# 安藤昌益의 醫學思想*

東義大學校 哲學·倫理文化學科[1]
朴文鉉[1,**]

# 安藤昌益的醫學思想*

東義大學校 哲學·倫理文化學科[1]
朴文鉉[1,**]

安藤昌益(1703-1762)是日本江戶時代的醫師,也是獨創而進步的思想家.卑視醫學的時代,他主張興醫論並提高醫術或醫道的社會地位.他寫了『自然眞營道』奠定了對於醫學原理和治方技術上嶄新的哲學基礎.他的醫學思想不是從病論出發,而是從生命論出發的,卽生命是自然的創造物.他因爲由於社會的矛盾,大自然和人會生病,拿著社會病理學的基礎,使病因論體系化.而且病因是諸器官關係的告吹,互性的不調, 因此他拿出弄正互性關係的互性治療論.昌益否定從臟腑論到三焦和心包的存在, 並重視胃和脾特異的機能. 因而主張別有分開的四臟四腑論. 昌益强調自然治癒法的醫學思想, 重視豫防醫學, 在治療上顯現出消極的一面. 再加上批判傳統的醫學論. 他以獨創的自然哲學爲基礎, 當確立新的醫學方法論時, 似乎犯了操之過急的錯誤.尙且如此, 他的獨創思想到現在不但沒有被忘記, 多少在醫學分野上有熱烈的後繼者和支持者是, 我們應該要注目的一面.

Key Words : 日本醫學思想, 安藤昌益, 臟腑論, 經絡論

## Ⅰ. 緖 論

日本思想史에서 독자적인 위치를 차지하는, 18세기 중엽의 독창적인 사상가 安藤昌益(1703-1762)은 1899년 돌연 깊은 역사의 안개 속에서 그 모습을 드러냈다. 近代 日本이 개막될 무렵 사라졌던 安藤昌益이 발견된 것이다. 당시 東京 第一高校 校長으로 도서수집가이던 狩野亨吉(1865-1942)이 江戶시대의 古書 가운데서 『自然眞營道』라는 제목의 방대한 필사본을 찾아낸 것이다.

昌益의 이름이 널리 알려지게 된 것은 1949년에 캐나다의 E·H 노만이 『잊혀진 사상가 - 安藤昌益에 대하여』를 出刊하면서 부터이다. 그러나 학계에 주목을 받아 昌益연구에 불이 붙은 것은 1970년에 기획되어 1987년 완간된 『安藤昌益全集』이 나오고 부터이다. 寺尾五郎 등의 在野 학자들에 의해 집필되고 편집된 이 전집은 別卷 1책을 포함하여 22책으로 되어 있다.

昌益은 의사로서 『自然眞營道』를 비롯한 그의 저서의 대부분이 의학사상에 바탕을 두고 작성되었다. 그는 日本의 後世派의 分化와 古方派의 대두라는 의학계의 격동기에 살았던 의사이다. 昌益의 사상의 형성기에는 古方派의 先驅者들이 막 발언을 개시한 시기로 아직 流派로서의 큰 세력을 갖지 못한 때였다. 昌益의학의 바탕은 後世派 계통에 의해 형성된 것임은 당연하다. 昌益이 접한 古方派의학은 고작 艮山·修庵 정도일 뿐 東洋이나 東洞이후의 眞古派에는 접하지 못했다. 昌益은 後世派의 입장에서 古方派를 비판한 것이 아니라 古代 중국의학에서부터 金·元 醫學에 이르기까지의 전통의학 전반을 격렬하게 비판함

* 이 논문은 동의대학교 2006년도 연구비 지원으로 연구되었음.
** 교신저자 : 朴文鉉, 東義大學校 哲學·倫理文化學科.
전화 : 010-4146-1284, E-mail : mozi47@hanmail.net

으로써 결과적으로는 後世派의학을 비판하게 된 것이다. 昌益은 古方派의 鼻祖와 어깨를 나란히 하면서 後世派 의학을 비판함으로써 近世中期 의학 혁신의 機運의 선구적인 사람이 된 것이다.

그러나 昌益의 의학혁신은 古方派의 그것과는 기본태도나 기초이론이 근본적으로 다르기에 昌益의 後世派 비판의 칼끝은 그대로 古方派 비판에로 향했던 것이다. 다만 古方家들이나 昌益이 모두 『內經』을 비판한 점은 같다.[1]

昌益의 의학사상에 대한 연구는 寺尾五郎이 1996년에 『安藤昌益の自然哲學と醫學』을 저술한 이후 이렇다할 연구의 진전은 볼 수 없다. 이 논문에서는 필자의 논문인 '張介賓의 類經과 安藤昌益의 醫學思想'[2]에서 다룬 昌益의 생애와 의학사상의 특질 및 『內經』비판 부분과 중복되지 않는 범위에서 昌益의 의학사상을 고찰하고자 한다. 이러한 작업은 昌益의 의학사상을 체계화하고 일본 및 동아시아 의학사상사에서의 그의 위상을 정립하는데 도움을 줄 수 있으리라 믿는다.

## Ⅱ. 昌益醫學 體系의 基礎

### 1. 生命論

昌益의학의 기초이론은 生命論으로부터 시작된다. 그에 의하면 생명이란 자연의 유구한 역사 과정 중에 생명이 생겨나고 인간이 탄생했다는 것이다. 식물이나 동물은 물론 天地와 日月 그리고 인간까지 모두가 근원적 물질인 活眞의 창조물이라고 말한다. 천지우주의 진화과정에서 活眞의 에너지가 응축하여 생명이 발생하고 그 생명의 진화과정에서 개발된 것이 인간이라고 한다. 이와 같이 대우주인 天地가 소우주인 인간을 낳는다는 것이다.[3]

인간은 자연내 존재로서의 自然物이며 天地와의 交流 가운데 살아간다. 인체의 내부는 유기적 소우주로서 하나의 생태계를 이루기에 인간은 자연의 전체가 되는 것이다. 天地의 氣行의 순환 가운데 인간의 氣血의 순환이 있기에 天地는 인간에게 빛과 열과 바람과 물을 보내주고 인간은 천지에 날숨으로 氣를 돌려주고 대지에 분뇨를 돌려줌으로써 교류한다.

인간의 氣血 순환과 자연·천지의 氣行과의 교류는 互性[4]의 교류관계이기에 昌益의 의학은 에코로지 의학이라고 보기도 한다. 昌益의학은 얼른 보기에는 『內經』의 운기론에 속하는 것 같지만 그의 대우주·소우주 교류론은 운기론이 아니고, 환경과 주체와의 교류론이다. 운기론과의 근본적인 차이는, 운기론에서는 천지 운기의 十干, 十二支가 일방적으로 그리고 숙명적으로 人身을 지배하지만 昌益의학에서는 天氣와 人氣와는 서로 相補的으로 교류 순환하는 '互性'의 관계에 있다는 점이다.[5]

대생태계와 소생태계와의 교류는 호흡이나 음식 등의 여러가지 回路가 있다. 의학사상사를 보면 대체로 호흡을 중시하는 쪽과 음식을 중시하는 쪽으로 나눌 수 있다. 고대 인도의학이나 중국의 도교 내단사상 등은 호흡을 중시하여 여러가지 호흡법과 기공술이 발달되었다. 그러나 중국의 本草學 계통의 의학은 음식을 중시하여 藥湯 및 藥膳요리법을 창안했다. 이런 관점에서 보면 昌益의 의학사상은 철저하게 음식을 중시하는 의학이다. 昌益은 이렇게 말한다.

**"음식은 곧 自然鎭營의 道이다. … 음식의 道는 一身 存亡의 근본이다."**[6]

---

1) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 6. pp.241-242.

2) 박문현. 張介賓의 類經과 安藤昌益의 醫學思想. 大韓韓醫學原典學會誌. 2007. 20(1). pp.75-84.

3) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.189. 昌益은 "인간은 小天地이고 天地는 大人이라고 말한다.(安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 3. p.361.)

4) 互性이란 昌益의 독창적인 용어로 萬物의 상대적이면서 연동적인 상호관련성을 말한다. 즉 대립하는 두 쪽이 평등한 관계를 유지하면서 상호 '자기' 안에 '타자'를, '타자' 안에 '자기'를 性으로써 내포하여 서로 그것을 자기 존재의 불가결의 계기로 하는 것이다. 여기서의 性이란 어떤 사물의 속성이나 기능이기도 하고 사물의 존재 그 자체이기도 하다. (朴文鉉. 安藤昌益의 自然觀. 범한철학. 범한철학회. 2003. 31(4). pp.134-139. 참조바람)

5) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.191.

6) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 15. pp.271-272.

그는 인간의 먹는 음식물 중에서도 특히 동아시아인의 주식인 쌀을 중시한다.[7]

## 2. 婦人門

昌益의 醫學은 産科로부터 시작한다. 당시의 醫書의 대부분이 內科의 각과로부터 시작하여 産科·小兒科를 末尾에 두고 있는 것과는 반대로 昌益에 있어서는 '婦人門', '小兒門'이 앞에 있다. 그 다음에 '精道門'이라는 오늘날의 비뇨기과가 독자의 과목으로 설정되어 있다. 인간의 産出과 육성이 昌益의학의 출발점임을 알 수 있다. 생명의 탄생으로부터 논하는 昌益의학의 체계는 性科學, 産科學, 婦人科의 순서로 되어 있고 이 셋을 일괄적으로 婦人門이라 한다.

昌益은 婦人門을 의학의 기초요 출발점으로 보는 이유를 다음과 같이 말한다. 즉, 天은 정신을 낳고 地는 形質을 만들며 中央土는 體가 되기에 생명의 근원은 天에 있으며 形質은 地에 있다는 것이다. 그러므로 男子는 天에 의하여 낳고 여자는 地에 의하여 形을 낳는다. 따라서 여자는 形身의 바탕이고, 여자가 있어 아기가 있게 되며, 形이 있어 병이 생기게 된다. 결국 만병의 시작은 여자에 있는 것이다. 그 다음이 유아, 소아, 장년, 노인의 차례가 된다. 그래서 순서로는 부인과가 먼저이고 다음이 아동, 장년, 노년을 위한 각과가 필요한 것이다.[8]

먼저 性科學은 부부의 交合의 道로부터 시작한다. 昌益의 兩性交合論은 해와 달, 하늘과 바다의 교합론에서 나온 것이다. 해는 天神, 달은 地靈으로 그 운행이 그침이 없는데 매일 저녁 해는 위에서 달은 아래에서 進退를 거듭하는 妙合을 통해 교합하는 것이다.[9] 또 북두칠성은 하늘의 음경이고 바다와 호수는 음문인데 밤에 북두칠성과 바다나 호수가 교합하는 것이 대우주의 교합이다. 昌益은 "북두칠성은 낮에는 보이지 않고 밤에 나타나 땅과 교합하여 인간과 만물을 낳는다"[10]는 것이다. 따라서 소우주인 인간도 금수와 같이 낮에 교합해서는 안되고 밤에만 교합해야 한다는 것이다. 그는 또 두개의 하늘이 없고 두개의 땅이 없듯 一夫一婦간의 교합이 人道라고 하고 일부일부간에도 교합에 있어서는 절도가 있어야 한다고 말한다. 지나친 교합은 병을 불러일으키는데 이러한 병으로는 內障目, 中風, 疝氣, 消渴, 腰痛, 勞淡, 濁証 등을 들고 있다.[11]

昌益은 유교나 불교와는 달리 식욕과 함께 성욕을 생명의 본능으로서 긍정적으로 보아 연애감정이나 부부간의 애정 등 남자가 여자를 생각하고 여자가 남자를 생각하는 것은 자연의 進退의 一氣라고 말한다.[12]

성애에 눈을 뜨는 시기는 남자는 16세, 여자는 14세이며 그 종점을 각각 64세와 49세로 昌益이 보는 것은 『황제내경』과 마찬가지이다. 그러므로 공자의 아버지인 숙양흘이 64세에 16세의 안징재를 첩으로 삼은 것은 "색욕에 빠진 늙은이의 야합"이라고 비난한다.[13]

昌益이 성교의 기미와 감정의 움직임을 다음과 같이 오행으로 설명하고 있는 것은 독특한 발상이다.

**"남녀가 교합할 때 먼저 어떤 기미가 일어난다. 이것은 肝의 木氣의 작용에 의한 것이다. 심장이 一念의 氣를 받아 가슴이 두근거리는 것은 심장의 火氣의 작용 때문이다. 그리고 교합하겠다는 생각이 일어나는 것은 金氣의 작용 때문이다. 감정이 일어나 남녀가 서로 즐겁게 허리를 움직이게 되는 것은 이것 또한 木火의 進氣의 작용에 의한 것이며 기쁨을 느끼는 것은 肺의 金氣가 작용하기 때문이다. 이렇게 해서 드디어 精水가 흘러나와 임신이 되고 인간의 모습이 형성되기 시작하는 것이다. 자연의 오행이 一氣로서 운동하는 가운데 절묘한 질서가 있으며, 인간이나 만물이 형성**

7) 朴文鉉, 安藤昌益의 人間觀. 東義論集. 1999. 30. p.337. 참조 바람.
8) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 15. p.38.
9) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 14. p.310.
10) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 18. p.160.
11) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.266.
12) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 9. p.85.
13) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.267.

되는 것은 이러한 질서에 따르는 것이다."[14]

그리고 昌益은 經水가 그치고 15일 후에 교합하면 반드시 회임할 수 있다고 말한다.[15] 이것은 현대에 있어서는 상식이지만 당시의 지식 수준으로 보면 탁견이라 할 수 있다. 昌益의 주장은 荻野久作에 의해서 月經·排卵의 시기 관계에 있어서의 오기노학설의 선구라고 할 정도의 평가를 받고 있다.[16]

昌益은 불임의 원인을 여자에게만 돌려 不産女 혹은 石女라고 부르는 것을 비판하고 남녀 쌍방에게 같은 원인이 있다고 말한다.

**"經水가 없는 여자는 退氣가 결핍되었기 때문인데 이런 여자는 남자의 精水를 합해도 아기를 잉태할 수 없다. 이런 여자를 不産女라고 한다. 또 여자의 經水가 잘 통하고 여자의 退進의 氣가 흥분해도 남자의 氣가 虛脫하여 腎의 退氣가 부족하여 一氣가 형성되지 않으면 아기를 생산할 수 없다. 이런 남자는 不生男이라 한다."**[17]

여기서도 우리는 昌益이 남녀 평등의 인간관을 가졌다는 것을 알 수 있으며 의학이 객관적인 과학에 접근하고 있는 좋은 예를 볼 수 있다.[18]

남녀가 교합하여 懷妊할 때 남아가 되기도 하고 여아가 되기도 하는 메커니즘에 대하여 昌益은 "남자의 精水가 조금 앞에 나오고 여자의 精水가 뒤에 나와 남자의 精水를 둘러쌀 경우 그 태아는 여아가 되고 반대로 여자의 精水가 먼저 나오고 남자의 精水가 뒤에 나와 여자의 정수를 둘러쌀 경우 그 태아는 남아가 된다."[19]고 말한다. 이것은 자연의 進退·退進의 운동이 지배하는 天地 그 자체의 모습이며, 남자는 표면은 進氣, 속은 退氣이며, 여자는 표면은 退氣, 속은 進氣라는 이유가 바로 여기에서 출발하는 것이다.[20] 이러한 설명은 당시 음양론에 의해서 남아와 여아를 분별하던 定說과는 그 수준에 있어서는 별 차이가 없으나 다만 定說의 음양의 先後·內外와 昌益의 進退의 先後·內外의 관계가 거꾸로 되어있는 것이 다른 점이다.[21]

## 3. 病因論

昌益의 病因論은 사회병리학적 기초를 가지고 있다. 인간이 병에 걸리는 것은 天地가 병들기 때문이고, 천지가 병드는 것은 인간이 병들게 했기 때문이라고 말한다.

**活眞이 八氣가 되고 이것이 상호 관련을 지우며 通·橫·逆으로 天地를 운행하고 人身을 운행하며, 동물을 운행하고, 식물을 운행하며 만물을 생기게 하는 정상적인 활동중에는 병이란 생기지 않는다. 이것은 活眞에는 병이란 게 없기 때문이다. 그런데 聖人과 석가모니가 나와 上下의 지배체제를 세운 이래 위에 있는 사람은 일 하지 않고 먹기만 하여 天地의 법칙을 어긴 채 영화만 누리려는 욕심을 가지게 되었다. 여기서 아래에 있는 사람들은 상류층의 영화를 부러워하는 욕심이 생기고 욕심이 심해지면 혼란이 일어난다. 이렇게 上下가 모두 심한 욕심의 구렁텅이에 빠지게 된다. 민중의 경우는 자기들의 생산물을 빼앗**

14) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 3. pp.355-356.
15) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.199.
16) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.270.
17) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.222.
18) 昌益 당시에도 불임은 여자의 책임이라 하여 "시집와서 3년이 되어도 자식이 없으면 물러나야한다"는 시대였으나 의학계에서는 이러한 편견을 비판하는 사람들도 있었다. 예를 들어 曲直瀨道三이나 香月牛山 등이 그들이다. 그러나 이들도 不産男에 대해서는 언급하지 않고 있다.(寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.271.)
19) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.160.
20) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.160.
21) 昌益 당시의 男女性의 결정에 대한 定說은 다음과 같다. 남녀가 교감할 때 여자의 음혈이 먼저 나오고 남자의 精水가 뒤에 자궁에 들어가면 음혈이 열려 陽精을 둘러싸고 음은 바깥에 있고 양은 가운데 있으면 남자의 형태가 된다. 또 남자의 精水가 먼저 자궁에 들어가고 여자의 음혈이 뒤에 나와 陽精과 섞이면 陽精이 열려 음혈을 감싸니 양은 밖에 있고 음은 안에 있게 되어 태아는 여자의 형태를 갖게 된다.(岡本一抱, 醫方大成論諺解.寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.272에서 재인용)

기게 되는 걱정에 사로잡히게 되고 더욱이 불교에 따라 지옥에 떨어지지 않고 극락에서 成佛하겠다는 욕심이 생긴다. 金銀이 통용되기 시작하자 上下 모두가 이것을 소유하려는 욕심이 생기는 등 세상이 모두 헛된 욕망으로 가득차게 된다. 욕심은 橫氣이며 橫氣는 邪氣이며, 이 더러운 邪氣가 天地의 氣의 운행을 더럽히고 이것에 의해서 먼저 자연이 병든다. 이 不正의 氣가 인간에게 돌아와 인간은 자연의 병을 얻어 병에 걸리게 된다. 바깥으로는 不正의 氣에 의해 傷하게 되고, 안으로는 헛된 욕망에 의해 傷하게 되므로 外的 內的 원인에 의해 병들게 되는 것이다.[22]

昌益은 聖人이나 석가모니가 나와 이 세상을 추악한 계급사회로 만든 것으로 보고 이러한 사회적 모순 때문에 自然과 天地의 氣行이 병들고 인간 또한 병들게 된다고 말한다. 『內經』에서도 사회적 요소와 의학의 관계에 대해서 논하고 있다. 예컨대 「素問」의 疏五過論에서 病人의 생활환경이나 경제상태, 사상이나 감정 등 다방면의 요소를 고려해야 한다고 지적하고 있다. 또 「素問」의 生氣通天論이나 徵四失論에서도 환자의 사회적 요소를 긴요히 하여야 함을 지적하고 있다.[23] 昌益의 경우는 사회적 모순을 病人의 주요한 요소로 강조하고 있다.

이러한 昌益의 病因에 관한 논리전개는 너무나 거칠고 비약이 심하지만 인간의 난개발 행위가 자연환경의 파괴를 불러일으키고 오염된 환경이 인간의 病因이 된다는 지적은 정당하다[24] 인간의 욕심과 난개발이 자연의 생태계를 파괴하고 그것의 원인으로 인해 인간이 병든다는 昌益의 생각은 오늘날의 질병의 현상을 볼 때 탁견이라 아니할 수 없다.

昌益은 또 일체의 天災는 人災로 본다. 자연의 氣行에도 變調가 있어 그것도 病因이 되지만 자연의 회복력에 의해 복원이 되기에 小變에 지나지 않는다. 자연의 氣行이 邪氣에 까지 이르면 이것이 病이라는 大變이 된다. 이것은 모두 인간으로부터 생겨난 '汚邪氣'로서 사회적 모순이 근원이라는 것이다.

병원균이 발견되지 아니한 시대에 있어서 病因은 모두 邪氣로 이해되었다. 昌益 당시 무엇보다 유력한 病因論은 南宋의 陳元이 내놓은 六淫七情論이었다[25] 이에 대해 昌益은 八邪說을 주장한다. 그것은 風·滋·凉·燥·蒸·熱·寒·濕 여덟 가지의 邪氣이다. 風邪는 膽을, 濕邪는 肝을, 凉邪는 大腸을, 燥邪는 肺를, 熱邪는 小腸을, 蒸邪는 心을, 寒邪는 膀胱을, 濕邪는 腎을 각각 傷하게 한다는 것이다.

## 4. 互性의 치료론

病因은 인체의 한 장기에 있는 게 아니라 내장과 내장과의 상호 유기적인 관계에 있다. 예를 들어 심장이 위험하면 폐의 호흡이 어렵게 되고, 소장에 이상이 있으면 대장도 정상이 아니듯이 내장과 내장은 상호 관련성을 맺고 있다는 것을 昌益은 互性의 관계로 설명한다.

즉, 進木氣에 속하는 膽과 進水氣에 속하는 膀胱이 互性관계에 있고, 退木氣인 肝과 退水氣인 腎이 互性관계인 것이다. 또 進火氣인 소장과 進金氣인 대장이, 退化氣인 心과 退金氣인 폐가 각각 互性관계인 것이다. 木水互性, 火金互性이 되는 이러한 관계를 氣道의 互性이라고 말한다.[26] 요컨대 병이란 諸器官의 관계성의 깨어짐이며 互性의 不調인 것이다.

昌益에 있어서는 깨어진 互性의 관계를 바로잡는 게 치료인 것이다. 예를 들면 심장이 병들면 폐가 虛하기 때문에 虛를 도와주는 '心肺互性'을 복원하는 것이다.

전통의학에서의 虛實은 단일 내장에 있어서의 병증의 虛實이다. 단일의 病巢에 있어서 正氣와 邪氣가 모두 약한데 특히 正氣가 약한 것이 虛(陰)이며 正氣의 大小에 관계 없이 邪氣가 압도적으로 강한 것이 實(陽)이다. 昌益의 '虛實'에서는 互性의 관계에 있는 두 개의 내장 중 한 쪽이 實하면 다른 쪽이 虛한 것을 말한다.

또 昌益은 旣病과 未病에 대해서도 互性論으로 치

22) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 1. p.143.
23) 洪元植. 中國醫學史. 서울. 동양의학연구원. 1987. p.55.
24) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.194.
25) 六淫 : 寒·暑·燥·濕·風·熱, 七情: 喜·怒·憂·思·悲·恐·驚
26) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.197.

료할 것을 주장한다. 즉 "膽의 병을 치료하는 것은 이것과 互性관계에 있는 膀胱에 치료를 가하고, 膀胱의 병을 치료하는 것은 膽에 치료를 가하는 것과 같이 모두가 이와 같이 한다. 體內의 氣血의 순환은 互性관계에 바탕을 두고 있기 때문에 치료방법도 또한 互性관계에 바탕을 두고 행해져야 하는 것이다. 未病을 다스리는 것도, 已病을 다스리는 것도 모두 互性관계의 법칙에 따라 행해져야 한다."[27]는 것이다. 膽이 이미 병들었을 때는 膽에 손을 쓰면 害가 되기에 이것과 互性관계에 있는 膀胱은 虛한 상태이지만 아직 병들지 않았기에 그 未病상태인 膀胱에 손을 가하여 膽과 膀胱의 互性을 복원함으로써 旣病도 未病도 치료할 수 있다는 것이다. 이와 같이 實과 虛에 있어서 旣病과 未病을 동시에 치료하는 互性의 치료가 昌益의학의 기초이다.[28]

昌益은 藥의 효능 또한 互性관계로서 설명한다. 그는 모든 藥性을 '八味', '八能', '八功'으로 분류한다.

먼저 八味는 進에 酸·辛·苦·鹵가 있고, 退에 香·臭·甘·澹이 있다. 또 八性은 進에 溫·凉·熱·寒이 있고 退에 滋·燥·蒸·濕이 있다. 八能은 進에 收·散·瀉·閉가 있고, 退에 冷·滋·腐·凝이 있다. 그리고 八功은 進에 小升·小降·大升·大降이 있으며, 退에 小降·小升·止·堅이 있다. 그리고 이 八味의 경우 木과 金, 火와 水가 互性의 관계가 되는데 이것을 '味道의 互性'이라고 부른다. 八味와 八性을 味道의 互性으로 짝을 맞추어 이 약들이 '氣道의 互性'의 병을 치료할 수 있는 것과 짝을 맞추어 보면 다음과 같다.

① 酸味·凉性의 藥-> 溫邪의 寒病
② 香味·寒性의 藥-> 滋邪의 濕病
③ 苦味·燥性의 藥-> 熱邪의 凉病
④ 甘味·濕性의 藥-> 蒸邪의 燥病
⑤ 辛味·溫性의 藥-> 凉邪의 熱病
⑥ 臭味·滋性의 藥-> 燥邪의 蒸病
⑦ 鹵味·熱性의 藥-> 寒邪의 溫病
⑧ 澹味·蒸性의 藥-> 濕邪의 滋病

27) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 6. p.384.
28) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.200.

이것은 신체 諸器官의 유기적 관련성과 생약성분의 유기적 관련성이 만났을 때 쌍방의 유기적 관련성의 문제이다. 내장 상호간의 '氣道의 互性'과 생약성분의 '味道의 互性'을 포괄한 것이 '氣味의 互性'이다. 예를 들어 溫邪의 寒病인 감기의 치료를 생각해 보자. 감기는 膽이 實하고 膀胱이 虛한 것이기에 虛를 돋구는 互性의 치료가 필요한 것이다. 따라서 滅風湯[29]이라는 酸味·凉性의 약을 투여하여 味道互性의 藥性에 따라 치료해야한다고 말한다.[30]

## Ⅲ. 昌益醫學의 臟腑論과 經絡論

昌益醫學의 각 방면에서 人相論과 養生論은 다음으로 미루고 의학의 중요 분야인 臟腑論과 經絡論을 살펴보기로 한다.

### 1. 臟腑論

初中期의 昌益은 완고하리만큼 五行說을 고수하여 五臟五腑論을 묵수하였다. 특히 그의 중기에는 五腑를 五象이라고 하고 五臟을 五舍라고 했다. 그것은 자연의 五行이 天地를 운행하고 五行의 進氣에 대응하는 것이 하늘을 본딴 五象이고 五行의 退氣가 깃들어 쉬는 것이 五舍라는 것이다.[31] 그는 개개의 장부의 명칭을 造字하여 부르기도 했다. 五象은 進氣가 있기 때문에 '發'字 旁으로 하고 五舍는 退氣가 있기 때문에 '止' 字를 旁으로 하여 여기에 각각 木火土金水의 偏을 붙였다. 전통적인 명칭은 聖人의 잘못이라고 비판하고 이렇게 해야 자연의 이치에 합당한 명칭이 된다는 것이다. 예를 들어 膽을 樅이라고 하고 肝

29) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. pp.201-202.
30) 桔·葛·陳·半을 각 一錢二分씩 그리고 茯·枳·芍·香附 각 一錢씩 그리고 甘 조금을 물에 끓여 溫服하는 약이다(安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 15. p.225.)
31) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.107.

을 杜지라고 해야 한다는 것이다. 이것은 번잡하기만 할 뿐 昌益의 造字癖이 고질적임을 드러내는 것이다. 이런 造字를 많은 사람들이 싫어하는 것을 의식한 昌益은 그의 晩期에는 이러한 명칭을 사용하지 않았다.[32]

昌益은 『內經』의 六臟과 六腑의 十二臟腑論을 비판하고 그의 初中期에는 五臟五腑論을, 만기에는 四臟四腑論을 주장했다. 十二臟腑라는 十二의 수는 三陰三陽에 의해서 十二支, 十二月에 무리하게 합치시키려는 것으로 五行의 火만을 君火와 相火의 上下로 나누어 相火의 臟으로서는 心包를, 相火의 腑로서는 三焦를 만든 것이라고 말한다.

**"十二臟腑에 대해서 말하면 심장 외에 心包라는 기관을 억지로 설정하고, 腎에는 三焦라는 기관을 억지로 갖다 붙였다. 이것은 12라는 수에 맞추기 위한 恣意的인 조작에 불과하다."**[33]

이와 같이 昌益은 三焦와 心包는 실재하지 않는다는 것이다. 이것은 중국의학이 2천년간 인정한 三焦·心包의 존재를 부정한 일본에서의 첫 발언이다. 그의 三焦·心包의 부정은 해부실험에 의한 실증적인 부정이 아니고 오행설에 의해서 六臟六腑의 12장부설을 논리적으로 부정한 것이다.

『內經』의 12장부론이 극단적 국가 아나로지의 관료조직론에 있다고 주장하는 것에 대해서는 이미 소개한바 있다.[34] 즉, 심장을 君主에, 다른 장부를 그것에 따르는 文武百官에 비기는 上下지배가 관철되는 통치조직론이었다. 심장을 君主에, 肺를 재상에 비기는 것을 昌益은 "君·相이라는 말은 人倫·官位의 制法일 뿐 自然의 氣行에는 그런 것이 없다"[35]고 말한다. 인간의 장부는 자연이 낳고 만들어낸 유기적 생성물인데 국가라는 인위적인 제도에 비길 수는 없다는 것이다. 하물며 군주가 專斷·統治하는 上下의 관계나 부리고 부림을 받는 신분제 질서 등에 견주어 판단하는 것은 잘못이라고 말한다. 木火土金水의 五行 간에는 부리고 부림을 당하는 신분의 차이 같은 것은 없고 각각의 기능을 가진 대등의 관계가 있을 뿐이다. 五行·諸臟腑의 각각의 기능이란 각각이 단독으로 기능하는게 아니라 水穀·氣血이 순환하는 과정의 일부를 각각이 분장하여 갖고 있으면서 각각은 互性의 깊은 상호 관계를 유기적으로 맺고 있는 것이다. 이 여러가지 互性 관계의 총체가 人身이라는 유기적 생명체를 이루는 것이다.

昌益은 그의 晩期에는 五行說에서 四行說로 옮겨간다. 따라서 그의 장부관도 五臟五腑論에서 四臟四腑論으로 바뀌었다. 『內經』의 六臟六腑에 대해서 初中期의 昌益은 三包와 心焦의 실재를 부정하고 五臟五腑로 봤지만 晩期에는 胃와 脾의 특이한 기능에 주목하여 이것을 별도로 떼어놓음으로써 四臟四腑가 된다.

그는 胃의 특이성에 주목하여 "胃는 천지의 中央土이며 人身의 中央土가 된다."[36]고 말한다. 胃는 인체에 있어서 '活眞의 妙体'라는 근원적 존재이며 다른 장부의 氣를 분리하기도 하고 통합하기도 하는 革就[37]의 기능을 가진 중추기관이다.[38] 昌益은 土活眞을 체현하고 있는 胃는 본래 病이 없다고 주장한다. 이 胃無病論은 初中期에는 없고 晩期에 나타나는 관

32) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.357.

33) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 13. p.327.

34) 박문현. 張介賓의 類經과 安藤昌益의 醫學思想. 大韓韓醫學原典學會誌. 2007. 20(1). pp.80-83.

35) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 13. p.348.

36) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 6. p.367.

37) 革就란 就革이라고도 하는데 나누는 것을 革, 합하는 것을 就라 한다. 이것은 分化와 統合의 개조기능을 말하는 昌益의 독자적인 개념이다 (安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集(別卷). 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. p.167.)

38) 또 昌益은 천체의 순환과 인체의 순환을 화로와 臟腑의 대응관계로도 논하고 있다. 즉 화로는 음식물을 먹기 위한 조리기구이므로 여기서는 八氣의 連立 상호작용이 원활히 기능하는 것으로 이해한다. 화로의 조리작용은 인체 내의 四腑와 四臟의 작용에 상당한다. 화로의 의미는 가정의 조리기구뿐만 아니라 산업용·동력용의 각종 화로에 이르기까지 물질형태의 전환에 필요한 것이기에 상징적이기도 하다. 昌益은 지구의 중앙 대지(央土)와 화로와 인체의 胃를 土活眞이 잠재하고 있는 3대 基地로 보고 '央土活眞', '火戶土活眞', '胃土活眞'이라고 이름붙여 一連的·계층적 운동을 강조하고 있다.(東條榮喜. 安藤昌益の自然正世論. 東京. 農文協. pp.57-58.)

점이다. 위가 병든 것 같이 보이는 것은 실은 四腑臟이 병들어 위를 괴롭히기 때문이다. 예를 들면 다음과 같다.

"大腸이나 小腸이 위로 올라붙어 있는 사람은 그것이 胃에 붙어 胃의 작용에 지장을 주어 소화불량을 일으키고 吐逆이나 구토를 일으킨다. 또 膀胱이 지나치게 커서 위로 올라와 있으면 膀胱의 水氣 때문에 胃가 늘 冷하게 되어 虛弱해지며 翻胃나 胃脘痛이나 飽悶을 일으키며 또 水腫이나 脹滿 등의 병을 얻게 된다.[39]

胃와 諸臟腑의 관계에 있어서 발생과 기능면에서는 자연적인 사회인 경우 本은 胃이고 腑臟은 末이지만 病症의 인과관계를 보면 病이 일상적 혼란의 사회에서는 腑臟의 病은 本이고 胃虛는 末이 된다. 따라서 胃가 아프다고 胃를 치료하는 것은 本末이 전도된 것이고 胃를 아프게 한 근본인 腑臟을 치료해야 한다고 昌益은 말한다. 이것은 昌益의 독자적인 장부관이고 병인론이며 치료론이다.[40]

昌益은 脾에 대해서는 그다지 언급하지 않고 있다. 胃와 脾를 土에 배당하여 그것의 進·退로서 一體로 보려는 경향이 있다.

"胃는 천지우주에 있어서 天과 海와의 중앙에 있는 大地·陸土에 대응하는 人身이라는 소우주에 있어서의 中央의 大地이다. 따라서 胃와 脾는 陸土에 있어서 산악이나 평야의 차이에 지나지 않는다. 자연의 산악은 물을 뿜어내고 평야에서는 논밭의 곡물을 생산하게 된다. 인체도 마찬가지로 산악에 해당하는 脾는 津液을 뿜고 평야에 해당하는 胃는 음식물을 소화한다. 그러므로 胃와 脾는 근원적 물질인 土活眞의 進하고 退하는 것의 차이 밖에 없다. 실은 단지 하나의 土氣의 작용일 뿐이다. 따라서 胃 외에 마치 별개의 기관이 있는 것처럼 생각하는 것은 恣意的인 오류일 뿐이다."[41]

39) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 6. p.371.

40) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. pp.366-367.

원래 胃는 腑器의 하나이다. 전통의학에서는 中空性 기관인 腑器는 단지 음식물의 통로로 밖에 보지 않아 臟器에 비해 경시되었다. 胃 뿐만 아니라 腑器인 大腸에 대해서도 "一身 主統의 腑가 된다."[42]고 말한다. 昌益은 心臟 至上의 장부관을 부정하고 胃 중심의 장부관을 확립한 것이다. 오행설에 입각한 五臟五腑論에서 사행설에 의해 四臟四腑論으로 옮겨감으로써 각 장부간의 상호관계가 整合的으로 설명될 수 있었다. 五에서 四로 됨으로써 互性 관계가 성립된 것이다. 여덟개의 四臟四腑간의 互性은 '面部의 八門'과도, 정신 기능의 '八情·八神'과도 대응하고 더욱이 환경의 '四季·八節'과도 대응하게 되어 모두 整合的인 유기적 관련성의 기반 위에 순환하게 된 것이다.[43]

昌益이 주장하는 四臟四腑의 互性관계를 보자.

○ 심장과 情은 退火氣, 폐와 覺은 退金氣이며, 심장과 폐, 情과 覺은 一體가 되어 進退운동을 하여 火氣와 金氣의 氣行의 互性 관계를 이룬다.

○ 肝과 念은 退木氣, 腎과 知는 退水氣이며, 肝과 腎, 念과 知는 一體가 되어 進退운동을 하여 木氣와 水氣의 氣行의 互性 관계를 이룬다.

○ 小腸과 意는 進火氣, 大腸과 理는 進金氣이며 小腸과 大腸, 意와 理는 一體가 되어 進退운동을 하여 火氣와 金氣의 氣行의 互性 관계를 이룬다.

○ 膽과 非는 進木氣, 膀胱과 志는 進水氣이며 膽과 膀胱, 非와 志는 一體가 되어 進退운동을 하여 木氣와 水氣의 氣行의 互性 관계를 이룬다.

이것들은 단지 四行의 進退운동이다. 四行은 活眞의 자기운동 즉 活眞이 작게 혹은 크게 進하기도 하고 退하기도 하는 것이다. 이것은 또 退進하기 때문에 의존과 대립의 互性 관계를 이루는 것이다. 互性 관계를 이루는 그것이 곧 活眞이다. 여기서 互性관계

41) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 6. p.368.

42) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 6. p.356.

43) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.369.

를 革就하는 것이 胃이다.

臟腑만을 보면 膽-膀胱과 肝-腎이 木·水의 互性관계이며, 小腸-大腸과 心臟-肺가 火·金의 氣道의 互性관계를 이룬다. 이와 같은 臟腑觀의 互性論에 따라 진단론이 성립하고 치료법이 나온다는 것이 昌益의 주장이다.

그러나 昌益의 臟腑觀에도 몇 가지 오류가 있다. 예를 들면 氣管은 食道의 뒤에 있다는 것 등이다. 山脇東洋은 『藏志』에서 "氣道는 앞에 있고 食道는 뒤에 숨어 있다"고 해부경험의 결과를 말하고 있어 昌益은 큰 오류를 범한 것이다. 昌益은 또 인간의 脊椎의 수는 25節이라고 단정하는 오류를 범하는가 하면 子宮을 독자의 기관으로 인식하지 못했다. 그는 자궁에 대해 이렇게 말한다.

**"子宮이라고 부르고 있지만 실체로서 존재하는 것은 아니고 내장의 사이에 있는 빈 공간이다. 膀胱의 뒤, 小腸의 아래, 大腸의 앞에 있는 공간이 자궁이다."**44)

그는 또 횡경막에 대해서 이것을 대우주의 은하에 비기면서, 인간의 정신기능의 '낮을 관장하는 부분'과 '밤을 관장하는 부분'을 가르는 경계라고 말하는 妄想을 하기도 했다.45) 이와 같은 착오와 오류는 모두 昌益이 해부학적 경험지식이 부족하기 때문이었다. 일본에서 해부실험이 이루어진 것은 昌益 이후의 일이다. 일본에서 최초로 인체해부가 이루어진 것은 1754년이다. 京都의 山脇東洋이 原松庵·伊藤友信·小杉玄適과 인체를 해부하고 그 경험을 『藏志』에 적었던 것이다. 그러나 昌益은 일본의학사상의 획기적인 사건이었던 해부학의 성과에는 접할 수 없었던 것이다.46)

## 2. 經絡論

昌益은 經絡을 通分, 經穴을 穴處로 바꾸어 부르면서 鍼灸치료를 유효한 것으로 긍정한다. 그러나 전통의학의 경락의 계통화와 경혈의 배분에 대해서는 비판적이다. 昌益은 "黃帝와 岐伯이 醫道라고 하는 것을 시작한 이래 千萬年이 되도록 자연의 이치에 맞지 않는 오류를 가지고 살인행위를 하면서 병을 치료한다고 했으니 이것 이상 비참한 일이 어디 있겠는가?"고 전통의학을 격렬하게 비판하고는 "古醫書의 잘못을 고쳐서 자연에 본래 갖추어진 방법을 밝히겠다."47)고 말한다.

昌益이 시도한 개혁은 12경락의 '12'라는 수와 경락의 경락별 배당수라는 수를 오행설에 따라서 그 구성을 바꿨다. 그는 古說의 12계통을 10계통으로 바꾸어 주장하고 있다. 그는 古說에서 君火와 相火를 따로 떼어놓는다든지 三焦와 心包를 포함하여 六臟六腑에 대응시키는 것 등에 나타나는 '12'라는 수는 三陰三陽論에 기반을 둔 것임을 지적하고 비판한다. 또한 12경락을 기재한 古書를 '三·四法의 末書'라고 말하고 '12'를 공격한다. 그 자신은 '人神運回自然圖'를 그리고 一氣가 進退하는 흐름을 설명하여 腰의 北宮의 眞感으로부터 發하여 體內를 한 바퀴 돌아 北宮眞의 자리로 돌아온다고 말한다. 그러나 그 흐름이 10계통의 '十通分'이 된다는 내용은 그리 구체적이지 못하다. 여기서는 단지 '象舍進退의 十氣' '五行이 進退하는 十用'은 十계통임을 말해주는 것으로 오행설적인 신념을 말하는 데 지나지 않는다.

經穴에 대해서 昌益은 "인간의 몸을 신령한 기운이 運回할 때 3백의 經穴이 있는데 이것이 氣血의 생성활동에 해당되는 正穴이다. 그리고 따로 60穴이 있는데 이것은 背骨과 배의 중앙을 통하는 維·蹻·帶·衝의 死穴로서 人身의 죽음으로부터 再生에 해당되는 것이다. 따라서 3백 穴의 正穴에 鍼灸를 시술해서 효과가 없을 때는 60의 死穴에 시술함으로써 효과를 볼 수 있다"48)고 말한다.

경락과 경혈은 현대에 있어서도 서양의학에 대항할 수 있는 극히 뛰어난 분야이다. 이것은 오랜 경험의 축적인데 昌益이 오행설이나 '通橫逆'이론에 의하

44) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.163.
45) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.373.
46) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.374.
47) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.330.
48) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.319.

여 제멋대로 비판하고 바꾼 것은 잘못으로 지적되고 있다.[49]

그러나 昌益은 오행설에 의해서 경락과 경혈의 해석을 관념적으로 조작한 것과는 달리 실제로는 경락과 경혈의 古說을 용인하고 답습한 것으로 보인다. 古說에서 354 혹은 356으로 되어 있는 경혈을 昌益이 正穴 300, 死穴 60, 계 360으로 보고 있는 것은 크게 차이가 나는 것은 아니다. 그러므로 昌益의 침구치료의 실제에 있어서는 古說에 바탕을 두고 시술했을 것으로 보인다.

昌益은 鍼灸를 자연의 이치에 부합되는 치료방법이라고 다음과 같이 말한다.

"인간은 小天地인데 신체는 地에 해당하며 그 전체가 지상과 지하를 겸하고 있다. 그러므로 좌반신을 進氣의 木氣가 운행한다면, 우반신은 退氣의 金氣가 운행하고 있다. 배가 人身의 남쪽에서 夏의 氣를 운행한다면 등은 人身의 북쪽에서 水氣에 의해 冬의 氣行이 된다. 여기서 人身의 좌우의 進氣와 退氣를 구별하여 鍼灸를 시술하는 것은 자연에 부합되는 방법이다."[50]

이와 같이 昌益은 鍼灸를 긍정적으로 보고 있으나 鍼에 대한 언급은 볼 수 없고 灸에 대한 견해로 일관하고 있다. 그는 投藥보다는 정밀한 灸가 더 좋은 것으로 높이 평가한다. 灸가 유효한 것은 그것이 火氣이기 때문이라는 것이다.

"灸는 火이다. 火는 活眞의 大進氣로서 활발히 움직이는 그 神性은 日輪이다. 天地·人·物이 神氣를 가지고 항상 활동하는 것은 오직 日輪과 火神의 運回 때문이다. 그러므로 人身의 日神은 心·肺를 주도한다. … 灸로써 火氣를 주입할 때 火氣는 心火에 합해져서 心火의 도움을 받아 빠르게 움직여 元氣力을 얻게 된다. 따라서 府藏의 氣 역시 각각 기력을 회복한다. 毒氣는 흩어져 없어지고 … 모든 毒의 뿌리는 뽑힌다. … 그 밖에 灸의 묘한 효능은 中風·卒倒·人事를 모르는 것을 救하며 寒厥의 急死를 救하고 五絶의 急死를 구한다."[51]

昌益은 灸治에 대하여 상세하게 설명하고 있다. 虛勞에 대해서는 이것을 心病으로 보고 그 灸方은 肺에 있다며 肺에 灸할 것을 말한다. 또 卒中에 대한 응급 灸方 및 痔에 대한 灸方 그리고 便毒·楊梅瘡·厲瘡 등에 관한 灸方도 말하고 있다.

이상과 같이 灸에 대해서는 상세한 記述이 보이지만 鍼에 대한 기술이 현존하는 遺稿에는 언급되지 않은 이유가 무엇일까? 만약 昌益이 鍼치료를 무시하였다고 한다면 그것은 아마도 금속제품을 가지고 人體를 찌른다는 것에 대해 반감을 가졌기 때문이 아닌지 모를 일이다.[52]

## Ⅳ. 昌益醫學의 영향

昌益의 사상을 지지하면서 그의 의학을 계승한 대표적인 인물로는 眞齋를 들 수 있다. 眞齋는 昌益보다 一世代 후의 의사로서 眞齋는 醫號이고 姓은 田中이나 이름은 알 수 없다. 그의 저서로는 『眞齋漫筆』, 『進退小錄』, 『眞齋方記』가 있다. 昌益과 眞齋는 年代가 떨어져 있어 昌益에게서 직접 배우지는 않고 昌益의 저작을 읽고 영향을 받은 門人이다.

眞齋의 의학 방법론은 '進退退進, 互性의 妙行'이라는 昌益의 독창적인 변증법으로 일관하고 있다. 또 互性論을 구체화한 '氣道의 互性'과 '味道의 互性'이 여러 곳에 전개되고 있으며 '通橫逆'의 논리와 '革就'의 이론이 全編을 꿰고 있다.

眞齋의 의학론은 昌益의 의학론을 충실히 계승하고 있다. 예를 들어 '인간의 몸은 穀精'이라고 하는 것이라든지 人身과 天地는 表裏·順道의 관계에 있다는 것과 어머니의 생활과 동작이 태아의 心身을 결정

49) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.380.
50) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.328.
51) 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 15. p.428.
52) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. pp.382-383.

적으로 규정한다는 것 등이다. 또 人身의 腑臟의 상태가 人相·性格·病癖을 규정한다는 것을 비롯하여 腑臟 상호간의 관련성으로 '四腑臟'과 '面部의 八門'과의 관련성을 설명하는 방법도 같다. 그리고 三焦·心包·命門을 부정하는 것도 昌益의 의학론을 계승한 것이다. 眞齋 의학의 各論도 昌益 의학을 계승하고 있는데 그 중에는 昌益의 오류까지도 따르고 있는 것을 볼 수 있다. 예를 들면 喉는 咽의 앞에 있다는 昌益의 잘못을 그대로 답습하고 있는 것이다.[53]

『眞齋漫筆』은 昌益의 稿本 『自然眞營道』「本書分」 후반을 眞齋가 抄出·筆寫하고 주해를 단 것이다. 제73-제100권이 임상의학 각론인데 이 임상의학 각론의 28권분을 필사한 것이 『眞齋漫筆』이다. 昌益의 稿本 『自然眞營道』「本書分」 후반은 거의 소실되었기에 『眞齋漫筆』은 昌益 임상의학 각론의 복원인 셈이다. 昌益의 임상의학은 현존하는 昌益의 저작으로서는 그 전모를 알 수 없다. 특히 昌益의 투약법이나 조제법 그리고 藥湯名 등의 독자적인 호칭은 이 책이 아니고서는 알 수 없다. 따라서 『眞齋漫筆』을 읽지 않고서는 昌益 의학을 말할 수 없다고 할 수 있다.[54]

『進退小錄』은 眞齋가 쓴 의학방법론이다. 이것은 昌益의 稿本 『自然眞營道』의 제 79권에서 제100권까지의 내용 중 病症·治方·藥方·灸法 등을 제외하고 오로지 '進退·互性'論의 시각에서 요약·抄寫하고 거기에 자기의 의견을 붙인 것이다.

『眞齋方記』는 眞齋가 쓴 藥劑 처방법이다. 이 책은 '方記'에서 알 수 있듯 藥劑의 調劑方·投藥方이라는 方技에 관한 기술서이다. 그런데 이 책은 다른 책으로부터 뽑아 쓴 것이 아니고 眞齋가 자기의 치료경험을 통하여 얻은 임상적·실천적인 處方集이다. 따라서 昌益과 관련된 것은 거의 없다. 단지 한 군데 '烏頭湯'의 藥方에 관한 附注에 昌益이 인용될 뿐이다.[55] 이에 비하여 古方派의 중진인 吉益東洞으로부터의 인용은 많다.[56]

昌益의 의학이론에 크게 영향을 받은 의사로는 뭐라해도 神山仙確(?~1738)을 들 수 있다. 그는 昌益의 최고의 門人으로 『自然眞營道』의 編集者이며 집필자이다. 外科醫로 알려진 그는 御番醫·御側醫格·御側醫本役으로 승진하여 百石格의 대우를 받았다. 그는 봉건적 藩體制에서 한편으로는 온후하고 성실한 藩主의 御側醫로서 후한 대우를 받으면서 또 한편으로는 파격적이고 독창적인 昌益醫學을 계승하여 破天荒的인 반체제의 사회사상을 가슴에 품고 있었다. 그는 그 자신의 저서를 한 장도 남기지 않고 온 생애를 스승인 昌益의 祖述者로 지냈다.

그 다음에 昌益과 가까운 의사로는 그의 아들인 安藤周伯(1736-?)이 있다. 그가 부친의 의학을 어느 정도 계승했는가는 확실치 않다. 그는 昌益이 살아있을 때 八戶에서 부친의 代診 역할을 하면서 의업을 이어 나갔다. 昌益이 죽은 후 周伯은 京都에서 古方派의 중진인 山脇東洋의 아들인 東門에게 入門하게 된다. 周伯은 東門에 의해 官醫가 될 기회도 있었으나 마다하고 다시 東北의 寒村으로 돌아와 村醫로서 어려운 생활을 지냈다. 그의 의학사상을 알아볼 수 있는 저술은 없고 다만 부친에게 반하지 않는 道를 지킨 것으로 보인다.

또 昌益派라고 할 수 있는 사람으로는 內藤玄秀(?~1789)가 있다. 昌益이 죽은 후 二井村에서 昌益의

53) 寺尾五郎, 『論考安藤昌益』, 東京, 農山漁村文化協會, pp.164-165.

54) 寺尾五郎, 『論考安藤昌益』, 東京, 農山漁村文化協會, p.169.

55) "五臟은 肺·心·肝·腎·脾이다. 五府는 膽·小腸·大腸·膀胱·胃이다. 良伸子는 말하기를 四臟四府이고 脾胃는 眞이라고 한다." 여기서 말하는 良伸子는 昌益이다.

56) 眞齋관계 醫書를 발굴한 山崎庸男은 『眞齋方記』에 대하여 이 책은 대부분 吉益東洞의 이론을 인용하고 있기에 眞齋가 昌益의 '眞營道醫學'으로부터 古方醫로 轉向한 古方醫書라는 것이다. 그러나 寺尾五郎은 이를 부정한다. "원래 昌益은 古方派가 발생하기 전의 인물이며 그의 의학지식의 토대는 後世派의 책이나 지식이다. 이에 비해 100년 후의 인물인 眞齋는 古方派의 책이나 지식에 널리 접하여 吉益東洞의 '萬病一毒論'에도 정통했을 뿐만 아니라 蘭方의 지식도 많았다. 이러한 교양의 차이는 시대의 차이이다. 그리고 昌益은 後世派의 교양에다가 독자적인 '眞營道醫學'을 창조했으며 眞齋는 古方派의 교양에 서서 昌益에 접하고 '眞營道醫學'에 경도되었다고 볼 수 있다. 『眞齋方記』에는 분명히 古方派로부터의 인용이 많지만 그것은 단지 인용일 뿐 '眞營道醫學'에 대한 비판이나 그로부터의 轉向을 암시하는 文意는 어디에도 보이지 않는다. 만약 '轉向'이라는 말을 쓴다면 오히려 古方派로부터 眞營道派에 轉向했다고 말할 수 있다"(寺尾五郎, 安藤昌益の自然哲學と醫學, 東京, 農文協, 1996. p.462.)

門人들이 심하게 탄압 받을 때 이들을 지켜주기 위해 村外에서 급히 달려온 단지 한 사람의 인물이다. 玄秀의 의학사상은 잘 알수 없으나 그는 의사로서 昌益처럼 살았고 昌益처럼 생각하고 昌益에게 마음으로 師事하여 昌益의 門人들에게 위해가 닥치면 몸을 던져 투쟁한 昌益派임에는 확실하다.[57]

그리고 稿本 『自然眞營道』「本書分」의 일부를 抄寫하고 요약한 사람들도 昌益派로 볼 수 있다. 그것은 『自然精道門』과 『神醫天眞論』이라는 표제가 붙은 小冊子를 쓴 사람들인데 그 필자는 둘 다 알 수 없다. 1982년 京都大學 의학도서관에서 발견된 『自然精道門』은 이것을 쓴 사람이 '精道門'을 昌益이 독자적으로 창안한 의학부문이란 것을 의식하여 그 중요성을 인정한 寫本이다.[58]

『神醫天眞論』은 昌益의 內科의 분류에 의한 風門·滋門·熱門·烝門 4부문에 대해서 그 주요 개념과 病因·病症을 간결하게 요약하고 있다. 이 책은 昌益 의학사상을 완전히 마스터한 사람에 의해 작성된 '昌益內科小辭典'이라고 말할 수 있다.

이 밖에도 1990년 京都大學에서 발견된 『醫眞天機』의 저자인 錦城도 昌益의학에서 강한 영향을 받은 것으로 보인다. 그도 역시 昌益의 死後 昌益의 저서를 읽고 공감한 死後의 門人이라 할 수 있다.

昌益의 영향을 볼 수 있는 가장 가까운 예로는 일본 한방 최후의 大醫로 알려진 淺田宗伯(1813-1894)의 저서인 『勿誤藥室方函·口訣』이다. 明治 11년에 간행된 이 책에 '安肝湯(安藤昌益傳)'이라고 쓰고 그 方函과 口訣을 적고 있다. 宗伯이 이것을 어디에서 인용했는가는 분명하지 않지만 『眞齋漫筆』「地券」에 '安肝湯'에 관한 기록이 있다. 眞齋로부터 50년 후, 昌益으로부터는 150년 후 어떤 경로로 明治에 까지 전해졌는지는 아직 알 수 없다.

이상에서 본 바와 같이 昌益 死後 약 100년간 지속된 昌益의학의 후세에의 영향력은 대단하여 山崎庸男은 이것을 '昌益學派'라고 부른다.[59]

# V. 결 론

安藤昌益은 日本 江戶시대의 醫師로 독창적이며 진보적인 사상가이기도 했다. 그는 의학이 천시 받던 시대에 醫術을 醫學 혹은 醫道로 높이는 興醫論을 주창 하며 의사의 사회적 지위를 높였다. 그는 『自然眞營道』를 써서 醫學의 原理와 治方技術에 새로운 철학적 기초를 마련하여 '眞營道醫學'을 확립했다. 그의 의학사상은 病論으로부터 출발하지 않고 生命을 자연의 창조물로 보는 生命論으로부터 출발한다. 天氣와 人氣와는 相補的으로 교류 순환하는 互性관계에 있는데 그 回路의 중심에 음식이 있기에 음식을 중시하는 의학을 昌益은 주장한다. 또 생명의 탄생을 중시하고 만병의 시작은 여자에 있다고 보는 昌益이 婦人門을 의학의 기초로 놓은 것은 눈길을 끈다.

그는 사회적 모순 때문에 자연이 병들고 인간이 병든다는 社會病理學的 기초를 가지고 病因論을 체계화 했다. 또 病因은 諸器官의 관계성의 깨어짐이며 互性의 不調이므로 互性의 관계를 바로잡는 互性治療論를 내놓았다. 昌益은 臟腑論에서 三焦와 心包의 존재를 부정하고 胃와 脾의 특이한 기능에 주목하여 이것을 별도로 떼어놓는 四臟四腑論을 주장했다. 昌益이 전통적인 經絡의 系統化와 經穴의 配分에 대해 비판하고 恣意的인 해석을 내놓은 것은 오랜 경험의 축적을 무시한 잘못으로 지적되고 있다.

昌益의 의학사상은 自然治癒法을 강조하고 豫防醫學을 중시함으로써 치료에 있어서 소극적인 면을 보인다. 그리고 전통적인 醫學論을 비판하고 그의 독창적인 자연철학에 기반하여 새로운 의학방법론을 확립함에 있어 오류를 범하는 등 성급함이 보인다. 그럼에도 불구하고 그의 독창적인 사상이 지금까지 잊혀지지 않고 있을 뿐만 아니라, 적게나마 의학의 분야에서 열렬한 후계자와 지지자를 갖고 있다는 것

57) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. pp.458-459.

58) '精道'란 개념은 昌益 이전의 和漢의 醫書에도 散見되지만 이것을 독립된 생리기관으로 또 하나의 의학부문으로 확립한 것은 일본의학사상 昌益이 처음이다. '精道門'은 오늘날의 비뇨생식기과 부문에 해당한다.(寺尾五郎. 『論考安藤昌益』. 東京. 農山漁村文化協會. 1992. p.175.)

59) 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. pp.463-465.

은 주목할 만한 것이다.

## 참고문헌


<논문>

1. 朴文鉉, 安藤昌益의 人間觀. 東義論集. 1999. 30. p.337.
2. 朴文鉉. 安藤昌益의 自然觀. 범한철학. 2003. 31(4). pp.134-139.
3. 朴文鉉. 張介賓의 類經과 安藤昌益의 醫學思想. 大韓韓醫學原典學會誌. 2007. 20(1). pp.75-84, 80-83.

<단행본>

1. 東條榮喜. 安藤昌益の自然正世論. 東京. 農文協. pp.57-58.
2. 寺尾五郎. 安藤昌益の自然哲學と醫學. 東京. 農文協. 1996. p.189, 191, 194, 197, 200, 266, 267, 270, 271, 357, 369, 373, 374, 380, 402. pp.201-202, 366-367, 382-383, 458-459.
3. 寺尾五郎. 『論考安藤昌益』. 東京. 農山漁村文化協會. pp.164-165.
4. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 10. p.107, 160, 163, 199, 222, 319, 328, 330.
5. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 13. p.327, 348.
6. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 14. p.310.
7. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 15. p.38, 225, 428. pp.271-272.
8. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 1. p.143.
9. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 3. pp.355-356.
10. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 6. p.356, 367, 368, 371, 384. pp.241-242.
11. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 8. p.160.
12. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集. 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. 9. p.85.
13. 安藤昌益研究會編. 安藤昌益全集(別卷). 東京. 農山漁村文化協會. 1982-87. p.167.
14. 洪元植. 中國醫學史. 서울. 동양의학연구원. 1987. p.55.