

張介賓 太極·陰陽論의 哲學的 考察

成昊俊

I. 서론	45
II. 太極·太虛와 理氣	47
(1) 太極과 太虛	47
(2) 太極과 理氣	48
III. 天人相應과 形神合一	49
(1) 天人一氣의 天人相應	49
(2) 精氣神과 形神合一	51
IV. 陰陽對待와 扶陽抑陰	53
V. 결론	55
참고문헌	56

張介賓 太極·陰陽論의 哲學的 考察

成昊俊

尙志大學校 講師 東洋哲學

張介賓之太極陰陽論哲學的考察

張介賓(1563-1640, 號是景岳)是明末醫學家而繼承金元代醫學傳統的人物。他在『類經圖翼』, 『醫易義』主張『醫易同源』而論證醫學與易學之會通性。他以性理學理論來研究醫學, 因而被稱爲『儒醫』。他廣範地研究儒家及諸子百家之後, 以『黃帝內經』與『難經』爲主, 綜合醫家學說。

他以『陽常不足陰本無餘』之觀念來說明人體內陰陽狀態 而反駁朱震亨之滋陰論, 因而主張『扶陽抑陰』及『太極是命門』的學說。他在『醫易義』以扶陽抑陰來解說病理。關於太極·命門的議論也受性理學太極概念的影響。但是, 所謂『調元贊化』『起死回生』的醫學目的是屬於道教養生論。關於此點, 連被稱爲儒醫的性理學醫家也並不列外。

一般認爲『黃帝內經』是在戰國末·漢代初期形成的, 也認爲其醫學體系反映著黃老思想與陰陽五行論。張介賓雖在性理學的立場來主張自己的理論, 但是大幅地接受道家及道教立場。他在『類經圖翼』, 『太極圖論』, 以太極成爲萬物生命的根源, 同時言及到道家與易緯。在張介賓, 太極是相通於道家發生論的概念, 也相通於太虛的概念。在『類經』, 『攝生』來看, 他除了老莊以外, 又引用宋代以後內丹思想家強伯端·李道純等的主張, 因而展開自己的理論。筆者視爲, 張介賓在醫學的養生方面上接受了以『性命雙修』爲基的宋代以後內丹思想。並且他以煉丹的觀點來理解扶陽抑陰。身爲儒醫的張介賓能夠將儒道兩者會通爲一條醫學體系的依據在於易學。

張介賓在天人相應觀念之下, 用以陰陽變化之機構來辨證天人關係。在他的理論, 天地是屬於『易』, 人是屬於『醫』, 但是兩者歸爲同一樣的一理。在『遠取諸物, 近取諸身』的觀點來講, 他將『近取諸身』的道理取於醫學, 還有『遠取諸物』的道理取於易學, 因而謀求歸納成一個原理。

他將自然現象的原理內在於人之生命, 從如此整體的角度來看, 可以說醫學是相通於易學的。易學對人與自然間的探求, 比較側重於理論性, 反而醫學以易學理論爲資, 關於自然與人之生命進一步地進行較具體性的研究。

總之, 張介賓通過太極陰陽論, 不分儒·道而站在『生命』的立場, 廣範地接納儒道兩家。由此 我們可以知道張介賓醫書的價值並不限於醫學價值。張介賓醫書提示儒·道兩家可以會通於『生命思想』的哲學上可能性。

Key Words : 醫易, 太極, 太虛, 陰陽

접 수 : 2000년 9월 22일

채 택 : 2000년 11월 4일

교신저자 : 성호준, 상지대학교 동양철학전공

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

1. 서론

張介賓(1563-1640, 호는 景岳)은 明末의 醫學者로 金元代의 의학전통을 계승한 인물로 알려져 왔다. 특히 『類經附翼』 「醫易義」에서 「醫易同原」이라는 주장을 펼쳐 醫學과 易學의 상호 회통하는 면을 이론적으로 논증한 바 있다. 그는 孫思邈의 말을 인용하며 “易을 알지 못하면 太醫라고 말할 수 없다”¹⁾고 하여 醫學에 있어 易學의 중요성을 말하고 있다. 한편으로 景岳은 ‘儒醫’로써 性理學적인 체계를 의학에 적용하고 醫學的 이론의 근거로 삼은 인물이다. 儒醫란 『醫學入門』에 의하면 “秦漢 이후 經典에 밝고 역사에 박식하며 修身하여 삼가 행하고 사람들로 부터 巨儒로 불리는 자로 醫學에도 아울러 능통한 사람”²⁾이라고 한 바 있다. 宋代 性理學이 道教佛敎의 형이상학적 논의를 빌어 이론적 구성을 마무리한 이후 儒醫들의 역할은 매우 활발하였다. 그 가운데에서도 金元四大家(李杲·劉完素·張從政·朱震亨)로 대표되는 金元代 儒醫들의 활약은 醫學의 경지를 한 차원 높인 것으로 인정된다. 儒醫들은 儒家 경전에 능통하여 『中庸』의 ‘中和’를 가지고 의학의 이론을 정립하고자 하였고, ‘仁術’이라는 측면에서 ‘養老’의 문제를 논의하기도 한다. 아울러 ‘太極’을 가지고 인체의 어느 부위에 해당한가 하는 논쟁도 벌인 바 있다. 특히 朱子 4傳 제자 許謙의 제자인 朱震亨은 ‘節欲養生’이 性理學의 天理人慾의 논의에서 가져 왔다고 하였다³⁾. 아울러 儒學의 形而上的 기초인 易學을 매개로 하여 臨床과 理論을 적절하게 재구성하기도 하였고, 『黃帝內經』이 醫學의 기본 경전으로 자리하는 데에도 儒醫들의 경전을 尊崇하는 태도가 매우 큰 역할을 하였다⁴⁾.

景岳도 儒醫의 性理學的인 특징을 담지하고 있었던

것으로 판단된다. 그는 儒家를 비롯한 제자백가를 두루 연구하고 난 후, 『黃帝內經』과 『難經』을 중심으로 醫家의 학설을 총괄하였다고 한다. 景岳은 易學의 이해를 바탕으로 하여 ‘陽常不足, 陰本無餘’라는 설로 人體陰陽의 상황을 설명하기도 하여 滋陰論을 주장한 朱震亨의 학설을 공박하기도 하고, 太極이 곧 命門이라는 주장을 하기도 한다⁵⁾. 景岳은 『醫易義』에서 陽을 君子에 비유하고 陰을 小人에 비유하는 맥락에서 보면 성리학의 扶陽抑陰의 논의와 상통하는 부분이다. 그는 또 “陰性이 비록 간교하나 일찍이 陽에서 命을 듣지 않음이 없으니 그 剛弱을 인하여서 진퇴를 삼으니 元이 四德을 케는 까닭이요, 봄이 四時를 케는 까닭이라.”⁶⁾고 하여 ‘陽主陰僕’의 논리를 통하여 陰陽의 관계를 상호 의존적이기는 하나 陽이 우선됨을 분명히 하고 있다. 이는 그가 결국은 性理學의 영향을 받았음을 보여주는 실마리이자 의학자로서 생명 현상의 활동적인 측면을 인정한 것으로 이해할 수 있다. 또한 太極-命門에 대한 논의도 無極太極 논쟁을 거쳐 太極을 道로 상정한 성리학적 영향력 아래에서 이루어졌던 것으로 볼 수 있다.

그러나 무엇보다도 ‘調元贊化’ ‘起死回生’이라는 의학적 목적은 道敎의 養生論이라는 맥락과 함께 하고 있다. 비록 儒醫라 불리는 성리학적 의학에서도 정도의 차이는 있을 지라도 이러한 경향이 예외는 아니다. 일반적으로 『黃帝內經』이 戰國末漢代초기에 형성된 저작이라고 인식되고 있는데, 당시의 黃老思想陰陽五行論 등을 반영하여 의학의 체계를 세웠다고 한다. 이후 『黃帝內經』에 대한 주석을 중심으로 의학이 발전을 거듭할 즈음에도 항상 시대적 사상 흐름과 그 체계를 함께 하여 왔다. 즉 孫思邈이나 楊上善·王冰 등의 의학은 道敎의 성행과 무관하지 않다.

- 1) 『類經附翼』 「醫易義」(이하 醫易義), “不知易 不足以言太醫”
- 2) 李梴, 『醫學入門』, 卷之首, 「歷代醫學家姓氏·儒醫」, “秦漢以後有通經博史 修身慎行 聞人鉅儒 兼通乎醫”
- 3) 朱震亨, 『格致餘論』 참조, 儒醫들에 대한 논의와 性理學이 醫學에 미친 영향을 논의한 연구서는 다음의 책이다. 林殷(문재곤 옮김) 『한의학과 유교문화의 만남』, 예문서원, 1999
- 4) 徐儀明, 『性理與岐黃』, 北京, 中國社會科學出版社, 1997, pp.9-17 참조.

- 5) 이에 대한 구체적인 의학적 분석은 본 논문에서는 논외로 한다. 필자의 의학적 지식의 한계이기도 하지만 본 논문의 논지와는 차이가 있기 때문이다. 다음의 논문을 참조 바람.
金重漢, 「張介賓의 醫學思想과 理論批判에 對한 研究」, 慶熙大學校 박사학위논문, 1986
金圭烈·洪元植, 「張景岳의 命門學說에 관한 文獻的 考察」, 『대한원전외사학회지』 Vol. 4, 1990
- 6) 『醫易義』 “陰性雖狡 未嘗不聽命乎陽 而因其剛弱以爲進退也 所以元貫四德春貫四時”

景岳에 있어서도 비록 성리학적 입장에서 자신의 주장을 설파한 경우가 많지만, 道家道敎적인 흐름도 대폭 수용하고 있음을 알 수 있다. 그는 『類經圖翼』 「太極圖論」에서 만물과 인간생명의 근원으로 太極으로 상징하고 있고, 道家와 儒家, 易緯등을 아울러 말하고 있는데, 景岳에 있어서 太極은 道家의 발생론과도 상통하는 것이며 太虛라는 黃老道家적 개념과도 의미를 공유하는 것으로 판단한 것이다⁷⁾. 『類經』 「攝生」의 부분에서 보면 老子莊子是 물론이고, 宋代 이후의 內丹사상가인 張伯端李道純등의 주장을 인용하여 자신의 논지를 펴고 있다⁸⁾. 이는 宋代이후의 내단 사상이 '性命雙修'를 기반으로 한 점을 景岳이 의학적 養生의 차원으로 수용한 것으로 보인다. 아울러 扶陽抑陰도 煉丹의 관점으로 이해하고 있기도 하다.

그렇다면 儒醫인 張介賓이 儒學과 道家道敎를 의학적으로 한 체계 안에서 회통할 수 있었던 근거는 무엇인가? 필자는 易學에 그 근거를 두고자 한다. 현대 중국의 楊力은 易과 '醫學'이 이론적으로 혈연관계에 있다고 파악하고 그 혈연관계를 '陰陽說'과 '氣化說', 그리고 象數學적인 臟象說 등을 들고 있다⁹⁾. 이를 재정립하면, 醫學이 易學과 교통하는 접점은 陰陽五行을 중심으로 한 氣化論과 臟象說을 위시한 天人相應形神合一이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 점은 『易』이 儒家나 道家 모두에서 尊崇하는 經典이고¹⁰⁾, 儒家나 道家道敎를 아우르는 古代의 세계관이자 『黃帝內經』이 담고 있는 내용이기도 하다.

景岳은 天人相應의 논리에서 "天地의 도는 陰陽二氣

로 만물을 조화하고 인생의 이치는 陰陽二氣로 百骸를 기르고 키움을 아니"¹¹⁾라고 하여 陰陽의 변화를 더불어 하는 천지와 인간을 설명하고 있다. 陰陽 변화의 틀을 가지고 인간과 천지의 관계를 변증하고 천지를 '易'에 인간을 '醫'에 배속시켜 설명하나 결국 하나의 이치임을 말하고 있다. 『易』의 '遠取諸物'과 '近取諸身'의 관점에서 보면 '近取諸身'은 醫學에서 취하고 '遠取諸物'은 易學에서 취하여 하나의 원리로 구성하고자 하는 논리로 보인다. 자연 현상의 의미를 인간의 생명에 내재화하고 全一의인 시각에서 서술하려고 하는 醫學의 의미는 한층 『易』의 본의와 상통하는 것이라 여겼다. 『易』이 인간과 자연의 현상을 유기적으로 설명하려는 순수 이론적인 탐구라고 한다면, 의학은 이러한 易學의 이론을 바탕으로 자연 현상과 인간의 생명 현상에 구체적으로 적용하려는 시도를 하였다고 할 수 있다¹²⁾.

필자는 이러한 시각으로 景岳이 논의하고 있는 '太極'·'太虛'와 '理氣'의 문제, 생명의 본질로 氣를 상징하여 이루어지고 있는 天人相應과 形神合一의 문제, 그리고 陰陽論에 있어 陰陽對待와 扶陽抑陰의 문제에 대해 논증하고자 한다. 儒學과 道家道敎가 생명의 흐름에서 어떻게 회통되고 있는가를 살펴봄으로써 醫學이 가지고 있는 사상적 개방성과 아울러 생명의 문제를 보는 일관성을 찾고자 한다¹³⁾. 아울러 본 논문의 景岳에 대한 주요한 자료는 『類經附翼』, 『類經圖翼』, 『類經』 등임을 밝힌다.

7) 『類經附翼』 「太極圖論」(이하 太極圖論) "太極者 天地萬物之始也 太始天元冊文曰太虛寥廓 肇基化元 老子曰無名天地之始 有名天地之母 孔子曰易有太極 是生兩儀"

8) 『類經』 「攝生」 참조

9) 楊力(김충렬의 옮김), 『周易과 中醫學』 上, pp.75-78, 법인문화사

10) 여기에 대한 구체적 논의는 다음의 책을 참조바람. 張其成, 『易道中華文化主干』, 北京, 中國書店, 1996. 朱伯崑, 『易學哲學史』, 北京, 華夏出版社, 1995. 특히 朱伯崑은 易에서 「彖傳」, 「象傳」의 爻位가 유가운 리이론의 중심이 되어 道家와 陰陽家의 사상을 흡수한 것으로 이해하고 있다. 아울러 儒家에서는 尊卑관념과 中和관념으로 반영하였고, 道家陰陽家에서는 虛盈消長的 관념을 가져온 것으로 말한다. (薛公忱, 『論醫中儒道佛』 p.148에서 재인용)

11) 『醫易義』, "天地之道 以陰陽二氣而造化萬物 人生之理 以陰陽二氣以長養百骸"

12) 이러한 학문 경향을 '醫易學'이라고 부르고 있다. '醫易學'의 성립과 역사를 서술한 논문들은 다음과 같다. 尹暢烈, 「醫易의 歷代研究에 關한 考察」, 『東洋醫學』 17권3호 1991. 洪元植, 「醫易學의 발전사」, 『과학과 철학』 제5집 1994

13) 張介賓의 '醫易學' 또는 의학의 철학적 배경에 대한 논의는 국내에서는 거의 이루어지지 않았다. 中國에서도 여러 醫易學 관련 서적에서 醫易同原의 입장을 단편적으로 언급한 정도이다. 그 중에서 비교적 자세하게 이루어진 연구성과는 다음과 같다. 何少初, 『古代名醫解周易』, 北京, 中國醫藥科技出版社, 1998, pp.340-362. 李浚川(張敬善의譯) 『醫易學思想』, 서울, 법인문화사, 2000, pp.255-282. 두 책도 易學과 醫學의 회통이라는 측면에서 『醫易義』를 중심으로 한 것이다. 필자가 논의하고자 하는 儒家와 道家의 양 측면에서 醫易學의 특징을 다루진 않았다.

II. 太極·太虛와 理氣

본 장에서는 張介賓의 醫易學의 주요한 존재론적 개념인 太極·太虛 그리고 理氣에 대한 논의를 하고자 한다. 景岳은 『類經附翼』과 『類經圖翼』에서 '太極'에 대해서 周敦頤와 朱子 등의 설을 인용하여 설명하고, 그것을 『黃帝內經素問』의 太虛와 동일한 것으로 파악하고 있으며 그것을 理氣論으로 서술하고 있는 부분도 있다. 그러나 景岳에 있어서 太極은 불분명한 점이 있다. 理라고 하기도 하고 氣라고 하기도 한다. 그리고 老子 『道德經』의 生成論을 가져와 설명하기도 한다. 太虛에 관해서도 주자학의 본령과는 차이가 있는 주장을 펼친다. 따라서 본 장에서는 景岳이 제기하고 있는 太極의 개념이나 太虛, 太極이 理氣와는 어떻게 정합적인 논리로 설명되는가에 대해 논증하고자 한다.

(1) 太極과 太虛

景岳에 있어 太極에 대한 논의는 『類經附翼』과 『類經圖翼』에서 주로 이루어지는 편이다. 『類經圖翼』 「太極圖論」에서 다음과 같이 말하고 있다.

太極이라는 것은 천지만물의 시작이다. 太始天元冊文에 말하기를 “太虛는 寥廓하여 化元의 기초가 되니”라고 하였고, 老子는 말하기를 “無名은 천지의 시작이요, 有名은 천지의 어미이다”라고 하였으며, 孔子는 말하기를 “易에 太極이 있으니 이가 兩儀를 생한다”고 하였다¹⁴⁾.

천지만물의 발생을 설명하면서 太極-太虛를 동일시하고, 老子 『道德經』 1장의 논의를 인용하고 있다. 여기서 太虛라는 용어는 이미 『莊子』에서 언급되었고¹⁵⁾, 『類經』 「運氣」에서도 여러 번 논의되는 개념이다. 景岳

은 “太虛는 太極이다. 太極은 본디 無極으로 그러므로 太虛라 한다.”¹⁶⁾라고 부연하면서 太虛를 無極으로 설명하고 있다. 이는 周敦頤의 『太極圖說』의 내용과 흡사한 것으로 보여진다. 景岳도 『類經』에서 다음과 같이 설명하고 있다. 『類經』 「運氣」에서 “太虛는 곧 周子の 이른바 無極이다. 張子가 이른바 太虛로 말미암아 天의 이름이 있고, 氣化로 말미암아 道의 이름이 있다.”¹⁷⁾라고 하여 太虛를 설명한다. 만물 생성의 근원으로 太虛를 상정하고 있고, 朱子를 이를 張橫渠가 太極을 잘못 이해한 것으로 註를 단 것으로 보아¹⁸⁾ 太極의 개념과는 형식적으로 동등의 지위를 가진 것으로 보인다. 張橫渠는 “太虛는 무형하니 氣의 본체이다. 그 모이고 흩어짐은 변화의 客形일 뿐이다”¹⁹⁾ 라고 하고 있다. 太虛는 만물의 생성변화 이전의 근원적 존재로 張橫渠는 상정하고 있다.

그러나 景岳은 이어진 구절에서 “太虛의 초연 廓然히 象이 없고, 無로 부터 有가 생하나니 化生이 비롯된다. 化生은 一에서 생하니 이를 일러 太極이라고 한다.”²⁰⁾고 한다. 太虛는 만물의 化生이 일어나지 않은 상태이고, 陰陽이 미분화된 상태를 太極으로 말하고 太極이 만물을 化生하는 것으로 말한다. 이는 漢代 道教나 象數易學에서 이루어지고 있는 宇宙論과도 연관되어 있다. 『東醫寶鑑』에서도 인용한 바 있는 易緯書 『乾鑿圖』에서는 “하늘의 형체는 乾에서 나오는데, 이에서 太易, 太初, 太始, 太素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.”²¹⁾라고 말한다. 太易은 太虛와 같은 ‘無’의 단계이고, 太初·太始·太素는 氣·形·質이 드러나지 않고 분리되지 않은 太極 즉 ‘一’의 단계이다. 이는 ‘無’를 만물의 본원으로 삼는 道家道教적인 시각으로 太極을 先天의 원리로 상정하는 것이 아니라

14) 『類經附翼』 「太極圖論」(이하 太極圖論) “太極者 天地萬物之始也 太始天元冊文曰太虛寥廓 肇基化元 老子曰無名天地之始 有名天地之母 孔子曰易有太極 是生兩儀” 『道德經』에는 ‘有名天地之母’는 ‘有名萬物之母’로 되어 있다.
15) 『莊子外篇』 「知北遊」 “是以不過乎昆侖, 不游乎太虛” 라는 구절에 보인다.

16) 『太極圖論』, “太虛者 太極也 太極本無極 故曰太虛”
17) 『類經』 「運氣」, “太虛 周子所謂 無極 張子所謂 由太虛, 有天之名; 由氣化, 有道之名”
18) 『性理大全』 「正蒙」 朱子註
19) 『正蒙』 「太和」 “太虛無形, 氣之本體, 其聚其散, 變化之客形爾” 객형이란 변화하여 고정되지 않은 형태이며 순간적인 것이라는 뜻이다.
20) 『太極圖論』 “自無而有生 化肇焉 化生於一 是名太極”
21) 『乾鑿圖』, “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”

元氣로 이해하는 漢代 象數易學의 한 흐름을 쫓고 있다고 할 것이다.

이를 老子『道德經』42장을 통해 보면 “道는 一을 生하고, 一은 二를 生하고 二는 三을 生하고 三은 만물을 生한다.”²²⁾ 라는 구절 속에서 道는 宇宙의 본원이고, 一은 渾然한 일체의 氣이다. 또 이 氣가 陰陽으로 나누어지는 것은 ‘一生二’의 부분이고, 陰陽이 조화하여 새로운 제3의 것을 생산하는 것은 ‘二生三’이다. 그리고 만물은 ‘陰을 지고, 陽을 껴안는 것’²³⁾이므로 陰陽의 有機的인 통일체이므로 ‘三生萬物’이라는 것이다. 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.”²⁴⁾고 한 구절로 비추어 볼 때 太虛는 ‘無’에 속하는 존재의 근원이고, 太極은 ‘有’에 속하나 陰陽이 미분화된 元氣의 역할을 한다. 이는 張伯端 등의 內丹 思想과의 흐름과 통하는 부분이다. 『類經』 권28의 ‘運氣’에서 인용하고 있는 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.”²⁵⁾라고 하였다. 여기에서 ‘虛無’는 ‘無’의 상태로 ‘自然’이자 氣가 드러나지 않은 太易의 상태라고 할 수 있다. 그리고 一氣는 ‘有’의 상태라고 할 수 있다. 『悟真篇』의 본체론은 秦漢代의 黃老思想의 경우와도 일맥 상통하는 것으로 볼 수 있다²⁶⁾.

『類經』 ‘攝生’에서 보면 이러한 경향은 두드러진다. 景岳은 『黃帝內經』을 주석하면서 ‘虛無’에 대하여 논하기를 “虛無는 고요하여 가운데에 움직이는 바가 없다. 그러한 까닭으로 眞氣가 따르지 않음이 없다.”²⁷⁾고 하는데, 眞氣는 元氣로 볼 수 있다. 虛無를 眞氣의 근원으로 인식하고 있다. 또한 景岳은 『道德經』 25장을 인

용하여 天地의 生성을 설명하기도 한다. “老子가 말하기를 物이 混成되어 있고 천지보다 먼저 生한 것이니 고요하고 막막하니 홀로 서서 변하지 않고, 두루 행하여도 위태롭지 않으니 가히 천하의 어미가 되나 나는 그 이름을 알지 못하여 이름하여 道라고 한 것이 이것이다.”²⁸⁾고 하여 『黃帝內經』 ‘上古天眞論’ 첫구절의 ‘道’의 의미를 분석하고 있다. 이는 ‘攝生’이라는 편 자체가 道教의 내단사상과 연관성 속에서 『黃帝內經』의 내용을 주석하고 있는 성격과 관련이 있을 것이다. 이는 『黃帝內經』이 漢代의 宇宙論을 담고 있고, 漢代의 宇宙論이 內丹思想으로 계승되는 면에 그 이유가 있다.

(2) 太極과 理氣

景岳의 만물생성에 대한 차이나는 두 견해는 太極을 理로 보느냐 氣로 보느냐 하는 혼돈을 필연적으로 가져온다. 그는 우선 太極을 氣라고 표현한다. “先天은 太極의 一氣요, 後天은 兩儀의 陰陽이다.”²⁹⁾라고 한 구절이 있다. 즉 太虛로부터 나온 太極은 一氣로 陰陽이 분화되지 않은 상태임을 분명히 하고 있다. 그는 『醫易義』에서 “虛를 인하여서 氣를 化하고 氣를 인하여서 形象을 만들고 先天一氣의 선조가 된다.”³⁰⁾ 그리고 氣는 ‘虛無’로부터 온다³¹⁾고 한다. 이 구절은 太虛(無, 道)-太極(有, 一)으로 이어진 만물 발생의 설명과 유사한 면이 있다.

그러나 景岳은 太極을 ‘理’라고도 표현한다. 즉 “대저 太極이라는 것은 理일 뿐이다. 朱子가 말하기를 ‘象數가 아직 형태가 없으나 理는 이미 갖추어져 있다.’”³²⁾고 하여 『易學啓蒙』의 ‘伏羲八卦次序圖’의 글에서 朱子の 말을 인용하여 말하고 있다. 陰陽이 動靜하기 이

22) 『道德經』 42장 “道生一 一生二 二生三 三生萬物”

23) 『道德經』 42장 참조

24) 『道德經』 40장 “天下萬物 生於有 有生於無”

25) 『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”

26) 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

27) 『類經』 권1 「攝生」 “虛無者 漠然無所動於中也 所以眞氣無不從”

28) 『類經』 권1 「攝生」 “老子曰 有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立而不改 周行而不殆 可以爲天下母 吾不知其名 字之曰道者是也.”

29) 『類經附翼』 ‘陰陽體象’(이하 陰陽體象) “先天者 太極之一氣 後天者 兩儀之陰陽”

30) 『醫易義』 “因虛以化氣 因氣以造形 而爲先天一氣之祖也”

31) 『類經』 권1, 「攝生」 참조

32) 『太極圖論』 “夫太極者 理而已矣 朱子曰象數未形 理已具”

전에도 太極의 理는 갖추어져 있고, 化生이 비롯되는 것으로 太極을 이해하고 있다. 太極을 陰陽의 二氣가 미분화된 통일체로 이해하고 있는 것이다. 이러한 부분을 朱子 太極論의 상호 모순점에 기인하는 것으로 이해하기도 한다. 즉 『朱子語類』 권4에서 보면 太極은 氣로 표현되었고, 같은 책 권94에서는 太極은 理로 표현되고 있다. 이러한 점을 景岳의 太極-理氣에 대한 모순된 시각을 설명하는 자료로 삼고 있다³³⁾. 朱子の 太極理氣論의 근본 입장은 太極은 理이고, 陰陽動靜은 氣라고 설명하고 있다³⁴⁾.

그러나 理氣는 '一而二'의 입장을 가지는 것으로 '理氣不相離'의 관점으로 설명할 수도 있다. 景岳의 입장을 다시 살펴보면 太極에 理氣가 혼재되어 있는 것으로 설명하는 듯 하다. 이는 다소 절충적인 입장으로 일반적인 道家 易學에서 차용하고 있는 太極-元氣에 대한 입장도 가지고 있으면서 아울러 性理學적인 관점도 포기하고 있지 않다는 점이다. 景岳은 '無極而太極'이라는 것은 先天이요, '太極而陰陽'이라는 것은 後天이라고 한다³⁵⁾. 여기에서 전자는 理로 후자는 氣로 이해하는 것이 性理學에서는 일반적이다.

邵康節의 先天易學과 張橫渠의 氣化說 등의 입장을 수용하고서도 朱子の 입장을 이해하고자 하였던 景岳으로서는 다소 혼돈된 모습을 보이고 있다. 그러나 이 입장을 '太極-元氣'라는 측면을 인정하면서도 그 안에 理가 내재되어 있는 것으로 보면, 그는 朱子の 입장보다는 氣一元論者에 가깝다고 볼 수 있을 것이다. 景岳은 "先儒가 말하기를 천하에 理밖에 氣가 없고, 氣밖에 理가 없다. 그러므로 理는 氣를 떠날 수 없고 氣는 理밖에 있을 수 없다."³⁶⁾라고 하고 있다. 景岳에 있어서 理와 氣는 상호 不雜의 측면보다는 不離의 측면을 강조하고 있다. 그렇다면 太極은 氣이면서도 理라는 분석이 가능한 것으로도 보인다. 그러나 그 氣는 陰陽으로 분화된 氣가 아니라 先天의 一氣 즉 元氣라는 것으로 이해하여야 할 것이다.

그러므로 景岳의 太極理氣論은 儒家적인 입장을 지

지하면서도 道家적인 색채를 가지고 있는 것으로 이해할 수 있다. 이는 景岳의 醫易學이 순수한 義理적인 측면만이 아니라 自然學적인 象數易學의 성과를 담아내어야 했던 만큼 邵康節이나 張橫渠의 易學에 기울어져 있지 않을 수 없었던 것이다. 한편으로는 周敦頤의 『太極圖說』 자체가 道家적인 기원을 가진 것으로도 볼 수 있고, 無極이나 太極의 용어 자체도 道家에서 유래되었다고도 하는 점을 수용한다면 道家의 '太極論'은-비록 朱子の 변론이 있기는 하지만-張橫渠의 氣化論이나 邵康節의 先天易學을 이해하는 통로가 될 수 있을 것이다.

III. 天人相應과 形神合一

본 장에서는 생명현상의 본질인 氣가 天人相應의 관계를 어떻게 설명을 하고, 身體내에서 形과 神의 관계를 어떻게 설정하는 가를 서술하도록 하겠다.

(1) 天人一氣의 天人相應

『論語集註』에 보면 程子の 말에 손발의 마비를 不仁이라고 한 말에 대해 朱子が 동감을 표시하고 만물일체론을 제시한 구절³⁷⁾이 있는데, 도덕 형이상적 원리가 天地人을 일관하는 것으로 儒家의 특징을 잘 드러낸 면이 있다. 景岳은 천지 만물의 생성과 존재 양상이 결국 하나로 귀결할 수 있다고 한다. 景岳은 인간을 천지에 상응하는 小天地로 보고 있다. 그는 "사람의 몸은 小天地로 (천지와) 진실로 한 터럭의 차이도 서로 있지 않다."³⁸⁾고 한다. 그는 醫學을 인간의 영역에 배속하고 易學을 事物의 영역에 배속하고 있다. 이는 易學的 원리 속에서 자신의 醫學과 易學을 준-적인 시각으로 아우르고자하는 시도로 보인다. 즉 醫學이 인간의 영역일지라도 그 원리는 易學과 같고 생성과 존재 양태도 차이가 있지 않기 때문이다. 그러나 그는

33) 徐儀明, 『性理與岐黃』, p.102, 中國社會科學出版社, 1997

34) 『朱子語類』 권1 理氣上 太極天地上 참조

35) 『陰陽體象』 참조

36) 『太極圖論』 "先儒曰 天下無外之氣 亦無氣外之理 故理不可離氣 氣不可以外理"

37) 『論語集註』, 권6 雍也篇 "醫書 以手足痿痺 爲不仁 此言 最善名狀 仁者 以天地萬物 爲一體" 참조

38) 『醫易義』, "人身小天地 眞無一毫之相間矣"

天地의 이치는 易에 갖추어져 있고, 身心의 이치는 孝로 易에 갖추어져 있지 않을수 있는가? 하물며 천지의 易이 外易이라면 身心의 易은 內易이니 內外 중 어느 것이 천인과 친하며 어느 것이 가까우리오? 그러므로 반드시 자기에게서 구한 이후에 사람에게 구할 수 있으며 인을 먼저한 후에 밖에 미칠 수 있으니 이 物理의 易은 오히려 늦어질 수 있으나 身心의 易을 소홀히 받아들여서는 안된다. 醫學의 道는 身心의 易이니 醫師로 易이 아니면 무엇으로 운용하겠는가?39)

라고 하여 다른 사람과 사물의 이치를 궁구하는 것보다 자신의 身心의 이치를 궁구하는 것이 우선이라는 말을 하고 있다. 즉 天地와 인간은 한 원리를 가지고 생성되고 운용되니 굳이 먼 곳에서 애써 찾을 필요가 없다는 뜻이다. 그럼에도 불구하고 易理의 중요성을 인식하여야 한다고 설파하여 '醫易同原'이라는 결론에 도달하고 있다. 그래서 그는 "易은 醫學의 이치를 갖추었고, 醫學은 易의 운용을 얻은 것이라."40)고 분명히 말하고 있다. 醫學과 易學은 '近取諸身'과 '遠取諸物'하는 차이일뿐 그 원리는 하나로 통합되어 있다.

구체적으로 張介賓은 인간의 탄생에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

사람이 태어남에 二五의 精을 품부받아 만물의 영특함이 되어 天地의 中和를 얻고 乾坤의 化育에 참여하니라. 四象은 하늘에 응하고 四體는 地에 응하며 천지의 합력은 즉 내몸의 호흡이라. 낮밤의 潮汐은 곧 내몸의 脉息이며 하늘의 북극성은 뜻 움직임의 근본이 되고, 사람의 一心은 온몸의 임금이니라. 이로부터 살피건대 하늘의 氣는 곧 사람의 氣요, 사람의 몸은 곧 하늘의 몸이라41).

즉 陰陽五行이라는 氣를 품부받았으나 다른 사물과 달리 만물의 영특함이 된다고 하였다. 그래서 인간은 天地의 움직임과 더불어 하는 존재라는 것이다. 또한 세상의 자연현상을 인간의 생리현상과 肢體에 비유하고 있는 것이다. 氣의 운용이라는 측면에서도 천지의

氣와 인간의 氣가 합일되고 있음을 볼 수 있다.

景岳은 인간은 天地와 相應하므로 『伏羲六十四卦圖』를 형상에 비교하여 "六十四卦가 밖에서 나열되고 陰陽交變의 이치를 밝힌다. 太極은 다만 그 가운데에서 운행할 뿐이다. 心을 形象함은 一身의 주인이 되기 때 문이다. 乾은 南이고 坤은 북이니 머리와 배의 상하를 形象함이다. 離는 동이고 坎은 西이니 耳目의 左右이다."42)라고 하여 小天地인 인간의 생명활동이 天地自然의 이치와 상통함을 말하고 있다.

이러한 人間의 생명활동은 四時의 변화와 함께 하고 있다. 그는 『伏羲六十四卦圖』를 원용하는데, 地支와 64卦를 좌회전 방향으로 배열한다. 그리고 인간의 일생을 64개의 卦象을 陰陽의 消長 원리에 의거 서술하고 있다. 즉 자연계의 현상과 인간의 生老盛衰를 해석하는데 응용하고 있는 것이다. 그는

"陽은 子에서 생기고 午에 이르면 극한에 달하기 때문에 復卦를 天根이라고 한다. 乾卦에 이르기 까지 32괘는 일생의 전반부에 해당한다. 陰은 午에서 생기고 子에 이르면 극한에 달하기 때문에 姤卦를 月窟이라고 한다. 坤卦에 이르기까지 32괘는 일생의 후반부에 대응한다. 전반부는 復卦의 一陽에서 시작하여 점차 증가하여 乾卦에 이르러 양은 극성하게 되는데 사람이 소년에서 장년에 이르는 것과 같다. 후반부는 姤卦의 一陰에서 시작하여 점차로 감소하여 坤卦에 이르러 양이 다하여 끝난다. 이는 마치 사람이 쇠약해서 늙는 것과 같다."43)

고 한다. 이는 시계 바늘의 방향으로 陽이 성장하는 것과 陰이 성장하는 것으로 파악하여 復卦에서 陽이 자라 乾卦에 이르는 시기는 방위로는 北에서 東을 거쳐 南으로 향하고 계절로는 冬至에서 벗어나 春分을 거쳐 夏至로 나아가는 것으로 이해하였다. 그리고 姤卦에서 陰이 자라 坤卦에 이르는 시기는 방위로는 南에서 西를 거쳐 北으로 향하고 계절로는 夏至에서 벗어나 秋分을 거쳐 冬至로 나아가는 것으로 이해하였다.

이러한 논의는 결국 自然의 변화를 인간의 생명 현

39) 「醫易義」, "今夫天地之理 具乎易而身心之理 獨不具乎易乎 矧天地之易 外易也 身心之易 內易也 內外孰親 天人孰近 故必求諸己而後 可以求諸人 先乎內而後 可以反乎外 是物理之易 有可緩 而身心之易 不容忽 醫之爲道 心身之易也 醫而不易 其何以行之哉"

40) 「醫易義」, "易具醫之理 醫得易之用"

41) 「醫易義」, "人生 稟二五之精 爲萬物之靈 得天地之中和 參乾坤之化育 四象應天 四體應地 天地之合闕 卽吾身之呼吸也 晝夜之潮汐 卽吾身之脈息也 天之北辰 爲群動之本 人之一心 爲全體之君也 由是觀之 天之氣 卽人之氣 人之體 卽天之體"

42) 「醫易義」, "六十四卦 列於外 昭陰陽交變之理也 太極 獨運乎其中 象心爲一身之主也 乾南坤北者 象首腹之上下也 離東坎西者 象耳目之左右也"

43) 「醫易義」, "陽生於子而極於午 故復曰天根 至乾爲三十二卦 以應前之一世 陰生於午而極於子 故姤曰月窟 至坤爲三十二卦 以應後之半生 前一世始於復之一陽 漸次增添 至乾而陽盛已極 乃象人之自少至壯 後半生 始於姤之一陰 漸次耗減 至坤而陽盡以終 乃象人之自衰至老"

상으로 연관짓는 모습이다. 朱子は “氣로써 말하면 春夏秋冬이요, 德으로써 말하면 元亨利貞이요, 사람에게 있는 것으로 말하면 仁義禮智가 된다.”⁴⁴⁾고 하였는데, 景岳은 인간에게 있어서는 仁義禮智 뿐만 아니라 生老病死의 문제까지도 연관짓고 있다. 醫易同原論은 宋學的 논거를 수용하면서도 醫學적인 특색을 가미하여 자신의 주장을 펼치고 있다.

(2) 精氣神과 形神合一

景岳에 있어서 天地와 人間을 매개하는 것은 氣이다. 단순히 陰陽五行만으로 이해되는 氣가 아니라 살아 움직이는 精氣의 차원으로 이해하여야 한다. 精氣라는 개념은 『管子』나 『呂氏春秋』등 黃老思想의 문헌에서 나오는 것이다. 생명 탄생의 기원을 精氣로 보는 『類經』의 ‘精氣神’에서 形神合一의 人體觀에 이르는 논의에 대해 살펴보자. ‘精氣神’은 道教에서 말하는 인체의 三寶로 『黃帝內經』에서도 그 형태가 보이는 것으로 인체의 生理·病理현상을 설명하고, 우주론적 차원으로 인간 생명을 파악하는 계기를 마련해주는 것이다.

그리고 形神合一은 儒道를 넘어선 공통된 인식이었다. ‘形’은 본디 물질적인 형체를 가진 것의 통칭이고, ‘神’은 『繫辭』에 나오는 것처럼 객관세계에 있어 운동변화의 오묘함을 뜻한다. ‘神’의 의미를 우주만물의 운동변화의 功能이라 하는데, 또한 사람의 心神을 神이라 하기도 한다. 그러나 일반적으로 形神은 身·心の 표현이 된다. 『管子』에서 보면 “무릇 사람이 태어남은 天이 그 精을 내고, 地가 그 形을 내어 합하여 사람이 된다.”⁴⁵⁾라고 한다. 물론 ‘精’으로 표현하였지만, 精은 ‘精神’이다. 『荀子』에서는 “精神이 형체에 거하는 것은 불이 촛대에 그러한 것과 같다”⁴⁶⁾고 하여 形神 즉 身心이 합일되는 점을 비유하였다. 形神의 관념은 『太平經』등 道教書에서 체계화되었다. 形神合一의 관점은 形氣神의 관념으로 발전하기도 하여 氣를 생명의 본질로

상징하고, 形과 神이 氣와 상통하는 구조를 가진 것으로 파악하기도 한다. 이러한 관점은 宋元代 이후의 內丹思想의 精氣神의 논의로 이어지고, 性理學의 理氣·心性의 부분으로 轉移되기도 하는 부분이다.

精氣神論은 醫學과 內丹사상에서 다소 차이를 보이고 있는데, 醫學에서는 주로 臟腑와 결합한 精氣神을 말하고 있고, 道教養生의 측면에서는 臟腑와 연관되어 있지만 精氣神을 위주로 말한 특징이 있다⁴⁷⁾. 景岳은 양자를 『類經』의 ‘攝生’, ‘陰陽’이나 ‘運氣’에서 함께 다루고 있는 것이 특징이다. 景岳은 “인간 생명의 근본은 精과 氣일 뿐이다. 精은 능히 氣를 生하고, 氣 또한 精을 生한다. 氣가 모이고 精이 가득하면 神이 왕성해지고, 氣가 흩어지고 精이 쇠약하면 神이 떠난다.”⁴⁸⁾고 한다. 精과 氣가 인간 생명 탄생에 있어 우선되는 부분이고, 神은 그 후에 이루어진 것으로 판단하고 있다. 『黃帝內經靈樞』, 『經脈』에서도 “그러므로 태어남이 되는 것을 이끄는 精이라하고, 兩精이 서로 취하면 神이라 이른다.”⁴⁹⁾고 한 구절이 있다. 精氣神에 대해 景岳은 道家의 설을 수용한다고 하고, 張紫陽·陳致虛 등의 內丹思想의 학설을 인용하고 있다. 그는 『上古天真論』의 주석에서 “내쉬는 숨은 天에 접하니 氣와 통하고, 들이는 숨은 地에 접하니 精에 통한다.”⁵⁰⁾고 하여 天에 氣를 地에 精을 배속시킨다. 이는 陰陽 二氣의 動靜에 의하여 인간을 비롯한 만물이 생성됨을 말하는 것이다. 이는 “천지의 기운이 쌓임에 만물이 化해서 도타워지고 남녀가 精을 엮음에 만물이 化생한다.”⁵¹⁾라고 한 『繫辭下』 4장을 인용한 『醫易義』와도 통한다.

景岳은 이러한 精氣와 神의 연관성에 대해 先後天論으로 설명을 한다.

陰陽應象大論에서 ‘精이 化하여 氣가 된다’고 하였다. 고로 先天의 氣는, 氣가 化하여 精이 되고, 後天의 氣는, 精이 化하여 氣가 되고, 精은 氣와 더불어 본디 스스로 상호 生하게 하는 것이니, 精과 氣가 이미 풍족하면 神이 스스로 왕성해

44) 『朱子全書』卷49 “以氣言則春夏秋冬 以德言則元亨利貞 在人則爲仁義禮智”

45) 『管子·內業』, “凡人之生也 天出其精 地出其形 合此以爲人”

46) 『荀子·天論』, “精神居形體 猶火之然燭也”

47) 劉長林外, 『易學與養生』, 沈陽, 沈陽出版社, 1997, p.131

48) 『類經』, 『運氣』, “人生之本 精與氣耳 精能生氣 氣亦生精 氣聚精盈則神王 氣散精衰則神去”

49) 『黃帝內經靈樞』, 『經脈』, “故生之來謂之精 兩精相搏謂之神”

50) 『類經』, 『攝生』, “呼接於天, 故通乎氣. 吸接於地, 故通乎精.”

51) 『醫易義』, “天地絪縕 萬物化醇 男女構精 萬物化生”

진다. 비록 神이 精氣로 말미암아 생기나, 그러나 精氣를 통솔하고 부리며 운용의 초가 되는 것이니, 곧 또 우리 마음에 있는 神이니, 세 가지는 하나로 합하니, 道라 말할 수 있다⁵²⁾.

精과 氣가 先後天論을 통하여 互根이 됨을 말하고 있고, 그것이 神과 연관되어짐을 말하고 있다. 精氣神의 先後天에 대한 논의도 역시 內丹思想과 통하는 점이다. 張伯端의 『金丹四百字序』에 보면, 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 흐름을 元神은 시공간을 넘어선 자유자재한 정신적 광명을 뜻한다⁵³⁾. 先後天論에 대한 견해를 바탕으로 精氣神은 생명의 구성요소이자 우주생성의 차원으로까지 승화된 것이다.

景岳은 氣의 先後天에 대해 논하기를 “先天은 眞一의 氣이니, 氣는 虛에서 化하고, 氣로 因하여 化하여 形이 되니, 이 氣는 虛無의 中으로부터 온 것이다. 後天은 血氣의 氣이니, 氣가 穀食에서 化하고, 形으로 因하여 氣로 化하니, 이 氣는 調攝 中으로부터 온 것이다. 이 ‘形’ 한 字는 精이다. 대개 精은 天一이 생하는 바이니 形의 선조가 된다.”⁵⁴⁾ 고 하였다. 이는 앞서 말한 醫學과 道敎의 精氣神論에 대한 차이를 엿볼 수 있는 대목이기도 하다. 後天氣를 ‘호흡’으로 인정하는 道敎 養生의 주장보다는 구체적인 水穀의 氣를 지칭한 의학적 특징이 있다.

景岳은 精氣神의 논의를 形神合一의 관점으로 전환시키기도 한다. 內丹思想에서 말하는 精과 氣를 肉身인 ‘命’에 두고, 神을 心性的 ‘性’에 두어 ‘性命雙修’를 지향한 면과 비견될 수 있는 부분이다. 『黃帝內經』에서도 “五味가 입에 들어가고 腸과 胃에 감추어져 五氣를 길

러준다. 氣가 和하여 生하면 津液이 생성되고, 神이 이에 저절로 생긴다.”⁵⁵⁾고 하였다. 氣(精을 포함한)가 사람의 형체를 구성하는 주요한 성분이며 藏府氣血의 근원이 되는 생명의 근본이라는 뜻이다. 神은 精이 파생한 것이다. 그러므로 形의 有無는 神의 有無를 결정하는 것이다. 神은 단지 形에 나아가 존재하는 것이며 결코 形을 떠나서 존재할 수는 없다는 形神合一적 관점을 가지고 있다.

景岳은 上古의 眞人に 대해 설명하기를

精氣를 호호하며, 홀로 서서 神을 지키며, 肌肉이 한결같다.(주-上古天真論)내쉬는 숨은 하늘에 접하니, 그러므로 氣와 통한다. 들이쉬는 숨은 땅에 접하니, 그러므로 精과 통한다. 道를 두고 홀로 존재하니, 능히 홀로 설 수 있다. 神은 밖으로 치달지 않으니, ‘守神’이라 한다. 神은 가운데에서 지키고, 形은 밖을 온전히 하니 身心이 다 道에 합하니, 그러므로 ‘肌肉이 한결같다’라고 이른 것이다⁵⁶⁾.

라고 한다. 이는 眞人の 마음은 太極과 함께하고 德이 陰陽 兩儀의 운행에 맞아 천지의 음양변화와 한 몸이 됨을 설명한 대목이다. 眞人は 天人相應은 물론이고, 인체의 形神도 하나가 되어 있음을 주장한 대목이다. 즉 形과 神의 관계를 피부와 살과 같은 內外的 관계로 파악하고 身心이 道에 합일된 眞人の 경지를 설명하고 있는 구절이다. 養生의 측면에서도 말하기를 “음식을 절도 있게 하여 안을 기르고, 起居를 신중히 하여 밖을 기르며, 함부로 수고로움을 짓지 않아서 그 天真을 보존하는 즉 形과 神이 함께 온전하니, 그러므로 그 天壽를 마칠 수 있다”⁵⁷⁾고 하였다. 이러한 形神이 합일되는 경지를 양생의 이상으로 삼고 그럼으로 天壽를 누린다는 관점은 道敎는 물론 전통적인 養生論과 통하는 것이고, 우주 만물과 일체가 되고자하는 뜻을 피력한 것이다.

『黃帝內經』의 주석을 통하여 景岳은 形神合一을 養生의 이상으로 삼고, 있으며 그 양생의 근거는 天地와 人身의 음양변화에 두고 있다. 이는 앞서 논의한 『管

52) 『類經』 「陰陽」 “陰陽應象大論曰 精化爲氣 故先天之氣 氣化爲精 後天之氣 精化爲氣 精之與氣 本自互生 精氣既足 神自王矣 雖神由精氣而生 然所以統馭精氣而爲運用之主者 則又在吾心之神 三者合一 可言道矣”

53) 金洛必, 權克中의 內丹思想, 서울대학교 박사학위논문, 1990, pp 135-136

54) 『類經』 「攝生」, “先天者 眞一之氣 氣化於虛 因氣化形 此氣自虛無中來 後天者 血氣之氣 氣化於穀 因形化氣 此氣自調攝中來 此一形字 卽精字也 蓋精爲天一所生, 有形之祖 蓋精爲天一所生, 有形之祖”

55) 『黃帝內經素問』 「六節藏象論」 “五味入口 藏於腸胃 味有所藏 以養五氣 氣和而生 津液相成 神乃自生”

56) 『類經』 「攝生」, “呼吸精氣 獨立守神 肌肉若一 呼接於天 故通乎氣 吸接於地 故通乎精 有道獨存 故能獨立 神不外馳 故曰守神 神守於中 形全於外 身心皆合於道 故云肌肉若一”

57) 『類經』 「攝生」 “節飲食以養內 慎起居以養外 不妄作勞以保其天真 則形神俱全 故得盡其天年”

子』나 『荀子』 등의 사상가와 『太平經』 등의 道敎書의 주장과도 일맥상통하는 것이다.

IV. 陰陽對待와 扶陽抑陰

앞서의 논의에서 陰陽變化인 氣가 天地와 人間을 하나의 이치로 맺어주는 매개라고 하였다. 그리고 陰陽으로 만물과 인간생명이 탄생하고 유기적으로 상통하고 있다는 주장도 한 바 있다. 본 장에서는 그러한 陰陽의 관계에 대한 논의를 陰陽對待와 扶陽抑陰이라는 두 관점으로 서술해보고자 한다. 對待라는 말은 상호 대립을 하면서도 相補적인 관계를 아울러 가지고 있음을 가리킨다. 그리고 扶陽抑陰은 陽氣는 북돋우고 陰氣는 억제해야 한다는 것이다.

景岳은 우선 우주 만물의 운동을 陰陽對待의 관계로 인식하고 있다.

陰은 스스로 온전하지 못하니 반드시 陽으로 말미암은 뒤에 온전해지니 마치 寒冽로 인해 닫히고 감추어져 바람과 서리에서 肅殺 기운이 나오니, 이것이 '陽殺陰藏'이다. 이것은 對待하는 가운데 다시 서로 감추는 道가 있으니, 고립된 陽은 생하지 못하고 고립된 陰은 成하지 못한다. 天元氣大論에서도, '하늘은 陽生陰長하고 땅은 陽殺陰藏한다'라고 하였다. 실로 이 뜻과 같다. ... 일설에 陽에 和合하면 발생하게 되고 陰에 和合하면 열매를 이룬다 하였으므로 '陽生陰長'이라 한다. 陽이 亢進되면 타서 마르게 되고 陰이 凝滯되면 閉塞되므로 '陽殺陰藏'이라 한다. 이것은 陰陽의 양면성을 말한 것이니, 뜻이 서로 통한다.58)

이 구절에서 景岳은 음양이 對待하는 가운데 만물이 성장한다고 한다. 즉 농사를 지을 때 夏至에 이르러 陽氣가 極에 다다르지만, 陰氣가 성장하는 그 이후의 과정도 곡식이 여무는 데에 필요한 것처럼 '陽生陰長'등을 중심으로 對待論을 펼치고 있다. 또한 고립된 陽은 생하지 못하고 고립된 陰은 成하지 못하는 경우는 만물

이 '生長收藏'을 할 수 없다고 주장하는 것이다. 즉 陰은 陽에 기인하고 陽은 陰에 기인한다는 생성론적 입장을 고스란히 가지고 있는 것이다.

景岳은 또 『醫易義』에서 "陽은 陰의 짝이 되고 陰은 陽의 기초가 된다. 體로써 말하자면 천지가 되고, 用으로써 말하면 乾坤이 되며 道로써 말하면 陰陽이 된다. 한 번 動하고 한 번 靜하여 서로 그 뿌리가 된다. 陰으로 나누어지고 陽으로 나누어져 兩儀가 세워진다."59) 라고 하여 음양이 상호 의존하는 관계임을 밝히고 있다. 그는 "대개 陰은 陽이 없을 수 없으니 氣가 아니면 形을 포함이 없고, 陽은 陰이 없을 수 없으니, 形이 아니면 氣를 실을 수 없다."60)라고 주장한다. 즉 상호 의존하고 상호 생성하는 존재임을 알 수 있다. 이는 五行의 生成과도 상관되는데, 木火土金水가 자기 생성되는데에는 반드시 生數(1-5)와 成數(6-10)의 만남이 있어야 가능한 것이다. 그리고 생수와 성수의 만남은 반드시 陰과 陽으로 이루어져 있는 것이다.

景岳은 이를 卦象으로 설명하기도 한다. "離火(☲)는 陽에 속하고 南에 居하고 그 가운데인 즉 偶數 [陰爻] 니 이는 陽을 밖으로 하고 陰을 안으로 한 것이요. 坎水(☵)는 陰에 속하고 北에 居하고 그 가운데인 즉 奇數 [陽爻] 이니 이는 陰을 밖으로 하고 陽을 안으로 한 것이다."61) 라고 말하여 洛書의 그림을 이용하고 卦象을 활용하여 陰陽이 상호 의존적인 것임을 밝히고 있다. 이외에도 景岳은 五臟六腑의 陰陽相配, 經絡間의 相互表裏, 營氣와 衛氣의 관계, 水火의 相濟, 升陽之相因 등 생리현상들이 한결 같이 상호의존적 이치에 의존된 것이라 할 수 있다.62)

또한 그는 陰陽의 균형을 말하고 있는데, 陰陽은 상호 반드시 상대적 균형을 유지하면 太過 또는 不及의 상황이 일어나지 않는다. 인체생리는 陰陽이 상대적 평형할 때에는 정상적 생리작용을 하지만 그렇지 않으면

58) 『類經』 「陰陽」, "陰不自專 必因陽而後行 如閉藏因於寒冽 而肅殺出乎風霜 是陽殺陰藏也 此於對待之中 而復有互藏之道 所謂獨陽不生 獨陰不成也 如天元氣大論曰 天以陽生陰長 地以陽殺陰藏 實同此義 ... 一曰陽之和者爲發生 陰之和者爲成實 故曰陽生陰長 陽之亢者爲焦枯 陰之凝者爲固閉 故曰陽殺陰藏 此以陰陽之淑慝言於義亦通"

59) 『醫易義』, "陽爲陰之偶 陰爲陽之基 以體而言爲天地 以用而言爲乾坤 以道而言爲陰陽 一動一靜 互爲其根 分陰分陽 兩儀立焉"

60) 『類經附翼』 「眞陰論」, "蓋陰不可以無陽 非氣無以成形也 陽不可以無陰 非形無以載氣也"

61) 『類經』 「藏象」, "離火屬陽居南 而其中則偶 是外陽而內陰也 坎水屬陰居北 而其中則奇 是外陰而內陽也"

62) 李浚川·蕭漢明, 『醫易會通精義』, p.208, 人民衛生出版社, 1991

오히려 병리현상이 발생한다. 그는 “陰陽의 氣는 마땅히 치우치지 않는 것을 최고로 하는데, 치우치지 않은 즉 氣가 조화로워 物을 생하고, 치우친즉 氣가 어그러지고 물을 죽인다”⁶³⁾고 한다. 인체에서 만일 치우쳐서 한쪽이 지나치게 왕성하거나 지나치게 쇠잔한 상황이 출현하면 조절하여 和平에 돌아가게 하여야 하는데 景岳은 動極者를 靜으로 鎮하고 陰亢者는 陽으로 勝한다고 하였다. 이것은 陰陽의 상태를 파악하여 조절해야 한다는 것으로 말할 수 있다. 陰陽의 균형이 회복되었을 때 비로소 인체생리가 정상적으로 되니 이는 易의 “保合大和”⁶⁴⁾ 사상과 기본적으로 서로 일치함을 알 수 있다⁶⁵⁾.

그러나 생성론적으로는 陰陽을 상호 對待적인 것으로 파악하기는 하나 人體의 病理현상의 해결과 元氣를 회복한다는 관점에서는 ‘扶陽抑陰’의 관점을 취한다. 그는 扶陽抑陰의 논거를 아래와 같이 제시한다.

陰陽二氣의 形體는 天地보다 큰 것이 없고, 밝음은 日月보다 드러나는 것이 없다. 비록 天과 地는 對待하는 體이지만, 땅은 하늘의 가운데 있어서 하늘의 化함을 따르고, 日과 月은 對待하는 象이지만, 달은 햇빛을 얻음을 해에 의존하여 밝아진다. 이것이 陰陽의 徵兆이며, 陰은 반드시 陽을 주인으로 삼는다. 그러므로 陽이 長하면 陰은 衰하고, 陽이 退하면 陰이 進하고, 陽이 來하면 萬물이 生하고, 陽이 去하면 萬물이 死하니, 陰邪가 進하고 退하는 이유는 모두 陽氣의 盛衰에 말미암는다⁶⁶⁾.

라고 말하고 있다. 對待하는 天地 自然의 사물이 陽을 주로 하여 陰을 제어하는 것을 바람직한 모습으로 상징하고 있는 것이다. 그는 또 “陰性이 비록 간교하나 일찍이 陽에서 命을 듣지 않음이 없으니 그 剛弱을 인하여서 進퇴를 삼으니 元이 四德을 配는 까닭이요, 봄이 四時를 配는 까닭이라.”⁶⁷⁾고 하여 ‘陽主陰僕’의 논리

를 통하여 陰陽의 관계를 상호의존적이기는 하나 陽이 우선됨을 분명히 하고 있다.

景岳은 陰陽對待가 扶陽抑陰으로 변하는 것을 後天人欲의 관점으로 보았다. 이어 그는 다음과 같이 扶陽抑陰의 의미를 밝히고 있다.

이로써 가득 찬 것을 지키고 찬 것을 만드는 것을 근자는 두려워하니라 그러므로 성인이 역을 지으실 때 消長의 즈음과 맑고 邪惡한 구분에 이론즉 일찍이 扶陽抑陰의 뜻에 이르지 않음이 없으니 고의로 악을 미워하는 것은 아니다. 또한 陽德을 패퇴시키고 무너뜨림을 두려워하여서 乾坤의 生意를 죽일 뿐이다. 이런 까닭에 一陰의 生은 비유하건대 一賊과 같아서 리를 밟고 얼음을 굳게 하는 것이라 하니 귀함은 은미한 것을 삼가는 것에 있다. 이는 진실로 醫學의 常理이요, 生명의 樞機이니⁶⁸⁾

그는 이 구절에서 元氣를 복돋우고 陰氣를 제어하는 의학적 목표를 易學에서 찾고 있는 것이다.

이를 五行相生과 相剋의 관계구조로 보면 다음과 같다. ‘伏羲八卦圖’를 五行相生의 관계로 보고, ‘文王八卦圖’를 五行相剋의 관계로 보며 이를 體用으로 보는 점을 생각할 수 있을 것이다. 여기에서 당연히 相生의 관계를 바람직한 것으로 보나 伏羲八卦圖를 先天으로 보고 文王八卦圖를 後天으로 보아 상호 有機的인 관계로 보는 주장도 있다. 그러나 현상계에서는 相生속에 相剋의 논리가 있고, 相剋속에 相生의 논리가 있는 것처럼 陰陽對待 못지 않게 扶陽抑陰의 논리도 매우 소중한 것이다.

景岳은 “하늘에 있어 귀중한 보물이라고 할 만한 것은 한 점의 太陽뿐이고 인간에게 있어 귀중한 보물이라고 할 만한 것은 한 움큼의 眞陽뿐이다.”⁶⁹⁾라고 하였고, “삶과 죽음은 陽氣에 연원한다.”⁷⁰⁾고 하기도 한다. 생명의 延長이나 질병의 해결도 景岳은 陽氣를 회복하는 것으로 설명하고 있다.

또 華元화가 말하기를, ‘陽이란 것은 生의 근본이며 陰이란 것은 死의 토대이다. 陰은 늘 덜어내야 마땅하고, 陽은 늘 채

進退也 所以元貫四德春貫四時”

63) 『類經附翼』「大寶論」“陰陽之氣, 最不宜偏 不偏則氣和而生物 偏則氣乖而殺物”

64) 『易』「乾卦象傳」“乾道變化 各正性命 保合大和 乃利貞”

65) 李浚川 蕭漢明, 『醫易會通精義』, p.208, 人民衛生出版社, 1991

66) 『類經』「陰陽」“陰陽二氣, 形莫大乎天地 明莫著乎日月 雖天地爲對待之體 而地在中 順天之化 日月爲對待之象 而月得日光 賴日以明 此陰陽之徵兆 陰必以陽爲主也 故陽長則陰消 陽退則陰進 陽來則物生 陽去則物死 所以陰邪之進退 皆由乎陽氣之盛衰耳”

67) 『醫易義』“陰性雖狡 未嘗不聽命乎陽 而因其剛弱以爲

68) 『醫易義』“是以 持滿捧盈 君子懼之 故聖人 作易至於消長之際 淑慝之分 則未嘗不致其扶陽抑陰之意 非故惡夫陰也 亦畏其敗壞陽德 而戕伐乎乾坤之生意耳 以故一陰之生 譬如一賊 履霜堅冰至 貴在謹乎微 此誠醫學之綱領 生命之樞機也”

69) 『大寶論』“天之 大寶 只此一丸紅日 人之 大寶 只此一息眞陽”

70) 『大寶論』“生死之權 皆有陽氣”

워야 마땅하니, 陽에 順從하는 사람은 대개 長生할 것이고, 陰에 順從하는 사람은 대개 消滅할 것이다"라고 하였다. 中和集에서 말하기를, '크게 修行한 사람은 陰을 분리시킴을 다하지 않으면 神仙이 되지 못하고, 모든 평범한 사람은 陽을 소모시킴이 적으면 죽지 않는다'라 하였다. 또한 모두 陽氣를 들어 말하였으니, 死生の 근본이 오로지 陽氣에 있음을 볼 수 있다⁷¹⁾.

이 단락에서 보면 그는 華佗와 李道純의 『中和集』의 설을 인용하여 생명은 陽氣를 복돋우는데 있음을 말하고 있다. 李道純은 宋末元初의 內丹思想家로 南宗과 北宗을 겸하는 이로 알려져 왔고, 儒佛道 三教를 합일하고자 한 인물이다. 景岳이 그의 논의를 빌어 扶陽抑陰의 뜻을 練丹의 방면으로 이해하고자 하는 것은 앞장의 精氣神의 논의와 더불어 자신의 의학적 지평을 보여주는 면이다. 景岳은 "水和火는 곧 陰陽의 정조이며 陰陽은 곧 水和火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."⁷²⁾고 하여 세상의 모든 이치가 陰陽動靜에 있고, 醫學이나 易學·丹學이 하나의 체계 속에서 이해될 수 있다는 것이다.

景岳은 또 "그러므로 『周易』 三百八十四爻에 모든 책마다 陽氣를 복돋우고 陰氣를 누르라고 한 것은 대개 陽氣가 저절로 사라지고 상처를 입으니 상처를 입어다 없어질 것을 두려워한 것이니, 生道가 거의 쉬는 틈이 없는 것이다"⁷³⁾ 라고 말하여 '易'의 논리로 승화하고 있다. "生하고 生하는 것이 易이다."⁷⁴⁾라는 구절과 "天地의 큰 德은 生이라"⁷⁵⁾고 하는 것과 상통하는 주장이다.

한편 景岳은 『醫易義』에서 그는 "上升과 下降으로

말하면, 陽은 상승을 주관하고 陰은 下降을 주도한다. 상승이란 陽氣가 생을 쫓는 것이고 하강이란 陰이 死를 쫓는 것이다."⁷⁶⁾라고 하여 생성과 사멸이라는 관점에서 陰陽을 상호 비교하고 있다. 또한 天地의 道는 陽은 항상 채우는 속성을 가졌고, 陰은 항상 덜어내는 속성을 가졌다고 한다. 그리고 이것으로 만물생성의 근본을 삼는데 이것은 천지조화의 자연이라고 한다. 그리고 陽을 君子에 陰을 小人에 비교하여 扶陽抑陰적인 관점을 보여주기도 한다⁷⁷⁾. 또한 陽이 많고 선행이 많은 사람은 神이 強해 鬼가 소멸되고, 陰이 많고 악행이 많은 사람은 氣가 사나워져 鬼가 생긴다. 이를 알아야 길흉화복의 기틀을 마음에서 구할 수 있다고 한다⁷⁸⁾. 陰陽의 氣가 인간과 사물의 생명현상과 존재양상을 규정하는 것뿐만 아니라 가치론적 체계도 아울러 관장하고 있음을 보여주고 있다.

그러므로 張介賓은 『易』의 乾卦를 빌어 乾陽을 중요하게 생각하여 陽이 주가 되어야 한다는 것을 주장하였다. 이러한 그의 陰陽論은 각 臟府의 이헤나 精神動靜升降神機屈伸變化常變鬼神에도 마찬가지로 연관되어 있다. 陰陽論에 대한 景岳의 생각은 陰陽對待를 인정하지만, 陽을 주로 하여 陰을 귀속시키는 것으로 일관되어 있다⁷⁹⁾.

V. 결 론

이상에서 필자는 張介賓의 太極·陰陽論에 대한 입장을 太虛·理氣, 天人相應·形神合一, 陰陽對待·扶陽抑陰의

71) 『類經』「陰陽」, "華元化曰 陽者生之本 陰者死之基 陰常宜損 陽常宜盈 順陽者多長生 順陰者多消滅 中和集曰 大修行人 分陰未盡則不仙 一切常人 分陽未盡則不死 亦皆以陽氣爲言 可見死生之本 全在陽氣"

72) 『類經』「陰陽」, "水火者 卽陰陽者徵兆 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"

73) 『類經』「陰陽」, "故周易三百八十四爻 皆卷卷於扶陽抑陰者 蓋恐其自消而剝, 自剝而盡 而生道不幾乎息矣"

74) 『繫辭』上 5장 참조

75) 『繫辭』下 1장 참조

76) 『醫易義』, "以升降言之則陽主乎升 陰主乎降 升者陽之生 降者陰之死"

77) 『醫易義』, "惟是陽如君子 陰如小人"이하 참조

78) 『醫易義』 참조

79) 景岳의 의학적 扶陽抑陰의 논의는 清代 章楠의 혹독한 비판을 받는다. 章楠은 扶陽抑陰은 內經에서 病變과 治法의 한 단면을 논한 것으로 이것을 醫學의 강령으로 삼는다면 이는 內經의 본지와 어긋나는 것이라고 하였다. (章楠, 김중환·김달호 옮김, 『醫門棒喝』 「論景岳書」, 참조). 아울러 醫學的 陰陽論에 대해 朱震亨과 張介賓의 입장을 잘 설명한 논문은 다음이 있다. 金重漢, 朱震亨의 滋陰學說과 張介賓, 李圭峻의 扶陽學說에 대한 비교연구, 東義論集 제20집(自然科學篇), 1993

논의를 통하여 서술하였다. 景岳의 입장은 이해하기에 따라서는 정합적인 체계라기보다는 다소 혼돈된 것으로도 볼 수 있다. 그러한 점은 景岳의 이중성 또는 다양함에 기인하는 것이다. 太極·太虛에 대한 宋代 易學과 漢代 氣化論의 상충, 太極에 대한 理氣 문제의 혼돈 등이 대표적인 것이다. 그러나 그의 天人相應·形神合一의 대목이나 陰陽論의 부분에서는 다양한 사상 조류가 내포되어 있다는 것을 전제한다면 의문은 다소 해소될 것이다.

도덕 형이상학적 원리로 인간과 사회 그리고 자연을 하나의 체계로 구성하고자 한 性理學의 思惟의 바탕에는 宇宙의 始原에 대한 道教의 고민이 담겨져 있다. 이러한 연유로 道教와 性理學은 陰陽五行과 氣, 天人相應 등의 논의에서 易學을 매개로 사상적 토대를 공유하고 있다. 또한 宋代의 內丹思想에는 인간 생명의 존귀함을自由自在하고 作爲가 없는 세계로 歸鄉시키려는 노력을 儒·佛과 함께 한 '性命論'이 있다. 張介賓의 醫學도 性理學이나 道教의 경우와 같이 다양한 사상적 흐름을 소화해내고 있다. 비록 그것이 완전한 체계를 갖추고 있지는 아니하더라도 ... 『類經』과 거의 비슷한 시기에 출간된 우리나라의 『東醫寶鑑』이 도교적 성격을 『集例』와 『序文』에 내세우고, 南宗의 도교서적을 중심으로 『內景篇』을 서술하였지만, 朱震亨을 중심으로 한 金元四大家의 性理學의 醫學이 매우 중요한 부분을 차지하고 있었던 것은 張介賓의 경우와 비교될 수 있다. 儒醫 張介賓이 『類經附翼』, 『類經圖翼』 등에서는 易學의 분석을 邵康節등의 先天易學에 의뢰하고, 陰陽論에 대한 기본 입장도 朱子를 비롯한 宋代 易學의 견해를 따랐던 것으로 보인다. 하지만 『類經』등에서는 儒學이나 道家 道教를 구분하지 않고, '生命'이라는 관점에서 폭넓게 수용되고 있다. 이는 『東醫寶鑑』이나 본 논문에서 다루는 張介賓의 醫書가 단순히 醫學的 가치만이 내재되어 있는 것이 아니라, 儒學과 道教 道家가 '生命思想'으로 회통될 수 있다는 철학적 가능성을 아울러 제시해 주는 것이다.

참고문헌

1. 張介賓, 『類經』, 『類經圖翼』, 『類經圖翼』(四庫全書珍本五集 類經一~十)
2. 李挺, 『醫學入門』, 上海科學技術文獻出版社, 1997
3. 林殷(문재곤 옮김) 『한의학과 유교문화의 만남』, 예문서원, 1999
4. 徐儀明, 『性理與岐黃』, 北京, 中國社會科學出版社, 1997
5. 楊力(김충렬의 옮김), 『周易과 中醫學』上, 법인문화사, 1995
6. 何少初, 『古代名醫解周易』, 北京, 中國醫藥科技出版社, 1998
7. 李浚川·蕭漢明, 『醫易會通精義』, 人民衛生出版社, 1991
8. 『莊子』(漢文大系本 莊子翼)
9. 『性理大全』, 保景文化社, 1984
10. 『道德經』, (漢文大系本 老子翼)
11. 張伯端撰(王沐淺解), 『悟真篇淺解』, 北京, 中華書局, 1990
12. 『朱子語類』, 中華書局, 北京, 1994
13. 『經書』, 成均館大 大東文化研究院
14. 李遠國, 『道教氣功養生學』, 成都, 四川省社會科學院出版社, 1988,
15. 『朱子全書』, 中和堂
16. 『管子』, (漢文大系本 管子纂詁)
17. 『荀子』, (漢文大系本 荀子集解)
18. 劉長林外, 『易學與養生』, 沈陽, 沈陽出版社, 1997
19. 金洛必, 權克中의 內丹思想, 서울대학교 박사학위 논문, 1990
20. 洪元植, 『校勘直譯黃帝內經素問』, 傳統文化研究會, 1996
21. 洪元植, 『校勘直譯黃帝內經靈樞』, 傳統文化研究會, 1999
22. 『原本備旨周易』, 中和堂
23. 章楠, 김중환·김달호 옮김, 『醫門棒喝』, 소강, 1997