

‘道理’의 형이상학과 ‘形氣’의 기술

—19세기 중반 한 주자학자의 눈에 비친 서양 과학 기술과 세계: 李恒老(1792-1868)*

임 종 태

서울대학교 과학사 및 과학철학 협동과정

Yi Hang-No's Neo-Confucian Critique of Western Science
and Technology and His Natural Philosophy of Civilizations
in the Mid-19th Century Korea

LIM Jong Tae

Program in History and Philosophy of Science
Seoul National University

ABSTRACT

This paper discusses the way in which Yi Hang-No, one of the leading conservative Confucian scholars in the mid-19th century Korea, dealt with the intellectual challenges thrown by Western science and technology.

Depending on fragmented and secondhand knowledge on Western science, he criticized it by mobilizing the rich traditional resources, at the kernel of which lay the neo-Confucian metaphysics and natural philosophy. In his scheme, Western science, though he admitted it was impressively exact, considered as humble and subversive entity representing the category xingqi(形氣), whereas the neo-Confucian metaphysical learning was linked to more noble category daoli(道理). For example, facing the attack of the concept of spherical earth to the traditional belief on China as the center of the earth, Yi criticized it as a superficial view inclined to the xingqi aspects of the world. On the contrary, he argued, through the eye of daoli one could see the profound and qualitative distinctions in the world.

In Yi's view on Western science, we can find his sharp insights into the un auspicious omens of the destructiveness of modern science. However, his way of dealing foreign learning was essentially the same as those of the 'orientalists' in the 'West' of that time: The construction of the 'Western science' in order to control it.

Key Words: Yi Hang-No, Neo-Confucianism, Western Science, Sphericity of Earth

* 이 연구는 대우재단의 1998년도 Post-Graduate 연구 장학금의 지원을 받아 이루어졌다.
지면을 빌어 감사의 뜻을 전한다.

1. 머리말

중국을 매개로 서양 과학 기술 지식이 조선에 알려지기 시작한 17세기 이래 19세기 중반에 이르기까지, 조선의 유교 지식인 중 그것이 훗날 유교-朱子學을 제치고 知的 세계의 패권을 장악하리라고 예상한 사람은 거의 없었다. 그것이 전통적인 지식과는 상당히 다른 특징을 지니고 있다는 점은 어느 정도 분명했지만, 대다수의 지식인들은 그 이질성 속에 파괴적 잠재력이 도사리고 있다고는 생각하지 않았으며, 심지어 일부 지식인들은 그것을 유교 사회에 유익하게 이용할 수 있으리라고 간주하기도 하였다. 그들의 주된 관심과 우려는 누가 보아도 유교의 가르침과 직접적으로 배치됨이 분명한 천주교에 향해 있었다. 그러나 개항과 함께 정부의 개화 정책이 본격화된 이후 20세기 초에 이르는 삼십여 년 남짓의 기간 동안, 서양 과학 기술은 그 왜소한 껍질을 벗고 자신의 거대한 몸집을 드러내어 유교-朱子學의 지적 주도권을 위협하는 존재로 성장하였다.

그런데 이러한 지적 격변의 조짐은, 이미 19세기 초중반 즈음부터 소수의 예민한 지식인들에 의해 감지되었다. 예를 들어 서양 과학 기술이 지닌 폭과 깊이를 동시대 조선 지식인들 중 가장 절실하게 느꼈던 崔漢綺는 이미 1830년대부터 그것을 토대로 한 새로운 형이상학의 건설을 시도하고 있었다. 보수적 주자학자 그룹에서도 서양 과학 기술에 비교적 깊이 주목한 인물이 나타났는데, 19세기 초중반의 저명한 주자학자이자 대표적인 위정척사론자였던, 華西學派의 종장 李恒老가 그 대표적인 인물이다. 비록 최한기처럼 서양 과학 기술에 대한 충분한 정보에 접할 수는 없었으나 그 속에 유교-주자학을 뒤흔들 불온한 힘이 내재되어 있다고 판단한 그는, 그에 대한 비판에 노력을 기울여 그 성과를 1863년 「關邪錄辨」 속에 천주교 비판과 함께 포함시켰다. 이러한 작업을 토대로 그는 1866년 丙寅洋擾 당시의 상소문에서 서양 과학 기술과 그 산물인 '洋物'에 대해 "기이한 재주와 음탕한 교묘함"[奇技淫巧]이라고 규정하였다. 이러한 이항로의 비판은 이후 韓末 위정척사운동을 주도한 金平默, 柳重敦, 崔益鉉, 柳麟錫 등의 제자들에 의해 계승되어 개항 이후 개화 세력과의 본격적인 이론적 투쟁에 이용되었다. 예를 들어 최익현은 1876년 개항 반대 상소에서 스승과 동일한 표현과 논리로 '洋物'의 교역으로 야기될 피해를 논하였으며, 1913년 유인석은 「宇宙問答」에서 「벽사록변」에 담긴 서양 과학 기술 비판 및 자연철학적 구도를 채용하여 亡國과 중국의 공화제 혁명이라는 새로운 시대적 상황에 적용하였다.

이로 보건대 이항로의 서양 과학 기술 비판을 추적하는 일은 19세기 중후반에 일어나기 시작한 거대한 지적 갈등의 성격을 이해하기 위한 중요한 전제라고 볼 수 있다. 물론 19세기 사상사에서 이항로가 지닌 비중 때문에 그의 사상에 대한 연구는 당대의 다른 주자학자에 비해 비교적 많이 이루어진 편이며, 그 가운데 상당수가 그

의 서양 과학 기술관을 부분적으로 취급하였다.¹⁾ 그러나 이 주제에 관한 한 대부분이 관련 문헌의 소개와 그에 대한 간략한 해설의 수준에 머무르고 있으며, 그 결과 이항로의 서양 과학 기술관에 대한 학계의 이해는 아직 피상적인 수준을 크게 넘어서지 못하고 있다.²⁾ 예외가 있다면 이항로의 格物致知論을 다룬 김낙진의 짧은 연구이다. 그는 이항로의 주자학적 범주론과 인식론을 추적하여 그를 기초로 그가 어떻게 서양 과학 기술을 비판하였는지를 비교적 깊이 있게 보여주었다.³⁾ 비록 이 연구로부터 이항로의 서양 과학 기술관의 전모와 함의를 충분히 파악할 수는 없지만, 적어도 그것을 추적할 기본적인 단서는 얻을 수 있다.

따라서 이 글의 목적은 서양 과학 기술에 대한 이항로의 주자학적 비판의 전모를 추적하는 데 있다. 우선 김낙진이 보여준 이항로의 인식론적 비판이 지닌 외연과 함의를 좀더 풍부하게 살펴보려 한다. 예컨대 주자학적 인식론으로부터 비롯되는 이항로의 기술관이 그의 서양 과학 기술 비판의 전제로 이용되고 있었음이 부각될 것이며, 그러한 비판 방식이 갖는 함의들을 살펴볼 것이다. 흥미로운 점은 이항로에게 있어서 인식론 또는 방법론과 관련된 이상의 논의가 우주와 문명에 관한 세계관적 논의에도 이어지고 있었다는 점이다. 요컨대 그에게는 인식론과 존재론이 아주 긴밀히 연결되어 있었던 것이다. 결국 전체적으로 이 글의 논의를 통해 주자학적 범주론에서 인식론, 기술론, 우주·문명론에 걸친 이항로의 이론 체계가 서양 과학 기술이라는 비판 소재를 둘러싸고 어떻게 펼쳐지고 있는지가 드러날 것이다. 그렇다면 이러한 이항로의 작업이 19세기 중후반에 일어난 지적 변화에서 과연 어떤 의미를 지니고 있었을까? 물론 이 문제에 대한 충분한 해답은 다른 주자학자들이나 개화사상가들의 다양한 입장이 충분히 검토된 이후에야 가능한 것이지만, 이 글에서는 이항로의 논의 자체에서 드러나는 몇몇 함의와 특징을 기초로 제한적이거나 그에 대한 대답을 시도해 볼 것이다.

1) 대표적인 예를 들자면, 李離和, “斥邪衛正論의 批判的 檢討—華西 李恒老의 所論을 중심으로”, 『韓國史研究』 18(1977), 601-630쪽; 강재언, “이항로의 위정척사사상—서구의 충격과 채국양의 논리”, 『근대한국사상사연구』 (한울, 1983), 53-85쪽; 유초하, “조선후기 성리학의 사회사상—이항로”, 『한국사상사의 인식』 (한길사, 1994), 225-276쪽; 정옥자, “존화사상의 전개와 척사론의 성격”, 『조선후기 조선문화사상연구』 (일지사, 1998), 184-277쪽.

2) 이들 연구 중에는 이항로의 입장에 대한 잘못된 서술이나 평가를 담고 있는 경우도 간혹 발견된다. 예를 들어 강재언은 이항로가 “西敎에 대해서는 비타협적”이었지만 “西器에 대해서는 ‘東道西器’를 허용했다”는 전혀 엉뚱한 평가를 내리고 있다(강재언, 앞의 글, 70쪽). 유초하는 이항로가 “서양 지구설을 상상의 산물일 뿐”이라고 비판했다고 서술하고 있으나(유초하, 앞의 글, 261쪽), 사실 이는 地球圖에 대한 비판이었지 지구설 자체에 대한 비판은 아니었다. 지구설에 대한 그의 입장은 뒤에서 살펴보겠지만 훨씬 더 복잡하였다.

3) 김낙진, “조선 유학자들의 격물치지론—자연인식방법과 관련하여”, 한국사상사연구회 편저, 『조선유학의 자연철학』 (예문서원, 1998), 108-118쪽.

2. 서양 과학 기술 비판의 맥락과 조건

서양 과학 기술에 대해 이항로가 수행한 비판의 구체적 내용을 살펴보기에 앞서, 이 절에서는 그러한 비판의 지적 맥락 또는 조건에 대해 몇 가지 살펴보려 한다. 이항로의 서양 과학 기술 비판은 어떤 지적 전통에 속해 있었으며, 그 속에서 어떤 위치를 점하고 있었는가? 그는 서양 과학 기술에 대한 정보를 어떤 경로를 통해 얻었고, 그 양과 질은 어떠했는가? 그리고 그는 어떤 지적 자원을 동원해서 그것을 비판하였는가? 이러한 요소들은 비유컨대 그의 지적 노동이 수행된 작업장의 입지 조건, 그리고 그 노동에 사용된 원료와 도구에 해당하는 것들로서 그의 지적 작업이 나아갈 수 있는 방향과 한계를 애초부터 상당 부분 조건 지우고 있었다. 따라서 이러한 요소들을 검토하면 그의 구체적인 이론적 성과를 이해하는 데 필요한 몇 가지 핵심적인 단서를 얻을 수 있으리라 생각된다.

서양 과학 기술에 대해 이항로가 수행한 비판 작업의 결정이 담겨있는 「關邪錄辨」은 여러모로 18세기 중후반 愼後聃, 安鼎福 등에서 비롯된 서양 문명 비판서, 즉 西學 비판서의 계보에 속해 있는 문헌이다.⁴⁾ 그는 이 책의 저술 과정에서 李正觀이나 金平默 등 동시대의 다른 서학 비판가들로부터 자극을 받았으며, 이후 안정복의 “天學考”, 南肅寬의 “서양 알레니의 「만물진원」에 대한 변론(遠西艾儒畧萬物眞源辨)” 등 선배 학자들의 서학 비판서를 검토·보완하여 책을 완성하였다.⁵⁾ 따라서 이항로의 서양 과학 기술 비판이 지닌 성격을 이해하기 위해서는 먼저 18세기 이래 서학 비판의 전통에서 그 작업을 조망해 볼 필요가 있다.

한 연구에 따르면, 조선 후기의 이론적 서학 비판서는 1790년대 이전과 1830년대 후반 이후의 두 시기에 상당수가 저술되었는데, 그 둘 사이에는 세 가지 정도의 차이점이 있었다고 한다. 1830년대 후반의 비판이 18세기의 그것에 비해, 비판 주도 그룹의 보수화, 비판 범위의 확대, 그리고 비판 대상에 대한 정보의 빈곤화라는 특징이 두드러진다는 것이다.⁶⁾

우선 18세기 서학 비판은 星湖 李瀼의 제자들인 신후담, 안정복 등 이른바 '실학

4) 조선 후기 '西學'이라는 용어는 사용자에 따라 다양한 함의를 띠고 있었다고 생각되지만, 대개 천주교와 서양 과학 기술이라는 두 가지 요소를 지칭한다고 보면 크게 무리는 없을 것이다. 당시 지식인들에게 있어서 이 두 요소가 포괄하는 외연은 사실상 서양 문명 전반과 일치하는 것이었다.

5) 「關邪錄辨」(「華西集」 권25); (영인본) 「華西先生文集-附 雅言」 전2권 (동문사, 1974), 643쪽. 이하 「화서집」 및 「아언」의 인용은 영인본(「문집」으로 略함)을 기준으로 한다.

6) 琴章泰, 「東西交渉과 近代韓國思想」(성균관대학교 출판부, 1984), 51-59쪽. 조선 후기 서학에 대한 연구는 상당히 많은 편이지만 18세기 말 이후 19세기 후반까지에 대해서는 금장태의 이 연구가 가장 상세한 분석을 담고 있다.

자'들에 의해 주도된 반면, 1790년대 초 천주교도들에 의한 典禮 문제가 잇달아 터진 이후로는 그때까지 비교적 서학에 무관심했던 보수적 주자학자들이 비판의 전면에 등장하게 되었다고 한다. 주도 그룹의 변화는 당연히 비판 논조의 보수화를 동반하였다. 예를 들어 안정복의 서학 비판이 천주교에 물든 南人 동료들에 대한 차분한 이론적 설득의 논조를 띠고 있었다면, 보수적 주자학자들의 비판은 19세기 초까지 대부분 선정적인 정치·이데올로기적 공격에 머물렀으며, 이들이 이론적 천착에 눈을 돌리기 시작한 1830년대 후반 이후에도 그 논조는 18세기에 비해 훨씬 강경한 태도를 띠었다고 한다.

이들 보수적 비판자들은 1790년대 이전에 비해 한편으로는 비판 범위가 확대되면서도 다른 한편 비판 대상에 대한 정보는 빈약해지는 특징을 보였다. 18세기의 서학 비판이 주로 천주교와 유교의 이론적 차이를 규명하는 데 집중하였고 서양 문명의 다른 요소에 대해서는 별다른 주의를 기울이지 않았다면, 1830년대 후반 이후에는 천주교는 물론 서양의 과학 기술이나 군사적, 경제적 침투 등에 대한 우려의 목소리가 높아지기 시작했고, 서학 비판의 범위도 그에 비례하여 확대되었다. 그러나 이러한 관심의 확대에도 불구하고, 1790년대 이후 정부의 서학 탄압 정책으로 서학서의 유통과 보관이 극히 제한된 상황에서 이들 보수적 서학 비판가들은 18세기 학자들과는 달리 서학서에 직접 근거하여 비판하기가 어려워졌다. 많은 경우 이들의 비판은 선배 비판자들의 작업에 담긴 정보나 서양 열강의 중국 침략 등에 대한 견문을 토대로 이루어졌다.⁷⁾

앞서 「벽사록변」의 서술 경위, 그리고 1836년 초보적인 서학 비판문인 “論洋教之禍”를 저술했다는 「연보」의 기록 등을 통해서 알 수 있듯이⁸⁾, 이항로는 바로 1830년대 후반 즈음에 이론적 서학 비판에 뛰어든 보수적 주자학자의 한 사람이었다. 흥미롭게도 그의 서학 비판에는 앞서 언급한 특징들이 그대로 반영되어 있었다.

그의 서학 비판이 지닌 보수적 논조는 그것이 철저히 주자학의 이론적 범주에 의거하고 있음에서 단적으로 드러난다. 예를 들어 이항로가 참고한 선배 학자 중의 하나인 안정복의 천주교 비판이 주로 천주교 교리의 비상식성과 논리적 모순 등을 다양한 측면에서 비판하였음에 비해⁹⁾, 뒤에서 살펴보겠지만 이항로의 비판은 주자학적 理氣心性論의 이론틀에 의거하여 서학의 오류와 불온함을 일관된 체계를 가지고 논증하였다.¹⁰⁾

7) 같은 책, 56-58쪽.

8) 이 글의 全文은 「화서집」에 수록되어 있지 않고, 年譜에 그 논지가 요약되어 있다. 「年譜」 1836(丙申)年條, 「문집」, 1009-10쪽.

9) 안정복의 서학 비판에 대해서는 여러 연구가 있다. 예를 들어, 李元淳, 「朝鮮西學史 研究」(一志社, 1986), 제2부의 2장, 3장; 姜在彦, 「조선의 西學史」(민음사, 1990), 115-123쪽 등을 참조할 수 있다.

둘째로 그의 서학 비판에는 서양 과학 기술에 대한 논의가 포함됨으로써 비판 대상의 확대라는 특징 또한 반영되어 있다.¹¹⁾ 사실 이항로의 경우 이러한 논의 주제의 확대는 보수화의 또 다른 표현이기도 하다. 18세기의 선배 서학 비판가들이 서양 과학 기술을 제대로 비판하지 않은 것은, 그럴 만한 소양이 없어서인 경우도 있었겠지만, 천주교와는 달리 과학 기술에 대해서는 우호적인 태도를 지니고 있어서일 수도 있다. 안정복의 경우가 바로 그런 예이다. 그는 “天學考”와 “天學問答” 등에서 비록 스승 이익보다는 훨씬 정도가 약화되긴 했지만 서양 천문학, 기계 기술에 대해서는 여전히 그 탁월함을 인정하는 태도를 취하였다.¹²⁾ 그러나 이항로에게는 서양 과학 기술도 천주교와 같이 위험한 존재로 인식되었다. 예를 들어, 그는 地球說로 대표되는 서양 과학 지식에는 전통적인 華夷의 구분을 부정함으로써 중화적 세계 질서를 교란하는 세계관적 함의가 있다고 파악하였다. 특히 그는 아편전쟁과 丙寅洋擾를 통해 서양 과학 기술의 정교함을 체현한 무기와 함선에 의해 중국이 유린당하고 조선이 위협당하는 사태를 겪었다. 따라서 이항로에게는 서양 과학 기술에 대해 안정복과 같은 애매한 처리가 더 이상 용납될 수 없었다. 여전히 천주교가 가장 중대한 사회적 위험요소이기는 했지만 이제 그 전부는 아니었던 것이다. 결국 그가 보기에 서학 비판은 천주교를 넘어 서양 과학 기술로까지 확장됨으로써만 완벽해질 수 있을 것이었다. 요컨대 이항로는 과학 기술을 포함시킴으로써 명실상부 ‘서학’의 범위 전체를 포괄하는 비판을 도모한 셈이었다.

그러나 이러한 적극적 의도에도 불구하고 그가 접할 수 있었던 서학에 대한 정보는 18세기 학자들에 비해 아주 빈곤하였다. 이는 곧 정보의 간접성에 기인하는 것이었다. 신후담, 안정복 등이 한역 서학서를 직접 접할 수 있었다면, 이항로는 천주교에 대한 정보의 사실상 전부를 이들 선배들의 비판서에 의존하였다. 이는 서양 과학 기술의 경우에도 마찬가지였다. 물론 이항로는 그에 대한 설명과 비판이 결여된 이

10) 이항로가 理氣論으로 서학 비판을 체계화했음은 강재언, “이항로의 위정척사사상” (주1), 68쪽에 이미 지적된 바 있다.

11) 「벽사록변」에 실린 記事 수는 모두 14쪽지이며, 이 중 천주교 교리 비판에 해당하는 것이 일곱, 서양 과학 기술에 대한 비판 글이 셋, 자연철학적 동서 문명론을 담고 있는 것이 넷이다. 따라서 여전히 천주교 비판이 가장 중요한 비중을 점하고 있기는 하지만, 그렇다고 압도적인 것은 아니다. 특히 문명론을 다루는 글은 사실상 서양 과학 기술 비판과 연결된 논의의 성격이 강하기 때문에, 천주교와 서양 과학 기술이 거의 같은 비중으로 다루어지고 있다고 볼 수도 있다.

12) 예를 들어 안정복은 “천학문답”에서 서양 천문학의 뛰어남을 인정한 뒤, 이를 서양이 세계의 중심인 崑崙山 아래에 위치하기 때문이라고 설명하였다. 물론 안정복의 의도는 서양이 陽明이 모여 못 聖人들이 배출된 동남방 중국보다는 한 수 아래라는 점을 지적하려는 것이었지만, 그렇다고 하더라도 서양을 땅의 중심에 위치지움에서 드러나는 긍정적 평가의 뉘앙스를 지울 수는 없다(安鼎福, “天學問答”, 「順庵集」 권17, 8b-9a).

들 선배들이 아니라, 청나라 康熙年間の 성리학자였던 李光地(1642-1718)의 「榕村集」에서 정보를 얻었다.¹³⁾ 비록 이광지가 서양 과학 기술에 대해 전적으로 적대적인 인물은 아니었지만, 성리학과 주역 연구가 주 전공이었던 보수적인 학자에게서 그에 대한 충분한 소개를 기대하기는 어려웠다.¹⁴⁾ 「용춘집」에는 지구설, 九重天論, 주전원 모델, 티코 브라헤의 우주구조 등 17세기 초까지 중국에 소개된 서양 천문학에 대한 개략적 소개만이 담겨있을 뿐이었고, 이것이 이항로가 접할 수 있었던 서양 과학 지식의 거의 전부였다. 게다가 이항로는 그 중에서도 비교적 평이한 지구설과 구중천론만 취급하여, 이광지보다도 이해 수준이 낮았음을 보여준다. 결국 그의 서학 비판은 선배 비판자들에 의해 이미 한번 걸러진 정보에 근거하였으며, 특히 서양 과학 기술의 경우에는 낡은 서양 중세 천문학에 대한 단편적 정보에 의존하고 있었음을 알 수 있다. 19세기 중반 유럽의 과학 기술은 17세기 이광지의 시대와는 비교할 수 없을 만큼 그 양과 폭이 넓어졌으며 또 그 내용도 상당히 달라져 있었음을 생각한다면, 이항로의 서양 과학 기술 이해란 애초부터 상당한 오해와 왜곡의 위험을 안고 있었던 것이다. 그리고 이는 박성래의 지적처럼 중국이나 일본과는 달리 서양 과학 기술에 대한 비교적 충실한 대변자를 갖지 못한 조선의 상황¹⁵⁾, 특히 19세기 초중반 서학에 대한 엄혹한 탄압의 분위기에 상당 부분 기인한다고 볼 수 있다.

그러나 이러한 정보의 빈곤성이 단지 전반적인 지적 상황에서만 비롯된 것은 아니다. 동시대 최한기가 엄청난 분량의 서적을 읽고 비교적 짧은 시간에 서양 과학 기술의 변화를 뒤쫓고 있었음을 생각한다면, 천주교 교리서는 몰라도 그보다는 의심을 덜 받았던 서양 과학 기술서를 구해 보기는 그리 불가능하지 않았을 것이다. 사실 젊어서부터 정통적 학문에만 정진한 이항로는 의도적으로 비정통적이며 '사악한' 책을 읽지 않았다. 그가 천주교에 대한 구체적인 정보를 처음 접한 것은 1830년대 후반 이후에 그것도 純祖의 "頒敎文"이나 예의 서학 비판서 등 간접적 문헌을 통해서였다.¹⁶⁾ 결국 정보의 빈곤성은 그 자신의 폐쇄적인 학문 태도에도 상당 부분 기인

13) 이항로가 이광지를 정보원으로 하고 있음은 "日月星辰說"('문집', 601-3쪽)과 연보의 1865년 "題地球圖後" 항목('문집', 1028-9쪽)에서 확인된다.

14) 이광지의 보수성은 康熙帝의 이중적 학문 정책을 통해 짐작할 수 있다. 강재언에 따르면 강희제는 천문학, 수학에서는 페르비스트(F. Verbiest, 중국명 南懷仁, 1623-1688) 등 예수회 선교사들을 신임했지만, 그의 정신생활, 정치론은 전적으로 朱子學에 의존하여 이광지 등에게 「性理精義」, 「朱子全書」 등을 편찬케 했다: 강재언, 「조선의 서학사」, 83쪽.

15) 朴星來, "韓·中·日의 서양과학수용", 「한국과학사학회지」 3(1)(1981), 85-92쪽.

16) 「벽사록변」의 서문에서 그는 나라에서 금지한 서학서적은 의도적으로 읽지 않았다고 고백하였다('문집', 643쪽). 한편 그가 이광지의 문집을 통해 서양 과학 기술 지식을 접한 시기에 대해서는 별다른 정보가 없다. 다만 김평목이 기록한 어록 중 1841년의 기록에 이항로가 이광지의 성리설을 비판하고 또 오랑캐 황제에게 '아부'하는 그의 처신을 비웃는 부분이 나오는 것으로 보아 「용춘집」을 접한 시기도 그와 비슷하였을 것으로 추측된다: 「화서

하고 있었던 것이다.

이와 같은 정보의 빈약성으로 보건대, 이항로는 서양 과학 기술을 비판하겠다는 적극적인 의도에도 불구하고 그럴만한 소양은 별로 없었다고 생각될 수 있다. 그에게는 비판 대상에 대한 정확하고 풍부한 이해가 애초에 불가능했던 것이다. 그러나 이 사실만으로 李離和와 같이 이항로의 작업을 일고의 가치도 없는 것으로 단정하기에는 아직 이르다.¹⁷⁾ 이항로의 서양 과학 기술 및 서양 문명 비판은 당대 및 후대의 주자학자들을 매료시켰고, 이후의 역사에 일정한 힘을 발휘하였다. 그렇다면 그 지적 매력은 어디서 비롯된 것일까? 분명한 것은, 비판 작업의 질이란 단지 그 대상만으로 결정되지 않으며, 비판의 도구, 다시 말해 비판에 동원된 여러 지적 자원과 그리고 그것을 사용하는 방식에 의해서도 크게 좌우된다는 점이다. 그렇다면 이항로의 경우는 어떠했을까? 그의 지적 작업실에는 이렇듯 빈약한 서양 과학 기술의 단편들을 가공하기 위해 어떤 도구들이 준비되어 있었고 그는 이를 어떤 방식으로 이용하였을까?

우선 지적할 수 있는 사실은 이항로의 지적 관심의 폭이, 비록 西學 방면으로는 어두웠을지라도, 상당히 넓었다는 점이다. 물론 그가 가장 집중적으로 연구한 분야, 그리고 그를 조선 후기 성리학사의 주요한 인물로 만든 것은 理氣心性論 분야의 업적임이 틀림없지만, 천문, 律呂, 周易의 圖象에 대한 상수학적 탐구, 田制, 복식, 器皿 등 禮樂文物 전반에 대한 폭넓은 관심을 평생토록 유지하였다.¹⁸⁾ 특히 천문학에 대한 관심은 유년기 때까지로 거슬러 올라간다. 「연보」의 기록과 “日月星辰說”에 실린 자부심 어린 회고에 따르면, 「書傳」을 배우던 12세의 이항로는 “堯典”의 ‘朞三百’ 주에 등장하는 천문 상수와 치윤법에 대해 강한 의문을 느꼈지만 스승에게서 해답을 얻지 못하자 십여일간 자기 방에 파묻혀 그 이치를 탐구한 바 있다. 이러한 관심은 이후에도 지속되어 1854년 “堯典”에 대한 해석을 토대로 전통 천문학과 서양 종동천 이론을 함께 비판한 “日月星辰說”이라는 문헌으로 이어졌다.¹⁹⁾ 이로 보건대 전통 천문학에 대한 지속적인 관심은 이후 그에 상응하는 서양 천문학 지식을 비판할 수

집」 부록 권1 語錄 “金平默錄”(「문집」, 838쪽).

17) 이이화는 서양 과학 기술에 대한 이항로의 비판을 인용한 뒤 그에 대한 구체적인 진지한 분석은 하지 않고 있다. 아마도 그는 인용만으로도 이항로의 논의의 “천박성”을 보여주기에는 충분하다고 판단했던 듯하다. 이이화, 앞의 글(주1), 625쪽.

18) 「화서집」의 雜著는 거의 완전히 저술 연대순으로 편집되어 있고, 그 분량이 상당히 많은 점을 감안하면, 이항로의 학문적 관심사와 그 시기적 변화 추이를 알 수 있는 좋은 지표라고 생각된다. 이를 통해 보면 象數學과 예악문물에 대한 관심은 특히 그의 젊은 시절(대체로 1830년대 후반에 이르기까지의 시기)에 더 강하였음을 알 수 있다.

19) 이 에피소드는 “日月星辰說”, 「문집」, 603쪽; 「年譜」 1803(癸亥)年條, 「문집」, 1001-2쪽에 실려 있다.

있는 기본적 소양을 제공하고 있었음을 알 수 있다. 또 뒤에서 우리는 그가 평생 노력을 기울인 周易에 대한 연구가 서양 지구설이 제시하는 세계상에 대한 비판 및 대응의 핵심적 논리를 제시하였으며, 器皿, 수레 등 예악문물에 대한 관심이 서양 과학 기술의 정교함에 대한 비판 논리를 제공하는 데 기여하였음을 살펴보게 될 것이다. 요컨대 그의 서양 과학 지식은 비록 보잘 것 없었으나 그것을 가공할 도구는 상당히 풍부했던 셈이며, 이는 그가 빈약한 정보를 비교적 풍부하게 분석·비판할 수 있었던 원천이었다.²⁰⁾

이러한 소양을 바탕으로 그는 서양 과학 기술이 제기한 여러 이론적 문제에 대한 자신의 입장을 오랜 기간에 걸쳐 형성해 나갔다. 물론 서양 과학 기술의 일반적 정교함에 대한 비판 논리는 이미 1836년의 “論洋教之禍”에 그 단초가 드러났지만²¹⁾, 지구설이나 종동천 이론 등 구체적인 서양 천문·지리학 지식에 대한 비판 및 대응의 기본 아이디어들은 훨씬 뒤인 1850년대 중반 그의 나이 60을 넘어서야 비교적 완전한 모습을 드러내었다. 그러나 이러한 요소들은 아직 완성된 논설의 형태로 체계화되지 못한 채, 대부분 문인 김평묵과의 문답에서 비교적 거친 아이디어의 형태로 제시되었다. 이것들이 일관된 체계로 정리되려면 그의 나이 70을 넘은 1863년의 「벽사록변」까지 기다려야 했다.

그렇다면 이미 1830년대 중후반 서양 과학 기술을 포함한 서학 비판의 뜻을 굳힌 이래 그것이 완성되기까지 30여 년의 긴 시간이 걸린 이유는 무엇일까? 그것은 일단 이 기간 동안 이항로가 주자학자로서의 학문적 입지를 확립하는 데 노력을 기울였기 때문이었다고 볼 수 있다. 이론적으로 그는 조선 후기 성리학의 핵심적인 쟁점인 理氣心性論 분야에서 人心道心說을 그 핵심으로 하는 자신의 입론을 완성하였으며²²⁾, 程頤와 朱熹의 주석을 비교 검토한 「周易傳義同異釋義」(1856)를 완성하여 자신의 周易 연구를 일단락지었다. 이렇듯 학문적인 업적을 쌓아가는 동시에 그를 중

20) 그렇지만 그가 관심을 보인 자연철학 분야는 주로 천문학과 상수학으로서, 예컨대 의학에 대해서는 별다른 문헌을 남기지 않았다. 그가 천문학과는 달리 서양 의학에 대해서는 “사람과 사물을 해치는 魔障”이라는 흑색선전에 머문 것은 바로 그가 평소애 지닌 자연철학적 관심의 편향과 무관하지 않아 보인다(“西洋醫藥與炎帝醫藥不同辨”, 「벽사록변」, 648쪽). 그가 만약 젊었을 때부터 천문학에 대한 소양을 닦지 않았다면 지구설 및 서양 천문학에 대한 비판도 아마 그 수준을 넘어서지 못했을 것이다.

21) 年譜의 기록에 따르면, 이 글에서 이항로는 서양 천문학, 의학, 기계기술 등의 정교함이 실은 禽獸들의 비천한 재주[偏智曲技]와 마찬가지로 비판하였다(「年譜」, 1007쪽). 이러한 주장은 훗날 성리학적 범주론으로 정교화·체계화되어 「벽사록변」 등에 실리게 된다.

22) “人物性同異說”(1845) (「문집」, 532-24쪽), “人心道心說”(1847) (「문집」, 540-41쪽), “心與理同異說”(1848) (「문집」, 567-68쪽) 등이 그 대표적인 업적들이라고 볼 수 있다. 이항로 주자학의 宗旨가 심성론, 특히 人心道心說에 있었음은, 그의 “인심도심설”과 그에 대한 문인들의 평가에서 잘 드러난다. 「年譜」 1846년(丙午)年條, 「문집」, 1014쪽.

심으로 당대는 물론 이후 韓末 사상에 커다란 발자취를 남길 이른바 華西學派가 이 시기에 형성되기도 했다.²³⁾

이렇듯 이항로가 주자학자로서의 학문적 업적을 쌓아가는 과정은, 이 글의 관심의 측면에서 본다면, 서학에 대한 가장 핵심적인 비판 도구를 다듬어가는 과정이었다고 볼 수도 있다. 실제로 정통 주자학을 학문의 본령으로 생각한 그는 지식의 여러 요소들을 주역과 성리설을 근간으로 하는 자신의 이론틀에 포섭하여 일관된 체계를 세우려 하였다. 비록 1850년대에 이르러 서양 과학 기술에 대한 비판 논리의 상당 부분을 고안해냈다고 하더라도, 그것은 주자학과 주역의 이론에 의해 충분히 검토되고 나아가 그것과 일관된 체계를 이루어야 했다.²⁴⁾ 결국 1863년까지 그는 서학 비판의 요소들을 취사선택하고 다듬어 인심도심설과 주역의 체계에 융합시키는 작업을 했다고 볼 수 있다.

그러나 그가 택한 이러한 비판 전략과 그 결과 나타난 엄격한 이론적 일관성은 그 비판대상인 서양 과학 기술의 입장에서 본다면 매우 불행한 일이었다. 그는 만년에 이르기까지 비판을 위한 이론적 도구들을 연마하였고, 그것을 토대로 이미 선배 비판자들에 의해 파편화되고 공격력을 상당 부분 상실한 서양 과학 기술을 이제는 주자학과 주역의 이론적 그물로 겹겹이 포위하려 했던 것이다. 결국 양과 질 모두의 측면에서 비판 대상과 도구간의 엄청난 불균형을 토대로 이루어진 이항로의 서양 과학 기술 비판은, 무력한 단편들에 대해 훨씬 정교하고 풍부한 전통적 요소들이 일사불란하게 협공하는 양상을 띠게 되었다. 이제부터 살펴볼 내용은 바로 그 구체적 양상이다.

3. '道理의 길과 形氣의 길'—서양 과학 기술의 정교함을 어떻게 이해할 것인가?

이항로를 비롯하여 조선 후기 지식인들에게 비친 서양 과학 기술의 가장 중요한

23) 이항로의 華西學派를 포함하여 19세기 이후 조선의 학파들에 대한 개설적 설명으로는 금장태·고광식, 「儒學近百年」(박영사, 1984)과 김도형, "개항이후 보수유림의 정치사상적 동향", 「1894년 농민전쟁연구」 3 (역사비평사, 1993), 209-242쪽 등을 참고할 수 있다.

24) 성리설로부터 시작하여 화이론적 문명관, 사회정치 이론 등 지식의 여러 영역을 관통하는 이항로의 일관된 체계에 대해서는 많은 연구자들이 주목하였다. 예를 들어 이이화, 앞의 글(주1), 5-10쪽에는 성리설로부터 문명론에 이르는 그의 이론적 체계를 통해 그 일관성을 보여주고 있으며, 유초하 역시 앞의 글(주1), 230쪽에서 그의 이론 체계가 지닌 유기적 특성을 언급하였다.

특징의 하나는 그것이 지닌 정교함이었다. 서양 선교사들에 의해 만들어진 時憲曆이 중국의 전통적인 역법을 대체하는 과정에서 드러난 정밀함은 그 비판자들도 쉽게 부정할 수 없었다. 이러한 사태는 중화 문명의 절대적 우월성을 믿어왔던 지식인들에게 상당한 문제거리로 등장했다. 과연 오랑캐 서양이 적어도 부분적으로라도 중국보다 우월하다는 사실을 받아들여야 하는가? 이에 대해 중국과 조선의 지식인들이 취한 이론적 해결방향은 대체로 두 가지였다. 그 첫 번째는 이른바 '중국기원론'으로서, 서양의 정교한 천문학과 수학이 사실은 고대 중국에서 건너간 것이라고 주장함으로써 중국인들의 무너진 자존심을 달래는 것이었다. 두 번째로는 좀더 전향적으로 서양 문명이 지닌 상대적 장점을 인정하는 태도로서 19세기 중후반에 이르러 이른바 '中體西用', '東道西器' 등의 슬로건으로 정리되는 태도였다.²⁵⁾

그러나 이항로는 이 두 가지 태도 모두를 받아들이지 않았다. 물론 그 역시 서양 천문학과 기타 기술에서 드러나는 정교함을 부정하지는 않았지만²⁶⁾, 이를 그러한 방식들로 이해한다면 華夷의 절대적 구분을 무너뜨릴 위험성이 있다고 생각하였다. 그가 중국기원론을 명시적으로 거론하며 비판한 부분은 찾을 수 없지만, 동서문명 교류의 역사에 대한 그의 서술에는 분명히 그와 정반대의 논지가 나타난다. 그에 따르면 서양이 역사상 중국과 교류한 시기는 모두 焚書坑儒가 난무하던 진나라 때와 같이 중국 사상사의 혼란기였기 때문에 고대 성인들이나 송대 朱子 등의 지극한 교화를 입을 기회가 없었다는 것이다.²⁷⁾ 중국기원론보다 더 개방적인 논리인 '동도서기론'적 논변에 대한 그의 태도는 더욱 확고한 것이었다. 그에게 문명 곧 중화란 다양한 형태로 존재할 수 있는 것이 아니었다. 문명의 문명됨은 天命을 받은 성인의 가르침, 綱常의 존재 여부에 의해 절대적으로 정의되는 것이므로 서양을, 나름의 장점을 지니고 있어 중국·조선과 비교될 수 있고 심지어는 융합되어야 할 '문명'의 범주에 집어넣을 수는 없었다. 그에게 '비교문명론'이란 애초에 성립될 수 없는 분야였던 것이다.

따라서 이항로에게는 서양 과학 기술의 정교함을 곧 '우월함'으로 이해하지 않고,

25) 물론 이 두 가지가 완전히 별개의 논리라고는 볼 수 없다. 중국기원론은 서양 과학의 가치를 부정하기 위해서도("그것은 이미 중국에 존재했던 것에 불과하다!"), 반대로 그 가치를 긍정하기 위해서도("그것은 고대에 聖인들이 창안하신 것이다!") 이용될 수 있는 탄력적 논리였다. 따라서 적어도 후자는 서양 과학 기술 수용론의 정당화 논리로도 이용될 수 있었다.

26) 예를 들어 이항로는 서양 천문학에 대해 "서양 사람들은 눈이 교묘하고 기구가 기묘하여 영리하기가 다른 사람보다 뛰어나 능히 스스로 天象을 관측하여 드디어 그 數를 알아냈다"고 평가하였다: "日月星辰說", 「문집」, 602-3쪽.

27) 중국과 서양의 교류에 대한 이항로의 입장은 "用夏變夷說", 「벽사록변」, 647-5쪽: 「雅言」, "尊中華 第30", 1151-2쪽 등을 참고할 것.

이를 절대적 華夷 구분의 틀 속에서 설명할 수 있는 논리를 개발할 필요가 있었다. 「벽사록변」에 완성된 형태로 등장하는 그 논리는 「年譜」의 표현대로 人心道心說에 근거한 '上達과 下達'의 구도로 요약될 수 있다.²⁸⁾ 중국이 “道理와 性命의 통합에 上達”한데 비해 서양은 “形氣의 사사로움에 下達”했다는 논지의 '상달하달론'은 중국과 서양이 각각 통달한 측면이 다르다는 주장이지만 그렇다고 각 문명의 상대적 장점을 주장하는 것으로 이해되어서는 안된다. 이항로의 주자학이 道理와 形氣의 절대적 구분과 위계를 강조한다는 점에서 볼 때 그 구도는 중화와 '서양 오랑캐'의 절대적 위계를 보여주기 위한 것이었다.

1) 이항로의 윤리학과 인식론

일반적으로 주자학에서 道理, 形氣는 우주 만물의 생성과 존재를 설명하는 가장 근원적인 범주들이다. 구체적인 모양[形]을 지니고 있는 우주의 모든 사물은 氣로 이루어져 있으며, 또 그것의 운동 변화에 의해 생성하고 소멸한다. 그러나 이러한 물질적 변화에는 그렇게 되는 근거[所以然], 또는 그렇게 되어야만 하는 법칙[所當然]이 있는데, 그것이 바로 道 또는 理이다. 이때 氣란 사물을 시공간적으로 국한시켜주는 물질성 또는 차별성의 근거로서, 그것을 초월하여 법칙성과 동일성의 근원이 되는 形而上의 道理를 담고 있는 形而下的 그릇[器]이다. 주자학의 우주는 이렇듯 물질성과 법칙성, 차별성과 동일성을 나누어 대표하는 氣와 理가 불가분으로 결합되어 이루어져 있다. 理와 氣는 또한 각각 선과 악의 근거이기도 하다. 理가 담지하고 있는 법칙성이란 가치 중립적인 것이 아니라 지극히 윤리적이고 선한 성격을 갖고 있다. 氣의 차별성 역시 가치 중립적인 것이 아니다. 그것은 맑음과 흐림, 온전함과 치우침의 차이로서, 氣가 흐리고 치우쳐 있으면 그것이 담고 있는 理의 至善함이 제대로 발현되지 못한다. 그 상태가 곧 人欲이며 惡인 것이다.

이렇듯 세계를 설명하려면 불가분으로 결합되어야 할 두 범주에 서로 섞일 수 없는 가치를 부여함으로써 주자학은 애초부터 해결하기 힘든 이론적 긴장을 안게 되었으며, 조선 후기 주자학의 복잡한 논쟁들에서 볼 수 있듯이 리와 기의 관계를 파악하는 방식에 따라 다양한 이론적 차이를 낳게 되었다. 그 중 이항로는 이 둘 사이의 구분과 위계를 어느 누구보다도 강력하게 주장한, 이른바 主理論의 입장으로 널리 알려진 인물이었다.²⁹⁾

28) 「年譜」 1863(癸亥)年條, 「문집」, 1027쪽.

29) 이항로는 송시열의 의리를 추종하여 스스로 老論을 자처하였으나 性理說에서는 율곡 이래 畿湖 老論의 主氣論의 전통과 거리를 두었다. 김도형은 이를 적극적 위정척사론의 이론적 반영으로 보아, 전통 기호 노론의 맥을 이은 田愚가 은둔을 통해 道統을 보존한다는 소극적 自靖論의 태도를 보인 것과 대비시켰다. 김도형, 앞의 글(주23), 211-17쪽.

形而上인 것을 일러 道라고 하고, 形而下인 것을 일러 器라고 하는데, 上下의 두 글자가 얼마간의 뜻을 함축하고 있다. 사물이 생겨나기 전으로 말하자면 그것[사물]의 理는 이미 갖추어져 있으니, 이른바 上下라는 것에는 先後의 뜻이 있다. 사물이 바야흐로 생겨날 때로 말하자면 理는 氣의 장수가 되고 氣는 理의 일꾼이 되니 이른바 上下라는 것에는 尊卑의 뜻이 있다. 사물이 이미 다해버린 뒤로 말할 것 같으면, 氣에는 성취와 파괴가 있으나 理는古今을 꿰뚫으니, 이른바 上下라는 것에는 존속과 멸망의 뜻이 있다.³⁰⁾

이 글에서는 리와 기의 관계가 지니는 여러 복잡한 측면들이 모두 사상되고 그 둘 사이의 존재론적·가치론적 위계가 선명한 도식의 형태로 선언되고 있다. 그러나 이러한 근원적 위계가 현실에서는 뒤집어질 수도 있다. 이항로에 따르면 리와 기는 서로 불가분으로 연관되어 있지만 때에 따라서는 서로 투쟁하기도 하는데, 그 과정에서 氣가 理를 주재하는 비정상적인 현상이 나타나기도 한다. 그로 인해 세상에는 治亂과 盛衰의 변화가 나타나며, 개개 인간의 차원에서도 군자와 소인의 구분이 나타난다.³¹⁾ 요컨대 그에게 있어서 氣란 때에 따라 주인인 理에게 거역할 수도 있는 하인이었던 것이다. 예컨대 당대에 중국과 조선을 위협하던 '서양 오랑캐'는 바로 군주를 찬탈한 신하, 주인을 거역한 하인과 다를 바 없었으며, 이는 모두 리와 기의 정상적이며 바람직한 위계가 뒤집어진 현상이었다.

그러나 도리와 형기는 아주 추상적인 개념으로서 그것이 현실 세계의 治亂과 善惡으로 연결되기 위해서는 좀더 구체적인 매개가 필요하다. 주자학 그리고 이항로에게서 그것은 곧 인간, 더 정확히 말하자면 인간의 인식과 행위를 주재하는 마음[心]이었다. 「中庸」에 따르면 天地의 중심에 위치한 인간이 만약 자기 마음에 담긴 理를 잘 보존하면 하늘을 도와 세계를 이상적으로 완성시키는 과업에 참여할 수 있게 된다. 따라서 사람의 마음은 天理의 실현을 좌우하는 우주적 중요성을 획득하게 되며, 주자학에서 심성론이 핵심적인 위치를 차지하게 되는 것은 그 이유 때문이다.

특히 이항로는 마음을 理와 氣의 신묘한 결합체로 봄으로써, 도리-형기의 투쟁을 마음이라는 場에 그대로 옮겼다.³²⁾ 그에 따르면 도리가 사람의 마음을 주재하는 것이 당연하며 바람직하지만, 형기가 주재할 수도 있다. 이 때 전자를 道心, 후자를 人心이라고 하는데³³⁾, 이러한 구분에는 서로 연관된 두 가지 함의가 있다. 일단 이는 우선 윤리적 구분이다. 至善의 준칙인 理가 주재하는 道心은 부모를 공경하고, 임금

30) 「雅言」“臨川 第2”, 1052쪽.

31) 같은 글, 1052쪽.

32) 이항로 및 19세기 주자학자들의 心性論에 대해서는 한국철학사상연구회, 「논쟁으로 보는 한국철학」(예문서원, 1995), 249-291쪽을 참조할 것.

33) “人心道心說”, 「문집」, 540-41쪽.

에게 충성하며, 선을 좋아하고 악을 미워하는 윤리적 마음이지만, 형기에 지배되는 人心이란 좋은 맛, 아름다운 색깔, 몸의 편안함을 추구하는 육체적 욕구를 의미한다. 물론 인심이 그 자체로 악한 것은 아니지만 만약 그것이 도심보다 勝하게 되면 그 사람은 윤리적 당위를 버리고 육체적 정욕을 따르는 소인배가 될 것이다. 마음 속에서 벌어지고 있는 도심과 인심의 투쟁은 곧 天理와 人欲 사이의 윤리적 투쟁인 것이다.

마음이란 단지 도덕적 판단의 장일 뿐아니라 그 근거가 되는 지각과 인식의 장이기도 하다. 이 세상의 모든 사물이 도리와 형기라는 구분되는 범주의 결합으로 이루어진 만큼 마음의 인식 작용도 그에 대응하여 두 갈래로 나뉜다. 이 때 사물에 내재하는 도리의 측면으로 향하는 마음이 도심이며 반대로 형기로 나아가는 마음이 인심이다. 형기로 향하는 길을 따라가는 인심은 형체나 맛, 색깔 등 사물의 “감각적” 측면에 대한 인식 작용이며, 도리로 향하는 길을 따라가는 도심은 사물들이 “존재하는 이유나 존재해야만 하는 당위성”에 대한 인식을 뜻한다. 이항로가 든 예에 따르면 음식의 맛에 주목하는 것은 형기의 길을 따름이며, 배고픔을 채워 생명을 유지하는 본질적 기능을 인식하는 것은 도리의 길을 따름이다.³⁴⁾

물론 인심·도심 구분의 윤리학적 측면과 인식론적 측면은 서로 깊이 연관되어 있다. 사물의 형체에만 집착하는 것은 곧 내부의 사사로운 정욕이 발현하기 때문이며, 도리의 측면을 추구하는 것은 도덕의 근원인 天理가 그 마음을 주재하고 있기 때문이다. 따라서 이항로의 인식론에서는 윤리적으로 중립적인 인식이란 존재할 수 없다. 사람의 마음 속에는 언제나 형이상학적이고 도덕적 인식으로 나아가려는 경향과 형이하학적이고 비도덕적인 인식으로 향하는 경향이 투쟁하고 있는 것이며 그 가운데 길은 존재하지 않는 것이다.

그렇지만 이항로가 보기에 인심과 도심의 투쟁에서 언제나 유리한 쪽은, 아쉽게도 인심이다. 왜냐하면 형기의 길은 분명히 보이지만 도리로 향하는 길은 언제나 가려져 있기 때문이다.

형기와 신체는 象이 있는 物이요, 性命과 道義는 形이 없는 理이다. 象이 있으므로 쉽게 보고 알 수 있으며 形이 없으므로 보기 어렵고 알기 어렵다. [형기와 신체는] 쉽게 보고 알 수 있으므로 利害, 得失이 아주 가까워 긴급하지만, [성명과 도리는] 보기 어렵고 알기 어려우므로 옳고 그름, 존속과 멸망이 멀고 더디게 된다. … [이 때문에] 천지간에는 다스려지는 날이 항상 적고 어지러운 날이 항상 많다.³⁵⁾

34) 김낙진, 앞의 글(주3), 111쪽. 인심도심설에 근거한 이항로의 인식론은 “格致說贈柳穉程”, 「문집」, 650-51쪽에 정리되어 있다.

35) “人心道心說”, 「문집」, 540쪽.

사람들은 일반적으로 눈에 보이지 않고 현실적인 이해와 관계가 먼 形而上의 道理에 대해서보다는 이해 독실이 분명한 形而下的 形氣에 매몰되며, 이 때문에 세상에는 군자보다 소인이, 태평성세보다는 어지러운 날이 더 많은 것이다.

2) 不穩한 정교함: 이항로의 기술관

이항로에게 있어서 인심과 도심의 윤리학-인식론은 그것이 지닌 우주적 함의로 인해 정치, 사회, 학문 등 세계의 어떤 영역에도 적용될 수 있는 힘을 지니고 있었다. 그가 서양 과학 기술의 정교함이라는 문제를 해결하기 위해 사용한 이론적 도구도 바로 이것이었다. 그러나 이항로는 인심도심의 추상적 논리를 곧바로 서양 과학 기술 비판에 적용하지는 않았다. 그 둘을 대개하는 고리가 있었는데 기술 일반에 대한 주자학적 이해가 바로 그것이었다. 이는 바로 앞 절에서 언급한 바 이항로가 평생에 걸쳐 놓치지 않았던 예약제도에 대한 관심과 상응하는 영역이었다. 그는 우선 기술을 포함한 예약제도에 인심과 도심의 논리를 적용한 뒤, 이를 토대로 서양 문명과 그들의 과학 기술을 비판하는 전략을 택하였다.

「벽사록변」에서 기술 일반에 대한 이항로의 논의는 聖賢과 匠人의 위계에 대한 「中庸」의 선언을 언급하면서 시작된다.³⁶⁾ 지식 계층인 선비를 중시하고 기술자들을 포함한 손노동자들을 천시하는 것은 유교의 일반적 경향이였다. 「중용」의 이른바 “九經”에는 나라를 다스리기 위한 아홉 가지 정책적 원칙이 나열되어 있는데, 그 중 “어진 이를 높임”[尊賢]이 두 번째로 등장하는 반면 “온갖 기술자를 불러옴”[來百工]은 일곱 번째에 등장한다.³⁷⁾ 그렇지만 이는 순서 없는 나열이 아니라 선비와 기술자의 두 집단 사이에 존재하는 先後의 차서와 本末의 경중을 드러내 주는 것이었다.

그렇다면 이러한 차별은 어떻게 정당화될 수 있을까? 이항로는 바로 인심도심론을 통해 이러한 선언에 철학적 근거를 부여하였다. 그에 따르면 “성현이 기르는 것은 心志요, 工匠이 기르는 것은 形體”이다.³⁸⁾ 이 때 기술자와 형체의 연결에는 앞서 언급한 인심도심론의 두 가지 함의가 모두 포함되어 있다. 기술자들의 활동은 개인의 사사로운 이익을 위한 비윤리적 동기에 지배되고 있으며, 또한 그들은 사물 속에 담긴 도리의 측면에 무관심하고 그 겉모양인 형체에 대한 정교한 조작만을 추구한다는 것이다. 요컨대 이러한 논리를 통해 이항로는 인심과 도심, 형기와 도리의 추상적인 인식론의 범주 구분을 성현과 장인의 사회적 구분으로 연결시켰던 것이다.

물론 그가 재화를 생산해 내는 기술자의 필요성을 부인한 것은 아니다. 그러나 장인들과 그들의 기술이 사회에서 바람직한 기능을 수행하려면 「중용」에서 제시된 순

36) “聖賢工匠得名不同辨”, 「문집」, 645-6쪽.

37) 「中庸」 제20장.

38) “聖賢工匠得名不同辨”, 「문집」, 646쪽.

서가 제대로 지켜져야 한다고 보았다. 그것이 뒤집히면, 다시 말해 사회가 형이상학적 도리와 그를 체현하고 있는 綱常을 무시하고 정교한 재화의 생산을 통한 부의 축적이나 군사적 강대함을 우선적으로 추구한다면 그것은 곧 문명의 근본이 위태로워짐을 뜻한다. 그 결말은 세상의 혼란이며, 야만과 禽獸의 상태일 수밖에 없다. 결국 이항로가 보기에 적절히 통제되지 않은 기술 활동은 道理에 근거한 유교 문명 전체를 뒤흔들 수도 있는 파괴적 잠재력을 지니고 있었다.

그렇다면 적절히 통제된 기술이란 구체적으로 무엇을 말하는 것인가? 그 기준은 분명히 정교함에 있지 않았다. 그에게 정교함이란 기술의 말단에 불과한 것이며, 따라서 기술이 날로 정교해지는 것은 ‘발전’이 아니라 오히려 말단이 근본을 해치는 ‘부패’의 과정이었다.

여러 장인들의 기예가 뒤에 나온 것이 더욱 정교하지만, [그렇다고] 앞사람이 우매하고 뒷사람이 지혜롭다거나 앞사람이 서투르고 뒷사람이 더 재주가 있는 것은 아니다. 이는 事勢가 그러한 것이다. 예컨대 음식이란 주름을 채우고 생명을 키우는 것이 근본이며 淳熬와 熊蹯은 말단이지만 오히려 그 근본을 해치는 것과 같다. 예컨대 집이란 비바람을 피하는 것이 근본이고 瓊宮瑤臺는 말단이지만 오히려 그 근본을 해치는 것과 같다.³⁹⁾

이렇듯 기술발전론에 대한 부정의 바탕에는, 기술에 이중적 측면, 즉 기술적 정교함의 측면과 함께 그것의 존재 이유 또는 본질적 기능의 측면이 공존하며 그 중 후자가 더 중시되어야 한다는 인식이 자리하고 있다. 이 때 기술의 이중적 측면이 그의 인식론에 등장했던 도리와 형기, 도심과 인심의 구분에 대응하고 있음은 논리적으로나 그가 들고 있는 음식과 집의 예에서 볼 때 분명하다. 인심과 도심의 인식론적 위계, 성현과 공장의 사회적 위계는 다시 기술 속에서도 본말의 위계를 형성시키고 있는 것이다.

기술에 존재하는 본말의 위계와 그를 바탕으로 한 기술진보의 부정 논리는, 기술의 참된 기원을 고대 성인들로 보는 復古的 기술관념과 연결되어 있다. 이항로는 「주역」 “繫辭傳”에 근거하여 고대의 성인들이 卦象을 취하여 쟁기와 보습, 배와 수레 등의 “완전한 기구[成器]”를 창안했다고 보았다.⁴⁰⁾ 당연히 이 근원적 기술들에는 본말의 위계가 잘 지켜져 있었다. 고대의 이상적 시기에는 “천하에 사용되는 器物들이 … 큰 것이나 미미한 것이나를 막론하고 하나하나 聖王들이 남긴 법을 강구하여 밝히고 각 나라들의 시대적 상황을 참고”했으며, “제도가 문란하거나 명분이 숨겨진

39) “西洋曆法與堯時曆法不同辯”, 「문집」, 648쪽.

40) 「雅言」 “易者第三十三”, 1162쪽.

기구는 시장에서 팔지도 못하고 백성들이 쓰지도 못하게 했다.”⁴¹⁾ 여기서 제도[制]와 명분[名]이란 곧 성인들이 특정 기술이나 인공물에 부여한 본질적 기능, 사회적 쓰임새를 의미하는 것이라고 볼 수 있다.

이로 보전대 이항로가 지닌 복식, 器皿, 수레 등 문물제도에 대한 관심은, 이를테면 박지원, 박제가 등 북학과 학자들의 富國 또는 利用厚生을 염두에 둔 실용적 관심과는 근본적으로 달랐다. 예를 들어 이항로가 수레에 대해 관심을 가진 동기는 그 이용을 장려하여 생산성을 높이려는 데 있었던 것이 아니라, 수레의 각 부분의 기능과 명칭의 괴리 현상을 바로잡는 데 있었다. 따라서 수레에 대한 구체적인 서술도 주로 수레가 상징하는 易의 卦象이나 신분에 따른 구조 및 명칭의 차별 등에 집중되어 있었다.⁴²⁾ 이항로에게는 그것이 곧 수레의 본질이었던 것이다. 결국 그가 생각한 바람직한 기술이란 마치 현대의 기술과 같이 말단의 정교함이 본질의 통제를 벗어나 폭주하는 것이 아니라 聖人이 부여한 사회적 기능이 존중되는 기술, 형이상학적 道理에 바탕한 사회의 윤리적 질서에 봉사하는 기술을 의미하였다.

3) 서양 과학 기술 및 道器分離論에 대한 비판

이러한 이항로의 기술관을 전제한다면 서양 천문학에 대해 “그것이 정교하기는 하지만 太本이 서있지 않다”는 그의 평가에 담겨있는 비판적 함의가 드러난다.⁴³⁾ 이 구절은 기술의 본말에 대한 논의를 서양 천문학에 직접 적용한 내용이다. 서양 천문학은 그 말단인 정교함의 측면에서는 뛰어날지 모르나 성인들이 밝혀 준 천문학의 본질에 대해서는 무지하다는 것이다. 이항로에게 있어 그 본질이란 “天心을 공경하고 人倫을 밝힘”을 의미했다. 다시 말해 천문학이란 사회의 근본이 되는 天時의 변화를 밝혀줌으로써 사회를 禮의 원리에 입각해서 운영하게끔 하는 수단이었다. 「書經」의 “堯典”이나 「禮記」의 “月令” 등에서 볼 수 있듯이 성인들이 창안한 천문학은 하늘의 운행과 계절 변화의 리듬을 읽어 제사, 혼인, 농업 등 禮樂制度의 운영을 규정해주는 기능을 담당했다. 그러나 이와 같은 성인의 교화를 받지 못한 서양인들의 역법은 “오로지 天心을 모욕하고 인륜을 폐하는 것”으로 주를 삼고 있을 뿐이다.⁴⁴⁾ 따라서 이항로에게 있어서 서양 역법의 정교함은 우월함의 증거가 아니라 오히려 본말이 전도된 혼란과 불온함의 상징이었다. 결국 서양의 정교한 과학 기술을 염두에 두고 이항로가 “형기에 下達”했다고 규정한 것은 서양 문명의 상대적 장점을 표현한 것이 아니라 오히려 그 속에 담긴 비천함과 불온함을 밝히려 한 것이었다. 그

41) 「雅言」 “大壯”, 1147쪽.

42) “車說”(1854), 「문집」, 604-5쪽.

43) “西洋曆法與堯時曆法不同辯”, 「문집」, 648쪽.

44) 같은 글.

에게 있어서 도리에 근본하지 않은 천문학, 본질과 분리된 정교함이란 곧 야만의 징표일 따름으로서, 이는 사람을 능가하는 나뭇의 장기를 지니고 있음에도 여전히 비천하기 짝이 없는 별레나 짐승들과도 근본적으로 구별되지 않았던 것이다.

인심도심설을 중심으로 한 이항로의 논리는 단지 서양 과학 기술을 비판하는 데에만 사용된 것이 아니라, 그가 알고 있었던 서양 문명의 다른 측면, 그리고 당대에는 더 중요한 쟁점이었던 천주교에도 동일하게 적용되었다. 그가 보기에는 천주교 역시 形氣의 굴레에 사로잡혀 있었다. 우선 천주교는 눈에 보이지 않지만 만물의 근원이 되는 太極을 알지 못하고 형상이 있는 天主를 설정하여 이로부터 세계가 비롯되었다고 생각하는 오류를 범하였다.⁴⁵⁾ 다른 한편 이항로는 서양인들이 천주를 섬기는 동기 또한 형기의 私欲에서 비롯되었다고 판단했다. 그들은 하늘이 인간에게 진정으로 명한 것이 무엇인지를 생각하지 않고 다만 복을 얻기 위해 하늘을 섬길 뿐이었다.⁴⁶⁾ 따라서 천주교는 그들의 천문학과 마찬가지로 저급하고 사악한 가르침으로서, 요컨대 그의 눈에 비친 서양이란 그 종교와 기술을 막론하고 形氣에 지배되는 저급하고 사악한 문명이었다.

이렇듯 이항로가 천주교와 천문학을 동일한 논리로 비판한 데는 조선 후기 지식인들의 일부가 그 둘을 분리하여 서양 과학 기술에 대해서는 면죄부를 주고 심지어는 그것의 적극적 도입을 주장한 데 대한 비판의 의미가 담겨있다고 생각된다. 이는 18세기 성호학파나 북학파에서 전형적으로 드러나는 태도로서, 19세기 후반 중국과 조선의 이른바 ‘中體西用’ 또는 ‘東道西器’ 정책으로 이어지는 경향이었다. 이들의 논리는 기본적으로 문명을 이루는 두 가지 요소인 道와 器가 분리될 수 있다는, 이를테면 ‘道에 대한 器의 중립성론’이라고 볼 수 있다.⁴⁷⁾ 그에 따르면 중립적인 서양의 器는 유교의 道와 아무런 충돌 없이 공존할 수 있으며 나아가 그 정교함과 효율성으로 인해 유교 사회의 변영에 기여할 수 있다. 그러나 기술 내부에 존재하는 본말의 위계에 주목한 이항로에게는 사회 문화적 진공 속에 존재하는 기술 개념은 성립할 수 없었다. 서양 천문학이 비록 겉보기에는 이념적, 윤리적 문제가 없는 단순한

45) 「雅言」“洋禍第三十五”, 1174쪽: “上帝與天主相反辨”, 「벽사록변」, 643쪽. 천주교가 유형의 신을 섬긴다는 주장은 당시 유학자들의 일반적인 생각으로서, 아마도 천주교의 신이 인격을 지니고 있다거나 천주교도들이 聖像이나 십자가 등 유형의 상징을 숭배하는 것 등을 보고 얻은 결론일 것이다.

46) “西洋事天與吾儒事天相反辨”, 「문집」, 644쪽.

47) 예를 들어 李瀾의 서양 과학관은 朴星來, “星湖僿說속의 西洋科學”, 「震檀學報」 59(1985), 177-197쪽을, 조선 후기 전반에 걸친 논의로는 盧大煥, “조선후기의 서학유입과 서기수용론”, 「震檀學報」 83(1997), 121-154쪽을 참조할 것. 이들 실학자들의 논의에서 나타나는 도기분리론은 19세기 후반에 유행한 이른바 ‘東道西器論’ 논리와 근본적으로는 같다. 예컨대 강재언은 19세기 후반 동도서기론의 핵심 논리를 도기분리론이라고 지칭한 바 있다(鄭昌烈 역, 「韓國의 開化思想」 (비봉출판사, 1981), 7, 191쪽).

도구처럼 보이지만 그 근본은 천주교와 동일한 사악함에 오염되어 있다. 따라서 그가 보기에 천주교를 배척하되 그들의 천문학은 도입하자는 주장은 실현가능성이 없을 뿐만 아니라 위험한 발상이었다. 그들의 천문학을 받아들이면 알게 모르게 천주교의 사악함이 그에 묻어 들어와 결국에는 문명 사회의 근간인 유교의 道마저도 위협하게 될 것이기 때문이었다.

이상에서 볼 수 있듯이 이항로의 논의는 사람 마음 속에서 벌어지는 인심과 도심의 인식론적·윤리적 갈등에서 성현과 공장의 사회적 위계로, 그리고 다시 동서양의 문명간 위계로 옮겨가는 전략을 택하였다. 즉 그는 추상적이고 미시적 대상에 대한 논의를 거시적 대상에, 그리고 자기 사회 내의 친숙한 대상에 대한 평가를 이질적 대상, 즉 서양 과학 기술에 별다른 논리적 부담을 느끼지 않고 적용했던 것이다. 주자학적 범주론의 보편성을 믿은 그에게 이는 자명한 일이었겠지만, 그 과정에서 서양 문명 및 그들의 과학 기술은 주자학의 개념적 그물당과는 '공약 불가능한' (incommensurable) 자신의 독특성을 상실하게 되었다. 요컨대 서양 과학 기술은 전통적으로 천시되고 억제되던 '工匠의 기술'과 동일시되었다. 그의 인식 속에서 일어난 이러한 동일화는 서양 과학 기술이 대상에 대한 정교한 조작, 현상에 대한 정밀한 설명을 추구한다는 판단에 근거하였다. 물론 이러한 파악이 그 자체로 틀렸다고는 볼 수 없다. 하지만 하나의 거대한 문명 및 그 학문에 포함된 다양하고 풍요로운 특성이 그와 같이 단 하나의 특징으로 환원될 리는 없다. 서양 과학 기술에 대한 그의 태도는 그것의 이질성과 다양성을 그 자체로 '이해'하려는 것이 아니라 그것을 자기가 속한 문명 내부의 익숙한 범주와 기계적으로 등치시켜 그 이질성을 제거하려는 것이었다. 그 결과 그는 장구한 기간에 걸쳐 정련된 유교-주자학의 기술론을 동원하여 서양 과학 기술을 효과적으로 다룰 수 있었다. 그렇지만 이미 그 상대는 주자학의 틀에 의해 상당히 가공되어 그것이 지닌 이질성과 힘이 제거된, 결국은 조작된 대상에 불과하였다.

4. 하늘과 땅의 위계

인심과 도심의 윤리학적 인식론에 바탕하여 서양 과학 기술의 정교함을 비판하는 한편, 이항로는 이를 근거로 몇몇 구체적인 서양 과학 지식에 대해서도 비판적으로 검토하였으며 나아가 그에 대하여 나름의 대안적 자연철학 체계를 구상하였다. 그의 입장에서 본다면 불온하고 잘못된 방법론에서 비롯된 지식에는 또한 무엇인가 중대한 오류가 있을 수밖에 없었다. 形氣에 치우친 서양인들은 아무래도 본질적인 형이상학적 도리의 차원에 어두울 것이 분명하기 때문이다. 이로 보건대 그가 추구한 대

안적 자연철학이란 곧 道理의 눈에 비친 세계상을 뜻할 것임을 알 수 있다.

그러나 서양 과학 기술의 일반적인 정교함의 문제에서와는 달리 구체적인 지식의 수준에서 그의 범주론과 인식론을 적용하는 일은 그리 쉽지 않았다. 그를 위해서는 구체적인 전문 지식을 이해하고 나아가 그것을 자기 목적에 맞게 다룰 만한 능력이 요구되었다. 실제로 당대의 중국 및 조선 천문학자들의 대부분이 그 우수성을 인정한 서양 천문학의 구체적 이론은 '아마추어 천문학자' 이항로의 공력으로는 만만치 않은 상대였다. 이러한 사정을 반영하듯 이 주제에 대한 그의 논의에서는, 단호함과 논리적 매끄러움으로 일관한 앞의 논의에서는 찾아볼 수 없던 주저와 혼란을 엿볼 수 있다. 비록 1863년의 「벽사록변」에는 그러한 혼란이 나타나지 않지만, 이러한 일관성은 예컨대 1854년의 “日月星辰說”에 담긴 자신의 아이디어를 폐기한다거나, 지구설의 경우와 같이 그것과의 직접 대결을 피할 수 있는 우회 논리를 고안함으로써 얻어질 수 있었다.

1) 지식의 위계에서 존재론적 위계로: '辰'의 천문학

앞 절에서 살펴본 바 「벽사록변」에 담긴 이항로의 서양 천문학 비판은 이를 천주교와 연루시키는 강경한 어조를 띠었지만, 1854년의 문헌에서는 그와 상당히 다른 태도가 발견된다. 김평묵이 기록한 어록과 “日月星辰說”에서 그는 서양의 宗動天 이론에 예상외로 후한 점수를 주었던 것이다. “日月星辰說”에 실린 그의 회고에 따르면 그 이유는 자신이 '평생에 걸친' 연구 끝에 얻은 세차 주기와 李光地의 문집에 실린 서양 천문학의 수치가 일치했다는 데 있었다.⁴⁸⁾ 중국 천문학에서는 그 값이 한 번도 정확히 밝혀지지 않았던 데 비해 서양 사람들은 옹케도 자신이 「書傳」이나 邵雍의 「皇極經世書」 등을 토대로 연구하여 얻은 올바른 수치에 도달했다는 것이다. 그에 따르면 그 근본적인 이유는 서양인이 중국 천문학에는 없는 宗動天 개념을 가지고 있기 때문이었다.

서양 고중세 천문학사에 등장하는 宗動天(prime mover)은 그 성격을 둘러싸고 서양 학자들간에 복잡한 논쟁이 일어난 주제였지만, 이항로가 참고한 李光地의 설명에 따르면 이는 지구를 둘러싼 아홉겹 천구[九重天]의 맨 바깥에 위치하여 그 회전이 일정 불변한 천구를 말한다. 그 아래에 있는 해, 달, 오행성, 항성의 8개 천구가 이를 따라 회전하는데 그 속도는 종동천에 비해 느리다. 이 때 항성과 종동천의 운행 속도의 차이 때문에 항성이 미세하게 동쪽으로 뒤흔드는 이른바 '星差현상'이 일어난다. 그리고 이는 그러한 개념 없이 항성을 하늘의 本體로 간주한 중국 천문학자들이

48) “日月星辰說”, 「문집」, 602-3쪽. 이항로가 참고한 이광지의 글은 추측컨대, “天九重論”, 「榕村全集」 권15, 26b-27b; “曆法”, 권20, 2b-5a; “西曆”, 권20, 5b-7a이다. 「옹촌전집」의 판본은 奎章閣 소장본(奎中 5150)을 이용하였다.

歲差라고 부른 것과 같은 현상이다.⁴⁹⁾ 그런데 김평묵의 기록에 따르면 이항로는 서양 천문학이 정확한 세차(또는 성차)값을 가진 것은 바로 종동천 개념이 진실의 일단을 내포하고 있기 때문이라고 평가하였다. 좀더 정확히 말해 그는 종동천이 중국 고대 堯임금의 이상적 역법에 등장하는 '辰'에 대응한다고 이해하였다. 다만 중국에서는 이후 그 개념의 중요성이 망각되어 단지 해와 달과 별로만 역법을 만들어 오차가 누적되었지만, 서양은 오히려 그와 유사한 개념을 사용하였기 때문에 오차가 없는 정교한 역법을 만들 수 있었다는 것이다.⁵⁰⁾

그렇다면 이상적 천문학의 핵심이 되는 '辰'이란 무엇일까? 「書經」 “堯典”을 보면 요임금이 羲和씨에게 “日月星辰을 曆象하라”고 명령하는 구절이 나오는데, 이에 대해 이항로는 辰이 日, 月, 星과는 다른 독자적인 존재를 뜻한다고 해석하였다. 그에 따르면 辰은 형체가 없어 눈으로 볼 수는 없으나 나머지 천체의 운동을 통솔하는 주재자로서 하늘과 동일한 존재였다. 그리고 辰은 그 운행이 일정 불변하여 이를 기준으로 삼으면 나머지 천체들의 進退가 아주 쉽게 추산될 수 있었다.⁵¹⁾ 이러한 설명을 보면 이항로의 辰은 실제로 이광지가 소개한 바 일정한 속도로 회전하는 하늘의 본체요 못 별들의 動因으로서 세차 추산의 기준계인 종동천과 그 성격과 기능 면에서 아주 유사함을 알 수 있다.⁵²⁾

그렇다면 이러한 辰의 개념은 서양 천문학보다도 오히려 중국 전통 천문학에 대한 비판적 함의를 지닌다고 볼 수 있다. 실제로 “日月星辰說”의 대부분은 辰을 무시한 중국 천문학의 오류를 비판하는 데 할애되어 있다. 이항로에 따르면 漢代 이후의

49) 李光地, “天九重論”.

50) 「화서집」 부록 권3 「語錄」, “金平默錄”, 「문집」, 857쪽.

51) “日月星辰說”, 「문집」, 602쪽.

52) 중국 천문학사에서 辰은 보통 해와 달이 천구 상에서 만나는 장소를 뜻하며, 이항로가 어릴 적 읽었다는 「書傳」도 그와 같은 해석을 따르고 있다는 점에서 이항로의 해석은 아주 독특한 것이다. 그러나 그것이 그의 독창적인 생각은 아닌 것 같다. 그 전거에 대해서는 두 가지 정도의 추측이 가능하다. 우선 이항로 자신의 서술과는 반대이지만, 그것이 오히려 이광지의 문집에 소개된 서양의 종동천 이론으로부터 암시를 받은 것일 수가 있다. 두 번째로는 이항로가 참고문헌으로 분명히 언급한 소옹의 「皇極經世書」, 더 정확히 말하자면 그에 대한 明代의 학자 黃畿의 주에서 辰에 대한 유사한 해석이 존재한다는 것이다. “觀物外篇”의 한 주에 따르면 “해, 달, 별은 모두 볼 수 있고 빛을 발하는데, 오직 辰은 볼 수 없고 빛이 없다. … 辰은 해, 달, 별의 쫓는 바[所經]로서 두루 미치지 않음이 없고 항상 고요하게 거한다”고 했다(邵雍 著, 黃畿 注, 「皇極經世書」 第2版 (中州古籍出版社, 1993), 314쪽). 이러한 표현은 辰을 해, 달, 별과 구분되는 독자적인 존재로서, 그것들의 주재자로 상정한다는 점이나 눈에 보이지 않고 온 하늘에 두루 미치는 보편적 존재로서 天의 體임을 주장한다는 점에서 이항로의 개념과 아주 흡사하다. 필자의 추측으로는 이항로가 辰의 형이상학적 특징은 「황극경세서」에서, 그 천문학적 기능은 이광지가 기록한 서양 종동천 개념으로부터 빌어온 것이 아닌가 한다.

중국 천문학이 고대 역법으로부터 이탈한 근본적인 이유는 辰이 눈에 보이지 않는 형이상학적 존재라는 점과 辰과 恒星의 어긋남이 70여년에 1도에 불과하여 비교적 짧은 시기의 실용적 曆 계산에만 매몰된 曆家들의 관심을 끌지 못한 데 있었다. 흥미롭게도 이는 바로 도리의 길은 다르기 어렵고 형기의 길은 다르기 쉽다는 그의 인식론이 그대로 적용된 것이다.

그러나 해, 달, 별은 형체가 있어서 쉽게 관찰할 수 있으나 辰만은 형체가 없어 관측하기 어렵다. 해와 달의 차이는 가까이 時와 刻에 달려있어 관측하는 데 서두르지 않을 수 없으나, 항성과 辰의 차이는 멀리 運과 會에 달려있어 반드시 급하게 고찰할 것은 아니다. 이 때문에 고금의 曆家들은 전자에는 상세하나 후자에는 소략하여, 드디어는 星을 일러 하늘이라 하고 별자리를 일러 辰이라 이름하였다. 이러한 습관이 오래되어 감히 바꾸지를 못하니 歲差의 不明함은 필연적인 일이다.⁵³⁾

이항로는 현실적인 유용성, 형체에 집착하는 전통 역가들을 인심의 사사로움에 매몰된 匠人으로 규정하고 있다. 人心道心の 심법을 가르쳐준 고대의 성인은 역법에서도 형이상학적 辰의 중요성을 알려주었던만 형기에 사로잡힌 역가들은 이를 제대로 이해하지 못하였다는 것이다. 이는 마치 천체의 左旋을 주장한 朱熹가 曆家들의 右行說에 대해 “계산과 관측의 편의”에만 매몰되었다고 비판한 것과 같은 궤에 있다.⁵⁴⁾ 요컨대 주희나 이항로와 같은 성리학자들은 曆家들의 실용적 천문학을 부정하고 형이상학적 원리에 근거한 천문학을 추구하였던 것이다.

이렇듯 비판의 초점이 중국 전통 천문학자들로 향해있기는 하나 그렇다고 그가 종동천론을 비판하지 않은 것은 아니다. 그가 보기에 종동천론은 “堯典”의 辰개념을 다만 부분적으로 반영하고 있을 뿐, 그것에도 분명 오류가 있었다. 우선 그들은 요임금의 역법에 이미 辰의 개념이 완벽하게 존재함을 깨닫지 못한 채 자신들이 처음으로 그것을 고안했다고 자만하여 종동천이라는 억지 이름을 붙였다는 것이다. 그러나 더 중요한 문제는 그들이 宗動天을, 비록 가장 으뜸 되기는 하지만, 여전히 아홉 겹 하늘[九重天]의 하나로 간주하는 데 있었다. 이는 우선 辰 하나만을 하늘로 보는 요임금의 천문학에 비해 훨씬 더 번잡스러우며, 나아가 그 자체가 하늘로서 못 천체

53) “日月星辰說”, 『문집』, 602쪽.

54) 좌선설에 따르면 예를 들어 항성과 태양은 모두 왼쪽으로 돌지만 태양은 항성에 비해 하루에 1도가량 뒤쳐진다. 그러나 曆家들은 이를 뒤집어 태양이 하루에 오른쪽으로 1도씩 움직인다고 간주했는데, 물론 이것이 曆계산에 훨씬 편리하다. 주희의 曆家 비판에 대해서는 金永植, “傳統中國 學者계층의 전문과학지식에 대한 태도—天文曆法 및 그 전문가들에 대한 朱熹(1130-1200)의 태도를 중심으로”, 『한국과학사학회지』 8(1)(1986), 3-19쪽을 참고할 것.

의 주재자인 辰과 기타 천체들 사이의 절대적 위계를 약화시키는 오류를 범한 것이다.⁵⁵⁾ 이항로는 종동천 개념에서 비록 정도는 다소 덜하다고 하더라도 중국의 전통 역가들이 범한 것과 사실상 같은 오류를 발견했던 것이다.

결국 이 문헌에서 이항로는 道理의 형이상학에 근거한 자신의 천문학을 동·서 천문학 모두에 대립시키는 흥미로운 태도를 보여준다. 이는 앞서 보았듯이 그가 기본적으로 서양 과학 기술과 전통적인 중국·조선의 기술을 동일시했기 때문에 가능할 수 있었다. 그러나 이 문헌의 더욱 독특한 점은, 비판의 초점이 자기 문명 내부로 향해있을 뿐 아니라, 그가 보기에 비록 불완전하기는 하나 도리의 형이상학에 더 가까이 다가간 서양의 개념이 그에 대한 비판 논거로 활용되는 듯한 느낌을 준다는 데 있다. 그 결과 서양 종동천론에 대한 그의 비판은 어조의 표면적인 단호함에도 불구하고, 중국 천문학에 대한 것만큼의 힘은 느껴지지 않는다. 더군다나 종동천론이 중국 고대에 이미 존재하던 학설을 서양인들이 나뉘대로 발견한 것이라는 주장은 이항로가 의도한 바 그들의 오만함을 드러내주는 커녕, 서양 천문학과 요임금의 그것을 중첩시킴으로써 자신이 표면적으로는 의도하지 않았던 서양 과학에 대한—'중국기원론'과 같은—정당화의 효과를 내고 있다. 따라서 “日月星辰說”의 논리는 적어도 서양 문명 비판의 논거로 사용되기에는 문제점이 많았다. 그가 이후 「벽사록변」에 서양과 요임금 역법의 차이에 대한 변론을 포함시켰음에도 불구하고, 평생에 걸친 연구성과인 辰의 천문학이 아니라 서양천문학과 천주교를 연루시키는 이데올로기적 공격으로만 일관한 것을 보면, 아마 그 자신도 이러한 문제를 느끼고 있었음이 틀림없다.

그럼에도 불구하고 “日月星辰說”은 이항로가 추구한 자연철학 연구 프로그램을 아주 잘 보여주는 문헌이다. 그것은 곧 도리와 형기의 범주적 위계, 그리고 인심과 도심의 인식론적 위계를 세계의 구체적 영역에 실재하는 존재론적 위계와 연결시키려는 것이었다. 물론 이 글에서는 역설적으로 서양 천문학과 유사한 개념을 써서 형이상학적 辰과 형체를 지닌 日, 月, 星 사이의 위계를 발견하였지만, 하늘에 존재하는 위계를 다른 방식으로라도 설명하려는 시도를 포기하지는 않았다. 그 중의 하나가 바로 「論語」 “爲政”편에 등장하는 북극성[北辰]과 그것을 둘러싸고 있는 못 별의 위계였다. 북극성이 하늘의 북극에 고정되어 있고 다른 모든 별들이 이를 에워싼 채 회전하는 양상은 비록 ‘辰의 천문학’과 같은 이론적 정교함은 결여되어 있으나, 하늘에 존재하는 위계를 君主를 둘러싼 臣民의 이미지를 통해 극명하게 드러내 주는 효과를 지니고 있다. 실제로 「벽사록변」의 다른 글에는 논쟁의 여지가 보다 적은 이레퍼토리가 선언적으로 포함되었다.⁵⁶⁾

55) “日月星辰說”, 「문집」, 602쪽.

56) “用夏變夷說”, 「벽사록변」, 647쪽.

2) 지구설과 화이론—이항로의 지구설 이해와 비판 전략

이항로에게 지구설은 종동천론과는 여러 모로 성격이 다른 주제였다. 가장 중요한 차이는 지구설이 그에 비해 훨씬 첨예한 세계관적 논점에 연루되어 있었다는 점이다. 종동천론이 비교적 순수한 천문학 이론 영역에 속한 주제였고 나아가 하늘에 존재하는 위계를 부분적으로나마 담아낸 ‘긍정적’ 측면도 있었다면, 그보다 훨씬 폭넓은 세계관적 주제인 지구설은 땅에 존재하는 중화와 오랑캐의 위계를 부정하는 불온한 주장의 근거로 사용되고 있었다. 따라서 지구설에 대해서는 종동천론에서와 같은 이론적 틈이 용납될 수 없었다. 실제로 이항로는 지구설 비판에 훨씬 많은 관심을 기울였고, 不發로 끝난 ‘辰의 천문학’과는 달리 땅에 존재하는 위계에 대한, 그 자신이 보기에 만족스러운 이론 체계를 세울 수 있었다. 그런데 이는 그가 의식적·무의식적으로 선택한 두 가지 이론적 전략에 기인한 바가 크다. 우선 의도한 것은 아니지만 이항로의 지구설 이해 방식 자체가 그의 이론적 작업을 한결 쉽게 만들어 주었으며, 두 번째 그는 의도적으로 페르비스트 등 서양인들의 논점에 끌려 들어가지 않고 자신이 제어할 수 있는 논의의 場을 창출하려 하였다.

17세기 이래 예수회 선교사들과 그들로부터 영향을 받은 중국·조선의 일부 지식인들은 지구설을 두 가지 측면으로 이용하여 중국의 지리적 중심성을 공격하였다. 그 첫 번째 논거는 기하학적인 것이었다. 이광지와 페르비스트의 논쟁을 담고 있는 ‘용춘집’의 한 記事에 전형적으로 나타나는 이러한 논변은, 球가 지닌 기하학적 대칭성으로 인해 그 표면에는 특별한 중심이 있을 수 없다는 주장으로 요약될 수 있다.⁵⁷⁾ 이러한 논리에 따르면 東西의 방위구분과 기타 사람이 땅위에 설정한 모든 질적인 구분은 임의적이고 상대적인 것에 불과하다.⁵⁸⁾ 한편 지구설을 이용한 화이론 비판의 두 번째 논거는 지구설의 지리학적 함의였다. 전통적 화이론은 중국을 중심으로 하여 그 주변에 친숙한 오랑캐들이 둘러싸고 있는 좁은 세계상을 기반으로 하고 있었다. 그러나 지구설과 함께 도입된 서양의 세계지도와 지리 지식은, 그와 같이 친숙한 ‘九州’ 또는 ‘職方’의 세계를 넘어 훨씬 큰 세계가 존재함을 알려주었다. 그에 따르면 세계는 커다란 다섯 개의 대륙[五大州]으로 이루어져 있으며, 중국을 중심으로 한 전통적인 화이론의 무대는 그 중 하나인 亞細亞州에 불과하였다.⁵⁹⁾

그런데 그 중에서 당시 지식인들에게 더 인상적이었던 것은 후자 쪽이었을 가능성이 높다. 왜냐하면 기하학적 논변은 비록 유클리드 기하학을 공부한 현대인의 눈

57) 이광지, “記南懷仁問答”, 『榕村全集』 권20, 7b-8b. 이는 이항로가 지구설과 관련하여 참조한 거의 유일한 문헌임에 틀림없다.

58) 이러한 논의는 예를 들어 이항로가 읽지는 않은 것 같지만 중국과 조선의 지식인들에 많은 영향을 준 알레니(Giulio Aleni, 艾儒略)의 『職方外紀』의 서문에 등장한다.

59) 이러한 오대주설에 근거한 대표적인 세계 地理志가 바로 알레니의 『職方外紀』이다.

에는 자명해 보이지만, 그럴 기회가 없었던 당시 중국과 조선의 지식인들로서는 그 자체가 매우 낯설었을 것이기 때문이다.⁶⁰⁾ 이는 이항로의 경우 비교적 분명히 드러나는데, 그는 지구설의 핵심을 땅의 기하학적 구형성이라기보다는 세계의 지리적 광활함으로 이해하였다. 예를 들어 1854년의 「어록」에서 이항로는 지구설의 화이론 공격을 다음과 같은 질문으로 정리하였다.

누군가 질문하였다. “하늘이 땅을 두르고 있고 땅은 하늘의 가운데 있어 상하 사방이 모두 다 땅입니다. 소위 중국이라는 것은 다만 崑崙의 동쪽에 있는 한 조각 땅에 불과하며 하늘에서 보면 모두 같은 땅입니다. 진실로 중화와 오랑개, 중심과 변방, 높음과 낮음, 主와 客의 구별이 없습니다.”⁶¹⁾

위의 질문 중 기하학적 논의로 볼 수 있는 “땅이 하늘 가운데 있다”는 명제에는 땅의 기하학적 구형성에 대한 암시가 전혀 없다. 특히 이 명제는 중국의 전통적 우주구조론인 渾天說에서 이미 제시된 것으로서 그 자체로 그리 새로운 내용은 아니었다.⁶²⁾ 반면 그 다음으로 등장하는 “중국이 곤륜산 동쪽에 치우친 조그만 땅”이라는 주장은 이른바 ‘五大州說’에서 말하는 땅의 지리적 광활함, 중국의 상대적 왜소함 및 지리적 치우침을 표현한 것이라고 볼 수 있다.⁶³⁾ 그런데 이항로는 위의 두 가지 논거 중 분명히 후자 쪽을 지구설의 핵심으로 파악하였다. 지구설을 중점적으로 논한 1863년의 편지에서 그는 불교의 “寂滅의 설”, 도교의 “淸淨의 설”과 함께 이단적인 서양 학설을 “廣闊의 설”이라고 단정하였던 것이다.⁶⁴⁾ 물론 이광지의 글을 읽었음이 분명한 이항로가 지구설이 땅의 구형성을 주장한다는 사실을 몰랐을 리는 없

60) 예를 들어 이광지 역시 페르비스트의 기하학적 논리를 제대로 이해하지 못했다는 느낌을 준다. 이광지에 따르면 페르비스트는 땅의 중심은 곧 하늘의 중심과 같고 이는 춘추분 정오에 해 그림자가 없어지는 적도 지방에 있다고 했는데, 전자가 구의 중심이라면 후자는 지표면 상에 위치하므로 같은 장소가 아니다. 기하학에 정통한 페르비스트가 이를 구별하지 못했을 리는 없으며, 따라서 이는 이광지의 착각이라고 생각된다. 이광지, “記南懷仁問答”.

61) 「화서집」 부록 권3 「語錄」, “金半默錄”, 「문집」, 857쪽.

62) 渾天說은 땅과 하늘을 계란 껍질과 노른자와 같은 內外관계로 파악하였다. 혼천설을 포함하여 고대 중국인의 우주구조론에 대해서는 李文揆, “고대 중국인의 하늘에 대한 천문학적 이해—漢代 ‘天文學’ 體系的 形成 및 展開過程” (서울대학교 박사학위논문, 1997), 230-287쪽을 참조할 것.

63) 흥미롭게도 중국이 지리적으로 동쪽에 치우쳐있다는 주장은 기하학적 지구설의 중요한 명제인 기하학적 대칭성, 따라서 땅위 모든 지점의 기하학적 동등성에 위배되는 주장으로서, 이는 이항로가 지구설의 기하학적 함의를 충분히 이해하지 못했음을 알려주는 또 다른 증거이다.

64) “答朴善卿”, 「문집」, 269-270쪽.

다. 그러나 기하학적 논변에 익숙하지 않은 그에게는 지구설의 그러한 측면이 그리 핵심적인 논점으로 비춰지지 않았던 것으로 보인다. 같은 편지에서 그는 형이상학적 원리에 근거하여 땅에 존재하는 중심-주변의 질적 구분을 입증한 뒤, 이 문제가 해결된다면 “땅이 계란처럼 둥근지 아닌지의 문제는 논해도 좋고 논하지 않아도 좋다”며 그 문제의 중요성을 격하하였다.⁶⁵⁾

이러한 이항로의 지구설 이해 방식은 현대인의 눈에 비록 불충분하고 기묘해 보이기는 하지만, 그의 입장에서 본다면 지구설에 대한 이론적 부담을 상당 부분 줄여 주는 효과를 내고 있음도 분명하다. 땅의 기하학적 구형성이 지구설 및 그것에 근거한 화이론 공격의 핵심이 아니라면 굳이 그것과 힘들게 씨름할 이유도 없는 것이다. 반면 지구설의 입장에서 본다면 화이론에 대한 가장 강력한 공격 무기를 박탈당한 것과 다름없었다. 이항로는 지구설에 대한 이해 단계에서부터 이미 상당히 유리한 고지를 점하고 있었던 것이다. 그리하여 지구설에 대한 그의 실제 대응도 땅의 기하학적 모양에 대해서는 직접적인 언급을 회피한 채 땅에 존재하는 위계와 질적 구분을 방어하는 데 집중되었다.

이항로가 취한 전략의 두 번째, 즉 지구설과 직접 대응하지 않고 새로운 논의의 장을 만드는 전략은, 완고한 주자학자로서의 그의 평소 이미지와는 어울리지 않지만, 자신이 ‘이해’한 지구설의 기본적 주장을 받아들이는 데서 시작한다. 그는 한번도 중국의 ‘지리적’ 중심성을 고수하려 하지 않았으며, 오히려 중국의 ‘지리적’ 치우침을 전제로 논의를 전개하였다.⁶⁶⁾ 그의 구도에 따르면 땅의 중심인 崑崙을 기준으로 중국과 조선은 그 동쪽에, 그리고 불교와 기독교라는 양대 異端의 발원지인 인도와 서양은 그 서편에 존재하였다.⁶⁷⁾ 그렇다면 그가 땅에 존재하는 화이의 구분을 부정하지 않는 한, 그가 취한 전략의 다음 단계는 지구설을 근거로 한 화이론 비판이 논리적 비약임을 지적하는 것일 수밖에 없다.

65) 知此說然後 天地如毬如卵 論之不爲多 不論不爲少矣: 같은 글, 270쪽. 실제로 이항로는 땅의 구형성 문제에 대해서는 긍정도 부정도 하지 않는 태도로 일관하였다.

66) 이렇듯 그의 ‘유연한’ 태도는 조선 후기 사상사의 맥락에서 살펴보면 그리 불가해한 것은 아니다. 17세기 오랑캐 청나라가 중원을 장악한 이후, 조선 지식인들에게는 이제 중화의 기준으로서 지리적 중심성이 그리 중요한 의미를 지니지 못하였다. 17, 18세기 老論 학자들을 중심으로 품미한 이른바 ‘조선 중화주의’는, 이제 조선만이 성인의 가르침과 그에 바탕한 禮樂政教를 보존한 나라라는 인식에 바탕하였다. 이를테면 문화적 중화주의였던 것이다. 17, 18세기 ‘조선 중화주의’로 대표되는 화이론의 변천에 대해서는 정옥자, 「조선후기 조선 중화사상 연구」(일지사, 1998); 유봉학, 「燕巖一派 北學思想 研究」(一志社, 1995), 56-78쪽 등을 참조할 것.

67) 이러한 구도가 가장 잘 드러난 글로는 1857년에 저술된 “東西南北說”(「문집」, 614-5쪽)을 들 수 있다. 서양을 곤륜산 아래 세계의 중심에 있다고 본 안정복과의 차이점에 주목할 것.

서양 사람들은 땅이 하늘 가운데 있는데 마치 계란처럼 混圓하여 애초부터 이것과 저것, 가운데와 바깥을 [나누어] 말할 수 없다고 말한다. 이는 대개 중화와 오랑캐의 정해진 위계를 어지럽히려는 것이다(그 설은 李光地의 「榕村集」에 나타나 있다). 그러나 그 말은 극히 혼란스럽다. 계란이란 사람으로부터 보면 분명히 뒤섞여 구분되지 않는 것처럼 보이지만, 그 裏面에는 머리, 꼬리, 날개, 발이 되는 일정한 위치가 스스로 있다. 하물며 산과 바다, 대지에 있어서 그 상하, 앞뒤, 가운데와 주변, 바깥과 치우침은 또한 현저하여 쉽게 드러나는 것이 아닌가.⁶⁸⁾

여기서 제시된 지구설 비판의 핵심은 곧 표면과 이면의 논리를 구분하는 데 있다. 땅이 둥글다는 사실로부터 화이구분을 부정하는 것은 피상적인 표면의 논리일 뿐으로 이는 더 본질적인 이면을 보지 못하는 오류이다. 계란을 겉에서 보면 아무런 구분이 없으나 그 안에는 생명체를 이루는 각 기관이 이미 질적으로 분화되어 있는 것처럼, 하늘에서 바라보면 구분이 없는 듯한 땅도 가까운 데서 보면 그 질적 구분이 명확히 드러난다는 것이다.

계란이라는 비유 소재는 인용문에서도 드러나듯이 이항로의 발명품이 아니라, 서양 사람, 즉 이광지의 글에 등장하는 페르비스트가 지구설을 옹호하고 화이론을 비판하기 위해 사용한 것이다. 이광지의 기록에 따르면 페르비스트는, “하늘이 땅을 둘러싸고 있는 모양이 마치 알의 껍질이 노른자를 둘러싸고 있는 것과 같다. 알이 둥근데 그 노른자가 모난 경우는 없다”고 주장하였다.⁶⁹⁾ 이렇듯 지구설을 ‘증명한’ 페르비스트는 계속하여 앞서 살펴본 기하학적 추론을 통해 중국이 땅의 중심이 아니라고 주장하였다. 이에 대한 이광지의 반응은 이중적이었다. 즉 땅이 구형이라는 주장은 받아들였으나⁷⁰⁾, 그것을 근거로 화이의 구분을 부정할 수는 없다는 태도를 취한 것이다. 그가 보기에 페르비스트의 비판은 곧 “겉모양”[形]의 논리일 뿐으로서 중국은 그 禮樂政教가 “바른 이치”[正理]를 얻었기 때문에 여전히 중화라고 주장하였다.⁷¹⁾

이로 보건대 적어도 지구설에 대한 기본적인 대응 전략의 면에서 이항로는 이광

68) “題地球圖後”, 「年譜」, 1028-9쪽.

69) 李光地, “記南懷仁問答”, 7b-8b. 페르비스트 또한 계란의 비유를 독창적으로 개발한 것이 아니다. 중국의 전통적 혼천설은 그 핵심적 비유로서 계란과 노른자를 사용하였고, 이는 중국 지식인들에게 매우 익숙한 것이었다. 페르비스트가 이 비유를 사용한 것은, 지구설을 전통적인 渾天說과 중첩시켜 그것이 지닌 이질성을 완화시켜보려는 수사학적 전략으로 보인다.

70) 그는 서양 역법의 새로운 주장을 정리한 “西曆”이라는 글에서 혼천설의 논리적 귀결은 지구설일 수밖에 없다고 하여 페르비스트의 주장을 되풀이하고 있다. “西曆”, 「榕村全集」 권20, 5b.

71) 李光地, “記南懷仁問答”, 8a.

지와 상당히 유사했음을 알 수 있다. 우선 지구설을 직접 공격하기보다는 그것이 화이 구분을 부정하는 논거가 될 수 없음을 주장했다는 점에서 그 둘은 비슷한 입장을 취했다. 또한 이항로가 사용한 표면·이면의 구분은 이광지의 形·理의 대비와 사실상 같은 논리였다. 특히 이는 이항로의 표면·이면 구분이 앞서 살펴본 형기·도리의 인식론적 구분과 연결됨을 알게 해준다. 페르비스트가 의존하고 있는 표면의 논리란 곧 사물의 형체에만 주목하는 태도로서 形氣에 하달한 서양인들의 오류를 전형적으로 보여주는 사례였던 것이다. 그리고 비록 물리적 모양, 지리적 위치상으로는 중국이 중심이 아니라고 할지라도 이면의 논리 곧 道理의 형이상학에 근거하면 중국은 여전히 땅의 중심에 위치하고 있다는 것이다. 요컨대 이항로의 전략은 '형체'의 논리에 근거한 지구설의 화이론 공격에 정면으로 대응하지 않고 주자학의 텃밭이라고 할 수 있는 형이상학의 차원으로 논의의 장을 바꾸는 것이었다고 볼 수 있다.

지구설의 기하학적 차원에 대한 논의의 회피, 그리고 형이상학적 차원으로의 논의 전환으로 요약할 수 있는 이상의 태도는 이항로와 같은 주자학자의 입장에서 지구설에 대응할 수 있는 유리한 고지를 제공하였다고 볼 수 있다. 그러나 그것이 가능할 수 있었고, 또 그러한 선택이 만약 어느 정도의 성공을 거둘 수 있었다면, 이는 상당 부분 서양 과학 기술의 폭과 깊이를 보여줄 대변자가 없었던 조선의 지적 상황에 기인하는 것이었다. 예컨대 이항로가 보여준 땅의 구형성 문제에 대한 논의 회피는, 페르비스트와 직접 대면하고 있던 이광지에게는 불가능한 일이었다. 하지만 신유사옥 이후 서학에 대한 강력한 탄압이 계속되던 조선에는 이항로와 같은 주자학자의 논의 전략을 방해하고 비판할 수 있는 지적 경쟁자가 존재하지 않았던 것이다.

3) 땅에 존재하는 위계

그렇다면 이항로가 표면의 논리에 대립시킨 이면의 논리란 구체적으로 무엇을 말하는 것일까? 땅의 물리적 중심이 아닌 중국이 형이상학적으로는 중심이 되는 이유는 무엇일까? 물론 중국에서 천명을 받은 성인들이 출현하여 찬란한 예악정교를 창시하고, 그것이 계속 이어졌다는 사실이 그 중요한 이유의 하나임에 틀림없다. 명나라 멸망 이후에 조선이 유일한 중화가 된 것도 사실은 바로 그 기준에 의한 것이었다. 그러나 이러한 설명만으로는 이항로의 자연철학적 감수성을 만족시킬 수 없었다. 그것은 일종의 사실 명제일 뿐으로서, 하필 왜 중국과 조선이 그러한지에 대한 설명이 빠져있다. 그것을 과연 역사적 우연으로만 돌릴 수 있을까? 그럴 수밖에 없는 자연적 필연성을 밝힐 수 있지 않을까? 즉 그는 동방의 중국과 조선이 중화가 될 수밖에 없는 '天地의 大勢', 곧 그 우주적 필연성을 밝힘으로써만 화이론 공격에

대한 이론적 대응이 완성되리라고 생각했던 것이다.

이항로에게 있어서 그 필연성의 근거는 바로 理氣陰陽論이었다. 그는 이를 ‘陰陽對偶’의 이론으로 요약하였는데, 그에 따르면 이 세상의 모든 사물과 사건은 음과 양의 위계적 대립쌍들로 완전히 표현될 수 있었다. 남자와 여자, 임금과 신하, 삶과 죽음, 선과 악 등이 그러한 대립쌍의 예들이며, 그 가운데는 지구설과 관련하여 초점이 되고 있던 중화와 오랑캐의 쌍도 당연히 포함되었다. 그런데 이항로에게 있어서 이 양과 음의 대립쌍은 서로 대칭적 또는 등가적인 것이 아니었다. 양이 높고 근원적이라면 음은 낮고 파생적인 것이었다.⁷²⁾ 왜 음과 양 사이에 그러한 위계가 보장되는 것일까? 그것은 음과 양이란 氣가 취하는 두 양상일 뿐으로서, 그 변화의 양상은 곧 理의 주재 하에 있기 때문이다. 보편적인 理의 至善함은 끊임없이 “양을 품어주고 음을 배척하며 음을 억제하고 양을 북돋아 줌으로써”⁷³⁾ 양과 음의 尊卑관계를 형성시킨다. 이로 보건대 이항로가 주장한 바 세계에 존재하는 질적인 위계를 밝혀주는 裏面의 논리란 곧 理氣陰陽의 자연철학이었다고 볼 수 있다. 그는 길보기에 아무런 차이가 없는 땅의 이면에서 氣의 질적인 차별성을 발견할 수 있다고 생각하였고, 그를 통해 동서문명 사이의 위계를 낳는 자연적 필연성을 밝히려 했던 것이다.

그렇지만 陰陽論이 지니고 있는 극도의 추상성으로 인해 그것을 구체적인 현실 사례에 적용하는 방식에는 여러 가지가 있을 수 있다. 실제로 이항로는 음양론을 이용한 여러 가지 설명 구도를 시도해 보았다.

그 중 하나는 이광지가 이미 “記南懷仁問答”에서 사용한 것이었다. 이광지는 중국이 처한 북반구 중위도상의 위치로부터 비롯되는 계절의 조화로운 순환, 晝夜의 적절한 나뉨 등을 근거로 중국이야말로 음양이 가장 조화로운 땅이라고 주장하였는데,⁷⁴⁾ 이항로는 이를 중국의 중화됨을 입증해주는 증거의 하나로 채택하였다.⁷⁵⁾ 그러나 이 구도는 위도의 차이에 따른 남북의 차이는 보여주지만, 이항로가 더 관심을 가지고 있었던 동서의 차이에 대해서는 설명할 능력이 없다는 약점을 지니고 있다. 서양이 비록 특이하기는 하지만 여러 이민족 중의 하나에 불과한 것으로 인식되었던 이광지의 시대와는 달리, 지식인들 사이에 서양에 대한 위기의식이 높아가고 그에 따라 세계를 동서간 문명 대립구도로 보는 경향이 강화되던 19세기 중반의 이항로에게는 그러한 구도 하에서 중화문명의 우월성을 입증해 줄 설명틀을 개발할 필

72) 음과 양의 “對偶”와 위계에 대한 이항로의 입장은 예를 들어 “천하에 상대가 없는 사물은 없다. 그러나 머리를 나란히 하고 동시에 나오는 상대도 없다”(天下無無對之物 亦無齊頭竝出之對: 「雅言」 “天地第四”, 「문집」, 1057쪽)는 선언과 그 뒤에 이어 나오는 설명에서 잘 드러난다.

73) 「雅言」 “太陽第五”, 「문집」, 1063쪽.

74) 李光地, “記南懷仁問答”, 8a-b.

75) 「語錄」 “金平默錄”, 「문집」, 857쪽: “題地球圖後”, 「年譜」, 1028-9쪽.

요가 있었다.

음양론을 동서간 화이 대립 구도에 적용한 가장 단순한 예로는 전통적으로 오랑캐와 중화에 부여되던 陰과 陽의 범주를 서방과 동방이라는 방위에 직접 연결시키는 것이었다. 그에 따르면 해가 떠오르는 지역인 동방의 陽氣를 받은 사람은 형이상학적인 도리에 상달하고, 반대로 해가 지는 서방의 陰氣를 받은 오랑캐들은 形氣의 사사로운 이익에 하달하게 된다.⁷⁶⁾ 陽의 상징인 해의 뜨고 지는 방위에 대한 소박한 지식이 곧 동방과 서방을 양과 음, 그리고 중화와 오랑캐로 구분하는 자연적 근거로 제시되고 있다. 이항로는 조선이 중화가 되는 이유도 이와 비슷한 방식으로 설명하였다. 1854년의 「어록」에서 그는 조선을 「周易」 “說卦傳”에 등장하는 이른바 ‘文王後天圖’의 震괵에 대응시켰다. 일반적으로 동방에 해당하는 진괵은 만물이 소생하는 봄, 유교가 최상의 덕목으로 꼽는 仁, 형제 중의 맏아들, 五聲의 가운데 음인 角音 등을 상징하는데, 이를 근거로 이항로는 동방이 모든 방위의 으뜸이며 따라서 극동에 존재하는 조선이 중화가 된다고 주장하였다. 이를테면 그는 ‘동쪽’을 형이상학적 ‘중심’으로 격상시켰던 것이다.⁷⁷⁾ 이 두 구도는 비록 설명에 동원된 자원의 정교한 정도의 차이는 있지만, 절대적으로 구분된 방위에 형이상학적 가치를 직접 대응시킴으로써 서방에 대한 동방의 우월성을 입증하려 했다는 점에서는 동일하다.

그러나 이보다 좀더 정교할 뿐아니라 이항로가 「벽사록변」에 포함시킬 정도로 중시한 구도는 곤륜산을 중심으로 한 天氣와 地勢의 상호작용 이론이었다. 그 핵심은 왼쪽으로 회전하는 하늘의 氣와 땅의 중심인 곤륜산으로부터 동서로 뻗어 가는 地勢의 상호작용이었다. 그에 따르면 중국과 조선이 위치한 곤륜산 동쪽은 지세가 오른쪽으로 회전하여 왼쪽으로 회전하는 하늘과 교차하지만, 서양이 위치한 곤륜산 서편은 하늘과 지세의 회전 방향이 일치한다. 따라서 동방은 음(땅)과 양(하늘)이 교차하여 만물이 생성하고 天命을 받은 성인이 태어날 수 있지만, 서로 같은 방향으로 돌아 하늘과 땅의 짝지음이 없는 서방은 황폐한 곳이 된다.⁷⁸⁾

이 “地勢順逆”의 이론은 陰陽의 논리를 이용했다는 점에서 앞의 구도와 크게 다르지 않아 보이지만, 좀더 살펴보면 그 속에 담긴 이론적 잠재력이 드러난다. 우선 앞의 구도가 단지 ‘해의 뜨고 짐’ 등의 아주 소박한 지식만을 포괄하고 있는데 비해, 이 구도는 하늘과 땅에 대한 더 세련되고 많은 지식—하늘의 左旋, 崑崙에서 사방으로 뻗어나가는 地勢, 그리고 그를 중심으로 한 문명의 동서분포 등—이 포함되어 있

76) 「溪上隨錄」 2, 「문집」, 394쪽. 앞의 구절은 「계상수록」에 실린 단편들이 연도순으로 배열된 점을 감안할 때 1847년에 씌어졌으며, 이는 화이론에 대한 자연적 근거를 대는 글 중 연도가 확인된 것으로는 가장 빠르다.

77) 진괵과 조선의 연결은 「語錄」 “金平默錄”, 「문집」, 857쪽에 나오며, 진괵과 관련된 방위 해석은 「雅言」 “太陽第五”, 「문집」, 1060쪽에 상세히 실려있다.

78) “地勢順逆說”, 「벽사록변」, 649쪽.

다. 다른 한편 이는 동서방에 음양의 범주를 직접 대입하지 않고 천지 음양의 교차 구도에 주목함으로써 좀더 역동적인 성격을 띠고 있다. 따라서 이항로는 이와 유사한 구도를 통해 華夷의 靜的인 구분을 넘어 그들간에 일어나는 상호작용의 동력학도 설명할 수 있으리라고 기대하였다. 그리고 그는 적어도 문명 교류가 “왜 남북방향이 아니라 동서방향으로 일어나는지”에 대해서는 유사한 구도로 설명할 수 있었다. 그에 따르면 이는 하늘이 남북축으로는 고정되어 있는 반면 동서축으로는 끊임 없이 회전하기 때문이었다. 그 결과 天氣가 동서방향으로 회전하고 地氣와 風俗, 즉 문명의 움직임도 같은 방향으로만 일어난다는 것이다.⁷⁹⁾

위의 구도에서 사용된 天氣의 좌선에 근거한 하늘과 땅의 작용 메카니즘은 이항로가 張載나 朱熹 등 송대 신유학자들의 자연철학적 논의를 상당부분 채용하였음을 드러내 준다. 이항로에게 있어서 하늘과 땅의 상호작용은 단지 양과 음이라는 추상적인 범주간의 상징적 작용에 머물지 않고, 氣의 역동적인 운동에서 비롯되는 다분히 물리적 과정이었다. 송대의 신유학자들이 周易의 상징적 체계를 넘어서 세계를 氣의 운동으로 설명하는 좀더 물리적인 자연철학을 세웠다면, 이항로는 이를 당대의 동서간 華夷의 문명 대립에까지 확장하려 한 셈이었다.

결국 이항로에게 있어서 땅이란 동서남북 사이의 절대적 구분이 존재하는 비균질적인 것이었다. 그가 땅의 형체에 대해 어떻게 생각했는지는 정확히 알 수 없지만, 설혹 지구의 관념을 가지고 있었다고 하더라도 그것은 동서남북의 방위 사이로 질적인 구획선이 교차하는 기묘한 모습을 띠었을 것이다.⁸⁰⁾ 그러한 땅에서 중국은 물론 그 지리적 중심이 아닌 동북방에 치우쳐 있었다. 그러나 이항로에게 그것은 단지 형체상의 치우침일 뿐이었다. 중국이 위치한 지역은 陰陽의 작용, 그리고 그 물리적 표현인 天氣와 地勢의 상호작용의 관점에서 볼 때 문명이 개화할 수 있는 유일한 지역으로서, 형이상학적인 관점에서는 여전히 중심이었다. 중국은 비록 ‘地中’은 아닐지라도 ‘土中’임에는 틀림없었던 것이다.⁸¹⁾

79) “東西南北說”, 『문집』, 614쪽.

80) 땅의 남쪽과 북쪽이 완전히 격리되어 있다는 그의 주장은 아주 기묘한 세계상을 언뜻 보여주고 있다. 서양 地球圖를 비판하는 글에서 그는 땅의 남쪽은 陰의 세계로서 陽의 세계인 북쪽의 人物이 결코 도달할 수 없는 지역이라고 주장하였다. 당시의 서양식 세계 지도는 땅을 두 개의 원에 나누어 그렸는데 이항로는 그 각각을 陽界와 陰界라고 해석한 것이다. 그런데 이항로에 따르면 서양인들도 양계에 사는 이상 음계에 들어갈 수 없으며, 따라서 서양 지구도는 상상으로 꾸며낸 것에 불과했다: “地球圖辨”, 『문집』, 659-660쪽.

81) 흥미롭게도 이항로는 중국의 중심성을 선언한 모든 표현에서, 땅의 중심을 ‘地中’이 아니라 ‘土中’이라고 표현하였다. 예를 들어 “題地球圖後”에서 그는 “육합내외가 모두 地이지만 오직 풍기가 모이는 곳만이 土의 中이다(六合內外 均是地也 而風氣之聚 獨土之中也)”라고 쓰고 있다. 그런데 이는 李光地의 “記南懷仁問答”에서, 페르비스트가 지구설을 근거로 중국이 ‘地中’임을 반박하자, 그가 음양의 논리를 동원하여 중국 洛陽이 ‘土中’이라고 되받아친

결국 이항로는 비록 페르비스트의 기하학적 논의를 정확히 이해한 것 같지는 않지만, 적어도 그가 기하학으로 무엇을 하려 했는지는 알고 있었다고 볼 수 있다. 그것은 세계에 존재하는 질적인 구분, 땅에 존재하는 근본적 위계를 부정하려는 것이었다. 그는 이에 대해 표면의 논리라고 비판하면서 그 이면에 존재하는 중심과 주변의 질적인 위계에 주목하라고 주장하였다. 이렇듯 세계의 질적 특성에 주목하면서 양적이고 외면적인 파악을 반대하는 논의는, 서양 과학사상 고대 아리스토텔레스로부터 근대의 낭만주의 등에 이르는 수리과학 비판 전통과 상통하는 점이 있다. 예컨대 이항로가 사용한 계란의 생물발생학적 비유나 표면·이면의 구분은 마치 기하학이 지닌 한계를 비판하며 유기체적 자연철학을 제창한 아리스토텔레스와 유사한 감수성을 보여준다고 생각된다.⁸²⁾ 그는 그러한 감수성으로 페르비스트의 중세적 논의에서 수학에 의해 지배될 근대 정신의 조짐을 보고 있었는지도 모른다.

이항로가 그에 대항하여 이론적인 차원에서 할 수 있었던 일은 사람들에게 형체가 아닌 도리의 눈을 일깨워주고, 나아가 그런 시각에서 세상이 어떻게 보이는지를 예시하는 일이었다. 그리고 그는 주로 땅과 하늘에 존재하는 질적 구분을 보여주는 데 노력을 집중하였다. 그러나 당연한 일이지만 그는 하늘과 땅 뿐아니라 나라, 집안, 그리고 심지어 인공물을 포함한 이 세상의 모든 영역이 그와 같은 중심과 주변의 위계로 이루어져 있다고 생각하였다. 그는 고대 성현들과 周易의 가르침을 '中'의 사상이라고 요약한 뒤, 우주의 온 영역에 遍在해 있는 중심과 주변의 위계를 다음과 같이 선언적으로 표현하였다.

北辰이 하늘의 중심에 거하여 日月星辰의 에워싸는 바가 되고, 洛邑이 땅 [土]의 중심이 되어 禮樂刑政이 비롯되는 곳이 되고, 차축이 두 바퀴의 중심을 꿰고 있어 그로써 바퀴가 움직이고, 중쇠가 두 맷돌의 가운데를 지켜 그것이 돌아간다. ... 그릇이 가운데가 비어있지 않으면 사용할 길이 없고, 사물이 가운데가 충실치 않으면 氣가 왕성해지지 못하니, 中의 의의가 지대하도다!⁸³⁾

것과 같다. 이와 같은 용어의 차이는 地와 土가 함의하는 의미 차이와 연관되어 있다. 土란 五行의 하나로서 氣가 취할 수 있는 특성의 하나를 표현하는 형이상학적 용어라면, 地는 말 그대로 물리적인 땅을 지칭한다. 따라서 그와 같은 용어 선택은 그들이 서양 지구설에 대해 택한 비판 전략을 극명하게 드러내 준다고 볼 수 있다.

82) 아리스토텔레스의 수학 비판과 자연철학 체계에 대해서는 David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), 46-68, 85-86쪽을 참조할 것.

83) "鳳岡疾書", 「문집」, 440쪽.

5. 맺음말

지금까지 이항로가 서양 과학 기술을 주자학의 형이상학과 자연철학을 동원하여 비판하는 과정을 살펴보았다. 그는 도리와 형기의 범주론과 인식론을 기초로 문명, 학문, 기술, 땅과 하늘 등의 여러 영역에 걸친 비교적 일관된 이론 체계를 수립하였고, 서양 과학 기술을 그 체계에서 비전한 지위로 격하시켰다. 이러한 작업을 통해 이항로는 위정척사론이 천주교나 구체적인 정치적 사안에 관련된 쟁점을 넘어 서양 과학 기술과 우주론의 차원으로 그 입론을 확장하는 데 기여하였다. 그의 제자들을 중심으로 한 한말의 위정척사론자들은 그의 작업에서 당대 개화 정책의 결과로 이전과는 비교할 수 없이 강력하게 밀려오던 새로운 학문과 사고 방식에 대응할 수 있는 이론적 무기를 발견하였다. 그들이 보기에 이항로의 체계 속에는 기술과 지식을 윤리적 가치로부터 분리시켜 부국강병의 도구로 파악하는 일부 개화파의 경향에 대한 비판의 논리 그리고 '形氣'에 사로잡힌 서양 과학 기술에 대해 '道理'에 근거한 주자학의 진리성과 우월성을 '입증'하는 논거들이 담겨 있었다.

이항로가 단지 당대의 주자학자들에게만 인상을 준 것은 아니었다. 최근 한국 근대 사상사를 지배해온 근대화 지상주의에 대한 반성의 움직임이 일고 있는 가운데, 이항로와 주자학자들의 사상을 천박한 한국 근대 정신의 비판자로서 바라보려는 시각이 제기되고 있다.⁸⁴⁾ 이러한 역사 서술은 한국의 근대사를 주도해온 엘리트 집단이 한말 개화파 집단에서 비롯되었고, 이항로와 그의 제자들이 이들과 비판적으로 대면하고 있었다는 점에서 나름의 근거가 있다. 실제로 주자학이 지닌 이론적 정교함과 고상한 이상의 힘으로 19세기 중후반의 주자학자들은 서양 과학 기술과 그 옹호자들의 주장에서 이론적 결함과 나아가 다가올 근대 문명의 몇몇 불길한 징후들을 발견할 수 있었다. 정옥자의 주장처럼 이들은 개화파의 사상 속에 숨어 있는 부정적 요소들을 비추는 '거울'인 것이다.

그러나 이항로의 사상이 근대성의 진정한 비판자로 채택되기에는 그 자체로 심각한 결함을 안고 있음도 부정할 수 없다. 이는 단지 그가 전통 주자학 사회를 유지하려는 '보수적' 인물이어서가 아니라, 오히려 그가 당시로서는 주자학의 '대안'이었던 서양 문명 및 과학 기술을 비판하는 방식 때문이다. 예컨대 道理와 形氣의 인식론적 위계, 성현과 공장의 사회적 위계를 동서 문명에 적용하는 경우에서 전형적으로 드러났듯이, 그의 서양 과학 기술 '이해'는 곧 자기 문명에 고유한 기준으로 서양이라는 他者를 일방적으로 규정하고 조작하는 행위였다. 이는 당시 지구 반대편의 지식

84) 예를 들어 정옥자는 이항로를 포함한 조선 후기 주자학의 고상한 '인문주의적' 전통을 '공리주의'에 물든 한국 근대사의 정신에 대한 비판자로 부각시켰다: 정옥자, 앞의 책(주1), 184-277쪽.

인들 사이에서 거꾸로 동양에 대해 가하던 지적 조작, 즉 오리엔탈리즘과 기본적으로는 같은 태도라고 볼 수 있다. 차이가 있다면 서양인의 동양 조작은 적어도 19세기에 이르러 대상에 대한 상세한 정보를 바탕으로 한 정교한 지식체계로 성장하여 서양의 동양 지배에 지적인 힘을 제공하였으나, 대상에 대한 빈약한 정보를 바탕으로 한 동방 지식인의 서양 조작은 그러한 기회를 얻지 못했다는 점일 것이다. 그러나 적어도 묵시록적 차원에서는 그도 유교의 세계 지배 또는 새롭고 확대된 중화주의적 세계질서가 도래하리라고 믿고 있었다.⁸⁵⁾ 이항로의 사상의 깊은 내면에는 他者에 대한 지배를 추구하는 보편주의의 욕망이 잠재되어 있었던 것이다.

결국 파괴적이고 천박한 근대성에 대한 그의 몇몇 통찰은 그의 폐쇄적이고 자기 중심적인 체계 속에서 마치 은미한 道心과 같이 희미하게 빛나고 있을 뿐이다. 그가 선배 학자들과 자신에 의해 왜소화된 서양 과학 기술을 조작하고 있었을 때 실제의 서양 과학 기술은 마치 그의 비판을 비웃듯 상상도 할 수 없는 폭과 깊이로 발전하고 있었다. 그러한 비판은 주자학이 여전히 사회의 지배 이념이었고 서양 문명과 학문의 전모가 드러나지 않은 '불공정 경쟁'의 상황에서는 힘을 발휘할 수 있었다. 그러나 개항 이후 상황은 점차 변해갔다. 서양 과학이 대규모로 소개되어 전통 학문과 서양 학문의 전모를 접할 수 있었던 뒷 세대의 지식인들에게 이항로와 그 후계자들의 주장은 점점 근거 없는 오만으로 비칠 수밖에 없었을 것이다. 그 결과 그 속에 담겨 있던 비판적 통찰은 그 잠재성을 실현하지 못하고 이후 신지식층에 의해 주도된 유교 비판과 사회의 근대적 재조직 과정에서 사장되는 운명을 맞게 될 것이었다.

85) 「벽사록변」의 “四海大統說”에서 그는 항해기술의 발달로 각 지방의 풍속이 전 세계에 전파되는 당시를 “천지가 다시 새로워질 機會”라고 보아 “언젠가 공자의 덕이 하늘과 짝하여 새로워져” 중화와 오랑캐의 정상적인 위계 관계가 새로이 정립될 것이라고 예언하였다. 「문집」, 649쪽.