

『黃帝內經』의 形神論 연구

한경훈·윤창열*

『黃帝內經』의 形神論研究

韓炘勳·尹暢烈

大田大學校 韓醫學科 原典學專攻

本論文是研究黃帝內經里出現的形神論的特徵。形神論是古代東亞關於肉體和精神關於的哲學主題，並且它還成為自然的對待人的身體醫學理論的基礎。『黃帝內經』雖然承認神的主宰作用但更加具體的領會了形連接於神的关系並且重要的看待它，因為『《黃帝內經》』是對待身體的醫經。『《黃帝內經》』的神就是天地的道，而且依據了水谷的精氣。這樣以先後天為依據來完成的身體內的神把氣精神生命力的意義全部包括在內。以這個為基礎來具體的領會了形神之間的关系且在養生和治求方面達成了豐富的理論。

關鍵詞: 形神論, 氣一元論, 形, 神, 黃帝內經

I. 緒論

肉體와 精神의 관계는 오랜 철학적 주제이며, 그 관점의 차이는 의학의 성격을 결정하는 중요한 요소이다. 흔히 서양 근대 의학은 데카르트로 상징되는 근대철학의 心身 二元論과 身體 機械論에 근거하여 肉體와 精神을 별개의 존재로 파악한다고 본다. 이에 따라 신체는 정신과 달리 분할 가능하므로 인체와 질병에 대해서도 분석적 사고가 요청되게 된다. 분석적으로 사고할 뿐만 아니라 신체를 실제로 나누고 쪼개는 것도 가능하다. 이러한 의학에서 해부학은 필수적이었고, 인체라는 기계는 더욱 세밀하게 관찰되었다. 질병은 곧 해부학적 변화로 이해되기도 했다. 그 결과 서양의학에서 발달한 외과술은 오늘날 장기를 이식하고 미세한 신경을 잇는 데까지 이르렀다.

또한 진단 역시 환자로부터 떨어져 실험실의 현미경과 임상적 수치로 이루어질 수 있는 것이 되었고, 영상에 나타나는 몸의 미세한 변화까지도 찾아내고자하는 노력이 거듭되었다. 뿐만 아니라 최근에 각광받는 생명복제 역시 그 복제되는 생명의 '肉體'에 초점을 맞춘다는 점에서 이러한 이원론적 사고의 연속이라고 볼 수 있다.

이처럼 二元論의 사유를 바탕으로 한 근대의학은 그 자체로 눈부신 발전을 이루어 낸 것이 사실이지만, 적지 않은 문제를 안고 있기도 하다. 첫째, 신체를 기계로 바라보는 의학은 느끼고, 생각하고, 상상하는 인간의 精神을 소외시켜왔다. 질병의 고통은 精神을 포함한 몸 전체가 느끼는 것임에도 불구하고, 근대의학은 고장난 기계를 고치고 부품을 바꾸듯 마음을 배제한 차가운 肉體만을 상대해 왔다. 이러한 일반적인 심신이원적 의학에 대한 비판은 이제 새삼스럽기까지 하다. 실제로 최근 현대의학 내부에서도 心身醫學이라는 이름으로 이 점을 새롭게 극복하려는 모

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

습을 보이고 있다. 그러나 肉體와 精神이 별개가 아니라 하나라는 단정적 표현만으로 이러한 문제가 해결되는 것은 아니다. 肉體와 精神이 하나로 결합하고 통일되어서 생명을 이루는 구체적인 모델을 필요로 하기 때문이다. 이런 이유로 최근 들어 철학자들 사이에서는 氣를 중심으로 한의학적 존재론에 관심을 갖는 경우를 볼 수 있다.²⁾

韓醫學은 그 이론의 근간이 되는 『黃帝內經』에서부터 肉體와 精神을 하나의 존재로 바라보는 관점을 취하고 있다. 뿐만 아니라 인간에 내재한 신이 精神의 기능에 그치지 않고 우주적 차원의 신과 연속된 것으로서 생명의 핵심이 됨을 논증한다. 따라서 본 논문은 『黃帝內經』에 드러난 神에 대해 그 기원과 의미 및 기능, 그리고 몸과 맺는 관계를 바탕으로 하는 양생과 치료에서의 가치 등을 살펴보고자 한다. 이로써 한의학적 존재론이 밝히는 肉體와 精神의 관계뿐만 아니라 우주적 신성이 몸에 내재하는 모습을 파악할 수 있을 것이다. 왜냐하면 『內經』은 몸을 다루는 醫經으로서 이미 장부와 경락, 신체 조직 등 몸의 구체적이고 유형적인 대상을 보여주고 있으므로, 그 사이사이에 숨겨진 神의 의미를 중심으로 분석하고 그것이 肉體와 맺는 관계를 살펴보는 것만으로도 形과의 합일을 파악할 수 있기 때문이다.

이를 위해 『黃帝內經』의 해당 내용을 번역하고 각주에 원문을 표시하였는데, 이경우의 번역³⁾을 기본으로 하였고 김달호의 번역을 참고하였으며, 필요시에는 직접 번역하였다. 이와 관련된 註家들의 설명은 김달호 등이 함께 편역한 『黃帝內經』⁴⁾에 병기된 주석의 원문을 주로 이용하여 직접 번역하였고, 때로는 이경우의 역주본에 번역된 註家の 설명을 재인용하였다.

2) 이창일: 황제내경, 서울, 책세상, 2004, 140~147, 156~160, p. 166~168

3) 이경우 역주: 黃帝內經素問, 서울, 여강출판사, 1997.
이경우 역주: 黃帝內經靈樞, 서울, 여강출판사, 2000.

4) 김달호, 이종형 공편역: 黃帝內經素問, 서울, 의성당, 2001.
김달호, 김중환 공편역: 黃帝內經靈樞, 서울, 의성당, 2002.

II. 本 論

1. 形神의 字義와 맥락

이 장에서는 본 논문에서 『黃帝內經』을 살펴보는 이론적 도구인 形神論에 대해 살펴보고자 한다. 『黃帝內經』이 완성된 漢代 초기는 春秋戰國時代를 거치면서 형성된 黃老思想의 氣一元論의 사유가 지배하던 시기였다. 이러한 배경에서 形神論은 일차적으로 精神과 肉體의 통일적 상관 관계를 가리키면서도 나아가 宇宙的 神聖과 소통하는 몸의 내재적 초월성을 드러낸다. 形神論에 대한 이러한 서로 다른 차원의 논의는 形과 神의 정의에 근거한다. 따라서 먼저 중국 고대 사상에서의 形과 神의 의미를 알아보고 이를 토대로 形神論의 두 차원을 개략적으로 정리해보겠다. 이는 본 논문에서 『黃帝內經』을 연구하는 관점이 될 것이다.

1) 形의 정의

‘形’은 일차적으로 사물의 겉으로 드러난 모습을 뜻한다. 『周易』에서는 天地의 변화가 드러나는 하늘과 땅의 모양으로 각각 ‘象’과 ‘形’을 들고 있다.⁵⁾ 이 때 실체는 天地이고, 형상은 그 가시적 면모이다. 즉, ‘形’은 독립적 실체를 가리키는 것이 아니라, 단지 실체의 드러난 모습을 지칭하는 것이다. 이는 形狀·形貌·形容·形體 등의 용례에서도 확인된다.⁶⁾

이처럼 ‘形’은 고대 문헌에서 刑法의 의미를 지닌 ‘刑’과 거꾸집이나 틀을 뜻하는 ‘型’과 혼용되어 밖으로부터 강제적으로 주어지는 패턴이나 모델의 의미가 강하게 결부되어 있다. 이러한 의미를 인간 개체에 적용하면 인간의 겉모습, 생명 활동이 이루어지는 신체, 가시적인 몸, 감각작용, 신체적 활동 등에 해당한다. 더 나아가 인간을 둘러싼 우주의 차원에서는 범칙적 대상, 틀, 윤곽, 모델, 제도 등을 의미한다고 볼 수 있다.⁷⁾

5) 『周易·繫辭上』, “在天成象, 在地成形, 變化見矣.”

6) 김성환: “형신: 육체와 정신의 관계에 대한 중국철학의 담론”, 철학연구, 96집, 대한철학회, 2005, p. 81

7) 김희정: “몸의 논리로 본 인간의 역사에 관한 시론”,

2) 神의 정의

神은 본래 人智와 人力을 넘어선 天地自然의 신묘하고 불가사의한 존재에 붙여진 이름으로⁸⁾, 고대 중국인은 자연을 이러한 신들의 세계로 인식했다.⁹⁾ 그리고 商周시대를 거치면서 그 신들 가운데 최고신인 上帝와 天이 등장하게 되고 이후로 神은 점차 자연세계 전체인 동시에 그것을 주재하는 것으로 여겨졌다.¹⁰⁾ 그러다가 戰國時代와 漢代 초기에 이르러 神의 인격적 성격은 점차 사라지고 보편성을 띠게 된다. 즉, 神은 인격적 객체로서 바깥에 존재하는 것이 아니라 우주에 두루 퍼져 만물 하나하나에 깃든 동시에 그것들을 포괄하고 있는 그 무엇이 되었다. 『周易』에서 보여주는 비인격적 神聖 혹은 신묘함의 의미로 변화한 것이다.¹¹⁾

이렇게 변화된 의미의 神은 인간에 적용되면서 인간의 신묘한 측면으로서 精神현상을 지칭하는 것이 된다. 이때의 神은 形과 대비되는 의미로서의 漢代에 이르러 心과 자주 동일시되었다.¹²⁾ 그러나 인간에게 神은 단지 精神현상일 뿐만 아니라 여전히 宇宙의 神聖을 의미하기도 한다. 비록 인격성은 열어졌지만, 객체로 존재하던 초월적 神을 인간의 몸에 내재화하는 과정에서 여전히 神聖을 간직하고 있는 것이다. 이는 곧 인간 자신을 神聖화하는 것이자 神聖을 통해 인간 자신을 이해하는 과정으로 볼 수 있다.¹³⁾ 즉 戰國時代와 漢代에 이르러 인간에 내재화된 神은 인간 생명의 근원적인 힘이자 精神현상이며 또한 우주

와 관계하는 神聖의 의미로 변화하게 된 것이다.

이처럼 중국철학사에서 등장하는 ‘神’이라는 개념의 의미영역은 대체로 다음의 세 가지로 정리해 볼 수 있다. 즉, 실체적인 성격을 지니는 ‘神’(god)으로 쓰이는 경우와 어떤 精神적인 의미로 쓰이는 경우, 그리고 氣의 운동에서 나타나는 변화의 미묘성을 뜻하는 작용성의 범주에 해당하는 경우가 그것이다.¹⁴⁾ 이러한 개념들은 시간에 따라 그 위상이 달라지기는 했지만, 어느 한가지의 의미만이 존재하거나 다른 의미를 사상시키지 않았다. 神에 대한 각 개념의 의미영역이 서로 간에 반드시 상충하는 것은 아니기 때문이다.

즉 神이란 인간의 생명 활동에 한정하여 볼 때 肉體와 대비되는 精神의 의미를 갖고 있는 동시에 肉體와 精神이 일종의 合一상태를 유지하면 간직하게 되는 그런 성격의 것이라고 보아야 한다.¹⁵⁾ 뿐만 아니라 神은 인간을 포함한 세계가 지니고 있는 작용력을 표현한 개념으로서¹⁶⁾ 이는 여전히 宇宙의 神聖의 의미를 내포하고 있는 것이다.

3) 形神과 氣論의 관계

앞서 보았듯이 秦漢시대는 黃老學이 꽃피는 시기였다. 黃老學의 핵심은 氣一元論의 우주관에 있다. 氣는 물질인 동시에 에너지로서 우주는 氣에 의해 구성되고 스스로 운행한다. 인간을 포함한 우주 전체가 같은 氣로 이루어져 있는 것으로 『鶡冠子』에서 이러한 사상을 찾아볼 수 있다.

하나가 있으니 氣가 있고, 氣가 있으니 의지가 있으며, 의지가 있으니 도모함이 있고, 도모함이 있으니 이름이 있다. … 때가 서니 사물이 생긴다. … 氣에서 발하여지지 않은 것이 없으니 道에 통한다.¹⁷⁾

그래서 天地는 元氣에서 이루어지고, 만물은

의철학연구, 3집, 한국의철학회, 2007, p. 58

8) 미우라 구니오 : 朱子と氣と身體, 이승연 : 주자와 기 그리고 몸, 서울, 예문서원, 2004, p. 74

9) 『禮記·祭法』, “山林川谷丘陵能出雲, 爲風雨, 見怪物皆曰神. 有天下者, 祭白神.” (김희정 : “고대 중국 신개념의 변천”, 동북아문화연구, 7집, 동북아시아문화학회, 2004, p. 50에서 재인용)

10) 김희정(2004), p. 50

11) 『周易·繫辭上』, “陰陽不測之謂神.” 『周易·說卦傳』, “神也者, 妙萬物而爲言者也.” 김희정(2004), p. 54-55

12) 『法言·問神』, “或問神, 曰心.” (김희정 : “황로사상의 천인상응관 연구”, 서강대 박사논문, 2003, p. 174에서 재인용)

『莊子·在宥』, “神將守形, 形乃長生.” 『莊子·知北遊』, “形若枯木 心若死灰.”

13) 김희정(2004), p. 56

14) 박원재 : “도가의 이상적 인간상에 대한 연구”, 고려대 박사논문, 1996, p. 31

15) 박원재, 같은 책, p. 36

16) 박원재, 같은 책, p. 43

17) 『鶡冠子·環流』, “有一而有氣, 有氣而有意, 有意而有圖, 有圖而有名. …… 時立而物生. …… 莫不發於氣, 通於道” (김희정(2003), p. 129에서 재인용.)

天地에서 타며, 신묘함과 성스러움은 道와 德에서 타니, 그 이치를 궁구한다.¹⁸⁾

이처럼 우주 안에 있는 만물이 하나의 氣로 이루어져 있다는 사실은 이들이 서로 같은 기운을 주고받으며 반응한다는 ‘感應觀’의 근거가 된다. 감응은 인과론처럼 일방적인 관계가 아니다. 감응은 인간과 모든 사물에 내재하는 어떤 미묘한 정서적 교감이며, 이는 단지 인식론적 차원을 넘어서는 물리적 상호 작용인 것이다.¹⁹⁾ 인간 역시 天地와 더불어 같은 氣로 이루어져 있으므로 우주와 인간은 서로 感應한다. 이것이 이른바 天人相應이라는 개념이며 이 때 인간의 몸은 ‘氣의 感應의 場’²⁰⁾이 된다.

形과 神의 관계 역시 一氣의 感應 관계에 있다. 形神은 陰陽論에 따라 天地陰陽에 배속된다.

精神은 하늘에서 받은 것이고 형체는 땅에서 받은 것이다. 그러므로 ‘하나는 둘을 낳고, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다. 만물은 陰氣를 등지고 陽氣를 안아 沖氣로써 조화를 이룬다’고 하였다.²¹⁾

魂氣는 하늘로 돌아가고 形魄은 땅으로 돌아가니, 그러므로 제사는 이것을 陰과 陽에서 구하는 義이다.²²⁾

陰陽은 두 개의 독립된 실체가 아니라 氣의 두 양태이다. 마찬가지로 形과 神 역시 생명을 이루는 두 양태이며, 유일한 실체는 氣로 이루어지는 생명 자체인 것이다. 따라서 形과 神은 존재론적으로는 서로 분리되지 않는다. 다만 인간의 인식에서 구분되어 파악될 뿐이다.

4) 形神論의 두 차원

18) 『鶡冠子·泰錄』, “故天地成於元氣, 萬物乘於天地, 神聖乘於道德, 以究其理.” (김희정(2003), p. 129에서 재인용.)

19) 김희정(2003), p. 138

20) 김희정 : “중국 고대 감응관의 형성”, 동양철학, 제 26집, 한국동양철학회, 2006, p. 81

21) 『淮南子·精神訓』, “夫精神者, 所受於天也. 而形體者, 所稟於地也. 故曰 一生二, 二生三, 三生萬物. 萬物背陰而抱陽, 沖氣以爲和.”

22) 『禮記·郊特牲』, “魂氣歸于天, 形魄歸于地, 故祭求諸陰陽之義也.” (미우라 구니오, 같은 책, p. 66에서 재인용)

여기에서 생각해보아야 할 문제가 있다. 形神論은 心身論과 마찬가지로 肉體와 精神을 대상으로 하는 이론인가? 물론 『黃帝內經』에서 肉體와 精神의 의미를 내포하는 形神 개념을 쉽게 찾아볼 수 있는 것이 사실이다. 그러나 形과 神에 대한 넓은 이해는 『黃帝內經』으로부터 더욱 풍성한 形神論을 제공해 준다. ‘肉體와 精神의 상관관계’로서의 좁은 形神論과 ‘몸의 宇宙化’라고 이름 짓는 넓은 形神論이다.

우리는 이처럼 形神論을 두 가지 차원으로 살펴보고자 한다. 이 때 ‘몸’에 대한 정의가 필요할 것이다. 肉體와 精神이 짝개념을 이루듯이, 몸은 흔히 마음과 관계하여 이야기하곤 한다. 그러나 본 논문에서는 이러한 일반적인 언어 사용을 염두에 두면서도 의도적으로 肉體와는 다른 의미로 사용하려 한다. 즉 肉體라는 느낌을 강하게 갖으면서도 동시에 精神과 통일된 현실적 생명 자체로서 몸을 보려하는 것이다.²³⁾

이는 ‘身’이라는 한자어와도 관련이 있다. 문헌적 근거로 볼 때 ‘身’은 肉體를 가리키는 ‘形’과 동일한 의미영역을 지니기도 하지만²⁴⁾, 이러한 측면은 ‘身’이 지니고 있는 의미의 일부일 뿐이다. ‘身’의 전체적인 의미는 그보다 精神과 肉體를 포괄하는 ‘生’의 전영역에 그대로 대응된다고 보는 것이 더 올바른 이해이다.²⁵⁾ 이는 ‘修身’이

23) 이러한 접근은 근본적인 한계를 갖고 있는 것이 사실이다. 우리의 일상어인 ‘몸’에서 精神과 肉體의 통일적인 느낌을 갖는 것은 사실이지만, 이처럼 ‘몸은 精神과 肉體의 통일적 개념이다’라고 선언하는 것은 그 자체가 몸에 대한 서구적 접근방식을 의미하기 때문이다(김시천 외 : 기학의 모형2, 서울, 들녘, 2004, p. 237-238). 그러나 이러한 한계에도 불구하고 본 논문에서는 동서의학과 관련한 心身論과 形神論의 차이를 효과적으로 드러내기 위해 이러한 몸 이해를 전제하겠다.

24) 『淮南子·俶眞訓』, “是故身處江海之上, 而神游魏闕之下.”
『素問·逆調論』, “人身與志不相有, 曰死.”

25) 박원재, 같은 책, p. 18

김재숙 : “형·기·신: 심신 대립을 넘어선 도가적 정신해방”, 철학연구, 98집, 대한철학회, 2006, p. 75-76
『莊子』에서 보면 ‘身’은 ‘形’과 다른 차원의 것을 말한다. 莊子는 ‘형체를 위하는 것[爲形]’과 진정 ‘몸을 살릴[活身]’ 수 있는 것은 다르며, ‘몸만 기른다[養形]’고 ‘생명을 보존하는[存生]’ 게 아니며, ‘몸에 사

나 ‘治身’이라는 修養論의 언어에서 ‘닭고’, ‘다스리는’ 대상이 반드시 肉體에 한정되어 있지 않다는 점에서 더욱 분명해진다. 주체이자 대상으로서 스스로 자신을 닦는 ‘몸-생명’은 精神과 肉體를 아우르고 있다. ‘몸-생명’이 ‘몸-생명’을 닦는 것이다. 물론 전통적으로 수양과 관련해서는 心 또는 神이 더욱 강조되는 경우가 많다. 그러나 이때에도 心-神은 形과의 밀접한 감응적 통일성을 전제하고 있는 것이다.

이처럼 우주적 생명이 감응하는 場으로서의 ‘몸’을 관통하며 形神이 만나고 있다. 이 몸의 안과 밖에서 일어나는 形神의 관계를 살펴보도록 하겠다.

① 몸 안의 形神論: 肉體와 精神의 관계

形神論은 먼저 인간의 몸 안에서 그 몸-생명을 구성하는 肉體와 精神의 관계를 말한다. 形神論의 관점에서 바라보는 肉體와 精神은 별개의 독립된 실체가 아니다. 인간 생명을 구성하는 氣의 두 모습이다.

『史記·太史公自序』에서는 形神의 불가분성을 다음과 같이 말하고 있다.

사람의 삶은 精神에서 비롯되며 형체에 의지한다. 그런데 精神은 지나치게 사용하면 고갈되고, 형체는 지나치게 혹사하면 피폐해진다. 精神과 형체가 분리되면 죽으며, 이렇게 죽은 자는 살아날 수 없고, 한번 분리된 精神과 형체는 다시 결합되지 않는다. 그러므로 성인은 形神을 중하게 여긴다. 이를 통해 볼 때, 精神은 생명의 근본이며, 형체는 생명의 도구이다. 우선 形神을 안정시키지 않고, “나에게 천하를 다스릴 방도가 있다”고 한다면, 대체 무엇을 가지고 다스린다는 말인가?²⁶⁾

인간의 사고 과정에서는 肉體와 精神을 구분하

여 사고할 수 있지만, 肉體와 精神은 독립하여 존재할 수 없다. 肉體와 精神의 분리는 죽음을 의미한다. 形神은 몸-생명 그 자체로서 모두 중요하지만 여기에서는 神을 形보다 근본적으로 여기는 것을 볼 수 있다.

그러나 荀子は “肉體가 갖추어지면 神이 생겨난다”²⁷⁾고 하여 肉體가 精神에 앞서 갖추어져야 함을 말하였고, 桓潭은 “精神이 肉體에 거함은 촛불이 초에서 타고 있는 것과 같다. … 초가 없다면 촛불 또한 허공에서 홀로 타올라 수는 없는 것이다”²⁸⁾라고 하여 肉體가 없이는 精神이 깃들 곳이 없음을 초와 촛불의 관계에 비유하였다.

이처럼 肉體와 精神의 선후 문제에서 다른 입장이 보이고 있지만²⁹⁾, 이러한 차이에도 불구하고 形神의 불가분성은 공통의 전제이다. 앞서 음양으로서의 形神은 一氣의 두 측면이라 하였다. 이는 몸의 차원에서 말할 때 精神과 肉體의 공통된 근원 역시 氣가 됨을 말한다. 몸을 이루는 精神과 肉體는 별개의 실체가 아니라 통일된 기의 두 양태로써 서로 감응한다. 달리 표현하면 肉體는 ‘보이는 몸’이고 精神은 ‘보이지 않는 몸’³⁰⁾으로서 한 몸을 이루고 있는 것이다.

② 몸의 宇宙化: 법칙적 세계와 초월의 세계

고대 중국인은 위에서 살펴본 形神이라는 몸의 논리로써 자연 세계를 이해했다. “하늘은 신이고 땅은 형이다”³¹⁾라는 말에서 볼 수 있듯이, 인간

27) 『荀子·天論』, “形具而神生”(김성환, 같은 책, p. 91에서 재인용)

28) 『新論·祛蔽』, “精神居形體, 猶火之然燭矣…… 燭無, 火亦不能獨行於虛空,”(김성환, 같은 책, p. 91에서 재인용)

29) 김성환은 이러한 견해의 차이를 발생론과 기능론으로 나누어 이해하였다. 즉 神先形後의 形神관계는 자연적 측면에 대한 관심의 결과로 보고 이런 발생론이 극단적 관념론이 되지 않기 위해 천인합일의 자연관을 전제해야 함을 밝히고 있다. 반면 形先神後의 形神관계는 형체를 갖추고 난 뒤에 정신의 작용이 발휘되는 사회적 기능측면에 주목한 입장이라고 보고 있다. 그리고 이러한 形神관계에 대한 두 문맥은 대립되는 것이 아니라 상호 보완하는 것으로 파악한다. (김성환, 같은 책, p. 90-92)

30) 김시천, 같은 책, p. 243

31) 『鶡冠子·度萬』, “天者神也, 地者形也.”(김희정(2007), p. 58에서 재인용)

로잡혀[守形] ‘자신을 잊어버리는[忘身]’ 것을 경계하고 있다. …… ‘身’은 形과 心 두 차원으로 나누어지며, 이 두 측면이 자리잡는 데 전제가 되는 토대, 장소와 같은 역할을 한다.”

26) 『史記·太史公自序』, “凡人之所生者神也, 所託者形也. 神大用則竭, 形大勞則敝, 形神離則死. 死者不可復生, 離者不可復反, 故聖人重之. 由是觀之, 神者生之本也, 形者生之具也. 不先定其神[形], 而曰 我有以治天下, 何由哉.”(김성환, 같은 책, p. 82에서 재인용)

몸의 질서를 통해 자연을 이해한 것이다. 이는 자연과 인간 몸의 질서가 그 해석의 근거로써 상호작용한 것으로 그 바탕에는 이 모두를 포괄하는 氣사상이 자리 잡고 있다.³²⁾ 일단 몸이 기로 변형되면 몸은 외부세계와 상호 연결되는 채널이 된다. 기는 자연스레 흘러 몸의 안과 밖을 연결하게 되고, 몸의 기는 우주의 기의 순환에 참여하게 된다. 이때 기는 무한한 우주와 인간 존재 사이에 본질적 동일성을 부여하는 근거가 되는 것이다.³³⁾

이처럼 고대 중국인의 사고에서는 우주와 인간이 같은 기로써 이루어져 있는 것으로 이해되었다. 따라서 몸 안의 形神은 기로써 연결되어 우주적 의미로 확장될 수 있었던 것이다. 神은 앞서 ‘보이지 않는 몸’이라고 하였다. 이 神은 몸 안에 들어온 하늘[天]이다. 精神이 天에 속하는 것은 바로 인간의 생명과 精神작용이 우주적 실재의 정수임을 드러낸다.³⁴⁾ 같은 논리로 形은 몸 안에서는 ‘보이는 몸’인 肉體이면서 우주적 차원에서는 ‘보이는 세계’이다. 즉, 지각되고 인식되며 법칙적으로 파악되는 세계인 것이다. 이러한 形의 차원 역시 神과 마찬가지로 몸과 밀접한 관련을 유지하고 있다. 세계를 인식하고 지각하며 법칙적으로 파악하는 주체 또한 다름 아닌 몸-생명인 것이다.

고대 중국의 신은 이처럼 초월적인 동시에 철저히 인간 생명에 내재적인 것이었다. 종교학자 나카자와 신이치(中沢新一) 역시 내재적이면서 초월적인 神의 본질을 이야기하고 있다. 그는 인지고고학의 연구 성과를 바탕으로 현생인류의 조상인 호모 사피엔스 사피엔스(Homo Sapiens Sapiens)에게서 일어난 초월의 의미를 파악하고자 한다. 그에 따르면 현생인류의 뇌에서는 처음으로 뉴런 조직체를 흐르는 유동적 지성이 출현하게 된다. 유동적 지성은 인지영역 간에 형성된 통로를 횡단적으로 흘러가는 사고로서 특정 인지영역에 속하지 않는다. 즉, 유동적 지성의 이동에

의해 ‘어떤 대상에 대한 사고’라는 것이 발생하는 데, 그 유동적 지성 자체는 어떤 대상에 대해 사고하는 것이 아니라 사고 자체를 사고하는 이른바 ‘사고에 대한 사고(Thinking of Thinking)’인 것이다.

이로부터 인류 최초의 ‘초월성’에 대한 사고가 발생하게 된다. 이러한 ‘초월성’에 대한 직관은 곧 ‘스피리트[神]’³⁵⁾와 인간이 만나는 계기가 된다. 나카자와 신이치가 이해한 고대의 스피리트는 초월적인 측면을 지니고 있지만, 인간의 감각이나 사고가 만드는 세계 밖으로 완전히 초월해 버리지 않는다. 그것은 여전히 물질하고도 관련이 있다. 이를 통해 인간은 사고나 감각으로 이루어진 마음의 세계를, 비유적으로 표현하면 ‘위를 향해서’ 초월해갈 뿐만 아니라 ‘아래를 향한’ 초월도 실현하는 셈이다. 즉 초월은 인간 밖의 세계에서 일어나는 것이 아니라 마음의 내부를 관통해 일어난다.³⁶⁾

다시 말해 ‘현실’과 ‘초월’³⁷⁾이 같은 장소에서 동시에 활동하고 있었던 것이다. 또한 초월은 인간의 밖이 아니라 인간을 통해서 이루어진 경험이었다. 이러한 경험을 통해 인간은 우주적 신성과 합일 되었고, 동시에 이러한 신성이 인간의 내부에서는 몸을 주재하는 인식 능력, 즉 精神으로서 작용했던 것이다. 이것이 인류가 갖고 있는 초월성 또는 신에 대한 원래적인 경험이자 이해이다.

35) 인류의 역사에서 최초의 초월적 존재를 일컫는다. 저자 나카자와 신이치는 물질적인 동시에 정신적인 존재로서 스피리트라는 용어를 사용하며, 인간의 감각으로부터 단절된 유일신론적 신과 구분짓고 있다. 그의 연구에서는 유일신적 ‘성격’을 지닌 ‘그레이트 스피리트’ 역시 여전히 스피리트의 성격을 유지하고 있어 물질적 성격을 유지하며 인간의 감각에서 벗어나지 않는다고 본다.(나카자와 신이치 : 神의發明, 김옥희 : 신의 발명, 서울, 동아시아, 2005) 국내 번역서의 역자 역시 이 스피리트를 ‘精靈’으로 번역하는데 한계를 느끼고 스피리트라는 용어를 그대로 사용하고 있다. 본 논문의 ‘神’은 ‘그레이트 스피리트’를 비롯한 ‘스피리트’ 전반에 해당한다고 볼 수 있다.

36) 나카자와 신이치, 같은 책, p. 12, 20, 55, 70-71

37) 나카자와 신이치는 이를 ‘현실’과 ‘드림타임’이라는 용어로 사용하고 있다. 같은 책, p. 104

32) 김희정(2007), p. 58

33) 김재숙, 같은 책, p. 89

34) 김희정(2007), p. 58

2. 『黃帝內經』의 形神論

1) 神의 기원

① 神은 天地陰陽에 기원한다.

『黃帝內經』은 황로학적 우주관에 입각하여 천지와 인간을 동일한 氣로 이루어져 서로 感應하는 존재로 파악하고, 나아가 천지와 인간의合一된 경지를 추구한다. 이러한 까닭에 『內經』이 이해하는 인간의 신은 천지를 운행하는 신과 분리해서 생각할 수 없다. 즉, 人神은 形的 세계에 주어졌던 우주 질서에 근거하는데, 이것이 곧 陰陽이다. 『內經』은 천지가 기로 이루어져있는 모습을 음양론에 입각하여 다음과 같이 말하고 있다.

그러므로 陽氣가 쌓여서 하늘이 되고 陰氣가 쌓여서 땅이 된다. 음은 고요하고 양은 조동하며, 양은 낳고 음은 기르며, 양은 죽이고 음은 저장한다. …그러므로 맑은 양기는 하늘이 되고 탁한 음기는 땅이 된다. 땅의 기는 위로 올라가 구름이 되고 하늘의 기는 내려와 비가 된다. 비는 땅의 기를 내고 구름은 하늘의 기를 낸다.³⁸⁾

이처럼 우주를 구성하는 一氣는 음양으로 분화되어 천지를 이룬다. 하늘과 땅, 해와 달은 분화된 음양의 대표로서³⁹⁾, 해와 달이 운행하여 낮밤이 교차되는 천지는 기가 음양으로 모습을 드러내는 視空間의 場이다. 따라서 음양은 “천지의 道이고, 만물의 紀綱이며, 변화의 부모이고, 생사의 근본이며, 神明이 깃드는 집”⁴⁰⁾이 된다.

그런데 이러한 음양은 천지자연을 설명하는 언어인 동시에 인간의 생명활동을 규명하는 언어이기도 하다. 이는 인간이 천지의 기로써 생겨나 만물 가운데 가장 귀한 존재가 되기 때문이다.⁴¹⁾ 따라서 인간이 태어나서 형체가 갖추어지면 음양의 법칙을 벗어날 수 없고,⁴²⁾ 온전한 인간은 생

명의 근본을 음양에서 본받는다.⁴³⁾ 이렇게 천지의 질서가 사람과 관계 맺는 모습을 『素問·陰陽應象大論』에서는 다음과 같이 말하고 있다.

그것이 하늘에 있어서는 玄하고 사람에게 있어서는 道가 되며 땅에 있어서는 化함이 되는데, 化는 五味를 낳고 道는 智를 낳으며 玄은 神을 낳습니다.⁴⁴⁾

43) 『素問·生氣通天論』, “夫自古通天者, 生之本, 本於陰陽”

44) 『素問·陰陽應象大論』, “其在天爲玄, 在人爲道, 在地爲化, 化生五味, 道生智, 玄生神,” 본래 이 구절은 五方-五行-五臟 등의 관계를 논하는 가운데, 東方-木-肝의 단락에 자리하고 있다. 그러나 모든 구절은 다른 오행의 단락과 모두 대응되는데, 이 구절만은 그렇지 않다. 내용면에 있어서도 이는 東方-木-肝에 국한된 것이 아니라 천지의 음양질서를 총괄하여 말하고 있어 五方-五行-五臟의 내용을 전개함에 앞서 자리해야 할 것으로 보인다. 이와 관련하여 張介賓은 “대개 東方은 생물의 시각이 되고, 東方의 元이라는 德은 四德을 꿰고 있으며, 春은 四時를 꿰고 있으니 東方의 氣가 化함을 말하면 곧 나머지 네 기도 모두 그 안에 다 포함되어 있음이다. 여기서는 대개 五行六氣의 大法를 모두 들었으니, 유독 東方만을 말함이 아니다.”라고 하였고, 丹波元簡은 “아래 글의 예를 근거로 해보더라도 ‘在天’이하 23字는 衍文에 관계된 것이며, 또한 肝臟과 서로 관련이 없으니 의당 제거해야 한다”고 하였다.(이경우 역주 : 黃帝內經素問, 서울, 여강출판사, 1997, p. 150-151에서 재인용) 즉, 모두 그 내용이 東方-木-肝에 국한되지 않음을 말하였는데, 이를 절충하여 五方-五行-五臟의 단락 앞에 총론적으로 위치해야 할 것으로 보인다. 또한 ‘其在天’ 역시 뒤의 ‘神在天爲風’의 ‘神在天’과 바뀌어야 할 것으로 보인다. 왜냐하면 다른 오행 내용에서는 ‘神在天爲風’과 대응하는 구절에서 ‘其在天爲…’로 되어 있기 때문이다. 이렇게 본다면 이 구절은 더욱 음양의 질서인 神이 天地人에 구현되는 모습을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 관련된 전체 단락은 다음과 같다.

東方生風, 風生木, 木生酸, 酸生肝, 肝生筋, 筋生心, 肝主目.

其在天爲玄, 在人爲道, 在地爲化, 化生五味, 道生智, 玄生神,

神在天爲風, 在地爲木, 在體爲筋, 在藏爲肝, 在色爲蒼, 在音爲角, 在聲爲呼, 在變動爲握, 在竅爲目, 在味爲酸, 在志爲怒.

怒傷肝, 悲勝怒; 風傷筋, 燥勝風; 酸傷筋, 辛勝酸. 南方生熱, 熱生火, 火生苦, 苦生心, 心生血, 血生脾, 心主舌.

其在天爲熱, 在地爲火, 在體爲脈, 在藏爲心, 在色爲赤, 在音爲徵, 在聲爲笑, 在變動爲憂, 在竅爲舌, 在味爲苦, 在志爲喜.

喜傷心, 恐勝喜; 熱傷氣, 寒勝熱; 苦傷氣, 鹹勝苦. 中央生濕, 濕生土, 土生甘, 甘生脾, 脾生肉, 肉生肺, 脾主

38) 『素問·陰陽應象大論』, “故積陽爲天, 積陰爲地. 陰靜陽躁, 陽生陰長, 陽殺陰藏. …故清陽爲天, 濁陰爲地. 地氣上爲雲, 天氣下爲雨; 雨出地氣, 雲出天氣.”

39) 『素問·陰陽離合論』, 素問·六節藏象論』, 『靈樞·陰陽繫日月』, “天爲陽, 地爲陰, 日爲陽, 月爲陰”

40) 『素問·陰陽應象大論』, “陰陽者, 天地之道也, 萬物之綱紀, 變化之父母, 生殺之本始, 神明之府也.”

41) 『素問·寶命全形論』, “天覆地載, 萬物悉備, 莫貴於人. 人以天地之氣生, 四時之法成.”

42) 『素問·寶命全形論』, “人生有形, 不離陰陽”

形的 차원에 부여된 질서로서 생명의 근본이 되는 음양은 곧 형에 대비된 개념인 神을 떠올리게 한다. 玄, 道, 化는 神이 자리한 공간에 따른 이름이다. 神은 形에 음양의 질서를 부여하는 주체이며, 동시에 형에 드러나는 변화막대한 음양의 질서 그 자체이기도 하다. 이는 신이 초월적인 동시에 내재적임을 의미한다. 따라서 인간에 내재하는 신 또한 인간을 넘어선 천지음양과 근원적으로 연결되어 있다.

이렇게 人神의 근원을 천지음양에 두는 관점은 『內經』에서 병을 진단하고 치료하는 과정에서 중요한 이론적 근거가 된다.

脈이 음양에 從하면 병이 쉽게 낫고, 맥이 음양과 逆하면 병이 낫기 어렵습니다. 맥이 四時의 順함을 얻으면 별다른 걱정이 없다고 하고, 맥이 사시를 위반하고 不問藏함에 이르는 것을 일러 낫기가 어렵다고 합니다.⁴⁵⁾

해와 달로 상징되는 음양의 운동이 하루의 주기로는 낮과 밤을 만들어 내지만, 일 년의 시간 속에서는 봄, 여름, 가을, 겨울의 네 계절을 이룬다. 인간의 몸에도 시간이 흐르고 있는데, 하루를 주기로 밤에는 잠을 자고, 낮에는 활동을 하는 시간 규율만 있는 것이 아니다. 낮밤이 교차하는 것

만큼이나 사계절의 운행 또한 중요하다. 따라서 기의 음양 분화로 천지와 소통하던 인간의 몸은 시간과 관련하여 천지의 사계절을 규율로 삼는다. 이런 이유로 맥이 음양과 사시에 從하고 逆하는 관계는 곧 천지와 감응함의 여부를 말하는 것이며, 이는 병의 예후를 판단하는 근거가 된다.

『素問·藏氣法時論』은 이러한 관계를 더욱 상세히 다루고 있는데 편명 자체가 그 내용을 잘 상징하고 있다. ‘藏氣’는 五臟의 기로서 오장은 神을 저장하는 곳이고 장기가 곧 神氣를 의미하기도 한다.⁴⁶⁾ ‘法時’는 天地四時의 규율을 본받음을 말한다. 즉, 이 편은 오장에 깃든 神氣가 四時時令과 이루는 관계를 논술하고 있는 것이다. 다음은 이러한 오장의 병이 사시와의 맺는 관계를 총괄적으로 보여주고 있다.

대저 邪氣가 몸에 침입하여 머무름에 (六淫은 그가) 勝하는 時令으로 (병을) 더해 가는데, 그가 낳아주는 시령에 이르렀을 때 나오며, 그가 勝하지 못하는 시령에 이르러 심해지고, 낳아진 곳에 이르러 그 상태를 유지하며, 스스로 (本氣가 왕성한) 그 위치를 만나면 일어납니다. 반드시 먼저 오장의 (사시에 따른) 맥인지를 정해야 이에 병이 가벼워지고 심해지는 시기와 죽고 사는 시기를 말할 수 있습니다.⁴⁷⁾

병을 진단하고 예후를 판단하는 것뿐만 아니라, 병을 치료하는 것 또한 천지음양에 근거한다.

만약 대저 天을 法하고 地를 則함에 따라 感應하여 움직인다면, 이에 和하는 것이 메아리 같고, 이를 따르는 것이 그림자와 같으니, ...⁴⁸⁾

황제가 말하기를, “침을 쓰는 일에는 반드시 법칙이 있으니, 지금 무엇을 法하고 則해야 하는지요.” 기백이 대답하여 말하기를, “天을 法하고 地를 則하되 天光으로써 합해야 합니다.”⁴⁹⁾

口.
 其在天爲濕, 在地爲土, 在體爲肉, 在藏爲脾,
 在色爲黃, 在音爲宮, 在聲爲歌, 在變動爲噦, 在竅爲口, 在味爲甘, 在志爲思.
 思傷脾, 怒勝思; 濕傷肉, 風勝濕; 甘傷肉, 酸勝甘.
 西方生燥, 燥生金, 金生辛, 辛生肺, 肺生皮毛, 皮毛生腎, 肺主鼻.
 其在天爲燥, 在地爲金, 在體爲皮毛, 在藏爲肺,
 在色爲白, 在音爲商, 在聲爲哭, 在變動爲欬, 在竅爲鼻, 在味爲辛, 在志爲憂.
 憂傷肺, 喜勝憂; 熱傷皮毛, 寒勝熱; 辛傷皮毛, 苦勝辛.
 北方生寒, 寒生水, 水生鹹, 鹹生腎, 腎生骨髓, 髓生肝, 腎主耳.
 其在天爲寒, 在地爲水, 在體爲骨, 在藏爲腎,
 在色爲黑, 在音爲羽, 在聲爲呻, 在變動爲慄, 在竅爲耳, 在味爲鹹, 在志爲恐.
 恐傷腎, 思勝恐; 寒傷血, 燥勝寒; 鹹傷血, 甘勝鹹.
 45) 『素問·平人氣象論』, “脈從陰陽, 病易已; 脈逆陰陽, 病難已. 脈得四時之順, 曰病无他, 脈反四時及不問藏, 曰難已.” ‘不問藏’은 相生하는 藏에 전하는 것이 아니라 相剋하는 藏에 병을 전함을 말한다. (이경우, 같은 책, p. 462)

46) 이러한 내용은 뒤에서 자세히 살펴볼 것이다. 2-3)-① 이하 참고.
 47) 『素問·藏氣法時論』, “夫邪氣之客於身也, 以勝相加, 至其所生而愈, 至其所不勝而甚, 至於所生而持, 自得其位而起, 必先定五藏之脈, 乃可言問甚之時, 死生之期也.”
 48) 『素問·寶命全形論』, “若夫法天則地, 隨應而動, 和之者若響, 隨之者若影, ...”
 49) 『素問·八正神明論』, “黃帝問曰 用鍼之服, 必有法則焉, 今何法何則. 岐伯對曰 法天則地, 合以天光.”

聖인이 병을 치료함에는 반드시 天地陰陽과 四時經紀와 五臟六腑와 雌雄表裏와 刺灸砭石과 독약이 주치하는 것과 人事를 세심하고 고요하게 살핌을 알아 경도를 밝히나니, ...50)

이렇게 人神은 천지음양으로부터 생겨나서 우주와의 관계를 유지한 채 인간의 몸에 깃들여 있다. 이처럼 우주와 인간이 하나라고 하는 『內經』의 이해는 항로학적 우주관에 근거하고 있다. 그러나 『內經』은 여기에 그치지 않고, 이를 바탕으로 병을 진단하고 치료하는 대원칙을 세우고 있다. 즉, 인간이 천지를 운행하는 신을 몸 안에 간직하고 있으므로 천지의 음양 법칙에 근거하여 몸의 질서를 파악하고, 또한 병을 진단하고 치료함에 있어서도 천지음양을 기준으로 삼는 것이다.

② 몸 안의 神은 水穀, 精에 의존한다.

『素問·六節藏象論』은 天地와의 관계를 통해 人神이 생겨나는 과정을 다음과 같이 설명하고 있다.

하늘은 사람에게 五氣를 먹여 주고 땅은 五味를 먹여 주나니, 그 기가 위로 상승하여 五色으로 하여금 脩明하게 하고 음성을 통창하게 해주며 五味는 입으로 들어와서 腸과 胃에 저장되었다가 五味의 정미한 것이 五臟에 저장되는 것이 있어서 오장의 기를 길러줍니다. 藏氣가 화하여 생화작용을 하면 진액이 생성되고 神이 이에 저절로 생겨납니다.51)

이는 천지로부터 人神이 생겨남을 보여주면서도, 그것이 어떤 물질적인 것에 기초함을 말한다. 천지음양으로부터 생겨나는 신을 先天의 신이라 한다면 이렇게 물질적 기초에 의해 길러지는 신을 後天의 신이라 할 수 있다. 사람은 그 신의 물질적 기초를 음식물에서 얻는다.

정상적인 사람은 그렇지 않아, 胃에 음식물이 가득 차면 腸이 비게 되고 腸에 음식물이 가득

차면 胃가 비게 되며 번갈아 비고 번갈아 가득 차므로 기가 아래위로 흐르고 오장은 안정되며 혈액이 조화롭고 순통하게 되어 精神이 이에 머물 수 있게 되는 것입니다. 그러므로 神이란 것은 水穀의 精氣입니다. ...그러므로 정상적인 사람이 음식을 먹지 않고 7일 만에 죽는 것은 음식물의 精氣와 津液이 모두 없어졌기 때문입니다.52)

腸과 胃가 번갈아 차고 비며 음식물을 소화하는 과정을 통해 穀氣는 몸의 아래위로 행하면서 오장과 혈액을 조화롭게 하는데, 이로 인해 精神이 비로소 몸에 머물게 된다. 이는 『素問·六節藏象論』의 내용과 서로 통하여, 神이 음식물을 소화하는 腸胃의 생리적 기능에 의존하고 있음을 말한다. 따라서 神을 滋養하는 수곡의 정기 그 자체가 神으로 표현되고 있다. 이처럼 神을 물질적인 수곡의 정기와 동일시하는 것은 매우 직접적으로 形神合一의 관점을 보여주는 것이다. 음식을 먹지 않아 수곡의 정기가 끊어지면 이는 곧 수곡의 정기에 의존하는 신기가 사라짐을 의미하므로 形神이 모두 상하여 결국 수일 안에 죽게 된다.

한편 人神이 의존하는 물질적 기초를 精으로 볼 수 있다. 精 또한 후천적으로 水穀의 精氣에 의존한다고 볼 수 있지만, 여기에서는 그 것과는 다른 의미이다. 이러한 精의 의미는 『靈樞·本神』을 통해 볼 수 있다.

그러므로 생명이 도래하는 근원을 精이라 하고, 兩精이 서로 사귀어 맺는 것을 神이라 하며, ...53)

張介賓은 이에 대해 “태극이 動하면 陽이 생기고 靜하면 陰이 생기니, 음양이라는 두 기는 각기 그 精을 지니는데, 이른바 精이라는 것은 하늘의 一數이고 땅의 六數이다. 하늘은 一數로써 水를 생성하고 땅은 六數로써 이것을 완성하면 오행이 최초로 해당하니 그러므로 만물이 처음

50) 『素問·疏五過論』, “聖人之治病也, 必知天地陰陽, 四時經紀, 五臟六腑, 雌雄表裏, 刺灸砭石, 毒藥所主, 從容人事, 以明經道, ...”

51) 『素問·六節藏象論』, “天食人以五氣, 地食人以五味. 五氣入鼻, 藏於心肺, 上使五色脩明, 音聲能彰, 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.”

52) 『靈樞·平人絕穀』, “平人則不然, 胃滿則腸虛, 腸滿則胃虛, 更虛更滿, 故氣得上下, 五臟安定, 血脈和利, 精神乃居, 故神者, 水穀之精氣也. ...故平人不食飲七日而死者, 水穀精氣津液皆盡故也.”

53) 『靈樞·本神』, “故生之來謂之精, 兩精相搏謂之神, ...”

생길 때 그 유래가 모두 水이다”⁵⁴⁾라고 하였고, 또한 “兩精은 음양의 精이다. 搏은 사귀어 맺음이다. …무릇 만물이 생성되는 법칙에는 음양이 교제한 후에 오묘한 변화가 나타나지 않는 것이 없으니, 그러므로 사람이 태어날 때 반드시 음양의 기가 합하여 부모의 정이 교제하고 兩精이 서로 사귀어 맺어 形神이 비로소 형성되는데, 이른바 천지가 기로 합해지는 것을 명명하여 사람이라 한다”⁵⁵⁾고 하였다.

즉, 精의 근거를 천지음양과 관계된 형이상학적 一數, 六數에 두는 동시에 그것이 현실에 드러나는 모습을 부모의 정으로 보아서 이를 통해 形神을 갖춘 생명이 이루어진다는 뜻이다. 부모의 정은 천지음양의 신성을 포함하면서도 뚜렷한 有形의 물질이다. 생명은 이러한 유형의 兩精으로부터 온다는 것이다. 따라서 『靈樞·決氣』에서는 “항상 몸 보다 먼저 생겨나는 것을 일러 精이라 한다”⁵⁶⁾고 말한다.

이것을 先天의 精이라 할 수 있는데, 이는 先天의 神과 마찬가지로 몸이 생겨나기 전부터 천지음양에 근거하여 존재하지만, 그 물질적 속성이 더욱 분명하다는 점에서 선천의 신과 다르다. 또한 이는 선천의 신이 水穀의 精氣에 의해 滋養받는 것과 마찬가지로 後天의 精과 밀접한 관계를 갖는다. 그리고 이 後天의 精은 先天의 精과 연속적인 동시에 역시 水穀의 精氣에 의존하며, 水穀의 精氣 자체가 곧 精으로 표현된다.

食氣가 위에 들어오면 濁氣는 心으로 귀의하고 精을 脈에까지 적서줍니다. 脈氣는 經에 흐르고, 經氣가 肺로 귀속함에 肺는 모든 脈을 조화하여 皮毛에 精을 수포해줍니다. 毛와 脈이 精을 흡하여 府에 氣를 행하게 함에, 府의 精이 神明을 발휘하여 네 장으로 흘러 들어가며, 氣는 權衡으로

귀결되며 저울질해서 화평을 유지하고, 氣口는 寸을 형성하고 죽고 삶을 결정하게 됩니다.⁵⁷⁾

음식물이 위에 들어와 脈을 적시고 皮毛에 수포하는 기의 양태를 精으로 표현하고 있다. 그리고 이러한 精이 합하여 순환적으로 府에 기를 공급하며, 府는 이러한 정 의 도움으로 水穀의 精氣를 소화하고 변화시켜 神明을 발휘하는 것이다. 이처럼 先天의 兩精과 後天의 精氣 및 水穀의 精氣는 서로 다른 양태이면서도 연속적인 존재이다. 그리고 이것은 최종적으로 神氣를 낳고 滋養하는 물질적인 근거가 된다.

2) 神의 의미와 기능

① 神은 곧 氣이다.

『內經』에서 神은 다양한 이름의 氣와 관계를 맺고 있다. 우선 『靈樞·小鍼解』에서는 『靈樞·九鍼十二原』의 ‘神客在門’에 대한 설명으로 “神客은 正氣와 邪氣가 서로 싸우는 것이니, 神은 正氣이고 客은 邪氣이다”⁵⁸⁾라고 하여 神을 邪氣에 대비된 正氣로 보고 있다. 이러한 正氣로서의 神은 침의 補瀉法에서 중요하게 다루어진다.

황제가 말하기를, “부족한 것을 補해주는 것은 어떻게 하는지요?” 기백이 말하기를, “반드시 먼저 이를 주물러서 어루만지고, …짚어 누르고 자침하여 통하면 발침하는데 그 침공에서 당기며 그렇게 하고서 그 神을 단습니다. …그 氣가 이르면 알맞게 조절하여 스스로 지켜 보호하다가, 들이쉬기를 살펴 침을 당겨 빼되 氣가 나가지 못하게 하여 각기 그 있어야 할 곳에 있게 하고 그 문을 밀어 닫아서 神氣가 존재하고 큰 正氣가 머물러 그치게 하니 그러므로 명명하여 補라고 합니다.”⁵⁹⁾

54) 『類經·藏象類·本神』, “太極動而生陽, 靜而生陰, 陰陽二氣, 各有其精, 所謂精者, 天之一, 地之六也. 天以一生水, 地以六成之, 而爲五行之最先, 故萬物初生, 其來皆水.”

55) 『類經·藏象類·本神』, “兩精者, 陰陽之精也, 搏, 交結也. ……凡萬物生成之道, 莫不陰陽交而後神明見, 故人之生也, 必合陰陽之氣, 構父母之精, 兩精相搏, 形神乃成, 所謂天地合氣, 命之曰人也.”

56) 『靈樞·決氣』, “常先身生, 是謂精.”

57) 『素問·經脈別論』, “食氣入胃, 濁氣歸心, 淫精於脈. 脈氣流經, 經氣歸於肺, 肺朝百脈, 輸精於皮毛. 毛脈合精, 行氣於府. 府精神明, 留於四藏, 氣歸於權衡. 權衡以平, 氣口成寸, 以決死生.”

58) 『靈樞·小鍼解』, “神客者, 正邪共會也. 神者, 正氣也. 客者, 邪氣也.”

59) 『素問·離合眞邪論』, “帝曰 不足者補之, 奈何? 岐伯曰 必先捫而循之, ……抓而下之, 通而取之, 外引其門, 以閉其神. ……其氣以至, 適而自護, 候吸引鍼, 氣不得出, 各在其處, 推闢其門, 令神氣存, 大氣留止, 故命曰補.”

한편 보사법을 논하는 다른 부분에서는 神氣에 해당하는 개념이 眞氣로 표현되고 있어⁶⁰⁾, 보법을 통해 지켜내려는 神氣가 正氣·眞氣임을 알 수 있다.

뿐만 아니라 神은 陽氣와 밀접한 관계를 갖고 있다. 『素問·生氣通天論』은 “陽氣가 순일하면 神을 기른다”⁶¹⁾고 하였고, 『靈樞·刺節眞邪』에서는 “寒邪에 자침할 때에는 날마다 따뜻하게 해야 하니 천천히 찌르고 빨리 빼서 神氣를 이르게 하고, 침을 뺀 다음 그 문을 막으면 기가 분산되지 않아서 허실이 고르게 되어 기가 보존된다”⁶²⁾고 하였다. 寒邪에 대항하여 몸을 따뜻하게 하려는 목적으로 神氣가 이르게 한다고 한 것인데, 이 神氣를 張介賓은 陽氣⁶³⁾라고 하였고, 張志聰은 火의 精⁶⁴⁾이라고 하였다.

그리고 神氣는 血로 표현되기도 하는데 이 때 血은 氣와 같은 존재이나 이름만 다르다고 한다.

營氣와 衛氣는 精氣이고 血은 神氣이므로 血과 氣는 이름은 다르지만 같은 종류입니다.⁶⁵⁾

血氣는 사람의 神으로 삼가 기르지 않을 수 없습니다.⁶⁶⁾

張介賓은 “血은 氣가 化하여 붉게 된 것으로 그 오묘함을 헤아릴 수 없어 神氣라고 한다”⁶⁷⁾고 하여 생명을 이루는 신비로운 혈의 성격을 빗대어 神氣라고 표현하고 있다. 有形의 血을 氣를

매개로 하여 無形의 神으로 표현하는 것은 매우 직접적으로 形神合一의 사상을 드러내는 것이다. 이러한 사상은 “神을 기르는 자는 반드시 形體의 살지고 여윌과 營衛血氣의 성쇠를 알아야 한다”⁶⁸⁾고 한 데에서 더욱 분명해지는데 여기에 대한 張介賓의 설명은 『內經』에서 神이 氣와 血을 통해 몸과 맺는 관계를 잘 보여주고 있다.

形은 神의 體이고 神은 形의 用이니, 神이 없으면 形이 활동할 수 없고 形이 없으면 神이 살아갈 수 없으므로 형체의 살지고 여윌과 영위혈기의 성쇠가 모두 人神이 의지하는 곳이다. 그러므로 神을 기르고자 하는 자는 그 形體를 삼가 기르지 않을 수 없다.⁶⁹⁾

이처럼 몸을 이루는 氣는 正氣, 眞氣, 陽氣, 衛氣·營氣 등 다양한 이름으로 神과 관계를 맺는다. 그리고 氣의 다른 이름인 有形의 血 역시 神氣라고 정의됨으로써 神이 形과 하나가 됨을 보여준다.

② 神은 精神이다.

神은 氣의 신묘한 측면으로서, 몸 안에서는 精神작용을 통해 그 특징이 가장 잘 드러난다. 『內經』은 精神이 肉體에 대해 주재적인 역할을 하면서 肉體와 합일되어 몸을 이루고 있음을 보여주는데 그 내용이 매우 다양하고 구체적이다. 이러한 면을 가장 잘 보여주고 있는 것은 『靈樞·本神』이다. 먼저 精神기능을 다양한 국면으로 나누어 이름 짓고 있다.

그러므로 생명의 도래하는 근원을 精이라 하고, 兩精이 서로 교합하여 생긴 것을 神이라 하며, 神을 따라 오고가는 것을 魄이라 하고, 精과 함께 들고 나는 것을 魄이라 하며, 사물을 주재하는 것을 心이라 하고, 心 속에 남겨 있는 기억을 意라고 하며, 意가 보존된 것을 志라 하고, 志를 인하여 변화를 살피는 것을 思라 하며, 思를 인하여 멀리 바라보는 것을 慮라 하고, 慮를 인

60) “補法을 쓸 때는 단정해야 하니 밖으로 피부를 눌러 그 穴位가 나타나도록 하고, ……그 피부를 눌러 문을 닫으면 眞氣가 남아 있을 것입니다.” 『靈樞·官能』, “補必用方, 外引其皮, 令當其門, …… 推其皮, 蓋其外門, 眞氣乃存.”

61) “陽氣者, 精則養神.”

62) 『靈樞·刺節眞邪』, “凡刺寒邪, 日以溫, 徐往徐來, 致其神, 門戶已閉, 氣不分, 虛實得調, 其氣存也.”

63) “神이 이르는 것은 陽氣가 이르는 것이니 寒邪가 저절로 제거된다.” 『類經·鍼刺類·五邪之刺』, “致其神者, 致其陽氣, 則寒邪自除.”

64) “神者 火之精也.” 김달호, 김중환 공편역 : 黃帝內經 靈樞, 서울, 의성당, 2002, p. 1296에서 재인용.

65) 『靈樞·營衛生會』, “黃帝曰 夫血之與氣, 異名同類, 何謂也? 岐伯答曰 營衛者精氣也, 血者神氣也, 故血之與氣, 異名同類焉. 故奪血者無汗, 奪汗者無血, 故人生有兩死, 而無兩生.”

66) 『素問·八正神明論』, “血氣者, 人之神, 不可不謹養.”

67) 『類經·經絡類·營衛三焦』, “血由化而赤, 莫測其妙, 故曰 血者神氣也.”

68) 『素問·八正神明論』, “養神者, 必知形之肥瘦, 榮衛血氣之盛衰.”

69) 『類經·鍼刺類·八正神明寫方補員』, “形者神之體, 神者形之用, 無神則形不可活, 無形則神無以生. 故形之肥瘦, 營衛血氣之盛衰, 皆人神之所賴也. 故欲養神者, 不可不謹養其形.”

하여 사물에 대처하는 것을 智라 합니다.⁷⁰⁾

혼백, 의지, 사려, 마음 등으로 다양하게 불리고 있지만 이러한 精神활동을 총칭하는 것은 ‘神’이다. 이와 관련하여 張介賓은 “오로지 이 신이라는 뜻에 해당하는 것은 두 가지가 있는데, 나누어 말하면 陽의인 神을 魂이라 하고 陰의인 神을 魄이라 하니 의지·사려 등의 부류도 모두 神이다. 합하여 말하면 神은 心에 간직된 것으로 모든 정서적인 부류도 오로지 心이 통제하는 것이니 이것이 바로 우리 몸 가운데 모든 神에 해당한다.”⁷¹⁾고 말하고 있다.

張介賓이 말하는 ‘정서적인 부류[情志之類]’란 七情을 말한다. 인간의 감정 역시 精神 기능으로서 동시에 肉體와도 밀접하게 관련된 생명활동의 표현이다. 그러므로 조절되지 못한 감정의 동요는 精神 전반에 영향을 주고, 반대로 精神 기능의 문제가 감정에 변화를 주기도 한다. 그리고 이러한 관계는 결국 생명 전체에도 관련되어 있다.

이 때문에 놀라거나 지나치게 사려 깊으면 神을 상하게 하는데, 神이 손상되면 두려워하여 낮이 나간 채로 그칠 줄 모릅니다. 悲哀로 인해 속을 동요시키면 神氣가 고갈되어 끊어지게 됩니다. 기쁨과 즐거움이 지나치면 神이 흩어져 저장되지 않습니다. 근심과 우려가 지나치면 氣가 막혀서 운행되지 않습니다. 지나치게 화를 내면 神氣가 미혹되어서 다스릴 수 없습니다. 두려움이 지나치면 神氣가 흔들려 거둘 수가 없습니다.⁷²⁾

이러한 감정을 비롯한 精神기능은 오장 및 오장이 주관하는 생명의 구성 물질과 구체적으로 관계를 맺음으로써 肉體와 더불어 한 몸을 이루

다. 이에 대한 자세한 내용은 뒤에서 자세히 다룰 것이다.

③ 神은 生命力이다.

形과 神은 한 몸을 이루는 동일한 氣의 두 모습으로, 精神이 肉體를 떠나면 아무런 의미가 없다. 그럼에도 불구하고 신을 형보다 중요하게 여기는 것은 신의 의미에 氣와 精神 작용 이상의 내용이 담겨 있기 때문이다. 그것은 바로 그 몸을 살아있게 하는 生命力이다.

황제가 기백에게 묻기를, “바라옵건대 사람이 처음 태어날 때는 어떤 氣를 쌓아 기초로 하고, 무엇을 세워 난간으로 하며 무엇을 잃으면 죽고 무엇을 얻으면 사는지 듣고 싶습니다.” 기백이 말하기를, “어머니를 기초로 삼고 아버지를 난간으로 삼으며 神을 잃으면 죽고 神을 얻으면 삽니다.” 황제가 말하기를, “무엇이 神입니까?” 기백이 말하기를, “血氣가 조화롭고 營衛가 통해서 五臟이 이미 생겼더라도 神氣가 心에 머물러 魂魄이 모두 갖추어져야 사람이 되는 것입니다.”⁷³⁾

“神은 陰陽이 德을 습한 신령함이다.”⁷⁴⁾ 사람이 태어날 때 부모로부터 물질적 기초만을 받는 것이 아니다. 보다 중요한 것은 부모의 兩精으로부터 생겨나는 神이다. 그렇기 때문에 사람이 어머니를 기초로 삼고 아버지를 난간으로 삼는다는 의미는 그 형질적인 바탕뿐만 아니라 거기에서 생겨나는 神에 기초한다는 것이다. 혈기·영위·오장의 形氣가 모두 갖추어져도 궁극적으로 생명을 완성하는 것은 神이다. 다만 생명의 관건인 神이 외부에서 작용하는 것이 아니라 구체적인 몸에 자리 잡고 있는 것이다. 그러므로 “精이 온전하면 氣도 온전하고 氣가 온전하면 神도 온전하니, 形·氣가 쇠약하면서 神이 왕성할 수 있는 경우가 없고 神이 이미 흩어졌는데 形이 홀로 존재하는 경우 또한 없다.”⁷⁵⁾

70) 『靈樞·本神』, “故生之來謂之精, 兩精相搏謂之神; 隨神往來者, 謂之魂, 並精而出入者, 謂之魄. 所以任物者, 謂之心; 心有所憶, 謂之意; 意之所存, 謂之志; 因志而存變, 謂之思; 因思而遠慕, 謂之慮; 因慮而處物, 謂之智.”

71) 『類經·藏象類·天年常度』, “惟是神之爲義有二, 分言之, 則陽神曰魂, 陰神曰魄, 以及意志思慮之類皆神也. 合言之, 則神藏於心, 而凡情志之屬, 惟心所統, 是爲吾身之全神也.”

72) 『靈樞·本神』, “是故怵惕思慮者則傷神, 神傷則恐懼流淫而不止. 因悲哀動中者, 竭絕而失生; 喜樂者, 神憚散而不藏; 愁憂者, 氣閉塞而不行; 盛怒者, 迷惑而不治; 恐懼者, 神蕩憚而不收.”

73) 『靈樞·天年』, “黃帝問於歧伯曰 願聞人之始生, 何氣築爲基, 何立而爲楯, 何失而死, 何得而生? 歧伯曰 以母爲基, 以父爲楯, 失神者死, 得神者生也. 黃帝曰 何者爲神. 歧伯曰 血氣已和, 榮衛已通, 五藏已成, 神氣舍心, 魂魄畢具, 乃成爲人.”

74) 『類經·藏象類·天年常度』, “神者, 陰陽合德之靈也.”

75) 『類經·藏象類·天年常度』, “夫精全則氣全, 氣全則神全, 未有形氣衰而神能王者, 亦未有神既散而形獨存者.”

④ 神은 이상의 의미를 모두 포괄한다.

이렇게 몸 안에서 神이 갖는 의미를 氣, 精神, 生命力으로 구분하여 살펴보았지만, 『內經』에서 神을 이해하는데 있어서 가장 중요한 점은 이러한 의미들이 서로 단절되어 있지 않다는 것이다. 眞氣, 正氣 등은 생명력으로서의 氣가 구체화된 이름이다. 精神기능 역시 몸에서 일어나는 생명활동의 가장 신묘한 측면을 말한다. 몸의 통증을 해소하는 과정에서 이렇게 생명력이 氣와 精神으로 나뉘고 합쳐지는 예를 찾아볼 수 있다.

아프면 神이 그곳으로 달려가고, 神이 그곳으로 달려가면 열이 나며, 열이 나면 통증이 풀리고, 통증이 풀리면 邪氣는 다른 곳으로 가며, 邪氣가 다른 곳으로 가면 다른 곳에서 癰疽이 발생하게 되니 발작하면 이와 같습니다.⁷⁶⁾

여기에서 神은 心神을 말하는데 心神은 陽氣를 부릴 수 있으므로 心神이 집중되는 곳에 陽氣가 몰리게 된다. 통증이 발작하면 환자의 精神이 긴장되고 아픈 곳에 주의력이 집중된다.⁷⁷⁾ 張介賓은 이에 대해 “아프면 마음이 그곳으로 모이므로 神이 그곳으로 달려가고 神이 가면 氣가 가며 氣가 가면 열이 나고 열이 나면 통증이 점차 풀어진다”⁷⁸⁾고 설명하여 이러한 관계를 보다 직접적으로 보여주고 있다.

즉, 여기에서 心은 오장의 하나라기보다는 精神기능에 해당하는 마음⁷⁹⁾으로 볼 수 있는데, 이 마음이 고통을 느끼는 신체 부위로 간다. 그리고 그 마음을 따라 생명력이 작용하고 그것은 곧 열을 내는 陽氣의 모습으로 나타나는 것이다. 이렇게 精神과 氣의 모습을 지닌 神은 生命力的 모습으로 통일되고 있다.

3) 몸과 맺는 관계의 규율

① 神은 몸 안의 五臟에 깃들어있다.☆

76) 『靈樞·周痺』, “痛則神歸之, 神歸之則熱, 熱則痛解, 痛解則厥, 厥則他痺發, 發則如是.”

77) 김선호 : 善乎靈樞 下, 대전, 주민출판사, 2003. p. 310

78) 『類經·疾病類·周痺衆痺之刺』, “痛則心注其處, 故神歸之, 神歸即氣歸也, 氣歸則熱, 熱則寒散而痛暫解.”

79) 『靈樞·本神』, “所以任物者, 謂之心”

『黃帝內經』에서는 五臟과 神을 밀접하게 관련 짓고 있다. 그리고 그 의미는 六腑와의 대비를 통해 보다 분명히 드러난다.

오장은 神氣와 魂魄을 합하여 이를 저장하고 육부는 水穀을 받아들여 이를 운송하고 氣를 받아들여 이를 흘날립니다.⁸⁰⁾

오장은 精神·血氣·魂魄을 저장하는 것입니다. 육부는 水穀을 소화시켜 진액을 운행하게 하는 것입니다.⁸¹⁾

오장은 精神·魂魄을 저장하는 곳입니다. 육부는 水穀을 받아들이고 음식물을 소화시키는 작용을 행하는 곳입니다.⁸²⁾

물론 神은 오장을 비롯하여 몸 전체를 주관하고 두루 운행하고 있지만, 그 중에서도 특별히 心과 밀접한 관계가 있다. 『內經』에서 心은 ‘마음’이자 ‘오장의 하나’이다.

이 때문에 뜻은 한가로우면서 욕심이 적어져서, 마음[心]이 편안하고 두려움이 없어지며, 몸은 수고롭지만 게으름을 피우지 않게 되었습니다.⁸³⁾

사물을 주재하는 것을 心이라 하고, 心 속에 남겨 있는 기억을 意라고 하며⁸⁴⁾ 心이 이렇게 마음의 이미지로써만 神과 관계 맺고 있는 것은 아니다. 몸의 구체적인 장기인 心臟 역시 神과 밀접한 관계를 맺고 있다.

心은 오장육부의 큰 군주이고 精神이 머무는 곳이다. 그 藏은 견고하여 邪氣가 침입하는 것을 허용하지 않는데, 만약 침입한다면 心이 상하게 되고, 心이 상하면 神이 떠나게 되며, 神이 떠나면 죽게 된다.⁸⁵⁾

80) 『靈樞·經水』, “五藏者, 合神氣魂魄而藏之, 六府者, 受穀而行之, 受穀而揚之”

81) 『靈樞·本藏』, “五藏者, 所以藏精神血氣魂魄者也, 六府者, 所以化水穀而行津液者也.”

82) 『靈樞·衛氣』, “五藏者, 所以藏精神魂魄者也, 六府者, 所以受水穀而化行物者也.”

83) 『素問·上古天真論』, “是以志閑而少欲, 心安而不懼, 形勞而不倦”

84) 『靈樞·本神』, “所以任物者, 謂之心, 心有所憶, 謂之意.”

85) 『靈樞·邪客』, “心者, 五臟六腑之大主也, 精神之所舍也, 其臟堅固, 邪弗能容也, 容之則心傷, 心傷則神去, 神去則死矣.”

오장의 하나인 心은 다른 장부를 다스리는 군주에 해당하며 이곳으로부터 신명이 나와 깃들여 있다.⁸⁶⁾ 즉, 心은 神이 거하는 집⁸⁷⁾으로 神이 變하여 이루어진 기관이므로 생명의 근본이 되는 것이다.⁸⁸⁾ 따라서 心이 상하면 神이 떠나 죽음에 이르게 된다.

그러나 神이 心에만 존재하는 것은 아니다. 『內經』은 神이 여러 이름으로 오장에 담겨있다고 보았는데, 그 방식은 오장이 주관하는 인체 구성 물질과의 결합에 근거한다. 이로 인해 『內經』의 神은 매우 구체적으로 우리 몸과 결합하고 있는 것이다.

오장이 저장하는 것으로는, 心은 神을 저장하고 肺는 魄을 저장하며 肝은 魂을 저장하고 脾는 意를 저장하며 腎은 志를 저장하니, 이것을 오장이 저장하는 것이라고 말합니다.⁸⁹⁾

血, 脈, 營, 氣, 精(, 神)은 오장이 저장하는 것인데, 嗜慾이 太過하여 그 것들이 오장을 떠나게 되면 精이 소실되고 魂魄이 드날리게 되며 志意가 번거롭고 어지러워지며 智慧와 思慮가 몸에서 없어지게 됩니다.⁹⁰⁾

肝은 血을 저장하고 혈에 魂이 머물러 있습니다. 肝의 기가 虛하면 두려워하고, 實하면 화를 잘 냅니다. 脾는 營을 저장하고 영에 意가 머물러 있습니다. 비의 기가 허하면 사지를 쓰지 못하고 오장이 불안하며, 실하면 복부가 창만하면서 월경과 대소변이 통하지 않습니다. 心은 脈을 저장하고 맥에 神이 머물러 있습니다. 심의 기가 허하면 슬퍼하고, 실하면 웃음이 그칠 줄 모릅니다. 肺는 氣를 저장하고 기에 魄이 머물러 있습니다. 폐의 기가 허하면 코가 막히고 통하지 않아

숨이 차고, 실하면 숨이 가쁘고 소리가 나며 가슴이 막힌 듯 답답해서 몸을 젖혀 호흡을 합니다. 腎은 精을 저장하고 정에 志가 머물러 있습니다. 腎의 氣가 허하면 귓냉하고, 실하면 부어오르고 오장이 불안합니다.⁹¹⁾

이처럼 神은 魂, 神, 意, 魄, 志 등의 여러 이름으로 오장에 깃드는데 각각 오장이 저장하고 주관하는 血, 脈, 營, 氣, 精이라는 몸을 이루는 구체적 구성요소와의 결합에 근거하고 있는 것이다. 그런데 위에서 또 한 가지 주목할 점은 간이 허하면 두려워하고 실하면 화를 잘 내는 등, 神을 저장한 오장의 상태가 인간의 감정과도 밀접한 관련을 맺고 있다는 것이다. 그러나 오장의 상태가 일방적으로 감정에 영향을 주는 것은 아니다. 어떠한 이유에서든 감정의 극심한 변화가 생기면 역으로 오장의 상태를 변화시킨다. 그리고 이러한 오장의 변화는 최종적으로 神氣의 손상을 의미한다.

기뻐하고 화를 내는 것에 절제함이 없으면 오장을 상하게 합니다.⁹²⁾

성냄은 肝을 상하게 하고… 기쁨은 心을 상하게 하고… 사려는 脾를 상하게 하고… 근심은 肺를 상하게 하며… 두려움은 腎을 상하게 한다.⁹³⁾

이 때문에 놀라거나 지나치게 사려 깊으면 神氣를 손상하고, 神氣가 손상되면 두려워하여 낮이 나간 채로 그칠 줄 모릅니다. 悲哀로 인해 속을 동요시키면 神氣가 고갈되어 끊어지게 됩니다. 기쁨과 즐거움이 지나치면 神이 흩어져 저장되지 않습니다. 근심과 우려가 지나치면 氣가 막혀서 운행되지 않습니다. 지나치게 화를 내면 神氣가 미혹되어서 다스릴 수 없습니다. 두려움이 지나치면 神氣가 흔들려 거둘 수가 없습니다.⁹⁴⁾

86) 『靈樞·靈蘭秘典論』, “心者, 君主之官也, 神明出焉.” 『靈樞·宣明五氣』, “五臟所藏, 心藏神, 肺藏魄, 肝藏魂, 脾藏意, 腎藏志, 是謂五臟所藏.” 『靈樞·調經論』, “心藏神, 肺藏氣, 肝藏血, 脾藏肉, 腎藏志, 而此成形.”

87) 『靈樞·大惑論』, “心者, 神之舍也”

88) 『靈樞·六節藏象論』, “心者, 生之本, 神之變也”

89) 『素問·宣明五氣』, “五臟所藏: 心藏神, 肺藏魄, 肝藏魂, 脾藏意, 腎藏志, 是謂五臟所藏”

90) 『靈樞·本神』, “血脈營氣精神, 此五臟之所藏也, 至其淫泆離藏則精失, 魂魄飛揚, 志意恍惚, 智慮去身者” 여기에서 神은 衍文으로 본다.(이경우 역주: 黃帝內經靈樞 1, 서울, 여강출판사, 2000, p. 308)

91) 『靈樞·本神』, “肝藏血, 血舍魂, 肝氣虛則恐, 實則怒. 脾藏營, 營舍意, 脾氣虛則四肢不用, 五臟不安, 實則腹脹, 經澁¹⁾不利. 心藏脈, 脈舍神, 心氣虛則悲, 實則笑不休. 肺藏氣, 氣舍魄, 肺氣虛則鼻塞不利少氣, 實則喘喝盈仰息. 腎藏精, 精舍志, 腎氣虛則厥, 實則脹, 五臟不安.”

92) 『靈樞·百病始生』, “喜怒不節則, 傷藏”

93) 『素問·陰陽應象大論』, “怒傷肝 …… 喜傷心 …… 思傷脾 …… 憂傷肺 …… 恐傷腎”

94) 『靈樞·本神』, “是故怵惕思慮者則傷神, 神傷則恐懼流淫

이러한 감정들은 精神 활동의 중요한 요소로 精神이 肉體와 강력하게 결합되어 나타나는 표현이다. 이러한 내용을 『素問·宣明五氣』는 다음과 같이 표현한다.

정기가 心에 합병되면 기빠하고 肺에 합병되면 슬퍼하며 肝에 합병되면 근심하게 되고 脾에 합병되면 두려워하게 되며 腎에 합병되면 두려워하게 되나니, 이를 일러 五并이라고 합니다. 모두가 허한 것을 틈타서 서로 합병함으로써 일어나는 것입니다.⁹⁵⁾

여기에 대한 章楠의 註는 신을 포함한 오장의 정기와 그 오장에서 일어나는 감정의 관계를 잘 보여준다.

氣가 하나로 뭉치면 정서를 동요시키고, 정서가 하나로 뭉치면 氣를 동요시킨다. 이는 정서가 하나가 되어 氣를 동요시키는 것을 말미암아 氣가 하나로 뭉쳐 정서를 동요시키는데 이르는 것을 말한 것이다. 并은 하나로 뭉친다는 뜻으로 精氣가 합병되어 한 자리에 흘러들어서 퍼지고 조화되지 못함을 말한 것이다. 정서가 하나로 뭉쳐서 氣를 동요시킴으로 인해 氣가 허해지면 다른 곳의 精氣가 돌아와 합병되고 이렇게 되면 또 하나로 뭉쳐서 정서를 동요시킨다. 이에 지금 悲, 喜, 憂, 畏, 恐의 정서 상태는 대개 정욕이 마음이 만들어 낸 것에서 연유하니 정서와 氣는 본래 하나이나 그 體用이 둘인 것이다. 그 허한 틈을 타서 서로 합병하는 것은 또한 물이 낮은 곳을 향하여 흐르는 이치와 같다.⁹⁶⁾

정서를 동요시키는 精氣는 오장의 氣이며, 오장의 氣는 곧 五神이기도 하다. 즉 오장에 간직된 五神이 각기 제자리를 지키면 정서가 안정되

지만, 오장이 허해져서 五氣, 곧 五神이 제자리를 잃고 한 곳에 치우치게 되면 안정을 헤치는 정서의 동요를 일으키는 것이다.

이렇게 감정이 오장 및 그 神과 밀접한 관계를 맺고 있어 감정의 변화는 오장의 병리와 더불어 몸에 영향을 준다. 『靈樞·本神』의 다음 내용은 감정이 오장에 깃든 神과 관계 맺는 것과 그것이 손상되었을 때의 영향을 자세히 보여주고 있다.

心은 두려움이나 사려가 지나치면 神을 상하게 됩니다. 神이 상하면 두려워하면서 자제하지 못하게 되고, 군살이 풀어지면서 살이 빠지며 모발이 초췌해지고 안색이 나빠져서 겨울에 죽습니다. 脾는 근심과 우려가 풀리지 않으면 意를 상하게 됩니다. 意가 상하면 精神이 흐리면서 어지럽게 되고, 사지를 잘 움직이지 못하며 모발이 초췌해지고 안색이 나빠져서 봄에 죽습니다. 肝은 비애가 지나쳐 속을 동요시키면 魂을 상하게 됩니다. 魂이 상하면 미쳐서 사리분별을 못하게 되고, 사리분별을 못하게 되면 정상적으로 행동하지 못합니다. 그 사람은 음낭이 수축되면서 근육이 경련하고 양 협골을 들어 올리지 못하며 모발이 초췌해지고 안색이 나빠져서 가을에 죽습니다. 肺는 기쁨과 즐거움이 한없이 지나치게 되면 魄을 상하게 됩니다. 魄이 상하면 미치게 되는데, 미친 사람은 다른 사람을 의식하지 않고 피부가 마르며 모발이 초췌해지고 안색이 나빠져서 여름에 죽습니다. 腎은 성내는 것이 지나쳐서 그치지 않으면 志를 상하게 됩니다. 志가 상하면 방금 한 말을 잘 잊게 되고 허리와 등을 굽히고 펴지 못하며 모발이 초췌해지고 안색이 나빠져서 음력 유월에 죽습니다.⁹⁷⁾

살펴본 바와 같이 『內經』에서 神이 心을 중심으로 오장에 깃들어 形과 하나가 되는 모습은 매우 구체적이다. 이는 오장이 담고 있는 몸의 구성

而不止。因悲哀動中者，竭絕而失生；喜樂者，神憚散而不藏；愁憂者，氣閉塞而不行；盛怒者，迷惑而不治；恐懼者，神蕩憚而不收。”

95) 『素問·宣明五氣』, “精氣并於心則喜, 并於肺則悲, 并於肝則憂, 并於脾則畏, 并於腎則恐, 是謂五并, 虛而相并者也。”

96) 『靈樞節注類篇·陰陽臟腑總論·五臟精氣相并』, “氣壹則動志, 志一則動氣, 此言由志壹動氣, 而致氣壹動志也。并者 卽壹之義, 謂精氣并注一處而不舒和也。以志壹動氣而氣虛, 則他處精氣歸并之, 則又壹而動志, 乃現悲喜憂畏恐之情狀, 蓋情欲由心志所生, 而志氣本是一物二體用二也, 氣虛而相并者, 亦如水向低流之理也。”

97) 『靈樞·本神』, “心怵惕思慮則傷神, 神傷則恐懼自失, 破脈脫肉, 毛悴色夭, 死於冬。脾憂愁而不解則傷意, 意傷則悞亂, 四支不舉, 毛悴色夭, 死於春。肝悲哀動中則傷魂, 魂傷則狂忘不精, 不精則不正, 當人陰縮而攣筋, 兩脅骨不舉, 毛悴色夭, 死於秋。肺喜樂無極則傷魄, 魄傷則狂, 狂者意不存人, 皮革焦, 毛悴色夭, 死於夏。腎盛怒而不止則傷志, 志傷則喜忘其前言, 腰脊不可以俛仰屈伸, 毛悴色夭, 死於季夏。”

요소와 관련짓고 있기 때문이다. 그리고 오장에 담긴 神이 감정의 변화와 상호 영향을 주고받아 최종적으로 몸의 변화를 일으키는 내용 역시 매우 상세한 설명을 담고 있다.

② 神은 몸의 겉으로 모습을 드러낸다.

神은 오장에 간직된 血, 脈, 營, 氣, 精 등과 결합하여 오장에 깃들여 있다고 하였다. 그런데 이러한 구성요소들은 몸을 순행하는 구성 물질이거나 그 순행 경로를 의미한다. 따라서 神은 이들과 합함으로써 오장에 깃드는 동시에 몸을 두루 순행할 수 있게 된다. 그리고 이러한 순행의 결과는 몸의 외부로 드러난다고 보았기 때문에 『內經』의학은 해부에 의존하지 않고도 몸의 상태를 파악할 수 있었다.

물론 이렇게 드러나는 神의 상태를 관찰하는 것은 有形의 대상을 관찰하는 것과는 다른 성격을 갖는다. 神의 모습은 드러나 있는 동시에 감추어져 있기 때문이다. 그러므로 생명을 다루는 의사가 몸을 살핌에 있어서 神을 관찰하는 것은 일차적으로 요구되는 능력인 동시에 가장 어려운 문제로 남는다. 이와 관련하여 『素問·八正神明論』은 다음과 같이 말하고 있다.

명명함을 살핀다는 것은, 形氣·營衛가 밖으로 형체를 드러내지 않아도 의사가 홀로 그것을 알아내어서 해의 寒溫과 달의 虛盛과 四時氣의 浮沈으로써 서로 비교·분석해보고 서로 합하여 이를 조지함을 말함이니, 의사가 항상 먼저 그것을 알고는 있으나 밖으로는 아직 형체를 드러내지 않는 까닭에 이르길 ‘명명한 것을 살핀다’고 하는 것입니다. 무궁함에 통한 자라야 후세에 전할 수 있으니, 이런 연고로 의사가 남다른 까닭이 됩니다. 그러나 밖으로 형체를 드러내지는 않으므로 모두 보지 못하는 것이며, 이를 살핌에 형체가 없고, 이를 맞봄에 맞이 없으므로 ‘명명하여 신을 방불하는 것과 같다’고 이르는 것입니다.⁹⁸⁾

98) 『素問·八正神明論』, “觀其冥冥者, 言形氣榮衛之不形於外, 而工獨知之, 以日之寒溫, 月之虛盛, 四時氣之浮沈, 參伍相合而調之, 工常先見之, 然而不形於外, 故曰觀於冥冥焉. 通於無窮者, 可以傳於後世也, 是故工之所以異也, 然而不形見於外, 故俱不能見也. 視之無形, 嘗之無味, 故謂冥冥, 若神髣髴.”

이는 『靈樞·官能』의 일부를 해석한 내용이다.⁹⁹⁾ 여기에서 ‘冥冥’은 형체가 없어 깊고 아득한 신의 모습을 형용한 것으로 이처럼 신의 상태를 누구나 알아 볼 수는 없어도 ‘실력 있는 의사 [良工]’는 홀로 알 수 있다고 말한다. 즉 無形의 神의 상태를 살피는 것이 쉬운 문제는 아니지만, 그럼에도 불구하고 오장에 소속된 오기가 오신을 상하게 한 결과는 은미하게나마 몸에 병태로 표현된다는 것이다. 위에서 인용한 『靈樞·本神』의 내용이 그 좋은 예이다.¹⁰⁰⁾ 그리고 이어지는 내용은 이러한 신의 상태를 살펴야 치료 여부를 결정할 수 있다고 말한다.¹⁰¹⁾

이렇게 오장과 여기에 배속된 神의 상태가 드러나는 것에는 일정한 법칙이 있다. 우선 神이 다양한 이름으로 오장에 배속되듯이, 神의 상태가 드러나는 몸의 각 부분도 오장에 배속된다.

心의 습은 脈이고, 그것의 영화는 얼굴색으로 나타나며, …肺의 습은 皮이고, 그것의 영화는 毛에 나타나며, …肝의 습은 筋이고, 그것의 영화는 爪에 나타나며, …脾의 습은 肉이고, 그것의 영화는 口에 나타나며, …腎의 습은 骨이고, 그것의 영화는 髮에 나타나며,¹⁰²⁾

心은 生의 근본이고, 神이 거처하는 곳입니다. 그것의 영화는 얼굴에 있고, 그것의 충실함은 血脈에 있으며, …肺는 氣의 근본이고, 魄이 거처하는 곳입니다. 그것의 영화는 毛에 있고, …腎은 침거함을 주관하고 봉장하는 근본으로, 精이 거

99) “지난 것을 본받아 지금에 微驗하되 미묘한 변화를 볼 수 있어야 무궁함에 通할 수 있는데, 실력 없는 의사는 보지 못하고, 실력 있는 의사는 귀하게 여기니, 그 형체를 알지 못하면 귀신과 같을 것입니다” 『靈樞·官能』, “法於往古, 驗於來今, 觀於窈冥, 通於無窮, 靡之所不見, 良工之所貴, 莫知其形, 若神髣髴.”

100) 주 96) 참고.

101) “그러므로 침을 쓰는 사람은 환자의 상태를 관찰함으로써 精神·혼백 등의 존망·득실의 의미를 파악하여야 합니다. 만약 오장·精神이 이미 손상되었으면 침으로 치료할 수 없습니다.” 『靈樞·本神』, “是故用鍼者, 察觀病人之態, 以知精神魂魄之存亡得失之意, 五者以傷, 鍼不可以治之也.” 張介賓은 五者を 오장과 精神으로 해석한다.

102) 『素問·五藏生成』, “心之合, 脈也, 其榮色也, …肺之合, 皮也, 其榮毛也, …肝之合, 筋也, 其榮爪也, …脾之合, 肉也, 其榮唇也, …腎之合, 骨也, 其榮髮也.”

처하는 곳입니다. 그것의 영화는 발에 있고, 그것의 충실함은 뼈에 있으며, …간은 罷極의 근본이고, 魂이 거처하는 곳입니다. 그것의 영화는 爪에 있고, 그것의 충실함은 筋에 있으며, 血氣를 생하고, …脾·胃·大腸·小腸·三焦·膀胱은 倉廩의 근본이고, 營氣가 거처하는 곳이며 …그것의 영화는 입술 四白에 있고, 그것의 충실함은 肌肉에 있으며¹⁰³⁾

이렇게 오장에 깃든 神의 상태가 인체 외부에 드러나는 가장 중요하고 일차적인 모습은 色과 脈이다. 위에서 보자시피 色脈은 생명의 근본이자 오장육부의 대주이며 神이 머물러 있는 心의 상태가 발현되는 통로이기 때문이다. 먼저 色은 주로 얼굴색을 뜻한다.

얼굴색이 푸른색을 띠되 풀거적색과 같으면 죽게 되고, 누런색을 띠되 지실과 같으면 죽게 되며, 검은 색을 띠되 그을음과 같으면 죽게 되고, 붉은 색을 띠되 어혈과 같으면 죽게 되며, 흰색을 띠되 마른 뼈와 같으면 죽게 되니 이것은 五色 중의 죽음을 드러내는 색입니다.

푸르기가 물총새 깃털과 같으면 살고, 붉기가 닭의 벼슬과 같으면 살며, 누렇기가 개의 배와 같으면 살고, 하얗기가 돼지기름 같으면 살며, 검기가 까마귀 깃털과 같으면 살게 되나니, 이것은 五色 중의 소생함을 드러내는 색입니다.

심에 (신기가) 생하면 마치 흰 비단으로써 주사를 싸맨 것 같고, 폐에 생하면 마치 흰 비단으로 홍색을 싸맨 것 같으며, 간에 생하면 마치 흰 비단으로 청홍색을 감싼 것 같고, 비에 생하면 마치 흰 비단으로 하늘타리열매를 감싼 것 같으며, 신에 생하면 흰 비단으로 자색을 감싼 것 같으니 이것들은 오장에서 소생하는 기가 밖으로 영화를 드러냅니다.¹⁰⁴⁾

이 때 얼굴색이란 단순한 얼굴 피부의 색상이 아니다. 色은 色澤을 의미한다. 즉, 같은 푸른색이라 하더라도 神氣를 담은 푸른색과 神氣를 잃은 푸른색은 구분된다. 즉, 위에서 말하는 풀거적, 지실, 그을음, 어혈, 마른 뼈 등은 五色을 지니되 生氣를 잃은 예이다. 반면 물총새의 깃털, 닭 벼슬, 개의 배, 돼지기름, 까마귀의 깃털 등은 같은 五色이라도 광택을 지니고 깊이가 있는 색이다. 이처럼 생명력을 지닌 색택의 중요성은 그 다음 구절에서 더욱 구체적으로 나타난다. 오장으로부터 소생하는 생명력은 그 깊은 곳에서부터 五色으로 드러나되 얽은 흰 비단으로 감싼 듯은 은하면서도 부드러운 광택을 갖는 것이다. 이와 같이 색을 살피는 것은 색택에 담긴 神氣의 상태를 살피는 것에 의미가 있다.

색은 얼굴과 더불어 눈에서 살필 수 있다. 이 또한 心과의 관계에 근거한다. 즉, 눈은 오장육부의 주인인 心의 外竅로 心이 주관하는 모든 脈이 모이는 곳이다.¹⁰⁵⁾ 눈이 心과의 관계 속에서 신을 어떻게 담아내는지를 『靈樞·大惑論』에서 잘 보여주고 있다.

눈은 오장육부의 精으로서 營衛·魂魄이 항상 영양하는 곳이고 神氣가 생겨나는 곳입니다. 때문에 精神이 피로하면 魂魄이 흩어지고 志意가 문란해집니다. …눈은 心의 사역이며 心은 神이 머무는 곳이므로 神이 갈라지면 精이 문란하여 모이지 못합니다.¹⁰⁶⁾

이렇게 얼굴색과 눈빛은 氣의 精華로서¹⁰⁷⁾, 君主之官인 心과의 관계 속에서 생명력을 표현하는 중요한 통로가 된다. 그리고 몸의 상태는 얼굴색과 눈빛 각각에 나타날 뿐만 아니라 그 조화로

之見死也。青如翠羽者生，赤如雞冠者生，黃如蟹腹者生，白如豕膏者生，黑如烏羽者生，此五色之見生也。生於心，如以縞裹朱。生於肺，如以縞裹紅。生於肝，如以縞裹紺。生於脾，如以縞裹栴檀。生於腎，如以縞裹紫，此五藏所生之外榮也。”

103) 『素問·六節藏象論』, “心者, 生之本, 神之變也, 其華在面, 其充在血脈, …… 肺者, 氣之本, 魄之處也, 其華在毛, 其充在皮, …… 腎者, 主蛰封藏之本, 精之處也, 其華在髮, 其充在骨, …… 肝者, 罷極之本, 魂之居也, 其華在爪, 其充在筋, 以生血氣, …… 脾胃大腸小腸三焦膀胱者, 倉廩之本, 營之居也, …… 其華在唇四白, 其充在肌”

104) 『素問·五藏生成』, “故色見青如草茲者死, 黃如枳實者死, 黑如攄者死, 赤如衄血者死, 白如枯骨者死, 此五色

105) “心은 오장육부의 주인이며 눈은 모든 脈이 모이는 곳입니다.” 『靈樞·口問』, “心者, 五藏六府之主也, 目者, 宗脈之所聚也.”

106) 『靈樞·大惑論』, “目者, 五藏六府之精也, 營衛魂魄之所常營也, 神氣之所生也. 故神勞則魂魄散, 志意亂. …… 目者, 心使也, 心者, 神之舍也, 故神分精亂而不轉.”

107) 『素問·脈要精微論』, “夫精明五色者, 氣之華也.”

음을 통해 더 여실히 드러나며, 심지어 생사를 판별할 수도 있다.

대저 心은 오장의 精을 오로지 주장하고 눈은 그 외규이며 얼굴색은 그 영화가 나타남이니, 이러한 까닭으로 사람이 얻음이 있으면 氣가 눈에 和하고, 잃음이 있으면 근심하는 것을 色으로 알 수 있으니...¹⁰⁸⁾

무릇 五色을 관찰하여 살핌에 얼굴은 黃色이면서 눈이 푸르거나, 얼굴이 黃色이면서 눈이 붉거나, 얼굴이 黃色이면서 눈이 회거나, 얼굴이 黃色이면서 눈이 검은 사람은 모두 죽지는 않지만, 얼굴이 푸르면서 눈이 붉거나, 얼굴이 붉으면서 눈이 회거나, 얼굴이 푸르면서 눈이 검거나, 얼굴이 검은면서 눈이 회거나, 얼굴이 붉으면서 눈이 푸르면 모두 죽습니다.¹⁰⁹⁾

色과 더불어 神氣가 잘 드러나는 것은 脈이다. 脈 역시 心이 주관하는 것으로 심장의 박동을 근간으로 하는 경맥의 상태가 특정부위에서 관찰되는 것이다. 일상어에서 맥은 흐름을 뜻한다. 즉, 맥을 살핀다는 것은 神氣가 몸에 흘러가는 상태를 살피는 것이다. 『素問·脈要精微論』은 오장의 맥에 대한 상세한 정보와 함께 맥상을 살피는 큰 원칙을 제시하고 있다.

미묘함이 맥상으로 반응하여 나타나는지라, 살피지 않을 수가 없으니, 살핌에 있어서도 기강이 있으니, 음양을 분별해 내는 것으로부터 시작해야 하고, 시작함에도 규율이 있으니, 오행 상생상극의 관계에 순종해야 生할 수 있으며, 生하는데에도 법도가 있으니 사시의 변화에 맞게 적용해야 합니다. ...이런 연고로 五聲은 五音과 합하고, 五色은 五行과 합하고, 脈象은 음양과 합하는 것입니다.¹¹⁰⁾

108) 『素問·解精微論』, “夫心者, 五藏之專精也, 目者其竅也, 華色者其榮也. 是以人有德也, 則氣和於目, 有亡, 憂知於色.”

109) 『素問·五藏生成』, “凡相五色之奇脈, 面黃目青, 面黃目赤, 面黃目白, 面黃目黑者, 皆不死也 面青目赤, 面赤目白, 面青目黑, 面黑目白, 面赤目青, 皆死也.” 밑줄 친 ‘之奇脈’은 衍文으로 본다. (이경우 역주: 黃帝內經素問 1, 서울, 여강출판사, 1997, p. 298)

110) 『素問·脈要精微論』, “微妙在脈, 不可不察. 察之有紀, 從陰陽始. 始之有經, 從五行生, 生之有度, 四時爲宜.

그리고 色을 살핌에 있어서 중요한 것이 神氣를 포함한 色澤이었듯이, 脈을 살핌에 있어서 중요한 것은 胃氣이다.¹¹¹⁾ 胃氣의 약하면서도 매끄럽게 이르는 맥상을 말한다.¹¹²⁾ 사람은 水穀의 氣를 생명 활동의 근간으로 삼기 때문에 이것이 끊어지면 결국 죽게 되고, 脈에 있어서는 胃氣가 사라져 죽음에 이르게 된다.¹¹³⁾ 즉, 胃氣는 건강한 사람의 정상적인 脈氣로서¹¹⁴⁾ 정상적인 五臟 脈과 四時脈의 근본이 되니¹¹⁵⁾, 이는 후천적인 水穀의 기운에 근거한 생명력이 脈을 통하여 드러난 이름이다.

이렇게 色과 脈은 환자의 神氣를 진단하는 가장 중요한 경로이다. 이러한 의미는 『素問·移精變氣論』에서 총괄적으로 드러난다.

色과 脈에 의한 진찰법은 상고시대의 제왕께서 소중히 여기던 것이었고, 추대계 선생님께서 전수해 주신 것입니다. 상고시대의 선사로 하여금 色과 脈을 다스려서 神明을 통하게 하셨으니, 金木水火土의 五行과 四時, 八風, 六合을 종합적으로 배합하여, 일정한 법도에서 이탈하지 않고, 변화하여 서로 옮겨감에 따라 묘를 관찰해서, 그 중

…… 是故聲合五音, 色合五行, 脈合陰陽.”

111) 위 주 108)에서 얼굴색이 黃色인 경우에는 살고, 그렇지 않은 경우는 죽는다고 하였는데, 이 또한 胃氣와 관련이 있다. 이에 대해 張介賓은 “무릇 이 색맥의 죽지 않는 경우는 모두 얼굴이 黃色을 겸한 것이니 대개 오행은 土를 근본으로 삼으니 胃氣가 있는 것이다. …… 이 색맥의 모두 죽는 경우는 黃色이 없는 경우이니 黃色이 없으면 胃氣가 이미 끊어진 것이므로 죽는다”고 하였다. 『類經·脈色類·能合脈色可以萬全』, “凡此色脈之不死者, 皆兼面黃, 蓋五行以土爲本, 而胃氣之猶在也. …… 此脈色之皆死者, 以無黃色, 無黃色則胃氣已絕, 故死.”

112) 『素問·玉機眞藏論』, “脈弱以滑, 是有胃氣”

113) 『素問·平人氣象論』, “人以水穀爲本, 故人絕水穀則死, 脈無胃氣亦死.”

114) 『素問·平人氣象論』, “平人之常氣稟於胃, 胃者, 平人之常氣也.”

115) “봄에 衛氣가 있어서 微弦脈이 나타나는 것을 일러 平人脈이라고 하고, 弦脈이 많고 胃氣가 적은 것을 일러 肝病이라고 하고, 단지 弦하기만 하고 胃氣가 전혀 없는 것을 일러 死脈이라고 하며, 胃氣는 있으나 毛脈이 있는 것을 秋病이라고 하고, ……” 『素問·玉機眞藏論』, “春胃微弦曰平, 弦多胃少曰肝病, 但弦无胃曰死, 胃而有毛曰秋病 ……” 다른 오장과 사시에 대해서도 같은 방식의 설명이 이어진다.

요한 도를 알 수 있었던 것입니다. 그 요령을 알고자 한다면 色脈이 그것입니다. 色은 해에 응하고, 脈은 달에 응합니다. 항상 그 요령을 연구하는 것이 곧 그 요령인 것입니다. 대저 色의 변화로써 四時에 따라 변하는 血脈에 응하나니, 이것은 상제께서 귀중하게 여기셨던 것이어서, 神明의 경지에 합치할 수 있으셨습니다. 따라서 죽음을 멀리하고 생명을 가까이 하여, 생명의 道로써 오래오래 장수할 수 있으셨으니, 명명하기를 ‘聖王’이라고 하는 것입니다.¹¹⁶⁾

그리고 神氣가 드러나는 또 한 가지 중요한 경로는 꿈이다. 꿈을 비록 직접적인 몸의 외부로 볼 수는 없지만, 몸이 스스로 神의 상태를 자각하는 중요한 경로임에 틀림없다. 꿈은 精神을 포함한 몸의 상태를 반영한다.

正邪가 밖으로부터 체내에 침입함에 일정한 부위에 머물지 않고 도리어 藏에 넘쳐흐르면서 자리를 잡지 못하고 營氣·衛氣와 함께 행하며 魂魄과 함께 떠돌므로 사람으로 하여금 편안히 잠들지 못하고 꿈만 꾸게 합니다.¹¹⁷⁾

厥氣가心に 침입하면 언덕에 불이 나는 꿈을 꾸고, 肺에 침입하면 날아오르거나 금철과 같은 기괴한 물건들이 보이는 꿈을 꾸며, 肝에 침입하면 산림 속의 나무가 보이는 꿈을 꾸고, 脾에 침입하면 구렁이나 큰 못, 허물어진 집과 비바람이 보이는 꿈을 꾸며, 腎에 침입하면 못가에 가서 물에 빠지는 꿈을 꾸고, 膀胱에 침입하면 遊行하는 꿈을 꾸며, 胃에 침입하면 음식물이 보이고, 大腸에 침입하면 꿈에 田野가 나타나며, 小腸에 침입하면 꿈에 사람들이 모이는 교통의 요충지가 보입니다. 膽에 침입하면 서로 다투고 송사하며 배를 갈라 자살하는 꿈을 꾸고 陰部에 침입하면

성교하는 꿈을 꾸며, 목에 침입하면 목이 잘리는 꿈을 꾸니다. 정강이에 침입하면 걷거나 달리려고 해도 앞으로 나갈 수 없고 깊은 땅굴에서 자는 꿈을 꾸고, 넓적다리와 위팔에 침입하면 꿈에 무릎을 꿇고 인사하며, 膀胱과 直腸에 침입하면 꿈에 대소변을 봅니다.¹¹⁸⁾

精神분석학에 기초한 서양精神의학에서는 꿈을 精神의 기능으로 보고, 그 가운데에서도 의식 너머에 있는 무의식의 작용이라고 보았다. 그러나 『內經』은 邪氣가 몸의 구체적 장기인 五臟과 六腑, 그리고 陰部와 四肢 등에 침입한 결과로 꿈을 낫다고 본다. 즉 몸의 허실이 꿈으로 드러나는 셈이다.

4) 몸 다스림: 養生과 治療의 神

① 養生은 養神을 근본으로 하되 몸을 통하여 실현한다.

『黃帝內經』의 養生觀은 養神을 근본으로 하고 있다. 이는 무엇을 잃으면 죽고, 무엇을 얻으면 사는지 묻는 황제에게 부모의 兩精과 더불어 神을 얻어야 산다고 말하는 기백의 설명에서 알 수 있다.¹¹⁹⁾ 그러나 『內經』은 養神을 구체적인 몸과의 결합에서 이루어낸다. 『內經』은 몸을 이루는 구체적인 구성물질과 장부 등을 통해서 養神의 중요성을 강조하고 있는 것이다. 다음 구절은 有形의 血氣가 곧 神이 됨을 근거로 養神과 養形의 조화를 강조하고 있다.

그러므로 神을 기르는 자는 반드시 형체의 살지고 여윌과 영위혈기의 성쇠를 알아야 합니다. 血氣라는 것은 사람의 神이니 삼가 기르지 않으면 안 됩니다.¹²⁰⁾

116) 『素問·移精變氣論』, “色脈者, 上帝之所貴也, 先師之所傳也. 上古使僦貸季, 理色脈而通神明, 合之金木水火土, 四時八風六合, 不離其常, 變化相移, 以觀其妙, 以知其要. 欲知其要, 則色脈是矣. 色以應日, 脈以應月, 常求其要, 則其要也. 夫色之變化, 以應四時之脈, 此上帝之所貴, 以合於神明也, 所以遠死而近生, 生道以長, 命曰聖王.”

117) 『靈樞·淫邪發夢』, “正邪從外襲內, 而未宥有定舍, 反淫于藏, 不得定處, 與營衛俱行, 而與魂魄飛揚, 使人臥不得安而喜夢.”

118) 『靈樞·淫邪發夢』, “厥氣客于心, 則夢見邱山煙火, 客于肺, 則夢飛揚, 見金鐵之奇物, 客于肝, 則夢見山林樹木, 客于脾, 則夢見邱陵大澤, 壞屋風雨, 客于腎, 則夢臨淵, 沒居水中, 客于膀胱, 則夢遊行, 客于胃, 則夢飲食, 客于大腸, 則夢田野, 客于小腸, 則夢聚邑衝衢, 客于膽, 則夢鬪訟自刎, 客于陰器, 則夢接內, 客于項, 則夢斬首, 客于脛, 則夢行走而不能前, 及居深地窈窕中, 客于股肱, 則夢禮節拜起, 客于胞胎, 則夢洩便”

119) 주 72) 참고.

120) 『素問·八正神明論』, “故養神者, 必知形之肥瘦, 榮衛血氣之盛衰. 血氣者, 人之神, 不可不謹養.”

이에 대한 張介賓의 설명은 形과 神의 관계를 규명함으로써 養生에 있어서 養神이 量刑을 떠나 독립적으로 이루어질 수 없음을 강조하고 있다.

形은 神의 體이고 神은 形의 用이니, 신이 없으면 형이 활동할 수 없고 형이 없으면 신이 살아갈 수 없으므로 형체의 살지고 여위과 영위혈기의 성쇠가 모두 人神이 의지하는 곳이다. 그러므로 神을 기르고자 하는 자는 그 형체를 삼가 기르지 않을 수 없다.¹²¹⁾

따라서 『靈樞·本藏』에서는 “사람의 血·氣·精·神은 생명을 기르고 性命에 두루하는 것”¹²²⁾이라고 하여 有形의 血氣와 無形의 精神이 모두 생명을 기르고 온전하게 함을 보이고 있다. 이에 대해 張介賓은 “사람의 몸은 血氣가 근본이 되고 精神이 기능이 되어 이 네 가지가 합하여 생을 기르고 性命을 두루 온전히 한다”고 하였다. 이는 無形의 精神보다 有形의 血氣를 養生에 있어서 더욱 강조한 것처럼 보이기도 하지만, 그보다는 생명이 기능하고 유지함에 있어서 유형의 혈기가 물질적인 기초가 됨을 강조하고 궁극적으로 形과 神이 모두 養生에 있어 필수적임을 역설한 것으로 보아야 한다.

이처럼 養生에 있어서 養神의 중요성이 形을 기름과 단절되지 않고, 오히려 그것을 통해서 실현되는 모습은 心의 의미를 통해 더욱 분명히 드러난다. 心은 지금껏 『內經』의 神을 설명하는데 중심이 되었다. 뿐만 아니라 心은 구체적인 장부의 중심으로 곧, 形의 중심이 되어 결국 形과 神을 아우른 생명의 중심이 된다. 이러한 의미는 장부의 관계를 정치질서에 비유한 『素問·靈蘭秘典論』에서 가장 잘 보여주고 있다.

황제가 물어 말하기를, “원컨대 十二藏의 相使함과 貴賤은 어떠한지를 듣고 싶습니다.” 기백이 대답하여 말하기를, “완전하시도다 질문하십시오! 청컨대 모두 말씀드리겠습니다. 心은 君主의

官이니 神明이 거기로부터 나오고, ... 무릇 이 十二官이라는 것은 서로 상실해서는 안 됩니다. 그러므로 君主[心]가 밝으면 아래 백성이 편안하듯이, 이것으로써 養生해 나간다면 장수할 것이고, 죽을 때까지 위태롭지 않으며, 천하를 다스린다면 크게 창성할 것입니다. 君主[心]가 밝지 못하면 十二官이 위태로워지고 使道가 폐색되어 통하지 못하므로 形이 이에 크게 상하며, 이것으로써 養生한다면 재앙이 있을 것이고, 천하를 다스린다면 그 종모가 크게 위태로울 것이니, 경계하고 또 경계해야 합니다.”¹²³⁾

고대 국가의 정치 체계에서 군주는 곧 국가 자체이다. 군주가 밝지 못하면 국가 전체가 혼란에 빠지게 된다. 때문에 몸에서 군주에 해당하는 心은 생명력의 모습인 神明이 나오는 곳으로 오장육부를 비롯한 몸 전체의 생명체계를 바로 서게 한다. 따라서 정치에서 군주의 밝음이 근본이 되듯이, 養生에 있어서는 心의 상태가 핵심이 된다. 그런데 이렇게 心의 밝음을 갖추는 것은 이중적인 의미를 지닌다. 앞서 心이 마음이자 오장의 하나라고 한 것처럼 養心은 그 자체로 養神과 養形을 융합하고 있는 것이다.

이는 ‘使道’에 대한 註家の 해석을 통해 분명히 알 수 있다. 使道에 대해 王冰은 ‘神氣가 행사하는 길’¹²⁴⁾이라고 하였고, 張介賓은 ‘藏府가 서로 부리는 길’¹²⁵⁾이라고 하였다. 王冰은 無形의 神에 의미를 두었다면 張介賓은 有形의 藏府에 의미를 둔 것이다. 그러나 心의 이중적 의미를 고려하여 이를 종합하여 보면 使道는 곧 有形의 藏府 사이를 無形의 神氣가 운행함으로써 서로 감응하여 기능하게 하는 길이라고 볼 수 있다. 心이 밝지 못하면 使道를 통하지 못하게 하여 形을 상하게 한다고 하였는데, 이 가운데 오장에 간직

121) 『類經·鍼刺類·八正神明寫方補員』, “形者神之體, 神者形之用, 無神則形不可活, 無形則神無以生. 故形之肥瘦, 營衛血氣之盛衰, 皆人神之所賴也. 故欲養神者, 不可不謹養其形.”

122) 『靈樞·本藏』, “人之血氣精神者, 所以奉生而周于性命者也.”

123) 『素問·靈蘭秘典論』, “黃帝問曰 願聞十二藏之相使貴賤, 何如. 岐伯對曰 悉乎哉問也. 請遂言之. 心者, 君主之官也, 神明出焉. 凡此十二官者, 不得相失也. 故主明則下安, 以此養生則壽, 歿世不殆, 以爲天下則大昌. 主不明則十二官危, 使道閉塞而不通, 形乃大傷, 以此養生則殃, 以爲天下者, 其宗大危, 戒之戒之.”

124) “使道, 謂神氣行使之道也.”

125) 『類經·藏象類·十二官』, “心不明, 則神無所主, 而藏府相使之道, 閉塞不通...”

되고 그 사이를 운행하는 神氣의 不通이 전제되고 있는 것이다.

이렇게 본다면 앞서 血氣가 곧 神이 되고, 養神에 있어서 形의 살지고 여윌과 營衛血氣를 살피야 한다는 내용이 보다 분명하게 이해될 수 있다. 血氣는 곧 心이 추동하는 생명의 물질이며 心에 깃드는 神의 짝이 된다. 이처럼 心은 形과 神의 통일을 가장 잘 보여주고 있는데, 군주가 곧 국가이듯 心의 이러한 특징은 그 자체로 몸에 통일된 形神의 모습을 보여주는 셈이다. 따라서 『內經』의 養生은 神을 중심으로 이루어지지만, 그것은 心이라고 하는 구체적인 기관과의 결합에 근거하며, 다른 모든 形的 차원과의 결합을 통하여 궁극적으로 몸-생명을 기르는 養身-養生의 완성을 추구하는 것이다.

② 治療는 神을 다스리는 것이다.

養生이 養神을 중심으로 한다면, 병을 치료하는 것 또한 神을 다스리는 과정임을 짐작할 수 있다. 치료 과정에 대해 『內經』이 언급하는 神은 크게 두 가지로 볼 수 있는데, 하나는 의사의 神이고 다른 하나는 환자의 神이다. 먼저 의사의 神은 주로 精神의 의미로 사용된다.

虛한 것에 자침할 때는 그것이 實해지기를 기다리고, 實한 것에 자침할 때는 그것이 虛해지기를 기다려야 합니다. 經氣가 이미 이르렀거든 삼가 신중하게 지켜서 잃지 말아야 하며, 淺深은 뜻에 달려 있으니 遠近이 한결같아야 하며, 깊은 연못에 임하는 것 같이 하고, 손은 호랑이를 움켜잡은 것과 같이 하며, 神이 다른 여러 사물에 휘둘리지 말아야 합니다.¹²⁶⁾

이는 침자 치료시에 신중히 해야 할 것들을 말하고 있는 것으로 마치 깊은 연못에 임하고 호랑이를 움켜잡듯 精神을 집중하여 다른 외물에 마음을 빼앗기지 말아야 함을 강조하고 있다. 이렇게 의사가 精神을 집중하는 것은 치료 뿐만 아니라 진단의 상황에서도 요구되며, 궁극적으로 환자의 神과 감응하기 위함이다.

황제가 말하기를, “제가 선생님께서부터 그 요령을 들었습니다. 선생님께서는 色診과 脈診을 멀리하지 말라고 말씀하셨으니, 이것이 제가 아는 것입니다.” 기백이 말하기를, “치료함은 ‘하나’에 지극해야 합니다.” 황제가 말하기를, “무엇을 ‘하나’라고 하는지요.” 기백이 말하기를, “‘하나’란 (問診을) 통해 (환자의 神의 존재 여부를) 알아내는 것입니다.” 황제가 말하기를, “어떻게 하면 되는지요.” 기백이 말하기를, “문과 창을 닫고, 병자와 긴밀하게 연계하여 자주 그 병자의 병정을 물어보며, 그 병자의 뜻에 따릅니다. (이를 통해) 神을 얻은 자는 살고, 神을 잃은 자는 죽습니다.”¹²⁷⁾

침을 놓을 때 조용한 곳에 깊숙이 거처하는 것처럼 하여 神의 왕래를 살피고 대문과 창문을 닫아 魂魄이 흩어지지 않도록 해야 합니다. 오로지 精神을 하나로 몰두하여 精氣가 흩어지지 않고 다른 사람의 소리를 듣지 않도록 함으로써 그 精氣를 수렴하며, 반드시 精神을 집중하여 침 치료에만 뜻이 가게 해야 합니다. 침을 얇게 놓고 留鍼하거나 가볍게 침을 뽑아 올리되 환자의 神을 다른 곳으로 돌려서 氣가 이르면 그쳐야 합니다.¹²⁸⁾

이렇게 환자의 병정을 문진을 통해 살피는 것에서부터 환자를 실제로 치료하는 것까지 모두 精神을 고도로 집중할 것을 요구한다. 의사의 집중된 精神은 환자의 神과 감응하여 그 상태를 알 수 있고, 환자의 神을 다른 곳으로 옮겨 精氣가 이르게 함으로써 치료를 가능하게 하기 때문이다. 이러한 이유로 환자를 진찰하고 치료하는 전 과정에서 精神을 집중할 수 있는 환경의 필요성을 역설하였으며, 이는 또한 어떠한 상황에서도 환자를 살피고 돌보는 일 이외에 마음을 빼앗겨

126) 『素問·寶命全形論』, “刺虛者須其實, 刺實者須其虛. 經氣已至, 慎守勿失, 深淺在志, 遠近若一, 如臨深淵, 手如握虎, 神無營於衆物.”

127) 『素問·移精變氣論』, “帝曰 余聞其要於夫子矣, 夫子言不離色脈, 此余之所知也. 岐伯曰 治之極於一. 帝曰 何謂一. 岐伯曰 一者, 因得之. 帝曰 奈何. 岐伯曰 閉戶塞牖¹⁾, 繫²⁾之病者, 數問其情, 以從其意, 得神者昌, 失神者亡.”

128) 『靈樞·終始』, “深居靜處, 占神往來, 閉戶塞牖, 魂魄不散, 專意一神, 精氣不分, 毋聞人聲, 以收其精, 必一其神, 令志在鍼, 淺而留之, 微而浮之, 以移其神, 氣至乃休.”

서는 안 됨을 강조한 것이기도 하다.

이러한 과정을 거쳐 최종적으로 목표로 하는 것은 의사의 다스려진 精神을 통해 환자의 神氣를 제어하는 것이다. 『素問·湯液醪醴論』은 치료 행위에 있어서 구체적 치료 기술보다 의사의 精神과 환자의 神氣가 중요함을 말하고 있다.

황제가 말하기를, “(약물, 침구 등의 치료법을 사용하여 치료했음에도 불구하고) 형체가 피폐되고 혈기가 고갈되어, 치료한 功이 세워지지 않음은 어째서 인지요.” 기백이 말하기를, “(환자의) 神氣가 부러지지 않기 때문입니다.” 황제가 말하기를, “무엇을 일러 ‘神不使’라고 하는지요.” 기백이 말하기를, “鍼石은 수단일 뿐이니 精神이 나아가지 않고, 志意가 다스려지지 않으므로 병이 낫을 수가 없습니다. 오늘날 精氣가 망가지고 神이 사라지며, 營氣와 衛氣를 다시 수습할 수 없는 지경에까지 이른 것은 무엇 때문이겠습니까? 嗜慾이 끝이 없고 우환이 그치지 않아서, 精氣가 이완되어 무너지고 營氣는 막히고 衛氣가 제거되므로, 神이 사라져서 병이 낫지 않는 것입니다.”¹²⁹⁾

여기에서 ‘精神不進, 志意不治’의 주체에 대한 해석은 주가들에 따라 세 가지 입장을 보이고 있다. 첫째는 환자의 精神과 志意를 가리킨다는 견해이고, 둘째는 의사와 환자의 精神과 志意가 서로 합치하지 않음을 가리킨다는 견해이며, 마지막으로 의사가 시술할 때에 精神을 집중하지 못함을 가리킨다는 견해이다.¹³⁰⁾ 그 중 두 번째 해석이 의사와 환자의 神的 感應 관계를 잘 표현하고 있는데, 高世栻은 이러한 입장으로 “鍼石의 道 됨은 의사와 환자의 精神과 志意가 서로 합치함이다. 지금 의사의 精神이 나아가지 않고 志意가 다스려지지 않으면 의사와 환자가 서로 어긋나므로 병이 낫지 않게 된다. 이것은 의사가 神

을 잃어서 서로 작용하게 하지 못한 때문이다.”¹³¹⁾라고 하였다.

결국 여러 치료 행위가 행해진다 하더라도 神이 사라져 부러지지 않는다면 그 효과는 나타날 수 없다. 이러한 神의 성격은 앞서 살펴본 神의 종합적인 의미, 즉 精神과 眞氣 및 生命力 등을 떠올려본다면 더욱 분명하게 이해된다. 즉, 의사가 아무리 훌륭한 치료 행위를 하더라도 환자의 精神이 이에 응하지 않거나, 이미 眞氣가 고갈되어 있거나, 최종적으로 생명력을 발휘하는 데까지 나아가지 못한다면 아무런 의미가 없는 것이다. 따라서 『素問·寶命全形論』에서는 치료에 있어서 중요한 다섯 가지 요소를 말하면서 ‘神을 다스림’을 그 첫 번째로 두고 있고¹³²⁾, 『靈樞·九鍼十二原』에서도 “서툰 의사는 形을 지키지만, 뛰어난 의사는 神을 지킨다”¹³³⁾고 한 것이다.

이와 같은 치료과정에서의 神의 의미와 그 중요성은 구체적인 치료 수단인 침자법의 운용과정에서 더욱 분명하게 강조되어, “침자법은 반드시 먼저 神을 근본으로 삼아야 한다”¹³⁴⁾고 말한다. 그러나 이러한 治神의 강조는 양생에서의 神과 마찬가지로 形과의 조화를 바탕으로 한다. 즉, 침자를 통하여 다스리는 神은 한편으로는 여전히 천지음양의 神과 부합하지만¹³⁵⁾, 다른 한편 그것

129) 『素問·湯液醪醴論』, “帝曰 形弊血盡而功不立者何. 岐伯曰 神不使也. 帝曰 何爲神不使. 岐伯曰 鍼石, 道也. 精神不進, 志意不治, 故病不可愈. 今精壞神去, 營衛不可復收. 何者. 嗜欲無窮, 而憂患不止, 精氣弛壞, 營泣衛除, 故神去之而病不愈也.”

130) 이경우 역주 : 黃帝內經素問 1, 서울, 여강출판사, 1997, p. 353

131) 高世栻, 『素問直解』, “鍼石之爲道也, 工之精神與病之精神, 工之志意與病之志意, 兩相合也. 今工之精神不進, 志意不治, 工與病違, 故病不可愈. 此工失其神, 不相使也.”

132) “하나를 이러 ‘神을 다스림’이라고 하고, 둘을 일러 ‘몸을 기름’이라고 하며, 셋을 일러 ‘毒藥의 요령을 앎’이라고 하고, 넷을 일러 ‘砭石을 작고 크게 만들’이라 하며, 다섯을 일러 ‘장부혈기를 진찰함을 앎’이라고 합니다.” 『素問·寶命全形論』, “一曰治神, 二曰知養身, 三曰知毒藥爲眞, 四曰制砭石小大, 五曰知府藏血氣之診.”

133) 『靈樞·九鍼十二原』, “靈守形, 上守神”

134) 『靈樞·本神』, “凡刺之法, 先必本于神.”

135) “침을 쓰는 일에는 반드시 法하고 則함이 있으니, 지금 무엇을 法하고 則해야 하는지요.” “天을 法하고 地를 則하되 天光으로써 合해야 합니다.” 『素問·八正神明論』, “黃帝問曰 用鍼之服, 必有法則焉, 今何法何則. 岐伯對曰 法天則地, 合以天光.” 이에 대해 高世栻은 “윗 편에서 말하기를, ‘무릇 자침의 핵심은 반드시 먼저 神을 다스리는 것’이라 하였지만 비록 神을 다스리더라도 반드시 법칙이 있으니 …… 침을 쓰는 방도는

은 精氣이자 生命力으로서 장부를 비롯한 몸과 구체적으로 결합하고 있는 것이다. 그 예로 『靈樞·本神』은 “침을 쓰는 사람은 환자의 형태를 관찰함으로써 精·神·魂·魄 등의 存亡得失의 의미를 파악하여야 하니 만약 (이러한 神을 담고 있는) 오장이 이미 손상되었으면 침으로 치료할 수 없다”¹³⁶⁾고 말하고 있다. 즉, 침을 통하여 다스리고자 하는 환자의 神 또한 오장과의 관계에 근거하고 있으므로 오장의 손상은 곧 그 안에 담긴 神의 손상을 의미하여 치료의 효과를 기대할 수 없는 것이다.

오장과 그 안에 담긴 神이 침자 치료와 갖는 상관성은 역시 心에서 가장 두드러진다.

황제가 말하기를, “手少陰에만 홀로 腧穴이 없는 것은 무엇 때문인지요.” 기백이 말하기를, “少陰은 心脈입니다. 心은 오장육부의 큰 지주이고 精神이 머무는 곳이며 그 藏은 견고하여 邪氣가 침입하는 것을 허용하지 않으니, 邪氣가 침입하면 心이 상하고 心이 상하면 神이 사라지며 神이 사라지면 죽습니다. 그러므로 여러 邪氣가 心에 있다는 것은 모두 心包絡에 있다는 것입니다. 心包絡은 心이 주관하는 경맥이므로 홀로 腧穴이 없습니다.”¹³⁷⁾

『內經』시대 당시만 해도 수소음심경은 경맥의 순행 경로만 있었을 뿐 구체적인 腧穴은 나타나지 않는다. 『靈樞·本輸』에서 心經에서 취하는 것으로 설명되는 수혈은 실제로는 心包絡의 수혈이다. 『內經』 이후에는 心經의 수혈이 정리되어¹³⁸⁾

위로는 天時에 法하고 아래로는 地理에 則하며 다시 하늘의 日月星辰과 합함으로써 법칙을 삼는 것이다”라고 하였다. 『素問直解』, “上篇云凡刺之眞, 必先治神, 然雖治神, 必有法則, …… 用鍼之道, 上法天時, 下則地理, 更合天之日月星辰, 以爲法則也.”

136) 『靈樞·本神』, “用鍼者, 察觀病人之態, 以知精神魂魄之存亡得失之意, 五者以傷, 鍼不可以治之也.”

137) 『靈樞·邪客』, “黃帝曰 手少陰之脈, 獨無腧, 何也. 岐伯曰 少陰, 心脈也. 心者, 五藏六府之大主也, 精神之所舍也, 其藏堅固, 邪弗能容也, 容之則心傷, 心傷則神去, 神去則死矣. 故諸邪之在於心者, 皆在於心之包絡. 包絡者, 心主之脈也, 故獨無腧焉.”

138) 현재 통용되고 있는 五腧穴은 心包絡과 心經이 모두 갖추어져 있다. 이는 皇甫謐의 『鍼灸甲乙經』에서 시작된 것으로 본다.(김선호 : 善乎靈樞 上, 대전, 주민출판사, 2003, p. 26)

임상에서도 사용이 되지만, 그 이전에 이곳에서 말하는 心經에 수혈이 없는 까닭을 통해 치료에 있어서도 心과 거기에 담긴 神에 부여된 특별한 지위를 살필 수 있다. 즉, 心에 邪氣가 손상됨은 곧 神의 손상을 초래하여 죽음에 이르기 때문에 어떤 의미에서 생명이 지속되는 동안 心에는 邪氣가 머물 수 없다. 오직 心包에 머물고 치료될 수 있는 것이다. 이러한 이유로 無形의 神을 간직한 心을 치료하는 有形의 수혈은 존재하지 않으며, 오직 그것을 싸고 있는 心包에 대해서만 수혈이 존재한다. 그리고 그것은 간접적으로 心과 神에 영향을 줄 것이다.

한편 침자 치료에서의 神의 의미는 心과 관련해서 뿐만 아니라 구체적 침자 手技인 補瀉法을 통해서 몸과의 결합을 구체적으로 드러낸다. 침자 보사법은 좁은 의미에서 부족한 正氣를 補하고, 넘치는 邪氣를 배출시키는 방법을 의미하는데, 이때 正氣가 곧 神氣를 의미한다. 이 神氣를 중심으로 생각한다면, 침자 보사법은 넓은 의미에서 음양의 조화를 꾀하는 것이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 神氣는 천지음양의 질서를 몸 안에 구현하면서 그 변화막측함을 의미하기도 하므로 몸이 음양의 균형과 질서를 조화롭게 유지하는 것이 正氣, 즉 神氣의 보존을 뜻한다고 볼 수 있기 때문이다. 따라서 “침을 운용하는 요점은 음양을 조절할 줄 아는 데 있으며 음양을 조절하면 精氣가 충실해지고 形과 氣가 합하여 神이 안으로 저장되도록 한다”¹³⁹⁾고 한 것이다.

『內經』에는 迎隨, 徐疾, 呼吸, 開闔 등의 다양한 침자 보사법을 보여주고 있는데, 그 가운데 개합보사를 중심으로 비교적 종합적인 내용을 보도록 하자.

補함에는 반드시 단정하고 안정한 태도로 사용하는데, 밖으로 그 피부를 끌어올려 그 문에 해당하도록 하고 왼손으로 침을 잡고 오른손으로 피부를 밀며 살짝 돌리면서 침을 천천히 들어밀되 반드시 단정하고 안정하며 마음을 굳게 하고 풀리지 않도록 하며 잠시 留鍼하되 邪氣가 내려가

139) 『靈樞·根結』, “用鍼之要, 在於知調陰與陽, 調陰與陽, 精氣乃光, 合形與氣, 使神內藏.”

면 빨리 침을 뽑고 그 피부를 문질러서 그 外門을 덮어 가리면 眞氣가 이에 보존되니 침을 운용하는 요점은 그 神을 잊어버리지 않는 것입니다.¹⁴⁰⁾

황제가 말하기를, “부족한 것이 있어서 그를 補해줌에는 어떻게 하는지요.” 기백이 말하기를, “반드시 먼저 이를 주물러서 어루만지고, … 밖으로 그 鍼孔에서 당기며 그렇게 하고서 그 神을 단습니다. 내습이 다함에 침을 들어서 … 그 기가 이르기든 알맞게 조절하여 스스로 지켜 보호하다가 들이쉬기를 살펴 침을 당겨 빼되, 氣로 하여금 나가지 못하게 하여 각기 그 있어야 할 곳에 있게 하고 그 문을 밀어 닫아서 神氣가 존재하고 큰 정기가 머물러 그치게 하나니 그러므로 명명하여 補라고 합니다.”¹⁴¹⁾

補法에서는 몸의 正氣를 보존하기 위해 발침 후 그 鍼孔을 막음으로써 神氣를 보존한다. 보법의 운용법을 설명하는 두 구절에서 보듯이 이렇게 몸 안에 간직되도록 지켜지는 神氣는 곧 眞氣이며¹⁴²⁾, 眞氣는 곧 經氣이기도 하다.¹⁴³⁾ 이렇듯 침자법은 그 운용에 있어서 神氣를 보존함을 근원으로 삼으며 실제 手技에 있어서도 발침 후 침을 놓았던 鍼孔을 막음으로써 神氣를 몸 안에 간직하려 했던 것이다. 따라서 보사법은 神氣를 다스려 질병을 이겨내는 중요한 방법으로써 『靈樞·脹論』에서는 모든 脹症을 치료함에 있어서 보사의 성패가 神氣의 보존 여부를 결정함을 보여준다.

虛한 것을 瀉하고 實한 것을 補하면 神氣가 그 머물러 있던 곳에서 빠져나가 邪氣가 침입하고 正氣가 산실되어 眞氣도 안정되지 않는데 이는 서투른 의사들이 위태롭게 한 것이니 이를 ‘天命’

이라고 합니다. 虛한 것을 補하고 實한 것을 瀉하면 神氣가 그 머물러 있던 곳으로 돌아가 점차 그 공허한 것을 채우는데 이를 일러 ‘良工’이라 합니다.¹⁴⁴⁾

이상과 같이 『內經』은 양생뿐만 아니라 치료 과정에 있어서도 神의 중요성을 강조한다. 그런데 이러한 치신의 과정은 반드시 몸을 통하여 이루어진다. 『內經』은 醫經으로서 몸을 다스리고 치료하는 내용을 담고 있다. 그리고 이 과정에서 神의 중요성을 강조하는 동시에, 그 神의 의미를 몸으로부터 분리시키지 않고 그 안에 통일된 의미로 파악한다. 이로써 形神이合一된 온전한 생명의 모습을 구체적으로 보여주고 있는 것이다.

III. 結 論

우리는 지금까지 『黃帝內經』에 나타난 形神에 관한 내용을 살펴보았다. 形神論은 중국 고대철학의 주요 주제로서, 일차적으로는 肉體와 精神의 관계를 다룬다. 그러나 이것은 두 가지 의미에서 서구 근대 철학, 또는 서구 근대 의학의 心身論과 그 입장을 달리한다. 하나는 기원론적 우주론에 근거하여 肉體와 精神 또한 하나의 氣로 이루어져 존재론적으로 합일된다고 본 것이고, 다른 하나는 여기에서 언급되는 精神이 단지 인식 능력, 감정, 사고 과정 등에 한정되지 않는다는 점이다. 즉 形神론의 관점에서는 인간의 精神이 위로는 天人合一을 근거로 우주적 차원의 신과 소통하고, 또한 아래로는 몸-생명을 이루는 氣를 매개로 肉體와 통일되고 있는 것이다.

이러한 形神論의 특징은 신에 대한 고대 중국의 이해에서 비롯되었다. 神은 天地를 운행하는 초월적 神에 뿌리를 두면서도 그것이 인간의 몸 안에 받아들여져 精神과 生命力的 의미로 이해된 것이다. 神의 의미는 시대에 따라 그 정도의 차이가 있을지라도 이 두 가지 의미가 언제나 중

140) 『靈樞·官能』, “補必用方, 外引其皮, 令當其門, 左引其樞, 右推其膚, 微旋而徐推之, 必端以正, 安以靜, 堅心無解, 欲微以留, 氣下而疾出之, 推其皮, 蓋其外門, 眞氣乃存. 用鍼之要, 無忘其神.”

141) 『素問·離合眞邪論』, “帝曰 不足者補之, 奈何. 岐伯曰 必先捫之而循之, …… 外引其門, 以閉其神. 呼盡內鍼, …… 其氣以至, 適而自護, 候吸引鍼, 氣不得出, 各在其處, 推闔其門, 令神氣存, 大氣留止, 故命曰補.”

142) 『太素』, “神氣, 正氣也.”, 『素問直解』, “以閉其神, 使眞氣內存”

143) 『素問·離合眞邪論』, “眞氣者, 經氣也.”

144) 『靈樞·脹論』, “寫虛補實, 神去其室, 致邪失正, 眞不可定, 羸之所敗, 謂之天命, 補虛寫實, 神歸其室, 久塞其空, 謂之良工.”

침되어 있었다.

『黃帝內經』은 이와 같은 고대 중국 形神論의 특징을 가장 잘 보여주고 있다. 그러나 『黃帝內經』이 보여주는 形神合一의 모습은 보다 구체적이다. 그리고 『內經』의 形神論을 이해함에 있어서는 이전보다도 神에 대한 폭넓은 이해를 필요로 한다. 왜냐하면 『內經』은 몸의 정상적인 질서와 양생, 그리고 균형을 상실한 질병상태 등에 대한 큰 원칙과 세세한 정보를 담고 있어서 언뜻 ‘有形의 몸’에 대한 내용으로만 파악될 수 있기 때문이다. 그러나 ‘無形의 몸’, ‘보이지 않는 몸’인 神은 『內經』 가운데에서 감춰진 듯 하면서도 여러 형태로 그 모습을 드러낸다.

먼저, 『內經』이 말하는 神의 기원은 先天의 神과 後天의 神으로 나누어 생각해 볼 수 있다. 先天의 神은 천지음양의 우주적 神과 관계된 것으로, 인간에 내재한 神이 『淮南子』와 마찬가지로 우주적 차원의 神과 연속됨을 말한다. 後天의 神은 인간의 神이 그 기능을 유지하기 위해 음식물이나 부모로부터 받은 形質의 차원의 精 등 물질적인 것에 의존함을 의미한다. 그러나 先天의 神과 後天의 神 또한 분리된 존재를 의미하는 것은 아니다. 神의 기원이라는 의미와 현실적 기초라는 의미로서 나뉘어 파악될 뿐, 몸에서 생명으로서 기능하는 神은 결국 하나일 뿐이다.

이러한 神의 기초를 이해하는 두 가지 방향은 神의 의미와 기능을 파악함으로써 더욱 분명해진다. 『內經』의 神은 우선 氣의 다양한 이름으로 표현되어 眞氣·精氣, 陽氣, 衛氣·營氣와 동일시되거나 깊이 관련되며, 심지어 有形의 血氣와도 하나로 파악된다. 또한 精神 기능은 몸에 내재된 神의 기능을 가장 잘 보여주는데 이는 감정과도 밀접한 관계가 있다. 그리고 神은 생명의 현실적 기초인 形의 중요성에도 불구하고 形을 비롯한 몸을 살아있게 하는 生命力的 의미가 있다. 중요한 점은 『內經』에서 보여주는 神의 이러한 의미들이 연속적이라는 것이다.

이와 같은 神의 기원과 의미를 바탕으로 『內經』에서 神이 몸과 맺는 관계를 파악함으로써 구체화된 形神合一의 관점을 확인할 수 있다. 먼저

몸에 내재하는 神은 특별히 五臟에 자리한다. 특히 心은 오장의 하나이자 마음으로서 그 자체로 形神이 하나 된 모습을 보여준다. 그리고 神은 心을 비롯한 오장에 여러 이름으로 자리하는데, 이는 오장과 관계된 구체적인 인체 구성물질과의 결합에 근거한다. 한편 감정은 이러한 五臟과 神의 결합에 근거한 것으로서 精神과 肉體가 강력하게 결합되어 나타나는 표현이다.

神은 有形의 肉體에 비해 감추어져있지만, 오장과 관계된 근거로 몸의 겉에서 그 상태를 파악할 수가 있다. 그 중에서도 色과 脈이 중요한데, 色은 특별히 얼굴의 色澤과 눈빛을 말하고 이는 모두 心에 배속된 것이다. 즉, 몸에서 神을 간직하는 핵심적 장소인 心의 외재적 통로를 통해 神氣의 상태를 살필 수 있는 것이다. 이 때 色과 脈은 有形의 색상과 박동 너머에 숨어 있는 생명력 상태를 살피는 것이 관건이다.

『內經』은 이러한 神의 의미와 그것이 몸과 결합하는 방식을 바탕으로 양생과 치료의 원칙을 제시한다. 양생에 있어서는 養神을 근본으로 하면서도 養神을 몸과의 구체적인 결합을 통해 이루어낸다. 이는 양생의 핵심이 養心에 있다고 말하는데서 잘 알 수 있는데 이 또한 心이 그 자체로 形과 神을 포괄하고 있기 때문이다. 치료에 있어서도 『內經』은 神의 의미를 강조하고 있는데, 먼저 환자를 대하는 의사의 精神이 고도로 집중되어야 함을 말하고 이를 통해 환자의 神氣와 感應할 것을 요구한다. 이를 통해 최종적으로는 환자의 神氣를 제어함을 목표로 삼는다. 그러나 『內經』이 말하는 이러한 治神의 중요성은 形과의 조화를 기본으로 하고 있다. 治神의 의미는 鍼刺 補瀉法에서 가장 구체화되는데, 補法에서 보태주고 지켜내려는 것은 經脈을 순행하는 神氣이며, 이를 통해 궁극적으로 陰陽의 균형을 꾀한다.

지금까지 神의 의미를 다양하게 분석하고 때로는 확대함으로써 『黃帝內經』의 形神論을 살펴보았다. 神은 그 기원에서부터 우주적 차원의 초월성을 지니고 있다. 그러나 우주를 一氣로써 파악하는 黃老思想은 神 또한 氣로써 파악하고, 같은

氣로 이루어진 만물의 바깥에 존재하는 것이 아니라 그 안에 내재하는 것으로 이해한다. 이 과정에서 神의 중요성이 손상되는 것은 아니다. 다만 形과의 조화와 합일이 강조될 뿐이다. 『黃帝內經』은 神을 우주와 연결지으면서도 몸을 다루는 醫經으로서 形과 神이 결합하는 모습을 구체적으로 보여준다. 이는 곧 앞서 언급한 나카자와 신이치의 표현대로 인간의 神이 ‘위를 향하여’ 초월해 갈 뿐만 아니라, ‘아래를 향한’ 초월도 실현하는 것이다.¹⁴⁵⁾

우주적 차원의 神이 몸에 깃들여 다양한 형태로 구체적인 肉體와 결합하는 이러한 과정은 몸을 우주로 이해하고 神聖化할 수 있는 근거가 된다. 그러므로 『黃帝內經』에서 구체화되는 形神合一의 관점에 근거한 韓醫學은 단순히 몸에서 질병을 제거하는 데에 그치지 않는다. 의사는 그 스스로 天地陰陽에 근거하는 精神을 專一하게 유지하고, 환자의 形뿐만 아니라 그 안에 간직된 神을 치료해야 한다. 이를 통해 궁극적으로 생명 전체를 온전히 돌봄으로써 양생과 치료는 몸에 깃든 神聖을 회복하고 유지하는 의미를 지니게 되는 것이다.

參考文獻

1. 이경우 역주 : 黃帝內經素問, 서울, 여강출판사, 1997
2. 이경우 역주 : 黃帝內經靈樞, 서울, 여강출판사, 2000
3. 김달호, 이종형 편역 : 黃帝內經素問, 서울, 의성당, 2001
4. 김달호, 김중환 편역 : 黃帝內經靈樞, 서울, 의성당, 2002
5. 김선호 편저 : 善乎靈樞, 대전, 주민출판사, 2003
6. 이석호 역 : 淮南子, 과주, 세계사, 1992
7. 안길환 역주 : 淮南子, 서울, 명문당, 2001
8. 안동립 역주 : 莊子, 서울, 현암사, 1993
9. 성백효 역주 : 周易傳義, 서울, 전통문화연구회, 1998
10. 이창일 편저 : 황제내경, 서울, 책세상, 2004
11. 미우라 구니오: 朱子と氣と身體, 이승연 : 주자와 기 그리고 몸, 서울, 예문서원, 2004
12. 나카자와 신이치 : 神の發明, 김옥희 : 신의 발명, 서울, 동아시아, 2005
13. 김시천 외 : 기학의 모험 2, 서울, 들녘, 2004
14. 김희정 : “황로사상의 천인상응관 연구”, 서강대 박사논문, 2003
15. 김희정 : “고대 중국 신개념의 변천”, 동북아문화연구, 7집, 2004
16. 김희정 : “중국 고대 감응관의 형성”, 동양철학, 제26집, 한국동양철학회, 2006
17. 김희정 : “몸의 논리로 본 인간의 역사에 관한 시론”, 의철학연구, 3집, 한국의철학회, 2007
18. 박원재 : “도가의 이상적 인간상에 대한 연구”, 고려대 박사논문, 1996
19. 김성환 : “形神: 육체와 정신의 관계에 대한 중국철학의 담론”, 철학연구, 제96집, 대한철학회, 2005
20. 김재숙 : “형·기·신; 심신 대립을 넘어선 도가적 精神 해방”, 철학연구, 제98집, 대한철학회, 2006

145) 주35) 참고.