

命門學說에 대한 知覺論적 해석

又石大學校 韓醫科大學 原典醫史學教室

殷哲玟*

A Study on Mingmen(命門) theory in the light of Zhijue(知覺)

Dept. of Oriental Medical Classics and History of Medicine, College of Oriental Medicine, Woosuk University

Eun Seok-min*

The concept of Mingmen(命門) was originated from 『Neijing(內經)』 and 『Nanjing(難經)』, respectively meaning eye in 『Neijing』 and right kidney in 『Nanjing』. But the Mingmen theory had been developed on the basis of the concept of Mingmen in 『Nanjing』 thereafter, and it had been influenced by the Taoist alchemy in the process of explaining the relation between the concept of Xianghuo(相火) and Yuanqi(元氣). Out of this the Mingmen theory had been changed as a thing that comprises newly the concept of Huo(火), and consequentially the dispute about the arrangement between Mingmen and Xin(心) had been consistently progressed, because Xin is the center of Huo. And on the other hand, because Xin is also the center of mind, the influence of the state of Xin which is projected to Mingmen had also been discussed. Based on the facts like this, this study will discuss the possibility of the extension of the concept about the function of Mingmen. That is, this study will add up the concept of Mingmen in 『Neijing』 to the Mingmen theory so far, will add up the concept of Zhijue(知覺) to the Mingmen theory. The concept of Zhijue had been originated from the Neo-Confucianism in Song dynasty, and this study thinks, in the light of the concept of Zhijue, the concept of Mingmen could be viewed from a new perspective, that is, from a view of mind.

Key Words : Mingmen(命門), Zhijue(知覺), Zhu-Xi(朱熹)

I. 서론

命門의 개념은 일찍이 『內經』과 『難經』에서 제시된 것으로서, 『內經』에서는 命門을 目이라 하였고 『難經』에서는 右腎을 命門이라 하였다. 그런데 후대의 命門

학설은 주로 『難經』의 命門說을 기초로 命門과 元氣의 상관성이 논의되면서 전개되었다. 의학이론에서 命門의 개념이 본격적으로 부각된 것은 明代의 溫補學派 의가들에 의한 것이지만, 사실상 金元代 이후로 劉河間, 張元素 등에 의해 이미 命門이 元氣, 相火 등의 개념과 관련되어 논의된 바 있으며, 明代의 溫補學派 의가들은 李東垣, 朱丹溪 이래의 相火學說을 비판하는 과정에서 命門의 개념을 더 구체화하여 논의한 것이라 할 수 있다. 이와 같은 과정을 통해 전개된 후대의 命門學說은 기본적으로 『難經』에서 제시된 命門과 元氣와의 관계에

* 이 논문은 2011년도 우석대학교 교내학술연구비 지원에 의하여 연구되었음.

교신저자 : 殷哲玟. 전북 완주군 삼례읍

又石大學校 韓醫科大學 原典醫史學教室.

Tel : 063-290-1475. E-mail : eskmin@woosuk.ac.kr
접수일(2011년 10월 25일), 수정일(2011년 11월 23일),
게재확정일(2011년 11월 22일)

相火의 개념이 더해진 것으로 정리될 수 있다. 그리고 命門에 相火의 개념이 결부된 것은 본래 『內經』의 運氣 이론에서의 君火, 相火의 개념을 인체 내의 臟腑에 배속시키는 과정에서 비롯된 것이다. 그런데 臟腑에 속하는 火로서의 相火의 개념을 보다 구체적으로 설명하는 과정에서 의가들은 특히 道敎內丹思想의 영향을 받은 것으로 알려져 있으며, 이와 같은 영향 하에 命門과 相火, 元氣의 상호 관계에 대한 다양한 주장이 제기되었다.

命門학설에서 命門과 元氣, 相火의 개념이 다양하게 전개된 것은 기본적으로 실제 임상에서 인체 내의 元氣의 개념을 논하는 면에 있어서의 또 다른 발전이라 할 수 있다. 일찍이 宋代에 孫兆에 의해 제기된 ‘補腎不如補脾’의 설이나 嚴用和에 의해 제기된 ‘補脾不如補腎’ 등의 논의를 비롯하여 이후의 李東垣과 朱丹溪의 相火學說, 그리고 明代 溫補學派 의가들의 命門學說 등은 모두 인체 내의 元氣의 개념과 관련된 다양한 논의들로 볼 수 있는 것이다. 그런데 이와 같은 논의의 흐름에서 점차 그 핵심에 놓이는 개념은 心 즉 마음의 문제라고 볼 수 있으며, 특히 相火와 관련하여 收心, 靜心의 문제를 강조한 朱丹溪의 相火學說이나 이를 비판한 張景岳 등의 주장에서 볼 수 있듯이 心과 관련된 논의는 元氣의 문제를 논함에 있어 점차 그 중심에 놓이게 된 것이다. 그리고 이 마음의 문제와 관련된 논의는 후에 서양의학의 영향으로 인해 마음을 주재하는 주체가 과연 心인지 아니면 腦인지에 대한 논쟁이 있기도 하였다. 이와 같은 논의의 전개는 病因 면에 있어 外感보다는 내적 원인을 강조하기 시작한 宋代 이후의 의학이론의 흐름에서 나온 자연스러운 결과이기도 하다.

이런 면에서 본 논고는 인체의 元氣와 관련하여 命門을 논함에 있어 心의 개념을 중심으로 心과 命門의 관계에 대한 논의를 진행해 보고자 한다. 이와 관련하여 잠깐 예를 들어 心에 관한 朱丹溪의 논의를 되짚어 보면, 그는 相火의 문제에 대해 心의 君火가 다스려지지 못할 때 이를 따라 相火가 妄動하게 된다고 하였다. 그러나 張景岳은 이런 견해를 비판하면서 丹溪가 말한 相火의 문제는 사실 相火로 인한 것이 아니고 邪念之火의 문제일 뿐이라고 하였다. 이와 같은 견해의 차이는 양자 간에 心과 君火, 相火, 元氣, 命門 등의 개념을

생각하는 면에 있어 기본적인 관점의 차이가 있음을 보여주는 것이다. 하지만 여기에서 한 가지 주목할 만하다고 생각되는 점은 두 의가 모두 元氣, 相火 등의 개념과 관련하여 마음의 의식적인 변화가 이들 요소들에 미치는 영향을 말했다는 점이다. 이 점에서 본 논고는 양자의 차이에 대해 구체적으로 논하는 것을 넘어¹⁾, 이보다는 보다 기초적인 시각에서 마음의 작용이 인체에 미치는 영향에 대해 이를 命門學說의 각도에서 논해 보려 한다. 그리고 이 마음의 작용을 논함에 있어 본 논고는 “所謂任物, 謂之心”이라는 『靈樞本神』의 언명에 입각하여 마음의 문제를 ‘知覺’이라는 개념을 중심으로 논하면서, 이 知覺의 개념을 중심으로 命門學說이 어떻게 새롭게 논의될 수 있는지에 대해 논할 것이다. 여기에서 ‘知覺’이란 중국 宋代의 理學에서 제기된 개념으로서 외계의 사물을 인식하는 문제에 관련된 것이며, 본 논고에서는 이를 宋代의 理學을 집대성한 朱熹의 知覺論을 바탕으로 논의하고자 한다. 知覺의 개념을 바탕으로 心과 命門의 관계를 논할 때 命門의 기능적 의미가 새로운 각도에서 논의될 수 있다고 보는 것이다. 그리고 이 과정에서 본 논고는 心의 개념을 중심으로 『內經』과 『難經』의 命門說이 어떻게 서로 연결되어 논의될 수 있는지를 살펴볼 것이다. 양자의 命門說에 대해 일찍이 隋代의 楊上善이 “腎爲命門, 上通太陽于目, 故目爲命門.”²⁾이라 하여 두 命門說을 합해 논하는 모습을 보였으며, 근래의 연구에서도 張敬文, 魯兆麟이 대체적으로 楊上善의 견해와 유사한 입장을 취하면서 양자가 기본적으로 모두 先秦시기 道家思想의 영향을 받은 것임을 논하였다³⁾. 그런데 이와 같은 관점은 기본적으로 눈에 대해 이를 단지 腎과 命門의 元氣가 발출되는 곳으로 설명하는 면이 강할 뿐 命門으로서의 목이 지니는 그 적극적 의미를 설명하기에는 부족하다고 생각된다. 즉 命門으로서의 목은 그 자체로서 元氣의 개념과 관련된 보다 분명한 기능적 의의가 부여되어야 한다고 보는 것이다.

1) 이에 관한 내용은 김기욱, 박현국의 논문 ‘朱丹溪와 張景岳의 相火論에 대한 비교연구’(대한한의학원전학회지. 19권4호. 2006.) 등에서 구체적으로 다루어진 바 있다.
2) 楊上善 著. 錢超塵·李雲 校正. 黃帝內經太素·卷第十·經脈之三·經脈標本. 學苑出版社. 2006. p.179.
3) 張敬文, 魯兆麟. 從命門學說的發生學原理論『內經』·『難經』命門的統一. 北京中醫. 2007年 1月 第26卷 第1期. pp.28-30.

이상과 같은 논의를 위해 본 논고에서는 먼저 命門學說의 전개과정을 짚어보면서 그 안에서 道敎內丹思想과 命門學說과의 관계를 살펴보고, 그 안에서 心과 연관된 命門의 개념이 지닐 수 있다고 생각되는 보다 넓은 의미에 대해 이를 目命門說과 知覺論에 대한 고찰을 통해 논할 것이다. 이와 같은 논의를 통해, 心을 중심으로 인체의 元氣를 논함에 있어 命門學說이 새로운 시각에서 논의될 수 있는 가능성을 탐색하고자 한다.

II. 본 론

1. 命門學說의 전개

『內經』에서는 目을 命門이라 하였다. 『靈樞』의 경우 『靈樞·根結』에서 “太陽根于至陰，結于命門。命門者，目也”⁴⁾라 하였고, 『靈樞·衛氣』에서도 “足太陽之本，在跟以上五寸中，標在兩絡命門。命門者，目也。”⁵⁾라 하였다. 『素問』의 경우도 『素問·陰陽離合論』에서 “太陽根起于至陰，結于命門”⁶⁾이라 하였고, 이 역시 目을 命門이라 한 것이다. 이에 반해 『難經』은 『難經·三十六難』에서 “腎兩者，非皆腎也。其左者爲腎，右者爲命門。命門者，諸精神之所舍，原氣之所系也。故男子以藏精，女子以繫胞，故知腎有一也。”⁷⁾라 하여, 우측 腎을 命門이라 하면서 精神과 元氣를 이 命門과 관련지어 언급하였다. 한편으로 命門에 대해 原氣의 개념이 언급되는 것과 관련하여 『難經』의 다른 부분을 참고해 볼 수 있는데, 즉 『難經·八難』에서 “所謂生氣之原者，謂十二經之根本也，謂腎間動氣也。此五臟六腑之本，十二經脈之根，呼吸之門，三焦之原，一名守邪之神。故氣者，人之根本也，根絕莖葉枯也。”⁸⁾라 한 것과 『難經·六十六難』에서 “臍下腎間動氣者，人之生命也，十二經之根本也，故名曰原。”⁹⁾이라 한 것이다. 이 내용에 의하면 腎間動氣는 곧 原氣로서, 五臟六腑와 十二經脈의 근본이 되는 것이다. 이를 통해 『難經』에서의 命門의

개념은 기본적으로 우측 腎이 命門이라는 구체적인 언급 외에도 原氣로서의 腎間動氣의 개념을 命門과 관련지어 생각할 수 있는 것이다.

『內經』과 『難經』에서 命門이 언급된 이후 그 개념을 특히 중시하여 의학이론의 전면에 부각시킨 것은 明代의 孫一奎, 張景岳 등의 이른바 溫補學派 의가들이라 할 수 있다. 이들 의가들은 기본적으로 『難經』의 命門의 개념에 입각하여 金元代 이래로 의학이론에서 중시된 相火의 문제를 命門과 관련지어 구체적으로 논함으로써 相火에 관한 기존의 논의에 비판적 입장을 보였던 것이다. 溫補學派 의가들이 相火를 命門과 관련지은 것은 매우 중요한 의미를 지니는데, 즉 命門에 대한 기존의 논의와 달리 命門에 火의 개념을 결부시킨 것이다. 그런데 命門에 火의 개념을 관련짓는 것은 사실 金元代의 劉河間, 張元素 등에 의해 이미 논의된 바 있는 것이었다. 劉河間은 『素問病機氣宜保命集·病機論』에서 “左腎屬水，男子藏精，女子以系胞，右腎屬火，游行三焦，興衰之道由于此，故七節之傍，中有小心，是言命門相火也。”¹⁰⁾라 하고, 또한 『素問玄機原病式』에서도 “然右腎命門小心，爲手厥陰包絡之藏，故與手少陽三焦合爲表裏，神脈同出，見手右尺也。二經俱是相火，相行君命，故曰命門爾。故『仙經』曰，心爲君火，腎爲相火，是言右腎屬火不屬水也。”¹¹⁾이라 하였다. 이를 종합해 볼 때 劉河間은 右腎이 命門이며 相火란 곧 이 命門에 속하는 火로 본 것이다. 또한 그는 命門이라는 용어에 대해 이 命門의 相火가 心君의 命을 행함으로 인해 命門이라 칭해지는 것으로 보았다. 한편 張元素도 『臟腑標本藥式·三焦』에서 “三焦爲相火之用，分布命門元氣，主升降出入。”¹²⁾이라 하고, 또한 『臟腑標本藥式·命門』에서 “命門爲相火之源，天地之始，藏精生血，降則爲漏，升則爲鉛，主三焦元氣。”¹³⁾라 하여 命門, 三焦, 元氣의 관련성을 설명하면서 命門을 相火의 근원으로 보았다.

그런데 여기에서 한 가지 주목할 만한 점은, 金元代

4) 黃帝內經靈樞·根結第五. 中醫古籍出版社. 1996. p.13.
5) 黃帝內經靈樞·衛氣第五十二. 中醫古籍出版社. 1996. p.81.
6) 黃帝內經素問·陰陽離合論篇第六. 中醫古籍出版社. 1996. p.11.
7) 黃帝八十一難經·三十六難. 中醫古籍出版社. 1996. p.140.
8) 黃帝八十一難經·八難. 中醫古籍出版社. 1996. p.129.
9) 黃帝八十一難經·六十六難. 中醫古籍出版社. 1996. p.149.

10) 劉河間. 素問病機氣宜保命集·病機論第七. 金元四大家醫學全書. 天津科學技術出版社. 1992. p.120.
11) 劉河間. 素問玄機原病式·六氣爲病·火類. 金元四大家醫學全書. 天津科學技術出版社. 1992. p.29.
12) 張元素. 臟腑標本藥式. 張元素醫學全書. 中國中醫藥出版社. 2006. p.85.
13) 張元素. 臟腑標本藥式. 張元素醫學全書. 中國中醫藥出版社. 2006. p.83.

이후로 의학이론 내에서 命門과 相火의 개념이 중요하게 다루어진 것에 대한 설명으로 道教思想 특히 道教內丹思想의 영향이 제기되어 왔다는 점이다. 劉河間과 張元素이 그들의 저작에서 “仙經曰…”이라 하여 그 원류를 언급하거나 ‘鉛’ 등의 술어를 사용한 것에서 알 수 있듯이 이들 의가들의 이론체계에는 상당 부분 道教思想의 내용이 녹아 있다고 보는 것이다. 그리고 이와 같은 면은 明代 溫補學派 의가들에 이르러 더욱 두드러지게 나타났다. 孫一奎는 『醫旨緒餘右腎水火辨』에서 仙家에서 말하는 水升火降의 논의를 언급하였고¹⁴⁾, 또한 『醫旨緒餘命門圖說』에서는 『難經』에서 말한 腎間動氣의 개념으로 命門을 이해하면서 아울러 이를 道家의 玄牝 및 儒家의 太極의 개념과 연결시켰다¹⁵⁾. 그리고 張景岳은 『類經附翼求正錄』에서 ‘命門’이라는 용어의 의미에 대해 설명하면서 道教內丹의 이론을 빌어 命門을 丹田으로 설명하였고¹⁶⁾, 또한 『黃庭經』에서 命門이 언급된 부분을 직접적으로 인용하여 命門 개념의 이론적 연원을 밝히고자 하였다¹⁷⁾. 이와 같은 면들을 종합해 볼 때 의학이론 내에서 命門에 관한 논의는 상당 부분 道教內丹思想의 영향을 받은 것임을 알 수 있다.

2. 道教內丹思想에서의 命門과 心

의가들이 命門學說을 발전시키는 과정에서 道教內丹思想의 영향을 받았다는 사실을 인정할 때, 道教內

丹思想 내에서 命門 내지 丹田의 개념이 지니는 의미를 살펴볼 필요가 있을 것이다. 明代 溫補學派 의가들은 命門과 관련하여 先天之氣의 개념을 논함으로써 인체 내에서 命門이 지니고 있는 기능적 의미를 보다 구체적으로 논하고자 하였는데, 이는 道教內丹의 사상이 지니고 있는 기본적 의미와 관련된다고 할 수 있다. 즉 道教內丹思想의 궁극적 목표라기보다는 의학이론의 입장에서 그 기본적인 의의를 생각해 볼 때, 그것은 後天之氣에 대한 先天之氣의 강화를 중시하는 것이며 이를 위한 수양의 방법론이 체계적으로 정립된 것이다.

道教內丹思想에서 先天之氣의 개념은 元精, 元氣, 元神 등의 개념으로 설명된다. 道教內丹思想의 체계를 정립한 인물로 알려진 宋代의 張伯端에 의하면 그 수련의 전 과정은 결국 心이 중심이 되어 이루어지며¹⁸⁾, 道教內丹의 사상도 결국은 心의 수양이라는 면에서 본다면 이는 후천적인 欲念之心으로부터 先天之氣로서의 元神之心으로의 전화가 그 기본이 된다고 할 수 있다.¹⁹⁾ 이 점에 대해 張伯端은 『青華秘文神爲主論』에서 다음과 같이 말하였다.

“대개 心은 君의 자리에 있어, 無爲로써 행하면 그 動하는 바는 元神之性일 따름이요, 有爲로써 행하면 그 動하는 바는 欲念之性일 따름이다. 有爲로 행함은 日用之心이요 無爲로 행함은 金丹之心이다. 有爲로부터 無爲에 이른 후에 無爲로써 일이 바르게 되도록 돕는 것이 金丹으로 들어가는 길이다.”²⁰⁾

張伯端에 의하면, 有爲의 欲念之心으로부터 無爲의 元神之心으로 전화할 때 元神이 강화되면서 이로부터 元氣와 元精 역시 생겨나는 것이다.²¹⁾ 이 欲念之心과

14) 孫一奎. 醫旨緒餘. 孫一奎醫學全書. 中國中醫藥出版社. 1999. p.650. “仙家取坎填離, 以水升火降, 既濟爲道. 謂采坎中之一陽, 填離中之一陰, 此還乾坤本源之意也.”
15) 孫一奎. 醫旨緒餘. 孫一奎醫學全書. 中國中醫藥出版社. 1999. p.649. “追越人兩呼命門爲精神之舍, 原氣之系, 男子藏精, 女子系胞者, 豈漫語哉? 是極歸重于腎爲言. 謂腎間原氣, 人之生命, 故不可不重也. 『黃庭經』曰, ‘腎氣經于上焦, 營于中焦, 衛于下焦.’ 『中和經』曰, ‘闔關呼吸, 卽玄牝之門, 天地之根. 所謂闔關者, 非口鼻呼吸, 乃眞息也.’ 越人亦曰, ‘腎間動氣者, 五臟六腑之本, 十二經脈之根, 呼吸之門, 三焦之原’. 命門之義, 蓋本于此, 猶儒之太極, 道之玄牝也.”
16) 張景岳. 類經附翼求正錄. 張景岳醫學全書. 中國中醫藥出版社. 1999. p.797. “此命門與腎, 本同一氣, 道經謂此當上下左右之中, 其位象極, 名爲丹田.”
17) 張景岳. 類經附翼求正錄. 張景岳醫學全書. 中國中醫藥出版社. 1999. p.796. “上有黃庭下關元, 後有幽關前命門. 閉塞命門似玉都. 丹田之中精氣微, 玉房之中神門戶.”

18) 張伯端 原著. 張振國 著. 悟眞篇導讀青華秘文心爲君論二. 宗教文化出版社. p.237. “心者, 衆妙之理而主宰萬物也. 性在乎是, 命在乎是.”, “心者, 神之舍也.”
19) 張欽. 『青華秘文』‘心論淺釋. 宗教學研究. 1997年 第1期. p.93.
20) 張伯端 原著. 張振國 著. 悟眞篇導讀. 宗教文化出版社. p.242. “蓋心者, 君之位也, 以無爲臨之, 則其所以動者, 元神之性耳. 以有爲臨之, 則其所以動者, 欲念之性耳. 有爲者, 日用之心, 無爲者, 金丹之用心也. 以有爲及乎無爲, 然後以無爲而利正事, 金丹之入門也.”
21) 張伯端 原著. 張振國 著. 悟眞篇導讀青華秘文精從氣說五. 宗教文化出版社. p.237. “元神見則元氣生, 元氣生則元精產”

元神之心의 차이가 구체적으로 무엇인지에 대해 張伯端은 『青華秘文·神爲主論』에서 다음과 같이 설명하였다.

“무릇 神에는 元神이 있고 欲神이 있다. 元神이란 先天 이래의 한 점의 신령한 빛이요, 欲神이란 氣로 품부받은 性이다. 元神은 先天之性이요 形이 있는 후 氣質之性이 있게 되는데, 이를 잘 돌이키면 天地의 性이 드러나게 된다. 氣質之性에 가려진 후로는 구름이 달을 덮은 것과 같아…… 사람들은 일상적인 생활 중에 氣質之性이 本元之性을 누르곤 한다. …… 氣質之性은 본래 미약한 것이지만 태어난 이래로 날로 드세져, 살아가는 중에 늘 행하는 것이 氣質之性이 아닌 바가 없게 된다. 하지만 일단 이를 돌이키면 본래 미약해진 상태의 先天之氣를 점차 힘써 도움으로써, 先天之氣가 날로 강해져 순수한 상태에 이르게 되고 날마다 행하는 것이 本體가 아님이 없게 된다. 이는 곧 先天으로 後天을 다스리는 법을 깨달아 행하는 것이다.” 22)

이상의 내용에 의하면, 일반적인 경우에는 후천적인 氣質之性인 欲神에 의해 先天之性으로서의 元神이 가리워진 상태에 있다. 여기에서 이 元神과 欲神의 개념을 조금 더 구체적으로 살펴보면, 元神이란 인체의 일종의 진정한 자아와도 같은 것으로서, 자신의 몸에 대한 지배능력과 관련된 심리상의 가장 깊은 내면의 의식이라 할 수 있다. 이에 반해 欲神이란 識神, 思慮之神 등으로도 불리우며, 후천적인 성장과정 중에 경험과 학습에 의해 점차 형성되는 것으로서 외부 세계와 자신에 대한 인지 및 스스로의 욕망을 반영하는 것이다.²³⁾ 그런데 張伯端이 “百姓日用, 乃氣質之性 勝本元之性”이라 하였듯이 이 欲神이 태어난 이래로 시간이 흘러감에 따라 점차 본래의 미미한 상태에서

元神을 압도하게 되는 상태로 커지는 것이다. 그러므로 內丹思想의 입장에서는 이 欲神에 가리워진 元神을 되살려 “先天制後天”의 상태로 되돌리는 것을 추구하는 것이다.

이를 위한 수양의 방법론적인 면에서 張伯端은 心을 다스리는 기본적인 원칙으로 心의 ‘靜’함을 제시하였다²⁴⁾. 그리고 나아가 보다 적극적인 의미에서 道教內丹의 수련은 氣의 운행을 장악하여 先天之氣를 강화함으로써 인체의 자연스런 氣의 흐름을 회복하려 한다. 이는 氣의 흐름에 있어 先天之氣를 의식적으로 포착하여 이를 일정한 과정을 거쳐 강화시키는 것이라 할 수 있다. 즉 先天之氣는 인체 내의 순환과정에서 그 본성을 잃고 後天之氣에 휩쓸리기 쉬운데, 그 발출과정의 초기에 이를 포착하여 점차 강화시키는 것이다. 內丹의 이론 체계에 의하면 인체 내에서 先天之氣 즉 元氣가 발출되는 곳이 바로 丹田이며, 이 丹田의 개념이 곧 의학 이론에서의 命門의 개념과 상통하는 것이다. 그리고 內丹理論 내에서 丹田과 元氣의 관계에 대한 설명은 의학이론 내에서의 命門과 元氣의 관계에 대한 논쟁을 이해함에 있어 많은 도움이 된다고 할 수 있다. 이 점에 있어, 인체 내에서 元氣를 포착하는 것에 대한 다음과 같은 張伯端의 설명은 중요한 의미가 있는 것이다.

“元氣는 生한 후 온몸에 흘러 퍼지는데 오직 腎府에서만 이를 采하여 쓰게 되는 까닭은 무엇인가? 무릇 腎府는 그 길이 氣穴·黃庭에 곧바로 통하기 때문임이 그 첫째요, 腎은 精의 府로서 精이 이르면 바로 그 精華를 이끌어 쓸 수 있음이 그 둘째요, 다른 곳으로 흘러 퍼져버리면 쓰기 어렵지만 精府에 이르면 쉽게 포착할 수 있음이 그 셋째요, 心의 氣가 腎에 透하는 즉 곧바로 내려가 腎에 이르러 쉽게 精을 포착할 수 있음이 그 넷째이다. 이와 같은 네 가지 이유로 인해 腎府에서 眞陽을 채취할 따름이다.”²⁵⁾

22) 張伯端 原著. 張振國 著. 悟眞篇導讀·青華秘文·神爲主論三. 宗教文化出版社. p.242. “夫神者, 有元神焉, 有欲神焉. 元神者, 乃先天以來一點靈光也. 欲神者, 氣稟之性也. 元神乃先天之性也, 形而後有氣質之性, 善反之, 則天地之性存焉. 自爲氣質之性所蔽之後, 如雲掩月. ……百姓日用, 乃氣質之性勝本元之性. …… 氣質之性本微, 自生以來, 日長日盛, 則日用常行無非氣質. 一旦反之矣, 自今已往, 先天之氣本微, 吾勿忘勿助長, 則日長日盛, 至乎純熟, 日用常行, 無非本體矣. 此得先天制後天而爲用.”

23) 楊玉輝. 論後天返先天. 道教研究. 2002年 第1期. p.25.

24) 張伯端 原著. 張振國 著. 悟眞篇導讀·青華秘文·心爲君論二. 宗教文化出版社. p.238. “心惟靜則不外馳, 心惟靜則和, 心惟靜則清. 一言以蔽之, 曰靜. …… 蓋心靜則神全, 神全則性現.”, “但于一念妄生之際, 思平日心不得靜者, 此爲梗耳, 急舍之, 久久純熟. 夫妄念莫大于喜怒. 怒裏回思則不怒, 喜中知抑則不喜, 種種皆然, 久而自靜. …… 蓋事至而應之, 事去而心自心也.”

25) 張伯端 原著. 張振國 著. 悟眞篇導讀·青華秘文·氣爲用說四. 宗教文化出版社. p.244. “元氣之生, 周流乎身, 而獨于腎

이상의 설명은 인체 내에서 元氣를 포착하는 과정에 대한 것이다. 張伯端에 의하면, 元氣는 온몸에 두루 퍼져 있지만 실제 內丹수행의 과정에서 元氣를 포착하는 과정은 단지 腎府에서만 가능한 것이다. 그 이유에 대한 張伯端의 설명을 보면, 腎은 精의 府이며 腎에서 精이 발출되어 다른 곳으로 흘러가 퍼져버리기 전에 腎에서 발출된 직후의 精을 ‘心氣透腎’함을 통해 포착하여 腎府에서 바로 연결되는 氣穴·黃庭으로 인도한다는 것으로 볼 수 있다. 先天之氣로서의 元氣의 포착에 대한 이와 같은 설명은 의학이론에서 命門과 元氣 등의 개념을 이해함에 있어 중요한 의미를 지니는 것이다. 즉 의학이론에서 命門學說이 주로 『難經』의 命門의 개념을 바탕으로 道教內丹사상의 영향을 받은 것이라 할 때, 命門의 위치에 대한 논쟁을 비롯하여 命門과 元氣의 관계 등에 관한 의가들의 다양한 논의들은 內丹의 이론체계를 바탕으로 서로 비교분석될 수 있을 것이다. 다만 본 논고에서 중요한 점은 張伯端이 논한 腎府, 氣穴, 黃庭 등의 개념이 모두 丹田 즉 命門의 개념과 관련된다는 것이며, 이 命門은 先天之氣 즉 元氣의 발원지이자 이른바 “先天制後天”을 위한 수행의 기초가 된다는 점이다.

3. 目命門說과 心

『內經』과 『難經』에서 命門의 개념을 논한 이후 命門學說이 주로 『難經』의 命門說을 위주로 발전해 온 것이 사실이나, 『內經』의 命門說 역시 일정한 의의가 있는 것이다. 실제로 隋代의 의가인 楊上善의 경우 “腎爲命門, 上通太陽于目, 故目爲命門.”²⁶⁾이라 하여 命門의 精氣가 위로 눈에 통한다고 함으로써 『內經』과 『難經』의 命門學說을 함하여 논하기도 하였다. 그런데 命門이 기본적으로 元氣의 발원처로서의 개념이 있음을 생각할 때, 目命門說 역시 이와 같은 의의의 논의가 있을 수 있다고 생각된다. 비록 일찍이 王冰이 命門으로서의 눈에 대해 “命門者, 藏精光照之所,

則兩目也.”²⁷⁾라 하고 張景岳이 命門을 腦心이라 하는 등 目命門說에 대한 일정한 논의가 있었지만²⁸⁾, 본 논고에서는 命門으로서의 目的 기능적 의미를 조금 더 확대하여 생각함으로써, 目命門의 의미를 기존의 논의에서와 같이 단순히 인체 내부의 元氣가 표출되는 곳으로만 보는 것이 아니라 보다 적극적인 의미에서 元氣의 본원으로서의 의미를 생각할 수 있다는 것이다. 이 점을 앞에서 논한 道教內丹思想의 연장선상에서 생각해 보면, 먼저 張伯端의 『靑華秘文』에서는 “心居于中而兩目屬之, 兩腎屬之, 三竅屬之.”²⁹⁾라 하여 心과 目的 관계를 논하였고, 또한 “心求靜, 必先制眼. 眼者, 神游之宅也. 神游于眼, 而役于心, 故抑之于眼, 而使之歸于心, 則心靜而神亦靜矣.”³⁰⁾라고 하여 心이 그 靜함을 구함에 있어 반드시 먼저 眼目を 다스려야 한다고 하였다. 이는 眼目이 心에 의해 부러지는 바가 되며, 心을 정하게 함으로써 眼目에서 노니는 神이 心의 관할에서 벗어나지 않도록 해야 한다는 것이다. 이 내용을 보면 眼目は 心에 부속된 기관으로서 인체 내부의 神이 외부로 표출되는 곳이라는 의미가 강하다고 볼 수 있다. 그리고 眼目이 命門이 된다고 하는 것도 기본적으로 이와 같은 의미로 생각할 수도 있을 것이다. 실제로 命門이라는 용어는 인체 내에서 어느 하나의 특정한 부위만을 말하는 것은 아니었으며, 『黃庭經』의 내용은 그 좋은 예라 할 수 있다. 林殷에 의하면 『黃庭經』에서 命門은 다음과 같은 다양한 의미로 쓰이고 있다³¹⁾.

- ① 丹田의 異名: 『內景經·脾部章第十三』에서 “坐在金臺城九重, 方圓一寸命門中”이라 하였는데, 이에 대해 務成子の 注에서 “即黃庭之中, 丹田之所也.”라 하였다. 그리고 『內景經·隱藏章第三十五』

27) 王冰 注解. 林億 補注. 孫國中, 方向紅 點校. 重廣補注黃帝內經素問. 學苑出版社. 2004. p.57.

28) 張景岳. 類經附翼·求正錄. 張景岳醫學全書. 中國中醫藥出版社. 1999. p.796. “唯『靈樞』根結, 衛氣及『素問』陰陽離合等篇云: 太陽根于至陰, 結于命門, 命門者目也. 此蓋指太陽經穴終于精明, 精明所夾之處, 是爲腦心, 乃至命之處, 故曰命門.”

29) 張伯端 原著. 張振國 著. 悟真篇導讀靑華秘文·心爲君論二. 宗教文化出版社. p.238.

30) 張伯端 原著. 張振國 著. 悟真篇導讀靑華秘文·心爲君論二. 宗教文化出版社. p.241.

31) 林殷. 『難經』與『黃庭經』命門說比較考略. 北京中醫藥大學學報. 第28卷 第1期. 2005年 1月. p.14.

府采而用之者, 何也? 夫腎府路徑, 直達氣穴黃庭者, 一也. 腎爲精府, 精至直引精華而用之, 二也. 周流于他處則難用, 至精府而可識, 三也. 心氣透腎, 立下則直至, 采之者易爲力, 四也. 有此四者, 故采眞陽于腎府耳.”

26) 楊上善 著. 錢超塵·李雲 校正. 黃帝內經太素·卷第十·經脈之三·經脈標本. 學苑出版社. 2006. p.179.

에서 “閉塞命門寶玉都”라 한 것에 대해서도 務成子の 注에서 “元陽子曰, 命門者, 下丹田精氣出入之處也.”라 하였다.

- ② 脾의 異名 : 『內景經序』에서 務成子の 自注에 “脾爲……命門.”이라는 언급이 있다.
- ③ 臍 : 『外景經』에서 “後有幽闕前命門”이라 한 것에 대해 務成子の 注에서 “臍爲命門”이라 하였다.
- ④ 鼻 : 『外景經』에서 “三府相德開命門.”이라 한 것에 대해 梁直子の 注에서 “命門者, 鼻也”라 하였다.

이처럼 『黃庭經』에서 命門이 언급된 내용들을 보면 인체 내에서 精氣가 모이거나 출입하는 중요한 부위나 關竅를 모두 命門이라 칭하였던 것을 알 수 있다. 이런 의미에서 『內經』에서 命門을 目이라 한 것도 기본적으로 이와 같은 맥락에서 볼 수 있을 것이며, 目에 대한 이와 같은 의미의 논의는 『內經』의 여러 편에서 언급되고 있다고 할 수 있다. 즉 『素問』에는 “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, 則氣和于目.”³²⁾이라 하여 心과 目的 관계를 논한 부분이 있고, 또한 “諸脈者, 皆屬于目”³³⁾이라고도 하였다. 『靈樞』에서도 “十二經脈三百六十五絡, 其血氣皆上于面而走空竅, 其精陽氣上走于目而爲精, ……”³⁴⁾, “五藏六府之精氣, 皆上注于目而爲精”³⁵⁾이라 하여 目이 五臟六腑와 十二經脈의 精氣가 모이는 곳이라 하였다. 그리고 『素問脈要精微論』에서 “精明者, 所以視萬物, 別白黑, 審短長.”이라 한 부분은 目에 藏해져 있는 精明이 目的 ‘視物’작용의 기초가 됨을 말한 것으로 볼 수 있으며, 이는 앞에서의 王冰과 張景岳 등의 언급과 잘 부합되는 것이라 할 수 있다.

그런데 目이 命門이라 하는 것의 의미를 이상의 내용에서와 같이 目을 단지 인체 내부의 元氣가 외부로 표출되는 곳이라는 의미만으로 보기보다는, 目을 통해 얻어진 감각의 결과물이 인체 내의 元氣에 영향을

미친다는 점 내지는 더 나아가 일정한 의미의 氣를 生하는 것으로 볼 수 있다고 생각된다. 즉 目은 인체의 대표적인 감각기관으로서 외계의 사물에 대한 心の 知覺의 과정에 참여하며, 이로부터 目을 통한 감각의 작용은 心과 외계의 사물간의 氣의 상호작용이라는 보다 확대된 관점으로 이해될 수 있는 것이다. 『難經』의 命門說에 후대에 火의 개념이 결부되면서 命門과 心の 관계에 밀접해진 것처럼, 命門으로서의 目도 그것과 心과의 관계에 대한 보다 깊이 있는 논의가 전개될 수 있다고 보는 것이다. 즉 目이 命門이라는 점을 생각할 때, 心과 目에 관한 논의는 目을 통해 사물을 인지하는 행위와 이를 바탕으로 한 心の 감각과 사유가 인체 내의 元氣에 미치는 영향을 고려하는 면으로 확대될 수 있다는 것이다. 그리고 이는 心과 元氣의 관계를 논함에 있어 心이 元氣에 미치는 통섭의 범위를 인체 내부에만 국한시키지 않고 외계의 사물에 대한 心の 知覺작용이 그 知覺의 과정 중의 일정한 感應의 원리에 의해 인체 내의 元氣에 미치는 영향을 고려할 수 있다는 것일 뿐만 아니라, 외계의 사물에 대한 知覺의 과정 자체가 곧 경우에 따라서는 元氣를 강화하는 면으로 작용할 수도 있음을 의미하는 것이다. 그리고 이와 같은 면에 있어 儒學思想 특히 宋代 이후 발전한 理學 내의 知覺論 체계는 心이 외계의 사물을 인식하는 행위가 인체 내의 元氣에 미치는 영향을 이해함에 있어 일정한 사유의 틀을 제공하는 것으로 생각되며, 이는 道敎內丹思想을 통해 心과 命門을 논하는 것과는 또 다른 의미에서 命門說 전체를 새롭게 이해하는 데 일정한 의의가 있다고 생각된다.

4. 知覺과 心 그리고 命門

1) 知覺의 기본개념

知覺의 개념은 중국 宋代에 理學의 등장과 함께 출현한 것으로서, 이는 理氣論과 心性論, 修養論 등의 영역들을 유기적으로 연결하면서 앎과 인식에 관한 일관된 이론체계를 구성하는 데 사용된 것이었다. 그것은 본래 宋代 초기에 理學을 개척한 周敦頤 등의 이른바 北宋五子 등에 의해 道家 및 禪宗思想에 반하는 합리적 경향의 형이상학 체계를 구현하는 과정에서

32) 黃帝內經素問 解精微論篇第八十一. 中醫古籍出版社. 1996. p.163.

33) 黃帝內經素問 五藏生成篇第十. 中醫古籍出版社. 1996. p.17.

34) 黃帝內經靈樞 邪氣藏府病形篇第六. 中醫古籍出版社. 1996. p.10.

35) 黃帝內經靈樞 大惑論篇第八十. 中醫古籍出版社. 1996. p.121.

형성되기 시작한 것이다. 즉 儒家의 입장에서 볼 때, 禪宗 등에서 행해지는 坐忘이나 坐禪과 같은 수양법은 단지 외물로부터의 감각을 차단하여 마음을 안정되게 하려는 것에 불과한 것으로서, 이는 마음의 본성에 배치되는 것이었다. 儒家의 입장에서 보는 인간의 마음은 본래 외물을 감각하고 이에 대해 사유하여 그 이치를 인식하는 기능을 갖춘 것이기 때문이다. 마음은 외물과 교감하지 않을 수 없는 것으로서, 감각기능과 원리에 대한 사고기능이 있으며, 마음에 이를 잘 주재할 수 있는 능력이 있기에 한다면 외물을 감각하고 사유할 때 혼란스럽지 않을 수 있다는 것이다. 이와 같은 계기로 등장한 知覺의 개념은 宋代 理學을 집대성한 朱熹에 의해 체계적으로 정리되었으며, 본 논고는 宋代에 理學을 집대성한 인물인 朱熹가 知覺의 개념과 관련하여 전개한 논의를 바탕으로 心이 행하는 知覺의 행위에 대해 살펴보고자 한다.

朱熹에 있어 知覺은 기본적으로 대상을 감각하고 느끼는 것과 더불어 이를 바탕으로 합리적인 사고를 거쳐 사물의 이치에 관한 지식을 얻고 그 근거가 되는 원리까지 깨닫는 것을 포함하는 개념이다. 이 점에서 朱熹는 사물의 원리에 대한 인식으로서의 知覺을 다시 ‘知’와 ‘覺’으로 나누었다. 그는 『孟子集注』「萬章」 上の 주해에서 “知謂識其事之所當然, 覺謂悟其理之所以然”³⁶⁾ 이라 하였는데, 즉 사물의 理法이나 법칙에 해당하는 ‘所當然之則’의 인식을 ‘知’라 하고, 그 이면의 근거가 되는 ‘所以然之故’를 깨닫는 것을 ‘覺’으로 본 것이다. 이러한 의미의 知覺은 사물의 원리에 대한 ‘知識’과 ‘自覺’으로 이해될 수 있는 것이다. 그런데 知覺의 과정 중에 自覺과 깨달음으로서의 ‘覺’이 기본적으로 주관적인 것이기 때문에, 주희는 하나의 진리에 대한 참된 깨달음에 도달하기 위해서는 외물에 대한 知覺의 가능 근거로서의 마음과 본성에 대한 탐구가 필요하다고 보았다. 이런 맥락에서 知覺에 대한 朱熹의 논의는 사물의 감각에서 대상적 지식 즉 ‘知’를 얻고, 이를 바탕으로 더 나아가 궁극적인 깨달음 즉 ‘覺’에 이를 수 있는 내적 가능근거의 탐구라는 성격을 지니는 것이다. 이에 대해 朱熹는 知覺의 가능근거가 되는 것이 本性이라 하였다. 本性은 所當然之則의 근거로서 所以然之故에

해당되며, 이 所以然之故에 知覺의 원리가 함축되어 있다고 본 것이다. 本性의 知覺의 원리에 의해 사물을 사실적으로 인식할 수 있고 가치론적 판단도 내릴 수 있다는 것이다. 그리고 이는 결국 외물과 자신의 마음에 관통하고 있는 一理의 함의를 깨닫게 되는 경지를 목표로 하는 것이다.³⁷⁾

本性이 知覺의 가능근거가 된다고 할 때, 知覺이 실제로 이루어지는 문제는 理와 氣의 결합으로 설명된다. 朱熹에 의하면 모든 현상적 존재와 사건들은 理와 氣의 결합에 의해 생겨나며, 知覺의 작용도 현상에 속하므로 理와 氣가 결합해야만 성립될 수 있는 것이다. 즉 氣가 모여서 형태적 이미지를 이루고 그것이 理와 합쳐져야 비로소 知覺이 이루어진다는 것이다. 그런데 理가 실제 세계에서 발현될 때에는 氣에 의해 제한을 받으며, 이로 인해 인간에 있어 氣質은 理를 궁구하지 못하게 하고 앞의 불완전함을 야기하는 것이다. 그런 반면에 현실적인 차원에서 인간은 이 심리 및 육체적 기질을 통해서만 외물에 대한 知覺이 가능하다. 理는 知覺의 가능근거인 반면 氣는 그것의 필수적 요소이면서 동시에 제약적인 요소가 되는 것이다. 이에 대해 朱熹는 다음과 같이 말하였다.

“물었다. ‘知覺은 신령한 마음이 원래 그런 것입니까? 아니면 氣가 그런 것입니까?’ 대답하셨다. ‘전적으로 氣만 작용하는 것이 아니라, 먼저 知覺의 理가 있다. 理는 知覺할 수 없지만, 氣가 모여서 형상을 이루고 理와 氣가 합해지면 知覺할 수 있다. 비유를 들면 이 등잔불은 이 기름이 있기 때문에 밝은 불꽃이 생기는 것과 같다.’ 물었다. ‘마음이 발동하는 것은 氣가 아닙니까?’ 대답하셨다. ‘그것도 知覺일 뿐이다.’ ”³⁸⁾

이와 같이 理와 氣의 결합에 의해 知覺이 이루어진다고 할 때, 이 知覺의 작용을 행하는 ‘마음’에 대해 주희는 그것이 氣로 이루어진 것이라 하였다. 즉 마음이란 것도 실재하는 현상인 한 이 역시 氣로

36) 孟子(下). 學民文化社. 1998. pp.142-143.

37) 김우형. 주희철학의 인식론. 삼산. 2005. pp.36-38.

38) 黎靖德 編. 朱子語類(一)·卷五·性理二·性情心意等名義. 中華書局. 2007. p.85. “問, 知覺是心之靈固如此, 抑氣之爲邪? 曰, 不專是氣, 是先有知覺之理, 理未知覺, 氣聚成形, 理與氣合, 便能知覺. 譬如這燭火, 是因得這脂膏, 便有許多光焰. 問, 心之發處是氣否? 曰, 也只是知覺.”

이루어져 있다는 것이다. 마음에 대해 朱熹는 “마음은 氣의 精爽이다.”³⁹⁾라고 하였는데, 이는 마음이 氣 중에서도 특수하고도 뛰어난 氣로 되어있음을 나타낸다. 그는 마음의 氣가 육신과 사물의 氣와 다른 신비한 능력과 기능을 가진다고 본 것이다. 이러한 마음의 氣의 작용을 바탕으로 마음은 육체의 감각기관을 통해 외물을 감각하도록 한다는 점에서 氣와 관련된 형태적 이미지를 지닌다고 보았다. 즉 마음은 사물처럼 형태를 가지지는 않지만 보고들은 것에 관계되는 형태적 이미지나 자취를 가진다는 것이다. 이 점에서 朱熹는 “마음은 性과 비교한다면 조금 자취가 있고, 氣와 비교한다면 자연히 더 신령하다”⁴⁰⁾고 하였다. 또한 마음은 虛靈한 氣로만 되어 있는 것이 아니라 그 안에 本性을 내포하고 있으며, 마음은 本性의 원리를 운용하여 情을 일으키는 작용을 하게 된다. 이러한 마음의 기능과 작용이 곧 知覺이라 할 수 있으며, 朱熹는 이에 대해 다음과 같이 설명하였다.

“性是 단지 이 理이고 情은 그 理가 유출하여 운용된 곳이며, 마음의 知覺은 이 理를 갖추어 이 情을 행하는 것이다. 智로써 말하면, 옳고 그름을 아는 까닭의 理는 智이고 性이다. 옳고 그름을 알아서 옳고 그르다고 하는 것은 情이다. 이 理를 갖추어 그것이 옳고 그름을 깨닫는 것은 마음이다.”⁴¹⁾

이상의 내용에서 朱熹는 知覺이 性의 理를 가지고 情을 일으키는 마음의 기능이라고 하였다. 이 때 情은 대상에 대해 本性의 원리가 관여하여 발현된 감정이나 생각을 모두 포괄하는 마음의 작용을 가리킨다. 이 情을 일으키는 과정이 知覺이며, 知覺은 本性의 원리로써 일정한 심리상태를 일으키되 주로 알고 깨닫는 데 관여하는 지적인 기능을 말한다고 할 수 있다. 이러한 知覺에 의해 마음은 실천적인 의도나 의향으로서의 意를

발현하게 되며, 知覺의 기능에 의해 인간은 대상을 인식하고 파악한 뒤 그것에 대해 좋고 싫음의 생각과 어떻게 하겠다는 의도를 갖게 되어 그것에 따라 대상에 반응하게 된다. 따라서 知覺에 의한 느낌과 생각 즉 情과 이에 따라 수반되는 의향 즉 意는 마음의 기능과 작용 전체를 이룬다고 할 수 있다.⁴²⁾

이와 같이 知覺의 작용이 감각과 사유의 두 과정을 거친다고 할 때, 그 과정에 관여하는 마음의 氣를 朱熹는 魂魄의 개념으로 설명하기도 하였다. 魂과 魄은 心氣가 가진 두 가지 기능을 의미하는데, 그에 의하면 魂은 사고나 생각하는 기능을 담당한다면 魄은 변별하고 기억하는 기능을 수행한다. 朱熹는 이에 대해 “사람이 생각하고 계획할 수 있는 것은 魂이 하는 일이고, 기억하고 변별할 수 있는 것은 魄 때문이다.”⁴³⁾라고 하였으며, 이에 따라 知覺은 생각 및 사고의 기능과 기억 및 변별의 기능으로 나누어 볼 수 있는 것이다. 여기에서 기억과 변별기능은 시각과 청각 등 五感의 감각에 관련되며, 육체의 감각기관이 외물과 교접할 때 기억을 통해서 느낀 것을 변별함으로써 감각이 성립된다. 이렇게 감각된 것을 다시 魂이 생각하고 계획함으로써 사물의 이치를 알아 내게 된다. 魂이 지니는 생각함의 기능은 논리적 성격을 지니는 추리와 반성적 성격을 지니는 사려로 나누어 질 수 있다. 이처럼 감각은 단지 몸의 감각기관에 의해서만 완수되는 것이 아니라 마음과도 관련되어 있다. 즉 마음의 魄이 감각된 내용을 기억하고 변별하지 않는다면 그것은 감각경험으로서 성립될 수 없는 것이다. 외물의 氣는 육체적 形氣와 感應의 관계로 연결되고, 다시 몸의 形氣는 心氣와 感應관계로 연결되어 있으며, 마음 안에는 이러한 感應관계를 파악하도록 하는 원리가 있다고 추정할 수 있는 것이다.⁴⁴⁾

2) 知覺과 人心道心

知覺이 性의 理를 운용하여 情을 일으키는 마음의 기능이라 할 때, 性情의 구조는 知覺이라는 기능적 작용과 직결되는 것이다. 朱熹는 마음이 性과 情을

39) 黎靖德 編. 朱子語類(一)·卷五·性理二·性情心意等名義. 中華書局. 2007. p.85. “心者, 氣之精爽”

40) 黎靖德 編. 朱子語類(一)·卷五·性理二·性情心意等名義. 中華書局. 2007. p.87. “心比性, 則微有迹, 比氣, 則自然又靈”

41) 郭齊, 尹波 點校. 朱熹集·卷五十五·答潘謙之(柄). 四川教育出版社. 1997. p.2754. “性只是理, 情是流出運用處, 心之知覺, 卽所以具此理而行此情也. 以智言之, 所以知是非之理則智也, 性也. 所以知是非而是非之者, 情也. 具此理而覺其爲是非者, 心也.”

42) 김우형. 주희철학의 인식론. 삼산. 2005. pp.137-146.

43) 黎靖德 編. 朱子語類(一)·卷三·鬼神. 中華書局. 2007. p.43. “人之能思慮計劃者, 魂之爲也, 能記憶辨別者, 魄之爲也.”

44) 김우형. 주희철학의 인식론. 삼산. 2005. pp.140-141.

통섭한다는 이른바 ‘心統性情’의 명제를 정식화하면서, 性情의 원리를 未發, 已發의 개념으로 설명하였다⁴⁵⁾. 여기에서 未發이란 대상에 대해 知覺작용이 일어나기 이전의 의식이나 그 때의 선형적 本性和 理를 가리키고, 已發은 대상에 대해 知覺작용이 일어난 상태의 의식을 의미한다. 즉 아직 발동하지 않은 완전한 본체의 측면에서 말하면 性이고, 그것이 발현되어 작용한다는 점에서 말하면 情이라 할 수 있다. 마음은 이와 같은 未發과 已發의 두 측면을 모두 포괄하고 주재하는 주체이며, 性情이란 결국 하나의 덩어리인 어떤 것에서 그것이 이미 발현되었을 때와 아직 발현되지 않았을 때를 가리켜 말하는 것이라 할 수 있다.

知覺의 과정이 本性에 의한 已發未發의 性情의 작용을 기초로 하는 것이라 할 때, 朱熹는 知覺을 담당하는 本性을 ‘智’라 하였으며, 이 ‘智’에 함축된 知覺의 선천적 형식을 未發의 의식으로부터 도출하였다. 이를 위해 그는 ‘內感’이란 개념을 사용하였는데, ‘內感’의 개념을 ‘未發’ 상태에서의 자기 자신에 대한 순수 의식으로 해석하면서 이로부터 知覺의 원리를 도출한 것이다. 朱熹는 이에 대해 다음과 같이 말하였다.

“문기를, ‘느낌은 단지 內感일 뿐입니까?’ 답하기를, ‘사물에는 진실로 안으로부터 느끼는 것이 있다. 그러나 또한 오로지 內感인 것만은 아니니, 진실로 외부로부터 느끼는 것이 있다. 이른바 內感이라는 것은 한번 動하고 한번 靜하며 한번 가고 한번 오는 것과 같으니, 이는 단지 하나의 사물의 앞과 뒤가 스스로 서로 느끼는 것이다. 예를 들어, 사람은 말함이 끝나면 반드시 침묵해야 하고, 침묵이 끝나면 반드시 말해야 하니, 이것이 곧 內感이다. 어떤 사람이 밖에서 자기를 부르는 경우는 外感이라고 간주할 수 있을 뿐이다. 안에서 느끼는 것은 원래 안이고, 밖에서 느끼는 것은 원래 밖이다. 이와 같이 보면 비로소 보편적이고 평정해진다. 오직 內感으로만 간주하면 곧 편파적으로 된다.”⁴⁶⁾

이상의 내용을 볼 때, 朱熹는 ‘內感’을 외물의 감각으로서의 ‘外感’과 구분하였는데, 內感이란 외물을 지각하지 않은 이른바 未發의 순수 의식 속에서의 心體의 動靜과 往來의 활동에 의한 自覺이라 할 수 있다. 즉 그는 未發 상태의 자기의식이 지니는 動靜, 陰陽, 往來, 語默 등의 待對 패턴이 已發의 知覺을 가능하게 하는 선천적 知覺의 원리가 된다고 본 것이다. 이처럼 本性의 動靜 등의 형식에 의해 心體가 유행하면서 파생된 선천적 待對형식들로 인해 감각지각과 가치판단, 그리고 물리의 추리가 가능한 것이며, 朱熹는 이러한 선천적 待對 형식을 內感의 未發의 개념으로 설명한 것이다. 이러한 待對 형식에 의한 감각과 추리를 통해 마음의 氣質이 변하고, 변한 氣質에 의해 근원적 一理가 사물의 所當然之則으로 발현하여 知覺되는 것이다. 知覺을 주재하는 마음은 이와 같은 待對 형식에 의해 사물의 원리를 관섭하여 知覺할 수 있게 된다. 朱熹가 말하는 ‘心統性情’이란 이와 같은 마음의 知覺작용과 밀접하게 관련되는 개념으로서, 인간의 本性에 待對 형식으로서의 知覺의 원리가 내재되어 있다는 것을 함축하는 것이다.⁴⁷⁾

한편 이상과 같은 과정을 통한 知覺의 결과물에 대해 朱熹는 人心과 道心の 구분을 두었다. 人心과 道心の 차이에 대해 그는 다음과 같이 말하였다.

“마음의 虛靈知覺은 하나일 뿐인데 人心과 道心の 차이가 있다고 말하는 것은, 어떤 것은 개인의 形氣에서 생겨나고 어떤 것은 性命의 바름에서 근원하여 知覺하는 것이 같지 않기 때문이다.”⁴⁸⁾

人心과 道心에 대한 이상의 朱熹의 설명에서, 어떤 것이 개인의 形氣에서 생겨난다고 하는 것은 感覺知覺의 내용이 외부로부터 들어와 없던 것이 발생함을 의미하고, 性命의 바름에서 근원한다고 하는 것은 知覺

一往一來, 此只是一物先後自相感. 如人語極須默, 默極須語, 此便是內感. 若有人自外來喚自家, 只得喚做外感. 感於內者自是內, 感於外者自是外. 如此看, 方周遍平正. 只做內感, 便偏頗了.”

47) 김우형. 주희철학의 인식론. 삼산. 2005. pp.151-156.
 48) 김학주 역주. 中庸·中庸章句序. 서울대학교출판부. 2006. pp.17-18. “心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以爲有人心道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同.”

45) 黎靖德 編. 朱子語類(一)·卷五·性理二·性情心意等名義. 中華書局. 2007. p.94. “……故以其未發而全體者言之, 則性也, 以其已發而妙用者言之, 則情也. 然心統性情, 只就渾淪一物之中, 指其已發未發而爲言爾. ……”
 46) 黎靖德 編. 朱子語類(六)·卷九十五·程子之書一. 中華書局. 2007. p.2438. “問: ‘感, 只是內感?’ 曰: ‘物固有自內感者, 然亦不專是內感, 固有自外感者. 所謂內感, 如一動一靜,

내용이 내부로부터 발현하여 나온 것임을 의미한다. 종합하여 볼 때 人心과 道心은 각각 대상에 대한 가치 중립적인 감각과 도덕적인 良知 단계의 직관적 知覺에 해당된다고 할 수 있다. 이를 더 자세히 설명한다면, 인간이 외물에 대면하면 마치 거울이 대상을 비추는 것처럼 즉각적으로 반응하게 되는데, 이 때 聖人は 발현된 人心이 道心の 주재를 받지만 보통사람은 그렇지 못하다는 것이다. 그것은 즉각적인 발현이기 때문에 순간적으로 人心이 道心을 누르고 人欲으로 변하기 쉽기 때문이다. 보통사람에 있어 人心과 道心の 이러한 즉각성 내지는 직관적 성격 때문에 그 知覺된 것을 주재하는 思惟가 필요하게 된다. 人心 자체는 곧 악한 것이 아니라 중립적인 것으로서 人欲과 구별되지만, 人心의 상태는 계속 유지되지 못하고 대상을 소유하려는 욕심에 빠지기 쉽다. 또 良知에 의한 道心도 순간적이고 즉각적인 것으로서, 그 발현되는 정도가 미미한 것이다. 따라서 人心이 人欲에 빠지지 않고 도덕적 양심의 명령을 듣도록 하기 위해서는 思惟의 과정이 필요하다. 즉 思惟는 사물에 대한 수동적 촉발로서의 감각과 良知를 대상의 도덕적 의리에 대한 능동적 인식으로 전환하고 이로써 人心에 대한 道心の 실천적 주재도 가능하게 하는 것이다.⁴⁹⁾

知覺의 과정이 심리 및 육체적 氣質을 통해 외물에 대한 感覺知識이 획득된 것을 기초로 마음의 주재하에 그 안에 내재된 本性에 의해 이루어지는 것이라 할 때, 朱熹는 知覺의 과정 중의 마음의 思惟의 작용이 道心の 실천적 주재를 가능하게 한다고 하였다. 그리고 이는 결국 知覺의 과정이 이를 주재하는 마음이 思惟하는 수준에 따라 외물과 자신의 마음에 관통하고 있는 一理의 함의를 깨닫게 되는 경지에 도달할 수 있음을 의미하는 것이다. 이를 앞에서 논한 바 心에 관한 道敎內丹思想의 논의의 연장선상에서 생각한다면, 人心에 대한 道心の 실천적 주재는 識神에 대한 元神의 제어가 원만하게 이루어지는 것과도 같은 의미로 생각할 수 있다. 그렇다면 외계의 사물에 대한 知覺의 과정 중의 心의 思惟의 작용 역시 이른바 ‘先天制後天’의 역할을 하는 것으로 볼 수 있을 것이다. 그리고 이와 같은 일련의 知覺의 과정이 ‘先天制後天’의 작용을

일으킨다는 것을 目命門說에 연관지어 생각해 볼 때, 目은 ‘心之使’로서 心을 외부로 투사하는 데 관여하는 것이며, 目에 의해 획득된 사물에 대한 감각지식은 心의 적절한 사유의 과정을 거쳐 인체 내의 元氣를 유지, 강화하는 작용을 할 수 있다는 것이다. 이는 어찌 보면 호흡을 통해 氣의 출입이 이루어지는 것과도 같이 ‘視物’로 대표되는 감각지식도 인체 안에 형태적 이미지로서의 氣와 같은 일정한 의미의 氣를 生하게 되며, 知覺의 과정이 性命의 바름에 뿌리를 둔다면 그 氣가 인체 내에서 발원한 元氣와 하나로 합하여 작용할 수 있음을 의미하는 것이다. 그리고 目에 의해 心이 외부로 투사되면서 마음이 外物에 미쳐 일정한 感應의 작용이 일어나는 것이라 할 때, 이는 어떤 의미에서 마음이 미치는 바에 따라 자신의 몸이 外物로 확장되는 것과도 같은 것으로 볼 수 있다. 따라서, 마음이 外物과의 感應을 통해 자신의 원기를 발현시킬 수 있는 것이라면, 즉 이는 命門이 단지 인체 내의 어느 특정한 부위만을 의미하는 것이 아니라 자신의 몸 밖의 사물 전체가 모두 자신의 命門이 될 수 있음을 의미하는 것이 될 수 있다고 생각된다. 이런 의미에서 目命門說은 心의 개념을 중심으로 기존의 『難經』 중심의 命門說과 통할 수 있다고 생각되며, 이와 같은 틀 내에서 命門이란 心이 가는 곳 어디나 命門이 될 수 있는 것으로 생각된다.

III. 고 찰

이상의 논의에서 心의 知覺의 개념을 중심으로 命門學說에 대해 논해 보았다. 이는 결국 心의 知覺의 작용이 인체 내의 元氣의 변화에 미치는 영향을 논하고자 한 것이며, 이 점에 있어 『靈樞本神』의 내용은 본 논고에서 논의되고 있는 心의 모습을 잘 보여주고 있다고 생각된다.

『靈樞·本神』의 내용은 心의 知覺의 과정 중에 몸 안에서 일어나는 일련의 氣의 변화를 잘 설명하고 있는데, 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

“天之在我者德也，地之在我者氣也，德流氣薄而生者也。故生之來謂之精，兩精相搏謂之神，隨神往來者謂之魂，并精而出入者謂之魄，所以任物者謂之心，心有所憶謂之意，

49) 김우형, 주희철학의 인식론, 삼산, 2005, pp.146-150.

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。故智者之養生也，必順四時而適寒暑，和喜怒而安居處，節陰陽而調剛柔，如是則僻邪不至，長生久視。”⁵⁰⁾

이와 같은 『靈樞』의 내용은 心이 외계의 사물을 知覺함에 있어 결과적으로 ‘智’의 작용을 통해 자연의 변화와 다양한 人事에 원만하게 대응할 수 있으며, 이를 통해 결국 天地의 德과 氣가 사람의 몸 안으로 흘러들어 ‘長生久視’의 생을 유지할 수 있음을 설명하고 있다. 『素問』에서 “正氣存內，邪不可干”이라 하였듯이, 心의 任物의 작용은 正氣를 원만히 유지하는 방향으로 이끌어져야 할 것이다.

의학사를 통해 볼 때, 인체의 正氣와 관련된 心에 관한 논의는 의학이론의 전개과정에서 다양한 모습으로 진행되었다. 일단 正氣 자체에 관한 논의를 예로 들 때, 일반적으로 중국의 宋代는 실제 임상에서 인체의 正氣를 고려하는 문제에 관한 논의가 본격적으로 시작된 시기로 생각되고 있는데, 宋代의 孫兆의 ‘補腎不如補脾’의 주장이나 嚴用和의 ‘補脾不如補腎’의 논의는 臟腑學說의 발전과정에서 어느 臟腑를 잘 補하는 것이 몸안의 正氣를 잘 지키는 길이 되는 것인지에 대한 논의라 할 수 있다. 그리고 근래에 일본의 森立之研究會는 『宋以前傷寒論考』라는 연구저작을 통해 宋代의 校正醫書局에서 『傷寒論』을 교정하는 과정 중에 『傷寒論』의 내용에 많은 수정이 가해진 점을 논한 바 있는데, 그 내용에 의하면 당시에 『상한론』의 틀이 새롭게 짜이는 과정에서 인체의 正氣를 고려하는 문제가 상당 부분 반영되었음을 볼 수 있다. 그리고 그 후 金元代 이후로는 『傷寒論』의 틀을 벗어난 새로운 문제로서 相火學說이 활발히 논의되었는데, 특히 李東垣과 朱丹溪 이래로 明代의 溫補學派에 이르기까지의 논쟁은 相火의 문제에 대해 그것과 君火 및 命門과의 관계 등의 여러 면에서 다양한 논의가 진행된 것이었다.

이와 같은 논의들은 인체의 正氣를 논함에 있어 결국 心의 문제를 중시하게 되었다고 볼 수 있으며, 이 心의 문제는 후에 서양의학의 영향으로 腦와의 관련성이 논의되기도 하였다. 이 문제는 오늘날에도 지속적으로 새롭게 논의되어야 할 문제로 생각되며, 현대는 心身을

통합하여 논하는 문제가 활발하게 거론되는 시기로서, 이 점에 있어 한의학이 지니고 있는 心論의 체계와 전통은 특히 중요한 의미를 지니고 있다고 할 것이다.

IV. 결 론

『內經』과 『難經』에서 命門의 개념이 제시된 이래 후대의 命門學說은 주로 『難經』의 命門의 개념을 기초로 발전해 왔다. 그리고 이 命門學說은 그 발전과정에서 道教內丹思想의 영향을 받았으며, 이를 통해 命門과 元氣, 相火의 개념 및 그 상호간의 관계에 대한 다양한 논의가 진행되었다. 이와 같은 命門學說의 발전과정을 통해 命門은 『難經』에서의 命門 개념의 차원을 넘어 心과의 밀접한 상관성을 지니게 되었으며, 이는 命門이 단지 元氣의 발원지로서의 개념으로만 이해될 것이 아니라 心 즉 마음의 변화와 命門의 관계에 대한 보다 깊이 있는 고찰을 필요로 함을 의미하는 것이다. 이에 대해 命門學說이 道教內丹思想의 영향을 받은 점을 먼저 생각해 볼 때, 그 사상적 틀 내에서는 命門이 元氣의 근원이 될 뿐 아니라 心의 의식적인 제어를 통해 命門에서 발원한 先天之氣로서의 元氣가 강화될 수 있음을 보여주고 있다. 그리고 이와 같은 사상의 틀 안에는 사람의 몸과 마음을 비롯하여 그것과 이 세계의 관계에 대한 일정한 사상적 관점이 존재하는 것이다.

이런 면에 있어 宋代 理學에서 기원한 知覺論의 관점은 道教內丹思想이 주로 인체 내부의 元氣와 心의 관계를 논하는 것에 대한 보충적 관점을 제공하면서, 마음이 그것과 몸 그리고 이 세계와의 관계를 통해 이 세계의 사물을 어떻게 인식하는지에 대한 매우 의미 있는 이론체계를 제공하고 있다고 생각된다. 즉 儒學의 입장에서 知覺의 개념을 통해 心을 논한다는 것이 외물과 자신의 마음에 관통하고 있는 一理의 함의를 깨닫게 되는 경지를 목표로 한다는 것에 그 의미가 있으므로, 이는 心과 命門의 관계에 대한 논의가 단지 心과 인체 내의 元氣의 관계에 대한 것으로 그치지 않고 더 나아가 心과 사물 간의 관계를 통해 사물을 지각하는 心의 변화가 인체 내의 元氣에 미치는 변화를 생각한다는 더 폭넓은 의미의 논의로 확장될 수 있는

50) 黃帝內經靈樞·本神第八. 中醫古籍出版社. 1996. p.19.

가능성을 내포하고 있다는 것이다. 또한 외계의 사물에 대한 知覺論 내지 認識論적인 사고의 틀 내에서는, 인체 밖에 존재하는 사물도 心의 知覺의 틀 안에서 자신의 몸과 같은 의미가 부여될 수 있으며, 心의 지각과정 중의 적절한 思惟에 의해 道心과 같은 本性이 발현되면서 그 知覺의 과정이 곧 체내의 元氣의 발현으로 이어질 수 있다고 생각된다. 이는 사람의 몸이 자신의 心이 투사되는 것을 따라 몸 밖의 사물에까지 연장될 수 있음을 의미하며, 결국 命門이란 인체 내외를 막론하고 어느 곳이나 다 자신의 命門이 될 수 있음을 의미한다고도 볼 수 있다. 이와 같은 의미에서 『內經』의 目命門說을 바라볼 때, 命門으로서의 目的 의미에 대해 目이 지니는 視覺의 기능을 心이 사물로 투사되는 과정이자 知覺하는 과정의 일부로 이해함으로써, 향후 目을 心과의 관계 안에서 이해하면서 기존의 命門說의 연장선상에서 논하는 더 깊이 있는 논의가 가능할 수 있다고 생각된다.

V. 참고문헌

1. 孟子(下). 學民文化社. 1998. pp.142-143.
2. 黃帝內經素問. 中醫古籍出版社. 1996. pp.11, 17, 163.
3. 黃帝內經靈樞. 中醫古籍出版社. 1996. pp.10, 13, 19, 81, 121.
4. 黃帝八十一難經. 中醫古籍出版社. 1996. pp.120, 140, 149.
5. 楊上善 著. 錢超塵·李雲 校正. 黃帝內經太素·卷第十·經脈之三·經脈標本. 學苑出版社. 2006. p.179.
6. 王冰 注解. 林億 補注. 孫國中, 方向紅 點校. 重廣補注黃帝內經素問. 學苑出版社. 2004. p.57.
7. 黎靖德 編. 朱子語類(一). 中華書局. 2007. pp.43, 85, 87, 94
8. 黎靖德 編. 朱子語類(六). 中華書局. 2007. p. 2438.
9. 郭齊, 尹波 點校. 朱熹集·卷五十五·答潘謙之(柄). 四川教育出版社. 1997. p.2754.
10. 劉河間. 素問病機氣宜保命集. 金元四大家醫學全書. 天津科學技術出版社. 1992. p.120.
11. 劉河間. 素問玄機原病式. 金元四大家醫學全書. 天津科學技術出版社. 1992. p.29.
12. 張元素. 臟腑標本藥式. 張元素醫學全書. 中國中醫藥出版社. 2006. pp.83, 85.
13. 孫一奎. 醫旨緒餘. 孫一奎醫學全書. 中國中醫藥出版社. 1999. pp.649, 650.
14. 張景岳. 類經附翼·求正錄. 張景岳醫學全書. 中國中醫藥出版社. 1999. pp.796, 797.
15. 張伯端 原著. 張振國 著. 悟真篇導讀·青華秘文·心爲君論二. 宗教文化出版社. pp.237, 238, 241, 242, 244, 248.
16. 김우형. 주희철학의 인식론. 심산. 2005. pp.36-38, 137-146, 146-150, 151-156
17. 김학주 역주. 中庸·中庸章句序. 서울대학교출판부. 2006. pp.17-18.
18. 張敬文, 魯兆麟. 從命門學說的發生學原理論『內經』·『難經』命門의統一. 北京中醫. 2007年 1月 第26卷 第1期. pp.28-30.
19. 張欽. 『青華秘文』‘心’論淺釋. 宗教學研究. 1997年 第1期. p.93.
20. 楊玉輝. 論後天返先天. 道教研究. 2002年 第1期. p.25.
21. 林殷. 『難經』與『黃庭經』命門說比較考略. 北京中醫藥大學學報. 第28卷 第1期. 2005年 1月. p.14.