기독교의 전래와 서양철학의 수용

금 장 태(서울대 종교학과)
강 돈 구(한국정신문화연구원)

Ⅰ. 머릿말

본 논문은 기독교의 전래 초기부터 20세기 초반까지 기독교를 통해서 전래된 서양철학의 내용을 밝히는 데 있다. 여기에서 말하는 기독교는 크게 천주교와 개신교로 대별된다. 조선의 초기 천주교는 중국에서 발간된 한문서학서를 통해 전래되었기 때문에 宗敎(天主敎)라기보다는 學問(天主學)으로 전래되었다. 그러다가 천주교는 일군의 학자들을 중심으로 신앙운동으로 전개되었으며 유교적 전통에 서 있던 정부로부터 심한 탄압을 받고 지하운동으로 명맥을 유지하였다. 19세기 후반 개항 이후 개신교가 전래되고 동시에 信敎의 자유가 보장됨에 따라 천주교는 선교사들의 자유로운 활동에 의해 공개적으로 신앙운동을 전개할 수 있었다.

천주교는 이와 같이 처음에는 학문(천주학)으로 수용되어 신앙운동으로 전개되었으나 개신교는 이와 달리 처음부터 신앙운동으로 전개되었다. 더욱이 개신교는 청교도적이고 부흥회적인 신앙 양태로 인해 1920년대까지 신학적이고 철학적인 논의를 그다지 필요로 하지 않았다.

기독교의 전래과정을 통해 수용된 서양철학의 내용을 밝히고자 하는 본 논문은 따라서 주로 개신교보다는 천주교의 전래과정에 주목할 필요가 있다. 조선의 천주교는 앞에서도 지적하였듯이 중국에서 주로 예수회 신부들이 발간한 한문서학서들을 중심으로 전래되었다. 그런데 이 한문서학서들은 중세의 과학지식과 토마스 아퀴나스를 중심으로 한 중세철학 또는 중세신학(Thomism)을 주된 내용으로 삼고 있다.

따라서 천주교의 전래를 통해서 수용된 서양철학의 내용은 한문서학

서들에 담겨진 서양의 중세철학을 말하며, 본 논문의 목적은 한문서학서들에 담겨진 서양의 중세철학의 내용을 밝히는 것이 될 것이다.

여기에서 우리는 한문서학서들에 나타난 서양의 중세철학을 과연 철학으로 부를 수 있는 것인지라는 근본적인 문제에 봉착하게 된다. 원론적으로 말하면 철학은 피조물에서 출발하고 기독교신학은 신으로부터 출발한다. 철학의 원리는 이성의 자연적인 빛에 의해서 인식된 원리지만, 기독교신학의 원리는 계시된 것이다. 그리고 철학은 자연의 질서를 취급하지만 기독교신학은 본래 초자연적인 질서를 다룬다.

기독교시대의 최초 수세기에는 근대적인 의미에서의 철학, 즉 신학과 구별된 자율적인 학문이라는 의미에서의 철학은 거의 존재하지 않았다. 기독교의 이론적인 성격을 보여주고 싶어했던 기독교 변증론자들은 예를 들어서 유일신이 존재한다는 것을 보여주기 위해서 이성을 사용했으며, 또 어느 정도는 그것을 위해서 그들의 철학적인 주제를 전개하였다. 그러나 그들의 목표는 본래 철학이 아니라 護教였다. 다시 말해서 이들은 비록 철학적 주제를 추구하는 경우일지라도, 그들은 철학이나 철학의 한 분야를 수립하기보다는 오히려 이른바 기독교적 예지 그 전체를 완성하고자 했다. 기독교인들은 무엇보다도 먼저 믿고, 그 다음으로 비로소 자신들이 믿었던 것을 옹호하고 설명하고 이해할 욕심에서 신학을 전개하고, 그리고 신학에 종속하여 철학을 전개시켰다.

그러나 서양의 중세신학은 독자적으로 성립된 것은 아니다. 그것은 신플라톤주의, 아우구스티누스주의, 아리스토텔레스주의, 이슬람교와 유대교의 철학이 어울려서 토마스 아퀴나스 철학 안에 융합된 것이다.[1] 따라서 좀더 단순화시켜서 말한다면 중세철학은 기독교신학과 그리스철학의 종합이며, 이 종합에 있어서 철학은 신학에 비추어서 고찰되고 신학 자체는 상당한 정도까지 그리스 철학, 특히 아리스토텔레스의 사고 형식으로 표현되어 있다. 이런 맥락에서 우리는 한문서학서들에 담겨진 서구의 중세사상 속에서 철학적인 내용들을 추출해 낼 수 있는 것이다.

한편 한문서학서들에 나타난 서양철학의 내용을 서술할 때 어떤 자료

---

1) F.코플스톤, 『중세철학사』(박영도 옮김), 서광사, 1988, 702쪽

들을 이용할 것인가라는 문제가 제기된다. 예수회신부들이 중국에서 저술한 한문서학서들의 내용을 축조 분석할 것인가, 또는 한문서학서의 내용을 비판적으로 고찰한 조선조 유학자들의 저술들을 분석할 것인가, 또는 천주학을 종교로 받아들인 조선의 초기 천주교인들의 저술들을 분석할 것인가라는 문제가 따른다.

그러나 본 논문의 목적은 기독교 전래를 통한 서양철학의 수용 내용을 밝히는 것이기 때문에 중국에서 발간된 한문서학서들보다는 이들의 내용을 비판한 조선조 유학자들의 저술들과, 천주학을 종교로 받아들인 조선의 초기 천주교인들의 저술들을 중요 자료로 삼는 것이 정당할 것이다. 우리는 한문서학서들에 대한 조선조 유학자들의 비판을 통해서 조선에 '소개'된 서양철학의 내용을 살필 수 있을 것이고, 초기 천주교인들의 저서들을 통해서는 조선에 '수용'된 서양철학의 내용을 살필 수 있을 것이다.

우리는 이러한 작업의 전 단계로서 먼저 기독교의 전래과정과 그 사상사적인 특징을 살필 것이다. 그리고 이어서 위에 제시된 자료들 속에 나타난 서양철학의 내용을 宗教哲學, 心理哲學, 倫理學, 自然哲學 등으로 세분하여 구체적으로 살필 것이다. 그리고 끝으로 천주교가 신앙운동으로 전개된 뒤, 그리고 개신교가 신앙운동으로 전래된 뒤 이들 기독교를 통해 수용된 서양철학의 내용을 일별하도록 할 것이다.

Ⅱ. 기독교의 전래와 사상사적 성격

1. 천주교의 전래와 수용의 기반

기독교가 조선사회에 전래되는 과정에는 17세기초에 천주교의 전래시기와 19세기 후반에 개신교의 전래시기로 크게 두 시기로 나누어 볼 수 있다. 그리고 천주교의 전래시기는 다시 아래와 같이 구분해 볼 수

있다.

① 유학자의 서학연구 단계(17세기초-18세기 중엽)
② 천주교 신앙운동의 발생단계(18세기 후반)
③ 유교와의 갈등과 수난단계(18세기 말엽-19세기 후반)
④ 信敎의 자유와 천주교 및 개신교의 교세 확장의 단계(19세기 말엽 이후)

첫 단계로서 유학자의 서학연구 단계에서는 조선 후기에 사상적 다변화와 더불어 천주교가 실학파의 유학자들에게 서양의 학문(西學)으로서 관심을 끌었다. 중국으로부터 수입된 서양과학과 천주교 교리에 대한 지식은 正統 道學派에게는 아무런 관심의 대상이 되지 못하였다. 그러나 思惟의 새로운 가능성을 탐색하고 현실사회의 모순을 개혁하려는 개방적이고 비판적 입장의 실학파에게는 적극적인 수용의 태도로 나타났다. 李睟光(1563-1628)의 소박한 소개를 넘어서 李瀷(1681-1763)은 천문학과 曆法 등 예수회 선교사들이 제시한 서양과학에 대해 '聖人이 다시 나와도 반드시 따를 것이라' 하여 전폭적인 긍정을 나타냈으며, 마테오 리치를 聖人이라고까지 언급하였다.[2]

李瀷은 '天堂地獄說'이나 '天主降生說' 등 천주교 교리에 대해서도 "서양인은 幻妄한 자취가 허황할수록 迷惑된 자는 더욱 깊이 빠진다"[3]라 하여 신비적 신앙내용을 환망한 것이라 부정하였다. 그러나 『七克』(Pantoja 著, 1614)에 대해서는 孔子의 '克己復禮說'에 補益이 된다 하여 윤리적 요소는 긍정함으로써 유교적 입장 위에서 개방적인 섭취 태도를 보였다.

李瀷의 이러한 태도에 따라 그의 門下로 구성된 星湖學派 안에서 西學은 주요한 학문적 관심의 대상이 되었고 이에 대한 찬반론이 엇갈린 논쟁이 제기되었다. 愼後聃(1702-1761)은 『西學辨』을 저술하여 최초로

---

2) 星湖先生文集, 卷55, 天主實義跋
3) 위와 같음

천주교의 영혼론을 비롯한 교리의 근본 문제에 대해 성리학의 心性論的 입장에서 체계적인 비판을 하였다. 또한 安鼎福(1712-1791)은 1757-8년에 李瀷에게 보낸 서한을 통해 천주교를 異端, 邪說로 전제하고 천주교 교리를 비판하였다. 그리고 그는 천주교 신앙운동이 발생하던 1784-5년에 자신의 입장을 밝히는 『天學考』와 『天學問答』을 저술하였다.

安鼎福은 『天學考』에서 천주교를 서역지방의 마니교, 회교, 景教 등 夷狄의 종교와 같은 계열이라고 인식하였다.[4] 그리고 『天學問答』에서는 "지옥의 참혹한 형벌은 上帝의 至仁한 마음과 모순된다"[5]고 하고, 천주교도의 廢祭事件이 일어나기 전에 "천주교에서는 조상이 천당에 가 있으면 제사에 來享하지 않으려 할 것이요, 지옥에 가 있으면 來享할 수 없을 것이므로 祭祀를 거부하게 될 것이다"[6]라고 파악하는 등 그 교리를 다각적으로 비판하였다. 이처럼 星湖門下의 일부에서 李瀷이 긍정적 관심을 집중하였던 서양과학보다 오히려 천주교 교리문제에 비판적 관심이 활발히 일어났던 현상은 유교적 의식세계에서 과학지식보다 신앙적 교리문제가 더욱 중요한 의미를 지니고 있었다는 사실을 엿볼 수 있게 한다.

그러나 星湖學派의 다른 일부에서는 서양의 과학지식에서 한걸음 나아가 천주교 교리를 연구하여 마침내 신앙운동을 일으키는 데까지 진전을 보게 되었다. 이들을 信西派라 일컫는데 그 대표적 인물로 李檗(1754-1786), 李承薰(1756-1801), 權哲身(1736-1801), 權日身(?-1801), 丁若銓(1758-1861), 丁若鍾(1760-1801), 丁若鏞(1762-1863), 李家煥(1742-1801) 등을 열거할 수 있다. 이 信西派는 星湖學派 가운데 20대 내지 30대인 소장층이 중심이었고 선교사가 들어오기 전에 漢文教理書를 연구함으로써 천주교 신앙을 실천하였다는 사실에서 基督教 傳教史의 독특한 사건으로 지적된다.[7] 천주교 신앙운동이 黨色으로는 畿湖南人

---

4) 闢衛編, 卷1, 天學考
5) 闢衛編, 卷1, 天學問答
6) 위와 같음
7) 李能和, 『朝鮮基督教及外交史』 참조

의 時派에 속하고 學脈에서는 星湖學派의 信西派에 속하는 소수청년 유학자들 속에서 발생하였지만, 이들이 자생적으로 천주교 신앙을 갖게 된 현실의 기반으로서 유교적 사유체계와 역사적 조건을 분석해 볼 필요가 있다.

18세기 후반에서 유교이념은 조선사회 내외로부터 중대한 도전을 받게 된다. 이미 17세기부터 성장한 실학파의 의식이 비록 개방적이고 현실비판적이며, 실용적 성격에서 正統 道學派와 차이를 보이는 것도 사실이지만 실학파의 철학적 근거는 아직도 性理學을 따르고 있었다. 그러나 18세기 후반에 들어서면서 星湖學派에서 서양과학과 천주교 교리에 관심을 심화시켜 가면서 性理學의 사유 근거와 한계에 대한 새로운 인식이 일어났다. 또한 洪大容, 朴趾源, 朴齊家로 잇는 老論派의 重商主義的 實學派인 北學派에서도 정통 道學派의 華夷觀 내지 崇明排淸에 따른 義理論의 허구성과 도학적 생활규범의 형식성 및 도학적 지식인의 위선에 대해 신랄한 비판을 가하고, 청나라의 기술 도입과 신분사회를 산업적 기능체계로 개편할 것을 주장하면서 정통적 道學의 권위에 도전하였다.

그것은 곧 18세기 후반의 조선사회는 기존 전통의 이념체계로서의 道學 秩序가 사회 내적 모순으로 심각한 비판을 받게 되었음을 말해 주는 것이며, 이때 실학파의 지식인들이 새로운 합리성을 모색하는 과정에서 정통 道學 바깥으로부터 지식 체계를 수용할 수 있는 의식의 개방성이 진지하게 대두하였음을 보여준다. 이때 北學派가 燕行見聞을 통해 서양문물을 수용한 청나라의 산업기술에 관심을 돌렸다면, 星湖學派의 信西派는 한문서학서를 통해 서양과학에서 한걸음 더 나아가 천주교 교리에 관심을 돌리게 되었던 것이다.

사회기강이 동요하고 봉건적 신분계급의 균형이 무너졌을 때 收取制度의 문란은 서민대중의 생활을 곤궁 속으로 몰아 넣었고, 당쟁의 말기에 권력의 당파적 독점은 다수 사대부층을 소외시켰다. 이때 사회적 통합은 깨어지고 분열이 심화하면서 浮動하는 사회계층이 증대하는 현실 속에서 점진적 개선론보다 급진적 개혁론이 발생할 가능성은 그만큼 높아졌다.

信西派의 천주교 신앙운동은 사회적 개혁운동은 아니더라도 사상적 혁신론을 신앙적 실천운동으로 표출한 것이다. 청년 유교 지식인들이 유교적 사상 기반에서 자생적으로 천주교 신앙운동에로 급선회하였던 배경에는 조선사회의 내적 요구가 있었던 것이고, 여기에 明, 淸朝를 통해 수입된 천주교 교리는 인간의 삶과 세계관 및 사회질서에 있어서 새로운 합리성과 의미를 제공해 주었다.

2. 천주교 전파와 유교사회의 갈등

1784년 봄 李承薰이 북경에서 領洗를 받고 돌아오면서 조선 사회 안에 천주교 신앙공동체가 형성되었다. 그러나 그 이듬해인 1785년 봄 이들의 신앙집회가 刑曹에 적발됨과 동시에 천주교에 대한 유교사회의 배척과 억압이 시작되었다. 천주교 신앙운동이 처음부터 유교사회 속에 위협으로 의식되는 사실에서 그만큼 유교의식의 폐쇄적이고 배타적인 성격을 엿볼 수 있으며, 동시에 조선사회의 지배계급에 개혁의지가 결여되어 있었음을 보여준다.

이때 正祖는 천주교에 직접적인 배척 태도를 보이기에 앞서서 유교적 사상 풍토를 반성할 것을 요구하여 "오늘날 經學이 땅에 떨어진 것은 선비된 자가 글귀나 찾아 벼슬할 計巧를 삼는 데 있으니 여기에 異端邪說이 일어나게 되었다"[8]고 유교의 학풍이 頹廢한 것을 지적하였으며, "吾道가 크게 밝아지고 正學이 크게 밝아지면 이와 같은 邪說은 스스로 일어났다가 스스로 소멸할 것이다"[9]라 하여 유교학풍의 進興을 강조하였다. 그러나 正祖의 입장도 正統의 醇化와 再建을 지향한 것이지 개혁을 추구한 것은 결코 아니었다.

1791년 珍山郡의 사대부인 尹持忠과 權尙然이 祭祀를 폐지하고 神主를 불사른 사건이 발생하였다. 이에 천주교 신앙운동은 유교전통의 禮敎

---

8) 正祖實錄, 卷26, 12年 戊申 8月 壬辰
9) 위와 같음

질서에 상반된 것으로 드러났고, 정부에서도 천주교도를 滅倫亂常의 罪律로 다스리고 禁敎令을 강화하였다. 尹持忠이 訊問에서 밝힌 것처럼 "차라리 부모의 命을 어길지언정 天主의 命을 어길 수 없다"[10]는 천주교도의 확신을 통하여 조선사회는 천주교도를 반체제집단으로 확인하였고, 천주교도는 신앙의 超世間的 自律性을 증거하였다. 珍山事件을 계기로 유교사회의 천주교 비판론이 비등하면서 천주교 신앙집단과 유교사회는 피차 양립할 수 없는 갈등 속에 빠져들었다.

正祖의 죽음과 함께 온건한 禁敎政策이 끝나고 1801년 純祖 治下에서 南人 時派에 대한 정치적 제거 작업과 더불어 辛酉敎難이 일어났다. 이때 초기 천주교 신앙운동의 중심세력은 거의 일망타진되었다. 그러나 천주교 신앙은 초기부터 中人 이하의 서민과 부녀자들 속으로 전파되었고, 이들의 확고한 신앙심에 힘입어 거듭되는 獄事에도 많은 순교자를 내면서 지하 신앙운동으로 강인하게 지속되었다.

辛酉敎難 때 중국인 周文謨 神父의 처형에 따라 천주교의 문제가 국내 문제의 범위를 벗어나는 것으로 확인되었다. 그리고 黃嗣永의 帛書事件에서 천주교도가 정부의 禁敎令을 해제하기 위해 서양 군함을 수백 척 끌어들여 정부를 위협하도록 하려는 계획이 드러나자 천주교도는 국가 안전에 적대하는 반역집단으로 인식되었다.

그러나 천주교의 전파는 계속되어 1831년 조선교구가 창설되고 프랑스 선교사들이 잠입하여 활동하였다. 이들 프랑스 선교사들이 1839년(헌종 5년, 기해)처형되자 프랑스 함대가 출동하여 조선정부에 항의하였다. 이에 천주교는 서양의 무력과 직결된 위협으로 더욱 절박하게 인식되었다. 1866년(고종 3년, 병인)에 시작된 천주교도에 대한 獄事에 잇따라 프랑스 함대가 강화도를 침략하는 丙寅洋擾가 일어났고, 대동강에 침투해 온 미국 상선을 불태운 사건에 따라 1871년 辛未洋擾가 일어나는 동안 조선정부는 천주교도와 서양 무력이 內外 相應하는 것으로 파악하였다. 또한 중국에서 아편전쟁에 이어 영·불 연합군에 의해 북경이 함락되는 정세에 따라 서양의 침략세력에 대한 위기의식 속에서 斥邪論과 禦洋論

---

10) 闢衛編, 卷3, 「全羅監司鄭民始以持忠尙然招辭狀啓」

이 강렬하게 대두되었다.

李恒老(1792-1868)를 중심으로 하는 華西學派의 韓末 斥邪衛正論은 正統 道學의 이념을 재천명하여 사회적 동요를 극복하려는 노력을 보여주었다. 18세기말에 禁教令과 더불어 천주교 교리서가 禁書가 되면서 유교 지식인의 비판은 천주교 교리에 대한 구체적 이해없이 기존의 異端排斥論을 상투적으로 되풀이하는 것에 불과하였고, 정부의 刑律에 의존한 禁教政策이 주도해 왔다. 그러나 19세기 후반에 이르자 외세의 침략 앞에 정부도 불안해지고 대중의 동요가 심해지자 유학자들의 새로운 자각이 일어났고 기독교에 대한 비판이론의 深化가 요구되었다. 이러한 상황에서 李恒老의 「闢邪錄辨」(1863)을 비롯하여 이무렵 서학 비판론자가 잇달아 나오게 되었다.

3. 信教 자유화 이후 기독교의 성장

1876년 조선과 일본 사이에 丙子修好條約이 체결되자 조선조는 새로운 국제질서 속에 노출되었다. 그리고 韓美修好條約(1882)을 거쳐, 1886년 韓佛修好條約이 체결되어 그 이듬해 비준되면서 信教의 자유가 용인되었다. 이 때는 이미 1866년 영국인 토마스 목사가 미국 상선 셔만호를 타고 왔다가 대동강에서 죽은 일도 있으며, 1876년 스코틀랜드 장로회 목사인 로스와 맥킨타이어가 만주에서 李應贊 등 한국인에게 세례를 주고 성경의 한글 번역을 하는 등 이미 개신교의 선교활동이 시작되어 있었다. 1884년 미국의 장로교회에서 파견한 의료 선교사 알렌이 입국하고 이듬해 언더우드 목사가 입국하였으며, 감리교회에서도 아펜젤러와 스크랜튼이 1885년 입국하여 서울을 중심으로 선교활동의 기반을 닦았다. 이들 개신교 선교사들은 처음부터 자유롭게 선교활동을 할 수는 없었으나 廣惠院의 의료사업과 이화학당 등의 교육사업을 시작한 것은 서양의 근대제도를 한반도에 처음으로 이식한 것이었다.

타의에 의한 개항 이후 정부의 개혁 의지가 성숙하지 못한 상태에서

1884년에 개화파의 등장으로 甲申政變이 일어났다. 그러나 甲申政變은 외국의 침략세력을 더 깊이 끌어들이는 결과를 초래하였고, 산업 기반이 없는 조선은 일본의 경제적 침투에 따라 정치적 불안이 가중되어 갔다. 이러한 사회 불안 속에서 抗日을 표방하는 동학군이 봉기하였고, 여기에 일본군과 청군이 한반도에서 청일전쟁을 치르면서 일본의 승리와 함께 일본의 한반도 침략 기반이 확보되었다. 1894년 甲午更張으로 유교전통의 구제도가 폐기되고 서구식 근대제도가 수립되는 것을 계기로, 천주교와 개신교는 모두 서양문화를 도입하는 주역을 맡아 활발한 전파활동과 더불어 민중 계몽과 근대적 개혁에 앞장 섰다.

개신교와 천주교는 비록 근대적 전환의 격동기에 傳敎를 확장할 정열과 의지에 넘쳐 있었지만, 외국 선교사들이 교단을 주도하는 데 따라 조선사회의 내면적 요구와 점차 괴리현상을 보이기 시작하였다. 기독교는 서양 근대문화의 전달자로서 구실을 수행한 반면, 한국의 전통문화에 대한 몰이해와 부정적 태도를 견지함으로써 전통과 기독교 신앙의 단절을 심화시켰다. 또한 선교사들의 신앙적 엄숙주의는 기독교 신앙을 민족의식의 각성에 따른 요구에서 遊離된 비정치적, 탈세속적 경향을 강화시켜 주었다.

개신교나 천주교가 역사의 방향인 서양 근대문화의 수입 통로로 의식되었을 때 다수의 개화사상가와 계몽주의적 지식인들이 기독교에 참여하였다. 이들 지식인들이 추구하는 것은 기독교를 통해 서양문화를 섭취함으로써 민족사의 현실적 문제 해결의 길을 확보하는 것이었으며, 따라서 식민지 지배에 저항하는 독립운동을 위해 민족의식의 각성과 집결된 역량의 배양을 성취하려는 것이었다.

그러나 선교사들의 관심은 현실적 세속 세력인 일제에 저항하는 민족의식이 아니라 개인적 신앙심을 통한 구원의 제시와 신도 대중의 확장에 기울어져 있었다. 1907년 평양의 대부흥회에서 드러난 것처럼 聖靈에 의한 구원의 추구에 집중되고 민족사의 문제는 외면하는 입장이 주류를 이루었다. 3·1운동에서 기독교가 활동했고 독립운동의 지도자들 가운데 기독교인이 상당수 있었다 하더라도 그것은 선교사들이 이끄는 일제하 한

국기독교교단의 입장을 떠난 소수 기독교인의 개인적 영역에 속하는 것이었다. 따라서 천주교의 전래 초기부터 한국 기독교는 근대적 전환 과정을 통해 다양한 역사적, 사회적 기여를 하였던 것은 사실이지만, 언제나 개인의 신앙적 계율이 중요시되고 현실 개혁의 의지보다 내세의 구원을 강조하는 신비적이고, 개인적이며, 내세중심적 신앙으로서의 성격을 강하게 지녔다.

Ⅲ. 조선의 천주교 관련 서적

1. 중국의 천주교 관련 서적

1582년 중국에 첫발을 디딘 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552-1610)는 천주교를 중국에 성공적으로 정착시키는 데 획기적인 구실을 하였다. 그를 비롯한 예수회 선교사들의 선교가 중국에서 성공할 수 있었던 원인으로 ① 그들이 뛰어난 학자로서 서양과학 기술을 소개하였고, ② 또한 이를 통하여 중국 궁정의 호감을 얻을 수 있었으며, ③ 중국의 언어·문자에 능통하여 정통사상인 유학에 해박한 지식을 가짐으로써 중국 지식인과 상당한 정도의 조화를 이룰 수 있었던 점을 지적할 수 있다.

이들 선교사들이 明末에서 淸初에 걸쳐 중국의 학술에 끼친 영향력은 결코 적지 않았다. 먼저 유교와의 관계에 있어서 일면 經典에 대한 긍정적인 일치성을 강조하면서, 다른 일면 성리학의 기본 개념에 대한 부정적인 비판을 가하였던 補儒論的 태도는 淸朝 考證學의 발생에 자극이 되었다. 또한 서양과학에 관한 기술과 지식은 중국인들에게 근대지향적인 새로운 세계관을 제시해 주었다. 특히 이들은 천주교 교리를 비롯하여 자연과학 등 서양문물에 관한 저술과 번역에 힘을 기울여 수많은 漢文西學書를 간행함으로써 西學의 융성을 그 절정에까지 끌어올렸다. 또한 이

저술들은 조선 후기 한반도에 유입되어 실학자들에 영향을 주었을 뿐만 아니라 천주교 신앙운동을 발전시켰다.

예수회 선교사들이 한문으로 저술한 최초의 서적은 루기에리(Michel Ruggieri, 羅明堅, 1543-1607)의 『天主聖教實錄』었다. 그러나 가장 잘 알려지고 중요시되었던 것은 마테오 리치의 『天主實義』였다. 「天主實義」가 저술될 때에는 이미 상당수의 중국 지식인들이 마테오 리치의 學德에 敬服하여 그와 교리를 토론하고 저술을 도왔다. 그들 자신이 천주교에 入教하여 선교사들의 저술에 협력하였던 당시의 대표적인 중국 지식인으로 徐光啓·李之藻·楊廷筠을 들 수 있다. 이들의 협조 속에서 마테오 리치 등은 교리서와 과학 서적을 한문으로 번역, 저술하여 간행하는데 전력을 기울였다. 이들의 西學書는 문헌을 존중하는 중국인의 취향과 부합되어 짧은 시간에 西學의 광대한 전파를 가능하게 하였다.

그러나 천주교의 중국 전교가 순탄한 것만은 아니었다. 1616년 천주교도를 탄압하는 教難(南京教案)이 일어났고, 이에 앞서 마테오 리치와 불교인 사이에 날카로운 대립 논쟁이 계속되었다. 또한 선교사들의 유교에 관한 타협적인 조화의 추구에도 불구하고 그 우월적 입장은 이념에 있어서나 풍속·제도에 있어서 심각한 상이점을 드러내었다. 따라서 중국의 전통사회와 지식인들의 반발을 무마하기가 쉬운 일이 아니었다. 이러한 상황 속에서 선교사들의 선교활동은 더욱 강인해졌고 그 이론은 더욱 연마될 수 있었다. 여기에 초기 선교사들의 저술들은 이러한 시련의 상황을 뚫고 다듬어진 것으로 東西思想의 긴장된 접촉점에서 산출된 값진 정신적 유산을 이루고 있다.

16세기말에서 18세기 중반까지 중국에서 발간된 서학 관계 서적은 대략 200여 종에 가까울 것으로 추정된다.[11] 17세기초에 이미 상당수의 西學書들이 散在되어 유포되어 있었기 때문에 李之藻(1565-1629)는 이 저술들을 체계적으로 분류하고 편찬하는 사업을 일으켰다. 李之藻에 의한 이 필생의 사업은 그가 사망하기 전년인 1628년에 『天學初函』이란 이름

---

11) 李元淳, 「明·清來 西學書의 韓國思想史的 意義」, 『朝鮮西學史研究』, 一志社, 85쪽

으로 간행되었다.

『天學初函』의 체제는 먼저 천주교 교리를 중심으로 하여 사상 및 인문분야를 理編으로 하고, 다음 자연과학의 내용을 器編으로 양대분하였다. 李之藻가 『天學初函』의 편찬을 완성하던 당시에도 이미 50여 종의 西學書가 출간되었으나, 그는 당시의 중국 지식인에게 가장 설득력 있게 전달될 수 있는 것을 精選하여 理編 10종과 器編 10종을 여기에 수록하였다.

淸代에 들어와 1640년대부터 儀禮 問題를 중심으로 예수회의 내분과 도미니크회 및 프란시스코회와의 대립이 일어나고, 교황청의 유교의례에 대한 금지령이 내려졌다. 이에 맞서 康熙帝는 1720년 천주교에 대한 禁教令을 내렸고, 이를 전후하여 천주교는 중국 사회에서 邪教로 비판되고 전반적으로 심한 억압을 받게 되었다.

중국에서 발간된 200여 종에 가까운 西學書들 가운데 서구사상 및 서양철학의 내용을 담고 있는 책들은 주로 西學 전래의 초기에 발간된 것들이다. 서학 전래 중기나 후기에 발간된 책들은 천주교 교리 자체나 또는 천주교 의례에 관한 것들이다. 중국에서 서학 전래 초기에 발간된 西學書들이 개별적으로 조선에 전래되기도 하였으나 이들 가운데 『天學初函』의 理編에 실린 10종의 서학서들이 조선에 가장 많은 영향을 끼쳤다.

『天學初函』 첫머리에 실려있는 李之藻의 「刻天學初函題辭」에서는 天學이 唐代 이래 중국에서 천 년의 역사를 가졌다는 전통성과 知天·事天에 要義를 두고 六經의 本旨에 어긋나지 않는다는 진실성을 강조하며, 聖人이 다시 나타나도 바뀔 수 없다는 확신을 보여주고 있다. 이러한 입장은 유학과의 조화를 추구하면서 당시 중국의 사상적 풍토 속에 자리잡으려는 『天學初函』의 좌표를 밝히는 것이다. 『天學初函』 理編 10종을 그 수록 순서에 따라 개관하면 다음과 같다.

① 『西學凡』:1卷, 艾儒略(Julius Aleni) 答述, 1623년 간행. 첫머리에 楊廷筠의 「刻西學凡序」와 許胥臣의 「西學凡引」이 실려있다. 이 책은 서양의 대학에서 가르치는 교과과정을 文科(Rethorica)·理科(Philosophia)·醫科(Medicina)·法科(Leges)·教科(Canones)·道科

(Theologia)의 六科로 제시하고 그 내용을 槪述하였다.

② 『景教流行中國碑頌 幷序』:1卷, 景淨(Adam) 述. 이 碑는 唐德宗 建中 2년(781)에 長安 서남쪽에 세워졌으나 그뒤 매몰되었다가, 明喜宗 天啓 3년(1623)에 다시 발굴되었다. 이 비문을 통하여 唐太宗 貞觀 9년(635)에 景教가 중국에 전래되었던 사실과 唐代 景教史와 당시 교세 및 교리의 大綱을 엿볼 수 있다. 책 끝에 李之藻의 「讀景教碑書後」가 실려 있다.

③ 『畸人十篇』:2卷, 마테오 리치 述, 汪汝淳 較梓, 1606년 간행. 책머리에 冷石生의 「演畸人十規」, 李之藻의 「刻畸人十篇序」, 周炳謨의 「重刻畸人十篇引」, 王家植의 「題畸人十篇小引」, 李之藻의 跋이 수록되어 있다. 본서는 각 편에 따라 중국의 민간신앙이나 유교적 입장에 대한 천주교의 입장을 당시의 名士들과 마테오 리치가 문답을 통하여 밝히고 있다.

④ 『交友論』:1卷, 마테오 리치 撰, 1595년 간행. 책머리에 憑應京의 「刻交友論序」와 瞿汝夔의 「大西域利公友論序」가 실려 있다. 交友의 道理를 설명하고 있다. 이 책에서 설명하고 있는 交友의 道理는 중국사회에 받아 들여질 수 있는 내용이다.

⑤ 『二十五言』:1卷, 마테오 리치 述, 汪汝淳 較梓, 1604년 간행. 첫머리에 憑應京의 「重刻二十五言序」와 徐光啓의 「跋二十五言」이 실려 있다. 25節의 修身格言을 내용으로 하는 일종의 윤리서이다.

⑥ 『天主實義』:2卷, 마테오 리치 述, 燕貽堂 較梓, 1595년 초간. 책머리에 李之藻의 「天主實義重刻序」, 憑應京의 「天主實義序」, 마테오 리치의 「天主實義引」, 汪汝淳의 「重刻天主實義跋」이 실려 있다. 이 책은 모두 8편으로 天主, 靈魂, 天堂地獄 등 천주교의 기본 교리를 중국 선비와 문답형식으로 서술하고 있다. 유교경전을 종횡으로 인용하면서 불교와 宋學을 비판하는 체계적인 교리서이다.

⑦ 『辯學遺牘』:1卷, 習是齋 續梓, 1609년 간행. 불교에 대한 천주교의 護教書이다. 책 끝에 李之藻의 跋文이 있다.

⑧ 『七克』:7卷, 龐迪我(Didacus de Pantoja) 撰述, 楊廷筠 較梓, 1614년 간행. 책머리에 鄭以偉의 「七克序」, 熊明遇의 「七克引」, 陣亮采의 「七克篇序」, 龐迪我의 「七克自序」가 있고, 책끝에 汪汝淳의 「七克後跋」이 실려있다. 이 책은 驕傲·嫉妒·幹貪·忿怒·迷飮食·迷色·懈惰于善의 일곱 가지 죄를 극복하는 방법을 제시하고 있는 윤리서이다.

⑨ 『靈言蠡勺』:2卷, 畢方濟(Franciscus Sambiasi) 口述, 徐光啓 筆錄, 1624년 간행. 첫머리에 畢方濟의 「靈言蠡勺引」이 있다. 靈魂(Anima)에 관한 기독교 내지 서양철학의 이론을 본격적으로 해명한 책이다. 畢方濟는 서문에서 "亞尼瑪의 學은 費祿蘇非亞(philosophia) 즉 哲學에 있어서 最益最尊한 것"이며, "哲學은 格物窮理之學으로 번

역된다"[12]고 말하였다. 그는 이 책에서 亞利斯多(Aristoteles), 亞吾斬丁(Augustinus), 多瑪斯(Thomas Aqinas)의 말을 인용하면서 인식론적인 이론 규명을 시도하였다. 이 책의 전래로 조선에 서양철학자들의 이름이 알려지게 되고, 서양철학과 만나는 계기가 마련되었다.

⑩『職方外記』:6卷, 艾儒略(Julius Aleni) 增譯, 楊廷筠 彙記, 1623년 간행. 책머리에 李之藻의 「刻職方外記序」, 楊廷筠의 「職方外記序」, 瞿式殼의 「職方外記小言」 許胥臣의 序, 艾儒略의 「職方外記自序」가 실려있다. 이 책은 지구상 5대주의 각국에 대한 풍토, 民情, 기후 등을 지도와 더불어 詳述하고 있는 인문지리서이다. 이 책 가운데『西學凡』의 내용을 축약한 「歐羅巴建學設官之大略」이 있다. 이 부분은 구라파의 學制와 교과과정을 소개하고 있다. 이에 의하면 서양의 학교는 小學(文科), 中學(理科)과 大學으로 나누어져 있는데 이 가운데 中學의 교육내용은 주로 哲學(費祿蘇非亞)이다. 中學의 1학년에서는 落日加(言辯是非之法:倫理學), 2학년에서는 費西加(言察性理之道:物理學 및 自然哲學), 3학년에서는 默達費西加(言察性理以上之學:形而上學)를 배운다. 특히 이 책은 이태리를 설명하고 있는 부분에서 多瑪斯(토마스 아퀴나스)에 대해 언급하고 있다.[13] 조선의 지식인들은『職方外記』의 바로 이 부분을 통해서 서양에서 철학교육이 중요시된다는 사실을 알 수 있었다.

이상에서 살펴본『天學初函』의 理篇은 천주교 교리를 중국사회에 전교하기 위한 예비적인 서적의 성격을 지닌다. 이 때는 이미 천주교 의례에 관한 저술도 나와 있었지만 여기에는 수록하지 않았다. 李之藻는 이『天學初函』을 통해서 보다 광범하게 서양의 문화적인 배경을 중국 지식인들에게 소개하며 그 이해의 바탕 위에서 본격적인 교리서가 나올 수 있도록 정지작업을 기도하였던 것이다.

이『天學初函』이 조선에 전래된 것은 1631년(인조 9) 事大使行員으로 북경에 갔던 鄭斗源이 陸若漢(P.Rodrigues Johannes) 신부로부터 얻어온 것에서 비롯되었다.[14]

---

12) 徐宗澤 編著,『明淸間耶蘇會士譯著提要』卷3, 中華書局, 1958, 200-202쪽

13) 李元淳,「職方外記와 愼後聃의 西洋教育論」,『歷史教育』, 11-12합집호, 1969, 213 -242쪽 참조

14)『國朝寶鑑』卷 35, 仁祖 9年 秋 7月, 西洋國狀啓

2. 조선의 천주교 관련 서적

1) 조선에 전래된 중국의 천주교 관련 서적

기록에 의하면 중국에서 발간된 한문서학서가 최초로 조선에 전래된 것은 1603년 北京에 事大使行員으로 사행한 바 있는 李光庭이 리치가 제작한 세계지도를 도입한 것에서 시작된다.[15] 그뒤 이들 事大使行員들에 의해 중국의 한문서학서들이 속속 전래되어 조선의 지식인들에게 많은 영향을 미쳤다. 중국에서 서적을 수입해 오는 것이 금지된 1786년(정조 10)까지 조선에 전래된 중국의 천주교 관련 서적은 적어도 64종으로 추정되며, 이들 가운데 14종이 한글로 번역된 것으로 보인다.[16] 그리고 선조 때부터 1910년까지 서양인에 의해 조선에서 저술된 서적과, 서양인에 의해 중국에서 저술되어 조선에 전래된 천주교 관련 서적은 199종이나 되는 것으로 조사되었다.[17]

이들 가운데 조선의 지식인들이 많이 참조했던 서적은 李之藻의 『天學初函』에 실려있는 것들이다. 그리고 『天學初函』에 실려 있지 않은 서적으로 조선의 지식인들이 많이 참조했던 서적으로 『眞道自證』, 『盛世芻蕘』, 『萬物眞原』 등이 있다. 이들 세 서적을 간략히 설명하면 아래와 같다.

① 『眞道自證』:4卷, 沙守信(Emericus de Chavagnac) 述, 1718년 북경에서 간행. '天主'를 중심으로 천주교의 교리를 변호하는 내용을 담고 있다. 늦어도 1784년 이전에 李承薰에 의해 전래되었을 것으로 추정된다.[18] 安鼎福과 洪正河가 이 책의 내용을 비판하는 글을 남겼다.

② 『盛世芻蕘』:5卷, 馮秉正 撰述, 1733년 북경에서 간행. 遡源篇, 救贖篇, 靈魂篇, 賞罰篇, 異端篇으로 나누어 天主의 實在에 대해 語錄體로 쓴 책이다. 늦어도 1784년 이전에 전래되었고, 1801년까지는 번역

---

15) 李晬光, 『芝峰類說』 卷2, 地理門 外國 3

16) 裵賢淑, 「17·8世紀에 傳來된 天主教書籍」, 『教會史研究』, 第3輯, 1981, 43쪽

17) 저자 미상분을 포함하면 267종으로 추정되고 있다. 裵賢淑, 「조선에 전래된 천주교 서적」, 『한국교회사논문집1』, 1983, 29쪽

18) 앞의 글, 32쪽

되었을 것으로 추정된다.[19]

③『萬物眞原』:알레니 述, 1628년 간행. 天主가 萬有無原의 根源이 된다는 것, 즉 天主가 天地를 造成했다는 것을 논한 책이다. 간행된 뒤 늦어도 1789년 이전에 전래되었을 것으로 추정된다.[20] 洪正河가 이 책의 내용을 비판하는 글을 남겼다.

조선의 지식인들은 주로『天學初函』에 실려 있는 서적들과 위의 세 책들을 중심으로 천주교의 교리를 이해하였다. 그리하여 한편에서는 이들 책을 중심으로 천주교의 교리를 비판적으로 인식하였으며, 또 한편에서는 이들 책을 중심으로 천주교의 신앙운동으로까지 나아갔던 것이다. 그리고 이 과정을 통해서 서양철학의 내용이 조선에 소개되고 수용될 수 있었다.

아래에서는 이들 천주교 관련 서적들을 통해서 천주교의 교리를 배척하는 입장을 보였던 척사론자들의 대표적인 저서들을 간략히 살펴보기로 하자.

2) 闢衛論書

천주교 배척의 이념체계로써 闢衛論이 등장하는 18세기 이후의 문헌 가운데 가장 초기의 것인 李瀷의『天主實義跋』은 천주교가 幻迹을 말하여 어리석은 사람을 미혹시킨다고 지적하고 있다. 安鼎福의『天學問答』이나 愼後聃의『西學辨』, 李獻慶의『天學問答』, 洪正河의『證疑要旨』등은 천주교 교리에 대한 이론적 비판이 관심의 초점이었다.

19세기 이후 李恒老의『闢邪錄辨』, 李正觀의『闢邪辨正』, 金致振의『斥邪論』, 金平默의『闢邪錄』, 黃泌秀의『斥邪說』등에 이르면 교리 비판에 있어서 이론적 합리성의 추구보다는 배척적 증오감의 증대와 더불어 벽위론의 이념적 고착화가 일어난다.

그 다음 시기로서 개항 이후 19세기 말엽과 20세기초에 걸쳐서 한편으로 주자학파의 排淸義理와 결합된 천주교 배척을 계승하면서도 다른

---

19) 앞의 글, 24쪽
20) 앞의 글, 15쪽

한편으로 유교전통의 동요를 막기 위해서 유교이념을 재천명하려는 벽위론의 새로운 양상이 나타난다. 宋秉穊이 편찬한 『尊華錄』, 許佈이 편찬한 『大東正路』 그리고 전 시대의 사료를 재편집한 李晩采의 『闢衛編』이 이 시기의 대표적인 벽위론서이다. 1930년대 이후에는 벽위론의 배척 태도가 아니라 유교이념의 자기 개혁을 추구하는 시대적 조류에 따라 벽위론도 신속히 쇠퇴하였다.

이들 가운데 주로 우리가 주목해서 살펴보아야 할 서적은 愼後聃의 『西學辨』과, 『大東正路』에 실려있는 洪正河의 다섯 편의 저술이다. 李晩采의 『闢衛編』 卷 1에 수록되어 있는 愼後聃의 『西學辨』은 畢方濟의 『靈言蠡勺』과 利瑪竇의 『天主實義』와 艾儒略의 『職方外記』를 조목별로 비판한 책이다. 그리고 『大東正路』에 실려 있는 洪正河의 글 가운데 『實義證疑』는 『天主實義』를, 『萬物眞原證疑』는 『萬物眞原』을, 『眞道自證證疑』는 『眞道自證』을, 『盛世芻熒證疑』는 『盛世芻熒』를 비판적으로 검토한 책들이다.

이상 闢衛論書들은 천주교 관련 서적들을 비판적으로 분석한 책들이라면 다음에 살펴볼 천주교도들의 책은 천주교 관련 서적들의 내용을 긍정적으로 수용한 책들이라고 할 수 있다. 앞에서도 지적하였듯이 우리는 전자의 책들에서는 서양철학의 어떤 내용들이 '소개'되었는가를, 그리고 후자의 책들에서는 서양철학의 어떤 내용들이 '수용'되었는가를 살필 수 있다.

3) 천주교도들의 책

조선의 천주교도들이 저술한 책들 가운데 서양철학의 수용 내용을 구체적으로 살필 수 있는 대표적인 책으로는 李檗의 『聖教要旨』, 丁若鍾의 『쥬교요지』, 丁夏祥의 『上宰相書』를 들 수 있다. 이 밖에도 서양철학의 내용을 단편적으로 수용하고 있는 책들이 많이 있으나 여기에서는 이들 세 책을 중심으로 살펴보기로 하겠다.

李檗(1754-1786)은 중국에서 전래된 한문서학서를 통해서 천주교의 신앙을 받아들이고, 천주교신앙에 대한 책을 최초로 저술한 사람이다.[21]

그는 『天學初函』을 읽고 『聖教要旨』를 저술하였는데 이 책은 丁若鏞이 편찬하였을 것으로 추정되는 『蔓川遺稿』 안에 수록되어 있다.[22] 전체 49절로 이루어져 있는 이 책은 漢詩體의 형식으로 되어 있다. 1절에서 3절은 구약성서를 중심으로 천지창조, 인간의 창조, 영혼의 존재, 원죄 등을 다루고 있고, 4절에서 15절까지는 신약성서를 중심으로 예수의 생애를 다루고 있다. 그리고 16절에서 49절까지는 바울의 로마서를 중심으로 천주교의 윤리의식과 실천방법을 제시하고 있다.

丁若鍾(1760-1801)의 『쥬교요지』는 천주의 존재증명, 천주의 속성, 俗論排除, 불교비판, 천주의 賞罰 등의 내용을 중심으로 문답식으로 서술되어 있다. 마테오 리치의 『天主實義』와 비교해 볼 때 내용과 순서에 약간의 차이가 있기는 하나, 전체적으로는 유사한 내용과 체제를 지니고 있다는 것을 알 수 있다. 이 책은 한글로 저술되었기 때문에 그 당시 뿐만 아니라 후대에까지 부녀자와 서민층 등 일반 천주교인들에게 많은 영향력을 미쳤다.

丁夏祥(1794-1839)의 『上宰相書』(1839년 作)는 우리나라 최초의 본격적인 護教論書이다. 『上宰相書』는 크게 다섯 부분으로 나뉘는데, 天主의 존재와 천지창조, 천주의 속성과 십계명을 설명한 天主論, 그리고 三魂說과 黨獄論을 서술한 부분이 특히 서양철학의 수용이라는 우리의 주제와 관련이 있는 내용을 수록하고 있다.

Ⅳ. 천주교 전래와 서양철학의 수용

제3장에서는 천주교 전래를 통해서 소개되고 수용된 서양철학의 내용을 밝힐 수 있는 천주교 관련 서적들을 개략적으로 살펴보았다. 이제 제

---

21) 金玉姬, 『曠菴 李檗의 西學思想』, 가톨릭출판사, 1979 참조

22) 金玉姬, 「西學의 受容과 그 意識構造 — 李檗의 『聖教要旨』를 중심으로」, 『한국사론』, 1집, 서울대 국사학과, 1973, 227쪽

4장에서는 위에서 살펴본 서적들을 중심으로 천주교 전래를 통해서 수용된 서양철학의 내용을 구체적으로 살펴보기로 하자.

앞에서도 지적하였듯이 천주교 전래를 통해서 수용된 서양철학의 전체적인 내용은 토마스 아퀴나스를 중심으로 하는 서양의 중세철학이다. 그리고 이 중세철학은 기독교신학과 그리이스철학의 종합으로 생각해 볼 수 있다. 물론 우리는 이러한 성격을 지닌 중세의 서양철학이 천주교의 전래를 통해서 고스란히, 그리고 전체적으로 소개되었다고 말할 수는 없다. 중국에 들어 온 서양의 선교사들은 비록 중세 서양철학의 전체적인 내용을 염두에 두고 있었다고 하더라도 선교의 목적상 전체적인 내용 가운데 특정 부분을 특히 강조하였다.

토마스 아퀴나스를 중심으로 한 서양 중세철학의 기본적인 내용들은 신의 존재증명, 신의 본질, 창조, 영혼론, 인식론, 윤리학, 정치론으로 구분할 수 있다.[23] 대체로 이들 내용들이 천주교의 전래를 통해서 중국과 조선에 부분적으로 소개되었다.

지금까지 학계에서는 천주교 전래를 통해서 수용된 서구사상의 내용을 다룰 때 보통 서구의 靈魂觀과 自然觀을 중심으로 서술해 왔다. 이와 달리 본고는 서양 중세철학의 전체를 염두에 두고 천주교의 전래를 통해서 소개된 서양철학의 내용을 좀더 세분화하여 종교철학, 심리철학, 윤리학, 자연철학으로 나누어 그 특징적인 내용들을 살펴보기로 하겠다.

1. 종교철학

1) 神의 명칭과 개념

우주와 인간을 포함한 만물을 생성하고 주재하는 궁극적이고 초월적 존재에 대한 관심은 유교나 기독교에 공통적으로 존재하고 있다. 이에 대해 유교경전에서는 帝, 上帝, 皇天上帝, 昊天上帝, 天, 命, 太極, 道, 理 등으로 다양하게 표현하고 있다. 그러나 이들 명칭에 대한 개념적 파악

---

23) F.코플스톤, 앞의 책, 31장-41장 참조

을 하려는 노력은 宋代의 性理學派에 의하여 주로 이루어졌다.

朱子에 의하면 '天'은 自然한 것을 말하고, '命'은 流行하여 사물에 부여하는 것을 말하며, '性'은 그 전체로서 만물이 얻어 生成을 해가게 되는 것을 말하고, '理'는 모든 사물이 각각 그 법칙을 갖고 있는 것을 말한다 하고, 결국, 天, 命, 性, 理가 서로 통할 수 있음을 밝혔다.[24]

천주교가 중국에 전래된 뒤 明末에 이르러 'Deus'를 天主로 번역하게 되면서 천주교(西學, 天學, 聖教라고도 표현)라는 명칭이 정착되었다. 그러나 '天地萬物之主宰者'임을 기본 성격으로 갖는 天主의 명칭이 유교의 명칭인 上帝 또는 天과 어떤 공통점 및 상이점을 갖는가에 대해 처음부터 많은 논란이 일어났다.

마테오 리치는 補儒論的인 傳教 方法을 채택하여 유교경전을 인용하면서 上帝와 天主가 동일한 존재임을 역설하였다. 그는 『天主實義』의 首篇에서 천주교 교리에 따라 天主의 성격을 설명하고, 제2편 「解釋世人錯認天主」에서는 天主의 개념과 유교전통의 天, 太極, 理의 개념을 비판적으로 분별하여 해명하였다. 마테오 리치 이후에는 天이나 上帝의 명칭을 사용할 수 있는지의 여부로 천주교 내부에서 논쟁이 일어났으나, 1704년 교황 클레멘트 1세의 訓諭에 의해 天主라는 호칭만이 허용되었다.

조선에 천주교가 전래되자 『天主實義』, 『七克』, 『靈言蠡勺』 등 예수회의 초기 한문교리서들을 통하여 문헌을 중심으로한 연구가 이루어졌다. 이 때에는 이 교리서들 속에서 '유교와의 一致(合儒)' 내지 '유교의 새로운 확대'(補儒)를 모색하는 논리를 통하여 천주교의 교리가 설득력 있게 전달될 수 있었다. 따라서 天主와 上帝의 개념이 상통하는 데 대한 이해가 처음부터 쉽게 이루어졌다.

李瀷은 天主가 곧 유교의 上帝임을 긍정하였고[25], 愼後聃도 天主가 天地를 主宰하고 만물을 安養한다는 점에서 上帝와 공통된 것으로 긍정하였다.[26] 초기의 천주교도인 李檗은 『聖教要旨』에서 天主란 칭호보다 오

---

24) 性理大全, 卷29, 性理一·性命
25) 星湖先生文集, 卷55, 天主實義跋
26) 愼後聃, 西學辨·天主實義, 闢衛編 卷1

히려 上帝나 上主란 호칭을 썼다.[27]

조선 후기에 천주교의 신앙집단이 형성되기 시작하는 18세기 후반은 이미 중국에서 의례문제에 대한 금지령이 적용되는 시기였다. 따라서 북경교회의 지시를 받으면서 天이나 上帝의 명칭은 후퇴하고 天主란 칭호만이 사용됨으로써 유교사회와의 이질적인 氣風이 일기 시작하였다.

丁若鍾의 『쥬교요지』는 초기의 교리서이고 『天主實義』의 표현법을 빌어썼지만 천주로만 호칭하고 이미 유교경전과의 접근을 시도하는 태도는 안보인다. 丁夏祥은 『上宰相書』에서 主宰者가 존재한다는 증명을 하는데 '以享上帝'(易), '昭事上帝'(詩), '狎于上帝'(書), '獲罪於天 無所禱也'(論語) 등 경전 구절을 인용하고 있지만, 天主를 天이나 上帝로 칭하지는 않았다.

이러한 神의 명칭에 대한 유교와 기독교의 사이에 놓인 간격은 神의 성격에 대한 이해의 차이가 대립하는 만큼 쉽사리 극복되기 어려웠다. 安鼎福은 마테오 리치가 天主와 上帝를 동일시하는 데 대한 비판으로 天主는 主宰者인 上帝가 될 수 없는 것을 증명하려고 하였다. 특히 天主라는 명칭은 『史記』에 나오는 八神의 하나로 天을 다스리는 神인 경우[28]와, 『漢書』에서 흉노의 休屠王이 金人을 만들어 天神으로 제사하는 기록[29]을 들어 上帝와 구별하였다. 또한 마테오 리치가 天을 '蒼蒼之天'으로 규정하고, 太極과 理의 主宰者的 지위를 거부한 데 대하여, 安鼎福은 天에 '主宰之天(理)'과 '形氣之天(物)의 구별이 있음을 밝히고 主宰之天은 理요, 곧 上帝, 太極과 동일한 것임을 역설하여 主宰者의 명칭에 대한 유교적 입장을 제시하였다.[30]

유교에서 西學을 비판하는 입장은 이처럼 먼저 天主나 上帝의 개념이 기본적인 면에서 일치하고 있음을 인정한 위에 개념의 차이를 분석하는

---

27) 『聖教要旨』의 본문에는 '未生民來 前有上帝 唯一眞神'에서 上帝가 한번 나오고 節의 해설에서는 대체로 上主라 하였다. 그러나 『聖教要旨』의 언해본에서는 '텬쥬'가 자주 나타난다.

28) 史記, 卷28, 封禪書

29) 漢書, 卷68, 髠光·金日磾傳

30) 順庵集, 卷17, 天學問答

입장에서 다음에 전혀 상반되고 이질적인 것으로 거부하고 배척하는 입장으로 비판 형태의 변천과정을 살펴볼 수 있다. 前者의 예로 18세기말 洪正河의 경우 上帝와 天主가 萬有의 宗을 가리키는 점에서는 동일하다고 긍정한 뒤에 양자의 차이점을 분석하였다.[31] 또 後者의 예로 19세기 중엽 李恒老가 『闢邪錄辨』의 첫머리에서 '上帝與天主相反辨'을 제목으로 표출시키는 데서 엿보게 된다.

이러한 차이는 기독교에서 마테오 리치의 접근 태도와 후기 선교사의 배척 태도가 갖는 입장의 차이와 일치한다. 즉 神의 명칭에 대해서도 유교와 천주교 사이에서는 교섭 과정에서 兩者의 공통성에 관한 관심의 눈과 상이성에 관한 관심의 눈이 모두 나타났던 것이다. 그런데 다만 초기의 공통성에 대한 이해는 교류가 확장됨에 따라 상이성을 강조하는 데로 양극화되는 변천양상을 보였다.

이와 같이 神(主宰者)의 명칭 문제에 대한 논의를 중심으로 자연스럽게 서양의 神觀이 소개되고, 수용되었으며, 이 과정을 통해서 神觀을 중심으로 한 서양의 종교철학이 수용될 수 있었다.

2) 창조주로서의 神

구약성경의 창세기는 天地와 萬物과 인간을 창조하는 神의 장엄한 모습과 능력을 보임으로써 천주교 교리에 있어서 모든 존재의 근원을 설명하는 동시에 神의 기본 성격을 創造主로서 뚜렷이 제시하였다. 마테오 리치의 『天主實義』와 같은 초기 교리서에서도 天主의 존재를 증명한 다음에 곧 天主의 창조 능력을 그 기본 성격으로 설명하고 있다.[32]

李檗의 『聖教要旨』도 創造主인 天主를 다음과 같이 설명하였다.

> 천주 엿새동안 힘써 만드시어, 천지를 개벽하고 또한 만물을 만드시니, 그저 기이하고 신기로운 것이니라.
>
> 흙을 빚어서 영혼이 있는 우리들 사람을 만드시니, 이어 살아갈 땅

---

31) 許佈, 大東正路, 卷5, 實義證疑(洪正河)

32) 『天主實義』의 首篇 題目인 '論天主始制天地萬物 而主宰安養之'에서 創造는 天主의 가장 기본적인 성격으로 강조되고 있다.

과 터를 주시고, 또한 모든 것을 장만하여 주시었나니라.[33]

丁夏祥도 神의 존재를 萬物·良知·聖經의 三段으로 증명하면서, 天地의 萬物이 자연으로 생성된 것이 아니라 제작자가 있는 것은 마치 가옥이나 예술작품에 제작자가 있는 것과 같음으로 비유하였다. 그리고 萬物에는 質(材料), 貌(形狀), 作(工匠), 爲(需用)의 四因이 있으므로 作者 곧 創造者가 없을 수 없다는 주장을 인용하였다.[34]

이와 같이 천주교의 主宰者인 天主는 '天地의 主宰者'요, 따라서 天地를 主宰의 대상으로 삼고 있다. 그리고 天主는 天地 위에 존재하므로 天主와 天地는 主從 關係에 놓인 것으로 파악되었다.

愼後聃은 天主가 天地를 主宰하고 安養한다는 점을 시인하면서도 天地를 製作하였다는 創造說은 근거가 없는 것으로 보고 거부하였다.[35] 그는『天主實義』이래 천주교 교리서에서 반복하여 사용하는 비유, 곧 집이나 방이 저절로 이루어지는 것이 아니라 工匠의 제작에 의해 이루어지는 것으로써 天主를 工匠에 비유하는 것은 天地의 開闢을 성명하는 데 적절하지 않은 것이라고 지적하였다. 그리고 그는 周易의 '易有太極 是生兩儀'(繫辭上)를 들어, 天地를 太極의 진리에 근본을 두고 兩儀의 實質에서 성립하는 것으로 규정지었다.

여기서 그는 上帝도 天地가 형성된 다음에 그 속에서 主宰하는 것으로 形而上學的 道의 측면과 形而下學的 器의 측면을 결합하여 이름지어진 것으로 보았다. 마치 사람이 태어난 다음 心이 육신을 主宰하지만 心이 육신을 제작할 수는 없는 것과 같다고 비유하여 創造說을 배격하였다.

洪正河는 艾儒略(J.Alleni)의『萬物眞原』에 나타난 創造說의 교리를 條目에 따라 비판하였다. 먼저 그는 '창조자가 물질을 자료로 삼지 않고 無에서 化成하였다(有能造者 不資物料 純以無物化成)'는 주장에 대해

---

33)『聖教要旨』제1절의 둘째 및 셋째 귀절. 번역은 언해본을 현행 맞춤법으로 고친 것임. 聖教要旨, 하성래·이성배 譯, 가톨릭출판사, 1976 참조

34) 丁夏祥, 上宰相書, 闢衛編, 卷7

35) 愼後聃, 앞의 책

'化'한다는 개념은 한 물체를 다른 물체로 변화시키는 것이라 하여 모순된 주장이라고 논박하였다.[36] 洪正河의 이러한 입장은 곧 유교의 자연철학에서 물질의 생성 근원이 無에서 시작되는 것이 아니라 氣의 궁극성을 명시하는 입장이라 할 수 있다.

또한 洪正河는 天主가 天地를 造成할 때 '生成하고자 하면 곧 生成된다(欲生卽生)'는 주장에 대해 生成하고자 하는 것은 天主의 意識 內에 있는 것이요 生成되는 것은 天地가 스스로 生成되는 것인 만큼 意識이 物質을 낳을 수 없으므로 불합리한 주장이라고 비판하였다. 그리고 艾儒略의 '전혀 시간이 걸리지 않고 순식간에 天地가 이루어진다(絶不待時刻瞬息而天地卽立)'는 주장과 '만물이 繁多하여 그 속에 차례가 있다(但萬有繁多 其中更有次第)'는 주장은 서로 모순된 주장임을 지적하였다. 이어서 그는 天主가 天地를 造成하는 데 '결코 心力을 쓰지 않는다(絶不費心力)'는 주장과 '(天主의) 뜻에 따라 (天地萬物이) 변한다(隨意而變)'는 주장에서 뜻(意)은 마음이 쓰이는 것이니 곧 心力이므로 이들 주장은 서로 모순된다고 비판하였다.

천주교의 創造說이 神의 超越性을 강조하는 입장이라면 유교는 自然의 현실성 속에서 主宰者를 찾는다. 곧 천주교에서는 神 앞에서 인간은 自然 속에 파묻히지만, 유교에서는 인간이 自然 속에 감추어진 主宰者를 발견한다. 따라서 主宰者의 존재에 대해서는 쉽게 동의할 수 있더라도 主宰者의 성격에 대한 이해의 입장에서는 서로 대립을 일으키게 된다. 이러한 대립의 핵심은 인간과 主宰者의 관계에 대한 관점의 각도에서 비롯하는 것으로 이해할 수 있다.

3) 인격신으로서의 神

천주교에 있어서 天主의 인격적 성격은 가장 핵심적 요소이다. 따라서 예수회 선교사들이 天主를 유교의 上帝 개념과 일치시키면서 유교 경전을 이끌어 왔으나 이미 동일한 경전 구절도 이해하는 입장은 같을 수가 없었다. 마테오 리치 이후 일반적 입장은 천주교 경전의 신화적 사실을

---

36) 許佈, 大東正路, 卷5, 萬物眞原證疑

통하여 天主의 사랑과 분노, 창조와 계시, 成肉身과 救贖을 설명하여 인격성을 강조하였고, 또한 유교경전 속에 나타난 上帝의 인격적 성격의 표현을 긍정적으로 받아들였으나, 그 반면 太極이나 理의 개념은 전혀 天主와 관련시킬 수 없는 하위 개념으로 거부하였다.[37] 따라서 천주교의 이러한 입장은 유교와의 논쟁을 필연적으로 야기시킬 수밖에 없었다.

李瀷은 天主의 降臨, 계시 및 靈迹을 다음과 같이 전혀 불합리한 것으로 배척하였다.

> 욕망을 따르는 무리가 날로 많아지고 이치를 쫓는 자가 날로 드물어지니, 이에 天主가 자비를 發하여 몸소 와서 救世할 때 貞女를 택하여 어미로 삼고 交感함이 없이 胎를 빌어 유대나라에 降生하여 예수라 하였다 한다....그 敎가 불교를 배척함이 지극하나 오히려 필경에는 함께 幻妄한 데로 돌아감을 깨닫지 못한다.[38]

> 만약 天主가 인간을 불쌍히 여겨 이 세상에 幻影을 나타내어 혹은 말로 타이름이 마치 사람이 가르침을 베푸는 것과 같다면, 무수한 지역에 사랑하고 불쌍히 여길자가 한이 없을 것이로되, 한 天主가 두루 다니며 일깨운다면 수고롭지 않을 수 있겠는가?[39]

유교의 입장에 따르면 天이 모든 인간에게 보편적으로 內在할 수는 있으나 특정한 인간의 모습으로 成肉身한다는 것은 天 개념에 대한 가장 직접적 모순이요 불합리한 것이라는 비판이다.

李瀷은 또한 기적처럼 특수한 사건 혹은 우연적인 사실로서 天主의 존재를 설명하는 태도는 天의 절대적 필연성이라는 본질에 모순되는 것으로 魔鬼의 짓이라며 다음과 같이 비판하였다.

> 구라파 以東에는 구라파의 敎를 듣지 못하였고, 또 어찌 天主의 드러난 靈迹이 없어서, 구라파에 여러가지 靈異함이 있는 것과 같지 않은가? 그렇다면 이 여러가지 靈異한 것이 魔鬼의 버릇에 있지 않음을

---

37) 天主實義 第2篇
38) 星湖先生文集, 卷55, 天主實義跋
39) 위와 같음

알겠는가?[40]

李瀷은 이와 같이 비합리적인 기적의 현상을 天의 의지로 인정하기보다는 인간의 幻想이라 봄으로써 天의 근본 성격으로서 합리성을 지켰다. 그는 또한 '유교에서 實跡을 추구함으로써 實跡이 없으면 愚者도 믿지 안으나 西學은 幻跡을 추구하여 幻跡이 眩妙할수록 迷者가 더욱 迷惑된다'고 언명하여 儒學과 西學의 가치 기준을 '實'과 '幻'으로 구분함으로써 兩者의 입장이 놓인 합리성과 신앙의 차이를 명확히 지적하였다.

天主가 인간의 몸으로 降臨한다는 사건은 뒤이어 예수의 죽음과 부활로 더불어 천주교의 基督論 및 救贖論으로서 핵심적인 신앙 내용을 이루고 있다. 그러나 유교적 입장에서는 이러한 천주교 신앙에 대해 더욱 더 비합리적이고 反倫理的인 것으로 비판한다.

安鼎福은 한문서학서인 『眞道自證』을 인용하여 반박하면서 上帝가 몸소 강림하였다고 주장하고 나서 강림한 上帝가 못박혀 죽었다는 것은 神聖에 대해 모독적인 것이라고 비판하였다.[41]

愼後聃은 『職方外記』를 비판하면서 천주교 신앙의 奇蹟이 倫理的 모순을 갖는 것이라고 지적하였다. 그는 天主가 모세에게 十戒를 주었다는 사실에 대해 모세가 聖人이라면 十戒를 줄 필요가 있었겠는가, 또는 모세가 聖人이 아니라면 天主는 다른 사람에게는 주지 않고 모세에게만 주었겠는가라는 반문을 하였다.[42] 곧 天主가 절대자라면 보편성을 벗어난 개인적 私意를 나타낼 수 없는 것이라고 비판하였다.

洪正河는 유교경전에서 上帝가 의지나 감정을 나타내는 것은 上帝 자체에 心性願慾이 있기 때문이 아니라 耳目과 情量에 의존하는 인간의 이해를 돕기 위한 理의 議擬之辭요 비유임을 밝히고, 上帝 또는 理는 心性願慾의 근거임을 지적하였다.[43] 따라서 上帝의 情感的 人格性은 비유에

---

40) 위와 같음
41) 順菴集, 卷17, 天學問答
42) 闢衛編, 卷1, 愼遯窩 西學辨
43) 許佈, 大東正路, 卷5, 實義證疑

그치는 것이요, 사실로서의 신앙 대상이 될 수 없는 것이라고 보았다. 나아가 上帝도 그 본질은 理요 보편적 합리성은 인간적 情感의 근거로서 작용하고 있음을 제시하였다.

유교에서 上帝를 道·理·太極 등 보편적 이념과 일치시켜 감정적 인격체와 대립시키고 있는 것은 이를 통하여 上帝의 초월성과 절대성을 확립하고 있음을 엿보게 된다. 그러나 여기에 性 내지 德을 통하여 上帝의 내재성 또는 天人의 일관적 상통성을 제시하는 것이다. 이에 비하여 기독교는 인간의 피조성과 불완전성, 죄악성을 통하여 天主의 절대성과 초월성을 강조하고 그 반면 정감적 인격성을 통하여 天主와 인간의 상관성을 찾고 있는 것이라 볼 수 있다. 다시 말하면 정감적 인격성의 계기는 천주교에서는 神과 인간의 紐帶意識을 가능케 하는 것이지만 유교에서는 神聖性의 모독이요 超越性의 부정으로 받아들이는 상반된 방법적 견해가 나타나고 있다.

이와 같이 천주교의 전래를 통한 서구적인 神觀念의 소개는 절대자, 主宰者, 神 등 서구 종교철학의 기본적인 주제 가운데 하나인 神觀念에 대한 논의가 일어나는 계기를 불러 일으켰다.

2. 심리철학

1) 靈魂의 實體

上帝 내지 天主의 문제와 더불어 儒學과 西學의 교리 논변에서 두 가지 기본적인 주제를 이루고 있는 다른 하나는 인간 존재의 靈魂問題였다.[44] 愼後聃과 安鼎福 등에 의해 西學 批判이 본격적으로 시작되었을 때 유학자들의 관심은 영혼문제에 일차적으로 집중되었다.[45]

---

44) 畢方濟는 『靈言蠡勺』引에서 어거스틴의 말을 인용하여 哲學(費祿蘇非亞, 格物窮理之學)은 두 가지 大端으로 귀결되는데 그 하나는 論亞尼瑪(Anima)오 다른 하나는 論嚩斯(Deus)라고 하였다.

45) 愼後聃의 西學辨은 西學의 靈魂論인 『靈言蠡勺』에 대한 비판을 전제로 『天主實義』를 비판하고 있다.

인간 존재가 영혼과 육신으로 이루어져 있다거나 정신과 신체로 이루어져 있다고 할 때 영혼 내지 정신은 바로 인간의 특성을 형성하는 요소로서 육신의 우위에 있고, 육신을 統御하는 능력을 지닌 것이며, 육신과는 질적으로 다른 실체로 이해된다. 다시 말하면 西學과 儒學이 인간 존재에 대한 이해에 있어서 가지고 있는 기본적인 공통의 입장은 인간 존재의 구조를 영혼과 육신의 상하관계로 파악하고 있다. 인간 속에서 물질적이나 식물적 내지 동물적인 신체의 요소를 넘어서 인간으로서의 가치와 品性을 擔持하고 있는 실체로서의 영혼 내지 정신은 신체와 구별되어 이해될 뿐 아니라 신체에서 분리되어 존재할 수도 있는 것으로 주장된다. 특히 죽음을 통하여 인간 존재는 영혼과 육신의 분리가 일어나는 것으로 인식되는 사실에서 영혼의 실체적 독립성을 엿볼 수 있다.

영혼이란 용어는 유교의 전통 속에서 일반적으로 통용되는 것은 아니다. 오히려 魂魄이나 鬼神이 영혼의 개념에 가까운 것이라 할 수 있다. 마테오 릿치가 『天主實義』에서 천주교 교리의 기본 용어로 영혼을 이끌어 그 개념 내용을 제시하면서부터, 또한 畢方濟의 『靈言蠡勺』을 통하여 西學의 靈魂論이 치밀한 체계로 詳述되면서부터 영혼이란 개념은 유학자의 관심을 끌었고 나아가 교리 논변을 야기시켰다.[46]

『靈言蠡勺』은 西學의 입장에서 영혼의 실체를 정의하여 9개 항목으로 제시하였다. 곧 ①自立之體, ②本自在者, ③神之類, ④不能死, ⑤由天主造成, ⑥從無物而有, ⑦成於賦我之所 賦我之時, ⑧爲我體模, ⑨終賴額辣濟亞(Gratia) 賴人之善行 可享眞福이 그것이다.

여기서'自立之體'라는 말은 영혼의 總稱으로서 영혼이 어떤 실체의 속성이나 상태가 아니라 그 자체로 독립한 실체임을 말한다. 그리고 '本自在者'라는 말은 영혼론의 專稱으로서 인간의 영혼이 초목이나 禽獸의 生魂·覺魂과 달리 질료나 신체와 관계없이 존재하여 죽은 이후에도 불멸하는 것임을 말한다. 또한 '由天主造成'이라 하여 天主에 의해 창조된 존재

---

46) 『天主實義』의 第3篇은 「論人魂不滅大異禽獸'라는 제목으로 靈魂論을 제시하였고, 『靈言蠡勺』은 全篇을 통하여 亞尼瑪(Anima)를 論述하면서 亞尼瑪를 靈魂 또는 靈性으로 번역하였다.

임을 밝히며, '賦我之所'와 '賦我之時'에 영혼이 생성된다 하여 나의 개체 존재와 동시적으로 존재하게 되는 것으로 영혼도 개체적으로 존재하는 것임을 제시하였다. 이러한 영혼은 만물이 속하는 有始有終한 세속의 시간과 天主에 있어서 無始無終한 영혼의 시간이라는 두 시간 차원의 지평에 있는 有始無終의 독특한 존재이다.[47] 따라서 西學의 영혼 개념은 영혼이 비물질적 실체이며 개체적 독립존재요, 天主에 의해 조성된 이후에는 神的인 불멸성을 지닌 존재이다.

이에 비하여 유교적 전통 속에서는 영혼이란 명칭보다 魂이란 명칭이 일반적으로 사용되고 있었다. 靈은 神的인 것에 광범하게 적용되는 것으로 魂의 神的 존재와의 교류 기능 내지 神的 성격을 서술하고 있다. 따라서 亞尼瑪를 영혼이라 번역한 것은 魂이란 인간 개체를 이루고 있는 실체에다 魂의 神的 성격을 결합시키고 있는 것이라 하겠다. 魂은 유교적 의식 속에서 일반적으로 魂-魄, 또는 魂魄-鬼神으로 연관되어 서술된다. 인간 개체에 있어서 魄이 신체적인 것이라면 魂은 정신적인 것으로 魂魄이 결합되어 나타난다.[48] 또한 생존할 때의 인간이 魂魄으로 구성되었다면 사망하였을 때에는 鬼神이 된다.

愼後聃은 西學에서 영혼의 尊貴함이 天主와 相似하다는 언급을 비판하면서 西學에 있어서 神的 성격의 영혼과 유학에 있어서 陰陽의 氣인 魂이 그 개념에 있어서 서로 일치할 수 없음을 명백히 지적하였다.

> 上帝는 天의 主宰이니 天主라고 稱하는 것도 無理하지 않고, 人魂을 아니마라고 부르는 것도 서양의 方言이니 상관이 없다. 다만 아니마를 天主와 비교하여 그 존귀함이 相似하다고 하는 것은 전혀 잘못이다. 유교에서 魂을 論하는 것은 魄에 相對한 것이다. 인간에 있어서 陽之靈을 魂이라 하고 陰之靈을 魄이라 하며, 天의 陽靈을 神이라 하고 陰靈을 鬼라 하니, 魂魄과 鬼神은 陰陽屈身의 迹이라는 점에서만 견줄 수 있다.[49]

---

47) 靈言蠡勺引

48) 春秋左傳, 昭公七年, "子産曰....人生始化曰魄 旣生魄 陽曰魂 用物精多 則魂魄强"

49) 闢衛編, 卷1, 西學辨·靈言蠡勺

유교의 입장에서는 이와 같이 魂과 魄이 모두 氣요 魂과 鬼가 모두 神인 것이며, 인간의 鬼神은 자연의 鬼神과 樣相의 차이를 갖는 것이지 本質의 차이를 갖는 것은 아니다.

영혼의 개체성이 갖는 의미가 西學에서 비물질적이고 동질적 자기 연속성을 지닌 실체로서의 개체와 유학에서 氣의 물질적 특수상태 또는 기능으로서의 개체는 차이를 갖는다. 사실 유학적 논리에서는 인간의 개체성이란 신체와 떠날 수 없고 인간의 비신체적 본질인 心 또는 性은 이미 보편적 성격을 지닌다. 愼後聃은 유교의 입장에서는 인간에게 있어서 上帝와 견주어 질 수 있는 것은 魂이 아니라 心이며, 心이나 帝는 각각 一身과 上天을 主宰한다는 점에서 그 위격이 같다고 말하였다.[50]

여기서 인간 존재의 개체성과 영속성이 西學에서는 영혼 속에 결합되어 있지만 유학에서는 개체성을 魂에서 찾을 수 있는 반면 영속성은 性에서 엿볼 수 있다. 西學에서 아니마를 靈魂 또는 靈性으로 번역한 것도 영혼 개념 속에 내포된 양면적 의미 때문이었다.

2) 靈魂의 不滅性

西學에서 유학의 魂氣說을 비판하는 근본 입장은 영혼이 비물질적이요 神的 實體라는 데 있으며, 이러한 비판의 화살은 魂滅說에 집중적으로 나아갔다. 유학에서 魂은 氣의 한 형태요 死生은 氣의 聚散에 따르는 것이라 하면, 곧 죽음에 따라 魂은 散滅되어 氣의 다른 상태에로 돌아가고 만다. 이에 대해 西學은 '氣는 氣이고, 魂은 魂이니 전혀 別個이다'[51]라는 입장에서 魂不滅說을 입증하는 논변의 始發點을 삼았다.

마테오 리치에 의하면 만물을 구성하고 있는 水·氣·水·土의 四行은 그 사이에 相伐이 일어남으로써 泯滅하지 않는 물체가 없다. 따라서 영혼은 神이요 四行과 무관한 까닭에 불멸하는 것이라 주장하였다.[52] 여기서 물질적인 존재는 영원할 수 없고 散滅된다는 사실에는 유학과 西學이 공통

---

50) 위와 같음

51) 馮秉正, 盛世芻熒·靈魂篇

52) 天主實義, 第3篇

된 이해를 갖고 있다는 것을 알 수 있다. 다만 인간 개체에서 情感과 意志를 주관하는 기능의 주체를 신체와 연속된 氣 즉 魂이라 보는가 또는 신체와는 전혀 이질적인 神的 存在 즉 영혼이라 보는가에 따라 영혼관의 근본적 차이가 나타난다.

유학의 입장에서 西學의 靈魂論에 대한 비판은 가장 먼저 靈魂不滅說에 집중되며, 이와 더불어 死後에 영혼이 간다는 天堂地獄說이 적극적인 비판의 대상이 되었다. 그것은 바로 宋代 이래 유학이 불교를 비판하던 주제와 동일한 것이었기 때문에 비판이론이 가장 정비되어 있던 부분이기도 하였다.

安鼎福은 마테오 리치가 제시하는 生魂·覺魂·靈魂의 魂三品說까지도 荀子가 말하는 生·知·義에 상응하는 것으로 긍정하면서 영혼이 不死한다는 말은 불교와 다름이 없다고 지적하였다.[53] 또한 그는 靈魂不滅說의 모순을 죽은 다음 天堂地獄에 간다면 무수한 鬼神을 수용할 공간이 없을 것이라는 점에서 찾았다.

> 만약 西士의 說과 같다면 사람은 善惡을 막론하고 모두 영혼이 있으며 天堂地獄의 報應이 있어서 아득한 옛부터 변함없이 존재한다 하니 그 鬼神이 지극히 많을 것이다. 이른바 天堂은 광활하여 혹시 용납할 수 있는 이치가 있을지 모르나, 이른바 地獄은 地球의 주위가 9만리이고 그 지름이 3만리이니 3만리 속에 어찌 허다한 鬼神을 용납할 수 있겠는가. 혹시 용납할 땅이 있다 하더라도 形質이 가득차 있어 빈 공간이 없는데 비록 鬼神이 無形하다 하나 어찌 용납할 수 있겠는가. 영혼이 흩어지는데 遲速이 있다면 가능하지만 영원이 흩어지지 않는다면 불가능하다.[54]

西學의 靈魂論을 가장 체계적으로 본격적인 비판을 시도한 유학자는 愼後聃이다. 그는 西學의 靈魂論인 『靈言蠡勺』을 엄밀히 검토, 비판하였다. 『靈言蠡勺』에서 영혼을 '自立之體'라 규정하고 있는 데 대하여, 愼後聃은 '魂이란 形體에 의지하여 존재하는 것이요, 形體가 없어지면 消散

---

53) 順庵集, 卷17, 天學問答

54) 順庵集, 卷2, 上星湖先生書別紙

하여 無에로 돌아간다'[55]고 하여 自立하는 실체가 될 수 없다고 반박하였다. 그는 사람이 태어나는 데는 먼저 形體가 있고 그 다음에 陽氣가 와서 붙어 魂이 되는 것이라 하여, 魂은 形體의 氣와 이질적인 실체가 아니라 氣의 陽的인 요소라 봄으로써 魂의 실체성을 거부하였다.[56]

또한 그는 인간의 영혼이 식물적 生魂이나 동물적 覺魂을 내포하고 있어서 死後에는 식물과 동물의 生魂과 覺魂은 소멸되지만, 인간의 靈魂은 生魂·覺魂의 기능이 정지될지라도 불멸한다는 『靈言蠡勺』의 주장에 대해 아래와 같이 반박하였다.

> 生魂과 覺魂을 이미 쓰지 않는다면, 비록 불멸한다 하더라도 소멸된 것과 다르지 않다. 비록 天堂의 樂이 있더라도 반드시 그 즐거움을 깨달을 수 없을 것이며, 비록 地獄의 苦가 있더라도 그 괴로움을 깨달을 수 없을 것이다. 만약 이렇다면 반드시 天堂에 오르고자 하는 것은 무슨 까닭인가?[57]

이와 같이 愼後聃은 魂의 가장 기본적 기능을 知覺이나 意志라고 볼 수 있으며, 따라서 죽음과 더불어 魂의 기능은 정지될 것이고 또한 소멸되지 않을 수 없다고 지적하였다.

이와 같이 천주교의 전래를 통해 靈魂의 실체와 불멸성에 관한 西學思想이 소개됨으로써 意識의 본질과, 인간의 마음과 몸의 관계에 대한 이론들을 다루는 서양의 心理哲學(Philosophy of Mind)이 우리나라에 일찍이 수용될 수 있었다고 하겠다.

3. 윤리학

1) 父子觀과 男女觀

---

55) 闢衛編, 卷1, 西學辨·靈言蠡勺
56) 위와 같음
57) 위와 같음

유교사회의 기본 구조가 가족 질서에 있다고 한다면 父子關係는 바로 가족의 계승을 통한 가족의 연속적 존재를 가능케 하는 근거를 이룬다. 다라서 三綱인 父子·君臣·夫婦의 관계에서 父子關係의 규범인 孝가 선행적인 것으로 나타나며, 君臣關係도 父子關係의 확대로 이해된다. 또한 나아가 父子關係는 天地에 대한 나의 關係에까지 일관된 원리로 확대될 수 있는 것으로 파악된다. 곧 孝는 忠君 또는 敬天事地의 원천적 규범이요, 人倫綱常의 기초를 이루는 것으로 지적된다.

이에 반하여 西學은 부모나 군주의 위에 大父母요 大君主로서 天主를 우선적으로 내세우고 있다.[58] 즉 부모나 군주에 비교하여 天主는 초월적이며 절대성을 갖는 것으로 전제된다. 그것은 '欽崇一天主萬有之上'이라는 十誡命의 제1계에 단적으로 표현되어 있다. 마테오 리치는 부모의 선악에 대한 報應이 자손에 내려간다는 유교의 意識을 반박하여, 나는 나이고 자손은 자손이므로 무관하다고 주장하였다.[59] 그의 이러한 입장은 父子關係의 혈연적 유대를 근본적인 것으로 강조하는 유교의 입장에 대해 인간은 단독적 개체로서 天主와 관계한다는 천주교의 입장을 밝혀주는 것이다. 그것은 유교에서의 父子關係는 신체적, 정신적인 연결을 근본 입장으로 하는 데 반하여, 西學에서는 父子가 신체적으로 연결되어 있으나 영혼의 측면에서는 父子가 분열, 독립하며 天主와 人間의 연결을 근본 입장으로 갖고 있음을 의미한다.

한편, 男女의 문제는 인간의 현실적 존재에 있어서는 父子의 문제보다 선행한다. 유교사회는 男女와 夫婦의 엄중한 분별을 강조하여 男女有別이 되어야 父子有親도 이루어진다 하고, 분별과 義理가 없다면 禽獸의 상태에 빠진다고 하였다.[60]

그러나 西學의 전래와 더불어 천주교 교리나 서양풍속은 전통적 남녀관과 뚜렷한 차이를 나타내었다. 그것은 교리 속에 貞德을 존중하여 不

---

58) 答嶺南儒者李沂書(한국교회사연구소 소장 필사본), "天主非特吾人之大君主 亦爲吾人之大父母"

59) 天主實義, 제3편

60) 小學, 明倫第二

婚을 긍정적으로 보는 사실과 서양의 풍속에 따라 男女가 자리를 함께 할 수 있다는 사실에서 드러난다. 유교의 입장에서 보면 前者의 不婚은 인류를 단절시킬 수 있는 것이요 後者의 雜居는 풍속을 어지럽혀 禽獸로 타락시킬 수 있다는 비판이 가능하게 된다.[61] 또한 不婚이 貞德일 수 있다는 意識에 대해 色은 신체적 욕망인 동시에 天理之自然이요 生人之本이므로 단절할 수 없음을 강조하며, 天主가 男女를 만들어 놓고서 絶色者를 寵愛한다는 것은 모순이라고 지적하고 있다.[62]

다른 한편으로 男女의 雜居를 허용하는 것을 通色이라는 유학의 비판에 대해 西學은 十戒 가운데 제6계가 '毋行邪淫'이요 제9계가 '毋願他人妻'라 하여 通色은 西學이 가장 엄금하는 것임을 주장하여 부당한 비판임을 변호하고 있다. 나아가 유교사회의 蓄妾制度는 後嗣가 없으면 不孝라는 교리를 그릇 이끌어다가 私慾을 채우는 것으로, 天主의 定命에 따르지 않을 뿐더러 윤리의 常情에도 합치하지 못한다 하여 娶妾을 이단의 항목에 넣어 비판하였다.[63]

이와 같이 유교의 男女, 夫婦는 自然性을 긍정한 기반 위에 윤리적 제약의 분별을 강조하고 있으나, 천주교는 男女의 본래적 罪意識을 전제로 一夫一妻의 가족질서를 인정한다.

2) 君臣觀과 身分觀

유교사회의 전통에서 君臣關係는 父子關係와 더불어 綱常을 이루고 있으며, 忠과 孝는 第一義的 기본 도덕규범으로 받아들여져 왔다. 父子關係가 親愛의 성격을 띤 것이라면 君臣關係는 義理로 맺어진 더욱 엄중한 것으로 이해되었다. 君主는 백성의 부모요, 天地를 부모라 할 때는 宗子의 위치를 갖는 것이기도 하다.[64]

西學이 의도적으로 군주의 권위를 부정한 것은 아니지만 天主에 대한

---

61) 憲宗實錄, 卷6, 五年乙亥 十月 庚辰, 斥邪綸音
62) 大東正路, 卷5, 實義證疑
63) 盛世芻熒, 異端篇
64) 書經, 泰誓

至上의 권위를 강조하는 것은 상대적으로 君主의 권위를 격하시키는 것이었다. 예를 들어서 丁夏祥은 아래와 같이 君主에 대한 忠을 긍정하면서도 天地大君으로서의 天主에 대해서는 하위적인 것으로 밝혔다.

> 임금이 禁해도 백성에 천주교를 행하는 자가 있고 아비가 禁해도 자식에 행하는 자가 있는 것은....아비의 命을 듣지만 임금의 命을 듣지 않으면 그 罪가 무거울 것이요, 임금의 命을 듣지만 天主大君의 命을 듣지 않으면 그 죄는 더욱 심하여 견줄 수 없다. 그러면 天主를 받들어 섬기는 것은 고의로 君命을 어기는 것이 아니요 부득이한 데서 나온 것이다.[65]

물론 西學이 이와 같이 天主를 절대시하여 군주 위에 높이지만 유교에서도 君主가 天地 또는 上帝를 넘는 것으로 생각하지는 않는다. 天主와 서양의 君主 사이의 관계에서 君主는 天主를 받들므로 그 지위가 정당화되는 것처럼, 유교의 君主도 天命을 代行함으로써 정당화된다는 사실에서 天과 君과 民의 관계는 공통된 구조를 갖고 있다.

다만 西學의 天主와 유교의 天이 어떻게 이해되는가에 따라, 兩者가 대립되고 배타적인 정도 만큼, 한편의 天이나 天主는 다른 편의 君主를 정당화시켜줄 수 없고 또한 그 逆도 마찬가지가 된다. 동양과 서양의 사회구조가 신앙구조와 밀착되어 있었기 때문에 신앙대상의 변화는 사회구조와 통치기능의 정당성까지 위협하는 것으로 받아들여지게 되었던 것이다.

한편, 조선 후기에는 사회적 혼란과 더불어 신분계층의 모순이 심화되었다. 이때 西學은 유교사회의 전통적 신분질서를 무시하고 특히 中人·庶人·賤人과 부녀자들 속으로 광범하고 신속하게 전파됨으로써 사회체제에 대한 도전적 위협으로 의식되었다. 천주교의 정교분리적 전통은 세속적 신분계층과 더불어 신앙적 형제의식을 지켜왔고, 兩者의 병행 속에 사회적 조화를 이루어 왔다. 여기서 신분을 넘어선 西學의 신앙적 형제애의 강조는 人性의 보편성에 대한 이념에도 불구하고 현실적인 신분계

---

65) 闢衛編, 卷7, 上宰相書

층의 모순 속에 억압된 하층계급에게 福音으로 받아 들여졌던 것이다.

이와 같이 천주교의 전래를 통해 서양의 윤리관이 소개됨으로써 무엇이 옳고 그르며, 무엇이 보다 더 가치있는 것인가를 다루는 서구적인 의미의 윤리학이 논의될 수 있는 여지가 마련되었던 것이다.

4. 자연철학

『周易』은 만물의 생성과 변화 속에 陰陽의 두 원리가 있음을 전제하였으며, 『書經』은 洪範九疇의 첫머리에서 五行을 제시하였다. 그러나 陰陽과 五行의 개념이 유교의 자연철학적 기본 개념으로 부각된 것은 漢代의 董仲舒를 위시한 今文經學家들에 의해 이루어졌다.[66] 그리고 宋代에 周濂溪가 「太極圖說」에서 太極, 陰陽, 五行을 생성 원리로 제시하고 朱子가 이를 계승함으로써 성리학의 자연철학 체계가 확립되었다.

陰陽은 氣의 두 가지 기본 형식(兩儀)으로 모든 현상의 이원적 상대관계와 순환적 진행과정을 지배하는 것으로, 그리고 五行은 氣의 다섯 가지 구성 요소로 만물의 다양성과 변화의 기반을 이루는 것으로 파악되었다. 운동과 정지, 하늘과 땅, 남성과 여성은 陰陽의 현상으로 이해되고, 四方位와 中央, 四季節과 季夏, 五音, 五官, 五臟, 五味, 五色, 五常 등 자연 및 인간 현상은 五行의 구조로 이루어진 것으로 설명되었다.

그러나 西學이 전래되었을 때 그들의 자연과학적 논리는 陰陽五行說과 전혀 다른 전통 위에 서 있었다. 그들은 陰陽을 모든 현상의 기본 형식으로 보는 것이 아니라, 사물에 내재하는 구성 요인으로만 인정하며, 사물의 존재 요인으로 作(運動因), 模(形相因), 質(質料因), 爲(目的因)의 4原因 가운데 陰陽은 模와 質에만 해당하는 것으로 한정시켰다.[67]

나아가 西學에서는 理와 氣로 존재를 究明하는 것이 아니라, 理와 物로 나눈다. 또한 理의 실체성을 거부하고 理를 依賴者로 보며, 物을 自立

---

66) 馮友蘭, 『中國哲學史』, 第2篇, 第2章 董仲舒與今文經學

67) 天主實義, 제4편

者로 보았다. 이들은 物의 구성요소로 氣火水土의 四元說을 제시하여 五行說이 氣의 구성 요소로 水火金木土를 열거하는 것과는 근본적인 차이를 보여준다.[68] 이와 같이 西學은 陰陽이나 四元行이 물질의 내재적 구성요인일 뿐이요, 모든 자연현상의 보편적 형식으로 적용될 수 있는 것이 아니라고 하였다.

유학자들이 서양의 자연과학을 받아들이면서 유학의 陰陽五行說이 경험적 관찰을 벗어나 연역적 원리로 적용되어 왔음을 발견하고 이에 대한 반성이 일어나기도 하였다. 우리는 이러한 예를 洪大容, 丁若鏞, 崔漢綺 등에서 살필 수 있다.

이와 같이 천주교의 전래를 통해서 우리는 그리스적인 서양의 자연철학이 유입되는 과정을 또한 확인할 수 있다.

---

68) 앞의 책, 제3편

Ⅳ. 韓末의 기독교와 서양철학의 수용

지금까지 제3장에서는 천주교의 전래를 통한 서양철학의 수용 내용을 종교철학, 심리철학, 윤리학, 자연철학으로 구분하여 살펴보았다. 이와 같이 천주교의 전래를 통해서 서양철학이 소개되고, 수용될 수 있었던 근본적인 요인은 전래 당시의 천주교가 기본적으로 이성과 계시(신앙)를 동시에 중요시하는 중세철학적 배경을 지니고 있었기 때문이다. 만약 전래 당시의 천주교가 이성을 무시하고 계시(신앙)만을 강조하였다면 이성을 강조하는 서양철학이 부분적으로라도 소개될 수 있는 여지는 보다 적었을 것이다.

또한 전래 당시의 천주교는 제국주의의 세력을 등에 업고 들어 온 것이 아니었다. 따라서 전래 당시의 천주교 선교사들은 신앙을 강요하기보다는 신앙을 이성적으로 설명하는 방식을 택할 수밖에 없었다. 자신들의 신앙을 이성적으로, 그리고 논리적으로 설명하기 위해서 그들은 철학적 방법을 구사하였고, 이 과정에서 서양철학이 소개될 수 있었다.

그러나 개항 이후 韓末의 시기에 접어들면서 천주교의 이러한 성격은 서서히 바뀌어 나갔다. 한불조약 이후 信教의 자유가 인정되자 천주교는 곧 바로 공개적인 선교활동을 벌일 수 있었다. 그리고 프랑스라는 제국주의 세력을 등에 업은 천주교는 이제 더 이상 천주교 신앙을 소극적으로 설명할 필요를 느끼지 않게 되었다. 이제는 조선의 잠정적인 천주교 신도들이 이성적인 설명에 의하지 않고도 심정적으로 천주교 신앙에 닥아섰던 것이다.

이런 상황에서 천주교는 더 이상 호교론적인 입장을 견지할 필요를 느끼지 않게 되었다. 천주교는 이제부터 천주교의 교리, 실천, 의례, 윤리에 관한 서적, 다시 말해서 철학적인 내용을 담지 않은 종교서적들을 주로 간행하게 되었다. 게다가 우리나라의 선교를 주로 담당하였던 프랑스의 파리외방전교회는 엄격주의의 전통에 서 있는 단체로 소위 얀세니즘

적인 복음주의 신앙을 견지하고 있었다.[69] 그리하여 천주교는 韓末 이후 서양철학의 수용 통로로서의 구실을 더 이상 담당할 수 없게 되었다.

한편 韓末에 전래된 개신교는 100여 년간 억압 속에서 선교를 하였던 천주교보다 더욱 좋은 상황에서 선교를 할 수 있었다. 게다가 우리나라의 선교를 담당하였던 미국의 개신교 선교사들은 청교도적 정신과 부흥운동의 정신을 바탕으로 한 복음주의자들로서 신학의 중요성을 그다지 인정하지 않는 사람들이었다.[70]

이런 상황에서 개신교는 처음부터 서양철학의 통로로서의 구실을 담당할 처지에 있지 못하였다.[71] 다만 여기에서 우리가 주목해야 할 사실은 그 당시의 천주교와 개신교가 세운학교에서 일찍부터 서양철학이 부분적으로나마 강의되었다는 점이다.[72] 그러나 천주교의 경우에는 서양철학 일반이라기 보다는 중세철학이 주로 강의되었고, 개신교의 경우에는 교양철학의 수준을 넘어서지 못하는 내용이, 그것도 주로 비전공자들에 의해 강의되었을 뿐이다.

이런 상황이 우리나라에서 철학에 대한 관심이 보편화되는 1920년대까지 지속되었다. 1926년에 경성제대에 철학과가 설립되고, 1930년대에 주로 일본과 독일에서 공부한 철학자들에 의해 서양철학 연구의 기틀이 마련되면서부터 천주교와 개신교 모두 서양철학의 수용 통로로서의 구실을 완전히 상실하고 말았다.

---

69) 신광철, 「韓末 한국천주교와 개신교의 상호인식」, 『宗教多元主義와 宗教倫理』, 集文堂, 1994, 289쪽;얀세니즘에 대해서는 김학렬, 「JANENISMUS」, 『이성과 신앙』(수원 카톨릭대학), 제4집, 1992 참조

70) 주재용, 「한국 기독교 신학운동사」, 『한국기독교성장 100년』, 기독교문사, 1986, 59쪽;W.W.스위트, 『미국교회사』(김기달 역), 대한기독교서회, 1978, 339-340쪽

71) 이광린, 「개화파의 개신교관」, 『한국개화사상연구』, 일조각, 1979, 237-238쪽

72) 朴煐植, 「人文科學으로서 哲學의 受容 및 그 展開科程」, 『人文科學』(연세대), 26집, 1972, 109-110쪽;조요한, 「한국에 있어서의 서양철학연구의 어제와 오늘」, 『사색』(숭전대 철학과), 3집, 1972, 18쪽;秦教勳, 「西洋哲學의 受容과 展開」, 『韓國哲學史』 下, 동명사, 1987, 389-190쪽

V. 맺음말

본 연구의 목적은 기독교의 전래 초기부터 20세기 초반까지 기독교를 통해서 수용된 서양철학의 내용을 밝히는 데 있었다. 기독교의 전래를 통해서 수용된 서양철학의 내용을 구체적으로 추적하기에 앞서서 우리는 기독교의 전래과정을 간략히 기술하고 아울러 우리나라에 전래된 기독교의 사상사적 성격을 살펴보았다.

천주교의 초기 전래는 중국을 통해서였다. 중국에 천주교가 전래된 것은 16세기말부터였다. 16세기말부터 중국에서는 여러 선교사들이 활동하였는데 16세기말부터는 예수회가, 그리고 17세기 전반부터는 도미니코 수도회와 프란치스코 수도회가, 그리고 17세기 후반부터는 아우구스티노 수도회와 파리외방전교회가 활동을 시작하였다. 이들 가운데 18세기 후반까지 활동하였던 예수회는 중국 선교의 발판을 다져놓았다. 이들은 이방종교인 천주교를 중국에 선교하기 위해서 서양의 과학문물을 소개하면서 동시에 補儒論的 입장에서 천주교를 변증할 필요성을 느꼈다. 이 때 이들이 서양의 과학문물과 천주교사상을 한문으로 저술해 놓은 책들이 소위 漢文西學書들이다.

중국의 한문서학서들이 조선에 전래된 것은 일찍이 17세기 전반까지 거슬러 올라 간다. 이들 한문서학서들은 18세기 후반 한문서학서의 수입이 금지되고 또한 이들이 정부의 명령에 의해 소각될 때까지 조선의 지식인들에게 많은 영향을 미쳤다.

우리나라에 서양철학이 소개된 것은 바로 이들 한문서학서들을 통해서였다. 이들 가운데 천주교의 교리와 함께 서양철학을 간접적으로 소개하고 있는 대표적인 한문서학서들로는 『天主實義』, 『西學凡』, 『靈言蠡勺』, 『職方外記』 등을 열거할 수 있다.

이들 한문서학서들을 통해 전래된 천주교와 서구사상에 대한 조선 지식인들의 반응은 크게 둘로 양분되었다. 李瀷, 安鼎福, 愼後聃으로 대표

되는 인물들은 주자학적 입장에 서서 천주교와 서구사상을 전면적으로 배격하였다. 우리는 이들의 저서들을 통해서 천주교와 서구사상에 대한 이들의 반대 논리를 살필 수 있는 동시에 또한 그 당시 소개된 서양철학의 일면을 엿볼 수 있었다. 李檗, 丁若鍾, 丁夏祥으로 대표되는 인물들은 천주교를 신앙하였던 인물들이다. 따라서 이들은 앞서의 인물들이 비판적으로 검토하였던 천주교와 서구사상을 그대로 받아들일 수 있었다.

이와 같이 천주교 전래 초기에 소개되고 수용되었던 서양철학의 내용은 『天主實義』로 대표되는 한문서학서들, 그리고 소위 攻西派로 알려져 있는 실학자들의 저술들, 그리고 마지막으로 소위 信西派로 알려져 있는 西學者들의 저술들을 자료로 해서 추적해 볼 수 있었다.

그 당시 한문서학서들을 중심으로 소개된 서양철학은 한마디로 중세 스콜라철학에 기반을 둔 천주교사상이었다. 토마스 아퀴나스로 대표되는 중세의 스콜라철학은 기본적으로 이성과 신앙, 자연과 은총, 그리고 결정론과 자유의지를 이분적으로 보지 않고 조화로운 관계 속에서 이해하였다. 그리고 그 당시 새롭게 소개된 아리스토텔레스 철학에 기반을 둔 스콜라철학은 플라톤-플로티노스-어거스틴으로 이어지는 기독교의 교부신학에 비해 보다 철학적인 내용들을 많이 구비하고 있었다.

우리는 앞의 자료들에 대한 구체적인 분석을 통해서 중세 스콜라철학의 단면들을 살필 수 있었다. 이때 우리는 수용된 서양철학의 내용을 종교철학, 심리철학(영혼문제), 윤리학, 자연철학(四元說)으로 구분하여 살필 수 있었다.

천주교 서적의 수입이 금지되자 조선의 천주교는 학술적인 입장보다는 신앙적인 측면에서 수용되고 전개되었다. 따라서 信敎의 자유가 허용된 19세기 후반까지에는 천주교를 통한 서양철학의 수용은 중단되었다. 그 사이 유학자들의 천주교 비판이나 천주교의 변증은 그 이전 시기의 내용들과 거의 대동소이하기 때문이다.

信敎의 자유가 허용되자 천주교는 조선인 성직자들을 양성하기 위해 신학교를 운영하였는데 신학교의 교과목에 중세 스콜라철학을 다루는 철학과목들이 개설되어 서양철학 수용에 일익을 담당하였다.

전체적으로 천주교는 초기에 예수회 선교사들의 한문서학서를 통해서 서양철학 수용의 일익을 담당할 수 있었으나 나중에는 예수회의 활동이 중국에서 금지되고 이어 천주교의 조선 선교를 담당한 파리외방전교회가 신앙 위주의 얀세니즘적 입장을 견지하여 서양철학의 통로로서의 구실을 더이상 할 수 없었다고 정리해 볼 수 있다.

한편, 우리나라의 개신교는 주로 미국 선교사들에 의해 전래되었다. 이들 선교사들의 신앙은 청교도적이고 금욕적이고 신앙제일주의였다. 따라서 이들을 통해서 서양철학이 들어 올 수 있는 여지는 초기 천주교의 그것보다 적을 수밖에 없었다.

개신교 선교사들의 선교 전략이 신앙 제일주의였기 때문에 우리나라에서 개신교 신학이 구체적으로 논의된 것은 1920년대에 들어서야 가능하였다. 신학에 대한 논의가 어느 정도 구체화되자 서양철학에 대한 소개도 자연스럽게 이루어질 수 있었다. 우리들은 그 내용의 일단을 그 당시 신학교에서 발간한 학술지나 또는 초기의 조선인 신학자들의 저술에서 살필 수 있다. 그러나 그 때는 이미 서양철학이 다른 경로들을 통해서 소개되고 있었기 때문에 개신교에 의한 서양철학의 소개는 그 의미가 크다고는 할 수 없다. 다만 그 당시의 개신교가 서양철학의 수용에 기여하였다면 그것은 기독교신학의 형성에 중요한 역할을 담당하였던 서양의 고대철학과 중세철학을 집중적으로 소개하였다는 점에서 찾아 볼 수 있다.[73]

이러한 논의 과정을 통해서 끝으로 우리는 기독교의 전래를 통해서 토마스 아퀴나스로 대표되는 서양의 중세철학이 수용되었고, 이와 함께 서구의 기독교신학 형성에 많은 영향을 끼쳤던 그리이스철학이 쉽게 소개될 수 있는 여지가 마련되었다는 점을 지적할 수 있다. 그리고 이와 함께 천주교는 아리스토텔레스-토마스 아퀴나스로 이어지는 서양철학의 흐름을, 그리고 개신교는 플라톤-플로티노스-어거스틴으로 이어지는 서양철학의 흐름을 각각 소개하고 수용시키는 구실을 담당하였다는 차이도 지적할 수 있다.

---

73) 1920년대와 1930년대의 『神學世界』에 수록된 철학 관련 논문들을 참조