

한의학, 생태적 통찰의학의 가능성*

최종덕(독립학자)

【주요어】 통찰의학, 한의학, 과정성, 위상성, 관계성, 공동체성, 소산성, 회절주의, 횡단
【요약문】 “통찰의학”은 “관찰의학”과 대비된 개념이다. 관찰의학은 환원주의 존재론과 사실을 있는 그대로 반영한다는 재현주의(representation) 인식론을 기반으로 분석주의 방법론에 의존한다면, 통찰의학은 주객관 이분법을 탈피하여 담론과 임상의 결합을 강조하고 신체를 객체화 시킨 대상 중심 존재론이 아닌 관계 중심 존재론을 지향한다. 이 논문은 전통 한의학 시선에서 출발했지만 통찰의학이라는 보편적 의학 원리를 찾는 데 목적을 두었다. 생태적 통찰의학의 의미를 “과정성”과 “위상성” 그리고 “관계성”과 “공동체성”이라는 쿼드러플(quadruple)로 해명하고, 통찰의학의 생태적 횡단성(橫斷性, transversality)을 의학적 회절주의 방법으로 묶어내려는 향후 과제를 제시한다.

* 접수일자: 2026.1.12., 심사완료일자: 2026.6.1., 게재확정일자: 2026.6.1.

1. 통찰의학으로서 한의학

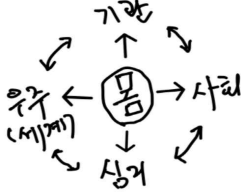
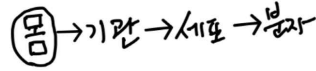
한의학은 몸에 대한 의료 기술에서 시작되었지만, 의술을 실천하기 위해 철학적 자연관과 문화적 인간관 및 역사적 사회관의 통합 네트워크가 중시된다. 이 논문은 한의학에 대한 이러한 통합적 이해 방식을 이른바 통찰적 한의학 혹은 “통찰의학” 의미를 통해 접근한다.

“통찰의학”은 “관찰의학”과 대비된 개념이다. 관찰의학은 환원주의 존재론과 사실을 있는 그대로 반영한다는 재현주의(representation) 인식론을 기반으로 분석주의 방법론에 의존한다면, 통찰의학은 주객관 이분법을 탈피하여 담론과 임상의 결합을 강조하고 신체를 객체화시킨 대상 중심 존재론이 아닌 관계 중심 존재론을 지향한다. 예를 들어 보자. 관찰의학 관점에서 신체 장기의 해부학적 이식이 원리적으로(in principle) 아무 문제 없다. 한편 통찰의학 관점에서는 신체 장기 각각은 대상화된 고립 객체로 될 수 없다. 만약 해부학적 장기 교체/대체를 시도한다면 해당 장기만이 아니라 그와 연관된 다중의 신체 관계망 전체가 교환되어야 할 것인데, 이런 신체 관계망 전체 교체는 실제로 불가능하다.

서양의학의 생의학과 동아시아 전통의학의 경계를 관찰의학과 통찰의학의 이분법적 구분으로 대신할 수 없다. 오늘의 일선 한의원에서 실행되는 한방 임상에 있어서 통찰의학의 정신이 상당 부분 마모되었지만, 그럼에도 불구하고 동아시아 전통의학의 자연관과 그에 따른 한의학의 의료방법론은 현대 생의학과 비교하여 상대적으로 그리고 대체적으로 통찰의학 범주에 가까울 것으로 여겨지거나 혹은 그렇게 기대할 수 있다.

통찰의학, 洞察 synoptic med.

관찰의학, 觀察 observational med.



- 주객체 연결망 중심
- 정적 대상에서 동적 사건으로

- 분석과 환원
- 표상과 재현 representation

<그림 1> 통찰의학과 관찰의학

이 논문은 통찰의학의 담론을 의미화하려고 하는 것인데, 통찰의학의 개념을 기존 제도화된 한의학 범주에서 벗어나 개방된 ‘문화의학’ 범주로 확장시키고자 한다. 제도 의학 범주가 아니라는 점에서 필자는 ‘생태적’이라는 수식어를 더 얹어서 “생태적 통찰의학”이라는 이름으로 문화의학의 내용을 논의하려 한다.

구체적으로 말해서 생태적 통찰의학의 의미를 “과정성”과 “위상성” 그리고 “관계성”과 “공동체성”이라는 4가지 특징으로 해명하고, 통찰의학이 문화적 횡단성(橫斷性, transversality)으로 연결되는 고리를 모색한다.¹⁾

2. 과정성에 대하여

1) 이 글에서 “통찰의학”과 “생태적 통찰의학”은 대체로 같은 의미로 쓴다.

주역에 ‘천도’라는 말이 있다. 천도는 원래 하늘의 운행 방식을 의미했다. 낮과 밤의 변화가 그것이며, 절기의 변화가 천도의 현현이었다. 이러한 주기적인 하늘의 운동 말고, 하늘에는 불규칙적인 운동들이 많았다. 일식이나 월식 아니면 별뿔별들이 그것이다. 해와 달이 뜨고 지는 주기적인 변화와 달리, 규칙적이지 않은 의외의 자연 변화는 못사람들에게 대단한 충격이었다. 그러한 하늘의 운동은 하늘만의 문제가 아니라 바로 땅에서 사는 사람들의 일상적 삶에 지대한 영향을 주었다. 주기성 운동은 사람과 땅 사이의 관계에 직접 영향을 주었으며 불규칙 운동 또한 사람과 사람 사이의 관계에 영향을 주었다. 다시 말해서 하늘의 주기성 운동은 농사짓는 일의 시절을 맞추고 알곡과 열매의 수확과 저장 및 교환에 결정적인 기준이 되었다. 불규칙적 하늘의 운동은 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 흑점 현상이나 일식은 정치 환경의 불길한 징조로 보았다. 개기일식 같은 하늘의 변화는 세상을 뒤엎을만한 혁명을 예고하는 징조이기도 했다.²⁾

‘천도’ 개념은 이후 종교적 신앙의 원형(archtype)으로 작용했으며 세속의 생활사를 비추는(반영하는) 거울로 구실 했고 천인감응의 사회사적 렌즈로 작용했다. 고대 중국 과학사가 이문규는 신화에서 천인감응의 철학으로 전환된 천도 개념이 춘추 시대 이후부터라고 한다.³⁾ 이때부터 천도는 인간사 도덕의 반영 기준으로 보기도 했으며 자연의 총체적 법칙 체계로 간주되었다. 도덕경에서는 천도가 ‘저절로 그리고

2) 開元占經(1994); 최종덕(2000), 170-173쪽.

3) 이문규(2000), 3장.

스스로 그러한' 자기운동성을 갖는 자연으로 묘사된다.⁴⁾ 바로 이러한 자기운동성을 필자는 과정성(processuality)이라고 표현한다.

하늘은 땅의 지표가 되었지만, 그 지표의 위상은 서양적 이데아의 위치가 아니라 하늘과 땅과 인간이 동등한 자리를 차지하는 내재적 지표였다는 점이 중요한 특징이다. 천도는 하늘의 운행 방식이었지만 동시에 땅의 운행 방식을 그대로 반영했으며, 또한 인간 대소사의 운행 방식에도 그대로 상응한다고 생각했다. 결국 하늘의 의미는 지리환경적 요인이 중요하다는 것을 강조한다.⁵⁾

예를 들어 산과 해의 높낮이가 적절한 관계를 유지할 경우에만 음양 개념이 형성될 수 있다. 몽고 땅에 이어지는 북쪽 초원 지대나 만주 땅 너머 툰드라 지역 혹은 서북부 사막 지역에는 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 실체 개념이 아니라 그 자체로 운동성을 머금은 과정성 개념일 수밖에 없었다. 자연의 과정성은 항상 운동하며 변화하며 완결적이지 않다는 것을 함의한다.

오행 역시 마찬가지이다. 오행이 가능하려면 풀과 나무가 새싹을 돋우고 푸르러지다가 다시 낙엽 지는 그런 산이 있어야 하고, 겨우내 얼었던 눈이 녹아 흘러 들어가는 개천이나 강과 같은 물줄기가 있어야 한다. 그리고 생명의 몸을 피할 수 있는 동굴이나 골짜기, 또한 벌판을 휘몰아치는 적절한 바람도 있어야 하며, 산과 숲의 나무들이 벼락에 맞아 산불이 일어나는 경우도 있어야 하며, 진흙과 돌, 나무뿌리가

4) 노자, 25장.

5) Henderson(1984), pp.34-5.

비집고 들어와 바위가 돌과 흙으로 부서지고, 추워서 물이 얼음이 되고 금과 은, 동과 주석이 산출되는 췌덩어리도 있어야 한다. 그래서 오행 사유의 탄생은 절기나 기후 변화의 과정성이 적은 사막이나 초원 혹은 열대지방보다는 절기 과정성이 상대적으로 강한 한반도를 포함한 동북아시아 지형의 온대성 농업지역에서나 가능했다.

자연지리 환경의 과정성 조건은 결국 그 지리에 어울리는 천도와 같은 역법이나 철학 혹은 정치구조를 낳게 하였다. 이러한 천도의 형성과정은 필연적으로 땅과 하늘과 사람의 운행 구조를 동형적으로(isomorphic) 인식하게 했다. 사람과 땅이 운동하는 원리와 하늘이 운동하는 원리가 동등한 방식으로 변화하고 움직인다는 뜻이다. 이러한 사유구조는 동양과 서양의 철학적 사유 및 종교적 신앙의 형태를 갈라놓는 결정적인 계기가 되었다. 서양적 사유 구조의 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 사유 구조의 핵심에 신이 있다는 명제는 두말할 나위가 없을 정도로 강한 사유 구조의 기틀이다.⁶⁾ 마찬가지로 동양 사유 구조를 한마디로 말하는 것은 매우 위험한 발상이지만, 포괄적 의미로서 도의 자연철학으로 볼 수 있다. 그것도 한자문화권 내에서 가능한 말이지만 말이다.⁷⁾

기의 운동적 과정이 작동되는 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.⁸⁾

6) 야마다(1994), “패턴, 인식, 제작” 편.

7) 최종덕(2025), 83-5쪽.

기의 승복과 취산의 운동을 말하는 데에는 그런 승복취산 운동을 통하여 기가 분유되어진다는 뜻을 포함한다. 분유된 기는 분화된 기(differenzierte qi)를 의미하고 분유 이전의 기는 미분화 상태의 기(undifferenzierte qi)로 이해하면 된다. 미분화된 기란 무감응 즉 허(虛)의 상태를 말한다. 미분화에서 분화 상태로 분유하는 과정에서 자연의 모든 사물마다의 양적인 본체가 필요하다. 분유와 미분유의 차이는 기가 운동하는 과정의 차이일 뿐이다.

예를 들어 신체 항상성은 분화된 기의 소산상태이지만 동시에 외부 환경과 취산승복을 계속적으로 유지하는 과정을 말한다. 생의학 측면에서 말하자면 인간 세포에서 혈액 세포와 장 상피 세포를 중심으로 매일 약 3,300억 개의 세포가 죽고 새로운 세포로 교체되는데, 세포는 지속적으로 운동하지만 전체적으로는 항상성 상태를 유지한다. 이를 소산상태라고 말하는데, 소산상태는 몸의 과정성을 보여주는 기본적인 양상이다. 에너지 혹은 기의 상태가 소산되기 이전 상태인 질적 본체가 양적 본체로 분유되거나 다시 통합되는 자기운동성이라는 과정성이 우리 인체에서 어떻게 현현되는지를 관찰하고 성찰하는 것이 동아시아 전통의학의 출발이며 과제이다.

그 유명한 “一陰一陽之謂道”을 말하는 주역 계사전에서 추연의 음양가에 이르기까지, 황제내경과 황로학에서 상한론이나 본초경에 이르기까지 동아시아 전통의학이 가장 강조하는 자연의 자기운동성 사례가 바로 음양과 오행이다. 음양의 대립과 상호 전환으로부터 물질과 생명의 과정이 생긴다. 역학과 황로학이 만나 생긴 주역 참동계에서 볼 때 기 운동의 주기성과 규칙성은 절기의 변화나 곡식 양산의 양태와 밀접하다. 자연의 운동이란 결국 만물이 생성되고 소멸되는 과정이다. 만물의 자연 생성과 변화는 건곤의 음양으로 설명된다. 인간도 음

양으로 운동하는 기의 산물이다. 음양의 운동과 변화가 인간에게나 자연에게 동등하게 작용된다. 그런 의미로 인간과 자연의 운동 동형성을 일컫는 천인합일의 자연관이 언급된다.⁹⁾

동양철학의 선구자이었던 배종호 선생님의 이야기 하나를 사례로 들어보자. 선생님께서 생전에 미국 여행을 가셨는데, 그랜드 캐니언을 다녀오셨다. 배 선생님은 우리나라 철학적 풍수 이론의 일인자라고 해도 과언이 아니다. 나는 선생님에게 약간 짓궂은 질문을 했었다. ‘선생님, 그랜드 캐니언에도 우리 풍수가 맞습니까?’ 선생님께서 웃으시며 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 자연의 과정적 요소와 분리될 수 없음을 의미하며, 이것이 과정성 개념의 중심이다.

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)의 가장 큰 특징은 기 자체가 세계와 인체의 운동을 구성하는 기본단위이지만 서구의 원자론적 단위가 아니라 그 자체로 운동하는 과정적 단위를 의미한다는 데 있다.

기의 존재론적 과정성은 다음과 같이 정리된다.

① 기 기반 과정성 존재는 운동성을 정지성(정지된 원자)으로 설명하는 서양 존재론의 방식과 전혀 다르게 운동성을 운동성 자체로 설명하기 때문에 언어로 구조화되기 어려워진다.

9) 張基成(2008), p.39.

② 분화된 기는 미분화 기의 재구성된 결과이다. 항상성을 유지하지만 정체되지 않은 소산성을 지닌다. 항상성과 소산성은 과정의 경과이다.

③ 해와 달과 별들의 하루 운동과 절기 운동 혹은 이 땅의 기후 변화와 같은 자연지리의 과정성은 세계의 과정성이나 몸의 과정성과 동형적(homomorphism)이다.

④ 운동적 현상이나 구조를 설명(explain)하고 이해(understand)하는 사유주체와 사유객체도 함께 과정적이어서 주체와 객체의 존재론적 이분법은 처음부터 없었다.

3. 위상성에 대하여

1) 비국소적 위상공간(topological space)으로서 경형

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 영향받음을 함의한다. 그 영향력 요소의 하나로서 시간적 변화 즉 사시(四時)의 질서와 경락의 흐름 사이의 관계 등이 경락의 역사적 관계망의 노드(nodes)이며, 동의학에서 말하는 “맥”은 이런 노드에 유비될 수 있다.

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-locality)”이라고 표현하는 것이 타당하다. 경락의 존재는 비국소적으로 ‘실재’한다.

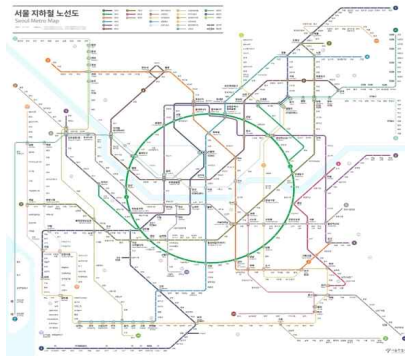
기(氣)를 분석 과학으로 측정하려는 시도들, 예를 들어 온도 의존형 적외선 장비, 전자기 원리를 이용한 전자기 장비, 간섭을 이용한 레이저 장비 등등의 시도들이 있어 왔다.¹⁰⁾ 그러나 경락의 기의 흐름을 분석하거나 측정하는 과학적 장치는 아직 없다. 그 이유는 경락이 기본적으로 질점(質點, mass point)역학의 국소적 공간 대상이 아니라 과정적 운동성이라는 특성에 있다. 경락 부위나 혈맥 위치는 3차원 공간 개념으로 지정되기 어렵다는 뜻이다. 경혈 운동의 원동자를 기(氣)라고 말할 때, 그 기의 존재는 혈액이 아니며 전기장이나 자기장도 아니다. 혹은 자기장의 N극과 S극처럼 독립된 모노폴(monopole)도 아니다. 경락이 공간적 위치를 점하는 특정 공간성이 아니라는 점은 관찰 장비로 측정되지 않는다는 난제를 낳는다. 경락은 기의 운동성이 맥점(nodes)으로 맺어진 부위이기는 하지만 공간성 혹은 공간적 국소성을 갖는 고정된 부위 개념과 전적으로 다르다. 그래서 기에 대한 객관적 측정이 어려운 이유다. 중의학사가 가노우 요시미츠는 경락의 기의 작용력을 원격작용원리(force at a distance)라고 보았는데¹¹⁾, 가노우는 기의 원격작용을 초공간적이라고 말했는데, 나는 이를 ‘비국소성’으로 표현했다. 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)으로 배워되었다는 뜻이다.

위상공간의 의미를 설명하기 위한 예로서 관광 지도를 보자. 관광안

10) Feinstein(2022).

11) 가노우(1991).

내소에서 배포하는 관광 지도를 펼쳐보면 지도에 그려진 관광지 표식은 실제의 공간거리와 무관하게 배속되어 있다. 명소들 사이의 실제 거리는 지도에 그려진 거리와 다르지만, 그 지도는 위상공간 관점에서 지도 소비자를 위한 고품질의 디자인으로 평가받을 수 있다. 또 다른 예로서 지하철 노선안내도를 보자. 대도시 지하철 노선이 많아서 교차역과 역 간 거리를 실제 지도 척도로 표시하기 어렵다.



<그림 2> 위상을 은유하는 지도

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, 위상공간(topological space)의 의미를 잘 보여준다. 현실의 거리보다 실질적 관계의 친소성을 중시한다는 뜻을 품고 있다.

이렇게 위상공간은 국소적 척도보다 비국소적 관계를 우선으로 한다. 예를 들어 경락도 마찬가지로 위상공간의 차원에서 이해되어야 한

다. 위상공간으로서 경락을 이해한다면 발가락 통증을 치료하는데 국소적으로 무관해 보이는 무릎 부위에 왜 침을 놔야 하는지를 수궁할 수 있다. 위상공간으로서 경락은 압통점이나 혈관 같은 국소공간이 아니라 정보를 주고받는 비국소적 정보공간에 해당한다.

정보공간이라는 위상공간에서 비로소 기능과 작용 원리가 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 그다음 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 (서양 개념의) 정신의 의미는 작용과 원리의 통합적 측면을 잘 보여준다.

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. 몸은 존재의 원리가 존재 안에 함축되어 있는 내재-외재 위상성 존재다.

2) 복잡성과 중층성 그리고 얽힘의 의학

복잡성의 사례를 들어보자. 신장 결석이(P1) 생겼을 경우 그 병리적

대응점이 귀 내측 부위 상단부(P2)에 나타났다고 하자. 홍채학에 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 되먹임(feedback) 현상의 인식론적 관계를 이체-문제 의존형 기존 선형적 함수를 통해 설명할 수 없다. 이런 상관성이 계통론의 역전과 복잡성(complexity)의 사례다.

계통론의 생되먹임 중층성의 사례도 있다. 신장 결석이 생겼을 경우 오행설에 의해서 궁극적으로는 온몸이 전부 영향을 받게 된다. 신간심비폐의 상생 관계와 신비간폐심의 상극 관계의 두 방향의 생되먹임(biofeedback) 관계, 즉 상생과 상극의 2방향 작용이 2~3번만 순환되어도 결국 5가지 변수들의 가능한 상응 관계를 분석적으로 밝히는 것은 실제로 불가능하다. 오행계통론이 이체-문제(two-body-problems)를 벗어난 다체-문제(many-body problems)이기 때문에 단순히 문제 풀이의 해가 나오지는 않는다는 뜻이다.

결국 오행의 위상성은 분석적 수학의 문제가 아니라 동의학 고유의 몸살론적 인체 계통 관계의 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 가능 수, 그리고 오행 중에서도 상생과 상극이라는 두 방향 관계를 고려하면 그 조합 가능성의 수는 거의 무한에 가까울 것이다.

내외부의 얽힘, 주객의 얽힘 혹은 진단자와 피진단자의 얽힘은 동의학의 주요 특징 중 하나인 위상성을 잘 보여준다. 진단자와 피진단자 그리고 진단 장비의 얽힘(entanglement)의 사례는 아래와 같다. 칼리 그래프나 적외선 온도 감지 장치 같은 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 진단 장비, 피진단자와 진단 장비 그리고 진단자와 피진단자 사이의 객관적 분리는 불가능하며 상호 간 얽혀있다는(entangled) 점이 동의학 위상성의 주요 특징이다.

3) 고정성이 아닌 수행성으로서 위상적 존재

동아시아 전통적 사유에는 기의 존재론 외에 도의 사유 구조가 세계이해를 떠받치고 있다. 그럼에도 불구하고 도에 대한 직접적인 정의는 불가능하다. 도 자체가 언어로 설명되기 어려우며 설명조차 될 수 없음을 인정하는 데서 동아시아 고전철학과 임상의학이 출발했기 때문이다. 동아시아 사유 구조 안을 파헤친다고 해도 도가 겉으로 드러나는 것이 아니라는 뜻이다. 서양 사유의 틀 안에서 (도에 비슷한 사유의 무게를 갖는) “정신”이나 로고스를 찾는 일은 사과 열매의 씨앗 찾기와 비슷하다. 껍질을 까고 속살을 파헤치면 씨가 나온다. 그러나 동양적 사유의 틀거리는 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 로고스 장르처럼 본질과 현상 사이의 구획을 나눌 수 없는 것이 보통이다.

도는 사람들에게 길을 제시하며, 사람들은 그 길을 따라 한눈팔지 않고 쭉 가다 보면 도를 만날 수도 있다. 길은 목적을 배태한 방향을

이미 머금고 있다는 뜻이다. 아주 머나멀지만 저기 보이는 곳이 목적이라면 그 길을 따라가는 요령도 생겨나게 된다. 예를 들어 굽은 길보다 곧은 길이 더 가깝다는 우리의 직관은 유클리드 공리(公理)에서부터 존재론적 신까지 나아가 포물선 낙하 법칙의 과학까지 만들어 내었다. 처음과 끝이 있고 그 사이에서 소여(所興)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 길은 길이어서 어디로 가는지 알고 싶어 하는 마음과 함께 그 길을 가고 있다. 길을 나설 때에는 향하는 마음이 있지만 목적을 잘 모를 때에는 향하는 마음이 없어지며 단지 “향함”만이 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(所興)의 목적을 향한 그런 목표지라면 아예 길을 떠날 필요가 없다. 길과 목표는 하나인 셈이다. 그래서 곧은길이 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 굽어도 좋다. 길은 산이어도 좋고 길은 물이어

도 좋다. 길로 가는 이 길에 바로 길 아닌 길이 없는 것이다. 곧음의 공리가 아닌 힘의 공리를 받아들일 수만 있다면 말이다.

4) 임상에서 위상성이란

수렵 채집하는 우리의 오랜 조상은 주어진 객체를 연결하는 길을 따라가기만 하던 여행객이 아니었다. 호모사피엔스의 구석기 조상은 주어진 객체 없이 가장 그럴듯한 길을 만들어가던 유목민이다. 없었던 길을 길로 만드는 유목민 조상은 걷다 걷다 하룻밤 쉬고 좀 더 정착하니, 그 장소가 객체로 되었을 뿐이다. 십만 년 전 아라비아반도의 어느 장소 제다(Jeddah) 위치에서 인도 남부 어느 장소 첸나이(Chennai) 위치까지 가던 우리 조상은 신석기 말기 이후에야 ‘제다’나 ‘첸나이’로 겨우 이름 지워진 도시들을 연결하여 만들어진 길을 따라 간 것이 아니라 그냥 가다가 더 가다 보니 정착하여 ‘제다’ 그 장소에 마을이 생긴 것이고 ‘첸나이’ 그 장소에 마을이 생겼을 뿐이다.

여기서 ‘길’ 대신에 ‘관계’로 대신하고, ‘마을’ 대신에 ‘객체’로 단어를 대체해 보면 위상성의 의미가 좀 더 선명해진다. 객체가 먼저 있어서 그 사이에 관계가 만들어진 것이 아니라 관계가 먼저 있어서 그 관계가 객체를 낳은 것이라는 은유가 한의학적 위상성의 원래 뜻을 잘 보여준다.

다른 말로 해서 목화토금수라는 분화된 코스모스가 생기기 이전에 수소와 헬륨이라는 우주 물질의 미분화 카오스가 먼저였듯이, 간심비폐신이라는 객체 이전에 간심비폐신이라는 기의 관계성이 먼저 있었다는 것이 임상의료적 위상성의 특징이다.

한의학적 존재론, 다른 말로 기 존재의 위상성은 다음과 같이 정리된다.

① 위상공간은 국소적 척도로 측정될 수 없으며 비국소적 얽힘 상태를 보여준다. 다시 말해서 몸이나 자연물이 보여주는 위상성이란 물리적 고착관계가 아닌 비국소적 유동관계에 의해 사물이 설명된다. 예를 들어 경락은 압통점이나 혈관 같은 국소적 기하공간이 아니라 정보를 주고받는 비국소적 위상공간에 해당한다.

② 기는 서구의 ‘부동의 동력자’ 같은 초월적 존재가 아니고 전체를 주재하는 관리자도 아니다. 단지 내 몸이 환경에 조응하고 현실 상태를 수행(운동)하면서 형성되는 경험-내 존재이다.

③ 객체가 관계를 만드는 것이 아니라 관계가 객체를 생성한다. 즉 미분화 상태의 기가 먼저 있었고 그 기의 취산과 승복이라는 상태와 조절 능력에 따라 분화된 객체(신체로 보면 장기)가 형성된다.

④ 기능과 원리가 하나다.

4. 관계성에 대하여

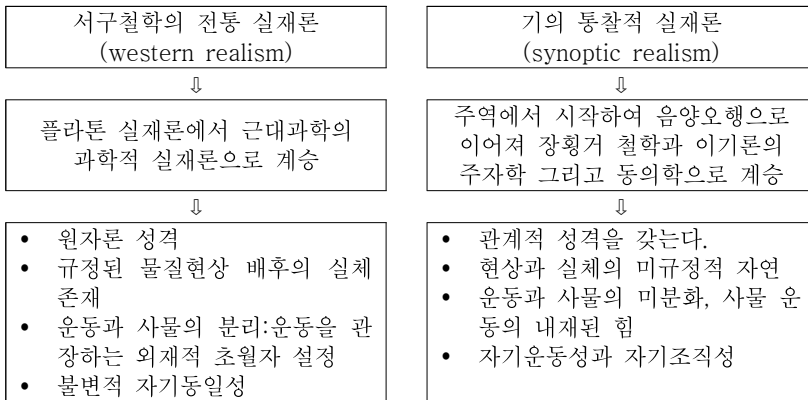
1) 기의 관계성이 실재한다

물질적 환원주의와 생물적 생기론을 긍정적인 문법으로 바꾸어 말한다면, 기를 이해하기 위하여 유물론적 이해와 생물학적 이해를 연결하는 사유 구조가 중요하다는 뜻으로 볼 수 있다. 이런 연결고리를 통해 기를 이해할 수 있다. 그 연결고리 안에는 물리적인 물체, 생명체, 사상, 감각 등 다양한 형태의 존재가 포괄되어 있다. 프로세스의 참여자(Participants in Processes)이며 자연과 인간이 함께 참여(공유)함으로써 조화된 에너지로 발현되는 기의 과정성으로 드러난다. 기가 항

상적인 변화와 그 변화를 환경과 신체가 분유한다는 점에서 실재적이다.

경험의 과정(Process of Experience)으로서 기의 물질성은 경험의 활동자이며, 이러한 경험을 통해 지속으로 변화하고 발전한다. 그 물질성의 단위는 원자론적 물질 단위가 아니며, 주관과 객관, 나와 너, 관찰자와 피관찰자 사이의 경험하고 경험되는 관계가 곧 물질경험의 단위로 본다. 물질은 의미화된다.

기의 단위가 원자론으로 설명될 수 없으며 경험과 무관한 고립된 객체가 아니다. 기의 단위는 경험의 스케일에 있다. 이 의미는 기의 존재는 항상 나의 수행성과 분리될 수 없다는 뜻이다. 즉 나의 운동이 작용되지 않으면 내가 공유한 기의 존재도 없다.



〈그림 3〉 통찰적 실재로서 기

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

로 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 서로 얽혀있다. 그리고 세계의 실재는 맞선 힘들의 통일과 조화를 통해서 진화하며, 인간은 자연의 한 부분으로서 존재할 뿐이라고 한다.¹²⁾ 이글턴이 말한 “세계” 자리에 “기”를 대체하여도 무관할 정도이며, 나는 이런 기의 실재성을 “통찰적 실재론”이라고 이름붙였다. 통찰적 실재론은 철학, 인류학 분야에서 질과 양에서 많은 연구가 진행 중인 신유물론(new realism)의 성격과 상당 부분 공유된다.¹³⁾

2) 내부와 외부

12) 이글턴(2018), 20쪽.

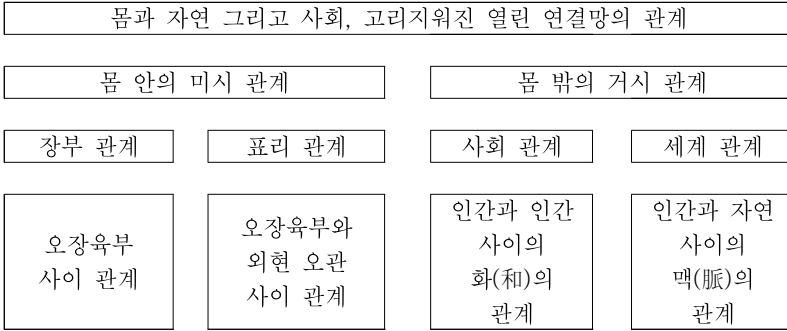
13) 여기서 말하는 신유물론은 하나의 독립된 학설로 규정될 수 없지만 대체로 다음의 특징을 갖고 있다. “신유물론”이라는 용어는 1990년대 후반에 마누엘 데란다(Manuel DeLanda)와 로지 브라이도티(Rosi Braidotti)가 만든 말이다. 신유물론은 화이트헤드에서 데리다를 거쳐 라투르에서 정초되어 D. 해러웨이와 K. 바라드 등의 탈이분법과 탈인간주의 철학의 흐름을 말한다. 신유물론은 물질과 정신이라는 이분법에서 탈피해 있다는 점을 크게 강조한다. 서구 근대철학에 이르기까지 물질은 항상 수동적으로 설명되었지만 신유물론의 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 관계적이라는 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 포함한다. 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.

주광(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, 숭고함, 신, 성, 무, 각 등의 최상위 개념들은 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.

장부 관계와 표리(表裏) 관계라는 미시 관계와 화(和)의 관계와 맥(脈)의 관계라는 거시 관계는 서로에게 유비적으로 연결될 수 있다. 몸 안의 관계성과 몸 밖의 관계성이 서로 고리 지워질(matching) 수 있다는 뜻이다. 주역과 동의학이 연결되는 이유가 바로 여기에 있다. 양의와 달리 장부 관계와 표리 관계는 어느 한 개인의 고립된 몸 안에서 일어나는 관계만이 아니라 타자의 몸과도 연관되어 있다는 점이 중요하다. 즉 한의학의 몸 안의 인체 관계는 몸 밖의 사회관계로 고리 지워져 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) 장부 관계는 한의학 기초론에서 다루며, 관계(2) 표리 관계는 임상학과 연관되며, 관계(3) 사회 관계는 사회적 조건에 영향받으며, 관계(4) 세계 관계는 주역과 같은 철학적 자연관의 문제와 연관된다.

네 가지 관계들은 서로에게 연결된 내적 연결망을 구성하는데, 이는 추상적인 관념의 연결망이 아니라 철저하게 구체적인 경험의 벡터 망이다. 경험의 연결망은 임상과 분리할 수 없는 동의학의 존재론적 운명이다.



<그림 4> 몸의 연결망

관계성은 다음과 같이 요약된다.

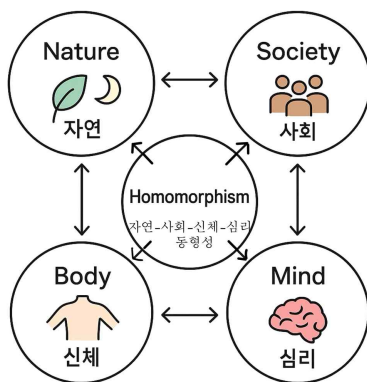
- ① 몸의 오행 기관과 자연의 오행체는 밀접히 관계 맺어진 네크워크의 맥이다.
- ② 객체가 실재하기 이전에 관계가 먼저 실재한다.
- ③ 관계는 힘들의 내부적 맥락과 외부와의 조화에서 발현된다.
- ④ 주관과 객관, 나와 너, 관찰자와 피관찰자 사이의 경험하고 경험되는 관계가 곧 물질경험의 단위로 본다. 물질은 의미화된다.

5. 공동체성에 대하여

1) 자연-사회-인체-심리의 동형성

한의학의 자연주의는 인간과 자연 사이의 연속성만을 말하는 것이

아니라 인간과 사회 그리고 자연 사이의 연속성을 말하고 있다. 사회 영역을 빠트리고 한의학을 말 경우 한의학의 정체성은 분석과학에 종속되거나 아니면 형이상학적 우주론의 허상으로 빠지기 쉽다.



<그림 5> 자연-사회-신체-심리의 내재적 동형구조

한의학의 정체성은 인간과 자연 간의 자연주의적 연속성을 내포한 것에 그치는 것이 아니라, 인체-사회-자연(우주)의 연속성, 더 나아가 자연-사회-신체-심리¹⁴⁾적 지향성의 연속성을 내포한다.¹⁵⁾

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 영

14) 여기서 심리는 “psychology”이지만 서양철학 측면에서 “mind”에 해당한다. 형이상학 입장에서 “mind”이고 유물론 입장에서 “psychology”라는 뜻이다.

15) 雷順群(1990).

향을 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(人身猶一國)”라고 한다. 이 내용은 실제로 포박자(抱朴子)의 글을 인용한 것이지만 『내경』에서 『상한론』을 거쳐 『동의보감』 전편에 흐르는 자연주의 인간관의 한 단편이라고 말할 수 있다.

2) 개인 양생에서 공동체 양생으로

공동체 양생 없는 개인 양생은 무의미하다. 개체화된 생물은 지구 생명의 부분이기 때문이다. 황제내경의 시대가 아닌 오늘의 자본주의 사회에서 개인 양생은 필연적으로 불평등 생명 차별만 양산하게 된다. 개인 양생은 개인들 사이의 경쟁과 추돌을 야기한다. 그래서 인간 전체의 평균 기대수명은 늘어나도 정신-신체 기반 건강수명은 기대수명에 못 미치게 된다. 개인 양생은 자기만의 생리 활성화에 필요한 지구 자원을 무한정 소비하려는 소유 욕망에 빠지게 되어 필연적으로 지구 자원의 손괴와 부조화를 낳는다.

생명은 실제로 공생(共生, symbiosis) 안에서 현실화된다. 20~30조 개의 세포로 모아진 내몸 안에 같이 살고 있는 40~50조 개의 박테리아는 나와 더불어 10억 년 이상 인간의 몸과 공진화(coevolution)했기 때문이다. 인간과 꿀벌은 진화 계통상으로 서로 무관해 보이지만, 나와 꿀벌의 위상관계는 매우 가깝게 근접해 있으며, 그 생명성 근접성을 이 글에서 공동체성으로 표현했다. 생물학적 양생과 사회적 양생이 서로 아우르고 함께 어울려야 비로소 나도 잘 살고 우리도 잘 살고 지구도 잘살게 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, ‘자연-사회-인체-심리 동형성 구조’에서 자세히 논의했듯이 하늘과 땅(天地)만이 아니라 인간의 신체와 정신까지도 음양 사이의 상관적 변환 구조 안으로 흡수시켰다. 음양 변환 구조는 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 자기중심적 지역이나 개별 집단이라는 규범적으로 제한된 닫힌계가 아니라 좁게는 조(躁)와 정(靜)을 조화하고 넓게는 일음일양의 변환 구조를 수용하는 (인간 사회를 포함한) 만물자연의 열린계를 바탕으로 가능해진다. 그런 열린계를 “공동체”라고 표현한 것이다. 그 공동체 양생이란 앞서 논의했던 위상공간에서 작동된다.

개인들의 고립공간에서 탈출하여 생태학적 위상공간을 공유하는 일이 소중하다. 자연과 문화의 합행, 동양과 서양의 소통, 구체적으로 한의학-철학-사회과학-자연과학의 학문연대를 통해서 공동체 양생을 실

현할 수 있다. 이제 그 철학적 기초를 정립하고 구체적인 실천론을 구현하는 일이 우리의 과제다.

구체적 한의학의 관점에서 볼 때 공동체성은 다음과 같이 논의될 수 있다. 한의학 신체 존재론의 가장 큰 특징은 인간이 자연의 부분이며, 기후-절기-조직-문화와 같은 환경 변화에 적절하게 반응하며 자기 항상성을 유지하는 하나의 작은 우주와 같은 소산계라는 점이다. 개인은 고립된 존재가 될 수 없으며 조화로운 내부공동체 구성체일 때 비로소 건강하다는 뜻이다. 그래서 개인 양생은 항상 공동체 양생과 분리될 수 없다. 구체적으로 오장육부도 음양오행의 상생(相生) 및 상극(相剋) 원리에 따라 서로 돕고 견제하며 유기적인 균형체라는 점에서 내부 공동체에 해당한다. 개인 혹은 개체는 보는 시선에 따라 내부 공동체의 외곽으로 보이고 또한 어떤 때는 외부 공동체의 진영으로 보일 뿐이다. 개체는 공동체의 부분적 과정이다.

심리와 신체 사이의 관계도 마찬가지다. 노(怒), 희(喜), 우(憂), 사(思), 비(悲), 공(恐), 경(驚)과 같은 칠정은 장부 신체에 직접 영향을 주고 상호 섭동을 하여 결국 질병으로 유도될 수 있다. 이러한 칠정의 감정은 타인과의 관계나 사회적 스트레스 혹은 소외감 등의 공동체 문제에서 촉발되고 확산되는데, 이는 공동체의 사회적 건강이 개인의 신체적 건강에 직접 투영된다는 것을 잘 보여준다.

한의학에서 의사가 환자를 치료하는 경험이란 의사라는 주체적 관점에서 환자라는 객체를 관리하고 주관하는 것이 아니다. 한의학적 경험이란 주체가 객체에 참여하고 객체가 주체에 응답하는 공동체적 협동과정이다. 경험은 주체적 경험이 아니라 주체-객체의 비분리된 경험을 의미한다. 그래서 경락을 따라 경혈에 침을 놓는 의사의 치료행위는 능동체로 되고 환자가 수동체로 되는 이분법적 경험이 아니라 의사의 경락과 환자의 경락이 만나는 참여의 경험이며 더 나아가 자연

의 연결망과 환자의 경락연결망을 접속시키는 공동체의 경험이다.

예를 들어 황제내경에서 양생은 먹고 자고 움직이는 개인 차원의 일 외에 마음의 안녕과 조화 그리고 타인과 자연물을 포함한 타자와의 관계적 조화에서 가능하다고 말하고 있다. 황제내경이나 동의보감이나 대부분의 동아시아 전통의학은 예방의학을 강조하는데, 예방을 뜻하는 미병(未病) 치유란 질병으로 발현되거나 분화된 상태 이전 미분화 상태를 재조정한다는 것이다.

미병 치유는 개인 차원이 아니라 공동체 차원에서 가능하다는 점이 중요하다. 공동체의 질병-미발현 상태, 즉 건강한 사회공동체를 유지하고 향상시킴으로써 비로소 개인 양생도 가능하다는 뜻이다. 공동체 양생이란 사회문화적 접합체이며 지구 차원의 공생 의학을 말하는데, 바로 그것이 한의학의 미래다.

공동체성은 다음과 같이 요약된다.

① 개인 혹은 개체는 보는 시선에 따라 내부 공동체의 외곽으로 보이고 또한 어떤 때는 외부 공동체의 진영으로 보일 뿐이다. 개체는 공동체의 부분적 과정이다.

② 생물학적 공생은 사회적 공동체성과 동등 개념이다.

③ 철정의 개인적 심리는 사회의 공동체 의식에 직접 영향을 주고 받는다.

④ 의사의 치료행위는 주체가 객체를 관리하는 이분법적 경험이 아니라 의사의 경락과 환자의 경락이 만나는 참여의 경험이며 더 나아가 자연의 연결망과 환자의 경락연결망을 접속시키는 공동체의 경험이다.

⑤ 특히 예방의학, 즉 미병 치유는 개인 차원이 아니라 공동체 차원에서 가능하다.

6. 생태적 통찰의학의 횡단과 확장

1) 통찰의학의 쿼드러플

결론적으로 말해서 통찰의학의 생태학이란 의학적 신체의 존재론과 인식론 그리고 가치론이 융합된 상태를 의미한다. 구체적으로 말해서 의학적 몸이란 해부학적-분자적 생의학의 몸으로 한정되지 않으며 과정성, 위상성, 관계성, 공동체성이라는 성질들의 소산체(dissipative body)임을 강조한 것이다.

개별화된 몸으로 분화된 상태는 미분화된 물질상태의 재구성된 현상이라는 것이 소산체로서 몸을 의미한다. 몸의 항상성을 유지하지만 정제되지 않은 소산성을 지닌다. 항상성과 소산성은 과정의 경과이다. 운동적 현상이나 구조를 설명하고 이해하는 사유 주체와 사유 객체도 함께 과정적이어서 주체와 객체의 존재론적 이분법은 처음부터 없었다는 입장이 과정성 존재론의 철학적 기초다.

통찰의학으로 본 몸의 위상성은 국소적 척도 대신에 비국소적 얽힘 상태로 드러난다. 정신과 신체, 뇌와 장기의 관계를 해석하는 생의학적 관리자 개념 즉 전체를 주재하는 관리자 개념이 아니라 내몸이 환경에 조응하고 현실 상태를 수행(운동)하면서 형성되는 경험-내 존재를 기반으로 하는 것이 통찰의학의 위상성 기초이다. 구체적으로 말해서 해부학적 몸의 객체적 개체가 자기만의 고유한 기능을 담당하는 것이 아니라 보고, 듣고, 느끼고, 아파하고, 넘어지지 않고, 걷거나 뛸 수 있으며, 소화하고, 땀나며, 더 성장하거나, 노쇠하며, 기억하고, 추

론하며, 상상하는 등의 몸의 운동 관계가 해부학적 객체를 생성한다. 기능과 원리가 하나라는 관점이 위상성의 특징이다.

객체가 실재하기 이전에 관계가 먼저 실재한다는 점은 위상성의 특징이면서 관계성의 핵심이다. 관계는 신체 작용자들의 내부적 맥락과 외부와의 조화에서 발현된다. 한의학적으로 말해서 몸의 오행 기관과 자연의 오행체는 밀접히 관계 맺어진 네트워크의 맥이고, 의학 일반으로 말해서 몸의 과정성과 자연의 과정성은 동형적이다.

나아가 통찰의학의 공동체성은 필자에게 가장 중요한 의미로 보인다. 개인 혹은 개체는 보는 시선에 따라 내부 공동체의 외곽으로 보이고 또한 어떤 때는 외부 공동체의 진영으로 보일 뿐이다. 개체는 공동체의 부분적 과정이다. 다른 말로 해서 생물학적 공생은 사회적 공동체성과 동등 개념이라는 뜻이다. 한의학에서 칠정의 개인적 심리는 사회의 공동체 의식에 직접 영향을 주고받듯이, 의사의 치료행위는 주체가 객체를 관리하는 이분법적 경험이 아니라 의사의 경락과 환자의 경락이 만나는 참여의 경험이며 더 나아가 자연의 연결망과 환자의 경락연결망을 접속시키는 공동체의 경험이다. 특히 예방의학, 즉 미병치유는 개인 차원이 아니라 공동체 차원에서 가능하다.

생태적 통찰의학의 쿼드러플 quadruple structure	① 과정성(processuality): 통찰의학에서 말하는 의학적 몸은 자기운동성이다.
	② 위상성(topologicality): 신체해부학적 부분들을 제어하고 주재하는 국소주의가 아닌 상호적 연결성을 강조한다.
	③ 관계성(relatedness): 인간과 자연은 연속적이어서, 몸의 내부적 관계는 환경(자연)의 외부적 관계와 동형적이다
	④ 공동체성(communality): 개인이 아닌 공동체 양생을 강조하는데, 개체 내부 면역은 전체 외부 면역과 등질적이다.

<그림 6> 통찰의학의 4상 구조

필자는 네 가지, 과정-위상-관계-공동체 특성을 통찰의학의 쿼드러플(quadruple)이라고 부른다. 이러한 쿼드러플 통찰의학은 오늘 생의학 현장에서 적용되지 않겠지만 동서양 의학에 무관하게 미래 인간의학의 과제로 될 것이다. 그리고 쿼드러플이 생태적인 이유는 하나의 특징이 그 하나하나마다 독립적이지 않고 나머지 특징들과 밀접히 상관적이기 때문이다.

2) 에필로그 : 횡단성 문제-통찰의학의 과제

동의학이 과학인가의 문제는 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 문제점을 맞서야 한다. 진단과 처방의 역사적 고유성을 기반으로 한 동

의학의 장르와 현대과학의 장르는 차별과 우위 비교의 영역이 아니라 차이와 공존의 영역이라는 점을 강조해야 한다는 뜻이다.

‘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 주제 유형을 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 얹힌 역사-사회-물질 과학의 통합적 외적 기준을 충족한다. 중의학 연구자 시빈(Nathan Sivin) 교수는 이런 동의학의 통합적 외적 기준을 중국의학의 특성이라고 강조했으며 이를 ‘다문화성’ 혹은 ‘통문화성’ (“multicultural, mutual understanding in the intercultural and intercivilisational confrontations”)이라고 표현했다.¹⁶⁾

과학은 검증이 완료된 물질 영역에 제한되어 있지 않다. 통찰의학은 오히려 아직 밝혀지지 않은 잠재적 검증성을 과학 범주로 흡수한다. 마치 양자 세계의 미시영역이나 천체물리학의 거시영역 혹은 대부분의 생명과학 영역에서 밝혀지지 않은 대부분의 미검증 분야들을 “비과학”이라고 단정하지 않는다. 마찬가지로 기의 영역과 같은 통찰의학의 천연물이나 임상 분야들을 비과학으로 단정할 수 없으며, 만약 분석주의 관찰의학만을 과학으로 삼는다면 그런 구획 기준은 근대성의

16) Needham, Lu, Sivin eds.(2000), p.13.

오만일 뿐이다.

한의학의 임상 행위는 사회적 문화 행위다. 임상 행위는 단순히 몸에 대한 의료 지식으로만 해결되는 것이 아니고 또한 한의학의 철학적 우주론만으로 해결되는 것이 아니다. 한의학이 통찰의학으로서 의학적 담론을 수행하려면 첫째로 자연과 인간의 연결망을 조망하는 철학적 자연관을 필요로 하며, 둘째 의료 주체가 속한 사회에 대한 사회인식을 연습해야 한다. 셋째 사람마다 다른 몸의 차이를 파악하려는 관찰력을 중시하면서도 자연과의 조화를 통찰하는 중층적 횡단성을 포용하고 확장해야 한다. 쉽게 말해서 과학과 문화, 동양과 서양, 전통과 현대를 횡단하는 연결선과 연결맥을 찾아가야 한다.

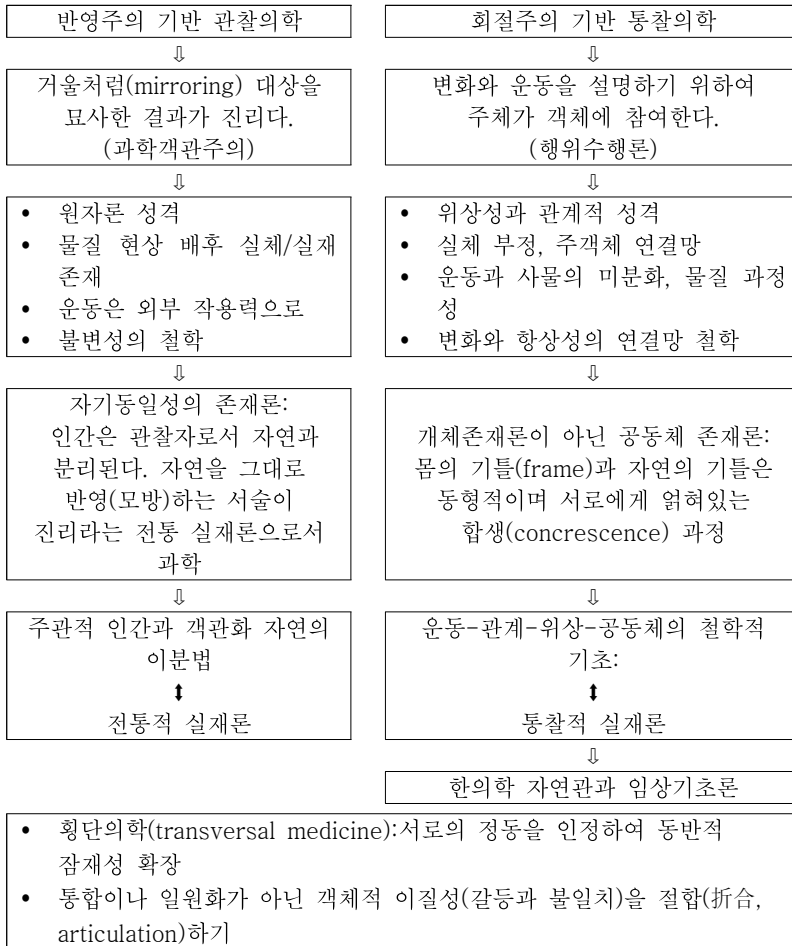
횡단성은 통찰의학의 가장 큰 과제이며 방향이다. 통찰의학이 뜻하는 횡단은 상대를 제압하거나 일방적으로 흡수하는 것이 아니라 상대를 인정하는 데서 가능해진다. 다시 말해서 횡단은 통합이나 일원화가 아닌 객체적 이질성을 포용하는 서로에게 응답하는 일이다. 횡단은 확보기에 갈등과 불일치를 유발하는 듯 여겨지지만, 오히려 차별이나 억압이 아닌 평등한 차이와 다양을 생성하는 내부 동력이다. 특히 의학에서 차이와 다양성은 상대방에게 혹은 서로가 서로에게 정동(affect)을 주고받는 동반 확장의 가능성을 높인다.

“횡단”은 종합이나 통합과 다르다. 서로 간 횡단은 타자를 인정하는 외부-통찰은 물론이고 자기의 존재를 안에서부터 접촉하는 내부-통찰을 우선으로 해야 한다. 외재적 종합은 내재적 분석을 포용해야 한다는 뜻이다. 자기에 대한 내부 통찰 없이 타자와 종합하거나 통합될 때 자기는 사라지며 타자에 종속된다. 그런 점에서 동아시아 전통의학 혹은 한의학이 현대 생의학과 횡단하려는 프로젝트들은 한의학 내부에 대한 보편적 공부에 눈을 부릅떠야 한다.

논문에서 강조한 “통찰의학”이 갖는 관찰의학과는 차이가 신유물론

철학자 해러웨이와 바라드가 제시한 반영주의(reflection)와 회절주의(diffraction) 방법론에 맞춰 재구성될 수 있다.¹⁷⁾ 그 내용을 아래 그림으로 만들었다.

17) Barad(2007), pp.89-90.



〈그림 7〉 회절주의 한의학

참고문헌

- 가노우 요시미츠/한국철학사상연 역(1991), 『중국의학과 철학』, 여강출판사.
- 강신익(2024), 『자기배려, 스스로 돌보는 몸과 삶』, 미다스북스(리틀미다스).
- 노자, 『도덕경』.
- 야마다 게이지/박성환 역(1994), 『중국과학의 사상적 풍토』, 전파과학사.
- 이글턴, 테리 (2018), 『유물론』. 갈마바람.
- 이문규(2000), 『고대 중국인이 바라본 하늘의 세계』, 문학과 지성사.
- 張基成/정창현 외 역(2008), 『한의학의 원류를 찾다: 역학과 한의학』. 청홍출판사
- 줄리앙, 프랑수아/이근세 역(2019), 『전략: 고대 그리스에서 현대 중국까지』. 교우.
- 최종덕(1997), “자연주의 세계관과 동양의학의 자연관: 한의학의 철학에서 본 한국인의 자연관”, 『대한한방성인병학회지』 3(1), 28-38쪽.
- 최종덕(1998), “사상의학으로 본 철학적 자연관”, 『사상의학회지』 10(2), 29-40쪽.
- 최종덕(2020), 『의학의 철학』, 씨아이알.
- 최종덕(2023), 『생물철학』, 씨아이알.
- 허준/박석준 역(2002), 『동의보감1. 내경편』, 휴머니스트.
- 開元占經, 瞿曇悉達(唐)撰(李克和 校点, 1994), 『開元占經 上下』, 岳麓書社.
- 雷順群(1990), 『內經 多學科研究』.
- Barad, K.(2007), *Meeting the Universe Halfway*, Duke University Press.
- Feinstein, D.(2022), “The Energy of Energy Psychology” *OBM Integrative and Complementary Medicine* 7(2), 015.
- Henderson J.B.(1984), *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Columbia Univ. Press.
- Needham J., Gwei-Djen, L., Sivine, N. eds.(2000), *Science and Civilisation in China: Volume 6, Biology and Biological Tehcnology; Part 6, Medicine*, Cambridge University Press.

<Abstract>

A Possibility of Ecological Synoptic Medicine

Choi, Jongduck

“Synoptic Medicine (Tongchal Medicine)” is a concept contrasted with “Observational Medicine.” While Observational Medicine relies on an analytical methodology based on a reductionist ontology and representational epistemology—which assumes that facts are reflected as they are—Synoptic Medicine moves beyond the subject-object dichotomy. It emphasizes the integration of discourse and clinical practice, pursuing a relation-centered ontology rather than an object-centered ontology that objectifies the body. Although this study originates from the perspective of traditional Korean medicine, its purpose is to articulate and establish the universal medical principles of Synoptic Medicine. This paper elucidates the ecological meaning of Synoptic Medicine through a quadruple framework of “processuality,” “topologicality,” “relationality,” and “communality.” Furthermore, it proposes future research agendas for establishing the ecological transversality of Synoptic Medicine through a diffractive approach inspired by Karen Barad’s new Materialism.

Key Words: Process, Topology, Relatedness, Communality, Synoptic medicine