

『黃帝內經』의 '虛'와 그 철학적 배경에 대한 연구

이정원¹ · 홍무창¹ · 배현수^{1,2} · 신민규^{1*}

1: 경희대학교 한의과대학 생리학교실, 2: 퓨리메드(주) 기업부설연구소

Study of Philosophical Background of '虛' Described in 『Huang Di Nei Jing』

Jin Woo Lee¹, Moo Chang Hong¹, Hyun Su Bae^{1,2}, Min Kyu Shin^{1*}

1: Department of Physiology, College of Oriental Medicine, KyungHee University, 2: Purimed R&D Institute

This study describes philosophical background regarding '虛' in oriental medicine in an effort to understand the relationships among some of the Eastern philosophy in accordance with differentiated meanings in several resources by analyzing examples of '虛' in 『Huang Di Nei Jing』. The various usages of '虛' used in 『Huang Di Nei Jing』 are as follows: naming; condition of pulse; emptiness; '太虛' which was referred universal space by Chinese; insufficiency, lack or scarcity, deficiency; and the description of vitality, mental faculties. 外丹修煉(training by external substances) had the attitude that withdraw the death by taking external materials. The meaning of '虛' in 外丹修煉 is similar to that in oriental medicine in terms of deficiency. That is, both 外丹修煉 and the oriental medicine consider that the death and disease are caused by the deficiency of something. However, there also exists difference between 外丹修煉 and the oriental medicine. 外丹修煉 supplements through withdrawal prohibition due to the characteristic of unchangeability and eternity or immortality while oriental medicine provides concrete object of deficiency. 精(essence of life), 氣(ki, functional activity), and 神(vitality) not only have been considered as basic component of human body, but they also have been an important subject of health preservation for longevity with health in Taoism and oriental medicine. In oriental medicine, 精 and 氣 have been perceived as physical basis of human body and 神 as controller. 內丹修煉(Training of internal active substances) tends to return to '虛', the early state of life through individual training, and attempts to withdraw death through continuous recurrence. The oriental medicine and 內丹修煉 held great value of 神 among health preservation of 精, 氣, and 神. They seek theoretical basis from philosophical Taoism. However, '虛' in Taoism is different from that in training by internal substances and oriental medicine: '虛' in philosophical Taoism has metaphysical concept which refers overcome of life and death, but '虛' in 內丹修煉 and oriental medicine have empirical concept. '太虛' is considered as formless space where it is empty but filled with 氣. It is conceptualized with the premise of the relevant adaptation of human body to natural environment theory referring that the interaction between the heaven and the earth makes changes; all creation is originated; and human is affected by the interaction of the heaven and the earth. Furthermore, in 「運氣七篇」(Seven chapters described about the five circuit phases and the six atmospheric influences), the expression that the earth is in the center of '太虛' and huge amount of 氣 supports it proves that 「運氣七篇」 adapts '渾天說'(Chaotic universe theory). In Taoism, '虛' is the grounds where all creation is generated in the optimal condition of Tao. As regards the aspect of mentality, it is the condition in which one can free from the dualistic concepts such as right and wrong, beauty and ugliness, life and death, and so on. Although the ultimate goal of oriental medicine, the achievement of longevity without sickness, might contrast with the Taoist belief that perceives life and death as the natural phenomena or the flowing of the 氣, and eliminates all internationality, the idea of Taoism that one should live substantial life with naivety, and make harmony with the nature might be influential to the oriental medicine.

Key words : Huang Di Nei Jing, essence of life, Ki, vitality, Training by external substances, Training of internal active substances

서론

醫學은 科學의 한 분야로서, 哲學과 文化를 배경으로 하여 발전을 거듭하여 왔다. 모든 학문과 마찬가지로 醫學 역시 자신의 自然觀과 人間觀, 方法論을 가지고 있다. 이는 모든 학문에 있어서 보편적인 것이며, 그 학문에 적용된 自然觀과 人間觀, 方法論에 의해 그 학문의 科學性이 보장된다고 할 수 있다.

한편 科學의 논리전개에서 用語에 대한 定義는 매우 중요한 전제조건이며 그 자체로 중요한 연구 대상이 될 수 있다. 韓醫學을 비롯한 동양의 학문은 漢字를 매체로 사용하고 있다. 漢字는 각 글자가 독립된 의미를 지닐 뿐 아니라, 문맥에 따라 다르게 해석되어 질 수 있다. 이러한 한자의 多義的인 특성은 자칫 혼란을 야기할 수 있는 반면에, 더 많은 뜻을 포괄할 수 있는 장점을 지니고 있다고 하겠다. ‘虛’는 ‘無’나 ‘道’, ‘德’과 더불어 老子和 莊子로 대변되는 道家의 중요한 개념중의 하나이다. 道家思想은 동양의 사상을 대표하는 사상 중의 하나로 老子和 莊子에게 있어 虛는 道의 지극한 상태를 이르는 말로 虛는 곧 無이며, 모든 萬物이 無에서 나오고, 모든 움직임이 靜에서 나온다. 따라서 虛하고 靜한 것이 萬物이 생겨나고 變化하는 根本이 된다. 韓醫學의 ‘虛’는 『黃帝內經 素問』(이하 『素問』으로 칭함) 『通平虛實論』에 “邪氣盛則實, 精氣奪則虛”라고 정의되고 있다. 또, ‘虛則補, 實則瀉’ 한다는 원칙은 치료의 大綱이 되는 것으로, 이렇게 보자면, 虛實의 개념자체가 方法論의 중요한 한 부분이 되고 있다. 비록, 後代에 補入된 것으로 알려져 있기는 하나 이른바 『運氣七篇』에서는 宇宙構造論의 논쟁의 대상이 되어오던 ‘太虛’에 대한 언급도 찾아 볼 수 있다. 이 외에도 『黃帝內經』의 ‘虛’는 여러 가지 의미 유형으로 사용되고 있다. 韓醫學은 그 기본이론이 되는 ‘天人相應論’이나 ‘元氣說’, ‘氣化論’ 등에서 老莊思想의 自然觀으로부터 많은 영향을 받았다. 無病長壽를 추구하는 한의학은 不老長生을 기원하는 道教思想에서도 영향을 받았으며, 특히 養生의 방면에 있어서는 道教의 修煉思想과 밀접한 관계를 가지고 있다. 또한 周易의 思想 역시 韓醫學의 중심사상이 되는 중요한 한 축으로서 받아들여지고 있다. 이러한 관점에서 『黃帝內經』의 ‘虛’는 어떠한 철학적 배경을 가지고 있으며, 韓醫學의 이론에서는 어떻게 흡수되었는지를 살펴보는 것은 ‘虛’의 정확한 의미를 규정하고 나아가 韓醫學의 自然觀이나 人體觀 및 宇宙觀을 이해하는데 큰 의미를 지닌다고 할 수 있을 것이다.

이러한 문제 제기를 기초로 필자는 본 논문에서 『黃帝內經』의 ‘虛’의 用例를 분석하고 道家 및 道教思想과의 연관성은 물론 당시에 논의되어지던 宇宙構造論과는 어떠한 영향을 주고 받았는지에 대해 살펴보고자 한다

본론

일반적인 의미로 虛는 ‘약한 곳이나 허술한 곳, 약점’을 의미

하며, ‘虛하다’, ‘實하다’는 형용사에 있어서는 옹골차고 튼튼하다는 기준을 적용하여 건강하지 못한 상태를 모두 ‘虛’하다고 총칭하여 부정적인 의미로 사용되는 경향이 있다¹⁾. 그러나, 실제로 韓醫學에서는 『素問』 『通平虛實論』에 “邪氣가 盛한 것은 實이고, 精氣가 奪한 것은 虛다.”라고 虛와 實을 규정하고 있다. 즉, 實이나 虛는 모두 병적인 상태로 판단을 하고 있는 것이며, 어느 하나가 더 부정적인 의미로 사용되었다고 볼 수 없는 것이다. 待對論을 중심으로 전개되고 있는 韓醫學의 특성을 고려할 때, 陰陽氣血의 조화상태와 부조화 상태를 병적인 상태와 정상상태로 나누어 생각할 수도 있겠지만, 韓醫學의 진단기준이 되고 있는 寒熱, 表裏, 陰陽, 虛實의 八綱에서 精氣와, 邪氣라는 대상이 규정되어 있는 虛와 實의 개념은 특징적인 개념이 될 수 있을 것이다.

韓醫學의 虛에 대한 철학적 배경을 논의하기 위해서 우선 韓醫學에서 사용되고 있는 虛의 용례들을 분석하고, 분석된 의미 유형에 따라 철학적 배경에 대한 논의를 진행시켜 보도록 하겠다. 또한 여기에 의학적 혹은, 과학사적인 측면에서 의학적 전통 속에 논의되어 지던 ‘虛’의 의미를 되짚어 보는 것도 현재의 논의에서 매우 중요한 작업이 될 것이다.

1. 『黃帝內經』의 ‘虛’의 用例와 分析

1) 『黃帝內經』의 ‘虛’의 用例

『黃帝內經』 이외에도 많은 醫書들이 존재하는 것은 사실이나, 『黃帝內經』은 韓醫學의 이론 바탕을 이루는 최고의 고서로 戰國時代 이전의 각 醫家들의 축적된 경험과 자연과학의 성과들을 집대성한 서적이다. 따라서 우선 『黃帝內經』에서 쓰이고 있는 虛의 의미를 분석해보고 그 의미 유형에 따라 철학적 배경을 연구해 보고자 한다. 『黃帝內經』은 문헌상 가장 이른 시기에 그 이론적 토대가 정비된 서적으로, 오랜 서적으로 전해 내려오는 동안 서지학적으로 여러 가지 문제가 야기되기도 하였다²⁾. 특히 『素問』의 72편 「刺法論」과 73편 「本病論」은 宋代에 補入된 것으로 여겨지고 있으므로 연구대상에서 제외하였다.

『素問』에 사용되고 있는 虛의 용례는 다음과 같다.

「上古天真論」篇 第 1

‘皆謂之虛邪賊風避之有時恬虛無 眞氣從之’ ‘七七任脈虛 太衝脈衰少’

「生氣通天論」篇 第 3

‘足生大丁受如持虛 勞汗當風’ ‘日西而陽氣已虛 氣門乃閉’

「陰陽應上大論」篇 第 5

‘下虛上實’ ‘是以聖人爲無爲之事 樂恬憺之能 從欲快志於虛無之守 故壽命無窮’

‘上明而下虛’ ‘下盛而上虛’ ‘氣虛宜掣引之’

「陰陽別論」篇 第 7

- 1) 이희승, 『우리말대사전』, (민중서림, 1992)에서 ‘虛證’은 ‘韓方에서 몸이 쇠약하거나 하여 병에 대한 저항력이 약한 상태를 이르는 말’이라고 규정하고 있으며 ‘實證’은 ‘韓方에서 여러 증상 중에서 진단하기에 병의 세력이 충분한 증후를 이르는 말’이라고 규정하고 있다.
- 2) 李容範, 『黃帝內經의 書誌學的 考察』 『懸吐黃帝內經講義』 (경희대학교출판국 1998), p. 18-22

* 교신저자 : 신민규, 서울시 동대문구 회기동 1 경희대학교 한의과대학

· E-mail : shinmk@khu.ac.kr, · Tel : 02-961-0333

· 접수 : 2006/06/21 · 수정 : 2006/07/13 · 채택 : 2006/08/02

「陰陽虛」『陰虛陽搏 謂之崩』
 「六節藏象論」篇 第 9
 「氣之盛衰 虛實之所起」『五氣更立 各有所勝 盛虛之變』
 「五藏生成」篇 第 10
 「下虛上實」『下實上虛』『得之外疾 思慮而心虛 故邪從之』『上虛下實』『喘而虛』『黃脈之至也 大而虛』
 「五藏別論」篇 第 11
 「水穀入口則胃實而腸虛」『食下則腸實而胃虛』
 「移精變氣論」篇 第 13
 「虛邪朝夕」『內至五臟骨髓』
 「玉版論要」篇 第 15
 「脈短氣絕死 病溫虛甚死」『殮泄為奪血 孤為逆 虛為從』
 「脈要精微論」篇 第 17
 「是故持脈有道 虛靜為保」『胃脈實則脹 虛則泄』『上實下虛』『上虛下實』
 「平人氣象論」篇 第 18
 「胃之大絡 名曰虛里」『病在中脈虛』
 「玉機真藏論」篇 第 19
 「輕虛而滑」『故其氣來輕虛以浮』『其氣來毛而中央堅 兩傍虛』『因而喜 大虛則腎氣乘矣』
 「至其所不勝之時則死 急虛身中卒至」『真肺脈至 大而虛』
 「黃帝曰 余聞虛實以決死生 願聞其情」『岐伯曰 五實死 五虛死』
 「帝曰 願聞五實五虛？ 岐伯曰 脈盛 皮熱 腹脹 前後不通 悶者 此謂五實 脈細 皮寒 氣少』
 「泄利前後 飲食不入 此謂五虛』
 「三部九候論」篇 第 20
 「以調虛實 而除邪疾」『以調其氣之虛實 實則瀉之 虛則補之』
 「上實下虛』
 「經脈別論」篇 第 21
 「厥喘虛氣逆」『厥陰之治也 眞虛(疒+骨)心 厥氣留薄』
 「藏氣法時論」篇 第 22
 「肝病者 兩脇下痛引少腹 令人善怒 虛則目眩無所見』
 「心病者 胸中痛 脇支滿 脇下痛 膺背肩胛間痛 兩臂內痛 虛則』
 「脾病者 身重 善飢肉痿 足不收行 善瘦 脚下痛 虛則』
 「肺病者 喘咳逆氣 肩背痛 汗出 尻陰股膝 髀膕筋足皆痛 虛則』
 「腎病者 腹大 脛腫 喘咳身重 寢汗出 憎風 虛則』
 「宣明五氣」篇 第 23
 「是謂五並 虛而相並者也』
 「寶命全形論」篇 第 25
 「天有寒暑 人有虛實」『能達虛實之數者』『不可勝量 虛實吐吟』
 「虛者實之 滿者泄之』
 「人有虛實 五虛勿近 五實勿遠」『何如而虛 何如而實』『岐伯曰 刺虛者須其實 刺實者須其虛』
 「八正神明論」篇 第 26
 「經絡虛」『因天之序 盛虛之時』『故日月生而瀉 是謂臟虛』『沈以留止 外虛內亂』
 「所以八風之虛邪以時至者也』『八正之虛邪而避之勿犯也』
 「以身之虛而逢天之虛 兩虛相感 其氣至骨』『月之虛盛』『月之虛

盛』『虛邪者 八正之虛邪氣也』
 「逢虛風」『合人形於陰陽四時 虛實之應』
 「氣厥論」篇 第 27
 「此皆榮衛之傾移」『虛實之所生』『虛邪因而入客』『經氣太虛』
 「審捫循三部九候之盛虛而調之』『眞不可復 用實為虛』
 「通評虛實論」에서는 도합 20회 '虛'가 사용되고 있으며
 「黃帝內經」에서 虛證과 實證을 정의한 편으로 아래 虛의 용례 분석에서 다시 다루어진다.
 「太陰陽明論」篇 第 29
 「陰陽異位 更虛更實」『故陽道實 陰道虛』『賊風虛邪者』
 「熱論」篇 第 31
 「視其虛實 調其逆從』
 「評熱病論」篇 第 33
 「虛不當刺」『邪之所湊 其氣必虛 陰虛』
 「逆調論」篇 第 34
 「是人者陰氣虛 陽氣盛」『兩陽相得而陰氣虛少』『榮氣虛』『榮氣虛則不仁』『衛氣虛則不用』『榮衛俱虛』
 「癰論」篇 第 35
 「陰陽上下交爭 虛實更作」『則陰實而陽虛』『陽明虛則寒慄鼓頰也』『巨陽虛則腰背頭項疼』
 「三陽俱虛則陰氣勝』『陽盛則外熱 陰虛則內熱』『循膻而下者也 故虛實不同』『陽虛而陰盛』
 「則陰虛而陽實』『必更盛更虛』『陰虛而陽盛』『入則陽虛』『陽虛則寒矣』
 「刺瘡」篇 第 36
 「瘡脈緩大虛』
 「氣厥論」篇 第 37
 「瘕腎移熱於脾 傳為虛』
 「舉痛論」篇 第 39
 「脈泣則血虛 血虛則痛』
 「腹中論」篇 第 40
 「石之則陽氣虛 虛則狂』
 「痿論」篇 第 44
 「故肺熱葉焦 則皮毛虛弱』『下脈厥而上 上則下脈虛 虛則生脈痿』『大經空虛 發為肌痺』
 「則骨枯而髓虛』『陽明虛 則宗筋縱』
 「厥論」篇 第 45
 「則絡脈滿而經脈虛』『陰氣虛則陽氣入』『陰氣盛於上則下虛 下虛則腹脹滿』
 「盛則瀉之 虛則補之 不盛不虛 以經取之』『少陰厥逆 虛滿嘔變』
 「攣腰痛虛滿』『虛滿而咳』
 「奇病論」篇 第 47
 「膽虛 氣上逆而口為之苦』
 「大奇論」篇 第 48
 「並虛為死』『是肝氣子虛也』
 「脈解」篇 第 49

‘病偏虛爲跛者’ ‘所謂偏虛者’ ‘故偏虛爲跛也’ ‘下虛上實’ ‘此腎虛也’
 「刺禁論」篇 第 52
 ‘刺足少陰脈 重虛出血’
 「刺志論」篇 第 53
 ‘願聞虛實之要’ ‘氣實形實 氣虛形虛 此其常也’ ‘谷虛氣虛 此其常也’ ‘脈虛血虛’
 ‘氣虛身熱’ ‘氣虛身熱’ ‘夫實者 氣人也 虛者 氣出也’
 ‘氣實者 熱也 氣虛者 寒也 入實者 左手開針空也 入虛者’
 「鍼解」篇 第 54
 ‘願聞九針之解 虛實之道’ ‘刺虛則實之者’ ‘氣虛乃寒也’ ‘邪勝則虛之者’
 ‘疾而徐則虛者’ ‘言實與虛者 寒溫氣多少也’ ‘爲虛與實者 工勿失其法’
 ‘虛實之要 九針最妙者’ ‘刺實須其虛者留針’ ‘刺虛須其實者 陽氣隆至’
 ‘巨虛者 矯足獨陷者 下廉者陷下者也’
 「長刺節論」篇 第 55
 ‘刺之虛脈 視分盡熱病已止’
 「皮部論」篇 第 56
 ‘則感虛 乃陷下 其留於筋骨之間’
 「氣穴論」篇 第 58
 ‘巨虛上下廉四穴’
 「水熱血論」篇 第 61
 ‘取合以虛陽邪 陽氣始衰 故取於合’ ‘氣街 三里 巨虛上下廉 此八者’
 「調經論」篇 第 62
 ‘百病之生 皆有虛實’ ‘神不足者 視其虛絡’ ‘不足則視其虛經’ ‘邪所乃能立虛’
 ‘余已聞虛實之形 不知其何以生’ ‘血氣離居 一實一虛’
 ‘如是血氣離居 何者爲實 何者爲虛’ ‘是故氣之所併爲血虛’
 ‘血之所併爲氣虛’ ‘今夫子乃言血併爲虛 氣併爲虛 是無實乎’
 ‘有者爲實 無者爲虛 故氣併則無血 血併則無氣 今血與氣相失 故爲虛焉’
 ‘實者何道從來 虛者何道從去 虛實之要 願聞其故’ ‘衛氣去 故曰虛 虛者 聶辟氣不足’
 ‘陰氣上逆 上逆則下虛 下虛則陽氣走之’ ‘陰之生虛奈何’ ‘悲則氣消 消則脈虛空’
 ‘則血泣氣去 故曰虛矣’ ‘經言陽虛則外寒 陰虛則內熱’ ‘陰虛生內熱奈何’ ‘補虛奈何’
 ‘夫子言虛實者有十’ ‘經脈之病 皆有虛實’ ‘經絡支節 各生虛實’
 「繆刺論」篇 第 63
 ‘審其虛實而調之’
 「天元紀大論」篇 第 66
 ‘太虛寥廓’
 「五運行大論」篇 第 67
 ‘七曜緯虛’ ‘虛者 所以列應天之精氣也’ ‘地爲人之下 太虛之中者也’ ‘故今虛而生化也’
 「五常政大論」篇 第 70

‘太虛寥廓 五運回薄’ ‘風行太虛’ ‘其臟 虛則補之 藥以祛之’
 ‘無盛盛 無虛虛 而遺人天殃’
 「六元政紀大論」篇 第 71
 ‘地氣靜 寒臨太虛’ ‘濕令行陰凝太虛 埃昏郊野’ ‘避虛邪以安其正’
 ‘食間穀以避虛邪 歲宜鹹以軟之’ ‘太虛深玄’ ‘太虛埃昏 雲物以擾’ ‘太虛蒼埃’
 ‘火鬱之發 太虛腫翳’ ‘陽明所至爲浮虛’ ‘六位之氣盈虛何如’ ‘天地之氣盈虛何如’
 「至真要大論」篇 第 74
 ‘五氣交合 盈虛更作 余知之矣’ ‘五臟所宜 乃可以言盈虛病生之緒也’ ‘則太虛埃昏’
 ‘乘年之虛 則邪甚也’ ‘勝和而和 勝虛而虛 天之常也’ ‘虛則補之’ ‘盛者責之 虛者責之’
 「示從容論」篇 第 76
 ‘肝虛 腎虛 脾虛皆令人體重煩冤’ ‘夫脾虛浮以肺’ ‘今夫脈浮大虛者 是脾氣之外絕’
 「疏五過論」篇 第 77
 ‘此類形名 虛引其經 心無所對’ ‘氣虛無精’ ‘五臟空虛 血氣離守’
 「方盛衰論」篇 第 80
 ‘是以肺氣虛則使人夢見白物’ ‘胃氣虛’ ‘肝氣虛’ ‘心氣虛’ ‘脾氣虛’
 ‘此皆五臟氣虛 陽氣有餘 陰氣不足’ ‘至陰虛 天氣絕 至陽盛 地氣不足’
 ‘取虛實之要 定五度之事’ ‘是以形弱氣虛死’

이상과 같이 『素問』에 나타난 ‘虛’자는 도합 262회가 쓰이고 있다. 한편, 『靈樞』에는 258회가 쓰이고 있으나, 용례가 『素問』의 범주를 벗어나지 않으므로, 지면에 옮기는 것은 생략한다. 상기한 용례를 의미유형에 따라 나누어 보면 6가지의 의미유형을 나눌 수 있다.

우선 첫번째는, ‘부족하다’는 의미유형이다. 이 경우 총 262회 중 227회가 사용되고 있다. 이를 다시 세분하여 보면, 부족의 대상으로 陰, 陽, 氣, 血, 營氣, 衛氣를 제시하고 있는 경우가 56회, 五臟이나 五臟氣를 虛의 대상으로 삼은 경우가 19회, ‘上實下虛’와 같이 上, 下, 內, 外의 대비를 통해 상대적 부족의 상태를 나타내는 경우가 15회, 經絡의 부족 상태를 나타내는 경우가 11회이며, ‘虛實’이라는 단어를 이루어 實의 대비개념으로 사용된 경우가 14회, 그 외 부족의 상태 혹은 ‘虛症’을 통칭하는 경우가 72회 사용되어 지고 있다.

『素問』에 사용된 ‘虛’의 87%가 부족의 의미로 사용되어 지고 있으며, 이는 『靈樞』에서도 비슷한 양상을 보이고 있다. 유사한 의미로 ‘嫺하다’ ‘衰少하다’ 등의 용어가 실제 사용되고 있기도 하다. 부족하다는 의미로 사용된 경우 대체로 『素問』 「通平虛實論」에서의 정의에 충실히 따르고 있다고 볼 수 있다. 부족의 의미에서 ‘虛邪’는 의학의 전통상 초기 원시의학에

3) 총 81편에서 72, 73 편을 제외한 79편중 2, 4, 6, 8, 12, 14, 16, 24, 30, 32, 38, 41, 42, 43, 46, 50, 51, 57, 59, 60, 64, 65, 68, 69, 72, 73, 75, 78, 79, 81 편에서는 ‘虛’자를 찾아볼 수 없다.

서는 찾아 볼 수 없는 매우 중요한 개념으로 이전의 氣實에 집중된 病因論에 대한 새로운 시각을 제시한 것으로 ‘虛’의 의학적 전통에서 다시 다루어 질 것이다.

한편, 죽음이나 노화, 질병을 생명물질의 부족현상으로 바라보는 시각은 道敎의 外丹 수련에서도 제시된 바가 있는 바 道敎의 전통 속에서의 ‘虛’의 개념에 대한 연구 및 道敎와 철학적 道家的 중요한 구별점이 되고 있는 生死觀의 차이가 韓醫學에서는 어떻게 반영되고 있는 가를 알아보는 것도 매우 큰 의미를 지닌다 할 수 있겠다.

두번째는, 精神養生 방면에 있어서의 ‘虛’이다. 여기에서의 ‘虛’는 주로 「上古天真論」, 「陰陽應上大論」, 「脈要精微論」에서 찾아 볼 수 있으며, 모두 4회에 걸쳐 사용되고 있으나 아래에 기술될 여러 용례와는 다른 의미에서의 虛를 찾아 볼 수 있다.

우선 「脈要精微論」에서는 “이 때문에 진맥을 할 때 법도가 있으니 마음을 비우면서 고요하게 함을 귀중한 것으로 한다.”⁴⁾에서 ‘虛靜’으로 쓰여 『黃帝內經太素』에서는 “虛心不念他事”⁵⁾라고 하였으며, 王冰과 『類經』에서의 注에서는 “虛其心”라 하였으며 『素問直解』, 『素問懸解』에서는 “虛 清虛 靜 寧靜”라 풀이하고 있다⁶⁾. 이는 정신적인 안정상태를 말하는 것으로 어느 정도 內丹의 수련사상에서 유사한 의미를 찾을 수 있을 것이다. 「上古天真論」과 「陰陽應上大論」의 두 장에서 말하여 지는 ‘虛’는 비록 정신과 관련되어 말하여 지고 있지만, 「脈要精微論」과는 약간은 상이한 의미를 포함하고 있다. 두 장에서 공히 ‘虛無’라는 단어를 사용하고 있으며 이는 다른 장에서 사용하는 虛의 의미와는 상당한 차이를 보이고 있다.

심적인 부분에서 虛가 쓰인 경우는 『東醫寶鑑』에서도 찾을 수 있다.

사람이 無心하면 道와 합하는 법이요, 有心하면 道와 멀어진다. 이 無라는 법이 모든 有를 包攝하여 남김이 없고, 만물을 낚아서 다함이 없으니 天地가 비록 크나 하나 形이 있어야 구실을 하고 陰陽이 비록 妙하다 하여도 그 氣가 있으므로 그 구실을 하는 법이요, 五行이 비록 至精하지만 그 數字가 있으므로 곧 解釋이 되는 법이요, 百念이 紛起하여도 그 意識이 있어야 判斷할 수 있다. 이러한 이치를 修得한 자는 먼저 形像을 鍛鍊하고 다음에 神을 凝結하여 氣를 모으고 다음에는 丹을 이룩하여 形을 堅固하게 하면 神을 온전히 할 수 있다. 그러므로 宋齊丘가 말하기를 “形을 잊어서 氣를 기르고 氣를 잊어서 神을 기르고 神을 잊어서 氣를 기른다. 잊는다는 것은 사물이 나의 마음속에 없다는 뜻이다. 본래에 한 물건도 없으니 어느 곳에 티끌이 있으랴? ‘本來無一物, 何處有塵埃’라는 佛經의 말이 卽 이것을 이룸이다”라고 하였다.”⁷⁾

『東醫寶鑑』, 특히 「內景篇」이 道敎의 성향이 짙으며, 養生의 사상이 道敎의 內, 外丹 수련사상에 많은 영향을 받은 것은 이미 알려진 바이다⁸⁾. 「脈要精微論」에 나타난 虛의 의미가 비

록 心에 관련된 의미이기도 하나 단순한 안정과 집중의 상태를 이르는 말로 정확히 道敎의 수련 사상과 연관된다고는 말할 수 없다. 하지만 「上古天真論」과 「陰陽應上大論」에서 말하고 있는 虛는 어느 정도 道敎의 수련사상과 맞닿아 있다고 말할 수 있다. 이러한 의미에서 道敎의 수련사상 특히 內丹의 수련사상과의 비교를 통해, 道敎思想과의 연관성에 대해 논의 해 보도록 하겠다.

세번째, ‘太虛’라는 단어에서의 虛의 의미는 상기한 ‘虛’의 의미와 상당히 큰 의미의 차이를 보이고 있다. 이는 흔히 “運氣七篇”이라 불리는 장에서 사용되어 지고 있으며, 모두 11회에 걸쳐 사용되고 있다. 易의 사상이 『黃帝內經』의 중심 축이 되는 사상임에는 분명하다⁹⁾. “運氣七篇”이 王冰에 의해 새로 첨가해 넣은 것이라 알려지고 있지만¹⁰⁾, 이는 고대 동양인들의 자연관 특히 천체관에 관련된 철학적 배경을 가진 것으로, 아래에 韓醫學의 천체관과 ‘太虛’에서 논의를 진행해 보도록 하겠다.

네번째는, 비어있음, ‘空’의 의미로 사용되어진 경우로 모두 6회에 걸쳐 사용되고 있다. 이 경우 滿에 상대되는 개념으로 볼 수 있다. “水穀이 입으로 들어오게 되면 胃는 實하고 腸은 虛하며 음식이下하면 腸은 實하고 胃는 虛해진다.”¹¹⁾에서 사용된 ‘虛’는 비어있음을 의미하고 있다. “이는 “悲하면 氣가 消하고 消하면 곧 脈이 虛空하다”¹²⁾에서도 같은 의미유형으로 사용되어졌다고 할 수 있을 것이다. ‘空’은 불교에 있어서 매우 중요한 사상이라고 할 수 있을 것이나 이 용례의 의미 유형상 불교철학과의 연관성을 논의하는 데는 무리가 따를 것이다. 즉, ‘비어있음’이 현상이나 상태를 묘사한 말로 사용된 것이지 철학적 의미를 가지고 있다고 보기에는 힘들 다는 것이다. 이는 生理學的 상태나 病理學的 상태를 논한 것으로 간주하여 의학적 전통에서 다루어져야 옳을 것으로 사료된다.

다섯 번째는, 脈象을 지칭하는 虛가 있다. 韓醫學 특히 『黃帝內經』이 서양의 의학과 대별되는 특징으로 침술과, 經絡學說을 들 수 있는데, 이러한 관점에서 經絡의 진단법의 하나인 脈診은 의학적으로 매우 중요한 의미를 지닌다고 할 수 있을 것이다.

교학연구 1997), 「동의보감과 허준의 의학사상」 (한국과학사학회지 제 13권 2호 1991) 등이 있다.

9) 성호준은 『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 출발 한 것부터 陽上善의 『黃帝內經太素』나 『黃帝內經』의 체계화를 일군 王冰의 경우도 隨唐代的 道敎 성행과 무관하지 않다. 또한 醫學은 인간과 자연의 유기적인 관련성이라는 측면에서는 陰陽論과 天人相應論이 중심인 역학을 또 하나의 사상적 기동으로 인정하고 있다. 醫學의 사적흐름은 道敎와 易學이라는 두 축을 가지고 方術이나 儒學과 佛敎 등 한 시대의 사상적 흐름이 덧붙여지는 형상이라 할 수 있다. 때로는 불교적인 의학으로 때로는 儒學로 대표되는 儒學的 醫學으로 드러나기도 하지만, 象數易學的인 전통과 도교적 경향성은 정도의 차이는 있으나 소멸되지 않는 의학의 기본적인 사유구조로 자리한 것으로 이해된다. 이러한 두 기동을 결합하여 ‘道敎적인 관점으로 이해하는 易學’을 醫學의 사상적 기반으로 삼았기도 한다.” 고 하였다. 「〈동의보감(東醫寶鑑)〉, 내경편(內景篇)〉의 도교사상 고찰」 (대한원전역사학회지, 2000), Vol. 13(1) p. 253

10) 李容範, 「黃帝內經의 書誌學的 考察」 『懸吐黃帝內經講義』 (경희대학교 출판국, 1998) p. 22 에 따르면 丹波元簡은 고증을 통해 東漢 이후에 나온 것으로 보았다.

11) 「五臟別論」 篇 第 11 “水穀入口則胃實而腸虛 食下則腸實而胃虛”

12) 「調經論」 篇 第 62 “悲則消氣 消則脈虛空”

4) “是故持脈有道 虛靜爲保”

5) 揚上善, 「脈要精微論」 『黃帝內經太素』 (대성문화사 1986)

6) 김달래, 김중환, 「注解補註黃帝內經 素問」 (서울 의성당 2001) p. 348-349

7) 許浚, 「內景篇」 『國譯增補 東醫寶鑑』 (南山堂 1998) p. 6

8) 이에 대한 대표적인 논문은 김낙필, 「동의보감의 도교적 성격」 (과학교 철학 제2집 통나무 1991), 정우열, 「도교의학의 생명관」 (도

韓醫學의 '虛'의 의학적 전통에서 이는 다시 다루어 질 것이다. 여섯번째는, 명칭에 사용된 경우를 들 수 있을 것이다. “胃之大絡 名曰虛里”와 “巨虛”에서 사용되어진 虛의 경우로 이 경우는 명칭의 의미를 깊이 되새길 경우 대체로 비어있음을 상징하는 말이나, 부족의 의미 등으로 연결은 가능할 수 있겠으나 표면적으로는 큰 의미가 없다고 할 수 있겠다.

2) '虛'의 醫學史的 意味

의학 기원에 관한 문제는 체계를 갖춘 치료체계 속에서의 인간의 生理, 病理 상태라는 점도 중요시 될 수 있겠지만, 현 논의에서는 病 상태의 인식이라는 점에서 의학체계 이전의 의학에 대해서도 관심을 기울여야 할 것이다. 鍼灸術과 經絡體系를 동양 의학의 큰 특징이라 보았을 때, 砭石의 시대인 구석기 시대에게 그 기원을 소급할 수도 있겠지만, 이 논의는 殷代로부터 논의를 진행시키는 것이 합당하리라 보인다.

『黃帝內經』을 韓醫學의 最古의 경전으로 보고있으며, 의학에 대한 최초의 체계적인 정리 서적이라는 데에도 이견은 없다. 하지만, 『黃帝內經』 저작의 이전에도 중국의학은 분명히 존재했으며, 呪術과 巫俗의 형태를 띤 원시의학의 형태는 훨씬 더 이전으로 그 기원을 소급할 수 있을 것이다. 문자 매체의 기록이 있는 시대로서는 殷代의 甲骨文에서 病에 대한 기록을 찾을 수 있을 것이다. 甲骨文은 거북의 등갑질(龜甲)이나 동물의 뼈(獸骨)에 새긴 문자들로 복사(卜辭), 즉 점을 쳐서 신의 뜻을 묻는 것들이다. 여기에서 묻는 것들은 대부분 국가의 운명이나 지배계층의 개인적 安寧에 관한 것들로 개인의 安寧에 관한 내용을 살펴보면 구체적인 병에 대한 예측을 시도하고 있음을 알고 있다. 이러한 卜辭에는 甲骨文의 시대에 이미 呪術이나 간단한 外科의 처치술, 그리고 대부분 呪術에 의존하였지만 원시형태의 의학이 존재하고 있었고, 증상에 대한 구체적 설명이 있어 이 시대에는 발병부위에 따른 병의 인식과 간단한 疫病에 관한 인식이 있었음을 추측할 수 있다.

아마도 게이지는 그의 저술에서 주 시대에 이미 중국의학이 태동하기 시작하였음을 『春秋左氏傳』에 등장하는 鄭나라의 명재상 子產의 일화를 들어 설명하고 있다. 또한 子產이 “일상생활의 무절제와 후궁”을 병의 원인으로 제시하였다는 점에서 養生에 대한 사고가 있었음을, 혹은 자연환경과 질병의 영향에 대한 사고도 이미 존재했음을 말하고 있다. 또한, 血氣의 動함을 진단할 수 있었다는 사실로 이미 韓醫學적인 診斷法이 싹트기 시작했다고 보고 있다¹³⁾.

하지만 이 시대의 병리개념에 이미 '氣'가 등장한 것은 사실이지만 아직은 氣의 적체나 폐쇄만이 병이 된다고 생각한 점에서 현대 韓醫學의 병리적인 개념과는 상당히 동떨어진 개념이라 볼 수 있는 것이며, 아직 虛에 대한 인식은 없었던 것으로 보인다.

아마도 게이지는 1973년 발굴된 호남성 장사시의 마왕퇴 3호 한묘와 호북성 강릉현의 장가산 한묘 2기로부터 출토된 「陰陽脈死候」에서 虛實 개념이 처음으로 출현하고 있음을 밝히고 있다.

“대저 흐르는 물이 썩지 않고 戶樞가 벌레 먹지 않는 것은 그것이 움직이기 때문이다. 움직이면 사지는 實하고 오장은 虛해진다. 오장이 虛해지면 신체는 리듬(調子)이 좋다.”¹⁴⁾

“오장이 虛해지면 신체는 리듬이 좋다”는 표현에서의 '虛'는 병적인 虛의 상태라 보기 어렵다. 이는 '虛'의 의미 유형중 세 번째인 비어있음을 의미하는 유형으로 볼 수 있으며, 이러한 생리적인 '虛'에 대한 표현은 『黃帝內經』에서도 찾을 수 있다.

“소위 오장이란 정기를 장하여 체외로 흘리지 아니하므로 만하여도 실할수 없고, 육부란 음식을 옮기고 소화시켜 장하지 아니하므로 실하여도 만치 못한다.”¹⁵⁾

“위가 음식으로 충만되어 있을때는 장은 공허하고 장이 충만되어 있을 때는 위가 공허하다. 소화흡수 배설의 과정에서 虛와 만이 交互하므로 기도 또한 상하할 수 있어 신체는 정상으로 유지된다”¹⁶⁾

이는 臟腑의 생리가 虛實의 변화를 정상적으로 유지할 때 인체가 정상 생리상태를 유지할 수 있음을 이르는 말로 虛가 꼭 부정적인 병적인 상태만을 의미하지는 않았음을 증명하는 예가 될 수 있다 하겠다.

이 외에도 「陰陽脈死候」에는 韓醫學의 치료 대원칙인 '虛則補 實則瀉'의 원칙도 기재되어 있으며, 아마도 게이지는 『老子』 제77장 의 “하늘의 도는 남는 것은 줄이고, 모자라는 것은 보충한다.”에 근거하고 있음을 밝히고 있으나, 이를 老子思想의 전승이라 보기에는 무리가 따를 것으로 보인다. 여기에 대한 연구는 차후에 더 이루어 져야 할 것으로 보인다.

이후 의학은 이른바 『黃帝內經』의 시대로 접어들게 된다. 『黃帝內經』의 虛實을 논하기 위해 우선 『素問』 「通平虛實論」에 나타나 있는 虛와 實의 정의를 살펴보아야 할 것이다.

黃帝께서 “무엇을 虛實이라 하는가?”라고 물어 말했다. 岐伯이 “邪氣가 왕성하면 實이라 하고 精氣가 劫奪되면 虛라 한다.”라고 대답하여 말했다¹⁷⁾.

여기에 대하여 高士宗은 『素問懸解』에서 “虛實이라는 것은 다만 經絡血氣의 많고 적음을 이야기하는 것이 아니다. 邪氣가 人身에서 왕성한 것이 實이고 精氣가 內臟에서 虛한 것을 가리켜 虛라고 한다.”라고 하였으며 『太素』에서는 “風寒暑의淫이 身에 客하여 滿盛한 것이 實이요 五臟의 精氣가 奪失한 것이 虛가 된다”라고 하였으며, 張介賓은 『類經』에서 “邪氣에 微하고 甚함이 있으니 邪가 盛한 것을 實이라 하고 精氣에 強하고 弱함이 있으니 精氣가 奪한 것을 虛라고 한다.”라고 設한 후에 “이 구절은 虛한 것은 補하고 實한 것은 瀉한다는 治病의 大綱을 밝힌 것”이라 말하고 있다¹⁸⁾. 이 외에도 많은 醫家들이 이 구절에 대한 자신의 의견을 밝힌 바 있으나 대체적으로 상기한 바와 크게 상이한 점은 없다.

한편, 『黃帝內經』에서는 虛邪와, 심인성 질환, 虛症의 병

13) 아마도 게이지, 『중국의학은 어떻게 시작되었는가』 (서울, 사이언스 북스, 2002) p.42-52

14) 上掲書 p.62
 15) 『素問』 「五藏別論」 “所謂五藏者 藏精氣而不寫也 故滿而不能實。六腑者 傳化物而不藏 故實而不能滿也”
 16) 『靈樞』 「平人絕穀篇」 “胃滿則腸虛 腸滿則胃虛 更虛更滿 故氣得上下五藏安定”
 17) 黃帝問曰 何謂虛實 岐伯對曰 邪氣盛則實 精氣奪則虛
 18) 김달래, 김중환 『注解補註黃帝內經 素問』 (서울 의성당, 2001) p.628

리라는 중요한 인식이 새로이 등장한다. 『黃帝內經』 「疏五過論篇」에는 다음과 같은 문장이 등장한다.

“무릇 병을 진찰하려 할 경우에는 반드시 섭취하는 음식, 주거 환경, 갑자기 안락하다가 갑자기 고달픈 것, 처음에는 안락하다가 나중에 고달픈 것 등을 물어야 하니, 모두 정기를 손상시켜 정기가 고갈되면서 단절되게 하고 형체도 훼손시킨다. 심하게 화를 내면 음기를 손상시키고, 너무 기뻐하면 양기를 손상시키니”¹⁹⁾

병을 진찰하고 치료하는 이들의 過誤를 논한 이 문장에서는 邪가 들지 않더라도 정신이 안에서 傷하게 되면 몸에 병이 올 수 있다는 것과 精氣가 고갈되면 形體가 傷한다는 점을 지적하고 있다. 이는 심인성 질환에 대한 인식과 虛症의 병리에 대한 인식이라 볼 수 있다. 심인성 질환에 대한 인식은 정신건강의 중요성을 부각시키게 되고 자연스럽게 內神養生法이나 초극을 통한 현실세계에서의 자유로움을 추구하는 老莊思想과의 연계를 모색케 하였으리라 보여진다. 또한 虛症의 병리에 관하여 病因을 精氣의 고갈로 인식한 것은 자연스럽게 精氣를 지키고 길러나가는 煉丹修煉術에의 관심을 고조시켰으리라 보여진다.

『黃帝內經』의 虛에 대한 중요한 인식 중의 또 하나는 虛邪에 대한 인식을 들 수 있다. 이는 韓醫學 전반에 기초가 되고 있는 “正氣存內 邪不可干”의 원칙을 확립시킨 인식으로 邪가 들어올 수 있는 虛症 상태를 조성하였을 때 인체로 침입하는 邪氣는 正氣 즉 정상생리 상태에서 邪氣가 침입하여 발생하는 병리변화와 비교해 볼 때, 자연치유력의 저하와 함께 훨씬 더 예후가 좋지 않은 상태로 받아 들였다는 점에서 현대의학의 면역개념과 연결될 수도 있을 것이며, 고대 중국은 물론 韓醫學의 예방의학 사상의 이론적 기초를 마련하는 중요한 개념이 되고 있다. 이러한 인식들은 道教醫學에서도 비슷한 양상을 찾아 볼 수 있는바 虛의 道敎의 배경에 대한 후의 논의에서 다시 이야기되어 질 것이다.

『黃帝內經』의 虛에 대한 인식과 관련하여 朱震亨은 “陽有餘 陰不足”論을 주창하였다. 朱震亨은 자가 丹溪이며 元代에 저명한 의가로 1281년부터 1358년 까지 살았으며 浙江省 義烏縣 사람이다. 丹溪지방에 살았기에 후세인은 그를 “丹溪翁”이라 불렀다. 의학사에 있어서 중요한 비중을 차지하는 丹溪의 이론은 “相火”와 “陽常有餘 陰常不足論”으로 요약될 수 있을 것이다. 이 중 “陽常有餘 陰不足”은 주로 理學家들로부터 이야기되어 지던 것으로서 丹溪는 이러한 철학 이론을 의학영역에 인용하여 인체를 “陽常有餘 陰常不足” “氣常有餘 血常不足”으로 인식하였다. 우선 丹溪의 이러한 이론에는 韓醫學의 “天人相應”을 전제로 하고 있다. 즉, 丹溪는 천체의 운행 중에서 태양은 陽에 속하여 항상 가득 차 있으며, 달은 陰에 속하여 이지러지는 자연현상을 깨달아 이를 정상인의 생리변화에 연계시켜 天의 陽氣와 地의 陰氣가 각각 氣와 血이 되어 氣는 항상 有餘 하고 血은 항상 不足하다는 이론을 주창하였다²⁰⁾. 精이 인체의 노화와 생리기능의 성쇠에 관여함은 이미 『素問』 「上古天真論」에 기록된 바 있다.

“남자는 8세에 신기가 충실해지기 시작하여 모발이 길어지

면서 치아가 영구치로 바뀌고...중략...56세에 간기가 쇠약해져서 근육을 움직일 수 없고, 천계가 고갈되어 정력이 쇠소해지며 신장이 쇠약해져 형체가 극에 달하고, 64세에 치아와 머리카락이 빠진다.”²¹⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 韓醫學에서는 精 즉, 인체의 생리기능의 물질적 기초를 매우 중요시하는 경향을 보여 왔다. 이후로는 이른바 「運氣七篇」에 나타난 太虛와 韓醫學의 우주관에 대한 철학적 배경과 『黃帝內經』에서 보여진 심인적요인과 관련된 內丹 수련 사상, 老莊思想과의 연관성, 인체의 물질적 기초의 虛와 外丹 수련 사상에서 논의를 진행해 보도록 하겠다.

2. ‘虛’의 哲學의 배경

1) 太虛와 『黃帝內經』의 宇宙構造論

모든 학문에서와 마찬가지로 韓醫學은 고유의 自然觀과 人體觀은 물론이요, 우주관과 생성론, 구조론 적인 체계를 갖추고 있다. 여기에서 논의 될 太虛는 韓醫學의 우주관 및 생성론과 관련되어 사용되어 지고 있다.

韓醫學에서 인간과 자연의 관계는 “人和 天地와는 相應한다” 라는 말로 설명되어 지고 있다. “天”과 “地”는 자연계를 대표하고, “相應한다.”란 자연계의 변화가 인체에 영향을 줄 때 인체는 반드시 자연계에 相應하는 반응을 나타낸다는 것을 말한 것이다²²⁾. 『素問』 「著至教論」에 “道라는 것은 위로 天文을 알고 아래로 地理를 알며 가운데로 人事를 알면 長久할 수 있다.”²³⁾ 라고 한 것은 자연의 일부분으로서의 인간을 이해하는데 있어 우주의 현상 및 변화를 먼저 이해하는 것이 중요함을 밝히고 있는 것이다.

아마도 게이지는 우주의 생성과정에 대해 중국에는 하나의 보편적인 이론이 있었음을 다음과 같이 밝히고 있다. 그리고 이 이론은 대체적으로 韓醫學에서도 적용된다고 할 수 있다.

“그 이론은 아마도 신화적인 기원을 가졌을 터이지만 자세한 것은 알 수 없다. 그것에 의하면 세계가 형성되기 이전에 원초적인 물질, 기가 혼돈의 상태 속에 존재하고 있었다. 그것은 맑고<清> 가벼운<輕> 기와 탁하고<濁> 무거운<重> 기로 나뉘어져, 맑고 가벼운 기는 떠올라 하늘이 되고 무겁고 탁한 기는 가라앉아 땅이 되었다. 하늘과 땅은 기를 풀어, 하늘과 땅 두 기의 작용에 의해서 만물을 낳았다. 표현에 있어서 혹은 세부적인 과정에 대해서 많은 이설들이 생겨났지만, 그 골격은 조금도 흔들리지 않았다. 특히 “맑고 가벼운 것이 위로 올라가 하늘이 되고, 탁하고 무거운 것은 아래로 내려와 땅이 되었다.(清輕者上爲天, 濁重者下爲地)라는 두 구절에 있어서 그러한데, 어떤 의미에서 중국의 우주생성론의 역사는 이 구절에 대한 해석의 역사 혹은 거기에 살을 붙이는 역사였다고 해도 좋을 것이다.”²⁴⁾

“清輕者上爲天, 濁重者下爲地”의 두 구절은 『列子』의

21) 丈夫八歲 腎氣實 髮長齒更 七八 肝氣衰 筋不能動 天癸竭 精少 腎藏衰 形體皆極 八八 則齒髮去

22) 金完熙, 梁基相, 金吉萱, 洪茂昌 編著, 『韓醫學原論』 (서울, 성보사, 1982) p. 79

23) 而道上知天文 下知地理 中知人事 可以長久

24) 아마다 게이지 지음, 김석근 옮김, 『주자의 자연학』 (서울, 통나무, 1998) p. 34

19) 凡欲診病者 必問飲食 居處 暴樂暴苦 始樂後苦 皆傷精氣 精氣竭絕 形體毀沮 暴怒傷陰 暴喜傷陽

20) 陳大舜 曾勇 黃政德 譯, 『名家學說』 (대성의학사 서울 2001) p. 237-241

「天瑞篇」에서도 찾을 수는 있지만 대체로 淮南子에서 보편화된 이 이론²⁵⁾은 생성론은 물론 고대 중국인의 우주구조론에도 중요한 관심사가 되어왔다. 상기한 인문에서 알 수 있듯이 이 이론에는 두 가지의 전제가 있다. 그 하나는 天과 地를 上과 下로 나누어 좌표축을 구성하고 있다는 점이고, 다른 하나는 하늘과 땅이 생긴 이후에 만물이 생겨났다는 것이다. 이러한 점에서 고대 중국의 우주구조론에 대한 논의들을 살펴보아야 할 것이다.

고대 중국의 우주구조론은 蓋天說(蓋天說), 渾天說(渾天說), 宣夜說(宣夜說), 穹天論(穹天論), 安天論(安天論), 昕天論(昕天論)의 여섯가지 설을 들 수 있다. 이중 宣夜說과 安天論, 穹天論, 昕天論은 과학적인 우주구조론으로서 힘을 신지 못하고, 蓋天說과 渾天說의 논쟁이 이어져 오다, 위, 진 이후에 대체로 渾天說의 승리로 논쟁은 끝을 맺게 된다²⁶⁾.

蓋天說은 하늘은 둥글고, 땅은 네모지고(天圓地方) 그 중심은 북극으로 돈다. 고정되어 있는 하늘은 왼쪽으로 돌고, 해와 달은 오른쪽으로 돈다. 흔히 돌고 있는 맷돌의 반대방향으로 움직이는 개미에 비유되는 蓋天說은 둥근 하늘이 네모진 하늘과 어떻게 접합되는가, 하늘이 무엇에 의하여 도는가 라는 구조론의 본질적인 문제에서 약점을 드러내게 된다. 또한 과연 어떻게 太虛 中을 氣가 채우고 있는지에 대한 의문도 남기게 된다.

渾天說은 흔히 달걀에 비유되어 진다. 즉 껍질은 하늘에 해당되고, 노른자는 땅에 해당되며 하늘의 외부와 내부에는 물이 있고, 하늘과 땅의 上下 위치는 氣에 의해 결정된다는 이론이다. 하지만 여기에는 밤중에는 하늘이 물 속을 운행한다는 문제가 생기게 된다. 이 문제의 해결에 있어서는 과학적 이론이라 받아들이지 않았던 宣夜說의 하늘은 고정된 물체가 아니며 氣의 무한한 공간이며 해, 별, 달은 허공 속에서 저절로 떠돌아다닌다는 이론에도 힘이 실리게 된다. 이후의 우주구조론적인 논쟁은 현재 논의되고 있는 『黃帝內經』의 太虛와는 시대적인 차이를 보이므로 여기에서 줄이고, 『黃帝內經』의 우주구조론을 논의해야 할 것이다.

『黃帝內經』의 「運氣七篇」은 시대적으로 원 저작시기의 후대에 보입된 것으로 알려져 있다. 그런 이유로 우주구조론에 있어서는 대체로 渾天說에 바탕을 두고는 있으나, 우주구조론에 대한 과감한 정의를 내리고 있다.

“황제께서 땅은 아래에 있는 것이 아닌가? 라고 물어 말했다. 기백이 땅은 사람의 아래 太虛의 공간에 있다 고 대답하여 말했다. 황제께서 의거할 곳이 있는가? 라고 물어 말했다. 기백이 대답하여 말했다. 거대한 기운이 이를 들어올리고 있다.”²⁷⁾

이 문장은 『黃帝內經』의 우주구조론이 蓋天說에 보다는

渾天說에 가깝다는 것을 보여주고 있으며, 또한 모든 물건이 아래로 떨어지는데, 해나 별이 왜 아래로 떨어지지 않으며, 땅은 무엇이 받치고 있는가에 대한 소박한 질문을 던지고 있다는 것, 그리고 거기에 대해 岐伯은 大氣가 땅을 받치고 있다고 과감히 정의하는 장면을 보이고 있다. 또한 이 시대에 하늘을 氣 혹은 太虛로 인식하고 있었다는 것을 증명하는 문장이 될 것이다.

전술한 바와 같이 韓醫學의 자연관과 인체관은 “天人相應”을 근본으로 하고 있으며, 여기에는 天과 地가 交互하여 변화를 만들어 내고 만물이 발생하게 하는 데에는 그 공간이 氣로 가득 채워져 있어야 한다는 전제를 내포하고 있다. 즉 『黃帝內經』의 太虛는 비어있으나 氣로 가득 채워진 무형의 우주공간으로 인식되어 지고 있었다 할 수 있겠다. 후대에 張橫渠는 공간이란 연속적인 물질, 氣의 확산으로 인식하였다. 아마도 게이지는 『正蒙』 「太和篇」을 재구성, 의역하여 張橫渠의 太虛에 대한 인식을 다음과 같이 소개하고 있다.

“장형취(張橫渠)는 선인들의 견해를 따라 무형의 우주공간을 太虛라고 부른다. 太虛에는 기가 가득 차 있으며, “太虛는 기에 다름아니다. 다른말로 한다면 형체있는 사물이 존재하지 않는 모든 공간은 다름아닌 기이다. 없음, 즉 기가 존재하지 않는 공간은 존재하지 않는다. 기는 太虛에 본질적인 것으로서 거기에 있으며, 기가 존재하지 않는 太虛는 있을 수 없다. 太虛에 가득찬 기는 결렬하게 움직이고, 오르내리며 잠시도 정지하지 않는다. 떠오르는 것은 맑은 陽氣, 내려오는 것은 탁한 陰氣이다. 그 작용, 그 모이고 흩어짐에 의해 모든 것은 이 변화의 한 과정으로서 형체를 띠고 나타난다. 기의 모이고, 흩어짐에 의해 모든 것이 변화의 한 과정으로서 형체를 띠고 나타난다. 기의 모이고 흩어짐은 기의 본질에 근거한다. 모이고 흩어지지 않는 기란 있을 수 없다. 이러하여 기는 만물이 되고, 만물은 다시 太虛로 바뀐다. 기의 본질에 근거하여 불가피하게 그렇게 되는 것이다. 太虛속에 있던 기가 모이고 흩어지는 상태는 물 속에서 얼음이 얼었다가 다시 녹는 상태와 비슷하다.”²⁸⁾

이후에 우주구조론과 생성론에 관한 많은 논쟁들이 이어졌으나 『黃帝內經』 저작 이후의 논의에 대해서는 본 논의의 요지와는 큰 관련이 없을 것으로 사료되어 이만 언급을 줄인다. 다만, 韓醫學의 사상적 축으로 받아들여지고 있는 周易과 道家의 사상 및 후대의 道家의인 周易의 해석이 韓醫學의 우주구조론과 생성론에 어떤 영향을 주었는지에 대해서는 더욱 심도 깊은 논의가 필요할 것으로 사료된다.

2) '虛'와 道教思想

흔히 동양의 사상, 종교를 儒, 佛, 道 혹은 儒, 佛, 仙이라고 말하고 있다. 道教라는 테두리 안에는 여러 종류의 사상들이 혼재되어 있는데, 이를 간략히 정리하면, 순수한 철학 사상이라고 불리우는 老莊思想(Philosophical taoism)과 재래의 민간신앙을 중심으로 발생한 종교적 道教 (Religious taoism) 그리고 葛洪의 外丹사상과 魏伯陽의 內丹 사상을 한데 묶어 神仙家라 하여 道家, 道教, 神仙家の 셋으로 분류되어 질 수 있겠다. 이중 內丹과

25) 「天元氣大論」에 「太虛膠廓」은 「淮南子」 「天文訓」의 「虛廓」과 우주의 구성에 대한 표현에서도 찾아 볼 수 있다. 이는 道家 시공을 주철하여 만물을 성립시키는 근본원인이 되는 무한한 존재라는 道家의 성향을 띤 표현으로 “道는 虛廓에서 시작하며 道로부터 우주가 나오며 陰陽으로부터 사계절이 사계절에서 만물이 나온다. (道始于虛廓 虛廓生宇宙 宇宙生氣 氣有溟涘 溟陽者溟廓而爲天 重濁者凝滯而爲地 清妙之合專易 重濁之凝滯難 故天成而地後定 天地之製精爲陰陽 陰陽之專精爲四時 四時之散精爲萬物)” 이라 말하고 있다.

26) 上揭書 p. 35-36

27) 「素問」 「五運行大論」 帝曰 地之爲下 否乎 岐伯曰 地爲人之下 太虛之中者也 帝曰 馮乎 岐伯曰 大氣舉之也

28) 아마도 게이지 지음, 김석근 옮김, 『주자의 자연학』 (서울, 통나무, 1998) p. 58

外丹의 道教 사상을 언급하는 것은 논제로 제시한 虛의 의미 유형 중에서 부족의 의미를 지닌 '虛'와 내신양생 방면 혹은 심인성 질환의 예방 과 정신건강과 관련되어 지는 '虛'의 철학적 배경을 연구하는 작업에 있어서 매우 중요한 의미를 가지는 것으로 外丹의 대표저작이라 할 수 있는 『抱朴子』와 內丹의 수련에 대한 著作들에 서술되고 있는 養生의 기본이론과 丹의 의미를 먼저 언급하였다.

永遠과 長生不死에 대한 인류의 욕망은 동서고금을 막론하고 민족마다 종교와 문화 현상에 의해 다양한 형태로 표출되어 왔을 뿐, 공통적이고 본능적인 요소이다. 이러한 영원성의 욕망이 外丹에서는 인간이 특별한 修行이나 물질의 섭취를 통해 바로 長生不死의 神仙이 되어 정신과 육체가 아울러 永生할 수 있다는 사고에로 나아가게 하였다. 秦始皇의 不死藥에 대한 史記의 기록에서 볼 수 있듯이 神仙思想의 초기 형태는 神仙이 사는 곳에 가서 神仙으로부터 不死藥을 받아먹어야 한다는 소박한 형태였으나, 후대의 과학기술의 발달과 관련되어 인간이 직접 不死藥을 제조하여 그것을 복용함으로써 神仙이 될 수 있다는 적극적인 방향으로 나아가게 되었다. 이와 같은 생각에서 만들어진 불사약이 바로 金丹이며 이를 外丹이라고 한다. 즉 외부의 물질을 섭취함에 의하여 인체를 長生不死의 仙人으로 개조하여 급기야는 천상세계에 까지 가려 한 노력이라 볼 수 있다. 이에 반하여 內丹술은 外丹술과는 상이한 입장으로 長生不死의 仙人이 되기 위해서는 金丹을 자신의 체내에서 완성하여야 하며 이는 정신적인 수련을 통하여야 가능하다는 입장이다.

(1) 부족을 의미하는 韓醫學의 '虛'와 외단술

초기 형태의 道教思想은 철학적 道家와는 다른 형태를 보이고 있으며 이러한 양상은 蓬萊崇拜와 煉丹術에서 가장 두드러지게 나타나고 있다. 봉래(蓬萊)는 『列子』에 등장하는 축복받은 섬으로 죽지 않는 성인이 살고 있는 섬이다. 또한 莊子나 列子에 呪術의 섬에 대한 언급이 있으며 '道'속에서 개인적 완성을 이룬 이들이 가지는 마술의 힘을 표현하는 문장들을 찾을 수 있다. 하지만 이것은 초기 형태의 蓬萊崇拜思想 과 같은 것이라고 보기 보다는 '道'를 통한 자기완성으로 얼마나 자유로워 질 수 있는지에 대한 은유적 표현이라고 보는 것이 옳을 것이다.

煉丹術은 蓬萊崇拜와 마찬가지로 그 기원에서는 모호한 점을 찾을 수 있으나 대체로 五行說을 주장한 騶衍에게로 그 기원은 소급되고 있다. 韓醫學의 기본이론이 五行學說에 근본한다는 점에서 道教思想과 韓醫學의 기원적 연관성을 찾아볼 수 있을 것이다. 당시 五行學說이 철학적인 부분은 물론이요, 과학적인 발전에 큰 영향을 끼쳤음은 기지의 사실이다. 騶衍의 저작이 비록 소실되어 직접적인 기록은 찾을 수 없으나 저작에 대한 인용이나 논의들에서 그의 이론적인 면을 충분히 추측할 수 있으며, 煉丹의 제조에 대한 직접적인 언급은 없었으나 煉丹의 製造 과정에 대해서 騶衍의 이론은 자주 인용되고 있다.

蓬萊崇拜는 神仙의 존재에 대한 믿음이라는 점에서 煉丹術과의 연관성을 찾을 수 있겠으나 韓醫學과의 연관성을 연구하는 과정에 있어서는 과학적인 방법론이라는 중요한 전제가 될 수 있는 상이한 점을 찾을 수 있다. 蓬萊崇拜는 죽음의 극복이라는 道教의 입장에서 죽지 않는 聖人の 존재와 聖人으로서 받은 不死

藥의 존재를 중요한 내용으로 삼고 있다. 하지만 여기에서 '神仙藥'이란 蓬萊崇拜에서 그 자체가 죽음을 극복하는 한 방법으로 말하여 지고 있음을 알 수 있다. 즉, 죽음을 극복하기 위한 물질을 찾고, 제조하는 煉丹術의 입장과는 달리 神仙이 존재한다는 蓬萊를 발견하고, 성인을 만나기만 하면 彼岸의 세계를 보장받을 수 있는 물질적인 정체를 밝힌다기 보다는 '神仙藥'이라는 불확실한 물질의 존재를 전제하여 찾는 것 자체에만 중심을 두고 있다. 이러한 이유로 蓬萊崇拜는 과학기술과는 거리를 둔 채, 道教 특유의 모험과 관련을 더 깊이 가지게 된다. 이에 반하여 煉丹術은 비록 영원 불멸의 물질을 복용함으로써 물질이 가지는 성질까지도 인체 내에서 발현시킬 수 있다는 소박한 생각에서 출발하고 있지만, 그 제조 방법에 있어서는 전술한 바와 같이 騶衍의 五行理論과 本草, 광물에 대한 지식, 및 화학적 기술을 접목시키거나 대로 과학기술의 형태를 배경으로 발전한다는 것이다.

韓醫學은 우선 죽음을 인정한다는 데에서 극복 내지는 취소의 입장을 취하고 있는 道教의 입장과 근본적으로 다르다.²⁹⁾ 하지만, 죽음이나 노화, 질병에 대한 원인을 '생명물질의 부족'³⁰⁾이라 보는 데에서는 어느 정도의 유사한 입장을 취하고 있다. 계속적인 논의의 전개를 위해 道教의 外丹術에 대해 살펴보고자 한다.

가) 『抱朴子』, 外丹술과 養生

① 葛洪(284~343) 『抱朴子』: 『抱朴子』는 葛洪의 저작으로 「內篇」, 「外篇」 50권으로 구성되어 있으며 「內篇」에서는 神仙, 道, 먹으면 神仙이 되는 丹藥의 처방, 늙지 않고 오래 사는 법을 기술하고 있으며, 「外篇」은 세상풍속의 善惡을 논한 儒家 계통의 책이다. 책의 이름을 『抱朴子』라 한 것은 葛洪이 원래 소박한 것을 좋아했기 때문에 그 뜻을 살리기 위한 것이라고 한다. 葛洪이 仙道를 좋아한 이유는 당시 지식층의 유행에 따른 것도 있으나 그의 증조부 葛玄의 영향이 컸을 것으로 보이며, 葛玄의 제자 鄭隱에게 煉丹術을 배웠다고 한다. 또한 『抱朴子』에서는 神仙思想이 醫學의 체계를 바탕으로 論證되고 있는 것이 한 특징 되고 있는데 葛洪이 지은 『肘後備急方』은 질병과 치료방법만을 기록하고 있으며, 수은을 이용한 치료법과 약성종기의 치료법에 대하여 비교적 상세히 기록되어 醫學史적으로도 높이 평가되고 있다.

② 外丹과 金丹: 外丹의 金丹사상을 가장 조리 있게 체계적으로 정리해놓은 것이 『抱朴子』의 「金丹篇」이다. 「金丹篇」에서 葛洪은 사람이 죽는 원인을 첫째, 精力의 소모, 둘째, 늙음, 셋째, 질병, 넷째, 中毒, 다섯째, 邪氣, 여섯째 風冷氣를 들고 있으며 이를 막기 위해 寶精³¹⁾, 行氣, 金丹을 수련하는 것이 가장 중요하다고 강조하고 있으며, 金丹의 煉造에 관한 제반사항을 논하고 있다.

29) 비록 후대에 道教에서도 어느 정도 죽음을 취소하려는 입장에서 無病長壽하는 방향으로의 전환을 모색하는 하였으나 대체적인 道教 사상의 근간은 죽음의 극복으로 보는 것이 옳을 것이다.

30) 여기에서의 부족은 절대적인 物質的, 定量的인 부족만을 의미하는 것은 아니다. 道教나 韓醫學에서는 상대적 不調和 상태를 의미하기도 하므로 통칭하여 '부족'으로 표현하기로 한다.

31) 흔히 韓醫學에서 치료의 방법으로 간주되어지는 보정은 補精이라고 기술하나 葛洪은 사람의 정을 보물처럼 아낀다는 의미에서 寶精이라고 하고 있다.

葛洪은 외부의 물질을 섭취하여 養生하는 金丹을 일러 다음과 같이 표현하였다.

“이는 대개 외부의 물질을 빌어 스스로를 견고케 하는 법으로, 마치 기름이 불을 기르면 언제까지라도 꺼지지 않는 것과 같다.”³²⁾

金丹은 金液과 還丹을 합하여 부르는 용어이다. 金液은 주로 황금을 주재료로 하여 만든 액체상태이고, 還丹은 丹砂를 주재료로 하여 만든 것으로 고체 상이다. 몸을 기를 수 있는 여러 가지 물질이 當代에 있었음에도 불구하고 굳이 黃金과 丹砂를 이야기하는 것에 대해 葛洪은 다음과 같이 표현하고 있다.

“초목의 약은 땅에 묻으면 썩고 삶으면 녹아버리고 태우면 재가되어 스스로를 살리지도 못하는데 어찌 사람을 살릴 수 있겠는가?”³³⁾

즉 體內에서의 작용을 떠나 외부상태의 변화에 따른 약 자체의 성질 변화에 더 주안점을 두고 있는 것이다. 이는 不老不死의 神仙이 되기 위한 약은 그 자체가 오묘하고 위대한 속성을 지닌 것이 아니면 안 된다는 생각에서 출발한 것으로 그 당시에 생각할 수 있는 재료로 黃金과 丹砂를 생각하게 한 것이다. 黃金은 아무리 녹이더라도 그 양이 변함이 없으며 땅에 묻어 두더라도 영원히 마모되지 않아 불변성을 대표하는 물질로 받아들여졌다. 한편, 丹砂는 辰砂, 혹은 朱砂라 불리는 것으로 현대 화학 명으로는 황화수은에 해당하는 것인데, 丹砂를 가열하여 얻은 수은은 황과 결합하면 다시 황화수은으로 돌아가게 된다. 붉은색이었던 황이 불을 가하여 은백색의 수은이 되고, 거기에 황을 가하면 다시 붉은 색으로 환원되어 수은은 변화의 상징이며, 回歸의 상징으로 받아들여진 것이다. 이와 같은 사고 방식은 어떠한 물질을 섭취함에 의하여 그 물질이 지니고 있던 성질, 屬性등이 자기의 것으로 될 수 있다는 사고에 그 바탕을 둔 것으로 원초적이며 본능적인 관념이다.

인간이 수명을 다 하는 것이 기름이 다 소모되어 불이 꺼지는 것에 비유하고 있다는 것은 外丹을 대표하는 『抱朴子』는 죽음을 생명과 관련된 무언가의 소모 혹은, 부족으로 인한 것이라 생각하고 있음을 알 수 있다. 하지만, 그 대상에 대해서는 韓醫學에서 제시하고 있는 精, 氣, 神, 血과 같은 구체적 대상을 지칭하는 것이 아닌 어떠한 ‘屬性’의 부족으로 보고 있다.

영원과 불멸이라는 형이상학적 가치와 물질적인 획득이라는 형이하학적 방법론의 연결은 상당히 종교적이고 신비주의적 색채를 띤 것이라 볼 수 있다. 비록, 老子나 莊子の 철학에서 그 연결선을 찾는 노력을 보이고 있으나, 道家哲學의 순수한 의미와는 상당한 거리를 가지고 있으며, 구체적으로 부족한 대상을 밝히고, 보충하기 위한 방법을 제시한다고 할 수 있는 韓醫學과도 구별되는 外丹의 특징이라고도 할 수 있을 것이다.

비록 『抱朴子』의 생각은 현대적인 노화와 죽음에 대한 이론과는 상당히 거리가 있는 것이라 할 수 있지만, 葛洪 자신도 의화학자였으며, 소모, 부족과 보충이라는 관점에서 韓醫學의 病理나 生理에서 논하여 지는 虛의 개념과 服藥은 물론이며, 초기 화

학 기술의 발달에는 상당한 영향을 끼쳤을 것으로 보인다.

나) 內神養生方面的 ‘虛’와 內丹術

韓醫學은 일찍이 七情의 多少緩急이 病이 될 수 있음을 지적하였을 뿐 아니라 심인성 질환에 대해 인식하고 있었음을 이미 ‘虛’의 용례 분석과 醫學史적인 고찰에서 살펴본 바 있다. 『上古天眞論』은 상고시대의 真人과 중고시대의 至人, 聖人, 賢인이 행하였던 養生의 방법을 서술하고 그들의 가르침을 통하여 韓醫學 전반에 적용될 수 있는 養生의 기준을 제시하고 있다. 『陰陽應上大論』은 인체의 陰陽, 五行이 天地의 陰陽, 五行과 일치하여 인체는 소우주임을 밝히면서 陰氣와 陽氣의 升降과 축적으로 질병이 발생함을 밝히고 있어, 韓醫學의 기본이론인 ‘天人相應論’을 제시하고 있다. 이 두 편에서는 전술한 의미 유형과 다른 ‘虛’의 의미가 사용되어 지고 있으며 老子와 莊子の 사상에서 중요시하던 ‘虛無’라는 단어가 등장하고 있다.

“무릇 상고시대에 성인이 아랫사람들을 가르칠 때 모두 다 虛邪와 賊風은 피함에 때가 있으니, 마음이 자연스럽게 즐거우면서 고요하게 하여 일을 억지로 행하지 않으면 眞氣가 이를 따르고 정신이 속에서 지켜지는데, 병이 어찌 도래하겠는가? 라고 했다.”³⁴⁾

“이 때문에 성인은 자연스럽게 행해지는 일(無爲之事)을 행하여 자연스러운 상태를 즐기면서 마음이 바라는 대로 평온, 고요한 상태를 유지함에 혼쾌하니, 그러므로 수명이 무궁하여 천지와 함께 영구할 것인데, 이것이 바로 성인이 몸을 다스리는 방법이다.”³⁵⁾

『上古天眞論』의 문장에서 ‘快志’는 莊子の ‘樂全得志’의 의미와, ‘虛無之守’는 無爲의 道를 지키는 老子의 사상과 연관성을 찾을 수 있다. 韓醫學의 내신 양생 방면에서의 ‘虛’가 대체로 老莊思想과 연관성을 가지고 있음은 『類經』의 「攝生類」와 「陰陽類」의 상기한 문장의 해설에서 더욱 잘 드러나고 있다. 여기에는 직접적으로 老莊의 표현을 인용하여 그 연관성을 제시하고 있다. “無爲라는 것은 天地의 道이다. 恬憺이라는 것은 자연의 즐거움이다. 『老子』에서, “道는 언제나 하지 않으면서도 이루지 않는 것 없이 모든 것을 이룬다”고 하였다. 또 “사람은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받고, 하늘은 道를 본받지만, 道는 스스로 그러함을 본받는다”라고 하였다. 무릇 자연은 그러한 것이니 곧 恬憺·無爲의 道이다. 『莊子』에서, “하늘은 無爲때문에 맑고, 땅은 無爲때문에 편안하니, 두 無爲가 서로 합하여 만물이 모두 生成 變化한다. 이런 창조의 근원은 아득하여 그 생겨나는 바를 모르고, 까마득하여 그 모양도 알 수가 없다. 그러나 만물은 무진장으로 이 無爲 때문에 번식한다. 그러므로 ‘天地는 無爲하고 無不爲한다’고 하는 것이다. 그러나 속인 중에 누가 無爲의 경지에 들어갈 수가 있는가?”라고 하였다. 두 사람의 말은 다 이것(無爲)에 根本한 것이다. 能하다는 것은 關令 尹喜선생이 말한 소위 道가 있는 선비야만 능히 그것(無爲)을 할 수 있고, 또한 능히 할 수는 있으나 하지 않는다는 뜻과 같은 것이다³⁶⁾. 또한,

32) 『抱朴子』 「金丹篇」, “此蓋假求於外物而自堅固, 有如脂之養火而不可滅”

33) 『抱朴子』 「金丹篇」, “草木之藥, 埋之即腐, 煮之即爛, 燒之即焦, 不能自生, 何能生人乎”

34) 『素問』 「上古天眞論」, “夫上古聖人之教下也 皆謂之 虛邪賊風 避之有時 恬淡虛無 眞氣從之 精神內守 病安從來”

35) 『素問』 「陰陽應上大論」, “是以聖人爲無爲之事 樂恬憺之能 從欲快志於虛無 故壽命無窮 與天地終 此聖人之治身也”

36) 『類經』 「陰陽類 法陰陽」, “無爲者, 天地之道也. 恬憺者, 自然之樂

「攝生類」에서는 神의 양생에 대한 설명에서 道教의 內丹修煉術과 韓醫學의 內神養生의 연관성에 대한 표현도 찾을 수 있다. “내쉬는 숨은 하늘에 접하니, 그러므로 氣와 통한다. 들이쉬는 숨은 땅에 접하니, 그러므로 精과 통한다. 도덕을 몸에 갖추고 홀로 존재하니, 그러므로 능히 홀로 선다. 神은 밖으로 치달지 않으니, 그러므로 ‘守神’이라 한다. 神은 가운데를 지키고, 形은 밖을 온전히 하여, 身心이 다 道에 합치되니, 그러므로 ‘肌肉이 한결같다’라고 한다. 즉 앞 1章의 ‘形與神俱’의 뜻이다. 이 節을 살펴건대 중요한 것은 精·氣·神 三字에 있으니, 오직 道家에서 그것을 홀로 상세히 말하였으니, 지금, 전의 현명한 자들이 理致를 얻은 諸論을 나란히 하여, 아래에 골라서 덧붙임으로써 헤아리고 깨달음을 돕고자 한다.”³⁷⁾ 고 표현하고 있다.

상기한 바와 같이 韓醫學의 內神養生 方面에서의 ‘虛’는 대체로 老莊思想 혹은 道教의 內丹에 영향을 받았음을 알 수 있다. 이러한 의미에서 道教의 內丹과 老莊思想에서의 ‘虛’의 의미를 다시 한번 살펴보고 韓醫學의 ‘虛’와는 어떤 상이한 점이 있는지에 대해 살펴보아야 할 것이다.

먼저 道教의 內丹의 내용과 內丹과 철학적 道家思想과의 연관성에 대해 살펴보고, 그 유사점과 상이한 점이 韓醫學에서는 어떻게 나타나고 있는지에 대해 살펴보겠다.

內丹은 丹精派 혹은 丹學으로 통칭되고 있으며 外丹에서와 같이 외부적 약물의 복용에 의한 金丹의 수련에 반대하여 자신의 本性命적인 수련을 통하여 功극의 경지에 도달하려는 입장이다. 韓醫學이나 道教의 고 경전을 살펴 볼 때 고래로 精, 氣, 神을 인체의 고귀한 물질로 간주하여 왔다.

인체의 精, 氣, 神은 다시 先天의 精, 氣, 神과 後天의 精, 氣, 神으로 나눌 수 있는데 內丹에서 수련의 대상으로 삼는 것은 先天의 精, 氣, 神이라 할 수 있으나 先天과 後天은 體用的 관계에 있으므로 先天의 精, 氣, 神을 수련하려면 반드시 그 用인 後天의 精, 氣, 神의 수련으로부터 들어가야 한다고 한다³⁸⁾. 즉 精을 단련하고, 調息으로써 호흡의 氣를 조절하며, 神을 凝聚케 하는 것을 의미한다. 內丹을 정신의 수련이라고 지칭하지만, 여기에서 사용한 精神의 개념은 육체와 영혼 어느 한쪽에 치우친 개념이 아니라 靈, 肉 전체에 걸쳐 있는 개념이다. 이는 魂, 魄의 개념과도 유사한 것으로 동양철학의 形神論³⁹⁾에 근거한 것으로 養形,

養神의 개념은 이미 莊子에서 나타나고 있다. 또 精, 氣, 神을 性과 命으로 구분할 때 精과 氣는 命에 속하고 神은 性에 속하기 때문에 精, 氣, 神 환원의 수련을 ‘性命雙修’라 지칭하기도 한다⁴⁰⁾. 內丹의 사상이 老莊思想의 연장선상에 위치하고 있다고 보는 이유가 바로 ‘還元’이라는 단어이다. 內丹에서 精, 氣, 神의 발생 순서를 부모의 精이 합하여 먼저 神이 깃들고, 神을 따라 氣가 생하며, 氣를 따라 精이 생하는 것으로 되어 있는데 이러한 精→氣→神의 발생 순서는 一元氣의 유행에 불과한 것이며 인간의 生老病死가 이 一元氣의 유행의 결과로 이러한 순행의 길을 따라 精氣가 고갈되어 버리는 것을 死로 규정하고 있다. 內丹에서의 수련이란 一元氣의 유행을 逆行시켜 精을 다시 氣로 化하게 하고 氣를 다시 神으로 化하게 하며 神도 功극에는 虛로 환원시키려는 것이다. 이는 후에 언급하게 될 老子의 嬰兒(赤子)의 비유와 그 뜻을 같이 한다고 볼 수 있다. 이처럼 精, 氣, 神을 그 根源處로 되돌린다는 의미에서 환원이라는 말을 사용하고 있으며 內丹수련의 용어로 “煉精化氣, 煉氣化神, 煉神還虛”라고 표현한다.

인간의 수명을 길이가 한정된 선으로 비유하였을 때, 外丹은 물질적인 보충을 통한 선의 연장에 주안점을 두고 있으며, 內丹은 계속적인 시작점으로의 회귀에 주안점을 두고 있다고 할 수 있을 것이다. 죽음의 극복이나 취소라는 목적은 배제하고, 방법론적인 측면이나 ‘虛’의 의미에 대한 입장만을 고려하자면, 外丹의 ‘虛’는 韓醫學의 부족을 의미하는 ‘虛’와 內丹의 ‘虛’는 韓醫學의 內神養生의 ‘虛’와 가까우며, 전자보다는 후자의 경우가 老莊哲學에서 말하여 지는 ‘虛’와 좀 더 가까운 의미라 할 수 있을 것이다.

이상을 정리해보자면, 실제로 ‘金丹’이라는 용어는 外丹과 內丹에서 모두 그 중요성을 주장하고 있지만, 外丹에서의 金丹은 여러 가지 광물질을 합성하여 제조하는 것을 의미하며, 內丹에서의 金丹이란 정신수련을 통한 인체내의 精, 氣, 神의 凝聚에 의하여 이루어진 것을 뜻한다. 이는 內丹과 外丹이 공히 金丹이라는 물질이 필요하다는 것을 통해 인간의 유한성을 인정하고 있는 입장이지만, 外丹에서는 외부로부터의 섭취를 통한다는 점에서 체내의 부족 상태를 말하는 虛라고 할 수 있고, 內丹에서는 원초적 상태로의 회귀를 주장하여 무궁한 변화의 세계로의 회귀를 뜻하는 ‘虛’라 할 수 있을 것이다.

이러한 의미에서 볼 때 外丹의 사상과 內丹의 사상에서 金丹이라는 용어가 혼용되어 왔을 뿐, 內丹에서와 外丹에서의 金丹의 의미에는 차이가 있다. 또한, 內丹의 사상이 정신의 수련을 통한 내적인 완성, 즉 人爲를 취하지 않았다는 점에서 內丹 수련의 사상을 老莊思想의 연장선상에서 논할 수 있는 가능성에 대해서 살펴보았다. 그렇지만 老子와 莊子の 思想속에 흐르는 본래의 ‘虛’의 의미와 內丹의 사상과는 큰 차이를 살펴볼 수 있다. 그러므로 여기에서 老子와 莊子の 經典과 思想에 대한 道教 修煉思想의 관점에서의 해석에 대해 살펴볼 필요가 있을 것이다. 老, 莊의 사상 안에는 精, 氣, 神 환원에 대한 직접적인 언급은 없으나, 그 이론적 근거를 제시함으로써 內丹의 사상과 연결될 요소를

也。老子曰：道常無爲而無不爲。又曰：人法地，地法天，天法道，道法自然。夫自然而然者，即恬憺無爲之道也。莊子曰：天無爲以之清，地無爲以之寧，故兩無爲相合，萬物皆化。芒乎芒乎而無從出乎？易乎易乎而無有象乎？萬物職職，皆從無爲殖。故曰天地無爲也，而無不爲也，人也孰能得無爲哉？二子之言，皆本乎此。能者，如關尹子所謂惟有道之士能爲之，亦能之而不爲之之義。”

37) 「類經」, 「攝生類」, “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。即首篇形與神俱之義。按此節所重者，在精氣神三字，惟道家言之獨詳，今并先賢得理諸論，採附於左以助參悟。”

38) 黃元吉, 「道門語要」, “蓋先天者，道之體也，後天者，道之用也。人未生時，則用在體中，人卽生後，體藏用內，若不由用而復體，又將何以爲憑籍處。”

39) 形이 神에 의하여 존립하지만 神도 形이 없으면 존재하지 못한다. 이 形神觀은 정신(mind), 육체(body)로 대비되는 일종의 이원론처럼 보이지만 데카르트의 심신이원론(certesian dualism)과는 근본적으로 틀리다. 神이 사유의 본질이기는 해도 形을 떠나 독자적으로 존재하지 못하기 때문이다.

40) “神是性 氣是命” 金兼燾 「精神哲學通篇」 上, 第二篇 第六章 p. 76-77. 전진교 이후의 道教에서는 거의가 성명쌍수를 기치로 내걸고 있는데 이는 유교사상과의 교섭을 거친 것이기는 하나 유교적 性命觀과는 약간 다르다.

풍부히 가지고 있는 것은 사실이다. 하지만 연결된 요소가 있다는 것만으로 道敎의 思想을 老莊의 사상과 같은 것으로 간주할 수는 없는 것이다. 이 차이는 宗敎로서의 道敎가 가지는 죽음에 대한 입장과 老莊思想의 生死觀을 비교함으로써 內丹이 정통적인 老莊思想과 어떠한 차이점을 가지게 되었는지를 설명할 수 있을 것이다.

老莊思想에서 볼 때, 우리 인간의 의식은 항상 의식바깥의 外物에 대한 指向性을 가지고 있는데 이러한 의식의 外物指向性은 바로 인간의 생명욕에 기인하고 있다. 老莊은 생명욕에 기인한 사념의 조작 혹은 사물의 본질과 유리하게 하는 관념체계등의 인위적 조작을 분쇄하고 자유자재한 자아의 해탈의 상태인 무위 자연의 경지에로 나아가려 하였다. 인문세계를 구축하는 일체의 가치욕구를 배제하고 생 자체를 본체의 세계로 무한히 개방시키려는 시도 하에서 無慾養生의 인생관과 그 방법론을 탄생시켰다.

우주의 모든 현상들은 一元氣의 聚散消長에 의하여 이루어지는데, 이때 一元氣의 聚散消長은 의도적으로 작위하지 않으며 또 작위하지 않는다는 생각조차 없이 자유자재하게 調和 聚散한다. 노장은 인간도 우주의 一元氣와 같이 자유자재하면서도 長久함을 본받아야 한다고 생각하였다. 그러나 인간은 현실적으로 볼 때 가치욕구에 의하여 彼我를 구별하고 시비판단을 하며 취사선택을 함으로써 생명의 자연스러운 흐름을 방해받고 있다. 그래서 老子는 생명의 순수함을 위하여 일체의 욕구를 극소화시킨 無慾의 상태를 이상경계로 보았다. 無慾의 상태란 物化와 같은 것인데, 老莊이 物化를 이루려는 근본 목적은 결국 長生에 있는 것이다⁴¹⁾. 이에 老莊에 보이고 있는 養生 내지 長生에 관계되는 문장을 구체적으로 들어보고, 철학으로서의 老莊思想의 관점과 內丹의 입장이 어떠한 차이를 보이고 있는지를 살펴보아야 할 것이다. 이미 老莊思想에 대해서는 많은 연구가 진행되어 있으므로, 순수 철학적인 관점에서보다는 道敎 煉丹修煉의 입장에서 老莊思想을 어떻게 해석하였는지를 중심으로 논지를 전개 시켜보고자 한다.

老子에는 유난히 '돌아간다' (復, 歸, 反)는 표현이 많이 쓰이고 있는데, 이는 인간본연으로의 회귀를 통한 자연성의 회복이라는 老子의 생각이 잘 드러날 뿐 아니라, 內丹 수련의 중요한 근거가 되고 있다. 老子는 이러한 본연의 상태를 회복한 모습을 樸⁴²⁾과 嬰兒로 비유하고 있다.

"내가 무위함으로써 백성들은 스스로 교화되고, 내가 고요함을 좋아함으로써 백성들은 스스로 올바르게 되고, 내가 무사함으로써 백성들은 스스로 부유해지고, 내가 무욕함으로써 백성들은 스스로 '박'해진다."⁴³⁾

"변함 없는 덕이 충족케 되면 '박'함으로 되돌아가게 된다."⁴⁴⁾

"덕을 두터이 체득하고 있는 사람은 갓난애와 같다. 갓난애는 독충도 물지 않으며, 맹수도 덤비지 않고, 사나운 새도 채가지

않는다."⁴⁵⁾

"뼈가 약하고 근육이 부드러워도 움켜지는 힘이 굳세며, 암수의 교합을 모르고도 음근이 일어남은정의 지극함이다."⁴⁶⁾

여기에서 老子는 인간은 잊고 살뿐이지 인간에게는 본연의 모습이 있다는 점과, 無慾, 無爲, 無事 함으로써 그 본연의 모습으로 돌아갈 수 있음을 이야기하고 있다. 물론 老子가 강조한 것은 자연성으로의 회복이었겠지만, 본연의 모습을 虛, 無 한 상태로 대치해보면, 內丹의 수련에서 이야기하는 정신의 수련을 통해 '還虛' 한다는 근거가 되는 문장이 될 수도 있는 것이다. 어린아이의 사육, 즉 성적인 자극이 없다 하더라도 자주 陰根이 일어나 있음을 본다. 이에 반해 성인은 사육에 의해 陰根이 일어난다. 하지만 노인이 될수록 精이 점차 고갈되기 때문에 그것은 더욱 발동하지 못하여 결국에는 精이 완전히 고갈되어 죽음에 이르게 된다. 精의 충실과 쇠퇴는 곧 삶과 죽음을 상징하는 것이다. 老子가 수시로 갓난아이의 상태로 돌아가라고 외치고 있는 것은 단순한 비유가 아니라 실제로 몸과 마음이 갓난아이의 상태로 환원되길 요구하고 있는 것이다.

"섭생을 잘하는 사람은 육지에 나아가도 사나운 외뿔소와 호랑이를 만나지 아니하고 전쟁에 나아가도 병장기의 해를 받지 아니한다. 외뿔소도 그 뿔로 받는 일이 없고 호랑이도 그 발톱으로 할퀴는 일이 없다. 군사도 그 사람을 칼날로 해칠 수 없다. 왜 그런고 하면 죽을 것이 없기 때문이다."⁴⁷⁾

老子에 있어서 수양의 극치는 虛極, 靜篤의 수행으로 復命하는데 있다. 老子는 인간이 虛靜의 극치에 이르면 현상계의 사물이 모두 그 근본으로 歸一하는 것을 볼 수 있다고 하였다. 뒤에서 언급하게 될 죽음의 극복에 관한 문제에 있어서는 관점의 진행이 다른 방향으로 이루어지고는 있으나 內丹 수련에 있어서 중요한 개념이 되는 문장이다.

"지극히 虛함을 이루고 돈독히 고요함을 지킨다면 만물이 아울러 일어나도 나는 것들이 모두 그 근본처에로 돌아가는 것을 관찰할 수 있다. 만물은 각기 다양하지만 모두 그 근본으로 귀일한다. 그 근본으로 돌아가는 것을 정이라 하고 정으로 돌아감을 명으로 되돌아 왔다고 한다..... 중신토록 몸이 위태하지 않는다."⁴⁸⁾

여기에 대하여 王弼은 老子가 말하는 道의 극치 상태인 虛에 대해서 "모든 有는 虛에서 생겨나고 움직임은 靜에서 생겨난다. 그러므로 만물이 비록 다 같이 생겨나고 움직이지만 끝내는 虛, 靜으로 다시 되돌아가게 되는 것이니, 이것이 사물의 지극함이요, 독실함인 것이다. 라고 설명하고 있다.

內丹의 수련에 있어서도 최고의 가치는 지극히 虛靜한 가운데서 歸根 復命을 추구하는 것에 있다. 歸根이란 생명의 근원에서의 환원을 의미하며, 復命은 歸根에 의하여 天命을 다시 돌이킨다는 것이다. 老子에 있어 사람의 생명은 하늘이 부여한 命의 순조로운 흐름을 따라가다가 결국은 散化 하는 것이지만, 內丹의

41) 柳仁熙, 『朱子哲學과 中國哲學』 (범학사, 1980) p. 30-39

42) 여기에서 '樸' 하다는 것은 나무토막이 본래의 자연의 바탕 그대로 있는 것을 말한다.

43) 『老子』 「第 57章」, "我無爲而民自化, 我好靜而民自正, 我無事而民自富, 我無欲而民自樸."

44) 『老子』 「第 28章」, "常德乃足, 復歸於樸."

45) 『老子』 「第 55章」, "含德之厚, 比於赤子, 毒蟲不螫, 猛獸不據, 攫鳥不搏."

46) 『老子』 「第 55章」, "骨弱筋柔而握固, 未知牝牡之合而峻作 精之至也."

47) 『老子』 「第 50章」, "善攝生者, 陸行不遇兕虎, 入軍不被甲兵 兕無所投其角, 虎無所措其爪, 兵無所用其刀, 夫何故, 以其無死地."

48) 『老子』 「第 16章」, "致虛極, 守靜篤, 萬物並作, 吾以觀其復, 夫物芸芸, 各歸其根, 歸根曰靜, 靜曰復命, 沒身不殆."

수련에 있어서는 이 흐름을 역행하여 다시 天命의 시초어로 돌아가려는 것이다. 즉 인간의 구성요소가 精, 氣, 神으로서 생명의 발전 순서가 虛→神→氣→精의 관계였는데 이제 생명의 요소를 그 유래한 곳으로 다시 되돌리는 즉, 精을 氣로 化하게 하고, 氣를 神으로 化하게 하며, 神을 그 由來處인 虛로 보내는 것을 歸根復命이라 하는 것이다. 이러한 수행의 결과로 老子가 언급한대로 “중신토록 몸이 위태하지 않는다”는 상태와 長生久視의 상태를 추구하는 것이다.

“사람을 다스리고 하늘을 섬기는 데는 아끼는 것이 가장 좋은 방법이다. 아끼는 것, 이것을 早服이라 한다. 早服을 거듭 덕을 쌓는다고 한다.....이것을 뿌리를 깊게 하고 꼭지를 견고하게 하는 長生久視의 道라고 한다.”⁴⁹⁾

老子는 德을 두텁게 한 상태를 赤子(嬰兒)에 비유하여 精의 지극함이라 하였는데, 德과 精과의 관계는 상기한 문장에서 蓄精의 단계로 발전한다. 즉, 마음이 외부로 향하게 되면 정신력의 낭비를 가져오기 때문에 항상 정신을 내부로 향하게 하여 精, 氣, 神의 충실함을 도모한다는 것이다. 이 때 정신이 內守함을 품이라 하고, 精, 氣, 神의 충실함을 德이라 표현하고 이러한 생활을 일찍부터 실천함을 早服이라 표현한 것이다.

老子가 제시한 養生 관념은 莊子에게 더욱 발전되어 이어진다. 老子는 長生の 문제를 사회정치적 집단과의 관계 속에서 생각하고 있으나 莊子에 있어서의 養生은 신체의 현상적 死生 문제에 대해 超克함으로써 生을 어떤 경지로 승화시키려는 성격을 보이고 있다. 莊子서에 보이는 養生 수련의 개념은 『老子書』에서 보다 더 구체적이다. ‘保身’ ‘全生’ (養生主), ‘全形’ ‘抱生’ ‘抱一’ (康桑楚), ‘心齋’(人間世), ‘坐忘’(大宗師), ‘形全精復, 與天爲一’ ‘純氣之守’(達生) ‘養神’ (刻意) ‘神凝’ ‘抱神以靜, 無搖女精’(在宥) 등이다. 이들 개념은 하나 하나가 모두 훌륭한 수련개념이다. 특히 『莊子書』 전편에는 神에 관한 언급이 많다. ‘神凝’은 ‘養神’의 수행의 결과에서 오는 효험인데 ‘養神’은 精과의 관계에서 설명되고 있다.

“정기를 소모하기를 그치지 않으면 피로하게 되고 피로하면 생명의 기운이 고갈한다.....그러므로 말하기를 순수하여 아무것도 섞이지 않고 정과 일을 지켜 변하지 않으면 담박하여 무위하고 자연에 따라 움직인다. 이것이 신을 기르는 도이다.”⁵⁰⁾

‘心齋’는 마음의 재계이며 ‘坐忘’은 몸이 탈락하고 이목의 총명을 떠나 道와 合一하는 방법이다. 고요한 상태에서 육체를 전혀 無爲無慾하게 하며 이목구비의 감각을 떠난 無念無想(坐忘)에 마음의 통일을 결합하면 그것을 다른 말로 抱一 또는 守中이라 하여도 하등 다를 바가 없다. 이렇게 抱一적 또는 守中的 ‘心齋’ ‘坐忘’을 통해 莊子가 추구하려 하였던 것은 인간본연의 선천의 性命의 기운을 일으키기 위함이다. ‘心齋’ ‘坐忘’을 통하여 인간의 후천적 생명육에 기인한 모든 의식이 사멸하여 버리게 되면 인간 本有의 선천의 眞元之氣가 일어날 수 있는 것이다.

“무릇 육체를 유지하고자 하는 속박을 면하려면 세속에 대

한 관심을 포기하는 것이 가장 필요하다. 세속에 대한 관심을 포기하면 정신과 육체의 번거로움이 없어질 것이며, 번거로움이 없으면 마음이 평정되고, 마음이 평정되면 道와 더불어 養生하게 된다. 養生한즉 생명의 본질을 체득할 수 있다. 모든 세속의 일들은 일부러 포기하지 않아도 자연히 버려지고 생은 일부러 잊지 않아도 자연히 잊어지게 마련이다. 세속의 일들을 버리면 육체가 피로하지 않고, 생을 망각하면 정기가 손상 받지 않는다. 만일 육체가 완전한 상태에 놓이고 정기가 본래의 순일한 상태로 돌아간다면 천과 더불어 하나가 된다.”⁵¹⁾

인간생명의 본질과 유리하게 하는 모든 세속적 일과 후천적 생명육에 기인한 심적 요구를 포기함으로써 심신이 고요히 평정되고, 그렇게 되면 새로운 생명의 활동을 감지한다는 것이다. 更生은 하늘로부터 부여받은 나의 생명을 거듭난다는 것으로 老子식으로 말한다면 ‘復命’이라 표현할 수 있다. 老子의 ‘復命’은 虛極, 靜篤의 수행으로 생명이 그 根源處에서 환원함을 의미하였다. 그런데, 앞에서 精은 精, 氣, 神의 연결선상에 있는 것으로서 性命 중에서 命에 해당한다고 말하였었다. 따라서 위의 글 중의 ‘精復’은 곧 ‘復命’이 되는 셈이다. ‘形全精復’하여 天과 合一한 함은 곧 ‘復命’을 통해서 天人合一 함을 의미한다. 그러므로 ‘心齋’와 ‘坐忘’은 지식에 대한 심적요구를 진정하며 지식에 대한 평가 태도를 망각하는 한 방편이었지만 그러한 ‘心齋’ ‘坐忘’의 수행의 결과로서 인간은 그 내부에서 태동하는 새로운 생명의 기운을 감득하게 된 것이다.

『莊子』 「達生篇」에서는 至人の 경지에 도달하기 위한 방법으로서 ‘순수한 기운을 지킴(純氣之守)’을 말하고 있고 「坐遊篇」에서는 廣成子の 長生の 道로서 ‘抱神以精’과 ‘無搖女精’을 말하고 있다. 이들 개념들은 모두 內丹의 수련용어가 되고 있다. ‘抱神以精’은 이목의 시정을 끊고 정신을 안으로 潛藏하여 內守 하는 것으로서 달리 ‘守一’ ‘抱一’ 혹은 ‘守中’이라고 표현해도 무방하다.

形神을 길러야 한다는 養形, 養神의 이념은 이미 『莊子』에서도 나타나고 있다. 그러나 莊子は 養形을, 導引으로 신체를 건강하게 하는 일에만 몰두하는 사람들이나 하는 것으로 보아 聖人, 혹은 眞人이 행하는 虛無 無爲의 養神과는 다르다고 낮게 평가한다. 이는 곧 莊子가 말하는 虛도 老子의 그것과 같은 의미이나 內丹에서 근거로 삼고 있는 養生의 개념들은 원래 莊子の 의도와는 차이가 있다고 하겠다.

道敎와 老莊思想에서는 큰 영향을 끼치지 않았지만 列子는 虛를 매우 중요시한 사상가이다. 『呂氏春秋』 「不二篇」에서는 “列子は 虛를 귀하게 여겼다.”라고 표현하고 있다. 列子の 이름은 禦寇로 그가 직접 老子에게 배웠다는 증거는 없으나 道家 중에서 老子와 莊子 중간에 위치하는 중요한 사상가이다. 『漢書 藝文志』에서는 “莊子보다 선배”라는 주를 달고 있으며 『莊子』 「逍遙遊」 편에서는 列子가 바람을 타고 다녔다는 기록이 보이며 32편은 「列禦寇」 편이다. 『列子』 「天瑞篇」

49) 『老子』 「第 59章」, “治人事天莫若嗇, 夫唯嗇, 是謂早服, 早服謂之重積德... 是謂深根固蒂, 長生久視之道.”

50) 『莊子』 「刻意」, “精用而不已, 則勞, 勞則竭... 故曰, 純粹而不雜, 精一而不變, 淡而無爲, 動而以天行, 此養神之道也.”

51) 『莊子』 「達生」, “夫欲免爲形者, 莫如棄世, 棄世則無累, 無累則正平, 正平則與彼更生, 更生則棄矣, 事奚足棄, 而生奚足遺, 棄事則形不勞, 遺生則精不虧, 夫形全精復, 與天爲一.”

을 보면 다음과 같은 기록이 있다.

“어떤 사람이 列子에게 말하였다. ‘선생께서는 어찌하여 虛를 귀중히 여깁니까?’ 列子가 대답하였다. ‘虛는 귀중할 게 없는 것이다.’ 列子は 다시 말을 이었다. ‘그 이름을 부정하였지만, 靜만한 것이 없고 虛만한 것이 없는 것이다. 靜하고 虛한 것은 그 거처를 얻은 것이며, 취하고 주고 하는 것은 그 거처를 잃은 것이다.’”⁵²⁾

이에 의하자면 列子は “虛”를 위주로 하여 일체의 의지와 욕망을 초극하는 데 힘썼던 사상이 인 듯 하다. 그 뿐 아니라 列子は 老子的 道の 생성작용을 훨씬 분화시킨 개념으로 소개하고 있다. 列子は 먼저 道에서 물질이 생성되기 이전까지를 太易, 太初, 太始, 太素의 네 단계로 구분하여 설명하고 이와 같이 형질이 이루어지기 시작하기까지의 상태를 ‘渾淪’이라 부르고 이상의 변화 원리를 ‘易’이라 하여 위진 시대에 와서 老子的 道로 易의 道를 풀이하고, 太極을 虛無라 보기 시작한 것이나, 宋代 성리학자들이 易의 원리와 老子的 道를 융합시키려 노력한 것에 많은 영향을 끼친 것으로 보인다. 虛와 無를 매우 중요시 한 사상가임에는 틀림없으나, 그 개념이 老子的 그것과 그리 상이한 바가 없으며, 현재 논의하고 있는 논지에서 벗어나는 내용이므로 언급을 생략한다.

제 50장에서 老子は “生出 入死”라는 표현을 쓰고 있다. 천지간의 모든 만물의 변화는 드러나지 않는 道에 의하므로 道家 현상계에 나온 것을 生이라고 하고 本體界로 들어간 것을 死라고 하여 인간의 生과 死를 道의 흐름으로 파악하였다. 朱子가 「知北游」에서 “사람의 生하는 것은 氣가 모이는 것에 불과하다. “모이면 生하고 흩어지면 死한다.”⁵³⁾ 라 표현하여 生과 死를 氣의 聚散으로 파악한 것과는 약간의 차이가 있으나 만물의 변화 원리이며 자연의 변화로 인력으로는 어쩔 수 없다는 사실을 인정하고 있다. 다만 莊子와 구별되는 점은 天地間의 모든 사물은 모두 氣로부터 나오고, 氣는 항상 변하며, 物이 변하여 소멸할 때에 이르면 물체의 氣는 質과 분리되어 一氣로 복귀하는 것이며, 또한 氣는 다시 변하여 物로 生한다는 氣의 흐름으로 인식하였다는 점에서는 약간의 차이가 있다 하겠다.

자아의 생명은 天地와 같이 生하고 萬物과 같이 하나가 되니 자아의 형체가 죽더라도 자아의 생명이 없어지는 것이 아니다. 인간의 생명은 하나의 형체가 죽어도 다른 형체로 옮겨간다. 본래 사람의 生과 死는 氣의 변화에 불과하다. 그러므로 사람은 生死의 관념에 사로잡히지 말고 다만 氣의 변화에 불과하다고 자각한 다음에 眞人이 되어 天人 合一의 경지에 도달할 수 있다. 莊子에 비하여 老子は 죽음에 대한 문장을 많이 남기지 않았다. 하지만, 그는 제 75장에서 “오직 생을 마음에 두지 않고 자연 그 대로 사는 것이 생을 귀중히 여기는 성인이다”⁵⁴⁾라고 하여 사는 것에 너무 집착하는 것이 옳지 않으며 다만 無爲로써 養生하는 것이 참된 삶이라고 강조하였다.

인간에게 있어 가장 심각하게 받아들여지는 대립 개념은 바

로 삶과 죽음이다. 莊子は 그것과 이것 是와 非, 美와 醜 등의 대립을 초극하려 하였고 이러한 태도는 삶과 죽음에 관해서도 마찬가지로의 관점에서 논하고 있다. 可가 있으면 不可가 있고 不可가 있으면 可가 있는 것처럼 하나의 개념은 대립하는 개념과 한 쌍을 이루고 생겨난다. 그러므로, 삶과 죽음도 서로 어울려서 성립하는 것이며, 한쪽만을 좋다고 인정할 수는 없다는 것이다.

“그렇다고 하지만, 아울러 생하고 아울러 죽고, 아울러 죽고 아울러 생한다. 아울러 가이며 아울러 불가이고, 아울러 불가이며 아울러 가이다.”⁵⁵⁾

이는 무한의 시간의 흐름 속에서 보면, 태어났을 때 동시에 죽음이라고 말할 수 있다고 할 수 있으며, 莊子は 이에 의거하여 삶과 죽음도 상대적인 개념에 지나지 않는 것으로 어느 한 쪽에 치우쳐 삶에 집착하는 것도 삶의 입장에서 독단이라 생각하여 삶과 죽음과의 사이에 가치의 차이가 없다는 입장이다. 이러한 입장은 다음의 문장에서도 나타난다.

“내 어찌 삶을 기뻐하는 것은 미혹이 아님을 모르리오. 내 어찌 죽음을 싫어하는 것은 약상으로 돌아가는 것을 모르는 자가 아님을 모르리오”⁵⁶⁾

삶을 기뻐하는 것 자체가 미혹이며, 죽음을 싫어하는 것은 출발점을 잃은 고향의 상실자에 비유되어 진다. 이는 곧 살고 있을 때는 삶을 만끽하는 것이 좋고, 죽을 때는 조용히 죽음을 맞이하면 좋다는 莊子의 현실적이고 쾌락적인 사상을 엿 볼 수 있는 문장이다. 이와 같이 莊子의 生死觀은 삶과 죽음과의 사이에 아무런 차별도 두는 일 없이 주어진 대로 그것을 받아들이는 것이 좋다는 태도이다.

이상에서 살펴 본 바를 중심으로 道教와 老莊哲學의 生死觀에 대한 차이를 설명해 보자면, 道教는 본래 神仙說을 바탕으로 하여 성립된 종교이므로, 神仙家들이 열중하던 인간에게 가장 공포가 되는 대상인 질병과 노쇠와 죽음을 극복하여 無病長壽하고 不死成仙 하는 일을 주요 과제로 삼고 그것을 해결하기 위해 여러 가지 방법들을 강구하게 된다⁵⁷⁾. 『漢書 藝文志』에서는 神仙家에 대해 다음과 같은 해설을 하고 있다.

“神仙이란 생명의 진실을 보존하고자서 그 밖의 여기저기서 무엇인가를 찾는 방법이다. 잠시 그것으로 생각과 마음을 가라앉혀 죽음과 삶의 경지를 같게 하여서 가슴속에서 두려움을 없애 버리는 것이다. 그런데도 미혹된 사람은 오로지 그 일만을 힘써서 거저되고 괴상한 글이 갈수록 더 많아진다. 현성한 임금이 가르친바가 아니다. 공자께서 말씀하기를, 은밀한 것을 찾아내고 괴상한 짓을 하는 일을 후세에 전하는 경우가 있을 것이나 나는 그런 일은 하지 않는다 라고 하였다.”

상기한 해설에 의하자면, 神仙家는 생명의 진실을 보존하고자 죽음에 대한 공포를 해소하는데 그 목적이 있었다. 莊子의 경우

55) 『莊子』 「齊物論」, “雖然 方生方死 方死方生 方可方不可 方不可方可”

56) 『莊子』 「齊物論」, “子惡乎知說生之非惑邪 子惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪弱喪”: 부모와 집을 잃은 미아

57) 漢書 藝文志의 學術 분류에 따르면 이러한 일들은 가장 말단에 속하는 方技略에 포괄되어 있다. 이 方技略에는 질병에 대한 기본론을 다루는 醫經과 그것을 對症治療에 적용하는 經方과 疾病과 老衰와 死滅이 다 관련되어 있는 房中과 죽음의 超克을 추구하는 神仙 도합 4家로 정리되어 있다.

52) 조관희, 『列子』 (서울, 청아, 1988) p. 89

53) “人之生 氣之聚也 聚則爲生 散則爲死”

54) “夫唯無以生爲者 是賢於貴生”

같이 죽음을 두려워하는 것을 깨달음의 부족으로 생각하고 조소하거나 나아가 죽음을 미화하고 찬양하는 태도도 있을 수 있겠지만, 道敎에서는 죽는 형식만을 취하고 실제로는 죽지 않고 仙化 한다는 이해를 가지고 죽음을 대한 두려움을 극복하려는 시도를 하였다. 道敎에서는 죽음을 氣의 소멸로 이해하였다. 道敎 최초의 경전이라고 할 수 있는 『太平經』의 첫 부분에 다음과 같은 말이 나온다.

“천지 개벽에는 근본되는 뿌리가 귀중한 데 그것은 곧 기의 원천이다. 원기는 천지 팔방을 싸고 모든 것이 예외 없어 그 기를 받고서 생겨난다.”⁵⁸⁾

道敎와 老莊思想의 근간을 이루는 氣化學說을 알 수 있는 문장이다. 이 말대로라면 모든 생명의 근원은 元氣라고 할 수 있으며 인간의 생명도 이 元氣에 의해서 생겨난다고 하겠다. 또한 道敎에서 인간형성의 요소로 말하고 있는 것이 精, 氣, 神 이므로 道敎에서의 죽음을 간단히 이야기하자면, 元氣로부터 받은 생명의 氣가 소멸되는 현상 혹은 精, 氣의 形과 神이 분리되는 현상을 죽음으로 보았다는 것이다. 이는 비록, 精, 氣, 神에 대한 실제적인 언급이 없었을 뿐 現象界와 實體界로의 흐름으로 판단한 老子나 莊子の 입장과 별로 상이한 점이 없다. 하지만, 죽음의 공포에 대한 극복의 방법이 있어서는 큰 입장의 차이를 보이고 있다.

道敎에서는 죽음에 대한 공포를 극복하는 데 유달리 적극적이고 그 극복을 위한 시도를 깊이 파고들어서 굳건히 그리고 다방면으로 추진해 왔다고 말할 수 있다. 죽음을 극복해 보려는 시도가 지속적으로 추진됨에 따라 죽음을 취소하는 방도를 강구하여 보기에까지 이르렀던 것이다. 內丹과 外丹의 수련사상이 이러한 관점에서 이해되어 질 수 있을 것이다.

종교에서는 각기 저마다 彼岸의 사상을 가지고 있다. 그리고 상식적으로 彼岸과 此岸의 경계는 죽음으로 보는 것이 가장 합당할 것이다. 곧 삶→죽음→삶의 순서로 연결되는 것이 기본인 것이다. 하지만 道敎에서는 此岸에서의 인간으로서 가장 바람직한 삶을, 죽음을 완전히 취소 내지 초극하여, 무한정 지속해 나가는 이른 바 不老長生 또는 長生不死를 추구한다는 관념이 강렬하여 彼岸에 대한 생각 자체가 희박할 뿐 아니라, 成仙하는 것이 즉, 神仙이 되는 것이 彼岸으로 생각되어 졌다. 이에 대한 설명으로 神仙이 되어 하늘로 올라간다는 飛昇, 숨어서 仙化 하는 것으로 결국은 飛昇과 같은 뜻이나 다른 사람의 눈에 띄이지 않는다는 점에서 틀린 隱化, 그리고 사람들의 눈에 시신을 남겨두고 神仙이 된다는 屍解가 그 설명들이다.

수련사상의 초기 葛洪은 누구나 수련으로 神仙이 될 수 있다고 하였으나 점점 神仙이 되기는 힘들다는 것을 道敎 자체에서도 인정하게 되었고, 죽음을 완전 취소하리라는 큰 욕심은 버리고 단지 죽음을 다소나마 지연시켜 어느 정도의 안심을 갖게 되는 방법으로 건강을 증진시키고 질병을 퇴치하여 노쇠를 늦추는 방법, 즉 상식수준에서의 건강장수를 도모하는 방법을 모색하게 되었다. 道敎에서는 본업이라고 단정할 수는 없으나 죽음을 크게 지연시키고 나아가 무병장수를 추구함에 따라 자연 의학의 연구

가 줄기차게 진전되었고 급기야는 병균이나 바이러스 같은 현대 의학에서도 그리 일찍 파악하지 못했던 사항들을 오래 전에 알아 내어 대비하는 등 현대 예방의학의 철학적 배경이 된 것이다.

이상과 같이 外丹에서 말하는 金丹의 의미로 볼 때, 外丹의 虛는 생명물질의 부족, 즉 무엇인가의 ‘부족’ 상태를 말하는 虛라 할 수 있고, 內丹에서 말하는 虛는 대체로 老莊思想의 연장선상에 있는 虛라고 말할 수 있으나, 다만 老子和 莊子가 죽음을 자연의 道의 흐름이요, 氣의 聚散으로 인식하고 인위적으로 어찌할 수 없는 것이므로, 죽음에 대한 공포를 超克하고 본연으로 回歸하여 현실에 충실할 것을 강조한데 반하여, 內丹과 道敎에서는 죽음에 대한 미련을 버리지 못하고 적극적인 극복의 방식을 취한다는 데에서 차이점을 찾을 수 있을 것이다. 윤찬원은 『도교철학의 이해』에서 다음과 같이 말하고 있다. “현세적 행복의 추구는 道敎 뿐만 아니라 道家, 즉 老莊思想에서도 드러난다. 일반적으로 道敎의 궁극적 목적이 질병과 단명에서 벗어나는 長生不死라면, 노장의 그것은 고통스러운 현실로부터의 정신적인 초탈이다. 노장과 일반적 道敎가 지향하는 바는 목적상의 차이는 있지만 양자 모두 현세주의적 관점을 전제한다는 점에서 궁극적으로는 일치한다고 볼 수 있다.”⁵⁹⁾ 하지만 이 “목적상의 차이”는 아주 큰 차이가 될 수도 있을 것이다. 老子の 표현을 빌어 生死에 대한 思考조차 없는 嬰兒와 죽음을 극복하려는 이는 비교의 대상이 될 수 없는 것이다. 엄밀히 말하자면 老莊이 주장하였던 것은 死에 대한 思考나 공포감을 버리라는 것이 아니라, 아예 죽음이 라는 개념조차 없는 상태를 요구한 것이라 할 수 있을 것이다.

道敎가 佛敎나 기독교, 이슬람교와 같이 세계의 주요 종교 목록에 올라 있는 것은 사실이지만, 다른 종교와는 다른 특징적인 요소들을 갖추고 있다. 흠스 웰치는 다음과 같이 말하고 있다.

“도교는 노자나 어떤 한 사람에게로 그 기원이 소급될 수 없다. 주요 분파들은 도관의 파생물이 아니다...중략...왜냐하면 도교가 종교적 요소들을 포함해도 불구하고 다른 요소 또한 똑같이 중요하기 때문이다. 이 다른 요소들이란 진기하게 짜맞추어져 있는 것이다. 그 요소들이란 예를 들면 鍊金術의 學, 축복의 땅을 찾기 위한 해상 모험, 중국의 토착적 요가 형태, 시와 술의 의식, 집단적인 성적 축제 소동, 신정(神政) 상태에 의존하는 寺院軍, 혁명적 비밀 결사, 또 老子の 哲學 등이다. 이 모든 것이 ‘道敎’로 칭해질 수 있으므로 실로 道敎는 폭 넓은 용어라고 할 수 있다.”⁶⁰⁾

이러한 다양한 道敎運動에서 老莊의 철학은 蓬萊, 煉丹, 養生 등과 더불어 한 부분이 될 수 있을 것이다. 老子, 莊子 나 列子 즉 철학적 道家가 道敎와 교류할 수 있었던 시기는 그 들의 활동시기인 기원전 350-250년 경 이다. 또한 이들의 책에는 養生에 대한 비판이 실려 있어 養生術의 존재를 반증하고 있는 셈이다. 물론 道敎의 신 계보상 이들은 성인이자 제일의 천사들로 간주되고 있으며 이는 마치 철학적 道家들의 서술에서 기원한 것으로 이야기하고는 있지만, 이는 철학적 道家들의 의도와는 전혀

58) 『太平經鈔』, 「第二卷」, “天地開闢貴本根 乃氣之元也 元氣乃包 天地 八方 莫不受其氣而生”

59) 윤찬원, 『도교철학의 이해-태평경의 철학체계와 도교적 세계관』 (서울, 들베개, 1998) p. 25

60) 흠스웰치 지음, 윤찬원 옮김, 『노자와 도교, 도의 분기』 (서울, 서광사, 1989) p. 133-134

다른 것이었다고 할 수 있다. 그 증거들은 莊子에서 찾을 수 있을 것이다. 우선 仙에 대한 莊子의 기록을 찾아보면, 道敎의 養生術은 '仙'이 養生의 실천을 통해 이루어진다고 강조하고 있으나 莊子에는 어디에도 莊子가 仙의 의식을 행하였다거나, 명산을 찾는다거나, 약을 조제한다거나 호흡을 보존하고 순환하는 등의 행위가 없었음을 알 수 있다. 오히려 『莊子』는 「刻意篇」에서 養生을 행하는 자들을 혐오하고 있다. 그는 외진 곳에 사는 사람, 훌훌 불고 헐떡거리고 큰 소리 지르고 짙짙 짙짙 마시는 자, 몸을 기르고, '熊經', '鳥伸'하는 자들을 조소한다⁶¹⁾. 또한, 生死觀에서 서술하였듯이 莊子는 죽음에 대한 어떠한 저항도 하지 않는, 죽음이 삶과 마찬가지로 피할 수 없는 나아가서 육체의 분해조차도 새로운 삶이 옛것의 물질로부터 생기는 것인 까닭에 경탄스러운 것으로 간주하고 있다.

이상을 종합해 보자면 『黃帝內經』의 內神養生 方面의 '虛'와 道敎의 內丹修煉術, 老莊哲學의 '虛'가 일면 비슷한 의미를 지니고 있는 듯 하나 깊은 의미에서는 큰 차이를 보이는 것은 기본적인 生死觀의 차이에 어느 정도 기인하고 있음을 알 수 있다. 이는 곧, 과학으로서의 韓醫學과 종교로서의 道敎, 철학으로서의 道家思想에 대한 깊은 이해가 없이는 용어의 혼용의 가능성을 내포하고 있다는 뜻이 될 수 있을 것이다.

마지막으로 『黃帝內經』의 부족을 의미하는 '虛'와 內神養生 方面의 '虛'의 상관성에 대하여 알아보아야 할 것이다. 韓醫學에서 精, 氣, 神은 고래로 '三寶'라 하여 이들의 관계를 통해 인체의 陰陽生化는 물론 生理變化를 설명하였다. 즉 '精'은 인체가 기능과 현상을 발현하는 물질적 기초가 되는 것이요, 氣는 동력으로 神은 이 人身의 모든 변화의 主宰者로서 설정하므로써 精, 氣, 神의 相生相制의 관계에 의해 물질과 기능, 현상의 상호관계성과 불가분의 통일성을 표현하였다. 이 같은 精, 氣, 神의 중요성에 대한 입장은 道敎에서도 같은 입장을 보이고 있다.

道敎에서는 精, 氣, 神을 내삼보(內三寶), 혹은 인삼보(人三寶)라 칭하여 인간의 기본 구성요소로 보고 있다. 精, 氣, 神의 중요성은 『太平經』의 인간의 출생과 생명의 구성에 대한 표현에 잘 나타나고 있다. 『太平經』에서는 인간의 출생에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

“대저 사람은 보래 混沌의 氣에서 태어난다. 이 混沌의 氣는 精을 생겨나게 하고 精은 神을 생겨나게 하며 神은 인식능력을 생겨나게 한다. 사람은 陰陽의 氣에 근본하며 氣는 바뀌어 精이 되고 精은 바뀌어 神이 되며 神은 바뀌어 밝음이 된다.”⁶²⁾

이에 따르면 인간은 混沌의 氣로부터 태어나 氣로부터 精이 생기고 精에서 神이 생기며 神에서 밝음이 생긴다는 것이다. 混沌의 氣는 元氣를 말하는 것으로 인간이 元氣를 稟受받아 태어남을 말하고 있는 것이다. 이 元氣는 인간에게 中和氣로 나타나며, 中和의 氣가 精으로 전환하고, 이러한 氣와 精이 인간이 출생하고 신체를 존속시킬 수 있게 하는 생명력이 되는 것이다. 또한 神은 밝음이라 하여 인식작용이나 정신활동을 말하는 것으로 이

러한 생성과정을 통하여 인간이 생명력과 정신, 신체 그리고 인식능력을 갖게 됨을 말하고 있는 것이다. 또한, 精, 氣, 神의 의미에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

“세 기가 하나로 함께 하면 신묘한 하나로 행하며, 하늘과 땅, 사람의 기를 근본으로 한다. 신은 하늘로부터 받고 정은 땅으로부터 받으며 기는 중화로부터 받아 서로 함께 하나의 도가 된다.”⁶³⁾

즉, 精, 氣, 神은 元氣에서 유래한 것이므로 인간의 생명은 전적으로 精, 氣, 神을 보존하는데 의존하고 있다. 精, 氣, 神이 인간의 來原이자 인간의 몸 안에서 기능하는 것으로 그것들이 없어진다는 것은 곧 사람에게 죽음을 의미하는 것이다. 三氣가 共一한 것으로 간주한 것은 개체로서 인간이 조화를 이루는 데는 精, 氣, 神이 서로 조화를 이루어야 함을 강조한 것이지만 인간이 인간답기 위해서 해야 할 가장 중요한 것은 세 氣 중에서 神을 잘 지키는 것이다. 윤찬원은 『도교철학의 이해』에서 “神이란 인간의 사고작용을 의미하는 것으로 곧 인간의 본질이다. 따라서 神을 지키는 것은 곧 인간의 본질을 지키는 것이다. 사람이 자신을 보존한다는 것은 精, 氣, 神의 셋을 지키는 것이며, 그 중에서 神이 가장 중요하다⁶⁴⁾”라고 하여 道敎哲學의 經典인 『太平經』에서 神을 중요시하였음을 말하고 있다.

이상을 간추리자면, 道敎나 韓醫學은 생명구성의 기본 요소이자, 인간의 老化나 疾病에서 중요한 역할을 차지하는 부족의 대상을 精, 氣, 神으로 보았으며, 이 중 물질적 기초가 되는 精, 氣의 고갈을 막는 養生의 방법으로 老莊哲學에서의 虛無를 통해 神을 기를 것을 강조하고 있음을 알 수 있다. 이를 달리 말하면, '虛'로서 '虛'를 예방한다고 할 수 있을 것이며, 이는 곧 부족을 의미하는 '虛'와 內神養生의 의미에서의 '虛'의 의미가 다른 것임을 의미한다. 또한, '虛'의 의미라는 관점에서 韓醫學의 養生思想은 老莊哲學의 영향을 받고 있음을 알 수 있다.

결론

철학과 과학, 종교는 동, 서양의 역사를 통해 불가분의 관계를 유지하며, 발전을 거듭하여 왔다. 多義의인 漢字를 매체로 하는 韓醫學에 있어서 용어의 의미유형을 분석하여 그 철학적 배경을 살펴보는 것은 매우 중요한 의미를 지닌다 할 수 있을 것이다. 이에 韓醫學의 중요개념 중의 하나인 '虛'를 『黃帝內經』을 중심으로 의미유형을 분석하고 철학적 배경들을 살펴본 후 다음과 같은 사실을 알 수 있었다.

韓醫學의 최고 경전인 『黃帝內經』에서 사용되어 지고 있는 '虛'의 의미유형은 대체로 여섯 가지의 유형으로 나누어 볼 수 있었다. 첫째는 명칭에 사용되어지는 경우, 둘째는 脈象을 나타내는 경우, 셋째는 '비어있는' 상태를 표현하는 경우, 넷째는 '太虛' 다섯째는 구체적인 부족의 대상을 제시하거나, '부족의 상태'를 총칭하는 의미에서 사용되어진 경우, 여섯째는 內神養生 방

61) 『莊子』 「刻意篇」

62) 『太平經』 (上海古籍出版社, 上海, 1993) p. 572, 「太平經聖君秘旨」(傳上相青童君) “夫人本生混沌之氣, 氣生精, 精生神, 神生明, 本於陰陽之氣, 氣轉爲精, 精轉爲神, 神轉爲明”

63) 上揭書 p. 572 「太平經聖君秘旨」(傳上相青童君) “三氣共一 爲神根也 一爲精 一爲神 一爲氣 此三者 共一位也 本天地人之氣, 神者受之於天, 精者受之於地, 氣者受之於中和, 相與共爲一道”

64) 윤찬원, 『도교철학의 이해 - 태평경의 철학체계와 도교적 세계관』 (서울, 돌베개, 1998) p. 144-145

면 혹은 심리적 상태를 나타내는 경우가 그것이다.

명칭에 사용되어진 경우 굳이 명명의 의도를 파악해보자면, 의미를 찾을 수 있겠으나 철학적 배경과 연결시키는 것은 무리가 따를 것으로 보인다.

韓醫學의 특징중의 하나로 經絡學說과 鍼灸醫學을 들 수 있을 것인데, 經絡의 診斷과 치료에 있어 經絡의 상태를 진단하는 脈診은 매우 중요한 방법이 될 것이며, 脈象을 나타내는 '虛'의 경우 철학적 배경을 연결시키기에는 부족함이 있으나, 韓醫學의 이론 전개에 있어서는 매우 중요한 개념이 되어 왔음을 알 수 있었다.

'비어있음'을 나타내는 경우 臟腑의 生理와 관련되어 생리학적인 개념으로 사용되어 지고 있으며, 이 경우 상대개념인 '實'도 邪氣의 盛한 상태 즉, 병리적인 상태가 아닌 생리적인 상태를 서술하는 의미로 사용되어 지고 있었다.

'太虛'는 韓醫學의 우주구조론을 밝히고 있는 이른바 「運氣七篇」에서 사용되어 지고 있다. 비록, 「運氣七篇」은 『黃帝內經』의 저작시기와는 차이를 보이고 있으나 韓醫學의 천체관이 '禪天說'에 근거하고 있음을 보여 주고 있다. 韓醫學의 기초 이론이 되는 '天人相應論'은 하늘을 氣로 가득 채워진 空間으로 인식하고 있다는 전제를 포함하고 있고, 『黃帝內經』에서 사용되어진 '太虛' 역시 氣로 가득 채워진 無形의 空間으로 인식되어 지고 있다. 또한 韓醫學의 생성론은 '맑고 가벼운 기운이 위로 올라가 하늘이 되고, 무겁고 탁한 기운이 내려와 땅이 내려와 땅이 되었다'는 고대 중국의 전통적인 생성론에 따르고 있었다.

『黃帝內經』의 '虛邪'에 대한 인식은 이전 시대의 의학 이론과 비추어 볼 때 매우 중요한 의미를 지닌다 할 수 있다. 虛症 상태에서 발병하는 질환의 경우 더욱 예후가 좋지 않음을 밝힘으로서 서양의학의 면역에 대비되는 韓醫學의 예방의학의 기초가 되었다. 부족함을 의미하는 '虛'의 경우 八綱의 다른 요소와는 달리 '邪氣'와 '精氣'로 그 대상을 제시하고 있다. 이러한 생명물질의 부족에 대한 인식은 道敎의 外丹 수련 사상에서도 찾아 볼 수 있다. 蓬萊승배와 더불어 오랜 기원을 가지고 있는 煉丹術은 神仙藥을 발견하는 것 자체가 방법론이라 할 수 있는 蓬萊崇拜 사상에 비하여 훨씬 적극적이며 과학적인 접근태도를 보인다. 하지만 外丹術 역시 물질의 섭취를 통해서 물질이 가진 속성을 그대로 흡수할 수 있다는 원시적 관념에서 출발한 것으로, 부족의 대상 자체를 영원성이나 불변성이라는 어떠한 속성에 두었다는 점에서 구체적 대상을 제시하고 있는 韓醫學과는 차이가 있을 것이다. 하지만, 道敎의 鉛丹 제조술 및 本草나 광물에 대한 적극적인 접근은 韓醫學에 다소 영향을 미쳤을 것으로 보인다.

『黃帝內經』은 심인성 질환에 대한 인식과 함께 심리상태를 病因으로 인식하고 있다. 또한 이에 대해 神의 양생법은 물론 정신의 건강을 유지하는 방법들을 제시하고 있다. 이러한 내신 양생의 사상은 주로 道敎와 노장철학의 영향을 받은 것으로 보인다. 내신 양생의 사상은 精을 수련하여 氣로 化하고 氣를 수련하여 神으로 化하고 神을 수련하여 虛로 되돌리는 것을 목적으로 하고 있으며, 生의 원초 단계인 '虛'의 유지를 통해 죽음을 취소하려 하였다. 外丹과는 달리 외부적인 물질의 섭취 없이 수련을 통해 내적인 회귀를 완성하려 하였다.

『黃帝內經』의 내신 양생이 道敎의 內丹 수련사상에 영향을 받은 것은 사실이나 道敎의 內丹 수련 사상은 주로 개인적인 정신 수양에 관한 것이라 할 수 있는 반면, 『黃帝內經』의 內神養生은 개인적인 정신 수양은 물론 사회적인 면까지 그 내용이 이르고 있음을 알 수 있었다. 이러한 이유로 후대의 『黃帝內經』의 연구자들은 內神養生 방면의 '虛'를 道家哲學과 연관지어 설명하고 있다.

한편, 韓醫學의 內神養生 방면의 '虛'와 道敎의 內丹 수련에서의 '虛', 老莊哲學에서 말하고 있는 '虛'는 완벽히 일치하고 있다거나, 직접적인 전승이라 보기에 무리가 있을 것이다. 그 차이점은 우선, 老莊思想에서의 '虛'는 형이상학적인 개념으로 사용되어 지고 있으나 韓醫學이나 道敎에서는 다분히 경험적인 개념으로 사용되어 지고 있다는 점을 들 수 있을 것이다. 道敎에서 內丹 수련의 근거로 제시한 『老子』나 『莊子』의 문장이 실제적인 묘사이기보다는 풍유, 은유적인 표현이었다는 점에서 차이점의 발단을 찾을 수도 있겠으나 그 근본적인 차이는 삶과 죽음에 대한 확연한 입장의 차이에서도 어느 정도 해답을 찾을 수 있었다.

老莊思想에서는 生과 死를 자연의 흐름으로 보아 그 구분마저 두지 않는 자세 내지는 생사에 超克한 태도를 일관하고 있다. 道敎에서는 인간의 한계성의 인식과 함께 죽음을 극복 내지는 취소하는 자세를 취해왔다. 이는 종교의 기본요소인 彼岸사상에 대한 당연한 귀결이었을 것으로 보인다. 韓醫學에서는 죽음을 인정하되 無病하며 長壽할 것을 목적으로 하였다. 老子나 莊子は 수명의 연장을 목적으로 몸을 수련하는 행위를 혐오하였다는 점을 고려하자면, 비록 無病과 長壽를 기원하였지만, 이는 인간의 보편적인 욕구로 볼 수 있고, 오히려, 욕심을 버리고, 만족하며, 현실에 충실할 것을 강조하고 있다는 점에서 韓醫學의 인생관이 오히려 老子나 莊子の 원래 의도에 더 가까이 접근하고 있다고 볼 수 있을 것이다.

이상에서와 같이 『黃帝內經』의 '虛'의 철학적 배경에 대해 살펴보았다. 韓醫學은 道家와 象數學적인 역할을 중심으로 유가, 불가의 사상을 고루 흡수하여 성립되어진 학문이다. 두 개의 큰 기둥이라고 할 수 있는 易學과 道家의 사상은 독자적인 입장을 보이는 것이 아니라, 융합된 형태를 취하기도 하는데, 道家의 입장에서는 易學을 어떻게 해석하고 있고, 道家의 입장에서의 易이 韓醫學의 이론에서는 어떻게 나타나고 있는지에 대한 연구는 더욱 심도 깊은 논의가 필요할 것으로 보인다.

참고문헌

1. 原典類

- 葛洪, 장영창 옮김. 抱朴子. 자유문고, 1989.
 古典文學研究. 道德經. 국제자료원, 1992.
 김달래, 김중환. 注解補註黃帝內經 素問. 서울, 의성당, 2001.
 김학주 譯. 莊子. 을유문화사, 1983.
 上海古籍出版社. 太平經. 上海, 上海古籍出版社, 1993.
 張介賓. 類經. 大星文化社, 1982.
 洪元植. 精校黃帝內經素問. 서울, 東洋醫學研究院 出版部, 1985.

- 洪元植. 精校黃帝內經靈樞. 서울, 東洋醫學研究院 出版部, 1985.
許浚. 國譯增補 東醫寶鑑. 南山堂, 1998.
2. 研究書類
- 葛榮晉 主編 강경구 역. 道家文化和 現代文明. 서울, 법인문화사, 1996.
顧頌剛, 이부오 옮김. 中國古代的 方士와 儒生. 서울, 은누리, 1991.
吉元昭治, 都玟淳 역. 道教와 不老長壽醫學. 서울, 열린책들, 1992.
김낙필. 朝鮮時代의 內丹思想. 서울, 한길사, 2000.
김학목. 老子道德經과 王弼의 註. 서울, 홍익출판사, 2000.
김학주. 老子와 道家思想. 서울, 명문당, 1998 .
김항배. 老子哲學의 研究. 서울, 사사연, 1991.
도광수. 神仙思想과 道教. 서울, 범우사, 1994.
杜獻琛. 內丹秘典. 北京, 中國古籍出版社, 1994.
大韓東醫生理學會. 東醫生理學. 慶熙大學校 出版局, 1993.
박성래. 中國科學의 思想. 서울, 전과과학사, 1990.
朴贊國. 病因病機學. 傳統醫學研究所, 1992.
籙兵, 노승현역. 老子와 性. 서울, 문학동네, 2000.
막스 칼텐마르크, 장원철 옮김. 老子와 道教. 서울, 까치, 1994.
야마다 게이지. 朱子の 自然學. 서울, 통나무, 1998.
야마다 게이지. 中國醫學은 어떻게 시작되었는가. 서울, 사이언스북스, 2002.
窪德忠, 정순일. 道教와 神仙의 世界. 서울, 법인문화사, 1993.
윤찬원. 道教哲學의 이해. 서울, 돌배게, 1998.
이강수. 道家思想의 研究. 서울, 高麗大學校, 民族文化研究所, 1995.
이강수. 道教, 經典으로 본 世界宗教. 傳統文化研究會, 2001.
酒井忠夫, 최준식 譯. 道教란 무엇인가. 서울, 민족사, 1990.
朱鶴亭. 中國道家 養生去病秘法. 北京, 中國古籍出版社, 1994.
全秉勳. 精神哲學通篇. 서울, 명문당, 1983.
陳大舜, 曾勇, 黃政德 譯음. 各家學說. 서울, 大成醫學史, 2001.
최삼십, 손숙영. 韓方養生學. 成輔社, 1997.
夏乃儒 主編, 황희경, 황성만 共譯. 中國哲學問答. 서울, 한울아카데미, 1991.
한국도교문화학회. 道教와 生命思想. 서울, 國學資料院, 1998.
한국도교문화학회. 道教와 自然. 서울, 동과서, 1999.
洪元植, 尹暢烈. 中國醫學史. 일증사, 2001.
3. 研究論文類
- 吉元昭治. 韓醫學의 補劑와 道教. 道教學研究, 12, 35-46, 1993.
김낙필. 東醫寶鑑의 道教의 性格. 과학과 철학 제2집, 통나무, 1991.
김백현. 道教속의 老莊哲學. 韓國中國學會 中國학보, 34, 207-228, 1993.
김용욱. 韓醫學 理論 形成過程과 黃老之學. 중국학논총, 2, 55-101, 1985.
성호준. 東醫寶鑑, 內景篇의 道교사상 고찰. 대한원전의사학회지 13(1), 2000.
송항룡. 老莊의 自然과 生命觀. 서울, 동아시아 문화와 사상, 제4권, 2000.
유명종. 莊子の 神仙思想. 도교학연구, 4, 19-23, 1989.
유성태. 莊子の 生死觀. 정신개벽논집, 5, 191-243, 1987.
윤찬원. 文明批判論을 중심으로 본 現代의 老子 道教談論. 동아시아사상연구 동아시아사상학회, 2001.
이남구, 윤창렬. 養生에 관한 文獻의 考察. 大韓原典醫史學會誌 8, 46-113, 1995.
이병서, 윤창렬. 韓醫學과 道教에 관한 文獻的 考察. 大田大學校韓醫學論文集 1, 133-149, 1992.
이승훈, 이호승. 道家를 중심으로 본 養生法 歷史. 大韓氣功學會誌 2(1):35-55, 1998.
장성수. 道教의 內丹과 外丹 그 起原에 대하여. 동양철학연구, 6, 139-168, 1995.
조성기, 조종관. 內經의 養生學에 관한 考察. 大田大學校韓醫學會誌 1(2):103-110, 1992.
조윤래, 吉元昭治. 道家思想과 神仙思想- 神仙道教思想과 韓醫學. 도교학연구 11, 57-68, 1993.
4. 辭典類
- 金東勝 編著. 道教思想辭典. 釜山大學校出版部, 1996.
韓醫學大辭典 編纂委員會 編. (增訂)韓醫學大辭典, 정담, 2001.