

《東醫寶鑑·內景篇》의 道教思想 고찰

成 昊 俊

尙志大 講師, 東洋哲學

《東醫寶鑑·內景篇》의 道教思想 考察

1613년許浚所刊의《東醫寶鑑》不只是一部醫史學從事者의研究課題. 因爲《東醫寶鑑》並不是單純的醫書, 而此書具有了道家內丹思想及易學思想等哲學思考之故. 《東醫寶鑑》所出刊的那時代雖然性理學占据了首位, 但是此書所具의道教色彩比任何醫書更濃厚.

內景篇의體系是被《黃庭經》影響的. 作爲修鍊書,《黃庭經》是道教主要經典之一. 此書認爲人體即是神의世界, 人體의各器官又是這些神所住의安宅. 內景篇以此《黃庭經》爲資, 構成了基本體系及其主要內容. 尤其是, 內景篇接受道家易學思想而說明天人相應. 即, 內景篇接受《參同契》注及《淮南子》等道教文獻裏所載의‘發生論’, 因而陰陽五行의精氣來解說萬物與人之相應關係. 此精氣繼承爲內丹思想의精氣神論. 精與氣, 氣與神, 神與精是在于不斷地互相接觸互相融化의關係上.

筆者認爲內景篇以精氣神論爲主, 將醫書引進了道教修鍊의境界. 但是, 本論文不至于分析研究內景篇所引의《黃帝內經》等醫書包含의道教觀. 要是理解《東醫寶鑑》所引醫書의思想起源及其內容, 對研究內景篇及《東醫寶鑑》全篇의哲學性就有很大的幫助. 此是筆者要繼續要研究의課題擺了.

中心詞語: 道教, 易學, 精氣神

접 수: 2000년 4월 28일

채 택: 2000년 5월 5일

교신저자: 성호준

(02-995-6178, seonby@hanmail.net)

I. 서론

許浚(1546-1615)이 1613년(광해군 5년)에 간행한 《東醫寶鑑》에 관한 연구는 韓醫學의 몫으로만 여겨져 왔다. 그러나 1990년대에 와서는 歷史學이나 哲學 등에서도 연구의 성과물이 나오고 있고, 학제적 연구를 통하여 《東醫寶鑑》의 실체를 全一的으로 이해하려는 노력들이 있어 고무적인 현상이다.¹⁾ 물론 《東醫寶鑑》은 醫書이다. 그러나 醫書라고만 규정하기에는 《東醫寶鑑》의 학문적 外延이 널리 퍼져 있다. 《東醫寶鑑》의 인용 서목들을 보면 醫經인 《黃帝內經》을 비롯하여 金元시대의 醫書, 道敎서적, 漢代 易緯書는 물론이고, 邵康節·張橫渠·程伊川·朱子 등에 이르는 儒學서적들도 어우러져 있다.

醫書들의 成書과정에서 보듯 동양의 의학전통은 사상사와의 교류가 주요한 기반이 되었다. ‘調元贊化’·‘起死回生’이라는 醫學의 목적은 우선 道敎의 養生論이라는 배경을 필요로 했을 것이다. 모든 醫書의 교과서인 《黃帝內經》이 黃老思想에서 출발한 것부터 楊上善의 《黃帝內經太素》나 《黃帝內經》의 체계화를 일군 王冰의 경우도 隋唐代의 道敎 성행과 무관하지 않다. 또한 醫學은 人間과 自然의 유기적인 관련성이라는 측면에서는 陰陽論과 天人相應論이 중심인 易學을 또 하나의 사상적 기둥으로 인정하고 있다. 醫學의 사적 흐름은 道敎와 易學이라는 두 축을 가지고 方術이

나 儒學과 佛敎 등 한 시대의 사상적 흐름이 덧붙여지는 형상이라고 할 수 있다. 때로는 佛敎적인 의학으로 때로는 儒醫로 대표되는 儒學的 醫學으로 드러나기도 하지만, 象數易學적인 전통과 道敎적 경향성은 정도의 차이는 있으나 소멸되지 않는 醫學의 기본적인 사유구조로 자리한 것으로 이해된다. 그리고 이러한 두 기둥을 결합하여 ‘道敎적인 관점으로 이해하는 易學’을 醫學의 사상적 기반으로 상정하기도 한다.

이러한 ‘道敎적인 易學이해’²⁾는 크게 세 갈래로 이해할 수 있다. 즉 첫째는 氣化論적인 우주 만물의 발생의 이치를 易의 「繫辭」등과 연관하여 해석하는 경향이다. 이러한 시각은 漢代이후 象數易學적인 분위기나 先天易學과 연관되어지고, 《管子》·《抱朴子》등의 本體論이나 《乾鑿圖》등의 易緯書를 道敎적 차원으로 이해하는 부분이다. 둘째는 ‘五運六氣’의 運氣學적인 관점으로 질병현상의 외부적 요인을 판단하는 기준으로 삼아 발전한 부분이다. 마지막으로 內丹學적인 관점으로 《周易參同契》·《悟真篇》등의 內丹書에서 이루어지는 臟腑나 疾病의 易象적 이해로부터 시작하여 元氣를 회복하는 養生의 차원을 易學적으로 이해하는 부분이다. 그러나 이러한 세 부분이 분절되어 있는 것이 아니라 상호 유기적인 흐름을 가지고 있다고 볼 수 있다.

《東醫寶鑑》의 서술방식과 내용도 道敎와 易學의 차원에서 벗어난 예외는 아니다. 우선 內景·外形·雜病·湯液·鍼灸로 구성된 편제나 내용적으로 인용하고 있는 문헌들의 성격을 분석하면 도교적 성향을 가지고 있

1) 이러한 노력들의 결과로 나온 논문 중 대표적인 것은 다음과 같다.

金洛必, 《東醫寶鑑의 道敎적 성격》, 科學과 哲學 제2집, 통나무, 1991

金滸, 〈東醫寶鑑 편찬의 역사적 배경과 醫學論〉, 서울대학교 박사학위논문, 2000

2) 여기에서 논의되는 易學은 의학적 관련성 속에서 한정된 의미로 사용한다.

음을 쉽게 알 수 있다. 또한 許浚은 “道家는 淸淨한 마음을 기르는 修養을 근본으로 삼고 의학은 약물과 食餌요법 및 鍼灸를 치병의 방법으로 삼습니다. 이를 고려하면 道家는 精을 얻은 반면 醫學은 粗를 얻었다고 말할 수 있습니다.”³⁾ 라고 하여 이른바 ‘道本醫末’의 입장을 취하고 있다.⁴⁾ 《東醫寶鑑》의 서술방식이 각 醫書를 비롯한 제반 서적들의 편집에 의하여 이루어진 점에 비추어 봐서 許浚의 글인 集例에서 직접적으로 《東醫寶鑑》의 道敎的 성격을 명시하고 있는 사실은 중요한 의미가 있다. 또한 《東醫寶鑑·內景篇》에서 주로 인용하고 있는 문헌을 통하여 보면 宋代 이래의 內丹思想의 흐름을 醫學的으로 담고 있음을 알 수 있다. 《抱朴子》등의 外丹書가 없는 것은 아니지만, 그것은 內丹과의 연관성 속에서 논의되고 있는 정도이다.⁵⁾ 이는 조선시대 道敎의 修煉적인 성격을 그대로 이어 받고 있는 것으로 볼 수 있을 것이다. 그러나 앞서 논의한 것과 같이 《東醫寶鑑》과 易學적인 관점도 불가

분의 관계가 있다. 즉 《周易參同契》·《悟眞篇》 등의 內丹思想의 易學적 전개나 運氣論, 邵康節의 先天易學등을 이해하지 않고서는, 《東醫寶鑑》의 道敎的 성격도 분명하게 드러나지 않으리라 생각한다.

필자는 이러한 관점아래에서 《東醫寶鑑》의 道敎的 성격을 內丹思想을 중심으로 하여 서술하고자 한다. 「內景篇」은 우주발생론, 인간 생명의 의미에 관한 논설, 세계관의 면모 등을 살필 수 있는 부분이 적절하게 서술되어 있기 때문이다. 서술의 순서는 우선 ‘內景’의 의미를 《黃庭經》을 통해 이해하고, 「內景篇」의 편제를 살펴보고자 한다. 道敎라는 공통 분모를 통하여 「內景篇」과 《黃庭經》의 의의를 서술하고자 한다. 다음으로는 「內景篇」에 보이는 우주발생론 및 天人相應의 관점을 이해하고, 精氣神論의 기본적 의미를 알아보고자 한다.

II. ‘內景’의 의미와 《黃庭經》

《東醫寶鑑》은 內景·外形·雜病·湯液·鍼灸의 순서로 이루어져 있다. 이 중 다른 醫書에서는 보기 힘든 부분이 「內景篇」인데 이는 《黃庭經》에서 그 명칭을 차용한 것으로 알려져 있다. 「內景篇」은 총 권4로 구성되어 있는데, 권1은 身形, 精, 氣, 神의 부분으로 구성되어 있고, 권2는 血, 夢, 聲音, 言語, 津液, 痰飲의 부분이다. 권3은 五臟六腑, 肝臟, 心臟, 脾臟, 肺臟, 腎臟, 膽腑, 胃腑, 小腸腑, 大腸腑, 三焦腑, 胞, 蟲의 부분이며 권4는 小便, 大便으로 구성되어 있다. 여기에서 ‘蟲’이 포함되어 있다는 주목할 만한 사실이다. ‘蟲’은 ‘三尸蟲’으로 시작하는데, 이 또한 道敎적 인체관을 보여주는 단면이라 하겠다.⁶⁾ 인체 외부의 기관이나

3) 許浚, 《東醫寶鑑·集例》, 南山堂, 서울, 1988, “道家以淸靜修養爲本 醫門以藥餌鍼灸爲治是道得其精 醫得其粗也”

4) 《東醫寶鑑·集例》의 이 표현은 《東醫寶鑑》편찬에 참가한 鄭樞의 형인 鄭礪의 《龍虎秘訣·序文》의 내용과 유사하다. 《龍虎秘訣·序文》에서는 다음의 내용으로 서술되어 있다. “醫家 治病於已病之後 道家 治病於未病之先”

5) 《東醫寶鑑》에서 인용하고 있는 여타의 道敎 서적에 대한 검토는 앞서 언급한 金洛必 교수의 논문에서 이루어지고 있다. 이 논문에서 金교수는 주로 南派(南宗)의 內丹思想이 주로 《東醫寶鑑》에서 인용되고 있다고 주장한다. 즉 金丹道와 全眞敎가 상호간에 교섭하는 것이지만 《東醫寶鑑》에서는 주로 金丹道の 문헌들이 인용되고 있다고 하였다.

四肢는 內景의 부분에서 제외되어 있고, 五臟六腑의 기능과 精·氣·神 등 생명의 근원 부분에 대해서만 논의하고 있는 것이 특징이다.

許浚은 集例에서 다음과 같이 말하고 있다.

사람의 몸안에는 五臟六腑가 있고, 밖으로는 筋骨·肌肉·血脈·皮膚가 있어 그 형태를 이루고 精·氣·神 또한 臟腑와 百體의 주인이 됩니다. 그러므로 도가의 三要와 釋氏의 四大는 모두 이를 일컫는 것입니다. 黃庭經에는 內景의 글이 있고, 醫書에도 또한 內外境象의 그림이 있으며, …이제 이 책은 內景의 精氣神과 臟腑로써 內篇을 삼고자 합니다.⁷⁾

이는 《東醫寶鑑》의 「內景篇」이 《黃庭經》을 따라 표제를 달았음을 보여주고 있다. '內景'의 의미에 관해 살펴보면, 梁丘子の 《黃庭內景經》에 관한 주석에서는 다음과 같이 밝힌다. “內란 心을 뜻하며 景이란 象이란 뜻이다. 外象은 해, 달, 별, 구름, 안개 등의 象이며 內象이란 血肉, 筋骨, 臟腑 등의 象이다. 心이 몸안에 있어 몸안의 모든 모습을 관조하고 있다. 그러므로 內景이라고 한다.”⁸⁾ 고 하였다. 즉 안으로 살핀다는

6) 三尸에 관한 설은 葛洪의 《抱朴子》에서 처음 보이는 것으로 庚申習俗과도 연관이 있다.

7) 許浚, 《東醫寶鑑·集例》, 南山堂, 서울, 1988, “人身內有五臟六腑 外有筋骨肌肉血脈皮膚 以成其形 而精氣神又爲藏府百體之主 故道家之三要 釋氏之四大 皆謂此也 黃庭經有內景之文 醫書亦有內外境象之圖 … 今此書先以內景精氣神藏府爲內篇”

8) 《正統道藏》 제7책, p.746 “內者心也 景者

의미로 '內景'을 이해하고 있다.

《東醫寶鑑》의 「內景篇」의 의미를 가져온 《黃庭經》은 어떠한 책인가? 우선 《黃庭經》은 道教 上清派의 문헌으로 알려져 있다. 《黃庭經》은 魏晉年間に 성립된 것으로 人體는 하나의 완전한 神들의 世界이며 人體의 각 기관은 이 神들이 머무르는 安宅으로 인식한 修煉書이다. 《黃庭經》은 人身 臟腑에 모두 주관하는 神이 있다는 설을 기본으로 하여 醫書의 臟腑 이치와 결합하여 7言 韻文의 형식으로 이루어져 있다. 《黃庭經》은 《外景經》과 《內景經》으로 나누어져 있는데, 醫·道가 한 가지 이치임을 밝히고 있다.⁹⁾ 《黃庭經》은 《黃帝內經》의 養生論과 《太平經》중의 五臟神의 관념을 적극적으로 수용하고 융화한 것으로 董元重이라는 인물은 “道書의 최고는 道德經, 參同契, 黃庭經이다.”¹⁰⁾라고 까지 극찬한 바가 있다. 그리고 《黃庭經》은 內丹思想에 있어서는 유과를 막론하고 모두에게 읽혀진 책으로 內丹思想의 기본서로 이해할 정도이다.

이어 '黃庭'이라는 말의 의미를 풀어 보면 梁丘子の 《黃庭內景經》의 주석에 보면 “黃은 중앙의 색이요, 庭이라는 것은 사망의 중앙이다. 밖으로는 天中, 地中, 人中이며 안으로는 腦中, 心中, 脾中을 가리킨다”라고 나온다. 黃庭은 精氣가 축적되어 있는 곳이고, '景'은 도교 수련시 볼 수 있

象也 外象喻日月星辰雲霞之象也 內象血肉筋骨臟腑之象也 心居身內存 觀一切之象也 故曰內景也”

9) 宋天彬·胡衛國, 《道教與中醫》 臺北, 文津出版社, 1997, pp. 60-61. 그러나 《東醫寶鑑》에서는 外景과 內景의 구분이 없이 《黃庭經》이라는 표현으로 이루어져 있다.

10) 董元重, 《黃庭經發微》 참조

는 形象이라고 할 수 있다. 《黃庭經》은 그 이전 외부의 神仙들을 안으로 끌어들이 長生不死의 기회로 삼고자 하는 경향들을 體化된 神을 存思하는 것으로 대체한다. 이는 元氣와 神仙이 인간의 몸안에 내재해 있다는 것으로 內丹思想의 단초가 된다고 한다. 즉 道를 인격화하고 대상화하는 신앙적인 경지의 道교와 인체 안에서 氣의 수련을 통하여 神仙이 되려는 內丹의 전통의 중간 단계로 인식하고 있다.¹¹⁾ 또한 《黃庭經》의 經文은 이전시대의 修煉養生의 총결이고, 후세 內丹修煉의 기본 이론과 방법을 제시한 것으로 평가하고 있다.¹²⁾ 즉 《太平經》이나 《周易參同契》등의 道교 수련의 방법을 흡수하여 후대의 內丹思想의 기초가 되고 있다는 지적이다. 후대 內丹思想의 기초가 된 《黃庭經》의 內丹修煉法으로는 크게 세 가지 정도이다. 첫째는 ‘元氣를 호흡하여 神仙을 되기를 구하는 것’인데 元陽의 氣를 호흡하는 ‘吐古納新’의 방법이고, 둘째는 胎息法인데 胎兒가 코와 입으로 호흡하지 않는 것처럼 자기 안의 內氣를 호흡하는 방법이다. 셋째는 ‘愛精積精’으로 몸안의 精氣를 아끼고 쌓는 방법을 말하고 있다.¹³⁾

우리나라에서 《黃庭經》이 수입된 시기는 정확하지는 않다. 그러나 《海東傳道錄》에 보면 鐘離權이 崔承祐, 金可紀, 僧慈惠 3명에게 전수한 道法의 책중에 《黃庭經》이 들어 있는 것으로 보아 신라말기부터 丹學派들에게 읽혀졌을 가능성이 있다.¹⁴⁾ 대체로 우리나라의 羅末麗初부터 조

선 丹學派에 이르기까지 꾸준히 읽혀졌을 것이다.¹⁵⁾ 그리고 性理學의 유입과 더불어 修煉道敎적인 특징을 지닌 麗末鮮初이래의 韓國道敎에서는 《道德經》보다 중시하였다고도 한다.¹⁶⁾ 한편으로 《黃庭經》이 《東醫寶鑑》 편찬의 주요한 논리적 근거가 되었던 사실은 《黃庭經》이 丹學派의 주요한 문헌임을 방증해 주는 것이다. 《東醫寶鑑》의 편찬에 鄭璣의 五弟인 鄭碯(1533 -1603)이 함께 참여한 사실도 이를 뒷받침한다. 鄭碯은 형인 鄭璣를 따라 道敎의 內丹修煉에 참가했으며¹⁷⁾ 鄭璣는 조선 內丹思想의 선구자중의 한 사람이기 때문에 許浚이 이들을 통하여 《黃庭經》의 중요성을 알았을 것이고, 자신의 의학체계에 바탕으로 삼았다고 추측할 수 있다.

전체적 조감도로 《黃庭經》을 차용하였다고 한 《東醫寶鑑》은 「內景篇」에서 《黃庭經》의 기본적인 내용을 그대로 반영한 구절이 많이 보인다. 우선 「內景篇」 身形藏府圖에 보면 머리는 泥丸宮으로 묘사되어 있다.¹⁸⁾ 《黃庭經》 제7장에 보면 “腦의 神은 精根이요, 그 字는 泥丸이다.”¹⁹⁾라고 하고 있다. 이 장에서는 인간의 두뇌와 百節에 神들이 있다고 말하고, 얼굴과 머리에 거주하는 體內神의 명칭을 소개하고 있

11) 김승혜, 道敎 上清派의 생명관, 道敎文化研究 1998년 제12집, pp.44-45,

12) 宋天彬·胡衛國, 앞의 책 p.61

13) 馬伯英, 《中國醫學文化史》, 上海, 上海人民出版社, 1997, pp.311-313

14) 車柱環, 《韓國의 道敎思想》, 서울, 同和出版公社, 1986, p.88

15) 《海東異蹟》의 權眞人·南宮斗조나 鄭璣조를 보면 조선 丹學派의 《黃庭經》에 대한 입장을 잘 알 수 있다.

16) 梁銀容, 高麗時代의 道敎와 佛敎, 韓國道敎思想研究會編, 道敎와 韓國思想, 서울, 亞細亞文化社, 1994, p.102

17) 洪萬宗, 《海東異蹟》의 鄭璣조, 李能和(李鐘殷譯注), 《朝鮮道敎史》, 서울, 普成文化社, 1986,에서 재인용

18) 《東醫寶鑑·內景篇》身形藏府圖 참조

19) 《黃庭經·至道第七》“腦神精根字泥丸”

다. 이중 泥丸은 九眞으로 나누어지는데, 각기 한 치 크기의 방에서 거주한다. 存神을 통하여 이들의 生氣를 보존하는 것이 불사에 이르는 방법이라고 한다. 즉 梁丘子の 주석에서 보는 것처럼 뇌는 三才 가운데 하나로 매우 중요한 역할을 지니고 있는 것이다. 그 두뇌에 대한 기능부분에 있어서는 「內景篇」이 아니라 「外形篇」에서 적절하게 묘사되어 있다. “天谷의 元神은 본래의 眞氣를 지킨다”²⁰⁾고 하여 뇌의 역할을 강조하고 있다. 이어 《黃庭經》의 九眞(九宮의 神)을 설명하면서 가운데 것을 泥丸宮이라고 하여 魂魄이 드나드는 구멍이라고 하였다.²¹⁾

《黃庭經》의 腦에 대한 입장을 받아들인 ‘身形藏府圖’는 여타의 해부도와는 차이가 있다. 즉 明代 이전의 다른 醫書에도 머리 부분을 그리는 자체가 별로 있지 않았고, 明代의 《醫學入門》등의 저서에도 ‘泥丸’이라고 까지 언급하지는 않았다.²²⁾ 따라서 ‘泥丸’을 腦의 부분으로 상정한 ‘身形藏府圖’는 《黃庭經》을 바탕으로 한 도교적 성향을 여실히 보여주는 단면이라 하겠다. 「內景篇」에서는 아울러 五臟의 각 神에 대한 부분도 빠뜨리지 않고 서술하고 있다. 《黃庭經·心神第八》에서 논의한 것을 인용하여 五臟의 각 神에 대해 서술하고 있다.²³⁾ 이 부분에서는 五行과 五色 그리고 五方の 개념으로 肝臟, 心臟, 脾臟, 肺臟, 腎臟의 이름과 字를 설명하고 있다. 이러한 臟腑의 설명이외에도 「內景篇」에서는 앞서 논의한 《黃庭經》의 內丹法들을 수용하고 있다. ‘吐古納新’의 방법이나 ‘胎息法’의 경

우는 직접적으로 「內景篇」 ‘氣’부분에서 설명하고 있으며, ‘愛精積精’의 부분은 ‘精’의 부분에서 논의하고 있다.

이상에서 「內景」의 의미와 《東醫寶鑑》이 《黃庭經》의 이론을 바탕으로 기본을 삼고 있음을 보았다. 《東醫寶鑑》은 《黃庭經》이 醫·道合一의 기본 정신²⁴⁾과 神으로 표현되는 人體 각 臟腑와 肢體를 有機的인 생명력으로 이해한 관점을 수용한 것으로 보인다. 앞서 논의한 것과 같이 《黃庭經》은 宋·元·明代를 막론하고 內丹思想에서는 필수적인 서적이었다. 그러므로 《黃庭經》이라는 저서를 통하여 醫學과 道敎의 매개를 찾고자 한 노력은 당연한 것으로 여겨진다. 이러한 기본 시각 아래에서 《東醫寶鑑》에서는 張伯端·白玉蟾·陳顯微·陳致虛·朱權 등의 宋·元·明代 道敎문헌과 《黃帝內經》을 비롯한 道敎的인 醫書 및 易學서적들을 참조하여 《東醫寶鑑》을 편찬한 것이다.

Ⅲ. 「內景篇」의 萬物生成과 天人相應

본 장에서는 「內景篇」에서 이루어지고 있는 만물생성과 天人相應 대한 논의를 하고자 한다. 만물생성에 관해서 《東醫寶鑑》은 일반적인 철학서는 아니기 때문에 구체적으로 언급하지는 않았다. 단지 「內景篇」 서두에 ‘形氣之始’의 부분이 있다.

乾鑿圖에서 “하늘의 형체는 乾에서 나오는데, 이에서 太易, 太初, 太始, 太素

20) 《東醫寶鑑·外形篇》, “天谷元神守之”

21) 《東醫寶鑑·外形篇》 ‘頭有九宮’ 참조

22) 金滸, 앞의 논문 참조

23) 《東醫寶鑑·內景篇》 神, ‘人身神名’ 참조

24) 馬伯英은 《黃庭經》이 《太平經》이나 《河上公老子章句》등을 통하여 黃老思想의 醫學的 결실인 《黃帝內經》의 臟腑의 설을 수용한 결과라고 한다.(馬伯英, 앞의 책 p.309)

가 있다. 太易은 氣가 드러나지 않았을 때요, 太初는 氣의 시작이며, 太始는 形의 시작이요, 太素는 質의 시작이다” 라고 하였다. … 參同契註에서는 “形氣가 갖추어지지 않을 때를 鴻濛이라 하고 形氣가 이미 갖추어진 것을 混淪이라 한다. 周易에는 ‘易에는 太極이 있으니 이것이 兩儀를 낳는다’ 라고 하였는데 여기서의 易이란 鴻濛이요 太極은 混淪이다. 乾坤이라는 것은 太極이 변한 것인데 합하면 太極이요 나누면 乾坤이라 한다. 乾坤을 합하여 混淪이라 하고 나누어 말하면 天地라고 한다.” 列子是 ‘太初는 氣의 시작이요 太始는 形의 시작이라’ 하였으니 모두 이런 부류의 말이다.²⁵⁾

위의 글에서 살펴 보면 「內景篇」은 漢代 易緯의 글과 宋代 道士 陳顯微의 《參同契註》와 《列子》 「天瑞篇」의 내용을 인용하고 있다. 이 부분에서 본다면 만물의 생성은 ‘太易-太初-太始-太素’의 순으로 이루어지고 있다. 이러한 세 문헌의 공통된 관점을 정리하면, 만물생성을 道家·道敎와 易學의 상호 연관성 속에서 논의하고 있다는 점이다. 즉 《道德經》 42章의 “道는 一을 生하고, 一은 二를 生하고 二는 三을 生하고 三은 만물을 生한다.”²⁶⁾ 라는 구절 속에

25) 《東醫寶鑑·內景篇》身形, 形氣之始 “乾鑿度云 天形出乎乾 有太易太初太始太素 夫太易者未見氣也 太初者氣之始也 太始者形之始也 太素者質之始也 …參同契註曰形氣未具曰鴻濛具而未離曰混淪 易曰易有太極 是生兩儀 易猶鴻濛也 太極猶混淪也 乾坤者太極之變也 合之爲太極 分之爲乾坤 故合乾坤而言之謂之混淪 分乾坤而言之謂之天地 列子曰太初氣之始也 太始形之始也亦類此”

26) 《道德經》 42장 “道生一 一生二 二生三 三

生萬物”
 一은 渾然한 일체의 氣요, 이 氣가 음양으로 나누어지는 것은 ‘一生二’의 부분이요, 陰陽이 조화하여 새로운 제3의 것을 생산하는 것은 ‘二生三’이다. 그리고 만물은 ‘陰을 지고, 陽을 껴안는 것’²⁷⁾이므로 陰陽의 有機的인 통일체이므로 ‘三生萬物’이라는 것이다. 이러한 발생의 순서를 앞의 인용구절에 적용하면 太易(道)-太初(一)-太始(二)-太素(三)로 이루어진다. 곧 이는 「繫辭」의 ‘太極-陰陽-四象-八卦’의 순서로 만물이 化生하는 것과 상통하는 것으로 보았던 것이다. 그리고 《道德經》의 “천하만물은 有에서 생하고 有는 無에서 생한다”²⁸⁾고 한 구절로 비추어 볼 때 太易과 鴻濛은 ‘無’에 속하는 존재의 근원이고, 太極과 混淪은 ‘有’에 속하나 元氣의 역할을 한다.

또한 “乾坤이라는 것은 太極이 변한 것인데 합하면 太極이요 나누면 乾坤이라 한다. 乾坤을 합하여 混淪이라 하고 나누어 말하면 天地라고 한다.”라고 한 구절은 性理學에서 말한 ‘太極은 理이다’라는 주장과 일치하지 않는 부분이다. 즉 太極은 ‘元氣’일지라도 결국은 氣에 속하는 것이다. 그리고 그 太極은 陰陽을 生하는 존재가 아니라 陰陽이 혼재되어 있는 상태인 ‘有’이다. 이는 《太極圖說》등의 性理學的 본체론과는 차이가 있는 부분이다.

道敎思想에서도 太極을 어떻게 보느냐는 다소 차이가 있다. 그 이론은 크게 두 가지로 나누어지는데, 앞서 언급한 《道德經》의 ‘道’와 ‘一’의 관점에서 道와 太極으로 각각 인식하는 것은 동일하다. 그러나 道와

生萬物”

27) 《道德經》 42장 참조

28) 《道德經》 40장 “天下萬物 生於有 有生於無”

太極을 하나의 존재로 인정하는 것과 그렇지 않고 太極을 道에서 나온 一氣로 일치시키는 경우이다. 전자의 경우는 揚雄의 《太玄經》과 阮籍의 《通老論》이고, 上清派인 陶弘景의 《真誥》의 경우가 후자이다.²⁹⁾ 「內景篇」에서는 후자의 입장을 따른 것으로 보인다. 張伯端의 《悟真篇·絕句十二》에서는 “道는 虛無로 부터 一氣를 生하고, 다시 一氣가 陰陽을 生성하며, 陰陽은 다시 합쳐 三體를 이루고, 三體는 다시 만물을 번창하게 生한다”³⁰⁾라고 하였다. 여기에서 ‘虛無’는 아무 것도 있지 않은 ‘無’의 상태로 ‘自然’이자 氣가 드러나지 太易의 상태라고 할 수 있다. 그리고 一氣는 ‘有’의 상태라고 할 수 있을 것이다. 이는 內丹思想에서도 南宗의 유파를 많이 인용하여 논지를 편 「內景篇」의 특징과 연관지어 진다. 또한 《悟真篇》의 이러한 본체론은 秦漢代의 黃老思想의 경우와도 일맥 상통하는 것으로 볼 수 있고,³¹⁾ 《列子》·《乾鑿圖》등의 문헌이 陳顯微의 《參同契注》나 「繫辭」의 내용과 한 구성으로 설명되는 것도 어색하지 않은 것이다. 즉 道家와 易學的 사유가 하나의 동일한 체계로 구성되어져 있다고 할 수 있다.

「內景篇」에서는 張伯端을 계승한 南宗의 白玉蟾의 주장을 빌어 이를 부연하기도 한다. “오직 이 ‘無’는 모든 ‘有’를 포괄하고도 남음이 없으며 만물을 生하나 다하지 않는

다. 천지가 비록 크나 ‘有形’은 부릴 수 있으나, ‘無形’은 부릴 수 없다.”³²⁾고 한다. 이는 張伯端을 이어 받아 《道德經》의 ‘有生於無’라는 관점에서 만물의 본체를 이해한 것으로 보인다. 內丹思想에서는 이를 精·氣·神의 修煉으로도 연관시킨다. 上陽子 陳致虛의 《金丹大要》³³⁾에 잘 드러나 있다. 陳致虛는 南宗의 張伯端·白玉蟾 등의 內丹이론을 수용하여 다음과 같이 말한다.

精氣神 세 가지는 서로 상응하는데, 順하면 사람(형상)이 이루어지고 逆하면 丹을 生한다. 무엇을 順이라 하는가? 一은 二를 生하고 二는 三을 生하고 三은 만물을 生한다. 그러므로 虛는 神을 化生하고, 神은 氣를 化生하며 氣는 精을 化生하고, 精은 形을 化生하며 形이 곧 사람을 이룬다. 무엇을 逆이라 하는가? 만물은 三을 포함하는데, 三은 二로 돌아가고 二는 一로 돌아간다.³⁴⁾

이는 道家의 氣化論적 生成論이 ‘煉精·煉氣·煉神’이라는 內丹의 존립 근거로 老子의 ‘虛’를 상징하고 있음을 보여 준다.

이어서 「內景篇」은 陰陽五行의 이론을

29) 福永光司, 《道教思想史研究》, 東京, 岩波書店, 1988, p.367(金洛必, 權克中の 內丹思想, 서울대학교 박사학위 논문, 1990, p.98.에서 재인용)

30) 《悟真篇·絕句十二》, “道自虛無生一氣 便從一氣產陰陽 陰陽再合成三體 三體重生萬物昌”

31) 李遠國, 《道教氣功養生學》, 成都, 四川省社會科學院出版社, 1988, pp.367-368

32) 《東醫寶鑑·內景篇》 身形, “惟此無之一字 包諸有而無餘 生萬物而不竭 天地雖大 能役有形 不能役無形”

33) 《東醫寶鑑》의 「內景篇」과 「雜病篇」에는 《正理》라는 이름으로 인용한 구절이 있는데, 《正理》는 《金丹正理大全》의 약칭이다. 陳致虛의 《金丹大要》도 《金丹正理大全》의 한 부분으로 《東醫寶鑑》에서 《正理》의 書名으로 인용되고 있다.

34) 《金丹大要·上藥篇》, “精氣神三物相應 順則成人 逆則成丹 何謂順 一生二 二生三 三生萬物 故虛化神 神化氣 氣化精 精化形 形乃成人 何謂易 萬物含三 三歸二 二歸一 ”

수용하여 만물 생성을 설명한다. 「內景篇」
 ‘津液’에서는 氣와 津液을 陽과 陰에 배속
 하며 “陽가운데에서 陰이 생기고, 陰가운데
 에서 陽이 생긴다”³⁵⁾고 하고, 水와 火로 만
 물이 生하고 木과 金을 통하여 완성된다고
 주장하는데, 이는 《朱子語類》 권94의 부
 분을 그대로 인용한 것이다. 즉 “朱子가 말
 하기를 ‘陽이 변하고 陰이 합해지면 처음
 水火가 만들어지니 水火는 氣이다. (이것
 이) 흘러 다니면서 섭광을 일으키는데, 그
 자체는 오히려 虛하고 그 형체는 아직 정
 해져 있지 않다. 그 다음으로 木과 金을 生
 한즉 확연히 형체가 정해짐이 있다.”³⁶⁾ 라
 함이 그것이다.

이상에서 만물이 생성하는 과정을 「內景
 篇」에서는 道家와 易學이 상호 회통하는
 관점으로 이해하고 있음을 보았다. 인간 생
 명의 탄생도 같은 원리로 보고 있다. 즉 元
 氣에서 陰陽五行을 통하여 사람을 비로소
 만물이 생성되는데 그 천지만물과 인간은
 陰陽五行으로 표현되는 精氣로 매개된다.
 즉 “天地의 精氣는 萬物의 形을 化生한다.
 아버지의 精氣는 魄이 되고 어머니의 精氣
 는 魂이 된다”³⁷⁾ 고 하였다. 부모의 精氣와
 天地의 精氣는 인간과 만물을 化生하는 근
 분이 되는데, 인간과 천지는 精氣를 매개하
 여 상응하는 구조가 되는 것이다.

‘精氣’라는 개념은 《管子》등에서 비롯
 된 것으로 《呂氏春秋》에서는 《道德經》
 1장의 논지와 유사하게 서술하고 있다. 즉

35) 《東醫寶鑑·內景篇》, 津液 “陽中生陰陰中生
 陽氣”

36) 《東醫寶鑑·內景篇》, 津液 “朱子曰陽變陰合
 初生水火 水火氣也 流動閃爍 其體尙虛 其形
 猶未定 次生木金 則確然有定形矣”

37) 《東醫寶鑑·內景篇》, 身形 “天地之精氣 化
 萬物之形 父之精氣爲魂 母之精氣爲魄”

“道라는 것은 지극히 ‘精’하여 형상으로 표
 현될 수도 없고, 이름부를 수 없으니 억지
 로 이름하여 ‘太一’이라고 한다”³⁸⁾고 한다.
 太一이라는 것은 《管子》등에서도 나오는
 용어로 精氣의 다른 이름인데, 陰陽의 調和
 를 발하는 존재로 이해하고 있다. 여기에서
 精이라는 말은 다양한 語義를 가진 것으로
 ‘자세하다’·‘미묘하다’ 등으로 사용할 수
 있는 것이긴 하지만 ‘생명력’의 관점으로
 이해하는 것이 타당하리라 생각한다. 즉 精
 氣는 남성의 ‘정액’을 비롯한 생명력의 근
 원 내지는 생리현상의 근원이다.³⁹⁾

그리고 이 精氣라는 매개를 통하여 인간
 과 천지는 서로 상응하는 구조로 파악한다.
 「內景篇」에서는 唐代의 道士이자 醫師인
 孫思邈의 말을 빌어 다음과 같이 말한다.

孫真人이 말하기를 天地의 內에서 사
 람이 가장 靈貴한 존재라 하였으니 머
 리의 등금은 하늘을 닮은 것이고, 발의
 모남은 땅을 닮은 것이다. 하늘엔 四時
 가 있고 사람은 四肢가 있으며, 하늘엔
 五行이 있고 사람은 五臟이 있다. 하늘
 엔 六極이 있고 사람은 六腑가 있으며,
 하늘엔 八風이 있고 사람은 八節이 있
 다. 하늘엔 九星이 있고 사람은 九竅가
 있으며, 하늘엔 十二時가 있고 사람은
 十二經脈이 있다. 하늘엔 二十四氣가

38) 《呂氏春秋·大樂》 “道也者 至精也 不可爲
 形 不可爲名 彊爲之謂之太一”

39) 이러한 관점으로 河圖洛書를 원용하여 太極
 을 파악하는 이도 있다. 明代의 張介賓은 一
 -北-水는 腎臟에 배속되는데, 右腎을 命門
 (생명의 근원)이라 하여 太極으로 파악한다.
 그리고 일반적으로 醫家에서는 ‘腎藏精’으로
 말하는데, 《黃庭經》의 경우도 이와 유사하
 다.

있고 사람은 二十四俞가 있으며, 하늘엔 三百六十五度가 있고, 사람은 三百六十五骨節이 있다. 하늘엔 日月이 있고 사람은 眼目이 있으며, 하늘엔 晝夜가 있고 사람은 寤寐가 있다. 하늘엔 雷電이 있고 사람은 喜怒가 있으며, 하늘엔 雨露가 있고 사람은 涕泣이 있다. 하늘에는 陰陽이 있고 사람은 寒熱이 있으며, 땅에는 泉水가 있고 사람에는 血脈이 있다. 땅에는 草木이 있고 사람에는 毛髮이 있으며, 땅에는 金石이 있고 사람에는 牙齒가 있으니, 모든 것이 四大, 五常으로부터 받아 假合하고 成形한다.⁴⁰⁾

고 한다. 인간의 신체적인 구조와 천지 자연의 구조가 형상적으로 서로 대응하고 있다는 것을 볼 수 있다.

여기에서 한 걸음 더 나아가간다면 天人이 형상적인 相應에 그치지 않고 생리적인 현상과 자연 현상의 대응을 들 수 있다. 이를 醫學에서는 ‘五運六氣’의 변화를 규율화한 運氣學으로 드러나고, 천지와 상응하는 內丹적인 모습으로 나타나기도 한다. 본 논문에서는 일단 ‘運氣’의 부분은 논외로 하고 內丹적인 相應의 부분을 살펴보고자 한다.

延壽書에 이르기를 사람이란 萬物중에서 신령한 것이라, 목숨은 본래 四萬三千二百餘日(120세)이니, 元陽眞氣는 본래 무게가 三百八十四銖(1근)이다. 안으로 乾에 응하는데 乾은 純陽의 卦로서 사람이 밤낮으로 움직여서 元氣를 배설하고 흩어져 天壽를 채우지 못하고서 六陽이 모두 다함에 이르게 되면 곧 全陰의 사람은 쉽게 죽는다.⁴¹⁾

卦의 消息으로 인간의 生死를 설명하고 있는 부분이다. 가장 건강한 상태를 乾卦의 純陽의 상태로 보고 점차 소멸되어 坤卦의 純陰에 이르러 죽음에 이른다는 뜻이다. 이는 《周易參同契》 등에서 보이는 氣의 消息의 관점으로 병리현상을 파악한 것이다. 물론 漢代 象數易學에도 담겨져 있는 내용이고, 여러 內丹 서적에서도 나타난 부분이다. 「內景篇」에서는 아울러 인생의 64세를 64괘의 陰陽消息으로 파악하기도 한다.⁴²⁾ 《伏羲六十四卦圓圖》에서 인생의 시작을 復卦(下-☱上-☵)로 보고 인생의 종말을 坤卦(下-☷上-☷)로 보아 64괘의 陰陽消息의 관점으로 인생의 64년을 살펴보는 경우인데 明代의 張介賓《類經府翼》에 잘 서술되어 있다.⁴³⁾ 그러나 「內景篇」에서는 건강한 상태와 질병의 상태를 陰陽消息의 관점으로 보는 것이다.

또 한편으로는 《抱朴子》의 내용을 인

40) 《東醫寶鑑·內景篇》 身形藏府圖 “孫眞人曰 天地之內 以人爲貴 頭圓象天 足方象地 天有四時人有四肢 天有五行 人有五藏 天有六極 人有六府 天有八風 人有八節 天有九星 人有九竅 天有十二時 人有十二經脉 天有二十四氣 人有二十四俞 天有三百六十五度 人有三百六十五骨節 天有日月 人有眼目 天有晝夜 人有寤寐 天有雷電 人有喜怒 天有雨露 人有涕泣 天有陰陽 人有寒熱 地有泉水 人有血脈 地有草木 人有毛髮 地有金石 人有牙齒 皆稟四大五常假合成形”

41) 《東醫寶鑑·內景篇》 身形 “延壽書曰 人者物之靈也 壽本四萬三千二百餘日(卽一百二十歲洪範一曰壽百二十歲) 元陽眞氣本重三百八十四銖(一斤也) 內應乎乾 乾者純陽之卦也 人晝夜動作施泄散失元氣 不滿天壽 至六陽俱盡卽是全陰之人易死也”

42) 《東醫寶鑑·內景篇》, 身形, 學道無早晚조 참조.

43) 《類經府翼》 「醫易義」 참조.

용하여

한 사람의 몸은 한 나라의 형상이라 하였다. 胸腹의 위치는 宮室과 같고 四肢의 분별은 郊境과 같으며 骨節의 나뉘는 百官과 같고 神은 君과 같으며 血은 臣과 같고 氣는 民과 같으니, 몸을 치료할 줄 알면 능히 나라를 치료한다. 대저 백성을 사랑해야 그 나라를 편안하게 하고 그 氣를 아껴야 그 몸을 온전하게 한다. 백성이 흩어지면 나라가 망하고 氣가 마르면 몸이 죽으니, 죽은 것은 살릴 수 없고 망한 것은 온전히 할 수 없다. 이런 까닭으로 至人은 아직 일어나지 않은 질환을 消하고 아직 병이 되지 않은 질환을 치료하여 일이 생기기 전에 예방하고 이미 죽은 후를 좇지 않는다. 대저 사람은 保養하기는 어렵고 위태롭기는 쉬우며, 氣는 맑기는 어렵고 濁하기는 쉬우니 故로 능히 威德을 살피 社稷을 보호하고, 嗜慾을 금하여 血氣를 견고히 한 연후에 眞一을 보존하고 三一을 지키니 百病이 가고 수명은 연장된다.”⁴⁴⁾

라고 하여 眞氣를 보존하는 養生을 국가를 다스리는 것으로 비유하고 있다. 이는 자연-사회-인간의 眞一이라는 것으로 일관되어

44) 《東醫寶鑑·內景篇》 身形 “一人之身一國之象也 胸腹之位猶宮室也 四肢之別猶郊境也 骨節之分猶百官也 神猶君也 血猶臣也 氣猶民也 知治身則能治國矣 夫愛其民所以安其國 惜其氣所以全其身 民散則國亡 氣竭則身死 死者不可生也 亡者不可全也 是以至人消未起之患 治未病之疾 醫之於無事之前 不迫於既逝之後 夫人難養而易危 氣難清而易濁 故能審威德 所以保社稷割嗜慾所以 固血氣然後 眞一存焉三一守焉 百病却焉年壽延焉”

있고, 이 眞一을 지키는 것을 최고의 가치로 여긴다는 것이다. 이외에도 眞人·至人·聖人·賢人을 《黃帝內經》의 내용을 인용하여 설명하면서 天地陰陽과 합일하는 이상을 養生論적으로 서술하고 있는 부분도 있다.⁴⁵⁾

IV. 「內景篇」의 精氣神論

앞장에서 만물 생성과 天人이 相應하는 구조를 살펴보았다. 道教의 궁극적인 목표는 ‘長生不死’이고, 醫學의 목적은 ‘益壽延命’에 있다고 본다면 양자는 養生이라는 측면에서 하나가 될 것이다. 그리고 양자의 공통 분모는 「內景篇」에서는 바로 精·氣·神의 修煉이다. 精·氣·神이란 생명의 세 가지 구성 요소로써 인간의 생명을 유지하는 근원적인 것이라 볼 수 있다. 이 精·氣·神論은 「內景篇」에서 주요한 논의의 핵심으로 자리하는데, 이는 內丹思想의 발전과 깊은 연관이 있다. 宋明代의 道教의 흐름이 外丹보다는 《黃庭經》을 비롯한 內丹思想으로 귀결되는데, 佛敎나 性理學의 영향이 적지 않은 것으로 판단된다. 그리고 이러한 경향은 醫學의 발전으로 전승되어 지고, 內丹學의 기본 관념인 ‘性命雙修’라는 것으로 발전한 것으로 여겨진다. 즉 ‘神’을 ‘性’의 영역에 ‘精·氣’를 ‘命’에 각각 배속하여 身心의 修煉을 상호 유기적인 관련성 속에서 논의하고 있다. 한편 內丹의 유과 중에서도 ‘先命後性’이라는 南宗의 중지는 한층 더 의학적 입장과 맥을 같이한 것으로 보인다. 우선 內丹思想에서 일반적으로 말하는 精氣神의 의미를 살펴보자.

45) 《東醫寶鑑·內景篇》 身形, 古有眞人至人聖人賢人 참조

精氣神이라는 표현은 《呂氏春秋》의 形·精·氣, 《淮南子》의 形·氣·神 등에서 그 근원을 찾을 수 있다. 특히 초기 道家에서 드러나는 神의 관념은 精神의 표현으로 儒家에서 일반적으로 말하는 '心'과 비교해 볼만하다.⁴⁶⁾ 그러나 이 때의 形氣神論은 形과 神의 이원적인 것으로 보는 경향이 강하였다. 精氣神이 구체적으로 드러나는 것은 後漢의 《太平經》부터이다. 《太平經》에서는 混沌의 氣, 즉 元氣로부터 사람이 태어난다고 한다. 이 혼돈의 氣에서 精을 생겨나게 하고, 精은 神을 생겨나게 하며 神은 明을 지니게 된다고 한다.⁴⁷⁾ 즉 元氣→中和氣→精→神→明의 순서로 精氣神을 설명하고 있다. 精이란 신체를 존속시킬 생명력 그 자체이고, 神은 미묘한 정신을 의미하며 밝음이란 객관적 대상을 인식할 수 있는 능력을 뜻한다. 이러한 《太平經》의 精氣神論은 宋代 이후 精氣神론의 기초가 되었는데, 특히 정신활동인 神을 소중히하는 태도는 '守一'로 드러나고, 神을 보다 근본적인 것으로 이해하는 토대가 된다.⁴⁸⁾

「內景篇」에 보이는 精氣神론의 원형은 宋代의 內丹思想에서 비롯된 것으로 여겨진다. 《金丹四百字序》는 精氣神을 先天과 後天으로 구별하여 말하는데, 先天精(元精)-後天精(交感精), 先天氣(元氣)-後天氣(呼吸氣), 先天神(元神)-後天神(慾神)으로 구분된다. 교감정은 性交시 누설되는 남자의 정액, 호흡기는 호흡을 통하여 얻는 氣, 慾神은 심적 활동을 뜻한다. 그리고 元精은 무형한 생명의 원동력을, 元氣는 생명의 호

름을 元神은 시공간을 넘어선 자유자재한 정신적 광명을 뜻한다.⁴⁹⁾ 先後天論에 대한 견해를 바탕으로 精氣神은 생명의 구성요소이자 우주생성의 차원으로까지 승화된 것이다. 앞장에서 논의한 부분에서 陳致虛는 “虛는 神을 化生하고, 神은 氣를 化生하며 氣는 精을 化生하고, 精은 形을 化生하며 形이 곧 사람을 이룬다. 무엇을 逆이라 하는가? 만물은 三을 포함하는데, 三은 二로 돌아가고 二는 一로 돌아간다”⁵⁰⁾라고 하였다. 이는 '虛-神-氣-精'의 순서로 만물은 생성되지만, 還丹의 순서는 그와 반대되는 것으로 상정하여 內丹修煉의 존재론적 근거를 찾고 있는 것이다. 그러나 《東醫寶鑑》이전의 조선 丹學派에게는 이러한 精氣神論이 정리되어 나타나지 않고 있었다. 鄭礪의 《北窓秘訣》에서도 《淮南子》의 形·氣·神의 관념으로 드러날 정도이다. 「內景篇」에서도 물론 앞서 논의한 張伯端이나 陳致虛의 주장을 담고 있는 부분도 있으며 先後天에 대한 구분이 모호하게 드러나고 있는 것으로도 주장한다.⁵¹⁾ 이는 기본적으로 《東醫寶鑑》은 醫書이므로 《黃帝內經》 등 醫書에서 이루어지는 形·精·氣·神에 대한 논의와 혼용될 수밖에 없고, 당시 조선 丹學派에 있어서도 분명하게 개념정립이 되지 않았던 시기였음을 생각해 볼 수도 있다.

구체적으로 「內景篇」에서 이루어지고 있는 논의를 살펴보자. 「內景篇」에서는 薛式의 말을 인용하여 “精은 氣를 낳고 氣가 神을 낳으니 一身을 보전하는데는 이보다

46) 小野澤精一外(전경진역), 《氣의 思想》, 이리, 원광대출판부, 1987, p.368

47) 《太平經·鈔》 참조

48) 윤찬원, 《도교철학의 이해》, 서울, 돌베개, 1998, pp. 141-145

49) 金洛必, 權克中の 內丹思想, 서울대학교 박사학위 논문, 1990, pp 135-136

50) 주 34)참조

51) 金洛必, 東醫寶鑑의 도교적 성격, p.65

더 중요한 것이 없다. 養生함에는 무엇보다도 精을 중히 여겨야한다. 精이 가득하면 氣가 활발하며 氣가 활발하면 神이 왕성하다. 神이 왕성하면 몸이 건강하고 몸이 건강하면 병이 적다.”⁵²⁾라고 하였다. 이 부분은 앞서 논의한 陳致虛의 만물 생성과 還丹論과 맥을 같이 하는 것으로 볼 수 있다. 또 《悟眞篇注》를 인용하여 “사람의 몸은 천지의 秀氣를 품부받아 생겨나고 陰陽에 의탁하여 형체를 이룬다. 그러므로 一身 가운데 精氣神이 주인이 된다. 神은 氣에서 나고, 氣는 精에서 난다. 그러한 까닭에 修真之士가 만약 자기 몸을 지켜 닦고자 한다면 精氣神 三者의 단련을 벗어나지 아니한다.”⁵³⁾라고 말한다. 즉 精이 氣를 생하고, 氣는 神을 生하는 것으로 이해하고 있다. 이는 앞서 논의한 先天의 精氣神에 대한 논의라고 할 수 있다. 또 白玉蟾의 말을 인용하여 다음과 같이 서술하고 있다. “形을 잊어서 氣를 기르고, 氣를 잊어서 神을 잊어서 虛를 기르니 다만 이 ‘忘’자는 곧 物이 없는 것이다. 본디 物이 없는데, 어디에 티끌이 있겠는가”⁵⁴⁾라고 하였다. 이 역시 還丹의 원리로 精氣神을 서술하고 있는 부분이다. 이 세 인용문은 모두 「內景篇·身形」의 부분으로 內丹思想의 일반적 흐름을

쫓고 있음을 알 수 있다.

그러나 「精·氣·神」의 부분에서는 의학적 특성과 內丹적 성격이 어우러져 있는 것으로 판단된다. 우선 精을 보면, 內丹에서는 후천적으로는 精液을 뜻하나 先天적으로는 생명력의 근원이라고 하였다. 그러나 醫學에서의 精은 先天적으로 받은 생명의 기원 물질이나 후천적으로는 모든 조직의 기본 물질로 판단한다. 각 藏府와 조직의 精은 自生하여 가득 차면 腎으로 돌아가서 生殖의 精으로 변한다고 한다.⁵⁵⁾ 「內景篇·精」을 보면 “腎은 水를 주관하고, 五臟六腑의 精을 받아 저장한다. 註解에는 ‘腎은 모든 臟器의 精을 도맡아 보는 것으로 腎에만 精이 있는 것은 아니다’⁵⁶⁾고 한다. 이는 《黃帝內經素問》의 인용으로 精을 관장하는 것은 五行의 水인 腎臟이지만 모든 臟腑에 精이 있다고 한 것이다. 精은 생명을 化生시키는 精液과 인체 운행의 에너지라고 할 수 있는 精으로 나누어진다. 또 《黃庭經》을 인용하여 “精의 보배를 간직하면서 헛되이 쓰지 말아야 한다. 精을 보배처럼 여기면 가히 오래 살 수 있다.”⁵⁷⁾라고 하여 養生의 측면을 精의 보존으로 이끌고 있다.

한편 醫學에서의 氣는 인체의 營養 공급과 호흡을 담당하는 氣와 藏府의 활력을 지칭하는 것으로 이해한다. 즉 水氣와 穀氣를 받아들여 전신의 영양작용을 도모하고 脈外를 행하여 몸을 보호하는 기능을 한

52) 《東醫寶鑑·內景篇》 精 “精能生氣 氣能生神 營衛一身 莫大於此 此養生之士 先保其精 精滿則氣壯 氣壯則神旺 神旺則身健 身健而少病 ”

53) 《東醫寶鑑·內景篇》 身形 “人之一身稟天地之秀氣而有生 託陰陽陶鑄而成形 故一身之中 以精氣神爲主 神生於氣 氣生於精 故修真之士 若執己身而修之 無過煉治精氣神三物而已 ”

54) 《東醫寶鑑·內景篇》 身形, “忘形以養氣 忘氣以養神 忘神以養虛 只此忘之一字 則是無物也 本來無一物 何處有塵埃 ”

55) 朴贊國主篇, 《懸吐黃帝內經講義》, 서울, 慶熙大出版局, 1998, p.72

56) 《東醫寶鑑·內景篇》 精 “腎者主水 受五臟六腑之精 而藏之 註云腎爲都會關司之所 非腎一藏獨有精也 ”

57) 《東醫寶鑑·內景篇》 精, “急守精室 勿妄泄閉 而寶之可長活 ”

다.⁵⁸⁾ 그리고 內丹에서와 같이 大氣를 호흡하여 養生을 주장하기도 한다. 그러므로 氣는 사람에게 물고기의 물과 같은 것이라고 주장한다. “사람이 氣속에 사는 것은 물고기가 물 속에 사는 것과 같다. 물이 흐리면 물고기가 여위고, 氣가 흐리면 사람이 병든다. 邪氣가 사람을 상하게 하면 매우 심한 것이 된다.”⁵⁹⁾고 하여 호흡을 중심으로 한 內丹의 방법들을 제시하고 있다.

參同契에 이르기를 “二用(陰陽)은 정한 방위가 없이 작용하여 六虛로 두루 돌아간다. 六虛는 곧 六劃을 말한다. 한번 내쉬고 한번 들이쉬는 숨이 올라가고 내려가며, 오가는 것을 비유한 것이다. 오래되면 神이 모이고, 호흡이 안정됨으로써 변화가 생긴다. 숨을 내쉴 때 氣가 나오는 것은 陽이 열리는 작용이고, 숨을 들이쉴 때 氣가 들어가는 것은 陰이 닫히는 작용이다. 대개 사람 몸의 음양이 천지의 음양과 서로 비슷하다.⁶⁰⁾

라고 하여 호흡의 중요성을 天人相應의 경지로 이해하고 있으며, 아울러 胎息法을 양생의 方法으로 제시하기도 한다.

神에 대해서 살펴보면, 神은 인간의 정신

작용의 총체적인 것을 의미한다. 그리고 이것이 자연의 氣와 서로 감응한다. 「內景篇」의 神은 정신적인 활동을 《黃帝內經》등의 경우를 빌어 다양하게 서술하고 있는 것이 특징이다. 우선 神의 작용은 五臟에 따라 일곱 가지로 구별한다. 神을 일곱 가지로 구분하고 五行論에 의하여 肝-魂 肺-魄 心-神 脾-意·智, 腎-精·志로 각각 배속하는 것이다.⁶¹⁾ 이렇게 五臟에 각각 그에 상응하는 정신작용을 관련시키는 것은 《太平經》이나 《河上公老子章句》등 도교 사상에도 폭넓게 반영되어 있다.⁶²⁾

그리고 《黃庭經》의 내용을 빌어 五臟神뿐만 아니라 인체 내에 무수히 많은 신이 존재하고 있음을 말하고 각기 그 神의 이름과 기능을 서술하기도 한다.⁶³⁾ 「內景篇」에서는 이 많은 神을 주관하는 것은 心이라 하여 七情을 거느린다고 한다. 즉 “心은 神을 統攝하여 一身의 군주가 되어 온갖 機微에 대응한다. 七情은 喜·怒·憂·思·悲·驚·恐이다. 魂·神·意·魄·志는 모두 神이 주관하기 때문에 또한 모두 神이라고 한다.”⁶⁴⁾고 한 것이 그것이다. 그리고 七情이라는 감정을 다스리기 위해서도 內丹修煉을 필요로 하였던 것으로 보인다. 「內景篇」에서는 精氣神 가운데 神의 중요성을 부각하기도 한다. 즉 還丹의 입장에서 보면 ‘精→氣→神→虛’라하여 神의 의미는 精·氣보다는 근원적인 모습을 보여준다. 「內景篇」에서는 “神

58) 《東醫寶鑑·內景篇》, 氣, 氣生於穀조·氣爲衛衛於外조 참조

59) 《東醫寶鑑·內景篇》 氣, “人生氣中 如魚在水水 濁則魚瘦 氣昏則人病 邪氣之傷人 最爲深重”

60) 《東醫寶鑑·內景篇》 氣, “參同契曰二用無爻位 周流行六虛 六虛卽卦之六畫也 以喻一呼一吸 往來上下久之 則神凝息定 所以成變化也 呼則氣出 陽之闔也 吸則氣入 陰之闔也 盖人身之陰陽 與天地陰陽相似”

61) 《東醫寶鑑·內景篇》 神, 五臟藏七神조 참조. 이는 《難經》의 내용으로 《黃帝內經》의 五臟神論의 변형인 五臟七神論에 해당한다.

62) 金洛必, 앞의 논문

63) 《東醫寶鑑·內景篇》 神·人身身名조 참조

64) 《東醫寶鑑·內景篇》 神 “心藏神 爲一身君主 統攝七情 酬酢萬機 七情者喜怒憂思悲驚恐也 又魂神意魄志 以爲神主 故亦皆名神也”

이 편안하면 수명이 연장되고, 神이 떠나면 형체가 피폐해지니 삼가고 기르지 않을 수 없다.”⁶⁵⁾라고 주장하여 煉神의 중요성을 서술하고 있다.

앞서 논의에서 精氣神의 의미를 살펴보았다. 精·氣·神론은 道教와 醫學의 心·身 관계에 관한 논의로 이해할 수 있는데, 그 관계가 ‘形’과 ‘神’으로 드러나기도 한다. 아울러 內丹思想에 이르러서는 ‘命’의 修煉 못지 않게 ‘性’의 修煉을 중시하는 경향도 드러났으며 그러한 것이 儒家·佛家の 修養論과도 관련이 있을 것이다. 「內景篇」에서는 精·氣·神의 醫學적인 특성과 內丹적인 속성 등이 아울러 논의되고 있음을 알 수 있다. 이는 黃老思想이후로 道教와 끊임없는 접촉을 해온 醫學의 다양한 경향성이라고 볼 수 있다. 內丹의 선천적인 精氣神의 의미도 중요하지만, 醫學에서는 결국 후천적인 精·氣·神의 다양한 형태도 의미가 있는 부분이다.

그럼에도 불구하고 「內景篇」의 精氣神론은 하나의 의미로 표현된다. 精과 氣, 氣와 神, 神과 精 등의 상호 관계는 흐르는 인체 가운데에서 상호 유기적으로 끊임없이 접촉하고 융화하는 작용을 하기 때문이다. 그러므로 하나의 개념으로 통괄하자면 생명력이 흐르는 ‘精氣’의 개념으로 보는 것이 타당하리라 생각한다.

V. 결 론

이상에서 《東醫寶鑑》 「內景篇」에 나오는 내용을 중심으로 道教사상의 의미를 논

의해 보았다. 《東醫寶鑑》이 단순한 醫書가 아니라 道教의 內丹思想과 易學적 사유가 내재되어 있음을 볼 수 있었다. 앞서 밝힌바 대로 醫學은 道教와 易學이라는 두 축을 가지고 각 시대의 사상적 분위기를 담고 있다. 그러나 《東醫寶鑑》은 다른 醫書에 비해 道教적인 배경이 강한 특징이 있다. 이는 《東醫寶鑑》이 《黃庭經》을 토대로 하고 道教적인 易學의 만물생성과 天人相應의 구조를 가지고 있는 것으로 드러난다. 또한 養生論의 측면에서도 精氣神의 保養을 통한 還丹이라는 內丹思想이 주요한 내용으로 자리하고 있음에서도 볼 수 있다.

그러나 필자의 논의는 精氣神의 保養이라는 內丹法의 내용을 구체적으로 담아내지 못하였고, 精·氣·神등의 의학적 특성과의 유기적인 관련성을 해석하지는 못하였다. 후자의 문제는 결국 「內景篇」에 인용된 《黃帝內經》등 醫書들의 道教적 성격을 철저히 분석하여야만 해결 가능한 문제일 것이다. 《東醫寶鑑》 인용 醫書의 사상적 기원과 성격을 이해한다면, 「內景篇」을 비롯한 《東醫寶鑑》 전반의 철학적 기반을 분석하는데 큰 도움이 될 것이다. 이러한 점들이 본 논문의 한계이자 앞으로의 과제라고 생각한다.

참고문헌

1. 許浚, 《國譯增補 東醫寶鑑》, 南山堂, 서울, 1988
2. 金洛必, 〈權克中の 內丹思想〉, 서울대학교 박사학위 논문, 1990
3. 金洛必, 東醫寶鑑의 道教的 성격, 科學과 哲學 제2집, 통나무, 1991

65) 《東醫寶鑑·內景篇》 神. “神安則壽延 神去則形弊 故不可不謹養也”

4. 김승혜, 道教 上清派의 생명관, 道教文化研究 1998년 제12집
5. 金滸, 〈東醫寶鑑 편찬의 역사적 배경과 醫學論〉, 서울대학교 박사학위논문, 2000
6. 馬伯英, 《中國醫學文化史》, 上海人民出版社, 上海, 1997
7. 小野澤精一外(전경진역), 《氣의 思想》, 원광대출판부, 이리, 1987
8. 宋天彬·胡衛國, 《道教與中醫》, 文津出版社, 臺北, 1997
9. 윤찬원, 《도교철학의 이해》, 돌베개, 서울, 1998
10. 梁銀容, 高麗時代의 道教와 佛敎, 韓國 道教思想研究會編, 道教와 韓國思想, 서울, 亞細亞文化社, 1994
11. 李遠國, 《道教氣功養生學》, 四川省社會科學院出版社, 成都, 1988
12. 張介賓, 《類經府翼》, 四庫全書
13. 張伯端撰(王沐淺解), 《悟眞篇淺解》, 中華書局, 北京, 1990
14. 《正統道藏》 제7책
15. 《太平經合校》, 中華書局, 北京, 1997
16. 최창록역, 《黃庭經》, 동화문화사, 서울, 1993
17. 徐兆仁 主編, 《金丹集成》, 北京出版社, 北京, 1989

KYOBO
교보문고