

## 心的 構造에 對한 文獻的인 小考

具 炳 壽\*

### I. 緒 論

貪 瞋 癡의 心理作用으로 因하여 생기는 心病의 治療는 宗教哲學을 基盤으로 한 佛敎醫學의 治療 領域이라 할 수 있는데<sup>1)</sup> 朴은 佛敎 心識論에서 貪慾 瞋 愚痴等の 그릇된 意向으로서의 煩惱을 除去하고 깨달음에 의한 自由의 境地에 이르게 하기 위한 것으로, 佛敎의 教義에서 보더라도 緣起라든가 四諦라든가 三學 등이 모두가 마음의 作用을 中心으로 하고 있는 점에서 佛敎는 마음의 宗教요, 마음은 또한 心理學의 中心課題이고 보면 佛敎는 그 自體가 心理學的인 體系를 지닌 宗教라고 할 수 있으며, 心理學의 바탕에서 이루어진 相談(Counseling)이란 처음부터 佛敎의 理論體系에서 基礎할 수 있다는 根據를 充分히 느끼게 해 주는 것이라고 하였다<sup>2)</sup>. 唯識의 思想에 대하여 瑜伽師들의 요가에 依한 認識體驗에서 그 根源을 求하고

있는 것이며 唯識은 철저한 唯心論이라고 하였다.<sup>3)</sup> 中國의 精神療法은 自立的인 療法이 아니라 生理的인 治療法을 補助하는 것으로 印象이 매우 強하다고 했으며<sup>4)</sup>, 精神療法이 現代醫學에서 處方되는 精神安靜劑나 睡眠劑보다 더욱 重要한 意味를 지니며 또 外科分野에서도 手術을 받은 患者의 抵抗力이 이 精神療法의 影響을 받아 때로는 놀라울 만큼 높아진다는 사실을 잘 알 수 있다고 하였다.<sup>5)</sup> 李는 東洋은 西洋의 心理學에 匹敵할 만한 것을 가지고 있지 않고, 中世 유럽처럼 心理學의 어머니인 批判 哲學을 東洋은 알지 못하였으며 東洋에는 다만 形而上學이 있었다고 Jung은 指摘한 바가 있다고 하였다<sup>6)</sup>.

唯識과 分析心理學, 韓醫學의 相關性에 對한 論文<sup>7)8)</sup>이 이미 發表가 되었기에 이를 土臺로 하여 佛敎의 唯識思想과 比較하여 韓醫學的인 心理分析에 도움이 된다고 生覺하였기에 이를 考察해 보고자 한다

\* 東國大學校 大學院 韓醫學科 內科學 專攻

1) 佛敎와 醫學：現代佛敎新書, 서울, 東國大學校 附設 譯經院, 1983, p.60.

2) 朴 鐘：佛敎相談心理學入門, 京畿, 佛敎通信大學, 1988, p.70.

3) 一指：中觀佛敎와 唯識佛敎( 空의 論理, 解脫의 心理學 ), 서울, 世界社, 1992, p.184.

4) 加納喜光 著, 김교빈 外 四人 譯：中國醫學과 哲學, 서울, 麗江出版社, 1991, P. 259.

5) Pierre Huard, Ming Wong 著, 許 程 釋：東洋醫學社, 서울, 大韓教科書 株式會社, 1985, p.255.

6) 李符永：分析心理學( C.G.Jung의 人間心性論 ), 서울, 一潮閣, 1991 p.352.

7) 黃 旭：現代 分析心理學과 唯識學의 識觀 比較研究, 東國大學校 大學院 佛敎學科, 1990.

8) 崔焄東, 李符永：佛敎의 唯識思想과 分析精神治療 理論의 比較 試論, 神經精神醫學, Vol 25, No. 1, 1986.

## II. 本 論

### 1. 佛敎的인 側面에서의 心의 考察

#### 1) 唯識의 考察

唯識에 對하여 各 佛敎文獻들에서 論한 바를 要約 拔萃하면 다음과 같다.

唯識學은 一名 佛敎心理學이라 하며, 그 理由는 佛敎을 心理學的으로 解說하고 있기 때문인데, 佛敎의 모든 敎理는 人間의 心性을 바탕으로 하여 說明하고, 그 心性을 보다 論理的으로 分析하고 說明하고자 한 데서 나타난 學問이 곧 唯識學이라고 할 수 있으며, 唯識學은 敎理史的으로 볼 때 原始經典인 阿含經에서 出發하여 小乘佛敎를 거쳐 A.D. 4世紀頃에 大乘佛敎에 依하여 完成이 되었으며, 그 主人公은 無着(Asanga)이라는 大乘菩薩이며 그는 彌勒信仰을 通하여 唯識思想을 體得하고 또 瑜伽師地論을 비롯하여 唯識學研究에 必需的인 五大部論을 編集하여 發表했던 것이다<sup>9)</sup>. 唯識思想은 우리들의 日常의 經驗 모든 智識과 言語의 活動을 根本的으로 反省 思惟하는 것을 그 出發點으로 하며, 瑜伽師들의 冥想은 禪의 敎法을 考察하고 具體的인 人間의 觀念과 事物을 對象으로 精神 集中을 해 가는데 唯識思想은 이러한 精神 集中이 깊어짐에 따라서 人間存在의 根源的 價値에 對한 自覺과 함께 觀念과 事物에 對한 人間의 執着과 不明瞭한 智識을 淨化하는 것이다라고 하였다<sup>10)</sup>. 一切의 法은 五蘊에 있고 十二處에 있고 十八界에 있으며, 그것은 多分히 人間의 存在을 中心으

로 存在을 分類하고 있다<sup>11)</sup>. 部派佛敎 가운데 說一切有部는 阿含經을 徹底히 分析하여 整理하고 組織한 心王과 心所論을 中心하여 煩惱論, 業論, 禪定論, 智慧論, 修道論 등을 心識과 連結시켜 理論化하고자 努力하였다<sup>12)</sup>. 唯識說의 構成에 따르면 우리가 自己라고 生覺하는 것의 內容은 單純히 마음이나 身體만이 아니라 環境世界까지도 包含하는 것이 되며, 生命은 全體로서 把握되어서야 비로소 그 眞實에 接近하는 것이 되는데, 그때엔 하나의 自己도 世界 全體요, 宇宙 全體이며, 唯識에서 말하는 識(=心)은 世界을 밖으로 나타내고 宇宙를 나타내고 있는 것인데, 唯識說에 있어서는 그 外界도 역시 그 當體인 識(阿賴耶識)안의 存在이기 때문에 外部世界라고는 말하지 않으며, 外部의 世界라고 말하지 않더라도 우리가 밖의 어떤 것에 根據하여 感覺하는 것과 마찬가지로, 本質을 바탕으로 삼아 映像을 認識하는 이 二段階的인 認識의 構造 그 自體는 그다지 다른 것도 아니고 되어가는 樣相이 거의 같은 것이라고 하였다<sup>13)</sup>.

#### 2) 佛敎的 側面의 心에 對한 考察.

法句經에 마음은 모든 法의 根本이 되며, 그리고 마음으로 부터 모든 것이 이루어지고, 마음속으로 惡을 생각해 그대로 말하고 그대로 行하면 罪惡의 괴로움이 따르게 되며, 마치 수레가 바퀴자취를 따르는 것처럼 論理나 言語에 의해서 構成된 佛敎敎學 또는 마음의 世界를 論理나 言語로 表現하는 것인데, 善 惡 또한 마음으로부터의 行爲인 것

9) 吳亨根：唯識과 心識思想 研究, 서울, 佛敎思想社, 1989, p.159.

10) 一指：中觀佛敎와 唯識佛敎, p.190.

11) 橫山紘一：唯識의 哲學, 京都, 平樂寺書店, 1980, p.9.

12) 吳亨根：唯識과 心識思想 研究, P. 54.

13) 竹村牧男 著, 鄭承碩 釋：認識의 構造, 서울, 民族社, 1989, pp.92~93.

이다<sup>14)</sup>. 唯識教學에는 梵語로 心을 citta로 直譯이 되고, 種子을 積集하는 것 등의 意味가 있으며, 具體的으로는 阿賴耶識을 처음으로 하는 諸八識, 心王, 心所라고 總稱해서 心이라고 부르며, 心은 意나 識이라고 불리고 있고, 意는 梵語로 manas의 意味로 解釋이 되고 了別作用을 하는 精神을 意味하며 精神의 主體을 그것의 緣慮作用에 의하여 心·意·識으로 別稱하는 셈이지만 諸八識의 緣慮作用의 特徵 差異을 重視해서 부르면 諸八阿賴耶識은 그 識體에 方法의 種子을 積集하여 所藏하게 되면 心이라고 부르게 되며, 第七末那識은 第八阿賴耶識의 見分을 恒常 살펴서 思量해서 實我的 迷執을 일으키는 것이기 때문에 意라고 부르는 것이고, 前六識은 色 등의 所然의 境을 了別하게 되어 識이라고 부르게 되고, 哲學의 唯心論은 宇宙萬有的 成立을 例外없이 心으로 求하려고 하지만 唯識의 教學은 簡單히 宇宙의 生成原理을 普遍 妥當의 哲學에 依하여 究明하는 것이 목적이 아니라 一體 衆生의 成佛이라는 宗教的인 目的을 爲하여 有情人生에 限해서 그것의 流轉 還滅의 徑路을 檢討하는 것이다<sup>15)</sup>. 心은 集起의 뜻이고, 意는 思量의 뜻하며, 識은 了別의 뜻이라고 하였고 이와 같은 三種의 別義는 비록 八識에 다 通하지만, 그러나 勝義의 表顯에 따라 第八識은 心이라 하며 그것은 諸法의 種子를 集合하였다가 諸法을

發生하기 때문인데, 意는 第七識으로 이는 第八識을 항상 緣하고 審細하게 思量하여 我等이라고 執着한 識이며 나머지 識은 餘六識으로서 이는 六種의 色 聲 香 味 觸 法 등 別境에 대해서 了別하며 轉轉하는 心識이라고 하였다.<sup>16)</sup> 普照國師가 眞心の 異名으로서 心地, 菩提, 法界, 如來, 涅槃, 如如, 法身, 眞如, 佛性, 總持, 如來藏, 圓覺 등의 이름이 있으며, 根本의 마음은 元曉大師가 이야기했듯이 本來 覺이고, 本覺이던 것이 어느새 다른 좋지 않은 生覺들 때문에 本來의 모습을 드러내지도 本來의 機能을 제대로 發揮하지도 못하고 있을 뿐이라고 하였고<sup>17)</sup>, 吳는 心性의 世界는 不可思議한 境地여서 一言으로 正確히 表現하기란 어려우며, 그러므로 오랜 歲月을 두고 心性의 世界을 追究하여 온 學者들의 見解가 서로 다르게 나타나고 있는 것은 어쩔 수 없는 것이며, 心體一設과 心體別說, 그리고 六識說과 八識說 및 九識說<sup>18)</sup> 등은 모두 心理學的으로 研究하고 禪定을 通하여 깨달은 結果로서 우리는 이를 잘 活用하여 社會의 精神淨化에 이바지 해야 할 것이라고 하였다<sup>19)</sup>. 無心工夫를 普照國師는 十가지로 區分을 하였는데, 覺察은 깨달아 살피는 것이니 工夫할 때에 恒常 生覺을 끊고 일어나는 生覺을 막는 것이고, 〈休歇〉은 쉬고 쉬는 工夫이며 一體의 마음을 버리라는 뜻으로 마음이 無明으로 가리워져서 鮮明하지 않은

14) 라드아크리슈나, 徐景洙譯: 法句經, 弘法院, 1983, p.11.

心爲法本 心尊心使 中心念惡 即言即行 罪苦自追 車輻於轍 心爲法本 心尊 心使 中心念善 即言即行 福樂自追 如影隨形.

15) 南都佛敎(第七號): 南都佛敎研究會, 奈良, 1959, p.1.

16) 佛敎學報 第十三輯: 東國大學校 佛敎文化研究所, 1976, p.147.

17) 李笑永 釋著: 直心直說, 서울, 東國大學校附設譯經院, 1992, pp.38~39.

18) 吳亨根: 唯識과 心識思想 研究, p.261. 阿摩羅識은 恒常 眞如만을 相對로 攀緣하는 智慧를 作用으로 하고 있다. 圓測法師는 眞諦三藏의 九識說을 說明하고 이는 決定藏論의 九識品 가운데의 學說을 引用한 것이라고 하였다.

19) 吳亨根 著: 唯識과 心識思想研究, p.175.

탓으로 어디인가 執着하려는 衝動力의 움직임을 말하는데 마음이 일어남을 깨닫거든 곧 바로 쉬고 또 쉬어야 하며, 〈泯心存境〉은 마음을 없애고 境界을 두는 것으로 主觀的으로 일어날 수가 있는 生覺을 없애는 것을 의미하며, 〈泯境存心〉은 境界을 없애고 마음을 두는 것으로 對象을 없애고 마음만을 두어 妄心을 쉬는 방법이고 〈泯心泯境〉은 마음도 境界도 다 사라진다는 뜻이며, 〈存心存境〉은 때로는 마음과 對象이 맞서더라도 마음은 對象을 取하지 않고 對象은 마음에 오지 않아 各各 서로 부딪치지 않으면 저절로 妄念이 생기지 않아 道에 障礙가 없을 것이고, 〈內外全體〉는 안팎이 모두 全體인 것이니 모든 法이 다 眞心의 本體이며, 〈內外全用〉은 안팎이 모두 用인 것이며, 〈即體即用〉은 體와 用이 뗄 수가 없음을 알고 工夫하는 것이니 工夫할 때에 비록 眞心의 體에 고요히 숨하여 오직 한 맛으로 비고 고요하나 그 가운데에 안으로 神靈스러운 밝음이 숨겨 있으니 體가 곧 用인 것이며, 〈透出體用〉은 體와 用이 함께 튀겨 나오는 것으로 工夫할 때에 안과 밖으로 나누지 않으며 東西南北도 가리지 않고 四方八面을 다만 하나의 큰 解脫門으로 만들어 圓滿한 자리에서 體用을 나누지 않는다<sup>20)</sup>라고 하였다. 人間의 肉體는 마음(心識)의 活動에 도움을 주는 役割을 唯識學에서는 五種으로 分類하여 說明하고 있다. 成唯識論에 의하면(新修大藏經. 31卷)

依止의 뜻(依眼之識)…肉體(根)는 눈, 귀, 코, 혀, 몸 등 精神活動의 依支處가 되며, 마음은 이들 肉體에 依支하여야

活動이 可能하다.

發生의 뜻(根所發)…肉體는 마음을 發生시켜 보고 듣고하며 善과 惡을 區別하도록 한다.

所屬의 뜻(屬於根)…肉體는 마음을 能動的으로 所屬시켜 一定한 安息處를 提供한다.

助力의 뜻(助於根)…肉體는 心識의 活動에 助力하여 그 活動이 圓滿하게 成就하도록 도와주는 역할을 한다. 만약 肉體에 異常이 있으면 精神活動이 圓滿하지 못하다.

如一의 뜻(如於根)…肉體(根)는 精神(識)과 如一하고 平等하며 모든 行動에 있어서 어느 한 쪽에 치우치는 일이 없이 肉體와 精神이 調和를 이루어 나간다. 만약 肉體와 精神이 調和를 이루지 못하고 平等關係를 維持하지 못하면 圓滿한 人間의 活動이 되지 못한다<sup>21)</sup>고 하였다.

人間의 普通 生覺으로는 눈으로 보고 귀로 소리를 듣고 입으로 맛을 보고 코로 냄새를 맡으며 몸으로 感觸을 느끼는 것으로 알고 있으나 마음이 눈으로 나와서 보고 귀로 나와서 들으며 코로 나와서 냄새를 맡고 입으로

20) 李箕永 釋著：直心直說，서울，東國大學校附設譯經院，1992，pp.99~126.

21) 金東華：俱舍學，서울，文潮社，1971，p.77.

나와서 맛보며 몸에 나와 感觸하는 것이다<sup>22)</sup>. 實相 變化의 原因에 對한 思索을 깊이 파고 드는 佛敎의 理論이 바로 唯識說인데, 唯識의 說에는 모든 變化의 原因이 있음을 分明히 認定하고, 그 原因이 다름이 아닌 모든 現象의 存在의 裏面에 있는 一種의 生成可能性 乃至 可能性으로서의 種子라는 것이고, 모든 存在의 實相을 이미 空이라고 看做하고 出發한 것이 唯識說이므로 그 原因으로써 種子는 따지고 보면 空의 背後에 있는 것이고, 空속의 種子인 만큼 그것은 결코 物質的인 性質의 것일 수는 없고 純粹한 精神作用일 수 밖에 없는데, 華嚴宗에서는 存在의 世界觀 原來 끊임없이 變化하는 事가 그 自體〈事即事入〉하는 形式으로 緣起하는 것이라고 하며, 우리는 因果를 바탕으로 한 自然變化에 대한 理論이란 結局 自己調整의 自己調和의 樣相으로 變化한다고 把握하는 것임을 알 수가 있다고 하였다<sup>23)</sup> 四無量心(四梵行)에는 慈(남에게 기쁨을 주는 것), 悲(불쌍히 여기는 마음, 다른 사람의 苦痛을 除去해 주는 것), 喜(남이 樂을 얻는 것을 즐거워하는 것), 捨(苦樂, 喜悲를 超越하여 마음의 便安을 얻는 것)의 네가지는 禪靜에 依하여 收拾해야 할 〈이타의 마음〉이라고 하였다.<sup>24)</sup> 華嚴經의 十地品에 三界虛妄 但是一心作 十二緣分 是皆 依心 모든 存在하는 三界의 現象은 단 一心으로 부터 展開가 되고 人生 가운데의 相狀의 十二因緣도 心으로 부터 變現되는 일을 敘

述하고 있다.<sup>25)</sup> 淨과 不淨界 등 差別이 있게 하는 것을 心이라고 하였다<sup>26)</sup>.

### (3) 五根, 五蘊과 前五識에 對한 考察

物質的 要素를 主로한 身體論에서 四大說은 佛敎가 새로 만든 見解는 아니고 古代 印度에 있었던 物質觀을 빌려 온 것에 지나지 않으며, 地 水 火 風이 가진 堅 濕 煖 動등의 四性質을 實 또는 性의 四大라고도 불렀고<sup>27)</sup>. 長阿含經 十三券에 너의 身色은 四大이라고 하였고, 維摩經의 中券에 四大가 合하였기 때문에 假稱 身이라고 하였고, 楞嚴經 四券에 너의 身은 現代에 四大를 朶쳐서 形體을 만든 것으로, 地大는 堅하며, 人體의 比較的 단단한 部分이 이에 屬하고, 水大는 濕하며, 火大는 煖하므로 身體의 發熱 消化 等の 生理作用을 말하고, 風大는 動하는 것이므로, 呼吸, 筋肉의 運動 新陳代謝을 여기에 둔다고 하였다<sup>28)</sup>. 佛敎 醫學에서는 人體을 五蘊假和合으로 構成되었다고 하고, 五蘊은 色受想行識 等の 다섯 개의 要素를 말하며 이러한 要素가 和合하여 統一된 人間의 生命體를 構成한 것으로 判斷하는 것이 佛敎의 人體 生理現象이며, 色蘊은 物質的인 要素인 肉體를 構成하였고 受想行識은 精神的인 要素가 되는 것인데, 色蘊은 現代的인 用語의 肉體와 비슷한 意味가 되지만 佛敎生理에서는 肉體的 感覺器官의 相對境界인 外界의 色聲香味觸까지 包含시키고 있어 現代的 意味의 肉體보다 넓은 意味를 가지고 있다<sup>29)</sup>. 眼根은 四大中 火大가

22) 申貞均: 佛敎와 醫學, 서울, 東國大學校 附設 譯經院, 1983, p.30.

23) 韓國東洋哲學會: 東洋哲學의 本體論과 人性論, 서울, 延世大學校 出版部, 1986, pp.159~160.

24) 李箕永: 佛敎概論, 서울, 韓國佛敎研究院 出版部, 1985, p.32.

25) 南都佛敎(第七號), p.9.

26) 黃旭: 現代 分析心理學과 唯識學의 識觀 比較研究, 東國大學校 大學院 佛敎學科, 1990, p.73.

27) 福永勝美 著, 洪元植 譯: 佛敎醫學詳說, 서울, 醫藥社, 1975, p.50.

28) 上揭書: 佛敎醫學詳說, p.51.

29) 申貞均: 佛敎와 醫學, pp.42~43.

가장 많고, 耳根은 空大가 가장 많으며, 鼻根 역시 空大가 가장 많고, 舌根은 火大가 가장 많고, 身根은 皮膚라고 풀이하고 地大가 가장 많다고 生覺해도 좋으며<sup>30)</sup>, 精神的인 生理인 受想行識을 說明하면 受蘊은 感知한다는 뜻으로 楷白한 智識으로 判斷하여 分明하게 알아차리는 것이 아니라 五官으로 外來의 刺戟을 單純하게 받아들이는 認識作用으로 俱舍論과 十住毘婆沙論 等에서는 領納이란 뜻으로 풀이하고 있으며, 受蘊은 苦樂不苦不樂등의 三種으로 區分이 되어 現代의 心理學에서는 單一의 感情을 快不決 無記點으로 分類하는 것과 비슷한데, 想蘊은 影像을 執取하다는 取像의 뜻으로 受蘊에 의하여 感受된 알음아이에 若干의 想像을 添加한 意識作用이고, 行蘊이란 造作의 뜻으로 五官이나 六根의 刺戟에 對한 意志的 反應의 認識作用이고, 가장 說明하기 어려운 述語이며, 四種蘊은 모두 精神的인 認識活動을 이야기 하며 그 活動의 主體的인 役活을 擔當하는 것은 識蘊인데, 識蘊은 事理을 判斷하고 思惟하는 作用과 機能을 갖추고 心識의 椎體로서 눈 귀 코 혀 몸 등 五根 感覺器官의 作用과 같이 同時에 外界인 色 聲 香 味 觸 等を 反應하여 眼識 耳識 鼻識 舌識 身識 等 五識을 生成한다<sup>31)</sup>. 우리들의 自己存在는 그것을 構成하는 다섯 가지의 要素 (五蘊: 色 受 想 行 識)가 어느 緣과 結合하여 精神과 肉體를 가진 自己라는 存在을 成立시키고 있으므로, 自己라는 存在는 永遠不滅의 實體가 아니라 五蘊이 臨時로 假和하여 非恒久的인 存在이고, 精神的인 存在를 認定하는

唯識思想은 識相互間의 認識關係에 의한 無我的 理論을 成立시키고 있는데, 그것은 五蘊의 結合體를 自我라고 生覺하는 自我意識보다 더욱 깊은 곳에 있는 潛在的인 自我意識의 存在를 發見했기 때문이라고 하였다<sup>32)</sup>. 五識은 各自가 뚜렷하게 所依를 달리한다고 말할 수 있으며 따라서 視覺은 눈의 器官을 味覺은 혀의 器官을 觸覺은 皮膚器官을 各各의 所依로 하는 것이고, 意識은 知性 感性 意志의 領域이므로 그것이 所依라 함은 그러한 마음의 作用이 본다, 듣는다 等과 같은 感覺作用을 支撐하고 있다는 것을 뜻하는 것이며 더우기 그 意識은 밑바닥에 末那識이라는 自我中心的인 生覺에 支撐되고 있고 그것은 또한 그 깊숙한 곳에 깊은 물같은 自己라 할수 있는 阿賴耶識이 있으며 그 阿賴耶識에 依하여 支撐되고 있는 것이다<sup>33)</sup>. 階層的 構造로 보면 現代에 있어서 感覺이나 知覺에 該當이 되고, 이 가운데 眼識내지 身識의 다섯가지는 前五識이라고 하며, 이러한 것은 心理學이라는 視覺 聽覺 臭覺 味覺 觸覺의 五感에 相當하고, 西洋哲學내지 心理學의 意識은 總體的으로 感覺 知覺乃至 思考 等に 의한 經驗內容의 總體을 意味하는데 對하여 佛敎의 意識은 前五識을 明確하게 區別되어지는 心理作用이고, 그것은五識과 함께 作用하여 感覺을 明瞭하게 한다<sup>34)</sup>.

五根은 外界의 現象을 能히 取하여 內界의 心識을 發動시킬 또 增勝시킬 能力이 있는바 이것을 發識取境이라고 하고, 설사 一心이 있고 外界에 認識의 對象이 있다고 할지라도 萬若에 根이라는 感覺이 없으면 心識으로

30) 洪元植 釋: 佛敎와 醫學, p.59.

31) 申貞均: 佛敎와 醫學, pp.54~57.

32) 一指: 中觀佛敎와 唯識佛敎, p. 294.

33) 黃旭: 現代 分析心理學과 唯識學의 識觀比較研究, pp.74~75.

34) 橫山紘一: 唯識의 哲學, p.100.

하여금 外界의 世界을 緣取할 수가 없는 것이라고 하였고<sup>35)</sup> 色에서부터 識의 다섯은 人間의 몸과 마음을 羅列하고 이에 依하여 人間의 生存 및 環境의 一切를 表現하고 있는 것으로 理解할 수가 있는데, 識이 마음으로서 人間存在의 內的인 世界 主觀側을 나타냄에 대하여 이 色은 그 對象 即 人間存在의 外的인 世界, 客觀側(人間自身の 肉體도 包含)을 나타내는 것임에 틀림없기 때문이며, 나머지 受想行은 識이 色과 即 心과 物이 內界와 外界가 接觸하여 生기는 心的인 反應을 그 順序에 따라 羅列한 것으로 보인다<sup>36)</sup>.

#### (4) 第六識(意識)

第六識인 意識은 過去나 現在에 眼 耳 鼻 舌 身 等の 前五境을 反應하는 前五識 活動과 同時에 合同으로 作用하여 여기서 얻어지는 前五識 作用과 前五識의 結果로 收錄된 法境을 相對로 活動하는 第六意根의 認識作用이 있고<sup>37)</sup> 識은 餘識 즉 意識을 비롯한 六識에 該當한다고 한다<sup>38)</sup>. 다음으로 六識에 해당하는 識은 眼識 耳識 鼻識 舌識 身識 意識 等を 말하며 이들 六識은 各其 對象을 認識하는 了別作用의 뜻을 지니고 있고, 了別이라는 말은 分別 또는 識別의 뜻으로서 對象을 認識한다는 말이며, 識은 無漏識과 有漏識으로 區別이 되는데, 無漏識은 淸淨心을 意味하며 淸淨心은 絶對의 境地을 接하는 마음이기 때문에 相對的인 意識의 對象이 必要없고, 有漏識은 漏는 곧 煩惱, 또는 不淨을

뜻하기 때문에 不淨心에 該當하며 同時에 相對的 認識을 하게 되므로 對象이 必要하며, 이것은 相對的 世界에 사는 衆生들의 精神의 世界이며 絶對的 眞理을 外面하면서 사는 人間의 精神生活이라고 하였다<sup>39)</sup>. 唯識에서는 人間의 表面意識의 根據가 되는 主觀的 側面을 眼 意 等の 六根이라고 하고 또한 客觀的인 側面을 色 法 等の 六境으로 區分하여 各各의 여러가지가 서로 對應하여 視覺이나 觸覺과 같은 六識의 意識現象을 일으킨다고 하는데서 出發하고 있는데, 第六識의 所依는 意根과 阿賴耶識이라고 하는데 意根은 前滅의 意와 末那識이라는 두개의 側面이 있다고 하였다<sup>40)</sup>.

#### (5) 第七識(末那識)

末那識이란 <生覺한다>, <이것 저것 生覺한다>라는 뜻이기에 思量識이라고도 하며<sup>41)</sup>, 第七末那識은 意識의 깊은 곳에 恒常 活動하며 깊고 강한 自己의 執着作用을 일으킨다는 점에서 第六意識과는 다르며, 末那識이 自己의 意識, 肉體를 實體하는 不變의 存在라고 生覺하고 매일 <나, 나는 …>하고 외치는 것인데, 交通事故를 당하여 植物人間이 된 사람도 食事を 하고 自己를 維持해 나갈 수 있으며, 自我執着心을 唯識思想은 第七末那이라고도 부른다<sup>42)</sup>. 佛敎는 이러한 緣起를 똑바로 보지 못하고 相對性을 否定함으로써 일어나는 煩惱와 그것으로 因한 善惡의 無分別 行爲 그리고 墮落된 狀態을 克服하는

35) 金東華：俱舍論, 서울, 文潮社, 1971, p.77.

36) 鄭玄泳 釋：아비달마의 哲學, 서울, 民族社, 1989, pp.50~51.

37) 申貞均：佛敎와 醫學, p.56.

38) 吳亨根：唯識과 心識思想의 研究, p.61.

39) 上揭書：p.359.

40) 黃旭：現代 分析心理學과 唯識學의 識觀 比較 研究, p.115.

41) 太田久紀 著, 鄭柄朝 釋：佛敎의 深層心理, 서울, 玄音社, 1992, p.108.

42) 一指：中觀佛敎와 唯識佛敎, p.295.

데 있어, 無明(Avidya)이라 함은 無知의 뜻이며 盲目的의 뜻이고, 元曉에 依하면 이 無明이 아주 微細한 것으로 아직 主客의 區別이 없은 하나의 潜在的인 意慾이며 衝動的 힘이기 때문에 하는 말이며, 無明은 하나의 衝動力 또한 生의 發動力을 意味하며, 다시 말하면 盲目的인 慾求이며 唯識學에서는 我愛執藏이라고 하는데, 唯識學은 第七識인 末那識은 無始의 過去로부터 我痴 我見 我慢 我愛의 四煩惱의 씨앗을 가지고 그것이 發動이 되어 안으로 六根의 心身器官을 내고 밖으로 六塵 境界를 緣起하게 된다는 原理도 바로 이 無名의 生命을 가리킨 것이다 라고 하였다<sup>43)</sup>.

#### (6) 第八識(阿賴耶識)

阿賴耶緣起의 種子와 熏習說은 現代的 意味로는 人間의 習慣的 潛在力이라 할 수 있고, 이러한 潛在力은 人間의 記憶力이 되고 또는 性格形成의 要因이 되며 肉體的으로는 體質을 形成하게 되어 綜合的으로 人格形成의 基本的인 밑바탕이 된다고 하였다<sup>44)</sup>. 自己의 根源體인 阿賴耶識은 人間의 本質이란 무엇인가, 輪廻의 主體란 무엇인가를 解明하기에 專念해온 瑜伽師들의 深層心理 體驗에서 成立된 思想인데, 阿賴耶識說은 佛敎요가의 實踐에 있어서 心理體驗, 心理의 分析이며, 佛敎의 요가란 表層的인 唯識의 活動을 包含해 마음을 하나의 對象으로 한 專念集注를 계속하여 體得한 心一境性인데, 表層的인 心理의 動搖를 精華함으로써 깊은 內面의 心理의 世界가 열리는 것으로, 이러한 深層心理의 世界가 阿賴耶識의 世界이며 唯心 唯識의

世界라고 하는데, 阿賴耶識은 모든 存在을 生成하는 根源體이고, 事實 自己을 둘러싼 自然界, 自己의 肉體身 感覺 知覺 思考와 같은 主觀的인 認識의 作用은 阿賴耶識에서 變化가 되어 發生한 것이고, 阿賴耶識은 모든 存在을 可能態로 變化시켜서, 이것을 種子(潛在的인 表象構成素)의 狀態로 貯藏함으로 또한 一切種子識이라고 부르는데, 阿賴耶識의 阿賴耶는 含藏한다, 執着한다의 意味를 가지고, 阿賴耶識을 藏識, 宅識이라고 부르고 別名은 心, 阿陀那, 所知依, 種子識, 阿賴耶, 異熟, 無垢識이라고 하였다<sup>45)</sup>. 圭峰宗密禪師가 지은 禪源諸詮集都序 券下에 迷悟十重圖가 있는데 거기에는 ○을 眞如로 ⊙을 阿賴耶識으로 圖示하고, 阿賴耶識 속에는 眞妄二德을 含有하고 있다고 하였는데, 이 眞如 그리고 眞妄二德은 無極, 太極, 兩儀에 該當이 되며, 廉溪가 말한 無極은 佛家에서 말한 眞如이고, 眞如是 對待을 超絶하여 言說이 不可能하므로 그저 ○을 그리어 그 純然無雜함을 表示한 것이다<sup>46)</sup>. 阿賴耶識은 覺과 不覺을 同時에 가지고 있고, 無明은 바로 阿賴耶識에 根據되는 것인데, 無明이 곧 不覺 즉 어리석음에 無知에 該當이 되고, 人間은 阿賴耶識이 그 主人인 것이며, 人間性은 無明과 覺의 兩面性이 이 阿賴耶識에 依하여 根源的으로 나타나는 것으로, 無明은 곧 煩惱를 가져오기 때문인데, 無明은 覺 卽 煩惱를 일으키고 苦를 가져오며, 이 모든 것이 一心인 阿賴耶識의 作動이라고 하였다<sup>47)</sup>. 야스퍼스는 中心的인 立場이 있는 包括者(das Umgreifende)라는 것이 同時에

43) 韓國東洋哲學會 編：東洋哲學의 本體論과 人性論, pp.305~307.

44) 申貞均：佛敎와 醫學, p.90.

45) 一指：中觀佛敎와 唯識佛敎, p.251, 257.

46) 韓國東洋哲學會 篇：東洋哲學의 本體論과 人性論, p.87.

47) 上揭書：p.306.



佛敎의 空이라고 理解가 되어지는 것이다<sup>48)</sup>. 阿賴耶識까지 到達하는 것은 感覺이란 心이란 或은 無意識의인 自我意識이나 最後의 阿賴耶識이라는 것은 다만 아울러서 나타나는 것은 아니지만 冥想의 깊은 經驗에 依하여 實은 窮極的으로 最後의 阿賴耶識에 統一이 되어지는 것으로, 身體에 對한 精神에 있는 것이 아니고, 物에 대한 心에 있는 것도 아니고, 實은 精神을 包含한 身體, 心을 包含한 身體 그것, 心과 身體와는 하나가 되는 領域이 있으며, 佛敎로 부터 이야기하자면 여기까지 이르는 것이 所謂 自己의 回復이며 主體性의 回復이라고 하였다<sup>49)</sup>. 阿賴耶識은 發生的으로 存在的에도 根源的 意識이고, 他의 七種의 意識을 生기게 하기 때문에 發生的으로도 根源이고 또 日常의 意識의 領域에 深層心理가 있기 때문에 存在的으로 根源的인 것인데, 阿賴耶識이나 末那識은 깰 때나 睡眠時에도 恒常 活動을 繼續하는 深層의 心理라고 하였다<sup>50)</sup>. 肉體를 生理的으로 維持하는 것은 表層的인 六識에 있는 것이 아니라 그 六識을 生겨나게 하는 보다 根源的인 識 即 阿賴耶識이라고 生覺이 되어진다<sup>51)</sup>. 心身을 拘束하는 潛在力 即 雜染法의 種子을 없애는 것이고, 雜染法의 種子에는 貪 瞋 癡等의 汚染된 心作用을 生기게 하는 可能力이고<sup>52)</sup>, 種子라는 것은 特別한 힘, 換言하면 特殊한 精神的 에네르기를 意味하는데, 唯識의 思想은 唯一元論의 立場으로 부터 潛在的인 精神的 에네르기 더구나 여러가지 精神과 物質現象

等을 生기게 하는 根源的인 에네르기를 深層心理 가운데 發見하고 그래서 種子라는 이름을 賦與하게 된 것이다<sup>53)</sup>. 受胎의 過程을 實際로 科學的으로 觀察하여 썼다고 생각할 정도로 詳細히 生理學的으로 敘述하고 있는데, 이 中에서 注目하여야 할 것은 精子和 卵子의 凝固體에 阿賴耶識이 結合凝體라고 阿賴耶識 中의 功能 即 種子로 부터 微細한 感覺器官(根)과 그것을 形成하는 四元素가 生겨난다고 하는 점이며, 阿賴耶識은 中有로부터 生肉의 媒介體로 있는 同時에 새로운 身體을 發生하는 原動力으로 生覺이 되고 있다고 하였다<sup>54)</sup>. 阿賴耶識에는 三藏의 뜻이 具備되어 있으며 肉體와 精神의 生存을 持續시켜주는 것이며, 阿賴耶識은 最初의 生命을 誕生시키고 또 人間의 最後의 生命을 維持시키는 가장 根本이 되는 生命體이고, 現在의 精神行爲와 肉體의 行爲도 阿賴耶識에 依하여 可能하며 阿賴耶識의 存在如何에 따라 生과 死가 區別되는 것이라고 하였고, 阿賴耶識은 能히 創造하는 主體가 되고 種子와 肉體와 居住하는 世界(器世間)는 受動的으로 創造된 世界에 不過하며, 이와 같이 阿賴耶識이 創造하여 놓고 또 그것을 相對로 攀緣하면서 이 世上에 存在하도록 하는 能力을 發揮하는 것인데, 이에 依하면 衆生各自의 世界는 各自의 阿賴耶識에 依하여 創造되어 지며 이를 相對로 生活해 가는 것이 衆生界의 生活이며, 다만 身體內에 있는 種子是 前生에 조성한 業力이 今生에도 阿賴耶識에 保存이

48) 西 義雄：佛敎思想と現代，東京，東洋哲學研究所，昭和 五十，p.115.

49) 上揭書：佛敎思想と現代，p.122.

50) 橫山紘一：唯識の哲學，p.101.

51) 上揭書：p.130.

52) 上揭書：p.135.

53) 上揭書：p.137.

54) 上揭書：p.160.

되어 있게 되므로 阿賴耶識의 能變力을 敎示해주는 것이라고 할 수가 있다<sup>55)</sup>. 種子란 阿賴耶識 속에 있으면서 스스로 自果를 일으키는 功能差別(特殊한 힘)으로써 意識의 領域에서 直接 우리에게 知覺되지는 않지만 모든 存在을 發生시키는 可能態로 深層心理 속에 潛在하는 것이라고 한다<sup>56)</sup>. 唯識에 있어서의 宇宙의 모든 現象은 오직 마음의 發見이며 그 根本은 阿賴耶識 안에 含有되어 있는 種子라고 보고 있으며, 種子라고 하면 水分이나 溫度 等의 影響을 받아 반드시 싹이 트고 꽃을 피워 열매를 맺어야 種子으로써의 意味가 있는 것처럼, 阿賴耶識 안에 있는 種子도 역시 一定한 影響力이 持續的으로 加해지지 않으면 萬法을 轉變시킬 수가 없는 것으로, 이러한 持續的인 影響力을 熏習 또는 習氣라고 하는데 마치 衣服에 계속 香氣를 쏘이면 그 옷에 香氣가 배듯이 우리들의 善惡의 갖가지 前七識의 行爲가 阿賴耶識을 熏習시키면 그 熏習을 받은 種子가 나중에 適當한 因緣을 만나 活動을 일으킨다는 것이다<sup>57)</sup>. 阿賴耶識의 活動에 依하여 變現된 現象을 我와 法으로서 執着하는 作用은 곧 末那識과 意識의 作用이며, 이 두 識의 妄執과 分別에 依하여 現象이 實體化 되며, 依他起性은 阿賴耶識의 活動이며, 遍計所執性은 末那識의 意識의 活動原理라고 볼 수 있고<sup>58)</sup>, 阿賴耶識 內의 種子가 現世化하여 現象으로 轉變하여 主觀的으로 見分과 客觀的 相分으로 二分되는 것으로, 阿賴耶識의 識轉變은 衆緣에 따라 成立하는 依他起性을 보이며 이처럼 緣紀의 法則에

따라 生滅하는 現象은 變化 生成하는 流動的 흐름인 것이며, 唯識의 目的은 實我實法을 不正하고 一切를 識의 變現으로 說明함으로써 우리의 偏執된 마음의 病人 我執과 法執을 벗어나게 하고자 함이라고 보며, 따라서 執着의 根源인 污染識 即 末那識의 克服이 中心問題이며 이것을 克服하기 위하여 다시 그 根源에 자리 잡고 있는 阿賴耶識의 活動性을 밝힌 것이며, 末那識에 몰들어 있는 한 末那識에 의해 自我로서 執着된 阿賴耶識은 온갖 煩惱의 마지막 根據인 妄識일 따름이며, 妄識으로서의 衆生心인 阿賴耶識이 自由自在한 解脫의 一心으로 變化하기 위해서는 無始以來의 業에 물든 末那識의 執着을 벗어나야 하는 것이라고 하였다<sup>59)</sup>. 藏識이라 할 때의 藏이라는 意味는 傳統的으로 세가지 立場에서 解釋이 되고 있는데, 能藏은 一體의 種子을 간직하고 있는 것으로, 藏이란 物品을 保管하는 것을 가리키며, 過去의 經驗이 潛伏된 狀態로서 未來의 經驗의 原因이 된다는 말이며, 所藏은 熏習을 받아들이는 것으로 經驗이 마음의 깊은 層에 印象지워지는 것을 意味하며, 第八識은 熏習을 받아 들이는 場所이고, 執藏은 末那識으로부터 執着이 되는 것으로, 第八識은 末那識에 의해 對象으로서 執着되는 바를 執藏(所執藏)이라고 말하는 것이다<sup>60)</sup>. 過去의 經驗이 意識의 깊은 層에 貯藏되어 있다가 뭔가의 奇緣을 얻을 때 되살아난다고 하는 思考方式이 있는데, 現代의 深層心理學 或은 精神分析 等이 밝혀 왔던 事態가 이미 獨自的인 哲學的 手法으로 解

55) 吳亨根: 唯識과 心識思想 研究, p.362.

56) 黃旭: 現代分析心理學과 唯識學의 識觀比較研究, p.109.

57) 上揭書: p. 109.

58) 韓慈卿: 唯識에서 認識의 存在, 東國大學校 大學院 佛教學科, 1990, p.35.

59) 上揭書: P. 54.

60) 竹村牧男 著, 鄭承頤 釋: 唯識의 構造, P. 80.

明되어 있고, 幼兒期的 體驗이 마음의 深層에 감추어져 있다가 그것이 現在의 行動을 規定하는 커다란 要因으로 作用한다고 하는 Freud의 主張도 阿賴耶識을 說하는 唯識說에 依하여 容易하게 理解할 수가 있고, 心理學者 Jung은 個人的인 無意識 보다 더 깊은 下層에 集合的 無意識의 世界가 있다고 指摘했는데 그러한 世界도 唯識에서 말하는 共業이라는 思考 方式 或은 共相種子(共業에 依하여 熏習된 種子로서 共通性을 特徵으로 하는 種子)라는 思考 方式을 採用하면 唯識과 共通의 理解를 갖는 것이 可能할 것이라고 하였다<sup>61)</sup>.

### (7) 三性

우리들의 精神活動의 內容을 詳細히 反省하면 세가지 種類로 나누어 지는데 첫째는 感覺 知覺 情緒 思考와 같은 心的인 活動, 둘째는 心的인 活動에 依하여 認識이 되는 對象, 세째는 客觀과 主觀의 二元的 對立이 消滅된 精神의 狀態 등으로 區分이 되는데, 依他起性은 他的 힘에 依支하여 생기게 되는 性質의 것을 意味하며, 他的 힘이란 因緣 知覺 思考와 같은 여러가지의 心的인 活動은 그 自身の 힘만으로는 생겨날 수가 없는 것이고, 遍計所執性은 外界의 現象이 分別하여 實在한다고 執着하는 것이며, 이를 執着, 妄想이 表現을 하고, 圓成實性은 完成된 眞實의 것으로 보고 있는 것으로, 보는 쪽과 보이는 쪽을 모두 否定하여 顯現된 窮極의 眞實이다<sup>62)</sup>. 唯識論에 依하면 遍計所執性이란 우리 마음이 나타내는 妄念의 한 面貌을 나타내는 것으로, 各自의 主觀的인 心情안에 因과 緣의 集合으로 因하여 暫時동안 存在하는 客觀的인 事物에 對하여 있는대로 보지 못하고 그것을 主觀

化하여 제 멋대로 보는 見解로서 이것은 보는 者의 主觀上에 나타난 一種의 假相이요 虛妄한 것을 實在로 보는 것을 말하며, 依他起性은 因緣을 말하는 것으로 因緣에 依하여 生起하는 法이라는 意味이니 이는 現象界의 一切法은 하나도 因緣所生이 아님이 없음을 말하는 것으로 本質的으로 보면 非存在이며, 圓成實性은 主觀과 客觀의 對立이 消滅됨으로써 나타나는 本體를 말하고, 圓成實性 이는 主觀과 客觀의 對立이 消滅됨으로써 나타나는 本體를 말하며, 圓은 圓滿, 成은 成就, 實은 眞實의 意味로서, 卽 眞如本體는 모든 곳에 遍滿하여 빠짐이 없으며 그 바탕은 因緣의 離散과 集合에 左右되지 않는다고 한다<sup>63)</sup>.

### (8) 業과 十二緣起說에 대한 考察.

業病은 佛教醫學의 獨自的 病因論으로 東西醫學에서 病因의 追跡을 出生에서부터 死亡까지로 限定한 見解와는 전혀 다른 判斷이며, 遺傳學은 西洋醫學에서도 큰 領域을 차지하고 있는데, 이는 前代의 生命에서 다음의 世代로 이어지는 遺傳을 論하였을 뿐이지 한 人間의 生命이 前生으로부터 今生으로 今生에서 다시 内生으로 이어짐을 뜻한 것은 아니더라고 하였다.

### 十二緣紀設

1. 無明—前生에서 일으킨 煩惱妄想을 통틀어 말한다.
2. 行—前生에서 지은 善惡 無記등의 行業을 말한다.
3. 識—前生의 無明과 行에 依하여 지은 業報로 今生의 母胎에 受託되는 最初 剎那中에서 色身이 形成하기 前의 識만을 말

61) 上揭書：P. 82.

62) 一指：中觀佛教와 唯識佛教, p.299.

63) 韓國東洋哲學會 篇：東洋哲學의 本體論과 人性論, PP. 316~317.

한다.

4. 名色-名은 精神의 作用이며 色은 物質의인 肉身으로 母胎中에서 血肉이 엉키었을 뿐 筋骨과 六根이 形成되기 前의 形態를 말한다.
5. 六入-母胎 中에서 眼耳鼻舌身 등의 六根을 完全하게 形成한 狀態를 말한다.
6. 觸-出生後 二-三歲 時節로서 根 境 識은 갖추었으나 單純한 感覺 作用만 있을뿐 完全한 事理의 判斷 能力이 없을 때를 말한다.
7. 受-心識이 發達하여 善과 惡은 區分할 수가 있으나 異性에 대한 性情은 아직 모르며 四~五歲에서 十二~十三歲 때를 말한다.
8. 愛-貪愛心이 점점 發達하여 衣服이나 器具 등의 華麗함을 좋아하고 異性에 대한 性情도 약간 發達된 十七~十八歲를 이 야기 한다.
9. 取-貪愛心이 強化되어 所有慾이 커져서 名譽와 財物을 馳求하는 것으로 앞의 愛와 取는 現世에서 모든 煩惱를 일으키는 것이 前生의 無明位과 같은 것을 말한다.
10. 有-愛하고 取하는 煩惱로 인하여 善惡 業을 지어 來生의 과보를 招來할 因을 쌓을 것으로 有라 한 것은 將次 과보가 있다는 것을 말한다.
11. 生-今生에 지은 業에 의하여 内生에 태 어나는 初刹那로서 今生의 識位와 같은 뜻이다.
12. 老死-内生의 壽命이 끝나는 때로서 今 生의 名色으로부터 愛까지의 四位에 該

當이 된다.<sup>64)</sup>

輪廻의 主體는 무엇인가라는 根底的인 人 間存在의 問題를 깊이 追求했던 것으로, 그 結果 身體와 六識(眼耳鼻舌身意)의 깊은 어 딘가에 潛在的인 輪廻의 主體가 있다고 上 程하게 되었는데, 業이란 精神的인 것도 物 質的인 것도 아니며, 現代的으로 一種의 에 네르기라고 할 수가 있으며<sup>65)</sup>, 過去에 있어서 無明이라는 煩惱가 間接原因이고 行이라는 業이 直接原因이 되어 現在의 自己(識-受) 가 形成이 되어, 現在에 있어서는 愛 取라고 하는 煩惱가 間接의 原因이 되고 有라는 業이 直接原因이 되어서 未來의 自己가 形成이 되고(生-老死) 煩惱라고 하는 것은 無明을 根本으로 하는 여러가지의 精神的인 汚染이 고 業(karma)이라는 것은 이와 같은 精神的인 汚染으로 부터 일어나는 身體的 言語的 精神的인 行爲인 것이다<sup>66)</sup>. 業은 우리 人間의 身體的이고 心的인 모든 行爲을 總稱하는 述語로서, 業은 表業과 無表業으로 나누며 表業은 思를 體로 하여 思가 作業할때 表面 으로 나타나는 作業을 말하고, 無表業은 表 業에 의하여 造成되기는 하지만 마음속에 潛在하여 있는 業力까지도 包含하고 있기 때문에 無表業도 思에 의하여 造成된다고 불 수가 있고, 無表業은 種子論으로 發展하기도 하는데 그것은 心識에 潛在하여 있다가 緣을 만나면 發芽할 수 있는 可能性이 있기 때문 인데, 平素에 作動하는 業의 功能이 아주 消 滅이 되는 것이 아니라 마음에 潛在되어 있 다가 다시 惡의 種子로서 衆生을 惡道에 輪 廻케 하는 原動力이 되는 것이다<sup>67)</sup>.

64) 申貞均：佛敎와 醫學, pp.72~74.

65) 一指：中觀佛敎와 唯識佛敎, p.199.

66) 橫山紘一：唯識의 構造, p.155.

67) 吳亨根：唯識과 心識思想 研究, p.28~29.

(9) 四分說(마음의 네가지 領域)

識 作用의 基本構造로서의 相分 見分 自證分 그리고 證自證分の 四分은 識 一般에 適用될수 있는 一般的인 構造이며, 例을 들면 願에 있어서도 願하는 主觀(見分)과 願해진 對象이(相分)이 區分이 되며 그 區分의 根底에는 對象을 願하는 主觀의 意識이 있고 (自證分)이 있고 그 自證分에 對한 確實性의 意識(證自證分)이 함께 있는 것이다<sup>68)</sup>. 唯識說에서는 心(=識)속에 반드시 二分의 契機가 있는데, 相分은 對象의 面에서는 所緣이라고 하며 見分은 主體의 面으로서 能緣이라고 하는데, 오히려 마음 즉 心이 이 두 契機中의 어느 한쪽에서 불들릴때 識이라 부르며, 識을 區分하는 理論에는 三分 四分說이 있다고 한다<sup>69)</sup>. 心의 作用論은 唯識의 教學에는 四分論과 三類境論으로써 取扱이 되며 古來로 四分, 三類, 唯識半學 등으로 傳하여 唯識教學의 大半을 占하고 있는 것이 心의 作用論인데, 四分이라는 것은 唯識의 教學에 있어서 認識 主觀論을 意味한다<sup>70)</sup>. 佛敎는 마음을 主觀的 認識의 側面에서 重視하지만 認識의 成立되는 第一條件으로써 認識對象의 存在를 認定하며, 이 見解는 境이 存在하지 않으면 識도 存在하지 않는다는 唯識思想 獨自의 境識俱泯의 論理을 成立하게 되는 것으로, 能緣과 所緣에서는 西洋의 主觀 客觀에 該當하는 가장 典型的인 表現이며, 마음의 四가지 領域에서 四分說는 主觀과 客觀의 二分說은 西洋의 哲學에서도 認定하고 있는 存在觀이고, 存在는 精神이다라고 認定하고

있는 瑜伽行唯識派는 客觀 主觀의 背後에는 心의 作用을 發見하고 最終的으로 四가지의 心的인 領域을 區分하였는데, 하나의 認識에도 四가지의 作用이 있는데, 相分은 事物의 形象, 狀態을 客觀的으로 認識하는 心的인 部分으로 所緣(認識의 對象), 見分은 앞의 相分을 把握하여 認識하는 主觀으로서의 心的인 部分이며 能緣에 該當하며, 自證分(自證體)는 相分과 自證分이 나누어 以前의 마음이고 마음의 그 自體로써 事物을 把握하는 自己의 認識作用을 確認하는 마음이며 證自證分는 自證分의 認識을 確證하는 作用이다<sup>71)</sup>.

10) 心所 心理作用을 心 或은 心王이라고 하고, 心에 附着하여 作動하는 그 心의 方法을 特徵지우는 心理의 作用을 心所, 心所有法이라고 하며, 四煩惱는 末那識의 心所이다<sup>72)</sup>. 意識의 活動은 매우 廣範圍하며 이 意識에는 五一種의 作用이 있는데, 이를 흔히 五一心所라고 하고 心所는 心識의 所有物이라는 뜻이며 이를 갖추어 말하면 心王所有法이라고 말하며, 八識은 心體이고 心所는 心作用인 것이며 그 作用은 世俗의 表現으로는 精神作用을 뜻하며, 心作用은 五一種이 있으며 五一種의 心所는 모두 意識에 의하여 發生이 되는데 물론 前五識에는 心有所法이 있고, 心所가운데는 善心의 心所도 있고 惡心의 心所로 區分이 되는데, 惡心心所의 煩惱心所에 貪·瞋·痴·慢·疑·惡見이고, 隨煩惱心所에는 忿·恨·覆·惱·嫉·堅·狂·諂·害·驕·無愧·掉舉·昏沈·不信·懶怠·放逸·失念·散亂·不正知 등이 있다고 하

68) 韓慈卿：唯識에서 認識의 存在, p.32.

69) 竹村牧男 著, 鄭承碩：唯識의 構造, p.91.

70) 南都佛敎(第九號) 奈良, 南都佛敎研究會, p.7.

71) 一指：中觀佛敎와 唯識佛敎, pp.284~289.

72) 橫山絃一：唯識의 構造, p.193.

있고<sup>73)</sup>, 所知의 法으로서의 說해진 事物을 直接 觀察하는 것이 아니고 그 事物과 同一한 影像을 마음에 그려 그 影像을 通하여 事物의 本質을 觀하는데 알려진 事物과 同一한 映像을 所知事同分影像이라고 하고, 所知事同分影像은 具體的으로 有分別影像, 心相, 相似緣, 同分所緣을 內容으로 하며 알려진 事物 그것과 同一한 것을 觀察하는 것을 觀念 表象이라고 하였다<sup>74)</sup>. 心法이라고 하는 것은 一切의 精神的 現象을 總括하여 前述한 色法의 相對語로 使用하였으며, 心法은 이를 다시 分類하여 心王과 心所로 하였고 心王이라고 하는 것은 心法의 主體이며<sup>75)</sup>, 心所란 心所有法의 略稱으로서 精神作用을 가리키며, 여기서 는 마음이 活動을 多數의 心理的인 要素로 還元하여 이것을 分類 整理하며 개개인의 心理的인 要素에 對하여 그 固有의 機能과 發生의 順序와 消滅의 要件 등을 解明하고 있고, 解脫을 抑壓으로부터의 解放이라 하고 菩提와 열반의 成就를 眞實한 自己의 實現이라 부른다면 佛道든 精神分析 등이든 그 追求하는 바는 同一하다고 말해도 잘못됨이 없을 것이라고 하였다<sup>76)</sup>. 心과 心所의 관계는 所依平等은 相應俱起하는 心 心所가 所依을 갖게 되는데, 所緣平等은 認識의 對象을 갖게 되며, 行相平等은 概念作用등의 認識의 樣相을 갖게 되고, 時平等은 同時에 生滅하게 되며, 事平等은 心 心所의 하나하나의 自體를 갖게 하고 同一의 心 心所가 同時에 일어나는 일은 없으며, 無名도 하나의 潛在力이며, 隨眠이라는 말은 煩惱의 다른 名稱이지만, 마

음이 깊은 잠에 있는 惡德의 習慣力을 指稱하기 때문이며, 十二緣起에 있어서 無明의 潛在力에 의하여 다음의 行이 發生하게 되는 것이고, 아비달마에서는 주로 潛在心보다는 表面心이 問題되어 있지만 그러나 業報등의 問題를 考察할 境遇業을 떠 맡고 있는 輪廻의 主體가 있어야 하므로 이것을 一種의 潛在心이라고 보게 되었다<sup>77)</sup>. 大地法으로 불리는 十種의 마음의 作用은 어떠한 境遇에도 마음과 俱生하며 나아가 大概의 境遇에도 몇몇 또는 十餘種의 마음의 作用이 마찬가지로 俱生하며, 이 十種의 마음의 作用은 어떠한 마음과도 善한 마음과도 惡한 마음과도 善도 惡도 아닌 中性의 마음과도 相互 同伴하기 때문에 그렇게 불리며, 要約하면 아래와 같다.

1. 受-苦·樂·不苦不樂의 감수
2. 想-對象의 模樣을 마음으로 把握하는 表象의 作用
3. 思-마음이 어떤 方向으로 動機를 賦與하는 것. 志向 意志의 發動을 意味한다.
4. 觸-根 境 識의 接觸 即 마음이라는 內界가 外界의 接觸하는 것을 말한다.
5. 作意-對象에 注意를 기울이는 것
6. 欲-어떠한 일을 하고자 하는 慾求
7. 勝解-對象이 어떠한 것인가를 確認하고 아는 것이다.
8. 念-記憶裝置.
9. 定-마음을 不動에 하지 않고 어느 한 點에 集中하는 것.
10. 慧-分別하고 判斷하는 作用으로 區分을 한다<sup>78)</sup>.

73) 吳亨根: 唯識과 心識思想 研究, p.360.

74) 一指: 中觀佛教와 唯識佛教, p.183.

75) 金東華: 俱舍論, p.87.

76) 鄭承碩: 唯識의 構造, p.83.

77) 朴 鐘: 佛教相談心理學入門, pp.75~76.

78) 櫻部 建, 上山春平 著, 鄭 高泳 釋: 아비달마의 哲學<存在의 分析>, 서울, 民族社, 1989, p.88, p.90.

## 2. 氣의 側面에서 心에 對한 考察

氣는 韓醫學上 心的 作用과 關聯이 密接된다고 生覺되므로 氣에 對한 論據들을 要約拔萃하면 다음과 같다. 現代의 視覺에서 보면 氣를 가리켜 몸과 마음을 하나로 묶고 있는 生命體의 特有한 에너지라고 할 수가 있으며, 氣의 움직임은 몸과 마음 心理作用과 生理作用의 양쪽에 關係하고 있고, 醫學의 世界에서는 心理療法과 心身醫學의 思考方式이 導入이 되고 몸과 마음의 密接한 關係가 臨床面에서 漸次로 分明하게 되고 있다<sup>79)</sup>.

氣는 識이 드러난 境으로써 宗密은 마음과 對象(境)은 모두 空한 것이고 元氣는 第八識(心識, 阿賴耶識)이 變化되어 드러난 境界이며, 마음과 對象이 合쳐져서 天地人이 生겨났다고 하여 元氣를 佛敎의 心識理論속에 집어 넣었으며, 佛敎는 <마음과 對象이 모두 空하다> <心境皆空>이라는 것을 主張하기 때문에 本來 客觀的으로 存在하는 物質的인 氣範疇란 없으며, 氣와 關聯된 思想은 佛敎가 中國化되는 過程에서 中國의 傳統範疇를 吸收한 結果로 나타난 것이라고 하였다<sup>80)</sup>. 老子는 氣를 道가 萬物을 生成하는 過程 중 하나의 고리라고 보았으며, 儒家는 主體의 心性을 가지고 氣를 論하고, 氣를 心性속에 包含시켜 氣의 集積을 通하여 浩然之氣를 培養할 수가 있으며, 浩然之氣는 義를 모아 이룩할 수가 있는 것으로서 人間의 마음에 內在해 있는 正氣이라고 하였다<sup>81)</sup>. 氣는 生命의 힘이고, 또

精은 生殖의 힘, 그리고 神은 靈妙한 힘이라고 할 수가 있고, 瞑想家는 呼吸의 訓練과 함께 思念에 集中하여 氣의 흐름을 다스리고 精의 흐름을 昇華시켜 그것을 靈妙한 神의 흐름으로 變化시키고, 神氣精의 흐름은 身體의 生理的 側面에 影響을 미칩과 함께 心理的作用의 變化의 過程을 表現하며, 精은 外界로 向하는 衝動의 에너지를 보여주고, 種種 性的인 에너지라는 말로 表現이 되는데, 即 外界의 事物로 向하는 慾望과 本能의 에너지가 精이며 보통의 상태는 그 힘이 強하기 때문에 無意識에 潛在해 있는 創造的인 마음의 움직임(神)은 發動을 하지 않는다고 한다<sup>82)</sup>. 深層心理學의 立場에서 氣와 리비도의 變容은 現代의 心理療法과 深層心理學의 立場으로부터 氣에 對하여 生覺해 보면 Freud는 우리의 밑바닥에는 깊은 無意識의 領域이 있는데, 性慾이나 攻擊的인 衝動 등과 結付한 本能의 領域이라고 生覺하고 그 에너지를 리비도라고 부르며, 이것은 道敎의 精의 概念과 類似點이 매우 많은 것으로 보고 있다고 하였다<sup>83)</sup>. 深層心理學과 心理醫學은 몸과 마음의 密接한 相關關係를 明確하게 하였으며, 內經에서는 氣는 原來 人間의 感性(근심, 걱정, 노여움 등 五情)과 關係가 깊은 것으로 되어 있고 心身의 密接한 相關를 前提로 한 醫學임을 알 수가 있다고 하였으며<sup>84)</sup> <生氣通天論>에서는 精神的으로 激怒하면 上氣證이 된다고 하였고<sup>85)</sup>, <陰陽應象大論> <玉機眞

79) 湯淺泰雄 著, 孫炳圭 釋: 氣와 人間關係, 서울, 麗江出版社, 1992, p.25.

80) 張立文 主編, 김교빈 外 釋: 氣의 哲學(上), p.34.

81) 上揭書: 氣의 哲學(上), p.32.

82) 湯淺泰雄 著, 孫炳圭 釋: 氣와 人間科學, p.29.

83) 上揭書: p.32.

84) 上揭書: p.36.

85) 洪元植 編: 精校黃帝內經素問, 서울, 東洋醫學研究院出版部, 1985, p.16.

臟論)에서는 五志의 變化에 의하여 五臟의 損傷을 述하고 있으며<sup>86)</sup> 87) <經脈別論>에서는 氣가 弱한 사람은 氣가 挫折되어 精神的으로 氣가 萎縮되므로 邪氣가 그대로 머물게 된다고 하였으며<sup>88)</sup> <通評虛實論>에서는 陰陽의 氣의 交流가 막히면 나타나는 症狀을 이야기 하였고<sup>89)</sup> <舉痛論>에서는 情의 變化에 의하여 氣의 病理的인 현상을 論述하고 있고<sup>90)</sup> <調經論>에서는 神의 不足과 有餘, 志의 有餘, 怒할 때, 너무 기뻐할 때, 슬퍼할 때의 五臟 氣의 變化을 나타내고 있으며<sup>91)</sup> <疏五過論>에서는 地位나 金錢의 갑작스러운 變化에 의하여 脫營과 失精이 생긴다고 하였다<sup>92)</sup>.

精神의 科學과 物質의 科學의 統一에서 氣는 먼저 哲學 宗教와 歷史的으로 깊은 關係가 있으며, 氣의 움직임은 人間의 意識集中에 의하여 強化되고, 深層心理學 無意識의 創造的인 潛在能力과 密接한 相關이 있으며, 氣의 움직임은 人體의 內部에 潛在하고 있는 自然治療法의 源泉이며 마음 뿐만 아니라 心體의 健康과 깊은 聯關이 있고, 氣의 에너지와 特異功能은 마음과 몸의 基礎인 精神과 物質의 關係에 대하여 새로운 研究의 길을 여는 것이라고 하였다<sup>93)</sup>. 怒, 喜, 思, 憂, 恐의 五情(情動作用)이 치우친 形態로 일어 날 때에

體內的 氣의 흐름에 異常이 생겨 이른바 “未病” 狀態가 되고 이것이 外因과 接觸이 됨으로써 現在化되어 病이 되는 것이라고 生覺되고 있으며, 現在의 心身醫學의 見解와 다른 點은 情動과 疾病(心理作用과 生理作用)의 中間에 氣의 作用이 놓여져 있다는 점입니다<sup>94)</sup>. 東洋의 氣 라는 概念은 心身醫學의 側面에서 보면 生體 防禦 器具와 關係가 되어 지며, 外界 要因인 STRESS의 刺戟을 주는 데에도 不拘하고 生體의 恒常性을 維持하는 것은 生命의 에너지인 氣때문이며, 氣는 生體가 가지는 自然 治愈力(SELF HEALING MECHNISM)의 힘을 促進하는 하나의 生命 에너지이며<sup>95)</sup> 孟子는 浩然之氣에 대하여 말로 說明하기 어려우며 그 氣運은 몹시 굳센 것으로, 그것을 끈게 길러 妨害하지 않는다면 하늘과 땅 사이에 가득차게 되며, 그 氣運은 正義와 正直에 맞는 것으로 이 氣運이 없으면 허탈해 지고, 이 氣運은 안에 있는 義가 모여 생겨나는 것으로 밖에서 義가 들어와 얻어지는 것이 아니다<sup>96)</sup>. 李濟馬의 四象說에는 天人性命의 四元構造의 要素로 이루어 졌으며 이 中에서 性命이 根幹을 이루고 있고, 中央의 太極인 心性에 있으니 五臟의 肺脾肝腎은 모두 心性에 의해 大小, 虛實이 決定이 되고

86) 上揭書：p.23.

87) 上揭書：pp.73~74.

88) 上揭書：p.86.

89) 上揭書：p.109.

90) 上揭書：p.146.

91) 上揭書：p.216.

92) 上揭書：p.313.

93) 湯淺泰雄 著, 孫炳圭：氣와 人間科學, p.46.

94) 湯淺泰雄 解說, 朴熙俊 釋：科學技術과 精神世界, 서울, 汎洋社出版部, 1988, p.248.

95) 上揭書：p.281, p.292.

96) 朴一峰 釋：孟子, 서울, 育文社, 1983, pp.112~113. <公孫丑篇 上：二章 浩然之氣章>夫志 氣之帥也. 氣體之充也 夫志至焉 氣次焉 故曰 持其志 無暴其氣 既曰 志至焉 氣次焉 又曰 持其志 無暴其氣者 何也 曰 志壹則動氣 氣壹則動志也 今夫蹶者趨者 是氣也而反動其心.



또 機能을 發揮하기 때문이며, 心에는 形態와 機能 두가지로 生覺할 수가 있는데, 機能에는 生理的인 面과 또 無形의 心인 마음으로 區分이 되는데, 耳目口鼻은 人間 生活의 向外性 機能을 表出하는 器官이라면 肺脾肝腎은 向內性 機能을 간직하고 있으므로 이도 綱目關係이며, 性情에서 發露되는 喜怒哀樂의 氣가 臟器에 影響을 미치므로 해서 表出되는 現象을 指稱한 것으로<sup>97)</sup>, 〈四端論〉에서는 五臟에 대하여 氣에 對하여 說明하고 있는데, 肺氣는 곧게 뻗고 脾氣는 밤톨처럼 감싸주고 肝氣는 너그럽게 느리며 腎氣는 부드럽게 쌓인다고 하였으며<sup>98)</sup>, 哀怒는 곧게 오르고 怒氣는 가로로 오르며 喜氣는 내치듯 떨어지고 樂氣는 튼튼 떨어진다라고 하였으며<sup>99)</sup>, 哀怒의 氣는 上升하고 喜樂의 氣는 下降하게 되는데 上昇하는 氣가 過多하면 下焦가 傷하고 下降하는 氣가 過多하면 上焦가 傷한다고 하였다<sup>100)</sup>. 五臟 中의 心은 中央의 太極으로 看做하고 한몸을 主宰者로써 耳目口鼻와 같은 官能的 感覺器을 비롯하여 內臟器인 肺脾肝腎을 헤아리지 않는 것이 없고 또 人間 內面性에 潛在해 있는 籌策 經綸 行檢 度量과 같은 意志가 人體 前面部인 膻臍腹에서 表出하게 되는데 이것이 잘못이 되어 人間化을 이루지 못하게 될 때에는 逆으로 驕慢하기 쉽고 남을 미워하기 쉽고 自矜하기 쉽고 자랑하기 쉬우며, 識見은 머리

에서 나오고 威儀는 어깨에서 發揮가 되고 才幹은 허리에서 나오고 方略은 볼기에서 이루어 지며, 이는 人體의 後面部를 象徵하는 頭肩腰 전에서 潛在的으로 陽動性이 形態로 나타나 人間化을 이룬다고 하였다<sup>101)</sup>. 七情의 用語는 內經에서는 나오지 않으며 後代에 나오는 張馬合註에서 비로소 찾을 수가 있으며<sup>102)</sup>, 性理學에서 心性을 論함에 있어 心을 理氣의 습으로 보고 本能的인 慾求을 指向하는 感性的인 마음을 氣라고 하고 그것을 制御하는 理性的인 마음을 理라 하는데, 理는 또 活動有無에 따라 나뉘는데 活動이 없는 境遇를 體라 하고 있을 境遇를 用이라 하며 이것들을 다시 性과 情으로 나타낸다고 하였다<sup>103)</sup>. 性理學에서 말하는 四端七情은 喜怒哀樂愛惡欲과 孟子의 四端인 仁義禮智를 합하여 人性을 表現하는 哲學的인 述語로 使用되어 오고 있으며<sup>104)</sup>, 理란 것은 條理 道理 原理의 理로서 모든 存在에 共通되어 어긋남이 없는 것이요, 氣는 氣質이니 形氣니 하는 氣로서 한 個體에 局限되어 그 生命의 根源이 되는 것인데, 氣는 生命과 같이 살고 죽는 것이다라고 하였다<sup>105)</sup>. 易經〈繫辭傳〉에서 道라고 한것이 太極이며, 太極의 道는 오직 形而下者인 萬有에 共通한 普遍的인 眞理라 構想的인 存在를 說明함에 必要한 抽象的인 圖象이고, 宇宙 人生의 萬有에는 陰陽이 그의 中에 없는 것이 없으니 그것은 모두가 하나의

97) 洪淳用: 四象診療保元, 서울, 書苑堂, 1991, p.67, p.69, p.75.

98) 洪淳用, 李乙浩 釋述: 四象醫學原論, 서울, 壽文社, p.47. 〈四端論〉 肺氣直而伸脾氣栗而包肝氣寬而緩腎氣溫而畜.

99) 上揭書: p.48. 哀氣直升 怒氣橫升 喜氣放降 樂氣陷降.

100) 上揭書: p.49.

101) 上揭書: p.86.

102) 宋一炳, 李文宰: 四象醫學의 四端七情論에 對한 考察, 大韓韓醫學會誌, 1980, p.42.

103) 이세종: 神經性이란 -腦 機能의 陰陽論-, 大田, 廣開土出版社, 1991, p. 271.

104) 上揭書: p.42.

105) 八旬紀念 琴溪 朴寬洙先生 論說集, 1974, p.92.

太極이지만 특히 唯動變化해 가는 時間的 世界에서 그의 眞理가 가장 正確하게 證明 되는 것이다<sup>106)</sup> 107). 老子的 道는 一切의 人間의 主觀的 分別意識이 作用하기 以前의 純粹狀態를 뜻하며 이를 이것은 이름할 수 없는 것이며, 억지로 道라고 하였다<sup>108)</sup> 109). 老子的 道를 無名과 有名의 脈絡에서 보면 이름할 수 없는 純粹狀態에 對하여 人間이 어떤 觀念을 일으키는가 하는 順序를 밝힌 것이라고 볼 수가 있다고 하였고<sup>110)</sup>, 氣와 氣化의 觀念은 無爲無形한 道의 性質과 어울리는 것이지만 氣는 道보다는 그다지 重要하지 않다고 하였다<sup>111)</sup>. 中庸에서는 喜怒哀樂도 中節을 하면 和인 것이며 또한 達道의 境地라고 말함과 아울러 그 發하지 않음을 中이라고 하였으니 이는 아예 不偏不黨의 中心自體의 意味이기 때문인 것이며 그러므로 發하여도 이 中心인 誠을 內包한 意志力에 의하여 統一調節된다면 中에서 和를 이루어 天地의 바른 位置와 萬物이 發育하는 調和의 境地에 參與하게 된다는 것이니 이것이 곧 元曉가 말한 等引의 境地인 것이다<sup>112)</sup> 113). 氣의 概念을 人間의 精神的인 面에서 보면 朱子나 퇴계가 마음을 理와 氣의 습으로 보고 마음의 現象에는 분명히 두가지의 側面이 있다고 했는데

그 마음의 活動적인 側面이 다름이 아닌 氣이며 이를 달리 表現하면 精神作用을 可能케 하는 어떤 힘 卽 精神力이 氣라고 할 수가 있고 퇴계의 氣는 에너지나 프로이드의 精神 에너지의 概念과 恰似하다고 생각이 되며, 퇴계의 理는 形而上學的으로 氣의 均衡을 잡아주는 機能을 意味하며, 이는 Freud의 自我에 該當이 된다고 하였다<sup>114)</sup>. 栗谷 聖學輯要 修己 第二中의〈養氣章〉에는 正氣를 保養하는 것은 客氣를 바로잡아 다스리는 것과 다른 일이 아니며, 志氣를 기르는 것은 그대로 浩然之氣를 기르는 것이니 이것은 心上의 氣라고 하고, 이에 對하여 身上의 氣를 眞元之氣라 하고 있다<sup>115)</sup> 116).

### 3. 分析 心理學에서 본 心(마음)에 對한 考察

現代心理學에서는 心을 如何히 分析하고 있는가에 對하여 心理學者들의 論한 바를 要約 拔萃보면 다음과 같다. 精神分析이나 精神治療에서 治療者의 態度 人格 患者와의 關係가 決定的이라는 것이 認定됨에 따라 東洋에서 바로 이런 것을 가장 重要視해 왔고 西洋이 崇尚하던 技術을 輕視하는 傳統을 지녀왔으며, 精神分析過程에서 分析者나 被

106) 虛有 河崎洛 博士 回甲紀念 論文集, 螢雪出版社, 1972, pp.4~5.

107) 宋在國 集論: 周易集論, 서울, 成正出版社, 1989, p.199.

108) 金恒培: 老子 哲學의 研究, 서울, 思社研, 1985, p.41.

109) 盧台俊 釋解: 新譯 道德經, 서울, 弘新文化社, 1987, p.22. 道可道 非 常道 名可名 非常名 無名 天地之始 有名 萬物之母.

110) 上揭書: p.43.

111) 崔珍哲: 莊子哲學, 서울, 소나무, 1990, p.107.

112) 李正來: 東醫要論眞詮, 서울, 泰昌出版社, 1922, p.179.

113) 中庸: 明文堂, 서울, 1981, p.9. 喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和 中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也.

114) 上揭書: PP. 273~274.

115) 栗谷 著, 金基鉉, 張淑必 釋: 聖學輯要(上), 서울, 乙酉文化社, 1984, p.208.

116) 朴鐘鴻: 韓國思想史論考, 서울, 瑞文堂, 1983, p.197.

分析者는 다같이 治療의 成功을 爲해서 要求되는 誠實性은 바로 儒敎에서 強調하는 誠이나 毋自欺이라고 하였다<sup>117)</sup>. S.Freud는 人間의 精神的 活動을 에너지의 力動體系의 움직임이라고 보고, 여기 作用되고 있는 에너지를 “生의 本能”과 “죽음의 本能”이라는 두가지로 나누고, 生의 本能을 에로스(Eros)라고 하여 生命을 維持 發展시키고 사랑을 하게 하는 本能이며, 生의 本能인 에로스의 에너지를 리비도(Libido)라고 하며, 리비도는 力動的이며 恒存하고 있으며 그 作用은 習性化되는 것으로 보았고<sup>118)</sup>, 또한 精神을 意識, 前意識, 無意識의 三中 構造로 把握하고, 意識은 外部世界를 느끼고 秩序 짓는 認識 體系, 前意識은 언제라도 意識으로 떠오를수 있는 經驗의 要素들, 그리고 無意識은 前意識과 意識의 體系 밖의 모든 것이고, 精神의 世개의 作因으로 區分하는데 肉體의 必然的 慾求에서 基因하는 本能的인 衝動에 該當되는 이드(id), 이드에서 發展하여 衝動을 調整하고 억누르는 에고(ego), 그리고 衝動에 대해 부모나 社會의 役活을 擔當하며 外部의 作因이라기 보다는 影響力의 變形이라 할수 있는 超自我(Superego)이며, 이 精神 모델은 흔히 構造的 모델로 불리며 에고 心理學者들이 즐겨 使用하였다<sup>119)</sup>. S.Freud가 말하는 潛在 意識은 唯識에서 말하는 無表業과 相當한 類似性을 띠고 있는데, 無表業은 우리들의 行動 즉 生覺, 말, 身體의 動作等이나 自身속에 印象지워지고 또한 그것이 一種의 힘으로 貯藏이 되어 그러한 潛在能力이 無意識인 活動으로 나타나고 아울러 우리들의 行爲을

規定하는 源泉이 되기도 하는데, S.freud의 潛在意識이 無意識의 一種임에는 틀림이 없지만 이 無意識의 特徵은 潛在的이지만 意識된다고 하는 點이며, 그의 精神分析에 依하면 이와 같은 潛在狀態에 어떤 種類의 힘이 加해지기 때문에 그것이 意識되지 않지만 만일 그 힘을 除去하면 潛在狀態가 意識狀態로 轉換된다고 解釋을 하고 있는데, 그 境遇 意識되지 않은 狀態를 S.freud는 抑壓이라고 불렀으며 여기서 無意識은 潛在的이지만 意識이 되어지는 前意識과 抑壓이 除去되지 않은 狀態에서는 언제든지 意識되어지지 않은 無意識으로 區分되고, 唯識에 있어서의 하나의 識은 發生한 刹那에 사라지고 다음 刹那의 다른 識과 代置가 되는데, 現在의 瞬間의 識과 다음 瞬間의 識은 個別의 것이며 前後를 通하여 存續하는 同一한 識이라고 하는 것은 없고, 다만 그 識의 흐름이 다른 樣態로 된다고 하였고<sup>120)</sup>, 모든 모티브의 根底에 깔린 觀念은 原型的 特性인데, 즉 人間의 精神을 構成하고 分化하는 象徵的 原初像이다<sup>121)</sup>. Jung이 自己原型이 지닌 絕對知나 原初的 良心에 關하여 자주 말하고 있는 點이나 自己 實現을 人間이 到達하여야 할 精神的 目標로 삼는 點에서 그 亦是 人間의 心性을 靈知說의 觀點에서 보려했음이 틀림이 없고, 더우기 Jung은 自身이 使用한 原型이라는 用語가 플라톤의 形相을 說明的으로 옮겨 쓴 것이라고 했는데 이러한 點은 人間心性을 보는 Jung의 立場이 人間의 理性을 信賴할 뿐만이 아니라 그것의 無限한 可能性과 靈知性을 認定하였던 플라톤의 이데아설이나

117) 金明勳: 世界의 大思想, 서울, 徵文出版社, 1983, p.41.

118) 金聖泰: 프로이드 精神分析入門, 서울, 三省出版社, 1989, pp.20~21.

119) 권택영: 精神分析批評, 서울, 文藝出版社, 1989, p.19.

120) 黃旭: 現代分析心理學과 唯識學의 識觀比較研究, pp.121~122.

121) C. G Jung 著, 洪性華 譯: 精神治療의 問題, 慶北, 嶺南大學校 出版部, 1987, p.42.

古代 로고스說과 같은 線上에 있음을 알게 하였다고 하였다<sup>122)</sup>. Jung은 S.Freud와는 달리 意識과 無意識을 相剋的인 것으로 把握하지 않고 相補的(compensatory)이라고 봄으로써 意識과 無意識의 調和를 強調한 點에서 周子의 太極圖說의 太極이나 陰陽五行說의 世界觀과 극히 類似함을 보여주고 있는데, 이 動的인 現象을 概念的으로 分析하고 固定化하는 것 自體가 無理이나, Jung은 어떻게 無意識的인 것을 意識으로 끌고와 分析할 수가 있는가 하는 技術的인 問題를 重要時한 사람이며, Jung은 만들어 낸 述語들인 콤플렉스(complex), 心魂的 에너지(psychic energy), 個人的 無意識(personal unconscious), 集團 無意識(collective unconscious), 元型(archetype), 페르조나(persona), 아니마(anima), 아니무스(animus), 自己(Self), 自己化 過程(individuation process) 등은 모든 論理的인 概念的 把握이 困難한 것들이며, 無意識의 內容을 說明하기 위한 概念的 假說에 不過하다고 하였다<sup>123)</sup>. 共時性이라는 것은 Jung이 晩年에 主張하기 시작한 原理이며, 이것은 因果性에 바탕을 둔 近代科學의 知的 패러다임과 다른 새로운 見解를 主張하는 것인데, 共時性의 原理는 Jung이 古代 中國의 易의 原理에 바탕을 두고 生覺하였다고 한다<sup>124)</sup>. Jung은 陰陽 合一로서의 太極에 關해서는 自己原型(Archetypus des Selbst)과 對比하여

종종 言及 하였고<sup>125)</sup>, 無意識은 安定을 잃은 慾望이나 感情 或은 마음에 傷處을 입힌 經驗 따위를 生覺 나지 않도록 抑壓한 狀態를 말하며 이것은 마음의 深層에서 人間의 行動에 커다란 影響을 주고 있으며 精神神經証의 發展에 重要한 役割하고 있는 것으로 밝히고 있다고 하였다<sup>126)</sup>.

#### 4. 韓醫學적인 側面에서의 心에 對한 考察

韓醫學上 心에 對한 論理를 要約 拔萃하여 보면 다음과 같다. 現象的인 面에서 보면 人體의 生理現象을 表現하면 精氣神으로 觀察될 수가 있는데 이를 運氣論을 通하여 <本氣位也>라 하는 本體論에서 運行을 導出하여 一切의 現象을 運動으로 說明하고<sup>127)</sup> 128), 內經에 있어 心身觀의 特色은 即 <心-氣體>의 機能的 構造에 基礎을 둔 心身의 關係에 있으며, 人間을 包括한 全體로써 捕捉하고 機能(全體)에서 器官(部分)라는 方向의 認識이 되어진다<sup>129)</sup>. 精氣神이라는 것은 人間이 지닌 가장 貴重한 要素라 하여 三寶라고 하며 神은 곧 精神力이요 마음(心)이요, 大腦 機能과 意識 活動의 主體이기도 한데, 이것이 일반적 意味의 神이고 넓은 意味의 神에는 五臟六腑와 氣精血津液 등의 活動狀態가 겹으로 反映되어 나타나는 包括的인 表現이 包含이 된다<sup>130)</sup>. 生物의 機能과 構造는 全一 生命現

122) 韓國宗教 제 11,12輯 : 圓光大學校 宗教問題研究所, p.66.

123) 韓國周易學會 編: 周易의 現代의 照明, 서울, 汎洋社, 1992, p.321.

124) 湯淺泰雄 解釋, 朴熙俊 釋: 科學技術과 精神世界, p.68.

125) 김중호 外: 心性研究, 서울, 韓國分析心理學會, 1988, p.5.

126) 林承權: 精神衛生, 서울, 良書院, 1990, p.44.

127) 回甲紀念論文集, 笑泉 金完熙博士回甲紀念, 1992, p.37.

128) 尹吉榮: 東醫學方法論研究, 서울, 成輔社, 1983, P. 24.

129) 丸山 敏秋: 黃帝內經と中國古代醫學, 東京, 東京美術, 昭和 63, p.241, p.416.

130) 李東鉉: 健康氣功, 서울, 精神世界社, 1990, p.63.

象의 兩面性으로 生物을 떠나서 精神發顯을 觀察할 수가 없으므로 精神活動이 不隨形的 機能으로 觀察되나 器官 組織 細胞의 活動과 分斷 될 수 없는 것이고, 五臟機能에 따라 精神의 傾向性이 發顯되어 基本構造로서의 深部の 基層을 이루고 이것이 發展成長하여 多樣性을 띄게 된 것으로 보고 精神機能의 構造를 分析하면 形體的 機能과 다름없이 五種機能이 되니 卽 推進機能 發生機能 統合機能 抑制機能 沈靜機能이 된다고 하였다<sup>131)</sup>. 人의 構成要素을 <本藏編>에서는 精神氣血은 生를 받들며 性命을 두루한다라고 하였으며<sup>132)</sup>, 神에 대하여 <靈蘭秘典論>에는 心은 神明을 出하게 하며<sup>133)</sup>, <六節藏象論>에는 氣和해서 生하고, 津液이 相生하면 神이 自生하고 心이란 것은 生의 本이며 神이 發顯되는 곳이라고 하였고<sup>134)</sup> <五常政大論>에는 中에 根한 것이 神機라 하는데 神去하면 氣息하며 根於外한 것을 氣立이라 했으며<sup>135)</sup>, 尹은 神機를 DNA와 類似한 概念을 갖는 것이며 差異點은 DNA라는 物質의 構成으로 生命이 發生한다는 뜻이고, 神機의 見解로 말한다면 宇宙는 空間으로도 發顯하고 物質로도 發顯하며 生命으로도 發顯하는데 生命으로 發顯

할 때는 物質을 假借하여 生物로 發顯하는 것이라고 하였다<sup>136)</sup> <解精微論>에서는 슬프면 神氣가 心에 傳하여 精이 위로 志에 傳하여 지지 않아서 志가 홀로 슬퍼서 눈물이 난다고 하였으며<sup>137)</sup>, <小鍼解篇>에서는 神者는 正氣라 하였고<sup>138)</sup>, <本神篇>에 依하면 兩精의 相搏에 의하여 神이 發生한다고 하였고 神을 따라 往來하는 것을 魄이라고 하였으며 또 脈에 神이 머무른다고 하였으며<sup>139)</sup>, <天年篇>에는 失神者는 死하고 得神者는 生한다고 하였고<sup>140)</sup>, <邪客篇>에 心이 傷하면 神이 가고 神이 가면 죽는다고 하였다<sup>141)</sup>. 尹은 精神이 基層部인 構造力學的인 生理學에서 東醫學에 있어서 精神의 面에 있어서 發生機能活動은 魂이라고 하였고, 推進機能活動을 神이라고 하며 統合機能活動을 意라 하고 抑制機能活動을 魄이라 하고 沈靜機能活動을 志라고 부르며, 이를 現代的으로 表現하면 衝動官能, 神明官能, 人格官能, 檢閱官能, 作強官能이라 부르고, 西醫學의 프로이드가 말하는 衝動官能은 發生機能 活動을 말하는 것이고 檢閱官能은 抑制機能, 人格官能은 統合機能活動을 뜻하며, 無意識이나 리비도는 浸靜機能活動을 말한다고 하였다<sup>142)</sup>. 神은 神機을 뜻하며 生

131) 金完熙：新生理學總論，慶熙大學校 韓醫科大學，1975，p.167.

132) 洪元植 編纂：精校黃帝內經靈樞，p.213. 人之血氣 精神者 所以奉生而周 於性命者也.

133) 上揭書：p.34.

134) 上揭書：p.36.

135) 上揭書：p.257.

136) 尹吉榮：東醫學의 方法論研究，p.27.

137) 洪元植 編纂：精校黃帝內經靈樞，p.324. 是以俱悲 則神氣傳於心 精上不傳於志 而志獨悲 故泣出也.

138) 洪元植：精校黃帝內經靈樞，p.32. 神客者 正邪共會也 神者 正氣也 客者 邪氣也.

139) 上揭書：P. 68. 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 爲之魂 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，… 心藏脈 脈 舍神.

140) 上揭書：p.241. 失神者死 得神者生也，… 血氣已和 營衛已通 五臟已成 神氣舍心 魂魄畢具 乃成爲人.

141) 上揭書：P. 299. 少陰 心脈也 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.

142) 尹吉榮：東醫學의 方法論研究，p.34.

命을 意味하는 것이고 魂은 生命活動에 따라서 肝臟으로 往來하는 것이고 魄은 體內的 生體 物質 分子을 따라 肺로 出入하는 것이고, 意는 意識을 指한 것이고 志는 潛在意識 即 無意識을 指한 것이다<sup>143)</sup>.

王은 心理治療에서 基礎理論으로 五行學說의 五行生克治療, 精氣神學說의 節欲保精治療, 調神養心治療, 痰飲學說의 吐痰涎治療 등이 있다고 하였으며, 內經에 나타나는 治療法으로는 言語開導療法, 情志相勝心理療法, 激情刺戟療法, 祝由治療, 氣功吐納治療이 있다고 하였고<sup>144)</sup>, 暗示法은 疑病에 常用하며, 轉移法은 張子和가 한 婦人이 思慮過多로 因한 脾病의 境遇에 不眠을 暴怒로 治療한 적이 있고<sup>145)</sup>, <陰陽應象大論>과 <五運行大論>에서는 情志의 相勝에 對하여 記述하고 있으며<sup>146)</sup> 147), <移精變氣論>에서는 古代巫祝療法

이 記述 되어 있고<sup>148)</sup>, 豫防的인 側面에 있어서는 <四氣調神大論>에는 四時에 適應 될수 있는 生活 方式과 感情을<sup>149)</sup>, <上古天真論>에서는 呼吸의 重要性에 대하여<sup>150)</sup> <師傳篇>에서는 患者의 心理에 言語로 이야기 해주는 方法에 대하여 이야기하고 있으며<sup>151)</sup>, <賊風篇>에서는 옛날의 무당은 모든 病의 治療하는 方法을 알았기 때문에 먼저 그 病의 發生原因을 알아 祝由을 하였다고 한다<sup>152)</sup>. 儒門事親<九氣感疾更相爲治術>에서 論理上 深化하였으며<sup>153)</sup>, 中臟經<水法有六論 第十五>에서는 病者의 마음을 함부로 違背하지 말고 역시 強壓하지 말라고 하였다<sup>154)</sup>. 類經<祝由篇>에서는 사람의 七情은 好惡에서 생기며, 好惡을 치우쳐 使用하면 氣 또한 치우치게 되니 神志가 쉽게 散亂이 되어 邪가 생기게 되면 鬼는 마음에서 생긴다고 하였다<sup>155)</sup>. 景

143) 上揭書：p.44.

144) 王米渠 編著：中醫心理治療，重慶，重慶出版社，1986，p.8，p.32.

145) 新中醫（第七期），廣州中醫學院，1988，pp.4.

146) 洪元植：精校黃帝內經素問，pp.23~24. 東方生風… 在志爲怒 怒傷肝 悲 勝怒，南方生熱… 在志爲喜 喜傷心 恐勝喜，中央生濕… 在志爲思 思傷脾 怒勝思，西方生燥… 在志爲憂 憂傷肺 喜勝憂，北方生寒… 在志爲恐 恐傷腎 思勝恐.

147) 上揭書：p.238.

148) 上揭書：p.46. … 余聞古之治病 惟其移精變氣 可祝由而已 今世治病 毒藥治其內 針石治其外 或愈或不愈 何也？.

149) 上揭書：p.14. 春三月… 夜臥早起 廣步於庭 被髮緩形 以使志生 生而勿殺 予而勿奪 賞而勿罰…，夏三月… 夜臥早起 無厭於日 使志無怒 使華 英成秀 使氣得泄…，秋三月… 早臥早起 與鷄俱興 使志安寧 以緩秋刑 收斂神氣 使秋氣平…，冬三月… 早臥晚起 必待日光 使志若伏若匿 若有 私意 若已有得 去寒就溫 無泄膚….

150) 上揭書：p.11. 余聞上古有真人者 提挈天地 把握陰陽 呼吸精氣 獨立守神 肌肉若一….

151) 洪元植：精校黃帝內經靈樞，東洋醫學研究院，1985，p. 164. 人之情 莫不 惡死而樂生 告之以其敗 語之以其善 導之以其所便 開之以其所苦 雖有無道 之人 惡有不聽者乎？.

152) 上揭書：p.253. 此亦有故 邪留而未發 因而志有所惡 及有所慕 血氣內亂 兩氣相搏 其所從來者微 視之不見 聽而不聞 故似鬼神. 黃帝曰 其祝而已者 其故何也 岐伯曰 先巫者 因知百病之勝 先知其病之所從生者 可祝而已也.

153) 張海嶺 外 三人 校注：儒門事親校注，河南，河南科學技術出版社，1984，pp.182~192.

154) 華타. 吳昌國 校注：中藏經，江蘇省，江蘇科學技術出版社，1985，p.13. 喜其通者 因以通之 喜其塞者 因以塞之 喜其水者 水濟之 喜其冰者 以冰助 之 病者之樂慎 勿違背 亦不可強抑之也.

155) 張景岳：類經，서울，大星文化社，1982，p. 246. … 凡人之七情 生於 惡 好惡偏用 則氣有偏并 有偏并則有勝負 而神志易亂 神志既有所偏 而邪復居 之 則鬼生於心.

岳全書(鬱證)에 女子가 結婚 後에 男便이 장사를 하러간 지가 二年이 되어도 돌아오지 않음으로 인해 飮食을 먹지 못하고 白紙처럼 困臥하나 다른 病은 없으며 자주 壁을 向하여 앉아있곤 하니 이것은 思想으로 氣가 結한 것이라고 하여 藥만으로 治療하기가 어렵고 성을 내게 하여 木氣가 升發하게 되면 脾氣가 절로 열리게 되는데 木은 土을 制壓할 수 있으므로 이로 因하여 激怒하였더니 크게 성을 내고 울었는데 한참있다가 풀리게 되었다고 하며<sup>156)</sup>, <論情志三鬱證治>에서는 情으로 인한 病은 情이 아니면 풀리지 않으니 女子에게 있어서는 반드시 願하는 것을 얻고 난 後에 만이 풀릴수 있고 或은 怒로서 思를 勝해도 역시 잠깐 풀리게 되며 男子에 있어서도 마음대로 屈하고 伸하여 達觀한 上智者가 아니면 쉽게 풀리지 않는다고 하였다<sup>157)</sup>.

### III. 總括 및 考察

現代의 疾病 發生의 推移를 보면 心的 葛藤이나 心理的인 要因으로 말미암아 各種各樣의 疾病이 發生하고 있음은 누구나 認定하는 바이다. 따라서 韓醫學에서의 精神心身醫學的인 研究가 必要하고 이 分野의 發掘이 切實히 必要한 事項이다. 이에 著者는 東洋文化 속에서의 心에 對한 基礎的인 探究을

爲하여 佛敎 儒敎 및 東洋醫學 文獻을 通하여 心에 關한 論理을 考察하였고 또한 現代心理學에서의 分析的 論理을 參照하여 보았다. 西洋 精神科 醫師인 李가 東洋의 道, 即 儒敎 佛敎 道敎 있어서는 人間은 聖人 佛 神仙이 될 潛在能力이 있기 때문에 道를 닦음으로써 聖人 佛 神仙이 되는 것을 目標로 삼고 있으며, 儒敎에서는 誠이 強調되고 誠을 實現함으로써 聖人이 되고 佛敎에 있어서는 本來面目으로 돌아감으로써 부처가 되고 老子의 思想에서는 無爲의 境地에 이르는 것이 強調된다고 하였는데 이는 東洋思想이 精神 治療에 重要한 役割을 擔當하고 있다는 것을 나타내고 있으며<sup>158)</sup>, 成熟된 精神分析者는 佛敎에서의 보살 境地에 該當한다는 것을 알 수가 있는데, <大乘起信論>을 보면 佛의 直前 段階인 보살은 相續識 智識 現識 轉識을 벗어나고 業識을 自覺하나 없어지지 않는 狀態를 말하여<sup>159)</sup> 精神 治療者의 姿勢를 說明하고 있다.

東洋醫學에서 精神療法의 뜻으로 쓰이는 移精變氣는 精을 옮기고 氣를 變改한다는 意味며 即 氣分轉換을 시킨다는 뜻이며 이런 療法은 特히 心因性 疾患인 境遇에 奏效하며, 그 方法도 傳來의 土俗 信仰과 文化의 發達에 따라 擡頭되는 道敎, 儒敎, 佛敎 等の 思想과 融合되면서 여러가지 形態로 變貌되었는데<sup>160)</sup> 이것이 韓醫學 心理治療의 基底가 되고 中

156) 張介賓：景岳全書，上海，上海科學技術出版社，1984，pp.359~360. 一女 許婚後 夫經商二年不歸因 不食困臥如癡無他 病多向裏床坐 此思想氣結也 藥難獨治 得喜可解 不然令其怒使其木氣升發 而脾氣自開 木能制土故也 因 自往激之大怒而哭良久令解之 與藥一貼即求食矣 予曰病雖愈必得喜方已乃 以夫回既而果然病遂不舉.

157) 上揭書：p.358. 然以情病者非情不解 其在女子必得願遂而後可釋 或以怒勝 思 亦可暫解 其在男子使非有能屈能伸 達觀上智者 終不易邪也 若病已 既 成損傷 必甚而再行消伐其不明也亦甚矣.

158) 李東植：노이로제의 理解와 治療，서울，一志社，1982，p.135.

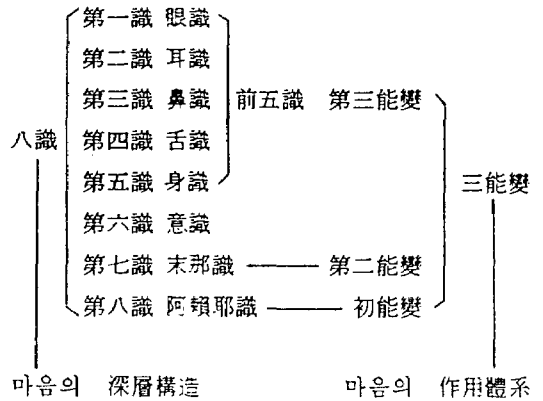
159) 金明勳：精神分析學 入門(世界의 大思想)，서울，徵文出版社，1983，p.43.

160) 金相孝：東醫 神經精神科學，서울，杏林出版社，1984，p.264.

藏經<sup>161)</sup>에서는 醫師가 患者와의 對話에서 慎重히 해야함을 우리에게 提示하고 있으며, 景岳全書<sup>162)</sup>에서는 情으로 인한 病은 情으로 治療하라고 했는데 이는 韓醫學的인 心理分析에 基礎 資料가 된다고 生覺이 된다. 唯識에 있어서 五蘊의 概念은 精神과 物質의 概念으로 區分이 될 수가 있으며 色蘊은 肉體의 意味로, 受想行識은 精神的인 要所로 區分하였고<sup>163)</sup> 佛教에는 心的인 面을 強調한 點이 많지만, 唯識說의 構成에 依하면 마음이나 身體 뿐만이 아니라 環境 世界까지도 包含하고 있다고 하여<sup>164)</sup> 唯識의 包括性에 對하여 言及하고 있다. 眼識(視覺), 耳識(聽覺), 鼻識(臭覺), 舌識(味覺), 身識(觸覺)을 前五識이라고 하며 이는 요즘의 말로는 五官이라고 부르는 感覺機能이라고 하였고, 前五識이 作用하는 場所, 예를 들면 眼識의 境遇는 眼根이 所依가 되고 이는 現代 醫學의 으로 눈알이나 視神經을 意味한다고 하였다<sup>165)</sup>. 尹은 論文에 前五識과 五臟의 五志와의 相關性, 意識과 神의 相關性에 對하여 論하고 있으나<sup>166)</sup> 이는 飛躍的인 意味가 있으며, 唯識의 前五識은 外部의 事物에 對하여 認識할수 있게 蒐集하는 意味가 더욱 많으며, 六意識은 前五識의 뒷면에 있으면서 그것을 받쳐들고 있는 마음이고 知性 感性 意志 思想力같은 것도 綜合的으로 包括할 수가 있는<sup>167)</sup> 意味도 있으나 우리들의 意識은 連續하지

않는 한 면이 있다고 하였는데<sup>168)</sup> 이러한 觀點에서 보면 韓醫學에서 말하는 神의 意味와 意識과는 차이가 있으며, 오히려 韓醫學的인 廣義의 神 意味는 第九識인 阿摩羅識 即 眞如를 體性으로하는 無垢識이면서 能緣과 所緣의 關係가 있는 것으로<sup>169)</sup> 相通하는 바가 많다고 生覺된다. 易經의 太極, 老子의 道, 中庸의 中, 生理學에서의 心 概念은 서로 같은 意味이며 根源的인 心의 本體라고 할수가 있다.

心的構造는 아래와 같이 圖表로 構成이 될수가 있다.



- 前五識 —— 感覺 器官
- 第六意識 —— 知 情 意의 作用識
- 末那識 —— 潛在心으로서의 我執
- 阿賴耶識 —— 深層의 自
- 阿摩羅識 —— 眞如의 自

161) 上揭書 : p.13.

162) 上揭書 : p.358.

163) 申貞均 : 佛教와 醫學, p.43.

164) 鄭承頌 : 唯識의 構造, pp.92~93.

165) 鄭柄朝 釋 : 佛教의 深層心理, pp.78~79.

166) 東醫神經精神科學會誌, 神과 唯識學의 相關性에 關한 文獻의 考察, 1990, pp.61~70.

167) 上揭書 : 佛教의 深層心理, pp.97~98.

168) 上揭書 : p.105. 우리들의 마음은 瞬間瞬間에 生겨나서 사라지며, 사라지며 生긴다는 것이다. 刹那에 生滅하는 것이라고 말한다.

169) 吳亨根 : 唯識과 心識思想 研究, p.261.



前五識인 眼耳鼻舌身을 四象醫學的인 側面에 있어서는 李는 耳目口鼻는 天의 德性과 곧 道德을 知覺하는 天氣의 通路로 보았고 하늘에서 賦與된 心의 本體인 性(道德: 仁義禮智)은 人間이 外部의 事物에 感應하여 어쩔 수 없이 나타나는 慾望(情)에 이끌려서 自己統制力(道德의 四德)을 崩壞시키고 그 本來의 모습을 隱蔽하게 된다고 하였고<sup>170)</sup> 洪은 한 次元 높이 耳目口鼻는 人間生活의 向外性機能을 表出하는 器官이라면 肺脾肝腎은 向內性 機能을 간직하고 있다고 하였다<sup>171)</sup>

阿賴耶識과 腎의 沈精作用 Freud의 無意識의 概念은 서로 相通하는 意味가 있는데 阿賴耶識은 輪廻의 主體가 된다고 하였으며, 覺과 不覺 두가지를 함께 가지고 있고 圭峰宗密禪師는 주림계의 ㊸을 阿賴耶識에 比喩하고 있으며<sup>172)</sup> 이는 陰靜 陽動을 意味하고 陰과 陽이 合쳐져 있는 狀態를 意味하고, 또한 阿賴耶識은 發生的으로도 存在的에도 根源的 意識이며<sup>173)</sup>, 種子라는 것은 特別한 힘 즉 特殊한 精神的인 에네르기라고도 불리워지는데

<sup>174)</sup> 또한 精子와 卵子の 凝固體에 阿賴耶識이 結合 凝體하여 感覺器官과 그것을 形成하는 四元素가 生겨난다는 意味<sup>175)</sup>는 遺傳의 意味와 類似하고 韓醫學의 腎氣와 비슷하며 腎精의 氣化의 概念에서 生겨날 수가 있는 腎氣와 비슷하다.

業이란 精神的인 것도 物質的인 것도 아니며 現代的으로는 에네르기라고 했으며<sup>176)</sup> 業 中에 無表業은 種子論으로 發展하여 緣을 만나면 發芽할 수 있는 可能性을 가지고 있는데, 黃은 S.Freud의 無意識과 無表業은 類似하다고 하였다고<sup>177)</sup>, 이것은 業을 沈藏의 觀點에서 본 것이다. 十二緣起는 全 宇宙의 觀點에서도 볼 수가 있으나 人間의 前生 今生 未來를 因果論에 依하여 技術하였으며, 識에서 受까지는 現在의 自己를 意味하며 心性의 變化를 나타내고 있다. 十二緣起는 人間을 理解하는 立場과 죽음과 함께 消滅해 버리는 存在로 人間을 理解하는 立場을 緣起라는 새로운 立場에 의해 克服하는 것을 意味한다고 하였다<sup>178)</sup>.

170) 東國大學校 生理學 教室 篇: 體質生理學-四象生理學-, p.124.

171) 洪淳用 著: 四象診療保元, 서울, 書苑堂, p.69.

172) 上揭書: 東洋哲學의 本體論과 人性論, p.87.

173) 橫山絃一: 唯識의 哲學, p.101.

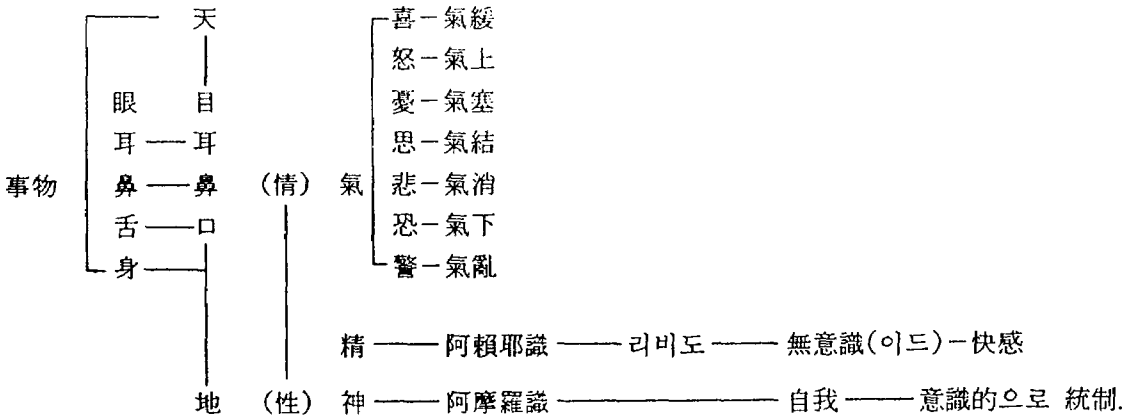
174) 上揭書: p.137.

175) 上揭書: p.160.

176) 一指: 中觀佛敎와 唯識佛敎, p.199.

177) 黃 旭: 現代分析의 心理學과 唯識學의 識觀比較研究, pp.121~122.

178) 金宰辰: 初期佛敎에 있어서의 人間理解-五蘊說과 十二緣起說을 中心으로-, 서울大學院 東洋哲學, 1988, p.65.



### IV. 結 論

1. 心的本體는 神, 太極, 阿摩羅識과 相通하며, 西洋 心理學에서 意味하고 있는 無意識, 自己原型은 心的 本體로 보기 어렵다.

2. 阿賴耶識은 韓醫學的인 精의 概念과 類似하며, S.freud가 指摘한 性的欲望 같은 리비도는 韓의학에서의 賢의 氣化 作用의 一部에 該當된다.

3. 十二緣紀는 人生을 十二等分하여 心性의 變化을 記述한 것으로 보며 參된 人生과 죽음의 克服을 위한 理論이며, 業은 氣의 흐름에서 보면 遺傳因子보다 包括的인 意味을 內包한다.

4. 心的인 構造의 發展은 分析的인 西洋醫學에 依하여 發展하였으나 그 理論의 깊이는 東洋 哲學的 思惟가 보다 優秀하며, 現在의 社會 生活이 複雜해짐에 따라 보다 多樣한 心理研究 必要性이 切實하다고 思料된다.

### 參 考 文 獻

1. 권택영 : 精神分析批判, 서울, 文藝出版社,

1989.  
 2. 김교빈 外 四人 釋 : 中國醫學과 哲學, 서울, 麗江出版社, 1991.  
 3. 김교빈 釋 : 氣와 人間關係, 서울, 麗江出版社, 1992.  
 4. 金相孝 : 東醫神經精神科學, 서울, 杏林出版社, 1984.  
 5. 金東華 : 俱舍學, 서울, 文潮社, 1971.  
 6. 金基鉉, 張淑必 釋 : 聖學輯要(上), 서울, 乙酉文化史, 1984.  
 7. 金明勳 釋 : 精神分析學入門(世界의 大思想), 서울, 徹文出版社, 1983.  
 8. 金聖泰 : 프로이드 精神分析入門, 서울, 三省出版社, 1989.  
 9. 金完熙 : 新生理學總論, 慶熙大學校 韓醫科大學, 1875.  
 10. 金恒培 : 老子 哲學의 研究, 서울, 思社研, 1985.  
 11. 김중호 외 : 心性研究, 서울, 韓國分析心理學會, 1988.  
 12. 盧台俊 釋解 : 新釋道德經, 서울, 弘新文化社, 1987.  
 13. 朴一峰 釋 : 孟子, 서울, 育文社, 1993.

14. 朴 鐘：佛教相談心理學 入門，京畿，佛教通信大學，1988.
15. 朴鐘鴻：韓國思想史論考，서울，瑞文堂，1983.
16. 朴熙俊 釋：科學技術과 精神世界，서울，汎洋社 1988.
17. 徐景洙：라이아크리슈나：法句經，서울，弘法院，1983.
18. 孫炳圭 釋：氣와 人間關係，서울，麗江出版社，1992.
19. 宋在國 集論：周易集論，서울，成正出版社，1989.
20. 申貞均：佛敎와 醫學，서울，東國大學校附設譯經院，1983.
21. 吳亨根：唯識과 心識思想의 研究，서울，佛敎思想社，1989.
22. 尹吉榮：東醫學方法論研究，서울，成輔社，1983.
23. 一 指：中觀佛敎와 唯識佛敎，서울 世界社，1992.
24. 李箕永 釋著：直心直說，서울，東國大學校附設譯經院，1992.
25. 李箕永：佛敎概論，서울，韓國佛敎研究院出版部，1985.
26. 李東植：노이로제의 理解와 治療，서울，一志社，1982.
27. 李符永：分析心理學，서울，一潮閣，1991.
28. 李正來：東醫要諦眞書，서울，泰昌出版社，1992.
29. 이세중：神經性이란 腦機能의 陰陽論，大田，廣開土出版社，1991.
30. 林承權：精神衛生，서울，良書院，1990.
31. 鄭承碩：認識의 構造，서울，民族社，1989.
32. 정호영 釋：아비달마의 哲學，서울，民族社，1989.
33. 鄭炳朝 釋：佛敎의 深層心理，서울，玄音社，1992.
34. 崔珍哲：莊子哲學，서울，소나무，1990.
35. 洪性華 釋：精神治療의 問題，慶北，嶺南大學校出版部，1987.
36. 洪淳用：四象診療報元，서울，書苑堂，1991.
37. 洪淳用，李乙浩 釋述：四象醫學原論，서울，壽文社，1973.
38. 洪元植 編纂：精校黃帝內經素問靈樞，東洋醫學研究院，1985.
39. 洪元植 釋：佛敎醫學詳說，서울，醫學社，1975.
40. 許 程 釋：東洋醫學社，서울，大韓敎科書株式會社，1985.
41. 韓國東洋哲學會：東洋哲學의 本體論과 人性論，서울，延世大學校出版部，1986.
42. 體質性理學 - 四象生理學 -，東國大學校生理學 教室篇.
43. 宋一炳，李文宰：思想醫學의 四端七情論에 對한 考察，大韓韓醫學會誌，1980.
44. 柳熙英，尹祥熙：神과 唯識學의 相關性에 관한 文獻的 考察，東醫神經精神科學會誌，1990.
45. 韓慈卿：唯識에서 認識의 存在，東國大學校大學院 佛敎學科，1990.
46. 崔焄東，李符永：佛敎의 唯識思想과 分析精神治療 理論의 比較試論，神經精神醫學，1986.
47. 黃 旭：現代分析心理學과 唯識學의 識觀比較研究，東國大學校大學院 佛敎學科，1990.
48. 佛敎學報 第十三輯，東國大學校 佛敎文化研究所，1976.
49. 八旬記念 琴溪 朴寬洙先生 論說集，1974.
50. 虛有 河崎洛博士 回甲記念 論文集，螢雪出版社，1972.
51. 韓國周易學會 篇，周易의 現代的 昭明，서울，汎洋社，1992.

52. 韓國宗教 第11, 12輯, 圓光大學校 宗教問題研究所.
53. 回甲記念論文集, 笑泉, 金完熙博士回甲記念, 1992.
54. 中庸, 明文堂, 서울, 1981.
55. 張景岳: 類經, 서울, 大星文化社, 1982.
56. 王米渠 編著: 中醫心理治療, 重慶出版社, 1986.
57. 張景岳: 景岳全書, 上海, 上海科學技術出版社, 1984.
58. 화타 著, 吳昌國 校註: 中藏經, 江蘇省江蘇科學技術出版社, 1985.
59. 橫山紘一: 有識の哲學, 京都, 平樂寺書店, 1980.
60. 西 義雄: 佛教思想と現代, 東京, 東洋哲學研究所, 昭和 五十.
61. 南都佛教(第七號), 南都佛教研究會, 奈良, 1959.