

儒醫 의학의 사상적 특성

성호준·윤창열*

A study on the thought character of Cofucian medicine

Sung Ho Jun·Yoon Chang Yeol

Dept. of Pediatrics, College of Oriental Medicine, Dae-Jeon University

This study is the contents regarding the thought quality of Rui-Yi(儒醫) medical science. I shared this subject a lot with three branches and i analyzed. The thought ground of the Rui-Yi(儒醫) is the Ren(仁). Them applied meaning of human medically. This became the basic idea of Chinese medical science. The practice of mind the place did with focus of studying abroad. The Rui-Yi(儒醫) it applied with ground of the medical objection. The Zhi-zhong-he(致中和) from medical science explains with the Yin-Yang(陰陽), the principal is a possibility of searching from the iching-study(易學).

Key word : iching-study(易學), Rui-Yi(儒醫), Zhi-zhong-he(致中和), Ren(仁)

I. 서론

송대 이후 유학이 성리학으로 재정립되고 발전함에 따라 성립된 儒醫의 정치적 측면도 무시할 수 없으나 당대의 새로운 유학의 學風 즉 성리학의 발전에 힘입은 바 크다. 이는 도덕적 형이상학을 중심의 학문관을 세운 유학의 새로운 면모라 할 수 있는데, 儒醫는 그러한 성리학을 기반으로 하여 의학의 위상을 재정립한 것이다.

유학은 天道와 인간 생명의 도덕적 합일을 지향하는 세계관으로 주지하다시피 儒學은 道教와 달리 인간의 도덕적 生命論을 주창하여 天人相應 내지는 天人合一의 유기적 天人觀을 제시하는 것이 특징이다. 人性에 내재된 초월성의 의미를 통하여 인간과 자연의 합일을 주창한다. 天地가 비록 一氣에 의하여 생성되지만 그 중심에는

초월적이며 도덕적인 가치가 존재한다고 하는 것이 儒學의 생명에 대한 이해이다.¹⁾ 유학의 도덕적·문화적 생명론의 중심에 仁이 있는데, 仁의 실천방안 중의 하나가 孝이며 또 博施濟衆이다. 본 논문에서는 우선 이러한 儒醫의 사상적 특징을 우선 仁과 博施濟衆 등의 의미를 분석하고자 한다. 3장에서는 存心養性과 性情이라는 儒家의 심성수양이 어떠한 방식으로 儒醫의 醫論의 바탕이 되는 가를 논의할 것이다. 그리고 마지막 4장에서는 中和의 개념을 분석하고 儒醫들이 사용하는 中和와 醫易同原의 의미에 대해 서술할 예정이다. 본 논문에서 주로 다룰 醫家는 明代의 張介賓과 清代의 章楠을 중심으로 할 예정이다. 왜냐하면 필자의 생각으로는 그들이 儒醫의 특징을 가장 잘 나타낸 醫家라 여기기 때문이다.

* 대전대학교 한의과대학 원전학교실
· 교신저자 : 윤창열 · E-mail : yoency@dju.ac.kr
· 채택일 : 2007년 12월 1일

1) 성호준 : “儒醫의 개념정립과 張介賓” 大韓韓醫學原典學會誌 20권 1호, 2007.

II. 仁과 博施濟衆

서구의학이 인간 생명을 물리·화학적 이해 위에서 기술과학의 맥락을 통하여 이해하고자 하였다면, 중국이나 한국의 의학전통은 인간 생명의 도덕적 함의를 소중히 하여 왔다. 서구의 히포크라테스 전서도 9개의 규약으로 이루어져 있는데 그것을 읽어보면 의료기술행위의 사회윤리적 책임을 주장하는 내용으로 이루어져 있다.²⁾ 그러나 사랑의 실천이나 의료행위의 형이상학적 기초를 발견하기란 쉽지 않은 내용이다. 중국이나 한국의 의학전통은 의사와 환자와의 관계를 중심으로 醫德이라 불리는 의학윤리를 무엇보다 소중히 한다. 이러한 醫德을 소중히 한 것은 첫째 전통적으로 인간의 생명을 다루는 직업으로 救人과 濟世의 중대한 임무를 감당하기 위해 본인의 자존과 자중을 중시한 것이다. 둘째는 유가문화에서 修身을 강조한 영향과 관련이 있다.³⁾ 고 한다. 생명이 곧 仁이라 할 수 있는 유학의 이상은 醫儒同道를 지향한 儒醫 의학의 목표와도 상통한다. 특히 宋代 이후 醫家들은 자신들의 의학적 목적이 仁의 실천에 있음을 분명히 하고 있다. 이들은 의학을 ‘仁術’이라고 하여 그 의미를 찾고 있다. 의학을 仁術이라고 칭한 明代의 藩楫의 글을 보자.

陸宣公이 말하기를 醫師는 活人으로서 마음을 삼아야 한다. 그러므로 의학은 仁術이다. 질병이 있어서 진료를 구하는 것은 불에 타거나 물에 빠진 사람들을 救濟하기를 구하는 것과 다른 것이 아니다.⁴⁾

이는 仁을 실천하는 기술이 의학이라는 뜻이다. 이어 藩楫은 “사람의 급한 마음을 이용하여 고의로 財物을 구하고 마음 쓰는 것이 仁愛하지 못하면 어두운 가운데 스스로 화를 받게 된다.”⁵⁾

라고 하여 利보다는 義를 중시하는 의사의 입장을 강조하고 있다. 仁術의 의미는 인도주의 정신을 지향하는 것이며 의학의 사회적 책무와 의사의 도덕 함양을 강조하는 차원에서도 이해할 수 있다.⁶⁾

仁術이라고 하는 의학의 근본 취지는 儒學의 仁사상의 맥을 잇고 있다. 의학은 인간의 생명을 다루는 학문으로 仁의 기본적 뜻인 “사람을 사랑하는 것”⁷⁾과 관계가 있다. 아울러 仁의 생명적 함의를 유추한다면 ‘仁術’의 의미는 분명하게 드러날 것이다. 『論語』의 仁에 대한 용례는 다양하게 나타난다. 蔡仁厚의 경우 이러한 仁의 의미를 다섯 가지로 분류한다. ① 仁은 도덕의 근본이며 가치의 근원이다. 仁은 추상적인 개념이 아니므로 정의할 수 없으며 공자의 말을 통하여 이해해야 한다. ② 仁은 모든 덕목의 총칭이다. 덕목은 모두 마음과 대상에 의존한다. 仁은 모든 덕목을 초월해 있으면서 또한 모든 덕목을 포괄하며, 모든 도덕행위와 도덕 창조의 근원이다. ③ 仁은 진실한 생명이다. 仁하면 살고 不仁하면 마비되어 죽는다. 공자가 말한 欲仁⁸⁾志於仁⁹⁾不違仁¹⁰⁾用力於仁¹¹⁾ 등등은 모두 ‘仁의 실천’을 가리킨다. 그리고 “仁을 하는 것은 자기로 말미암는다.”¹²⁾라는 것은 仁은 반드시 인간의 생명을 통해서 표현된다는 것을 말한다. ④ 仁은 인격이 발전한 최고의 경지이다. 인의 경지를 실현하는 것은 순수함이 끊임없이 전개되는 무한한 과정이다. ⑤ 仁을 실천한다는 것은 주관정신(덕성을 완성하는 것 등, 心)뿐만 아니라 객관정신(性)을 표현하는 것이며, 동시에 절대정신(天)을 나타내는 것이다.¹³⁾ 이상의 다섯 가지를 정리해 보면 仁은 인간의 진실한 생명으로 인간 개인의 주관적 수

2) 금교영 : 「생명의료 윤리」, 세종출판사, 2000, p. 103~104 참조.

3) 林殷 (문계곤 옮김) : 「한의학과 유교문화의 만남」, 예문서원, 2000, p. 95

4) 「醫燈續焰」 「醫乃仁術」 “陸宣公論曰 醫以活人爲心 故曰醫乃仁術 有疾而求療 不啻求救焚溺於水火也”

5) 앞의 책, “承人之急 故意求財 用心不仁 冥冥中 自有禍之者”

6) 何兆雄 : 『中國醫德史』, 1987, p. 43

7) 『論語』 顏淵 12 “樊遲問仁 子曰 愛人” 참조

8) 『論語』 述而 29 “仁遠乎哉 我欲仁 斯仁至矣”

9) 『論語』 里仁 4 “苟志於仁矣 無惡也”

10) 『論語』 雍也 5 “子曰 回也 其心 三月不違仁”

11) 『論語』 里仁 6 “有能一日 用其力於仁矣乎 我未見力不足者”

12) 『論語』 顏淵 1 “爲仁由己而由人乎哉”

13) 蔡仁厚, 錢慶돈 옮김 : 『공자의 철학』, 예문서원, 2000, p. 115 ~ 116

양만 아니라 사회와 자연의 합일하는 매개가 된다는 점을 알 수 있다. 아울러 仁을 통하여 인간은 천지와 합일하는 유학적 이상을 실현하게 된다. 『孟子』의 경우를 보면 그 의미가 분명해진다. “그心を 다하는 자는 그性を 알고, 그性を 안즉 하늘을 알 수 있다. 그心を 보존하고 그性を 기르는 것은 하늘을 섬기는 것이며, 요절하고 장수하는 것은 돌로 여기지 않고修身으로 기다림은 命을 세우는 것이다.”¹⁴⁾라고 말한다. 心의 활동과 性이 도덕적이면서 자연적인 天에 합일될 수 있음을 말하고 있다. 仁은 도덕의 근원이면서 生生不息하는 인간 생명과 사회·국가 및 천하와 합일하는 매개가 되는 것이다. 『論語』의 이러한 仁에 대한 의미를 程明道를 통해 보자. 程明道와 程伊川의 글인 『二程遺書』는 특히 仁의 의학적 해석을 일부 시도한 부분이 있다. 그중 識仁篇을 보면 “학자는 모름지기 먼저 仁을 알아야 한다. 仁者는 渾然히 物과 同體이다.”¹⁵⁾라 하였다. 仁을 통하여 만물과 일체가 되니 주체와 객체의 구분이 없어지며 그 매개가 仁이다. 인간을 비롯한 천지 만물은 氣인 陰陽五行으로 化生하지만 천지 자연과 인간을 관통하는 도덕적 가치가 내재되어 있다. 이는 인간 생명을 단순히 形氣의 변화로만 보는 시각에서 벗어나게 하며 인간 생명의 문화적·도덕적 함의를 되새기게 하는 부분이다.

仁에 대한 이러한 이해를 儒醫들은 수용하고 있다. 孔子가 南人の 말을 인용하여 “항상된 德이 없으면 巫나 醫도 될 수 없다”¹⁶⁾고 한 부분을 北宋의 林逋는 “항상된 德이 없는 자는 醫가 될 수 없으니 人命生死가 매여 있기 때문이다.”¹⁷⁾라고 해석하기도 하였다. 『黃帝內經』에도 보면 이러한 도덕개념의 仁의 의미가 드러나 있으며 아울러 이를 經絡이 통하지 않는 경우를 不仁으로 묘사한 경우도 있다.¹⁸⁾ 『黃帝內經』의 仁의

의미도 도덕적·형기적 의미를 아울러 지니고 있음을 알 수 있다. 『論語』에서도 ‘仁한 사람은 장수한다(仁者壽)’의 의미처럼 인간 생명에서 형기의 부분과 도덕의 부분이 유기적 연관성을 맺고 있음을 알 수 있다. 儒醫의 경우를 다시 보자. 儒醫들의 仁術이라는 의미는 결국 불쌍하고 병든 이를 보살피는 시혜의 차원에서 仁을 말하는 것이 아니라 張介賓의 경우처럼 性命의 贊育의 차원에서 말하는 것이다. 그러므로 龔廷賢도 『萬病回春』 醫家十要에서 첫 번째와 두 번째를 ‘仁心을 보존하라’와 ‘儒道에 통하라’라고 한 듯하다.

『論語』의 仁사상을 중심으로 한 도덕적 생명에 대한 담론은 儒醫들의 의학적 기초가 되었는데, 그들의 仁에 대한 관심은 자연스럽게 도덕적 실천으로 이어진다. 仁은 앞서의 논의처럼 人道과 天道의 관통됨을 이상으로 하는 것이다. 仁은 자기를 완성하는 동시에 남을 완성케 하는 것이다. 『論語』 雍也의 구절에서 보면 이러한 의미는 분명해진다.

子貢이 말하기를 ‘만일 널리 백성에게 베풀어서 능히 못사람을 구제함이 있다면 어떠합니까?’라고 하니 공자가 말씀하시기를 ‘어찌 仁을 일삼겠는가? 반드시 聖이겠지! 堯舜도 그 오히려 이를 근심하였느니라. 대저 어진 사람은 자기가 서고자 함에 남을 세우며 자기가 통달하고자 함에 남을 통달하게 하느니라 능히 가까운 데에서 취해 비유하면 仁의 방법이라 이를 만하다.’고 하였다.¹⁹⁾

이 구절에서 보면 자기로써 남에게 미친다는 의미는 仁者의 마음인데 仁은 자신을 수양하는데 그치는 것이 아니라 남을 완성하고 편안하게 하는 것이다. 그러므로 자기가 서고자 함에는 반드시 남을 세우는 것이며 자기가 통달하고자 함에는 반드시 남을 통달하게 하는 것이라 한 것이다.

14) 『孟子』 盡心上 1 “盡其心者 知其性也 知其性 則知天矣 存其心 養其性 所以事天也 夭壽不貳 脩身以俟之 所以立命也”

15) 『二程遺書』 卷二上 “學者須先識仁 仁者渾然與物同體”

16) 『論語』 子路 22 “人而無恒 不可以作巫醫”

17) 『省心錄』 “無恒德者 不可以作醫 人命生死之所繫”

18) 『黃帝內經靈樞』 通天篇 “太陰之人 貪而不仁 下齊湛好內而不出” 및 『黃帝內經素問』 血氣形志篇 “經絡不通 病生于不仁” 참조

19) 『論語』 雍也 28 “子貢曰 如有博施於民而能濟衆 何如可謂仁乎 子曰 何事於仁 必也聖乎 堯舜 其猶病諸 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人 能近取譬 可謂仁之方也已”

그러므로 孔子의 仁을 曾子는 ‘忠恕’라고 하였는데, 朱子は 자기의 최선을 다하는 것을 忠이라 하였고 자기의 마음을 미루어 남에게 미치는 것을 恕라고 한 듯하다.²⁰⁾ 이는 人道와 天理가 혼연하여 만물이 하나가 됨을 추구하는 유학의 이상은 도덕적 당위의 문제를 자신에게만 머무르지 않게 하는 측면이 있다. 즉 남을 도와주고 남을 사랑하는 것은 시혜적 차원에서 이루어지는 부분이 아니라 天人合一의 경지에서 필연적으로 요구되는 부분이다. 그러므로 程子는 仁者는 천지 만물을 한 몸으로 여기니 자기 아닌 것이 없다. 천지만물이 모두 자기와 一體임을 인식한다면 어느 것인들 이르지 못하겠는가? 만약 자기에게 속하지 않게 한다면 저절로 자기와는 상관없는 것이 되니 마치 손발이 不仁함에 氣가 이미 관통하지 않아 모두에게 속하지 않는 것과 같다.²¹⁾라고 하였다. 이 구절에서 보면 천지만물과 인간생명은 仁을 매개로 도덕적 흐름을 일관하고 있다. 아울러 仁한 사람은 자신의 신체만이 아니라 천지만물을 하나의 大신체로 파악하여 氣가 흐르는 것과 더불어 仁도 유행하고 있음을 밝힌 것이다. 사실 이러한 논의는 도가도교 등 전통적인 세계관에서 일반화된 것이다. 『黃帝內經』 등 醫書에서 이러한 천인상응내지는 전일론적 세계관을 토대로 한다. 그러므로 앞서 의 雍也의 인용 가운데 ‘博施濟衆’의 의미를 파악할 수 있을 것이다.

儒醫들의 태도도 의학의 도덕적 실천을 이러한 博施濟衆에 두고 있음은 물론이다. 宋代의 張果는 무릇 의사가 된 자는 모름지기 고금에 통하고 소략하나마 仁義를 지키고 이익과 명성에만 치달아 치증하는 마음을 끊어버리고 博施救援하는 뜻을 오로지 한다면 마음으로 얻는 것이 스스로 밝아지고 神物이 와서 도운다.²²⁾라고 하였는데, 博施救援을 통하여 마음이 밝아지고 神物의 도

움의 받는다고 하는 것은 博施濟衆하는 仁의 의미를 통하여 천지자연과 더불어 하나가 되며 신물의 도움을 받을 수 있음을 말한 것이다. 忠恕 등을 기반으로 한 博施濟衆은 仁의 실천이라 할 수 있는데, 朱子は 이에 대해 “博愛로 仁을 삼는다. 博愛가 있기 전에는 이루어지지 않으니 곧 無仁이다.”²³⁾라고 하였고 “부모를 사랑하고 백성을 사랑하며 만물을 사랑하는 것은 仁이 아님이 없다.”²⁴⁾라고 자신 안에만 머무르는 仁은 아무런 가치가 없음을 주장하였다. 즉 仁의 완성이란 『孟子』의 ‘正己而物正’에 있는 것이고 『論語』의 ‘修己以安人(百姓)’에 있다.

이러한 仁의 실천에 있어서 儒醫들이 가장 소중히 한 것은 孝行에 있었다. 대표적인 儒醫인 金元四大家의 한 사람인 張從正은 자신의 醫書의 이름을 유학의 문헌에서 아버지를 섬기는 방법이란 뜻인 『儒門事親』으로 지었다는 것부터 儒醫들의 孝에 대한 관심이 다른 도덕적 실천보다 우위에 있었음을 반증하는 것이다. 序文에서 보면 “오직 儒者만이 능히 밝게 분별할 수 있으니 아버지를 섬기는 자는 알지 않을 수 없다”²⁵⁾라고 하여 孝의 실천이 의학의 목적임을 분명히 하고 있다. 이는 아울러 仁道의 실천과 맥을 같이하는 것이다. 『孝經』에 보면 “身體髮膚는 부모로부터 받은 것이니 감히 훼손하지 않는 것이 효도의 시작이다.”²⁶⁾라고 하였는데, 醫家들의 하나의 지침이 된 듯하다. 醫論이 비록 道家·道敎적인 養生論과 『內經』의 연장선에 있다고 하더라도 그들이 추구하는 醫學의 지향점은 親親仁民의 실현이다. 이러한 경향을 醫孝合一이라고 까지 표현하기도 한다.²⁷⁾ 『論語』에서 보더라도 “孝·弟라는 것은 仁을 행하는 근본이구나!”²⁸⁾라고 하였듯이 孝를 도덕적 행위의 근본으로 인식

20) 『論語』 및 『論語集註』 里仁 15 “曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣” 및 朱子註 참조.

21) 『論語集註』 雍也 28 “仁者 以天地萬物爲一體 莫非己也 認得爲己 何所不至 若不屬己 自與己不相干 如手足之不仁 氣已不貫 皆不屬己”

22) 『醫說』 醫通神明 “凡爲醫者 須略通古今 嚮守仁義 節馳驚利名之心 專博施救援之志 如此則心識自明 神物來相”

23) 『朱子語類』 卷137 “以博愛爲仁 則未有博愛之前 不成是無仁”

24) 『朱子語類』 卷56 “愛親仁民愛物 無非仁也”

25) 『儒門事親』 序 “惟儒者能明辨之 而事親者不可不知”

26) 『孝經』 開宗明義章 “身體髮膚受之父母 不敢毀傷 孝之始也”

27) 徐儀明 『性理與岐黃』, 中國社會科學出版社, 1999, 6장 참조.

28) 『論語』 學而 2 “孝弟也者 其爲仁之本與”

하여 儒醫 의학의 목적이 되었다.²⁹⁾

III. 存心養性と性情

儒學의 사상체계는 宋代로 이어지면서 보다 체계화되고 심층적으로 발전하였다. 인간 心性의 본래적인 도덕성을 회복하고자 하는 性理學의 체계로 이어지게 된다. 周敦頤·張載·程顥·程頤·朱子로 전승되는 성리학의 사유체계는 천지만물과 인간의 구성원리에 대한 논의를 佛敎와 道家 등에서 차용하였지만 儒學 본래의 도덕원리는 그대로 간직하는 것으로 보인다. 특히 性理學은 經典을 정비하는 단계를 통하여 『周易』과 『中庸』의 중요성을 확인시켜줌으로써 人間 心性의 形而上學的 근거를 확보한 것으로 보인다. 특히 人性의 부분에서는 ‘性善’의 존재론적 근거를 확보함으로써 도덕적 생명 가치로 일관되는 天人合一論을 주장한다. 아울러 善惡의 분기를 ‘本然之性과 氣質之性’ ‘天理·人欲’ ‘道心·人心’이라는 이원적 구조로 파악하여 설명한 특징이 있다. 그러나 醫學이나 인체에 대한 성리학자들의 분석은 많이 이루어진 편은 아니다. 그럼에도 불구하고 存心養性의 목표를 지닌 性理學의 心性·修養論은 儒醫 醫學의 전개에 지대한 공헌을 한 것으로 여겨진다.³⁰⁾

儒醫 의학의 특징은 앞서 논의하였던 仁을 바탕으로 한 博施濟衆의 유학적 이상을 의학적으로 실현하는데 그 목적을 두는 것이라 하였는데, 仁를 실천하는 구체적인 수양법이 바로 存心養性이다. 存心養性은 본디 『孟子』에 나오는 것으로 앞서도 인용된 구절이다. 『孟子』의 경우를 보면 그 의미가 분명해 진다. “그心を 다하는 자는 그性を 알고, 그性を 안즉 하늘을 알 수 있다. 그心を 보존하고 그性を 기르는 것은 하늘을 섬기는 것이며, 요절하고 장수하는 것은 둘로 여

기지 않고 修身으로 기다림은 命을 세우는 것이다”³¹⁾라고 말한다. 存心養性을 통하여 天命을 알고 그 성품을 길러 天人相應 내지는 천인합일의 유학적 이상을 실현하라는 설명이다. 『孟子』의 性은 다름 아닌 하늘로부터 날 때부터 타고 태어난 순수한 人性이라 할 수 있다. 그리고 이는 心性·天이 하나가 되는 것으로 仁心에는 ‘초월적인 의미’, ‘人身 내재의 의미’, ‘보편적인 의미’ 등의 3자가 아울러 융화되고 있음을 말한다. 그리고 이러한 뜻은 『周易』과 『中庸』의 ‘天道性命相貫通’이라는 뜻과 통한다고 하였다. 儒學이 이상으로 삼는 ‘天道性命相貫通’의 天人相應이라는 主客融化的 경지는 다만 氣化의 문제만이 아니라 도덕적 心性의 수양문제에도 직결되고 있음을 알 수 있다.³²⁾

이러한 存心養性의 논의가 성리학에서는 心性情의 수양의 문제로 轉移 발전되었다. 朱子는 『孟子』의 存心養性을 心性情의 문제로 전개한다. 그는 “그心を 보존하면 그性を 기르고 그情을 바르게 할 수 있다.”³³⁾이라고 하였다. 心이 性과 情을 통섭하고 있다고 하고 性情에 대해서는 다음과 같이 말한다.

性是體이고, 情은 用이다. 性情은 모두 心에서 나온다. 그러므로 心이 능히 統한다. 統이란 병사들을 통솔하는 것처럼 그것들을 주재한다는 말이다. 또 仁義禮智가 性이라 한 것과 같다. 孟子가 “仁義禮智는 心에 근본한다”고 하였는데, 惻隱·羞惡·辭遜·是非는 본디 情이다. 孟子가 말한 惻隱之心·羞惡之心·辭遜之心·是非之心으로 말하면 心이 性情을 統하는 것을 볼 수 있다. 一心의 가운데에는 스스로 動靜이 있으니 靜하는 것은 性이요, 動하는 것은 情이다.³⁴⁾

29) 이 장의 내용은 成昊俊의 “論語와 儒醫의학의 상관성”, 東洋哲學研究 34집, 2003.의 내용을 수정보완한 것임.

30) 成昊俊 : “東醫寶鑑의 철학적 연구”, 성균관대 박사논문, 2001, p. 38

31) 『孟子』 盡心上 1 “盡其心者 知其性也 知其性 則知天矣 存其心 養其性 所以事天也 夭壽不貳 修身以俟之 所以立命也”

32) 蔡仁厚 : 『儒家心性之學論要』, 文津出版社, 1990, p. 2 ~ 6

33) 『朱子語類』 권60 “存其心 則能養其性 正其情”

34) 『朱子語類』 권98 “性是體 情是用 性情皆出於心 故心能統之 統如統兵之統 言有以主之也 且如仁義禮智是性也 孟子曰仁義禮智根於心 惻隱羞惡辭遜是非 本是情也 孟子曰惻隱之心 羞惡之心 辭遜之心 是非之心 以此言

心이 神明之府로 動靜을 주관하고 있고, 外物과 접하여 나타나는 감정 혹은 욕구 를 情으로 표현하고 있다. 그러나 情은 善惡이 혼재되어 있는 것이다. 性은 仁義禮智는 五性으로 본연한 마음이고 情은 움직여 대상과 접촉하여 발생하는 부분이다. 그러므로 성리학에서는 動靜간의 修養이 필요한 것이고 主靜이니 主敬등의 공부법이 출현한 것이다. 이러한 점은 의학적으로도 金元四大家(劉完素·張從政·李杲·朱震亨)는 임상가들에게 소외되었던 臟腑生理를 다시 발전시키는 유학적 근거가 되었다. 이는 儒家의 심성수양의 전통이 의학의 생리적 문제로 轉移되는 계기가 되는 것이며 君火·相火라는 五臟의 생리문제로 발전한다.

元代 儒醫 朱震亨을 보면 이러한 儒學의 心의 문제를 『黃帝內經』의 ‘恬淡虛無’와 상통하는 요소로 인정한다. 그는 心火의 妄動을 경계하는 글에서 “儒者가 가르침을 세워 말한 正心·收心·養心은 모두 이 火의 妄動을 막고자 함이다”³⁵⁾고 하였으며 正心·收心·養心은 모두 『孟子』에서 나오는 말로 유학의 심성수양의 전통과 의학의 장부생리 문제가 하나로 귀결되는 결과를 가져왔다. 이어 朱震亨은 先天의 精氣를 補해야 하며 陰精의 虧損으로 인한 相火의 妄動을 막아야 한다고 주장하였고, 인체 음양의 균형과 조화를 위하여 滋陰을 주장한다. 그리고 그의 相火論은 相火는 元氣의 賊이 된다고 하여 相火의 妄動을 周子의 主靜이나 朱子의 人心에 상대한 ‘道心’으로 제어하여야 한다고 한다.³⁶⁾ 丹溪 朱震亨은 周敦頤의 主靜의 방법을 주장하고 있는데, 周敦頤의 主靜은 『太極圖說』에서 “聖人은 中正仁義로써 定하고 主靜하여 人極을 세운다”³⁷⁾고 한 곳에서 찾을 수 있다. 朱子는 주석하기를 “靜은 誠의 회복이요 誠의 진실함이다. 진실로 이 心이 寂然無欲한

상태가 아니라면 또 무엇으로 사물의 변화에 응대하여 천하의 動을 하나로 하겠는가?”³⁸⁾라고 하였다. 靜은 본디 眞實無妄한 인간 性命의 순수함이고, 이는 天地의 心과 통하는 것으로 보았다. 그러나 인간의 心은 항상 外物을 인지하고 접촉하는 존재이다. 孟子는 “耳目의 官은 생각하지 않더라도 사물에 가리운다. 耳目(物)과 物이 섞이면 이를 끌어당길 뿐이다”³⁹⁾고 하였다. 이는 心을 감각기능을 가진 인식의 주체로서가 아니라 도덕의 주체로서 판단하고 있음을 보여준다. 이는 大體와 小體를 구분하는 구절에서 나온 것인데, 大體는 心이고, 小體는 耳目의 감각기관이다. 그러므로 外物에 쉽게 노출되어 있는 감각적 物欲에 빠진다면 도덕적 本心을 유지할 수 없게 된다. 이러한 과정에서 흩어진 心을 구하는 것이 학문의 목표인 것이다.⁴⁰⁾ 이러한 物欲으로부터 心의 도덕적·생리적 본연을 지키는 것이 修養인데, 儒醫 朱震亨과 周敦頤는 主靜의 방법을 통하여 그것을 실현하고자 한 것이다.

그렇다면 動靜과 主靜은 어떠한 관련이 있는가? 朱震亨의 相火論에서도 인용된 바 있는 周濂溪는 繫辭의 말을 빌어 “吉凶悔吝이 動에서 생긴다. 噫! 吉은 하나뿐이니 動을 삼지 않겠는가?”⁴¹⁾라고 하여 慎動의 의미를 말한다. 動은 善惡이 분기되는 것이나 惡으로 純善한 본성이 物欲에 의하여 惡으로 변화할 가능성이 많은 것이다. 그러므로 그는 虛靜無欲을 주장한다. “無欲하면 靜이 虛하고 動이 곧다. 靜虛하면 밝고 밝으면 통한다. 動이 곧으면 공평하고 공평하면 잡는다. 밝고 통하며 공평하고 잡으면 거의 (성인에) 가깝다.”⁴²⁾고 하였다. 이는 動靜의 적절함을 서술한 것인데, 主靜을 우선시하고 있음을 볼 수 있다. 그러나 周敦頤의 主靜說은 二程이나 朱子

之 則見得心可以統性情 一心之中自有動靜 靜者性也 動者情也”

35) 『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”

36) 『格致餘論』 相火論 참조

37) 『性理大全』 권1 太極圖說 “聖人定之以中正仁義 而主靜立人極焉”

38) 『性理大全』 권1, “靜者 誠之復而性之貞也 苟非心寂然無欲而靜 則又何以酬酢事物之變而一天下之動哉”

39) 『孟子』 告子上 “耳目之官 不思而蔽於物 物交物則引之而已矣”

40) 『孟子』 告子上 “學問之道 無他 求其放心而已矣”

41) 『通書』 乾損益動 “吉凶悔吝 生乎動 噫 吉一而已 動可不慎乎”

42) 『通書』 聖學 “無欲則靜虛動直 靜虛則明 明則通 動直則公 公則搏 明通公搏 庶矣乎”

에 의하여 主敬說로 바뀐다. 이는 主靜說이 가지는 이중적 의미에 기인한다. 즉 道家·佛家적인 차원으로 宋明의 학자들이 오해할 소지가 있다고 하였고, 動靜相因의 원칙에 의하면 단지 主靜이라고 한다면 무리가 있다는 시각이다. 朱子の 경우를 보면, 動靜은 相對·相因의 관계이다. 즉 “천하의 이치는 혼자이지 않고 반드시 상대가 있으니 動이 있으면 반드시 靜이 있고, 陰이 있으면 반드시 陽이 있다.”⁴³⁾이라고 한다. 그러나 朱子는 動보다는 靜이 본원적 상태임을 인정하기도 한다. “靜은 주인이 되고, 動은 손님이 된다. 靜은 사는 집과 같고 動은 길과 같다.”⁴⁴⁾라 하여 靜主動客의 논지를 편다. 이를 張立文은 ‘體靜用動’과 ‘靜能制動’, ‘靜能生動’으로 나누어 설명하나 본 뜻은 靜主動客과 상통한다.⁴⁵⁾ 朱子는 “대개 靜은 곧 太極의 體요 動은 곧 太極의 用이다.”⁴⁶⁾라하고, 理와 事를 구분하여 각각 靜과 動에 분속시킨다.⁴⁷⁾ 朱子의 이러한 靜主動客의 방법은 靜을 心의 本體와 本然의 상태로 이해하였고, 動은 心의 用은 善惡이 혼재되어 있는 잠정적 상태임을 말한 것이다. 그러나 動靜은 실마리가 없이 끊임없이 상호 轉化하는 관계를 지니고 있다. “動靜無端陰陽無始라 하였는데, 지금 太極으로 본다면 비록 ‘動而生陽’이라고 말하더라도 필경 未動의 전에는 반드시 靜하고 靜의 전에는 또 반드시 動한다.”⁴⁸⁾ 그러나 朱子는 主靜을 주장한다. “오직 靜에 주로 하면 그것이 動에 드러나서 中節하지 않음이 없고 그 本然의 靜함을 잃어버리지 않는다.”⁴⁹⁾라 하여 靜을 本然의 뜻으로 파악하고 있다.⁵⁰⁾

朱子가 主靜을 주장하면서도 道家의 主靜과는 차이가 있는 것은 動靜을 함께 하는 工夫로써의 敬을 주장함에 있다. 『二程粹語』에 보면 “誠은 天의 道요, 敬은 人事의 근본이다.”⁵¹⁾이라 하였는데, 朱子는 二程의 主敬을 수용하여 涵養과 省察의 工夫론으로 삼았다. 敬은 靜이자 未發인 性이나 動이자 已發인 情 모두를 포괄하는 것으로 居敬窮理의 시작이라고 할 수 있다. 아울러 이는 心의 본연적 상태에서의 工夫도 중요하지만 事事物物에 나아가서 이루어지는 已發 상태의 工夫도 중요함을 알려주는 것이다. 朱子는 “일이 없을 때에 敬은 내면에 있고, 일이 있을 때에 敬은 일 속에 있다. 일이 있거나 없거나 나의 敬에는 끊어짐이 없다.”⁵²⁾고 하였다. 이는 未發·已發을 관통하여 敬을 중심으로 한 涵養이 필요하다는 것이다. 이는 또한 『中庸』 25장의 誠은 ‘合內外之道’의 뜻과도 통한다. 敬의 뜻에 대해서 『二程全書』에 보면 “敬이란 사사로운 것을 막는 道이다. 사특한 것을 막고 그 誠을 보존하는 것은 비록 두 가지 일이나 또한 다만 하나의 일이다. 사특한 것을 막으면 誠은 저절로 보존된다.”⁵³⁾라 하였다. 敬은 天道와 性命을 일관하는 誠을 지키는 방법인 것이다. 그러므로 主敬이란 主靜에 바탕하면서도 유학의 도덕적 형이상학의 성격을 분명히 드러내는 심성수양의 방법이라고 할 수 있다.

이러한 점에서 儒醫 醫學에서도 主靜·主敬의 관념은 문제가 되었던 것 같다. 李梴의 『醫學入門』의 경우도 유사하다. 『醫學入門』에서는 대개 氣를 주로 하면 곧 死·生에 대한 생각이 무거워져서 (心이) 昏昧하고 착잡하여 더욱 靜을 구하여도 靜하지 않을 것이고, 理를 주로 하면 人欲이 消亡되어 心이 맑고 神이 기뻐 靜을 구하지 않아도 스스로 靜할 것이다.⁵⁴⁾ 이라 하였는데, 靜을

43) 『朱子語類』 권95 “天下之理 無獨必有對 有動必有靜 有陰必有陽”

44) 『朱子語類』 권12 “靜爲主 動爲客 靜如家舍 動如道路”

45) 張立文: 『朱熹思想研究』, 中國社會科學出版社, 1981, p. 356 ~ 358

46) 『朱子語類』 권94, “蓋靜即太極之體也 動即太極之用也”

47) 『朱子語類』 권67. 참조

48) 『朱子語類』 권94 “動靜無端 陰陽無始 今以太極觀之 雖曰動而生陽 畢竟未動之前須靜 靜之前又須是動”

49) 『朱子文集』 권67 “惟主乎靜 則其著乎動也 無不中節而不失其本然之靜矣”

50) 張立文, 앞의 책, p. 357

51) 『二程粹語』 권1 “誠者 天之道 敬者 人事之本”

52) 『朱子語類』 권12 “無事時敬在裏面 有事時敬在事上有事無事 吾之敬未嘗間斷也”

53) 『二程全書』 권18, “敬是閑邪之道 閑邪存其誠 雖是兩事 然亦只是一事 閑邪則誠自存矣”

54) 『醫學入門』 卷首 保養說 “蓋主于氣 則死生念重 而昏昧錯雜 愈求靜而不靜 主于理 則人欲消亡 而心清神悅 不求靜而自靜”

본연한 理에 動을 氣에 배속하였다. 그 중 氣는 陰陽消息하는 客形으로 궁극의 가치가 내재되어 있지 않음을 볼 수가 있다. 이 구절에서 생리학의 理氣를 빌어 천리와 인욕으로 나누어 설명한다.⁵⁵⁾ 金元代 이후의 儒醫들은 七情과 五志의 中節을 도모하여 心神의 안정을 기하려는 경향이 짙다. 물론 이러한 관점은 道家·道教에서 養生의 일환으로 제기된 문제이기도 하다. 그러나 道家·道教는 윤리적 문화적 차원보다는 생리적·형기적 차원에서 논의한 것이고 인간의 정서적인 情志문제를 中節의 차원으로 승화하여 유학의 中和나 심성수양의 문제로 전개한 것은 儒醫의 공로라 할 수 있다. 이는 儒醫 의학이 도가·도교적인 形氣의 변화에 치중하던 이전 의학과 달리 養生이나 養形의 문제 못지않게 養心·養性의 문제를 醫論의 중심으로 이끌었던 데에 의미가 있다. 心性의 문제가 생리적인 변화를 일으키고 생리적인 변화가 心性에 투영된다는 주장은 儒醫들의 일반적인 주장으로 이전 의학과는 다른 차원에서 心性의 문제를 의학적으로 이해하고자 한 것이다.

IV. 中和와 醫易同原

앞서의 논의에서 明代 儒醫 張介賓은 의학의 가치를 致中和의 차원에 둔다고 하였다. 다시 보면 道學은 性命의 법칙이며 의학은 性命의 贊育이라 하여 醫學은 性命의 차원에서 小道가 아니라 하였다.⁵⁶⁾ 『中庸』 1장의 “致中和하면 천지가 (제자리에) 자리하며 만물이 길러지니라”⁵⁷⁾의 뜻과 22장의 “物の 性を 다하면 곧 천지의 化育을 도울 수 있다”⁵⁸⁾는 구절에 의학의 본질을 찾고자 한 면이 있다고 서술한 바 있다. 清代의 章楠도 中和의 관념은 의학에서는 陰陽이라고 하면서

다음과 같이 말한다.

대저 致中和하면 천지가 자리하고 만물이 길러진다고 하였는데, 천지의 큰 德을 생이라 말하는 것은 中和의 道를 얻은 것이고, 中和라는 것은 음양이 둘 다 평평하여 치우치지 않는 것이다. 그러므로 易에서 ‘한번 陰하고 한번 陽하는 것을 道라고 한다.’고 하였는데, 만약 한 번 陰이 되고 두 번 陽이 되거나 한 번 陽이 되고 두 번 陰이 된다면 모두 한 쪽에 치우쳐 中和를 잃는 것이니 道가 아니다.⁵⁹⁾

陰陽의 균형으로 中和가 이루어짐을 말한다. 유학에서의 中和라는 표현이 나오는 것은 『中庸』이다. 그 의미는 “喜怒哀樂의 未發을 中이라 이르러고, 發하여 절도에 맞는 것으로 和라고 이른다”⁶⁰⁾고 한 구절에서 찾을 수 있는데, 中和는 儒醫 의학의 심신관과 절육양성을 이해하는 중요한 잣대가 된다. 유학에서는 性情의 중화를 주장하는 경우가 많다. 절도에 맞게 七情을 조절하는 것을 和라 한다고 하였고, 寂然不動한 본연한 마음의 상태가 中이라 할 수 있다. 그리고 『中庸』 1장에 보면 中의 ‘천하의 대본’이고 和는 ‘천하의 통달한 道’라고 하였는데, 이는 만물·만상의 본연한 상태와 작용된 상태라 이해할 수 있다. 中은 형이상학적 실체와 그러한 도덕적 초월을 담지한 人性의 본연함을 뜻한다. 그리고 和는 그것이 작용하여 나타난 현상으로써 감각세계와의 관련성 속에서 파악되는 부분으로 가장 바람직한 상태이다. 그러므로 본연한 性은 中에 사물과 事象을 접한 연후에 발생하는 情의 ‘節’함은 和에 속하는 것이다. 그리고 앞서 논의에서처럼 유학의 사유체계는 天道와 人性의 도덕적 합일에 그 목적이 있다. 儒學은 도덕형이상학적 세계관을 지니고 있는데, 天道와 性命을 誠으로 일관하게 하고, 인간의 도덕적 주체를 확립하여 사회의 도덕적 생명 기운을 확립하는 것이 유학의 이상이다. 그

55) 이 절의 주요한 부분은 成昊俊의 “東醫寶鑑의 철학적 연구”(성균관대 박사논문, 2001)의 p. 159 ~ 162의 내용과 이를 중심으로 보완한 것임.

56) 『景岳全書』 권18 傳忠錄 下 醫學非小道記 참조

57) 『中庸』 1장 “致中和 天地位焉 萬物育焉”

58) 『中庸』 22장 “能盡物之性 則可以贊天地之化育”

59) 『醫門棒喝』 論景岳書 “夫致中和 天地位焉 萬物育焉 天地之大德曰生者 得中和之道也 中和者 陰陽兩平 不偏不倚 故易曰一陰一陽之爲道 若是一陰二陽 一陽二陰 芥偏倚一邊 失中和 而非道矣”

60) 『中庸』 제1장 “喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和”

러므로 宋代 이후 성리학을 중심으로 성립된 신유학에서는 인간존재의 中和를 실현하기 위한 인간주체의 노력 즉 심성 수양을 최우선과제로 삼은 것은 당연한 일이다.⁶¹⁾ 朱子の 글에서 보면 그 의미는 분명하다.

天地는 物을 生함을 心으로 삼는다. 人物의 性은 각기 천지의 心을 얻어 (자기의) 心으로 여긴다. 그러므로 心의 德을 말한다면 비록 전체를 통섭하고 관통하여 갖추어지지 않음이 없는 것이나 한마디로 한다면 仁일 따름이다. ... 못 善의 근원과 百行의 근본이 이에 있지 않음이 없다. 이는 孔子의 門下에서 필히 학자로 하여금 仁을 구하는데 汲汲하게 한 까닭이다.⁶²⁾

이 구절에서 보면 天地의 功能은 삼라만상을 낳는데 있다는 것이다. 그리고 그 功能의 중심에는 仁이 존재한다. 天地가 비록 一氣에 의하여 생성되지만 그 중심에는 초월적이며 도덕적인 가치가 존재한다고 하는 것이 儒學의 생명에 대한 이해이다. 즉 『中庸』에서 말한 “致中和하면 천지가 자리하고 만물이 길러진다”는 표현은 인간의 도덕적인 의지를 중심으로 한 생명 현상의 존귀함을 말하고 있는 것이다.⁶³⁾ 나의 마음과 천지가 일체라는 주장과 나의 氣와 天地의 氣가 상응하는 것이 도덕적인 기운을 우선하여 생리적인 현상까지도 아우르고 있다. 이는 유학의 中和觀이 天理와 人慾, 人心과 道心, 天道와 性命, 性과 情, 理와 氣, 體와 用의 관계 등의 조화를 설명하는 것으로 유학의 근본정신이다. 『中庸』의 ‘中和’가 비록 인간의 性情을 중심으로 이루어지기는 하였으나, 그 지향점은 본질과 현상의 실체와 작용 등의 바람직한 상태로 조화의 지극한 모습으로 孟子가 말한 心-性-天이 도덕적 가치로 일관됨이요 天道와 人道가 합일된 이상이다.

이러한 中和의 시각은 『周易』에서 그 근거를 찾을 수 있다. 象傳에 보면 “乾道가 변화함에 각기 性命을 바로 하여 크게 화합함을 보전하고 합하나니 이에 바름에 이로우니라”⁶⁴⁾라고 하였다. 이에 대해 朱子는 “大和는 陰陽이 모여 합해서 조화된 기운이다. 各正은 生함이 있는 처음에 얻은 것이고, 保合은 이미 생긴 후에 온전히 하는 것이다.”⁶⁵⁾라고 주석하고 있다. 이는 陽인 乾道가 만물을 化生하고 그 초기에는 성명을 각각 바로 잡는 것을 위주로 하나 이후에는 크게 화합함을 보전하고 합한다고 하니 이것이 太和(大和)라고 한다고 하였다. 이 구절에서 보면 음양이 조화된 상태라고 하였는데, 陰陽은 만물이 각각 짝지어 對待하는 구조를 지니고 있다. 위에서 말하는 『中庸』의 中和와 상통하는 개념이라 할 수 있을 것이다. 그러므로 儒醫들은 음양의 조화 내지는 균형을 의학의 목표로 삼고 있는데 이를 음양 中和라 칭할 수 있다. 즉 醫家들이 끊임없이 제기하는 내용인 心身의 문제, 精氣와 神, 心火와 腎水, 五臟과 六腑, 生理와 病理, 五行의 相生과 相剋의 문제 등은 갈등적 요소와 더불어 유기적 합일 관계가 있는 것인데, 醫家에서는 음양의 中和를 통하여 갈등을 해소하고 최적의 조화를 도모하고자 한 것으로 보인다. 이러한 음양 中和를 醫家에서는 陰平陽秘라 표현을 한다. 『黃帝內經』에 보면 무릇 陰陽의 요체는 陽氣가 固密하여야 이에 견고하나니 양자가 不和하면 이는 마치 봄은 있으나 가을이 없고, 겨울은 있으나 여름이 없는 것과 같으니, 그러므로 그들을 조화시켜 나가는 것을 일러 聖人の 법도라고 한다. 그러므로 陽이 강하여 固密할 수 없으면 陰氣가 이에 끊어지며, 陰은 和平하고 陽은 고밀해야 精과 神이 이에 다스려진다. 陰陽이 離決하면 精과 氣가 이에 끊어진다.⁶⁶⁾

61) 성호준 : “清代 醫學의 易學과 생명사상”, 대동철학 29집, 2005
 62) 『朱熹集』 六, 仁說 (四川教育出版社, 1996) “天地以生物爲心者也 而人物之性 又各得夫天地之心以爲心者也 故語心之德 雖其總攝貫通 無所不備 然一言以蔽之則曰仁而已矣 ... 衆善之源 百行之本 莫不在是 此孔門之教 所以必使學者汲汲於求仁也”
 63) 『中庸』 제1장 朱子註 “天地萬物本吾一體吾之心正 則天地之心亦正矣 吾之氣順 則天地之氣亦順矣”

64) 『周易』 象傳 “乾道變化 各正性命 保合大和 乃利貞”
 65) 『周易本義』 乾卦 象傳 “大和 陰陽會合 沖和之氣也 各正者 得於有生之初 保合者 全於已生之後”
 66) 『黃帝內經素問』 生氣通天論 “凡陰陽之要 陽密乃固 兩者不和 若春無秋 若冬無夏 因而和之 是謂聖度 故陽強不能密 陰氣乃絕 陰平陽秘 精神乃治 陰陽離決 精氣乃絕”

이 구절에서 보면 陽氣가 固密함을 우선시하나 음양의 조화가 원활한 천지운행의 전제조건임을 말하고 있다. 의학의 道는 陰陽에 있다는 것은 주지의 사실인데, 『黃帝內經』의 다음과 같이 말한다. “陰陽이라는 것은 天地의 道이고 萬物의 綱紀이며 변화의 부모이다. 生殺의 근본과 시작이며 神明의 府이다. 병을 치료하고자 하면 반드시 근본에서 구해야 한다”⁶⁷⁾라고 한 것이다.

이러한 陰陽 中和의 논의는 易學의 영향을 받아 더욱 활성화되고 儒醫들의 주요 관심사가 되었다고 할 수 있다. 우선 張介賓은 음양의 의미에 대해 다음과 같이 말한다.

水와 火는 곧 陰陽의 징조이며 陰陽은 곧 水火의 性情이다. 무릇, 天地萬物의 氣는 水火의 운용이 아님이 없으므로 하늘은 해와 달로써 水火를 삼고, 易에서는 坎卦와 離卦로써 水火를 삼고, 醫學에서는 心과 腎으로 水火를 삼고, 丹家에서는 精과 氣로써 水火를 삼는다.⁶⁸⁾

즉 세상의 모든 이치가 陰陽動靜에 있고, 醫學이나 易學·丹學이 하나의 체계 속에서 이해될 수 있다고 하였다. 즉 陰陽의 논의를 통하여 적극적으로 易學·丹學·醫學을 회통하고자 한 면이 있다.

淸代의 章楠도 비슷한 주장을 편다. 장남에 있어 의학과 유학 그리고 도교의 내단사상의 부분은 中和나 陰陽이라는 논거를 통하여 하나의 상통구조를 형성한 것이다.

대저 致中和하면 만물을 잘 양육할 수 있다는 儒者의 道는 곧 醫者의 도가 된다. 그것을 조화시키고 양육시키는 것은 반드시 음양 조화의 이치에 근거해야 한다는 것인데, 이것이 바로 醫와 易은 같다는 것이다. 그러므로 유학의 이치를 알지 못하면 易을 이야기 할 수 없는데 易의 뜻을 이해하지 못하면서 어찌 경솔하게 음양의 이치를 논하겠는가?⁶⁹⁾

致中和의 원리는 결국 음양론의 이치로 귀결됨을 알 수 있다. 음양론은 『중용』에 있어서는 중화나 性情의 심성문제로 나타나고 『황제내경』등의 서(醫書)에서는 ‘陰平陽秘’라는 신체의 생리적 균형을 설명하는 도구로 인간 생명의 전일적인 체계를 이해할 수 있는 주요한 사고의 틀이 되어 왔다. 즉 역학·도학에서는 음양의 원리적 측면이나 인간의 심성적 측면에 치중하였고, 의학이나 丹學은 心火·腎水나 水火既濟라 하여 원리가 현상에 구현된 形質의 음양동정을 논한 면이 있다. 章楠도 이를 일관하여 음양이라고 표현한 것으로 보인다. 그러므로 章楠은 “黃帝와 岐伯이 논한 음양은 千變萬化하나 中和로 돌아가지 않음이 없다. 醫經과 易經은 용이 비록 다르나 음양·태극의 근원에서 함께 나왔으니 ‘醫가 곧 易이요 易이 곧 醫이다’고 이를 수 있다”⁷⁰⁾라고 한 것이다.⁷¹⁾

章楠이나 張介賓은 儒醫로써 유학과 의학 그리고 도교 내단사상까지 아우르는 것을 易學의 음양론으로 귀결하고 있다. 즉 음양론을 중심으로 한 中和의 관념은 의학과 유학 그리고 도교까지 아우르는 근거로 설정을 하고 그 중심원리에는 易學을 두는 방식이다. 그러므로 張介賓은 孫思邈의 말을 인용하여 “易을 알지 못하면 太醫라고 말할 수 없다”⁷²⁾고 하였고, 『類經附翼』 醫易義에서 ‘醫易同原’이라고 까지 말하한 것이고 표현은 다르지만 章楠의 주장과도 큰 차이가 없다.

V. 결론

이상에서 필자는 儒醫 의학의 사상적 특성에 관해 크게 세가지로 분석하였다.

67) 『黃帝內經素問』 陰陽應象大論 “陰陽者 天地之道也 萬物之綱紀 變化之父母 生殺之本始 神明之府也 治病必求於本”

68) 『類經』 陰陽 “水火者 卽陰陽之徵兆 陰陽者 卽水火之性情 凡天地萬物之氣 無往而非水火之運用 故天以日月爲水火 易以坎離爲水火 醫以心腎爲水火 丹以精炁爲水火”

69) 『醫門棒喝』 論景岳書 “夫致中和育萬物 爲儒者之道 卽

醫者之道也 而和之育之 必本乎陰陽造化之理 此醫易之所同也 故不知儒理 不可以談易 不解易義 豈可輕論陰陽之理乎”

70) 『醫門棒喝』 論景岳書 “軒岐之論陰陽也 千變萬化 無不歸於中和 此醫經與易經 用雖不同出陰陽太極之源 可謂之醫卽易卽醫也”

71) 성호준, “淸代 醫學의 易學과 생명사상”, 대동철학 29집, 2005

72) 『類經附翼』 醫易義, “不知易 不足以言太醫”

1. 儒醫들은 仁을 바탕으로 하여 博施濟衆의 의미를 의학적으로 활용하여 仁術의 기본 이념을 설정하였다.
2. 存心養性의 문제는 孟子이래로 유가 심성론의 핵심으로 자리하는데, 이를 儒醫들은 心에 대한 醫論의 근거로 활용하였다.
3. 『중용』의 中和는 의학에서는 陰陽中和로 설명되고 그 원리는 易學에서 찾을 수 있다.
16. 徐儀明 : 『性理與岐黃』, 北京, 中國社會科學出版社, 1999
17. 蔡仁厚, 錢炳淵 옮김 : 『공자의 철학』, 서울, 예문서원, 2000
18. 金교영 : 『생명·의료 윤리』, 서울, 세종출판사, 2000

VI. 참고문헌

1. 成昊俊 : “東醫寶鑑의 철학적 연구”, 성균관대 박사논문, 2001.
2. 成昊俊 : “論語와 儒醫의학의 상관성”, 東洋哲學研究 34집, 2003.
3. 成호준 : “清代 醫學의 易學과 생명사상” 대동철학 29집. 2005
4. 成호준 : “儒醫의 개념정립과 張介賓” 大韓韓醫學原典學會誌 20권 1호. 2007.
5. 『周易』, 서울, 보경문화사, 1986
6. 李慶雨譯 : 『黃帝內經素問』, 서울, 여강출판사, 1994
7. 『經書(大學·論語·孟子·中庸)』, 서울, 성균관대학교 대동문화연구원, 1982.
8. 『二程遺書(文淵閣四庫全書, 子部)』, 臺灣商務印書館, 1988.
9. 『朱子語類(文淵閣四庫全書, 子部)』, 臺灣商務印書館, 1988
10. 張介賓 : 『類經』 서울, 一中社, 1992
11. 張介賓 : 『類經圖翼 附 類經附翼』, 서울, 一中社, 1992
12. 章楠 : 『醫門棒喝』, 서울, 정담, 1993.
13. 張立文 : 『朱熹思想研究』, 北京, 中國社會科學出版社, 1981
14. 蔡仁厚 : 『儒家心性之學論要』, 臺北, 文津出版社, 1990
15. 林殷지음, 문재근 옮김 : 『한의학과 유교문