

石谷 李圭峻의 철학사상과 의학론의 연관성 연구

- 『石谷心書』와 扶陽論을 中心으로 -

권오민 · 차웅석 · 김남일

慶熙大學校 韓醫科大學 醫史學敎室

Abstact

This study is on the philosophy and medical science of Lee Gyu Jun, who is the author of SoMunDaeYo and UiGamJungMa. Lee Gyu Jun proposed that Providence is made of Ki, and the Pure Good of Ki is the composing principle of the universe. The Ki could be Pure Good because it embraces Reason of Law inside itself, as a part of itself. This developed as a result of absorbing the ideas from Han and Tang Dynasty's' Ki-Philosophy trend, the latter half of the Joseon Dynasty's Heart Nature Doctrine centered Ri(理:reason)-Monism trend, and Sim(心:heart) centered teachings of Wang Yang Ming, etc.

Later, his philosophical Ki-Monism(氣一元 GilWon) and SimAngKiReon(心陽氣論) appears exactly in medical science and continues on to Ki-Monism(氣一元 GilWon) and SimHwaReon(心火論).

제1장 들어가는 말

1. 연구목적과 방법

필자는 그의 의학이해에 필수적인 그의 철학적 사상과 그의 의학의 중심인 扶陽論 사이의 연관성을

살펴보고자 한다. 이 작업은 그의 의학이해에 필수적일 뿐만 아니라 사상사의 측면에서도 독자적 가치가 있다고 할 수 있다.¹⁾

李圭峻이 많은 저서와 사서오경에 대한 많은 주석을 후대에 남겼지만, 철학적으로 완결된 자기주장을 제시한 것은 『石谷心書』에 있다. 의학적으로 『素問大要』와 『醫鑑重磨』가 대표적 저작이다.²⁾ 따라서 본 연구는 『石谷心書』에 나타난 李圭峻의 철학적 이해와 『素問大要』와 『醫鑑重磨』의 생리·병리관을 주요 기반으로 하겠다. 또한 많은 註疏 속에서도 그의 철학적 경향을 찾아볼 수 있으므로, 기타 각 유학 경전에 대한 주석서도 주요 참고자료로 활용하겠다. 특히, 李圭峻의 경전 해석 가운데 선대학자의 주소를 편집하여 수록한 부분보다 자신이 직접 자신의 입장을 설명한 自註와 자신의 의견을 개진한 ‘刷管³⁾’을 주로 참고하겠다.

제2장 李圭峻의 理氣心性論

2.1 李圭峻의 理氣合體的 氣一元論

李圭峻에 있어서 理氣論은 心性論을 논하기 위한 기본개념으로 사용된다. 그의 논의는 理와 氣 개념의 새로운 정립과, 理와 氣 사이의 새로운 관계설정을 중심으로 논의가 진행된다. 그 결과 李圭峻의 理氣는 기존의 理氣와는 전혀 다른 내포와 외연을 가지게 된다. 그는 기존의 理氣관계를 해체하고 理의 내연을 氣의 내연 속을 흡수해 버리는 태도를 취한다. 따라서 그에게 형이상학적 主宰者나 원인으로서의 理는 존재하지 않으며, 氣 속에 내포되어 있는, 氣의 한 부분으로서의 理만 존재한다. 氣는 스스로 자신을 主宰하고 스스로 풀한 그런 존재가 되는 것이다. 理는 氣의 한 속성이나 특성 중의 일 부분을 지칭하는 것에 지나지 않게 된다. 이것은 선진유학과 宋代의 氣哲學, 그리고 陽明學에서도 비슷한 경향으로 나타난다.

그에게 있어서 理는 氣와 동등한 지위를 갖고 있지 않다. 理氣의 동등한 지위는 二元論을 함축하는 것으로 배격된다. 정확히 말하면 理의 개념은 氣 속에서 사라지는 것이다. 그는 理氣로 나누어 이야기하는 것에는 이미 그 속에 자연과 인간을 두개의 근본, 즉 二元論적으로 설명하는 전제가 깔려있다고 본다. 따라서, 그의 학문세계는 氣一元論을 지향하게 된다. 그는 氣의 질서정연한 운행모습이 道라고 본다. 그의 기본명제는 ‘道の 動靜이 있기 때문에 그로 인해 氣가 능히 動靜할 수 있다’는 것이다. 道와

1) 금장태, 『한국유학의 심설』(서울대 출판부, 2002)에 이규준의 철학에 대하여 간단히 소개되어 있다.

2) 이규준의 생애와 저작은 「李圭峻의 생애와 학설에 관한 고찰」(김적, 1979)과 『한국의학사』(김두중)를 참고하기 바람.

3) 李圭峻은 선대의 註疏를 자신의 견해대로 편집하였는데, 미진한 부분에 자신의 의견을 붙이고 ‘刷管’이라 붙였다. ‘管見’이라고 적기도 했다.

氣로 본질과 현상 모두를 설명한다.

道에 動靜이 있으므로 氣가 능히 동하고 靜할 수 있다. 易에서는 ‘한번 陽하고 한번 陰하는 것’을 道라고 한다고 하였다. 이는 動靜하는 것은 氣요, 능히 動靜하게 만드는 것은 道라는 것을 말한다.⁴⁾

道の 動靜이 氣의 動靜을 가능하게 한다. 氣의 動靜이 가능하려면 道の 動靜이 선행하여야 한다. 道와 氣의 관계가 수직적, 즉 위계적 성격을 가질 수 밖에 없는 것이다. 다만 道와 氣의 수직적 관계는 논리적 관계일 뿐이다. 실제상에서 道の 動靜과 氣의 動靜은 동시적 현상이다. 道の 動靜은 氣의 動靜에 의해서만 표현된다. 그러므로 실제상의 道와 氣는 한 몸으로 존재할 수 밖에 없다. 이 때문에 그는 道를 天道라고 부르기도 하고 天氣라고 부르기도 한다.⁵⁾⁶⁾ 氣 밖에 따로 道가 있는 것이 아니기 때문이다. 李圭峻은 더 나아가 理氣관계를 다음과 같이 정의한다.

心은 氣의 精爽이다. 氣의 精爽은 바로 性이다. 氣에 대하여 언급하면 理가 그 가운데에 있게 된다.⁷⁾

여기에는 理가 들어갈 여지가 없게 된다. 理는 氣와 상대되는 개념적 실체가 아니라 氣의 한 속성으로 변화한다. 그는 理氣관계에 대해 ‘心和 性은 그 몸이 하나이며, 理氣도 그 몸이 하나이다’⁸⁾라고 선언한다. 더 나아가 그는 ‘理를 氣의 法則’⁹⁾으로 여긴다. 理는 더 이상 독자적인 실체가 아니라 氣의 여러 속성 중의 하나가 된 것이다.¹⁰⁾

‘易에서, 乾道가 변화하여 각각 性命을 바로 세운다고 하였는데, 乾은 陽이니, 乾道라고 말한 것은 道가 陽氣 가운데 있다는 말이다. (따라서) 氣를 벗어나서 道가 스스로 행한 적이 없다. 氣를 벗어나서는 道가 있지 않고, 心을 벗어나서는 性이 있지 않는다. 따라서 心은 氣가 되는 것이다.’¹¹⁾

4) 『石谷心書』, 「狼筆論」, “道有動靜, 故氣能動靜. 易曰, 一陽一陰謂之道. 此言動靜者氣也, 而所以能動靜者道也.”

5) 『石谷心書』, 「狼筆論」, “若然, 爲惡者, 亦曰天氣之所稟, 吾何以變易乎?”

6) 『石谷心書』, 「原證」, “易曰, 乾道變化, 各正性命. 乾者陽也, 言乾道者, 謂道在陽氣中也. 未有外乎氣而道自行也. 氣外無道, 心外無性, 故心之爲氣也.”

7) 『石谷心書』, 「原證」, “心者氣之精爽也, 氣之精爽, 便是性, 言氣則理在其中矣.”

8) 『石谷心書』, 「性問」, “心性一物, 理氣合體.”

9) 『石谷心書』, 「性問」, “理者, 氣之則也.”

10) 이런 氣一元의 경향은 조선유학자 任聖周에게 잘 나타나 있다.

11) 『石谷心書』, 「原證」, “易曰, 乾道變化, 各正性命. 乾者陽也, 言乾道者, 謂道在陽氣中也. 未有外乎氣而道自行也. 氣外無道, 心外無性, 故心之爲氣也.”

이제 우주의 존재론적 질서에 있어서 理가 들어갈 여지는 없고 氣 속에서만 인간과 세계가 조명된다. 그렇다고 理가 완전히 사라진 것은 아니다. 氣의 法則, 主宰, 所以로서 氣 안에 살아 있게 된다. 이는 주류 성리학의 理氣 관계와는 상이한 것이다. 또한 당시의 理一元論의 세계관이 조선 성리학계의 한 경향인 것과도 상이한 새로운 조류라고 할 수 있다.¹²⁾

李圭峻은 朱熹의 논설을 前·後說로 나누어, 전설을 ‘心性二物, 作用非性’으로 규정하고, 이는 天道의 一本, 즉 一元에 어긋난다고 비판한다. 朱熹 이후의 心氣性理之說이 모두 여기서 출발하였고 경전에서 구하지 않는다고 비판한다.¹³⁾ 그는 다만 朱熹가 ‘眞體는 본래 虛하여, 근원부터 선하지 않음이 없다’¹⁴⁾고 한 것을 들어, 이것이 그의 정설이라고 받아들인다. 그의 시각에서는 ‘眞體本虛’가 바로 天命이 부여한 바이기 때문이다. 天命이 준 것은 다름 아닌 性이요, 이것이 一身의 主宰가 된다. 그는 朱熹의 후설에서의 本虛한 眞體는 다름 아닌 心이고, 이 心이 곧 性이라는 판단을 하고 있다. 그렇게 되면, ‘心과 性은 저절로 나뉘어 다름이 있다’¹⁵⁾라든가 ‘性은 理이고, 心은 담고 있다가 發用하는 것’¹⁶⁾이라는 식의 二元論의 사고는 불가능해진다. 朱熹가 그 자신의 전설인 ‘心性은 절대로 一物이 아니다’는 주장과, ‘心을 性으로 생각하는 것은 氣를 性으로 여기는 것이고 이는 賊을 자식으로 여기는 것이다’¹⁷⁾라는 주장을 포기했다고 본다. 朱熹의 후설이 ‘心性一物, 理氣合體’의 요지와 동일하다는 것이다. 이런 한 인물의 사상적 경향을 전설과 후설로 나누는 논법은, 그의 의학론에서 朱震亨의 “陽常有餘陰常不足”論을 평가할 때도 그대로 적용된다.

그는 性理學에서의 理를 道 개념으로 대치하여 전개한다. 道를 氣의 運行을 지도하는 원리로 상정한다. 그러나 道와 氣의 관계를 설명하는 데에 있어서도 理를 氣 속에 포함시킬 때의 입장을 그대로 유지한다. 그는 道와 氣의 관계에 있어서 어느 정도의 논리적 선후관계를 인정하지만, 실제의 道와 氣는 서로 분리되지 않는 하나로 파악한다. ‘發하는 것은 氣이고, 發하게 하는 것은 理’라는 설명은 완전하지 않다. 天道를 논할 때에는 動靜하는 것은 氣이요, 動하고 靜하게 하는 것은 理¹⁸⁾라고 해야 그 설명이 완벽해진다’고 논변하고 있다. ‘所以’ 字를 제거하고 있고 있는 것이다.¹⁹⁾ 그는 道와 氣의 관계에 대하여도 ‘所以’ 字를 제거함으로써, 道가 완전히 氣와 분리되어 氣 위에서 氣를 主宰하는 것이라기보다 氣 속에서 氣의 움직임과 같이 하는 것으로 여기고 있다.

12) 조선후기 性理學의 理一元論化 경향은 김형찬의 논문을 참고할 것. 理一元論化의 경향을 나타내는 학자 중에서 李圭峻이 언급한 학자는 『石谷心書』에 奇正鎭이, 『石谷散稿』에는 郭鍾錫이 언급되어 있다.

13) 『石谷心書』, 「原證」, “朱子論心, 前後不同, 後設爲是. 前說言, 心性二物, 作用非性, 使心性二物, 則有違於天道之一本也. 作用非性, 則性果無爲而不能發出者耶? 何以異於一陰一陽之謂道者耶?”

14) 『石谷心書』, 「原證」, “後說言, 眞體本虛, 元無不善, 此乃定論也. 眞體本虛, 元無不善者, 以其爲天命之所與也. 天命之所與, 是謂性, 是謂之身之主宰也.”

15) 『石谷心書』, 「原證」, “朱子曰, 心與性自有分別. 靈底是沁, 實底是性.”

16) 『石谷心書』, 「原證」, “性便是那理, 心便是盛貯該載敷施發用底.”

17) 『石谷心書』, 「原證」, “又曰, 心性決非一物, 認心爲性, 是認氣爲性. 認氣爲性, 是認賊爲子.”

18) 여기서 ‘理’자는 ‘道’로 해석해야 한다. 李圭峻은 氣의 운동법칙을 理라고 하여 ‘氣之則’이라 표현하고 있다.

19) 『石谷心書』, 「猥筆論」, “發之者 氣也, 所以發者理也, 此說未完. 至其論天道, 則曰動靜者氣也, 動之靜之者理也, 斯言乃正.”

2.2 李圭峻의 心性論-性情心之分名

氣 개념과 함께, 李圭峻 철학의 독특함을 나타내는 것이 心 중심의 철학이다. 宋代 이전의 선진유학에서는 인간의 마음과 도덕적 근원을 파악할 때, 주로 心 개념과 仁 개념을 사용하였다. 그러나 性理學에서는 인간의 마음과 도덕적 근원을 파악할 때, 心 개념보다 性情 개념을 주로 사용한다. 心은 理氣論의 측면에서 氣에 기울어져 있기 때문에 惡으로 흐를 경향이 다분한 것으로 여겨진다. 따라서 心을 인간의 도덕적 근원이 될 수 없는 것으로 파악한다. 그러나 李圭峻은 氣는 본원적으로 선하다고 상정한다. 그리고 心은 氣이다. 그렇다면 좋은 氣로 이루어진 心이 모든 도덕적 근원이 되어야 한다는 결론이 도출된다. 반면에, 性理學는 心을 性情으로 보고, 性을 理가 인간 내에서 구현된 것으로 이해한다. 문제는 이 理가 인간 밖의 세계에 존재한다는 점이다. 인간의 도덕 근거가 인간 밖에 있는 것이다. 이에 대하여 李圭峻은 도덕적 근원을 추상화하는 것으로 실천적 측면에 도움이 되지 않는다고 반대한다. 李圭峻의 이런 心 개념은 陽明學의 心 개념을 상당부분 흡수한 결과이기도 하다.

李圭峻의 心性論은 그의 氣一元論을 기반으로 한다. 세계와 인간은 궁극적으로 氣로 이루어졌다. 그 氣는 粹然히 天道를 따르는 氣이다. 사람의 心性도 氣로 이루어졌다. 다만 그 氣가 어떤 모습을 하고 있느냐 하는 문제는 현상적 다양성일 뿐이다. 그의 본원적 齊一性이나 善함에는 변함이 없다. 그는 먼저 心·性·情의 발생적 동일성을 강조하는 데에서 논의를 시작한다.

天道가 부여한 것을 命이라고 하고, 인물이 태어날 때 품부받은 것을 性이라고 하며, 태어난 이후 몸을 主宰하는 것을 心(마음)이라고 하며, 心에서 발출되어 나오는 것을 情이라고 한다. 이는 物됨은 하나이지만 순차적으로 나열하여 이름지은 것 뿐이다.²⁰⁾

天道, 즉 天氣가 부여한 것이 命이고, 이 命이 인물에 구현되면 性으로 나타난다. 이 性은 사람이 태어난 이후에는 사람의 몸을 主宰하는 心이 된다. 이 心에서 발출되어 나온 것이 情이다. 따라서 이 각각의 것들은 형이상의 세계에 관계하든 형이하의 세계에 관계하든 모두 天道, 즉 天氣에 나온다는 점에서 모두 동일성을 가지고 있다.

그는 心性一物을 理氣論과 연결하여 설명한다. ‘천하에는 원래 理가 없는 氣도 없고, 또한 氣가 없는 理도 없다. 세상의 儒者들이 心性을 나누어 理氣二物로 나누고자 한다.’²¹⁾ 이렇게 되면 그 결과는 心을

20) 『石谷心書』, 「猥筆論」, “天道賦子之謂命; 人物稟生之謂性; 生後主身之謂心; 自心發出之謂情, 一物而隨名耳.” 『經髓三篇』의 「中庸」의 刷管에는 “自天賦予曰命, 自人稟生曰性, 自身主宰曰心, 自心發出曰情, 一物而隨命耳.”라고 되어 있다.

21) 『石谷心書』, 「原證」, “天下元無無理之氣, 無氣之理. 世儒乃以心性分作理氣二物.”

賊으로 인식하게 된다.²²⁾ 이는 李圭峻의 心·性·情同一論의 입장에선 잘못된 것이다.

心은 氣의 精爽이고, 氣의 精爽은 곧 性이니, 그렇다면 氣에 대하여 논하면 그 가운데 理도 또한 논하여지게 된다.²³⁾

여기서 性=‘氣의 精爽’이라는 등식이 성립된다. 그리고 心은 ‘氣의 精爽’의 한 표현이다. 따라서 心은 性의 다른 한 표현이 된다. 天道의 ‘氣의 精爽’, 즉 ‘性’이 인간에게서는 ‘心’으로 나타나는 것이다. 따라서 인간에게 있어서는 心과 性이 동일하게 된다. 氣를 논하면 그것이 바로 理에 대해서도 말하는 것이라는 포함의 논리가, 心과 性의 관계를 설명하는데도 그대로 적용된다. 氣一元論이 그것이다. 氣의 본질적 속성을 자세히 탐구하면 그게 바로 理가 되는 것이다. 理가 氣와는 독립된 실체나 실재가 아니라 氣의 法則的 속성이 바로 理이다.²⁴⁾

氣로서의 心은 道와 짝을 이루어야 길러진다. 잘 길러 해가 없으면 호연히 천하에 짝 차고, 잘 기르지 못하면 물욕이 해를 가하여 폭 주저앉아 만물의 아래에 놓이게 된다. 맹자가 浩然之氣를 잘 길러야 한다고 한 것은 이런 이유에서이다. 무릇 浩然之氣는 바로 心氣이다. 心性은 하나의 物이고 理氣는 하나의 몸을 이루고 있다. 오늘날의 사람들이 心을 氣로 여기고 性은 理로 여겨, 理氣를 둘로 나누고 心을 賊으로 생각하니, 공자와 맹자의 말과는 다르다.²⁵⁾

心은 陽이다. 이 陽氣를 잘 길러 적던 것이 쌓여 큰 것을 이루어 천하에 퍼지게 하면 백성들이 혜택을 입고 이름 후세에 알릴 수 있고, 마음 속에서 길러 장부에 갈무리하면 죽어서도 소멸하지 않는다²⁶⁾

道가 氣와 짝을 이루듯이 心도 氣와 짝을 이룬다. 心氣, 즉 陽氣를 잘 길러 그 陽氣가 상대해지면 이는 작게는 나의 생명에서, 크게는 천하의 사람들에게 생명력을 불어넣을 수 있다. 그러나 잘 기르지 못해 작아져 쪼그라들면 만물의 아래에 놓이게 된다. 이것을 맹자는 浩然之氣라고 했다. 따라서 어떻게 하면 호연한 나의 氣, 즉 陽氣를 잘 보존하고 크게 할 수 있는냐가 修養의 요체가 되는 것이다.

22) 『石谷心書』, 「原證」, “其效適足以認心爲賊.”

23) 『石谷心書』, 「原證」, “心者, 氣之精爽也, 氣之精爽, 便是性, 言氣則理在其中矣.”

24) 이는 李圭峻의 사상이 조선 말기의 理一元의 主理論인 영남의 한주학파와 연관성이 있음을 보여준다. 『石谷山稿』, 「上參贊郭俊宇」와 「入伽倻山記」를 참고하기 바람.

25) 『石谷心書』, 「原證」, “心之爲氣也, 配道而生, 苟能善養無害焉, 則浩然而大塞乎天地之間矣. 不能善養而物欲害之, 則餒然而小屈於萬物之下矣. 孟子所謂善養浩然之氣者, 以此也. 夫浩然之氣, 心氣也, 心性一物, 理氣合體. 今人以心爲氣, 以性爲理, 理氣二之, 認心爲賊, 殊異乎孔孟之言也.”

26) 『石谷心書』, 「原證」, “夫心陽也, 苟能善亮此陽氣, 積小而成大, 則放之天下, 澤被生民, 名垂後世, 養之方寸, 退藏於密, 死而不滅.”

무릇 心은 하나일 따름이다. 나누어 말하면 未發을 性이라 일컫고 已發을 情이라 일컫고, 心이란 未發과 已發을 구분 않고 합친 이름이다. 心이 고요할 때(靜)는 粹然히 天道이지만, 心이 움직일 때는 반드시 形氣를 타야함으로 善惡이 나뉘게 된다. (그러니) 善惡이 나뉘어지는 것은 오직 心과 形 사이의 操舍之間에 있을 뿐이다²⁷⁾

이는 心의 자주적 인식능력으로 연결되어 그의 心 중심 修養論으로 이어진다. 또한 여기에서 陽明學의 영향을 명확히 찾아볼 수 있다. 그는 ‘학문의 도는 明心일 따름이다. 明心の 道란 오직 忠信을 주로 하고 仁에 의지하며, 藝에서 노니는 것이 이 세 문구에 지나지 않는다’²⁸⁾고 선언한다. 이는 王陽明의 수양론과 다르지 않다.

性이나 情 모두 心에 포함되었다. 따라서 心을 이해하면 그 안에서 性情도 모두 이해된다. 이는 性理學에서의 性과 心 관계를 완전히 역전시킨 것이다. 性理學에서는 心보다 性이 더 우선시되는 반면에, 李圭峻에 있어서는 心이 性을 포함해 버린다. 그리고 性理學의 性은 인간 밖에 있는 理에서 근원하는 반면, 李圭峻의 性은 바로 인간 몸 안의 心의 한 특성이 되어버린다. 결국, 李圭峻의 心性論은 心을 중심으로 하여 性情을 心이 포괄하는 형태의 心性情同一論이 된다. 따라서 인간수양의 출발점도 心에서 출발하게 된다.

2.3 조선후기 유학사상과의 연관성

이규준은 조선후기 성리학의 주요한 학맥 중의 하나인 寒州學派와 陽明學의 강력한 영향을 받는다. 寒州學派는 寒州 李震相에서 연원하여 경북서남과 경남서부 지역에서 활동하였고, 郭鍾錫, 李承熙, 李炳憲 등이 이 학파로 분류된다. 郭鍾錫은 李圭峻과 서간왕래가 있었고, 李承熙와 李炳憲은 孔敎운동을 전개하였는데²⁹⁾ 李圭峻도 孔敎會운동에 적극적으로 공감하고 있다.³⁰⁾

李震相의 학문적 경향을 요약하면 ‘心卽理’說 과 ‘心性情一理’說이다. 그는 心의 主宰性 내지 主體性을 선명하게 제시하는 철저한 主理論을 펴나간다. 그는 心이 理氣로 구성되기는 하지만 궁극적으로 理가 心의 가장 근원적 요소라고 주장한다. 그는 자신의 ‘心卽理’를 풀이하면서, 자신의 理란 心의 본체만

27) 『石谷心書』, 「答李肅明」, “夫心一而已, 分而言之, 則未發謂之性, 已發謂之情, 心乃未發已發之總名. 心之靜也, 粹然天道, 及其動也, 必乘其形氣, 善惡之分, 只在心與形, 操舍之間而已矣.”

28) 『石谷心書』, 「答李肅明」, “竊念學問之道, 明心而已. 明心之道, 惟曰主忠信, 依於仁, 遊於藝, 三句而已.”

29) 홍원식, 『실학사상과 근대성』 (예문서원, 1998) 160-161 참조.

30) 李圭峻은 『經髓三篇』, 「禮運」, “禮運大義”에 “今人乃以專制政治, 歸咎於孔子, 而欲廢孔敎, 此當今之大患也.”라는 적고 있다.

을 일컫는 것으로 자신만이 진정한 心即理說을 가지고 있다고 본다.³¹⁾ 動靜함에 있어서 理가 원인자이자 主宰가 되기 때문에 理는 스스로 動하고 스스로 靜한다. 그는 理主氣資로 파악함으로써 動靜의 문제를 動하고 靜하는 것은 太極이고, 動하게 하고 靜하게 하는 것은 氣라고 여기는 전통적 主理論者와는 다른 주장을 보인다. 더 나아가 그는 動靜하는 陰陽의 氣는 다름 아닌 太極, 즉 理의 動靜의 한 표현에 지나지 않는다고 본다. 즉 動靜의 근본적 주체는 陰陽의 氣가 아니라 陰陽의 動靜을 스스로 포함하고 있는 理라는 의미가 된다. 이는 결국 현상태의 氣의 動靜은 理의 動靜에서 유래한다는 결론이 도출된다.³²⁾ 理는 실재적, 능동적 主宰力을 가지고 있고, 心은 理로 이루어졌다. 따라서, 心은 知覺 뿐만 아니라 主宰能力을 갖추고 있다. 未發의 性과 已發의 情은 다름 아닌 心의 다른 이름에 지나지 않는다. 李震相의 理一元論과 心論을 李圭峻의 그것과 비교해 보면 거울 속의 자기 얼굴을 보는 것 같다. 거울 속의 자신의 얼굴은 자신과 같은 얼굴이지만 좌우가 바뀌어 나타난다. 李圭峻의 氣一元論·心氣論과 李震相의 理一元論·心理論을 겹쳐보면, 氣의 자리에 理를 들여 놓았다는 점을 발견할 수 있다. 이는 李圭峻의 유학사상이 寒州學派와 밀접한 연관성이 있음을 보여준다. 李圭峻이 寒州學派의 인물들과 상당한 교유가 있었던 것이 단순한 지역적 인접에서 연유한 것은 아니라는 것을 보여준다.

李圭峻의 氣一元論, 氣중심의 心性情同一論, 朱熹에 대한 견해, 孔教會에 대한 동조는 寒州學派의 理一元論³³⁾, 理중심의 心性情同一論, 朱熹에 대한 태도, 孔教會의 주도 등에서 李圭峻과 寒州學派는 밀접한 연관성을 명시적으로 찾아볼 수 있다.

李圭峻은 자신의 저작 여러 곳에서 王陽明에서 받은 영향을 밝히고 있다.³⁴⁾ 또한 그의 理氣心性論에도 陽明學의 心과 주체의 사유능력을 강조하는 良知說과 知行合一說의 영향을 여러 곳에서 찾아볼 수 있다. 李圭峻은 心이 理라는 陽明學의 대명제를 받아들인다. 그는 이를 心는 氣라는 명제로 전환하였지만 그 의미에는 커다란 차이가 없다. 陽明이나 李圭峻에게서 理나 氣는 이미 性理學의 理나 氣와는 완전히 다른 의미를 갖고 있다. 性理學에선 理와 氣가 완전히 분리되어 있는 전혀 다른 개념이지만, 陽明이나 李圭峻에게서 氣나 理는 하나로 통합되어 있기 때문에 理로 부르든 氣로 부르든 그 의미는 같기 때문이다. 心이 곧 理라는 명제는 心의 주체적 자각능력을 나타낸다. 心 스스로 사고하고 心 스스로 선악을 구별할 수 있는 능력을 자기 안에 가지고 있다는 것이다. 따라서 性理學처럼 心 밖의 근원에서 선악의 기준을 찾을 필요가 없다. 따라서 자신의 良知를 잘 기르면 바로 그것이 善의 근원이 된다.³⁵⁾ 李圭峻은 心의 작용을 긍정한다. 性理學과 달리 心의 작용을 性과 동일시한다. 心 자체 내에 性을 갖고

31) 조선후기의 理一元論化경향은 蘆沙 奇正鎭, 寒州 李震相 등에서 찾아볼 수 있다.

32) 한국사상사연구회 편, 『자료와 해설 한국의 철학사상』(예문서원, 2001) 645 참조.

33) 한국사상사연구회 편저, 『조선유학의 학파들』, 619에서 안영상은 한주학파가 ‘주체 속에 이미 수양의 대상과 목표가 들어 있다고 주장하는 일원론적 체계이다’고 평가하고 있다. 주체를 강조하는 측면은 이규준에게서도 그대로 들어난다.

34) 『經髓三篇』, 「朱子晩年定說」, “出陽明傳習錄.”; 『經髓三篇』, 「大學」, “首章”의 刷管, “蓋修身之法, 不在身上, 在於正心, 正心之法, 不在心之本體, 在於實心之所發, …… 故曰, 欲誠其意, 先致其知, 致知在於格物, 此說吾聞諸陽明王先生.”

35) 『經髓三篇』, 「大學問目擬對」, “致知者, 非是致得他知, 只是行致吾心之知也.”

있음으로써 心 스스로 善惡의 기준으로 기능할 수 있게 되는 것이다.³⁶⁾ 따라서 수양의 대상은 바로 자신의 心이 된다.³⁷⁾ 그렇다고 心 속의 善이 단지 知이라는 조건이 갖추어진다고 이루어지는 것은 아니다. 知의 궁극적 완성은 知의 실천과 결합되었을 때에 완성된다.³⁸⁾ 그 구체적 실천방식은 忠信, 仁, 藝에 있다.³⁹⁾ 이런 실천의 구체적 내용은 다름 아닌 物我一體의 형태로 나타난다.⁴⁰⁾

이상과 같이, 李圭峻은 陽明學의 기본명제를 전면적으로 받아들인다. 陽明學의 心即理; 知行合一; 王致陽知; 天地萬物一體의 기본명제를 李圭峻의 사상에서도 그대로 찾아볼 수 있다. 李圭峻 자신이 영향받은 학자로 밝힌 유일한 인물이 王陽明이라는 점만 보더라도 陽明學이 얼마나 李圭峻의 사상에 영향을 주었는지 짐작할 수 있다. 李圭峻의 사상을 통해 당시의 嶺南지역에 陽明學이 상당한 영향력을 행사하지 않았나 하는 추측도 해봄직하다.

제3장 李圭峻의 의학론

李圭峻은 의학사에 있어서도 유학사의 시대구분과 같은 방식의 역사의식을 보인다. 그는 유학사의 시대구분보다 약간 뒤이긴 하지만, 의학사 역시 宋 이전과 金 이후로 크게 시대 구분할 수 있다고 본다.⁴¹⁾ 그에 의하면, 『內經』의 扶陽의 의학 경향이 宋代까지 면면히 이어졌다. 그러나 宋代 이전까지 『內經』과 『傷寒論』 중심의 扶陽의 의학이 면면히 전승되어 왔으나, 金元 이후로 滋陰降火를 위주로 하는 의학이 나타남으로써 의학이 잘못된 길로 들어섰다. 그 흐름의 대표적 인물은 劉完素와 朱震亨이다. 이들은 다른 六氣와는 달리 火만이 君火와 相火의 두 가지가 있다는 것을 근거하여, 陽은 항상 남아 돌고 陰은 항상 부족하다는 의학이론을 주창하였다. 李杲는 火가 元氣·穀氣의 賊이라고까지 주장하였다.⁴²⁾ 그는 『東醫寶鑑』도 朱震亨과 같이 殺陽하는 오류에 범하고 있다고 평가한다. 이런 평가는 그가 『醫鑑重磨』를 편찬하게 되는 중요한 계기가 된다. 그는 『東醫寶鑑』의 대부분이 陰을 조장하고 陽을 깎아내리는 내용으로 채워졌다고 판단한 것이다. 주인을 도적으로 착각하고 도적을 주인으로 여긴

36) 『石谷心書』, 「原證」, “作用非性, 則性果無爲而不能發出者也?”; 『石谷心書』, 「猥筆論」, “理不能發出則何有貴於性善乎?”
 37) 『石谷心書』, 「性問」, “心存則性命之理可得而知矣.”; 『石谷心書』, 「答李肅明」, “誠意者, …… 只在致行吾心之所知, …… 致知者, 非致他知, 只在於至善之事也.”
 38) 『石谷心書』, 「性問」, “性與天道, 非躬行, 心得不能識也.”
 39) 『石谷心書』, 「答李肅明」, “竊念學問之道, 明心而已. 明心之道, 惟曰主忠信, 依於仁, 遊於藝, 三句而已.”
 40) 『石谷心書』, 「答李肅明」, “其要物我無間, 萬物同體, 下學而上達, 此心學之目的也.”
 41) 『素問大要』, 「扶陽論」, “降自周漢, 暨于唐宋, 傳受猶在, 至金人河間丹溪之徒, 出則以爲五行各一, 惟火有二, 乃曰 人之一身, 陽常有餘, 陰常不足, 滋陰之藥, 自幼至老, 不可闕也. 又曰, 火爲元氣穀氣之賊, 一言唱謬, 百口和附, 于以論病, 便主助陰, 于以制方, 率多殺陽, 求以活人, 反以殺人. 前車既覆, 後車不戒, 莫之能悟. 吁! 陽道不振, 關繫時運, 可勝嘆哉!”
 42) 『素問大要』, 「扶陽論」, “降自周漢, 暨于唐宋, 傳受猶在, 至金人河間丹溪之徒, 出則以爲五行各一, 惟火有二, 乃曰 人之一身, 陽常有餘, 陰常不足, 滋陰之藥, 自幼至老, 不可闕也. 又曰, 火爲元氣穀氣之賊, 一言唱謬, 百口和附, 于以論病, 便主助陰, 于以制方, 率多殺陽, 求以活人, 反以殺人. 前車既覆, 後車不戒, 莫之能悟. 吁! 陽道不振, 關繫時運, 可勝嘆哉!”

다는 性理學의 전형적 비유를 들어, 그는 ‘『東醫寶鑑』이 도적을 주인으로 착각하여 陰을 돕고 陽을 꺾어내리는 커다란 잘못을 저지르고 있다’⁴³⁾고 여긴다.

3.1 李圭峻의 生理論

李圭峻은 철학적 측면에서 心과 心氣의 배양을 중요하게 여기는 宋代 이전의 선진유학의 경향을 자신의 주요한 논지로 삼는다. 또한 心을 도덕적 능력의 원천으로 파악하는 陽明學의 영향도 받는다. 그는 朱熹 이후의 理氣二元論적 사고를 거부하고, 氣一元論에 기반위에 자신의 철학을 정초한다. 그는 의학적으로도 五臟 모두를 동등한 위상을 부여하지 않고 心에 主宰的 우위를 부여하고 心의 陽氣의 중요성을 강조한다. 이는 宋代 이후의 의학이 腎中心 경향을 보인 것과는 상반된다. 또한 水火交濟를 해석할 때에도 水보다 火의 활동이 선행하는 것으로 본다.

그에 의하면, 朱震亨의 의학은 前說과 晩年說에 차이가 있다. 전기와는 달리 후기에는 전설의 陽常有餘陰常不足論에서 벗어나 溫熱藥도 역시 많이 사용하고 있다.⁴⁴⁾ 그러나, 후대 의가들이 이 점을 이해하지 못하고 계속 그의 전설을 좇고 있다. 이런 평가는 그가 朱熹의 학설을 전·후설로 나누어 평가하고 후설을 긍정적으로 해석한 것과 일치한다. 이는 그가 유학사에서의 시대의식과 그 학문적 경향을 의학사의 측면에도 그대로 적용하고 있음을 보여주는 주요한 증거라 볼 수 있다.

3.1.1 陽火一元論

李圭峻은 『周易』의 水火既濟를 생리의 기본원리로 제시한다. 그러나 그의 해석은 기존의 水火既濟에 대한 해석과는 상당히 다른 양상을 보인다. 火와 水가 동시에 평등하게 교류하는 것이 아니라 火가 水를 추동하는 제일의 근본적 힘으로 제시하고 있다. 陽氣가 자연과 인간의 생명이 탄생하고 유지되는데 가장 근본적인 힘으로 제시된 것이다. 위에 있는 陽(火)가 아래의 陰(水)와 교제하여 섞이는데, 동등한 입장에서 섞이는 것이 아니라, 위(上)의 火가 주도적 역할을 수행하고, 아래(下)의 水는 비교적 수동적 역할만을 수행한다. 李圭峻의 인체생리 해석의 독특한 면이 여기에 있다.

천지가 사귀어 움직이면 만물이 화생하고, 천지가 막히어 사귀지 못하면 만물이 죽어 사라지게 된

43) 『醫鑑重磨』, 「序」, “大率 助陰剝陽, 認主爲賊, 與素問經旨有所反馳者, 十八九矣.”

44) 『素問大要』, 「扶陽論」, “丹溪, 晩年, 亦多用溫熱, 此乃覺前日之非者也. 後之學醫者, 不迷其晚覺而遂其前非, 凡行今之書, 是也.” 李圭峻이 다른 의가보다 朱震亨을 자주 언급하고 평가하는 것은 朱震亨과 그의 학파(丹溪學派)가 의학이론적으로 중요한 분수령으로 작용했을 뿐만 아니라, 의학사적으로 중국뿐만 아니라 한국에서도 지배적 위치를 차지하였기 때문으로 여겨진다. 『東醫寶鑑』도 그 흐름 속에 있다고 평가된다.

다. (그러니) 천지는 만물의 부모가 된다. (또한) 水火는 陰陽의 徵兆이다. 사람도 역시 여기에 조응하기에 心火는 위에 있고 腎水는 아래에 있다. 火가 水로 내려온 이후에야 水가 이에 상승한다. 따라서 陽이 섞이고자 하면 생명이 있고 陽이 뒤돌아서면 죽게 된다. 이것은 무엇으로 증명할 수 있을까? 小兒는 겨울에도 다리를 드러내지만, 老人은 여름이라도 무릎이 시리다. 결론적으로, 陽이 도래하면 생명이 태어나고, 陽에 짝이 트면 성장하게 되고, 陽이 왕성하면 장성하게 되고, 陽이 쇠퇴하면 늙게 되고, 陽이 돌아가면 죽게 되는 것이다.⁴⁵⁾

자연은 천지음양이 서로 만나 섞이면서 만물이 생겨나고 성장한다. 만약 천지음양이 서로 막혀서 갈라서면 만물도 생명을 유지할 수 없다. 사람도 자연의 변화에 그대로 조응하게 된다. 자연의 陽天陰地의 서로 사귀어 사람에게도 그대로 반영되어 몸 안의 陽인 火와 陰인 水가 서로 사귀어야 정상적인 생명을 유지할 수 있다. 먼저 心火가 위에 있으면서 아래로 내려와야 한다. 火가 내려오고 水가 동시에 올라가 섞이어 변화하는 것이 아니다. 火가 아래로 내려온 이후에 水가 이에 따라 상승하게 된다. 李圭峻에 있어서 腎水는 일종의 形으로서 그 능동적 활동력을 가지고 있지 않다.⁴⁶⁾ 腎水는 자기의 힘으로 위로 올라 갈 수 없는 것이다. 陽火가 먼저 아래로 내려와 陰水를 추동할 때만 생명현상이 일어난다. 따라서 그는 태어나 성장하고 늙어 죽는 과정을 단지 陽의 도래와 성쇠, 그리고 陽의 돌아감만으로 설명하고 있다. 陰은 전혀 언급되지 않는다. ‘心火가 腎水와 섞이어 사귀면 精이 생겨나고 血이 영화로워지고, 火가 水를 떠나면 精이 없어지고 血이 말라버린다. 이것이 살고 주는 기본적 기체이니, 內經 첫 부분의 큰 뜻이다⁴⁷⁾’라고 하여, 모두 心의 주도적 역할을 강조하고 있다. 生長收藏의 모든 생명 변화는 陽이 주도한다. 陽이 생명력의 원천이 된다. ‘陽은 生의 道이기 때문에 陽氣가 든든하면 생명도 그에 따라 든든해진다.’⁴⁸⁾ 만약 陽氣가 소멸되면 생명의 道도 같이 사라진다.⁴⁹⁾ 이 陽은 다름 아닌 火이기도 하고 氣이기도 하다. 이 氣는 전신을 유주하여 없는 곳이 없으며 ‘이 氣가 있으면 살고 이 氣가 없으면 죽게 된다. 陽(火·氣)은 태어나 자라는 것을 主管하고 陰은 肅殺을 主管한다.’⁵⁰⁾ 그래서 李圭峻은 이것을 바탕으로 陽은 보존하고 북돋아야 한다는 결론에 도달하게 된다.

李圭峻에게서, 인체 내의 陽은 그 구체적 모습이 火로 나타나기도 하고 氣로 바뀌기도 한다.

45) 『素問大要』, 「扶陽論」, “天地交變, 萬物化生, 天地閉塞, 萬物死藏. 天地者, 萬物之父母, 水火者, 陰陽之徵兆. 人亦應之, 心火在上, 腎水居下, 火降乎水而后, 水乃升焉. 故, 陽交則生, 陽反則死. 何以明其然也? 少兒冬月裸脚, 老人夏月膝冷, 是知陽來則生, 陽釋則有, 陽盛則壯, 陽衰則老, 陽歸則死也.”

46) 『素問大要』, 「扶陽論」, “陽化氣, 陰成形. 今夫人之死也, 形體未壞, 而氣息先絕, 此果陽有餘而陰不足者乎?” 여기서 알 수 있듯이, 李圭峻에게 있어서, 陰은 일종의 불활성의 물질 덩어리로 파악된다. 따라서 모든 생명력은 陽氣에 의해 좌우된다.

47) 『素問大要』, 「上古天真論」의 自註, “心交腎, 則精生血榮, 火離水, 則精亡血枯, 此死生之機, 內經一部之大指也.”

48) 『素問大要』, 「生氣通天論」의 自註, “陽者, 生之道也, 陽氣固, 生乃固矣.”

49) 『素問大要』, 「生氣通天論」의 自註, “陽氣竭, 則生道盡矣.”

50) 『素問大要』, 「扶陽論」, “有是則生, 無是則死. 陽主生育, 爲春爲晝, 陰知肅殺, 爲秋爲夜.”

火가 氣로 변하면, 능히 知覺과 運動을 하고, 呼吸과 웃고 말하는 것도 한다. 피부에도 윤택이 돌게 하고, 風寒을 방어한다. 몸 전체를 빠짐없이 돌아 존재하지 않는 곳이 없다. 이것이 있으면 생명이 있고 이것이 없으면 바로 죽은 것이다.⁵¹⁾

氣는 陽의 한 존재양태이다. 火가 氣의 모습을 띠어야 지각인식과 신체운동능력이 가능하게 하고 호흡이나 언어도 가능하게 한다. 피부의 윤택, 외부의 기후변화에도 반응하게 한다. 또한 전신을 돌아 채우지 않는 곳이 없다. 없다면 이는 곧 생명력이 없는 것이다. 李圭峻은 인간 생명의 근원적 동력은 陽이라고 본다. 이 陽의 구체적 모습은 熱이나 火로 나타난다.⁵²⁾ 이 火는 다시 氣로 전회된다. 그렇다고 陽이 火로, 火가 氣로 연결되는 수직적 관계는 아니다. 陽·火·氣는 처음부터 한 생명력의 다른 표현이지 다른 근원을 가진 것은 아니기 때문이다.

李圭峻의 陽·火·熱·氣는 모든 한 근원의 생명력으로 같은 것의 다른 이름이다. 이런 용법은 그의 心氣철학에도 그대로 그러한다. 그는 心·性·情을 이름만 다른 같은 것으로 보고 모두 心에 의해 총괄된다고 한다. 陽·火·熱·氣도 마찬가지이다. 이들은 모두 하나의 다른 이름에 지나지 않는다. 모두 心陽氣에서 출발한다.⁵³⁾

3.1.2 陽常不足陰常有餘論

李圭峻은 의학에 있어서의 陰陽의 관계를 재평가해야 하는 이유로 두 가지를 제시하고 있다. 첫째, 陽氣는 모든 생명의 근원으로서 항상 부족할 여지가 많다. 陽氣는 天과 太陽과의 관계와 같다. 만약 天과 太陽이 자신의 소임을 지키지 못하면, 제 기능을 다하지 못하게 된다. 그리고 天은 스스로 빛을 내지 않고, 太陽이 대신해서 밝혀준다. 인체에 있어서도 마찬가지이다. 心陽이 위에서 밝게 제 역할을 해주어야 밖에서 들어오는 위험요소를 막아 낼 수 있다.⁵⁴⁾

陽은 氣로 전회되고, 陰은 形體를 형성한다. 지금 사람이 죽는다고 해보자. 形體는 아직 문드러지지 않았는데, 기식은 이미 끊어진다. 이것을 보면, 과연 陽이 남아돌고 陰이 부족하다고 할 수 있겠는가? 나는 따라서 이것을 뒤집어 인간의 몸은 항상 陽이 부족하여 문제가 발생하고, 陰은 항상 남아돌아 문제가 생긴다고 하겠다. 그러기에, 陽을 돕는 약은 어려서도 복용할 수 있고, 노인이 되어서는 절대 빠뜨

51) 『素問大要』, 「扶陽論」, “火之爲氣也, 能知覺運動, 呼吸笑語, 榮光肌膚, 衛捍風寒, 周流一身, 無所不在. 有是則生, 無是則死. 陽主生育, 爲春爲晝, 陰知肅殺, 以爲秋爲夜. 故曰, 天運, 當以日光, 明.”

52) 『素問大要』, 「扶陽論」, “水火者, 陰陽之徵兆.”

53) 『素問大要』, 「扶陽論」, “心爲火之主, 故曰君火.”

54) 『素問大要』, 「生氣通天論」, “陽氣者, 若天與日, 失其所, 則折壽而不彰, 故天運當日光明, 是故, 陽因而上衛外者也.”

릴 수 없다.⁵⁵⁾

李圭峻은 사람의 생명이 끊어지면 그 형체는 아직 남아있지만 체온이나 지각작용 등이 먼저 사라지는 것을, 陰形보다 陽氣가 먼저 없어지는 근거로 제시한다. 체온유지나 지각작용은 李圭峻이 보기에 가장 기본적인 陽氣의 작용이기 때문이다. 그는 생명의 탄생과정도 陽氣가 도래하는 현상으로 파악하고, 노인이 소아에 비해서 추위를 많이 타는 것도, 즉 생명력이 부족한 것도 모두 陽氣가 부족하기 때문으로 여긴다. 결국 陽氣 없으면 죽음에 이르는 것이다.⁵⁶⁾ 따라서, 그는 陽이 쪽 꺾이면 생명이 생겨나고, 陽이 쪼그라들면 생명이 죽게 된다고 여긴다.⁵⁷⁾ 陽氣는 항상 부족하다고 여겨 북돋고 보존해야 할 대상인 것이다.

여기서 중요한 것은 天이 직접 그 모습을 드러내지 않고, 日光을 통해서 그 작용이 드러난다는 점이다. 사람과 陽氣의 관계도 그와 같은 관계이다. 이는 그의 철학에 있어서 天道가 직접적으로 그 모습을 드러내지 않고, 氣의 動靜을 통해 그려내는 것과상통한다. 또한 인체에 있어서의 性은 직접 그 모습을 드러내지 않고 情을 통해서 그 모습을 드러낸다. 天道와 天氣는 같은 것의 다른 모습인 것처럼, 性情도 未發之前과 已發之後의 차이에 따라 그려난 모습의 차이가 발생하지만 본질에 있어서는 하나이다. 이 논법은 君火와 相火의 관계를 파악하는 데에도 그대로 적용된다. 陽火와 陰水의 관계에서 陽火의 下降이 제일원인이고 그 후에 陰水가 작용한다. 이는 그의 一元論의 세계관에서 유래한 것이다. 그에게 있어서 우주의 질서는 하나의 道로 이루어져야 한다. 만약 陰과 陽이 같은 비중으로 중요하다고 여겨진다면 이는 二本⁵⁸⁾, 즉 二元이 되는 것이고, 이는 一元論과는 모순되게 된다. 따라서 그에게 있어서 우주자연이건 인간신체건 모두 하나의 근본에서 나와야 한다. 현상적 모습이 수많은 형태를 가질 순 있지만, 그것들의 근본적 유래를 따져보면 모두 같은 것이다. 모두 陽氣이다.

李圭峻이 陽常不足陰常有餘의 의학이론을 내놓게 된 두 번째 이유는 의학사적 측면에서이다. 李圭峻의 관점에서 의학사를 살펴볼 때, 內經을 중심으로 한 周代 이후의 의학은 항상 扶陽 위주이다. 이는 우주와 인간에게 있어서 陽氣가 가장 중요하다는 점을 그대로 반영한 것이다. 이런 의학적 조류는 宋代 이전까지 그대로 이어진다. 그러나, 金 이후로 劉完素과 朱辰亨이 陽은 항상 남아돌고 陰은 항상 부족하다는 이론을 제시하고, 李杲가 火는 元氣의 賊이라고까지 주장한다. 이들이 든 이유는 五行이 대부분은 오직 하나 뿐인데, 유독 火만 君火, 相火 두 가지가 있다는 것이다. 그 후의 의학에선 陰을 북돋고 陽을 깎아내리는 의학의 조류가 지배적이게 된다. 이는 조선의 『東醫寶鑑』에도 그대로 이어진다. 그

55) 『素問大要』, 「扶陽論」, “陽化氣, 陰成形. 今夫人之死也, 形體未壞, 而氣息先絕, 此果陽有餘而陰不足者乎? 余故反之曰, 人之一身, 陽常患不足, 陰常患有餘. 故, 助陽之藥, 幼亦可服, 老尤不可闕也.”

56) 『素問大要』, 「扶陽論」, “少兒冬月裸脚, 老人夏月膝冷. 是知陽來則生, 陽釋則育, 陽盛則壯, 陽衰則老, 陽歸則死也.”

57) 『素問大要』, 「陰陽應象大論」의 自註, “陽神則物生, 陽屈則物死.”

58) 一本과 二本은 一元과 二元와 같은 의미로 李圭峻의 용어이다.

가 보기에, 당대에 유행하는 것은 오로지 劉完素와 朱震亨의 개인적 서적뿐이었다. 이 서적들은 본질을 파악하지 못하였고, 天氣에 근원하지도 않았다. 사람을 살린다는 의학이 도리어 사람을 죽이는 흉기가 되어버린 것이다.⁵⁹⁾ 이에 그는 의학사의 오류를 바로잡고자 하는 역사적 문제의식에서, 朱震亨의 주장을 뒤집은 陽常患不足陰常有餘의 주장을 내놓게 된다. 그는 朱震亨도 만년에 溫熱藥을 많이 사용하였다고 보고, 이것을 朱震亨이 만년에 자신의 잘못을 깨달아 자신의 이론을 수정한 예로 들고 있다. 그러나 후대 사람들은 계속 그의 前說을 고집하고 있는데, 지금 유행하고 있는 책들이 모두 이런 종류라고 여기고 있다. 그는 바로 이런 시대적 상황에서 內經의 扶陽 위주의 의학론을 다시금 복원해야 할 필요성을 느낀 것이다.⁶⁰⁾

결국 李圭峻은 사람의 생명을 유지하는데 가장 보호하고 복돋워야 하는 것으로 陽氣를 든다. 그리고 이 陽氣는 몸 안에서 부족하기 쉽고, 많아도 넘치지 않는다. 또한 노년으로 갈수록 이 陽氣는 점점 부족하게 된다. 역사적 관점에서도 陽을 깎아내리는 의학적 풍조가 만연해 있다. 따라서 이런 잘못된 의학의 풍조를 바로잡아야 한다는 의무감도 갖게 되었고, 陽常不足陰常有餘의 논지를 견지한 것이다.

3.1.3 心火降水乃升論

앞에서 살펴보았듯이, 李圭峻의 철학적 기본은 一元論과 心氣論이다. 그는 氣一元論과 心氣哲學을 바탕으로 의학의 주요이론들인 君火相火論과 水升火降論을 재해석한다. 우주의 근본은 氣이고 이 氣는 天道를 따른다. 天道는 직접 드러나는 것이 아니라 氣, 즉 天氣의 운행으로 드러난다. 그가 보기에 天道는 다름 아닌 天氣의 條理, 자연스런 法則이다. 天道와 天氣는 하나의 근본에 딸린 다른 이름에 지나지 않는다. 이 天氣는 인간에게서 心氣가 된다. 心은 나머지 네 臟의 主宰者로서 통괄한다. 다섯 장부가 모두 동등한 위치에 있지 않다. 心이 모든 것을 통괄하고나머지 臟은 心의 총괄하에서만 본연의 기능을 발휘할 수 있다. 五臟이 모두 동등한 위상을 가지고 상호연관되어 있는 것이 아니다. 기존의학과 같이 五臟이 모두 같은 위상을 가진다면 이는 세상에 근본이 다섯이 있는 것과 같다. 따라서 李圭峻은 자신의 一元論에 근거하여 心이 나머지 네 臟을 통괄한다고 본다.

李圭峻의 시각으로 보았을 때, 기존의 君火·相火의 二火論은 우주의 근본은 하나라는 기본원리에

59) 『素問大要』, 「扶陽論」, “夫軒岐, 神聖也. 論議天人, 必以陽爲主. 其論虛實曰. 邪氣盛則實. 精氣奪則虛. 邪氣者, 風寒也, 精氣者, 陽氣也. 聖人扶抑之意, 於此可見矣. 降自周漢, 暨于唐宋, 傳受猶在, 至金人河間丹溪之徒, 出則以爲五行各一, 惟火有二, 乃曰, 人之一身, 陽常有餘, 陰常不足, 滋陰之藥, 自幼至老, 不可闕也. 又曰, 火爲元氣殺氣之賊. 一言唱謬, 百口和附, 于以論病, 便主助陰, 于以制方, 率多殺陽, 求以活人, 反以殺人. 前車既覆, 後車不戒, 莫之能悟. 吁! 陽道不振, 關繫時運, 可勝嘆哉!”

60) 『素問大要』, 「扶陽論」, “丹溪, 晚年亦多用溫熱, 此乃覺前日之非者也. 後之學醫者, 不逮其晚覺, 而遂其前非, 凡行今之書, 是也.”

『素問大要』, 「題誌」, “今世所行者, 維金人劉朱之私書也. 其書不根?旨, 不原天機, 無稽無驗, 而黃帝之道遂絕矣. …… 采其大要, 正其訛舛…….”

어긋난다. 세계에 主宰者가 하나여야 하듯이, 몸 안의 생명력을 주관하는 것도 하나이어야 한다. 일신의 主宰者가 하나라면, 二火論에 기반한 劉完素나 朱震亨와 같은 滋陰降火學派의 이론은 그 근거를 상실하게 된다. 그는 理氣論에서 보여주었던 理氣관계설정의 방식을 의학에도 적용한다. 氣가 理를 흡수하여 氣와 理가 한 몸이 되듯이, 君火 속에 相火를 흡수시켜 그 기능과 역할을 통합해 버린 것이다. 그리고 君火·相火를 하나의 火로만 명명하고, 君火와 相火의 명칭을 하나의 火에 따린 다른 이름으로 정리한다. 君火는 未發의 火이고, 相火는 已發의 火에 해당한다. 이는 그가 心·氣·性·情의 관계를 정립할 때에도 그대로 사용한 논리전개방식이다.

火는 몸 안의 위치와 작용에 따라 그 이름을 달리한다. 火가 心에 있으면 君火라고 불리운다. 火가 腎에 있으면 相火라고 불리운다. 그러나 이것은 다른 火가 아니라 心火가 腎水에 작용하면서 붙여진 이름이다.⁶¹⁾ 그는 天에 北方火가 없다는 이유를 들어, 유독 腎臟 안에만 火가 있을 수 있겠느냐고 반문한다. 이를 기반으로, 그는 命門火에 대하여 전통적 이해방식과는 전혀 다르게 이해한다.

무릇 腎이란 北方의 水의 장부이고, 하늘에는 北方의 火란 것은 없다. 어찌 사람의 몸에만 유독이 腎臟火가 있을 수 있겠는가? 命門이란 心包絡을 의미한다. 그 위치는 膻中이고, 그것의 연관육부는 三焦이고, 그 經絡은 手厥陰經이고, 그 관직은 臣使이다. 따라서, 相火라고 이름 부쳐졌다. 이 相火가 작용할 때, 나머지 네 개의 장부와 몸 전체가 명령을 듣지 않는 경우가 없다. 脾가 이 火를 얻으면 곡식을 氣化시킬 수 있고, 肺가 이 火를 얻으면 피부를 방어할 수 있고, 肝이 이 火를 얻으면 근육을 營養할 수 있고, 腎이 이 火를 얻으면 精을 만들 수 있다.⁶²⁾

李圭峻은 命門을 心包絡으로 이해하고, 그 신체상의 위치를 膻中穴로 보고, 연관 六腑는 三焦로 본다. 心包絡과 三焦에 들어 있는 火가 바로 相火이다. 이 相火는 君火의 다른 이름에 지나지 않는다. 이 火는 나머지 네 개의 臟과 몸 전체에 명령하여 그 기능을 다하게 한다. 相火가 기능을 제대로 수행하면 신체의 모든 부분도 각자 맡은 임무를 수행한다. 이 火는 그 기능에 따라 火로도 氣로도 불리기도 한다. 그 작용은 모두 생명력의 유지와 관련되어 있다.

李圭峻에게 원천적 火는 오직 君火뿐이다. 기존의 의학론에서 腎에 相火가 있다고 하지만, 이 相火는 별도의 다른 火가 아니라 다른 아닌 心火가 아래로 내려와 水와 결합한 心火의 한 형태이다.⁶³⁾ 그에겐 오직 心火 하나만이 있고, 이 心火는 心의 자리에 있다. 이 火가 나머지 장부에 퍼질 때 각양각색

61) 『素問大要』, 「扶陽論」 참조.

62) 『素問大要』, 「腎有兩藏辨」, “夫腎者, 北方水藏也. 天無有北方火, 人身豈獨有腎藏火乎? 命門者, 心包絡也, 其位膻中, 其府三焦, 其經手厥陰, 其官臣使. 故, 命曰相火. 相火之行, 四藏百體, 莫不受命, 脾得之而化穀, 肺得之而宣衛, 肝得之而榮筋, 腎得之而生精.”

63) 『素問大要』, 「扶陽論」, “腎曰相火者, 非是別火, 乃此火之行乎水者也.”

의 火로 전변된다. 그러나 그 火는 하나일 뿐이다.

李圭峻의 心火一元論은 그가 心氣論을 주장한 것과 연관이 있다. 그는 孟子的 浩然之氣와 養氣說을 바탕으로 철학적 心氣一元論을 주장했다. 이때의 心은 나머지 네 개의 장기의 情을 통제한다. 나머지 장부의 形質에 心氣가 굴복하면 心氣가 축소되고 性情이 똑바른 발출이 되지 않는다. 心火도 그와 같다. 君主로서 각각의 臟과 신체 각 부위를 통제하면 신체의 생명력이 온전히 보존된다. 만약 이 心火가 風寒이나 腎水과 같은 것에 의해 抑鬱되면, 바로 心火, 心氣의 이상을 초래하고 바로 질병현상으로 나타난다.

李圭峻은 水升火降도 火를 위주로 해석한다. 일반적 水升火降의 개념은 心 속의 火氣가 아래로 내려가고 동시에 腎의 水가 위로 올라가 서로 섞일 때 인체의 생리대사가 유지된다는 것이다. 즉 火가 내려가고 水가 올라가는 것이 동시적으로 이루어져야 한다. 이는 火와 水가 독자적 존재라는 의미이다. 즉 생명의 근원이 二元的이라는 것이다. 이 두 존재가 서로 위아래로 교류하여야만 생리적 현상이 이루어지는 不可離의 관계에 있더라도, 이것들이 독자적 존재임을 방해하지 않는다. 이런 식의 해석은 李圭峻의 一元의 세계이해와는 상치된다. 따라서, 그는 이 水升火降의 이론도 心氣論과 一元論에 기반하여 재해석한다. 心의 火氣가 먼저 水로 내려가 水를 추동한 이후에 비로소 水가 위로 올라가게 된다. 생명은 陽이 먼저 교류를 시작하고 이에 따라 水가 활동할 때 유지된다.⁶⁴⁾

陽氣는 튼실하여 우주를 꽉 채워 안팎으로 없는 곳이 없다. 陰體는 유약하여 陽氣를 받아들일 뿐이다. 인간의 육체가 陽을 받아들이는 것은 지구가 天氣를 받아들이는 것과 같다.⁶⁵⁾

火와 水의 관계는 火가 능동적 작용을 하고, 水가 수동적으로 火의 혜택을 받아 이차적으로 움직인다. 따라서, 그는 ‘陽이 퍼지면 생명이 살아나고, 陽이 쪼그라들면 생명이 죽는다’⁶⁶⁾고 하였다. ‘聖人이 醫藥을 처음 창제할 때, 陽은 살리는 것을 하고 陰은 죽이는 것을 담당하니, 扶陽을 주로 해야 한다고 말 하였다’⁶⁷⁾고 적고 있다. 陽, 즉 火가 모든 생명의 유일무이한 근원인 셈이다. 이는 그의 氣一元論과 心氣철학과도 유기적 연관이 있다. 그의 철학과 의학은 동전의 앞뒷면과 같이 분리할 수 없이 하나의 전체를 이루고 있다.

3.2 李圭峻의 病理論

64) 『素問大要』, 「扶陽論」, “心火在上, 腎水居下. 火降乎水而后, 水乃升焉. 故陽交則生, 陽反則死.”

65) 『素問大要』, 「上古天真論」自註, “陽氣剛實, 充乎六合, 無外無內. 陰體柔虛冒受陽氣而已. 人形之受陽, 如地體之冒天氣也.”

66) 『素問大要』, 「陰陽應象大論」, 自註, “陽伸則物生, 陽屈則物死.”

67) 『石谷心書』, 「重答李肅明」, “聖人之制醫藥也, 必曰陽生陰死, 故以扶陽爲主.”

李圭峻은 몸 안에 病邪가 발생하는 계기를 크게 두 가지로 구분한다.起居에 신중하지 않으면 風寒이 피부로 들어온다. 감정표출에 절제가 없고, 즐기는 것에 절도가 없으면 몸 안의 相火가 아래로 내려가지 못하고 도리어 상승한다. 이는 기존의 外感과 內傷에 해당하는 것이다.

3.2.1 外感의 陽氣佛鬱說⁶⁸⁾과 外感陰證

起居에 신중하지 않으면 風寒이 밖에서 안으로 들어온다. 風이 皮膚에 들어와 자리를 차지하면, 피부를 지키고 있는 陽氣가 한 곳으로 몰려 抑鬱되어 쌓이고 이에 熱이 나타난다.⁶⁹⁾ 피부에 들어온 寒邪가 제때에 제어되지 못하면 經脈 속으로 들어오게 되고, 經脈으로 들어가면 血이 엉겨 붙어 걸쭉하게 된다. 이에 따라 脈에 그 증상이 나타난다. 血脈 속으로 들어갔을 때의 증상은 痺나 痛, 혹은 掣나 厥 등의 구체적 증상으로 나타난다. 寒이 더욱 깊숙이 들어가 六腑에 들어가면 수곡의 運化에 이상이 발생하여 飧泄이나 腹痛으로 나타난다. 寒이 五臟에까지 들어가면 九竅가 不通하고 생명이 위태롭게 된다⁷⁰⁾. 처음에는 陽氣를 抑鬱시키는 단계에서 시작하여, 외부의 邪氣가 피부를 통해서 안으로 轉變해 들어감에 따라 陽氣는 점점 약해지고 陰邪가 강해지는 상황을 설명하고 있다.

外感風寒陰邪가 피부에 있을 때에는 아직 陽氣는 그리 약하지 않다, 다만 外感風寒陰邪에 밀리어 한 곳에 鬱滯되어 있다. 따라서 치료법은 기체가 꺾인 陽氣를 복돋아주고 鬱滯된 상태를 흩뜨리는 것이다. 그러므로 李圭峻은 傷寒三陽經의 증상에 대해서는 기존의 『傷寒論』이나 『東醫寶鑑』의 상한치료를법을 상당정도 그대로 따르고 있다.⁷¹⁾ 그러나 외부의 邪氣가 피부에 들어오고 다시 제반 경로를 통해 점점 인체의 심부까지 침범하여 궁극적으로 臟腑까지 전변되면 이는 傷寒陰證의 위급한 상황이다. 그 병리과정은 傷寒表證단계의 陽氣佛鬱과는 다른 병리과정을 거친다. 이규준은 傷寒陰證의 병리과정은 陽氣佛鬱이 아니라 陽氣虛陰氣盛의 단계이고 더 나아가 陽反上陰反下의 단계⁷²⁾라고 본다. 外感邪氣와 관련되어 李圭峻의 扶陽論과 기존의학의 구별점이 드러나는 것은 바로 傷寒陰證에 대한 병리과정의 인식에서이다. 李圭峻은 傷寒陰證에서는 절대로 熱證이 나타날 수 없으며, 따라서 熱을 내리는 清熱이나 瀉下의 방법은 사용할 수 없다고 본다. 다만 陽氣를 복돋는 방법만을 사용할 수 있다.

68) 李圭峻은 명시적으로 陽氣佛鬱이라는 용어를 사용하지 않았지만, 『素問大要』, 『氣血論』에 劉完素의 陽氣佛鬱과 같은 의미의 문장이 있고, 『醫鑑重磨』에서 劉完素의 陽氣佛鬱說에 해당하는 부분을 그대로 인용·편집하고 있기에 여기서도 편의상 陽氣佛鬱說이라 정의한다. 『素問大要』, 『氣血論』, “若夫起居不慎, 則風寒客入, 寒客皮膚, 陽氣內拒, 鬱而成熱. 留而不去, 經脈受寒. 經脈受寒, 則血凝泣. 血凝泣, 則脈絀急.”

69) ‘陽氣佛鬱’은 劉完素가 제기한 병리현상이다. 인체 내의 氣가 外感이든 內傷이든 어떤 원인에 의해 한곳에 몰려있게 되면 쌓여서 熱이 발생한다는 이론이다. 劉完素는 이 陽氣佛鬱說은 外感和 內傷 모두에 적용하였다. (『各家學說』 95 참조.)

70) 『素問大要』, 『氣血論』, “若夫起居不慎, 則風寒客入, 寒客皮膚, 陽氣內拒, 鬱而成熱. 留而不去, 經脈受寒, 經脈受寒, 則血凝泣, 血凝泣, 則脈絀急, 於是爲痺爲痛, 爲掣爲厥. 寒客六腑, 則飧泄腹痛, 寒客五臟, 則九竅不通, 命將去矣.”

71) 『醫鑑重磨』, 『百病總括』, “外感” 참조.

72) 다음의 「3.2.2 陽反上陰反下說」참고 바람.

新訂에 말하기를, ……傷寒陰病에 혀가 마르고 白苔가 생기는 경우가 있다. 이는 대개 少陰은 心腎이 表裏가 되기 때문이다. 지금 水가 위로 火를 꺾박하여 아래는 寒하고 위는 熱하여 생긴 소치이다. 仲景은 三陰에는 轉經할 때 熱이 생긴다고 여겼다. …… 少陰病에순전히 푸른 색깔의 물을 下利하고, 心下痛하고, 입이 마르고 건조하면 大乘氣湯이 마땅하다고 하였다. …… 龔信은, 혀에 백태가 생기는 것은 邪氣가 아직 腑까지 들어간 것이 아니기 때문에 柴胡湯으로 화해시키고, 혀에 黃苔가 생기면 熱이 胃까지 들어간 것이니 調胃乘氣湯으로 下之하고, 혀에 黑苔가 생기거나 혹 芒刺가 생기면, 이는 腎水가 心火를 極한 것이니 이는 熱이 이미 극성한 것이다. 급히 大乘氣湯으로 下之하라고 하였다. 이게 말이 되는가? 이것은 陰陽을 구분하지 못하여 경전의 본 취지를 잃은 것이다. 水로 水를 구하여 水가 더욱 깊어진다. …… 대개 傷寒論 중의 제반 처방이 대부분 옛날의 치법을 전하고 있긴 하지만, 가끔 약간의 실수가 있다. 仲景도 이러한 진데, 하물며 그보다 하수들이야 어떠하겠는가?⁷³⁾

張仲景도 傷寒直中과 傷寒少陰證에 나타나는 熱증상에 대하여 黃連 등의 찬 약과 乘氣湯類의 下劑를 사용하는 경우가 있었다. 그러나 이는 腎水가 왕성해지면서 水가 위로 火를 밀어내서 나타나는 증상이지, 실제로 熱이 鬱結되어 왕성해져 나타나는 증상은 아니다. 따라서 이는 근본적으로 下寒上熱이 원인이 되어 나타난 증상이다. 이 부분에서 張仲景도 약간의 오류가 있었다. 張仲景 이후로 그보다 의학이 못한 이들은 쉽게 이런 오류를 범하게 되었다. 그 예로 李圭峻은 龔信을 예로 들고 있다. 龔信은 단순히 舌苔가 황색으로 나타나는 것만 보고 熱이 이미 胃에 들어왔다고 여기고 下劑인 調胃乘氣湯을 사용하기도 하고, 黑苔나 芒刺가 나타나면 이는 熱이 매우 극성한 것으로 여기고 大乘氣湯으로 대변을 보게 하였다. 李圭峻이 보기에 이는 陰陽을 구분하지 못하여 水가 극성해진 것을 다시 水로 구하려는 형상이라고 판단한다. 즉 陰邪에 다시 水를 들어부음으로써 陰邪에 다시 陰邪가 겹쳐지는 상태라는 것이다.

李圭峻의 견해로는 少陰證은 어떤 증상이 나타나더라도 이미 병사는 少陰經, 즉 心腎의 깊이까지 들어간 것에 해당한다. 이는 裏部로 들어갔다는 것을 의미하며 이는 곧 그에겐 陰證인 것이다. 따라서 나타나는 증상이 陽證과 유사하더라도 이는 水가 極盛해서 火를 위로, 즉 表部로 밀어내서 나온 증상인 것이지, 본질적 상황을 드러내는 것은 아니다. 그 본질은 다름 아닌 陰盛이다.

73) 『醫鑑重磨』, 「百病總括」, “外感”, “常見傷寒陰病, 多舌乾生白苔, 蓋少陰, 以心腎爲標本故. 今水上迫火, 下寒上熱所致也. 仲景, 以爲三陰有傳經熱, 乃謂少陰病, 熱利不止, 三黃熟艾湯及薤白湯主之. 少陰病, 自利純青水, 心下痛. 口燥乾者, 宜大承氣湯. 又曰, 傷寒直中, 無頭痛, 無身熱, 無渴怕寒, 脣青厥冷, 脈微欲絕者, 是陰經受邪也, 可用四逆湯溫之. …… 龔信云, 舌生白苔者, 邪未入府, 以柴胡湯和之. 舌生黃苔者熱已入胃, 調胃乘氣湯下之. 舌生黑苔, 或生芒刺者, 是腎水克心火, 此熱已極也. 急以大乘氣湯下之. 吁! 此皆不分陰陽, 大失經旨, 以水求水, 水反益深. …… 蓋傷寒論中諸方, 固多傳舊而亦有小失, 仲景猶然, 況其下者乎?” 『東醫寶鑑』 卷2, 「寒(上)」에서 그대로 인용한 것이다.

陰이 아래(下)에서 盛하면 陽을 필히 위(上)로 밀어 올린다. 따라서 갖가지 陰이 아래로 몰리면 熱의 증상이 나타나지 않을 수 없다. 그런데 사람들은 脈에서 병의 진상을 구하지 않고 다만 눈에 보이는 것만 의존한다. (그렇다 보니) 陽病이라 여기게 되고, 陽이 생겨난 이후에나 추운 증상이 왕성하게 되고, 陰이 생겨난 이후에 더위의 증상이 왕성해지는 것을 모르고 있다.⁷⁴⁾

여기서 李圭峻은 陰과 陽의 관계를 간명하게 정의하고 있다. 陰이 아래에서 盛하면 陽을 위로 밀어 올려 보내어 더운 증상이 두드러지게 된다. 그러나, 이는 근본적으로 아래의 陰盛이 원인이 되어 나타난 陽의 증상일 뿐이지, 본질적 實熱의 증상이 아니다. 그는 병의 본질을 보기 위해서는 눈에 보이는 증상보다는 脈으로 본질적 상황을 파악하라고 주문하고 있다.⁷⁵⁾ 위의 『醫鑑重磨』의 인용문에서도 李圭峻은 少陰證의 본질파악에 脈을 이용하고 있다.

起居에 신중하지 못하면, 風寒邪가 피부에 들어오고, 이때 風寒邪에 밀린 陽氣는 한 곳에 몰려 억울되어 熱이 발생한다. 이 때에는 發散만으로 병사를 몰아낼 수 있다.⁷⁶⁾ 그러나 邪氣가 標에서 제대로 처리되지 않아 안으로 들어오면 몸의 陽氣를 복돋아주는 것을 기본적인 대처법으로 사용해야 한다. 그래서 그는 『內經』의 문구를 인용하여, 邪氣, 즉 風寒이 盛하면 實하고, 陽氣가 부족하면 虛하다고 하는 것이다.⁷⁷⁾ 그는 초기의 陽鬱증상에서부터 扶陽하는 처방을 기본으로 사용하고, 여기에 더하여 각각의 증상에 맞는 약제를 첨가하였다. 대표적인 경우가 溫病의 치료에서 나타난다. 그는 溫病의 초기 表證의 치료에도 扶陽하는 약물을 적극적으로 사용한다. 기존 溫病 치료의 기본원칙은 초기에 辛涼한 약으로 解表하거나, 清熱, 涼血시키는 것이 기본치료법이다. 하지만 李圭峻은 怫鬱되어 있는 陽氣를 복돋아주기 위해 부양하는 附子, 乾薑, 桂枝 등의 약제를 사용한다. 또한 陽氣를 제대로 퍼지게 하는 發散藥을 겸하여 사용하기도 한다. 이는 기존의 傷寒이나 溫病의 치료법과는 근본적으로 다르다고 할 수 있다.

解溫湯: 香附子 2돈, 白芍藥, 乾薑, 桂枝 각1돈반, 柴胡, 羌活, 附子, 木香 각1돈, 甘草 5푼, 薑5편. 石谷. 治傷寒成溫4,5日, 發寒熱, 頭肢痛, 鼻塞涕流.⁷⁸⁾

解肌湯: 葛根2돈, 升麻, 羌活, 蒼朮, 藿香, 麻黃 1돈반, 柴胡, 附子 각1돈, 甘草5푼, 薑5편. 石谷. 治

74) 『素問大要』, 「扶陽論」, “陰盛于下, 陽必推上, 故諸陰之反, 莫不由熱, 彼不得乎脈而徒憑乎目者, 便作陽病, 須不知寒盛於陽生之後, 暑盛於陰生之後.”

75) 李圭峻은 『素問大要』, 「脈解」에서 脈을 生氣가 드러나는 候, 즉 微로 파악하고 있다. 따라서 맥의 부위에서 각각의 장부와 신체부위의 증후를 포착할 수 있다.

76) 『素問大要』, 「扶陽論」, “陽之太過, 不能無病, 汗下即已.”

77) 『素問大要』, 「扶陽論」, “邪氣盛則實, 精氣奪則虛. 邪氣者, 風寒也; 精氣者, 陽氣也.”

78) 『醫鑑重磨』, 「百病總括」, “外感”(필사본)

傷寒發熱, 口渴身燥, 無汗煩悶, 及內傷.⁷⁹⁾

위의 처방들에서 알 수 있듯이, 李圭峻의 溫病 처방에는 附子, 川烏, 乾薑 등 陽氣를 북돋는 약물들이 기본적으로 들어가 있다. 李圭峻은 陽氣가 抑鬱된 상태가 오래 지속되면 病邪가 안으로 들어가 대부분이 陰證으로 변한다고 본다. 이는 그의 扶陽論의 기본 논지이기도 하다. 특히 解溫湯에서 볼 수 있듯이 溫病의 영역에서도 扶陽하는 약물인 桂枝, 附子, 薑 등을 적극적으로 사용하고 있다.

李圭峻은 外感邪氣에 대하여 기본적으로 張仲景의 傷寒論의 처방을 따르고 있다. 다만 仲景이 少陰證에서 찬 약과 乘氣湯類의 下劑를 사용한 것에 관하여 이를 仲景의 실수로 파악하고, 이 少陰證의 熱증상에 대해서도 적극적으로 扶陽하는 약물을 사용할 것을 주문하고 있다. 외부의 風寒邪가 처음 피부에 들어오면 피부의 陽氣가 부족한 상태는 아니다. 다만 陰邪에 의해 포위당해 한 쪽으로 몰려있을 뿐이다. 이런 경우 李圭峻은 그리 어려운 상황은 아니라고 판단한다. 외부에서 들어온 陰邪를 몰아내고 陽氣를 宣布시켜 주면 되는 것이다. 그래서 그는 陽이 지나치게 과한 경우에도 병이 없을 순 없지만 양기가 잘 퍼지게 해주기만 하면 된다. 따라서 땀을 내거나 瀉下을 시키면 바로 낫는다.⁸⁰⁾ 그러나 陰邪가 몸 안의 장부에까지 깊숙이 들어오면, 陽氣는 점점 약해지고, 陰邪는 강성해진다. 더욱 陽上陰下의 형국이 되는 것이다. 이 때에 陽上의 증상으로 熱의 증상이 나타날 수도 있다. 그러나, 이는 병의 본질이 아닌 단지 부수적 증상일 뿐이다. 그래서, 그는 傷寒의 少陰證과 厥陰證의 熱의 증상에 찬 약이나 下劑의 종류인 乘氣湯을 사용하는 것을 경계하고 있는 것이다. 몸 전체의 陽氣, 즉 心에서 근원하여 나오는 相火를 보강함으로써 외부에서 들어온 風寒陰邪를 밖으로 밀어내어 치료하려는 그의 기본적인 경향을 엿볼 수 있다. 그는 熱病의 증상을 보이는 溫病까지도 바로 陰邪에 의해 유발된 질환으로 파악하여 치료한다.

3.2.2 陽反上陰反下說

李圭峻은 內因의 원인을 주로 喜怒不節로 인한 相火의 이상에서 찾는다. 嗜慾에 절도가 없으면 相火가 위로 올라가고, 陰도 아래로 내려가 버린다. 이 메카니즘은 外感에서 陰이 먼저 陽을 포위하고 그 결과로 陽이 抑鬱되는 상황과 거의 유사하다. 즉 陽은 위로 올라가고 陰은 아래로 내려가는 내부병기는 동일하다. 內傷에 있어서 陽이 위로 올라가버리면, 陰도 아래로 내려가 버린다. 다만 이때의 陽氣는 喜怒不節로 인해 그 힘이 약해진 陽氣이다. 만약 陽氣가 충실하다면 위로 올라갈 이유가 없고, 火降水升의 생리대사에도 이상이 없을 리 없다. 陰氣가 강성해지면 그에 비해 陽氣는 약해진다. 陽氣가 약해지

79) 『醫鑑重磨』, 「百病總括」, “外感兼內傷”(필사본)

80) 『素問大要』, 「扶陽論」, “陽之太過, 不能無病, 汗下卽已.”

면 風寒邪, 즉 陰邪가 들어오기 더욱 쉬워진다. 陰邪가 들어와 水飮의 대사에 장애가 발생하면 陰邪인 水飮이 쌓이게 되고, 水飮에 포위된 火는 더욱 鬱結되게 된다.⁸¹⁾ 鬱이 발생한다는 관점에서 보면, 外感風寒의 陽鬱이나 水飮으로 인한 陽鬱이나 그 양상은 거의 같다고 할 수 있다.

무릇 喜怒가 절도에 맞지 않고, 즐기되 절제하지 않으면 相火가 거꾸로 올라간다. 相火가 올라가면 陰은 도리어 내려간다. 陰이 내려가면 風寒邪가 좃아오고, 風寒邪가 좃아오면 水飮이 쌓이게 된다. 水飮이 쌓이면 火가 鬱結된다. 여기에서 痞가 생기기도 하고 積이 생기기도 하며, 嗽가 생기기도 하고 嘔가 생기기도 한다. 이것들이 변화하여 다른 병을 일으킨다.⁸²⁾

모든 내상질병의 근원을 추적해보면 痞·積·嗽·嘔로 이어진다. 이 痞·積·嗽·嘔는 그 본질적 속성에선 바로 水飮이다. 이 水飮은 喜怒와 嗜慾의 부절제에서 유발된 陽上陰下의 내부병기를 타고 외부에서 風寒이 들어와 내부의 陰과 결합하여 한 곳에 쌓였기 때문이다. 水飮이 쌓이면 熱이 발생하고 상황에 따라 痞로 積으로, 또는 嗽나 嘔로 나타난다. 즉 모든 內傷는 精氣, 즉 心陽氣가 약해져서 유발된 陽上陰下의 병기에서 출발하는 것이다. 이는 기본적으로 外感和 동일한 과정이기도 하다. 李圭峻은 陽上陰下의 병기를 적용하여 각 장부가 虛寒해서 나타나게 되는 각각의 질환에 대해 방제를 구성해 놓았다.

蓼橘飲:人蓼, 橘皮 각2돈, 附子, 白荳蔻 각1돈반, 乾薑, 白茯苓, 檳榔, 官桂 각1돈, 甘草 5푼. 治胃寒吐食, 消化不良. 大便秘結, 加肉蓯蓉 2,3돈.

橘令湯:陳皮, 赤茯苓 각2돈, 官桂, 附子, 吳茱萸, 澤瀉, 山查肉 각1돈, 木香, 蒼朮, 甘草 각5푼. 治脾胃虛冷, 胃中有積聚, 痞悶頭身重, 面小浮.

蓼橘飲과 橘令湯은 扶陽하는 약물인 附子, 人蓼, 乾薑, 吳茱萸, 肉桂 등이 주요 구성성분이다. 치료 증상이 脾胃虛寒으로 인한 水飮停滯로 유발된 吐食이나 大便秘結, 또는 積聚浮腫이다. 心陽氣가 내려와 따뜻하게 해주어야 할 脾胃로 陽氣가 내려오지 못하고 도리어 올라가버려, 脾胃가 더욱 차진 사례에 사용하도록 고안되었다. 한마디로 陽升陰下의 경우이다. 따라서 두 처방 모두 몸의 陽氣를 도와주는 약제로 구성되어 있다.⁸³⁾

81) 여기서의 火는 하부에 위치한 腎 등의 下焦에 들어와 있던 陽氣를 의미한다.

82) 『素問大要』, 「氣血論」, “且夫喜怒不節, 嗜欲無度, 則相火反升; 相火升則陰反下, 陰反下, 則風寒從, 風寒從則水飮畜, 水飮畜則火乃鬱結, 於是爲痞爲積, 爲嗽爲嘔, 變成他病.”

기존의 이론과 비교해서 李圭峻의 陽上陰下의 병기와 扶陽의 원리가 가장 잘 드러나는 것은 虛勞에 관한 이론과 처방이다. 虛勞의 기본병기로 ‘水火不交濟’를 제시하는 것은 기존의학과 李圭峻이 동일하다. 제시하는 증상들도 거의 대동소이하다. 그러나 虛勞의 근본원인에 대한 해석은 서로 상이하다. 李圭峻은 陽上陰下의 병리관을 바탕으로 虛勞의 대표격인 陰虛의 원인을 새롭게 제시한다. 『東醫寶鑑』의 陰虛해석과 李圭峻의 陰虛해석을 비교해 보면 그 차이가 잘 드러난다.

火가 위로 치솟으면 痰嗽, 咯血, 口乾, 五心熱이 나타나고, 水가 아래로 내려가면 遺精, 赤白濁, 小便滑數이 나타난다. …… 虛損은 대개 水火가 交濟하지 못한 데서 유래한다. 火가 내려가면 血脈이 和暢하고, 水가 올라가면 精神이 충만하다. 다만 心腎을 조화하는 것을 위주로 삼고, 兼하여 脾胃를 補하면, 음식이 맛나 精神氣血이 저절로 생겨난다. 『入門』⁸⁴⁾(『東醫寶鑑』, 「雜病」)

潮熱·盜汗·夢遺精·痰嗽·咯血·自利의 여섯 증상은 서로가 서로를 유발하기 때문에 가장 치료하기가 어렵다. 모두 水火不交濟에서 유래한다.⁸⁵⁾(『醫鑑重磨』)

李圭峻과 『東醫寶鑑』 모두는 水火不交濟를 虛勞의 대표적 병리로 제시하고 있다. 그러나 水火不交濟가 유발되는 근본원인을 해석하는 지점에선 기존의학과 李圭峻 의학의 차이가 드러난다. 특히 水火不交濟의 원리를 ‘陰虛’의 개념과 연계하여 해석할 때 그 차이가 극명하게 드러난다. 기존의 의학에선 水火不交濟를 陰虛 개념과 연관지어 해석할 때, 대부분은 陰水가 부족해서 陽火를 제어하지 못해서 나타나는 것으로 본다. 따라서 치료의 원칙은 부족한 陰水를 보충하는 것이다. 역대의 의가들은 이를 ‘滋陰降火’라 통칭해 왔다. 그러나, 李圭峻은 이런 전통적 해석을 따르지 않는다. 인체의 기본원리는 ‘陽常患不足, 陰常患有餘’이기 때문에 李圭峻에게 陰虛의 상태란 존재할 수 없다. 인체 내에서 水火不交濟가 일어나는 근본적 원인은 陽火가 위에서 아래로 내려오지 못하고 陰이 위로 올라가지 못하여, 陽이 위에 쌓이고 그에 따라 陰이 아래에 쌓이기 때문이다. 즉 근본적인 원인은 陽火가 자신의 역할을 제대로 하지 못하는 것이 제일원인이다. 그러므로 그 치료도 陽火를 복돋는 것이 가장 중요한 치료원칙이 된다. 이것이 다른 아닌 ‘扶陽’이다. 水火不交濟의 제일원인으로 기존의 의학에선 腎의 陰不足으로 인해 陽이 陰에 의해 제어되지 못해 과도하게 盛하게 되는 것을 제시한 반면, 李圭峻은 心의 陽不足으로 인해 하

83) 脾胃의 虛寒症만을 치료하는 參橘飲과 橘令湯의 주치증과 脾胃와 腎 모두의 虛寒한 증상을 치료하는 理中湯과 橘皮煎의 주치증을 비교해보면 腎虛寒한 증상은 주로 臍下有積이나 氣衝上으로 드러난다는 것을 알 수 있다. 李圭峻은 陽上의 臟腑로는 주로 心和 肺를, 陰下의 臟腑는 腎과 脾胃를 들고 있는 듯하다.

84) 『東醫寶鑑』, 「雜病」, “虛勞, 虛勞治法”, “火炎於上, 爲痰嗽, 爲咯血, 爲口乾, 爲五心熱. 水走於下, 爲遺精, 爲赤白濁, 爲小便滑數……. 『直指』. ○虛損皆因水火不濟, 火降則血脈和暢, 水升則精神充滿, 但以調和心腎爲主, 兼補脾胃則飲食進而精神氣血自生矣 『入門』.”

85) 『醫鑑重磨』, 「百病總括上」, “內傷”, “潮熱·盜汗·夢遺精·痰嗽·咯血·自利六證, 相因最難治, 總由水火不交濟.”

부의 陰이 陽에 의해 제어되지 못하는 상태를 제시하고 있다. 이는 虛勞에 대한 치료처방에서도 그대로 나타나, 『東醫寶鑑』의 虛勞처방과 李圭峻의 虛勞처방을 비교해보면 그 차이가 극명하다.

滋陰降火湯:治陰虛火動, 睡中盜汗, 午後發熱, 咳嗽痰聲, 咯唾血……. 白芍藥 1돈3푼, 當歸 1돈2푼, 熟地黃, 麥門冬, 白朮 각1돈, 生地黃酒炒 8푼, 陳皮 7푼, 知母, 黃柏并鹽水炒, 甘草, 枳殼 각오푼, 右剉作一貼, 入薑 3편, 棗 2枚, 水煎服. 『回春』(『東醫寶鑑』, 「火」)

仙橋飲:橘皮, 地骨皮 각2돈, 白茯苓, 附子, 山藥 각1돈반, 蘿菘子, 白介子, 桑白皮, 麥門冬, 人蔘 각1돈, 甘草 5푼. 虛勞, 蓋因水火不濟, 火降則血脈和暢, 水升즉, 精神充足, 但以心腎交和爲主. 治潮熱盜汗, 遺精咯血, 咽燥唇焦.(『新方新編』, 「虛勞門」)

『東醫寶鑑』에서는 潮熱·盜汗·夢遺精·咳嗽·咯血·自利의 제반 증상을 陰虛陽亢으로 파악하고, 滋陰降火를 치료원리로 제시한다. 사용약제도 주로 生地黃, 黃柏, 知母, 麥門冬, 黃連, 黃芩 등의 滋陰降火하는 약제로 구성되어 있다. 유사한 증상을 李圭峻은 陽上陰下로 인한 陽虛陰盛의 사례로 파악하고 주로 腎陽과 心陽을 복돋는 菟絲子, 附子, 人蔘, 乾薑 등의 약제로 구성하였다. 같은 증상의 虛勞에 대하여 기존의학과 李圭峻의 의학은 서로 완전히 다른 생리병리적 기전과 치료원칙을 제시하고 있는 것이다.

기존의학의 관점은 腎중심의 陰虛陽亢와 이에 따른 滋陰降火위주라면, 李圭峻의 기본관점은 心中심의 陽上陰下, 즉 陽虛陰盛과 이에 따른 扶陽위주이다. 이런 차이는 그의 기본적 생리·병리관이 기존의 의학과는 판이하게 다른 데에서 기인한 것이고, 더 나아가 그의 의학이 기존의학과 다른 면모를 보이는 것은, 그의 의학이 철학사상과 상호연관되어 있다고 할 수 있다. 다만 그의 철학과 의학의 연관관계를 철학에서 의학으로의 일방적 영향관계로 파악하기 보다는 상호형성의 관계로 보는 것이 타당하다고 여겨진다.

3.3 기존 의학과와의 연관성

劉完素는 火熱병기와 함께 중간병기로 陽氣怫鬱說을 제기하여 氣의 원활한 흐름과 이의 방해가 가져오는 병리과정도 증시하였다. 그에 의하면, 六氣와 五志가 잘 유통되지 못하고 한 곳으로 몰려 오도가도 하지 못한 상태가 되면 ‘鬱’의 상태가 된다. 鬱이란 말 그대로 한군데로 조밀하게 몰려있는 상태이다. 六氣와 五志가 한 곳에 鬱滯되어 있으면 자연히 熱이 발생한다. 寒이 鬱滯되어도 그 가운데에서 熱이

발생하고, 濕이 鬱滯되어 돌지 않아도 濕熱로 변하여 營氣와 衛氣의 소통을 방해한다. 요약하면 어떤 원인에 의하든지 六氣나 五志의 宣通이 방해받으면 구체적 병기로 鬱의 증상이 나타나며 이 鬱은 곧 六氣와 五志를 모두 熱이나 火로 전화시킬 수 있다. 이 陽氣佛鬱說은 外感和 內傷 모두에 적용될 수 있다. 따라서 그 치료원칙도 이 鬱의 宣通과 이 鬱에 의해서 발생한 熱을 식히는 것이 기본원칙이 될 수밖에 없다. 그래서 陽火는 인체의 기본적 元氣가 아닌 병리과정 속의 熱에 지나지 않기 때문이다. 따라서 그 맵고 찬 약으로 인체의 표층부를 차갑게 풀어 주는 방법, 鬱結을 풀어 흘뜨리는 방법, 장부의 熱邪를 씻어내는 방법 등을 채택하게 된다. 劉完素의 陽氣는 신체의 기본적인 元氣를 의미하는 것이 아니라 단순히 陽의 성격의 氣로서 六氣와 五志의 鬱滯에서 유발된다. 따라서 발생하면 인체 내에서 제거되어야 한다고 요약할 수 있다.

李圭峻도 陽氣佛鬱說을 제기한다.起居가 절도에 맞지 않아 그 틈을 타고 風寒邪가 몸 안으로 들어오면 陽氣가 한 군데로 몰려 그로 인해 熱이 발생한다. 표면적으로는 劉完素의 陽氣佛鬱說과 크게 다른 점을 찾아볼 수 없다. 그러나 이 陽氣佛鬱의 현상 앞뒤의 과정과 인체의 근본적인 생리병리과정의 전제를 고려한다면, 그 상태는 劉完素의 陽氣佛鬱과는 전혀 다른 영역으로 들어간다. 劉完素의 陽氣佛鬱은 인체란 火熱化하는 경향이 크다는 대전제는 깔고 있다. 또한 이 火熱은 인체의 精氣強盛을 전제로 하고 있다. 그러나 李圭峻의 陽氣佛鬱은 인체의 陽氣가 외부의 風寒邪에 밀려 발생한다는, 즉 精氣가 기본적으로 虛弱하다는 생리현상을 전제하고 있다. 따라서 劉完素에게서는 佛鬱된 陽氣 자체가 몸에서 제거되어야 하는 병리적 산물이지만, 李圭峻의 佛鬱된 陽氣는 風寒邪에 의해 밀려난 몸의 精氣이다. 陽氣는 제거되어야 할 대상이 될 수 없다. 제거되어야 할 대상은 다름 아닌 ‘鬱滯’의 상태와 風寒邪의 邪氣가 되는 것이다. 따라서 그는 인체의 陽氣를 扶陽하는 약물을 기본적인 처방구성에 사용하고, 겸하여 佛鬱된 상태를 흘뜨리는 약물을 사용하게 된다. 劉完素와 李圭峻은 佛鬱된 陽氣에 대한 해석에서 근본적인 전제에서부터 차이를 보이고 있는 것이다. 李圭峻은 劉完素의 陽氣佛鬱說을 받아들여 자신의 방식으로 재구성하여 사용하고 있다고 볼 수 있다.

李杲는 脾胃와 脾胃氣의 升降운동을 중요시하였다. 李圭峻은 心陽氣와 이의 升降운동을 중요하게 여긴다. 인체 精氣의 升降운동의 관점에서 의학론을 구성한다는 점에서 李杲와 李圭峻의 이론은 닮은 곳이 여럿 있다. 李杲는 脾胃가 虛弱해서 곡식 속의 清陽이 위로 올리지 못하고 아래로 내려가 버리면 腎과 命門 속의 相火와 결합하게 되고 그 결합의 결과로 陰火가 발생하게 된다. 陰火에 의해 제반 熱의 증상이 나타나지만 이는 脾胃의 陽氣가 虛해서 나타나는 결과이다. 이는 李圭峻이 心陽이 부족하거나 抑鬱되어 陽反上陰反下の 현상이 나타난다고 한 것과 큰 차이가 없다. 또한 이들의 근본 비탕은 인체의 陽氣가 부족해서 나타나는 현상들이다. 근본적으로 李杲와 李圭峻은 동일한 생리병리적 설명을 하고 있다고 보여진다. 다만 李圭峻은 心陽을 중심에 두었고, 李杲는 脾胃의 陽氣를 중심에 두었다. 李圭峻

은 腎의 相火는 근본적으로 心火의 다른 이름이라고 보았지만, 李杲는 腎과 命門에 相火가 별도로 존재한다고 보았다. 李圭峻은 陽氣와 陽火를 동일한 의미의 精氣로 사용하였지만, 李杲는 陽氣와 火를 구분하고, 陽氣는 精氣로, 陰火는 元氣의 賊으로 파악하였다. 그러나, 李圭峻도 증상적으로 熱이나 火까지 陽氣의 표현으로 이해한 것은 아니라는 점에서, 李杲의 陰火論을 李圭峻의 陽上陰下의 다른 표현으로 이해할 수 있다. 결국 李圭峻과 李杲 모두 精氣의 升降운동을 강조하고, 升降의 이상으로 나타나는 증상이 熱이나 火의 증상으로 나타날 수 있다고 본 점에서 상당한 유사점을 찾아 볼 수 있다. 따라서 전반적으로 이규준의 의학론 형성에 영향을 준 전대의 의학자 중에서 李杲의 영향이 가장 크다고 판단된다.⁸⁶⁾

朱震亨과 李圭峻의 연관성은 氣血痰鬱⁸⁷⁾을 병리현상의 중간매개체로 파악한 데에서 찾아볼 수 있다. 다만 朱震亨은 氣血痰鬱이 모두 火로 변화한다고 본 반면, 李圭峻은 이들의 원인을 陽火의 不足에서 찾았다. 李圭峻과 朱震亨은 중간매개체로서의 氣血痰鬱을 인정하지만, 그 결과는 서로 정반대의 생리적 이해 속에서 나온 것이라고 할 수 있다.

李圭峻은 明代의 의학자인 張介賓의 처방을 여러 곳에서 인용하고 있다. 이로 보아 그가 張介賓로 대표되는 溫補學派에 대해 상당한 식견이 있었음을 알 수 있다. 또한 이론적 유사성도 여러 곳에서 발견할 수 있다. 그의 표현들 중에서 張介賓의 글과 유사한 부분이 여러 곳에서 발견된다. 張介賓은 李圭峻과 마찬가지로 신체의 陽氣를 溫養하는 것을 주된 원칙으로 제시하였다. 그러나 李圭峻은 心陽火를 중심으로 한 반면 張介賓은 腎의 陰陽 모두를 중시하는 모습을 보인다. 특히 李圭峻의 시작에선 左右의 腎에 각각 水火를 배당하고 腎에 水火가 모두 들어있다는 이론은 李圭峻의 주된 비판의 대상이 된다.⁸⁸⁾ 이는 근본적으로 우주는 一元的으로 이루어졌다는 대전제에 어긋나기 때문이다. 이 二元論의 시작은 命門과 腎에 水火가 모두 있다는 이론으로 이어지고, 결국 치료원칙도 腎陰과 腎陽 모두를 중시하는 경향을 가지고 오게 된다.

李圭峻의 학문적 특성 중의 하나는 그가 직접 저술하기 보다는 先代의 중요서적에 비판과 재편집을 통해서 자신의 의견을 제시한다는 것이다. 그의 의학도 예외는 아니다. 그는 『醫鑑重磨』와 『素問大要』가 그 대표적인 경우이다. 그는 선대의 의가들의 이론을 재편집하고 자신의 扶陽論의 시각에서 재구성한다. 따라서 그의 의학저술 속에서 선대의 의가들과 유사한 부분을 여러 곳에서 찾아볼 수 있다. 劉完素의 陽氣拂鬱說, 李杲의 脾胃氣의 升降論과 陰火論, 朱震亨의 氣血痰鬱論, 張介賓의 腎陰陽論 등

86) 지금까지의 연구에서 李圭峻의 의학에 영향을 준 의학자로 張介賓만이 거론되었으나, 필자는 張介賓의 영향은 상당히 표면적이거나 李杲의 영향은 내부적으로 가장 큰 영향력을 행사했다고 판단한다. 또한 『素問大要』의 「腎有兩藏辨」은 張介賓의 二元論의 경향에 대한 직접적인 비판으로 여겨진다.

87) 李圭峻은 『素問大要』, 「氣血論」에서 氣血風水를 병리현상의 중간매개로 이해하고 있다. 따라서 氣血痰鬱과 같은 의미라고 할 수 있다.

88) 『素問大要』, 「腎有兩藏辨」 참고 바람.

많은 곳에서 이런 경향을 확인할 수 있다. 이점에서 李圭峻이 선대의가들의 영향을 상당히 받고 있다고 할 수 있다. 그러나, 그가 선대이론을 원용한 방식을 고려해 본다면 이야기가 달라진다. 李圭峻은 자신의 一元論, 陽常不足陰常有餘論, 陽上陰下論 등을 기반으로 하여 제 의가의 이론을 뒤집거나 재구성하고 있다. 劉完素의 邪氣중심의 陽氣佛鬱論을 精氣虛의 형식으로 전복하고, 李杲의 脾胃중심의 陽氣升降論을 心中심의 陽氣升降論으로 대치하고, 朱震亨의 火중심의 氣血痰鬱論을, 水중심의 氣血風嗽論으로 바꾸고, 張介賓의 腎陰陽論중심의 二元的 濫補이론을 心中심의 一元論의 心陽論으로 대치하고 있다. 그는 선대의가의 이론적 표현을 재구성하여 자신의 心陽一元的 扶陽論을 전개하고 있는 것이다. 한 의학사에서 포괄적 치료원칙으로 心陽을 중심하는 이론을 제시하거나 水火不濟를 陽反上陰反下로 해석한 경우는 거의 찾아보기 힘들다. 그 만큼 李圭峻의 의학론은 독창적이라고 평가할 수 있다.

제 4 장 맺는말

李圭峻은 天道는 氣로 이루어져 있고, 이 氣의 純善함을 세계의 구성원리로 내놓는다. 이 氣가 純善할 수 있는 것은 氣가 바로 法則의 理를 자신 안에 자신의 일부로서 포괄하고 있기 때문이다. 따라서 그는 理氣의 대비관계에서 쉽게 惡으로 떨어지는 그런 氣가 아니다. 이 순전한 氣는 인간에게서는 心이 되고, 이것이 心 안에 고스란히 담겨있을 때에는 性이 되고, 發出되어 나온 경우, 즉 一身의 形을 타고 나온 경우는 情이라 일컫는다. 이 모두는 氣에서 나온 것이므로 이름만 다를 뿐 동일한 하나의 것이다. 그에겐 性理學의 理 개념이 더 이상 필요치 않게 된다. 따라서 李圭峻의 철학을 간단히 요약하면, 氣一元論, 心論중심의 心性情同一論이다. 그리고 이 氣는 순전한 氣이기 때문에 감시와 훈육, 즉 敬의 대상이 아니라 본연의 모습을 잘 길러 배양해야 하는 그런 존재이다. 그래서 敬보다 忠恕를 중요하게 여기는 修養論이 나오게 된다. 이는 漢唐시대의 氣哲學의 경향, 조선후기의 心性論 중심의 理一元論化 경향, 그리고 心中심의 陽明學 등에서 이론적 자양분을 흡수하여 형성된 것이다.

그의 철학은 그의 의학에 그대로 이어진다. 그의 의학에서 몸에는 하나의 근본만이 있다. 이전의 의학이론에서는 心과 腎의 相互交濟의 二元論이나 腎을 좌우로 나누어 각각에 水와 火를 배당하는 二元論이 유행하였다. 그러나 李圭峻이 보기에 이는 세계에는 하나의 근본만이 있다는 대전제에 위반되는 것으로 받아들일 수 없다. 그의 이론에는 인간의 몸에서 心만이 主宰의 능력을 가지고 있으며, 나머지 장부는 心의 통제 하에 있다. 心의 主宰의 능력은 다름 아닌 心의 火이다. 이 火가 전신에 골고루 퍼져 각각의 장부에 생명의 기운을 전달하면 신체의 정성적인 기능이 유지된다. 외부의 邪氣나 내부의 이상에 의해 心火가 제대로 작동하지 못하면 바로 이것이 병이 된다. 이 火는 陽이라 불리기도 하고 氣라 불리기도 하지만, 그 본질에 있어서는 동일하다. 그 현상적 기능에 따라 달리 이름붙인 것에 불과하기 때

문이다. 이는 기존의 의학적 유산인 劉完素의 陽氣怫鬱說, 朱震亨의 氣血痰鬱論, 李杲의 胃氣의 升降浮沈論, 張介賓의 溫補的 경향을 재료로 하고, 氣一元論과 心氣論的 철학을 기존의 의학적 자산을 재구성하는 설계도로 삼아 자신의 의학을 주조하였다. 결국 그의 철학적 氣一元論과 心陽氣論은 의학에도 그대로 나타나 氣一元論과 心火(陽)論으로 이어진다. 또한 氣는 本善한 것으로 잘 배양하는 것이 수양의 근본이라는 주장은 의학에도 그대로 적용되어, 외부의 邪氣를 방어하는 것보다 心에서 發出되어 나오는 陽氣(心火)를 제대로 길러, 순환하게 하는 것을 목표로 하는 그의 養生論으로 이어진 것이다.

참 고 문 헌

- 김장태, 『한국유학의 心說』, 서울대출판부, 2003
- 김경호, 「울곡 李珥의 心性論에 관한 연구」, 고려대 박사학위논문, 2001
- 김적, 「李圭峻의 생애와 학설에 관한 고찰」, 경희대 석사학위논문, 1979
- 김중환, 「李圭峻의 『素問大要』에 나타난 독창성」, 『대한원전전회사학회지』, 1992, 5권
- 김형찬, 「理氣論의 一元論化 연구」, 고려대 박사학위논문, 1996
- 윤사순, 『한국유학논구』, 현암사, 1994
- 윤사순, 『한국유학사상사론』, 예문서원, 1997
- 이규준, 『石谷散稿』(『한국역대문집총서』 영인본), 경인문화사, 1999
- _____, 『石谷心書』, 李圭峻家, 1922
- _____, 『石谷心書』, 필사본
- _____, 『周易註傳刷管』(『한국역학대계』 영인본), 한미출판사, 1998
- _____, 『素問大要』, 필사본
- _____, 『醫鑑重磨』, 필사본
- _____, 『醫鑑重磨』, 「의문입식」, 「백병총괄」, 「국방유선」, 대성출판사, 2000
- 이원세 편, 『新方新編』, 대성출판사, 2001
- 진대순 외저, 맹웅제 외역, 『가가학설』, 대성의학사, 2001
- 한국사상사연구회 편, 『자료와 해설 한국의 철학사상』, 예문서원, 2002
- 한국사상사연구회 편, 『조선유학의 학과들』, 예문서원, 1996
- 허준, 『東醫寶鑑』, 남산당, 2001
- 홍원식, 『실학사상과 근대성』, 예문서원, 1998
- 황원덕, 「石谷 李圭峻의 扶陽論에 관한 연구」, 『대한원전전회사학회지』, 1996, 12권 2호