

朱丹溪 相火論의 性理學的 研究

김영목*

원광대학교 한의과대학 한방병리학교실

Neo-Confucian Study on the Ministerial Fire's Theory of JuDanGe

Yeong Mok Kim*

Department of Oriental Pathology, College of Oriental Medicine, Wonkwang University

The Neo-Confucian study of the theory of ministerial fire(相火論) constitute of the rule of jung jung(中正), the principal of form and use(體用) and of real nature and emotion(性情) of human and ethic mind(人心道心). The present study is to evaluate a fundamental concept of the theory of ministerial fire, which is one of traditional medical ideology in China, through the Neo-Confucianism projects to The theory of ministerial fire. The theory of ministerial fire of Judange(朱丹溪) was recognized by ontological principal of Heaven-Human being-Earth, ontological structure of Form-Use and the structure that mind consists of real nature and emotion(心統性情). The ethic and human mind(道心人心) of Judange and constancy and transition(常變) of seven emotion have relationship in the ontological structure of Form-Use. The real nature of human being consisted of apriority of Heaven rule is unitary constructed by Form-Use(체용) of inactivated real nature and activated seven emotion and then activated seven emotion shows dual form of appropriate(中節) and inappropriate(不中節). Emperor's and ministerial fire(君火相火) which has a relationships of Heaven-Human being synchronization represents all kinds of fire and classified to heaven fire(天火) and human fire(人火). The emperor's fire was triggered by inactivated fire and ministerial fire(相火) was triggered by activated fire. Inactivated ministerial fires have dual form of physiological ministerial and pathological ministerial fire. Regarding the forementioned analytic thinking, it was clear that manifest processing of One's real nature and the ministerial fire undergo the same principal and logics. Since maintained One's real nature that is inactivated seven emotion and appropriated activated seven emotion, ministerial fire can be stable and keep one's health and well-being in mind and body.

Key words : Ministerial Fire(相火), Judange(朱丹溪), Neo-Confusian(性理學), I-Ching(易學), Form and Use(體用)

서론

본 논문은 朱丹溪 相火論의 性理學的 의미를 체계적으로 연구 분석하는데 목적이 있다. 朱丹溪의 相火論이 형성된 사상적 배경과 그 醫論에 투영된 철학적 내용을 연구함으로써 한의학에서 추구하고 있는 몸과 마음의 一의인 이해를 철학의 존재와 가치의 세계관으로 구명하고자 한다.

朱丹溪는 이름은 震亨이고 자는 彥修인데 당시의 사람들이 丹溪라는 곳에 살았다하여 朱丹溪라고도 불렀다. 그는 金元대의 저명한 醫家 중의 한 사람으로 相火論과 陽有餘陰不足論을 제창

* 교신저자 : 김영목, 전북 익산시 신용동 344-2, 원광대학교 한의과대학

· E-mail : bosong@wonkwang.ac.kr, · Tel : 063-850-6840

· 접수 : 2006/06/28 · 수정 : 2006/07/28 · 채택 : 2006/08/14

하여 후세 醫家들에 많은 영향을 끼쳤다. 36세에 朱熹의 4대 제자인 許謙에게서 理學을 배워 舉子業에 힘썼으나 40세 이후 醫學에 전념하게 되었다. 또한 劉完素의 再傳弟子인 羅知梯에게서 河間, 東垣 등의 의학을 배웠다. 하지만 이와 같이 다른 의가들과는 달리 먼저 理學의 학문적 배경위에 의학을 공부하였기 때문에 자연스럽게 宋代理學의 영향이 더 많이 스며들었다고 보인다.

『黃帝內經』 이래로 한의학의 체계는 道家, 儒家 혹은 佛家의 철학적 세계관을 흡수하여 활용되면서 이와 같은 三家의 철학적 사유와 상호 교유하면서 발전되어 왔다. 『黃帝內經』을 시작으로 발전해온 한의학이 金元代 儒醫들의 등장으로 性理學의 중심주제인 象數易學의 體用原理나 『中庸』의 中和論, 性命論 등 이론을 가지고 의학이론을 정립하려고 하였다. 따라서 朱丹溪의 醫論도 성리학에 근원한 儒醫 의학으로부터 마음의 中正仁義

와 中和를 강조함으로써 인간의 物理的 生理와 人格的 性命의 관계를 상호 회통시키고 있음을 알 수 있다.

儒醫의 대표자라 할 수 있는 丹溪의 의학사상은 『周易』의 “乾道가 變하여 化함에 각각 性命을 바루니”¹⁾이라든지 『中庸』의 “하늘이 命하신 것을 性이라 이르고”²⁾에서 알 수 있듯이 天이 賦與한 것은 命이 되고 그것을 인간이 性으로 간직하게 된다는 性命之理의 儒學的 命題를 의학에 실현시키고자 하였을 것이다. 朱丹溪 뿐만 아니라 張景岳의 醫論을 보아도 『景岳全書』 「火證」에 “火가 熱病이 되는 것은 확실하다. 그러나 火가 바름을 얻으면 陽氣가 되는데 이 火는 없어서는 안되고 또한 쇠해져도 안된다. 쇠해지면 陽氣가 虛하게 된다. 火가 바름을 잃으면 邪熱이 되는데 이 火는 있어서도 안되고 더욱이 甚해져서도 안된다. 甚하게 되면 眞陰이 傷敗해진다.”³⁾라고 하고 『類經』에 “火는 天地의 陽氣이다. 天이 이 火가 아니면 物을 생성할 수 없고 사람은 이 火가 없으면 살 수 없다. 그러므로 萬物의 삶은 모두 陽氣에서 비롯한다. 그러나 陽和한 氣일때만 物을 生할 수 있으나 亢烈한 火는 오히려 物을 害할 수 있다. 故로 火가 太過하면 오히려 氣는 衰하고 火가 和平하면 氣가 바로 壯하게 된다.”⁴⁾라고 하여 火의 상태를 中節과 不中節로 나누고 있어 人道中心의 各正性命의 儒學理論을 한의학의 病因의 正邪相爭의 근거로 차용하게 된다.

이와 같이 相火에 대한 醫論의 특징은 대체로 金元時代 以前은 『黃帝內經』의 이론에 따라 心을 중시하여 君火를 위주로 하였으나 金元時代 以後는 대개 脾胃를 중심으로하는 相火의 이론이 전개되는 특징을 가지고 있다.

한의학에 있어 火를 인식하는 방법에 있어서는 『黃帝內經』 이후로 醫家에 따라서 다양한 醫說들이 있지만 朱丹溪의 火에 대한 특징은 金元代 시대의 醫家인 劉河間의 主火論, 張從正의 降心火益腎水論, 李東垣의 陰火論 등과 달리 相火論을 理學의 人心道心論의 원리를 응용하여 재정립한 독특한 특징을 가지고 있다. 이와 같은 朱丹溪의 相火論의 특징은 그의 학문배경을 보면 알 수 있다.

본 연구는 이러한 이론적 틀 안에서 朱丹溪의 주요 醫論인 相火論을 이해하고자 한다.

연구의 내용

相火의 육체와 정신의 2가지 측면에서 상호 미치는 영향의 근거 특히 이를 종합하여 性理學的 접근을 통한 相火論을 확대하여 이를 동양학적 存在觀을 통해 재해석하여 相火의 성리학적인 근본문제를 연구하기로 한다.

본 연구에서는 한의학의 일반적인 醫論인 相火論을 道醫學

의인 『黃帝內經』과 그 이후의 儒醫學의인 朱丹溪의 의학사상을 東洋哲學 특히 『周易』과 『中庸』의 철학사상에 근거하여 해명하고자 한다. 따라서 相火論의 醫哲學思想을 다음의 네 가지의 측면에서 그 내용을 논의하기로 한다.

1절에서는 상화론의 의사학적 내용으로 『黃帝內經』 이후 송대 성리학의 출현이전의 相火의 概念과 출현 이후 朱丹溪를 비롯하여 張景岳 등의 醫論을 통하여 性理學的의 心性論, 體用論, 理氣論을 통한 朱丹溪의 相火論을 논의하고자 한다. 2절에서는 朱丹溪의 性理學的 相火論의 학문적 연원이라 할 수 있는 『周易』 특히 圖書易學(河圖洛書)의 體用論的 中正之道를 통하여 金元代 이후의 相火論이 성리학적으로 해명되고 있음을 논의하여 인간의 人身과 心性이 근본적으로는 天道에 근거하여 인간의 몸 안에 天道에 근원한 神性和 地道에 근원한 物性이 合一되어 존재함을 중심으로 논의한다. 3절에서는 도덕적 심성의 근거를 확보하고 ‘存天理 遏人欲’의 학문 목표를 가졌던 儒家의 학문 배경에서 의학적 心에 대해서 심층적으로 이해하고 또한 朱丹溪 相火論의 二重의 구조를 性理學에서 인간의 心에 적용한 心統性情의 體用論의 구조로 해명하고자 한다. 4절에서는 『黃帝內經』 이래 한의학에서는 心火를 君火와 相火의 이원적인 구조와 체용적 논의로 이해하고 있다. 이와 같은 君火와 相火에 대한 이해는 성리학적 인간이해를 통한 儒醫들의 의학에서는 어떻게 논의되고 있는지를 알아보기로 한다.

그러면 相火論의 醫史學的 내용을 논의하기로 한다.

1. 相火論의 醫史學的 內容

『黃帝內經』은 火에 대한 論議의 基礎를 提供하여 後代醫家들의 火에 대한 많은 醫論을 일으키게 하였다. 『素問』 「陰陽應象大論」에 “壯火의 氣는 衰하고 少火의 氣는 壯한다. 壯火는 元氣를 없애고 元氣는 少火를 없앤다. 壯火는 元氣를 흠어지게 하고 少火는 元氣를 만든다.”⁵⁾라고 하여 少火와 壯火의 概念을 생리적, 병리적으로 區別하고 있다. 以後 唐代 王冰은 『內經注』에서 “병이 약하고 작은 것은 마치 人火와 같다. 풀을 얻으면 불사르고 나무를 얻으면 타는데 濕으로 굴복시킬 수 있고 물로서 제거할 수 있다. 故로 그 性氣에 반대되는 것으로 바로잡거나 없앨 수 있다. 병이 크게 심한 것은 마치 龍火와 같아서 습을 얻어도 불이 세지고 물을 만나도 말려진다. 그 性을 모르고 水濕으로 없애려고 하면 불꽃이 하늘에 이르기에 족할 것이다. 불이 궁극에 이르면 마침내 멈추는데 그 性이 보편적 이치에 反하는 것을 알고 火로써 물리치면 불이 저절로 사그라지고 불꽃도 소멸된다.”⁶⁾라고 하여 火의 實體를 人火와 龍火라는 명칭에 의한 實火와 虛火의 虛實로 火를 구별하였다. 人火인 實火는 寒이 이길 수 있으므로 濕伏 水滅되는데 이는 陽盛之火이며, 龍火인 虛火는 溫陽이나 陽潛으로 끌 수 있으므로 以火逐之라고 하니 龍

1) “乾道變化 各正性命”

2) “天命之謂性”

3) 『景岳全書』 「火證」 “火爲熱病, 是固然矣, 然火得其正, 卽爲陽氣, 此火之不可無, 亦不可衰, 衰則陽氣之虛也, 火失其正, 是以邪熱, 此火之不可有, 尤不可甚, 甚則眞陰傷敗也.”

4) 『類經』 “火, 天地之陽氣也, 天非此火, 不能生物; 人非此火, 不能有生. 故萬物之生皆由陽氣, 但陽和之氣則生物, 亢烈之火反害物, 故火太過則氣反衰, 火和平則氣乃壯”

5) 『素問』 「陰陽應象大論」 “壯火之氣衰, 少火之氣壯, 壯火食氣, 氣食少火, 壯火散氣, 少火生氣.”

6) “病之微少者 猶人火也 遇草而燭 得木而燔 可以濕伏 可以水滅 故逆其性氣以切之攻之 病之太甚者 猶龍火也 得濕以熾 遇水以燭 不知其性以水濕切之 適足以光焰誦天 物窮方止矣 識其性者反常之理 以火逐之 則燭灼自消 焰光撲滅.”

火란 陰虛로 인한 火不歸原의 상태를 말한다. 이와 같은 火의 개념은 『黃帝內經』의 壯火와 少火라는 생리적, 병리적 火의 개념에서 진일보하여 火의 病理를 발전시켰다고 볼 수 있다. 또한 王冰은 “君火以名 相火以位”라고 하여 君火와 相火의 개념을 人君과 臣下의 종속관계로 이해하고 人君인 君火는 비추지만 할 뿐 작용하지 않는 神明의 火라고 인식하였다. 그러나 이와 같은 상징적 의미를 가진 君火의 실질적 역할은 相火가 대신한다는 의미에서 “君火以名 相火以位”라고 하였다고 생각한다. 따라서 이와 같은 논리가 후에 송대 성리학의 太極, 理氣, 四端七情論과 결합하여 君火, 相火의 내용이 풍부하게 되었을 것이다. 다음으로 宋代에 許叔微는 『本事方』 「論二神丸」에서 “眞火가 衰弱하면 不能消化飲食하는데 마치 鼎釜의 가운데와 같다.”⁷⁾라고 하여 命門火의 不足이 脾陽의 不足으로 이어져 脾의 運化水穀이 없되어 不能水穀이 된다는 것으로 命門眞火의 중요성을 강조하고 있다. 또 嚴用和도 『濟生方』 「論補益」에서 “眞火가 衰弱하면 脾土를 蒸蘊할 수 없게 된다.”⁸⁾라고 하여 許叔微와 같이 嚴用和도 命門火가 脾陽의 근원이라는 견해를 가지고 있다. 金元대의 劉河間은 病因의 主要原因인 六氣는 모두 火熱爲主로 된다는 六氣皆從火化와 七情도 모두 五志過極化火로 된다고 하여 火의 病機를 實火 위주로 인식하는 특징을 가지고 있다. 또한 李東垣은 陰火라는 개념을 도입하여 『黃帝內經』의 壯火少火의 개념에서 壯火의 病理作用 중에서 病理的 相火를 陰火라 하여 內傷病의 病理變化는 元氣와 陰火의 關係失調와 升降失常이라는 두 가지 병기 변화를 가지고 있다고 하였다. 王好古도 『湯液本草』 「從蓉」에서 “命門相火가 不足하면 이것으로 補한다.”⁹⁾라고 하였다.

또한 明代의 張景岳은 『類經』에서 “火는 天地의 陽氣이므로 天은 이 火가 아니면 物을 生할 수 없고 사람은 이 火가 아니면 生할 수 없다. 故로 萬物의 生은 모두 陽氣에서 비롯한다. 그러나 陽和한 氣는 物을 生할 수 있지만 亢烈한 火는 도리어 物을 害할 수 있다. 故로 火가 太過하면 氣는 도리어 衰하고 火가 和平하면 氣는 바로 壯하게 된다.”¹⁰⁾라고 하여 火의 二重的 作用을 말함으로써 같은 火라 하더라도 그 작용이 正, 不正함에 따라 생리적으로 혹은 병리적으로 작용할 수 있다는 것이다. 明代의 虞搏은 『醫學正傳』 「火熱」에서 “心은 君火를 주관하며 또한 相火는 肝과 腎 二臟에 붙어 있다. 『內經』에 一水는 二火를 이길 수 없다. 五性의 火는 物에 感應하여 動하며 바로 『內經』의 一水가 五火를 이길 수 없음이다.”¹¹⁾라고 하여 相火의 병리적 작용을 강조하여 相火는 五臟에 모두 속해 있어 쉽게 감동하게 된다는 것이다.

清代의 林珮琴은 『類證治裁』 「火證」에서 “風寒暑濕燥는 모두 外因이지만 오직 火만이 대부분 內因에 속한다. 『內經』에

이르기를 “壯火食氣 少火生氣”라 하였는데 火가 丹田의 아래에 있으면 少火가 되고 少火가 되면 氣를 생하게 되는데 이것이 眞火가 된다. 火가 丹田을 떠나서 위로 오르면 壯火가 되는데 壯火가 되면 氣를 잃는다. 이것은 邪火가 된다.”¹²⁾라고 하여 火의 생리적 병리적 차이점을 火의 升降作用에 따라 정해진다고 이해하였다. 命門에 潛藏하고 있는 火와 위로 상승하여 근본자리로 돌아오지 못하는 火不歸原된 것으로 구별하고 있다. 張錫純의 『醫學衷中參西錄』 「論火不歸原治法」에서도 “下焦之火가 上竄하여 근원자리로 돌아오지 않고 또한 氣海의 元陽이 浮越한 것이다.”¹³⁾라 하여 病理的 相火를 火不歸原된 相火로 규정하고 있다. 다음은 본 論文에서 주요 문제로 다루고 있는 朱丹溪의 相火論의 醫史學의 내용을 집중해서 논의하기로 한다.

朱丹溪의 相火論은 北宋 周濂溪의 「太極圖說」의 陽動陰靜의 論理, 『中庸』의 中和論, 『周易』의 體用原理와 中正之道로부터 起源하며 動과 未動, 發과 未發의 다름에 의해서 생리와 병리의 致病因素의 차이점을 이해하고 있다. 朱丹溪는 특히 火의 중요성을 강조하여 “火(=)는 內는 陰갓이고 外는 陽호로 움직임을 위주로 하는 것이다. 故로 움직임은 모두 火에 속한다. 이므로 말하면 形과 氣가 相生하여 五行에 配屬하므로 君이라 이름이요, 位로 말하면 虛無에서 生하여 位를 지키고 命을 받아 그 움직임에 따라 볼 수 있으니 相이라 이름한다.”¹⁴⁾라고 하여 “生于虛無”는 人體는 未發, 未動의 本體의 상태에서는 火가 없으나 生理病理작용이 있을 때는 모두 火의 徵狀이 있으니 이것이 바로 “因其動而可見”이다라고 하였다. 여기에서 “動”은 臟腑의 生理 病理機能을 말한 것인데 이는 명대의 薛立齋, 張景岳, 趙養葵 등이 말하는 命門之相火와 같은 意味이다.

金元代 이후 특히 明代 醫儒들의 相火에 대한 의학적 논리는 송대 성리학자들이 학문적 근원지로 삼고 있는 『書經』, 『中庸』, 『周易』 등의 논리에서 차용하였다고 볼 수 있다. 예를 들면 『書經』 「大禹謨」에서 “人心은 위태롭고 道心은 隱微하니, 精하게 하고 한결같이 하여야 진실로 그 中道를 잡을 것이다.”¹⁵⁾라고 하여 같은 心이라 하더라도 道心과 人心의 상태를 가지고 있어서 이 때의 心과 朱丹溪의 相火의 火는 같은 구조로 이해되고 있음을 알 수 있다. 한국 성리학 특히 畿湖儒學의 중심인 물이라는 栗谷 李珥는 이것을 더 구체적으로 설명하고 있는데 율곡은 『栗谷全書』에서 “人心과 道心은 비록 명칭은 둘이지만 그 근원은 오직 하나의 마음이다. 그 發用이 理義가 될 때도 있고 食色이 될 때도 있다. 그러므로 그 發하는 것에 따라 그 이름을 달리하고 있다.”¹⁶⁾라고 하여 마음의 이중적 구조를 잘 언급하고 있다. 또 『中庸』에서도 이와 같은 원리를 잘 드러내고 있는

7) 『本事方』 「論二神丸」 “眞之衰弱, 自是不能消化飲食, 譬如鼎釜之中.”
 8) 『濟生方』 「論補益」 “皆眞火衰弱, 不能蒸蘊脾土而然.”
 9) 『湯液本草』 「從蓉」 “命門相火不足 以此補之.”
 10) 『類經』 “火, 天地之陽氣也. 天非此火, 不能生物; 人非此火, 不能有生. 故萬物之生皆由陽氣, 但陽和之氣則生物, 亢烈之火反害物, 故火太過則氣反衰, 火和平則氣乃壯.”
 11) 『醫學正傳』 「火熱」 “心爲君火, 而又有相火寄于肝腎二臟, 卽『內經』一水不能勝二火也. 五性之火, 爲物所感而動, 卽『內經』一水不能勝五火也.”

12) 『類證治裁』 「火證」 “風寒暑濕燥皆外因, 惟火多屬內因, 經言壯火食氣, 少火生氣, 註謂火在丹田之下爲少火, 少火則生氣, 是爲眞火. 火離丹田而上爲壯火, 壯火則食氣, 是爲邪火.”
 13) 『醫學衷中參西錄』 「論火不歸原治法」 “論下焦之火上竄不歸原, 亦氣海元陽之浮越也.”
 14) “火內陰而外陽, 主乎動者也, 故凡動皆屬火. 以名以言, 形氣相生, 配于五行, 故謂之君; 以位以言, 生于虛無, 守位稟命, 因其動而可見, 故謂之相.”
 15) 『書經』 「大禹謨」 “人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中.”
 16) 『栗谷全書』 “人心道心 雖二名而其原 則只是一心 其發也或理義或爲食色 故隨其發而異其名.”

데 『中庸』 一章에 “기빠하고 노하고 슬퍼하고 즐거워하는 情이 發하지 않은 것을 中이라 이르니, 發하여 모두 節度에 맞는 것을 和라 이르니, 中이란 것은 천하의 큰 근본이요, 和란 것은 천하의 공통된 道이다.”라고 하고 또한 “中和 和를 지극히 하면 天地가 제자리를 편안히 하고, 萬物이 잘 生育될 것이다.”¹⁷⁾라고 하여 人性의 存在根據를 天道에 두고 있는데, 이 하나의 人性이 發했는가 發하지 않았는가와 이미 發하였으면 그것이 節度에 맞았는가 아닌가의 차이에 의해 달라진다는 것이다. 이것을 圖表로 나타내면 表 1과 같다.

表 1.

人性(天道의 人間內在化)		
體用一元		
中(未發)體	正(已發)用	
人間本來性(仁禮義智)	中節(和)	不中節

『周易』의 「繫辭上九」에 “易은 생각이 없고 함이 없어 寂然히 動하지 않다가 감동하여 마침내 天下의 原因에 통하니, 天下의 지극히 神妙한 자가 아니면 그 누가 이에 참여하겠는가.”¹⁸⁾라고 하고 이것에 대한 朱子の 注를 보면 “无思, 无爲는 마음이 없음을 이른다. 寂然은 感의 體이고, 感通은 寂의 用이니, 사람 마음의 妙함이 그 動·靜이 또한 이와 같다.”¹⁹⁾라고 하고, 『朱子語類』에는 “氣는 凝結하고 造作할 수 있으나 理는 도리어 情意도 없고 計度할 수도 없고 造作할 수도 없다.”²⁰⁾라고 하여 體로서의 易은 거저되거나 分別的 思惟가 없어야 함을 뜻하고, 用으로서의 氣는 造作되고, 생각할 수도 있다고 하였다. 이와 같은 원리를 相火論에 비유하여 나타내면 表 2와 같다.

表 2.

火(天人相應)		
體用一元		
體(未發)	用(已發)	
潛藏의 命門火	生理的 火(中節)	病理的 火(不中節)

丹溪는 相火의 生理的 側面을 “天은 物을 生하는 것을 主要로 하므로 항상 動하고 사람은 이런 生함을 가지고 있으므로 항상 動한다. 항상 動하는 까닭을 모두 相火라 이른다.”²¹⁾라고 표현하였다. 사람의 生命은 오직 相火의 運動에 根據하는 것으로 이해하여 人體가 生生不息하는 機能活動이라 하였다. 또한 相火가 妄動하여 邪火가 되는 病理的 側面을 보면 “五火의 動함이 모두 節度에 맞아 上화가 오로지 造化를 도우니 生하고 生함이 쉬

지 않는 運用으로 삼을 뿐이다.”²²⁾에서 “動皆中節”은 相火의 運用이 正常的일 때 人體도 生理적 生命성이 주어지지만 만일 妄動하면 병리적 過不及이 發生하면 元氣之賊이 된다는 意味이다. 또한 “相火란 쉽게 일어나니 五性厥陽之火가 서로 煽動하면 妄動한다. 火가 妄靈된 것에서 일어나면 變化를 예측할 수 없고 언제나 없을 때가 없어서 眞陰을 말라 버리게 한다. 陰이 虛해지면 병이 나고 陰이 끊어지면 죽는다. 君火의 氣는 經에서 濕과 濕으로 말하고 相火의 氣는 經에서 火로 말한다. 暴掉하고 酷烈한 것이 나타남이 君火보다 甚한 것이니 故로 相火를 元氣之賊이라 말한다.”²³⁾라고 하고 또한 朱丹溪가 李東垣의 『脾胃論』에서 “相火下焦包絡之火는 元氣之賊이다. 火와 元氣는 서로 兩立하지 못하니 하나가 이기면 하나는 진다.”²⁴⁾라고 하는 說을 좇아 敷衍說明한 것이다. 그러므로 그는 結論적으로 이에 對한 對應策을 道學의 修心法에서 強調하였다. 또한 “周敦頤는 또 “聖人은 中正仁義로써 定하여 主靜한다”고 하였고 朱子는 ‘반드시 道心으로 하여금 항상 一身의 주인이 되게 하면 人心이 매번 道心에게서 命을 듣는다.’라고 하였는데 이렇게 火를 잘 處한다는 것은 人心이 道心에서 天命을 잘 들으니 또한 능히 靜으로 主할 수 있고 저 五火의 動함이 다 中節하며 相火가 오직 造化를 補하여 生生不息의 運用으로 삼을 따름이니 어찌 賊이 있겠는가.”²⁵⁾라고 하여 朱丹溪는 周敦頤의 主靜을 빌어 相火의 妄動을 그치게 하는 것은 이 主靜이나 孟子의 修心, 養心을 빌려 人間本래성으로서의 性命의 本然을 구하고자 하였던 것이다.

2. 圖書易學의 中正之道와 體用原理의 구조로 본 相火의 인식

相火의 체용적 구조를 이해하기 위해서 먼저 易學의 근본사상인 中正의 本질적 의미에 관하여 논의하기로 한다.

‘中’의 개념은 『書經』, 『虞書』와 『堯典』에 羲仲, 羲叔, 和仲, 和叔의 官을 두어 四方, 四時의 政事를 하였다는 堯之王事와 舜之巡守의 내용과 『書經』, 『大禹謨』의 “天의 曆數가 너의 몸 안에 있으니 너는 마침내 元后에 오르리라. 人心은 오직 위태하고 道心은 오직 隱微하니 오로지 精一하게 하여 진실로 그 中을 잡아야 한다. 四海가 困窮하면 天祿이 永終하리라.”²⁶⁾와 『論語』, 『堯曰』에 “야! 너 舜아 天의 曆數가 너의 몸 안에 있으니 진실로 그 中을 잡아라. 四海가 困窮하면 天祿이 영원히 끝나리라.”²⁷⁾에 잘 나타나 있다. 여기에서 핵심이 되는 내용은 天之曆數와 中으로 天之曆數는 人間존재의 天道론적 근거를 제시한 것이며, 中은 人間존재를 人道론적으로 언표한 것이다. 다시 말하자면 天之曆數가 天道의 존재원리라면 中은 天道에 근거한 인간

17) 『中庸』 “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.”, “致中和 天地位焉 萬物育焉.”
 18) 『周易』, 「繫辭上九」 “易无思也 无爲也 寂然不動 感而遂通天下之故 非天下之至神 其孰能與於此.”
 19) 『朱子注』 “无思无爲 言其无心也 寂然者感之體 感通者寂之用 人心之妙 其動靜亦如此.”
 20) 『朱子語類』 “蓋氣能凝結造作 理却無情意 無計度 無造作.”
 21) “天主生物, 故恒于動; 人有此生, 亦恒于動. 其所以恒于動. 皆相火之謂也.”

22) “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”
 23) “相火易起, 五性厥陽之火相煽則妄動矣. 火氣于妄, 變化莫測, 無時不有, 煎然眞陰, 陰虛則病, 陰絕則死. 君火之氣, 經以暑與濕言之; 相火之氣, 經以火言之. 蓋表其暴悍酷烈, 有甚于君火者也, 故曰: 相火, 元氣之賊.”
 24) “相火下焦包絡之火 元氣之賊也, 火與元氣不兩立, 一勝則一負.”
 25) “周子又曰: ‘聖人定之以中正仁義而主靜’ 朱子曰: ‘必使道心常爲一身之主 而人心每聽命焉. 此善處乎火者 人心聽命乎道心 而又能主之以靜 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 何賊之有.’”
 26) 『書經』, 大禹謨, “天之曆數在汝躬 汝終陟元后 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中 四海困窮 天祿永終.”
 27) 『論語』, 堯曰, “咨 爾舜 天之曆數在爾躬 允執其中 四海困窮 天祿永終.”

의 존재원리를 말한다. 또한 天道의 존재구조를 五行的 構造로 이해할 때 中은 三才의 構造 속에서 중심이 되는 인간의 位를 말한다. 따라서 中은 天道의 중심이 되는 인간의 존재원리이면서 인간본래성인 心統性情을 규정하는 개념이라 할 수 있다. 인간을 우주적 중심체(中을 體로)로 전제하여, 天道의 사방과 사시(四象을 用으로)를 인간의 삶의 터전으로 삼고 있음을 의미한다.²⁸⁾ 또한 『周易』의 三才構造에서 中인 인간은 神性(天道)을 人性(人道)안에 심고 동시에 物性(地道)을 人性(人道)안에 내재시킴으로써 인간의 본성을 神性和 物性的 통일장인 동시에 회통처로 규정하고 있다. 따라서 인간은 神·物兩性的 人格的 統一體라 할 수 있다.²⁹⁾ 그래서 “진실로 그 사람이 아니면 道가 헛되어 행하여지지 아니한다.”³⁰⁾라 하여 天意는 인간에 의해 현실에 구현되고, 인간은 또한 天道를 현세에서 체현함으로써 天地의 化育에 능동적으로 參贊하는 인격적, 도덕적 주체로 규정하고, 다른 存在者와 구별되는 것은 이와 같은 인간이 본래적 덕성을 본유하고 있기 때문이다. 또한 그것은 다른 존재자의 존재의의까지도 함께 밝혀주는 천도구현의 주체적 참여자임을 의미하는 것이기도 하여, “天地는 日月이 아니면 빈 껍데기요, 日月도 至인이 아니면 헛된 그림자이다.”³¹⁾라고 하였다.³²⁾

『中庸』에 “喜怒哀樂이 아직 發動하지 않아 마음이 어디에도 치우침이 없는 것을 中이라고 하며, 發動하여 모두 法도에 합치하는 것을 和라고 한다. 中은 天下의 大本이며, 和는 天下의 達道이다. 그러므로 中和의 道에 이르면 天地가 바르게 位置하게 되고, 萬物은 化育된다.”³³⁾라고 하여 中은 주관적으로는 心性의 未發을 뜻하는 人性의 本然이다. 따라서 未發之中은 곧 본연지성을 말한다.³⁴⁾ 또한 中은 인간의 감정이 발하기 이전의 본성 자체의 지순한 상태로, 性의 本質로서의 中은 天에 의하여 주어진 내적 원리이며 이상적 상태이다.³⁵⁾ 中은 天命을 承受한 인간의 주체적 본성이며 모든 존재의 근원일 뿐만 아니라 삶의 원리가 되고 도덕의 원천이 되는 것이다.³⁶⁾ 여기에서 天은 인간 밖에서 인간에게 天命을 품부시키는 超越的 天이 아니라, 인간의 본성으로 내면화된 天을 말한다.³⁷⁾

다음은 易學에서 中正之道(中體와 四德用)의 해석과 의미를 알아보기로 한다.

“中은 正하지 않음이 없고, 正은 반드시 中하지 않는다.”라고 하여 中과 正의 의미 관계를 논의하고 있는데, 中은 正보다

근원적이어서 일이 아무리 바르더라도 時宜에 합당하지 못하면 中을 得하지 못한다는 것이다. 이것은 中이 正보다는 본질적 의미를 가지고 있다고 보는 것으로 中正之道에서의 中土와 正四象의 관계와 뜻을 같이 하고 있다고 볼 수 있다.³⁸⁾

또한 天道의 구조원리로서의 四象인 元亨利貞을 大亨以正³⁹⁾이라 하여 “大亨以正은 天之道이다.”⁴⁰⁾, “大亨以正은 天之命이다.”⁴¹⁾라고 하였는데, 天道로서의 正은 天之曆數의 생성변화를, 天命으로서의 正은 人道の 존재구조인 四德(性命之理)을 의미한다. 그리고 用으로서의 正을 지향하고 正으로 됨은 天道요, 天命이며, 구체적으로 天道로서의 正은 曆數變化를 의미하고, 天命으로서의 正은 君子가 실천해야 할 四德으로서의 性命之理를 의미한다.⁴²⁾

다음은 中正原理를 圖書易學으로 해명하여 논의하기로 한다.

河圖(그림1과 그림2)는 十五를 중심본체로 하고 一六·二七·三八·四九의 陰陽生成數가 사방에 正位된 象으로, 이 河圖原理를 근거로 하여 五數를 중심으로 一三三四와 九八七六數가 陰陽順逆生成作用을 나타내는 洛書原理로 전개되며, 이 洛書原理가 河圖原理로 완성되는 것이다. 中正之道는 天地人 三才를 一貫한 三極之道로서 천지간에 공통되는 존재원리라 할 수 있다. 따라서 五行的 構造는 인간존재를 中으로 삼고 공간구조로서의 사방과 시간구조로서의 사시를 四行으로 배치한 것이며, 天道의 時空構造에 근거하여 인간의 존재원리도 이해된 中이 바로 天道의 내용이라 할 수 있다.

따라서 존재를 표상하는 네 가지 범주인 四象과 그것의 축으로서 작용근거인 體(中)를 함께 표상한 원리가 五行原理인 것이다.

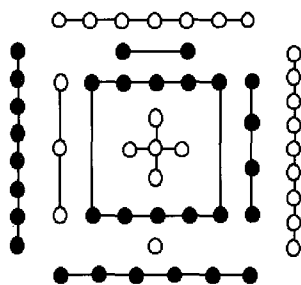


그림 1.

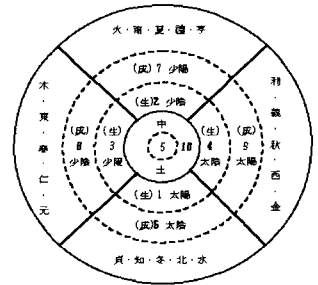


그림 2.

水火木金土로 상징하는 五行原理는 陰陽이 三極(三才) 내에서 縱的으로 順逆作用하면서 橫的으로 자신을 드러냄을 상징한 것이다. 그러나 五行原理 중에서 土는 中體로써 속에 은폐되어 겉으로 드러나지 않아 사물적 차원에서는 객관적으로 드러나는 것은 四象뿐이다. 이와 같은 中體用四象의 體用論의 中正原理가 易學을 비롯하여 송대 성리학 그리고 송대 이후의 한의학에 일관되게 녹아 있는 원리로 자리잡고 있다는 것이다.

28) 宋在國, 「先秦易學의 人間理解에 關한 研究」, 忠南大學校 大學院, 1992, 84~85쪽 參照.
 29) 宋在國, 「周易의 三才思想과 人間理解」, 『東西哲學研究 第17號』, 韓國東西哲學會, 1999, 37쪽 參照.
 30) 『周易』, 繫辭傳下, 八章.
 31) 『正易』, 18張, “天地匪日月 日月匪至人虛影.”
 32) 宋寅昌, 「『周易』에 있어서 感通의 問題」, 『周易研究 第3輯』, 韓國周易學會, 1999, 168~169쪽 參照.
 33) 『中庸』, 一章, “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 致中和 天地位焉 萬物育焉.”
 34) 尹絲諱, 「退溪哲學의 研究」, 高麗大學校出版部, 1995, 130쪽 參照.
 35) 閔兪基, 「先秦儒學에 있어서의 『中』思想의 道德論的 展開」, 『韓國東西哲學研究會 論文集 13號』, 1996, 163쪽 參照.
 36) 閔兪基, 「先秦儒學에 있어서의 『中』思想에 關한 研究」, 충남대학교 대학원, 1992, 40~45쪽 參照.
 37) 柳南相, 「東洋哲學에 있어서의 主題의 變遷(1) - 儒教哲學을 中心으로 -」, 『東西哲學研究會 論文集』(創刊號), 9쪽 參照.

38) 『朱子語類』, 五, 卷第六十七, 易三, 綱領下, 1667~1668쪽, “伊川云中無不正, 正未必中, …… 中重於正, 正未必中. 蓋事之斟酌得宜合理處便時中, 則未有不正者. 若事雖正, 而處之不合時宜, 於理無所當, 則雖正而不合乎中. 此中未有不正, 而正未必中也.”
 39) 『周易』, 地澤臨卦, 天雷无妄卦, 澤火革卦, 象辭를 參照.
 40) 『周易』, 地澤臨卦, 象辭, “大亨以正 天之道也.”
 41) 『周易』, 天雷无妄卦, 象辭, “大亨以正 天之命也.”
 42) 南明鎮, 「周易의 卦爻原理에 關한 研究」, 『東西哲學研究 第15號』, 韓國東西哲學會, 1998, 31쪽 參照.

宋代 陳無擇의 『三因極一病證方論』에 “六淫은 天地의 常氣인데 그것에 冒傷하면 먼저 經絡으로부터 流入되고 內로는 臟腑에 맞는데 外所因이 되고 七情은 인간의 常性인데 이것이 동하면 먼저 臟腑로부터 鬱發되어 肢體의 겉에 드러나서 內所因이 된다.”⁴³⁾라 하여 六淫과 七情을 체용론적 구조로 인식하여 病因病機를 해명하려 하였다. 같은 六淫, 七情이라도 그것이 어떻게 發用하는가에 따라서 병리적으로 작용할 수도 생리적으로 작용할 수도 있다는 것이다.

또 張仲景의 『金匱要略』 「臟腑經絡先後病脈證」에 “인간은 五常을 부여 받는데 風氣로 인해서 生長한다. 風氣가 비록 萬物을 生하지만 역시 萬物을 害할 수도 있다. 불이 배를 띄울 수도 있지만 또한 배를 엮을 수도 있는 것과 같다.”⁴⁴⁾라고 하여 인간은 모두 五常을 품부받지만 이 五常으로서의 風寒濕燥火의 氣가 만물을 生長하게 할 수도 아니면 害를 끼칠 수도 있는 다시 말하면 正氣와 邪氣는 동일성을 가지면서도 현상에서 발용할 때는 二元的으로 작용한다는 의미이다. 이는 금원대 이후의 儒醫들의 유학적 영향을 받기 이전에도 이와 같은 한의학에서의 生理病理의 의학이론 특히 陰陽四象五行原理가 바로 이와 같은 체용원리적 차원에서 해명되어 왔다는 것을 의미한다.

이와 같은 의사학적 전통에 의해서 금원대 이후의 儒醫들의 등장으로 한의학의 醫論들이 儒學的 醫論으로 변화하는데 그 대표적인 醫家가 바로 朱丹溪이다. 漢代의 張仲景이나 宋代의 陳無擇의 醫論에서 볼 수 있듯이 朱丹溪의 相火論도 이와 같은 의학의 체용원리적 이해를 더욱 심화시켜 의학이론을 더욱 풍부하게 하였다고 볼 수 있다. 朱丹溪의 相火論에서 볼 수 있듯이 相火의 개념을 전적으로 체용론적 구조로 인식하였는데 이는 원천적으로 보면 『周易』의 中正之道나 圖書易學의 河圖洛書에서 볼 수 있는 體用原理에서 그 근원을 찾을 수 있다고 본다.

朱丹溪의 相火論에서 “天非此火, 不能生物; 人非此火, 不能有生”⁴⁵⁾, “相火 元氣之賊”⁴⁶⁾에서 보면 朱丹溪가 말한 “人非此火, 不能有生”는 常을 말한 것이고 “相火는, 元氣之賊이라”한 것은 그 變을 말한 것으로 相火는 하나지만 그 常과 變이 다른데 丹溪는 이 常과 變을 相火라는 一個 概念에 包含시켰고 景岳은 常을 相火, 變을 邪火라 하여 分離하여 說明하였다. 이는 景岳과 丹溪의 相火에 대한 이해가 다르지 않다는 것을 보여주는 것으로 丹溪에 대한 景岳의 비판이 相火의 명칭에 대한 오해일 것이다. 다음은 人心道心の 개념과 相火의 생리병리의 이중적 구조가 어떠한 이론적 공통성을 가지고 있는가를 논의해 보기로 한다.

3. 人心道心과 相火의 개념에 대한 해명

성리학적 입장에서 한의학적 心을 해명하려고 하였던 儒醫의 입장에서는 그 이전의 醫論과는 다른 주장이 있어야 했다. 도덕적 심성의 근거를 확보하고 ‘存天理 遏人欲’의 학문 목표를 가

졌던 유가적 학문 배경에서 醫學의 心에 대한 深層的 理解를 확보하려 하였다.

朱丹溪는 相火의 二重的 構造를 성리학에서의 인간의 心에 적용한 心統性情의 체용론적 구조로 해명하여 그의 醫論의 핵심을 이루게 되었던 것이다.

君火의 의미로 『周易』 「繫辭」에 “易은 無思하며 無爲하여 寂然不動하여 天下의 緣故를 感而遂通하나니 천하의 지극한 신이 아니면 그 누가 여기에 참여하리오?”라고 하여 無思, 無爲의 發用되기 이전의 상태 즉 『中庸』에서 말하는 喜怒哀樂之未發의 未發, 中正之道에서의 中, 性情論에서의 本然之性을 말한다. 또한 朱丹溪의 『格致餘論』 「房中補益論」에서는 “君火不妄動”이라 하였다. 그리고 相火의 中節의 상태를 ‘感而遂通天下之故’에서 發되되 中節한 和를 뜻하는 것으로 의학적으로는 생리적 범위 안에서 이루어지는 상화의 기능을 말하고, 다른 하나는 不中節의 상태인 병리적으로 상화가 발동하는 것을 의미한다. 이와 같은 심의 변화 양상이 心의 動靜을 統攝하는 개념으로 송대 성리학자들이 心性情의 개념 규정에서 性은 本體, 情은 發用이고 心은 性과 情을 統攝한다라는 학문적 명제에서 기인한다고 볼 수 있다. 朱子가 말하는 “理卻無情意, 無計度, 無造作.”의 상태에서 출발한다고 볼 수 있다.

<p style="text-align: center;">中節(和) - 正 易 - 无爲无思寂然不動(體 - 中) - 感而遂通天下之故(用) 不中節 - 不正</p>

그러면 이와 같은 天理가 內在된 人間本來性을 지키는 것이 바로 相火의 妄動을 억제하는 것인데, 그것이 바로 朱丹溪가 주장하고 싶었던 正心, 修心, 養心이라는 心法이다. 情의 妄動이 相火의 妄動으로 이어지고 相火의 妄動이 陰津의 耗損으로 이어져 인체의 陰平陽秘의 生理的 平衡이 깨지는 지경에 이르게 된다는 것이 朱丹溪의 醫論의 핵심을 이룬다고 본다.

그러면 朱丹溪가 相火의 醫論을 『書經』에 연원을 둔 朱子の 人心道心론을 인용하여 상화의 개념을 정립한 것을 논의하기로 한다.

朱丹溪의 相火論에서 “周敦頤는 또 ‘聖人是 中正仁義로써 定하여 主靜한다’고 하였고 朱子는 ‘반드시 道心으로 하여금 항상 一身의 주인이 되게 하면 人心이 매번 道心에게서 命을 듣는다.’라고 하였는데 이렇게 火를 잘 處한다는 것은 人心이 道心에서 天命을 잘 들으니 또한 능히 靜으로 主할 수 있고 저 五火의 動함이 다 中節하며 相火가 오직 造化를 補하여 生生不息의 運用으로 삼을 따름이니 어찌 賊이 있겠는가.”⁴⁷⁾라 하여 성리학의 심성론의 근원지라 할 수 있는 『書經』의 人心道심을 인용하여 상화의 이원적 구조를 본체로서의 도심과 발용으로서의 인심으로 대비하여 해명하려 하였다. 주단계의 相火論이나 陽有餘陰不足論을 이해하기 위하여 먼저 성리학의 大命題의 성격의 이론인

43) “六淫, 天地常氣, 冒之則先自經絡流入, 內合於臟腑, 爲外所因; 七情, 人之常性, 動之則先自臟腑鬱發, 外形於肢體, 爲內所因.”
44) “夫人稟五常 因風氣而生長 風氣雖能生萬物 亦能害萬物 如水能浮舟 亦能覆舟.”
45) “天非此火, 不能生物; 人非此火, 不能有生”
46) “相火, 元氣之賊”

47) “周子又曰：聖人定之以中正仁義而主靜。朱子曰：必使道心常爲一身之主，而人心每听命焉。此善處乎火者。人心听命乎道心，而又能主之以靜。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，何賊之有？”

인심도심을 논의하기로 한다.

중국철학사에 있어서 人心道心說의 기록을 보면 『書經』 「虞書 大禹謨」에 “帝舜이 말씀하였다. ‘이리 오라. 우(禹)야! 홍수가 나를 경계하였는데 믿음을 이루고 功을 이룸은 너의 어짐이며, 나라 일에 부지런하고 집안에 검소하여 자만하고 큰 체하지 않음은 너의 어짐이다. 네가 자랑하지 않으나 천하에 너와 더불어 능함을 다룰 자가 없으며, 네가 과시하지 않으나 천하에 너와 더불어 공을 다룰 자가 없으니, 내 너의 덕을 성대하게 여기며 너의 아름다운 공적을 가상하게 여기노라. 하늘의 曆數가 너의 몸에 있으니, 네가 마침내 天后의 자리에 오를 것이다.’”와 『論語』 「堯曰」에 “堯임금이 말씀하셨다. ‘아! 너 舜아, 하늘의 曆數가 너의 몸에 있으니, 진실로 그 中을 잡도록 하라. 四海가 곤궁하면 天祿이 영원히 끊어질 것이다.’”⁴⁸⁾라고 하여 宋代 性理學에서 人心道心の 典據를 여기에 두고 있다.

다음은 人心道心の 개념에 대한 논의를 하기로 한다. 성리학에 있어서 심성론의 대명제를 心統性情이라 할 수 있는데, 심이 性과 情을 主宰하는 존재로 인식하고 있다. 인간의 마음을 繼善成性の 本來性과 의식과 지각하는 상태의 情으로 구획될 수 있다. 『周易』 「繫辭上 九」의 “易은 無思하며 無爲하여 寂然不動하여 天下의 緣故를 感而遂通하나니 천하의 지극한 신이 아니면 그 누가 여기에 참여하리오.”⁴⁹⁾에서처럼 無思, 無爲하며 寂然不動의 마음과 감응하여 中節과 不中節한 상태에 이르는 人心의 이중적 구조로 나타나는 생리적, 병리적 人心으로 나뉘게 된다. 하나의 마음이 二分되어 존재하는 것은 아니나 하나의 인간의 마음이 當爲之理를 자각하면 天理를 보존하게 되고 자각하지 못하게 되면 人欲으로 흐르게 되는 것이지 천리와 인욕이 본래 다르게 존재하는 것이 아니라는 것이다.

또한 栗谷도 『栗谷全書』에서 “人心과 道心은 비록 명칭은 둘이지만 그 근원은 오직 하나의 마음이다. 그 發用이 理義가 될 때도 있고 食色이 될 때도 있다. 그러므로 그 發하는 것에 따라 그 이름을 달리하고 있다.”⁵⁰⁾라고 하여 人心道心은 二重的 同一性 다 시 말하면 ‘一而二 二而一’의 논리를 가지고 있는 것이 朱丹溪의 相火論의 특징과 같다는 것이다.

또한 朱子는 『中庸』 序文에서 “일찍이 논하건대, 心の 虛靈知覺은 하나일 뿐인데, 人心과 道心の 다름이 있다고 한 것은, 혹은 形氣의 私에서 나오고, 혹은 性命의 올바른 것에서 근원하여, 知覺을 한 것이 똑같지 않기 때문이다. 이러므로 혹은 위태로워 편안치 못하고, 혹은 微妙하여 보기가 어렵다.”⁵¹⁾라고 하여 性命을 따라서 發하는 도덕적 마음이 道心이고, 그것이 形氣를 따라서 작용하여 不道德으로 흐를 위태함이 있는 마음을 人心이라 할 것이다. 이것을 요약하여 圖表로 나타내면 表 3과 같다.

表 3.

道心(도덕적 마음)	
性(中)(未發) -- 心(正)(已發)	中節 - 생리적 범위
人心(형기적 마음)	
不中節 - 병리적 범위	

4. 相火의 生理病理의 常變에 대한 논의

儒學의 經典 특히 『周易』, 『孟子』 그리고 『中庸』을 통하여 인간 心性의 형이상학적 근거를 확보하고, 또한 人性이 善性이라는 존재론적 근거를 확보함으로써 인간 심성의 도덕적 근거와 생리적 근거가 인간 심성의 내면에서 합일(神性和 物性의 天人合一)됨을 주장한다. 더 나아가 인간의 심성의 分岐를 本然之性과 氣質之性, 天理와 人欲, 道心과 人心 등이라는 이원적 구조로 이해하여 설명하고 있다. 이와 같은 性理學의 인간이해를 통한 儒醫들의 의학과 인체에 대한 분석은 存心養性, 存天理遏人欲의 성리학적 수양론이 금원대의 의학이론의 핵심으로 등장하게 된 것이다.

이와 같은 철학이론을 가지고 火의 개념도 논의되어 왔을 것이다. 『黃帝內經』 이래 한의학에서는 心火를 君火와 相火의 이원적인 구조로 이해하여 왔다. 이와 같은 君火와 相火에 대한 논의는 性과 情 그리고 心の 本體와 發用이라는 이원적인 분석을 통하여 心體에 대한 총체적 해명을 해왔다. 이와 같은 君火相火의 체용적 논의는 陽明學의 心學을 통하여 더욱 정교하게 전개되었다고 본다. 『黃帝內經』 「天元紀大論」에서 “君火는 明으로써 하고 相火는 位으로써 한다.”⁵²⁾고 하였는데 明은 神明으로 心の 發하지 않는 本體로서의 역할을 하고, 相火는 常과 變의 다른 二元的 構造를 가지며 常으로서 발하되 中節하는 생리적 범위 안에서 기능하고, 變으로는 發하되 不中節하는 병리적 특징으로서 작용하는 것으로 본다.

따라서 金元代 이후 朱丹溪를 비롯한 儒醫 의학에서는 君火相火論을 儒學의 心性構造로 인식하여 『中庸』의 中和論으로 적용시키고 있음을 알 수 있다. 한의학의 특징은 人身의 구조와 원리를 天地自然과 三才의 全一性 혹은 整體의 體系로 정리되어 있다는 것이다. 이러한 정체적 구조가 『中庸』의 中和論과 易學의 中正之道의 원리가 일치한다고 본다. 『周易』 「繫辭下」의 “陰陽의 德을 습하니 剛柔가 體가 있다. 天地의 지음을 體得하고 神明의 德에 통한다.”⁵³⁾라고 하고 『中庸』에서는 “喜怒哀樂의 未發을 中이라고 이르고 發하여 모두 節度에 맞는 것을 和라고 이른다.”⁵⁴⁾라고 하여 『黃帝內經』의 陰平陽秘와 易學의 水火既濟卦, 地天泰卦의 형상을 인체의 음양오행의 평형을 유지하게 되는 것으로 파악하고, 또한 인체의 완전한 존재의 象으로 이해하고 있었다. 이와 같은 인체의 평형은 인체 구조내에서 자체 臟腑, 그리고 氣血, 津液, 水火 등 모든 요소들과의 평형과 인체 내외간 다시 말하면 三才間의 평형을 氣機의 升降出入을 통하여 이루고자 한다.

다음은 『周易』에서 인체의 完全者로 인용되는 水火既濟卦를 살펴보면, 人身의 생리적 평형은 臟腑에서 火와 水의 기능으

48) “堯曰 咨爾舜 天之曆數在爾躬 允執其中 四海困窮 天祿永終.”
 49) “易 無思也 無爲也 寂然不動 感而遂通天下之故 非天下之至神 其孰能與於此.”
 50) “人心道心 雖二名而其原 則只是一心 其發也或理義或爲食色 故隨其發而異其名.”
 51) “蓋嘗論之 心之虛靈知覺 一而已矣 而以爲有人心道心之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以或危殆而不安 或微妙而難見耳.”

52) “君火以明 相火以位.”
 53) “陰陽合德而剛柔有體 以體天地之撰 以通神明之德.”
 54) “喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和.”

로 배속된 心身の 동태평형역할을 중요시하고 있다. 心火와 腎水는 생리적 상태에서는 心火가 腎水와의 升降作用에서 心火는 아래로 腎水가 차지 않게 하고 腎水는 위로 心火가 너무 뜨겁게 하지 않게 하여야 한다. 이는 心火와 腎水의 相互制約의 관계에서 서로를 견제하면서 유지되는 易學原理에서 보면 天과 地의 승강 작용, 달리 말하면 天의 地化志向性과 地의 天化志向性⁵⁵⁾을 말한다. 이는 『周易』의 天地合德原理를 인체의 臟腑生理에 인용한 것이다. 이와 같이 水火既濟의 논의를 중심으로 升降出入의 장부 생리를 살펴 보았는데 이 心火와 腎水의 升降出入의 평형이 이루어져야 정상적인 생리상태를 유지하게 된다.

朱丹溪의 相火論에서 논의하자면 “저 五臟 火의 動이 모두 中節한다면 相火는 오직 調和를 돕고 도와 生生不息의 運用으로 삼을 따름이니 어떠한 賊이 있겠는가”⁵⁶⁾라고 하여 中節의 의미를 강조하였다. 또한 “相火가 熾연히 일어나면 비록 交會하지 않더라도 흘러서 疏泄된다. 聖인이 사람을 가르치기를 修心, 養心으로 한 까닭이니 그 뜻이 깊다.”⁵⁷⁾라고 하여 丹溪는 相火의 妄動 즉 不中節을 人心, 道心이라는 性理學的 방법으로 해결하려 하였다. 相火가 中節하면 생리적인 상태에 머물지만 不中節하여 妄動하면 病理的 相火의 상태에 이른다는 것이다. 이는 성리학에서 말하는 修心과 養心을 통하여 喜怒哀樂의 七情을 中節하여 天道와 인간의 本來性인 性命之理에 合一하려고 自彊不息하는 것이다.

또한 “五行에는 각각 한 가지 性이 있는데, 오직 火만 두가지가 있으니 君火·人火와 相火·天火이다. 火는 속은 陰이고, 겉은 陽이어서 動을 주관한다. 이름을 가지고 말하면 形氣가 相生하여 五行에 배열되므로 君이라고 한다. 자리로 말하면 虛無에서 나와 자리를 지켜 命을 품부받아 그 動함으로 인하여 볼 수 있기에 相이라고 한다. 天이 만물의 生을 주관하여 항상 動하는데 사람 또한 이 生이 있어 항상 動한다. 항상 動하는 까닭은 모두 相火가 하는 것이다.”⁵⁸⁾라고 하였다. 여기에서 君火는 人火로, 相火는 天火로 규정하고 相火는 항상 動하는 位이고 君火는 命을 내리는 바로 인식하였다. 따라서 君火는 天命之謂性의 天命에 의한 人間本來性을 말하며 이 本來性이 어떤 外物에 의해 發動하는 것이 相火이다. 다시 말하면 君火는 人君의 神明性을 象徵하는 本體의 存在이고 相火는 現實에서 發用하여 드러내는 존재이다. 그러므로 君火는 體이고 相火는 用이라는 체용원리적 해명을 통해서만 해명될 수 있을 것이다.

儒學的 醫學의 대표적 이론이라 할 수 있는 朱丹溪의 相火論은 君火와 相火의 解明을 송대 성리학적 입장에서만 그 奧義를 이해할 수 있기 때문이다.

따라서 이와 같은 心統性情의 天道의 人間主體화된 인간의 本來性과 이 本來性이 不中節의 상태인 妄動한 相火의 사이에는 서로의 체용적 관계가 존재함을 알 수 있다. 이러한 相火의 이중적 구조를 丹溪 이후 張景岳를 비롯하여 많은 醫家들이 인식하여 상화론이 성리학적 해석을 통하여 더욱 풍부하게 되었다.

“그 相火는 줄이 위로 心에 속해 있다. 心은 君火이다. 物에 감응되면 쉽게 動하고 心이 動하면 相火 또한 動하고 動하면 精이 저절로 나온다. 相火가 熾연히 일어나면 비록 交會하지 않더라도 흘러서 疏泄된다. 성인이 사람을 가르치기를 修心, 養心으로 한 까닭이니 그 뜻이 깊다.”⁵⁹⁾라고 하여 外物에 妄動하게 되어 精이 흘러나오는 것은 相火의 病理的 反應에 의한 것으로 인식하였다. 이는 한의학의 보편적 원리라 할 수 있는 체용원리적 구조로서 君火의 代行者인 相火가 節度에 맞게 感應하면 “天非此火, 不能生物; 人非此火, 不能有生”의 생리적 相火의 모습을 보인다. 이것은 자연이나 인간에 없어서는 안되는 六氣 中의 火에 해당한다. 반대로 相火가 外物에 過不及의 형태로 感應하여 不中節하면 元氣之賊이 발현되어 병리적 火 즉 장경악의 표현을 빌리면 邪火에 이르게 된다.

이와 같은 朱丹溪의 相火論의 論理는 周敦頤의 太極圖說, 中庸의 中和論, 周易의 體用論, 宋代性理學的 理氣論과 心性論을 인용하여 君火와 相火를 理解하였다고 볼 수 있다.

또한 朱丹溪는 『格致餘論』 「陽有餘陰不足論」에서 “相火란 쉽게 일어나니 五性厥陽之火가 서로 煽動하면 妄動한다. 火가 妄靈된 것에서 일어나면 변화를 예측할 수 없고 언제나 없을 때가 없어서 眞陰을 말라버리게 한다. 陰이 虛해지면 병이 나고 陰이 끊어지면 죽는다.”⁶⁰⁾라고 하여 五性(仁禮信意智)이 五臟이라는 器質을 통하여 發用되는데 이 五성이 인체의 氣血陰陽失調로 인한 病理的 火로 변화하는 것이다. 여기에서 朱丹溪는 六氣라는 氣가 인체에 配屬된 臟器에만 있는 것이 아니라 주로 발현하는 바가 각각 다른 것이지 風이라는 六氣가 肝에 배속되었다고 해서 肝에만 나타나는 것이 아니며, 火도 心에 배속되었다고 해서 火의 병증이 心에만 있는 것이 아닌 것을 암시하는 것으로 理解해야 할 것이다. 따라서 君火, 相火는 결국 성리학적 의미로 해명하자면 四端과 七情, 性과 情의 관계로서 이해되어야 한다. 또한 주단계의 상화론은 동의학적 인간관인 존재원리와 존재구조로서의 체용원리, 심통성정구조로 해명되어야 할 것이다.

결론

朱丹溪 相火論의 性理學的 연구는 中正之道, 體用原理 그리고 人心道心の 心統性情의 구조로 집약된다. 본 논문은 유학적

55) 三才 天：形而上者, 원리, 이치, 본질적인 세계 -- 存在
人：철학 - 人性 -- 現存在
地：형이하자의 세계, 사물 -- 存在者

天은 자신을 現象化하려는 속성을 가지며 地는 과학의 세계로 物性을 상징하며 神化志向性을 가진다. 인간은 天과 地의 屬性을 가지며 신성과 물성을 兼有하고 있다. 따라서 火의 水化志向性과 火의 水化志向性은 한의학에서 水火의 升降作用의 근본원리는 天地人 三才思想속에서 天人合一思想으로 天人地 사이에 氣의 흐름으로 유동적인 조화를 이룬다는 의미이다.

56) 『格致餘論』 「相火論」 “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 何賊之有.”

57) 『格致餘論』 「陽有餘陰不足論」 “相火翕然而起 雖不交會 亦暗流而疏泄矣 所以聖賢只是教人收心養心 其旨深矣.”

58) 『格致餘論』 「相火論」 “水火木金土 各一其性 惟火有二 曰君火 人火也 曰相火 天火也 火內閉而外開 主乎動者也 故凡動皆屬火 以名而言 形氣相生 配于五行 故謂之君 以位而言 生于虛無 守位稟命 因其動而可見 故謂之相.”

59) 『格致餘論』 「陽有餘陰不足論」 “二臟皆有相火 而其系上屬于心 心君火也 爲物所感則易動 心動則相火亦動 動則精自走 相火翕然而起 雖不交會 亦暗流而疏泄矣 所以聖賢只是教人收心養心 其旨深矣.”

60) 『格致餘論』 「相火論」 “相火易起 五性厥陽之火相扇 則妄動矣 火起于妄 變化莫測 無時不有 煎熬眞陰 陰虛則病 陰絕則死.”

의학사상인 상화론이 유학 특히 성리학적 입장에서 어떻게 인식되고 투영되었는가를 연구하여 한의학에서 상화의 본질적 개념을 정립하여 보고자 하였다. 본論의 내용을 정리하는 것으로 결론을 대신하기로 한다.

朱丹溪의 相火論은 동의학적 인간관인 三才의 존재원리와 존재구조로서의 체용원리, 심통성정구조로 인식할 수 있다.

朱丹溪의 道心人心과 七情의 常變관계는 체용원리적 관계를 가지고 있다.

天道의 人間內在化로 이루어진 人間本來性은 未發의 本性和 已發의 七情이 體用一元的 構造로 이루어져 있으며, 已發의 七情은 다시 中節과 不中節의 二元的 構造로 가지고 있다.

君火相火는 모두 火이며, 또한 天火와 人火로서 天人相應의 관계로 이루어져 있으며, 이 火가 未發하였을 때의 君火와 已發하였을 때의 相火로 구성되었다. 已發의 相火는 中節의 생리적 상화와 不中節의 병리적 상화의 二元的 構造를 가지고 있다. 이것은 인간본래성의 發用過程과 火의 發用過程이 동일한 논리를 가지고 있음을 알 수 있다.

本性 즉 未發된 七情이나 發하되 節度에 맞은 七情을 유지하여야 상화가 망동하지 않고 육체적 그리고 정신적 안정을 유지할 수 있다. 따라서 相火가 妄動하지 않는 修心, 養心으로 인간 본래성으로서의 性命의 本然을 구하고자 하였다.

감사의 글

이 논문은 2006년도 원광대학교의 교비지원에 의하여 수행됨.

참고문헌

1. 周易, 서울, 명문당, 1999.
2. 書經, 서울, 명문당, 1999.
3. 金桓, 正易, 대전, 正經學會, 1966.
4. 中庸, 서울, 명문당, 1999.

5. 論語, 서울, 명문당, 1999.
6. 朱熹, 朱子語類, 北京, 中華書局, 1999.
7. 朱熹, 周易本義, 서울, 명문당, 1999.
8. 李珣, 栗谷全書, 서울, 大東文化研究院, 1992.
9. 山東中醫學院, 河北中醫學院 校釋, 黃帝內經素問校釋, 北京, 人民衛生出版社, 1982.
10. 張仲景, 金匱要略論注, 商務印書館 中國醫學大系 1권.
11. 朱震亨, 格致餘論, 商務印書館 中國醫學大系 14권.
12. 張景岳, 景岳全書, 서울, 一中社, 1992.
13. 張景岳, 類經, 서울, 대성문화사, 1982.
14. 許叔微, 本事方.
15. 嚴用和, 濟生方, 商務印書館 中國醫學大系 11권.
16. 王好古, 湯液本草, 商務印書館 中國醫學大系 13권.
17. 虞搏, 醫學正傳, 北京, 人民衛生出版社, 1981.
18. 林珮琴, 類證治裁, 臺北, 旋風出版社, 1980.
19. 張錫純, 醫學衷中參西錄, 北京, 河北人民出版社, 1983.
20. 陳言, 三因極一病證方論, 北京, 人民衛生出版社, 1983.
21. 尹絲淳, 「한국유학사상론」, 서울, 예문서원, 1997.
22. 柳南相, 「東洋哲學에 있어서의 主題의 變遷(1) - 儒教哲學을 中心으로 -」, 東西哲學研究會 論文集(創刊號).
23. 南明鎮, 「周易의 卦爻原理에 관한 研究」, 『東西哲學研究 第15號』, 韓國東西哲學會, 1998.
24. 宋在國, 「先秦易學의 人間理解에 관한 研究」, 忠南大學校 大學院, 1992.
25. 宋在國, 「周易의 三才思想과 人間理解」, 『東西哲學研究 第17號』, 韓國東西哲學會, 1999.
26. 閔晁基, 「先秦儒學에 있어서의 「中」思想에 관한 研究」, 충남대학교 대학원, 1992.
27. 閔晁基, 「先秦儒學에 있어서의 中思想의 道德論的 展開」, 『韓國東西哲學研究會 論文集 13號』, 1996.
28. 宋寅昌, 「『周易』에 있어서 感通의 問題」, 『周易研究 第3輯』, 韓國周易學會, 1999.