

道와 정신치료에 대한 고찰

동국대학교 한의과대학 신경정신과교실

具炳壽

I. 서론

한의학은 예방의학적 측면을 중시하고 있는데, 이는 육체 뿐만이 아니라 정신적인 예방을 더 우위에 두었음은 문헌에 많이 기록이 되어 왔다.

그러나 현대에는 인간과 인간을 결속시키고 인간의 욕심을 制御하고 공동사회의 기본질서의 원천이라 할 수가 있는 도덕의 약화로 물질이나 제도를 더 중요시하여 심신증, 신경증, 정신병이 날로 증가추세에 있으며, 이제는 더욱이 개인보다는 사회 전체가 병들어가고 있다.

또한 전 세계적으로는 정신적인 황폐화와 환경 오염의 심각성으로 인하여, 동양사상 중 특히 도가에 대하여 새로운 각도로 이해할려는 생각이 주도적으로 흐르고 있다.

도와 정신치료에 대해서는 이동식 등¹⁾²⁵⁾에 의하여 계속 연구가 되고, 또한 임상적으로 사용하여 많은 효과를 나타내고 있지만, 정작 동양사상을 토대로한 한의학에서는 단 한편의 논문도 나오고 있지 않은 실정이다. 이는 우리가 너무 유심적인 관점에 젖어 있기 때문에, 역기능으로 실체를 너무 추구하여, 정신적인 면을 경시하는 풍토로 인하지 않았나 생각한다. 항시 道氣理라는 용어는 많이 사용하고 있지만, 도에 대한 임상적인 활용에는 전혀 적용하지 못하고 있는 것이 사실이다.

도에 대한 이해를 위해 도의 역사와 배경을 살펴보고, 의미의 변천을 살펴보는 것이 선행이 되어야 하며, 도의 실용성을 고찰하는 그 자체가 도의 진정한 의미

를 회손한다고 볼수가 있지만, 여기서 의미하는 도의 실용성이란 현대에 있어서 참된 도의 역할이 무엇인지를 살펴보면 도가 현대인의 정신 건강 및 치료에 도움이 되지 않을까하여 고찰하고자 한다.

본 논문은 서양정신과의사가 환자의 치료에 道를 활용하는 것을 보고, 반성적인 의미에서 늦은 감은 있지만 시도해 보고자 한다.

II. 방법

- 1) 도의 종합적인 의미는 유불선 삼교의 통합에 의해서만이 가능하지만 이 논문에서는 도의 원시 사상인 노장사상으로 국한하고자 하며, 기타 불교 유교에 대한 연구는 다음으로 미루고자 한다.
- 2) 한의학적인 도에 대한 의미를 분석하여 동의학적인 정신분석에 이용하기 위해 내경을 중심으로 나타난 醫書에 나타난 도의 개념 정리를 도모하고자 한다.

III. 본론 및 고찰

1. 노자와 장자의 도

도의 발상은 도가이지만 현재 도의 총체적인 의미는 유교, 불교, 도교의 의미가 복합적으로 구성되어야 한다. 그러나 우선 도가의 주요 사상가인 노자와 장자를 중심으로 도의 의미를 살펴보고자 한다. 도가와 도교는 확연한 구분은 없으나 후대로 내려오면서 본래의 도가의 의미가 많이 변질이 되었다. 도가사상은 이후에 도

가철학을 바탕으로 탄생한 것이 도교이며, AD 2세기에 전혀 다른 새로운 종교의 도교가 중국에 탄생하게 되었다.

道家란, 先秦時代 노자와 장자의 학설을 중심으로하여 형성된 학파를 말하며, 漢武帝때에 이르러서는 오직 유가만이 존중되며 황로 사상은 점차 쇠퇴하게 되었다. 그러나 부분적으로는 몇 학자들에게 있어서 그 합리적인 자연관을 중심으로하여 많은 영향을 끼치게 된다.

노자는 생명을 가진 것이나 물질이나 모두 도의 소산으로 취급하고, 인간도 도의 소산이라는 점에서는 예외가 아니라고 보았다.³⁾

노자학의 동기와 목적은 결코 우주론을 정립하는 데 있지 않고, 여전히 인생의 요구로부터 차츰차츰 높은 곳을 추구하여 우주의 근원으로 간주되는 곳까지 추구함으로써 인생의 평온한 경지를 만드는 것이다. 노자는 우주의 근원지에서 인간의 근원을 발견하려고 할 뿐 아니라, 그 위에 우주의 근원지에서 인생과 자신의 근원이 서로 상응하는 생활 태도를 결정함으로써 인생의 안전한 출발점을 얻으려고 한다.⁴⁾

노자는 天道의 입장에 서서 전체적, 우주적 관점을 견지하기 때문에, 유가에서 최고의 가치로 숭상하는 孝, 忠, 仁, 義라고 명명하는 人道는 이미 차별적인 현실 세계를 두고 하는 말이기 때문에 어디까지나 상대적인 것이어서 항상 변화 무상할 수밖에 없다고 한다.⁵⁾

도덕경에서 노자 철학의 근본이 되는 道를 소박하고 형이상적인 사색과 이론적으로 반성을 나타내는데 이러한 표현방식은 초보자를 위한 설명이고, 욕구의 의식이 인위적으로 붙어있으면 無爲自化에 이르지 못하며, 여기서의 도는 先天氣로 표현한 것이다. “(有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立不改 周行而不始 可以爲天下母 吾不知其名 字之曰道, 제25장)”⁶⁾ 그외에도 “보아도 보이지 않는다. 이것을 夷라고 한다. 들으려 해도 들리지 않는다. 이것을 이름하여 希라 한다. 얻고자 해도 얻을 수 없다. 이것을 이름하여 微라고 한다. 이 세가지는 따져 묻지 말아라. 그러므로 섞어서 하나로 본다(視之不見 名曰夷 聽之不聞 名曰希 搏之不得 名曰微 此三者不可致詰 故 混而爲一, 제14장)”라하여 도의 形而上界를 누구의 학설 주관적인 권위나 명령사나 사물에 의

하지도 않고 체계적이고 구체적으로 달리 표현하고 있다.

후학에 의한 도의 종합적인 의미를 살펴보면, 金은 ①우리의 감각기관으로써 지각할 수가 있는 대상이 아니다. ②사물의 색채나 형태에 제약되어 있는 것은 아니지만 모든 사물속에 내재한다. ③시간성에 제약이 되어있는 것이 아니지만 모든 시간적 變易 속에서 작용한다. ④밝음과 어둠의 분별 이전의 근원적인 밝음이라고 보아 道 스스로에 근원적 明智를 갖추고 있다. ⑤道에 마음이 결합하면, 고금을 관통하는 智에 도달할 수 있다. ⑥모든 대립 즉 有形과 無形, 有狀과 無狀, 有物과 無物, 시간성과 무한성이 하나로 관통하여 더 이상 대립자로서 갈등이 없는 상태로 보았다.⁵⁾ 또한 盧에 의하면, 五官으로는 포착되지 않으며, 따라서 이름지을 수 없는 實在이고, 道라는 실체는 만물의 근원이며, 따라서 그 자체로서 존재하여, 도는 발생적으로나 우주의 구조상으로 만물의 근원이다. 도는 제일 원인이며, 자기 존재로서, 그 밖의 어떤 것일 수도 없기 때문에, 당연히 도는 만물의 어떤 것과도 같을 수가 없으나, 역으로 만물은 도를 떠나서는 존재할 수가 없다. 도의 성격을 作用性의 측면에서 보면, 道의 작용은 그 자체는 無爲임에도 불구하고 만물의 모든 작용을 성립케 하는 변화 작용이며, 自然이라는 말로 표현하고 있다.⁷⁾

張에 의하면 도는 억지로 함이 없는 무위이고, 도의 본질적인 특성은 저절로 그러하여 억지로 함이 없는 것으로, 도덕이고, 인생도덕 수양의 최고 경지로, 도의 의미가 사회의 변천과 언어 문자의 발전에 따라 점차로 의미가 확대되어, 의미가 갈수록 풍부해 졌고, 사람이 반드시 준수하여야 할 원칙 방향과 사물의 운동변화의 과정으로 의미가 넓어졌다.⁸⁾

金은 노자의 道와 후세 성리학자들이 말하는 理와는 동일한 개념으로 보지 않고, 모든 대립관념을 넘어선 실상 그대로이기 때문이라고 하였다.⁵⁾

노자의 자연사상을 살펴보면, 욕망이 心の 지각 작용의 짓거리를 받지 않고 단지 순수한 생리적 본능으로서만 존재할 것을 요구한다. 심의 지각 작용의 영향을 받지 않은 생리 본능이란 단지 각각의 생명 안의 스스로 그러함 '自然'과, 생명 안의 스스로 그러함 '自然'을 초월하고, 앞으로 밖으로 추구해 가는 욕망일뿐인데, 노

자는 완전히 별개의 일로 인정했던 것 같다. 왜냐하면 육망이 타인에게 침범해 갈수 있고, 그로 인하여 자신도 위협에 빠지기 때문이다.⁴⁾

도덕경에서는 “人은 地의 법칙을 본받고 地은 天의 법칙을 본받고 天은 道의 법칙을 본받고 道는 자연의 법칙을 본받는다(人法地 地法天 天法道 道法自然, 25장)”이라하여 道의 움직임을 한마디로 자연을 본받는 것으로 보는데 이는 자연이 道보다 더욱 근원적인 존재임을 뜻한다.

이는 노자가 비록 道에 관한 우주론철학을 주장하여, 이것이 자연현상에 대한 증시로 표현이 되고 있지만 그가 진정으로 관심을 가지고 있는 것은 사람이자 자연이 아니고, 사람의 본질을 결정하는 것은 윤리도덕이 초윤리적인 자연이라고 생각하였으며, 위의 문구는 심성논의 최고명제라 볼 수 있다. 自然은 목적이 없고 의지와 作爲가 없는 최고존재이며, 또한 일종의 활동이고 過程이며, 공능이라고 하였다.⁵⁾

노자의 복귀사상은 지금을 버리고 옛날로 돌아가려고 하는 역사적인 복귀의 사상이 명확하게 나타나 있는데, 還, 反, 復이라는 표현을 사용하였다. 인간의 내면성의 근원에 도의 영원불멸을 응시하고, 그 영원불멸의 도에 돌아가는 것에 의하여 본래의 자기의 자세, 절대적인 인간의 삶의 태도를 실현하려고 하는 주체적 실천적인 복귀사상이 소박한 표현이기는 하지만 명확하게 잘 나타나 있다.⁶⁾

도의 공간에 대하여 老子는 大, 遠, 深 등의 용어를 쓰고 있고, 도의 상주 불변은 常이라는 글자로 표현하는 수가 많다. 장자의 본체론은 노자에서와 같이 도를 ‘우주의 본체’ 혹은 ‘만물의 근원’으로 삼는 도 일원론으로, 그 설명은 노자에서 보다 명백하고 정밀하다. 장자는 도를 숭상하고 자연으로 돌아올 것을 요구한다. 그리고 자연은 곧 도를 가리키고 도는 만물의 주체가 됨을 주장한다.

장자의 逍遙편에서는 인간이 추구하는 이상세계에서 어디에도 걸림이 없는 마음껏 자유롭게 노리는 시간적인 세계와 공간적인 세계를 나타내고 있는데, 그의 견지에서 보면 이런 시공의 세계는 한 티끌에 불과함을 예시하기 위해서 무변광대의 우주론적인 시공의 세계를 상술하고 있다.

노자 철학에 있어서 도는 우주의 본체로 이해된다. 장자 철학 역시 이러한 관념을 계승 발전시켜 “無始無終, 無形無象”이라 하여, 만물의 본원으로 삼아 그것을 道, 眞君, 眞宰, 冥冥이라고 이름하였다.⁵⁾

德을 살펴보면, 노자는 인간이 자기의 잘못을 뉘우칠 수 있는 근거는 바로 만물의 뿌리인 도로부터 자기의 본성을 필연적으로 이어받아 설 수 있는 德을 갖추고 있기 때문이다.⁶⁾

德을 향한 회귀, 다시 말해서 德을 통한 道로의 회귀를 가리킨다. 현덕은 도와 직접 상통하며 만물이 나오는 곳이므로 도는 어미라고 할수 있듯이, 현덕도 어미라고 부를수 있다. 현덕은 아직 형체화되지 못하였으므로 樸이라 한다.⁴⁾

만물이 도와 멀어지게 되면 될 수록 그것은 더욱더 자연의 상태와 위배되어 분쟁이 일어나게 된다. 도와 덕의 구분에 있어서, 道는 인위작용이 전혀 없는 자연의 상태이며, 德은 인위적 활동에 참여하더라도 여전히 자연으로 회귀할 수 있는 상태이다.

노자는 도덕경에서 도와 덕으로 두가지 구분하여 기술하고 있는데, 作爲를 모르고, 無爲自然 그대로 지극히 수동적인 자세로 실천하고 있는 것 또한 嬰兒인데, 老子는 水, 牝, 母 등과 함께 嬰兒, 赤子, 孩 등으로 道를 상징시키는 것에 중점을 두었다.⁷⁾

또한 장자가 말하는 덕의 의미는 순박한 자연의 본성과 높은 수양의 경지로 보았는데, “水平이라는 것은 물이 아주 잔잔하게 멈춘 상태입니다. 그것이 법칙이 될 수가 있는 것은 안으로 그것을 지키고 밖으로는 흔들리지 않기 때문이다. 덕란 사물의 조화가 잘 이루어진 상태입니다(平者水停之盛也 其可以爲法也 其可以爲法也 內保之而外不蕩也 德者成和之修也, 장자 덕충부)”.¹¹⁾

여기서의 덕은 사물의 조화가 잘 이루어진 상태로 조화가 이루어지도록 충분히 가꾸고 닦는 경지를 경지로 그러한 힘이 몸에 갖추어졌을 때만이 덕이라 말할 수가 있는 것이다.

스스로 그 마음을 닦는 자는 슬픔과 즐거움이 그 앞에 쉽게 펼쳐지지 않는다. 그 어찌할 수 없음을 알고 命 같은 데 편안해 하는 것이 德의 지극함이고, 도와 하나가 되어 변하지 않음은 고요함의 극치이며, 무엇에

건 막히지 않음은 허무의 극치이고, 외부의 사물과 섞이지 않음은 담담함의 극치라고 하였다.³⁾

도의 경지 즉 마음의 평정 상태에 대해서, “그때그때마다 마음을 편히 갖고 변화에 순응하면 슬픔과 기쁨이 끼어들수가 없다. 이것이 옛날의 소위 縣解이다(失者順也 安時而處順 哀樂不能入也 此古之所謂縣解也, 장자 대중사)”. 縣解(속박으로 부터의 해방)의 조건은 마음에 편안하게 하여 감정을 갖지 않는 것(安心無情)이고, 그렇게 되면 정신은 뒤엎히고 번잡한 외물을 벗어나서 최대의 자유를 얻을수 있다고 하였다.¹¹⁾

자기의 本源으로 되돌아 온다는 것은 일종의 虛靜한 상태를 의미하며, 이는 자연의 상태요, 도의 경지는 바로 이 자연의 상태와 합치되는 것이다.⁹⁾

도라고 하는 것은, 실물을 알 수 없는 존재며, 시간적인 흐름도 파악할 수 없는 존재지만 틀림없이 존재하고는 있다. 그 도를 알기 위해서는 지금 행해지고 있는 도를 잘 보고 나서, 직관적으로 그 본래의 모습을 이해하는 것밖에 방법이 없다.

도의 의미중에 하나가 순환왕복인데, 도와 도에 의하여 탄생한 만물은 모든 순환왕복을 하고 있는 것이다. “역지로 이름을 붙이라 하면 大라하고, 大를 逝라고 하는데 逝는 가면서 멀어진 것이라 하고 遠은 되돌아오는 것이라고 하였다(強爲之名曰大 大曰逝 逝曰遠 遠曰反, 도덕경 25장)”. 이는 순환의 근거를 제공하고, 도는 형상이 없어서 볼 수 없고 황홀해서 따를수 없지만 그 운동이 만물에 작용할 때는 오히려 만물이 서로 대립적으로 轉化하고 순환 운동하는 규율성을 내포하고 있어서 그것이 인간 행위의 효용이 되는 준칙으로서 대두된다. 즉, 모든 사물은 상반된 방향을 향해서 운동 발전하면서도 언제나 본래의 원시 상태로 되돌아 오는 것이다. 인간의 존재 가치 역시 그 대립된 요소를 함유하고 있는 동시에 그 대립된 요소로 말미암아 상호의 가치를 다져 나간다고 하였다.³⁾ ‘返本復初’라는 법칙을 이끌어 낸 노자에게 있어서 도의 운동은 순환적이요, 이 순환 운동이 도의 외적인 규율이 되는 것이며, 자연의 법칙인 ‘物盛必衰’의 자연법칙을 잘 이해하게 된다면 어떠한 어려운 일에 봉착하더라도 한걸음 앞서서 미연에 우환을 예방하게 되고, 화평의 경지에 도달할 수 있을 것으로, 도는 바로 이러한 규율을 잘 나타내고 있

다.³⁾ “반복은 도의 운동이고 유약은 도의 작용이다. 천하만물이 有에서 생기고 有는 무에서 생긴다(反者道之動 弱者道之用 天下之物 生於有 有生於無, 도덕경 40장)”이라는 말이 보인다. 여기서 反이라는 것은 動이 極한측 반드시 돌아오는 것인데, 노자의 弱은 단순한 弱이 아니라 強을 손바닥에서 놀릴 수 있는 약이며, 柔로써 剛을 제압할 수도 있는 弱이다. 이러한 도 순환에 있어서 노자는 弱을 인용한 이유는 도가 유의적인 실체를 가지고 이끌어나가는 것이 아니라 자생자화하기 때문이며, 도가 반복 순환하는 것은 의식적으로 순환하는 것이 아니라 순환되어야 하기 때문에 목적의식없이 순환이 되는 것이다.

道の 운동은 일직선상으로 운행하는 것이 아니라 반복 순환하는 것임을 알수 있다. 즉 형상이 있는 것에서 형상이 없는 것으로, 형상이 없는 것에서 다시 형상이 있는 것으로 반복해서 움직이고 있다. 이는 하나의 현상은 그와는 반대되는 현상을 향하여 움직인다는 뜻으로 이해 할 수가 있다.⁵⁾

무위에 대하여 살펴보면 사람이 道를 따르는 인생철학이며, 전 조직체의 무의식적인 지혜라고 한다. 무위는 유위가 없는 자연스러운 행위를 말하는 것이며, 무위가 고도의 기술적인 무위임을 말한다. 인간의 자각심이 外物의 어떤 힘에 이끌리지 않는 정신 상태를 ‘무위’라고 한다.

노자는 인간에 있어서 자각의 최고 형태가 곧 덕을 깨닫고 도를 인식하는 데에 있다고 보았다. 인간의 自私自利한 私慾心이나 作爲心이 개입될 여지가 없는 자연의 상태, 이것을 노자는 無爲라는 말로 표현했다.⁵⁾ 무위는 도를 인식하고 도의 작용과 일치가 되는 것을 의미한다. 다시 말하면 자연의 법칙을 파악하고 그 법칙을 끝까지 현실 생활에 적용하는 것이 ‘무위 정신’이다. 따라서 노자의 ‘무위’는 더 적극적인 無不爲를 실현하기 위한 것이라고 할 수 있다.⁵⁾

무엇에 얽매이게 되면 전체적인 것을 이루지 못하니 이러한 ‘有爲’의 폐단에 사로 잡히게 되면 인위적으로 다스리지 않으면서도 잘 다스리게 되는 그러한 이상적인 경지에 이르지 못한다. 노자의 至善은 도와 합일되고 杻을 체득하는 것으로서 이를 抱一이라고 한다. 도덕경에서에서 抱一(22장)의 이상에 도달하는데는 천도인

無爲를 들고 있다. 본체에 환원하면 활동이 멈추고 스스로 靜寂의 경지에 들어가는데, 이것을 天命의 본성에 들어간다고 하고, '허정'하고 '무위'한 경우에라도 반드시 無知하고 無爲한 이후에야 비로소 능히 至德의 세상을 실현할 수 있다.¹²⁾

抱一, 而貴食母, 歸樸은 모두 생명의 근원으로서 덕을 향한 회귀, 다시 말해서 덕을 통한 道에 회귀를 가리킨다. 도가의 덕은 인생의 안전 확보를 제공해 주는 虛요 無이며, 그의 復性이란 이런 虛無의 경지와 작용을 지켜주는데 있다고 한다.⁴⁾

노자가 주장한 無欲은 결코 인간의 생리의 자연스런 욕망을 부정하는 것이 아니라, 심의 지각 작용[心知]을 자연스런 욕망의 이면에까지 덧붙여서 도모하거나 각축이 벌어지게 하는 상황을 반대한 것이다.⁴⁾ 도를 높이 드러내고 이를 체득하는 것을 德이라고 말하며 道와 德, 즉 객관 주관을 아울러 말했지만 그가 역설하는 바는 오히려 도의 실재였다. 그러나 장자는 이 대립을 초월한다. 心이라는 글자는 도덕경에서 心의 존재를 긍정하며, 心齋나 坐忘 등의 사상을 보면 物心의 두가지를 모두 잊고 주관도 없고 객관도 없는 소요함을 이상으로 한다.¹²⁾

根란 一, 母, 樸, 玄德과 같은 것이며, 욕망에 의하여 번민하지 않는 것을 고요함이라 한다. 욕망으로부터 초탈하여 나와 삶이 유래한 바의 德으로 돌아가는 것이 뿌리로 돌아간다는 뜻이요, 그래서 뿌리로 돌아감을 고요함이라 한 것이다. 정신이 이런 경지에 도달하는 것이 바로 생명이 유래한 곳으로 되돌아가는 것이다.⁵⁾ 노자의 樸, 자연은 청정무위를 기본 특징으로 삼는다. 이는 양생학의 내용 이외에 주로 지식과 윤리도덕을 반대한 것이고, 초감성, 초윤리적인 이성주의를 주장한 것이다. 따라서 고요함이란 생명을 회복시킴이라고 한다. "모든 만물은 변성하나 모두 그 근원에 돌아가니 뿌리에 돌아감을 靜이라 하고 靜을 생명의 근원을 찾는 것이다(各復歸其根 歸根曰靜 是謂復命, 도덕경 16장)"라고 말한 것이다. 인간은 뿌리로 돌아갈 수 없는 이유는, 이는 단지 인간에게는 욕망이 있기 때문이다. 고요함을 지키기를 돈독히 한다(守靜篤)는 것은 욕심을 적게하여 욕심이 없는 데 까지 이르도록 하는 것이다.⁵⁾

畜德하려면 반드시 虛靜을 근본으로 삼아야 한다.⁹⁾ “

虛를 이루기를 지극히 하고, 靜을 지키기를 두터이 하면 만물이 함께 일어나는데, 나는 그것이 도에 복귀함을 알 수 있다(致虛極 守靜篤 萬物並作 吾以觀其復, 도덕경 16장)”. 致虛와 守靜의 공부는 지극히 독실한 경지를 이루는데, 만물은 왕성하게 성장하고, 나는 왕복 순환하는 도리를 알게 된다고 하였다.

老莊의 정신문제에 대하여 살펴보면, 神의 개념은 精氣를 가리키는 것 이외는 다른 것이 아니며, 莊子에 기술된 神字는 대부분 일종의 심리학적 개념으로서 심리상태를 가리키는 형용사에 불과하다.¹³⁾ 그래서 神人이라는 것은 초월적 존재나 어떤 존재를 가리키는 것이 아니라 그들의 철학상에서 이상으로 생각하는 심리상태에 도달한 現實人間을 의미하는 것으로 보고 있다.¹³⁾

“道生一 一生二 二生三 三生萬物 萬物負陰而抱陽 沖氣以爲和(도덕경, 42장)”이라 하여, 이것을 곧 사물의 생성을 설명하는 방식으로 채택하였다는 것이 흥미로운 것이며, 여기에 또한 문제가 수반된다고 볼 수가 있다. 이러한 설명의 방식에 따르면, 우리의 정신적 전개 과정과 만물의 생성에는 본질적 차이가 없다는 결론에 도달하게 된다고 보았고, 도를 인간의 모든 정신적 분별작용의 근원이라고 봄과 동시에 陰氣와 陽氣 및 沖氣의 근원이라고 볼 때에만 어쩌서 그와 같은 설명이 있게 되는가를 우리는 어느 정도 이해할 수 있게 된다고 하였다.⁵⁾

만물 즉 모든 존재는 제각기 상대적 상관적인 부분적 相違점을 가진 하나의 전체로서, 부분 상호가 가지는 상대적 상관성의 대칭적 상위가 음과 양이라는 對稱的 성격으로서의 구성요소이며, 그것을 상관적으로 하나의 전체로서 구성하고 있는 구성 원리가가 沖氣인 것이다. 그것은 생명체로서의 자기가 가진 一體感을 상대에게 옮겨 심어 인식하는 경우에 생기는 認識感情으로 “충기로서 和를 이룬다” 라는 것은 하나의 전체로서의 유기체적 성립을 뜻하다.

장자의 정신은 도를 精神으로 해석하여 이를 眞君 또는 眞宰라고 말하고, 장자는 도의 작용에 대해서는 여전히 자연에 돌린다. 노자는 비록 우주에 대해서 의지가 없다는 주장을 하고 있지만 장자는 성인의 인과의를 배척하고 '무위 자연'을 제시하고자 하였다. 장자에 의하면, '무위 자연'은 인간의 본성에 있어서 진실한

도가 될 수 있고 만물을 쉽게 養生할 수가 있는데, 양생의 비결은 “依於天理, 因其固然”로 하늘의 이치에 따르고 본디 그러한 바로 말미암는 것에 있다고 본다.³⁾

장자 知北遊편에서는 “精神生於道, 形本生於精”로 정신은 道에서 생기고, 육체는 정기의 화합에서 생긴다고 하였다. 중국의 용어 발전상 ‘정신’ 두 글자를 결합해서 하나의 속어로 쓰기 시작한 것은 장자가 처음이라고 하는데,¹⁴⁾ 여기서의 ‘정신’이란 精은 물체의 지극한 미세한 것이고, 神은 그러한 정에서 발하는 묘용이다. 장자 秋水편에서는 “무릇 精이란 작은 것 중의 작은 것이다(至精无形 精小之微也). 지극한 정은 형체가 없다는 것은 우리가 언어로 표현할 수 있는 것은 물체의 큰것이요, 상상이나 의미만으로 만날 수 있는 것은 물체의 정한 것이다. 장자 天下편에서는 “以本爲精, 以物爲粗”이라 하여, 만물의 근본은 정한 것이고, 그것이 물로 화생하면 粗가 된다고 하였다. 그러므로 정은 바로 道體의 원본이요, 사람의 경우 생명체의 精氣를 가리키는 것이라고 볼 수 있다. 道가 작용을 잘 할 수가 있는 것은 그것이 精一하기 때문이요, 생명체가 의지력을 발할 수가 있는 것은 전일하게 응집하기 때문이다. 神은 정이 있어야 하고, 정은 생명체가 있어야 한다.¹⁴⁾ 欲은 몸에서부터 생겨나고 몸이란 이목구비 등 생리 기관을 총체적으로 가리켜 한 말이다. 몸은 욕망의 근원이다. 따라서 칠두칠미하게 욕망을 없애려면 결과적으로는 몸이 없어야 한다. 그래서 노자는 “나에게 큰 걱정이 있는 까닭은 나에게 몸이 있기 때문이며, 내가 몸이 없는데 이르면 내게 무슨 근심이 있으리요”라고 하였다.⁴⁾

양생의 도에는 ‘형체’와 ‘정신’ 두 가지로 나눌 수 있다. 형체를 양생하는 것은 곧 사물에 대한 욕심을 제거하는 것을 말한다.³⁾ 莊子 達生편에서는 “몸을 보양하는데에는 반드시 衣食이 앞선다. 그러나 그 의식이 남아 돌아가도록 있어도 몸을 보양하지 못하는 일이 있다. 또 삶이 있으면 반드시 몸을 계속 지켜 나가는 일이 앞선다. 그러나 몸은 있는데도 목숨을 잃는 일이 있다. 목숨이 생겨 찾아 온다고 물리칠 수 없고 또 목숨이 버린다고 막을 수도 없다. 슬픈 일이구나! 세상 사람들은 몸만 보양하면 그것으로 목숨을 보존할 수 있다고 생각한다. 그러나 아무리 몸을 보양해도 결국 목숨을 보존할 수가 없다면 세속적인 일이 무슨 소용이

있겠는가! 부족하다 하면서도 하지 않을 수 없는 까닭은 몸을 보양한다는 속된 생각에서 떠나지 못하기 때문이다.” 이를 보아도 장자는 정신과 육체의 우위성을 비교하여 보았을 때 정신에 더 비중을 두었다. ‘형체’와 ‘정신’을 양생하는데 있어서, 형체를 잘 기르는데 사물의 욕심을 제거해야 하는 까닭과 정신을 양생하는 데 허정한 마음을 가져야 하는 까닭은 모두 자연과 일치하기 위해서는 사사롭고 얕은 지혜를 배척해야 하기 때문이다. 이와 같이 장자의 양생은 ‘去欲’과 ‘虛靜’을 매우 중시하는 처세로서 자유와 평등을 으뜸의 덕목으로 삼고 있다.³⁾

노자와 장자의 도의 차이성을 살펴보면, 노자는 도가 심성논의 창시자이고, 장자는 그것을 더욱 발전시키고 완성한 사람이다. 노자의 심성논의 특징은 自然을 性으로 삼은 점이다. 자연이 곧 道이고, 道가 사람에게는 德소위 德性이고 자재적이고, 또한 自爲的인 것이다.⁹⁾ 장자는 노자철학의 道에서 한 걸음 더 나아가 사람의 존재본체로 내면화하였는데, 그 自然의 性은 내재성과 초월성을 가지고 있다. 장자의 심성론은 도와 하나로 합한 정신자유를 추구하는 것을 최고의 목적으로 삼았다.⁹⁾

장자가 노자를 博大真人이라고까지 존송하여 자기 철학의 실마리로 삼은 것은 사실이다. 하지만 장자철학의 근본종지와 그 성취는 노자의 그것과 자못 다르다. 예를 들어 노자의 도와 자연은 기계적이고 수리적이며 무목적인데 반하여 장자의 도와 천(자연)은 생명이 솟아나는 광장으로 예술적이고 정신적이며 심지어 이성적이기까지 하다.¹⁴⁾ 노자가 묘사한 이상적인 인간상은 천지무구하여 아무런 목적의식도 갖지 않은 ‘간난아이’였지만 장자는 다르다. 그는 至人이나 神人과 같은 최대로 성취된 인간을 이상으로 내세웠다. 그러한 인간은 노자가 요구하는 자연에 순종하는 종속적인 인간이 아니라 조물자와 벗하고 천지정신과 교류하며 자연을 생명향유의 장으로 삼은 인간이다. 장자는 노자가 불규칙하게 변화하는 현실의 굴곡을 뛰어넘기 위해 영원함을 추구한 것과는 달리 곧바로 현실의 변화 속에 뛰어 들어 그것을 타고 그 변화의 본질을 꿰뚫어 봄으로써 오히려 더 큰 생명의 의의를 찾으려 하였다.¹⁴⁾

장자는 인간의 한계를 아는 것을 지혜로 알고 천에

순종하고 주어진 운명에 맡기라는 숙명론적인 의미를 지녔다는 점이다. 그러나 장자는 그런 식으로 인간의 한계를 극복하려고 하지 않고 보다 다른 차원에서 그것을 극복하려 했다. 천을 정복하기보다는 정신적으로 향유하는 것으로 인간의 위대함을 보이려 한 것이 그것이다.¹⁴⁾

장자는 虛靜明—를 주장하여 역시 노자와 같이 자연으로 돌아가는 길을 인간수양의 한 과정으로 택했던 것이다. 그러나 만일 장자가 여기서 그쳤다면 노자와 다를 것이 없다. 장자는 천을 그 내면에 생명정신을 이미 갖추고 있는 존재로 보았고, 인간의 내면심성 또한 맹자와 같이 그 천에서 품수된 것으로 보았으므로 그 걸 바탕으로 거기에서 한 걸음 더 나아갔다.¹⁴⁾

도가의 철학 사상은 이러한 전통적 지위를 누려온 유가 사상을 비판하기도 하고, 또 한편으로는 유가의 한계를 극복하고자 하기도 하였다. 그 비판자적 측면을 주목해 본다면 정통 사상에 대한 ‘anti’ 세력이 될 것이고, 한계를 극복하고자 하는 측면을 주목해 보면 도가 사상 자체가 유가의 사상 이외에 인간이 살아가야 할 길을 제시해 주는 하나의 강력한 代案이 될 것이다.

2. 한의학적인 道

내경의 사상이 道家의 사상과 매우 밀접한 관계를 가지고 있었던 점을 생각할 수가 있다. 楊上善이나 王冰은 여러 곳에서 노자의 말을 인용하면서 注解를 덧붙이고 있다. 道家는 黃帝를 숭배해서 漢初에는 黃老라는 식으로 黃帝와 老子가 나란히 불리게 된다. 의술가와 황제와의 관계가 생긴 것도 당연한 일인 것이다.¹⁵⁾

朱¹⁶⁾의 格致餘論의 序文에도 “素問 載道之書也”라 하여 道와 관련됨을 언급하고 있다.

내경의 上古天眞論에서 其知道者 法於陰陽이라 하였는데, 여기서 道는 王冰에 의하면 修養之道라 했고, 여러 곳에서 도가에서 사용된 용어를 사용이 되고 있다. “성인이라 불리던 분들이, 무릇 마음을 안정하여, 과분한 욕망을 일으키지 않는다면, 생명의 근원인 진기는 그 사람의 체내를 골고루 순환하여 신체를 올바르게 운영할 수가 있다. 오장의 精氣이며, 생명활동의 근본인 마음의 神氣와 腎의 精氣가 충실하여 해이됨이 없이

체내를 방위한다면 질병을 일으킬 의사등이 어떻게 침입할 수가 있는가. 지나친 욕심을 일으키지 말고, 마음의 여유를 가져서 욕망을 적게 하고 마음을 편안하게 하여 사물에 동요되지 말고 아무것에도 놀라지 말고 노동을 무리하지 않으면 營氣와 衛氣가 다 함께 순조롭게 체내를 운행 할 수가 있다. 결국 욕망이 적은 사람은 언제나 만족의 상태가 될 수가 있다. 신분이 다른 사람이 서로 지위를 탐하지 않으면 서로 원망하는 마음이 없으면 사회는 원활히 다스려 질 수가 있다고 하였다. 그렇게 되면 백성들의 심리가 소박하게 된다. 어리석은 사람이나 지혜가 있는 사람은. 어진 사람이나 하찮은 사람들이 평등하고 두려움이 없으면 섭생의 도리에 따를 수가 있다.”고 하였다. 이 말의 요약은 바로 眞氣從之 精神內守 病安從來라는 말로 요약이 되고, 眞氣란 인체의 생명력으로 볼 수가 있다. 德이 온전하는 것은 왕방이 주하기를 장자의 말을 인용하여 “執道者德全 德全者形全 形全者 聖人之道也”라 하였다. 恬憺虛無의 의미는 마음을 편안하고 담담하게 비우고 없앤다는 의미로 본래 마음 자체이다. 恬憺虛無는 정신에 대한 예방사상을 가지고 있는데, 이는 원래 도가의 용어이다. 노자는 대개의 욕심은 心에서 나오는데 사리사욕이 너무 많고 道樂의 욕심이 끊임없으면 神氣를 어지럽게 한다. 내경에서는 마음을 비워 욕심을 절제하면 마음이 편안하여 두려움이 없게 된다고 하였다. 내경 소문의 원리는 바로 道思想이며, 원시도가의 사상을 그대로 받았기 때문에 丹이나 연금술의 사상은 유입이 되지 않았다.

내경의학에서 인간의 공간적 존재의 방식으로서 환경과의 연관을 중시하고, 기상의학이나 지리병리학에의 언급이 있었던 것은 이미 본래이며, 또 시간적 존재자로서의 인간의 파악에 대해서 언급하고 있다. 陰陽應象大論에서는 春夏秋冬에 따라 인체의 양생법에 대하여 기술하고 있는데 이는 四時에 따른 천지의 기의 다소에 따라 순응하는 방법을 제시하고 있다. 天地人의 상관성에 대해서는 소문 寶命全形편에 “天復地載 萬物悉備 莫貴於人 人以天地之氣生 四時之法成”라하여 서로의 관계에 있어서 사람의 중요성을 말하였다.

동의보감¹⁷⁾과 活人心方¹⁸⁾에 보면 도에 대하여 자שה 기술을 하고 있다.

‘以道療病’에 보면 “(臞仙이 말하기를, 옛날 신성한 의원은 능히 사람의 마음을 살피 병을 예방하여 주었으나 오늘날의 의원은 몸의 병만을 고치려 하고 그 마음을 다스릴 줄 모르니 이는 근본을 버리고 末端만 쫓아 병의 원인을 잡지 못하고 부분만 다스려 고치려하니 어찌 어렵지 아니한가. 그 근원을 연구하지 않고 末流만 議論하는 法은 어리석은 일이니 비록 한때의 요행으로 병을 나을 수가 있지만 이것은 시속의 庸劣스러운 의원에 불과한 것이다. 太白眞人이 말하길 몸의 병을 고치려고 하는 자는 먼저 마음을 다스려야 한다 하였으니 먼저 마음을 바르게 하여야 道에 이를 수 있음이다. 병자로 하여금 먼저 그 마음 가운데의 의심과 염려, 잡념 등 일체의 그릇된 생각과 불평과 차별심을 다 버리게 하여 이제까지 지은 모든 죄악과 과실을 회개하여 몸과 마음을 자연에 맡기고 자연과 하나가 되기를 오래하면 神이 잘 모시어 마음이 편안하고 평화로워져 세상만사가 공허하여지고 하루하루의 일들이 모두 망상임을 깨닫게 되며, 몸도 마음도 헛된 것이고 禍福이 따로 없으며 生死가 모두 하나의 꿈에 지나지 않음을 알게 되는 것이다. 이렇게 마음으로 벽차게 깨닫고 시원함을 느끼면 마음이 절로 맑아지고 병은 약을 먹지 않아도 절로 나아 버리는 것이니 이것이 바로 眞人の 道로서 마음을 다스리고 병을 고치는 큰 법칙이다. 지인은 병들기 전에 다스리고 庸醫는 병이 난 뒤에 다스리니 先者는 마음을 다스리는 법이고, 후자는 약이나 침구로써 병을 다스리는 법이다. 병을 다스리는 법은 두 가지 있어나 병의 근원은 하나이다(臞仙曰古之神聖之醫 能療人之心 預使不致於有疾 今之醫者 惟之療人之疾而不知療人之心 是猶捨本逐末 不窮其原而攻其流 欲求疾愈不亦愚乎 雖一時僥倖而安之 此則世俗之庸醫不足取也 太白眞人曰 欲治其疾 先治其心 必正其心 乃資於道 使病者 去其思慮 一絕妄想 一絕不平 一絕不安 自然心氣泰然心氣泰然 以自療病 世間萬事 皆是虛妄 終日營爲 皆是妄想 我身皆爲虛幻 禍福皆是無有 生死皆是只一夢 惚然頓悟解釋則 心地清淨 疾病自然安痊”). 여기서 도의 관점에서 살펴보면, 예방의학적인 측면과 병을 치료하는데 있어서 환자의 자세를 언급하고 있는데, 심적인 상태를 편안하게 함으로써 약물이나 정신치료에 있어서 극적인 효과를 바랄수가 있는 것이다. 이는 현대

의학에서의 플라시보의 효과와는 차원을 달리하는 것이지만, 마음의 최적 상태를 위해서 죄악과 과실을 회개하는 종교적인 차원까지 동원을 하고 있는 것이 특이한 것이다.

‘虛心合道’에서는 “사람이 무심하면 道와 합하는 법이요, 유심하면 도와 멀어진다. 이 無라는 법이 모든 有를 포섭하여 남김이 없으며, 만물을 낳아서 다함이 없으니 천지가 비록 크다 하나 形이 있어야 구실을 하고 음양이 비록 妙하다 하여도 그 氣가 있으므로 그 구실을 하는 법이요, 五行이 비록 精微하지만 그 數字가 있으므로 곧 해석이 되는 법이요 百念이 분분하여도 그 의식이 있어야 판단을 할 수가 있다. 이러한 이치를 修德한 者는 먼저 형상을 단련하고 다음에 神을 응결하여 氣를 모으고 다음에는 丹을 이룩하여 形을 견고하게 하면 神을 온전히 할 수가 있다. 그러므로 宋齊丘가 말하기를 “형을 잊어서 氣를 기르고 氣를 잊어서 神을 기르고 神을 잊어서 虛를 기른다(無心則與道合 有心則與道違 惟此無之一字 包諸有而無餘 生萬物而不竭 天地雖大 能役有形 不能役無形 陰陽雖妙 能役有氣 不能役無氣 萬慮紛起 能役有數 不能役無數 凝神則氣聚 氣聚則形固 形固則神全 故宋齊丘曰忘形以養氣 忘氣以養神 忘神以養虛 只此忘之一字則是無物也 本來無一物 何處有塵埃其斯之謂乎)”. 도와 무심의 상태에 대하여 음양, 기를 사용하여 기술하고 있으나 노장의 사상과 달리 표현이 되는 것은 정신과 육체의 상관성에 있어서 육체의 중요성을 두고 있다는 것이다. 도와 덕의 양자에 대한 설명에 있어서 음양이나 기의 사용은 이론의 전개에 있어서 명확성이 있다.

‘保養精氣神’에는 “精은 몸의 근본이요, 氣는 神의 주요, 形은 神의 집이다. 그러므로 神을 너무 많이 쓰면 停息하고 精을 過히 쓰면 竭하며, 氣가 太勞하면 끊어지게 된다. 사람의 生道는 神이고 形體의 依託은 氣인데 氣가 衰하고 形이 耗損한 뒤에는 長生한다는 법은 있을 수가 없다. 모든 有라는 것은 無로 인하여 생기는 법이요, 形이란 神을 기다려서 自立하는 법이니 有는 無의 窟이요, 形은 神의 宅이다. 家宅을 안전하게 마련하지 않고 安生과 修身과 養神을 함으로 결국은 氣가 흩어져 空虛로 돌아가고 魂이 놀아서 變態가 나타나는 것을 免하지 못하는 법이다.--- 무릇 神明은 生化의 본

이요 精氣는 萬物의 體이니 그 形을 온전히 하면 生하고 그 精氣를 기르면 性命이 길어진다(麗仙曰精者身之本 氣者神之主 形者神之宅也 故神太用則歇 精太用則歇 氣太努則絕 是以人之生者神也 形之托者氣也 若氣衰則形耗而欲長生者未之聞也 夫有者因無而生焉 形者須神而立焉 有者無之館 形者神之宅也 倘不全宅以安生修身以養神則不免於氣散歸空 遊魂爲變 方之於燭 燭盡則火不居 譬之於堤 堤壞則水不存矣 夫魂者陽也 魄者陰也 神能服氣 形能食味 氣清則神爽 形努則氣濁 腹氣者天百不死故身飛於天 食穀者千百皆死故形歸於地 人之死也 魂飛於天 魄落於泉 水火分散各歸本原 生則同體死則相捐 飛沈各異稟之自然 譬如一根之木以火焚之烟則上升灰則下沈亦自然之理也 夫神明者生化之本 精氣者萬物之體 全其形則生 養其精氣則性命長存矣). 정기신의 상관성에 대해서는 “氣者神之祖 精乃氣之子 氣者精神之根蒂也”라 하였는데, 여기서 한의학의 정신질환에 있어서의 치료법이 제시되는데, 氣 - 精 - 神에서 정신의 문제는 결국, 精 즉 五臟之精의 과 불균에 의하여 과생이 되는 것이다. 이러한 조절을 위해서 기의 적절한 위치나 오장지정의 평형상태를 이룩하기 위해서는 약이나 상담치료(정신치료, 분석치료)가 필요한데, 경우에 따라서는 기의 상태가 불균형한 경우는 약물치료 보다는 상담치료가 더 효과가 생기는 경우가 있는 것이다.

도가의 경전인 黃庭經에는 이 三奇靈이라는 말이 있는데, 정기신을 한 묶음으로 하는 三奇는 도교중에서 중요한 사상이 되고 계승되어 현재에 이르고 있는 것이다.¹⁹⁾ 神形合一은 동의학의 생명관으로 신체와 정신이 따로 있는 것이 아니라 통일이 되어 있다는 것이다. 道德修養은 한의학에서 도덕수양은 養性이라고 한다. 역대의 의술가와 양생가들은 모두가 도덕 수양을 대단히 중요하게 여겼다.

손사막이 후대에 많은 영향을 미친 것은 바로 備急千金要方²⁰⁾에 고대의학의 연구결과를 기록

서두에 醫生은 필수 “博極醫源 精勤不倦 不得道聽途說 而言醫道已了”라 하였고, “唯用心精微者 始可與言於茲矣, 大醫精誠 第二”라하여 오직 마음을 정밀하게 쓰는 사람만이 비로소 가히 더불어 의도를 말할 수가 있다. 또한 “대의가 병을 고칠때는 반드시 마땅히 정신과 뜻을 안정하게 하고, 구하고자하는 것이 없어야하며, 먼

저 자비의 측은한 마음을 발하여야하며, 인류의 고통을 나아가서 구하기를 원한다고 맹세하니, 만약 질병으로 병 나음을 구하러 오는 자가 있으면, 그의 귀하고 친함, 부유하고 가난함, 늙고 젊음, 아름다움과 추함, 원한이 있는 친척과 좋은 친구, 우둔한 사람과 지혜있는 사람을 물어서는 안되며, 널리 모두 평등하게 여겨야 한다. 凡大醫治病 必當安神定志 无欲无求 光發大慈惻隱之心 誓愿普救含靈之苦 若有疾厄來求救者 不得問其貴賤貧富 長幼妍媸 怨親善友 華夷愚智)”라하여 의자는 환자를 치료하는데 있어 치료자의 자세의 중요성을 언급하고 있는 것이다. “大醫의 몸은 정신을 맑게하고 안으로 보려고하며, 바라봄에 위엄이 있고, 너그럽고 아량이 있으며 밝지도 말고 어둡지도 않으며, 질병을 살피고 진찰하여 뜻이 마음깊이 이르러 형상과 징후를 상세히 살펴야 한다고 하였다(夫大醫之體 欲得澄神內視 望之儼然 寬裕注注 不皎不昧 省病診疾 至意深心 詳察形候).” 치료자는 항상 마음의 내면을 성찰하고 진료를 함에 있어 소홀하지 말 것을 재삼 당부하고 있는 것이다.

嵇康이 말하기를 양생에 五難이 있다. 명리가 없어지지 않는 것을 一難, 희노가 없어지지 않는 것을 二難, 聲色이 없어지지 않는 것을 三難, 滋味가 끊기지 않는 것을 四難, 머리를 너무 써서 정신이 소모되는 것을 五難이라 한다. 五難이 가슴속에 없으면, 모든 것을 자연에 맡겨 날을 보내고 道德은 날로 갖추어지고 善을 빌지 않아도 행복하게 되고 壽하기를 바라지 않아도 자연히 장수하게 된다. 이것이 양생의 大旨이다. 道林養性에서 섭생을 잘하는 사람은 항상 思念 慾 事 語 笑 愁 樂 喜 怒 好 惡 을 적게 해야 할 일이다. 이 十二가지를 적게 하는 사람은 양생의 모든 것에 합당하다고 말할 수가 있다. 지나친 愛憎은 모두 性을 상하게 하고 神을 상하게 한다. 또한 칭찬을 한다든지 욕박질러서니 안된다. 항상 마음을 돌릴 때는 사물에 대하여 평등하게 하고 어떤 곳에 치우쳤다고 느껴지면 즉시 고쳐야 한다. 가난하면서도 늘 가난하다고 생각지 말며 부자이면서 부자라고 생각해서는 안된다. 빈부의 사이에 있으면서 늘 道를 지킬 것이며 빈부로 말미암아 뜻을 바꾸고 성을 고쳐서는 안된다. 도리를 다 알게 되면 아무 말도 못하게 되는 것이다. 큰 공덕이 있더라도 스스로 자랑해서는 안된다.

3. 도와 기의 상관성

한의학에서 보는 기의 관점에서 보면 道家의 氣論도 또한 이와 같이 自己와 세계의 시작을 문제 삼고 '마음을 노닐게 하고', '眞으로 돌아가는 것'을 說한 道家의 道의 철학을 기반으로 하여 그 사상을 전개시키고 있는 것이다.

“道生一 一生二 二生三 三生萬物 萬物 負陰而抱陽 沖氣以爲和”는, 道에서 만물이 생성하는 과정을 음양 2기의 沖和로 설명한 도와 기의 상관성에 대한 문제이고, 도는 늘 虛나 沖으로 표현하지만 그 허와 충은 언제나 실재없이 움직이는 것이다. 그러므로 현상계의 배후에 숨어있는 道가 沖氣를 얻어 有의 세계로 나타나서 만물의 근원자가 되는 것이다. 또한 이는 한의학의 三陽三陰의 이론에 영향을 미치는데, 이후의 黃老之學은 노자의 도학을 기초로 하여 기일원론을 성립하게 된다.

노자가 주장하는 無身은 결코 인간의 생리의 존재를 부정하는 것이 아니고 심의 지각 작용으로 하여금 생리 존재의 가치를 강조하도록 하지 말라는 것이다. 심의 지각(작용)은 생리에 대하여 결정권을 가지는데, 노자는 그것을 “智慾으로 정기를 부리는 것을 強이라 한다(心使氣曰強, 도덕경 55장)”이라고 하였으니, 氣는 순수한 생리 작용과 생명을 형성하는 精氣를 의미하고, 強이라는 말은 생리작용이 그 본래의 범위를 벗어나 강제(의미)가 있는 것이다.⁴⁾ 氣는 기본적으로 유물주의적인 견해로 장자는 기의 개념을 중시하였는데, 氣가 천지 사이에 충만한 것이고, 천지의 만물은 모두 하나의 氣라고 인식을 하였으며, “너는 마음을 담백한 데서 놀고 하고, 기를 적막한 데 집중시켜라(汝遊心於淡 合氣於漠, 장자 應帝王).” 여기서 心과 氣의 대비가 되는데, 氣는 생명의 활동적인 에너지를 말하고 있으며, 심과 비교해 보면 물질적인 성향이 더 많은 것이다. “본성을 따라 움직이고 性을 專一하게 하고, 그 氣를 기른다(遊乎萬物之所終始 壹其性 養其氣 合其德, 장자 달생)”라는 것은 심리적, 관념적으로 해설한 일종의 養生論이라고 볼 수 있다.

장자가 말한 모든 병의 원인을 氣가 정상(정상이 아닌 상태, 음양의 기가 불균형한데서 오는 것이라고 지적하고

있다. 도가의 이론은 중국의 고대의 의학이론의 根低基礎를 이루고 있다고 말할 수가 있다. 기와 도의 관계는 장자는 명확하게 하지는 않았다. 氣와 氣化의 개념은 無爲無形한 道의 성질과 어울리는 것이지만 氣는 道보다는 그다지 중요하지 않다. 장자의 대중사에 나타난 氣母의 개념은 장자는 기 위에 더 근본이 되는 존재가 있다는 것이다. 장자의 논리로 기는 도에서 생기고 도는 氣의 근본이 되어야 하는데, “도는 바로 기이다”라고는 볼 수가 없다고 하였다.¹¹⁾ 장자는 氣의 취산으로 인간의 생사나 세계의 변화를 보는 것은 장자 사상 중의 유물주의적인 요소가 있고, 유물주의와 장자의 전체적인 사상 체계는 융합이 되어 일체가 되는데, 이를 요약하면 ①기의 聚散과정은 인간의 의지를 가지고 바꿀 수 있는 것이 아니므로 命에 편안해 하는 철학이다. ②모든 것은 자연히 그러한 변화이지 소위 득실이나 생사가 있는 것이 아니라 희로애락의 감정을 가질 필요는 없으며, 이 점을 깨달으면 정신은 온갖 변화를 초월하여 자유를 얻게 된다. ③ 모든 것이 기의 운동이므로 소위 차별 대립이 없고, 모든 것은 변화하는 과정에 있으므로 인식은 불필요한 것이고 믿을 수가 없으며, 생사에 대한 장자의 관점은 기화 이론에 기원을 둔다.¹¹⁾ 장자의 至樂편에서 “아내의 죽음에 대하여, 생명은 본래 있는 것이 아니라 차츰 변화하여 생긴 것이고, 기는 생명의 물질적인 기초이고 인간의 생명, 신체는 모두 기나 흩어진 모인 결과이고 삶이 있으면 죽음이 있어, 생사의 변화는 자연히 그러한 것이므로 사람이 죽으면 대자연으로 돌아가니 슬퍼하거나 마음이 상해서는 안된다.”고 하였다. 장자가 가장 병에 대한 언급중 기에 대한 묘사를 잘 표현한 것은 “가득 차서 멎쳐있는 기가 흩어져서 돌아오지 아니하면 정력이 부족하다. 올랐다가 내리지 않으면 사람으로 하여금 잘 상나게 하고, 내렸다가 오르지 아니하면 사람으로 하여금 잘 잊게 한다. 오르지 않거나 내리지 않고, 가슴속에 꽉 막혀 있으면 병이 된다(夫忿滯之氣 散而不反 則爲不足 上而不下 則使人善怒 下而不上 則使人善忘 不上不下 中身當心 則爲病, 장자 달생)”고 하였는데, 기의 聚散과 상중하로 구분하여 신체의 감정의 변화와 인체의 병리적인 설명을 하고 있으며, 인생의 기의 변화라는 것에 관한 장자의 이론은 중국전통의 의학과도 어느

정도의 연관을 가지고 있다. 또한 “ 이제 나는 아침에
 命을 받았는데 저녁에 열음을 마시니 내 안에 열이 있
 는 것일까. 내가 아직 일의 참된 모습에 닿지 못하였는
 데 이미 음양의 근심이 있다. 음양의 근심은 바로 생리
 상의 질병이라는 뜻인데 장자는 근심 걱정 때문에 내
 부에 열이 나는 것은 바로 음양의 기가 조화를 잃은
 결과라 하였다(今吾朝受命而夕飲水 我其內熱與 吾未至
 乎事之情 而既有陰陽之患矣, 장자 인간세).” 여기서는
 정신적인 근심으로 인하여 긴장되어 인체의 내부에 열
 이 발생하여 음양의 불균등으로 인하여 병이 발생한
 것으로 보았는데, 외부의 정신적인 자극이 장기의 내부
 에 영향을 미쳐서 열이 발생한다는 설명은 한의학적으로 타당성이 있는 것이다.

4. 道와 정신치료

환자의 정신치료에 있어서 도교를 중심으로 하는
 이유는, 한국사상의 원형은 바로 이러한 한국 仙의 자
 기모습에서 그 본격적인 정체를 확인할 수 있을 것이
 다. 다만 사상적으로 볼 때, 동양의 유불선 三敎思想 중
 가장 한국 仙의 의미에 가깝다 할 것은 바로 道敎사상
 이라고 하였다.²¹⁾

“태고 때의 도리를 함유 파악하고, 그것으로 현존의
 萬有를 주재하고 있다. 우리는 도는 우주의 시초임을
 알고 있으므로 이를 도리의 근본이라고 한다(執古之道
 以御今令之有 能知古始 是謂道紀도덕경 14장)”. 이는
 옛날의 도를 이용하여 지금의 有(집착, 망상, 아집, 욕
 심, 물질)에 대한 정신치료의 근거를 제시할수 있다고
 생각한다.

도교의학이란 도교 및 그것과 관련되는 주변상황과
 관계되는 의학, 또는 의학적인 것”이라고 말할 수가 있
 다. 그러나 그 생성과정을 포함해서 말한다면 “도교를
 배경으로 한 한의학이라 할 수가 있고, 3층구조에 대하
 여 살펴보면, 중심원은 본초 탕액 침구의 부분으로, 다
 음의 원은 房中, 服餌, 導引, 却穀. 조식 등의 자력적인
 경향이 있고, 제일 바깥층은 符 齋 참 유 등을 포함한
 타력적인 것으로서, 심리적 요법을 말하고 있는 것이다.
 민간요법 또는 신앙요법이 있어, 지금도 제일 많이 도
 교의학의 편린을 보여주는 부분이며, 도교의학에서 말

하는 僞道養身 眞道養神이라는 말이 있는데, 이는 정신
 치료의 근거가 되는 것이다.¹⁴⁾

도의 정신치료적 의미로 살펴보면, 李는 도는 만물의
 근본 원리, 모든 것을 포괄하며 모든 것을 생성 轉化케
 하는 자연과 인간의 핵심이며 원천, 또는 원동력이다.
 그것은 분열되지 않은 ‘하나의 마음’이며, ‘하나의 마음’
 이란 ‘全一性’, ‘眞實性’, 그런 의미에서 가장 흔들리지
 않는 원만함, 가장 높은 의미의 윤리성 그리고 의학적
 으로는 분열과 와해를 지향하는 하나의 치유 기능이라
 고 하였다.²²⁾ 동양사상, 그 중에서도 특히 道家와 禪사
 상 등의 광범위한 영향을 받으면서 탄생한 치료기법이
 氣슈탈트심리치료법이 있다.²³⁾ 지금은 서양의 정신치료
 에 한계를 느끼게 되어 동양의 철학이나 사상을 많이
 수용하여 일찍이 여러 학설을 나름대로 발전을 시키고
 있는 것이다. 한의학적 정신치료의 근거는 우리 감정의
 변화인 칠정의 소산은 오장육부에서 생긴다고 보는 것
 이다. 따라서 인체의 오장육부의 바른 조절이 바로 치
 료가 되는 것이다. 오장 육부 각각의 장기 마다 배속이
 되는 감정이 있는데, 이런 감정의 과불균에 의하여 인
 체의 장부에 손상이 가는 것이다. 감정의 변화가 장부
 에 영향을 미칠수가 있고, 장부의 이상이 감정에 이상
 을 유발시킬 수가 있는 것이다. 감정과 장부는 상호간
 에 밀접한 연관이 있으며, 기라는 표현으로 나타낼수가
 있다. 이러한 이론은 거의 3000년 이전에 정립이 된 학
 설로, 현대에 새롭게 심신의 상관성에 대하여 과학적으
 로 연구가 되고 있는 것이다.

한의학적인 정신치료중의 한 부분이 되는 이정변기
 론은 요즘의 정신분석치료와 유사한 것으로 상담치료
 라 할 수가 있는 것이다. 하지만 한의학적으로 오늘날
 까지 구체적인 학술적인 면은 내려오지 못하고 있는
 것이다. 아마도 한의학적인 치료 자체가 상담적인 요소
 가 많이 내포가 되어있고, 그 시대에는 사회적인 여건
 이나 또는 상담을 치료를 기피하는 분위기가 아니었나
 생각을 할 수도 있는 것이다. 언어를 치료 수단으로 하
 는 심리치료도 발전하였으나 여러 요소의 제한을 받아
 결국에는 興旺의 길을 들어서자 못하고, 오랜 봉건사회
 에서 사람들의 정신감정세계는 더욱 더 속박을 받게
 되었으며 환자들의 진실한 감정상태를 알아내고 저당
 한 심리치료를 할 수 있는 것은 비교적 힘이 들었다.

전통심리치료법은 다만 한정적 범위, 표면적인 정도에서 운용할 뿐이므로 극히 미성숙적이고 비계통적이었다. 오히려 정신치료에 있어서, 약물로의 발전이 더 가속화되었다. 음양오행학설을 기초로 하여 장상, 경락, 정기신 등의 학설을 이용하여 심리치료에 이용을 한다.

정신치료의 종류로는 言語開導治療, 情志相勝心理治療, 激情刺戟治療, 祝由治療, 氣功吐納治療가 있다.²⁴⁾

정신치료자의 이상적인 理想像은 동양의 전통적 인간상인 유가의 성인, 불교의 부처, 노장의 무위진심, 서양의 정신분석에서 주동기를 벗어난 '진정한 자기', 인간주의심리학에서 결핍동기를 벗어난 '인간실현' 등이 인격의 최고의 경지를 말하고 있으며 이들이 행하는 바 Empathy를 비롯한 모든 행위가 일어날 때 미치는 영향, 치료효과는 자명할 수 밖에 없는 것이다.²⁵⁾ 人間世에서는 “唯道集虛 虛者心齋也(도는 오직 허한 데에 모이니 허가 곧 마음이 가지런한 상태인 것이다)”라고 말한 것처럼, 사적인 욕망, 인간으로서의 모든 작위를 버리고 우주 자연과 하나가 된 순수한 경지인 虛에 머무름이 가장 이상적인 인생의 태도를 나타낸 것이다. “지인의 마음씀이 그래서 그는 늘 사물을 비추면서도 마찰함이 없이 자신을 조금도 상하지 않는다(至人之用心若鏡 不將不迎 應而不藏 故能勝物而不傷, 장자 응제왕)” 사물이 눈 앞에 나타나면 그것에 따라 마음을 응하고, 接하는 사물을 그대로 받아들여 조금도 거기에 作意를 가지 않는 것이다.

장자는 聖人 至人 真人 神人 등으로서, 주로 이를 심리적인 면으로 분류하고, 장자는 성인에 대하여 道를 체득하여 통한 초탈적 경지에 있는 장자의 이상적 인간상으로 真人, 至人이 장자의 사상을 이어 받고 있는 것은 말할 것도 없고, 의학이 神仙思想과 더불어 道家와 道교를 맺는 中繼點과 같은 위치에 있는 것은 그 養生사상적 성격 때문이었을 것이다.¹⁹⁾

정신치료 남과 여, 愛와 憎, 依存과 독립, 성숙과 미성숙이 통한다. 안통하는 경우가 답답하다.

장자의 정신의 살펴보면 정신치료와 동양의학 중에서 우주만상을 음양, 오행이라고 하는 철학적원리로서 관찰하려고 하는 동양의 사물관이나 思想性格은 자연물질적이기보다는 정신적 경향을 띠게 되었다고 할 수가 있다. 동양철학의 궁극적 목적은 한마디로 이야기하

면 성인이 되는데 있다고 할 수가 있다. 유학에서는 성인이 되는 것이 목적이고, 도가에서는 合自然의 경지에 도달하는 것이 목적이라고 할 수가 있는데 그러한 경지에 도달한 인물을 한마디로 성인이라고 할 수 있다. 성인은 天地의 化育을 도와주고, 우주의 生生의 작용을 원활하게 될 수 있도록 도와준다고 한다.²⁶⁾ 도의 완성이란 바로 자기실현이며, 하지만 그것은 단숨에 이루어지는 것이 아니라 오랜 시련의 과정, 즉 의식의 해리, 객체로부터의 구별 과정과 같은 여러 단계를 거친다.

도교의 사상은 全一의인 특징이 있고, 그 속에는 분석심리학에서 말하는 무의식의 絶對知와 같은 뜻이 담겨 있다.²⁷⁾

정신치료에서의 공감한다는 것은 일시적으로 타인의 느낌을 함께 나누고 경험한다는 것을 의미한다. 공감할 수 있는 능력은 정신분석적 치료자에게는 필수 전제조건이다.²⁸⁾ 환자에 대한 最高의 공감을 할 수 있는 것은 치료자가 마음을 비워야만 최대한 공감을 할 수 있다고 한다. 환자를 치료자의 욕구충족의 대상으로 삼지 않고 無心의 상태가 되어야 하며, 의존심과 적개심이 없는 상태, 즉 愛憎에서 벗어나고 私心이 없어야 된다.²⁹⁾ 이동식은 말하기를 “모든 정신장애자들은 凍土의 세계 즉, 정신적으로 얼은 상태(frozen state)에 있는 것이다. 그들은 살아가는 것이 힘들다. 그래서 가장 훌륭한 치료자는 그런 사람이 자유롭게 느끼고 생각하고 행동하도록 도와주는 사람이다” 라고 하였다.²⁸⁾

노자의 無爲와 莊子の 縣解라는 것은, 淨心을 통해서 投射를 없애야 되며,²⁹⁾ 성인은 만물의 性情에 통하며 主客一致가 되고 無爲不通한 對話의 王, 즉 최고의 정신치료자라고 할 수가 있다. 정신의 보건 건강을 위해서 養生을 살펴보면 道家보다는 후기 도교에 있어서, 양생술로 더욱 알려져 있다.

양생의 의미는 신체를 온전히 보존함으로써 가능한 장생을하여 수명을 온전히 하려는 이론과, 정신보양을 뜻이 있다. 장자의 養生主의 요지는 양생의 主(精神)를 잘기르는 것으로, 養神의 방법이 順自然을 벗어나지 않는 것이다.²⁾ “순수하면서 잡스러운 것을 섞지 않고 고요함과 하나되어 변동없이 淡淡하여 무위하지만 動하면 天行을 한다. 이것이 정신을 養하는 방법이다(純粹而不雜 靜一而不變 淡而無爲 動而以天行 此養神之道也,

장자 刻意)라하여 養神의 도를 설명하고 있다. 장자의 경우는 雜心 成見 偏着心이 있는데, 정신을 養하는 이유는 형체는 한계가 있으나 정신은 무궁하다는 대전제를 두고 출발이된다.²⁷⁾

양생에 있어서는 장자는 육체와 정신을 아울러 하나로 養하는 것으로, 둘 중에 하나도 소홀하지 않게 하는 것이다. 육체와 정신이 흠어지지 않고 자연과 함께 움직인다고 한다. 정성스럽게 또 하면 오히려 天을 돕는다고 하였다.²⁸⁾

도가사상이 한 대 이후에 세 부분으로 쪼개지게 되는데, ①초월을 추구하는 사상으로 변질 왜곡되어 장생을 구하는 도교 ②체재를 부정하는 사상 ③ 부드러움을 지킨다는 사상으로, 守柔는 기술적인 관념으로 정치의 권모술수 사상이 되었다.

초월사상은 초월적인 자아(超越我), 초월적인 육체화(形體化)로 구분이 되는데, 장자의 양생이라는 것은 생이라는 것은 육체를 가리키는 것이 아니라 육체를 초월한 순수한 生의 관념은 본래 상식적인 사람들에게 이해하기 어려운 것으로, 전적으로 육체의 不死를 구하게 되는 학설을 끌어내게 된 것이라고 볼수가 있다.²⁹⁾ “入水不濡 入火不熱(장자 大宗社)”라하여, 자아의 초월성에 대하여 묘사하고 있는 것은 마음을 텅비우고 조용히 하는 자기수양(虛靜自養)이 원칙이다. 인간은 외부의 세계를 지배하려는 욕망이 있는데, 반드시 때때로 냉정한 관조의 능력을 보유하며, 이러한 능력을 양성하기 위해서는 반드시 마음이 일정한 관념이나 요구에 매어서는 안된다. 무위로서 마음을 비우고 고요한 상태에 이른다. 이러한 비우고 고요한 상태에서 분명하게 관찰하는 능력이 생기는데, 자기 스스로 어두워지지 않고 또 남에 의하여 가려지지도 않고, 외부의 세계에 의해서 제한을 받지 않으며 오히려 외부의 세계를 제어할 수 있게 된다. 虛靜은 수련법 중의 하나로,²⁸⁾ 虛靜이란 마음을 비우고 고요하게 하는 수양하는 공부 방법인데, “성인의 다스림은 그 마음을 虛하게 하고 그 腹을 실하게 한다(是以 聖人之治 虛其心 實其腹, 도덕경 3장)”고 말한다. 도를 통하여 虛靜을 통하여 양생을 이루는 도가적인 수양은 감각성과 의지적 활동을 脫離하여 절대적인 虛心에 이른다. 虛靜에는 心齋와 坐忘이 있고, 심체에 대하여 장자는 氣와 관련하여 구체적인

방법을 일목요연하게 기록하고 있다.

天均이라는 것은 천인합일을 말하는 것이며, 장자는 무위를 변함이 없는 道로 여기는데 무위이면 천하를 운용하여도 여유가 있으나 유위하면 천하를 운용하여도 족하지 않다. 그래서 옛사람은 무위를 귀히 여겼다. 다음 順天이라는 것은 자연의 변화에 순응하는 것이며, 인간의 내면으로 심화시킬 때 곧 그의 양생법이 되고, 자연과 조화하여 무심히 자연의 객관적인 천리에 따르는 것이 도가의 지혜로써 필요하다. 자연스러운 하늘의 이치에 다가설 때에 양생은 저절로 된다. 순천하는 것은 道의 운행에 따르는 것이다.²⁹⁾

도가는 인간의 내면적인 자유를 추구하고 문명에 의해 오염되지 않은 소박하고 건실한 인간의 원초적 상태를 회복하고자 하며, 본능에 대한 탐닉이나 감각적 세계에 의한 구속에서 오히려 인간을 해방시키려 한 것 같다.²⁹⁾ 인간에 있어서 초월이라는 심리차원은 적응에서 중요한 의미가 있다.²⁹⁾ 도교에서는 바로 인간에게서 이러한 차원을 중요시하고 있다. 도교에서는 이 초월적인 차원이 인간의 인지구조나 행동양식을 조절 지배하는데 중요하게 쓰이는 것 같다. 초월적인 차원을 가진 성숙인격자들은(지인, 성인, 신인)은 외부적으로 주어지는 일체의 강화체제와 완전 독립함으로써 최고의 자유를 누리는 사람들이다.²⁹⁾ 장자의 재물론에서는 환경론과 비슷한데, 살려낸다는 것을 말한다. 그런데 우리는 집착이 있어서 비교와 우열을 구별하는 마음에서 하나만 두고 다른 것을 잘라내어 버리는 데서, 문제가 생기는 것이다. 우리는 홀로 살 수 없는 존재이며, 내가 사는 몸은 나만 사는 것이 아니라 온갖 미생물이 다 살아있을 때 하나의 종합적인 생명을 이루며 그것을 자연이라고 할 수가 있다. 재물이란 이 세상에 존재하고 있는 존재자를 모두 살려내는 것이다.³⁰⁾ 동양은 모든 것을 살아있는 존재로서 하나로 보는데 반해 서양은 자연을 인간의 대상으로 본다. 사고의 영역에서는 시간과 공간을 각각 분리해서 생각할 수가 있는 것이다. 우리가 시간을 초월만 할 수가 있다면 우리는 늙지 않는다. 동양에서의 도가에서 장생불사라는 관점은 시간을 초월하는 것이다. 道나 진리라는 것은 만물의 근원이기 때문에 표현할 수가 없는 것이 아니라, 오히려 끊임없이 실제적인 변화가 이루어지기 때문에 표현을

할 수가 없는 것이다.

인간을 떠나 객관화시키는 것은 동양적이지 못하며 동양적일수도 없다. 주객의 합일, 천인의 합일이 가능한 것이 서양에서는 불가능하지만 동양적일 수가 있는 것이다.

5. 병에 대한 인식

노자가 본 병의 관점은 “모른다는 것을 알고 있는 자가 최상이다. 모르는 것을 아는채하는 자는 마음이 병들어 있다. 그러나 마음의 병을 병이라고 인식하는 자는 병들어 있지 않다. 성인은 병들어 있지 않다. 마음의 병을 병이라고 인식하기 때문에 성인은 마음의 병에 걸려 있지 않은 것이다(知不知上 不知知病 夫唯病病 是以不病 聖人不病 以其病病 是以不病, 도덕경 71 장)에서 인간은 마음의 병에 걸린 채로 있는데, 마음의 병이란 어딘가에 걸려서 꼼짝 못 하고 있는 것 어딘가에서 얼어붙어 있는 것으로, 병이란 막혀 있는 것을 말한다.

분석심리학에서 본 병의 관점 용은 동양의 도는 同時的 사상을 반영하고 있다고 보았다. 內面的 心的 체험과 외부의 물리적 사건을 인과적으로 나누어 보지 않고 의미있는 하나의 결합으로 이해하는 태도를 보이기 때문이며 道란 總合的 의미순간이다. 환자의 신체적 고통은 정신적 고통과 마찬가지로 환자의 과거의 생활경험에서 겪은 어떤 원인에 대한 결과라고 보기보다, 아나 그것과 동시에, 자기실현을 추구하는 목적의미를 가진 것으로 파악이 된다.³¹⁾ 분석심리학은 서양 사상의 전통 위에서 생겨난 것임에도 불구하고 노장의 철학, 불교 사상과 놀라 만한 일치감을 보여 주는 심리학설이다.²⁷⁾ 분석심리학에서 말하는 자기실현 또는 개성화의 첫걸음은 이미 말한 것처럼 외부적인 것에 대한 집착을 버리고 내면적인 것으로 시선을 돌리는 데 있다. 그것은 집단 정신에 동일시되었던 자아를 거기서부터 해방시켜 아직 그 내용과 깊이를 모르는 무의식의 세계로 관심을 돌리는 것이다. 동양의 여러 가지 명상법은 바로 분석심리학에서 말하는 이와같은 자기실현의 과정을 그대로 표방하고 있다. 도의 경지로 들어가는 길을 제시하고 있다. 도는 물과 같은 것, 박과 같은 것.

꿀짜기와 같은 것이다. 그렇게 자연스럽게 흐르고 생명을 기르는 것이며 자연 그대로의 소박성을 지니고 있으나, 천하의 누구도 이를 신하로 삼을수가 없는 크기의 것이며 꿀짜기와 같이 비어 있으나 항상 냇물이 모여 만물을 生生하는 원천이다. 도덕경 6장. 이것이 바로 분석심리학의 입장에서 본 무의식의 특징과 같은 것이다.²⁷⁾

한의학에서 본 병의 관점은 우리의 인체는 소우주의 관점에서 보고 있는데, 우주의 모든 질서의 법칙이 인체에 일어나고 있는데, 만약 이러한 질서에 균형이 깨어지면 병이 발생하게 된다.

인체의 구성 물질인 정기신혈의 과부족에 의하여 병이 발생하게 되는 것이다.

실존주의에서 본 병의 관점은 환자의 이해에 있어서 본질을 보아야지 외면적인 나타나는 것을 판단하여서는 안된다. 존재는 전체성(本)을 나타내고, 존재자(末)는 부수현상을 나타내는 것이다. 존재자는 인간의 감각을 통하여 감각적으로 자각할 수가 있는 모든 것을 말하고 있는데 반해, 존재는 그런 존재자에서 직접적으로 경험되는 의미내용이다. 존재론적인 지각은 항상 전체성을 띄고, 제 현상을 항상 전체성에 있게하여 전체적으로 이해한다.³¹⁾

IV. 결론

한의학과 도가에 나타난 도에 대한 고찰을 통해 다음과 같은 결론을 내려 볼 수 있다.

1. 순환이론, 예방의학, 정신과 육체 모두에 중요성을 두는 것은 도가나 한의학에서 일치되는 점이다.
2. 도가에서 사용된 무심, 무위, 虛에 대한 충분한 이해로, 초월성 및 공감의 의미를 확충시킴으로써 정신치료에 도움이 될 수 있다.
3. 도의 참다운 이해는 치료자의 성숙에 있어 필수적이다.
4. 한의학적인 정신치료나 서양정신분석에서 실존정신분석, 분석심리학은 서로 전체성이라는 관점에서는 일치한다.
5. 한의학은 바로 道의 의학이며, 도는 물질적인 변화보다도, 기로 인해 생긴 정신적인 변화가 환자

에게 회복할 수 있는 강력한 힘을 줄 수가 있는 근거가 된다.

6. 도가에서는 질병을 기의 부조화로 보는데, 기의 표현이 인체의 上,中,下로 구체성을 나타내고 있다.

앞으로 이상의 결론을 통하여, 道에 바탕을 둔 새로운 정신상담치료법이 나와야 할 것이며 정신건강의 예방을 도를 통하여 구체화시키는 작업이 필요할 것으로 사료된다.

참 고 문 헌

1. 이동식: 한국인의 주체성과 도, 일지사, 서울, 1981.
2. 유성태: 동양의 수양론, 서울학고방, 서울, 1996, p. 300, pp. 387-388.
3. 최승호 외: 동양 철학의 이해, 소강, 부산, 1996, p. 61, 66, 74, pp. 78-79, 80, 88, 91, 104, 106, 109.
4. 서복관저, 유일환譯: 중국인성론사(선진편), 을유문화사, 서울, 1995, p. 65, 68, 69, 72.
5. 김항배: 노자철학의 연구, 思社研, 서울, 1985, p. 65, pp. 68-69, 72.
6. 노태준: 도덕경, 흥신문화사, 서울, 1987, pp. 66-67.
7. 노소현: 道 성서와 함께 읽는 노자, 예인들, 서울, 1990, pp. 77-78.
8. 張立文著, 辛成大譯: 道, 東文選, 서울, 1995, pp. 36-37.
9. 몽배원著, 이상선譯: 중국심성론, 법인문화사, 서울, 1995, p. 91, 102.
10. 李柱幸: 도가들이 쓴 심리요법(논총에 대한 비판), 소나무, 서울, 1996, p.
11. 최진석譯: 장자철학, 소나무, 서울, 1990, p. 100
12. 小柳司氣太著, 김락필譯: 노장사상과 도교, 시인사, 서울, 1988, p. 110, 113.
13. 柳仁熙: 주자철학과 중국철학, 법학사, 서울, 1980, p. 253
14. 都瑠淳: 도교학연구, 제12輯, 한국도교학회, 1993, pp. 35-36, 88, 91, 104, 106, 109.
15. 용백건저, 백정의 최일범공석: 황제내경개론, 논장, 서울, 1988, p. 18.
16. 주단계: 단계의논, 대성문화사, 서울, 1993, p. 8.
17. 허 준: 동의보감, 남산당, 서울, 1981, pp. 72-75.
18. 이철완: 쉽게 보는 활인심방, 일중사, 서울, 1993, pp. 13-19, pp. 99-100.
19. 全敬進譯: 氣의 사상, 원광대학교출판부, 이리, 1987, pp. 154-162.
20. 孫思邈: 備急千金要方, 人民衛生出版社, 北京, 1992, pp. 1-2, pp. 476-480.
21. 민영현: 仙과 한, 세종출판사, 부산, 1994, p. 24
22. 이부영: 의학개론 I - 의학의 개념과 역사, 서울대학교출판부, 서울, 1994, p. 15.
23. 김정규: 게슈탈트 심리치료, 학지사, 서울, 1995, p. 12.
24. 王米渠: 中醫心理治療, 重慶出版社, 重慶, 1986, p. 32.
25. 한국정신치료학회: 정신치료, 제4권 제1호, 서울, 1990, p. 26-29.
26. 素巖李東植先生 古稀紀念 事業會: 道와 精神治療, 以文出版社, 대구, 1991, p. 87, 247, pp.256-257.
27. 이부영: 분석심리학, 일조각, 서울, 1991, p.15.
28. 鄭仁在譯: 중국철학사(漢唐篇), 법인문화사, 서울, 1990, p. 29, 32.
29. 任能彬: 동양사상과 심리학, 星苑社, 서울, 1995, pp. 56-75
30. 한국불교환경연구원: 동양사상과 환경문제, 모색도서출판사, 서울, 1995, pp. 60-61.
31. 정신신체질환의 정신치료: 한국정신치료학회 1997년도 제1차 학술연찬회, 서울대.

= ABSTRACT =

Circulation, preventive medicine,
Korean Oriental medicine Taoisma

Byung Su, Ku O.M.D

Department of Oriental Neuropsychiatry, College of
Oriental Medicine, Dong Kook University

The following result are obtained through study
on the Dao expressed in Korean Oriental medicine
and Taoism.

1. Putting importance in all, circulation, preventive
medicine and psychosomatic medicine is similar
to Taoism and Korean Oriental medicine.
2. Perfect understanding of No-striving and

Emptiness in Taoisma and expansion of
meaning of Self-transcendence and Empathy
can be of use to medical cure.

3. Perfect understanding of Dao is essential in
maturity of therapist.
4. Psychotherapy of Korean Oriental medicine
agree with Psychoanalysis and Daseinanalysis
from the point of view of the holism.
5. Korean Oriental medicine is medicine of Dao
and Dao is a great help to recover patient's
heath.
6. The disease come to dishamony of Qi in
Korean Oriental medicine and Taoism.

Through the above result, the new cure will come
on the basis of Dao, and it will need enlightening
Dao to prevent from psychosis.