유교의 종교성과 유교-천주교의 교류*

금 장 태**

Ⅰ. 유교의 종교적 구조와 특성
Ⅱ. 유교의 종교적 인식
Ⅲ. 유교-천주교 교류의 성격
Ⅳ. 유교와 천주교의 쟁점
Ⅴ. 천주교 전교과정에 대한 성찰
Ⅵ. 실학의 개방적 시도와 도학적 폐쇄성의 한계

Ⅰ. 유교의 종교적 구조와 특성

유교는 역사적으로 여러 다른 사상이나 종교들과 교류하여 왔다. 전국시대에 제자백가(諸子百家)의 다양한 사상들과 경쟁하기도 하였고, 진시황(秦始皇)으로부터 '분서갱유'(焚書坑儒)라는 혹독한 탄압을 받기도 하였다. 후한(後漢) 이후 불교나 도교와 더불어 '삼교'(三敎)로 일컬어지면서 부분적으로 대립하기도 하였지만, 기본적으로는 공존의 분위기를 지켜왔다. 송나라 때 이후 유교는 도학(道學)이념으로 정립하면서 불교와 도교를 비판하고 이단(異端)으로 배척하면서 독자적 정통성을 확고히 천명하였다. 그 후 명나라 말기에 천주교가 중국에 전래하면서 유교는 서양종교와 교류하면서 새로운 세계를 경험하고 근대적 전환을 맞이하게 되는 역사적 상황에 놓이게 되었다. 유교가 천주교라는 서양종교와 만나는 과정을 이해하기 위해서는, 먼저 천주교와 대응하는 유교의 종교성을 명확하게 인식할 필요가 있다. 유교의 종교성이 선명하게 확인되지 않으면 유교와 어떤 종교와의 만남이 지닌 성격도 명확하게 해명하기 어려운 문제점이 드러난다.

유교의 종교성을 인식하는 문제는 유교전통에서 어떻게 '구원'(救援)의 경험이 이루어지고 있는지를 확인하는 것이 효과적인 접근방법이 될 수 있다. 실제로 유

---

* 이 글은 『선교』 제12호(2002년 봄, 교황청 선교기구 한국지부)에 실었던 「유교의 구원론」을 확장하고 수정한 것임.

** 서울대 종교학과 교수

교에서 '구원'이란 말은 위기나 곤란에 빠진 사람을 도와서 그 위기나 곤란에서 벗어나도록 도와준다는 지극히 일상적인 의미로만 쓰이고 있을 뿐이다. 물론 유교에서도 '하늘이 도와주고 신이 도와준다'(天佑神助)는 말이 있다. 그러나 그 의미는 하늘과 신의 도움을 빌어서 불운을 벗어나고 행운을 얻을 수 있다는 것일 뿐이지, 인간존재를 근원적으로 죄악이나 멸망으로부터 끌어내어 온전하고 충족된 상태로 이끌어준다는 종교적 구원의 의미로 쓰이지는 않았던 것이 사실이다.

그러나 유교에서도 인간존재는 항상 타락과 파탄의 위기에 놓여있다는 현실을 충분히 인식하고 있으며, 인간이 삶의 근원적 위기를 벗어나 충족된 삶을 확보하기 위한 방법을 찾아가는 데 깊은 관심을 지녀왔다. 이러한 온전한 인격의 실현이나 충족된 삶의 이상을 추구하는 관심을 유교의 구원론이라고 한다면, 이러한 구원론은 바깥으로부터 초월적 존재의 도움을 받는 것을 중시하는 의존적 태도가 아니라, 스스로 노력하여 구원을 성취할 수 있는 자립적 실천방법을 중시하는 것이다. 곧 유교에서는 자신의 노력으로 실천할 때에 하늘과 신의 도움이 따르게 된다고 보고 있다.

따라서 유교의 종교적 성격은 대체로 세 가지 양상의 구원론적 과제로 점검해 볼 수 있다. 첫째는 천명(天命)을 받들고 따름으로써 마음을 편안히 하고 천명을 받아들이는 '안심입명'(安心立命)이요 '순수천명'(順受天命)의 과제라 할 수 있다. 그것은 초월적 궁극존재인 천(天)·상제(上帝)와 인간이 마주하여 일치를 확인함으로써 구원을 확보하는 것이다. 둘째는 죽음과 삶의 단절을 넘어서 함께 어우러지게 하는 '사생일여'(死生一如)의 과제라 할 수 있다. 그것은 죽음을 삶 속에 포용하여 죽음을 넘어섬으로써 구원을 확보하는 것이다. 셋째는 인륜(人倫)의 도리를 밝히고 공명정대하게 행하는 '수신행도'(脩身行道) 곧 '수도'(修道)의 과제라 할 수 있다. 그것은 일상생활 속에서 질서를 확보하고 높은 품격의 인간다운 가치로서 인륜(人倫)을 확보함으로써 구원을 확인하는 것이다.

이러한 세 가지 과제에서 유교의 종교적 성격을 확인할 수 있다면, 사실상 첫 번째 '순수천명'의 과제는 초월적 신앙대상에 대한 인식과 태도를 내포하는 것이요, 두 번째 '사생일여'의 과제는 사후세계의 존재양상과 사후의 인간존재에 대한 인식과 태도를 내포하는 것이다. 이 두 가지 과제는 유교가 불교나 천주교와 부딪치면서 가장 첨예하게 대립하거나 논쟁을 벌였던 부분으로 주목할 필요가 있다. 유교와 천주교의 교류에서 제기되는 기본 쟁점으로서 상제(上帝)-천주(天主)의 궁극존재 문제는 첫 번째 과제와 관련된 것이고, 심성(心性)-영혼(靈魂)의 인간주체 문제와 사후존재에 대한 제사의례 문제와 사후세계인 천당·지옥의 문제는 모두

두 번째 과제와 연결된 것이다. 세 번째 '수신행도'의 과제는 인륜의 도덕성과 자신의 자립적 실천을 중시하는 '도덕종교'(moral religion)로서의 유교적 특성을 가장 잘 드러내는 부분이라 할 수 있다. 바로 이 점에서 유교는 다른 종교가 도덕성이 변질되거나 결핍되었다고 비판하고 있을 뿐이요, 이것을 대립적 입장에서 쟁점으로 삼아 표출하지는 않았다.

유교의 종교성을 해명하는 과제는 기본적으로 유교가 내포하고 있는 종교적 사유기반을 확인하고 그 종교적 특징을 규정하는 것이다. 이와 더불어 신앙적 열정과 헌신의 강도를 점검하고 유교의례가 지닌 세속적 관습과 종교의례적 상징을 정밀하게 분석해 볼 필요도 있으며, 나아가 유교의 공동체 조직이 지닌 목표나 활동과 기능을 관찰하여 그 세속적 영역과 종교적 영역의 범위를 엄밀하게 평가해 볼 필요도 있다. 그러나 여기에서는 유교의 종교성을 밝히기 위한 다각적 영역의 과제는 우선 접어두고, 유교와 천주교가 교류하였던 역사적 경험을 통해 충돌하고 영향을 주었던 기본적 쟁점을 이해하기 위한 배경으로서 유교의 종교성을 확인하기 위해서 유교의 구원론적 과제로 세 가지를 들고, 그 가운데서도 '순수천명'과 '사생일여'의 과제가 어떻게 천주교의 천주 개념, 영혼 개념, 제사문제에 대한 인식으로 부딪치고 있는지를 확인하고자 한다.

유교의 종교적 성격은 궁극적 존재의 초월성을 강조하기보다는 인간 속에서 궁극적 존재를 어떻게 확인하고 만나는가에 관심이 집중된다는 데 있다. 실제로 유교의 궁극존재는 초월적일 때 자연법칙적 성격이 강화되고, 내재적일 때 인격적 주재자의 모습을 더욱 뚜렷이 드러내는 경향을 보이고 있다. 또한 유교는 현재의 생명을 벗어나는 사후존재나 현실세계를 넘어서는 사후세계를 지향하는 것이 아니라, 현실을 살아가는 삶 속에서 사후존재와 사후세계를 포용하고 일치시키는 데 관심을 두고 있다. 나아가 유교는 인간관계의 질서와 조화를 이루는 도덕규범의 실현을 통해서 궁극적 존재와의 일치를 확보하고 자신의 인격을 완성하는 구원을 확인하는 점에서 유교적 종교성의 특징을 가장 선명하게 드러내고 있다.

Ⅱ. 유교의 종교적 인식

1. 천명을 따르는 길(順受天命)

유교에서 하늘(天·上帝)은 만물의 존재근원으로서 끊임없이 만물을 생성하는

'조화'(造化) 활동을 하며, 동시에 인간과 만물에 대해 명령하고 지배하는 '주재'(主宰) 역할을 하는 존재이다. 공자는 "하늘에 죄를 얻으면 빌 곳이 없다"(獲罪於天, 無所禱也. 『論語』, 「八佾」)고 하여, 상벌을 주관하는 최고의 주재자로 하늘의 존재를 확인하고 있으며, 나아가 "하늘이 미워할 것이다"(天厭之. 『論語』, 「雍也」)라 하거나 "하늘이 나를 망쳤구나"(天喪予. 『論語』, 「先進」)라고 탄식하여, 하늘을 감정과 의지를 지닌 인격적 주재자로 제시하고 있다. 그러나 도학전통에서는 하늘을 인격적 주재자로서 주목하기보다는 보편적 존재근원이요 필연적 이치로서 강조해 왔다.

유교전통에서는 하늘이 인간을 사랑하여 인간의 생명을 풍성하게 축복하기도 하고 인간의 악을 미워하고 분노하여 재앙을 내리기도 하는 존재로 받아들이고 있으며, 나아가 하늘을 인간에게 명령을 내리는 주재자로 이해하면서 하늘의 명령에 귀 기울일 것을 강조하고, 인간이 하늘의 명령을 알아차리며 받들 때에 비로소 유교적 인격의 올바른 모습을 갖추게 된다고 설명하고 있다. 공자는 "하늘의 명령이 있음을 알지 못하면 군자가 될 수 없다"(不知命, 無以爲君子也. 『論語』, 「堯曰」)고 하고, 또한 군자로서 두려워해야 할 세 가지 가운데 그 첫째로서 "천명을 두려워해야 한다"고 하여, 군자로서 균형 잡힌 인격을 이루기 위한 기본조건으로 천명을 알고 두려워할 것을 역설하였다.[1] 천명을 알고 두려워함으로써 군자의 인격을 성취한다는 것은 유교인에게 인간다운 인간으로서의 인격을 확보하는 길이다. 여기서 군자의 인격을 확보한다는 것은 유교인으로서 추구해야 할 가장 중요한 가치를 얻는 것이요, 자신의 인간적 가치가 온전하게 충족되는 구원의 실현을 의미한다.

유교에서는 천명을 아느냐 모르느냐에 따라 '군자'(君子)와 '소인'(小人)으로 구별된다. 따라서 천명을 안다는 조건은 세속적 욕심에 사로잡혀 있는 '소인'의 차원에서 벗어나 한 인간으로서 실현해야 할 근원적 가치기준으로 천명을 받아들이는 것이자, 인간존재가 짐승으로 추락하는 길에서 벗어나 천명을 따라 참된 인격의 실현으로 삶의 방향을 바로잡는 전환을 의미하는 것이다. 맹자는 "하늘에 순응하는 자는 보존되고 하늘을 거스르는 자는 멸망한다"(順天者存, 逆天者亡. 『孟子』, 「離婁上」)고 하여, 보존과 멸망이 갈라지는 계기가 하늘을 따르는가 거스르는가에 있음을 밝혀주었다. 또한 "명이 아닌 것이 없으니, 그 바름을 순응하여 받아야 한다"(莫非命也, 順受其正. 『孟子』, 「盡心上」)라고 하여, 인간이 하늘의 명령을 받아

1) 공자가 『논어』(季氏)에서 군자가 두려워할 세 가지로 제시한 것은 天命·大人·聖人之言이다.

들이는 수명(受命)의 태도를 요구하였으며, 공손하게 받들고 따라야 하는 순천(順天)의 태도, 곧 천명을 공손하게 받아들이고 따르는 '순수천명'(順受天命)을 구원의 조건으로 밝혀주었다.

유교에서 인간과 하늘의 만남은 하늘의 명령을 받기만 하는 일방적인 것이 아니다. 인간도 자신의 뜻을 하늘에 알리고 어려운 일을 하늘에 호소하기도 한다. 『서경』(書經)에서는 "하늘은 우리 백성들이 보는 것을 통해 보시고, 하늘은 우리 백성들이 듣는 것을 통해 듣는다"(天視自我民視, 天聽自我民聽 「泰誓」)라고 하여, 하늘이 인간의 호소에 얼마나 적극적으로 관심을 갖고 있는지를 보여주고 있다. 인간은 하늘을 부모로 일컬으면서, 공경하고(敬天) 두려워하며(畏天) 받들고(奉天) 따르며(順天) 섬기고(事天) 제사드림(祭天)으로써 존숭하고 있지만, 하늘도 백성을 사랑하여 긍휼히 여기고 백성을 돕기 위해 임금을 세워주며 스승을 세워주어 길러주고 가르치게 한다는 것이다. 조선시대 도학을 대표하는 석학인 퇴계는 선조 임금에게 올린 상소에서, "진실로 자신을 닦고 성찰하여 하늘의 사랑을 이어받을 것"을 강조하였으며, 이어서 "드높이 위에 계시어 날마다 여기를 감시하시니, 털끝만큼도 속임을 용납하지 않는다는 것을 반드시 알 수 있을 것입니다. 이렇게 할 수 있으면 평일에 반드시 마음을 붙잡고 몸을 신칙하며 공경하고 정성스럽게 하여 상제를 환하게 받아들임으로써 그 도리를 다하지 않음이 없을 것입니다"[2]라고 강조하였다. 이처럼 퇴계가 하늘로부터 사랑을 받고 하늘의 감시를 두려워하며 하늘을 섬기는 신앙적 자세를 제시한 것은, 도학에서도 상제에 대한 신앙이 거부되는 것이 아니라 생생한 체험으로 간직하도록 요구되고 있는 사실을 확인하게 한다.

또한 유교전통에서 인간이 천명을 받기 위해서는 하늘과 마주한다는 인식을 찾아볼 수 있다. 주자는 「경재잠」(敬齋箴)에서 "의관을 반듯하게 하고, 우러 보는 시선을 존엄하게 하며, 마음을 침잠하여 거처하면서, 상제를 마주 대하라"(正其衣冠, 尊其瞻視, 潛心以居, 對越上帝)고 하여, 상제와 얼굴을 마주하듯 가까이서 바라보는 '대월상제'(對越上帝)의 생생한 경험을 강조한다.[3] 그만큼 상제를 마주하여 그 명령을 생생하게 듣고 받들어야 할 것을 요구하고 있는 것이다. 그러나 천명을 안다는 것은 결코 쉽게 얻어질 수 있는 것이 아니다. 공자도 50세에 "천명을 알았

---

2) 『退溪集』 권6, 53-55, '戊辰六條疏', "誠修省, 以承天愛. … 其必能知高高在上, 而日監于玆, 不容有毫髮之可欺矣, 能如此, 則其在平日, 必有以秉心飭躬, 克敬克誠, 以昭受上帝者, 無不盡其道矣."

3) 『시경』(周頌: 淸廟)에서는 '하늘에 계신 존재와 마주 대한다'(對越在天)고 하였는데, '하늘에 계신 존재'(在天)은 천지의 神明이나 上帝로 볼 수 있다.

다"(知天命)고 언급하였다. 그러나 이 말은 50세 이전에는 천명을 알 수 없으니 천명과 떠나서 살 수밖에 없다는 것을 말하려는 것이 아니라, 천명을 알고 받들어 가는 과정은 오랜 노력을 거쳐 한 인간으로서 성숙한 단계에 이르러서야 비로소 절실하고 깊이 있게 천명을 알 수 있는 것임을 보여준다.

그러면 천명을 알아서 구원을 이룰 수 있는 근거와 방법은 무엇인가? 『중용』에서는 "하늘이 명령한 것을 성품이라 한다"(天命之謂性)고 하여, 초월적인 하늘의 천명이 인간의 성품에 내재되어 있음을 밝히고 있다. 그것은 천명과 성품을 일치시킴으로써 천인합일(天人合一)의 가능근거를 확인하는 것이요, 인간이 천명을 알고 받들어 구원을 받을 수 있는 기반이 이미 인간 내면에 주어져 있음을 말해주는 것이다. 여기에 하늘이 인간에게 부여해 주는 것이 '천명'이라면, 인간이 하늘로부터 천명을 받아들여 하늘을 지향할 수 있는 통로는 성품의 '덕'(德)이라고 볼 수 있다. 천명이 성품의 '덕'에만 비춰지는 빛이라면, 성품의 '덕'은 천명을 받아 간직하여 이를 실현할 수 있는 인간 내면의 기반인 것이다.

공자가 "하늘이 나에게 덕을 낳아주셨다"(天生德於予. 『論語』, 「述而」)고 말한 것은 하늘이 인간 내면의 '덕'(도덕적 인격성) 속에 내재하여 성품을 이루고 있음을 의미한다. 『서경』에서는 옛 성왕(聖王)이 천명을 받게 된 것은 그 덕을 이루었기 때문임을 확인하여, "다 같이 순일한 덕이 있어서 하늘의 마음을 받들 수 있었으니, 하늘의 밝은 명을 받았다"(咸有一德, 克享天心, 受天明命. 「咸有一德」)고 하고, 또한 "하늘은 친함이 없으니, 오직 덕이 있는 자를 돕는다"(皇天無親, 惟德是輔. 「蔡仲之命」)고 하여, 하늘이 인간을 돕는 것은 사사롭게 은혜를 베푸는 것이 아니요, 덕을 이룬 경우에만 하늘의 도움이 내려지는 것임을 강조하고 있다. 이처럼 유교에서는 천명을 받고 천명을 따름으로써 하늘의 도움(天佑)을 받을 수 있으며 구원을 얻는 방법은 바로 자신의 덕을 연마하는 데 있음을 밝혀주고 있다.

또한 맹자는 "마음을 다하는 자는 성품을 알고 성품을 알면 하늘을 알게 된다. 마음을 간직하고 성품을 기르는 것이 하늘을 섬기는 방법이요, 일찍 죽거나 오래 사는 것이 다르지 않으니, 자신을 닦아서 천명을 기다리는 것이 천명을 세우는 방법이다"[4]라고 하여, 하늘을 알고(知天) 하늘을 섬기고(事天) 천명을 실현하는(立命) 방법을 제시하였다. 곧 마음을 발휘하여(盡心) 성품을 아는(知性) 것은 하늘 곧 천명을 알 수 있는 '지천'(知天)의 통로이며, 안으로 마음을 간직하고(存心) 성

4) 『맹자』, '盡心上', "盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣. 存其心, 養其性, 所以事天也. 殀壽不貳, 修身以俟之, 所以立命也."

품을 기르는(養性) 수양이 바로 초월적인 하늘을 섬기고 천명을 받드는 '사천'(事天)의 방법임을 제기한 것이다. 하늘은 인간의 마음에 빛이 비추듯 명령을 내리고 인간은 마음을 비우고 덕을 닦아서 하늘과 일치하는 것이 바로 유교에서 구원을 획득하는 기본방법이다. 이항로(華西 李恒老, 1792-1868)는 "미세한 구름도 보내지 말라. 맑은 빛이 얼룩질까 두렵다. 지극히 비우고 지극히 밝게 하여, 태양에 짝이 되게 하라"[5]고 하여, 하늘에 짝이 되는 인간의 마음을 태양에 짝이 되는 달에 비유하고 있다. 여기에 하늘에서 빛이 비추듯 인간에게 드리워진 것이 천명이요, 인간에게서 빛을 반사하듯 하늘을 지향한 것이 '덕'이라고 볼 수 있다. 천명은 '덕'에만 비춰지는 것이요, 또한 '덕'만이 천명을 받고 이를 지킬 수 있는 인간의 바탕으로 인식되는 것이다.

유교에서 인간이 '천'을 만나는 방법에서 가장 중요한 조건은 지극한 정성(誠)과 공경(敬)을 강조한다. 정성(성실)은 진실하여 거짓이 없으며, 그 성실함은 하늘의 본질이기도 하다. 믿음이 인간관계에서 결합을 이루어 주듯이 인간이 천명을 받아 하늘과 일치하는 길은 지극한 정성(誠)에서 이룰 수 있는 것이다. 인간은 자신의 성품 속에 천명을 간직하고 있으며, 이 천명을 공경하여 받들고 정성스럽게 따름으로써 하늘과 일치시켜가는 것이 바로 '천인합일'(天人合一)의 실현이요, 유교적 구원의 확립이라 할 수 있다. 『중용』에서는 "성실은 하늘의 도이며, 성실하고자 하는 것은 사람의 도이다"(誠者, 天之道也, 誠之者, 人之道也)라고 하여, 인간의 도리(人道)는 하늘의 도리(天道)를 따라 실현함으로써 하늘과 일치를 이룰 수 있게 됨을 보여준다. 여기서 정명도(程明道)는 "성실은 하늘의 도이고 공경은 사람도리(人事)의 근본이니, 공경이 곧 성실이다"[6]라고 하여, 人事로서의 공경(敬)을 통해 天道로서의 성실(誠)과 일치시킴으로써 천인합일을 이루는 구원의 방법을 확인하고 있다. 여기서 성실(정성)의 실현으로 인간이 하늘과 일치를 이룬 인격을 '성인'(聖人)이라 한다.

유교에서 인간이 하늘을 만나는 방법으로 가장 중요한 조건은 지극한 정성(誠)과 공경(敬)이다. 유교인이 구원을 얻는 기본방법은 바로 한 동작 한 생각에서도 공경과 정성을 잃지 않음으로써 하늘과 일치를 실현하는 것이다. 공경이 두려움과 조심스러움 속에 인간의 마음을 집중시켜 각성된 상태로서 천-상제를 지향하는 신앙적 태도라고 한다면, 정성(성실)은 천-상제와의 일치를 이루고 유지하는 신비

5) 『華西集』 권27, 15, '霽月臺銘', "莫遺微雲, 點綴練光, 極虛極明, 以配太陽."
6) 『二程全書』 권11, 10, '明道語錄', "誠者天之道, 敬者人事之本, 敬則誠."

적 체험에 가깝다고 할 수 있다.

2. 죽음을 삶 속에 포섭하는 삶(死生一如)

인간의 생명이 유한하고 죽음에 의해 인간존재가 소멸된다는 사실은 인간을 불안과 두려움이나 공허감으로 몰아넣을 수 있다. 그러나 유교에서는 죽은 다음에 인간이 어떤 상태로 존재하는지, 그리고 어떤 세계에서 존재하는지에 대해 구체적으로 형상화하는 표현을 찾아보기가 어렵다. 공자는 제자인 계로(季路)가 죽음에 관해 물었을 때 "아직 삶에 대해서도 모르는데, 어찌 죽음에 관해 알겠는가"(未知生, 焉知死. 『論語』, 「先進」)라고 대답하였다. 공자의 이 대답에 대해 공자를 회의주의자라고 의심하기도 하고 현세주의자라고 규정하기도 한다. 그러나 공자는 이 말에서 죽음의 세계로 접근하고 이해하는 길이 삶을 통해서만 가능한 것이라는 방향을 제시한 것이요, 죽음과 삶을 마주하는 유교적 인간의 자세를 제시하고 있는 것이다. 죽음의 의미란 삶의 태도에 따라 결정될 수 있는 것임을 말해주는 대목이라 하겠다.

죽음은 인간으로서 회피할 수 없는 필연적 과정이다. 죽은 이를 위하여 극진하게 슬퍼하지만, 죽음을 허무한 것으로 부정하고 삶에 집착하는 것이 유교의 입장은 아니다. 『주역』에서는 "시작에 근원하고 끝으로 돌아가니, 그러므로 죽음과 삶에 대한 말씀을 알겠다"(原始反終, 故知死生之說. 「繫辭上」)고 하여, 죽음과 삶을 시작과 끝으로 이어져 반복되고 있는 하나의 순환현상으로 보기도 한다.

성리학에서 받아들여지고 있는 좀더 일반적 설명에서는, 인간의 죽음이란 마치 하늘로 피어오른 연기가 점점 흩어져 대기 속으로 녹아들듯이, 개별적 생명을 지탱하던 기(萬殊之氣)가 우주의 전체라는 하나의 기(一氣) 속으로 흡수되는 것이라고 한다. 곧 인간 생명의 태어남을 우주의 전체(天地之氣: 一氣)로부터 작은 개체(一身之氣: 萬殊之氣)가 분리되어 나오는 것으로 본 것이다. 서경덕(徐敬德)은 "죽음과 삶이나 산 사람과 귀신이란 다만 이 기(氣)가 모였는지 흩어졌는지의 차이일 뿐이다. 모이느냐 흩어지느냐가 문제이지 있느냐 없느냐가 문제는 아니다. 기의 본체가 그러한 것이다"[7]고 하여, 기(氣)의 본체는 항상 존재하는 것이니 있느냐 없느냐가 문제될 수 없는 것이며, 오직 그 기가 때에 따라 흩어지기도 하고 모여들기도 하면서 삶과 죽음의 차이가 생기게 되는 것이라고 보았다.

---

7) 『花潭集』 권2, 15, '鬼神死生說', "死生人鬼, 只是氣之聚散而已. 有聚散而無有無, 氣之本體然矣."

그렇다면 죽음은 개체성의 소멸일 수 있지만 동시에 우주적 생명으로 복귀하는 것이라고도 할 수 있는 만큼, 결코 허무한 소멸으로 여겨지지는 않는다. 다만 사후존재가 개체성을 버리고 전체 속에 녹아들어 간다는 것은 개체의 지속을 통해 그 개체의 구원을 얻는 방법을 찾기가 어렵게 된다는 난점이 발생한다. 따라서 유교의 사후세계에 대한 인식에서도 사후에 개체성을 유지하는 방법을 확보하는 데 관심이 기울여지고 있다. 율곡은 "살아있다는 것은 펼쳐서 신(神)이 되고, 죽었다는 것은 굽혀서 귀(鬼)가 되는 것이니, 혼기(魂氣)는 하늘에 오르고, 정백(精魄)은 땅으로 돌아가는 것이 기(氣)가 흩어지는 것이다. 그 기는 흩어지지만 갑자기 소멸되는 것은 아니다"[8]라고 하여, 기(氣)가 흩어져 하늘로 오르고 땅으로 내려가는 죽음의 세계도 갑자기 소멸되는 것이 아니라 다른 형태로 지속되는 것임을 밝히고 있다. 이처럼 사후의 개체성을 확보한다는 것은 유교에서도 사후까지 개체의 존재를 지속시켜 줌으로써 사후의 개체적 생존에 대한 요구를 충족시켜 주는 장치가 마련되고 있음을 주목할 필요가 있다.

유교에서 사후의 개체존재가 유지되는 방법은 두 가지 양상으로 제시된다. 그 하나는 개인의 사후존재가 '혼백'(魂魄)의 형태로 일정한 기간동안 개체성을 유지한다는 것이요, 다른 하나는 개인의 사후에도 그 후손들을 통해서 개체성이 이 세상에 존재한다는 것이다.

먼저 사후에도 유지되는 개체의 존재로서 '혼백'은 사후존재의 영역에 속하지만 살아있는 존재와 똑같이 실재하는 것으로 인정된다. 살아있는 인간이 '심·신'(心身)으로 이루어져 있는 것처럼 죽은 자도 '혼·백'(魂魄)으로 유지되고 있다는 것이다. 이것은 마치 살아 있는 사람의 집을 '양택'(陽宅)이라 하고 죽은 자의 집인 무덤을 '음택'(陰宅)이라 하여, 존재양상은 음과 양으로 구별되지만 '집'이라는 실재에서는 동일하다는 것에 대응시켜 볼 수 있다. 유교의 사후세계에 대한 인식의 특징은 살아있는 사람과 죽은 사람의 관계가 어떻게 유지되는가에 있으며, 사후의 존재도 살아있는 사람과의 관계를 유지함으로써 충족된 생명을 확보하는 데 있다. 여기서 율곡은 "사람이 죽은 귀신은 있다고도 할 수 없고, 없다고도 할 수 없다. 그 까닭은 무엇인가? 정성이 있으면 그 신(神)이 있으니 있다고 할 수 있으며, 정성이 없으면 그 신이 없으니 없다고 할 수 있다. 있고 없는 계기가 어찌 사람에 달려있는 것이 아니겠는가?"[9]라고 하여, 사후존재로서 귀신의 존재유무는 살아있

8) 『栗谷全書』, 拾遺 권4, 21, '死生鬼神策', "其生也, 伸而爲神, 其死也, 屈而爲鬼, 魂氣升于天, 精魄歸于地, 則其氣散矣, 其氣雖散而未遽泯滅."

는 사람이 죽은 자에 대해 정성스러운지 아닌지에 따라 나타날 수도 있고 나타나지 않을 수도 있다는 점에서 살아있는 사람의 태도에 따라 죽은 자의 존재가 의존한다는 견해를 밝히고 있다.

유교적 전통에서는 자신의 과오를 후회하면서, "돌아가 지하에서 조상을 뵐 면목이 없다"고 하는 말을 쉽사리 듣게 된다. 모든 사람은 죽으면 다시 조상들을 만날 수 있고 조상들과 후손들이 죽은 뒤에도 가족 관계를 계속 유지한다는 믿음을 표현하는 것이다. 돌아가신 부모를 合葬하거나 자손을 부모의 무덤 근처에 잇달아 묻는 가족묘지를 선호하는 사실은 죽은 자들의 공동 생활이 지속된다는 의식을 보여준다.

이와 더불어 죽은 자들과 살아 있는 후손이 교류를 유지하고 있는 것도 주목할 만하다. 유교전통에서 산 자와 죽은 자의 교류방법은 집집마다 사당(祠堂) 곧 가묘(家廟)를 세우고 조상을 받드는 사실에서 가장 잘 드러난다. 한 가정에서는 한 사람이 출입을 할 때나 집안에 크고 작은 일이 있을 때에 마치 자식들이 살아 있는 부모에게 알리듯이 사당에 가서 돌아가신 조상에게 고(告)한다. 철 따라 새로운 음식이 생기면 자신이 먼저 먹지 않고 어른에게 먼저 맛보게 하듯이 가장 먼저 사당에 계신 조상들에게 바치는 것을 '천신'(薦新)이라 하며, 조상에게 바친 뒤에 어른들로부터 차례로 내려오며 맛보는 것이 도리로 여겨진다. 또한 사당에서 성대한 제물을 차려놓고 조상들에게 경건하게 제사를 드리면, 조상의 신령이 후손의 정성을 흠향하고 그 음식에 복을 내려준다(降福)고 믿으며, 자손들은 이 음식을 나누어 먹는 '음복'(飮福)의례에 참여한다.

사당은 그 집안의 담장 안에 세워지므로, 같은 울타리 안에 죽은 조상들과 살아 있는 후손들이 함께 살아가고 있는 것이다. 죽은 사람이 이 세상에서 잊혀지고 버려지는 것이 아니라, 후손들의 따뜻한 사랑의 공경심으로 받들어진다는 사실은 바로 유교인에게 사후세계가 허무한 어둠의 세계가 아니라 의미로 충만한 존재가 지속되는 세계임을 보여주는 것이다. 더구나 이미 죽은 조상들이 후손들과 함께 살아가며 음덕(陰德)을 베풀어 후손들을 돕고 축복해 줄 수 있다는 것도 죽은 자에게 주어지는 보람된 역할이라 할 수 있다. 죽은 자에 대한 공경과 산 자에 대한 축복이 교환되는 가운데 죽음과 삶의 세계가 서로 소통하고 조화를 이루게 되는 것이 바로 유교인이 사후세계에서 존재하는 방식이다.

---

9) 같은 곳, "惟人死之鬼, 則不可謂之有, 不可謂之無, 其故何哉, 有其誠, 則有其神, 而可謂有矣, 無其誠, 則無其神 而可謂無矣. 有無之機, 豈不在人乎."

다음으로 한 개인은 그 후손을 통해 사후에도 이 세상에서 자기존재의 개체성을 유지할 수 있다는 인식이다. "내 몸의 터럭과 피부도 부모로부터 받은 것이니 감히 손상시킬 수 없다"(身體髮膚, 受之父母, 不敢毁傷. <孝經>)고 하는 것은 나의 몸이 나의 것이기에 앞서 부모의 것임을 확인하는 것이다. 유교에서 부모에 대한 효도를 강조하면서 '부모의 뜻을 계승하고'(繼志) '부모의 사업을 이루어가는'(述事) 것을 가장 중시하고 있는 사실도 부모의 존재가 자식을 통해 이어져가고 있음을 의미한다. 유교적 생명의식 속에서 한 개인이란 조상으로부터 후손으로 이어가는 사슬의 한 고리를 이루는 것으로 볼 수 있다. 그 고리는 하나의 완결된 존재이지만 동시에 완전히 자유로운 존재가 아니라 긴 사슬을 이어주는 것으로 받아들여지고 있다.

다음으로 유교전통에는 한 개인은 그 후손을 통해 사후에도 이 세상에서 자기존재의 개체성을 유지할 수 있다는 인식이 있다. "내 몸의 터럭과 피부도 부모로부터 받은 것이니 감히 손상시킬 수 없다"(身體髮膚, 受之父母, 不敢毁傷. 『孝經』)고 하는 것은 나의 몸이 나의 것이기에 앞서 부모의 것임을 확인하는 것이다. 유교에서 부모에 대한 효도를 강조하면서 '부모의 뜻을 계승하고'(繼志) '부모의 사업을 이루어 가는'(述事) 것을 가장 중시하고 있는 사실도 부모의 존재가 자식을 통해 이어져 가고 있음을 의미한다. 유교적 생명의식 속에서 한 개인이란 조상으로부터 후손으로 이어가는 사슬의 한 고리를 이루는 것으로 볼 수 있다. 그 고리는 하나의 완결된 존재이지만 동시에 완전히 자유로운 존재가 아니라 긴 사슬을 이어주는 연결적 존재인 것이다.

『주역』에서는 "착한 일을 쌓은 집안에는 반드시 경사스러움이 남을 것이요, 악한 일을 쌓은 집안에는 반드시 재앙이 남을 것이다"(積善之家, 必有餘慶, 積不善之家, 必有餘殃. 「坤卦」)라고 하였는데, 이 말은 선하거나 악한 행위에 대한 심판이 경사나 재앙의 형태로 나 자신에게 주어질 뿐만 아니라 내 후손도 그 댓가를 받게 된다는 뜻이다. 유교사회에서는 부모의 행위에 따라 자식이 연대책임을 지고 상벌을 받기도 하며, 자식의 행위에 따라 부모가 연대책임을 지고 상벌을 받기도 한다. 이러한 사실은 바로 부모의 생명이 자식에게로 이어져 가고 있음을 의미한다. 부모가 나라에 큰 공을 이루면 그 자손에게도 음직(陰職)의 벼슬이 내려지며, 자손이 나라에 큰 공을 세우거나 높은 벼슬에 오르면 그 죽은 조상들에게도 증직(贈職)으로 벼슬을 높여주는 사실도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 또한 부모와 자식 사이에 '연좌법'(連坐法)으로 처벌이 적용되는 것도 바로 이러한 생명의식

으로 인해 성립할 수 있었던 것이다. 이렇게 자신의 개체적 생명이 자손의 개체 속에 유지된다는 인식에 따라 유교인은 사후에도 자손에 대해 책임을 지게 되며, 조상에 대해서도 의무를 지게 된다. 따라서 자신의 개체적 존재가 후손으로 이어져 존재한다는 생명의식은 유교인에게 후손의 삶을 통해 자신이 구원받을 수 있는 기회가 제공된다는 것을 뜻하게 된다.

유교에서 사후존재는 하늘 위에 있는 지극히 복된 공간으로 들어가 구원을 받을 수 있는 것이 아니다. 그러나 결코 잊혀지지도 버려지지도 않으며, 후손들과 함께 살아가고 후손들을 통해 살아있다는 사실에서 충족된 생명을 확보하고 있는 것이라고 하겠다. 여기서 죽음이란 삶과 단절되는 것이 아니라 삶과 더불어 존속하는 것이며, 삶과 소통하고 교류할 수 있는 것으로 확인된다. 따라서 유교는 삶 속에 죽음을 감싸고 삶과 죽음이 조화를 이룸으로써, 한 개체의 사후세계를 죽음의 공허함과 소멸로부터 구원해주는 사생관(死生觀)을 제시하고 있는 것이다.

3. 인륜의 도리를 밝히고 실현하는 길(修身行道)

유교는 하늘을 말하고 죽음을 말하더라도 언제나 초월성을 강조하기에 앞서 내재성과 현실성에서 출발하는 자세를 보여준다. 따라서 유교의 종교성은 기본적으로 현실세계의 일상적 삶을 통하여 추구되고 확보되는 것이라 할 수 있다. 맹자는 "일찍 죽거나 오래 사는 것은 다른 것이 아니니, 자신을 닦아서 기다리는 것이 천명을 수립하는 방법이다"(殀壽不貳, 修身以俟之, 所以立命也)라고 하여, 삶과 죽음의 차별을 넘어서서 자신의 인격을 닦아가는 '수신'(修身)의 책임을 다하는 것이 천명을 받아들이고 실현하는 길이라고 제시하였다. 공자도 "아침에 도(道)를 들으면 저녁에 죽어도 좋다"(朝聞道, 夕死可矣. 『論語』, 「里仁」)고 말하여, '문도'(聞道) 곧 '도'를 알고 깨달음으로써 성취되는 인격 내지 정신세계에서 죽음과 삶의 차별을 넘어설 수 있음을 보여주었다. 여기서 '수신'이나 '문도'는 모두 삶과 죽음을 넘어선 온전한 가치의 실현으로 구원을 얻는 길을 의미한다.

공자는 사람됨의 근거를 '인'(仁)이라 가르쳤으니, '인'을 실현하는 것은 바로 인격의 기준으로서 '덕'(德)을 온전히 이루는 것이요, '도'(道)를 닦아서 따르는 것이다. 공자는 뜻 있는 선비나 어진 사람을 가리켜 "살기를 구하여 인(仁)을 해치는 것이 아니라, 자신을 죽여서 인을 이룬다"라고 하였고, 맹자는 "생명을 버리고서라도 의(義)를 취한다"고 언급하였다.[10] 곧 '인'이나 '의'(義)라는 도덕적 가치를 확

10) 『논어』, '衛靈公', "無求生以害仁, 有殺身以成仁.", 『맹자』, '告子上', "舍生而取義."

보하기 위해서는 생명을 버려 죽음을 택할 수도 있음을 밝히고 있는 것이다. 생명을 버려서라도 '인'과 '의'의 가치를 얻을 때에 바로 삶과 죽음을 넘어서 참된 인격을 실현하게 되는 것이다. 이것이 바로 현실세계 속에서 도덕적 가치를 실현함으로써 인간존재의 완성을 추구하면서 인간의 존재의미를 충족시키는 것으로, '도덕종교'로서 유교가 지향하는 목표라고 할 수 있다.

유교에서 보는 인간존재의 가치는 인간의 도덕성에 있다. 유교적 가르침의 핵심을 이루는 도덕규범은 바로 인간관계에서 삶의 태도와 방법을 규제하는 규범이요, 이를 일러 '인륜'(人倫)이라 한다. 『중용』에서는 천명이 인간의 내면에 부여된 것을 '성'(性)이라 하고, 이 '성'을 따라 행하는 길을 '도'라 하며, 이 '도'를 닦아서 정립해 놓은 것을 '교'(敎)라고 하였다.[11] 여기서 '교'는 인륜의 도덕규범을 가르치는 것이요, 인간으로서 마땅히 따라가야 할 '도'를 닦는 것이며, 인간의 타고난 근원적 가치인 '성'을 따르는 것이요, 하늘의 명령을 받드는 것이다.

정약용은 "인(仁)이란 두 사람이다"(仁者二人也. 『大學公議』)라고 하여, 인간의 기본적 도덕성으로서의 '인'을 두 사람간의 관계로 해석하였다. '인'(仁)은 한 인간을 중심으로 윗사람과의 관계, 이웃과의 관계, 아랫사람과의 관계라는 상하 좌우의 모든 인간관계를 의미하는데, 여기서 윗사람과의 관계가 '효도'(孝)요, 아랫사람과의 관계는 '자애'(慈)요, 이웃 사이의 수평적 관계는 '우애'(弟)로 제시된다. 공자도 "효도와 우애는 '인'을 실현하는 근본이다"(孝弟也者, 其爲仁之本與. 『論語』, 「學而」)라고 언급하여, 인간다운 삶의 근본은 가족적인 도덕규범의 실천을 통해 이루어지는 것이라고 밝히고 있다.

이러한 '인'의 도덕성을 실현하는 방법은 부모에게 효도하고 자식에게 자애롭고 형제간에 우애있는 '효·제·자'(孝弟慈)의 가족적 상호관계의 규범에서 출발하여, 상·하나 좌·우 등 모든 방향의 인간관계로 확장되어 실현되어 간다. 따라서 인간관계의 기본형식은 가족관계에서 확인될 수 있고, '인륜'의 일반적 규범질서는 바로 '효·제·자'의 가족적 규범질서에서 배양되어 뻗어나오고, 가족적 규범질서를 확장하면서 성립되는 것으로 볼 수 있다. 이처럼 유교는 '인' 내지 '효·제·자'라는 인간관계의 도덕규범을 통해 가까이는 부모·형제·자녀의 가족으로부터 멀리 이웃·인류에 이르기까지 모든 인간관계의 만남에서 대립과 갈등을 극복하고 조화와 일치를 추구하고 있는 것이다. 이러한 인간관계가 '인'의 사랑으로 조화와 일치를 이루는 규범적 질서의 세계를 실현하는 것이 바로 유교인이 확보할 수 있

11) 『중용』, "天命之謂性, 率性之謂道, 脩道之謂敎."

는 도덕적 이상의 세계라고 할 수 있다. '삼강오륜'(三綱五倫)의 규범들도 인간 사이에 억압적 권위를 확보하는 수단이 아니라, 인간관계의 결합을 두터이 하는 도덕적 질서의 세계를 지향하는 것으로서 유교적 구원의 세계를 형성하는 바탕을 이루는 것이다.

도덕성의 근원은 하늘이 인간의 마음 속에 성품으로 부여해 준 것이지만, 인간이 천명으로 받은 도덕성을 이 세계 속에서 실현하는 방법은 먼저 가족적 유대의 인간관계에서 실현되어야 한다는 것이 유교적 도덕실천의 기본과제이다. 곧 부모·형제·자녀의 가족을 사랑하는 마음이 있어야 이웃을 사랑할 수 있고, 이웃을 사랑할 수 있어야 모든 인류를 사랑할 수 있고, 나아가 만물까지 사랑할 수 있다는 것이다. 따라서 유교적 도덕규범의 실천방법은 자신의 내면적 성품에 뿌리를 두고 출발하지만 가정을 통해서 사회로 가까운 곳에서부터 먼 곳으로 점점 확산시켜 가는 확장체계라고 할 수 있다.

유교적 전통사회는 친족질서를 중요시하여 '대가족' 집단을 이루고 있지만, 그 가족관계의 중심에는 실제로 자기 자신이 놓여 있다. 율곡은 "천하의 만물로 나 자신의 몸보다 귀중한 것은 없으니, 부모가 남겨 주신 것이다. … 부모가 나에게 이 몸을 남겨주셨는데, 천하의 만물을 들어보아도 이 몸과 바꿀 것이 없으니, 부모의 은혜가 어떠하겠는가"[12]라고 언급하였다. 이 말은 자신의 몸이 세상에서 가장 소중한 것이라는 사실을 아는 사람이라야만 자기의 소중한 생명을 낳아 준 부모에게 감사하고 부모를 사랑할 수 있다는 것이다. 이처럼 유교의 가족적 도덕규범으로서 '효도'는 그 출발점을 자기 자신에 대한 사랑에 근본을 두고 있다. 곧 유교에서 가정의 뿌리는 가족의 구성원인 개인이며, 가정을 화목하게 이끌어가고 한 나라와 천하를 다스리는 근본도 자신의 인격을 연마하는 '수신'에 있고, 수신하여 도리를 실천하는 삶(修身行道)에 있는 것이다.

『대학』의 가르침에서는 사람은 자신의 인격을 수양함(修身)을 근본으로 하여, 가정을 화목하게 하고(齊家), 나라를 다스리고(治國), 천하를 화평하게 하는 것(平天下)으로 확산시켜 가는 것을 자신의 임무로 삼도록 요구하고 있다. 그렇다면 온 천하가 화평한 질서를 이룬다는 현실세계에서의 이상을 실현하기 위한 출발점은 바로 개인의 인격수양으로서 '수도'(修道: 修身)에 있는 것이요, 그 '수도'의 방법은

---

12) 『율곡전서』 권27, 9-10, '擊蒙要訣: 事親章', "天下之物, 莫貴於吾身, 乃父母之所遺也 … 父母, 遺我以身, 而舉天下之物, 無以易此身矣. 父母之恩, 爲如何哉." 이 글은 본문에 실려 있는 것이 아니라 頭註로 '一本作'이라 하여 인용한 것이니, 『擊蒙要訣』의 異本에 실려있는 것으로 보인다.

먼저 공동체의 가장 작은 단위인 가정에서 배양하여 확산시켜 가야 한다는 것이다. 이런 의미에서 가정은 유교적 도덕질서의 싹을 키우는 밭(苗圃)이며, 구원의 실현을 위한 '수도'의 도장(道場)이다.

유교인에게 가정은 바로 조상신을 받드는 사당을 갖춘 '지성소'(至聖所)요, 일치된 믿음의 공동체로서 '교회'의 역할을 하는 곳이다. 작은 냇물이 큰 강물로 흘러가고 바다로 흘러가듯이, 가족적 도덕규범의 실현은 그것을 바탕으로 하여 사회 전반의 규점질서로 확장될 수 있는 것이다. 이러한 가정의 확장은 '국가'(國家)라는 명칭에서 확인할 수 있는 것처럼 나라도 하나의 가족적 질서로 이해하는 인식으로 연결된다. 그리하여 임금을 아버지(君父)라 하고, 왕후를 어머니(國母)라 일컫기도 한다. 나아가 장횡거(橫渠 張載)는 「서명」(西銘)에서 가정을 극한까지 확장하여 우주(天地)를 하나의 가정으로 보아, "하늘을 아버지라 하고, 땅을 어머니라 한다"(乾稱父, 坤稱母)고 하였으며, 임금을 나의 부모인 하늘과 땅의 맏아들(吾父母宗子)로 일컬어 우주일가(宇宙一家)의식을 제시하기도 하였다.

유교의 가족구조에서는 부모·자식(父子)관계를 가장 중시하지만, 그 가족구조의 근본에는 '부자'에 앞서서 '부부'가 존재함을 유의할 필요가 있다. 가정의례(家禮)에서도 혼례를 '인륜의 대사'(大事)라 하여, 혼례가 바로 잡히지 않고 부부의 윤리가 바로 잡히지 않으면, 부자의 윤리 내지 가족의 윤리, 나아가 사회의 윤리 모두가 다 무너지고 만다는 인식이 제시되고 있다. 이처럼 남녀의 만남으로 이루어지는 혼인은 가족을 구성하는 주춧돌이 된다. 이러한 사실은 유교에서 가장 일상적인 인간관계의 규범이 인간사회의 전체적 질서를 이루는 데 얼마나 중요한 의미를 지니는지를 밝힘으로써, 인간관계의 화합과 질서를 튼튼하고 확고하게 수립하여 도덕적 이상의 세계를 확보하는 데 세심하게 배려하고 있음을 잘 보여주고 있다.

유교의 종교성은 일상생활의 현실을 떠나지 않고, 여기에 밀착하여 추구된다. 평생토록 자신의 마음을 다스리는 공부도 가정 속에서 실천한다. 유교사회에서는 개인이 가정을 통하여 자신을 형성하고 사회로 나갈 수 있으며, 국가와 우주도 확장된 가족관계로 이해함으로써, 가족중심의 세계관을 지니고 있다. 가족은 유교적인 도덕규범과 사회제도 등 모든 영역에서 그 핵심을 이루고 있다.

유교이념은 한편으로 개인적 수신(修身)을 중시하며 자기 개체가 모든 문제의 근본임을 강조하고 있지만, 다른 한편으로는 사회 전체의 공(公)적 규범이 강조된다. 따라서 개인이나 가족이라는 사(私)의 세계를 넘어서 사회 전체라는 공(公)의

세계를 지향하고 있는 것이 사실이다. 유교적 가족 개념의 핵심에서는 자신이 중요한 자리를 차지한다. 개체로서 자신이 가족을 결합시키고 사회로 나아가게 하는 구성요소요 발판임을 중시하고 있는 것이다. 따라서 유교사회에서는 전통적 가정이 가족주의에 사로잡히는 폐쇄화의 폐단을 극복하고 개인의 내면적 도덕성에 뿌리를 두면서 가정을 넘어 사회 전체의 질서있는 세계로 확장되어 가는 '수신-행도'의 길이 유교적 삶의 가장 근본적 과제로 제시된다.

유교인이 천명을 받들고 따름으로써 하늘과의 일치를 추구하고 방법은 항상 안으로 자신의 마음 속에 주어진 천명인 성품을 찾아가는 수양이라는 점에 그 특징이 있다. 인간은 천명을 성품 속에 간직하고 있지만, 이 성품을 인식하고 탐욕으로 어지럽혀진 상태에서 벗어나 본래의 모습으로 회복시켜야 한다. 이처럼 마음을 간직하고 성품을 배양하여 자신의 인격 기반을 확립해 가는 수양이 요구되고 있다. 따라서 천명을 알지 못하면 인격의 올바른 실현이 불가능하다는 인식은 바로 근원적으로 천명을 통하여 구원이 가능함을 말해주는 것이다.

한편, 죽음과 삶을 서로 의지하고 조화롭게 병행시키는 '사당'의 의례공간을 확보함으로써 유교인은 죽음의 공포와 허무의식에서 벗어나고 있으며, 삶과 죽음이 서로 포용하는 사생관을 통해 사후세계에서 구원의 길을 확보하고 있는 것이라고 볼 수 있다. 무엇보다 유교는 현실세계에서 모든 인간관계를 두텁게 맺어주고 조화로운 질서를 이루게 함으로써 개체가 전체 속에서 안심하고 충족된 삶을 누리게 되는 것을 구원의 모습으로 확인한다. 가족과 이웃과 온 세상이 인륜의 도덕적 규범을 실현하여 조화롭고 화평한 질서를 이루는 것은 바로 현실의 일상 속에서 천명에 순응하여 즐겨 따르는 '낙천명'(樂天命)의 삶이요, 유교적 구원의 길이라고 할 수 있다.

유교에서 종교적 삶의 세계는 무엇보다 먼저 수양공부의 실천이 중시되며, 수양공부는 시작부터 끝까지 '경'(敬)의 공경하고 경건한 자세를 지켜갈 것을 요구한다. 경건함은 겉으로 욕망에 이끌려 해이되기 쉬운 자신의 몸을 단속하고 마음을 엄숙하게 하는(整齊嚴肅) 것이요, 우리의 마음을 '하나로 집중하여 해이되지 않게 하는'(主一無適) 것이며, 언제나 각성된 마음의 상태를 유지하는 것(惺惺法)이다. 유교인이 일상의 생활에서 항상 나태하거나 방탕함을 이기고 경건함으로 자신을 단속하는 것은 바로 자신의 마음 속에서 하늘을 마주하고 그 명령을 받드는 방법이며, 천명을 일상생활 속에서 실현하는 '수도'의 길을 가고자 하는 것이다. 이러한 '수도'의 길은 일상적 생활 속에서 수행되는 것이지만, 바로 여기에 유교의 도

덕종교적 특성과 유교적 구원의 길이 있다. 그리하여 전통사회의 선비들은 일상적 세속에 살면서도 세속적 탐욕에 빠지지 않고 매우 엄격한 금욕적 자세로 자기수양을 하는 수도자의 모습을 보여주었던 것이다.

Ⅲ. 유교-천주교 교류의 성격

조선 후기 사회에서는 도학-주자학이 주도적 권위를 여전히 확고하게 정립하고 있었지만, 다른 한편으로 양명학이 점차 이해를 넓혀가고 실학사상이 등장하며 서양의 과학기술과 천주교 교리가 새로 전래하는 등, 사상적 다변화가 이루어졌던 시대라고 할 수 있다. 특히 서학(西學)이라는 이름으로 서양의 과학기술과 천주교 신앙이 조선사회에 전래하면서, 유교사회는 이 낯설고 이질적인 사상과 부딪치면서 깊은 충격을 받고 격렬한 충돌을 벌이게 되었다.

17세기 초반부터 조선사회에 전래하기 시작한 서양의 과학기술과 천주교 신앙은 유교지식인의 일부에게 비록 미미하지만 깊은 관심 가운데 수용되었고 다양한 반응을 불러일으켰다. 조선 후기에 꾸준히 성장해 왔던 실학사상은 비록 사회적 영향력은 매우 미약하였지만, 도학의 정통주의적 폐쇄성에서 벗어나 실용적 가치를 중시하며 개방적 자세를 가졌던 만큼 서양과학과 천주교 신앙에 대해 적극적인 관심과 수용태도를 보였다. 18세기의 실학자들 가운데는 이익(星湖 李瀷)처럼 서양과학의 우월함을 적극적으로 인정하였던 경우도 있고, 홍대용(湛軒 洪大容)처럼 서양과학의 수용에 따라 전통적 도학의 세계관을 거부하고 새로운 세계관을 제시하는 데까지 나아간 경우도 찾아볼 수 있다.

홍대용은 서양의 천문학을 비롯한 자연과학의 세계관을 수용하면서 음양오행설에 기반을 둔 유교전통의 관념적 세계관을 깨뜨리고, 천문학과 세계지리에 대한 서양과학적 지식에 근거하여 중화와 오랑캐를 분별하는 중국중심적 화이론(華夷論)의 세계관을 허물어뜨림으로써, 수평적이고 자기중심적인 세계관을 새롭게 제기하였다. 한편 이익의 제자들 가운데 일부에서는 천주교 교리를 비판하는 데 열중하는 보수적 경향의 인물들도 있었지만, 다른 일부에서는 서양과학에 대한 관심에서 한 걸음 더 나아가 천주교 신앙을 수용하는 데까지 나아간 인물들도 있었다.

홍대용을 선두로 하는 북학파(北學派) 실학자들에게는 서양과학기술이 중요한 비중을 지니지만 천주교 교리는 거의 영향을 끼치지 못하였던 것이 사실이다. 이

에 비해 성호학파(星湖學派) 실학자들 가운데 권철신(鹿菴 權哲身, 1736-1801)·이가환(錦帶 李家煥, 1742-1801)·이벽(曠菴 李檗)·이승훈(蔓川 李承薰)과 정약전(巽菴 丁若銓, 1758-1816)·정약종(丁若鍾, 1760-1801)·정약용(茶山 丁若鏞) 형제들은 서양과학과 기술에 관심을 기울이는 과정에서 점차 천주교 교리로 관심이 확장되었으며, 마침내 이들을 중심으로 1780년대에 천주교 신앙운동이 일어나는 데까지 이르렀다. 이들의 신앙활동은 정약종과 황사영(黃嗣永, 1775-1801)을 거쳐 정하상(丁夏祥, 정약종의 아들, 1795-1839)으로 이어지면서 조선정부의 금지령에 맞서서 굳은 신앙심으로 지하신앙운동을 지속하였고, 그 과정에서 유교적 규범과 예법의 질서를 버리고 철저한 천주교 신앙인이 되었다. 그러나 이들은 천주교를 신봉하는 열렬한 신앙인으로 순교자가 되었지만, 서양문화나 과학기술을 수용하는 데는 별다른 공적을 남기지 못하였다.

이런 맥락에서 성호학파의 후학 가운데 천주교 교리와 유교사상의 상호 조명을 통해 유교사상을 재조명할 새로운 빛을 찾아낸 실학자로서 정약용의 위치는 주목할 만하다. 정약용은 유교경전의 해석에서 천주교 교리가 제시한 세계관을 폭넓게 수용하여 새로운 경학체계와 실학사상을 정립함으로써 유교사상의 새로운 영역을 계발하였다. 또한 정약용은 효·제·자(孝弟慈)의 규범에 기반을 둔 인(仁)의 사랑으로 결합된 사회구조를 제시하고 '서'(恕)의 방법으로 일치를 이루는 사회질서를 추구함으로써, 천주교 교리가 제공하는 신 앞의 '평등'과 인간에 대한 '박애'의 정신이 유교전통의 사회 안에서 구현되는 모습을 보여주고 있다.

실학파의 개방적 포용성은 서양과학과 천주교 교리에 대해 적극적인 관심과 수용 태도를 보여주었지만, 이에 비해 이 시대 유교사회를 주도하는 이념체계인 도학은 강한 정통주의적 배타성에 따라 처음부터 서양과학에 대해 무관심하였을 뿐만 아니라 천주교 신앙에 대해서는 격렬한 비판과 배척의 대상으로 삼았다. 사실상 마테오 리치도 『천주실의』에서 유교경전과 천주교 교리를 긍정적으로 일치시키는 적응주의적 입장을 지켰지만, 도학의 성리설이 제공하는 형이상학적 체계에 대해서는 부정적 입장을 선명하게 밝혔던 적이 있다.[13]

이처럼 천주교와 도학은 처음부터 정면으로 대립할 수 있는 가능성이 있었지만, 서로 닮은 궤적을 이루고 있음도 무시할 수 없다. 천주교 신앙의 확신이 논리적 합

13) 마테오 릿치는 『天主實義』에서 '太極'개념의 궁극적 근원성을 부정하고 '理'와 '陰陽'의 실체성을 거부하며, '五行' 대신에 氣·火·水·土의 四元을 기본물질로 제시하는 등, 성리학적 세계관과의 근본적 차이를 드러내고 있다.

리성을 넘어서는 만큼이나 도학의 경우도 비판적 회의를 허용하지 않고 절대적 확신을 요구하는 신념체계였고, 천주교 신앙이 지닌 독단적인 성격은 도학의 배타적 정통의식과 거의 일치한다고 할 수 있다. 따라서 도학과 천주교의 대립은 신앙과 신앙의 대립이라는 성격을 지녔던 사실을 주목해야 할 것이다. 또한 천주교 신앙이 전래해 오는 과정에 서양의 무력적인 뒷받침을 받았던 만큼 도학의 배척 태도는 유교전통의 수호이자 국가체제의 수호라는 성격을 띠게 되었던 것도 사실이다.

이처럼 유교전통의 도학과 천주교 신앙은 사실상 조화로운 소통을 위한 통로를 확보하기가 어려웠고, 도학의 정통주의적 이단배척론과 천주교의 선교주의적 입장이 충돌하면서 대립을 극단화시켜 가고 있었다. 실제로 도학과 천주교 신앙의 격렬한 대립은 서로의 독선적 폐쇄성만 드러내었을 뿐이지, 역사의 발전에 별다른 기여를 하지 못하고 혼란만 가중시켰을 뿐이다.

천주교 신앙은 전통사회의 도학 이념적 사상기반에 중대한 충격을 주었고, 상당한 정도에서는 파괴적이었다. 유교사회에서는 천주교가 부모와 군주 위에 천주의 절대적 지위를 주장하고, 남녀나 신분계급의 차별적 질서를 거부하며, 혼인의 필연성을 부정한 것 등이 유교적 윤리규범인 강상(綱常)에 도전하는 것으로 받아들여졌다. 도학 이념과 천주교 신앙 사이에 갈등을 빚었던 기본쟁점으로는 먼저 (1) 상제(上帝)와 천주(天主)라는 궁극존재의 인식문제가 근원적으로 제기되고 있으며, 다음으로 (2) 심성(心性)과 영혼(靈魂)이라는 인간존재의 주체적 존재에 대한 인식문제가 일차적 과제로 부각되고 있다. 나아가 (3) 사후존재인 조상신에 대한 제사(祭祀)문제와 사후세계인 천당·지옥의 실재문제에 대한 쟁점은 인간존재의 또 다른 존재양상으로 제기되는 것이라 할 수 있다. 이러한 쟁점의 이해는 당시의 도학 이념과 천주교 신앙 사이에서 벌어졌던 대립이 지닌 성격과 한계를 확인하는 데 중요한 단서를 제공해줄 수 있다.

이 시대의 역사적 현실상 천주교 신앙 집단이 확대되면서 무엇보다도 조상(祖上)제사의 폐지를 주장한 것은 유교전통의 조선사회에서 보면 전통적 가족 질서와 사회 조직을 근원적으로 동요시키는 심각한 사회적 불안요인으로 인식된다. 이에 따라 천주교 신앙집단에 대한 조선정부의 탄압도 가중되는 악순환이 계속되었던 것이다. 천주교 신앙을 억압하는 당시 조선정부의 정책적 기반에는 도학적 이념과 가치기준이 적용되고 있었다. 그만큼 도학은 천주교 신앙과 반대 가치를 강조함으로써 자신의 정체성을 더욱 뚜렷하게 드러내고 있음을 주목할 필요가 있다. 조선 말기 화서(華西)학파가 천주교 신앙에 대한 비판을 기본과제로 삼으면서 자신들의

위정척사론(衛正斥邪論)을 교리적 측면에서나 정치적 측면에서 천주교와 정면으로 상반되는 입장으로 천명할 만큼, 도학적 신념의 철저성은 도학의 종교적 성격을 드러내주는 것이기도 하다.

유교전통은 한편으로는 복고적이고 보수적인 성격을 깊이 간직하고 하지만, 다른 한편으로는 실학파처럼 합리적이고 현실적인 정신을 통해 서양과학이나 천주교 교리와의 관계를 전혀 다른 방향에서 전개할 수도 있었던 가능성을 포함하고 있었다. 여기서 경장(更張)하여야 할 개혁의 시기에 옛 질서만을 고집한 도학의 정통적 폐쇄성이 조선사회의 급격하고 전면적인 붕괴를 재촉하였던 사실을 지적하지 않을 수 없다. 그러나 천주교의 전교(傳敎)도 유교전통을 미신(迷信)으로 폄하하는 몰이해의 폐쇄성 속에 갇혀 전통사회와의 대립을 극복하기 위한 방법을 찾을 능력이 없음을 노출하였다. 이 양자의 관계는 대립과 갈등에서 투쟁으로 변질되었고, 그에 따라 조선은 서양 근대 문명의 압력으로 동양의 전통 사회가 붕괴하는 근대화의 시대적 전환을 강제적으로 맞이하게 되었다. 오늘날에도 유교는 전통적 유산으로, 천주교는 서양적 근대 정신으로 규정되고 있다. 이러한 상호간의 이질감에만 사로잡혀 있을 때 새로운 한국의 전통을 형성하는 데 적절한 기능을 발휘하지 못하고 말 것이라는 점은 깊이 반성될 필요가 있다. 이렇게 유교와 천주교의 교류 과정을 반성적으로 성찰함으로써 새로운 교류의 방향과 가능성을 열어갈 수 있다.

Ⅳ. 유교와 천주교의 쟁점

1. 上帝-天主 존재의 인식

마테오 리치를 비롯한 예수회 선교사들은 보유론(補儒論)의 적응주의적 입장에 따라 천주교 교리를 유교의 경전과 연관시켜 설명하면서, '천주'의 개념도 유교경전의 '천·상제'와 일치시켜 제시하였다. 이에 따라 조선 후기의 유학자들도 이러한 '천주' 개념을 유교의 '천·상제'와 쉽게 일치시켜 받아들였다. 이익(李瀷)은 '천주' 개념을 궁극존재의 측면과 신앙대상의 측면으로 구별하여 파악하여, "천주는 유교의 상제이다. 그러나 그 공경하여 섬기고 두려워하여 믿음은 불교의 석가와 같다"[14]라고 하여, 유교에서 상제가 초월자이기는 하지만 신앙적 대상으로 삼는

14) 『星湖全集』 卷55, 27, '跋天主實義', "天主者, 卽儒家之上帝, 而其敬事畏信, 則如佛氏之釋家也."

것에 대해서는 거부하는 차이점을 제시하고 있다.

우주와 인간을 포함한 만물을 생성하고 주재하는 궁극적 존재에 대한 관심은 유교에서도 지속적으로 이어져 왔다. 정이천(程伊川)은 "천(天)을 전체로 말하면 도(道)요, 분석하여 말하면 형체가 천(天)이요, 주재가 제(帝: 上帝)요, 드러난 작용이 귀신(鬼神)이요, 오묘한 작용이 신(神)이요, 성질과 감정이 건(乾)이다"[15]라고 하여, 하나의 '천'을 가리키는 다양한 측면을 확인하고 주재자를 가리켜 '상제'라고 언급하면서도 창조자를 가리키는 명칭에 대해서는 거론하지 않고 있다. 그만큼 유교는 궁극존재를 주재자 중심으로 인식하고 있었던 것이다.

이처럼 주재자의 성격에 대한 인식에서도 유교와 천주교 사이에는 처음부터 상당한 이해의 차이가 드러나고 있었다. 리치는 천주를 상제로 일치시키면서도 유교의 '태극'(太極)이나 '리'(理)의 주재적 성격을 거부하였지만, 이에 대해 안정복(順菴 安鼎福, 1712-1791)은 '천'을 주재(主宰)와 형기(形氣)의 두 양상으로 구별하면서, 주재의 하늘인 '상제'(上帝)와 감각적 대상을 초월하는 '태극'이나 '리'(理)가 하나의 존재임을 역설하였다.[16]

리치는 『천주실의』의 제1편 제목을 '천주가 처음 천지·만물을 제작하고 주재하여 편안하게 배양함을 논함'(論天主始制天地萬物, 而主宰安養之)이라 하여, 천주의 창조와 주재를 두 가지 기본 역할로 제시하고 있다. 정하상(丁夏祥)도 「상재상서」(上宰相書, 1839)에서 천주의 존재를 증명하면서, 마치 가옥이나 예술작품에 제작자가 있는 것처럼 천지의 만물이 자연적으로 생성된 것이 아니라 그 배후에 제작자인 창조주가 있다고 강조하고, 만물에는 재료(質)·모양(貌)·제작자(作)·쓰임(爲)의 4원인이 있다고 하였으며, 그에 따라 제작자(作者) 곧 창조자가 없을 수 없다는 주장을 인용하였다.[17]

유학자들은 '천주'가 주재자임을 인정하면서도 천지를 제작하였다는 창조주라는 인식에 대해서는 강한 거부의 입장을 밝히고 있다. 신후담(遯窩 愼後聃, 1702-1761)은 집이 저절로 이루어지는 것이 아니라 목수의 제작에 의하여 이루어진다는 비유로 천지의 개벽을 설명할 수 없음을 지적하면서, 천지는 태극(眞)에 근원

---

15) 『易傳』, '乾', "夫天專言之則道也. … 分而言之則, 以形體謂之天, 以主宰謂之帝, 以功用謂之鬼神, 以妙用謂之神, 以性情謂之乾."

16) 『順菴集』 권17, 27, '天學問答', "以有主宰而言之則曰上帝, 以無聲無臭而言之則曰太極曰理, 上帝與太極之理, 其可貳而言之乎."

17) 丁夏祥, 「上宰相書」(『闢衛編』 권7, 7), "以若介大天地, 豈無作者, 此以萬物, 而知有主宰也."

하고 음양(實)에서 이루어지는 것이라는 자연의 생성질서를 반론으로 제시한다.[18] 여기서 신후담은 상제도 천지가 형성된 다음에 주재한다고 하고, 마치 사람이 태어난 다음에 마음이 육신을 주재하지만 마음이 육신을 제작할 수는 없는 것과 같다고 비유하여 창조설을 거부하였다.[19] 홍정하(髯齋 洪正河)는 창조자가 물질을 자료로 삼지 않고 '물체가 없는 것에서 화성하였다'(以無物化成)는 '무(無)로부터의 창조설'(creatio ex nihilo)에 대해, '화성'(化成)한다는 것은 한 물체를 다른 물체로 변화시키는 것이므로 '무'에서 '화성'한다는 것은 개념적 모순이라고 비판하였다.[20] 또한 천주가 천지를 조성할 때 '생성하고자 하면 곧 생성된다'(欲生卽生)는 주장에 대해서는, 생성하고자 함은 천주의 의식 안에 있는 것이요 생성되는 것은 천지가 스스로 생성하는 것이므로 의식이 물질을 낳는다는 불합리한 주장이라고 비판한다.[21] 이처럼 유교에서 만물의 생성과 조화란 자연의 생성질서를 가리키는 것이지 궁극존재의 의지에 따라 만물을 창조하는 것으로 보는 입장이 아니다. 이처럼 천주교에서는 천주가 천지와 인간을 창조한다는 것이 천주의 초월적 권위를 의미하지만, 유교에서는 장인(工匠)처럼 만드는 행위는 비천한 능력이요 초월적 능력으로 인정되지 않는다.

유교와 천주교의 궁극존재에 대한 인식에서 등장하는 또 하나의 중요한 쟁점은 궁극존재의 인격신적 성격을 받아들이는가 하는 문제이다. 천주교 신앙에서는 천주의 인격적 성격이 핵심적 요소이다. 따라서 예수회 선교사들은 유교경전 속에 나타난 상제의 인격적 성격을 적극적으로 표출시켰으며, 동시에 '태극'·'리'의 개념을 다른 존재에 의지하는 것이요 독립적 실체(自立者)가 아니라고 하여, 그것이 다른 사물의 존재근거가 될 수 없음을 지적하고 상제와 일치시키기를 거부하였다.[22]

이익은 천주의 강림이나 계시 및 기적 같은 인격신적 행위를 전혀 불합리한 것

---

18) 愼後聃, 「西學辨: 天主實義」(『闢衛編』 권1, 33), "彼雖引工匠成房屋之事, 以證之, 然吾恐天地之開闢, 不如房屋之出於人爲也, … 天地者, 乃原於太極之眞, 成於兩儀之實而已."

19) 같은 곳, "所謂上帝, 則盖亦天地成形之後, 主宰乎其間, … 如人賦生之後, 方有此心主宰乎人身, 而固不能制作人身, 則上帝雖主宰乎天地, 而豈有制作天地之理乎, 此彼說之所以妄也."

20) 洪正河, 「萬物眞源證疑」(『大東正路』 권5), "化得此物變成彼物之謂也, 旣無物矣, 將何所化而成之耶."

21) 같은 곳, "欲生者卽天主也, 卽生者卽天地也, 天主意內但欲生而已, 卽生者天地自生也, 謂之欲成天地則可也, 安在其造成天地耶."

22) 『天主實義』, 제2편, "若太極者, 止解之以所謂理, 則不能爲天地萬物之原矣, 盖理亦依賴之類, 自不能立, 曷立他物哉."

으로 배척하였다. 곧 "만약 천주가 인간을 불쌍히 여겨 이 세상에 환상으로 나타나, 혹은 말로 타이름이 마치 사람이 가르침을 베푸는 것과 같다면, 무수한 지역에 사랑하고 불쌍히 여길 자가 한이 없을 것이로되, 한 천주가 두루 다니며 깨우쳐 주는 것이 수고롭지 않겠는가"[23]라고 하여, 천주가 특정한 인간의 모습으로 나타난다면 궁극존재로서 지닌 보편적 역할을 할 수 없는 모순에 빠지는 것이라고 비판한다. 또한 안정복은 상제가 몸소 강림하였다고 주장하고 나서 강림한 상제가 못 박혀 죽었다는 것은 신성함에 대한 모독이라고 비판하였다.[24] 이처럼 인격신적 신앙대상으로서 천주가 인간의 몸으로 강림한다거나 죽음을 당하고 부활한다는 천주교 신앙의 내용은 유교적 입장에서는 불합리할 뿐만 아니라 반윤리적인 것으로 인식되고 있다.

홍정하도 상제와 천주가 만물의 근원을 가리키는 점에서는 같다고 인정하면서도, 천주는 마음이 있는 인격적 존재라는 점에서 무심한 자연으로서의 상제와 다르다는 차이점을 명확하게 지적하고 있다.[25] 여기서 그는 유교경전에서 상제의 의지나 감정을 나타내는 것은 감각과 감정에 의존하는 인간의 이해를 돕기 위해 감각을 넘어서 있는 '리'(理)를 비유적으로 설명하여 이해를 도울 뿐이라고 해명한다.[26] 따라서 경전에서 제시된 상제의 인격적 표현은 다만 비유적 설명일 뿐이요, 상제가 인격적 신앙대상이 될 수 없음을 강조하고 있는 것이다.

유교에서는 상제를 '도'·'태극'·'리' 등 보편적 원리로 해명함으로써, 인격성의 사적(私的) 관계를 배제하고, 상제의 초월성과 내재적 도덕원리를 일치시키고자 한다. 이에 비해 천주교에서는 초월적 천주의 인격성을 강조함으로써 인간과의 정감적 유대의식을 확보하고 있다. 그만큼 유교에서는 자기 속에서 도덕원리를 실현함으로써 상제와 일치할 수 있는 길을 확인하고 있으며, 천주교에서는 천주의 인격적 의지에 의존함으로써 자신의 구원을 확보하는 방법의 차이를 드러내고 있는 것이다. 그 차이는 바로 유교와 천주교 사이에 대화의 과제이기도 하고, 대립의 원인이 되기도 한다.

---

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

24) 『順菴集』 권17, 18, '天學問答', "旣曰上帝親降, 又曰無異眞天主云, 則憾曰彼釘而死, 不得考終耶, 其愚昧無知, 侮慢尊嚴, 甚矣."

25) 洪正河, 「實義證疑」(『大東正路』 권5), "儒門之上帝, 尊駕之天主, 其指爲萬有之宗則同, 但尊駕之天主, 有心於爲主者也, 儒門之上帝, 無心而自然爲主者也."

26) 같은 곳, "理旣無形色, 則實非人人耳目之所可致, 理旣無方所, 則又非人人情量之所可及, … 此所以古昔聖賢之於此, 就人之耳目所到, 情量所及譬喩之."

조선 후기에 유교와 천주교가 교류하면서 두 사상의 조화를 실현한 인물로는 정약용이 거의 유일한 인물이다. 정약용은 청년시절 자신이 천주교 신앙에 심취하면서 만났던 천주교 교리의 세계관을 받아들여 유교경전을 새로운 빛으로 해석하는 데 탁월하고 창의적인 업적을 이루었다. 그는 리치가 『천주실의』에서 제시한 인격신적 천주(天主) 개념을 긍정적으로 수용하여, 유교경전에서 제시된 궁극존재의 여러 호칭들 가운데, '상제'(上帝)를 본명으로, '천'(天)을 집 이름(堂號)으로, '호천'(昊天)을 정식 호칭(正號)으로 보았다.[27] 또한 '상제'의 실체는 형상이나 기질이 없으므로 '귀신'과 덕이 같으며, 감응하여 내려와 비추어보는 점에서 '귀신'과 같다고 하여, 상제를 귀신이라 일컫기도 하는 사실을 지적한다.[28] 이처럼 상제와 귀신을 동일시하는 것은 상제가 형상을 넘어선 초월적 존재이면서 감응하여 내려오고 감시하는 인격신적 존재임을 확인하는 것이다.

그러나 유교와 천주교의 만남 초기에는 천주나 상제가 일치함을 전제로 하는 보유론적 해석이 제기되었지만, 후기에는 전혀 상반된 이질성을 강조하여 서로 배척하는 태도로 변해갔다. 리치는 『천주실의』에서 '천주'와 유교의 '천·상제'를 동일시하였으나, 그 후 천주교 교단 안에서는 '천·상제'가 '천주'와 다르다는 인식이 강화되고, 1704년 교황 클레멘트(Clement) 11세의 유시에 따라 천주교에서는 '천주'라는 호칭만 허용되고 '천'이나 '상제'라는 호칭을 거부하기에 이르렀다. 유교 쪽에서도 한말 도학자인 이항로(李恒老)는 천주교를 비판하면서 가장 먼저 상제와 천주의 상반된 성격을 확인하는 데서 출발하고 있다.[29] 그만큼 교류가 지속되면서 조화와 포용의 태도는 사라지고 독단적 입장만 강화하여 대립을 심화시켜갔던 것이다.

2. 심성-영혼개념의 인식

신후담·안정복 등 유학자들은 천주교 교리를 비판하면서 영혼문제에 일차적으로 관심을 집중하였다. 천주교의 '영혼'에 대응되는 유교의 용어는 '혼백'이나 '귀신'이라 할 수 있다. 리치의 『천주실의』에서 천주교 교리의 기본용어로서 '영혼'을 해명하였고, 또한 삼비아소(Sambiaso, 畢方濟)의 『영언려작』(靈言蠡勺, 1624)에서는

---

27) 『與猶堂全書』 제2집(이하 『與全』[2]로 줄임) 권22, 7, '尙書古訓', "昊天乃上帝之正號也."

28) 『與全』[2] 권3, 16, '中庸自箴', "上帝之體, 無形無質, 與鬼神同德, 故曰鬼神也. 以其感格臨照而言之, 故謂之鬼神."

29) 李恒老의 「闢邪錄辨」(『華西集』 권25)은 그 첫머리에서 '上帝與天主相反辨'을 제시하고 있다.

천주교의 영혼론이 치밀하게 제시되어, '영혼'문제가 유학자들의 논변을 일으켰다.

『영언려작』에서는 천주교의 입장에서 영혼의 실체 개념을 정의하여, 영혼은 어떤 실체의 속성이나 상태가 아니라 그 자체로 독립한 실체(自立之體)이며, 인간의 영혼은 초목이나 짐승과 달리 죽은 이후에도 불멸하는 것(本自在者)이라고 설명하고 있다. 또한 영혼이 천주에 의해 창조된 존재(由天主造成)이며 개체적으로 존재하는 것임을 밝히고 있다. 이러한 영혼은 만물처럼 유한한 시간(有時有終) 속의 존재가 아니요, 천주처럼 영원한 시간(無始無終) 속의 존재도 아니며, 그 두 영역에 걸쳐서 시작은 있지만 끝남이 없는(有始無終) 독특한 존재로 확인된다.[30] 따라서 천주교의 영혼은 물질적 실체가 아니면서 개체적 독립존재요, 천주에 의해 조성된 것으로 신적(神的) 존재로서 불멸성을 지닌 것이라 제시된다.

이에 비해 유교에서는 '혼'(魂)-'백'(魄) 또는 '혼백'-'귀신'으로 연관되어 이해되고 있다. 곧 '백'이 신체적이라면 '혼'은 정신적인 것으로 '혼백'이 결합되어 제시고 있으며, 또한 '혼'은 '신'(神)이 되고 '백'은 '귀'(鬼)가 된다고 하여,[31] 귀신과 혼백이 연결되어 이해되고 있다. 이러한 혼백 또는 귀신은 인간의 삶과 죽음에서 '기'(氣)가 모이고 흩어지는 데 따라 존재하기도 하고 소멸되기도 하는 것이라 한다. 여기서 안정복은 '혼'과 '백'이 양과 음에 따라 구별된 것이지만 두 가지가 아니라 하나의 정신(神)이라고 하여,[32] '혼·백'이란 이해를 위한 구분이지 분리된 존재가 아님을 강조하였다. 또한 그는 제사에서 조상의 '기'(氣)가 내려온다는 것은 흩어지지 않는 '기'가 있음이 확실하다고 지적하여, 유교적 입장에서도 일정한 기간동안 죽은 뒤에 개체의 지속성이 인정되고 있음을 보여주고 보여준다.[33]

천주교에서는 영혼이 물질적 존재가 아니요 신적(神的) 존재로서 그 개체성이 중요하지만, 유교에서 '혼·백'은 물질적 존재로서 개체성을 갖는다. 그러나 유교에서는 개체성이란 신체와 연결된 것이고, 신체를 넘어서는 '심'(心) 또는 '성'(性)은 보편적 존재로서 이해된다. 유교에서는 인간의 '심·성'을 이기론으로 분석할 때 '성'은 리(理)요, '심'은 이·기(理氣)를 포괄하는 것으로 본다. 그리고 '귀·신' 또

---

30) 畢方濟, 『靈言蠡勺』, '靈言蠡勺引', "亞尼瑪爲世是與永時兩時間之地平.(同註)世時者有始有終, 永時者無始無終, 天下萬物皆有始有終, 天主無始無終, 亞尼瑪有始無終, 在天主與萬物之間."

31) 『性理大全』 권28, "南軒張氏曰 … 就一身而言之, 魂氣爲神, 體魄爲鬼."

32) 『順庵集』 권2, 29-30, '上星湖先生書(戊寅) 別紙', "人之神一而已, 而有在陰在陽之別, 故有魂魄之名, 不可別爲二物也."

33) 『順庵集』 권2, 27, '上星湖先生書(戊寅) 別紙'같은책, "祖先之氣已散, 而歸於二氣之本然, 則惟標散虛空, 與原初不異, 復有何氣, 更來乎, 誠有來格者, 則其別有不散者在明矣."

는 '혼·백'은 기(氣)의 양상으로 이해된다. 그러나 천주교의 영혼은 개체성에서는 귀신·혼백의 측면과 연결되고, 영속성에서는 심·성의 측면과 연결되는 양면적 성격을 갖고 있다고 볼 수 있다.

신후담은 『영언려작』에서 제시된 천주교의 영혼 개념을 비판하고, 영혼의 존귀함이 천주와 비슷하다는 언급을 비난하면서, 신적 존재인 '영혼'과 음·양의 기인 '혼'이 그 개념상 서로 일치할 수 없음을 강조하였다. 그는 상제가 하늘의 주재이니 '천주'(天主)라 일컬을 수도 있고, 인혼(人魂)을 서양의 지역언어인 '아니마'(anima)라고 부를 수도 있다는 점은 인정한다. 그러나 "'아니마'를 천주와 비교하여 그 존귀함이 비슷하다고 하는 것은 전혀 잘못이다. 유교에서 '혼'을 논하는 것은 '백'에 상대한 것이다. 인간에 있어서 양(陽)의 영명함을 '혼'이라 하고 음(陰)의 영명함을 '백'이라 하며, 하늘의 양령(陽靈)을 '신'이라 하고 음령(陰靈)을 '귀'라 하니, 혼백과 귀신은 음·양의 굽혀지고 펴지는 자취라는 점에서만 견줄 수 있는 것이다"[34]라고 한다. 곧 유교에서는 상제와 견주어질 수 있는 것은 '혼'이 아니라 '심'이며, '심'이나 '상제'(帝)는 각각 한 몸과 하늘을 주재한다는 점에서 그 지위가 같다고 언명하고 있다.[35] 천주교의 영혼은 천주에 의하여 개별적으로 창조되는 것이므로 인간의 개체성으로 확립되는 것이다. 여기서 천주교의 '영혼'개념 속에는 개체성과 영속성이 결합되어 있지만, 유교에서는 '혼'에서 개체성을 찾을 수 있는 반면 '성'에서는 보편성을 찾을 수 있을 뿐이다.

한편, '영혼불멸설'은 유교와 천주교의 '영혼' 개념에서 핵심적 쟁점의 하나이다. 『천주실의』의 삼혼설(三魂說)에서는 인간에게 부여된 '영혼'만은 죽은 뒤에도 소멸하지 않는다는 점에서 '각혼'(覺魂)이나 '생혼'(生魂)과 구별되는 것으로 설명하고 있다. 이와는 달리 성리학에서는 사후존재로서 '귀신' 내지 '혼백'(魂魄)이 기(氣)가 모이고 흩어짐(聚散)에 따라 죽은 뒤에는 비록 빠르고 늦음의 차이는 있지만 끝내는 흩어져 소멸하는 것임을 주장하고 있다.

리치는 "귀신에 제사하는 자는 있지만 기(氣)에 제사하는 자가 있다고 듣지 못하였다"[36]고 하여, 성리학에서 귀신이나 혼백을 '기'의 작용현상으로 설명하는 것

---

34) 愼後聃, 「西學辨: 靈言蠡勺」(『闢衛編』 권1, 28), "但以亞尼瑪比於天主, 而以爲其尊相似, 則此有大不然者, 蓋吾儒之論魂也, 則必與魄而對擧之, 魂者陽之靈也, 而主乎伸, 魄者陰之靈也, 而主乎屈, 若以象類而推之, 則如天之有鬼神, 神者伸也, 天之陽靈也, 鬼者屈也, 天之陰靈也, 故陰陽屈伸之迹, 在乎天, 則謂之鬼神, 在乎人, 則謂之魂魄, 若是者爲相似, 而可以比之也."

35) 같은 곳, "今以吾儒之說論之, 則人之可比處上帝者, 惟有此心耳, 主宰乎上天者帝也, 主宰乎一身者心也, 人之有此心如天之有上帝."

에 대해 반박하였다. 여기서 천주교와 유교는 '기'·'혼'·'귀신'이라는 동일한 용어를 서로 다르게 이해하고 있음을 알 수 있다. 사실상 천주교에서는 영혼이나 귀신이 '기'일 수 없다고 주장할 뿐만 아니라, 성리학에서 말하는 심성의 근원적 실체인 '도체'(道體)도 영혼과는 다르다고 밝히고 있다.[37]

천주교에서 유교의 혼기설(魂氣說)을 비판하는 근본입장은 영혼이 물질적 존재가 아니요 신적(神的) 실체라는 데 있으며, 이러한 비판의 화살은 혼멸설(魂滅說)에 대해서 집중적으로 나타난다. 유교에서 혼은 기의 한 형태요, 죽음에 따라 혼은 흩어져 소멸되어 기의 다른 상태로 돌아가는 것이다. 이에 대해 천주교는 "기는 기이고, 혼은 혼이니, 전혀 별개이다"[38]라는 입장에서 영혼불멸설(靈魂不滅說)을 입증하는 논변의 시발점을 삼고 있다. 리치에 의하면 물질적 존재가 아닌 까닭에 불멸하는 것이라 주장하는 것이다.[39] 물질적인 존재는 영원할 수 없고 흩어져 소멸된다는 사실에 대해서는 유교와 천주교가 공통된 이해를 갖고 있었지만, 다만 인간 개체에서 정감과 의지를 주관하는 기능의 주체를 물질적 존재인 신체와 연속된 '기', 즉 '혼'이라고 보는가 아니면 신체와는 전혀 이질적인 신적 존재 즉 영혼이라고 보는가에 따라 영혼과 혼백-귀신 개념의 근본적 차이가 나타나는 것이다.

유교의 입장에서 천주교의 영혼론에 대한 비판은 영혼불멸설과 더불어 죽은 뒤에 영혼이 간다는 천당지옥설에 집중되고 있다. 안정복은 영혼불멸설의 모순을 죽은 다음 천당·지옥에 간다면 무수한 귀신을 수용할 공간이 없을 것이라는 점에서 찾았다.[40] 안정복은 귀신이 '기'의 상태라는 유교적 입장 위에서 천주교의 영혼을 규정하려고 함으로써 물질적 공간 개념을 벗어날 수 없었던 것이다. 또한 신후담은 천주교에서 영혼을 '자립하는 실체'(自立之體)라고 규정하고 있는데 대해, "혼이란 형체에 의지하여 존재하는 것이요, 형체가 없어지면 흩어져 무(無)로 돌아간다"[41]고 하여, 자립하는 실체가 될 수 없다고 반박하였다. 그는 "사람이 태어

---

36) 『天主實義』, 제4편, "有祭鬼神者矣, 未聞有祭氣者."

37) 龍華民(Nicolaus Longobardi)은 『靈魂道體說』에서 영혼과 道體를 비교하여, 道體는 만물에 共有되는 것이지만 영혼은 각 사람이 따로 갖는 것이며, 道體는 冥冥한 것이지만 영혼은 明悟한 것이고, 道體에는 功罪·禍福이 없으나 영혼은 행위에 따라 功罪와 賞罰이 있다는 등 10條目으로 분변하고 있다. 方豪, 『中西交通史(5)』, 134쪽.

38) 馮秉正, 『盛世芻蕘』, '靈魂篇', "氣是氣, 魂是魂, 判然各別了."

39) 『天主實義』, 제3편, "凡天下之物, 莫不以火氣水土四行相結以成, … 此有四行之物, 無有不泯滅者, 夫靈魂則神也, 於四行無關焉, 從而悖滅之."

40) 『順菴集』 권2, 27, '上星湖先生書 別紙', "若如西士之說, 則人無論善惡, 皆有靈魂, 有天堂地獄之報, 亘古恒存, 其鬼至多, … 所謂地獄, 地周九萬里, 其經三萬里, 三萬里之中, 豈能容許多鬼神, 假或容之地, 有形質窒塞無空, 鬼神雖云無形, 亦何以容之耶."

남에는 먼저 형체가 있고 그 다음에 양기(陽氣)가 와서 붙어 '혼'이 된다"[42]고 하여, '혼'은 형체의 '기'와 이질적인 실체가 아니라 '기'의 한 요소라 하여, '혼'의 독립적 실체성을 거부하였다. 또한 천주교에서 인간의 영혼은 생혼(生魂)이나 각혼(覺魂)을 내포하고 있다가 죽은 뒤에는 생혼과 각혼은 소멸되어 기능이 정지되지만 영혼은 불멸한다는 주장에 대해서도 반박하고 있다. 곧 신후담은 "생혼과 각혼을 이미 쓰지 않는다면, 비록 불멸한다 하더라도 소멸된 것과 다르지 않다. 비록 천당의 즐거움이 있더라도 반드시 그 즐거움을 깨달을 수 없을 것이며, 비록 지옥의 괴로움이 있더라도 그 괴로움을 깨달을 수 없을 것이다"[43]라고 하여, '혼'의 가장 기본적 기능은 지각이나 의지라 보고 있으며, 따라서 죽음과 더불어 '혼'의 기능은 정지될 것이고, 혼이 불멸한다고 하여도 의미가 없다고 주장한다. 한말(韓末)의 이기(海鶴 李沂, 1848-1909)는 형체와 신혼의 관계를 등불에서 기름심지와 불빛에 비유하고 있다.[44] 기름심지 없이 불빛이 남아있을 수 없다는 사실에서 신체가 죽은 뒤에 영혼이 존재할 수 없음을 비유하는 것은 영혼이 다만 신체의 특수상태임을 입증하는 것이다. 개체적인 신체에 따라 영혼도 신체의 개체적 기능임을 인정하지만 신체를 벗어나 불멸의 개체적 영혼은 인정하지 않는 입장이다.

유교적 '혼백-귀신' 개념에서는 개체성과 불멸성이 결코 융합될 수 없는 모순개념으로 파악된다. 그러나 정약용은 "정신(神)과 육신(形)이 오묘하게 결합하여 사람이 되니, 정신은 육신이 없으므로 이름도 없으나 무형하기 때문에 빌어서 '신'(神)이라 이름지었고, '심'(心)은 심장(血府)으로 오묘한 결합의 중심축이 되므로 빌어서 '심'이라 이름하고, 죽으면 육신을 떠나므로 '혼'이라 이름한다"[45]고 하여, 천주교의 영혼개념에 상응하는 유교적 개념으로 신(神)·심(心)·혼(魂)을 일치시켜 제시하였다. 그는 또한 초목의 '성'(性)은 생명이 있지만 지각이 없고, 짐승의 '성'은 생명과 지각이 있고, 인간의 '성'은 생명과 지각에 더하여 영명함(靈)이 있다고 하여,[46] 리치의 '혼삼품설'(魂三品說)을 그대로 '성삼품설'(性三品說)로 대치시

41) 愼後聃, 「西學辨: 靈言蠡勺」(『闢衛編』 권1, 16), "魂者乃依於形而爲有, 形旣亡則消散而歸於無者也."

42) 같은 곳, "人之生也, 先有形體, 然後陽氣來附, 而爲魂."

43) 愼後聃, 「西學辨: 靈言蠡勺」(『闢衛編』 권1, 17), "且生覺旣不用, 則雖不滅而與滅無異矣, 雖有天堂之樂, 而必不能覺, 雖有地獄之苦, 而必不能覺若, 若是而必欲求升天之事者, 亦何也."

44) 「答嶺南儒者李沂書」(한국교회사연구소 소장본), "譬之燈火, 油炷形體也, 光明神魂也, 寧有去其油炷, 而獨留光明者乎."

45) 『與全』[2] 권5, 32, '孟子要義', "神形妙合, 乃成爲人, 神則無形亦尙無名, 以其無形故借名曰神, 心爲血府爲妙合之樞紐, 故借名曰心, 死而離形, 乃名曰魂."

킴으로써 천주교의 '혼' 개념을 유교의 '성'개념 속에 받아들이고 있다. 이처럼 정약용은 천주교의 영혼론을 유교의 심성 개념 속에 적극적으로 수용하였다.

3. 사후세계-제사에 대한 인식

유학자들이 천당지옥설을 비판하는 이유로는 영혼의 불멸성을 부정하는 사실과 더불어 천당·지옥이 윤리성에 어긋난다는 인식이 가장 크게 제기되고 있다. 안정복은 "저들은 지옥이 있다고 말하지만, 나는 지옥의 형벌이 성왕께서 형벌을 제정하는 의리와 다른 점에 매우 의심이 간다. 성왕의 형벌은 미연에 제어하는 것이니 인(仁)에 어떻겠는가. 지옥의 형벌은 살아있을 때엔 사람이 악을 저지르도록 맡겨두었다가 죽은 다음에 영혼에게 지난 일을 논죄하니, 거의 백성을 그물질하는 것이 아니겠는가. 이제 그들의 서적을 보니 이른바 지옥의 형벌이란 이 세상과 비교할 수 없으니, 어찌 상제의 지극히 어진 마음으로 이렇게 참혹하고 혹독할 수 있겠는가"[47]고 하여, 죽은 뒤에 지옥의 형벌을 내리는 것이 미리 죄를 저지르지 못하게 막으려는 성왕의 형벌제정 정신에 어긋남을 지적하고, 지옥의 형벌이 참혹하다는 비인간적 문제점을 지적하였다.

천주교의 천당지옥설은 현세에서 인간의 선·악에 대한 상·벌이 공정하지 못함에 대해 죽은 뒤에 천주의 지극한 공정함으로 정의로움을 실현한다는 것이다. 따라서 영혼이 소멸된다면 상벌을 공정히 할 수 없다는 데에서 영혼이 소멸될 수 없는 이유가 되기도 한다.[48] 유교에서도 '착한 이가 복 받고 방탕한 이가 재앙을 받는다'(福善禍淫)는 의식이 있다. 이에 따라 김치진(金致振)은 "만약 천당지옥이 정말 있다면, 천리는 지극히 공정하므로 군자가 천당에 오를 것이요 소인이 지옥에 갇힐 것이니, 천당에 오르고 지옥에 갇히는 것이 어찌 구구하게 경전을 암송하고(念經) 재계를 지키고(守齋) 우러러 예배하는(瞻禮) 법식에 달려 있겠는가"[49]라

---

46) 『與全』[2] 권4, 47, '中庸講義補', "草木之性, 有生而無覺, 禽獸之性, 既生又覺, 吾人之性, 既生既覺又靈又善."

47) 『順菴集』 권6, 32, '與權既明書'(甲辰), "彼曰有地獄, 吾乃曰, 地獄之刑, 異於聖王制刑之義, 甚可疑也, 聖王之刑, 制之於未然, 何如其仁也, 地獄之刑, 生時任人爲惡, 死後追論靈魂, 不機於罔民乎, 今見其書, 所謂地獄之刑, 殆非人世可比, 豈以上帝至仁之心, 何如是慘毒乎."

48) 丁夏祥, 「上宰相書」(『闢衛編』 권7, 9), "天主至公, 無善不報, 天主之義, 無惡不罰, 若身死之後, 魂亦隨滅, 則賞也罰也, 施於何所乎, 又當知靈魂之不滅也."

49) 金致振, 『斥邪論』, '辨斥天堂地獄', "盖論天堂地獄, 若眞有, 則天理本至公矣, 升必君子, 囚必小人, 其升其囚, 豈係於區區念經守齋瞻禮之法乎."

고 하여, 신앙 여부가 아니라 도덕적 선악에 따라 재앙과 복락이 결정될 것이라고 주장하였다. 따라서 "예수를 섬기면 죄를 용서받아 천당에 오르고 그렇지 않으면 대현(大賢)이라도 지옥에 떨어진다면, 그것은 사사로운 욕심을 위한 것에 불과한 것이니, 만약 예수가 하느님이라면 사사로운 욕심을 따를 이치가 없을 것이다"[50] 라고 하여, 자신을 믿고 받드는지 여부로 상벌을 내리는 것은 사사로운 욕심이라고 비판하였다.

사후세계의 문제로서 유교에서는 천주교의 천당지옥설을 비판하였지만, 천주교에서는 유교의 제사의례를 거부하여 격렬한 대립을 불러일으켰다. 조선정부가 천주교에 대해 금교령(禁敎令)을 내린 것도 1791년 윤지충(尹持忠, 1759-1791)과 권상연(權尙然, 1751-1791)이 제사를 폐지하고 신주를 불태운(廢祭焚主)사건에서 발단하였다. 정하상은 조상제사를 거부하는 천주교의 입장을 밝혀, "음식은 육신에 바치는 것이요, 도덕은 영혼의 양식이다. 비록 지극한 효자라도 부모가 잠들어 있는 앞에 음식을 바칠 수 없는데, 하물며 영원히 잠든 앞에서랴. 곡식과 실과를 차려놓는 것은 헛된 것이 아니라면 거짓된 것이다. 사람의 자식된 자로서 헛되고 거짓된 예법으로 어찌 죽은 부모를 섬길 수 있겠는가?"[51]라고 하여, 죽은 이 앞에 제물을 차려놓는 제사의례를 공허하거나 거짓된 것이라고 비판하였다. 또한 그는 '신주'(神主: 木主)에 대해서도, "이른바 사대부들의 목주(木主)도 부모와는 기맥이나 혈육이 통하는 것도 없고, 길러준 은혜로 연관된 것도 없다. 부모라는 칭호가 얼마나 중대한 것인데, 장인이 만들고 분칠하고 먹으로 써넣은 것을 참 부모라 말할 수 있겠는가. 바른 이치에 의거함도 없고 양심도 허락하지 않는다"[52]라고 하여, 신주를 단지 한 조각의 나무토막이라 규정하여 받들 수 없는 것이라 주장한다.

죽은 이의 영혼이 천국이나 지옥으로 가버린다는 천주교의 신앙에서는 죽은 이 앞에 제물을 차려놓는 것은 무의미할 것이고, 제사에서 조상신이 깃들이는 곳이라는 '신주'도 나무로 만들었으니 부모와는 본래부터 상관이 없는 것이므로, 조상신에 대한 제사는 공허하고 거짓된 것으로 인식된다. 더구나 신에게 바치는 제사가

---

50) 같은 곳, "事耶蘇者, 得赦其罪而升天, 不然則雖大賢俱下地獄云, 如是則不過爲己之私也, 耶蘇假若眞天帝, 豈有循私之理哉."

51) 丁夏祥, 「上宰相書: 又辭」(『闢衛編』 권7, 12-13), "飮食肉口之供, 道德靈魂之糧, 雖至孝之子, … 不能供父母寢寐之前者, … 況大寐乎, 稻粱黍稷芬芗之果, 非虛則假, 爲人子者, 以虛假之禮, 豈事已亡之親乎."

52) 丁夏祥, 「上宰相書: 又辭」(『闢衛編』 권7, 13), "所謂士大夫木主, 亦天主敎之所禁也, 旣無氣脉骨血之相連, 又無生養劬勞之相關矣, 父母之稱, 何等重大, 以工匠之所制造, 粉墨之所粧點, 因謂之眞父眞母乎, 正理無據, 良心不允."

신성한 의례인 만큼, 오직 천주에게만 드려야 할 제사를 천주 이외의 존재에 드리는 것은 참람한 짓으로 규정되고, 나아가 조상에게 제사를 드릴 때 마귀가 곁에서 대신 흠향하니 명목은 조상을 섬긴다고 하지만 실지로는 마귀를 섬기게 되는 혼잡에 빠지기 때문에 천주교에서 엄격히 금지하는 것이라고 밝히고 있다.[53] 결국 천주교는 제사를 부정하는 것이 아니라 제사를 천주에게만 드림으로써, 천주가 유일하게 받들어져야 하는 홀로 존귀한 존재(獨尊)임을 확인하고 있는 것이다.

그러나 유교의 입장에서도 제사문제에 관하여 철저한 재비판을 가하고 있다. 제사는 '먼 조상을 추모하여 자기 생명의 근본에 보답하는'(追遠報本) 의리요, '죽은 사람을 섬기기를 산 사람을 섬기듯이 하는'(事死如事生) 의례이다. 따라서 제물을 차리는 것은 조상의 귀신이 음식을 먹는다는 것이 아니라 음식을 드리고 싶은 내 마음의 정성을 표현하는 것이요, 죽은 이 섬기기를 산 사람 섬기듯이 하는 의리를 따른 것이라고 해명한다.[54] 그만큼 제사가 인정과 의리에 합당함을 강조하고 있는 것이다. 또한 '신주'를 조상신(神明)이 깃들이는 곳이라 하여,[55] 신주를 조상신과 동일시하는 것이 아니라 형상이 없는 귀신이 형상이 있는 신주에 깃들고 있다는 인식을 보여주고 있다.

이처럼 천주교가 조상제사를 거부함으로써 천주를 유일한 신앙대상으로 확립할 것을 강조하고 있다면, 유교에서는 제사를 통해 죽은 조상과 살아있는 자손 사이의 긴밀한 유대의식을 강화하고자 하고 있다. 따라서 유교는 혼백이 소멸한다고 인식하면서도 죽은 조상이 후손과의 관계 속에서 지속되고 있음을 확인해 주고 있으며, 천주교는 죽은 이의 영혼이 불멸함을 주장하지만 천주의 심판에 따라 천당·지옥으로 한번 가면 다시 돌아와 후손과 만날 일이 없는 위치에 놓이게 된다. 죽은 뒤에도 후손들의 생활 속에서 존재하는 혼백-귀신은 영원히 지속되면 후손들에게 엄청난 부담이 될 것이니 일정한 시간이 지나면 점차 사라지는 소멸의 과정이 요구될 것이고, 사후의 세계가 현재의 세계와 완전히 단절되어 있다면 영원히 지속한다는 의식이 살아있는 사람의 욕구를 충족시켜 주고 행동을 절제하게 하는 데 유효할 수도 있다. 그만큼 유교와 천주교의 사후존재와 사후세계에 대한

---

53) 「答嶺南儒者李沂書」, "百禮之中, 惟祭獨尊, 萬有之上, 惟主獨尊, 非獨尊之主, 不能當獨尊之禮, 故曰僭濫, … 此魔極巧, 乘人祭祀之時, 從傍代享, 如臨如在, 則名雖爲先, 實是事魔, 事魔之人, 豈能事主, 亦將安歸, 所以聖敎之切禁者是耳, 故曰混雜也."

54) 같은 곳, "人之祭父祖, 必以酒肉者, 非謂其父母能飮食之也, 雖不飮食, 吾心則猶欲其飮食也, 此固事死如事生之義耳."

55) 金致振, 『斥邪說』, '東人問答', "今士大夫家木主制度, … 以爲神明憑依之主者也."

인식은 각각 다른 구원론의 체계 속에서 설명되고 있는 것이라 하겠다. 이러한 조상제사의 금지는 유교적 제사의 진정한 의미에 대한 이해의 부족에서 기인하는 것이기도 하지만, 천주교측에서는 제사(미사)가 유일신인 천주에게만 드려지는 것이고 조상을 위한 기원도 이 '미사 성제'(聖祭)를 통해서만 가능하다는 의례구조의 차이에 따른 종교간의 충돌이라고 볼 수도 있다.[56]

실제로 천주교가 유교 사회에 전파되는 과정에서 가장 곤란을 당하고 직접적인 수난의 원인이 되었던 것이 바로 제사 문제였다. 리치를 비롯한 예수회 선교사들은 공자와 조상에 대한 제사를 거부하지 않았지만, 단순한 기념행위로 규정하여 제사에 내포된 유교의 종교적 의미를 외면하였다. 이에 비해 도밍고회나 방지거회는 유교의 제사가 지닌 신앙적 의미를 주목하면서 전면적으로 거부하여, 먼저 천주교 교회 안에서 '전례문제'(典禮問題)라는 중대한 논쟁을 일으켰다. 마침내 1715년 교황 클레멘트(Clement) 11세가 제사를 불허하도록 금령을 내리고, 1742년 교황 베네딕트(Benedicto) 14세에 의하여 금령이 재차 반포되었다. 이러한 천주교의 공식 입장은 1939년 12월에 제사금지령이 해제될 때까지 계속되었다. 그리고 이러한 천주교의 제사금지령에 대응하여, 1720년 청나라 강희제(康熙帝)가 천주교를 배척하는 유시를 반포하면서, 사실상 중국에서 천주교의 선교활동은 심하게 억압당하는 처지에 빠지고 말았던 것이다.

Ⅴ. 천주교 전교과정에 대한 성찰

17세기 초 천주교 교리가 처음 우리 땅에 소개된 이후 400년이 지났고, 1784년 조선사회 안에서 천주교 신앙활동이 일어난 이후 200년 이상이 경과되었으며, 1886년 프랑스와 통상조약을 체결하면서 전교를 허용한 지 100년이 넘었다. 그동안 외래종교로서 천주교가 전통 사회의 유교와 만나고 교섭한 양상은 이미 과거의 사실이 되었지만, 현재의 시점에서 돌아보면 천주교 신앙은 광범하고 안정된 기반을 확보한 반면, 유교는 전통사회체제의 붕괴와 더불어 급격히 쇠퇴하여 교세면에서는 완전히 역전된 모습을 보여주고 있다. 그러나 아직도 유교와 천주교의 만남이 갖는 문제들은 해결되지 않은 과제로 남아 있다고 보아야 할 것이다. 따라서 현재의 한국에서 천주교가 유교전통의 기반에 대해 어떤 태도를 갖는 것이 바

56) 趙賓實, 『儒道思想與天主敎』, 臺北, 1960, pp.179-180.

람직한 것인가를 인식하기 위해서는 지난 몇 세기 동안 이루어진 천주교와 유교의 교섭양상을 반성적으로 재음미해 볼 필요가 있다.

먼저 오늘날의 문제점을 생각해 보자. 첫째, 한국 천주교회는 대중의 생활과 사상 속에 녹아 있는 전통문화의 요소들을 어떻게 계승하고 어떻게 개혁할 것인지의 방향과 기준을 밝힐 필요가 있다. 근대화 이후 천주교 신앙이 서양의 문화양식을 도입하면서 전통문화적 요소들을 어떻게 수용하고 어떻게 조화시켜 왔는지를 되돌아본다면, 무엇보다 시대 사조와 더불어 서양적 문화양식의 도입에 너무 기울어졌고 그만큼 전통문화로부터 유리되었던 사실을 부인하기 어렵다. 둘째, 교회와 사회와의 관계가 갖는 거리는 사회에 매몰된 채 세속화에 안주하거나 사회와 유리된 신비화에 빠지는 극단적 방향으로 나갈 때 위험하게 된다. 따라서 교회의 성장은 사회를 정화하며 지도할 수 있는 이상을 지니면서 사회의 모순 속에서 고통받고 봉사할 때 제대로 이루어질 수 있다. 이런 점에서도 지난날의 교회와 오늘의 교회를 이제 하나의 교회사적 연속으로 계승하고 발전시킨다는 문제가 천주교 교회 안에서 제기될 수 있을 것이다. 셋째, 천주교 신앙의 세계적 보편성과 민족국가와의 관계를 새롭게 이해할 수 있는 시기에 도달해 있다고 생각된다. 이미 국제사회의 질서가 재편되었고, 또 앞으로도 유동성을 가질 수 있다는 점을 유념하여, 국가와 민족에 대한 교회의 의식이 정립될 필요가 있을 것이다. 이제는 서양의 그늘에서 벗어나 민족사 속에서 자리잡기 위한 심도 있는 각성이 필요할 것으로 보인다.

천주교는 조선 후기의 전통사회에 외래사상으로 전래해 왔을 때, 유교전통과의 이질성으로 인해 격심한 갈등을 일으켰다. 제사를 금지한 교회의 입장은 유교의례를 미신으로 규정하는 독선이나 몰이해의 입장을 보였던 것이 사실이다. 기본적으로 유교적 전통사회가 지닌 폐쇄성에 가장 큰 원인이 있긴 하지만, 결과적으로는 유교와 천주교가 정면으로 대립함으로써 한국 근세사에 상당히 심한 상처를 남겼다고 할 수 있다. 물론 천주교 선교사들이 제공한 서양문물은 실학사상의 개혁의식에 자극을 주어 전통사회의 낡은 틀을 개혁하는 데 긍정적 영향을 끼친 것이 사실이다. 그러나 유교전통의 사회체제가 근대를 향하여 자기 발전을 하는 데 긍정적 영향을 미쳤던 것 이상으로, 파괴적 역할과 상처를 주었던 것도 그냥 지나치기 어려운 사실이다. 전통사상과 천주교 신앙 사이에서 상호이해를 위한 노력이 결여된 점은 사실상 오늘의 천주교 신앙이 전통화하고 토착화하기 위한 기반을 조성하는 데서도 가장 큰 아쉬움이 되고 있다.

한편, 예수회가 적응주의적 태도를 통해 유교사회 속에서 선교에 크게 성공하였던 점과 예수회의 좌절에 따라 유교전통과의 이질성이 극대화되었던 점을 비교해 본다면, 천주교 신앙은 유교전통과의 조화 가능성을 확인함으로써 더욱 풍부해질 수 있었음을 주목할 필요가 있다. 정약용이 유교경전의 해석에서 천주교 교리를 다양하게 수용하였던 사실도 한국에서 천주교가 토착화될 수 있는 가능성을 가장 높은 차원에서 보여준 실례라고 하겠다. 그러나 유교와 천주교의 조화를 모색하였던 이러한 초기의 노력이 실패하게 된 원인을 교회의 독단적이고 배타적 태도에서 찾고 반성한다면, 오늘날에도 전통 속에 잠재된 윤리적 가치와 풍속·관습을 긍정적으로 수용할 수 있는 길은 열릴 수 있을 것이요, 그만큼 천주교 신앙이 외래적 이질성을 벗어나는 길을 찾을 수 있을 것이다. 한 사회의 전통문화로 뿌리를 내릴 수 없는 신념이나 신앙은 꽃병 속의 뿌리 없는 꽃처럼 한번 시들면 다시 피어날 수 없게 된다. 이처럼 천주교 신앙은 한국사회에서 유교전통의 사상과 문화 속으로 더욱 적극적인 접근과 침투가 필요할 것으로 보인다. 천주교가 한국사회에서 유교전통의 문화 속에 제대로 파고들어갈 수 있다면, 천주교의 뿌리가 깊이 뻗어나갈 수 있을 뿐만 아니라 유교문화도 우리 시대 속에서 새로운 의미와 기능을 찾는 데 도움을 받을 수 있게 될 것이다.

한국의 천주교회사가 근세사에 가장 큰 공적을 남긴 것을 든다면, 대중 속에 전파되어 신분계급적 전통사회의 모순을 깨뜨리는 힘을 배양했다는 사실이다. 대중 속에 있으면서 대중의 절실한 요구에 응답하고 또 사회의 이상을 제시하였던 것은 어떤 신념이나 신앙체계도 지키고 계승해 가야 할 과제이다. 실제로 한국사상사 속에서 불교와 유교가 세속의 권력과 타협하고 대중으로부터 유리되면서 세력이 가장 강성할 때 도리어 가장 타락하였다는 것은 역사의 한 교훈으로 절실하게 받아들여야 할 사실이다.

또 하나 짚고 넘어가야 할 것은 천주교 신앙운동이 혹독한 탄압 속에서도 활발하게 성장하던 19세기를 통하여 천주교가 민족사의 불행과 연결되었던 사실이다. 천주교 신앙운동이 서양의 제국주의적 침략세력과 결합되고 민족의식을 결여하였던 점을 외면하기는 어렵다. 황사영(黃嗣永)의 「백서」(帛書)사건은 당시 신앙집단의 고난과 긴박한 사정을 감안하더라도 국가의 존립을 위협하며 신앙의 자유와 교회의 안정을 확보하려 하였던 태도라는 점에서 쉽게 용납되기 어려운 일이다. 조선왕조 말기에 서양의 무력침략이 신앙의 자유를 요구하는 것을 구실의 하나로 삼는 반면에 천주교를 배척하였던 도학파의 척사론(斥邪論)은 민족의 보존을 명분

으로 하였던 만큼, 결과적으로 도학파의 신념이 실패로 돌아가고 말았지만, 천주교 신앙운동의 행태가 지닌 정당성에도 깊은 그늘이 드리워졌다고 할 수 있다.

그러므로 일제의 침략 속에 교회의 기능이 어떻게 평가될 것인지, 그리고 해방 후 오늘날까지 새로운 국제질서 속에 국가의식과 민족의식에 대해 천주교 교회가 어떤 영향을 주고 어떻게 역할을 할 것인지에 대한 교회의 책임있는 태도가 밝혀져야 할 것이다. 물론 보편성을 내세우는 세계종교(World religion)가 민족이나 국가의식에 사로잡히는 폐쇄성은 바람직한 것일 수 없다. 그러나 민족사와 분리된 신앙집단이 역사 속에서 정당한 영향을 끼칠 수는 없을 것이다. 따라서 천주교는 국수주의적 민족종교(national religion)가 아닌 보편적인 세계종교로서도 민족과 국가의 존립을 위한 역할과 책임을 수행할 필요가 있다.

유교적 전통사회가 쇠퇴하고 서양적 근대사회가 전면에 대두된 것은 역사의 현실이다. 그러나 전통의 잠재적 힘이 결코 무시될 수 없고 근대적 질서도 멀지 않은 미래에 반드시 변혁되지 않을 수 없는 것이 또한 현실이다. 그만큼 한국사회에서 천주교도 생명의 창조적 영속을 실현하기 위하여 유교전통의 기반을 중요한 요소로 재인식할 필요가 있으며, 천주교의 초월적 신앙도 관념화되지 않고 현실 속에 살아 움직이기 위해서는 전통의 기반에서 풍부한 영양소를 적극적으로 섭취하여야 할 것이다.

Ⅵ. 실학의 개방적 시도와 도학적 폐쇄성의 한계

유교사회는 조선 후기의 지난 400년 동안 천주교와 만남의 과정에서 자기변혁과 발전을 위한 중요한 기회를 얻었지만, 이를 살리지 못하고 전통유교의 신념에서 폐쇄적 방어에 빠져서 그 기회를 상실하고 말았으며, 그 결과 쇠퇴와 자멸의 길을 열게 되었다. 그 이유는 다음과 같다.

첫째, 무엇보다 먼저 천주교와 함께 들어온 서양의 과학기술문명을 제대로 인식하고 수용할 수 없었던 유교적 사유체제의 한계를 들지 않을 수 없다. 소수의 실학자들에 의해 서양의 과학기술이 도입되어 새로운 사회개혁의 이론과 방법이 모색되었지만, 지배이념으로 자리잡고 있는 도학은 정통주의적 자족성에 빠진 채 사실상 자기반성의 능력도 없고, 사회현실의 인식도 없으며, 변혁을 위한 의지도 없는 상태였다. 이러한 도학이 결국 조선왕조의 붕괴를 초래하는 내재적 요인이 되

고 말았던 것이다.

둘째, 유교사회가 천주교 교리를 접하면서 천주교 교리의 논리적 체계는 유교의 정체성을 새롭게 인식하는 데 필요한 유용한 정보를 제공받았지만, 이를 활용하지 못했던 것이 사실이다. 만약 유학자들이 천주교 교리를 비판하는 데 그치고 천주교 교리를 뒷받침하는 세계관과 논리에 대해 적극적으로 이해를 했더라면, 유교적 세계관과 규범을 재해석하는 데 큰 도움을 받을 수 있었을 것이다. 물론 홍대용·정약용 등 소수의 실학자들이 서양문물의 충격을 받아 음양오행설에 기반을 둔 성리학적 자연철학을 벗어나면서 인간과 세계를 새롭게 이해하는 시야를 열어가는 시도를 했다. 그러나 절대다수의 도학자들은 전통적 사유와 언어 속에 사로잡혀 새로운 사유와 논리를 이해하는 데 전혀 관심이 없었다. 이와 더불어 조선정부의 금교령(禁敎令)과 엄격한 형벌에도 굽히지 않고 굳게 지켜졌던 천주교의 신앙적 열정이 도덕규범의 질서에 대한 유교적 신념의 확고한 자세와 상응하는 것이었던 만큼 격렬한 충돌을 불가피했던 것도 사실이다. 그러나 도학의 신념이 도덕적 당위성과 자연질서의 필연성에 대한 확신만 내세우고 대중적 신앙의 열정을 결핍하고 있다는 사실을 돌아본다면, 천주교의 신앙적 열정을 제대로 이해하고 잘 활용했더라면 유교경전에 내포된 풍부한 신앙적 의식을 각성하는 데 도움을 받을 수 있었을 것이다.

셋째, 유교지식인들이 유교사회의 폐쇄성에 갇혀 서구문화에 기반을 둔 천주교의 사회의식을 접하면서도 자기혁신의 길을 찾을 수 없었던 것도 매우 깊은 아쉬움을 남기고 있다. 가장 큰 문제는 유교사회가 유지하던 신분적 차별의식과 남녀 차별의식을, 비록 도학의 이념이 뒷받침하고 있긴 하지만, 실질적으로는 도학 이념에 일치하는 것으로 보기 어렵다는 점이다. 인간과 사물의 성품이 같다는 '인물성동론'(人物性同論)의 인성론을 제기하고, 만물과 내가 한 몸이 되어야 한다는 '물아일체설'(物我一體說)의 주장을 내세우기도 하면서도, 도학자들은 신분적 차별을 통한 기득권에 안주하고 있었다. 따라서 도학자들에게는 천주교의 평등한 사회의식은 사회질서를 동요시키는 위험요인으로만 인식하였던 한계에 빠져 있었던 셈이다.

이러한 문제점을 인식한 소수의 실학자들이 천주교의 세계관을 수용하면서 중화주의적 의리론을 극복하고 우리 자신을 중심에 두는 새로운 세계관을 제기하고 서양과학기술을 수용하여 생산력과 민생(民生)을 향상시키는 방법을 모색하였다. 또한 이들 소수 실학자에 의해 신분적 차별의 해소가 추구되고, 나아가 유교경전

의 재해석을 통해 유교전통에서 상제를 두려워하는 신앙적 계기까지 새롭게 발굴하는 다양한 시도가 이루어졌던 것이 사실이다. 새로 전래한 천주교사상을 수용하여 유교의 새로운 가능성을 찾아가던 실학자들의 시도는 비록 그 시대 속에서 아무런 효과를 거두지는 못하였지만, 오히려 우리 시대 속에서 새롭게 평가되고 우리 시대의 과제와 방향을 재확인하는 데 뜻깊은 시사(示唆)를 하고 있는 것이다. 또한 유교전통이 천주교와의 만남이라는 역사적 경험을 통해 유교의 종교성을 다시 각성하고 계발할 수 있는 소중한 기회를 얻었던 사실도 다시 한번 되새겨 볼 필요가 있다.