星湖 李瀷의 西學인식

금 장 태

Ⅰ. 星湖에서 서학인식의 문제

Ⅱ. 학풍의 개방성과 서학지식의 이해

Ⅲ. 서학윤리의 긍정적 이해와 천주교교리의 비판적 인식

Ⅳ. 서양과학의 인식과 새로운 세계관

Ⅴ. 성호실학에서 서학의 의의

星湖 李瀷의 西學인식

금 장 태*

Ⅰ. 星湖에서 서학인식의 문제

明末인 17세기초에 국내에 전래되기 시작하였던 西學(서양과학기술과 천주교 교리)은 明末·淸初의 새로운 문물로서 서서히 조선사회에 축적되기 시작하였으나, 西學인식의 수준이 한 차원 높은 단계로 전환하는 계기를 열어준 인물은 100년이상 지나서 18세기초 星湖 李瀷(1681-1763)이다. 그는 畿湖南人(近畿南人)의 가문으로 숙종때의 극심한 당쟁에 밀려 부친 梅山 李夏鎭은 유배지인 평안도 雲山에서 죽었고, 26세때(1706) 仲兄 剡溪 李潛은 上疏를 올렸다가 杖殺당하는 비극을 겪었다. 이러한 상황에서 그는 일찍부터 벼슬에 뜻을 버리고 학문에만 전념하였으며, 앞서 부친이 숙종4년(1678) 陳慰兼進香使로 燕京에 갔다가 康熙帝가 내려준 銀과 비단으로 중국에서 구입해 왔던 수천권의 서적으로 자신의 학문세계를 열어가는 기틀을 삼았다.[1] 성호는 漢譯西學書와 서양문물을 접하면서 서학인식을 심화시켜갔으며, 그의 서학인식은 이 시대 사상사에 새로운 변화의 방향과 과제를 던져주고 있다는 점에서 중요한 의미를 지니는 것이라 하겠다. 곧 성호의 서학인식이 지닌 사상사적 의미를 크게 세 가지로 제시해 볼 수 있다.

---

* 서울대학교 종교학과 교수

1) 『星湖全集』(이하 『星全』으로 줄임), 권67, 19, '先考司憲府大司憲府君行狀', "及將還, 例有餽賜銀段, 乃擧以貿古書數千卷以歸."

첫째, 성호의 서학인식은 그 이전 시기에서 보여준 피상적이고 단순한 소개의 차원에서 한걸음 나아가 상당한 정도로 구체적이고 적극적인 이해를 제시하였다는 사실이다. 조선후기 사회에서는 '도학'의 정통이념이 강화되어가고 있었지만 동시에 그 시대현실의 한계를 극복하기 위해 새로운 사상조류로서 '실학'이 일어나고 있었으며, 성호는 조선후기 실학을 정립한 중심인물로서 서학의 수용이 그의 실학적 사유세계를 형성하는 중요한 조건의 하나를 이루고 있는 것이 사실이다. 도학의 정통주의적 이념체계로부터 실학의 개방적 현실인식으로 사유세계가 확장되는 과정에서 합리성과 효율성이 강조되었을 때, 서학지식은 새로운 합리적 세계관을 제공해주는 원천이 되었던 것이다. 이런 의미에서 성호는 성리학적 세계관과 서학적 자연관을 동시에 수용함으로써, 17세기 후반의 실학자로서 철저히 성리학적 세계관을 지켰던 磻溪 柳馨遠과 18세기 후반의 北學派 실학자로서 성리학을 벗어나 서학적 자연관으로 이행을 추구하였던 湛軒 洪大容 사이의 중간적 위치를 보여주는 실학사상의 전환기적 인물이라 할 수 있겠다.

둘째, 성호의 서학인식은 17세기의 단편적 서학지식의 이해를 넘어서 다양한 영역에서 서학지식을 전반적으로 논의하고 있다는 사실이다. 그는 서양과학에 대해 적극적인 긍정입장을 밝히고 있을 뿐만 아니라, 서학의 천주교교리에 대해서도 비판적 배척과 서양문물에 대한 열린관심과 서학의 윤리적 문제에 대해 긍정하는 선택적 수용의 입장을 제시하여 다각적인 서학이해를 보여주고 있다. 성호의 서학인식은 바로 서학지식이 조선후기 사회에 새로운 사유세계의 근본과제로서 본격적으로 다루어지기 시작하는 先河를 열어주었던 것이라 할 수 있다.

셋째, 성호의 서학인식은 그의 후학들을 중심으로 급속히 파급되어 본격적인 이해와 동시에 비판적 토론의 중심문제로 등장하게 되는 계기를 열어주었던 것이 사실이다. 성호의 초기 제자로서 愼後聃·安鼎福 등은 서양과학에 별다른 관심을 보이지 않으면서 천주교교리에 비판적 인식을 심화시켰으며, 이들이 곧 '攻西派'의 중추를 이루었다. 이에 비해 그의 후

기 제자나 그 계승자들로서 權哲身·李家煥·李承薰·李檗·丁若鏞 등은 서양과학에 적극적 관심을 보였을 뿐만 아니라 천주교신앙에 빠져들면서 '信西派'를 이루어 양극적인 대립양상을 보여주었다. 이처럼 星湖문하에서 西學의 적극적 수용과 비판이 활발하게 일어나면서 서학문제는 18세기 말 이후 사상사의 중요쟁점이 되었을 뿐만 아니라 사회변동의 기본과제로 자리잡게 되었던 것이라 할 수 있다.

星湖의 서학인식은 그의 사상체계가 지닌 '도학'과 '실학'의 병립구조 속에서 해명될 필요가 있다. 그는 도학자로서 성리학적 세계관을 기준으로 삼으면서 서양과학의 수용을 통한 새로운 세계관을 열어줌으로써, 그의 실학사상은 병립과 혼합의 양상을 지니고 있는 것이지만, 기본적으로 그의 사상은 성리학적 자연철학의 우주관에 폐쇄되지 않고 서양과학의 경험적이고 합리적인 세계관으로 사유의 방향을 열어줌으로써 조선후기 실학사상의 기반과 방향을 제시해주었던 것이라 하겠다.

Ⅱ. 학풍의 개방성과 서학지식의 이해

1. 도학전통의 포용적 계승과 폐쇄성의 성찰

(1) 도학전통의 포용적 계승:

星湖의 실학사상적 기반은 주자학-도학의 전통 위에 확고히 자리잡고 있으면서 동시에 서학을 비롯한 다양한 사상에 대한 합리적 인식태도를 수립하는 것이며, 이러한 입장은 병립적 양상이요 사상적 전환과정의 과도기적 성격을 보여주는 것이라 할 수 있다. 먼저 그는 주자학-도학의 철학적 기반을 확립하면서도 퇴계의 성리설을 기준으로 확립하면서 동시에 경세론적 인식에서는 栗谷과 磻溪의 사회개혁론을 적극적으로 받아들임으로써, 당파적 대립의 편협성을 벗어나 포용성의 열린 의식으로 종합하는

자세를 보여준다.

그는 "우리나라에 퇴계가 있는 것은 중국에 공자가 있는 것과 같다"[2] 고 언급할만큼 퇴계에 대해 극진한 존숭태도를 밝혔으며, 그 자신 평생을 통해 퇴계의 학문을 정밀하게 연구함으로써 퇴계학의 체계적 정립에 중요한 업적을 이루었다.[3] 또한 그는 공자가 周禮를 서술하고 주자가 周禮를 다시 행하게 하였다고 평가하면서, 이에비해 箕子가 기틀을 열어준 우리나라에서는 "退溪 子李子가 태어나 六經을 따르고 朱子에 의거하였지만 실지는 殷의 質實함에 근거하고 周의 文彩로움을 써서 文과 質을 빛나게 大成하였다"[4] 성호는 栗谷과 磻溪 柳馨遠을 經世論의 탁월한 선배로서 존중하고 있다. 그는 "근세에 율곡 같은 분도 更張을 많이 말하였으나, 당시에 의논하는 사람이 옳게 여기지 않았다. 지금 생각해 보면 그 논의가 명쾌하고 절실하여 10에 8,9는 모두 시행할만 하니, 조선왕조이래 時務를 아는 으뜸이다"[5]라고 하여, 율곡의 時務에 대한 식견을 극찬하여 높이고 있다. 또한 그 자신도 "法制에 폐단이 생기면 更張하는 것은 당연한 형세이다"라고 하여 사회제도의 모순을 바로잡기 위해 更張이 필연적임을 역설하였으며, 이에 따라 "일을 그만둘 수 없는 자리에 이르러서 비로소 작게 경장하면 작게 이익이 있고 크게 경장하면 크게 이익이 있다는 것을 안다"[6]고 하여, 과감하고 적극적인 개혁을 주장하였다.

또한 그는 "磻溪 柳馨遠에 이르면 더욱 뜻이 크니, 한 번에 씻어버리고

---

2) 『星全』, 권56, 1, '書退溪先生筆後', "東邦之有退溪, 猶中國之有孔子."

3) 성호는 퇴계의 언행을 간추려 『李子粹語』를 편찬하고, 퇴계를 중심으로 한 성리설의 四七論을 체계적으로 정리하여 『四七新編』을 편찬하며, 퇴계의 禮說을 분류하여 『李先生禮說類編』을 저술한 것은 퇴계학의 교과서적 정리작업이라 할 수 있다.

4) 『星全』, 권50, 1, '李子粹語序', "退溪子李子生, 步趨六經, 以紫陽爲依歸, 實因殷之質, 用周之文, 彬彬大成也."

5) 『星全』, 권46, 20, '論更張', "如近世李栗谷多言更張, 當時議者不韙也, 以今考之, 明快切實, 八九皆行, 蓋國朝以來識務之最."

6) 『星全』, 권46, 19-20, '論更張', "法弊而更張, 勢也, …始知事到不可已處, 小更則小益, 大更則大益."

옛 제도로 돌아가고자 하였다… 비록 그 시대에 시행되지는 못하였으나 뒤에 반드시 법으로 삼는 자가 있을 것이요 영원히 스승이 될 것이다. 무릇 반계의 말은 율곡과 많이 합치하였다"[7]고 하여, 반계의 경세론이 지닌 개혁적 성격을 높이 평가하며, 율곡에서 반계로 이어지는 경세론의 연속성을 지적하고 있다. 그것은 곧 율곡→반계→성호로 이어지는 경세론의 실학적 학맥을 밝혀주는 것이기도 하다.

이처럼 성호는 嶺南의 퇴계 理學과 畿湖의 율곡-반계 經世學을 종합하고 있다는 사실을 주목할 필요가 있다. 그만큼 그는 당파적 배타의식이나 학파적 폐쇄성에서 벗어나 합리적이고 포용적인 자세로 당시에 양극적으로 대립하고 있는 학풍을 종합하는 자세를 확립하였던 것이다. 나아가 그는 陽明學(心學)에 대해서도 왕양명의 철학적 이론을 비판하면서, 동시에 "내가 왕양명의 '十家牌法'을 보건데 간악함과 거짓이 용납될 바가 없으니 반드시 곧 실시할 만한 것이다"[8]라고 하여, '十家牌法'의 제도를 긍정적으로 평가하는 양면적 태도를 보여주고 있는 것은 바로 도학적 정통주의에 매몰되어 異學에 대해 무조건 배척하는 태도를 벗어나 객관적으로 평가할 수 있는 포용적인 사유방법을 보여주고 있는 것이다. 바로 여기에 성호가 도학전통의 계승자이면서도 18세기 전반기에 실학의 학풍을 정립하였던 인물로서 실학적 사유의 개방적 정신을 확보하고 있는 것이라 할 수 있다.

(2) 도학의 폐쇄적 정통성에 대한 성찰

星湖의 학문자세는 기본적으로 朱子-退溪의 道學전통을 계승하면서도 도학정통을 수호하기 위한 폐쇄적 태도가 아니라, 새롭게 전래한 西學을 폭넓게 이해하고 섭취하는 열린자세를 지니고 있는 사실에서 그의 개방적 자세를 분명하게 확인할 수 있다. 이처럼 그가 西學에 적극적 관심을 보

7) 『星全』, 권46, 20, '論更張', "至柳磻溪馨遠, 尤有大焉, 一洗而反乎古, … 雖未克見施當世, 後必有來取法者存, 而爲師于無窮也, 大抵其言, 多與栗谷合."

8) 『星湖僿說』(이하 『星僿』로 줄임), 권18, 43, '王陽明', "余觀陽明十家牌法, 奸僞無所容, 卽必可施者也."

이고 서학지식을 이해할 수 있었던 것은 그의 도학적 학풍 속에서도 그 가능성을 엿볼 수 있는 것이다.

그는 학문의 기준으로서 합리성을 중시함으로써 도학전통의 맹목적 옹호와 신봉이 아니라 그 객관적 타당성의 검증을 추구하고 있다. 여기서 그는 朱子의 훈계에서 "작게 의심하면 작게 진보할 것이요, 크게 의심하면 크게 진보할 것이다. 많은 의심하는 것도 무방하다. 그러므로 의심이 없는 곳조차 의심하여 볼 필요가 있다"[9]는 말을 인용하여, 학문방법으로서 의문을 갖는 것이 중요함을 강조하였다. 또한 그 자신도 "학문은 반드시 의심하기를 요구한다. 의심하지 않으면 얻은 바도 확고하지 않다"[10]라고 밝힘으로써, '의심하는 것'(致疑)을 학문방법의 출발점으로 확인하고 있다. 따라서 그는 '致疑'의 방법을 朱子의 경학정신으로 밝힘으로써, 朱子의 經傳해석을 맹목적으로 固守하는 당시의 정통주의적 태도를 벗어나 창의적 해석의 길을 열어주었던 것이다.

나아가 그는 당시 조선사회의 도학이 정통의식을 강화하면서 주자의 권위를 절대화하여 주자의 경전주석에 대해 異見을 제시하면 '斯文亂賊'으로 혹독하게 배척하는 현실에 대해, "한 글자라도 의심하면 망령된 것이요, 비교 연구하며 서로 참고하여 논증하는 것은 죄를 짓는 것이라 말하니, 朱子의 글도 오히려 이러한데, 하물며 옛 經傳에 대해서랴. 우리나라 사람의 학문은 고루하고 거칠기를 면하기 어렵다"[11]라고 하여, 도학의 폐쇄적 학문풍토를 비판하였다. 나아가 그는 동시 도학자들이 의문을 갖는 것조차 차단하며 주자와 다른 견해에 대해 혹독한 배척으로 얽어매는 것에 대해, "오늘날의 학자는 儒家의 申不害와 商鞅이다"라고 선언하여, 당시 도학자들은 엄혹한 법과 각박한 형벌을 쓰는 法家와 같은 것으로 儒家의 근

9) 『星僿』, 권13, 65, '尹彦明質魯', "朱子有訓, 小疑則小進, 大疑則大進, 多著疑不妨, 故無疑處有疑看也."

10) 『星全』, 권54, 35, '中庸疾書後說', "學必要致疑, 不致疑, 得亦不固."

11) 『星僿』, 권21, 30, '儒門禁網', "曰---字致疑則妄也, 考校參互則罪也, 朱子之文, 尙如此, 況古經乎, 東人之學, 難免魯莽矣."

본정신에 어긋나는 것임을 지적하고 있다. 여기서 그는 당시 도학의 폐쇄적 정통주의 학풍이 초래하게 되는 귀결을 내다보며, "맹목적 순종의 기풍만 자라나고 연구하는 습속이 사라져 점차 학문이 없어지게 되었으니 오늘날 학자들의 잘못이다"[12]라고 하여, 폐쇄적 도학자들이 결국 학문을 질식시키는 과오를 저지르고 있음을 비판하였다.

성호는 이처럼 당시 도학학풍의 정통주의적 폐쇄성을 비판적으로 성찰함으로써, 학문은 외문을 통해 검증되는 합리성과 정당성을 확보하고자 하였던 것이다. 따라서 그가 서학지식에 대해 폭넓은 관심으로 이해할 수 있었던 것도 객관적 진실성을 기준으로 삼는 그의 학문자세가 지닌 포용성에서 가능하였던 것이라 할 수 있다.

2. 서학지식의 수용

성호는 18세기 전반기에 당시 조선사회에 전래되었던 서학지식을 깊은 관심으로 폭넓게 이해하였던 인물이다. 이러한 그의 서학지식에 대한 이해는 그의 학문자세의 개방적 포용성과 사유방법의 합리적 실용성의 추구에서 확인할 수 있는 것이며, 바로 이 점에서 그가 도학에 기반을 두면서도 실학을 개척할 수 있는 근거를 보여주는 것이다.

먼저 성호가 접하고 소개하였던 서학서적과 서양문물의 범위를 분류하여 보면 그의 서학에 대한 이해가 얼마나 폭넓은 것인지를 확인할 수 있다.[13]

---

12) 『星全』, 권49, 5, '孟子疾書序', "余故曰, 今之學者, 儒家之申商也, 於是唯諾之風長, 考究之習熄, 駸駸然底于無學, 則今之學者之過也."

13) 성호가 접한 서학서적과 서양문물의 목록은 이원순교수가 먼저 작성하여 西學書 20종을 소개하였고(「성호 이익의 서학세계」, 『교회사연구』 1, 한국교회사연구소, 1977, 8-9쪽), 그 후 한우근 교수가 서학서로 『교우론』 1권과 서양문물 6종을 보충하여 다시 분류하였다(『성호이익연구』, 서울대출판부, 1980, 49쪽). 여기서는 한우근 교수의 보완된 분류목록을 토대로 다시 약간의 보완과 분류체계의 수정을 해보았다. 곧 『方星圖』와 『六片方星圖』는 『星土圻開圖』의 異稱으로 보아 통합시켰으며, 『望海

西洋科學┌天文--『星土圻開圖』(六片方星圖)·『渾蓋通憲圖說』·
　　│『天文略』·『簡平儀說』·『日月蝕推步』·『乾坤體義』
　　├曆法--『治曆緣起』·『時憲曆』
　　├數學--『幾何原本』
　　├測量--『望海島術』
　　└技術--『遠鏡說』·『泰西水法』·『西洋貢獻神威大鏡疏』
地理·地圖--『萬國全圖』·『大地全圖』·『坤輿圖說』·『職方外紀』
西洋倫理書--『交友論』·『七克』
天主敎敎理書--『天主實義』·『主制群徵』·『天學正宗』
西洋文物--視遠鏡(千里鏡)·羅鏡(나침반)·靉靆鏡(안경)·自鳴鍾(시계)·紅夷炮·鳥銃·藥筒·西洋畫·西洋水庫(댐)·龍尾車(농업용水車)

이 목록에서 보면 서학서적 21종과 서양문물 9건이 성호에 의해 소개되고 있는데, 그 가운데는 성호가 직접 접하지 못하고 다만 간접적으로 소개한 것도 있다. 여기서 서양과학서가 13종이고, 地理·地圖가 4종, 서양윤리서와 천주교교리서가 각 2종이다. 서양문물도 대부분 과학기술과 관련된 것인만큼 서양과학에 대한 비중이 가장 크다는 사실은 성호의 관심영역이 여기에 집중되어 있음을 말해주는 것이다.

또한 『星湖全集』과 『星湖僿說』에서는 서학서적이나 서양인물을 직접 표제로 드러내고 있는 경우를 볼 수 있다.

과학서--'望海島解'(『星全』, 권43)·'跋星土圻開圖'(『星全』, 권55)·'星土圻

島術』·『西洋貢獻神威大鏡疏』·『天學正宗』의 3책 및 '自鳴鍾·紅夷炮·鳥銃·藥筒'의 문물 4건을 보충하였다. 여기서 『天學正宗』은 신후담의 「紀聞編」(『河濱全集』, 下책)에 의하면 성호가 마테오 릿치의 저술로 언급하고 있으나, 실제로 이러한 西學書가 있었는지 의문이며, 혹은 어떤 서학서의 異稱인지 확인할 수가 없으며, 내용도 알 수 없지만 제목으로 보아 우선 천주교교리서에 포함시켜 놓았다.

開圖'(『星僿』, 권1; 『星僿』, 권3) · '方星圖'(『星僿』, 권2) · '跋天問略'(『星全』, 권55) · '時憲曆'(『星僿』, 권1)

지리서--'跋職方外紀'(『星全』, 권55)

윤리서--'七克'(『星僿』, 권11)

교리서--'跋天主實義'(『星全』, 권55)

서양인--'陸若漢'(『星僿』, 권4) · '鄒若望'(『星僿』, 권10)

여기서 천문학서적인 『星土圻開圖』(方星圖)가 3건과 『天問略』 · 『時憲曆』 각 1건이 나타나고 측량술인 『望海島術』이 1건으로 서양과학서가 4종 7건으로 제시되고 있으며, 지리서와 윤리서 및 교리서가 각 1건이 수록되었고, 서양인물도 천문학과 관련되어 陸若漢과 의학과 관련되어 鄒若望이 표제로 등장한다. 그밖에도 서양천문학 지식과 서양문물에 관해 여러 곳에서 제목으로 다루고 있다.[14] 이처럼 그는 자신의 저술에서 서학에 관련된 저술과 인물을 제목으로 표출시킬만큼 서학지식에 대한 적극적 관심을 드러내고 있는 사실이 확인된다.

또한 그가 문인들과 서한을 통해서 서학에 관한 논의를 활발하게 하였던 연대를 추적해보면, 1741 · 1754년 조카 李秉休에게 西洋曆法에 관해 언급하고 있는 사실을 비롯하여, 1748 · 1753 · 1760(?)년 安鼎福에게 西洋曆法 · 西洋書 · 『萬國全圖』 · 地球說에 관해 언급하며, 1752년 李輝祖에게 『職方紀』를 언급하고, 1753년에는 黃運大에게 '天問圖' · 『泰西水法』 · 『職方外紀』 및 '西洋書'에 관해 언급하며, 1754 · 1755년 사헌부 지평 鄭玄老(玄老는 字, 이름 미상)에게 『交友論』과 『方星圖』에 관해 언급하고 있다.[15] 이 사실에서 보면 성호가 61세때(1741) 이후의 만년에 제자들과의 서한에서 서학문제에 관해 빈번하게 논의하고 있는 사실을 볼 수 있다.

---

14) 서양문물로서 안경인 靉靆(애체)에 대해서는 '靉靆歌'(『星全』, 권4) · '靉靆鏡銘'(『星全』, 권48) · '靉靆'(『星僿』, 권4)의 3건이나 나타나고 있으며, 서양화의 화법에 대해서는 '畫像坳突'(『星僿』, 권4)에서 소개하기도 한다.

그러나[15] 그가 44세때인 1724년 愼後聃이 그의 문하에 나와 서학문제에 관해 상당히 상세하게 문답하였던 사실이 신후담의 「紀聞編」에 기록되고 있다.[16] 이러한 사실을 보면 성호의 서학에 대한 인식은 이보다 훨씬 앞서서 시작되었던 것으로 보아야 할 것이다.

Ⅲ. 서학윤리의 긍정적 이해와 천주교교리의 비판적 인식

1. 서학윤리의 긍정적 이해

성호의 서학인식내용을 서양과학과 천주교교리로서 크게 세 영역으로 나누면 첫째, 서양과학과 지리에 관한 지식에 대해서는 그 합리성을 적극

---

15) 星湖가 서한으로 西學을 언급한 경우를 연대별로 열거하면 다음과 같다.
1741 李秉休--『星全』, 권35, 23-24, '答秉休問目'
1748 安鼎福--『星全』, 권24, 12-13, '答安百順 別紙'
1752 李輝祖--『星全』, 권33, 32, '答族孫輝祖'
1753 安鼎福--『星全』, 권27, 5, '答安百順'
1753 黃運大--『星全』, 권27, 28, '答黃得甫'
1753 黃運大--『星全』, 권27, 29, '答黃得甫'
1753 黃運大--『星全』, 권27, 29, '答黃得甫'
1754 李秉休--『星全』, 권37, 35, '答秉休'
1754 鄭玄老--『星全』, 권29, 13, '答鄭玄老'
1755 鄭玄老--『星全』, 권29, 17, '答鄭玄老'
1760?安鼎福--『星全』, 권27, 14, '答安百順'

16) 신후담의 「紀聞編」(『河濱全集』 下책, 여강출판사)은 원본을 확인하지 못하고, 서종태 譯 「李瀷과 愼後聃의 西學에 대한 토론」(1·2), 『釜山敎會史報』 27호(2000.7)·29호(2001.1)에 수록된 것을 참조하였다.

적으로 수용하는 입장을 밝히는 것이요, 둘째, 서학의 윤리적 규범에 대해 긍정적 이해를 보이고 있으나, 셋째, 천주교교리의 신앙적 조목에 대해서는 비판적 견해를 밝히고 있는 것이다.

여기서는 먼저 서학의 윤리체계에 대한 이해와 천주교교리의 신앙조목에 대한 인식태도를 점검해보고자 한다. 성호가 언급하고 있는 서학윤리서로는 『交友論』과 『七克』을 들 수 있으며, 천주교교리서로는 『天主實義』와 『主制群徵』을 들 수 있다.

성호는 鄭玄老에게 보낸 서한에서 『交友論』(마테오 릿치作)을 자신의 집에 소장하고 있음을 밝히고, 『교우론』에서 "벗이란 제2의 나이다. (벗과 나는) 몸이 둘이지만 마음은 하나이다. 벗을 사귀는 맛이란 벗을 잃은 다음에 더욱 잘 깨닫게 된다. 벗이 살아있을 때는 잃어버릴까 염려하지만 벗이 죽은 뒤에는 오히려 살아있는 듯이 여긴다"는 몇 구절을 인용하면서, "읽어보면 모두 뼛속을 파고드는 말이다"[17]라고 하여, 절실한 격언으로 받아들이고 있다. 또한 그는 "효자가 아비의 사귀는 벗을 이어가는 것은 (아비의) 산업을 이어받는 것과 같다"는 구절을 인용하면서도, "그 말 역시 충실하여 생각해볼만 하다"[18]고 높이 평가하고 있다.

또한 그는 『칠극』에서 인간 삶의 모든 일이 악의 '소멸'(消)과 선의 '축적'(積)이라는 두 가지 단초를 벗어나지 않은 것이라는 지적을 비롯하여, 惡과 欲의 관계에 대해 악은 欲을 타고 나타나지만 欲이 본래 악은 아니며, 이 몸을 간직하여 보호하고 靈神을 보좌하는 것이라는 지적을 인용하였다. 또한 사람이 사사로움으로써 欲에 빠지면서 비로소 죄와 허물이 생겨나는 것이라 하여, 악의 발생근거에 대한 설명을 인용하였다. 이어서 마음이 富·貴·逸樂을 욕구하는 세 개의 큰 줄기에서 탐욕(貪)·오만(傲)·식탐(饕)·색탐(淫)·나태(怠)·질투(妬)·분노(忿)의 일곱 개의 가지가 벌

17) 『星全』, 권29, 13, '答鄭玄老', "家有一卷外邦書交友論者, 有云, 友者第二我也, 身二而心一, 交際之味, 失之後愈覺, 其在時如將失, 既亡如猶在, 讀之儘是刺骨之談也."

18) 같은 곳, "云孝子繼父之交, 如承受産業, 其言亦實實可思."

어지며, 이에 대해 은혜(惠)·겸손(謙)·절제(節)·정절(貞)·근면(勤)·용서(恕)·인내(忍)로 이겨내는 방법을 제시한 언급을 매우 길게 인용하고 있다. 이렇게 『七克』의 내용을 자세하게 소개하는 것은 서학에서 제시된 '欲'과 '惡'의 문제에 관한 심성론적 인식과 惡을 극복하는 윤리적 방법체계에 특별히 깊은 관심을 보여주고 있는 것이라 하겠다.

여기서 성호는 『칠극』에 대해 "서양의 龐迪我(Pantoja)가 지은 것으로 곧 우리 유교의 克己說이다"[19]라 하여, 『칠극』에서 제시된 일곱 가지 악을 극복하는 방법이 바로 공자의 '克己'(克己復禮)와 일치하는 것이라 확인함으로써 서학의 윤리의식을 적극적으로 긍정하고 있다. 나아가 그는 "일곱 개의 가지(貪·傲·嫉·淫·怠·妬·忿) 속에 다시 여러 節目이 있고, 조리에 질서가 있으니, 비유가 절실하다. 간혹 우리 유교에서 계발하지 못한 것도 있으니, 禮를 회복하는(克己復禮) 공부에 도움됨이 크다. 다만 天主·鬼神의 논설로 뒤섞고 있으니 해괴하다. 만약 잡된 것을 제거하고 뛰어난 논설만 채택한다면 바로 儒家의 유파일 따름이다"[20]라고 하여, 惡이 마음의 사사로운 欲에 뿌리를 내리고 줄기로 가지로 뻗어나가는 발생계보의 정연한 체계와 도덕적 각성을 위한 절실한 비유에 적극적으로 공감하고 있음을 밝혔다.

특히 그는 서학의 윤리체계에 유교에서 계발되지 못한 것도 있음을 지적하고, 克己復禮의 유교윤리를 실천하는데 유익한 것이라 언급함으로써 서학의 윤리체계에 대해 긍정적 이해와 수용자세를 보여주고 있다. 또한 성호가 '天主'·'鬼神'에 관한 교리적 설명을 제거하면 '유가의 유파'(儒家者流)로 인정할 수 있다고 언명하고 있는 사실은 서학을 유교문화 속에 적응시키고자 하였던 예수회 선교사들의 적응주의 곧 '補儒論'의 입장을 적어도 윤리의식에서는 확실히 받아들이고 있는 것이라 할 수 있다. 다만

---

19) 『星湖』, 권11, 2, '七克', "七克者, 西洋龐迪我所著, 卽吾儒克己之說也."

20) 같은 곳, "七枝之中, 更多節目, 條貫有序, 比喩切已, 間有吾儒所未發者, 其有助於復禮之功大矣, 但其雜之以天主鬼神之說, 則駭焉, 若刊汰沙礫, 抄採名論, 便是儒家者流耳."

그는 『칠극』의 윤리체계 속에 내포되어 있는 '天主'·'鬼神'의 신앙조목에 대한 교리적 설명에 대해서는 한마디로 '해괴한 것'이라 단정하고, 모래나 돌부스러기 같이 잡박한 것이라 하여 제거할 것을 요구함으로써, 윤리체계와 신앙조목을 엄격하게 구분하는 입장을 밝혔다.

2. 천주교교리에 대한 비판적 인식

성호는 천주교교리서의 대표적 저술인 마테오 릿치의 『천주실의』에 발문을 붙여 천주교교리의 기본문제에 관해 구체적으로 논의하고 있다. 또한 그는 천주교교리서로서 아담 샬(湯若望)의 『主制群徵』도 인용하고 있다.(『星僿』, 권2, 46-48, '日天之行') 그러나 그는 『주제군징』의 경우 이 책에서 천주교교리의 정당성을 입증하기 위해 제시하고 있는 천문학 지식만을 인용할 뿐 교리내용에 대해서는 언급하지 않고 있다.

그는 『천주실의』에 붙인 발문에서 먼저 마테오 릿치의 인물을 소개하면서, 릿치가 예수의 시대로부터 1603년이 지나 중국에 도착하여, 중국 조정에서 관직을 내려주었으나 받지 않고 단지 "大官의 급료를 지급해주면 중국말을 익히며 중국서적을 읽겠다"고 말하였다 한다.[21] 또한 릿치의 저술이 수십 종이나 되며, 하늘과 땅을 관찰하여 추리하고 계산한 曆法의 신묘함은 중국에 아직 없었던 것이라 하고, "교통이 없었던 외국의 신하로서 아득한 바다를 건너와 중국의 學士·大夫들과 교유하였는데, 이들 모두가 옷깃을 여미고 그를 받들었으며, '선생'이라 일컫고 감히 맞서지 못하였으니 호걸스러운 선비라 할 수 있다"[22]고 하여 중국의 학자와 고관들이 릿치를 높이 받들었던 사실을 들어 칭송하였다.

이와 더불어 성호는 1724년 신후담과의 문답에서도 신후담이 西泰(릿

---

21) 마테오 릿치는 1582년 마카오에 도착한 이후 1598년 처음 북경에 일시적으로 들어왔다가 1601년 북경에 자리잡게 되었으며, 1603년은 『천주실의』가 간행된 해이다.

22) 『星全』, 권55, 28, '跋天主實義', "彼絶域外臣, 越溟海而與學士大夫遊, 學士大夫, 莫不斂衽崇奉, 稱先生而不敢抗, 其亦豪傑之士也."

치)의 인물됨을 묻자, "이 사람의 학문은 소홀히 할 수 없는 것이다. 지금 그가 저술한 몇자로서 『천주실의』와 『天學正宗』 등 여러 서적을 보면 비록 그 道가 우리 유교와 반드시 합치되는지는 알지 못하겠다. 그러나 그 道에 나아가 그것의 도달한 바를 논한다면, 그 또한 聖人이라 할 수 있다"[23]고 하였다. 여기서 성호는 천주교교리서와 유교의 도리 사이에 일치되지 않음을 인정하면서도 릿치의 높은 학문경지를 인정하여 '聖人'이라 할 수 있다고까지 말한 사실은 성호 자신이 릿치를 얼마나 깊이 존중하고 있는지를 가장 잘 드러내주는 것이라 하겠다.

성호는 『천주실의』를 중심으로 천주교교리의 기본과제로서 ① '천주'·'예수'의 존재, ② '神'(귀신)과 '靈異'(기적)의 문제, ③ '영혼'개념, 및 ④ '천당·지옥'문제 등에 대해 주의깊은 관심을 기울여 구체적인 설명과 논평을 제시하고 있다.

(1) '천주'·'예수'의 존재

성호는 '천주'개념에 대해 "서학은 오로지 천주를 존숭하니, 천주는 곧 우리 유교의 상제이다. 그러나 (천주를) 공경하여 섬기고 두려워하여 믿는 것은 불교에서 석가모니에 대한 것과 같다. 천당·지옥을 징계와 권면의 방법으로 삼고, 두루 퍼져 인도하고 교화함을 예수로 삼는다"[24]고 하여, '천주'의 존재개념은 유교의 '상제'와 일치시키면서, '천주'에 대한 신앙태도는 불교의 부처에 대한 태도와 같은 것이라 분별하여 제시하였다. 또한 그 교리에 천주와 천당·지옥설과 예수의 존재가 핵심문제로 연결되고 있음을 지적하였다. 이처럼 성호는 서학의 교리에 대해서도 전면적으로 비

---

23) 서종태譯 「李瀷과 愼後聃의 西學에 대한 토론」(1), 『釜山敎會史報』(27), 99쪽, "星湖曰, 此人之學不可歇者, 今以其所著文字, 如天主實義天學正宗等諸書觀之, 雖未知其道之必合於吾儒, 而就其道而論其所至, 則亦可謂聖人矣."

24) 『星全』, 권55, 27, '跋天主實義', "其學專以天主爲尊, 天主者, 卽儒家之上帝, 而其敬事畏信, 則如佛氏之釋迦也, 以天堂地獄爲懲勸, 以周流導化爲耶蘇."

관하는 배척의 태도가 아니라, 유교와 일치되는 부분과 차별화되는 부분을 구분하는 객관적 분석의 관점을 보여주고 있다.

또한 성호는 신후담이 서학을 배척하는 태도에 이의를 제기하면서, "天主의 說에 이르러 우매한 사람은 놀라서 눈을 휘둥그렇게 뜨지만, 이제 경전에 실려있는 上帝·鬼神의 說로써 보면, 그 說 또한 잠잠히 서로 합치되는 것이 있다. 이것이 중국선비가 천주의 설을 배척하다가 서양선비에게 굴복당하는 이유이다"[25]라고 하여, '천주'개념과 유교경전의 上帝·鬼神개념이 서로 일치하는 점이 있기 때문에 단순히 비판하는 태도가 부당함을 지적하고 있다. 그만큼 성호는 릿치를 비롯한 예수회선교사들의 補儒論的 적응주의논리에 따라 유교경전의 '상제'와 천주교교리의 '천주'개념 사이에 상통성을 강조하는 해석을 기본적으로 받아들이는 입장을 받아들이고 있는 것이다.

'천주'와 연관 속에 '예수'(耶蘇)의 존재에 대해서도 간결하게 소개하고 있다. 곧 ㉠ 예수라는 말의 뜻은 서양에서 '세상을 구제함'(救世)의 명칭이라 하고, ㉡ 中古시대에 순박한 풍속이 무너지고 성현의 교화도 사라지며, 욕심을 따르게 되고 이치를 따르지 않게 되자, 이에 천주가 크게 자비를 발하여 친히 세상을 구원하러 와서, 동정녀를 택하여 남녀의 교감함이 없이 모태를 빌어 유대에서 태어나면서 '예수'라는 이름이 시작되었다 한다. 또한 ㉢ 예수는 친히 가르침을 세워 서양에서 33년동안 크게 교화하고 다시 하늘로 올라갔는데, 그 가르침이 유럽 여러나라에 퍼져나갔다는 사실로 예수의 존재를 소개하고 있다.

여기서 그는 "만약 천주가 백성에 자비를 베풀어 인간 세상에 육신을 드러내고 혹은 서로 말씀을 주고받아 한가지로 사람이 가르침을 베풀 듯이 하였다면, 자비를 베풀어야 할 나라와 지역은 무수히 많아 한정이 없는데 한 천주가 두루다니며 경계하려면 수고롭지 않겠는가?"[26]라고 하여,

---

25) 서종태 譯, 「李瀷과 愼後聃의 西學에 대한 토론」(2), 『釜山敎會史報』(29), 52쪽, "至其天主之說, 昧者瞠焉, 而今以經傳所載上帝鬼神之說觀之, 則其說亦有嘿相契者, 此中士斥天主之說, 所以見屈於西士者也."

천주가 하나의 인간모습으로 나타나 모든 지역의 인간에게 자비를 베풀기에는 너무 수고로울 것이고, 특정한 지역에만 가르침을 베풀었다면 '천주'라는 존재의 보편적 정신에 어긋나는 것임을 지적하고 있다. 이어서 그는 "유럽 동쪽으로 유럽의 가르침을 듣지 못한 지역은 또한 어찌하여 천주의 드러난 자취가 없어서 유럽의 갖가지 靈異함과 같지 않은가? 그렇다면 그 갖가지 靈異함이 또한 마귀의 솜씨 속에 있는 것이 아닌 줄 어찌 알겠는가?"[27]라고 하여, 천주의 가르침이 직접 베풀어지지 않은 유럽 동쪽에서는 유럽에서와 같은 천주의 靈異가 없었다는 사실은 유럽에서 나타난 靈異이라는 것도 천주가 행한 것이 아니라 마귀의 행위라 할 수도 있지 않겠는가라는 강한 의문점을 제기하고 있다. 그만큼 그는 '천주'의 행위라면 어느 곳에서나 드러나야 하는 것이요, 특정한 곳에 한정되어 드러나는 靈異(기적)란 마귀의 행위일 수 있다는 견해를 밝히고 있다.

(2) '神'(귀신)과 '靈異'(기적)의 문제

성호는 유교전통의 神(귀신)개념에 따라 귀신(陰道)의 자취가 뚜렷한 上古시대와 인간(陽道)의 자취가 뚜렷한 後世를 구별하고 있다. 곧 그는 인간이 살아가기 시작한 이후에 많은 황홀하고 靈怪한 일은 五帝·三王때에 분명하게 드러나는 사실을 경전이나 역사의 기록으로 확인할 수 있다고 본다. 上古시대에 드러나는 이러한 靈異한 神의 자취가 지닌 의미를 밝혀, "착한 이는 복을 받고 방탕한 이는 재앙을 받으니, 권면하면 따르고 징계하면 두려워하였다. 『시경』·『서경』에 드러나는 많은 문자는 반드시 허황한 말이나 공허한 것이 아니라 필연적인 상응함이 있는 것이다"[28]라

---

26) 『星全』, 권55, 29, '跋天主實義', "若天主慈悲下民, 現幻於寰界間, 或相告語, 一如人之施教, 則億萬邦域, 可慈可悲者何限, 而一天主遍行提警, 得無勞乎."

27) 같은 곳, "自歐羅巴以東, 其不聞歐羅巴之教者, 又何無天主現迹, 不似歐羅巴之種種靈異耶, 然則其種種靈異, 亦安知夫不在於魔鬼套中也."

28) 같은 곳, "善者福, 淫者禍, 勸焉則趨, 懲焉則懼, 其見於詩書許多文字, 定非幻語虛設, 將有必然之應矣."

고 하여, 『시경』·『서경』의 경전에서 언급한 靈異함이란 '착한 이는 복을 받고 방탕한 이는 재앙을 받는다'는 福善禍淫의 규범적 이치를 따른 것이요 교화적 기능을 지닌 것이라 인식하며, 경전에서 제시되고 있는 神의 자취는 실제의 사실에 상응하는 것이라 확인하고 있다.

이와 더불어 성호는 귀신의 자취가 소멸되고 인간의 삶이 번성한 後世의 유교에서 드러나는 합리적 의식을 제시하여, "지금으로 논하면 마침 한낮의 세상이니 귀신의 이치는 또한 이미 멀어졌다. 그 결과 사람들은 이에 따라 해석하여, '옛날의 이른바 상서로움이 내리고 재앙이 내린다는 것은 특히 이치로 미루어 말한 것이지 처음부터 한결같이 사실에 부합하는 것은 아니다'라고 말하는데, 옛 사람도 사실에 의거하여 말한 것일 뿐임을 별달리 알 지 못한 것이다. 어떻게 이를 밝힐 수 있는가? 「金縢」편(『서경』)은 성인(周公)의 글인데, 그 기도는 先王의 神靈이 재주있고 기예있는 자를 가려서 부리는데 쓰게 해달라는 것이지, 반드시 이 이치가 있지만 이 상응함이 없다는 말은 아니다. 지금 세속에서 갑자기 이 말을 들으면 어찌 의심하고 놀람이 심하지 않겠는가"[29]라고 언급한다. 이것은 당시의 시대가 이미 귀신의 자취를 사실로 보는 시대가 아니라 합리적 이치에 의해 靈異함의 의미를 해석하는 것임을 강조한다. 그러나 그는 上古의 경전에서 언급한 靈異함도 사실에 부합하는 것이라 하여, 경전에서 神道를 따라 언급한 上古의 靈異함을 인정하는 동시에 後世에 人道의 합리적 정신에서 이치로 靈異함을 해석하는 입장을 동시에 인정하면서 각각의 시대적 사유근거와 배경을 밝혀주고 있다.

성호는 靈異에 대해 유교전통이 上古에서 後世로 전개되는 과정과 대조시켜 서양의 교화가 일어나게 된 배경과 전개방향의 성격을 규정하고 있다. 곧 그는 "서양의 풍속도 역시 급속히 투박하게 변하여서 吉·凶이 報

29) 같은 곳, "以今論之, 方當亭午之世, 鬼神之理, 亦已遠矣, 人遂委曲解之曰, 古所謂降祥降殃, 特以理推言, 初非一符於事也, 殊不知古人亦據實以發之耳, 何以明之, 金縢聖人之書也, 其禱也, 欲使先靈擇其才藝而備使役, 則定非有是理而無是應之謂也, 使今俗卒然聽之, 豈非疑駭之甚耶."

應하는 일을 점차 존중하여 믿지 않게 되었다. 이에 天主經의 가르침은 그 시작에서는 중국의 『시경』·『서경』이 말하는 것과 같은 것에 지나지 않았지만, 오히려 따르지 않음을 근심하여 천당·지옥설로 구제하고자 하였으니, 그 흘러 전해옴이 지금에 이르렀다. 그 후에 나오는 갖가지 신령하고 기이한 자취는 저들이 말하는 마귀가 사람을 속이는 짓에 불과하다"[30]고 한다.

여기서 그는 靈異문제에 대한 천주교교리의 전개과정을 세 단계로 구분하여, 유교의 두 단계 전개과정과 대비시켰다. 천주교교리에서는 그 첫 단계로 천주교의 가르침에서 말하는 靈異함도 원래는 유교의 경전에서처럼 福善禍淫의 이치를 밝힌 것이라 인정한다. 이에 비해 둘째 단계로 천주교에서는 이를 믿고 따르지 않는 대중을 구제하기 위해 '천당·지옥설'을 끌어들였던 것이 그릇된 방행의 시작으로 본다. 셋째단계로는 후세로 내려오면서 온갖 靈異한 기적을 말한 것은 바로 마귀의 속임수라고 규정하였다. 곧 성호는 천주교가 첫째단계에서는 福善禍淫의 이치를 따르는 것으로 유교경전의 정신과 일치하지만 둘째·셋째단계로 나가면서 천당·지옥설이나 온갖 靈異의 설을 끌어들여 거짓에 빠져들게 되었던 것이라 보아, 유교와 천주교의 차이가 뚜렷하게 되었던 것이라 밝히고 있는 것이다.

따라서 그는 유교와 천주교의 가르침을 실제의 자취(實迹)와 허황한 자취(幻迹)로 대비시켜 그 차이를 귀결시키고 있다. 곧 "중국은 그 실지의 자취를 말하니, 자취가 사라지면 어리석은 자도 믿지 않으나, 서양은 허망한 자취를 말하니, 자취가 현혹할수록 혼미한 자는 더욱 미혹하게 되는 것은 그 형세가 그러하다. 오직 마귀가 이렇게 하는 까닭은 또한 천주의 가르침으로 말미암아 이미 인심에 고질병이 들어 있기 때문이다"[31]라고

---

30) 『星全』, 권55, 29-30, '跋天主實義', "西國之俗, 亦駸駸渝變, 其告凶報應之間, 漸不尊信, 於是有天主經之敎, 其始不過如中國詩書之云, 憫其猶不率也, 則濟之以天堂地獄之說, 流傳至今, 其後來種種靈異之迹, 不過彼所謂魔鬼誑人之致也."

31) 『星全』, 권55, 30, '跋天主實義', "蓋中國言其實迹, 迹泯而愚者不信, 西國言其幻迹, 迹眩而迷者愈惑, 其勢然也, 惟魔鬼之所以如此者, 亦由天主之

한다. 그것은 神道에 따른 靈異도 이치에 맞는 실지의 자취를 기준으로 삼는가 기이함을 추구하는 허황한 자취를 기준으로 삼는가를 구별하는 것이요, 천주교의 靈異함은 천주교교리로 고질병이 든 마음에서 일어나는 것으로 이치를 벗어난 미귀의 장난이라 규정하는 비판적 입장을 밝히고 있는 것이다.

(3) '영혼'개념의 이해

'천주'와 '영혼'의 문제는 천주교교리의 두 핵심개념이라 할 수 있다. 신후담이 서학의 종지가 무엇인지 물었을 때, 성호는 『천주실의』 등 서학서에서, "머리는 생명을 부여받는 근본이다. 머리에는 뇌를 담고 있는 주머니가 있는데, 그것은 기억의 주체가 된다"는 말과, "초목에는 生魂이 있고, 禽獸에는 覺魂이 있으며, 사람에게는 靈魂이 있다"는 말의 두 구절을 인용하면서, "이것이 그들 학문에서 논의하고 있는 큰 요점이다. 이것은 비록 우리 유교의 心性說과 같지 않지만, 또한 어찌 반드시 그러하지 않다는 것을 알겠는가"[32]라고 하여, 서학과 유교의 견해가 차이를 보이는 사실을 인정하면서도 서학의 견해도 정당할 수 있다는 가능성을 열어주었다. 여기서 특히 주목되고 있는 사실은 성호가 서학의 핵심요지를 생명의 근본이요 기억의 주체로서 頭·腦를 주목하고 있다는 사실과, 生魂·覺魂·靈魂의 3층으로 제시한 魂3品說을 들고 있다는 사실이다. 이처럼 성호는 '천주'개념이나 靈異한 神의 자취에 따른 신앙적 문제와 구별하여, 학문적 핵심과제로서 '영혼'개념을 주목하고 유교의 心性說과 대비시키고 있었던 것이다.

성호 자신은 '心'개념을 분석하면서, "土石은 無心이라 하고, 草木에 이르면 生·長·衰·落하니 心이라 할 수 있는 것이 있다면 지각은 없으니

敎, 已痼人心故也."

32) 서종태 譯, 「李瀷과 愼後聃의 西學에 대한 토론」(1), 『釜山敎會史報』(27), 99쪽, "其言云, 頭者受生之本也, 頭有腦囊, 爲記含之主, 又云, 草木有生魂, 禽獸有覺魂, 人有靈魂, 此其論學之大要也, 此雖與吾儒心性之說不同, 而亦安知其必不然也."

다만 生長之心을 말할 수 있을 뿐이다.… 인간에 이르면 生長之心과 知覺之心이 있는 것은 참으로 禽獸와 같으나, 또 이른바 理義之心이란 것이 있다"[33]고 하여, 心의 존재양상을 重層구조를 제시하고 있다. 여기서 그는 荀子가 말한 "水火는 氣가 있지만 生이 없고, 草木은 生이 있지만 知가 없고, 禽獸는 知가 있지만 義가 없으나, 인간은 氣가 있고 生이 있고 知가 있으며 또한 義가 있다"[34]는 구절을 이끌어들여, 心의 重層구조를 입증하고 있다. 그러나 성호의 心3層說은 마테오 릿치가 『천주실의』에서 제시한 魂3品說과 동일한 구조를 보여주고 있으며, 그만큼 릿치의 魂3品說의 영향을 받은 것이라 볼 수 있다.[35]

성호는 인간에서 知覺之心을 '人心'이라 하고, 理義之心(義理之心)을 '道心'에 해당시키고 있으며, '心'의 명칭이 본래 五臟의 하나(心臟)에서 나온 것이라 하여, 인간과 禽獸에게는 있지만 草木에는 없는 것임을 지적한다. 따라서 그는 心의 기본성격을 知覺으로 보고 知覺은 心臟(火)에 근거하고 있는 것이며, 草木의 生長은 뿌리(水)에 근거하는 것으로서 인간의 생장이 腎臟(水)에 근거하는 것과 상응하는 것으로 본다. 곧 심장에 근거하는 '지각'과 신장에 근거하는 '생장'은 다른 차원으로 역할이 구별되는 것임을 지적한다. 따라서 그는 "心의 명칭은 애초에 사람의 심장을 따라 말한 것이니, 草木之心이나 天地之心이란 것은 다만 유사함을 미루어 말한 것이요 억지로 모두 같다고 말하는 것은 아니다"[36]라고 하여, 草木이나 天地에는 심장이나 지각이 없으므로 엄격한 의미에서 心이 있다고 말할 수 없

---

33) 『星全』, 권41, 20-21, '心說', "土石謂之無心, 至於草木, 生長衰落, 若有心然者, 而無知覺, 只可道生長之心而已矣, …至於人, 其有生長及知覺之心, 固與禽獸同, 而又有所謂理義之心."

34) 『荀子』, '王制', "水火有氣而無生, 草木有生而無知, 禽獸有知而無義, 人有氣有生有知亦且有義."

35) 星湖의 心3層說과 동일한 구조는 茶山의 性3層說(有生而無覺; 旣生而又覺; 旣生旣覺又靈)에서도 나타나고 있다. 『與猶堂全書』[2], 권4, 47, '中庸講義補'.

36) 『星全』, 권41, 22, '心說', "心之名, 初從人之心臟上說去, 而若草木天地之心者, 特以類推言, 非委曲皆同者也."

는 것임을 전제로 하면서, 草木이 生長·衰落함이나 天地의 自然·運行하는 형상이 인간의 지각과 유사함을 유추하여 말한 것일 뿐이라 한다. 바로 이 점에서 그는 릿치의 魂3品說과 달리 心3層說을 제시하면서도, 心개념을 인간과 禽獸의 경우를 기준으로 삼고, 草木이나 天地의 경우도 유추하여 心을 말하고 있는 것으로 한정시키는 견해를 밝히고 있다.

(4) '천당·지옥' 문제

성호는 천주교가 천당·지옥설로서 대중을 이끌어가는 사실을 들어 천주교가 불교와 상통함에도 불구하고 릿치를 비롯한 천주교 선교사들이 불교를 비판하고 있는 이른바 유교를 보완하고 불교를 변혁시키려는 '補儒易佛'의 태도를 주목한다. 곧 "그들(西士)이 부처의 가르침을 배척하는 바는 지극하지만 오히려 마침내 불교와 함께 허황하고 망녕되는 대로 돌아감을 깨닫지 못한다"[37]고 하여, 당시 천주교 선교사들이 불교를 비판하지만 천당지옥설에서는 불교에서와 같이 허황한 것임을 비판하고 있다.

성호는 『천주실의』에서 불교의 輪廻說을 비판하는 내용으로서, ㉠ 옛날 서양에 피타고라스라는 자가 하층민이 악을 행하면서 거리낌이 없는 것을 마음 아파하여 윤회설을 지었으며, ㉡ '그 뜻은 아름답지만 그 말함은 결함을 면하지 못한다'는 군자의 단호한 비판을 받자 윤회설은 서양에서 소멸되고 말았으나, 홀연히 외국으로 새어나가 석가모니가 새로 교단을 세우려할 때 이 윤회설을 이어받았으며, ㉢ 後漢 明帝가 서방에 敎法이 있다고 듣고서 사신을 파견하여 그 敎法을 구해오게 하였는데, 사신이 중도에 잘못 印度로 들어가 불교를 가져다 중국에 전했고, ㉣ 온 세상에서 사람이 태어나고 죽는 것은 예나 이제나 같지만 불교 이외에는 前生의 일을 하나도 기억함이 없다는 언급을 인용하고 있다.

여기서 그는 "중국의 先儒들도 역시 이러한 것들(사후세계)에 대한 설명이 있으나 오직 古今이 같지 않다는 것으로 논증을 하지만, 세상의 막

37) 『星全』, 권55, 28, '跋天主實義', "其所以斥竺乾之敎者至矣, 猶未覺畢竟同歸於幻妄也."

힌 사람들은 오히려 눈을 휘둥그렇게 뜨고 의심스럽게 여길 것이다. 이제 온 천하에서 虛와 實을 함께 살펴보면 더욱 잘 드러날 수 있을 것이다"[38] 라고 하여, 중국에서도 사후세계에 대한 논의가 있음을 인정하지만, 유교의 사후세계에 대한 논의는 고대의 경전에 나타난 靈異한 사실의 언급과 당시 성리학의 합리적 해석이 차이가 있다는 점을 들어 사유의 변화과정을 지적하면서, 당시의 합리적 사유에 사로잡혀 사후세계를 무조건 의심하려는 태도를 경계하며, 사후세계에 대한 천하의 다양한 설명에 대해 어느 것이 실지에 맞는지 어느 것이 공허한 것인지를 비교 검토하여 객관적으로 평가할 것을 요구하고 있다.

그러나 그는 "다만 중국은 後漢 明帝이전에 죽었다가 도로 살아난 사람은 아무도 천당·지옥을 증명함이 없으니, 어찌 윤회만이 그릇되고 천당·지옥은 옳다고 하겠는가"[39]라고 하여, 사후세계에 대한 설명으로 불교가 전래하기 이전에 중국에서는 죽었다가 도로 살아난 사람이 아무도 천당·지옥을 언급한 일이 없다는 사실을 증거로 삼아, 불교의 윤회설뿐만 아니라, 불교나 천주교의 천당·지옥설이 모두 그릇된 것임을 부정하는 입장을 밝히고 있다.

Ⅳ. 서양과학의 인식과 새로운 세계관

1. 서양과학의 적극적 수용

성호가 수용한 서양의 과학기술과 문물은 ① 天文·曆法·② 數學·測

38) 같은 곳, "中國先儒亦有此等說, 唯以古今不同爲證, 世之牲者猶瞠焉以爲疑也, 今以八紘之表, 可勘虛實, 尤可著見之也."

39) 같은 곳, "但中國自漢帝以前, 死而還生者, 并無天堂地獄之可證, 則何獨輪回爲非, 而天堂地獄爲是耶."

量·水利 기타서양문물을 비롯하여 ③ 地理·地圖에 관한 지식도 넓은 의미에서 과학기술에 연관되는 것이라 할 수 있다. 그는 "저 서양선비는 궁구하지 못한 이치가 없고, 깊이 통찰하지 않음이 없다"[40]고 하여, 서양의 과학지식에 대해서만은 극진하게 높이 평가하였다.

(1) 天文·曆法의 이해

성호는 천문·역법에서 서양천문학을 폭넓게 수용하고 중국과 서양을 비교하면서, 서양 천문·역법의 탁월성을 확인한다.

곧 그는 신후담에게 설명하면서 중국의 천문·역법은 秦·漢이후 전승이 끊어져 여러 이론들이 뒤섞여 정론을 세우지 못하였는데, 北宋 邵康節의 '歲次說'이 뛰어났으나 정밀하지는 못하였고, 元의 趙友欽에 와서 더욱 정밀해졌으나 서양의 천문학에 미치지는 못하였음을 지적한다. 여기서 그는 서양의 천문학에서 '重天'(12重天)으로는 日·月·經星·緯星이 각각 몇 번째 天에서 운행하는지와 천주가 머무르는 12번째의 宗動天까지 밝히며, '天度'(天의 高度)로는 福島(아프리카 서쪽의 Fortune Island)를 기준으로 원근을 미루어 溫帶·凉帶의 양극까지 이르고, '地平'으로는 동서남북으로 한바퀴 돌아서 地(지구)의 상하에서 사람의 발자취가 만날 수 있음을 밝히고, '歲序'로는 日·月의 운행하는 도수와 6개월을 밤이 되고 6개월을 낮이 되는 북극·남극으로부터 떨어진 원근의 도수를 밝힌다 하고, 또한 지구가 달보다 몇 배가 크고 해가 지구보다 몇 배가 큰지를 수치로 증명하며, 금성에 두 귀가 있고 銀河는 별이 많이 모인 것임을 天鏡(망원경)으로 실지로 증험하며, 일식·월식에 대해서는 중국에서는 해나 달이 가리워지거나 가리워지지 않는 것이 반드시 이치대로 되지 않는 경우가 있다고 하지만 서양에서는 이치대로 되는 것이며, 다만 동·서의 방위에 따라 가리워져서 보이기도 하고 가리워지지 않은 것으로 보이기도 함을 밝힌 것이라 한다.

---

40) 『星全』, 권55, 30, '跋天主實義', "彼西士, 無理不窮, 無幽不通."

성호는 이러한 서양천문학지식을 소개하면서 그 결론으로 "(서양의) 여러 학설은 이제 중국 曆書를 조사해 보았지만 옛날에 없던 것이다. 이 학설이 서양에 있게 된 것은 오랜 내력이 있으며, 하루아침에 창안된 아니다. 내가 일찍이 서양 책으로 그 이치를 증명해 보았는데, 하나하나 진실로 옳은 것이라 믿지 않을 수가 없었다"[41]고 하여, 서양천문학의 규모를 설명하고 그 진실성에 대한 확신을 밝혔다.

그는 디아즈(Emmanuel Diaz, 陽瑪諾)의 『天問略』을 인용하여 12重天說에 따라 달은 가깝고 태양은 먼 것이라 하고, 지구는 달보다 38과 ⅓배 크고, 태양은 지구보다 165와 ⅜배가 크다는 것을 확인한다. 또한 달이 태양을 가려 日蝕이 일어나고 달은 日光을 받아서 밝아지는 것이므로 지구의 그림자가 가려서 月蝕이 일어나는 것이라 제시한다. 이에 따라 『朱子語類』에서 "태양이 달의 안쪽에서 가려 월식이 된다"는 주자의 말이 잘못된 것임을 지적하고, 서양선비가 오기 전에 宋濂이 지구그림자로 月蝕을 설명하는 이론을 제시했으나 계산법이 정밀하지 못하여 중국선비들이 의심하였던 사실과 더불어, 아담 샬(Adam Schall, 湯若望)의 『日月蝕推步』가 그때까지 40여 년 동안 증험되고 정론으로 자리잡았고, 밝게 분석하고 정밀하게 계산하고 있음을 밝혔다.[42] 성호는 日·月·地球의 크기나 日蝕·月蝕현상에 대해 安鼎福·李秉休와도 서신으로 토론하면서 西學書를 이끌어 설명하며, 지구는 공(球·毬)처럼 둥근 모양으로 그 크기가 지름이 3만리요 둘레가 9만리라는 사실을 확인하고 있다.[43]

---

41) 서종태 譯, 「李瀷과 愼後聃의 西學에 대한 토론」(2), 『釜山敎會史報』(29), 55쪽, "凡此諸說, 今以中國曆書驗之, 則古所無也, 而其在西國, 遠有來歷, 蓋非一朝之所刱, 吾嘗卽其書而驗其理, 則------良是不得不信."

42) 『星全』, 권43, 18-19, '日月蝕辨', "朱子曰月掩日內則爲日蝕, 日掩月內則爲月蝕, …豈有日掩月而蝕哉,…昔宋濂已有此論, 蓋不待西士也, 然理得而術有未精, 故中士多瞠然爲疑, …西洋人湯若望所著日月蝕推步一書,…推之於前, 無不驗, 引之於後, 又從今四十餘年, 已有定籌, 莫不昭晰, 其精微至此."

43) 『星全』, 권24, 12-13, '答安百順 別紙', 『星全』, 권27, 14, '答安百順', 및 『星全』, 권35, 23, '答秉休問目'.

성호는 六片으로 그려진 서양의 方星圖인 『星土坼開圖』에 대해 "지금 서양의 方星圖를 보면 중국의 것과는 다르다. … 옛날의 천문도는 다만 蓋天圖로서 渾天全圖에 미치지 못하였다. 인간은 대지의 한쪽 구석에 살고 있으니 전체를 다 볼 수 없는 것은 당연하다. 이렇게 살기 때문에 아래쪽에 또 한 폭이 있어야 한다는 것을 몰랐다. 모두가 이렇게 견문이 좁았다. 천체는 원형인데 그림은 평면으로 나타나기 때문에 평면도는 어쩔 수 없이 중각 부분은 촘촘하고 바깥 부분은 엉성하게 되지만 실제는 그렇지 않다"[44]고 하여, 천체를 평면으로 그렸던 중국인의 方星圖와는 달리 球面을 쪼개어 그린 서양인의 方星圖가 정확함을 인정하고, 또한 중국인의 方星圖는 蓋天圖로서 천체의 한쪽 부분만 그렸는데 서양인은 渾天全圖로서 천체의 전부를 그렸다는 사실을 지적한다.

그는 천체의 형상에 대한 학설이 중국의 전통에서도 『爾雅』의 疏에 蓋天·渾天·宣夜·昕天(혼천)·穹天·安天의 6가지가 있고, 劉基의 『觀象玩占』에서 方天·四天을 보태어 8가지를 제시하고 있다고 소개한다.[45] 그러나 그는 蓋天說과 渾天說을 대표적인 것으로 주목하여, 개천설은 혼천설의 반쪽으로 혼천설 속에 개천설이 통합될 수 있는 것으로 보았다. 그는 北朝의 崔靈恩이 "渾天가 蓋天은 하나가 된다"고 하여 이 두 설을 통합한 渾蓋說을 제시하였으나 명나라 神宗때 서양 曆法이 출현한 다음에 渾蓋說이 실제에 맞는 도리임을 알게 되었다고 소개한다.[46] 이처럼 성호의 天象에 대한 이해는 판단의 기준을 서양천문학에 두고 있지만 그 연원이 중국에도 이미 있었던 사실을 확인하는데 그의 인식태도가 드러나는 것이라

---

44) 『星僿』, 권2, 5, '方星圖', "今見西國方星圖, 與中國差別, …舊圖只是蓋天圖, 不及於渾天全圖, 人居大地一隅, 其不能遍觀則固也, 因此而生, 不識更有下面一片在者, 滔滔其局於見聞如此, 天體穹圓, 而罔使平鋪, 故蓋天圖其勢不得已中密外疎, 其實不然也."

45) 『星僿』, 권3, 46-47, '談天', 및 『星僿』, 권2, 36, '渾蓋'.

46) 『星僿』, 권2, 35, '渾蓋', "至明萬曆間西洋曆法出, 而後知其實有底道理, 蓋割渾天一弧也, 按梁崔靈恩傳, 靈恩立義以渾蓋爲一焉." 『星全』, 권24, 22, '答安百順 別紙'에서도 같은 견해가 제시되고 있다.

할 수 있다.

성호는 천체의 운행에서 태양의 궤도인 黃道와 성신의 궤도인 赤道에 대해 서양천문학의 이론과 계산법을 그대로 받아들여 소개하고 있다. 여기서 천체와 지구의 운행여부에 대한 그의 이해는 서로 상충하여 모순된 것으로 나타나고 있는 것이 사실이다. 먼저 "天體는 지극히 둥근 것이니 회전할 수 있으며, 地(지구)는 가장 중심에 있어서 움직이지 않는 것이다"[47]고 하여, 지구가 천체의 중심에 不動의 존재로 있고, 태양을 포함한 천체가 회전하는 것이라 보는 견해를 밝히고 있다. 이와 더불어 그는 『장자』의 「天運」편에서 "하늘이 운행하는 것인가 땅은 머무르는 것인가"(天其運乎, 地其處乎)라고 의문으로 언급한 뜻에 대해, "하늘은 움직이지 않고 지구가 돌아가는 것인지 어찌 알겠는가? 하늘은 그 형상이 지극히 크니 그 운행이 지극히 빠르더라도 하루에 한 바퀴를 돌지 못할까 의심스럽다"고 해석하며, 배를 타고 바다에 나갔을 때 배가 도는 것은 지각하지 못하고 단지 언덕이 더는 것을 보는 것과 같은 사실을 들었다. 따라서 그는 "만약 지구가 하루에 오른 쪽으로 한 바퀴를 돌아간다면 사람은 지구의 한 쪽에 있어 지구와 함께 동쪽으로 돌기 때문에 다만 하늘이 운행하는 것으로 보이고 지구가 돈다는 것을 지각하지 못한다"[48]고 하여, 지구가 돈다는 地球自轉說의 가능성을 제시하고 있다. 또한 그는 주자가 "하늘이 밖에서 운행하고 땅이 이를 따라 운행하지 않는줄을 어찌 알리오"(安知天運於外, 而地不隨之以轉耶. 『주자어류』, 권86, '周禮 · 地官')라고 하여 천체의 운행에 따라 지구도 함께 돈다는 견해와, 하늘은 항상 움직이지 않고 땅이 안에서 돈다는 '安天說'을 대비시켜 제시하면서, "땅이 하늘의 중심에 머물면서 아래로 떨어지지 않는 것은 하늘이 운행하기 때문이다. … 만약 하늘과 땅이 모두 돈다면 땅은 역시 아래로 떨어지고 말 것

47) 『星全』, 권47, 24, '天訟判', "天體至圓, 所以能轉, 地居最中, 所以不動."

48) 『星僿』, 권3, 41, '天問天對', "天其形至大, 其行至疾, 一日之間, 疑若不能旋復, 比如乘舟泛海, 不覺舟回, 而只見岸旋, 故地若一日右轉一周, 則人居大地一面, 隨地而東, 只見天行, 而不覺地斡也."

이다"[49]라고 하여, 천체의 회전은 인정하면서 지구는 회전하지 않는 것이라 보는 견해를 밝히기도 한다. 성호에서 이러한 상반된 견해는 그의 천문학에 대한 이해에서 단계적 변화과정을 보여주는 것인지, 혹은 이해의 미숙에서 오는 혼란을 보여주는 것인지가 앞으로 해명되어야 할 것이다.

성호는 孝宗 4년(1653)부터 우리나라에서도 채용되었던 時憲曆에 대해, "지금 시행하는 時憲曆은 서양인 아담 샬이 만든 것으로, 이에 역법이 극치를 이루었다. 일·월이 교차하여 일식·월식이 일어나는 것이 틀림이 없으니 성인이 다시 나오더라도 반드시 따를 것이다"[50]라고 하고, "서양의 曆法은 중국이 미치지 못한다. 서양이 가장 뛰어나고, 아라비아가 그 다음이다"[51]라고 하여, 서양 역법을 가장 완벽한 것으로 높이 평가하였다.

(2) 數學·測量·水利·기타 서양문물에 관한 지식

성호는 서양천문학에서 설명하는 천체운행의 도수에 대한 수학적 계산을 이해하는데 깊은 관심을 보일 뿐만 아니라, 조카 이병휴와 왕복한 편지에서 천문계산법을 상세히 서술하며, 『史記』(律曆書)나 「跋易學圖說氣朔生閏圖」 등을 통해 중국 천문·역법의 전통적 계산법에도 상세한 해명을 하였다. 그 자신 『算學啓蒙』에 붙인 발문에서 제곱근을 계산하는 방법으로 平方法·退方法을 설명하기도 하며, 『望海島術』에서 섬의 높이를 계산하는 방법으로 三角法을 인용한 측량술을 소개하기도 한다. 그러나 당시 소개된 서양과학의 대표적 수학서라 할 수 있는 유클리드의 『幾何原本』에 대해 성호는 마테오 릿치의 서문에서 그림 그리는 방법의 비유를 들어 원근법이나 굴곡과 명암을 관찰하는 방법을 소개하는데 그치고 있다.[52] 이처럼 성호는

---

49) 『星僿』, 권3, 48, '天隨地轉', "地居天心而不墜下, 因天運也, …若天與地俱轉, 地亦墜下矣."

50) 같은 곳, "今行時憲曆, 卽西洋人湯若望所造, 於是乎曆道之極矣, 日月交蝕, 未有差謬, 聖人復生, 必從之矣."

51) 『星僿』, 권1, 47, '中西曆三元', "西國之曆, 中華殆不及也, 泰西爲最, 回回次之."

52) 『星全』, 권55, 21-23, '跋算學啓蒙', 『星全』, 권43, 32-34, '望海島解', 및

천문·역법의 계산을 위해 수학적 계산에 깊은 관심을 기울이고 있으며 측량술에 대한 기하학적 이해를 보여주고 있음에도 불구하고, 수학을 독립된 영역으로 부각시키는데 까지는 이르지 못하였던 것이 사실이다.

그는 서양의 기술에서 특히 水利방법에 관해 『泰西水法』을 읽고 西洋水庫(댐)·龍尾車(농업용水車) 등에 관심을 보이고 있는 사실은 농업생산기술의 개량을 위한 실용적 필요에 따른 것이겠는데, 실제로 그가 이를 구체적으로 검토하고 논의하지는 않고 있다. 그밖에도 서양문물로서 視遠鏡(千里鏡)은 천체관측이나 적진의 정탐에 유용한 것으로 주목하고, 羅鏡(나침반)·自鳴鍾(시계)·靉靆鏡(안경)의 유용성에 대해서도 주목하였다.

나아가 서양의 武器로서 로드리께즈(Rodrigues, 陸若漢)가 전해주었다는 紅夷炮는 포탄 한 개가 말(斗)만큼 크고 80리나 위력이 미치는 것이라 언급하고, 서양의 鳥銃에 대해서도 火繩(화약심지)을 쓰지 않고 우리나라 조총 두 번 쏠 동안에 네댓 번을 쏠 수 있는 성능을 지닌 것으로 소개하며, 로드리께즈는 명나라 말에 사신으로 갔던 鄭斗源에게 大炮·천리경·자명종·조총·약통의 물품과 『治曆緣起』·『天問略』·『遠鏡說』·『職方外紀』·『西洋貢獻神威大鏡疏』의 서적을 주어 우리나라에 서양과학과 서양문물이 전하게 하였던 사실을 소개하고 있다.(『星僿』, 권4, 3-4, '陸若漢') 또한 서양의 이태리에서 만들어진 거대한 거울(巨鏡)은 햇볕을 반사하여 적의 선박에 빛을 비추면 바로 불이 일어나 수백 척의 선박도 한꺼번에 불태워버린다고 하여, 오목거울의 반사경(火鏡)으로 무기를 삼는 사실을 소개하기도 한다.(『星僿』, 권5, 67, '火具') 이와 더불어 명나라 말에 중국에 왔던 서양인 鄒若望(서양이름 미상)이 의학에 뛰어난 인물로 중국의 本草 8천여 종을 연구했으나 한문으로 번역이 되지 않아 그 신기한 처방과 약재로 사람 사는데 크게 이익을 줄 수 있었는데 전하지 못하게 된 것을 아쉬워하기도 하였다.(『星僿』, 권10, 58, '鄒若望')

『星僿』, 권4, 30, '畫像坳突蒙'.

(3) 地理·地圖에 관한 지식

성호는 서양선교사들이 제작한 세계지리서와 세계지도로서 알레니(J.Aleni, 艾儒略)의 『職方外記』와, 릿치의 『萬國全圖』(坤輿萬國全圖) 및 훼르비스트(F.Verbiest, 南懷仁)의 『坤輿地圖』(坤輿全圖)와 『坤輿圖說』 등에 깊은 관심을 기울였다. 그는 서양선교사들의 세계지도가 실지로 답사하여 측량하고 이를 經緯線 위에 작성한 것으로 그 정확성에 대한 확신을 보여주고 있다. 그는 서양인의 세계지도는 지구가 둥글다는 것을 전제로 서쪽으로 끝까지 항해하여 마침내 동쪽으로 돌아나오게 되었음을 확인한다.

곧 그는 『직방외기』를 인용하여, 서양에서도 大西洋이 한없이 넓어 바다 바깥에 땅이 있다는 것을 몰랐었는데, 백여 년 전에 콜럼버스(閣龍)가 대서양을 건너서 동양의 땅에 이르기를 찾아나섰으며, 마젤란(墨瓦蘭)이 세계를 일주하였음을 소개한다. 또한 『만국전도』에 근거하여 중국의 서쪽 변방에서 유럽의 가장 동쪽까지는 經度로 60여 度에 불과하며, 1度가 250리이므로 1만 5천리의 거리임을 지적하고 있다.[53] 이처럼 서학의 세계지도를 통해 지구위의 각 나라 위치와 거리를 경위도의 거리로 계산할 수 있는 세계지리에 대한 인식을 하고 있으며, 천문과 지리를 연결시켜 潮水현상을 해명하기도 하고, 천하의 地勢를 파악하며, 중국 서쪽변방의 사막(大流沙)과 호수(星宿海)나 우리 땅에서 북쪽으로 올라가 黑龍江의 형세를 제시하여 서양인이 답사로 실증된 세계지리 지식을 폭넓게 섭취하고 있음을 보여준다.

2. 서양과학의 인식과 전통적 세계관의 변화

(1) 과학지식의 인식과 새로운 세계관

성호는 당시 서양과학과 서양문물을 폭넓게 수용하면서, 특히 천문·역

53) 『星全』, 권55, 25-26, '跋職方外紀', "按艾儒略職方外紀云, 大西洋極大無際涯, 西國亦不曾知洋外有地, 百餘年前有大臣閣龍者, 尋到東洋之地, 又有墨瓦蘭者, 復從東洋達於中國大地, 於是一周, …按萬國全圖, 自中國西藩距歐羅巴最東, 不過六十餘度, 則是萬五千里之程."

법에 가장 깊은 관심을 기울였던 것이 사실이다. 그는 서양천문학에 따라 땅이 공처럼 둥글다는 地球(地毬)說을 확립하였으며, 그것은 중국전통의 天圓地方說에 따른 우주론을 벗어나고 있음을 의미한다.

그러나 그는 중국에서 曆法의 연원을 黃帝·帝嚳·堯에서 비롯하여 元의 郭守敬이 만든 授時曆이나 明初의 大統曆으로 발전해온 것이라 지적하면서, "기계와 수학의 법은 뒤에 나온 것이 더욱 정교하다. 비록 성인의 지혜로도 미진함이 있어서, 후세의 사람이 더욱 보완하고 연마해가니, 오래 지나갈수록 더욱 정밀해지는 것이다"[54]라고 하여, 역법이 성인의 제작을 표준으로 하는 것이 아니라 후대에 발전된 것이 더욱 정밀한 것임을 확인한다. 곧 그는 서양천문학이 가장 발달하여 극치를 이루고 있는 것이라 인정하지만, 중국전통의 蓋天說과 渾天說이나 授時曆과 大統曆에서도 어느 정도 수준의 이해가 있었던 사실을 강조함으로써, 중국전통의 천문·역법이 완전한 것이 아니라 시대를 내려오면서 점차 발전되어 왔던 것이요, 그 가장 정밀한 경우로서 당시 서양천문학의 위치를 인정하는 것이다. 그것은 중국전통의 옛 성인이나 경전의 권위에 의해 제시된 것을 절대적 진실의 기준으로 삼는 태도가 아니라, 실제의 사실에 일치함을 진실의 기준으로 삼는 것으로서, 자연현상의 인식에는 객관적 실증을 기준으로 하는 합리적 진리관을 밝혀주는 것이요, 동시에 과학지식과 기술은 끊임없이 정교해지고 진보한다는 지식의 진보관을 제시하는 것이다.

천체와 지구의 모양과 크기 및 운행도수를 수학적으로 증명하는 서양천문학 지식을 받아들인다는 것은 바로 공간적 우주관의 변화를 수반하게 되는 것이요, 이에 따라 성리학의 전통에서 정립된 우주론의 기반이 동요될 수 있는 가능성은 자연스러운 추세이다. 성호자신은 중국의 성인도 정밀한 서양역법을 따라야 할 것이라 언급하여, 서양천문학의 정밀성에 대한 확신을 성인의 권위보다 한 층 높이 확립하고 있지만, 그러나 그는 여전히 서양천문학의 이해과정에서 끊임없이 중국전통의 천문학과 연결시키

54) 『星僿』, 권2, 43, '曆象', "凡器數之法, 後出者工, 雖聖智有所未盡, 而後人因以增修, 宜其愈久而愈精也."

고 있는 사실을 보여준다. 곧 그는 "물과 불이 교류되지 않는다면 모든 물건이 이루어질 수 없다. 銀河는 물이요 태양은 불이다. 하늘과 땅 사이에 이것 없이는 造化가 일어날 수 없다. 『주역』에서 '물과 불은 서로 해치지 않는다'고 한 것이 이것이다"[55]라고 하여, 『주역』의 자연철학에 기반한 천체의 질서를 인정하고 있다. 또한 그는 『天問略』에서 "銀河라는 것은 작은 별들이 빽빽하게 모였으므로 그 빛이 이어진 것으로 드러나 마치 흰 비단과 같다"는 언급을 인용하고, 서양에서 망원경으로 관찰한 것임을 인정하면서도 여전히 의문을 남겨두고 은하를 물이라 보고 있다.[56] 그만큼 서양천문학에 깊이 공감하여 수용하면서도 중국전통의 자연관과 연관시켜 서양천문학을 이해하려는 입장을 보여주고 있으며, 중국전통의 우주론을 전면적으로 탈피하는데 까지 나가지 못하는 한계를 지니고 있는 것이 사실이다. 바로 이 점에서 서양과학의 영향아래 음양·오행설의 자연관을 탈피하였던 북학파 洪大容이나 성호학파 후학인 丁若鏞의 경우는 성호의 서양과학인식에서 한 단계 나아간 것이라 할 수 있다.

(2) 世界地理의 인식과 中國의 위치

성호는 세계지도와 세계지리서를 받아들이면서 중국중심적 大一統論의 천하관을 벗어나기 시작하였다. 그는 "大地로 논하면 중국이란 한 조각의 땅에 불과하고, 우리나라는 그 동북에 있는 검정 사마귀만한 땅에 불과하다"[57]고 하여, 그의 지리의식이 지구전체로 확장되고 있음을 보여준다.

그는 우르시스(Ursis, 熊三拔)의 『簡平儀說』에서 大浪山(중국 서남쪽 5만리에 위치)을 기준으로 나침반(羅鏡)의 방위가 조금씩 변하는 사실에 대한 설명을 근거로 중국의 위치를 설명하면서 "중국은 적도의 북쪽에 있

55) 『星僿』, 권1, 23, '星土坼開圖', "水火不交, 萬物不遂, 河者水也, 日者火也, 天地之間, 非此則造化不成, 易所謂水火不相射是也."

56) 『星僿』, 권1, 45, '首艮尾坤', "天問略云, 所謂天河者小星稠密, 故其體光顯相連若白練, 西國有視遠鏡能察如此也, 未知然否."

57) 『星全』, 권24, 13, '答安百順 別紙', "以大地言, 中國不過一片土, 我邦又不過其東北黑痣之地."

는데, 동쪽과 서쪽이 합쳐지는 사이에 있으며, 윗조각의 가장 중심이다"[58] 라고 하여, 중국을 지구라는 둥근 구형 위에 북쪽에 치우쳐 있는 것이지만 동쪽과 서쪽이 만나는 곳으로 윗조각의 가장 가운데 자리잡고 있다고 함으로써, '중국'의 중심성에 대한 의미를 부여하고 있다. 나아가 그는 지구의 둘레가 360度요 거리로 9만리인데 아프리카의 서쪽 福島에서 중국의 동쪽 亞泥俺峽(America)이 대략 180度요 지구의 半周에 해당하는 것이라 한다. 여기서 그는 福島를 '中'으로 삼지 않고 '西'라고 하는 이유를 설명하면서, "아세아는 실지로 천하에서 가장 큰 대륙이며, 인류가 처음 발생한 땅이고 聖賢이 먼저 나온 지방이며, 중국은 그 바른 중심에 해당하며, 풍수지리설에서 말하는 '落穴'과 비슷하다"[59]고 하여, 중국이 중심이 되어야 하는 이유를 아세아 대륙의 크기나 인류의 발생, 성인의 출현 등으로 입증하려하고, 풍수지리설까지 끌어들여 확인하려고 한다. 바로 여기에 地球說이 도입되면서 더 이상 중심개념이 확고하게 성립할 수 없는 현실에서 중국중심의 '中華主義 천하관'을 완전히 허물어뜨릴 수 없는 성호의 고민이 드러나는 것이라 할 수 있다.

성호는 아직도 중국이 중심이라는 의식을 군색하게나마 입증하려고 노력하고 있지만, 그 자신이 이해한 지리의식에서도 사실상 엄격한 의미에서 중심이 이미 성립할 수 없음을 보여주고 있는 것이기도 하다. 이러한 세계지리의식이 초래한 중국중심의식의 약화는 성호의 역사의식에서도 우리역사의 독자성을 확인하는대로 나타나고 있다. 곧 그는 "우리 시대 사람들이 우리나라 땅에서 살아가면서도 우리나라 일은 전혀 살피지 않고 심지어 '『東國通鑑』은 누구 읽는 사람이 있는'라고 한다"고 하여, 우리 자신이 우리 현실과 우리 역사를 외면하고 중국만 바라보는 事大主義에 빠져있는 현실을 질책하면서, "우리나라는 스스로 우리나라이다. 그 규모와

58) 『星僿』, 권4, 17, '指南針', "中國在赤道之北, 而卽東西二縫之間, 乃上片之最中也."

59) 『星僿』, 권55, 25, '跋職方外紀', "亞細亞實爲天下第一大州, 人類肇生之地, 聖賢首出之鄉, 而中國又當其正心, 故如堪輿家落穴相似."

제도와 체질과 형세가 중국역사와는 저절로 구별됨이 있다"[60]고 주장한 것은 바로 중국중심에서 벗어난 우리의 역사적 문화적 독자성에 대한 새로운 각성을 보여주는 것이라 할 수 있다.

V. 성호실학에서 서학의 의의

성호에게서 서학은 실학적 사유의 밭을 일구고 씨를 뿌리는데 새로 불어오는 봄바람같은 것이라 할 수 있다. 곧 그는 전통의 터전 위에 새로운 실학사상의 가치질서를 수립하기 위해서 서양의 과학기술이 가져다 줄 수 있는 합리적이고 실용적인 기준을 요구하였던 것이다. 그는 서학의 신앙적 요소에 대해 유교전통의 합리성과 어긋나는 것을 엄격하게 비판하였지만, 그럼에도 불구하고 서양선교사들이 수만리의 거친 파도를 헤치고 전교를 위해 중국에 찾아온 의도가 세상을 속이려는 것이라는 도학전통의 闢異端論에 따른 배척태도와 달리 그 정성스러움과 세상을 구제하려는 의도를 인정하기도 한다.

따라서 성호가 서학의 신앙적 요소를 배제하고 자연과학과 기술을 적극적으로 수용하며, 윤리적 규범을 인정하여 취사선택하였던 것은 유학자로서 객관적 자세를 지키는 것이라 할 수 있다. 그는 이처럼 마음을 열고 있었기 때문에 제자 愼後聃이 서양 선교사 마테오 릿치의 인물됨을 물었을 때, "비록 그 道가 우리 유교와 반드시 합치되는지는 알지 못하겠다. 그러나 그 道에 나아가 그것의 도달한 바를 논한다면, 그 또한 聖人이라 할 수 있다"[61]고 하여, 릿치를 '聖人'이라고 까지 일컫는 것은 릿치에 의해 전래된 서학이 유교와 어긋남이 있음을 전제하면서도 성인의 학문으로 이 세상에 공적이 있음을 인정하였던 것이다.

---

60) 『星湖全集』, 권25, 21, '答安百順', "今人生乎東邦, 惟東事全不省覺, 至曰東國通鑑有誰讀之,…東國自東國, 其規制體勢, 自與中史有別."

61) 각주 23) 참조.

이미 성호의 사유세계에서는 중국전통이 유일한 정신적 기반이 아니라 서양의 새로운 지식과 문물도 그의 실학적 정신이 섭취해야 할 필수적 요소가 되고 있었던 것이다. 그만큼 성호는 유교문화전통을 존중하고 계승하기 위한 노력을 결코 소홀히 하지 않았지만, 그는 제자 權哲身에게, "나는 사람을 대하여 일찍이 儒術로 말하지를 않았다. 아무 이익됨이 없기 때문이다"[62]라고 하여, 당시 사회기강이 붕괴하고 민생의 고통이 극심한 조선사회의 현실적 모순을 목격하면서 통치이념으로서 유교가 현실문제에 아무 도움이 안 되는 한계를 명확히 지적하기도 하였다.

성호의 실학사상이 조선후기 실학사에 차지하는 위치를 보면, 먼저 磻溪 柳遠馨처럼 그보다 앞선 실학자들은 성리학 전통과의 연관성이 여전히 강하지만, 청조문물에 대한 인식이나 西學의 영향은 별로 없다는 사실에 비해, 북학파나 성호학파의 실학자들 처럼 성호 이후의 실학자들에서는 성리학 전통과의 연관성이 거의 단절되고 있지만, 청조문물에 대한 인식이 깊어지고 서학의 영향이 매우 강하게 나타나고 있는 것이 사실을 확인할 수 있다. 여기서 성호는 ① 성리학 전통과의 연관성도 여전히 강하게 유지하면서, ② 청조문물에 대한 이해가 싹트기 시작하고, ③ 西學(서양의 과학기술과 종교)에 대한 인식은 사실상 星湖를 계기로 하여 본격적인 활성화가 일어나고 있는 것이 사실이다. 이런 의미에서 성호는 한편으로 성리학·청조학풍·서학 등 이 시대의 다양한 사상적 영역을 광범하게 수용함으로써 새로운 실학사상을 융합해 내고 있는 종합적 사상가로서 특징을 지니면서, 다른 한편으로 도학전통과 서학의 두 극단을 포용하면서도 도학전통의 기반에서 점차 벗어나는 방향으로 전개되어가는 실학사상의 발전과정에서 전환기적 사상가로서 특징을 지니는 것이라 하겠다. 따라서 성호의 다음 세대로서 湛軒 洪大容이 이끌어갔던 北學派나 茶山에 이르는 星湖學派의 後學들은 서양과학의 인식을 통해 철저히 새로운 자연관과 세계관을 구성함으로써, 道學전통의 세계관을 넘어서 실학의 철학적 기반을 정립해갔던 것이다.

---

62) 『星全』, 권30, 30, '答權旣明(哲身)', "吾對人未嘗以儒術爲辭, 無益故也."

【Abstract】

Yi Ik's Understanding of the Western Learning

Keum, Jang-tae

Yi Ik's Understanding of the Western Learning, which was deepened by his contact with the Western culture including the Western texts translated into Chinese, demanded a new direction as well as the task of change to the intellectual history of his time. In terms of the attitude towards the Western Learning, he opened a new stage of diversified and active understanding over the previous stage of fragmental and unsophisticated introduction, and also presented the attitude of selective acceptance by actively accepting Western sciences, having open interests in Western cultures, and understanding Western moral rules positively, while criticizing the Christian doctrines. Moreover, unfolding among his followers into anti-West group and pro-West group, his understanding of the Western Learning developed into the central problem of the time.

As a Neo-confucian, Yi Ik accepted Western sciences on the basis of the Neo-confucian world-view and formed a new world-view in which the traditional Neo-confucianism and the Western sciences coexisted and merged together. Furthermore,

not being confined within the speculative Neo-confucian cosmology, and opening the intellectual flow of his time a way to the positive and rational world-view of the Western science, Yi Ik's thought provided the basis and the direction for the Practical Learning of the late Choson dynasty.