

碩士學位論文

장남(章楠) 의역학(醫易學)의 생명사상에 관한
연구

大田大學校 韓醫科大學 原典學教室

成昊俊·尹暢烈

A study on the thought of ZhangNan(章楠)'s 'Yi-Yi
Study(醫易學)'

Dept. of Oriental Medical Classics of College of Oriental Medicine, Daejeon University.
Sung HoJun·Yoon ChangYeul

This study analyzes a medicine and iching-study(易學) and vital meaning through a medical science ruler called ZhangNan(章楠) of Qing-Dynasty(清代), but has a purpose. First of all, the writer judges that the ZhangNan's medicine did not get out of a tradition of a Rui-Yi(儒醫, Confucian medicine) medicine greatly. He considered philosophy character of Rui-Yi formed after Jin-Yuan Dynsty(金元代) a purpose of own medicine. A way he kept the human life in order to realize a large meaning of Confucianism, and to stop a disease was necessary and spoke necessity of a medicine for this. Though a medicine is small, but becomes necessary thing in order to realize Confucianism whether a medicine and Confucianism are the only each other. The ZhangNan presented Zhi-zhong-he(致中和) with a way as soon as it is a purpose of a medicine, but ZhangNan is opening the point that Xing(性) was given 'Taiji(太極)' to. If Neo-Confucianism named 'Taiji(太極)-xing(性)-li(理)' is general, but ZhangNan is introducing the Taiji with Chi(氣). ZhangNan introduces the Taiji(太極) with one Chi(氣) and is reading thing with another Zhu-zai(主宰) except Taiji, but cannot but recognize this with one in characteristics of a medicine ruler. A disregard is the inferior results, and this can do entrance of the Huang-di-nei-jing(黃帝內經) which put a base with Han-Dynasty(漢代) iching-study(易學) and this too. It is made concrete 'Zangfu(藏府)-Taiji', and he is considering 'Dan-tian(丹田)-Taiji' in a discussion about the Great Absolute to be physical too more. Also, Taiji' is describing a point of contact that a spirit and the body meet with.

key words : ZhangNan(章楠), Taiji(太極), Zhi-zhong-he(致中和), Chi(氣).

제1장 서론

1. 기존 연구의 검토

본 연구는 청대(清代)의 의학자인 장남(章楠)의 의역학(醫易學)을 기반으로 하여 그의 생명사상을 연구하는데 목적이 있다. 장남은 금원대(金元代) 유의(儒醫)의 전통을 충실히 계승한 의학자이다. 그러나 장남에 대한 중국이나 한국의 연구 성과에 대해 살펴보면, 그에 대한 연구가 거의 이루어지지 않았음을 알 수 있다. 중국에서는 의학과 역학의 전반에 대한 학제적 논의가 철학 전공자나 의학전공자들 사이에서 이루어지고는 있으나, 장남에 대한 본격적인 연구 성과물은 거의 찾을 수 없다. 다만 각 저술에서 소략하게 언급된 정도에 불과하다.

한편 한국에서는 한의학자 김규열(金圭烈)교수의 「장남(章楠)의 의역사상(醫易思想)에 관한 연구」(1995년 경희대)라는 박사학위 논문이 있다. 그러나 이 논문은 역주(譯註)가 60%정도를 차지하고 있어 장남에 대한 이론 분석은 부족한 편이다. 그럼에도 불구하고 장남의 의역사상에 대한 본격적 연구로서 가치가 있으며 학문적 단서를 제공하는 중요한 연구 성과라 생각한다. 그 이외 김교수외 의하여 「대한한의학회지」에 실린 장남의 논문이 2편이 있으나 박사논문의 내용과 큰 차이가 없다.³⁾

장남에 대한 연구가 미진한 것은 크게 두 가지 이유라 생각한다. 첫째는 아직 장남의 의학과 역학을 통한 생명이해의 지평이 넓어지지 않았다는 점이다. 그러나 이 부분에 대한 논의는 앞으로 진척될 여지는 있다. 이미 김규열(金圭烈)교수의 역주(譯註)가 있고, 소강출판사에서 1997년에 발간한 김중환·김달호 두 교수의 공동 역주

(譯註)가 있어 앞으로의 연구가 의역학의 차원에서 활발해 질 수 있으리라 생각한다. 또 하나의 이유는 지금까지의 의학과 역학을 중심으로 한 생명에 대한 연구가 상수학(象數學)에 다소 치중되어 있다는 점이다. 의역학의 상수학적 경향은 형기(形氣)의 변화를 우선시하는 의학의 특성이라고 할 수 있다. 의학의 상수학적 전통은 현대 중국의 연구 성과물에도 그대로 반영되어 있다. 중국에서의 연구는 철학 전공자들에 의하여 주도되고 있는데, 대표적인 이가 劉長林·張其成이다. 劉長林은 「內經的哲學和中醫學的方法」(科學出版社, 1980), 「中國系統思维」(中國社會科學出版社, 1997), 滕守堯와 공저인 「易學與養生」(沈陽出版社, 1997) 등의 저술이 있는데, 대부분 도교의 상수역학적 원리에 의하여 음양소식(陰陽消息)에 바탕한 폐기(卦氣)의 변화를 서술하는 경향이 있다. 또한 張其成도 「東方生命花園」 등의 저술을 통하여 역학과 의학의 회통적 연구를 하고 있는데, 劉長林과 같이 상수학의 전통을 잇고 있다. 이는 물론 『내경』의 운기론(運氣論)을 설명하는 차원에서 이루어지는 폐기(卦氣) 운용이라는 타당성을 지닌다. 즉 천인(天人) 일기(一氣)의 소식(消息)에 의하여 인간의 생명활동과 천지자연의 활동은 상호 동적인 상응을 하는 것으로 판단한다.

상수학이란 단물변화의 원리 속에서 상(象) 자체가 나타나는 수(數)의 분합(分合) 작용을 증명하는 원리라고 할 수 있다. 상수학은 하도(河圖)와 낙서(洛書)에서 비롯된 것으로 수는 곧 상의 내용을 표현 내지 설명하는 것으로 상이 체(體)가 되고 수가 용(用)이 된다. 상수학의 논리는 천인상응 내지는 천인합일의 관점에서 의학의 형성 원리로 융화되었다. 의학은 역학의 우주·자연관과 인간관을 중심으로 하여 이루어진 세계관을 충실히 자신의 부분으로 수용하면서 발전을 하였다. 이러한 상수역학(象數易學)적 생명이해도 물론 역학의 중요한 부분이기도 하지만, 금원대(金元代) 이후 유의(儒醫)라 불리는 의학자들은 송원대(宋元代)의 의리역(義理易)적인 측면도 의학에 투영하기 시작하였다. '태극(太極)-리(理)'를 신체

3) 「대한한의학회지」에 실린 홍원식·김규열의 논문은 「장남의 (章楠) 의문봉간(醫門樞關) 육기음양론(六氣陰陽論) 역주」(1991년 제5권)와 「장남 의문봉간(醫門樞關)의 태극오행발휘(太極五行發揮)·인신음양체용론(人身陰陽體用論)역주」(1992년 제6권)이다.

의 어느 부위에 배당시키는 가하는 문제와 장개빈과 장남의 경우에서 본 것처럼 성명(性命)의 본원(本源)을 구하는 문제에까지 이르게 된다. 장남에 와서는 격치성정(格致誠正)의 『대학』의 8 조목의 논의와 『중용』의 성(誠)에 대한 논의를 수용하며 성(性)에 대한 성리학적 이해를 고수를 한다. 이전 금원사대가(金元四大家)나 명대(明代)의 의학자 이천(李樾) 등에서는 단편적으로 보이는 심성에 대한 논의가 장남에 와서는 성리학의 본령으로 회귀하고 있음을 볼 수 있다. 장남이 괘기(卦氣)의 변화를 쫓는 상수학의 전통만이 아니라 역리(易理)의 의리(義理)적 이해도 의역학의 주요한 부분이 될 수 있음을 확인시켜 준 것이다. 이러한 논의는 명대(明代)의 왕문록(王文錄)의 『의선(醫先)』의 경우에서도 편린이 보이고, 조선시대 『동의보감』이나 조탁(曹倬)의 『이양편(二養篇)』 등에서도 확인할 수 있다. 이는 양심(養心)과 양기(養氣)가 둘이 아닌 하나라는 일원적(一元的) 이해에서 의리역과 상수역은 하나의 원리 속에서 논의될 수 있는 것이다. 또한 주자(朱子)의 4전 제자인 허겸(許謙)의 성리학을 전수받은 주진형(朱震亨) 등에서 나타나는 절욕양성(節欲養性)의 의미를 천리를 보존하고 인욕(人欲)을 제거하려는 유학 수양론(修養論)의 전통으로 이해하고 장부의 정지(情志)를 조절하는 것으로 이해하는 입장도 이와 같은 맥락이다.

이러한 측면에서 서술된 중국의 연구 성과가 徐儀明의 『性理與岐黃』(北京, 中國社會科學出版社, 1997)과 薛公沈의 『論醫中儒道佛』(中醫古籍出版社, 1999) 등이다. 徐儀明의 저서는 다소 의학적 전거(典據)가 『황제내경』에 치우친 면이 있으나, 이정(二程)이나 주자(朱子)의 성리학을 의학적 입장에서 이해하려고 한 면이 돋보이는 저술이다. 또한 薛公沈이 편집한 논문집인 『論醫中儒道佛』은 유학·도교·불교의 의학적 전개를 서술하고 있다. 결론인 총론(綜論)에서 의학은 유학과 도교가 공동으로 관심을 가지는 것으로 상보(相補)적인 관계를 맺고 있다고 하였는데, 도교는 정기(精氣)와 음양기화(陰陽氣化)의 측면에서 공

헌이 있고, 유학은 인식론·방법론 및 윤리관의 측면에서 의학과 일치되는 면이 있다고 하였다.

한국에서의 의학과 역학에 대한 학제적 연구는 중국에 비하여 다수 뒤쳐져 있었는데, 1995년 한의학자들과 철학자들이 공동으로 양력(楊力)의 『周易與中醫學』을 번역 출판하면서 의역학에 대한 관심은 증대되었다고 할 수 있다. 물론 이전에도 홍원식(洪元植)교수, 박찬국(朴贊國)교수, 윤창렬(尹暢烈)교수 등에 의하여 연구가 활발하게 이루어진 면이 있다. 그러나 연구하는 학자가 소수에 불과하고 학계의 관심이 그다지 크지 않았던 것으로 보인다. 그러한 의미에서 본 연구는 또 다른 의의를 가진다.

2. 연구의 의의와 범위

중국이나 한국 등 동아시아에서 의학의 발전은 철학사의 전개와 그 흐름을 함께 하여 왔다. 한당(漢唐)시기 도교(道敎)·불교(佛敎)가 성행하였을 때에는 도교의학이나 불교의학이 성행하였고, 송원대(宋元代) 이후 유학이 성리학으로 발전하였을 때에는 유(儒醫)라는 이름 하에서 성리학의 의학의 체계를 세운다. 그러나 다른 면에서 보면 의학은 태생적으로 인신(人身)의 기질(氣質) 변화의 양상을 쫓는 학문이므로 음양소식(陰陽消息)을 근간으로 하는 역학의 상수학(象數學)적 전통이 자리한다. 송원대 이후의 의학에서는 도덕적 생명론을 추구한 유학의 영향으로 장부생리(臟腑生理) 중 심(心)을 중시하는 방향으로 자리하는데, 그 심(心)은 단순히 물리적 차원에서 논의되는 것만이 아니라 성정(性情)을 통섭(統攝)하는 도덕적 심으로 이해되는 측면으로도 전개된다. 이는 생명의 문제를 형기(形氣)적 측면이 아니라 도덕적·문화적 차원에서 논의하는 유학의 신채관에 그 연원이 있다. 이러한 형기(形氣)적 생명과 도덕적·문화적 생명을 회통하여 설명하는 구조는 의학적 측면에서 역학을 필요로 한다.

그러므로 명대(明代)의 장개빈(張介賓)은 손사막(孫思邈)의 말을 인용하여 “역(易)을 알지 못하면 태의(太醫)라고 말할 수 없다”고 하여 의학

의 역학적인 의미를 말하고 있는데, 의론(醫論)과 역리(易理)는 상호 나선형으로 얽혀 하나의 이론을 형성하며 왔던 것으로 보인다. 역학은 사상사적 풍토와 유기적인 관계를 맺으면서 의학의 발전을 도모하여 왔는데, 통합학문적 시각에서 자연과 인간생명에 대한 유기적인 관계를 서술하고자 하였던 것으로 보인다. 주역(周易)의 '원취저물(遠取諸物)'과 '근취저신(近取諸身)'의 관점에서 보면 '근취저신'은 의학에서 취하고 '원취저물'은 역학에서 취하여 하나의 원리로 구성하고자 하는 논리로 보인다. 이러한 논의는 결국 자연과 인간생명이 하나의 구성 원리를 가지고 이루어진 것으로 인정하고 천인합일이나 천인상응이라는 동양적 전통을 음양이라는 논거를 가지고 해석하려고 하였던 노력으로 인정할 수 있다. 또한 인문주의와 자연주의적 학문의 통합을 통하여 하나의 쉰—적인 체계로 이해하려고 하였던 것이다. 아울러 역학(易學)이 음양(陰陽)을 매개로 도교(道敎)와 유학(儒學)을 서로 이어주는 접점이 되고 있음도 유념할 필요가 있다.

일반적으로 의학의 철학적 배경 및 성격을 논의하고자 한다면 의도동원(醫道同源)과 의유동도(醫儒同道)라는 표현을 접할 수 있다. '의도동원'이라는 말은 의학과 도가(道家)·도교(道敎)가 동일한 근원에서 출발하였음을 밝히는 것이고, '의유동도'는 의학과 유학이 지향하는 목표가 동일한 것임을 제시한 것이다. 이는 의학사(醫學史)의 전개와 도가도교 및 유학이라는 철학적 사유가 상호 교유하면서 문화적·사상적 전통을 형성해 왔는데, 인간 성명(性命)의 문제와 자연 천도(天道)의 문제를 관념적인 경지에서만 논의하였음이 아니라 형질(形質)의 변화라는 실제적 측면에서도 논의되었음을 명시적으로 보여주는 대목이다.

조원찬화(助元贊化)·기사회생(起死回生)이라는 의학의 이상은 도가도교의 양생론(養生論)과 맥이 닿아 있다. 도가도교 양생론의 이론적 근거이자 황로사상(黃老思想)의 특징인 기(氣)와 음양오행(陰陽五行), 형신합일(形神合一)과 천인상응

(天人相應) 등의 논의는 의학의 학문적 기원인 『황제내경(黃帝內經)』을 통하여 고스란히 의학에 전이(轉移)되었다. 『황제내경』의 주석을 통하여 발전을 거듭해온 의학은 유학이 의학에 결정적 영향을 준 금원대(金元代) 이후에도 도가·도교의 의학적 전개는 그 의미가 반감되지 않았다고 할 수 있다. 또한 후한(後漢) 이래로 『태평경』이나 『주역참동계(周易參同契)』 등의 도교의 단학(丹學)적 전통과 의학은 상호 회통하며 발전하였다. 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 『천금방(千金方)』 등 수당(隋唐)시기의 의학의 발전에 도가도교의 음양소식(陰陽消息)에 의한 천자·인간의 상수학(象數學)적인 이해나 맹희(孟喜)·경방(京房)의 납갑(納甲) 등은 의학의 생명론에 지대한 공헌을 한 것으로 보인다. 이러한 경향은 오대(五代)의 『종려전도록(鍾呂傳道錄)』등을 통하여 금원대 의학의 심화(心火)·신수(腎水)라는 장부생리(臟腑生理)의 측면으로 연관되어지고, 『황제내경』의 정기신(精氣神)의 논의를 풍부하게 하는 기초가 되었다. 아울러 자오류주(子午流注)나 오운육기(五運六氣)의 전개를 통해서도 상수학적 전통은 고스란히 의학의 체계 안에 수용되었다.

그러나 의학의 의미는 단순히 익수연년(益壽延年)을 쫓는 도교적 상수학에 있는 것이 아니다. '의유동도'를 기치로 내세운 금원대 이후의 유의(儒醫) 의학의 성명론(性命論)에서도 본질적 의미를 찾을 수 있다. 원대(元代) 성리학자 오징(吳澄)은 의학과 유학의 관계에 대해 말하기를 "의와 유(儒)는 하나의 도(道)이다. 유학은 인(仁)으로써 천하의 백성을 구제하니 의학의 제주도 유독 사람을 구제하는 인(仁)이 아니겠는가?"라고 하였다. '인(仁)의 실천'이라는 측면에서 보면 유학과 하나의 도(道)임을 말하고 있다. 이러한 논의는 인민애물(仁民愛物)의 실현이라는 치중화(致中和)의 방편으로 의학이 유용한 것임을 알려준다. 조선의 『동의보감』의 서문에서도 언급될 만큼 의학의 의미는 유학의 이상을 실현하는

수단으로 활용되었고, 유학의 성명(性命)의 논의가 의학의 생리적 구조로 전이되어 서술되는 특징을 가지게 된 것이다.

오징을 비롯한 원대(元代)의 상의학풍(尙醫學風)에 강한 영향을 받은 유의(儒醫)들은 금원대 이후 성행하였는데, 그들은 의덕(醫德)의 실현이라는 윤리적 실천면에서만 아니라 유학의 논의의 의론(醫論)의 중심을 이끌었는데, 유완소(劉完素)·장종정(張從正)·이교(李杲)·주진형(朱震亨) 등이 대표적인 인물이다. 유완소는 “역의 가르침은 오행·팔괘를 체득함에 있고, 유학의 가르침은 삼강(三綱)·오상(五常)에 있고, 의학의 가르침은 오운육기에 요체가 있으니 그 문호는 셋이나 그 도는 하나이다.”고 하였고, 장종정의 『유문사친(儒門事親)』 「서」에서는 “대개 의가(醫家)의 심오한 뜻은 유학이 아니면 밝힐 수가 없다.”고 하였다. 그리고 주진형은 “소문(素問)은 도를 실은 책이다. … 우리 유자(儒者)가 아니면 읽을 수 없다.”고 한 것처럼 그들 醫學의 뿌리가 儒學이라는 점을 분명히 한다. 유의들은 유학 특히 성리학의 중요한 흐름을 의학에 접목을 시키는데, 그들은 유가 정전에 능통하여 『중용』의 ‘중화(中和)’를 가지고 의학의 이론을 정립하고자 하였고, ‘인술(仁術)’이라는 측면에서 ‘양로(養老)’의 문제를 논의하기도 한다. 아울러 ‘태극’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.

그러나 유의라고 불리는 인물들에게서도 기하론적 경향은 상쇄되지 않고, 그들이 중시한 장부생리를 논하는데 필요한 도구로 적절하게 활용하고 있다. 유의들의 이러한 태도는 의학의 태생적 특징인 ‘의도동원(醫道同源)’이 ‘의유동도(醫儒同道)’라는 자신들의 이념적 지향과 상치되지 않음을 보여주었고, 상수학과 의리학이 역학에서 하나로 귀결되고 일원적(一元的) 구성에서 논의되고 있다. 이는 『주역(周易)』에서 논의되는 각정성명(各正性命)과 보합대화(保合大和)라는 중화(中和)

의 양 측면을 의학적 견지에서 아울러 논의하고자 한 곳에서 찾을 수 있다. 그러므로 명대의 이천(李梴)은 『의학입문(醫學入門)』에서 “대개 의학은 유학에서 나왔다. 책을 읽고 이치를 밝히지 않으면 마침내 용렬하고 속되며 혼미해져 변화에 소통(疏通)할 수 없다.”고 한 듯하다.

본 연구는 이러한 관점에서 출발한다. 금원대(金元代) 이후 명청(明清)을 거치면서 보다 정제(整齊)되고 완숙된 의미의 유의(儒醫)가 출현하는데, 대표적인 이가 명대의 장개빈·서대춘(徐大椿)과 청대(清代)의 당종해(唐宗海)·장남(章楠) 등이다. 장남(章楠)의 의론(醫論)은 역학(易學)을 단순히 심화(心火)·신수(腎水)나 수화기계(水火既濟) 등 괘상(卦象)의 분석을 의학적으로 이해하는 데만 그치지 않았다. 장남의 의학은 도덕(道德) 성명(性命)의 바름을 추구하고, 천도(天道)와 성명(性命)이 성(誠)으로 일관되는 의리학(義理學)적인 측면에서 논의되어야 한다는 점을 ‘장남’은 주돈이(周敦頤)와 주자(朱子), 그리고 『대학』, 『중용』의 인용을 통하여 분명히 하고 있기 때문이다. ‘장남’은 -생물 연대가 확실치 않으나- 대략 청대(清代) 건륭(乾隆) 시절에 출생하여 도광(道光) 15년(1835년) 이후까지 생존하였던 의학자로 자(字)는 허곡(虛谷)이다. 그는 주돈이(周敦頤)나 주자(朱子) 등의 성리학을 수용하여 본지로 삼고, 중화(中和)의 논의를 통하여 의학과 역학을 계통적으로 이해한 특징이 있다. 생리적 생명 구조와 도덕적 성정(性情)의 구조가 둘이 아닌 하나의 체계 속에서 논의되고 있고, 음양의 중화를 통하여 의학적·철학적 이상을 구현하려고 하였다.

이러한 논의는 음양대대(陰陽對待)라는 역리(易理)의 기본 구조를 장남은 『대학(大學)』의 격물치지(格物致知)·성의정심(誠意正心)의 논의를 통하여 심성(心性) 구조에서 수용하고 있으며 심화(心火)·신수(腎水)로 대변되는 생리적 구조와는 어떻게 회통되고 있는가를 고찰함으로써 ‘생명’의 의미를 찾고자 하였다. 장남의 의학은 역학을 통한 의·도·유(醫道儒)의 회통적 구조를 지니는데, 이는

단위 학문별로 분절적으로 이루어지는 현대 동양학의 학문적 지향을 반본(返本)시켜 동양적 세계관의 본질을 규명하는데 도움이 되리라 생각한다. 아울러 심성적 구조가 생리적 변화로 전이(轉移)되고 생리적 변화가 심리적인 양상으로 전개되는 의미를 서술함으로 심리·생리의 일원적 이해를 도모하고 나아가 천인상응이라는 동양적 세계관의 의미를 인간 생명의 전일(全一)적인 이해를 통해 드러내고자 하는데 또 다른 연구의 목적이 있다.

장남은 금원대(金元代) 이후의 유의 중에서도 독특하게 유학의 논의를 직접적으로 다수 인용하여 자신의 의론(醫論)을 전개한 특징이 있다. 이는 장남의 저서 『의문봉갈(醫門棒喝)』을 통해서도 확인된다. 『의문봉갈』의 전진원(田晉元) 서(序)에 의하면 장남은 유(儒)·불(佛)·의(醫) 세 가지의 이치에 관통하였는데, 의(醫)에 더욱 정통했다고 한다. 그리고 의학에만 밝은 것이 아니라 역(易)과 천문(天文)·역률(歷律)에도 밝아서 백가(百家)를 관통하였다고 하였는데, 장남의 학문 중심은 유학에 있다. 『의문봉갈』은 장남의 의학 및 세계관을 탐구하는데 필수적인 책일 뿐 아니라 청대 의학의 생명사상을 분석하는데 더할 나위 없이 좋은 자료이다.

『의문봉갈』은 1825년에 간행되었는데, 총 3집으로 구성되어 있다. 『의문봉갈 초집(初集)』·『의문봉갈 이집(二集)』·『의문봉갈 삼집(三集)』이 그것이다. 서울 '도서출판 정담'에서 영인한 왕맹영(王孟英)의 『증비평점(增批評點) 의문봉갈』 상·하권이 있는데, 본 연구에서는 이를 저본(底本)으로 하고자 한다. 상권에는 『초집』과 『이집』 일부가 들어 있고, 하권에는 『이집』의 나머지가 들어 있다. 그 중에서 연구의 주제와 상통하고 생명사상과의 연관성 속에서 논의될 수 있는 부분은 대강 다음과 같은 글들이다.

「육기음양론(六氣陰陽論)」 및 「부답문(附答問)」, 「태극오행발휘(太極五行發揮)」, 「인신음양체용론(人身陰陽體用論)」, 「소문변의(素問辨疑)」,

「논경악서(論景岳書)」, 「논역리(論易理)」, 「평심론(平心論)」, 「의칭소도(醫稱小道)」, 「성설(性說)」, 「의본어역론(醫本於易論)」

본 연구에서 다루고자 하는 장남을 중심으로 한 청대 의학의 역학과 생명사상에 대한 연구는 크게 세 부분으로 나누어 진행될 예정이다. 첫째 『의문봉갈』을 통하여 장남의 의학관과 사상적 배경을 살펴보고자 한다. 중화위육(中和位育)과 '의학소도(醫學小道)'를 중심으로 이루어지는 장남의 의학관을 살펴보고 이러한 의학관에 배경에 되는 사상적 논거를 찾고자 한다. 둘째는 장남의 생명사상에 대한 역학적 원리를 분석하고자 한다. 즉 역학의 기본 이론인 태극(太極)과 음양(陰陽)을 인신(人身)과 어떠한 관련성을 가지고 논의하고 있는가를 살펴볼 예정이며 성리학의 핵심 이론인 이기(理氣)·심성(心性)에 대한 논의를 의학의 심(心)과 결합하는 과정을 분석할 예정이다. 이어 마지막으로 이러한 장남의 태극, 음양, 이기, 심성에 대한 논의가 어떠한 설명을 거쳐서 의론(醫論)으로 전개하는 가를 논의할 예정이다. 즉 군화(君火)·상화(相火)의 논의를 다른 의학자와 어떠한 차별성을 두고 서술하고 있으며 음평양비(陰平陽秘)와 부양억음(扶陽抑陰)의 문제를 어떠한 관점에서 해석하고 있는지를 분석하는 것이 본 연구의 목적이다.

제2장 장남(章楠)의 의학관 및 사상적 배경

1. 유의(儒醫) 전통의 계승과 의유동도(醫儒同道)

장남의 의학은 우선 금원대(金元代) 이후 형성된 유의(儒醫)의 전통을 계승하고 있다. 유의의 출현은 의도동원(醫道同源)이라 하여 의학의 도가도교적 연관성만을 중시하던 이전의 의학적 세계관과는 다른 체계를 구성하게 하였다. 즉 유

도(儒道)의 실천을 통하여 의학윤리를 정립하고 하였으며 의사와 환자 그리고 사회의 유기적 연관성을 인술(仁術)이라는 개념으로 설명하였다.¹⁾ 본래 도가나 도교사상은 의술(醫術)의 사회적 책임이나 의사의 도덕적 의무를 강조하기 보다는 기화(氣化)의 측면에서 인체 변화의 양상을 추적하는 데 치중한 면이 없지 않다. 즉 일기(一氣)를 통하여 천인(天人)이 상응(相應)한다고 하고, 이에 따라 인체의 변화를 우주의 변화와 상응하는 구조로 파악하고 분석하고자 하는 면을 강조한 면이 없지 않았다.

그러나 유의(儒醫)들은 유도를 통한 의학의 이상 실현을 『중용(中庸)』의 ‘중화(中和)’나 ‘인(仁)’을 빌어 그 근거로 활용하고 형이상학적 배경으로 삼았다. 유의들은 더욱이 의유동도(醫儒同道)라고 하여 의학과 유학이 하나의 도(道)를 지향한다고까지 하였다. 유의의 사상적 배경이 되는 원대(元代) 성리학의 중심인물인 오징(吳澄)의 글을 보면 다음과 같은 구절이 있다.

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.²⁾

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 의자(醫者)가 유학(儒學)을 하지 않으면 양의(良醫)가 아니다.”³⁾라고 까지 말한다. 이는 단지 의학을 친친인민(親親仁民)의 차원에서 논의하는 것이 아니라 의학과 유학을 하나의 범주 안에 두고 동일한 이상을 실현할 수 있는 체용(體用)의 관계로 보는 듯이 느껴진다.

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.⁴⁾ 『중용』 1장의 “치중화하면 천지가 (제자리에) 자리하며 만물이 길러지니라”⁵⁾의 뜻과 22장의 “물(物)의 성(性)을 다하면 곧 천지의 화육(化育)을 도울 수 있다.”⁶⁾는 구절에 의학의 본질을 찾고자 한 면이 있다.

장남(章楠)도 장개빈의 ‘치중화(致中和)’ 입장을 수용하여 ‘유학적 의학’을 『의문봉갈(醫門棒喝)』에서 명확히 나타낸다. 진진원(田晉元)의 서(序)에 의하면 장남은 유(儒)·불(佛)·의(醫) 등 세 가지의 이치에 관통하였다고 하였다. 또한 진진원은 장남이 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 있다. 장남 자신도

대저 치중화(致中和)하면 만물을 잘 양육할 수 있다는 것은 유자(儒者)의 도(道)는 곧 의자

1) 유의(儒醫)에 대한 개념 정의와 역사적 배경 그리고 의학적 특징은 다음의 논문들을 참조바람. 成昊俊 「儒醫 의학의 사상적 배경에 관한 이해」 『대한한의학회지』 제16권 1호, 2003
성호준 「論語와 儒醫 의학의 상관성」 『동양철학연구』 제34집, 2003
2) 『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 身者親之仗也 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”

3) 『雲峰集』 권3 「贈醫者程敏齋序」 “儒不醫 非通儒 醫不儒 非良醫”
4) 『景岳全書』 권18 「傳忠錄」 下 醫學非小道記 참조
5) 『中庸章句』 1장 “致中和 天地位焉 萬物育焉”
6) 『中庸章句』 22장 “能盡物之性 則可以贊天地之化育”

(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 경솔하게 음양의 이치를 논하겠는가?)

라고 하였는데, 중화위육(中和位育)의 과정에서 심신(心身)의 조섭(調攝)을 아울러 구현하고, 음양동정의 평형(平衡)을 추구함이 의학이다. 시공간(時空間)에서 음양소식이라는 형기의 변화가 적절하게 운용되는가는 『황제내경』에서 말하는 ‘음평양비(陰平陽秘)’의 실현에 있는데, 중화를 구현하고 ‘천지위(天地位)·만물육(萬物育)’의 물아일체(物我一體)의 단계로 전개된다.

장남은 또한

천지의 광대함과 사물의 변화는 한계가 없으나 그것을 궁구하면 하나의 이치일 뿐이다. 그 이치를 보면 접촉하는 곳 모두 통하나 그 이치에 어두우면 움직임이 많으나 막히게 된다. 이치가 신심(身心)의 성명(性命)에 질실한 것은 격물(格物)·치지(致知)·성의(誠意)·정심(正心)하는 것 이외에 의학에서 중요한 것이 없으니 의학이 성명을 보위하기 때문이다. 그러나 격물·치지·성의·정심이 아니고서는 의학의 이치에 통달할 수 없으니, 곧 의학은 진실로 유자(儒者)의 일이다.⁷⁾

라고 하였다. 이글에서 보면 장남은 『대학(大學)』의 8조목 중 격물·치지·성의·정심의 4조목을 의학과 유학의 연결고리로 활용하고 있음을 알

7) 『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”

8) 『醫門棒喝』 自序 “天地之大 事物之變 莫可涯矣 究之一理而已 見其理 觸處皆通 味其理 則動多窒礙 而理之切於身心性命者 自格致誠正外 莫重於醫 以其保衛性命者也 然非格致誠正之功 不能通醫之理 則醫固儒者之事也”

수 있다. 이는 격물·치지라는 사물의 인식방법과 성의·정심의 마음을 가다듬는 자세가 아울러 필요한 것임을 말하고 있는 것이다. 즉 격·치는 각 일물(一物)에 나아가 앎을 이루고 자신의 마음을 다스리는 근거로 활용하여 의학의 기본적인 접근 방법을 제시한 것으로 보인다. 격·치·성·정은 『중용(中庸)』의 치중화(致中和)의 논리와 더불어 장남의학이 유의(儒醫)의학의 전통을 계승하고 있음을 여실히 보여 준 구절이라고 할 수 있다.

장남은 또한 「논경악서(論景岳書)」에서 생명의 중화(中和)의 의미에 대해 다음과 같이 말한다.

대저 치중화(致中和)하면 천지가 자리하고 만물이 길러진다고 하였는데, 천지의 큰 덕을 생(生)이라 말하는 것은 중화의 도를 얻은 것이고, 중화라는 것은 음양이 둘 다 평형을 이루어 치우치지 않는 것이다. 그러므로 역(易)에서 ‘한번 음하고 한번 양하는 것을 도라고 한다.’고 하였는데, 만약 한 번 음하고 두 번 양하거나 한 번 양하고 두 번 음하면 모두 한 쪽에 치우쳐 중화를 잃는 것이니 도가 아니다.⁹⁾

이 구절에서 보면 인간생명 중화의 핵심은 일음일양(一陰一陽)이라는 음양동정의 ‘음양양평(陰陽兩平)’과 ‘불편불의(不偏不倚)’에 있다고 하였다. 그리고 생명의 본질은 중화의 도를 얻음에 있다고 하였다. 음양동정을 의학과 역학이 상통하는 근거로 삼고 있다. 중화의 실현이라는 것이 의학과 역학의 공동 목표가 되는 셈이다. 또한 천지의 큰 덕을 생(生)이라고 하였는데, 생(生)이라고 일컫는 부분은 생명의 화생(化生)이라 할 수 있다. 그러나 그 생명은 단순히 기의 변화로만 설명되지 않는 무엇이 있다고 장남은 믿었다. 그것은 ‘치중화(致中和)’라고 설명한 부분에서 나타나 있다. 장남은 장개빈의 경우와 유사한 논리

9) 『醫門棒喝』 「論景岳書」 “夫致中和 天地位焉 萬物育焉 天地之大德曰生者 得中和之道也 中和者 陰陽兩平 不偏不倚 故易曰一陰一陽之謂道 若是一陰二陽 一陽二陰 皆偏倚一邊 失中和 而非道矣”

로 유학과 의학의 매개점을 찾고자 한 것으로 보인다. 『중용장구』 1장의 주자(朱子)의 주는 “자리한다(位)의 뜻은 그 자리를 편안히 함이고, 기른다(育)함은 그 삶을 이루는 것이다.”¹⁰⁾라고 하였다. 이는 자기 마음의 중화(中和)가 이루어지면 천하의 중화가 이루어진다는 의미는 천지와 자신이 하나의 기(氣)를 공유하고 있으며 또한 그 도덕적 의미가 일관되고 있음을 주장한 것이라 할 수 있다.

앞서 장개빈은 도학은 성명의 법칙이라고 하였고, 의학은 찬육이라고 하였는데, 『주역』에 있는 “건도(乾道)가 변화하여 각기 성명을 바로 한다.”¹¹⁾는 것은 천이 부여한 것은壽命이 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 원亨利貞(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 인물의 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 급원대 이후의 유의들은 ‘각정성명’의 부분도 의학적으로 구현하려는 심리·생리의 통합적인 면모를 보인다. 여기에서 진정한 중화위육이 이루어질 것이라 믿었던 것으로 보인다. 그러므로 장남도 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.¹²⁾

장남은 중화의 실현을 이상으로 삼는 유의에 대하여 다음과 같은 정의를 내리고 있다.

일찍이 생각해 보면 천하에 두 가지 도가 있지 않으니 격·치·성·정으로부터 천지에 동참하여 화육(化育)을 돕는 데에 이르는 것이 어찌 유자(儒者)의 대도가 되지 않겠는가? 다만 사람이 천지의 기화(氣化)를 품부 받아 생한다. ... 황제와 기백이 처음 인생이 품부된 근원과 음양 오행의 이치와 팔풍(八風)·육기(六氣)의 변화와 질병치료의 방법을 밝혔고, 후세에 여러 현인이 서로 이어 천발(闡發)하여 거의 빠뜨려 남긴 뜻이 없게 되어 성명(性命)을 보위하고 질병을 막는 방법이 두루 갖추어지게 되었다. 만약 그 궁극적인 것을 거슬러 올라간다면 실로 유리(儒理)와 더불어 일치한다. 그러므로 유의(儒醫)라 일컫는 것이다.¹³⁾

이 구절에서 보면 유학의 대도(大道)를 실현하기 위하여도 자신의 생명을 보위하고 질병을 막는 방법이 필요하고 이를 규명하기 위하여 의학의 필요성을 역설하고 있다. 아울러 이는 유학의 큰 도를 실현하기 위한 방법으로 의학의 목적을 서술한 것으로 보인다. 장남의 이러한 말은 앞서 유의들이 주장한 의유동도(醫儒同道)의 이념에 기반 한 것으로 의학의 이상은 유학의 이상과 합치한다는 주장이다. 아울러 장남의 의학과 유학에 대한 기본적 시각은 인간의 생명을 형기(形氣)와 문화(文化)의 양면으로 분석할 수 있으나 이 둘은 둘이면서 하나라 할 수 있다. 왜냐하면 인간의 신체는 마음을 담는 그릇이고 마음은 신체를 운용하는 주재자(主宰者)이다. 의학이 기화(氣化)를 중심으로 하여 생명의 형기적 변화를 좇는 학문이라 한다면 유학은 이를 바탕으로 하여 인간의 생명의 문화적 의미 내지는

10) 『中庸章句』 1장 朱子 주 “位者 安其所也 育者 遂其生也”

11) 『周易』 「象傳」 “乾道變化 各正性命 保合大和 乃利貞” 참조

12) 成吳俊, 『儒醫 의학의 사상적 배경에 관한 이해』, 『대한 한의학원진학회지』 제16권 1호, 2003

13) 『醫門棒喝』 「醫稱小道」 “嘗思天下無二道 自格致誠正而至參天地贊化育 豈不爲儒者之大道乎 但人稟天地氣化而生 ... 軒岐首明人生稟賦之源 陰陽五行之理 八風之變 疾疢治療之方 後世諸賢相繼闡發 始無遺蘊 所以衛性命而御疾病者 周且備矣 若溯其極 實與儒理一致 故稱儒醫”

도덕적 생명론을 제창한 학문이다. 유학이 추구 하였던 것은 인간과 자연 그리고 사회의 도덕주체의 확립이며 유의들은 그러한 점을 의학적으로 전개하고자 하였다. 인간 생명에 대한 의학적 탐구는 과학기술의 영역으로만 국한되어서는 곤란하다. 인간 생명의 도덕적 의미를 유추하고 이를 바탕으로 인간의 신체를 해석하는 의학의 문화적-도덕적 분석도 과학적 영역 못지않게 중요시되어야 함을 장남을 비롯한 유의들은 주장한 것이다.¹⁴⁾

2. '의학-소도(醫學-小道)'와 치중화(致中和)

장남은 1절에서 논의한 것과 같이 자신의 의학적 기반을 유의의 전통에서 찾고 유도(儒道)의 실현을 의학의 목적으로 삼았음을 알 수 있다. 장남의 의학은 중화(中和)를 유학과 의학을 이어주는 중심개념으로 삼아 의유동도(醫儒同道)의 이상을 실천하고자 한 것으로 보인다. 따라서 의학은 유학에 못지않게 천지의 화육(化育)에 참여하는 중요한 의미를 지니는 것으로 승화되었다. 그러나 이는 장남이 자신의 기반으로 삼고 있는 주자학적 의학관과는 다소 차이가 있다. 그러므로 장남은 주자가 말한 '의학은 소도(小道)'라는 표현에 대해 변론을 제기하지 않을 수 없을 것이다. 우선 '의학은 소도(小道)'라는 표현은 『논어집주』와 『주자어류』의 주자의 말에 나온다. "소도는 이단은 아니나 소도 또한 도리(道理)이다. 다만 작을 뿐이다. 농사·의술·점술·장인 등의 부류들이다."¹⁵⁾라는 표현에서 비롯된 듯하다. 전통적으로 유가(儒家)는 도덕형이상학적 세계관을 지니고 있다. 천도(天道)와 성명(性命)이 성(誠)으로 일관하게 하고, 인간의 도덕적 주체를 확립하여 사회의 도덕적 생명 기운을 확립하는 것이 유학의 이상이다. 그러므로 송대(宋代) 이후 성리학을 중심으로 성립된 신유학에서는 인간존재

의 도덕론적 의미 분석을 최우선과제로 삼은 것은 당연한 일이다. 그러나 앞서 유의(儒醫)의 경우에서처럼 금원대(金元代) 타 민족의 지배를 받고 있던 한족(漢族) 유학자의 입장에서는 출사(出仕)의 길이 원천봉쇄되어 있었다. 한족이 거주하는 지역에서는 과거가 시행되지 않았거나 매우 한정된 인원만 등용되었다. 그리고 지속된 전란(戰亂)으로 인한 친족의 질병에 대해 치유하는 차원으로 의사가 된 경우도 있다.¹⁶⁾ 이러한 환경에서 의사가 된 유학자들은 자신의 입장을 변호할 수 있는 기회를 갖기를 원하였을 것이고, 그것이 유의(儒醫)의 출현의 배경이 되었을 것으로 생각한다. 그러나 주자의 '의학=소도(小道)'라는 표현은 유의들의 심적 부담으로 작용하였을 것이다.

이러한 입장에 대해 명확히 반론을 제기한 이가 명대(明代)의 장개빈이며 장개빈의 이론에 대해 심할 정도로 반대 의견을 지니고 있던 장남의 경우도 장개빈과 주자의 '의학=소도'논쟁에 대해 자기 나름의 견해를 표명한 것으로 생각한다. 우선 장개빈의 경우를 보자. 경약은 『경약전서(景岳全書)』에서 다음과 같이 말하였다.

대저 성명(性命)의 도(道)는 태극에 근본하고 만수(萬殊)에 흩어진다. 성명이 있는 연후에 삼교가 세워지고 성명이 있는 연후에 오륜(五倫)이 생한다. 그러므로 조화하는 것은 성명의 화로이며 도학(道學)이라는 것은 성명의 기준이며 의약이라는 것은 성명의 찬육(贊育)이다. 그런데 그 뜻은 깊고 그 가르침은 넓으니 사람의 지혜에서 나온 것이 아니다.¹⁷⁾

이 구절에서 보면 경약은 우연히 만난 사람의 말을 빌어 의학이 성명의 찬육(贊育)에 참여하는 것으로 보아 소도(小道)가 아니라는 주장을 하고 있다. 이러한 경약의 주장은 일면 타당하다. 즉

14) 성호준 「論語와 儒醫 의학의 상관성」, 『동양철학연구』 제34집, 2003) 참조.

15) 『朱子語類』 권49 "小道不是異端 小道亦是道理 只是小如農圃醫卜工之類"

16) 薛公忱篇, 『論中儒道佛』, 中醫古籍出版社, p.7

17) 『景岳全書』 권3 「醫學非小道記」 "夫性命之道 本乎太極 散于萬殊 有性命然後三教立 有性命然後五倫生 故造化者 性命之爐冶也 道學者 性命之繩墨也 醫藥者 性命之贊育也 然而其義深 其旨博 故不有出人之智"

중화위육(中和位育)의 유학 이상의 실현은 단지 유자(儒者)만의 몫이 아니라 모든 이들이 역할 분담을 통하여 이루어내야 하는 것으로 판단했다. 그러므로 경약은 주자(朱子)의 ‘의학=소도’에 동의할 수 없었다.

그러나 중화위육의 의학·유학적 의미를 적극적으로 계승하고 수용한 장남은 경약과는 다른 의견을 제시하였다. 그도 또한 경약의 글 「의비소도기(醫非小道記)」에 맞서 「의칭소도(醫稱小道)」라는 글을 『의문봉갈』에 실고 있다. 장남은 「의칭소도」에서 의학과 유학의 의미 분석을 통하여 의학이 비록 소도이기는 하지만, 대도에 못지않게 중요한 요인임을 주장하고 있다. 우선 그의 글을 보면

유자(儒者)는 나라를 다스리고 의자(醫者)는 몸을 다스린다. 나라를 다스림은 큰 것이 되고 몸을 다스림은 작은 것이 된다. 그러나 실상 상호 필요로 하는 도이다. 만약 격치성정(格致誠正)의 학문이 없다면 성리(性理)를 밝힐 수 없고 나라를 다스릴 수 없다. 질병을 치료하는 약석(藥石)의 방법이 없다면 수명은 견고해 오엘 수가 없고 몸을 능히 보전할 수가 없다. 나라를 다스림이 비록 크나 몸을 보전하는 것이 오히려 우선이니 몸이 없다면 무엇으로 다스리겠는가?18)

라고 하였다. 이 구절에서 보면 장남은 전통적인 방법으로 치신(治身)과 치국(治國)을 유비하여 의학과 유학의 입장을 정리하고 있다. 즉 『황제내경』이나 『도덕경하상공장구(道德經河上公章句)』 『포박자(抱朴子)』 등에서 인체의 장부와 국가의 기관을 비교하여 설명을 한 구절 등이 있는데, 장남은 이러한 전통을 적극 수용하여 ‘유학-대도’ ‘의학-소도’를 주장하고 있다. 일신(一身)의 보양(保養)이 한 국가의 다스림과 서로 상

통한다고 하여 진기(眞氣)를 보전하는 양생을 국가를 다스리는 것으로 비유하는 것이 『황제내경』이나 『도덕경하상공장구』 『포박자』 등에서 나오는 내용이다. 이는 사회-인간의 요체를 진기(眞氣)라는 것으로 두고 이 진기를 지키는 것을 최고의 가치로 생각한다는 점이다.19)

그러나 장남은 ‘국가-신체’를 각각 ‘유학-의학’ ‘대도-소도’의 관점으로 분류하고 역할 분담을 통하여 의미를 부여하고 있다. 그러므로 그에 있어서 의학은 비록 소도이기는 하지만 대도의 실현을 위해서 없어서는 안 되는 요인임을 강조한다. 그는 이어 말하기를 “의학을 소도라 칭하는 것은 아득한 것이 아니다. 그 실상은 대도를 보위하는 것으로 빠트릴 수 없다. 그러므로 소도라 칭하지만 대도와 더불어 한 가지 근원이다.”20)라 하였다. 이는 앞서 유학과 의학을 대도와 소도로 분류하기는 하나 그 근원에서는 하나임을 밝히고 비록 의학이 소도이기는 하지만, 성명(性命)을 보위하는 일을 담당하니 그 중요성은 대도에 못지않다고 한 것이다. 이는 주자(朱子)가 의학을 소도라 칭한 것을 바탕으로 하여 칭한 역할을 하는 것으로 꼭해하여 가볍고 소홀히 다룬 후세 사람들의 잘못으로 여긴다고 하였다.21) 장남에 있어서 소도(小道)는 결국 장개빈의 입장과 큰 차이가 없는 것으로 자구(字句)의 해석 차이로 인한 것이라 생각한다. 장개빈이 성명의 찬육(贊育)을 담당하는 의학이 소도(小道)가 될 수 없다고 한 것이나, 장남이 소도이기는 하지만 대도와 같은 근원이고 대도가 소도 없이는 실현 불가능한 것이라 한 것 모두는 유의(儒醫)라는 공통의 입장에서 충분히 소통될 수 있는 ‘이론(異論)’이라 생각한다. 장남의 「논역리(論易理)」에서 보면 대도와 소도의 의미를 분명하게 알 수 있다.

18) 『醫門棒喝』 「醫稱小道」 “儒者治國 醫者治身 治國爲大 治身爲小 而實有相須之道焉 若無格致誠正之學 則性理不明 而國不可治 無療疾藥石之方 則壽命不固 而身不能保 治國雖大 而保身猶先 無身則誰爲治”

19) 成昊俊, 「東醫寶鑑의 철학적 연구」, 성균관대 박사학위논문, 2001, p.107
 20) 『醫門棒喝』 「醫稱小道」 “醫之稱小道者 非藐之也 以其實衛於大道 而不可闕 故稱小道 而與大道一源也”
 21) 『醫門棒喝』 「醫稱小道」 참조.

성인(聖人, 孔子를 지칭)은 세상을 다스릴 대도를 행했고 병을 다스릴 소도를 행하지 않았으므로 “나는 (약의 성분)에 통달하지 않았기 때문에 감히 맛보지 못한다”고 말했다. 그러나 도(道)의 용(用)은 대소가 있고, 그 체(體)는 동일한데, 그 연계된 것의 중요한 가치는 오히려 대도보다 앞서는 것은 무엇 때문인가? 아마 성명이 있는 연후에 도덕(道德)과 공업(功業)이 있는 것이니, 성명을 보전하는 것은 의도(醫道)이다. 그 이치는 역경(易經)과 더불어 음양과 태극이라는 근원에서 나왔으니, 그러므로 체(體)는 동일하나 용(用)이 다를 뿐이다.²²⁾

이 구절에서 보면 대도와 소도의 차이는 동체이용(同體異用)의 구조를 지니고 있다. 즉 태극과 음양이라는 천지만물의 화생(化生)과 운용의 원리는 체(體)이고, 그것을 바탕으로 치세(治世)와 치신(治身)을 행하는 의학과 유학은 용(用)임을 알 수 있다.

장남의 의학과 유학에 대한 동체이용의 구조는 도교 등을 설명하는 원리로 활용된다. 즉 의학과 유학 그리고 도교를 이용(異用)에 두고 역학을 공유하는 체(體)에 두는 방법을 취하고 있다. 장남은 “도가 문하의 책을 살펴보면 노자로부터 위백양(魏伯陽)의 『참동계』와 장자양(張紫陽)의 『오진편(悟真篇)』만이 여전히 경전의 뜻에 어긋나지 않아서 유가(儒家)의 이치와 용(用)을 달리해도 귀착되는 곳은 동일했다.”²³⁾ 고 하였다. 이는 주자(朱子)도 음양소식(陰陽消息)에 관해서는 『참동계』를 칭찬한 바가 있는데, 『참동계』는 위진시대 이후 내단(內丹)의 지침서로 활용되었을 것이고, 『오진편』은 도교의 논의 중에서도 유학과 밀접한 심성 수련(修鍊)의 측면을 수

용한 것으로 보인다. 이 책은 유불도 삼교합일(三教合一)과 성명쌍수(性命雙修)를 주창하여 유학의 심성수양과 아주 밀접한 관계를 맺고 있는 송대(宋代) 남종(南宗) 내단사상의 경전이다. 아울러 이러한 서적을 중심으로 유학과 도교 그리고 의학이 역학의 음양론을 매개로 하여 하나의 회통 구조를 지니고 있음을 알 수 있다.

또한 장남은 “천하의 도(道)와 리(理)는 하나일 뿐인데, 의리(醫理)가 곧 역리(易理)이며 유도(儒道)가 곧 의도(醫道)이다. … 저 도가 바로 리이고 리가 바로 도이니 명칭은 다르지만 체는 하나로 한다.”²⁴⁾라 하였는데, 이는 의리와 역리 아울러 유학이 하나의 이치에서 나온 것임을 알 수 있다. 이를 주역(周易)의 ‘원취저물(遠取諸物)’과 ‘근취저신(近取諸身)’의 관점에서 보면 ‘근취저신’은 의학에서 취하고 ‘원취저물’은 역학에서 취하여 하나의 원리로 구성하고자 하는 논리로 보인다. 이러한 논의는 결국 자연과 인간생명이 하나의 구성 원리를 가지고 이루어진 것으로 인정하고 친인합일이나 친인상응이라는 동양적 전통을 음양이라는 논거를 가지고 해석하려고 하였던 노력으로 인정할 수 있다. 또한 인문주의와 자연주의적 학문의 통합을 통하여 하나의 전일(全一)적인 체계로 이해하려고 하였던 것이다. 아울러 역학(易學)이 음양(陰陽)을 매개로 도교(道敎)와 유학(儒學)을 서로 이어주는 접점이 되고 있음도 유념할 필요가 있다.

장남에 있어 의학과 유학 그리고 도교의 내단사상의 부분은 중화(中和)나 음양(陰陽)이라는 논거를 통하여 하나의 상통구조를 형성한 것이다. 1절에서 언급한 바 있는 다음의 구절을 다시 보자

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 근거

22) 『醫門棒喝』 「論易理」 “聖人爲治世之大道 不爲治病之小道 故言某未達不敢管 然道之用有大小 而其體則一也 其所系之重 猶先於大道 何也 蓋有性命而後有道德功業 保性命者 醫道也 其理則與易經同出陰陽太極之源 故體同而異用也”

23) 『醫門棒喝』 「論易理」 “觀道門中書 自老氏以下 惟魏伯陽參同契 張紫陽悟真篇 猶不乖經旨 與儒理異用同歸”

24) 『醫門棒喝』 「論景岳書」 “天下道理一而已矣 醫理即易理 儒道即醫道 … 夫道即理 理即道 異名而一體也”

해야 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?²⁵⁾

중화를 지극히 한다는 치중화(致中和)의 원리는 결국 음양론의 이치로 귀결됨을 알 수 있다. 음양론은 『중용』에 있어서는 중화나 성정(性情)의 심성문제로 나타나고 『황제내경』 등 의서(醫書)에서는 ‘음평양비(陰平陽秘)’라는 신체의 생리적 균형을 설명하는 도구이며, 도교 내단사상 등에 있어서는 심화(心火)와 신수(腎水)의 수화기제(水火既濟)의 의미로 활용되는 등 인간 생명의 전일적인 체계를 이해할 수 있는 주요한 사고의 틀이 되어 왔다. 즉 역학·도학에서는 음양의 원리적 측면이나 인간의 심성적 측면에 치중하였고, 의학이나 단학은 심화(心火)·신수(腎水)나 수화기제(水火既濟)라 하여 원리가 현상에 구현된 형질(形質)의 음양동정을 논한 면이 있다. 장남도 이를 인관하여 음양이라고 표현한 것으로 보인다. 그러므로 장남은 “황제(黃帝)와 기백(岐伯)이 논한 음양은 천변만화(千變萬化)하나 중화(中和)로 돌아가지 않음이 없다. 의경(醫經)과 역경(易經)은 용이 비록 다르나 음양·태극의 근원에서 함께 나왔으니 ‘의가 곧 역이요 역이 곧 의이다.’고 이를 수 있다.”²⁶⁾라고 한 것이다.

제3장 장남(章楠) 생명사상의 역학적(易學的) 원리

1. 태극(太極)·음양(陰陽)과 인체

장남은 중화(中和)의 원리로 의학과 역학 그리고 유학이 하나로 회통할 수 있다고 하였다.

25) 『醫門棒喝』 「論景岳書」 원문은 주 7) 참조

26) 『醫門棒喝』 「論景岳書」 “軒岐之論陰陽也 千變萬化 無不歸於中和 此醫經與易經 用雖不同出陰陽太極之源 可謂之醫即易易即醫也”

본 장에서는 이를 바탕으로 하여 인간 생명과 자연현상이 어떻게 상응하는 구조를 지니고 있는가에 대해 태극과 음양을 중심으로 논의해보고자 한다. 장남은 「인신음양체용론(人身陰陽體用論)」에서 다음과 같이 말한다.

인간은 천지와 더불어 같은 뿌리니 음양의 이치는 원래 두 가지가 아니다. 다만 각기 하나의 형체를 갖추었을 뿐이다. 만약 그 체와 용의 편승(偏勝)과 후박(厚薄)의 차이를 살피지 않는다면 어찌 그것이 윤택하고 유행 변화하여 질병의 원인에 이르는 까닭을 알 수 있겠는가?²⁷⁾

이 구절에서 보면 장남은 다른 의가(醫家)나 철학자들과 마찬가지로 천지와 인간이 음양을 공유하고 있음을 밝히고 있다. 그러나 음양에는 체용(體用)과 편승(偏勝)·후박(厚薄)의 차이가 있음도 아울러 밝히고 있다. 그는 음양의 체용에 대해 다음과 같이 말한다.

마땅히 인간이 형체를 부여받았을 처음에는 하나의 영(靈)이 태극에 잉태되어 가운데에서 주재(主宰)하니 이른바 ‘성(性)’이라 하고 태극은 혼연한 하나의 기(氣)이니 이른바 ‘명(命)’이라 한다. 태극이 동(動)하여 양(陽)을 생하고 정(靜)하면 음(陰)을 생하니 음양으로 이미 갈라졌을 때 태극은 사라져서 드러나지 않는데, 드러나지 않더라도 실상은 음양의 가운데를 떠나지 않으니 곧 음양의 체(體)가 될 뿐이다. 음양(陰陽)이 동(動)하여 한열(寒熱)이 되고 변하여 혈기(血氣)가 되는데, 동하고 변하는 것은 모두 음양의 용이다. 음양의 체는 형체가 부여되는 것보다 앞선 정조이므로 ‘선천(先天)’이라 부르고 음양의 용(用)은 혈기와 형질을 이루기 때문에 ‘후천(後天)’이라 부른다.²⁸⁾

27) 『醫門棒喝』 「人身陰陽體用論」 “人與天地同根 陰陽之理原無二致 但各具一形 若不察其體用偏勝厚薄之異 焉能識其遷流變化 以至疾病之因”

28) 『醫門棒喝』 「人身陰陽體用論」 “當人賦形之初 一靈孕乎太極 而主宰於中 所謂性也 太極者渾然一氣 所謂命也 太

이 구절을 통해 보면 음양의 체용을 분명히 알 수 있다. 즉 음양의 체는 아직 일기(一氣)가 용사하기 이전의 단계이고 천지인(天地人)에 용사(用事)한 이후에도 음양의 체는 작용의 원리로 자리한다. 그리고 음양의 용은 천지인(天地人)에 작용하는 용사(用事)이후 각 사물의 특성을 규정 짓는 역할을 담당하는 것으로 『주역참동계』의 논의를 빌자면 음양의 체(體)는 건괘(乾卦, ☰)와 곤괘(坤卦, ☷)가 될 것이고, 음양의 용은 리괘(離卦, ☲) 감괘(坎卦, ☵)가 될 것이다. 『참동계』의 내용을 보자.

천지가 자리를 배품에 역이 그 가운데에서 행해진다. 천지는 건·곤의 상(象)이요, 자리를 배품하는 것은 음양을 배합의 자리를 배품하는 것이다. 역은 감(坎)·리(離)를 이룬다. 감·리는 건·곤의 이용(二用)이다.²⁹⁾

여기에서 보면 감과 리는 건·곤의 용으로 천·지(건·곤)의 사이에 운행한다. 그리고 『참동계』의 서두에 보면 건과 곤은 모든 괘의 부모라고 하였는데, 이는 역학적 사유가 단학의 출발점을 예시하고 있음이다. 『참동계』에서는 인간 생명의 탄생과 수련에 대해 다음과 같이 말한다. “인간이 받은 몸은 체는 일무(一無)에 근본하고 원정(元精)이 구름처럼 퍼져 있는데, 기를 인하여서 처음을 의탁하고, 음양이 절도가 되고 혼백이 거하는 곳이 된다. 양신(陽神)은 태양의 혼이요, 음신은 달의魄이다.魄에 있어魄은 서로 사는 집이 된다.”³⁰⁾고 한다. 이는 음양의 조화와 변화에 의하여 인간 생명을 설명하고 인체를 구성하는

요소임을 보여주는 구절이다.

물론 『참동계』의 논지가 장남의 경우와는 일치하지 않을 수가 있다. 장남이 “대개 리(理, 유학)는 체(體)가 되고 기·수(氣·數, 의학과 술수)는 용(用)이 되니 용(用)은 체를 이탈할 수 없으므로 기·수에는 소장(消長)하는 변화가 있으나 리(理)는 일정하여 바꿀 수 없다.”³¹⁾고 하였던 것처럼 의학은 기(氣)의 변화를 중심으로 하는 학문이다. 그러므로 음양의 체의 부분보다는 기의 변화 즉 음양의 용에 관심이 집중하였던 것도 사실이다. 그러므로 『참동계』의 음양변화의 틀을 가지고 장남 의학의 음양론을 변론하는 것도 이치에 어긋나지 않는 것이라 생각한다.

그러나 장남은 유비의 전통을 계승하고 있다고 하였다. 즉 유학이란 심성수양을 통하여 도덕적 주체를 확립하는 것이 지상 과제임을 인식한다면 장남이 음양의 체를 태극(太極)-일기(一氣)의 관념으로 두는 것을 어떻게 이해할 수 있을까? 이는 의학의 학문적 특징에서 찾아야 한다. 즉 의학에서는 기화론을 가지고 만물의 생성변화를 설명하는 특징이 있다. 기본적으로 의학이 도덕론이 아닌 까닭도 있지만 형질의 변화를 쫓아 질병을 쫓아내는 것을 목적으로 삼기 때문이다. 이러한 경향은 유의라고 일컫는 인물에게도 일반적인 경향이다. 도가도교나 의학에서는 『노자』의 “유생어무(有生於無)”라는 관점을 주로 수용하고 있다. 이는 인간 생명의 도덕적 원리를 존재론적 이치에서 찾고자 하는 성리학 및 유학의 특징에서 원인을 찾을 수 있다. 그러나 의학에서는 그러한 원리에서 벗어나 천지만물을 설명하는 구조에서 도덕론으로부터 비교적 자유로울 수가 있었다. 그러므로 태극을 이(理)라고 하기 보다는 ‘이기합일(理氣合一)’이나 ‘원기(元氣)’로 설명하는 경우가 많다.³²⁾

그러므로 앞서 주28)에서 “하나의 영(靈)이 태극에 잉태되어 가운데에서 주재(主宰)하니 이

極動而生陽 靜而生陰 陰陽既判 太極混焉而不見 雖不可見 而實不離陰陽之中 乃爲陰陽之體耳 陰陽動而爲寒熱 變而爲血氣 動而變者 皆陰陽之用也 陰陽之體 兆於賦形之先 故名先天 陰陽之用 以成血氣 形質故名後天”

29) 『參同契』「上篇第一」“天地設位 而易行乎其中矣 天地者乾坤之象也 設位者列陰陽配合之位也 易謂坎離 坎離者乾坤二用”

30) 『參同契』「中篇第二」“人所稟軀 體本一無 元精雲布 因氣託初 陰陽爲度 魂魄所居 陽神日魂 陰神月魄 魂之與魄 互爲室宅”

31) 『醫門棒喝』「醫本於易論」“蓋理爲體 氣數爲用 用不能奪體 故氣數有消長變化 而理則一定不易”

32) 成昊俊, 『東醫寶鑑의 철학적 연구』, 2001, 성균관대학교 박사학위논문, p.99

른바 ‘성(性)’이라 하고 태극은 혼연한 하나의 기(氣)이니 이른바 ‘명(命)’이라 한다.”라고 한 구절을 다시 보면 ‘하나의 영’이라고 표현한 부분은 『태극도설(太極圖說)』에서 말하는 ‘무극이태극(無極而太極)’에서 무극의 역할을 담당한 것으로 보이고 이를 『중용』의 ‘성(性)’이라고 한 것으로 보인다. 그리고 이를 리(理)라고 표현하기도 한다. 즉 장남에 있어서 인간생명의 화생(化生)은 일영(一靈)의 주재(主宰)에 의해 이루어지는 것으로 서술하고 있다. 장남의 태극 음양에 의한 생성본은 다음의 두 구절이 대표적인 내용이다. 다음의 글들을 통해 장남의 태극-음양론과 인체에 관한 내용을 분석해보고자 한다.

① 대개 하나의 영(一靈)의 성(性)이 태극에 부여되면, 태극이 음양오행의 기를 생하여 형을 이루는 것을 생(生)이라 하니, 명령이 위로부터 아래로 내려감과 같고 기화가 이미 다하면 오행·음양이 소산(消散)하여 태극이 훼손되어 영(靈)이 떠나는데, 이를 일러 사(死)라고 한다.³³⁾

② 태극(太極)이란 혼연(渾然) 일기(一氣)이니 능히 음양오행과 만물을 생하게 한다. 대개 주재(主宰)가 있어 그 앞에 존재한다. 즉 『역(易)』에 이른바 “만물을 오묘하게 한다는 신(神)”이다. 만약이 신(神)이 기화(氣化)로 말미암는다면 태극(太極)을 주재하겠는가? 음양을 헤아리지 못함을 일러 신(神)이라고 한 것이 곧 사람의 영명(靈明)이니 또한 성(性)이라 이름한다.³⁴⁾

우선 ①에서 보면 일영(一靈)이 성(性)이 태극에 부여된다고 하였는데, 이는 주자의 견해와 차이가 있다. 주자를 비롯한 성리학자들의 기본 관

념은 태극은 곧 무극(無極)이며 곧 리(理)라고 인정하는 것이 일반적인 학설이다.³⁵⁾ 그러나 장남은 성(性)이 태극에 부여된다는 논지를 펴고 있다. 이는 ‘태극-성-리’라고 하는 성리학의 일반적인 경우인데, 장남은 태극을 선천(先天)의 일기(一氣)로 상정을 하고 있다. ②의 경우는 ‘일영’을 하나의 ‘신(神)’과 상관하여 서술한 특징이 있다. 또한 이는 태극을 주재하는 존재로 삼고 있다. 즉 장남에 있어서 리(理)는 일영이며 신이라 할 수 있다.

이는 주자가 심(心)의 본체를 허명한 것으로 이해한 부분³⁶⁾을 곡해한 것이 아닌 가하는 생각이 든다. 또한 주자는 “깨닫게 하는 것은 심의 리(理)요, 능히 깨닫는 것은 심의 령(靈)이다.”³⁷⁾이라 하였는데, 지각을 하는 것은 심의 영이지만 지각을 하게 하는 것은 심의 리라는 표현을 한다. 이는 심의 리는 태극인데, 심의 지각활동인 동정은 음양이다. 그러나 불리부잡(不離不雜)의 관계로 본다면 하나임을 알 수 있다. 여기에서 심의 동정에 따라 심통성정(心統性情)의 논의가 전개된다. 주자는 “심은 사람의 몸을 주재하는 것이고, 하나이면서 둘이 아니요, 주인이 되지 객이 되지 않으며 물을 명하지 물에게서 명을 받지 않는다.”³⁸⁾고 하였다. 인간의 일체 활동을 주관하는 것은 심이며 그 심은 하나라는 뜻이다.

그러나 ①과 ②의 논지로 보면 장남은 태극은 일기(一氣)로 상정을 하고 태극 이외의 또 다른 주재(主宰)가 있는 것으로 보고 있는데, 이는 의가(醫家)의 특징 중의 하나로 인식할 수밖에 없다. 앞서 주장한 것과 같이 의가는 기화(氣化)를

33) 『醫門棒喝』 「論易理」 “蓋一靈之性 賦於太極 太極生陰陽五行之氣以成形 則謂之生 若命令之自上而下也 氣化既盡 則五行陰陽消散 而太極毀 則靈去而謂之死”

34) 『醫門棒喝』 「論景岳書」 “太極者 渾然一氣 所以能生陰陽五行萬物者 蓋有主宰 存乎其先 即易所謂萬物之神也 若神由氣化 焉能主宰太極乎 陰陽不測之謂神 卽人之靈明也 亦名爲性”

35) 『朱子語類』의 맨 처음 구절을 보면 朱子의 太極과 理氣에 대한 명확한 입장을 볼 수 있다. “理氣間太極不是 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.

36) 『朱子語類』 권5 “虛靈自是心之本體”

37) 『朱子語類』 권5 “所覺者 心之理 能覺者 心之靈”

38) 『朱子文集』 권67 “心者 人之所以主乎身者也 一而不二者也 爲主而不爲客者也 命物而不命於物者也”

바탕으로 형질의 변화를 중요시하는 학문적 특성상 태극을 무형의 주재(主宰)로 두기에는 부담을 가졌을 것으로 생각한다. 장남 이전의 의가들 역시 태극을 무극(無極)으로 두어 리(理)로 상정을 하고 주재자의 지위를 부가하지 못한 듯하다.

이는 또한 한대(漢代) 역학과 이에 바탕을 둔 『황제내경』의 입장을 무시 못한 결과라고도 할 수 있다. 『황제내경』에서는 ‘태허(太虛)-기-형’의 순으로 기화론적 생성론을 구성한다. 『소문(素問)』 「천원기대론(天元紀大論)」에 보면 “태허는 요확(寥廓)하여 화원(化元)의 기초가 되니 만물이 자시(資始)하나니”³⁹⁾라 하였는데, 요확은 텅하나 텅비어 있는 모양이다. 태허는 모든 조화의 근원이 된다는 뜻으로 장개빈은 주석하기를 “태극은 천지만물의 시작이니 … 노자는 말하기를 ‘무명(無名)은 천지의 시작이요, 유명(有名)은 천지의 어미이다’라고 하였으며, 공자(孔子)는 말하기를 ‘역에 태극이 있으니 이가 양의(兩儀)를 생한다’고 하였다”⁴⁰⁾라 하여 태극과 『내경』의 태허를 동일시하고, 노자의 ‘유생어무(有生於無)’의 관점을 통하여 파악하고 있다. 이는 또한 한대(漢代) 상수학의 『진착도(乾鑿圖)』에 나오는 태역(太易)이 『내경』의 태허와 일맥상통한다. 즉 『진착도』에서는 “천(天)의 형체는 건(乾)에서 나오는데, 이에 태역(太易)·태초(太初)·태시(太始)·태소(太素)가 있다. 태역은 기가 드러나지 않았을 때요, 태초는 기의 시작이며, 태시는 형의 시작이요, 태소는 질의 시작이다.”⁴¹⁾ 이 구절을 통해 장남의 주장과 결부하여 보면 태역의 단계는 음양의 체의 단계이고 태초·태시·태소는 음양의 용의 단계라 할 수 있으며, 진한(秦漢) 시기에 성형하였던 황로사상이나 이의 영향을 받은 『내경』의 논지를 장남도 수용할 수밖에 없었을 것이다.

기화론에 대한 『내경』의 입장을 보면 보다 명확해 진다. 우선 “기가 비롯됨에 화(化)를 생하고

기가 확산됨에 형이 있고, 기가 펼쳐짐에 번육(蕃育)하고 기가 끝남에 상(象)이 변한다.”⁴²⁾고 하여 기에 의하여 형이 있음을 말하고 있다. 또한 「육미지대론(六微旨大論)」에서는 “기(器)라는 것은 생화(生化)의 집이다. 기(器)가 흩어지면 나누어지고 생화가 그치게 된다.”⁴³⁾고 한다. 기라는 것은 인체를 비롯한 일체의 유형의 물로 형이라 볼 수 있다. ‘생화가 그친다’라는 것은 인체의 생명 활동이 그친다는 의미로 이해할 수 있다.

태극에 대해 분명한 기화론적 시각을 가진 장남은 이전 시대 여느 유의(儒醫)와 마찬가지로 인신의 태극에 대한 논의를 가지고 있었다. 즉 태극을 신체의 어느 부위에 해당하는 가하는 것은 의가들의 주요 관심사였고, 이에 대한 논의도 지속적으로 이어져 왔다. 손일규(孫奎)·장개빈 등은 태극이 명문(命門)이 태극의 본체인 수(水)가 작용하는 신장(腎臟) 사이에 있다고 하였고, 황원어(黃元御)는 생명을 창조하는 근원적인 기(氣)이고 창조한 이후에도 끊임없이 생명력을 공급하는 중기(中氣)가 태극의 속성을 가지고 있다고 하였다. 또한 소동진(邵同珍)은 비(脾)가 태극(太極)이 된다고 하였으며 당종해(唐宗海)는 미분지란(未分之卵)이 태극이라 주장하기도 하였다.⁴⁴⁾ 장남의 경우도 인체의 어느 부위에 태극이 해당하는가에 대한 논설이 있다. 장남은 「음양회선승강도(陰陽廻旋升降圖)」 및 「도설(圖說)」을 짓고 다음과 같이 말한다.

심(心)과 신(腎)이 상호하는 곳이 곧 태극(太極)이니 인신의 명체(命蒂, 생명의 중심)가 있는 곳이다. 도가에서 이를 원관(元關)이라 하는데, 중토(中土)가 그 외호(外護)가 되므로 태극의 성곽이 된다. 신기(神氣)가 가운데에 응하고 합하여 근본으로 돌아가 원기를 견고히 하면 선태

39) 『素問』 「天元紀大論」 “太虛寥廓 肇基化元 萬物資始”

40) 『類經附翼』 「太極圖論」 “太極者 天地萬物之始也 … 肇基化元 老子曰無名天地之始 有名天地之母 孔子曰易有太極 是生兩儀”

41) 『易緯·乾鑿圖』 참조

42) 『素問』 「五常政大論」 “氣始而生化 氣散而有形 氣布而蕃育 氣終而象變”

43) 『素問』 「六微旨大論」 “器者生化之宇 器散則分之 生化息矣”

44) 尹暢烈, 「人身의 太極에 관한 考察」 『大韓韓醫學原典學會誌』 13권1호, 2000.

(仙胎)를 이루니 대개 리(離) 중의 일음(一陰)이 신명(神明)의 집이 되고, 감(坎) 중의 일양(一陽)이 생기(生氣)의 뿌리가 된다.⁴⁵⁾



위의 그림과 글의 내용으로 보면 장남은 구체적인 장부(臟府)를 태극으로 하기 보다는 원관 즉 단전(丹田)을 태극으로 삼고 있고, 황원어(黃元御)의 중기(中氣)-태극(太極)의 논의와 유사한 면을 발견할 수 있다. 또한 태극이 신(神)과 형(形)이 만나는 접점으로 서술하고 있음을 알 수 있다. 앞서의 논의를 통해 보면 하나의 영(靈)이 태극 안으로 들어와서 일신의 주재(主宰)가 된다고 하였고, 이를 바탕으로 음양의 작용이 발생한다고 하는 점으로 보아 이는 다른 성리학자의 경우 심(心)의 역할을 설명한 것과 유사한 측면이 있다. 주자는 “심은 사람의 몸을 주재하는 것이고, 하나이면서 둘이 아니요, 주인이 되지 객이 되지 않으며 물을 명하지 물에게서 명을 받지 않는다.”⁴⁶⁾고 하였다. 인간의 일체 활동을 주

관하는 것은 심이며 그 심은 하나라는 뜻이다. 그러나 장남의 경우 심과는 별개로 하여 태극에 담겨있는 영(靈)이 주재(主宰)가 된다는 주장을 하고 있다. 이는 유의(儒醫)의 고민을 여실히 보여주는 대목으로 여겨진다. 그는 태극(太極)을 일기(一氣)로 정의하고자 함에는 인체의 어느 부위에 해당하는 가하는 고심을 하지 않을 수 없을 것이므로 성리학에서 말하는 ‘심통성정’의 부분을 왜곡할 수밖에 없었을 것이다. 그럼에도 불구하고 유학의 진의(眞意)를 펼치고자 하였을 것인데, 그러한 맥락에서 또 다른 주재자 내지는 형이상자인 성(性)을 설정하지 않을 수 없었을 것이다.

이러한 장남의 자기모순에도 불구하고 그의 태극론은 의학적으로 내지는 철학적으로 일정한 의미를 지니고 있다. 즉 태극을 단순히 일기(一氣)로만 파악하여 기화(氣化)적 시각만으로 인간 생명의 정의와 변화를 설명하려는 내단학이나 의가(醫家)들에게 생명의 도덕적·문화적 의미를 되새기게 하는 계기가 될 수 있을 것이다.

2. 인체와 심성(心性)

장남에 있어 태극은 성(性)을 담지하고 있어 적연부동(寂然不動)한 음양의 체(體)의 역할을 하는 반면에 일기(一氣)로 감이수통(感而遂通)할 수 있는 근거를 제시해 주는 요소라 할 수 있다. 그러므로 장남에 있어 양형(養形)의 부분도 중요하기는 하지만 심성수양의 부분도 그에 못지않게 중요한 요소임을 알 수 있다. 장남은 음양의 체용론으로 다음과 같이 말한다.

천(天)과 인간은 하나의 이치로 태극의 근원에서 함께 나왔다. 그러므로 음양의 체(體)는 동일하나, 용(用)의 유행은 가지런하지 못하여 똑같지 않으므로 편승(偏勝)한 것도 각각 다르다. 약석(藥石)으로 단지 그 용을 다스리기에 가능

45) 『醫門棒喝』 「陰陽迴旋升降圖」 및 「圖說」: “心腎相交之處 卽是太極 人身命蒂所在也 道家名爲元關 中土其外護 故爲太極之廓也 神氣凝合於中 返本固元 則成仙胎 蓋離中一陰 爲神明之宅 坎中之一陽 爲生氣之根”

46) 『朱子文集』 권67 “心者 人之所以主乎身者也 一而不二者也 爲主而不爲客者也 命物而不命於物者也”

하나 그 체를 도울 수 없으므로 장수와 요절은 체의 후덕함과 박약함에 말미암고 태어날 처음에 부여된다.⁴⁷⁾

이 구절에서 보면 음양의 체는 불변하는 천리(天理)이며 음양의 용(用)은 한쪽으로 치우치거나 부족한 부분이 있을 수 있음을 말한다. 아울러 그 용(用)의 편승(偏勝)의 의해 음양의 체(體)도 역시 보존될 수 없는 것이다. 그러므로 약(藥)을 오용(誤用)한다든지 하는 경우는 천수(天壽)를 다 누릴 수 없는 것이다. 장남은 이러한 부분에 대해 설명하기를 음양의 용에 치우치기보다는 보다 근원적인 음양의 체(體)를 보존하는 양생을 주장한다. 이는 유가의 심성수양을 적극적으로 수용한 결과라 여겨진다. 즉 유의 의학은 심성(心性)에 대한 생리적인 표현들을 논의하고, 생리적인 현상의 심성적 의미를 유추하고 있다. 생명의 생리(生理)적 측면은 심성(心性)에 투영되고 심성은 생리로 표현되는 상합적(相含的) 구조와 논리를 갖추고 있는데, 장남의 경우도 이러한 전통을 계승하고 있다고 할 것이다. 장남은 다음과 같이 말한다.

음양의 체(體)는 오로지 신(神)으로써 깨달을 수 있는 것이지 형체로써는 구할 수 없으므로 유형의 약과 음식으로 자익(滋益)할 수 있는 것이 아니다. 세상에서 터무니없이 수명 연장을 바라는 복식(服食)과 단약(丹藥)에 종사하는 것은 곧 근본을 버려두고 말단을 쫓는 것인데, 혹자는 도리어 명(命)을 재촉하는 것을 초래하는 것도 있으니 애석한 일이다.⁴⁸⁾

즉 마음을 편안히 하고, 자신의 마음을 관조함으로써 그 처음을 회복한다면 음양의 체(體)를

회복할 수 있을 것이다. 이로 인해 형체와 정신은 온전히 할 수 있다고 하였다. 장남의 이 말은 원대(元代) 유의(儒醫) 주진형(朱震亨)의 주장과도 일맥상통한다. 주진형은 “진(傳)에 ‘길흉회린(吉凶悔吝)이 동(動)에서 생한다.’고 하니 그러므로 사람의 질병 또한 동에서 생하니 그 동의 끝은 병들어 죽는 것이다.”⁴⁹⁾라 하였는데, 여기서 전은 「계사(繫辭)」를 뜻한다. 그러므로 주진형은

유자(儒者)가 가르침을 세워 말하기를 “정심(正心)·수심(收心)·양심(養心)하라”고 하였는데, 모두 이 화(火)의 망동(妄動)을 방지하라는 것이다. 의자(醫者)가 가르침을 세워 말하기를 “염담허무(恬澹虛無)하면 정신이 안으로 지켜진다.”고 하였는데, 또한 이 화의 망동을 막으라는 것이다.⁵⁰⁾

주진형은 무엇보다 마음을 바로하고 흩어진 마음을 거두어들이며 마음을 기르는 것이 무엇보다 중요한 요인임을 말하고 있다. 이는 유의 의학의 유가의 심성수양의 전통을 의학적으로 전개한 특징이 있는데, 그들은 『맹자』의 ‘존심양성(存心養性)’을 주요 슬로건으로 삼는다.

장남의 의학도 이에서 크게 벗어나지 않는다고 생각한다. 그는 유가 심성수양의 목표를 『중용』의 성(誠)을 통해 구현하고자 한다. 우선 의학이 격치성정(格致誠正)이라는 『대학』의 조목에서부터 출발하여야 한다고 앞에서 언급하였는데, 그가 가장 중시한 유가 경전은 『대학』과 『중용』으로 보인다. 그는 「성설(性說)」에서 다음과 같이 말한다.

성(誠)은 성(性)의 체가 되고 명(明)은 성(性)의 용(用)이 되는데, 성(性)의 체용은 완전하므로 “성(誠)하면 밝은 것이다”라고 말하였고,

47) 『醫門棒喝』 「人身陰陽體用論」 “天人一理 同出太極之源 故陰陽之體則同 用之流行 參差不一 故偏勝各異 藥石止能理其用 不能助其體 故壽夭由體之厚薄 稟於有生之初”

48) 『醫門棒喝』 「人身陰陽體用論」 “陰陽之體 惟以神會 莫可形求 故非有形藥餌 所能滋益 世之妄冀延壽者 從事於服食燒煉 乃舍本逐末 或反致促命者有之 可憫也”

49) 『格致餘論』 「房中補益論」 “吉凶悔吝 生乎動 故人之疾病 亦生於動 其動之極也 病而死矣”

50) 『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 醫者立教曰 恬澹虛無精神內守 亦所以遏此火之動於妄也”

곧 요순께서 성(性)으로 하셨다고 이르신 것이다. … 성(誠)하면 밝으니 이미 성(誠)에 이르렀으면 밝음은 저절로 그 가운데에 있으니 성(誠)함을 말미암아 밝음을 일러 성(性)이라 한 까닭이다. 이를 말미암아 보건대 성(性)은 한 성(誠)에 불과할 뿐이다.⁵¹⁾

장남의 이 글은 『중용』의 논리를 바탕으로 하여 성(性)과 성(誠)의 관계를 적절히 논한 것으로 보인다. 「성설(性說)」의 다른 부분도 큰 차이가 없으나 장남은 주렴계(周濂溪)의 『통서(通書)』나 주자(朱子)의 설을 인용하여 성(性)과 성(誠)의 관계를 논의하는 형식을 취하고 있다. 『통서』에 보면 다음의 구절이 있다.

성(誠)은 성인(聖人)의 근본이다. “크도다 건원(乾元)이여 만물이 바탕하여 비롯되도다.”라고 한 것은 성(誠)의 근원이고, “건도(乾道)가 변화하여 각기 성명(性命)을 바르게 한다.”는 것에서 성(誠)은 이에 세워지니 순수 지선(至善)한 것이다. 그러므로 말하기를 “한번 음하고 한번 양한 것을 일러 도라고 한다. 잇는 것은 선이요 이루는 것은 성(性)이다.”라 하였다. 원형(元亨)은 성(誠)의 통합이요 리정(利貞)은 성(誠)의 회복함이다. 크도다 역이여 성명의 근원이구나!⁵²⁾

이 구절에서 보면 역(易)에 기초하여 천지의 음양변화와 인간 성명의 유기적인 관련성이 있는데, 그 가운데에 성(誠)이 자리한다. 주자(朱子)가 성(誠)은 진실무망(眞實無妄)이라고 하였듯이 천지의 생물지심(生物之心)은 誠과 통하는 개념이라고 할 수 있다. 이를 통해 보면 장남의 유학적 지향이 분명하게 드러난다. 천도와 인성이 성

(誠)으로 일관되어 있으며 성(誠)이 성(性)의 본질이다.

그리고 장남도 「성설」에서 주로 인용하고 있는 『중용』의 논거를 추적하여 분석해 보자. 또한 『중용』에서는 “성(誠)이라는 것은 천도요, 성하려고 하는 것은 인도이다.”⁵³⁾라고 하였고,

성(誠)이라는 것은 스스로 이루어지는 것이요, 도는 스스로 다니는 것이다. 성은 물의 종시이니 성하지 않으면 물은 없다. 그러므로 군자는 성을 귀하게 여긴다. 성은 스스로 자기를 완성할 뿐 아니라 만물을 이루어 주는 것이다. 자기를 완성함이 인(仁)이고, 만물을 완성시키는 것은 지(知)이다.⁵⁴⁾

라 하였다. 여기서 성은 천인과 주객을 완전히 통일시킨 개념으로 인간이 자신의 인격과 만물을 완성시키는 통로이다. 즉 천지인 삼재(三才)의 하나로 우주경영에 참여하는 가능성을 제시한 것이다.⁵⁵⁾ 성(誠)이 인간 본성이고, 도덕의 원리로 자리잡음에 그 이유가 있다. 이는 또한 천도와 성명(性命)이 성(誠)을 매개로 관통할 수 있는 계기가 되었고, 인간의 생명은 단순하게 기화로 이루어진 다른 생명체와는 차이가 있게 된다. 이는 또한 『주역』의 ‘궁리진성(窮理盡性)’의 의미와 상통한다. 『주역』에 보면 “이치를 궁구하여 명(命)에 이른다.”⁵⁶⁾고 하였는데, 여기서 성은 장남의 경우처럼 성(誠)을 뜻한다. 성은 인간 존재의 본질로서 주체성의 근원이자 우주만물에 구유된 생성의 원동력이다. 여기에서의 성은 ‘천명지위성(天命之謂性)’의 성(性)으로 천도(天道)의 유행을 인간 도덕주체의 관점으로 파악한 것이다. 그 천도를 인간 심성의 내면에서 주체적으로 실현하여

51) 『醫門棒喝』 「性說」 “誠爲性之體 明爲性之用 性之體用本來完全 故曰誠則明矣 卽所謂堯舜性之也 … 誠則明矣 既已至誠 則明自在其中 所以自誠明 謂之性 由是觀之 性者不過一誠而已”

52) 『通書』 「誠上」 “誠者 聖人之本 大哉乾元 萬物資始 誠之源也 乾道變化 各正性命 誠斯立焉 純粹至善者也 一陰一陽之謂道 繼之者善也 成之者性也 元亨誠之通 利貞誠之復 大哉易也 性命之源乎”

53) 『中庸章句』 20장 “誠者 天之道也 誠之者 人之道也”

54) 『中庸章句』 25장 “誠者 自成也 而道 自道也 誠者物之終始 不誠無物 是故君子 誠之爲貴 誠者 非自成己而已也 所以成物也 成己仁也 成物知也”

55) 宋寅昌, 「易學에 있어서의 人間性命의 問題」, 『周易研究』 1집, 1996

56) 『周易』 「說卦傳」 “窮理盡性 以至於命”

나가는 과정이 ‘솔성지위도(率性之謂道)’의 관점이라고 하겠다. 그렇다면 진성(盡性)은 인간 본래의 덕성(德性)을 통하여 자아의 존재 가치를 실현하여 천도와 합일되는 경지로 천지의 화육(化育)에 참여하는 일이라 하겠다.⁵⁷⁾

「성설」의 내용을 보면 위에 전술한 내용과 큰 차이가 없다. 「성설」의 입장은 『맹자』의 성(性)론에서부터 시작하여 주자(朱子)나 주렴계의 논의를 통하여 『중용』의 성명(誠明)을 해설하는 순서로 되어 있기 때문이다. 장남이 의가로는 드물게 성에 대한 분석을 나름대로 철저히 한 것은 그의 유학의 심성수양에 대한 열정을 드러낸 것이기는 하지만 그는 근원적으로 자기모순에 빠져 있음도 간과할 수 없다. 이러한 성(性)에 대한 논의를 심(心)의 동정(動靜)과 연관 지어 설명하지 않고, 별도의 일물(一物)로 영(靈)을 두고 성(性)과 태극 그리고 리(理)를 분리하여 사유하는 방식은 정통 유학의 입장에서는 이해할 수 없는 부분이다. 그럼에도 불구하고 장남의 유의적 특징은 심성수양의 전통을 의학적으로 전개하고자 한 면에 있음은 부인할 수 없다. 그러므로 장남은 『논어』의 구절을 인용하여 다음과 같이 말한다.

논어에 말하기를 “인(仁)한 사람은 장수한다.”고 하였다. 또 말하기를 “인(仁)은 인심(人心)이다”라고 하였다. 이런 까닭에 장생(長生)을 하고자 하는 자는 오직 자신의 마음의 인(仁)을 구할 뿐이다. 내가 인(仁)하고자 하면 이에 인(仁)이 이를 것이니 나의 안에 있는 것에서 구할 것이다.⁵⁸⁾

앞서 「성설」에서 논의한 것과 같이 신(神)과 형(形)의 부분에서 우선되는 것은 정신적인 신(神)의 부분이다. 즉 도덕적 기운 내지는 도덕적 성정은 형기(形氣)적 신체와 상호 영향을 주고받

으나 우선되는 것은 마음의 문제이다. 그러므로 율글에서 장수하고자 한다면 자신의 인(仁)을 자신의 마음에서 구하라 한 것은 심성수양을 의학적으로 전개한 유의의 특성을 장남이 계승하고 있음을 보여 준 것이라 할 수 있다.

제4장 장남(章楠) 생명사상의 의학적 전이(轉移)

1. 음평양비(陰平陽秘)와 부양억음(扶陽抑陰)

장남의 생명사상은 앞에서 논의한 것과 같이 유의(儒醫)의 전통을 계승하여 유학의 중화위육(中和位育)의 이상을 의학적으로 실현하고자 함에 목적이 있었다. 아울러 이러한 유학적 지향을 바탕으로 하여 심성수양의 전통을 의론(醫論)에 적극 활용하고자 한 공로가 있다. 그러나 장남의 유학 특히 성리학에 대한 인식은 그다지 깊지 못하여 심성(心性)의 성리학적 개념을 이해하지 못한 부분이 있다. 물론 장남 당시 청대(清代)의 일부 학자들에 의하여 실사구시(實事求是)적 학문 경향이 나타나기는 하였지만, 장남이 성리학의 논거를 들어 청대 실학을 설명하고 있다는 단서는 어디에도 찾을 수 없다.

그럼에도 불구하고 장남의 역학(易學)에 기반한 생명사상은 나름의 의미를 지니고 있다. 그것은 다름 아닌 치중화(致中和)와 중화위육(中和位育)이라는 유학의 명제를 적절하게 의학의 영역으로 포괄하여 유의(儒醫)다운 유의의 모습을 보여 준 것에 있다. 장남은 『의문봉갈』 전편에서 이러한 면모를 보여주는데, 특히 자신의 대척점으로 삼은 이는 장개빈(張介賓)이다. 장개빈 역시 장남 못지않은 유의의 대표적 인물이다. 장개빈 또한 장남 못지않은 논리적 허점을 지니고 있었다. 그것은 태극(太極)·태허(太虛)에 대한 모순된 이해나 태극(太極)에 대한 이기(理氣) 문제에 대한 혼란 등이 대표적이다. 그러나 장개빈도 또한 장남과 마찬가지로 도덕형이상학의 원리로

57) 宋寅昌, 「주역에 있어서의 盡性의 문제」, 『朱子易學 學術大會資料集』, 2000

58) 『醫門棒喝』 「千金房術論」 “語曰仁者壽 又曰仁人心也 是故欲得長生者 惟求吾心之仁而已矣 吾欲仁斯仁至矣 求在我者也”

인간과 사회 그리고 자연을 하나의 체계로 구성하고자 한 성리학적 사유의 바탕에서 의학과 도교 등을 이해하고자 한 노력이 돋보이는 의역학자이다.⁵⁹⁾

그러므로 의역학(醫易學)의 생명사상의 관점에서 본다면 중화위육(中和位育)과 치중화(致中和)의 관점에서 의학을 논의한 것으로 본다면 장남과 장개빈은 같은 길을 걷고 있는 유의라 할 수 있다. 그러나 장남은 장개빈의 음양론(陰陽論) 특히 부양억음(扶陽抑陰)에 대한 이론에 대해서는 지나칠 정도로 많은 지적을 하고 있다. 이를 시대적 상황으로 해석하는 이도 있다. 즉 장개빈 당시에 주진형의 이론 영향을 받아 지모(知母)·황백(黃柏) 등의 고한(苦寒)한 약물을 남용함에 따른 폐단을 바로잡고자 했던 것처럼 장남도 청대(淸代) 말기 온병(溫病)이 유행했던 당시에 장개빈의 이론 영향을 받아 용의(庸醫)들이 무조건 온보(溫補)의 처방을 남용하는 시대의 편단을 교정하려다 보니 다소 치우친 면이 있었던 것으로 보고자 한 면이다.⁶⁰⁾

그럼에도 불구하고 장남의 장개빈에 대한 비판은 의미가 있으며 음양론 전반에 대한 비판적 검토를 요구한 측면이 있다. 장남은 장개빈의 부양억음(扶陽抑陰)에 대한 비판의 논거는 『내경』의 음평양비(陰平陽秘)에 두었다. 『내경』에 보면 “음은 화평하고 양은 고밀하여야 정과 신이 이에 다스려지며, 음양이 이결(離決)하면 정기(精氣)는 이에 끊어진다.”⁶¹⁾고 하여 음양의 조화에 의하여 정기가 운용되고, 정기가 끊어지면 생명활동은 그치게 된다는 뜻으로 사용하였다. 이를 바탕으로 장남은 경악에 대해 비판적 견해를 제시하였다.

대저 단계가 이른바 “양은 항상 유여(有餘)하고 음은 항상 부족하다”고 말한 것과 경악이

“양은 항상 부족하고 음은 항상 유여하다.”고 말한 것은 본래 음양의 체도 아니고 음양의 용을 논할 수도 없으니 무슨 까닭인가? 음양의 체는 혼연한 일기(一氣)이니 형용할 수 없고, 음양의 용은 비록 굴신(屈伸)과 변화를 지녔더라도 뒤섞여 가지런하지 못하다. ‘상(常)’이란 변하지 않은 것을 말하는데, 사람의 체질은 음에 치우치거나 양에 치우쳐서 원래 일정한 것이 아니니, 어찌 ‘상(常)’이라 말할 수 있겠는가?⁶²⁾

이 구절에서 보면 장남은 상(常)의 의미를 두고 단계의 ‘양상유여음상부족(陽常有餘陰常不足)’이나 경악의 ‘양상부족음상유여(陽常不足陰常有餘)’ 두 가지 모두를 비판하고 있다. 이는 단계의 자음론(滋陰論)이나 경악의 부양론(扶陽論) 모두를 비판하고 있는데, 그 기준은 음양의 체는 적연부동(寂然不動)한 혼연한 일기(一氣)이므로 형용할 수 없음이고 음양의 용은 가지런하지 못하여 음양의 정황을 정확히 판단할 수 없음이라고 하였다.

그러므로 장남은 단계나 경악의 주장이 가 없는 것이라 하였는데, 그 중 특히 경악의 부양억음(扶陽抑陰)에 대해 강한 비판을 하고 있다. 그는 단계의 ‘자음론’에 대해서는 어느 정도의 타당성을 인정하고 있다. 즉 『소문』 「생기통천론(生氣通天論)」의 “양기(陽氣)라는 것은 번민하거나 과로하면 항성하여 정기가 끊어지며 어려에 다시 양(陽)이 증척되면 사람으로 하여금 전궤(煎厥)하게 한다”⁶³⁾라는 내용을 설명하면서 정(精)은 곧 수(水)이니 양화(陽火)가 위세를 부리고 방자해 지면 음수(陰水)는 날로 소모되어 몸안의 정기(精氣)가 고갈되는데, 단계(丹溪)는 이를 염려하여 자음(滋陰)의 설을 주장하였다고 하

59) 成吳俊, 「張介賓 太極·陰陽論의 哲學的 考察」 『大韓韓醫學原典學會誌』 13권2호, 2000

60) 金圭烈, 「章樞의 醫易思想에 關한 研究」, 경희대학교 박사논문, 1995, p.222

61) 『素問』 「生氣通天論」 “陰平陽秘 精神乃治 陰陽離決 精氣乃絕 因於露風”

62) 『醫門棒喝』 「人身陰陽體用論」 “夫丹溪所謂陽常有餘陰常不足 景岳之謂陽常不足陰常有餘者 固非陰陽之體 亦不可論陰陽之用也 何故 陰陽之體 渾然一氣 莫可形容 陰陽之用 雖有屈伸變化而參差不齊 常者不變之謂 人之體質或偏於陰 或偏於陽 原非一定 豈可謂之常乎”

63) 『素問』 「生氣通天論」 “陽氣者 煩勞則張 精絕 辟積於夏 使人煎厥”

었다.

그러나 장남은 음평양비(陰平陽秘)을 근거로 다음과 같은 주장을 한다.

총괄하여 말하면 음양은 태극에 있어 상호 뿌리가 되니 반드시 조금도 치우칠 수 없고 한 쪽이 승(勝)하면 한 쪽은 끊어지니 태극도 역시 훼손된다. 그러므로 역(易)에 말하기를 “한번 음(陰)하고 한번 양(陽)하는 것을 일러 도(道)라고 한다.”고 하였으며 내경(內經)에서도 “음은 화평하고 양은 고밀해야 정(精)과 신(神)이 비로소 다스려진다”고 말했다. 저 ‘(음)평’이라고 말한 것은 한쪽이 승하지 않도록 함이고, 비(秘)라고 말한 것은 발설하지 말도록 함이니, 양의 성질은 동(動)하면서 발설하기 때문에 발설이 지나치면 진원(眞元)이 소모되므로 특별히 ‘비(秘)’를 사용한 것이다.⁶⁴⁾

이 구절에서 보면 장남은 『내경』 ‘음평양비’와 『역』의 논거를 들어 음양의 조화와 균형이 이루어져야 함을 말하고 있다. 이를 장남은 ‘부양(扶陽)’이라고 하면 양의 발설(發泄)을 더욱 조장하는 것이며 억음(抑陰)이라고 한 것은 음이 화평(和平)하지 않도록 하는 것이다⁶⁵⁾고 하여 음양 중화(中和)의 이론을 빌자면 ‘부양억음’은 이치에 맞지 않다고 하였다. 이는 경약이 생기(生氣)를 양기(陽氣)로 보아 온보(溫補)에 치우친 점을 비판한 것으로 보여진다. 그리고 그것에 대항하는 논거로 음양의 중화의 이치와 음평양비(陰平陽秘)라는 『내경』의 논거를 제시한다. 아울러 병변(病變)은 음양의 용으로 고정되어 있지 않으므로 때로는 부양(扶陽)해야 하고 때로는 억음(抑陰)하여야 하는데, 그러한 이치를 경약이 깨닫지 못한 것이다.

64) 『醫門棒喝』 「論景岳書」 “總而言之 陰陽互根於太極 必不可稍偏 偏勝則偏絕 而太極亦毀矣 故易言一陰一陽之爲道 內經言陰平陽秘 精神內治 夫言平字 不使偏勝也 秘者勿使發越也 以陽性動而發泄 發泄太過 眞元傷耗 故特用一秘字”

65) 『醫門棒喝』 「論景岳書」 참조.

장남은 또 다른 비판의 논거로 치세(治世)의 도와 치병(治病)의 도가 다름에 있다는 것을 제시한다. 이는 당위적인 도덕의 세계와 사실적인 형기(形氣)의 세계가 하나로 혼용되어 그 본말을 깨닫지 못한 것이다. 장남은

복희(伏羲)같은 성인이 팔괘(八卦)를 그리고 황제와 기백이 육기(六氣)를 논한 것은 모두 음양 태극에 근본했으니 그 체(體)는 동일하나, 역(易)은 치세(治世)를 논하여 부양억음을 주로 삼았고, 내경은 치병(治病)을 논하여 음평양비를 정으로 삼았으니 그 용(用)은 동일하지 않다. 용(用)이 이미 동일하지 않은데, 어찌 역(易)의 주(부양억음에 대한 朱子の 주)를 인용하여 의학의 이치를 논할 수 있겠는가? 만약 부양억음으로 의학을 논한다면 반드시 편승(偏勝)될 것이다.⁶⁶⁾

라고 하였다. 여기에서 보면 역(易)에 근본한 음양의 체는 동일하나 음양의 용은 의학과 유학이 다름을 지적하고 군자와 수인으로 양-음을 비유한 주자(朱子)의 입장을 심분 이해할 수 있으나 이를 수용하여 의리로 윤색하는 것은 경약의 오해에서 비롯된 것임을 말하고 이는 중화의 이치에 어긋나는 것임을 주장한다.

그리고 장남은 이러한 경약의 오류는 또한 도교의 단학서에 기인하는 것이라 한다. 장남은

선천(先天)은 양(陽)이 되고 후천(後天)은 음(陰)이 된다는 두 말을 꼬집어내고 ‘부양(扶陽)은 선천의 양(陽)을 부양하고 후천의 음(陰)을 억제하는 것이다’고 말한다. 먼저 건곤(乾坤)을 말하고 태비(泰否)를 말하며 천지·일월·남녀·노소를 말한 발단을 살펴보니 양대음소(陽大陰小)는 원래 후천의 양을 가리켰으나 이론을 분별할 때 이치가 굴곡되어 설명하기 어려운 지

66) 『醫門棒喝』 「六氣陰陽論」 “義聖劃八卦 軒岐論六氣 皆本陰陽太極 其體則同 而易經論治世 以扶陽抑陰爲主 內經論治病 以陰平陽秘爲宗 其用則不同也 用既不同 豈可引易註 以論醫理哉 若以扶陽抑陰論醫 則必至偏勝之害”

경에 이르자 갑자기 선천의 양(陽)으로 바꾸어 말했는데, 선천은 이미 양이라 칭할 수 없으니, 앞뒤가 자체 내에서 서로 어긋난 것이다.⁶⁷⁾

내단학에서 말하는 선천의 양기(陽氣)를 후천의 양으로 오인한데서 비롯된 것으로 이해한다. 다시 말하면 장남의 표현대로 한다면 음양의 체를 음양의 용으로 끌어들이어 자신의 부양억음을 건강부회하고 있다고 지적한 것이다. 물론 여기에서 필자는 장남과 경악의 의학적 음양론의 진위여부를 분석하고자 하는 것은 아니다. 그러나 장남의 ‘음평양비’이나 경악의 ‘부양억음’은 나름의 의미는 있다고 생각한다.

그러나 『주역』과 송대 역학의 음양론을 통해 보면 두 입장이 한 원리에서 나왔음을 알 수 있다. 우선 부양억음에 대한 논의를 보면, 『역전』에서는 “크도다 건원(乾元)이여 만물이 바탕하여 비롯되나니 이에 天을 통제(統宰)하노라”⁶⁸⁾ “지극하도다 곤원(坤元)이여 만물이 바탕하여 태어나나니 이에 순히 천(天)을 받드노라”⁶⁹⁾라고 하였다. 이는 건(乾)-대(大)-시(始)-통천(統天)과 곤(坤)-지(至)-생(生)-승천(承天)으로 대별할 수 있는데 만물의 생성과정에서 건이 주도적 입장이라면 곤은 종속적 입장에 서있음을 말한다. 주자는 이러한 건곤에 대해 “건은 대대(對待)가 없고 다만 건이 있을 뿐이다. 그러므로 곤을 말하지 않는다. 곤은 곧 건이 없으면 불가하니 음체(陰體)는 부족하여 항상 이지러지고 흠이 있으니 만약 건이 없다면 곧 위에 실음도 없다.”⁷⁰⁾고 하였다. ‘양주음종(陽主陰從)’의 논리로 음은 대대를 통하여 존재한다는 것이다. 그러나 정이천(程伊川)은 “천지음양의 변화는 곧 두 개의 선마(扇

磨)와 같아서 승강(升降)·영후(盈虧)·강유(剛柔)가 처음부터 잠시도 쉬어 없어 양은 항상 가득 차고 음은 항상 이지러지니 그러므로 곧 가지런하지 못하다.”⁷¹⁾고 하였다. 주자는 만물의 생성의 측면에서 말을 하였고, 정이천은 기의 운동변화의 과정 속에서 음양의 상보적인 입장을 제시하였다. 이에서 보면 주자의 입장은 양기의 중요성을 제시한 경악의 입장과 유사하고 정이천의 경우는 음평양비를 주장한 장남의 논의와 비슷한 것으로 보인다.

장남의 음평양비는 경악의 부양억음과 상보적인 면을 지니고 있는데, 부양억음은 생성과 관련이 있고, 음평양비는 운용과 관련이 있다. 의학의 특징은 만물생성 원리보다는 운용의 차원에 관심을 집중한 면이 있고, 그러한 측면에서 장남은 음양상보 내지는 조양율음(調陽律陰)을 중시한 것으로 보인다. 이러한 점에서 인체의 음양 중화는 매우 중요한 요소이다. 장남이 음양 중화를 의학의 중화라고 하였는데, 그 중심에는 음평양비가 있다. 『주역』에서는 이를 ‘보합대화(保合大和)’라고 표현을 하는데, “건도가 변화함에 각기 성명을 바로 하여 크게 화합함을 보전하고 합하나니 이에 바름에 이로우니라.”⁷²⁾라고 하였다. 이에 대해 주자는 “대화는 음양이 모여 합해서 조화된 기운이다. 각정은 생함이 있는 처음에 얻은 것이고, 보합은 이미 생긴 후에 온전히 하는 것이다.”⁷³⁾라고 하여 생성의 초기에는 성명을 바로 함을 주로 하고, 보합대화는 음양의 소장이라는 형질의 변화를 쫓는 과정에서 이루는 것이니 앞서 논의한 부양억음의 논의와 조양율음의 논의는 중화로써 하나가 된다. 그러므로 장남의 음평양비와 경악의 부양억음의 논의는 회통할 수 있는 바탕은 마련되었다고 할 수 있다. 그러나 장남이 지적한 것처럼 선천의 양(혹은 음양의

67) 『醫門棒喝』 「論易理」 “先天爲陽 後天爲陰 二語來 言扶陽者 扶先天之陽 抑陰者 抑後天之陰 觀起首 言乾坤 言泰否 言天地日月男女老少 陽大陰小 原說後天之陽 辨論到理屈難申 忽改言先天之陽 先天其不可稱陽 而前後自相抵牾”

68) 『周易』 「彖傳」 乾卦 “大哉乾元 萬物資始 乃統天”

69) 『周易』 「彖傳」 坤卦 “至哉坤元 萬物資生 乃順乘天”

70) 『朱子語類』 卷69 “乾無對待 只有乾而已 故不言坤 坤則不可無乾 陰體不足 常虧欠 若無乾 便沒上截”

71) 『二程遺書』 卷2 “天地陰陽之變 便如二扇磨 升降盈虧剛柔 初未嘗停息 陽常盈 陰常虧 故便不齊”

72) 『周易』 「彖傳」 “乾道變化 各正性命 保合大和 乃利貞” (본문의 해석은 朱子의 『本義』에 따른 것임)

73) 『周易本義』 乾卦 「彖傳」 “大和 陰陽會合 沖和之氣也 各正者 得於有生之初 保合者 全於已生之後”

체)이 후천의 양(혹은 음양의 용)에 어떠한 작용을 하고 선천의 양과 후천의 양이 어떠한 연관을 맺고 있는가를 분석하여야 할 것이다. 또한 장남은 경악이 처한 시공간적 상황을 애써 외면하였다는 점은 간과해서는 안되는 점이라 생각한다. 부악억음과 조양율음의 문제는 도교 내단학에 있어 선천과 후천의 문제처럼 간단한 문제는 아니나, 음양을 역리(易理)적으로 분석하고자 한다면 이는 매우 유용한 학문적 의미가 있을 것이다. 아울러 경악에 대한 장남의 비판도 그 평가를 달리 할 수 있을 것이다. 아울러 중화위육(中和位育)의 의미를 경악과 장남이 공유할 수 있을 것이다.

2. 군화(君火)·상화(相火)와 심(心)

경악의 부양억음(扶陽抑陰)에 대한 강력한 비판을 제기한 장남은 경악과 더불어 명청대(明清代)의 대표적인 유의(儒醫)라 할 수 있다. 유의 의학의 특징을 여러 가지로 나누어 생각할 수 있다. 즉 장부생리(藏府生理)를 중시하여 유학의 심성수양의 전통을 의학적으로 전개하고자 한 점이 있고, 『중용』의 중화(中和)의 의미를 의학적인 음양 중화의 개념으로 전이한 면이 있다. 아울러 군화(君火)·상화(相火)에 대한 성리학적 해석을 시도함으로써 심성수양의 의미를 구체적인 생리·병리에 적용하고자 한 면이 있다. 장남의 경우도 예외는 아니라고 생각한다.

군화·상화의 논의는 우선 『내경』에서 그 기원을 찾을 있다. 『내경』 「천원기대론(天元紀大論)」에서 “군화는 명(明)으로써 하고 상화(相火)는 위(位)로써 한다.”⁷⁴⁾고 하였는데, 명(明)은 신명(神明)으로 심화(心火)의 역할을 표현한 것으로 보인다. 군화는 전신(全身)을 주재(主宰)하며 상화는 장부를 온양(溫養)하는 역할을 담당하는 것으로 알려져 왔다. 군·신의 관계로 화를 들로 나는 것이다. 이러한 군화·상화론 도교의 내단학으로 이어지는데, 장과(張果)는 다음과 같은 말을

한다.

정(精)은 민화(民火)가 되고 기(氣)는 신화(臣火)가 되며 심(心)은 군화가 되니 군화는 곧 성화(性火)이다. ... 성화는 가히 발할 수 없고, 또한 가히 용이 될 수 없다. 성화가 만약 발한다면 이는 화가 목에서 생하여 화(禍)가 발하여 반드시 이긴다. 불용이라는 것은 필히 동할 수 없음이다.⁷⁵⁾

이 구절에서 보면 심을 성화·군화로 표현하는데, 정·기를 발하게 하는 것으로 성은 발하는 요소가 아님을 알 수 있고, 정기신(精氣神)의 구조에서 정·기(精氣)라는 기화 작용을 주재하는 요소로 군화가 자리하고 있음을 알 수가 있다.

군화와 상화는 사실 천인상응의 기화(氣化)에 의해 이루어진 개념이라 할 수 있다. 오운육기(五運六氣) 가운데 오운은 천기(天氣)로 하늘에서 작용하는 무형의 조화기운(生만 이룸)이고, 육기는 지기(地氣)로서 오운이 지구에서 현실화되어 작용하는 구체적인 기운(成을 이룸)이다. 우주의 모든 변화는 오운과 육기의 작용에 의해서 이루어지는데 이를 천지운동이라 하고 이는 곧 5·6의 운동이며 간지(干支)변화의 운동이다. 육기는 풍(風)·한(寒)·서(暑)·습(濕)·조(燥)·화(火)의 간칭이다. 육기 중에서 서기(暑氣)와 화기(火氣)는 기본적으로 같은 부류이나 그 작용과 역할이 다르므로 풍·한·서·습·조·화라 하지 않고 풍·한·습·군화·상화라 부른다고 한다. 그리고 이러한 육기의 기후 변화는 기본적으로 1년 사계(四季) 음양 소장(消長)·진퇴(進退)의 변화로부터 파생되어 나온다.⁷⁶⁾이 육기를 인체의 장부에 적용하고 사시(四時)의 변화에 상응하는 구조를 지니고 있다고 보았다. 장남도 이에 충실히 따르고 있다고 할 수 있다. 장남은 “육기(六氣)로써 일년을 배치한다면

75) 『太上九要心印妙經』 “以精爲民火 以氣爲臣火 以心爲君火 君火乃性火也…性火不可發 亦不可用 性火若發 如火生于木 禍發必克 不用者 必不可動也”

76) 尹暢烈, 『醫哲學』, 대전대 한의대 원전학교실, p.191 ~.192

74) 『素問』 「天元紀大論」: “君火以明 相火以位”

처음의 기는 풍목(風木)이고 두 번째 기는 군화이며 세 번째 기는 상화이고 네 번째 기는 습토(濕土)이며 다섯 번째 기는 조금(燥金)이고 여섯 번째 기는 한수(寒水)인데, 기마다 각각 60일 남짓 주관하면서 1년을 한바퀴 돈다”⁷⁷⁾고 하였다. 일년 사시(四時)를 육기(六氣)에 각각에 배당하여 그 변화의 양상을 추적하고자 한 것이다.

이러한 육기 가운데 군화(君火)·상화(相火)는 유의(儒醫)들에게는 특별한 의미를 전달해 준 것으로 보인다. 왜냐하면 일반적으로 심장(心臟)이 화(火)에 배속되는데, 육기의 관념으로 보았을 때 군화·상화의 문제를 어떠한 방식으로든 정리를 할 필요성을 가졌을 것이다. 그러므로 유의들은 ‘심-군화’라는 주장에는 동의할 하지만 상화(相火)가 어디에 있는가하는 문제는 쟁점이 되어왔다. 장남은 군화·상화의 장부 배속에 대해서는 다음과 같이 말한다.

군화와 상화는 선천(先天) 혼원(渾元)에서 함께 나왔다. 혼원이 이미 갈라져서 음양이 되면 패상에서 건(乾)은 남쪽에 위치하고 곤(坤)은 북쪽에 위치하며 음양이 서로 교제하여 수화(水火)로 변하면 패상에서 리(離)가 남쪽에 위치하고 감(坎)은 북쪽에 위치한다. 리패는 사람의 심(心)을 상징하고 감패는 사람의 신(腎)을 상징한다.⁷⁸⁾

이 구절에서 보면 ‘심-화-리패’와 ‘신-수-감패’의 구분이 이루어지는데, 군화는 심과 짝하고 상화는 신(腎)과 짝한다. 그러나 이 두 가지 군화와 상화는 체용관계를 이룬다고 한다. 장남은

심에 연유한 신명이 영광(靈光)하고 형형(炯炯), 밝게 빛남)한 것은 흡사 임금이 정남향을 면

(面)하여 아무 것도 행하는 것이 없으나 행하지 못하는 것도 없는 것처럼 마치 상천(上天)의 천지조화를 운용할 때 소리도 무성(無聲)·무취(無臭)한 것과 같다. 비록 무성·무취하나 실은 만물의 기미를 주재하는 것이 신명하여 이루다 헤아릴 수 없으므로 사람의 심화(心火)를 군화라 명명하게 되었고, 운용시위(運用施爲)하여 기혈(氣血)을 생화(生化)하는 것은 상화의 공이다. 상화가 비록 신(腎)에 기거하더라도 심화와 관통하고 있으니 선천혼원의 뿌리이다.⁷⁹⁾

라고 하였다. 여기에서 보면 군화와 상화는 선천혼원의 뿌리인 태극에서 같이 나왔으나 군화는 주재자이고, 상화는 군화의 명을 받아 직접적으로 용사(用事)하는 존재로 군화를 체라고 한다면 상화는 용의 입장으로 설명된다. 그러므로 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 체가 되고 상화는 용이 되어 체와 용이 비록 둘로 나누어졌더라도 그 원천을 궁구하면 실은 하나의 화일 따름이다.”⁸⁰⁾라고 하였다. 이는 심에 연유한 신명의 주재가 군화가 되며 상화는 그 명령을 받아 용사하는 역할을 담당하며 신장(腎臟)에 우거(寓居)한다고 하였다.

군화와 상화의 관계를 다시 보면 장남은 다음과 같이 말한다.

① 적연부동(寂然不動)한 때에는 오직 영(靈)만이 광체가 형형(밝게 빛남)하되 아무 것도 행하는 것이 없으니 단지 군화만 있고, 이른바 상화라고 하는 것이 있다는 것을 실지로 알아보지 못하지만, 만약 칠정(七情)이 갑자기 발동하면

79) 『醫門棒喝』 「六氣陰陽論」 “緣心之神明 靈光炯炯 恰如君之正南面 而無爲無不爲 猶上天之載 無聲無臭也 雖無聲無臭 實則主宰萬幾 神明莫測 故人之心火 名爲君火 而其運用施爲 生化氣血者 相火之功也 相火雖寓於腎 而與心火貫通 良由同出先天混元之根也”

80) 『醫門棒喝』 「六氣陰陽論」 “若心神恬靜 則相火奉令而不妄動 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”

77) 『醫門棒喝』 「六氣陰陽論」 “以六氣配一歲 則初之氣風木 二之氣君火 三之氣相火 四之氣濕土 五之氣燥金 六之氣寒水 每氣各主六十日有零 以周一歲”

78) 『醫門棒喝』 「六氣陰陽論附問答」 “君火相火 同出先天渾元 渾元既判而爲陰陽 卦象乾南坤北 陰陽相交而變水火 卦象離南坎北 離象人之心 坎象人之腎”

상화(相火)가 즉시 나타난다. 예컨대 색욕(色欲)이 발동하면 외신(外腎)이 발기하고 노(怒)하면 간기(肝氣)가 상역(上逆)하는 것 등이다.⁸¹⁾

② 상화가 번성하는 것은 분노와 욕망 등의 화이니 욕이 동하여 화가 염상(炎上)하면 원기(元氣)가 손상되고 소모되므로 적(賊)이라고 이른다. 『내경』에서 ‘강화식기(壯火食氣)’라고 말한 것이 이것이다. 만약 심의 군화가 편안하여 태평스럽고 상화가 명령을 받들면서 묵묵히 화육(化育)의 기틀을 도와 음양이 화평한다면 원기가 이에 힘입어 성장하므로 원기의 근본이 되는데, 『내경』에서 ‘소화생기(少火生氣)’라고 말한 것이 이것이다.⁸²⁾

우선 ①에서 보면 앞에서 논의한 적연부동한 때에 하나의 영(靈, 性)이 심을 주재하고 있을 즈음에는 군화만이 있고, 칠정(七情)이 발동하면 상화가 나타난다고 하였다. 즉 이는 성(性)-군화(君火)와 정(情)-상화(相火)라는 연결을 가능하게 하는 구절이다. 비록 성리학에서 말하는 심통성정(心統性情)의 논의는 다소 차이가 있으나 유학의 성정(性情)에 대한 논의를 의학의 생리와 병리적인 문제로 전이시킨 면이 있다. 또한 ②는 상화가 번성하는 것은 병리적인 화로 원기를 소모·손상시킨다고 하고 상화가 묵묵히 군화의 명을 받든다면 생리적인 화로 원기를 생하게 한다는 내용으로 이루어져 있다. 여기에서도 본다면 유학의 성정(性情)에 의한 동정(動靜)을 설명하는 듯한 구조로 되어 있다. 이는 비록 기화(氣化)를 중심으로 한 의학의 한계이자 장점이기는 하지만 유학의 심성수양의 전통을 장남도 선대 유의(儒醫)를 계승하고 있음을 보여주는 구절이다.

이러한 군화상화에 대한 입장을 유학적 견지에서 정리한 이 중 대표적인 이가 단계 주진형이다. 그는 “상화는 원기의 적이다. 주자(周子)는 또 ‘성인(聖人)은 중정인(中正仁義)으로써 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 화(火)에 잘 처한 것이다.”⁸³⁾고 하였다. 이는 군화를 『중용』 서문에 나오는 성명지정(性命之正)에 근원한 도심에 배속을 하고 상화를 형기지사(形氣之私)에서 말미암은 인심(人心)에 배속을 하나 실은 하나라는 측면으로 해석하고자 한 것으로 보인다.

단계나 장남의 이러한 군화상화에 대한 논의는 유학의 심통성정(心統性情)의 논의에서 바탕한 것으로 보인다. 주자(朱子)는 “심은 화에 속하는데 인연하여서 광명하여 물에서 발동하는 것은 수많은 도리를 갖추고 있기 때문이다.”⁸⁴⁾라 하여 심은 화에 속하는 것이므로 허다한 도리를 갖추고 있다고 한 것이다. 그리고

성은 체이고, 정은 용이다. 성정은 모두 심에서 나온다. 그러므로 심이 능히 통섭한다. 통할은 병사들을 통솔하는 것처럼 그것들을 주재한다는 말이다. 또 인의예지가 성이라 한 것과 같다. … 일심의 가운데에는 동정이 있으니 정하는 것은 성이요, 동하는 것은 정이다.⁸⁵⁾

라고 하였다. 이는 심이神明지부(神明之府)로 동정을 주관하고 있고, 외물(外物)과 접하여 응하는 감각이나 욕구 내지는 심리적 상태를 정으로 표현하고 있다. 그러나 정은 선악이 혼재되어 있는 것이다. 그러므로 “그 심을 보존하면 그 성

81) 『醫門棒喝』 「六氣陰陽論附問答」 “當寂然不動時 惟靈光炯炯 一無所爲 則但有君火 實未見有所謂相火也 若七情乍動 相火立見 如欲則外腎舉 怒發則肝氣逆之類”

82) 『醫門棒喝』 「六氣陰陽論」 “相火熾然 則忿怒等火也 欲動火炎 元氣傷耗 故謂之賊 內經云壯火食氣是也 若心君安泰 相火奉令 默贊化機 陰陽和平 元氣賴以生長 故爲元氣之本 內經云少火生氣是也”

83) 『榕致餘論』 「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”

84) 『朱子語類』 권5 “心屬火 緣是箇光明發動底物 所以具得許多道理”

85) 『朱子語類』 권98 “性是體 情是用 性情皆出於心 故心能統之 統如統兵之統 言有以主之也 且如仁義禮智是性也 … 一心之中自有動靜 靜者性也 動者情也”

을 양성하고 그 정을 바르게 할 수 있다.”⁸⁶⁾이라고 하였다. 심이 동정을 일관하고 성정을 통할함을 설명한다. 이러한 성(性)을 유의들은 군화로 본 듯하다. 그리고 심이 동하는 측면을 말한 것은 상화이고, 정(情)으로 사물과 접하여 욕(欲)을 일으키고 호오(好惡)선악(善惡)을 발생시킨다.

그러므로 성리학에서는 도덕적 심성의 문제를 ‘심통성정’의 논의를 통하여 이해하였다면, 장남을 비롯한 유의의학에서는 군화와 상화, 성과 정 의 문제로 전이시켰다.

유학에서 도덕적 심성의 문제를 ‘심통성정’의 논의를 통하여 이해하였다면, 장남의 경우는 ‘군화-성, 상화-정’의 의학적 문제로 이해한 측면이 있다. 이는 과도한 칠절·상화가 원기(元氣)뿐 아니라 생명을 파괴하는데 까지 이를 수 있음을 말한 것으로 정서적 안정과 마음의 중절(中節)이 무엇보다 중요하다. 그리고 망동을 조절하는 방법으로 격치성정(格致誠正)을 내세웠던 것으로 보인다. 또한 음양의 체용(體用)을 넘어서 동정(動靜)을 일관하는 구조에서 중화(中和)를 이루려는 노력이 나타난다. 그러므로 장남은 다음과 같이 말한 듯하다.

대저 역대 성인이 마음으로 전하기를 다하여 나타내 보인 것은 단지 ‘유정유일(惟精惟一) 윤집결중(允執厥中)’이라는 여덟 자에 달려 있을 따름이니 … 정일(精一)이란 곧 지극한 정성이 없단다는 뜻이고, 집중(執中)이란 곧 치중화(致中和)하여 천지가 제자리에 거하고 만물이 길러지는 도(道)이다.⁸⁷⁾

제5장 결론

필자는 청대(淸代)의 장남(章楠)이라는 의가(醫家)를 통하여 의학과 역학 그리고 생명의 의

미를 분석해 보았다. 우선 장남 의학은 유의(儒醫)의학의 전통에서 크게 벗어나지 않았던 것으로 판단된다. 그는 금원대(金元代) 이후 형성된 유의들의 의유동도(醫儒同道)라는 이념적 지향을 자신의 의학의 목적으로 삼았다. 그의 의학의 유학적 근거는 『대학』과 『중용』에 있는데, 그는 ‘격치성정(格致誠正)’과 ‘중화위육(中和位育)’에 있었다. 즉 유학의 대도를 실현하기 위하여 자신의 생명을 보위하고 질병을 막는 방법이 필요하며 이를 규명하기 위하여 의학의 필요성을 역설한 것으로 보인다. 그는 따라서 의학이 비록 작은 도[小道]이기는 하지만 큰 도[大道:유학]를 실현하기 위한 것으로 의학과 유학은 동체이용(同體異用)이라는 주장을 제기하였다.

장남은 치중화(致中和)를 의학의 목적이자 방법으로 제시하였는데, 저자는 철학과 의학의 주요한 개념인 태극과 음양이 어떻게 인체와 연관되는 가를 분석하였다. 장남은 성(性)이 태극에 부여된다는 논지를 펴고 있다. 이는 ‘태극-성-리’라고 하는 성리학의 일반적인 경우인데, 장남은 태극을 선천(先天)의 일기(一氣)로 상정을 하고 있다. 장남은 태극은 일기(一氣)로 상정을 하고 태극 이외의 또 다른 주재(主宰)가 있는 것으로 보고 있는데, 이는 의가(醫家)의 특징 중의 하나로 인식할 수밖에 없다. 이는 또한 한대(漢代) 역학과 이에 바탕을 둔 『황제내경』의 입장을 무시못한 결과라고도 할 수 있다. 또한 신체의 태극에 대한 논의에서 그는 구체적인 장부(臟腑)를 태극으로 하기 보다는 원관, 즉 단전(丹田)을 태극으로 삼고 있고, 황원어(黃元御)의 중기(中氣)-태극(太極)의 논의와 유사한 면을 발견할 수 있다. 또한 태극이 신(神)과 형(形)이 만나는 접점으로 서술하고 있음을 알 수 있다. 앞서의 논의를 통해 보면 하나의 영(靈)이 태극 안으로 들어와서 일신의 주재(主宰)가 된다고 하였고, 이를 바탕으로 음양의 작용이 발생한다고 하는 점으로 보아 이는 다른 성리학자의 경우 심(心)의 역할을 설명한 것과 유사한 측면이 있다고 할 수 있다.

86) 『朱子語類』 권60 “存其心 則能養其性 正其情”

87) 『醫門棒喝』 「論易理」 “夫歷聖心傳指示者 止有惟精惟一 允執厥中 八字而已 … 精一者 卽至誠無息之旨也 執中者 卽致中和 位天地 育萬物之道也”

장남에 있어 태극은 성(性)을 담지하고 있어 적연부동(寂然不動)한 음양의 체(體)의 역할을 하는 반면에 일기(一氣)로 감이수통(感而遂通)할 수 있는 근거를 제시해 주는 요소라 할 수 있다. 그러므로 장남에 있어 양형(養形)의 부분도 중요하지는 않지만 심성수양의 부분도 그에 못지않게 중요한 요소임을 알 수 있다. 이는 유의의학의 전통으로 장남 역시 심성(心性)에 대한 생리적인 표현들을 논의하고, 생리적인 현상의 심성적 의미를 유추하고 있다. 생명의 생리(生理)적 측면은 심성(心性)에 투영되고 심성은 생리로 표현되는 상합적(相舍的) 구조와 논리를 갖추고 있는데, 장남의 경우도 이러한 전통을 계승하고 있다고 할 것이다. 또한 장남은 성(性)에 대해 설명하기를 성(誠)이 성의 체(體)가 되고, 명(明)은 성의 용(用)이 된다고 하였다. 천도와 성명(性命)이 성(誠)을 매개로 관통할 수 있는 계기가 되었고, 인간의 생명은 단순하게 기화로 이루어진 다른 생명체와는 차이가 있게 되는 것이다. 즉 정신적인 신(神)과 육체적인 형(形)의 부분에서 우선되는 것은 정신적인 신(神)의 부분이다. 즉 도덕적 기운 내지는 도덕적 성정은 형기(形氣)적 신체와 상호 영향을 주고받으나 우선되는 것은 마음의 문제이다. 그러므로 장남은 장수하고자 한다면 자신의 인(仁)을 자신의 마음에서 구하라고 하여 심성수양을 의학적으로 전개하였다.

이러한 장남의 생명사상은 의학적으로도 다른 의가와와는 다른 주장을 펼치게 한다. 우선 음평양비(陰平陽秘)와 부양억음(扶陽抑陰)에 관한 논의인데, 이에서 그는 경악(景岳) 장개빈(張介賓)을 논쟁의 대상으로 삼아 강력한 비판을 제기한다. 장남은 『내경』의 ‘음평양비’와 『역』의 논거를 들어 음양의 조화와 균형이 이루어져야 함을 말하고 있다. 이를 장남은 ‘부양(扶陽)이라고 하면 양의 발설(發泄)을 더욱 조장하는 것이며 억음(抑陰)이라고 한 것은 음이 화평(和平)하지 않도록 하는 것이다’고 하여 음양 중화(中和)의 이론을 빌자면 ‘부양억음’은 이치에 맞지 않다고 하였다. 이는 경악이 생기(生氣)를 양기(陽氣)로 보아 온

보(溫補)에 치우친 점을 비판한 것으로 보여진다. 그것에 대항하는 논거로 음양의 중화의 이치와 음평양비(陰平陽秘)라는 『내경』의 논거를 제시한다. 아울러 병변(病變)은 음양의 용으로 고정되어 있지 않으므로 때로는 부양(扶陽)해야 하고 때로는 억음(抑陰)하여야 하는데, 그러한 이치를 경악이 깨닫지 못한 것이라 하였다. 장남은 또 다른 비판의 논거로 치세(治世)의 도와 치병(治病)의 도가 다름에 있다는 것을 제시한다. 장남의 음평양비는 부양억음과 상보적인 면을 지니고 있는데, 부양억음은 생성과 관련이 있고, 음평양비는 운용과 관련이 있다. 의학의 특징은 만물생성 원리보다는 운용의 차원에 관심을 집중한 면이 있고, 그러한 측면에서 장남은 음양상보 내지는 조양율음(調陽律陰)을 중시한 것으로 보인다.

그리고 장남은 군화(君火)·상화(相火)에 대한 성리학적 해석을 시도함으로써 심성수양의 의미를 구체적인 생리병리에 적용하고자 한 면이 있다. 적연부동한 때에 하나의 영(靈, 性)이 심을 주재하고 있을 즈음에는 군화만이 있고, 칠정(七情)이 발동하면 상화가 나타난다고 하였다. 즉 이는 성(性)·군화(君火)와 정(情)·상화(相火)라는 연결을 가능하게 하는 구절이다. 비록 성리학에서 말하는 심통성정(心統性情)의 논의와는 다소 차이가 있으나 유학의 성정(性情)에 대한 논의를 의학의 생리와 병리적인 문제로 전이시킨 면이 있다. 또한 상화가 번성하는 것은 병리적인 화로 원기를 소모·손상시킨다고 하고 상화가 묵묵히 군화의 명을 받든다면 생리적인 화로 원기를 생하게 한다고 하였다. 여기에서 본다면 유학의 성정(性情)에 의한 동정(動靜)을 설명하는 듯한 구조로 되어 있다. 이는 비록 기화(氣化)를 중심으로 한 의학의 한계이자 장점이기도 하지만 유학의 심성수양의 전통을 장남도 선대 유의(儒醫)를 계승하고 있음을 보여주는 구절이다.

결국 이상에서 살펴본 것과 같이 장남의학의 핵심은 인간의 생명현상을 단순히 형기(形氣)의 변화라는 차원으로 이해하지만 않았다는 점이다. 장남은 유학의 도덕주체 확립이라는 측면으로 의

학을 이해하였고, 유학의 이상을 실현하는 방법으로 의학을 활용한 면이 있다. 이를 치중화(致中和)의 측면에서 본다면 중화의 본질적이고 원리적인 측면에서 장남은 성리학적 심성론의 전통을 이고 있다. 이는 장남의 의학이 단순히 의학으로만 의미를 가지는 것이 아니라 성명(性命)의 바름을 추구하는 인간학으로서의 의미도 가지게 하는 것이다. 천도와 성명이 성(誠)이라는 도덕적 가치로 일관하고 있으니 성명을 바르게 한다는 것은 천도를 자신의 성명(性命)으로 견인하는 것이며 천지의 화육(化育)에 참여할 수 있는 근거가 되기도 한다.

참고문헌

1. 20세기 이전 문헌

【醫學관련 문헌】

『醫門棒喝』(上)·(下), 도서출판 정담, 1993.

『醫門棒喝』(김중환·김달호 옮김), 도서출판 小康, 1997.

『景岳全書』, 大成文化社, 1989.

『類經附翼』(『類經圖翼』에 포함), 大成文化社, 1982.

『格致餘論』(『中國醫學大系』 14권), 여강출판사, 1987.

『黃帝內經素問』(校勘直譯, 홍원식역), 傳統文化研究會, 1996.

【儒學·易學관련 문헌】

『朱子語類』, 中華書局, 北京, 1994.

『朱子文集』, 商務印書館, 臺北, 1965.

『經書』(大學·論語·孟子·中庸), 성균관대학교 대동문화 연구원, 1991.

『吳文正集』(文淵閣 四庫全書, 第1197冊), 商務印書館, 臺北, 1986.

『原本周易』, 太山文化社, 1984.

『周易參同契』(국역 『참동계천유』, 이윤희역), 여강출판사, 1989.

『通書』(『通書解』 권정안·김상래역), 청계, 2000.

『二程遺書』(文淵閣 四庫全書, 第698冊), 商務印書館, 臺北, 1986.

2. 20세기 이후 문헌

徐儀明 『性理與岐黃』, 中國社會科學出版社, 1997.

薛公忱篇, 『論醫中儒道佛』, 中醫古籍出版社, 1999.

劉長林, 『內經的哲學和中醫學的方法』, 科學出版社, 1980.

劉長林, 『中國系統思維』, 中國社會科學出版社, 1997.

劉長林·滕守堯, 『易學與養生』, 沈陽出版社, 1997.

尹暢烈, 『醫哲學』, 대전대 한의대 원전학교실, 2001.

張其成, 『東方生命花園』, 中國書店, 2000.

3. 논문류

金丰烈, 「章楠의 醫易思想에 關한 研究」, 경희대학교 박사논문, 1995.

成吳俊, 「論語와 儒醫 의학의 상관성」, 『동양철학연구』 제34집, 2003.

成吳俊, 「儒醫 의학의 사상적 배경에 관한 이해」, 『大韓韓醫學原典學會誌』, 제16권 1호, 2003.

成吳俊, 「東醫寶鑑의 철학적 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2001.

成吳俊, 「張介賓 太極·陰陽論의 哲學的 考察」, 『大韓韓醫學原典學會誌』 13권2호, 2000.

宋寅昌, 「易學에 있어서의 人間性命의 問題」, 『周易研究』 1집, 1996.

宋寅昌, 「주역에 있어서의 盡性의 문제」, 『朱子易學學術大會資料集』, 2000.

尹暢烈, 「人身의 太極에 관한 考察」, 『大韓韓醫學原典學會誌』 13권1호, 2000.

홍원식·김규열 「章楠 『醫門棒喝』의 太極五行發揮·人身陰陽體用論역주」, 『大韓韓醫學原典學會誌』 제6권, 1992.

홍원식·김규열 「章楠의 『醫門棒喝』 六氣陰陽論」역주, 『大韓韓醫學原典學會誌』 제5권, 1991.