫)와 역(易)은 같다는 것이다. 그러므로 유학의 이치를 알지 못하면 역(易)을 이야기 할 수 없는데 역(易)의 뜻을 이해하지 못하면서 어찌 경술하게 음양의 이치를 논하겠는가?²⁴⁾

라고 하였는데, 대만의 진립부(陳立夫)가 의학을 중화위육(中和位育)의 학문이라고 부르는 이치가 여기에 있는 듯하다. 즉 중화위육의 과정에서 심신(心身)의 조섭(調攝)을 아울러 구현하고 음양동정의 동적(動的)인 평형(平衡)을 추구함이 의학이다. 시공간에서 음양소식이라는 형기의 변화가 적절하게 운용되는가는 『황제내경』에서 말하는 ‘음평양비(陰平陽秘)’의 실

23) 馬伯英, 『中國醫學文化史』, p.466

24) 『醫門棒喝』 「論景岳書」, “夫致中和育萬物 爲儒者之道 卽醫者之道也 而和之育之 必本乎陰陽造化之理 此醫易之所同也 故不知儒理 不可以談易 不解易義 豈可輕論陰陽之理乎”

현에 있는데, 중화를 구현하고 ‘천지위(天地位)·만물육(萬物育)’의 물아일체(物我一體)의 단계로 전개된다. 장개빈은 도학은 성명의 법칙이라고 하였고, 의학은 찬육이라고 하였는데, 『주역』에 있는 ‘건도(乾道)가 변화하여 각기 성명을 바로 한다’는 것은 천이 부여한 것은 명이 되고 그것을 인간을 비롯한 물(物)이 받은 것은 성(性)이 된다. 그러나 성명의 근원은 성(誠)에 있다. 아울러 천도(天道)의 변화인 원형리정(元亨利貞)은 성(誠)이 유행(流行)하는 과정이고, 각정성명(各正性命)은 인도(人道)에 중심을 둔 것으로 천도(天道)와 성명(性命)은 성(誠)으로 일관된다. 이러한 과정에서 성명의 바름을 구현하는 것이 유학의 중화라면 바르게 된 성명을 바탕으로 인·물의 화육(化育)을 돕는 것이 음양의 중화라는 의학의 중화이다. 그러나 이 둘은 체용일원의 관계로 상호 잠시라도 떨어질 수가 없다. 물론 유학은 체인 ‘각정성명’의 부분에 치중한 면이 있고, 의학은 기(氣)를 중시하는 성명의 화육을 중시한 면이 있다. 그러나 장남을 비롯한 금원대 이후의 유의들은 ‘각정성명’의 부분도 의학적으로 구현하려는 심리·생리의 통합적인 면모를 보인다. 여기에서 진정한 중화위육이 이루어질 것이라 믿었던 것으로 보인다. 그러므로 장남도 「논경약서(論景岳書)」 등에서 심성(心性)의 격치(格致)·성정(誠正)과 약석(藥石)의 역할을 아울러 중시하는 방향으로 서술하고 중화의 의미를 세운 것으로 보인다.

이상에서 필자는 송대 이후 성리학의 의학적 관심이 의유동도로 이어지는 과정을 논의해 보았다. 이러한 의유동도의 출발은 원대 성리학에서 비롯되었으나 금원사대가를 거쳐 장개빈·장남 등의 명청대의 의역학을 주로한 의가(醫家)에 이르면 유의의 입장을 분명하게 드러낸다. 이는 『중용』의 중화위육(中和位育)의 논지를 의학적 입장으로 운색하고 전개시킨 면이 있고, 그 배후에는 음양론을 근간으로

하는 역학(易學)이 있다. 이는 또한 단학(丹學) 등 도교(道敎)의 수련(修煉)전통과 유학의 심성수양의 전통을 역학(易學)이라는 공동의 논거위에서 회통하여 재구성하려고 하는 현실적 판단에서 기인한 것으로 보인다. 여기서는 언급하지 않았지만 우리나라의 이제마(李濟馬) 사상의학에서도 의학의 목적은 ‘존심양성(存心養性)’임을 분명히 하고 역학(易學)을 바탕으로 유학적 의학을 자리매김한 것으로 이해할 수 있으며 그 기초는 송대이후 배태되었던 상의학풍(尙醫學風)에 이은 유의(儒醫)의 전통에 있음은 물론이다.

III. 元代 성리학과 儒醫

의학과 유학은 본디 하나의 도(道)로 보아야 한다는 의유동도의 차원에서 시작한 유의 의학은 발전을 거듭하면서 성리학적 이념으로 의학을 포괄하는 단계에 이르게 된다. 특히 주진형은 주자의 5전(傳) 제자인 허겸(許謙)의 문하에서 성리학을 배워 의학적인 전개를 시도하기도 하였다. 본 장에서는 초기 유의의학 성립의 이론적 근거를 원대 성리학을 중심으로 살펴보고자 한다.

금원대(특히 원대)의 성리학은 주자의 본뜻을 계승하면서도 나름대로 독특한 발전을 이루었는데, 그 중심에는 황간(黃幹, 1151-1221)이 있다. 황간은 원대 성리학을 주도한 인물로 ‘북허남오(北許南吳)’라 불리는 허형(許衡, 1209-1281)과 오정의 성리학이 성립되게끔 하는 역할을 담당하였다.²⁵⁾ 황간의 사상은 체용일원(體用一源)의 논리로 대표되는데, 그는

이(理)로부터 말한다면 체(體)가 용

25) 洪元植, 『金華朱子學』, 『元代 性理學』, 포은사 상연구원, 1993

(用)에 포함되지 않음이 없고, 충막무집(沖漠無朕)하여 만상(萬象)이 삼연(森然)하게 이미 갖추어진 류(類)가 이것이요, 물(物)로부터 말한다면 용(用)이 체(體)에 갖추어지지 않음이 없으니 한번 음(陰)하고 한번 양(陽)하는 것을 도(道)라고 이르고 형색(形色) 천성(天性)의 류(類)가 이것이다.²⁶⁾

고 하여 정호(程顥)의 체용일원(體用一源)·현미무간(顯微無間)의 논의를 빌려 와 태극과 음양이 둘이 아니니 항상 분리될 수 없는 요소임을 밝히고 있다.²⁷⁾ 이러한 체용일원적인 사유체계는 이·기, 심(心)·성(性), 도(道)·기(器) 등의 문제에서 이원적인 구조를 주장하기 보다는 일원적인 구조 속에서 이해되는 체용의 논의를 이끌어 내고 있는 특징이 있다. 아울러 공부(工夫)의 문제에 있어서도 황간은 존덕성(尊德性)과 도문학(道問學)에 있어서도 양자를 모두 중시하는 경향으로 나타난다. 그는 “존덕성은 대덕(大德)을 닦는 것이니 곧 대도(大道)를 응결할 수 있고, 도문학(道問學)은 소덕(小德)을 닦는 것이니 곧 소도를 응결할 수 있다.”²⁸⁾고 하였다. 이는 체용의 관점에서 존덕성과 도문학을 아울러 닦는 공부를 지향함을 알 수 있다. 이는 격물치지(格物致知)나 격물궁리(格物窮理)를 중시하는 모습으로 드러나는데, 도덕적 심성의 문제만 아니라 자연과학적인 사실학문에 대한 의미를 부가하는 것으로 유추할 수 있다.

황간의 성리학은 옛 남송지역의 학자들에게

계승되어지는데, 허형(許衡)은 북방의 관학으로 발전하였고, 오정은 남방에서 재야의 학으로 발전하였다. 황간의 학맥은 남방에서 절강(浙江) 금화계(金華系)와 강서계(江西系)로 이어지는데, 절강금화계는 황간-하기(何基)-왕백(王栢)-김이상(金履祥)-허겸으로 이어지고, 강서계는 요로(饒魯)·오정의 계통으로 이어진다.²⁹⁾ 성리학적 사유를 의학적으로 체계화한 유의 주진형은 금화계의 허겸의 제자이다. 북방의 허형 또한 상의학풍에도 무관하지는 않다. 그는 송대의 오민수(吳敏修)가 지은 『상한변의론』의 서문에서 장중경(張仲景)의 의학적 지위를 유학의 육경(六經)에 비유하여 높이 평가하기도 하고, 맥리(脈理)에 정통하여 자기의 맥을 보는 법을 드러내기도 한다. 아울러 양로(養老)의 문제를 의학적인 문제로 환원하기도 하였으며 정신이 소모되고 홀어지면 질병이 침입한다는 주장을 펴 의학적인 이론의 깊이가 만만치 않음을 보여주고 있다.³⁰⁾ 그리고 허형은 금원사대가중 주진형을 제외한 유완소·장종정·이고 등을 칭찬할 정도로 의학적인 깊이를 가지고 있었던 것으로 보인다.³¹⁾

허형의 의학관은 당대의 성리학자들과 다르지 않으나 구체적으로 기화론적인 발생관을 보여주고 있음에 주목할 필요가 있다. 이는 유의들이 성리학적인 의학의 체계를 도모하였다고는 하나 기본적으로 형질의 변화를 우선 살피는 의학의 특성으로 이해될 수도 있다. 이점은 대부분의 유의들도 ‘태극-이(理)’라는 사고와는 차이를 보이는 부분이기도 하다. 허형은 『열자(列子)』, 『천서편(天瑞篇)』이나 『역위(易緯)』, 『건착도(乾鑿圖)』에 나오는 구절을 인용하여 천지 만물의 생성을 설명한다. 『동의보감』

26) 『勉齋集』 권3 「中庸總論」, “自理而觀 體未嘗不包乎用 沖漠無朕 萬象森然已具之類是也 自物而言 用未嘗不具乎體 一陰一陽之謂道 形色天性之類是也”

27) 池俊鎬, 『黃幹哲學思想研究』, 北京大 박사는 문, 2000, p.103-p.107 참조.

28) 『中庸纂疏』 p.186 “尊德性是修大德 便凝得大道 道問學是修小德 便凝得小道”(池俊鎬, 앞의 논문, p.152에서 재인용)

29) 洪元植, 앞의 논문

30) 陳正夫·何植靖, 『許衡評傳』, 南京大學出版社, 1995, p.217-p.224

31) 『丹溪心法』 「序」 참조

《東醫寶鑑》에서도 인용한 ‘태역(太易)-태초(太初)-태시(太始)-태소(太素)’의 발생론을 차용하고 있고, 태극(太極)은 곧 음양이라고 한다. 그는 “태극의 전(前)에 도가 홀로 서있어 도가 태극을 생한다.”³²⁾고 한다. 이는 朱子の ‘무극이태극(無極而太極)’ 해석과 차이가 있으며 『도덕경(道德經)』 42장의 “道生一 一生二 二生三 三生萬物”의 기화론(氣化論)적 해석과 상통하는 것이다.³³⁾ 이는 주돈이(周敦頤)의 『태극도설』에서 ‘무극이태극’이라는 관점을 ‘유생어무(有生於無)’와 ‘자무이위유(自無而爲有)’라고 해석하는 것과 상통하는 것으로 태극을 음양미분(未分)의 일기(一氣)로 이해한다.³⁴⁾ 이러한 점은 주진형을 비롯한 의가의 설과도 상통하는 것이다.

단계(丹溪) 주진형과 이천의 경우를 보자. 주진형은 『중용』에서 비롯된 도심(道心)·인심(人心)의 논의를 통하여 상화(相火)의 망동(妄動)을 설명하기는 하나 ‘이(理)’라는 도덕적이며 존재론적인 원리를 설명하는 구절은 찾기가 쉽지 않다. 그는 “대저 청탁이 나누어지기 시작할 때부터 천(天)은 기(氣)를 밖에서 운행하고 수(水)를 끌어당기고, 지(地)는 형(形)으로써 그 가운데에 거하여 수(水)에 떠있는 것이니 이 기(氣)는 곧 천을 이름이다. 무극으로부터 본다면 대기라고 말한다.”³⁵⁾라고 한다. 주진형은 이를 소강절(邵康節)의 예를 들어 설명을 하고, 『내경』 ‘대기(大氣)’의 논거를 가지고 설명하는데 元代의 성리학자 허형(許衡)의 주장과 유사하다. 또한 단계는

천지는 일원(一元)의 기(氣)로 만물을 화생(化生)하나니 ... 만물은 이 일기(一氣)를 함께 하나 사람은 물(物)보다 신령함이 되고 형체·천지와 더불어 참여하여 삼자(三者)가 되니 그것은 기의 바름을 얻어 통하기 때문이다. 그러므로 기가 상승하면 또한 상승하고 기가 떠오르면 또한 떠오르고 기가 하강하면 또한 하강하고 기가 가라앉으면 또한 가라앉는다. 사람과 천지는 동일한 불무이다.³⁶⁾

라고 하여 천지인 삼재(三才)가 하나의 기에 의하여 상통하는 존재임을 밝히고 있다. 단계의 기일원론은 주자의 이기론을 충실히 따른 단계의 스승 허겸에게도 찾아보기 힘들다.³⁷⁾ 비록 단계가 성리학적 입장에서 의학을 수용하였다 하더라도 기질의 변화 양상을 연구하여 거병익수(去病益壽)를 도모하는 의학의 목적에서 만물의 생성을 이해하고자 한 것으로 보인다.

이러한 경향은 이천도 마찬가지이다.³⁸⁾ 이천은 이(理)와 기(氣)를 혼용한 일체라고 표현을 하고 이기합일(理氣合一)적 태극론을 제시한다.³⁹⁾ 그리고 그는 “태극이 처음 나누어져

32) 『魯齋遺書』 권10 「稽古千文」, “太極之前 此道獨立 道生太極”

33) 金承炫, 「元代北許南吳理學思想研究」, 補仁大學 박사논문, 1988, p.54

34) 金承炫, 앞의 논문, p.84

35) 『格致餘論』 「天氣屬金說」, “夫自清濁肇分 天以氣 運於外而攝水 地以形 居中而浮於水者也. 是氣也即 天之謂也. 自其無極者 觀之 故曰天(大)氣”

36) 『格致餘論』 「夏月伏陰在內論」, “天地以一元之氣 化生萬物...萬物同此一氣, 人靈於物, 形與天地參而爲三者, 以其得氣之正而通也. 故氣升亦升, 氣浮亦浮, 氣降亦降, 氣沈亦沈. 人與天地同一藁藁”

37) 劉時覺, 「援儒入醫 相得益彰」, 『中醫文化』, 1998-1(總第57期).

38) 『朱子語類』의 맨 처음 구절을 보면 朱子의 太極과 理氣에 대한 명확한 입장을 볼 수 있다. “理氣問太極不是未有天地之先有箇渾成之物 是天地萬物之理總名否 曰太極只是天地萬物之理 在天地言 則天地中有太極 在萬物言 則萬物中各有太極 未有天地之先 畢竟是先有此理 動而生陽 亦只是理 靜而生陰 亦只是理”(『朱子語類』 권1). 太極은 混成된 物이 아니라 理라고 표현을 한다.

39) 『醫學入門』 卷首 「先天圖說」 참조. 여기에서

음과 양이 된 것이니 대개 음양이란 것은 천지의 도이다. 만물의 강기이고 변화의 부모요 생살(生殺)의 본시(本始)며神明(神明)의 부(府)이다”⁴⁰)라고 하여 태극에서 음양의 상호작용에 의하여 만물의 변화가 가능하다는 주장을 한다.⁴¹) 그러나 이천은 형·기에 의한 사물의 생성을 설명하는 곳에서는 기화론적 설명을 하지만, 「보양설(保養說)」 같은 곳에서는 “이(理)를 위주하면 인욕(人欲)이 소망(消亡)되어 마음이 맑고 신기(神氣)가 기뻐져서 정(靜)을 구하지 않아도 스스로 정(靜)할 것이다.”⁴²)라 하였다. 이는 심(心)에 대한 논의에서 나온 것으로 기화적인 생성론(生成論)을 지향하더라도 심(心)의 보양 내지는 수양의 측면에서는 다른 이해를 한다. 이는 이천이 “의술은 선도(仙道)와 통해서 음공(陰功)을 받은 쌓아야 한다.”⁴³)라고 말한 것처럼 도덕적 수행인 양심(養心)의 부분에서는 다른 의미를 가진다. 단계나 이천의 이러한 태극과 이기에 대한 입장은 의가들의 경전인 『내경』의 입장과 조화를 추구하는 면에서도 유추될 수 있다. 『내경』에서는 황로사상의 기화론을 바탕으로 만물의 생성을 설명하는데, 유의들의 입장도 『내경』의 본의를 충실히 따르고 있기 때문이다. 또 다른 측면에서 보면 이는 원대 성리학의 체용일원

적 성격과도 상통하는 부분이라 할 수 있을 것이다. 체용일원의 측면에서 도기불상리(道器不相離)의 성격을 의학적인 견지에서 표현한 것으로도 생각할 수도 있겠다. 이러한 면은 오징의 학문에서도 유추할 수 있다.

오징은 형이상하(形而上下)의 구분을 인정하기는 하나 양자가 서로 떨어질 수 없는 것으로 말한다. “형이상자는 도이니 태극이 이것이다. 형이하자는 기(器)이니 팔괘(八卦)가 형상(形象)한 물(物)이 이것이다.”⁴⁴)라 말하고, “선유(先儒)가 이르기를 도 또한 기이고, 기 또한 도라고 하니 이는 도기가 비록 형이상하의 구분이 있으나 합하여 하나가 되어 차이가 없으니 처음부터 서로 떨어져 있는 것은 아니다.”⁴⁵)라 하였다. 도기불상리의 원칙에서 황간의 경우처럼 체용일원으로 설명한다. 이는 주자의 이기론에 있어 ‘不相離不相雜’의 원칙 중 불상리(不相離)의 측면으로 강조한 것으로 태극을 허형처럼 별도의 일기(一氣)로 상정하지는 않으나 도(理)로 인정을 하고 음양인 기(氣)와 별도인 물(物)로 인정하지는 않는다. “태극과 이기는 양물(兩物)로 있는 것은 아니다. 다만 이기(理氣)를 주재(主宰)하는 것이 곧 이것이니 별도로 일물이 기 가운데에 있어 주재하는 것은 아니다.”⁴⁶)고 한다. 이는 이(理)를 존숭하는 태도에서 윤리적·도덕적 의식의 초월적 의미만 강조하는 것이 아니라 의학 등의 형질의 변화를 탐구하는 사실학문에도 의미를 부여하는 노력의 일환이다. 즉 ‘의유동도’라는 자신의 입장을 뒷받침해 주는 논거가 될 수 있다. 그러나 오징은 무엇보다도 ‘심(心)’의 역

李挺은 ‘○’를 先天圖라 그려 놓고, 元理·元氣가 혼용되어 있는 상태에서 天·地·人이 생하는 것으로 설명을 한다.

- 40) 『醫學入門』 卷首 「運氣總論」 “太極肇分 而有陰陽 夫陰陽者 天地之道也 萬物之綱紀 變化之父母 生殺之本始 神明之府也”
- 41) 張介賓의 경우도 이와 유사하다. 앞서 논의한 것과 같이 그는 『類經附翼』 등에서 太極을 太虛라고 하기도 하고 理라고 표현을 하기도 한다. 또한 理氣合一적인 太極을 주장하기도 한다. (成昊俊, 『張介賓 太極·陰陽論의 철학적 고찰』 『大韓韓醫學原典學會誌』 13권 2호 참조)
- 42) 『醫學入門』 卷首 「保養說」 “主于理 則人欲消忘 而心清神悅 不求靜而自靜”
- 43) 『醫學入門』 卷首 「醫通仙道 半積陰功”

44) 『易纂言』 「繫辭上」 “有形而上者道也 太極是也 有形而下者器也 八卦所象之物是也”

45) 『吳文正集』 권3 「答田付使第三書」 “先儒云道亦器 器亦道 是道器雖有形而上下之分 然合一無間 未始相離也”

46) 『宋元學案』 권92 「草廬學案」 “太極與此氣非有兩物 只是主宰此氣者便是 非別有一物在氣中而主宰之也”

할을 강조하는데, “나의 몸이 되는 것을 어찌 오장육부(五臟六腑)와 사지백해(四肢百骸)라고 이르겠는가? 신(身)이 신됨은 신에 있는 것이 아니고, 주관하는 것은 심(心)이다. 심이 심됨은 심에 있는 것이 아니고, 그것에 갖추어진 성(性)이다. 성이 성됨은 성에 있는 것이 아니고, 그 근원은 천(天)이다. 천이 천이 된 것은 나에게 있어 신이 되는 바이다. 그러므로 나의 신이 되는 것은 사람에게 있는 것이 아니고 천에 있다.”⁴⁷⁾ 이는 심(心)-성(性)-천(天)이라는 유기적 관계에서 인간 심성의 의미를 찾고자 한 것이다. 심성에 내재된 초월적 의미를 구하지 않고는 그에 대한 올바른 이해가 가능하지 않게 된다. 결국 오징의 학문도 여타의 성리학의 경우와 비슷하게 ‘심’의 문제로 귀결된다. 단계 주진형은 이러한 유학의 심의 문제를 『내경』의 ‘염담허무(恬憺虛無)’와 상통하는 요소로 인정한다. 그는 심화(心火)의 망동(妄動)을 경계하는 글에서 “유자(儒者)가 가르침을 세워 말한 정심(正心)·수심(收心)·양심(養心)은 모두 이 화(火)의 망동(妄動)을 막고자 함이다.”⁴⁸⁾라고 하였다. 단계는 『맹자』의 논의를 통하여 절욕양성(節欲養性)의 성리학적 명제를 의학적 입장으로 전이한 것이다. 아울러 단계는 심화(心火)·신수(腎水)라는 도교의 영역을 인심(人心)·도심(道心)과 천리(天理)·인욕(人欲)의 유학적 과제로 전환하여 의학적 문제를 해결하고자 한 것으로 보인다.

오징과 허형의 상의(尙醫)정신과 성리학(性理學)에 대한 이해는 유의 의학의 사상적 배경이 되었다고 할 수 있다. 이는 시대적·사회적으로 금원대 유의들이 또한 쉽게 습득할 수

있었던 당대(當代)의 학문이었고, 그것을 바탕으로 하여 명청(明清)대의 장계빈이나 장남의 의론(醫論)이 풍성해 질 수 있었던 것으로 보인다. 또한 원대 성리학이 체용일원론을 바탕으로 하여 심학(心學)을 강조한 면은 의학이 단순히 형기의 변화를 좇아 질병을 치료하는 차원에서 벗어나 심신의 수련을 아울러 도모하는 면으로 발전하게 한 것으로 여겨진다.

IV. 儒醫 의학의 특징

금원대 유의의 철학적 기초는 허형이나 오징 등 원대 성리학자들에게서 비롯되었음을 유추해 보았다. 이러한 것을 바탕으로 하여 성리학을 비롯한 유학의 세례를 받은 유의들의 의학적 특징은 무엇인가를 논의해보고자 한다. 유의 중 특히 주목할 만한 인물은 누차 언급한 것처럼 주진형이다. 주진형은 『격치여론(格致餘論)』 등에서 성리학을 의학의 중심으로 이끌어 와 자신의 의론(醫論)을 펼쳤다. 주진형의 성리학적 체계는 스승 허겸으로부터 유래되었을 것이고, 의학은 유완소의 재전(再傳)제자 나지제(羅知悌)에게서 비롯되었다. 그의 의학적 공헌은 성리학적 흐름과 유완소 등 당대의 의론(醫論)을 종합적으로 구성한 데 있다. 그의 의론(醫論)은 ‘양유여음부족(陽有餘陰不足)론’과 ‘상화론(相火論)’ 그리고 ‘양로설(養老說)’ 등으로 대표되는데, 『격치여론』의 전면에서 성리학적 면모는 나타난다. ‘양유여음부족론’은 『이정유서(二程遺書)』에서 “천지 음양의 변화는 곧 두 선마(扇磨)와 같으니 승강(升降)·영휴(盈虧)가 처음부터 쉽이 있지 않으니 양(陽)은 항상 가득차고 음(陰)은 항상 이지러진다.”⁴⁹⁾고 한 논리와 맥이 닿아 있다. 주진형

47) 『宋元學案』 권92 「草廬學案」 “我之所以爲身豈五臟六腑四肢百骸之謂哉 身非身也 其所主者心也 心非心也 其所具者性也 性非性也 其所原者天也 天之所以爲天 我之所以爲身也 然則我之身 非人也天也”

48) 『格致餘論』 「房中補益論」 “儒者立教曰 正心收心養心 皆所以防此火之動於妄也”

49) 『二程遺書』 권2 “天地陰陽之變 便如二扇磨 升降盈虧 初未嘗停息 陽常盈 陰常虧”

은 이를 바탕으로 인체 음양의 균형과 조화를 위하여 자음(滋陰)을 주장한다. 상화론(相火論)은 상화(相火)는 원기(元氣)의 적(賊)이 된다고 하여 상화(相火)의 망동(妄動)을 주자(周子)의 주정(主靜)이나 주자(朱子)의 인심(人心)에 상대한 '도심(道心)'으로 제어하여야 한다고 한다. 아울러 단계는 『국방발휘(局方發揮)』에서 궤양(厥陽)은 인욕(人欲)에서 발생함으로 인심은 항상 도심의 명(命)을 들어야 함을 주장한 것이다. 희(喜)·노(怒)·사(思)·비(悲)·공(恐)으로 대표되는 오지(五志)의 궤양은 곧 상화의 망동(妄動)으로 이어진다고 하는데, 상화(相火)의 망동(妄動)은 정지(情志)의 망동에서 비롯됨을 말한다. 이러한 논의는 음평양비(陰平陽秘)의 음양중화의 논의로 연관되어 지는데, 이는 생리적인 음양(陰陽)의 논의가 심리·윤리적인 논의와 상통하는 구조로 인간을 이해하고 있는 유학의 특징을 보여준 것이다. 이러한 단계의 주장은 유학적 의론(醫論)의 주요한 두 가지 과제를 던져 준 것으로 평가할 수 있다. 즉 하나는 심성(心性)의 수양문제와 음양(陰陽)중화(中和)의 문제이다. 여기서는 음양의 중화문제는 지면관계상 논의로 하고, 유의의 상화(相火)·군화(君火)의 논의를 통하여 유학의 심성수양이나 선악의 문제가 어떻게 전개되는가를 살피고자 한다.

사실 유의의 상화·군화의 논의는 절욕양성(節欲養性)을 지향하는 유학적 심성 구조에서 욕(欲)의 문제를 어떻게 해석하고 그것을 절제하는가에 그 의미가 있을 것이다. 이를 주돈이(周敦頤)이나 주자(朱子)의 설을 빌어 설명하고자 한 이가 주진형이다. 그러나 상화·군화는 『내경』에서도 출현하나 도교의 논의에서 비롯된 것이다. 유완소(劉完素)도 이러한 점을 인정하고 『선경(仙經)』을 인용한다고 하고 심(心)은 군화(君火)이고, 신(腎)은 상화(相火)라고 한 것으로 보인다.⁵⁰⁾ 그러나 금원대 이후 유의의학에서는 군화·상화론을 유학적 심성

의 구조로 파악하는 특징이 있다. 이고(李杲)에 의하면 군화는 인화(人火)로 상화는 천화(天火)로 하고 상화는 항상 동하는 요소이며 군화(君火)의 명(命)을 받는 것으로 되어 있다. 여기에서 명(命)을 품부받아 동한다고 하였는데, 이는 천명(天命)을 대행하는 것은 군화가 아니라 상화라는 것이다. 이를 풀어보면 군명인 광명과 화(火)를 상(相)들이 받을 때에 나타나는 화(火)가 상화이므로 군화는 체가 되고 상화는 용이 된다. 상화는 군화 외에 어느 특정한 부위에 있는 화(火)가 아니라 심화(心火)의 활동이 더욱 분명히 드러나도록 도와주는 모든 것이 상화인 것이다.⁵¹⁾ 인화(人火)는 성명(性命)을 주관하는 요소이고, 천화(天火)는 자연의 음양변화를 뜻하는 것으로 일반적인 의미의 천·인과는 차이가 있다.

이를 바탕으로 한 주진형은

심(心)은 군화이다. 물(物)에 감응되면 쉽게 동(動)하고 심이 동하면 상화 또한 동하고 동하면 정(精)이 저절로 나온다. 상화(相火)가 흡연히 일어나면 비록 교회하지 않더라도 흘러서 소설(疎泄)된다. 성인(聖人)이 사람을 가르치기를 수심(收心)·양심(養心)으로 한 까닭이니 그 뜻이 깊다.⁵²⁾

고 하였다. 여기에서 보면 정액이 흘러나오는 망동(妄動)을 일으키는 것은 군화가 아님을 알 수 있다. 상화는 독립적인 요소가 아니라 군화로 인하여 활동하는 존재이다. 즉 군화가 생리적인 화라고 한다면 상화는 중절(中節)치

50) 『素問病機氣宜保命集』 「病機論」

51) 黃元德·金重漢, 「君火·相火와 命門의 聯關性에 關한 研究」 『大韓原典醫學史學會誌』 8권

52) 『格致餘論』 「陽有餘陰不足論」 “心君火也 爲物所感 則易動心 動則相火亦動 動則精自走相火 翕然而起 雖不交會亦暗流而疎泄矣 所以聖人只是教人收心養心 其旨深矣”

못하면 병리적인 화가 된다는 것이다. 이는 『격치여론』 「상화론(相火論)」의 주된 내용이기도 하다. 주진형은 『상화론』에서 주돈이의 『태극도설』을 인용하여 군화·상화의 논의를 정리한다.

상화란 쉽게 일어나니 오성궐양지화(五性厥陽之火)가 서로 선동하면 망동한다. 화가 망령된 것에서 일어나면 변화를 예측할 수 없고 언제나 없을 때가 없어서 진음(眞陰)을 말라버리게 한다. 음이 허해지면 병이 나고 음이 끊어지면 죽는다.⁵³⁾

이 구절에서 보면 오성(五性) 궐양(厥陽)의 화가 서로 선동하면 망동한다고 하였는데, 이를 『상화론』에서는 오화(五火)라고 표현을 하며 주돈이의 『태극도설』을 인용하여 설명을 한다. “주자(周子)가 신(神)에서 지각(知覺)이 발하는데, 오성이 감물하여 만사가 나온다고 하였는데, 지각이 있는 연후에 오자의 성이 물에 감응하는 바가 되어 능히 동하지 않음이 없으니 동이라 한 것은 곧 내경의 오화이다.”⁵⁴⁾고 하였다. ‘五性感物(動)’은 어떠한 뜻인가? 주자는 “기품이 없다면 성은 곧 의탁하여 탈 바가 없다. 기가 탁한 것을 품부받은 자는 성이 곧 탁기 안에 있다.”⁵⁵⁾라고 하였는데, 성인 이(理)는 기품을 통하여 발현됨을 말한 것으로 보인다. 이는 오성(仁義禮智信)이 오장에

배속되어 물과 접한다고 한 것이다. 오성이 오장이라는 기질을 통하여 용사하는데, 오성이 항성(亢盛)된 양기(陽氣)가 되면 음양(陰陽)이 실조(失調)함으로 이어지고 병리적인 화가 됨을 설명한 것이다.

주돈이의 주정(主靜)의 설을 빌어 화의 망동(妄動)을 그치고자 한 것을 보면 주정(主靜)이나 명자의 수심(收心)·양심(養心)을 인용한 것은 모두 심성(心性)의 본연함을 구하고자 한 것으로 보인다. 주진형은 또한 “상화(相火)는 원기(元氣)의 적(賊)이다. 주자(周子)는 또 ‘성인은 중정인의(中正仁義)로써 정(定)하여 주정(主靜)한다.’고 하였고, 주자(朱子)는 ‘반드시 도심으로 하여금 항상 일신의 주인이 되게 하여 인심이 매번 명을 들어야 한다.’고 하였는데, 이는 화에 잘 처한 것이다.”⁵⁶⁾고 하였다. 이는 음정이 부족하면 인간 생명의 활동이 위축되니 그 음정을 자양하여야 한다는 뜻인데, 이는 절욕양성(節欲養性)의 논의로 이어진다. 군화를 성명지정(性命之正)에 근원한 도심에 배속을 하고 상화를 형기지사(形氣之私)에서 말미암은 인심에 배속을 한 것으로 보인다. 이는 아울러 정(精)이라는 정액(精液)의 누설(漏泄)을 설명한 상화(相火)의 망동(妄動)이 있으나 오성궐양의 화라는 것은 칠정(七情)이나 오지(五志) 등의 정지(情志)의 부중절을 군화에 의하여 조절되어야 함을 말한 것으로 보인다.

결국 주진형의 군화·상화론은 유학의 심성론을 의학적으로 전개한 것으로 보이는데, 이는 이천을 비롯한 명대(明代)의 의가들에게는 물론 『동의보감(東醫寶鑑)』에도 지대한 영향을 미친 것으로 평가된다. 이러한 군화·상화론을 청대 장남은 더욱 확고하게 정리한다. 군화는 태극의 이치와 같은 심의 주재(主宰)와 같은

53) 『格致餘論』 「相火論」 “相火易起 五性厥陽之火 相扇 則妄動矣 火起於妄 變化莫測 無時不有 煎熬眞陰 陰虛則病 陰絕則死”

54) 『格致餘論』 「相火論」 “周子曰 神發知矣 五性感物而萬事出 有知之後 五者之性 爲物所感 不能不動 謂之動者 卽內經五火也”(『太極圖說』의 원문에는 “神發知矣 五性感動而善惡分 萬事出矣”라고 나오는데, 『格致餘論』에서는 動을 物로 바꾸고 善惡分은 생략하였다.)

55) 『朱子語類』 권94 “無氣稟 性便無所寄搭了 粟得氣濁者 性便在濁氣之中”

56) 『格致餘論』 「相火論」 “相火 元氣之賊 周子又曰 聖人 定之以中正仁義 而主靜 朱子曰 必使道心 常爲一身之主 而人心 每聽命焉 此善處乎火者”

것이고, 상화는 군화의 명을 받아 직접적으로 용사하는 존재로 군화를 체라고 한다면 상화는 용의 입장으로 설명한다. 장남은 “만약 심신(心神)이 편안하고 고요하다면 상화(相火)가 명령을 받들어 망동하지 못하고 기혈이 안화(安和)하여 질환이 없을 것이다. 이런 까닭에 군화는 체(體)가 되고 상화(相火)는 용이 되어 체와 용이 비록 둘로 나누어졌더라도 그 원천을 궁구하면 실은 하나의 화일 따름이다.”⁵⁷⁾라고 하였다.

그러나 한편으로는 의학의 군화·상화의 논의가 역설적으로 유학의 심체(心體)에 대한 논의를 더욱 풍부하게 한 역할도 있다. 이는 주로 양명학적 성향을 지닌 학자들에게 나타난다. 명대의 담약수(湛若水, 1466-1560)나 조선의 양명학자 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗)에게서도 확인할 수가 있다. 하곡은 심을 이해하기를

일단의 생기(生氣)의 원(元)과 일점의 영소한 정(精)은 그 하나의 생리(生理)인데, 방촌(마음)에 구멍을 뚫어 집을 짓고 중극(中極)에서 둥글게 뭉친 것이니 그 뿌리를 막은 것은 신(腎)에 있고, 꽃을 피운 것은 얼굴에 있으며 그것이 확충되면 곧 한 몸에 가득하게 되고 천지에 가득할 것이다.⁵⁸⁾

라고 하였다. 생기와 정을 합하여 ‘생리’가 된다고 하였고 몸에 가득 차 있으면서 흘러다녀 생명의 조리가 되는데 이것을 ‘생리’라고 하였다.⁵⁹⁾ 그리고 「도원(道原)」에서 하곡은 도

덕의 문제를 생리·병리의 문제와 결부하여 서술하고 있다. 그는 순선한 이(理)의 본체는 변동되는 것이 아니나 포막(包膜)에 의하여 기질과 물욕(物欲)이 참된 것을 가리고 그 근원을 어지럽게 한다고 한다.⁶⁰⁾ 이어 그는 기질과 욕망의 문제를 악이 발생하는 가능태로 보는 관점에서 심포(心包)와 기막(氣膜)을 상화(相火)에 배속을 시키고 순선(純善)하고 적연부동(寂然不動)한 이(理)의 체를 소음군위(少陰君位)에 두는 것으로 도덕적 심성의 문제를 신체의 생리의 문제와 동일시한 면이 있다. 또한 하곡은 혈기(血氣) 가운데에서 의리의 기는 분리되기 어려운 것이며⁶¹⁾ 『주역(周易)』의 ‘생생불식(生生不息)’도 혈기와 양지(良知)인 인(仁)을 아울러 말하는 것으로 판단한다.⁶²⁾

V. 결 론

필자는 이상에서 원대를 중심으로 한 유학의 상의학풍에서 출발한 의유동도론과 유의의 형성과정을 살펴보았다. 그리고 유의들의 형성과정에서 영향을 받았을 것이라 여겨지는 원대 성리학의 특색을 분석하기도 하였고, 유의 의학의 특징을 주진형을 중심으로 유학의 심성론으로 연관지어 설명하기도 하였다.

의학과 유학이 하나의 도임을 말하는 의유동도라는 기본적인 관점에서 유학이 의학윤리나 의학 이론에 끼친 영향은 도가·도교가 의학에 가져다 준 영향에 못지 않았음을 알 수 있었다. 주로 도가·도교가 기화론을 근거로 하여 인신(人身)의 형기변화에 초점을 두고 의론(醫論)의 이론적 기초가 되었다면, 유학(儒學)은 심성(心性)의 수양(修養)을 도모하는 과

57) 『醫門棒喝』 「六氣陰陽論」 “若心神恬靜 則相火奉命而不妄動 氣血安和無患 是故君火爲體 相火爲用 體用雖異 究其源實則一火而已”

58) 『霞谷集』 「存言」 上, 一點生理說 “一團生氣之元 一點靈昭之精 其一箇生理者 宅窟於方寸 團圓於中極 其植根在腎 開華在面 而其充即滿於一身 彌乎天地”

59) 정인재, 「하곡 정제두의 양지생리설」, 『생명과 더불어 철학하기』, 철학과 현실사, 2000

60) 『霞谷集』 「存言」 上 道原, 참조

61) 『霞谷集』 「存言」 中, 天命性氣 참조

62) 앞의 책, 良知性體說 참조

정에서 수용된 면이 많다. 그러나 유학(儒學)과 도교(道敎) 두 가지는 심신(心身)의 조화 내지는 『중용』의 치중화의 차원에서 보면 동정을 일관하는 차원에서 두 사상이 회통할 수 있는 여지를 지니게 된다. 이를 구체적으로 언급하고 논의한 이가 청대 장남이나 명대 장개빈이라 할 수 있다. 즉 음양의 변화라는 측면에서 의학과 도교 그리고 유학이 각각 역할을 분담하고 있는 형상으로 역학(易學)의 면에서 보면 유·도·의(儒·道·醫)를 일원적으로 이해할 수 있는 논거가 생기는 것이다. 그 가운데 유학은 의학이 인간의 성정(性情)의 중화(中和)를 추구하는 인간학으로서의 의미를 가지게 한다. 또한 이러한 의학의 전통은 우리나라에서도 『동의보감』이나 『동의수세보원』을 통하여서도 확인할 수 있는 부분이다.

KYOBŌ
교보문고