

## 宋代 儒學과 金·元代 醫學의 연관성에 관한 연구

성균관대학교 대학원 한국철학과  
金湧勳\*

### A study on correlation between Song Dynasty Confucianism and the Oriental Medicine from Geumwon Dynasty

Kim Yong-hoon\*

Dept. of Korean Philosophy, Graduate School, SungKyunKwan University

**Objectives** : This thesis analyzes how Song Dynasty(宋代) Confucianism(儒學) has influenced the Oriental Medicine during Geumwon Dynasty(金元代).

**Methods** : This paper will compare with the literature of Zhuxi and the Oriental Medicine scholars of Jin(金)·Yuan(元), and search for the correlation of the Confucianism(儒學) and the Oriental Medicine(東洋醫學).

**Results** : During the era of Jin(金)·Yuan(元), Confucian physicians(儒醫) were met a new phase of Medicine(醫學) by systematizing the clinical medicine and theory based on the Neo-Confucianism.

**Conclusions** : This study recognizes how the era of Jin(金)·Yuan(元) Confucian physicians(儒醫) medically perceived and reinterpreted the aspect of Zhuxi's Neo-Confucianism and theory of Changes.

**Key Words** : Neo-Confucianism(性理學), Oriental Medicine from Jin·Yuan(金元醫學), Confucian physicians(儒醫), Self cultivate(修養)

## I. 서론

본고는 宋代의 儒學을 바탕으로, 性理學의 신체

관과 金元代 儒醫 의학의 연관성에 관하여 논의하고자 한다. 유학은 道家가 의학에 가져다 준 영향에 못지않게 의학윤리나 의학이론에 많은 영향을 끼쳤다. 宋代 성리학자들은 醫者들에게 의술을 통한 사회윤리를 심어 주고자 하였으며, 도덕과 윤리를 강조하는 宋代와 金元代 醫家의 수많은 문헌들이 이것을 증명한다. 성리학과 의학이 이론적으로 결합될 수 있었던 것에는 儒醫들의 역할이 컸다. 儒醫들이 야말로 성리학적 이념을 의학으로써 실현하는 실천

\* Corresponding Author : Kim Yong-hoon. Dept. of Korean Philosophy, Graduate School, SungKyunKwan University.

Tel : +82-2-760-0211

Email : yhoon853@hanmail.net

Received(22 April 2016), Revised(11 May 2016),

Accepted(12 May 2016).

적인 儒者들이라고 할 수 있다. ‘醫道同源’이란 의학과 道家가 동일한 근원임을 밝힌 것이고, ‘醫儒同道’는 의학과 유학이 지향하는 목표가 동일한 것임을 제시한 것이다.

한의학의 발전에 있어서, 주로 道家는 氣化論에 근거해 인체의 形氣 변화와 精氣神의 ‘性命雙修’에 입각한 內丹學의 醫論을 제시하였다. 그리고 유학의 성리학은 心性의 수양론적 측면에서 의학의 존립근거와 의학이 지향해야 할 목표를 제공하였다. 특히 醫儒同道를 가치로 내세운 金元代의 儒醫 의학은 성리학과 易學을 토대로 임상과 이론을 체계화했다는 점에서 중요한 의의가 있다. 이것이 가능했던 것은 儒醫들이 유학의 經典에 능통하였기 때문이다. 그리고 의학서적으로서의 『黃帝內經』<sup>1)</sup> 역시 유학에 입각한 儒醫들의 주석을 통해 보다 깊은 의미를 부여 받으며 발전해 왔다.

성리학에서는 천지 만물과 신체의 생성원리를 ‘太極’이라는 개념을 들어 논한다. 周敦頤의 『太極圖說』을 시발로 많은 논의를 거쳐 형성된 ‘太極’ 개념은 성리학에서 만물생성의 근원으로 여겨진다. 특히 太極論은 金元代 이후의 儒醫들에게 큰 영향을 준 것으로 보인다. 儒醫들은 생명의 탄생과정에 대한 이해와 五臟六腑중 어느 臟器가 가장 근원적인 역할을 담당하는가? 하는 문제의식을 성리학으로부터 수용하여 이를 의학상의 생리적 문제로 전환하였다.<sup>2)</sup> 몸을 德과 禮의 차원에서 보는 儒家든, 자연에

입각해 無爲로써 몸의 자연성을 회복하려는 道家든, 기본적으로 양자는 모두 心性修養과 신체 사이의 관계성을 중시한다고 볼 수 있다. 이러한 배경 아래, 본고에서는 宋代 儒學의 도가적 배경과 그에 기초한 신체관을 이해하고자 한다. 그리고 宋代 성리학자들의 신체에 대한 이해와 의학과의 상호관계를 논의하며, 나아가 유학과 金元代 醫學과의 연관성에 대하여 살펴볼 것이다.

## II. 본 론

### 1. 宋代의 儒學과 醫學의 연관성

#### 1) 宋代 性理學의 신체관

동아시아의 주도적인 사유체계가 된 宋代 성리학은 성리학의 이론을 설명함에 있어 인체를 예로 들어 설명하기에 이른다. 이것은 일정부분 도가적 신체관의 영향과 무관하지 않다. 특히 周敦頤·程顥·程頤의 철학과 張載·邵雍 등의 역학적 사유를 수용하여 성리학을 집대성한 朱子는 理氣論을 설명함에 있어 魂魄이나 인체의 五臟을 비롯한 臟器 그리고 骨格 등의 부분은 氣로 생성되었다고 보았다. 또한 만물의 생성 역시 氣化論적인 관점에서 인식하였다.

天道가 유행하여 만물을 기르는데, 그 조화를 부리는 것은 陰陽五行일 따름이다. 그러나 이른바 陰陽五行이라는 것도 또한 반드시 理가 있는 뒤에 氣가 있다. 그 사물을 생하는데 나아가면 또한 반드시 氣가 모인 뒤에 形이 있다. 그러므로 인간과 사물이 생하는 것은 반드시 理를 얻은 뒤에 健順하게 되어, 仁·義·禮·智의 性이 되며, 반드시 氣를 얻은 뒤에 魂魄·五臟·百骸의 몸이 된다.<sup>3)</sup>

심으로-. 성균관대학교 박사학위논문. 2001. p.38.

3) 朱子. 大學或問. 대전. 학민문화사. 1995. pp. 19-20. “天道流行, 發育萬物, 其所以爲造化者, 陰陽五行而已, 而所謂陰陽五行者, 又必有是理, 而後有是氣, 及其生物, 則又必因是氣之聚而後有是形, 故人物之生, 必得是理, 然後有以爲健順仁義禮智之性, 必得是氣, 然後有以爲魂魄五臟百骸之身.”

1) 유교와 도교를 막론하고 중국사상의 주요한 틀이 『黃帝內經』에서 형성된 몸의 담론에 기반하는데, 그것은 중국 사상의 핵심이 바로 修身 혹은 자신의 영역을 근본으로 해서 지속했기 때문이다. 『황제사경』, 『관자』 사편, 『회남자』 등 황로사상 대부분이 우주론을 기반으로 하면서 자신의 확장을 통해 치국하는 과정으로 인간과 국가와 우주를 통합해 이해했다면, 『黃帝內經』은 다시 국가의 통치체계를 몸의 담론 안으로 흡수해서 몸을 새롭게 이해할 수 있는 계기를 마련했다. 우주와 국가 관념을 몸 안으로 통일해 이해한 새로운 길을 연 것이다. 『黃帝內經』은 그런 의미에서 하나의 의학경전이기에 이전에 당시 황로사상을 여러 의료와 양생술과 결합시켜 중국의 유기체적 세계관의 핵심인 몸의 관념을 집대성한 경전이다. (김희정. 몸·국가·우주 하나를 꿈꾸다. 서울: 궁리출판. 2008. p.283.)

2) 성호준. 東醫寶鑑의 철학적 연구 -儒學과 道教 사상을 중

여기서 ‘氣化’에는 반드시 所以然之理가 존재함으로 보다 근원적인 요소는 理라는 입장을 볼 수 있다. 그리고 그 氣는 陰陽五行으로 표현되며, 陰陽五行의 상호작용으로 인하여 인체와 만물이 생성된다.<sup>4)</sup> 사람도 이러한 하늘의 이치를 본받아 태어나며 氣의 맑은 것은 氣가 되고 탁한 것은 質이 된다. 즉 氣는 열은 氣이고 質은 짙은 氣를 의미한다. 또한 그는 신체를 예로 들어 지각운동은 陽의 작용이며, 형체를 구성하는 뼈, 살, 피부, 털과 같은 조직들은 陰의 기운이 작용한 것이라고 말하고 있다.

天道가 유행하여 만물을 기르는데, 이치가 있는 뒤에 기운이 있다. 비록 동시에 모두 존재하지만, 반드시 이치가 중심이 되며, 사람은 그것을 얻어서 태어난다. (주명작은 “그러나 기운은 맑거나 흐린 차이가 있다” 라고 기록하였다). 맑은 기운은 氣가 되고 탁한 기운은 質이 된다. (주명작은 “맑은 것은 陽의 기운에 속하고, 탁한 것은 陰의 기운에 속한다” 고 기록하였다.) 지각하고 움직이는 것은 陽의 작용이며, 형체는 (주명작의 기록에는 뼈, 살, 피부, 털로 적혀있다.) 陰의 작용이다.<sup>5)</sup>

그리고 인간의 五官과 魂魄을 연결하여 朱子는 이렇게 말한다.

시력이 밝고 청력이 좋은 것은 魄이며, 魄은 鬼이다.<sup>6)</sup>

魄은 귀와 눈의 精이다. 魂은 입과 코로 내쉬고 들이쉬는 氣이다. 눈빛이 땅에 떨어지면, 이른바 “體魄은 내려간다” 고 말한다.<sup>7)</sup>

朱子의 陰陽論은 인간을 설명하는데 氣와 質로 구분되고 이것은 魂魄으로 설명되며, 다시 鬼神과 연결되어 인간의 生死를 말하고 있다.

氣를 魂이라 말하고, 體를 魄이라 말한다. 高誘는 『淮南子』의 주석에서 “魂은 陽의 기운으로서 神이고, 魄은 陰의 기운으로서 神이다” 라고 했는데, 神이라고 말한 것은 形氣를 주재하기 때문이다. 사람이 태어나는 까닭은 精과 氣가 모이기 때문이다. 사람에게는 단지 일정한 기운이 있어서 반드시 소진될 때가 있다. 소진되면 魂氣는 하늘로 돌아가고 形魄은 땅으로 돌아가서 죽음에 이른다. 죽음에 임박했을 때 따뜻한 기운이 위로 나가는 것을 魂이 올라간다고 말하고, 하체가 점점 차가워지는 것을 魄이 내려간다고 말한다. 이것이 삶이 있으면 반드시 죽음이 있고 시작이 있으면 반드시 끝이 있는 까닭이다.<sup>8)</sup>

이렇게 質은 有形의 존재이며, 氣는 無形의 존재이다. 사물이 될 수 있는 것은 有形의 존재이기 때문이다. 그러나 사물이 有形의 존재로서 드러나기 위해서는 그것보다 먼저 잠재적인 無形の 존재가 있어야 한다. 그것이 바로 理이며, 이는 神으로서 形氣를 주재한다. 이러한 주제 아래 일정한 精과 氣가

4) 성호준. 東醫寶鑑의 철학적 연구 -儒學과 道敎 사상을 중심으로-. 성균관대학교 대학원 박사학위논문. 2001. p.41.

5) 黎靖德 編. 허택 의 역주. 朱子語類1. 청계출판사. 2000. p.293. “天道流行, 發育萬物, 有理而後有氣. 雖是一時都有, 畢竟以理爲主, 人得之以有生. (明作錄云, 然氣則有清濁) 氣之清者爲氣, 濁者爲質. (明作錄云, 清者屬陽, 濁者屬陰.) 知覺運動, 陽之爲也. 形體, (明作錄, 作骨肉皮毛.) 陰之爲也.”

6) 黎靖德 編. 허택 의 역주. 朱子語類1. 청계출판사. 2000. p.320. “耳目之聰明爲魄, 魄是鬼.”

7) 黎靖德 編. 허택 의 역주. 朱子語類1. 청계출판사. 2000. p.321. “魄是耳目之精, 魂是口鼻呼吸之氣. 眼光落地, 所謂體魄則降也.”

8) 黎靖德 編. 허택 의 역주. 朱子語類1. 청계출판사. 2000. p.293. “氣曰魂, 體曰魄. 高誘淮南子注曰, 魂者, 陽之神. 魄者, 陰之神. 所謂神者, 以其主乎形氣也. 人所以生, 精氣聚也. 人只有許多氣, 須有箇盡時. 盡則魂氣歸於天, 形魄歸於地而死矣. 人將死時, 熱氣上出, 所謂魂升也, 下體漸冷, 所謂魄降也. 此所以有生必有死, 有始必有終也.”

모이면 생명이 태어나고 기운이 다 소진되면 魂氣는 하늘로 올라가고 形魄은 땅으로 내려가 죽게 되는 것이다.

心に 대한 이해도 마찬가지이다. 宋代에 들어서면서 心을 五臟의 하나이기보다는 감각기관을 상대하여 그것을 주재하는 것으로 이해한다. 朱子는 心을 물질적인 心과 정신적인 心으로 나누어 말하고 있다. 물질적인 心은 한의학에서 말하는 臟腑로서의 心을 말하며, 정신적인 心은 성리학의 ‘心統性情’으로서 본성과 감성, 의지 등을 포괄한다.

물었다. 사람의 마음은 형이상의 것입니까? 형이하의 것입니까? 대답하셨다. 肺나 肝과 같은 五臟으로서의 心은 실제 있는 一物이다. 만약에 요즘 學者가 논의하는 操舍存亡의 마음 같은 것은 본래 신명하여 헤아릴 수 없다. 그러므로 五臟으로서의 心은 병을 얻으면 藥을 써서 補할 수 있지만, 이 心은 菖蒲나 茯苓(藥材의 일종)으로 補할 수 있는 것이 아니다.<sup>9)</sup>

五行은 사람에게 있어서 五臟이 됩니다. 그러나 마음은 오히려 五行의 이치를 갖추고 있으니, 이것은 마음이 텅 비어있고 영명하기 때문이 아니겠습니까? 대답하셨다. 마음은 불의 기운에 속하는데, 밝게 빛나며 움직이는 것이기 때문에 수많은 이치를 갖추고 있다.<sup>10)</sup>

이렇게 心에 대해서도 朱子는 形而上下에 관한 요소로 파악한다. 즉 心을 형질을 가진 心臟과 정신을 관장하는 心으로 나누어 파악하였다. 이것은 心

의 역할에 관하여 『素問』에서 말하는 “心은 군주의 官이니 神明이 거기로부터 나온다.”<sup>11)</sup>라고 하여 즉 心은 血脈을 주관하는 것뿐만 아니라 신명을 주관한다는 표현으로서 도가의 形神合一의 입장과 맥락이 통하는 부분이다. 心은 君主의 역할을 하고, 다른 장부들은 신하로서 각각의 역할을 수행하면서 함께 상호작용을 일으킨다고 이해한 것이다. 유가적 관점에서 보면 『孟子』 「公孫丑上」편에 心과 氣의 관계에 대한 대목이 보인다. “志는 氣의 장수이고 氣는 몸에 꼭 차 있는 것이니, 志가 최고요 氣가 그 다음이다. 그러므로 말하기를 ‘그 志를 잘 잡고 또 그 氣를 포약하게 하지 말라’고 한 것이다.”<sup>12)</sup> 마음의 작용인 志와 신체적 기능을 氣라고 했을 때 정신적인 志는 신체적인 氣보다 상위에 있다. 그러므로 志는 氣를 통제하지만 氣가 지나치게 발동하면 心身의 균형이 무너지므로 志로서 氣의 지나친 발동을 억제해야 한다는 말이다. 이렇게 관념적인 성리학과 인체를 직접적으로 다루고 있는 도가와 의학이 서로 연결되어 있음을 알 수 있다.

## 2) 宋代 性理學의 도교적 영향

한의학의 발생은 선진 제자백가, 특히 직하학과와 관계가 있고, 위진시대와 수당대의 한의학은 불교 또는 도교의 영향권 안에 있었다. 이러한 관계를 비추어 볼 때, 宋代 성리학과 한의학도 밀접한 관계에 있다고 할 수 있다.<sup>13)</sup> 고대부터 철학과 의학은 『周易』의 陰陽論적 관점에서 연관되어져 왔으며 醫易學이 이를 증명한다. 이러한 관점에서 보면 철학과 의학은 매우 밀접한 관계를 가지고 있다. 특히 宋代 성리학은 당시 동아시아의 주도적인 사유체계였기 때문에 이러한 상황 속에서 의학도 이 영향을 받지 않을 수 없었을 것이다. 이번 장에서는 유학과 의학의 관계를 보기 전에 먼저 도교와 성리학의 관

9) 黎靖德 編. 허택 외 역주. 朱子語類2. 청계출판사. 2000. p.640. “問, 人心形而上下如何? 如肺肝五臟之心, 却是實有一物. 若今學者所論操舍存亡之心, 則自是神明不測. 故五臟之心受病, 則可用藥補之, 這箇心, 則非菖蒲茯苓所可補也.”

10) 黎靖德 編. 허택 외 역주. 朱子語類2. 청계출판사. 2000. p.640. “五行在人爲五臟. 然心却具得五行之理, 以心虛靈之故否? 曰, 心屬火, 緣是箇光明發動底物, 所以具得許多道理.”

11) 이경우 역. 黃帝內經素問(上). 서울. 여강. 2010. p.218. 素問·靈蘭秘典論. “心者, 君主之官, 神明出焉.”

12) 孟子. 대전. 학민문화사. 2009. p.199. 公孫丑上. “夫志氣之帥也, 氣體之充也, 夫志之焉, 氣次焉, 故曰, 持其志, 無暴其氣.”

13) 김교빈, 박석준 저. 동양철학과 한의학. 서울. 아카넷. 2005. p.272.

계를 주로 살펴 도교와 유학, 의학의 연결 흐름을 보고자 한다. 도교 內丹學은 대우주와 소우주인 인체의 내재적 관계를 밝혀 전통적인 天人之學을 심화시켰다. 宋代 내단학에 지대한 공헌을 한 학자는 진단(871~989)과 장백단(987~1082)이다. 이들의 도교철학과 내단학은 모두 노장철학을 중심으로 그 속에 유학을 끌어들이었으며, 내단학과 禪學을 결합하여 性命雙修를 주장하였다.<sup>14)</sup> 진단의 저작 가운데 후대에 가장 영향을 미친 것은 「無極圖」와, 「先天圖」이다. 「無極圖」는 일찍이 화산에 새겨져 있던 것으로, 도교와 性理學에 지대한 영향을 미쳤다. 「無極圖」는 『周易參同契』로부터 나왔으며 易의 이치와 「노자」를 결합하여 철학적 색채가 강한데, 수련법으로는 先性後命을 택하고 있다. 여기에서 진단은 불교의 禪法을 흡수하여 불교와 도교가 혼합된 내단철학이라 할 수 있을 것이다. 이 그림의 등장으로 성리학자들은 도식을 통해 易의 이치를 해석하는 새로운 사조가 나타나게 되었다. 성리학을 道學이라고 칭하는 것은 性理學이 도가와 도교에서 많은 것을 취하여 형이상학적인 道를 중시하였기 때문이다. 도교 내단학의 3대 경전으로는 『周易參同契』, 『悟真篇』, 『黃庭經』을 들 수 있는데, 이 중에 장백단이 지은 『오진편』은 도교 내단학과 경전 가운데 특히 빼어나며 『음부경』과 『도덕경』을 祖經으로 삼아 ‘三才相盜’와 ‘虛心實腹’의 관념을 흡수하고, 거기에서 유학과 선학을 융합시켜서 독특한 先命後性의 단도이론을 형성하였다. 이러한 도교 내단학은 성리학의 형성에 직접적인 영향을 끼쳤으며 성리학적 사유의 개발을 촉진시켰다.<sup>15)</sup> 특히 북송시대 성리학의 선구자인 周敦頤(1017~1073)와 邵雍(1011~1077)은 모두 도교 내단학에 깊은 영향을 받았다. 도교의 「無極圖」가 “역으로 거슬러 올라가 수련을 통해 단을 이룬다”면 주돈이의 「太極圖」는 「太極圖說」에서 처음에 ‘無極而太極’으로 논의를 시작하여 “순행하여 인간의 탄생에 이른다”에 그 뜻이 있다. 이것은 위에서 아래로의 생성과정

을 논함으로써 우주의 생성과 변화에 대한 유가의 학설을 제창한 것이다. 이렇게 주돈이는 도가의 우주생성론을 취하여 『周易』의 우주론과 결합시킴으로써 유가의 전통적인 우주론을 만들어 냈다. 소용의 先天象數學은 도교의 「先天圖」 구조에 연원을 둔 것으로, 64괘 간의 상생과 연결을 통해 일 년 사계절의 변화를 설명하며 太極陰陽의 변화를 통해 우주만물의 생성과 변화, 역사의 변천을 설명하는 역학이다. 그는 ‘先天’과 ‘後天’을 구분하여 형이상학과 형이하학의 범주를 심화시킴으로써 성리학 체계의 형성에 중요한 역할을 하였다. 이것은 훗날 朱子에 의해 수용되어 宋代 상수역학으로 자리를 잡는다. 朱子도 내단학에 꾸준한 관심을 보였으며 『周易參同契考異』를 저술하여 그 심오함을 깊이 인정하였다. 이러한 도가의 내단학과 호흡법은 宋代 성리학자들의 主靜공부와 자연스럽게 연결이 된다. 朱子は 중년 이후 잦은 병마에 시달리면서 마음 역시 육체를 떠날 수 없다는 것을 깨닫고 몸 공부의 방편으로 靜坐에 몰입했으며, 제자들에게도 권했다. 이러한 육체적 관심 역시 만년에 저술한 『周易參同契考異』에서 드러나는데, 여기에는 ‘心身一如’라는 도가의 양생법이 내재되어 있다. 이것은 『周易』 「繫辭下傳」의 “가깝게는 자신에게서 취하고 멀리서는 물건에서 취한다.”<sup>16)</sup>와도 일맥상통한다. 主敬공부를 하는데 있어서 마음을 고요히 하고 專一하게 하기 위해서는 靜坐가 필요하고, 靜坐를 할 적에는 자세를 바르게 잡고 호흡을 깊게 하여 의식을 집중시키려는 것이 매우 중요하기 때문이다. 朱子가 호흡에 관하여 논의한 가장 대표적인 글은 『晦菴先生朱文公文集』에 수록되어 있는 「調息箴」이다.

코끝에 흰 것이 있어서 나는 그것을 본다. 언제 어디서나 한가롭고 유순하다. 고요함이 다하여 숨을 내쉬는 것은 봄 못에 물고기와 같고, 움직임이 다하여 숨을 들이쉬는 것은 못 벌레들이 칩거하는 것과 같다. 기운이 盛하여 개벽하니 그 묘함은 다

14) 牟鐘鑑 지음, 이봉호 옮김. 중국 도교사 신선을 꿈꾼 사람들의 이야기. 서울. 예문서원. 2015. p.180.

15) 牟鐘鑑 지음, 이봉호 옮김. 중국 도교사 신선을 꿈꾼 사람들의 이야기. 서울. 예문서원. 2015. p.184. 190.

16) 周易. 대전. 학민문화사. 1998. p.413. 繫辭下傳2章. “近取諸身, 遠取諸物.”

함이 없다. 누가 이것을 주관하겠는가, 주재하지 않는 자의 공인가? 구름에 누워서 하늘을 나는 것은 내가 감히 말할 수 없는 바이지만, 하나를 지켜 和에 있으면 천이백세가 된다.<sup>17)</sup>

朱子の 靜坐는 엄밀히 말해서 기공 단련이라고 볼 수 없지만 居敬法에 調息공부를 가미한 것으로 보인다. 朱子の 靜坐와 도가의 坐忘, 불가의 禪定에는 큰 차이가 있으나 宋代 유가들은 불교와 도교에 출입하여 도학과 선정을 익힌 경력이 적지 않아 많은 사람들이 깊은 기공 수양을 갖추고 있었다.<sup>18)</sup> 또 그는 靜坐시 호흡에 관하여 다음과 같이 말하였다.

정좌할 때 한 가지 일을 생각하면 마음은 그것에 의고하여 그쪽으로 가버리고, 또 어떤 대상을 사념하지 않으면 마음이 의고할 것이 없어져 버립니다. 이 문제는 어떻게 해야 좋을까요? 라고 묻자 이렇게 답하였다. “의고할 필요는 없다. 만약 의고한다면 내쉬고 들이쉬는 숨을 가르치거나 코끝의 흰 부분을 보게 하는 도교의 방법과 같아져 버린다. 도교도 역시 마음의 들 곳이 없었기 때문에 이처럼 의고하고자 했다. 만약 사념을 끊을 수 있다면 잠시 그렇게 해도 괜찮다.<sup>19)</sup>

병증에는 사려하는 것이 마땅치 않다. 온갖 생각을 일체 놓아버리고 오로지 마음

을 보존해 기운을 기르는 것으로 일을 삼아야 한다. 다만 가부좌를 하고 靜坐를 할 적에 눈은 코끝을 보고 마음을 배꼽 아래에 두면 오랜 뒤에 저절로 따뜻해져서 마침내 효험을 보게 될 것이다.<sup>20)</sup>

이러한 영향아래 宋代 유학에서 陰陽의 이치를 가장 잘 설명한 모델이 또한 신체의 생명작용인 호흡이었다. 程頤(1033~1107)는 호흡에 대해 다음과 같이 말한다. “가까이는 내 몸에서부터 이치를 취해 볼 것 같으면 백가지 이치가 다 그 안에 갖추어져 있다. 구부리고 펴고 가고 오는 이치를 다만 코로 호흡하는 사이에 찾아 볼 수 있다. 반드시 이미 구부린 기운이 다시 펴는 기운이 되는 것은 아니다. 낳고 낳는 이치는 자연히 쉽다.”<sup>21)</sup> 또한 “출입하는 숨은 합벽의 기틀일 따름이다.”<sup>22)</sup>라고 하여 호흡 속에 천지의 문이 열리고 닫히는 陰陽의 조화와 生生이 있다고 본 것이다.

朱子は 陰陽에 관한 動靜의 先後 문제에 있어서 인체의 ‘呼吸’을 예를 들어 설명하기도 했다.

오늘 動이 시작하여 어제 靜한다고 말할 수 없다. 코로 숨 쉬는 것에 비유하면, 呼吸이라고 말하는 것이 순조로우니 呼吸이라고 말하지 않는다. 결국 呼 앞에 吸이 있고, 또한 吸 앞에 呼가 있는 것이다.<sup>23)</sup>

動靜은 先後가 있는 것이 아니므로 呼吸의 예와 같이 순서로서의 의미를 갖는 것은 아닌 것이다. 그

17) 朱子. 晦菴先生朱公文集. 上海. 上海書店. 1926. p.6. 調息箴. “鼻端有白, 我其觀之, 隨時隨處, 容與翳利, 靜極而嘘, 如春沼漁, 動極而翁, 如百蟲蟄, 氤氳開闢, 其妙無窮, 孰其尸之, 不宰之功, 雲臥天行, 非予敢議, 守一處和, 千二百歲.”

18) 林殷 저. 문재곤 역. 한의학과 유교문화의 만남. 서울. 예문서원. 1999. p.191.

19) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.12. 朱子語類 卷120. 16條. “靜坐只是恁靜坐, 不要閑勾當, 不要閑思量, 也無法, 問靜坐時思一事, 則心倚靠在事上, 不思量, 則心無所倚靠, 如何, 曰不須得倚靠, 若然, 又是道家數出入息, 目是鼻端白一股, 他亦是心無所寄寓, 故要如此倚靠, 若不能斷得思量, 又不如此恁地, 也無害.”

20) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.89. 晦菴集 卷51. 答黃子耕. “病中不宜思慮, 凡百可且一切放下, 專以存心養氣爲務, 但加跌靜坐, 目視鼻端, 注心臍腹之下, 久自溫暖, 卽漸見功效矣.”

21) 성백효 역. 近思錄集註. 卷1. 서울. 전통문화연구회. 2011. p.152. “近取諸身, 百理皆具, 屈伸往來之義, 只於鼻息之間見之, 屈伸往來只是理, 不必將既屈之氣, 復爲方伸之氣, 生生之理, 自然不息.”

22) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.74. 二程遺書. 卷15. “出入之息者, 闔闢之機而已.”

23) 黎靖德 編. 허택 외 역주. 朱子語類1. 창계출판사. 2000. p.86. “今日動更爲始, 而昨日靜更不說也. 如鼻息, 言呼吸則辭順, 不可道呼吸. 畢竟呼前又是吸, 吸前又是呼.”

는 호흡에 관하여 “사람의 호흡과 같은 것은 내쉬고 마시지 않으면 끊어지며 마시고 내쉬지 않으면 반드시 壅滯하여 더할 수 없다. . . . 무릇 이것은 모두 一屈一伸, 一消一息, 一往一來, 一闔一闢하여, 큰 것에는 큰 闔關消息이 있고 작은 것에는 작은 闔關消息이 있다. 모두 이 도리일 따름이다.”<sup>24)</sup>라고 말하였다. 이 외에도 호흡에 관한 여러 말들을 남겼다. “무릇 사람이 태어나서 죽을 때까지 그 氣는 단지 나오기만 할 뿐이다. 다 나와 버리면 죽는다. 氣를 마실 때에는 外氣를 들이마시는 것이 아니다. 단지 잠깐 멈추었을 때 다른 구멍에서 氣가 다시 나오는 것이다. 만약 나오는 것이 없다면 곧 죽는 것이다.”<sup>25)</sup> 朱子는 호흡작용을 內氣와 外氣로 나누어 外氣를 들이 마시는 것이 아니라 內氣를 밖으로 끊임 없이 내보내는 것이며 內氣를 다 내보내면 바로 죽는 것이라고 하였다. 이는 程頤의 호흡론을 계승한 것으로, 程頤는 “가까이는 내 몸에서 취할 것 같으면 開關往來하는 모양은 사람의 호흡에서 나타난다. 반드시 들이던 氣가 呼가 되는 것이 아니라, 氣는 자연히 생겨나는 것이다. 사람의 氣가 생기는 것은 眞元으로부터 생기는 것이다. 天의 氣 또한 자연히 生生하여 다함이 없다.”<sup>26)</sup> “眞元の 氣는 氣가 생기는 곳이며, 그것은 外氣와 섞이지 않는다. 단지 外氣에 의해 함양될 뿐이다. . . . 나오는 숨은 들어간 氣가 아니다. 단지 眞元만이 氣를 낳을 수가 있다.”<sup>27)</sup>라고 하여 사람의 호흡작용 속에는 內氣와 外氣

의 구별이 있으며 內氣는 眞元으로부터 발생한다고 보았다. 또한 그러한 이치는 天地의 生生작용으로 표현하였다.

朱子 또한 『朱子語類』에서 ‘眞元の 氣’에 대하여 언급하였다. “眞元이란 신체에 있는 生氣를 가리킨다.”<sup>28)</sup> 眞氣라는 것은 한의학과 도교에 그 뿌리를 두고 있는데 『黃帝內經』에서는 “眞氣란 하늘로부터 받은 것이며 곡기와 더불어 몸을 충족시키는 것이다.”<sup>29)</sup> 라고 했다. 한의학에서 眞氣 혹은 元氣는 ‘선천의 氣’와 ‘후천의 氣’로 나뉘는데, 선천의 氣는 부모의 精子和 母血이 만나서 이루어진 天地가 부여한 원초적인 氣이다. 후천의 氣는 天氣(공기) 흡입과 地氣(穀氣)의 섭생을 통해 얻어 신체를 충족시킨 氣를 말한다. 이러한 ‘眞元の 氣’는 생명의 근본이며 氣를 만들어내는 원천으로서 훗날 金元시대 의역학자들에 의해서 ‘太極’ 혹은 ‘理’와 연결되어 논의되기도 한다.

이렇게 程頤와 朱子의 호흡론은 그들만의 독자적인 사상이 아니라 전통적으로 내려오는 도가와 한의학의 신체관에 영향을 받은 것이다. 특히 이러한 호흡법은 朱子가 靜坐를 할 적에 의식을 집중하는데 매우 효과적이기 때문에 적극 수용하였을 것이다. 程頤와 朱子가 靜坐와 未發공부를 함에 있어 調息法을 수용한 것이 후대 학자들에게까지 계승되어 왔다는 것은 매우 중요한 의미가 있다고 하겠다. 다음으로는 性理學과 한의학의 사회 관계망 속에서 ‘仁’을 근거로 도덕적 세계관과 윤리관을 살펴보겠다.

### 3) 宋代 性理學의 ‘仁’과 醫學의 관계

성리학과 의학이 일치하는 점은 생명적 세계관이 다.<sup>30)</sup> 유가의 생명적 세계관에는 “사랑할 때는 살기를 바란다.”<sup>31)</sup>라고 하여 형이상적인 사랑을 생명과

24) 黎靖德 編. 허탁 외 역주. 朱子語類4. 청계출판사. 2001. p.653. “如人嘘吸, 若嘘而不吸, 則須絕, 吸而不嘘, 亦必壅滯著不得, 噓者, 所以爲吸之氣, . . . 大凡這箇都是一屈一伸, 一消一息, 一往一來, 一闔一闢, 大底有大底闔關消息, 小底有小底闔關消息, 皆只是這道理.”  
 25) 黎靖德 編. 허탁 외 역주. 朱子語類1. 청계출판사. 2000. p.121. “大凡人至生死, 其氣只管出, 出盡便死, 如吸氣時, 非是吸外氣而入, 只是住得一霎時, 第二口氣又出, 若無得出時便死.”  
 26) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.18. 二程遺書. 卷15. “近取諸身, 其開關往來, 見之鼻息, 然不必須假吸復入以爲呼, 氣則自然生, 人氣之生, 生於眞元, 天之氣, 亦自然生生不窮.”  
 27) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.74. 二程遺書. 卷15. “眞元之氣, 氣之所由生, 不與外氣相雜, 但以外氣涵養而已, . . . 所出之息, 非所入之氣, 但眞元自能生氣.”

28) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.24. 朱子語類. 卷138. 64條. “曰, 眞元是生氣在身上.”  
 29) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.22. 靈樞. 卷11. 刺節眞邪. “眞氣者, 所受於天與穀氣并而充身也.”  
 30) 김교빈, 박석준 저. 동양철학과 한의학. 서울. 아카넷. 2005. p.273.  
 31) 論語. 대전. 학민문화사. 2002. p.454. 顏淵. “愛之欲其生.”

연결시키고 있다. 의가에서는 이것을 氣로 설명하며 실질적인 치료 기술로서 생명이 살게끔 도와주는 ‘仁術’을 펼친다. 宋代 성리학자들 또한 생명을 사랑(仁)로 설명하면서도 그 사랑의 근원에는 반드시 이치(愛之理)가 있으며 모든 도덕적인 행위를 가능하게 하는 마음(心之德) 또한 ‘仁’이라고 하였다. 물론 宋代의 신체에 대한 이해와 心性論은 직접적인 형태로 의학과 연관성을 맺는 것은 아니지만 養心을 우선시하는 동양의 전통의학에서 다양한 형태로 드러난다. 특히 朱子の 5傳 제자 許謙의 제자인 朱震亨(1281~1358)은 ‘節欲養生’을 성리학의 天理人欲과 人心道心の 논의에서 가져 왔다고 할 정도로 성리학의 의학적 기여는 매우 소중한 것이었다. 이렇게 儒學의 도덕적 心性을 중심으로 한 생명론 및 신체관은 성리학을 통하여 形神合一과 天人相應이라는 동양적 사유의 이론화를 통하여 의학의 깊이를 더해 주는 역할을 하였다. 또한 氣와 陰陽五行이라는 상관적 체계는 『黃帝內經』을 비롯한 醫書들과도 맥락을 같이하는 것이다.<sup>32)</sup>

성리학과 의학이 상통하는 점은 인간과 자연을 유기적 관계로 파악하는 유기체적 생명관<sup>33)</sup>이다. 宋代 성리학은 생명을 仁과 결부시켜 보다 형이상학적이고 본질적인 개념으로 격상시킨다. 宋代 道學의 대표적 인물인 程明道(1032년~1085년)는 “맥을 짚어 보면 仁을 가장 잘 알 수 있다.”<sup>34)</sup>라고 하였다. 즉 생명체의 흐름을 아는 방법으로 맥을 짚어보는 것을 제시하여 맥박의 흐름을 느끼는 것이 곧 仁을 지각할 수 있는 방법이라고 말하고 있다. 여기서 더 발전하여 程明道는 『黃帝內經』 「痺論篇」에 나오는<sup>35)</sup> 마비에 대하여 말하고 있다.

醫書에는 수족의 마비를 不仁이라 이르는데, 이 말은 仁을 가장 잘 형용한 것이다.<sup>36)</sup>

『黃帝內經』에서 신체의 마비를 곧 ‘不仁’으로 보는 것에 대하여 程明道는 전적으로 동의한다. 이렇게 유학의 仁사상은 공자 시대부터 핵심개념이었으며 더 나아가 동양의 의학에도 영향을 미쳐 醫術을 ‘仁術’이라고 표현한 것은 이를 잘 반영한 것이다. 아울러 그는 萬物一體論에 근거하여 仁을 통한 인간과 자연이 한 몸을 구성하고 있다는 점을 명시한다.

仁이란 천지만물을 한 몸으로 여기나, 나 아닌 것이 없다. 만물이 바로 자기임을 認得한다면, 이르지 못할 곳이 어디에 있는가? 만약 자기에게 있지 않다면 자연히 자기와는 상관이 없는 것이다. 예를 들어 손과 발이 不仁(마비)하고 氣가 통하지 않는다면 모두 자기에게 속한 것은 아니다.<sup>37)</sup>

생리적인 측면에서 본다면 ‘不仁’은 氣血이 막혀 통하지 않는 것으로 잠시라도 기혈순환이 되지 않는다면 그 생명체는 질병의 상태가 된다. 이러한 상태가 오래된다면 생명을 유지할 수 없을 것이다. 그는 氣化의 측면에서 보면 ‘生生不息’하는 자연의 생명력 관점을 인정하면서 仁이라는 도덕적인 측면을 부각시킨 것이다. 이러한 시각은 金元代 儒醫를 비롯한 醫家에게서 양심의 중요성을 제시한 것으로 보인다. 『孟子』에서 仁의 단서는 惻隱之心이며, 朱子는 “仁이란 마음의 덕이요, 사랑의 원리이다.”<sup>38)</sup>라고 말했다. 사람을 사랑하고 소통시키는 仁한 마음

32) 성호준. 東醫寶鑑의 철학적 연구 - 儒學과 道敎 사상을 중심으로 -. 성균관대학교 대학원 박사학위논문. 2001. p.43.

33) 周易. 대전. 학민문화사. 1998. p.409. 繫辭下傳1章. “天地之大德曰生.”이란 구절은 이를 잘 표현한 것이다.

34) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.1. 二程子抄釋. 卷2. “切脈. 最可體仁.”

35) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. pp.3-4. 素問. 痺論篇. “痛者, 寒氣多也, 有寒故痛也. 其不痛不仁者, 病久入深, 榮衛之行滯, 經絡時疎, 故不通, 皮膚不營, 故爲不仁.”

36) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.22. 二程子抄釋. 卷1. “醫書言手足痿痺爲不仁, 此言最善名狀.”

37) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.7. 二程遺書. 卷2上. “仁者以天地萬物爲一體, 莫非己也. 認得爲己, 何所不至, 若不有諸己, 自不與己相干, 如手足不仁, 氣已不貫, 皆不屬己.”

38) 孟子. 대전. 학민문화사. 2009. p.18. 梁惠王上. “仁者, 心之德, 愛之理.”



은 사람과 사람 사이의 관계를 이어주는 근본적인 것이다. 이것은 이타적인 마음뿐만 아니라 모든 도덕적인 행위를 가능케 하는 원동력이 된다. 의학에서 不仁을 신체에 두루 흐르는 氣가 한 곳에 막혀 통하지 않기 때문에 감각이 마비된 것으로 이해했다면, 宋代 성리학자들은 도덕적 양심을 저버리고 私欲에만 집착하여 남을 무시하고 저버리는 행동을 不仁이라고 하였다. 이러한 양심의 부재는 바로 꼬집어도 不仁처럼 마비가 되어 아픈 줄 모르는 것과 같다고 본 것이다.

宋代 성리학자들은 이렇듯 仁의 의미를 객관적이고 보편적으로 정의하려 하였다. 또한 생명을 사랑으로 설명하면서도 사랑의 근원에 자리한 그 이치를 보라고 한다. 반면 의학에서는 생명을 氣로 설명하기 때문에 朱子は “醫書의 不仁說이 논하는 것은 옳다. 다만 이 理를 실제로 보아야지, 이와 같이 말해 버리면 옳지 않다.”<sup>39)</sup>라고 말한 것이다. 의학에 영향을 받은 성리학자들은 仁에 대한 개념을 형성하는데 의학의 不仁說을 예로 들었으며, 더 나아가 仁에 대한 형이상학적 이론체계를 구축하였다. 성리학자들이 경계하는 도덕성의 마비와 의학자들이 경계하는 신체의 마비는 仁이라는 접점에서 만났던 것이다.

이러한 형이상학적인 理개념의 우월성은 의학에도 영향을 미쳤다. 하지만 宋代 이후로 理는 氣보다 우위의 개념으로 인식되었다. 이러한 성리학의 보편적인 理개념은 宋代 성리학의 영향 아래 모든 만물의 본질로 받아들여졌으며, 자연과 사회뿐만 아니라 의학에도 투영되었음을 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

## 2. 金元代 醫學과 유학의 연관성

### 1) 金元代 醫學의 性理學적 修養論

성리학의 尙醫學風과 醫儒同道는 儒醫들의 의학에 기본적인 배경이 되었다. 尙醫學풍이란 ‘의학을 숭상하는 일단의 학문적 성향’을 말하는데, 宋代이

39) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.2. 朱子. 晦庵集. 卷58. 答張仁叔. “醫書不仁之說, 所篇得之, 但亦須實見此理, 不可只如此說過也.”

후 의학을 공부한 儒者들은 성리학적 이상세계를 구현하는 방편으로 醫道를 실현하였으며, 이러한 성향은 ‘尙醫學風’으로 이어지고 이것은 儒醫를 창출하는 계기가 되었다. 金元대의 의학은 이러한 성리학을 바탕으로 한 儒醫들에 의하여 체계화된 임상과 이론을 갖추게 되었고, 이를 통해 새로운 양상의 의학을 발전시켰다. 그중에서 ‘金元四大家’(劉完素, 張從政, 李杲, 朱震亨)로 불리는 儒醫들은 金元대의 醫易學을 한 차원 높은 경지로 끌어올렸다. 이들은 醫儒同道의 입장에서 易學과 儒學, 醫學 3자의 상호 연관관계를 심화시켰다.

朱子の 5傳 제자인 許謙의 門下에서 배운 朱震亨(1281~1358)은 성리학적 시각에 입각한 의학을 구축하려 한다. 이들은 朱子の 성리학을 계승하면서 나름대로 독특한 해석을 보인다. 許謙은 ‘格物致知’에 관하여 “致知格物에서 致知를 먼저 말한 것은 心위에 나아가 말한 것으로 格物이란 이 心이 가서 이르는 것이기 때문에 그 근본을 먼저 말한 것이다.”<sup>40)</sup>라고 하여 ‘致知’를 우선으로 하여 ‘致知格物’의 공부를 도덕적 ‘心’의 문제로 해석하였다. 여기서 朱震亨은 스승의 뜻을 이어 “옛날 사람들은 의학으로 우리 유학의 格物致知의 一事로 삼는다.”<sup>41)</sup>라고 하여 格物致知를 중시하고 下學而上達을 존중하는 성리학적 관점을 계승하였으며, 아울러 心의 의학을 주장하는 계기가 되었다. 또한 그는 “『素問』은 道를 실은 책이다. … 우리 儒者가 아니면 읽을 수 없다.”<sup>42)</sup>고 하였다.

金代 劉完素(1120~1200)는 “易의 가르침은 五行·八卦를 체득함에 있고, 유학의 가르침은 三綱·五常에 있고, 醫學의 가르침은 五運·六氣에 요체가 있으니 그 문호는 셋이지만 그 道는 하나다. 그러므로 아울러 활용해야지 빠뜨리면 안 된다.”<sup>43)</sup>고 하였고,

40) 許謙 撰. 讀四書叢書. 上海. 商務印書館. 1966. p.194. 論語中. 喟然章. “致知格物, 先言致知, 就心上說, 格物是此心去格, 故先言其本.”

41) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.2. 格致餘論. 序. “古人以醫爲吾儒格物致知之一事.”

42) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.2. 格致餘論. 序. “素問載道之書也, … 故非吾儒不能讀.”

43) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.6. 素問玄機原病式. 序. “易教體乎五行八卦, 儒教存乎三綱五

張從政(1156~1228)은 『儒門事親』 「序」에서 “대개 醫家의 심오한 뜻은 유학이 아니면 밝힐 수가 없다.”<sup>44)</sup>고 말하였다. 이처럼 儒家의 경전에 능통한 儒醫들은 의학의 뿌리는 유학이며, 성리학의 ‘太極’, ‘中和’, ‘心’등의 중요한 흐름들을 의학에 접목시켜 ‘仁術’이라는 측면에서 ‘養老’의 문제를 논의하였다. 또한 張載나 邵康節 등의 氣化論과 象數易學은 五運六氣 즉 運氣論을 펴는데 이론적 근거가 되었다. 또한 儒醫들은 의학의 形而上的 기조인 易學을 매개로 하여 임상과 이론을 적절하게 결합하였다. 『黃帝內經』이 의학의 기본 경전으로 정착되는 데는 儒醫들의 경전을 尊崇하는 태도가 매우 큰 역할을 하였다.<sup>45)</sup>

儒家의 수양론에 영향을 받아 의학에서도 心에서 정신활동이 이루어진다고 주장하였으며, 金元代 이후로는 心의 정신적인 측면을 매우 강조한다.

朱震亨은 易理로서 相火論과 ‘陽有餘陰不足論’을 내놓아 임상적으로 ‘陰을 기르고 火를 제거할 것(養陰泄火)’을 강조하여 滋陰學派로 불렸다. 이것은 天地陰陽이 운행하는 昇降盈虛 중에서 ‘陽이 크고 陰이 작다’(『周易本義』 坤卦)와 ‘陽은 항상 차오르고 陰은 항상 닳아 없어진다’(『濂洛關閩書』 卷8)와 일맥상통한다. 인체의 ‘相火’는 동함을 주로 하므로 妄動하기 쉬운데 肝(火)와 腎(陽) 모두 相火를 갖고 있지만 특히 肝은 분노를 주관하기에 정상적인 상황에서 ‘動할 때 中으로 절제하는 것(動而皆中節)’이 심리적, 생리적 평형을 유지하는데 필수적 요소이다. 그는 ‘主靜’을 절육양생의 수양법으로 삼아 『黃帝內經』을 인용하여 다음과 같이 밝히고 있다.

儒家는 가르침을 세워 말한 正心收心養心은 모두 이 火가 망령되게 움직이는 것을 막고자 함이다. 醫家는 가르침을 세우는데 있어서 기를 편안하고 담박하게 하여 허무를 지향하고 정신을 안으로 가다듬으

라고 하는데, 이는 역시 火가 망령되게 움직이는 것을 막고자 하는 방법이다.<sup>46)</sup>

그는 心火의 妄動을 경계하는 글에서 유학의 心의 문제와 『黃帝內經』의 ‘恬淡虛無’<sup>47)</sup>가 상통하는 요소로 인정한다.<sup>48)</sup> 節欲에 대한 전통적 養生觀은 陰氣의 손상과 相火의 妄動을 줄여 ‘陰平陽比’의 생리적 평형을 유지하는데 있다. 이것은 『中庸』 1章의 “기뻐하고 노하고 슬퍼하고 즐거워하는情有發하지 않는 것을 中이라 이르고, 發하여 절도에 맞는 것을 和라고 이르니, 中이란 것은 천하의 큰 근본이요 和란 것은 천하의 공통된 道이다.”<sup>49)</sup>고 하여 ‘中和’공부와 일맥상통하며, 『孟子』 「告子上」에서 “학문의 道는 다른 것이 없다. 그 놓친 마음을 찾는 것일 뿐이다.”<sup>50)</sup>와도 같은 것이다. 이렇게 그는 성리학의 수양 방법과 의학을 결합하여 養生治病의 원칙으로 발전시켰다.

또한 그는 성리학적 人心道心論을 의학에 적용하여, 人心이 道心の 주체를 벗어나는 것을 相火가 君火를 벗어나는 것으로 이해하였다. 이렇게 相火가 제멋대로 움직이면 생명의 불길은 걸잡을 수 없이 욕망의 불길로 이어지기 때문에 병에 걸려 죽게 된다고 주장하였다.<sup>51)</sup>

46) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.130. 格致餘論. 房中補益論. “儒者立教曰, 正心收心養心, 皆所以防此火之動於妄也. 醫者立教, 恬淡虛無, 精神內守, 亦所以遏, 此火之動於妄也.”

47) 이경우 역. 黃帝內經素問(上). 서울. 여강. 2010. p.22. 素問上古天真論. “恬淡虛無, 眞氣從之, 精神內守, 病安從來.”

48) 『黃帝內經』에서 병리적 상태는 外因이든 內因이든 근본적으로 인체의 生理, 즉 陰陽의 조화가 깨질 때 나타난다고 보았다. 그래서 치유의 주안점은 질병 자체에 대한 관심보다는 질병을 미리 예방하고 생리를 어떻게 유지하고 회복하느냐 하는 양생의 문제로 귀결된다.

49) 中庸. 대전. 학민문화사. 2000. pp.45-46. 1章. “喜怒哀樂之未發, 謂之中, 發而皆中節, 謂之和, 中也者, 天下之大本也, 和也者, 天下之達道也.”

50) 孟子. 대전. 학민문화사. 2009. p.303. 告子上. “學問之道, 無他, 求其放心而已矣.”

51) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.115. 格致餘論. 相火論. “相火易起, 五性厥陽之火相扇, 則妄動矣, 火起於妄, 變化莫測, 無時不有, 煎敖眞陰, 陰虛則病,

常. 醫教要乎五運六氣, 其門三, 其道一, 故相須以用而無相失.”

44) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.1. 儒門事親. 序. “蓋以醫家奧旨, 非儒不能明.”

45) 徐儀明. 性理與岐黃. 北京. 1997. pp.9-17.

火氣를 잘 다루는 사람은 人心이 道心の 명령을 듣고 또 능히 고요함으로 주관하여 五火의 움직임을 모두 증절하게 만든다. 相火만이 조화를 도와 生生不息의 운용이 될 따름이다.<sup>52)</sup>

그는 人心은 위태로우므로 그것을 잘 다스리고 살펴야 하며, 道心은 순수한 인간의 도덕정감으로서 수양을 통해 키워나가야 한다는 성리학의 수양공부를 연구하고 흡수하여 그것을 節欲養生の 의학에 응용하였다. 정서적 과불급은 정신뿐만 아니라 신체에도 직접적인 영향을 준다. 따라서 金元代 의학은 儒家적 수양법을 통해 理를 확립하여 마음의 주재로 삼고 相火의 움직임을 적절히 통제할 것을 주장한다. 이는 ‘中’과 ‘和’를 중시하는 儒家적 사고와도 연관되며 ‘천리를 보존하고 인욕을 제거하라’(存天理去人欲)는 수양공부와의 일치한다. 특히 수양의 한 방법으로 宋代 儒者들이 靜坐를 몸소 힘써 실천한 탓에 內丹의 氣功이 의학계에서도 더욱 중시되었다. 이동원은 脾胃를 조양할 때 정좌법을 배합할 것을 주장하였다. 그는 “한밤중에 收心靜坐하는 것은 온몸의 정기를 발생시키는 큰 요체”라고 하였고, “병에 걸렸을 때 마땅히 安心靜坐하여 氣를 기르는 것”(『勿藥元詮引』)을 강조하였다. 주진형도 “근심을 당하여 이 神思사에 병이 들면 오직 內觀을 통해 자양해야만 다스릴 수 있다”<sup>53)</sup>고 하였다.<sup>54)</sup> 이러한 靜氣功을 통해 마음을 편안히 하고 생각을 안정되게 하여 君火를 평온하게 하고 相火의 망동을 절제하는 양생법은 宋代 儒家의 정좌수행에 영향을 받았을 것이다. 宋代 儒家의 정좌 수양공부는 의학의 氣功養生學에 풍부한 이론을 더해 주었다.

陰絕則死.”

- 52) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.5. 格致餘論. 相火論. “此善處乎火者, 人心聽命乎道心, 而又主之以靜, 彼五火之動皆中節, 相火惟有裨補造化, 以爲生生不息之運用耳.”
- 53) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.42. 局方發揮. “噓當是神思間病, 惟內觀自養, 可以治之.”
- 54) 林殷 저. 문재곤 역. 한의학과 유교문화의 만남. 서울. 예문서원. 1999. pp.191-192.

## 2) 金元代 儒醫등장의 배경

宋代 이후 성리학은 ‘仁’을 매개로 한 유기적 천인관계를 도덕적 형이상학체계의 이상으로 삼았다. 朱子를 비롯한 성리학자들은 의학을 ‘小道’<sup>55)</sup>라고 했던 반면, 의학에서는 유학의 가장 중요한 덕목인 ‘仁’과 ‘孝’에서 의학의 중요한 근거를 찾았다. 『孝經』에서는 “身體髮膚는 부모로부터 받은 것이니 감히 훼손하지 않는 것이 효도의 시작이다.”<sup>56)</sup> 라고 하였으니 ‘仁’과 ‘孝’는 유학에서 뿐만 아니라 의학에서도 중요한 지침이 되었다. 이와 같이 유학과 의학은 상호영향을 주고받았으며, 이는 宋代를 거쳐 金元代에 이르러 의학과 유학은 하나의 道로 통한다는 ‘醫儒同道’의 원리로 이어진다. 이는 유학 최고의 덕목인 仁과 孝를 구현하는데 의학이 좋은 방편이 될 수 있다는 점에 기인한다. 宋代의 程伊川은 부모의 질병을 醫者에게만 맡기지 말고, 자식 된 도리로서 부모의 병세가 어떠한지, 藥은 적절한지 알기 위해서는 醫藥을 반드시 알아야 한다고<sup>57)</sup> 말하였다. 元代的 성리학자 吳澄(1249~1333)은 의학과 유학의 관계에 대하여 “醫와 儒는 하나의 道이다. 유학은 仁으로써 천하의 백성을 구제하니 의학의 제주도 유독 사람을 구제하는 仁이 아니겠는가?<sup>58)</sup>”라고 하였다. 또 醫儒同道의 입장에서 다음과 같이 말하였다.

儒道는 통하지 않음이 없고, 醫道는 하나의 재주에 불과할 뿐이다. 그러므로 儒道에 있어 (醫道와) 가까움이 될 만한 것은

- 55) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.6. 朱子語類. 卷49. “小道不是異端, 小道亦是道理, 只是小, 如農圃醫卜百工之類, 卻有道理在, 只一向上面求道理, 便不通了, 若異端, 則是邪道, 雖至近亦行不得.”
- 56) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.3. 孝經定本. “身體髮膚受之父母, 不敢毀傷, 孝之始也.”
- 57) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.210. 二程遺書. 卷18. “今人視父母疾, 乃一任醫者之手, 豈不害事, 必須識醫藥之道理, 別病是如何, 藥當如何, 故可任醫者也.”
- 58) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.38. 吳文正集. 卷17. “醫儒一道也, 儒以仁濟天下之民, 醫之伎獨非濟人之仁乎.”

무엇인가? 儒道는 仁일 뿐이다. 愛라는 것은 仁의 用이니 愛의 앞선 것은 愛親·愛身이 가장 크다. 親이라는 것은 身의 근본이니 愛親을 알지 못하면 그 근본을 잊은 것이요, 身이라는 것은 親의 가지이니 愛身을 알지 못하면 그 가지를 상하게 하는 것이다. 愛親·愛身하여 장수하게 하고 건강하게 하는 것은 醫가 아니면 누가 능히 하리오? 그러므로 儒者는 醫를 알지 않으면 안 된다.<sup>59)</sup>

의학은 하나의 재주에 불과하나 愛親·愛身하여 仁을 실천하는 측면에 있어서는 의학 역시 유학과 하나의 道임을 말하고 있다. 宋代 이후 성리학적 이상 세계를 구현하는 방편으로 儒者들은 醫道의 실현을 추구하였다. 이러한 경향은 '尙醫學風'으로 이어지고 尙醫學풍은 '醫學을 숭상하는 일단의 학문 성향'을 지칭하는데, 이것은 '儒醫'를 창출하는데 기여한다. 宋代 尙醫學風을 일으킨 范仲淹(989~1052)은 “능히 작고 큰 것에 백성을 살리는 자는 진실로 오직 재상만이 그렇게 하나 이미 불가하다면, 능히 백성을 구하고 物을 이롭게 하는 마음을 행할 수 있는 자는 良醫만한 이가 없다.”<sup>60)</sup>고 하였다. '儒醫'라는 말은 北宋시기에 처음 출현하였는데, 『宋會要集稿』에 보면 “儒術을 익힌 자로 하여금 『素問』을 능통하게 하고, 진료의 방법을 밝혀 질병을 치료하게 한다고 하니 이를 일러 儒醫라 한다.”<sup>61)</sup> 이렇게 北宋시대에 최초로 사용된 儒醫는 南宋시기에 와서 의학에 정통한 이들 중에 대대로 유학을 배우고 의학에 종사한 이들을 가리키는 용어로 사용되었다.

이러한 현상은 南宋시기에 이르러서 士人계층의 급증으로 인한 科擧를 통한 관직 진출이 예전만 같지 못하였고, 다른 직업 중 의사를 택하는 경우가 많았기 때문이다.<sup>62)</sup> 金元代에 와서도 이러한 경향은 감소되지 않았으며, 이민족의 침입에 의한 漢族이 거주하는 지역에서는 科擧가 시행되지 않았거나 매우 한정된 인원만 등용되는 등의 외부적 조건도 무시할 수 없었다. 또한 전쟁으로 인한 친족의 질병에 대해 치유하는 차원에서 의사가 된 경우도 있었다.<sup>63)</sup> '儒醫'라는 명칭은 이러한 과정 속에서 출현한 것으로 보인다.

金元代에 이르러서는 儒醫의 개념이 보다 확장된다. 元代의 胡炳文은 “儒者가 의학을 하지 않으면 유학에 통할 수 없고 醫者가 유학을 하지 않으면 良醫가 아니다.”<sup>64)</sup>라고 하여 尙醫를 넘어 儒者만이 의학을 할 수 있다고 주장하였다. 이는 의료정책의 필요상 儒者들의 의학 참여로 인한 儒醫에 대한 정의가 사상적·문화적 개념으로 전이되었음을 의미한다. 이러한 儒醫에 대한 개념은 明代에 들어 정립되는데, 李梴의 『醫學入門』에 의하면 “대개 의학은 유학에서 나왔다. 책을 읽고 이치를 밝히지 않으면 마침내 용렬하고 속되며 혼미해져 변화에 소통할 수 없다.”<sup>65)</sup>고 하여 의학과 유학의 상호 연관성을 밝히고 있다.

### Ⅲ. 결 론 - 宋代 儒學과 醫學의 연관성이 갖는 의미

결론적으로 동양의 儒醫·道가 추구하는 메커니즘을 예로 들어 정리하면, 儒家는 관계 속에서의 본질

59) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.25. 吳文正集. 卷17. “儒之道無所不通, 醫之道一伎爾, 而於儒之道爲近何也. 儒之道, 仁而已, 愛者, 仁之用, 而愛之所先, 愛親愛身最大, 親者身之本也, 不知愛親, 則忘基本, 身者親之伎也, 不知愛身, 則傷其枝, 愛親愛身而使之壽且康, 非醫其孰能, 故儒者不可以不知醫也.”  
60) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.11. 能改齋漫錄. 卷13. 文正公愿爲良醫. “能及小大生民者, 固有相爲然, 其不可得矣, 夫能行求人利物之心者, 莫如良醫.”  
61) 徐松. 宋會要集稿. 北京. 中華書局. 1957. p.2208. 宋會要集稿. 卷3. 崇儒三之二. “使習儒術者通黃素明診療, 而施於疾病, 謂之儒醫.”

62) 陳元朋. 兩宋의 尙醫士人與儒醫. 臺灣. 臺灣大學出版委員會. 1997. pp.170-171.  
63) 薛公忱. 論中儒道佛. 北京. 中醫古籍出版社. 1998. p.7. 陳元朋. 兩宋의 尙醫士人與儒醫. 臺灣. 臺灣大學出版委員會. 1997. pp.256-273.  
64) 文淵閣 四庫全書 電子版. 上海. 人民出版社. 1999. p.19. 雲峰集. 卷3. 贈醫者程敏齋序. “儒不醫, 非通儒, 醫不儒, 非良醫.”  
65) 李梴. 醫學入門. 卷8. 上海. 掃葉山房. 1912. p.47. 習醫規格. “蓋醫出于儒, 非讀書明理, 終是庸俗昏昧, 不能疏通變化.”

적 가치를 추구하기 위해 몸을 통해 德을 실현하고 禮를 실천하고자 한다. 醫家は 몸의 공부를 통해 실천적 행위의 체계로 醫德을 구현하고자 醫術을 펼치며, 道家는 몸과 마음의 균형을 중시하며 자연에서의 無爲를 실현하고자 몸 공부에 중점을 두고 있다. 가치(마음)-몸의 생명이라는 서로가 추가하는 機制는 다르지만 궁극적 방향인 성인-신선의 경지는 같은 것이다. 때문에 그 과정에서는 상호 영향을 주며 서로를 필요로 하는 상보적 관계라고 볼 수 있다. 이것은 전부 수양(修身과 養生: 몸 닦음과 마음 닦음의 조화)으로 귀결되며 자기체험의 문제로서 자기반성의 기제로 받아들여야 하는 것이다. 心身一如의 관점에서 보면 靜공부에는 몸의 공부가 병행 되어야 하며, 몸 공부의 완성은 靜공부를 통한 깊은 내면의 성찰에 있다. 그러므로 몸을 통한 부지런한 연마 속에서 마음 닦음도 함께 이루어져야 한다. 이러한 동양철학의 유기체적 세계관 속에 내재해 있는 몸과 마음의 공부를 통해, 우리는 이론적인 학습을 넘어서 몸과 마음을 포괄하는 인생 자체에 대한 가치와 지혜를 획득하는데 이르게 될 것이다. 金元代의 醫儒同道 사상 또한 이러한 연장선에서 ‘仁’이라는 같은 목표 아래 유학과 의학이 서로를 필요로 삼아 나온 결과물이라 볼 수 있다.

조선시대 『東醫寶鑑』은 金元代 儒醫의학과 이를 재정리하여 明代 의학, 그리고 道教 內丹思想이 종합된 구조로 이루어진 醫書이다.<sup>66)</sup> 때문에 金元代의 儒醫 의학이 갖는 의미는 중국에서 발전된 의학의 철학적 근거를 탐색하는 데만 그치지 않는다. 이는 곧 『東醫寶鑑』에서 집대성된 한의학의 이론적 토대를 규명하는 데까지 이어질 수 있다. 여기에 金元代의 儒醫 의학을 연구하는 의미가 있는 것이다.

## References

1. Juyeok. Daejeon. Hakminmoonhwasa. 周易. 대전. 학민문화사. 1998.
2. Mencius. Daejeon. Hakminmoonhwasa. 2009.
3. The Analects of Confucius. Daejeon. Haminmoonhwasa. 2002. 論語. 대전. 학민문화사. 2002.
4. Daehak: Moderation. Daejeon. Hakminmoonhwasa. 2000. 大學·中庸. 대전. 학민문화사. 2000.
5. Daehakhokmun. Daejeon. Hakminmoonhwasa. 1995. 大學或問. 대전. 학민문화사. 1995.
6. Sung BH trans.. GeunsarokJipju(Gwon1). Seoul. Jeontongmunhwayeonguhoi. 2011. 성백호 역. 近思錄集註(卷1). 서울. 전통문화연구회. 2011.
7. Zhu X original work. Heo T, Lee YS tran.. Jujaeoryu. Soowon. Chyeonggye. 2001. 朱熹. 허탁, 이요성 역. 朱子語類. 수원. 창계. 2001.
8. Zhu X. YijungYuseo. Daebuk. TaiwanSangmuin Publishing house. 1968. 朱熹. 二程遺書.臺北. 臺灣商務印書館. 1968.
9. Zhu X. Hoeamseonsaengjumungongmunjip. Shanghai. Shanghai Book Co.. 1926. 朱熹. 晦菴先生朱文公文集. 上海. 上海書店. 1926.
10. Do MJ trans.. Hyogyeeong. Seoul. JisikeulMandeuneunJisik. 2012. 도민재 역. 孝經. 서울. 지식을만드는지식. 2012.
11. Oh j. Omunjeongjip. Daebuk. TaiwanSangmuin Publishing house. 吳澄. 吳文正集.臺北. 臺灣商務印書館. 발행년 미상.
12. Lee KW trans.. Hwangjenaegyeong-Somoon. Seoul. Yeokang. 2010. 이경우 역. 黃帝內經素問. 서울. 여강. 2010.
13. Yoo WS. Somoonhyunkwonbyungsik. Beijing. Chunghwa book Co.. 1985. 劉完素. 素問玄機原病式. 北京. 中華書局. 1985.

66) 성호준. 東醫寶鑑 의 철학적 연구 - 儒學과 道教 사상을 중심으로 -. 성균관대학교 대학원 박사학위논문. 2001. p.54.

14. Yoo Wanso. *Somoonbyeonggiyeuibomyungjib*. Beijing. Chunghwa book Co.. 1985.  
劉完素. 素問病機氣宜保命集. 北京. 中華書局. 1985.
15. Jang JJ. *Yumunsachin*. Beijing. Chunghwa book Co.. 1985.  
張從政. 儒門事親. 北京. 中華書局. 1985.
16. Joo JH. *Gyeokchiyeoron*. Beijing. Chunghwa book Co.. 1985.  
朱震亨. 格致餘論. 北京. 中華書局. 1985.
17. Yi C. *EuihakIpmoon*. Shanghai. Soyupsanbang. 1912.  
李梴. 醫學入門. 上海. 掃葉山房. 1912.
18. Ho BM. *Unbongjib*. Daebuk. TaiwanSangmuin Publishing house.  
胡炳文. 雲峰集. 臺北. 臺灣商務印書館. 발행년 미상.
19. Oh J. *Neunggaejaemanrok*. Beijing. Chunghwa book Co.. 1985.  
吳澄. 能改齋漫錄. 北京. 中華書局. 1985.
20. Seo S. *Songhoiyojibgo*. Beijing. Chunghwa book Co.. 1985.  
徐松. 宋會要集稿. 北京. 中華書局. 1957.
21. Kim HJ. *Dream of one the body, the nation and the universe*. Seoul. Kungree. 2008.  
김희정. 몸·국가·우주 하나를 꿈꾸다. 서울. 궁리출판. 2008.
22. Kim KB, Park SJ. *Oriental philosophy and Korean medicine*. Seoul. Akanet. 2005.  
김교빈, 박석준 저. 동양철학과 한의학. 서울. 아카넷. 2005.
23. Mo JG original work. Lee BH trans.. *Taoism history of China*. Yemoon Publishing house. 2015.  
牟鐘鑑 저. 이봉호 역. 중국 도교사- 신선을 꿈꾸는 사람들의 이야기. 서울. 예문서원. 2015.
24. Rim E original work. Moon JG trans.. *Meet of Korean medicine and confucian cultural*. Seoul. Yemoon Publishing house. 1999.  
林殷 저. 문재곤 역. 한의학과 유교문화의 만남. 서울. 예문서원. 1999.
25. Yoon CY. *Oriental Medicine and the book of Changes*. Daejeon. Joomin. 2007.  
윤창열. 醫易學. 대전. 주민. 2007.
26. Seong HJ. *A study on the philosophy of Donguibogam*. Sungkyunkwan Univ. Graduate school. doctorate thesis. 2001.  
성호준. 東醫寶鑑의 철학적 연구 -儒學과 道敎 사상을 중심으로-. 성균관대학교 대학원 박사학위논문. 2001.
27. Yoon CY. *Academic character of Geumwon Dynasty Medicine*. Kyung Hee Univ. Graduate school. Master thesis. 1983.  
윤창열. 金元代 醫學의 學術的 特徵. 경희대학교 대학원 석사학위논문. 1983.