creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

철학박사 학위논문

최한기 철학 연구

-기(氣)의 형이상학과 윤리-

2019년 2월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학 전공

박 미 라

국문초록

1. 최한기 철학은 대체로 '경험주의'로 평가되지만, '형이상학적 요소' 또한 포함하고 있는 것으로 평가되기도 한다. 이 논문에서는 이러한 최한기 철학의 두 면모를 최한기가 처음에 제시하였던 경험주의적 방법론의 윤리이론으로서의 불충분한 점을 이후에는 형이상학적 체계를 정립함으로써 보충하고자 한 것으로 설명하고자 한다.

2. 전기 저술에서 최한기는 성리학, 불교, 천주교 등을 비판하면서 추측이라는 경험주의적 방법론을 제시한다. 최한기가 이전 학문을 비판하는 이유는 그들이 객관적으로 경험할 수 없는 것을 학문의 대상으로 삼았기 때문이다. 따라서 최한기의 추측은 구체적인 사물의 이치를 파악하고[周通], 이에 알맞은 일 처리법을 모색하여 적용한 후[變通], 이상의 과정이 잘 되었는지를 확인하는 과정[證驗]으로 이루어진다.

3. 최한기는 유행지리(流行之理)와 추측지리(推測之理)를 구분함으로써 진리 그 자체와 진리에 대한 탐구를 구분한다. 이에 따르면 경험주의적 방법에 의해 도출된 결론은 상대적인 위상을 가질 수밖에 없다. 추측지리는 유행지리에 근접해갈 수는 있지만 유행지리 그 자체는 아니기 때문이다. 이는 과학보다는 윤리에 문제가 된다. 아주 먼 곳의 별이 움직이는 이치는 당장 알지 못해도 되지만 선과 악, 옳고 그름에 대한 판단은 항상 필요하며, 윤리가 절대적인 가치를 가지지 못한다면 사욕을 추구하는 개인을 강제할 수 없기 때문이다.

4. 후기 저술에서 최한기는 '운화기(運化氣)'라는 근원적인 존재를 상정하고 '사등운화(四等運化)'의 형이상학적 체계를 정립한다. 이로써 최한기는 물리(物理)에 대한 거듭되는 탐구를 통하여 운화기를 파악할 수 있고, 운화기를 안다면 이로부터 인사(人事)의 기준을 도출해낼 수 있다

고 주장한다. 그러나 최한기는 운화기로부터 어떤 구체적인 가치나 제도를 직접 도출해 내지는 못한다. 다만 경험주의적 방법에 의해 도출된 결론을 형이상학적 체계에 의해 정당화하는 방법을 취한다. 이렇게 해서 정당화된 가치와 통치의 기준은 보다 절대적인 위상을 가지게 된다. 이로부터 최한기 철학의 경험주의와 형이상학적 요소라는 두 면모는 최한기가 경험주의적 방법론을 추구하면서도 도덕적 가치의 절대성을 확보하고자 한 것에서 연유한 것으로 이해할 수 있다.

5. 최한기의 학문은 경험주의적 방법론인 추측에서 과학과 윤리를 통합함으로써 윤리에 절대성을 부여할 수 있는 기학(氣學)으로 변화하였다. 따라서 최한기는 처음에는 추측과 배치되는 방법으로 도덕성을 추구하는 성리학에 대해서 비판적이었지만, 기학을 정립한 이후에는 성리학 또한 도덕성을 추구한다는 점을 인정하여 자신의 학문 내에 포섭하고자 한다. 결국, 최한기는 과학과 윤리를 통합하고 성리학을 비롯한 여타의 학문들을 포섭하는 일통(一統)학문을 추구하였던 것이다.

주요어휘: 최한기(崔漢綺), 추측(推測), 증험(證驗), 기학(氣學),
운화기(運化氣), 사등운화(四等運化), 승순(承順)

학　　번: 2009-30034

차 례

Ⅰ. 서론 ····· 1

Ⅱ. 경험주의와 추측

1. 중세적 인식에서 과학적 인식으로 ····· 6

⑴ 중세적 인식론에 대한 비판 ····· 6

⑵ 과학적 지식의 추구 ····· 14

2. 사물의 법칙과 인간의 탐구 ····· 21

⑴ 사물의 법칙으로서의 리 ····· 21

⑵ 인간의 추측 능력 ····· 28

3. 과학적 방법론 ····· 33

⑴ 추측과 증험 ····· 33

⑵ 관찰-가설-검증 ····· 40

4. 과학적 지식의 한계 ····· 44

⑴ 유행지리와 추측지리 ····· 44

⑵ 추측의 유한성 ····· 51

Ⅲ. 경험주의와 윤리

1. 전통적 가치의 수용 ····· 55

⑴ 역사적으로 검증된 유학 ····· 55

⑵ 추측을 통한 도덕적 실천 ····· 61

2. 추측과 윤리 ····· 70
(1) 선행의 당위성 문제 ····· 70
(2) 가치의 절대성 문제 ····· 75
(3) 과학과 윤리의 차이 ····· 82

Ⅳ. 기의 형이상학

1. 만물의 근원인 운화기 ····· 90
(1) 운화기의 형질과 본성 ····· 90
(2) 운화기와 보편성 ····· 96
2. 사등운화의 정립 ····· 101
(1) 운화기와 도덕적 가치 ····· 101
(2) 천인운화와 사등운화 ····· 107
3. 승순운화의 의미 ····· 112
(1) 대기운화로부터 도출된 가치 ····· 112
(2) 사등운화에 의한 가치의 정당화 ····· 117
(3) 변통을 통한 가치의 실현 ····· 123
4. 유학에 대한 비판과 계승 ····· 129
(1) 유학적 수양론 비판과 승순 ····· 129
(2) 일통학문으로서의 기학 ····· 136

Ⅴ. 결론 ····· 143

참고문헌 ····· 148

Abstract ····· 152

Ⅰ. 서론

이 논문은 조선 후기 학자 최한기(崔漢綺, 호:惠岡, 1803~1877)의 철학을 고찰하는 것이 목적이다. 최한기는 근대 말기의 사상가 중에서 서양과학을 가장 적극적으로 수용한 인물이며, 기(氣)를 중심으로 하여 자신의 철학을 전개하였다.

최한기 철학은 대체로 경험주의로 평가되고 있지만, 보편적 원리를 추구한 것으로 평가되기도 한다. 최한기에 대한 본격적인 연구는 박종홍으로부터 시작되었다.[1] 박종홍은 최한기 철학을 "대담하고도 철저한 경험주의 사상"[2]으로 규정하였다. 박종홍이 최한기 철학을 경험주의로 규정하는 이유는 최한기가 '리(理)가 마음에 선천적으로 내재해 있다'고 주장하는 성리학의 관념론적 인식론을 탈피하여, '추측이 경험을 통해 형성된다'고 주장했기 때문이다.[3] 40년 후에 나타난 한형조의 연구도 같은 맥락에서 성리학을 "선험적 형이상학"[4]으로, 최한기 철학을 "선험적 지식을 배제하고 오로지 경험적 지식만으로 통합적 체계를 구축하려는 시도"[5]로 규정한다.

이처럼 최한기 철학의 핵심이 경험적 지식을 추구하는 것에 있다고 보는 관점은, 최한기가 근대과학 수용의 사상적 기반을 정립하였다고 보는 것으로 이어진다. 박종홍은 최한기 철학을 "서양의 과학기술을 도입

---

1) 최한기에 대한 최초의 연구는 1960년 북한에서 간행된 정성철의 『조선철학사(상)』이다. 이는 박종홍의 「최한기의 경험주의」(『아세아 연구』 20호, 1965)보다 5년 앞선 것이다. 김철앙의 「최한기의 저서 「인정」과 그의 교육사상에 대하여」(『론문집』, 재일본조선인과학자협회, 사회과학원 출판사, 1964)도 박종홍의 연구보다 1년 앞선다. 1962년에 『조선철학사(상)』이 일본에서 번역되었는데, 재일동포 학자인 김철앙은 이 책을 통해서 최한기를 접할 수 있었고 위 논문을 발표하였다. 이 때 일본을 방문한 박종홍은 그를 통해 최한기를 알게 되었다.(김용헌, 「해제」(『혜강 최한기』, 예문서원, 2005), 23쪽 참조)

2) 박종홍, 위의 글, 30쪽.

3) 금장태, 「혜강의 기학과 경험주의」(『박종홍 철학의 재조명』, 천지, 2003), 313~314쪽 참조.

4) 한형조, 「혜강의 기학 : 선험에서 경험으로」(『혜강 최한기』, 청계, 2000), 173쪽.

5) 한형조, 위의 글, 199쪽.

섭취할 정신적 자세와 기본적인 철학적 이론을 천명"한 것으로[6], 허남진은 "서구의 과학사상을 전통적인 철학 개념으로 해석"한 것으로[7] 평가하였다.

이상의 연구에서는 최한기 철학의 과학적이고 근대적인 성격이 부각되었지만, 전통적인 기철학과의 연관 속에서 최한기 철학을 파악하고자 한 연구도 있다. 이돈녕은 김시습-서경덕-임성주-최한기로 이어지는 유기론(唯氣論)의 계보를 제시하였고[8], 권오영은 최한기의 기학(氣學)의 연원을 서경덕, 임성주로 파악하였다.[9] 금장태는 최한기 철학을 "명청대 실학자(방이지, 대진)의 기철학과 기맥이 연결되어 있으면서도, 이를 훨씬 넘어 자신의 시대에 맞는 근대적 성격을 제시"[10]한 것으로 평가하였다.

최한기 철학을 전통적인 기철학과 연관된 것으로 파악할 수 있는 이유는 최한기가 기를 중심으로 한 형이상학적 체계를 정립했기 때문이다. 본문에서 자세히 살펴보겠지만 최한기는 기의 범위를 일신운화(一身運化), 통민운화(統民運化), 대기운화(大氣運化)로 구분하고, '통민운화가 대기운화를 승순(承順)해야 한다'고 주장하였다. 이를 주목한 연구자들은 최한기 철학에 보편적 원리의 존재가 전제되어 있다고 보고 이를 중심으로 하여 최한기 철학을 해석하였다. 이종란은 '통민운화가 대기운화를 승순해야 한다'는 최한기의 주장이 "보편적 세계의 원리를 발견하면 도덕의 표준을 건립할 수 있다"는 것을 의미한다고 보았고[11], 이로부터

---

6) 박종홍, 「최한기의 경험주의」(『아세아 연구』 20호, 1965), 32쪽.
7) 허남진, 「혜강 과학사상의 철학적 기초」(『과학과 철학 2』, 1991), 136쪽.
8) 이돈녕, 「혜강 최한기」(『창작과 비평』 15호, 1969), 745~746쪽 참조.
9) 권오영, 『최한기의 학문과 사상연구』(집문당, 1999), 127쪽 참조.
10) 금장태, 「기철학의 전통과 최한기의 철학적 특성」(『동양학』 제19집, 단국대학교 동양학 연구소, 1989), 20쪽.
11) 이종란은 『최한기의 운화와 윤리』(문사철, 2008), 169쪽에서 "최한기는 과학적 방법을 통하여 파악된 하나하나 개체의 법칙의 중요성을 인정하면서도 거기에 매몰되지 않고, 그것들의 누적과 종합을 통하여 보편적 세계의 원리를 탐색하고자 하였던 것이다"라며 개별 사물에 대한 과학적 탐구가 누적되어 '보편적 세계의 원리'에 도달하게 된다고 주장하였다. 또한 같은 글 179쪽에서는 "그의 더 큰 의도는 과학적 방법으로 보편적 유행지리를 발견하면 객관적 도덕의 표준을 건립할 수 있을 것으로 확신한 점이다"라고

최한기 철학을 “보편적 당위의 건립을 위하여 천도를 본받는 전통의 방법에 회귀”[12]한 것으로 평가하였다. 손병욱은 보편적 원리를 체인, 깨달음의 대상으로 봄으로써 결과적으로는 최한기 철학을 ‘깨달음의 철학’으로 규정하였다.[13]

이상의 논의를 종합해보면 최한기는 한편으로는 경험적 지식을 추구하면서도 다른 한편으로는 자연과 사회, 과학과 윤리를 통합하여 설명할 수 있는 형이상학적 체계를 제시하였다고 볼 수 있다. 연구자들은 최한기 철학의 경험주의적 성격을 강조하기도 하였고, 형이상학적 체계를 부각시키기도 하였다. 또한, 경험주의와 형이상학의 공존에 대하여 의구심을 제기하기도 하였다.[14]

필자 또한 위 두 가지 특징으로 최한기 철학을 규정할 수 있다고 생각하며, 이에 더하여 시기에 따라서 어느 한 면이 더욱 강조된다는 점에 주목하였다.[15] 전기 저술인 ≪氣測體義(1836년, 34세)≫에서 최한기는 추측이라는 경험을 중시하는 학문 방법론을 제시한다. 그리고 기를 중심

하여 ‘보편적 세계의 원리(유행지리)’가 객관적 도덕의 표준이 된다는 점을 밝혔다.

12) 이종란, 「최한기에 있어서 윤리적 가치의 기원과 당위의 성립」(『동양철학연구』 제16집, 동양철학연구회, 1996), 77쪽.

13) 손병욱은 「기학해제」(『기학』, 통나무, 2013), 399쪽에서 “견문추측의 과정을 오랫동안 거치다 보면 드디어 모든 개물을 일관하는 대동의 보편자인 천인운화에 도달하는 깨달음의 시기가 온다”고 하고, 같은 글 410쪽에서 “‘기학’적 인간의 최대의 과제는 바로 이 대기운화를 체인하여 천인일치의 삶을 사는 것이다”라고 하여 최한기 철학을 ‘(대동의 보편자에 대한) 깨달음’을 추구하는 것으로 규정하였다.

14) 금장태는 「혜강의 기학과 경험주의」(『박종홍 철학의 재조명』, 천지, 2003), 321쪽에서 최한기가 “자연과학적 사유를 추구하면서 자연 현상과 사회 현상을 통합하는 하나의 통일된 질서를 기준으로 삼고 있음”을 지적하였다. 신원봉은 「혜강의 기화적 세계관과 그 윤리적 함의」(한국정신문화연구소 박사학위논문, 1993), 184쪽에서 최한기 윤리설의 한계를 “기화법칙에 근거한 선험적 윤리관과 추측과 경험을 위주로 한 경험적 윤리관의 불협”으로 파악하였다. 최진덕 또한 「혜강 기학의 이중성에 대한 비판적 성찰」(『혜강 최한기』, 청계, 2000), 135쪽에서 “혜강의 기학에는 근대 과학기술을 가능케 하는 순자적인 천인분리의 사유도 있고, 근대 과학기술을 넘어서 가는 맹자적인 천인합일의 사유도 있음”을 지적하였다.

15) 최한기 전후 사상의 변모 과정에 대한 연구로는 권오영, 「새로 발굴된 자료를 통해 본 혜강의 기학」(『혜강 최한기』, 청계, 2000), 신원봉, 「최한기의 기학 연구」(『혜강 최한기』, 예문서원, 2005), 백민정, 「최한기 철학의 변모 양상에 관한 일고찰」(『철학사상』 33, 2009)이 있다.

으로 한 세계관을 그 근거로 삼는다. 기는 형체를 가지고 있기에 측정하여 수량화 할 수 있고, 따라서 모든 대상을 객관적으로 경험하고 검증하는 것이 가능하다는 것이다. 그런데 ≪氣學(1857년, 55세)≫을 기점으로 하여 최한기는 ≪기측체의≫에서 제시된 경험주의적 방법론을 중시하면서도, 운화기를 중심으로 한 형이상학적 체계를 정립함으로써 자연과 인간, 과학과 윤리를 통합하여 설명할 수 있는 세계관을 제시하는 것에 더 집중한다. 요컨대 ≪기측체의≫에서는 경험주의적 관점이 강하게 나타나고, ≪기학≫과 그 이후의 저서인 ≪人政(1860)≫ 등에서는 형이상학적 체계가 부각된다.

필자는 이러한 변화를 최한기가 처음에 제시한 경험주의적 방법론의 불충분한 점을 형이상학적 체계를 정립함으로써 보충한 것으로 보고 논의를 전개하고자 한다. ≪기측체의≫에서 최한기는 추측이라는 경험주의적 방법론을 제시하는 동시에 성리학, 불교, 천주교 등의 이전 학문을 비판한다. 이전 학문을 비판하는 이유는 그들이 객관적으로 검증할 수 없는 깨달음이나 종교적 믿음을 주장하기 때문이다. 이처럼 과학을 중시하고 주관적인 깨달음을 비판하는 최한기의 관점은 '서학의 과학적 측면을 수용하고 종교적 측면을 배척하는 과정'에서 형성된 것으로 설명되기도 한다.[16]

그런데 최한기의 방법은 자연을 탐구하는 데 있어서는 유용하지만 윤리를 설명하는데 있어서는 한계를 가진다. 경험주의적 방법에 의해 도출된 결론은 상대적인 위상을 가질 수밖에 없기 때문이다. 실제로 최한기는 역사상 존재했던 여타의 가르침보다 우월하다는 이유로 유교적 윤리를 수용할 것을 주장한다. 그러나 이렇게 정당화된 윤리는 상대적인 위상을 가질 뿐 절대적인 위상을 가질 수는 없다. 이에 비하면 최한기가 배제해버린 성리학의 리(理)나 천주교의 신은 윤리에 절대적인 위상을 부여하는 역할을 했다고 할 수 있다.

≪기학≫에서 최한기는 운화기라는 근원적인 존재를 상정하고 사등운

16) 신원봉, 위의 글, 323쪽 참조.

화의 형이상학적 체계를 정립하며, 이를 바탕으로 하여 가치와 통치의 기준을 제시한다. 도덕적 가치는 이론적으로는 운화기로부터 도출되어야 하나 최한기는 경험주의적 방법에 의해서 도출된 결론을 형이상학적 체계에 의해 정당화하는 방법을 취한다. 이렇게 해서 정당화된 가치와 통치의 기준은 절대적인 위상을 가지기에, 이는 ≪기측체의≫에서 제기된 가치의 상대성 문제를 형이상학적 방법으로 해결한 것으로 볼 수 있다. 나아가 최한기는 기학에 대한 자신감을 바탕으로 하여 운화기라는 절대적인 가치와 통치의 기준으로써 선진유학(先秦儒學)과 성리학의 용어들을 재해석한다.

최한기의 학문은 과학적 방법론인 추측에서, 과학과 윤리를 통합함으로써 윤리에 절대성을 부여할 수 있는 기학으로 변화하였다. 따라서 최한기는 ≪기측체의≫에서는 추측과는 배치되는 방법으로 도덕성을 추구하는 성리학에 대해서 비판적이었지만, ≪기학≫, ≪인정≫에서는 성리학 또한 도덕성을 추구한다는 점을 인정하여 자신의 학문 내에 포섭하고자 한다. 결국, ≪기학≫ 이후의 최한기는 과학과 윤리를 통합하고 선진유학과 성리학을 포섭하는 '일통(一統)학문'을 추구하였던 것이다.

이상의 주장을 위하여 본 논문은 다음과 같이 구성된다. Ⅱ장에서는 최한기가 새롭게 제안하는 학문이 깨달음을 추구한 이전 학문에 대한 비판의식에서 나왔음을 살펴본다. 또한, 그가 제안하는 추측이 관찰-가설-검증의 과학적 방법론임을 밝히고자 한다. Ⅲ장에서는 윤리이론으로서의 경험주의적 방법론은 선행의 동기와 가치의 절대성을 설명하는 데 있어서는 한계를 가지고 있다는 점에 대해서 살펴보고자 한다. Ⅳ장에서는 최한기가 운화기를 중심으로 한 형이상학적 체계를 정립하면서 경험주의적 방법론에서 제기된 윤리의 문제를 해결하는 과정을 살펴보고자 한다. 또한 그가 운화기라는 절대적인 가치와 통치의 기준으로써 선진유학과 성리학의 용어들을 재해석하고, 기학을 중심으로 하여 이전 학문들을 포섭하는 과정에 대해서도 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 경험주의와 추측

1. 중세적 인식에서 과학적 인식으로

⑴ 중세적 인식론에 대한 비판

최한기는 34세 되던 1836년 2월에 ≪추측록≫을 지었고, 이어서 8월에는 ≪신기통≫을 지었다. 같은 해 10월에는 지은 순서와는 달리 ≪신기통≫을 앞에, ≪추측록≫을 뒤에 두어서 ≪기측체의≫라는 이름으로 묶었다.[17] 아래 예문은 ≪신기통≫의 서문이다.

> 사람이 평생 동안 해야 할 사업이란 오직 보고 듣는 경험[閱歷]을 쌓아서 선악과 이해를 분별하여, 사물을 선에 이르도록 권하고 악에 빠지지 않도록 경계하는 데 있을 뿐이다. …… 여기에서 지나쳐 이 세상 인물(人物)의 소이연(所以然)의 이치를 궁구한답시고 허무하여 알 수 없는 데로 빠져들어 가면, 비록 혀가 닳도록 도를 말한다 하더라도 누구를 믿게 할 수 있겠는가. 이에 미치지 못하여 길흉화복이 부응하는 이치를 굳게 기필하기도 한다. 그러나 인사의 시운(時運)은 변화가 무상한 것이라, 오히려 이 생애의 것도 믿기가 어려운데 하물며 보고 들을 수 없는 죽은 뒤의 일이겠는가. [18]

위 예문에서 최한기는 '사람이 해야 할 일은 보고 듣는 경험을 쌓아서 선악과 이해를 판단하는 것'이라고 말함으로써 경험을 통해서 지식을 추구해야 한다고 주장한다. 이러한 관점에서 최한기는 소이연을 궁구하는 학문, 화를 피하고 복을 구하려는 학문을 비판한다. 소이연을 궁구하는 학문은 보고 듣는 경험을 넘어선 것에까지 천착하여 이 세계를 설명

---

17) 이우성, 「해제」(『증보명남루총서』, 대동문화연구원, 2002), 11쪽 참조.

18) ≪神氣通・序≫, 【人之平生事業。惟在見聞閱歷。分開善惡利害而勸懲事物。…… 欲過於此而究竟天地人物所以然之理。涉於虛無而多不可知。縱能說道而舌敝。孰使之信也。又欲後於此而固必禍福吉凶竟符應之理。人事時運。變幻無常。猶難諶斯。況復見聞終閡之後乎。】

하는 것이며, 복을 구하는 학문은 경험을 통해 검증할 수 없는 방법으로써 미래를 예측하는 것이다. 그 구체적인 예로는 불교, 천주교를 들 수 있다. 최한기에 의하면 불교는 '산하대지(山河大地)가 공허하다'고 주장하고, 천주교는 '인격적 신[神天]이 하늘, 땅, 만물을 만들었다'고 주장함으로써 이 세계의 소이연을 궁구한다.[19] 불교와 천주교는 소이연을 궁구하는 학문인 동시에 복을 구하는 학문이기도 하다. 불교의 윤회설과 천주교의 천당지옥설은 사후(死後)의 응보를 주장함으로써 죽은 후의 미래까지도 예측하려는 것이기 때문이다.[20] 이에 예문 끝부분에서 최한기는 '이 생애의 것도 믿기가 어려운데 하물며 보고 들을 수 없는 죽은 뒤의 일이겠는가'라며 이들의 주장을 강하게 비판한다. 위 예문에 이어서 최한기는 아래와 같이 말한다.

> 지난날의 과도했던 학문, 정상에서 벗어난 방술을 버린다면 자연히 진정한 대도(大道)의 따를 만한 법이 있을 것이다. 이목구비(耳目口鼻)와 수족(手足)이라는 감각기관[諸觸]을 버린다면, 어찌 한 터럭만한 이치인들 얻을 수 있으며 한 가지 일인들 증험할 수 있으랴.[21]

최한기는 앞 예문에서의 소이연을 궁구하는 학문, 복을 구하는 학문을

---

19) ≪人政・敎人門 一(卷8)・敎學虛實≫, 【大則有天地運化之氣。排布星曜。化生萬物。但當資賴依據。承順遵行。不可究其所以然。至近切用之一身形體。但當隨習須用。固難究其所以然。…… 凡外道異端。方術雜學。皆以宏闊勝大之言。微妙神通之術。必擧天地造化之始。丁寧說到。登諸紙墨。有曰先天地後天地。**曰山河大地虛空。曰神天乃造天造地造萬物。**是皆出於意思揣度。非躬覩始終。訂驗實跡。】

20) 최한기는 "서양의 법 중에서 화복에 관한 것은 제거해야 한다"고 주장하는데 이는 천주교의 천당지옥설을 의미하는 것으로 보인다.(≪神氣通・體通(卷1)・天下敎法就天人而質正≫, 【儒道中取倫綱仁義。辨鬼神災祥。西法中取歷算氣說。祛怪誕禍福。佛敎中以其虛無。換作實有。和三歸一。沿舊革新。亶爲通天下可行之敎。】) 천당지옥설은 사후의 영혼을 전제로 한 것이기에 최한기는 영혼설에 대해서도 비판적이다.(≪神氣通・體通(卷1)・形滅則知覺滅≫, 【人物死後。魂散魄降。無有知覺。與未生時同。乃原始反終之道也。…… 凡論死後之靈魂者。皆外道之迷惑也。】)

21) ≪神氣通・序≫, 【掃除前後過度之學踰越之術。自有眞正大道可循之軌。捨此耳目口鼻手足諸觸。有何一毫可得之理可驗之事乎。】

각각 '과도한 학문'과 '정상에서 벗어난 방술'로 규정하여 비판한다. 여기에서 '과도한, 정상에서 벗어난'이라는 평가의 기준은 무엇인가? 그것은 바로 감각적 경험에 근거하고 있는지의 여부이다. 위 예문에서 최한기는 '이목구비와 수족이라는 감각기관을 버린다면 어떤 이치와 증험도 얻을 수 없다'고 말함으로써 비판의 기준을 명확하게 제시하고 있다. 결국 감각적 경험에 근거하지 않고서는 어떠한 지식도 얻을 수 없고, 어떠한 주장도 검증할 수 없다. 따라서 감각적 경험을 도외시하고 지식을 추구한다면 근거가 없어서 공허할 수밖에 없다. 공허한 학문에 대한 최한기의 비판은 ≪신기통≫ 본문에서도 계속된다.

> 허망한 것을 통한 것이 얕으면 자신을 해치고 남을 해치는 것이 적지만 깊으면 인물(人物)이 그 해독을 크게 입는다. 이는 바로 타고난 자질이 허황하고 추잡하여 들은 것과 본 것이 진실에 통하지 못하고 허망한 것에만 통하기 때문이다. 부처를 숭상해서 신으로 섬기는 것은 화복에 빠진 것이고, 음양가의 방술은 길흉에 깊숙이 빠진 것이다.[22]

최한기는 진실을 도외시한 채 허망한 것에 빠져든 예로 불교와 음양가(사주명리학)를 든다. 불교는 부처를 신으로 섬김으로써 화를 피하고 복을 구하고자 하지만 신으로서의 부처는 경험으로 확인될 수 없는 것이다. 음양가는 방술을 통해 길흉을 예측하고자 하지만 방술의 효과는 경험으로 검증될 수 없다. 이처럼 최한기가 불교, 천주교, 음양가를 비판하는 것은 당대의 학자로서는 당연한 일인지도 모른다. 그런데 최한기는 성리학 또한 주된 비판의 대상으로 삼는다.

> 가까운 데 있는 것으로는 형질 내부의 소이연이라는 것이요, 밖에 있는 것으로는 천하 사람의 눈과 귀가 미치지 못하는 것이니, 이런 것을 통할 수 없는 것이라 이른다. 이런 것은 혹 스스로 통했다고 말하더라도 누가 그 통한 것

22) ≪神氣通・體通(卷1)・虛妄之害≫, 【通其虛妄者。淺則戕己與害人小。深則人與物。多被其害。曾緣稟質虛雜。所聞所見。不通於眞實。而通於虛妄。崇佛事神。溺於禍福。陰陽方術。沒於吉凶】

을 믿겠는가.[23]

‘형질의 내부의 소이연’은 인간의 마음에 있는 리(理)를, ‘밖에 있는 눈과 귀가 미치지 못하는 것’은 부처나 인격적 신을 지칭한다. 최한기는 ‘이들은 알 수 없는 대상이며 이들을 통했다고 하더라도 객관적으로 확인할 방법이 없다’고 말한다. 요컨대 성리학과 불교, 천주교의 ‘통함’이란 애초에 통할 수 없는 것을 통하려는 것이며, 통했다고 하더라도 그 진위 여부를 검증할 수 없다.

소이연에 대한 최한기의 비판적인 시각은 성리학 그 자체에 대한 비판을 함축하고 있기 때문에, 최한기의 의도를 좀 더 분명히 살펴보기 위해서 논의를 잠시 미루고 먼저 성리학에서 말하는 소이연의 의미를 간략히 짚고 넘어가기로 한다.

> 廣이 물었다. “소이연이불가역(所以然而不可易)은 리(理)를 가리켜 한 말이고 소당연이불용이(所當然而不容已)은 인심(人心)을 가리켜 한 말이 아닙니까?” [주희가] 대답했다. “후자[所當然而不容已]는 사(事)를 가리켜 말한 것이다. 모든 일에는 본래 ‘이처럼(然=如此), 그칠 수 없는 것에 맞닥뜨리는 일’(所當然而不容已)이 있다. 그런데 왜 다시 소이연을 구해야만 하는 것이냐? ‘이렇게 만드는 것’(所以然)이 리이기 때문이다. 리는 이처럼 바뀜(易)을 허용하지 않는다. 예를 들면 어린 아이가 우물에 들어가는 것을 보면 누구나 출척·측은한 마음이 이런 것이다. 이것이 그 일에 있어서 ‘이처럼(然=如此), 그칠 수 없는 것에 맞닥뜨리는 일’(所當然而不容已)이다. 그런데 이렇게 되는 까닭(所以如此)은 어떤 까닭이냐? 바뀜(易)을 허용하지 않는 어떤 도리가 반드시 있는 것이다.”[24]

---

23) ≪神氣通·體通(卷1)·通之所止及形質通推測通≫, 【且在近。則形質之內所以然者。在外。則天下人耳目之所不及者。是謂不可通也。縱或自言其通。誰信其通也。】

24) ≪朱子語類·券18-94≫, 【 廣曰。所以然而不可易者。 是指理而言。所當然而不容已者。是指人心而言。曰。下句只是指事而言。凡事固有所當然而不容已者。然又當求其所以然者何故。其所以然者理也。理如此固不可易。又如人見赤子入井皆有怵惕惻隱之心。此其事。所當然而不容已者也。然其所以如此者何故。必有个道理之不可易者。】

맹자는 어린아이가 우물로 기어들어가는 장면을 목격하면 누구나 측은지심을 느끼게 마련이라고 말한다. 이에 대해서 주희는 위와 같이 설명했다. 주희의 설명을 따라가면, 측은지심은 어제 오늘 우연히 발생하는 것이 아니라 항상 그렇게 반응하게 되어있는 것이고 어떤 사람들만 우연히 그렇게 반응하는 것이 아니라 사람이라면 누구나 그렇게 반응하게 되어있는 것이다. 위 예문에서 주희는 이것을 소당연이라고 했다. 또한, 모든 사람이 항상 그렇게 반응하게 되어있는 것이라면 '그렇게 반응하도록 만드는 것'이 우리 마음(본성)에 갖춰져 있다고 말할 수 있다. 위 예문에서 주희는 이것을 소이연이라고 했다.

성리학은 소이연이 내 마음 속에 갖추어져 있다는 것을 전제로 한다. 이러한 전제가 모든 수양론의 토대가 되었다. 소이연에 대한 구체적인 해석은 학파에 따라 다를 수 있지만 성리학자라면 소이연을 궁구하지 않을 수 없다. 그런데 최한기는 앞에서 소이연을 추구하지 말아야 할 것 중 하나로 명시하고 있다. 이것은 성리학의 수양론을 근본적으로 부정하는 것이다. 본 논의로 돌아와서 최한기의 견해를 아래에서 살펴보기로 한다.

> 맹자는 '만물이 나에게 갖추어 있다'고 했고 주자는 '중리(衆理)를 갖추어 만사에 응한다'고 했다. 이 말은 다 추측(推測)의 대용(大用)을 찬미한 것이지, 결코 만물의 리가 평소 내 마음에 갖추어져 있다는 뜻이 아니다. 후세 사람들이 이를 '선천지리(先天之理)에 갖추어지지 않은 것이 없다'고 왜곡되게 풀이해서 그저 기질의 폐해를 탓하고 연구할 뿐이다.[25]

위 예문의 '중리(衆理)를 갖추어 만사에 응한다'는 말은 명덕(明德)에 대한 주희의 주석이다. 리는 하나지만 이 리가 만사만물에 반응하기 때문에 예문에서는 이것을 중리(衆理)로 표현했는데, 이 리가 마음[명덕]에 갖추어져 있다는 것이 주희의 설명이다. 참고로 ≪맹자・만장≫ 7:5

---

25) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・萬理推測≫, 【孟子曰。萬物皆備於我矣。朱子曰。具衆理應萬事。此皆贊美推測之大用也。決非萬物之理素具於心也。後人或隱僻解之。以爲先天之理無物不具。惟責究於氣質之蔽。】

를 살펴보면 정이(程頤)는 '모든 사람이 본래 이러한 리를 가지고 있는데 이윤(伊尹)이 먼저 그것을 깨달았다'고 주석을 달았고,[26] 주희는 이것을 다시 소이연이라는 용어로 설명했다.[27] 위 예문의 '만물이 나에게 갖추어 있다', '중리(衆理)를 갖추어 만사에 응한다'는 말도 '소이연이 모든 사람의 마음에 갖추어져 있다'는 말과 동일한 의미를 담고 있다.

그런데 최한기는 위 예문에서 '결코 만물의 리가 평소 내 마음에 갖추어져 있다는 뜻이 아니다' 하며 성리학의 대전제를 부인하고 있다. '후세 사람들이 이를 선천지리(先天之理)에 갖추어지지 않은 것이 없다고 왜곡되게 풀이해서 그저 기질의 폐해를 탓하고 연구할 뿐이다'고 말하고 있지만 주희의 설명을 왜곡한 것은 후세 성리학자들이 아니라 최한기 본인이다. 아래 예문에서는 이를 좀 더 명료하게 확인할 수 있다.

> 사물을 참작하여 그것을 얻는 것은 나에게 달려 있으니, 이미 내가 그것을 얻은 다음에 그것을 이루는 것은 행(行)과 사(事)에 달려 있다. 사람들이 간혹 '인의예지는 본래부터 나의 본성에 갖추어져 있다'고 하며, 이런 생각의 폐단이 결국 사물을 도외시하고 오직 나에게서 모든 것을 구하려 하니, 이렇게 해서야 어찌 그 구득지방(求得之方)을 논할 수 있겠는가. 금옥을 거둬 모으는 이가 쌓고 쌓아서 가지게 된 것이 사람마다 가능한 것은 아니다. 만일 누구나 금옥을 거둬 모으는 방법이 있다고 하면 옳지만, 누구나 본래 쌓아 놓은 금옥이 있는데도 쓸 줄 모르는 것뿐이라고 한다면 안 된다. 그러므로 맹자는 '사람은 누구나 요순이 될 수 있다'고 했을 뿐, '사람은 누구나 요순인데, 다만 요순의 도를 행하지 않을 뿐이다'라고는 말하지 않았다.[28]

외부의 자극에 대응하는 방식에 따라 소이연을 세분한 것이 인의예지

---

26) ≪孟子集註・萬章≫ 7:5, 【程子曰 …… 皆彼自有此理。我但能覺之而已。】

27) ≪孟子集註・萬章≫ 7:5, 【此亦伊尹之言也。知謂識其事之**所當然**。覺謂悟其理之**所以然**。覺後知後覺。如呼寐者而使之寤也。言天使者天理當然。若使之也。】

28) ≪推測錄・推情測性(卷3)・仁義禮知≫, 【參酌乎物。而得之在我。旣得乎我。而成之在行與事矣。人或以爲仁義禮知。素具於我性。其流之弊。遺物而只求於我。烏可論其求得之方也。如收聚金玉者。自有積累而得。非人人所可能也。若謂人皆有收聚金玉之方則可。若謂人皆有素積之金玉。而不得須用則不可。故孟子曰。人皆可以爲堯舜。不曰人皆是堯舜。而不能行堯舜之道。】

(仁義禮智)이고, 모든 사람에게 인의예지가 갖추어져있다는 것이 성리학의 기본전제이다. 그런데 최한기는 위 예문에서 '이렇게 해서야 어찌 구득지방(求得之方)을 논할 수 있겠는가' 하며 이러한 시각 자체를 비판하고 있다. 그 아래에서는 좀 더 명료하게 '금옥을 거둬 모으는 방법을 알아야 하는 것이지, [마음에] 쌓아 놓은 금옥이 있는데 쓸 줄 모르는 것일 뿐이라고 하면 안 된다'고 말하고 있다. 실상 주희의 견해를 정면으로 반박하고 있는 것이다. 최한기의 성리학 자체에 대한 비판은 도처에서 발견된다.

> 성령(性靈)의 담론은 신괴(神怪)함에 빠져든 것이고, 명심(明心)의 논설은 천착(穿鑿)함에 빠져든 것인데, 제각기 깨달은 내용을 드러내어 문도들에게 전수한다.[29]

위 예문에 나오는 성령의 담론, 명심의 논설은 성리학의 시각을 지칭한다. 위 예문 앞뒤에서도, 본래 태극의 리를 품수했다는 시각,[30] 이것을 심성(心性)의 본래 모습으로 오인하는 시각[31]을 비판하고 있다. 결국, 소이연은 궁극적인 리이기 때문에 '깨달음'을 통해서만 파악할 수 있는 것이고 소이연을 궁구하려는 태도가 성령의 담론, 명심의 논설로 나타나는 것인데, 최한기의 시각에서 그러한 '깨달음'은 깨달음이 아니라 그저 신괴함과 천착함에 빠져든 것일 뿐이다.

위에서 살펴본 대로 최한기는 '모든 사람의 마음에 어떤 근본적인 원리가 갖추어져있다'는 성리학의 전제를 전면적으로 부정한다. 그 핵심적인 이유는 리라고 하는 것이 우리의 감각으로 경험할 수 있는 것이 아니기 때문이다.

경험으로 파악하거나 검증할 수 없는 대표적인 사례로 불교, 천주교,

---

29) ≪神氣通・體通(卷1)・收得發用有源委≫, 【性靈之談。沒於神怪。明心之說。陷於穿鑿。各呈所悟。衆徒傳授。】

30) ≪神氣通・體通(卷1)・收得發用有源委≫, 【以謂心中已稟太極素具之理。】

31) ≪神氣通・體通(卷1)・收得發用有源委≫, 【認作心性之本然。】

사주명리학을 들 수 있고, 이에 대한 최한기의 비판은 앞에서 살펴본 바와 같다. 하지만 단순히 불교와 사주명리학을 비판하려는 데에 최한기의 의도가 실려 있다고 보기는 어렵다. 최한기의 의식 속에서 이들은 비판의 대상일 뿐 적수가 아니다. 불교와 사주명리학이 관찰·증험할 수 없는 것을 추구함으로써 온갖 오류에 봉착한 것과 마찬가지로 성리학 또한 관찰·증험할 수 없는 것을 추구함으로써 온갖 오류에 봉착했다는 것이 최한기의 진단이고 여기에 최한기의 의도가 담겨 있다.

성리학 내에도 여러 학파가 있지만 이런 학파간의 차이는 최한기에게 별 의미가 없다. 최한기 또한 성리학을 심학(心學), 리학(理學), 도학(道學)으로 구분하지만 어느 학파든 학문 방법이 잘못되었다는 데에 방점을 찍고 있다.[32]

이 장에서 필자가 최한기의 비판을 '중세적 인식에 대한 비판'이라고 표현한 것은 '모든 사람의 마음에 어떤 근본적인 원리가 갖추어져있다'는 성리학의 전제를 부정하는 데에 최한기의 의도가 실려 있기 때문이다. 물론 관찰·증험할 수 없는 지식을 추구하는 모든 행위가 최한기에게는 비판의 대상이 되지만 그것을 곧장 '중세적'이라고 규정할 수는 없다. 옛날부터 전해 내려온 학문은 논외로 하고, 근대 이후 새롭게 성립된 학문 내에서 관찰·증험할 수 없는 지식을 추구하는 학파도 얼마든지 가능하기 때문이다. 그러나 만약 어떤 원리가 내 마음에 갖추어져 있다고 여긴다면 이것은 중세적 인식이라고 규정해도 무리가 없을 것이다. 여기에서 말하는 '어떤 원리'란 그 근본적인 원리 하나만 파악하면 모든 일에 적절하게 대응할 수 있게 되는 그러한 원리를 가리키는데, 근대 이후 새롭게 성립된 학문 분야에서 이와 같이 주장하는 경우는 발견하기 어렵기 때문이다.

---

32) ≪推測錄·推測堤綱(卷1)·學聞異稱≫, 【兩漢以降。學術多端。究其行道者。謂之道學。明心者。謂之心學。窮理者。謂之理學。遂成門戶。各守其傳。殆非所以一道德而公天下也。…… 然名旣至三。易眩人聽視爾。總括其意。非推測何以哉。凡以推測爲師者。天下之善。無不爲我師。天下之惡。亦無不爲我戒也。】

⑵ 과학적 지식의 추구

최한기는 감각을 통해서 경험할 수 없는 것을 추구한 성리학, 불교 등을 강하게 비판하였다. 이처럼 최한기가 경험을 중시하게 된 계기는 무엇보다도 지구 구형설, 자전설 등 근대과학이 밝혀낸 천문학적 지식의 수용에서 찾을 수 있다.

> 옛사람이 고생하고 힘들여서 통한 것을 나는 귀와 눈으로 받아들여 힘들이지 않고 바로 통하기도 하고 또 약간 힘들여서 더디게 통하기도 하니, 이것은 실로 옛사람이 개발하여 인도해준 공덕이다. 내가 귀와 눈으로 직접 보거나 듣지 않았다면 근거삼아 통할 것이 없고, 우리 후생들에게 끼친 옛사람의 공적도 알지 못할 것이다. 지금의 천하는 쓸모없이 기교(奇巧)한 것을 버리고 실용성이 있는 성실한 길로 나아가고 있다. …… 여러 세대의 경험을 통하여 뚜렷이 드러난 것에 이르러서는 역리(曆理)와 지구(地球)만큼 큰 것이 없다. …… 천지의 이치가 점차 밝아지고 기설(氣說)이 차츰 천명되면서부터, 천지인물(天地人物)에는 더욱 증험하고 시행할 방법이 생겼다. 사람은 감각기관[九竅]과 신체[肢體]를 갖추고 있어서 이것으로 천지인물의 기를 통하는데, 근본과 끝이 있어 서로 참고하고 증험하여 통하지 않는 것이 없다. 이 길 이외에 다른 길이 없으니 고금의 허망한 술법, 근거 없는 학문, 오인(誤認)한 학설, 그럴듯하나 실제는 그른 의론 따위가 환히 드러나지 않는 것이 없다.[33]

인류의 지식은 여러 세대에 걸친 시행착오를 통해서 점차적으로 밝혀져 왔다. 따라서 오늘날의 지식은 '옛사람이 개발하여 인도해준 공덕'에 의한 것이다. 최한기는 이러한 시대적 흐름을 '쓸모없이 기교한 것을 버

---

33) ≪神氣通・體通(卷1)・古今人經驗不等≫, 【古人之辛苦費力而通者。我乃接於耳目。有不費力而卽通者。有差費力而遲通者。是實古人開導之功也。我若未接於耳目。無由得通。亦不識古人之有功于後生也。方今天下。捨其無用奇巧之物。就有用誠實之道。…… 至於歷世經驗而著明者。莫大乎歷理地球也。…… 自天地之理漸明。氣說漸暢。天地人物。益有驗試之道。人賅九竅肢體。以通天地人物之氣。有源有委。參互證驗。無有不通。亦無異路。於是古今人虛妄之術。無本之學。錯認之說。似是之論。莫不呈露。】

리고 실용성이 있는 성실한 길로 나아가고 있는' 것으로 평가한다. 특히 일력과 지구 등에 관한 천문학적 지식을 인류의 가장 큰 성과로 보고, 이로부터 '천지의 이치가 점차 밝아지고 기설(氣說)이 차츰 천명되었다'고 평가한다.

이상의 최한기의 시대 인식은 학문관의 변화로 이어진다. 예문에서 최한기는 '감각기관과 신체로 천지인물의 기를 통할 수 있다', '근본과 끝이 서로 참고하고 증험하여 통할 수 있다'고 말하여 경험을 통해 지식을 얻고 이를 증험하는 것이 올바른 학문임을 제시한다. 또한 예문 마지막 문장에서는 '이 길 이외에 다른 길은 없다'며 자신의 학문만이 올바른 것임을 강조하기도 하고, 자신의 학문에 의해 다른 학문들이 '허망한 술법, 근거 없는 학문'에 불과하다는 것이 환히 드러나게 된다며 자부심을 표현하기도 한다. 그렇다면 최한기의 학문은 구체적으로 어떤 경험을 대상으로 삼은 것인가?

> 눈으로 전에 본 것을 미루어서 보지 못한 것을 헤아리고, 귀로 전에 들은 것을 미루어서 듣지 못한 것을 헤아린다. 코로 맡고 혀로 맛보고 몸으로 감촉하는 것에 있어서도 다 그렇지 않는 것이 없다. 만일 볼 수 없고 들을 수 없고 맡을 수 없고 맛보거나 감촉할 수 없는 것을 헤아리려 한다면, 미루는 것이 없어서 거의 허망하게 된다. 그러므로 잘 헤아린다는 것은 헤아릴 수 없는 것이 없다는 뜻이 아니다.[34]

> 한열(寒熱)과 조습(燥濕)은 기(器)에서 증험되고 역예(力藝)의 경중(輕重)은 계(械)에서 증험되며, 구포(毬砲)의 재고 쏘는 것이나 관현(管絃)이 떨쳐 울리는 것도 모두 기의 분수(分數)에서 나온 것이다. …… 기에는 반드시 이치가 있고 이치에는 반드시 상(象)이 있고 상에는 반드시 수(數)가 있어서 수를 따라 상을 통하고 상을 따라 이치를 통하고 이치를 따라 기를 통한다. 이와 같이 교차하여 발하고 상호 돕는 이로움이 있는데도 한갓 산학을

34) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・捨其不可≫, 【推目之所嘗見。測其未及見者。推耳之所嘗聞。測其未及聞者。至於鼻之齅舌之味身之觸。莫不皆然。若求測其不可見不可聞不可齅不可味觸者。是無所推。而殆涉虛妄。故善測者。非謂其無不可測也。】

익히기만 하고 신기를 통할 줄 알지 못하는 것은 악공(樂工)이 악보만을 배우는 것이나 비슷하다고 할까.[35]

첫 번째 예문에서 최한기는 눈으로 보는 것, 귀로 듣는 것, 냄새 맡고 맛보는 것 등을 모두 감각적 경험의 예로 제시한다. 그리고 '이전의 감각적 경험을 미루어서 아직 경험하지 못한 것을 헤아릴 수 있다'고 말한다. 이것이 바로 추측이며, 추측에 있어서 가장 중요한 것은 무엇보다도 추측할 수 있는 대상인지 아닌지를 구분하는 것이다.

그런데 두 번째 예문에 의하면 감각적 경험은 수량화되고 객관화된다. 한열조습은 피부의 감각으로도 느낄 수 있지만 온도계와 습도계를 통해서 확인할 수 있다.[36] 그런데 감각기관을 통한 경험과 온도계, 습도계 등을 통해 대상을 수량화하는 것은 차이가 있다. 예컨대 여름에 덥다고 느끼고 겨울에 춥다고 느끼는 것은 누구나 같지만, 그 덥고 추운 정도는 개인별로 체감되는 바가 다르다. 그러나 온도계로 기온을 측정한다면 누구나 확인하고 받아들일 수 있는 객관적인 사실이 된다.

온도, 습도 뿐 아니라 거중기가 무거운 물건을 들어 올리는 이치, 포탄이 날아가는 이치, 악기의 음정이 달라지는 이치 또한 객관적으로 파악할 수 있다. 지렛대의 원리를 이용하면 멀고 가벼운 물건으로써 무겁고 가까운 물건을 움직일 수 있고[37], 포탄을 쏘는 각도가 낮아지면 날아가는 거리가 길어지고 높이가 낮아지며, 현악기의 줄을 짧게 해서 소리를 내면 음정이 높아진다. 이러한 변화는 관찰할 수 있고, 변화의 이치를 수식화할 수 있다. 따라서 예문에서 최한기는 '이치에는 상(象)이 있고 상에는 수(數)가 있다'고 말한다. 요컨대 학문의 기준은 경험이며, 그 경험은 수를 통해 객관화 가능하다. 한편, 포탄이 날아가는 이치와

---

35) ≪神氣通・體通(卷1)・數學生於氣≫, 【寒熱燥濕。驗於器。力藝輕重。驗於械。毬砲之築發。管絃之振作。皆出於氣之分數。…… 氣必有理。理必有象。象必有數。從數而通象。從象而通理。從理而通氣。有交發互將之益。徒習算學。而不知神氣之通。其類樂工之學譜乎。】

36) 최한기는 ≪推測錄・推氣測理(卷2)・陰晴儀≫에서 음청의(陰晴儀)라는 맑음과 흐림을 측정하는 기구에 대하여 설명하며, 냉열기(冷熱器)과 조습기(燥濕器)에 대해서도 언급한다.

37) 최한기는 ≪推測錄・推動測靜(卷4)・動靜所難≫에서 역예기(力藝器)에 대해 설명한다.

같은 자연적 사실이 아닌 인사(人事)도 학문의 대상이 된다.

> 기수(氣數)의 학문은 사물의 이치[物理]의 요묘(要妙)를 궁구하여 통하는 것이다. …… 도리(道里)는 산해(山海)의 원근(遠近)을 표현하는 기수로 각 지방이 이것을 인하여 물화를 생산하고, 기명(器皿)은 받아들이는 범위를 표현하는 기수로 규구(規矩)가 이것을 인하여 제정되는 것이다. …… 성인은 백성의 신기를 이끌어 절제하는데, 전례(典禮)는 등위와 급수로써 경계를 정하는 기수요, 상벌은 선을 권고하고 악을 징계하는 기수이다.[38]

예문에서 최한기는 기수의 학문을 '사물의 이치[物理]의 요묘(要妙)를 궁구하여 통하는 것'으로 정의한 후에 그 사례를 든다. 그런데 기수의 학문에는 거리를 재는 단위, 그릇의 용량을 재는 단위 뿐 아니라 예법과 상벌이라는 국가를 운영하는 제도 또한 포함된다. 거리와 용량은 자연을 대상으로 한 것이지만 예법과 상벌은 인간과 사회를 대상으로 한 것이다. 그럼에도 불구하고 최한기는 예법을 '등위와 급수로써 경계를 정하는 기수'로, 상벌을 '선을 권고하고 악을 징계하는 기수'로 든다. 이처럼 수량화하여 객관화하는 방법은 자연과 사회에 모두 적용이 된다. 굳이 오늘날의 여론 조사나 심리 검사까지 거론하지 않더라도, 최한기가 ≪감평(鑑枰)≫[39]에서 시도한 인물 감별법을 상기해보면 그가 자연 뿐

---

38) ≪神氣通・體通(卷1)・氣數之學≫, 【氣數之學。乃究通物理之要妙也。…… 道里者。山海遠近之氣數。土宜因之而產物焉。器皿者。範圍容受之氣數。規矩因之而有制焉。…… 又有聖人統民之神氣而節制。典禮者。等級防限之氣數也。刑賞者。善惡勸懲之氣數也。】

39) 최한기는 ≪기측체의≫를 저술한지 2년 후(1838년)에 ≪감평≫을 저술하였다. 이는 뒤에 ≪인정・측인문(권7)≫에 수록된다. (이우성, 「최한기의 가계와 연표」(『혜강 최한기 연구』, 성균관대학교 출판부, 2016), 28쪽 참조) 금장태는 「인정 해제」(『국역 인정』, 민족문화추진회, 1980), 7쪽에서 ≪감평≫의 내용에 대하여 아래와 같이 정리하였다. "그것은 측인의 실용적 목적이 인물을 감별하여 선택하는 데 있다는 실무적 요구에 따라 인물평가의 기술적 방법체계를 수립한 것이다. 최한기는 인물이 갖춘 분수를 기품(氣稟)・심덕(心德)・체용(體容)・문견(聞見), 처지(處地)의 5구(具)와 그 분수의 발현으로서 재국(才局)・응변(應變)・풍도(風度)・경륜(經綸)・조시(措施)의 5발(發)을 분석하였다. 그리고 5구의 기품을 4분(分), 심덕을 3분, 체용을 2분, 문견을 1분, 처지를 0.5분으로 비중을 분배하여 한 인물의 전체를 10.5분으로 보고, 분수의 소장(消長)과 발현의 우열(優劣)을 4과(科)로 착종(錯綜)시켜 조합하는 '사과열표(四科列表)'를 만들어 객관적인 인물평가도표를 제시

아니라 인간과 사회에 대해서도 객관적 탐구가 가능하다고 여겼음을 확인할 수 있다. 같은 맥락에서 최한기는 천지인물(天地人物)을 모두 '그릇[器]'으로 지칭한다.

> 하늘도 그릇[器]이고, 땅도 그릇이고, 사람도 그릇이고, 사물도 그릇이다. 그런데 세상의 어리석은 사람은 다만 부정(釜鼎)과 배권(栢棬)이 그릇인 줄만 알고 부정과 배권의 이치는 알지 못하므로 제멋대로 기용(器用)의 학문을 천하게 여겨 버린다. 약간 지각이 있어 연구하고 이해하는 사람도 겨우 수화기(水火器), 배, 수레를 만드는 묘법을 얻으면 이것을 공작(工作)의 최고 경지나 이익의 좋은 원천으로 생각할 뿐, 천지인물(天地人物) 또한 그릇이라는 것을 생각하지 않는다. 어찌 진정한 그릇[眞器]의 쓰임을 논할 수 있겠는가.[40]

부정(釜鼎), 배권(栢棬)같은 말 그대로의 그릇만을 그릇이라고 생각하는 사람도 있고 배, 수레 등 좀 더 발전된 기구를 그릇에 포함시키는 사람도 있다. 그러나 이들은 물질적인 사물만을 그릇이라고 생각한다는 점에서 크게 다르지 않다. 이와 달리 최한기는 예문 첫 문장에서 '하늘도 그릇[器]이고, 땅도 그릇이고, 사람도 그릇이고, 사물도 그릇이다' 라며 부정, 배권, 배, 수레 뿐 아니라 자연[天地], 인간과 사회[人] 또한 그릇에 포함시킨다. 또한 마지막 문장에서는 '천지인물(天地人物)이 모두 그릇이라는 것을 알지 못하는 자들과는 진정한 그릇[眞器]의 쓰임을 논할 수 없다'고 말함으로써 진정한 그릇에는 천지인물이라는 인간이 탐구할 수 있는 모든 존재가 포함된다는 것을 다시 한 번 더 강조한다. 이처럼 최한기가 탐구의 대상을 그릇으로 지칭하는 이유는 그릇이 무엇인가를 담는 역할을 하기 때문이다.

기용학(器用學)은 민생의 일용과 국가의 흥작(興作)에 보탬이 되는 것이다.

하였던 것이다."

40) ≪推測錄・推物測事(卷6)・器用學≫, 【蓋天是器也地亦器也人亦器也物亦器也。世之愚夫。惟知釜鼎栢棬之爲器。而不知釜鼎栢棬之理。故輒賤棄器用之學矣。稍有知覺究解者。纔得水火器舟車制之妙。以爲工作之督府。利益之美源。曾不思天地人物亦是器也。烏可論其眞器之用也。】

법식이나 규구를 붙잡고서 수치(修治)하고 제작하여 생활을 돕는 것은 장인의 솜씨이고 말단의 일이지만, 형체가 있는 그릇[器]을 따라 형체가 없는 이치를 증험하고 형체가 없는 이치를 미루어 형체가 있는 기구[器]를 만들어 천하의 이익을 성취하고 정미한 이치를 징험하는 것은 세상을 다스리는 사람이 해야 할 일이다.[41]

앞 예문(17쪽)에서 최한기는 기수의 학문을 '사물의 이치[物理]의 요묘(要妙)를 궁구하여 통하는 것'으로 정의한 바 있다. 이에 따르면 사물에 대해서 탐구하는 것은 그 사물의 이치를 수를 통해서 객관화하는 행위를 의미한다. 따라서 엄밀히 말하면 탐구의 대상은 천지인물이 담고 있는 이치이다. 최한기가 '천지인물이 모두 그릇'이라며 탐구 대상을 모두 그릇으로 지칭하는 이유는 이 때문이다. 그러므로 위 예문에서의 기용학(器用學)은 단순히 일용품이나 기구를 만드는 것이 아닌 최한기가 추구하는 학문 자체를 의미한다고 볼 수 있다.

위 예문에서 최한기는 기용학을 '형체가 있는 그릇[器]을 따라 형체가 없는 이치를 증험하고 형체가 없는 이치를 미루어 형체가 있는 기구[器]를 만드는 것'으로 정의한다. 즉, 대상의 이치를 파악하고 증험하고 적용하는 것이 기용학이며 이것이 바로 최한기가 추구하는 학문이다. 이러한 방법은 일용품을 만드는 것 뿐 아니라 제도를 고안해서 사회를 운영하는 것에도 적용된다. 예문에서 최한기가 장인이 일용품을 만드는 것 뿐 아니라 세상을 다스리는 것에도 기용학의 방법을 적용해야 한다고 말하는 이유는 이 때문이다.

최한기에게 있어서 올바른 학문이란 사물의 이치를 수를 통해 객관화하는 방식으로 파악하여 증험하고 적용하는 것이다. 이는 관찰, 가설, 검증으로 이루어진 오늘날의 과학과 과학기술을 연상케 한다. 그런데 필자가 편의상 사물로 지칭한 탐구 대상의 범주에는 자연 뿐 아니라 인간, 사회도 포함된다. 문제는 자연과 사회를 동일한 범주에 넣기가 어렵다는

41) ≪推測錄・推物測事(卷6)・器用學≫, 【夫器用之學。有益於民生日用。國家興作。徒執法式規矩。修製資生。工匠之技藝末務也。從其有形之器。驗其無形之理。推諸無形之理。製造有形之器。以成天下之利。以驗精微之理。乃治世者之所務也。】

것이다. 가령 과학은 자연을 탐구의 대상으로 삼지만 사회에 대해서는 탐구하지 않는다. 사회라는 범주는 과학보다는 성리학, 불교, 천주교 등에 해당되는 것이다. 그럼에도 불구하고 최한기는 과학적인 방법을 자연과 사회 모두에 적용하고자 하며, 이를 통해 자연과 사회라는 모든 범주에서 보다 객관적이며 과학적인 지식을 추구하고자 하였다. 이는 성리학, 불교 등이 수량화·객관화 할 수 없는 어디까지나 주관적인 깨달음을 추구하였던 것과는 뚜렷이 대비되는 특징이다.

2. 사물의 법칙과 인간의 탐구

(1) 사물의 법칙으로서의 리

최한기에게 있어서 올바른 학문이란 '객관적인 이치를 탐구하는 것'이다. 이를 주장하기 위해 최한기는 사물에는 이치가 있고 인간에게는 이를 탐구할 수 있는 능력이 있다는 기(氣)를 중심으로 한 세계관으로써 설명한다.

> 천지를 꽉 채우고 물체에 푹 젖어 있어 모이고 흩어지는 것이나 모이지도 않고 흩어지지도 않는 것이 모두 기 아닌 것이 없다. 내가 태어나기 이전에는 천지지기(天地之氣)만이 있고, 내가 처음 생길 때 비로소 형체지기(形體之氣)가 생기며, 내가 죽은 뒤에는 다시 천지지기가 된다. 천지지기는 광대하여 영원히 존재하고, 형체지기는 편소하여 잠시 머물러 있다 사라진다. …… 만물의 기도 천지에서 품수되어 천지 사이에서 길러진다.[42]

최한기는 세계가 기로 가득 차 있다고 보고, 천지에 가득 찬 기를 '천지지기'로 지칭한다. 천지지기가 모여서 형체를 이룬 것이 '형체지기'이다. 이를 나에게 적용하면, '내가 태어나기 이전에는 천지지기만이 있고, 내가 처음 생길 때 형체지기가 생기며, 내가 죽은 뒤에는 다시 천지지기가 된다'고 말할 수 있다. 이러한 순환구도는 인간 뿐 아니라 다른 모든 사물에도 적용된다. 따라서 예문 마지막 문장에서 최한기는 '만물의 기도 천지에서 품수되어 천지 사이에서 길러진다'고 말한다. 그런데 천지지기로부터 생성되고 천지지기로 돌아간다는 점에서 만물은 같지만, 형체를 이루고 있는 상태에서의 사물은 서로 구별되는 존재이다. 아래에서 최한기는 개별적인 사물이 어떻게 형성되는지에 대하여 설명한다.

---

42) ≪神氣通・體通(卷1)・天人之氣≫, 【充塞天地。漬洽物體。而聚而散者。不聚不散者。莫非氣也。我生之前。惟有天地之氣。我生之始。方有形體之氣。我沒之後。還是天地之氣。天地之氣。大而長存。形體之氣。小而暫滅。…… 至於萬物之氣。同稟於天地。函育于兩間。】

천하의 개개의 사물[天下萬殊]은 기와 질(質)이 서로 합하여 생긴 것이다. 처음에는 질이 기를 말미암아 생기고, 다음에는 기가 질을 말미암아 스스로 그 사물을 이루어 각각 제 기능을 드러낸다. 하늘의 신기(神氣)가 땅에 빈틈없이 접하여, 땅의 증발하는 기운과 더불어 서로 물들이고 섞여 한 덩어리로 뭉쳐 천지의 신기를 이룬다. [이 신기가] 흙이나 돌에 품부되면 단단하고 무거운 사물이 되고, 초목에 품부되면 가지와 잎, 꽃과 열매를 가진 종자를 전하는 사물이 되고, 꿈틀거리거나 움직이거나 날거나 잠기는 혈액을 가진 무리에게 품부되면 보고 듣고 지각할 수 있는 사물이 된다. …… 기는 하나지만 사람에게 품부되면 자연히 사람의 신기가 되고, 사물에게 품부되면 자연히 사물의 신기가 된다. 사람과 사물의 신기가 다른 까닭은 질에 있지 기에 있지 않다.[43]

최한기는 모든 사물은 기와 질이 합하여 생긴 것이라고 말하며, 그 합하는 방식을 천지의 신기(神氣)가 개개의 사물에 품부되는 것으로 묘사한다. 예컨대 천지의 신기가 돌에 품부되면 단단하고 무거운 사물이 되며, 동물에 품부되면 보고 듣고 지각할 수 있는 사물이 된다. 즉, 천지의 신기가 어디에 품부되는가에 따라 단단하고 무겁거나 지각할 수 있는 등의 개별적인 속성을 형성한다는 것이다. 이어서 최한기는 '기는 하나지만 사람에게 품부되면 사람의 신기가 되고, 사물에게 품부되면 사물의 신기가 된다'고 말하여 동일한 기가 품부되는 대상에 따라 서로 다른 신기로 형성됨을 밝힌다. 이 사물 각각의 신기는 다른 곳에서는 '형체의 신기'로 지칭된다.

기는 천지가 용사(用事)하는 바탕이고 신(神)은 기의 덕(德)이다. 대기(大器)에 담겨 있는 것을 천지의 신기[天地之神氣]라 하고, 사람의 신체에 담겨 있는 것을 형체의 신기[形體之神氣]라고 한다.[44]

---

43) ≪神氣通・體通(卷1)・氣質各異≫, 【天下萬殊。在氣與質相合。始則質由氣生。次則氣由質而自成其物。各呈其能。天之神氣。襯近於地。與地之蒸噓。相染相渾。因成天地之神氣。賦於土石。爲堅重之頑物。賦於草木。爲枝葉花實傳種之物。賦於蠢動飛潛血液之類。爲視聽知覺之物。…… 氣是一也。而賦於人。則自然爲人之神氣。賦於物。則自然爲物之神氣。人物之神氣不同。在質而不在氣。】

위 예문에서 최한기는 대기(大器)에 담겨 있는 것을 천지의 신기[天地之神氣]로, 사람의 신체에 담겨 있는 것을 형체의 신기[形體之神氣]로 구분한다. 여기에서 대기란 큰 그릇이므로 천지를 지칭한다고 볼 수 있으며, 사람의 신체는 사람을 비롯한 개별적인 사물 일반을 지칭한다고 볼 수 있다. 따라서 천지에 담겨 있는 것이 천지의 신기이고, 각각의 사물에 담겨 있는 것이 형체의 신기이다.

그렇다면 천지의 신기와 형체의 신기는 무엇을 의미하는 것일까? 이를 위해 우선 신기의 의미에 대해서 살펴본다. 위 예문 첫 부분에서 최한기는 '신(神)은 기의 덕(德)이다'라고 말한다. 따라서 신기란 기와는 구별되는 별도의 존재를 지칭하는 것이 아니라 기가 가진 덕을 강조하는 표현이라고 할 수 있다. 그러므로 천지의 신기와 형체의 신기는 천지와 만물이 각각의 덕을 가지고 있다는 것을 의미한다. 그렇다면 '기가 덕을 가지고 있다'는 것의 의미는 무엇일까?

> 상제(上帝)니 주재(主宰)니 하는 것은 다만 하늘의 신기가 발용(發用)하는 덕을 가리키는 것일 뿐, 마치 한 집안에 주인이 있는 것이나 한 나라 안에 임금이 있는 것처럼 전체를 통틀어 주재자가 있다는 것은 아니다.[45]

최한기는 상제(上帝), 주재(主宰)란 신기가 발용(發用)하는 덕을 가리키는 것이며, 신기의 주재는 집안의 주인이나 임금의 활동과는 다르다고 말한다. 즉, 세계는 '신기가 발용하는 덕'에 의해 스스로 변화하는데도 임금이 국가를 운영하는 것처럼 상제가 세계를 주재한다고 여겨서 상제를 섬기는 것은 잘못되었다는 것이다.[46] 이처럼 신기라는 용어에는

---

44) ≪神氣通・體通(卷1)・通有得失≫, 【氣者。天地用事之質也。神者。氣之德也。大器所涵。謂之天地之神氣。人身所貯。謂之形體之神氣。】

45) ≪神氣通・體通(卷1)・天地通難易≫, 【所謂上帝云主宰云者。特指其神氣發用之德而已。非擧其全體有主宰。如一家之內有主人。一國之內有人君也。】

46) 최한기는 유교, 불교, 이슬람교, 천주교가 각각 상제(上帝), 제천(諸天), 사천(事天), 신천(神天)을 섬기는 것에 대하여 비판한다.(≪推測錄・推己測人(卷5)・推師道測君道≫, 【若夫四敎皆有尊事。儒之上帝。佛之諸天。回之事天。洋之神天。名雖殊。而其實皆天也。後學之不能達觀者。因其命名之義。而所究不同。因其所見之各異而。趍向漸歧。巍蕩難知。或推

기는 다른 존재의 주재를 필요로 하지 않는, 스스로 작용 능력을 가지고 있는 신(神)한 존재라는 의미가 담겨 있다.[47] 따라서 만물이 각각의 신기를 가진다는 것은 서로 다른 작용을 한다는 것이며, 이는 곧 개별적인 사물은 각각의 속성을 가지고 있다는 것을 의미한다. 결국 최한기는 신기라는 용어를 사용함으로써 기가 작용 능력을 가지고 있고, 이는 개별적인 사물의 속성을 형성한다는 점을 강조하였던 것이다.

이상에서 최한기는 개별적인 사물이 각각의 속성을 가진다는 것을 천지지기, 형체지기, 신기 등의 기(氣) 개념을 활용하여 설명하였다. 아래에서 최한기는 동일한 내용을 리와 기 개념을 함께 사용하여 설명한다.

> 리는 반드시 기에서 알아내야 한다. 그러나 기를 리로 아는 것은 옳지 않으며, 기를 버리고 리를 구하는 것은 더욱 옳지 않다. 만물의 근원을 논하자면 기가 하나면 리도 하나이고, 만물의 분수(分殊)를 논하자면 기가 만 가지면 리도 만 가지다. …… 기가 천지에 가득 차면 리도 천지에 가득 차고, 기가 다양한 사물에 부여되면 리도 다양한 사물에 부여된다.[48]

예문 끝 문장에서 최한기는 '기가 다양한 사물에 부여되면 리도 다양한 사물에 부여된다'고 말한다. 이는 앞에서 살펴보았던 '기는 하나이지만 사람에게 품부되면 사람의 신기가 되고, 사물에게 품부되면 사물의 신기가 된다'는 언급과 유사하다. 따라서 위 예문에서의 리는 앞에서 살펴본 신기처럼 사물의 속성을 의미하는 용어로 사용되었다고 볼 수 있다. 하나인 기가 다양한 사물에 품부되어 각각의 리(속성)를 형성하므로 '만물의 근원을 논하자면 기가 하나면 리도 하나이고, 만물의 분수(分殊)를 논하자면 기가 만 가지면 리도 만 가지다'라고 말할 수 있다.

人事而倣像。或以神怪而杜撰。豈是順天之道。奉承而已哉。】)

47) 금장태는 신기에 대하여 "기가 작용의 주체로서 능동적으로 작용하는 의지와 역량을 위주로 말하는 것", "활동하는 존재로서 능동적 작용능력을 지닌 기의 본질적 성격"으로 규정하였다.(금장태, 『실학과 서학』(지식과 교양, 2012), 230쪽)

48) ≪推測錄・推氣測理(卷2)・氣一理一≫, 【理須就氣上認取。然認氣爲理。便不是。捨氣求理。尤不是。論萬物之一原。則氣一而理亦一。觀萬物之分殊。則氣萬而理亦萬。…… 氣充天地。理亦充天地。氣賦微物。理亦賦微物。】

최한기가 개별적인 사물의 속성에 대하여 설명하는 이유는 그것이 탐구의 대상이 되기 때문이다. 그런데 사물의 속성이란 돌이 단단한 것과 같은 단순 성질만을 의미하지는 않는다. 지구가 자전하고 공전하는 운동 법칙, 사람의 일생 동안 일어나는 생장노사(生長老死)의 변화 등도 사물의 속성에 포함되기 때문이다.[49] 최한기는 이러한 변화의 법칙, 이치라는 의미를 리라는 용어에 담고자 하였다.

> 기가 천지에 가득차서 끊임없이 순환하는데 모이고 흩어지는 것에 일정한 시기가 있어 그 조리(條理)를 리라고 한다. 기가 가는 곳에 리도 따라서 있다. 전체를 들어 기가 하나라고 하면 리 역시 하나이고, 그 분수(分殊)를 들어 기가 만 가지라고 하면 리 역시 만 가지다.[50]

위 예문에서 최한기는 '기가 모이고 흩어지는데 일정한 시기가 있다'라고 말한다. 즉, 기는 변화하지만 일정한 시기에 따른다는 항상성을 가진다. 이 일정한 기의 변화를 탐구함으로써 파악할 수 있는 조리, 법칙이 바로 리이다. 이처럼 기가 변화하는 양상이 곧 리이기에 최한기는 '기가 가는 곳에 리도 따라서 있다'라고 말한다. 이러한 최한기의 리에 대한 관점은 성리학자들의 시각과는 대비되는 것이다.

> 촛불에 본래 물체를 비추는 리가 있다는 것은 주리자(主理者)의 주장이고, 불이 밝은 것은 물체를 비추는 기 때문이라고 하는 것은 주기자(主氣者)의 주장이다. 주리는 추측의 헛된 그림자이지만 주기는 추측의 실천이다. …… 촛불이 물체를 비추는 것에 있어서는 그 기를 따라 그 리를 탐구하면 자연히 실천할 수 있는 조리(條理)가 있지만, 먼저 리를 가지고 물체 비추는 것

---

49) 사람은 모두 태어나서 성장하고 늙고 죽는다. 봄이 되면 꽃이 피고 가을이면 열매가 맺힌다. 이와 같은 변화는 바꿀 수 없는 것이기에 최한기는 '제어하는 법칙[裁御之則]이 있어서 어길 수가 없다'고 말한다. (≪推測錄・推物測事(卷6)・中西歷異同≫, 【人物之生長老死。春榮秋熟。晝動夜靜。以至積氣之寒熱燥濕。自有裁御之則。而不可違越者。】)

50) ≪推測錄・推氣測理(卷2)・大象一氣≫, 【氣者。充塞天地。循環無虧。聚散有時。而其條理謂之理也。氣之所敷。理卽隨有。擧其全體而謂之氣一。則理亦是一也。擧其分殊而謂之氣萬。則理亦是萬也。】

을 탐구하려 하면 근거 없는 헛된 그림자를 면하지 못한다.[51]

주리자(主理者)는 '촛불에 본래 물체를 비추는 리가 있다'고 주장한다. 이는 촛불이 물체를 비추는 작용의 근거를 리에서 찾는 것이고, 따라서 리가 기의 움직임을 주재한다고 보는 것이다. 그러나 최한기는 '기를 따라 리를 탐구해야 한다'고 주장한다. 이는 촛불이 물체를 비추는 현상을 탐구하여 그 원리를 파악하는 것이므로 관찰할 수 있는 대상이 있고, 또 실제로 해볼 수 있는 방법이다. 이에 최한기는 자신의 방법은 실천할 수 있지만 주리자의 주장은 근거 없는 헛된 그림자와 같다고 말한다. 한편, 기의 조리로서의 리는 수량화의 방식을 통해 객관화된다.

천지인물(天地人物)의 신기는 쌓이고 모이고 흩어지는 것인데 다과대소(多寡大小)와 원근후박(遠近厚薄)에 각각 정해진 한계가 있고, 또 때에 따라서는 어지러운 변화가 있어 한계를 정하기 어렵다. 이러한 신기에 나아가 같지 않은 것을 비교하여 그 차이를 헤아리고 회전하여 운행하는 것을 기호로 표현하여 전후를 추측하려면 산수를 만들어야한다. [수(數)로써] 조리를 분석하고 시종(始終)의 한계를 정하는 것은, 고금 천하의 공통된 것이며 인물(人物)의 형세가 본래 그러한 것이다. …… 한열(寒熱)과 조습(燥濕)은 기(器)에서 증험되고 역예(力藝)의 경중(輕重)은 계(械)에서 증험된다.[52]

최한기는 '천지인물(天地人物)의 신기는 쌓이고 모이고 흩어지는 것인데 다과대소(多寡大小)와 원근후박(遠近厚薄)에 각각 정해진 한계가 있다'고 말한다. 즉, 기가 쌓이고 모이고 흩어지는 것이 사물인데, 개별적인 사물은 각각의 성질과 운동 법칙을 가진다는 것이다. 이어서 최한

---

51) ≪推測錄・推氣測理(卷2)・主理主氣≫, 【燭中自有照物之理。主理者之言也。火明乃是照物之氣。主氣者之言也。主理者。推測之虛影。主氣者。推測之實踐也。…… 燭火之照物。循其氣。究其理。自有可踐之條理。先將理而究照物。則未免無表之虛影。】

52) ≪神氣通・體通(卷1)・數學生於氣≫, 【天地人物之神氣。自有積累聚散。多寡大小。遠近厚薄。各定界限。又有隨時變幻。難定界限。欲就神氣。而比較其不等。商度其差異。表識其斡運。推測其前後。則不可不設爲算數。以定分開之條理。界限之始終。古今天下之所同然。人物事勢之所固有也。…… 寒熱燥濕。驗於器。力藝輕重。驗於械。】

기는 이러한 성질과 법칙을 수를 통하여 분석하고 표현해야 한다고 말한다. 예컨대 한열과 조습은 온도와 습도라는 수로, 기중기가 무거운 물건을 들어 올리는 이치는 무게라는 수로 표현될 수 있다. 이로써 사물의 이치는 객관화된다. 여름에 덥고 겨울에 추운 것을 온도계로 측정하여 수로 나타내면 누구나 알 수 있는 객관적인 사실이 되기 때문이다.

> 수(數)는 기(氣)를 말미암아 만들어지고 사물도 기를 말미암아 생기니, 수가 아니면 기를 쓸 도리가 없고, 기가 아니면 만물을 궁격(窮格)할 도리가 없다.[53]

기는 형체를 가지고 있기에 그 변화의 법칙을 관찰할 수 있으며, 이는 수를 통하여 객관화된다. 그리고 이렇게 해서 만들어진 지식은 (지렛대의 원리를 이용하여 거중기를 만드는 것처럼) 다시 활용될 수 있다. 따라서 최한기는 '수(數)가 아니면 기를 쓸 도리가 없고, 기가 아니면 만물을 궁격(窮格)할 도리가 없다'고 말한다.

---

53) ≪神氣通・體通(卷1)・氣數之學≫, 【數由氣而作。物由氣而生。非數無以用其氣。非氣無以窮格萬物。

(2) 인간의 추측 능력

최한기는 사물의 법칙으로서의 리(理)가 학문의 대상이 되어야 한다고 주장하였다. 그렇다면 인간이 어떻게 사물의 법칙을 파악할 수 있을까? 최한기는 감각기관의 역할로부터 논의를 시작한다.

> 색은 어떻게 분별할 수 있는가? 눈이 있어서 분별할 수 있는 것이니 이 눈이 없으면 색을 분별할 수 없다. 소리는 어떻게 분별할 수 있는가? 귀가 있어서 분별할 수 있는 것이니 이 귀가 없으면 소리를 분별할 수 없다. 냄새 맡는 것과 코, 맛 보는 것과 입, 말하는 것과 혀, 잡는 것과 손, 걷는 것과 발, 감촉하는 것과 피부가 모두 그렇지 않은 것이 없다. 몸은 이미 이렇게 통달하는 도구를 가지고 있고, 만물은 각각 형상과 색채를 드러내고 수시로 변동하여 은미한 실정과 모습을 남김없이 나타내고 있다. 어떤 것이나 통할 수 있는 도(道) 아닌 것이 없으니 이는 바로 하늘이 통하도록 갖추지 않은 것이 없는 것이다.[54]

최한기는 눈, 귀, 코 등의 감각기관의 역할을 자세하게 설명하며 이를 '통달하는 도구'로 지칭한다. 인간은 이 도구들을 사용해서 사물의 감각적 정보를 파악할 수 있다는 것이다. 그런데 최한기는 '만물이 드러내고 있는 형상과 색채 등의 감각적 정보는 때에 따라 변동한다'고 말하여, 감각 정보가 변화하는 것임을 시사한다. 그렇다면 인간이 파악해야 하는 것은 단순한 감각정보가 아니다. 그 변화의 법칙이 탐구의 대상이 되어야 하는 것이다. 즉, 지금 눈앞에 있는 사물을 보는 것은 눈만 있어도 할 수 있지만 동일한 사물이 과거에는 어떠했는지, 앞으로는 어떠할지 등을 판단하기 위해서는 또 다른 능력이 필요하다.

---

54) ≪神氣通・體通(卷1)・九竅無增減≫, 【諸色。何以得辨。從目而得辨。若無此目。不可以辨諸色矣。諸聲。何以得辨。從耳而得辨。若無此耳。不可以辨諸聲。臭之於鼻。味之於口。言之於舌。持之於手。步之於足。觸之於皮。莫不皆然也。質旣有此通達之具。又有萬物之各呈形色。而隨時變動。畢露隱微之情態。無非可通之道。則是天使之通。無不備也。】

사람 몸의 신명(神明)한 기는 통찰과 습염의 능력만 있을 뿐 이 밖에 형태를 가지고 말할 단서는 없다. 밖에 있는 인정(人情)과 물리(物理)는 감각기관[諸觸諸竅]을 통하여 안에 거두어 모으는 것이다. …… 거두어 안에 저장할 때는 그 일은 제거하고 이치만 보존하며 거친 것은 버리고 정수한 것만 남겨 신기에 습염한다. 밖으로 발용(發用)할 때는 당한 경우와 처지에 따라 거두어 저장해 둔 것 중에서 서로 합당하고 비슷한 것을 선택하여, 사색(辭色)과 언동(言動)으로 상대에게 표현할 따름이다. 이것이 바로 본말이 서로 응하고 원위(源委)가 근거가 있는 것이다. 인정과 물리에서 얻어 인정과 물리에 쓰는 것이니 어찌 별도로 다른 도리가 있어 그 사이에 간여하겠는가.[55]

예문 첫 부분에서 최한기는 '인간은 통찰과 습염의 능력을 가진 신명한 기를 가지고 있다'고 말한다. 이 신명한 기, 즉 신기(神氣)는 감각기관을 통해 파악된 외부정보를 정리하고(통찰) 기억하는(습염) 역할을 한다. 그리고 필요한 경우에는 기억된 정보를 밖으로 꺼내어 사용한다. 최한기는 이러한 과정을 '본말이 서로 응하고 원위(源委)가 근거가 있는 것'이라고 평가하여 성리학과 구분한다. 성리학은 '모든 이치가 인간의 마음에 갖추어져 있다'고 하므로 안에 있는 것을 밖으로 드러내어 쓰지만, 이 신기는 밖에서 파악한 것을 다시 밖에다 사용하므로 본말이 서로 일치한다는 것이다. 여기에서 신기가 밖에 있는 대상을 파악하는 것은 '주통(周通)'으로, 주통의 결과를 밖에 있는 대상에 다시 사용하는 것은 '변통(變通)'으로 지칭된다.

천인(天人)이 마땅히 보아야 할 이치를 보아서 아는 것을 봄이 주통(周通)하였다 하고, 천인이 마땅히 들어야 할 바의 이치를 들어서 아는 것을 들음이 주통하였다 하며, 냄새·맛·촉각의 당연한 이치를 아는 것을 냄새·맛·촉각이 주통하였다고 한다. 당연한 이치 중에 모르는 것이 있거나 당연히 알

55) ≪神氣通·體通(卷1)·收入於外發用於外≫, 【蓋人身神明之氣。惟有通察習染之能。無他模着言論之端。在外之人情物理。從諸觸諸竅而通。收聚於內。…… 其收貯於內。則祛其事而存其理。遺其麤而存其精。習染於神氣。其發用於外。則隨其所遇所値。而擇於收貯中相當相類者。以辭色言動。加諸彼而已。是乃本末相應。源委有據。得之於人情物理。用之於人情物理。豈有別般道理。參於其間哉。】

아야 할 이치 중에 미진한 것이 있으면 주통하였다고 할 수 없다. 알 수 없는 이치를 자기만이 알았다고 자신하거나 허무한 이치를 실리(實理)로 확신하는 것은 모두 주통의 장해가 된다.[56]

최한기는 '마땅히 보고 들어야 할 이치'와 '알 수 없는 이치'를 구분한다. 여기에서 알 수 없는 이치란 성리학, 불교, 천주교 등에서 추구하는 이치이다. 이는 감각적 경험에 근거하지 않았기에 객관적으로 파악할 수 없는 허무한 이치일 뿐이다. 이와 달리 소리, 냄새, 맛 등은 모두 감각기관을 통해 파악할 수 있는 정보이다. 이러한 대상들이 가진 이치를 제대로 파악해 낸다면 '마땅히 보아야 할 이치'를 본 것이고 '마땅히 들어야 할 이치'를 들은 것이라 할 수 있다. 이것이 바로 신기가 외부의 대상에 두루 통하는 것, 주통이다. 주통을 통해서 얻은 지식을 다시 대상에 적용하는 것이 변통이다.

변통의 도는 천지(天地)의 신기에 있는 것이 아니라 오직 인사(人事)의 주선에 달렸다. 처음 물리(物理)를 거두어 모을 때부터 해박하고자 힘쓰는 것은 다만 다문박식(多聞博識)하려 해서만이 아니다. 비록 한 가지 일이라도 본말을 구명하고 비슷한 것을 널리 증험하고 선후를 살피어 지나치거나 미치지 못함을 염려하며 연구를 점점 깊이 하려는 것이다. 이것으로 습관을 삼아 때에 따라 각성하고 점차 축적하였다가 사물을 대하여 조처할 방법을 헤아릴 때가 되면, 먼저 시세(時勢)의 같지 않음을 살피고 다음으로 사물의 마땅한 바를 살펴서 조처하되, 옛사람들과 같거나 다른 것에 구애되지 말고 오직 현재의 인정과 물리에 적합하게 하는 것이 진정한 변통이다.[57]

---

56) ≪神氣通・周通(卷3)・周通有虛實≫, 【見得天人之所當見之理。是謂見之周通。聞得天人之所當聞之理。是爲聞之周通。有得于臭味觸當然之理。是謂臭味觸之周通。凡於當然之理。有所不知。當得之理。有所未盡。則未可謂周通。至於不可知之理。自許獨得。虛無之理。認爲實得。皆是周通之戕害也。】

57) ≪神氣通・變通(卷3)・變通在初及公私之分≫, 【蓋變通之道。不在於天地之神氣。惟在於人事之周旋。自初物理之收聚。務從宏博。非特多聞博識。雖在一事。究明原委。廣證比類。照察先後。思慮及於過不及。究索至於深一節。以是染着。隨時提惺。漸多積累。及其交接事物。豫測其區處之方。先察時勢之不同。次及事物之攸宜。不必拘於前人之同異。惟適宜於當今之人情物理。是眞變通也。】

예문 첫 부분에서 최한기는 '변통의 도는 천지(天地)의 신기에 있는 것이 아니라 오직 인사(人事)의 주선에 달렸다'고 말한다. 천지의 신기가 가지고 있는 이치, 즉 사물의 속성이 물리(物理)라면 사물의 속성을 파악하고 알맞게 일을 처리하는 방법은 인사(人事)이다. 물론 일을 잘 처리하기 위해서는 우선 대상에 대하여 제대로 파악하는 것이 중요하다. 따라서 최한기는 '평소에 물리를 파악하고 지식을 축적해야 한다'고 말한다. 그러나 역시 변통의 핵심은 '인사의 주선'에 있다고 할 수 있다. 물리는 자연적으로 주어진 것이지만 일 처리법은 인간이 고안해내어야 하는 것이기 때문이다. 요컨대 최한기는 물리와 인사를 구분한 후, 물리를 제대로 파악하는 것을 주통으로, 물리에 적합하게 일을 처리하는 방법을 고안하여 적용하는 것을 변통으로 보았다. 나아가 최한기는 이러한 추측 능력을 인간의 본성으로 제시한다.

> 고금의 성현은 다 천리(天理)에 순응하여 순일(純一)한 데에 이르러서 성덕(盛德)과 대업(大業)을 이루었다. 순응하여 순일한 것은 곧 나에게 있는 천리이니 남이나 타물(他物)에 있는 천리를 말하는 것이 아니고, 내가 태어나기 전이나 뒤의 천리를 말하는 것도 아니다. 나에게 있는 천리는 곧 본성[性]이니 양성(養性)하는 데 존심(存心)하여 순수하게 빛나고 밝은 데에 이르게 되면, 그 공효가 남과 타물에 미칠 수 있고 그 행적이 자연 전현(前賢)에 부합한다. 그러나 이것은 추측이 통달한 것을 가리키는 것이므로 미리 기약하여 한갓 그 공효만을 힘써서는 안 된다.[58]

최한기는 인간에게 주어진 천리(天理)인 본성[性]에 순응하여 성덕(盛德)과 대업(大業)을 이룬 사람이 성인(聖人)이라고 말한다. 여기까지는 성리학과 크게 다를 바가 없어 보인다. 그러나 예문 끝 문장에서 최한기는 '성인의 공효란 추측이 통달한 것을 가리킨다'라고 말함으로써

---

58) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・推測始終≫, 【古今賢聖。皆以順天理而至於純一。爲盛德大業。順之而純一者。乃在我天理。非謂在人物之天理。亦非謂我生前後之天理也。在我之天理。卽性也。存心於養性以純。至於緝熙光明。則其效庶有及於人物。其蹟自符合于前修。此乃指其推測所達也。不可先有所期。徒務其效。】

성인의 의미를 바꾸어 버린다. 성리학에서의 천리(天理)는 인간에게 주어진 인의예지의 본성이다. 따라서 천리에 순응하는 것이란 주어진 도덕적 본성을 잘 발휘하여 성인(聖人)이 되기를 추구하는 것이다. 그러나 최한기에 의하면 성인이란 추측이 통달한 사람이다. 그렇다면 인간의 본성이란 추측의 능력이고, 천리에 순응한다는 것은 곧 주어진 추측 능력을 잘 발휘하는 것이 된다.

> 멀고 큰 천지에게는 구구한 사공(事功)으로 봉승(奉承)할 수는 없고, 마땅히 받은 바를 그대로 수행하고 성취하여 어기지 않아야 할 것이다. 천지가 이미 나에게 심성(心性)을 주어 형체를 관할하고 사리(事理)를 추측하게 하였으니, 그 마음을 보존하고 천성[性]을 기르는 것이 곧 하늘을 섬기고 땅을 섬기는 것이다.[59]

위 예문에서도 최한기는 '천지가 심성(心性)을 주어 사리를 추측하게 하였다'고 말하여 심성의 핵심 기능을 추측으로 파악한다. 심성의 핵심 기능이 추측이므로 이어지는 '그 마음을 보존하고 천성[性]을 기르는 것이 하늘을 섬기고 땅을 섬기는 것이다'는 언급의 의미 또한 성리학과는 달라진다. 추측의 능력을 제대로 발휘하는 것이 곧 '그 마음을 보존하고 천성[性]을 기르는 것'이 되고, 제대로 추측하는 행위가 곧 하늘을 섬기는 것이 된다. 결국 최한기는 인간의 본성을 추측 능력으로 파악함으로써 성리학에 있어서 학문의 목표라고 할 수 있는 천리를 따르는 것[順天理], 하늘을 섬기는 것[事天], 성인이 되는 것의 의미를 바꾸어 버린다. 이제 학문의 목표는 추측 능력을 발휘하여 사물의 법칙으로서의 리를 탐구하는 것이다.

---

59) ≪推測錄・推物測事(卷6)・事天事地≫, 【遠而大者。不可以區區事功奉承。當遂其所受而克就。不使違越也。天地旣與我以心性。管轄軀殼。推測事理。則存心而養性。乃所以事天事地。】

3. 과학적 방법론

⑴ 추측과 증험

최한기는 인간이 추측을 통하여 사물의 법칙을 탐구할 수 있다고 주장하였다. 그렇다면 추측이란 구체적으로 어떤 방법을 의미하는 것인지 아래에서 살펴본다.

> 천하의 사물은 무궁하고 나의 추측은 유한하니 내가 이미 안 것을 미루면 '마음 밖에 사물이 없다'고 말할 수 있지만 내가 미처 모르는 것을 헤아리면 마음 밖에도 수많은 사물이 있는 것이다. 이미 안 것 중에서도 미처 알지 못한 깊은 것이 있으니 아는 것은 실로 얼마 없는 것이다. …… 그러나 노장(老莊)의 무리는 이 [아는 것이 많지 않다는] 것만 보고 백성들[民道]을 구제하려 하지 않으니 이것은 지나친 것이며, 방술의 무리는 귀신에 가탁하여 허무한 지식을 과장하니 이것은 허망한 것이다. 오직 추측의 방법만이 알고 모르는 데에 얽매이지 않고 미룰 만한 것을 미루고 헤아릴 만한 것을 헤아릴 뿐이다. 미룸[推]이 없는 헤아림[測]을 지식으로 여길 수 없고, 증험[證]이 없는 헤아림도 지식으로 여길 수 없다.[60]

최한기는 인간은 추측이라는 능력을 가지고 있지만 세계의 수많은 사물을 제대로 파악하기에는 부족하다고 생각하였다. 이에 예문 첫 부분에서 '천하의 사물은 무궁하고 나의 추측은 유한하다'고 말하며 추측의 한계에 대하여 토로한다. 세계의 모든 사물들을 다 파악할 수도 없고, 이미 알고 있다고 생각하는 사물에 있어서도 미처 파악하지 못한 면이 있을 수 있다는 것이다. 그렇다고 해서 '노장(老莊)의 무리'처럼 아무 것도

---

60) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・所知無幾≫, 【天下之事物無窮。我之推測有限。推我所已知。則可謂心外無物。測我未及知。則心外有幾許事物。然已知之中。又有未及知之蘊。則所知實無幾何。…… 然老莊之徒。只見於此。而不肯做民道之營濟。是則過也。方術之類。假托鬼神。誇張虛無之知。是則妄也。惟推測之方。不以知不知爲拘。而推其可推。測其可測。無推之測。不以爲知。無驗之測。亦不以爲知。】

하지 않으려 하거나, '방술의 무리'처럼 허망한 주장을 해서는 안 된다. 주어진 한계 내에서 지식을 추구하는 것, 이것이 인간에게 주어진 추측의 능력을 제대로 발휘하는 자세이다.

그렇다면 지식이란 무엇인가? 예문에서 최한기는 미룸[推], 헤아림[測], 증험[證] 중에서도 헤아림의 결과를 지식으로 든다. 그러나 헤아림은 미룸과 증험 없이는 존재할 수 없다. 이에 최한기는 '미룸이 없는 헤아림을 지식으로 여길 수 없고 증험이 없는 헤아림도 지식으로 여길 수 없다'고 말한다. 그렇다면 지식을 형성하는 데 있어서 추, 측, 증은 어떤 역할을 하는가? 최한기는 감각기관의 역할로부터 논의를 시작한다.

> 형질의 통[形質之通]을 따라 분별하고 헤아리는 것이 있다. 이는 그것이 전에 보고 들어 경험[閱歷]한 것을 미루는 것이 아니면 바로 현재 있는 것을 근거로 이것을 가지고 저것을 비교하거나 저것을 가지고 이것을 비교하여 그들의 우열(優劣)과 득실(得失)을 헤아려 통달하는 것이다. 이것이 바로 추측의 통[推測之通]인데 자연히 사람마다 같지 않다. 만일 모든 사람들로 하여금 우레 소리나 포(砲) 소리를 듣게 하면 귀에 통하여 들리는 것은 모두 같지만, 그것을 분별하고 헤아리는 것은 자연히 다른 점이 있다. 일체의 소리를 듣는 것이 모두 그렇지 않은 것이 없고, 색이나 냄새와 맛을 통하는 것도 모두 같은 것과 다른 것이 있다. 그러므로 형질의 통을 근거로 추측의 통에 통달하려면 나의 주관을 가볍게 여기고 사물에 집중하는 것이 깊어야 거의 천인(天人)을 통할 수 있게 되어 잘못이 적다.[61]

지식의 형성은 감각기관의 정보 수집으로부터 시작된다. 그런데 수집된 정보가 무엇인지를 제대로 파악하기 위해서는 추측이 필요하다. 예컨대 우레나 포 소리가 들리는 것은 사람마다 같아도 무슨 소리인지 판단해내는 것은 개인차가 있다. 아마도 이전에 실제로 들어보았거나 어떤

---

61) ≪神氣通・體通(卷1)・形質推測異通≫, 【旣因形質之通。而有所分開商量者。如非推前日之見聞閱歷。卽因現在之物。以此較彼。以彼較此。測度其優劣得失。有得通達者。是乃推測之通。人人自有不同也。如使諸人。聞雷與砲。其通於耳則皆同。其分別商度。自有不同。一切聲聞。莫不皆然。至於諸色及臭味之通。皆有同有異矣。然則因形質之通。而達之于推測之通。主我者輕。主物者深。庶幾通天人而少差謬。】

소리인지 설명이라도 들었던 사람이 좀 더 수월할 것이다. 그런 사전 지식이 없다면 비슷하다고 생각되는 소리를 자신의 기억 속에서 찾아서 서로 비교할 수도 있다. 이처럼 감각 정보와 이에 대한 판단은 서로 구분되며, 따라서 예문에서는 이들을 '형질의 통[形質之通]'과 '추측의 통[推測之通]'으로 구별하여 지칭한다.

이어서 최한기는 '추측의 통에 통달하려면 나의 주관을 가볍게 여기고 사물에 집중하는 것이 깊어야 한다'고 말한다. 이는 대상을 정확하게 파악하기 위해서는 현재의 감각 정보나 이와 관련된 경험을 활용해야지 전혀 상관없는 주관적 요소를 개입시켜서는 안 된다는 것을 뜻한다. 그런데 이처럼 대상을 정확히 파악하는 것을 지식이라고 할 수는 있지만, 이것이 지식의 전부는 아니다.

> 지행(知行)의 선후는 자연히 진취하는 순서가 있으니 처음에는 행을 말미암아 지가 생기고, 지가 생긴 뒤에는 혹 지로 말미암아 행이 있게 된다. …… 비록 노성(老成)한 사람이라도 보고 들은 적이 없는 사물에 대해서는 망연히 아는 바가 없다가 그것을 듣고 보아야 비로소 알 수 있으니, 이것이 먼저 행한 뒤에 아는 것이다. 또 이 사물을 알고 나서는 혹 모방하여 행하거나 가감(加減)하여 제작하기도 하니, 이것이 안 뒤에 행하는 것이다. 또 대략 아는 일에 대하여 몸소 실천하다 더욱 잘 알게 되는 것이나 궁구하고 사색하여 더욱 잘 알게 되는 것이 있는데, 통틀어 말하면 이것은 모두 먼저 행하고 나중에 알게 되는 것이다.[62]

예문에서 최한기는 지(知)와 행(行)을 서로 순환하는 구도로 설명한다. 처음 무언가를 보거나 듣는 것은 행이다. 그 경험을 통해서 대상에 대한 정보를 얻게 되므로 이것은 '행으로부터 얻은 지'라고 할 수 있다. 그런데 어떤 대상을 알고 있다면 그 앎을 바탕으로 '모방하여 행하거나

---

62) ≪推測錄・推動測靜(卷4)・知行先後≫, 【知行先後。自有進就之序。語其初。則由行而有知。旣有知。則或由知而有行。…… 雖老成之人。至於未曾覩未曾聞之事物。茫無所知。及其聞之覩之。乃能知此。是亦先行後知也。旣得知此事物。或倣而行之。或加減而製之。是亦先知後行也。且於略知之事。有躬行而益知者。又有究索而益知者。統而言之。乃先行後知。】

가감(加減)하여 제작'할 수 있다. 이것이 바로 '안 뒤에 행하는 것'이다. 이러한 지행(知行)의 순환은 한 번으로 그치지 않을 수도 있다. 대상에 대하여 대략 알고 있었다 하더라도 행하면 더 자세히 알게 되므로 이것은 '행으로부터 앎이 깊어지는 것'이다. 이 앎은 다시 행으로, 행은 다시 더 깊은 앎으로 이어질 것이다. 지와 행의 순환이 반복될수록 앎은 점점 더 깊어진다.

이 순환구도에서의 핵심은 '모방과 가감'에 있다. 모방과 가감은 애초에 주어진 정보를 활용하여 또 다른 지식을 만들어내는 것이다. 예를 들면 물고기가 나아가는 것을 보고 배를 만들 수도 있고, 소라가 가지고 있는 모양을 보고 나사의 원리를 활용한 기구를 만들어 낼 수도 있다.[63] 요컨대 대상으로부터 어떤 원리를 파악하고 모방·가감하여 응용한 결과가 바로 지식이다.

> 음식을 씹어서 맛을 가리는 것은 미루어서 헤아리는 것이고, [재료를] 조화시켜 맛을 내는 것은 헤아려서 미루는 것이며, 글을 읽어서 뜻을 아는 것은 미루어서 헤아리는 것이고, 글을 지어서 말에 통달하는 것은 헤아려서 미루는 것이다. 사람이 처음으로 배울 때에는 미루어서 헤아리지 않는 것이 없으나, 활용할 때가 되어서는 헤아려서 미루지 않는 것이 없다. 만약 평소에 미루어 헤아린 것이 없다면, 실제 상황에서 헤아리어 미루는 것이 무엇으로부터 생기겠는가. 옛사람이 지(知)와 행(行)을 논한 데에서 흔히 지를 앞세우고 행을 뒤로 하였는데, 먼저 미루어 헤아리는 것부터 시작하여 뒤에 헤아려서 미루는 데에 이르는 것을 뜻한다. 왕양명의 지행합일(知行合一)이라는 논은 행에는 지가 있고 지에는 행이 있다 하여 선후의 순서를 분별하지 않았으나 이제 말하는 추측은 지행의 뜻과는 조금 다르니, 미루어서 헤아리는 것은 곧 행하여 아는 것이고, 헤아려서 미루는 것은 곧 알아서 행하는 것이다.[64]

---

63) 물고기를 보고 배를 만드는 것은 ≪推測錄·推測堤綱(卷1)·覓推方≫에서, 나사의 원리를 활용하는 것은 ≪推測錄·推物測事(卷6)·輪轉螺轉≫에서 언급된다.

64) ≪推測錄·推測堤綱(卷1)·推測互用≫, 【嚼物辨味。推而測也。調和成味。測而推也。讀書解義。推而測也。製文達辭。測而推也。人之初學。無非推而測也。及其須用。無非測而推也。如無宿素推測。臨機測推者。從何而生。古人論知行處。多先知後行。謂其先自**測而推**(知를 설명하는 부분이므로 **推而測**으로 보고 해석함)。後至測而推也。王陽明知行合一之論。蓋以行有所知。知有所行。雖不分先後之序。然今所言推測。與知行之義稍殊。推而測者。卽行而

최한기는 지행의 순환구도를 추측의 순환구도로 용어를 바꾸어서 설명한다. 예컨대 음식을 씹어서 맛을 아는 것은 미루어서 헤아리는 것이고, 맛을 알아서 맛을 내는 것은 헤아려서 미루는 것이다. 글을 읽어서 뜻을 아는 것은 미루어서 헤아리는 것이며, 뜻을 알아서 글을 짓는 것은 헤아려서 미루는 것이다. 요컨대 무언가를 처음 배우는 것은 행으로부터 알게 되는 것이고, 배운 것을 응용하는 것은 앎으로부터 행하는 것이다.

그런데 맛과 글을 배우는 것은 누구나 비슷하지만, 요리를 해서 맛을 내고 글을 짓는 것은 사람마다 다르다. 여기에는 모방・가감이라는 보다 창의적인 요소가 개입되기 때문이다. 따라서 다른 곳에서 최한기는 이러한 요소를 '신통한 헤아림[神測]'으로 지칭하기도 한다.65)

이러한 논의를 바탕으로 해서 최한기는 자신의 주장과 이전 학문의 견해를 서로 비교한다. '지를 앞세우고 행을 뒤로 한' 학문에 대해서는 '미루어 헤아리는 것부터 시작하여 뒤에 헤아려서 미루는 데에 이르는 것'이라며 자신의 관점에서 해석한다. 처음 대하는 대상에 대해서는 일단 행하여서 알게 되는데 이것이 '행으로부터 얻은 앎'이며 옛사람이 앞세운 '지'라는 것이다. 또한 왕양명의 지행합일(知行合一)에 대해서는 '지행의 순서를 구분하지 않았으므로 자신의 견해와는 조금 다르다'며 거리를 둔다. 그런데 이상에서 살펴본 지행의 순환구도는 추와 측 이외에 또 다른 '증'이라는 요소도 포함하고 있다.

> 활쏘기는 반드시 낱낱이 다 맞히기를 바라는 것인데 다 맞히지 못하는 것은 그 추측에 득실의 차이가 있고 힘과 때에 성쇠(盛衰)의 기틀이 있기 때문이다. 만약 전후에 힘이 다 고르고 시기에 강약이 없으며 추측에도 잘못이 없다면 백발백중을 기약할 수 있다. 만일 쏘는 사람이 한갓 쏠 뿐이고 어떻게 하면 맞고 어떻게 하면 맞지 않는지를 모른다면 많이 맞추더라도 본보기로

有知。測而推者。卽知而有行也。】

65) 응용은 기본기가 탄탄할 때만이 가능하다. 최한기는 '미룸을 잊을 정도로 미루는 것에 익숙해져야 신통한 헤아림이 생길 수 있다'고 말한다. (≪推測錄・推測堤綱(卷1)・慣熟推測≫, 【慣熟而忘推。然後可生神測。隨現而輒測。然後可以應變。】)

삼을 수는 없다. 그러므로 전에 쏜 득실을 잊지 않고서 뒷날의 미룸으로 삼는 것이 바로 진취의 권계(勸戒)가 되며, 뒷날 활을 쏠 때 미리 헤아려서 그 활을 당기는 정도를 바르게 하는 것은 전에 쏠 때의 증험에서 나오는 것이다. 활쏘기에서 뿐 아니라 온갖 일에 대한 추측도 다 이와 같다.[66]

일단 음식을 씹어서 맛을 알아야 요리할 수 있고, 그 요리의 맛을 보아야 다시 더 개선된 요리를 만들 수 있다. 이처럼 지와 행은 일회성으로 끝나지 않고 반복되기 때문에 행위의 결과를 파악하여 다음의 행위에 반영한다면 더 좋은 결과를 가져올 수 있다. 이는 마치 활쏘기 연습이 거듭될수록 화살이 과녁의 중심에 가까워지는 것과 같다. 활 쏘는 자세가 올바른지를 알려면 활을 다 쏘고 난 후에 표적을 살펴봐야하는 것처럼 증험은 추측이 제대로 되었는지를 판단할 수 있는 기준이다.

견문을 미루어 일 처리법[行事]을 헤아리는 것은 추측의 생김이고, 일을 행한 것[行事]을 미루어 이익과 의로움을 헤아리는 것은 추측의 이룸이다. …… 방금 생긴 추측은 일을 행하기 전에 있고 효험(效驗)에 대한 추측은 일을 행한 뒤에 있게 되니, 생김이 있고 이룩됨이 있어야 추측이 완전한 것이다. 생김은 있으나 이룩됨이 없는 것은 추측의 중단이니 이룬 것이 없을 뿐 아니라 이른바 생겼다는 것에도 미진한 헤아림이 많다.[67]

추측을 하는 이유는 좋은 결과를 얻기 위해서이다. 요리는 맛있어야 하고, 과녁은 명중되어야 한다. 이처럼 추측은 이롭거나 의로운 결과, 즉 효험(效驗)으로 이어져야 한다. 따라서 추측의 결과를 확인하는 행위는 반드시 필요하다. 만일 요리를 하고서도 맛을 보지 않고 활을 쏘고서도

---

66) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・以射諭測≫, 【射者。必欲箇箇得中。未能皆中者。以其推與測有得失之差。力與時有盛衰之機。若使力均前後。時無勁弱。而推與測又無攸失。則可期百發百中也。若射者徒射。而不知何以爲中何以爲不中。雖多中。不可以爲法。故不忘前射之得失。以爲後日之推。乃是進就之勸戒也。豫測後日之射。而正其彀率。乃出於前射之證驗也。非特射也。萬事之推測。咸類於此也。】

67) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・推測生成≫, 【推見聞而測行事。推測之生也。推行事而測利宜。推測之成也。…… 方生之推測。在行事之前。效驗之推測。及行事之後。有生有成。推測之完也。有生無成。推測之夭也。非特無所成。所謂生者。亦多未盡之測。】

과녁을 확인하지 않는다면 그 기량의 향상은 기대할 수 없기 때문이다. 이에 위 예문에서 최한기는 증험을 ‘추측의 이룩됨’으로 지칭하고, ‘증험이 없다면 추측이 중단된 것’이라고 말하여 증험의 중요성을 강조한다.

(2) 관찰-가설-검증

최한기는 단순한 사실의 습득과 나열이 아닌 대상을 파악하고 응용한 결과가 지식이라고 생각하였다. 따라서 추측과 증험은 원하는 결과를 얻기 위해서 조건을 파악하고 응용한다는 점에서 '관찰-가설-검증'의 과학적 방법을 의미하는 것이다.

> 비유컨대 무거운 것을 싣는 일에는 소도 쓸 수 있고 말도 쓸 수 있지만, 땅을 일구는 일에 [말을 쓰지 않고] 소를 쓰는 것은 추(推)를 잘한 것이다. 그러나 소의 힘만으로는 [땅을 일구는 일을] 이룰 수 없기 때문에 보조해서 일을 성취한다. 그러므로 추로 완성되는 것이 아니고 측(測)을 통해서 완성된다.[68]

밭을 갈기 위해 말이 아닌 소를 선택한 것은 소를 관찰하여 그 성질을 파악한 결과이다. 최한기는 이를 '추를 잘한 것'이라고 말한다. 그렇다면 추는 관찰이라고 할 수 있다. 그러나 소가 힘이 세다고 해서 곧장 밭가는 데에 쓸 수는 없다. 따라서 예문에서는 '소의 힘만으로는 이룰 수 없기 때문에 보조해서 일을 성취한다'고 말한다. 보조란 아마도 소에 쟁기와 고삐를 채워야 한다는 것을 의미하는 듯하며, 따라서 쟁기와 고삐를 이용하는 것은 '측'이라고 할 수 있다. 그렇다면 측은 '쟁기와 고삐를 쓴다면 소가 밭을 갈 수 있을 것'이라는 예측이라고 할 수 있다. 요리를 할 때 맛을 예측하면서 재료를 고르고 양념하듯이 측은 결과를 예측하여 가설을 세우는 것이다.

그런데 소의 특성은 자연적으로 주어진 것이지만 쟁기와 고삐는 원래 자연에 있는 것이 아니다. 쟁기와 고삐는 소의 자연적 성질을 관찰하여 이에 알맞게 만들어 낸 방법이며 따라서 가설이다. 이러한 가설은 대상으로부터 원하는 결과를 이끌어내는 역할을 한다. 이러한 의미에서 최한

---

68) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・推如器測如用≫, 【譬如駄重則牛馬無異。而至於耕墾用牛者。得推之善。而牛有所不逮。則補助而成就。故推無十分之完。測有十分之功也。】

기는 측을 '당연지칙(當然之則)'으로 지칭한다.

> 측의 뜻은 …… 나누어 말하면, 남과 사귈 때에는 상대방의 기질과 마음 씀을 헤아리고, 사물을 관찰할 때에는 그 재질의 적절한 사용처를 헤아리고, 일을 처리할 때에는 이익과 의로움의 성패를 헤아리고, 응접할 때에는 화순하여 중도에 맞을지를 헤아리고 …… 만사만물에 이르기까지 각각 당연지칙(當然之則)을 파악해서 그 법칙에서 벗어나지 않게 하는 것이 측이고, 또한 천리(天理)에 따르는 것이다.[69]

예문에서 최한기는 모든 일에 있어서 원칙을 파악하는 것이 측이라고 말한다. 원칙을 따른다면 '정해진 결과'로 이어질 수 있으므로 그 원칙은 '당연지칙'으로 표현된다. 예컨대 남과 사귈 때 상대방의 기질과 마음 씀을 잘 헤아린다면 그 사귐은 대체로 순조롭다는 '정해진 결과'로 이어진다. 따라서 소를 이용해서 밭을 갈 때에도 '쟁기와 고삐를 사용한다'는 당연지칙에 의해 소가 밭을 가는 정해진 결과로 이어진다. 말을 길들이는 것에 있어서도 마찬가지이다.

> 말을 다루는 사람이 그 성질에 따르지 않으면 반드시 차이고 물리는 근심이 생기는데, 하물며 위정자가 인성(人性)을 해치고 인정(人情)을 떠나는 경우이겠는가. 비록 양마(良馬)라도 반드시 그 성질에 따라 길들여야, 달리고 뛰며 오르고 내리는 절도가 사람의 지시에 따라 빠르고 느림이 모두 적절하게 된다. 그러나 그 성질을 거슬려 다만 혹독하게 몰고 채찍질이나 한다면, 비록 가고 멈추게는 하겠지만 때로는 거리에서 넘어지거나 밟고 차는 행패를 부려 사람에게 해를 입히기까지 한다. 백성을 기르고 대중을 통솔하는 도리에 있어서는 이보다 더욱 심하다.[70]

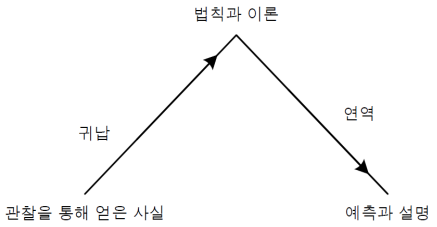
---

69) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・事物攸當≫, 【測之義 …… 分言之。則交人處。測其氣質心術。觀物處。測其材氣攸宜。處事處。測利義成敗。應接處。測和順得中 …… 以至事事物物。各有當然之則。要不違於其則者。便是測也。又是順天理也。】

70) ≪推測錄・推物測事(卷6)・戕害性情≫, 【御馬者。不順其性。必致踶嚙之患。況有爲者。戕人性而違人情乎。雖有良馬。必順其性而馴致之。凡馳騖升降之節。隨人指使。疾徐得中。若逆其性。而但令驅迫鞭策。雖能行住。有時街蹶蹋踶。至傷害人。牧民御衆之道。尤有甚於此矣。】

말을 길들이기 위해서는 우선 말의 성질을 잘 파악해야 한다. 그리고 이를 바탕으로 하여 '길들이는 방법'을 모색해야 한다. 말의 성질을 잘 파악하는 것이 관찰이라면 길들이는 방법은 가설이라고 할 수 있다. 그런데 어떤 방식으로 길들이냐에 따라서 말은 사람의 지시에 따라 빠르게 또는 느리게 달리기도 하고, 물거나 밟고 차서 사람을 다치게 하기도 한다. 이처럼 그 결과를 보면 길들이는 방식이 제대로 되었는지의 여부를 판단할 수 있다. 그렇다면 여기에서의 결과를 보는 것은 증험 즉, 검증에 해당된다고 할 수 있다. 요컨대 '추-측-증'은 '관찰-가설-검증'의 과학적 방법이다.[71]

이처럼 주어진 성질, 조건, 상황을 관찰하고 원하는 결과를 예측하여 가설을 세우는 방법은 다양한 대상에 적용 가능하다. 따라서 예문에서는 '위정자가 인성(人性)을 해치고 인정(人情)을 떠나는 경우이겠는가', '백성을 기르고 대중을 통솔하는 도리에 있어서는 이보다 더 심하다'라고 하여 통치의 영역에도 추측의 방법이 적용될 수 있음을 시사한다.



71) '관찰-가설-검증'은 일반적으로는 자연에 대한 지식을 귀납적 방법으로 도출해 내는 방법을 의미한다. 오른쪽 그림은 "과학적 지식을 구성하고 있는 법칙과 이론은 관찰과 실험에서 제공된 사실적 기초에서 귀납에 의해 도출된다. 일단 그러한 지식을 이용할 수 있다면, 예측을 하고 설명을 제공할 수 있다"는 것을 도식화한 것이다.(A. F. 차머스, 신중섭・이상원 역, 『과학이란 무엇인가?』(서광사, 2003), 91쪽) 예컨대 행성의 위치에 대한 관찰로부터 운동 법칙을 도출해 내고 그 결과를 일식, 월식 등을 통해서 확인하는 것 또한 '관찰-가설-검증'의 방법이다.("무수히 많은 경우에 귀납이 작동되는 것이 관찰되어 왔다. 예를 들면, 실험실 결과에서 귀납에 의해 도출된 광학의 법칙은 아주 만족스럽게 작동하는 광학 도구를 설계하는 데 오랫동안 사용되어 왔다. 그리고 행성의 위치에 대한 관찰에서 귀납적으로 도출된 행성의 운동 법칙은 식(蝕, eclipses)과 합(合, conjunctions)을 성공적으로 예측하여 왔다."(같은 책, 87쪽))

본문에서의 '관찰-가설-검증'은 이러한 자연적 사실을 파악하는 귀납적 방법과는 구분되는 것이다. 본문에서의 방법은 '대상을 어떻게 이용할 것인가'의 문제의식을 가지고 이를 위해 '조건을 파악하고 대안을 제시하고 검증하는' 방법이기 때문이다. 따라서 이는 '관찰-판단 및 이용-확인'이라는 도식으로도 표현 가능하다. 즉, 관찰을 통해 대상의 조건을 파악하고, 어떻게 이용해야 할지 판단하여 적용하고, 그 결과를 확인하는 과정인 것이다.

‘말의 성질에 맞게 길들이는 것처럼 백성도 성품에 맞게 제도를 만들어서 통솔해야 한다’는 것은 말과 백성을 같은 방식으로 설명하는 것이다. 이제 인간은 말과 크게 다른 존재가 아니다. 중요한 것은 인간만이 가지고 있는 내면의 도덕성에 대한 깨달음이 아니라 인간의 행동이 사회를 유지하는 것에 도움이 되도록, 원하는 결과로 이끌어줄 제도를 만드는 것이다.

물론 그 제도는 인간의 특성, 조건에 대한 충분한 관찰을 전제로 한 것이어야 한다. 추측의 방법을 적용할 수 있다는 점에서 인간은 말과 다를 바 없지만 인간과 말은 각각 다른 고유의 특성을 가지고 있기 때문이다. 즉, 말은 길들여서 탈 수가 있지만 인의예지를 하도록 만들 수는 없다. 주어진 조건의 한계 내에서 변화가 일어나도록 할 수 있는 것이다.

4. 과학적 지식의 한계

⑴ 유행지리와 추측지리

추측은 경험을 통해 지식을 추구하는 방법으로서 대상에 대한 객관적 관찰을 중시하지만, 모든 사례를 관찰한 후에 결론을 도출해 내지는 않는다. 예컨대 '까마귀는 까맣다'라는 결론을 내리기 위해서 모든 까마귀를 관찰하는 것은 불가능하다. 이처럼 추측은 유한한 사례에서 도출된 결론을 일반화하는 귀납적 방법이며, 따라서 추측을 통해 얻은 지식을 대상에 대한 완전한 지식으로 볼 수는 없다. 최한기가 자연의 이치와 이에 대한 인간의 탐구를 구분하는 것은 이 때문일 것이다.

> 천지만물의 유행지리(流行之理)는 건순(健順)의 덕으로 화육(化育)하는 가운데 들어 있는 것이어서 사람이 간섭할 수 없는 것이다. 그러나 추측지리(推測之理)는 사람마다 익숙하고 서투름, 잘하고 못하고의 구별이 있어서 조정하고 변통할 수 있는 것이다. 성리학[理學]의 리나 태극(太極)의 리 등 모든 전적(典籍)에서 논한 리는 전부 추측지리이다. 추측지리는 유행지리로써 기준[準的]을 삼고, 유행지리는 기질로써 분별한다.[72]

예문에서 최한기는 '천지만물의 유행지리(流行之理)는 사람이 간섭할 수 없다'고 말하여 자연의 이치인 유행지리와 이에 대한 인간의 탐구를 뚜렷이 구분한다. 그렇다면 유행지리는 어떻게 파악할 수 있을까? 마지막 문장의 '유행지리는 기질로써 분별한다'는 언급을 보면, 기질을 가지고 있기에 감각적으로 경험할 수 있는 사물로부터 유행지리를 파악할 수 있음을 알 수 있다.

최한기는 유행지리에 대한 탐구인 추측지리(推測之理)를 '사람마다

---

72) ≪推測錄・推氣測理(卷2)・推測以流行理爲準≫,【天地萬物流行之理。付諸健順化育之中。非人之所能增減。若夫推測之理。自有生熟得失之分。可以裁制變通。理學之理。太極之理。凡載籍之論理者。儘是推測之理也。推測之理。以流行之理爲準的。流行之理。以氣質爲分別。】

잘하고 못하고의 차이가 있고, 조정하고 변통할 수 있는 것'으로 설명한다. 즉, 추측의 결과는 개인의 능력에 따라서도 달라지고, 같은 사람이라도 추측을 반복하다 보면 조정하고 변통하여 점점 더 향상된 결과를 내놓을 수 있다는 것이다. 그러므로 동일한 대상을 두고 추측했다 하더라도 그 결과는 다양하다. 이 때 추측이 제대로 되었는지의 여부를 판단할 수 있는 기준은 유행지리이다. 요컨대 하나의 유행지리에 대해 다양한 추측지리가 있을 수 있지만, 추측지리는 항상 유행지리를 기준으로 삼아야 한다.

'하나의 유행지리와 다양한 추측지리'라는 구도는 진리와 진리에 대한 탐구를 구분하는 관점이다. 따라서 인간의 모든 탐구는 잘하고 못하고의 차이는 있지만 진리 그 자체가 아니라는 점에서는 같다. 이에 예문에서 최한기는 '성리학[理學]의 리, 태극(太極)의 리 또한 추측지리에 불과하다'고 말함으로써 성리학을 비롯한 여타의 학문들이 주장하는 바는 모두 추측지리이며, 이는 진리인 유행지리에 비해 상대적인 위상을 가지고 있음을 강조한다. 그런데 사실 성리학에 있어서의 리는 절대적인 위상을 가진 것이기에 최한기는 이를 보다 집중적으로 비판한다.

> 마음이 영명함을 지(知)로 삼아, 온갖 리가 여기에 갖추어 있어 그 마음을 극진히 하면 모르는 것이 없다는 논(論)에서는 이르기를 '아는 것은 누구나 일정한 준적(準的)이 있는데, 다만 기질에 가리어져서 극진하지 못한 바가 있다'고 한다. …… 구리(具理)의 논은 없는 것을 있다 하고 있는 것을 없다 하여 마침내 허(虛)로 돌아간다.[73]

> 오직 궁리(窮理)라고만 말하면 추측과 유행의 리에 분별이 없어 궁구하는 것에 일정하게 향해 나갈 방법이 없지만, 추측을 발명(發明)하면 미룸에 추측과 유행의 분별이 있어 헤아림에도 권선징악과 가부에 대한 증험이 있게 된다. 궁리의 학문이란 본래부터 일정한 본원(本元)이 있다고 여겨 내 앎의

---

73) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・不可以知自許≫, 【或以心之靈明爲知。而至有萬理具焉。能盡其心。庶無不知之論所云。知之自有一定準的。但爲氣質所蔽而有所未盡。…… 具理之論。以無謂有。以有謂無。終歸于虛。】

미진함을 궁구하는 것이고, 추측의 학문은 찾아갈 수 있는 조리를 가지고 취사(取捨)를 증험하는 활법(活法)이다.[74]

첫 번째 예문에서 최한기는 성리학을 '구리(具理)의 논'으로 지칭하며, '모든 이치가 마음에 갖추어져 있기에 마음을 극진히 하면 모르는 것이 없다'는 주장으로 규정한다. 두 번째 예문에서는 성리학의 '궁리(窮理)'를 '본래부터 일정한 본원(本元)이 있다고 여겨서 앎의 미진(未盡)함을 궁구하는 것'으로 설명한다. 이처럼 성리학은 마음에 갖추어져 있는 이치를 진리로 여기고 이에 대한 앎을 추구했다는 점에서 유행지리와 추측지리를 구분하지 않은 것이라고 할 수 있다.

이러한 성리학에 대한 인식으로부터 최한기는 궁리를 '일정하게 향해 나갈 방법이 없는 것'으로, 추측을 '[진리를] 찾아갈 수 있는 조리를 가진 활법(活法)'으로 대비시킨다. 궁리는 추측지리에 불과한 것을 유행지리와 동일시함으로써 진리에 다가갈 수 있는 가능성마저 저버리는 것이지만, 추측은 결과에 대한 증험을 통해서 점점 더 진리를 향해 나아갈 수 있는 방법이라는 것이다. 이처럼 최한기의 성리학에 대한 비판은 유행지리와 추측지리를 구분하지 않은 것에 집중된다. 한편, 유행지리와 추측지리를 구분하고자 하는 최한기의 관점은 맹자를 해석하는 것에도 적용된다.

기질의 리는 유행지리이고 추측지리는 스스로 경험하여 얻은 리이다. 경험[習]이 있기 이전에는 이 유행지리만 있고, 경험이 있은 뒤에야 추측지리가 있다. 그러므로 추측지리가 유행지리에서 나왔다고 말할 수는 있지만, 추측지리가 바로 유행지리라고 말하면 안 된다. …… 맹자는 '성(誠)한 것은 천도(天道)이고, 성하고자 생각하는 것은 인도(人道)이다'라고 말하였다. 천도가 유행하여 실리(實理)를 만물에 부여하였으니, 인도는 오직 만물에 부여된 실리를 생각하여 어김이 없고 사특함이 없어야 한다. 유행지리는 바로 천도이

74) ≪推測錄・推物測事(卷6)・窮理不如推測≫, 【惟言窮理。則理無分於推測流行。窮無際於湊泊比擬。發明推測。則推有分於推測流行。測有驗于勸懲可否。窮理之學。有一定之本元。而究吾知之未盡。推測之學。有條理之可尋。而驗取捨之活法。】

고 추측지리는 바로 인도이니, 인도는 천도에서 나오고 추측은 유행에서 나온다. 이와 같이 [맹자를] 해석한다면 천도와 인도가 분별이 없을 수 없고, 유행과 추측도 자연히 분별이 있다. 분별없이 인도를 천도라 하고 추측을 유행이라 한다면 착오가 많을 것이다.[75]

예문 첫 부분에서 최한기는 '기질의 리는 유행지리이고, 추측지리는 스스로 경험하여 얻은 리이다'라고 말하여 기질로 드러나는 사물의 이치가 유행지리이고, 사물을 경험하여 얻은 리가 추측지리임을 밝힌다. 따라서 이어지는 '추측지리가 유행지리에서 나왔다고 말할 수는 있지만 추측지리가 바로 유행지리라고 말하면 안 된다'라는 언급은 추측지리가 유행지리를 탐구의 대상으로 한 것이기에 유행지리에서 나온 것으로 표현할 수는 있지만, 유행지리 그 자체는 아니라는 것을 의미한다.

이상의 내용을 최한기는 '성(誠)한 것은 천도(天道)이고, 성하고자 생각하는 것은 인도(人道)이다'[76]라는 맹자의 언급에 적용한다. 우선, '성한(誠) 것은 천도'를 '천도가 유행하여 사물에 실리(實理)를 부여한 것'으로 해석한다. 여기에서 실리는 예문 첫 부분의 '기질의 리인 유행지리' 즉, '기질로부터 발견할 수 있는 이치'을 의미한다고 볼 수 있다. 다음으로는 '성하고자 생각하는 것은 인도(人道)'를 '인도는 실리를 생각하여 어김과 사특함이 없어야 한다'는 것으로 해석한다. 이는 실리(사물의 이치)를 추구하는 것이 인도, 즉 사람이 해야 할 일이라는 의미이다.

최한기가 이렇게 맹자를 해석하는 의도는 무엇보다도 유행지리와 추측지리의 구분을 강조하기 위한 것이다. 이는 예문의 '이와 같이 (맹자를) 해석한다면 천도와 인도가 분별이 없을 수 없고, 유행과 추측도 자

---

75) ≪推測錄・推氣測理(卷2)・天人有分≫, 【氣質之理。流行之理也。推測之理。自得之理也。未有習之初。只此流行之理。旣有習之後。乃有推測之理。若謂推測之理出於流行之理。則可。若謂推測之理卽是流行之理。則不可。…… 孟子曰。誠者。天之道也。思誠者。人之道也。蓋天道流行。付物以實理。則人之道。維思付物之實理。無違無邪耳。流行之理。卽天道也。推測之理。卽人道也。人道出於天道。推測出於流行。旣有此飜譯。則天道人道不可無分別。流行推測。亦自有分別。若無分別。以人道爲天道。以推測爲流行。則錯誤多端。】

76) ≪孟子・離婁章句上≫

연히 분별이 있다'는 언급으로부터 확인할 수 있다.

살펴본 바와 같이 최한기는 유행지리와 추측지리를 구분할 것을 무엇보다도 강조하지만 구분 그 자체가 목적은 아니다. 유행지리와 추측지리의 구분이 지향하는 바는 계속되는 탐구를 통해서 추측지리가 유행지리에 근접해 가는 것이기 때문이다. 이를 위해 가장 필요한 자세는 근면함이다.

> 큰 것은 통하기 어렵고 작은 것은 통하기 쉬우며, 먼 것은 통하기 어렵고 가까운 것은 통하기 쉬우며, 깊은 것은 통하기 어렵고 얕은 것은 통하기 쉬우니 힘이 약한 것이 항상 걱정된다. 그런데 이 힘이란 일시에 무거운 것을 들어 올리거나 크게 위세를 부리는 힘이 아니다. 이는 건건(健健)하여 쉬지 아니하고 꾸준히 진보하여 멈추지 아니하면 저절로 생겨나는 그런 힘이다.[77]

큰 것, 먼 것, 깊은 것에 대하여 추측하는 것은 어려운 일이다. 그럼에도 불구하고 최한기는 추측을 멈추지 않아야 하며, 근면한 자세로 추측을 계속하다보면 저절로 힘이 생긴다고 말한다. 이 힘은 무거운 것을 드는 것이나 위세를 부리는 것이 아닌 추측의 능력을 의미한다. 요컨대 추측을 꾸준히 반복하다보면 추측의 능력은 점점 향상된다. 최한기는 추측을 지속할 수 있는 원동력에 대해서도 관심을 기울인다.

> 마음은 리를 기쁘게 여기므로 소리의 리가 귀에 들어오면 기쁘고, 색의 리가 눈에 들어오면 기쁘다. 기쁘다는 것은 자신의 추측이 제대로 맞는 것을 기쁘게 여기는 것이지 남이 안 것을 기쁘게 여기는 것이 아니며, 또 스스로 안 것도 없이 기쁨이 있는 것도 아니다. 천리(天理)의 유행에는 고금의 차이가 없고, 사람 마음의 추측에는 잘하고 못하고의 구별이 있다. 나의 추측으로 유행에 증험하며 깨달으면 기쁘고 깨닫지 못하면 기쁨이 없으며, 맞으면 기쁘고 맞지 않으면 기쁨이 없다. 이 기쁨은 스스로 안 것에 대한 기쁨이니,

---

77) ≪神氣通・體通(卷1)・歷通重關≫, 【大者難通。小者易通。遠者難通。近者易通。深者難通。淺者易通。力微者所常患也。然此力非一時擧重之力。又非高大聲色之力也。乃健健不息。進進不已。自生其力。】

애써서 안 것은 기쁨도 깊을 것이고, 노력 없이 안 것은 기쁨도 얕을 것이다. …… 혹 부합되지 않는 곳이 있으면 그 차이를 미루어 그 다른 점을 헤아려서 기필코 부합시키는 것도 기쁨이 숙달된 데서 나오는 것이다.[78]

예문에서 인간은 좋은 소리와 고운 색에 대해 기쁨을 느끼는 존재라기보다는 소리와 색 등을 제대로 파악한 데에서 기쁨을 느끼는 존재로 규정된다. 즉, 인간은 추측이 제대로 되면 기쁨을 느끼는 존재이다. 추측을 잘하기 위해서 필요한 것은 당장은 틀리더라도 추측을 반복하는 노력이다. 이에 최한기는 '애를 써서 알게 되면 기쁨이 더 깊을 것'이라며 포기하지 말고 계속 추측하기를 독려한다. 또한 마지막 문장에서는 '기필코 부합시키는 것도 기쁨이 숙달된 데서 나온다'고 하여 추측을 계속할 수 있는 동기이자 동력은 추측이 맞아떨어졌을 때의 기쁨이라는 점을 강조한다. 최한기는 이러한 기쁨을 동력으로 삼아 꾸준히 노력한다면 언젠가는 추측지리가 유행지리와 일치하게 될 것이라는 희망을 나타낸다.

하루하루 점점 쌓아 은미한 것을 드러내고 드러난 것을 통하게 하면, 추측과 유행이 자연히 합해져 하나의 리가 된다. [그리하여] 헛된 그림자는 옆으로 옮겨가고, 혼미의 물결은 밖에서부터 사라진다. 여기에 추측을 기록하여 도(道)를 궁구하는 자에게는 도를 찾을 수 있는 단서가 되고, 도를 지키는 자에게는 버릴 수 없는 방법이 되기를, 마치 물건의 경중이나 모나고 둥근 것에 대한 저울과 자와 같기를 바란다.[79]

위 예문에서 최한기는 '하루하루 점점 쌓아나가면' 추측지리와 유행지

---

78) ≪推測錄・推氣測理(卷2)・悅其自得≫, 【心悅理。故聲之理入耳而悅。色之理入目而悅。夫悅者。悅其推測之自得也。非悅人之攸得也。又非無自得而有悅也。天理流行。無古今之異。人心推測。有善否之分。以我推測。驗諸流行。覺之則悅。未覺則無悅。合則悅。未合則無悅。是乃悅其自得也。辛苦而得者。悅必深。不勞而得者。悅必淺。…… 至或有不合處。推其所差而測其有異。期趍符合。亦出於悅樂之熟習。】

79) ≪推測錄・序≫, 【今日明日。至于積累。使微者著。著者通。則推測與流行。自然合爲一理。虛影在傍而轉移。風波自外而起滅。玆錄推測。以冀究道者有可尋之緖。守道者有不可捨之方。若輕重方圓之於權衡規矩。】

리가 하나가 될 것이라고 말한다. 또한 추측지리가 유행지리와 일치하면 이전의 헛된 그림자이면서 혼미의 물결인 다른 학문들은 자연스럽게 사라질 것이라 단언하면서, 자신의 방법론을 '저울과 자'와 같은 학문의 기준으로 삼을 것을 제안한다.

그러나 앞에서 밝혔듯이 귀납적 방법에 의해 도출된 지식은 절대적이지 않다는 한계를 가진다. 그럼에도 불구하고 언젠가는 추측지리가 유행지리에 일치될 것이라는 최한기의 언급은 자신의 방법론에 대한 확신을 표현한 것으로 이해할 수 있으며, 이 확신의 근거는 무엇보다도 근대 과학의 성과에서 찾을 수 있다. 다른 곳에서 최한기는 "여러 세대의 경험을 통하여 뚜렷이 드러난 것에 이르러서는 일력(日曆)의 이치와 지구가 둥근 것(地球)만큼 큰 것이 없다"[80], "포르투갈(布路亞) 사람 가노(嘉奴)가 처음으로 지구를 한 바퀴 돌았으니, 이것은 바로 천지가 개벽한 것이라 하겠다"[81]라고 말하며 특히 근대의 천문학적 지식에 큰 의미를 부여한다. 요컨대 최한기는 당대의 천문학적 지식을 유행지리에 가장 근접한 것으로 본 것이다.

---

80) ≪神氣通・體通(卷1)・古今人經驗不等≫, 【至於歷世經驗而著明者。莫大乎歷理地球也。】

81) ≪神氣通・體通(卷1)・天下敎法就天人而質正≫, 【布路亞國人嘉奴。始圜地球。是乃天地之開闢也。】

⑵ 추측의 유한성

추측은 그 방법을 통해서 얻을 수 있는 지식이 진리 그 자체는 아니라는 점에서 논리적인 한계를 가지지만, 인간의 감각 기능이나 추측 능력이 완전하지는 않다는 점에서도 현실적인 한계를 가진다. 이런 의미에서 최한기는 '추측하기 어려운 유행지리가 있다'고 말한다.

> 사람은 [천지] 사이에서 형질을 미루어 신도(神道)를 헤아릴 줄 안다. 처음에는 소이연(所以然)의 단서에서 시작하여 마침내 실리(實理)의 진정한 자취에 이르러 신도를 터득하게 된다. 1분(分)이 미진하면 1분의 은폐가 있고, 8~9분이 미진하면 8~9분의 은폐가 있어 종국에는 신기하고 영이(靈異)한 설이 이르게 되는데 이는 사세가 그런 것이다. 그러나 형질 이외에서 구할 수 있는 신(神)은 없기 때문에 그 형질을 완전히 안 자라야 그 신을 헤아릴 수 있고, 그 형질을 완전히 알지 못한 자는 그 신을 헤아릴 수 없다. 천지와 일월(日月)과 성신(星辰)의 형질은 이미 사람의 힘으로 완전히 알 수 있는 것이 아니므로 자연 헤아리기 어려운 신도가 있다.[82]

예문에 의하면 사람은 형질을 미루어 신도(神道)를 헤아릴 수 있다. 우리는 앞에서 기질을 통해서 유행지리를 파악할 수 있음을 살펴보았다. 그렇다면 여기에서의 신도란 곧 유행지리를 의미하는 것으로 보아도 좋을 것이다. 형질을 미루어 신도를 헤아리므로, 형질을 파악하는 것에 비례하여 신도를 파악할 수 있다. 따라서 최한기는 '1분(分)이 미진하면 1분의 은폐가 있고, 8~9분이 미진하면 8~9분의 은폐가 있다'고 말한다. 만일 형질을 무시하고 신도를 추구한다면 전체가 은폐되는 것이라 신기하고 영이한 설에 이르게 될 수밖에 없다.

---

82) ≪推測錄・推氣測理(卷2)・推形質測神道≫, 【人於其間。能推形質而測神道。始自所以然之端。終至實理之眞跡。所謂神道。庶可攄罷。一分未盡。則有一分之蔽。八九分未盡。則有八九分之蔽。竟至于神怪靈異之說。勢所然也。夫形質之外。無他可求之神。故洞悉其形質者。可以測其神。若未能洞悉其形質者。不可以測其神。天地日月星辰之形質。旣非人力之所可洞悉。則自有難測之神道。】

그렇다면 모든 종류의 형질을 '완전하게' 파악할 수 있을까? 마지막 문장에서 최한기는 '천지, 일월, 성신의 형질을 파악하는 것에는 한계가 있다'고 말한다. 따라서 완전한 신도에 도달하는 것은 한계가 있다. 형질을 파악하기 어려운 이유는 감각의 한계 때문이다.

> 멀리 본다는 것도 다만 별빛의 명멸(明滅)에 미칠 뿐인데 그것도 몽기(蒙氣)에 의해 가려지는 것이며, 멀리 듣는 것도 불과 사해(四海)에서 전하는 말과 글자에 지나지 못하는데 그것도 완전히 전하지 못하는 것이나 전달할 수 없는 것이 실로 많으니, 무엇으로써 하늘 안의 리를 밝히겠는가. 밝힐 수 있다고 말하지만 계란을 미루어 하늘의 형체를 헤아리고, 의마(蟻磨)를 미루어 해의 궤도를 헤아리는 데 불과하다. 그러나 계란과 의마로 어떻게 그 진정한 형상을 비유하겠는가. 이미 전체를 알지 못하니 그 리도 헤아릴 수 없음이 분명하다.[83]

인간의 눈으로 볼 수 있는 것은 한정되어 있다. 예컨대 별을 연구하는 사람도 별을 직접 볼 수는 없다. 볼 수 있는 것은 별빛이며, 그 또한 대기에 의해서 가려진 상태로밖에 볼 수 없다.[84] 형질을 제대로 파악할 수 없으므로 추측 또한 완전할 수가 없다. 이처럼 인간은 감각적 한계로 인하여 세계의 모든 존재를 완벽하게 파악하지는 못한다. 그런데 최한기는 이외에도 또 다른 알 수 없는 지식이 있다고 말한다.

> 그러나 유행지리의 궁극적인 본원(大致本源)은 자세히 알기 어려운 것이니, 사람들이 힘쓸 것은 다만 그 지류(支流)나 초엽(抄葉)을 따라 앞을 미루어 뒤를 헤아릴 뿐이다. 그 궁극의 원리를 논하려 하면 그 형세가 혼륜(渾淪)하

---

83) ≪推測錄・推氣測理(卷2)・天難推測≫, 【見遠者。只及於星耀之明滅。而亦爲蒙氣之遮蔽。聞遠者。不過四海傳譯之言文。而實多不盡之條。不能之至。從何以明得天之範圍之理也。縱曰能之。特不過推雞卵而測形體。推蟻磨而測日躔。夫雞卵蟻磨。何以能喻其眞之倣像耶。旣不可以認得全體。則又不可以測得其理。的然明矣。】

84) 기술력이 발전됨에 따라 감각의 한계는 개선될 여지가 있다. 최한기는 대천리경(大千里鏡)을 예로 들어서 사람의 식견이 기계를 인하여 더욱 넓어질 수 있음을 밝힌다.(≪推測錄・推物測事(卷6)・星名災祥之非≫, 【實自大千里鏡而發。則器械之精。由人制作而利。人之識見。或因器械而益廣。前人之所未發。追發者非特一二。】)

지 않을 수 없어 추측이 그 능력을 쓸 수가 없고, 그 실리(實理)를 버리면 모두 광영 허탄함에 빠져 추측이 그 공(功)을 나타낼 수가 없다.[85]

하늘과 사람이 이미 나뉘어서 하늘에는 하늘의 이치가 있고 사람에는 사람의 이치가 있다. 천리의 대치(大致)는 진실로 헤아리기가 어려우며, 인리(人理)의 추측에 있어서도 눈이 볼 수 있는 것으로 말하면, 낮에는 공기가 쌓인 것을 보고 밤에는 별빛을 바라볼 수 있으나 그것이 배포되어 있는 까닭은 알지 못한다. 귀에 들리는 것으로 말하면, 공중의 바람 소리와 상계(上界)의 우르릉대는 소리는 들을 수 있으나, 그 고동(鼓動)하는 까닭은 알 수 없다. 성색(聲色)이 있는 것도 오히려 이러한데, 하물며 성색이 없는 것이겠는가?[86]

첫 번째 예문의 '유행지리의 궁극적인 본원(大致本源)'과 두 번째 예문의 '천리의 대치(大致)'는 같은 대상을 지칭한다. 헤아리기가 어렵다고는 하지만 최한기가 이들의 존재를 부정하는 것은 아니다. 또한, 첫 번째 예문의 '사람들이 힘쓸 것은 다만 그 지류(支流)나 초엽(抄葉)을 따라 앞을 미루어 뒤를 헤아릴 뿐이다'라는 말로부터 우리가 사물의 형질로부터 탐구할 수 있는 대상은 본원의 지류나 초엽에 불과하다는 사실을 알 수 있다.

그러나 최한기는 첫 번째 예문에서는 '그 궁극의 원리를 논하려 하면 추측이 그 능력을 쓸 수가 없고, 그 실리(實理)를 버리면 추측이 그 공(功)을 나타낼 수가 없다'고 말하고 두 번째 예문에서는 '별빛은 보고 바람 소리는 들을 수 있지만 그 까닭은 알 수 없다'고 말함으로써 '유행지리의 궁극적인 본원', '천리의 대치'라는 궁극적인 원리 및 배후의 원인이 아닌 실리(實理), 즉 사물의 이치를 탐구해야 함을 강조한다.

---

85) ≪推測錄・推己測人(卷5)・推測異用≫, 【然流行理之大致本原。難得其詳。則人之用功。只可從其支流杪葉。推前測後耳。論其大致。則勢不得不渾淪。推測無所措其能。捨其實理。則盡入于光影虛誕之中。推測無以顯其功。】

86) ≪推測錄・推己測人(卷5)・無輔於理。無益人巧≫, 【天人旣分。天有天之理。人有人之理。天理之大致。固難得以測也。人理之推測。以目力所到言之。晝瞻積氣。夜望星耀。莫知其排布之所以然。以耳竅所聽言之。半空飆飃。上界轟燁。莫知其鼓動之所以然。有聲色者尙如此。況無聲色者乎。】

천지에서 보면 사변(事變)은 천지의 평생에 불과하고, 인생에서 보면 경력[閱歷]은 일생의 시종(始終) 중에 있을 뿐이다. 인생으로 천지를 보면 추측이 무궁하고, 천지로 인생을 보면 추측이 유한하다. 유한한 추측으로 무궁한 추측을 다하려 하면 될 수 없지만, 유한한 추측의 한계 내에서 추측을 다하려 하면 그 방법이 절로 있게 된다. 처음 미룰 줄 알게 되는 곳에서는 견문으로 미루고 증험으로 헤아리며, 덕업(德業)에 진취하는 곳에서는 전에 경험[踐履]한 것으로 미루고 그쳐야 할 지선(至善)으로 헤아리며, 물리(物理)를 연구하는 곳에서는 같은 종류를 견주어서 미루고 적용을 헤아리며, 물(物)을 접하고 일에 처하는 곳에서는 의(義)・불의(不義)로 미루고 권징으로 헤아리며, 산업을 경영하는 곳에서는 생산량으로 미루고 이해(利害)로 헤아린다.[87]

천지에 비하면 인간의 삶은 짧다. 감각의 기능도 추측의 능력도 천지를 모두 알기에는 부족하다. 요컨대 인간의 추측은 유한하고 천지는 무궁하다. 따라서 유한한 추측으로 무궁한 (천지에 대하여) 추측을 다하는 것은 할 수 없는 일이다. 이에 최한기는 '유한한 추측의 한계 내에서 추측을 다하려 하면 그 방법이 절로 있게 된다'라고 말하며 능력의 한계 내에서 추측을 다할 것을 주문한다.

87) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・無窮而有限≫,【自天地觀之。則事變不過天地之平生。自人生觀之。則閱歷只在一生之始終。以人生觀天地。則推測無窮。以天地觀人生。則推測有限。將有限之推測。欲盡無窮之推測。不可得也。將有限之推測。欲盡限內之推測。自有其術。始得推處。以見聞爲推。以證驗爲測。進就德業處。以曾所踐履爲推。以所止之至善爲測。物理究解處。以比類爲推。以適用爲測。接物處事處。以義不義爲推。以勸懲爲測。營產做業處。以生殖爲推。以利害爲測。】

Ⅲ. 경험주의와 윤리

1. 전통적 가치의 수용

⑴ 역사적으로 검증된 유학

인간이 살아감에 있어서 필요한 것은 크게 두 가지이다. 생명을 유지하기 위해서는 일용해야 할 음식과 물건들이 있어야 하고, 인간은 혼자서는 살 수 없으므로 사회를 유지하는 데 필요한 제도, 규범이 있어야 한다. 추측은 지식을 추구하는 방법으로서 사물의 이치를 파악하여 활용하는데 적용되기도 하고, 인간에게 알맞은 가치 및 제도를 모색하는데 적용되기도 한다.

> 윤강(倫綱)과 일용(日用)은 인사(人事)이고 생성수장(生成收藏)은 천리(天理)인데, 본성에 따르는[率性] 사람에 대해서 말하자면 인사가 바로 천리이지만, 본성에 따르지 않는 사람에 대해서 말하자면 천리와 인사는 서로 떨어져 막히게 된다. 이렇게 되면 비록 추측하는 것이 있더라도 반드시 미루는 바가 바르지 않고 헤아리는 바도 사사로울 뿐이다. 천리로 말미암아 인사가 생겼으므로 인사는 바로 천리의 운용이니, 천리로 미루는 것을 삼고 인사로 헤아리는 것을 삼는 것이 본성을 따르는 사람의 일이다.[88]

예문에서 최한기는 사물을 활용하는 것과 가치 및 제도를 모색하는 것을 각각 일용(日用)과 윤강(倫綱)으로 지칭하며, 이를 인사(人事)로 규정한다. 또한 '생성수장(生成收藏)'이라는 만물에 주어진 자연적 속성을 천리(天理)로 규정한다. 사물을 잘 활용하기 위해서는 대상의 성질을

---

88) ≪推測錄・推物測事(卷6)・天人隔窒≫, 【倫常日用人事也。生成收藏天理也。自其率性者言之。人事卽天理也。自其不循者言之。天理人事。便成隔窒。縱有所推測。必是所推非正。所測只私也。因天理而生人事。則人事卽天理之運用也。以天理爲推人事爲測。乃率性者之事也。】

알아야 하며, 사회를 잘 운영하기 위해서는 인간의 속성을 알아야만 한다. 즉, 인사는 주어진 조건인 천리에 근거해서 이루어져야 하므로 '인사는 천리로 말미암아 생긴 것'이라고 말할 수 있다. 또한, 인사는 천리에 알맞은 사물 활용법, 일 처리법을 모색해서 적용하는 것이므로 '인사는 천리의 운용'이라고 말할 수 있다.

이처럼 최한기는 일용과 윤강에 추측이라는 동일한 방법을 적용할 수 있다고 주장한다. 그렇다면 소를 관찰한 후에 고삐와 쟁기라는 방법을 적용하여 밭을 갈도록 한 것처럼, 인간에 대해서도 관찰을 통해 주어진 조건을 파악하고 이에 알맞은 가치 및 제도를 모색해야 할 것이다. 그런데 최한기는 인간의 조건으로부터 어떤 구체적인 가치나 제도를 직접 이끌어 내지는 않는다.

사실, 일용과 윤강에 동일한 방식을 적용하기에는 어려운 점이 있다. 인간의 조건에 가장 잘 맞는 제도를 찾기 위해서 당장 모든 제도를 적용하고 검증하는 사회적 실험을 하는 것은 현실적으로 불가능하기 때문이다. 그렇다면 간접적 경험이 축적된 역사를 살펴봄으로써 어떤 가치, 제도가 인간의 삶을 향상시켰는지를 판단할 수 있을 것이다. 그런데 최한기는 구체적인 제도들의 시행 결과를 알기 위해서라기보다는 사람들이 어떤 가르침을 선택했는지를 알기 위해서 역사를 검토한다.

> 옛날의 인정과 물리가 지금의 인정과 물리의 경험과 내력[閱歷]이 되는 것이니, 여기에서 유용(有用)한 것과 무용(無用)한 것을 가리지 못하는 것은 손익의 도리를 모르는 것이다. 이로움과 해로움에 통하는 것이 있어야 [이로운 것을] 더하고 [해로운 것을] 없앨 수 있는 것이다. 옛날의 허망한 것은 경험[歷驗]한 결과 효험이 없으므로 후세 사람이 의지하여 모방하기를 싫어하고, 옛날의 비루한 습속은 점차로 염치를 가리므로 후세 사람이 답습하지 않으니, 이런 것은 진실로 근심할 만한 것이 못 된다.[89]

---

89) ≪神氣通・體通(卷1)・經驗難欺≫,【古昔之人情物理。爲今世人情物理之經驗閱歷。無攸得於有用無用者。不知損益。有所通於攸利攸害者。乃有乘除。古之虛妄。歷驗無效。後人。不肯依倣。古之陋俗。漸被廉恥。後人。不欲蹈襲。是誠不足憂也。】

몇 해만 지나도 없어지는 것은 정교(正敎)가 아니요, 비록 오랜 세월이 지나도 없어지지 않는 것이 정교이다. 있어도 그만 없어도 그만인 것은 정교가 아니요, 비록 잠시라도 없어서는 안 되는 것이 정교이다. 다만 천하의 교도(敎道)만이 그런 것이 아니라, 비록 한 가정이나 한 마을의 가르침을 세우는 것에도 오래가느냐 오래가지 못하느냐 하는 이치를 가지고 우열을 점칠 수 있을 뿐이다.[90]

첫 번째 예문에서 최한기는 만일 후세의 사람들이 이로움과 해로움을 제대로 구분할 수 있다면 이전의 허망한 것, 비루한 습속 등은 따르지 않을 것이라고 말한다. 두 번째 예문에서는 바른 가르침[正敎]이라면 몇 해만 유지되는 것이 아니라 오랜 세월이 지나도 없어지지 않을 것이라고 말한다. 그렇다면 어떤 가르침이 효험이 있는지를 알기 위해서는 그 가르침이 얼마나 오래 지속되었는지를 살펴보면 될 것이다. 이에 예문 마지막 부분에서 최한기는 '어떤 가르침이 오래 지속되는가의 여부를 통해서 그 우열을 판단할 수 있다'고 말한다.

최한기는 직접 '관찰-가설-검증'의 과정을 수행함으로써 결과를 도출해내기 보다는 역사 상 존재하였던 여러 가르침 중에서 가장 우수한 가르침을 선별하여 수용하고자 하였으며, 이를 위해 가장 오랫동안 지속된 가르침을 찾는다. 이는 우수한 가르침이란 효과가 있는 가르침이고, 효과가 있다면 사람들의 선택을 받아서 오래 지속될 것이라는 판단을 전제로 한 것이다. 최한기는 이러한 의미에서 역사적으로 검증된 가르침으로 유교를 제시한다.

요(堯)와 순(舜) 그리고 주공(周公) 이래로 수천 년 동안 많은 백성이 이 가르침 가운데서 함양되고 화육(化育)되었으며, 일치일란(一治一亂)이 모두 이 가르침이 밝으냐 밝지 않으냐에 달려 있었다. 만약 이 가르침이 밝지 않아 [세도(世道)가] 무너지고 어지러워지는 난세의 조짐이 있으면 지각이 있

90) ≪推測錄・推己測人(卷5)・推師道測君道≫, 【稍俟幾年之久遠。而息滅者非正敎也。雖久遠。而不息滅者正敎也。有之可無之可者非正敎也。雖須臾不可無者正敎也。非特天下之敎道。雖一家一鄕之立敎。以其常久與不常久之理。可占優劣耳。】

는 사람은 근심하여 탄식하지 않는 이가 없었고, 이 가르침이 아름답고 밝아 장차 융성한 [치세의] 조짐이 있으면 동물이나 식물 등 모든 생명을 가진 무리들까지 기뻐하지 않는 것이 없었다.91)

최한기는 '요, 순, 주공 이래로 수 천 년 동안 많은 백성들이 그들의 가르침 가운데에서 함양되었다'고 말함으로써 유교가 수 천 년 동안 지속되어온 가르침임을 밝힌다. 그런데 유교가 올바른 가르침이고 또 오랫동안 지속되어왔다면 늘 태평성대였어야 하겠지만 실제로는 그렇지 못했다. 이를 설명하기 위해 최한기는 '국가의 치란은 유교의 가르침이 밝으냐 아니냐에 달려 있었다'고 말한다. 유교를 제대로 실현하지 못해서 난세를 겪기도 했지만 유교 자체는 올바른 가르침이고 또 지속되었다고 볼 수 있다는 것이다. 그렇다면 조선, 중국 등의 유교문화권이 아닌 지역에도 오랫동안 지속되어온 가르침이 있지 않을까?

천하의 교가 넷이 있으니, 중・남・동의 인도로부터 …… 모두 불교이고, 서인도에서 …… 모두 천방교(天方敎)이고, 대서양의 유럽(歐羅巴) 여러 나라와 대서양 밖의 아메리카(彌利堅)의 각국은 모두 천주교이고, 중국, 베트남(安南), 조선, 일본은 유교인데, 그 햇수를 헤아려보면 모두 삼천 년을 넘지 않는다. 이 삼교(三敎) 자체에서도 자연 서로 분열되어 같은 가운데 이론(異論)을 세우고, 드디어 지파(支派)의 문호(門戶)를 열어 …… 하나가 쇠퇴하면 다른 파가 대신해 일어나 문득 호월(胡越)의 다툼을 일으키니, 어찌 천하를 통관하여 그 가르침을 하나로 할 수 있겠는가!92)

최한기는 지역에 따라 불교, 천방교(이슬람교), 천주교, 유교의 가르

---

91) ≪神氣通・體通(卷1)・通敎≫, 【自堯舜周公以來數千載。億兆民。涵育於斯敎中。一治一亂。由於斯敎之明不明。敎若不明。將有壞亂之漸。則有知者莫不憂歎。敎若休明。將有治隆之漸。則動植羣生。莫不悅豫。】

92) ≪推測錄・推己測人(卷5)・推師道測君道≫, 【凡天下之敎有四。自中南東三印度。…… 皆佛敎。自西印度 …… 皆天方敎。自大西洋之歐羅巴各國。外大西洋之彌利堅各國皆天主敎。與中國安南朝鮮日本之儒敎。計其歷年。則總不過數三千年之久。而三敎中自相分裂。同中立異。遂開支派之門戶。…… 因衰迭興。便成胡越之干戈。何以洞天下而一敎化哉。】

침이 지속되어왔음을 밝힌다. 그런데 유교를 제외한 나머지 세 가르침은 서로 분열되고 다툼이 있었다고 말한다. 그렇다면 온전하게 지속되어온 가르침은 유교뿐이며, 따라서 유교가 가장 우월한 가르침이라는 결론에 이르게 된다. 이로부터 최한기는 유교를 기존의 유교문화권 뿐만이 아닌 다른 지역에서도 받아들여야 할 가장 훌륭한 가르침으로 제시한다.

> 유도(儒道) 중에서는 윤리와 강상과 인의(仁義)를 취하고 귀신과 재앙이나 상서에 대한 것을 분변하여 버리며, 서양의 법 중에서 역산(曆算)과 기설(氣說)을 취하고 괴이하고 속이는 것과 화복에 관한 것은 제거하며, 불교 중에서 허무를 실유(實有)로 바꾸어서, 삼교(三敎)를 화합하여 하나로 돌아가게 하되 옛것을 기본으로 삼아 새로운 것으로 개혁하면, 진실로 온 천하를 통하여 행할 수 있는 교가 될 것이다. 그 나머지 의복이나 음식과 기물 따위는 각각 그 땅에서 산출되는 것이요, 언어나 예절은 제도와 문식(文飾)이라 일정하게 할 수 없다.[93]

최한기는 '유도(儒道)에서는 윤리, 강상, 인의(仁義)를 서양의 법에서는 역산(曆算)과 기설(氣說)을 택하고, 불교의 허무를 실유(實有)로 바꾸어서 이 세 가르침을 화합한다면 천하에 통행할 수 있는 가르침이 될 것'이라고 말한다. 그러나 이는 화합이라기보다는 불교, 서양의 가르침이 아닌 유교를 택한 것이다. 그러면서도 한편으로는 역산과 기설이라는 서양의 발전된 과학을 인정하는 태도를 보인다. 앞에서 살펴보았듯이 인간이 살아감에 있어서 필요한 것으로는 가치(윤강)와 일용(日用)을 들 수 있다. 최한기는 이 중에서도 가치는 전통적인 유교가, 일용은 서양의 과학이 우월하다고 본 것이다. 유교의 우월함에 대한 최한기의 확신은 아래의 예문에서도 확인할 수 있다.

> 군신유의・부자유친・부부유별・장유유서・붕우유신으로 마땅히 지켜야 할

---

93) ≪神氣通・體通(卷1)・天下敎法就天人而質正≫,【儒道中取倫綱仁義。辨鬼神災祥。西法中取歷算氣說。祛怪誕禍福。佛敎中以其虛無。換作實有。和三歸一。沿舊革新。亶爲通天下可行之敎。其餘服食器用。出自土宜。言語禮節。乃制度文飾。不可歸一。】

도리의 조목을 삼고, 인의(仁義)와 예악(禮樂)으로 이끌어 교화하는 방법을 삼아야 한다. 이것은 실로 인도(人道)의 고유한 것인데 다만 성인이 그 조목을 이름 붙여 말한 것일 뿐이다. 비록 성인이 다시 나타난다 하여도 이 도(道)를 바꿀 수는 없다.[94]

오륜(五倫)의 가르침은 그 이상 더할 수 없는 진리이므로 그것을 천하에 확충하면 자연 만국이 다 화합할 것이다. 그러므로 부자유친・군신유의・부부유별・장유유서・붕우유신의 아래에다 조민유화(一兆民有和)라는 구절 하나를 첨가하면 오륜이 통행하여 만백성이 화합하는 실효가 나타날 것이다.[95]

자연은 주어진 것이지만 제도, 가치, 가르침 등은 인간이 고안해낸 것이다. 유교 또한 사회를 운영하는 데에 적합한 방식으로서 제시된 것이며, 여타의 다른 가르침보다 우월하다는 의미에서 정당화된 것이므로 절대적이고 완벽하다고 할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 첫째 예문에서 최한기는 오륜(五倫)을 '인도(人道)의 고유한 것', '성인이 다시 나타난다 하여도 바꿀 수 없는 도(道)'로 표현하며 유교에 대한 강한 자신감을 드러낸다. 또한 앞에서 살펴보았듯이 최한기는 유교가 가장 우월한 가르침이기에 모든 국가에 적용될 수 있다고 생각했다. 이에 후기 저술인 ≪인정≫(둘째 예문)에서는 '조민유화(一兆民有和)'을 오륜에 더하여 유교를 통해 전 세계인이 화합할 수 있는 이상향을 제시한다.

---

94) ≪神氣通・體通(卷1)・通敎≫, 【君臣有義。父子有親。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。以爲倫常之目。仁義禮樂。以爲導化之方。是實人道之所固有。聖人特名言其條目而已。縱使聖人復起。不可變換此道。】

95) ≪人政・選人門 五(卷18)・畎畝敎法兆民有和≫, 【五倫之敎。至矣盡矣。而推擴天下。自有萬國咸和。父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信之下。添一兆民有和一句。以著五倫通行。兆民致和之實效。】

⑵ 추측을 통한 도덕적 실천

최한기는 유교를 가장 훌륭한 가르침으로 제시함으로써 전통적 가치를 옹호하였다. 이어서 최한기는 이상의 과정에 의하여 정당화된 도덕적 가치를 개인이 추측의 능력을 통해서 실천할 수 있다는 것을 설명하고자 한다.

> 힘은 기에서 발하여 그대로 쓸 뿐 다른 것을 필요로 하는 것이 없고, 명(明)은 신(神)에서 생기어 경험하고 보고 듣는 것에 따라 점차 발달한다. 어린아이가 처음 태어났을 때는 옆 사람이 희롱하여 웃거나 거짓으로 꾸짖어도 막연히 알지 못하다가, 세월이 지나서 보고 듣는 것이 되풀이되면 조금씩 남의 기뻐하거나 노여워하는 것을 깨닫는다. 접하는 물건에 대해서도 점차로 좋아하고 미워할 줄을 깨닫고, 행하는 일에 대해서도 점차로 이로우냐 해로우냐를 깨닫는다. 또 민첩하고 둔한 것, 성공하고 실패하는 것, 수고롭고 편안한 것에 대해서도 점점 더 알게 되어서 분별하고 헤아리는 능력을 완전히 얻게 된다. …… 10세 된 사람은 20세 된 사람에 미치지 못하고, 20세 된 사람은 30세 된 사람에 미치지 못하니, 40～50세 이상에 이르기까지 자연히 미치지 못하는 차등이 있다. …… 늙어서 쇠약해지면 먼저 감각기관부터 정력이 말라 없어져 신기도 따라 감소되고, 분별하고 헤아리는 능력도 점점 소멸되어 버린다.[96]

예문에 의하면 어린아이의 지적인 성장은 경험을 통해 다른 사람의 기쁨과 노여움, 좋아하고 미워함, 이로움과 해로움 등을 분별하는 능력을 갖추게 되는 것이다. 최한기는 이를 '명(明)이 신(神)에서 생기어 보고 듣는 것에 따라 점차 발달하는 것'으로 표현한다. 따라서 '명'은 신기

---

96) ≪神氣通・體通(卷1)・明生於神力生於氣≫, 【力發於氣。無所待而須用。明生於神。有待於閱歷見聞而漸進。兒之始生。傍人之嬉笑謾責。漠然不知。及其時月經歷。而見聞慣習。則微覺人之喜怒。又於所接之物。漸覺好惡。又於所行之事。漸覺利害。又於便捷迂遠。成敗勞逸。漸次進就。分開商量。完有自得。…… 十歲之人。不及二十歲之人。二十歲人。不及三十歲之人。以至四十五十以上。自有不及之差等。…… 及其衰老昏耗。先自諸竅諸觸。枯渴精力。而神氣亦從而減殺。分開商量。漸至消鑠。】

의 추측 능력으로서 분별력, 사고력이라고 볼 수 있다. 또한 최한기는 인간의 추측 능력이 유년기에 형성되어서 점점 발달하다가 노년기에 소멸하는 것으로 보았다. 따라서 40~50세 이상의 나이까지는 나이가 많을수록 추측 능력이 뛰어나지만 그 이후에는 추측 능력이 점차 감소하게 된다.[97]

> 신기가 감각기관에 통하는 것을 따라 인정과 물리를 거두어 모으되, 하나하나 우열을 비교하고 두 번 세 번 성패를 시험하면, 신기의 밝은 지(神氣之明知)가 점점 열린다. 마음에 습염(習染)된 것은 다만 이같이 하면 우수하고 이같이 하면 용렬하며, 이렇게 하면 선하고 이렇게 하면 악하며, 저와 같으면 이롭고 저와 같으면 해로우며, 이와 같으면 어렵고 이와 같으면 쉽다는 것 뿐, 이것 외에 별다른 것이 터럭 하나라도 쌓여 있는 것은 없다.[98]

위 예문의 내용도 앞의 예문과 유사하다. 다만 지식이 형성되는 과정을 위 예문에서는 '신기의 밝은 지(神氣之明知)가 점점 열리는 것'으로 표현한다. 따라서 여기에서의 '명지(明知)' 또한 추측 능력으로 볼 수 있다. 또한, 최한기는 신기가 분별하는 대상에 선과 악을 포함시킨다. 따라서 추측 능력의 발달은 이해(利害)와 난이(難易), 선악 등을 분별할 줄 아는 전반적인 지적 능력의 발달을 의미한다. 이러한 관점에서 최한기는 어린아이의 도덕적 발달에 대하여 설명한다.

---

97) 최한기는 "만약에 추측을 돈연히 잊으면 명덕(明德)이 점점 어두워지고, 또 명덕이 쇠퇴하면 추측이 점점 없어지니, 추측이 명덕을 밝히는 공부가 되는 것이 어찌 확실하지 않는가"(≪推測錄・推測堤綱(卷1)・明德漸達≫, 【若渾忘推測。明德漸昏。又若明德衰耗。推測漸泯。則推測之爲明明德功夫。豈不的然哉。】)라고 말하여 신기의 추측 능력을 '명덕'으로 지칭하기도 한다. 운동을 하지 않으면 근력이 줄어들듯이, 추측을 하지 않으면 사고력인 명덕이 어두워질 것이다. 또한 나이가 들어서 명덕이 점차 쇠퇴하면 추측이라는 행위도 점점 사라질 것이다. 여기에서 최한기가 명덕이라는 ≪대학≫의 용어를 자신의 관점에서 재해석하고 있음을 확인할 수 있다.

98) ≪神氣通・體通(卷1)・知覺優劣從神氣而生≫, 【從神氣之通於諸竅諸觸。而收聚人情物理一事二事。比較優劣。再度三度。試驗成敗。神氣之明知漸開。而習染于內者。只有如是則優。如是則劣。若此則善。若此則惡。如彼則利。如彼則害。如斯則難。如斯則易。更無他一毫積累。】

어린아이라도 누구나 제 어버이를 사랑할 줄 알고 제 형을 공경할 줄 아는 것은 추측에서 나온다. 추측이 없으면 어버이와 형이 타고난 친족이라는 의리를 알 수 없는데, 어떻게 사랑과 공경을 논할 수 있겠는가. 부형(父兄) 곁에서 태어나서 길러진 사람은 저절로 견문(見聞)에 젖어서, 두세 살이 되면 제 어버이를 사랑하고 자라서는 제 형을 공경한다. …… 이른바 양지(良知)·양능(良能)에서 나온 사랑과 공경이라는 것은 특히 경험[染習] 이후를 말하는 것이지 경험 이전의 일을 말하는 것이 아니다. 사랑하고 공경하는 리가 본래 마음에 갖추어져 있지만 기질에 가리어져 드러나지 못한다고 한다면, 경험 이전에 본래 갖추어진 사랑과 공경을 분명하게 가리킬 수 없고, 단지 경험 이후에 생긴 [사랑하고 공경하는] 추측을 가지고 경험 이전의 [사랑과 공경의 리가 갖추어진] 상태로 거슬러 올라가 연구하는 것이니, 무슨 [증거 삼아] 논할 만한 흔적이 있겠는가.[99]

최한기는 사랑과 공경이라는 도덕적 가치를 어린아이가 성장 과정에서 추측을 통하여 갖추어 나가는 것으로 설명하며 '사랑과 공경이 양지(良知)·양능(良能)에서 나온다', '사랑과 공경의 이치가 본래 마음속에 갖추어져 있지만 기질에 가리어져 드러나지 못한다'고 주장하는 성리학을 비판한다. 어버이에 대한 사랑과 형에 대한 공경은 효·제라는 전통적 가치이다. 이 가치를 추구해야 한다는 것에 대해서는 최한기와 성리학이 다를 바가 없지만, 인간의 도덕성이 발달되는 과정에 대해서는 상반된 견해를 보인다. 요컨대 도덕성은, 성리학에서는 기질에 가려진 것을 드러내는 것이지만 최한기에게는 추측을 통해서 갖추어 가는 것이다.

사람의 이욕(利欲)은 재물과 관직보다 큰 것이 없는데, 재물을 구하여 얻는 수도 있고 잃는 수도 있으며, 관직에 나아가서 성공하기도 하고 실패하기도 하니, 이욕이 반드시 사람을 가리는 것은 아니다. 이욕에 대하여 추측하는

---

99) ≪推測錄·推測堤綱(卷1)·愛敬出於推測≫, 【孩提之童。無不知愛其親。無不知敬其兄。出於推測。未有推測。親與兄天屬之義難知。何暇論其愛敬。生養於父兄之側者。自有漬染之見聞。至二三歲孩提時。愛其親。及其長也。敬其兄。…… 所謂愛敬出於良知良能者。特擧其染習以後而言也。非謂染習以前之事也。若謂愛敬之理素具於心。爲氣質所蔽。不能呈露。則習染之前。愛敬素具。無所指的。只將習染後推測。溯究習染前氣像。有何痕蹟之可論。】

데에 진선(盡善)하고 미진(未盡)한 차이가 있을 따름이다. 만약에 이욕에 가려졌기 때문에 내 마음에 본래 갖추어져 있는 리를 드러내지 못한다고 생각하여, 평생 동안 이욕을 없애기 위해 힘을 써서 하루아침에 활연관통(豁然貫通)하기를 바란다면, 선가(禪家)의 돈오(頓悟)에 가까운 것이다. 스스로 반성하여 그 재물과 관직의 득실(得失)·사정(邪正)을 정미하게 생각한다면, 성패의 은미한 도리가 모두 드러나서 하늘을 원망하거나 남을 탓하게 되지 않을 것이다.[100]

위 예문에서도 성리학과의 차이점을 확인할 수 있다. 최한기에 의하면 성리학은 이로움에 대한 욕망[利欲]을 없애기 위하여 평생토록 애쓰는 학문이다. 이욕이 본래 갖추어져 있는 리, 즉 도덕성을 가리고 있다고 여기기 때문이다. 이는 결국 이욕을 없애서 하루아침에 리를 드러내고자 하는 것이므로, 깨달음을 추구한다는 점에서는 불교의 돈오(頓悟)와 다를 바가 없다.

최한기는 인간에게 있는 가장 큰 욕구로 재물과 관직을 든다. 이 욕구를 무조건 없애려고 들 것이 아니라 정당한 방법을 찾아서 충족시켜야 하며, 이 역할을 하는 것이 바로 추측이다. 따라서 최한기는 '이욕이 반드시 사람을 가리는 것은 아니다. 이욕에 대하여 추측하는 데에 진선(盡善)하고 미진한 차이가 있을 뿐이다'고 말한다. 그러므로 중요한 것은 욕구를 없애는 일이 아니라 욕구를 충족시키는 방법을 파악해서 실천하는 일이다.

물욕이라는 것은 버리지 못한 물건이 있어 그 물건을 가지고 싶어 하는 것이다. 비의(非義)의 물욕은 의와 불의로 논정할 수는 있지만 물욕만 가지고 문제 삼아 말할 것은 없으며, 지나친 물욕과 미치지 못한 물욕은 그 과불급(過不及)으로 경계할 수는 있지만 물욕만 문제 삼아 말할 것은 없다. 재물

---

100) ≪推測錄·推測堤綱(卷1)·開發蔽塞≫, 【人之利欲。莫大於貨財仕宦。求財而有得失。筮仕而有成敗。則利欲非必蔽人。乃是就利欲。而推測有盡有未盡耳。若謂以利欲所蔽。未顯我心素具之理。平生用力。要除利欲。冀得一朝豁然貫通。殆近於禪家頓悟之說也。有能自反。精思其財宦之得失邪正。成敗道理。庶發隱微。而不至於怨天尤人。】

[貨]·이성[色]·명예[名]·현달[顯]은 물욕의 큰 것인데, 이 네 가지를 제거하면 일삼을 바가 없는 것이고, 이 네 가지에 집착하면 다른 일을 돌아보지 않는다. 재화로써 생계를 꾸리는 일과 부부간의 일과 명예에 힘쓰는 일과 현달하도록 자수(自修)하는 일 등에는 원래 중정(中正)하고 지선(至善)한 도리가 있다.[101]

예문에서 최한기는 물욕을 '무언가를 가지고 싶어 하는 것'으로 규정하며, 물욕의 대상을 크게 재물[貨], 이성[色], 명예[名], 현달[顯]로 구분한다. 그리고 '물욕 자체는 문제될 것이 없으며 오히려 물욕이 없다면 일삼을 바가 없다'고 말하여 기본적으로 물욕을 긍정하는 태도를 보인다. 최한기가 문제 삼는 것은 물욕의 과·불급(過不及)과 의·불의(義不義)이다. 특히, '중정(中正)하고 지선(至善)한 도리가 있다'고 말함으로써 욕구를 추구할 때 따라야 할 올바른 기준이 있음을 강조한다. 그렇다면 어떻게 해야 행위의 기준을 갖출 수 있는 것일까?

습(習)이 그쳤을지라도 얻어진 추측은 그대로 남아 있어서 평생토록 수용(須用)이 되어 떠나지 않으니, 습이야말로 중대한 것으로 인(仁)과 불인(不仁)이 갈라지고 선(善)과 불선(不善)이 되는 까닭이다. …… 어릴 때에 보고 들은 것과 젊어서 익숙해진[習] 것이 가장 중요하다.[102]

마음은 사물을 추측하는 거울이다. 그 본체(本體)로 말하면 순수하고 허명(虛明)하여 아무 사물도 그 속에 있는 것이 없다. 다만 보고 듣는 경험이 오래 쌓여 익숙해지면[習] 거기에서 추측이 생긴다. 만약에 오래 쌓인 경험이 없다면 추측이 무엇으로부터 생기겠는가.[103]

---

101) ≪推測錄·推物測事(卷6)·物欲自有中正≫, 【物欲者。物有不可去者。而因其物有所欲也。非義之物欲。乃可以義不義論定。而不可但以物欲言也。過當之物欲。不及之物欲。乃可以過不及爲戒。而不可但以物欲言也。貨色名顯。物欲之大者。除却四者。是鮮所事矣。沈着四者。更不顧他矣。貨之資生。色之夫婦。名之務實。顯之自修。元有中正至善之道理。】

102) ≪推測錄·推測堤綱(卷1)·習變≫, 【所習雖已所得之推測自在。平生須用。不離於此。大哉習也。仁不仁之所由歧。善不善之所以變。 …… 然幼時聞見。少年染習。最爲關重。】

103) ≪推測錄·推測堤綱(卷1)·萬理推測≫, 【心者。推測事物之鏡也。語其本體。純澹虛明。無一物在中。但見聞閱歷。積久成習。推測生焉。若無積久之閱歷。推測從何以生。】

첫 번째 예문에서 최한기는 인(仁)과 불인(不仁), 선(善)과 불선(不善)이 나뉘는 원인을 습(習)에서 찾는다. 습이 무엇인지는 두 번째 예문에서 확인할 수 있다. 최한기는 '보고 듣는 경험이 오래 쌓여서 습이 되고, 습으로부터 추측이 생긴다'고 말한다. 따라서 되풀이되는 경험에 의해 익숙해진 것을 습으로 볼 수 있으며, 그 익숙함으로부터 추측이라는 사고가 시작된다.

어린아이는 자신이 무엇을 경험할 것인지를 스스로 선택할 수는 없다. 따라서 좋은 환경에서 성장하지 못했다면 선악에 대한 추측도 올바르기가 어려울 것이다. 비록 환경이 바뀐다 해도 어릴 때 형성된 사고방식이 변하기는 어렵다. 이에 첫 번째 예문에서 최한기는 '습(習)이 그쳤을지라도 얻어진 추측은 그대로 남아 있어서 평생토록 떠나지 않는다'고 말하며 환경의 중요성을 강조한다.

> 평생의 선과 악은 익숙한 바[習]에 달려 있고 일에 임하는 선과 악은 미루는 바에 달려 있어 선과 악의 구분이 이미 뿌리박혀 있기 때문에, 선을 미루는 사람은 끝내 그 선을 따르고 악을 미루는 사람은 반드시 그 악을 택한다. …… 선한 사람이면 선을 취하고 악한 사람이면 악을 취하니, 그것이 무심히 취하는 것 같으나 실은 점차 익숙해진 것[漸]에 말미암은 것이다.[104]

위 예문에서도 최한기는 환경의 중요성을 강조한다. 환경은 사고방식을 형성하기에 '평생의 선악'을 결정하는 것이며, 형성된 사고방식에 따라 당면한 일을 처리하게 되므로 '일에 임하는 선악'이 결정된다. 결국 환경에 의해 선한 사람과 악한 사람, 선한 행위와 악한 행위가 나뉘게 되는 것이다. 이처럼 최한기는 한편으로는 이미 형성된 사고방식이 바뀌기 어려움을 강조하면서도, 다른 한편으로는 '환경이 바뀌고 추측이 뛰어나다면 악한 사람도 선해질 수 있다'고 말한다.

---

104) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・善惡有推≫, 【平生之善惡。在於所習。臨事之善惡。在於所推。善惡之分。已有根着。推善者畢從其善。推惡者必擇其惡。…… 善者取善。惡者取惡。雖若無意取之。其實所由來有漸。】

> 악에 익숙한 사람이라도 추측이 밝으면 악이 깊어졌어도 혹 선을 듣고 옮기니 이것은 그 추측이 밝음에 힘입은 것이다. 추측이 밝지 않으면 악이 얕아도 선으로 옮기기는 어렵다. 선을 익히는 사람도 추측이 밝으면 선이 돈독하여져 악을 선으로 옮기는 채찍을 삼지만, 추측이 밝지 않으면 선이 희미하고 혹 욕심에 끌리어 악을 행하게 된다.[105]

악한 것을 보고 듣는 환경에서 성장한 인간은 악할 가능성이 크다. 자신이 경험한 악을 기준으로 삼아 판단하고 행동하기 때문이다. 그런데 최한기는 '악에 익숙한 사람도 선을 듣고 옮길 수 있다'고 말하며, 선을 접할 수 있도록 환경이 바뀐다면 악인도 선해질 수 있다고 주장한다.

그런데 최한기는 이러한 변화의 가능성은 '개인의 추측 능력이 어떠한가'에 달려있는 것으로 본다. 그렇다면 추측은 행위의 기준을 파악하고 받아들이는 능력이라고 할 수 있다. 이 추측의 능력이 악에 물든 정도보다 더 중요하기에, 최한기는 '악이 깊어도 추측이 밝다면 선으로 옮길 수 있지만, 추측이 밝지 않으면 악이 얕아도 선으로 옮기기 어렵다'고 말한다.[106] 또한, 최한기는 '선을 익히는 사람이라도 추측이 밝지 않으면 욕심에 끌리어 악을 행하게 된다'고 말함으로써 선한 환경에서 성장한 사람의 경우에도 여전히 추측 능력이 중요함을 강조한다.

한편, 최한기는 자신이 도덕성을 갖추는 것에서 나아가 다른 사람에게도 좋은 영향을 끼치는 것이 도덕적 실천의 완성이라고 생각하였다.

> 생소한 데서부터 익숙하게 되고, 진부(陳腐)한 것을 싫어하고 새로운 것을 좋아하며, 이것이 끝나면 다시 저것을 시작하고, 자신을 완성한 다음 남을 가르쳐 주는 것은, 곧 신기의 운행이 수업(受業)에 따라 시종(始終)하는 것

---

105) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・習變≫, 【習惡之人推測明。則爲惡深。或聞善而遷。賴其所見之明。推測不明。則爲惡淺而遷善亦難。習善之人推測明。則爲善篤。以惡爲趍善之鞭策。推測不明。則爲善泛忽。或因慾而爲惡矣。】

106) '악에 물든 사람이라도 추측 능력만 있다면 선한 사람이 될 수 있다'는 주장은 '선을 알아보면 따른다'는 것을 전제로 한 관점이다. 그런데 악인이 자신이 새롭게 접한 기준이 선이라는 것을 알아본다고 해도, 그것을 따르는 것은 별개의 문제이다. 이러한 선행의 동기에 대한 문제는 본고의 '선행의 당위성 문제' 부분에서 살펴보기로 한다.

이다.[107]

자신을 완성하고 남을 완성하는 것이 학자의 완전한 덕이다. 자신에 관하여 말하자면, 악을 없애면 선이 이르고 선을 행하면 악이 없어지며, 일의 어그러져 악한 것을 깊이 알지 못하더라도 능히 선을 좋아할 수 있으면 곧 반을 넘는 것이나, 악한 일을 깊이 알지 못하면 악을 미워하는 것이 절실하지 않고 선을 좋아하는 것에도 용맹이 부족하게 된다. 그러므로 악도 깊이 알지 않아서는 안 되는데, 더구나 [남의] 악을 고치는 도리에 있어서이겠는가. [선을] 끝내 밝히는 것과 [악을] 깊이 알라는 말은 곧 남과 나에게 함께 적용되는 말이다.[108]

첫 번째 예문에서 최한기는 배움을 통한 인간의 성장을 설명하고 있다. 처음에는 생소하지만 반복하다보면 익숙해지고 그 다음엔 새로운 것을 습득하면서 자신의 지식을 완성하고, 이를 바탕으로 하여 남을 가르쳐 준다. 남을 가르쳐 주는 것이 지적 성장의 완성인 것처럼, '남의 악을 고치는 것'이 도덕적 성장의 완성이다. 따라서 두 번째 예문에서 최한기는 '자신을 완성한 후에 남을 완성하는 것이 학자의 완전한 덕'이라고 말한다. 또한, 최한기는 자신과 타인을 도덕적으로 완성시키기 위해서는 '선 뿐만 아니라 악에 대해서도 깊이 알아야 한다'고 말하며 앎을 강조한다. 악한 일을 제대로 알아야 악을 절실히 미워할 수 있는 것처럼 앎은 행동으로 이어지기 때문이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 최한기는 인간이 추측 능력을 가지고 있기에 경험을 통하여 도덕적인 판단과 행위의 기준을 받아들일 수 있다고 생각하였다. 따라서 중요한 것은 경험의 내용을 결정하는 환경과 기준을 파악하고 받아들일 수 있는 추측 능력이다. 또한, 최한기는 역사를 검토

---

107) ≪神氣通・變通(卷3)・時是氣運≫, 【自生疎至慣熟。飫陳飽嗜新味。旣終此復始彼。旣成己又敎人。乃神氣運行。在修業而始終也。】

108) ≪推測錄・推測堤綱(卷1)・明善進德知惡化人≫, 【成己而成人。學者之全德也。在自己上言之。癉惡則善至。爲善則惡去。事之悖惡。雖未洞悉。但能好善則斯過半矣。然未能洞悉惡事。則其惡之也不切。而好善亦欠於勇。故惡亦不可不洞悉。況於化惡之道乎。究明與洞悉。乃是人我之互文。】

하는 방법을 통하여 유교를 가장 훌륭한 가르침으로 제시한 바 있다. 그렇다면 개인이 근거해야 할 판단과 행위의 기준은 역시 유교적 가치와 제도라고 할 수 있을 것이다. 이처럼 유교적 가치를 추구한다는 점에서 최한기는 전통을 계승하였다고 할 수 있지만, 성리학에 대해서는 여전히 비판적인 입장을 견지한다. 성리학 또한 유교적 가치를 추구하였지만 그 방법이 잘못되었다고 보았기 때문이다.

2. 추측과 윤리

⑴ 선행의 당위성 문제

최한기는 윤리적인 문제에 있어서 전통적인 가치를 수용하였다. 또한 도덕성은 개인이 추측을 통하여 갖추어 나가야 하는 것이라고 보았다. 그렇다면 어떻게 개인으로 하여금 도덕성을 갖추어 선을 행하도록 동기를 부여할 수 있을까? 최한기는 이로운 것을 추구하고 해로운 것을 피하는 인간의 자연적 성향으로부터 논의를 시작한다.

> 생(生)에 알맞은 것은 좋아하고 생에 알맞지 않은 것은 미워하니, 정(情)으로 나타난 것에 이름 붙인 것이 일곱 가지가 있지만, 실제로는 호오(好惡)뿐이다. 칠정(七情)이란 희(喜)·노(怒)·애(哀)·락(樂)·애(愛)·오(惡)·욕(欲)이다. 정의 발현에 어찌 이같이 실마리가 많겠는가. 진실로 그 실제를 구해 보면 호오가 있을 뿐이지만, 그 호오에 각각 천심(淺深)이 다르므로 여러 가지 이름이 있게 된 것이다. 싫어함이 절실한 것이 슬픔이 되고 미움이 격렬한 것이 노여움이 되며, 좋아함이 나타난 것이 기쁨이 되고 좋아함이 드러난 것이 즐거움이 되며, 좋아함이 대상에 미친 것이 사랑이 되고, 싫은 것을 피하여 좋은 것으로 옮아가려는 것이 욕(欲)이 된다. 추측을 아는 이는 그 좋아할 바를 좋아하고 싫어할 바를 미워하지만, 추측을 모르는 이는 싫어할 것을 좋아하기도 하고 좋아할 것을 싫어하기도 하여, 남들이 좋아하는 것을 싫어하고 남들이 싫어하는 것을 좋아하는 지경에 이르기도 한다.[109]

인간은 생명 유지에 알맞은(宜) 것은 좋아하고 그렇지 못한 것은 싫어한다. 또한 무언가를 좋아하게 되면 그것을 가지고 싶은 욕구가 생긴

---

109) ≪推測錄·推情測性(卷3)·七情出於好惡≫,【宜於生者好之。不宜於生者惡之。情之所發。名雖有七。其實好惡而已。七情者。喜怒哀樂愛惡欲也。情之發現。豈有若是多端。苟求其實。蓋有好惡。而其所好惡。各有淺深之不同。至有多般名目。惡之切者爲哀。惡之激者爲怒。好之發者爲喜。好之著者爲樂。好之及物爲愛。避惡趍好爲欲。然得於推測者。好其所好。惡其所惡。未得於推測者。或好其所惡。又或惡其所好。以至於惡人之所好好人之所惡。】

다. 이에 위 예문에서는 인간의 다양한 감정인 칠정(七情)을, 좋아하고 싫어하는 감정[好惡]과 '싫은 것을 피하여 좋은 것으로 옮아가려는' 욕구[欲]로 환원하여 설명한다. 이처럼 최한기는 이해(利害)에 대한 판단이 호오(好惡)하는 감정으로, 호오하는 감정이 가까이 하거나 멀리하려는 욕구로 이어진다고 생각했다. 여기에서 가장 중요한 것은 모든 것의 출발점인 이해(利害)에 대한 판단이다. 제대로 판단하지 못하면 '남들이 좋아하는 것을 싫어하고 남들이 싫어하는 것을 좋아하는 지경'에 이르게 되기 때문이다. 이해에 대한 판단으로부터 행위의 동기를 설명한다면, 자신의 이익을 최대한으로 추구하는 것은 자연스러운 일이다. 그런데 최한기는 무분별한 사욕(私慾) 추구는 이로운 것이 아니라고 말한다.

> 욕구가 대상에 이끌려 몸을 해치는 것이 물욕(物欲)이니, 그 이해(利害)를 알면 없애려 하지 않아도 저절로 없어질 것이다. 어리석은 사람이 물욕에 빠져 돌이킬 줄 모르는 것은, 물욕의 해로움이 물욕을 멋대로 부려 얻은 이익보다 심하다는 것을 생각하지 못하기 때문이다.[110]

최한기는 지나친 욕심은 오히려 자신을 해치는 결과를 가져오기에 해로운 것이며, 이를 안다면 애써 노력하지 않아도 물욕(物欲)은 자연스럽게 사라질 것이라고 말한다. 그런데 맛있는 음식을 좋아하는 것이 자연스러워서 별다른 노력이 필요하지 않은 것처럼, 물욕 또한 자연스럽다. 탈이 나지 않도록 음식을 적당히 먹는 것과 물욕을 절제하는 것이 오히려 부자연스러운 것인지도 모른다. 그럼에도 불구하고 최한기는 물욕을 절제하는 것이 더 이롭다고 강조함으로써, 이로부터 절제하는 행위가 자연스럽게 도출될 수 있다고 주장한다. 이를 위해서 필요한 것은 '절제가 더 이롭다'는 이성적인 판단이다.

---

110) ≪推測錄・推物測事(卷6)・物欲妄想≫, 【欲之牽於物而害於身者。爲物欲。若知其利害。則不期祛而自祛矣。昏濁之人。沈染物欲而不知反者。曾不思物欲之害。有過於肆物欲而所得之利也。】

욕구를 절제하는 것이 더 이로운 이유는 이로움과 해로움을 보다 장기적인 관점에서 파악하기 때문이라고 설명할 수 있다. 예컨대 음식을 너무 많이 먹어서 탈이 날 수도 있고 물욕을 추구하다가 다른 사람의 미움을 받고 이로 인해 훗날 화를 입을 수도 있다.[111] 따라서 욕구를 절제하는 것은 단기에서 장기로 판단의 범위를 넓혔을 뿐 여전히 나에게 이로운 것을 추구하는 행위에 속한다. 그런데 최한기는 '사욕보다는 공공선을 추구하라'는 개인의 이익이라는 관점에서는 받아들이기 어려운 주장을 한다.

> 인심(人心)의 순역(順逆)이 호오가 되고 물리(物理)의 이해가 시비(是非)가 되는데, 사람의 호오 시비[에 대한 판단]은 한결같지 않아서 좋은 것을 싫다고도 하고 옳은 것을 그르다고도 하므로 이는 모두 추측이 어떠하냐에 달려 있다. 자기 한 몸의 호오로 좋아하고 싫어하는 사람도 있고 모든 백성의 호오로 좋아하고 싫어하는 사람도 있으니, 공사(公私)의 나뉨이 여기에서 갈라진다. 가까운 옳음을 취하여 멀고 큰 잘못을 기르는 이도 있고 가까운 잘못을 무릅쓰고 멀고 큰 옳음을 이루는 이도 있으니, 시비(是非)의 취사(取捨)는 여기에서 정해야 한다.[112]

> 이미 내가 있으니 사리(私利) 또한 없을 수 없다. 그러나 이로움에는 크고 작고 참되고 거짓된 차이가 있으므로 추측이 참된 이로움[眞利]에 미칠 수 있는 사람은 거짓된 이로움[僞利]을 버릴 수 있으며, 추측이 궁극적인 큰 이로움[大利]에 미칠 수 있는 사람은 눈앞의 작은 이로움[小利]을 버릴 수 있다.[113]

---

111) 최한기는 '악을 행하는 사람은 다른 사람들로부터 미움을 받게 되어 있으니, 그보다 더 큰 화는 없다'고 말한다. ≪推測錄・推己測人(卷5)・避禍≫, 【禍有大小遠近之別。人有善善惡惡之情。爲善者。人必善之。爲惡者。人必惡之。禍孰大於人人惡之哉。爲惡之人。曾不識此。惟避目前之小禍。差言過行。推委於人。險蹊曲逕。排擯諸人。是惟見小禍。而不見大禍也。】

112) ≪推測錄・推己測人(卷5)・測人測物有異≫, 【人心之順逆爲好惡。物理之利害爲是非。人之好惡是非之不一。或以好爲惡。以是爲非。皆由於推測之如何耳。有以一身之好惡好惡之者。有以兆民之好惡好惡之者。公私之分。於斯辨矣。有取近是而釀遠大之非者。有冒近非而成遠大之是者。是非之取捨。於斯定矣。】

113) ≪推測錄・推情測性(卷3)・氣質私利≫, 【旣有我。則私利亦不可無也。然利有大小眞僞。推測能及於眞利者。僞利可去。又及於終闋之大利者。當前之小利可去。】

첫 번째 예문에 의하면 나의 호오를 행위의 기준으로 삼는 것이 사(私)이고 모든 백성의 호오를 행위의 기준으로 삼는 것이 공(公)이다. 이처럼 공사(公私)는 개인의 이익을 우선하느냐 사회 전체의 이익을 우선하느냐의 태도에서 나뉜다. 물론 최한기는 공익을 추구하는 태도에 가치를 부여한다. 따라서 사욕을 추구하는 사람은 '가까운 옳음을 취하여 멀고 큰 잘못을 기르는 이', 공익을 추구하는 사람은 '가까운 잘못을 무릅쓰고 멀고 큰 옳음을 이루는 이'으로 대비된다.

두 번째 예문에서도 최한기는 '이로움에는 크고 작고 참되고 거짓된 차이가 있다'고 말하며 사욕보다는 공익을 추구해야 함을 강조한다. 공익을 추구하기 위해서는 일단 공익이 크고 참된 이로움이라는 것을 알아야 하며, 이를 위해서 필요한 것은 추측의 능력이다. 즉, 추측이 참된 이로움[眞利], 큰 이로움[大利]에까지 미쳐야 하는 것이다. 그러나 현실에서의 인간은 공익이 선이라는 것을 알면서도 사욕을 추구하는 것에 몰두한다. 그 이유는 역시 앎이 진실하지 않아서이다.

> 사람은 반드시 일이 있으니, 일에 이로운 것이 좋아할 만한 것이고 일에 해로운 것이 미워할 만한 것이다. 그러나 좋아할 것인지 미워할 것인지를 잘 알고 있으면서도 좋아하고 미워함을 제대로 실천하지 못하는 것은 하는 일의 이해를 참으로 알지[眞知] 못하기 때문이다. 참으로 안다면 어찌 좋아하고 미워하는 것이 진실한 도리를 얻지 못할 것을 걱정하겠는가.[114]

좋아할 만한 것인지 싫어할 만한 것인지 알고 있으면서도 실제 행동으로 이어지지 못하는 이유는 그 앎이 충분하지 못해서이다. 막연하게 피상적으로 아는 것이 아니라 진실하게 아는 것, 그래서 욕구와 행위로 자연스럽게 이어질 수 있는 앎을 위 예문에서는 '참으로 아는 것[眞知]'으로 표현한다. 최한기는 '진정한 이로움은 공익'이라는 전제 하에, 추측의 능력이 향상되면 이를 알 수 있고, 이 앎이 진지(眞知)라면 자연스럽

---

114) ≪推測錄・推物測事(卷6)・眞好惡≫, 【人必有事。則益於事者。是可好也。害於事者。是可惡也。能知好惡。而不克行好之惡之者。其於事爲。利害未有眞知也。若有眞知。則何患好之惡之。不得其道也。】

게 실천으로 이어질 것이라고 생각했다.

그런데 논의의 출발점으로 돌아가면 인간은 자신의 이로움을 추구하는 존재였지 '참된 이로움 그 자체'를 추구하는 존재는 아니었다. 공익이 아무리 참되고 큰 이익이라 할지라도 그것이 개인에게 어떤 이로움으로 돌아갈 것인지, 또는 전체의 이로움이 개인에게 어떤 의미가 있는지 등이 설명되지 않으면 선행의 동기는 확보되기가 어렵다.

⑵ 가치의 절대성 문제

최한기는 공공선이라는 전통적인 가치를 수용하였고, 개인의 추측이 '작고 거짓된 이로움과 크고 참된 이로움을' 구분할 수 있는 정도까지 미친다면 공공선을 추구할 수 있다고 생각하였다. 개인의 공공선을 추구하려는 마음가짐은 일 처리에 있어서 좋은 결과를 산출하는 것으로 현실화된다. 이 때 필요한 능력 또한 추측이다.

> 선악은 공의(公議)의 이해이고, 이해는 사세(事勢)의 선악이다. 처음부터 끝까지 은미한 것에서 뚜렷한 것까지 [모든 것은] 선(善)이 이로움이고 이로움이 선이며 악(惡)이 해로움이고 해로움이 악이니, 선악과 이해에 어찌 하늘이 정한 한계가 있어서 변통할 수 없는 것이겠는가. 선이 악으로 변하기도 하고 악이 선으로 변하기도 하며, 이로움이 해로움으로 변하기도 하고 해로움이 이로움으로 변하기도 하니 [모든 것은] 오직 사람의 변통에 달렸다. …… 변통을 잘하는 사람은 작은 이익은 버리고 큰 이익을 취하며, 작은 해는 피하지 않고 큰 이익으로 나아가니, 사세(事勢)의 마땅함을 얻으면 공의의 선악은 절로 드러난다.[115]

공공의 관점(公議)에서의 이로움이 선이고 해로움이 악이다. 이렇게 선악을 이해로 규정한다면 악이 선이 되는 것이 가능하다. 변통을 통해서 해로움을 이로움으로 바꾸면 되기 때문이다. 예컨대 풍년에 곡식을 모아 두었다가 흉년에 나누어 준다면 해로움이 이로움으로 바뀌는 것이며 따라서 악이 선이 된다. 반대로 아무리 풍년이어도 낭비가 심하면 곡식이 귀하게 되어서 선이 악이 된다.[116] 따라서 위 예문에서 최한기는

---

115) ≪神氣通・變通(卷3)・善惡利害≫, 【善惡者。公議之利害也。利害者。事勢之善惡也。自初至終。自微至著。善爲利。而利爲善矣。惡爲害。而害爲惡矣。善惡利害。豈有天定之限截。而未有變通哉。變善爲惡。變惡爲善。利變爲害。害變爲利。惟在人之變而通之也。……善變通者。捨小利。而取大利。或不避小害。而進就大利。事勢得宜。則公議之善惡自顯。】

116) ≪人政・敎人門 五(卷12)・統民善惡≫에서 최한기는 '정교(政敎)를 잘하면 쌓아둔 대비가 있어 흉년에도 곡식이 귀하지 않게 되고, 정교를 잘못하면 낭비와 탐학(貪虐)으로 풍년에도 곡식이 귀하게 된다'고 말한다.

‘선악은 정해져 있는 것이 아니다’라고 말한다.

‘선악이 정해져 있지 않다’는 것은 주어진 이로움과 해로움을 변화시킬 수 있는 능력, 즉 변통을 강조하기 위한 표현이다. 주어진 조건보다는 그것을 어떻게 처리하느냐가 더 중요하며 따라서 조건보다는 변통이 평가의 대상이 된다. 요컨대 변통에는 선악이 정해져 있다. 제대로 된 변통과 그렇지 못한 변통이 있으며 이 중에서도 잘 된 변통이 곧 선이다. 따라서 인간은 우선 전체의 이로움이 선이라는 것을 알아야 하고, 변통을 통해서 공익을 달성해야 한다. 그런데 이러한 변통의 결과는 상대적일 수밖에 없다는 한계가 있다.

> 만물에는 천부지리(天賦之理)가 있고 만사는 추측지리(推測之理)에 말미암는다. 물리와 사리에는 천인(天人)의 나뉨이 있어 같고 다른 바가 있으므로 공부는 오직 천리를 따르고 추측을 정하는 데 달렸으니, 그런 뒤에야 추측을 통하여 물리와 화합할 수 있다. 물리와 사리의 구분이 없으면 의외(義外)니 의내(義內)니 하여 [의견이] 일치되기 어렵다. 만물은 기가 응취(凝聚)된 것이므로 그 이치가 바뀔 수 없어 선불선(善不善)이 없고, 만사는 마음의 추측이므로 그 이치가 변통함이 있어 선불선이 있다. 일과 물을 구분하여 그 다름을 파악한 다음에야 천리에 따라 추측을 정할 수 있으며, 추측을 통달하여 물리와 화합할 수 있다. …… 그러므로 추측할 줄 아는 사람은 일정한 물리에 대한 경험을 미루어 지금의 일정한 물리를 헤아리고, 일정하지 않은 사리에 대한 경험을 미루어 지금의 일정하지 않은 사리를 헤아린다. 117)

추측은 크게 두 가지를 파악하는 것을 목적으로 한다. 첫째는 대상의 특성이며, 둘째는 특성에 알맞은 일 처리법이다. 최한기는 이를 각각 물리와 사리를 파악하는 것으로 구분한다. 사물의 특성은 천리이며 이 천

---

117) ≪推測錄・推物測事(卷6)・物理有定事理無定≫, 【萬物自有天賦之理。萬事皆由推測之理。物理事理。有天人之分而同異生焉。故功夫惟在順天理而定推測。然後通推測而協物理。若無分於物理事理。則義外義內。所以難得歸一也。萬物乃氣之凝聚。其理自有不可移易。而無善不善。萬事乃心之推測。其理自有變通。而有善不善。事與物分。得其所異。然後方可率循天理。以定推測。又能通達推測。以協物理。……是以得於推測者。推經驗有定之物理。測當今有定之物理。推未定事理之經驗者。以爲當今未定事理之測矣。】

리를 파악해서 활용법을 결정한다. 즉, 물리를 파악하여 사리를 결정한다. 물리를 잘 파악하고 제대로 된 사리를 적용하면 원하는 결과가 도출된다. 최한기는 이를 '추측이 통달하여 물리와 화합한 것'이라고 한다. 그런데 사물의 특성은 자연적으로 정해진 것이지만 사물을 어떻게 활용할 것인가는 전적으로 인간의 몫이다. 따라서 최한기는 물리는 선불선이 없는 것으로 사리는 선불선이 있는 것으로, 물리는 일정한 것으로 사리는 일정하지 않은 것으로 구분한다.

'일정하지 않은 사리'란 사물을 활용할 수 있는 방법이 여러 가지라는 의미이다. 이런 저런 방법을 사물에 적용해보면 서로 다른 결과가 나올 것이고 이로써 좀 더 좋은 방법과 그렇지 않은 방법을 구분할 수 있다. 그렇지만 가장 좋은 결과를 낸 방법이 유일한 최선의 방법인지는 알 수 없다.[118] 요컨대 사리를 추측하는 것은 그 결과가 절대적인 것이라고 할 수 없다는 한계가 있다. 그렇지만 이론적으로는 가장 이상적인 사리가 존재한다. 왜냐하면 조건과 상황이 이미 정해지면 이에 가장 알맞은 방법도 있다고 볼 수 있기 때문이다. 그러나 이론적으로 이상적인 방법이 있는 것이지 인간이 제시하는 방법이 이상적인 방법과 일치하는지의 여부는 확인할 수 없다.

물론 인간이 추측해낸 사리가 절대적이지 않다고 해서 문제가 되지는 않는다. 예컨대 흉년에도 굶주리지 않도록 농산물을 관리하는 경우에, 지금 시행되는 제도가 가장 이상적이라는 보장이 없다고 해서 따르지 않을 이유는 없다. 그런데 윤리와 관련된 일 처리라면 절대적이어야 하거나, 적어도 절대적으로라도 보일 필요가 있다. 그렇지 못하다면 사욕을 추구하는 개인을 강제하기 어렵기 때문이다.

이는 도덕적 가치에 있어서도 마찬가지이다. 앞에서 살펴보았듯이 인의예지는 인간의 공통된 본성과 조건에 가장 알맞은 가치로서 제시된 것

118) '관찰-가설-검증'으로 이루어진 과학적 방법의 한계는 검증을 통해 판단할 수 있는 것이 제시된 가설의 옳고 그름에 한정된다는 것이다. 더 적합한 다른 방법, 즉 다른 가설이 있을 수 있다는 가능성은 항상 열려 있기에 현재의 가설은 절대적인 가치를 가지고 있지 않다.

이다. 따라서 최한기가 수용한 전통적 가치 또한 추측지리이며 '일정하지 못한' 사리에 해당된다고 할 수 있다. 요컨대 도덕적 가치와 이를 실현하기 위한 제도는 모두 상대적이라는 한계를 가진다. 그럼에도 불구하고 최한기는 도덕적 가치와 제도의 상대성을 부각시키기보다는 '보편적인 기준'의 필요성과 절대성을 강조한다.

> 천인의 중화[天人之和]를 얻은 사람이 옳다 그르다 하는 것은 모두 바른 기준[定則]에 따른 것이지만, 천인의 의리[天人之宜]에 막힌 사람은 옳게 여기고 그르게 여기는 것에 기준[準的]이 없으니, 어찌 모두 그른 것을 분별할 수 있으며 양쪽이 다 옳은 것을 알겠는가? 남의 시비를 말하기 좋아하는 사람은 한쪽이 옳으면 한쪽은 그르고 한쪽이 그르면 한쪽은 옳아서 양쪽이 모두 옳은 것은 있을 수 없다고 하여, 비록 제각기 나름대로 합당한 경우라도 반드시 한쪽은 그르다고 결정해 버린다. 이것은 다만 시비는 서로 상반된다는 것만을 알고 시비의 본원을 알지 못하는 것이다. 천인의 의리에 합당한 것은 옳은 것이고, 천인의 의리에 합당하지 않은 것은 그른 것이다. 그러나 사람은 각자의 익숙한 바와 경험한 바에 따라 말하므로, 말이 비록 같지 않아도 모두 천인의 의리에 합하는 경우도 있고, 또 모두 천인의 도리[天人之道]에 어그러지는 경우도 있으니, 이것이 이른바 둘이 다 옳고 둘이 다 그르다는 것이다. 그 중에도 자연 천심(淺深)과 생숙(生熟)의 차이는 있다.[119]

최한기는 시비가 서로 상반된다는 것만을 알고 시비의 기준을 모르면, 두 의견만을 비교하여 시비를 정하게 되므로 한 쪽은 옳고 한쪽은 그르다는 판정을 내리게 된다고 말한다. 그러나 기준을 제대로 알면 두 의견만을 비교하는 것이 아니라 의견과 기준을 비교하기 때문에 둘 다 옳거나 그르다는 판단도 내리게 된다. 이처럼 서로 의견이 엇갈리는 경

---

119) ≪推測錄·推物測事(卷6)·是非本原≫, 【得於天人之和者。曰是曰非。皆有定則。其或偏滯于天人之宜者。所是所非。旣無準的。何能辨其俱非也。又焉知其兩是也。好說人之是非者。輒曰一是則一非。一非則一是。無有兩是者。雖有各自當之說。必使一歸于非。乃是惟知是與非之相反。而不知其是非之本原也。合於天人之宜者是是也。不合天人之宜者是非也。然人言之發。各因所習與所見。則言雖不同。而俱合於天人之宜者。又有俱違於天人之道者。是所謂兩是兩非也。其中自有淺深生熟之別。】

우에 이를 결정해야 하는 기준은 반드시 필요하다. 비록 최한기의 방법에서 도덕적 명제가 상대적인 위상을 가지고 있다고 해도, 현실적으로는 옳고 그름의 기준을 제시해야만 하며 그 기준은 보다 절대적인 위상을 가질 필요가 있는 것이다. 예문에서 최한기는 이러한 기준, 즉 '시비의 본원'을 천인의 중화[天人之和], 천인의 의리[天人之宜], 천인의 도리[天人之道]로 지칭한다.

> 옛사람의 이른바 요령(要領)이니 권형(權衡)이니 하는 것은 모두 기준이라고 말할 수 있다. 그러나 크게 통한 사람은 적고, 편벽되고 작은 것을 얻은 사람은 많다. 그리하여 한두 가지 일의 시종(始終)을 따라 요령을 얻더라도 다른 일에 대해서는 그 요령을 어기는 경우도 있고, 한두 가지 사물의 본말(本末)을 따라 권형을 얻더라도 다른 사물에 대해서는 그 권형을 어기는 경우도 있으며, 옛것을 따라 요령을 얻었으나 지금의 요령에 어그러지는 경우도 있고, 가까운 고장을 따라 권형을 얻었으나 먼 지방의 권형에는 어그러지는 경우도 있다. 고금천하(古今天下) 만사만물의 신기에 통하는 기준을 얻으면 어찌 어그러지는 단서가 있겠는가.[120]

> 스승과 벗과 무리의 추측은 모두 천인의 도리[天人之道]를 추측하는 것이다. 논의할 때 [의견의] 같고 다름은 모두 유익하지만 실행할 때 [의견의] 같고 다름은 이롭거나 해로운 것이다.[121]

최한기가 기준을 의미하는 용어에 '천인'이라는 단어를 빈번하게 포함시키는 이유는 위 첫 번째 예문에서 찾아볼 수 있다. 최한기는 '기준은 모든 일과 사물, 옛날과 현재, 가까운 곳과 먼 곳에 모두 적용될 수 있는 것이어야 한다'고 말한다. 즉, 기준은 고금천하(古今天下)의 만사만물

---

120) ≪神氣通・體通(卷1)・準的有大小≫, 【古人所謂要領也。權衡也。皆可謂之準的。然得於大通者寡。得於偏小者多。若從一二事之始終。而得其要領。則或於他事有違其要領者。若從一二物之本末。而得其權衡。則或於他物有違其權衡者。又若從古而得要領。或有違於今之要領。從近地而得權衡。或有違於遠地之權衡。夫通古今天下萬事萬物之神氣。而得準的。則有何緯繢之端耶。】

121) ≪推測錄・推己測人(卷5)・師友言行≫, 【師友徒衆之推測。與我之推測。皆是推測天人之道也。言論處。異同皆益。行事處。同異之利害不同。】

에 통할 수 있는 보편적인 것이어야 하며, 이러한 보편성의 의미를 '천인'이라는 용어로써 표현한 것이다. 요컨대 천인의 중화, 천인의 의리, 천인의 도리는 모두 보편적인 기준을 의미하며, 이는 곧 윤리에 있어서의 유행지리라고 할 수 있다. 따라서 두 번째 예문에서 최한기는 '스승과 벗과 무리의 추측은 모두 천인의 도리를 추측하는 것이다'고 말함으로써 유행지리인 천인의 도리와 이를 파악하기 위한 노력의 결과인 추측지리를 구분한다.

> 사람이 살아가는 범상한 일은 다만 성도(性道)에 따르고 의식을 장만하는 두 가지 일 뿐이며, 그 나머지 기예 따위는 모두 한산한 사람의 소일거리이다. 성도에 따르는 것이란 천인의 의리에 따르고 전례(典禮)를 상고하여 부자・군신・부부・붕우의 인륜에서 그 도를 잃지 않는 것이다.[122]

> 학문을 강론하면서 같은 편을 지지하고 다른 편을 비판할 때와 시비와 장단을 다툴 때에는 천인이 통하는 성실을 따라야 할 법전(法典)으로 삼고, 사의(私意)에 천착하고 편견을 고집하는 것을 바로잡아야 할 허물로 삼아야 한다.[123]

일상에서 도덕에 관한 기준은 항상 필요하다. 첫 번째 예문에서 최한기는 '사람이 살아가는 범상한 일은 천인의 의리를 따르는 것'이라고 말하며, 두 번째 예문에서는 '천인이 통하는 성실을 학문에 있어서의 기준으로 삼아야 한다'고 말한다. 이처럼 기준은 항상 필요하지만, 인간이 알고 있는 기준은 언제나 상대적인 위상을 가질 수밖에 없다. 도덕에 대한 추측지리는 유행지리에 근접할 수는 있어도 유행지리 그 자체는 아니기 때문이다. 즉, 인간이 알고 있는 모든 도덕적 기준은 유행지리가 가지고 있는 만큼의 확실성과 절대성을 가질 수는 없다.

---

122) ≪推測錄・推物測事(卷6)・性道衣食≫, 【人世庸常。只是循性道供衣食二事而已。其餘諸技。儘是散遊者消遣。循性道者。順天人之宜。而考之于典禮。父子君臣夫婦朋友之倫。勿失其道也。】

123) ≪神氣通・耳通(卷2)・聽訟參證≫, 【凡於講學之黨同伐異。是非之爭長競短。宜以天人攸通之誠實。爲奉行之法典。以私意穿鑿。偏見固執。爲勘斷之罪過。】

따라서 추측의 방법은 자연을 탐구하는 데 있어서는 유용하지만 윤리를 설명하는데 있어서는 한계가 있다고 할 수 있다. 인간의 감각 능력이 닿을 수 없는 곳에 있는 별의 이치는 당장 알지 않아도 되지만 옳고 그름, 선과 악을 판단하는 기준은 항상 필요하며, 그 기준은 절대적인 위상을 가져야 하는 것이기 때문이다. 이에 비하면 최한기가 배제해버린 성리학의 천리나 신의 권위는 도덕에 절대적인 위상을 부여하는 역할을 했다고 할 수 있다. ≪기측체의≫ 이후의 ≪기학≫, ≪인정≫ 등에서 최한기가 통치의 기준[準的]에 보다 많은 관심을 기울이며, 도덕적 가치에 대해서도 ≪기측체의≫에서와는 다른 방식의 정당화를 시도하는 것은 이러한 문제의식에서 연유한 것으로 볼 수 있을 것이다.

(3) 과학과 윤리의 차이

최한기는 역사를 통찰하는 방식에 의하여 유교를 정당화하였으며, 개인이 추측을 통하여 유교적 가치와 규범을 실천할 수 있다고 생각했다. 그런데 이러한 경험주의적 윤리설은 선행의 동기와 가치의 절대성을 확보하는 데 있어서는 한계를 가지고 있었다. 이에 더하여 경험주의적 윤리설은 과학 수준의 확실성을 가질 수는 없다는 한계를 가진다.

> 기는 반드시 운행(運行)하므로 운행하지 않는 기는 없다. …… 아침・정오・저녁・밤은 하루의 운행이며, 초순(初旬)・보름・그믐은 한 달의 운행이며, 봄・여름・가을・겨울은 한 해의 운행이며, 생장쇠로(生壯衰老)는 인물(人物) 형질의 운행이며, 인의예지와 희노애락과 선악과 천심(淺深)은 신기의 운행이 동기[機]에 따라 나타나는 것이다. …… 천지인물(天地人物)의 기는 순서에 따라 운행하는 것이 원래 정해진 한계가 있지만, 사람이 가진 신기의 운행은 익힌 바와 하고자 하는 바에 따라 계획하고 요량하는 것이 엄청나게 달라진다. 순역(順逆)이 상반되기도 하고, 선악이 뒤섞이기도 하며, 동정[作息]이 무상(無常)하기도 하고, 자신을 해치기도 하며, 어진 사람을 침해하기도 하는데, 이는 모두 신기가 박잡(駁雜)하고 움직임에 절제가 없어서 촉범(觸犯)에 거리낌이 없기 때문에 생기는 일이다.[124]

최한기는 '인물(人物)의 형질'이 운행하는 것과 '인간의 신기'가 운행하는 것을 구분한다. 계절의 운행, 인간의 생장쇠로(生壯衰老) 등은 형질의 운행이다. 이는 순서에 따르고 정해진 한계를 넘지 않으므로 그 이치를 파악하기가 비교적 쉽다. 그런데 인간의 감정과 행동은 파악하기가 어렵다. 위 예문에서 최한기가 '사람의 신기의 운행은 익힌 바와 하고자 하는 바가 있다'고 말한 바와 같이 인간은 다양한 환경에서 성장하며 각

---

124) ≪神氣通・變通(卷3)・時是氣運≫, 【氣必有運行。未有不運之氣。…… 朝午昏夜。一日運行之氣。弦望晦朔。一月運行之氣。春夏秋冬。一年運行之氣。生壯衰老。人物形質運行之氣。仁義禮智。喜怒哀樂。善惡淺深。乃神氣運行。隨機而發也。…… 然天地人物之氣。循序運行。原有攸定之限。人之神氣周旋。緣於所習所欲。而謀慮計度。倍蓰不等。或順逆相反。或善惡雜錯。或作息無常。或戕賊其身。或侵害賢良。是亦出於神氣之駁雜。而運動無節。觸犯無忌也。】

자의 자유의지를 가지고 있다. 이를 포함한 다양한 요인을 감안하여 인간을 이해하기란 쉽지 않을 것이다.

이에 따라 지식 또한 두 가지로 구분할 수 있다. 인체를 포함한 자연을 대상으로 한 것과 인간의 마음과 행동을 대상으로 한 것이다. 그런데 각각의 지식은 추측의 방법에 따라 다시 물리와 사리로 구분할 수 있다. 예컨대 계절의 변화를 파악하고 이에 맞는 농사법을 탐구하는 것은 자연을 대상으로 하여 물리와 사리를 파악하는 것이다. 이를 과학과 과학기술로 구분할 수 있을 것이다. 또한 마음과 행동을 연구하고 윤리적 기준을 제시하는 것은 인간을 대상으로 하여 물리와 사리를 파악하는 것이다. 이는 오늘날의 심리학과 윤리에 해당된다고 할 수 있을 것이다.

이상의 관점은 최한기가 인사(人事)를 적용 대상에 따라 두 가지로 구분한 것에서도 확인할 수 있다. 최한기는 사물을 활용하는 것을 '일용'으로, 가치 및 제도를 모색하는 것을 '윤강'으로 지칭함으로써 사물에 대한 사리와 인간에 대한 사리를 구분한 바 있다.[125] 또한, 최한기는 '물리는 정해져 있지만 사리는 정해져 있지 않다'고 말함으로써 물리와 사리를 구분한 바 있다.[126] '물리는 정해져 있지만 사리는 정해져 있지 않다'는 언급과 '자연을 탐구하는 것보다 인간을 탐구하는 것이 더 어렵다'는 위 예문의 내용을 종합해보면 가장 확실한 지식은 과학이며, 가장 불확실한 지식은 윤리라고 할 수 있다. 한편, 최한기는 이론상으로도 윤리가 과학에 비해 불확실한 지식이라는 것을 인식하는 것과 함께 현실상으로도 '과학은 발전했지만 윤리는 퇴보했다'는 인식을 드러낸다.

> 옛사람이 작은 단서를 드러내기만 하고 끝까지 연구하지 못한 것을 후대(後代) 사람이 축적된 경험을 가지고 그 다하지 못한 바를 뒤좇아 밝혀 점차로 통해 나가 광명(光明)한 도를 이룬다. 이것은 옛사람과 지금 사람이 서로 도와서 통(通)하고 힘을 합해서 달(達)하는 것이니, 그야말로 변치 않는 큰 도(道)이다. 옛사람의 지혜라고 어찌 꼭 후대 사람에 미치지 못하며, 후대

125) 본고, 55쪽 참조.
126) 본고, 75~77쪽 참조.

사람의 지혜가 반드시 옛사람보다 낫다고 하겠는가. 다만 [후대에는] 전해오는 경력이 유구(悠久)하므로 많은 논설을 수집하여 참작하고 절충할 수 있으니, 옛사람이 밝혀 놓은 것을 발판으로 삼아 더욱 밝히면 옛사람이 얻지 못한 것을 후대 사람이 얻을 수 있는 것이다.[127]

위 예문에 의하면 현재의 지식은 옛사람과 후대(後代) 사람들의 협동 작업으로써 형성된 것이다. 즉, 지식은 '옛사람이 단서를 드러내고 후대 사람들이 성취하는 것'이며, '옛사람이 밝힌 것을 발판으로 해서 후대 사람들이 더욱 밝히는 것'이다. 따라서 후대 사람들이 옛사람들보다 더 높은 수준의 지식을 가지고 있다고 해서 추측 능력이 더 뛰어난 것은 아니다. 다만 이전부터 축적된 경험에 힘입어서 더 높은 단계의 지식으로 나아갈 수 있었던 것일 뿐이다. 그렇다면 지식(추측지리)은 시대가 흐름에 따라 점차 발전하여 진리(유행지리)에 가까워지는 것이다. 그런데 최한기는 이러한 발전은 과학에만 해당되는 것으로 본다.

옛날에는 밝혀지지 않았다가 후대에 와서 점점 밝혀지는 것은 역리(曆理)와 물리(物理)이고, 옛날에 이미 밝혀졌다가 후대에 도리어 어두워진 것은 상도(常道)와 중도(中道)이다.[128]

주공과 공자의 학문은 실리(實理)를 좇아 지식을 확충하고 이로써 나라를 다스리고 천하를 평화롭게 하기를 바라는 것이니, 기는 실리의 근본이요 추측은 지식을 확충하는 요법(要法)이다. [그러므로] 이 기에 연유하지 않으면 궁구하는 것이 모두 허망하고 괴탄(怪誕)한 이치이고, 추측에 말미암지 않으면 안다는 것이 모두 근거가 없고 증험할 수 없는 말일 뿐이다. [따라서] 근고(近古)의 잡학(雜學)이나 이단의 학설은 제거하지 않아도 자연히 제거될 것이다.[129]

---

127) ≪神氣通・體通(卷1)・古今人經驗不等≫, 【蓋古人。微發其端而未及究竟者。後人。將積累之閱歷。追明其未盡。漸次得通。以成光明之道。古今人協贊而通。幷力而達。乃經常大道也。古人之知。何嘗不及于後人。後人之知。未必有加于古人。但經歷悠久。收集衆論。參酌折衷。階古人之所明。益有所明。則古人之所未得。而後人之所固有。】

128) ≪推測錄・推物測事(卷6)・聖經本於天經≫, 【蓋古之未明。在後代而漸明者。歷理物理也。古之已明。後來反晦者。常道中道也。】

앞에서 필자는 물리(物理)에서의 물(物)이 자연과 사회를 모두 포함하는 개념이라고 밝힌 바 있다. 그러나 위 첫 번째 예문에서의 물리는 상도(常道), 중도(中道)라는 윤리적 개념과 대비되어 사용되므로 자연에 대한 탐구인 과학, 과학기술을 의미하는 것으로 보아야 한다. 따라서 '옛날에는 밝혀지지 않았다가 후대에 와서 점점 밝혀지는 것은 역리와 물리이고, 옛날에 이미 밝혀졌다가 후대에 도리어 어두워진 것은 상도와 중도이다'는 언급은 '과학은 발전했지만 윤리는 퇴보했다'는 것을 의미한다.

최한기가 이렇게 생각하는 이유는 두 번째 예문에서 확인할 수 있다. 최한기는 주공과 공자의 학문을 '실리(實理)'를 추구한 것으로, 이후의 학문은 '허망하고 괴탄한 이치'를 추구한 것으로 규정한다. 따라서 윤리는 주공, 공자 때에는 밝았지만 후대에는 어두워진 것으로 볼 수 있다. 그러나 앞에서도 살펴보았듯이, 경험주의적 방법에 의해 형성된 지식은 시대의 흐름에 따라 점점 발전하는 것이 논리적으로 타당하다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 최한기가 윤리를 퇴보해온 것으로 규정하는 이유는 과학은 경험주의적 방법을 성실히 따랐지만 윤리는 그렇지 못했기 때문이다. 이러한 결론에는 성리학, 불교 등 당대의 학문에 대한 최한기의 비판의식이 반영되어 있다.

윤리의 퇴보에 대한 인식은 당대의 학문에 대한 비판의식과 함께 무엇보다도 유학의 전통적 가치를 옹호하고자 하는 최한기의 관점이 반영된 것이다. 즉, 최한기는 유학을 옹호하였기에 주공, 공자의 학문을 '추측이라는 방법으로써 실리를 추구한 학문'으로 규정하여 자신의 사상적 원류로 삼은 것이다. 요컨대 최한기가 주공, 공자를 긍정하는 이유는 최한기 자신이 전통적 가치를 추구하기 때문이고, 성리학을 비롯한 당대의 학문을 부정하는 이유는 그들이 객관적으로 경험할 수 없는 것을 추구했기 때문이다. 따라서 최한기의 윤리의 퇴보에 대한 인식은 경험주의와 전통적 가치를 동시에 추구한 그의 관점이 반영된 결론이라고 할 수 있

---

129) ≪氣測體義・序≫,【周孔之學。從實理而擴其知。以冀進乎治平。則氣爲實理之本。推測爲擴知之要。不緣於是氣。則所究皆虛妄怪誕之理。不由於推測。則所知皆無據沒證之言。近古之雜學異說。不期祛而自祛。】

다. 그런데 최한기는 과학과 윤리를 구분하면서도 과학과 윤리를 연관지어서 설명하기도 한다.

> 옛날에는 밝혀지지 않았다가 후대에 와서 점점 밝혀지는 것은 역리와 물리이고, 옛날에 이미 밝혀졌다가 후대에 도리어 어두워진 것은 상도와 중도이다. 후대에 더욱 밝아진 것으로 옛날의 중도와 상도를 회복하여 천지인물(天地人物)의 경(經)을 서로 참고 발명하면, 한갓 지금이 옛날을 말미암아 밝아질 뿐 아니라 옛날도 지금을 말미암아 더욱 밝아지게 된다.[130]

> 나라의 제도나 풍속은 고금이 각각 다르고, 역산(曆算)과 물리(物理)는 후대로 올수록 더욱 밝아졌으니, 주공과 공자가 통달한 대도(大道)를 배우는 자는 주공과 공자가 남겨준 형적이나 고집스레 지키고 변통하지 않아야 되겠는가, 아니면 장차 주공과 공자가 통달한 [대도를] 본받아서 지킬 것은 지키고 변혁할 것은 변혁해야 하겠는가.[131]

첫 번째 예문에서 최한기는 '후대에 밝아진 것(역리와 물리)으로 어두워진 중도와 상도를 회복해야 한다'고 말하며, 두 번째 예문에서는 '역산과 물리가 밝아졌으니 주공과 공자의 대도(大道)를 본받아야 한다'고 말한다. 이처럼 최한기는 과학의 발전으로부터 윤리를 회복해야한다고 주장하지만, 지구가 둥글다는 것, 자전한다는 것 등을 아는 것과 중도와 상도를 회복하는 것의 관련성은 선뜻 이해하기가 어렵다.

> 여러 세대의 경험을 통하여 뚜렷이 드러난 것에는 역리(歷理)와 지구(地球)만큼 큰 것이 없다. 천지지리(天地之理)가 점점 밝아지면 인사(人事)도 이에 따라 밝아지는 방법이 있으니, 바로 이것이 천인의 신기[天人之神氣]이다. 역리와 지구가 분명하게 드러나는 것이 인도(人道)가 더욱 밝아지는 것과

---

130) ≪推測錄・推物測事(卷6)・聖經本於天經≫, 【蓋古之未明。在後代而漸明者。歷理物理也。古之已明。後來反晦者。常道中道也。以後代之漸明。反古道之中常。天地人物之經。參證互發。非特今由古而有明。抑亦古由今而益明。】

131) ≪氣測體義・序≫, 【至於國制風俗。古今異宜。歷算物理。後來益明。則師周孔之通達大道者。將膠守周孔之遺蹟而無所變通耶。抑將取法周孔之通達而有所沿革耶。】

아무 관계가 없다면, 이것은 바로 하늘은 제 혼자 하늘이고 땅은 제 혼자 땅이고 사람은 제 혼자 사람이 되어 서로 아무 관련이 없는 것이니, 어찌 이러한 일이 있겠는가. 천지인물은 한 신기의 조화이다. 천지지리가 점차 밝아지고 기설(氣說)이 차츰 천명되면서부터, 천지인물에는 더욱 증험하고 시험할 방법이 생겼다.[132]

위 예문에서도 최한기는 '천지지리(天地之理)가 밝아지면 인사(人事)도 밝아지는 방법이 있다', '하늘과 땅, 사람이 아무 관계가 없을 수는 없다', '천지인물이 한 신기의 조화이다'라고 말하며 과학과 윤리의 관련성을 보다 강하게 주장한다. 그런데 이 관련성을 과학과 윤리가 함께 밝아지거나 어두워지는 것으로 보기는 어렵다. 그렇다면 앞에서 '지식은 시대가 흐름에 따라 점차 발전한다'는 것이 과학에만 적용되었던 것과는 논리적인 모순이 생기기 때문이다.

이처럼 최한기가 과학과 윤리의 관련성을 강조하는 이유는 무엇일까? 앞에서 살펴본 바에 따르면 최한기에게 있어서 가장 확실한 지식은 과학이며 가장 불확실한 지식은 윤리이다. 최한기는 특히 근대 천문학의 눈부신 성과를 접하면서 과학에 대한 신뢰가 더욱 깊어졌을 것이다. 또한, 과학의 확실하고 발전된 지식에 비하면 당대의 성리학, 불교 등이 추구하는 깨달음은 초라하게만 여겨졌을 것이다. 따라서 '천지지리가 밝아지면 인사도 밝아지는 방법이 있다'는 언급은 윤리에 있어서도 과학 수준의 확실성이 확보되기를 바라는 최한기의 열망이 담겨 있는 것으로 볼 수 있다.

그렇다면 어떤 방법으로 윤리의 발전을 추구할 것인가? 다시 말해서 위 예문의 '천지지리가 밝아지면 인사도 밝아지는 방법이 있다', '천지지리가 점차 밝아지고 기설(氣說)이 차츰 천명되면서부터, 천지인물에는 더욱 증험하고 시행할 방법이 생겼다'에서의 방법이란 무엇을 의미하는

---

132) ≪神氣通・體通(卷1)・古今人經驗不等≫, 【至於歷世經驗而著明者。莫大乎歷理地球也。天地之理漸明。則人事從此有可明之道。卽是天人之神氣也。若謂歷理地球。雖得漸明。無關於人道之益明。是天自爲天。地自爲地。人自爲人。了無關涉。豈有是哉。天地人物。乃一神氣之造化也。自天地之理漸明。氣說漸暢。天地人物。益有驗試之道。】

것인가? 이는 우선, '과학에 적용했던 경험주의적 방법을 윤리에도 적용하라'는 의미로 이해할 수 있다. 이러한 의미에서라면 '후대에 밝아진 역리와 물리로 어두워진 중도와 상도를 회복해야 한다'는 주장이 가능하다. 지구가 둥근 것, 자전하는 것에 대한 앎으로부터 직접적으로 윤리적인 문제가 해결되지는 않지만 과학에 적용한 방법을 윤리에 적용할 수는 있기 때문이다.

그런데 윤리가 발전할 수 있는 방법을 위와 같이 이해한다면, 이는 다만 '윤리에 있어서도 경험주의적 방법을 충실히 이행하라'는 정도의 의미가 될 뿐이다. 따라서 경험주의적 윤리설이 가지고 있는 이론적인 한계를 넘을 수 없으며, 여전히 윤리는 과학 수준의 확실성을 가질 수는 없다. 그런데 다음 장에서 살펴보겠지만 최한기는 ≪기학≫, ≪인정≫에서 윤리와 과학을 통합하는 형이상학적 체계를 정립함으로써 경험주의적 윤리설의 이론적인 한계를 극복하고자 한다. 그러나 그 발상의 단초는 이미 ≪기측체의≫에서 시작된 것인지도 모른다.

> 오늘날에는 지구(地球)가 드러나서 사해(四海)의 인도(人道)가 하나로 통합됐으며 운화(運化)가 점차 밝아져서 만물의 조화가 표준이 있게 되었다.[133]

> 천지인물의 생성은 모두 기의 조화에 말미암는 것인데, 이러한 기에 대해서는 후대로 올수록 경력[閱歷]과 경험에 의해 점차 밝아졌다. 그러므로 이치를 궁구하는 사람은 기준이 생겨 분란을 종식시키게 되었고, 수행(修行)하는 사람은 방법이 생겨 거의 어그러지고 잘못되는 일이 없게 되었다.[134]

위 첫 번째 예문은 ≪인정≫에서, 두 번째 예문은 ≪기측체의≫에서 발췌한 것이다. 첫 번째 예문에서 최한기는 '지구에 대한 앎이 운화(運化)가 밝아지는 것으로 이어지고 이것이 만물이 조화하는 표준이 된다'

---

133) ≪人政・選人門 三(卷16)・學問比較≫, 【方今地球呈露。而四海人道一統。運化漸明。而萬物造化有準。】

134) ≪氣測體義・序≫, 【蓋天地人物之生。皆由氣之造化。而後世之閱歷經驗。漸明乎氣。究理者有準的而熄其紛紜。修行者有津梁而庶無違越。】

고 말하여 운화기를 윤리의 기준으로 제시한다. 두 번째 예문의 내용도 이와 비슷해 보인다. 두 번째 예문에서 최한기는 '후대로 올수록 기(氣)에 대해 더 잘 알게 되어 이치를 궁구하는 사람(성리학)과 수행하는 사람(불교)에게 기준이 주어졌다'고 말한다. 이 두 예문의 내용은 후대로 올수록 과학이 발전했다는 점, 과학에 의해 (운화)기가 점차 밝혀졌다 점, (운화)기가 윤리의 기준이라는 점에서 서로 일치한다. 따라서 위 ≪기측체의≫의 예문을 '과학에 적용했던 경험주의적 방법을 윤리에도 적용하라'는 의미만으로 이해하기는 망설여진다. 물론 앞에서 살펴보았던 '후대에 밝아진 역리와 물리로 어두워진 중도와 상도를 회복해야 한다', '천지지리가 밝아지면 인사도 밝아지는 방법이 있다'는 언급 또한 마찬가지이다.

필자는 최한기가 '윤리에 있어서도 경험주의적 방법을 충실히 이행하라'는 정도의 주장을 하기 위해서 과학과 윤리를 연관 지어서 설명하지는 않았다고 생각한다. 그는 과학과 윤리를 통합함으로써 윤리가 과학 수준의 진리치를 확보하기를 희망했을 것이다. 그러나 ≪기측체의≫에서 최한기는 추측이라는 경험주의적 방법론을 설명하는 것에 집중하며, 과학과 윤리의 통합이라는 주제를 전면으로 부각시키지는 않는다. 이 주제는 이후 ≪기학≫, ≪인정≫에서 보다 구체화되어 전면으로 부각된다.

Ⅳ. 기의 형이상학

1. 만물의 근원인 운화기

⑴ 운화기의 형질과 본성

≪기측체의≫는 최한기가 비교적 젊었던 34세(1836년)에 완성된 저서이다. 이해 비해 ≪기학≫과 ≪인정≫은 각각 55세(1857년), 58세(1860년)라는 장년기에 완성되었다.[135] 20여 년이라는 세월 동안 생긴 눈에 띄는 변화는 ≪기측체의≫에서는 등장하지 않았던 운화지기(運化之氣), 즉 운화기(運化氣)라는 용어가 ≪기학≫, ≪인정≫에서는 핵심적인 역할을 한다는 점이다.

> 기에는 형질지기(形質之氣)와 운화지기(運化之氣)가 있다. 지월일성(地月日星)과 만물의 형체는 형질지기이고, 우양풍운(雨暘風雲)과 한서조습(寒暑燥濕)은 운화지기이다. 형질지기는 운화지기로 말미암아 모여 이루어진 것이니, 큰 것은 장구하고 작은 것은 곧 흩어지는 것이 운화기(運化氣)가 스스로 그러하지 아니함이 없다.[136]

최한기는 만물의 형체를 형질지기(形質之氣)로, 우양풍운(雨暘風雲)과 한서조습(寒暑燥濕) 등의 속성은 운화지기로 구분한다. 또한, 큰 것은 장구하고 작은 것은 곧 흩어지는 변화를 '운화기가 스스로 그러한 것'으로 설명함으로써 기가 작용 능력을 가지고 있음을 강조한다. 이는 기가 작용 능력을 가지고 있다는 것을 '운화기'라는 용어로 표현한 것이

---

135) 이우성, 「해제」(『증보명남루총서』, 대동문화연구원, 2002), 13쪽 참조.

136) ≪氣學・卷1-6≫, 【氣有形質之氣。有運化之氣。地月日星萬物軀殼。形質之氣。雨暘風雲寒暑燥濕。運化之氣也。形質之氣。由運化之氣而成聚。大者長久。小者卽散。無非運化氣之自然也。】

어서 ≪기측체의≫에서의 '신기(神氣)'라는 용어에 담긴 의미를 이은 것이다. 위 예문에 바로 이어서 최한기는 아래와 같이 말한다.

> 형질지기는 사람이 쉽게 보는 바이나 운화지기는 사람이 보기 어려운 바이다. 그러므로 옛 사람은 유형(有形), 무형(無形)으로써 형질과 운화를 분별했다. 도가의 공(空)과 불가의 무(無)는 모두 무형으로써 도(道)와 학(學)을 삼았고, 심학(心學)과 리학(理學)에 이르러서는 마음속에 습염된 바를 무형의 리라고 여겨서 깊이 궁구했고, 또 무형과 유형 사이를 오락가락했다. 그러나 사실 운화지기는 형질이 가장 큰 것이니, 무한한 공간에 가득 차고 천지를 범위로 삼아서 만물을 함양한다. 피부와 뼈 속을 꿰뚫고 들어와서 풀무질하니 견고하기가 견줄 데가 없고, 차가운 것과 뜨거운 것이 서로 부딪히면 굉음과 불꽃이 일어나니 이것이 운화지기가 유형이라는 분명한 증거이다.[137]

최한기는 앞에서 운화기를 우양풍운, 한열조습의 속성으로 설명하였다. 그런데 위 예문에서는 운화기가 '천지에 가득 찬 형질'을 가지고 있다고 말한다. 그렇다면 운화기는 천지에 가득 차 있고 우양풍운, 한열조습 등의 작용 능력을 가진 기이다. 한편, ≪기측체의≫에서 최한기는 기를 천지에 가득 찬 천지지기(天地之氣)와 천지지기가 모여서 형체를 이룬 형체지기(形體之氣)로 구분한 바 있다. 그리고 천지지기와 형체지기의 작용 능력을 천지의 신기[天地之神氣], 형체의 신기[形體之神氣]로 표현하기도 하였다. 따라서 운화기는 천지에 가득 차 있고 작용 능력을 가졌다는 점에서 ≪기측체의≫의 천지지기의 의미를 이은 것이라고 볼 수 있다. 요컨대 최한기는 ≪기측체의≫에서는 천지지기와 형체지기, 신기로 표현되었던 내용을 위에서는 운화지기와 형질지기만으로 설명하고 있는 것이다.

또 다른 눈에 띄는 변화는 운화기가 유형(有形)이라는 점이 강조된다

---

137) ≪氣學・卷1-6≫, 【形質之氣。人所易見。運化之氣。人所難見。故古人以有形無形。分別形質運化。老氏之空。佛氏之無。皆以無形爲道爲學。至於心學理學。俱以無形之理。潛究在心之習染。用功於無形有形之間。然其實運化之氣。形質最大。充塞宇內。範圍天地。涵養萬有。透徹膚髓。驅築輔籥。則堅固無比。相迫冷熱。則轟燁斯發。是乃有形之明證也。】

는 것이다. 특히, 최한기는 운화기의 형질을 증명할 수 있다고 생각하여서 예문 마지막 부분에서는 '차가운 것과 뜨거운 것이 서로 부딪힐 때 일어나는 굉음과 불꽃'을 그 증거로 제시하기도 한다. 이처럼 운화기의 형질을 증명하고자 하는 시도는 다른 곳에서도 찾아볼 수 있다.

> [천지에] 가득 찬 기의 형질을 안 다음에야 운화의 도리를 알 수 있다. 주발을 물동이의 물위에 엎었을 때 물이 주발 속으로 들어가지 않는 것은, 그 주발 속에 기(氣)가 가득 차 있어 물이 들어가지 못하는 것이니, 이것이 기에 형질이 있다는 첫 번째 증거이다. 하나의 방에 동서로 창이 있을 때 동쪽 창을 급히 닫으면 서쪽의 창이 저절로 열리는 것은, 기운이 방안에 가득 차 있다가 풀무처럼 부딪혀 움직이기 때문이니, 이것이 기에 형질이 있다는 두 번째 증거이다. …… 이 여섯 가지 증거를 가지고 몸에 푹 젖어 있는 것과 만물의 변동을 증험해 보면, 이들은 모두 기의 형질을 증명하는 것이 아님이 없다. 조화도 그 속에 있고 신령(神靈)도 그 속에서 생기는 것인데, 운화의 신통한 공효를 다시 어디에 가서 탐구하겠는가?[138]

최한기는 주발을 물 위에 엎었을 때 물이 들어가지 않는 것과 방에 있는 두 창문 중에 하나를 급히 닫았을 때 다른 하나가 열리는 것을 기에 형질이 있다는 근거로 삼는다. 그런데 이 두 가지 경우는 모두 공기의 존재를 증명할 수 있는 근거이다. 아마도 최한기는 천지에 가득 찬 기, 만물에 젖어 들어가 있는 기를 형용하기에 공기가 가장 적당하다고 생각한 듯하다. 그러나 공기의 성질을 통해 무언가가 공간을 가득 채우고 있다는 것을 증명할 수는 있지만, 공기의 개별적인 특성이 그대로 운화기의 성질이 될 수는 없다. 그렇다면 운화기는 어떤 성질을 가지고 있는지 아래에서 살펴본다.

---

138) ≪人政・敎人門 三(卷10)・氣之形質≫, 【見得充滿氣之形質。然後可以見運化之道。以鉢覆於盆水之中。而水不入鉢中。以其鉢中氣滿而水不入。是氣有形質之一證也。一室有東西牕。而急閉東牕。則西牕自開。以其氣滿室中。而橐鑰衝動。是氣有形質之二證也。…… 擧此六證。驗之於身體之漬洽。萬物之變移。無非氣形質之可證也。造化在其中。神靈生其中。運化神功。更向何處究得乎。】

기의 본성[性]은 원래가 활동운화(活動運化)하는 것이다. [이 기가] 우주 안에 가득차서 털끝만큼의 빈틈도 없고, 모든 천체를 운행하고 조물(造物)의 무궁함을 드러낸다. 그 맑고 투명한 형질을 보지 못하는 자는 공(空)이라 하고 허(虛)라 하고, [만물을] 빚어내는 변함없는 법칙만을 깨달은 자는 도(道)라 하고 성(性)이라 한다. 그 소이연(所以然)을 구하는 자는 리(理)라 하고 신(神)이라 한다. 139)

최한기는 예문 시작 부분에서 '기의 본성[性]은 활동운화(活動運化)하는 것이다'라고 말함으로써 운화기의 본성을 활동운화로 규정한다. 그렇다면 활동운화란 구체적으로 무엇을 의미하는 것일까? 위 예문에서 최한기는 '운화기가 모든 천체를 움직이고 조물(造物)의 무궁함을 드러낸다'고 말한다. 그렇다면 활동운화란 운화기가 만물을 생성하고 움직이는 작용을 의미하는 것이다.

활동운화(活動運化) 네 글자는 대기(大氣)의 무궁한 쓰임에 빠짐없이 두루 미쳐 이르지 아니하는 데가 없으며, 별들의 느리고 빠른 움직임을 총괄하되 가로막히는 바가 없고, 인물(人物)의 시종(始終)과 윤리강상이 행해지는 조짐을 모두 갖추고 있다. 만물을 낳고 기름에 뜻이 없으나 만물은 운화를 따라 생겨나고 길러진다. 만물을 거두어들임에 뜻이 없으나 만물은 운화를 따라 거두어진다. 어찌하여 운화가 본성(本性)의 활동에서 유래되는가? 만약 운화를 조화(造化), 조물(造物)이라 한다면 제작한다는 뜻이 있어 주재(主宰)나 신(神), 또는 리(理)의 의미를 가지게 되기 때문이다.140)

별들의 움직임, 인물(人物)의 생장노사(生長老死), 만물이 생겨나고 길러지는 것 등은 모두 운화에 따른 것이다. 이를 최한기는 '활동운화가

---

139) ≪氣學・序≫, 【夫氣之性元是活動運化之物。充滿宇內。無絲毫之空隙。推轉諸曜。顯造物之無窮。不見其瀅澈之形質者。爲空爲虛。惟覺其陶鑄之常行者。謂道謂性。欲求其所以然者。曰理曰神。】

140) ≪氣學・卷2-1≫, 【活動運化四字。洽盡大氣無窮之用而未有不達。兼總諸曜遲速之轉而無所妨碍。人物始終倫常之行。兆朕咸備。無意於生養萬物。萬物從運化而生養。無思於收藏萬物。萬物隨運化而收藏。何以運化由於本性之活動也。若謂之造化。謂之造物。則有制作之意而歸屬於主宰也神也理也。】

대기(大氣)의 무궁한 쓰임에 두루 미쳐있다'라고 표현한다. 즉, 가장 큰 기인 운화기가 만물을 생성하고 변화시키는 무궁한 작용을 한다는 것이다. 이러한 작용들은 어떤 의지를 가지고 행해지는 것이 아니기에 최한기는 '만물을 낳고 기름에 뜻이 없다'고 말한다. 같은 맥락에서 최한기는 '어찌하여 운화가 본성(本性)의 활동에서 유래되는가'라고 자문하고, '운화를 조화(造化), 조물(造物)이라고 하면 제작한다는 뜻이 있기 때문이다'라고 자답한다. 즉, 만물을 생성하고 변화시키는 운화라는 작용은 인격적인 신과 같은 존재에 의해서가 아니라 운화기가 자신의 본성에 따라 행하는 것이다.

> 활동운화의 기는 천지 사이에 가득 차서 천지의 진액과 인물(人物)의 호흡이 되는 것이니, 조화가 이로 말미암아서 생기고 신령(神靈)이 이로 인해서 생기는 것이다. 모든 생령(生靈)은 이 활동운화의 기를 얻어서 활동운화의 형체[身]를 이룬 것이니, 비록 이 기와 서로 떨어지려 한들 떨어질 수 있겠는가.[141]

'운화기가 만물을 생성하고 변화시킨다'는 표현만 보면 마치 운화기가 의지를 가지고 조화(造化), 조물(造物)을 행하는 존재인 것처럼 여겨질 수도 있다. 따라서 운화기가 만물을 만든다기보다는 만물이 운화기로부터 생겨난다는 것이 더 정확한 표현일지도 모른다. 위 예문에 최한기는 사물의 생성에 대해서 '천지 사이에 가득 찬 활동운화의 기를 얻어서 활동운화의 형체[身]를 이룬 것이다'라고 설명한다. 즉, 최한기는 천지에 가득 차서 활동운화하는 기(운화기)가 모여서 수많은 개별적인 사물들이 생겨나고, 그 사물들은 자신만의 활동운화(예컨대 별이 움직이는 것)를 하다가 흩어져서 다시 운화기로 돌아간다고 생각하였다.

만사만물은 모두 운화에 의해서 기멸(起滅)하는 것인데, 사물을 따라서 공부

---

141) ≪人政・敎人門 一(卷8)・氣化人道敎≫, 【夫活動運化之氣。充牣兩間。爲天地之精液。人物之呴游。造化由此而生。神靈緣此而發。四海生靈。得此活動運化之氣。以成活動運化之身。雖欲與此氣相離。其可得乎。】

하는 사람은 다만 사물만을 알아 정력을 쏟으니, [이는] 한갓 일만 일삼고 사물만 사물로 여기는 것일 뿐, 운화기가 사물의 근원[源]인 줄을 모르는 것이다.[142]

옛사람들이 말한 기(氣)는 대부분 형기(形氣)와 혈기(血氣)를 가리킨 것이지 천지 사이에 가득 찬 운화기를 가리키지는 않았다. …… 진실로 운화기를 터득한 바가 있으면 형기와 혈기란 그 기가 엉겨서 모인 자취[라는 것을 알 것]이니, 어찌 운화의 무궁한 묘리를 [거기서] 알 수 있겠는가? 하늘에 가득 차서 더디고 빠르게 움직이는 [별들은] 다 이 기가 만들지 않는 것이 없고, 만물의 생장노사도 모두 이 기에 힘입은 것이다.[143]

최한기는 첫 번째 예문에서는 '만사만물은 모두 운화에 의해서 기멸(起滅)한다'고 말하고, 두 번째 예문에서는 '별이 더디고 빠르게 움직이는 것과 만물이 생장노사하는 것은 운화기에 힘입은 것이다'라고 말한다. 이처럼 운화기는 만물을 생성하고 조화시키지만 이를 아는 사람은 많지 않다. 이에 최한기는 첫 번째 예문에서는 '사물과 일만을 탐구하는 것은 운화기가 사물의 근원[源]이라는 것을 모르는 것'이라고 비판하며, 두 번째 예문에서는 '형기(形氣)와 혈기(血氣)는 운화기의 자취에 불과한데도 옛사람들은 형기와 혈기만 있다고 알았을 뿐 운화기의 존재를 알지 못했다'고 비판한다. 요컨대 최한기는 운화기와 만물의 관계를 '근원과 자취'로 설정하고, 인간은 개별적인 사물에 대한 탐구에서 나아가서 만물의 근원인 운화기에 대해서 탐구해야 한다고 주장하고 있는 것이다.

---

142) ≪人政・敎人門 一(卷8)・功夫本末≫, 【萬事萬物。皆從運化而起滅。則從事物而功夫者。只知事物。埋沒精力。事其事物其物而已。不知運化之氣。爲事物之源。】

143) ≪人政・敎人門 三(卷10)・古人形氣血氣≫, 【古人所云氣。多指形氣血氣。未嘗指的天地間充滿運化之氣。…… 苟能於運化氣。有所見得。形氣血氣。特爲凝聚之跡。何足見運化無窮之妙。滿天之遲速斡運。無非此氣之陶鑄。萬物之生長老死。皆是此氣之資賴。】

⑵ 운화기와 보편성

모든 사물은 각각 서로 다른 방식으로 변화한다. 예컨대 별의 움직임과 인간의 생장노사를 같은 방식으로 설명할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 '만사만물이 운화기를 따른다'는 것은 어떤 의미로 이해해야 하는 것일까? 이를 위해 '기(氣)의 보편성과 개별성'에 대한 최한기의 설명을 살펴본다.

> 천(天)은 기의 대체(大體)이고 기는 천에 가득 찬 형질(形質)이다. 통괄적으로 말하면 천이 곧 기이고 기가 곧 천이다. 나누어 말하면 주발, 바리, 병, 항아리에 채워진 기를 '천'이라고 할 수 없지만 그것을 주발의 기, 바리의 기, 병의 기, 항아리의 기라고 할 수는 있을 것이다. 인물(人物)의 형체에 젖어 들어가 있는 기는 '천'이라고 할 수는 없지만 그것을 인기(人氣), 물기(物氣)라고 할 수는 있을 것이다. 운화의 자취는 나뉘어 갈라진 기에서 보이고 운화의 근원[源]은 통체(統體)로서의 천에 있다.[144]

최한기는 '천(天)에 가득 찬 기'와 '만물의 형체에 젖어 들어간 기'를 구분하며, 이들의 관계를 공기와 그릇의 비유를 통해서 설명한다. 공기가 주발, 바리, 병, 항아리에 채워지면 병에 들어가 있는 공기는 병의 공기가, 항아리에 들어가 있는 공기는 항아리의 공기가 된다. 여기에서 병의 공기와 항아리의 공기는 같은가 다른가? 공기라는 점에서는 같지만, 병과 항아리에 들어가 있다는 점에서는 다르다. 천에 가득 찬 기는 사람과 만물에 젖어 들어가서 각각 인기(人氣), 물기(物氣)가 된다. 인기와 물기는 기라는 측면에서는 같지만 사람과 사물에 젖어 들어가 있다는 점에서는 다르다. 위 예문에서 최한기는 이러한 기의 보편성과 개별성을 각각 운화의 근원과 자취로 구분한다.

---

144) ≪氣學・卷1-89≫,【天者氣之大體。氣者天之充滿形質。統而論之。天卽氣也。氣卽天也。分而言之。碗盂甁缸所盛之氣不可謂之天。可謂之碗氣盂氣甁氣缸氣矣。人物形體所洽之氣不可謂之天。可謂之人氣物氣矣。運化之跡。見於分派之氣。運化之源。在於統體之天。】

활동운화를 통괄적으로 살펴보면 '생명의 기운이 항상 움직여서 두루 운행하여 크게 변화한다'는 의미이다. …… 천지인물(天地人物)의 크고 작은 본성에 각각 활동운화의 마땅한 바가 있고 또 아무런 차이가 없으니, 활동운화는 실로 동서고금의 만물이 같이하는 바의 본성이다.[145]

기의 보편성과 개별성은 위 예문에서는 '천지인물(天地人物)의 크고 작은 본성에 각각 활동운화의 마땅한 바가 있고 또 아무런 차이가 없다'는 말로 표현된다. '각각 마땅한 바가 있다'는 것은 천지와 인물(人物)이 각각 다른 방식으로 활동운화한다는 것이다. 그런데 최한기는 만물의 개별성을 인정하면서도 동시에 '또 아무런 차이가 없다'고 말한다. 이러한 기의 보편성과 개별성은 위 예문에서의 '천지인물의 크고 작은 본성'이라는 표현에도 반영되어 있다. 최한기는 만물의 개별적인 차이를 크기의 차이로 환원함으로써, 모든 사물은 기로 이루어져 있다는 면에서는 보편성을 크기의 차이라는 면에서는 개별성을 확보한 것이다.

[천지의] 운화기는 크고 멀지만 일신(一身)의 기는 작고 가깝다. …… 크고 먼 것은 예나 지금이나 변하지 않고 바뀜이 없는 것이니, 인도(人道)는 처음부터 끝까지 이 크고 먼 것을 주로 하고 우선하여서 내 생명이 다할 때까지 마땅히 행해야 할 도(道)로 삼아야 한다. 오륜(五倫)과 사덕(四德)을 경우에 따라 밝혀서 크고 먼 것에 조금도 어긋나지 않게 하고, 작고 가까운 것에 널리 가르침을 펴는 것이 인신(人身)의 운화기의 일이다.[146]

위 예문에서 최한기는 [천지의] 운화기와 인신(人身)의 운화기를 구분하며, '인신의 운화기가 천지의 운화기를 따라야 한다'고 말한다. 그 이유는 천지운화기가 더 크고 멀어서 변하지 않기 때문이다. 즉, 작은 기는 큰 기를 따라야 한다. 이로부터 우리는 최한기가 만물의 개별적인

---

145) ≪氣學・卷2-13≫,【活動運化。統而觀之。生氣常動而周運大化也。…… 天地人物大小之性各有所當。又無差異。實宇宙萬物所同之性也。】

146) ≪氣學・卷1-22≫,【運化之氣。大而遠。一身之氣。小而近。…… 大而遠者。恒古恒今。不變不易。人道終始。當以此爲主爲先而身歿之前。不可不爲身當行之道。五倫四德。隨遇修明。俾不違於大而遠者。敷敎化於小而近者。盡是人身運化氣之事也。】

차이를 크기의 차이로 환원한 이유를 알 수 있다. 크고 작은 기는 기라는 점에서는 차이가 없기에 하나의 체계로 통합될 수 있고, 그 크기에는 차이가 있기에 작은 기는 큰 기를 따라야 한다고 주장할 수 있기 때문이다. 또한, 이를 위해서는 가장 큰 기의 존재가 필요하므로 앞에서 최한기는 천지의 운화기가 유형(有形)이라는 점을 강조하고, 나아가 천지에 꽉 찬 운화기의 형질을 (공기의 존재를 증명하는 사례로써) 증명하고자 했던 것이다.

한편, 다른 곳에서 최한기는 '만사만물이 운화기를 따른다'고 말하지만 위 예문에서는 '인신운화기가 천지운화기를 따라야 한다'고 말한다. 이렇게 사실에서 당위로 진술이 바뀌는 이유는 자연과 윤리가 서로 다르기 때문이다. 예컨대 인간이 생장노사(生長老死)하는 것은 자연의 법칙에 따른 것이므로 벗어날 수가 없다. 따라서 '만사만물이 운화기를 따른다'고 표현할 수 있다. 그러나 인간이 '오륜(五倫)과 사덕(四德)을 밝히는' 윤리적인 삶을 살아가는 것은 저절로 되는 것이 아니다. 의지를 가지고 오륜과 사덕이라는 원칙을 따라야만 하는 것이다. 따라서 '인신운화기가 천지운화기를 따라야 한다'고 표현해야 한다.

> 진실로 활동운화의 본성을 안다면 천지인물에는 다만 크고 작은 크기[等分]의 차이가 있을 뿐 기화(氣化)의 차이는 없어서 일기(一氣)를 들면 만사만물이 모두 응하며, 일기를 운행하면 만사만물이 모두 따른다. 일기로써 남을 깨우치면 남들이 쉽게 알아듣고, 이것으로써 인도하면 남들이 믿고 따른다. 이것은 남이 배우고 익힌 것이 나와 다름이 없어서 이 기를 믿고 따르기 때문이다. 이 기를 들어서 정교(政敎)를 펴면, 치세에는 일부러 도와주지 않더라도 도와주는 것이 있을 뿐 아니라, 난세에 있어서는 더욱 유익함이 있을 것이다.[147]

위 예문에서도 최한기는 '천지인물은 크고 작은 차이만 있을 뿐 기화

---

147) ≪氣學・卷2-99≫,【苟得活動運化之性。在天地人物。但有大小之等分。未有氣化之差異。擧一氣而萬事萬物皆應。運一氣而萬事萬物皆隨。以此牖人人易聽。以此導人人信從。是乃人之服習。與我無異而信聽斯氣也。擧斯氣而施政敎。非但治世有不補之補。在亂世尤有益焉。】

(氣化)의 차이는 없다'고 말하며, 이로부터 '일기(一氣)를 운행하면 만사 만물이 모두 따르고, 일기로써 인도하면 남들이 믿고 따른다'는 결론을 이끌어낸다. 여기에서 '일기(一氣)의 운행'이란 곧 자연의 운행을 의미한다. 만물은 자연의 법칙을 벗어날 수 없기 때문에 당연히 일기의 운행을 따른다. 그런데 '일기로써 인도하는 것'은 인간이 운화기를 파악하고 이를 정교(政敎)에 활용하는 것을 의미한다. 이는 자연의 운행과는 달리 인간의 의지와 노력을 필요로 하는 일이다. 물론 그렇게만 할 수 있다면 백성들이 믿고 따른다는 좋은 결과로 이어진다.

앞에서 최한기는 '운화기를 따라서 오륜과 사덕을 밝혀야 한다'고 주장했다. 그리고 위의 예문에서는 '운화기를 따라서 정교를 펼치면 백성들이 따른다'고 말한다. 그렇다면 운화기는 윤리와 통치의 문제에 있어서 인간이 따라야 할 기준이 된다.

> 기화(氣化)로써 만물을 제어함은 천도(天道)에 속하고 교화(敎化)로써 만민을 통솔함은 인도(人道)에 속한다. 교화가 기화를 본받아 법으로 삼는다면 [기화의] 제어함에 방법이 있게 되고, 기화가 교화에 두루 미친다면 [교화의] 통솔함에도 방향이 있게 될 것이다.[148]

> 인기(人氣)의 활동운화는 급하고 빠르며 작고 미세하다. 천기(天氣)의 활동운화는 느리고 더디며 크고 멀다. 이것이 사람이 하는 일[人爲]과 하늘의 작용[天作]이 다른 까닭이다. …… 천인의 운화기를 통합해서 보면, 사람이 하는 일은 하늘의 작용으로 말미암아 이로운 길로 나아갈 수 있고, 하늘의 작용도 인사(人事)의 본받을 만한 법칙이 되지 아니함이 없다. 그러므로 크고 작음, 빠르고 느림으로써 천과 인간을 구분할 수 없게 된다.[149]

---

148) ≪氣學・卷1-13≫,【在天道。則以氣化。裁御萬物。在人道。則以敎化。導率萬民。敎化效法氣化。則裁御有術。氣化透徹敎化。則導率有方。】

149) ≪氣學・卷2-20≫,【人氣之活動運化。急而促。小而微。天氣之活動運化。緩而遲。大而遠。人爲與天作之所以異也。…… 合天人運化氣以觀之。人爲可以因天作而利導。天作無非爲人事之效則。是不可以大小緩急。分別天人也。】

첫 번째 예문에서 최한기는 기화(氣化)로써 만물을 제어하는 것을 천도(天道)로, 교화(敎化)로써 만민을 통솔하는 것을 인도(人道)로 구분하면서도 '교화가 기화를 본받아 법으로 삼아야 한다'고 주장한다. 이는 두 번째 예문에서도 마찬가지이다. 최한기는 사람이 하는 일[人爲]과 하늘의 작용[天作]을 구분하면서도 '하늘의 작용도 인사의 본받을 만한 법칙이 되지 아니함이 없다'고 말한다. 요컨대 최한기는 운화기를 인사(人事)의 기준으로 제시하고 있는 것이다. 운화기가 인사의 기준이 되는 이유는 두 번째 예문에서 짐작할 수 있다. 최한기는 '인기(人氣)의 활동운화는 급하고 빠르며 작고 미세하지만, 천기(天氣)의 활동운화는 느리고 더디며 크고 멀다'고 말한다. 그러므로 인간이 운화기를 본받는 것은 작은 기가 큰 기를 따르는 것이 된다.

이제 우리는 최한기가 가장 큰 기와 작은 기들로 이루어진 세계를 상정하고, 작은 기는 큰 기를 따라야 한다고 주장한 이유를 알 수 있다. 최한기는 인간에게 운화기라는 윤리와 통치의 기준을 제시하고자 했던 것이다. 그렇다면 운화기는 만물의 공통적인 속성이면서도 동시에 윤리와 통치의 기준이라는 보편적인 존재로서의 위상을 가지게 된다. 한편, 위 두 번째 예문에서 최한기는 '천인의 운화기를 통합해서 보면 크고 작음, 빠르고 느림으로써 천과 인간을 구분할 수 없게 된다'고 말한다. 인간이 운화기를 따름으로써 인위와 자연(운화기)이 통합되는 것, 이것이 바로 최한기 철학이 추구하는 목표라고 할 수 있다. 이러한 인위와 자연이 통합된 체계는 근원적이며 보편적인 존재인 운화기를 전제로 한다는 점에서 형이상학적 체계로 볼 수 있다.

2. 사등운화의 정립

⑴ 운화기와 도덕적 가치

앞에서 최한기는 윤리와 통치의 기준으로서 운화기를 제시하였다. 아래에서는 이에 대해서 더욱 상세히 살펴보도록 한다.

> 천리(天理)라는 것, 공도(公道)라는 것, 선(善)이라는 것, 길(吉)이라는 것까지도 다 운화로써 기준[準的]을 삼아야 명백한 근거가 있게 되는 것이다. 그렇지 않고 각자의 소견을 가지고 말하는 이른바 천리다, 공도다, 선이다, 길이다 하는 것에는, 원래 일정한 기준이 없어서 동을 가리키면 동이고 서를 가리키면 서가 되는 것이다. 인욕(人欲)이라는 것, 사의(私意)라는 것, 악(惡)이라는 것, 흉(凶)이라는 것은 모두 운화에 어그러지는 것들이다. 오직 이 기준만이 만사만물을 널리 관통할 수 있으니, 이외에 다시 무슨 일이 있겠는가.[150]

> 사람이 살아가는 데에는 윤리와 도덕과 사업이 있는데, 그 일통[一統]의 기준을 얻지 못하면 반드시 마음마다의 주장이 달라서 장해(戕害)가 많아지니, 이 또한 인도(人道)를 구명함에 널리 찾지 않음이 없고 선악을 행사함에 갖추어지지 않음이 없어야 하는 까닭이다.[151]

첫 번째 예문에서 최한기는 천리(天理)와 인욕(人欲), 공도(公道)와 사욕, 선과 악, 길과 흉을 구분할 수 있는 기준이 있어야 한다고 말한다. 그렇지 않다면 도덕적 가치는 각 개인의 소견에 따라 달라질 수밖에 없기 때문이다. 두 번째 예문에서도 윤리, 도덕, 사업에 기준이 서지 않는

---

150) ≪人政・敎人門 四(卷11)・事物準的≫,【至曰天理曰公道曰善曰吉。皆以運化爲準的。明白有據。不然各持所見。所云天理也公道也善也吉也。元無定準。指東則東。指西則西。曰人欲曰私意曰惡曰凶。皆悖於運化者也。惟此準的。可以該貫萬事萬物。此外更有何事。】

151) ≪人政・凡例≫,【人之生也。有倫有道有事有業。而不得其一統準的。必有各心所主。戕害多端。是亦究明人道之無不搜覓。善惡行事之無所不備也。】

다면 사람들의 서로 다른 견해에 따라 장해가 생긴다고 말한다. 요컨대 삶을 영위하는데 있어서 필요한 것은 크게 윤리와 도덕이라는 가치와 가치를 실현하는 사업[152]이라고 할 수 있는데, 이들은 모두 기준을 필요로 하며 그 기준은 운화기이다.

> 기(氣)는 도(道)이고 도는 기이다. 기를 모르면 도를 볼 방법이 없으니 기에 통달하면 도는 그 속에 있는 것이다. 이렇게 보면 사물을 관(觀)하고 사람을 관하는 것이 도 아닌 것이 없으며, 옛사람들이 말한 도의 우열득실(優劣得失)과 성위사정(誠僞邪正)을 모두 분별할 수 있게 된다. 도라는 명칭은 여기에서 그 진면목이 열리고 성실히 행해질 수 있는 것이다. 인신운화(人身運化)와 교접운화(交接運化)가 천지운화(天地運化)의 기를 본받으면, 용인(用人)의 도리는 자연 따를 만한 방법이 있게 된다. 그러므로 사람으로 사람을 다스리는 것은 하늘의 운화[天運化]를 받들어 사람의 운화[人運化]를 행하는 것이니, 어찌 다른 도리가 간섭할 수 있겠는가.[153]

국가를 통치하기 위해서는 어떤 가치를 추구할 것인지, 이를 위해서 어떤 제도와 방법을 활용할 것인지를 결정해야 한다. 최한기는 그 해답을 운화기에서 찾는다. '기(氣)에 통달하면 도(道)는 그 속에 있는 것'이므로 운화기에 통달한다면 이전 사람들이 논한 도의 우열득실(優劣得失)을 분별해낼 수 있다. 즉, 운화기에 통달하면 어떤 가치를 추구해야 하는지를 알게 된다.

위 예문에서 최한기는 '천지운화(天地運化)를 본받으면 용인(用人)

---

152) 최한기는 대학의 8조목을 사무로 지칭하며 '사무는 운화를 승순해야 한다'고 말한다. 따라서 사무란 성의부터 평천하까지의 인간 행위를 지칭하는 것이다. (≪人政・敎人門 四(卷11)・運化事務≫, 【蓋事務者。自誠意正心。至修身齊家治國平天下。皆以承順一統運化爲準的】) 사무, 사업은 인간의 행위인데 운화를 승순해서 행해져야 하므로 결국은 운화기가 담고 있는 가치를 실현하게 된다. 따라서 본문에서 '가치를 실현하기 위한 사업'이라고 설명했다.

153) ≪人政・用人門 六(卷25)・道之名得正≫, 【蓋氣卽道。道卽氣也。不知氣無以見道。通達氣道在其中。於是觀物觀人。無非道也。古人論道之優劣得失。誠僞邪正。皆可以分別。道之名。至斯而開眞面目得誠實行。人身運化交接運化。效則天地運化之氣。用人之道。自有可循之方。以人治人。乃承天運化。行人運化。豈有他道理之干涉哉。】

의 도리에도 따를만한 방법이 생긴다'고 말한다. 즉, 운화기에 통달하면 어떤 가치를 추구해야 하는지 뿐 아니라 이를 실현하기 위한 방법(특히, 관리를 임용하는 방법)도 알 수 있다는 것이다. 그렇다면 운화기에 통달한 사람의 통치는 보다 절대적인 위상을 가지게 된다. 최한기가 '하늘의 운화[天運化]를 받들어 사람의 운화[人運化]를 행하는 것이라 다른 도리가 간섭할 수 없다'고 말하는 것은 이 때문이다. 이처럼 운화기를 근거로 한 통치의 절대적인 위상은 ≪기측체의≫에서의 도덕적 가치와 제도가 상대적인 위상을 가지고 있었던 것과는 대비된다고 할 수 있다. 한편, 최한기는 선행의 당위성 또한 운화기에 근거하여 설명하고자 한다.

> 사람이 대기운화를 알면 할 것과 해서는 안 될 것이 이미 정해질 것이요, 만물과 내가 동포가 될 것이다.154)

> 교화가 크게 행해지고 인재가 등용되어 마을이 편안해지는 것과 사정(私情)을 멋대로 행하고 간사한 자들이 무리지어 진출하여 만백성의 [원망이] 끓어 넘치게 되는 것은 모두 통민운화(統民運化)의 순역(順逆)과 선악에 달려 있다. 이는 대기운화가 아직 밝지 못하며 오직 내 한 몸이 있음을 알 뿐 만백성의 근심과 즐거움을 내 몸의 일처럼 여기지 않는 데서 생기는 것이니, 만약 대기의 운화에 밝아서 만백성의 근심과 즐거움을 내 일로 여기게 된다면 순역과 선악은 애쓰지 않아도 절로 취사할 수 있게 된다.155)

선행을 위해서는 무엇이 선인지 아는 것도 중요하지만 선행의 동기를 확보하는 것이 무엇보다도 중요하다. 최한기는 선행의 동기를 개인이 자신의 자아를 백성들에게, 나아가 만물에게 확장하는 것에서 확보하고자 한다. 첫 번째 예문에서 최한기는 대기운화(大氣運化)에 통달하면 행위의 기준을 알게 될 뿐 아니라 '만물과 동포가 된다'고 말한다. 두 번째

---

154) ≪氣學・卷1-81≫, 【夫人知大氣之運化。則爲不爲已定。物與我同包。】

155) ≪人政・敎人門 五(卷12)・統民善惡≫, 【敎化大行。人材登庸。使閭里安樂。私情肆行。奸佞彙征。使萬姓沸騰。俱係統民運化之順逆善惡。是由大氣運化。尙有不明。惟知有一身。而不以萬姓憂樂爲一體。若明於大氣運化。見得萬姓憂樂爲一體。順逆善惡。不待勉强。自有取捨。】

예문에서는 통민 운화가 잘못된 이유를 '자신의 몸만 알고 백성의 일을 내 몸의 일처럼 여기지 않은 것'에서 찾는다. 또한 '대기운화에 밝다면 만백성의 근심과 즐거움을 내 일로 여기게 된다'고 말한다. 이처럼 자아를 다른 존재에까지 확장할 수 있는 이유는 무엇일까?

> 사람에게는 밖에 있는 대형체(大形體)가 있으니, 멀고 가까운 데서 본 것을 전해주는 눈으로 눈을 삼고, 차례로 들은 것을 전해주는 귀로 귀를 삼고, 전달해주는 냄새로 코를 삼고, 전달해주는 맛으로 입을 삼고, 천하의 제작하는 손으로 손을 삼고, 세상의 행보하는 발로 발을 삼고, 모든 사람의 운화하는 신기로 마음을 삼고, 만물이 한 가지로 받은 기화(氣化)로 몸을 삼는다. 오직 대인(大人)만이 이 같은 대형체를 가질 수 있고, 또 다른 사람도 이런 대형체가 있다는 것을 알 수 있을 뿐, 나머지 사람들은 세상에 이 같은 대형체가 있다는 것을 알지 못한다.[156]

예문 첫 문장에서 최한기는 '사람에게는 밖에 있는 대형체(大形體)가 있다'고 말한다. 나의 밖에 있음에도 불구하고 대형체는 나에게 속하는 나의 형체이며, 대형체로서의 나는 한 몸의 경험을 넘어서서 천하의 소식을 보고 들으며 천하를 기준으로 하여 행동할 수 있다. 이것이 바로 '만물이 한 가지로 받은 기화(氣化)로 몸을 삼는 것'이다. 여기에서 자아를 만물로 확장할 수 있는 근거를 확인할 수 있다. '한 가지로 받은 기화'가 있기 때문에, 즉 만물은 운화기를 공유하고 있기 때문에 서로 구분되면서도 동일하며, 또 함께 전체를 이룬다. 이에 대한 앎이 있다면 대형체를 나의 진정한 형체로 여기게 되고, 대형체의 이익을 추구할 것이다.

한 몸의 감각기관과 팔다리는 여기에 모인 소형체(小形體)이고 부자·군신

---

156) ≪人政·測人門 一(卷1)·外大形體≫, 【人有在外之大形體。以遠近傳見之目爲目。以遞次傳聞之耳爲耳。以傳達之嗅爲鼻。以傳達之味爲口。以天下制造之手爲手。以世間行步之足爲足。以億兆運化之神氣爲心。以萬物同胞之氣化爲軆。惟大人能有此大形體。亦能見人之有大形體。其餘諸人。不知人世有此大形體。】

> ·부부·장유·붕우는 범위의 대형체이니, 소형체의 시청언동에 혹 미진한 것이 있거나 다듬어지지 않은 것이 있어도 병들어 버려진 사람이 되는데, 더구나 대형체 가운데에 한 가지라도 불인(不仁)한 것이 있으면 어찌 완전한 사람이 될 수 있겠는가. [그러므로] 사람을 헤아리는 자가 어찌 소형체로만 그 귀천을 가리겠는가? 반드시 대형체의 인·불인을 대귀(大貴)·대천(大賤)·대길(大吉)·대흉(大凶)으로 삼아야 할 것이며, 그래야 사람의 형체가 넓고 커서 인도(人道)가 완전히 갖추어질 것이다. …… 사람에게 대형체의 큰 귀격(貴格)이 있으면 비록 소형체의 작은 천격(賤格)이 있더라도 어찌 방해가 되겠는가?[157]

> 진실로 통찰할 수 있는 식견이 있다면, 큰 이욕(利欲)은 백성을 편안케 하는 것[治安]이고 작은 이욕은 한 몸의 부귀라는 것을 알 것이다. 작은 것에 매몰되어 큰 것을 침해하는 것은 불인(不仁)한 일이다.[158]

첫 번째 예문에서 최한기는 '오륜에 있어서 불인(不仁)이 있다면 완전하지 못한 사람이며, 이는 마치 몸이 병든 것과 같다'고 말한다. 이는 오륜이라는 인간관계의 범위를 자신의 대형체로 여겨야 한다는 관점이다. 나아가 최한기는 '사람의 대형체를 보고 판단해야 하며 소형체의 작은 허물은 문제가 되지 않는다'고 말하여, 대형체가 개인의 진정한 형체임을 주장한다. 그렇다면 진정한 이익이란 대형체의 이익이다. 이에 두 번째 예문에서 최한기는 백성을 편안케 하는 것[治安]을 큰 이욕(利欲)으로, 일신의 부귀를 추구하는 것을 작은 이욕으로 보아서 작은 이욕에 매몰되어 큰 이익을 침해하는 것은 불인한 일이라고 말한다.

이상의 최한기의 관점은 ≪기측체의≫에서의 주장과도 유사하다. ≪기측체의≫에서 최한기는 사익과 공공선을 작은 이익과 큰 이익으로 구

---

157) ≪人政·測人門 四(卷4)·五倫相法≫, 【夫一身之九竅四肢。乃撮爾之小形體。父子君臣夫婦長幼朋友。乃範圍之大形體也。小形體之視聽言動。或有未盡。或不修明。猶爲病廢之人。況大形體之中有一不仁。豈可爲完備之人。測人者。豈但以小形體卞其貴賤。必以大形體之仁不仁。爲大貴大賤大吉大凶。於是人之形體廣大。而人道全備矣。…… 人苟有大形體之大貴格。雖有小形體之小賤格。何足爲妨害也。】

158) ≪人政·用人門 三(卷22)·平日所念不同≫, 【 苟有統察之見。利欲之大者。萬姓治安也。利欲之小者。一身富貴也。埋沒小者而侵害大者。不仁之事也。】

분하여, 개인이 이를 진실로 알게 된다면 큰 이익인 공공선을 추구할 것임을 주장하였다. 그런데 왜 공익이 개인에게도 큰 이익이 되는지를 개인과 전체의 관계를 통해서 설명하지는 않았다. 그러나 ≪기학≫ 이후의 저서에서 최한기는 운화기를 중심으로 한 개인과 세계의 일체관계에 주목하여 공익이 진정한 사익임을 강조하게 된다. 이는 최한기가 운화기에 근거하여 선행의 동기와 당위성을 확보한 것으로 볼 수 있다.

⑵ 천인운화와 사등운화

≪기측체의≫에서 최한기는 도덕적 기준을 천인의 중화[天人之和], 천인의 의리[天人之宜], 천인의 도리[天人之道]로 지칭한 바 있다. 이처럼 천인이라는 용어로써 행위의 기준을 표현하는 것은 ≪기학≫의 '천인운화(天人運化)'라는 용어로 이어진다.

> 조정에는 여러 현명한 사람들이 모여 있다. 정치적인 일은 그들에게 맡겨 상세한 것을 정하고 …… 각자가 자신의 생각을 제시하고 서로 지향하는 바가 다르면 우열을 가려서 방향을 결정하되, 자신의 생각과 같다고 선택해서는 안 되며 다른 사람의 생각이라고 무조건 받아들여서도 안 된다. 천인운화에 합치되느냐의 여부를 기준으로 삼되, 합치되더라도 많고 적은 차이가 있으면 많은 것을 따르고, 얕고 깊은 차이가 있으면 깊은 것을 따라야 한다.[159]

> 천인운화에 순순히 부합하는지 거슬러 어그러지는지를 살핌으로써 그 인품의 높고 낮음과 식견의 넓음과 편벽됨, 도량의 크고 작음을 정한다면, 이것이 곧 사람을 평가하는 불변의 척도가 될 것이다.[160]

> 의복, 음식, 주택 및 수레, 말 등의 제도가 …… 천인운화에 해가 되지 않는다면 반드시 속습(俗習)을 어길 필요는 없을 것이다.[161]

최한기는 ≪기학≫의 곳곳에서 '천인운화를 기준으로 삼아야 한다'고 주장한다. 천인운화는 첫 번째 예문에서는 조정에서 의사를 결정할 때 여러 의견들의 시비를 판단하는 기준이다. 두 번째 예문에서는 사람을 평가하는 기준이며, 세 번째 예문에서는 의복과 음식 등의 제도가 적절

---

159) ≪氣學・卷2-36≫,【朝廷之上。群賢彙集。有政治。則委之詳定 …… 各陳所懷。指向不同。取捨優劣。決定東西。不可以同乎我。又不可以同乎人。當以天人運化合不合爲準的。多寡異。則從其多。淺深異。則從其深。】

160) ≪氣學・卷2-11≫,【以觀天人運化之順逆違合。定其人品高低。識見周偏。局量大小。乃鑑衡之經法。】

161) ≪氣學・卷1-97≫,【衣服飮食宮室車馬制度 …… 無害於天人運化。不必違於俗習。】

한지를 판단하는 기준이다. 이처럼 최한기는 모든 인사의 기준은 천인운화라고 주장한다. 그렇다면 천인운화란 무엇인가?

> 선악이 구분되지 않으면, 사람들이[人氣] 따르는지 거스르는지를 살펴보며, 사람들이 따르는지 거스르는지가 구분되지 않으면, 천기운화(天氣運化)를 살펴볼 것이다. 이렇게 해서 천인의 도[天人之道]를 이루면 어찌 근기의 상등·중등에 구애받겠는가? 만약 천인운화가 있음을 모르고 한갓 선악 시비에만 종사하여, 연구하는 것이 진부한데 있고 행하는 것이 속습에 빠져 있으면 중등인의 상태를 벗어나기 어렵다.[162]

위 예문에서 최한기는 선악이 구분되지 않으면 '사람들이 따르는지의 여부'를 살펴보고, 다수의 견해로도 판단되지 않으면 천기운화(天氣運化)에 나아가서 물어보아야 한다고 말한다. 그렇다면 선악을 판단하는 궁극적인 기준은 천기운화이다. 또한, 최한기는 천기운화를 기준으로 삼아서 사회를 운영하면 천인의 도[天人之道]를 이루게 된다고 말하며, 이 천인의 도를 천인운화(天人運化)로 지칭한다. 요컨대 천인운화란 선악의 기준인 천기운화를 따라서 사회를 운영하는 것이다. 최한기는 이러한 관점에서 유학의 통치이념인 수신·제가·치국·평천하를 재해석한다.

> 수신·제가·치국·평천하는 인기운화(人氣運化)에 속하는데, 천기운화를 승순해서[承] 인기운화를 행한다면 백성들이 모두 귀의하고 따르기가 간단하고 쉬울 것이다. 그러나 천기운화를 내팽개치고 인기운화를 구하고자 한다면 상하가 서로 반목하여 각자의 사사로움만을 드러낼 것이다. 천인기의 운화[天人氣之運化]를 알지 못하고 수·제·치·평을 행하고자 한다면 우활(迂濶)해지거나 치우쳐 막힐 것이다.[163]

---

162) ≪氣學·卷2-46≫,【善惡未分。就質於統人氣之順逆。人氣之順逆未分。就質於天氣運化。以成天人之道。何限於根器之上等中等。若不知有天人運化。徒從事於善惡是非。所究在於陳腐。所行沒於俗習。終難免中等之人。】

163) ≪氣學·卷1-78≫,【修身齊家治國平天下係是人氣運化。而承天氣之運化。以爲人氣運化。則民皆歸順簡且易焉。拂天氣之運化。要作人氣運化。則上下睽離。各逞其私。不識天人氣之運化而欲行修齊治平之事。如非迂濶。卽是偏滯。】

예문에서 최한기는 수신・제가・치국・평천하를 인위로 구분하여 인기운화(人氣運化)로 지칭한다. 그리고 이 인기운화가 천기운화를 승순한다면(따른다면) 백성들이 모두 귀의하고 순종하지만, 그렇지 않으면 상하가 모두 사사로움을 드러낼 것이라고 말한다. 따라서 가장 이상적인 통치는 '천기운화를 승순한 인기운화'라고 할 수 있다. 최한기는 이를 '천인기의 운화[天人氣之運化]'로 지칭하여 마지막 문장에서 '천인기의 운화를 알고 인사를 운영해야 한다'고 강조한다.

그렇다면 천인운화란 결국 '천기운화를 따라서 통치하는 것', '천기운화를 승순한 인기운화'이다. 따라서 '천인운화가 기준이 되어야 한다'는 말은 결국 천기운화가 인사의 기준이라는 것을 의미한다. 그럼에도 불구하고 최한기가 ≪기학≫에서 인사의 기준이라는 의미로 천기운화보다 천인운화라는 용어를 더 빈번하게 사용하는 이유는 인기운화가 천기운화를 승순하는 것을 통해서 천인이 일체를 형성하는 것을 지향하기 때문이다.

> 천은 대기운화(大氣運化)함으로써 지월일성(地月日星)을 차례로 공전케 하여 신묘한 공효를 이룬다. 국가의 정치는 인기의 운화를 통솔하여 경・대부・사가 순서대로 [지시를] 따라서 다스림을 이루는 것이다. 집안의 다스림은 일가친척의 운화를 한데 합쳐서 남녀노소가 각자의 직분을 닦아 집안의 규범을 이루는 것이다. 수신이란 자기 한 사람의 운화를 따라서 어린이, 장년, 늙은이의 생애에서 먼저 할 바와 나중에 할 바를 알아서 학업을 닦는 것이다. 이렇게 대・중・소에 따라 대・중・소의 범위가 있다. 그러나 이들은 대범위의 일체를 이룬다.[164]

예문에서 최한기는 차례로 천의 대기운화(大氣運化), 국가의 정치, 집안의 다스림, 개인의 수신을 언급함으로써 대상의 범위를 점점 좁혀나간다. 그리고 마지막 문단에서 이들이 대・중・소라는 범위의 차이는 있지

---

164) ≪氣學・卷1-78≫, 【天以大氣運化而地月日星循序輪轉。以成神功。國政統人氣之運化而卿大夫士次序遵行。以成治道。家政合親屬之運化。老小男女各修其職。以成家範。修身隨一己之運化而少壯衰老。知所先後。以做學業。大則有大範圍。中則有中範圍。小則有小範圍。以成其大範圍之一體也。】

만 일체를 이루는 것이라고 말한다. 그런데 국가, 집안, 개인은 인간이 운영하는 것이지만 자연은 그렇지 않다. 그럼에도 불구하고 일체를 이룰 수 있는 이유는 무엇일까?

> 천과 사람은 본래 둘이 아니지만 기를 보지 못하는 자는 사람에게 있는 형체 때문에 천과 간격이 있어서 하나가 되기 어렵다. …… 천기와 인기는 둘로 나뉠 수 없으니 기를 들어 말한다면 천인이 일치하고 형체를 들어 말한다면 대소의 차이가 있다. 이미 기를 얻음이 있다면 비록 천인이 둘이 되더라도 사람이 하늘을 섬기는 데에는 가하지 않음이 없다.165)

최한기는 '천과 사람은 본래 둘이 아니지만 기를 보지 못하는 사람에게는 하나가 되기 어렵다'고 말한다. 그렇다면 천인이 하나가 되기 위해서는 인간이 운화기를 보아야 한다. 따라서 마지막 부분에서 최한기는 '인간이 운화기를 얻을 수 있다면 둘이 되더라도 하늘을 섬길 수 있다'고 말한다. 요컨대 인위와 자연[天]은 구분되지만 인간이 운화기를 보아서 천을 승순한다면 인간과 천은 일체가 될 수 있다. 따라서 천인운화란 '인기운화가 천기운화를 승순한 운화'이면서 동시에 '천인이 일체가 된 운화'이다. 이상에서 살펴본 ≪기학≫의 '천인운화'는 1년 후의 저서인 ≪인정≫에서는 '사등운화(四等運化)'라는 용어로 더욱 구체화된다.

> 일신운화는 수신의 요체가 되고, 교접운화는 제가의 요체가 되며, 통민운화는 치국의 요체가 되고, 대기운화는 평천하의 요체가 되어, 크고 작은 범위가 각각 해당되는 바가 있다. 대기운화를 따르는 것이 선이 되고 거스르는 것이 악이 되는 것은 세상 사람이 모두 같아 하나도 어긋남이 없다. …… 사등운화(四等運化)로써 [기화가] 인물(人物)에 두루 퍼져 있음을 밝히고, 그것을 승순(承順)할 방법을 열어서 멀고 가까운 곳에 펴나가야 한다.166)

---

165) ≪氣學・卷2-114≫,【天人本無異。而不見氣者。以人有形體。與天便隔。難得爲一也。…… 天氣人氣不可分二。擧氣以言。則天人一致。擧形以言。則大小有分。旣有得於氣。雖天人爲二。以人事天。亦無不可。】

166) ≪人政・敎人門 二(卷9)・敷運化平宇內≫,【一身運化。爲修身之要。交接運化。爲齊家之要。統民運化。爲治國之要。大氣運化。爲平宇內之要。大小範圍。各有攸當。大氣運化。承

일신운화는 통민운화에 어긋나서는 안 되고 통민운화는 천지운화에 어긋나서는 안 되니, 어긋나는 것이 있으면 이는 올바른 도리가 아니다. 일신운화가 통민운화를 승순하고 통민운화가 천지운화에 승순하는 것이 올바른 도리인 것이다. …… 그러나 세 단계의 운화[三層運化]는 본래 대·중·소의 범위가 다른 것이어서, 소는 중과 대등할 수 없고 중은 대와 대등할 수 없다. 그 승순하는 방법은 누구나 알기 쉽게 되어 있다.[167]

첫 번째 예문의 사등운화는 일신운화, 교접운화, 통민운화, 대기운화를 지칭한다. 네 가지 운화를 크고 작은 범위에 따라 구분하는 점, 대기운화가 선악의 기준이 된다는 점에서 앞에서 살펴본 '천인운화'의 발상과 같다. 천인운화, 사등운화는 두 번째 예문에서는 삼등운화[三層運化]로 표현된다. 삼등운화는 일신운화, 통민운화, 천지운화인데, 최한기는 '일신운화가 통민운화를 승순하고 통민운화는 천지운화를 승순해야 한다'고 말하여, 삼등운화를 순차적인 승순의 구도로 표현한다. 요컨대 개인은 사회의 규범을 따라야 하므로 일신운화는 통민운화를 승순해야 하고, 사회의 규범은 운화기를 근거로 한 것이어야 하므로 통민운화는 천지운화를 승순해야 한다는 것이다.

順爲善。遝逆爲惡。宇內人皆同。一無差謬。…… 當以四等運化。明其人物浹洽。開其承順方略。刊布遐邇。】

167) ≪人政·敎人門 三(卷10)·人心義理 ≫,【一身運化。不可違於統民運化。統民運化。不可違於天地運化。有違則非善道也。一身運化。承順於統民運化。統民運化。承順於天地運化。是謂善道也。…… 然三層運化。自有大中小之範圍。小不可以適中。中不可以適大。承順之方。人所易見。】

3. 승순운화의 의미

⑴ 대기운화로부터 도출된 가치

천인운화, 사등운화는 인간이 운화기를 승순해야 한다는 것을 의미한다. 즉, 운화기를 따라서 사회를 운영해야만 한다는 것이다. 그렇다면 과연 운화기를 따르는 것, '승순운화'는 구체적으로 어떤 행위를 의미하는가? 이를 위해서 먼저 대기운화에 어떻게 도달할 수 있는지를 살펴보고자 한다.

> 하나의 일[事], 하나의 사물[物]을 만나면 반드시 반복해서 추측하여 운화의 형세를 궁구하여 터득해야 한다. 두세 가지 사물로부터 열 가지, 백 가지 사물에 이르기까지 운화를 정밀히 관찰하고 누적해서 충분히 익숙해진 후, 이것으로써 저것을 비교하고 저것을 미루어 이것을 헤아리면, 자연히 운화에 통달하여 찌꺼기가 제거되고 알맹이가 저절로 드러날 것이다. [이렇게 되면] 천인운화에 있어서 생각하지 않아도 얻게 되고, 힘쓰지 않아도 적중하게 된다.[168]

인간은 추측을 통해서 운화의 형세(사물의 성질)를 파악할 수 있다. 처음에는 하나의 사물로부터 추측이 시작되지만 대상은 점점 다양해지고, 반복되는 탐구 속에서 추측의 능력은 향상된다. 따라서 예문에서 최한기는 '다양한 사물의 운화를 충분히 파악하고 서로 비교해 나가면 운화에 통달할 수 있다'고 말한다. 이렇게 운화에 통달하게 되면 '천인운화를 생각하지 않아도 얻게 되는' 경지에 이른다.

그런데 상식적으로 생각해보면 개별적인 사물에 대한 탐구를 통해 얻을 수 있는 것은 그 사물에 한정된 지식일 뿐이다. 따라서 개별적인 탐구가 누적되었을 때 얻을 수 있는 것은 다양한 지식이지, 보편적인 지식

---

168) ≪氣學・卷2-9≫, 【凡遇一事接一物。必反復推測, 究得運化之勢。二三事物。至於十百事物。精察運化。積累慣熟。以此較彼。推彼測此。自然通達運化。渣滓脫落精實自著。凡於天人運化。不思而得。不勉而中。】

은 아니다. 추측 능력이 향상된다는 점을 감안하더라도 개별적 탐구로부터 보편적 운화기에 도달할 수 있다는 주장은 선뜻 이해하기가 어렵다. 그러나 앞에서 살펴보았듯이 최한기는 기에는 개별적 측면과 보편적 측면이 있다고 생각하였고, 개별성에 대한 탐구로부터 보편성에 도달할 수 있다고 주장한다.

> 천지에 충만한 사물들을 내가 일찍이 보지 못하고 알지 못하여 충분히 공부하지 못한다. [그러나] 내 신기로 운화의 신기를 통하고 내 신체로 충만한 사물들을 체험해 가면, 평생의 수용(須用)이 저절로 족하지 않은 것이 없고 시종 기쁨이 점차로 무한함을 깨닫게 된다. …… 어떤 사람은 천근한 견문에서 기를 탐구하고, 혹은 수용하는 기구에서 기를 발견하며, 혹은 지구의 회전에서 풍기(風氣)가 각기 다른 것을 터득하고, 혹은 해・달・별이 서로 도는 데서 대기가 기둥처럼 지탱하고 있음을 터득한다. 소견이 이에 이르면, 조화가 기에서 생기고 신령이 기에서 생김을 알게 될 것인데, 다시 무슨 도리를 탐구할 것이 있겠는가.[169]

모든 사물이 가진 개별적인 이치는 다르지만 운화기를 공유했다는 점에서는 같다. 따라서 인간이 각각의 사물을 탐구함으로써 보아야 할 것은 개별적인 이치에 그쳐서는 안 된다. '천근한 견문, 사용하는 기구' 등에서 보편적인 운화기를 발견해야만 하는 것이다. 특히 '해・달・별의 움직임'을 관찰해서 보아야 할 것은 그 항상된 개별적인 법칙일 뿐 아니라, 운화기의 형질인 대기가 기둥처럼 지탱하고 있는 것, 즉 운화기의 존재이다. 한편, 최한기는 개별적인 이치를 파악하는 학문을 크게 세 가지로 나눈다.

> 크게는 우주운화(宇宙運化)의 기가 있으니, 역수를 정리하여 그 대강을 제시

169) ≪人政・敎人門 三(卷10)・知有而知用≫, 【天地充滿什物。曾我不見不知。而不能專一用功。以我神氣。通運化之神氣。以我身體。驗充滿之什物。平生須用。自無不足。始終悅樂。漸覺無窮。…… 或於淺近見聞。究其氣。或於須用器械。見其氣。或於地球運轉。見得風氣之各異。或於日月星交轉。見得大氣之撑柱。見到於此。則可知造化生於氣。神靈生于氣。更有何道理之可究哉。】

함이다. 다음으로는 인민운화(人民運化)의 기가 있으니, 정교(政敎)를 닦고 밝혀서 바른 길로 인도하여 이르게 하는 것이다. 작게는 기용운화(器用運化)의 기가 있으니, 책을 지어서 간직하고 기계와 도구를 제조하여 백성의 쓰임을 넉넉하게 하는 것이다. 이것을 합하면 일기운화(一氣運化)가 되고 나누면 삼기운화(三氣運化)가 된다. …… 만약 운화기가 아래위를 접속시키는 것임을 거론하지 않는다면 그 셋이 일체로 관철됨을 볼 수 없어서, 말하는 바가 어두울 것이다.[170]

최한기는 기의 운화를 우주운화, 인민운화, 기용운화로 나눈다. 이들 역수학, 정교(政敎), 기용학은 별개의 학문 분야이며 각각의 지식은 서로 관련이 없어 보인다. 특히, 역수학과 기용학의 대상은 자연적인 법칙이지만, 정치와 교육의 대상은 가치와 제도라는 점에서 구분된다. 그러나 최한기는 '이들을 합하면 일기운화가 된다'고 말하며 세 학문을 연결시키고자 한다. 또한 역수를 정리하고 정교를 밝히고 기계과 도구를 제작하는 등의 개별적인 탐구로부터 나아가 세 학문이 일체로 관철되는 것을 보아야 한다고 주장한다. 이처럼 최한기가 학문의 일체성을 강조하는 이유는 학문의 통합을 가능케 하는 일기운화 즉, 대기운화를 아는 것이 가장 중요하기 때문이다.

활동운화의 마음이 항상 사물에 도움을 의뢰하고 연구, 사색해서 이르지 않는 곳이 없으므로, 진실로 대기 가운데서 단서와 조짐을 보아서 그것을 사물에서 미루어 찾고, 또 사물 가운데서 경험을 얻은 것이 대기와 어긋나지 않거든, 이것을 여러 번 시험하여 공(功)을 쌓아나가면 대기운화를 볼 수 있을 것이다. 이것은 조금이라도 밝고 지혜로운 자가 할 수 있는 것이니, 이렇게 하여 전체대용(全體大用)에 미루어 통달하면 대기활동운화의 본성을 보는 것이 가능하고 통민운화, 일신운화에 이르러서도 점차 앞이 탁 트이고 넓어질 것이다.[171]

---

170) ≪氣學・卷1-93≫,【大則有宇宙運化之氣。理整歷數以擧其槪。次則有人民運化之氣。修明政敎以導其達。小則有器用運化之氣。修藏書冊。制造器皿以贍民用。合則爲一氣運化。分則爲三氣運化。…… 若不擧運化氣之接注上下。則不可見其一體之貫澈而所言亦從有晦昧之端。】

171) ≪氣學・卷2-96≫,【活動運化之心常資賴於事物。硏究思索。無所不到。苟於大氣上。見

최한기는 사물을 탐구하는 것을 사물과 대기운화를 비교하고 증험하여 대기운화에 대한 앎을 점차 확장하는 과정으로 보며, 이러한 과정이 반복되고 누적된다면 '대기활동운화의 본성'을 볼 수 있다고 말한다. 또한 대기운화의 본성을 보게 된다면 통민운화와 일신운화에 있어서도 '점차 트이고 넓어질 것'이라고 하여 대기운화로부터 통민운화와 일신운화의 기준을 도출해 낼 수 있다고 주장한다. 따라서 승순운화란 물리에 대한 탐구로부터 대기운화에 도달하고, 이로부터 인사의 기준을 도출해 내는 것이라고 할 수 있다.

이상의 구도에서 통민운화를 잘하기 위해서는 우선적으로 대기운화에 도달해야 한다. 실제로 최한기는 근대 과학의 발전에 힘입어 대기운화가 많이 밝혀졌다고 생각했다.

> 활동운화의 기는 사람들이 처음에 땅이 둥근 데서 보았고, 다음에는 땅이 도는 데서 밝혔고, 마침내는 청몽(淸蒙)에서 다 드러냈다. 이 기가 실어서 운화하는 힘을 미루어 해・달・별들을 실어 운행하는 것을 헤아려보면, 우주 내의 모든 작용은 다 이 기가 하는 일이다.[172]

최한기는 '지구가 둥근 것과 자전하는 것, 그리고 청몽(현대과학의 대기를 의미함)으로부터 활동운화의 기가 드러났다'고 말한다. 이는 천문학적 지식으로부터 운화기의 존재가 밝혀졌음을 의미하는 것인데, 앞에서 최한기가 공기를 증명하는 사례로써 운화기의 형질을 증명한 것과 그 발상이 같다. 그러나 최한기는 근대과학이 밝혀낸 사실로부터 운화기의 존재가 증명되었고, 이는 현재를 이전 시대와 구분 지을 수 있는 획기적인 변화라고 생각하였다.

기화의 사도(師道)가 밝혀지지 못한 시대에는 오직 인사의 사도만이 시행되

端倪而推尋乎事物。事物上得經驗而無違於大氣。依此累試積功。庶可見大氣之運化。是則稍有明慧者所能也。推達於全體大用。見得大氣活動運化之性。至於統民運化一身運化。漸次開豁。】

172) ≪氣學・卷2-100≫,【活動運化之氣。人始見於地圓。次明於地轉。畢露於淸蒙。推此載運化之力。以測日月星之載運。宇內用事皆是氣之所爲也。】

어 문호(門戶)가 제각기 나누어졌지만, 기화의 사도가 점차 창달된 뒤에는 인사의 사도가 운화에 의해 질정(質正)을 많이 받아, 모두 운화 속에 융화되어 천인의 사도로 합성되었다. 이에 인사의 사도가 처음보다 깎이는 것도 있고 처음보다 더해지는 것도 있으니, 이것은 기화가 점점 밝아짐에 따라 다과(多寡)가 생기기 때문이다. 기화가 1분(分) 밝아지면 인사도 1분 밝아지고, 기화가 2~3분 밝아지면 인사도 2~3분 밝아지며, 또 인사가 밝아서 기화가 밝아지는 경우도 적지 않다.[173]

이전에는 기화가 밝혀지지 않았고 따라서 인사도 기화를 기준으로 삼을 수 없었다. 제각기 주장하는 바에 따라 문호(門戶)가 나누어진 것도 이 때문이다. 그러나 지금은 '기화의 사도(師道)가 창달된' 시대이므로 인사는 기화를 기준으로 삼을 수 있다. 인간이 기화에 대해서 탐구하면 그만큼 기화에 대한 앎은 밝아지고, 이는 다시 인사의 기준이 된다. '기화가 1분 밝아지면 인사도 1분 밝아지는' 것이다. 이러한 학문을 최한기는 '천인의 사도'로 지칭함으로써 운화기를 기준으로 하여 자연과 사회 즉, 과학과 윤리를 통합하는 일통(一統)학문을 제시한다.

173) ≪人政・敎人門 一(卷8)・師敎≫, 【氣化師道不明之世。惟行人事師道。而門戶各分。氣化師道漸暢之後。人事師道。多就質於運化。總和融於運化。合成天人師道。於是人事師道。有刪於古者。有益於古者。隨氣化之漸明而多寡焉。氣化明一分。則人事明一分。氣化明二三分。則人事明二三分。又或人事明。而得明氣化者亦不鮮。】

⑵ 사등운화에 의한 가치의 정당화

최한기는 물리에 대한 탐구로부터 운화기에 도달하고, 운화기로부터 가치 및 제도를 도출할 수 있다고 주장하였다. 그러나 최한기는 당대를 '활동운화의 기가 드러난 시대', '기화가 밝혀진 시대'로 인식하면서도 운화기로부터 어떤 구체적인 가치나 제도를 직접적으로 도출해 내지는 못한다.

> 일신운화는 통민운화에 어긋나서는 안 되고 통민운화는 천지운화에 어긋나서는 안 되니, 어긋나는 것이 있으면 이는 올바른 도리가 아니다. 일신운화가 통민운화를 승순하고 통민운화가 천지운화에 승순하는 것이 올바른 도리인 것이다. …… 그러나 세 단계의 운화[三層運化]는 본래 대·중·소의 범위가 다른 것이어서, 소는 중과 대등할 수 없고 중은 대와 대등할 수 없다. 그 승순하는 방법은 누구나 알기 쉽게 되어 있다.[174]

> 인신운화와 교접운화가 천지운화의 기를 본받으면, 용인(用人)의 도리는 자연 따를 만한 방법이 있게 된다. 그러므로 사람으로 사람을 다스리는 것은 하늘의 운화[天運化]를 받들어 사람의 운화[人運化]를 행하는 것이니, 어찌 다른 도리가 간섭할 수 있겠는가.[175]

> 운화기의 실적(實跡)을 구명하여, 하나의 초목(草木)을 궁구하더라도 기화의 오묘함을 깨달은 뒤에 그치고, 금석(金石)·조수(鳥獸)·수화(水火)를 연구하더라도 기화의 오묘함을 알고 난 뒤에 그쳐야 한다. 기화의 오묘함을 모아 인신운화에 미루어 도달하고 인신운화를 모아 통민운화의 정교를 행한다면, 천지운화에 승순하는 방법이 절로 그 가운데서 생겨 강령과 조목이 제대로 갖추어질 것이다.[176]

---

174) ≪人政·敎人門 三(卷10)·人心義理 ≫,【一身運化。不可違於統民運化。統民運化。不可違於天地運化。有違則非善道也。一身運化。承順於統民運化。統民運化。承順於天地運化。是謂善道也。…… 然三層運化。自有大中小之範圍。小不可以適中。中不可以適大。承順之方。人所易見。】

175) ≪人政·用人門 六(卷25)·道之名得正≫,【人身運化交接運化。效則天地運化之氣。用人之道。自有可循之方。以人治人。乃承天運化。行人運化。豈有他道理之干涉哉。】

첫 번째 예문에서 최한기는 일신운화가 통민운화를 승순하고 통민운화가 천지운화에 승순하는 것이 올바른 도리임을 강조하면서도 그 구체적인 방법에 대해서는 '누구나 알기 쉽다'는 정도로만 말한다. 두 번째 예문에서는 '천지운화의 기를 승순해서 하는 용인(用人)은 하늘의 운화를 받들어 사람의 운화를 행하는 것이 된다'고 말함으로써 천지운화를 승순한 통민운화에 정당성을 부여하면서도 용인의 구체적인 방법에 대해서는 '천지운화의 기를 본받으면 자연히 따를만한 방법이 있다'는 정도로만 말한다. 세 번째 예문에서는 '기화의 오묘함을 알고 통민운화를 행한다면 천지운화에 승순하는 방법이 절로 생긴다'고 말한다.

이처럼 최한기는 통민운화가 대기운화를 승순해야 한다고 주장하면서도 통민운화의 구체적인 가치나 제도를 대기운화로부터 직접적으로 도출해내지는 못한다. 다만 '알기 쉽다', '저절로 생긴다'는 정도로만 언급하는 것에 그칠 뿐이다. 오히려 최한기는 인간이 고안해 낸 구체적인 가치 및 제도를 자연과 연결시킴으로써 정당화하는 방식을 취한다.

> 공(公)은 운화기의 공보다 더 큰 것이 없다. 제왕은 이것을 얻어서 천하인의 사정(私情)을 안정시키고, 스승은 이것을 얻어 천하인의 사정을 조화시키고, 일반 서민들은 이것을 얻어 가정과 마을 사람의 사정을 조절한다. 이 어찌 개인의 혼자 마음이 얻은 것으로써 백성들에게 강제로 베풀 수 있는 바이겠는가? 천하인이 운화의 공도(公道)에는 익히 복종하는 것임을 알아서 그것을 말과 글로써 끌어 깨우치고 행사로써 보여주어야 공(公)을 이룰 수 있다. …… 만물이 생장함에 순서가 있어 문란하지 않되 그것을 자기의 공(功)이라고 여기지 않고, 만사의 성공과 실패가 각자의 기회[機]에 따라서 되는 것이므로 원망할 데가 없다. 이에 백성들이 공(公)이라고 말하여 기화(氣和)를 본받아 법으로 삼는다.[177]

---

176) ≪人政・敎人門 二(卷9)・究見運化之妙≫,【以究明運化氣之實跡。窮究一草一木。見得氣化之妙而止之。又究金石鳥獸水火。而見氣化之妙而止之。合氣化之妙。而推達於人身運化。合人身之運化。爲統民運化之政敎。則天地運化承順之方。已在其中。而目張綱擧矣。】

177) ≪氣學・卷1-42≫,【公莫大於運化氣之公。帝王得之。以安天下民之私情。師長得之。調和天下人之私情。衆庶得之。裁制家鄉人之私情。是豈以獨心所得。强施於民。須因天下人之服習運化之公道。 以言文提覺, 以行事示, 及成其公也。 …… 萬物生就。 有序不紊。 而不以

공(公)은 인간이 추구하는 가치이다. 그런데 최한기는 '공은 운화기의 공보다 더 큰 것이 없다', '만물이 생장함에 순서가 있는 것이 공이다'라고 하여 자연의 운행을 가장 큰 공으로 본다. 즉, 자연의 운행은 원칙에 따라 행해질 뿐이므로 가장 사정(私情)이 없고 공정한 것이다. 최한기는 공은 제왕, 스승, 일반 백성들이 모두 따라야할 가치이지만 그 중에서도 제왕이 통치의 기준으로 삼아야 하는 것임을 강조한다. 자연의 운행에 대해서는 백성이 억울하게 여겨서 원망하는 일이 없고 복종하는 것처럼, 통치가 이와 같다면 백성들이 잘 따를 것이기 때문이다. 이에 최한기는 '천하인이 운화의 공도(公道)에는 복종하는 것임을 알아서 말과 글로써 끌어 깨우치고 행사로써 보여주어야 공을 이룰 수 있다.'고 말한다.

> 운화가 행해지는 것에는 자연 전후로 서로 어우러지고 상하가 서로 의지하는 것이 있으니, 이것이 바로 조화신공(造化神功)을 이루는 것이다. 만약 전후로 서로 연속되지 않고 상하로 서로 이어지지 않는다면, 어떻게 이 천지의 정교(政敎)를 이룰 수가 있겠는가. 관직을 두루 나누어 설치하여 위를 섬기고 아래를 부릴 사람을 골라 임명하는 뜻은 이로써 일통의 기강을 이루어 대기운화를 본받기 위한 것이다.[178]

> 사람을 써서[用人] 정교를 시행하는 것은 사시(四時)의 운화를 본받는 것인데, 운화는 고금(古今)이 다름없고 정교의 성쇠는 시대에 따라 같지 않으니, 이것은 사람을 쓰는 데 잘잘못이 있어서 사람을 잘 쓰면 정교가 융성하고 사람을 잘못 쓰면 정교가 잘못되기 때문이다.[179]

첫 번째 예문에서 최한기는 자연에서 개별 사물들이 전후 상하로 연속되어 조화를 이루는 것을 '천지의 정교(政敎)'로 지칭한다.[180] 그리고

爲功。 萬事成敗。 各遂其機而怨無所歸。民乃誦公, 效法氣和。】

178) ≪人政・用人門 二(卷21)・事上使下≫,【 運化之行。自有前後之相準。上下之相依。乃成造化神功。若前後不續。上下不接。何以成天地政敎哉。設官分職。擇任事上使下之人。以成一統綱紀。效則于大氣運化。】

179) ≪人政・用人門 三(卷22)・上下層疊體天運化≫,【用人而行政敎。效法于四時運化。而運化則古今無異。政敎汙隆。隨代不同。以其用人有得失。得人則政敎致隆。失人則政敎致汙。】

천지의 정교를 이루기 위해서는 관직을 두루 나누어 설치해야 한다고 말한다. 즉, 자연에서 개별 사물들이 연결되어 조화를 이루듯이 관리들 또한 위를 섬기고 아래를 부리면서 조화를 이루어야 한다는 것이다. 이러한 발상은 두 번째 예문에서도 발견할 수 있다. 최한기는 '사람을 써서 정교를 시행하는 것은 사시(四時)의 운화를 본받는 것이다'라고 말함으로써 네 계절의 변화를 통민운화가 본받아야 할 대상으로 설정한다. 요컨대 자연에서 발견할 수 있는 조화와 질서를 관리를 두는 제도를 통해서 구현해야 하며, 이것이 바로 '대기운화를 본받은 통민운화'이다.

이처럼 최한기는 공(公), 조화, 질서를 인간이 자연의 운행에서 발견할 수 있는 윤리적 가치로 든다. 또한 자연의 운행으로부터 발견한 가치를 관리를 두는 제도 등을 통해 구현하는 것을 '대기운화를 승순한 통민운화'로 제시한다. 그런데 이것은 자연의 운행에서 윤리적 가치를 찾고 이를 인사에 구현하는 것으로 볼 수도 있지만, 거꾸로 인사에서 추구하는 가치를 자연을 통해서 정당화하는 것으로 볼 수도 있다.

앞에서 최한기는 '천지운화의 기를 승순해서 하는 용인은 하늘의 운화를 받들어 사람의 운화를 행하는 것이 된다'고 말함으로써 대기운화를 승순한 통민운화에 정당성을 부여한 바 있다.[181] 이는 이론적으로는 누군가가 대기운화에 통달한 이후에 대기운화를 기준으로 삼아서 통민운화를 하는 것이다. 이런 경우에 대해서는 윤리적 가치가 대기운화로부터 도출되었다는 표현이 가능할 것이다. 그러나 최한기는 이에 해당되는 구체적인 인물이나 사례를 제시하지 못한다. 다만 확실한 것은 대기운화를

---

180) 본문에서의 '개별 사물들의 조화'는 대체로 '별들의 조화'를 의미한다. 최한기는 ≪인정≫ 곳곳에서 별들의 조화와 인간의 통치를 유비하여 설명한다.(≪人政・用人門 五(卷24)・用人有順逆運化≫,【內外千官。綱紀政敎。以成治安。效則于周天諸耀。各循軌度。以成運化。】), ≪人政・用人門 六(卷25)・文學俚俗宜準治安≫, 【諸曜運化。各安其行。以成天道。千官擇用。咸安其職。以成國體。】) 이러한 발상은 66세 때(1868년)의 저술인 ≪승순사무≫로도 이어진다.(≪承順事務・人事務取準天事務≫,【諸行星。隨大小遠近。層層承順不失先後緩急。以完攝動陶均。瞭然於神氣之中然後。人之事務。效則于天內外百官。羅列遠近層層。承順以行一統政敎 …… 天道大而遠。人事小而微。豈可節節摹寫處處依倣。只可大同而小異。不宜違逆于運化。】)

181) 본고, 102~103쪽 참조.

승순한 통민운화가 절대적인 위상을 가진다는 것이다. 이는 물론 최한기가 운화기를 중심으로 한 사등운화의 체계를 정립해 놓았기 때문에 가능한 것이다. 이에 최한기는 기존의 가치 및 제도를 '대기운화를 승순한 통민운화'로 규정함으로써 정당화하는 방식을 취한다. 결국, 최한기에게 있어서 윤리적 가치는 사등운화라는 형이상학적 체계에 의해 정당화된다. 이러한 형이상학적 체계에 의한 정당화는 유교에도 적용된다.

> 유교[儒術]가 곧 통민운화의 도이다. 인도를 밝혀 인의(人義)를 강론하고 기강을 세워 충절을 높이며, 청렴과 사양을 귀히 여겨 쟁탈을 피하고 탐욕과 비루함을 천히 여겨 치욕을 멀리하며, 정교의 도화(導化)를 열고 생령의 포폄(褒貶)을 중히 한다. 백왕(百王)의 손익을 통관(統貫)하고 연혁(沿革)해 볼 때, 시대는 더러 부침[汚隆]이 있었지만 이 도는 길이 보존되어 왔으니, 군생을 이끌어 일통(一統)으로 돌아가게 하는 것은 이 유교가 아니면 어찌 이룰 수 있겠는가.[182]

≪기측체의≫에서 최한기는 유교를 여타의 학문에 비하여 우월한 가르침으로 규정하였다. 그런데 이는 유교가 오랜 세월동안 지속되어왔다는 경험적 사실로부터 내려진 결론이다. 최한기는 위 예문 ≪인정≫에서도 '길이 보존되어 온 도'라는 이유에서 유교를 '통민운화의 도'로 정당화한다. 그런데 이러한 경험주의적 방식에 의한 정당화는 한계를 가진다. 유교는 여타의 학문에 비해 상대적으로 우월하다는 것이지 절대적인 가치를 가진 것이라고는 볼 수는 없다. 유교의 절대성은 형이상학적 체계에 의해서 확보된다.

> 고법(古法)으로써 근세(近世)를 다스리고자 하는 자는, 바꿀 수 없는 대체(大體)인 윤강경상(倫綱經常)만큼은 근세에도 불변하며 곧 천지운화의 범위에 속하므로 중간에서 단절하지 말고 옛것을 되돌이킬 것이다. 그러나 윤강

182) ≪人政・敎人門 四(卷11)・儒術≫, 【儒術。乃統民運化之道也。明人道而講人義。立紀綱而尙忠節。貴廉讓以避爭奪。賤貪鄙以遠恥辱。開政敎之導化。重生靈之褒貶。百王損益。統貫沿革。世或汙隆。而斯道長存。統羣生歸一統。非此術。何以成哉。】

경상의 사무를 조처하는데 있어서는 마땅히 근세의 천인운화의 기회(機會)에 근거해서 시행해야 한다.[183]

윤강경상이라는 유교적 가치는 인간이 고안해 낸 사리(事理)이며, 사등운화의 구도에서는 통민운화에 해당되는 것이다. 그러나 예문에서 최한기는 윤강경상이라는 유교적 가치를 천지운화의 범위에 속하는 것으로 본다. 이는 유교를 대기운화와 같은 차원의 진리치를 가지는 것으로 보는 것이며 따라서 유교는 절대적인 가치를 가진다. 물론 유교는 통민운화에 해당되는 것일 뿐 대기운화는 아니다. 다만 최한기는 유교가 대기운화를 승순한 통민운화라는 것을 강조하기 위하여 천지운화의 범위에 속한다는 표현을 사용한 것으로 보인다. 이처럼 유교라는 결론은 경험적 방법에 의해 도출되었지만 사등운화라는 구도에 의해서 정당화된다.

183) ≪氣學・卷1-86≫,【欲將古法。以治近世者。在於倫綱經常不易之大體。亦近世之所不變。則天地運化之範圍也。此非中間斷絶。擧而返古也。至於措處倫綱經常之事務。當因近世天人運化之機會而施行焉。】

(3) 변통을 통한 가치의 실현

승순운화란 인사의 기준을 보편적 운화기에 두는 것이다. 그런데 운화기로부터 어떤 구체적인 제도나 일 처리법을 직접적으로 이끌어낼 수는 없다. 최한기는 구체적인 사리를 제시하는 데 있어서는 운화기의 개별성, 즉 대상이 가지고 있는 개별적인 속성에 주목한다.

> 후대로 오면서 경험이 점점 밝아져 형질의 기를 알게 되었으므로, 운화를 실천하는 데 단계와 맥락이 있게 되어 망망한 바다같이 막연하지 않게 되었으며, 또 사람들을 인도할 수 있는 방법이 있게 되었다. 품수한 것이 사람마다 같음을 말미암아 그 이해와 호오를 밝혀 특별히 일통의 기준을 세운다. 신기의 운화가 다름에 따라 소장쇠로(少壯衰老)가 있으니 마땅히 그 재덕을 헤아려야 한다. 그래서 운화에 통달한 자로 하여금 천도에 승순하는 것을 모르는 자를 깨우치고, 치안(治安)할 수 있는 자로 하여금 일정한 길을 밟아 나아가 운화를 거스르지 않도록 하여야 한다.[184]

앞에서 살펴본 바에 의하면 최한기는 당대를 '활동운화의 기가 드러난 시대', '기화가 밝혀진 시대'로 인식했다. 이는 위 예문에서도 마찬가지이다. 예문에서 최한기는 후대로 오면서 형질의 기를 알게 되었다고 말한다. 그런데 최한기는 형질의 기에 대한 앎으로부터 보편적 운화기를 증명하기보다는 '운화를 실천하는 단계와 맥락'을 찾고자 한다.

운화를 실천하는 방법은 두 가지로 제시된다. 사람들마다 같은 이해와 호오를 밝혀서 이에 맞는 기준을 세워야 한다. 또한 개인마다 다른 재덕을 파악하여, 운화에 통달하고 치안(治安)할 수 있는 자라면 그에 맞는 역할을 부여해야 한다. 요컨대 인간의 공통된 성격을 파악하여 제도를 만들고, 개인의 능력을 감안해서 관리를 임명해야 한다는 것이다.

---

184) ≪人政・用人門 五(卷24)・用人有順逆運化≫, 【經驗漸明於後世。見得形質之氣。則運化實踐。有階級有脉絡。自無滉洋沒着。又有導人方略。因稟受之。人人皆同。明其利害好惡。特樹一統準的。隨神氣之運化不同。自有少壯衰老。正宜量度才德。使達運化者。開牖不識承順天道。使可治安者。遵行軌轍。無違運化。】

이는 인간과 여타의 존재를 구분해서 인간의 공통된 속성을 찾고, 개개의 인간을 구분해서 개인의 재덕을 파악한다는 점에서 기의 보편성보다는 개별성에 주목하는 방식이라고 할 수 있다. 또한 대상의 속성을 파악하고 이에 알맞은 처리 방법을 제시한다는 점에서 ≪기측체의≫에서 살펴보았던 '조건을 파악하고 대안을 모색하는 방법', 즉 변통에 해당된다고 할 수 있다. 이처럼 구체적인 사리를 제시하는 방법에 있어서 후기 저술은 ≪기측체의≫의 방법론을 따른다. 이는 백성들의 공통된 성격을 파악하여 통치하는 것을 호랑이를 길들이는 것에 비유하는 것에서도 확인할 수 있다.

> 호랑이 사육사는 '살아 있는 것'을 먹이로 주지 않는데, 생물을 죽이는 데 익숙해지기 때문이다. 또 먹이를 통째로 주지 않는데, 찢어발기는 데 습관이 들기 때문이다. 배고픈 때와 배부른 때를 알고, 기뻐할 때와 노여워할 때를 익히 알아서 호랑이가 사육사에게 순종하도록 만드는 것이니, 운화를 따라야지 운화를 거슬러서는 안 된다. 추우면 따뜻하게 해주고 더우면 시원하게 해주어서 그 성질[性]에 맞도록 해야지, 한서(寒暑)가 그 성질과 안 맞으면 나머지를 다 잘해주어도 호랑이의 성질을 거스르게 된다. 그러므로 짐승을 기르거나 백성을 다스리는 일에서 크고 작은 모든 행동은 운화에 따르는 것을 제일로 삼는다.[185]

호랑이를 길들이는 방법은 크게 두 가지이다. 첫째, 추우면 따뜻하게 해주고 더우면 시원하게 해주는 것이다. 동물마다 생존에 적합한 기후가 있어서 이것을 어기면 그 동물을 길들일 수 없다. 그래서 예문에서도 나머지를 다 잘해주어도 이를 어기면 소용이 없다고 말한다. 둘째, 사육사에게 순종하도록 먹이 주는 방식을 조절하는 것이다. 먹이를 산 채로 또는 통째로 준다면 본래의 야성을 통제하기 어려울 것이다. 이처럼 호랑

---

185) ≪人政・用人門 六(卷25)・以養獸喩牧民≫, 【養虎者。不敢以生物與之。爲習殺之之怒也。不敢以全物與之。爲狃碎之之怒也。時其饑飽。達其喜怒。使虎媚于養己者。由於順運化。不宜逆運化。寒則就溫。暑則就涼。俾適其性。寒暑有違。諸般善養皆逆。故養獸與牧民。大小施爲。俱以順運化爲第一義諦。】

이의 성질을 파악하고 이에 맞추어서 길들이는 것은 백성들의 공통된 성격, 조건에 맞는 제도를 만들어 통치하는 것과 같다. 여기에서 호랑이의 성질, 백성의 성격이라는 주어진 조건은 운화이고, 주어진 조건에 맞게 일을 처리하는 것이 운화를 따르는 것이다. 관리를 임명하는 것도 마찬가지이다.

> 일을 맡기는 것으로 말하면, 위험을 무릅써야 할 일이어서 기력(氣力)으로 성취해야 할 경우, [이런 일은] 탐욕스러운 사람이나 할 수 있지 청렴한 사람은 하지 못하고, 나라를 다스리고 백성을 보살피는 일이어서 사리(事理)에 따라 조율해야 할 경우, [이런 일은] 청렴한 사람이나 할 수 있지 탐욕스러운 사람은 하지 못한다. 사람을 쓰는 일에, 어찌 '청렴한 사람은 취하고 탐욕스러운 사람은 버린다'를 고정된 규칙으로 삼을 수 있겠는가? 마땅히 장점과 단점을 파악해서 단점은 버리고 장점은 장려하여 대상에 따라 알맞게 쓰고 그 시기에 따라 조종해야 한다.186)

최한기는 청렴한 사람과 탐욕스러운 사람을 구분하면서도, '탐욕스러운 사람을 배척하고 청렴한 사람만 써야한다'거나 '탐욕스러운 성품을 청렴한 성품으로 바꿔야한다'고 주장하지 않는다. 오히려 개인마다 재덕은 다르기에 이러한 성품을 파악하고 각자에게 적합한 일을 맡겨야 한다고 말한다. 따라서 중요한 것은 청렴함과 탐욕스러움이라는 조건 그 자체라기보다는 이를 파악하고 활용하는 변통의 방법이다.

> 도둑질 잘하는 자는 혹 적(敵)을 막는 데는 도움이 되고 간교한 습관을 가진 자도 혹 위란(危亂)에서 구하기도 한다. …… 쓸 만한 것 중에서 쓸 수 없는 것을 버려 그 쓸 만한 점을 완전하게 하고, 쓸 수 없는 것 중에서 쓸 만한 점을 취하여 쓸모없는 사람이 없도록 해야, 비로소 용인(用人)의 도리를 다했다고 할 수 있다. 만약 어진 이를 나아가게 하고 간사한 자를 물리치는 것만이 용인인 줄 알고, 치안에 보탬이 되는 사람이 어진이요 치안을 해

---

186) ≪人政・用人門 二(卷21)・廉貪取捨≫,【以職事言之。冒險涉危。以氣力成就者。惟貪者能之。而廉者不能。保世養民。從事理而調制者。惟廉者能之。而貪者不能。用人之術。豈可以取廉捨貪爲一定之規。當較短量長。棄瑕奬善。隨器須用。隨時操縱。】

치는 자가 간사한 이라는 것을 모르면, 비록 스스로 용인을 잘한다 하더라도 실제로는 아직 모르는 것이 많은 것이다.187)

위 예문에서도 최한기는 도둑질 잘하는 자, 간교한 자도 쓰임이 있다고 말한다. 그러나 이를 모르는 사람은 어진 이를 나아가게 하고 간사한 이를 물리쳐야 한다는 고정된 원칙만을 고집할 수 있다. 이에 최한기는 '치안에 보탬이 되는 사람이 어진이요 치안을 해치는 자가 간사한 이'라고 말하며 중요한 것은 치안이라는 목표와 이를 가능케 하는 변통임을 강조한다. 이상의 사리를 구하는 방법을 최한기는 '운화를 따라 변통하는 것'으로 표현한다.

아침과 낮, 저녁 무렵과 밤은 하루의 운화기이다. 상현, 보름, 하현, 그믐은 한 달의 운화기이다. 춘하추동은 일 년의 운화기이다. 생장노사는 한 몸의 운화기이다. 일어나 융성하다가 쇠퇴하여 망하는 것은 가문과 국가의 운화기이다. 이 모두는 때에 앞서서는 미리 대비할 수 있고, 또 때가 지나서는 증험할 수 있다.188)

만사만물은 운화에 따라 바뀌므로, 한 해 중의 사계절이나 하루 중의 낮과 밤이나 한 몸의 생장쇠노(生長衰老)나 한 나라의 치란흥망[治興亂亡]이 모두 한 번 정해져서 바뀌지 않는 것은 없다. 이와 같이 돌고 돌아 끝이 없는 가운데 인도(人道)와 행사의 천법(天法)과 천칙(天則)을 앞서 간 사람과 뒤에 온 사람이 서로 전해 주고 서로 지키되, 운화를 따라 변통하여 본래의 뜻을 상실하는 일도 없고 기준을 어기는 일도 없다. 농사짓는 법은 오곡(五穀)을 수확하는 것으로 기준을 삼아서 올해에서 내년으로 앞사람에서 뒷사람으로 서로 그 법을 전수하면서 운화를 따라 변통해 가고 토질에 따라 노력을

---

187) ≪人政・用人門 六(卷25)・可不可中有可不可≫,【能於盜竊者。或有藉于禦敵。習於奸巧者。或可救乎危難。…… 可用之中。捨其不可用。以全其可用。不可用之中。取其可用。俾無無用之人。方可謂得盡用人之道。若但知進賢俊退奸佞。爲用人。不知補治安爲賢俊。害治安爲奸佞。雖自謂善用人。其實多未可知也。】

188) ≪氣學・卷1-46≫,【朝晝晡夜。一日運化之氣。弦望晦朔。一月運化之氣。春夏秋冬。一年運化之氣。生長老死。一身運化之氣。興盛衰亡。家國運化之氣。俱可以先時豫備。又可以後時證驗。】

하며 흉년을 대비하여 저축하는데, 비록 억만세에 이르더라도 이 법을 사용한다.189)

첫 번째 예문에서 최한기는 하루, 한 달, 일 년이라는 시간의 변화와 인간의 생장노사, 가문과 국가의 성쇠를 때에 앞서서는 대비할 수 있고 지나서는 증험할 수 있는 것으로 본다. 즉, 개별적인 대상의 속성을 관찰, 예측, 증험하는 것이 가능하다는 것이다. 이는 곧 대상에 대해서 주통(周通)한 후에 변통(變通)하는 행위이기도 하다. 두 번째 예문에서 최한기는 농사짓는 것을 예로 들어 운화에 따른 변통을 설명한다. 토질에 따라 농사법을 달리하고 흉년을 대비하여 곡식을 저장해 놓는 것이 곧 운화에 따른 변통이다.

그런데 최한기는 '농사짓는 법은 오곡(五穀)을 수확하는 것으로 기준을 삼는다'라고 말하며 운화에 따라 변통하는 것을 통해서 달성해야 할 목표를 제시한다. 또한 인도와 행사에 있어서도 '운화를 따라 변통하여 본래의 뜻을 상실하는 일도 없고 기준을 어기는 일도 없다'라고 말함으로써 인도와 행사의 기준을 운화를 따른 변통과 구분한다. 앞에서 살펴보았던 예문에서 관리를 등용할 때의 목표가 치안이었다는 점을 상기해 본다면 인도와 행사의 준적은 치안임을 알 수 있다. 그렇다면 사리(事理)를 구하는 방법에 대한 최한기의 논의는 '운화를 따라 변통하여 목적, 가치를 실현하는 것'으로 정리할 수 있다.

대체(大體)에는 대기운화가 있고 인사(人事)에는 통민운화가 있는데, [통민운화가] 대기운화를 따르지 않으면 패정(悖政)이 되고 악속(惡俗)이 된다. 풍년이 들어 곡식이 천하고 흉년이 들어 곡식이 귀한 것은 순운화(順運化)이다. 정교를 잘하면 쌓아둔 대비가 있어 흉년에도 곡식이 귀하지 않게 되고

189) ≪人政・選人門 三(卷16)・爲民準的不遷移≫,【萬事萬物。皆從運化而遷移。一年之四時。一日之晝夜。一身之生長衰老。一國之治興亂亡。未有一定不移者。循環無端之中。人道行事之天法天則。前後人。相傳相守。隨運化而變通。無傷本義。無違準的。耕稼之法。以收穫五穀爲準。今年明年。前人後人。相傳其法。隨運化而變通。因土宜而施效。備歉荒而積貯。雖至億萬歲。而用此法。】

정교를 잘못하면 낭비와 탐학(貪虐)으로 풍년에도 곡식이 귀하게 된다. 교화가 크게 행해지고 인재가 등용되어 마을이 편안해지는 것과 사정(私情)을 멋대로 행하고 간사한 자들이 무리지어 진출하여 만백성의 [원망이] 끓어 넘치게 되는 것은 모두 통민운화의 순역(順逆)과 선악에 달려 있다. 190)

최한기는 풍년에는 곡식이 천하고 흉년에는 곡식이 귀한 것이 순운화(順運化)라고 말한다. 이는 어쩔 수 없이 자연에 의해 발생한 현상이라는 의미이다. 그렇다면 흉년에 곡식이 귀하도록 그대로 두는 것이 승순운화인가? 그렇지 않다. 흉년을 대비해서 곡식을 미리 저장해 두어야 한다. 이러한 변통의 영역이 곧 통민운화인데, 예문 첫 부분에서 최한기는 '대기운화를 따르지 않는 통민운화는 패정(悖政)이고 악속(惡俗)'이라고 하여 통민운화가 지향해야 할 가치이자 기준으로 대기운화를 든다. 이처럼 대기운화는 풍년, 흉년에 영향을 주는 기상현상과 같은 자연적 조건이기도 하고, 통민운화가 지향해야 할 가치이기도 하다. 그렇다면 승순운화란 주어진 자연적 조건으로서의 대기운화를 따라 변통하여, 가치로서의 대기운화를 실현하는 것이라고 할 수 있다.

190) ≪人政・敎人門 五(卷12)・統民善惡≫,【大體。則有大氣運化。人事。則有統民運化。或不順大氣運化。爲悖政爲惡俗。年豐而穀賤。歲歉而穀貴。順運化也。若政敎善。而豫備貯蓄。使歉歲穀不貴。政敎不善。靡費貪虐。使豐歲穀貴。敎化大行。人材登庸。使閭里安樂。私情肆行。奸佞彙征。使萬姓沸騰。俱係統民運化之順逆善惡。】

4. 유학에 대한 비판과 계승

(1) 유학적 수양론 비판과 승순

최한기는 운화기를 중심으로 한 형이상학적 체계를 정립하였으며, 이를 통해 유교적 가치의 절대성을 확립하였다. 유교적 가치를 추구하고 정당화했다는 점에서는 최한기를 유학자로 볼 수 있을 것이다. 그러나 최한기는 유학을 맹목적으로 옹호한 것이 아니라 자신의 학문인 기학(氣學)을 기준으로 하여 유학을 비판하거나 긍정하였다. 아래에서는 우선, 기학을 기준으로 한 최한기의 유학(성리학)에 대한 비판적인 시각을 살펴보고자 한다.

> 학문에 있어 가장 큰 이로움은 스스로 자신의 기질을 변화시킬 수 있다는 데 있다. 그렇지 않고, 끝내 밝히는 바가 없어 [기질을 변화시키지 못하면] 성인의 경지를 볼 수 없다. 그러므로 배우는 사람은 먼저 반드시 기질을 변화시켜야 한다. 기질을 변화시키는 것과 마음을 비우는 것은 서로 표리가 된다.[191]

최한기의 기학은 기를 중심으로 하여 세계를 설명한다는 점에 있어서는 장재와 비슷하다고 할 수 있다. 그러나 장재는 기를 도덕적 수양의 대상으로 보았지만 최한기는 기를 승순 및 변통의 대상으로 보았다는 점에서 서로 구분된다.[192] 위 예문에서 장재는 학문의 목적을 기질변화에

---

191) ≪經學理窟・義理(6-29)≫, 【爲學大益。在自能變化氣質。不爾。卒無所發明。不得見聖人之奧。故學者先須變化氣質. 變化氣質與虛心相表裏。】

192) 허남진은 기학과 기존의 기철학과의 차이점을 아래와 같이 설명함으로써 최한기의 기는 도덕적 수양의 대상이 아님을 밝힌다. “음양오행의 신묘불측(神妙不測)한 조화와 기의 청탁수박(淸濁粹駁)이라는 질적 구분을 거의 쓰지 않고, 활동운화(活動運化)를 기의 체(體)로, 한열조습(寒熱燥濕)을 기의 용(用)으로 놓아, 담일청허(湛一淸虛)한 기의 본체에 해당되는 천지지신기(天地之神氣)와 형체지신기(形體之神氣) 사이에 질적 구분을 두지 않음으로써, 형체의 기를 존재론적으로는 개별화의 원인으로, 윤리적으로는 청허한 기의 본성을 가로막는 악의 가능성으로 기능하는 것이 아니라, 객관적이고 보편적인 인식의 근거로 본다는 점에서는 기존의 기철학과는 구분된다 하겠다.”(허남진, 「조선후기 기철학 연구」

두고 있다. 이로 볼 때, 기질을 변화시켜야만 마음이 비로소 맑아질 수 있고, 자신의 기질을 변화시킨 사람이 성인(聖人)이다. 이이(李珥)는 바로 이 구절을 가져다가 자신의 주요 주장인 교기질(矯氣質)을 설명한다.[193] 이 세계를 장재는 기로 설명했고 이이는 리와 기로 설명했지만, 기질변화를 핵심에 두고 철학을 전개한 점은 두 사람이 똑같다. 이이의 '교기질'은 장재의 '변화기질(變化氣質)'과 동일한 의미이다. 아래에서 이이의 기질변화론에 대해 좀 더 확인하기로 한다.[194]

> 성인(聖人)은 기질이 청수(淸粹)해서 성(性)도 온전하니 그 체(體)에 조금의 사욕(私欲)도 없네. 그래서 [그 기가] 발동할 때에 마음 내키는 대로 해도 법도를 어기지 않으니 [이 경우는] 인심도 도심이네. …… 현자(賢者)는 기질이 청수(淸粹)하지만 탁박(濁駁)함이 얼마쯤 섞여 있어서 진덕수업(進德修業)의 노력을 기울인 뒤에야 그 본연지성을 회복할 수 있네. …… 어리석은 사람의 기질은 탁박함이 많고 청수함이 적어 그 성이 그 본연의 모습을 잃은 데다 진덕수업(進德修業)의 노력마저 없어 [그 기가] 발동할 때에 형기의 부림을 받으니 이는 인심이 지배하는 것이네.[195]

> 바라옵건대 전하께서는 한가히 홀로 계실 때에 함양·성찰 공부에 더욱 매진해서 그것을 수신의 토대로 삼아, 즐기고 싶은 욕망을 막고 음식을 절제하고 기쁨과 노여움이 절도에 맞게 하고 언어를 삼가소서. 행동거지에 절도가 있고 보고 듣는 데에 법도가 있으면 욕망이 줄어들고, 또 예로써 욕망의 발생을 막으면 욕망이 줄고 줄어 [끝내는] 욕망이 없는 데에 이르게 됩니다.[196]

(서울대학교 박사학위논문, 1994), 119쪽)

193) ≪聖學輯要·修己(仲)·矯氣質≫,【臣按。旣誠於爲學。則必須矯治氣質之偏。以復本然之性。故張子曰。爲學大益。在變化氣質。此所以矯氣質次於誠實也。】

194) 이이의 기질변화론에 대해서는 최천식의 「김창협 철학 연구」(서울대학교 박사학위논문, 2016)에서 예문과 논지를 다수 참조하고 재인용했다.

195) ≪栗谷全書·答成浩原·②≫(卷10, 1572),【聖人。氣質淸粹。性全。其體無一毫人欲之私。故其發也。從心所欲不踰矩。而人心亦道心也。…… 賢者則氣質雖淸粹。未免有少許濁駁雜之。故必資進修之功。然後能復其本然之性。…… 不肖者。氣質多濁少淸。多駁少粹。性旣汨其本然。而又無進修之功。其發也多爲形氣所使。是人心爲主也。】

196) ≪栗谷全書·司諫院請進德修政箚≫(卷7), 22右~左面,【伏望殿下於燕閒幽獨之地。益加涵養省察之功。以爲修身基址。而嗜慾必防。飮食必節。喜怒必中。言語必愼。動止有方。

위 첫 번째 예문에서 이이는 성인, 현인, 어리석은 사람을 그 기질의 맑고 흐림을 기준으로 구분한다. 성인은 기질이 맑아서 조금의 사욕도 없으며, 현인은 기질이 대체로 맑지만 더 맑게 하는 노력을 기울여야 하고, 어리석은 사람은 기질이 흐린데다 기질을 맑게 하는 노력조차 하지 않는다. 기질을 맑게 하는 방법은 두 번째 예문에 제시되어 있다. '행동을 절도 있게 하고 보고 듣는 데에 법도가 있도록 해야 한다'는 것이다. 이는 단지 겉으로 드러나는 행동만 바로잡는 것을 목표한 것이 아니다. 예법에 따라 자신의 욕망을 절제함으로써 욕망을 줄여나가다, 결국 사라지게 하는 것이 도덕적 수양의 목표이다.[197] 그러나 최한기에게 있어서 기질은 변화의 대상이기보다는 변통의 대상이다.

> ≪중용전≫의 '기질을 변화한다'는 말은 성실히 배우면 비록 어리석은 사람이라도 밝아지며 유약한 사람이라도 강하게 된다는 뜻이지 이미 품부받은 기품을 증감시키거나 변화시킨다는 뜻은 아니다.[198]

> 기질이 혼탁한 사람은 명민하게 알아채는 것이 적어 외물의 유혹에도 갑자기 빠지기는 어려우니, 마땅히 인도(人道)에 관한 가르침을 익히 듣고 행하여 젖어들게 해서 기질이 운화되기를 기다린다면, 지혜가 점차로 열려 성취하게 될지 알 일이겠는가? 마땅히 근기(根器)의 천심(淺深)을 보아 교육시켜야 한다. 근기가 천박하면 기질이 비록 청명하더라도 잠심(潛心)하여 연구하고 신중하게 지키지를 못하여 한 번 해보았다가 또 그만두었다가 하니, 어찌 성취될 수 있겠는가? 그러나 근기가 심중(深重)하면 기질이 비록 청명하지 못하다 하더라도 마음속에 반드시 가르침을 받아들일 도량이 있어, 가르침이 들어오기를 기다렸다가 열락(悅樂)이 점차로 열리게 된다.[199]

視聽有則。欲旣寡矣。又閑以禮。寡焉以至於無。】

197) 정원재는 「이이의 본성론」(『철학사상』 제13집, 서울대 철학사상연구소, 2001), 149쪽에서 이이의 철학을 '기질결정론'으로 설명하고 있다.

198) ≪人政・測人門 七(卷7)・論氣稟≫, 【傳曰。變化氣質。謂其誠學所到。雖愚必明。雖柔必强之意。非謂已稟之氣。使得增減變換也。】

199) ≪人政・敎人門 三(卷10)・敎質濁人≫, 【氣質昏濁之人。少明敏開悟。凡於外物所誘。亦難遽入。當於人道之敎。習聞習行。至於染着。待氣質之運化。安知慧竇之漸開。有所成就。當觀根器深淺以施敎。根器淺。則氣質雖淸明。不能潛究愼守。銳進銳退。何可有成。根器深。

첫 번째 예문에서 최한기는 '기질을 변화한다는 말이 타고난 기품을 증감시키거나 변화시키는 것을 의미하지는 않는다'고 말함으로써 기질변화론을 부정한다. 배움을 통해 어리석은 사람이 밝아지고 유약한 사람이 강해질 수 있지만, 이로 인해 타고난 기질이 달라지는 것은 아니라는 것이다. 그렇다면 어리석은 사람이 밝아지고 유약한 사람이 강해지는 변화는 어떻게 설명할 수 있는가? 두 번째 예문에서 최한기는 이를 '기질이 운화되는 것'으로 설명한다. 비록 타고난 기질이 혼탁하더라도 근기(根器)가 심중(深重)하여 열심히 노력한다면 가르침을 받아들여서 실천할 수 있다는 것이다.

> 가르침의 본의는 인도를 밝히고 사물을 조화시키는 데 있으니, 가르침을 제대로 받은 자라면 어찌 기질의 편벽됨이 사물을 어그러뜨리고 기질의 편벽됨이 인도를 잃도록 하는 데 이르겠는가? 기질[質]이 맑은 사람은 그 맑음으로 인도를 밝히고 사물을 조화시키고, 기질이 혼탁한 사람은 그 혼탁함으로 인도를 밝히고 사물을 조화시키며, 강한 자와 약한 자도 강약으로 인도를 밝히고 사물을 조화시킨다.[200]

위 예문에서도 최한기는 '가르침을 제대로 받은 자라면 기질의 편벽됨이 인도를 잃도록 하지는 않는다'라고 말하여 기질보다는 가르침의 수용 여부가 더 중요함을 밝힌다. 그러므로 제대로 배우기만 한다면 기질이 맑은 사람과 혼탁한 사람, 강한 사람과 약한 사람 모두가 각자의 기질을 활용함으로써 인도를 밝히고 사물을 조화시킬 것이라고 주장한다. 여기에서 우리는 최한기가 기질의 맑고 흐림을 도덕성과 연관짓기보다는 개인의 타고난 성격, 즉 개성으로 파악하고 있음을 확인할 수 있다. 이는 각자가 가지고 있는 성품을 파악하여 통치에 활용하는 것이 중요하다

則氣質雖欠淸明。內必有容受量。待其透入。而悅樂漸開。】

200) ≪人政・敎人門 一(卷8)・因質施敎≫,【敎之本義。在於明人道和事物。則有得於敎者。何嘗氣質之偏。至於乖事物。氣質之病。至失人道哉。質淸者。以其淸明人道和事物。質濁者。以其濁明人道和事物。强者弱者。皆以强弱。明人道和事物。】

는 주장으로 이어진다.

> 도둑질 잘하는 자는 혹 적(敵)을 막는 데는 도움이 되고 간교한 습관을 가진 자도 혹 위란(危亂)에서 구하기도 한다. …… 쓸 만한 것 중에서 쓸 수 없는 것을 버려 그 쓸 만한 점을 완전하게 하고, 쓸 수 없는 것 중에서 쓸 만한 점을 취하여 쓸모없는 사람이 없도록 해야, 비로소 용인(用人)의 도리를 다했다고 할 수 있다. 만약 어진 이를 나아가게 하고 간사한 자를 물리치는 것만이 용인인 줄 알고, 치안에 보탬이 되는 사람이 어진이요 치안을 해치는 자가 간사한 이라는 것을 모르면, 비록 스스로 용인을 잘한다 하더라도 실제로는 아직 모르는 것이 많은 것이다.[201]

최한기는 도둑질 잘하는 자, 간사한 자라고 해도 치안에 도움이 될 수 있다면 써야 한다고 말하며, 나아가서 '치안에 보탬이 되는 사람이 어진이고 치안을 해치는 자가 간사한 이'라고 주장한다. 요컨대 통치에 있어서 가장 중요한 것은 치안이라는 목표를 달성하는 것이며, 이를 위해 필요한 것은 개인의 도덕성이라기보다는 맡은 일에 적합한 실무능력이다.

> 성리학을 착실히 공부한 사람이라고 해서 다 백성의 치안을 이룰 수 있는 것이 아니니 그 일신운화가 통민운화에 통달해야만 백성의 치안을 이룰 수 있는 것이다.[202]

> 옛날부터 도·덕으로 추천을 받은 자가 군현(郡縣)의 관리로 나아가서 백성을 다스리는 것에는 서투른 경우가 많은 것은, 그 도·덕·의가 백성을 통솔하여 운화하는[統民運化] 도·덕·의가 아니라 자기 한 몸에 체득한 도·덕·의이기 때문이다. 학문을 천인운화에서 터득하고 그것을 마음속에서 길러

---

201) ≪人政·用人門 六(卷25)·可不可中有可不可≫, 【能於盜竊者。或有藉于禦敵。習於奸巧者。或可救乎危難。…… 可用之中。捨其不可用。以全其可用。不可用之中。取其可用。俾無無用之人。方可謂得盡用人之道。若但知進賢俊退奸佞。爲用人。不知補治安爲賢俊。害治安爲奸佞。雖自謂善用人。其實多未可知也。】

202) ≪人政·選人門 五(卷18)·運化學問可以選人≫, 【性理學篤工人。未必皆能治安人民。及其一身運化。通達於統民運化。乃能治安人民。】

서 백성을 통솔하는 운화[統民運化]로 삼는다면, 집안에서 사람을 다스리거나 관직에서 백성을 다스리는 데 두루 통할 것이니, 이것이 참된 도·덕·의이다.[203]

첫 번째 예문에서 최한기는 성리학을 착실히 공부했다고 해서 반드시 치안을 이룰 수 있는 것은 아니라고 말하여 개인의 도덕성이 반드시 통치를 잘하는 것으로 연결되지는 않는다는 것을 밝힌다. 두 번째 예문에서는 이러한 주장의 근거로 도덕성으로 추천받아서 관리가 된 사람이 백성을 다스리는 데 있어서는 서투른 경우가 많다는 점을 든다. 나아가서 최한기는 '참된 도·덕·의란 자기 한 몸에 체득한 도·덕·의가 아닌 백성을 운화해나가는 도·덕·의'라고 말함으로써 도덕성의 의미를 재정의한다. 그렇다면 통치를 잘하는 사람이 도덕적인 사람이라고 할 수 있다. 같은 맥락에서 최한기는 성인이란 치안을 실현한 사람이라고 말한다.

성인을 스승으로 삼는 것이 운화를 스승으로 삼는 것만 못하다. 성인은 원래 천지운화를 스승으로 삼아 도학(道學)을 이루어 백성들을 교화하고, 치안할 수 있는 자를 골라 등용하여 태평성대를 가져오는 자이다. 그런데 후대에 성인을 배우는 자는 다만 성인의 행동만을 스승으로 삼고, 운화를 스승으로 삼아 승순하지는 않는다.[204]

예문에서 최한기는 성인을 '천지운화를 스승으로 삼아서 태평성대를 이루는 자'로 규정한다. 즉, 성인은 치안을 실현하는 사람인데, 치안을 실현하는 것은 운화를 스승으로 삼아야만 가능하다는 것이다. 따라서 성인이 되고자 하는 사람은 성인이 아닌 운화기를 스승으로 삼아서 승순해야만 한다.

---

203) ≪人政·選人門 三(卷16)·道德以民爲準≫,【自古以道德被薦者。出宰郡縣。疏於理民者多。以其道德義。不以統民運化爲道德義。以一身心得爲道德義也。蓋學問得於天人運化。養之於中。以爲統民運化。則在家理人。在官治民。可以周通。是眞道德義也。】

204) ≪人政·用人門 六(卷25)·師運化≫,【師聖人。不如師運化。聖人。元來師天之運化而成道學。敷敎化於天民。擇其可治安者。用之以躋郅隆。後之學聖人者。只師聖人動靜施爲。不師其運化承順。】

천(天)은 곧 운화기이다. 운화기를 모르고서 천을 스승삼는다면 스승삼는 데에 구체성이 없게 된다. 천을 스승삼는다는 이름은 비록 같더라도 실제에 있어서는 운화기를 아느냐 모르느냐 하는 차이가 있다. 옛날 성인의 학문은 실제로 천을 스승 삼는 데에서 말미암았으나, 뒤의 현인(賢人)은 성인으로 스승을 삼았으니 천과 이미 한 칸을 격한 것이고, 그 뒤의 현인은 전세(前世)의 현인으로 스승을 삼았으니 천과 또 두 칸을 격하게 된 것이다. 이렇게 해서 세 칸·네 칸·다섯 칸·여섯 칸에 이르게 되면, 천은 점점 까마득해지고 사람은 점점 가까워지게 된다. 심지어 사람도 점점 멀어져서 오직 자기의 마음만을 스승삼게 되었으니, 사도(師道)가 날로 위축되어 여기에 와서는 다시 더 위축될 것이 없을 정도이다.[205]

위 예문에서도 최한기는 천(天), 즉 운화기가 스승이라는 점을 밝힌다. 그런데 성인은 천을 바로 스승으로 삼았으나 뒤의 현인(賢人)은 성인을 스승으로 삼고, 그 뒤의 현인은 바로 앞의 현인을 스승으로 삼았다. 이처럼 시대가 내려오면서 천과는 점점 멀어져서 결국은 자신의 마음만을 기준으로 삼게 되었다. 이에 최한기는 '사도(師道)가 날로 위축되어 왔다'고 한탄한다. 그런데 이는 사실 성리학에 대한 비판이다. 최한기에 의하면 성리학은 '모든 이치가 마음에 갖추어져 있다'[206]고 여겨서 '마음을 보존하고[操心] 이치를 궁구하는[窮理] 학문'[207]이기 때문이다. 이처럼 성리학은 가장 범위가 작은 자신의 마음을 궁구하는 학문이기에, 이보다는 가장 범위가 큰 운화기를 기준으로 삼아서 승순해야 한다는 것이다.

---

205) ≪人政·敎人門 四(卷11)·天人敎≫, 【天卽運化氣也。不識運化氣而師天。則所師無注泊沒執着。師天之名雖同。其實有運化氣之知不知。上古聖人之學。實由於師天。而後之賢人。以聖人爲師。則與天已隔一間。其後賢人。以前世賢人爲師。則與天又隔二間。至於隔三四間五六間。天漸邈而人漸近矣。甚至於人漸遠。而惟師心。則師道之日縮。至斯而更無加縮矣。】
206) ≪人政·敎人門 三(卷10)·主運化≫, 【古人**以心爲主宰。窮究萬事萬物之理**。心旣無形。理亦無形。以無形究無形。必以誠實持敬。戒懼省察。多般條目。爲進學之要。】
207) ≪人政·敎人門 三(卷10)·理學先後≫, 【氣學先露。則前人應減**操心窮理**之勞。】

⑵ 일통학문으로서의 기학

최한기는 유학이 천(운화기)을 스승으로 삼은 것에서 마음만을 스승으로 삼는 것으로 점점 위축되어 온 것으로 인식하였다. 그러나 다른 곳에서 최한기는 유학이 점차 발전해온 것으로 서술하기도 한다.

> 상고시대의 경험은 후대에 점차 갖추어진 것만 못한 법이니, 만일 공자가 뜻했던 것에다가 후대의 누적되는 경험을 참작해 간다면, 기화의 도리가 만고(萬古)에 관철되어 내외가 겸비되고 본말이 갖추어질 것이다. 이 어찌 공자의 도리만이 오래될수록 더욱 널리 통해서이겠는가? 진실로 운화의 인도는 고금이 다름없기 때문이다.[208]

> 기학(氣學)이 밝아지게 된 것은 실로 심학(心學)이 끝까지 궁구하다가 병폐가 있는 데까지 이른 것에 힘입은 것이다. 만약 기학이 심학보다 먼저 나왔다면 심학에 밝혀지는 것이 있어서 후생들의 노고를 덜어 주었겠지만, 생령(生靈)의 지각(知覺) 운화는 시대에 따라 점차 밝아지는 것이기에 기학이 심학의 뒤에 생겨난 것이다.[209]

위 첫 번째 예문에서 최한기는 상고시대의 경험은 후대에 점차 갖추어진 것만 못한 법이라고 말하며 후대로 갈수록 경험이 점점 많아진다는 것을 강조한다. 두 번째 예문에서는 기학(氣學)이 밝아지게 된 것은 심학(心學)이 끝까지 궁구하다가 병폐가 있는 데까지 이른 것에 힘입은 것이라고 말하며 성리학의 병폐 또한 기학의 발전에 기여한 바가 있음을 밝힌다. 따라서 두 예문의 의미를 합해보면 '상고시대에는 경험이 부족했으나 성리학이 시행착오라는 경험을 더함으로써 기학이 생길 수 있었

---

208) ≪人政・敎人門 三(卷10)・古今道無異≫, 【特以上世之經驗。不及後世之漸備。若擧夫子之所志。參後世之積累經驗。氣化之道。貫徹萬古。兼內外該本末。奚特夫子之道。愈久而益暢。實由運化人道。古今無異也。】

209) ≪人政・敎人門 四(卷11)・知覺之源≫, 【斯敎之得明。實賴心學之到抵窮覈。至有病蔽。若使斯敎。出於心學之前。心學庶有所明。爲後生減勞苦。而自有生靈知覺運化。隨時漸明而發於心學之後。】

다. 즉, 유학은 점차 발전되어 왔다'는 결론을 얻을 수 있다.

그런데 첫 번째 예문에서 최한기는 '공자가 뜻했던 것에다가 후대의 누적되는 경험을 참작해 나가야 한다'고 말하고 있는데, 이는 경험의 중요성을 강조하면서도 한편으로는 공자의 뜻은 인정하는 것이다. 또한 두 번째 예문에서 최한기는 '기학에 앞서서 시행착오를 겪은 공로가 있다'는 의미에서 성리학을 인정하는데, 이는 결국은 성리학이 병폐가 있는 것으로 보는 것이다. 요컨대 선진유학과 성리학에 대한 최한기의 기본적인 시각이 바뀐 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 최한기가 유학이 점차 발전되어온 것으로 서술하는 이유는 그 발전의 끝에 자신의 학문을 두기 위해서이다.

> 상고시대에는 제가와 치국의 대경대법(大經大法)으로 현준을 부르고 천거하여 조처가 진실했고, 중고시대에는 훈고의 문사(文辭)가 성하게 일어나고 불교의 선설(禪說)에 청허(淸虛)가 더해졌다. 근고시대에는 성리학[理學]으로 무형(無形)의 경지를 궁구하여 성실에 힘쓰고 사치한 풍속을 바로잡아 의리를 밝혔고, 현세[方今]에는 지구가 드러나서 사해(四海)의 인도가 하나로 통합되고 운화가 점차 밝아져서 만물의 조화가 기준이 있게 되었다.[210]

최한기는 학문을 시대에 따라 구분하여 '상고시대의 학문은 조처가 진실했고, 중고시대에는 훈고와 불교가 일어났으며, 근고시대는 성리학[理學]이 사치한 풍속을 바로잡고 의리를 밝혔다'고 평가한다. 특히, 성리학에서 '풍속을 바로잡고 의리를 밝혔다'는 긍정적인 면을 찾으며, 부정적인 면에 대해서도 '무형(無形)의 경지를 궁구하여 성실에 힘쓴다'로 긍정적으로 표현한 것이 인상적이다. 이에 더하여 예문 마지막 부분에서는 '현세[方今]에 지구가 드러나서 인도가 통합되고 운화가 밝아져서 만물의 조화에 기준이 있게 되었다'고 말함으로써 자신의 학문을 현세에 위치 짓는다.

---

210) ≪人政・選人門 三(卷16)・學問比較≫,【上古。以齊家治國之大經大法。顧俊學賢。措處質實。中古。訓詁文辭繁興。佛教禪說參入淸虛。近古。理學。探無形而勉誠實。矯靡俗而明義理。方今地球呈露。而四海人道一統。運化漸明。而萬物造化有準。】

이처럼 최한기는 상고시대 학문[선진유학]의 진실함과 근고시대 학문[성리학]의 도덕성을 추구한 점을 긍정적으로 평가한 후에 현세에 자신의 학문을 위치지음으로써 유학의 발전선상의 마지막 부분에 기학을 놓는다. 이로부터 우리는 최한기의 유학에 대한 계승의식을 확인할 수 있다. 그러나 아래의 예문이 오히려 최한기의 속내에 더 가깝지 않은가 한다.

> 고금 학문의 변천은 이 기화를 밝히고자 함에 말미암아 아직 밝혀지지 않은 것을 점차로 밝혀나간 것이다. 처음의 질략(質畧)한 것과 다음의 의혹된 것과 다음의 허무를 추구한 것과 다음의 그림자를 궁구한 것과 다음의 신괴(神怪)한 논설 등 분분한 학문이 다 운화학(運化學)의 선구가 되어, 험하고 막히고 황량한 것을 열어주었으니 어느 것이나 옛사람의 공적이 아닌 것이 있겠는가?[211]

최한기는 상고시대의 학문은 질략(質畧)하고 중고, 근고시대의 학문은 허무, 그림자, 신괴(神怪)를 추구한 것으로 본다. 이는 결국 선진유학이든 성리학이든 또 다른 학문이든 모두가 기학보다는 부족한 학문이라는 뜻이다. 그럼에도 불구하고 최한기는 이들은 모두 기학에 앞서서 시행착오를 겪은 것이어서 '옛사람의 공적'으로 평가할 만한 것이라고 말한다. 결국 최한기는 선진유학과 성리학의 부족한 점도 기학이 탄생하기 위한 시행착오, 전초작업으로 규정하여 포섭한 것이다.

≪기측체의≫에서 최한기는 주공, 공자의 학문에 대해서는 긍정적이었지만 성리학에 대해서는 비판적이었다. 그러나 기학을 정립한 이후 최한기는 선진유학 뿐 아니라 성리학에 대해서도 긍정적인 평가를 내린다. 특히 최한기는 성리학이 도덕성을 추구하는 점을 인정하며, 성리학의 (도덕성을 추구하는 방법이 잘못되었다는) 부족함에 대해서도 시행착오로서의 의의를 인정한다. 이처럼 최한기의 성리학에 대한 시각이 바뀐 이유는 그가 기학에 성리학을 포섭시키고자 했기 때문인 것으로 설명할

---

211) ≪人政・敎人門 五(卷12)・功效有七≫, 【古今學問之沿革。緣此氣化之欲明。未明漸次開明。而始質畧。次疑惑。次探虛。次光影。次神怪。紛紜之學。皆爲運化學之先驅。闢險阻開榛茂。何往而非前人之功也。】

수 있다. 즉, 최한기는 기학의 학문적 정체성을 유학에 두었던 것이다. 이는 최한기가 유학의 전통적인 용어를 기학의 관점에 입각하여 재해석하는 것에서도 확인할 수 있다.

> 옛날에는 기화(氣化)를 잘 알지 못해서 그것을 천(天)이라고 했지만, 사실은 기(氣)이다. 천이라는 글자를 모두 기화로 보면 말의 뜻과 사리(事理)에 합치되지 않는 것이 없고 가르침을 세운 근본도 알게 된다.[212]

> 선에는 큰 선과 작은 선이 있다. 천인의 기화[天人氣化]와 인도의 대체[人道大體]를 자신에게서 수행하여 남에게 펼쳐 나가는 것은 큰 선이요, 일용의 사무에서 삼가 효제충신을 행하고, 성경(聖經)과 현전(賢傳)에서 인의예지를 연구하며, 친척과 동복(僮僕)들이 모두 마음 편하게 지내고, 향당(鄕黨)과 이웃 마을이 순후한 풍속을 이루게 하는 것은 작은 선이다.[213]

> 운화를 승순함이 곧 천지의 효이고, 현준(賢俊)을 존경함이 곧 천하의 제이다. 효제의 도는 가정에서 시작하여 천하에 이르므로, 그 대체를 보아서 소절(小節)에 이르러야 완전한 효제이다. …… 하늘을 어기고 어버이에게 효하는 것은 진실한 효가 아니고, 도를 어기고 어른에게 제하는 것은 진실한 제가 아니다.[214]

첫 번째 예문에서 최한기는 '유학에서 천(天)으로 일컬었던 말들을 기화(氣化)로 바꾸어서 보아야 한다'고 말한다. 유학에서의 천은 대체로 도덕적 가치의 기준이었으므로 이로써 최한기가 기화를 모든 판단과 행위의 기준으로 삼고자 하는 것임을 짐작할 수 있다. 이는 두 번째, 세

---

212) ≪人政・敎人門 一(卷8)・氣化人道敎≫, 【古者氣化未暢。故惟謂之天。而其實則氣也。凡言天字。皆以氣化認之。語義事理。無不襯貼。立敎之本得。】

213) ≪人政・測人門 六(卷6)・善人≫, 【蓋爲善之道。有大小焉。天人氣化。人道大體。修行於身。敷達於人。大善也。日用事務。謹行孝悌忠信。聖賢經傳。潛究仁義禮知。親戚僮僕。咸得其宜。鄕黨隣里。便成淳俗。小善也。】

214) ≪人政・敎人門 二(卷9)・孝悌≫, 【承順運化。乃天地之孝也。敬慕賢俊。乃宇內之悌也。孝悌之道。自家而始達於天下。觀其大體。而達於小節。乃完備之孝悌也。…… 違天而孝親。其實非孝。違道而悌長。其實非悌。】

번째 예문에서 확인할 수 있다. 두 번째 예문에서 최한기는 효제충신, 인의예지를 작은 선으로 보며, 천인의 기화[天人氣化]와 인도의 대체[人道大體]를 펼쳐나가는 것을 큰 선으로 본다. 그러므로 중요한 것은 인의예지라기보다는 기화를 알고 실천하는 것이다. 세 번째 예문에서도 최한기는 효와 제를 자신의 관점에서 재해석한다. 어버이에게 효도하는 것보다는 운화에 승순하는 것이 효이고, 어른을 공경하는 것보다는 현준(賢俊)을 존경하는 것이 제라는 것이다. 물론, 여기에서 현준이란 '운화를 승순하여 치안을 이루는 사람'을 의미하는 것이다. 한편, 기학을 중심으로 한 재해석은 성리학에서 빈번하게 쓰이는 용어에도 적용된다.

> 눈으로 보고 귀로 듣고 발로 걷고 손으로 잡고 장부(臟腑)가 서로 이어지고 혈맥이 흐르는 것은 성(性)이고, 대기운화로 생장쇠노(生長衰老)하는 것은 명(命)이다.[215]

> 사람 몸의 기가 귀로 듣고 눈으로 보는 것에 따라서 [천인운화를] 밝히면, 정밀함과 밝음[精明]이 생긴다. 이것이 ≪대학≫의 명덕(明德)이다. 눈으로 보고 귀로 듣는 것으로써 천인의 운화를 갈고 닦지 않으면 정밀함과 밝음이 어떻게 생기겠는가?[216]

> 사람이 천지운화의 기를 받아서 기질로서의 심(心)과 성(性)을 가지게 되었으니 널리 공부하여 천지운화의 기를 통찰하는 것이 곧 진심(盡心)과 진성(盡性)이다.[217]

> 신기가 통민운화에 합당한 것이 정심(正心)이고, 대기운화에 어긋남이 없는 것이 솔성(率性)이다. [218]

---

215) ≪人政・敎人門 四(卷11)・性命≫, 【目見耳聞。足行手持。臟腑連絡。血脉流注。性也。大氣運化。生長衰老。命也。】

216) ≪氣學・卷2-3≫, 【在人身之氣。從耳目而修明。則精明生焉。大學之明德也。若不以耳目見聞。天人之運化磨琢灑礪。則精明何以生焉。】

217) ≪氣學・卷2-43≫, 【人受天地運化之氣。有氣質之心性。博洽用功。統察天地運化之氣。卽是盡心盡誠。】

218) ≪人政・敎人門 四(卷11)・正心率性有準≫, 【神氣得合於統民運化。卽正心也。無違於

위 예문에서 최한기는 성(性), 명(命), 명덕(明德), 진심(盡心), 진성(盡性), 정심(正心), 솔성(率性)을 자신의 관점에서 재해석한다. 보고 듣고 걷는 것과 같은 인간의 속성이 성(性)이며, 인간이 대기운화에 따라 생장쇠노하는 것이 명이다. 인간이 천인운화를 밝힐 때 생기는 정밀함과 밝음[精明]이 명덕이며, 인간이 심(心)과 성(性)으로써 천지운화의 기를 통찰하는 것이 진심과 진성이다. 개인[神氣]이 통민운화를 따르는 것이 정심(正心)이며, 대기운화를 따르는 것이 솔성(率性)이다. 요컨대 최한기는 '인간이 감각기관, 심(心), 성(性)으로써 대기운화를 통찰하고 따라야 한다'고 일관되게 주장하고 있는 것이다.

이상에서 살펴보았듯이 최한기는 기학의 학문적 정체성을 유학에 두고자 하였다. 이에 최한기는 유학을 시대에 따라 발전해온 것으로 규정하고 그 완성 단계에 기학을 위치시킨다. 그렇다면 기학은 유학을 계승한 것이 된다. 그러나 최한기의 목표는 단지 유학의 계승에만 있는 것은 아니다.

> 도교와 불교는 허무를 숭상하고 천주교[洋敎]와 이슬람교[回敎]는 인격적 신[神天]을 섬긴다. 이들은 수천 년 동안 전하여 내려오면서 점점 그 가르침을 부연하여 혹은 혹독한 곳으로 나아가고 혹은 기괴한 곳에 이르렀는데, 의론이 자세히 갖추어지고 비유가 넓지만 경상대도(經常大道)를 얻지 못했다. …… 운화기를 알게 되면 허무가 실유(實有)가 되고 신천(神天)이 신기(神氣)가 되고 만사만물이 진정한 모습을 드러내고 만화만변(萬化萬變)이 참되고 바른 곳으로 모여들어 4교(敎)가 모두 일통(一統)의 운화 가운데로 융화될 것이다.219)

최한기는 도교와 불교는 허무를 숭상하는 것으로, 천주교와 이슬람교는 인격적 신[神天]을 섬기는 것으로 본다. 최한기에 의하면 이들은 수

大氣運化。卽率性也。】

219) ≪人政・敎人門 一(卷8)・諸敎≫,【道敎佛敎尙虛無。洋敎回敎事神天。流傳數千年。漸就增演。或趍刻甚。或臻奇怪。議論詳備。譬諭廣博。尙未得其經常大道者。…… 旣有得於運化之氣。虛無爲實有。神天爲神氣。萬事萬物。開眞正面目。萬化萬變。有誠正湊泊。四敎皆和融於一統運化之中。】

천 년이라는 역사를 가진 학문이지만 경상대도(經常大道)를 얻지는 못했다. 그러나 최한기는 이들이 운화기를 알게 된다면 '허무가 실유(實有)가 되고 신천(神天)이 신기(神氣)가 되어 일통(一統)의 운화로 융화될 수 있다'고 말한다. '허무가 실유가 된다', '신천이 신기가 된다'는 표현에 의해 기학을 통해 기존 학문들의 결함이 보완되는 듯한 느낌을 주지만, 이는 실상 그들의 핵심 주장을 포기하라는 의미이다. 결국 최한기는 불교, 도교, 천주교, 이슬람교 등 지구상의 모든 가르침이 자신의 기학을 따를 것을 희망하였던 것이다.

앞에서 최한기는 운화기를 통하여 자연과 사회 즉, 과학과 윤리를 통합하고자 하였다. 그리고 여기에서는 자신의 학문인 기학으로써 전통적인 유학을 계승하고 성리학을 비롯한 여타의 학문들을 포섭하고자 한다. 그러므로 최한기의 기학은 과학과 윤리를 통합하고, 모든 학문을 포섭하는 '일통(一統)학문'으로 규정될 수 있겠다.

Ⅴ. 결론

1. 최한기 철학은 대체로 경험주의로 평가되지만, 형이상학적 요소 또한 포함하고 있는 것으로 평가되기도 한다. 본고에서는 이러한 최한기 철학의 두 면모를 최한기가 처음에 제시하였던 경험주의적 방법론의 윤리이론으로서의 불충분한 점을 이후에는 형이상학적 체계를 정립함으로써 보충하고자 한 것으로 설명하였다.

2. ≪기측체의≫에서 최한기는 경험을 통하여 지식을 추구해야 한다고 주장하면서 성리학, 불교, 천주교, 사주명리학 등을 비판한다. 이 중에서도 주된 비판의 대상은 성리학이다. 최한기에 의하면 성리학은 사람의 마음에 근본적인 원리인 리(理)가 갖추어져 있다고 보아서 이를 깨닫기를 추구하는데, 이는 주공과 공자로 대표되는 전통적인 유학에서는 벗어난 것이다.

따라서 최한기는 리가 아닌 기(氣)를 추구해야 한다고 주장하며 기를 중심으로 한 세계관을 제시한다. 세계는 천지지기(天地之氣)로 가득 차 있는데, 천지지기가 모여서 형체를 이룬 것이 형체지기(形體之氣)이다. 모든 기는 작용 능력(神)을 가지며, 기의 작용 능력은 개별적인 사물의 속성을 형성한다. 사물의 속성은 돌의 단단함과 같은 단순 성질만을 의미하지는 않는다. 지구가 자전하고 공전하는 운동 법칙, 사람의 일생 동안 일어나는 생장노사(生長老死)의 변화 또한 사물의 속성에 포함되기 때문이다. 이러한 변화는 항상성을 가지며, 그 일정한 변화의 법칙이 탐구의 대상이 된다. 즉, 기의 조리로서의 리, 사물의 법칙으로서의 리가 탐구의 대상이다.

이는 이전의 주기론(主氣論)을 계승한 것이지만 기에 대한 강조점이 다르다. 최한기는 무엇보다도 기가 형체를 가지고 있다는 점을 강조한다. 최한기에게 있어서 태허(太虛)와 같은 무형(無形)의 기는 존재하지 않으며, 가장 범위가 넓은 천지지기도 형체와 신(神)을 가지고 있다. 최

한기가 기의 형체를 강조하는 이유는, 형체를 가지고 있는 기의 움직임은 측정할 수 있고 수량화하여 객관화 할 수 있기 때문이다.

최한기는 지식을 추구하는 방법으로서 추측을 제시한다. 추측은 대상의 속성을 파악하는 주통(周通)과 이에 알맞은 일 처리법을 모색하여 적용하는 변통(變通), 이상의 과정이 잘 되었는지를 확인하는 증험(證驗)으로 이루어진다. 변통은 주어진 조건에 맞추어 원하는 결과를 도출하기 위한 방법을 창안한다는 점에서 일종의 가설이다. 따라서 추측은 관찰-가설-검증의 구도로 구체화할 수 있다.

추측은 대상에 대한 객관적인 관찰을 중시하지만 모든 사례를 관찰한 후에 결론을 도출해 내지는 않는다. 대상을 활용하는 방법 또한 인간이 생각해내지 못한 또 다른 방법이 있을 수도 있다. 즉, 추측을 통한 지식은 그 결과가 절대적이지는 않다는 한계를 가진다. 이에 최한기는 유행지리(流行之理)와 추측지리(推測之理)를 구분함으로써 진리 그 자체와 진리에 대한 인간의 탐구를 구분한다. 이러한 구분을 통해서 최한기가 목표하는 바는 반복되는 추측을 통해서 진리에 점점 더 가까이 다가갈 수 있다는 점을 확인하는 것이다. 이에 비하면 성리학은 추측지리에 불과한 리(理)를 유행지리와 동일시함으로써 진리에 다가갈 수 있는 가능성마저 저버리는 것이다.

3. 최한기는 윤리적 기준을 제시하기 위하여 역사라는 간접 경험을 활용한다. 그런데 이는 구체적인 역사적 사례를 검토하는 방식이 아니라, 역사 상 존재하였던 여러 가르침 중에서 가장 우수한 가르침을 선별하여 수용하는 방식이다. 최한기는 우수한 가르침이란 효과가 있는 가르침이고, 효과가 있다면 사람들의 선택을 받아서 오래 지속될 것이기 때문에 가장 오랫동안 지속된 가르침을 찾는다. 이러한 의미에서 역사적으로 검증된 가르침은 바로 유학이다.

최한기는 개인의 윤리적 행위의 기준으로 유학의 전통적 가치를 제시하며, 무언가를 판단과 행위의 기준으로 받아들일 수 있는 능력으로서의 추측을 강조한다. 악한 환경에서 자란 사람이라도 추측의 능력만 있다면

선해질 수 있고, 이 추측의 능력이 악에 물든 정도보다 더 중요하기에 최한기는 '악은 얕지만 추측이 부족한 사람보다는 악이 깊어도 추측이 뛰어난 사람이 변화시키기가 빠르다'고 말한다.

그렇다면 개인으로 하여금 도덕성을 갖추어 선을 행하도록 하는 동기는 어떻게 확보할 수 있을까? 최한기는 '인간은 이로운 것을 추구하고 해로운 것을 피하는 자연적 경향을 가지고 있다'는 것에 '진정한 이익은 공익'이라는 명제를 더한다. 이로써 사욕을 추구하는 개인이라도 추측 능력이 향상되면 공익이 진정한 이로움이라는 것을 알 수 있고, 그 앎이 진실하다면[眞知] 자연스럽게 공익을 실천하는 것으로 이어질 것이라고 주장한다.

이상의 최한기의 윤리에 대한 관점은 두 가지 면에서 한계를 가진다. 우선, 선행의 당위성 문제이다. 최한기는 인간은 이로움을 추구하는 존재이므로, 공익이 진정한 이로움이라는 것을 알게 된다면 자연스럽게 공익을 실천할 것이라고 주장한다. 그러나 인간은 자신의 이로움을 추구하는 존재이지 '참된 이로움 그 자체'를 추구하는 존재는 아니다. 공익이 아무리 참되고 큰 이익이라도 그것이 개인에게 어떤 이로움으로 돌아갈 것인지, 또는 전체의 이로움이 개인에게 어떤 의미가 있는지 등이 설명되지 않으면 선행의 동기는 확보되기 어렵다.

다음으로 가치의 절대성 문제이다. 최한기는 경험주의적 방법으로 유학을 정당화하였다. 따라서 유학은 불교, 천주교, 이슬람교 등 이제까지 경험한 가르침 중에서 가장 결과가 좋았다는 의미를 가질 뿐 절대적인 가치를 가질 수는 없다. 나아가 유학을 비롯한 모든 가르침은 인간이 고안해낸 것이라는 점에서 상대적인 위상을 가진다. 인간이 미처 생각해내지 못한 더 좋은 대안이 있을 수도 있기 때문이다. 결국 경험주의 내에서의 모든 윤리적 가치는 추측지리이기에 상대적인 위상을 가진다.

추측은 자연을 탐구하는 데 있어서는 유용하지만 윤리를 설명하는데 있어서는 한계를 가진다. 아주 먼 곳의 별이 움직이는 이치는 당장 알지 못해도 되지만 선과 악, 옳고 그름에 대한 판단은 항상 필요하며, 윤리가 절대적인 가치를 가지지 못한다면 사욕을 추구하는 개인을 강제할 수

없기 때문이다. 이에 비하면 최한기가 배제해버린 성리학의 리나 천주교의 신은 윤리에 절대적인 위상을 부여하는 역할을 했다고 할 수 있다.

4. ≪기학≫, ≪인정≫ 등의 후기 저술에서 최한기는 세계를 가득 채운 기를 운화지기(運化之氣)로 운화기가 모여서 형체를 이룬 기를 형질지기(形質之氣)로 구분한다. 이는 용어는 달라졌지만 ≪기측체의≫의 천지지기와 형체지기의 구분을 이은 것이다. 그러나 최한기는 이상의 구분으로부터 개별적인 사물의 속성을 탐구해야 한다고 주장하기보다는 운화기가 만물을 생성하고 조화시키는 근원적인 존재라는 점을 강조한다. 이는 곧장 만물이 운화기를 따라야 한다는 주장으로 이어진다.

만물은 당연히 운화기를 따른다. 예컨대 별이 정해진 궤도를 따라 움직이는 것은 스스로의 운동 법칙에 따르는 것이기도 하고, 자연 전체의 법칙을 따르는 것이기도 하다. 그러므로 자연에 있어서는 운화기를 따라야 한다고 주장할 필요가 없다. 그럼에도 불구하고 최한기가 운화기를 따라야 한다고 주장하는 이유는 윤리와 통치의 문제 때문이다. 최한기는 윤리와 통치의 기준으로 운화기를 제시하고자 한 것이다.

후기 저술에서도 최한기는 기가 형질을 가지고 있다는 점을 강조한다. 그런데 최한기는 기의 움직임을 측정하여 수량화하기보다는 기의 크기에 따른 형이상학적 체계를 정립하고자 한다. 즉, 만사만물은 크기의 차이만 있을 뿐 기라는 점에서는 같기에 하나의 체계로 통합될 수 있으며, 크기의 차이는 있기에 작은 기는 큰 기를 따라야 한다는 것이다. 이러한 관점에서 최한기는 일신운화, 교접운화, 통민운화, 대기운화로 이루어진 사등운화의 체계를 정립하며, 작은 범위의 운화가 큰 범위의 운화를 승순(承順)해야 한다고 주장한다. 이는 결국, 가장 큰 기인 운화기를 윤리와 통치의 기준으로 삼아야 한다는 것이다.

그렇다면 어떻게 운화기를 승순할 수 있을까? 최한기는 개별적인 사물을 탐구함으로써 대기운화에 도달하고, 이로부터 윤리와 통치의 기준을 도출해 낼 수 있다고 말한다. 그러나 최한기는 운화기로부터 어떤 구체적인 가치나 제도를 직접 도출해 내지는 못한다. 다만 경험주의적 방

법에 의하여 도출된 결론인 유학을 대기운화를 승순한 것으로 규정함으로써 정당화한다. 공(公), 조화, 질서 등의 도덕적 가치 또한 대기운화를 승순한 것으로 규정된다. 이로써 대기운화를 승순한 유학과 도덕적 가치는 보다 절대적인 위상을 가지게 된다.

최한기는 가치의 정당성 문제 뿐 아니라 선행의 동기 문제 또한 운화기를 통해서 해결하고자 한다. 이를 위해 최한기는 만물이 '한 가지로 받은 기화(氣化)', 즉 운화기로써 일체를 형성하고 있다는 점을 강조한다. 이로부터 최한기는 개인이 운화기에 도달한다면 세계 전체가 곧 나라는 것을 알 수 있고, 이로써 공익을 진정한 이익으로 여길 수 있을 것이라고 주장한다.

최한기는 운화기를 중심으로 한 형이상학적 체계를 정립하였으며, 이를 통해 유학을 정당화하고 도덕적 가치의 절대성을 확립하였다. 그러나 최한기가 추구하는 도덕성의 구체적인 의미는 성리학과는 구분되는 것이다. 최한기에 의하면 성리학은 기질을 맑게 만드는 노력을 통하여 한 몸의 도덕성을 밝히는 학문이다. 그러나 최한기에 있어서 도덕성이란 치안(治安)이라는 좋은 결과를 이루어내는 능력이다. 이를 위해서 가장 필요한 것은 사람들의 기질을 살피고 그에 적합한 일을 맡기는 것이다. 따라서 성인(聖人)이란 '관리를 잘 등용하여 치안(治安)을 이루어 낸 사람'으로 규정된다.

5. 최한기의 학문은 경험주의적 방법론인 추측에서 과학과 윤리를 통합함으로써 윤리에 절대성을 부여할 수 있는 기학(氣學)으로 변화하였다. 따라서 최한기는 처음에는 추측과 배치되는 방법으로 도덕성을 추구하는 성리학에 대해서 비판적이었지만, 기학을 정립한 이후에는 성리학 또한 도덕성을 추구한다는 점을 인정하여 자신의 학문 내에 포섭하고자 한다. 이에 더하여 최한기는 불교, 천주교, 이슬람교 등도 기학을 따를 것을 희망한다. 결국, 최한기는 과학과 윤리를 통합하고 성리학을 비롯한 여타의 학문들을 포섭하는 일통(一統)학문을 추구하였던 것이다.

참고문헌

1. 원전과 원전 번역서

崔漢綺, ≪神氣通≫.
崔漢綺, ≪推測綠≫.
崔漢綺, ≪氣學≫.
崔漢綺, ≪人政≫.
崔漢綺, ≪運化測驗≫.
崔漢綺, ≪承順事務≫.
崔漢綺, 『增補明南樓叢書』, 대동문화연구원, 2002.
민족문화추진회, 『국역 기측체의』, 1979.
민족문화추진회, 『국역 인정』, 1980.
손병욱 역, 『기학』, 통나무, 2013.
이종란 역, 『운화측험』, 한길사, 2014.

2. 단행본

권오영, 『최한기의 학문과 사상 연구』, 집문당, 1999.
권오영 외, 『혜강 최한기』, 청계, 2000.
금장태, 『실학과 서학』, 지식과 교양, 2012.
김용헌 외, 『혜강 최한기』, 예문서원, 2005.
서울대학교 철학사상연구소, 『마음과 철학 유학편』, 2014.
알폰소 바뇨니 저, 이종란 옮김, 『공제격치』, 한길사, 2012.
야규 마코토, 『최한기 기학 연구』, 경인문화사, 2009.
열암기념사업회, 『박종홍 철학의 재조명』, 천지, 2003.
이우성 외, 『혜강 최한기 연구』, 성균관대학교 출판부, 2016.
이종란, 『최한기의 운화와 윤리』, 문사철, 2008.
정성철, 『조선철학사』, 과학·백과사전출판사, 1987.
A. F. 차머스, 신중섭・이상원 역, 『과학이란 무엇인가?』, 서광사, 2003.

3. 논문

구태환, 「최한기의 운화론적 인체관과 변통의 윤리론」, 숭실대학교 박사학위논문, 2006.

금장태, 「기철학의 전통과 최한기의 철학적 특성」, 『동양학』 제19집, 단국대학교 동양학연구소, 1989.

_____, 「다산과 혜강의 인간이해」, 『동양학』 제24집, 단국대학교 동양학연구소, 1994.

_____, 「혜강 최한기의 철학사상」, 『진단학보』 제81호, 진단학회, 1996.

김선희, 「최한기를 읽기 위한 제언」, 『철학사상』 제52호, 서울대학교 철학사상연구소, 2014.

김용헌, 「최한기의 서양과학 수용과 철학 형성」, 고려대학교 박사학위논문, 1995.

_____, 「최한기의 자연관」, 『동양철학연구』 제18집, 동양철학연구회, 1998.

_____, 「최한기의 시대인식과 자연학적 인식론」, 『한국학논집』 제36집, 한양대학교 한국학 연구소, 2002.

_____, 「조선 후기 실학적 자연관의 몇 가지 경향」, 『한국사상사학』 제23집, 한국사상사학회, 2004.

_____, 「최한기의 낙관주의적 서구 인식과 동서소통론」, 『개화기 대외 민간 문화교류의 의미와 영향』(단국대학교 동양학연구소), 국학자료원, 2005.

최춘영・김용헌, 「최한기의 철학에 나타난 윤리설」, 『현대이념연구』 9권, 군산대학교 문화사상연구소, 1995.

김숙경, 「혜강 최한기의 기학에 나타난 서학 수용과 변용에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2013.

박종홍, 「최한기의 경험주의」, 『아세아 연구』 통권20호, 1965.

_____, 「최한기의 과학적인 철학사상」, 『한국사상사논고 유학편』, 서문당, 1977.

박미라, 「증험학을 표방한 최한기 철학」, 『태동고전연구』 제38집, 한림대학교 태동고전연구소, 2017.

백민정, 「주자학과의 관계에서 본 최한기 철학의 특징 재검토」, 『한국실학연구』

17권, 한국실학학회, 2009.
_____, 「최한기 철학의 변모 양상에 관한 일고찰」, 『철학사상』 제33호, 서울대학교 철학사상연구소, 2009.
손병욱, 「혜강 최한기 기학의 철학적 구조」, 『동양철학연구』 제18집, 동양철학연구회, 1998.
신원봉, 「혜강의 기화적 세계관과 그 윤리적 함의」, 한국정신문화연구소 박사학위논문, 1993.
_____, 「최한기의 기화적 윤리관」, 『동양철학연구』 제18집, 동양철학연구회,
이돈녕, 「혜강 최한기」, 『창작과 비평』 15호, 1969.
이종란, 「최한기 인식이론의 성격」, 『동서철학연구』 제11호, 한국동서철학회, 1994.
_____, 「최한기에 있어서 윤리적 가치의 기원과 당위의 성립」, 『동양철학연구』 제16집, 동양철학연구회, 1996.
_____, 「최한기 윤리사상연구 : 경험중시적 방법론을 중심으로」, 성균관대학교 박사학위논문, 1997.
_____, 「최한기의 인간관」, 『한국사상사학』 제8집, 한국사상사학회, 1997.
_____, 「기독교철학에 대한 최한기의 비판적 수용」, 『인문학연구』 제52집, 조선대학교 인문학연구소, 2016.
이지, 「최한기의 기학 : 유가 형이상학의 실용론」, 이화여자대학교 박사학위논문, 2012.
이현구, 「최한기 기학의 성립과 체계에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1993.
_____, 「최한기의 학문관」, 『유교사상연구』 제6집, 유교학회, 1993.
_____, 「혜강 최한기의 기학」, 『대동문화연구』 제29권, 성균관대학교 대동문화연구원, 1994.
_____, 「최한기의 서양과학 수용과 그 문화적 함의」, 『한국학논집』 제36집, 한양대학교 한국학 연구소, 2002.
_____, 「최한기 사상의 인식론적 의의」, 『대동문화연구』 제43권, 성균관대학교 대동문화연구원, 2003.
정원재, 「지각설에 입각한 이이철학의 해석」, 서울대학교 박사학위논문, 2001.
_____, 「이이의 본성론」, 『철학사상』 13호, 서울대학교 철학사상연구소, 2001.

최영진, 「최한기 이기론에 있어서의 리의 위상」, 『동양철학연구』 제15집, 동양철학연구회, 1996.
최천식, 「김창협 철학 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2016.
채석용, 「최한기 사회철학의 이론적 토대와 형성과정」, 한국학중앙연구원 박사학위논문, 2007.
허남진, 「최한기의 리기개념에 관한 소고」, 『철학탐구』 8, 중앙대학교 부설 중앙철학연구소, 1988.
_____, 「혜강 과학사상의 철학적 기초」, 『과학과 철학』 2, 1991.
_____, 「조선후기 기철학 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1994.

Abstract

A Study on the Philosophy of Choe Hangi
-Metaphysics and Ethics of *Gi* (氣)-

Park, Mi-Ra
Asian Philosophy Major
Department of Philosophy
College of Humanities
Seoul National University

1. About Choe Hangi's philosophy, prevalent understandings say it follows the main ideas of empiricism, while some admit the metaphysical aspects of it. This paper aims to explain two inconsistent features found in Choe Hangi's philosophy as an effort to complement the imperfection derived from his previous empirical approach toward ethics by later implementing a metaphysical system of ethics.

2. In his earlier writings, Choi proposes an empirical methodology, named *Chucheuk* (推測; speculation), while criticizing Neo-Confucianism, Buddhism and Catholicism. The main reason Choe attacks these disciplines is that they choose things which cannot be objectively experienced as their main subject of study. Instead, he suggests three steps of speculation: grasping the pattern-principles of concrete objects (周通), finding and applying the suitable way to handle them (變通) and affirming the previous

comprehension and application (證驗).

3. By distinguishing *Yuhaengji-li* (流行之理) and *Chucheukji-li* (推測之理), Choi draws a line between the truth itself and the pursuit of the truth. According to his distinction, conclusions drawn by implementing the empirical methods only have relative importance. It is because *Chucheukji-li* could be developed to imitate *Yuhaengji-li*, but *Chucheukji-li* is not *Yuhaengji-li* itself. This unidentifiability becomes a problem for the realm of ethics rather than that of natural science. To Choe, it is tolerable for not grasping the pattern-principles of natural phenomena (e.g., movements of distant stars) right now; whereas it is always required to make judgements on right and wrong, good and bad. Furthermore, if morality has no universal value, it is impossible to urge people who only pursue their self-centered desires.

4. In his later writing, Choe supposes an ultimate reality, which called *Unhwa-Gi* (運化氣), and devises a metaphysical system of *Sadeungunhwa* (四等運化; four levels of movements and changes). Based on this new theory, he maintains that through incessant investigations on the pattern-principles of myriad things, human beings can recognize the ultimate reality and if they understand it, then they can get the standards of human affairs. Nevertheless, Choe fails to conclude with neither specific values nor organization. Choe only adopts metaphysical system to defend his arguments deduced from empirical methods. Through this adoption, justified values and standards of governance get to have a more fundamental position. From these points, two different aspects-experimental and metaphysical- in Choe's philosophy could be explained as a

derivative from his pursuit of empirical methods while assuring the universality of ethical values.

5. The philosophy of Choe Hangi expands from *Chucheuk*, which indicates an empirical methodology, to *Gihak* (氣學; theory of *Gi*), which can authorize the universality of ethics. As a consequence, Choe at first was skeptical of Neo-Confucianism, which pursues ethics in a way that is inconsistent with speculation; but after formulating *Gihak*, he tries to embrace it within his theory, admitting that it also seeks morality. Considering all the above, Choe strives for the one-penetrating-all (一統) theory, which embraces not only natural science and human ethics, but also even Neo-Confucianism and other schools.

【Key words】 Choe Hangi (崔漢綺), *Chucheuk* (推測; speculation), Jeungheom (證驗; affirmation of comprehension and application), *Gihak* (氣學; theory of *Gi*), *Unhwa-Gi* (運化氣), *Sadeungunhwa* (四等運化; four levels of movements and changes), *Seungsun* (承順; imitating)