【특집】

홍대용과 경험 중심의 인식론적 리기관의 재생*

신 정 근**

1. 문제 제기

18세기 무렵의 조선에는 '청국화'(淸國化)가 낙후된 현실 구원의 대안이라며 '북[즉 청조]을 치자!'라는 북벌 대신에 '북으로 가 배우자!'라는 북학의 기치를 내걸었던 일군의 학자들 ―홍대용(洪大容, 1731~1783)·박지원(朴趾源, 1737~1805)·박제가(朴齊家, 1750~?) 등―이 출현했다. 다른 사람과 마찬가지로 홍대용도 18세기 조선의 후진성을 타개하려고 노력했던 학자로 널리 알려져 있다. 또 그의 사상은 기존의 지배적인 사상의 조류와 다를 뿐만 아니라 그가 새로운 변화를 모색했다는 점에 대해 연구자들은 동의를 나타낸다. 따라서 연구자들은 바로 어떤 계기가 그로 하여금 기존의 조류를 비판하고 새로운 사상을 형성하게 만들었을까 라는 주제에 매달리게 되었다. 이 계기의 후보군들로 조선시대 낙론(洛論)과 호론(湖論)의 심성 논쟁의 맥락(유봉학, 1992), 서양 천문학의 도래(허남진, 1993), 장자의 상대주의 인식론(송영배, 1994), 이단 학문에 대한 열린 자세(류인희, 1991;

---

* 이 논문은 한국학술진흥재단 1998년도 인문사회중점영역 연구과제의 지원을 받아 이루어진 연구의 결과물이다.

** 성균관대 유학·동양학부 교수

박희병, 1995) 등등이 거론되었다.

홍대용 연구의 경향을 보면 결론은 두 가지로 집약될 수 있다. 하나는 '근대성'이고, 다른 하나는 유기론(唯氣論)이다. 근대성은 주로 천문학(또는 자연 철학)이나 사회 제도의 측면에서, 유기론은 소위 주리(主理)론의 철학적 조류와 대비되는 측면에서 논의되는 평가어이다. 이들 주장을 간명하게 요약하면 홍대용은 천문학 분야에서 천원지방설, 천동설에 반대하고 근대적인 지구설, 지전설을 주창했고, 철학 분야에서 주리설에 반대하고 유기론을 주장한 셈이다. 필자는 위의 연구 경향과 결론들이 상당히 제한적인 측면에서만 타당하다는 점을 논증하려고 한다.

필자는 홍대용의 철학을 비판과 재생의 두 측면에서 접근하려고 한다. 홍대용은 반성적인 철학사 독해를 통해 과연 무엇을 비판했고 무엇을 재생시키려고 했을까? 비판의 대상은 성리학의 선험적 도덕 결정론, 양명학의 선험적 도덕 지식의 자족성, 음양과 역법의 미신적 사유 등이었고, 재생의 대상은 공자와 맹자의 실천 철학, 주희의 자연 철학, 묵가의 절약 정신, 신유학과 불교의 함양 공부 등이었다. 이상의 대상 중에서 특징적인 점은 성리학이 비판과 재생의 공통된 대상이 된다는 것이다. 이 점은 홍대용의 철학을 탈성리학으로 일의적으로 규정하는 경향과 배치되는 듯하다. 이러한 인상은 성리학자, 특히 주희(朱熹, 1130~1200)에게 있어서 자연학과 인간학을 구분하지 못한데서 연유한다. 실제로 『의산문답』의 자연학을 보면 실로 많은 논증이 『주자어류』의 자연학[1]과 일치된다는 사실을 쉽게 발견할 수 있다. 예컨대 "지구가 추락하지 않는다"는 논증에서 홍대용은 두 사발을 겹쳐서 그 안에 물을 담고 돌리면 물이 떨어지지 않는다는 주희의 설명을 차용하고 있다. 그리고 홍대용이 30대에 나경적(羅景績)과 혼천의를 제작하고 자기 집의 농수각(籠水閣)에 안치시켰는데 주희도 만년 10여 년간 자연학 분야에 상당한 관심과 노력을 기울였을

1) 필자는 주희의 자연학 분야의 성취와 관련해서 야마다 케이지/김석근, 『주자의 자연학』(서울: 통나무, 1991)을 많이 활용했다.

뿐만 아니라 혼의(渾儀)를 제작하여 집에 보관했고 북송 때 금나라에게 탈취 당한 수운혼의(水運渾儀)를 복원하려고 심혈을 기울었다(위의 책, 288~296). 이렇게 보면 두 사람은 자연학에서는 인간학과 달리 어긋나기보다 겹치는 요소가 뚜렷한 특징이라고 보아야 한다. 이러한 맥락에서 보면 홍대용은 성리학, 또는 주자학의 선험적 도덕 결정론을 비판하지만 그는 경험 중심의 인식론적 리기관을 정립하기 위해서 중국 철학사에 나타난 경험 중심의 전통을 충실하게 채택했다고 보아야 한다. 그래서 필자는 지동설이라는 신견(新見)의 계기도 중요하지만 그만큼이나 경험 중심의 전통에 대한 재생을 강조한다.

2. 성리학의 '理氣'관에 대한 홍대용의 결정론적 독해와 비판

홍대용은 성리학의 '리'(理) 개념에 대해 크게 3가지 측면에서 의문을 제기한다. 구체적으로 말하자면 그는 1) 무형의 선험적 리의 존재 가능성, 2) 생성력이 없는 리의 세계 근원성, 3) 리의 주재성 등등에 회의를 표시한다.

> 대체로 '리'[의 실재]를 주장할 때 반드시 "물리적 형체가 없는, 즉 초월적 리가 존재한다"(無形而有理)고 말한다. 이미 '형체가 없다'고 설명하고서 '[리가] 존재한다'고 하니 [리란] 어떤 존재인가? 이미 '리가 존재한다'고 주장하지만 어떻게 '형체가 없다'면서 '존재한다'고 말할 수 있는가? 왜냐하면 '소리가 난다'면 '[소리를 내는 것이] 존재한다'고 말하고, '색깔을 띤다'면 '[색깔을 지닌 것이] 존재한다'고 말하고, '냄새를 풍긴다거나 맛을 낸다'면 '[냄새를 풍기거나 맛을 내는 것이] 존재한다'고 말할 수 있다. 네 가지 [성질]이 전혀 없다면 [이 성질을 가지는] 물리적 형체도 없고 물리적 공간을 차지하지도 못한다. [그럼에도 불구하고] '[리가] 존재한다'면 [리란] 어떤 존재인가?[2]

2) 內集, 권1, 「心性問」, 1ㄱ~2ㄴ.

홍대용은 '있다'[有]와 '없다'[無]라는 술어의 특성에 주목하여 "無形而有理" 언명 자체가 성립될 수 없음을 논의하려고 한다. 그이에 따르면 '있다'[有]와 '없다'[無] 술어는 소리·색깔·냄새·맛 등의 형체, 위치를 갖는 대상과 결합돼서 쓰여야 한다. 즉 무엇이든 그것이 감각으로 파악될 수 있는 경험의 대상일 경우에만 홍대용은 그 존재를 '있다'/'없다' 술어와 결합시킬 수 있다고 본다. 그러면 주희의 "無形而有理"/"有無形之理" 언명은 언어적으로 유의미한 진술이 되지 못할 뿐만 아니라 논리적으로 모순을 범하고 있는 셈이다. 왜냐하면 형체를 지닌 감각적 대상이 아니라는 점에서 '리'는 원천적으로 '있다' 술어와 결합될 수 없기 때문이다. 또 '… 없지만 … 있다'는 형식에서 '있다'와 '없다'가 감각적 대상을 지시하는 같은 차원에서 사용되고 있다면 위의 언명은 범주적 오류를 범하고 있기 때문이다. 따라서 홍대용은 언어가 감각 가능한 대상과 엄격한 대응 관계를 가진다는 언어관에서 출발하여 경험을 넘어선 대상을 철학의 영역에서 추방하고 감각 가능한 대상만이 존재한다는 <경험 중심의 철학>을 전개하는 듯하다.

> 또 주장한다: "[리란] 소리를 낼 수도 냄새를 풍길 수도 없으면서 만듦[造]과 됨[化]의 돌쩌귀이자 끈이요, 사물과 현상의 밑바탕이자 뿌리이다." 그렇다면 [리는] 만들거나 하는 일[所作爲]이 없는 셈인데 [사람은 리가] 어떻게 돌쩌귀와 끈, 밑바탕과 뿌리[의 역할을] 한다는 점을 확인할[見] 수 있는가?[3)]

우리는 홍대용이 주희의 말꼬리를 물고 들어진다는 느낌을 강하게 받을 수 있다. 왜냐면 주희는 언제나 존재의 물리적 조형이나 운동이 기의 몫이지 리의 몫이 아니라는 점을 역설하고 있기 때문이다. 양자의 차이점은 "A가 B를 만들거나 되게 한다"의 언명이 유의미하려면 A와 B가 어떤 관계에 있어야 하는가에 있다. 주희는 A와 B의 관계를 만듦과 만들어짐, 되게 함과 됨의 틀로 파악하면서 A를 존재 생

3) 內集, 권1, 「心性問」, 17 .

성의 선험적 근원으로, B를 생성의 결과로 규정하고 있다. 이와 달리 홍대용은 A와 B의 관계를 경험 가능한 생리적 물리적 과정으로 파악하면서 A의 특성에 논의의 초점을 두고 있다. A가 결과로서 B를 산출하려면 A는 B에 능동적인 작용을 부여할 수 있는 특성을 가져야만 한다. 따라서 리는 자체에 아무런 생성력이 없으므로 생성된 모든 것의 근원이 될 수 없게 된다.

> 또 이른 바 (1) "리란 기가 좋으면 마찬가지로 좋고, 기가 나쁘면 마찬가지로 나쁘다"라는 주장대로라면 리는 주재/결정하는 작용을 못하고 기가 하는 작용을 따라갈 뿐이다. [이 지적에 대해] 만약 (2) "리는 본디 좋다. 그러나 나쁨은 기질에 구애되었지 본체와 무관하다"고 변증한다면, 이러한 리가 이미 모든 존재 변화의 근원이 된다고 하면서 어째서 기로 하여금 순수하게 좋게 만들지 못하고 이처럼 뒤섞이고 흐리며 어그러지고 틀어진 기를 생겨나게 하여 온 세상을 어지럽히는가? [그렇다면 리는] 한편으로 좋음의 근원이 되고, 다른 한편으로 나쁨의 근원이 된다. 이처럼 [리는] 사태에 의존하여 옮겨가고 바뀌갈 뿐, [반대로 사태를] 전혀 주재/결정하지 못한다.[4]

여기서는 무엇보다도 홍대용이 '리'의 '주재'라는 용어를 결정론으로 독해하는 점이 가장 뚜렷하게 드러난다. 주희는 『중용장구』 "天命之謂性"의 '命'을 관료가 군주로부터 받는 임명장이나 명령의 의미로 해석하면서[5] '성'을 개별적 인간이 선택할 수도 거부할 수도 변경할 수도 없을 뿐만 아니라 인간의 의지와 무관하게 선험적으로 주어진 보편적 특성으로 규정한다. 또 그는 인간(또는 동물)의 지능의 차이나 사회적 신분의 차별에 대해 개별화된 한 요인인 기질에 의해 규정된다고 주장한다. 따라서 주희에 따르면 인간은 '성'으로 인해 도덕적으로 행위하도록 선험적으로 결정되어있고, 기질(氣質)로 인해 지능과 사회적 신분에 차등이 있게끔 예정되어 있다고 할 수 있다. 다른 한편으로 주희는 불완전한 인간이 후천적인 노력에 의해서 완전

4) 內集, 권1, 「心性問」, 17 .
5) 『한문대계』 제1책, 『중용장구』, 5장. 『주자어류』 권4-항목40도 참조.

한 존재로 탈바꿈의 가능성을 신뢰한다(『주자어류』 권4-항목40). 그렇다면 주희는 인간을, 그 어떠한 변화도 원천적으로 불가능하며 주어진 것을 계발하도록 되어 있는 강한 결정론이 아니라 존재론적으로 출발 지점에선 차등을 가지지만 후천적으로 개선과 향상의 가능을 열어두는 약한 결정론으로 설명한다고 보아야 한다.

그런데 홍대용은 (1)에서 리 그 자체는 기에 대해 아무런 결정력을 행사하지 못한 채 거꾸로 기에 완전하게 의존한다고 파악한다. 아마 이러한 규정은 그가 '리'를 아무런 감각적 성질을 지니지도 어떠한 작용력을 가지지 못한 죽은 것으로 파악하는 연장선상에서 도출될 수 있을 듯하다. 즉 리는 비활성이기에 활성의 기에 의존해서 드러날 수 있게 된다. 그렇지만 성리학자는 (2)처럼 리의 순수성을 변론하면서 악(惡)의 발생과 괴이한 현상의 출현을 리가 아니라 기에 원인을 돌리는 입론을 전개할 수 있다. 이에 대해 홍대용은 리의 주재성을 강한 결정론으로 보기 때문에 리의 통제를 벗어난 채 기의 상대적 독자성으로 인한 우연적이고 일시적인 악과 괴변(怪變)의 발생 자체를 부정해버린다. 따라서 반대로 독해를 한다면 현실에서 단 한 번이라도 악이나 괴변이 나타난다면 그것은 곧바로 리가 기를 완전히 통제할 수 없다는 증거일 뿐만 아니라 더 극단적으로 리 그 자체는 이렇게도 될 수도 있고 저렇게 될 수 있는 무한한 사태 의존성만을 가질 뿐이다.

이상의 논의에 따르면 홍대용은 감각 경험의 가능성, 인식 가능성, 결정론적 독해에 입각하여 성리학 리의 초월성/선험성, 무작용성, 주재성을 비판한다고 볼 수 있다. 따라서 그가 리를 완전히 폐기 처분하지 않는다면 그의 리는 반드시 그 자체 생성 능력은 없지만 경험적 인식의 틀 안에서 논의될 수 있다. 그런데 홍대용의 경험 중심의 리는 전통시대 리-기의 관계를 규정하는 스펙트럼의 어느 지점에 자리매김 할 수 있을까?

1) 하늘과 땅 사이를 꽉 채워서 메우는 것은 단지 기일뿐이고, 리는 그 속에 있다(내집, 권1, 「答徐成之論心說」, 3ㄴ).
2) 왜냐하면 리는 리이지 기가 아니다. 기는 기이지 리가 아니다.

리는 형질을 가지지 못하지만 기는 형질을 띨 수 있으므로 리와 기의 차이는 하늘과 땅만큼이나 뚜렷하게 차이 난다. 리가 있으면 반드시 기가 있지만, 리를 말하면 리일 뿐이고 기를 말하면 기일뿐이다(내집, 『四書問辨』 권1, 「孟子問疑」, 23ㄱ).

3) 리와 무관하게 독립적으로 존재하는 기는 없지만 기는 그 자체로 기이고, 공중에 매달려서[즉 초월적으로] 독립적으로 존재하는 리는 없지만 리는 그 자체로 리이다(上同).

4) 인(仁)은 리이다. 사람에는 사람의 리가 있고, 사물에는 사물의 리가 있다. 이른 바 리란 '인'일 뿐이다(내집, 권1, 「심성문」, 1ㄴ).

5) 같음은 리[의 계기]이고, 같지 않음은 기[의 계기]이다(상동, 2ㄱ).

1)은 홍대용의 '리기'관을 '리기' 이원론이 아니라 기 일원론류로 규정하는 결정적인 증거로서 빈번하게 거론된다. 이러한 맥락에서 "하늘과 땅 사이를 꽉 채워서 메우는 것"은 "하늘과 땅 사이에 존재하는 모든 것", 즉 만물과 동일한 의미로 파악되었다. 결국 존재의 형성 과정에 기만이 유일하게 참여할 뿐 리는 완전하고도 철저하게 배제된다. 그러나 이러한 독해는 세 가지 점에 타당하지 않다. 첫째, 홍대용은 2)와 3)에서 리가 기로 결코 환원될 수 없는 범주의 독자성을 가지고 있다고 주장하고 있다. 둘째, 주희도 "기가 응결되어 [개별화가 이루어지면] 리도 거기에 있다"거나 "하늘과 땅 사이에 기가 아닌 것이 없다"[6]고 주장하듯이 그도 얼마든지 1)언명 자체를 수용할 수 있다. 셋째, 홍대용이 4)에서 리를 인(仁)과 동일시하는 논법에 따를 경우 리를 기로 환원하면 '인'도 기로 환원해야 하는 설명의 부담을 안지만 이 점을 적극적으로 해명하지 않는다. 따라서 한편으로 백걸음을 양보해서 홍대용이 존재의 형성 과정에 리를 배제한다는 점에서 그를 유기론자로 볼 수 있다고 하더라도 다른 한편으로 분명히 존재의 운동 과정에서 리를 기로 환원시킬 수 없다[7]고 하는 점에서

6) 『주자어류』 권1-항목13 只此氣凝聚處, 理便在其中. … 但有此氣, 則理便在其中.(沈僩錄); 『주자어류』 권3-항목7鬼神只是氣. 屈伸往來者, 氣也. 天地間無非氣.(林恪錄)

7) 내집, 권1, 「맹자문의」, 23ㄱ. 今日當'以理看', 而亦'不可離氣看', 則是旣爲理, 而又爲氣; 旣爲無形, 而又爲有形. 不惟心之體段, 無以測知, 殆恐不免於理氣一

그를 결코 유기론자로 규정할 수 없다.

그렇다면 홍대용이 "리가 있다"거나 "리와 기는 구별돼야 한다"고 말할 때 <그 리>는 도대체 어떻게 규정되어야 할까? 필자는 <그 리>는 서양 중세 철학에서 전개되었던 보편 논쟁을 차용해서 설명한다면 개념론에 비견될 수 있다고 생각한다. 그는 분명히 선험적 실재로서 리의 존재를 부정하지만 경험적 실재로서 리를 인정한다.[8] 이때 경험적 실재로서 리의 법칙성이 전통시대 용어로 <기의 조리>라고 말하더라도 그 조리는 존재의 형성과 운동을 지시하는 기로 환원될 수 없다. 그 조리는 인간의 이성에 의해서 인식된 내용이면서 그 내용은 인간의 정신 안에만 있지 않고 객관적으로 실재한다. 이러한 맥락에서 보면 홍대용은 기론자로만 규정될 수 없고 리론자의 계기도 충분히 고려돼야 한다고 필자는 생각한다. 왜냐하면 그가 현상의 조형과 운동을 기에 의해만 설명하려고 했다면 그는 박물학적인 관심을 가진 과학사가일 수는 있겠지만 그가 운동의 법칙성과 그것의 인문학적 의미를 해명하고 체계를 세우려고 했다면 그는 오히려 리의 존재와 인식을 중시한 과학자이면서 철학자가 될 수 있기 때문이다.

3. 홍대용의 무한 우주론의 인문학적 독해와 경험 법칙의 '理氣'관 수립

3.1 세계 중심의 소실과 인간 '이성 능력'[心]의 발견

서양 천문학사의 경우 천동설에서 지동설로 이행은 혁명적인 사건이었다. 이것은 단순히 천문에서 무엇이 돌고 무엇이 돌지 않는다는 '사실'의 차원이 아니라 자연·신·인간 등에 대한 기존 철학 또는

物之病矣.

8) 정의채·김규영, 『중세철학사』(서울: 도서출판 벽호, 1998): 154~163, 299~302.

신학의 정설을 수정하도록 압박하는 혁명의 차원이었다.[9] 왜냐하면 지동설에 따르면 우리가 천체 관측의 편의상 태양을 중심으로 삼을 수 있지만 결국 우주의 고정된 절대 중심은 소실되고 어떠한 지점도 그 자체로 중심이 될 수 있기 때문이다. 그 결과 우주의 한 지점은 위계적 서열을 갖는 존재들의 고유한 역할로서 자리가 아니라 인간에게 다른 위치로 파악될 뿐 그 자체 어떠한 가치를 가지지 않는 공간으로 변모하게 된다.

홍대용은 지구의 자전을 주장하지만 너무 무겁고 큰 지구의 공전을 부정한다. 필자는 그가 서양의 초기 천문학자와 달리 지동설을 주장한다고 국가나 사회로부터 그 어떠한 탄압을 받지는 않았지만 그 스스로 아무런 <내적 충격>을 겪지 않았을 거라고 생각하지 않는다. 왜냐하면 홍대용이 지전설을 단순히 사실로서만 수용, 주장하면서 그것의 인문학적 의미에 둔감했다면 『의산문답』의 저작은 불가능했으리라고 필자는 생각하기 때문이다. 이렇게 보면 지동설은, 홍대용이 사유의 전환을 하는데 여러 복합적인 요인들 중의 하나이거나 호기심 많은 지식인의 단순한 소개이거나 자연과학 분야만의 획기적인 사건으로만 볼 수 없다. 필자는 아래에서 홍대용이 1) 지전설을 천문학의 사실만이 아니라 인문학의 의미로 독해하여 '중국'과 '조선', '나'[己]와 '남'[人]의 관계를 새롭게 규정하려고 했고, 2) 개별적 인간의 의지와 무관하게 선험적으로 규정된 도덕적 본성에서 개별적 인간이 생생하게 경험하고 법칙을 파악해내는 이성 능력[心]으로 사유의 초점을 옮겨가는 궤적을 추적하고자 한다.

> 실옹: … 세상 사람들이 천지[즉 우주]를 말할 때 무슨 까닭인지 지구 세계가 우주의 한 가운데에 있고, 해 · 달 · 별[三光]에 둘러싸여 있다고 생각하지 않는가?

---

9) 콜링우드는 코페르니쿠스의 지동설이야말로 자연계에 더 이상 중심이 있을 수 없다는 점, 기존 유기체적 자연관을 붕괴시킨 점에서 '혁명'으로 평가한다. R. G. Collingwood(1945), *The Idea of Nature*(Oxford: the Clarendon Press): 97.

허자: 해와 달, 그리고 수성 · 화성 · 목성 · 금성 · 토성[七政]이 땅 덩어리를 둘러싸고 있다는 말은 관측에 의한 증거가 있다. [이에] 땅 덩어리의 중심설은 마땅히 의심할 수 없을 듯하다.

실옹: 그렇지 않다. 하늘을 가득 메운 별의 세계는 [그 나름의] 세계이다. 별의 세계에서 보면 지구 세계 또한 별이다. 헤아릴 수 없는 세계들이 우주 공계에 흩어져 있는데 오직 이 지구 세계만이 공교롭게 한 복판에 있다는 주장은 이치상으로 성립될 수 없다. 따라서 모두가 세계이고 모두가 돈다. 뭇 세계의 관점은 지구 세계의 관점과 마찬가지로 각기 그 자체로 '중심'이 될 만하니 모든 별들이 제각각의 세계이다. … 따라서 지구는 두 행성[해와 달]의 중심이 되지만 다섯 행성[수성 · 화성 · 목성 · 금성 · 토성]의 중심이 될 수 없다. 태양은 다섯 행성의 중심이 되지만 뭇 별의 정 중앙이 되지 못한다. 태양마저 정 중앙이 될 수 없거늘 하물며 지구의 경우란 어떻겠는가?[10]

홍대용은 위 인용문 앞 부분에서 "땅 덩어리는 둥글다", "지구는 끊임없이 돈다", "지구는 우주 공간에 떠 있다"는 점을 설명했다. 여기서 홍대용은 땅 덩어리에 대한 세 가지 새로운 확신을 통해 1단계로 지구 중심설 나아가 태양 중심설마저 부정하고 있다. 지구 중심설이란 지구가 우주의 한 가운데서 있고 나머지 행성이 지구를 중심으로 회전한다는 천체 운동론이다. 나아가 그것은 지구가 우주의 중심에 있어야만 나머지 행성이 지구에 예속되어 우주의 질서가 확립되게 된다. 따라서 그것은 우주를 동질적이며 등가적인 물리적 공간이 아니라 중심과 주변 사이의 상이하면서 각기 고유한 역할을 수행한다고 보는 점에서 목적론적 세계관이다. 그러나 홍대용은 우주에서 고정된 절대 중심이라는 특별한 어떤 것을 상정하지 않는다. 나아가 그는 모든 별의 세계가 자기 이외의 다른 별과 가치상으로 비교되거나 어떤 전체의 체계에 참여해서 실현해야 될 어떠한 목적을 가지지 않을 뿐만 아니라 그 자체가 하나 하나의 독립된 세계로서 존재한다고 생각한다.

그리고 홍대용은 위와 같이 하늘의 무늬에서 목적을 배제하는 인식의 전환을 통해 세상으로 내려와 2차로 세계를 위 · 밑으로 차별하

10) 『의산문답』 권4-22ㄴ ~23ㄱ .

려는 인문 지리의 무늬의 문제, 3차로 민족을 개화[華]·미개[夷]로 차등 지우려는 민족의 무늬로, 4차로 인간에게 있어서 전체의 목적이나 의지 대신 있는 것의 법칙을 해독할 수 있는 이성 능력의 발견으로 통찰의 영역을 차츰 넓어간다. 인문 지리상으로 중국의 북쪽에 악라(鄂羅; Russia)가 있고, 남쪽에 진랍(眞臘; Cambodia)[11]이 있다. 지구 중심설과 유사하게 특정 위치의 중심설로 보면 러시아인과 캄보디아 인은 각각 자신들의 위치야말로 바른 세계로 생각할 뿐이다. 그렇지만 우주에서 어떤 별이 절대적인 중심이 아니듯이 지상에서 어떤 국가라도 절대적 중심이 될 수 없고, 다만 각각이 인식의 편의상 자신들을 중심에 두고 지리를 파악할 뿐이다.[12] 문화적으로 특정 민족 중심으로 보면 세계에서 중국은 꽃이 만개한 절정[華]에 도달했지만 다른 민족은 주목할 게 하나도 없는 고만고만한 상태[夷]에 처해 있다. 따라서 '화'란 '이'가 도달해야 할 목적의 세계이면서 '이'는 그 자체 어떠한 긍정적인 가치조차 가지지 못한다. 이와 달리 홍대용은 어떠한 민족도 자국민을 사랑하고, 자기 임금을 존경하고, 자기 풍속을 준수할 뿐이지 벗어나야 할 '이'도 도달해야 될 '화'도 없다고 주장한다.[13]

마지막으로 홍대용이 우주 중심의 소실의 충격을 인간의 경우 어떻게 관철시켜 나가는지를 살펴보자. 필자는 홍대용의 충격을 세 가지 주제, 즉 1) 도덕의 근원 문제, 2) '마음'[심心]의 기능 문제, 3) 인간과 동·식물의 동등성 여부로 파악하여 논의를 진행하고자 한다. 첫째, 도덕의 근원 문제란 인간이 도덕적인 관점에서 행동할 수 있는 근원에 어디에 두고 있느냐? 초점은 전통 시대 철학 용어로 설명하면 '본성에 있다'[性善], '마음에 있다'[心善]로 압축될 수 있다. 누군가

11) 諸橋轍次(1959), 『大漢和辭典』 권11(東京: 大修館書店, 1985 수정판): 289; 권8: 204. 홍대용의 『연기』에도 악라사를 몽고의 별종으로 코가 크며 흉악하고 사납다며 일명 大鼻韃子라고 한다는 언급이 있다. 「藩夷殊俗」, 外集 권7: 41ㄴ.

12) 『의산문답』 권4: 21ㄱ.

13) 『의산문답』 권4: 36ㄴ.

가 성선론자라면 그이는 인간의 심리적 정향을 '도심'과 '인심'으로 양분하고 반드시 구현해야 하는 도덕적 명령과 연결된 도심을 경외하고 계발시켜야 한다. 이와 달리 누군가가 심선론자라면 그이는 선험적 근원에 호소하지 않고 사람이면 누구나 특정한 상황에서 경험하는 '도덕적 감정'에 충실하려고 한다. 또 부수적으로 '선'과 '악' 중에서 특히 악이 개체의 감성적 욕구를 충족시키려는 심리적 활동 그 자체인지 아니면 인간의 개별적 행위를 초래하는 결과에 대한 규정인지도 위의 논점과 연계되어 있다.

> 오늘날 배운 사람들은 입만 열만 곧 '성선'을 부르짖는다. 이른 바 '선험적 본성'[性]이 그 자체로 선함을 어떻게 확인할 수 있는가? [맹자의 주장대로] (1) "[사람이] 어린 아이가 우물에 빠지려는 상황을 보면 놀라고 아파하는 마음을 경험한다"면 진실로 본심이라고 말할 만하다. 만약 (2) [어린아이가] 장난감을 보고서 가질 놀 마음이 들어, 신나서 곧바로 집어들고 따져보지 않는다면 어찌 본심이 아니라고 말할 수 있겠는가? 이 도덕 규범[性]이란 몸의 행위를 규제라는 원칙[理]이지만, 원칙 그 자체는 소리를 내지고 냄새를 풍기지도 못하므로 [행위 결과인] 착함[善]과 나쁨[惡]의 두 가지 평가가 어떻게 [리와] 결합할 수 있겠는가?[14]

성리학의 도식에 따르면 (1)은 사람이 자신의 이해를 전혀 고려하지 않고 타자의 고통에 민감하게 반응하는 도심이고, (2)는 한갓 일개인의 손과 눈의 쾌감을 충족시키는 감성적 욕구에 지나지 않는다. 두 갈래는 모두 마음에서 생겨나지만 결코 동일시할 수 있는 별개의 감정이다. 성리학자들은 (1)의 마음은 존중하고 키워야 할 대상이지만 (2)의 마음은 최소한의 생존 유지 수준 이외에는 통제해서 가지지 말아야 할 대상이다. 그러나 홍대용은 이러한 구분의 도식에 아랑곳하지 않고 (1)과 (2)를 본심으로 동일시해버린다.[15] 그 결과 (2)의 마

---

14) 내집, 권1, 「心性問」, 1ㄴ.

15) 내집, 권3, 「答兪擎汝浩氣問書」, 23ㄴ. 蓋浩氣血氣, 非兩氣也. 如論本然氣質, 本是一性. 故凡言氣者, 皆屬充體. 惟其盛大流行, 則謂之浩氣; 徇私逞欲, 則謂之血氣, 其實一氣也.

음은 (1)의 마음에 의해 식민지로 정복될 어떠한 이유도 없이 인간의 마음으로 복권되고 있다.

또 성리학에서 성은 현실적으로 심을 통해 발현될 수밖에 없지만 이념적으로 심의 작용을 규제하는 초월적이며 내재적인 근원이다. 따라서 이 근원에는 악이 원천적으로 추방되어 있고 침투할 그 어떠한 이유도 없다. 악은 순전히 상황과 교호 작용을 하는 심의 작동에서만 드러날 수 있다. 홍대용에 의하면 리는 물리적, 생리적 작용을 하지 못하므로 선, 악의 규정을 받을 수 없다. 왜냐하면 리가 작용을 해야만 그 결과가 착한지, 나쁜지를 판단할 수 있기 때문이다. 이렇게 되면 성과 선이 결합되어 성선이라는 개념 자체가 원천적으로 성립될 수 없게 된다. 이에 홍대용은 도덕의 근원을 결정론적으로 이미 완전하게 주어진 본성이 아니라 인간이 생생하게 경험하면서 선악과 결부될 수 있는 마음에서 찾을 수밖에 없게 된다.

다음으로 홍대용이 마음의 기능을 어떻게 설명하는지를 살펴보자. 홍대용이 이미 주어진 완전한 것을 부정하고 나면 도덕과 자연을 새롭게 해명해야 하는 부담을 안는다. 즉 그가 눈앞에 펼쳐진 자연을 파악하려 하지 않고 그것에 맞추어 살아가며 그것의 은혜에 만족하거나 눈앞에 보이는 사회를 모두 절대 긍정한 채 어떠한 변화를 검토하지 않는다면 모르겠지만 그렇게 살지 않으려고 한다면 마음은 모색과 변화를 가능하게 하는 기능을 지닐 수밖에 없다.

> 마음이란 [의식의] 자취도 있고 작용도 있으니 '리'라고 할 수 없고, 볼 수도 들을 수도 없으니 기라 할 수 없다. … [그것은] 다만 순수한 기이고 양적 언어로 규정할 수 없는 실체로서 [개별 존재에 따라] 큼과 작음, 두터움과 얇음, 뚫림과 막힘의 차이가 없으며, 생명력 있고 감각할 수도 있고, 환하게 통찰할 수 있다. … 내가 관찰하건대 성인은 귀와 눈의 지각 능력이 뛰어나고 통찰력이 깊어서 [그이의] 앎은 모든 존재를 포괄한다. 내가 관찰하건대 우인은 귀와 눈이 꽉 막혀 유령인 듯하여 어디가 동서남북인지조차 모른다. … [마음의] 현상적 발현[用]을 관찰하면 다르고 [마음의] 실체[本]를 말하면 같다. 유독 이 실체[本體]의 '밝음'은 성인이기에 더 밝아지지 않고, 우인이기에 더

> 어두워지지 않고, 동물이기에 더 부족하지 않고, 식물이기에 없어지지 않는다. [그 이유는] 다름이 아니라 실체[體]가 양적 언어로 규정할 수 없고 순수해서 '기'로 인해 실체[本]의 기능을 잃어버리지 않는 데에 있다. 이 점을 판단한다면 성인과 우인의 같음과 같지 않음을 알 수 있다. 앞의 사실을 알 수 있다면 날짐승과 길짐승의 같음과 같지 않음을 알 수 있다. 앞의 사실을 알 수 있다면 풀과 나무의 같음과 같지 않음을 알 수 있다.[16]

먼저 홍대용은 심을 당대 철학의 용어로 규정하려고 시도하고 있다. 이에 대해 그 당시에는 심을 리와 기의 결합[心, 理氣之妙合]으로 설명하기도 하고, 심을 기[心是氣]로 규정하기도 했다. 전자는 초월적 이념의 선험적 내재를 확보하기 위해서 심을 운동과 조형의 기와 그 기를 규제하는 리의 결합으로 보지만, 후자는 리 자체가 규정상 운동과 조형을 할 수 없으므로 작용력을 가진 심은 같은 성질을 가진 기일 수밖에 없다고 본다. 전체적으로 보면 홍대용은 후자처럼 심을 기로 간주하는 듯하다. 그런데 특이한 점은 그가 자취와 작용의 측면에서 심을 기로 규정하면서도 다시금 '용'과 '본'/'본체'로 구분하려고 시도하고 있다는 데에 있다. 일견 그는 리의 초월적 본원성을 부정해놓고 다시는 그것으로 복귀하려는 듯한 인상을 준다. 필자는 홍대용이 심의 '용', '본체'/'본'라는 용어를 사용했다고 해서 그 점이 곧 바로 "心之用, 情; 心之體, 性"이라는 성리학의 도식으로 귀속시킬 수 없다고 생각한다.

'용'과 '본체'가 성리학의 소위 체용 도식으로 파악되려면 우선 작용은 이기심, 동정심 등의 감정처럼 심리적 사건을 지시해야 하고, 본체는 심리적 사건의 억제나 활성을 결정하는 선험적 실재여야 한다. 이와 달리 홍대용의 본체는 심 그 자체를 가리키지 그것을 넘어선 배후의 어떤 실재를 지시하지 않는다. 그의 본체는 1) 크고 작음의 크기, 두텁고 얇음의 두께 등등의 양적인 언어로 차별될 수 없고, 2) 성인과 우인의 지능 차이에 의해 양적인 과잉과 부족, 증대와 소

---

16) 내집, 권1, 「答徐成之論心說」, 2ㄴ~3ㄱ.

멸의 변화를 겪지 않는다. 따라서 필자는 홍대용의 본체란 말을 심이 다른 것에 의해 규제를 받거나 다른 것으로 환원 불가능하고 그 자체의 고유한 성질을 가지면서[粹] 양적인 규정을 받지 않는[神] 실체로 파악하고자 한다. 한편 '용'은 그 본체의 현상적 발현으로 성인과 우인, 날짐승과 길짐승, 풀과 나무에서 차별적인 양상을 드러낸다. 예컨대 성인의 앎은 모든 존재를 포괄할 정도로 깊고 넓은 반면 우인은 어디가 동서남북인지조차 분간할 줄 모른다. 그렇다고 이 차이는 존재의 품격을 서열화시킬 수 있는 결정적인 특성이 아니라 보다 더 낫거나 그렇지 않을 수 있는 양적인 다름일 뿐이다. 그 결과 성인은 문명의 창시자로서 사회적 병폐를 치유하기 위해 제도를 고안해낼 수 있지만 그들의 제도는 영구 불변하지 않고 그들의 능력에도 한계가 있다.[17] 따라서 실체로서 마음은 그 자체에 완전하게 들어있지만 은폐되어 있는 도덕 지식을 격물 과정을 통해 재확인하는 문맥이 아니라 능력을 발현하여 대상에 대한 새로운 지식을 축적해나가는 문맥에서 사용되고 있다.

그리고 홍대용은 심을 일종의 정신적 실체로 보면서 그것의 속성으로 명(明), 예지(睿智), 허령불매(虛靈不昧) 등을 제시한다. 이 역시 성리학에서 마음의 속성을 규정할 때 즐겨 사용하는 용어이다. 이 경우도 '용', '본체'의 사례와 마찬가지로 용어는 같지만 의미와 맥락은 다를 수 있다. 성리학에서 허령불매 등은 인간의 마음에 선험적 도덕 원리가 완전하게 부여되어있지만 기질에 의해 일시적으로 은폐될 수 있다는 점을 말한다. 이와 달리 홍대용에게 '명'은 선험적 자족성이 아니라 경험적 관찰을 통해 확장될 수 있는 지식이면서 그러한 앎을 가능하게 하는 이성 능력이다.[18]

---

17) 『의산문답』 권4, 35ㄱ. 因時順俗, 聖人之權, 制治之術也. 夫太和純粹, 聖人非不願也. 時移俗成, 禁防不行, 逆而遏之, 其亂滋甚. 則聖人之力, 實有不逮也.

18) 내집, 권1, 「答徐成之論心說」, 3ㄴ. 夫民之心, 本自虛靈洞徹, 萬理咸備, 聖人之不使知之, 而終不可爲堯舜之聰明睿智者何也? 是亦局於氣也, 若以此而遂以爲衆人之心, 與聖人之心不同, 則愚不知其何說也.

3.2 존재 생성의 질료로서 '기'와 현상의 법칙으로서 '리'

3.2.1 용례에 드러난 '리'와 '기'의 의미

홍대용도 『의산문답』에서 지전설, 즉 지동설을 주장하므로 이와 관련된 힐문이 당연히 제기될 수밖에 없다. 동아시아에서 천문학이 주로 역법의 제정, 천체 구조론의 맥락에서 논의되었더라도 "땅이 돈다"는 사실은 상식과 일치되지도 않고, 천원지방설에 근거한 지정(地靜)설과 상충되기 때문이다. 이에 질문자로 설정된 허자는, "가벼운 깃털도 떨어지는데 엄청나게 무거운 땅 덩어리는 어째서 떨어지지 않는가?", "지구가 약 422 m/s 속도[19]로 빨리 돈다면 지상의 사람이나 사물이 왜 자전으로 인해 생기는 바람에 쓰러져 넘어지지 않는가?" 라는 문제들을 제기한다. 물론 이 질문은 서양의 근대처럼 새로운 역학의 탄생을 예고할 정도로 혁명적이지 않지만 적어도 기우(杞憂)처럼 지구가 언제 떨어질지 모르고 땅 위에 서있지도 못하리라는 삶의 불안을 낳을 정도로 곤혹스러울 수는 있다. 먼저 질문을 받은 허자는 기존의 혼천설에 입각하여 기(氣)로 설명하는 반면 실옹은 기를 배제하고 세(勢)라는 새로운 개념을 끌어들여 논의를 진행한다.

> 허자: [지구는] '기'에 의지하여 탄 채 실려있다. (A)
>
> 실옹: … [예컨대] 물과 배의 사례에서 [배에 화물이] 비어있으면 뜨고 꽉 차면 가라 앉는다[臭]. 이처럼 '기'는 '힘'[力]이 없는데 [어찌] 큰 덩어리를 띄울 수 있겠는가? … 소옹은 뛰어난 학자였다. 그는 [이 문제의] '리'를 찾으려다[求其理] 못 찾고, 그만 "하늘은 땅에 기대고, 땅은 하늘에 붙어있다"고 말했다. 후건은 어느 정도 타당하지만 전건은 크고 넓은 하늘이 어찌 한 흙덩이에 의지하겠는가? 아

---

19) 홍대용이 지구의 둘레를 90,000리로 본다(『의산문답』 권4, 20ㄴ). 1里는 약 405m이므로 미터로 환산하면 지구의 둘레는 약 36,450km이다. 자전 속도는 약 1,520km/h(36,450/24) 또는 약 422m/s(1,520,000/3,600)가 된다. 원문에는 하루를 12시간으로 보는데 필자가 24시간으로 계산했다. 오늘날 지구의 둘레는 40,000km로 알려져 있으므로 자전 속도는 약 1,666km/h, 460m/s이다.

울러 땅의 떨어지지 않음은 그 자체의 '세'(勢) 때문이지 하늘과 상관이 없다. … (B)

허자: … 새 털이 가볍지만 늘 떨어진다. 큰 덩어리[즉 지구]가 무거운데도 예부터 지금까지 떨어지지 않으니 무엇 때문인가? … 실옹: … 넓고 넓은 우주에는 위와 아래, 동서남북의 구분이 없는데 어떻게 위와 아래[로 작용하는] 세력이 있겠는가? … 해, 달, 별이 [겉보기 운동 때문에] 하늘로 떠오르는 듯하나 [실제로] 올라가지 않고, 땅으로 지는 듯하나 [실제로] 내려가지 않고, 공중에 매달려 항상 머물러 있다. 우주에 위와 아래가 없는 물증이 너무나도 분명한데도 세상 사람들은 [겉보기 운동의] 상식에 익숙해서 그 '고'를 찾지[求其故] 않는다. (C)[20]

위 인용문의 질문과 대답에는 네 가지 중요한 개념, 즉 기(氣), 세(勢), 리(理), 고(故) 등이 쓰이면서 논의되고 있다. 그 중에서 기와 리라는 용어는 도덕 철학이 아니라 자연 철학의 문맥에서 사용되고 있음을 쉽게 확인할 수 있다. 먼저 리의 용례를 통해 그것의 의미를 살펴보기로 하자. 실옹은 허자의 대답을 "君子論道, 理屈則服; 小人論道, 辭屈則遁."이라며 그 답의 타당성을 일소에 부친다. 여기서 '리굴'은 이유가 불충분하다, 이치가 닿지 않는다 등의 뜻으로 리는 근거 있는 주장, 합리적인 설명을 의미한다고 볼 수 있다. 리의 이러한 의미는 B부분의 "求其理"에서도 확인할 수 있다. "구기리"는 하늘이 무너지지 않고, 땅이 떨어지지 않는 구체적인 천체 현상과 관련되어 있고, 소옹(邵雍, 1011~1077)의 대답도 하늘과 땅 사이의 상호 의지[依附] 관계에 초점이 있다. 따라서 이 리는 경험적 현상에 작용하는 초-인과적인 힘이나 선험적 원리를 가리키기보다는 현상에 대한 인과적인 인식과 관련되어 있다. 그런데 흥미로운 점은 홍대용이 C부분에서 "지구가 떨어질지 모른다"는 잘못된 생각이 "不求其故"에서 연유한다고 한다. 그 반대로 "苟求其故"하면 지구가 떨어지지 않음을 의심하지 않게 된다고 설명한다. 따라서 필자는 B부분의 "求其理"의 리와 C부분의 "不求其故"/"苟求其故"의 고는 동일한 맥락에서 쓰이면서 같

20) 『의산문답』 권4: 19ㄴ~20ㄴ.

은 의미를 가진다고 생각한다. 여기서 리 또는 고는 지구가 스스로 돌면서 아래로 떨어지지 않고 필연적으로 우주 공간에 떠 있게 되는 이유에 대한 인간의 탐구 활동을 가리킨다고 필자는 생각한다.

이런 맥락에서 『의산문답』의 '고'와 '리'의 용례를 검토해보자. 부정적으로 사용될 때 '고'는 관습에 안주하여 눈앞의 리를 탐구하지 못하게 만들 수도 있고, 오래된 습관에 젖어 일의 핵심을 파악하지 못하게 만들기도 한다(권4-21ㄴ, 33ㄱ). 즉 '고'는 불합리함에도 불구하고 전통이나 성인의 권위로 인해 오래 동안 전승되어왔다는 점 때문에 무반성적으로 수용되는 틀린 인식 체계를 가리킨다. 이때 '고'는 변경 또는 폐기되어 할 대상으로서 탐구 활동에 의해 발견될 '리'와 대립적인 관계에 놓여 있다. 이와 달리 긍정적으로 사용될 때 '고'는 천둥소리나 탄알이 공기의 저항으로 인해 무한히 나아가지 못하는 현상과 관련되어 있다. 즉 '고'는 운동이 무한히 진행되지 않고 일정한 지점에서 멈출 수밖에 없게끔 그렇게 되는[所以致然] 필연을 가리킨다(권4-29ㄱ). 따라서 '고'는 일정한 조건 아래서 반드시 성립되는 사물 상호간의 필연적인 관계를 의미한다고 필자는 생각한다. 그리고 우리는 『의산문답』에서 필연성으로서 '고'와 거의 유사하게 사용되는 '상'(常) 개념을 주목할 필요가 있다. 예컨대 '상'도 부정적으로 사용될 때 '고'와 마찬가지로 기존에 통용되던 틀린 인식 체계를 가리킨다(권4-20ㄴ, 33ㄱ). 이와 달리 긍정적으로 쓰이기도 한다. 예컨대 식(蝕) 현상은 정치 상태와 관련되어 일어날 수 있고 일어나지 않을 수도 있는 그러한 '리'가 아니라 해·달·지구의 천체 운행에서 예측 가능하고 반복되는 '상'이다(권4-27ㄴ). 또 달은 이리저리 움직이지 않고 늘 돌아가는 길이 있고, 밀물과 썰물도 부정기적이지 않고 늘 일어나는 주기가 있다. 이러한 맥락에서 보면 '상'은 인간의 의지와 무관하게 늘 돌게 되어 있거나 늘 되풀이하게 되어 있는 규칙성을 의미한다.

그러면 이러한 '고'의 필연성과 '상'의 규칙성이 '리'의 용례에서도 나타나는지를 살펴보자. 『의산문답』에서 '리'는 허자의 발언에는 10차

례, 실옹의 발언에는 15차례, 모두 25차례 쓰인다. 부정적으로 쓰일 때 지구가 우주의 한 가운데 있다는 그와 같은 '리'는 없고, 물과 불이 공존하는 그와 같은 '리'는 있을 수 없고, 오행이나 하도·낙서로 기이하게 점을 치는 그와 같은 '리'는 없다(권4-22ㄴ, 24ㄱ, 30ㄴ). 이때 '리'는 경험적 관찰에 의해 전혀 입증되지 않고, 물리적으로 도대체 발생할 수도 없고, 이성적 판단으로 전혀 수긍할 수 없는 틀린 설명의 체계를 가리킨다. 이러한 '리'는 '고'와 '상'의 부정적인 용례와 마찬가지로 세계에 대한 허상만을 양산하므로 오랫동안 들어온 소리이지만 폐기되어 대체되어야 할 주장일 뿐이다(권4-20ㄱ). 긍정적으로 쓰일 때 '리'는 초월의 세계가 아니라 눈앞의 현상에 드러나고 있어서(권4-21ㄴ) 이성으로 탐구하여 발견해야 있는 것이다(권4-20ㄱ). 예컨대 '리'는 자석이 쇠붙이를 당기고, 호박이 가벼운 풀 종류를 끌 듯이 물체 사이에 자기력과 마찰력에 의해 일어나는 일이며, 조개 껍질과 조약돌이 산에서 발견되듯이[21] 상전벽해라는 지각 변동이 일어날 수 있는 일이다(권4-20ㄴ, 32ㄱ). '리'는 경험적 관찰을 통해 증거를 수집하여 이론화하는 추상적 인식 활동과 관련되어 있다. 아울러 '인식된 리'는 일정한 조건 하에서 물체끼리 인과적으로 작용하도록 되어 있는 객관적 운동이다. 그러므로 필자는 『의산문답』의 '리'는 '고'의 필연성과 '상'의 규칙성을 종합하는 자연의 객관적인 '법칙'을 가리킨다고 생각한다.

이제 '기'와 '세'에 대해서 살펴보자. 허자는 기를 물의 부력(buoyancy)에서 유추해서 지구를 떠받칠 수 있는 힘과 같은 뜻으로 쓰이고 있다. 이러한 기와 힘의 결합은 천원지방설에서 땅의 고정을 해명하기 위해 요청된 설명 방식일 뿐이다. 이와 달리 실옹은 지구의 추락하지 않음을 기가 아니라 세로 설명하려고 한다. 왜냐면 기가 부력에 유비되더라도 배에 유비된 지구를 떨어지지 않게 할 수 없기 때문이다. 따라서 그는 지구의 떨어지지 않음을 지구 자체의 세력이라

21) 주희도 이러한 사실을 이미 지적한 적이 있다. 김석근 옮김(1991), 『朱子의 自然學』, 166의 각주 185와 186을 참조할 것.

는 역학 개념을 끌어들이고 있다. 여기서 우리는 홍대용이 기 개념에서 역학적 요소를 분리하고 있음을 확인할 수 있다. 그럼 그가 '세'의 발생과 작용을 어떻게 설명하는지를 알아보자.

> 땅 덩어리가 이처럼 빨리 돌아서 [지구를 둘러싸고 있는] 우주의 기[虛氣]와 급격하게 부딪치게 되면 [위의] 허공에 막혀서 [아래의] 땅으로 쏠리게 된다. 이 때문에 위와 아래의 세력[勢]이 생겨나니 이것이 대기권 부근의 세력이다. 지구에서 멀어지면 이러한 세력은 없어진다. 또 자석이 쇠붙이를 끌어들이고, 호박이 티끌 종류를 당기니 [사물이] 부류에 따라 서로 다른 물체와 반응하는 '리'이다. 이 때문에 해와 반응하므로 불은 위로 타오르고, 달과 반응하므로 조수는 위로 쏟아 오른다. 땅과 반응하므로 지상의 사물은 아래로 떨어진다.(A)[22] 위와 아래에 고정된 세력이 없다 — 주: 양철통의 물은 빨리 돌기 때문에 거꾸로 있어도 떨어지지 않고, 펌프는 [관의] 공기를 끌어들여서 우물의 물이 거슬러 올라오게 하니, 지대에 따라 호름을 조절한다.(B)[23]

홍대용은 A에서 주로 일종의 역학 개념인 세의 발생에 초점을, B에서 주로 세의 작용에 초점을 두고 설명하고 있다. A부분에 의하면 지구가 빠른 속도로 자전을 하면서 지구를 둘러싼 우주의 기와 마찰을 하게 되면 대기권 부근에 위쪽에서 아래쪽으로 작용하는 일종의 힘이 발생하게 된다. 바로 이것이 세이다. 그러면 이 세에 의해서 지구는 어떻게 떨어지지 않게 될까? 그는 주희의 사발 돌리기의 발상에 암시 받은 듯[24] B에서 통에 물을 담고 그 통을 거꾸로 한 채 빨리 돌리는 실험을 제안한다. 이때 물통이 거꾸로 되어 있지만 물통 속의 물은 아래로 떨어지지 않는다. 여기서 그는 이 '세'를 물체가 원

---

22) 『의산문답』 권4: 20ㄴ ~21ㄱ.

23) 內集-詩, 권3, 「寄陸篠飮飛」, 37ㄴ.

24) 『주자어류』 권1-항목42. 天地之形, 加人以兩碗相合, 貯水於內. 以手常常掉開, 則水在內不出; 稍住手, 則水漏矣.(王過錄); 같은 책, 권68-항목94 天之氣運轉不息, 故閣得地在中間. 銖未達. 先生曰: 如弄椀珠底, 只恁運轉不住, 故在空中不墜; 少有息則墜矣.(董銖錄) 그러나 주희는 천동설을 모형으로 한다는 점에서 홍대용과 비교해서 결정적인 차이를 드러낸다.

운동을 할 때 중심에서 멀어지려는 원심력과 구심력 사이의 작용과 반작용으로 이해하는 듯하다. 이러면 지구는 물통의 물이 떨어지지 않는 것처럼 우주 공간에서 빠른 속도로 자전하더라도 두 힘의 작용과 반작용으로 떨어지지 않게 된다.

그가 이처럼 전통 시대 '기' 개념에 들어 있는 상징적 힘에서 역학적 측면을 분리해내게 되면 기 개념은 무엇을 가리키는 것일까? 『의산문답』에서 기는 허자의 발언에 7차례, 실옹의 발언에 63차례 모두 70차례 쓰인다. 그것의 용례는 천체의 생성과 운동, 기상 현상, 생명의 기원[氣化], 자연 이변과 사회 현상의 연관성(芒氣, 忿怒怨詛淫穢之氣) 등 4가지로 대별할 수 있다. 필자는 그 중에서 가장 빈번하게 쓰이는 천체와 기상 관련 부분에 초점을 두고 논의를 진행하고자 한다. 먼저 천체와 관련해서 살펴보자. 기는 1) 우주 공간을 가득 메우고 있고, 바닷물처럼 넓게 펼쳐져 있으면서 일렁거린다(권4-19ㄱ). 이 기는 대부분 허기(虛氣)로 불리기도 하는데 우주 공간에 떠 있는 기체 상태의 물질을 가리킨다(권4-20ㄴ, 21ㄴ). 또 기는 2) 밀도의 차이를 가진 채 여러 행성이나 지구를 둘러싸고 있으면서 끊임없이 유동한다(권4-27ㄱ, 21ㄴ). 이 기는 행성의 둘레를 싸고 있는 대기의 층을 가리킨다. 또 기는 3) 응결하여 고체 상태로 변화되어 해, 달, 별 등을 생성시키기도 하고, 지상의 존재를 형성하기도 한다(권4-19ㄱ, 30ㄴ). 이 기는 별이나 존재를 형성하는 질료를 가리킨다. 한편 위의 인용문의 펌프 설명을 보면 기가 공기를 가리킨다는 점을 알 수 있다. 즉 펌프가 압력의 차이를 통해 우물을 끌어올릴 때 펌프의 관속의 기, 즉 공기가 아래에서 위로 이동하고 그 공간을 우물이 채워지기 때문이다.

그리고 기상 현상과 관련해서 산과 강의 기가 상승하여 응결되어 구름을 만들고, 물과 흙의 기가 공중으로 증발하여 구름을 만들어서 비를 내리게 하고, 증발한 기가 서로 부딪쳐서 빛과 소리를 내어 천둥과 번개를 만들기도 한다(권4-28ㄱ). 이러한 기는 일차적으로 지상에서 물이 기화되어 공중에 증발하는 대기 중의 수증기를 가리키면서 이차적으로 구름의 상태에서 밀도와 상호 충돌의 조건에 따라 섬

광을 방전하거나 비나 눈으로 변화될 수 있다. 지금까지 논의를 종합하면 『의산문답』에서 기는 구체적으로는 대기, 공기, 수증기 등을 의미한다. 아울러 이러한 기는 자연 현상을 낳고 존재를 형성시킨다는 점에서 질료나 이 질료에 의해 형성된 물체를 가리키기도 하고, 일정한 조건에서는 물에서 수증기로 수증기에서 구름으로 구름에서 천둥이나 눈 등으로 상태가 변화하는 물질을 가리키기도 한다. 필자는 질료라는 말로 홍대용의 기의 의미를 포괄하고자 한다. 그 이유는 다음과 같다: 1) 홍대용은 기의 냄새, 맛, 소리, 형체라는 물체의 겉보기 성질에 주목한다. 그는 물체를 감각으로 확인할 수 있는 성질로 분류하여 파악하려고 한다. 그렇지만 그는 이 성질을 가지는 어떤 것을 '기'라고 명명할 뿐 기를 다시 화학적 성분으로 분할하여 특징지우려는 시도를 하지 않는다. 그는 그 대상이 공기이든 물질이든 간에 그것만의 고유한 성질, 즉 끓는 점, 밀도 등에 대한 탐구를 하지 않고 있다. 2) 물질은 물체를 구성하는 최소 단위로 환원하려는 요소론적 사고 또는 원자론적 사고와 결합되어 있다. 이러한 사유가 『의산문답』에 나타나지 않는다. 따라서 필자는 기는 물체보다는 더 분화되었지만 아직 물질까지 분화되지 않는 중간 상태로서 물체를 조형하는 질료라는 의미를 갖는다고 생각한다.[25]

3.2.2 경험 중심의 인식론의 새로운 삶의 지평: 물령론(物靈論)

서양에서는 근대의 과학 혁명 이후 목적론적 유기체론이 붕괴되고 기계론적 세계론이 등장했다. 지금까지 논의를 종합적으로 검토할 때 홍대용이 선험적 도덕 결정론의 '성'에서 합리적 추론 능력의 심을 부각시켰고, 리와 기를 객관적 법칙과 질료라는 경험 중심의 인식론을 전개했다는 점에서 그가 지구 중심설의 부정, 지전설의 충격 속에서 서양 근대의 과학 혁명의 역정과 유사하게 기계론적 세계관에 가

25) 이런 맥락에서 보면 홍대용은 '기'를 근대 화학의 원자라기보다는 전통시대의 근원적인 기, 즉 元氣로 돌아간다. 『의산문답』 권4, 347 . 是以水土釀於內, 日火熏於外, 元氣湊集, 滋生衆物. 草木者, 地之毛髮也; 人·獸者, 地之蚤蝨也.

까이 다가갔으리라 예상할 수 있다. 그러나 우리가 「심성론」, 「답서성지논심설」, 『의산문답』 등을 면밀히 읽어보면 한편으로는 존재는 세계에 실현해야 할 각기 다른 몫을 담지하고 있지만 세계의 질서에 기여해야 한다는 지구 중심설과 리일분수의 연계성을 날카롭게 비판하고 있으면서도 다른 한편으로는 역사의 진보, 이성의 오용에 대한 불신, 물활론 사고를 노정하고 있다. 필자는 홍대용의 이러한 양면성을 유기체주의의 변형으로서 물령론이라는 틀로 해명하고자 한다.

> 생물에는 세 가지 부류가 있다: 사람, 날짐승과 길짐승[동물], 풀과 나무[식물]. 식물은 [머리 부분이] 거꾸로 되어 살기에 섭취[感受] 능력[知]이 있지만 감각 능력[覺]이 없고; 동물은 [머리 부분이] 옆으로 되어 살기에 감각 능력은 있지만 이성 능력[慧]은 없다.[26]

식물은 영양 섭취하는 능력을, 동물은 감각 능력을, 인간은 추론 능력을 가지고 있다는 점에 세 부류의 존재는 뚜렷하게 구별되는 차이를 드러낸다. 홍대용이 이렇게 생물의 차이를 분류한다면 인간의 이성 능력이야말로 자연을 계량적으로 파악하게 하는 특별한 능력으로 강조되어야 할 듯하다. 그러나 인간은 이성 능력을 가지고 있기에 그것을 선용할 수도 있지만 오용할 수도 있다. 예컨대 식물과 동물은 추론 능력이 없기에 동족을 유혹과 착각에 빠지도록 고도로 계산된 행동을 하지 못하지만 반대로 인간은 추론 능력이 있기에 동족을 기만할 뿐만 아니라 지식을 팔아 출세하고 상대의 기호를 맞추어 영달을 꿈꾼다. 그 결과 인간, 특히 중국인의 역사는 이성의 간지[巧僞之智]를 발휘한 소수의 출세이자 타락의 역사였다(권4-18ㄴ, 36ㄱ). 이처럼 홍대용은 인간 이성의 합리성에 대한 신뢰에 상응할 만큼 인간의 간지에 대한 불신을 가지고 있으므로 이성 능력만으로 인간의 우월성을 주장하지 않는다.

그렇다면 도덕, 즉 인(仁)과 의(義)가 식물의 섭취 능력과 부분적인

---

26) 『의산문답』 권4, 18ㄱ. 이러한 분류는 소옹에서 연원하고 주희도 이것을 수용한다. 『주자어류』 권4-항목33, 41 참조.

감각 능력이나 동물의 감각 능력(또는 인간의 합리적 이성)의 차원에서 보편적으로 성립될 수 있음을 홍대용은 어떻게 설명하고 있을까? 이와 관련해서 우리는 생물을 분류하는 지(知), 각(覺), 혜(慧) 개념 이외에 심령(心靈) 개념에 주의를 할 필요가 있다.

> 사람은 [제 자식을] 사랑하지 않는 경우도 있지만 호랑이는 반드시 자식을 사랑한다. 사람은 [제 임금에게] 충실하지 않는 일이 있지만 벌은 반드시 임금에게 충실한다. … 나무는 [딴 나무와 한 나무처럼] 가지를 뻗치고, 풀은 밤에 꽃잎을 닫는다. 비가 오면 [식물이] 생기 넘치고, 서리 내리면 [식물은] 파리해진다. [동물과 식물의] 마음이 생명력[靈]이 있는가 없는가? '생명력이 없다'고 말하면 그만이지만, '생명력이 있다'면 사람과 견주어 다르지 않을 뿐만 아니라 더 나은 경우도 있다. 사람과 동·식물의 마음이 과연 같지 않는가?[27]

'령'(靈) 개념은 주희의 경우 선천적 도덕 이성의 능력을 가리키거나 정약용(丁若鏞, 1762~1836)의 경우 인간의 이성적 추론 능력[靈明神妙]을 가리키는 용어이다. 이러한 맥락으로 우리는 위의 '령'을 해석할 수 없다. 왜냐하면 그렇게 해석하게 되면 홍대용의 생물 분류가 성립될 수 없기 때문이다. 또 '령'을 동물의 감각 능력이나 식물의 섭취 능력으로 보게 되면 '인', '의'는 본능과 유전에 의해 그렇게 하도록 제약되어 있는 행위 방식이 되어버린다. 즉 도덕의 본능화/유전화 또는 인간의 동물화/인간의 식물화가 초래될 수 있다. 그래서 필자는 이 '령'이 생물의 특성 중의 하나와 연결시킬 수 없고, 존재에서 공통적으로 찾을 수 있는 고유한 특성으로 보아야 한다고 생각한다. 이런 맥락에서 위 인용문을 보면 홍대용은 동물과 식물의 '생명력'에 각별히 주목을 하고 있다. 식물은 비와 서리의 기상 조건, 즉 환경에 따라 생기 넘치기도 하고 시들기도 한다. 동물은 생물의 생명을 손상시키지 않고, 동족과 화해로운 생활을 유지한다. 이런 점에 '령'은 동족이나 주위 환경과 조화로운 상태를 유지하면서 생명력을 발양해가

---

27) 내집, 권1, 「答徐成之論心說」, 37 .

는 계기를 가리킨다고 할 수 있다. 그가 이처럼 존재의 생명력에서 존재의 동일성을 파악하기 때문에 인(仁)과 의(義)의 도덕도 생명력의 지속을 위한 두 계기로 파악된다. 즉 "비와 이슬이 내려면 식물의 싹이 움트고 그것은 곧 환경과 식물 사이에 생명력을 유지시키려는 마음, 즉 '인'[共生]이고; 서리와 눈이 내리면 나무의 가지와 잎사귀가 떨어지고 그것은 곧 환경과 식물 사이에 생명력을 지속시키기 위해서 그렇게 할 수밖에 없는 마음, 즉 '의'[分離]이다."[28] 다시 이 '공생'과 '분리'의 도덕은 전체가 살기 위해 분리하기에 결국 생명의 유지라는 차원에서 '공생'[仁]으로 통합될 수 있다.[29]

그런데 홍대용이 존재의 생명력에 주목하여 공생의 편재성에서 도덕의 보편성을 정립하게 되는 사유의 기원은 어디에 있을까? 즉 그는 식물과 동물이 서로 어울려 살아간다는 현상에 대한 경험적 고찰을 넘어서서 존재가 왜 그렇게 살아가는지를 어떻게 설명하고 있을까? 왜냐하면 인간의 타락과 범죄는 모든 인간의 특징이 아니며 식물과 동물의 공존은 모든 식물과 동물의 삶의 특성이 아니기 때문이다. 부분적 사실을 일반화시키는 오류를 피하려면 그는 사랑의 편재성을 가능하게 하는 근거를 제시해야 한다. 여기서 필자는 화정(火精)과 지활(地活) 개념에 주목하고자 한다.

> 무쇠로 돌을 두드리고 화기(火器)로 불을 땅에 퍼뜨리면 단단하고 젖은 곳을 피하고 반드시 마르고 무른 곳에 나아간다. 왜냐하면 단단하고 젖음은 불이 꺼리는 대상[所畏]이고, 마르고 무름은 불이 좋아하

---

28) 내집, 권1, 「心性問」 1ㄴ. 雨露旣零, 萌芽發生者, 惻隱之心也. 霜雪旣降, 枝葉搖落者, 羞惡之心也.

29) 내집, 권1, 「心性問」, 1ㄴ. 言仁義, 則禮智在其中; 言仁, 則義在其中. 仁者理也. 人有人之理, 物有物之理. 所謂理者, 仁而已矣.; 『의산문답』 권4, 18ㄴ. 實翁仰首而笑, 曰: 爾誠人也. 五倫五事, 人之禮義也; 群行咆哺, 禽獸之禮義也; 叢苞條暢, 草木之禮義也. 以人視物, 人貴而物賤; 以物視人, 物貴而人賤; 自天而視之, 人與物均也. 夫無慧故無詐, 無覺故無爲. 然則物貴於人亦遠矣. 且鳳翔千仞, 龍飛在天, 蓍龜通神, 松栢需材, 比之人類, 何貴何賤? 夫大道之害, 莫甚於矜心. 人之所以貴人而賤物, 矜心之本也.

> 는 대상[所嗜]이기 때문이다. 천둥이란 성질[性]이 강하고 세차며, 기(氣)는 떨치고 사나워서 바르고 곧은 것을 피하고 반드시 비뚤어지고 흐트러진 것으로 나아간다. 바르고 곧음 천둥이 꺼리는 대상이고, 비뚤어지고 흐트러짐은 천둥이 좋아하는 대상이다. 사람의 생명력과 지각 능력은 몸의 화정이고 하물며 천둥이란 자연의 화정이다. 강하고 세차며 떨치고 사나움은 살리기를 좋아하고 미움을 싫어한다. 짧은 순간에 벼락이 치는데 그것의 생명력과 지각이 신묘하다. 보통 사람이나 사물이 벼락을 맞으면 때때로 기이한 현상이 나타나고 기묘한 일이 일어나니 뇌신이 감정을 가지고 있기 때문이다. 화정의 영각은 실제 사람의 마음과 같다.[30]

불이 젖은 것보다 마른 것을 잘 태우는 현상은 사람이 일상적으로 쉽게 관찰할 수 있는 사실이다. 그런데 바로 이 지점에서 홍대용은 불과 그 대상의 관계를 '외'와 '기'로 설명하고 있다. 또 그는 천둥을 불에 유비시켜서 천둥과 그 대상의 관계도 '외'와 '기'로 규정해버린다. 여기까지는 아직 그가 생물만이 아니라 무생물 또는 자연 현상에 대해 일종의 생명력[靈]이 있다고 생각하는지 아니면 순전히 물질 사이의 기계적 반응으로만 보는지 확실하지 않다. 아니 연구자의 시각에 따라 그가 후자 쪽, 즉 기계론적 세계론으로 경도되어 있다고 판단할 수 있다. 왜냐하면 그는 존재의 생명 현상에서 태양이 갖는 역할을 너무나도 강조하기 때문이다. 예컨대 지구의 기온, 존재의 생명 유지 등이 전적으로 태양의 복사 에너지에 달려 있다.[31] 또 그가 사람의 생명력과 지각을 빛의 밝음과 연계시키기 때문이다. 따라서 빛의 삶, 어둠의 죽음은 '인'의 사랑, '의'의 미움과 유비되는 셈이고 결국 도덕이란 자연의 빛에 맞추어 사는 삶의 방식이 될 수 있다.

그러나 우리는 결코 그를 기계론적 유물론자로 볼 수 없을 듯하다. 왜냐하면 그는 천둥을 기상의 조건에 따르는 한갓 물리적인 현상이 아니라 삶에 우호적이고 악에 적대적인 의지의 실현으로 보고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 천둥은 사람의 마음과 동일하게 무엇이 삶인

---

30) 『의산문답』 권4: 28ㄴ.
31) 『의산문답』 권4: 29ㄴ, 30ㄴ.

지 악인지를 지각하는 능력까지 가지고 있다. 이러한 그의 사고는 급기야 무생물인 땅조차 그냥 천연 자원을 보관하고 인간의 욕구에 따라 변형될 수 있는 흙덩어리가 아니라 살과 피를 가지고 땀을 흘리고 생명을 잉태시키는 영적 존재[活物]이다.[32] 그러므로 홍대용에 따르면 모든 존재는 마음을 가지고 있고, 그 마음을 발휘하여 개체의 생명력을 진작시키고 동류나 주위 환경과 화해롭게 공생한다. 필자는 그의 이러한 특성 물령론이라고 명명하고자 한다. 이 물령론은 인간의 선험적 도덕의 자족성, 위계적인 존재의 존엄, 절대주의 세계관 등을 부정한다는 점에서 이전의 유기체적 세계관과 확연하게 구별된다. 한편으로 그는 세계를 물질로 환원하여 파악하지 않고 생명의 끊임없는 전개로 보는 유기체적 특성을 지니고 있다.

이제 마지막으로 이러한 물령론의 세계관에 따르는 인간의 도덕적 삶이란 어떻게 귀결되는지를 살펴보자.

> 하늘이 살려주고 땅이 길러주어 혈기가 흐르면 모두 사람이다. 부류 중에 돋보이고 무리 중에 빼어나서 [지상의 어느] 한 지역을 관할하면 모두 동등한 군주이며, 관문을 견고하게 하고 물웅덩이를 깊게 하여 영토를 철통같이 지키면 모두 동등한 국가이며, [은나라의] 장보관이나 [주나라의] 위모관을 쓰든 온몸이나 이마에 무늬를 새기든 모두 동등한 관습이다. 하늘의 시각에 조감한다면 어찌 문명의 안과 미개의 밖의 차별이 있을 수 있겠는가?[33] 같음은 리이고, 같지 않음은 기이다. 옥구슬의 빛남과 썩은 흙의 고약함은 이 '기' 때문이다. 옥구슬이 '보물로 고려되는 이유'와 썩은 흙이 더러운 것으로 고려되는 이유는 이 '리' 때문이다.[34]

위의 첫 번째 인용문만을 보면 홍대용은 현상에 대한 절대 긍정의 태도를 표명하는 듯하다. 왜냐하면 사람이 관을 쓰고 바람에 도포 자락을 휘날리든 벌거벗은 채 원색으로 몸에 문신을 새기든 그것은 문

---

32) 『의산문답』 권4: 32ㄱ, 34ㄱ.
33) 『의산문답』 권4, 36ㄴ.
34) 內集, 권1, 「心性問」, 2ㄱ.

명이다 야만이다 라고 일의적으로 규정할 수 없는 개별 민족의 습속習俗으로 존중돼야 하기 때문이다. 이렇게 되면 도덕은 반성적인 활동에 나오는 책임 있는 행동이 아니라 습속이라는 이름 아래 횡행될 수 있는 모든 짓의 차원으로 추락되는 듯하다. 그러나 홍대용의 동등성은 현상의 그 어떠한 차이를 절대적 기준에 의해서 일의적으로 평가하여 추앙하거나 배척하는 인간의 오만에 대한 경고에서 연원하고 있다. 다시 말해서 그가 도덕적 삶의 보편성을 부정하는 게 아니라 그 보편성이 환경과 조건에 따라 다양하게 구현될 수 있다는 점을 주장하고 있을 뿐이다.

이러한 맥락은 옥구슬과 썩은 흙에 대한 그의 통찰에서 드러나고 있다. 옥구슬은 인간에게 투명하고 빛을 발산하는 둥근 모양의 물체로 지각되어지고, 썩은 흙은 인간에게 무정형하고 코에 불쾌한 냄새를 일으키는 더미로 지각되어진다. 그 결과 사람은 "옥구슬은 빛난다"고, "썩은 흙은 고약하다"고 판단하게 된다. 이 판단을 "같지 않음은 기이다"라는 언명과 결부시켜 보면 '기'는 사물을 각기 다른 성질, 모양을 지니게 하는 어떤 것이 된다. 한편으로 인간은 감각적 지각으로 생겨난 가치 중립적인 판단을 더 진행시켜 옥구슬은 보물로 생각하여 소유하려고 하지만 썩은 흙은 버리거나 피하려는 행위의 정향성을 표출한다. 이 행위의 정향성에는 빛나고 투명한 물체를 귀중한 것으로, 고약한 물체를 더러운 것으로 가치 판단과 결부되어 있다. 바로 이 지점에서 인간은 습속을 달리하지만 사물의 값어치를 매기는, 즉 아름다운 것은 비싸게 고약한 것은 싸게 분류하는 점에서 동일한 특성을 드러낸다. 그렇지만 인간은 값의 기준을 공유하지만 비싼 옥구슬로 어떻게 사용하는가는 개별 민족의 습속마다 달리 나타날 수 있다. 그러므로 그는 습속을 다양성 또는 상대주의라는 맥락에서 무한한 관용의 자세를 표출하면서 도덕을 보편성이라는 맥락에서 재정립하고 있다. 이러한 그의 태도는 연행 시절 상종 못할 금수로 보는 주위의 만류에도 불구하고 "저들도 사람이다"(彼亦人也)며 '몽고족'을 방문하고 대화하는 행위에서 여실히 표출되고 있다.[35]

4. 결론

지금까지 결론을 간략하게 요약하면 다음과 같다: 1) 경험적 인식의 대상이 되지 않으므로 존재하지 않는다, 2) 존재의 생성에 직접적으로 참여하지 못한다면 존재의 근원이 될 수 없다, 3) 현실의 '악'을 기질에 책임 지우는 한 '리'는 사태를 결정하기보다 의존한다는 이유로 그는 성리학의 '리'의 선험적 결정론을 부정한다. 그는 1) '리' 또는 '인'(仁)이 완전하고도 철저하게 '기'로 환원된다[理氣一物]고 주장한 적이 없고 오히려 '리'와 '기'는 범주의 독자성을 갖는다[理自理, 氣自氣], 2) '리'는 그 특성상 생성력이 없어 존재의 형성과 현상의 발생에 참여하지 못하더라도 세계의 규칙성과 필연성으로 나타낸다 점에서 '리'의 실재를 옹호하고 있다. 따라서 필자는 인식의 가능성, 경험 세계의 법칙의 특성을 띠는 그의 '리'관을 <경험 중심의 인식론적 리>[36]라고 규정하고자 한다.

그리고 홍대용은 '기'에서 '세'라는 역학적 요소를 분리해낸다는 점에서 성리학의 기와 차이를 보인다. '기'는 구체적으로는 대기, 공기, 수증기 등을 의미한다. 전체적으로 보면 그는 1) '기'의 냄새, 맛, 소리, 형체라는 물체의 겉보기 성질에 주목한다. 그는 물체를 감각으로 확인할 수 있는 성질로 분류하여 파악하려고 한다. 그렇지만 그는 이 성질을 가지는 어떤 것을 '기'라고 명명할 뿐 '기'를 다시 화학적 성분으로 분할하여 특성지우려는 시도를 하지 않는다. 2) 물질은 물체를 구성하는 최소 단위로 환원하려는 요소론적 사고 또는 원자론적

35) 外集, 권7, 『燕記』, 「衙門諸官」, 20ㄱ ; 「藩夷殊俗」, 앞과 같은 곳, 41ㄴ.

36) 필자는 비교가 유효하다면 서양의 근대철학처럼 홍대용이 리기관을 존재론에서 인식론으로 전환시켰다는 점을 강조했다. 이러한 특색은 중국철학사, 특히 王夫之(1619~1692)에서도 부각되고 있다. 앞으로 필자는 홍대용이 연행시절 교유한 학자의 특색을 실증적으로 규명하여 그이와 왕부지의 인식론적 리기관을 비교할 예정이다.

사고와 결합되어 있다. 이와 달리 그는 '원기'(元氣), '담일충허지기'(澹一冲虛之氣)라는 미분화된 근원의 '기'를 상정하고 있다. 따라서 '기'는 물체보다는 더 분화되었지만 아직 물질까지 분화되지 않는 중간 상태로서 물체를 조형하는 '질료'라는 의미를 갖는다.

홍대용은 지동설의 충격에서 출발하여 <경험 중심의 인식론적 리기관>을 정립하고 난 뒤 목적론적 유기체의 세계관과 기계론적 세계관의 갈림길에서 약간 주춤거리는 듯하다. 그러나 그는 존재 가치의 동일성과 도덕의 보편성 문제에 직면하면서 유기체적 세계관을 완전히 벗어나지 못하고 "모든 존재는 마음을 가지고 있고, 그 마음을 발휘하여 개체의 생명력[靈]을 진작시키고 동류나 주위 환경과 화해롭게 공생한다"는 일종의 물활론/물령론에 머무르고 만다. 이 '물령론'은 인간의 선험적 도덕 결정론, 존재 가치의 위계성, 절대주의 등을 부정한다는 점에 이전의 유기체적 세계관과 확연히 구별되지만 세계를 생명의 끊임없는 전개로 본다는 점에서 유기체적 특성을 갖는다고 할 수 있다. 홍대용은 존재의 생명력에 주목하여 지동설과 양립될 수 있는 도덕의 보편성을 정립하려고 한 점에서 철학적 의의가 있다. 그렇지만 그는 인간의 이성을 신뢰하는 만큼 그것의 오용에 염증을 토로하고, 그 결과 사회와 역사의 개량을 인정하는 만큼 그것의 타락에 주목하게 되어 철저하게 새로운 세계, 즉 '근대'의 도래에 확신하지 못하고 있는 듯하다.

마지막으로 필자는 홍대용이 유기체적 목적론을 비판하면서 결국 그 울타리를 완전히 벗어나지 못하고 말았을까? 라는 물음을 데카르트(1596~1650)의 말을 빌어 생각해보고자 한다: "지나간 시대의 사람들과 대화한다는 것은 여행을 하는 것과 거의 유사하다. 우리가 우리 자신과 관련해서 가장 정확한 판단을 하거나 우리의 관습과 반대되는 모든 것이 우스꽝스럽고 비합리적이라는 생각을 하지 않기 위해서도 … 여러 민족들의 관습을 알아두는 게 유용할 수 있다. 그러나 여행을 하는데 너무 많은 시간을 보낸다면 우리는 자신의 고향에선 이방인이 되고 말 것이다. 그리고 과거 시대의 관습들에 지나친

호기심은 현재의 모습에 대한 무지를 낳는다."[37] 허자는 과거의 언어에 달통했지만 『허산문답』의 세계에서 이방인이었지만 홍대용은 18세기 자신의 고향에서 이방인이었다.

37) R. Descartes/J. Veitch tr.,(1951) *A Discourse on Method,* (New York: E. P. Dutton & Co., Inc.) Part Ⅰ, p.5.

참고문헌

洪大容 撰/洪榮善 編(1939),『湛軒書』, 新朝鮮社, 간행본

민족문화추진회, 고전국역총서『담헌서』(전5권), 1967; 1989 중판

朱熹/黎靖德 編/王星賢 點校(1986),『朱子語類』(北京: 中華書局)

鄭義采 · 金奎榮(1998),『中世哲學史』(서울: 벽호, 10쇄)

야마다 게이지 / 김석근 옮김(1991),『朱子의 自然學』(서울: 통나무, 1992, 2쇄)

R. G. Collingwood(1945), *The Idea of Nature* (Oxford: The Clarendon Press, 1964 reprinted)

I. B. 코언(1960)/李鐵柱(1975),『近代物理學의 誕生』(서울: 電波科學社, 1982, 3쇄)

류인희(1991),「洪大容 哲學의 再認識」,『동방학지』 제73집, 연세대 국학연구원, 131～162.

유봉학(1992),「18-19세기 燕巖一派 北學思想의 硏究」, 서울대 국사학과 박사학위논문

許南進(1993),「홍대용(1731～1783)의 과학사상과 이기론」,『아시아문화』 제19호, 127～153.

宋榮培(1994),「홍대용의 상대주의적 思惟와 변혁의 논리」,『韓國學報』 제74집, 一志社, 112～134.