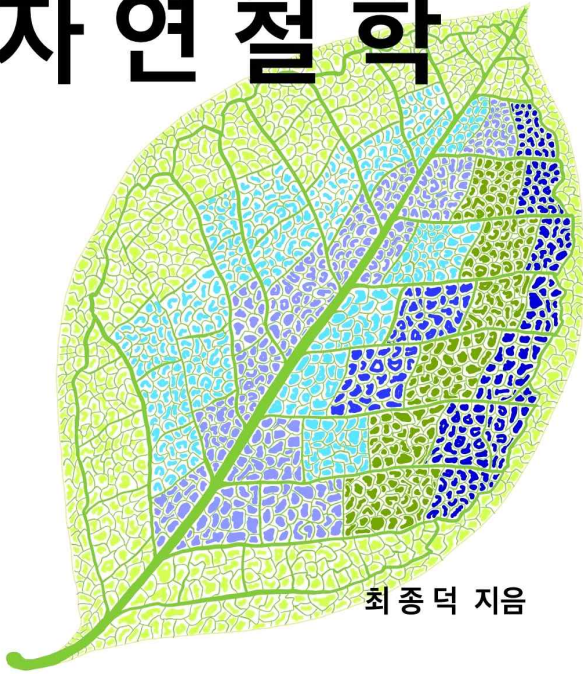


움직이는 책 시리즈 2권

# 한 의 학 의 자 연 철 학



최종덕 지음



독립출판 필로나투

## 현 정

한의학의 지성과 인간학의 열정을

널리 펼치며 깊이 심어준

박석준 선생에게

## 움직이는 책 시리즈

움직이는 책 시리즈는 최종덕의 독립출판 필로나투의 전자책을 공개하는 열린 저술공간입니다.

전자책은 종이에서 벗어나 PDF/EPUB 형식의 자유판본입니다.

책의 텍스트 안에서 하이퍼링크로 연결된 개념어 검색을 할 수 있어서 페이지를 뛰어넘어 독자가 원하는 생각을 찾아갈 수 있습니다.

이 모든 전자책은 최종덕의 홈페이지 [philonatu.com](http://philonatu.com)에서 자유롭게 받아갈 수 있습니다.

무료배포 책이지만 공적 출판물이므로 책의 내용을 인용/참조할 때 출처를 밝히면 됩니다.

움직이는 책 시리즈 에서 나온 책, 앞으로 나올 책

1권 『라투르의 존재양식 해제: 공백의 실재』 2024년 6월 출간

2권 『한의학의 자연철학』 2025년 1월 출간

3권 『이규성의 철학』 2025년 가을 예정

4권 『화이트헤드의 자연철학』 2026년 예정

5권 『알고리즘과 유리스틱』Algorithm and Heuristics 예정

## <저자소개>

저자 최종덕은 물리학과 수학 그리고 철학과 생물학을 공부해 오면서, 현대자연철학의 지식을 삶의 수행성으로 변화시키려는 작업을 시도 중인 독립학자이다.

『공백의 실재』, 『생물철학』, 『의학의 철학』, 『비판적 생명철학』, 『이분법을 넘어서』, 『부분의 합은 전체인가』 등 현대자연철학 관련 책을 다수 출간했다.

최종덕의 전문연구와 삶의 글쓰기 자료 모두를 저자의 홈페이지 [philonatu.com](https://philonatu.com)에서 볼 수 있다.

### 한의학의 자연철학

초판 2025년 1월 29일  
지은이 최종덕  
연락 [philonatu@gmail.com](mailto:philonatu@gmail.com)  
URL <https://philonatu.com>  
판형 신국판형 전자책, 266쪽  
배포 자유배포  
출판 독립출판 필로나투

\* 이 책 표지와 본문에 실린 그림과 표 모두 저자의 저작물입니다.

## <일러두기>

책 내용 가운데 “한의학”, “동의학”, “중의학”, “동아시아 전통의학”, “고대 중국 의학”이라는 용어가 일관되게 정의되지 않은 채 여기저기 기술되어 있다.

- “중의학”은 영어권에서 중국전통의학Traditional Chinese Medicine (TCM)으로 규정되고 있지만, 이 책의 방향서 약간 어긋난다.
- “동아시아 전통의학”은 중국에 국한된 의학에서 벗어나 몽고, 베트남, 중국, 한국과 일본을 포함한 동아시아의 지역적 보편성을 강조한 개념이지만, 조선 사상의학을 포괄하지 못하는 듯하다.
- “동의학”은 중국 『상한론』 중심의 중의학과 차별을 둔다는 『동의보감』의 정신을 담고 있지만, 지나치게 추상적 범주로 판단된다.
- “한의학”은 한국전통의학Traditional Korean Medicine(TKM)의 범주이지만 한자의 ‘韓醫學’이 아닌 그냥 우리말로 쓰는 ‘한의학’이다. 우리말로서의 ‘한의학’ 범주는 이 책의 발문을 써준 박석준 선생이 제안하고 강조한 것이다.

이 책에서는 박석준 선생의 제안을 따라 우리말 “한의학”을 주로 사용했다. 그러나 텍스트를 전개하는 과정에서 “동의학”, “중의학”, “동아시아 전통의학”, “고대 중국 의학”이라는 용어들이 정의된 분류방식이 아니라 그저 문맥에 따라 이리저리 표현되고 있다. 이 문제는 나 혼자 해결할 수 있는 문제가 아니라 한의학 공동지성으로 풀어가야 할 심각한 과제로 여겨진다.



부분적으로 읽었으며, 야마다 게이지의 책을 읽고, 나중에는 이제마의 『격치고』에도 도전했었다. 특히 명대 방이지(方以智, 1611-1671)의 『물리소지』物理小識를 접했던 독서 경험은 나에게 상당한 자극을 주면서 과학과 철학 그리고 동양과 서양이라는 딱딱한 학문 이분법을 무너트리게 했다. 『물리소지』 그 책을 끝까지 완독한 것은 아니었지만, 양명 심학心學과 주자 이학理學이라는 학문적 구획을 깨면서 신유물론적new-materialistic 자연관을 보여준 방이지의 물리物理 개념은 그 이후 나의 공부법에 큰 영향을 미쳤다.

나중에 박석준 선생님은 자신의 한의원 옆에 독립적인 연구소를 차리고 우리들에게 철학과 한의학 사이를 소통하고 관통하는 테이블을 마련해 주었다. 그 연구소 이름이 바로 동의과학연구소이다. 한국철학사상연구회를 ‘한철연’이라고 짧게 부르듯이, 우리는 동의과학연구소를 ‘동과연’이라고 짧게 불렀다. 박석준 선생님을 통하여 한철연의 철학자와 동과연의 한의사 동료들은 서로 자연스럽게 연결될 수 있었다. 또한 그는 교육 사업에도 큰 관심을 부었다. 예를 들어 청년 재학생과 중년 연구원 대상으로 시행했던 여러 차례의 북경대학 견학 교육은 당시 아주 중요한 문화적 의미였다고 생각한다. 『중국과학의 사상적 풍토』를 쓴 야마다 게이지 교수님과 직접 토론하기 위하여 기철학 분과원들과 함께 일본 도쿄에 있는 그의 연구실로 찾아갔던 기억도 난다.

동과연 공부는 한의학 관련 철학과 과학 문헌들을 많이 다루었다. 기억에 남는 책은 조헌영의 『통속한의학원론』(1934)과 뇌순군雷順群의 『내경 다학과연구』多學科研究(1990)이었다. 조헌영의 『통속한의학원론』은 1930년대 서양과학과 한의학의 논점과 그 논쟁을 다룬 책인데, 그 수준은 오늘날의 한의학 논쟁보다 더 심층적이었음을 알게 되었다. 뇌순군雷順群의 『내경 다학과연구』는 책 제목 그대로 동아시아 전통의학과 현대과학 사이

의 학제간 연구가 어떻게 가능한 지를 매우 세심하게 논의한 책이다. 나는 이 두 권의 책을 만나면서 그동안 내가 공부해 온 서양과학과 동양의학 사이의 단절된 경계를 허물어야 한다는 생각을 먹었다.

박석준 선생님이 세우고 끌어온 동과연의 중요한 업적은 한의-철학 교육사업과 『동의보감』 번역사업이었다. 박석준 선생님이 30년 이상 이끌어 온 『동의보감』 번역사업은 성낙은, 광노규, 이동관, 김병삼, 김주영, 이동섭, 이충열, 안규석 등의 한의학 전공자들과 이현구, 김교빈, 김시천, 구태환 등의 동양철학 전공자들이 모여 진행되었다. 1990년대에 시작한 번역사업은 2002년의 내경편, 2008년의 외형편 그리고 2024년의 잡병편이라는 장대한 3권의 출판으로 그 결실을 맺었다. 이 사업은 번역과 주석의 수준에서 한국 번역사에 남을 만한 품격의 도전이었으며, 책 쪽수로 쳐서 3권 합쳐 5,200 쪽이나 되는 대규모 업적이기도 하다. 『동의보감』 번역은 공동연구였지만 박석준 선생님의 외로운 마감작업이 있었기에 출간이 가능했다. 나아가 그는 번역서 전체에 역주를 풀었는데, 3,000 항목 이상의 치밀한 역주를 이뤄낸 그의 공부량과 수준은 깊고 넓다.

나의 동아시아 의학철학은 나의 주 연구분야인 진화생물학 공부를 확장하는 학문적 연결망이었다. 나중에는 동양에서 시작한 의학철학 공부를 서양의학으로 연결하면서, 나는 2021년 『의학의 철학』을 발간할 수 있게 되었다. 『의학의 철학』을 준비했던 처음에는 동아시아 전통의학과 서양의학을 한 권의 책으로 묶여 출판하려고 했었다. 그러나 계획을 바꾸어서 한의학 부문을 보류한 채 서양의학 중심으로 『의학의 철학』을 먼저 출판하게 되었다. 그때 발표하지 못한 한의학 부문 원고 중에서 버릴 것은 버리고 더할 것은 보태면서 새로운 책 『한의학의 자연철학』을 짓게 되었다.

이 책이 나오기까지 필요했던 고전 독해는 김시천, 구태환, 박석준, 전



호근과 김교빈 선생님으로부터 배운 것들이다. 한의학의 생태학적 사유구조는 양명학자 김세정 선생님으로부터 깨닫게 되었다. 한의학의 과학적 사유구조의 단서는 전방욱 선생님의 진화생물학에서 얻었다. <신유물론 분과>와 박소정 선생님이 이끄는 <현대과학과 한국철학 학제간 강좌개발 연구단>에서 생생한 아이디어를 얻었으니 그 분들에게도 감사드린다. 특히 두 분의 스승, 한국철학을 합리적 지식네트워크의 범주로 끌어올려주신 정대현 선생님과 생명의 온전성을 저에게 깊이 심어주신 장희익 선생님께서 후학의 도를 다해 감사한 마음을 전해드린다.

영국 케임브릿지 니담연구소에서 내 초고를 꼼꼼히 읽어주신 오재근 선생님과 이론과 실천의 네트워크 지혜를 가지신 이정수 선생님은 이 책이 나오도록 도와주신 숨겨진 안내자이다. 우영균 선생님은 치악산 고둔치 올라가는 계곡 길을 같이 걸으면서 나에게 글쓰기의 힘을 북돋워 주었고, 구태환 선생님과 이정수 선생님은 내 원고 전체를 꼼꼼히 읽으면서 교정 작업까지 해주셨으니 더없이 송구스러울 뿐이다.

2025년 1월, 이 책이 출간되는 오늘의 한국사회는 정치 권력자의 횡포와 기만에 분노하고 상심하고 있다. 이 책을 내놓기에 편한 마음이 아니다. 지금은 지식생산이 아니라 고장난 사회권력을 시급히 고쳐야 하는 시기이기 때문이다. 이런 어려움에도 불구하고 무너진 도덕과 진실을 다시 세우려는 행동 지식이 우리 내부에 공유되어 있음을 나는 확신한다. 혹시라도 이 책이 널리 읽히게 된다면 책에 담겨진 한의학의 생태적 “공동체 양생”(養生) 개념이 평등과 진실을 추구하는 사회적 실천력으로 확산되리라 희망한다.

이 책의 지향은 한의학적 자연관의 공동체성을 보여주는 데 있다. 마찬가지로 책의 탄생도 공동체 지식 덕분에 가능했다. 이 책은 주변의 많은 동료들과 함께 한 글쓰기였다는 뜻이다. 『한의학의 자연철학』의 저자명은

내 이름으로 나가지만, 나 혼자 된 것은 아무 것도 없다. 공부는 지식의 독백일 수 없다. 세상의 모든 사물과 사람들 틈새로 공명된 울림에서 이 책의 원고가 채워졌다.

『한의학의 자연철학』은 6 분 선생님들의 발문과 함께 시작된다. 6편의 발문은 『한의학의 자연철학』을 함께하는 글쓰기로서 추천서문에 해당한다. 발문을 주신 구태환(철학), 이정수(독자), 박석준(한의학), 전방욱(생물학), 오재근(한의학), 김교빈(철학) 선생님은 그냥 글만 써주신 것이 아니라, 거칠고 미숙한 나의 초고를 차분히 읽고 부분적으로 고치고 다듬어 주시기 까지 했다. 발문을 주신 선생님들께 정말 고마운 마음을 올린다.

가족의 힘은 역시 컸다. 최순덕과 지원, 혜주, 지우는 나로 하여금 편안한 글쓰기의 감성적 동력을 힘껏 밀어주었으니 무얼 더 바라겠는가. 오래 전 철학과 한의학을 같이 공부하던 동의과학연구소 및 기철학 분과 선생님들과 한국철학사상연구회의 선후배 동료들 그리고 발문을 보내주신 선생님들께 한 번 더 감사드린다. 이런 감사의 연줄은 모두 박석준 선생님께서 풀려진 것이다.

나는 이 책 『한의학의 자연철학』을 박석준 선생에게 헌정한다.

2025년 1월

지은이 최종덕

## 차 례

감사의 글 ----- 2

발문(추천서문) ----- 10

발문1: 박석준(한의학), 나는 왜 과학과 철학을 공부하는가

발문2: 구태환(철학), 탈근대 시선으로 읽는 한의학

발문3: 이정수(철학), 몸(정기신)과 함께 펼쳐는 자연스러운 철학적 사유

발문4: 전방욱(생물학), 생태학적 의학을 바라며

발문5: 오재근(한의학), 철학자가 살펴본 한의학 그리고 제언

발문6: 김교빈(철학), 자연철학자의 눈으로 본 한국의 전통의학

서문 ----- 39

1장 기氣와 도道의 자연철학 ----- 45

1. 기, 개념적 사고와 이미지 사고
2. 기의 원류와 자연 해석
3. 과학으로 접근하는 기
4. 존재-인식-행위의 삼각대, 경계없는 유한, 운동과 복잡계
5. 신비주의 위험에 빠진 기
6. 역사 존재로서 기
7. 물질론과 생기론의 얽힘으로 읽는 기
8. 화이트헤드와 신유물론으로 본 기
9. 노이마틱으로서 기

10. 정기신으로 본 기
11. 기에서 도로 포월하는 장자
12. 기에서 덕德을 거쳐 도로
13. 도의 자연지리학
14. 정지된 실체가 아니라 운동하는 동사형으로서 도

## 2장 관계망과 위상공간의 한의학 ----- 90

1. 서양의학의 철학적 기초- 실재와 실체
2. 서구과학의 기준과 동아시아 의학의 과학
3. 유기체 실재론으로서 동의학- 열린계의 관계장르
4. 한의학의 소산구조와 경험개념
5. 몸의 연결망과 움살론 - 얽힘
6. 관계와 위상으로서 한의학 - 비국소적 위상공간
7. 治心의학으로서 한의학

## 3장 동형성의 자연관, 회절 자연주의 ----- 129

1. 소유의 자연
2. 자기운동하는 자연
3. 인간과 자연의 일체 모델, 동형성과 합생
4. 수양론을 향한 합생concrecence
5. 기의 신실재론new realism
6. 자연-사회-인체-심리 동형성 구조
7. 동의보감에 영향을 준 조선의 탈인간 자연관
8. 동의학의 자연주의: 반영 자연주의에서 회절 자연주의로
9. 회절 자연주의 의학의 사례 : 면역학

**4장 이제마의 인간의학 ----- 168**

1. 이제마의 등장과 사상 개념의 탄생
2. 기의 승강원리로 엮은 휴머니즘 의학
3. 수기치인의 생리학
4. 결정론이 아닌 현상학적 지향성으로서 사상의학
5. 존재결정론이 아닌 행위수행론
6. 서로에게 응답하는 사심신물事心身物의 열린 관계

**5장 생로병사의 자연철학 ----- 200**

1. 생로병사의 진화론적 사유구조
2. 진화론적 사유구조로 본 몸 - 체질과 소질
3. 불교에서 말하는 생의 의미
4. 유교와 도가에서 본 몸과 '생'
5. 생명과 양생
6. 생물학적 양생과 문화적 양생
7. 제언 : 개인 양생에서 공동체 양생으로

**부록 : 자연지리와 삶, 한국 고대 재앙사 분석 ----- 225**

가뭄, 홍수, 태풍, 특이기상, 황충,  
기근, 역질, 지진, 괴현상

**참고문헌 ----- 252**

**색인(인명/주제) ----- 263**

## 발문1

박석준 (흙살림동일한의원장, 동의과학연구소장)

### 나는 왜 과학과 철학을 공부하는가

천식을 앓는 환자가 아니라면 대부분의 사람들은 자신이 숨을 쉬고 있다는 것을 자각하지 않는다. 그러나 천식 환자에게 숨은 일상적으로 자각할 수밖에 없는 것이다. 천식 환자가 아닌 사람이 일상적으로 숨 쉰다는 것을 자각하게 된다면 그 사람은 매우 불편할 것이다. 심하면 마치 건강 염려증 환자나 여러 가지 강박증 환자처럼 일상생활이 힘들지도 모른다.

남성이 지배하는 사회에서 남자들은 대부분 자신이 남성이라는 것을 자각하지 않는다. 그러나 그 사회의 여성은 남성에 의한 차별과 억압, 폭력을 일상적으로 자각할 수밖에 없다. 만일 그 사회의 남성이, 남성에 의한 여성의 지배라는 것을 일상적으로 자각하게 된다면 그 사람은 다른 남성들과 같이 어울려 살기 어려울 것이다. 심하면 그 사회에서 도태될지도 모른다.

자신의 정체성을 자각한다는 것은 자신이 누구인지, 자신이 속한 사회, 곧 공동체에서 어떤 지위를 차지하고 있는지, 그래서 다른 사람과는 어떤 관계를 맺어야 하는지, 나아가 자연에서는 어떤 위치에 있는지, 그래서 자연과 어떤 관계를 맺어야 하는지를 알게 하는 일이다. 또한 자신과도 어떤 관계를 맺어야 하는지, 그래서 어떤 마음을 갖고 어떤 일을 해야 하는지, 자신을 어떻게 다루어야 하는지를 알게 하는 일이다. 모든 사회는 자

신의 구성원에게 그 사회를 유지하고 발전시키기 위한 다양한 강제 장치를 갖고 있으며 그것은 법이나 제도, 이데올로기나 문화, 관습과 도덕 등으로 나타난다.

이는 그 사회가 자신의 정체성을 유지, 발전시키기 위해서는 불가피한 것들이다. 그래서 모든 사회는 자신의 정체성에 맞는 여러 장치를 끊임없이 생산하고 확대해나간다. 심지어 가짜 뉴스를 만들어 대대적으로 선전하기도 한다. 가짜 뉴스는 그 기원이 아주 깊다. 아마도 인류의 탄생과 더불어 시작되었는지도 모른다(유발 하라리는 인류가 진화에 성공한 데에는 허구를 믿는 상상력과 협동의 역할이 가장 컸다고 말한다. 『사피엔스』, 김영사).

문제는 그 사회에서 살아가는 사람들이 얼마나 이를 자연스럽게 받아들이는가에 있다. 그 사회의 강제를 부자연스럽게 여기는 사람이 늘어나거나 그런 장치에 의해서는 그 사회가 더 이상 유지, 발전되기 어려워지면 사회 자체도 변하기 시작한다.

### 한국에서 한의사로 산다는 것

나는 1959년 충남의 한 시골에서 태어났다. 이제 막 박정희 정권의 경제개발 5개년계획에 의해 근대화, 곧 자본주의화가 본격적으로 시작될 때였다. 그러나 내가 태어난 곳은 아직 전근대적인 유제遺制가 다분히 남아있던 곳이어서 나는 어려서부터 한복을 입고(그래 봐야 어머니께서 흰 광목을 마름질해서 대충 만들어주신 것이었지만) 한식을 먹으며(그래 봐야 된장찌개에 김치가 거의 전부였지만) 멀리서 간간이 들리는 굿 소리를 들으며 잠이 들었다. 밤이 되면 우리 집 사랑방에서는 남정네들이 모여 한문책을 송서誦書하는 소리가 들리곤 했다. ‘라디오’radio에서는 민요와 판

소리 같은 곡들이 자주 나왔다. 그중에 이은관의 배뱅이굿은 가장 좋아하는 곡이었다.

그러다가 ‘국민’학교에 입학하게 되면서부터 본격적으로 근대화 교육을 받기 시작했다. 자본주의적 국가의 ‘국민’으로 자라나기 시작한 것이다. 아니 나의 정체성이 새로 만들어지기 시작했던 것이다. 국민학교에 들어가서는 어딘가 음흉이 맞지 않는다는 느낌이 들었지만, 그리고 학교를 나오면 거의 부르지 않았지만 학교에서 가르치는 노래를 열심히 불렀다. 산수도 배우고 국어도 배웠다. 그 뒤 국민학교 4학년 때 서울로 올라가 중학교와 고등학교를 다니면서부터는 학교에서 배우는 노래가 더 이상 음이 맞지 않는 것 같다는 생각은 들지 않았다. 오히려 미국의 팝송이나 클래식 음악에 빠져들기 시작했다. 영어와 수학, 물리, 생물도 배웠다. 미술 시간에는 원근법도 배웠다. 특히 수학은 꽤 흥미가 있어서 한때는 제법 문제를 잘 푼다는 소리도 들었다. 그렇게 대학을 들어갔다.

내가 들어간 경제학과의 근대경제학 원론 첫 시간에, 교수님께서서는 칠판에 ‘Ceteris Paribus’(다른 조건이 변하지 않는다면)라는 문장을 썼다 (나중에 알게 된 일이지만 당시 그 학교의 경제학과는 국가의 경제개발계획에 깊이 관여되어 있었고 교수진의 대부분이 미국에서 배운 사람들이었다). 나는 그 말을 이해할 수 없었다. 아니 받아들일 수 없었다. 방향이 시작되었다. 나의 정체성이 흔들렸다.

새로운 나의 정체성을 찾게 해준 것은 탈춤과의 만남이었다. 아주 어렸을 때부터 들었을 소리와 거기에 맞는 몸짓을 찾았다. 또 하나 나를 살려준 것은 나 이외의 사람들, 곧 사회와 역사에 대한 눈을 뜨게 되었다는 것이다. 문화와 역사를 배웠다. 나중에는 혼자 정치경제학과 서양철학을 공부하기 시작했다. 나름 경제사를 전공하기 위해 유학을 준비하기도 했



다. 그러다가 3대째 가업을 잇기 위해 한의대에 들어갔다. 다시 방향이 시작되었다. ‘난데없는’ 기氣와 음양오행이 나를 가로막았던 것이다. 나의 정체성이 다시 흔들렸다.

어려서부터 놀 친구가 없으면 아버님께서 진료를 보시는 한의원에 나가 앉아 오가는 환자들과 그들을 진료하시는 아버님을 보아왔던 나, 약제사가 약을 지을 때는 하얀 약 포장지에 온갖 알록달록한 약들이 가지런히 담긴 걸 보고는 정말 아름답다고 느꼈던 나, 약재를 썰어본답시고 작두질하다 손가락을 다쳐 보았던 나로서는 다소 당혹스러운 일이 아닐 수 없었다. 거의 매일 ‘기氣가 막힌다’, ‘분위기霧圍氣 좋다’, ‘기분氣分’, ‘감기感氣’ 등 기라는 말이 들어간 말을 하며 살았지만, 정작 기의 세계인 한의학을 마주 대하고는 거대한 벽에 가로막힌 느낌을 받았다. 나는 그 세계로부터 너무 멀리 떨어져 나와 있었다.

기와 음양에 관한 동아시아의 철학을 공부하기 시작했다. 그 길에서 김교빈, 이현구, 황희경, 조남호 선생님, 그리고 최종덕 선생님을 만났다. 최종덕 선생님은 동아시아 철학을 배우는 길에서는 다른 선생님들에 비해 조금 늦게 만났지만 나와는 이미 탈춤을 통해 먼저 알고 있었던 분이다. 그랬던 분이 오랜 유학 생활을 마치고 돌아와 우연히 같은 길에서 만났던 것이다.

이런 과정을 통해 동아시아의 철학이 무엇인지, 내가 알고 있던 것들(대부분 근대 서양의 것들)이 무엇인지, 희미하게나마 이해할 수 있었다.

한의대를 졸업하고 ‘한의사’가 되어 아버님 밑에서 임상을 하면서, 그리고 헛된 자만심에서 동료들과 함께 시작했던 『동의보감』을 번역하면서 나의 정체성은 다시 흔들렸다. 임상에서 나는 끊임없이 나의 정체성을 확인받아야 했다. 환자들은 ‘요통腰痛’이 아니라 흔히 디스크라고 하는 ‘추간

판 탈출증'(lumbar herniated intervertebral disc)을 갖고 왔다. 요통으로 왔어도 추간판 탈출증으로 설명해야 했다. 아픈 데는 오른쪽인데 왜 왼쪽에 침을 왜 놓는지도 따졌다. 따지지는 않아도 적잖이 미심쩍어했다. '한약'을 권하면, "저는 간이 나쁜데요?"라고 거절했다. 어떤 사람은 "한약 먹으면 죽는대요"라는 말도 했다. 치료 후 의료보험을 청구하는 것도 한의학이 아닌 양방洋方을 기준으로 청구해야 했다. 한 예로 법적으로 한의사는 혈액 검사 등을 할 수 없고 CT 등을 찍을 수 없는데도 '염증炎症'이나 디스크 같은 양방 진단명을 사용해야 했다. 나의 정체성은 '의사'가 아니라 '한의사'였던 것이다.

세상이 변했다. 옛날 같으면, 환자들은 '기허氣虛하다'든지 '혈허血虛하다'든지 '심장에 화火가 많다'든지 하면 다 알아들었다. 그러나 이제 환자들은 간이나 심장 같은 장부에 대해서도 모두 근대 서양의학의 해부학에 의한 장부 개념만 갖고 있다. 눈으로 보고 검사로 확인하지 않으면 믿지 않는다.

임상만이 아니라 무모하게 시작했던 『동의보감』 번역은 내게 또 다른 의미에서 나를 방황하게 했다. 1993년부터 시작된 번역은 처음부터 많은 난관에 부딪혔지만 2002년에 『동의보감』 제1권을 출간하면서 약 10년 정도의 기간 동안 나로서는 역주 작업과 번역의 수정, 교정 등의 작업을 통해 1권만 거의 20여 회 이상 읽을 기회가 있었다. 그렇게 읽으면서 머릿속에 무언가 새로운 생각이 떠올랐다. 아니 그보다 먼저 격한 감정들이 솟아났다. 그것은 첫째로 분노였다. 『동의보감』을 읽으면서 계속 속으로 중얼거렸던 말은 "아니, 내가 지금까지 배운 한의학은 도대체 무엇이었나?"라는 말이었다. 『동의보감』을 읽으면서 배운 것은 기존에 내가 학교에서 배웠던 것과는 너무도 달랐다. 둘째는 좌절감이었다. 어디에서부터

어떻게 시작해야 할지 모르기 때문이었다. 그 속에서 의지가 생겼다. 어찌 되었든 『동의보감』을 완간하려면 무엇이든 해야 했기 때문이었다.

나는 그때 동양을 다시 보기보다는 지금까지 내가 알고 있던 서양에 대해 제대로 알아야 한다고 생각했다. 마치 사춘기의 아이들이 남을 보면서 자신의 변화를 이해하기 시작하는 것처럼. 그러자 서양의 철학과 과학을 공부하면서 오히려 동양이 보이기 시작했다. 동양의 철학도 다시 공부하기 시작했다. 손에 닿는 대로 이런저런 책들을 뒤적이기 시작했다. 그러나 이는 내게 너무 힘든 길이었다.

변해야 했다. 내가 변해야 했다. 더 부지런히 환자를 보고 더 부지런히 『동의보감』을 번역하며 더 열심히 동서양의 과학과 철학에 대해 공부해야 했다. 이는 눈도 귀도 어두운, 아둔한 필자에게 거의 불가능에 가까운 일이었다. 그러나 능력도 되지 않는 사람의 무모한 여행길에 눈 밝은 이가 내 눈을 뜨게 한다. 귀 밝은 이가 내 귀를 뚫어준다. 이제 내가 가는 길에는 눈과 귀가 밝은 이가 함께 한다. 이미 출판된 최종덕 선생님의 『생물철학』이나 『의학의 철학』이 내 눈과 귀를 밝게 해주었으니 이제 나는 이 책 『한의학의 자연철학』과 더불어 나의 일차적 도착지인 ‘동아시아의 과학철학’까지 갈 수 있을 것 같다.

(박석준 씀)

## 발문2

구태환(숭실대, 철학)

### 탈근대 시선으로 읽는 한의학

최종덕 선생님(이하 '저자')이 한의학 관련 서적을 출간하신다고 말씀하시기에, 지금까지 이미 많은 책을 내신 분이 무슨 할 말이 아직도 그리 많아서 또 책을 내시나 혼잣말을 하면서 지금까지 낸 책들을 찾아보았다. 2010년 이후만 따져도 『생물철학』(2023), 『의학의 철학』(2020), 『뇌복제와 인공지능 시대』(최순덕 공역, 2020), 『비판적 생명철학』(2016), 『승려와 원숭이』(심재관 공저, 2016), 『찰스다윈 한국의 학자를 만나다』(2010) 등 게으른 후배 연구자인 내(이하 '필자')가 얼굴을 들 수 없을 지경이다.

출판 계획을 듣고서 평소 많은 도움을 받았기에 조금이라도 보답하고자 오탈자나 고쳐드리겠다고 자청했는데, 갑자기 발문을 써달라고 하셨다. 한 때 한국철학사상연구회 기철학 분과의 성원으로로서 동의과학연구소의 한의대생, 한의사와 함께 공부한 적이 있지만 한의학 분야에는 문외한에 가까운 필자가 감당할 수는 없는 일이었다. 이에 발문은 쓸 수 없다고 고사했지만 저자는 철학책이라고 하면서 강요하셨고, 결국 철학을 공부하는 이로서 더 이상 사양하지 못하고 이처럼 발문을 쓰게 되었다.

책의 세부적인 내용에 대한 이해는 독자에게 맡기도록 하고, 이 책에서 필자의 눈을 사로잡은 구절에 관한 소회를 소개하고, 이 책을 독자에게 추천하는 이유를 간단히 서술함으로써 역할을 하고자 한다. 저자는

『황제내경』(黃帝內經)에 대한 의학적 이해를 아래와 같이 설명한다.

“『내경』은 인간과 자연 간의 조화와 통합을 기술했을 뿐만 아니라 자연-사회-인체-심리의 4 가지 프레임끼리 상호 동형성을 보여준다는 점에서 유의미하다. 이를 이 책에서는 ‘자연-사회-인체-심리 동형성 구조’라고 표현한다. 『내경』이 함의하는 동형성 구조는 의학적 내용만을 지시하는 것에 그치지 않고 고대 동아시아 일반의 자연관을 포함한다. 고대 동아시아 자연관이 인체로 체현된 것이 동의학 내경의 의학 원리라는 뜻이다.”

필자는 이 인용문을 의학서로 알려진 『황제내경』이, 의학, 의술만이 아니라 사회론, 자연론을 반영하고 있고, 인간의 심리, 몸, 사회, 우주가 동형적 틀로 이뤄져 있음을 드러내고 있으며, 동형적 틀은 동양 전통의 자연관을 반영한다는 것으로 이해했다. ‘동형성’이라는 것이 이 책에 일관되게 견지되는 저자의 입장이 아닌가 한다. 이러한 저자의 입장은, 한반도에서는 잘 적용되던 풍수(風水)가 우리와는 토양이 다른 미국 서부의 그랜드 캐니언에서는 맞지 않더라는 재미있는 사례와 함께 제기된, ‘기(氣)’에 관한 주장과도 연관된다.

“기의 존재론적 범주는 인류학적 접근과 지리학적 접근을 포용해야 한다. 기를 관념화된 개념 안으로 한정시키지 말고, 기가 의미론적으로 적용되는 지리적 땅의 기질과 그 땅에 사는 사람들의 삶의 역사와 조건을 고려해야 한다는 뜻이다.”

동양철학을 공부하면서 가르치는 필자의 입장에서 ‘기’는 참 설명하기

힘든 개념이다. 이미 서구식 개념 정의에 익숙한 학생들에게 기를 설명하는 것은 마치 '배추김치'를 한 번도 접한 적이 없는 사람에게 그것을 소개하는 것처럼 어렵다. '고춧가루를 사용해서 맵다', '배추로 만들었다', '젓갈을 사용했다' 등은 배추김치의 일면을 드러내는 사실을 표현하지만 배추김치 자체에 대한 정의라고 할 수는 없다. 마찬가지로 '기' 역시 matter, vital energy 등을 통해서 그 일면을 드러낼 수는 있을지언정 이러한 용어를 통해 '기' 자체를 정의할 수는 없다. 저자는 이러한 정의에만 천착하기보다는 그것이 어떤 지리적 환경과 역사적 사건 속에서 작동하고 있는가도 함께 고려해야 한다고 주장한다.

그리고 이처럼 기에 대한 정의보다는 그 환경에 주목해야 한다는 주장은 앞의 인용문의 내용을 전제했을 때 더 설득력을 갖는다. 인체를 구성하는 기, 자연환경을 이루는 기, 사회를 이루는 기는 동형적이기 때문에, 기를 이해하기 위해서는 이들과 이들 사이의 관계를 종합적으로 고려해야 한다는 것이다. 예컨대 어떤 한 사람의 인체를 이루는 기가 적절하게 작동하는가 여부(병의 유무)를 따질 때에도, 그의 기가 그가 처한 자연환경, 사회환경을 이루는 기와 동형적인 것으로서 상호 영향을 주고받을 것이기 때문에, 그러한 환경들을 고려해야 한다는 것이다.

이 책에서는 우주만물은 서로 연관되어 있으며, 만물의 일원인 인간 역시 서로 연관되어 있고, 세부적으로는 인체의 장부 역시 서로 연관되어 있음을 말하고 있다. 만물이 동형적이고, 서로 연관되어 있다는 시선은 이 책에서 일관되게 견지되는 것으로 보인다. 이러한 시선은 자연을 인간과 구분하여 대상화하고, 나아가 나 이외의 존재를 나와 구분하여 타자화한 근대적 시선과는 구분되는 것이라 할 것이다. 근대적 시선은 과학과 기술의 비약적인 발전과 근대적 민주주의와 인권을 추동했다고 할 수 있을 것이지만, 반면 환경 파괴, 타인과 단절된 인간과 그로 인한 연대(連帶)의

지난함의 원인으로 작용한 것도 사실이다. 필자는 이 책이 이러한 근대적 시선으로부터의 벗어나는 오래되었지만(전통적인) 새로운 시선을 제공한다고 생각한다.

하나의 사물은 그것을 바라보는 사람의 관심에 따라 다르게 보인다. 이 책 역시 읽는 이의 관심에 따라 중요하게 다가오는 면이 다를 것이다. 아마도 한의(학), 철학, 환경 등에 관심을 갖거나 이들 분야를 공부하는 이들이 이 책을 접할 것이며, 이 책을 통해서 자신의 관심 분야에 관한 새로운 시선과 지식을 습득할 것이다. 그런데 필자는 이들 이외에도 넓은 의미에서의 철학, 즉 세상을 바라보는 시선을 넓히고자 하는 이들에게도 이 책이 널리 읽히기를 바란다. 저자의 만물이 동형적이고, 서로 연관되어 있다는 시선이 우리에게 시사하는 바가 있음은 물론이고, 이러한 주장을 펼치기 위해서 필자가 자신과는 반대편에 선 이들의 시선도 아울러 우리에게 소개하고 있어서, 이 책을 통해서 세상을 바라보는 풍부한 시선을 접할 수 있을 것이기 때문이다.

(구태환 씀)

### 발문3

이정수(독자)

## 몸(정기신)과 함께 펼쳐는 자연스러운 철학적 사유

철학책을 즐기는 독자로서 최종덕 선생님의 저서 『한의학의 자연철학』을 읽으면서 짜릿한 즐거움을 맛봤다. 물론 이 책은 제목이 알려주듯 한 의학을 다루는 한의사나 학자들을 위한 전문 학술서이다. 하지만 또 한편으로 이 책은 독자들을 풍요로운 철학적 사유로 이끌어줄 드물고 귀한 교양 안내서이기도 하다. 특히 서양철학을 공부하면서 개념의 난해함에 좌절해 본 독자나 동양고전을 읽으면서 알 수 없는 허전함에 아쉬워했던 독자에게는 더 안성맞춤이다. 나아가 한의학의 몸(정기신)이나 음양오행에 조금 더 익숙하다면 동서양의 철학적 사유를 가로지르고 소통시키는 다채로운 내용에 폭 빠져들 것이다. 독자의 관점에서 이 책이 철학 교양서로서 지닌 미덕을 다음과 같이 정리해본다.

첫째, 우리의 몸(정기신)을 중심 소재로 철학적 사유를 전개한다. 우리는 모두 저마다의 몸을 지니고 살아가며, 살아가는 동안 자기 몸의 신체적, 감정적, 정신적 변화를 구체적으로 경험한다. 자기 몸에서 일어나는 생생한 경험과 철학적 개념이 어떻게 관계되는지 생각해 보는 것은 개념에서 개념으로 펼쳐가는 추상적 사유와 그 결이 다르다. 더구나 철학에 관심을 가지면서 만나게 되는 개념은 대부분 서양의 문화와 언어로부터 나온 것이라, 그에 익숙하지 않은 사람으로서는 개념 자체를 이해하기도 어려울 뿐 아니라 개념을 통해 펼쳐내는 생각도 그리 자연스럽지 않다.



반면 우리의 몸을 소재 삼아 우리의 일상어로 시작하는 사유는 훨씬 더 쉽고 자연스럽다. 이런 바탕 위에서 서양사상을 읽어나가면 어떨까?

둘째, 과학적 사유가 동서양의 철학적 사유와 동행한다. 양자 역학의 성과를 바탕으로 고전 역학과의 차이를 드러내고, 이를 통해 서양의 형이상학과 신유물론 그리고 동아시아의 사유를 비교하고 소통시킨다. 서양사상의 기계론적 결정론과 환원론을 비판하는 동시에 동양사상의 신비주의적 경향에 대해서도 경계한다. 한의학을 비과학으로 평가하는 ‘과학’에 대해 비판하는 동시에 한의학이 누적된 경험자료들을 통계화하고 공유함으로써 스스로 비과학이라는 평가에서 벗어나도록 촉구한다. 동서양 사상의 차이를 존중하고 열린 태도로 소통, 공존을 추구할 때 과학 그 자체도 더 보편성을 띠게 될 것이다. 저자는 ‘자연철학’을 통해 과학과 형이상학을 포괄하고자 한다.

셋째, 동서양의 사상을 소통시키기 위해 저자가 다듬어낸 다양한 개념적 도구들이 등장한다. 개념은 철학적 사유를 이끌어가는 강력한 도구다. 서양에서는 존재를 영원불변의 실체나 독립적 개체로 바라보지만, 동아시아에서는 존재를 변화나 관계의 관점에서 바라본다. 이를 위해 저자는 ‘변화하는 항상성’이라는 개념을 제시한다. ‘변화’와 ‘항상성’이라는, 일상어에서 크게 벗어나지 않는 개념을 통해 우리는 동아시아 사람들이 존재에 대해 어떻게 생각하는지 어렵פות이 짐작할 수 있다. 그리고 자기 몸의 경험을 통해 변화와 항상성이 어떻게 작동하는지 생각해 볼 수 있다. 책을 읽어가다 보면 ‘흔들리는 수평’, ‘경계 없는 유한’, ‘수렴하는 열린계’, ‘오살론’, ‘운동 속의 운동자’와 같은 값진 개념들을 보물찾기하듯 만날 수 있다.

마지막으로, 이 책에는 동의보감이나 이제마와 같이 우리의 저서와 저자에 대한 내용이 많다. 이것은 국수주의적 차원의 이야기가 아니라 철학

적 사유의 ‘자연스러움’에 대한 이야기다. 물론 한의학을 다루는 책에 우리 저자와 저서가 인용되는 것은 당연할 수도 있지만, 의미는 그 이상이다. 독일이나 프랑스, 일본의 저자가 쓴 사상서를 읽다 보면 자기 나라의 저자와 저서, 그리고 사건을 많이 인용한다. 우리로서는 맥락 파악에 어려움이 따르지만, 그들에게는 익숙하고 자연스러운 내용들일 것이다. 한데 정작 우리 안에서는 그런 익숙함과 자연스러움이 드물다. 우리말로 우리의 자연과 문화, 역사와 사건에 대해 자연스럽게 사유할 수 있어야 동서양 사상의 소통에도 도전할 수 있다. 철학 교양서로서 이 책이 돋보이는 이유다.

책을 즐기고 많이 읽는 독자라 해도 자신의 궁금증과 고민 지점을 속시원히 풀어주는 저자와 책을 만나기는 쉽지 않다. 큰 행운이다. 모쪼록 철학적 사유에 관심이 많은 독자, 동서양 사상의 비교와 소통에 도전해보고 싶은 독자, 철학 읽기에 나섰다가 길을 잃은 독자들이 이 책을 만나 많은 도움을 받을 수 있기를 바란다. 나아가 이 책이 모태가 되어 ‘한의학의 자연철학’에 대한 내용을 기초부터 읽고 배울 수 있는 청년, 학생 대상의 입문용 교양서, 우리말로 자연스럽게 사유할 수 있는 철학 안내서가 태어나기를 고대한다.

(이정수 씀)

## 발문4

전방욱 (강릉대 명예교수, 생물학)

### 생태학적 의학을 바라며

최종덕 선생님께 ‘한의학과 자연철학’이라는 원고를 받고 발문을 부탁받은 지도 한참 지났다. 방대한 참고문헌과 지식을 바탕으로 한 내용에 대해 한의학 지식이 바닥 수준인 내가 발문은 쓰기에는 적절하지 않다고 생각했기 때문에 한참이나 망설였다. 하지만 중간에 격려 겸 부탁도 다시 받으면서 어쨌든 써보아야겠다는 만용을 부리게 되었다. 우선 책의 내용을 꼼꼼히 파악하는 것이 중요하다고 생각했다. 2020년 펴내신 『의학의 철학』의 한의학 편이라고 해도 좋을 듯한 이 책은 모두 5장의 본문과 부록으로 이루어져 있다.

1장 ‘기와 도의 자연철학’에서는 동아시아 철학의 핵심 개념인 ‘기’를 중심으로, 자연과 인간, 우주 사이의 상호작용을 설명하고 이를 통해 동양과 서양 사유의 차이를 조명한다. ‘기’는 일상 언어와 문화에 깊이 스며 있지만, 철학적·과학적으로 정의하려 하면 서구의 실체론적 사고와 동양의 이미지적 사고의 차이로 인해 난해함을 드러낸다. ‘기’는 음양과 오행의 동형성 구조를 통해 자연과 인간, 우주의 조화와 생명을 유지하며, 이를 이해하려면 서구적 환원주의를 넘어 동양의 자연주의적 접근과 역사적, 문화적 맥락에서의 사유가 필요하다. 글은 또한 기가 신비주의적 오해나 상업적 도구화로 변질되지 않고, 일상과 내적 성찰에서 그 본질을 찾을 것을 강조한다. 기는 도(道)와 연결되며, 이는 정지된 실체가 아닌 끊임없

이 변화하고 움직이는 동사적 개념으로, 삶의 과정과 자연의 흐름을 설명하는 핵심 철학적 원리로 자리 잡는다. 이를 통해 동아시아 전통의 개념은 현대 과학 문명과 융합 가능성을 제시하며, 새로운 통합적 사유의 길을 열어간다.

2장 ‘관계망과 위상공간의 한의학’은 서양 의학과 동양 의학의 철학적 기초와 접근 방식을 비교하며, 동의학이 유기체적이고 열린계를 기반으로 한 통합적 관점을 제시하는 점을 강조한다. 서양 의학은 플라톤의 실재론과 아리스토텔레스의 실체론에 기초하여, 인체를 독립적이고 정지된 기계적 구조로 이해하며, 환원주의와 분석적 방법론을 통해 발전했다. 반면 동의학은 신체와 환경 간의 상호작용, 역사적 관계망, 비국소성, 그리고 경험적 접근을 통해 자연과 인간을 통합적으로 이해하며, 이를 위한 몸살론적 관점과 복잡성을 수용한다. 동의학은 수술적 요소를 배격하고 경험론적 진단과 치료법을 중시하며, 경락과 기를 비국소적 정보공간으로 해석하여 작용과 원리의 통합적 체계를 제시한다. 『내경』은 형이상학적 우주관과 경험론적 의학 방법론을 결합해 자연, 사회, 심리적 통찰을 포함한 전인적 의료를 지향하며, 진정한 의사는 기술적 능력과 함께 자기 수양과 사회적 통찰력을 겸비해야 한다고 강조한다. 이는 동의학이 과학적 기준을 재해석하고 현대 과학과 공존하며 독자적 고유성을 유지하는 방향으로 나아가야 함을 시사한다.

3장 ‘동형성의 자연관, 회절 자연주의’은 동의학의 자연주의를 서양 의학의 "소유의 자연관"과 대조하여 설명하며, 동의학이 반영적 인식론에서 벗어나 회절적 자연주의에 기반한 통합적이고 유기체적인 접근을 보여준다고 강조한다. 서양 의학은 자연을 인간중심적이고 도구적인 대상으로 보고, 자연의 법칙을 분석과학으로 소유하고 지배하려는 소유의 자연관을 형성했다. 이에 반해 동의학은 자연과 인간의 동형성을 통해 자연을 자기

조직적이고 상호작용적인 존재로 이해하며, 기를 실재하는 운동의 원동자로 간주한다. 이는 단순히 자연을 반영(representation)하는 것이 아니라, 자연과 인간이 상호작용하며 새로운 질서를 창출하는 회절(diffraction)적 방식으로 설명된다. 이러한 접근은 면역학, 이독공독 치료법, 심리-신체-사회 간 통합적 관계를 포함한 다양한 사례에서 나타나며, 동의학이 환경과 문명 위기에 대응할 수 있는 포괄적이고 지속 가능한 의학 사상을 제공할 가능성을 시사한다.

4장 ‘이제마의 인간의학’은 맹자의 사단론과 성리학의 수기치인 철학을 바탕으로, 인간의 개별성과 내부 조율 능력을 강조하는 맞춤형 의료 체계를 제시한 독창적 의학인 이제마의 사상의학을 다루고 있다. 기존 동양의학의 외부 환경 중심 병인론과 달리, 내부 기운의 승강 운동과 심리적 요인을 중심으로 신체와 마음의 균형을 치료의 핵심으로 삼았으며, 음양과 오행의 추상적 개념을 구체적 신체·심리적 신호로 전환했다. 사상의학은 인간을 자연과 조화롭게 상호작용하는 주체로 보고, 선천적 체질과 후천적 수양의 상호작용을 통해 건강과 질병을 이해하며, 인간과 자연의 통합적 관계를 기반으로 균형을 과정으로 중시하는 행위결정론적 관점을 담고 있다.

5장 ‘생로병사와 자연철학’에서는 단순한 생물학적 과정이 아니라, 인간 존재의 변화와 적응을 탐구하는 동사형적 사유로 생로병사를 재조명한다. 동양적 사유는 존재를 연속적이고 상호작용적인 운동으로 간주하며, 이는 서양 형이상학의 고정적 존재관과 대비된다. 진화론적 관점은 생로병사를 몸과 마음의 통합적 변화 과정으로 바라보며, 한의학적 접근과 연계해 신체를 시간적이고 가소적인 존재로 이해한다. 불교는 생을 윤회의 사슬로 보고 고통의 근원을 성찰하며, 유교는 생을 의와 인의 실현을 위한 도덕적 기준으로 삼아 개인의 이익을 초월한 윤리적 실천을 강조한다. 도가는

생은 자연의 원리와 조화된 본연의 상태로 간주하며, 무위를 통해 자연스러운 생을 회복하고 초연함 속에서 자유를 추구한다. 양생에 대한 접근에서도 유가는 도덕적 수양과 관리를, 도가는 자연적 현존과 자유로운 발현을 중시하며, 이를 통해 인간 생명의 본질과 유지 방법을 탐구하고 확장한다.

‘한의학과 자연철학’은 한의학의 발전을 개괄적으로 설명하지만 한의학이 오늘날의 의학에서 어떤 의의를 지니며 어떻게 적용되어야 할지에 대해서는 거의 이야기하지 않는다. 우리나라에서는 한의학이 서양의학 못지않게 풍부한 철학적 바탕을 갖고 있음에도 불구하고 비과학적인 실천으로 폄하되어 왔다는 것은 주지의 사실이다. 나는 벨기에의 과학철학자 이사벨 스탕제르(Isabelle Stengers)는 대표적 저작인 『코스모폴리틱스(Cosmopolitiques)』에서 그 실마리를 일부 찾을 수 있다고 생각한다. 그는 서구 과학이 플라톤 이후 소피스트에게 진리와 허구를 구분하지 못하거나 의도적으로 허구를 조작하여 공공의 문제를 해결하려 한다는 비판을 가했음을 지적한다. 현대의 과학자나 의사는 이런 플라톤적 전통을 이어받으며 자신들의 정당성을 확보하기 위해 ‘소피스트적 요소’를 배제하려 했다. 그러나 이 배제는 이들 실천의 내재적 모순과 연결되어 있으며, 결국 파르마콘(parmakon)과 같은 불안정성을 담고 있다. 아다시피 파르마콘은 독과 치료제 사이의 이중성을 지니는 약물로 이는 소피스트와 같은 존재들이 진리와 허구, 치유와 파괴 사이에서 모호한 위치를 차지하며 전통적으로 안정된 질서에 도전하는 존재로 작용함을 상징한다. 그러나 이러한 평가는 소피스트의 역할을 단순히 비난하거나 옹호하는 것을 넘어, 그들의 불안정성이 근대적 실천의 본질적 부분임을 인정하는 방향으로 나아가야 한다.

이와 유사하게 서양의학은 한의학을 비과학적이고 모호한 실천으로 폄

하하면서 정당성을 확보하려고 해왔다. 스탕제르가 일레로 든 토비 나탄(Tobi Nathan)은 민족정신의학을 단순한 치료적 실천으로 한정하지 않고, 사회적, 문화적 관계를 탐구하는 새로운 장으로 재구성하려 한다. 이런 점에서 내가 최종덕 선생의 대표적인 입장이라고 꼽고 싶은 “환경적 전체를 중시”한다는 관점은 더 나아가 의학적 실천과 정치적 관계의 복잡성을 이해하는 데 중요한 틀을 제공하리라 생각한다. 이를 통해 우리는 한의학이 단순히 인간과 자연을 이해하는 작업을 넘어 실천과 관계를 통합하는 생태학적 접근 방식으로 의학적 실천의 복잡성을 이해하는데 필수적이며, 의학의 새로운 관계와 가능성을 창출하는 데 기여할 수 있음을 보여준다.

부록인 ‘자연지리와 삶, 한국 고대 재앙사 분석’은 삼국시대부터 통일신라 시기까지의 자연재앙 기록을 통해 고대 한국의 자연관과 인간-자연의 상호작용을 분석하고자 했다. 특히 이 책과 관련하여서는 땅에서 일어나는 지변과 괴변이 역질과 같이 인간에게 미치는 영향력을 알아보려는 의도로 삽입된 것 같으나 본문과의 연관성이 강조되었으면 더 좋았을 것이라고 생각했다.

사족을 감히 몇 마디 붙여 쓰고 나니 최종덕 선생님이 힘들여 쓰신 책에 누가 되지 않을까 두려운 마음이다. 원하는 사람이면 누구나 무료로 가져다 쓸 수 있게 전자책으로 출판하신 넉넉한 뜻을 생각하며 일독하고 나면 의학에 대한 사유의 폭이 훨씬 넓어졌음을 느낄 수 있을 것이다.

(전방욱 씀)

## 발문5

오재근(케임브리지 니덤연구소/대전대, 한의학)

### 철학자가 살펴본 한의학 그리고 제언

대학생 무렵 동의과학연구소 세미나에서 저자의 강의를 들었다. 어렵풋한 기억으론 물고기 모습을 한 그물 그림이 강의 자료였던 것으로 기억한다. 아마도 사람의 몸을 ‘열린계’로 간주하고 살펴보자는 이야기가 이어졌던 것 같다. 당시 예과생이었던 나는 어떤 맥락에서 무슨 이야기가 진행되고 있는 것인지 전혀 감을 잡지 못했다. 그리고 2024년 저자가 보내준 새로운 원고를 접했다.

근대 이후 실체론으로 정착된 서양의학은 인간의 몸을 원리적으로 생화학적 환원주의 안에서 다루려 했기 때문에 닫힌계 기반 의학이라고 볼 수 있는 반면 동의학은 우리 몸을 자연과의 상관성으로 다루었기 때문에 수렴하는 열린계 기반의 의학으로 본다는 점이다. 이 점은 서양의학과 동의학의 가장 벌어진 차이이다.

이제 나는 그 당시 저자가 무슨 이야기를 했던 것인지 그리고 그 의미가 무엇이었는지 조금 더 분명하게 알 것 같다.

2019년 저자로부터 한의학 관련 원고도 포함되어 있다는 언질과 함께 『의학의 철학: 질병의 과학과 인문학』 초고를 건네받았다. 검토 의견을 보내달라는 요청도 함께였다. 드디어 ‘의철학’의 범주에서 한의학이 다뤄진



저자의 저작이 나오겠구나 하는 기쁜 마음으로 회신을 드렸다. 그러나 시간이 지난 뒤 이번 책에서는 한의학 관련 내용이 빠지게 됐다는 연락을 받았다. 원고의 통일성이나 분량 등이 문제였던 것으로 보였다. 그리고 2024년 11월, 다시 저자의 연락을 받았다. 『한의학의 자연철학』이라는 단행본을 준비하고 있으니 살펴본 뒤 발문을 작성해달라는 요청이었다. 반가우면서도 영광스러운 그렇지만 부담스런 제안이었다.

임무를 완수하기 위해 원고를 살피기 시작했다. 철학적 사유에 대한 훈련이 부족한 나로서는 여전히 저자의 견해를 충분히 이해할 수 없었다. 다만 한의학 전공자로서 두 가지 정도는 파악할 수 있었다.

첫 번째, 저자는 동아시아 전통 의학의 임상적 가치는 인정하면서도, 현재 진행 중인 동아시아 전통 의학의 연구 방법론에 대해 문제를 제기하고 있으며 나름의 해결책을 제안하고 있었다.

김종영(Jongyong Kim)의 연구에 따르면, 1999년 경희대학교에서 동서 의학대학원을 설립한 이래 현대적인 분석 과학 방법을 활용한 한의학에 대한 연구가 본격 진행됐다. 그리고 그 과정에서 기존의 병증 개념, 약물 효능, 실험 방법, 실험 대상 선정 등에 대한 수정이 가해졌다. SCI로 대표되는 해외 학술지에 투고하기 위해 간경(肝經)이나 폐경(肺經), 풍열(風熱) 등과 같은 한의학의 고유 개념은 포기될 수밖에 없었으며 임상 현장과 괴리된 실험실만을 위한 연구가 진행됐다. 재료만 한약재일 뿐 일반적인 의학 연구 방법론이 동일하게 적용됐던 것이다. 이와 같은 접근 방법은 한의학의 '정체성(identity)' 논란으로 이어졌을 뿐 아니라 내부 연구자들 간에 순수 한의학의 보전을 주장하는 '과학화' 반대하는 집단과 융합 한의학의 가능성을 주장하는 '과학화' 찬성 집단으로 갈라지는 계기가 되고 말았다.<sup>1)</sup>

저자는 이런 문제가 야기될 수밖에 없었음을 동아시아 전통 의학에 내

재된 철학적 기초 개념에서부터 지적하고 있다. 저자의 설명은 다음과 같다. 동아시아 전통 의학의 출발이라고 일컬어지는 『황제내경』이 춘추전국 시대에 만연했던 신비주의와 주술주의를 배제하고자 했던 합리주의에 기반을 두고 작성됐다. 그러나 그 중에서 논의되고 있는 기(氣), 경락, 장부 등의 개념을 활용한 질병과 치료에 대한 서술은 서양 의학의 철학적 토대라 할 수 있는 실재론(realism)이나 실체론(substantialism)의 범주에 포섭될 수 없다. 따라서 『황제내경』에 기반한 기본 개념이 여전히 활용되고 있는 동아시아 전통 의학의 경우, 통용되고 있는 서구 중심의 과학 기준상 그 과학성을 인정받을 수 없다. 저자의 이러한 지적에 대해 기존에 수차례 제기됐던 진부한 비판이라고 평가할 수도 있다. 이러한 평가를 염두에 두고 있거나 한 듯 저자는 한발 더 나아간 구체적이면서도 실질적인 대안을 제시한다.

동의학이 과학인가의 문제는 앞서 다룬 동의학의 진단과 처방이 과학적인가의 문제와 더 나아가 동의학의 철학적 세계관 즉 그 자연관과 인간관이 과학적인가의 문제로 구분된다. 동의학이 비과학이라는 평가를 받고 있다면 그런 비과학 평가에 대하여 동의학은 스스로 선결해야 할 두 가지 논리에 응전해야 한다. 첫째, 천연물질을 처방해 온 전통의학의 누적된 경험자료들을 통계화해서 공유해야 한다. 예를 들어 한의학계는 스스로 만연된 의료인 개개인의 '비방' 문법을 없애야 한다. 둘째, 진단과 처방의 역사

---

1) Jongyong Kim, Alternative Medicine's Encounter with laboratory Science: The Scientific Construction of Korean Medicine in a Global Age, *Social Studies of Science* 37(6), 2007, pp.855-880.

적 고유성을 기반으로 한 동의학의 장르와 현대과학의 장르는 차별과 우위비교의 영역이 아니라 차이와 공존의 영역이라는 점을 특별히 강조해야 한다.

인용문에서와 같이 저자는 의학은 이론이 아닌 경험에 뿌리를 두고 있으며, 한의학 역시 지금의 임상 현장에서 실제적인 치료 효과를 내고 있는 만큼 자신의 치료 경험을 공개하고 정리한 뒤 합리적으로 공유해야 한다고 주장한다. 현실적이면서도 매력적인 그리고 수용 가능한 대안이다. 한의계 일각에서 지속적으로 추진하고 있지만 아직 충분히 파급되지 않고 있는 것 같아 아쉬울 뿐이다. 이러한 주장의 근거로 저자는 몸을 ‘달한계’로 인식하며 과학에 종속된 채 기하학 공간의 감각 자료를 정의하는 일에 구속되어 있는 서양 의학과 달리, 한의학의 경우, 타자의 몸, 사회, 자연과 연결되어 있는 ‘열린계’로서의 몸을 연구 대상으로 삼고 있기 때문이라고 설명한다. 그러면서 한의학은 이제 기계론, 환원주의, 원자론 등과 같은 실재론이나 실체론에 얽매어 있는 고전과학의 틀에서 벗어난 새로운 과학과의 만남을 준비해야 하며 그렇게 할 때 원래의 ‘경험 공간(living space)’을 복원시킬 수 있을 것이라고 주장한다.

두 번째, 한의학 이론 중 사상의학에 주목하며 그중에 담긴 의미를 재해석하고 있다.

사상의학은 한국 근대 시기에 활약한 의학자 이제마(李濟馬)에 의해 제안된 의학 이론으로 동아시아 전통 의학 중 한국 한의학이 일궈낸 독창적인 성취다. 현재까지 한의계에서 가장 많은 연구 결과물을 도출해낸 연구 주제이자 분야지만,<sup>2)</sup> 여전히 그 의미가 무엇인지 어떻게 접근해야 할지는

---

2) 신동원, 「한국 근대 시기 대상 의사학 연구의 지형」, 전북대학교 한국과학문명

확정되어 있지 않다. 저자가 꼽고 있는 사상의학의 특징은 다음과 같다. 첫 번째, 음양오행과 같은 추상적인 개념을 구체적인 몸의 신호, 얼굴 빛, 목소리, 드러난 성격, 체형 등에 기반한 네 가지 정형화된 타입으로 전환하여 보여주고 있다. 두 번째, 중의학을 대표하는 접근 방법인 변증론치(辨證論治)의 경우 ‘외부 기운의 변화’에 주목하고 있지만, 사상의학은 ‘내부 기운의 조절과 균형’에 주목하고 있다. 세 번째, 사상의학의 기본 철학이 유학(儒學)에 기반을 두고 있는 만큼 마음의 능동성, 다시 말해 인식론적 개선이나 수기치인(修己治人) 등의 수양을 통해 신체 장부에서 일어나는 정량적인 상태 또는 정성적인 상태를 변화시킬 수 있다고 보고 있다. 이상은 저자가 철학적인 개념을 활용해 소화해낸 사상의학의 내용이다. 이번에도 사상의학을 이해하는 정도에 머물지 않고 한발 더 나아간 새로운 접근 방법을 제안하고 있다.

이제마의 철학을 현상학으로 비유하려는 필자의 의도는 아래와 같다. 자연보다 인간의 지향성을 중시하는 현상학적 방법론이 자연 외부 기운의 승강이론보다 인간마다 다른 신체 내부 기운의 승강이론을 중시하는 이제마의 방법론과 그 구조적 틀에서 유사하다는 점이다. 기존 근대과학이 추구했던 과학적 자연관을 비판하는 현상학은 사실(Faktum) 기반의 객관주의와 감각경험 기반의 심리학을 뛰어넘어 사물의 본질에 다가가는 도전적인 철학이다. 마찬가지로 이제마의 사상철학은 자연의 사물과 기운보다 그런 자연을 지향하는 의식의 사태를 파악하는 데 초점을 둔다. 인간중심의 사상의학은 자연 즉 환경의 기운을 개인이 어떻게 지향

하는지에 관한 의식의 본질을 파악하여 그 지향성의 차이를 확인하고 그 차이에 따라 처방을 적용한다는 데 중요한 의미가 있다.

저자는 현상학(Phänomenologie)적인 해석과 비유가 이제마의 의학을 이해하는데 도움이 될 것이라고 제안한다. 그리곤 이러한 비유의 의도가 사상의학을 네 개 범주의 체질론이라는 경직된 결정론에 의거해 해석하는 것을 경계하기 때문이라고 부연한다. 저자의 견해에 따르면, 이제마가 이야기하는 사상은 결정론적 신체 구획이 아닌 사람마다 다른 지향성을 조절하는 방법론적 틀이다. 겉으로는 태소음양인으로 대표되는 네 가지 결정론적 구조를 드러내고 있지만, 실제로는 인간의 의지를 통한 자기 보호와 자기 변화를 창조할 수 있는 비결정론의 철학을 지니고 있다. 현상학의 개념, '지향성'을 활용할 경우, 자신에게 부여된 천품(天稟)을 극복하기 위해 자신의 몸이 지닌 특징을 파악한 뒤 그에 적절한 방법을 선택하고 지속적으로 수양하며 심(心)의 완성을 지향해야 한다는 사상의학에 담긴 본래적 의미가 보다 분명하게 설명될 수 있다. 나는 저자의 이러한 접근을 통해 사상의학과 관련하여 풀리지 않는 의문 중 하나인 심장(心)의 부재가 설명될 수 있을 것이라 기대한다. 간심비폐신(肝心脾肺腎)으로 대표되는 동아시아 전통 의학의 전형적인 장부 이론과 달리 사상의학에서는 심장이 존재하지 않은 몸을 상정하고 있는데, 이제마의 경우 객관적인 또는 절대적으로 존재하는 장기로서의 심장(心)이 아닌 '지향' 대상으로서의 심장(心)을 상정하고 있기 때문에 몸에서 배제시키는 것이 오히려 보다 자연스럽다는 것이다.

한의학 역시 질병을 고치는 도구로서의 학문인만큼 연구자나 독자 모두 한의학이 지닌 임상 의학으로서의 가치 또는 특정 질환에 대한 치료 효과나 관련 정보를 제공하고 확인하는데 관심이 많다. 그래서인지 몰라도 그

간 한의학 기초 이론 분야에서의 전문 연구 저작의 발간은 무척 드물었다. 『동양철학과 한의학』(2003), 『기학의 모험』(2004) 등과 같이 동양 철학의 관점에서 한의학을 설명하고자 했던 저작은 몇몇 있었지만, 자연 철학의 관점에서 한의학을 설명하고자 했던 시도는 거의 없었다. 한의학 기초학을 연구하는 연구자이자 독자의 한사람으로서 이번 저작에 대해서는 그야말로 가뭄 중에 단비를 만난 것 같은 반가움이 앞선다. 더구나 『생물 철학』(2014 초판, 2023 재판), 『의학의 철학』(2020)과 같은 대작을 발표하셨음에도, 학문에 대한 열정을 지속적으로 유지하며 『한의학의 자연철학』이라는 새로운 저작물을 편찬해낸 것에 대해 놀라움과 더불어 존경심이 절로 인다.

예과 2학년 무렵 저자를 마주한 뒤, 줄곧 저자의 주변에서 어슬렁거리며 그의 학문을 접하고 또 학문적 경지를 흠모해왔다. 그렇기에 이 책 중에 저자가 평생 진력해왔던 동아시아의 전통 학문 그리고 한의학에 대한 공부 그리고 애정이 집약되어 있음을 잘 알고 있다. 저자가 일궈온 방대하면서도 깊은 학문적 성과가 독자들에게 오롯이 전달되기를 소망한다. 한의학계의 일원으로서, 내부자가 아닌 외부자의 시선으로 바라본 한의학 관련 논의를 접해본다는 것만으로 새로운 그리고 신선한 지적 자극을 누리볼 수 있을 것이라 자신한다. 모쪼록 한의학계의 독자들 모두 동시대를 살아가고 있는 한 철학자의 학문적 여정과 그가 보내는 한의학에 대한 깊은 사랑과 관심을 즐겨보길 기원한다.

(오재근 씀)

## 발문6

김교빈 (사단법인 한국철학사상연구회 이사장, 철학)

### 자연철학자의 눈으로 본 한국의 전통의학

2009년 7월 31일 한국 전통의학을 대표하는 『동의보감(東醫寶鑑)』이 유네스코 세계기록유산에 올랐다. 그리고 뒤늦은 감이 있지만 2015년 6월 국보 319호로 지정되었다. 『동의보감』이 까다롭기로 유명한 유네스코의 선정 과정을 거쳐 인류 모두가 보편적으로 기억해야 할 세계기록유산으로 인정받은 이유가 무엇일까?

그 이유는 무엇보다도 인문학을 기반으로 전통의학 이론의 핵심 개념인 정기신의 초점을 일관되게 유지하면서 서술한 책이라는 데 있다. 인류는 동양과 서양을 막론하고 매우 오랜 인문학의 전통을 지녀왔다. 동양에서는 일찍부터 학문을 천문(天文), 지문(地文), 인문(人文)으로 나누고 그 가운데 인문이 나머지 둘을 포괄한다고 생각했다. 인문이 인간에 대한 관심이라면 천문과 지문은 자연에 대한 관심이었다. 사람을 중심으로 자연을 이해한다는 생각이 인본주의와 인문의식의 출발이었다. 이 같은 생각은 서양에서도 마찬가지로 나타난다. 인문학을 의미하는 용어들 가운데 하나인 ‘리버럴 아트(Liberal Arts)’는 민주주의의 출발이라고 하는 그리스에서 노예 교육과 달리 자유민인 그리스 시민의 소양을 가르치는 교육을 의미했다. 그래서 ‘리버럴 아트’는 오늘날에도 인문학을 뜻하는 동시에 교양 교육을 뜻하는 말로 쓰이고 있으며, 인간의 사유만이 아니라 그 사유를

밖으로 표현해 낸 예술까지를 인문의 범주에 포함하게 되었다. 그리고 인문학을 뜻하는 또 다른 용어인 휴머니티스(humanities)는 신 중심에서 벗어난 인간 중심 사고를 뜻하며 르네상스 이후 화려하게 불타오른 인문정신을 의미한다.

『동의보감』에 담긴 인문정신은 책의 구성에 잘 드러나 있다. 『동의보감』의 첫 편은 「내경(內景)」이고 두 번째 편은 「외형(外形)」이다. 그리고 그 뒤로 「잡병(雜病)」, 「탕액(湯液)」, 「침구(鍼灸)」편이 붙어있다. 만약 『동의보감』이 병증의 원인과 증세를 설명하고 그에 대한 치료법을 제시하는 뒤의 세 편으로만 이루어져 있었다면 전근대시기의 그렇고 그런 의학책에 지나지 않았을 것이며 세계기록유산으로 인정받지도 못했을 것이다.

『동의보감』은 구체적인 질병과 처방을 말하기에 앞서 사람 몸의 겉과 속, 그리고 사람과 사람 밖의 자연을 얘기함으로써 당시 사람들의 세계관과 인체관을 잘 보여주고 있다. 생명이 깃든 사람의 몸이 어떻게 만들어지며 몸 안의 장부들이 어떻게 연관되어 있는지, 몸 안의 구조와 몸 밖의 신체 부위들이 어떤 연관성을 갖는지, 사람의 몸과 자연은 어떻게 연결되어 있는지, 건강은 무엇이고 질병은 무엇인지, 생명을 지키고 건강을 유지하기 위해서는 어떤 양생법이 필요한지, 생리(生理)와 병리(病理)를 설명하는 정(精)·기(氣)·신(神)이 무엇인지. 이러한 근본적인 물음에 답하면서 당시의 의학이 도달한 자연과 인간에 대한 이해를 담은 패러다임을 잘 보여주고 있다.

더구나 『동의보감』은 보편성만 담보하고 있는 것이 아니다. ‘동의’라는 말은 『동의보감』 서문에 있는 것처럼 당시 중국에 있던 남의(南醫)와 북의(北醫)에 대한 우리의 특수성을 보여주는 표현이다. 『동의보감』 출간 284년 뒤에 나온 이제마의 『동의수세보원(東醫壽世保元)』도 ‘동의’라는 표현을 사용함으로써 우리의 독자적인 의학의 계보를 잇고 있다. 더구나 『동



의보감』은 약재와 처방 모두에서 그 이전 몇 백 년 동안 쌓아온 우리의 의료역량을 적극 활용하고 있다. 특히 『향약집성방』에 수록된 우리 땅에서 나는 우리 약재를 바탕으로 우리에게 맞는 처방을 잘 보여주고 있다.

이러한 전제를 두고 본 『한의학의 자연철학』은 어떤 책인가? 『한의학의 자연철학』은 인문학의 토대 위에서 『동의보감』과 『동의수세보원』을 중심으로 우리의 전통의학을 풀어낸 책이다. 특히 저자 최종덕은 전통의학과 그 사유의 기반인 기철학을 자연철학의 관점에서 풀어나간다. 최종덕은 기를 사유하는 자신의 기본 입장을 ‘자연주의적 유물론’이라고 하였고, ‘자연주의적 유물론이란 물질적 유물론이 아닌 역사 존재론으로서의 유물론을 의미한다.’고 하였다. 그리고 ‘역사적 존재’란 ‘생명의 탄생부터 시작하는 진화론적 시간 속에서 선택된 존재의 변이과정 및 인간사회 속에서 관계성의 다양한 힘들이 농축하거나 분산하는 존재의 시간적 과정 그 자체’라고 부연하였다.

최종덕은 매우 폭 넓은 공부를 해 왔다. 학부에서는 물리학을 전공하였고 대학원에서 과학철학을 전공하였으며 독일 기센대학교에서 박사학위를 받았다. 그런 그를 한국철학사상연구회에서 처음 만났고, 얼마 안 가 ‘기(氣)철학분과’에서 보게 되었다. 한국철학사상연구회는 다른 학회들과 달리 분과 모임들로 나뉘어 있고, 분과들은 매 주 정기적으로 모여 세미나를 진행한다. 1989년 학회 창립과 동시에 내 제안으로 시작된 ‘기철학분과’는 동양철학 연구자 세 명의 모임으로 출발했지만 점점 인원이 늘면서 동양철학 연구자만이 아니라 한의학 연구자와 과학철학 연구자인 최종덕 교수도 함께하게 되었다. 그리고 연구 대상 텍스트도 대표적인 기철학자 장황거의 『정몽(正蒙)』이나 방이지의 『물리소지(物理小識)』 뿐만 아니라 『황제내경』, 『동의보감』, 『격치고(格致藁)』 같은 전통의학 서적도 보게 되

었다. 그런 과정을 거치면서 최종덕은 전통의학과 기철학으로 관심의 폭을 넓혀갔고, 동양철학 연구자들 또한 전통의학과 자연철학으로 논의를 깊여갔다.

최종덕은 기에 대한 관심을 높여가면서 ‘개인의 건강이나 마음의 평안을 추구하는 신비적인 영역의 기가 아니라 공동체의 건강과 사회적 비판기능 내지는 바람직한 사회로의 변화를 추동하는 생산 역량을 지닌 기를 추구’하고자 하였다. 이 같은 관점은 ‘과학적 접근방식과 철학적 접근방식’이라는 두 가지 관점을 종합한 것이다. 특히 최종덕은 전통의학을 ‘자연주의 의학’이자 ‘유기체 의학’으로 보고 있으며 그러한 생각을 잘 담아 『한의학의 자연철학』을 써 낸 것이다. 최종덕이 전통의학, 기철학, 물리학, 자연철학 등의 여러 분야를 날줄과 씨줄 삼아 자유자재로 엮은 『한의학의 자연철학』을 만난 독자들은 전통철학과 현대철학, 기철학과 자연철학을 동시에 보는 큰 기쁨을 누리게 될 것이라 확신한다. 아울러 이 책이 동(東)과 서(西), 고(古)와 금(今)을 융합하여 많은 사람들에게 새로운 눈뜸을 줄 수 있기를 기대한다.

(김교빈 씀)

## 서 문

동양에서 말하는 자연은 대상화된 명사로서 실체가 아니라 ‘스스로’ 또한 ‘저절로’ 그리고 ‘그로부터 그렇게’ 있어서 동사로 쓰이는 작동성의 자연함이다. 중심이 없지만 항상 어디에나 나와 함께 있어 어느새 자연인지 인간인지 모르지만, 바로 모든 것이 자연 아닌 것이 없는 그런 자연함이다. 이러한 자연함이란 인간과 자연을 구획하는 이분법의 틀에서 벗어나야 한다는 의미를 품고 있으며, 한의학은 그런 자연함을 통찰하는데서 시작한다.

이렇게 한의학은 서구 의학과 다르게 탄생부터 자연-인간관과 밀접하게 연관되어 있다. 고대 동아시아 자연-인간관과 동아시아 의학의 탄생 사이에는 결코 분리될 수 없는 사상적 관계가 놓여 있다. 이런 생각을 갖고 동아시아 의학의 자연관을 철학적으로 해석해보려는 글쓰기가 이 책 『한의학의 자연철학』을 짓게 되었다. 엄격히 말해서 『한의학의 자연철학』은 한의학을 소재로 했지만 글쓰기의 바탕에는 과학철학 혹은 자연철학에 이르는 철학을 품고 있다.

『한의학의 자연철학』은 넓게는 과학과 철학 좁게는 현대과학과 고대 동아시아 자연관 사이의 소통과 횡단을 시도한다. 이 책에서 말하는 과학은

실험실과 수학에 의존하는 실증과 분석 방법론의 과학주의로 제한되지 않는다. 연역적 가설장치와 귀납적 일반화 혹은 검증주의와 재현주의라는 과학방법론은 자연을 해명하는 하나의 과학적 통로일 뿐이며 그런 방법론 자체가 과학 전체를 대변할 없으며 자연 전체를 재현할 수 있는 것도 아니다. 현재의 과학은 자연을 기술하는 진행형의 과정이지 완결형의 결론이 아니라는 뜻이다. 그럼에도 불구하고 결정론적 인과율에 기반한 과학주의에 과몰입된 근대인의 지식사회 분위기는 과학의 범위와 기준을 스스로 좁게 제한하고 있으며, 따라서 과학과 인문학, 과학지식과 상식세계 사이의 경계가 경직되어 있다.

우리는 자연 현상이 품고 있는 엄청난 자연의 비밀을 접근하기 위하여 우선 경직된 구획의 경계를 뛰어넘어야 한다. 경계를 횡단하는 안내지도를 이 책은 제시한다. 『한의학의 자연철학』은 과학을 부정하거나 과학적 태도를 거부하는 것이 아니라 오히려 과학을 존중하는 사유방식을 강조한다. 과학의 현재성은 완결성을 보여주는 것이 아니라 진행형의 과정을 보여준다는 점에서 한의학의 과정적 과학성은 미래의 의학적 의미를 높여 줄 것이다.

검증과 재현이라는 완결성을 고집하는 과학주의의 조명을 통해서 한의학을 투영시킬 수 없다. 예를 들어 완고한 과학주의로만 볼 경우 한의학에서 말하는 변증논치(辨證論治), 사상, 승강부침, 기신정 등의 진단과 임상 관련 개념들은 모두 비과학이거나 거짓으로 여겨질 것이다. 한의학 병인론의 다른 사례를 보건데 음, 양, 허, 실, 한寒, 열熱, 표表, 리裏 이런 방식의 류類와 종種의 증상 진단은 과학적 진위를 따지는 인식론의 영역에조차 들어가지 못하고 단지 수사학적 상징 유비법으로 침하될 것이다. 더군다나 뜸이나 침구 처방이 의존하는 경락 구조는 일종의 누적된 경험 기술이나 위약 효과일 뿐으로 비난받게 된다. 약제 처방 역시 천연물의

생화학적 증거를 찾을 수 없다는 비판에 벗어나지 못할 것이다. 예를 들어 소갈(당뇨) 치료에 좋다는 하눌타리 뿌리가 “그 맛이 쓰고 성질은 차가우며 독은 없다”고 할 경우, ‘맛’의 과학적 정의, ‘쓴 맛’의 약리적 관계, ‘차가움’의 물리적 성질, ‘독’의 성질과 기준이 무엇인지 과학적으로 명확하지 않은 용어들로만 가득 차 있다는 비판을 받는다. 기존의 과학성 기준으로 볼 때 분명히 한방 관련 문헌은 전부 수사학적 표출presentation 표현만 있고 과학적 재현가능한 표상representation 표현은 없는 것과 같다.

과학은 복잡하고 간접적인 인과율까지를 포함해야 한다. 과학적이라는 수식어의 기준은 직접 인과성의 협소성에서 벗어나 우회적 인과율을 포용해야 한다. 과학적 기준이 가시적인 직접 인과율에만 한정되어서는 안 된다는 뜻이다. 임상한방이 비과학이라는 비난에도 불구하고 오늘날까지 살아남은 이유는 한의학이 서양 근대성과 과학주의라는 엄격한 기준을 충족하지 못하지만 다른 차원에서 치료효과가 있다는 사실이 분명하기 때문이다.

치료효과가 있다는 뜻은 매우 중요한 의미를 지닌다. 효과effects가 있다는 뜻은 비록 인과성이 밝혀져 있지 않더라도 인과성 자체가 없다는 것은 아니기 때문이다. 이런 인과관계를 우회적 인과라고 표현한다. 원인과 결과 사이 증상과 원인 사이의 인과관계를 직접적으로 기술description하기는 어렵다하더라도 그 인과성이 존재한다. 다만 그 인과성의 관계가 다중적이며 우회적이고 매우 복잡하여 현재 인간의 인식수준으로는 밝혀지기 어려울 따름이다. 관계가 밝혀지지 않았다고 해서 관계성이 없다고 할 수 없는데, 과학의 과제는 아직 밝혀지지 않은 복잡성의 관계들을 점진적으로 밝혀가는 데 있다. 그런 미래의 과학 인식론을 인정한다면 ‘과학적’이라는 수식어를 직접적 인과론 체계에만 적용하는 것은 과학 스스로를

매우 좁은 의미로 제한하는 처사에 지나지 않는다.

한국의 한의학은 고전 과학주의 신화를 정서적으로 거부하지만 논리적으로 반박을 하지 못하고 있다. 과학이라는 거대담론에 눌러버린 한의학이 자신의 민족의학이나 전통의학의 당위성을 주창한다고 해서 문제가 풀리는 것이 아니다. 한의학은 확장된 의미의 신과학주의 기준을 수용하여 서구과학에 도전적으로 병립하고 친화적으로 융화하는 한의학 자체의 연구방법론을 구축해내야 한다. 이런 관점에서 한국 한의학의 미래는 그 가능성이 풍부하다. 한국 한의학은 전통 동양의학의 원류를 오늘에 되살리는 접목의학의 높은 가능성을 내재하고 있다. 그 방법은 의외로 간단하다. 확장된 신과학주의를 호흡하면서도 동시에 역사를 이어가는 문화의 종합적 장르로서 한학을 정초하면 된다.

한의학의 모태정신을 현대 학문으로 구현하는 일이 중요하다. 한의학에 깔린 자연철학적 자연관을 공부하면서 한의학이 더 확장되고 발전될 수 있다. 이런 점에서 한의학 공부는 이중 부담을 안고 있다. 연구방법론에서 한의학도 엄밀한 분석적 지식을 필요로 한다는 인식론적 부담과 임상적으로 인간과 자연을 통찰하는 철학적 우주론과 자연관을 체현해야 한다는 부담이다. 분석적 연구태도와 통찰적 인간관 체현이라는 한의학의 이중 트랙은 개인의 지적 권력이나 인간적 수양론 혹은 고고한 형이상학을 위해서가 아니라 좀 더 나은 임상 결과를 낳기 위한 구체적이고 실용적 의도에서 요청된다.

한의학은 사회에 대한 역사적 통찰을 요구한다. 한의학은 자연주의에 기반한 철학적 통찰 외에 인간사회에 대한 역사적 통찰을 요청한다. 이 점으로부터 한의학은 문화의 한 장르이며 이러한 시각이 바로 역사적 통찰의 시작이다. 한의학의 자연주의는 인간과 자연 사이의 연속성만을 말하는 것이 아니라 인간과 사회 그리고 자연 사이의 연속성을 말하고 있

다. 사회 영역을 빠트리고 한의학을 말 경우 한의학의 정체성은 분석과학에 종속되거나 아니면 형이상학적 우주론의 허상으로 빠지기 쉽다.

한의학의 정체성은 인간과 자연간의 자연주의적 연속성을 내포한 것에 그치는 것이 아니라, 인체-사회-자연(우주)의 연속성, 더 나아가 자연-사회-신체-심리적 지향성의 연속성을 내포한다는 점을 이 책에서 말하려 한다. 이러한 자연주의의 구조는 이미 『내경』의 자연관 모형에서부터 발단되었다. 예를 들어 자연의 지리, 기후의 변화는 인체에 영향을 주고, 동시에 사람들이 살고 있는 풍토, 역사, 그리고 사회적 관습에까지 영향을 준다.

『동의보감』 內景篇 제1권에 실린 『素問』의 인용을 보면 신기정의 힘의 균형 혹은 오장육부와 행정 직제를 직접 연관시키고 있다. “사람의 몸은 하나의 나라와 같다”라고 한다.(人身猶一國) 이 내용은 실제로 포박자抱朴子の 글을 인용한 것이지만 『내경』에서 『상한론』을 거쳐 『동의보감』 전편에 흐르는 자연주의 인간관의 한 단편이라고 말 할 수 있다. 박석준이 번역하고 역주한 『동의보감』 내경 편에 보면, 사람의 몸은 한 개 나라의 형태와 같다는 말이 자주 나온다. 가슴과 배 부위는 궁실과 같고 팔다리는 도회 변두리(郊境)와 같으며 뼈마디는 모든 관리들과 같다. 神은 임금과 같고 血은 신하와 같으며 氣는 백성과 같다. 그래서 자기 몸을 건사할 줄 알면 나라도 잘 다스릴 수 있다. 거꾸로 나를 다스리는 마음이라면 몸을 잘 지킬 수 있다고 한다. 즉 백성들을 진심으로 사랑하니 비로소 나라가 편안해지며 백성도 편안해진다는 것이다.

이 책에서 한의학의 임상 행위는 사회적 문화 행위라고 강조된다. 임상 행위는 단순히 신체에 대한 의료지식으로만 해결되는 것이 아니고 또한 한의학의 철학적 우주론만으로 해결되는 것이 아님을 시사한다. 한의학은 첫째로 철학적 자연관을 필요로 하며, 둘째 의료 주체가 속한 사회

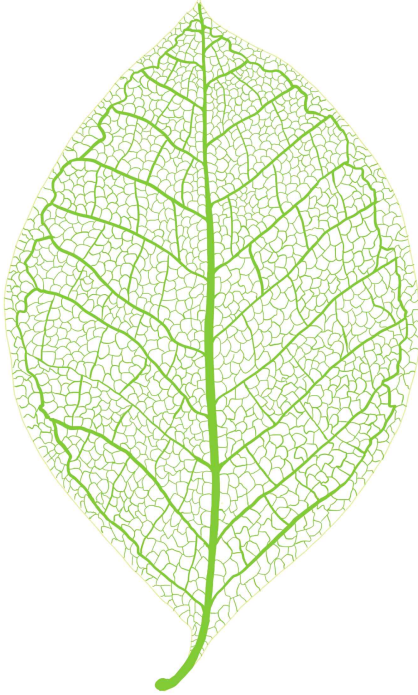
에 대한 사회인식을 요청한다. 셋째 사람마다의 신체적 특징을 파악하는 관찰력을 중시하며, 넷째 세계를 바라보는 의식의 지향적 자세를 갖춰야 하는 중층적 부담을 안고 있다.

오늘에 숨쉬는 한의학은 현대과학과 서양문화와 무관하게 행보할 수 없다. 현대사회에서 한의학의 미래는 필연적으로 동서 문화의 접합체로 될 수밖에 없다. 한의학의 문제는 단순히 임상적 가치나 전통 사상의 계승이라는 관점에서만 볼 것이 아니라 동서의 문화적 종합을 이룰 수 있는 문화적 매개자로 접근되어야 한다. 이 책 마지막 장에서 황제내경의 양생론을 언급하면서 개인 양생이 아닌 공동체 양생을 강조했다. 공동체 양생이란 사회문화적 접합체이며 지구 차원의 공생 의학을 말하는데, 바로 그것이 한의학의 미래다. 이런 생각에서 이 책 『한의학의 자연철학』을 썼다.



# 1장

## 기氣와 도道의 자연철학



## 1. 기, 개념적 사고와 이미지 사고

기라는 말은 일상의 우리말 구석구석에 스며있다. 기절이나 기진맥진과 같은 명사형도 많지만 기가 막히다(氣塞), 기가 차다, 기죽다(풀죽다), 기지개 펴다 등 동작과 형용에 필요한 일상어에서 기라는 표현이 많이 사용되어 왔다. 이처럼 우리는 일상언어에서 기氣가 무엇인지를 묻는 특별한 질문 없이도 그것을 자연스럽게 사용하고 있다. 일상언어 외에 기라는 존재론적 지위에 깊이 빠진 사람들도 많다. 그들은 눈에 보이지 않지만 에너지 같은 어떤 힘으로서 기의 존재를 믿으며 이 세계의 모든 것이 이런 기에 의해 움직인다고 말하기도 한다. 한편 눈에 보이는 경험적 존재만을 믿는 사람들은 기의 존재 자체를 허황된 이야기라고 하는데, 그들은 물질적 측정량으로 환원될 수 있는 경험 속성만이 신뢰될 수 있다고 한다.

기를 응대하는 사람들의 생각이 제각각이지만 그들 사이의 공통점이 있는데, 그것은 인성이나 물성에 관계없이 어떤 상태, 상황이나 대상을 적절하게 표현하기 위하여 수사적으로 혹은 은유적으로 기가 포함된 용어를 사용하고 있다는 사실이다.

기에 대한 합의된 정의가 없음에도 불구하고 실용주의 측면에서 무의식적으로 사용하고 있다는 점은 동아시아 문화권의 독특한 특징이다. 서양 언어권에서 기에 해당하는 적절한 관념이 없다는 점이 바로 그러한 특징을 잘 보여준다.

기가 우리의 언어와 사고 안에서 설명될 수 있는가라는 질문은 중요하다. 기의 존재성은 서양철학에서 말하는 존재론적 지위와 다르며 오히려 삶의 조건과 인간의 행동양식으로 해명될 요소가 많기 때문이다. 다시 말해서 기의 실체를 언어로 표현한다는 실체론 언어관에서 벗어나야만 기의 뜻에 근접할 수 있다는 뜻이다. 기는 자연의 현상을 그려내는 방식의 언

어이지만, 그 언어란 기표記表signifiant를 벗어난 기의signifie記意의 확장을 반드시 요청한다. 기가 묘사하려는 지시체는 자연과 인간, 우주와 심리를 모두 포함한 역동적인 무엇이기 때문이다.

일상의 예를 들어 “책상”과 “바람” 그리고 “기”라는 말을 비교해보자. 책상은 만져지고 의미전달이 비교적 일의적이다. 그러나 바람은 만져지는 것이 아니지만 의미 전달 역시 대체로 일의적이다. 왜냐하면 생활에 비치는 바람의 작용이 비슷하기 때문이다. 나무의 흔들림, 콧등에 와닿는 시원함, 옷고름의 휘날림 등으로 우리는 보이지 않는 바람을 보이는 바람으로 의미화하고 있다. 이런 상황까지는 기표와 기의의 서구 기호론이 어느 정도 맞을 수 있으며 구조주의 언어이론도 대충 수긍할 수도 있다. 그러나 “기”는 보이지도 않을뿐더러 의미 전달도 일의적이지 않다. 더군다나 이론적 의미의 기와 생활 속의 기가 서구문화 유입 이후 언제부터인지 분리되기 시작하여 더 혼란스럽게 되었다. 이론적 틀 속에서 기를 설명하기 위하여 우리는 반드시 정의definition라는 사유 행위를 강요받고 있다. 대상을 규정하는 정의의 추론 방법론은 과학을 위하여 반드시 필요하지만 그런 정의 추론방식으로 기를 포괄할 수 없다.

19세기말 서구과학 용어를 일본어로 번역한 전기, 자기, 공기, 기후, 기관지, 대기, 기류, 기압, 연기, 기온, 기체, 기화 등의 용어들을 살펴 볼 때 장(field)이나 유체와 같이 고형 물체로 규정하기 어려운 서구 과학 개념들을 번역하기 위하여 기라는 단어를 자주 도입했다는 점은 아주 흥미롭다. 서구 과학 개념 중에서 ‘장’이나 ‘유체’의 성질을 갖는 용어를 번역하는데 ‘기’가 적절히 사용되었지만, 서구과학이 도입되기 이전 고대 중국 내경 의학이나 조선 한방의학에서도 ‘흐름’의 성질을 갖는 몸의 양태나 속성을 표현하는데 ‘기’라는 개념이 흔히 사용되었다.

그럼에도 불구하고 동의학이나 한의학에서 사용되는 기의 관념은 주자

학이나 성리학에서 말하는 철학적 기 개념과 일치되지 않는다. 고대 동아시아 의학 일반에서 기는 규정되지 않고 운동과 변화를 해명하는 유비와 상징의 의미를 많이 담고 있다. 직접적인 정의가 아니라 간접적인 유비법으로 사용되었기 때문에 이해하기 어렵게 되었다. 예를 들어 황제내경에서 ‘기’의 표현은 3,000번 이상 나오지만 직접적으로 규정된 개념은 없다. 황제내경 소문과 영추 편에서 ‘기’가 가장 중요하고 기초적인 개념임에도 불구하고 정확한 정의를 내리지 않았다는 점을 고려할 때 서양의 개념 기준으로 평가되기 이전에 개념이 아닌 다른 기준이 혹시 가능한지를 타진해야 함을 의미한다.

개념 기반인 서양철학 관점에서 이 점은 그들이 접근하기에 가장 큰 장애이다. 그래서 서양 지식인들은 최대한 비유적 표현을 개념적 표현으로 바꿔 보려고 노력한다. 예를 들어 중국의학철학의 선구자인 베를린 의과대학 운슐트(Paul U. Unschuld, 1943- ) 교수는 기를 심리적 기와 신체적 혈기로 구분한다. 운슐트는 황제내경의 영기靈氣를 혈의 생성요소로 간주하며 충기沖氣를 호흡 공기 즉 폐의 기운으로 연관시킴으로써 기를 개념화하려고 했다(Unschuld 1985, 75-6).

운슐트의 제자인 쿵니는 기를 구조 차원에서 그리고 속성 차원에서 개념화시켰다. 우선 속성의 관점에서 기를 아래처럼 정리했다. (1)기는 단일하다. (2)기는 虛空의 속성을 지닌다. (3)기는 動과 靜의 속성을 같이 갖고 있다. 즉 동과 정 의 반복과 순환이다. 동시에 동과 정 의 균형을 맞추고 있는 것이 인간의 신체다. (4)기는 끊임없이 변화에 노출되어 있다. (5)기는 침투성이 있다. (6)기는 상반된 범주, 예를 들어 음양, 밤과 낮 등으로 표상된다. (7)기는 항상 음양의 개념과 붙어 다닌다. 그리고 쿵니는 구조적 관점에서 기를 다시 정리했다. (1)기는 생명의 근본이다. (2)기는 천기와 지기의 결합이며 그 대표적 사례가 인간이다. (3)자연의 순환에 맞추는

것이 기의 자연적 질서에 맞추는 것이며, 그런 질서가 인체의 건강을 유지한다.(쿠피 2010, 239-269)

쿠피는 자신이 정리한 기의 개념이 서구인에게 제대로 전달되지 않음을 깨달았다. 그래서 그는 기에 해당하는 서양의 기존 개념들을 끄집어서 나열했다. 기를 설명하기 위하여 기를 호흡Atem, 공기Luft, 증기Dampf, 가스Gas, 기후Wetter, 사물의 양상Art und Weise einer Sache, 소질Veranlagung, 열정Temperament, 힘Kraft, 생명을 부여하는 원칙Lebensspendendes prinzip, 영향력Einflüsse, 물질의 힘materielle Kraft으로 대신 표현했다. 중국 춘추시대의 역사를 기록한 『春秋』에서 기가 호흡을 뜻했고 후한시대 저술된 사전 『說文解字』에서 생명을 자양하는 힘으로 표현되었다는 점으로 미루어 쿠피의 설명이 크게 틀리다고 볼 수 없다(쿠피 2010, 20-23). 그러나 여전히 개념화시키기 어려운 점이 남는다. 精氣神 개념을 서양언어(라틴어)로 처음 번역한 『중국의학의 이론적 기초』Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin (1973/1980영어판)의 저자 포커트(Manfred Porkert, 1933-2015)는 기를 서양어로 번역하면 그 의미가 다양하고 다의적으로 표현될 수밖에 없다고 강조했다.

기의 흐름과 변화를 일으키는 운동 작용이 가능하려면 먼저 기의 존재 양식이 질적으로 동일해야 한다는 전제가 필요하다. 다양한 기의 담지자들 사이의 소통 신호communication signals가 필요하며, 그 신호를 상호 공유해야 한다는 조건이 요구된다. 동아시아 고전에서는 이런 소통 신호의 상호 공유를 “조화”라는 용어로 간단히 표현한다. 개물과 개물 사이의 기가 소통되어야 하며, 또한 생명체와 무생명체의 기가 서로 소통되어야 하며, 개물과 전체(우주) 사이에 기가 소통되어야 한다는 것은 어떻게 소통가능한 지를 묻는 질문을 수반하다. 그런 질문에 대하여 “조화”라는

답변을 제시하지만 여전히 모호하다. 더 나아가 기가 내뿜는 신호 사이의 소통이 가능하려면 우선 기의 질적인 본체가 요구된다.

조화와 균형, 본체와 자연, 기의 운동과 변화 등의 개념은 서구의 개념 구조와 다르기 때문에 이해하기 더 어렵다. 구체적으로 말해서 고대 동아시아 의학은 기氣의 결집과 분산 그리고 그 기가 어디에 배속되어 활동하는가에 대한 기의 운동성을 신체에 적용하는 것으로부터 시작된다. 그리고 그런 기의 운동과 변화를 설명하는 사유구조가 바로 음양과 오행이며 혹은 음양오행이라는 의미구조다. 이런 결집과 분산, 승강의 운동, 음양이나 오행 등의 사유는 서구 실체론에 기반한 이분법과 다르다는 사실을 이 책에서 자주 언급할 것이다. 예를 들어 음양의 사유구조는 의학에서뿐만 아니라 천문과 정치, 농업과 행정, 윤리와 일상의 대소사에 이르기까지 사회와 삶의 방식을 포섭하는 지표였을 정도로 자연과 문화 전반을 지배하는 중요한 사유구조였는데, 개념적 사고conceptual thinking에 의존하는 서구와 달리 이미지 사고imagery thinking에 의존한다. 이 점이 고대 중국사회의 가장 중요한 특징이다(Yongyan Wang 2019).

황제내경에 ‘기’라는 단어가 3,000번 이상 언급되어도 개념적 사고의 기준으로 쉽게 접근하기 어려울 수 있다. 반면 이미지 사고의 기준으로 접근한다면 상황이 다를 수 있다. 이미지 사고란 개념 안에서 의미를 찾는 것이 아니라 텍스트 전체의 흐름, 텍스트가 등장하던 때의 우주관과 사회적 상황 그리고 당시 사람들의 통속문화 등 역사 네트워크 안에서 상황적 의미를 구현해야 한다는 뜻이다.

앞으로 전개될 수많은 전통의학 용어들 모두 개념적 사고가 아닌 이미지 사고의 언어구조를 갖기 때문에 현대 과학문명에 젖은 우리들에게 동아시아 전통의학 용어는 모호하게 여겨지고 이해되기 쉽지 않다. 이 책 역시 개념의 텍스트 범주에서 결코 벗어날 수 없겠지만, 개념과 이미지가

접속되는 공유지를 최대한 확보하려 한다. 과학의 개념적 사유와 생명의 이미지 사유를 접목하는 글쓰기를 시도한다는 뜻이다.

## 2. 기의 원류와 자연 해석

글자(한자)가 형성되기 이전부터 기에 해당하는 관념들이 존재했으며 언어 이전의 기 개념은 포괄적으로 자연의 풍토와 삶의 양식과 밀접하게 연관되어 있었다. 기는 삶의 카테고리로서 이미 우리 마음과 풍토, 날씨, 내가 사는 땅 속에 있었다는 뜻이다. 기의 개념에 해당하는 지시체에 국한하지 말고, 기가 뿜어 나오는 모든 환경적 전체를 더불어 중시해야 한다. 개념으로만 기를 생각하면 자칫 유심론적인 기 혹은 형이상학적인 기만을 떠올리게 된다. 실제로 기는 나의 몸, 나의 땅, 구름이나 비, 바람과 같은 기후, 함께 사는 사람들의 사회 안에서 그 의미를 표출한다. 이런 점에서 기는 자연주의적 요소를 강하게 갖고 있다.

기의 어원은 두 가지 원형을 갖는다. 하나는 기상 조건이며 다른 하나는 섭생 조건이다. 2,000년 전 중국 최고의 자전인 『설문해자』說文解字에서 기는 운기(구름과 바람)이다. 지리-기후 조건으로서 기를 표현한 것이다. 그리고 전국시대 『관자』에서 기는 좋은 곡식을 말하며 정기는 그 열매(쌀)로 표현된다.(관자 내업편) 이는 섭생-대사 조건으로서 기를 표현한 것이다. 지리-기후 조건은 자연의 조건이지만 섭생-대사 조건은 인간의 조건에 해당한다. 그러나 이 두 가지 양상은 분리되기 어렵다. 기후와 지리는 섭생과 신체 대사에 영향을 주고, 신체-대사 조건은 외부 지리-기후에 내부 반응하는 상태를 결정한다. 의학 전통에서 기를 대할 때 지리-기후 조건과 섭생-대사 조건의 두 요건을 충족하는 일이 중요하다.

한편 철학 전통에서 기를 대할 때는 지리-기후와 섭생-대사 그 자체보

다 그 둘 사이를 조화시키는 유연성을 더 중요하게 여긴다. 예를 들어 유연함이 강함을 이긴다는 의미는 노자 『도덕경』 이래 도가와 유가 전반에 걸친 동아시아 사상에서 기를 이해하는 중심이었다. 기의 원형은 유연함의 원형인 젓먹이 갓난아이의 상태에 있다는 것과 유사하다. 갓난아이의 마음을 맹자는 적자지심(赤子之心)으로 표현했다. 노자 도덕경 55장에 나오는 “함덕지후 비어적자”(含德之厚, 比於赤子)라는 말은 넉넉함과 유연함을 같은 관점에서 볼 수 있다는 뜻과 동시에 덕의 원형이 갓난아이의 유연함에서 찾아질 수 있다는 뜻을 담고 있다. 바로 아래 줄에 갓난아이를 설명하는 내용이 나오는데, “근골은 연약하고 부드러우나 주먹을 쥐는 힘(아귀힘)은 세다”(骨弱筋柔而握固골약근유 이악고)고 표현된다. 나아가 신체적 유연함만이 아니라 정신적 유연함을 더 강조한다.

철학에서는 덕을 수행할 수 있는 기 운동이며 의학에서는 지리-기후 조건과 섭생-대사 조건을 조화시킬 수 있는 유연함이 바로 모든 사물의 다양성을 통일하는 화합과 조화의 능력이며, 그것이 기의 궁극적인 본체라는 뜻이다. 여기서 말하는 통일성은 서구철학의 동일성과 다르며 단순한 합체나 통합도 아니다.(張基成 2008, 13)

통일된 氣의 본체가 道라고 하는 것은 노자 『도덕경』의 요체다. 노자 도덕경에서 “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物, 萬物 負陰而抱陽 衝氣以爲和”(도는 일을 낳고 일은 이를 낳고, 이는 삼을 낳으니, 삼은 만물을 낳는다. 만물은 음을 지고 양을 안고 있으며 충기가 화합을 이룬다)라는 유명한 문구를 볼 때, 만물이 분화되고 거꾸로 화합되는 운동의 질료를 氣라고 한다면, 운동의 메커니즘에 해당하는 운동원리는 道에 해당할 것이다.

기를 작동하는 도에는 다양한 방식이 있는데, 그 방식은 모두 예외 없이 ‘저절로’ 그리고 ‘스스로’ 변화하는 자기-운동성을 갖는다. 예를 들어



노자에서 "만물의 스스로 그러함을 도와줄 뿐이다"輔萬物之自然라는 글귀는 의도적이거나 목적적이 아니라 자기(자연)-스스로 그렇게 되어가는 자기운동성을 중시한다는 뜻이다.(줄리앙 2019, 51)

자연의 자기운동성은 3장에서 자세히 다룰 것인데, 그 자기운동성의 사례가 바로 음양과 오행이다. 음양의 대립과 상호 전환으로부터 물질과 생명의 작동이 생긴다. 역학과 황로학이 만나 생긴 주역 참동계에서 볼 때 기 운동의 주기성과 규칙성은 절기의 변화나 곡식 양산의 양태와 밀접하다. 자연의 흐름이란 결국 만물이 생성되고 소멸되는 과정이다. 만물의 자연 생성과 변화는 건곤의 음양으로 설명된다. 인간도 음양으로 운동하는 기의 산물이다. 음양의 변화양상이 인간에게나 자연에게 동등하게 작용된다. 그런 의미로 인간과 자연의 구조적 동형성을 일컫는 천인합일의 자연관이 언급된다.(張基成 2008, 39)

그 동형성 의미를 접근하기 위하여 먼저 인간의 몸과 자연을 등치시키는 의학적 형이상학을 살펴보자. 황제내경에서 기는 생명의 근본이며, 하늘의 기운과 땅의 기운 사이의 '화'和가 몸의 기운으로 드러난다. 기의 작동으로서 화和는 자연의 기 흐름에 화합하며 내 몸에 맞게 조화되는 역동적 과정이다. 몸 안과 밖의 화합과 조화는 몸의 건강이 유지되는 신호이다.

황제내경에서 이러한 신호의 역할은 형기신의 묘평妙平 관계로 해석된다. 형기신의 묘평이란 생명의 물질적 측면과 활력적 측면 사이의 평형 관계를 말한다. 전자인 물질적 측면은 形이고 후자인 활력적 측면은 神이다. 양신養神, 즉 생명 보전 입장에서 사람을 형기신形氣神으로 구분하는데, 이는 앞서 말한 정기신의 생명의 힘이 운동하는 과정과 양태를 말한다.

생명의 기력과 관련하여 앞서 언급했던 포커트(Manfred Porkert,

1933-2015)는 기 에너지를 정, 기, 신, 령, 귀의 다섯 가지로 분류한다.(Porkert 1980, Chap.1) 포커트가 굳이 다섯으로 구분한 근거는 오행의 분류방식에 있었다고 추측된다. 포커트는 오행을 진화적 다섯 가지 위상으로 "Five Evolutive Phases"으로 해석했는데,(Porkert 1980, Chap.1) '기'를 이해하기 위한 분류방식도 자신의 오행 구조에 맞춰 의도적으로 대응시킨 것으로 여겨진다.

그 이유는 간단하다. 포커트는 오행을 흐리거나 맑거나 비오거나 바람이 부는 등의 대기(천지) 에너지의 위상으로 해석했다. 마찬가지로 방식으로 기의 흐름과 변화를 동일한 위상으로 대입시킬 수 있다고 생각했기 때문이다.(Porkert 1980, Chap.2) 의도적인 포커트의 분류방식은 이후 그의 제자 운슐트(Paul U. Unschuld, 1943-)에 의해 반박되었지만 기를 이해하는 데 이러한 다섯 가지 위상 분류는 어느 정도 도움될 수 있기 때문에 간단히 정리하여 아래처럼 서술했다.

1. 精: 아직 구속되지 않았지만(정해지지 않았지만) 언제든지 쓸 수 있는 에너지freie, dispensible Energie

2. 氣: 자기 자리를 잡은(배워된) 상태에서 고유한 수행능력을 (기능)하는 에너지 Konstellierte Energie: untergeordnete-energisches Konstellation

3. 神: 배워작용을 능동적으로 수행할 수 있는 상위 에너지 상태 Konstellierende Kraft: übergeordnete-energisches Konstellation

4. 靈: 신이 양의 힘이라면 음의 힘이 곧 령이다. 신령은 만물의 뿌리다. 陽之精氣爲神 陰之精氣爲靈 神靈則 萬物之本

5. 鬼: 영기에 대비된 사기가 귀에 해당하는데, 느슨한 분포상태의 에너지로서 신의 결핍 상태이다. 靈氣爲之神 邪氣自爲之鬼

운슐트는 포커트의 정, 기, 신, 령 귀 분류를 정기신으로 재정리하는데, 정기신의 3 분류가 황제내경에서 말하는 기의 일반적인 이해방식에 가깝다. 운슐트에서 기는 상당히 혹은 최고로 정제된 질료적 힘이다 finest matter influence. 이런 해석은 유물론적 해석에 가깝지만 그는 기를 혈기와 심리적 기로 구분하여 혈기는 주로 질료적 성격을 갖는다고 보았다. 혈기는 황제내경에서 말하는 영기에 가까우며 피를 생성하도록 호흡하는 공기와 연관된다고 한다. 그리고 그는 심리적 기를 우리가 말하는 능동성기에 해당하는 '신' 개념으로 간주한다.(Unschuld 1985, 75-6)

쿠피가 정리한 것을 보면 정과 기는 상보적 관계이며, 기는 배치된 힘이며, 신은 그렇게 배치시키도록 하는 능동적 힘이다. 쿠피는 기를 신이 만개한 것으로 표현했는데, 이런 설명이 기를 이해하는 데 큰 도움이 된다.(쿠피 2010, 62)

신의 작용으로 기가 승복과 취산의 운동을 하는데, 승복취산 운동을 통하여 기가 분유되어진다. 분유된 기는 분화된 기 differenzierte qi를 의미하고 분유 이전의 기는 미분화 상태의 기 undifferenzierte qi로 이해하면 된다. 미분화된 기란 무감응 즉 虛의 상태를 말한다. 미분화에서 분화 상태로 분유하는 과정에서 자연의 모든 사물마다의 양적인 본체가 필요하다. 질적인 본체가 양적인 본체로 분유되거나 다시 통합되는 과정이 우리 인체에서 어떻게 현현되는 지를 관찰하고 성찰하는 것이 동아시아 전통의 학의 출발이며 과제이다.

기학에서 말하는 질적 본체는 서양 형이상학의 불변의 자기동일적 존재와 다르게 언제나 승복하고 취산할 수 있는 변화의 가능성을 지닌 변화의 항상성을 띤다. 기학의 질적 본체는 궁극적으로 자연의 일체화된 기를 말한다. 이는 현대적 개념으로 기 일원론적 자연주의라고 할 수 있다.

동의학의 자연주의는 3장에서 상세히 논의될 것인데, 여기서는 상징적 이야기 하나를 통해 자연주의의 대강을 말해본다. 동양철학의 선구자이셨던 배종호 선생님의 이야기이다. 선생님께서 생전에 미국 여행을 가셨는데, 그랜드 캐니언을 다녀오셨다. 배 선생님은 우리나라 철학적 풍수이론의 일인자라고 해도 과언이 아니다. 나는 선생님에게 약간 짓궂은 질문을 했었다. ‘선생님, 그랜드 캐니언에도 우리 풍수가 맞습니까?’ 선생님께서 짐짓 놀라시며 답변을 주셨다. ‘풍수가 중국에서조차도 내륙에는 좀 맞지를 않듯이 지형적 조건이 중요한 것 같아. 미국은 동부 쪽에 가니까 좀 맞는 것 같은데, 그랜드 캐니언이 있는 서쪽은 잘 안 맞더라.’라고 말하셨다. 이 말은 ‘기’가 지리 지형과 기후 풍토라는 물질 요소와 분리될 수 없음을 의미하며, 이것이 곧 자연주의의 핵심이다.

기의 존재론적 범주는 인류학적 접근과 지리학적 접근을 포용해야 한다. 기를 관념화된 개념에 한정시키지 말고, 기가 의미론적으로 적용되는 지리적 땅의 기질과 그 땅에 사는 사람들의 삶의 역사와 조건을 고려해야 한다는 뜻이다. 형이상학적 개념이나 언어에서 과감히 벗어나서 한의학에서 말하는 기(氣)와 성리학에서 말하는 기가 전혀 다른 기반은 아니지만 범주 차원에서 다른 양상을 보인다. 의학적 기에는 자연주의의 특성이 많이 내재된 반면 성리학에서 언급된 철학적 기에는 자연주의 특성이 많이 삭감되어 있거나 추상화되어 있다.

### 3. 과학으로 접근하는 기

과학은 열려 있어야 한다. 검증 혹은 증명가능성의 폭을 기존의 의도된 기준에 맞춰 스스로를 제한시켜서는 안 된다. 지금 참으로 검증 가능했던 사실도 추후에 거짓으로 판명될 수 있다. 과학은 그 점을 두려워하는 폐

쇄된 것이어서는 안 된다. 우리가 알고 있는 뉴턴 고전과학은 폐쇄성의 세계관을 제공할 수 있는 전형적인 과학의 패러다임이었다. 그러나 시대의 흐름에 따라 뉴턴역학은 더 이상 물리학의 주역이 될 수 없었다. 그럼에도 불구하고 아직도 대부분의 사람들은 고전 패러다임 속에서 과학을 이해하고 있다. 즉 현대과학의 자연관이 바뀌었음에도 불구하고 여전히 고전적인 의미의 환원주의와 기계론적 결정론을 통해서 과학을 이해하고 있다는 점은 마땅히 비판되어야 한다.

현대 물리학은 고전 물리학의 대상인 화학화되어 고립된 대상을 다루는 학적 체계에서 많은 부분 벗어나 있다. 현대 자연과학의 대상은 요소들의 계량적 합으로서의 닫혀진 전체가 아니라 자기 창조적인 열려진 전체이다. 열려진 전체 속에서 개체들의 현상은 끝없는 무질서로 보여질 수 있지만 그들 안에는 내재적인 질서가 존재한다. 내재적 질서의 경험적 발견이 곧 숨겨진 변수이며, 이로부터 자연의 인과성이 드러난다. 그러므로 인과율은 선형적으로 주어질 수 없으며, 항상 자연 속에서 찾아야 한다. 기에 대한 과학적 연구는 바로 이러한 열린 과학의 입장에서 수행되어야 한다. 이는 기에 대한 과학적 탐구의 기본적인 접근방법론이다.

과학탐구방법론의 입장에 따라서 기에 접근하는 방식은 다음과 같다. 첫째, 존재론적 의미에서 기 혹은 인식론적 의미에서 기의 현상은 모두 물리적인 존재 혹은 현상으로 환원되어야 비로소 의미가 있으며, 그렇게 환원되지 않으면 기와 기의 현상은 관념에 지날 뿐이라는 입장이다. 강하게 말한다면 물리적으로 환원 가능할 경우에만 기의 현상을 수용할 수 있다. 둘째 지금은 알지 못하지만 언젠가는 과학적으로 검증될 것이라는 접근방식이다. 현실의 기술적인 문제 때문에 검증하지 못할 뿐 원리적으로 그리고 미래의 기술력을 통해 검증 가능할 것이라는 입장이다. 셋째, 불가지론의 입장이다. 원리적으로는 환원되어야 하지만, 시간이 흐른다고 환원

적 방법에 의존한 과학기술이 생기는 것은 아니다. 다시 말해서 기는 기계론이나 환원론의 과학방법론으로 밝혀지는 것이 아니라는 것이다.

서구과학의 가장 중요한 방법론은 환원주의이다. 환원주의 중에서 지금 문제가 되고 있는 물리-존재론적 환원주의는 어떤 층위의 물질이나 현상이 그보다 아래 층위의 물질이나 현상으로 환원될 수 있다는 관점이다. 그러다 보니 더 이상 환원되지 않는 최하위층의 단위물질unit이 요청되며, 이를 서구사상에서는 통상 원자atom라고 부른다. 그래서 물리적 환원주의는 원자론과 함께 논의된다. 그래서 기가 무엇이든지 관계없이 기가 과학적으로 해명된다는 환원주의 태도는 기를 구성하는 궁극의 단위를 질문하게 한다. 여기서 환원주의의 태도로는 기를 해명하기 어렵다는 추론에 도달한다.

양 의사로서 기를 자연과학적으로 해명하려 한 북한의 김봉한의 사례를 살펴보자. 해방 전 경성제대 의학부를 졸업한 그는 1960년대 초 경락의 흐름과 흐름의 실체를 당시 최고의 과학 측정장비를 동원하여 검증하려고 했고, 이를 봉한액 및 봉한소체라는 이름으로 발표하였다. 그는 경혈의 위치와 운동의 흐름을 림프구와 림프선 그리고 전자기 이론 등으로 설명하고자 했으며, 이런 설명이 성공한다면 기의 자연과학적 실체가 입증될 것으로 확신했다. 한때 이 이론은 당시 소비에트와 일본 학자에 의해서 매우 중요하게 평가되었지만 60년대 중반 이후 북한 정권에 의해 알지 못할 이유로 김봉한이 숙청되면서 그의 연구는 단절되었다.

김봉한은 동위원소 P32를 고전 동양의학에서 말하는 경락의 위치에 투입하여 경락을 통한 기의 흐름을 나름대로 해명하였다. 그는 전통 침술과 자연과학을 접목시켰으나 무작정 서구 과학방법론에 의존하는 것이 아니라 동양 고유의 방법론을 개발하는 것이 급선무라고 보았다. 그래서 그는 임파선이나 압통점과 같은 물리적 차원의 신체 지도 이론이 아닌 영위론

營衛論, 상한론에 근거한 장부론, 변증논치辨證論治의 고유 방법론에 의해 봉한소체 이론을 제시하였다. 물론 현재 그의 봉한소체는 신경 말단의 감각 수용기에 지나지 않는다는 평가가 일반적이다. 결국 김봉한의 시도 역시 기를 과학적 실체로 대체하려는 환원론 기반의 과학주의에서 벗어나지 못한 것이었다.

#### 4. 존재-인식-행위의 삼각대, 경계없는 유한

##### 4.1 경계 없는 유한: 기의 운동성

평평하게 긴장된 수평을 유지한 채 흔들리지 않는 수평 막대저울이 있다고 치자. 이런 수평관계에서 왼쪽에 아주 작은 먼지라도 쌓이면 저울은 그쪽으로 기울게 될 것이다. 그러면 얼른 오른쪽 저울접시에 그 먼지 질량에 해당하는 추를 얹어놓아 수평을 유지시키려고 했는데, 너무 무거웠는지 다시 오른쪽이 기울게 되었다. 또 다시 왼쪽 저울접시에 적당한 무게의 추를 올려놓아 수평을 맞추려고 한다. 이렇게 수평저울은 계속 아래 위로 움직이겠지만 여전히 그 수평을 깨지 않고 유지할 수 있을 것이다. 저울 한쪽이 땅에 닿지 않는 한, 수평저울이 위태하게 계속 흔들거려도 수평은 수평이라는 말이다.

이와 같이 수평은 두 가지 유형으로 나타난다. 하나는 흔들리지 않고(요동없이) 긴장을 유지하는 정적 평형과 조금씩 요동이 있지만 여전히 평형을 유지하는 흔들리는 동적 평형이다. 운동이 없고 변화 없는 정적 평형은 이상적 수평일 뿐이다. 실제의 평형은 정적이지 않으며, 먼지와 같은 아주 작은 외부간섭으로부터 시작되는 요동에 의해 중앙 받침점에서 가장 멀리 떨어진 양쪽 저울접시 끝에서 위치에너지와 운동에너지의 발생을 끝

임없이 생산하는 동적 평형이라는 뜻이다. 수평저울 양쪽 저울접시의 위아래 요동은 물리적으로 말한다면 곧 위치에너지와 운동에너지의 교환 운동이다.

요동하면서도 평형을 유지하는 한쪽 끝에서 볼 때 위치에너지와 운동에너지는 서로 교환되어 에너지 합은 수학적으로 영(0)이지만 실제로 막대 전체 에너지는 증폭될 것이다. 에너지가 일단 발생했다는 점에서 에너지는 요동하면 할수록 계속해서 무한히 늘어만 간다는 뜻이다. 막대저울 다른 쪽 끝에서도 마찬가지이다. 결국 한쪽 수평막대가 한번 진동하면서도 아슬아슬한 수평을 유지할 수 있다면 양단 각각에서 위치에너지와 운동에너지의 2배수가 양단에서 발생하므로 양단 두 저울접시의 에너지 변화량은 결국 4배수 양(+)의 에너지로 발생하는 셈이다. 수사적으로 그렇다는 말이다.

한쪽 끝 양의 위치에너지는 비록 가상적 혹은 논리적이기는 하지만 다른 쪽 끝 음의 위치에너지를 수반한다. 음의 에너지는 경험적으로 파악되기 어렵지만, 에너지의 합이 영이 되는 운동성 물질의 특성을 설명하는데 필수적이다. 다르게 표현하여, 영0의 에너지 정적 평형상태는 수학적으로만 존재하고 실제의 평형은 동적 평형으로서 증폭 가능한 역동성 에너지를 잠재하고 있다. 이와 유사하게 엔트로피 증가의 우주를 볼 수 있다.

기의 운동 상태를 이해하려면 무한과 유한의 의미를 다시 생각해 볼 필요가 있다. 무한에는 발산하는 무한이 있고 수렴하는 무한이 있다. 발산이나 수렴은 수학적 수열에서 나오는 개념이다. 예를 들어 0과 1 사이를 무한대로 나눌 수 있다고 한다면 이것은 극한값으로 수렴해가는 무한일 것이며, 자연수나 정수처럼 특정 극한값으로 수렴하지 않고 발산하는 무한이 있다. 우리가 일상 언어에서 우주가 무한하다고 말할 경우에 그 무한은 발산하는 무한일 것이다.



유한의 양태도 여러 가지다. 경계가 있는 유한이 있고, 또 이와 구분되는 경계 없는 유한도 있다. 그런데 인간이나 지구 등 우리가 생각하는 모든 물질적인 것은 전부 유한하다. 우주가 무한하다고 말할 경우 그 무한이라는 말은 수사적이고 미학적인 뜻에서 사용된 것이다. 우주 역시 이론적으로 무한 확장될 수 있지만 현재 시점에서 실제로 유한하다. 이런 점에서 우주는 경계 없는 유한에 해당한다.

우리가 살고 있는 경험세계에서 그러한 유한한 물질계는 모두 고유한 경계를 갖고 있다. 정적인 관점에서 볼 때 경계 지워진 물질은 유한으로 보이지만 동적인 관점에서 보면 경계지워진 물질도 무한할 수 있다. 그것이 바로 수렴하는 무한이다. 경계 없는 유한이 수렴하는 무한과 굉장히 유사한 모습이라는 점이 중요하다. 이것이 기를 이해하는 핵심이다.

우주가 그러하듯이 인간도 당연히 유한하다. 유한하다는 것은 분명한데, 우주가 ‘양적으로’ 경계 없는 유한이라면 인간은 ‘질적으로’ 경계 없는 유한이다. 질적인 측면에서 인간의 존재자도 경계 없는 유한이라서 수렴하는 무한과 비슷하게 보인다. 그래서 인간과 천(天) 혹은 인간과 자연의 합일습一을 말할 수 있으며 인간과 우주의 동형성을 말할 수 있다. 이에 대하여 3장에서 상세히 논의할 것이다.

여기에서 인간을 이루는 기氣의 존재를 무한 운동성으로 동시에 경계 없는 유한으로 이해할 수 있다는 점이 강조되어야 한다. 몸을 가지고 있는 우리 인간은 유한한 존재이면서도 무한 존재의 길을 항상 열어 놓고 있다는 것이 이 책에서 말하려는 의학적 기학(氣學)의 중요한 준거다.

## 4.2 복잡계 과학으로서 기

헬레니즘과 히브리즘 기반인 서양사상과 자연합일 기반의 동양사상의

기본적인 차이는 무한과 유한을 이해하는 방식에 있다. 서양 일반을 좀 더 구분하여 말한다면 서양의 헬레니즘은 무의 존재를 수용할 수 없으며 서양의 히브리즘은 무에서 유가 탄생되었다는 사유의 뿌리를 아주 깊이 갖고 있다. 반면 동양 고전에서는 무에서 유가 탄생된 것이 결코 아니다. 단지 보이지 않는 유에서 보이는 유로 전환되는 사건일 뿐이다. 우리는 보이지 않는 유를 무라고 말할 뿐이다. 보이는(혹은 보일 수 있는) 유는 보이지 않는 유에 의해서 상쇄되며 따라서 우리는 그 에너지의 합이 영으로 보존된다고 말한다. 무는 이러한 보존성을 일러 말하기도 한다.

이러한 사유방식은 미래의 우주가 더 커질지 아니면 작아질지를 결정하는 암흑물질과 암흑에너지의 존재를 추정할 수 있게 해준다. 두 물체가 어느 일정 거리에서 서로 가까이 있으면 그들 사이의 인력 때문에 덜커덕 붙어 버릴 것이다. 그러나 구심력을 벗어난 일정 거리 밖에 놓이면 원심력으로 인해 이내 서로는 서로에게 더 멀리 떨어져 벗어나게 된다. 이런 사유는 우주 물질들이 다닥다닥 붙어 있으면 결국 우주는 축소할 것이고 성기게 퍼져 있으면 우주는 팽창할 것이라는 현대우주론의 기초이다. 이런 기초론을 근거로 보이지 않는 우주물질들 즉 암흑물질의 존재를 필연적으로 상정할 수밖에 없으며, 중력효과만을 갖는 암흑물질은 보이는 것이 모두가 아니라는 사실을 강하게 추론하도록 한다. 보이는 것만을 유라고 하는 것은 유의 한계를 스스로 인정하는 셈이다. 한 가지 연구사례를 들자면 중성미자가 암흑물질을 구성하는 강력한 후보라는 가설은 무에 대한 경험적 접근가능성을 무시할 수 없음을 보이고자 한다.

논리학에서  $A$ 와  $\sim A$ 는 모순관계이면서 동시에 보집합의 관계라고 말한다. 그러나 우주계에서 무와 유는 모순관계가 아니라 서로를 포섭하고 순환되는 관계이다. 그 안에는 무가 유를 낳지만 무에서 유가 창조된다는 것이 아니며, 보이는 유는 무의 한 단편이라는 생각이 아주 깊이 새겨져

있다. 이러한 입자물리학과 우주물리학의 내용이 범어의 수냐에서 용수의 중론에까지, 화엄경에서 구사론까지, 그리고 도가 철학과 황로학에서 동양의학 그리고 조선 성리학의 서경덕에서 자연주의 기론의 최한기에 이르는 무와 공(空, 無)의 빔(虛) 이미지에 상당히 유사하다는 점을 부각시키고 싶은 마음이 생길 수 있다. 그러나 그런 외형적 유사성에 대한 놀라움과 기쁨에 빠져버리면 기에 대한 이해를 왜곡으로 빠뜨리게 할 수 있다. 과학의 관심은 관찰대상에 국한하지만, 기의 이해는 사회적 및 심리적 에너지와 밀접하기 때문이다.

개별과학의 장르 중에서 기 논의와 연관하여 우연과 필연의 종합적 접근태도를 살펴보자. 이러한 접근태도는 복잡계 운동처럼 겉보기에 무질서한 운동도 알고 보면 숨겨진 결정론적 질서계의 현상적인 모습일 뿐이라는 이론을 말하려는 데 있다. 원인과 결과의 일대일 대응이 안 되는 현상을 우리는 우연 혹은 확률이라고 한다. 원인과 결과의 관계를 찾는 것은 자연과학의 최대 과제다. 과학의 인과율은 대상계에 대한 충분한 정보를 수집하고 적절하게 분석하여 수학적 결정론을 설명하는 근거다. 대상계에 대한 정보가 부족하거나 전체가 아닌 부분계에서 볼 때 그 결정론적 체계가 마치 우연 혹은 확률적 운동으로 보인다는 것이다. 이런 이해는 과학 인식론의 기초이다.

우리는 비규칙성을 무질서로 그리고 결정론을 질서로 보는 이분법적 관성 때문에 질서와 무질서를 완전히 다른 것으로 오해할 수 있다. 그러나 자연의 운동을 설명하는 인식론 안에는 필연과 우연의 차이가 모호해지고 나아가 질서와 무질서는 결정된 체계가 아니라 상황에 따라서 변동되고 교차되는 내-순환적 양상들이 드러난다. 결정적인 것과 혼돈적인 것은 겉으로 보기에만 모순일 수 있다는 사유방식은 기의 존재에 접근하는 기초적인 태도다.

자연물이 운동하는 변화의 양상은 물리학에서뿐만 아니라 철학에서도 가장 중요한 인식론의 문제이다. 우리가 아는 것의 범위는 어디까지인가? 우리가 도대체 무엇을 안다고 하는 것인가? 우리가 알고 있는 것이 진실로 알고 있는 것인가? 이러한 철학적 물음은 철학 2,500년의 역사를 이어 오면서 계속 이어져 왔다. 철학은 존재에 대하여 형이상학(존재론)이라는 이름으로 이 질문을 던지고 있으며 과학은 존재 대신에 존재를 접근하는 태도 즉 인식론의 문제를 다루어 왔다. 마찬가지로 기의 문제는 자연과 인간 사이 혹은 천지의 기운과 내 몸의 기운 사이의 존재와 인식을 다루면서도 동시에 자아의 몸과 타자의 몸 사이의 주체적 관계성을 다룬다는 점을 알게 되었다. 이런 점에서 동아시아 철학이나 황제내경과 같은 자연학은 서양전통의 존재와 인식의 이원 구조와 달리 존재론과 인식론 그리고 수양론(도덕학)의 삼각대 구조를 형성한다.

뉴턴 이후 근대 물리학은 이러한 우연의 현상들을 과학탐구의 영역에서 배제하였다. 그래서 바람과 구름 그리고 물이 흘러가는 모습은 과학의 대상이 아니라 시인詩人의 마음 안에서만 그 가치를 인정받아 왔다. 19세가 말 유체역학으로 촉발된 현대과학은 우연과 확률로만 여겨졌던 우연성과 복잡성의 자연을 과학 안으로 포섭하기 시작했다.

복잡계의 과학은 다음의 네 가지 요인을 함의한다.

첫째 비필연성의 복잡계 과정으로 본 기의 현상은 서서히 연속적이고 누적된 상태들이 갑작스런 비연속성의 변화로 보일 수 있다.

둘째 복잡계 현상이란 아주 많은 수의 자유도를 지니고 있어서, 가시적인 몇몇 변수들로 결과현상을 설명하기 어렵다.

셋째 복잡계 과학은 고전물리학이 다루는 닫힌계가 아니라 현대생물학이 다루고 싶어 하는 열린계를 지향한다.

넷째 기의 복잡계 현상은 결정론적 예측 범위와 선형적 기댓값을 넘어

서 있으며 환원주의 분석방법론으로 해명되지 않는 옴살론(holistic view) 범주에 속한다.

기에 대한 과학적 접근태도는 바로 이런 복잡계 과학을 이해하는 데서 시작된다.

## 5. 신비주의 위험에 빠진 기

중국 주자학 이후 혹은 조선 성리학 이후, 이기론이니 기론이니 하면서 자연학이 이론학으로 조금씩 바뀌어가면서 기의 자연성이 삭감되어 갔다. 후일 서경덕과 최한기 등에 의해 부활하는 듯했지만 외래의 서구문명이 한국사회에 정착하면서 기는 비과학적 미신으로 치부되었다. 시간이 흐르면서 1980년대 이후 최근 기에 대한 과학적 접근방식이 증대되면서 자연과학의 관점에서 기를 되짚어 보는 일은 중요해졌다. 과학에 대한 일반인의 관심이 커진 것은 매우 고무적이지만, 지적 호기심에 그치는 일시적인 유행의 단막극으로 그쳐서는 안 될 것이다. 교양과학 독서가 확장되면서 1970년대 중반 이후 카프라의 책이 신과학운동의 바람을 일으킨 것과 비슷한 지적 호기심들이 기와 연관하여 나타나고 있다. 예를 들어 기의 운동과 양자파동해석을 연결하려는 교양과학 도서의 주제들은 유사과학과 미래과학의 아슬아슬한 선을 걷고 있다.

하지만 현대사회의 구도가 정량화되고 규격화됨에 따라서 비규격과 비정량의 세계를 찾아보려는 삶의 희망이 곧 새로운 과학의 현실을 대체할 수 없다. 이럴 경우 과학에 대한 기대와 희망은 신기한 무엇을 외부에서 찾으려는 환상으로 빠질 수도 있기 때문이다. 정말로 신기한 것은 기의 외재적 존재가 아니라 우리 몸에 내재된 일상의 생리 현상 그 자체이다.

예를 들어 가장 자연스러운 눈의 자율적인 깜박거림이나 배고픔의 생리적 경고현상이 없었다면 혹은 특정 병원균을 인식하는 항체의 자동 면역인식 기능이 없었다면 인류는 벌써 멸망했을지도 모른다. 신비함을 외부에서 찾지 말아야 한다는 것이다.

일상언어에서 과학적이라는 수식어는 새롭게 카리스마를 갖게 된 이데올로기를 만들어 내었다. 과학의 실제 내용과 관계없이 과학이라는 외형 범주가 자본주의 사회의 발달과 함께 카리스마를 갖게 되었고 이렇게 도그마로 변신된 개념이 내용을 지배해버리는 풍조가 만연된 듯하다. 과학의 개념이 특정집단의 이익을 옹호하려는 이데올로기의 도구로 오용되거나 기업의 마케팅 전략으로 도용되는 상황을 과학의 도구화라고 표현한다. 주위에서 과학과 비과학의 구획 기준이 아전인수 격으로 사용되고 있는 것을 우리는 자주 보고 있다. 과학의 도구화는 분명히 누구에겐가 이득이 되고 있으며 누구에게는 불이익이 되고 있음을 뜻한다. 과학이 과학 외적인 요소에 의해 지배받고 있는 것이 현대사회의 특징이라고 그냥 넘겨 버리고 말 일인지 다시금 반성할 필요가 있다.

과학 이데올로기는 합리성이라는 간판 아래서 그 명분을 유지한다. 그럼에도 불구하고 최고의 합리성을 추구하는 첨단 과학이 발전하면 할수록 오히려 그에 대립하는 것으로 보이는 주술적 생기론이나 현대적 정령론(animism)도 따라서 흥하게 되는 것이 현재 과학사회학의 한 단면이다. 철학에서는 반성과 비판을 통하여 기의 담론을 펼쳐 나가지만, 현실에서는 비판적 지식이 와전되면서 기의 논의가 곧장 신비주의로 빠지고 만다. 일종의 기의 산업화 현상들을 그 사례로 보면 된다. 기를 신비주의로만 보는 부정적인 영향이 굉장히 많다. 우리 사회는 기계와 물질이 지배하는 사회이고, 그것이 지나치다 보니까 기에 대한 막연한 환상을 갖게 된다. 기의 본연의 의미가 상실되고 상업화된 기의 이미지 혹은 이성 도피적인

신비화된 기의 이미지들이 늘어나고 있다. 그런 이미지들은 그 껍질에서 기(氣)이지만 실질의 내용에서 전형적인 물질산업의 특정 브랜드에 지나지 않는다.

후기 산업사회 혹은 정보화 사회의 가장 특징적인 현상은 최첨단의 과학과 최고의 비합리성인 신비주의가 공존하고 있다는 점에 있다. 신비주의 자체를 부정적으로만 몰고 가는 것이 아니라 끝내 상업주의의 하수인으로 전락되어 가는 신비주의 산업을 문제삼는 것이다. 신비주의 산업 일반은 겉으로 대개 공동체 의식을 강조하지만 결국 사회마취제적 기능에 봉사하고 만다. 신비주의 산업에서 말하는 공동체는 삶의 공동체가 아니라 개인 이익집단의 목적달성을 위한 구호일 뿐이다. 예를 들어 개인의 보신주의로 전락된 생명주의 등이 우리의 구체적인 삶을 얼마나 깎아 먹는지를 잘 볼 필요가 있다. 개인 보신주의는 개체고립의 증상이다. 그것이 설령 종교라 할지라도 자기만의 정신적 위안일 뿐이다. 또한 그 현상은 한 개인에 그치는 것이 아니라 상업자본주의의 논리를 합리화하는 도구로 전락될 것이다.

생기론이나 정령론은 기계론의 병리적 현상들을 지적해내기는 했지만 그것에 지나쳐 사회마취제 구실을 수반하였다. 그것은 합리성으로 상징되는 기계의 이성주의에 반하여, 그 이성을 비판하는 것이 아니라 이성에서도 피하는 안식처가 되어 버린 것이다. 따라서 반기계론적 추세는 과학 단독의 문제영역으로만 보아서는 안 되며, 사회학적 분석이 함께 따라야 한다. 주술화된 생기론이나 현대화된 정령론은 곧 인간 소외문제와 직접 연관된다. 왜냐하면 둘 다 고도화된 산업사회의 필연적 모순이기 때문이다. 물질/개인화 숭배, 주술적 신앙, 밀교적 신비주의, 권력화된 종교집단 등의 극단의 인간소외와 피폐화에 기의 프로젝트가 제물로 바쳐져서는 안 된다. 이런 방식의 기 프로젝트라면 현대인의 심리적 불안을 거짓으로 위

안하는 위약효과로 전락될 뿐이다.

위약을 추구하는 개인의 심정은 삶의 구원을 자기 안에서 구하려는 것이 아니라 밖에서만 찾으려는 데 있다. 그 안과 밖은 心과 物의 차이가 아니며, 정신과 물질의 차이도 아니다. 내단內丹과 외단外丹의 차이가 아니며, 개인수양과 사회참여의 차이도 아니다. 바로 일상성과 비일상성의 차이라는 사실이다. 주술적인 것, 신비한 것, 신기한 것, 단박에 꺾는 비방과 비법들, 이 모두는 일상의 노력 없이 복을 구하는 기회주의의 단편들이다. 이런 기회주의적 구원론은 외부에서 신비한 무엇을 찾아 헤매는 비일상성의 구조이며, 여기서부터 ‘기’는 상업적으로 도용되거나 주술권력의 도구로 전락된다.

기는 외부 신비주의의 산물이 아니다. 기를 찾으려는 나의 행위는 내 내부의 일상성에서 이뤄진다. 다시 말해서 외부를 반성하고 내부를 성찰하는 向內의 일상성에서부터 기의 존재-인식-운동이 비로소 나에게 열린다.

## 6. 역사 존재로서 기

기氣라는 용어는 서구과학의 범주로 설명되기 쉽지 않다. 비가시적 형이상학의 성격이 강하며, 구체적이고 경험적인 자연학에서 출발하기는 했으나 추상적이며 규정되지 않은 성격을 갖고 있기 때문이다. 앞에서 과학의 개념으로 기를 설명하는 데 다양한 난점이 있음을 논의했다. 氣를 과학적으로 접근한다는 것은 새로운 범주의 “과학 개념”을 필요로 한다는 뜻이다. 기를 신비주의의 틀에서 보는 것에서 탈피해야 한다고 주장했는데 그렇다고 해서 현재 수준의 환원주의적 과학방법론으로 기의 존재와 운동을 모두 설명해야 한다는 과학주의의 주장도 결코 아니다.



기를 사유하는 기본 입장은 자연주의적 유물론이다. 자연주의적 유물론이란 물질적 유물론이 아닌 역사 존재론으로서의 유물론을 의미한다. 역사 존재론이라는 말은 매우 어려운 개념이지만 간단히 말해서 첫째 기의 존재를 시간이 정지되고 초월적인 형이상학적 존재의 틀에서 벗어나서 파악해야 하며, 둘째 단순한 환원주의 방법론을 통한 물질 유물론의 사유에서 벗어나야 함을 함축한다. 생명의 탄생부터 시작하는 진화론적 시간 속에서 선택된 존재의 변이과정 및 인간사회 속에서 관계성의 다양한 힘들이 농축하거나 분산하는 존재의 시간적 과정 그 자체를 역사적 존재라고 할 수 있다. 그래서 역사적 존재로서의 기는 서양철학에서 말하는 형이상학적 존재론의 범주가 아니며, 현재 시간에서 물질을 분석하는 과학적 존재론의 범주도 아니다.

기에 대한 연구가 과학 연구에서 제외된다고 말하는 것은 아니다. 기를 과학으로 연구할 수 있지만, 이때 말하는 과학은 시간의 역사를 담아낸 그런 과학이어야 한다는 뜻이다. 불행히도 시간의 역사를 담은 과학은 그 연구 결과를 실증적으로 입증하기 어렵다는 방법론적 한계를 갖고 있다. 그 대표적인 것이 바로 진화생물학이다. 그러나 진화생물학이 그러하듯이 기의 현상과 원리를 과학의 영역에서 다룰 수 있을 것으로 기대한다. 그러기 위하여 과학의 범주가 환원주의와 분석주의 및 원자론이라는 기존 실체론 철학에서 벗어나야 한다. 기존 실체론 철학의 핵심은 초월적이고 초시간적이며 선형적 실체론이 아니라 시간성의 존재론을 지향하는 데 있다. 이런 시간성의 존재론을 이 책에서는 '역사존재론'이라고 표현한다.

기는 과학적 접근방식과 철학적 접근방식이라는 두 가지 관점을 종합해야만 그 내용과 형식을 파악할 수 있다. 이 두 가지 통로를 포함하고 있는 관점이 바로 역사존재론이다. 역사존재론은 자연과학과 과학철학을 포용한 자연철학의 기본 존재론이다. 자연과학은 자연을 경험과학으로 접근

하는 일이며, 과학철학은 그러한 자연과학의 인식론과 방법론에 대한 철학적 분석과 해명을 하는 일이다. 한편 자연철학은 과학을 통해서 혹은 형이상학을 통해서 폭넓은 시야로 자연을 이해하고자 하는 작업이다.

이 책은 기의 과학철학이라기보다 기에 대한 자연철학을 다룬 것이다. 좁은 의미의 과학철학은 과학의 성과와 행위를 과학방법론의 입장에서 조명하는 철학 분야를 말한다. 한편 자연철학은 자연을 바라보는 렌즈이며 물리철학이나 생물철학처럼 한의학의 철학을 포용한다. 자연철학은 세계와 자아를 성찰하고 인간본성론에 접근하는 자연학적 태도이며, 나아가 철학을 설명하기 위한 근거와 도구로서 과학을 도입한다. 자연철학은 현대 자연과학의 성과를 인정하여 과학적 세계관의 구조와 형성과정을 추적하기도 하지만, 자연의 구성물 혹은 자연의 계통성을 존재론적으로 이해하려는 접근을 시도한다. 자연철학은 과학과 형이상학을 포괄한다.

기의 역사존재론

기를 접근하는 자연철학과 그 방법론

철학적 접근

- 헤겔, 플라톤 등의 철학을 통해 기 존재론에 해석하기보다 이론 비판과 내적 성찰을 통한 기의 역사성에 귀기울인다
- 내경에서 3,000번 이상 '기'가 언급되었음에도 불구하고 그 논리적 설명이 불충분한 이유는 기의 존재가 정답이 아니라 질문에 초점 맞춰있기 때문이다. 기의 철학은 정답대기가 아니라 문제를 일으키고 질문을 중시한다.
- 사실의 상황을 text에서 context까지 확장한다.

과학적 접근

- 관찰에 관심두고 주의력을 모아 신비주의 해석을 탈피한다.
- 답(사실:facts)을 찾아가지만 그 답이 없 허있는(근거를 둔) 세계가 실재하는지 아니면 형식적인지를 궁구한다. 마찬가지로 기의 실재성realism을 환원주의 닫힌 과학이 아니라 열린 과학으로 접근해야 한다.
- 사실에 기반한 text를 지향한다.

기에 대한 연구는 과학적 분석과 존재론적 이해라는 두 가지 통로를 연

결시키며, 따라서 자연철학의 관점에서 기를 해명하는 일이 중요하다. 의학적으로 기는 항상 자신의 몸이 속해 있는 사회적 환경과의 관계에서 다루어야 한다. 수양론 입장에서도 마찬가지로 기를 자신만의 기가 아닌 타인들 그리고 사회와의 연관성에서 다루어야 한다. 다시 말해서 기를 개인 차원이 아닌 역사적 존재로 받아들여야 한다는 뜻이다.

기의 존재는 독립적이거나 초월적이거나 절대적 위상에서 논의될 수 없으며 개인의 특출한 능력이나 주술력으로 현현되는 것도 결코 아니다. 이런 점에서 우리는 기를 역사적 존재로 이해해야 한다. 인간과 자연의 관계만이 아니라 인간과 사회의 관계를 포함하며 포괄적으로 말해서 자아와 타자 사이의 상관적이고 일상적이고 상대적인 시공간에서 기의 존재가 인식되고 운동한다는 뜻이다. 역사적 존재로서의 기를 공감하지 못한 채 개인 차원에서 기를 접근한다면 결국 자기 일신의 기복과 안위만을 추구하는 신비주의로 빠지게 된다.

## 7. 물질론과 생기론의 얽힘으로 읽는 기

자연물을 환원의 방법으로 인식하려는 과학주의는 자연물이 무생명계라는 점을 전제한다. 이러한 전제를 생명계에 적용할 때 지나친 과학의 횡포와 환원의 오류가 드러난다. 생명과 무생명을 구분하는 서구적 시각에서 볼 경우, 기의 활용이 이원화된다는 말이다. 이런 혼란은 서구인이 동양의 기 개념을 최초로 번역할 때 나타난다. 기를 생기vitality로 해석할 경우 기는 생명적 요인에 국한되는 경우이다. 이런 해석은 동양의학의 처음 접하는 서구인에게 나타난다. 반면 기를 힘force으로 해석할 경우 기는 무생명체 간의 물리적인 힘을 의미할 것이다.

번역의 혼란은 생명과 무생명이 하나의 계통이라는 동양적 기의 세계관

을 놓칠 때 발생한다. 기의 세계에서 기라는 표현은 생명계와 더불어 무생명계에도 적용되고 있다는 것은 당연하다. 생명계와 무생명계 관계없이 기의 존재 양식은 생명적인 일원성에 있다는 점이 강조되어야 한다.

과학주의가 아닌 기의 장르에서 본 원래의 언어 구조에서 기라는 말은 주로 생명적 특징으로 인식되었다. 기를 생물학적 관점에서 바라보는 일이 중요하다. 서양의 과학적 사유가 물리학 중심인데 반해 동아시아의 과학적 사유는 생물학 중심이다. 동양철학의 특징은 유기체적 자연관을 기학의 자연학적 사유와 리학理學의 개념적 사유로 표현하려는 데 있다. 이런 특징은 서구의 결정론적인 물리적 세계관과 대비될 수 있는 이해방식이다. 이 중에서 전통 동아시아 의학과 관련하여 기학의 중요성은 더 말할 나위 없이 의미가 크다.

동아시아 氣學 연구는 생물학적 사유방식의 구조를 지닌다. 예를 들어 진화생물학 및 면역학의 관점에서 기를 분석하는 일은 기에 대한 과학연구의 한 축이 될 수 있다. 동양과 서양 혹은 물질과 생명을 단순 이분화하는 일반화의 오류를 경계하면서 동양의 세계관이 생물학적 패러다임과 내적 연관이 있다는 점을 밝히는 일은 철학과 의학 전반에 걸쳐 유의미하다.

서구인이 접하는 동양의 사유구조에 따라 그들의 번역어가 상이하게 되는 것은 너무 당연했다. 그러나 이러한 이분법적 해석은 기의 일원론적 성격에 대한 무지에서 나온 결과일 뿐이다. 기에 대한 해석을 사유하는 단계는 다음과 같이 나누어 볼 수 있다.

(1) 도가와 도교를 구분하는 경우, 양생의 논리를 기틀로 하는 도교는 기를 주로 생물학적 차원에서 이해하는 것으로 보는 경우가 많다.

(2) 도가 혹은 맹자에서 말하는 호연지기의 기는 세계를 하나로 포괄하

는 모든 존재론적 위상 및 인식론적 관계를 수사한다.(Zhang and Rose 2001, Chap.2-Sec.4)

(3) 도가이건 도교이건 혹은 맹자이건 생명계와 무생명계를 하나로 간주하는 일원론적 사유구조가 지배적이다.

(4) 이러한 일원론적 기론에서 물질적인 것과 생명적인 것은 상호 호환하여 서로에게 얽혀있다.

생명의 모든 것을 물질로 환원하려는 태도는 경직된 유물론의 압박이며, 물질을 생명으로 환수하려는 태도 역시 생기론의 역측이다.

## 8. 화이트헤드와 신유물론으로 본 기

물질적 환원주의와 생물적 생기론을 긍정적인 문법으로 바꾸어 말한다면, 기를 이해하기 위하여 유물론적 이해와 생물학적 이해를 연결하는 사유구조가 중요하다는 뜻으로 볼 수 있다. 이런 연결고리를 통해 기를 이해할 수 있다. 이런 관점에서 ‘기’는 20세기 최고의 철학자의 한 사람이며 『과정과 실재』 저자인 화이트헤드(Alfred North Whitehead, 1861-1947)의 핵심 개념인 ‘현실체’actual entities에 해당한다.

현실체는 화이트헤드의 철학에서 기본적인 실재이다. 화이트헤드의 현실체actual entities는 물리적인 물체, 생명체, 사상, 감각 등 다양한 형태의 존재를 포괄적으로 지시하고 있다. 프로세스의 참여자Participants in Processes로서 현실체는 자연과 인간이 함께 참여(공유)함으로써 조화된 에너지로 발현되는 기의 과정성과 매우 유사하다. 기가 항상적인 변화와 그 변화를 환경과 신체가 분유한다는 점에서 현실체의 실재성에 맞먹는다. 현실체는 지속적인 변화와 상호작용의 과정으로 활동하는 존재이기

때문이다. 그 존재성은 서구 전통의 플라톤적인 존재와 전혀 다르거나 완전히 대척되는 존재성을 가지고 있다. 이런 존재성은 과정의 실재성으로 표현해도 좋다. 기의 기운이 서로에게 연결되어 드러나듯이 모든 현실체도 상호연결성 Interconnectedness으로 상호 연결되어 있다. 현실체 actual entities는 서로에게 영향을 주고받으며 더 큰 실재의 네트워크를 형성한다는 뜻이다. 이런 점에서 기와 현실체는 더더욱 동형구조를 갖는다.

경험의 과정 Process of Experience으로서 현실체는 지속성 속에서 경험의 과정에 참여한다. 모든 현실체는 경험의 활동자이며, 이러한 경험을 통해 지속으로 변화하고 발전한다. 화이트헤드의 현실체는 활동자로서 경험의 실재이며 과거 경험과 현재 환경에서 발생하는 관찰, 감각 등을 포함한다는 점에서 기의 경험성과 매우 유사하다고 여겨진다. 화이트헤드의 ‘현실체’ actual entities는 세계의 단위를 원자론적 물질단위로 보지 않고 주관과 객관, 나와 너, 관찰자와 피관찰자 사이의 경험하고 경험되는 관계를 세계의 단위로 본다. 그런 의미의 경험의 단위가 곧 화이트헤드가 말하는 현상이다. 주체는 객체와 지속적으로 상호작용하고 경험 과정에 상호 참여함으로써 ‘현상’들이 형성된다.(최종덕 1983)

현상이란 객체와 주체가 얽힌 경험의 단위이다. 기의 단위도 그렇다. 기의 단위가 원자론으로 설명될 수 없으며 경험과 무관한 고립된 객체가 아니다. 그렇듯이 기의 단위는 원자론 수준이 아니라 화이트헤드 방식의 ‘현상’ 수준이다. 이 의미는 기의 존재는 항상 나의 수행성과 분리될 수 없다는 뜻이다. 즉 나의 운동이 작용되지 않으며 내가 공유했던 기의 존재도 없다.

포스트모더니즘 비평가로 잘 알려졌으며 유물론을 신유물론으로 재해석한 이글턴(Terence Francis Eagleton, 1943- )에 따르면, 세계는 서로

맞물린 힘들의 역동적 복합체이며, 세계 안의 그 어느 것도 정적이지 않으며, 세계를 해석하는 초월적인 절대 기준은 무의미하며, 세계 안의 자기(주체)는 자기와 반대(객체)되는 힘에 물려 있다. 그리고 세계의 실재는 맞선 힘들의 통일과 조화를 통해서 진화한다. 그리고 인간은 자연의 한 부분으로서 존재할 뿐이라고 한다.(이글턴 2018, 20) 사실 이글턴이 말한 “세계” 자리에 “기”를 대체하여도 무관할 정도로 기의 신유물론적 특징을 간접적으로 확인할 수 있다.

여기서 말하는 신유물론은 하나의 독립된 학설로 규정될 수 없지만 대체로 다음의 특징을 갖고 있다. "신유물론"이라는 용어는 1990년대 후반에 마누엘 데란다(Manuel DeLanda)와 로지 브라이도티(Rosi Braidotti)가 만든 말이다. 신유물론은 화이트헤드에서 데리다를 거쳐 라투르에서 정초되어 D. 해러웨이와 K. 버라드 등의 탈이분법과 탈인간주의 철학의 흐름을 말한다. 신유물론은 물질과 정신이라는 이분법에서 탈피해 있다는 점을 크게 강조한다.

서구 근대철학에 이르기까지 물질은 항상 수동적으로 설명되었지만 신유물론의 가장 중요한 특징으로 물질은 그 스스로 능동성과 자기 행위적 힘(기운, 에너지)을 가지고 있다. 다른 말로 해서 물질도 행위의 주체로 될 수 있다. 그래서 인간중심주의가 아닌 비인간 행위자 존재를 수용한다. 전통적인 과학주의 물질론에서는 관찰자와 피관찰체 혹은 주관과 객체가 분리되어 있지만 신유물론에서는 관찰자와 피관찰체가 서로에게 얽혀 있다. 결국 물질은 그 자체로 관계적이다. ‘그 자체로 관계적’이라는 뜻은 다음과 같다. 사물의 존재가 전제하기 때문에 비로소 그 사물들 사이의 관계가 형성되는 사유에서 탈출하여, 관계망이 먼저 있어서 그 망 안에 사물들이 개입되어 의미화된다는 뜻이다.

여기서 의미하는 신유물론의 물질 개념은 이미 생물학적 기운을 포함한

다. 이런 점에서 기와 신유물론의 물질 개념 사이에는 중요한 연결고리가 존재한다. 서양과학의 전통적인 물질 개념은 전적으로 물리주의적 물질이었지만 신유물론에서 말하는 물질은 물리적이며 유기체적이며 동시에 역사적이며 사회적이기까지 하다. 이런 점에서 신유물론 일반에서 말하는 물질 범주와 기의 범주 사이에는 소통가능한 구조적 사유가 존재한다. 3장에서 더 자세히 다루게 된다.

## 9. 노이마틱으로서 기

음양의 변화와 변성을 이끄는 힘으로서 기는 고대 중국의학에서 가장 중요한 의미를 차지한다. 氣는 스토아 철학에서 말하는 노이마(pneuma)와 밀접하게 연관되며 나아가 그리스 의학에서 노이마는 고대 인도의학의 프라야나(prana)와 연결되어 있다고 시빈 교수는 주장한다. 희랍인이건 중국인이건 인도인이건 지리적 차이를 초월한 공통성(a widespread community)이 존재했으며, 그 이유는 고대인에서 기 혹은 노이마와 같은 생명의 원동력이 가장 중요했기 때문이다. 역사적으로 지리적으로 氣와 노이마의 인식론적 차이는 있지만, “생명의 숨”, “미묘한 영향력”, “가스적인 발산” 등의 생명의 원형 개념을 공유하고 있다는 사실은 분명하다. 호흡과 관련되어 그리스와 인도 그리고 중국을 포괄하는 공통성으로서 “노이마틱 의학”(pneumatic medicine)이 존재한다는 뜻이다. 노이마틱 의학을 경험론적으로 가장 성공적으로 정립한 것이 고대 중국의학이라고 시빈은 말한다. 노이마틱 의학이란 바로 기철학을 말한다. 니담의 해석을 최대한 살린 시빈이 볼 때 노이마틱으로서의 기 철학으로부터 고대 희랍 의학이나 인도의학 그리고 중국의학의 원형이 출발된다고 한다.(시빈 1995)



노이마틱 의학이라는 다른 고대의학과의 공통성 외에 고대 중국의학의 고유성이 있다는 점을 강조해야 한다. 예를 들어 고대중국 사유구조에서 두드러진 자연과 인간 사이의 동형성 존재론이 그것이다. 동형성 존재론에 따르면 사람들 개인의 신체적 건강이 四時의 우주적 변화와 상호 의존되어 있다. 太陽, 陽明, 少陽, 太陰, 少陰, 厥陰 6경의 음양 분화와 風·暑·濕·寒·燥·火라는 6가지 기후 조건들은 신체 내부의 생리적 상태와 맞닿아 있어서 천기의 자연 흐름을 통해서 살아 있는 몸의 상태를 유추하는 추론법이 바로 동형성 존재론이다. 그리고 그런 동형성 존재론이 구체화 된 것이 『황제내경』이다.

## 10. 기신정으로 본 기

『황제내경』의 사유구조는 음양과 오행의 기운들의 관계로 구성된다. 음과 양은 자연지리의 환경으로부터 출발된 의미였지만, 형상화되고 범주화되면서 추상적 개념으로 발전되었다. 그러나 내경에서는 개념의 추상성을 최소화하면서 음과 양의 추상명사 대신에 양기/음기 혹은 양증/음증과 같은 형용사로 주로 사용된다는 점을 주목해야 한다. 물론 보양補陽이나 치음治陰처럼 사용되기도 하지만 이 경우 역시 음과 양이 독립적이며 추상적인 개념으로 사용되기보다는 외부 환경과 내부 신체 사이, 혹은 내부 신체의 장기들 사이에서 기운을 균형 잡기 위한 상대적 개념으로 적용될 뿐이었다.

음양의 범주는 나중에 오행의 범주로 확장되고 연결되는데 그 연결고리에는 기의 개념이 중요했고 그 사유의 산물이 음양오행사상이다. 음양오행이 하나의 동일구조에서 설명되는 듯 보이지만, 실제로 고대 중국사상에서 음양과 오행은 다른 범주이며 그 기원을 달리하고 있다. 음양과 오

행의 시대 차이와 범주 층차가 매우 조화로운 방식으로 연결되는 시기는 후한대이며 그 중심인물로 동중서(董仲舒, 기원전 176-104)를 들 수 있다.(김홍경 1993) 오행 개념은 음양의 개념이 탄생되는 시기를 한참이나 지나서 황로학이 형성되는 기회에 정초되는데, 이는 음양보다는 조직적이며 상관적인 논리성을 구현한다. 오행 역시 천하의 물리적 운행에서 본을 닮으며 운행방식까지를 모의하고 있다. 내경 의학은 음양오행을 개념화하는 당대의 기신정의 변화와 운동을 설명하는 사유의 구조에 해당한다. 이런 점에서 기신정의 운동성을 통해 기를 접근하는 방법이 유용하다.

내경의 핵심 주제인 기신정氣神精에서 말하는 기는 좁은 의미의 기이며, 이러한 기氣는 개체를 유지하기 위한 일종의 지속적인 생물학적 동력 자원에 해당한다. 그리고 신神은 일종의 자기 정체성에 해당한다. 내가 너와 다른 이유는 바로 이 신의 고유성에 있다. 정精은 개체를 생명력있게 지속하는 동력으로서 일종의 생명 엔진 기능을 한다. 결국 기는 개체 보존의 에너지이며, 정은 종족 보존의 생식활동을 이어가는 중요한 동력이다. 신은 개체 간의 차이를 발생시키며, 동종 간의 동일성을 존속케 하는 선택적 형질들이다.

기신정氣神精은 다윈 진화론의 삼대 요인인 개체 보존과 종족 보존 및 동일성 형질 유지와 대응하는 성격을 지니고 있다. 이 의미는 기신정 전체를 포괄하는 넓은 의미의 기가 진화론적인 시간에 의해 계승되고 있다는 점을 시사한다. 예를 들어 기신정氣神精의 논리를 이어가는 도교 양생론은 자기 보존과 자기 계승 및 자기동일성을 추구한다. 자기 보존은 불로에 해당하며 자기 계승은 장생에 해당한다. 자기 동일성은 일종의 자유로운 인간상을 추구하는 데 목적을 둔다. 결국 양생론이 추구하는 보존과 계승 및 동일성은 불로장생과 자유로운 인간을 지향하는 데 있으며 이는 진화론적 사유구조와 유사한 측면을 지니고 있다고 볼 수 있다.

기신정의 의미를 진화론적 사유구조와 유비하는 목적은 개체적 신체가 아니라 오히려 기신정이 시간적/공간적 변화의 주체임을 강조하는 데 있다. 기신정은 이동과 삼투의 변화적 주체이다. 기신정은 개별의 모든 개체마다 고유한 차이성을 지니지만, 동시에 모든 개체에 분유된 기신정은 질적으로 동일하다. 어떤 한 개체에 분유된 기신정은 다른 개체의 기신정과 공유될 수 있다는 것이다.

개체의 기신정氣神精은 전체의 기신정과도 공유가능하다. 그 공유 방식이 바로 이동성과 삼투성이라고 말한 것이다. 소문에서는 “무릇 만물의 시작은 化에서 우러나오고 만물의 끝은 변으로 다다른데, 이런 화와 변이라는 변화를 통해서 생성과 순환이 이뤄진다. 기는 진퇴가 있고 느림과 빠른 차이의 작용이 있는데, 기 존재의 진퇴와 작용의 느리고 빠름에서 변화가 일어나니 그에 따라서 대기의 변화도 도래한다.” 夫物之生從於化物之極由乎變 變化之相薄 成敗之所由也 故氣有往復 用有遲速 四者之有而化而變 風之來也 (소문, 육미지대론) 후일 명대의 장개빈은 이를 다시 化生の 법칙이라고 불렀다.(類經, 素問 上古天真論) 이러한 화생의 법칙이 곧 이동성과 삼투성의 원동력이다. 이동성과 삼투성의 현상은 올라가고 내려가는 勝復 작용과 모이고 흩어지는 聚散 작용으로 나타난다. 승복과 취산 작용을 통하여 德이 있게 되고 用과 變이 있게 된다는 것이 『내경·소문』에서 말하고자 하는 기의 중요한 운동작용이다.

기의 운동과 변화를 음양의 구조로 표현한 것이 주역이다. 주역 계사전(繫辭傳)에 나오는 유명한 일음일양지위도(一陰一陽之謂道)의 뜻은 음과 양이 고정된 상태가 아니라 서로가 서로에게 변화를 가져와서 음이 양으로 되며 양이 음으로 되기도 하는 변화의 원리를 말하는 데 있다. 이러한 음양의 원리를 우리 몸에 적용한 텍스트가 바로 황제내경이다. 내경(內經)의 음양응상대론(陰陽應象大論)에서는 다음과 같이 갈파하였다.

“음양은 천지의 도이며 만물의 기준이며 변화하는 힘의 원천이며 살리고 죽이는 원천이 될 수 있고 신명을 한데 모으기도 하여, 병 치료에서 반드시 근본원인인 음양의 도를 찾아야 한다.”陰陽也 天地之道也 萬物之綱紀 變化之父母 生殺之本始 神明之府也 治病必求於本

음양의 도道를 인체에 적용시키면서 몸이라는 존재의 변화를 음양으로 설명하는데, 구체적으로 말해서 기운(동력)의 밀도와 강도를 통해서 변화의 내용을 해명하고자 했다. 인체변화를 설명하는 음양의 방식에서 6이라는 지표를 형성했다. 신체 내부 변화의 힘을 전달하는 음양 네트워크의 연결고리를 六經(the six circulation tracts)으로 보았으며, 6경을 통해 외부와 섭동하는 외적 요인인 6 가지 상태를 규정했다. 6경은 양에서 분화된 太陽, 陽明, 少陽이 있으며 음에서 분화된 太陰, 少陰, 厥陰을 들 수 있다. 그리고 외적인 6가지 환경상태는 風、暑、濕、寒、燥、火로 구분된다.

## 11. 기에서 도로 포월하는 장자

기는 일음일양의 변화를 가져오는 일종의 내재적 추동력으로 이해하면 좋다. 기의 존재를 인지하는 일은 그 추동된 현상을 통해서 추리할 수 있다. 내경內經에서 말하는 “內”의 의미는 서구 내과 의학에서 말하는 내과의 “내”와 전적으로 다르다. 서구의학에서 외과는 칼을 댈 수 있는 신체를 다루는 의료분과이며 내과는 칼을 댈 수 없이 진단하고 처방해야 하는 의료분과를 뜻한다. 반면 내경의 “내”는 도교에서 말하는 내단과 외단의 차이, 장자의 내편과 외편의 차이, 그리고 주공朱肱이 후일 지은 침술에 관한 도해 책자인 『內外二景圖』 등에서 말하는 ‘내’에 비교될 수 있다. 이런 점에서 도道, 태극, 무극, 송고함, 신, 성, 무, 각 등의 최상위 개념들

은 기와 밀접한 연관성을 갖는다. 도와 같은 포괄 개념들이 우리들에게 어떻게 현시되는가는 기의 추동성에 의존한다. 상위의 형이상학적 개념과 기질로 나타나는 성/정의 기는 내적으로 연관되어 있다는 말이다. 이 점에서 장자는 기의 콘텍스트를 통해 형이상학의 도움없이 도를 묘사하고 있다. 김진석 교수가 창출한 개념으로서 기어 넘어간다는 뜻의 “포월” 匍越이라는 개념이 있는데, 기에서 도로 전환되는 콘텍스트를 포월 개념을 통해 설명가능하다고 생각한다.

장자의 사례를 확장하여 보건데, 장자의 철학은 이러한 내적 연관성에 대한 깊은 인식에서 출발한다. 심입천출深入淺出이란 표현은 도를 깨닫되, 표현은 심오한 방식이 아니라 아주 일상적인 표현방식으로 드러나야 한다는 뜻이다. 장자에게서 이러한 기가 표현되는 전환의 독특성이 수많은 메타포로 표현되고 있다. 표현의 차원에서 메타포이며 이는 바로 장자의 처음부터 끝을 이어가는 200 개 정도의 우언寓言들이다. 어떤 이는 이를 시적 표현이라고 말한다. 한편 심리의 차원에서는 심입천출의 방법론은 곧 양생론이다. 소빠 마디마디의 보이지 않는 경계를 넘나드는 백정의 칼솜씨는 도를 설명하는 메타포이다. 도에 대한 형이상학적인 성지聖智를 버리고 그 대신 일상의 기질 성향으로 도를 전달하려는 표현들이다. 물론 장자가 말하는 일상성이란 세속적이라는 의미와 다르다. 일상성이 최고의 도이며 신성함은 위선적인 도에 지나지 않는다. 그런 점에서 세속이란 신성함의 진면목이다. 장자가 보기에 당시의 사회풍토는 신성함을 겉으로 내세워 세속적 이익을 추구하려는 모순적 모습으로 보였기 때문이다.

신성과 세속의 잘못된 만남을 철저히 거부하는 장자는 신성과 세속을 같이 부정하는 ‘중정’ 中正을 따를 것을 제시한다.(장자, 양생주) 장자에게서 진정한 신성성이 부정된다고 볼 수 없다. 단지 세속에 붙어 기생하는 신성성을 부정할 뿐이다. 집단과 조직에서 파생하는 세속 의존적 이익이

아니라 자기로부터 저절로 생성되는 자기 생성적 이익을 향하는 것이 장자의 자유이며, 그런 자유를 찾아가는 방법론이 양생이다. 그리고 그런 양생은 특별한 비방에서가 아니라 일상의 도처에서 찾을 수 있다는 논리가 바로 장자가 추구한 일상성의 논리이며 중정의 도이다.(장자, 대종사) 기는 신성성과 일상성, 외재성과 내재성, 추상성과 구체성 사이에서 서로에게 동일한 추동력을 발생시키고 또한 그 안에서 발생하는 어떤 힘으로 체득되어야 한다는 것이다.

## 12. 기氣에서 덕德을 거쳐 도道로

도道는 통합적 기의 자기동일성이 현현된 것이지만, 덕德은 도와 달리 개물에 분유된 방식으로 드러난다. 선진시대 덕의 개념적 스펙트럼은 너무나 넓고 다양하여 하나로 정의하거나 규정하기 어렵다. 그럼에도 불구하고 도는 개별자 범주와 사회 범주 그리고 우주 범주에 통하고 있는 반면, 덕은 개별자 범주와 사회 범주에 통하고 있다. 그래서 도는 차갑고 건조하며 무색무취이지만, 덕은 온기가 있으며 생명의 물기가 돌며 때론 색깔이 입혀지기도 한다. 이러한 덕은 시대에 따라서 혹은 사상가와 정치가에 따라서 고온다습하고 원색적으로 변하기도 하여 관습과 법률 혹은 통치도구로 전환되기도 했지만, 도는 가장 일상적이지만 가장 현묘한 방식으로 배선되어 있다. 배선된 도의 구조는 초월적으로 형성된 것이 아니며 자연사의 시간적 흐름을 통해 누적적으로 생성된 것이다.

자연사의 시간의 통로를 통하여 도가 덕을 생성하는 이념적 진화가 이루어진다는 점이 중요하다. 이를 논증하기 위하여 먼저 서양철학에서 나타난 신과 덕의 관계를 먼저 살펴 볼 필요가 있다. 서양의 사유구조 안에서 덕은 일종의 윤리적 규범의 모태이다. 그러나 규범은 행동 규제와 지

침으로서의 강제력이 미약하므로 규범을 받쳐 줄 수 있는 영원하고 완전하며 무모순의 강력한 배후가 전제되어야 한다. 서양철학은 그 배후로서 이데아와 신God 그리고 자연법을 상정하였다. 이러한 규범화된 배후의 절대적 존재는 필연성의 내적 구조를 가져야 하는데, 이러한 필연적 존재의 특성은 선형성과 완전성을 만족해야 한다. 이데아와 신은 물론이거니와 자연법조차도 선형적 구조로 파악해야만 서구 사상에 흐르는 덕의 개념을 이해할 수 있다는 뜻이다. 서양철학의 이데아와 신의 선형적 존재자는 결코 관념의 소산물이 아니라고 강조한다. 서양 존재론의 핵심은 존재자 혹은 실체substance가 관념idea/thinking의 소산물이 결코 아니며 실재reality라는 실재론realism과 결부되어 있다는 데 있다. 이런 점에서 서양철학에서 말하는 덕은 선형적이고 초월적이면서 동시에 형이상학적으로 실재하는 존재 배후에 의해 비로소 정당화될 수 있다는 결론에 이르는 것이 서양철학의 피할 수 없는 운명이다.

반면 기학의 철학에서는 앞서 많은 예증처럼 덕의 모태인 도는 선형적 구조로 파악할 수 없다. 기학에서 본 덕의 구조는 도의 구조와 진화론적 상동성homology을 지니지만 진화적 역사를 거치면서 사회규범적 기능으로 정착되었다는 뜻이다. 이러한 전이과정을 자연사의 과정이라고 말할 것이다. 기학에서 본 도의 구조는 선형성의 어망으로 포획할 수 없다.

### 13. 도의 자연지리학

주역에 ‘천도’라는 말이 있다. 천도는 원래 하늘의 운행방식을 의미했다. 낮과 밤의 변화가 그것이며, 절기의 변화가 천도의 현현이었다. 이러한 주기적인 하늘의 변화 말고, 하늘에는 불규칙적인 변화들이 많았다. 일식이나 월식 아니면 별뿔별들이 그것이다. 해와 달이 뜨고 지는 주기적인

변화와 달리, 규칙적이지 않은 의외의 자연 변화는 못사람들에게 대단한 충격이었다. 그러한 하늘의 변화는 하늘만의 문제가 아니라 바로 땅에서 사는 사람들의 일상적 삶에 지대한 영향을 주었다. 주기적 변화는 사람과 땅 사이의 관계에 직접 영향을 주었으며 불규칙한 변화는 사람과 사람 사이의 관계에 영향을 주었다. 다시 말해서 주기적 하늘의 변화는 농사짓는 일의 시절을 맞추고 알곡과 열매의 수확과 저장 및 교환에 결정적인 기준이 되었다. 불규칙적인 하늘의 변화는 정치와 종교에 직결된다고 생각했기 때문에 땅의 변화를 예고하는 징조나 은유적인 지표로서 여겨졌다. 예를 들어 별뿔별은 사람의 탄생과 죽음을 은유했으며, 월식은 세상사의 화평이나 인간사의 대소사에 대비했으며, 태양의 흑점현상이나 일식은 정치환경의 불길한 징조로 보았다. 개기일식 같은 하늘의 변화는 세상을 뒤엎을만한 혁명을 예고하는 징조이기도 했다.(開元占經; 최종덕 2000, 170-3)

이후 ‘천도’는 신앙의 원형archtype으로 작용했으며 세속사를 비추는 거울로 비춰졌고 천인감응의 사회사적 렌즈로 작용했다. 고대 중국 과학사가 이문규는 신화에서 천인감응의 철학으로 전환된 천도 개념이 춘추시대 이후부터라고 한다.(이문규 2000, 3장) 이때부터 천도는 인간사 도덕의 반영 기준으로 보기도 했으며 자연의 총체적 법칙체계로 간주되었다. 도덕경에서는 천도가 ‘저절로 그리고 스스로 그러한’ 자기운동성을 갖는 자연으로 묘사된다.(도덕경 25장)

하늘은 땅의 지표가 되었지만, 그 지표의 위상은 서양적 이데아의 위치가 아니라 하늘과 땅과 인간이 동등한 자리를 차지하는 내재적 지표였다는 점이 중요한 특징이다. 천도는 하늘의 운행방식이었지만 동시에 땅의 운행방식을 그대로 반영했으며, 또한 인간 대소사의 운행방식에도 그대로 상응한다고 생각했다. 결국 하늘의 의미는 지리환경적 요인이 중요하다는



것을 강조한다.(Henderson 1984, 34-5)

예를 들어 산과 해의 높낮이가 적절한 관계를 유지할 경우에만 음양 개념이 형성될 수 있다. 몽고 땅에 이어지는 북쪽 초원지대나 만주 땅 너머 툰트라 지역 혹은 서북부 사막지역에는 해의 높이가 낮고 산이 많지 않아서 음양 개념 설정이 어렵다. 음은 산에 비친 해의 그늘이었으며 양은 해가 직접 비친 곳을 말한다. 그러다 해가 서쪽으로 기우는 저녁이 되면 아침의 음지가 양지로 되고 양지가 음지로 되어 버린다. 그래서 음양은 절대적 점유를 차지하는 소여 실제 개념이 아니라 그 스스로 변화를 머금은 운동자의 개념일 수밖에 없었다.

오행 역시 마찬가지이다. 오행이 가능하려면 풀과 나무가 새싹을 돋우고 푸르러지다가 다시 낙엽 지는 그런 산이 있어야 하고, 겨우내 얼었던 눈이 녹아 흘러들어가는 개천이나 강과 같은 물줄기가 있어야 한다. 그리고 생명의 몸을 피할 수 있는 동굴이나 골짜기, 또한 별판을 휘몰아치는 적절한 바람도 있어야 하며, 산과 숲의 나무들이 번개에 맞아 산불이 일어나는 경우도 있어야 하며, 진흙과 돌, 나무뿌리가 비집고 들어와 바위가 돌과 흙으로 부서지고, 추워서 물이 얼음이 되고 금과 은, 동과 주석이 산출되는 쇠덩어리도 있어야 한다. 그래서 오행 사유의 탄생은 사막이나 초원 혹은 열대지방에서는 어려우며 한반도를 포함한 동북아시아 지형의 온대성 농업지역에서나 가능한 것이다.

자연지리의 환경요인은 결국 그 지리에 어울리는 천도와 같은 역법이나 철학 혹은 정치구조를 낳게 하였다. 이러한 천도의 형성과정은 필연적으로 땅과 하늘과 사람의 운행구조를 동형적으로isomorphic 인식하게 했다. 사람과 땅이 변화하는 원리와 하늘이 변화하는 원리가 동등한 방식으로 움직인다는 뜻이다. 이러한 사유구조는 동양과 서양의 철학적 사유 및 종교적 신앙의 형태를 갈라놓는 결정적인 계기가 되었다. 서양적 사유구

조의 핵심에 신神이 있다면 동양적 사유의 핵심에는 도道가 있다는 뜻이다. 물론 동양과 서양을 이분법적으로 구획하는 일은 일반화의 오류를 범하는 지름길이다. 그럼에도 불구하고 서양 사유구조의 핵심에 신이 있다는 명제는 두말할 나위가 없을 정도로 강한 사유구조의 기틀이다.(야마다 1994, “패턴, 인식, 제작”편) 반면 동양 사유구조를 한마디로 말하는 것은 매우 위험한 발상이지만, 포괄적 의미로서 도의 자연철학으로 볼 수 있다. 그것도 한자문화권 내에서 가능한 말이지만 말이다.

#### 14. 정지된 실체가 아니라 운동하는 동사형으로서 도

도에 대한 직접적인 정의는 불가능하다. 앞서 서양의 사유구조를 파헤치고 보면 그 깊숙한 핵에는 신이 있다고 했다. 그러나 동양의 사유구조안을 파헤친다고 해도 그런 방식으로 도가 겉으로 드러나는 것이 아니다. 서양 사유의 틀 안에서 신을 찾는 일은 사과 열매의 씨앗 찾기와 비슷하다. 껍질을 까고 속살을 파헤치면 씨가 나온다. 그러나 동양적 사유의 틀 거리는 양파와도 같아서 양파 껍질을 벗기고 벗겨도 그 속에서 핵은 나오지 않는다. 이미 그 벗겨낸 껍질 속에 도가 묻어나 있어서 껍질을 버리고 알맹이만을 찾으려 하는 사람에게는 절대로 도가 보이지를 않는다. 껍질이 따로 없다는 말이다. 당연한 말이지만 씨나 알맹이가 따로 없는 것이다. 따라서 도의 장르에서는 서구철학의 신의 장르처럼 본질과 현상 사이의 구획을 나눌 수 없는 것이 보통이다.

신은 사람들에게 길을 제시하며, 사람들은 그 길을 따라 한눈팔지 않고 쪽 가다보면 신을 만나게 된다. 길은 목적을 배태한 방향을 이미 머금고 있다는 뜻이다. 아주 머나멀지만 저기 보이는 곳이 목적이라면 그 길을 따라가는 요령도 생겨나게 된다. 예를 들어 흰 길보다는 곧은 길이 더 가

깎다는 우리의 직관은 유클리드 공리公理에서부터 존재론적 신을 거쳐 포물선 낙하법칙까지 만들어 내었다. 처음과 끝이 있고 그 사이에서 소여所與의 목적지를 찾아가는 이에게는 그런 공리와 법칙이 바로 인생의 대원칙이며 세계의 지표로 될 수 있다.

반면 도는 원천적으로 길이어서 방향이 어딘가로 있기는 하지만 정해진 도착지가 있는 것은 결코 아니다. 목적이 배태된 길이 아니라는 뜻이다. 그래도 여전히 길은 길이어서 어디로 가는지를 알고 싶어 하는 마음과 함께 그 길을 가고 있다. 길을 나설 때에는 향하는 마음이 있지만 목적을 잘 모를 때에는 향하는 마음이 없어지며 단지 향함만이 있을 뿐이다. 그러나 멀고도 멀며, 소여의 목적이 없으며, 처음과 끝이 만나는 바로 그런 길을 떠나는 이에게는 그런 인식론의 공리가 무의미해진다.

“80일간의 세계일주”는 나의 출발점이 곧 종착지가 된다는 의미를 지닌다. 종착지가 부여받은 소여所與의 목적을 향한 그런 목표지라면 아예 길을 떠날 필요가 없다. 길과 목표는 하나인 셈이다. 그래서 곧은 길이 제일 가깝다는 공리는 처음부터 무너지게 되어 있었다. “80일간의 세계일주”는 길 자체가 목적이 되는 그런 길들의 세계이며, 세계 자체가 온통 길들의 땅일 뿐이다. 그런 길이 바로 도이다. 그래서 도는 말하기 어렵다고들 한다. 말로 말하는 순간 이미 목적지가 들통난 것이며, 그런 들통난 목적지를 가는 길은 이미 도의 길이 아니기 때문이다. 그래서 그런 길을 가려면 우선 기존의 공리들을 버려야 한다. 도를 직접 말하기는 어려우나 도의 길은 이미 펼쳐져 있었으며 길은 곧아도 좋으며 길은 휘어도 좋다. 길은 산이어도 좋고 길은 물이어도 좋다. 길로 가는 이 길에 바로 길 아닌 길 이 없는 것이다. 곧음의 공리가 아닌 힘의 공리를 받아들일 수만 있다면 말이다.

도는 실체 혹은 본질로서 대상이 아니라 운동과 변용의 의미를 지닌다.

(야마다 1994, 19-20) 그래서 우리들은 도 자체보다는 도가 보여주는 화용론(話用論, Pragmatics)의 의미만을 엿볼 수 있다. 화용론적 의미의 도는 운동의 작용자이며 동시에 운동 자체로 유비될 뿐이다. 운동자가 따로 있어 그 운동자가 운동을 하며 혹은 다른 것들을 운동시키는 것이 아니라 운동 자체가 운동자이며 운동자가 따로 있는 것이 아니라 운동 속에서만 운동자를 말할 수 있다. 이러한 운동 속의 운동자를 도道라고 은유하며, 운동자 속의 운동을 기氣라고 은유한다.(최종덕 2003, 271) 도와 기는 같은 사유맥락에서 출발한다.

이런 결론은 단순한 이론의 귀결이 아니다. 겉보기에 정이천 계열의 리일분수理一分殊 이론가들에게 혹은 본연지리本然之理를 말하는 성리학자들에게 이런 결론은 단연코 부정될 것이다. 혹자는 그렇게 기와 도를 동치시키는 일은 운동으로서의 기와 기질로서의 기를 구분하지 못한 결과라고 비난할 수도 있다. 그러나 도와 기를 동형적 구조로 보는 나의 견해는 이론과 이론 사이의 이론적 갈등과는 관계없다. 이 글의 주제는 이기론 논쟁과 무관하며, 나아가 본연지리와 호연지기를 구획하지 않는 자연학적 기원에 기반을 두기 때문이다.

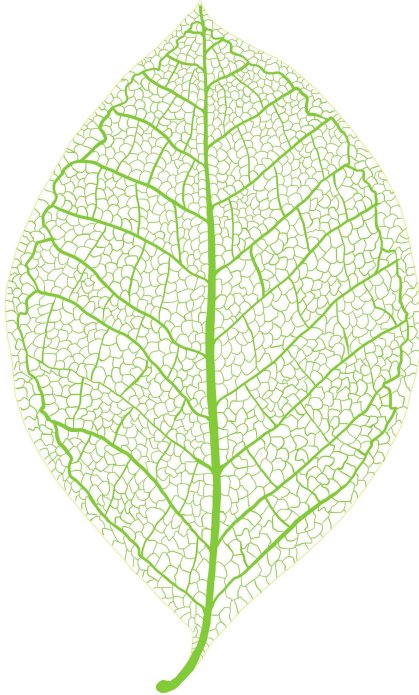
도 개념을 수용하는 방식은 문화와 시대정신에 따라 각각이다. 도道의 원심형 스펙트럼을 그려본다면 아래 그림과 같다.

### 도道의 중층적 이해



## 2장

### 관계망과 위상공간의 한의학



## 1 서양의학의 철학적 기초- 실재와 실체

### 1.1 실재론

서양철학사에서 실재론realism 논쟁은 2500년 이상을 끌어오면서 가장 치밀하게 논의된 철학적 주제 가운데 하나이다. 철학적 실재론은 보통 관념론에 대비되면서 외부 세계의 실재 혹은 자아의 관념과 존재를 초월한 대상들이 실제로actually 실재한다는real 형이상학적 논지로 발전되었다. 실재론의 창시자며 대표적인 철학자로서 고대 희랍철학의 플라톤을 들 수 있다. 서양철학사는 플라톤 철학의 주석이라고 말할 정도로 플라톤의 실재론은 서양철학뿐만이 아니라 서양 문화 전반에 걸쳐 가장 영향을 준 사상적 기반으로 평가된다. 예를 들어 뉴튼(Isaac Newton, 1643-1727)에서 정초된 서구의 근대과학은 눈에 보이지 않지만 ‘실재’하는 만유인력의 과학법칙을 찾아냈다는 데에서부터 시작된다. 서구 기독교의 신은 세계를 지배하는 가장 바탕이 되는 실체이면서 동시에 존재의 절대성을 의심받지 않는 ‘실재’이기도 하다. 서구 근대 예술은 미의 원형인 ‘실재’를 모방하고 반영한다. 근대 법철학은 사회적 차원을 초월한 자연법의 ‘실재’를 기초로 한다.

형이상학적 실재론에서 말하는 실재는 관념의 소산물이 아니며 경험적인 현상의 소산물도 아닌 영원하고 불변하는 선형성의 무엇이라고 한다. 이런 점에서 실재론realism은 실체론substantialism과 밀접한 관계에 있다. 플라톤의 실재reality는 다음 절에서 설명하게 될 아리스토텔레스의 실체ousia: substance 혹은 본질essentia과 다르다. 플라톤의 실재는 초월적이면서 외재적이지만 아리스토텔레스의 실체는 변하는 사물 배후에

변하지 않는 항상적인 무엇이며 내재적이다. 플라톤의 이데아는 경험의 현상 세계를 초월해 있는 형상의 세계에 실재한다.

실재의 중요한 의미는 개별적 대상의 실재가 아니라 보편적 존재자의 실재라는 점에 있다. 이런 플라톤의 실재론을 ‘보편적 실재론’이라고 분류할 수 있다. 근대 과학혁명 이후 논의된 ‘과학적 실재론’과 구분하기 위해서 말이다. 근대에 들어와서 경험론 철학에서 “실재”는 경험으로 파악가능한 대상 즉 수학으로 측정가능한 대상을 말한다. 예를 들어 면적, 부피, 질량 등의 정량적 단위로 측정가능한 경험적 대상만이 실재한다는 입장이 경험적 실재론의 기초이며, 이런 경험론적 실재론은 플라톤 실재론과 다르게 실재의 보편성 대신에 개체의 경험을 강조한 것이다. 근대 경험론적 실재론은 20세기 과학적 실재론으로 확장되었다. 예를 들어 20세기 대단한 과학의 발전으로 발견된 유전자나 전자electron 등은 발견 초기에 객관적인 수학 지표로 기술되지 않은 비경험적 대상이었음에도 불구하고 그 이론 대상으로서도 충분히 실재하며 우리의 관념이나 지각의 범위에 무관하게 외부 세계에 독립적으로 실재(존재)한다고 보는 것이 과학적 실재론의 기본적인 입장이다. 물리학에서 양자장 이론이나 일반 상대성이론 혹은 생물학에서 발생생물학 등 지각 경험을 넘어선 자연과학 영역이 일반화된 오늘날, 과학적 실재론은 인식론 관점에서 형이상학적 실재론과 다르지만 존재론 관점에서는 전통 실재론의 맥을 같이 한다.

참고로 현대 문학사에서 말하는 실재론realism은 영어 그대로 “리얼리즘” 혹은 “사실주의”라는 용어로 불려지는데, 창작자가 표현하려는 대상, 재현하려는 현실을 “있는 그대로” 묘사하는 창작 방법론이다. 철학의 실재론과 많이 다르니 ‘실재’라는 단어의 동일성으로 인한 오해가 없어야 한다.



## 1.2 실재와 실체의 차이

실재reality 개념은 실체substance 개념과 혼동되지만 차이가 있다. 실재론의 창시자를 플라톤이라고 한다면 실체론의 창시자는 아리스토텔레스이다. 정확히 말하면 실체 개념은 천 년이 더 흐른 후 토마스 아퀴나스의 고유 용어로 알려졌지만 그 철학적 기반은 아리스토텔레스 본질론의 맥을 잇고 있다. 아리스토텔레스의 실체는 본질essentia의 의미를 갖는데, 경험적 대상이 아니지만 경험적 사물 안에 그 사물을 사물이게끔 하는 원천이다. 이 점에서 아리스토텔레스의 본질론을 실체론의 범주에서 논의할 수 있다. 플라톤의 실재는 경험세계의 모든 개별 사물들 넘어 밖에 초월적으로 있는 선형적 존재이지만, 아리스토텔레스가 말하는 실체는 경험세계의 개별 사물들 안에 있는(내재된) 본질적 존재이다. 실재와 실체 모두 형이상학적 존재이기는 하지만 대상 밖에 있는지 아니면 대상 안에 들어와 있는지가 다르다. 보통 플라톤의 이데아를 실재라고 부르지만, 데카르트(René Descartes, 1596-1650)는 자신이 이분법으로 분화시킨 정신과 물질(신체)을 두 개의 실체라고 규정한다. 스피노자(Baruch Spinoza, 1632-1677)의 범신론적 一者나 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)의 단자(單子, Monad)들도 실체라고 부른다. 마찬가지로 기독교의 신이나 헤겔의 절대자 등은 존재론 관점에서 실재하며 인식론 관점에서 실체라고 말할 수 있다.

실재reality와 실체substance라는 개념이 사용되는 철학 논변의 콘텍스트에 따라 유동적으로 적용되기 때문에 경직된 구분이나 획일화된 개념 구획을 할 필요는 없다. 더 쉽게 말해보면 붉은 꽃의 붉은 색이라는 경험적 개체의 실재성은 어느 한 송이 꽃의 색깔이나 어느 저녁노을 해의 붉은 빛이라는 경험계 안에는 없으며, 오로지 그 경험 개별체를 넘어선 선

험계에 불변의 “붉음”이라는 실재성이 있다는(실재한다는) 뜻이다. 한편 어떤 누가 자목련의 실체가 무엇인지를 질문할 경우 자목련은 목련 중에서 붉은 색의 꽃을 피운다고 대답한다면 꽃의 붉음은 자목련의 실체로 될 수 있다.

실제로는 실체의 사례는 이렇게 경험세계에서 적용되지 않는다. 실체는 겉으로 드러나지 않지만 속으로 숨겨진 본질의 의미로 사용되는 경우가 많다. 누가 철수에게 질문하기를 “너의 실체가 무엇이나”라고 한다면 철수의 겉모습 말고 보이지 않더라도 안에 숨겨진 본질을 묻는 의미로 실체라는 말을 썼을 것이다. 형이상학적 실체는 철수라는 개별 개체(개별자) 안에 들어 있기 때문에 실체를 찾기 위하여 바로 그 개별자(개체 대상) 안에서 궁구하면 된다. 한편 형이상학적 실재는 개체 밖 ‘저 먼’ 선현(이데아)세계에 존재하기 때문에 그것을 찾기 위해서는 개체 안쪽 말고 개체 밖 ‘저 먼’ 형이상학의 세계를 궁구해야 한다.

### 1.3 실재론 기반의 서양의학

초월자의 위상이 존재자 안에 있느냐 아니면 밖에 있느냐는 섬세한 차이는 있지만 선형적이고 초월적인 존재에 의존되어 있다. 초월자의 양상은 두 가지다. 하나는 초월적이며 다른 하나는 선형적이다. 이 중에서 선형적 초월이 바로 실재성의 핵심이다. 선형적 실재는 독립적이며 무모순이며 절대적이고 완전하며 유일하며 정지된 무엇으로서 자기동일성을 갖고 있는 형이상학적 존재자라는 것이다.

실재론과 실체론의 형이상학적 뿌리 위에서 서양의 모든 문화양식이 꽃피었다고 말해도 지나치지 않다. 철학은 물론이거니와 자연과학과 문학 그리고 의학까지도 근저에 깔린 형이상학적 실재론의 양분을 먹고 자라왔

다. 예를 들어 데카르트의 신체해부학이나 영국의 생리학자 하비(William Harvey, 1578-1657)의 혈액순환론은 철저하게 실재론을 배경으로 한 환원주의 관점에서 인체를 해석한 소산물이다. 해부학에 근거한 외과적 처치는 물론이거니와 내과적 치료도 그 실재를 경험화 할 수 있는 합리적 도구라고 생각한 선형적 인과율을 기저로 한다.

다른 분야의 예를 들어 보자. 근대 약제학의 경우 유리관 제조기술과 함께 훈탕과 추출기술이 발달되면서 물질의 분자 성분학을 탐색할 수 있게 되었다. 이런 기술 발달은 20세기 들어서 근대화학을 낳았고 동시에 환원주의 기반의 실증주의 철학을 탄생시켰다.

근대 화학의 도움으로 발전한 서양의학은 실재론 철학에 근거한 법칙주의와 실체론 철학에 근거한 원자론이나 환원주의 사유방식의 결과라고 보아도 좋다. 실체론 기반 환원주의 사유방식은 인체구조 내의 생리적 운동을 결정론적인 틀 안에서 기계론적인 운동으로 해석하는 데 아무런 무리가 없었다. 한편 실재론 기반 서양의학은 외부에 의존치 않는 독립적이고 정지된 기계적 몸의 법칙을 찾는 것을 목표로 삼았다.

그 대표적인 것이 베르나르(Claude Bernard, 1813-1878)의 근대 생리학이었다. 생리학은 인체를 처음부터 하나로 주어진 독립된 개체로 생각하고 그 안에 운동의 기계성을 관찰하고 탐구하며 정의하는 분야로 확립되었다. 한편 이런 실재성의 의학은 질병의 원인 즉 질병의 실체를 찾아가는 근대 병리학을 발전시켰다. 베르나르는 인체에서 발생한 이상 unnormal 현상의 인과적 끈을 인체 안의 특정 조직 혹은 기관에서 찾을 수 있다고 생각했다. 의학 질병사에서 이런 생각을 보통 질병의 고체 원인설이라고 한다. 실재론 기반 의학은 최근 들어 페니실린을 발견하면서 병균학의 환원주의를 정착시킨 배경이 된다. 이렇게 실체론과 실재론은 서양의학의 철학적 기초이다.

## 2. 서구과학의 기준과 동아시아 의학의 과학

어떤 지식 혹은 지식체계가 과학적인지에 대한 답변은 그 과학이 정말 과학으로 될 수 있는 보편적 기준을 충족하는지를 분석하는 데서 시작한다. 지식체계로서 과학의 객관성이라는 내적 기준 이상으로 과학이 처한 사회와 역사 상황에 결코 독립적일 수 없다는 점에서 과학 외적 기준도 상당한 영향을 끼친다. 과학의 내적 기준이 절대적으로 규정된 것이 아니며 그 기준의 객관성 역시 절대적일 수 없다는 과학철학자 토마스 쿤(Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996)의 패러다임 이론은 기존 서구 실재론의 전통을 붕괴시키는 존재인식의 혁명과도 같았다.

동의학 혹은 고대 중국의학의 주요 텍스트인 『황제내경』은 혼란했던 춘추전국시대에 있을 법했던 신비주의와 주술주의를 배제하려는 최초로 등장한 합리주의 기반의 의학 텍스트였다. 예컨대 주관적 경험으로 누적된 임상이나 처방 없는 단발성 비방전 혹은 주술성 신비주의를 경계하며 또한 상식에서 벗어난 초월주의에 빠지지 않도록 주의를 준다.

이와 관련하여 중국의학사상가 용백견龍佰堅이 자신의 저서 『黃帝內經概論』(1980)에서 황제내경을 자연주의 인식론으로 해석한 내용을 참조하면 좋다. 그는 황제내경이 보여주는 인식론의 기본구조를 다음의 5가지로 설명했다. 첫째 귀신을 믿지 않는다는 자연주의 인식론이다. 둘째 모든 질병에는 원인이 있을 수밖에 없으며, 단지 그 원인이 겉으로 드러나지 않아서 쉽게 인식되지 않을 뿐이다. 셋째 자연의 운행법칙이 있는데 그 운행원리는 인간에게도 마찬가지로 적용된다. 넷째 오장육부의 변화에 대응되는 감각(감정)의 변화가 있다. 다섯째 발생학적 변화와 혈맥 흐름과 같은 동역학적 변화가 항상적으로 존재한다.(龍佰堅 1988, 6장)

주술주의와 초자연주의를 경계하는 일은 바로 과학적 기준에 다가가는 사유방식이다. 이런 점에서 동의학은 과학성 문제와 무관하지 않다. 그럼에도 불구하고 동의학 일반은 비과학적이라는 오명에서 벗어나지 못한 것이 현실이다. 분석과학의 입장에서 볼 때 한방 물질의 생화학적 원소들의 정량적 분석이 생리적 현상 혹은 병리적 증상과 어떤 인과 관계로 정합되는지가 불확실하기 때문이다. 경락의 물리 공간적 인과성이 확인되기 어려운 점도 이런 불확실성에 속한다. 환자를 진단하는 과정에서 분석적 정량화의 결과를 객관적으로 보여 주지 못하는 것도 여기에 속한다. 이처럼 동의학이 비과학적이라는 평가를 받을 때, 여기에서 과학의 기준은 불행히도 서구 중심의 획일적인 잣대이다.

예를 들어 천연물질 은행나무 잎이라는 생물자원을 독일의 제약회사나 (1981년) 한국의 제약회사에서(1985년) 분석과학적 방법으로 징코민이라는 이름의 기능성 물질로 추출하면 그 처방은 과학으로 평가된다. 그러나 동일한 천연물질을 시골의 조그만 한의원에서 다려 먹는 약으로 처방하면 비과학으로 평가되는 것이 현실이다.

신종 플루가 유행하면서 잘 알려진 스위스 제약회사 로슈의 타미플루는 중국의 내륙지역에서 생산된 팔각회향이라는 천연물질에서 추출한 기능성 의약품이다. 타미플루가 나오기 이천 년 전부터 팔각회향은 민간 처방약으로 사용되어왔지만 기업 기반 타미플루는 과학이고 한방의 팔각회향 처방은 비과학으로 차별되고 만다. 민간에서 이천 년 동안 사용되었던 구물질 팔각회향도 “약효를 나타내는 활성 부분의 화학구조”가 분석과학으로 실증될 경우 ‘신물질’의 과학으로 바뀐다.

이와 동일한 논리에 따르면 아스피린의 역사는 두 번의 신물질 탄생을 누린 셈이다. 3천 년 동안 비과학이었던 진통해열 효과의 버드나무 껍질

에서 해열제 기능의 활성부분을 찾아냄으로써 아스피린이라는 이름으로 특허를 받았다.(1899년) 그 이후 아스피린의 부작용으로 알려졌던 항응고 현상이 되려 항혈전 약효로 새롭게 인식됨으로써 동일 물질이 신물질로 재탄생한 효과를 누리게 되었다. 정확히 말하면 신물질을 발견한 것이 아니라 기존의 생리적 부작용을 항-병리적 약효로 전환 시켰다는 데 그 신물질의 의미가 있다. 항-혈전제로서 태어난 두 번째 신물질은 논리적으로 말해서 인과적 귀결이 아니라 우연의 산물이다.

동의학이 과학인가의 문제는 앞서 다른 동의학의 진단과 처방이 과학적인가의 문제와 더 나아가 동의학의 철학적 세계관 즉 그 자연관과 인간관이 과학적인가의 문제로 구분된다. 동의학이 비과학이라는 평가를 받고 있다면 그런 비과학 평가에 대하여 동의학은 스스로 선결해야 할 두 가지 논리에 응전해야 한다. 첫째, 천연물질을 처방해 온 전통의학의 누적된 경험자료들을 통계화해서 공유해야 한다. 예를 들어 한의학계는 스스로 만연된 의료인 개개인의 '비방' 문법을 없애야 한다. 둘째, 진단과 처방의 역사적 고유성을 기반으로 한 동의학의 장르와 현대과학의 장르는 차별과 우위비교의 영역이 아니라 차이와 공존의 영역이라는 점을 특별히 강조해야 한다.

'과학적'이라는 기준은 자본 중심의 글로벌 기업들에 의해 독점되고 있다. 동의학의 한방 의료도 분석과학적 방법론에 종속되고 있는 것이 현실이다. 한국 한의과 대학이나 중국 중의학대학 석박사 학위논문 주제유형을 보더라도 논문이 다루는 소재는 한방이지만 방법론은 실험실 분석과학인 경우가 대부분이다. 이런 현실을 부정할 수 없다. 다른 한편 우리는 자연 안의 다양한 천연물질 중에서 합의된 약재가 되고, 후대로 계승된 생약물질들을 다시 주목할 필요가 있다.

이런 생약물질들은 서구 분석과학의 기준으로 비과학 장르로 여겨질 수

있지만 통합과학의 기준으로는 선택된 소산물로서 경험과학의 정당성을 가질 수 있다. 이런 의미의 정당성은 분석과학의 수단으로 좁혀진 과학의 내적 기준을 충족하지 않지만 사회와 과학이 얽힌 역사-사회-물질 과학의 통합적 외적 기준을 충족한다. 중의학 연구자 시빈Sivin, Nathan 교수는 이런 동의학의 통합적 외적 기준을 중국의학의 특성이라고 강조했으며 이를 ‘다문화성’ 혹은 ‘통문화성’(multicultural, mutual understanding in the intercultural and intercivilisational confrontations) 이라고 표현했다.(Needham/Sivine 2004, 13)

### 3. 유기체 실재론으로서 동의학

#### 3.1 기계론으로 해명될 수 없는 범주

동의학은 실체론substantialism이나 실재론realism의 서양철학 개념범주 안으로 포섭되지 않는다. 동양사상에서 실재 개념이 그대로 적용되기 어렵다는 뜻이다. 최소한 서양의 세계관과 비교할 때, 독립성 대신에 상호 의존성이며, 초월성 대신에 내재성, 절대성 대신에 상대성, 유일성 대신에 다원성 그리고 정지성 대신에 역동성의 존재양식과 개념범주를 통하여 동의학으로 접근할 수 있다. 그런 개념범주와 존재양식의 의미는 절대적으로 부여받은 정지된 정형이 아니라 환경과 대화하고 타자와 응대하는 역동적 연결망으로 이해된다.

역동적 존재양식을 플라톤의 실재론이 아닌 새로운 실재론으로 배치시킬 수 있다면 새로운 실재에 대한 존재자 위상은 역동적 실재론 혹은 역동의 “유기체 실재론”으로 범주화시켜 이름 붙일 수 있다. 이 책 3장에서는 신실재론이라는 이름을 붙였는데, 역동성과 유기체성을 포용하는 신실

재론의 다른 관점으로 볼 때 비로소 동의학이 이해될 수 있다. 동의학은 인체를 정지된 개체로 보는 것이 아니라 환경과 항상적인 정보교환을 유지하면서, 움직이지만 정지된 것처럼 보이는 그런 역동적 연결망으로 이해한다.

역동적 존재자를 인식론으로(과학적으로) 포착하는 것이 어떻게 가능한지를 묻는 문제가 남아있다. 서양철학사에서 인식의 대상은 일단 정지된 것이어야 하며 운동이 배제된 정지의 존재자로서 대표적인 것이 바로 수학적 존재자이다. 수학적 존재는 실체화하는 데 아무 어려움이 없었으며, 수학적 사유 방식을 통하여 물리적 대상 세계를 파악하는 데 별 어려움이 없었다. 물리학은 그런 정지된 실체가 어떻게 운동을 하는지를 관찰하고 기술하는 학문이다. 물리학은 기계론과 환원주의를 바탕으로 하여 크게 발전되어 왔다.

물리적 물질 대상과 달리 유기체는 상황이 다르다. 유기체는 기계가 아니며 기계론적 설명으로 해명되지 않는다. 데카르트는 정신과 신체를 별개의 독립된 실체 범주로 이분화하였다. 정신의 실체는 영혼을 통하여 그리고 신체의 실체는 기계적 설명방식으로 각기 해명된다는 점을 데카르트는 강조하였다. 신체와 정신을 구분하여 두 개의 실체 범주로 파악한 데카르트의 생각은 부정적으로 보면 범주오류를 범한 것으로 여겨질 수 있지만, 긍정적으로 보면 서구의 근대 과학혁명을 촉발한 계기라고 말해도 과언이 아니다.

서양과학은 단순하게 기계론의 범주로만 좁혀서 평가될 수 없다. 서구 과학은 생명과 기계 사이의 엄청난 고민 끝에 인간이 원천적으로 갖는 인간의 인식 한계를 인정한 것이며, 그러한 인식 한계 안에서 자연계를 최대한 해명하려한 결과이다. 그들이 말하는 신God의 뜻은 원대하기 때문에 그 뜻을 인간이 온전하게 인식하기 어렵다는 인식 한계를 인정하는 데서



부터 근대과학이 출발한다. 그런 인식 한계라는 출발점을 인정한다면 서양과학은 유기체에 대한 과학적 탐구를 포기하는 것이 아니라, 유기체를 무기체처럼 간주하면서 무기체의 방법론을 역지로 유기체에 적용한 것임을 이해할 수 있다. 유기체를 무기체처럼 간주할 때 생기는 장점은 유기체를 제한된 인간인식의 한계 안으로 끌어올 수 있다는 사실이다.

유기체의 가장 중요한 특성은 자기 갱신을 꾸준히 하는 자기조직성 Selbstorganisation이다. 유기체의 자기조직성을 마치 엔트로피 증가의 법칙을 파기하는 카르노Carnot의 열기관처럼 자신의 대사산물만으로 운동하는(작동하는) 유기체로 이해하면 안 된다. 어느 계(시스템)의 엔트로피의 변화량 $dS$ 는 체계 내부 엔트로피 양 $dS_{li}$ 와 외부환경과 교환되는 엔트로피의 양 $dS_{le}$ 의 합이다. 환경과 에너지 교환이 없는 무기체와 달리 유기체는 항상 환경과 에너지를 교환하면서 자기동일성을 유지한다. 그래서 유기체의 자기동일성은 고정되고 불변한 것이 아니라 변화하고 상관적인 자기동일성이다. 이러한 유기체 자기동일성은 서양 실재론의 입장에서 용납되기 어려운 철학 개념이다. 유기체 자기동일성 개념은 외부와 자신을 동질적이며homogeneity 등질적인equivalence 차원에서 다루어야 한다는 전제가 있어야 한다. 이는 보통 넓은 의미에서 1장에서 논의한 기의 존재론 철학과 연결된다.

### 3.2 열린계로서 동의학

동의학은 처음부터 모든 자연을 기의 장르에서 보고 있으며, 앞의 맥락을 따른다면 유기체 사유 방식이라고 말할 수 있다. 유기체를 무기체로 보는 것이 물리주의와 환원주의의 지나친 횡포였다면, 무기체를 유기체로 보게 되는 이러한 동의학이 갖는 자연관의 약점은 자칫 정령론과 같은 신

비주주의의 입장으로 빠질 수 있다는 점이다. 유기체를 유기체 고유의 방법론으로서 다룬다는 것은 서양의학과 비교해서 큰 장점을 지니고 있다. 하지만 유기체적 방법론을 경험적인 의사소통의 전달언어로 기술해내기 어려운 문제를 안고 있다.

과학적 인식론의 영역에서는 유기체를 다루는 유기체의 고유한 방법론을 현대과학의 인식론적 방법론으로 한정시킬 수 없다. 이러한 난제는 단지 동의학뿐만이 아니라 동양사상 전반에 걸친 공통된 문제로 볼 수 있다. 의학은 이론학이 아니라 경험학에 뿌리를 두고 있으며 일반 세계론(우주론) 철학이 아닌 구체적 몸의 인간학에 기반을 둔 것이다. 경험의 실제적인 내용은 치료의 효용성이기 때문에, 치료효용성이라는 측면에서 부정할 수 없는 동의학 혹은 한의학에 대한 과학적 근거 탐구는 필연적이다.

동양의학에 대한 과학적 근거 논의는 지금까지 부정적으로 비춰 왔다. 왜냐하면 과학의 기준이 뉴턴 고전역학의 세계관에 국한되었기 때문이다. 그러나 최근 서양과학에서도 뉴턴 고전역학의 한계를 인정하면서 탈-원자론으로 세계를 이해하려는 개방된 시도들이 확산되고 있다. 예를 들어 미시 물리세계의 존재론적 특성이 기존의 환원주의로 설명될 수 없음을 알게 되었다. 특히 생물학 영역에서 유기체 고유의 과학방법론에 대한 새로운 인식론적 탐구를 시도하고 있다. 발생생물학이나 진화생물학 혹은 신경생물학 등의 범주에서 현대생물학과 동의학이 만날 수 있는 가능성은 점점 높아지고 있다. 동의학은 기계론과 환원주의 그리고 원자론에 얽매어 있는 고전과학의 틀에서 벗어난 새로운 과학과의 만남을 준비해야 한다.

유기체와 무기체의 근본적인 차이는 유기체 특성은 열린 세계이며 무기체 특성은 닫힌 세계라는 점이다. 서양 인식론은 지금까지 닫힌 세계만을 다루어 왔으며 또한 닫힌 세계만을 다룰 수밖에 없었다. 자연의 세계 특

히 유기체의 세계는 실제로 기하학을 위한 수학의 세계가 아니다. 1960년대 이후 카오스이론의 등장을 통해서 자연계의 구조를 비선형 과학으로 다룰 수 있게 되었다. 비선형적 세계가 자연과학적 탐구대상으로 진입될 수 있게 됨에 따라 과거의 기하학적 실체 개념만으로 물질계를 다루려고 했던 기존 과학방법론에 대한 반성이 커져갔다.

그 자연학적 인식의 영역과 한계를 분석하면 아래 표와 같다.(최종덕 1995)

원리적으로 인식가능영역	닫힌계 closed system	선형계	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 반복성, 주기성, 규칙성으로 환원가능 질서계</li> <li>• 유사 질서계로 환원가능한 현상계</li> <li>• 무질서처럼 보이지만 숨겨진 변수를 통해서 미래에 설명가능한 현상계</li> </ul>	
		비선형계	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 비선형 닫힌계</li> </ul>	
	열린계 open system	수렴계	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 비선형 방정식으로 환원가능한 수렴 열린계</li> <li>• 수렴하는 열린계</li> </ul>	
		발산계	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 경계 있는 발산하는 열린계</li> <li>• 무경계의 발산하는 열린계</li> </ul>	
	영역 외			<ul style="list-style-type: none"> <li>• 초월적 세계</li> <li>• 원리적으로 탈인식 영역 혹은 무질서계</li> <li>• 무한 무질서 중의 특정한 하나가 질서계</li> </ul>

인식영역 시스템philonatu@

오늘날 비선형이론의 탐구영역은 무생명계에 제한되지 않고 생명계로 확장되고 있다. 생명계는 무생명계와 달리 열린 시스템이라서 자연과학의 대상으로서 탐구하기 쉽지 않은 영역으로 간주되어왔다. 20세기 자연과학의 발전은 생물학을 더 이상 기계론적 탐구방식과 물리주의 한계 안에서 보는 것이 아니라 생물체 고유의 생물학주의로 확장할 수 있게 했다. 학장의 전망은 자연과학에서 열린계를 어디까지 그리고 얼마나 수용할 수

있는지의 문제로 연결된다.

자연과학은 기술언어(descriptive language) 외에 수학언어를 사용하는 것이기 때문에 이해understanding 보다는 설명explain의 계량화된 언어를 필요로 했으며, 그 언어는 상호간 합의를 요청했다. 과학에서는 이를 객관성이라고 말한다. 열린계를 설명 차원의 계량적 언어로 기술하는 것이 쉽지 않기 때문에 생명계 혹은 우주와 같은 발산하는 열린계를 분명하게 기술하는 데 한계를 갖고 있다. 그러나 자연과학은 미래의 열린계를 포기할 수 없다.

열린계에 대한 탐구가능성은 열린계를 닫힌계처럼 취급하는 대체 방법론에서 찾을 수 있다. 예를 들어 카오스 이론에서 그런 측면을 엿볼 수 있다. 카오스 이론은 과거 선형적 라그랑지안 방정식으로 풀 수 없었던 문제를 비선형 개념을 도입하여 문제풀이를 시도하는 수학적 장르이다. 비선형 방정식은 미래의 운동상태라는 예측할 수 없는 비결정론 시스템을 다양한 미분방정식을 통하여 최대한 결정론 시스템에 가깝게 살짝 바꾸는 기술이다. 운동하는 자연을 정지시키지 않고 정지된 순간의 전체 합으로 간주하는 설명시도다.

비선형식을 통해서 운동의 변화상을 온전히 기술할 수 없다. 그 대신 미적분을 응용한 시뮬레이션의 도움으로 운동방정식을 세울 수 있다. 1960년대 카오스 이론은 과거 선형방정식의 한계를 분명히 인식하면서 오히려 그 한계를 넘어서려는 시도였다는 점에서 의미있다. 선형의 한계를 넘어서려는 과학방법론은 나중에 논의하겠지만 동의학의 철학적 인식론의 기초이다.

비선형 체계의 문제를 풀기 위해서는 먼저 정지성과 불변성이라는 전통 서구 목적론의 실제 substance개념과 존재의 실재reality 범주에서 탈피해야 한다. 정지와 불변의 보편자 실재론이나 근대과학의 과학적 실재론

의 범주에 머문다면 운동하고 변화하는 자연의 역동성과 생명성을 담을 수 없다. 정지와 불변의 실체론 철학은 결정론의 논의를 자연의 질서형식(Ordnungsform der Natur)으로 쉽게 환원시키고 있지만 경험과학과 분리된 채 형이상학에 머물고 만다.

### 3.3 실제 장르에서 관계 장르로

유기체는 물론이거니와 자연계의 모든 물체는 비평형상태에서 평형상태로 전이되는 과정에 놓여 있으며, 그 과정에서 모든 정형체(定形體)는 소산구조(dissipation)를 유지하는 임시적이고 일시적인 동일성에 지나지 않는다. 세계의 운동이 소산적이라는 의미는 세계를 실체가 아닌 관계의 차원에서 바라볼 것을 요구한다.

고전 뉴턴역학에서는 만유인력의 법칙과 같은 자연법칙이 만물의 운동을 설명하는 완전하며 고정된(정지된) 영원한 “실재”reality를 반영 reflection한다고 보았다. 한편 양자론과 같은 최근의 물리학에서는 전체의 실재를 하나의 “관계”relation로 보려는 시도들이 늘었다. 물론 아인슈타인처럼 양자역학의 파동방정식조차 “관계”가 아닌 아직 드러나지 않고 숨겨진 hidden 과학적 “실재”를 묘사하려는 불완전한 표현일 뿐이라는 강한 고전적 믿음에서 벗어나지 못하는 경우도 있지만 말이다.(Einstein, Podolsky, and Rosen 1935)

기존 고전역학은 운동을 개별 대상 사이의 방정식으로 해명하려 했으나, 양자역학은 개별 대상 사이의 운동을 시스템 전체의 관계망(Network) 속에서 해명하려 한다. 이 차이는 중요하다. 문제는 소산구조나 양자역학 등에서 관계성의 의미를 기존 언어 양식 안에서 기술하기 어렵다는 점이다. 예를 들어 닫힌계의 비선형 구조는 수학적으로 표현할 수

있지만, 열린계의 비선형성을 방정식으로 기술하는 일은 쉽지 않다. 인간의 과학 탐구영역은 무기물에서 유기물로 혹은 물리주의에서 생물학주의로 확장하고 있으며, 따라서 열린계를 과학의 언어로 말할 수 있어야 한다.

열린계 중에서 인간은 수렴하는 열린계에 더 접근하기 쉽다. 수렴하는 열린계는 외형적으로 닫힌계와 유사한 양적 구조를 지니기 때문이다. 예를 들어보자. 수렴하는 열린계의 대표적인 양태는 인간의 두뇌구조에서 볼 수 있다. 두뇌 구조를 열린계로 보는 근거는 다음과 같다. 분자유전학 측면에서 볼 때, 인간 조상 호미니드 이래로 진화한 뇌신경세포수는 860억 개 정도로 밝혀졌는데, 우리의 뇌 활동은 신경세포의 정량적 크기가 아니라 신경세포들 사이를 연결하는 시냅스들의 관계 연결망으로 작동된다. 뇌신경세포 하나마다 시냅스 수를 4천 개에서 1만 개 정도로 추산할 경우 관계 연결망의 가능한 조합수는 100조 개 이상일 것으로 추정된다. 100조의 시냅스 조합가능수는 실제로 무한에 가깝다. 뇌는 열린계이지만, 1,300~1,400 cc 수준의 국소적 부위라는 점에서 뇌는 수렴계이기도 하다. 그래서 뇌는 수렴하는 열린계의 대표적인 경우이다. 인간의 가능한 유전자 정보가 원리적으로 바이너리 코드로 환원되는 것이라고 해도 결국 그 많은 코드를 해석(디코딩)할 수 없기 때문에 인간 존재 기본적으로 수렴하는 열린계이다.

근대 이후 실체론substantialism으로 정착된 서양의학은 인간의 몸을 원리적으로 생화학적 환원주의 안에서 다루려 했기 때문에 닫힌계 기반 의학이라고 볼 수 있는 반면 동의학은 우리 몸을 자연과의 상관성으로 다루었기 때문에 수렴하는 열린계 기반의 의학으로 본다는 점이다. 이 점은 서양의학과 동의학의 가장 벌어진 차이이다. 앞으로 이 차이를 조명하게 될 것이다.

#### 4. 한의학의 소산구조와 경험 개념

##### 4.1 열린 연결망 - 인체 소산구조

고립계를 추론하는 실체론 과학으로 닫힌계 기반의 과학주의 입장에서 동아시아 전통 의학은 과학 영역으로 수용되기 쉽지 않다. 동의학은 닫힌계 기반의 “과학적”이라는 강력한 기준을 충족하기 어렵다는 뜻이다. 동의학은 기본적으로 인체와 자연을 열린계로 보기 때문에 전통 서양과학 방법론의 눈으로 보면 반드시 인식의 한계를 드러낸다. 동의학은 이런 인식의 한계를 극복하기 위하여 동의학은 진단과 치료라는 실제 임상에서 인체를 일시적으로 닫힌계로서 간주해야 하는 역설을 안게 된다. 그 역설의 의미는 열린계로서 인체를 응대하는 자연관을 가졌으면서도 임상적으로는 인체를 닫힌계로 간주해야 한다는 점에 있다.

이 역설을 해소하는 하나의 방식은 수렴하는 열린계를 일시적으로나마 발산하는 닫힌계로 간주하는 데에서 찾을 수 있다. 역동적인 몸의 관계성은 다른 외부 시스템과의 연속적 에너지 교환이 항시적이기 때문에 열린계의 역설을 해소하기가 쉽지 않을 것이다. 관계 존재론의 사례로서 사람의 몸이 고립된 폐쇄계가 아니라 외부 시스템과 에너지를 항상 상호교환하는 소산消散dissipative 구조라는 사실을 들 수 있다.

소산구조는 1977년 노벨상 수상자인 벨기에 화학자 프리고진(Ilya Romanovich Prigogine, 1917-2003)의 물질상태 관련 이론이다. 소산구조는 수렴하는 열린계를 설명하는 데 최적화되어 있다. 소산구조는 비평형상태의 자기조직화를 특성으로 한다. 여기서 비평형상태란 외부와 단절되거나 외부에너지로부터 차단된 고립상태가 아니라 항상 외부와 에너지

를 교환하면서도 전제적으로는 항상 자기성selfness, self-identity을 유지하는 역동적 상태이다. 반면 평형상태란 완전한 고립상태를 말하며 더 이상 외부계와 에너지를 교환할 필요없는 정적 상태를 말한다. 엔트로피 관점에서 평형상태는 바닥상태로서 안정적이지만 죽음의 상태이다. 이렇게 열린계로서 외부와 항상적인 관계를 지니면서도 역동적 생명질서의 자기성selfness 혹은 자기조직성self-organization을 유지하는 구조를 프리고진은 소산구조라고 표현했다.

동의학에서 보는 인간은 전형적인 소산구조이다. 자기조직성을 갖으며 수렴하는 열린계로서 인체를 표현한다는 점에서 동의학은 관계성의 소산구조라고 할 수 있다. 몸을 수렴하는 열린계로서 관찰하는 관계성의 동의학 기초론이 현실 경험영역인 의료 일선에 적용되기 위하여 동의학 고유의 방법론을 재현해야 한다. 우리의 문제는 열린계를 과학으로 파악하는 가능한 방법론을 찾는 데 있다. 열린계의 단위는 몇 개의 줄기로 나눌 수 있다. 우선 동의학과 관련하여 열린계를 미시적 열린계와 거시적 열린계로 나누어 본다. 미시적 열린계는 (1)오장육부 사이의 상호관계인 장부관계와 (2)오장육부와 외현 오관 사이의 관계인 表裏관계이다. 거시적 열린계는 (3)인간과 인간 사이의 和의 사회관계와 (4)인간과 자연 사이의 脈의 세계관계가 있다.

관계의 현상적 인과율을 설명하는 일은 쉽지 않지만 다행히 辨證論治의 방법론으로서 내재적 인과성을 이해할 수 있다. 인과성이 내재되어 있다는 점은 과학적 설명 차원에서 논의되기 쉽지 않다. 동의학을 포함한 동양학 일반은 논리적이거나 실증적인 설명explain 패러다임과 함께 열린계를 공유할 수 있는 인식의 에너지인 이해understand 패러다임을 요청하기 때문이다.

장부관계와 표리表裏관계라는 미시 관계와 화和의 관계와 맥脈의 관계



라는 거시 관계는 서로에게 유비적으로 연결될 수 있다. 몸 안의 관계성과 몸 밖의 관계성이 서로 고리지워질 matching 수 있다는 뜻이다. 주역과 동의학이 연결되는 이유가 바로 여기에 있다. 양의와 달리 장부관계와 표리관계는 어느 한 개인의 고립된 몸 안에서 일어나는 관계만이 아니라 타자의 몸과도 연관되어 있다는 점이 중요하다. 즉 한의학의 몸 안의 인체관계는 몸 밖의 사회관계로 고리지워져 있다는 뜻이다.

이 점에서 환자와 의사 사이의 소통이 매우 중요하다. 의사가 환자의 몸을 이해하기 위하여 환자의 몸뿐만이 아니라 환자의 삶을 같이 접속해야 한다. 환자의 가족 관계나 사회적 위상과 물질적 조건 등은 환자 몸의 내부 조건에 영향을 미치기 때문이다. 관계(1) 장부관계는 기초한의학에서 다루며, 관계(2) 표리관계는 임상학과 연관되며, 관계(3) 사회관계는 사회적 조건에 영향받으며, 관계(4) 세계관계는 주역과 같은 철학적 자연관의 문제와 연관된다.



네 가지 관계들은 서로에게 연결된 내적 연결망을 구성하는데, 이는 추상적인 관념의 연결망이 아니라 철저하게 구체적인 경험의 연결망이다. 경험의 연결망은 임상과 분리할 수 없는 동의학의 존재론적 운명이다. 경험의 연결망을 이해하기 위하여 인류학과 사회학 그리고 과학철학을 접목한 프랑스 철학자 라투르의 경험 개념을 설명한다.

## 4.2 연결망으로서 라투르의 경험 개념

로크나 흄으로 대표되는 근대 경험주의자들은 일차 성질과 이차 성질을 이분화하여 경험의 관계들을 제거하고 오로지 실증주의에서 말하는 “감각 자료” sense data만을 남겨 놓았다. 근대 경험론 철학에서 경험이란 지각 가능한 대상이 외부로 내뿜는 감각자료를 수용하는 것(인식)을 말한다. 이렇게 경험적 인식에서 인식의 대상은 지각되는 물체 사실facts만이 강조 되어 왔다.

한편 현대 프랑스 과학사회학자이며 과학철학자인 라투르(Bruno Latour, 1947-2022)에서는 대상화된 사실 외에 대상에 대한 나의 감정과 가치부여 및 다양한 사회적 관계들이 복합되어 경험의 대상으로 나타난다.(Latour 2013, 8) 감각자료로 국한된 ‘좁은’ 경험에서 벗어나 진짜 경험을 회복하자는 것이 라투르의 철학적 작업이다. 진짜 경험을 회복하려면 경험의 폭을 넓혀 나만의 고립-경험이 아닌 타자와의 관계-경험도 받아들여야 한다는 것이 라투르 경험론의 기초다. 경험은 “존재로서의 존재”가 아니라 “타자로서의 존재”를 내재하고 있기 때문이다.(라투르 2023, 267-8)

근대과학으로서 심리학이 만든 자아는 고립된 무인도와 같다. 근대인의 자아가 말하는 경험이란 오로지 외부 감각자료에 한정된다. 이런 근대적 시각의 오류를 벗어나는 길은 우리의 경험을 회복하는 길이다. 라투르가 말하는 경험이란 자아가 만드는 일회성 지각경험이 아니며 주체가 객체를 지각하는 일방향적 인식과정도 아니다. 경험 주체와 객체를 능동과 수동으로 갈라 나누는 기존 경험주의 인식론과 달리 객체가 주체에게 영향을 준 덕분에 주체는 객체를 경험할 수 있다는 것이다.(최종덕 2024, 23-25) 주체와 객체를 고립된 두 개의 실체로 간주한 데카르트의 합리론과는 전

혀 다른 방향의 행위 인식론이다.(라투르 2023, 181) 경험은 그 경험의 방향과 궤적을 만들어준 경험의 연결망 안에서 이루어진 행위과정이다.(라투르 2023, 351)

경험의 연결망이란 다음과 같다.

첫째 주체와 객체, 나와 너, 인간과 자연 혹은 의학에서 말하듯 환자와 의료인 사이의 관계는 일방향의 인식과정이 아니고 양방향의 상호관계를 갖는다. 여기서 양방향 상호관계란 인식론에 국한되지 않고 존재와 인식 그리고 행위를 포함한 3상의 관계를 뜻한다. 둘째 경험으로 이어진다.

둘째 라투르의 경험은 개인의 현상적인 지각 행위가 아니라 연결망에 참여하는 행위다.(Latour 2013, 31)

셋째 경험이란 자아의 주관적 체험과 전혀 다르며 타자를 통해서 세상을 만나는 일이다. 자아라는 주체는 그 주체와 연결된 수많은 타자들의 집합이다. 그리고 그런 타자들에 속한 자아를 파악하는 일이 라투르가 말하는 경험이다. 그래서 주체가 객체를 구성하거나 인식하는 것이 아니라 객체가 주체를 창발emergent하면서 주체와 객체가 서로 합생승生된다. 나는 너를 대상화하는 것이 아니라 네가 있기 때문에 나의 인식세계가 열린다. 인간이 자연을 통제하고 사용하고 조작하는 것이 아니라 자연이 인간을 생성하고 포괄한다. 의사가 환자를 일방적으로 치료하는 것이 아니라 개별 환자에 따라 다른 이야기 속에서 의사의 의료행위가 성립된다. 이런 사례들이 경험의 연결망의 구조이다.

유클리드 기하학을 숭상하는 근대인은 표상을 경험으로 오해한다고 라투르는 지적한다. 예를 들어 실험실에서 대상을 객체화시켜서 실증적인 해답을 찾으려는 기능적 인식을 경험이라고 오해한다. 그런 인식은 경험이 아니라 기하학적 공간을 채우는 감각자료들의 덩어리일 뿐이라고 라투르는 말한다. 라투르에서 경험은 표상과 다르다. 라투르에서 경험이란 근

대과학이 숭앙하는 기하학적 공간에서 벌어지는 인식작용이 아니라 “살아갈 공간” living space을 찾으려는 절실한 탈관념화de-idealize이다.(Latour 2013, 106)

형이상학적 존재는 실체에 의존하지만 경험은 생존subsistence에 의존한다.(라투르 2023, 244) 경험이란 생존에 필요한 작은 도약의 로프the threads of the mini-transcendences를 잡는 과정이다. 경험은 그만큼 현실에 절실한 작은 도약을 따라가는 행위이다. 서양의학이 과학에 종속되면서 기하학 공간의 감각자료를 정의definition하는 일에 구속되어 있다면 이를 빨리 벗어나야 한다. 이런 점에서 동의학은 서양의학을 뒤쫓아가려는 발버둥을 멈추고 원래의 경험 공간living space을 복원시켜야 한다.

### 4.3 상식으로서 경험

경험이 형식화되기 어렵다고 하더라도 표현불가능한 신비주의의 무엇은 결코 아니다.(라투르 2023, 225) 경험을 주관적인 것으로 폄훼하지 말고 제도화된 것으로 만들어야 한다는 것이 라투르의 생각이다. 여기서 제도화란 이성의 도구로 제작하는 또 하나의 형식이 아니라 우리들 모두에게 내재한 상식과 상식 세계의 결합을 이해하는 공유 폭을 넓혀야 한다는 뜻이다. 경험은 나라는 주체가 너라는 객체를 인식하는 이분법적 기능dichotomies이 아니라 내가 내 안에 들어와 나를 창조하는 상호 행위이다.(Latour 2013, 393)

물질적 경험계에 대한 과학탐구는 매우 많이 이뤄졌지만, 역설적이게도 상식세계common-sense world의 경험계에 대한 이해는 너무 초라하다고 라투르는 고백한다.(라투르 2023, 183) 경험이 지식보다 앞서 있다는 라투르의 해명은 과학지식이나 문법화된 언어를 무시한다는 뜻이 아니라

과학지식과 형식언어의 그늘 속에 경험을 가두면 안 된다는 뜻이다. 우리는 이미 문법언어와 과학지식을 넘어선 생명의 경험을 관통하는 능력을 고대 조상으로부터 잇고 있다.(라투르 2023, 601) 그런 능력이 바로 상식으로서 경험이며, 그런 경험을 기반으로 한 생존의 희망이 바로 동의학으로 구현된 것이다.

경험은 심리적이고 개인적인 범주를 벗어나 있다. 서양의학에서 의사가 만나는 환자는 고립되어 개체화된 개인이다. 의사는 환자로서 개인이 처한 비기능 신체 상태를 수정하여 기능적 상태로 만들어 주는 기능을 수행하는 목적을 갖는다. 의사와 환자 사이의 이런 구조화는 고립된 주체 혹은 개인화된 자아(individual) 관념의 소산물이다. 이런 관념들은 모두 우리 경험에 어긋난다.(라투르 2023, 583)

주체는 그 (해당) 주체 상황에 연결된 다양한 다수 객체들의 집합일 뿐이다. 거꾸로 말해서 객체는 그 (해당) 객체 상태에 연결된 다종의 다수 주체들의 집합일 뿐이다. 객체와 분리된 주체에 대한 경험은 불가능하며 주체와 고립된 객체에 대한 경험 역시 불가능하다. 그래서 주체는 사회적 집합체, 나아가 우주적인 세계와 분리하여 존재할 수 없다. 마찬가지로 객체 역시 객체를 경험하거나 경험하려고 하거나 지금 경험 중인 무수한 다종의 주체와 분리하여 존재할 수 없다는 것이 라투르 과학철학의 요점이다. 이러한 주객 합일의 세계관을 옴살론(holistic view)이라고 부르려 한다.

## 5. 몸의 연결망과 옴살론

### 5.1 동의학의 옴살론과 탈-이체문제

내적 연결망을 언어로 기술하기 위한 하나의 방안은 의학적 몸살론 medical holistic view이다. 인체 내부 기관과 외피 부분 간의 대응관계를 사례로 이 문제를 다루어 본다. 여기서 인체 내부 기관이란 오장육부와 그와 관련된 생리학적 기능을 하는 기관들을 뜻한다. 외피 부분은 일반적으로 압통점과 경락에 해당하는 인체형상 상징군을 포함한다. 예를 들어 수지침 부위로 잘 알려진 손바닥, 발바닥, 안면, 1973년 중국의 張穎清가 찾아낸 혈위인 둘째손가락 뼈마디 외측부위, 귀, 눈동자(홍채학), 연수 부위에서 요추에 이르는 부위 등등이다. 귀에 대한 형상 상징군은 스페인과 독일에서 발전된 것으로 19세기 말 동종요법Homeopathie의 등장과 함께 발전되었는데 정확한 기원은 밝혀져 있지 않고 다만 페르시아를 거쳐 중국으로부터 들어왔을 것으로 추정된다. 그리고 홍채학 Iridolog, Augendiagnostik은 헝가리 태생 의사인 폰펙젤리(Ignaz von Peczely, 1826-1911)가 올빼미의 눈동자를 관찰한 결과로서 홍채와 신체 이상 증상 사이의 관계를 1861년 체계화한 인체형상 상징군이다.

인체형상 상징군과 인체 내부기관 사이의 관계는 단순 1:1 대응 관계가 아니다. 이들 사이에 작용하는 관계는 상호적이며 피드백 역전과정을 포함한다. 상징군과 내부 기관 사이에 피드백 과정은 두 가지 통로를 통해서 이뤄진다. 하나는 기관에 이상 증상이 생겨서 외피 상징군에 모종의 이상 발현이 생기는 경우이다. 다른 한 통로는 상징군을 잘 다스림으로써 내부 기관에 순기능 영향을 줄 수 있는 경우이다. 앞의 경우를 신경망 알고리즘 모델을 따라서 순전파 피드백Feed Forward이라고 한다면 뒤의 경우를 역전파backpropagation로 부를 수 있다. 대응성과 피드백 과정은 신체 몸살론의 한 가지 사례이다. 이 책에서는 이런 신체 몸살론holistic view을 氣通關係論으로 표현하려 한다.

동의학에서는 순전파 피드백과 역전파 피드백의 두 가지 관계를 진단과

치료의 관계라고 말할 수 있다. 역전파 피드백 과정을 근거로 압점(혈자리 혹은 경혈)을 자극하여 내부 기관의 이상 증상을 치료할 수 있다는 아이디어가 동의학의 주요 의학적 인식론이다. 뜸이나 침의 치료 효과도 마찬가지로 볼 수 있다. 문제는 그 관계를 계량화할 수 없다는 데 있다. 서구 인식론과 달리 인체 기통관계氣通關係에서 생명피드백biofeedback 현상을 객관적으로 기술할 수 없다.

신체 내부기관과 경혈의 외피 상징군 사이에 모종의 관계가 있지만, 그 관계는 배타적 일대일 대응 관계일 수 없으며 단지 포괄적이고 복잡도 높은 상관관계에 해당할 것이다. 기통관계론은 대응 관계를 지시하지 않으며 단지 중층적 상관관계를 함축한다. 기통관계론이 기존 선형방정식 혹은 결정론적 방정식에 의존되어 있다면 그런 방식으로는 열린 인체와 혈위군 사이의 중층성을 밝혀낼 수 없을 것이다. 기통관계는 신체의 특정 기관과 외피 경혈이라는 단 2개 변수 사이의 이체-문제two-body problem가 아니다. 하나의 특정 기관은 다수의 혈자리와 상응관계를 가지며 거꾸로 하나의 혈자리조차 중층의 신체기관과 상응될 수 있기 때문이다. 인체계통론은 분명히 기존 이체-문제(two-body-problems)의 관계 함수를 벗어나 있다.

결정론적 방정식 같은 기존 라그랑지안 방정식은 반드시 두 물체 사이 관계식에 제한된다. 따라서 두 개 이상의 다수 대상을 포함하는 체계 전체의 운동방정식을 말할 수 없다. 그러므로 체계의 운동방정식에서 실제로 지금 문제가 되고 있는 두 대상만이 존재한다는 가정을 해야만 그 문제풀이가 가능하다. 예를 들어 달과 지구 사이의 인력을 계산할 때 달과 지구라는 물체 외에 먼 거리에 있는 태양이나 화성 등 나아가 상대적으로 더 먼 거리에 있는 태양계 외곽의 행성들과 태양계 밖 행성이나 항성 등의 물체에 영향 받을 수 있다. 그러나 그 수많은 힘들은 아주 미미하여

우리가 관심 두는 지구와 달 두 개의 질량만을 염두에 두고 이체 간 상호 인력을 계산한다.

뉴턴의 만유인력법칙이 그러했고 현대 열역학의 출발이 바로 추상화의 승리라고들 말한다. 이러한 추상화의 작업은 근대 자연과학혁명의 정신적 뿌리라고 볼 수 있으며 이로부터 서양의 자연과학은 획기적으로 발전하게 되었다. 그러나 이러한 추상화의 작업은 자연의 연속적 실재성을 담아 낼 수가 없었다. 자연과학은 추상화를 통해서 자연의 연속성을 불연속성으로 바꾸고, 바꾸어진 불연속성의 단위들을 조합하여 자연이라고 말하였다. 그러나 자연현상 혹은 자연체 모두가 불연속성으로 환원시킬 수 있는 것은 아니다. 이렇게 환원되지 않는 것은 우연 혹은 무질서라고 과학의 탐구대상에서 제외시켰다. 예를 들어 물리학에서 말하는 ‘노이즈’(소음; noise)개념이 바로 그것이다.

노이즈noise개념은 라그랑지안 방정식을 푸는 데 장애가 되는 물리적 요소 혹은 요인을 말한다. 그러므로 원칙적으로 자연현상에 대한 운동을 기술하기 위하여 노이즈를 일으키는 요인들도 모두 포함되어야만 한다. 그러나 그 노이즈 요인을 운동방정식의 변수로 놓으면 그 선형적 운동방정식을 영원히 풀 수 없게 되는 역설이 생긴다. 결국 기존의 선형방정식은 노이즈를 그 말뜻 그대로 불필요한 노이즈noise이기 때문에 배제할 수 밖에 없었다.

이러한 이체 가정을 물리학에서는 체계의 추상화 혹은 이상화(idealisation)의 작업이라고 한다. 이상화 작업은 만유인력의 거대세계에서만 적용되는 것이 아니라 미시적인 일상의 실험실에서도 활용된다. 예를 들어 실험실에서 생체조직을 검사하는 사례를 보자. 살아있는 피부조직을 떼어서 그다음 염색을 한 다음 현미경 대물렌즈 앞에도 놓아야 한다. 그러나 피부조직을 떼는 순간 그것은 살아있는 것이 아니라 죽은 세



포가 된다. 그리고 염색 없이는 탐구대상의 경계를 확인할 수 없다. 서양 과학의 필수적인 이상화(idealisation) 작업은 결국 고립화와 추상화를 거쳐야만 한다.

우리는 자연을 그대로 보는 것이 아니라 이상화된 이론이라는 사유의 렌즈를 통해서 볼 수밖에 없다. 바로 이런 점 때문에 우리가 자연을 인식하는 과정에서 추상화된 자연과 원래의 자연을 혼동하는 오류를 범하게 된다. 한편 동의학의 인체계통론은 이런 이상화를 거치지 않고 인체를 직접 인식할 수 있다는 세계관을 지향한다. 그래서 추상적 이론보다 구체적 경험을 근거로 인체계통과 자연 전체의 계통이 상응할 것이라는 옴살론(holistic view)으로서 존재론은 동의학 인체 계통론 형성에 중요한 철학적 접근법이다. 이런 존재론적 기초로 인해 동의학은 이론적 추상성과 구체적 경험성 사이의 간극을 운명적으로 안고 있다.

## 5.2 사례: 복잡성과 중층성 그리고 얽힘

복잡성의 사례를 들어보자. 신장 결석이(P1) 생겼을 경우 그 병리적 대응점이 귀 내 측 부위 상단부(P2)에 나타났다고 하자. 흥채학에 근거하여 P2는 손바닥 어느 부위(P3)에 해당되고, 다시 그 부위 P3는 눈동자 왼쪽 하단 부위 P4에 해당된다고 치자. 그리고 P4는 다시 P1에 관계할 수 있다고 가상할 경우 이런 복잡한 feedback 현상의 인식론적 관계를 이체-문제 의존형 기존 선형적 함수를 통해 설명할 수 없다. 이런 상관성이 계통론의 역전파 복잡성complexity의 사례다.

계통론의 생되먹임 중층성의 사례도 있다. 신장결석이 생겼을 경우 오행설에 의해서 궁극적으로는 온몸이 전부 영향을 받게 된다. 신간심비폐의 상생 관계와 신비간폐심의 상극 관계의 두 방향의 생되먹임

(biofeedback) 관계, 즉 상생과 상극의 2 방향 작용이 2-3 번만 순환되어도 결국 5 가지 변수들의 가능한 상응관계를 분석적으로 밝히는 것은 실제로 불가능하다. 오행계통론이 이체-문제(two-body-problems)를 벗어난 다체-문제many-body problems이기 때문에 단순히 문제풀이의 해가 나오지는 않는다는 뜻이다.

결국 오행의 관계성은 분석적 수학의 문제가 아니라 동의학 고유의 음살론적 인체계통관계의 특징이다. 오행의 다섯 가지 변수와 음양의 두 가지 변수들이 통합되어 인체 안에서 발현되며 동시에 환경(자연의 기)의 영향을 주고받는 인체 정기신으로 유도될 수 있는 이항관계의 조합 가능수, 그리고 오행 중에서도 상생과 상극이라는 두 방향 관계를 고려하면 그 조합가능성의 수는 거의 무한에 가까울 것이다.

주객의 얽힘 혹은 진단자와 피진단자의 얽힘은 동의학의 주요 특징 중 하나이다. 진단자와 피진단자 그리고 진단장비의 얽힘entanglement의 사례는 아래와 같다. 칼리그래프나 적외선 온도감지 장치같은 모종의 탁월한 측정 장비를 발명하고 그 기계를 통해서 경락의 흐름을 파악했다고 가정하자. 그래도 역시 측정의 객관성을 담보 받을 수 없다. 동의학에서 맥진을 포함한 모든 종류의 진단이나 혹은 기계를 이용한 모든 진단은 절대 객관적일 수 없으며 진단자의 주관적 해석을 피할 수 없다. 진단자와 진단장비, 피진단자와 진단장비 그리고 진단자와 피진단자 사이의 객관적 분리는 불가능하며 상호간 얽혀있다는entangled 점이 동의학 인식론의 주요한 특징이다.

## 6. 관계와 위상으로서 한의학

### 6.1 역사적 관계망으로서 경락

경락의 공간성은 공간 개념으로 설명하기 어렵다. 공간적 위치 개념으로 경락의 의미가 파악되기 어렵다는 뜻이다. 경락의 존재는 ‘실재’하지만 물리적 공간의 개념 범주에서 실재하는 것이 아니기 때문이다. 경락의 존재는 초공간적인데, 초공간성은 오해를 받을 수 있는 관념이라서 “비국소성” non-locality이라고 표현하는 것이 타당하다. 경락의 존재는 비국소적으로 ‘실재’한다.

비국소성이란 공간적 인과관계를 벗어난 상호관계를 말한다. 과학에서 말하는 모든 인과관계는 국소적이다. 과학은 비국소적 영향력 혹은 상관력을 신비한 힘으로만 규정하고 인정하지 않는다. 비국소성 개념이 현대 과학의 중요 논점으로 등장한 것은 1935년 아인슈타인과 닐스 보어(Niels Bohr, 1885-1962) 사이의 광자photon나 전자electron와 같은 소립자 운동을 양자역학의 파동방정식으로 올바르게 기술할 수 있는지에 관한 치열한 논쟁에서였다. 에너지 보존이 되는 광자(혹은 전자) 한 쌍이 각기 다른 방향으로 운동할 때 한쪽 광자에만 인과적 변화를 주었는데도 불구하고 전혀 인과적이지 않은 다른 쪽 광자에도 변화가 전해진다는 분명한 사실을 아인슈타인은 인정하지 않았다. 한쪽 광자의 인과적 변화는 분명히 국소적 인과이지만 다른 쪽 광자의 운동변화는 비국소적이기 때문이다. 뉴턴역학 혹은 근대과학에서는 비국소적 인과를 인정하지 못하기 때문이다. 그런 비국소적 변화는 신비하고 주술적이거나 아니면 빛보다 빠른 초광속일 경우에 가능한데, 그 두 경우 모두 물리학의 대상이 아니라고 아인슈타인은 비국소성을 반대했다. 그렇지만 양자역학을 주장하는 닐스 보어의 생각은 아인슈타인의 입장과 달랐다. 양쪽의 광자가 실은 별개의 개별자가 아니라 서로에게 얽혀있는 하나의 운동체계이므로 다른 쪽 소립자의 운동변화가 뉴턴 공간 관점에서는 비국소적으로 보일지라도 실제로는 양

쪽 소립자는 하나의 얽힘 공간에 위상 되어 있다는 것이 닐스 보어의 태도다. 이 둘 사이의 논쟁은 1970년대 중후반 들어서 실제의 실험으로 닐스 보어의 주장이 맞는 것으로 입증되었다. 결국 비국소성의 인과관계가 존재한다는 점은 현대양자역학의 관점에서 인정된다. 이런 점에서 경락의 위상을 재고해야 할 것이다.

오행방법론을 적용하여 인체를 해석할 때 오장 사이의 관계나 오장과 외피 혈자리 사이의 관계를 서양의학의 압통점으로서 설명하는 시도는 경락이나 혈위군의 실제적 효율치를 기대할 수 없을 것이다. 왜냐하면 경락은 압통점처럼 특정 공간적 위치를 차지하는 것만은 아니며 환경과의 역사적 관계망(historical netpoint)으로 발현되기 때문이다. 앞서 말했듯이 경락의 존재는 국소적인 물리적 관계망에 있지 않고 비국소적 역사적 관계망에 있다. 이를 3장에서는 회절 자연주의의 관계망이라고 설명할 것이다.

내경에서 본 인간은 자연환경과 끊임없는 상관성 속에서 그 모습이 나타난다. 자연은 시간과 함께 변화되므로 자연의 부분인 사람에서 경락의 흐름도 시간적인 변화를 갖게 된다는 점에서 역사적 관계망이라는 표현을 썼다. 경락의 비국소적 공간성이란 외부 환경의 타자와 자아의 경계가 고립되어 있지 않고 서로에게 영향 받음을 함의한다. 그 영향력 요소의 하나로서 시간적 변화 즉 四時의 질서와 경락의 흐름 사이의 관계 등이 경락의 역사적 관계망의 노드nodes이며 동의학에서는 이런 노드를 맥이라고 부를 수 있다.

노드 개념이 영추에서 어떻게 설명되는지 살펴보자. [영추] 本輸篇에서 관계망의 노드를 “四時의 순서이며 기가 처하는 바이며 병이 깃드는 곳이며 오장에 마땅한 바”라고 했다. 그리고 [소문] 四時刺逆論篇에 따르면 봄에 천기가 열리고 지기가 새며 얼음이 녹고 물이 흐르는 것과 같이 경맥

도 유통하기 때문에 몸의 기운人氣은 경맥에 모이게 된다. 여름에는 경맥이 가득차고 기가 넘치며 가느다란 모세맥孫脈까지 혈을 받기 때문에 몸의 전체 기운人氣이 그곳에 모여든다. 가을에는 천기가 수렴하여 몸의 표피腠理가 막혀 피부가 당겨지니 몸의 기운人氣이 피부에 모인다. 겨울은 갈무리하는 계절이기 때문에 혈기도 골수에 들어가고 몸의 기운人氣이 골수에 모인다. 나쁜 기운邪氣은 사시의 기에 따라서 국부에 머물기 때문에 상응하는 경맥을 정해서 사기를 제거해야 한다. 만약 사시의 질서에 맞지 않는 치료법을 취한다면 깨진 기운亂氣으로 인해 병이 도리어 깊어진다고 말한다. 결국은 경락은 고정된 기능을 갖기 보다는 자연의 시간적 변이에 순응하는 자연스런 흐름의流時的 관계망으로 이해된다. 같은 [소문] 팔정 신명 논편에서도 “天時에 순응해서 혈기가 조절된다”라고 한다.(중국의학과 철학 155쪽에서 재인용)

경락의 기는 인체의 성장하고 쇠퇴하는 과정에 따라서 변화한다. 한 사람의 인생 즉 성장과 쇠퇴 과정에 따라 기의 신체 분포 성향이 달라진다. (영추, 天年篇) 경락의 분포는 거시적 측면에서 신체 부위의 공간성을 차지하지만, 일대일 대응하는 국소적 공간성이 아니며, 나아가 그 대응관계는 시간에 의존적이다.

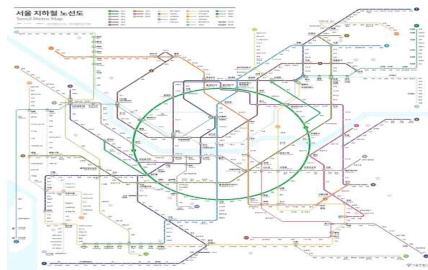
## 6.2 비국소적 위상공간topological space으로서 경혈

기를 분석적으로 측정하려는 시도들, 예를 들어 온도 의존형 적외선 장비, 전자기 원리를 이용한 전자기 장비, 간섭을 이용한 레이저 장비 등등의 시도들이 있어왔다. (“Magnetism, and its Effect on the Organism”) 그러나 경락의 기의 흐름을 분석하거나 측정하는 과학적 수단은 아직 없다. 그 이유는 경락이 기본적으로 질점(質點, mass point)역학의 국소적

공간 대상이 아니라는 데 있다. 경락 부위나 경혈의 위치는 3차원 공간 개념으로 해명되기 어렵다는 뜻이다. 경혈의 주체적 기능담당자를 氣라고 말할 때, 그 기의 존재는 혈액이 아니며 전기장이나 자기장도 아니다. 혹은 자기장의 N극과 S극처럼 독립된 모노폴(monopole)도 아니다. 경락이 공간적 위치를 점하는 특정 공간성이 아니라는 점은 관찰 장비로 측정되지 않는다는 난제를 안고 있다. 경락은 기를 맺고 있는 부위이기도 하지만 공간성 혹은 공간적 국소성을 갖는 부위 개념과 다르기 때문에 기에 대한 객관적 측정이 어려운 이유와 마찬가지로. 중의학사가 가노우 요시미츠는 경락의 기의 작용력을 원격작용원리(force at a distance)라고 표현했는데(가노우 요시미츠의 “중국의학과 철학”), 요시미츠는 기의 원격작용을 초공간적이라고 말했는데, 이 책은 이를 비국소적이라고 표현한 것이다. 왜냐하면 초공간성이라고 할 경우 마치 공간이 아닌 신비주의 범주로 오해받을 수 있기 때문이다. 경락의 존재는 혈관이나 장부기관처럼 국소적 공간이 아니라 비국소적 위상공간(位相空間 non-local topological space)에 배워되었다는 뜻이다.

비국소적 위상공간을 일상생활 속 사례들로 설명하면 다음과 같다. 첫째 예를 들어 나의 사촌 철수와 친구인 철남이를 비교해보자. 철수는 혈족 관계로 나와 철수 사이의 거리가 가까워 보이지만 지난 몇 년 동안 철수를 만난 적이 없었다. 한편 친구 철남이는 혈족이 아니지만 최근 몇 년 동안 누구보다 더 가까운 사이이다. 이 경우 혈족의 공간거리로는 나와 철수가 가깝지만 위상의관계로는 사촌 철수보다 친구 철남이가 나에게 훨씬 가깝다. 둘째 예로서 관광지도를 보자. 관광안내소에서 배포하는 관광 지도를 펼쳐보면 지도에 그려진 관광지 표식은 실제의 공간거리와 무관하게 배속되어 있다. 그 지도는 실제공간으로 따진다면 오류이지만 위상공간으로 따진다면 고품질의 디자인으로 평가받을 수 있다. 셋째 예로서 지

하철 노선안내도를 보자. 대도시 지하철 노선이 많아서 교차역과 역간 거리를 실제 지도 척도로 표시하기 어렵다. 지하철 노선도는 실제 거리와 위치를 표시하는 척도공간이 아니라 (상호)관계와 연결의 정보를 알려주는 위상공간으로서 제작된다. 2023년 새롭게 제작된 서울 지하철 노선도에는 2호선 노선이 아예 원형으로 그려져 있는데, 위상공간topological space의 의미를 잘 보여준다.



위상공간은 국소적 척도보다 비국소적 관계를 우선으로 한다. 경락도 마찬가지로 위상공간의 차원에서 이해되어야 한다. 위상공간으로서 경락을 이해한다면 발가락 통증을 치료하는데 국소적으로 무관해 보이는 무릎 부위에 침을 놔야 하는지를 수궁할 수 있다. 위상공간으로서 경락은 압통점이나 혈관 같은 국소공간이 아니라 정보를 주고받는 정보공간에 해당한다.

정보공간이라는 위상공간에서 비로소 기능과 작용원리가 하나로 통합된다. 이와 관련하여 경락을 이해하기 어려웠던 또 다른 관점은 경락을 심장과 피의 관계처럼 기능(작용)과 원리를 구분해서 보았기 때문이다. 기능과 원리가 하나라는 생각을 수용해야만 동의과학에 대한 이해가 비로소 가능해진다. 기의 과학적 해석은 그 다음 과정이다. 예를 들어 동의학에서는 정신의 처소를 뇌가 아니라 심장에 둔다. 뇌의 고유한 작용이 문제가

아니라 뇌의 작용은 오장이 자기의 기능을 할 때 자동적으로 부수되는 작용일 뿐이다. 동양의학에서 보는 (서양개념의) 정신의 의미는 작용과 원리의 통합적 측면을 잘 보여 준다.

작용과 원리의 일원성은 기 철학을 이해하는 지름길이다. 다른 예로서 기-신-정氣神精의 상호관계를 들 수 있다. 신을 원리로, 기를 작용으로, 그리고 정을 원리에서 작용으로 이어주는 원동력으로 이해할 수도 있지만, 기신정 각각의 독립적이고 배타적인 고유 의미영역을 갖는 것으로 보면 오해를 낳을 수 있다. 기는 서양 존재론에서 그렇듯이 기를 운동하게 하는 원리가 외부에 존재하는 ‘부동의 동력자’(unmoved mover)로서 초월적 존재자가 아니라 그 스스로 순환하고 운동하고 생성소멸하는 내재적 작용자이다. 즉 기의 존재는 존재의 원리가 존재 안에 함축되어 있다는 뜻이다. 이런 점에서 기의 의미는 정보이며 기의 공간은 위상공간이다.

## 7. 治心의학으로서 한의학

먼 고대에서 내경에 이르기까지 고대 중국의학이 어떻게 체계화되었는지에 대하여 체계화를 이루는 기초논리인 귀납추론에서 일반화를 형성하는 가설법칙적 사유체계가 미흡하며 검증의 방법이 부족하다. 그러나 풍부하게 누적된 임상자료와 치료효과를 갖는 생약 물질의 다양성과 실용성 관점에서 고대 중국의학은 놀라운 정도로 앞서 있다. 근대과학이라는 관점에서 볼 때 고대 중국의학은 분석주의 방법론 기준에서 미흡하지만 통계적 기준에서 매우 과학적인 태도를 보여준다. 이런 점에서 내경은 과학지향의 텍스트로 평가될 수 있다. 그 이유는 다음과 같다.

내경은 그 이전의 신비주의 사유방식들을 불식시키는데 가장 큰 비중을 두었다. 내경은 철저하게 경험론적인 방법을 통해서 진단과 처방이 이루



어져야 함을 강조한다. 내경이 갖고 있는 형이상학적인 우주관과 그것을 임상에 구체적으로 써먹을 수 있는 경험론적 방법론이 합리적으로 연결되기 위해서 수많은 임상결과에 대한 귀납적 증상분류와 연역적 처방분류가 있어야 한다. 증상과 처방에 관한 분류는 후일 장개빈이 다시 적은 내경에서 자세히 다루어져 있지만, 내경을 보는 중요한 시각은 당대 세간에 돌아다니는 신비주의 경향의 민간의료나 주술의료를 철저히 배격하려 했다는 데 있다.

예를 들어 내경에서는 인간의 질병을 귀신의 도움을 받아 치료하려는 주술의학을 배격한다. 질병의 원인이 자연과 인간 모두에게 있지만 엄밀하게 말해서 인간 개인에 있다고 한다. 물론개인이 처한 자연-사회 환경이 개인의 질병을 유발하기도 하지만 그것도 역시 사람이 만든(범犯한) 결과라는 점이다.('天之風者, 非以私百姓也, 其行公平正直, 犯者得之, 避者得無殆, 非求人而人自犯之.' 『영추』 「五變」) 이 말의 뜻은 자연과 인간 사이의 격리된 자연관을 말하려는 데 있지 않고 다만 내 몸의 치료를 하늘에만 맡기면서 귀신을 동원한 주술 의료를 부정하는 데 있다.

이와 관련하여 동양철학자 김교빈은 다음과 같이 쓰고 있다. “『내경』은 성립 무렵 유행하던 동중서의 천인감응설을 받아들여 인간과 자연의 관계를 하나로 이해하면서도 그와 반대되는 순자적 관점을 받아들임으로써 인간과 자연의 관계에 대한 이해가 목적론적으로 발전하거나 신비주의적 관점으로 나아가지 않을 수 있었다. 『내경』이 천인관계에 주목한 까닭은 자연법칙을 들여와 치료에 이용하기 위해서였다. 따라서 맹자 입장을 따라 사람과 하늘에 공통된 규칙이 있다고 봄으로써 양자를 통일적으로 이해하고 있다.”(김교빈 2007, 16)

동양의학의 최고 경전인 내경에서는 의사의 의료 행위가 갖는 의미가 단순히 인체에 대한 치료기술로 전락되는 것으로 제한되지 않는다. 내경

은 그 안에 이미 형이상학적 존재론에서 구체적인 자연관 그리고 사회학적 인간론과 개인의 심리학적 측면들이 서로 연관되어 있음을 말하고 있다. 내경은 (i)우주의 세계 운행방식으로서 우주의 구조, (ii)인간집단을 조화롭게 구동하는 사회의 구조, (iii)생리와 병리, 생로병사의 과정인 인간 신체의 구조, 마지막으로 (iv)자극과 반응, 욕망과 도덕의 동역학 주체인 심리의 구조, 이 네 가지 구조가 서로가 서로에게 반사하고 반사되는 자기 반사적 구조적 동형성을 갖고 있음을 말한다.

진정한 의사는 사람의 신체 구조만 안다고 해서 진단과 치료를 다 할 수 없다. 자연의 운행방식에 대한 거시적 통찰과 인간 군집사회에 수반되는 욕망과 품덕에 대한 사회적 관찰, 갈등과 충돌에 대한 내면의 심리적 성찰에 대한 통합적 이해가 수반되어야 한다는 것이다. 다시 말해서 진정한 의사는 군자가 군자 될 수 있는 군자다움의 성질을 지니고 있거나 배워야 한다는 뜻이다.

중국의학사상 연구자 시빈은 니담의 글을 편집한 내용 중에서 이러한 위의 생각들이 중국에만 존재했던 것이 아니라 고대 희랍의 정신 속에서도 찾을 수 있다고 한다. 그 인용문을 《일리아드》Iliad (XI, 514)에서 따왔다.(니담 2000, 40)

A good physician skilled our woes to heal

It worth an army to the public weal.

훌륭한 의사는 우리의 고통을 능숙하게 치료하니

군대가 공공의 안녕을 지키는 것처럼 귀하도다.

진정한 의사와 군자를 유비시키는 사유는 단순히 유가적인 측면으로 제한하여 이해하면 안 된다. 고대 중국 군자의 캐릭터에서 분야별 전문가로

서 사회적 탁월성과 개인의 품덕을 갖추는 수양론적 의미의 인간적 탁월성은 분화되지 않은 상태이다. 이런 미분화의 군자 캐릭터는 이미 많이 알려진 대로 중국철학 특히 유가 철학의 주요 특징의 하나이다. 중국에서 전문성과 수양론 사이의 미분화성은 단절이 아니라 통합의 연속성이다. 특히 의술 행위자에게 있어서 그 통합성은 두드러지게 나타난다. 고대 중국에서 의사醫者의 사회적 신분 변화는 일종의 기술자였던 巫者로부터 유가적 지식인인 士로 가는 이행과정이었다고 시빈은 말한다.(니담 2000, 40) 이런 이행과정을 통해서 의술인은 단순히 의료행위 기술자에 그치는 것이 아니라 자연학적 통찰력과 자기 내적 성찰력 그리고 사회적 관찰력의 통합을 더 요구받았다. 이것이 바로 내경 사상의 기본이라고 말한다.

중국의학은 유가보다는 도가의 강한 영향력 아래 발전되었다. 기원전 2세기에서 1세기인 전한 시대에는 方士라 불리우는 사회적 중간계층이 있었다. 방사는 단순히 주술사이기보다는 군자에 이르는 수양론을 구체적으로 실현하기 위한 경험론적 방법론을 제시하는 사람들이라고 시빈은 추측한다.(니담 2000, 40. 각주4) 의자는 “秘方을 소유한 군자”(gentleman possessing magical recipes)이기도 한데, 이는 진정한 의자는 도가적 의미의 군자가 되어야 함을 간접적으로 시사한 것으로 본다. 공자 《논어》에서 “군자는 도구로서 행동하지는 않는다”(君子不器)고 말하지만, 도교에서는 도구를 활용하는 의술인으로서 군자의 의미를 확장했다.

상형문자 시기의 고대 중국에서 의자는 ‘주술의’(呪術醫; medicine-men)였다. 이들은 북아시아 부족의 샤먼(the shamans)과 같은 원류에서 나왔다고 볼 수 있다. 시대가 지나면서 이들은 각종의 전문적인 직업 종사자로 사회화되었다. 의자는 물론 도교의 연단술사, 天際를 담당하는 초혼자(招魂者)와 예학자(禮學者), 방제학자, 수의사, 사제, 신비가 및 다른 많은 부류의 사람들로 분화되었다. 공자 시대 즉 기원전 6세

기 즈음에 이르기까지 의자들의 분화는 일어나지 않았다. 공자 자신이 “항심이 없는 사람은 결코 훌륭한 치료자(巫醫, a good healer)로 될 수 없다”고 말했을 때 공자는 巫와 醫를 구분하지 않고 치료자를 가리키는 말로 사용하였다. 이에 적절하게 시빈 교수가 인용한 논어의 인용문은 다음과 같다.

子曰 “南人有言曰：‘人而無恒，不可以作巫醫。’善夫！” “不恒其德，或承之羞。”

子曰：“不占而已矣。”《論語》13:22,

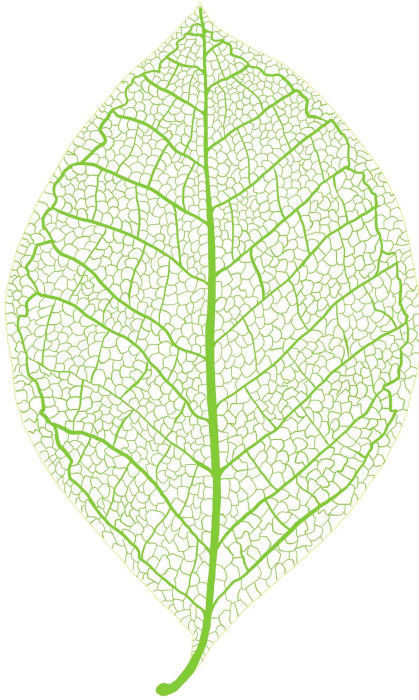
공자께서 말씀하셨다. “남쪽 지방의 말에 ‘사람이면서 항심(恒心)이 없으면 무당이나 의사도 되지 못하리라.’고 하였으니 참 좋은 말이다.” [《周易》의 항괘 효사에] “꾸준한 마음이 없으면 부끄러운 일을 초래하게 되는 수가 있다.”고 했다.

공자께서 말씀하셨다. “[항심이 없는 사람은] 점을 치지 않는 것이 좋다.”

항심은 수양이 어느 정도 완성된 사람들이 지녀야 할 가장 중요한 덕목이다. 중국의학은 그것이 샤머니즘의 영향을 받았건, 아니면 나중에 유가나 도가의 영향을 받았건 의자의 치료술과 의자 개인의 수양론이 분리되어서는 안 된다는 입장을 매우 중시한다.

## 3장

### 동형성의 자연관, 회절 자연주의



## 1. 소유의 자연

원시 샤머니즘으로부터 예술의 기원을 찾을 수 있다는 인류학적 연구작업은 다양하다. 근대 이후 서양 예술의 역사는 합리주의 이성의 체계로서 과학기술의 역사와 맞물려 있다. 인과론에 근거한 근대 생리학이 탄생되고 전통적인 해부학과 현대 화학과 물리학의 덕분으로 발전된 분석과학 등이 근대 서구 의과학의 상징으로 되었다.

동서의학의 차별화된 구획은 결국 상호간 자연관의 차이에 있다. 서양 의학 자연관에서 자연은 인간을 중심으로 한 물질화된 대상이다. 그 유명한 “아는 것이 힘이다”라는 베이컨(Francis Bacon, 1561-1626)의 『신기관』 2장 「학문의 진보」와 「귀납법」에서 자연은 정복의 대상이었다. 베이컨 경험론 철학에서 안다는 것은 자연의 법칙이나 원리에 대한 과학지식을 인간이 소유할 수 있다는 뜻이다. 인간은 자신이 소유한 지식을 이용하여 자연을 지배하고 활용할 수 있다는 의미는 인간중심으로 자연을 정복의 대상으로 보는 사고방식이다. 자연에 대한 이런 관점을 흔히 ‘소유의 자연관’이라고 부른다.

자연을 정복하고 지배하고 이용하는 이론적 도구는 귀납법이라는 추론 방법이다. 자연 안에서 인간이 공리적으로 활용할 수 있는 물질적 가치를 발견하는 일이 과학이며, 그런 발견의 방법론이 바로 귀납법이다. 과학적 방법론에서 베이컨은 이러한 귀납법이라는 경험론 최고의 추론방법을 정초한 철학자이다.

귀납법의 사유구조를 장착한 인간은 자연과 투쟁하여 정복하는 지식의 전투사인 셈이다. 자연의 정복은 자연을 하나의 자원창고로 본다는 말이다. 창고는 일정한 집이다. 자원창고는 창고 내부 자원을 다 쓰고 나면 아무것도 남지 않는 물질적 자연관을 함의한다. 소유의 자연관에서 인간은

자연에 대하여 절대적인 우월적 지위이며 인간은 세계의 주체이며, 자연은 오로지 도구적 대상일 뿐이다. 이러한 인간중심주의 자연관에서 자연은 인간과 대립적이며 투쟁적일 뿐이다.

이러한 자연관은 인간 이성으로 자연을 재구성하는 서구과학을 형성하면서 17세기 근대과학혁명과 19세기 산업혁명을 낳았다. 과학과 기술의 산업혁명은 인간에게 물질적인 달콤함을 선사했지만 한편 인간 소외라는 현대인의 구조적 문명위기를 낳았다. 물질적 자연관은 자연의 역동성을 소거시키고 인간과의 공존을 붕괴시켰으며 자연의 생명성을 무시하고 말았다. 그 대신 고착된 자연, 추상화된 자연, 기하학적 자연, 물질화된 자연이 그 자리를 대체하게 되었다.

## 2. 자기운동하는 자연

한편 한의학에서는 서구 방식의 생리학이나 해부학 그리고 분석과학이 없었지만, 동양 고유의 전통적인 방법으로 생리의 문제를 다루었고 해부학 대신에 오행과 음양의 흐름으로 본 생명의 전일론적(holistic) 장부 개념이 있었고, 분석과학 대신에 천연물질과 생약 물질의 상응성 경험이 있었다. 서양의학과 동양의학을 절대적이고 편향적인 하나의 잣대로 구획지을 수 없다. 고대 중국에서 정신과 물질의 분리도 없으며 인간이 자연과 분리되어 주체와 객체라는 이분법적 지위를 가진 경험도 없다.

선진시대 주역에서 황로학의 도교에 이르는 우주론을 자연과 인간의 합일성 철학으로 자주 해석하곤 하지만, 그렇다고 해서 우주론적 자연과 개체적 인간을 동일한 애니미즘 체계로 보는 샤머니즘 세계관과 다르다. 고대 중국철학 자연관의 주요한 특징은 애니미즘의 세계관이 아니라 자연의 운행방식과 인간의 운행방식이 동일한 틀(機, 동형성; Homomorphism)로

되어 있다는 데 있다. 예를 들어 주역은 자연의 운행방식을 그린 책이다. 주역의 세계관 안에는 서양과 달리 자연을 설계하고 창조한 절대 존재자 개념이 없다. 따라서 자연 운행의 원동력은 외부에 있지 않고 자연 내부의 자체적인 자기-운동성에서 스스로 생성하며 2장에서 논의한 “자기조직성” self-organization에서 저절로 작동한다. 자기-운동성은 자연 밖 초자연의 에너지를 필요로 하지 않고 자체적으로 운동할 수 있다는 뜻이다. 앞으로 가고(운동) 있지 않으면서 계속 서(정지) 있을 수 없는 자전거의 이미지를 떠올려 보자. 운동 자체가 자연의 모습이며 정지된 자전거의 모습은 자연의 운동성이 아니라 사실 운동하는 자전거를 사진으로 찍은 정지된 순간의 한 장면(컷)일 뿐이다. 자전거라는 자연은 원래 연속적일 뿐이지만 인간의 기하학적 이성은 자전거의 정지된 이미지를 모아서 자전거의 운동성을 모방하여 설명할 뿐이다. 연속성의 자연물을 비연속성의 미분화된 조각(정지된 하나의 컷)들의 재조합으로 설명하는 것이 미분 기하학의 기본 방법론이다.

서구 이성은 자연을 미분화시키고 그 미분화된 단위들을 다시 모아서 자연을 해석한다. 이런 해석 작업의 대표적인 장르가 바로 자연과학이며 서구의 근대 의과학이다. 서구과학에 기반한 운동학은 이성으로 묘사한 정지되어 불연속적인 이미지들을 모아서 재조립한 인공물을 자연이라고 설명한다. 그러나 고대 동양 자연관에 기반한 운동학은 정지가 아닌 연속의 역동성 그 자체로서 생생한 자연을 묘사하려고 시도해 왔다.

체계를 움직이는 운동의 원동력이 체계 안에 내재되어 있다는 자연관은 운동과 대상을 함께 보는 주역 자연관에서 비롯한다. 주역에서 본 자연은 구성체로서 자연과 자연의 구성체들을 움직이게 하는 운동의 원동자를 분리하는 것이 아니라 대상과 운동이 서로에게 얽힌 하나의 네트워크로 우리 앞에 드러난다. 대상과 운동을 하나의 연결체로 본다는 생각은 행위는



지정된 주어만이 할 수 있다는 기존의 인식론적 서구 문법과 크게 어긋난다. 오히려 운동을 행사하는 행위 속에 이미 주체가 포함되어 있다는 것이 운동과 대상의 네트워크의 가장 주요한 특징이다.

운동과 운동의 원동력은 주체적 대상 없이도 존재론적으로 가능하다는 것이 기 철학의 가장 중요한 의미다. 이런 점에서 대상과 운동의 네트워크 이론은 인간중심주의 서구 세계관에서 탈피하여 자기조직적인 자연관을 함의한다. 고대 중국의 자연관은 자연이 따로 저기에 혹은 여기에 있는 것이 아니라 자연은 행위자로부터 나오고(發) 행위자도 자연으로부터 나오는 것이다. 자연의 운동으로부터 행위자가 생성되며 그 행위자도 자연이라는 뜻이다. 인간은 이미 행위 속에서 인간이다. 행위 운동이 없는 인간은 인간으로서의 지위를 상실한다. 이런 자연주의 인간학은 도가의 자연관 및 도교의 인간학으로 연결된다.

### 3. 인간과 자연의 일체 모델, 동형성과 합생

인간의 운동이 생성되고 작동되는 원리를 상징적으로 “인간의 운행방식”이라고 표현해 보자. 인간이 자연의 네트워크 속 연결점(맥락점, node)으로 간주되는 동양의 자연관에서 볼 때 인간의 운행방식은 자연의 자기운동적인 운행방식을 내재적으로 기억한다. 결국 인간의 운행방식은 자연스럽게 자연의 운행방식과 같게 된다. 여기서 “같다”라는 의미는 앞서 말했듯이 동일성identity으로서 같다는 뜻이 아니라 양쪽의 운행구조가 동형성homomorphism을 갖는다는 점에서 같다는 뜻이다. 자연과 인간의 얽힌 네트워크, 행위자와 운동의 연결성, 나아가 자연의 운행방식과 인간의 운행방식의 동형성을 이 책에서는 합생(合生concrecence)이라고 부를 것이다. 합생 개념은 철학자이며 수학자인 화이트헤드(Alfred North

Whitehead, 1861-1947)의 저서 『과정과 실재』(Process and Reality, 1929)에서 운동성을 묘사한 형이상학적 용어이다. 화이트헤드의 고유한 합생 개념은 어렵기로 유명한데, 동의학의 자연관과 비유하며 말하자면 자기운동성과 자기조직성의 과정process을 실현해가는 미시적 과정에 해당한다. 자연이 인간과 어떻게 동형성을 갖는지, 아니면 인간이 자연에 어떻게 합일되는지를 설명하면서 행위자와 운동성이 연결되는 네트워크를 해명하는 개념으로 볼 수 있다.

자기운동성과 자기조직성의 가장 큰 특징은 서구철학의 원조인 플라톤 존재론의 핵심으로 존재를 존재이게끔 만드는 자기동일성self-identity 개념과 정면으로 배치된다고 보면 이해하기에 좀 더 쉽다. 자기동일성을 쉽게 설명하면 아래와 같다. 첫째 자기동일성의 존재자는 자기의 존재를 확보하기 위하여 반드시 외적인 불변의 절대자에 의존해야 한다. 예를 들어 플라톤에서 그런 지위는 이데아이며, 기독교에서는 신이며, 철학자 헤겔에서는 절대정신이다. 둘째 자기동일성의 철학은 “운동”을 변화하는 미완의 모순으로 보고 “정지”를 불변의 완전한 무모순성으로 보기 때문에 자기동일성은 항상 정지의 존재를 진리라고 규정한다. 반면 자기운동성을 발굴하려는 화이트헤드 합생의 위상은 운동하는 존재만이 비로소 세계의 실재성을 파악할 수 있다고 한다. 이런 점에서 합생 개념은 동의학에서 말하는 자연과 인간이 네트워크로 동형성에 이른 일체성의 존재를 설명하는데 매우 적절하다고 여겨진다.

점집에서 주역 상수학을 빙자하여 점 보러 온 사람들의 행보(삶의 흐름, 운동성)를 계산하여 그 계산된 분류 항목에 점쟁이 나름대로의 적절한 내러티브를 붙이는 일이 흔하다. 그러한 계산 근거의 텍스트가 주역의 상수역 부문이다. 주역은 크게 보아 의리역義理易과 상수역象數易으로 구분된다. 점서역占筮易으로서 상수역이 자연의 변화성을 통해 인간을 상상하는

텍스트라면, 의리역은 자연의 항상성을 통해 인간 대소사의 경로를 유추하는 텍스트에 해당한다. 죽은 코끼리 뼈를 보고 생전의 코끼리 모습을 상상하듯이 상수학 궤를 보고 인생 대소사의 길흉을 점칠 수 있다는 뜻이다. 상수학으로 점을 친다는 것이 그럴듯해 보이지만 불행히도 이런 점집 대부분은 현실적으로 욕망의 미신을 활용한 것에 지나지 않는다.

한편 점괘로 활용되는 상수학을 경험의 통계로 볼 수 있을 것이다. 상수역을 통해서 자연의 운행방식을 궤로 계산하고, 그렇게 계산된 궤에 맞춰 확률적으로 높은 그럴듯한 내러티브를 혼입시켜 인간의 운행방식을 예언한다는 것이다. 자연의 운행방식을 잘 볼 수 있는 사람은 결국 못 인간의 운행방식을 알 수 있을 것이라는 추론에서 나온 관습적 설득력이다. 쉽게 말해서 천지일월 생성변화의 운행방식이 인간 대소사 길흉 변화의 운행방식과 동형성을 갖기 때문에 그와 같은 그럴듯한plausible 이야기의 설득력이 생긴다는 뜻이다. 상수학의 상상력이 문학의 장르를 넘어서 현실의 일상을 장악하면서 상수역의 상상력이 인간 욕심을 자극하여 흑세무민의 주술과 미신으로 확장된다는 점은 여전히 사회적 문제다.

미신에 편향될 수 있다는 점에서 상수학을 비판적으로 말했지만 실제로 상수학과 의리학은 서로 분리될 수 없다. 자연의 질서가 인간사회의 질서에 동형적이라는 원리가 바로 주역의 근간이기 때문이다. 인간의 도와 덕은 자연(천지만물)의 도와 덕의 한 부분이라는 점에서 그렇다. 주역에서 말하기를 복희씨가 천하를 통치하면서 하늘의 위상과 땅의 흐름을 관찰하고 온갖 날들짐승이 그렇게 살아가는 모습을 관찰하여 나아가 나의 몸과 만물을 살펴보니 이로부터 팔괘가 만들어질 수밖에 없었다. 이에 신령하고 밝은 본체의 덕에 통달하게 되고 만물 현상의 차이를 터득하게 되었다.(繫辭下 2장; 以通神明之德 以類萬物之情) 인간의 욕심을 탈피하고 자연의 흐름에 자아를 위치시켜서 천하만물을 관찰할 수 있다면 덕 본체와

세상사의 흐름을 파악할 수 있다는 말을 담고 있다. 그런 사람이라면 그 사람은 분명 성인이고 도인이며 무위자이다.

성인이며 도인은 점괘에 연연하지 않고 덕과 의리를 수행하고자 주역을 읽을 뿐이다. 이런 입장은 공자에서 두드러지게 나타난다. (要 3장) 자공이 말했다. “선생님께서 복서를 믿으십니까” 공자가 말씀하셨다. “나는 여러 번 점을 쳐봤지만 들어맞은 적은 드물었다. 오직 주가 양산을 두고 점친 것은 반드시 많은 사람의 판단을 따른다. 나는 역에 대해서는 점치는 사람에 뒤진다. 나는 그 덕과 의리를 볼 뿐이다. 그윽하게 신명의 도움을 받아서 巫策의 수리에 통달하고 수리를 밝혀서 덕에 이른다. 또한 인자仁者는 義를 행할 뿐이다. 신명의 도움을 받아서 수리에 통달하지 못하면 그것은 巫이다. 수리에 통달했으나 덕에 이르지 못했으면 그것은 史이다. 史와 巫의 점서는 추구하여도 얻는 것이 없으며, 그것을 좋아하여도 옳지 않다. 후세에 나를 의심하는 사람이 있다면, 그것은 아마도 역 때문일 것이다. 나는 그 덕을 추구할 뿐이니 나와 史/巫는 길은 같아도 들어가는 곳은 다르다. 군자는 덕행으로 복을 추구하기 때문에, 제사를 지내는 일이 적고, 인의로 길함을 추구하기 때문에, 복서를 운용하는 일이 드물다. 祝과 巫와 복서卜策는 부차적인 일이 아니겠는가?” (김태완 2006의 번역을 그대로 따랐음)

이렇게 주역은 천도와 인도를 하나로 보려는 동아시아 자연-인간 일체 모델이다. 이런 자연-인간 일체 모델은 자연-인간의 合生 合生 concrescence을 함의한다. 주역의 자연관으로 본 자연과 인간의 合生 合生 concrescence은 도가와 유가 인간관의 요체이며 동의학 전반에 걸친 변증논치辨證論治의 본체이다. 合生 혹은 자연-인간 일체 모형으로서 주역은 고대 동아시아 문명의 자연주의 논리의 기초이며 나아가 고대 동아시아 의학의 기본 골격이라고 한다.(양리 2015, 서문)

#### 4. 수양론을 향한 합생

자연과 인간의 합생(合生) *concrecence*은 형이상학적 우주론으로 그치지 않고 구체적인 삶의 실천 범주이다. 그 대표적인 양상이 수양론이다. 수양론 범주에서 동양의 마음을 다루어야 하며 또한 동양 수양론은 넓은 의미로 볼 때 윤리학과 사회철학이 연계된 기반이다. 예를 들어 마음이 행동으로 드러나는 수행성(遂行性) 범주를 윤리학으로 본다면 사회에 투영되는 마음의 수행성을 사회철학으로 볼 수 있다. 수양론은 개인의 수양에서 사회적 수양 그리고 우주론적 수양을 하나의 기틀로 보고자 한 것으로, 이는 고대 중국사회 수양론의 기초이다. 수양론을 사회철학에 투영시키는 문제를 형이상학적 마음 혹은 기하학적 마음과 비교하기 위하여 연금술과 연단술의 의미론적 상징계를 비교해 본다.

서양의 연금술은 간단히 말해서 물질 창출을 위한 기술적 시도이다. 그 시도의 성공 여부와 관계없이 연금술은 부를 축적하기 위한 사회적 풍토와 연관되며 시대의 물질적 욕망을 상징한다. 현대화학 관점에서 고중세 서양 연금술은 화학원소 11족에 속하는 구리(Cu)나 은(Ag)으로(12족 아연 포함) 동일 11족 금(Au)을 만들려는 시도로 해석된다. 서구 문명사에서 금을 인공적으로 만들려는 시도와 노력을 들인 이유는 지금도 그렇지만 금이 자본 가치의 대표적인 물적 자원이었기 때문이다. 그런 물적 가치는 제후들의 권력 유지를 위한 필수였다. 금은 고도의 안정된 원소로서 인간의 인공적 기술로 창출할 수 없는 것으로 지금은 다들 알고 있지만 불과 백년 전 만 해도 모종의 변성 과정을 통해 금을 만들어 낼 수 있을 것으로 굳게 믿었다. 만물의 운동역학을 완성한 최고의 근대과학자 뉴턴조차도 그의 말년을 연금술에 다 쏟아 부을 정도였으니 말이다.

11족 계열의 물질로 금을 만들려는 역사 외에 12족 계열의 수은Hg를 추출하려는 역사도 있었다. 이와 관련하여 서구 연금술의 역사보다 중국의 연단술 역사가 더 오래 되었다.(Sivin 1968, 21-22) 진나라 때부터 방술사들은 진사(Cinnabar)라는 광물에서 수은을 추출하여 내단internal alchemy의 의약 물질을 구하려 했다. 이것이 우리가 말하는 연단술 역사이며 서양의 연금술과 방법론 측면에서 유사했다.

목적론에서 보면 중국의 연단술은 서양의 연금술과 다른 측면을 보여준다. 서양 연금술은 물질적 부를 위해서 시도한 것이지만 고대 중국 연단술은 도교 방술과 연관된 수양론의 일환이었다. 도교 수양론에서 수양은 천인 즉 신선이 되는 길이며, 신선은 불로장생의 상징이다. 신선의 지위는 초자연적 절대성 혹은 형이상학적인 선형성에 기반한 서양철학 관점에서 이해하기 어렵다. 신선의 이미지는 서구의 신처럼 절대 다가갈 수 없는 실체가 아니라 인간의 노력으로 근접할 수 있는 지위였기 때문이다. 경험과 초월의 중간 단계쯤으로 여겨질 수 있다.(최종덕 1996)

도교의 수양은 유가에서 말하는 성인되는 길과 약간 다르게 내단과 외단의 공조로서 이뤄진다. 내단에 이르는 방법으로 마음의 단전법이나 자연에 대한 조망력, 나아가 인사人事 논리를 내재화하는 일들을 포함한다. 한편 외단이란 몸의 기를 적재적소에 배위시키거나 환단을 만들어 복용하는 일처럼 신체적 단전법을 포함한다. 환단 즉 신선환을 만드는 과정이 바로 고대 중국의 연단술을 낳았다. 그래서 연단술은 연금술처럼 물질적 재화를 꾀하는 것에 국한되지 않고 한편으로 영생과 불로의 개인화된 양생養生의 수양론이며, 다른 한편으로 성인聖人처럼 역사화된 신인神人되기의 수양론 절차이다.(정우진 2020, 22)

신선환의 주성분은 수은, 납, 비소, 카드뮴 같은 유해성 중금속이었다. 특히 수은은 주사광朱沙鑛(辰砂 cinnabar)에서 추출되는 강한 독성을 갖

는 황화수은HgS 결정체로 잘 알려져 있다. 붉은색을 띤 진사 돌가루를 피부 화장품으로도 사용했었는데, 환단으로 사용하기 위하여 주사광 돌가루에서 수은을 추출하는 적정기술이 필요했으며 그 방법이 연단술의 핵심이다. 이렇게 추출된 수은은 치사량과 약리효과 사이의 경계점critical point 이하에서 놀라운 효과가 있다고 당시부터 아주 최근까지 사람들은 굳게 믿었다. 앞서 말했듯이 물질을 추구하는 연금술과 다르게, 연단술은 수양론의 일환으로 행해진 기법이라는 점이 중요하다.(정우진 2020, 1장) 연금술의 마음은 욕망의 방향에서 잉태된 물질론으로 연결되지만, 연단술의 마음은 영생처럼 물질화된 수양론 혹은 신인神人되기처럼 체화된 수양론으로 연결된다. 수양론만이 아니라 자연관의 차이까지를 잘 보여준다. 중금속을 추출하려는 연단술이나 금을 만들려는 연금술 모두 현대과학 기준으로는 불합리했지만, 그 둘 사이의 상징적 의미는 자연관의 차이를 극명하게 보여준다. 중국의 연단술은 동의학을 자연주의로 인식하는 내러티브를 제공한다.

## 5. 기의 신실재론 new realism

인간과 만물의 운행방식은 원래 자연의 자기운동성 운행방식을 기억하고 있으므로 자연스럽게 자연의 운행방식과 같게 된다고 말한다. 이러한 주역의 세계관이 의학에 투영된 것이 바로 『황제내경』의 기본줄기이다. 『황제내경』은 기본적으로 유기체로서의 인간에 대한 생명운동의 법칙을 그린 책이다. 법칙의 책으로 그치는 것이 아니라 동양의 자연관이 구체적인 치료 임상에서 나타나는 ‘자연의 책’이며 동시에 사람에게 적용가능한 ‘인간의 책’이 된다. 유기체로서의 인체의 변화-운동의 틀은 인간만이 지니는 고유성으로 한정하는 것이 아니라 자연의 운행방식이 인체에 투영된 것이

라고 보는 것이 내경의 주요한 자연주의 자연관이다. 이 책 2장 2절에서 논의했던 황제내경의 인식론적 구조를 아래와 같은 표로 만들었다.(龍佰堅 1988, 6장)

황제내경 의 인식론적 구조와 기의 신실재론 'new-reali- stic Chi'	자연주의	귀신을 믿지 않는다.
	인과론	모든 질병에는 원인이 있을 수밖에 없으며, 단지 그 원인이 겉으로 드러나지 않아서 쉽게 인식되지 않을 뿐이다.
	법칙론	자연의 운행법칙이 있는데 그 운행원리는 인간에게도 마찬가지로 적용된다.
	감각론	오장육부의 변화에 대응되는 감각(감정)의 변화가 있다.
	변화론	발생학적 변화와 혈맥 흐름과 같은 동역학적 변화가 항상적으로 존재한다.

이 표에서 보듯 자연의 운행법칙은 비록 변화와 역동의 흐름 패턴을 가지고 있지만 실재real하는 자연성이다. 기는 자연운행의 추동자이며 원동자로서 실재reality한다는 뜻이다. 기를 '실재'로 설명할 때 이 실재 개념은 서구 플라톤 철학의 형이상학적 '실재'와 다르다. 이 책에서는 기의 실재성을 플라톤 철학의 실재론과 다른 신실재론new-realism으로 말하기로 한다. 정지되고 그 자체로 완성적이며 독립적이며 불변성이라는 서구 철학의 실재가 아니라 변화하고 역동적이며 상관적이고 과정적인 의미로서 실재의 존재론을 신실재론으로 표현한 것이다.

『내경』에서는 기로 생성된 자연이 원래부터 그리고 영원히 끊임없는 운동과 변화를 한다고 본다. 새로 생성되는 사물은 끊임없이 작은 것에서 큰 것으로 성장하며, 어린 상태에서 장성한 상태로 성장을 한다. 오래된 것은 점차 쇠퇴하고, 성한 것은 노쇠한 것으로 변하며, 늙거나 시들게 되고 결국 그 형체가 없어지고 만다. 『素問·六微旨大論』에서는 “무릇 물의



생성은 化하는 것으로부터 나오고, 사물의 級은 變으로부터 나온다. 이러한 변화의 相薄은 성패의 이유가 된다”(成敗依伏生乎動, 動而不已, 則變作矣)고 하여, 모든 사물은 영원히 운동하고 변화하고 있음을 강조하며 동시에 기 자체에 운동하는 성질이 안에 들어 있다고 본다.

明代 철학자 장개빈(張介賓, 1563-1640)은 『내경』의 각 편을 나누어 주제별로 다시 편집하여 각주 형식으로 주석서를 내면서 그것을 『類經』(1624)이라고 이름 지었다. 유경 『소문·上古天真論』 주석에 이런 표현이 있다. “化生の 법칙(道)은 기로 근본 삼지 않은 것이 없으며, 천지 만물이 이와 같지 않은 것이 없다. 그래서 천지 밖에 퍼진 기는 천지를 뒤덮고 있으며, 천지 안에 퍼진 기는 천지를 운행하여, 일월성신을 밝게 하거나 뇌우 풍운을 일으키고 사시사철 만물을 성장하고 후대로 이어가니, 기로 말미암지 않은 것이 없다. 사람의 태어남도 모두 기에 의해서이다.” 장개빈의 내경 해석에서 기는 세계 만물을 추동하는 기본의 원동자이며 실재이다.

기 자체의 운동성은 사물을 조성할뿐더러 사물의 성질을 특징 지워주는 본체의 근거다. 『素問·六微旨大論』 편에서 “기에는 勝復이 있는데, 이 승복의 작용으로 德이 있게 되고 化가 있게 되며, 用과 變이 있게 된다.”라고 말하는데, 이는 기의 작용성이 바로 사물의 본체성을 해명하는 근거로 볼 수 있다. 기의 작용은 기 자체가 스스로 갖춰지는 성질의 틀을 이루며, 사물들로 하여금 운동하고 변화하게 한다는 것을 보여준다.

『素問·五常政大論』에서는 “기가 움직여 태어나(生化)게 되고, 기가 멀리 뻗어 소속되니 형체가 있게 되며, 기가 퍼지니(布) 만물이 태어나고 자라며, 기가 다하니(終) 모양이 변하게 되어, 이 모두 하나로 이어진다.”고 하였다. 이 뜻은 다양한 사물들의 형체가 기로 이루어졌으며 그것들의 운동 발전도 원래 기의 “시작”, “흩어짐”, “퍼짐”, “다함”의 작용에 있다는 것

을 말한다. 만물의 형태나 특징 그리고 운동법칙은 각각 다르지만, 예외 없이 모두 기의 추동을 받고 있다. 기가 변화하여 만물이 생성되니, 기와 사물 사이에는 형태적인 구별이 있을 뿐, 실제의 차이가 있지 않다.

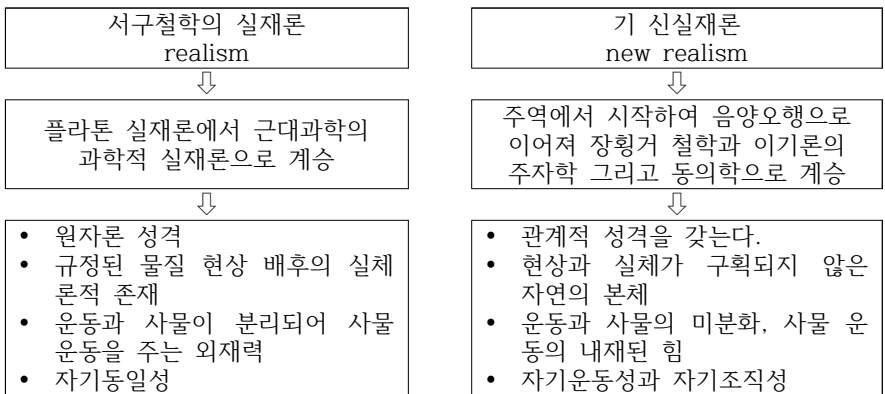
자연현상을 설명하기 위한 기본단위로서 기를 규정할 때도 있다. 이때 기본단위 개념은 서양철학에서 말하는 환원론적 원자 개념과 다르다. 기본단위로서 기는 운동변화를 설명하기 위해 필요한 미분화의 단위로서 기를 뜻한다. 이런 점에서 기는 만물을 설명하는 기본 실재reality의 단위이다. 이렇게 기본 실재가 되는 천지자연의 기(元氣)로부터 木火土金水가 분화되어 나왔고, 다섯 가지 기와 陰陽의 두 기가 운동의 변증법으로 만난다. 음양 두 기가 변화발전하여 생겨난 6가지 기 즉, 太陰, 少陰, 厥陰, 太陽, 少陽, 陽明의 六氣는 다시 日月, 星辰과 인간이 사는 이 땅의 존재자들을 생성시켰고, 그렇게 생성된 세상의 존재자는 당연히 기의 운동구조 속에서 변화를 계속한다. 만물 자연과 개별 사물의 운행방식은 기의 운동방식에 의존된다.

기는 인체에서 오곡(다섯 가지 곡식)으로부터 생겨난다. 그것들은 신체에 대해서 “안개와 이슬로 물을 대는(霧露之漑)” 것과 같은 작용을 하고 있다.(『靈樞·決氣』, “上焦開發, 宣五谷味, 充身澤毛, 若霧露之漑, 是謂氣”) 기와 사물은 하나이며, 그 사이에는 형태 구별만이 있으며, 근원의 질적 차이가 없음을 말한다. 기와 사물이 하나라는 말에서 그 사물의 뜻은 서구 식 물질 개념인 대상화된 사물뿐만이 아니라 사물이 운동하는 그 운동성까지를 포함한다. 이는 앞에서 말한 대상과 운동의 구별을 두지 않는 서양과 매우 다른 자연관이 포함되어 있다. 서구 운동론에서 사물을 운동하게끔 하는 추동력과 운동의 주체인 대상은 서로 엄격히 구분된다. 운동의 추동력과 그 추동성은 내적인 것과 외적인 것이 있다고 본다. 아리스토텔레스는 외적인 추동력이 계속 작용되어야만 사물은 움직(운동)인다고

규정했다. 근대 초기에는 'inertia'라는 내적 추동력을 암시하기도 했으나, 그 힘은 나중에 뉴턴에 의해 중력이라는 외적 추동력으로 밝혀졌다.

내경의 기본사유는 내적 추동력과 외적 추동력을 구분하지 않는다. 힘이 모여 있으면 사물이 되고 흩어져 있으면 (서양에서 말하는) 운동력이 된다. 운동과 대상의 구별을 두지 않는다는 뜻은 힘과 사물의 동일한 근원을 말한다. 내경에서 “흔히 기라고 하는 것은 반드시 物에서 뚜렷이 나타난다”고 하여(내경 『素問·氣交變大論』, “善言氣者, 必彰于物”), 氣化의 작용을 이해하는 일이 내경 자연관의 핵심이다.

결국 기의 실재성은 서구철학에서 말하는 물질을 기초하는 형이상학적 개념과 전혀 다르다. 희랍 고대철학과 그 정신을 계승한 근대과학에서 말하는 실재의 실재성은 반드시 불변의 독립성과 그에 따른 자기동일성self identity을 지녀야 한다. 반면에 기의 실재성은 정지되고 완결적인 자기동일성의 성질이 아니라 변화하지만 운동성의 정체성인 자기조직성의 성질을 보여준다. 이런 기의 성질은 이 장 뒤에서 회절 자연주의라는 논거로 다시 설명되는데, 먼저 다른 각도에서 의미화된 신-실재론new realism을 서구철학의 실재론과 비교하면 아래와 같다.



## 6. 자연-사회-인체-심리 동형성 구조

동의학의 자연주의 의학은 두 가지 명제로 구성된다. 하나는 행위수행성 명제이며 다른 하나는 동형성 명제이다.

첫째 사물과 사물이 작용하거나 혹은 작용되는 힘은 하나라는 점이다. 사물은 사물이 운동할 때 비로소 사물다움이 생긴다. 마찬가지로 사람도 운동할 때 비로소 사람일 수 있다. 존재와 존재자 운동이 분리되지 않으며 이는 하나로 일체화된 존재라는 것이 “행위수행성” 명제다. 행위수행성 명제는 서구 운동학의 시초인 아리스토텔레스로부터 계승되었듯이 사물을 움직이게 하는 힘이 항상 외부에서 피동적으로 조달되어야 하는 운동역학과 결정적으로 다르다. 행위수행성 명제란 사물의 운동력이 사물 외부에 있지 않고 사물 자체에 있다. 이런 점에서 고대 동아시아 자연주의로 드러나는 사물 모두는 유기체 방식으로 운동한다고 비유될 수 있다.

둘째 자연의 운행방식을 추동하는 힘, 사회를 추동하는 힘, 인간(신체)운행을 추동하는 힘, 그리고 심리를 운행하는 힘, 이들 4개 범주(카테고리)는 존재론적으로 다른 범주로 여겨지지만 구조적으로 동형성을 공유한다.

행위수행성 명제와 동형성 명제가 연결되어 자연-사회-인체-심리 간 상호 상관성과 구조적 동형성을 설명할 수 있다.

### 6.1 자연-사회-인체-심리 간 상호 상관성

내경은 인간과 자연 간의 조화와 통합을 기술했을 뿐만이 아니라 자연-사회-인체-심리의 4 가지 프레임끼리 상호 동형성을 보여준다는 점에서 유의미하다. 이를 이 책에서는 “자연-사회-인체-심리 동형성 구조”라고

표현한다. 『내경』이 함의하는 동형성 구조는 의학적 내용만을 지시하는 것에 그치지 않고 고대 동아시아 일반의 자연관을 포함한다. 고대 동아시아 자연관이 인체로 체현된 것이 동의학 내경의 의학 원리라는 뜻이다.

동형성 구조를 이해하기 위하여 먼저 인체의 구조를 살펴본다. 인간은 매우 복잡하지만 하나의 체계로 통일된 유기체이다. 인체는 오장육부, 사지백해(四肢百骸), 오관(눈, 코, 귀, 입, 몸) 구교(아홉 개 구멍), 피육부골(피부, 근육, 뼈) 등 각 부분이 서로 다르게 나뉘지만, 일정한 자기 함수관계에 의하여 자기 갱신과 자기 균형을 맞추려는 능력을 지닌 살아 있는 유기체이다. 이러한 유기체 특징이 자기조직성(selforganisation)의 사례이다. 자기조직성의 신체는 대단히 복잡한 열린계(open complex system, 개방적인 複雜系)로서 외부 계의 시간과 물질, 에너지 그리고 정보를 상보적으로 그리고 일정하게 교환하면서 질적인 상수체(constant unit)를 유지하고 있다.(최종덕 2023, 2장)

달의 운행, 기후의 변천, 지리환경의 차이와 같은 자연계의 운동 변화, 그리고 보이지 않아도 무수히 존재하는 사물 운동으로 영향 받는 환경 압력들이 인체에 직간접으로 영향을 주고 있다. 예를 들어 조수간만의 차이가 달 인력에 영향 받아 생기듯이 인체에도 영향을 줄 것이고, 지구 내부의 자기장이 신체에 미치는 영향도 사소하지 않을 것이다. 절기에 따라 변하는 해의 높낮이와 길고 짧음이 우리 신체에 영향을 준다는 점은 이미 충분히 고려되어 있다. 태풍이나 호우, 해일이나 지진, 기온 급변 등 자연재해와 같은 자연현상이 신체에 강한 영향을 준다는 점은 당연하다.

자연현상은 인체에만 영향을 주는 것이 아니라 인간이 마을을 꾸리면서 집단생활하는 사회 프레임에도 영향을 크게 준다. 고대 농경사회에서 왕이나 집권자는 자연 재앙의 책임을 져야 했다. 즉 자연재해는 권력자를 심판하는 주재자의 처벌과 같다는 생각은 고대 부족국가 형태에서부터 드

러난다. 그래서 한 나라에 피해를 준 자연의 재해는 곧 왕의 교체를 암시했다. 이 점에서 자연과 사회는 밀접한 상관성이 있다. 자연의 재해는 나라 운영에 영향을 주며 왕의 실책은 자연의 재앙을 불러일으킨다는 양방향 동형성의 관계를 의미한다. 이와 관련하여 이 책 뒤에 부록 삼아 삼국시대 재앙의 역사가 어떻게 국가권력의 변동을 가져오는지에 관한 기초문헌을 분석하여 덧붙여 놓았으니 참고하면 된다.

자연지리나 자연재해는 신체만이 아니라 개인의 심리에도 큰 영향을 미친다. 예측하기 어려운 잦은 태풍이나 지진 등의 재앙이 빈번하다면 그런 지역의 개인들은 심리적 불안이 생기고 혹은 그런 자연현상에 적응하여 생존하려는 특이성 행동심리들이 발달한다. 마찬가지로 나라의 왕이나 집권자가 혹독한 독재 권력을 부린다면 나라의 백성들 사람마다의 심리적 긴장감과 공포심이 커지면서 배신과 망덕이 확산되거나 원한의 심리상태가 누적되어 세상(사회)을 뒤집어엎어 보려는 분개심으로 확장된다.

나아가 심리적 상태가 신체적 변화를 일으킨다는 사실은 이미 잘 알려져 있다. 코티솔 호르몬의 사례를 들어보자. 심리적 스트레스는 코티솔 호르몬 배출을 증가시킨다. 수렵채취 구석기시대에 발생가능한 일회성 스트레스는 부신피질에서 분비되는 코티솔 덕분에 혈압과 포도당 수치를 높이면서 긴장과 공포 상황을 극복하는 자기생존의 도움을 줄 수 있었다. 그러나 현대산업사회에서 사회적 스트레스가 지속될 경우 부신피질의 코티솔 분비 제어가 안 되면서 고지혈증이나 심혈관 질환 혹은 비만 등 신진대사 불균형으로 인한 신체 질환이 유발된다. 그 역으로 신체 변화가 심리적 변동을 가져온다는 사실은 과학에 의지하지 않더라도 느낄 수 있는 일상생활의 상식이다.

## 6.2 자연과 인체의 동형성

자연과 신체, 자연과 사회, 사회와 신체 혹은 심리 그리고 신체와 심리 간의 상호영향력과 상호연관성은 자연과 인체/심리 사이의 동형성 구조를 함의한다. 기의 운동학 측면에서 자연운행의 추동자로서 기의 운동양태는 인간의 신체-심리 운동성에도 적용될 수 있다는 뜻이다. 이런 동형성 사유구조는 동의학 자연주의 사상의 한 가지 구현방식이다.

『내경』은 천문기상의 변화에 대해 천기와 지기의 상승과 하강 작용에 그 원인이 있다고 말한다. 이러한 자연의 변화원리가 인체에 그대로 적용 가능하다는 원리가 바로 내경 이론체계의 뿌리다. 예를 들어 『素問·六微旨大論』에서 기후의 변화는 하늘과 땅에서 일어나는 기의 상승과 하강으로 설명되며, 이런 기운이 내 몸에서 일어나면 몸의 성쇠가 설명된다.

“오르고 곧이어 하강하니, 하강하는 것을 天이라 부른다. 내려와 곧바로 상승하니, 상승하는 것은 地를 일컫는다. 천기는 하강하여 땅에서 흐르며, 지기는 상승하여 하늘로 떠오른다. 그래서 높고 낮음이 서로를 불러들이는 것이며, 상승하고 하강함이 서로의 원인이 되는 것이고, 그리하여 변화가 일어난다.”고 말하고 있다. 대기(大氣)의 변화는 이렇게 해서 바람, 비, 맑음, 흐림, 추움, 더움, 건조함, 습함 등의 각종 기상변화를 생기게 하였다. 그리고 자연계의 만사 만물의 태어나고 죽거나 변성하고 쇠퇴하는 것도 바로 천지 사이에 존재하는 대기의 상승과 하강의 작용 중에 진행되는 것이다.(雷順群 1990, 2)

『내경』은 인체 각 기관의 기능성 활동들을 자연활동과 같은 맥락에서 본다. 이런 점에서 동형적이라고 말할 수 있다. 기는 인체 생명활동을 유지시켜주는 기본이며 원동력이다. 『靈樞』편에서는 “사람의 기(人氣)는 곡식(穀)에서 나오며, 곡식은 위로 들어가서 폐와 오장육부로 전달되는데,

모두 기를 받아서 깨끗한 것(淸者)은 營이 되고, 탁한 것은 衛가 된다. 營은 脈 중에 있게 되고, 衛는 脈 밖에 있게 된다. 군대용어로서 영은 내부 진영의 ‘영’이고 위는 외곽 위병소의 ‘위’라고 비유하면 이해하기에 좀 더 쉽다. 營은 쉬지 않고 돌고 있다(營周不休). 음양은 서로 관통하고 있는데, 모서리가 없이 둥근 것 같다.”(陰陽相貫 如環無端) 인체 내의 正氣는 물과 곡식을 마시고 먹는 데서 생겨난다. 음식물은 위에서 삭히는(腐熟化) 과정과 精微의 기의 작용을 거쳐 비장으로부터 폐로 전달되며, 각각의 모든 기관(臟腑:오장육부)까지 이르게 된다고 말한다. 그중에서 맑은 것은 營氣가 되고, 탁한 것은 衛氣가 된다고 한다. 영기는 경맥 가운데를 지나며, 위기는 경맥 밖으로 지난다. 영과 위의 기는 경맥 따라 온몸에 돌아다니다가, 순환하여 다시 시작한다.(終而復始) 나쁜 기(邪氣)가 인체에 침입할 때 위기는 모여서 사기와 싸워 모든 기관의 건강을 지킨다. 이렇게 하여 오장육부와 사지관절 등 모든 기관은 생명의 기능을 발휘할 수 있다고 한다.

간단히 말해서 기의 승강작용이 자연현상으로 드러나면 날씨의 변화를 가져오고 그와 같은 승강작용의 힘이 몸에 작용하면 신체적 심리적 질환에 노출될 수 있다는 말이다. 즉 자연과 사람 심신에 미치는 기의 작용은 질적으로 같다는 뜻이다.

### 6.3 인체와 사회의 동형성

인체와 사회의 관계에 대하여 황제내경만이 아니라 조선의 동의보감에서도 내경사상을 계승하고 해석하는 자연주의 사유방식이 여기저기서 드러난다. 동의보감 內景篇 제1권에서 “사람의 몸은 하나의 나라와 같다”(人身猶一國)라고 한다. 이 내용은 실제로 도교 ‘장생성선(長生成仙)의 비



전을 실은 갈홍(283-343 즈음)의 저서 『포박자』抱朴子의 글을 인용한 것이다. “抱朴子曰，一人之身，一國之象也。胸腹之位，猶宮室也。四肢之別，有郊境也。骨節之分，猶百官也。神猶君也，血有臣也，氣有民也，知治身則能治國矣。”(내 몸은 한 나라의 모습과 같다. 가슴과 배는 몸 안 궁실이며 팔다리는 변두리이며 뼈마디는 온갖 관리들이며 신은 임금이고 혈은 신하이며 기는 백성과 같다. 내 몸을 잘 건사할 줄 알면 나라도 잘 다스릴 수 있다)

임금이 백성을 사랑하면 그 나라가 편안할 수 있으며, 자기 몸의 기를 조절할 줄 알면 그 몸을 보존할 수 있다. 백성이 흩어지면 나라는 망하고 기가 말라 없어지면 몸은 죽어 버린다. 죽은 사람은 다시 살아나지 못할 것이고 망한 나라는 온전한 나라로 회복하기 어렵다. 그러므로 지인至人は 아직 생겨나지 않은 재난을 미리 알고 막아내며 병이 생기기 전에 치료하고 일이 생기기 전에 대책을 세우며 이미 잘못된 후 그것을 따라 추궁하지 않는다. 대체로 사람들을 키우기는 어렵지만 위태롭게 하기는 쉬우며 기는 맑아지기는 어려우나 흐려지기는 쉽다. 그러므로 권위와 은덕을 잘 배합해야 나라를 보존할 수 있으며 지나친 욕심을 버려야 혈기를 든든하게 할 수 있다. 그렇게 해야 진기가 보존되며 精氣神이 통합조절 혹은 조화되어 온갖 병을 미리 막을 수 있고 더 오래 살 수 있다고 하였다”(동의보감, 여강출판사, 內景篇 1권, 8쪽).

『포박자』가 출현하기 500년 전 즈음 이미 세상에 알려진 것으로 여겨지는 『황제내경, 素問』의 인용을 보면 몸의 오장육부와 사회의 행정 직제를 직접 연관시키고 있다. 그 글은 다음과 같다. “心은 君主之官이라고 하는데 神明이 여기서 생긴다. 肺는 相傳之官이라고 하는데 제도와 절차가 여기서 생긴다. 肝은 將軍之官이라고 하는데 꾀와 묘책이 여기서 생긴다. 膽은 中正之官이라고 하는데 결단성이 여기서 생긴다. 禮中은 臣使之官이

라고 하는데 기쁨과 즐거움이 여기서 생긴다. 脾胃는 倉廩之官이라고 하는데 5가지 맛이 여기서 생긴다..... 이 12가지 기관은 서로 밀접한 관계로 있다. 임금이 잘해야 신하와 관리도 일을 제대로 하게 되는데, 마찬가지로 양생하면 오래 살면서 죽을 때까지 위험한 일이 없게 된다. 또한 나라를 다스려야 백성도 크게 번영하듯이, 심이 제 작용을 잘하지 못하면 12가지 기관이 위태롭게 되고, 돌아가는 길이 막혀서 잘 통하지 못하면 형체가 몹시 상하게 된다. 이렇게 양생이 무너지면 몸의 재해를 입는다. 나라도 이런 식으로 다스리면 그 기초가 아주 위태롭게 되므로 또 경계해야 한다”(소문, 靈蘭秘典論篇, 재인용: 동의보감 內景篇 1권).

#### 6.4 몸과 감각 혹은 몸과 심리 그리고 자연과 심리 사이의 동형성

『영추· 사기장부병형』(邪氣臟腑病形) 편에서 말하기를, 12개의 경맥과 365개의 경락이 있는데, 그 기혈은 모두 얼굴에 퍼져 감각기관(空竅)과 각각의 감각기능을 연결하는 네트워크를 구성한다. “陽氣인 精의 기는 눈으로 사물을 볼 수 있게 되고, 經의 氣는 두 귀로 가서 소리를 들을 수 있게 되고, 그 宗氣는 코에 분포되어 냄새를 맡을 수 있게 된다. 곡식의 정기는 입술과 혀로 가서 맛을 느끼게 된다”고 쓰여 있다. 이 단락은 눈, 귀, 코, 혀라는 몸의 기관에 연관되는 감각기능이 기의 작용으로부터 나온다는 것을 말해준다.

몸의 기와 감각기능 사이의 관계뿐만이 아니라 몸의 기는 심리와도 직접 관계를 지닌다. 내경과 더불어 동의보감에서도 질병의 원인은 궁극적으로 기의 흐름에 문제가 발생하여 생기는 것으로 본다.(氣爲諸病) 그 인용문을 보자. “모든 병이 기에서 생긴다는 것을 알고 있다. 성내면 기가 올라가고 기빠하면 기가 늘어지며 슬퍼하면 기가 가라앉는다. 그리고 두

려워하면 기가 내려가고 추워하면 기가 졸아들며 더우면 기가 빠져나가고 놀라면 기가 혼란해진다. 또 피로하면 기가 소모되고 생각을 지나치게 하면 기가 멍치게 되는 등” 감정과 감각 그리고 심리와 신체는 방식은 다를 지언정 서로에게 연관된다(동의보감(박석준 역주) 內景篇, 氣).

심리에 해당하는 7정七情은 기의 변화를 일으키고 그 기는 心系와 肺葉, 上焦, 腠理 등의 신체 장기에 직접 영향을 준다는 의미이다. 감각과 심정으로 볼 수 있는 7정과 물리적인 인체 사이의 자연주의적 동형성은 동의보감이나 황제내경의 임상에서 대부분을 차지한다고 보아도 지나침이 없다. 이러한 인체와 심리 사이의 자연주의 동형성으로 말미암아 이도치병以道療病의 논리가 임상의 중요한 근거로 될 수 있다. “병을 치료하려면 먼저 그 마음을 다스려야 한다. 마음을 바로잡으면 수양하는 방법에도움이 된다. 환자로 하여금 마음의 의심과 염려스러운 생각 그리고 일체 헛된 잡념과 불평 및 자기 욕심을 없애 버려야 한다. 그리하여 몸과 마음을 편안하게 해서 자기 생활방식이 자연의 이치에 부합되게 한다.”

마음의 병이 몸의 병이 된다는 논리는 단순히 마음을 수양하기 위한 절차적 허례가 아니라 마음의 운행방식이 신체적 작용을 직접 일으킨다는 임상치료의 현실적 논리인 셈이다. 인심이 천기와 부합된다는(人心合天機) 내경의 기초논리는 천체의 변화, 기후의 변화, 계절의 변화 등이 곧 인간의 신체와 마음에 직접 연관하여 맞닿아 있음을 강조하는 자연주의 세계관의 한 단면이다.

이도치병의 논리는 앞서 말한 행위수행성 명제의 한 가지 실현체이다. 몸의 의학과 마음의 수행을 하나로 보는 동의학의 전통은 중의학보다 성리학의 영향을 더 많이 받은 동의보감의 한의학에서 더 강조되는 듯하다. 조선 동의보감에서 신형身形을 기신정으로 더 섬세하게 조직화함으로써 중국의 내경의학과 차별을 보인다. 특히 허준(許浚, 1539-1615)의 동의보

감은 중국 전통의학을 따르고 있기는 하지만 내경의학이나 상한론과 달리 기신정氣神精 중에서 神을 크게 강조한다. 동의보감 최고의 번역자인 박석준에 따르면 동의보감이 神을 통해 마음의 안정과 타자와의 관계, 즉 감정의 조절에서부터 마음의 수양까지를 강조했다라는 점에서 동의보감의 고유성이 크게 두드러진다고 한다.(박석준 2015, 98)

### 6.5 자연-사회-신체-심리의 동형성 구조

인체상태가 심리에 영향을 주듯이 거꾸로 미시적인 인간의 심적 활동은 항상 인체에 영향을 미친다. 정신적 심리가 신체적 오장육부나 물리적 자연환경에 영향받은 결과인지 아니면 심리가 원인으로 작용하여 신체 오장육부 변화의 결과를 가져오는지 혼동될 수 있지만 중요한 것은 분명히 상호영향력이 존재한다는 점이다. 후천성 경험tabula rasa을 강조하는 철학을 따른다면 심리변화는 ‘결과’에 해당할 것이고, 선천성 본유innate idea를 강조하는 철학을 따른다면 심리도 역시 ‘원인’의 자격을 가질 수 있다고 할 것이다.

한편 동의학 일반에서는 심리를 두 가지 관점에서 본다. 하나는 외부 변화에 따른 결과적 심리 변증이고, 다른 하나는 몸의 조화를 유지하거나 부조화의 질환을 치료하는 데 있어서 마음의 수양을 강조하는 원인으로서 능동성이다. 전자는 수동적 피해자로서 심리이지만, 후자는 수양의 주체인 능동적 행위수행자로서 심리이다.

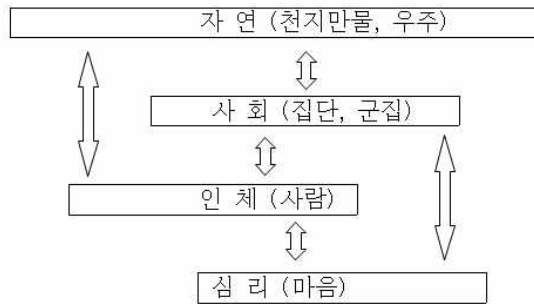
『내경 다학과연구』를 저술한 퇴순군 교수는 이러한 상호 연관성의 큰 단위를 인체-자연-사회-심리가 하나의 연관성 속에 놓여 있는 단위로 보았다.(雷順群 1990,前言) 예를 들어 자연의 지리, 기후의 변화는 인체에 영향을 주고, 한 인간이 살고 있는 풍토, 역사, 관습에까지 영향을 준다.

풍토와 역사 그리고 사회적 관습은 거꾸로 인체에 영향을 줄 수밖에 없다. 사회-인간-심리의 운동체계는 자연의 운동체계와 그 구조에서 동형적이라는 동의학의 사유방식은 자연주의 의학의 특징이다.

자연주의의 사유방식은 곧 동의학에서 중시하는 治病治人 혹은 修己治人의 논리 근거를 마련한다. 자연의 체계와 사회의 체계, 인체의 체계 그리고 심리의 체계를 동형적으로 본다는 뜻은 실제로 서양철학에서 말하는 자기동일성이라는 존재론적 동일성과 전혀 다르다. 동의학에서 체계 사이의 동형성은 존재의 불변성을 의미하지 않으며 항상 변화하는 존재이지만 존재의 항상성을 유지한다는 점에서 자기운동성의 양상을 말한다. 여기서 항상성이란 양적으로는 실 사이 없이 변화하고 있지만 질적으로 상수체(constant unit)를 유지하는 상태를 말한다. 서양철학에서 말하는 존재론적 동일성이란  $A = A$ 라는 논리적 동일성, 불변성과 무모순성의 존재를 의미하는 형이상학적 동일성이다. 동의학의 동형성은 존재론적 동일성이 아니라 운동의 함수와 체계의 상징에서 상호간 마주 닿을 수 있다는 뜻이다. 이 책에서는 운행방식의 동형성이라고 표현한다.

2장에서 충분히 다루었듯이 서양의학과 달리 동의학에서 보는 자연과 몸은 대표적인 열린계이다. 열린계로서 몸은 미시적 열린계와 거시적 열린계로 구분된다. 미시적 열린계는 (1)오장육부 사이 상호적인 장부 관계와 (2)오장육부와 외현 오관 사이의 表裏 관계이다. 거시적 열린계는 (3)인간과 인간 사이의 和의 사회관계와 (4)인간과 자연 사이의 脈의 세계 관계이다. 이런 미시적 통로와 거시적 통로가 동시에 작동되는 열린계로서 몸은 자연과 동형성 관계로 맞닿아 있다. 마찬가지로 사회-인간-심리 체계의 운행방식은 자연의 운행방식과 맞닿아 있다. 자연의 운행방식이 인체의 운행방식에 영향을 주는 이유로서 인체가 자연의 한 부분이라는 점은 여러 차례 강조되었다. 그리고 인간의 군체인 사회 역시 인체에 영

향을 주며, 한 인간의 심적 태도를 일정한 맥락 속에 울타리 지운다. 현대적 표현방식으로 말하면 인간은 역사적 존재라고 말하기도 한다. 그 각각의 동형성 구조는 아래와 같다.



### 7. 동의보감에 영향을 준 조선의 탈인간 자연관

‘자연’이라는 단어는 19세기말 영어 ‘nature’를 번역한 표현이다. 조선 사회에서 자연에 해당하는 말은 천지만물에 해당할 것이다. 고려시대부터 천지만물로서 자연의 만물 사이는 근원적으로 평등하다는 생각이 깃들어 있었다. 박희병의 책 『한국의 생태사상』(1999)에서 이 점을 강조하고 있다. 그의 책에서 쓰기를, 고려 중기 『동명왕편』을 지은 이규보(1168-1241)의 또 다른 작품 『동국이상국집(東國李相國集)』에서 “生生之理”라는 표현이 나오는데, 이는 하늘이 낳은 사람과 세상의 사물들이 생겨난 이치가 하늘이 생겨난 이치와 같아서 인간이나 사물이나 자연의 모든 만물은 모두 평등하다는 자연관을 보여준다.

박희병에 따르면, 이규보에서 사람이 자연의 사물을 응대하는 방식은 두 가지이다. 하나는 사물의 이치를 자세히 관찰하는 관물觀物의 방식이며, 다른 하나는 사람이 사물 안에 들어가 사물과 더불어 호흡하여 함께

하는 여물與物의 방식이다. 이규보는 여물의 방식을 중시하는데, 여물의 응대방식은 결국 인간중심이 아닌 자연중심의 자연관을 잘 보여준다.(박희병 1999, 51)

이규보의 만물일류萬物一類 사상은 장자 제물론에 대한 재해석으로 장자의 탈인간적 사유와 불교의 자비 윤리를 합쳐 놓은 듯한 특징을 보인다고 박희병은 말한다. 예를 들어 이규보의 슬견설에서 말하기를, 이와 개 모두 각자의 생명성을 가지고 있으니 그 생명성의 가치가 인간의 기준으로 서로 비교되어서는 안 된다고 말하는 부분은 자연의 탈인간주의의 특징을 잘 보여준다. 즉 자연의 만물 유기체나 비유기체 할 것 없이 저마다의 생명성이 존중되어야 한다는 뜻이다. 이규보는 이러한 생명의 존중심을 생명 아닌 모든 만물에 적용함으로써 사물마다 존중되어야 할 존재가치를 중시했다. 이런 점에서 장자의 물은 연민이 없는 차가운 존중이라면 이규보의 자연관은 도덕적 연민이 개입된 사물관이라고 박희병은 평가한다(박희병 1999, 49-50).

천지만물의 평등성 혹은 동등성은 동의보감 허준의 시대보다 100년 전 김시습(金時習, 1435-1493)에서도 잘 나타난다. 박희병의 같은 책에서 김시습은 천지만물의 동등성을 천인감응설로 표현한다. “천지만물은 그 본체에서 하나이며 단지 나뉘어 달라져 보일 뿐이다. 그 본체가 하나여서 나의 기가 순하면 천지의 기도 순하다. 그래서 음양이 조화롭고 비와 바람이 적절하다. 새와 짐승, 물고기와 자라가 그 본성을 누리고 용과 봉황, 거북이와 기린이 상서로움을 보이는 것은 뜻이 하나로 되어 기에 영향을 미친 결과다. 나의 기가 사악하면 천지의 도가 사악하게 되니, 한번 그 기를 사악하게 하면 족히 천지의 조화를 해치고 변이를 초래한다.” 라고 하여 천지의 기와 사람의 기가 서로에게 응대한다는 뜻을 담고 있다.(매월당 문집 권17; 박희병 1999, 20)

허준보다 200년 이후이지만 여전히 고래에서 고려를 거쳐 조선의 자연관을 잇고 있는 홍대용(洪大容, 1731-1783)의 자연관은 탈인간성과 자연중심성을 잘 보여준다. <인물균>(人物均)은 홍대용의 과학적 자연관을 보여준 작품 『의산문답』(醫山問答 1766)의 유명한 구절인데, 사람이나 사물이나 동등하다는 자연관을 잘 표현하고 있다. 인물균이란 사람과 사물이 평등하다는 뜻인데, 천지만물 안의 생물체, 그 중에서도 인간이 가장 귀하다는 기존 주자학의 인간중심주의 자연관에 정면으로 도전한 만물평등론의 자연관을 보여준다.

담헌(湛軒) 홍대용의 『의산문답(醫山問答)』은 자신의 분신 이미지인 ‘실옹’(實翁)이 허자(虛子)라는 상대방과 대화하는 방식의 작품이다. 그는 실옹의 언질을 통해 유가의 인간 본위 관점을 타파하려 했다. 인물균에서 말하는 인(人)과 물(物) 사이에는 차별도 없으며 가치의 위계도 없다. 이러한 인물균 사상은 인간중심주의 성리학이 아닌 고려 이전부터 내려온 이규보의 자연관과 비슷해 보인다. 이러한 홍대용의 탈인간 자연관은 광대하고 장대한 천문학 관점에서 인간을 보게 될 때 당연히 귀결되는 사유방식이다. 쉽게 말해서 지구중심주의를 벗어나면서 인간중심주의도 탈피하게 되었다는 뜻이다. 이렇게 하늘의 관점에서 인간을 보도록 홍대용은 강조했다. 하늘의 관점에서 인간 사이는 서로에게 귀천이 없으며 인간과 사물 사이에도 층화가 있을 수 없다는 것이다.

자연을 구성하는 인-물이 태어나기까지 기(氣) 외에도 햇빛(火)과 물(水)이 필요하다고 하는데, 기와 햇빛과 물을 생성하려면 하늘과 땅과 해가 필수적일 것이다. 결국 “지구라는 땅덩어리는 만물의 어머니요, 해는 만물의 아버지며, 하늘은 만물의 할아버지”라고 홍대용은 말했다.(의산문답/문중앙 번역 2019)

홍대용의 인물균 사상은 허준의 동의보감보다 200년 이후의 작품이라서



인물군 사상이 동의보감에 영향을 주었다고 말할 수 없지만, 홍대용의 이런 자연관은 갑자기 튀어 나온 것이 아니라 삼국시대에서 고려를 거쳐온 만물일류의 사유방식의 흔적으로 볼 수 있다. 결론적으로 말해서, 탈인간 사유의 평등성 자연관은 조선 성리학의 그늘에 오랜 동안 묻혀 있었지만 실용학인 동의보감 의학 안에서는 잠재적으로 구현되어 있었다고 추측된다.

## 8. 동의학의 자연주의: 반영 자연주의에서 회절 자연주의로

전통 동양의학은 인간의 유기적 신체를 자기조직(self-organization)하는 체계로 본다. 미시계 인체의 자기조직성은 거시계 자연의 자기조직성과 동형적(isomorphic)이라는 사유방식은 동의학 존재론의 요체다. 여기서 말하는 동형성은 인체계가 자연계를 그대로 반영하는 reflection 동일성과 전적으로 다르다고 앞서 여러 차례 강조해왔다. 인체는 자연과 동형적이지만 사회세계와 심리세계와의 동형성이 내재되어 있기 때문에 인체가 자연을 직접 반영하는 동일성과 다르다는 뜻이다. 그래서 이 책에서는 동일성(identity) 개념과 동형성(isomorphism) 개념을 구분한다. 동일성과 동형성의 개념적 차이는 대상을 그대로 반영하여 객체처럼 기술하는 것인지 아니면 대상을 해석하고 대상을 포섭하여 하나의 연결체처럼 대상을 조직화하는지의 차이이다. 그 차이를 “반영”과 “회절”의 개념으로 설명하면 이해가 쉬울 듯하다.

존재자 사이의 동일성, 즉 동일성의 존재론은 하나의 존재가 다른 존재를 내 거울에 반사된 모습을 묘사하거나 대상을 그대로 복제하는 방식으로 재현하는 “반영”reflective의 인식론을 수반한다. 한편 존재자 사이의 동형성, 즉 동형성의 존재론은 하나의 존재가 다른 존재를 복제하는 것이

아니라 해석하며 참여하는 “회절”diffractive의 인식론을 수반한다.

회절의 인식론은 존재자끼리 상관적으로 얽혀 있지만 동시에 동일하지 않고 차이를 수반한다는 점을 강조한다. 다시 말해서 동의학의 자연관은 회절diffraction의 방식으로 자연과 인체가 동형적이라는 뜻을 말한다. 필자는 여기서 “회절”이라는 용어를 사용했는데, 이 개념은 신유물론new materialism 철학에서 따온 것이다. ‘공생과 퇴비주의’로 유명한 해러웨이(Donna Haraway)와 ‘엄힘과 행위실재론’으로 유명한 버라드(Karen Barad)의 신유물론 철학의 핵심 용어에서 따온 것이다. 해러웨이는 과학과 사회, 과학과 문화, 인간과 자연 사이의 이분법을 붕괴시키는 은유법으로 ‘회절’이라는 단어를 처음 사용했다.(Haraway 1992, *The Promise of Monsters*) 신유물론자로 알려진 해러웨이와 버라드는 물질을 그대로 모방하여 반영한 진리대응설의 전통을 깨고 회절의 은유를 통하여 자연이 무생명의 물질로만 구성된 것이 아니라 차이를 창발하는emergent 간섭과 증강의 의미를 포섭하고 있음을 설명했다.

인체의 복합적 조건들이 외부 기운(기후와 같은 환경)에 영향받는 상황은 일대일 대응방식의 해부학적 사유방식이나 현상이 병리를 그대로 재현한다는 서구 생리학적 재현주의와 다르다. 인체가 자연을 단순히 모방하거나 반영reflection; mirroring하고 있다기보다 사회와 심리 영역이 참여하고 개입되어 있는 복잡 방식으로 자연을 회절diffraction; engagement시키고 있다는 점이다. 자연이 회절되어 인간과 조우하며, 거꾸로 인간도 회절되어 자연과 동형성을 갖게 된다. 즉 자연의 기운이 인간의 기운으로 분유되며, 인간은 자연을 관찰하는 객관적 주체가 아니라 자연에 참여하는 공통적 주체가 된다. 이렇게 회절의 방법론에서 참된 지식은 단순한 재현이 아니라 주체의 참여를 통하여 이뤄진다. 참여의 의미는 주체와 객체 그리고 인간과 비인간의 비분리성, 즉 인간은 자연의 부

분이며 인간과 자연의 동등성(동형성)을 함의한다.(Barad 2007, 91, 67)

회절의 방법론은 (1)차별은 없지만 사소한 차이를 존중하여 자연의 사물과 사태를 새롭게 통찰할 수 있으며 (2)인간의 도덕성이 자연의 진리와 맞닿아 있다는 점을 강조한다.(Barad 2012, 50) 이런 점에서 신유물론에서 말하는 회절의 방법론diffractive method은 동의학의 자연주의 사상과 맥을 같이 한다. 동의학에 잠재된 회절의 인체 고유성을 이해한다면 자연의 인간관과 인간의 자연관을 연계하는 고리를 찾을 수 있다. 회절의 방법론이 반영의 방법론과 어떻게 다른지를 아래 표로 설명한다. 이 표는 버라드가 자신의 저서 『우주와 경계없이 만나기』에서 나온 내용을 정리한 것이다(Barad 2007, 91-99).

반영 reflexive methodology	회절 diffractive methodology
-(반영) 재현주의: knower/known 분리 -객관주의, 물질수동성 -대상 그대로 기술하는 관찰방식, 관조하는 태도holding the world at a distance -입자존재론 -동일성, geometries of sameness 반복과 복사 -인간중심 (자아중심/남성중심)	-해러웨이, 버라드 -관찰/참여를 통한 수행 -타자와 자아 사이의 내부작용으로 그 경계가 없다. -해러웨이의 공동생성 sympoiesis, 물질의 능동성을 성찰하면서 차이 드러내기 -엄힘 현상, 세계 기본단위 -인간/비인간 모두 자연의 일부

버라드의 회절 방법론을 따라 만든 개념으로서 회절 자연주의는 서로에게 영향을 주고 받지만 차이를 잃지 않는 자연의 사물들을 설명하는 데 유리하다. 회절의 자연주의의 특징을 동의학의 자연주의에 비유하여 설명하면 다음과 같다. 첫째, 회절 자연주의는 물질을 무생명으로 보는 것이 아니라 유기체의 성질로 간주하여 물질의 능동성을 강조한다. 둘째, 회절 자연주의는 인간을 자연과 분리된 주체 혹은 관찰자로서가 아니라 자연의 일부로 본다. 다시 말해서 주체와 객체 혹은 인간과 자연 나아가 무생명

과 생명을 서로 분리하지 않고 통합적 존재양식으로 본다. 셋째, 자연이나 신체는 “스스로-그리고-저절로” 작동하는 자기조직성과 자기운동성을 가지고 있다는 점에서 회절의 양태를 갖는다. 여기서 ‘자기’self 성질은 자기-동일성의 ‘자기’처럼 자기 완결적이거나 불변적 존재자가 아니라 운동과 변화의 상태를 지속하면서도 전체적으로는 항상성을 유지하는 열린계의 모습이다.

물리학에서 회절은 물이나 빛과 같은 파동들이 작은 슬릿을 통과한 후에 다시 파동 성질을 생성시키는 물리적 현상을 말한다.



반영의 개념은 거울에 비친 사물의 이미지에서 따온 것이다. 서구 철학의 기본은 반영의 철학이라고 말해도 지나치지 않는다. 플라톤 철학에서 현상은 이데아(실재)를 최대한 비슷하게 모방할 수 있어야 진리에 가까울 수 있는 자격을 얻는다. 즉 진리는 실재의 반영이다. 토마스 아퀴나스 철학에서 진리는 신의 뜻을 최대한 많이 모방한 질료에서 찾아질 수 있다. 진리는 본질의 반영이다. 데이비드 흄과 존 로크로 대표되는 근대 경험론 철학에서 진리란 경험적 대상을 경험적 증거를 통해 반영할 때 얻어진다. 여기서도 마찬가지로 진리는 경험의 반영이다.

이와 같이 반영의 진리방법론은 목적대상을 그대로 묘사하여 대상을 최대한 반영하려는 사유방식이다.

한편 회절의 방법론은 반영과 다르게 사물을 그대로 묘사하는 것에 그

치지 않고 사물에 참여하여 파동이 간섭을 일으키듯이 새로운 파동들의 연합으로 새로운 성질을 형성할 수 있다. 이러한 회절의 자연주의 사유방식이 동아시아 의학의 논리를 담보해 낼 수 있는가의 질문이 있을 수 있다. 예를 들어 영추 邪客篇에서 인간과 천지와와의 대응관계를 말하면서 “하늘은 둥글고 땅은 모나다. 인간의 머리는 둥글고 발은 네모나다”고 하면서, 해와 달을 두 눈에 비교하고 九州를 九窮에, 365일을 360마디에, 12經水를 12經脈에 비교한다.

현상적 유사성을 빚댄 유비를 통해 자연체와 인체를 동일화하거나 일대일 대응시키는 것은 원시고대 애니미즘의 한 단편으로 볼 수 있다. 단순하고 소박한 애니미즘 유비법은 인류학적으로 볼 때 자연주의 세계관으로 들어가는 보편적 상징체계를 만들어가는 통로다. 이러한 사유방식은 원시 애니미즘으로 그치지 않고 인체를 해석하고 치유하는 과학방법론으로 전환되었다는 점이 중요하다. 그 전환점의 요체가 바로 회절 자연주의이다.

회절 방법론은 과학의 언어와 달리 세계를 읽는 또 다른 언어라는 점이 다시 강조되어야 한다. 자연이 모두 무생명 물질로서 축조된 물리계라고 가정한다면 근대과학의 논리가 타당하고 적절할 수 있다. 그러나 자연을 유기체로 간주하는 동아시아 전통 의학은 물리계의 언어와 행위 대신에 유기체의 언어와 생성 행위를 통해 생명계의 자연 영역을 이해하고 포섭하고자 한다. 인간은 전형적인 유기체 생명이다. 인간은 객체화된 피관찰체일 수 없다. 인간은 그 자체로 자연이다. 인간 생명을 다루는 의학은 법칙주의와 계산주의 안으로 제한될 수 없다. 과학에서 말하는 자연과 전통 동양의학에서 말하는 자연의 범주가 이렇게 다르기 때문에 이 책에서는 과학의 자연주의를 “반영 자연주의”reflective naturalism로 말하고 동양의학의 자연주의를 “회절 자연주의”diffractive naturalism라고 비유하여 말하려 한다.

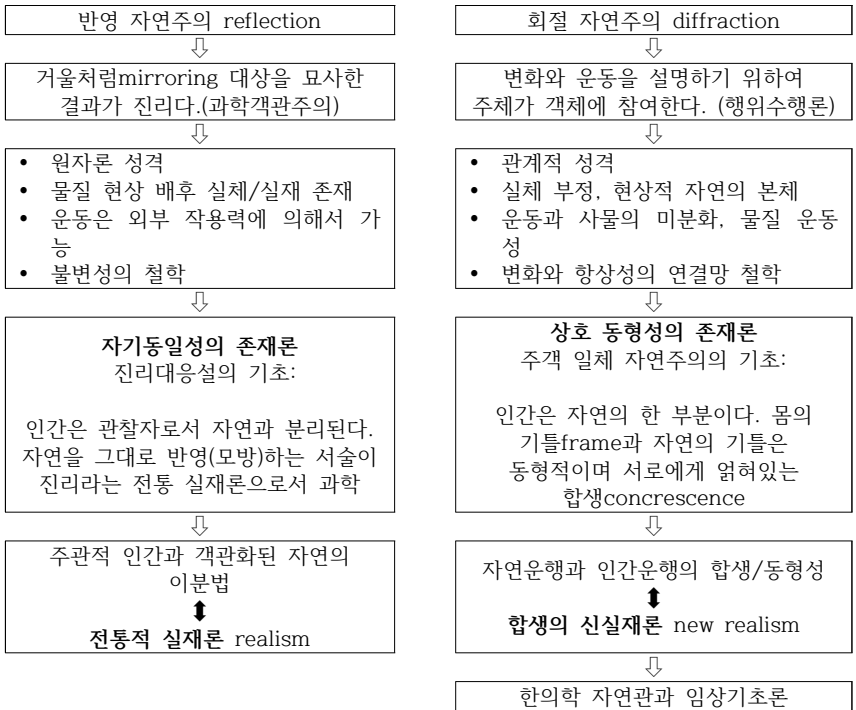
서구의 반영 자연주의(reflective naturalism) 인식론은 (i)자연을 대상화하고 (ii)대상화된 자연을 자연과학의 이론과 계산화된 자연법칙으로 거의 혹은 모두 설명가능하다는 신념이다. 서양의 의과학은 이러한 자연주의 인식론을 재현(representations)한다. 동의학의 회절 자연주의(diffractional naturalism)는 (i)인간도 자연의 한 부분이라는 점에서 자연주의이지만 (ii) 자연으로서 인간을 대상화할 수 없으며 (iii)인간을 물리화학적 자연법칙안으로 구속하지 못하며 따라서 계산으로 설명되지 않는다. (iv)다시 말해서 인체를 움직이게 하는 생리-병리의 동력과 변화는 물리법칙의 계산으로 재현할 수 없다는 것이 동의학이 서양의학과 다른 결정적인 차이이다.

서구 의과학의 반영 자연주의는 인체를 독립적인 폐쇄계로 간주하여 인체 생리-병리의 변화를 물리화학적 법칙이나 특별한 영상장비 혹은 분자차원의 분석결과(수치)를 통하여 재현할 수 있다고 보는 인체관을 가진다. 그래서 반영 자연주의에 기반한 서구 의과학의 기준으로는 분석장비로 재현할 수 없는 기의 존재는 허구적으로 보일 수밖에 없을 것이다. 근대 서구과학과의 비교-관점에서 동양의학의 자연주의는 무법칙적이고 계량불가능한 주관적 경험체계로 평가절하 되어있다.

동의학의 회절 자연주의 사유방식은 서구과학과 다르게 형이상학적 존재와 법칙 세계를 찾거나 기하학적 계량화를 구하려는 태도로 설명될 수 없기 때문이다. 서구 반영주의 인식론과 플라톤 철학 이후 서양 근대과학의 세계관은 자연과 초자연을 경험과 선험으로 구획하는 존재론과 관찰자와 관찰대상을 분리하는 이분법적 인식론에서 시작한다. 데카르트와 베이컨으로 상징되는 서구 근대 존재론은 자연과학의 법칙주의와 가설연역주의로 발전하며 관찰자 중심의 반영주의 인식론은 주객분리의 객관주의로 확장되었다.

고대중국의 세계관은 추상적 존재론보다는 자연-인간의 동형성을 의미

하는 상징주의와 분석이 아닌 종합의 경험적 자연주의에 연관된다. 구체적으로 동의학의 회절 자연주의는 인체를 환경과 조우하는 개방계로 간주하기 때문에 인체를 객관화된 물리화학적 계산수치로 재현representation 할 수 없으며 단지 환경과의 관계를 개선하여 인체 운동을 조화하거나 원활하게 하는 기반을 제공한다. 동의학의 회절 자연주의는 기본적으로 물리학이 아니라 환경-인간학에서 출발한 것이기 때문이다. 회절 자연주의에서 말하는 인간학이란 인간중심주의가 아니라 자연중심 인간학으로 이해되어야 한다. 회절 자연주의를 이해할 때 비로소 기 운동의 실재성과 기의 실재가 인정될 수 있다. 회절 자연주의에 의한 기의 실재성을 신실재론이라고 표현한 것이다. 기의 신실재론은 아래 표처럼 회절 자연주의와 만난다.



과학주의가 지배하는 현대사회에서 동양의학은 서양과학 논리에 지배되어 있음을 부정할 수 없다. 분석과학의 기준만으로 동양 전통의학이 서구과학으로 비교된다면 동양의학은 궁극적으로 침구원이나 안마-접골원 혹은 건강기능물질 취급원으로 전락될 수 있다. 현재 일본이 그런 모습이다. 그러므로 전통 동양의학이 과학의 분석주의 기준에 지배되어 그들의 기준을 쫓아가기만 하는 시도는 자기모순에 빠지는 악순환에 해당할 것이다.

동양의학과 서양과학 사이의 소통은 어느 하나의 언어로 되어서는 안 되고 서로가 나의 언어와 다른 상대 언어를 인정하는 데서 비롯한다. 서로 다른 언어의 공존이 인정되는 소통사회에서 비로소 양자의 지식 시스템이 상호 발전할 수 있다는 뜻이다. 그런 공존의 소통을 통해 과학과 비과학이라는 이분법적 차별성이 극복될 수 있다.

동의학의 회절 자연주의 자연관은 마음의 운행방식과 자연의 운행방식이 동형적(isomorphic)이라는 데서 출발한다고 앞서 여러 차례 언급했다. 마음과 인체, 자연과 인체 사이의 동형성을 설명하는 동의학 자연주의를 이해하기 위해 동의학 고전은 맹자의 인성론이나 도가의 무위론 혹은 주역의 우주론을 언급할 수밖에 없다. 이러한 동형성 기반 “회절 자연주의” diffractive naturalism 의학사상은 인체에 대한 의료만이 아니라 오늘날 자연 손괴로 오는 환경위기와 인간 상실로 오는 문명위기와 같은 지구-질병을 치료하고 재활시키는 역사-의학으로 확장될 수 있다.

## 9. 회절 자연주의 의학의 사례 : 면역학

질병의 원인으로 추정되는 독성 물질이 있다면 질병을 치료하기 위하여 해당 독성물질을 제거하려는 시도를 할 수 있다. 이러한 방식의 치료법은 ‘제거주의’ 의료로 볼 수 있다. 서양의학에서 제거주의 의학은 초기 병리



학의 주 방법론이었다. 한편 번역학적 사유가 확장되면서 제거주의 의학의 세력은 줄어들었다. 우리가 알고 있는 서구의학의 과학적 번역학은 19세기 말 메치니코프(Élie Metchnikoff, 1845-1916)로부터 발전되었지만, 메치니코프 이전 번역학은 과거 교과서에서 우리들이 잘못 배웠던 면역주형이론template theory처럼 적군을 미리 제거한다는 단순한 수동적 대응의학이었다. 과거 주형이론이란 적군과 아군을 요철 관계로 설정하여 특정 적군이 나타났을 때 특정한 아군이 수동적으로 결합하여 적군을 물리친다는 은유법이었다. 이런 제거주의 번역의학은 고전적인 근대과학의 반영주의reflectionism 의학의 한 방식이다.

이에 반하여 메치니코프의 면역이론은 외부 이물질(감염체)을 내부 세포들(숙주)이 스스로 인지하고, 그에 상응한 능동적 반응을 계획하며, 계획된 행동을 실현하는 진화론적 인식 episteme 작용이다(최종덕 생물철학 2023, 399). 메치니코프의 진화론적 번역학은 회절 자연주의 방식의 의학이라고 볼 수 있다. 1960년 노벨 생리의학상 수상자이기도 한 면역학자 버넷(Frank Macfarlane Burnet, 1899-1985)은 면역과정을 ‘자기’와 ‘비자기’의 상응성 운동이라고 표현했다. 버넷이 말하는 ‘자기’는 내적인 환경과 외적인 환경, 양쪽의 도전을 받는 한 유기체의 진화적이고 변증법적인 과정이다. 정지되고 고정된 자아 정체성이 아니라 변화하고 운동하는 과정 속의 ‘항상성 상태’라는 것이다.(최종덕 생물철학 2023, 399)

항상성은 공간적 항상성과 시간적 항상성의 방식을 지닌다. 유기체의 공간적 항상성은 유기체의 규모나 질적 상태가 지나치면 줄여주고 모자라면 보태주어 최적 상태를 유지해 주는 것이며, 시간적 항상성은 그런 상태를 시간이 지나도 처음처럼 지속되도록 해주는 것이다. 기관 사이 혹은 장부 사이 정보를 조절control하고 소통communication(상호신호)을 통해서 항상성을 유지하게 하는 유기체 면역기능을 밝히는 버넷의 설명방식

은 당시 기준으로 매우 획기적이었다(최종덕 2020a, 404).

서양 면역학자 버넷이 말하는 면역과정은 면역운동이며 그의 면역운동의 항상성 개념은 마치 동아시아 전통의학의 보사(補瀉)법을 말하는 것과 같다. 서양에서 고전적 면역치료의 시초는 1796년 영국 에드워드 제너의 우두 접종법이었다. 우두 접종이 효시가 되어 19세기 중반 이후 천연두 백신이 전 유럽에 걸쳐 시행되었고 그로부터 약 100년이 지난 1980-90년대 와서 천연두 종식을 선포하게 되었다.

제너의 종두법이 나오기 800년 이전 11세기 중국 의학기록물인 <구급방편>에서 천연두 예방을 위해 사용된 면역학적 예방법이 소개되어 있다. 현대적 의미의 백신은 아니지만 종두법의 시효로 볼 수 있는데, 코 점막을 통해 소의 희석된 피부 고름을 접촉시킴으로써 천연두 예방이 가능함을 중국인들은 알고 있었다. 이러한 우두법은 중국의학적인 이독공독(以毒攻毒) 치료법의 하나인데, 이독공독의 치료법은 앞서 말한 회절 자연주의 의학의 대표적인 사례이다. 이독공독이란 말 그대로 감염된 독을 독으로서 치료한다는 뜻으로 강한 독에 대하여 미리 약한 독을 주입하여 강한 독에 적응시키고 길들이게 하여 치료하거나 예방한다는 것이다. 중국의학의 이독공독의 개념은 물론 면역학에 국한된 개념은 아니었다. 일반 처방에서도 일시적이고 갑작스러우며, 강한 약효를 기대하는 것을 전통 동의학에서는 매우 조심한다. 본-처방을 하기 위하여 약을 수용할 수 있을 정도의 환자 신체의 조건과 상태로 끌어올리는 전-처방을 사전에 할 수 있다. 그럼으로써 본-처방의 강도에 적응할 수 있는 시간을 준비하는 일이 이독공독의 역-원리에 해당한다.

돈황 근처에 천 분의 부처님을 모신 천불동 동굴 사원이 있다. 방문객들은 중앙에 위치한 불상과 탑 주위를 돌면서 탑에 노란 종이쪽지를 붙인다. 같이 탑돌이를 하는 도교 승려들은 다양한 질병 이름이 적힌 ‘관(關

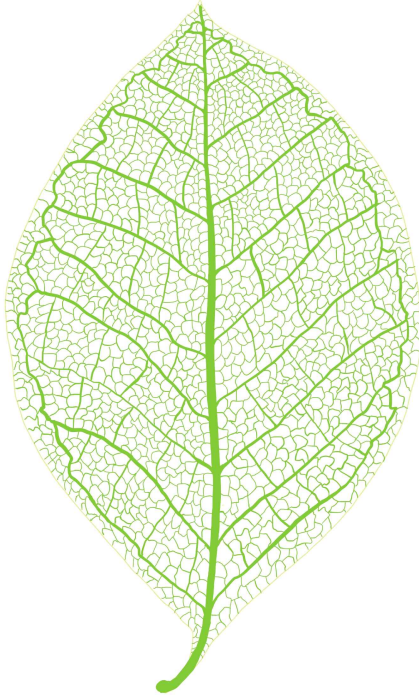
표시 종이 부적 탑을 돌면서 경전을 독송한다. 어떤 관에는 이질, 다른 관에는 수두, 또 다른 관에는 백일해 혹은 천연두 등이 적혀 있다. 도교 승려들은 아이들로 하여금 역질에 걸리지 않도록 아이들과 그의 부모들에게 항아리 관에 알맞은 기도를 독송해 준다. 종이 관은 사람에게 고통을 주는 질병을 상징하며 이러한 질병의 상징을 미리미리 통과할 수 있다면 해당 질병에 걸리지 않도록 사전에 부담을 지워준다는 뜻을 담고 있다.

항아리 관은 다시 말해서 질병 면역을 위해 반드시 통과해야 할 각각의 관문에 해당한다. 이러한 행위는 아이들이 어차피 걸릴 전염병의 관문이라면 미리 병에 걸린 것으로 간주하여 이를 치료하는 일종의 종교의식이였다. 이러한 종교의식은 기본적으로 걸릴 병이라면 미리 약하게 걸려서 쉽게 치료한다는 생각을 품고 있다. 어차피 통과해야 할 관문의 상상력은 회절 자연주의의 뿌리를 공유하며 동아시아 전통 면역학 탄생의 원형에 해당한다.

이독공독의 이야기로 다시 돌아와서, 이독공독의 면역학적 사유는 적군을 모조리 제거한다는 제거주의와 대비되는 기초이론에 해당한다. 제거주의는 자아와 타자 사이, 혹은 외부 병인체와 내부 몸 사이, 나아가 건강과 질병 사이에 엄격한 구획과 분리를 전제로 하는 반영 자연주의의 한 양상이다. 이와 반대로 회절 자연주의에 기반한 동아시아 의학의 면역학적 사유는 (1)자아와 타자가 하나의 기가 작동되는 일체의 상태이며, (2)외부 병인체와 나의 몸은 공통의 기를 공유하는 하나의 상태이며, (3)건강과 질병은 생리학하고 병리학으로 나뉘질 수 없는 하나의 역동성 생리체계임을 함축한다.

## 4장

### 이제마의 인간의학



## 1. 이제마의 등장과 사상 개념의 탄생

『내경』을 중심으로 한 전통의학의 뿌리를 계승하는 동의보감의 임상적 태도와 철학적 자연관에 더하여 매우 독특한 한국 고유의 의학적 자연관이 조선말에 창출되었다. 이제마(東武 李濟馬, 1837-1900)의 의학사상이다. 시간이 흐르면서 이제마의 의료체계는 ‘사상의학’이라는 이름으로 일컬어지면서 많이 알려졌다. 이제마는 주역의 세계관과 도가 중심의 전통 의학사상을 유교적 인간관 안으로 끌어안는 철학적 업적을 임상에 적용하고자 했다. 그는 맹자 철학에 심취했던 것으로 알려졌는데, 인의예지(仁義禮智) 사단(四端)의 윤리적 인식론을 일선 의료임상에 적용하였다. 동의수세보원『東醫壽世保元』(1894)과 격치고『格致藁』(1882~1893) 그리고 제중신편『濟衆新編』(1897)과 나중에 『동의수세보원』에 편입된 광제설『廣濟說』이 이제마 의학의 텍스트들이다. 그 가운데 『격치고』에서 맹자 철학의 핵심인 마음의 문제를 다루면서 의술과 인술을 연결하는 철학적 교량이 그만의 고유한 방식으로 축조되었다. 이제마 의학의 고유성은 기존 성리학의 사단칠정 논쟁의 부정적 이미지 대신에 기뻐하고 노여워하거나 슬퍼하고 두려워하거나 사랑하고 미워하고 욕심 부리는(喜怒哀懼愛惡欲) 감정과 감각 및 잠재된 의식 상태를 인정하고 사람마다 다른 감정상태의 수준과 정도에 맞춰 응대하는 적극적 인술을 시도하는 데 있다.

의술은 기술이 아니라 인술이어야 한다는 점을 히포크라테스나 황제내경 이상으로 강조하는 것이 이제마 의학의 특징이다. 이 점에서 조선 성리학과 의학 사이에 연결되는 이제마 고유의 고리를 확인할 수 있다. 의술이 인술이라는 명제는 두 가지 의미를 보여준다. 하나는 수기치인의 일반적 성리학의 의미이며, 다른 하나는 개인마다의 사람을 중시한다는 점

이다. 동무 이제마의 사상의학은 전통 의학과 달리 이 두 가지 의미를 함께 실제적인 임상에 적용하고 있다는 점에서 매우 독특한 의학으로 평가될 수 있다.

상생상극相生相剋의 오행론 대신에 장기의 크고 작음에 따른 4장四臟과 사초四焦의 구분법 또한 사상의학의 중요한 특징이다. 이제마에 따르면, 영추에 태소음양인이 논하여져 있으나, 외형만 간략히 하고, 장부의 이치를 알지 못했으니, 태소음양인은 이전부터 요즈음에 이르기까지 있음을 알았으나, 연구가 정밀하지 못하였다고 한다.(靈樞書中 有太少陰陽五行人論而 略得外形 未得臟理, 蓋太少陰陽人 早有古昔之見而 未盡精究也) 심心を 태극에 귀속시킴에 따라 나머지 폐, 비, 간, 신을 상, 중상, 중하, 하초에 배속하여 그들 사이 내부의 승강개념인 直升, 橫升, 放降, 陷降의 운동방식으로 몸의 허실을 살피었다. 전통의학이 외부 기운의 승강운동으로 설명한 것과 대조된다.

철학적 사단으로부터 의학적 사상 범주를 추론해낸 이제마는 영추통천편靈樞通天篇의 오태인론五態人論을 완전히 부정하기 보다는 오태인론에 수기치인修己治人の 유교적 이해를 결합시키려 했다. 사상은 장부를 四端 기준으로 구분한 것으로서 기본적으로 맹자의 심성론을 밑에 깔고 있다. 내경의 전통적인 자연관과 수기치인의 인성관이 합쳐진 것으로 이해될 수 있다. 이제마는 내경 靈樞通天篇의 자연관을 포괄하지만 오태인五態人 중에서 심心を 수기치인의 마음으로 대치하여 사상四象으로 전환시켜 놓았다는 뜻이다. 이제마 사상론은 단순히 다섯(5)이라는 수 대신에 넷(4)이라는 수를 대치한 것이 아니라 심신사물론心身事物論에서 유래된 것으로 개신유학改新儒學에 토대를 두고 환자마다의 개별성을 강조하는 인문의학의 기초를 제공한다. 동의보감 전통의 조선 의학은 궁중의학 중심인 반면, 이제마 의학은 궁궐에서 벗어나 못 중생들을 위한 실천적 치료의학이라는

점에서 더더욱 인문의학의 가치로서 높이 평가될 수 있다.

## 2. 기의 승강원리로 엮은 휴머니즘 의학

이제마 의학이 개인마다의 사람을 중시한다는 뜻은 기 운동의 비중을 기후와 같은 외부 환경보다 사람마다 조금씩 다를 수 있는 체질 차이와 같은 내부 반응성에 두었다는 데 있다. 이 점에서 이제마 의학은 동의보감과 같은 전통의학의 철학적 우주관과는 다른 독특한 이론을 세웠다. 동양의 전통의학은 주역의 음양론과 오행론을 주축으로 한다. 특히 전통의학의 가장 중요한 텍스트 『황제내경』은 음양의 논리를 강조한다. 내경 『소문 음양응상대론(陰陽應象大論)』에서 말하는 음양의 원리는 인간을 포함한 자연의 생장소망(生長消亡)과 생장수장(生長收藏)을 설명하는 기본이다. 이런 자연의 원리에 맞춰 질병 치료를 설명하려는 것이 황제내경의 구조이다.(生殺之本始, 神明之府也, 治病必求於本). 간단히 말해서 양이 커지면 음이 작아지고 음이 성하면 양이 쇠한다는 뜻이다.(陽生陰長 陽殺陰藏)

나아가 『황제내경』은 음양화평지인陰陽和平之人, 태양지인太陽之人, 태음지인太陰之人, 소양지인少陽之人, 소음지인少陰之人이라는 음양오행인론陰陽五態人論 혹은 목화토금수木, 火, 土, 金, 水를 다시 오행으로 나눈 오행이십오태인론五行二十五態人論 등, 오행과 음양의 연결을 구조화한다. 오행 구조를 지니는 내경 영추통천편靈樞通天篇의 세계 운동원리는 음양의 많고 적음 그리고 음양운동의 방향으로 시소 작용과 같은 구조로 되어 있다.

『내경』 『소문·육미지대론』에서는 승강출입의 운동이 사물이 운동하는 구조적 형태(動態)의 평형을 유지하고 존재에 필요한 조건이며(“升降出入,

無器不有”)라 하였다. 동시에 일정한 조건 아래에서 최종적으로는 전체의 평형을 파괴하면, 사물이 갖고 있는 본래 고유의 음양구조 관계를 파괴하고, 사물로 하여금 전화를 일으키게 한다고 보았다.(內經多學科研究, 서문) 반면에 조선 후기 이제마의 의철학에서는 음양과 오행의 추상성을 보통 사람들의 성정性情으로 나타나는 외재적 신호로 바꾸어서 설명하려 했다. 쉽게 말해서 사람들의 얼굴빛, 목소리, 드러난 성격, 체형 등을 정형화된 타입으로 전환하여 음양오행의 추상적 개념을 구체화된 몸의 신호로 보여주고 있다는 점이다. 이 차이는 이제마 의학의 매우 중요한 특징이다.

이제마李濟馬는 동의수세보원東醫壽世保元 의원론醫源論에서 “장중경(張仲景, 150-219)의 상한론傷寒論과 주굉(朱肱, 1068-1165)의 활인서活人書, 그리고 허준(許浚, 1539-1615)의 동의보감을 병증病症과 약리藥理에 대한 최고의 의학서로 여기고 있다. 그러면서도 이제마는 황제내경의 원리를 조금씩 변형시키고자 했다. 이제마는 의원론 끝 부분에서 황제내경을 약간 언급하는데, 수양과 자연에의 슬기를 배움에는 좋으나, 의학적 처방을 따라하는 일에는 그대로 믿을 수 없다고 쓰면서 황제내경 이론을 더 확장하여 차이를 보여주었다.

이제마는 황제내경의 사상적 자연관에 가장 접근되었다고 평가되는 상한론 병증과 자신의 병증의 차이를 분명하게 서술한다. “장중경이 논한 바 태양병太陽病, 소양병少陽病, 양명병陽明病, 태음병太陰病, 소양병少陰病,厥陰病厥陰病的 구분은 병증에 따라서 구분한 것이고, 내가(이제마) 논한 태양인, 소양인, 태음인, 소음인은 人物에 따라서 구분한 것이다”하여 자연을 음양의 내재적 할분론割分論으로 구획하는 내경의학의 방식이 아니라 인간의 사단四端과 신체를 기준으로 하는 구분하고 있다. 따라서 사상의학은 인간을 자연에 반응하는 수동적 객체로 보는데 그치지 않고 자연에 능동적으로 조율하는 주체적 합체로 보고 있다.



육경(六經: 太陽, 少陽, 陽明, 太陰, 少陰, 厥陰)으로 인체를 구획하는 장중경(張仲景, 150-219)의 병증학설을 이제마는 그대로 받아들이지 않았다. 전통의학의 가장 의미있는 텍스트의 하나인 상한론은 장중경 사후에 (220년 이후) 편집된 것인데, 그 정확한 시기와 저자는 여전히 논쟁 중이다(조원준 2010). 여기서는 상한론을 장중경의 작품으로 인정하고 논의를 전개한다. 이제마가 보기에 장중경 상한론에서 말하는 육경병은 질병을 대상화시켜 놓은 구획일 뿐이어서, 해당 질병이 사람마다 다르게 발현되는 체질 차이의 현상을 담아내지 못하고 있다. 이러한 육경 구획도 육경 변증(六經辨證)으로서 변증논치辨證論治에 해당한다고 보았다. 전통 辨證論治에 따라 판단(진단)하고 응대(치료)하는 證治醫學은 병의 원인으로 외부적인 환경조건에 비중을 둔다. 예를 들어 인체의 질병은 외부적인 여섯 가지 기후상태의 급격한 변동과 교란에 해당하는(六淫; 풍, 한, 조, 습, 서, 열; 風, 寒, 暑, 濕, 燥, 火) 나쁜 기운(邪氣)에 의해 생긴다고 하는데, 변증논치의 병인론은 외부조건 변화에 대하여 인체 내부조건 응대법을 서술하는 데 있다. 내경 영추편에서 이렇게 쓰고 있다. “燥는 말려서 건조시키며(乾), 룡은 이를 덥거나 증발하게 하며(蒸), 風은 움직이도록 하며(動), 濕은 축축하게 하고(潤), 寒은 이를 딱딱하게 하고(堅), 火는 이를 따뜻하게 한다(溫). 이러한 이유로 風寒은 아래(下)에 있으며, 燥熱은 위(上)에, 濕氣는 가운데(中), 火는 그들 사이를 흘러 다닌다(游行)”. 장중경의 육경 구조가 내경의 이런 외재적 환경론을 이어받았다는 점에서 이제마는 장중경 병인론의 한계를 지적한 것이다.

좀 더 구체적으로 말해서 내경과 상한론에서 말하는 승강출입升降出入의 기본원리는 風, 寒, 暑, 濕, 燥, 火 기후조건들이 그 비중에 따라 아래로 가라앉거나 위로 뜨게 되는 자연적(물리적) 현상의 보편원리이다. 그래서 보이지 않지만 기의 비중에 연관된 어떤 물질이 뜨거우면 위로 뜨고

(상승) 차가우면 아래로 가라앉는 음양승강의 기본 운동원리를 파악하는 일이 진단과 치료의 우선이다. 여기서 뜨겁고 차가운 것의 주체는 풍, 한, 조, 습, 서, 열(風, 寒, 暑, 濕, 燥, 火)이라는 외부 환경의 기운이라는 점이 중요하다.

한편 이제마가 말하는 승강출입의 원리는 상한론 전통의 외재적 승강원리와 다르다. 외부 기운의 승강운동이 아니라 내 몸에 편재된 기운의 승강운동을 이제마는 중시한다. 현상적 측면에서 말하자면 개인마다 다른 심리의 자율성과 섭동성을 위-아래의 승강 변화로 설명하는 것에 비유될 수 있다.

내경에서 상한론 전통의 기존 증치證治의학은 나쁜 기운이 몸에 들어와 장부마다 다른 虛와 實의 관계에서 모자라면 더해주고(補法) 지나치면 빼주는(瀉法) 虛實補瀉의 방법론을 취한다. 한편 사상의학은 무수한 외부 변수를 조정하는 것보다 심리를 포함한 신체 내부 함수를 조절하는 데 관심을 둔다. 외부 변수를 조정하는 변증논치론을 “외부 기운의 변화론”이라고 한다면 내부 함수를 통한 체질 응대론을 “내부 기운의 조절과 균형”으로 비교할 수 있다.

균형의 방법론을 통해서 우리는 매우 독특한 사상의학의 자연관을 도출해 낼 수 있다. 사상의학의 균형론은 엄밀하게 말해서 균형의 완성형을 가정하지 않고 이상적ideal 균형에 도달하려는 과정형을 더 중시한다. 이제마는 기존 다섯 오태인(五態人論: 陰陽和平之人, 太陽之人, 太陰之人, 少陽之人, 少陰之人) 중에서 완전형에 해당하는 음양화평지인(陰陽和平之人) 인체 모델에 대하여 실제 치료방법론에 도움이 되지 않는다고 판단한다. 음양화평지인은 보통 사람들의 신체가 이상적으로 바라는 절대 균형점의 모델이다. 이제마는 절대 균형점으로서 음양화평지인은 이상적인 목적태로서만 가능하다고 보고, 음양화평지인을 신체의 실재 범주에서 뺐다.

즉 음양화평지인을 제외한 나머지 사상四象을 신체의 실재라고 생각했다. 이것이 사상의학의 개념적 출발이다. 사상의학은 우리 신체가 불완전하다는 전제를 갖고 출발한다. 나중에 논의하겠지만, 이런 전제는 사상의학의 체질 구별론을 “신체 결정론”이라고 의심하는 잘못된 판단을 해소하는 중요한 논거이다

### 3. 수기치인의 생리학

외부 변수들을 신체의 내부 함수로 조절하는 사상의학 방법론이 곧 신체 체계의 균형을 찾아가는 것이라고 보았다. 그런 균형이 깨지면 병이 생긴다는 뜻이다. 그리고 불균형을 균형 체계로 바꾸어 주는 일이 곧 치료의 중요한 방법론이다. 외부 변수에 응대하여 몸의 균형을 가져오는 내부 함수의 생성이란 신체 장부에서 일어나는 정량적 상태만이 아니라 내부 조절능력인 정성적 상태에도 영향을 받는다는 뜻이다. 그리고 신체의 정성 상태는 마음의 능동성에 의존한다는 것이 이제마 의학의 독특한 고유성이다. 몸의 균형화는 정량적 몸의 차원에서만 보는 것이 아니라 정성적 마음의 변수가 그 몸의 균형을 이루는데 결정적 변수가 된다. 여기서 마음의 능동성이란 마음의 인식론적 심리 개선은 물론이거니와 마음의 도덕론으로서 수기치인의 지향성을 포함한다. 이제마는 신유학자답게 사단四端을 다스림으로써 몸을 치료할 수 있다는 治心治病치심치병의 결론을 끌어낸다.

이제마는 환자의 병리적 특수성 이상으로 일반적인 인간의 생리적 보편성을 중시한다. 병리적 특수성을 응대(치료)하는 방법은 생리적 보편성을 이해하는 데서 생긴다. 여기서 말하는 생리적 보편성은 마음의 심리적 상태와 직접 연관된다. 예를 들어 장기와 심혈관과 호흡에서 소화와 비뇨기

및 체온이나 동공 조절에 이르기까지 내외 분비샘을 제어하여 인체내부 생리적 조건을 항상성 있게 유지하는 자율신경계 (Autonomic Nervous System)를 생각해보자. 자율신경계에서 신체 내부의 자기 균형의 조건과 상태가 가장 중요하다. 자율신경계의 작동은 교감신경과 부교감신경의 상호작용에 의해 조절된다. 스트레스와 같은 외부 환경자극에 대하여 사람마다 반응하는 수준과 처리가 다른 신경학적 이유는 자율신경계 내 교감신경과 부교감신경이 상호조절되는 정도와 상태가 다르기 때문이다. 자율신경계 조절은 사단칠정을 다스리는 수기치인의 생물학적 방법론에 비유될 수 있다.

외부에서 자극되는 동일한 스트레스라도 외부자극을 수용하는 사람마다의 차이를 중시한다. 더 나아가 이제마가 말하는 인간은 외부 환경에 단순히 순응하는 지위로 그치지 않고 자연에 적극적으로 반응하는 능동성의 존재자이다. 인체는 마음과 몸의 통합체로서 자연의 흐름(자연의 운동원리)에 맞추는 유기체의 자율성 그 자체다. 치심治心과 치병治病의 동형성을 말한 것과 같다. 사상의학의 사상 범주는 결정론 구조가 아니라 사람마다 다른 능동적 의지를 더 중요하게 다룬다. 이제마의 격치고에는 다음과 같은 말이 있다.(格致藁(朴奭彦 譯) 1984, 110)

가도 내가 행하고      往是我行  
 와도 내가 행한다    來是我行  
 나가도 내가 행하고    出是我行  
 들어도 내가 행한다    入是我行

신체적 사상의 구분은 결정된 것이 아니라 사상에 어울리는 수기치인의 심성론을 강조하는 데 의미를 둔다. “한 사람의 마음속에 군자의 마음도 있고, 소인의 마음도 있다.”(格致藁(朴奭彦 譯) 1984, 192) 스스로 향할 바를 능동적으로 찾아가는 잠재력을 중시하는 데서부터 이제마 사상의학

이 시작된다. 이제마에서 자연의 잠재성이 모든 사람에게 부여되었는데, 사람마다 그 잠재태를 현실태로 전환하는 과정 그리고 현실적인 병리를 이상적인 치병으로 전환하는 과정을 4 가지 범주로 나눌 수 있다. 환자마다 치병을 현실화하는 과정을 이제마는 명덕明德이라고 하였다.知之心 知之則 明德也 (格致藁(朴奭彦 역) 1984, 195) 이제마는 상수학 전통의 오태인 중에서 음양화평지인의 개념을 제외했다. 음양화평지인의 이상적 완전성을 제외하고 신체의 균형을 찾아가는 과정을 더 중시했다는 점, 그리고 몸의 치료를 마음의 치료에서 구했다는 점 등은 바로 우리의 자연관 속에서 자연과 인간의 통합이 자율적으로 표현되고 있다는 사실을 강조한 것으로 이해할 수 있다.

치병과 치인을 동형구조로 보는 태도는 생리학과 병리학을 통합하려는 태도에 비유된다.

감정feelings을 표현하고 정동情動affects을 조절하고 정서emotions를 조율하는 자율신경의 교감-부교감 반응시스템을 사람마다 다른 마음의 음양변화라는 기틀로 관찰했다는 점에서 이제마 의학의 독특성이 드러난다. 이제마 의학의 독특성은 외부 환경과 더불어 그에 응대하는 신체의 내부 질서를 함께 중시하면서 동시에 윤리적 수기치인을 통해 생리적 균형점을 찾아갈 수 있다는 자율반응의 유기체 의학을 세웠다는 데 있다.

#### 4. 결정론이 아닌 현상학적 지향성으로서 사상의학

서구사상사에서 자연은 인간과 대자적이며 동시에 대상화된 개념이다. 한편 동양에서 말하는 명사로서 자연은 대상화시킬 수 없을 뿐만이 아니라 ‘그렇게 스스로 있음’ 또한 ‘그렇게 저절로 있음’이며 그리고 ‘그로부터 그렇게 있는’ 동사로서 자연함이다. 중심이 없지만 항상 어디에나 나와 함

게 있어 어느새 자연인지 인간인지 모르지만 바로 모든 것이 자연 아닌 것이 없는 그런 자연함이다. 이제마는 그런 자연함의 자연과 더불어 자연을 바라보는 인간의 관점을 중시한다. 자연을 바라보는 인간의 자연관이 사회世會, 인륜人倫에 영향을 끼칠 뿐만이 아니라 생물학적 장부에도 영향을 끼친다는 생각을 보여 준다. 사상의학은 임상적 관점일 뿐 아니라 조선 사람 일반의 자연관을 내포하는 자연철학의 의학적 형상체계로 여겨진다.

전통의학의 변증논치는 기본적으로 모든 병에 대하여 자연과의 조화가 파괴되는 현상이 그 구조 그대로 몸에 나타난다는 것을 전제로 한다. 따라서 신체 내부의 장부와 외계가 서로 만나는 공간이 있어야 한다. “사람의 기(人氣)는 곡식(穀)에서 나오며, 곡식은 위로 들어가서 폐와 오장육부로 전달하는데, 모두 기를 받게 되어 깨끗한 것(淸者)은 영營이 되고, 탁한 것은 위衛가 된다. 영營은 맥脈 중에 있게 되고, 위衛는 脈 밖에 있게 된다”고 한다.(『靈樞·營衛生會』)

여기서 영은 상징적이거나 몸의 안쪽을, 위는 안을 감싸는 밖을 의미하는데, 위는 환경과 만나는 일차적 관계를 형성한다고 말할 수 있다. 그 위는 내부 진영에 해당되는 영의 이상 현상을 단순하고 일의적으로 외부로 표출하기 때문에 변증논치의 방법론이 적용될 수 있는 근거를 마련한다. 변증논치의 결과는 환경에 영향 받은 환자마다 다를 수 있지만 사람마다 다른 것은 아니다. 한편 사상의학은 환경에 영향 받은 환자마다 다른 것이 아니라 사람마다 다를 수 있음을 강조한다. 사상의학은 변증논치보다 사람마다의 차이성을 원래부터 강조한다. 이 점으로 미루어 사상의학은 자연중심이 아니라 인간중심 의학이라고 말할 수 있다.

여기서 “자연중심”과 “인간중심”이라는 두 가지 상반된 개념은 좀 더 상세하게 논의될 필요가 있다. 자연과 인간을 구분하는 기존의 설명 틀과

다르기 때문이다. 그 논의를 위하여 서구 현상학을 부분적으로 적용하려고 한다. 자연과 인간 개념을 현상학으로 접근하면 이제마 의학을 이해하는 데 도움이 될 수 있기 때문이다. 현상학(Phänomenologie)은 창시자 후설(Edmund Husserl, 1859-1938) 이후 다양한 해석으로 분화되었기 때문에 하나의 철학이론으로 설명되기 어렵다. 그래도 공통적으로 허용되는 현상학의 의미는 객관적 자연과학으로 파악이 불가능한 대상을 “사물 그 자체로” zu den Sachen selbst 파악하거나 혹은 주관적 심리학으로도 해명되기 어려운 의식의 문제를 직접 직관하여 anschauung 현상의 본질 Wesen을 파악하는 철학적 시도라는 데 있다.

현상학이 비판하는 자연은 자연과학에서 말하는 자연이다. 자연과학에서 말하는 자연은 수학적화된 자연일 뿐이다. 자연과학은 물리적 자연을 정밀성 Exaktheit으로 반영하여 단순히 재현하는 데 그치고 마는 껍데기 학문에 지나지 않는다는 것이 현상학의 비판점이다. 현상학에서 학문의 진리성은 정밀성 Exaktheit의 수학적 자연을 재현하는 데 있지 않고 현상학적 환원을 통해 사물의 엄밀성 Strenghheit을 찾음으로써 도달된다. 현상학에서 정밀성과 엄밀성은 다르다. 반복하여 말하지만 정밀성은 재현의 환원을 통해 보여지는 것이라면, 엄밀성은 현상학적 환원을 통해 도달된다.

현상학적 환원은 학문의 엄밀성을 찾아가는 방법론적 통로에 해당한다. 그 환원의 방법으로 다음의 세 가지가 있다. (i)재현된 지식을 ‘판단 중지’ Epoche 하는 일이다. 객관주의의 지식권력을 잡은 수학적 자연의 사물들을 ‘괄호’ Einklammerung 쳐두는 것이며, 이를 현상학적 환원 phänomenologische Reduktion이라고 한다. (ii)실증주의의 권위를 안은 주관적 심리구조의 틀을 초월하여 사물과의 지향성으로 의미화하는 일이다. 의미를 통하여 사물이 파악된다는 것인데, 이를 초월론적 환원

eidetische Reduktion이라고 한다. (iii) 구조화된 자연이 아니라 나의 지향성을 통해 ‘본질을 직관’하는 Wesensanschauung 것인데, 이를 형상적 환원 eidetische Reduktion이라고 한다.

이제마의 철학을 현상학으로 비유하려는 필자의 의도는 아래와 같다. 자연보다 인간의 지향성을 중시하는 현상학적 방법론이 자연 외부 기운의 승강이론보다 인간마다 다른 신체 내부 기운의 승강이론을 중시하는 이제마의 방법론과 그 구조적 틀에서 유사하다는 점이다. 기존 근대과학이 추구했던 과학적 자연관을 비판하는 현상학은 사실 Faktum 기반의 객관주의와 감각경험 기반의 심리학을 뛰어넘어 사물의 본질에 다가가는 도전적인 철학이다. 마찬가지로 이제마의 사상철학은 자연의 사물과 기운보다 그런 자연을 지향하는 의식의 사태를 파악하는 데 초점을 둔다. 인간중심의 사상의학은 자연 즉 환경의 기운을 개인이 어떻게 지향하는지에 관한 의식의 본질을 파악하여 그 지향성의 차이를 확인하고 그 차이에 따라 처방을 적용한다는 데 중요한 의미가 있다.

현상학에서만이 아니라 사상의학에서도 지향성 개념은 매우 중요하다고 필자는 강조한다. 지향성 개념을 놓친 인간중심주의 혹은 심리적 주관주의로 잘못 해석한 인간중심주의는 사상의학의 인간중심주의와 전적으로 다르다는 점이 강조되어야 한다. 이 차이를 모르고 혼동한다면 우리는 사상의학을 4 가지 범주의 체질론이라는 경직된 결정론적 함정에 빠지게 된다. 사상의학에 내재된 지향성 인간중심 철학 때문에 사상의학이 외형적으로 강한 결정론적 구조로 보이지만 실제로는 인간의 의지를 통한 자기보호와 자기변화를 창조할 수 있는 비결정론의 철학으로 될 수 있다. 다시 말하거니와 이제마가 말하는 사상은 결정론적 신체 구획이 아니라 사람마다 다른 지향성을 조절하는 방법론적 틀이다.



### 5. 존재결정론이 아닌 행위수행론

사상의학에서 인체를 분류하는 방식은 유가의 사심신물事心身物의 사상에 근거한다.(유략편) 기본적으로 태극도설과 연관이 있지만 철저한 임상적 과정을 거친 이제마의 독특한 분류법으로 인정된다. 그는 태극을 심心に 놓으며, 양의兩儀를 심신에 놓아 事心身物의 사상적 배경을 마련하였다. 주역에서는 一이 二를 낳고 二가 四(四象)를 낳으며, 四는 八(八卦), 그리고 '16'에서 '64'로 확장하여 결국 만물의 생성과정을 그리고 있다. 한편 이제마의 四象은 분화과정의 끝으로서 최초의 단위 개념을 형성하고 있다.

五臟之心 中央之太極也 五臟之肺脾肝腎 四維之四象也

中央之太極 聖人之太極 高出於衆人之太極也

四維之四象 聖人之四象 旁通於衆人之四象也 (사단론)

단위로서 이러한 원소는 서양의 원자론적인 양적인 개념이 아니라, 양이 복합되어 있는 질적인 사원四元 구조의 단위이다. 이러한 이해방식은 고대불교 혹은 인도 전통의학의 분류방식과 유사하다. 예를 들어 불교에서는 중생의 생로병사의 4대 고통을 면할 수 없는 인과관계에서 출발하여, 병고는 지수화풍의 4원소의 부조화에서 발생한다고 한다. 이것이 불교에서 말하는 사대부조四大不調의 병리설이다. 중관(中觀/Madhyamaka)의 철학자 용수(龍樹/나가르주나, 150-250년 사이)는 외인병外因病과 내인병內因病으로 나누어, 외부 요인의 병으로 寒熱, 飢渴, 刀杖, 墜落, 推 등을 들고 내부요인의 병으로는 먹고 마시는 것으로부터 오는 온갖 內病을 말한다. 내병은 지수화풍의 사대부조에 의한 것이다”라고 했다.(용수, 大智度論10권)

불교의 사대부조설이 이제마 사상의학에 얼마나 영향을 주었는지는 알 수 없지만, 다른 한편 동의보감 1권 내경 편에서 사대부조설에 의한 <四大成形>이 소개되어 있어서 그 연관성을 추론할 수도 있다. 우리나라 최초의 백과사전인 이수광(李睟光, 1563-1628)의 『지봉유설』(권7)에도 같은 표현이 있다. 지수화풍의 4원소 개념도 물질적인 것이 아니라 象(phase: 변화하는 것의 한 국면)의 개념에 가깝다. 사상의학의 사상이 태극도설에서 유래된 것은 알지만, 이을호 선생의 해석에 따르면 그것은 주역의 하늘과 땅 그리고 물과 불 天地水火에 해당하는 건곤감리乾坤坎離 사상과 같은 상象의 개념인 불교의 지수화풍의 분류방식과 유사하다고 추측할 수 있다.

이제마의 철학은 맹자에서 연원되었기 때문에 이제마 철학이 양명학과 밀접할 것이라는 간접적으로 추측할 수 있다. 그러나 이제마 사상의학과 불교의학의 관계를 확인할 수 있는 자료는 없는 듯하다. 이제마가 당시 불가와 접촉했다는 사실도 없다.

고대 동아시아에서 일반적인 사원 구조는 단순히 철학적이고 우주론적인 구분방식에서 그치는 것이 아니라 자연주의적(생물적)인 분류방식에 연관된다. 선진 유가의 우주론에서 양의와 사상, 그리고 팔괘와 만물은 그 구분이 있기는 하지만 변화의 궁극적 원동력인 ‘태극’의 상시적인 분화결과일 뿐이다. 각각 분화된 영역은 고정된 실체가 아니라 서로에게 상호 침투가능하며 상호 변화의 가능성을 열어 놓고 있다. 이는 중국철학의 기본적인 우주론이며, 변화철학의 중심이 되어 왔다.

이제마의 사상 분류방식은 전통적인 우주론에 근거하기는 하지만, 형이상학적 논변 외에 생물학적 지향성에 기반한 분류방식으로 확장되었다. 예를 들어 사상의학은 성정性情과 더불어 장부의 특성이 하늘로부터 품수稟受되었다는 이해에서 출발한다.(太少陰陽之臟局短長 陰陽之變化也 天稟

之已定固無可論; 사단론) 장부의 기능과 원리臟理에서 이러한 천품된 특성은 큰 폐, 작은 간 肺大肝小의 태양인, 큰 비, 작은 신 脾大腎小의 소양인, 큰 간, 작은 폐 肝大肺小의 태음인, 큰 신, 작은 비 腎大脾小의 소음인으로 나뉜다. (여기서 크고 작음은 물리적 크기를 말하는 것이 아니라 기능과 활성 정도 그리고 장부 간 편차 없는 발생학적 조화율 등을 은유하는 가늠 정도의 척도다.)

성정性情 특성과 장부 특성 중에서 가장 중요한 것은 상호작용의 특성이다. 이제마가 말하는 치심치병治心治病의 입장은 성정이 장부에 작용한다는 수기치인修己治人の 철학적 논리를 함의하지만, 그의 임상적인 측면에서는 장부가 성정을 지배하는 것으로도 볼 수 있다. 이러한 후자의 논리는 사상 판별법에 중요한 수단이 되고 있다.

사상은 하늘로부터 품수 받은 것이어서 신체에서 이미 결정된 상태로 여겨진다. 이러한 점 때문에 사상의학이 체질학적 결정론이라는 평가를 받게 되었다. 그러나 외형적으로 그렇게 보일 수 있지만 엄밀하게 말해서 결정론이라는 틀로서 사상의학을 평가하는 일은 사상의학의 본질에서 멀어지는 오해를 낳는다. 결정론이란 개념 자체가 서구 근대과학의 소산물이며, 이러한 개념을 통해서 동무의 사상의학을 잣대질 할 수 없다.

사상의학은 기본적으로 치병治病에 중점을 두고 있어서 사원구조의 형이상학적인 결정론의 요소는 논의의 출발점일 뿐 결과론적 주장은 아니다. 예를 들어 성정이 천품天稟이라는 것을 강조하는 것이 아니라, 천품이 주어진 대로가 아니라 몸과 마음을 해치지 않도록 미리 조심하고 자신을 되돌아보는恒戒自反 일에 힘을 다하여 스스로 자신의 천품을 극복하는데 더 중점을 두고 있다. 따라서 천품의 결과보다는 극복하는 지향성의 과정이 더 중요하다. 주어진 성품보다는 修己治人の 과정을 중시한다는 것이다. 인의예지仁義禮智의 사성四성이 주어졌더라도, 예를 버리고 방종하고 지

를 버리고 남을 속이면서 인을 버리고 탐욕에 빠지고 의를 버리고 이기적인 비박담나鄙薄貪懦의 사욕四慾은 누구에게나 있는데, 이를 다루는 것에 따라 성인이 될 수도 있고 범인이 될 수도 있다.

聖人之臟 四端也 衆人之臟 四端也

以聖人之一四端之臟 處於衆人萬四端之中 聖人者 衆人之所樂也

聖人之心 無慾也 衆人之心 有慾也

以聖人之一無慾之心 處於衆人萬有慾之中 衆人者 聖人之所憂也(사단론)

然則 天下衆人之臟理 亦皆聖人之臟理而 才能 亦皆 聖人之才能也

以肺脾肝腎聖人之才能而 自言曰 我無才能云者 豈才能之罪哉 心之罪也

이어 사단론에서 다음을 읽을 수 있다.

然則 天下衆人之臟理 亦皆聖人之臟理而 才能 亦皆 聖人之才能也

以肺脾肝腎聖人之才能 而自言曰我無才能云者 豈才能之罪哉 心之罪也

그런즉 천하 중인의 臟理도 또한 성인의 장리와 같으며, 그 재능도 또한 성인의 재능과 같다. 폐비간신이 성인의 재능과 같으면서도 스스로 말하기를 나는 재능이 없다고 하는 사람이 있으니 어찌 그 재능의 죄가 되겠는가. 마음의 죄일 뿐이다.

존심양성存心養性的 방법을 통하여 주어진 성인이 아니라 만들어 가는 성인의 개념이 그의 사상의학의 핵심이 된다. 성인이나 범인에 관계없이 태소음양太小陰陽의 장부의 판국이 길고 짧음臟局短長の 이치에서 벗어나는 일이 없으며, 결정된 인간관을 거부한다. 단지 성인과 범인의 차이는 선을 좋아하고 악을 싫어하는 호선好善오악惡惡의 대상이 무엇이나에 따라 구분될 뿐이다. 쉽게 표현한다면 성인과 범인은 천품된 장국臟局의 차이가 아니라, 성정을 어떻게 분별하고 실행하느냐에 달려있다. 결국 인간의 최고상인 요순堯舜으로 가는 길은 성인이나 범인이나 같이 주어진, 개인의 책임책기責心責己에 있다. 동무가 말하는 책임책기는 다음과 같이

설명된다.(성명론)

存其心者 責其心也 心體之明暗 雖若自然而 責之者 清 不責者 濁

馬之心覺 黠於牛者 馬之責心 黠於牛也

鷹之氣勢 猛於鷗者 鷹之責氣 猛於鷗也

心體之清濁 氣宇之強弱 在於牛馬鷗鷹者 以理推之而 猶然 況於人乎

或相倍蓰 或相千萬者 豈其生而輒得 茫然不思 居然自至而 然哉

그 마음을 보존한다는 것은 그 마음을 책하는 것이다. 마음이 밝고 어두운 것은 비록 자연히 그런 것 같으나 책하는 자는 맑고 그렇지 않은 자는 흐리다. 말의 마음 깨닫는 것이 소보다 빠른 것은 말의 마음을 책하는 것이 소보다 빠른 까닭이고, 매의 기세가 소리개보다 사나운 것은 매의 기운을 책하는 것이 소리개보다 사나운 까닭이다. 마음의 맑고 흐린 것과 기상의 강하고 약한 것이 소와 말, 매와 소리개에 있어서도 이치로 미루어보아 그렇거늘 하물며 사람에게 있어서야 더 말할 것이 있겠는가. 혹은 2 배, 5 배로 다르고 혹은 천 배, 만 배로 다른 것이 어찌 나면서 곧 얻은 것이며 막연히 생각하지도 않고 아무 노력도 없이 저절로 그렇게 된 것이겠는가.

책임책기責心責己의 주체인 인간이 결국 자기 자신의 결정권자이다. 행위 없는 인간은 자기 몸을 결정하지 못한다. 사상의학의 인간관은 자연관의 일환이며 의식의 현재적 지향을 강조하는 동사형인간관이다. 자연을 응대하는 인간은 ‘만들어진 존재자’가 아니라 자연에 대한 인식의 조망을 끊임없이 지향하는 ‘만들어가는 의식’이다. 만들어가는 의식이란 의식과 행위를 일치시키는 몸의 작용이다. 기존 서구철학의 개념으로 다시 말한다면 존재론의 존재와 인식론의 인식 그리고 행위론(도덕론)의 행위가 하나로 뭉친 것이 사상의학에서 말하는 지향성의 인간관이다.

사상의학의 인간관은 존재와 인식의 범주에 행위자로서의 인간 개념이

부과되었다는 점이 매우 중요하다. 서구 자연관의 발전은 존재로서의 인간 외에 인식자로서의 인간이 부과되는 것으로 큰 발전을 보였다. 그 시초는 소크라테스 이전의 자연철학 시대에서 찾을 수 있으며 근대 경험론 철학에서 구체화된다. 그러나 행위의 주체로서의 인간 개념은 동양에 비하여 강하게 부각되지 않았다.

한편 동양철학에서는 사물의 개념을 중시하여 존재보다는 인식의 폭을 넓혀 놓았다. 그 인식의 영역은 사유인식을 비판하며 행동인식을 강조하였다. 주자학과 조선 성리학 계통은 바로 이러한 행위인식의 중요성을 강하게 드러내었다. 물론 행위인식의 범주는 당송 이후 유학에만 그치는 것이 아니라 선진 유가와 도가 그리고 불가의 중심 주제이기도 했다. 이러한 고대 동아시아 철학의 전통은 당연히 내경 의학의 자연관과 연계되었다.

사상의학은 행위인식의 중요성에서 그치는 일이 아니라 행위 그 자체의 중요성을 조명한다. 인식의 현실성을 강조하는 차원에서 행위의 중요성을 말하는 것에 그치는 것이 아니라 인식보다 앞선 행위 그 자체의 의미를 부각시키고자 하였다. 칸트가 인식의 변별성을 통하여 인식의 현실성을 넓혔듯이, 이제마는 행위인식과 행위 그 자체의 차별성을 강조하여 행위에 독특한 의미를 부여하였다.

그 독특한 의미는 무엇인가? 이를 설명하기 위하여 먼저 존재와 인식 그리고 행위에 대한 기존의 이해방식을 들어본다. 서양의 이해방식은 다음과 같다. 존재는 원래 있었던 형이상학적인 무엇이든지 아니면 먼저 설정되었던 무엇이다. 즉 실재론이든지 관념론이든지 관계없이 존재설정을 한 후에 그 존재가 자연을 포함한 타자를 바라보는 방식을 일러 인식이라고 한다. 그래서 존재와 인식은 반드시 선후관계에 놓여 있다.

햇빛이 있다는 것은 먼저 해가 있어서 그 해가 빛을 발하는 것이다. 그

리고 해가 흑점을 내는 행위는 해가 먼저 존재하고 내부의 자기원인에 따라서 수소융합을 할 수밖에 없고 그것이 흑점으로 나타난다. 그리고 해가 25일 만에 자기 자전하는 행위는 해가 먼저 있는 연후에 가능한 언명이라고 생각한다. 이런 설명이라면 존재와 인식, 그리고 행위는 별개의 범주에 속한다. 그러나 실제로 해의 햇빛의 발함과 수소융합 과정 혹은 해의 자전행위는 해의 속성과 분리할 수 없는 존재론적 동사에 해당된다. 즉 주어가 먼저 있어서 그 주어가 인식 동사와 행위 동사를 발하는 것이 아니라, 인식 동사와 행위 동사 그 자체가 주어와 분리될 수 없다는 뜻이다. 강물이 흘러간다고 말할 때 강과 강물이 따로 있음이 아니며, 흘러가지 않는 강이 따로 존재하여 그 존재의 강이 강물을 흘러보내는 것이 아니듯이 존재와 인식, 그리고 행위는 하나의 동일한 범주이며, 그 각각은 동일 범주의 삼각대에 배속될 뿐이다. 이러한 이해방식은 마투라나(Humberto R. Maturana)가 보여준 현대생물학의 생명이해의 기본적인 시각이다.(마투라나와 바렐라 1995)

이러한 이해 위에서 우리는 존재범주의 결정론과 인식범주의 결정론의 차이를 말할 수 있으며 나아가 이 글의 주요의도인 존재결정론과 행위결정론의 차이를 말할 수 있다. 존재결정론은 서구 전통의 형이상학적인 결정론을 일러 말한다. 그 결정론은 이미 하늘과 이데아 차원에서 결정된 구조로 탄생된 것이므로 주술적 신앙의 대상이거나 형이상학의 대상으로 나아가 과학적 발견의 대상으로 발전된다. 과학적 발견의 대상으로서의 존재결정론의 틀은 인식결정론으로 발전되었다. 그래서 인식결정론은 과학적 인과율이라는 이름이 붙여질 수 있다. 인식결정론의 대표적인 표현체가 바로 뉴턴역학이었다. 그러나 뉴턴역학의 인식결정론의 구조는 사유인식의 범주 안에 있었다. 소위 현대물리학의 혁명을 주도한 양자역학은 바로 이러한 인식결정론의 구조를 사유인식에서 행위인식으로 전환하여

세계를 본 인식의 혁명이라고 말할 수 있다.(최종덕 1995, 7장)

행위결정론은 행위인식 패턴의 인식결정론에 그치는 것이 아니라 행위 그 자체가 바로 인식이며 존재임을 강조한다. 행위결정론은 서양철학에서 말하는 형이상학적 결정론과 다르며 단지 지향성의 행위를 강조할 뿐이다. 여기서 지향성이란 인식의 동사적 속성을 포함하며 행위의 동사적 양태를 말한다. 행위결정론은 존재의 본질을 문제 삼지 않으며 속성과 양태가 본질과 구분될 수 없고, 정지보다는 흐름의 과정을 본체로 삼는다. 이러한 행위결정론의 범주에서 논의할 수 있는 대표적인 것이 주역의 자연관과 불교의 윤회설과 양명학의 인식론이며, 오늘 논의의 초점이 되는 사상학이 바로 그것이다. 다음의 세 가지 인용을 본다.

<1> 太少陰陽之臟局短長 四不同中 有一大同 天理之變化也 聖人與衆人 一同也  
鄙薄貪懦之心地清濁 四不同中 有萬不同 人欲之闊狹也 聖人與衆人 萬殊也

태음, 소음, 태양, 소양의 장국이 짧고 길어도 그 서로 다른 네 가지 가운데 대동한 것이 있어 이것이 천리의 변화이니 이 점이 성인과 중인이 같은 것이다.鄙薄貪懦의 마음 씩씩이가 맑고 탁한 것이 서로 다른 네 가지가 있지만 그 중에서도 만 가지로 같지 않은 점이 있으니 이는 만 명의 사람이 있다면 만 가지로 욕심이 다 다르니 성인과 중인이 만 가지로 각각 다르다.

<2> 耳目鼻口 人皆可以爲堯舜 額臆臍腹 人皆自不爲堯舜

肺脾肝腎 人皆可以爲堯舜 頭肩腰臀 人皆自不爲堯舜

이목구비는 사람마다 다 요순이 될 수 있지만, 턱-가슴-배꼽-배額臆臍腹은 사람마다 다 자기 스스로 요순이 되지 못한다.

폐비간신肺脾肝腎은 사람마다 다 요순이 될 수 있어도, 머리-어깨-배꼽-배頭肩腰臀는 자기 스스로 요순이 되지 못한다.(성명론)



<3> 或曰 舉知而論性可也 而舉行論命何義耶

曰命者命數也 善行則命數自美也

惡行則命數自惡也 不必卜筮而 可知也

詩云永言配命自求多福 卽此義也

어느 사람이 묻기를 知를 갖고 性を 논하는 것은 옳지만 行을 갖고 命을 논하는 것은 무슨 뜻인가요. 명이란 命數이니 선행을 하면 저절로 아름답고 악행을 하면 命數는 저절로 나빠질 것이니 점을 치지 않더라도 알 수 있는 일이다. 옛날에 길이길이 태어난 천명이라 하지만 잘 살고 못 살기는 내 하기 나름이라고 한 것이 바로 이 뜻이다.

이 문장을 이해하기 위하여 그 다음의 3번째 문장을 같이 읽어야 한다.  
(성명론)

人之耳目鼻口天也 天知也

人之肺脾肝腎人也 人賢也

我之額臆臍腹我自爲心 而未免愚也 我之免愚在我也

我之頭肩腰臀我自爲身 而未免不肖也 我之免不肖在我也

사람들의 이목구비는 天이니 천은 슬기롭고, 사람들의 폐비간신은 人이니 인은 현명하다.

나의 턱-가슴-배꼽-배(함억제복)은 저절로 내 마음이 되어 있건만 어리석음을 면치 못하니 내 어리석음을 면하기란 내 하기에 따른 것이다.(나의 수행의지 여부에 있다) 내 頭肩腰臀은 저절로 내 몸이 되어 있건만 불초를 면치 못하니 나의 불초를 면하기란 내 하기 나름이다.

4절에서 다시 다룰 것이지만, 나는 둘째 인용문을 중요하게 고려한다. 사람들의 이목구비는 대체로 같이도 그 사람의 턱-가슴-배꼽-배額臆臍腹은 무엇을 아느냐 누구를 아느냐에 따라 후천적으로 달라질 수 있다는 뜻을 담고 있기 때문이다. 마찬가지로 사람들의 폐비간신은 길고 짧음의 차

이가 약간 있어도 대체로 같지만 그 사람의 머리-어깨-허리-엉덩이頭肩腰臀의 움직임은 환경에 따라 달라질 수 있다는 뜻도 포함한다고 여겨진다. 그리고 아는 것은 몸을 움직이도록 하는 행위 없이는 의미가 없음을 암시한다. 즉 주어진 몸이 나를 결정하는 것이 아니고, 아는 것이 나를 결정하는 것도 아니다. 단지 나는 행위함으로써 내가 된다는 점을 강조한 것으로 판단한다. 이것이 여기서 말하는 행위결정론이다.

그러나 행위결정론이란 의미는 단순히 실천의 의미를 강조한 것으로만 이해되어서는 안 된다. 사상의 경우 그것이 결정되었다 해도 서구 개념의 결정론이 아니라는 점은 이미 이야기했으나 실제로 분류를 하는 일은 매우 어렵다, 이는 이제마도 인지하고 있었다. 사상철학의 행위결정론을 이해하기 어려운 점은 신체의 구조가 고도의 복잡성을 지니고 있어서 인간 인식의 틀로서 포집하기 어렵기 때문이다.

예를 들어 병증을 유발한 병인은 환경적인 요소와 신체 내적인 요소의 복합적이고 매우 다양한 원인들의 유기적 관계로 나타난다. 치료자의 입장에서 파악가능한 병인과 파악불가능한 병인들  $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$ 은 그들끼리 새로운 조합관계인  $Pr$ 의 새로운 병인을 추가로 만들어 낸다. 변증논치에서 본 병인  $Pr$ 은 외부 환경과의 관계에서 생긴 것으로 보지만, 사상의학에서는 복합적 병인들  $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$ 을 담은 신체(장부)의 모양에 따라 새로운  $Pr'$ 이 형성된다. 그런데 복합적인 복잡구조의 병인  $Pr'$ 을 잡아내기 위하여 서구적인 의미에서 본 존재 결정론의 철학을 갖고서  $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$ 의 개별원인들을 분석적으로 밝힐 수는 있다해도 (그것도 이론적으로만) 그 요인들 사이에서 유기적으로 발생하는 새로운 원인  $Pr'$ 은 밝힐 수 없다.

결국  $Pr'$ 을 밝히기 위하여 동무가 격치고 앞머리에서 강조하였듯이 신체의 유기적 유동성을 격물치지해야 한다. 그 유기적 유동성이란 항상 움

직이므로 쉽게 환자의 기질을 존재결정론의 관점에서 판단할 수 없다.

天機恒轉 世途恒遷 人身恒慎 地址恒固 (격치고 유락 天勢편)

하늘의 기틀은 항상 돌고 돌며, 세상의 길은 항상 움직인다.

사람의 몸은 항상 삼가야 하며, 집터는 항상 굳게 다져야 한다.

天機는 그 운동성을 이미 자기의 정체성으로 가지고 있는 것이어서 자신은 정지해 있고 다른 것을 움직이게 하는 제일 원인자인 궁극적인 실체로서의 서구적인 틀을 갖고 사상의학의 장부를 이해하면 안 된다는 뜻이다. 사상의학의 四象의 범주는 서구적 기준에서 결정되었다고 말하는 것은 큰 오해를 일으킬 수 있다. 사상 범주는 행위의 지표를 끌어가는 지향성의 틀이기 때문이다. 이를 굳이 결정론이라고 말하고 싶다면 행위결정론이라고 새롭게 개념화해야 한다.

## 6. 서로에게 응답하는 사심신물事心身物의 열린 관계

사상의학에서 본 인간의 장국단장臟局短長, 즉 사람마다 조금씩 다른 장부의 미소 차이에 따른 체질은 각기 태어나면서 정해진 것이지만, 그로 인해 모든 성정이 고정됨을 의미하는 것이 아니라 治心을 통하여 후천적인 변화와 자기 가변성이 가능하다는 가소성에 초점을 두는 것이 바로 사상의학의 핵심이다. 이와 관련하여 동무 사상의학의 또 다른 측면은 인간의 계통발생학적인 유전학의 면모를 지닌다는 것이다.

태소음양인의 수를 대체적으로 보면, 태음인이 50% 소양인이 30% 소음인이 20% 태양인이 1%미만이라고 한다.(『동의수세보원』, 『사상인변증론: “太少陰陽人, 以今時目見一縣萬人數, 大略論之則太陰人 五千人也, 少陽人 三千人也, 少陰人二千人也, 太陽人數絕少, 一縣中或三四人十餘人而已.”) 이러한 개체수 비율의 차이와 더불어 지역적인 분포의 차이를 볼 수

있다. 산세의 험함과 강줄기의 흐름에 따른 기질의 차이를 이제마는 크게 주목하고 있다. 지역적 특성에 따른 체질의 차이는 분명하다. 지역마다의 독특한 산세 등 지리적 조건들에 기초한 체질과 기질의 차이가 사상 범주의 차이를 낳는다.

자연환경과 그 지리적 조건이 격리된 상황에 가까울수록 체질의 차이는 선천적일 경향이 높다. 나아가 서로 다른 자연환경마다 성장 조건도 다를 수밖에 없다. 성장 조건의 차이가 클수록 후천적 기질의 차이도 클 수 있다. 그리고 성장하면서 선천적 체질과 후천적 기질 사이의 차이를 구분하기 어렵다. 이런 점에서 사람마다 다른 사상 범주 파악이 쉽지 않게 된다.

이제마가 조사한 태소음양인의 수는 그것이 한 집단부락 내에서의 상대적인 비율관계인지, 아니면 그가 접한 치료환자의 임상 결과값에 대한 절대적 숫자인지 아니면 상대적 비율인지, 혹은 환자가 아닌 일반인의 비율 관계를 말하는 것인지 확실하지 않다. 이제마의 보고서는 “一縣中”에서 나온 결과값이라고 했다. 그런데 당시 일만 명의 인구를 가진 현이 적을 것이고 실제로 일만 명의 수가 환자의 수라면 더더욱 가능한 현은 없을 것으로 추정되기 때문에 ‘현’의 단위를 일정 집단부락으로 보기 어렵다.

여기서 중요한 점은 사상 범주구별의 지표를 병증과 심성 그리고 외모와 환경적 요인 4 가지로 들 수 있다는 데 있다. 여기서 말하는 환경적 요인은 『동의수세보원』(1894) 안에서 별도로 언급되지는 않았지만 『격치고』(1882~1993; 순차적 집필)에서 많은 부분을 할애하여 도회지와 농촌을 구분했다는 점에서 중요하다. 이 4 가지 지표에서 볼 때 환자로 접한 사람들의 병증에 따라서 그의 외모와 심성 및 환경을 귀납적으로 확인한 것이라면 환자만을 대상으로 한 결과치라고 볼 수 있지만, 외모와 심성 그리고 지역을 따라 사상 감별을 확인한 것이라면 일반인을 대상으로 결과치를 냈다고도 할 수 있다.

『격치고』에서 사상 범주의 기준으로 제기된 사심신물事心身物의 의미를 살펴보자. 『동의수세보원』을 사상의학의 교과서라고 말한다면, 사상의학의 배경이 되는 유학의 사상철학이 바로 『격치고』다. 사상의 철학적 배경이 사심신물이라는 뜻이다.(『격치고』, 「反誠箴」) 사심신물事心身物은 『대학』 물유본말物有本末과 사유종시事有終始, 팔조목의 정심과 수신修身에서 나온 뜻이라고 한다. 사事を 치국평천하에 대비시키고, 심心を 격물치지에 대비시키며, 신身を 성의정심에 대비시키고, 물物を 수신제가에 대비시킴으로써 인간 본성(性)과 사물-세상의 이치 사이를 연결시켰다는 것이다. (손예진/임병학 2022)

『격치고』는 사심신물事心身物의 사상四象을 더 세분하여 事四端(貌言視聽), 心四端(學問思辨), 身四端(屈放收伸), 物四端(意慮膽志)으로 나눈다. 신체 장기를 구분하는 事心身物 사상 범주는 다른 관점, 다른 장기기관에서 다시 네 범주로 분류될 수 있다. 외부세계(세상)를 읽어내는(사) 수용기관으로 이목비구耳目鼻口 네 범주로 나눌 수 있으며 혹은 신체 내부(物)의 폐비간신肺脾肝腎 장기기관의 범주로 나눌 수 있다. 신체 외현으로 표현되는 기관으로서(心) 함역제복(턱, 가슴 배꼽, 배)의 네 범주로 대응되거나 마지막으로 신체 외현을 행동으로(身) 보여주는 두견요둔(頭肩腰臀; 머리 어깨, 허리, 엉덩이)의 네 범주로 분류된다.

이러한 분류를 전체적으로 볼 때, 격치고의 사심신물은 『대학』의 팔조목八條目에 대응시키려는 의학적 기획으로 여겨진다. 사심신물의 방향은 안에서 밖으로 지향한다. 안으로는 격물치지에서 성의정심誠意正心로 가는 통로를 몸身과 마음心으로 보았으며, 밖으로는 수신제가에서 치국평천하로 가는 통로를 물物과 사事로 보았다. 이렇게 윤리적 팔조목과 의학적 사심신물의 대응관계에서 가장 기초가 되는 토대를 몸身으로 간주했다는 점에서 이제마의 의도는 의학에 있음을 확인할 수 있다. 쉽게 말해서 사

상 범주의 기준인 事心身物의 의미는 어떻게 대하고, 마음 씩씩이가 어떠하며, 장부기관에 탈났을 때 몸이 어떻게 반응하며, 지방 산세에 맞는 먹거리를 어떻게 섭취하며, 세상 돌아가는 이치를 어떻게 질문하느냐에 따라 사람의 생리와 병리가 대체적으로 구분될 수 있다는 뜻이기도 하다. 이 점은 평상시 몸의 기운이 작동하는 생리운동과 탈났을 때 몸의 기운에 변화가 생기는 병리현상을 동일 스펙트럼에서 관찰했다는 뜻을 포함한다.

이는 사상의 분류가 환자만을 대상으로 한 것이기보다는 일반인에게도 적용됨을 강하게 시사한다. 특히 이제마의 호연지기 해석이 맹자의 이해를 바탕으로 나왔다고 추측되는 부분이 있는데, (吾善養浩然之氣; 公孫丑) 거기서부터 그런 시사점이 확인될 수 있다. 호연지기와 호연지리를 구분하면서 호연지기는 仁義禮智의 원천이 된다고 한다. 그 인의예지는 단순히 도덕적 언명에 그치지 않고 비폐간신의 사상 장부에서 나오는 것으로서 신체적인 요소와 윤리적인 요소를 강하게 동화시키는 심신일원론의 관점이 드러난다. 호연지리는 心에 배속시키되 무욕(明而辨)과 욕심(一心之慾)의 원천으로서 사상체질을 구분하는 하나의 기준인 표상적 심성이다. 이러한 생각은 앞서도 말했듯이 주자학의 현학적 요소를 배제하려고 한 흔적으로 보인다.

浩然之氣出於肺脾肝腎也 浩然之理出於心也

仁義禮智四臟之氣擴而充之 則浩然之氣出於此也

鄙薄貪懦一心之慾明而辨之 則浩然之理出於此也 (사단론)

서구철학에서 분류를 하기 위해서 동일한 카테고리에서 분류되어야 한다는 방법론적 전제를 필요로 한다. 이런 전제에 따르면 사상의 구분기준인 事心身物은 동일한 카테고리로 될 수 없기 때문에 구분의 논리에 어긋나는 것처럼 보일 수 있다. 한 개인의 심신에서 마음과 몸이 다른 범주이듯이 사물의 이치와 인간의 이치는 전혀 다른 범주로 여겨지기 때문이다.

그러나 서구철학의 근간 중의 하나인 신체와 정신의 실체론적 이분법은 이제마 철학에서 무의미하다. 事와 心과 身 그리고 物은 다른 범주가 아니라 수평적 지평 혹은 하나의 스펙트럼에서 함께 거론될 수 있다.

사상으로 분류	물物	신身	심心	사事
장부기관으로 분류	신腎	간肝	비脾	폐肺
천기로 분류	地方	人倫	世會	天時
사람으로 분류	소음인	태음인	소양인	태양인

사상 분류는 동무 이제마 선생이 접한 임상환자를 대상으로 한 것으로 보기보다는 사람 일반의 분류방식이라고 보는 것이 더 설득력 있다. 그래도 여전히 위의 질문에 대한 답은 완전하다고 볼 수 없다. 왜냐하면 사상에 따라 病因에 노출될 수 있는 비율이 다르기 때문이다. 다시 말해서 태소음양의 네 가지 사상인에 따라서 각기 특정한 병에 걸릴 수 있는 확률이 다르다는 점이다. 즉 일반 사상인과 환자 사상인의 비율이 정확히 맞을 수가 없을 것이라는 판단이다.

이 논제는 사상 범주를 구분하는 데 있지 않다. 단지 일반 사상인과 환자 사상인의 비율이 같은지 혹은 다른 지에 관계없이 喜怒哀樂의 性情을 제어할 수 있는가 아니면 못하는가의 지향성과 수행의지의 문제가 중요시될 뿐이다. 사상의학은 건강한 사람과 아픈 사람의 차이를 기존의 전통의 학에서처럼 자연과의 조화를 이루었느냐 아니냐의 차이로 보는 것이 아니라 性情의 中을 지켰느냐 아니면 失中 했느냐의 차이로 본다. 사상의학의 자연관은 도학적이거나 미학적 혹은 윤리적인 추상의 자연관이 아니라, 인간의 人事에서 드러나는 구체적인 성품의 조율을 중시하며, 자연의 의미를 자연을 대하는 인간의 지향성 기질로서 전환한 철학체계라고 말할 수 있다.

天稟之已定之外 又有短長而不全

其天稟者則人事之修不修而命之傾也 不可不慎也

천품에 따라 이미 정해진 것 외에 또한 장단이 있어 완전하지 않으니 이러한 천품자는 인사의 수양과 不修에 따라 수명도 기울어지니 이를 반드시 신중히 해야 한다. (사단론)

성정의 차이를 반드시 신체 장부와 연관시켜 수곡樹穀의 氣의 흐름이 장부에 미치는 영향을 격물치지의 관점에서 본 점은 전통의학의 자연관이 수양론의 격물치지론으로 나타나는 일반적인 경향과 같다고 볼 수 있다. 이제마의 사상의학은 맹자의 존심양성存心養性의 철학을 잠재적으로 계승하고 양명학의 행위의 철학을 내재적으로 수용하면서도 동시에 철저하게 현실적인 임상중심주의이며 실증적인 태도를 유지한다. 격치고의 내용은 맹자의 存心養性의 문제를 주요 초점으로 두는데, 이는 환자의 후-치료뿐만 아니라 일반인의 선-예방에 중점을 두게 되는 임상방법론으로 전환된다.

기존 상한론 의학이 병리학을 강조하지만, 이제마 의학의 특징은 상대적으로 생리학 일반을 더 강조하는 편이다. 엄격히 말해서 일반 사람들의 생리학적 상태를 잘 보전한다면 병리학적 상태에 이를 때 더 용이한 임상효과를 볼 수 있다는 것이 그의 생각이다. 예를 들어 전통의학에서 焦의 개념이 물적 지시체를 갖지 않음에 비해서 사상의학에서는 삼초(3)가 사상 이미지에 포함된 사초(4)로 바뀌면서 구체적인 장부를 지시하게 된다. 의원론 마지막 부분에서 내경에 대한 비판과 함께 내경의 장부론, 침구론, 병증론과 수양론의 우수성을 인정하면서 부분적으로 취합할 수 있다고 말한다. 이때 그 부분들을 취합하는 이유는 내경에도 격물치지의 관점이 들어있기 때문이라고 한다.

격물치지는 정서에 치우칠 수 있는 가치평가를 거부한다. 자연은 그 어



느 것 하나 따로 좋은 것도 없고 나쁜 것도 없다. 자연은 그 모든 것이 불필요한 것이 없으며 그것이 서로 모여 완전한 하나를 이룬다. 사상에 대한 엄격한 격물치지를 해보면 참으로 그것이 나뉘진 별개의 것이 아니라 서로 모여 함께 하는 유기체의 모습 그대로이다.

男子身兮 任重不可忽於頃刻 中天地兮 藐焉藐焉外兮 萬物苟一物之不辨

竝一身之不寧苟一事之不達竝一心之不安吁嗟君兮無怠常精精而莫顛 (격치고, 觀仁)

事心身物의 사상의 각각의 상의 (1)존재와 (2)인식 그리고 (3)행위의 삼각대를 잘 보면, 사물은 살아있고, 모든 몸은 서로 벗이오, 모든 마음은 합하고, 모든 일은 펼쳐나간다. (萬物居也 萬身群也 萬心聚也 萬事散也; 格致藁 卷之一) 동시에 각각의 상들은 분리되어 고립된 것이 아니라, 서로가 서로에게 엮물려 있다. 격치고에서는 이와 같은 진술이 강하게 표현되고 있다.

物宅身也 身宅心也 心宅事也

물질은 몸의 집이고, 몸은 마음의 집이며, 마음은 일을 함의 집이다.(格致藁 卷之一, 儒略편, 事物)

사상은 내재적으로 연결되어 있으며 서로에게 얽혀있다. 그런데 인간의 장부가 사상 범주의 하나로 고정된다는 뜻은 사심신물이라는 사상의 뜻과 약간 달라서 인간의 행위를 유도하는 지향성의 지표로서 의미를 갖는다. 행위 수행이란 무엇을 향해 지향하고 지향한 그 무엇을 행동에 옮기려는 의지를 뚜렷하게 의식해야 한다. 그래서 머물러야 하는 곳에 머물러야 하며 머물지 말아야 할 곳에는 머물지 말아야 함을 강조하는 것이다. 격치고 我止편의 인용을 보자.

不止以止 中藏慾心 當決不決 中藏私心

머물지 못할 데서 머물면 심중에 욕심이 숨겨져 있는 것이고, 마땅히 결단할 데

서 결단치 않음은 심중에 사사로움이 숨겨져 있는 것이다.

머물고자 함은 항상 행위를 전제해야 한다. 다시 말해서 욕심과 사사로움을 버리려는 행위가 바로 머무는 인식을 가능하게 한다. 인식의 범주인 머무는 행위의 범주인 결단에 의해서 가능해 진다는 뜻이다.

宜乎止如泰山 行如長江

마땅하도다. 머무는 것은 태산처럼 하고, 행하는 것은 장강(양자강)의 흐름처럼 따른다.(격치고 四戒편)

한편 인간은 자연을 조응하면서 인간적 가치를 부여한다. 그래서 자연의 한 요소를 인간의 자기이익에 맞추어 자기 것으로 한다. 격치고 天勢편에서 다음과 같이 쓰고 있다.

天勢浩瀚 世會紛競

하늘의 형세는 한없이 넓은 것이고, 세상 모임은 분잡하고 다툼이 있다.

세상 모임에서 경쟁이 나오고 그에 따라 心慾이 생기며, 이로부터 자연의 부조화가 나온다. 이는 곧 불수不修를 의미한다. 그리고 이러한 불수가 병인으로 된다. 예를 들어 자연의 기운인 樹穀의 기가 인체 내에서 성정의 기로 바뀌어 나타난다는데, 이 기는 정적인 상태를 말하는 것이 아니라 동적인 운동과 방향을 내포한다. 그 성정의 기가 직승直升, 횡승橫升, 방강放降, 함강陷降이라는 의미는 기운의 현재상태의 고정점을 서술한 것이 아니라 기운이 어떻게 방향지워질 것인지에 대한 향방점을 논변한 것이다. 그래서 국소적인 폐가 아니라 직승하는 폐의 방향성이며, 국소적인 비가 아니라 횡승하려는 비의 운동성이며, 국소적인 간이 아니라 방강하는 간의 방향성이며, 국소적 장기기관으로서 신이 아니라 함강하려는 신의 기운이 바로 이제마 의학의 방향성 논변이다. 다시 말하거니와 성정은 직승, 횡승, 방강, 함강의 방향과 속도를 가리키며, 그런 운동성이 주변온도와 밀도 혹은 빈도에 따라서 건강하거나 병들게 된다는 경향을 보

여준다.

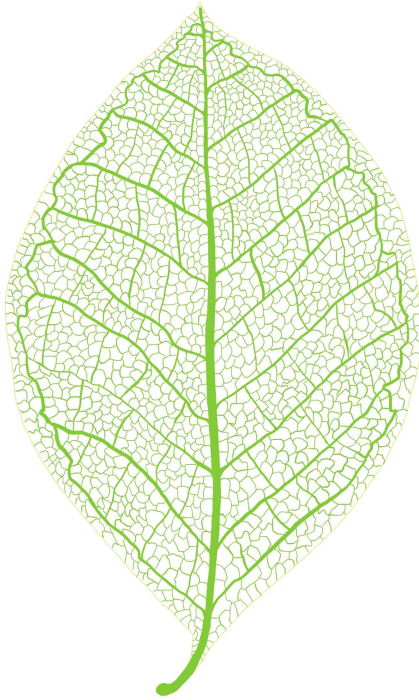
이와 관련한 임상적 예를 들어 보자. 태소음양 중에서 음의 기질을 지닌 이는 승강부침昇降浮沈의 속도와 빈도가 매우 약하거나 불규칙해질 수 있다. 이 점 때문에 진단과 처방이 어려울 수도 있을 것이다. 그래서 소음인인 경우 바른 처방을 위하여 먼저 주변 온도를 올려 줄 필요가 있다. 다시 말해서 승강부침의 흐름을 제대로 해주기 위하여 몸의 기운을 따듯하게 해주는 전처방前處方을 먼저 한 다음 본처방本處方을 할 경우가 생긴다고 본다. 이러한 임상 가능성을 문제삼자는 것이 아니라 사상의학의 임상적 조망을 통하여 사상의학의 독특한 자연관을 이해할 수 있다는 점을 말할 뿐이다.

사상 철학에서 보는 자연관은 자연을 직접적으로 기술하는 것이 아니라 우회적인 방식으로 지향하는 태도로 드러난다. 직접성에서 우회성으로, 그리고 기술하는 방식에서 지향하는 방식으로서의 자연관은 행위수행론이라는 사상의학의 독특한 방식으로 나타나고 있다. 자연은 자아를 경유한 지향성으로 침적되어 있다. 그래서 사상 철학의 자연은 정지되고 고정된 실체(substance)로서의 존재가 아니라 원천(reality)은 있으나 사람마다 다르게 응답response하는 그런 책임성responsibility의 자연이다.

여기서 책임성이란 사상체질의 배위가 결정된 것이 아니라 사람과 자연이 질문하고 응답하는 가소성의 관계를 강조한다. 이제마 의학에서 중요한 의미는 자연이 대상화된 자연으로서가 아니라 내 안에 들어와 있는 자연을 의미한다는 점이다. 이제마 의학은 자연의 닫힌 결정성을 말하는 것이 아니라 수기치인을 통해 응답하는 열린 책임성을 수행하는 인간의학이다.

## 5장

### 생로병사의 자연철학



## 1. 생로병사의 진화론적 사유구조

생로병사의 통상적 의미는 태어남과 죽음 그리고 질병과 늙음에 대한 의료복지의 사회적 관점에서 주로 회자되고 있다. 질병과 건강 사이에서 어떻게 하면 좀 더 잘 살 수 있을까에 대한 웰빙의 관심이 증대되는 것과 연관된다. 이런 생로병사의 관심을 진화론적 사유구조에서 재조명해 본다. 진화론적 사유구조란 진화생물학의 진화이론에 국한하는 것이 아니라 호모사피언스 사유구조의 원형으로서 본 자연주의 사유구조를 의미한다. 진화론적 사유구조를 통하여 생로병사의 철학적인 원형을 찾아갈 수 있으며 나아가 건강함의 실질적인 기준을 축조할 수 있다.

먼저 동아시아 고전에서 사유하는 생로병사의 역사적 의미를 되짚어 본다. 주어진 경전의 틀이 아니라 진화론적 사유구조로 새롭게 축조된 논리 방식에 따라 불교와 유교 그리고 도가의 기준을 전개할 것이다. 그리고 이런 논리구조가 진화론적 사유구조와 어떻게 섭동하는지를 보게 된다. 이러한 논지 전개를 통하여 생로병사에 대한 구체적인 접근이 가능해진다. 동아시아 전통적 사유구조를 염두에 두면서 진화론적 사유구조를 다음과 같이 기술하고자 한다.(최종덕 2003, 6장)

첫째, 서양철학의 역사는 2,500여 년 전 탈레스Thales 등이 등장하는 고대희랍 자연철학의 시대로부터 시작된다. 동양철학의 사유형성은 그와 비슷한 시기였던 춘추전국시대부터 출발하는 것이 아니라 그 이전인 주나라와 은나라, 하나라 더 앞선 초기 상형문자시대까지 거슬러 간다. 서양철학 이전 신화의 시대가 있었듯이 고대 중국에서도 고대조상에 해당하는 신화의 주인공들이 등장한다. 집을 처음 만든 유소씨有巢氏와 불을 처음 발견했다는 수인씨燧人氏가 등장하는 상고시대의 신화는 도덕과 규범으로 이어졌다. 고대그리스 신화에서 철학으로 이전하는 사유과정의 변화는 이

야기에서 이성으로 전환하는 불연속성이 있지만 고대중국에서 신화에서 철학으로 이전하는 사유과정에는 연속의 존재론이 이어져 갔다. 존재의 불연속성과 연속성의 차이를 다시 말한다면, 서양 존재론은 존재 이면에 실체가 있어서, 불변성과 정지성을 지닌다는 형이상학적인 존재론인 반면에 동양적 사유구조는 존재 자체가 항상 변화하는 진화존재론의 양상을 보인다는 뜻을 함의한다. 이런 차이는 서로를 이해하는 데 있어서 매우 중요한 역사적 사유구조의 특징이다.

둘째, 연속성의 의미로 볼 때 역사의 흐름이 단절이 아니라 연속이라는 사실이다. 한자문화권의 동양적 사유구조의 특징은 역사적 연속성을 강하게 내포한다. 춘추전국시대의 명命과 법法은 이미 하나라, 은나라, 고래의 문왕 시절부터 있었던 것을 다시 재현해야 한다는 생각과 행동의 연속성을 보여준다. 같은 시기 춘추전국시대라 할지라도 공자와 맹자 혹은 장자와 노자가 아주 밀접한 연속성을 보여준다. 유가와 묵가 및 법가 사이의 논쟁이 치열한 듯 보였지만, 유가와 도가 사이에는 겉보기와 다르게 상당한 연속성을 보이고 있다. 후일 후한대(서기전 200-100년 즈음)에 들어와서는 실용적인 측면 특히 황로학처럼 의학적인 측면에서 유가와 도가가 거의 연결되는 모습을 보여준다.

셋째, 서양철학의 사유구조에서 말하는 존재는 시공간을 초월하여 불변하고 독립적이며 정지된 그런 서구 형이상학적인 실체의 성질이다. 실체로서 존재는 운동을 부정하고 정지성을 존재에 부여함으로써 존재에 대한 정의definition와 규정을 고정시켰다. 이렇게 고정된 존재는 실제로 인위적인 관념의 소산물이거나 아니면 운동 중의 자연적인 것을 정지된 것의 집합체로 대체하는 경우이다. 예를 들어 보자. 운동 중의 자연물을 사진기로 촬영한다고 생각하자. 실제로 우리는 원래 움직이는 것을 정지된 화면으로 구성하여 그것들을 순서대로 조립하여 마치 움직이는 것처럼 본다.

그러나 운동의 원래성은 정지된 것으로 조각낼 수 없는 운동 그 자체다. 운동하는 것을 정지된 것으로 바꾸는 작업이 서구 존재론의 필수적인 사유구조이다.

한편 진화론적 사유를 통해 드러나는 존재는 지금도 변화하며 서로에게 상관적이며 항시 운동 중에 있는 그런 존재를 함의한다. 동양에서 말하는 천과와 도道, 일과 태극太極, 음양과 오행 등의 모든 존재양식은 바로 진화론적 사유구조와 동형성을 보인다. 진화론적 사유구조는 운동 중의 대상을 운동 상태 그대로 인식한다는 입장을 취한다.

진화론적 사유구조의 인식과정은 기존 뉴턴 세계관의 과학적 사유구조와 다른 측면을 보인다. 진화론적 사유구조에서 드러난 존재는 기성의 서구식 언어로 제대로 기술description되기 어렵다는 점이다. 근대화와 과학화를 이룬 현대에 들어와서 동양적 사유구조를 과학화된 언어로 표현하는 일은 점점 더 어려워지는 것이 사실이다.

넷째, 철학적 우주론의 입장에서 볼 때, 진화론적 사유는 존재의 처음과 끝을 상정하지 않는다. 그래서 존재는 탄생하는 것이 아니라 원래부터 있었던 그런 존재이다. 예를 들어 기氣와 같이 진화론적 사유구조에서 나온 존재의 양상은 바로 앞서 말한 바와 같이 변화성과 운동성을 가지므로 주어진 현재 시점에서 존재 상태를 정량적으로 규정할 수 없으나 전체적인 존재의 총량은 보존된다는 자연철학적 의미를 보여준다. 이는 동양적 사유를 이해하는 매우 중요한 접근태도이다. 처음과 끝이 없다는 말은 존재의 생성과 소멸은 절대적이 아니며 일종의 변화의 특이점(critical point; 특정 시점)에 지나지 않는다. 생성과 소멸은 존재 양상의 변화를 가져다주는 계기일 뿐이라는 점이다. 그래서 존재의 총량이 변하지 않는다고 말할 수 있다. 더 쉽게 말해서 어느 하나가 소멸하는 것은 그 질과 양을 바꾸어 다른 것으로 새롭게 생성한다는 표현이다. 동양의 사고 안에는 서양

과 같은 그런 소멸과 생성에 해당하는 것을 찾기 어렵다.

다섯째, 진화론적 사유구조는 존재와 그 존재가 뿜어내는 양상樣相 사이에서 존재의 계층을 따지지 않는다. 다시 말해서 본질과 현상을 구분하지 않으며, 앞서 말했듯이 실체와 양태의 위상을 분리하지 않는다. 그리고 존재와 인식을 연속의 관계로 보며, 나아가 존재, 인식, 행위를 하나의 존재 통합성으로 간주한다. 이 의미는 매우 어려운 듯 보인다. 쉽게 말해 보자. 즉 언어상의 동사와 주어를 구분하지 않는다는 뜻이기도 하다. 동사에 이미 주어의 주체를 포함하고 있으며, 주어는 동사와 함께 할 때만 의미가 부여된다. 강하게 표현한다면 동사나 형용사가 없는 주어는 의미가 없다는 뜻이다. “나는 길을 걷는다.”, “나는 밥을 먹는다.”, “나는 학교에 간다.”, “나는 지금 매우 즐겁다” 로서의 내가 있는 것이지, 동사나 형용사 없는 형이상학적 주체로서 고정된 ‘나’는 일종의 허상이라는 뜻이다.

진화론적 사유구조로서 나라는 몸을 관찰하는 일을 생로병사를 접근하는 한의학적 방법론과 연계할 수 있다. 이를 위하여 두 가지 가설적 방법론을 제시한다. 첫째 생로병사란 몸의 시간적 동사형이다. 생로병사란 몸의 변화과정이라는 뜻이다. 둘째 여기서 말하는 몸은 마음과 몸이라는 이분법의 한 갈래로서 몸이 아니라, 몸은 마음과 분화되지 않은 전체로서 몸을 의미한다. 이런 두 가지 가설적 방법론 위에서 진화론적 사유구조와 한의학적 방법론이 연계될 수 있다는 것이 이번 장의 논점이다. 진화론적 사유구조가 한의학과 어떻게 연계될 수 있는지를 논증하기 위하여 진화론적 사유로 본 신체관을 먼저 검토한다.

## 2. 진화론적 사유구조로 본 몸 - 체질과 소질

우리의 몸은 공통의 형질과 차이의 형질로 조직되어 있다. 인류는 호모



사피언스로 이어져온 공통의 형질을 공유하면서 동시에 환경과 상황에 따라 개인마다 다르게 발현할 수 있는 차이의 형질을 발현하는 생물종이라는 뜻이다. 이렇게 공통의 형질과 차이의 형질이 조화된 상태가 진화론적 사유구조로 본 신체관의 핵심이다.(최종덕 2023, 288-9)

① 우리의 몸은 자연선택의 최종물이 아니라 변화하고 과정적인 존재이다.(Greaves 2007, 215)

② 진화론적 사유구조로 본 몸은 개인 신체를 공통된 신체성의 하나로 간주하며, 개인의 선천적(유전적) 차이 이상으로 개인이 속한 자연적 환경과 문화적 상황을 중시한다. 개인마다 다른 신체 특성의 차이는 고정된 차이가 아니라 변화가능한 가소성(plasticity)의 차이이다.

③ 진화론적 사유구조로 본 사람의 몸은 영장류에서 분기된 600만 년 전에서 호모사피언스의 출현기인 30만 년 전을 거치면서 구석기와 신석기에 이르기까지 장구한 시간을 거쳐 적응된 소산물이다. 영장류에서 분기된 이후의 사람속(hominini)으로 갈래치기된 우리 호모사피언스를 포함한 친척종들을 호미닌이라고 통상 부르고 있다. 호모하빌리스 혹은 오스트랄로피테쿠스로 잘 알려진 호미닌들의 시기를 구석기 시대라고 한다면 구석기 시대는 신석기 시대에 비교하여 99.8%에 해당한다. 구석기 우리 조상들과 신석기의 시작이며 농경정착기였던 0.2%에 해당하는 일 만년의 시간은 상대적으로 매우 짧은 시간에 지나지 않는다. 그래서 일 만년의 농경정착기 이후 현대에 이르는 동안 인간의 유전적 변형은 거의 없다고 볼 수 있다.

④ 우리 현대인은 구석기에 적응된 몸을 갖고 있지만 구석기 선조들의 환경(ancestral environment; AE)과 산업혁명 이후 급속히 변한 현대인의 환경 사이의 엄청난 괴리 때문에 기대수명이 늘었지만 신진대사성 질병

도 만연되어졌다. 그 짧은 시간 동안이지만 농경정착기 이후 락토제 적응처럼 우유소화능력이나 피부색깔의 변화 등등의 적응변화를 갖기도 했다. 신체는 생각보다 발달잠재성이 높게 적응된 소산물이다.(Eaton et al. 2002, 119-123)

⑤ 신체가 가소적이라는 것은 진화의학 신체관의 핵심인데, 이렇게 가소성의 신체 형질을 의철학자 잼피에리는 ‘구성형질’constitution이라고 했는데, 여기서는 이를 ‘체질’로 번역하여 이름붙이는 것이 가장 적절하다고 여겨진다. 여기서 ‘체질’이란 신체를 분류하는 구획기준이 아니라 기존 결정론적 신체관과 상대적으로 구분하기 위하여 사용되었다.

체질은 진화론적 사유구조의 개념이다. ‘체질’로서의 몸은 결정론적 기능주의 신체와 반대되는 의미를 갖는다. 잼피에리는 그런 기능주의에 기반한 신체를 ‘인과형질’diathesis이라고 했는데 이 책에서는 ‘소질’로 번역했다. 진화론적 사유구조로 본 몸과 기능주의로 본 몸에 대한 이해는 ‘체질’ 장르로 본 몸과 ‘소질’ 장르로 본 몸의 차이와 연결된다.(Zampieri 2009) 그 차이를 표로 만들었다.(최종덕 2023, 290)

기능주의 신체관 소질diathesis로서의 몸	진화론적 사유구조로 본 신체관 체질constitution로서의 몸
개인마다 다른 차별된 몸을 함축하며, 신체 차별성은 선천적이며 유전적 결정론에 기인한다.	인간종의 공통형질과 개인 차이의 형질로서 몸은 환경과 의지에 따라 재구성된다.
<ul style="list-style-type: none"> <li>건강함과 질병의 선천성을 강조하는 ‘소질’diathesis 신체관</li> <li>인종/민족의 차별적 우생학 편향</li> <li>질병 유동설humoralism 기초</li> <li>라마르크 유전설인 브랜딩 유전설에 기초</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>적응진화의 소산물로서 불안정하지만 변화하는 ‘체질’constitution로서의 신체</li> <li>적응체질과 급변한 문명환경의 불일치 때문에 질병이 초래</li> <li>병원균 질병이론으로 연결됨</li> <li>멘델 유전학에 기초</li> </ul>

체질로서의 신체관은 한의학적 신체관과 연계된다는 내용이 이 장의 방

향이다. 이를 위하여 몸에서 발현되는 생로병사를 조명한다면 새로운 방식의 구체적인 한의학 고유의 인문의학이 구축될 것으로 판단한다. 우선 생로병사 중에서 ‘생’의 개념이 동아시아 전통에서 어떻게 다루어졌는지를 검토하려 한다. 그 중에서 먼저 불교에서 보는 생의 의미를 간단히 살펴본다.

### 3. 불교에서 말하는 생의 의미

생로병사의 개념은 원래 불교에서 생겨났다. 세존의 입멸을 자세히 서술한 <대반열반경>大般涅槃經에서 생로병사라는 말이 붙은 채로 자주 등장한다. 부처의 가르침을 실은 초기경전 중의 하나인 <아함경> 大般涅槃經 卷第三十五(寔)에는 이런 이야기 나온다.

부처가 세속인이었을 때 신하의 호위를 받으면서 사람들 사는 고통의 모습을 보게 된다. 이때 늙음과 병들음, 그리고 죽음에 대하여 나름대로 무엇인가를 느끼게 되었다고 전한다. 그 안에서 고통의 원형이 무엇인지를 어렵פות이 인지했다는 뜻을 담고 있을 것이다. 이런 쇠달타의 느낌은 출가의 계기였다고 말한다. 쇠달타의 당시 느낌은 단지 병들고 늙고 죽어 가는 사람들에 대한 여느 사람들의 동정심과 달랐다. 보통 사람들은 늙고 병들어 죽는 현상에 대하여 감성 차원의 동정심으로 국한되지만, 쇠달타가 가졌던 동정심의 내용은 그런 감성 차원의 동정심을 넘어서 있었다. 이때는 깨달음을 얻기 한참 이전이지만 출가 당시 이미 깨달음의 원천을 갖고 있었다고 이해된다. 그 의미는 아래와 같다.

첫째는 고통의 원인이 바로 그런 현상 즉 가시적인 늙고 병들고 죽는 현상에 있었다는 점이고, 둘째로는 고통의 원인이 그런 가시적인 원인에 그치는 것이 아니라 원인의 원인이 또 있었다는 점을 찾았다는 데 있다.

그런 가시적인 현상들 즉 늙고 병들고 죽는 이유가 바로 살아있기 때문이라는 한발 더 나간 원인 찾기에 도달했다는 점이다. 이러한 고통을 인식한 싯달타는 출가를 하는 결정적 판단을 한다. 그런데 그의 출가는 고통을 피하기 위한 출가가 아니라 고통과 대면할 수밖에 없다는 필연적 결과였다. 늙고 병들고 죽는 것을 일으킨 앞선 원인이 바로 살아있음이라는 엄연한 사실을 깨달은 둘째 원인에 맞닥트렸기 때문이었다.

불교 일반에서 늙고 병들고 죽는 현상은 가시적이며 구체적이고 경험적이다. 그럼에도 불구하고 생로병사를 묶어서 몸(몸과 마음)의 고통의 원인으로 규정했다는 점이 바로 불교의 핵심이기도 하다. 몸의 생birth이란 단순한 태어남이 아니라 살아있다는life 사실 전체를 포함한다. 살아있음은 늙고 병들고 죽는 과정에 이미 겹쳐져 있다. 몸은 ‘생로병사’ 그 자체이며 그 과정이며 흐름이다.

뭇 중생은 몸의 태어남을 최고의 혜택이라고 받아들이는데 싯달타 당시의 브라만 사회에서는 태어난 몸을 거꾸로 고통의 최고 원인으로 보았다. 불교도 그런 브라만 전통을 따른다. 몸의 ‘생’이 최고의 고통인 이유는 ‘생’이 모든 생명체(동물계)를 넘나드는 윤회의 사슬이라는 점에 있다. ‘생’의 고통을 근원적으로 없애려면 몸의 ‘생’ 자체를 정지시켜야 한다. 그런데 이 ‘생’은 동물계 내에서 순환하기 때문에 ‘생’을 유지하는 한 고통을 근원적으로 없앨 수 없다. 그래서 고통을 근원적으로 없애려면 ‘생’의 순환을 없애면 된다. 불교 용어로 윤회를 단절하면 된다는 뜻이다. ‘생’ 자체도 업의 결과이기 때문에 업의 해소는 실천 불교의 핵심이기도 하다.

고통과 윤회를 연결하는 이러한 사유구조는 이미 잘 알려져 있다. ‘생’의 모든 것은 시간적으로 연결되어 있고, 또한 공간적으로 연결되어 있을 것이라는 당시 브라만 사회의 풍속과 싯달타의 새로운 사유구조는 밀접히 연관되어 있을 것으로 추정된다. 싯달타가 살던 당대 성행했던 바라문들

의 중요한 믿음 중 하나가 바로 시간상으로 그리고 공간적으로 상호 연결되어 있다는 생각이었다. 그래서 고통을 근원적으로 없애기 위하여 연결의 고리를 끊는다는 논리는 당시의 당연한 생각이었다고 본다.

요즘 흔히 말하는 생로병사의 '생'과 불교에서 말하는 원래 생로병사의 '생'은 다를 것이다. 세속적인 '생로병사의 비밀'에서 말하는 생은 마치 몸의 늙어가는 속도를 지연하고 질병이 없는 그런 건강한 상태를 암묵적으로 시사하고 있기 때문이다. 우리들 대부분도 그렇게 생각하고 있다. 그래서 몸의 '병로사'는 나쁜 것이지만, 그 반면에 몸의 '생'은 좋은 것이라는 이분법적 오판에 빠지고 만다.

불교라는 종교적 의미를 벗어나기만 한다면, 몸의 생겨남은 좋은 것이다. 나도 그렇듯이 누구나 오래 살고 싶기 때문이다. 몸의 고통을 없애기 위하여 고통의 원인인 '생' 자체를 부정하면 결국 인간의 종교로서 의미가 상실된다. 인간은 '생' 그 가운데서 '생'을 반성하는 것이지, '생' 없는 '생'의 반성은 있을 수도 없고 의미도 없다. 불교의 중요한 측면은 우리가 맞닥처 있는 현실의 '생' 가운데서 '생'을 반성하자는 점에 있다. 몸은 그 자체로 생로병사이기 때문에 몸에 갇혀진 '생'이 아니라 몸에서 해방된 '생'을 깨닫는 것이 바로 생의 반성이다. 더 나아가 그런 반성과 깨달음의 시작과 완성은 우리 안에 있다.

이 점은 서양 기독교 전통과 결정적인 차이를 갖는다. 서구 전통에서 나의 '생'의 깨달음의 기준은 반드시 외부 절대 '생'에 의존한다. 반면에 불교에서는 바로 구체적인 나의 '생' 안에서 나의 깨달음이 가능하다. 오히려 외부의 '생'을 빌리는 일은 허망함의 표본이 된다. 외부의 절대성을 필요로 하지 않는다. 불교는 절대적 인격성 기반으로 하는 서양의 아브라함 종교 범주 안에 들어오지 않는다.

#### 4. 유교와 도가에서 본 몸과 ‘생’

##### 4.1 유가의 도덕과 생

불교와 종교가 다르다는 점에서 동아시아 전통의 종교-철학 대부분도 서구종교의 사유구조와 다르다. 유교도 그렇고 도교도 그렇다. 유교나 도교는 불교 이상으로 서구 종교 조건에 부합하지 않는다. 유교와 도교에서 보는 ‘생’의 의미를 살펴보면 무슨 뜻인지 확연해진다. 유교나 도교에서 보는 ‘생’에는 절대적이고 선형적인 ‘생’의 기준이 없다. 단지 내가 현실에서 어떻게 살아야 하는가라는 ‘생’의 경험적인 지표가 있을 뿐이다.

유교에서 보는 ‘생’은 내가 살아가는 윤리적 기준의 준거이기도 하다. 삶의 최고 지표는 성인聖人이 되는 데 있다. 성인이 되어야 하는 당위성을 기술하는 것이 유가 원전의 많은 부분을 차지한다. 예를 들어 성인이 되어야 하는 당위성을 가장 크게 강조한 원전은 맹자였다. 맹자에게서 인성의 최고 지향점이며 동시에 최고의 사회적 가치가 되는 것은 바로 사생 취의捨生取義였다.(맹자 고자 上 “舍生而取義者也”) 삶을 양보해서라도 의를 취해야 한다는 것이다. 더 넓게 해석한다면 의를 취하기 위해서라면 가장 소중한 가장 좋은 ‘생’을 포기할 수 있어야 한다는 뜻이다. 그렇다면 인성의 최고 지향점이며 최상의 사회적 가치가 과연 어떤 근거에서 그런 최고의 지위를 갖게 되느냐가 관건이다. 선진유가에서 그런 가치기준은 하늘에서 품부받은 것이므로 최고의 격상을 지닌다는 논리를 유지한다. 인간사회에서 형성된 경험의 지표들이 좀 더 지위격상하면서 하늘의 지위를 얻게 된 것이다.

맹자에게서 역시 그런 당위성은 절대자로부터 뿜어 나온 명령체계와 무관하다. 인의예지를 낳게 한 원래의 마음이 있다는 것이다. 그런 마음을

모두 구유하고 있다면 그 사람은 바로 성인인 것이다. 그러나 맹자 역시 그런 성인이 별종의 인간이 아니라 누구와도 같은 부류의 사람이 될 수 있다고 한다.(맹자 고자 上 “聖人亦人耳, 其性之善, 無不同也”)

좋은 것을 과감하게 버릴 수 있으려면 다음의 조건을 만족해야 한다. 첫째 나중 것은 원래 좋은 것을 충분히 버릴 만큼 더 좋아야 한다. 둘째 원래 좋은 것을 버릴 만큼 더 좋으려면 그 나중 것은 분명히 거의 절대적으로 좋은 것이어야 한다. 왜냐하면 원래 좋다고 한 것은 거의 대부분의 사람들이 원래부터 좋다고 ‘아주 오래 전’부터 여겼기 때문이다. ‘아주 오래 전부터’ 그렇게 좋다고 여겼던 것은 대부분 자연적인 것들이다. 자연적인 것의 기원은 밝혀지지 않는다. 너무 오래되었기 때문이다. 어쨌든 원래 것이 좋다는 것은 분명한 사실이다.

유가에서는 그 좋은 것보다 더 좋은 것이 있는데 왜 더 좋은 것을 취하지 않겠느냐 라는 논리로 사람들이 성인으로 되게끔 최대한 유도한다. 이를 위해 기존의 원래 좋은 것이 사실 알고 보면 좋았던 것이 아니라 개인의 이익만 챙기는 것이었음을 유가는 폭로하고자 했다. 이 점은 공자의 기본적인 입장이다. 그래서 앞의 사생취의捨生取義는 사리취의捨利取義로 재해석된다.

몸의 태어남은 몸의 죽음과 같다. ‘생’은 정말 좋은 것이 아니라 개인의 이익을 챙기는 행위에 지나지 않는다는 것이다. 개인의 이익을 배제하는 정도의 최고의 수준은 살신殺身이다. 사생捨生の 최고 단계는 자기 살신殺身이다. 몸의 태어남은 몸의 죽음과 같다는 뜻은 몸을 보전하기 위한 최상의 방법론이 몸의 죽음이라는 데 있다. 역설적으로 그런 방법론을 유지하는 일이 몸을 보전하는 최상의 덕목이다. 자기 살신殺身을 통해 유가의 최고덕목인 인에 도달할 수 있다成仁는 표현은 유가에서 ‘생’을 어떻게 해석하는지를 단적으로 잘 보여준다.

## 4.2 도가의 메타포

그렇게 좋은 ‘생’을 과감하게 버릴 수 있는지에 대한 유가에 대한 의구심도 강하게 존재한다. 태어난 이후 관념화된 몸 혹은 추상화된 몸 더 나아가 사회화된 몸의 온전함을 지키기 위해 사생捨生의 도를 지키기보다 오히려 몸의 현존을 인정하고 개체화된 몸의 자유를 찾는 것이 더 중요하다고 본 노자와 장자의 반론이다. 인심이 흉흉하고 전란이 끊이지 않았던 춘추전국시대 사회에서 도덕적 모델을 찾는 것이 당대 최고의 당위적 가치관이었다. 이를 위하여 유가는 너무나 당당히 인仁을 입론했지만, 노자는 仁을 내세우는 대신 無爲를 말했다. 유가의 인仁은 이기주의에 대한 규범적 질타를 당당히 했지만, 도가는 이기성을 질타한다고 해서 이기성이 사라지는 것이 아니라고 대변했다. 그래서 도가에서는 우선 각자가 자기 안에 꿈틀거리는 이기성의 발로를 쥐어틀기보다는 잠시만이라도 도구적 무관심의 틀 안에 가두어 놓기를 제안했다. 바로 무위라는 개념적 장치였다. 무위를 통해서 사회화된 개인의 ‘인’보다는 몸의 자연성을 되찾는 ‘생’의 재현을 희망했다.

노자는 ‘생’을 자연을 자연이게끔 하는 힘의 원천으로 보았다. 이제 나 개인의 ‘생’은 개인의 도덕적 발판이기보다는 자연의 전체 ‘생’의 한 조각 투영일 뿐이다. 노자는 개인의 도덕이란 껍질에 지나지 않는다고 한다. 그렇게 좋은 ‘생’을 버리는 일은 가식적일 수 있다는 것을 노자는 지적한다.

장자는 노자의 신비적인 진지함 대신에 우화로 가득 찬 메타포를 통해 자연적인 몸의 ‘생’이 인위적인 ‘의’義보다 더 중요하고 좋은 것임을 일깨우고자 했다. 장자는 ‘의’ 자체를 부정하지 않는다. 다만 한 개인이 자신의 최고 가치인 ‘의’를 표현하는 방식에서 가짜를 경계하고 나아가 ‘의’의



허세보다는 나에게 실질적으로 이로운 것을 찾자는 뜻을 담고 있다. 노자 역시 유가의 규범성을 거부했지만 그들의 규범 자체를 부정한 것은 아니었다. 단지 규범의 실질적인 내용을 충실히 전달하기 위하여 규범 외적인 도구적 무관심이 훨씬 효율적이라는 뜻을 전하고자 했다. 도구적 무관심은 상대가 안심할 때 허를 찌르는 전략일 수도 있다. 그렇게 과장 해석하면 노자는 거의 한비자에 맞먹는 술수가이며 지략가로 변신되는 것이다. 노자 이후 송대 이전까지 노자는 그렇게 인식되었던 모양이다.(전호근/김시천, 번역된 철학 착종된 근대, 2010, 140-145쪽)

장자에게서 도구적 무관심은 세간 사이의 이해관계 굴레에서 벗어나는 것을 의미한다. 문제는 도가에서 말하는 무위無爲 혹은 제물齊物은 인위적인 규약이 없이도 가능하다는 것을 전제해야 한다는 점이다. 유가 입장에서 볼 때 그런 세속의 무관심은 자기 몸에 빠진 허망함으로 보일 뿐이다.

## 5. 생명과 양생

### 5.1 유가와 도가에서 양생

유가나 도가나 할 것 없이 후천적 양생의 중요성을 강조한다. 여기서 말하는 양생은 실제로 수양론의 한 방법론이다. 유가의 양생은 인의예지의 근원이 아무리 선함하다고 하더라도 그것을 잘 키워내지 않으면 아무 쓸모없음을 말한다.

“故苟得其養，無物不長。苟失其養，無物不消 山木人心其理一也” (맹자 고자상)

맹자가 말하려는 ‘생’은 말 그대로 한 개인의 신체 그대로이다. ‘여기서

‘생’은 양생을 반드시 받아야만 하는 대상이며 그래야만 겨우 존속이 가능하다. ‘생’은 하루라도 지나치게 덥거나 오랜 동안 춥게 되면 금방 죽을 수도 있어서 항상 양생이 필요하다는 뜻이다.

“雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉”(맹자, 고자 上)

반면 노장자에서 윤리는 인간의 인위적인 작품이며 원래 몸의 ‘생’ 안에는 존재하지 않았음을 강조한다. 유가에서 말하는 ‘생’으로 드러난 몸은 번덕스럽고 집착하는 이미지이지만 도가에서 말하는 ‘생’은 단지 건조하고 dry 색깔이 없으며colorless 차가운cold 자연의 모습이다. 도가에서 ‘생’으로 발현된 몸은 자연의 것이지 인위적으로 양생되기 어렵다는 뜻을 함의한다.

도가에서 말하는 ‘생’은 유가에서 말하는 ‘생’을 움직이게 하는 원리적 힘에 해당한다고 볼 수 있다. 도가 친화적인 원리적 힘으로서 ‘생’은 개체적 ‘생’과 무관하지 않다. 원리적 힘으로서 ‘생’이란 비가시적이고 추상적이며, 어느 정도 형이상학적으로 해석될 여지를 많이 품고 있다. 개체적 ‘생’과 원리적 ‘생’은 그 존재론적 차원에서부터 다르다. 노자의 원리적 ‘생’도 실제로는 개체적 ‘생’으로부터 출발했다. 노자의 원리적 ‘생’은 도교의 개체적 ‘생’을 보존하는 근거이다. 원리적 ‘생’이 개체적 ‘생’에 작용하는 방식이 바로 도교의 양생론으로 드러난다. 더 나아가 후 한대 황로학에서 원리적 ‘생’은 자연의 기로, 개체적 ‘생’은 사람마다 다른 몸의 기(기신정)로 표현된다.

양생의 차이에 따라 수양의 방법론도 달라진다. 유가의 ‘생’을 양육하려면 처음부터 제어하거나 보완하는 지속적인 관리가 필요하지만, 도가의 ‘생’을 양생하려면 자기 속에 현존을 적절히 발현시키거나 유지하는 의도된 무관심이 요청된다. 이렇게 외부 의존 양생과 자기 양생이라는 차이는

유가와 도가의 수양방법론의 차이로 확장된다.

## 5.2 '생'의 이중성

유가의 '생'은 이중적인 모습을 보인다. 자연 상태의 '생'은 원래부터 좋은 것이었기 때문에 더욱더 '생'에 대하여 보전하려는 의지를 유지해야 한다는 점이다. 순자나 법가 계열에서 보는 '생'은 말할 나위도 없지만 善性을 주장하는 맹자에게서조차 주어진 성품을 계속 같고 닳지 않게 되면 나중에는 순자가 생각하는 성성과 결국 비슷해질 수 있는 우려를 경계했다. 유가의 '생'은 소인의 이익이 아닌 대인의 지향으로 연결된다. 자칫 소인의 이익으로 치달는 '생'은 반드시 극복의 대상이며 해소의 대상이다. 그 극복과 해소가 바로 유가의 양생이며 수양론의 중심이다.

유가의 생은 다른 측면을 보이기도 한다. 유가에서 보는 '생'은 전반적으로 '심'·'心'의 원천이기도 하다. 심의 원천으로서 '생'은 개인의 특성을 보여주는 지표일 수 있다. 예를 들어 김철수의 '생'과 이철남의 '생'은 서로 다른 길을 가는데, 김철수의 '생'은 김철수라는 성품을 발현하며, 이철남의 '생'은 이철남의 성품을 발현할 뿐이다. 주어진 '생'을 어떻게 수정하고 관리하고 보전하느냐에 따라 이철남이 소인으로 머물기도 하고 김철수가 대인으로 뛰어 오를 수 있다는 뜻이다. 그래서 유가에서 본 개인의 성품과 그 성품을 키우는 양생은 그 개인마다의 끈기있는 학습과 모방으로 채워진다고 판단할 수 있다.

한편 도가의 '생'은 전체 혹은 집단의 '생'을 염두에 둔다. 즉 김철수의 '생'과 이철남의 '생'은 내적으로 연관되어 있어서, 모든 인간들의 '생'은 서로 연관된다. 나아가 세상의 모든 만물들 각각의 '생'들이 서로 연관되어 있다. 도가에서 생은 인간만이 아닌 비인간의 속성이다. 도가 일반을

통째로 규정할 수 없지만, 당시 선진 유가와 상대적으로 비교할 경우 그렇다는 것이다. 황로학 이후 도교가 자리 잡는 시기에는 모든 '생'들이 하나로 묶여 전체의 내적 자기-본체를 소유하게 된다. 자기-본체란 생을 생이게끔 하는 힘이며 이런 개념의 성장은 바로 황로의학으로 본 기氣 개념의 탄생으로 연결된다.

내 안에 투영된 나의 '생'은 따지고 보면 나만의 '생'이 아니라 공동의 '생'이기도 하다. 이런 '생'의 공동성을 간파하는 눈을 가졌다면 그는 어느 정도 道에 근접했다고 볼 수 있다. 노장 선진도가에서는 '도'에 점진적으로 근접했다는 표현 자체에 문제가 있는데, 왜냐하면 도이면 도이고 도가 아니면 도가 아니기 때문이다. 그러나 여기서 도에 대한 점진적 박진성(眞性)의 의미는 개체의 '생'을 공동의 '생'에 접근시키려는 시도의 일환으로 표현된다.

도덕성이란 철저히 개인 차원에서 이루어진다. 그래서 도덕적 수양의 요청은 유가에서 아무 문제가 없이 타당하다. 그러나 개인의 자기 개체성이 모호한 도가에서는 도덕적 요청을 개인에게 요청하기 어려운 점이 드러난다. 따라서 도가에서는 유가와 달리 양생 가능성이나 수양론의 사회적 요청이 적절하게 적용되기 쉽지 않다. 도가에서는 사회적으로 부과된 윤리적 가치를 탈피하는 자유를 중시하기 때문이다.

### 5.3 몸으로 발현된 생: 생로병사

생은 하늘과 땅 사이에서 가장 큰 덕이라고 주역은 말한다.(『天地之大德曰生』『주역』「계사」) 다시 말해서 생은 자연의 소산물이라는 뜻이다. 그래서 생은 그 자체로 본체이며 존중의 대상이다. 여기서 말하는 생은 '생명'이라는 명사도 되지만 "생성함"이라는 동명사도 된다. 주역에서 강조하

는 생의 의미는 변화하는 생성의 의미를 더 강조한다고 볼 수 있다. 변화하는 생성력의 힘이 내 몸 안에 (i)집약되고 (ii)체현되며 (iii) (장부기능으로) 작동되는 상태를 생명으로 이해하면 된다. 명사로서 생명과 동명사로서 생성함을 합쳐서 생명성이라고 부를 수 있다.

생이 나의 몸 안에서 체현되는 양상은 두 가지다. 하나는 감정으로 드러난 생명성이며, 다른 하나는 몸으로 드러난 생명성이다. 감정의 생과 몸의 생은 다른 양상이지만 실제로 하나의 통로와 같다. 감정 상태는 몸의 생리적 상태를 변화시키며 몸의 상태는 감정 상태를 변동시키기 때문이다. 생 혹은 생명성이 감정의 양상으로 드러날 때 측은지심이나 불인인지심不忍人之心으로 발현되며 한편 몸의 양상으로 드러날 때는 생로병사의 전개과정으로 된다.

생 자체는 이미 로병사 및 희로애락을 포함한 생의 전체 전개과정을 의미한다. 다시 말해서 로병사는 ‘생’의 개체화된 현상들이다. 노병사는 몸으로 드러나는 생의 발현이므로 질병이 아니다. 나이듦과 늙어감 그리고 죽음은 질병이 아니라 생의 과정일 뿐이다. 그래서 노병사에 저항하기보다 수용하는 것이 역설적으로 더 좋은 생의 보전, 더 건강한 몸의 기운을 갖는다는 역설이 가능하다. 그러나 로병사를 기꺼이 받아들이는 순응의 태도 혹은 공자가 말하듯 나이 일흔을 받아들이는 초연함의 자세는 보통의 일상인에게 너무 어렵고 비현실적으로 느껴진다. 대부분의 사람들은 죽음을 두려워하고 죽음으로 가는 통로로서 늙음을 막아보려는 억지 행동을 시도한다.

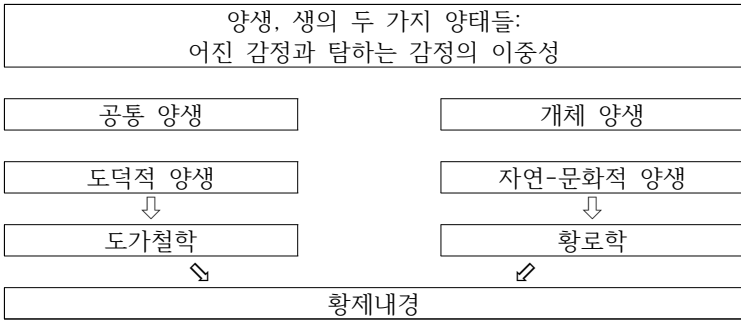
도교적 의미의 양생론은 ‘생’의 초연함과 불로장생이라는 ‘생’의 집착이라는 양면을 다 포함한다. 이와 같은 양생의 이중성은 동중서의 영향으로 추측된다. 동중서의 음양오행론에 따르면 하늘에서 품부받은 개체의 몸은 어진 기운과 탐내는 기운을 같이 갖고 있다고 한다. 하늘에는 음양 두 갈

래의 베품이 있듯이 몸도 탐하는 감정과 어진 감정의 두 가지 본성이 있다는 뜻이다. (‘仁貪之氣, 兩在於身, 身之名取諸天, 天兩有陰陽之施, 身亦兩有貪仁之性’ 『春秋繁露』 「深察名號」, 김교빈 2007을 보고 재인용한 것임) 어진 감정과 탐하는 감정이 마치 하늘의 음의 기운과 양의 기운이 작동하는 것처럼 묘사한 것이다. 이 책은 생의 어진 상태와 탐하는 상태를 공통 양생과 개체 양생에 비교할 수 있다고 아래와 같이 서술한다.

생의 초연함이 공통 양생에 비교될 수 있다면, 생의 집착은 개체 양생으로 비교될 수 있다. 개체 양생養生은 죽음을 멀리하려는 일련의 생물-문화적 시도들의 조합이다. 생물학적 양생과 사회적 양생이 합쳐진 시도들이라는 뜻이다. 예를 들어 불로초나 신선환 그리고 내단과 외단 의 각종 비방에 이르는 생물학적 양생이 있다. 다른 한편 당대 춘추전국시대에서 후 한대에 이르는 전쟁의 혼란기에는 새로운 방식의 사회적 양생이 요구되었다.

예를 들어 한때 흥하다가도 갑자기 망하는 권력 이동이 극심한 비예측 상황에서 관리들이 왕 앞에 나서서 하는 주장이 예측을 벗어날 경우 해당 관리는 처벌을 받을 수 있기 때문에 관리는 앞에 나서지 않고 뒤로 머무는 행동양식에 적응하게 된다. 이런 적응은 개인 목숨을 부지하는 (생을 유지하는) 확실한 양생의 방법으로 여겨졌다.

개인 양생은 신하만이 아니라 왕에게도 해당되었던 것이 춘추전국시대의 특징이었다. 나쁘게 말해서 복지부동을 해서라도 내 한 목숨 연장해 보자는 처세술이다. 반면 아주 좋게 말해서 ‘나섬’이 아니라 ‘머뭇’의 양생 법조차 무위無爲의 행동양식으로 볼 수 있다. 이런 태도는 사회적 양생 혹은 문화적 양생에 해당한다.



### 6. 생물학적 양생과 문화적 양생

모든 생물종은 후손번식에 맞춰 적응된 것이지 오래 사는 장수에 맞춰 적응된 소산물이 결코 아니다. 대부분의 동물은 후손 번식을 마치면서 자신의 개체 생명도 마감한다. 인간의 경우 후손 번식이 끝난 이후에도 기대수명이 긴 편이다. 그 이유는 문화적 수혜를 받기 때문이다. 후기 신석기 시대를 지나 산업혁명 이후, 특히 수인성 질병에서 벗어나게 된 20세기 위생환경 개선과 의학 발달로 인해 인간은 후손 번식 이후에도 오랜 동안 연장된 기대수명을 누리게 되었다. 인간처럼 번식활동 이후 오랜 동안 기대수명을 유지할 수 있는 생물종을 “문화종”이라고 이름 붙였다.

상대적으로 인간 말고 거의 모든 동물을 “문화종”에 대비하여 “야생종”이라고 이름 붙였다. 야생종은 초췌한 늙음 없이 죽음을 맞이한다. 대표적으로 연어와 같은 회유성 어종은 산란기가 되어 자기가 태어난 강을 타고 상류까지 올라가서 마지막 산란을 하고 곧 죽는다. 야생 포유류 가운데 대부분의 포식자들도 생애 끝까지 번식과 포식활동을 하다가 갑자기 혹은 아주 짧은 동안의 초췌한 노화증상을 잠시 갖다가 죽음을 맞는다. 이렇게 야생종은 기대수명 전체 기간 동안 늙음을 겪는 시간이 매우 짧다.

동물이라 할지라도 인간과 함께 사는 가축동물이나 반려종들은 “문화종”에 가까운 늙음이 상대적으로 오래가는 생애 후기 현상을 보여준다. 즉 번식활동이 끝난 이후의 수명이 연장되고 따라서 기대수명도 연장되는 편이다. 대표적 문화종으로서 인간의 기대수명은 유전적 제한에도 불구하고 점점 늘어가고 있다. 문화적 영향력에서 그 원인을 찾을 수 있을 것으로 평가되고 있다. 1900년대 이후 기대수명이 늘어난 가장 큰 이유는 영아 사망률이 줄었기 때문이다. 위생환경 개선과 백신 개발로 인한 전염성 질병 감염률과 사망률이 전폭 감소해서 생긴 결과이다. 예를 들어 한국인의 기대수명은 1960년대 초 남녀평균 60세 미만에서 2010년대 이후 80세를 넘어섰다. 통계청 자료에 의하면 남녀평균값으로 1970년 62.3세에서 2023년 83.5세로 기대수명이 21년 늘어났다.(통계청, 지표누리 2024년12월4일 기준)

기대수명이 늘었다고 해서 건강수명이 같이 늘어가는 것은 아니다. 인간은 장수에 적응 진화된 몸이 아니라 자손증식에 적응 진화된 진화적 존재자이다. 그래서 호미년의 역사인 300만 년, 짧게는 호모사피언스의 역사인 30만 년에 걸쳐 장구하게 진화되어진 인간수명이 최근 산업혁명 혹은 20세기 이후 갑자기 늘어난 문화적 기대수명의 속도를 따라 잡을 수 없는 것이다. 여기서 건강수명과 기대수명의 차이가 생긴다. 최고의 첨단 의학이 발달했지만 자손생산 활동이 끝난 이후 건강한 생을 유지하는 것이 쉽지 않다는 뜻이다. 이 점에서 생물학적 양생과 문화적 양생의 개념을 다루는 응대방식은 서로 다를 것으로 판단한다.

먼저 황제내경에서 다루지는 기대수명에 대한 이해방식을 살펴본다. 『황제내경』 소문편 <상고천진론上古天真論>에서 정을 보양하는 養精의 관점에서 남녀의 성장노사(生長老死)가 자세히 서술되어 있다. 여자의 경우 7의 배수인 나이를 따라 변해가는 생리적/신체적 변화가 서술되어 있으



며, 남자의 경우 8의 배수에 맞춰 나이 먹어가는 성장과 노화를 서술하고 있다. 그 텍스트를 보면 아래와 같다.

여자 7살이 되면 신기(腎氣)가 차올라 이빨을 갈고 머리카락이 풍부해진다. 14살이 되면 천계(天癸)에 이르러 월경을 맞게 된다. 21살에 신기가 안정적으로 되어 사랑니가 나오고 성장이 극(極)에 다다른다. 28살이 되면 뼈와 근육이 단단해지고 신체가 장대(壯大)해진다. 35살이 되면서 얼굴이 조금씩 초췌해지고 머리카락이 빠지기 시작하더니, 42살 지나면서 얼굴 전체가 초췌해지면서 머리카락이 하얗게 세게 된다. 49살에 이르러 임신 경맥이 쇠하여 폐경(閉經)이 되므로 자식을 낳을 수 없게 된다.

남자의 경우도 마찬가지로, 7배수가 아니라 8배수에 따른 성장 변화가 서술된다. 남자 나이 8살이 되면 신기가 실(實)해서 머리카락이 길어지고 이빨도 새로 난다. 16살이 되면 천계에 이르러 정기(精氣)가 충만하니 자식을 가질 수 있다. 24살이 지나면서 근육과 뼈가 튼튼해지고 사랑니도 나면서 몸의 성장이 극에 달한다. 32살에 근골이 더 융성(隆盛)해지고 살도 붙는다. 40살이 넘어가면서 신기가 약해지니 머리카락이 빠지며, 48살이 되면 얼굴이 초췌해지고 귀밑머리가 쇠게 된다. 56살이 넘어 간기(肝氣)가 쇠약해져 근육을 원활하게 쓰질 못한다. 64살이 되면 치아와 머리카락이 빠지는 등 몸의 기운이 빠지고 걸음걸이조차 흔들리니 자식을 낳을 수 없게 된다.

이 문장을 자세히 살펴보면 성장노(生長老) 과정에서 그 변화의 끝은 남녀 모두 자식을 더 이상 생산하지 못한다는 데 있음을 알 수 있다. 여자의 경우 49살(7세\*7)에 이르면 “고형괴이무자야”故形壞而無子也라 해서 “몸이 늙어지게 되어 자식을 낳을 수 없게 된다”고 말하며, 남자의 경우 64살(8세\*8)이 되면서 “신체중 행보부정 이무자이”身體重 行步不正 而無子耳라 하여 “몸이 무거워지고 걸음걸이는 흔들리고 자식 낳을 씨조차 없

게 된다”고 말하면서, 『황제내경』 <상고천진론上古天真論>의 생장노(生長老) 문단을 마무리하고 있다.

앞에서 야생종과 문화종의 차이를 언급했다. 다시 말해서 야생종과 문화종의 차이는 자손생산 가능기간을 기대수명의 한계로 두는지 아니면 자손생산 가능기간 이후에도 상당 기간의 수명을 연장할 수 있는지의 여부에 있다. 앞서 보았듯이, 『황제내경』에서 말하는 정기신精氣神 중에서도 정精의 기준을 중시하는데, 그 보양의 관점과 방식은 여자의 경우 7살에서 49살까지 남자의 경우 8살에서 64살 사이의 사람을 대상으로 한다. 여성의 경우 7살의 7배수로 끝나지만 남성의 경우 8살의 8배수까지로 확장한다. 여성이 남성보다 평균수명이 더 길다. 오래 전 수명 기록 중에서 가장 신뢰할 수 있다고 알려진 스웨덴 기록을 보자. 1800년 스웨덴 여자 신생아의 기대 수명은 33년, 남자 신생아의 기대수명은 31년이였다. 한편 2017년 기준 스웨덴 신생아의 기대수명은 각각 83.5년과 79.5년으로 되었다. 현재나 120년 전이나 동일하게 여자가 남자보다 5% 정도 장수했음을 알 수 있다. 300만 년 전 우리 조상의 경우 확실히 알 수 없지만, 우리와 진화 근연성이 있는 침팬지와 오랑우탄 그리고 긴팔원숭이도 암컷이 수컷보다 오래 사는 것을 보면 여성이 남성보다 장수한다는 것은 과학적으로 거의 확실하다. 이렇게 여성이 남성보다 장수하는 데도 불구하고 여성의 경우 자식 생산을 못하게 되는 생리적 폐경기 49살을 텍스트 기준으로 한다는 점에서 더더욱 『황제내경』은 자식생산 기준을 매우 중시한다고 판단된다.

『황제내경』 안의 생장노 관련 텍스트들은 남녀 모두 생장노(生長老) 변화과정의 끝을 ‘자식 생산 가능성 여부’에 두고 있음을 알 수 있다. 물론 황제내경은 10살에서 10년 단위로 나누어 100살까지 몸의 변화를 서술한 부분도 있다. 10살에 오장이 안착하고 20살에 혈기가 왕성하며 30살에 혈

맥이 성대하고 40살에 주리腠理가 성글어지더니 50살에 간기가 쇠퇴하고 60살에 심기가 쇠퇴하고 70살에 비기가 허해지고 80살에 폐기가 허해지고 백魄이 흩어진다. 90살에 경맥이 공허하고 100살이면 신기가 다 떠나 형체만 남는다고 했다.(양상선, 황제내경태소 162쪽) 그러나 이 내용은 정기의 양생(養精) 관점이 아니라 일반적인 생리-신체학적 변화를 서술한 것이다. 양정(養精)의 관점에서 황제내경은 여전히 ‘문화종’ 관점에서 보다는 ‘야생종’ 관점에서 인간의 성장노 과정을 기술했다고 추론할 수 있다. 그러므로 『황제내경』에서 다루는 양생 방법론을 현대 문명사회에 그대로 적용하기 어려울 것으로 여겨진다.

중국 중의학의 철학자로서 『황제내경』 연구자인 장치청(張其成)에 따르면 정精은 몸을 이루는 기초물질이며, 기氣는 정을 활용(생성/대사)할 수 있게 하는 에너지 정보이며, 신神은 죽지 않고 생명성을 활성화하는 행동형질의 원천에 가깝다. 그래서 정은 잘 키워주고(養精), 기는 잘 조절해주며(調氣), 신은 잘 다스려야 한다고(治神) 말한다.(장치청 2015) 양정(養精)의 관점에서 황제내경은 야생종 범주의 사람을 양생하는 것에 초점을 두는 듯 보이지만, 동시에 담담하고 욕심 없는 마음 수양으로서 염담무욕恬淡無欲과 합동어도습同於道, 쉽게 말해 칠정육욕을 다스리는 치신(治神)을 통해 궁극적인 양생이 가능하다고도 말한다.

그러나 치신(治神)은 여자 49살이나 남자 64살과 무관하게, 즉 그 이전이나 그리고 이후에도 다 수행해야 할 생애 전체의 지표이지만, 양정은 주로 여자 49살 혹은 남자 64살 이전에 치중되어 있다는 점이다. 그래서 황제내경의 양생론은 큰 틀에서 볼 때 ‘문화종’ 관점보다는 ‘야생종’ 관점에서 생애 과정을 기술했다고 볼 수 있다. 이 점에서 『황제내경』의 양생 방법론을 현대 문명사회에 적용하기 위하여 역사적 의미의 보완이 필요하다고 생각한다. 그 보완의 요점은 양생의 범주를 개인에서 공동체로 확장

하는 일이다.

## 7. 제언 : 개인 양생에서 공동체 양생으로

공동체 양생 없는 개인 양생은 무의미하다. 개체화된 생물은 한낱 추상적 개념이기 때문이다. 황제내경의 시대가 아닌 오늘의 자본주의 사회에서 개인 양생은 필연적으로 불평등 생명차별만 양산하게 된다. 개인 양생은 개인들 사이의 경쟁과 추돌을 야기한다. 그래서 인간 전체의 평균 기대수명은 늘어나도 정신-신체 기반 건강수명은 기대수명에 훨씬 못 미치게 된다. 개인 양생은 자기만의 생리 활성화에 필요한 지구자원을 무한정 소비하려는 소유욕망에 빠지게 되어 필연적으로 지구 차원의 손괴와 부조화를 낳는다.

생명은 실제로 공생共生symbiosis 안에서 현실화된다. 내 몸에 살고 있는 100조 개의 박테리아는 나와 더불어 10억 년 이상 공진화coevolution 했기 때문이다. 인간과 꿀벌은 진화계통상으로 서로 무관해보이지만, 이 책의 2장 위상공간 개념에서 보았듯이 나와 꿀벌의 위상관계는 매우 가깝게 밀접해있다. 생물학적 양생과 사회적 양생이 서로 아우르고 함께 어울려야 비로소 나도 잘 살고 우리도 잘 살고 지구도 잘 살게 된다.

한의학은 공동체 양생을 가능하게 하는 중요한 단서-학문이다. 『황제내경』은 기본적으로 『易傳/繫辭』에서처럼 “음과 양의 상관적 관계“(一陰一陽之謂道)의 원리를 이어받았지만, 이 책 3장 6절 ‘자연-사회-인체-심리 동형성 구조’에서 자세히 논의했듯이 하늘과 땅(天地)만이 아니라 인간의 신체와 정신까지도 음양 사이의 상관적 변환구조 안으로 흡수시켰다. 음양 변환구조는 음과 양이 도에서 갈라져 나온 것이지만 둘로 분리되어 대립-배척이 아니라 하나의 유기체 생명이 그러하듯이 공생의 상관성으로

드러난다. 『황제내경』 <음양응상대론>(陰陽應象大論) 편(소문)에 나온 ”음정양조“陰靜陽躁의 논리로서, 생물학 교과서에 나오는 교감신경과 부교감신경의 기능과 비슷하게 조躁와 정靜의 대립쌍 개념은 거꾸로 조화와 공존의 유기체 공조 작용을 보여준다. 나아가 <생기통천론>(生氣通天論) 편(소문)에서도 ”陰陽離決, 精氣乃絕“(3장 2절)로 표현하여 음양이 서로 분리되면 생명의 정기는 금방 끊어져 버린다고 했다. 이런 음양의 관계는 몸 안의 오장육부에만 작용되는 것이 아니라 하늘과 땅 그리고 인간이 사는 世會에도 작용한다. 음양의 상관적 구조가 나와 일체만물의 타자 사이 혹은 나와 내가 속한 사회 사이에 적용되는 것이 바로 공생이며 공동체 양생론이다. 공생은 민족이나 전통이라는 규범적으로 제한된 닫힌계가 아니라 좁게는 조躁와 정靜을 조화하고 넓게는 일음일양의 변환구조를 수용하는 (인간사회를 포함한) 만물자연의 열린계를 말한다. 그런 열린계를 “공동체”라고 표현한 것이다. 그 공동체 양생이란 이 책 2장 6절에서 논의했던 위상공간에서 작동된다.

개인들의 고립공간에서 탈출하여 생태학적 위상공간을 우리가 공유하는 일이 소중하다. 자연과 문화의 합행, 동양과 서양의 소통, 구체적으로 한의학-철학-사회과학-자연과학의 학문연대를 통해서 공동체 양생을 실현할 수 있다. 이제 그 철학적 기초를 정립하고 구체적인 실천론을 구현하는 일이 우리의 과제다.

## 부록 : 자연지리와 삶, 한국 고대 재양사 분석

(이 원고는 상지대학교 연구비 지원으로 수행된 연구논문을 그대로 옮긴 것입니다.)

### 1. 연구목적과 방법 그리고 의의

자연사 연구는 자연/인공 박물관지와 記史, 그리고 유물 및 고대 토층 연구를 통해서 가능하다. 이미 알려졌듯이 고대 자연사 연구는 그 실증가능성이 매우 미약하다. 그러나 문자가 문화적 수평선 위로 떠오른 이후, 자연사는 미비하지만 기록과 해석의 변증논리를 획득하게 되었다. 고대의 기록은 기록자의 시대적 안목과 지리적 범위가 매우 좁은 것이 분명하지만, 당시의 인간과 자연의 역사를 그 안에서 채집할 수 있는 유일한 통로이다. 특히 고대의 記史는 자연사와 인간사, 혹은 하늘의 이야기와 땅의 이야기가 혼재되어 있는데, 이는 거꾸로 자연과 인간의 친화적 모습을 반영한 결과라고 본다.

한국의 고대 사기에서 인간과 자연의 친화적 모습은 주로 탄생설화와 自然觀象에서 나타난다. 탄생설화와 자연관상은 왕의 권위 갖추기와 하늘에서 능력을 부여받은 위정자의 시험대로서 그 구실을 하고 있다. 특히 천재지변에 대처하는 왕의 능력은 고대사회의 구성력 여부와 직결되었다. 자연관상이란 자연현상을 흉조 혹은 길조로서 해석함으로써 미래를 예측하는 수단이 되어 왔다. 대부분의 재앙은 왕의 무능력에 기원하거나 앞으

로의 失政을 예측하는 것으로 볼 수 있었다. 그러나 고대 한국에서의 자연재앙은 반드시 자연 관상만에 그치는 것이 아니라 인위적인 재앙극복을 시도하여 새로운 사회구성력으로 전환시키는 계기로 만들려는 흔적이 강하게 나타나고 있다.

이 글은 고대 삼국사회가 형성되는 시기부터 통일신라 시기까지의 재앙의 역사를 해석하는데 주력하였다. 고대 기사에 대하여 가능한 범위 안의 실증적 작업을 통해서 재앙과 관련된 기사를 빠짐없이 추렸고, 그 기사를 재앙 별로 그리고 시기 별로 혹은 왕조 별로 분류하여 자연 재앙현상들 사이의 시간적 혹은 공간적 연관성을 찾아보고자 했다. 기사 자료는 삼국사기와 삼국유사 그리고 동사강목을 종합하여 모았으며, 해석은 동사강목의 주석과 당나라 開元占經을 주로 하고 그 외의 각종 민속자료를 동원하였다. 배불론적이고 실증적 경험주의를 강하게 표명하는 안정복의 동사강목에서는 삼국사기와 삼국유사의 많은 기록을 당연히 허황된 표현으로 본 것은 쉽게 추정할 수 있어서, 괴변과 기이한 현상을 적은 삼국유사와 삼국사기의 기사 해석에 대하여 지나친 폄하를 하고 있다. 반면에 당나라 때 瞿曇悉達이 모아 적어놓은 開元占經은 괴변과 기이한 현상을 사회적 인간 대소사와 연관시키는 자연관상의 해설서로서 매우 중요한 책으로 생각된다. 저자 구담실달은 석가(釋迦)와 동명이인으로서 인도에서 건너온 당나라 사람이다. (唐 瞿曇悉達(편), 開元占經,(李克和 校点), 岳麓書社, 1994)

자연의 재앙사에 대한 해석을 시도하는 이유는 다음과 같다. 우선 고대인의 자연관을 살피고자 했다. 그리고 가뭄이나 역질과 같이 재앙현상들 사이의 상관성이 밀접함을 보이려고 했다. 또한 땅에서 일어나는 지변과 괴변이 인간에게 미치는 영향력과 그 대처방법을 조사하고자 했다. 마지막으로 재앙이 고대사회의 정권 유지에 미치는 상관성을 보고자 했다. 넓

은 의미에서 고대 한국 자연사와 자연철학 사이의 상관성을 알아보려는 의도에서 이 원고가 만들어졌다. 그런데 이 연구에서 다루는 재앙 중에서 일식이나 별뚱과 같이 하늘에서 일어나는 천재는 특별한 경우를 빼고는 배제하였다. 왜냐하면 주로 땅에서 일어나는 재앙의 구체적인 피해현상만을 다룸으로써 제의적 祈願이나 예측보다는 현실적이고 구체적인 대처방법을 알고자 했기 때문이다. 또한 일식과 같은 하늘에 대한 연구는 이미 훌륭하게 이루어진 것이 있기 때문이다.

이 연구는 고려시대 이전으로 그 시기를 제한하였기 때문에 시대적 변천에 따른 인간의 재이 대처방식의 차이를 비교할 수 없는 한계를 갖고 있다. 또한 재앙의 사례별로 분류하여 삼국간의 재앙에 대한 고유한 해석이 포함되어 있지 않았다. 첫째 한계는 후속의 연구논문을 통하여 보완할 것이다. 그리고 둘째의 한계는 신라, 백제, 고구려라는 삼국의 지역적 구분보다는 내륙과 해안, 남쪽과 북쪽, 평야와 산악지대라는 지리적 구분이 더 중요하기 때문에 삼국 사이의 나라별 해석을 할 수 없었던 이유를 밝힌다.

극히 제한된 사료로 인하여 실증적인 의미 분석이 매우 어렵다. 따라서 재앙과 災異의 구체적인 내용으로 접근할 수 없다. 단지 고대사 연구에 있어서 祭俗과 정치력의 양상 그리고 민간의 풍속이 자연에 대한 대응방식과 서로 상호적인 입장에 놓여 있다는 것을 밝히는 것이 이 연구의 중요한 의의라고 볼 수 있다.

## 2. 재앙별 사기와 그 해석

### 1) 가뭄



가뭄에 대한 기사는 백제, 고구려, 신라 합쳐서 모두 86건에 이른다. 봄과 여름에 일어나는 가뭄은 직접적으로 농사에 피해를 주었고, 땅이 붉어지거나 한 철이 지나서 곧 백성들의 기근으로 이어진다. 기근으로 인한 현상은 사람끼리 서로 잡아먹거나, 자식을 팔기도 하며, 도둑질 혹은 유랑민이 되기도 한다. 그 대처방법으로는 왕이 스스로 부덕함을 인정하여 사당에서 기우제를 지내는 것이 있다. 혹은 왕이 스스로 혹은 신하를 시켜 피해를 위문하기도 하고 창고를 풀어 곡식을 내다 백성들에게 나누어주기도 한다. 혹은 사신을 피해지 군읍에 내려보내 죄수들을 가려서 사형수를 제외하고는 대부분 풀어주기도 한다. 혹은 현재 진행 중인 대역사를 일시 중지하라는 명령을 내려 백성들의 고통을 덜어주려는 노력이 많다. 나아가 왕 스스로가 백성들의 고통을 나누고자 평시의 화려한 음식을 줄이는 경우도 생긴다.(832, 신라 흥덕왕)

많은 백성들이 아사할 정도로 가뭄에 의한 심각한 기근현상의 기록은 9회이지만, 일반적 기근현상은 자주 기록되었다. 이에 대한 대처로서 궁실의 창고를 풀어 위문한 기사는 11회이며, 기우제는 7회이다. 이러한 기록 횟수 자체가 중요한 것이 아니라, 대처방법에서 매우 구체적이고 현실적인 방법과 추상적이며 주술적인 방법이 같이 동원되고 있다는 점에 주목해야 한다. 82년 신라 파사왕은 가뭄에 대처하는 실용적 정책을 제시하였다. 파사왕은 다음의 명령을 내렸다. “지금 나라 창고가 비었고 병기는 무디어 졌다. 혹시라도 흉수나 가뭄 또는 변방에 변고가 생기면 이에 어떻게 대처하겠는가. 마땅히 有司로 하여금 농사와 양잠을 장려하고 군사를 훈련시켜 의외의 상황에 대비토록 하라.”(삼국사기) 창고를 풀어 백성에게 곡물을 주기 위해서는 먼저 창고가 항상 가득 차 있어야 한다. 이러한 농사 장려책으로 인해 2년 후에 대풍을 맞게 되는데, 그 사이의 인과관계를 확인할 수는 없으나 유추관계를 추측할 수는 있다. 이와 유사한 농사장

려책이 기사로 된 것이 있다. 144년 신라 일성왕 11년 봄 2월, 왕이 “농사는 정치의 근본이요, 먹는 것은 백성들에게 하늘처럼 귀중한 것이다. 모든 주와 군에서는 제방을 수리하고 밭과 들을 개간하여 넓히라”는 명령을 내렸다. 또한 “민간에서 금·은·주옥의 사용을 금하라”는 명령을 내렸다.(삼국사기)

기우제 방식은 백제인 경우 동명왕의 사당에 나가 제사를 지내는 경우도 있고 명산을 찾기도 한다. 후기에는 주로 절에서 제를 올리는 경우도 있다. 신라의 경우 진평왕 50년(628)에 畫龍祭를 지내는 독특한 경우를 볼 수 있다. 용의 출현은 뒤에 가서 기술할 것이지만, 용과 물 사이의 친밀성으로 인해서 용을 그려놓고 그 용에게 비가 올 것을 기원한 것이다. 민간신앙에서 용은 물을 지배하는 수신으로 받아들여지면서 龍神信仰이 발생되는 경우를 본다면 화룡제의 의미를 이해할 수 있다. 농경시대에서 가장 중요한 물의 의미는 생명의 원천이며, 따라서 용을 대상으로 한 의식은 신라의 四海祭(삼국사기 권32)나 앞의 화룡제에서, 후일 고려 때의 四海四瀆祭(고려사 世家42) 나아가 조선의 토룡제 등 궁중과 민간의 기우제에서 다양하게 나타나고 있다.

특히 715년과 716년 두 차례에 걸쳐 신라에서 기우제를 드리는데, 기우제를 드리자마자 비가 오니 왕이 기쁨에 넘쳐 죄수를 사면하였다. 715년 여름 5월(7월) 큰 가뭄이 들어 왕이 하서주 용명악에 사는 거사 이효를 불러 임천사 연못에서 기우제를 지내게 하니, 곧 비가 열흘 동안이나 계속 내린 일이 있었다. 그리고 그 다음 해에도 가뭄이 있어 다시 이효를 불러 제사지내니(여름 6월) 곧 비가 왔다. 이러한 사실은 배불정책이 강했던 조선시대에도 기우제에 대한 믿음과 실행이 여전히 계속되었으며 오늘에까지 이르게 된 조건과 관계있다고 본다.

## 2) 홍수와 태풍

홍수에 관하여 40개의 기사를 찾을 수 있다. 그 피해상황은 우선 논밭이 잠기거나, 관가와 민가가 유실되거나, 산사태를 동반하여 사망자 발생과 전염병이 드는 경우이다. 특이한 경우를 보면 260년 신라 이해왕 14년 40여 군데의 산사태가 발생했고, 산골 물이 불어나 50여 호가 떠내려간 경우를 볼 수 있으며, 496년 신라 소지왕 때, 알천의 물이 불어 200여 호가 잠기거나 떠내려간 기사를 볼 수 있다. 큰 사망자가 난 경우로서 535년 고구려 안원왕 여름 가옥 유실과 함께 200명이 죽었고, 589년 신라 진평왕 때 큰 홍수로 3만 호가 침수되어 200여명이 죽는 일이 일어났다. 657년 신라 진덕여왕 가을 홍수로 인해 300여명이 익사하는 사건이 일어났다.

홍수가 나면 곡식이 익지 않고, 전염병이 창궐하며, 거주지 유실로 유랑민이 늘게 되고 기근이 심하여 민심이 사나워졌다. 이를 대처하는 왕실의 방법은 가뭄에 대처하듯이 우선 왕이 직접 혹은 사신을 시켜 피해를 방문하여 위로하거나 창고를 풀어 구제토록 하였다. 가뭄 때와 마찬가지로 죄수를 심사하여 사형수를 제외하고 사면하였다. 198년 신라 나해 이사금 때는 수재를 당한 지역에 1년의 세금을 면제하는 세금개선책을 시행하기도 했다.

720년 신라 성덕왕 때 큰비가 내려 13곳에 심한 산사태가 나는 등 피해가 크자, 왕은 有司에게 명령하여 그곳 땅에 해골을 묻으라고 하였다. 홍수 등의 재변은 원통하게 죽은 혼 때문이라고 하여 죽은 혼의 노기를 달래기 위하여 해골을 땅에 묻은 것이다. 이것도 일종의 제사와 같은 것이어서 이러한 제사는 결국 샤머니즘의 양식으로 볼 수 있다.

태풍만을 따로 기사화 한 것은 다른 재앙에 비하여 적은 24건을 찾을

수 있다. 그 태풍의 위력은 보통 나무가 뽑히거나 부러지는 수준과 기와가 날리거나 돌모래를 날리는 수준이다. 이는 실제로 홍수와 동반되는 경우가 많을 것으로 추측되며, 특이한 경우를 찾아 볼 수 없다.

### 3) 특이한 날씨

가뭄이나 홍수 혹은 태풍을 제외한 날씨에 대한 기사는 118건이며 그 중에서 눈에 대한 기록을 빼고 우박이나 서리 혹은 때가 아닌 추위나 더위를 기록한 것이 모두 85건이다. 우선 눈이 크게 온 것을 적은 것이 24개의 기사가 있다. 눈에 대한 기사는 주로 한겨울에 최소한 석자 이상의 눈이 온 경우이거나, 더운 계절에 내린 눈의 경우이다. 양력으로 5월에서 10월 사이 때 아닌 눈일 경우도 몇 차례 있는데, 그 중에서도 683년 신라 신문왕 3년 계림에는 6월에 해당되는 여름 4월에 한 자나 되는 눈이 온 경우도 있다.

우박 피해는 여러 가지이지만 봄에는 대체로 보리 싹이 크게 상하고 밤알 크기의 우박 때문에 새가 맞아 죽을 정도의 경우도 있다. 여름 우박은 뽕이나 콩과 같은 곡식이 크게 상하여 기근이 들기도 했다. 우박의 크기는 가장 크게 기술된 것이 754년 신라 여름 4월(6월) 달걀 정도의 크기인 것도 있었다. 서리 역시 여름이나 가을에는 막대한 농사 피해를 주었고 서리와 우박이 함께 내려 피해를 준 기사가 8건에 이른다. 전34년 고구려 동명왕 때, 구름과 안개가 사방에서 일어나 7일 동안이나 사람들이 색깔과 앞을 구분하지 못했다. 그 외로 안개가 심하여 사람을 알아 볼 수 없을 정도이며 닳새 만에야 걷힌 경우도 있다. 누런 안개가 심하거나赤鳥같은 구름이 끼어 해를 가릴 정도는 아마도 황사현상의 하나라고 추측할 수 있다. 한 겨울 내내 눈이 전혀 안 온 경우도 있는 반면 추위가 너

무 심하여 대나무와 소나무까지 얼어 죽는 경우도 있었다.(801)

#### 4) 황충 피해

황충의 피해 역시 36건이나 기록되어 있다. 삼국유사와 삼국사기의 번역서에는 몇 건을 제외하고는 대부분 황충을 메뚜기로 번역하고 있다. 그 몇 건도 벼멸구가 전부이다. 그러나 황충을 전부 메뚜기로만 볼 수 없다. 황충의 피해는 주로 메뚜기처럼 큰 곤충으로서 농작물의 알곡이나 대를 갉아먹어 큰 흉작을 가져오게 한다. 그러나 자세히는 작은 유충의 피해를 일반화하여 황충의 피해로 적고 있는 것으로 추정된다. 먼저 苗心의 속대를 갉아먹어 작물을 말라 죽게 하는 명충 나방의 유충이 있고, 묘목을 잘라먹는 해충으로서 길면서도 가는 해충인 蠹가 있다. 그리고 작물의 마디를 갉아먹는 해충으로서 賊이 있다. (개원점경, 하권, 1209쪽. “蝗蟲食苗心曰螟, 食苗曰大, 食苗根曰蠹, 食苗節曰賊”) 아마도 황충 피해는 이러한 유충의 피해까지를 포함한 것으로 보인다. 메뚜기와 유충의 의한 피해의 차이는 가뭄과 같이 온 황충은 메뚜기로 해석하면 타당할 것이며, 큰 비 이후로 온 황충 피해는 유충에 의한 피해로 해석하는 것이 타당하다고 본다. 물론 황충의 피해를 적은 36건의 기사 중에서 가뭄을 구체적으로 동반한 황충 피해가 10건이나 되는 것으로 보아, 황충 피해 중에서 메뚜기의 피해가 가장 많은 것으로 보는 것은 옳다.

그리고 기사 36건 중에서 남부지방의 황충 피해 기사가 28건이나 되고 중부지방 이북에서는 8건에 불과해 황충은 주로 온대성 기후에 발생하는 것으로 추측할 수 있다. 그래서 황충이 메뚜기 외에 유충이라고 보는 견해의 작은 근거가 될 수 있다. 이는 오늘의 작물 유충 피해 현상과 비슷하다는 전제를 두고 한 추측이다.

황충 피해는 직접 흉년과 연결되므로 나라에서는 이를 대단한 일로 여겼다. 109년 신라 파사 이사금은 황충 피해가 극심하자, 산천에 두루 제사를 지내고 기도를 올려 이로 인해서 메뚜기 떼가 없어지고 다행히 흉작을 피해 풍년이 들었다는 기사가 있다. 추측컨데 이는 기우제의 형식으로 제사를 지낸 것으로 보이지만, 황충의 위협을 충분히 인지하고 있는 것으로 여겨진다. 대체로 그 당시에는 황충에 대한 직접적인 대처는 불가능했던 것으로 보인다. 단지 황충은 가뭄이나 홍수와 동반되는 가지적인 피해이므로, 가뭄이나 홍수 혹은 기아나 흉작에 대처하는 왕실의 구제책을 그대로 따르고 있다. 예를 들어 앞서 보았듯이 왕의 사절을 보내 창고를 개방한다든지, 죄수들을 사면하고 일 년 치에 해당하는 세금을 면제해 주는 일 등이었다.

## 5) 기근

기근과 기아에 대한 기사는 28건에 해당한다. 물론 백성들의 기근과 아사 현상은 자연의 재앙현상에 따르는 당연한 결과로 여겨진다. 기근의 현상은 다음과 같다. 백성이 굶주려 자식을 파는 자가 늘며, 곡식이 귀하어 소나무 껍질을 먹기도 하고, 사람들이 서로 잡아먹으며, 다른 나라로 집단 투항하기도 한다. 489년 백제는 백성들이 굶주려 신라로 도망간 자가 600여호에 이르고, 이어서 498년 기근으로 인해 2000여명이 고구려에 투항하였다. 아사자가 늘어나서 나라의 곡식도 모자랐다. 816년 10월 신라에서는 집단이 결인이 되어 170여명 정도가 절동 지방에 가서 먹을 것을 구걸하였다. 도적이 느는 것은 당연하였다.

이에 대한 국가적 대책은 간단하였다. 곡물 창고를 푸는 일이었다. 왕이 순행하여 위로하고 죄수를 풀어 주었다. 707년 성덕왕 6년 신라에서는

기아로 죽는 백성이 많아 곡식을 나누어주었는데 1월부터 7월까지 나누어 준 곡식량이 30여만 석이었다. 그 해 봄 2월에는 파종기에 맞추어 종자를 균등하게 나누어주기도 했다. 종자를 배급하는 일은 오늘날에도 장기적인 기아를 구제하는 최선의 방책으로 여기고 있다. 1990년대 세계보건기구는 아프리카와 북한의 기아대책으로서 종자보급을 우선했는데, 이에 유추하여 고대 신라의 방책은 선진적인 것으로 여겨진다. 786년 신라 원성왕은 심한 기근 후에 곡식 33,240석을 내어 구제하였고, 같은 해 겨울에도 다시 곡식 33,000 석을 나누어주었다.

문헌상으로 간혹 사람들이 자식을 팔아 연명하거나 서로를 잡아먹었다는 기사가 나오는데 이에 대한 해석을 중시해야 한다. 동사강목의 저자인 안정복은 이를 두고 천륜을 모르는 미개인의 짓 정도로 보고 있으나, 이러한 해석에는 강한 배불론자로서 불교에 대한 업신여김이 보이지 않게 들어와 있는 것으로 생각된다. 왜냐하면 그에 반하는 사례들도 많기 때문이다. 755년 신라 경덕왕 14년 때, 곡식이 귀하여 백성들이 몹시 굶주렸다. 웅천주의 향덕이라는 사람이 가난하여 그 아버지를 봉양할 수 없었으므로, 자기의 다리 살을 베어 아버지에게 먹였다. 왕이 이 소문을 듣고 그에게 선물을 후히 주고 동시에 효자문을 세워 표창하였다는 기사가 있다.

## 6) 역질

역질에 관한 기사는 모두 27건이다. 역질이 어떤 병종 이었는지는 기사를 통해 알 수 없으나, 수해에 의한 수인성 전염병과 두창 전염병이 많았던 것으로 추정할 수 있다. 성무천황 천평 7년 을해乙亥 (기원후 735년), 「속일본기」 권12, 「일본질병사」)

“여름과 가을에, 완두창을 앓다가 요절한 사람이 많다. 신라국에서 전래

되고, 축자에 일어나 동방에 만연되고 수도京師까지 이르렀다. 결국 천하에 두루 퍼져, 한 아이가 이것에 걸리면 한 마을 모두가 감염되었다. 마치 옷으로 땅을 쓰는 것 같아, 상창裳瘡이라는 이름이 붙었다.” (재인용:三木榮, 『朝鮮醫學史 及 疾病史』 22쪽)역질에 앞서는 자연적 현상은 주로 홍수와 가뭄, 그리고 그에 따른 기근이 으뜸이며, 그 외 복숭아와 오얏나무의 비정상적인 꽃이 피는 현상이 앞서 일어나는 경우도 있다. (신라203년; 신라 833년) 그리고 역질에 따른 사회적 현상으로서 우선 사람과 재물의 약탈(백제 229년), 외부의 군사적 침입(고구려 377년), 대규모의 사망자 발생과 자식까지 팔고 다른 나라로 유랑민이 되기도 한다. 궁예의 환란이 심한 때 (918년), 기근과 역질이 심하여 세포 1필, 쌀 5승에 자식과 함께 몸을 팔아 노예가 되었다는 기사가 있다. 흉년과 기근이 심할 때 자식을 팔아 버리는 경우가 많은데, 이는 흉흉한 인심의 극도를 달하는 것으로 보인다.

그리고 겨울 역질의 기사가 7건에 달하는데, 이는 지난 가을 극심한 가뭄에 이어 겨울에도 눈이 오지 않기 때문에 발생하는 경우이다. 겨울 역질과 가뭄에 따르는 간접적인 양상이 보이는데, 그것은 외부로부터의 군사침입이다. 역질에 따른 기근과 흉흉한 인심, 나라 왕의 정치적 쇠약은 다른 나라 군사 침입의 기회이며, 길이 질지 않아서 수레바퀴가 잘 돌아 외부의 침입이 많았던 것으로 여겨진다. 203년 겨울, 신라의 큰 역질이 돌 때 말갈이 침공했으며, 229년 겨울, 백제의 역질이 일 때 말갈의 군사가 침입하여 백제가 패한 적이 있었다. 377년 겨울, 고구려는 가을부터 극심한 가뭄과 눈없는 겨울이 지속되고 따라서 역질이 심하게 나다니, 이에 백제 근구수왕이 대규모의 군사 3만을 끌고 평양성을 침공하였다.

역질에 대한 의료 구제책은 기사를 통해서 나타나 있지 않다. 단지 굶주림을 구제하기 위하여 창고를 개방하거나 사방(10道)에 특사를 보내 위문을 하는 정도였다.(신라 747년, 경덕왕)



## 7) 지진

지진에 대한 기사는 모두 97건을 볼 수 있다. 이는 홍수나 가뭄에 대한 기사보다도 훨씬 많은 것으로서 지진에 대한 두려움이 매우 컸던 것으로 여겨진다. 당연히 이러한 지진 자료는 지진계에 의해서 탐지되는 계기지진(instrumental earthquake)과 달리 문헌에서만 찾을 수 있는 역사지진(historical earthquake)으로서 그 지진의 규모를 정확히 알기는 어렵다. 역사지진의 진도를 평가할 수 있는 것은 가옥의 거동과 손상의 상태 및 규모, 그리고 땅의 변화와 물길의 변화 정도이다. 한국지진공학회의 최근 연구논문에 의하면 역사지진 중에서 진도 7 이상의 진도로서 추측 가능한 지진 발생률이 삼국시대까지 모두 17건으로 추정하고 있다.(이기화 1997, 34쪽; 서정문 1998)

땅이 함몰하는 진도 7 이상 가는 지진의 피해는 다양하다. 우선 가옥이 기울거나 쓰러져서 사람이 죽거나, 우레를 동반하여 공포심을 조장하며, 땅이 갈라지고 샘물이 치솟는 경우가 있다. 땅이 갈라져서 그 틈이 2장이 나 되어 그 사이로 혼탁한 물이 솟아오르기도 하였다. 반면에 지진이 일어나 원래 있었던 우물과 샘이 모두 마르기도 했다. 19년 고구려에는 지진이 크게 일어나 인심이 매우 흉흉하여 죄수를 사면하였고, 380년 여름 백제에서 큰 지진이 일어나 땅바닥이 갈라졌다. 그 깊이가 다섯 길, 넓이가 세 길이나 되었는데 3일 만에 땅이 다시 붙었다. 609년 겨울 신라에는 겉으로는 지진으로 보이나 추측하건데 별뿔이 떨어진 자리로 짐작되는 사기가 있는데, 땅에서 불이나 불탄 자리의 넓이가 4보, 길이가 8보, 깊이가 3척이나 되었고 3월에 시작된 불이 12월 중순이나 되어서야 꺼졌다고 한다. 땅이 갈라질 정도의 큰 지진은 89년(백제), 380년(백제), 471년(신

라), 609년(신라), 779년(신라)에 발생하였으며 다른 자연 재변과 함께 하여 인심이 크게 흔들리게 되었다.

삼국이 공존하던 660년까지의 나라별 지진 빈도수를 보면 신라가 22건, 백제가 17건, 고구려가 19건으로서 고대 한국에서의 지진발생지 분포는 지역에 관계없이 골고루 분포되어 있는 것으로 보인다. 비교기준을 시간적 기록 균형이 깨지는 백제멸망의 660년이 아니라 통일신라까지로 본다면, 신라의 지진 기사는 59건 백제는 17건, 고구려는 18건이 된다. 한편 지진의 강도를 비교해서 볼 때, 강진이라고 여겨지는 분포는 신라가 8건 백제가 3건 고구려가 1건에 해당되어 동남해안 지역에 강진이 많은 것으로 추측된다. 기사에서 보여 지는 강진의 기준은 매우 모호할 수밖에 없으나 대체로 사람이 많이 죽거나 땅이 갈라지는 진도 7 이상의 것을 강진의 기준으로 삼았다. 이 중에서 강한 강진이라고 추측되는 것으로서, 779년 신라 혜공왕 15년 봄, 경주에 지진이 발생하여 민가가 무너지고 사망자가 백여 명이 되었다는 기사를 볼 수 있다.

779년의 지진 때 금성이 달 안에 들어가는 부분 금성 월식이 일어났다. 아마도 이러한 천체현상과 지진의 괴변을 정서적인 인과관계로서 생각했을 것이 분명하다. 나라에서는 이러한 현상에 대한 대처방식으로서 백좌 법회를 열도록 하였다. 앞서 말했듯이 지진에 대한 기사는 다른 기사보다 월등히 많지만, 실제로 지진발생에 따른 별도의 피해상황이나 대처방식을 소상히 적은 기사는 별로 없다. 그 이유는 지진의 공포가 크다고 해도 실제로는 지진의 피해가 크지 않았기 때문에 기사의 내용이 간략한 것으로 추측된다. 지진의 피해는 실제적인 피해라기보다는 백성들의 정서적인 두려움이 더 컸던 것으로 보인다. 그 예를 들어보자. 664년 10월 신라에서 비교적 큰 지진이 일어났다. 민가가 무너지는 일이 발생하였고, 경주뿐만이 아니라 남쪽까지 피해가 있었다. 이에 백성들은 지진의 두려움에 절에

가서 공양을 드리게 되었으며 막대한 재물과 토지를 시주하는 데까지 이르렀다. 이러한 현상은 실질적인 피해에 따르는 결과라기 보다는 기복에 의한 주술적인 결과로 나타난 것으로 보인다. 나라에서도 이를 우려하여 큰 재물과 토지를 함부로 절에 시주하는 것을 금하는 사태에 이르렀다.

### 8) 용의 출현

고대 기사에서 특이한 것은 용의 출현이다. 용의 출현을 적은 기사는 모두 16건에 이른다. 그 색깔로 볼 때 푸르고 붉은 황룡과 검은 용이 보이고, 출현 장소로 볼 때 우물이나(7건) 연못(2건), 강(2건)에서 혹은 바다에서 출현한다. 개제수로 볼 때 하나 혹은 두 용이 함께 출현한다. 용의 출현은 대부분 홍수나 폭풍이 동반되는 시기와 일치하거나, 극심한 가뭄에 기우제의 대상으로 간주된다. 특히 우물(井)에서 출현하는 용은 반드시 태풍이나 홍수를 동반한다. 앞서 이야기했듯이 용은 물을 지배하는 수신으로 받아들여지면서 龍神信仰의 대상으로 나타나는 것을 볼 수 있다. 그 대표적인 경우가 바로 628년 신라 진평왕 50년에 있었던 畫龍祭를 들 수 있다.

삼국사기와 삼국유사의 일반적인 기술방식의 차이에서와 마찬가지로, 용과 관련된 기사에서도 삼국유사는 삼국사기와 달리 용을 신화-상징적 요소로서 혹은 왕권의 상징으로 간주하는 경우가 있다. 예를 들어 처용가에서 등장하는 용은 왕의 은덕에 대한 보답을 하는 과정을 기술하여, 용의 의미를 문학적 대상으로 올려놓았다. 삼국유사 「처용랑 망해사」편에서 다음과 같은 내용이 보인다.

제49대 헌강대왕 때에 서울로부터 지방에 이르기까지 집과 담이 연이어 있고 초가는 하나도 없었다. 풍악과 노래가 길거리에서 끊이지 않고 비바람은

사철 순조로웠다. 이때 대왕이 개운포에 놀러 나갔다가 곧 돌아오려 하면서 물가에서 쉬는데 갑자기 구름과 안개가 자욱하여 길을 잃을 정도였다. 괴상히 여겨 좌우에 물으니 일관이 아뢰기를 “이것은 동해 용의 조화이므로 좋은 일을 해주어야 할 것입니다.” 하였다. 이에 해당 관원에게 명하여 용을 위하여 근처에 절을 세우도록 하였다. 왕명이 이미 내려지자 구름이 개이고 안개가 흩어졌다. 그래서 개운포라 이름 지었다. 동해의 용이 기뻐하여 아들 일곱을 데리고 임금 앞에 나타나서 덕을 찬양하여 춤을 추며 음악을 연주하였다. 그 가운데 자식 하나는 임금을 따라 서울에 와서 정사를 보좌하였는데 이름을 처용이라 하였다. 또한 신라 진성여왕의 막내아들이 당에 가는 것을 호위하는 역할로서 두 마리의 용이 등장한다. 당나라에서는 용의 호위를 받고 신라에서 온 사람의 비범함을 인정하여 후한 대접을 하였다.(진성여대왕 편) 또한 용은 탄생설화와도 연관되고 있다. 신라 30대 무왕의 경우가 그러하다. 후일 무왕이 된 서동의 어머니는 일찍이 과부가 되어 서울 남쪽 연못가에 집을 짓고 살다가 그 연못의 용과 정을 통하여 아이를 낳으니, 그가 바로 무왕이 되었다.(무왕 편) 이와 같이 용은 흥조의 대상에서부터 왕권과 관련된 최고 권력의 상징적 지위를 함께 갖고 있음을 알 수 있으며 그 징조의 내용과 관계없이 물과 연관되는 것은 필연적이다.

## 9) 괴현상

괴변 현상 중에 대표적인 것으로 말이 소를 낳는 일, 늙은 할미가 남자로 둔갑하는 일, 검은 개구리와 붉은 개구리가 떼지어 싸우는 일, 뱀새가 황새를 낳는 일, 연못에서 불길기 밤새도록 타는 일 등이 있는데 이런 기이한 현상을 적은 기사는 괴변의 정도를 판단하는 기준에 따라 차이가 있을 수 있지만 보통 95에서 100건에 이른다. 괴변의 대부분은 흥조와 연관

되나 길조로 해석할 수 있는 것도 많다.(申滢植, 「한국고대사의 신연구」 (일조각, 1986), 73쪽)

신형식은 그의 책에서 “천제가 전부 흉조는 아니었고, 또 흉조가 동시에 길조도 되기 때문에 朴星來, 井上(秀雄) 양인의 구분이 적절하다고 볼 수가 없다” 하여 자연변이현상과 길흉의 징조를 결정론적으로 대비시키는 것에 반대하였다. 그러나 박성래의 자연변이현상과 길흉조 대비는 상징적 차원에서 대비시킨 것이므로 그에 대한 비판은 적절치 못하다고 생각된다. 또한 삼국시대에는 어떤 나라 혹은 왕에게 흉조가 되는 것이 다른 나라 혹은 다음 왕에게는 길조가 되기도 하여, 주관적 해석과 판단이 다양할 수 있다.

예를 들어 660년 8월 백제에서 일어난 괴변을 보자. 백제 왕흥사의 여러 중들이 모두 배의 돛대와 같은 것이 큰물을 따라 절 문간으로 들어오는 것을 보았다. 들사슴 같은 개 한 마리가 서쪽으로부터 사비하 언덕에 와서 왕궁을 향하여 짓더니 잠시 후에 행방이 묘연해졌다. 서울의 모든 개가 노상에 모여서 짓거나 울어대더니, 백제가 망한다는 귀신의 곡성이 끊이지를 앓았다.

10년 고구려 유리명왕 29년 여름, 모천에서 검은 개구리와 붉은 개구리가 떼 지어 싸우다가, 검은 개구리가 이기지 못하고 죽었다. 이러한 모습을 보고 사람들이 “검은 것은 북방의 색깔이니, 북부여가 파멸될 징조”라고 말했다. 이러한 해석으로부터 당시 오행사상이 유입된 것으로 생각된다. 예를 들어 푸른 소나 흰 노루, 황룡은 상서로운 것으로 보았으며 검은 개구리, 검은 용 등은 대체로 흉조로 여긴 것으로 보여 진다. 흰 무지개나 푸르고 보라 빛 나는 구름은 매우 좋은 길조로 보고 있으며 마찬가지로 검은 구름은 흉조에 해당된다. 그러나 흰 사슴은 길조이나 흰 여우는 매우 불길한 흉조이다.

659년 백제의 서울에서는 여우가 왕궁에 들어와 그 중 흰 여우 한 마리가 佐平 書案에 올라앉았다. 태자궁에서는 암탉이 참새와 교미하고, 궁중의 느티나무가 마치 사람이 곡을 하듯 울었다. 밤에는 귀신이 궁의 남쪽에서 곡을 하는 등 괴이한 일이 끊이지 않았다 하여 나쁜 징조로 보았다.

그리고 640년 가을 신라에서는 노란색의 꽃비가 내리기도 했으나 색깔로 그 의미를 해석하기는 어렵다. 그 외로 641년 가을 신라 동해안의 물이 붉게 변하고 더워져서 고기가 죽었다는 기사와 644년 겨울 고구려 평양에 붉은 색의 눈이 내렸다는 기사를 볼 수 있으나 색깔의 의미로 해석하기 어렵다. 오히려 오늘날의 적조현상이나 황사현상으로 생각하는 것이 타당한 듯하다. 822년 봄 신라 서원경에, 하늘에서 벌레가 떨어졌는데, 9일째 흰 색.검은 색.붉은 색의 세 가지 벌레가 눈발을 기어 다니다가 햇볕이 나자 사라졌다는 괴이한 기사도 있으나 위와 마찬가지로 이러한 색깔의 의미를 오행사상과 연관시키기에는 자료가 매우 미비하다. .

가축에 대한 괴변 기사도 많다. 7년 백제 온조왕 25년 봄 왕궁의 우물이 엄청나게 넘쳤다. 한성의 민가에서 말이 소를 낳았다. 머리는 하나였으며, 몸은 둘이었다. 이에 점치는 자가 말했다. “우물이 엄청나게 넘친 것은 대왕께서 융성할 징조이며, 하나의 머리에 몸이 둘인 소가 태어난 것은, 대왕께서 이웃 나라를 합병할 징조입니다.” 왕이 이 말을 듣고 기뻐하여, 마침내 진한과 마한을 합병할 생각을 하게 되었다. 이 기사는 당시에 정치행위의 당위성을 확보하려는 왕권 유지의 당연한 과정이라고 여겨진다.

괴현상 중에는 과학이 발전된 오늘날의 입장에서 볼 때 전혀 괴현상이 아닌 것이 더러 있다. 예를 들어 심한 황사현상이나 적조현상 등이 그것이다. 황사현상 중에는 몇일 동안이나 사람을 알아 볼 수 없을 정도의 누런 안개가 끼거나 해를 가릴 정도의 붉은 구름인 경우가 있으며(신라

298; 고구려 300; 백제 327), 사막의 흙먼지가 대류에 의해 비와 함께 흩비로 내리는 경우도 있다.(신라 173; 백제 379; 신라 389; 백제 606; 고구려 656; 신라 770; 신라 780) 그리고 적조현상으로 추정되는 기사를 들어보자. 신라 641년 동해의 물이 붉게 변하고 더워져서 물고기가 때로 죽는 일이 발생했으며, 660년에는 평양의 강물이 핏빛으로 물들기도 했으며 같은 해 백제의 사비하를 비롯한 여러 곳에서도 같은 일이 발생하였다.(기타: 신라 738; 신라 804)

그 외로 지진이나 해일로 여겨지지만 매우 특이한 현상을 보인 것을 괴현상으로 보기도 했다. 또한 지진의 징조로 추측할 수 있는 동물들의 변화를 볼 수 있다. 그 대표적인 두 가지 기사를 보자. 648년 고구려에서는 노루와 이리가 떼를 지어 강을 건너 사흘 동안이나 서쪽으로 대이동한 경우가 있었으며, 660년 6월(여름 4월) 백제에서는 두꺼비 수만 마리가 나무 꼭대기로 올라가는 일이 있었으며, 769년 겨울 신라에서는 치악현에서 쥐 8천여 마리가 평양 방향으로 대이동하기도 했다. (660년 사태의 경우 그 때에 맞춘 지진의 기사를 볼 수 없다.)

그 밖에 기형아나 기형가축의 탄생을 기이하게 여겼으며, 세 발 이상의 물고기가 물에 나와 죽는 경우도 여러 차례 있었다. 그리고 노파가 남자로 변하거나(백제 BC6년) 노파가 여우로 둔갑하는 등의(백제 499) 사람이나 동물의 둔갑, 이상한 새들의 출현, 뱀새가 황새를 낳은 일(신라 379), 뿔이 달린 물고기(신라 416), 때 아닌 눈이나 꽃이 피는 일은 항상 사회적 징조로 보았으며, 대부분의 괴현상은 흉조로 연결되었다.

징조와 관련하여 다양한 기사를 들 수 있다. 앞서 기술했듯이 검은 개구리 떼의 출현을 보고 검은 색과 북방을 연결하여 북부여 멸망의 징조로 보았으며(고구려 10), 백제 25년 백여 마리의 기러기가 궁궐에 모여드는 것을 보고 점치는 자가 기러기는 백성의 상징이므로 장차 먼 곳에서 귀순

하는 사람들이 많을 것으로 예언하였다. 신라 350년 봄 3월 황새가 월성 모퉁이에 동지를 트니, 삼국유사에서는 이를 두고 물난리가 곧 날 징조로 보았다. 실제로 그 다음 달에 큰비가 열흘에 걸쳐 내리니 평지에 물이 석자나 고이고 관가와 민가가 유실되고 산사태가 13 곳에서나 일어났다.

640년 고구려 영류왕 때 가을 9월 고구려에서는 햇빛이 없어졌다가 사흘 후에 다시 밝아진 일이 있었다. 후일 동사강목의 저자는 권근의 해석을 빌어 이 현상을 두고 “태양은 모든 양의 으뜸이요 임금의 상징인데 3일 간 빛이 없었으니 그것은 연개소문의 지역의 징조가 이미 나타난 것이다. 고구려의 군신은 마땅히 경계하고 두려워하여 근심을 미연에 막았어야 하는데 그렇지 못하여 애석하다”고 했다.

나라의 멸망과 직접 관련된 흉조 중에서 대표적인 것은 당연히 백제의 멸망과 관련된 수많은 괴현상들이다. 백제 멸망 한 해 전부터 괴현상이 다음과 같이 집중적으로 기록된 것을 확인할 수 있다. 659년에는 흰 여우가 佐平 書案에 올라앉았거나, 태자궁에서는 암탉이 참새와 교미하고, 궁중의 느티나무가 마치 사람이 곡을 하듯 울었다. 밤에는 귀신이 궁의 남쪽에서 곡을 하는 등 괴이한 일이 끊이지 않았다.

660년 여름 4월에는 두꺼비 수 만 마리가 나무 꼭대기에 모인 것에 사람들이 까닭도 없이 놀래 달아나니 누가 잡으러 오는 것도 아닌데 서로 도망가다가 쓰러져 죽은 자가 1백여 명이나 되고 재물을 잃어버린 자는 셀 수도 없었다는 기사가 나타난다. 그리고 봄 2월에는 서울의 우물이 핏빛으로 변하고 서해에 조그만 물고기들이 나와 죽었으며 사비하의 물이 핏빛처럼 붉었다. 5월에는 폭풍우가 몰아치고 천왕사와 도양사의 탑에 벼락이 쳤으며, 또한 백석사 강당에도 벼락이 쳤다. 검은 구름이 용처럼 궁중에서 동서로 나뉘어 서로 싸우는 듯하였다. 이 기사 모두는 백제의 멸망과 관련된 흉조로 해석될 수 있다.



그러나 길조 혹은 흉조는 그것을 받아들이는 사람들의 마음속에 있음을 알 수 있는 기사도 많다. 관습적인 흉조가 길조로 변할 수도 있고 거꾸로 경우도 있다. 그 대표적인 기사를 예로 들어보자. 660년 6월에는 귀신이 나타나 대궐 안에 들어 와서 “백제가 망한다. 백제가 망한다.”고 크게 외치다가 곧 땅 속으로 들어갔다. 왕이 이상하게 생각하여 사람을 시켜 땅을 파게 하니 석자 가량 파내려 가니 거북이 한 마리가 발견되었다. 그 등에 “백제는 둥근 달 같고, 신라는 초승달 같다.”라는 글이 있었다. 왕이 무당에게 물으니 무당이 말하기를 “둥근 달 같다는 것은 가득 찬 것이니, 가득 차면 기울며, 초승달 같다는 것은 가득 차지 못한 것이니, 가득 차지 못하면 점점 차게 된다.”고 하니 왕이 노하여 그를 죽여 버렸다. 어떤 아첨하는 자가 말하기를 “둥근 달 같다는 것은 왕성하다는 것이요, 초승달 같다는 것은 미약한 것입니다. 생각하건대 우리나라는 왕성하여지고 신라는 차츰 쇠약하여 간다는 것인가 합니다.”라고 하니 왕이 기뻐하였다. 이때는 이미 의자왕의 판단이 흐려진 때였다.

### 3. 결론

복숭아와 오얏 꽃이 때아닌 때에 핀 사실에 대한 기사의 수는 모두 10회로서 양적으로는 많지 않지만, 이상기후의 기준으로 볼 수 있다. 10회의 기사 중에서 12월에 해당하는 겨울 10월에 때아닌 복숭아와 오얏 꽃이 핀 사실이 9회이며 763년에는 초가을에 두 번째 꽃이 핀 사실을 기사 하였다. 이 중에서 역질과 때를 같이 한 것이 3회이며, 지진과 함께 한 것은 1회, 서리나 태풍 혹은 겨울에 눈이 하나도 없을 정도의 따듯한 겨울날씨가 3회이다. 이와 같이 비정상적인 복숭아와 오얏의 발화는 그 자체의 의미보다는 이상 자연현상의 징표로서 중시되어 왔다. 복숭아와 오

얇은 다른 나무와 달리 개나리가 갖는 온도 민감성 이상을 지니고 있어서 그 발화 시기에서 기온과 바람의 영향을 직접 반영하는 대표적인 기후지표 식물이다. 오얏 꽃의 이상발화는 날씨 변화에 관계되며, 이는 반드시 동반하는 자연재해를 가져온다. 또 이러한 자연재해는 사회적 불안요소로 등장하며 그 피해와 대처방안의 미비에 따른 정치적 변화를 가져온다고 추측할 수 있다. 이처럼 이상 災異 현상은 앞으로 닥칠 사회적 고통조와 연관되는 상징적인 요소로 해석될 수 있다는 것이 본 연구의 중요한 결과이다.

이 연구의 근거가 된 사료의 특성상 자연재해와 정치사회적 변화의 인과관계를 쉽게 볼 수 있다. 앞서 예로 들은 복숭아와 오얏은 한 실례일 뿐이며, 재앙과 관련된 고대 사기 전반의 특징은 자연재해와 정치사회적 변화를 연결시키려는 의도가 강하다는 사실이다. 예를 들어 南解次次雄 19년에서 21년에 이르는 역질과 겨울의 이상온기, 메뚜기 떼의 극성은 곧 왕의 죽음으로 이어졌고, 효성왕 6년의 지진과 왕의 죽음, 소수림왕 7년 겨울 이상기온과 역질, 그 기회를 틈탄 백제의 침공, 다음 해 그에 이은 가뭄과 서로 잡아먹을 정도의 기아 현상은 왕의 죽음으로 이어졌다.(申瑩植 1986, 「한국고대사의 신연구」 73-5쪽)

근구수왕 6년에도 이와 비슷한 자연재해와 함께 왕이 죽었다. 물론 모든 자연재해가 왕의 교체와 직접 연관된다는 자료는 없다. 대부분의 자연의 재앙의 시기와 왕의 죽음의 시기 사이에서 직접적인 관련성을 찾기가 어렵다는 점이다. 그럼에도 불구하고 간접적이고 추측연관성은 분명히 존재하였다.

이 글은 처음에 밝혔듯이 천상에 관련된 기사를 빼고, 지상에서 일어난 자연변이만을 다루었다. 그 이유는 다음과 같다. 자연변이와 정치사회적 변화를 연결시키는 일은 지상의 변이보다는 천상의 변이와 연관되는 것이

절대적으로 많다. 유성이나 혜성, 그리고 태양의 흑점이나 행성의 이상 현상, 일식이나 월식과 같이 당시로서는 기이한 하늘의 변이현상들은 그 해석의 여지가 많으며 이에 따라 주술적인 해석의 가능성이 많을 수밖에 없다. 그러므로 하늘의 현상은 결정론적인 해석에 따른 왕권의 성립이나 멸망과 관련된 예측 징후론이 주된 경향이다. 반면에 지상의 자연변이는 정치사회적 징조와 결정론적으로 단순히 연결시키는 일에 그칠 수 없었다.

고대 재앙사기에 대한 연구의 결과는 자연변이와 정치사회적 변화 사이의 초자연적 징후론이 아니라, 그 자연변이를 맞았을 때 그에 대처하는 인간의 노력이 자연주의에 근거한 인과론적인 방식이었다는 점이다. 한 사회가 보여주는 대처방식은 응전의 논리로서 발전하며 응전의 사회화가 곧 그 사회의 정치적 성숙으로 이어지기도 했다. 그래서 구체적인 대처방식이 분명하게 드러나는 지상의 자연변이에 대한 해석이 중요하다고 판단된다. 이에 맞추어 앞에서 든 10 가지의 자연재앙의 기사와 해석은 주로 그 재해에 대한 자연주의적인 대처방식에 초점을 두었다. 재앙에 대한 다양한 대처방식은 다음과 같이 분류해 볼 수 있었다.

- 1) 백성의 고통을 왕이 함께 하려는 태도였다.
- 2) 피해지 방문을 통하여 백성의 곤란함을 직접 듣거나 신하를 시켜 窮恤케 하였다.
- 3) 창고를 풀어 백성들에게 나누어주었다.
- 4) 장기적인 재난에 대비하여 파종기에 맞추어 종자를 적절히 나누어주었다.
- 5) 사형수를 제외하고 죄수들을 사면하였다.
- 6) 기우제를 드린다든가 재앙의 원인이라고 생각되는 원혼을 달래기 위하여 특별한 제사를 지낸다.

7) 수해지역과 같은 재난지역에 대하여 일 년 간 세금면제를 하는 등의 세제개혁을 단행한다.

8) 재앙에도 불구하고 인정을 잃지 않고 자신을 희생하여 현실을 극복하려는 자에게 효자문과 같은 왕의 위민(爲民)정책을 편다.

9) 왕 스스로가 백성의 곤궁함을 같이 하는 마음으로 화려한 음식을 피한다.

10) 현재 진행 중인 대역사를 일시 중지하고 인력을 재난극복에 힘쓰도록 한다.

11) 평상 시 농사와 양잠을 장려하고 군사를 훈련시켜, 재난 시 외부로부터의 군사침입에 대비토록 한다.

12) 제사를 지내기 위하여 큰 재물과 토지를 함부로 절에 시주하는 것을 금하기도 한다.

자연현상을 개인의 대소사의 징후와 연관시키거나 사회적 길흉조와 연관시키는 일은 고대사 연구의 중요한 연구방법론이다. 그러나 이러한 연관성은 문화적 차이 그리고 지리적 차이에 따라 다양한 양상을 보인다. 문화인류학적인 관점에서 재이의 원인을 인간에게 부여하며, 그리고 그 원인발생에 대한 상벌자로서 그리고 원인무효를 위한 祭儀의 수행자로서 절대자를 상징하는 것은 인류의 공통되는 사실이다. 이러한 절대자의 상징체는 구체적 자연물에서 출발하여 추상적 개념체로 변화되기도 한다. 이러한 변화의 양상은 인류집단에 따라 차이를 지닌다. 그리스-로마 문화권에서는 추상도의 정도가 높은 신격화가 이루어지면서 기독교의 신 개념과 쉽게 조우하였다. 반면에 이 연구결과에서 보듯 한국의 고대 재앙에 대한 인간의 반응은 추상적이라기보다는 매우 구체적인 현실성에 바탕을 둔 직접적 자연주의의 대처방식으로 볼 수 있다. 사료 중에서 주술적인

대처방식도 자주 볼 수 있지만 궁극적인 대처는 인간의 구체적인 노력이 앞서고 있다는 점이다. 주술적인 대처방식마저도 초자연주의를 지향하는 것이 아니라 현실적인 재해극복을 실현하는 과정으로 연결된다. 서구 입장에서 주술성이란 정령론(animism)이나 샤마니즘의 수준으로 보일 수 있다. 정령론이나 샤마니즘을 합리적 이성이 결여된 세계해석으로 보는 일은 한국의 자연관에 대한 이해가 부족하거나 서구적인 기준으로 본 결과에 지나지 않는다.

이 연구에서 고대 재앙사에 나타난 흉조와 길조에 대한 해석은 기본적으로 자연주의에 근거함을 강조한다. 즉 해석의 틀을 정령론인가 아니면 개념화된 절대자인가의 논의 범주에 두고서 한국 고대재앙사 해석을 할 수 없다는 입장이다. 다시 말해서 우리 재앙사 해석은 신격화한 절대자를 도입하여 초자연주의를 따르는가의 관점이 아니라, 자연현상의 운행방식과 인간사의 운행방식이 같다고 보는 자연주의의 해석을 취해야 한다는 점이다.

예를 들어 역질의 전염범위는 국소적으로 나타나지만, 이상기온의 결과는 지리적으로 근접된 삼국을 포괄한 재앙으로 나타난다. 따라서 삼국을 인위적인 경계선에 따라서 완전히 분리하여 재앙해석을 하는 일은 실제로 불가능하며, 단지 평야, 해안과 산악의 지리적 차이에 따른 재앙해석은 가능할 수 있다. 결국 삼국 사이의 재앙의 상호연관성을 인정해야 하며, 재앙의 현상들 사이에도 인과적 연관성이 있음을 알 수 있다. 그 예를 다음과 같이 들어본다. 장기적인 심한 가뭄은 병충해가 극성을 부리고 따라서 농사수확이 떨어져 기아를 초래하고 기아는 집단적인 이주의 원인을 초래하며 이는 난민에 의한 도둑질이 횡행하여 인심을 흉흉하게 만들어 왕권의 신뢰도가 하락하게 되어 있으며 이는 다음 해 뿌릴 씨앗이나 창고곡물의 보관유지가 어렵게 되거나 세금이 걷히지를 않아서 궁중의 살림이 어

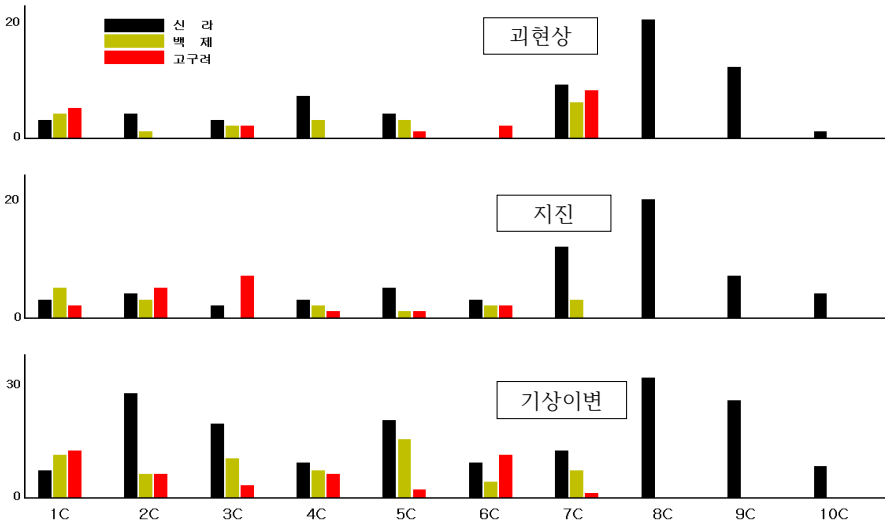
려워지고 이는 다시 왕의 근심을 낳게 하여 왕의 죽임이나 죽음으로 이어질 수 있다는 인과관계를 추정해 볼 수 있다. 결국 극심한 가뭄과 왕의 죽음 사이에 놓여 있는 인과의 끈을 무시한다면 위의 사례들에 대한 해석이 초자연주의거나 추상적 절대자와의 일방향 관계로 볼 수 있지만 과정의 인과관계를 모두 볼 수 있다면 자연주의 입장이 충분히 수용될 수 있다.

<부록1> 시기별, 나라별, 재앙별 재앙횟수

	나라별	가뭄	홍수 태풍	이상 기온	지진	괴 현상	역질	외	소 계	합계
1 세 기	신라	4	3	0	3	3	1	3	17	61건
	백제	5	1	5	5	4	2	0	22	
	고구려	1	4	7	2	5	0	3	22	
2 세 기	신라	6	8	13	4	4	3	5	43	65건
	백제	2	2	2	3	1	0	0	10	
	고구려	1	0	5	5	0	0	1	12	
3 세 기	신라	6	6	7	2	3	1	5	30	61건
	백제	5	2	3	0	2	1	4	17	
	고구려	1	0	2	7	2	1	1	14	
4 세 기	신라	4	3	2	3	7	1	5	25	52건
	백제	3	1	3	2	3	1	3	16	
	고구려	1	1	4	1	0	1	3	11	
5 세 기	신라	5	8	7	5	4	2	8	39	69건
	백제	7	3	5	1	3	1	4	24	
	고구려	0	1	1	1	1	0	2	6	
6 세 기	신라	4	1	4	3	0	0	2	14	45건
	백제	1	2	1	2	0	2	1	9	
	고구려	3	4	4	2	2	1	6	22	
7 세 기	신라	4	3	5	12	9	0	0	33	59건
	백제	4	1	2	3	6	0	1	17	
	고구려	0	0	1	0	8	0	0	9	
8 세 기	신라	11	5	15	20	20	3	10	84	84건
9 세 기	신라	6	4	15	7	12	5	10	59	59건
10 세 기	신라	2	1	5	4	1	1	1	15	15건
재앙별 횟수		86회	64회	118회	97회	100회	27회	78회		

7세기까지 나라별 재앙횟수	신라	백제	고구려
	201건	115건	96건

<부록2: 시기에 따른 災異의 빈도수>



<참고문헌>

김부식, 「삼국사기」

한국사자료연구소(1996), 「삼국사기 CD 96」, 한글과 컴퓨터.

일연, 「삼국유사」 박성봉/고경식 역(1994), 서문.

安鼎福, 동사강목, 민족문화추진회 역(1989), 「국역 동사강목」 I-III, 민문고.

金斗鍾(1981), 「韓國醫學史」, 탐구당.

金斗鍾(1982), 「韓國醫學文化大年表」, 탐구당.

三木榮(1963), 「朝鮮醫學史 及 疾病史」, Osaka Prefecture.

(唐)瞿曇悉達(편), 「開元占經」,李克和 校点 上下 (1994), 岳麓書社.

申滢植(1986), 「한국고대사의 신연구」, 일조각.

국사편찬위원회(1986), 「韓國史論1」, 고대편, 민족문화사.

윌리엄 맥닐(허정 역:1992), 「전염병과 인류의 역사」, 한울.

박성래(1978), "Portents in Korean History", Journal of Social Science and Humanities 47 (1978), pp.32-90

이기화(1997), "서울 수도권 일원의 지진위험 분석(1)", 한국지진공학회 논문집 4호 (1997)

이기화(1997), "한반도의지진" 대한자원환경지질학회 제13차 공동학술 논문집

서정문(1998), "역사지진의 진도추정을 위한 초가삼간의 내진성 평가실험" 한국지진공학회 논문집 5호



<관련 참고 문헌>

- 가노우 요시미츠(한국철학사상연구회 기철학분과 번역) 1991, 『중국의학과 철학』 여강출판사
- 강신익 2006, “질병, 건강, 치유의 역사와 철학” 『의철학연구』 1집: 7-40
- 강신익 2007, 『몸의 역사』 살림출판사
- 고바야시 산고小林三剛(조기호, 김형규, 광영 번역) 2013, 『우주와 인체의 생성원리: 동의보감으로 배우는 동양의학의 원형을 찾아서』 집문당
- 곽노규 2021, 『음양승강으로 해석하는 사상의학: 생리병리』 물고기숲
- 곽노규 2024, 『음양승강으로 해석하는 사상의학: 처방해설』 물고기숲
- 구태환 2023, 『논어: 사람다움이란 무엇인가』 EBS BOOKS
- 국사편찬위원회 1986, 『韓國史論1,고대편』, 민족문화사.
- 金斗鍾 1981, 『韓國醫學史』 탐구당.
- 金斗鍾 1982, 『韓國醫學文化大年表』 탐구당.
- 김관도/유청봉(김수중 외 번역) 1994, 『중국문화의 시스템론적 해석』 천지
- 김교빈 2007, “돌봄과 치유에 대한 유가 정서의 철학적 기초” 의철학연구 4권: 3-18.
- 김교빈 2009, “『황제내경』, 기철학과 전통의학의 만남” 오늘의 동양사상 20: 91-112
- 김교빈 2021, “기철학에서 본 동의 가치와 의미” 종교교육학연구 67: 65-80.

- 김교빈/박석준/황희경/안규석/지규용/조남호/최종덕 2003, 『동양철학과 한의학』 아카넷출판사
- 김교빈/이정우/이현구/김시천 2004, 기학의 모험1. 들녘
- 김남일, 요시다 카즈히로, 사카이 시즈, 강연석, 김호, 김성수 2017, 『동의보감의 지식 체계와 동아시아 의과학』 한국학중앙연구원출판부.
- 김부식, 『삼국사기』
- 김시천 2009, “동양학은 어떤 인간을 말하였나? : 기氣와 정情 그리고 칠규七竅의 인간학” 오늘의 동양사상 20: 113-126.
- 김시천 2021, “고대 중국에서 ‘동물’(動物) 표상의 철학적 함의—동양철학 동물연구 서설 (1)” 한국공자학회 44: 5-34.
- 김흥경 편역 1993, 『음양오행설의 연구』 신지서원.
- 낙화생(안덕균 번역) 1992, 『면역과 한방』 열린책들
- 다윈, 찰스(장대익 옮김) 2019, 『종의 기원』 사이언스북스.
- 藤原知 외(생활의학연구회 번역) 2001, 『경락의 대발견』 일월서각
- 로지, 존(정병훈·최종덕 옮김) 1999, 『과학철학의 역사』 동연.
- 龍伯堅(白貞義/崔一凡 번역) 1988, 『皇帝內徑概論』 논장.
- 마투라나, 움베르토 / 프란시스코 바렐라 / 최호영 옮김 2007, 『삶의 나무』 갈무리 (마투라나, U. 바렐라 1995, 『인식의 나무』 최호영 옮김, 자작나무)
- 맥닐, 윌리엄(허정 역) 1992, 『전염병과 인류의 역사』, 한울.
- 머리스/보잘렌(전방욱 옮김) 2024, 『캐런 바라드와의 대화』 이상북스
- 바우어, 요하임 2007, 『인간을 인간이게 만드는 원칙』 이미옥 옮김, 에코리브르.
- 박석준 2015, 『동의보감, 과학을 논하다』 바오출판사
- 박석준 외 2001, 『몸』 산해출판사

참고문헌

- 박인상 1991/2015, 『東醫四象要訣』 소나무.
- 박인상 2014, 『우천임상요결』 소나무
- 베이컨 F. (진석용 옮김), 『신기관』 한길사.2001
- 서정문 1998, “역사지진의 진도추정을 위한 초가삼간의 내진성 평가실험”  
한국지진공학회 논문집 5호 (1998년3월)
- 성우용 2013, “칠정연구-황제내경의 정서론을 중심으로” J of Oriental  
Neuropsychiatry 24(4): 451-468.
- 손예진/임병학 2022, “대학과 사상철학(四象哲學)의 마음론 고찰”  
인문논총(원광대학교) 제59집: 75~97.
- 슈위츠(나성 옮김) 1996, 『중국 고대 사상의 세계』 살림.
- 신동원 2021, 『동의보감과 동아시아 의학사』 들녘
- 신동원 『한국 과학문명사 강의』 책과함께.
- 申澐植 1986, 『한국고대사의 신연구』 일조각.
- 安鼎福(민족문화추진회 역) 1989, 『국역 동사강목』 I-III, 민문고.
- 야마다 게이지(박성환 옮김) 1994, 『중국과학의 사상적 풍토』 전파과학사.
- 양상선(정창현 외 번역) 2024, 황제내경태소1. 세창출판사.
- 여인석 2003, "갈레노스의 질병개념", 『의사학』 12권1호: 54-65.
- 龍伯堅(백정의 외 옮김) 1988, 『황제내경개론』 논장
- 유아사 야스오(손병규 번역) 1992, 『기와 인간과학』 여강출판사
- 유장림(김수중, 박석준, 조남호 번역) 2011, 『강설 황제내경』 제2권.  
청흥출판사.
- 윤창열 “음양오행론의 발생과 그 응용” 대한한의학원전학회지 19(4):  
212-218
- 오재근 2013, “이규준 의서 『황제내경소문대요』의 유통본과 그 저본이 된  
조선 간본 『황제내경소문』” 大韓韓醫學原典學會誌 제26권 4호:  
203-221

- 이글턴, 데리(전대호) 2018, 유물론. 갈마바람.
- 이기화 1997, “서울 수도권 일원의 지진위험 분석(1)”, 한국지진공학회  
논문집 4호 (1997)
- 이기화 1997, “한반도의 지진”, 대한자원환경지질학회 제13차  
공동학술강연회 논문집 (1997)
- 이문규 2000, 『고대 중국인이 바라본 하늘의 세계』 문학과 지성사
- 이정수 2021, 『철학하는 삶』 바오.
- 이제마 東醫壽世保元(『1894)
- 이제마(朴奭彦 역) 1984, 『格致篇』 태양사
- 일연(박성봉/고경식 역) 1994, 『삼국유사』
- 임병학 2013, “『格致篇』에 나타난 東武의 易學的 사유체계—「儒略」편의  
事心身物을 중심으로” 대동문화연구 84호: 259-286
- 임종수 2007, “방이지(方以智)의 자연인식(自然認識)” 동양철학연구  
49권(2007년2월): 249-275.
- 자오흥진(이충렬) 2019(2012), 『근대 중국 동서의학 논쟁사』 집문당.
- 장치청(오수현 옮김) 2015, 황제내경, 인간의 몸을 읽다. 판미동.
- 張基成(정창현 외 옮김) 2008, 『한의학의 원류를 찾다』 역학과 한의학.  
청흥출판사
- 張立文 편(김교빈 외 번역) 1992, 『氣의 철학』(상,하) 예문지.
- 전방욱 2004, 『수상한 과학』 풀빛.
- 조대호 2002, “「동물의 생성에 대하여」를 통해 본 아리스토텔레스의  
생성이론”, 서양고전학연구 제18호: 95-121.
- 조동일/정세근/박소정/김병삼/박석준/김시천 2004, 기학의 모험2. 들녘
- 조원준 2010, “傷寒 六經의 성립과 전변에 대한 이설”,  
동의생리병리학회지 24(1): 1-8.
- 조태구 2020, “행복한 죽음을 위한 인간의 권리” 문학과 사회 33(1):

50-65

- 조태구 2022, “미끄러운 비탈길 위에서 미끄러지지 않기 - 안락사와  
존엄사 그리고 조력 존엄사” 인문학연구 53: 151-178.
- 조현영 1934, 『통속한의학원론』 중판본(1980, 진현출판사)/ 윤구병  
주해본(2007, 학원사출판)
- 천푸칭(오수형 옮김), 『중국우언문학사』 소나무, 1994
- 최종덕 1983, “화이트헤드의 관계성 개념에 관한 연구” 연세대학교대학원  
석사학위논문
- 최종덕 1995, 『부분의 합은 전체인가』, 소나무.
- 최종덕 1996, “연금술과 연단술의 차이에서 오는 숨겨진 논리”  
한방성인병학회지 2권1호
- 최종덕 1997, “자연주의 세계관과 동양의학의 자연관”  
대한한방성인병학회지 3권1호: 28-38.
- 최종덕 1998, “사상의학으로 본 철학적 자연관” 사상의학회지 10권2호
- 최종덕 1998, “신과학운동의 평가와 전망”, 과학사상 27호
- 최종덕 1998, “존재의 고고학-존재의 생물학적 원형을 찾아서”, 『시대와  
철학』 제17호.
- 최종덕 2000, “의료일원화 논쟁의 관점찾기” 이종찬 역음  
『한국의료대논쟁』(소나무출판사 2000년) 수록논문(332-249쪽)
- 최종덕 2000, “한국고대재양사 해석” 사회과학논총(상지대학교  
사회과학연구소) 16집., 170-173쪽
- 최종덕 2000, “면역학적 자아”, 『과학철학』 제3권 제1호.
- 최종덕 2002a, “생물학적 정체성-면역작용과 생명세포의 일체성”,  
『생명윤리』 제3권 제2호.
- 최종덕 2002b, “적응과 제한의 상보성”, 『과학철학』 제5권 제2호.
- 최종덕 2002c, “서양인이 읽는 노자를 통해서 본 현대 과학문화의 이해”

인문학연구 2호: 275-297.

최종덕 2003b, “과학지식도 사회지식이다”, 『문화과학』 제34호: 68-83.

최종덕 2003d, 『인문학-어떻게 공부할 것인가』, 휴머니스트.

최종덕 2003e, “자연주의 의학의 철학적 근거” 醫林 297호(2003년 5월호)

최종덕 2003f, “동의학 계통론과 인체경락의 과학적 근거 가능성” 김교빈 박석준 외 『동양철학과 한의학』(아카넷출판사 2003) 수록논문

최종덕 2003g, “한의학계의 과학복플렉스” 과학사상 2003년 겨울호: 24-39.

최종덕 2004a, “생물학적 이타주의의 가능성”, 『철학연구』 제64집.

최종덕 2004b, “도덕감에 대한 진화발생론적 접근”, 『과학과 철학』 제15집.

최종덕 2005a, “인간의 영원한 이중성-無爲의 진화론적 해석”, 『시대와 철학』 제16권 제2호.

최종덕 2006d, “플라시보 효과를 통해 본 의학과 문화의 상관성”, 『의철학연구』 2집:19-34

최종덕 2006e, “한약재와 대안의학(CAM)”, 보건복지부 후원 한국 우수한약재 개발 및 해외진출을 위한 세미나 발표문(2006년1월18일 미국 LA 래디슨 호텔)

최종덕 2006f, “동서양의 대화는 가능한가” 김교빈 외 『함께 읽는 동양철학』(지식의 날개 2006) 수록논문

최종덕 2007a, 『이분법을 넘어서』, 한길사.

최종덕 2007b, “동양사상을 진화론으로 해석할 수 있을까” 『동서양의 가치는 화해할 수 있을까』(웅진청바지시리즈 4권 2007년) 수록

최종덕 2007c, “도와 기의 자연학적 진화” 의철학연구 32집(2007년12월): 47-56.

참고문헌

- 최종덕 2008, “생물학과 의학의 상관성”, 『의철학연구』 6집:19-34
- 최종덕 2009a, “시냅스 철학의 존재론적 전환”, 『과학철학』.
- 최종덕 2009b, “진보와 진화: 철학사의 조명”, 『진보평론』 제41호.
- 최종덕 2010, “생태적 제한에서 상관적 구성으로”, 『과학철학』 13권1호:  
107-132
- 최종덕 2011, “노화의 과학: 우상이론에서 상식이론으로”, 『의철학연구』  
11집: 57-79
- 최종덕 2012a, “진화에서 인과성과 우연성의 통합적 설명: 역사적 제한”,  
『과학철학』 제15권 제1호.
- 최종덕 2012b, “진화론에는 목적론이 없다”, 『대동철학』 제59집.
- 최종덕 2013, “면역학적 존재의 진화론적 능동성”, 『의철학연구』 15집:  
39-65.
- 최종덕 2014, “발생계 이론에서 발생계 의학으로”, 『의철학연구』 17집:  
87-115
- 최종덕 2017, “싸울 것인가 도망갈 것인가, 면역학의 진화의학적 구조, 그  
철학적 의미”, 『과학철학』 20(1)
- 최종덕 2017, 『비판적 생명철학』, 당대출판사.
- 최종덕 2020a, 『의학의 철학』, 씨아이알.
- 최종덕 2020b, “라메트리 철학선집 서평”, 『의철학연구』 제30호: 135-47
- 최종덕 2021, “생명의 자기반성력, 섭동하는 몸” 『현대과학과 철학의  
대화』 (한국철학회 엮음 2021) 수록논문 113-139쪽
- 최종덕 2022, “바이러스, 진화론적 존재와 면역학적 인식 - 자기와  
비자기의 변증법” 『팬더믹과 인간실존』 (한국철학회 엮음 2022)  
수록논문 69-92쪽
- 최종덕 2022, “암의 존재론과 노화이론” 동서철학회(2022년6월4일,  
충남대학교) 발표문

최종덕 2022, “타오이즘의 진화론적 흔적과 추적” 도가도교 공동학술대회 발표문 (2022년1월14일, 동국대학교)

최종덕 2023, 『생물철학』, 씨아이알

최종덕 2024, 『공백의 실재, 라투르의 존재양식 해제』 필로나투 움직이는 책 시리즈1권

최종덕 외 2001, “중의학의 철학과 역사적 조건들” 과학철학 4(2): 121-135.

쿠피, 만프레드(김유성) 2010, 『생명력, 개념으로의 기』 한국학술정보(주).

하야시 하지메(동의과학연구소 번역) 1996, 『동양의학은 서양과학을 뒤엎을 것인가』 보광재.

한국사 사료연구소 1996, 「삼국사기 CD 96」 한글과 컴퓨터.

許浚(동의학연구소 번역) 1994, 『동의보감』 여강출판사.

허준(박석준 역주) 2002, 『동의보감1. 내경편』 휴머니스트.

허준(박석준 역주) 2008, 『동의보감2. 외형편』 휴머니스트.

허준(박석준 역주) 2024, 『동의보감3. 잡병편』 휴머니스트.

홍대용(문중양 옮김) 2019, 『의산문답』 아카넷.

福永勝美(홍원식 역) 1975, 『佛敎醫學詳說』 의약사출판사  
方以智, 『物理小識』 臺灣商務印劃官(1985년판)

中國醫藥報, 2005년8월2일자

三木榮 1963, 『朝鮮醫學史 及 疾病史』,Osaka Prefecture.

類經, 素問 上古天真論 주석

雷順群 1990, 『내경 多學科研究』

瞿曇悉達(唐)편(李克和 校点) 1994, 『開元占經 上下』 岳麓書社

Barad K (2007) Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham,



- NC: Duke University Press.
- Blue, Gregory 1997, "Joseph Needham-Publication History" in Chinese Science No. 14(1997): 90-132
- Brieger GH and Jerome J. Bylebyl (ed.), The Bulletin of the History of Medicine 75-3, (Sep.2001)
- Davis AR and Rawls WC 1996, Magnetism, and its Effect on the Organism. Acres USA; 2nd edition
- Eaton et al. 2002, "Evolutionary Health Promotion: a Consideration of Common Counter Arguments", Preventive Medicine: An International Journal Devoted to Practice and Theory 34(2): 119-23.
- Einstein, Podolsky, and Rosen 1935
- Greaves, M. 2007, "Darwinian Medicine: A Case for Cancer" Nat. Rev. Cancer 7: 213-221.
- Haraway, Donna. 2004/1992. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others." In The Haraway Reader, 63-124. New York and London: Routledge.
- Henderson JB 1984, The Development and Decline of Chinese Cosmology, Columbia Univ.Press.
- Jantsch, Erich 1980, The Self-Organizing Universe, Pergamon press.
- Krack, N 1978, "Chi, Energie im Menschen" In: Monographien zur Akupunktur. Uelzen(1978) Bd.2
- Kuriyama, Shigehisa 1999, The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine, New

- York: Zone Books, 1999.
- Maturana HR and Varela FJ 1987, Der Baum der Erkenntnis : Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens.
- Needham J. and Lu Gwei-djen(edited by Nathan Sivin) 2000, Science and Civilisation in China Volume 6-6 : Biology and Biological Technology, Part Medicine. (Joseph Needham and Lu Gwei-djen, edited by Nathan Sivin), Cambridge University Press.
- Needham Joseph(Nathan Sivin Edt.) 2004, Science and Civilisation in China, Part 6, Medicine(1st Edition). Kindle Edition.
- Porkert, Manfred 1973, Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin. Franz Steiner.
- Porkert, Manfred 1980(영어본), Theoretical Foundations of Chinese Medicine: Systems of Correspondence. MIT Press.
- Porkert, Manfred 1986, Die Chinesische Medizin.
- Sivin, Nathan 1968, Chinese Alchemy: Preliminary Study
- Sivin, Nathan(ed.) 1977, Science and Technology in East Asia, Science New York: History Publications.
- Thomas, Hans(Hg) 1990, Naturherrschaft, Busse Seewald.
- Tiles, M.(reviewed) 2000, "Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China", in: Philosophy East & West, vol. 50, no. 2 (April 2000)
- Unschuld, Paul U. 1985, Medicine in China : A History of Ideas, Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Press, 1985.
- Yongyan Wang 2019, "The scientific nature of traditional Chinese medicine in the post-modern era" Journal of Traditional

Chinese Medical Sciences 6: 195-200.

Zampieri F. 2009, "Origin and History of Darwin Medicine"

Human Mente, Issue9 (2009 Apr.)

Zhang Yu Huan and Rose, Ken A brief history of Qi, Brookline;

Paradigm Publications, 2001. Chap.2,Sec.4

<찾아보기>

-인명 색인-

갈홍(283-343?) 146  
 김교빈 3, 5, 125, 216  
 뉴턴(Isaac Newton, 1642-1726) 64, 91,  
 102, 116, 137, 203  
 닐즈 보어(Niels Bohr, 1885-1962) 119  
 데카르트(René Descartes, 1596-1650)  
 110, 162  
 동중서(董仲舒, 기원전 176-104) 78, 218  
 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz,  
 1646-1716) 93  
 라투르(Bruno Latour, 1947-2022) 75,  
 109, 110, 111, 112  
 마투라나(Humberto Maturana,  
 1928-2021) 187,  
 박석준, 2 3 4 5 6 7 43 151 152  
 박희병 154 155  
 버라드(Karen Barad) 158, 159  
 베르나르(Claude Bernard, 1813-1878)  
 95  
 베이컨(Francis Bacon, 1561-1626) 130,  
 162  
 스피노자(Baruch Spinoza, 1632-1677)  
 93,  
 시빈(Sivin, Nathan) 99, 126 127 128  
 아인슈타인(A.Einstein, 1879-1955) 105,  
 119  
 용수(龍樹/나가르주나, 2-3세기) 181  
 운슐트(Paul U. Unschuld) 48 54

이규보(李奎報, 1168-1241) 154 155 156  
 이수광(李睟光, 1563-1628) 182  
 이제마(李濟馬, 1837-1900) 3 21 25 31  
 32 33 36 169 170 171 172 173  
 174, 175, 176, 177  
 장개빈(張介賓, 1563-1640) 79, 125, 141  
 쿠파니 48, 49, 55  
 토마스 쿤(Thomas Kuhn, 1922-1996) 96  
 프리고진(Ilya Prigogine, 1917-2003)  
 107, 108  
 포커트(Manfred Porkert, 1933- ) 49,  
 53, 54, 55  
 플라톤 24, 26, 74, 91, 92, 93, 99, 134,  
 140, 143, 160, 162  
 해러웨이(Donna Haraway) 75, 158  
 화이트헤드(Alfred North Whitehead,  
 1861-1947) 73, 74, 75, 133, 134,  
 255  
 허준(許浚, 1539-1615) 151, 155, 156,  
 172, 258  
 후설(Edmund Husserl, 1859-1938) 179

-주제 색인-

『관자』 51  
『도덕경』 52, 84  
『說文解字』 51  
『황제내경』 2, 17, 30, 37, 48, 50, 53,  
55, 64, 77, 79, 96, 139, 140,  
148, 149, 151, 169, 171, 172,  
219, 220, 222  
『개원점경』開元占經 231  
개인 보신주의 67  
결정론 21, 25, 33, 40, 57, 63, 180, 183,  
187, 188, 189, 190, 206, 239,  
245  
공동체 양생 223, 224  
공생, 공진화 223  
과학주의 40, 41, 42, 59, 68, 71, 72, 75,  
107, 164  
관계성 37, 41, 64, 69, 105, 107, 108,  
118  
기계론 21, 31, 57, 58, 67, 95, 99, 100,  
102, 103  
기대수명, 건강수명 220  
기신정氣神精, 정기신 20, 35, 40, 53, 55,  
77, 78, 79, 118, 151, 152, 215,  
222  
기통관계 115  
내단內丹, 외단外丹 68, 80, 138, 218  
노이마틱 의학 76, 77  
다문화, 통문화 99  
다학과연구 3, 4, 152

도교 도가 72, 73, 78, 80, 127, 131, 133,  
138, 148, 166, 167, 210, 214,  
215, 216, 218  
동형성Homomorphism 17, 23, 24, 53,  
61, 77, 133, 134, 135, 144, 145,  
147, 150, 151, 153, 157, 158,  
159, 162, 164, 176, 203  
무위 26, 136, 164, 212, 213, 219, 222  
무한 60, 61, 103, 106, 118  
문화종, 야생종 219, 222, 223  
물질론 71, 75, 139  
발생생물학 92, 102  
변증논지 40, 59, 136, 173, 174, 178,  
190  
복잡계 61, 63, 64, 65  
본질essentia 32, 86, 87, 91, 93, 94,  
160, 179, 180, 183, 188, 204  
부동의 동력자(unmoved mover) 124  
불가지론 57  
비선형 103, 104, 105, 106  
비국소성non-locality 24, 119, 120  
사단 25, 169, 170, 172, 175, 176  
사상의학 25, 31, 32, 33, 169-199  
사생취의捨生取義 210, 211  
사심신물事心身物 181, 191, 192, 193,  
197  
사초四焦 170, 196  
상동성homology 83  
상생상극相生相剋 170  
상호관계 108, 111, 119, 124  
생기론 66, 67, 71, 73  
생로병사 25, 126, 181, 201, 204, 207,

찾아보기

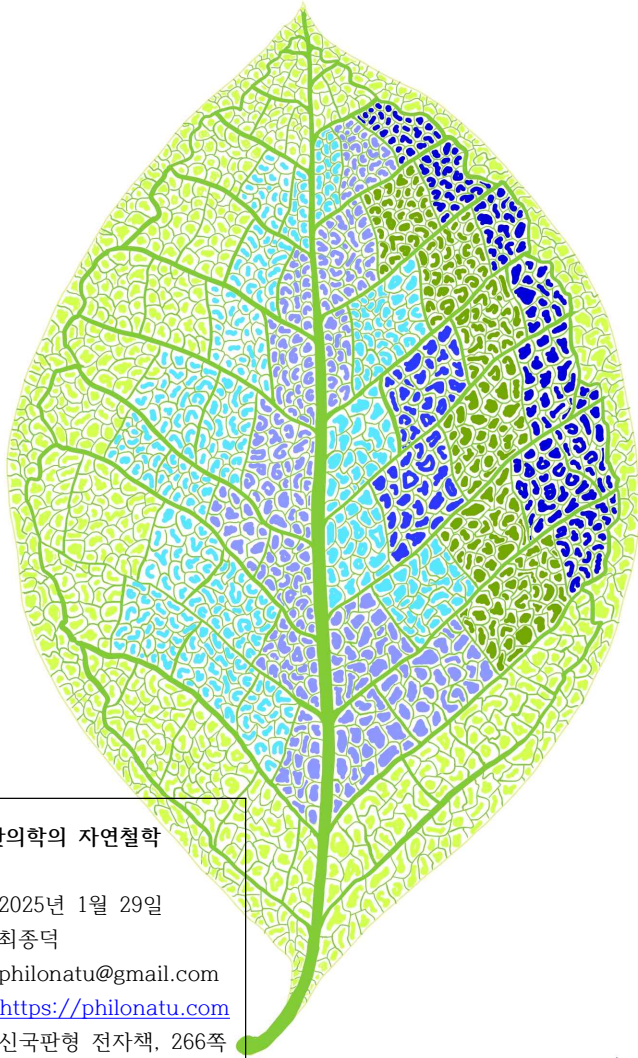
- 209, 217
- 생리학 95, 114, 130, 131, 158, 167,  
175, 177, 196
- 생명 26, 36, 48, 49, 51, 53, 67, 71-78,  
82, 85, 100, 105, 108, 113, 115,  
131, 147, 148, 155, 160, 161,  
217, 219
- 사회世會, 인륜人倫 178
- 소질 49, 204, 206,
- 수기치인修己治人 25, 32, 169, 170, 175,  
176, 177, 183
- 수렴, 발산 21, 28, 60, 61, 103, 106
- 수양론 42, 64, 71, 127, 128, 137, 138,  
139, 195, 196, 214, 215, 216
- 수평저울 59, 60
- 신비주의 21, 23, 30, 65, 66, 67, 68, 71,  
96, 102, 112, 122, 124, 125
- 신실재론new realism 99, 100, 139, 140,  
143, 163
- 신유물론new materialism 3, 21, 73, 74,  
75, 76, 158, 159
- 실재reality 25, 31, 73, 74, 134,  
140-143, 158, 160, 163, 174,  
175, 186
- 실체substance 23, 28, 39, 46, 50, 58,  
59, 69, 85, 87, 91-96, 99, 100,  
104, 106
- 심신사물론心身事物論 170
- 아스피린 97, 98
- 압통점 58, 114, 120, 123
- 양생, 양생론 26, 36, 72, 78, 81, 82,  
138, 150, 214, 215, 216, 218,  
219, 222
- 엄힘 117, 118, 120, 158
- 엔트로피 증가 60, 101, 108
- 역사적 관계망 24, 118, 120
- 연결망 4, 99, 100, 106-114, 163
- 연단술 127, 137, 138, 139
- 열린계, 닫힌계 21, 24, 28, 101-108,  
153, 160
- 영營, 위衛 178
- 오행 25, 50, 54, 77, 78, 85, 117, 118,  
131, 170, 171, 172, 239, 240
- 옴살론holism 21, 65, 113, 114, 117,1  
118
- 우연과 필연 63
- 운기 51
- 원격작용원리(force at a distance) 122
- 원자, 원자론 31, 58, 69, 74, 95, 102,  
142, 143, 181
- 위상공간 24, 121, 122, 123, 223
- 유기체 24, 38, 72, 76, 99, 100, 101,  
103, 139, 144, 145, 159, 161,  
176, 177, 196,
- 유물론 37, 55, 69, 74
- 육경(六經) 173
- 상한론 43, 59, 152, 172, 173, 174, 196
- 음양화평지인 171, 174, 175, 177
- 이도치병以道療病 151
- 이상화(idealisation) 116, 117
- 이체-문제 113, 115
- 인과성, 인과율 119, 130, 140, 181, 187
- 자기동일성 78, 82, 94, 101, 134, 143,  
153

자기조직성(selforganisation) 101, 108,  
 134, 143, 145, 157, 160  
 자연주의 24, 42, 43, 51, 55, 56, 63, 69,  
 96, 120, 133, 139, 140, 144, 151,  
 153, 161-7, 245  
 자연지리 77, 85, 146  
 장부, 오장육부 43, 96, 108, 109, 114,  
 140, 147, 148, 149, 152, 153  
 존심양성存心養性 184, 185  
 주술, 주술의呪術醫(medicine-men) 125,  
 127  
 주역 상수학 134, 135, 177  
 주자학, 성리학 48, 65, 156, 186, 194  
 주체와 객체 110, 111, 159  
 진화론 25, 69, 78, 83, 165, 201, 203,  
 204, 205  
 진화생물학 4, 5, 69, 72, 102, 201  
 질서, 무질서 57, 63, 103, 116  
 징코민 97  
 책임책기責心責己 184, 185  
 천인감응설 125, 155  
 천인합일 53  
 체질 183, 191, 194, 199, 204, 205,  
 측은지심 217  
 치심치병治心治病 175, 183  
 포월, 김진석 80, 81  
 풍수 17, 56  
 합생습生 111, 133, 134, 136, 137, 163  
 현상학 32, 33, 177, 179, 180  
 형이상학(존재론) 21, 24, 42, 53, 55, 64,  
 68, 70, 91, 94, 105, 112, 134,  
 143, 162, 187, 202  
 호연지기 72, 88, 193  
 홍채학 114, 117  
 환원주의 58, 68, 69, 73, 95, 102, 106  
 황로학 53, 63, 78, 131, 202, 215, 216  
 회절diffractive, 반영reflective 143,  
 157-164

## 지은이 최종덕의 저서 목록

- 『한의학의 자연철학』 움직이는 책 2025
- 『공백의 실재, 라투르 존재양식 해제』 움직이는 책 2024 - [내려받기](#)
- 『생물철학』 개정판, 씨아이알출판사 2023
- 『의학의 철학』 씨아이알 2020 - 대한민국 학술원 2021 우수도서 선정
- 『뇌복제와 인공지능 시대』(R.Hanson, 최순덕/최종덕 공역) 씨아이알  
2020 - 학술원 우수도서 선정
- 『비판적 생명철학』 당대 2016 - 문체부 세종도서 선정, 환경정의  
2016 올해의 책 선정
- 『승려와 원숭이』(심재관/최종덕 공저) 동녘 2016
- 『찰스다윈 한국의 학자를 만나다』 휴머니스트 2010
- 『이분법을 넘어서』(장희익/최종덕 공저) 한길사 2007 - 문체부 2008  
우수교양도서 선정
- 『시앵티아』 당대 2003년 과기부 2004 - 우수도서 선정
- 『인문학 어떻게 공부할 것인가』 휴머니스트 2003-
- 『함께하는 환경철학』 동연 2003
- 『과학철학의 역사』(J. Losee, 정병훈/최종덕 공역) 동연 1999
- 『부분의 합은 전체인가』 소나무 1995
- 『철학과 물리학의 만남』(Heisenberg 번역) 한겨레 1985년- 제8회 「오  
늘의 책」 선정





**한의학의 자연철학**

초판 2025년 1월 29일  
지은이 최종덕  
연락 philonatu@gmail.com  
URL <https://philonatu.com>  
판형 신국판형 전자책, 266쪽  
배포 자유배포  
출판 독립출판 필로나투

2501  
7603