

『천주실의』(天主實義)의 내용과 그 의미*

— 마테오 리치의 유교문화에 적응과 그의 유교를 넘어서는
기독교의 도리와 윤리관의 이야기 —

송 영 배 (서울대 철학과)

유교문화에의 적응과 『천주실의』의 의미

『천주실의』(1603년 北京출판)의 저자는 명말(明末)에 중국에 와서 중국문화에 적응하여 로마의 카톨릭교회[天主教]의 도리를 본격적으로 전교하여 최초로 성공한 이탈리아의 마체레타(Macereta) 출신의 예수회 선교사 마테오 리치(利瑪竇 1552-1610)이다. 이런 그의 중국전교의 시발점은 예수회의 동방전교의 시발자인 프란치스코 사베리오(Franciscus Xaverius 1506-1552)에게서 비롯된 것이다. 사베리오는 1541년에 인도의 풀투갈 식민지인 고아(Goa)에 왔으며 인도의 토착민들에게 열심히 기독교를 전교하였다. 그러나 더 큰 야망을 가진 그는, 당시 풀투갈 상인들로부터 얻은 중국과 일본에 대한 새로운 정보에 따라서, 우선 일본의 전교에 직접 나섰다. 1549년 일본의 가고시마(鹿兒島)에 도착한 이래 그는 많은 전교의 성공을 거두었다. 그러나 일본의 도착에서부터 그를 늘 당혹스럽게 만든 것은 다음과 같은 일본인들의 반박이였다. “기독교의 교리는 참일 수가 없습니다. 그것이 참이라면 중국인들이 분명히 오늘날까지도 모르고 있을 수가 없습니다.”¹⁾ 학문과 도덕을 숭상하는 일부 일본

* 이 글은 1994-95년도 교육부 (한국학술진흥재단) 해외파견 공동연구비에 의해 서 조성된 것이다.

1) Hans Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*, 1. Bd., 221쪽; René Laurentin, *Chine et Christianisme*, 115쪽.

인들에게 중국문화의 권위는 대단한 것이었다. 따라서 사베리오는, 이들 “서양의 구도승들과 상인들이 13세기 중엽 발견의 시대”(Age of Discovery)이래 계속 꿈꾸어 온 기독교 “전세계군주국”(Universal Monarch)이나 “천년왕국(Millennial Kingdom)의 추구”의 마지막 완성은, 결국 이들 중국의 지식인들에 대한 전교없이는 불가능하다는 결론에 도달하였다.²⁾ 그리고 일본과 중국같은 고급문화를 상대로 하는 전교사업에는 높은 학식과 인덕이 겸비된 선교사가 필요하다고 생각하게 되었다.³⁾ 그가 1552년 중국대륙을 밟아보지도 못하고 사망하자, 그의 후임이 된 발리냐노(Alessandro Valignano 1538-1606)는 그의 유지를 그대로 받들어 우선, 고아로부터 루지에리(Michele Ruggieri 1543-1607)를 1579년 마카오로 불렀다. 그로 하여금 삼년여에 걸쳐서 중국어와 한문을 열심히 배우게 하면서 중국인들과의 몇가지 예비적인 접촉시도를 해보게 하였다. 그리고 그는 또한 마침 당시 고아에 와있던 젊은 마테오 리치신부를 마카오로 불러서(1582.8.7), 이 둘로 하여금 중국전교사업을 맡게 하였다. 이런 교섭의 결과, 루지에리와 리치는 기독교 사상을 전교하기 위하여 중국의 광동(廣東)성 조경(肇慶)에 도착할 수 있었다(1583.9.10).

마테오 리치는, 중국에 도착한 이래로 당시 중국사회를 지배하고 있는 중국 문인[儒林]들의 정신적 바탕을 이해하고 그들의 협조와 이해를 통하여, 그들에게 기독교를 전파하기 위하여, 한편 중국의 언어와 관습, 그리고 중국의 유교경전(四書, 六經 등)을 열심히 습득하고, 또 다른 한편 그가 유럽에서 습득한 학문적 지식(세계지도 및 天體儀제작, 수학과 천문역학에 대한 상당한 지식 및 서양의 신학, 철학, 문학 등에 대한 지식, 놀라운 기억술의 과시 등등)의 전파를 통하여 줄곧 당대 중국의 탁월한 유림(儒林)들과 교류하였다. 이에 그는 “1594년 11월에 사서(四書)의 라틴어 번역을 끝내어” 그 번역본을 유럽(로마)으로 송달하였고, 이어서 그 이후 “1년간 집중하여 육경(六經)을 연찬”하였다.⁴⁾ 이런 과정을 통

2) John D. Young, *Confucianism and Christianity*, 10쪽과 22쪽.

3) 위의 책, 17쪽.

4) D. Lancashire & Hu Kuo-chen (胡國禎) 공역, *The True Meaning of the*

하여, 리치는 이들 중국고전들로부터 천주교의 기본교리에 중요한 개념들, (즉 하느님(上帝)의 존재, 영혼불멸, 천당과 지옥의 존재 등등)에 관한 증명에 필요한 재료들을 충분히 확보하였다.⁵⁾ 또한 『천주실의』의 집필을 위한 대강의 집필자료를 모은 것이 1595년 말경이며, 이 책의 부분적인 초고가 탈고된 것은 1596년 10월 경이라고 보고 있다.⁶⁾

리치는 우선 『천주실의』의 정식출판을 위해, 이 초고의 라틴어 번역문을 당시 마카오에 있는 예수회의 동방전교 책임자인 발리냐노에게 보냈다. 그리고 동시에 지난 13년간 중국의 언어, 풍습, 문화를 습득하면서 교제해온 자기의 현달한 문인친구들에게 이 초고의 필사본들을 보내어 윤문을 부탁하였다. 따라서 1596년에서부터 드디어 마카오의 예수회로부터 정식출판허가를 받고(1601)나서 북경에서 실제로 목각에 들어가 출판되기(1603년)까지, 이 『천주실의』의 필사본은 중국 각지의 문인들의 손을 거쳐서 여러 곳으로 이미 퍼져 갔고 그 반향은 실로 대단하였다. 명말의 유명한 학자 서광계(徐光啓, 1562-1633)는 이미 여러 해 전부터 마테오 리치와 상당한 교분이 있었고 천주교에 상당한 관심을 보이고 있었으나 미처 천주교에 귀의할 결심을 갖지 못하다가, 당시 남경(南京)에서 로차(羅如望 Johannes de Rocha) 신부로부터 『천주실의』를 구득하여 읽어보고는 마침내 영세 반기를 결심(1603년)하였다.⁷⁾

리치는 중국에 입국한지 18년이 지난 1601년에야 비로소 그와 그의 수도회가 그토록 갈망하던 북경에 마침내 안거할 수 있게 되었다. 북경

Lord of Heaven, 14쪽.

5) 胡國楨, 簡介「天主實義」, 『神學論集』 56號, 256쪽.

6) Lancashire & Hu Kuo-chen 공역, 앞의 책, 15쪽. 그러나 이들의 주장과는 달리, 林東陽은 상세한 고증을 통하여 『천주실의』가 1595년 10월부터 부분적으로 집필되어 1603년 8월에 목각 인쇄에 부쳐질 때에야 비로소 전체(上下卷총 8編)가 완성되었다고 고증하고 있다. 그러나 그 중의 일부분, 즉 第七編은 1599년보다 조금 뒤에, 그리고 第三編과 第五編은 1601년 5월에서부터 1603년 8월에 본격적인 판각에 들어가기 전에 이미 필사본 형태로 존재하고 있어서 중국 각지의 일부 문인들에 유통되어 읽혀졌다고 보고 있다. 林東陽, 「有關利瑪竇所著『天主實義』與『畸人十編』的幾個問題」, 『大陸雜誌』 第56卷 第一期, 39쪽).

7) D. Lancashire & Hu Kuo-chen 공역, 앞의 책, 17쪽.

에서 그는 우선 상당한 지위의 지방관(監察御使)을 지낸 풍응경(馮應京 1555-1606)에게 자신의 『천주실의』 필사본 초고를 보여 주었다. 풍응경은 즉석에서 서문의 집필을 약속하고 유려한 문체로 유명한 그의 서문을 써주었다. 풍응경은 유교의 실학(實學)적 경세관에 서 있었기 때문에, 명 말 당대 사회의 부패한 관료정치와 허황된 공리공담의 유폐를 몹시 싫어 하였다. 그는 『천주실의』 서문(1601)에서 다음과 같이 이 책을 소개하고 있다:

「천주실의」는 대서방국 이마두(利瑪竇, 마테오 리치) 및 그의 수도회원들이 우리 중국인과 문답한 글이다. 「천주」(天主)란 무엇인가? 상제(上帝, 하느님)이다. 「실」(實)이라함은 공허하지 않은 것이다. ... 이 책은 우리나라 육경(六經)의 말들을 두루 인용하여 그 사실됨을 증거하고 있으며, 「공」(空, 헛됨)을 논하는 잘못을 심하게 비판하고 있다. ... 이에 하느님의 보편성을 또한 매우 분명하게 밝히고 있으며, [사람의] 본성[性]은 금수들과 크게 다름을 논하고 있다. 학문은 「인」(仁)을 행함에 귀결되니, 사욕을 버림[去欲]에서 시작된다고 하였다. 때로 어떤 것은 우리나라에서 전혀 들어보지 못한 [이론]이고, 일찍이 들어는 보았으나 힘쓰지 못한 것이 열 중에 아홉이나 된다. 리치 선생은 8만 리(萬里)를 주유(周遊)하며 위로 우주[九天, 중앙과 八方], 그리고 가장 깊은 바다물[九淵]을 측정하였으나 모두 조금도 틀림이 없었다. 우리가 미처 헤아리지 못한 것을 일단 다 헤아려서 확실한 증거를 대었다. 그의 신기한 이치는 받아드리기에 합당하며 속임이 없다. 우리들은 생각은 가졌어도 논술하지 못하고 논술해도 논변하지는 못한다. 일찍이 이해했으나 실천에 힘쓰지 못한 것이라면, 어찌 각성하여 깨닫고 숙연히 반성하여 근실하게 [다시] 실천해 볼 마음이 나지 않겠는가! 못난 나는 [이제] 만년이 되었고 이 지역[중국]도 다 다니지 못했으니 식견은 하늘을 우물[만하게 보는 개구리와 같도다.] 다만 공리공담의 유폐를 목격하고 무릇 사람들이 「실」[實핵심]을 말함을 즐거워하노니, 삼가 그 실마리를 적어서 명백히 통달한 이[리치]와 함께 [참뜻을] 논하도록!⁸⁾

1603년 초판발행 이후로 『천주실의』는 중국인들 스스로의 손에 의해 여러 번 출판되었다.⁹⁾ 따라서 이 출판 수입은 때때로 리치에게 의외의

8) 『天主實義』, 臺北 (國防研究員/中華大典編印會編), 영인본 (1967)에서 인용.

큰 수익이 되었다.¹⁰⁾ 이지조(李之藻 1565-1630)는 『천주실의』의 재판[重刻] 서문에서 또한 다음과 같이 말하고 있다.

옛날 우리의 공자님은 수신(修身)을 말하였다. 먼저 어버이를 섬기고 미루어 나가서 하느님[天]을 아는 것이다. 맹자(孟子)의 「부모님을 모시고 보양하여 하늘을 섬긴다」(存養事天)는 논의에 이르러 이 뜻이 크게 갖추어졌다. 지식이나 일에서 「하늘 섬김과 부모 섬김」은 같은 한 가지 일이니, 하늘[天]은 섬김의 대 근원이다. ... 이 [리치]의 책을 일찍이 읽어보니, [그 뜻이] 종종 근세의 유학자[성리학자]들과 같지 않으나, [중국의] 상고시대의 [자연과학적 고전들]: 「소문」(素問), 「주비」(周髀), 「고공」(考工), 「칠원」(漆園) 등 2편들과 소리없이 서로 통하니, 순수하여 옳바름에 거짓이 없다. 리치가 자신을 단속하고 마음을 섬김에 엄격하여 조금도 나태하지 않으니, 세상의 높으신 학자라도 그보다 앞섰다고 볼 수 없다! 진실로 동양과 서양은 마음도 같고 이치도 같은 것이다! 다른 것은 다만 언어문자뿐이다. 내가 주제넘게 몇마디 머리말을 적는 것은 이방인의 책을 과장할려는 것이 아니다. 이해하지 못했던 점은 그것을 듣고서 진실로 그것을 높게 높게 추켜 세우며 그 요점을 흡수하는 것이고, 혹 익히 알고 있는 것이나 힘쓰지 못했던 것은 이 기회에 반성하게 되는 것이다. 「마음을 해아리고 본성을 기르는 학문」(存心養性之學)¹¹⁾에 마땅히 도움이 되는 바 없지 않을 것으로다!¹²⁾

이와같이 『천주실의』를 통하여, 당시 유교적 훈습을 받고 그것에 따라 생활하는 중국의 진보적인 지성인들에게 리치가 말하는 ‘천주에 대한 도리와 실천’이란 오히려 유교적인 윤리 이상(理想)보다도 더욱 새롭고 충

9) D. Lancashire & Hu Kuo-chen (胡國禎)의 조사에 의하면, 『天主實義』의 제1판은 北京, 1603; 제2판은 廣東, 1605; 제3판은 杭州, 1607, 그리고 이어서 정확한 연대의 고증없이 杭州, 福建 등에서 출판되었다. 그리고 20세기에 들어와서 上海에서, 1904, 1930, 1935년, 그리고 홍콩(1939) 등등에서 출판되었다. D. Lancashire & Hu Kuo-chen (胡國禎) 공역, 앞의 책, 473쪽 참조.

10) Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 196쪽.

11) <존심양성지학> (存心養性之學)은 전형적인 신유학(新儒學)적 용어이다. 그 뜻을 직역하자면, “도심(道心)을 온존(溫存)하여” 순연한 “본연지성(本然之性)을 기르는 학문”이라는 뜻이다.

12) 『天主實義』, 위와 같음.

격적인, 또 하나의 「마음을 헤아리고 본성을 기르는 학문」(存心養性之學), 말하자면 기독교의 신앙과 인간윤리가 유교의 그것과는 격을 달리 하는, 또 하나의 높고 새로운 윤리 이상으로 받아들여지고 평가 받고 있는 것이다.

『천주실의』의 내용 구성:

루지에리와 마테오 리치는 1983년 광동(廣東)성 조경(肇慶)에 도착하자 마자, 「십계명」, 「천주경」, 「성모송」과 「사도신경」을 한문(漢文)으로 번역하여 좋은 반응을 얻었다. 그리고 불교승이 대접을 받고 있는 일본에서의 예수회(특히 푸란치스코 사비에르)의 전교 경험을 토대로 이들도 스스로를 서방에서 온 승려로 자처하며, 불교의 승려처럼 머리를 깍고 승복을 입었다. 그들이 최초로 중국에 세운 천주교회의 이름도 ‘선화사’(僊化寺)라고 하였다. 그리고 이들은 곧 바로 로마에서 사용하는 라틴어본 천주교리서를 기본으로 하여 그것을 당시 중국인의 도움을 얻어서 한문번역하여 「새로 편찬된 서쪽 인도[西竺 즉 서양]의 천주실록」(新編西竺國天主實錄)이라는 이름으로 조경(肇慶)에서 출판(1984년 11월)하였다. 총 16장으로 구성된 이 「천주실록」(후에 『天主聖敎實錄』으로 개칭됨)의 요점은 “1) 천주 유일신의 존재 증명(서문과 1장), 그의 성격과 신비성(2, 3장), 2) 그리고 천지의 창조자(4장), 천사들과 인간의 창조자(5장)와 죽지도 없어지지도 않는 영혼의 창조자(5, 6과 7장)로서의 천주, 3) 인간을 창조하고 양심을 부여하였을 때; 시나이 산에서 모세에게 십계명을 주었을 때; 인간으로 육화(肉化)하여 신약(新約)을 선포하였을 때(8, 9, 10과 11장)라는 [모두] 세 시기에, 바로 인간을 훈계하신 심판관으로서의 천주, 4) 십계명(12, 13과 14장), 그리고 5) 죄인을 벌주고 의인을 상주시는 천주; 도덕 수양과 천당에 오름(15장), 그리고 죄를 씻어주는 영세성사(16장)”¹³⁾ 등을 설명해주고 있다. 물론 이 「천주실록」도 삼위일체설이나 6성사(세례성사 이외)를 설명하고 있지 않다. 그러나 육화(肉化

Incarnation), 속죄(Redemption) 등과 같은 계시 신학의 내용을 전해주고 있기 때문에, 이 책은 분명히 천주교교리서라고 볼 수 있다. 그러나 송명의 신유학이 팽배하게 지배하고 있던 당시의 중국에서는 — 일본과는 달리 — 불교의 교리나 불교승려들은 하잘 것없는 멸시의 대상이었다. 이러한 중국의 문화적인 풍토를 아직 잘 파악하지 못한채, 급박하게 작성된 『천주실록』은 “불교용어가 많고”, 중국인들에게는 이해하기 힘든 “순전한 (기독교) 교리서이며”, 또한 문장의 앞뒤의 연결이 “분명치 못하고”, 단어들의 해석에 “견강부회”가 많으며, “유가사상과의 연관”을 전혀 “인증(引證)해내지 못하고” 있다. 따라서 이 책은 문인들에게 전혀 “환영을 받지 못하였으며”, 출판 부수도 겨우 “천여부”에 머물고 말았다.¹⁴⁾

마테오 리치는 점차 중국의 문물을 습득하고 잣은 문인들과의 교류를 통하여, 당시 중국의 문화 풍토를 보다 잘 이해할 수 있었기 때문에, 그는 1595년부터는 “유자”(儒者)의 복장을 하고 자신을 더 이상 “승려”가 아니라 “서양에서 온 유자”(西儒)로서 소개하였고 또한 그렇게 받아들여졌다. 그리고 이를 유교적 전통에 서있는 중국지식인들에게 기독교의 내용을 이해할 수 있도록 설명하기 위하여, 우선 신비적인 ‘계시적 신앙내용’은 일단 설명에서 보류하였다. 따라서 상당한 문화수준과 강한 인문주의적 전통에 서있는 유교적 지식인들에게 이해될 수 있는 새로운 기독교 입문서의 내용을 — 「천주실록」의 그것과는 크게 달리 — 주로 “자연이성”(natural reason), 즉 “이성의 빛”(light of reason)에 기반을 두고 작성하고자 하였다.¹⁵⁾ 이에 『천주실록』을 대폭적으로 수정한 그의 『천주실의』(上下권, 전체8편)가 완성을 보게 된 것이다.

마테오 리치는 우선 『천주실의』의 1에서, 당시 서방교회에서 통용되는 — 자연이성에 입각하는 아퀴나스의 신학에 나타나 있는 — 신의 존재증명을 소개함과, 동시에 중국의 고전유교경전(『서경』(書經), 『시경』(詩經), 『역경』(周易 등)에 보이는 인격신, 즉 상제(上帝)와 천(天)개념을

13) Lancashire & Hu Kuo-chen 공역, 앞의 책, 12-13쪽.

14) 林東陽, 앞의 글, 36쪽.

15) (George H. Dunne, *Generation of Giants*, 96-97쪽)

확인하고서, 그와 연관지어서, 기독교의 천주(天主)가 곧 중국고대인들이 공경하고 제사를 지냈던 바로 “하느님”(上帝), 또는 “천”(天) 이외에 다른이 아님을 말하고 있다.

2 에서는 리치가 우상론으로 분류한 불교와 도교에 대하여, 불교의 “공”(空)이나 도교의 “무”(無)를 절대적인 “허무”(emptiness)나 “부재함”(non-existence/nothingness)으로 치부하여 극단적인 부정적 비판을 하고 있으며, 또한 — 리치가 보기에, 무신론으로 밖에 보이지 않는 — 성리학의 “이”(理)와 “태극”(太極)개념을, 자립적 능동적 ‘실체’[自立者Substance]가 될 수 없으며, 따라서 사물들이 있고난 뒤에 그들에 기착하여 종속하는 속성[依賴者, Accidents]으로 치부하여 비판하고 있다.

제3편에서는 아리스토텔레스의 「만물유혼」(萬物有魂)설을 원용하여, 인간의 영혼[靈魂intelligent soul]은 추리능력]은 무형적 정신체[神的]로서 불멸하다고 말하고 있다. 식물의 생흔[生魂vegetative soul]과 동물의 각흔[覺魂sentient soul]은 물체에 종속되어 있어서 그 물체와 함께 소멸하지만, 인간의 무형적인 영혼[immortal soul]은 불멸하기 때문에, 인간이 금수와 다름을 설명하고 있다.

제4편에서는 육체[身形]와 결합되어 있는 인간의 영혼과 ‘무형적’(incorporeal/ immaterial)인 귀신의 혼’의 다름을 말하며, 또한 창조주인 「천주」와 피조물인 「만물」은 범주가 다르기 때문에 「만물일체설」을 부정하고 있다.

제5편에서는 불교의 전생설과 윤회설 및 「살생계」를 비판하고, 또한 기독교의 「재계」(齋戒)의 참뜻을 죄의 통회와 연관하여 설명하고 있다.

제6편에서는 인간은 이성적 존재이기 때문에, 인간의 행동에는 「이성적 욕구」[意, rational appetite 즉 will]가 있으며, 의지의 자유로운 선택에 의하여 비로소 선행과 악행이 판별됨을 말하고, 따라서 이에 대하여 “천주”로부터의 ‘상벌’이 반드시 따름을, 각각 서양고전(토마즘)과 중국경전을 인용하여 설명하고 있다. 그리고 또한 영혼의 선행과 악행의 결과에 대한 공정한 심판 때문에 천당과 지옥이 반드시 있어야하는 천당과

지옥의 존재의 필연성을 설명하고 있다.

제7편에서는 인간의 도덕 수양론을 본격적으로 논하고 있다. 인간의 태어난 「본성의 선」(性之善)은 가능태일 뿐, 인간은 이성적 존재이기 때문에, 이것을 잘 닦아 계발하는 「본성수양」[習性]의 필연성을 말하고 있다. 이에 통회의 필요성과 천주에 대한 기도와 예배를 통한 자기인격의 완성을 말하고 있다.

끝으로 제8편에서는 부연하여, 예수회신부들이 독신하는 이유를 바로 천주를 공경하고 수신에 전념하기 위함에 있음을 길게 설명하고, 아주 짤막하게 기독교의 구원사(즉 천주의 천지창조와 인간의 타락과 예수의 구원을 위한 강생과 승천의 역사 등)를 소개하고, 끝으로 아주 간단하게 통회와 세례를 통한 입교의 형식을 언급하고 있다.

이 『천주실의』에서는, 천주교에 대하여는 전혀 무지하며 오직 전통적인 유교적 세계관과 도덕 이상을 가진 중국의 유교적 지식인들의 여러 가지 질문들에 대하여 — 서양선비의 입을 통하여 — 마테오 리치가, 하느님[天主]의 존재의 필연성, 그에 대한 경배와 기독교적인 인간 수양, 즉 하느님을 믿고 사람을 사랑하며 그로 인해 자기 자신을 완성해 나가는 기독교 도덕론을 중국경전을 거의 자유자재로 인용하면서 탁월하게 전개하고 있다고 하겠다. 그러나 전체적으로는 기독교의 본질적 내용인 계시신학의 부분이 빠져 있기 때문에, 우리는 이 책을 일단 기독교의 내용을 가르치는 “교리서”(Catechism)로서는 볼 수 없고, 유교적 문화 풍토에서 기독교 신앙을 수용하고 그것에 입문을 하게 할 수 있는 훌륭한 “전교예비대화록”(傳敎豫備對話錄 Pre-evangelical Dialogue)¹⁶⁾이라고 평가할 수 있다.

『천주실의』의 논증들을 이해하기 위한 전제적 지식:

— 아퀴나스의 철학사상과 유교적 윤리와의 융합적 발전 —

16) 胡國楨, 앞의 글, 257쪽; Lancashire & Hu Kuo-chen 공역, 앞의 책, 15쪽.

『천주실의』에서 개진되고 있는 논증들은 그 내용면에 있어서, 크게 두 가지 측면에서 현대의 독자들(기독교의 토착화를 연구하는 전문 학자들이나 그에 관심을 갖고 있는 기독교인들을 포함)에게 중요한 의미를 던져주고 있다고 본다. 그 하나는 무신론적 사상이 지배하는 유교적 세계관, 특히 송명 이학(理學)의 순수한 존재론적 도덕형이상학에 맞서서, 어떻게 하느님의 존재 증명을 설득하려고 했는가에 대한, 리치의 천주증명에 대한 소개론이고, 또 다른 하나는 『천주실의』의 3편에서 8편에 걸쳐서 그가 유교 윤리에서 강조되는 ‘인간의 자기완성’ 또는 ‘도덕적 자기계발’을 의식하면서, 기독교의 신앙에 바탕을 둔 인간 수양론, 또는 기독교 윤리 이상론을 어떻게 전개하고 있는가하는 점이다. 당시 중국의 지식인들에게, 전혀 생소한 토마스 아퀴나스의 철학과 신학의 개념에 바탕을 두고 자기의 논지를 이끌어 가면서도, 고전유교경전과 연관하여 “하느님의 존재증명”을 설득하고 있는 리치의 노력은 과연 그 당시 중국의 지식인들, 그리고 오늘날 우리의 전통적 사고와 정말 얼마나 잘 융합할 수 있는 것인가에 대하여 많은 논의와 시사점, 그리고 또한 그만큼 많은 문제점을 제공하고 있다고 하겠다. 왜냐하면 아리스토텔레스의 「사원인설」(四原因說)과 지나친 “목적론적 세계관”, 그리고 “결과로부터 원인의 역추리”에 지나치게 의존하고 있는 마테오 리치의 신의 존재증명은 과연 그 당시나 오늘날 우리들에게 얼마나 설득력을 지닐 수 있겠는가?하는 의구심이 여전히 있을 수 있기 때문이다. 그러나 두번째의 유교를 넘어서는 기독교의 윤리이상론의 개진은 정말 독창적인 면이 많다고 하겠다. 물론 정신과 물질, 또는 영혼과 육신의 과도한 대립과 이분법을 전제하고서 전개되고 있지만 — 그러나 그런 서양적 형이상학으로부터 이끌어낸 기독교의 윤리의 진지성과 참뜻을 유교적 지성인들에게 설득력 있게 제시하고 있는 — 마테오 리치의 이런 ‘동서사상의 융합’의 독창성은 과연 “유교문화와 융합하는 기독교의 토착화”(the Enculturation of Christianity in Confucian Culture)라는 측면과 관련하여 정말 중요한 의미와 시사점을 제시해주고 있다고 생각된다.

여하튼, 지금부터 거의 400년 전에 중국에 소개된 서양철학과 신학의 면모를 이해하기 위하여도 그리고 또한 『천주실의』에 대한 정확한 독해를 보증하기 위해서도, 우리는, 아퀴나스의 기본 철학개념과 그의 ‘신의 존재’증명을 적어도 간단하게나마 이해하는 것이 필요하다고 생각된다. 왜냐하면 ‘동서사상의 융합’ 또는 “유교문화와 융합하는 기독교의 토착화”와 관련된 리치의 독창성의 보다 정확한 이해를 위해서도, 아퀴나스의 형이상학과 윤리학에 대한 확실한 기본적 이해가 필수적으로 전제될 수밖에 없기 때문이다. 특히 『천주실의』의 제6편의 전반부의 상당부분은 아퀴나스 윤리학의 핵심이 되는 인간의 이성적 욕구(*the ratinale appetite*)로서의 ‘의지’(意 will), ‘자유의지’, 이에 따른 ‘선악’의 가능성 등을 이해하지 않고서는 제대로 이해될 수 없다고 본다. 여기에 우리는, 대만의 “리치 연구소(The Ricci Institute, Taipei, Taiwan)”의 협조로 최근년(1985)에 출판되어 나온, 상당히 주목할 만한 『천주실의』의 영역본에서 ‘의’(意)를 동기[motive]로 번역한 Lancashire와 Hu Kuo-chen(胡國楨)의 결정적인 오역을 지적하지 않을 수 없기 때문이다.¹⁷⁾ 따라서 『천주실의』의 정확한 독해를 위해서는, 아퀴나스 철학의 기본개념(목적론적 세계관, 인간관, 영혼론, 윤리관 등등)에 대한 기본적인 이해가 필수적으로 전제된다고 하겠다.

A) 형이상학과 천주의 존재 증명:

플라톤에 의하면, 개개의 사물들은 현실적 경험세계에서는 수시로 변화 변동하고 있기 때문에 그들 자체에 대한 직접적인 보편적 인식은 불가능하다. 이런 경험적 사물들로부터 추상화되어 그들에 대한 보편성과 불변성을 보증해주는, 이성적 사유의 대상을 플라톤은 “관념”(Ideen, species)으로 정의하고 있다. 이런 플라톤적 관념들은 — 경험적 물질세계에서 추상화되어 있는 한 — ‘물질’(matter)이 아니기 때문에, 경험세계의 시공(時空)간 안에 존재하고 있는 것이 아니다. 바로 플라톤의 이

17) Lancashire/Hu Kuo-chen 공역, ch. 6, 285쪽이하.

러한 관념론을 아리스토텔레스와 아퀴나스(1225?-74)는 모두 비판하고 있다. 왜냐하면 플라톤의 이데아설에 의하면, 모든 지식은 결국 비물질적인 “관념들”에 대한 것이기 때문에, 그렇다면 “물질과 변화”에 대한 보편적 지식은 확보될 수 없기에, 경험세계에서의 “물질적 가변적” 운동원인을 설명하는 “자연철학”은 성립될 수 없기 때문이다.¹⁸⁾ 따라서 개개 사물[物]을 바로 그 사물이게끔 인식시켜주는 그 사물의 “보편성”과 “불변성”, 즉 그 ‘원리’ 또는 ‘형상’(形相)은 아리스토텔레스나 아퀴나스에 의하면, 바로 가변적인 경험세계 속의 이런 개별화된 개개 사물[物]들 속에 내재할 수밖에 없다는 것이다. 이런 관점에서 리치는 송명 이학(理學)에서 말하는 ‘이’(理)를 개체의 ‘형상인’[模者 form]으로 이해할 수밖에 없었기 때문에, 그의 『천주실의』에서 결코 자기 스스로에 의해 독립적 주체적으로 존재하는 ‘실체’(自立者 Substance)가 아니라 사물에 종속되어 있는 ‘속성’(依賴者 Accident)으로 치부하여 주장할 수밖에 없었다. 이 현실적 경험세계의 개개사물들은 요컨대 자체 안에 그 자신을 구성하고 있는 물질적 재료로서의 ‘질료’(質者 matter)와 동시에 그 구성의 원리로서의 ‘형상’(模者form)만을 가지고 있다.

이런 ‘질료’와 ‘형상’으로 구성되어 있는 만물들은, 그것이 생명체이건 무생명체이건, 중세의 자연관에 의하면, 모두, 의식적이든 무의식적이든, 자기 밖에 있는 ‘궁극적 원인’(the Ultimate End)을 실현하기 위하여 이끌려 가고 있다는 것이다. 따라서 해, 달, 별들과 같은 천체들의 변화현상, 중력(重力)에 인한 「만유인력」(萬有引力)현상, 또는 녹색식물들의 향광성(向光性 phototropism) 등등까지도 자기 존재 밖의 궁극적 존재에 의하여 궁극적 목적의 실현이라는 차원에서 설명하는 목적론적 세계관이 지배적 이었다. 그렇다면 이들 존재들을 생성시키고 움직이게 하는 ‘운동인’[作者 efficient Cause]이나 그 운동의 목적을 정하는 ‘목적인’[爲者 final Cause]은 절대로 이 개체 자체에 있을 수 없고, 그 개체 밖에 있는 다른 존재에게 있을 수밖에 없다는 것이다, 이러한 아리스토텔레스의 ‘사원인’설에 기반하여 아퀴나스는 그의 『신학대전』(Summa Theologiae, Ia.2.3)에서 유명

18) Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, 45쪽.

한 “신의 존재증명에 관한 다섯 가지 길”을 다음과 같이 설명해 주고 있다. 1) 사물(A)은, 자기 밖의 다른 사물(B)에 의해 움직임을 당했거나, 자신이 다른 그 사물(B)을 움직이고 있지, 동시에 두 가지 운동을 할 수 없다는 것이다. 바꿔 말해, A의 운동은 B운동의 결과이든지, 아니면 B운동의 원인이지, 동시에 A는 B의 결과도 되고 원인도 될 수는 없다는 것이다. 그러나 천하만물들의 운동이 가능하기 위해서는, ‘모든 운동의 궁극적 원인자’(the Ultimate Cause of Movement)를 필연적으로 설정할 수밖에 없다. 그리고 그 존재는 오직 자신이 모든 운동의 최초의 원인자일 수밖에 없으며 동시에 결코 자기 밖에 다른 존재 운동의 결과일 수 없는 필연적으로 “특수한 존재”일 수밖에 없다. 따라서 이 **최초의 다른 존재에 의해 움직여진 결과가 아닌 운동자**(the Unmoved Mover)가 바로 “하느님”(神 즉 天主)의 존재라는 것이다. 2) 모든 사물들이 존재하고 있는 현실적인 결과를 따져 보면, 반드시 시간적으로 이들보다 앞서는 — 이들과는 다른, 그러나 이들 자신을 존재할 수 있게끔하는 원인을 제공한 — ‘운동인’[作者]의 존재를 필연적으로 전제할 수밖에 없다는 것이다. 따라서 이 현실 세계의 우주 만물의 존재는 궁극적으로 이들 천하 만물들의 원초의 운동인, 즉 “만물의 창조주”(하느님의 존재)를 상정할 수밖에 없다는 것이다. 3) 경험세계의 만물들은 끊임없는 변화 변동 중에 있기 때문에, “생성”하면서 동시에 “소멸”해 가고 있다. 즉 이들은 “존재”할 수도 있고, “존재 안 할” 수도 있다. 그러나 이 우주만물은 **필연적으로 존재하고 있을 수밖에 없는 것**이라면, 요컨대, 우주 삼라만상의 항구적 존재를 보증하기 위해서는, ‘존재’와 ‘비존재’의 잠재성(potentiality)만을 가지고 있는 천지만물과는 — 존재론적 범주가 다른 — “필연적 존재”(a necessary being)가 반드시 존재하고 있어야만 한다는 것이다. 자기의 존재필연성이 외에 어떤 것에도 의존하지 않고 있는 — 오직 만물의 존재적 필연성을 확보해주기 위해서만 존재하는 — 특수한 존재를 상정하지 않을 수 없다는 것이다. 이 존재적 필연성만을 갖고 있는 특수한 존재가 바로 하느님이라는 것이다. 4) 진선미(眞善美)라는 가치론적 또는 존재론적 차원에서 보자면, 경험적 현실세계에 존재하는 만물들은, 상대적인 차이가 있을 뿐, 모두 절대적 완전성에서 보자면 불완전할 수밖에 없다. 따라서 개개 사물

들을 그 해당 “부류”(genus)에서 최대의 완전성에 가깝게 이끌어 줄 수 있는, 진선미의 차원에서의 궁극적 원인자를 상정하지 않을 수 없다는 것이다. 이런 궁극적 ‘인도자’ 또는 ‘원인자’가 “하느님”이라는 것이다. 5) 지능(intellect)이 없는 존재들은 자신들의 합리적인 목적(the rational end)을 가질 수 없다. 그러나 우주의 만상들이 자신들의 ‘궁극적 원인’[爲者final Cause]에 따라서 합리적으로 운동하고 있다는 사실[목적론적 세계관]에 비추어서 본다면, 이들 “무지한”한 존재들(특히 생명도 없는 물체들)은 이들의 존재 밖에서 이들을 이끌어 가고 있는 “절대적 이성적 존재”, 즉 “하느님”의 존재를 상정하지 않을 수 없다는 것이다.¹⁹⁾

우리가 이상의 논술을 검토해보면, 마테오 리치는 『천주실의』의 제1편에서 주로 아퀴나스의 제1, 2 번과 5번에 의거하여 “천주”的 존재증명을 전개하고 있음을 알 수 있다.

B) 인간론과 윤리학:

(1) **영혼론**: 아리스토텔레스나 아퀴나스에 의하면, 생물과 비생물을 구분해주는 기본적인 전자는 ‘혼’(魂*anima*)이다. 어떤 존재를 살아있게끔 만들어 주는 것이 혼이기 때문에, 혼이 바로 “생명의 제일원리”(*the first principle of life*)²⁰⁾라는 것이다. 생물의 발전 단계에 따라서 식물, 동물과 인간의 혼은 각기 다른 능력을 가지고 있다. 식물은 단지 성장할 수 있는 능력인 생흔(生魂 *vegetative soul*)만을, 그리고 동물[禽獸]들은 생장할 뿐만 아니라, 또한 외부의 사물들을 지각할 수 있는 능력인 각흔(覺魂 *perceptive soul*)을 갖고 있는 반면에, 인간은 생장하고(生魂), 지각하며(覺魂), 또한 지각된 인식들을 추론할 수 있는 이성능력인 ‘영혼’(靈魂 *intellectual soul*), 모두를 가지고 있다. 따라서 인간을 다른 존재들과 구별해주는 인간의 본성, 또는 ‘본질적 형상인’(substantial form)이란 다름

19) John F. Wippel, “Metaphysics”, *Aquinas*, Kretzmann/Stump ed., 113-116 쪽.

20) A. Kenny, 앞의 책, 129쪽.

아닌 인간의 영혼이 가지고 있는 이성적 추리능력, 즉 시비(是非)와 선악(善惡)을 변별할 수 있는 이성능력[*intellect* 靈才 또는 靈心]에 있는 것이다.

인간은 물질적인 육체[*material body*]와 정신적인 영혼[*spiritual soul*]이 결합되어 있는 특수존재이다. 식물의 ‘생흔’이 식물이라는 물체를 떠날 수 없다면, 동물이나 인간에게 고유한 ‘각흔’의 활동(즉 감각적 인식) 또한 감각기관이라고 하는 물리적 대상을 떠나서 실행될 수 없다는 것이다. 따라서 시각능력은 눈을, 청각은 귀를, 후각은 코를 떠나서 독립적으로 작동할 수가 없다. 따라서 식물의 ‘생흔’과, 동물과 인간의 ‘각흔’은 그것을 지니고 있는 유형한(*corporeal*) 물질적 존재가 소멸하면 동시에 그와 함께 소멸될 수밖에 없다. 그러나 인간의 추리능력인 영혼은 무형한(*incorporeal*) 정신적[*spiritual 神的*] 존재이기 때문에 유형적인 물질로부터 독립하여 자유롭게 사유할 수 있는 것이다. 따라서 조그만한 인간의 마음[心 *mind*] 속에 우리는 우주의 삼라만상들을 ‘관념화’[脫形而神之]²¹⁾하여 수용할 수가 있는 것이다.

인간의 영혼은 정신적인 것이지만 육체[身形]와 결합해 있다는 점에서, 그것은 오직 정신으로만 이루어진 천사나 귀신들처럼 모든 사물들에 대하여 언제나 “철저하게 분명한 지식”[明達]을 갖고 있는 존재가 아니다. 따라서 언제나 계발되어야 한다는 점에서, 인간 이성능력의 잠재성과 계발성은 인간존재를 항상 완전히 물질성을 떠나 있는 ‘이성적 존재’(예 천사나 귀신 등)들과 구별시켜 주고 있다. 그러나 인간의 본질적 특성이 ‘비 물질적’인 정신성, 즉 천부적으로 주어진 이성능력에 있기 때문에, 얼마든지, 정신적인 것[神的], 즉 하느님의 본성 자체를 이해하고 공경하는 방향으로 자신을 계발해 나갈 수 있다는 것이다. 그리고 바로 인간 영혼은 물질이 아닌 무형적 정신적 존재이기 때문에, 인간의 사후, 즉 물질적 육체의 생명활동이 정지된 이후에도, 영혼은 그대로 영속할 수 있다는 것이다. 리치는 여기서 개진된 위와 같은 영혼불멸에 관한 논증 이외에도, 『천주실의』에서 한편 자유자재로 중국고전들을 인용하고, 다른 한편 유교적 인

21) 『天主實義』, 앞의 영인본 (臺北), 上卷, 第3編, 31b.

생관과 융합하는 측면에서 다음과 같은 논증을 더욱 추가하고 있다. “1) 사람들은 모두 후세에까지 이름을 남기고자[死後所遺聲名]²²⁾하고; 2) 영생을 누리고, 죽기를 바라지 않으며; 3) 현세에서 되어진 일로는 사람의 마음을 다 만족시킬 수 없고; [영생을 못얻고] 죽은 사람을 두려워 하며; 이 현세에서는 사람들이 행한 선행과 악행에 대하여 공정한 상벌을 내릴 수 없다”²³⁾라는 몇 가지의 논증을 추가함으로써, 리치는 영혼의 불멸과 내세의 존재를 유교적 중국 지식인들에게 더욱 설득력있게 호소하고 있다.

(2) 의지론과 윤리론: 인간의 마음[無形之神]에는, 감각적 인식을 통하여 얻은 인식의 자료들을 정리하여 저장하는 “기억활동”[司記含 *intellectus possibilis*; receptive intellectual]과 이들을 변별하고 추리하여 보편적이고 확실한 진리[眞]를 확보해주는 “이성활동”[司明悟 *intellectus*; understanding], 그리고 이런 이성적 판단에 의거하여 그것을 실제 행위로 실천하려는 “이성적 의지활동”[意 또는 司愛欲 *the intellectual appetite*, 즉 will]이라는 세 가지 작용을 생각해 볼 수 있다. 여기에서 특히 이성적 인식[司明悟]에 의해 확보되는 인간의 추구해야할 — **목적을 실현하는** — “**인간적 행위**”(*actus humani*), 즉 도덕적 행위가 비로소 가능하게 되는 것이다.²⁴⁾ 물론 인간은 동물과 마찬가지로 육체를 가지고 있기 때문에 육체적 욕망을 충족시키려는 동물적 욕구(*animal appetition*)를 가지고 있다. 그러나 인간은 동시에 이성적 동물이기 때문에, 이러한 감각적 욕구에 대하여 “즉각적인 대응을 하지 않고”, 보다 더 높은 욕망, 즉 “이지적 욕구”(*intellectual appetition*)의 “명령”을 기다릴 수 있다.²⁵⁾ 이런 보다 더 높은 ‘이지적 욕구’를 특히 아퀴나스는 “의지”[will 意]라고 불렀다. 도덕적 행위란 바로 이런 ‘의지’[意]에 따른 행동을 말한다. 여기에서 리치는 인간의 마음[mind 心]이 정상적 일 때는, 우리의 ‘의지’를 발동시키어 도덕적

22) 『天主實義』, 앞의 영인본(臺北), 上卷, 第三編, 32b.

23) 岳雲峯, 「天主實義」的 靈魂論, 『神學論集』 56號, 앞의 책, 285쪽.

24) Ralph McInerny, “Ethics”, *Aquinas*, 앞의 책, 197쪽.

25) Kenny, 앞의 책, 65쪽.

인 선을 택하도록 하지만, 마음이 사욕에 가리어 과다한 욕심[情]에 사로 잡히게 되면, 이와 반대로 악행에 빠지게 된다는 것이다. 여기에서 선행과 악행 중 그 어느 하나를 택하게 하는 ‘의지의 선택’ 또는 ‘의지의 자유’ 문제가 등장하게 된다. 아퀴나스에서도 리치에서도 “자유의지”(*freedom of will*)라는 현대적 전문명사는 보이지 않지만, 의지의 결정, 선택의 문제는 뚜렷이 나타나고 있다. 의지의 자발적인 선택이 없다면, 우리는 우리의 행동에 대하여, 그것을 선과 악으로 판별할 수도 없고, 따라서 “군자와 소인의 구별도 할 수 없게” 된다. “무릇 세상 일에 의지가 있다고 해야만, 그런 뒤에야 그 의지를 따를 수도 그만둘 수도 있다. 그런 뒤에야 덕과 부도 덕, 그리고 선과 악이 있을 수 있다.”²⁶⁾ 따라서 의지가 없는 무생물이나 짐승들의 행위 결과에 대하여는 우리는 도덕적 책임을 물을 수 없으며, 따라서 그들에 대하여 상도 벌도 내릴 수 없다는 것이다.

목적론적 세계관에 따라서, 아퀴나스는 인간의 ‘이성’이나 ‘의지’가 추구하는 것은 바로 인간의 선, 즉 인간 자체를 완전하게 완성해내는 일이라고 보았다. 따라서 “우리의 선은 우리를 실현하고 완성하는 것이다.”²⁷⁾ 인간의 본성이 바로 “하느님”이 자기의 무형적 정신성을 모방하여 인간에게 부여한 ‘무형한 정신성’에 있는 것이기 때문에, 요컨대, 인간 안에 있는 이런 ‘신성’(神性)의 완성이 바로 인간이 추구해야 할 최고의 선이라는 것이다.

C) 유교 윤리의 변용과 기독교 윤리이상:

(1) 성선(性善)론과 습성(習性)론: 리치는 이제 유교윤리의 핵심 주제인 인간의 도덕적 자기완성이라는 주제와 관련하여, 유교의 정통이론인 성선(性善)설과 연관하여 그것을 더욱 더 기독교적으로 변용하여 발전시키는 논지를 펴나간다. 우리는 일단, 송명 이학(理學) 수양론의 핵심논지가 결국 인욕에 의해 가려진 인간의 천부적인 선성(善性)을 부단한 사려

26) 『天主實義』, 앞의 영인본(臺北), 下卷第六編, 18a.

27) Ralph McInerny, “Ethics”, *Aquinas*, 앞의 책, 200쪽.

와 실천을 통하여 될수록 인욕을 제거함으로써, 가려져 있는 본래의 ‘선성’(善性)을 다시 회복하려는 ‘복성’(復性)설에 있다고 말할 수 있다. 따라서 송명의 이학(理學)에서는 자기의 본질에 대한 자기 각성, 또는 본성의 깨달음[本性自覺]이 특히 강조되고 있다. 그러나 이런 중국적 전통과는 달리, 인간의 ‘이성적 의지’와 ‘자유의지’에 따른 ‘선행과 악행’의 현실적 선택과 책임을 묻는 서양적 윤리전통에서는 단지 인간의 본성적 선만의 강조만으로는 도대체, 인간의 행위에 대하여 선악의 책임을 물을 수 없기 때문에, — 유교적 윤리구도와는 상당히 다른 — 서양적 또는 기독교적 윤리구도를 마테오 리치는 그의 『천주실의』에서 보여주고 있다. 인간의 본성이 선하다는 주장은 바로 “천주”(하느님)에 의해 인간의 마음[心]에 부여된[銘之] ‘양지’(良智) ‘양능’(良能)을 일컬음이라는 것이다. 따라서 이것은 어디까지나 인간이 선으로 나아갈 수 있는 잠재적인 가능성(potentiality)만을 제시한 것 뿐이지, 현실적인 악행의 존재와 그 것에 대한 제재, 즉 「권선징악」(勸善懲惡)의 효과적 방책으로는 부적절하다고 리치는 말하고 있다. 따라서 인간은 자기의 이성적인 의지[正志]의 실현을 통하여, 잠재적인 성선(性善)을 계발시킬 수 있는 실천적 결단과 실천 행위, 즉 ‘본성적 선(善)의 계발’이라는 각도에서의 습성(習性)의 필연성을 강조하고 있다. 이에 또한 도덕적 ‘습성’을 촉진시키기 위하여 그는 또한 참회와 재계를 지키는 기독교교리의 올바른 뜻을 부가하여 설명하고 있다.

(2) 기독교적 인[仁 즉 천주에 대한 사랑과 인간에 대한 사랑]을 통한 자아의 완성:

아퀴나스에 있어서, ‘이성’[*intellect* 司明者]의 기능은 바로 추론을 통하여 사물이나 사태에 대한 시비(是非)와 선악(善惡)을 변별을 해주는 인식능력이라면, ‘이성적 욕구’(*intellectual appetite*), 즉 ‘의지’[*will* 司愛]의 역할은 인간의 도덕적 선의 구현에 있다. 리치는 이런 아퀴나스의 생각을 중국적으로 변용하여 이제 중국선비를 향하여 다음과 같이 말하고

있다.

이성의 큰 공능은 [사회적] 의(義)의 [인식에] 있고, 의지의 대본(大本)은 인(仁)을 [실천함에] 있다고 하겠습니다. 따라서 군자(君子)는 ‘인’과 ‘의’를 중하게 여기는 것입니다. 이 둘은 서로 필요한 것이니 하나라도 없어서는 안됩니다. 그렇습니다. 오직 이성만이 ‘인’의 선함이 [어디에 있는지를] 인식할 수 있습니다. 그 다음에 의지[司愛者]가 그것을 욕구하여 지키고자하는 것입니다. 의지는 의(義)의 덕을 욕구합니다. 그 다음에 이성[司明者]이 그것을 추구하는 것입니다. 그러나 인(仁)은 또한 ‘의’의 최고의 핵심입니다. ‘인’이 지극하면, 이성[의 활동]은 더욱 분명해집니다. 따라서 군자(君子)의 배움은 ‘인’을 위주로 하는 것입니다.²⁸⁾

여기에서 리치는 인간의 이성이 추구하는 것이 사회적 객관적인 의(義)요, 또한 이성적 의지가 추구하는 것이 도덕적인 인(仁)이라고 말함으로써, 자신이 말하고 있는 기독교의 인간윤리가 바로 중국인들이 추구하는 윤리이상 — 즉 인(仁)과 의(義)의 추구 — 와 결코 본질적으로 다르지 않음을 말하고 있다. 이 중에서도 인간과 인간의 상호관계에 있어서 서로를 올바르게 융합시킬 수 있는 ‘인간다운 사랑의 실천’, 즉 ‘인’이 더욱 중요하다고 말함으로써, 더욱 더 기독교의 윤리 이상이 유교의 그 것과 본질적으로 <동일함>을 역설하고 있는 것이다. 그렇다면, 리치가 말하는 ‘인’(仁)의 핵심적 메시지는 무엇인가?

덕의 종류는 많으니, 다 말씀드릴 수는 없습니다. 저는 지금 선생님을 위하여 그 대강을 말씀드리자면, ‘인’이 그 핵심입니다. 대강을 얻고 나면 나머지는 부수되어 나옵니다. 따라서 『주역』(周易)에 “<원>(元)이란 선(善)의 으뜸이다. … 군자는 <인>(仁)을 체현(體現)하였으니 사람들의 으뜸이 될만 하다.”[『周易』「乾卦」「文言」]고 하였습니다. ‘인’이란 바로 두 마디로 그 뜻을 다 말할 수 있습니다.

“천주를 사랑하라! 천주를 사랑하는 것보다 더 높은 것은 없다. 천주를 사랑하는 사람은 남을 자기처럼 사랑하라!”²⁹⁾

28) 『天主實義』, 앞의 영인본(臺北), 第七編, 43a/b.

29) 『성경』, 「마태」복음 22:34-40; 「마가」복음 12:28-34; 「루가」복음 10:25-28 참

이 두 가지를 실천할 수 있으면 모든 행동이 다 이루어진 것이 겠습니다. 그러하니 둘이지만 또한 하나일 뿐입니다. 누가 한 사람을 지극히 사랑한다면 그 사랑하는 사람이 사랑하는 [모든] 것을 받들어 사랑할 것입니다! 천주가 인간을 사랑합니다. 우리들이 진실로 천주를 사랑한다면 사람을 사랑하지 않을 수 있겠습니까?³⁰⁾

여기서 리치가 말하는 ‘인’이란 궁극적으로 만유의 창조주인 <천주에 대한 사랑>을 의미하며, 그것은 또한 <천주가 사랑하는 인간에 대한 기독교적 인간 사랑> 외에 다름이 아님을 말하고 있다. 이런 <하느님에 대한 사랑> — 즉 기독교적 ‘인’ — 이란, 바로 구체적 상황에서 고통을 받고 있는 사람들에 대한 실질적 사랑의 실천행위에 있음을 리치는 또한 다음과 같이 말하고 있다.

천주를 사랑하는 공효에는 사람을 사랑하는 것보다 더 진실된 것이 없습니다. [『論語』에] 이른바 「인(仁)이란 사람을 사랑하는 것」이라 했습니다. 사람을 사랑하지 않으면서, 어떻게 진실되게 하느님(上帝)을 섬긴다고 증명할 수 있겠습니까? 사람을 사랑하는 것은 공허한 사랑이 아닙니다. 누가 배고파하면 먹여주고, 갈증을 느끼면 물을 먹여주고, 옷이 없으면 입혀주고, 집이 없으면 재워주고, 우환이 있으면 동정하고 위로해주고, 어리석으면 가르쳐주고, 죄를 지으려면 올바른 말로 말리고, 우리를 모욕해도 용서해주고, 죽으면 장사지내주고 그를 위해 대신 하느님께 기도해주며, 또한 살아서나 죽어서나 하느님을 잊어서는 안되는 것입니다.³¹⁾

이와 같은 <기독교의 천주의 사랑과 인간사랑의 도리>를 다 듣고난, 중국의 선비들은, 자기네들의 ‘가족윤리’와 그에 기초하는 대인관과 국가관 속에서 자기의 도덕계발을 말하는 유교적 윤리 이상보다 더 포괄적인, 새로운 윤리이상을 접하고서 상당한 호기심과 관심을 쏟지 않을 수 없었을 것이다.

조.

30) 『天主實義』, 앞의 영인본 (臺北), 下卷, 第七編, 46a/b.

31) 『天主實義』, 앞의 영인본 (臺北), 下卷, 第七編, 48b.

『천주실의』에 대한 평가와 남은 과제:

A) 동서사유구조의 차이와 “유럽중심주의”와 “중화중심주의”로부터의 비판:

마테오 리치가 『천주실의』에서 상당한 설득력을 보이면서, 일부 진보적인 중국인들의 호기심을 이끌어낸 것이 사실이다. 그러나 불교, 도교, 그리고 성리학의 비판에 있어서, 그는 동양의 형이상학을 제대로 이해하지 못한채 너무나 졸속하게 비판을 서둘렀다. 유교를 인격적 신의 존재가 나타나고 있는 “고전적 유교”와 무신론적 도덕형이상학이 지배적인 “후대의 유교”[즉 송명의 理學]로 양분하여, 전자에만 궁정성을 보이고 있는 반면, 그는 후자의 형이상학적인 배경을 전혀 이해하지 못한채 그 것에 대하여 자신의 스콜라철학적 이해의 지평안에서 가차없이 부정하고 있다. 그리고 또한 도교나 불교의 형이상학을 전혀 이해하지 못한채, 그들의 “무”(無)나 “공”(空)를 단순히 “공허”, “허무”(즉 *emptiness* 또는 *nothingness*)로 치부하고 일방적인 비판을 하고 있는 것은 그의 품격을 조야하게 만들 뿐인 것이다. 바로 스콜라철학에서 하느님의 존재에 관하여, 그것이 적극적으로 “이런 것[是]이다”, 또는 “무슨 특성을 가지고 있다”[有]로는 설명될 수 없고, 단지 “이러이러한 것이 아니다”[非是], 또는 “어떠어떠한 것이 없다”[無]라고 밖에 말할 수 없다³²⁾는 “부정적 설명법(*via negativa*)”³³⁾이 요청되는 것처럼, 또한 동양적 사유에서도 궁극적 실체를 “무”(無), ‘공’(空), 또는 ‘무극이면서 태극’(無極而太極)이라고 설명하고 있다. 오직 ‘궁극적 진실체’란 언어적 규정 너머에 있기에 언어적 개념으로는 다 파악될 수 없다고 하는 “부정적 설명법(*via negativa*)”을 하고 있다는 차원에서는 동서양이 크게 다를 바 없는 것이다.

그러나 우리는 동양과 서양의 형이상학적 사유에는 다음과 같은 본질적인 차이가 있음을 간과할 수 없다. 요컨대, 서양의 형식논리적인 사고,

32) (『天主實義』, 앞의 영인본 (臺北), 上卷, 第一編, 10a-11a.

33) 胡國楨, 「『天主實義』的 天主論」, 앞의 책, 269쪽.

즉 동일률과 모순률, 그리고 감성적인 현상세계와 오직 이성에 의해 파악되는 관념적 실재세계의 이분법적 구분, 그리고 — 그리스-리틴어의 문법구조와 깊이 연관된 — 부차적인 가변적 속성(형용사)들과 그것들이 귀속되는 실체(명사) 사이의 범주적 구별 등등의 이분법적 사고구조와는, 전혀 다른 동양의 상대주의적, 현실중심의 사고에 우리는 우선 주목해야만 한다. 한문(漢文)에서는 어미변화에 의한 단어들 사이의 범주적 구별이 없고, 오직 문장 내의 우연한 배열 순서에 의하여 그때그때의 상황에 상대적인 임시적 구분이 있을 뿐, 고정불변한 문법적 품사의 구별이 있을 수 없다. 따라서 어떤 문장에서 한 단어가 그 때의 위치에서 우연히 명사의 기능을 했다고 해서, 그것은 영구불변하게 명사일 수 없으며, 다른 배열에서는 그때의 상황에 따라서 그것은 동사일 수도, 또는 형용사, 부사일 수도 있기 때문인 것이다. 따라서 형식상 절대로 구분되는 범주개념이나, 실체와 속성의 구별, 감성적 현상 세계와 이성적 관념세계의 이분법적 구분을 ‘한문’문화권의 의식구조에서는 생각하기가 힘든 것이다. 시(時), 소(所), 위(位)에 따른 의미의 상대적 변화와 발전이 동양적 사유의 특질을 이루고 있다. 따라서 송명의 이학(理學)에서 문제되는 주요개념인 ‘이’(理)의 개념은, 감성적 현상세계와 본질적으로 구분되는 관념적 실재로서의 형상(form)의 개념과는 차이가 난다. 기(氣) 또한 자체 안에 운동성을 지니고 있기 때문에 수동적으로 주어진 질료(matter)가 아니고, 끊임없이 무한하게 변화 변동하는 우주적 실체이다. 가볍고 맑아서 그것이 어떻게 변화변동하는지를 도무지 언어적 이성적으로 파악할 수 없는 신묘하고 맑은 기(氣)가 정신일 뿐이다. 또한 탁하고 무거워서 아래로 내려 앓아 굳은 땅이 되거나 운동성이 덜한 물체로서의 ‘기’로도 나타날 수 있다. 따라서 ‘기’와 범주적 차원을 달리하는 ‘영구불변하는 영혼(靈魂)’ 또는 ‘정신(精神)’이라는 또 다른 실체는 없는 것이다. ‘이’(理)란 바로 개개의 ‘기’(氣) 속에 내재하는 것이며, 바로 그 ‘기’(氣)가 마땅하게 변화 발전해나가는 당위적 질서, 즉 ‘기’를 주재하는 존재론적 근거이다. 그러나 그 ‘이’는 끝임없이 조화 생성되어 나가는 현실 세계 안에서 개개체 안에서 만이 아니라 또한 이미 전체적인 구도 안

에도 존재하고 있다(理一分殊). 따라서 개개체는 그것이 사람이건 물체 이건 각각 전체 우주적 발전과정에서 그 전체와 연관하여 그때그때에 들어나는 상대적인 자기의미[理]의 파악과 그 실현을 통하여 개개체들의 자기 완성을 지향하는 세계관과 윤리관은 확실히 서양의 그것과는 다르다. 서양의 형이상학적 사유구조는 본질적으로 — 생명적 현실변화의 전체구도와 연관된 개체의 생명적 본질적 의미를 현장적으로 따지기보다는 — 처음부터 감성적 현실과는 분명한 거리를 두고 있다. 서양적 사유구조는 감성적 현상계의 배후에 초리(超離)되어 원자(原子)적으로 하나하나 고립되어 고정불변하게 존재하는 “관념”(이데아)들의 파악에 우위를 두고, 이들 하나하나를 합리적 이성적으로 짜맞추어서 얻어낸 이성적 보편적 법칙들을 가지고 인간의 자연지배 또는 그에 의존하는 인간의 이성적 가치의 실현을 추구하는 것이라고 볼 수 있다. 요컨대, 경험적 세계와 이성적 세계, 또는 정신과 물질의 대립적인 이원 구도에 입각하는 서양적 사유구조는, 분명히 전체 속의 개체, 개체 속의 전체, 또는 경험 세계와 이성세계를 하나로 통합하고 있는 보다 직관적이고 생명적(역동적)인 일원론적 사유구조, 즉 동양의 그것과는, 분명히 다른 것이다.

사실 우리는 이제까지 서양의 사유구조에 떠밀리어 우리의 고유한 사유구조를 서양의 그것에 대비하여 대립적으로 설명하기가 힘들었다. 이제 서구의 사고틀에 기반을 둔 이성(*raison*) 중심의 자연지배, 대상지배의 철학과 기술은 상당한 물질문명의 진보를 가져왔지만, 동시에 전체와 개체, 자연과 인간 사이의 상보적 조화의 입지점이 없기 때문에, 이런 인간 문명의 발전은 동시에 또한 우리 인류전체를 위협할 수 있는 폭력(Terror)으로 비쳐질 수 있는 것이다. 이제 포스트-모던니즘이 바로 ‘현대성의 해체’를 외치고 있다면, 바로 서구적 사유틀 속의 이분법적 구조가 갖는 ‘합리성의 폭력’에 대한 고발과 깊은 자성의 외침이라고 하겠다.

물론 이와 같은 동서형이상학의 근본적인 차이를 마테오 리치는 제대로 파악할 수 없었다. 그의 문제점과 한계는 결국 그의 개인적인 능력 부족에서 오는 문제라기보다는, 동서문명의 근본적인 차이에 대한 근본

적인 성찰과 상호의 이해의 부족에서 오는 어쩔 수 없는 상황적인 한계라고 이해해 볼 수 있다. 그러나 인간의 궁극적인 자아실현을 문제삼는 윤리학이나 인생관의 문제에 있어서, 마테오 리치는 자기와는 형이상학적 구도를 달리하는 중국지성인들에게 강한 설득력을 가지고 다가갔으며, 서로의 공감을 얻기 위하여 서로의 진지한 대화를 시작했다는 점을 간과할 수 없다.

그러나 리치의 이런 동서사상 문화적 융합의 노력은 모두 동서의 보수적인 세력들에 의하여 거세게 도전을 받을 수밖에 없었다. 서양이 특히 근세 이후에 “유럽중심주의”(Europeanism)³⁴⁾ 속에서 서양문명과 기독교 신앙의 우월성이 전면적으로 부각되고, 다른 이질문화에 대하여 그 것의 파괴와 유럽문화에의 동화가 인류이성의 보편적 실현이라는 오도된 역사의식을 갖게 되었다. 19세기 이후 이런 오도된 배타적인 역사의식은 결국 세계 식민지화라는 제국주의의 확산과 함께 유럽문화와 기독교 정신의 수용을 일방적으로 강요하게 되었다. 서양의 로마 천주교회나 개신교회는, 마테오 리치가 거의 계시신학을 말하지 않고 중국적 관습과 문화풍토를 포용한 것은 결국 “탈-기독교화”, 즉 “우상숭배와의 타협”이라고 비판을 하였다. 실제로 강희(康熙)황제(1621-1722)시대에는 마테오 리치와 예수회신부들이 중국에서 중국문화에 순응하여 발전시킨 천주교회의 선교정책에 관하여, 서양의 고정관념에 맞추어, 그것의 정당성유무를 논쟁하는, 소위 “전례논쟁”이 본격화 되었으며, 로마교황 클레멘스 11세(Clement XI)는 중국에서의 공자나, 조상이나 “하늘”(天)에 대한 숭배를 우상숭배로 간주하고 금지(1704)시켰다.³⁵⁾ 이런 보수적인 자만성은 결국 1773년 로마교황 클레멘스 14세에 의한 예수회의 해체 명령으로 끝이 났다.³⁶⁾ 그로부터 더 이상 중국적인 천주교의 자발적인 발전은 있을

34) George H. Dunne, 앞의 책, “Prologue”, 특히 6-12쪽.

35) Columba Cary-Elwes, *China and the Cross*, 152-153쪽.

36) 예수회에 해체결정이 내려지게 된 주요한 이유는 “이 수도회가 존속하는 동안 [로마 가톨릭]교회가 진정하고 공고한 평화를 누린다는 것은 불가능하다”는 논거였다. Thomas J. Campbell, *The Jesuits 1534-1921*, ch.18 “Instrument”, 특히 563쪽.

수 없었다. 그 뒤 아편전쟁(1842-44) 이후 중국에서의 기독교 전교의 발전은 본질적으로 서양제국주의 세력의 중국에의 침투역량의 확산과 그 궤를 같이 할 수밖에 없었다. 그것은 진정한 대화가 아니라, 무기와 문명을 앞세운 강제적 포교 이상이 아니었다.

또한 강한 “중화중심주의”에 충직한 중국의 보수주의자들은 중국의 형이상학과 근원적 차별성을 보이는 기독교의 중국화를 시종 의심과 비판으로 몰아치며, 중국적 형이상학에 입각하여, 천주교의 이론들을 비판하였다. 그 대표적인 문집이 명말(明末)에 편집되어 나온 『파사집』(破邪集)이다. 이들은 마테오 리치의 중국 형이상학에 대한 몫이해를 비판할 뿐만 아니라, 그의 인생론도 새로운 윤리이상도 모두 거부하는 것이다. 유명한 강희(康熙)황제가 서거하자 곧 바로 천주교에 대한 박해(1724)가 시작되었다. 보수적인 적대적 배타성이 도도하게 노출되기 시작한 것이다.

B) 오늘에 있어서의 동서문화 화합의 과제:

동서문화의 형이상학적인 세계에 있어서의 대치 상황은 300년전에 리치의 업적에 부정적인 낙인을 찍었던 17-18 세기의 상황이나 지금이나 큰 차이가 없다고 본다. 그것은 본질적으로 동양에서의 기독교의 역할이 양대문화의 자연스런 대화에 의하여 자발적으로 이끌려 간 것이 아니기 때문이다. 궁극적으로 동서 양진영의 극한적 배타성이 서로의 서로에 대한 평등한 이해의 가능성을 미리 차단해 버린 것이다. 사실 아시아에서 오늘의 기독교 활동의 파장은 결국, 많은 경우, 기독교의 해당지역 문화에의 적응이나 그것과의 융합이기보다는 서양제국주의의 문화적 식민지적 지배의 합리화와 무관하지 않다. 그러나 16세기말에 중국에 왔던 마테오 리치 및 그의 뒤를 이은 대부분의 예수회의 선교사들의 전교입장은 일단 이것들과는 구분이 된다. 이들이 중국의 문화적 풍토를 염두에 두고서 그것에의 적응을 통한 기독교교리의 설명과 대화의 노력과 정신은 바로 “기독교 신앙을 지구상의 다양한 문화에 적합하게 표현하라는 제2

차 바티칸공회(The 2nd Vatican Council, 1962-65)의 정신과 목적에 잘 부합하는 것”³⁷⁾이기 때문이다.

마테오 리치는 『천주실의』 출판(1603)뒤에 또 다른 전교 대화록을 집필하였다. 그것이 『기인십편』(기人十編 1608)이다. 이 중의 일부는 『천주실의』와 중복되기도 한다. 이 책의 특징은 다른 종파에 대한 부정과 비판이 일체 없다는 점이다. 오직 허심하게 인생론과 기독교의 윤리 이상을 말하고 있다. 이 책은 문체면에서 더욱 유려하기 때문에 그만큼 더 설득력이 강하다. 이것은 리치 자신이 그만큼 더 중국적 문화에 익숙하여 중국지식인들의 심리적 정서를 더 잘 이해하였다는 뜻이기도 하다. 『천주실의』, 『기인십편』, 그리고 『교우론』(1595) 등이 그 유명한 건륭(乾隆, 1736-1795)년 간에 수집정리된 방대한 량의 『사고전서총목』(四庫全書總目)에 수록되어 있다. 『교우론』은 본질상 우정과 관련하여 서양의 격언들을 모아 놓은 격언 집이다. 따라서 이 중에서 직접 기독교의 전파와 관련하여, 전통적인 중국문화권의 지식인들에게 가장 널리 읽혀졌으며 가장 영향력이 큰 저술은 『천주실의』와 『기인십편』이다. 『사고전서총목』에 특히 『기인십편』에 관하여 다음과 같은 해제가 실려 있다. “열편이 모두 문답식으로 천주교의를 전개하고 있다. 1편 사람들은 지나간 나 이[세월]가 아직 있다고 잘못 생각한다; 2편 현세는 잠시 머물다갈 뿐이다; 3편은 늘 죽을 때를 생각하고 좋은 일을 함이 길하다; 4편 늘 죽을 때를 생각하고 죽음의 심판에 대비하라; 5편 군자는 말 수가 적고 무언(無言)하고자 한다; 6편 금식의 본뜻은 살생을 금하는 것이 아니다; 7편 스스로 반성하고 스스로 책임을 물어 허물이 없게 하라; 8편 선악의 보응은 죽고난 다음(영혼이 받는 것이다); 9편 미래를 헛되이 찾으면 갑자기 불행을 만나 죽게 된다; 10편 부자이면서 인색한 것은 가난한 것보다 더 괴롭다. 언론전개가 장대하며 거침없는 달변이여서 자못 설득력이 있다.”³⁸⁾

37) Lancashire/Hu Kuo-chen 공역, 앞의 책, 47쪽.

38) 『四庫全書總目』, 上卷, 1080쪽.

강희(康熙)황제는 「전례논쟁」과 관련하여, 이 문제에 대한 결말을 내기 위하여, 특히 마테오 리치의 “『천주실의』를 6개월 간 연구”한 뒤에, 오직 리치식의 천주교의 전파만을 허용하는 칙령을 반포(1692년 3월)하였다.³⁹⁾ 조선에서는 이미 이수광(李睟光 1563-1628)이 그의 『지봉유설』(芝峯類說 1616)에서 마테오 리치의 세계지도와 그의 저작 『천주실의』와 『교우론』 등을 소개하였다. 이런 과정 속에서 18세기에 일부 유학자들에 의한 자발적인 천주교 수입이 시작되었다. 그러나 과연 오늘 한국 천주교리와 전례들은 어느 만큼 토착화되었을까? 여기에 대하여 우리는 깊이 반성하지 않을 수 없다. 마테오 리치의 중국도착 400주년을 기념하는 “국제리치연구학술회의”가 리치의 고향인 이탈리아의 마체레타(Macereta)대학과 로마교황청의 그레고리안대학에 의해서 1982년에 공동개최되었다. 그 자리에서 현 교황 요한 바오로 2세는 다음과 같은 결론적인 말(1982.10.25)을 하였다.

기독교와 희랍문화(와의 융합)과 관련하여, 교부들이 생각했던 것과 꼭 마찬가지로, 마테오 리치도 기독교신앙이 중국문화에 어떠한 해를 끼치는 것이 아니라 오히려 중국 문화를 더욱 풍부하고 완전하게 할 수 있다는 올바른 확신을 가지고 있었다.“⁴⁰⁾

따라서 『천주실의』의 독서와 연구를 통하여 얻을 수 있는 것은 이와 같은 동서문화 융합과 화합의 정신이고, 그것을 더욱 오늘의 시대에 맞게끔 발현하는 것이 우리의 남은 과제인 것이다.

39) Lancashire/Hu Kuo-chen 공역, 앞의 책, 39쪽.

40) Lancashire/Hu Kuo-chen 공역, 앞의 책, 52쪽에서 인용.

참 고 문 헌

- 利瑪竇, 『天主實義』(1603), 臺北(國防研究員/中華大典編印會編), 영인본 (1967)
- 李之藻편, 《天學初函》, 총6권, 특히 제1권, 學生書局(臺北, 臺灣) 영인본 1965)
- 劉俊餘/王玉川 공역, 《利瑪竇全集》총4권, 光啓出版社(臺北, 臺灣) 1986.
- 『破邪集』(1639), 1855년 일본판의 영인본.
- [清] 永瑢 등편, 《四庫全書總目》총2권, 中華書局出版(北京)영인본(제4판, 1987)
- 胡國楨, 「『天主實義』的 天主論」, 『神學論集』 56號, 臺北(輔仁大學附設神學院), 1983
- 胡國楨, 簡介「天主實義」, 『神學論集』 56號, 臺北(輔仁大學附設神學院), 1983
- 岳雲峯, 「天主實義」的 靈魂論」, 『神學論集』, 56號, 臺北(輔仁大學附設神學院), 1983
- 林東陽, 「有關利瑪竇所著『天主實義』與『奇人十編』的幾個問題」, 『大陸雜誌』 第56卷 第一期, 臺北, 1978年1月.
- 徐宗澤, 『明清間耶蘇會士譯著提要』, 北京(中華書局), 1989(영인본).
- 孫尚揚, 明末天主教與儒學的交流和衝突, 臺北(文津出版社) 1992.
- Hans Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*, 1. Bd., Tokyp, 1902
- René Laurentin, *Chine et Christianisme*, Bar le Duc(Desclée de Brouwer), 1977
- D.Lancashire & Hu Kuo-chen 공역, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Taipei(The Ricci Institute)/ Univ. San Francisco, 1985

- George H. Dunne, *Generation of Giants*, Univ.of Notre Dame Press, Indiana, 1962
- Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, New York(Routledge), 1994
- John F. Wippel, "Metaphysics", *Aquinas*, Kretzmann/Stump ed., Cambridge University Press, 1993
- Ralph McInerny, "Ethics", *Aquinas*, Kretzmann/Stump ed., Cambridge University Press, 1993
- John D. Young, *Confucianism and Christianity*, Hong Kong Univ. Press, 1983
- Thomas J. Campbell, *The Jesuits 1534-1921*, Boston(Milford House), 1971
- Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York(Penguin Books), 1984
- Columba Cary-Elwes, *China and the Cross*, New York(Kenedy and Sons), 1957.
- J.Bettray, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci, S.J. in China* (AnalGreg 76: 1955)
- H. Bernard, *Le Père Mathieu Ricci et la société chinoise de son temps*, 2 tomes, Tientsin 1937
- J. Gernet, *Chine et Christianisme*, Paris:éd. Gallimard 1982
- V.Cronin(이기반 역), 『서방에서 온 현자』, 분도출판사 1989
- W.Franke, *Dictionary of Ming Biography, 1369-1644*, 2 v. New York 1955
- Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius: The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sidney(Allen & Unwin) 1986