

## 明代 儒醫 李梴의 道敎이해

영산대학교 자유전공학부<sup>1</sup>  
성호준<sup>1</sup>\*

### A research of Ruyi(儒醫), Li-Chan(李梴)'s viewpoint on Taoism

Sung Ho-jun<sup>1</sup>\*

<sup>1</sup>School of Undeclared Majors, Youngsan university

**Objective** : The medicine originated from Taoist tradition which identifies itself with medicine, making a harmonic combination between taoist theory of life fostering(養生論) and confucianism was a everlasting task for Ru-Yi, Li-chan who attach great importance to Confucian-medicine. Differing from the ideological background of precedent medical theorists, made his own confucianism the main theory of medicine. I think we need a rational reflection over these issues and am trying to focus on it. I hereby analyse the Ru-Yi, Li-chan's viewpoint on Taoism since after Ming(明)-dynasty during which his theoretical ideology has bloomed in chinese medicine.

**Method** : I analyze the sentences in Li-Chan's *Yisuerumen*(Medical beginner's book, 醫學入門) From the perspective of Confucianism and Taoism.

**Result & Conclusion** : Li-Chan understood Taoism from the viewpoint of Confucian medicine. Thus, He accepted the life-fostering of Taoism from the point of Confucian-moral cultivation. He emphasized the role of the Xin(mind, 心) and he was rejected Taoist mysticism. He interpreted Medical classics-*Huangdineijing*(黃帝內經) from the perspective of the Confucian classics and understanding of each other was similar position. Because he was a Confucian scholar and medical scientists.

**Key Words** : Ru-yi, Confucianism, Taoism, life-fostering, Xin, moral cultivation

## I. 서론

중국의 宋代 이후 유학과 의학의 관계는 '醫儒同

道'라는 표현으로 집약할 수 있다. 그 과정에서 유학적 의학 내지는 유학적 의학자라 칭할 수 있는 儒醫가 정립되었고, 儒醫들은 유학의 인간 내면의 도덕적 주체성 확립을 목적으로 하는 심성수양의 전통을 의학이론과 의학윤리에 접목하고자 하였다. 그런데 儒醫에 대한 개념정의는 논란이 없지 않은 듯하다. 필자는 이미 儒醫에 대한 이러한 논란에 대하여

\* 교신저자 : 성호준. 부산시 해운대구 반송동 영산대학교 자유전공학부.

E-mail : sunghj@ysu.ac.kr. Tel : 051-540-7285  
접수일(2013년 11월01일), 수정일(2013년 11월14일),  
게재확정일(2013년 11월15일).

입장을 밝힌 바 있다. 즉 필자는 ‘儒醫’를 역사적으로 宋代 이후 출현한 것을 근거로 하여 ‘성리학을 중심으로 한 유학적 이상을 醫德과 醫論 등 의학의 전부분에 적극적으로 구현하고자 한 醫家’로 정의하였다<sup>1)</sup>.

그런데 의학은 본디 道敎의 養生論과 맥이 닿아 있다. 이를 醫道同源이라 표현하기도 한다. 즉 도교를 통한 몸의 이해 및 양생과 마음의 수양을 통한 도덕주체의 확립이라는 유학적 가치가 어떠한 형식으로 회통하고 있는가는 논의의 여지가 있다. 성리학의 형성에 도교와 불교의 형이상학 체계가 수용되었다는 사실은 널리 알려진 사실이다. 그리고 內丹을 지향하는 宋代 이후의 도교사상도 三敎合一 내지는 三敎會通을 지향한다는 것도 상식에 속하는 부분이다. 儒·佛·道 가운데 불교의 의학적 전개에 대해서는 논외로 하더라도 의학의 체계 안에서 유학과 도교가 어떠한 관련을 맺고 있는가에 대해서는 연구가 미진한 듯하다.

그러므로 醫道同源과 醫儒同道라는 의학적 가치가 상호 충돌되지 않고 회통할 수 있었던 이론적 근거를 살피는 것은 중요한 의미가 있다. 이는 또한 儒醫의 정의 문제와도 연관된다고 할 수 있다. 예를 들면 본 글의 주요한 논의 대상인 李梴은 儒醫를 정의하기를 “秦漢이후 經典에 밝고 역사에 박식하며 修身하여 삼가 행하고 사람들로부터 鉅儒로 불리는 자로 醫學에도 아울러 능통한 사람”<sup>2)</sup>이라고 한 바 있다. 그리고 李梴은 張仲景·皇甫謐·孫思邈 등도 儒醫의 반열에 두고 있다. 그런데 문제는 이들을 鉅儒라고 부르는 칭할 수 있는가? 하는 것이다. 李梴도 이러한 사실을 분명히 인지하고 있었을 것이다. 그들을 儒醫의 반열에 둔 이유는 정확하게 알 수는 없다. 그러나 ‘歷代醫學家姓氏’의 분류대로 ‘上古聖賢-儒醫-明醫-世醫-德醫-仙禪道術’의 전통을 李梴은 자신의 의학에서 지양하고자 함은 분명한 듯하다. 이는 도교 양생의 전통과 유학의 이상을 아우르고자

하는 측면으로 이해할 수 있을 듯하다. 李梴은 “항상 말하기를 醫는 仙道와 통해서 陰功을 쌓은 쌓아야 한다. 그러나 음공을 가히 반만 쌓고 그만 둘 것인가?”<sup>3)</sup>라고 하여 의학과 도교의 양생이론은 상호 소통하는 것임을 말하였다.

본 논문은 이러한 문제의식에서 출발하고자 한다. 李梴은 명실상부한 儒醫의 정의에 가장 적합한 인물로 그의 도교이해를 분석하는 것은 유학자의 도교이해와도 상통할 수 있는 부분이다. 우선 필자는 金元 四大家 특히 朱震亨의 이론을 적극 수용하며 儒醫의 전통을 계승한 李梴에 있어서 유학과 도교를 어떠한 관점을 통하여 의학적으로 지양하고 회통하고자 하였는가에 대한 의문을 풀어보고자 한다. 이러한 분석은 李梴의 영향을 강하게 받은 『東醫寶鑑』 등에 나타나는 한국의학의 ‘儒醫’와 ‘東醫’라는 키워드를 풀어내는 기초로 활용될 수 있을 것이다<sup>4)</sup>.

## II. 학문적 배경과 유학적 특색

李梴의 생몰연대는 미상이나 그의 저서 『醫學入門』은 1575년에 간행된 것으로 알려져 왔다. 『醫學入門』에 보면 “대개 醫學은 儒學에서 나왔다. 책을 읽고 이치를 밝히지 않으면 마침내 용렬하고 속되며 혼미해져 변화에 疏通할 수 없다.”<sup>5)</sup>고 하여 자신이 儒醫의 전통에 서 있음을 서술한 바 있다. 한 걸음 더 나아가 李梴을 당시에 유행하던 陽明學이나 泰州學派의 일원으로 판단하여 그의 학문적 경향을 분석한 연구도 있다<sup>6)7)</sup>. 태주학파는 王陽明의 제자 王良

3) 醫學入門. p.138. 卷之首. 陰鷲. “恒言醫通仙道 半積陰功 然陰功可半積而已乎”

4) 특히 李梴의 『醫學入門』은 17세기 이후 조선의 의사들에게는 이론지침서가 되었으며 『東醫寶鑑』은 실제 임상 중심이 되었다. 1831년에는 의사고시과목으로 채택될 정도였다.(차용석, 李梴 醫學思想의 學術系統 및 特徵에 대한 研究, 韓國醫學史學會誌 14권 2호, 2001. p.245 참조.)

5) 醫學入門. p.1063. 卷之七. 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”.

6) 王陽明의 心學과 관련하여 李梴의 ‘心’을 분석한 논문은 아래의 것이다. 김대기, 16世紀 中國 醫學者의 心에 대한 인식과 醫德論, 江原史學 22:23 합집, 강원대학교 사학회, 2008

7) 李梴을 태주학파의 일원으로 판단한 논문들은 아래의 것들이다. 이경룡, 태주학과 王桐의 靈體와 誠意, 明清史研究

1) 성호준, 儒醫의 개념정립과 張介賓, 대한한의학원전학회지, 20권1호, 2007. pp.125-136 참조.

2) 李梴, 醫學入門. 上海, 上海科學技術文獻出版社, 1997(이하 저자, 지역, 출판사, 연도 생략). p.92. “秦漢以後有通經博史 修身慎行 聞人鉅儒 兼通乎醫”

(1483-1540)을 대표로 하는 이른바 陽明左派로 불리기도 한다. 李樞은 王良의 제자 王桐(1503-1581)의 문하에서 수학한 것으로 보인다고 한다. 王桐은 『大學』의 ‘誠意’에 대해 관심이 있었고, ‘誠意’를 已發의 상태가 아닌 未發에서의 意의 주제적 역할을 강조한 면이 있다고 한다<sup>8)9)</sup>. 李樞의 양명학적 경향은 시대적 지리적 환경으로 충분한 설득력이 있으나 『의학입문』의 내용을 딱히 양명학적이거나 표현하기는 어려운 듯하다. 이는 도교 양생과 관련이 있는 의학의 특성과도 연관이 있고, 李樞 의학의 陽明學적 근거를 찾기 어려운 면도 있다. 사실 『의학입문』에서도 陽明學과 연관된 용어인 ‘良知’라는 표현이 나오기도 한다. 「習醫規格」에 보면 “여러 번 사용하고 여러 번 징험하여 마음에 얻는 바가 있어도 편집하여 천지를 돕고 보답하며 사람과 사람에게 공변됨으로 하지 않는 자는 속이는 것이니 속이면 良知가 날로 가려지고 막히게 되어 醫道를 끝내 잃게 된다. 속이지 않으면 良知가 날로 발양하게 되어 醫道가 더 창성하게 된다.”<sup>10)</sup>고 한 구절이 있다. 이 문장에 나타나는 良知를 두고 굳이 양명학적 특징이라 규정하기에는 무언가 석연치 않은 점이 있다. 『孟子』의 良知良能의 良知로 보아도 무방하기 때문이다.

李樞의 儒醫적 특성을 양명학과 연관 짓기보다는 宋明理學이라고 하는 당대의 신유학 일반적 특성과 연관하여 이해하는 것이 좋을 듯하다. 우선 李樞은 일반적인 醫書에서는 잘 언급하지 않는 新儒學이라 할 수 있는 宋明理學의 理氣개념을 적극 도입한다. 그는 “元理와 元氣가 混合하여 간격이 없을 뿐

이다. 天을 生하고 地를 生하고 人을 生하고 物을 生하는 것은 모두 이 造化로써 주인을 삼는다. 生을 기르는(頤養) 자가 이것을 알게 되면 곧 자연히 忿을 懲戒하고 慾心을 막고”<sup>11)</sup>라고 하였다. 여기서 말하는 ‘頤’는 『周易』의 山雷頤卦(䷚)와 관련되는데, 기른다는 의미인 ‘頤’에 대해서는 程伊川의 말이 명확하다. 그는 “위와 아래의 두 양은 중간의 네 음을 싸고 있어서, 바깥은 실하고 중간은 허하니 턱과 입의 형상이고 입은 몸을 기르는 것이다. 그러므로 군자가 그 상을 관찰하여 그 身을 기르고 언어를 삼가서 그 德을 기르며 음식을 적절히 하여 그 體를 기른다.”<sup>12)</sup>고 하였는데 언어와 음식을 삼가고 조절하는 것을 양생의 목적으로 삼은 것이다. 身은 心身을 겸하여 말한 것이고 體는 신체를 가리키는 표현이다. 이러한 程伊川의 말은 宋明理學의 養生에 대한 일반적 논거로 활용되었고 明代의 李樞도 이러한 전통의 연장선상에 있다.

그리고 李樞은 理氣를 人欲과 연관 지어 설명하여 심성수양의 의미를 설명하는데 이른다. 그는 “대개 氣를 주로 하면 곧 死生에 대한 생각이 무거워져서 (心이) 昏昧하고 착잡하여 더욱 靜을 구하여도 靜할 수 없고, 理를 주로 하면 人欲이 消亡되어 心이 맑고 神이 기뻐 靜을 구하지 않아도 스스로 靜할 것이다.”<sup>13)</sup>고 하였는데, 理와 靜, 動과 氣를 나누어 설명하고 있다<sup>14)</sup>. 儒家의 天道와 人性이 일관하는 理와 陰陽消息하는 氣를 대비하여 人欲을 경계하는 것으로 보았다. 그 과정에서 ‘主靜’을 설명하고 있다. 이에 대해서도 李樞은 道敎의 主靜과의 혼동을 염려해서인지 ‘하나의 敬’으로 부연한다<sup>15)</sup>.

이는 朱震亨의 글에서도 찾을 수 있다. 朱震亨은

제31집. 2009. 조남호. 선조와 주역참동계. 한국도교학회 학술대회자료집. 2013.

8) 이경룡. 태주학과 王桐의 靈體와 誠意. 明清史研究 제31집. 2009. p.8.

9) 그런데 태주학과를 양명학계열로 보는데에는 논란이 없지 않다. 『明儒學案』에서 黃宗羲는 양명학을 7개 학파로 나누었는데 다른 학파는 ‘王門’이라는 명칭을 병기함과 달리 태주학과에는 ‘王門’을 병기하지 않았다. 이는 양명학의 주류에서 제외하고자 하는 의도로 보인다. (김세정. 중국의 양명학과 연구 경향에 대한 분석과 비판. 양명학 제22호. 1999 참조.)

10) 醫學入門. p.1065. 卷之七. 習醫規格. “屢用屢驗 而心有所得 不纂集 以補報天地 公於人人者 亦欺也 欺則良知 日以蔽塞 而醫道 終失 不欺則良知 日益發揚 而醫道愈昌”

11) 醫學入門 p.3. 卷之首. 先天圖. “元理元氣渾合無間而已 生天生地 生人生物 皆由此造化以爲之主也 頤生者知此 則自然懲忿窒慾”

12) 原本周易. 一中社. 1992. p.493. “以卦形言之 上下二陽 中含四陰 外實中虛 頤口之象 口所以養身也 故 君子觀其象 以養其身 慎言語 以養其德 節飲食 以養其體”

13) 醫學入門. p.146. 卷之首. 保養 保養說 “蓋主於氣 則死生念重 而昏昧錯雜 愈求靜而不靜 主於理則人欲消亡 而心清神悅 不求靜而自靜”

14) 醫學入門. p.146 참조.

15) 醫學入門 卷之首. 保養 保養說. “吾儒一敬 盡之矣” p.146

“相火는 元氣의 賊이다. 周子는 ‘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 하여 人心이 매번 命을 들어야 한다.’고 하였는데, 이는 火에 잘 대처한 것이다.”<sup>16)</sup>고 하였다. 周敦頤의 主靜을 언급하고 있는데, 周敦頤는 “聖人은 中正仁義로써 定하고 主靜하여 人極을 세운다.”<sup>17)</sup>고 하였다. 朱子는 이 구절의 주석에서 “靜은 誠의 회복이요 性의 곧음이다. 진실로 이 心이 寂然無欲한 상태가 아니라면 또 무엇으로 사물의 변화에 응대하여 천하의 動을 하나로 하겠는가?”<sup>18)</sup>라고 하였다. 만사만물의 변화에 응대하는 인간 심성의 본연한 도덕적 주체성을 함양하는功夫가 主靜이라 할 수 있다. 그러므로 李梴은 “매일 일찍이 先天圖를 상대하여 靜坐하고 孝經, 論語, 小學을 玩讀하면 크게 근원적인 힘을 얻게 될 것이다. 다음으로 四書의 全部와 古周易의 正文에 미치고 이어서는 書經의 洪範, 無逸, 堯典 등에 읽는 것이 미쳐야 할 것이다”<sup>19)</sup>라고 하여 先天圖의 뜻을 음미하고, 靜坐 및 儒家 經傳 읽기 등을 의사가 지켜야 할 규격으로 서술한 것이다. 先天圖는 ‘○’으로 표현하였는데<sup>20)</sup>, 이는 周敦頤의 太極圖 최상단의 ‘○’과 같은 것이다. 이는 ‘無極而太極’을 이르는 것으로 음양동정의 본체를 할 수 있다<sup>21)</sup>. 先天圖와 靜坐에 관한 주장과 더불어 독서를 강조한 것은 朱子の “半日靜坐 半日讀書”(『朱子語類』 권 116 「朱子十三 訓門人四」)의 전통을 이은 것으로 판단한다.

### Ⅲ. 精氣神과 導引法의 이해

李梴이 의학과 道教에서 말하는 인체의 三寶인 精氣神과 導引法에 대한 입장이 무엇인지를 살펴보자. 우선 그는 精·氣·神의 논의를 호흡법으로 이해하고자 하였다.

연단서의 주사 납 수는 용호 등의 학설은 다 심신의 비유를 빌렸으나 오직 마음과 숨이 서로 의지한다는 설명이 가장 끈고 간절하며 분명하다. 심은 호흡을 주관하고 호흡은 심에 의지하니 심과 호흡이 서로 의지하면 精氣神이 가득해서 병이 물러나게 된다<sup>22)</sup>.

이는 朱子가 「調息箴」 등을 통하여 주장한 내용과 유사하다. 朱子는 도가 養生法 중 胎息法 등의 호흡법을 靜坐 收心의 보조 수단으로 활용하고, 숨을 비우는 것 내쉬는 것 즉 ‘呼吸’을 動靜으로 인식하였다<sup>23)</sup>.

血과 氣 그리고 심의 관계에 대해서도 李梴은 “血은 氣로 말미암아 생기고 氣는 神으로 말미암아 온전해지니 神이구나 心이구나”<sup>24)</sup>라고 하여 心과 神이 주재적 역할을 담당하고 있음을 말하였다. 養精, 養神, 養氣의 부분에서 있어서도 李梴은 “色慾을 경계하여 精을 기르고 思慮를 바로 하여 神을 기르면 자음강화 양영 응신 등의 탕을 또 무엇하러 사용하겠는가? 식사를 담박하게 하여 血을 기르고 말을 적게 하여 氣를 기르면 사물 사군자 십전대보 삼화 등의 탕을 또 무엇하러 사용하겠는가?”<sup>25)</sup>이는 일상의 생활을 통한 節慾養性의 방법으로 精氣神血을 기를 수 있다는 것으로 이해할 수 있다. 李梴의 주장

16) 朱震亨. 格致餘論. 瀋陽. 遼寧科學技術出版社. 1997(이하 저자, 지역, 출판사, 연도 생략). p.15. 相火論. “相火 元氣之賊 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”

17) 性理大全. 서울. 景文社. 1981.(이하 저자, 지역, 출판사, 연도 생략). p.34. 卷一. 太極圖. “聖人定之以中正仁義 而主靜立人極焉”

18) 性理大全. p.34. 卷一. 太極圖. “靜者 誠之復而性之貞也 苟非心寂然無欲而靜 則又何以酬酌事物之變而一天下之動哉”

19) 醫學入門. p.1063. 卷之七. 習醫規格. “每早 對先天圖靜坐 玩讀孝經論語小學 大有資力者 次及全部四書 古易白文 及書經 洪範無逸堯典”

20) 醫學入門. p.3. 卷之首. 先天圖.

21) 性理大全. p.15. 卷一. 太極圖.

22) 醫學入門. p.146. 卷之首. 保養 保養說. “丹書朱砂鉛汞龍虎等說 俱是借喻身心. 惟心息相依之說 最爲直截明顯. 心主乎息 息依乎心 心息相依則精氣神滿病却矣”

23) 三浦國雄. 이승연 옮김. 주자와 기 그리고 몸. 서울. 예문서원. 2003. pp.186-212 참조.

24) 醫學入門. p.146. 卷之首. 保養 保養說 “血由氣生 氣由神全 神乎心乎”

25) 醫學入門. p.146. 卷之首. 保養 保養說 “戒色慾以養精 正思慮以養神 則滋陰降火 養榮 凝神等湯 又何用哉 薄滋味以養血 寡言語以養氣 則四物 四君 十全 三和等湯 又何用哉”

은 『黃帝內經(이하 內經)』과 儒家의 심성수양의 전통을 일관하는 입장이라 할 수 있으며 이는 또한 朱震亨의 주장과 상통하는 부분이다. 그는 “飲食과 男女는 사람의 큰 欲이다. 내가 매번 생각하건대 男女의 欲은 관계되는 것이 심히 크고 飲食의 欲은 몸에 더욱 간절하다. 세상에서 그 속에 연이어 빠지는 자가 적지 않다. 진실로 道에 뜻을 두었다면 반드시 이것을 먼저 하여 心を 窮究하여야 한다.”<sup>26)</sup>라고 하였는데, 이는 李梴이 인용하여 실은 「天真節解」 및 『內經』의 「上古天真論」의 내용과 상통한다. 그래서 그는 保養은 飲食과 色慾을 조절하는 것에 불과할 뿐이라 하였다<sup>27)</sup>. 그런데 李梴은 호흡을 主靜의 차원에서 긍정적으로 이해하였다고 하였다. 반면 導引法에 대해서는 제한적 필요성은 정도로 인정한다. 李梴은 “오직 醫林輯要에 실려 있는 옛 도인법에 한 두 가지 밝게 드러난 것이 있어 행할 수 있을 듯하여 뒤에 덧붙여 기록하였으나 궁구하여 말한다면 또한 우리 유학의 舞蹈法의 뜻에 불과하다.”<sup>28)</sup>라고 하였다. 儒家의 舞蹈法이 무엇인지는 자세히 알 수 없으나 제한적 의미로 도인법을 수용하는 것이고, 그것이 儒家의 방법과 차이가 없다는 것이다. 이어 그는

(도인법은) 보양 중의 한 가지 일이다. 대개 사람의 精과 神은 지극히 고요하고자 하고, 氣血은 지극히 움직이고자 한다. 다만 후세의 方士도 또한 이것으로써 사람을 의혹케 하여 신선술을 만들었다...진실로 안다면 다만 무도법으로 혈맥을 기른다는 뜻일 것이다. 그 방법이 비록 거치나 관을 닫고 병을 지키는 선비에게는 유익하다<sup>29)</sup>.

라고 하여 도교의 導引法이 제한적 의미를 가지는 것으로 李滉이 『活人心法』을 필사하고 수련하였다고 하는 정도의 의미로 생각할 수 있다. 그리고 위의 인용문에서 비판한 神仙에 대해서는 儒家의 일반적인 견해를 표명하고 있다. 즉 그는 “예로부터 태어나면 반드시 죽음이 있는데 오직 스스로 죽음을 빠르게 하지 않으려는 것이다. 어찌 지금의 이른바 하늘로 날아 올라가 살고 있는 세상을 초탈한다는 말이 있을 수 있겠는가?”<sup>30)</sup>라고 하여 자신의 ‘保養’이 神仙方術과는 거리가 있음을 말하고 있다. 그러나 약명에는 神仙訓老丸, 遇仙益壽丹, 神仙飛步丹, 神仙奪命丹 등의 이름을 사용하고 있는데 이는 醫藥의 전통에서 보면 자연스러운 일일 것이다.

결국 이천의 精氣神에 대한 입장은 유가적인 도교이해의 방법이고 朱子の 호흡을 중시하는 주장과 맥이 닿아 있고, 導引法의 경우도 李滉의 경우처럼 제한적이며 부차적인 양생법으로 이해하고 있으며 神仙을 추구하는 허황된 논의에는 동의할 수 없음을 분명히 한 것이다.

#### IV. 保養과 修養

李梴은 자신의 養生과 도교의 養生을 구분하여 保養과 修養으로 표현하였다. 修養은 方外의 현묘하고 먼 것을 섭렵하는 方術로 이해하고 일정한 향상된 말과 道가 아니라고 하고 보양은 날마다 쓰는 음식과 호흡을 벗어나지 않고 사람들이 알기 쉽고 행하기 쉬운 것이라고 한다<sup>31)</sup>. 자신의 保養을 『內經』과 儒學의 養心으로 이해하고자 한다. 그는 “『素問』에 말하기를 ‘음식에 절도가 있고, 기거가 일정함이 있으며, 망령되게 수고롭게 하지 않으면 精과 神이 안에서 지켜지니 병이 어디서 오겠는가? 그러므로 능히 천수를 다하고 백세를 헤아리고 이에 떠나는 것이다. 이것이 保養의 正宗이다.’”<sup>32)</sup>라고 하였다.

26) 格致餘論. p.1. 飲食色欲箴語. “飲食男女 人之大欲存焉 予每思之 男女之欲 所關甚大 飲食之欲 於身尤切 世之論胥陷溺於其中者 蓋不少矣 苟志於道 必先於此 究心焉”

27) 醫學入門 p.140 참조.

28) 醫學入門. p.146. 卷之首. 保養 保養說. “惟醫林集要 所載古導引法 間有一二明顯可行者 附錄于後 究而言之 亦不過吾儒舞蹈意也”

29) 醫學入門. p.147. 卷之首. 保養 附導引法. “保養中一事也 蓋人之精神極欲靜 氣血極欲動 但後世方士 亦以此惑人爲仙術…認真只是舞蹈以養血脈意 其法雖粗 有益閉關守病之士”

30) 醫學入門. p.146. 卷之首. 保養 保養說. “盡天年 度百歲乃去 則自古有生必有死 惟不自速其死耳 烏有如今之所謂飛昇超脫住世之說耶”

31) 醫學入門. p.145 참조.

32) 醫學入門. p.145. 卷之首. 保養 保養說. “素問曰 飲食有節 起居有常 不妄作勞 精神內守 病安從來 故能盡其天年 度百歲乃去 此保養之正宗也”

또한 그는 “성인의 학문이 지극히 크니 내가 알지 못하지만 다만 黃帝도 또한 옛 聖人이다. 지금 옛 聖人의 名言을 믿지 않으면서 눈먼 사람의 속이고 이상한 사악한 말을 믿는다. 심지어 집안을 잃고 몸을 죽게 하니 또한 잘못된 것을 볼 수 있다. 이는 내가 다만 보양을 말하는 까닭이다.”<sup>33)</sup>라고 하여 자신의 주장이 黃帝에 근거하고 있음을 말한다. 이는 儒醫들의 성향으로 인한 것이다. 宋代 이후 유학적 소양을 갖춘 ‘儒醫’들에게 『內經』은 儒學의 經典과 유사한 지위이다. 『內經』은 三墳의 하나로 받아들여졌는데, “醫家에 內經이 있는 것은 儒家에 五經이 있는 것과 같다.”라고 하여 醫生들의 필독서가 되었다. 이후 金元代 儒醫들은 의학의 본령을 『內經』으로 두었다. 劉完素는 35년 동안 『內經』을 연구하였고, 朱震亨도 『內經』이 道를 실은 책이라고 강조하여 儒者가 아니면 읽을 수 없다고 하였던 것에서도 확인할 수 있다<sup>34)</sup>. 李樅도 “의학의 큰 근원은 素問 한 책일 뿐이다.”<sup>35)</sup>라고 하였다. 그래서 그는 食慾과 色慾의 조절을 말하고 있는 「茹淡論」이나 「陰火論」 등에서 자연스럽게 朱震亨의 설을 수용하면서 『論語』 등 儒家 경전과 『內經』을 대비하여 서술하는 방식을 취하고 있다. 朱震亨의 ‘養生’도 清心寡慾에 중점이 있었고, 음식을 절제하고 調神養性을 강조하는 등의 이론을 李樅이 적극 수용한 것이다<sup>36)</sup>.

그렇다면 李樅이 말하는 ‘修養’의 폐해는 어떠한 것인가? 그는

**내부 기운을 움직여 입맥·동맥을 운행하는 것을 오래하면 옹저가 생기고, 비토를 운행하는 것을 오래하면 복부 창만이 생기고, 단전 운동을 오래 하면 혈뇨가 생기고 頂門 운동을 오래하면 뇌설이 생기니 내동도 진실로 그렇지 않다. 六字氣에**

**이르러서는 비록 外邪를 발산하나 속이 허하면서 땀나는 사람은 피해야 하고, 八段錦은 비록 기혈을 유동시킬 수 있으나 속이 허하면서 화가 있으면 피해야 한다<sup>37)</sup>.**

라고 하였다. 이는 性命雙修를 주장하나 性功보다는 命功을 중시하는 당시 일부 內丹학파의 입장을 비판한 것이다. 性命雙修는 性에 神을 命에 精과 氣를 귀속하고 性과 命의 동시 수련을 강조하는 수련법이다. 이는 송대 이후의 內丹의 수련법으로 유학과 도교 및 불교를 회통하고자 하는 취지와도 연관된다<sup>38)</sup>. 그러나 李樅은 命功을 중시하는 관점에 대해서는 다소 부정적인 견해를 지니고 있었다. 이는 導引法에 대한 자신의 입장과도 통하는 부분으로 근본적인 취지에 대해서는 인정하나 후대에 오면서 본질이 훼손되었다고 주장한다<sup>39)</sup>.

그리고 앞서 인용한 李樅의 理氣에 대한 이해로 보양을 이해할 수도 있다. 그는 “대개 氣를 주로 하면 곧 死生에 대한 생각이 무거워져서 (心이) 昏昧하고 착잡하여 더욱 靜을 구하여도 靜할 수 없고, 理를 주로 하면 人欲이 消亡되어 心이 맑고 神이 기뻐 靜을 구하지 않아도 스스로 靜할 것이다.”<sup>40)</sup>고 하였는데, 이는 栗谷 李珣의 주장으로 분명한 뜻을 파악할 수 있을 듯하다. 李珣는 “무릇 몸을 닦아 천명을 기다리는 사람은 理로써 氣를 기르는 사람이고, 攝生을 해서 長壽만을 추구하는 사람은 氣로써 氣를 기르는 사람이다. 理로써 氣를 기르면 장수를 구하지 않아도 저절로 장수할 수 있고 氣로써 氣를 기르면 비록 장수할 수 있을지라도 理에는 해로울 수 있다.”<sup>41)</sup>라고 하였다.

33) 醫學入門.p.146. 卷之首. 保養 保養說. “聖學至大 非某能知但黃帝亦古聖人也 今不信古聖名言 而信盲人詭異邪說 甚則脇家殞身 見亦謬哉!此吾所以只言保養也”

34) 林駁(문계곤 율김). 한의학과 유교문화의 만남. 서울. 예문서원. 2000. p.227.

35) 醫學入門. p.135. 卷之首. 原道統說. “醫之大原 素問一書而已矣”

36) 靳蘭玉周軍. 朱丹溪 “養陰”思想的養生學意義. 西部中醫藥. 25卷 6期. 2012. pp.40-41 참조.

37) 醫學入門. pp.145-146 卷之首. 保養 保養說. “內動運任督者 久則生癰;運脾土者 久則腹脹 運丹田者 久則尿血 運頂門者 久則腦泄 內動固不然矣 至於六字氣雖能發散外邪而中虛有汗者忌 八段錦雖能流動氣血 而中虛有火者忌”

38) 李遠國, 道教氣功養生學. 四川社會科學院出版社, 1988. pp.372-375 참조.

39) 醫學入門. p.145 참조.

40) 醫學入門. p.146. 卷之首. 保養 保養說 “蓋主於氣 則死生念重 而昏昧錯雜 愈求靜而不靜 主於理則人欲消亡 而心清神悅 不求靜而自靜”

41) 李珣. 栗谷全書二. 서울. 成均館大學校 大東文化研究院. 1986. p.558. 拾遺卷之五. 壽夭策. “夫修身而俟命者 以理

그렇다면 李梴의 保養의 핵심적인 가치는 무엇인가? 그는 「養心寡欲」을 들고 있다. 「保養說」에 보면 “養心은 욕심을 적게 하는 것보다 나은 것이 없으니 내가 이 말을 들었다.”<sup>42)</sup>고 하여 保養說의 결론으로 삼고 있다. 이는 食色등의 節慾을 통한 養性·養心の 養生法으로 이해할 수 있고, 『內經』의 “飲食有節 起居有常 不妄作勞 精神內守 病安從來”의 양생으로 이해한 것이다. 이는 또한 朱震亨의 학설을 정리한 “두 臟에 모두 상화가 있으니 그 계통은 위로는 심에 속하니 심은 心화이다. 物에 감응하면 쉽게 움직이고 심이 움직이면 상화가 흡연히 따라가니 비록 交會하지 않아도 또한 물레 흘러 새게 된다. 따라서 성현이 다만 사람을 가르치기를 收心養性하게 한 것이니 그 뜻이 깊다.”<sup>43)</sup>고 한 구절에서도 나타난다. 이는 朱震亨을 비롯한 儒醫의 의학이론의 핵심인 ‘君火·相火’의 논의로 유학의 收心養性의 논거를 설명하고 있다.

이상의 논의에서 보면 李梴의 道敎 養生論의 이해는 命功보다는 性功을 중시하는 입장임을 알 수 있고, 그 道敎 양생의 이해의 근거에는 『內經』을 두고 있다. 그런데 이러한 논의의 근거에는 내단사상가 陳搏의 그림을 차용하여 周敦頤가 그리고 해설을 붙인 『태극도설』이 자리하고 있다. 內丹 수련의 順逆의 과정을 상징화한 ‘태극도’를 儒家의 도덕형이 상학으로 포장한 것인데, 朱震亨은 다시 이를 儒醫적 차원으로 재해석한 것이다. 그는 “周子が 神에서 知覺이 발하는데, 五性이 感物하여 萬事가 나온다고 하였는데, 知覺이 있는 연후에 五者의 性이 物에 감응하는 바가 되어 능히 動하지 않음이 없으니 動이라 한 것은 곧 內經의 五火이다.”<sup>44)</sup>고 하였다. 『태

극도설』 원문의 “神發知矣 五性感動而善惡分 萬事出矣”라는 구절을 朱震亨이 의학적 입장에 맞게 재구성한 것이다. 이러한 『태극도설』로 인하여 유학자 혹은 儒醫들이 道敎적 양생과 유가적 수양의 전통이 병존할 수 있는 근거를 확보했다고 생각한다. 다만 李梴은 이를 당시 유행하던 내단사상가의 입장을 통하여 밝힌 것이 아니라 『內經』과 『論語』 등 유학과 의학이 상통하는 견지에서 道敎 양생의 원칙을 수용하고 천명한 것으로 보인다. 그리고 命功을 부정적으로 서술하는 李梴의 입장은 의학자의 견지에서 보면 養形과 養神의 입장에서 養神을 우선시하는 儒醫의 특징을 부각하고자 하는 것으로 道敎를 중심으로 하는 養形을 다소 도외시한 것은 아닌지 생각해 여지가 있다. 이는 『의학입문』 전반의 내용을 살펴보면 임상적인 부분에서 服藥 등 충분히 道敎 양생론의 입장으로 서술되는 부분이기 때문이다.

李梴 자신도 “항상 말하기를 醫는 仙道와 통해서 陰功을 쌓은 쌓아야 한다. 그러나 음공을 가히 반만 쌓고 그만 둘 것인가?”<sup>45)</sup>라고 하였던 것에서도 확인할 수 있다. 그런데 이 글의 출전인 「陰鷲」의 내용은 養生의 측면보다는 養德의 면이 많다. 이는 「習醫規格」과 더불어 李梴의 醫德에 관한 논의로 이해하는 것이 좋을 듯하다. 孝는 물론 博濟濟衆하는 醫道의 실천을 설파한 것으로 판단한다. 그런데 李梴은 醫德과 醫論의 중심을 일관하는 것을 心으로 두고 있으며 心이 養心과 養形·養德의 중심이 된다.

## V. 心의 이해

李梴을 비롯한 儒醫의 특징은 心에 대한 이해에서 분명하게 나타난다. 우선 그는 心에 대해 말하기를 “사람이 물에서 영험한 까닭은 心이고 神이다. 心은 지극히 존귀하고 청정하니 12관의 주인이다. 그러므로 心이 靜하면 만병이 그치고 心이 動하면 만병이 생긴다.”<sup>46)</sup>고 하였다. 一身의 主宰를 心이라

養氣者也 攝生而求壽者 以氣養氣者也 以理養氣 則未嘗求壽 而自得其壽 以氣養餘 則難得其壽 而或妨於理”

42) 醫學入門. p.146. 卷之首. 保養 保養說. “養心 莫善於寡欲 吾聞是語矣”

43) 醫學入門. p.144. 卷之首. 保養 陰火論. “二臟皆有相火 而其系上屬於心 心君火也 爲物所感則易於動心動則相火翕然而隨 雖不交會 亦暗流而滲漏矣. 所以聖賢只是教人收心養性 其旨深矣”

44) 格致餘論. p.15. 相火論 “周子曰 神發知矣 五性感物而萬事出 有知之後 五者之性 爲物所感 不能不動 謂之動者 卽內經五火也”

45) 醫學入門. p.138. 卷之首. 陰鷲. “恒言醫通仙道 半積陰功 然陰功可半積而已乎”

46) 醫學入門. p.196. 卷之一. 臟腑 臟腑總論. “人之所以靈于物者 心乎神乎 至尊至貴至清至淨 其十二官之主乎 故曰心靜則萬病息 心動則萬病生”

하는 것은 道敎나 의학 그리고 유학의 공통된 입장이다. 그런데 李梴은 여기에 그치지 않고 心에 대한 구체적 분석을 시도한다.

心은 一身의 주인이요 君主之官이다. 혈육의 心이 있으니 形體가 아직 피지 못한 연꽃과 같고 폐의 아래와 간의 위에 거처한 것이 바로 心이다. 神明의 心이 있으니 神은 氣血을 화생시키는 근본이다. 만물이 心으로 말미암아 성장하고 色象을 드러내지 않으니 어디에 있다고 말할 수 있는가? 어디에 없다고 말해도 다시 존재하니 만사와 만물을 주재하여 虛靈不昧한 것이 心이나 形과 神은 또한 항상 서로 원인이 된다<sup>47)</sup>.

위의 구절에서 보면 形神合一이라는 『內經』 및 道敎의 心身觀을 李梴은 一身의 주재인 心에 초점을 두고 강조한 것으로 보인다. 『內經』 「上古天真論」의 “形與神俱”의 관점으로 心을 보고 있다. 이러한 점은 道敎의 氣化論의 주장과 별반 차이가 없다. 形과 神은 초와 촛불의 관계와 같이 상호 의존하고 존재하는 근거가 된다. 李梴은 心의 형기적인 측면인 血肉之心과 정신적인 영역인 神明之府의 측면으로 이해하고 하나인 心의 두 측면임을 말함으로써 형신합일의 근거를 찾고자 한 것이다.

이에 그치지 않고 李梴은 이를 별자리에 비유하면서 우주와 인간의 주재가 일관됨을 설명하며 天人相應의 징표로 활용하고 있다. 즉 “心에는 일곱 개의 구멍과 털이 세 가닥이 있다. 별은 熒惑과 台斗에 상응한다.”<sup>48)</sup> 하고 설명하기를 “熒惑은 南岳의 火星이요, 일곱 구멍은 북두칠성과 相應하고, 세 가닥의 털은 三台星에 상응하기 때문에 心이 지극히 誠하면 상제가 다스림에 應하지 않음이 없으니 이는 上智의 총명한 사람이다.”<sup>49)</sup>라고 하였다. 北斗七星

은 北斗眞君으로 『史記』에 의하면 陰陽을 나누고, 四時를 세우며 五行을 고르게 하고, 節氣를 옮기는 역할을 담당한다고 한다.(『史記』 卷27 「天官書第五」) 그리고 台星은 六星으로 上台·中台·下台에 각각 두 별이 있다. 이는三公의 지위에 있는 별이름으로 司命·司中·司祿을 담당한다.(『晉書』 卷11 「志第一」) 고 하였는데, 이 구절에서 보면 李梴의 心에 대한 이해는 유학과 도교 내지는 민간신앙의 전통과 습합되어 있음을 알 수 있다. 七竅과 三毛는 氣血을 주관하고 心藏神의 의미를 더불어 강조하는 차원으로 이해할 수 있다. 그런데 李梴은 이 구절에서 ‘至誠’과 지혜라는 통로를 통하여 心이 天에 상응하는 구조가 됨을 설명한다. 이는 心이 단순히 형기의 血肉之心이 아니라 神明之府의 의미도 아울러 담고 있음을 뜻하며 虛靈不昧한 心의 오묘한 이치를 설명하고자 한 것이다. 아울러 도교적 관점만이 아니라 天道와 性命이 誠으로 일관하고자 하는 儒家의 이상을 표현하고 있다.

心의 이중적 성격으로 인하여 그는 男女의 부분도 寡慾清心을 강조하고 있다.

寡慾과 清心이 상책이다. 寡慾하면 망령되어 교합하지 않아 氣를 쌓고 精을 축적하여 때를 기다려 움직이므로 능히 아들을 둘 수 있다. 무릇 심이 동하는 것이 곧 慾이다. 心은 血을 주관하고 神을 갈무리하며 腎은 精을 주관하고 志를 갈무리하는데, 心神이 밖으로 치달으면 곧 腎志는 안에서 혼란스럽다. 交會의 즈음에 자못 고요하고 하나의 맑은 氣가 없어 배설하는 물은 함께 썩고 탁한 것으로 같이 돌아갈 뿐이다. 어찌 능히 그 사이에서 發育하고 長養할 수 있겠는가? 寡慾하면 神이 완전해져 아들을 많이 둘 뿐 아니라 또한 장수하게 된다. 그러므로 養生은 寡慾만한 것이 없다<sup>50)</sup>.

47) 醫學入門. p.196. 卷之一. 臟腑 臟腑條分. “心者一身之主 君主之官 有血肉之心 形如未開蓮花 居肺下肝上是也 有神明之心 神者氣血所化生之本也 萬物由之盛長 不著色象 謂有何有 謂無復存 主宰萬事萬物 虛靈不昧者是也 然形神亦恒相因”

48) 醫學入門. p.196. 卷之一. 臟腑 臟腑條分. “七竅三毛 星應 熒惑台斗”

49) 醫學入門. p.196. 卷之一. 臟腑 臟腑條分. “心有七孔三毛 七孔以應北斗七星 三毛以應三台 故心至誠 則帝宰無所不應也 此上智聰明之人也”

50) 醫學入門. p.740. 卷之四. 雜病 求嗣. “寡慾清心爲上策 寡慾則不安交合 積氣儲精待時而動 故能有子 凡心有所動 卽是慾 心主血而藏神 腎主精而藏志 心神外馳 則腎志內亂 其於交會之際 殊無靜一清寧之氣 所泄之物 同歸腐濁而已 安



後嗣를 보는 것을 설명하면서 寡慾과 淸心으로 상책을 삼으라고 하였다. 이는 앞서 언급한 “飲食有節 起居有常 不妄作勞 精神內守 病安從來”의 保養論을 淸心과 寡慾으로 전개한 것으로 이해할 수 있다. 李梴에 있어서 形氣의 心은 욕망의 문제로 전환되고 자연스럽게 淸心과 寡慾의 도덕적 가치로 전개됨을 알 수 있다.

그리고 李梴은 수명을 늘이고 늙지 않는 것도 心의 靜함과 연관하였다. 그는 “心이 靜하면 편안하고 心이 動하면 조급해 진다. 해를 늘이고 늙지 않으려면 心을 靜하는 것뿐이다.”<sup>51)</sup>라고 하는 등 養生의 상책은 「求嗣」의 경우와 마찬가지로 心을 靜하게 하는 것뿐이라고 말하고 있다. 이외에도 『醫學入門』의 많은 부분에서 寡慾과 淸心 및 靜坐라는 용어가 다수 있는 것으로 보인다. 이는 儒家의 心性修養의 전통과 양생법을 道敎 및 의학의 양생 및 診治法에 습합하려는 노력으로 이해할 수 있다. 특히 淸心과 靜坐를 한 단어로 표현을 한 곳들도 있다. 夢精의 경우<sup>52)</sup>와 勞瘵의 경우<sup>53)</sup> 등이다. 淸心靜坐나 앞서 언급한 淸心寡慾의 용어는 道敎 양생론에서 온 것으로 보인다. 淸心은 靜心과 같은 뜻<sup>54)</sup>으로 內丹이나 불교에서 사용하는 용어인 듯하다. 王陽明의 『傳習錄』에 보면 “仙·佛의 무리들 가운데 淸心寡慾하여 초연히 세속의 속박을 벗어난 자를 보면 도리어 미치지 못한 면이 있습니다.”<sup>55)</sup>라고 한 구절에서 道敎와 불교를 비판하는 대목에서 확인할 수 있다. 물론 李梴의 용례와 다른 면이 있을 수 있으나 유례는 불교나 道敎에서 온 것임에는 분명한 듯하다. 이는 李梴의 『醫學入門』의 心에 대한 함의에는 유가의 전통과 의

학 및 道敎양생이 융합되어 있음을 반증하는 것이다. 靜坐의 경우도 마찬가지이다. 『醫學入門』 「導引法」에서 道敎의 ‘修養’을 언급하면서 나온 靜坐와 「習醫規格」에 나온 “半日靜坐 半日讀書”류의 용례는 분명 차이가 있을 수 있다. 그러나 李梴은 별 다른 구분 없이 사용하고 있다. 물론 儒家는 불교와 道敎의 靜坐와 지향점이 다르다고는 하나, 형식과 방법에서 큰 차이가 없다. 이는 李梴에 있어서 保養과 主靜, 心 등 다양한 함의를 가지고 있는 용어 사용에서도 확인할 수 있다. 李梴의 표현대로 의학은 仙道와 통하는 것이다<sup>56)</sup>. 따라서 그가 사용하는 용어가 가지는 다양한 함의는 儒家의 입장과 의학과 道敎의 양생을 회통하려는 차원으로 이해할 수 있다.

## VI. 결 론

이상에서 필자는 『醫學入門』을 중심으로 儒醫 李梴이 道敎를 어떠한 방식으로 이해하고 있는가를 논의하였다. 李梴은 자신의 儒醫에 대한 정의와는 달리 필자의 ‘성리학을 중심으로 한 유학적 이상을 醫德과 醫論 등 의학의 전부분에 적극적으로 구현하고자 한 醫家’로 정의하는 것이 적절하다고 판단한다. 醫道同源의 입장에서 보면 李梴은 『內經』의 養生 원칙을 儒家의 이상과 회통하고자 한 것으로 보이며 한편으로는 儒學과 『內經』으로 道敎를 해석하고 수용하고자 하였다.

그리고 李梴을 泰州學派 王樞의 문하에 있었다고 하여 陽明學적 경향을 지닌 의학자로 규정하기에는 논거가 부족한 면이 있다고 생각한다. 적어도 『醫學入門』에서 李梴의 양명학적 특색을 찾아보기 어렵기 때문이다. 宋明理學을 의학적으로 전개하고자 한 儒醫로 보는 것이 타당할 것이다. 精氣神과 導引法의 이해도 마찬가지이다. 그는 精氣神을 호흡의 차원에서 이해하고 있으나, 導引法에 대한 다소 부정적 견해를 표출하였다. 이는 程伊川이나 朱子 등의 양생에 관한 입장과 맥락을 같이하는 것으로 호흡법에 비교적 관대하게 수용한 儒家의 전통이라 할 수 있다.

56) 『醫學入門』 p.138. 卷之首. 陰騭. “恒言醫通仙道 半積陰功 然陰功可半積而已乎” 참조.

能發育長養於其間哉 慾寡神完 不惟多子 抑亦多壽 故養生莫善於寡慾”

51) 『醫學入門』 p.196. 卷之一. 臟腑 臟腑條分. “心靜則安 心動則躁 延年不老 心靜而已”

52) 『醫學入門』 p.709. 卷之四. 雜病 夢遺. “...淸心先要斷滯淫 亦有淸心靜坐 養精神者” 참조.

53) 『醫學入門』 p.737. 卷之四. 雜病 勞瘵. “或入山林, 或居靜室, 淸心靜坐, 常焚香叩齒, 專意保養, 節食戒慾” 참조.

54) 中國道敎協會外. 道敎大辭典. 北京. 華夏出版社. 1994. p.886.

55) 王守仁. 王陽明全集上. 上海. 上海古籍出版社. 1995. p.16. “彼仙佛之徒 淸心寡慾 超然於世累之外者 反若有所不及矣”

李梴은 또한 유학과 도교 그리고 의학의 이론적 상통구조를 『內經』 등에서 찾고 있다. 이는 ‘羽化登仙’ 등을 공박하는 논거로도 활용되었고, 保養과 修養으로 대별하면서 도교의 方術과 神仙을 비판하고 있는 것에서 확인할 수 있다. “飲食有節 起居有常 不妄作勞 精神內守 病安從來”의 『內經』의 양생원칙과 『論語』등에 나타나는 일상적이고 실용적인 양생법을 ‘保養’이라는 말로 표현한 것이고, 그러한 맥락에서 도교 양생을 취사선택하여 수용한 것이다.

그런데 필자는 또 하나의 유학과 도교 그리고 의학의 상통구조는 『태극도설』에서 찾아야 한다고 하였다. 養形과 養神, 養德과 養生의 지향점이 상호 배치되는 것만은 아니라는 것을 儒醫의 『태극도설』에 대한 입장에서 확인할 수 있었다. 이러한 전통을 수용한 李梴도 의학과 도교·유학의 회통의 접점을 心에서 찾자 한 것으로 보인다. 心에 대한 이중적 함의를 형신합일의 전통적인 양생과 의학의 관점으로 해석하고, 心의 形氣적 속성과 神明之府의 역할이 상호 배치되는 것은 아니라는 것을 주장하였다.

결국 李梴의 道教에 대한 인식은 유학과 『內經』을 통하여 道教의 양생론 등을 이해하는 것이라 할 수 있다. 儒家의 입장과 의학의 전통을 아우르고 도교를 의학과 儒家 양생의 차원으로 수용한 것이라 생각한다. 한편 明代의 張介賓이나 『東醫寶鑑』도 李梴과 더불어 儒醫 의학의 특징을 공유하고 있지만 전개방식은 차이가 있다. 물론 ‘心’이라는 키워드를 李梴과 공유하고는 있지만, 張介賓이나 『東醫寶鑑』은 보다 구체적이며 직접적으로 당시 내단 사상과의 회통을 지향하고 있다. 이는 또 다른 연구 과제라 생각한다. 끝으로 李梴의 입장을 대변할 수 있는 말을 程伊川의 글에서 확인할 수 있었다. “다만 이것은 스스로를 길러서 병이 안 생기도록 한 것이다. 道家의 修養이 또한 어찌 상하게 할 수 있겠는가? 만일 모름지기 存想·飛昇하고자 한다면 이는 또한 불가할 것이다.”<sup>57)</sup>

57) 文會筆錄. 卷十七. “只是自養求無疾 如道家修養亦何傷 若須要存想飛升 此則不可”(三浦國雄, 이승연 옮김. 주자와 기 그리고 몸. 서울. 예문서원. 2003. p.205에서 재인용)

## 參考文獻

### <논문>

1. 김대기. 16世紀 中國 醫學者의 心에 대한 인식과 醫德論. 江原史學 22:23 합집. 강원대학교 사학회. 2008. pp.289-306.
2. 김세정. 중국의 양명학과 연구 경향에 대한 분석과 비판. 양명학 제22호. 1999. pp.63-97.
3. 靳蘭玉·周軍. 朱丹溪 “養陰”思想的養生學意義. 西部中醫藥. 25卷 6期. 2012. pp.40-41.
4. 성호준. 儒醫의 개념정립과 張介賓. 대한한의학회원 전학회지, 20권1호. 2007 참조. pp.125-136.
5. 이경룡. 태주학과 王桐의 靈體와 誠意. 明清史研究 제31집. 2009. pp.1-66
6. 조남호. 선조와 주역참동계. 한국도교학회 학술대회자료집. 2013.
7. 차웅석. 李梴 醫學思想의 學術系統 및 特徵에 대한 연구. 韓國醫史學會誌 14권 2호. 2001. p.245.

### <단행본>

1. 李梴. 醫學入門. 上海科學技術文獻出版社. 1997. p.92, 138, 1063, 1065, 3, 146, 1, 140, 147, 145, 135, 144, 138, 196, 740, 196, 709, 737.
2. 三浦國雄. 이승연 옮김. 주자와 기 그리고 몸. 예문서원. 2003. pp.186-212,
3. 性理大全. 서울. 景文社. 1981. p.34, p.15
4. 王守仁. 王陽明全集. 上海. 上海古籍出版社. 1995. p.16.
5. 原本周易. 서울. 一中社. 1992. p.493.
6. 李遠國. 道教氣功養生學. 四川社會科學院出版社. 1988. pp.372-375.
7. 李珥. 栗谷全書二. 서울. 成均館大學校 大東文化研究院. 1986. p.558.
8. 林殷(문제곤 옮김). 한의학과 유교문화의 만남. 서울. 예문서원. 2000. p.227, 205
9. 朱震亨. 格致餘論. 瀋陽. 遼寧科學技術出版社. 1997. p.15, 1.
10. 中國道教協會外. 道教大辭典. 北京. 華夏出版社. 1994. p.886.