

『東醫寶鑑』 성립의 儒學的 배경¹⁾

成 昊俊 (상지대강사, 동양철학)

The Confucian background of 『Dongeuibogam』 formation

Sung Ho Jun

Through the discussions on ascending, descending, in and out of functional activity of Ki, Nature and Life(性命) based on the correlations among essence of life, Ki and vitality, and the Heart which is the complex of heart and place of mental activity, orientation of 'Life(生命)' in 『Dongeuibogam』 is that heart and body are in a single construction not in two. Although 『Dongeuibogam』 has the characteristics of substantial discussions about prevalent inner Dan thought in those days in the medical field, it is quoted in the aspect of guiding and leading the Nature and Life(性命). As the nature of heart was developed psychologically and physically, we could sense the influences of Confucian-medicine that accounted the Heart which is the place of mental activity and the Sung Confucianism trend of Chosun dynasty.

I. 서론

의학의 사상적 의미는 단순히 益壽延年을 쫓는 陰陽消息의 象數學에만 있지 않다. '醫儒同道'를 기치로 내세운 金元代 이후의 儒醫 의학의 性命論에서도 중요한 의미를

1) 이 논문은 『동양고전연구』 15집(2000.6)에 실린 「東醫寶鑑의 유학적 배경에 대한 이해」라는 논문을 일부 수정한 것임.

찾을 수 있다. 元代 성리학자 吳澄(1249-1333)은 의학과 유학의 관계에 대해 말하기를 “醫와 儒는 하나의 道이다. 유학은 仁으로써 천하의 백성을 구제하니 의학의 재주도 유독 사람을 구제하는 仁이 아니겠는가?”²⁾라고 하여 ‘仁의 실천’이라는 측면에서 유학과 의학이 하나의 道임을 말한다. 『東醫寶鑑』도 內丹思想家들의 문헌을 인용하면서 의학적 인간상의 면모를 道敎에 근거하여 설명하지만, 李廷龜의 서문에서는 의학을 유학의 이상을 실현하는 수단으로 이해하였고, 본문에서도 유학의 性命의 논의를 臟腑生理로 전환하여 서술하고 있는 특징도 아울러 가지고 있다.

『東醫寶鑑』이 儒學과 道敎를 하나의 의학적 구조 안에서 전개하고 있는 특징은 이미 金元代 이후 儒醫라고 불리는 인물들에게도 잘 나타나 있다.³⁾ 儒醫들은 臟腑生理를 논하는데 필요한 도구로 道敎의학을 적절하게 활용하였다. 儒醫들은 의학의 胎生적 특징인 ‘醫道同源’이 의학과 유학이 같은 道라고 인정하는 ‘醫儒同道’라는 자신들의 이념적 지향과 상치되지 않음을 보여주었다. 『東醫寶鑑』 의학에 대한 철학적 배경도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 『東醫寶鑑』의 「內景篇」은 張伯端·白玉蟾·陳顯微 등 南宗계 內丹思想의 문헌을 인용하여 의학적 인간상을 논의하고 있다. 아울러 『東醫寶鑑』은 이전 한국 醫書와 달리 黃老思想과 통하는 『黃帝內經』을 중요한 논거로 두고 서술하고, 「內景篇」이라 이름한 것 또한 『黃庭經』에서 빌어온 것이다.⁴⁾

그러나 『東醫寶鑑』 의학은 ‘朱子-黃榦-何基-王栢-金履祥’으로 이어지는 金華學派 성리학의 맥을 잇는 許謙의 제자 朱震亨의 醫論이 또 하나의 중심이다. 朱震亨은 劉完

2) 『吳文正集』 권17 참조

3) 薛公沈은 儒醫를 廣義와 狹義로 나누어 정의하고 있다. 광의의 儒醫는 ‘일정 정도의 문화 지식과 소양을 갖추고 있으며 도교나 불교를 신봉하지 않는 醫者’이고, 협의의 儒醫는 ‘儒學을 신봉하거나 유학을 익힌 醫者와 의학을 습득한 儒者나 의학을 업으로 하는 儒者’를 지칭하는데, 협의의 ‘儒醫’가 일반적인 표현으로 사용되고 있다. (『論醫中儒道佛』, p.2) 儒醫의 유형에 대해서는 林殷도 서술한 바 있다. 첫째는 의학을 유행의 하나로 보아 자신의 보건에 이용한 이로 王安石·邵康節·二程·朱熹 등이 있다. 둘째는 의학 이론의 연구를 중심으로 책을 쓰고 이론을 세우거나 의학적 편찬에 힘쓴 이로 皇甫謐·王燾 등이 있다. 셋째는 관직에 있으면서 의업을 행한 이로 南宋의 陸游가 대표적이다. 넷째는 진정으로 의사를 직업으로 사은 경우인데, 朱震亨·李時珍·孫一奎 등이다. (林殷, 문재곤 옮김, 『한의학과 유교문화의 만남』, p.267-p.268) 그러나 필자는 金元代 이후 儒醫의 개념을 醫德(儒家倫理)적인 면만이 아니라 ‘中和’나 ‘太極’등의 哲理적인 부분을 醫論으로 구체적으로 활용한 이로 한정하여 서술하고자 한다.

4) 『東醫寶鑑』의 도교적 성격에 대한 연구는 다소 이루어진 편이다. 『東醫寶鑑』의 도교적 성격에 대한 연구는 주로 氣化論의 天人 구조론과 인체의 三寶라 불리는 精氣神論을 중심으로 이루어졌고, 『黃庭經』에 대한 분석을 통하여 의학적 인간상에 대한 탐구에 대한 논의도 있다. 다음의 논문을 참조 바람.

金洛必, 「東醫寶鑑의 道敎의 성격」, 『과학과 철학』 2집, 1991

成昊俊, 「東醫寶鑑·內景篇의 道敎思想 고찰」, 『大韓韓醫學原典學會誌』 13권 1호, 2000

成昊俊, 「東醫寶鑑의 形神合一의 人間觀」, 『東洋哲學研究』 22집, 2000

素 등 當代의 醫論을 정합적으로 구성하였는데, 그의 醫論은 ‘陽有餘陰不足論’과 ‘相火論’ 그리고 ‘養老說’ 등으로 대표된다. 朱震亨의 『格致餘論』全篇은 성리학적 기반위에서 이루어진 것이다. ‘陽有餘陰不足論’은 『二程遺書』에서 “天地 陰陽의 변화는 곧 두 扇磨와 같으니 升降·盈虧가 처음부터 쉽이 있지 않으니 陽은 항상 가득차고 陰은 항상 이지러진다.”⁵⁾고 한 논리와 맥이 닿아 있다. 朱震亨은 이를 바탕으로 인체 음양의 균형과 조화를 위하여 滋陰을 주장한다. 또한 相火論은 相火는 元氣의 賊이 된다고 하여 相火의 妄動을 周子の 主靜이나 朱子の ‘道心’으로 제어하여야 한다고 한다.⁶⁾

이러한 『東醫寶鑑』의 유학적 경향은 儒醫들의 저술을 바탕으로 하여 서술하였기 때문이다. 當代 尙醫學風에 강한 영향을 받은 儒醫들은 金元代 이후 성행하였는데, 그들은 醫德의 실현이라는 윤리적 실천면에서만 아니라 유학의 논의를 醫論의 중심으로 이끌었는데, 劉完素(1120-1200)와 張從正(1156-1228) 그리고 元代的 李杲(1180-1251)·朱震亨(1281-1358, 호는 丹溪) 등이 대표적인 인물이다. 그들은 儒家 경전에 능통하여 『中庸』의 ‘中和’를 가지고 의학의 이론을 정립하고자 하였고, ‘仁術’이라는 측면에서 ‘養老’의 문제를 논의하기도 하였다. 아울러 ‘太極’을 가지고 인체의 어느 부위에 합당한가 하는 논쟁도 벌인 바 있다. 『黃帝內經』이 의학의 기본 경전으로 자리하는 데에도 경전을 尊崇하는 儒醫들의 태도가 매우 큰 역할을 하였다.⁷⁾ 儒醫 의학의 또 다른 특징 중 하나는 臟腑生理 중 心을 중시하는 것인데, 心을 단순히 물리적 차원에서 논의하는 것만이 아니라 性情을 統攝하는 도덕적 心으로 이해하는 면이 있다. 이는 생명의 문제를 形氣적 측면이 아니라 도덕적·문화적 차원에서 논의하는 儒學의 신체관에 그 연원이 있다 하겠다.⁸⁾ 이는 『黃帝內經』 이후로 주로 생명의 形氣적 변화에 치중하던 醫家들이 유학의 영향을 받은 이후 陰陽五行의 문제를 心을 비롯한 臟腑生理로 전환한 것에 연원이 있다. 예를 들면 相火와 君火는 『內經』에서는 五運六氣를 설명하는 과정에서 나온 것이나 金元代 儒醫은 道心과 人心 등으로 설명하는 방향으로 바꾸었고, 心火와 腎水의 문제도 본연한 心과 욕망의 문제로 전환되기 시작한 것이다. 그러므로 心이 一身의 君主라는 측면은 儒醫들에 의하여 性命論적 의미가 강화되었고, 醫論의 중심이 되었다고 할 수 있으며 『東醫寶鑑』도 이러한 흐름에 서 있었다.

한편으로 『東醫寶鑑』이 간행된 시기인 17세기 전후는 朝鮮 性理學의 흐름에서도 매우

5) 『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”

6) 『格致餘論』 참조

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

8) 楊儒賓은 身體를 ‘意識의 주체-形氣의 주체-自然의 주체-文化的 주체’라는 네 가지의 統合體로 보고 있다. 이 네 가지는 상호 교유하여 하나의 有機的인 共同體를 형성한다고 한다.(楊儒賓, 『儒家身體觀』, 中央研究院中國文哲研究所籌備處, 1999, 臺北, P.9)

중요한 시기였다. 麗末鮮初에 중국에서 수입된 성리학은 16세기 退溪 李滉(1501-1570)과 栗谷 李珣(1536-1584) 등에 의한 이론적 정립 기간을 거친 이후, 더욱 整齊된 모습으로 조선 사회를 주도하는 이념으로 자리하였다. 그러나 朝鮮의 성리학은 중국 성리학에 비하여 四端七情의 문제 등 인간 심성과 수양에 대해 관심이 집중되어 있었다. 理氣의 문제나 우주 근원에 대한 관심이 없었던 것은 아니나, ‘存心養性’ 내지는 ‘誠’과 ‘敬’으로 대표되는 수양에 조선 성리학의 관심이 있었다. 앞서서도 논의하였던 것처럼 孟子와 荀子 이후로 제기되었던 存心養性이나 治氣 養心의 문제는 성리학의 논의를 거치면서 형이상학적 근원과 연관되면서 인간의 본원적 모습을 회복하는 근본이 되었다. 이러한 周敦頤·程顥·程頤·朱子 등의 성리학적 修養論은 儒醫 醫學을 비롯하여 직간접적으로 인간 생명의 生理·病理를 연구의 대상으로 하는 의학에 영향을 준 것으로 보인다. 조선의 사상적 분위기도 조선초기 이래로 醫書習讀官이라는 명칭으로 醫書 편찬에 관여한 儒學者들의 성향이 『東醫寶鑑』에도 수용되었고, 「序」에서 儒醫 鄭樞이 편찬에 참여하였다고 한 것처럼 당대의 사상적 경향과 무관하지 않게 『東醫寶鑑』안에 투영되었다고 볼 수 있다. 그러므로 心性修養을 중시하는 당대의 성리학적 경향은 『東醫寶鑑』 편찬의 또다른 動因으로 작용하지 않았나 생각한다. 이는 또한 『朝鮮王朝實錄』에 보이는 明宗·宣祖 등과 관리들의 心身修養에 관한 대화록에서도 충분히 감지할 수 있다.

따라서 본 논문에서는 『東醫寶鑑』이 편찬된 시대를 전후로 한 당시의 성리학자를 비롯한 유학자들의 修養에 관한 견해와 의학론을 『東醫寶鑑』 성립의 시대적·사상적 주변적 배경으로 상정하여 논의하고자 한다. 이어서는 元代의 ‘醫儒同道’라는 尙醫學風의 영향을 강하게 받아 性理學을 醫論으로 전개한 주진형을 중심으로 한 金元代 儒醫 醫書가 『東醫寶鑑』에 수용되는 과정을 살피고자 한다. 또한 중국 醫書에서는 잘 인용하지 않은 『三元延壽參贊書』와 『活人心法』이 『東醫寶鑑』에서 다수 인용될 수 있었던 근거가 무엇인지를 책의 편제와 내용을 중심으로 논의함으로써 『東醫寶鑑』의 유학적 배경 내지는 『東醫寶鑑』이 수용한 儒醫적 특성을 규명하고자 한다.

II. 『東醫寶鑑』 전후 성리학의 수양론과 의학관

1) 退溪·栗谷의 修養觀과 醫學論

성리학을 바탕으로, 性理說은 心이 性·情으로 나누어지는 관계를 理와 氣를 통하여 본질과 현상의 측면으로 규명하는데 비하여, 修養論은 心이 人欲과 天理라는 두 가치 근거에 따라 발동하여 나오는 人心과 道心이라는 두 가지 양상을 분별하여 天理의 正大함을 실현하는 것을 목적으로 삼는다.⁹⁾ 이러한 儒學 修養論의 입장에서 當代의 儒學者들은 身體의 문제 내지는 의학의

문제를 이해하려고 한 듯하다. 李恒(1499-1576)이 明宗과 더불어 修養에 대해 논의하였는데, 그 기록이 『朝鮮王朝實錄』에 보인다.

마음이 수양되면 治道만 三代처럼 융성할 뿐 아니라 魂魄·五臟·百骸까지도 편안하지 않음이 없어서 만수 무강하게 될 것입니다. 呂祖謙이 ‘養生과 養心은 동일한 수양법이다.’하였고, 許衡은 ‘만반의 保養은 다 허위요 오직 마음을 잘 잡는 것만이 중요한 수양법이다.’하였으며, 丹溪 朱震亨은 元의 名醫였는데 역시 마음을 바꾸고 마음을 거두고 마음을 기르고 마음의 율화를 막는 것을 약먹는 효과보다 나은 것으로 여겼다 합니다.¹⁰⁾

南宋의 呂祖謙이나 元대의 許衡·朱震亨을 논거로 하여 心身 수양의 요체는 우선적으로 마음에 있다 한 것이며 性理學者들의 修養論 내지는 養心에 대한 입장을 엿볼 수 있다. 이는 『孟子』의 ‘盡心養性’이나 ‘養心莫善於寡欲’이라는 논지를 이론적으로 충실히 구현한 宋代 性理學의 전통을 잇고 있는 것이며 醫學도 같은 범주에 두고 이해함을 보여주고 있다.

그렇다면 구체적으로 性理學派의 양대 주류인 退溪 李滉과 栗谷 李珣의 입장에 대해 살펴보자. 退溪에 있어서 修養論의 중심인 心은 형상적인 것과 性情을 통할하는 것으로 이중적인 구조를 가진다. 특히 退溪는 『心經』을 얻고서야 비로소 心學의 연원과 心法의 정미함을 알게되었다고 하고, 평생토록 이 글을 神明처럼 믿었다고 하였다.¹¹⁾ ‘心’은 退溪 철학의 핵심 주제였다. 退溪의 心은 一身에 있으면서도 一身에 갇혀 있지 아님을 밝힘으로써, 心身의 차이를 부각하였다. 그는 心에 대해 다음과 같이 말한다.

理와 氣가 합하여 心이 되므로, 자연히 虛靈知覺의 妙가 있게 된다. 靜하여 모든 이치를 갖추고 있는 것은 性이지만 이 性을 담아서 싣고 있는 것은 心이고, 動하여 萬事를 응대하는 것은 情이지만 이 情을 베풀어 쓰는 것도 역시 心이다. 그러므로 心이 性·情을 통솔한다.¹²⁾

이라고 하였다. 이는 心이 형체를 가진 것이지만, 性과 情을 통솔하는 존재임을 밝히고 있는 것이다. 一身의 주재자로서 心을 인정하나 心은 氣적인 요소가 있음으로 양자를 겸하고 있다는 것이다. 즉 心臟으로의 形氣에 속하는 心과 性情을 통솔하는 心이 일원적인 구조를 가지고 있음을

9) 금장태, 『퇴계의 삶과 철학』, 서울대학교출판부, 2000, p.200

10) 『明宗實錄』 21년 9월 己亥

11) 『退溪先生語錄』 권1 p.2 참조

12) 『退溪文集』 권18 「答奇明彥別紙」 “理氣合而爲心 自然有虛靈知覺之妙 靜而具衆理性也 而盛貯該載此性者心也 動而應萬事情也 而敷施發用此情者 亦心也 故曰心統性情”

말하고 있다. 이는 앞서 논의한 朱子 등의 여타의 학자와도 차이가 없는 부분이다. 退溪 ‘心觀’의 특징은 修養의 문제에서 드러나 보인다. 理尊氣卑적 시각으로 人心과 道心, 本然之性和 氣質之性, 天理와 人欲의 문제를 엄밀한 구분에서 해결하려고 하는 것이 退溪 성리학이다. 退溪는 理에 대한 확고한 우위를 바탕으로 ‘居敬’을 통한 氣質과 人欲의 단속함으로 心性的 본원적인 의미를 찾고자 하였다. 心은 人心과 道心으로 구별되는데, 人心은 『中庸章句』 서문에 나오는 것처럼 ‘形氣의 사사로움’에서 나오고, 道心은 ‘性命의 바름’에서 나온다. 그 근원에 있어서는 차이가 있지만 합하면 두 가지가 아니라고 한다.¹³⁾ 이는 心의 역할이 도덕적 문제뿐 아니라 形氣적 문제까지도 일원적으로 파악하는데 있음을 보여주고 있다.

退溪에 있어 一身의 主宰가 心이라면 敬은 一心의 주제이다. 敬은 主一無適과 整齊嚴肅이라고 한다. 主一無適은 마음을 한 곳에 집중하여 다른 데로 달아나지 않도록 하는 것을 말하며, 整齊嚴肅은 몸가짐을 단정하게 하고 마음가짐을 엄숙하게 하는 것이다. 또한 敬은 動靜과 內外를 합일하는 방법이라고 한다. “敬을 지키는 것은 생각과 배움을 겸하고 動靜을 다 일관하고, 內外를 합하고, 顯微를 하나로 하는 방법입니다.”¹⁴⁾라고 말한다. 이는 心이 일면으로 치우치거나 기울어질 수 있음을 예상하는 것이며, 그러한 불균형을 바로 잡아 인격주체를 형성하게 하는 원리가 바로 敬이라는 것이다.¹⁵⁾ 그리고 그 敬은 人體와 性情의 균형을 도모하고, 身을 다스리는 중심에 있다. 퇴계는 靜坐收斂이 힘든 것은 육신이 어릴 때부터 수련이 되지 않았기 때문이라고 한다.¹⁶⁾ 이는 心이 一身을 主宰하기는 하지만, 육신의 수련도 그에 못지 않게 중요한 것임을 알려주는 것으로 養生論과 관련이 있다. 몸을 다스리는 養氣의 중요성을 인정하면서도 養心이 우선됨을 말하고 있는데, 養氣에 치중하면 老莊에 빠질 것이라고 하였다.¹⁷⁾ 이는 居敬에 있어 心 공부보다 形氣인 몸의 공부도 중요한 것임을 알려준다.

退溪의 이러한 修養觀은 醫書에 대한 깊은 이해로 드러났다. 元代의 危赤林이 저술한 『世醫得效方』과 宋代의 楊士瀛이 지은 『仁齋直指方論』, 그리고 明代 王綸이 지은 『明醫雜著』가 『退溪全書』에 인용되고 있고, 『啓蒙傳疑』에서는 五運六氣와 『素問』을 인용하고 있는 구절도 있다.¹⁸⁾ 그리고 여러 사람들과의 교류를 통하여 여러 가지 방을 제시하고 있는 거간도 주목된다. 그러나 무엇보다도 중요한 것은 退溪는 玄州道人의 저술로 되어 있는 『活人心方』이라는 醫書를 필사하였다는 사실이다. 玄州道人은 明太祖의 아들인 朱權(1378-1448)을 지칭한다. 『活人心法』의 서문에 보면 다음과 같은 구절이 있다.

13) 『退溪文集』 권39 「答洪胖」 참조

14) 『退溪文集』 권7 「進聖學十圖箚」 “持敬者 又所以兼思學貫動靜合內外一顯微之道也”

15) 이동준, 『유교의 인도주의와 한국사상』, 한울, 1997, p.460

16) 『李子粹語』 권1 爲學 「拾遺」 참조

17) 이진수, 『한국 양생사상 연구』, 한양대학교 출판부, 1999, p.274

18) 이진수, 앞의 책, p.262-p.265 참조

聖人は 병들기 전에 다스리고, 醫家は 병이 난 후에 고치는 것이니 병들기 전에 다스리는 것을 治心이라 하고 修養이라고 한다. 이미 병이 난 후에 다스리는 뒤의 것은 藥餌라 하고 砭熨(뜸설)이라고 한다. 비록 다스리는 방법은 둘이나 病의 근원은 하나니 반드시 마음에서 비롯되지 않은 것이 없는 것이 生이다. 老子가 말하기를 ‘心은 神의 主가 되고, 動靜은 心을 쫓는다.’고 하였다. 心은 禍의 근원이 되기도 하고 道宗이 되기도 한다. 靜하면 心君이 泰然하고 百脈이 편안하고 고요해진다. 動하면 血氣가 昏亂하여 百病이 서로 공격한다. 그러므로 性이 靜하면 情은 편안해지고, 心이 動하면 神이 지친다.¹⁹⁾

이 구절에서 보면 治心과 修養을 위주로 하고 心이 心身의 주인이 됨을 말하고 있다. 그리고 主靜하여 본래의 心의 본연함을 회복하고자 하는 노력을 老子의 얘기를 통해 설명하고 있다. 그리고 心이 道宗으로 귀결된다는 점은 성리학적 수양의 의미와 큰 차이가 없다. 退溪는 朱權의 글을 빌어 설명하고 있다. 『活人心方』은 본디 『活人心』으로 알려졌고, 『東醫寶鑑』에도 수차례 인용된 바 있는 養心을 위주로 하는 醫學書임을 생각하더라도 ‘心과 敬의 修養論’을 제시한 退溪의 입장과 상통하는 것이고, 당시 주도적 지식인들의 일반적인 생각으로 간주하여도 무리가 없을 듯하다.

栗谷 李珣의 修養論은 退溪와 공유하는 성리학적 기반은 유사하나 다소 차이가 있다. 栗谷도 우선 心이 一身을 主宰하는 요소임은 인정하고 敬이 心을 主宰하는 것도 인정한다. 그러나 栗谷은 理氣一元論을 바탕으로 하여 氣質之性은 本然之性을 겸하고, 道心이 人心에 포괄되며 七情속에 四端이 포함되는 心性論의 기초 하에 誠과 敬의 수양론을 펼친 바 있다. 誠은 『中庸』에서 “誠이란 天의 道요, 誠하려고 하는 것은 人의 道이다.”²⁰⁾라고 하였는데, 誠이라는 것은 참됨·정성스러움으로 이해할 수 있다. 그러나 程子에 와서는 誠은 實理라는 것으로 해석하였는데, 栗谷에 와서는 두 가지 의미를 다 사용한 듯 하다.²¹⁾ 그러면 誠과 敬은 어떠한 관계인가? 栗谷은 “誠은 敬의 근원이요, 敬은 誠으로 돌아가려는 功이다.”²²⁾라는 말로 誠과 敬을 설명하고 있다.

退溪나 栗谷의 입장을 비롯한 性理學의 근본적인 태도는 孟子의 ‘性善說’을 어떻게 설명을 하는 것에도 달려 있다. 人性的 善함을 어떠한 형이상학적 근거에서 확보하는 가에 철학의 목적을 둔 것으로도 보인다. 아울러 惡의 근원이 무엇이고, 惡의 문제를 해결하기 위한 방법은 무엇인

19) 『活人心法』 序 “聖人治於未病之先 醫家治於已病之後 治於未病之先者曰治心曰修養 治於已病之後者曰藥餌曰砭熨 雖治之法有二 而病之源則一 未必不有因心而生也 老子曰心爲神主 動靜從心 心爲禍本 心爲道宗 靜則心君泰然 百脈寧謐 動則血氣昏亂 百病相攻 是以性靜則情逸 心動則神疲”

20) 『中庸章句』 20장 “誠者 天之道也 誠之者 人之道也”

21) 李相益, 「誠·敬論의 存在論的 基礎」, 『東洋哲學研究』 10집

22) 『栗谷全書』 拾遺 권6 「四子立言不同疑二首」 “誠者敬之原也 敬者反乎誠之功也”

가? 하는 문제도 선천적인 性善의 설명을 위한 부수적인 요소로 매우 중요한 것이라 여겼을 것이다. 그러므로 張載는 天地之성과 氣質之성으로 程子나 朱子는 本然之성과 氣質之성으로 性を 이원화하고 道心·人心 그리고 四端·七情, 天理·人欲의 이원화된 구조로 설명을 하려고 한 것이다. 栗谷의 근본적인 입장은 ‘氣發理乘一途說’의 입장에서 순수한 理는 氣發을 통하여 드러난다는 것이다. 그러한 것에서 惡의 문제, 즉 氣質의 문제를 해결하려고 栗谷은 ‘矯氣質’이라는 氣質變化의 원리를 가져온다. 氣質의 清濁에 의하여 濁氣가 本然之성을 가려서 惡의 문제가 발생하므로 濁氣를 清氣로 바꾸는 것이 수양의 문제이고, 善의 구현방법이다.

栗谷의 矯氣質의 대상은 크게 두 가지 정도로 나누어진다. 志氣·血氣이다. 栗谷은 志氣의 병과 血氣의 병으로 나눈다. 志氣는 浩然之氣와 통하고 血氣는 眞元之氣와 통하는 것이다. 그리고 志氣는 正氣와 통하고 血氣는 客氣와 통한다고 하였는데, “正氣를 보양하는 것이 곧 客氣를 고쳐 다스리는 방법이다.”²³⁾라고 하지만 실상은 둘이 아니라고 한다. 이는 心身의 논의에서 둘이 아니라 하나라는 것이다. 栗谷은 『二程遺書』의 내용을 인용하면서 氣를 浩然之氣와 眞元之氣로 구별하는데, 浩然之氣는 道義와 짝하는 도덕적 기운이라 하였고, “眞元之氣는 氣가 그곳으로부터 태어나는 곳이며 外氣와 서로 섞이지 않으며 다만 外氣로 함양할 뿐이다. 마치 물고기가 물에 있듯이 물고기의 생명은 이 물이 만든 것이 아니지만 반드시 물로써 함양해야 물고기는 생명을 얻게 된다. 사람이 천지의 氣 가운데 사는 것은 물고기가 물에 있는 것과 다르지 않다. 음식으로 기름에 이르러서도 모두 같다.”²⁴⁾고 하여 生理의 氣인 眞元之氣에 대하여 설명을 하지만 浩然之氣 즉 道義와 짝한 氣가 우선됨을 말한 것이다.

栗谷은 眞元之氣로 불리는 血氣와 浩然之氣로 불리는 志氣를 아울러 길러야 한다고 하나, 근원적인 것은 志氣임을 분명히 한다. 栗谷은 朱子の 말을 인용하여 “血氣는 형체가 그것을 기다려 생기는 것인데, 血은 陰이오 氣는 陽이다. … 理로써 그것을 이기면 血氣의 부름을 받지 않을 것이다.”²⁵⁾고 하였다. 그러나 栗谷은 眞氣와 良心을 더불어 헤치는 것은 耳目口鼻 등의 욕망이라고 규정하고 養氣(養浩然之氣)와 養心을 한 가지 일이라고 한다. 養氣와 養心을 하면 “良心이 날로 성장하면서 傷하고 해되는 것이 없어서 마침내 그 가려진 것을 모조리 없애버리면 浩然之氣가 성대하게 흐르고 통하여 장차 天地와 더불어 同體가 된다.”²⁶⁾고 하였다. 이는 心身을 아울러 닦아야 하나 道義와 더불어 良心을 회복하여야만 孟子 「盡心」에 나오는 天人合一의 경

23) 『聖學輯要』 권4 養氣第七 “蓋保養正氣 乃所以矯治客氣也”

24) 앞의 책 및 『遺書』 권 59 “眞元之氣 氣之所由生 不與外氣相雜 但以外氣涵養而已 若魚在水 魚之性命非是水爲之 但必以水涵養 魚乃得生爾 人居天地氣中 與魚在水無異 至於飲食之養 皆是”

25) 『聖學輯要』 권4 養氣第七 “血氣形之所待以生者 血陰而氣陽也 … 以理勝之則不爲血氣所使也”

26) 『聖學輯要』 권4 養氣第七 “良心日長 而所戕害 終至於盡去其蔽 則浩然之氣 盛大流行 將與天地同其體矣”

지에 이를 수 있다는 뜻이다.

栗谷의 이러한 경향은 醫學觀에서도 드러난다. 道는 하나인데 陰陽이나 卜筮, 占相이나 醫藥이 道 가운데의 하나가 아님은 아니나, 氣를 醫藥으로 다스려 氣의 厚薄을 도울 수는 있으나 죽음은 면할 수 없다고 하여 道敎의 長生不死나 神仙사상의 허황함을 지적하기도 하였다.²⁷⁾ 그리고 長壽나 壽夭의 문제는 군주의 致中和의 원리로 풀어야 한다고 주장을 한다. 임금이 至誠의 도리로 교화를 펴고 천지를 경륜하고 化育을 돕는다면 “中和의 기운이 천지에 가득 차서 … 모두가 仁壽의 영역으로 들게되니 반드시 夭死하는 일이 없을 것인데 어찌 백성이 장수하지 못할 것을 염려하겠습니까?”²⁸⁾라고 하였는데, 醫學의 차원을 사회적 영역으로 이끌어 위정자의 ‘致中和’라는 통치이념으로 승화시키는 노력을 한다. 이러한 退溪·栗谷의 의학관을 정리해보면 動靜을 일관하는 居敬과 誠을 통하여 中和를 이루려는 것은 비단 心性의 부분에만 국한된 것이 아니라 心身의 조섭을 아울러 도모하는 것이 의학이나 養性·養生의 출발점이라는 것이다.

2) 南冥學派와 曹倬의 養生論

退溪·栗谷과 동시대로 한편으로 주목할 인물은 南冥 曹植(1501-1572)이다. 曹植은 권력다툼의 와중에서 修己의 學問을 소중히 하고 敬과 義를 존중한 실천적 性理學者라고 일반적으로 알려져 있다. 그러나 그의 학문 세계는 道家 등의 부분에도 깊은 관심을 가지고 있었고, 문인들 스스로도 남명이 道流之學에 능통하고 있음을 밝혔다.²⁹⁾ 그리고 詩文 등에서 曹植이 老莊思想에 깊은 관심을 가지고 있음이 여러 자료에서 밝혀지고 있다.³⁰⁾ 『實錄』에서도 曹植이 『參同契』를 즐겨 보면서 좋은 것이 매우 많아 학문하는데 도움이 된다고 한 기록이나,³¹⁾ ‘조식의 학문은 敬을 논함에 心息이 서로 의지하는 것을 요체로 삼았으니 이것은 道家의 修煉法에서 나왔다’³²⁾는 기록 등이 보이는데, 이는 曹植의 수양방법이 道敎에 기반하고 있음을 보여주는 구절이다. 曹植의 학풍은 비록 性理學에 자신들의 학문적인 근거를 두고 있다고 하더라도 儒道會通적인 분위기에서 자신들의 학문 체계를 개방화한 것으로 보인다. 曹植 門人의 경우를 살펴보자. 道敎 養生論에 적극적인 관심을 보인 인물로는 郭再祐가 있다. 郭再祐는 詩文 등에서 丹法의 효용성을 표현하기도 하였고, 「遺墨」에서는 丹法이 神仙의 경지로 들어가는 길임을 설명하고 있다.³³⁾ 이어 樞機(氣功의 일종)를 해야 한다는 것을 강조하고 있다. 또한 그는 『周易參同契演說』에 실

27) 『栗谷全書』拾遺 권5 「壽夭策」과 권6 「醫藥策」 참조

28) 『栗谷全書』拾遺 권5 「壽夭策」 “中和之氣充塞天地 … 盖囿仁壽之域 必無夭死者矣 何患斯民之未壽乎”

29) 『南冥集』 권4 「行狀」

30) 三浦國雄(박종현역), 「曹南冥과 老莊思想」 『南冥學研究論叢』 3, 1995

31) 『宣祖實錄』 5년 1월 戊午

32) 『光海君日記』 3년3월 丙寅, 참조

33) 『忘憂集』 권1, 「遺墨」

린 『養心要訣』의 저자로 알려졌는데, 『海東傳道錄』에는 『服氣調息眞訣』이라는 이름으로 실렸는데 내단사상을 내용으로 한다.³⁴⁾吳健 또한 「澤稚賦」에서 호숫가에 모여있는 새들 가운데 조금씩 먹이를 먹는 새와 유유자적하는 새들을 인간에 비유하여 養生의 법을 읊조리는 것이 있다.³⁵⁾ 養生은 物我一體에 있는데 욕심을 적게 하고 한가히 하면 性命이 보존될 것이라는 도교적인 표현을 하고 있다.

이외의 南冥문화의 학자들의 경우, 학문적 다양성과 道家·道敎적인 사상을 절충하는 경향을 보이고 있는 주요한 요소로 판단된다. 천문·지리·예학 등 다 방면에 관심을 보인 학자가 많았다. 成汝信은 算數·兵陣·醫藥·天文·地理 등에 해박하였고, 河沆도 鍼藥에 일가견이 있어 많은 사람을 살려냈으며, 陰陽書나 醫藥을 섭렵하였다고도 한다. 이처럼 南冥의 문인들 중에는 의학이나 방법에 해박했던 학자들이 다수인 것도 시대적 상황과 더불어 『東醫寶鑑』편찬에 의미를 전달해 주는 역할을 하였을 것으로 평가된다.³⁶⁾

16세기의 또 다른 경향으로 본다면 性理學者들의 養生書 및 醫書 서술이다. 대표적인 인물은 盧守愼(1515-1590)과 柳成龍(1542-1607) 등이다. 盧守愼은 「治心養胃保腎之要」라는 글을 통하여 養生의 순서를 治心→養胃→保腎의 순으로 논하고 있는데, 그 중 心의 주도적인 역할을 말하고 있다. 그는 金元四大家의 한 사람인 東垣 李杲의 「省言箴」과 宋代 楊士瀛의 『仁齋直指方論』, 그리고 李鵬飛(1222-?)의 『三元延壽參贊書』(혹은 『三元參贊延壽書』) 등의 인용을 통하여 心과 胃·腎의 중요성을 말하고 양생의 필요성을 설파한다. 盧守愼은

제일 처음으로 病을 받아들이는 것을 心이라 한다. 心은 君主의 官으로 百體가 따른다. 다음으로는 脾胃가 영양을 공급하는 藏府가 있으니 血氣의 근원이 된다. 아래로는 腎臟이니 精을 저장하고 骨을 주관하니 一身의 근본이 된다.³⁷⁾

라고 하였는데, 그 중 心은 火에 속하고, 腎은 水에 속하는 것으로 腎은 생리적 신체의 精을 저장하고, 心은 정신활동 主宰하는 것으로 묘사를 한 것이다. 그리고 胃는 水穀의 바다로 五臟六腑에 영양을 공급한다고 하였고, 食·衣·住의 養生法을 소개하였다.³⁸⁾

한편 柳成龍은 일찍부터 의학 특히 鍼術에 유의하여 宣祖가 鍼을 맞을 때 배석하였고, 李梴의 『醫學入門』의 「鍼灸篇」에 기재된 經穴들을 표로써 분류하여 알기 쉽게 표기한 『鍼經要訣』을

34) 梁銀容, 「周易參同契演說과 朝鮮道敎」, 『道敎思想의 韓國的 展開』, 1989

35) 『德溪集』 권1, 「澤稚賦」

36) 申炳周, 「朝鮮中期 處士型 士林의 學風 연구」 서울대 박사논문, 1999, 참조.

37) 『蘇齋集』 內集 下篇 「庶幾錄丁」 “最先受病者曰心 心爲君主之官 以百體從之 次有脾胃營養藏府 以爲血氣之源 下有腎藏 藏精主骨 以爲一身之本”

38) 앞의 책, 「飲膳之節一」, 「衣櫛之節二」, 「興居之節三」 참조

편집하기도 하였다.³⁹⁾ 그는 養生에 대하여 “다만 養心함으로써 養生할 뿐이니 孟子가 말한 ‘養心莫善於寡慾’은 지극한 말이구나”⁴⁰⁾라고 하여 養心을 통한 養生을 주장을 한다. 그렇지만 그는 음식을 조절하고 五臟을 화평하게 하고, 嗜欲을 줄여서 眞氣를 길러야 한다고 하였다. 이는 當代의 儒者들이 가지는 의학 지식의 수준을 가늠할 수 있는 부분으로 盧守愼이나 柳成龍 등이 金元代 醫書나 그것들을 계승한 明代 醫書에 대한 이해의 심도가 만만치 않았음을 보여주는 것이다. 아울러 당시의 儒者들은 醫書 강독을 위한 계를 조직하기도 하고, 文理에 밝고 의학 지식이 높은 儒者들을 醫書習讀官으로 선발하여 임명하기도 하였다.⁴¹⁾

養心과 養生을 일원적으로 이해하려는 儒者들의 노력은 『東醫寶鑑』이 간행된 이후에도 權克中(1585-1659) 등 丹學派의 丹學修煉과 더불어 지속되었는데, 曹倬의 『二養篇』이 돋보이는 책이다. 曹倬은

心과 生의 기쁨은 나에게 있지 않을 수 없다. 합해서 말한다면 養心이 곧 養生이니 비록 一養이라 일러도 가하나 나누어 말한다면 涵養·攝養의 立言이 각각 다르니 不得不 二養이라 이른다. 만약에 內外를 겸하고 精粗를 꿰뚫어 二養의 요체를 말한다면 오직 ‘敬’ 한 字일 뿐이다. 그러므로 先儒가 말하기를 ‘心은 一身의 주재이고, 敬은 一心의 주재라 했다.’ 나 또한 그렇게 말하는 것이다.⁴²⁾

라고 하여 養心과 養生을 아울러 말하고 있다. 그는 『二養篇』의 上下를 養心과 養生으로 나누고 그 요체는 敬에 있다고 한 것이다. 上篇은 養心篇으로 立教·明倫·格致·誠正·修齊·治平의 순으로 되어 있는데, 유학의 경전 등에서 인용한 내용이다. 下篇은 養生篇으로 恥忘·恥徇·無恥의 부분으로 나누어지는데 유학의 경전과 더불어 『東醫寶鑑』의 「內景篇」·「外形篇」·「雜病篇」 등을 인용하고 있다. 曹倬은 養生과 養心을 둘이 아닌 一養의 차원에서 다루는 것이 특징이다. 1617년과 1618년에 각각 序와 跋文을 쓴 것으로 미루어 보아 『東醫寶鑑』이 간행된 이후의 저서로 보이는데, 儒學·道教·醫學 등의 三家를 회통한 책이다. 또한 『二養篇』은 19세기에 이르기까지 內丹思想家들의 인용서가 되기도 하였는데, 姜獻奎의 『參同契演說』에도 보인다.⁴³⁾ 아울러 曹倬은 「跋文」에서

39) 金斗鍾, 『韓國醫學史 全』, 探究堂, 1998, p.315-p.316

40) 『西厓集』 別集 권4 「養生戒」 “只欲養心以養生而已 孟子曰 養心莫善於過慾 嗚呼盡之矣”

41) 金滌, 「東醫寶鑑 편찬의 역사적 배경과 醫學論」, 서울대 박사논문, 2000, p.109

42) 『二養篇』 「序」 “心與生之養 莫非在我 合而言之 則養心即養生 雖謂之一養可也 分而言之 則涵養攝養立言各異 不得不謂之二養也 若兼內外 貫精粗 總言二養之要 則其惟敬之一字乎 故先儒言曰 心者一身之主宰也 敬者一心之主宰也 余於是亦云”

43) 金侖壽, 「東國傳道秘記와 海東傳道錄」, 『韓國 道教의 現代的 照明』, 1992

周易에서 말하기를 自求口實(頤卦에 나오는 것으로 자기 자신이 자기를 기를 음식을 구한다는 뜻)이라 했는데, 朱子는 養生의 術로 해석을 하였고, 論語에는 不撤薑食이라 하였는데 先儒는 밝혀서 養生을 두루하였다. 이것은 옛 聖賢이 또한 모두 養生을 하였고, 그 기른 것이 다만 이치에 순응하고 욕망을 막았을 따름이라는 것을 알 수 있다.⁴⁴⁾

라고 하였다. 養生의 의미를 유학의 聖賢에서 찾고 있고, 그 원리는 '順理窒慾'에 두고 있다. 또한 그는 程伊川이 '忘生徇欲(生을 잊고 욕망을 따르는 것)'을 부끄러움으로 여긴다⁴⁵⁾고 한 구절에서 착안하여 忘生徇欲을 養心·養生의 藥石으로 삼는다고 하였다.⁴⁶⁾ 이는 앞 장에서 논의한 節欲養生이라는 의학의 목표를 유학적인 관점으로 해석한 朱震亨을 비롯한 儒醫들의 논조와 유사하고, 醫儒同道를 제창한 元代 성리학자들의 입장과도 상통하는 부분이다. 이러한 曹倬의 시각은 17세기 이후 조선의 儒者들에게는 드물지 않게 보여지는 현상으로 權克中 등의 丹學派들의 儒·道·醫 합일 내지는 회통적 분위기와도 이어진다.

이상에서 『東醫寶鑑』이 출현한 전후의 儒學者들의 心性修養論과 身體論 및 醫藥觀 등을 살펴 보았다. 程子나 朱子 등의 宋代 학자들의 시각과도 큰 차이는 없으나 '養心'을 우선시하는 性理學者들의 修養論은 『活人心法』과 『三元延壽參贊書』 및 內丹心性學을 수용한 『東醫寶鑑』의 心の醫學 즉 마음의 醫學에도 주변적 환경으로 영향을 미쳤을 것이다. 그리고 『東醫寶鑑』 이후의 曹倬 등의 시각은 元代 性理學者들의 醫儒同道라는 관점과 유사한 측면이 있다. 사상적 계승관계를 파악할 수는 없으나 도덕적 心理의 문제를 生理·病理적인 의학적 문제로 환원하여 보는 시각은 주목할 만한 가치가 있고, 『東醫寶鑑』과의 연관성도 찾을 수 있는 부분이다.

Ⅲ. 儒醫 의학의 수용과 『東醫寶鑑』

1) 金元代 儒醫 의학의 수용

『東醫寶鑑』은 기본적으로 金元代 儒醫醫學의 전통을 계승한 醫書이다. 『東醫寶鑑』의 의학적 自然·人間象은 宋元代 내단사상의 전통과 金元代 儒醫醫學의 전통이 결합되는 형상으로 이루어

44) 『二養篇』「跋文」“周易云 自求口實 而朱子釋之養生之術 魯論記不撤薑食 以先儒明之 以養生之周 此可見故聖賢 亦皆養生 而其所以養者 只順理窒慾而已”

45) 『二程遺書』 권21 上 “先生豈以受氣之薄而後爲保生邪 夫子默然曰 吾以忘生徇欲爲深恥” 참조

46) 『二養篇』「序」 참조

어진다. 醫書의 인용빈도를 본다면 本草부분을 제외하고 李梴의 『醫學入門』이 총 2781회로 가장 많고, 그 다음으로 『丹溪心法』이 1275회, 『得效方』이 1084회, 『醫學綱目』 926회, 『素問』과 『靈樞』를 합친 『內經』이 861회, 『古今醫鑑』이 726회, 『醫學正傳』이 553회, 『東垣十書』와 『萬病回春』이 525회 등과 여타 醫書들 순이다.⁴⁷⁾

그러나 『東醫寶鑑』이 『鄉藥集成方』·『醫方類聚』·『醫林撮要』 등 앞선 시기의 종합 醫書들과 차이를 보이는 점은 『內經』을 중요시한 것이다. 『內經』은 이미 우리나라에 高句麗때 수입되어 고려·조선시대까지 계속 읽혀 왔다. 그러나 고려의 鄉藥方은 물론 조선의 『鄉藥集成方』·『醫方類聚』에도 인용되고 있지 않다. 다만 『醫方類聚』에는 다른 醫書를 통하여 인용하고 있는 『內經』의 내용을 교정하기 위하여 사용된 흔적은 남아 있다. 『醫林撮要』 또한 『內經』의 인용을 찾아보기 어렵다. 그러나 『東醫寶鑑』은 각 門의 논술이 거의 『內經』의 인용문으로 시작되고 있을 뿐만 아니라 여러 부분에서 『內經』의 인용을 흔히 볼 수 있다. 이는 醫學이 陰陽五行이라는 철학적 사유체계가 도입됨으로써 『內經』의 성립이 가능하다고 할 때 『東醫寶鑑』은 『內經』을 통하여 陰陽五行論적 의학체계가 성립되었다고 할 수 있다.⁴⁸⁾

『東醫寶鑑』이 『內經』의 체계를 받아들일 수 있었던 계기는 무엇인가? 그것은 다름 아닌 金元 四大家를 비롯한 儒醫醫學에 있다. 儒醫醫學은 金元代 性理學과 尙醫學風을 기반으로 하여 정립된 의학의 학풍이다. 宋代 이후 『內經』은 儒醫들에 의하여 三墳의 하나로 받아들여졌는데, 『內經』은 “醫家に 內經이 있는 것은 儒家에 五經이 있는 것과 같다.”고 하여 醫生들의 필독서로 되었다. 金元代에 와서는 劉完素의 경우 35년을 동안 『內經』을 연구하였고, 朱震亨도 『內經』이 道를 실은 책이라고 강조하여 儒者が 아니면 읽을 수 없다고 하였다.⁴⁹⁾ 이는 또한 朱子를 비롯한 當代의 유학자들의 시각을 반영한 부분이다. 『二程遺書』에서는 『素問』 「舉痛論篇第三十九」을 인용하여 “天을 잘 말한 자는 반드시 사람에게 징험함이 있고 옛날을 잘 말한 자는 반드시 오늘에 징험함이 있고 사람을 잘 살피는 자는 자기에 게 나타남이 있어야 한다.”⁵⁰⁾고 하여 天人相關의 논의를 『素問』을 빌어 설명하기도 한다. 또한 朱子는 『素問』의 말은 깊이가 있고 『靈樞』의 말은 淺하다고 하기도 하고,⁵¹⁾ 『太極圖說』의 주석에서 陰陽無始·動靜無端을 설명하면서 『素問』의 예를 빌리기도 한다.⁵²⁾ 성리학자들의 이러한 말은 그들이 『內經』을 깊이 연구하였음을 반증을 하는 자료인데, 그들은 『內經』의 성립연대를 戰國末로 추정하기도 한다. 儒醫들은 儒學 특히 성리학의 중요한 흐름을 의학에 접목을 시키고자 하는 인물들이다. 그렇다면 二程이나 朱子

47) 金重權, 「東醫寶鑑의 文獻的 研究」 『서지학연구』 11, 1995

48) 朴贊國, 「東醫學의 成立에 대한 研究」 『大韓原典醫史學會誌』 Vol.5, 1991

49) 林殷(문제곤 옮김), 『한의학과 유교문화의 만남』, 예문서원, 2000, p.227

50) 『二程遺書』 권19 “善言天者必有驗於人 善言古者必有驗於今 善觀人者必有見己”

51) 『朱子語類』 권138, 「雜類」 참조

52) 『朱子語類』 권94, 「周子之書」 참조

등의 『內經』에 대한 입장을 벗어날 수는 없지만 金元代 이후 醫儒同道의 분위기 속에서 『內經』이 聖經의 입장에 설 수 있지 않았을 가하는 추정을 해본다.

이러한 儒醫들은 이론적으로는 儒家 경전에 능통하여 『中庸』의 ‘中和’를 가지고 醫論을 정립하고자 하였고, ‘仁術’이라는 측면에서 ‘養老’의 문제를 논의하기도 한다. 아울러 ‘太極’을 가지고 인체의 어느 부위에 합당한가 하는 논쟁도 벌인바 있다. 儒學의 形而上의 기초인 易學을 매개로 하여 臨床과 理論을 적절하게 재구성하기도 하였고, 張載나 邵康節 등의 氣化論 및 象數易學을 수용하여 五運六氣論 즉 運氣論을 제시하기도 하였다. 의학적으로도 金元四大家는 임상가들에게 소외되었던 臟腑生理를 발전시켰다. 劉完素는 『內經』의 十九病機를 연구하여 火와 熱이 모든 병의 원인임을 강조하였고, 張從正은 外部邪氣의 축출을 위한 汗·吐·下 三法을 주로 응용하였는데, 내부에 들어온 邪氣와 그것에 대응하는 正氣의 상황에 따라 治法을 달리하였다. 李杲는 後天氣를 만들어 내는 土臟 즉 脾胃의 中氣를 補하는 補土理論을 주장한다. 그리고 朱震亨은 先天의 精氣를 補해야 하며 陰精의 虧損으로 인한 相火의 妄動을 막아야 한다고 주장하였다.⁵³⁾

金元代 儒醫 醫學이 우리나라에 유입된 것은 麗末鮮初 무렵인 것으로 보여진다. 앞서의 『內經』의 우리나라 醫書유입과정과 유사하게 전개된 특징이 있다. 『鄉藥集成方』에는 처방을 중심으로 내용이 구성되었으나 『醫方類聚』는 총 365권에 달할 정도로 방대한 분량이다. 인용서목을 살펴보면 漢唐이래 고전 方書에서부터 金元四大家 醫書를 비롯한 宋元代에 이르는 대표적인 중요 方書를 망라하였다. 이는 조선초기 당시의 성리학이 중국의 성리학을 수입하여 한국 성리학으로 거듭나기 이전의 단계였던 것처럼 의학에서도 중국의 方書를 백과사전식으로 정리하였던 것으로 보인다. 아울러 金元代 儒醫들의 醫書가 주도적인 맥락에서 인용되었던 것도 아니었다.⁵⁴⁾ 그러나 이시기는 朝鮮 사회에서 ‘儒醫’라는 용어가 일반적으로 사용되던 때였다. 세종 당시의 『實錄』의 기사를 보면 “의술은 모름지기 陰陽五行의 生克消息의 이치를 연구하여 아는 자라야 능히 병을 진찰하고 약을 쓸 수 있습니다. 또 옛적 좋은 약방문이 儒醫의 손에서 많이 나왔사온즉, 이치에 통달한 文人이 겸하여 의술을 다스림은 옛날에도 그 예가 있습니다.”⁵⁵⁾라 한 구절이 있다. 이는 앞서 논의한 『醫方類聚』의 편찬에 當代의 학자와 관료들이 참여한 예에서도 보인다.

그러나 본격적으로 金元代 儒醫 醫書가 활용되고 정리된 것은 『醫林撮要』부터이다. 『醫林撮要』의 성립시기는 명중-선조초(1546-1580)로 여겨지는데, 『醫林撮要』는 虞搏(1438-1517)의 『醫學正傳』와 『世醫得效方』이 인용의 주류를 이룬다고 한다. 編制가 『醫學正傳』의 체계를 따르고 있고, 內傷에 있어서 『醫學正傳』·『醫林撮要』·『東醫寶鑑』이 모두 李杲의 「內外傷辨惑」을 중심으로 內傷과 外感의 분별법을 논하고 있다고 하였다. 그리고 虞搏의 『醫學正傳』은 1515년에 간행

53) 韓國韓醫學研究所篇, 『韓國醫學史 再定立』 上, p.246

54) 金斗鍾, 『韓國醫學史』, p.224-p.225 참조.

55) 『世宗實錄』 16년 7월 庚子

된 것으로 金元四大家 醫學을 정리하고 종합한 책이라고 하였다. 이러한 『醫林撮要』의 醫學은 金元四大家와 『東醫寶鑑』을 이어주는 역할을 담당하였다고 한다.⁵⁶⁾

『東醫寶鑑』의 「序文」에 보면 『東醫寶鑑』의 편찬작업에 참여한 인물들이 나오는데, 許浚을 제외하고는 儒醫 鄭碯, 太醫 楊禮壽, 金應鐸, 李命源, 鄭禮男 등의 이름이 나온다. 그중 楊禮壽는 『醫林撮要』를 지은 인물로 알려져 있는 만큼 『醫林撮要』와 『東醫寶鑑』의 상관성을 엿볼 수 있는 대목이다. 『東醫寶鑑』은 金元四大家 의학을 충실히 수용하고, 『內經』에 그 논거를 두는 성향을 보인다. 『東醫寶鑑』은 또한 臟腑生理를 중시하여 질병의 원인을 人體 안에서 구하고자 하는 노력도 보인다. 아울러 『東醫寶鑑』 의학의 한 특징은 病이 발생하기 이전의 養性·養生을 치중한 것에 있다. 이러한 관점에서 『東醫寶鑑』의 인용 서목에도 金元四大家와 金元四大家를 정리한 明代 儒醫의 醫書가 많은 부분을 차지하고 있다. 이 중 사상적으로 가장 중요시되는 것은 역시 元代 朱震亨의 醫論이다.⁵⁷⁾ 그러나 朱震亨의 醫論을 직접적으로 수용한 부분도 있지만 『醫學正傳』·『醫學入門』·『萬病回春』 등을 통한 수용도 적지 않다. 朱震亨은 宋明理學의 영향을 가장 많이 받은 인물로 情志의 妄動을 周敦頤의 主靜으로 제어하여야 한다고 할 만큼 성리학적 養心·養性으로 醫論을 정리한 인물이다. 虞搏은 朱震亨과 同鄉인데, 『醫學正傳』序에서 “格致餘論·局方發揮 등의 편은 모두 先哲들을 절충한 것으로 偏門之弊를 구하기 족한 것이니 위대하여 百世의 宗師가 된다.”⁵⁸⁾라고 하여 朱震亨의 의학사상과 경험을 매우 중시하였다. 李梴 또한 朱震亨의 학문적 영향력 아래에 있었는데, 그의 『醫學入門』은 劉純의 『醫經小學』을 바탕으로 이루어졌다. 『醫經小學』의 저자 劉純은 朱震亨의 再傳 제자이다.⁵⁹⁾ 龔廷賢의 『萬病回春』은 內傷(李杲), 熱病(劉完素), 雜病(朱震亨) 등으로 취사선택하여 醫論을 정립하였다고 한다.⁶⁰⁾ 그러나 한편으로 『東醫寶鑑』은 劉溫舒의 運氣論에 대한 내용이 「雜病篇」에 있고, 朱震亨 이외의 李杲 등의 다른 金元四大家 醫學도 적지 않은 부분을 차지한다. 三木榮에 의하면 明代의 李朱學派(李杲+朱震亨)는 우리나라의 풍토 체질과 성리학의

56) 朴贊國, 「醫林撮要의 韓國醫史學的 價値와 思想」 『東洋醫學』 16권2호, 1990. 한편 金洪均은 이에 대한 반론을 제기한다. 『醫林撮要』는 『醫學正傳』은 물론 金元四大家의 사상에 별 다른 영향을 받지 않았다고 주장을 한다. 이에 대한 자세한 논의는 金洪均의 논문 「醫林撮要의 醫史學的 研究」(경희대 박사논문, 2000) p.70-p.73 참조

57) 金南一은 『東醫寶鑑』의 양생론에서 滋陰論이 중요하게 수용되고 있는데, 이는 朱震亨의 滋陰論을 수용한 결과라고 하였다. (金南一, 「東醫寶鑑 滋陰論의 醫易學적 해석」 『朱子易學學術大會 資料集』 한국주역학회, 2000)

58) 『醫學正傳』 「序」 “格致餘論局方發揮等篇 皆所以折衷前哲 尤足以救偏門之弊 偉然百世之宗師也”

59) 鄭勉, 「金元四大家醫學이 朝鮮朝醫學形成에 미친 影響」, 경희대 박사논문, 1995, p.48-p.55. p.69

60) 李梴의 『醫學入門』에 대한 丹溪 朱震亨의 영향에 대한 논의는 車雄碩·金南一의 논문 「醫學入門에 나타난 丹溪學派의 영향」(『慶熙韓醫大論文集』 23권, 2000)을 참조 바람.

‘養心’의 분위기 속에서 전문적으로 지지를 받았다고 하였다.⁶¹⁾

2) 『三元延壽參贊書』와 『活人心法』

앞서의 논의에서 『東醫寶鑑』이 儒醫 의학의 한국적 전개를 통하여 醫論을 정립하였다고 하였다. 『東醫寶鑑』에서 보면 朱震亨의 이론을 빌어 相火의 妄動을 막기 위하여 正心·收心·養心の 儒學의 修養論을 제시하였는데,⁶²⁾ 이와 상응하여 인용된 두 책이 있는데, 『三元延壽參贊書』(이하 『延壽書』)와 『活人心法』이다. 두 책은 이미 『醫方類聚』에도 인용된 바 있는데, 『醫方類聚』에서는 『三元延壽參贊書』의 내용을 매우 많이 인용하고 있다. 『延壽書』는 『東醫寶鑑』에서 ‘延壽書’라고 표기하여 인용한 구절도 있지만, 『延壽書』라 표기하지 않고 내용을 바로 실은 경우도 있을 정도로 『東醫寶鑑』 편찬에 있어 주요한 역할을 한 책이다. 이 책은 『醫方類聚』 이후 앞서 논의한 盧守愼의 養生書에도 인용될 정도로 당시에는 꽤 많이 읽혀진 책으로 보인다. 그리고 『活人心法』도 退溪가 필사하고 실행할 정도로 많이 알려진 책이다. 『活人心法』은 『東醫寶鑑』에서 ‘懼仙’·‘活人心方’·‘活心’ 등의 이름으로 매우 많이 인용된 책이다. 이를 앞서의 논의처럼 道家·道教 養生書의 범주에 들 수는 있으나, 金元四大家의 養生論과 상통하고 內丹思想과의 구별을 위하여 儒醫의 차원에서 논의하고자 한다.

먼저 『延壽書』의 경우를 살펴보자. 『延壽書』는 宋末元初의 儒醫 李鵬飛에 의하여 1291년에 완성된 책으로 그 이름이 『中庸』의 ‘贊化育參天地’에서 비롯되었고, 三元이란 天·地·人을 뜻한다. 이 책이 서술하는 내용은 주로 懲忿窒慾하는 修身의 내용을 담고 있는데, 권1은 ‘人說’ 및 ‘天元之壽精氣不耗者得之’란 제목의 순으로 서술이 이루어지는데, 「人說」에서 보면 인간 생명의 탄생을 形象을 중심으로 설명하고 “대개 몸이라는 것은 부모의 몸이니 그 몸을 가벼이 하는 것은 그 부모를 가벼이 하는 것이다. 지킬 바를 알지못함으로써 天이 부여한 壽命을 온전히 하여 부모를 섬기는 큰 도리를 다할 수 있겠는가?”⁶³⁾라 하여 養生·養性の 목적이 孝라는 儒學의 덕목을 실천하기 위한 것임을 분명히 한다. 이어 그는 情慾을 비롯한 ‘窒慾’의 내용으로 권1을 마무리한다. 권2에서는 ‘地元之壽起居有常者得之’章인데, 喜樂·忿怒·悲哀·思慮 등의 순으로 일상적으로 나타나는 情의 부분의 양생을 다루고 있다. 권3에서는 ‘人元之壽飲食有節有度者得之’章으로 五味·飲食·果實 등의 순으로 내용이 구성되어 있다. 권4는 ‘神仙救世却老還童眞訣’章으로 象數의 원리로 眞氣와 陽氣의 회복을 주장하는데, 『東醫寶鑑』 「內景篇」 ‘身形·學道無早晚’에도 인용되어 있다. 권5는 ‘神仙警世’로 윤리적 실천의 陰德으로 壽夭·禍福을 설명하는 구절이다. 『延壽書』는 1438년

61) 三木榮, 『朝鮮醫學史及疾病史』, 1962, p.104

62) 『東醫寶鑑』 「雜病」 火-制火有方 “儒者立教曰正心收心養心 皆所以防此火之動於妄也”참조

63) 『延壽書』 권1 “蓋身者親之身 輕其身是輕其親矣 安可不知所守 而全天與之壽 而有以盡事親之大乎”

(세종 20년)에 이미 우리나라에서 간행되어⁶⁴⁾ 『醫方類聚』에 인용되고 있고, 앞서 인용한 盧守愼을 비롯한 조선 士大夫의 자기수양 및 事親孝養을 위한 교양서로 널리 읽혀졌다고 한다.⁶⁵⁾ 『延壽書』가 인용하고 있는 책들을 보면 紫陽真人이라고 하여 張伯端의 詩를 인용하고 있는 구절이 있으나 『內經』·『本草』·『黃庭經』·『陰符經』·『淮南子』·『名醫岐論』·孔子·『孟子』·老子·莊子·邵康節·程伊川 등등 다양한 책들을 인용하고 있지만 대부분은 ‘書云’이라 하여 인용근거를 대지 않은 것이 특징이다.

朱權의 『活人心法』은 중국이나 우리나라에서 언제 간행되었는지는 밝혀지지 않았으나, 우리나라에서는 세종대에 완성된 『醫方類聚』의 인용서목에 『神隱』과 더불어 포함되어 있는 것으로 보아 세종 이전에 간행된 것으로 추정된다. 일반적으로 『活人心方』으로 불리우는데 『東醫寶鑑』에서도 『活人心方』으로 인용된 구절이 있다. 그러나 내용면에서는 큰 차이가 없다.⁶⁶⁾ ‘活人心’이란 백병의 일어남이 사람의 마음에 연유하기 때문에 全人으로서의 삶을 영위하며 長生의 경지에 이르도록 하려면 人心부터 고쳐야 한다는 뜻이다.⁶⁷⁾ 『活人心法』 「序」에서는 “聖人は 병들기 전에 다스리고, 醫家は 병이 난 후에 고치는 것이니 병들기 전에 다스리는 것을 治心이라 하고 修養이라고 한다.”⁶⁸⁾ 라고 하였다. ‘心’을 우선시하고 心이 道의 근본이라고 말한다. 이어 본문은 「上卷」에서는 中和湯·和氣丸·養生之法·治心·導引·去病延壽六字訣·保養精神⁶⁹⁾·保養飲食순으로 구성되어 있고, 「下卷」은 주로 처방을 중심으로 서술되어 있다. 退溪가 「上卷」만을 필사한 것은 바로 정신의 수양 즉 養心의 부분만 수용하고자 하지 않았던가 하는 추정을 해본다. 재미있는 사실은 中和湯⁷⁰⁾이나 和氣丸처럼 藥名으로 이해하기 쉬운 표현이 있으나 人心의 修養을 뜻한다. 물론 中和란 『中庸』 1장의 구절에서 따온 것이다. 湯이란 심한 病의 치료에 사용하여야 할 것이라고 하였는데, 『活人心法』에서는 心火와 腎水로 달여야 한다고 한다.⁷¹⁾ ‘藥材’로는 “思無邪·行好事·莫欺心·行方便 … 順天道·知命限·清心·寡慾·忍耐·謙和 … 存仁·節儉·處中 … 慎篤·保愛·恬退·守靜”⁷²⁾등인데, 儒學과 道家에서 말하는 수양의 덕목들이 망라되어 있는 듯하다. 退溪가

64) 三木榮, 『朝鮮醫書誌』, 學術圖書刊行會, 1973, p.193

65) 三木榮, 앞의 책, p.193. 또한 이진수는 『한국 양생사상 연구』(한양대학교 출판부, 1999. p.133-p.193)에서 19세기말에서 20세기초에 완성된 『周易參同契演說』에서도 『延壽書』는 주요한 인용서로 채택되었다고 한다.

66) 이에 대해 安秉國은 1972년 7월경에 退溪學研究院에서 간행된 영인본 『活人心方退溪先生遺墨』이라는 제목의 책은 原著의 2권 중 上卷만을 수록하였고, 下卷은 全卷이 빠져있다고 하였다. 安秉國은 慶北 榮州에서 전해 내려오던 1550년(명종 5년) 慶州에서 간행된 판본이 전 내용을 실고 있다고 하여 영인하여 1976년에 『臞僊活人心法』이라는 이름으로 간행하였다.

67) 이진수, 『한국의 양생사상 연구』, p.282

68) 『活人心法』 序 “聖人治於未病之先 醫家治於已病之後 治於未病之先者曰治心曰修養 ”

69) 『東醫寶鑑』에서는 「內景篇」, ‘身形·保養精氣神’에 인용되어 있다.

70) 『臞僊活人心法』에는 保和湯으로 되어 있다.

71) 『活人心法』 上卷 「保和湯」

中和湯이란 이름으로 표현한 것도 그러한 연유에 있는 듯하다. 和氣丸도 ‘忍’의 뜻풀이를 중심으로 하여 心의 수양을 말하고 있으며, 養生之法이나 導引·去病延壽六字訣 등에서는 『延壽書』의 경우처럼 일상사에서 일어나는 일들에 대한 양생적 방법을 제시하고 있다. 이는 孫思邈의 『千金要方』 「養性」과 陶弘景의 「養性延命錄」등에서 취하였거나 鐘離權의 「八段錦」 등에서 취한 것으로 보인다.⁷²⁾

전체적으로 봐서 『活人心法』은 心身의 수양을 아우르는 것으로 되어 있다. 曹倬의 『二養篇』과 같이 養心의 문제를 우선시하고 養氣·養形으로 접근한 듯하다. 그러나 明代 당시 충분히 습득하였을 것 같은 內丹書들은 인용되고 있지 않다. 다만 當代의 醫書나 醫書에서 인용하고 있는 주요한 養生書를 중심으로 자신의 논의를 이끌어 가고 있다. 이러한 연유로 필자는 비록 『活人心法』이 道家的 養生論을 담고 있으나 金元代 儒醫들의 養生論과 통하는 부분으로 이해하는 것이고, 조선조 儒者들도 그러한 차원에서 이해하였을 것으로 추정된다. 이러한 『活人心法』은 『東醫寶鑑』의 각 門마다 폭넓게 수용되고 있다. 心의 수양의 문제나 導引法 등의 문제 등 어느 것이라도 치우치지 않게 『東醫寶鑑』에서 인용되는 편이다. 한편으로 보면 羅仙과 李鵬飛의 책은 조선 儒者들이 접근하기 쉬운 내용으로 이루어져 있다. 養形·養氣의 문제에 치우치지 않았고, 養神·養心과의 조화를 도모하는 내용들은 儒者들의 입장에서는 거부감이 상쇄되었을 것이다. 이는 또한 朱震亨 등 ‘節慾養生’을 중시한 金元代 儒醫들의 醫論과도 상통할 수 있었을 것이다.

이상의 논의에서 보면 『延壽書』와 『活人心法』이 단순한 유학적 수양서로만 이해될 수 없는 부분이 있는 것도 사실이다. 그러나 李鵬飛나 羅仙은 어떠한 養形의 차원에서 『抱朴子』등의 先秦·漢代 道家的 養生論을 수용하고, 여타의 유학적 修養論을 중심으로 서술하고 있는 특징이 있다. 이러한 부분은 중국 金元代 醫書에서는 잘 인용하지 않은 두 책의 특징이기도 하다. 조선조 성리학계의 풍토에서 『二養篇』의 의미처럼 養形·養神(養心)의 균형을 이루어 서술하고자 하는 기초 위에서 유학의 수양의 목표나 덕목과도 상통하고 있고, 심성 수양을 중시하는 성리학적 진통과 상통할 수 있는 여지가 있다. 그러므로 앞서 논의한 것처럼 退溪 李滉이 『活人心方』이란 이름으로 朱權의 책을 필사하고 자신의 養生法으로 차용한 것으로 보인다. 물론 두 책이 도가적 양생을 지향한 면도 없지는 않지만 유학의 수양론적 이상과 덕목들을 충실히 따르고 있는 점에 착안하여 儒醫의 범주에 두고 서술한 것이다.

72) 『活人心法』 上卷 「保和湯」

73) 殷哲玟·金南一, 「新刊京本活人心法을 통해 살펴본 朱權의 醫學思想」 『韓國醫史學會誌』 Vol.13-1, 2000. 이진수는 「六字訣」은 『黃庭經』에서 취한 것이라고도 한다.(이진수, 앞의 책, p.291)

IV. 결 론

이상에서 필자는 『東醫寶鑑』이 내단사상의 흐름을 수용하고 있으면서도 儒醫 의학을 통하여 유학적 배경을 지니고 있음을 논의하였다. 그러나 또 다른 문제는 남는다. 內丹思想과 『內經』 등의 醫書가 상통할 수 있었던 계기는 黃老思想이라는 공동의 사상적 원류에 있었다. 金元代를 중심으로 한 儒醫 醫學과 內丹思想은 『東醫寶鑑』에서 어떻게 정합적인 구성을 가질 수 있었던가? 즉 ‘醫儒同道’와 ‘醫道同源’과는 어떻게 조화될 수 있을 것인가? 이 문제는 결국 道敎와 醫學 그리고 儒學을 어떻게 하나의 체계 속에서 이해할 것인가 하는 문제이다. 앞으로 『東醫寶鑑』의 논의 속에서 지속적으로 제기되고 논의될 문제이나, 필자는 우선 黃老思想이라는 근원적 사유를 제시하고자 한다. 또 한편으로는 內丹學이나 『內經』의 醫學은 黃老思想과 맥을 같이하면서도 아울러 易學사상과 그 흐름을 같이 한다고 볼 수 있다. 이들은 陰陽二氣의 消長으로 인간의 생명이나 만물변화의 과정을 설명하는 동일한 사유방식이 있다. 丹學과 醫學은 人間과 自然의 유기적인 관련성이라는 측면에서는 陰陽論과 天人相應論이 중심인 易學의 사유를 공통적으로 인정한다. ‘調元贊化’·‘起死回生’이라는 醫學의 목적은 道敎의 養生論을 필요로 했을 것이다. 아울러 內丹을 비롯한 道敎와 醫學은 형질의 변화를 쫓는 사실적인 학문세계이다. 이는 易學의 이해에도 원용된다. 陰陽論은 動靜論과 통하는데, 이를 動을 養身으로 靜을 養心으로 배속하여 動靜의 상호연관성을 설명하기도 한다.⁷⁴⁾ 즉 血氣가 있고 생명이 있는 자는 動하지 않음이 없으나 『內經』의 恬憺虛無나 유학의 主靜은 心性工夫이다. 그러나 動靜은 互根하는 존재이다. 그러므로 動靜을 아우르는 ‘中和’의 의미가 드러나는 것이다. 『東醫寶鑑』에서는 養身의 부분은 道家·道敎나 『內經』등에서 養心의 문제는 儒醫를 통한 儒學에서 그 의미를 찾으려고 하였다. 그러므로 明代의 儒醫 張介賓은 다음과 같이 말한다. “道學은 性命의 법칙이며 의학은 性命의 贊育이라 하여 醫學은 性命의 차원에서 小道가 아니다”⁷⁵⁾고 하였다. 이는 體用의 관계에서 道學·유학은 體이고, 의학·도교 등은 用으로 이해하여 양자가 하나의 구성 안에서 논의될 수 있는 가능성을 제시한 것이고, 그 매개는 易學의 陰陽論일 것이다.

『東醫寶鑑』의 학도 道敎와 儒學 心性論을 이러한 차원에서 이해하였다. 그러나 인간 생명을 총체적으로 인식한다면 形氣의 주체와 도덕의 주체는 人身안에서 하나의 실체일 뿐이다. 다만 道敎는 形氣의 측면을 중심으로 서술하였고, 儒學은 도덕의 주체 확립이라는 면을 중심으로 한 것이다. 그러므로 양자는 상반된 것이 아니라 相補的인 측면에서 이해하여야 한다. 生理·心理의 문제를 一元的 心身觀의 전통 속에서 『東醫寶

74) 黃紹祖, 『易經與中醫學』, 臺北, 中華日報, 1995, p.255

75) 『景岳全書』 권18 「傳忠錄」 下 醫學非小道記 참조

鑑』은 논의하고자 했고, 상반된 두 가치들 즉 陰陽·動靜·心身 등은 ‘中和’라는 것에 의하여 긴장이 해소되고 이상이 구현된다. 氣化의 升降出入, 精氣神의 상호관계에서 비롯된 性命, 心臟과 神明之府의 통합체인 心 등의 논의에서 보면 『東醫寶鑑』이 지향하고 있는 ‘생명’은 心·身이 둘이 아닌 하나의 구조 속에 있음을 알 수 있다. 『東醫寶鑑』은 당시에 성행하던 內丹思想을 의학의 영역 안에서 충실히 논의한 특징이 있으나, ‘性命贊育’의 차원에서 인용된 것이라 할 수 있다. 心性이 心理·生理的 전개된 면에서 보면, 神明之府인 心을 중시한 儒醫와 당대 조선의 性理學風의 영향을 감지할 수 있다.