

新儒學, 張橫渠의 氣一元論과 李東垣의 內傷學說

尙志大學校 韓醫科大學 原典醫史學敎室 李容範¹

李容範^{1 *}

Neo-confucianism(新儒學), Zhang Heng-qu(張橫渠)'s Qi-monism(氣一元論) and Li Dong-yuan(李東垣)'s Theory of Internal Injury(內傷學說)

Lee Yong-bum^{1 *}

¹Dept. of Korean Medical Classics & Medical History, College of Korean Medicine,
Sangji University

Objective : This paper was designed to confirm the relation between Li Dong-yuan(李東垣)'s theory of internal injury(內傷學說) and Neo-confucianism(新儒學)'s academic orientation, particularly Zhang Heung-qu(張橫渠)'s 'Qi-monism(氣一元論)'.

Method : Through a comparative literature review, I searched for the commonality between Li Dong-yuan(李東垣)'s theory of internal injury(內傷學說) and Neo-confucianism(新儒學)'s academic orientation, particularly Zhang Heung-qu(張橫渠)'s 'Qi-monism(氣一元論)', and also examined the difference in the meaning of 'Primordial Qi(元氣)' in Qi-monism and that Lee Dong-yuan proposed.

Result & Conclusion : The central theme of Neo-confucianism, 'Staying on the Golden Path(允執厥中)', has a commonality with Li Dong-yuan's theory of internal injury that emphasized Primordial Qi, and the concepts of "Great Vacuity as Qi(太虛卽氣)", "Two Properties Inherent in a Single Object(一物兩體)", and "the Nature of Acquired Disposition(氣質之性)" have commonality with the concepts of "The Given from the Vacuity of Natural World(所受於天)", Up & Down Movement(升降運動), and Yin Fire(陰火) of Primordial Qi in Li Dong-yuan's theory of internal injury respectively. However, the concept of Primordial Qi in the Theory of Qi-monism refers to the building blocks of all things in the universe, whereas the concept of Primordial Qi that Li Dong-yuan proposed has no meaning of component of body but driving force that maintains the phenomenon of life.

Key Words : "Great Vacuity as Qi(太虛卽氣)", "Two Properties Inherent in a Single Object(一物兩體)", "the Nature of Acquired Disposition(氣質之性)", "The Given from the Vacuity of Natural World(所受於天)", Up & Down Movement(升降運動), Yin Fire(陰火)

I. 서론

학문의 발전은, 학문 내적 요인뿐만 아니라 당시의 사회 문화적 환경 및 철학적 사조 등의 학문 외적 요인에 많은 영향을 받는다. 의학도 예외는 아니다. 예를 들면 춘추전국시대 陰陽五行思想은 『黃帝內經』에 큰 영향을 주었다.

李東垣(1180- 1251)의 內傷學說의 淵源에 대하여, 王履는 『醫經溯回集』에서 “謹按『素問·調經論』篇云: ‘帝曰: 陰虛生內熱, 奈何? 岐伯曰: 有所勞倦, 形氣衰少, 穀氣不盛, 上焦不行, 下脘不通, 胃氣熱, 熱氣熏胸中, 故內熱.’ 嗟夫. 此內傷之說之原乎!(삼가 생각건대, 『소문 조경론』에서, 황제께서 陰虛하면 內熱이 발생한다고 하는 것이 무슨 말입니까라고 질문하였고, 기백이 勞倦한 바가 있어 形氣가 衰少해지고, 입맛이 없어 음식을 못 먹는데, 상조에서 기운이 소통되지 못하고, 下脘도 막혀, 胃氣가 熱해져서, 熱氣가 胸中을 찌게 되므로 열이 난다고 답하였는데, 아! 이는 이동원 내상학설의 근원일진저!)”¹⁾이라 하여, 李東垣 內傷學說의 근원이 『內經』임을 밝히고 있다. 『內經』에서는 勞倦으로 形氣가 衰少해지고 穀氣가 不盛해지면, 上下의 升降運動이 이루어지지 않아 胃氣가 熱하게 된다고 하였는데, 李東垣은 이를 자신의 內傷學說을 세우는 데에 활용하였다. 李東垣의 內傷學說은 생명현상을 유지시키는 ‘元氣’와 脾胃를 중심으로 한 升降運動을 강조하였다.

그렇다면 李東垣의 학설에 영향을 미친 사상적 배경에는 어떤 것이 있을까?

李東垣이 생존했던 時代는 新儒學이 사상적으로 지배했던 시기이다. 新儒學은 宋代 周濂溪(1017-1073)에서부터 비롯된다. 周濂溪의 학설은, 그 제자인 程明道, 程伊川, 張橫渠에 의하여 계승되고, 그리고 朱子에 이르러 집대성된다.

新儒學이라는 사상적 배경이 의학 연구에 미친 영향은 상당하였다.²⁾ 예를 들면, 張子和는 그의 저

서 이름을 『儒門事親』이라 하였고, 朱丹溪는 『格致餘論』이라 하였는데, ‘儒門’‘格致’ 등의 용어에서 儒學의 영향을 많이 받았음을 알 수 있다. 특히 朱丹溪는 朱子의 4傳 제자인 許謙에게 理學을 배웠다. 또한 易水學派의 창시자인 張元素와 그의 제자 李東垣도 儒醫로 평가받는다.³⁾

그러므로 李東垣의 학설에 미친 新儒學의 학문적 영향은 지대하였을 것이다.

또한 新儒學의 학자 중 張橫渠는 ‘氣一元論者’로 잘 알려져 있는데, 李東垣 역시 ‘元氣’를 강조한 학자이다. 따라서 李東垣과 張橫渠의 ‘氣’이론에도 어떤 공통점이 있을 것이다.

이 글에서는 李東垣 內傷學說과 新儒學 특히 張橫渠의 氣一元論의 공통점을 확인하기 위하여, 먼저 李東垣의 內傷學說을 정리하고, 다음으로 新儒學의 학문적 경향성, 특히 ‘氣一元論者’인 張橫渠의 학설과의 관련성에 대하여 검토하였는데, 新儒學의 학문적 경향성은 李東垣의 內傷學說과 관련된 내용만을 간략히 다룰 것이다. 그리고 고찰에서는 李東垣 內傷學說이 갖는 역사적 의의 및 李東垣과 張橫渠가 사용한 氣 개념의 차이에 대하여 살펴보고자 한다.

II. 李東垣의 內傷學說

李東垣의 內傷學說에서 가장 중요한 개념은 元氣와 陰火이다. 그는 인체의 건강은 元氣와 陰火의 균형에 의하여 유지되는데, 飲食 勞倦 七情 등의 부조화로 脾胃가 손상되면, 元氣가 虛하게 되고, 元氣가 虛해지면 陰火가 上沖하여 각종 병이 생기는 것으로 보았다.⁴⁾

그는 元氣에 대하여 “眞氣, 又名元氣, 迺先身生之精氣也, 非胃氣不能滋之(眞氣는 또 元氣라고도 하는데, 바로 몸이 생겨나기 전의 精氣이며, 胃氣가 아니면, 영양할 수 없다).”⁶⁾, “夫元氣 穀氣 榮氣 清氣

1984. p.8.

* 교신저자 : 李容範. 尙志大學校 韓醫科大學 原典醫學史敎室
E-mail : ybl@sangji.ac.kr Tel : 010-6485-3356
접수일(2013년 7월20일), 수정일(2013년 8월12일),
게재확정일(2013년 8월16일).

1) 王履 著. 醫經溯回集. 北京. 人民衛生出版社. 1993. p.78.

2) 裘沛然 主編. 中醫歷代各家學說. 上海. 上海科學技術出版社.

3) 陳艷陽. 宋元時期醫學隊伍的組成特色. 醫史新獲. 2003.1. p.17.

4) 金 李東垣 撰. 丁光迪, 文 魁 編校. 李東垣醫集內外傷辨惑論. 北京. 人民衛生出版社, 1995. p.7.

5) 陳大舜 主編. 中醫各家學說. 湖南. 湖南科學技術出版社. 1989. p.62.

衛氣 生發諸陽上升之氣, 此六者, 皆飲食入胃, 穀氣上行, 胃氣之異名, 其實一也(일반적으로 元氣 穀氣 營氣 清氣 衛氣 生發하는 모든 陽이 상승하는 氣, 이 6개는 음식이 胃로 들어와서 穀氣가 상행한 胃氣의 다른 이름으로 실은 하나이다.)⁷⁾라 하여, 몸이 생기기 전의 선천적 精氣로서, 후천적으로 胃氣로부터 영양을 공급받아 유지된다고 보았다⁸⁾.

陰火에 대하는 “既脾胃氣衰, 元氣不足, 而心火獨盛, 心火者, 陰火也, 起于下焦, 其系繫於心, 心不主令, 相火代之; 相火, 下焦包絡之火, 元氣之賊也, 火與元氣兩立, 一勝則一負(이미 脾胃의 氣가 쇠해지면 元氣가 부족해져서 心火가 홀로 성해지는데, 心火는 陰火로서, 하초에서 일어나서 그 연결이 心에 닿는다. 심은 명령을 직접 주관하지 않고 相火가 대신하는데, 相火는 下焦 包絡의 火로서, 元氣의 敵이다. 火와 元氣는 양립하여 하나가 이기면 하나는 진다)”⁹⁾라 하여, 下焦 包絡의 火인 相火가 君火(心火)의 역할을 대신 수행하는 것으로, 元氣의 賊으로 보았다.

陰火는 李東垣이 자신의 학설을 주장하기 위하여 만든 새로운 용어이다. 지금까지 陰火의 정확한 개념에 대하여는 학자들 사이에 이견이 있다. 陰火를 虛火, 혹은 心肝之火로 보는 견해도 있으며, 陰火를 脾虛陰火와 腎虛陰火로 구분하거나, 脾胃虛衰로 인한 虛火와 脾濕閉塞으로 인한 實火로 구분하여 보는 견해 등 많은 이견이 있지만, 모두 外感으로 인한 火가 아닌 내상으로 인한 火라는 점에서는 같다.¹⁰⁾

치료방법에 있어서는, 元氣를 회복시키면 발열이 자연히 낫는다는 “甘溫除熱”의 방법을 제시하였다.¹¹⁾

李東垣이 內傷發熱의 학설을 주장하면서, 陰火라는 용어를 만든 것은 당시 유행하던 河間의 火熱病機理論이 外感에 치우쳐 있었기 때문에 이를 보완하기 위한 것이다. 즉 그는 內傷에 의하여 발열이 생기는 점을 강조하여, 發熱이 생기는 원인에 대한 당시의 편향된 인식을 바로잡고자 한 것이다.

III. 李東垣의 內傷學說과 新儒學 및 張橫渠의 ‘氣一元論’과의 공통점

李東垣의 內傷學說에서는, 발열이 飲食 勞倦 七情 등 內因에 의하여 발생한다고 보고, 그 치료도 또한 체내 元氣를 회복시키는 것을 위주로 하고 있다. 즉 병이 생긴 원인과 치료방법을 인체 외부가 아닌 인체 내부에서 찾으려는 특징이 있다.

이러한 어떤 문제의 원인을 내부적인 것에서 찾고, 그 해결 방법도 내부적인 것에 돌리려는 경향은 당시 思想界를 지배했던 新儒學의 학문적 특징이기도 하다.

新儒學의 가장 핵심적인 사상은 ‘允執厥中(진실로 그 중을 유지한다.)’이다.¹²⁾ ‘允執厥中’은 堯帝가 말한 것인데, 舜帝는 이를 부연하여 “人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中(人心은 위태롭고 道心은 미약하여, 오직 精¹³⁾하고 오직 一¹⁴⁾하여야, 진실로 그 중을 유지한다.)”이라 하였다.¹⁵⁾ 여기서의 ‘中’에 대하여 朱子는 “不偏不倚無過不及之名(치우치지 않고 의지하지 않으며, 지나치고 모자람이 없다는 명칭)”이라 하였는데¹⁶⁾, ‘不偏不倚(치우치지 않고 의지하지 않는 것)’은 일상생활에서 닦쳐오는 여러 사건이나 사물들에 대하여 대응하기 이전, 즉 어떤 사물

6) 金 李東垣 撰, 丁光迪, 文 魁 編校, 李東垣醫集脾胃論, 北京, 人民衛生出版社, 1995, p.102.

7) 金 李東垣 撰, 丁光迪, 文 魁 編校, 李東垣醫集內外傷辨惑論, 北京, 人民衛生出版社, 1995, p.7.

8) 吳筱楓, “補土派”代表醫家李杲學術思想與『內經』理論淵源, 中華中醫藥學會 第十屆全國內經學術研討會 學術論文集, 中華中醫藥學會內經學分會, 2010, p.250.

9) 金 李東垣 撰, 丁光迪, 文 魁 編校, 李東垣醫集醫學發明, 北京, 人民衛生出版社, 1995, p.284.

10) 방정근, 李東垣이 陰火論에 대한 연구, 대한한의학회지, 2008, 21권 1호, p.180.

11) 陳大舜 主編, 中醫各家學說, 湖南, 湖南科學技術出版社, 1989, p.64.

12) 朱子 集註, 成百曉 譯註, 懸吐完譯 大學中庸集註, 서울, 傳統文化硏究會, 1995, p.53.

13) 人心과 道心의 사이를 잘 살피서 서로 섞이지 않게 한다는 뜻.

14) 그 本心의 바를 지켜서 그로부터 떠나지 않는다는 뜻.

15) 朱子 集註, 成百曉 譯註, 懸吐完譯 大學中庸集註, 서울, 傳統文化硏究會, 1995, p.53.

16) 朱子 集註, 成百曉 譯註, 懸吐完譯 大學中庸集註, 서울, 傳統文化硏究會, 1995, p.59.

이나 사건도 아직 보거나 듣지 않는 상태에서 마음 이 어느 한 곳으로 치우치거나 어떤 선입견을 갖고 그것에 의지하여 사리를 판단하지 않는 것으로서, 『中庸』에 이른바 “不睹不聞時的 戒懼慎獨”¹⁷⁾ 공부이며, ‘無過不及(지나치고 모자람이 없는 것)’은 어떠한 사물이나 사건을 당하였을 때, 마음이 발동하여 그 일을 처리해나가는 것이 조금의 남음이나 모자람이 없다는 것으로, 『中庸』에 이른바 “發而皆中節(喜怒哀樂이 이미 발동하여 모두 절도에 맞는다)”¹⁸⁾ 공부이다. 이러한 ‘允執厥中’의 사상은 어떤 문제의 원인과 해결을 외부에서 구하는 것이 아니라, 철저하게 자기 자신에게 귀착시키는 것으로, 바로 『大學』에서 말한 “自天子以至於庶人, 壹是皆以修身爲本”¹⁹⁾에서 ‘修身’의 가장 핵심적인 내용이기도 하다.

이러한 ‘修身’을 강조하는 新儒學의 학문적 경향은 李東垣이 발열의 원인과 치료방법을 ‘元氣’와 ‘陰火’의 내적 관계 속에서 찾으려고 하였던 것과 서로 공통적인 점이 있다.

중국 고대 철학의 ‘氣一元論’은 氣를 우주 만물을 구성하는 본원으로 보고, 氣 위에 道나 太極의 상위 개념이 없는 학설로서, 氣를 우주의 최초의 본원으로 보기 때문에 이 氣를 元氣라고도 칭한다.²⁰⁾

‘氣一元論’의 역사적 전개과정을 간략히 살펴보면, 先秦道家에서는 우주생성에 대하여, 道- 氣- 萬物의 형식으로 인식하여, 氣를 우주 만물 化生의 중간 단계로 보았고, 西漢 董仲舒와 東漢의 張衡은 氣

의 중요성을 더욱 강조하였으며, 王充의 『論衡』에 이르러, ‘元氣’ 전에 어떤 것도 있지 않으며, 또 어떤 것도 ‘元氣’를 지배할 수 없다는 본격적인 ‘氣一元論’이 확립되었고, 北宋 張橫渠의 『正蒙』에 이르러, 太虛의 無形이 氣의 본체라는 ‘氣本體論’이 등장하게 되는데, 張橫渠는 후대에 ‘氣一元論’ 철학의 최고 봉으로 추앙받게 된다.²¹⁾

張橫渠(1020- 1077)의 ‘氣一元論’에서, 李東垣의 內傷學說과 연관시켜 볼 때, 가장 핵심적인 내용은 “太虛卽氣”²²⁾²³⁾, “一物兩體”²⁴⁾²⁵⁾, ‘氣質之性’²⁶⁾²⁷⁾의 3 측면으로 살펴볼 수 있다.

“太虛卽氣”는 우주관에 대한 것이다. 그는 우주 만물이 모두 氣로 되어 있다고 보았다. 형체가 없어 아무 것도 없는 것처럼 보이는 것도 실제로는 氣로 짝 차 있고, 형체 있는 사물도 氣가 모여 일시적으로 형체를 이룬 것이고, 이 氣가 흩어지면 다시 형체 없는 본래의 모습인 太虛의 상태로 돌아간다고 보았다.²⁸⁾ 즉 그는 있다가 없어지는 것은 없고, 다만 氣의 聚散만 있을 뿐이라고 인식하였다.

이러한 우주관은 당시 유행하던 老佛의 우주관을 배척하기 위하여, 張橫渠가 ‘有’의 세계관을 제시한 것이다.²⁹⁾ 즉 ‘虛’나 ‘無’라는 것은 감각으로 느끼지 못하여, ‘虛’나 ‘無’인 것으로 보이지만, 실제로는 氣

17) 朱子 集註. 成百曉 譯註. 懸吐完譯 大學中庸集註. 서울. 傳統文化硏究會. 1995. p.60.. “不睹不聞時的 戒懼慎獨”은 “是故君子, 戒慎乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞. 莫見乎隱, 莫見乎微, 故君子, 慎其獨.”의 준말로써, 그 의미는 어떤 사물이나 사건을 아직 접하지 않았을 때, 즉 혼자 조용히 있을 때, 마음이 어느 한쪽으로 기울거나, 선입견을 가지고 그에 의지하여, 사리를 판단하지 않는 中의 상태를 유지하기 위하여 조심하고, 또 그 中의 상태를 유지하지 못할까 경계하고 두려워한다는 뜻임.
18) 朱子 集註. 成百曉 譯註. 懸吐完譯 大學中庸集註. 서울. 傳統文化硏究會. 1995. p.61.
19) 朱子 集註. 成百曉 譯註. 懸吐完譯 大學中庸集註. 서울. 傳統文化硏究會. 1995. p.25.
20) 孫廣仁. 兩種不同學科範疇的元氣學說. 北京中醫藥大學學報. 第 22卷 第 6期. 1999. 11. p.9.

21) 孫廣仁. 兩種不同學科範疇的元氣學說. 北京中醫藥大學學報. 第 22卷 第 6期. 1999. 11. p.9.
22) 張載 原著. 丁海王 譯註. 完譯 正蒙. 서울. 명문당. 1991. p.15. “太虛無形, 氣之本體, 其聚其散, 變化之容形爾.”
23) 김학권. 張載의 우주론과 인간론. 철학연구. 2001.2. 제 77집. pp.65-66.
24) 張載 原著. 丁海王 譯註. 完譯 正蒙. 서울. 명문당. 1991. p.26.
25) 김학권. 張載의 우주론과 인간론. 철학연구. 2001.2. 제 77집. pp.66-67.
26) 張載 原著. 丁海王 譯註. 完譯 正蒙. 서울. 명문당. 1991. p.68. “形而後有氣質之性, 善反之, 則天地之性存焉. 故氣質之性, 君子有非性者焉.”
27) 김학권. 張載의 우주론과 인간론. 철학연구. 2001.2. 제 77집. pp.70-75.
28) 張載 原著. 丁海王 譯註. 完譯 正蒙. 서울. 명문당. 1991. p.15, 16. “太虛無形, 氣之本體, 其聚其散, 變化之容形爾.”, “太虛不能無氣, 氣不能不聚而爲萬物, 萬物不能不散而爲太虛.”
29) 김정각. 張載의 宇宙論 고찰. 열린정신 인문학 연구. 2009. 제 10집 제 2호. pp.192-199.

가 ‘有’한 상태라는 것이다.

“一物兩體”는 운동변화의 근거에 대한 것이다. 그는 太虛의 氣는 형상이 없지만, 氣의 교감에 의하여 형상이 생겨나면, 그 내부에 반드시 虛實 動靜 聚散 清濁 升降 등의 상대적 속성이 내재하게 되어, 상호간에 작용하면서 형체가 존재하게 된다고 보았다.³⁰⁾ 이는 형체가 존재하면서, 부단히 운동 변화한다는 점을 인식한 것이다.

‘氣質之性’은 도덕적 형이상학에 대한 것이다. “太虛即氣”의 무형에서는 ‘神’이 내재하여 별다른 어려움 없이 자연스런 조화의 상태(太和)가 되지만, 氣化를 통하여 형체가 생겨난 이후에는 형체 자체의 성질이 생기게 되는데, 張橫渠는 형체가 없을 때부터 존재했던 본원적인 性을 ‘天地之性’, 氣化를 거쳐 형체가 생겨난 이후에 생긴 性을 ‘氣質之性’이라 부르고, 사람은 이 ‘氣質之性’으로부터 ‘人欲’이 나오고, 이 ‘人欲’ 때문에, ‘天地之性’을 회복하지 못한다고 보아, ‘人欲’을 다스려 氣質을 변화시켜, ‘天地之性’을 회복하는 것을 수양의 핵심으로 인식하였다.³¹⁾

이러한 張橫渠의 ‘氣一元論’의 사상을 李東垣의 內傷學說과 서로 연결시키면 다음과 같다.

“太虛即氣”의 내용을, 李東垣이 ‘元氣’의 개념을 수립할 때 ‘眞氣’개념을 이용한 것과 관련시켜 보면, 『靈樞刺節眞邪』에 “眞氣者, 所受於天, 與穀氣并而充身者也(眞氣는 하늘에서 받은 바로 穀氣와 더불어 합쳐져서 몸을 채우는 것이다).”³²⁾라 하였는데, 李東垣은 “眞氣, 又名元氣, 迺先身生之精氣也, 非胃氣不能滋之.”³³⁾라 하였으니, 『靈樞刺節眞邪』의 ‘眞氣’개념과 일맥상통하며, 또한 “所受於天”³⁴⁾과 “先

身生之精氣”를 함께 고찰해보면, ‘元氣’는 결국 天이라는 우주 공간으로부터 받은 선천적인 精氣의 의미로 해석되어, 우주 만물이 太虛無形의 氣를 본원으로 한다는 “太虛即氣”의 의미와도 서로 통한다. 즉 인체도 우주의 다른 사물과 마찬가지로 우주의 氣를 받아 형성되었다는 의미이다. 그리고 “與穀氣并”은, 이렇게 선천적으로 天으로부터 받은 ‘眞氣’가 후천적 영양 공급에 의하여 유지된다는 뜻이다.

사실 한의학의 元氣學說은 『內經』이 아닌 『難經』에 기원하는데³⁵⁾, 『難經』의 元氣學說은 『難經·三十六難』의 “命門者, 諸精神之所舍, 原氣之所系也(명문은 모든 精神이 있는 곳으로 原氣가 매인 바이다).”³⁶⁾, 『難經·三十八難』의 “所以府有六者, 謂三焦也. 有原氣之別焉. 主持諸氣, 有名而無形, 其經屬手少陽(그래서 腑에 6개가 있다는 것은 三焦를 말하는 것이니, 原氣의 別이 있어서 모든 기를 유지하는 것을 주관하며, 이름은 있지만 형체가 없으며, 그 經은 手少陽에 속한다).”³⁷⁾, 『難經·八難』의 “諸十二經脈者, 皆系于生氣之原. 所謂生氣之原者, 謂十二經之根本也, 腎間動氣也(모든 12경맥은 다 生氣의 原에 매여 있으니, 이른바 生氣의 原이라는 것은 12경의 근본, 즉 腎間動氣를 말한다).”³⁸⁾, 『難經·六十六難』의 “臍下腎間動氣者, 人之生命也, 故名曰原. 三焦者, 原氣之別使也, 主通行三氣, 經歷於五臟六府. 原者, 三焦之尊號也(배꼽 아래 腎間動氣는 사람의 생명이다. 그러므로 이름을 原이라고 한다. 三焦는 原氣의 別使이다. 三氣를 통행하는 것을 주관하고, 오장육부를 지난다. 原이라는 것은 三焦의 존호이다).”³⁹⁾ 등

p.31.)가 있다. “자연계의 精氣를 받은 것”으로 보는 견해는 선천적으로 부모로부터 받은 기를 ‘原氣’로 보고, ‘眞氣’는 후천적인 呼吸之氣와 水穀之氣가 결합되어 형성된 것으로 보아, ‘元氣’를 ‘原氣’와 ‘眞氣’가 합해진 개념으로 보려는 견해이다.

35) 吳華強. 元氣源流探折. 廣西中醫藥. 第 13卷 第 4期. 1990. p.29.
36) 전국한의과대학 원전학교실 편. 難經. 서울. 법인문화사. 2010. p.96.
37) 전국한의과대학 원전학교실 편. 難經. 서울. 법인문화사. 2010. p.101.
38) 전국한의과대학 원전학교실 편. 難經. 서울. 법인문화사. 2010. p.33.
39) 전국한의과대학 원전학교실 편. 難經. 서울. 법인문화사.

30) 김학권. 張載의 우주론과 인간론. 철학연구. 2001.2. 제 77집. p.67.

31) 김학권. 張載의 우주론과 인간론. 철학연구. 2001.2. 제 77집. pp.68-75.

32) 전국한의과대학 원전학교실 편찬위원회. 類編黃帝內經. 대전. 주민출판사. 2009. p.426.

33) 金 李東垣 撰. 丁光迪, 文 魁 編校. 李東垣醫集脾胃論. 北京. 人民衛生出版社. 1995. p.102.

34) ‘所受於天’에 대하여는 ‘先天的元氣’로 보는 견해(河北醫學院 校釋. 靈樞經校釋. 北京. 人民衛生出版社. 1998. p.353.)와, “자연계의 精氣를 받은 것”으로 보는 견해(吳華強. 元氣源流探折. 廣西中醫藥. 第 13卷 第 4期. 1990.

에 근거하여, 주로 ‘腎間動氣’와의 관련성에 중점을 두고 있다. 그러나 李東垣은 ‘元氣’의 개념을 정립할 때, 『難經』이 아닌 『內經』의 ‘眞氣’의 개념을 이용하고 있는데, 이는 ‘眞氣’의 “所受於天”의 개념과 당시 큰 영향을 끼친 張橫渠의 “太虛卽氣”의 내용이 잘 어울리며, 또한 “與穀氣并”이라는 개념이 그의 주된 학설인 脾胃論에 부합한다는 점을 생각해보면, 지극히 당연한 것이다.

“一物兩體”는 李東垣이 脾胃를 중심으로 氣의 升降浮沈, 즉 脾胃氣의 升發과 陰火의 潛降을 강조한 것(40)과 비교할 수 있다. “一物兩體”의 의미가 형체를 이룬 기질의 속성에 陰陽의 다른 성질이 존재한다는 것이므로, 인체에서 脾胃를 중심으로 한 氣의 升降운동과 그 의미가 같다. 李東垣의 이러한 학설은 그의 스승인 張元素가 升降浮沈의 이론을 약물분류에 이용한 것(41)에서 그 적용의 범위를 확대한 것이다.

‘氣質之性’은 李東垣 內傷學說의 ‘陰火’와 비교할 수 있다. 張橫渠는 氣가 모여 형체를 이룬 후에는 “天地之性” 외에 “氣質之性”이 생겨나게 되므로, ‘氣質’을 변화시켜, “天地之性”을 회복하는 것을 골자로 한 도덕적 형이상학을 주장하였다. 李東垣은 인체의 건강은 ‘元氣’에 의하여 유지되는데, ‘元氣’가 虛해지면, 陰火가 상승하여 질병이 발생하는 것으로 생각하였다.(42) 즉 이동원은 ‘元氣’와 ‘陰火’의 관계로 인체의 건강을 이해하였는데, 이를 張橫渠의 ‘天地之性’ ‘氣質之性’과 서로 대비시키면, ‘天地之性’은 ‘元氣’와, ‘氣質之性’은 ‘陰火’와 의미가 각각 서로 통한다.

IV. 고찰

金元時代는 의학 역사상 이론이 많이 발전한 시기이다. 劉河間은 『內經』의 病機19條에 근거하여

‘火熱病機學說’을 주장하였고, 張子和는 劉河間의 학설에 동조하면서도 치법으로서 ‘汗吐下三法’의 攻邪를 강조하였으며, 李東垣은 『內經』 “陰虛則內熱”에 근거하여 內傷發熱의 이론을 발전시켰고, 朱丹溪는 이전의 학자들의 이론을 종합하여 ‘相火論’을 세워 ‘陰虛火旺’의 病機를 밝혔으니, 이 시대 의학자들의 공통된 연구주제는 ‘火熱’이었고, 또한 그 흐름에 있어서 차츰 인체 내부의 火熱이 일어나는 기전으로 관심이 옮겨 갔음을 알 수 있다.

당시 학자들 중에서, 인체 내부에서 발생하는 火熱을 본격적으로 연구하기 시작한 학자가 바로 李東垣이다.

李東垣의 內傷學說은 그의 스승 張潔古로부터 비롯된 것이고, 張潔古는 『內經』이후 後漢 華佗의 『中藏經』, 唐 孫思邈의 『千金要方』宋代 錢乙의 『小兒藥證直訣』로 이어지는 臟腑辨證의 내용을 정리하고 발전시켰다.(43) 그리고 李東垣에 이르러, ‘元氣’ ‘陰火’ ‘脾胃升降’과 같은 內傷學說에서의 중요한 개념이 정립되고, 그 이론은 王好古의 ‘三陰陽虛學說’, 羅天益의 ‘飽甚房勞’의 內傷學說로 발전되며, 朱丹溪의 ‘相火論’ 및 明代 溫補學派의 ‘腎命學說’, 그리고 葉天士의 ‘胃陰學說’(44)에 많은 영향을 끼쳤다. 즉 李東垣의 內傷學說은 병의 원인을 인체 내부의 부조화에서 찾고 해결하려는, 최초의 입장을 견지한 구체적인 이론이라 할 수 있으며, 發熱이 일어나는 기전에 대한 관심을 內傷으로 넓힌 역사적 의의가 있다.

李東垣의 이러한 醫學思想은, 비록 문헌적으로 新儒學 혹은 張橫渠와 직접적인 관련이 있는 증거를 발견할 수는 없지만, 新儒學의 학문적 특성과 張橫渠의 ‘氣一元論’과의 공통점으로 볼 때, 그 상관관계를 유추할 수 있다.

그러나 李東垣과 張橫渠의 학설이 공통점이 있다고 해도, 그들이 사용한 ‘氣’의 개념이 완전히 일치하지는 않는다. 연구대상의 측면에서 살펴보면, 한 의학에서 元氣學說의 연구대상은 인체 생명활동의 원동력으로서의 ‘元氣’이고, 고대 철학에서 말하는

2010. p.33.

40) 陳大舜 主編. 中醫各家學說. 湖南. 湖南科學技術出版社. 1989. p.61.

41) 陳大舜 主編. 中醫各家學說. 湖南. 湖南科學技術出版社. 1989. pp.55-56.

42) 陳大舜 主編. 中醫各家學說. 湖南. 湖南科學技術出版社. 1989. p.62.

43) 陳大舜 主編. 中醫各家學說. 湖南. 湖南科學技術出版社. 1989. p.54.

44) 陳大舜 主編. 中醫各家學說. 湖南. 湖南科學技術出版社. 1989. p.64.

‘氣一元論’은 일종의 우주관으로서, 인류를 포함한 우주 만물을 구성하는 본원으로서 ‘元氣’이다.⁴⁵⁾ 한 의학에서는 인체의 구성 요소를 지칭하는 말로 ‘精’ 혹은 ‘精氣’라는 표현을 많이 사용하고, ‘元氣’도 이 精이 化生하여 만들어지는 것으로 인식한다.⁴⁶⁾ ‘氣一元論’철학에서는 사람의 형체와 정신이 모두 우주 중에 존재하는 ‘元氣’를 말미암아 化生하는 것으로 보지만, 한의학에서는 사람의 형체와 정신이 모두 ‘精’을 받아서 化生하고, ‘精’이 化生한 元氣로부터 化生하는 것은 아니라고 본다.⁴⁷⁾ 그런데 李東垣은 ‘元氣’를 정의하면서, “先身生之精氣”라는 표현을 사용함으로써, ‘氣一元論’에서 사용하는 ‘元氣’의 개념과 유사성을 보이지만, 그의 학술이론 전체를 보면, 건강을 유지시켜주는 생명현상의 원동력으로서의 ‘元氣’의 개념이 명확하기⁴⁸⁾ 때문에 철학적 측면에서의 ‘元氣’개념과는 차이가 있다. 즉 李東垣이 제시한 ‘元氣’의 개념이 ‘氣一元論’철학에서와 같이, 인체 각 부분의 구성 요소로서의 의미를 갖지는 않는다.

V. 결 론

이상에서 李東垣의 內傷學說과 新儒學 및 張橫渠 ‘氣一元論’의 공통점에 대하여 살펴보았다.

新儒學의 핵심적 주제인 ‘允執厥中’은 李東垣의 ‘元氣’를 강조한 內傷學說과 공통점이 있으며, 張橫渠의 ‘氣一元論’에서 “太虛即氣”“一物兩體”“氣質之性”의 개념은, 李東垣 內傷學說에서 ‘元氣(眞氣)’의 “所受於天”개념과 脾胃를 중심으로 한 升降운동, 그리고 질병발생의 원인으로서의 ‘陰火’개념과 각각 공통점이 있다.

그러나 ‘氣一元論’철학에서의 ‘元氣’개념은 우주 만물을 구성하는 본원의 의미인데, 李東垣이 제시한 ‘元氣’개념에는 생명현상을 유지시켜주는 원동력 의

에 인체 구성 요소로서의 의미는 없다.

참고문헌

<논문>

1. 김정각. 張載의 宇宙論 고찰. 열린정신 인문학 연구. 2009. 제 10집 제 2호. pp.192-199.
2. 김학권. 張載의 우주론과 인간론. 철학연구. 2001.2. 제 77집. p.67. pp.65-66, 66-67, 68-75.
3. 방정균. 李東垣이 陰火論에 대한 연구. 대한한 의학원전학회지. 2008. 21권 1호. p.180.
4. 孫廣仁. 兩種不同學科範疇的元氣學說. 北京中醫藥大學學報. 第 22卷 第 6期. 1999. 11. p.9. pp.9-10.
5. 吳筱楓. “補土派”代表醫家李杲學術思想與『內經』理論淵源. 中華中醫藥學會 第十屆全國內經學術研討會 學術論文集. 中華中醫藥學會內經學分會, 2010. p.250.
6. 吳華強. 元氣源流探析. 廣西中醫藥. 第 13卷 第 4期. 1990. p.29, 31.
7. 陳艷陽. 宋元時期醫學隊伍的組成特色. 醫史新獲. 2003.1. p.17.

<단행본>

1. 裘沛然 主編. 中醫歷代各家學說. 上海. 上海科學技術出版社. 1984. p.8.
2. 王履 著. 醫經溯原集. 北京. 人民衛生出版社. 1993. p.78.
3. 金 李東垣 撰. 丁光迪, 文 魁 編校. 李東垣醫集內外傷辨惑論. 北京. 人民衛生出版社, 1995. p.7, 102, 284.
4. 張載 原著. 丁海王 譯註. 完譯 正蒙. 서울. 명문당. 1991. p.15, 16, 26, 68.
5. 전국한의학대학교 원전학교실 편. 難經. 서울. 법인문화사. 2010. p.33, 96, 101.
6. 전국한의학대학교 원전학교실 편찬위원회. 類編黃帝內經. 대전. 주민출판사. 2009. p.426.
7. 朱子 集註. 成百曉 譯註. 懸吐完譯 大學中庸集註. 서울. 傳統文化硏究會. 1995. p.25, 59,

45) 孫廣仁. 兩種不同學科範疇的元氣學說. 北京中醫藥大學學報. 第 22卷 第 6期. 1999. 11. p.9.

46) 孫廣仁. 兩種不同學科範疇的元氣學說. 北京中醫藥大學學報. 第 22卷 第 6期. 1999. 11. pp.9-10.

47) 孫廣仁. 兩種不同學科範疇的元氣學說. 北京中醫藥大學學報. 第 22卷 第 6期. 1999. 11. p.9.

48) 陳大舜 主編. 中醫各家學說. 湖南. 湖南科學技術出版社. 1989. pp.61-63.

53, 61, 62.

8. 陳大舜 主編. 中醫各家學說. 湖南. 湖南科學技術出版社. 1989. p.54, 55, 56, 61, 62, 63, 64.
9. 河北醫學院 校釋. 靈樞經校釋. 北京. 人民衛生出版社. 1998. p.353.