遯窩 愼後聃의 서학비판이론과 쟁점

琴 章 泰*

目 次

Ⅰ. 攻西派의 성립과 신후담의 위치
Ⅱ. 신후담의 서학 인식과 비판 태도
Ⅲ. 천주·태극 개념의 논변
Ⅳ. 영혼론의 비판 논리
Ⅴ. 신후담 서학비판론의 특성

Ⅰ. 攻西派의 성립과 신후담의 위치

18세기 전반 星湖 李瀷(1681-1763)은 천주교 교리의 신비적 신앙 내용을 비판하면서도 서양과학을 적극적으로 수용하는 열린 자세로 서학에 대응한 유학자였다. 그러나 그의 영향을 받은 문인들은, 천주교 교리에 대한 비판에는 적극적이면서도 서양과학에 대한 이해에는 소극적이었던 愼後聃·安鼎福 등의 攻西派와 서양과학에 깊은 관심을 보이다가 천주교 교리를 신봉하는 데로 나갔던 權哲身·權日身·李家煥·李基讓·丁若鏞 등 信西派로 양분화하였다.[1] 연령층으로 본다면, 서학비판 입장을 취한 攻西派의 인물들이 성호의 초기 문인으로 老壯層이었다면, 서학신봉 입장을 취한 信西派의 인물들은 성호의 후기 문인으로 少壯層이었다. 이런 사실에서 당시 서학에 대한 대응의식의 변화 과정과 적응 양상의 차이를 엿볼 수 있다.

서학에 대한 비판적 입장을 '攻西派'라고 할 때, 당시의 도학자들은 누구나 '공서파'가 될 수 있는 입장이었으므로, '공서파'가 성호 문하에만 있었던

---

* 서울대 교수, 종교학

1) 星湖학파를 서학에 대한 태도를 중심으로 '攻西派'와 '信西派'로 나누어 보는 견해와는 달리, 도학 전통에 대한 입장에 따라 '左派'와 '右派'로 구분하는 견해도 있다.

것은 아니다. 그러나 당시 서학에 대한 비판이나 수용이 성호와 성호문인을 중심으로 주도되었던 사실을 주목한다면, 공서파나 신서파의 성립은 성호학파에서 발단하여 성호학파 바깥으로 확산되어갔던 것이라 할 수 있다.

18세기 전반과 후반에 서학비판이론을 체계화하여 제시한 공서파의 주요 인물로는 성호 문하에서 활동한 愼後聃(遯窩·河濱, 1702-1761)·安鼎福(順菴, 1712-1791) 등과, 성호 문하 바깥에서 활동한 李獻慶(艮翁, 1719-1791)·洪正河(髥齋, 생몰년 미상)·李基慶(瘠菴, 1756-1819) 등을 들 수 있다. 이들 공서파의 입장은 당시 서학 수용의 양상에 상응하여 전개되는 과정을 보여주고 있다. 공서파의 전개과정은 3단계로 나누어 볼 수 있다. 첫 단계는 성호 문하에서 신후담·안정복에 의해 서학비판론이 제기되는 단계이고, 둘째 단계는 천주교신앙활동의 초기에 안정복·이헌경·홍정하 등에 의해 적극적이고 구체적인 비판론이 제시되는 단계이며, 셋째 단계는 이기경에 의해 正祖시대 천주교 신앙활동이 일어나던 과정에서 사건과 배척론의 전개과정을 사료로 정리하는 단계이다.

첫 단계는 18세기 전반과 중반 아직 천주교 신앙이 전파되기 이전에 성호 문하에서 漢譯西學書를 읽고 나서 천주교 교리의 논리적 모순을 찾아 이론적으로 비판하는 단계이다.

18세기 전반에는 李瀷의 초기 제자인 愼後聃이 서학비판론을 제기하고 있다. 그는 23세(1724)때 『西學辨』을 저술하여 西學書인 『靈言蠡勺』·『天主實義』·『職方外記』를 조목별로 비판함으로써 천주교 교리에 대한 비판 체계를 확립하였다. 여기서 그는 도학의 이단비판론적 입장에 따라 천주교 신앙을 전면적으로 '살기를 탐내고 죽기를 아쉬워하며 이익을 탐내는 마음'(貪生惜死之利心)으로 규정함으로써 서학을 異端의 한 유형으로 비판하는 입장을 전제로 밝히고 있다.[2)]

한편 安鼎福은 18세기 중반 성호 문하에서 서학에 대한 토론을 하면서 천주교 교리에 대한 비판적 입장을 밝히기 시작하였다. 그리하여 1757년 李瀷에게 올린 편지에는 천주교 교리 서적을 검토하면서 天堂地獄說이나 靈魂 개념에 대한 비판적 입장을 정밀하게 전개하고 있다.[3)]

둘째 단계는 18세기 후반 李承薰이 북경에서 영세를 받고 돌아오면서(1784) 信西派의 천주교 신앙활동이 일어나는 초기 단계이다.

---

2) 『闢衛編』, 권1, 16, '愼遯窩西學辨: 靈言蠡勺', "至於西泰, … 亦不能自掩 其貪生惜死之利心."

3) 『順菴集』, 권2, 26-30, '上星湖先生書(戊寅) 別紙'.

먼저 안정복은 1784-85년 사이에 본격적인 서학비판론을 제기하였다. 그는 이때 「天學考」를 저술하여 서학이 중국 역사 속에 이미 수차 들어왔다가 쇠퇴한 것임을 주장하고, 「天學問答」의 저술을 통해 서학이 老·佛·楊·墨이나 왕양명처럼 성리학에서 배척해야 할 이단이며, 黃巾賊·白連敎 등의 流賊이나 자칭 彌勒佛과 같은 邪敎라고 규정하는 비판 이론의 체계를 제시하였다. 이보다 약간 뒤에 李獻慶도 「天學問答」을 저술하고 있다.[4] 이헌경은 서학을 추종하는 자가 많은 까닭은 老·佛 등의 異端을 따르는 것처럼 새로운 것을 좋아하고 급속히 이루는 것을 기뻐하는 경박한 심리(好新喜捷之心)에 영합하기 때문이라고 지적하였다.[5] 안정복과 이헌경이 모두 「천학문답」이라는 제목의 서학비판론을 제시하고 있는 것은 그 당시 서학의 문제가 관심있는 인물들 사이에서 예리한 쟁점으로 떠올라 활발한 논쟁이 벌어지고 있는 사실을 말해준다. 또한 아직도 '天學'이란 명칭을 허용하고 있는 것은 '西學'을 '天主學' 또는 '天學'으로 일컫는 천주교쪽의 명칭을 받아들이고 있음을 보여준다. 조선후기사회에서 서학에 대한 비판과 배척이 격렬해지면서 '서학'이란 명칭도 거부되고 오직 '邪學'이라 일컬어졌던 사실과 비교해 보면, '天學'이란 호칭은 비록 천주교를 이단으로 배척하면서도 서로 마주하는 토론의 자세를 유지하고 있음을 보여주는 것이라 하겠다.

한편 1791년 珍山에서 천주교도 尹持忠·權尙然이 제사를 폐지하고 神主를 불태우는 사건이 일어나자 조정에서 천주교에 대한 禁書令과 禁敎令을 내렸는데, 바로 그 직후에 서학의 교리서를 조목별로 비판하였던 인물로는 洪正河가 있다.[6] 홍정하는 4종의 천주교 교리서를 직접 읽고 조목을 나누어 비판하고 있는 점에서 신후담의 경우에 견주어지지만, 비판 태도는 비록 토론의 형식을 여전히 지니면서도 이미 전면적이고 철저한 배척 입장을 엄격하게 견지하였다.

셋째 단계는 1780-90년대에 천주교 신앙활동이 正祖의 측근인 畿湖南人

---

4) 이헌경의 「天學問答」이 저술된 시기는 안정복이 「天學問答」이 저술되는 1785년보다 약간 늦은 시기로 보인다. 안정복은 1789년에 보낸 「答艮翁李參判夢瑞(獻慶)書」(『순암집』, 권5, 36)에서 이헌경의 「天學問答」을 빌려보고, 자신의 「天學問答」을 빌려주는 사실을 기록하고 있다.

5) 『闢衛編』, 권1, 10, '李艮翁天學問答', "聖人之學, 理旣平易而用工辛苦, 異端之學, 語甚新奇而用工徑捷, … 老氏之無爲, 佛家之頓悟, 適中其好新喜捷之心, 故趨之者甚衆."

6) 洪正河(髯齋)는 正祖때의 處士로 그 인물에 관해 아직 자세하게 알려진 것이 없다. 그의 서학비판저술은 「證疑要旨」·「實義證疑」·「萬物眞源證疑」·「眞道自證證疑」·「盛世芻蕘證疑」의 5편으로 이루어진 『四編證疑』로 許伯이 편찬한 『大東正路』(권5-6)에 수록되어 있다.

속에서 일어나자, 洪樂安·李基慶 등은 천주교 신앙활동을 배척하여 사회문제로 확산시키는 중심적 역할을 한 시기이다. 이기경 자신은 이 시기에 전개되었던 천주교 신앙 활동에 따른 갈등과 논란의 과정을 『闢衛編』으로 정리하였다. 이는 정조시대 천주교신앙의 확산과 비판의 쟁점을 역사적 사료로서 가치가 있다.[7]

공서파의 서학비판론은 서학에 대한 올바른 인식이라고 할 수는 없지만, 유교의 비판적 입장을 명백하게 밝혀주고 있으며, 서학이 제기한 새로운 문제에 대해 유학의 입장에서 비판하는 과정을 통해 유학의 자기인식을 드러내고 있다는 점에서 주목할 필요가 있다. 이런 의미에서 18세기 공서파의 서학비판론의 문제는 이론적 비판체계를 제시한 신후담·안정복·이헌경·홍정하의 경우를 중심으로 검토해 볼 필요가 있다.

신후담은 23세때(1724) 星湖 李瀷의 문하에 나와 수학하면서 西學에 접하게 되었는데, 특히 西學의 종교적 영역인 천주교 교리문제에 예민한 관심을 보였다. 그가 1724-25년 사이에 스승 이익과 서학에 관해 문답한 「紀聞篇」을 보면, 이익이 서학의 긍정적 측면을 주목하는 것과는 달리 그는 『職方外紀』를 처음 보고 나서 서학이 불교를 답습한 것이요 邪學이라고 규정하는 비판적 입장을 밝히고 있다.[8] 이무렵 그는 西學 서적으로서 천주교의 영혼론을 제시한 『靈言蠡勺』과 유교문화권에 가장 널리 알려진 敎理書인 『天主實義』 및 세계지리와 서양의 문물을 소개한 『職方外紀』의 3종을 검토하면서 道學의 정통주의적 입장에서 西學을 邪學으로 비판하는 『西學辨』을 저술하였다. 『西學辨』은 조선후기에 성리학적 이론에 근거하여 천주교의 교리서를 조목별로 체계적이고 이론적으로 비판하였던 최초의 작업으로 주목될 필요가 있다.[9]

---

7) 이기경의 『闢衛編』(兩水本)은 1801년 辛酉敎獄까지의 18세기말에서 서학에 대한 비판과정을 중심으로 정리한 것인 데 비하여, 이기경의 현손 李晩采는 이기경의 『闢衛編』을 토대로 삼아 19세기중반 憲宗대까지 조선후기 서학의 전파와 비판과정을 체계적으로 정리한 『闢衛編』을 편찬하여 1931년에 간행하였다.

8) 서종태 譯, 「李瀷과 愼後聃의 西學에 대한 토론」(1), 『釜山敎會史報』27(부산교회사연구소, 2000. 7.), 100쪽, "竊嘗求西泰所撰職方外紀觀之, 則其道全襲佛氏, 其爲邪學無疑."

9) 『西學辨』은 신후담이 23세때인 1724년(갑진)에 저작된 것으로 기록되어 있지만, 星湖문하에서 서학에 관해 문답한 「紀聞篇」이 초보적 이해수준에 머물고 있는 사실과 비교해 보면, 『西學辨』은 성호의 입장과 상당한 차이를 드러내는 자신의 입장을 확립하고 있다는 점에서 그 저작이 훨씬 더 뒤에 이루어진 것일 가능성이 크다.

Ⅱ. 신후담의 서학 인식과 비판 태도

신후담은 『西學辨』에서 『영언려작』·『천주실의』·『직방외기』의 순서로 서학서적을 검토하고 있는데, 영혼론을 제시한 『영언려작』을 가장 먼저 다루었다. 이런 순서에는 그의 의도가 깃들어 있는 것으로 보인다. 그것은 천주교의 '영혼'개념이 천주교 교리의 근본 과제요, 다른 모든 문제를 포함하는 비판 체계에서 기본 전제가 되는 것이라 인식하고 있음을 의미한다. 그러나 『영언려작』의 영혼론에 대한 신후담의 비판이론에 초점을 맞추어 해명하기에 앞서, 『천주실의』·『직방외기』에 대한 그의 서학비판론이 제기하는 다양한 쟁점을 통해 서학 인식의 범위와 비판론의 전반적 성격을 이해하는 것이 필요하다. 신후담의 서학 비판의 태도에서 드러나는 특징은 두 가지로 집약해 볼 수 있다. 그 하나는 천주교를 불교와 연관시켜 인식하고 비판하는 사실이요, 다른 하나는 서양문물로서 세계지리와 서양의 교육제도에 관심을 보이면서 중화의식과 유교전통에 따르는 비판적 입장을 확립하고 있다는 사실이다.

1. 불교와 연관성 속의 비판

신후담은 『천주실의』에 대해 "그 귀결은 '천당·지옥의 설로 겁주어 유혹하고, 사람이 죽어도 精靈은 불멸하는 것이므로 천주가 사람이 죽기를 기다렸다가 상벌을 내린다는 것에 불과하다"[10]고 규정하고, 천주교 교리가 귀결되는 '천당지옥설'과 '精靈불멸설'은 유교에서는 없는 불교의 설이라 지적한다. 이에 따라 그는 "(천주교가) 불교와 다른 것이 무엇인지, 우리 유교와 같은 것이 무엇인지 나는 모르겠다. 불교의 자질구레한 설을 주워 모아서 도리어 불교를 배척하는 명목을 삼으니, 릿치 등은 우리 유교의 죄인일 뿐 아니라 불교의 역적이다"[11]라고 하여, 릿치가 제시하는 천주교의 입장이 유교와 일치를 주장하지만 유교와 다르고 불교를 배척하지만 불교와 같음을 강조하였다.

그는 천주교의 '천당지옥설'과 '靈魂불멸설'과 더불어, '童貞을 지킴'과 '세

---

10) 『벽위편』, 권1, 32, '西學辨: 天主實義', "其歸趨, 則不過以天堂地獄之說恐誘之, 以爲人死而精靈不滅, 故天主待其死而賞罰之."

11) 같은 곳, "吾未知異於佛氏者何事也, 同於吾儒者何事也, 區區掇拾乎佛氏之餘論, 反以斥佛爲名, 瑪竇諸人, 不徒吾儒之罪人, 抑亦佛氏之反賊也."

속과 인연을 끊음'은 불교와 같고, 천주교에서 세상 사람을 교화하기 위해 돌아다니는 것은 불교의 '勸善'과 같고, 천주교의 미사첨례는 불교의 '頂禮'와 같고, 천주교에서 세간의 福樂을 버리고 산골짝에 은둔하여 수도하는 것은 불교의 '出家'와 같고, 천주교에서 죄를 뉘우치는 의례(拔地斯摩之禮·恭棐桑之禮)는 불교의 '懺罪'와 같다고 하는 등 서로 유사한 점을 일일이 열거하고 있다. 그만큼 천주교 교리의 전반적 성격을 불교와 동일시하여 서학 비판의 기본 입장을 삼고 있는 것이다.

신후담은 천주교 교리에 대해 "대개가 불교의 남은 부스러기들을 본받아 서술하였으니, 그 식견의 비루함이 불교보다 열등하다" 하고, "이러한 설명들은 불교보다 더욱 천박하니 어찌 사람을 속일 만하겠는가. 스스로 그 허황함을 드러낼 따름이다"[12]라고 하여, 천주교를 불교의 아류로서 더욱 열등한 것이라 규정하고 있다. 또한 "유럽의 학문이 중국에서 이미 성행하고 있으며, 우리나라 사람들도에도 많은 이가 기뻐하고 사모하여 이를 일컫기에 이르렀다"[13]고 지적하기도 하였다. 이는 천주교 교리를 포함한 서학이 당시 우리나라의 유교지식인들 사이에서 활발히 논의되고 있는 현실을 경계하기 시작하였던 것이며, 그의 비판 태도는 천주교를 불교와 동일시함으로써 불교에 대한 도학의 闢異端論的 비판론의 확고한 기반을 활용하려는 의도를 내포한 것이라 하겠다.

2. 세계지리와 서양교육제도에 대한 비판

신후담은 『직방외기』에서 제시된 세계지리의 지식을 거부하고 중국 중심의 華夷의식을 재확인한다. 곧 "중국은 천하의 중심에 자리잡고, 풍속과 기후가 바르며, 예로부터 지금까지 성인과 현인이 잇달아 나왔고, 유교를 숭상하며, 그 풍속의 아름다움과 인물의 번성함은 참으로 외국이 미칠 수 있는 것이 아니다"[14]라고 하여 중국을 천하의 중심으로 극진하게 높였다. 이에 비해 "유럽의 여러 나라들은 바다 끝 외딴 지역이요, 오랑캐의 궁벽한 지방에 불과하여, 스스로 중화문명으로 나아갈 수 없었다. 이제 단지 그 토

---

12) 『벽위편』, 권1, 41-42, '西學辨: 職方外紀', "皆祖述乎佛氏之緖餘, 而其見之陋, 又出於佛氏下, … 此等說, 視諸佛氏, 尤爲淺露, 曾何足以誣人, 適足自狀其荒誕而已."

13) 『벽위편』, 권1, 41, '西學辨: 職方外紀', "歐羅巴之學, 頗已盛行於中國, 至於我東人, 亦多有悅慕而稱道之者."

14) 『벽위편』, 권1, 40, '西學辨: 職方外紀', "中國處天下之中, 得風氣之正, 自古迄今, 聖賢迭興, 名敎是尙, 其風俗之美, 人物之盛, 固非外國之所可及."

지의 크기가 대략 서로 비슷한 것으로 갑자기 감히 중국과 병렬하여 뒤섞어 일컫는다는 것은 참으로 이미 전혀 해당하지 않는 것이다"[15]라고 하여, 서양을 변방의 오랑캐로 낮추어 중국과 병렬시키는 것 자체를 거부하고 있다. 이처럼 신후담은 스승 李瀷이 서학의 세계지리 지식을 합리적인 것으로 적극 수용하였던 태도와는 달리, 도학정통의 華夷의식에 사로잡혀 있는 보수적 입장을 지키고 있었던 것이다.

신후담은 『직방외기』에서 소개된 서양의 학교제도에도 깊이 관심을 기울이면서, 小學·中學·大學의 과정이나 시험제도와 인재선발제도는 유교와 비슷하다고 인정하면서도 그 가르치는 내용이 다르다는 차이를 주목하였다. 그는 유교에서 가르치는 것은 '天命인 本然의 善에 근원하고 人倫인 일용의 떳떳함에서 드러나는 것'(原於天命本然之善, 著於人倫日用之常)으로서의 '道'임을 확인하고, 小學에서는 '德性을 기르고 根基를 북돋우기'(涵養德性, 培壅根基)를 먼저하며, 大學에서는 小學에서 가르친 것에 근거하여 '窮理하여 德을 높이고, 修身하여 사업을 넓혀서, 天命의 善을 온전히 하고 人倫의 떳떳함을 다하는 것'에 지나지 않는다고 지적하였다. 그리하여 유교에서 소학과 대학이 德性과 人倫을 배양하고 실현하는 일관된 과정임을 밝혔던 것이다. 이에 비해 서양의 小學에서 가르치는 내용(古賢名訓·各國史書·各種詩文·文章議論)에 대해 "덕성을 기르고 근기를 북돋우는 일에 미치지 못하니, 이것은 이미 本領이 있는 곳에 전혀 어두운 것이다"라고 하여 가르침의 핵심을 망각한 것이라 비판하고 中學에서 가르치는 내용(논리학·물리학·형이상학)에 대해서는, "기르고 북돋우는 공부가 소학에서 빠졌으니 중학에서 변론하고 관찰한다는 것이 장차 무엇에 의거하여 근거를 삼을 것인가"라고 하여 근거가 상실된 공부라 비판하였으며, 大學에서 가르치는 내용(醫科·治科·教科·道科)에 대해서는, 醫는 비천한 기술이라 治·教·道와 병렬될 수 없는 것이라 하고, 또 治·教·道에서 하나를 선택하는 것도 "갈라놓아 세 가지 것으로 삼았으니 서로 관통할 수가 없다"고 하여 학문의 통합적 일관성을 중시하는 유교적 입장에 따라 학문의 전문적 분화를 중시하는 서양의 학문 방법을 비판하였다.[16]

---

15) 같은 곳, "歐羅巴等諸國, 不過窮海之絶域, 裔夷之偏方, 不能自進於華夏, 今乃徒以其土地之大小, 略相彷彿, 而輒敢并列而混稱之者, 固已不倫之甚矣."

16) 『벽위편』, 권1, 43-44, '西學辨: 職方外紀', "(小學)未嘗略及於涵養德性, 培壅根基底事, 此已全昧乎本領之所在矣, … 其涵養培壅之功, 闕於小學, 則及乎中學, 所以辨所以察者, 將欲何據而爲之基乎, … (大學)判然爲三件物事, 而不能相貫通也."

中學의 敎科 ┌논리학(落日加)-- 辨是非之法
　　├물리학(費日加)-- 察性理之道
　　└형이상학(嘿達費西加)-- 察性理以上之學
大學의 敎科 ┌의학(醫科)-- 主療病疾
　(4科)　├법학(治科)-- 主習政事
　　├인문학(敎科)-- 主守敎法
　　└신학(道科)-- 主興敎化

여기서 신후담은 서학을 비판하면서 유교와의 차이를 선명히 드러내는데 초점을 맞추고 있으며, 차이가 뚜렷하게 제시될 수 있다면 이단을 비판하기도 쉽고 해로움도 크지 않다고 지적한다. 다만 서학의 경우는 "우리 유교의 것을 몰래 훔쳐다 속임을 꾸미고, 가탁하여 거짓됨을 수식하며, 정상을 감추고 그 실지를 숨겨서 교묘하게 우리 유교에 끌어다 부합시키니, 그 참과 거짓을 마침내 분별하기가 어려워 혹세무민의 해가 말할 수 없다"[17]고 언급하여, 유교에 대한 릿치의 적응주의적 태도가 더욱 유교사회에 기만적이고 위험한 것임을 경계하고 있다. 그만큼 서학에 대한 신후담의 비판의식은 도학의 이단배척론에 확고하게 입각하였던 것이며, 공서파의 선구적 역할을 철저히 수행하였던 것이라 하겠다.

Ⅲ. 천주 · 태극 개념의 논변

신후담이 제기하고 있는 서학의 쟁점을 두 주제로 집약해 보면, 하나는 '천주' 개념이요 다른 하나는 '영혼' 개념이라 할 수 있다. 천주 개념의 문제로는 천주와 예수의 존재에 대한 논변과 太極 · 理개념에 대한 논변을 들 수 있고, 영혼 개념의 문제로는 귀신 · 혼 개념에 대한 인식과 천주교의 영혼론 체계에 대한 정밀한 분석적 논변을 찾아볼 수 있다.

1. 천주와 예수의 존재에 대한 논변

신후담은 『천주실의』의 대강은 '천주를 높이 받드는 일'(尊奉天主之事)을

17) 『벽위편』, 권1, 45, '西學辨: 職方外紀', "獨其竊取而文其詐, 假托而飾其僞, 藏情匿實, 而巧與吾儒牽合者, 則其眞似之分, 卒難能辨, 而惑世誣民之害, 將有所不可勝言者矣."

말한 것이라 규정하고, 『천주실의』에서 '天主'를 유교의 '上帝'와 일치시켜 언급하고 있는 예수회의 補儒論的 적응주의 입장에 대해, "우리 유학에서 논하는 '上帝'의 설명에 근거함으로써, 참된 것에 의탁하여 거짓된 것을 선전하려는 계책을 삼으니, 끝내는 스스로 감출 수 없을 것이다"[18]라고 하여, 참과 거짓으로 대립시킴으로써 일치의 가능성을 근원적으로 거부하는 입장을 명확하게 밝혔다.

그는 '천주가 천지와 만물을 만들고 주재하여 편안히 길러낸다'(天主制作天地萬物, 而主宰安養之)는 것이 『천주실의』 제1편의 요령임을 확인하고, 여기서 '창조'와 '주재'라는 천주의 두 가지 역할이 제시되고 있는 사실을 주목한다. 그는 程子·朱子의 말을 이끌어 천지와 만물을 '주재'(主宰·安養)한다는 것은 인정하지만, '창조'(制作)한다는 견해에 대해서는 "천지의 이루어짐이 천주에 의하여 만들어졌다 하니, 이것은 이치에서도 증명할 수 없고 경전에서도 확인할 수 없으니, 바로 망녕된 이론에서 나온 것이다"[19]라고 하여 근거가 없는 것으로 거부하였다.

신후담은 창조(천지의 개벽)를 목수가 집을 짓는 것에 비유할 수 없는 것이라 지적하고, 天地의 존재는 "太極의 이치에 근원하고 陰陽의 실질에서 이루어지는 것일 따름"(天地者, 乃原於太極之眞, 成於兩儀之實而已)이라고 하여, 성리학적 생성론을 제시한다. 따라서 "이른바 上帝는 천지가 이루어진 뒤에 그 사이에서 주재하니, 道와 器를 합하여 이름 붙인 것이다. 마치 사람이 생명을 부여받은 후에 바로 이 마음이 있어서 사람의 몸을 주재하지만, 참으로 사람의 몸을 만들 수는 없는 것과 같다. 上帝가 비록 천지를 주재하지만 어찌 천지를 만들어낼 이치가 있겠는가"[20]라고 하여, 인간의 마음이 인간의 몸을 주재하지만 제작하지는 못하듯이 上帝도 천지를 주재하지만 창조하지는 않는 존재임을 밝히고 있다. 신후담은 이처럼 천주교의 '창조'론과 성리학의 '생성'론이 충돌하고 있음을 보여주고, 철저히 성리학의 '생성'론에 근거하여 '창조'론을 부정하였다.

신후담은 천주가 강생하여 예수로 태어났다는 '天主降生說'에 대해서도 극심하게 거짓되고 이치에 어긋나는 것으로 천주교의 교리 자체와도 모순

---

18) 『벽위편』, 권1, 33, '愼遯窩西學辨: 天主實義', "因吾儒論上帝之說, 以爲托眞衒僞之計, 而終有所不能自掩者."

19) 같은 곳, "天地之成, 由於天主之制作, 則此乃於理無徵, 於經無稽, 而特出於妄度之論也."

20) 같은 곳, "所謂上帝, 則蓋亦天地成形之後, 主宰乎其間, 合道與器而爲之名, 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."

되고 있음을 두 가지 점에서 지적하고 비판한다. 그 하나는 天主가 강생하여 33년동안 민간에 살았다면 그동안 하늘에는 주재자가 없게 되어 천주 개념과도 모순된다는 것이요, 다른 하나는 천주교에서 천주를 '고금의 큰 부모'(古今大父)라 하고 '우주의 공변된 임금'(宇宙公君)이라 하면서도 천주가 천하를 두루 덮어주지 못하고 특정한 곳에 강생하여 특정한 나라 사람에게 사사롭게 작은 은혜를 베푼다는 것이 모순되는 것이라고 지적한다.[21] 천주 개념의 모순을 지적하고 비판하는 것은 그만큼 신후담의 비판 태도가 합리적 일관성을 지키려는 것이요, 적대적 비판에 앞서서 이론적 대립과 모순을 찾아가는 것임을 보여준다.

2. 太極·理 개념에 대한 논변

마테오 릿치는 『천주실의』에서 '천주'를 유교 경전의 '상제'나 '천'과 일치시키면서, 송대 성리학의 '태극'이나 '리'의 궁극적 실재성을 부정하였다. 이에 대해 신후담은 상제를 공경하여 제사 드리지만 태극을 공경하여 제사하지 않는 사실을 들어, 태극이 만물이 시조가 될 수 없다는 릿치의 지적을 반박하였다. 신후담은 "태극이란 그 이치는 실재하지만 그 자리는 비어있다. 상제가 하늘에서 주재하여 정해진 자리가 있는 것과는 같지 않으니, 공경하는 의례를 베풀 수 있는 곳이 없다"고 하여, 上帝는 주재하는 역할과 하늘에 있다는 자리를 갖추고 있지만 태극은 이치로서 자리가 없으므로 '이치'(理)와 '자리'(位)라는 조건에서 양자의 차이가 있음을 밝힌다.

한편 신후담은 이러한 상제와 태극의 관계를 성인과 도덕의 관계로 비유하여, "사람이 요·순·공자·맹자를 높이는 것은 그 도덕이 높고 두텁기 때문이나, 도덕을 높이 받드는 사람이 있다는 말은 못 들었다"[22]고 해명한다. 곧 聖人에게는 실지의 자리가 있으니 제사를 드리지만 도덕에는 자리가 없으니 제사를 드리지 않는 것처럼, 태극에 제사하지 않는 것도 태극이 궁극의 이치로서 실재하지만 정해진 자리가 없으면 제사를 드리지 않는 것이라고 변론하였다. 유교적 궁극존재의 개념에서 상제와 태극의 차이를 강조하는 릿치의 견해에 반박하는 것이, 신후담에게는 성리학적 입장에서 상제

---

21) 『벽위편』, 권1, 39, '西學辨: 天主實義', "天主之降生, 獨生於西泰之國, 則天主施恩之道, 亦云偏矣, 烏在其爲大父公君也."

22) 『벽위편』, 권1, 34, '西學辨: 天主實義', "太極者, 其理則實, 而其位則虛, 非若上帝之主宰乎天, 而有定位, 則恭敬之禮, 固無可施之處, … 人之尊堯舜孔孟, 以其道德之高厚也, 而未聞有尊奉道德者."

와 태극의 차이와 일치성을 재인식할 수 있는 계기가 되었던 것이다.

또한 릿치가 주렴계의 「太極圖」를 홀수와 짝수(奇·偶)의 형상을 말한 것에 불과하며 태극의 형상이 없다 하여 태극과 음·양을 동일시하고 있는데 대해, 신후담은 "태극은 음·양을 떠나는 일이 없으니, 음·양에 깃들어 있지만 음·양과 뒤섞이지 않는 것이다"[23]라고 하여, 태극이 홀수·짝수의 형상인 음·양에 깃들어 있지만 "易에는 태극이 있으니, 태극이 음양을 낳는다"(易有太極, 是生兩儀)는 『주역』(繫辭上)의 구절을 근거로 태극이 음·양의 발생근원이요 음·양과 동일시 될 수 없는 것임을 강조하였다. 이는 태극을 상제와 구분함으로써 궁극존재로서 실재성을 부정하려는 릿치의 견해를 반박하여, 태극이 음·양의 생성근원으로서 궁극적 실재임을 확인한다.

나아가 신후담은 릿치가 '理'의 실체성을 부정하는 견해를 세 가지 측면에서 반박하고 있다.

① 릿치는 '리'가 人心이나 사물에 있다는 것은 '리'가 사물의 뒤에 존재하는 것이므로 사물의 근원이 될 수 없다고 하여, 理를 사물의 속성(依賴者)으로 규정하였다. 이에 대해, 신후담은 "理와 사물은 애초에 가르고 나누어 두 가지로 삼을 수 없는 것이니, 이제 이것으로 理가 사물을 벗어나지 않는다면 옳지만, 만약 이 사물에 앞서서 이 사물이 되는 理가 없다고 하면, 이른바 사물이란 어디로부터 나오는 것이랴"[24]라고 하여, 理는 사물에 내재하면서 사물의 존재 근원이 되는 것이라는 성리학적 입장을 확인한다.

② 또한 릿치는 사물이 존재하기 이전의 空虛에서는 '리'가 의존할 수 없어서 떨어지고 말 것이라 하여 사물에 앞서서 '리'가 존재할 수 없음을 밝혔다. 이에 대해 신후담은 木·石처럼 有形한 사물과 달리 '리'는 無形한 것이므로 空虛에서 떨어질 염려가 없음을 강조하고, 천지가 형성된 뒤에도 하늘과 땅 사이에 공허가 있지만 '리'가 어디에나 있으며 떨어진 일이 없음을 지적하였다.

③ 나아가 릿치는 '리'가 靈(이성능력)·覺(지각능력)과 明義(도덕적 판단력)가 있는 鬼神의 부류가 아니라면 자신에게 없는 것(靈覺·明義)을 사물에게 베풀 수 없다고 하여, '리'가 靈覺이 있는 존재의 근원이 될 수 없는 것이라고 언급하였다. 이에 대해 신후담은 "사물이 靈하고 覺할 수 있는 것

---

23) 『벽위편』, 권1, 35, '西學辨: 天主實義', "太極者, 未嘗離乎陰陽, 但卽陰陽, 而不雜乎陰陽者, 是也."

24) 같은 곳, "理與物, 初未嘗判然離絶, 而爲兩事, 今若以此, 而謂理之不外於物, 則可, 若謂無此物之先, 未有爲此物之理, 則所謂物者, 何自而出乎."

은 氣가 하는 것이요, 그 靈하고 覺하는 근거를 미루어 가면 곧 理이다"[25] 라고 하여, 靈·覺하는 氣작용의 근거로서 '리'의 근원성을 재확인하고 있다. 바로 여기서 靈覺이 있는 인격적 神을 최고의 존재로 보는 천주교의 인식과 靈覺도 氣의 작용일 뿐이요, 그 근거를 '리'로 인식하는 성리학적 인식의 차이가 극명하게 대비되는 것이다.

Ⅳ. 영혼론의 비판 논리

1. '영혼' 개념에 대한 이단비판론의 적용

신후담은 천주교가 '영혼불멸설'을 통해 이 세상이 고통스럽고 수고로움과 죽어서 땅에 묻히는 근심을 극진하게 말하고 있음을 주목하고, 이에 대해 유교의 입장을 "스스로 즐거운 곳이 있으니, 군자의 마음은 어느 때나 편안하고 순조롭게 대처하여 살고 죽음에 대해 근심하는 일이 없다"[26]고 하여, 죽음을 두려워하고 근심하는 천주교의 태도와 유교의 당당한 사생관을 대비시키고 있다.

또한 천주교의 귀신·영혼의 설에 대해서는 릿치가 『시경』·『서경』 등 유교 경전으로 입증하려는 태도를 "세상을 현혹시키는 한가지 실마리가 될까 두렵다"(恐爲惑世之一端)고 경계하고, 유교의 鬼神·魂魄 개념의 기준으로 『朱子語類』를 인용하여 제시하고 있다. 그만큼 신후담의 서학비판론은 성리학의 입장을 확고한 기준으로 지켰던 것이다.

릿치는 '人性'을 生(성장능력)·覺(지각능력)하고 이치를 추론할 수 있는 것으로 정의하고, '仁·義·禮·智'는 추론한 다음에 있는 것으로 人性이 될 수 없는 것이요, '德'은 性에 있는 것이 아니라 義念·義行에 오랫동안 익숙함으로써 생기는 것이라 하여 성리학적 인식을 거부하였다. 이에 대해 신후담은 "저들은 生·覺과 추론이 魂에 속하는 것이라 하는데, 魂은 氣이니, 어찌 人性의 本然을 논할 수 있겠는가"[27]라고 하여, 人性과 魂을 일치시키

---

25) 『벽위편』, 권1, 36, '西學辨: 天主實義', "物之能靈能覺者, 氣之爲也, 推原其所以靈覺者, 則理也."

26) 『벽위편』, 권1, 37, '西學辨: 天主實義', "自有樂地, 君子之心, 安時處順, 未嘗戚戚於生死者也."

27) 『벽위편』, 권1, 38, '西學辨: 天主實義', "彼嘗以生覺推論屬之於魂, 則魂是氣也, 何足以論人性之本然乎."

는 천주교의 입장과는 달리, 氣로서의 魂과 理로서의 性을 분별하는 성리학적 입장에 따라 '人性'에 대한 릿치의 정의를 거부하고 있다. 또한 신후담은 '인·의·예·지'가 人性임은 孟子에서 제시된 정론이라고 강조하면서, '인·의·예·지'가 추론한 다음에 있고 本然의 性에 갖추어있는 것이 아니라면 四端(惻隱·羞惡·辭讓·是非)의 마음은 어디에 깃들어 있다가 추론을 기다리지도 않고 발현될 수 있는 것인지를 반문한다.[28] 이처럼 그는 性(四德)에서 情(四端)이 발현되어 나온다는 성리학의 견해를 통해 릿치의 견해를 반박하고 있는 것이다. 나아가 그는 "德이 義念과 義行에서 생기고 性에 갖추어 있지 않은 것이라면, 사람이 德을 가진다는 것은 과연 바깥에 있는 것을 잡아끌어 억지로 안에 넣은 것이 되고 만다"[29]고 하여, 『대학』의 '明德'이나 『중용』의 '德性'의 性에 내재하는 德 개념과 어긋나는 것임을 지적한다. 따라서 신후담의 비판은 성리학적 견해를 재확인하는 것이며, 릿치의 천주교 교리와 성리학의 견해가 얼마나 대립된 입장에 서 있는지를 뚜렷하게 드러내주는 것이라 할 수 있다.

한편 신후담은 삼비아소가 『영언려작』의 서문에서 핵심 과제로 강조하고 있는 '천상에 변함 없이 있는 복'(天上常在之福)이란 '사람이 죽은 뒤에 영혼이 불멸하여 선을 행한 사람이 천당에 오른다'는 것을 의미하는 것이라 하여, 천주교의 영혼론이 '영혼불멸설'과 '천당지옥설'로 집약되는 것임을 지적하였다. 그것은 천주교의 영혼론에 관한 전반적 비판에서 가장 먼저 '영혼불멸설'을 주목하고 이에 따라 사후에 영혼이 가는 곳에 대한 설명인 '천당지옥설'에 초점을 맞추고 있는 것이다. 그 까닭은 송대 도학에서 정립된 불교에 대한 이단비판론의 체계를 기반으로 천주교와 불교를 동일시함으로써 불교에 대한 비판 논리를 천주교에 대해서도 반복하여 적용시키기 위한 것이다.

신후담은 『주역』의 '鬼神死生說'을 근거로 "사람이 태어남은 陰(精)과 陽(氣)이 모여서 개체를 이루고 죽게 되면 魂은 날아가고 魄은 내려가서 흩어져 변하게 되니, 변하면 존재하는 것도 없어진다"[30]고 하여, 죽은 뒤에는 魂·魄이 흩어져 없어지는 것임을 강조함으로써 '영혼불멸설'을 거부한다. 또한 유교의 '福善禍淫之說'은 선하면 복을 받고 방탕하면 재앙을 받는다는

---

28) 『벽위편』, 권1, 39, '西學辨: 天主實義', "使仁義禮智誠在抽利之後, 而不具於本然之性, 則所謂惻隱等四者之心, 未知寓於何處, 而猝發於倉黃入井之際, 不必待推理而後有之耶."

29) 같은 곳, "德之生於義念義行, 而不具於性, 則人之有是德者, 果是攬取在外之物, 强以納之於內者."

30) 『벽위편』, 권1, 14, '西學辨: 靈言蠡勺', "人之生也, 陰精陽氣, 聚而成物, 及其死也, 魂遊魄降, 散而爲變, 變則存者亡矣."

것으로 "이치로서 말한 것이요, 이치를 따르는 자는 스스로 마땅히 복을 받고 이치를 거스리는 자는 스스로 마땅히 재앙을 당하는 것이니, 어찌 상제가 일일이 사람에게 (복이나 재앙을) 내려준다고 말하겠는가. 또한 재앙이나 복이란 (하늘이) 德을 명하고 죄를 징벌하는 사이에 드러나는 것일 뿐이니, 어찌 저들이 말하는 천당지옥의 설과 같겠는가"[31]라고 하여, 이치에 따르는지 여부의 당위성을 기준으로 하는 유교의 禍福說로서 天主에 의해 일일이 심판을 받아 가게 되는 천주교의 '천당지옥설'을 부정하고 있다.

이에 따라 신후담은 유교가 가르치는 道가 일상의 당위적 규범으로서 事親·事君임을 강조하고 천주교의 가르침은 '천상의 복을 구하는 것'만을 옳게 여겨서, 事親·事君 등 일상의 도리를 저버리게 되는 것이라 대비시켰다. 그리하여 "이것은 윤리를 업신여기고 이치를 어그러뜨리는 것이요, 사사로움을 따르고 이익을 바라는 데 머무는 것이니, 어찌 심히 미워할 것이 아니겠는가. …저들이 학문하는 방법은 오로지 福을 구하는 데서 나왔으니, 그것은 역시 不誠함이 심하며, 오로지 利欲으로 마음을 삼은 것이다"[32]라고 비난한다. 이처럼 그는 천주교에서 天上의 福을 추구하는 것이 인간 사회의 도덕규범과 책임을 저버리게 되는 것인 동시에 사사롭고 利欲에 빠져있는 반도덕적 태도라고 비판하고 있다. 또한 그는 유교의 학문방법과 과제를 '誠'과 '義'로 확인함으로써, 천주교의 가르침이 求福에 빠져 不誠과 利心으로 유교의 도덕적 가치에 배반되는 것임을 강조하였다.

여기서 신후담은 異端의 공통적 성격을 '利'(利欲)에 근원하는 것이라고 규정한다.[33] 그리하여 楊朱·墨翟·莊子·列子가 모두 利를 탐하는 것이라 하고, 특히 불교에서 제시한 '精神不滅'과 '輪廻報應'의 설에 대해서는 "精神이 不滅한다는 것은 이미 세상 사람들의 죽기를 아쉬워하는 마음에 이미 넉넉히 적중하고 있으며, 輪廻·報應 등의 說은 또한 세상 사람들의 마음을 붙잡아 두려워하게 하여 유인하니, 그러므로 온 세상에 휩쓸려 따르는 자들이 역시 이익을 위한 것이다"[34]라고 하여, 불교의 기본교리도 利欲을 근거

---

31) 『벽위편』, 권1, 15, '西學辨: 靈言蠡勺', "此特以理言, 順理者, 自當獲福, 逆理者, 自當遇禍, 豈謂上帝一一下降於人也, 且其禍福, 不過見於命德討罪之間而已, 亦豈如彼所謂天堂地獄之說哉."

32) 같은 곳, "是其蔑倫悖理, 徇私要利之留, 豈非可惡之甚者耶, … 彼所以爲學者, 特出於求福, 則其亦不誠之甚, 而專以利爲心也."

33) 『벽위편』, 권1, 15, '西學辨: 靈言蠡勺', "異端之學, 其流則有萬不同, 而其源則皆出於利."

34) 같은 곳, "所謂精神不滅者, 旣足以中世人惜死之心, 輪廻報應等說, 又有以持世人之心, 而恐誘之, 故擧世靡然從之者, 亦爲利也."

로 하는 것임을 확인한다. 또한 천주교의 영혼불멸설과 천당지옥설에 대해 "서양에 이르면, 곧 불교의 자질구레한 이론에 근거하여 이를 변화시키고 신비롭게 하니 더욱 이치에 가까운 것으로 보이지만, 그것이 살기를 탐내고 죽기를 싫어하는 利欲의 마음임을 스스로 감출 수는 없다"[35]고 하여, 천주교도 불교를 따라 利欲을 추구하는 이단의 하나일 뿐이라 밝히고 있다.

2. '영혼' 개념 체계에 대한 비판 논리

삼비아소(Fransesco Sambiaso, 畢方濟)가 『靈言蠡勺』을 저술한 것은 心性論과 鬼神死生論의 이론으로 정립되어 있는 성리학적 사유틀을 극복하기 위해 스콜라철학의 '영혼'(anima) 개념을 체계적으로 소개한 것이라 할 수 있으며, 신후담이 『서학변』에서 『영언려작』을 가장 먼저 비판 대상으로 다루고 있는 것은 '영혼' 개념의 문제를 천주교 교리에 대한 비판의 핵심 문제로 삼고 있음을 의미한다. 그것은 바로 성리학의 근본 문제인 心性論·鬼神死生論과 천주교의 영혼론을 대결시키고, 성리학의 입장에서 비판이론을 전개하는 것이라 할 수 있다. 따라서 그는 철저히 성리학의 이론을 따라 조목마다 정밀하게 이론적으로 비판함으로써 그의 천주교 비판 가운데서 영혼론 비판에 가장 많은 공을 들였다. 그는 『영언려작』의 편차에 따라 '영혼'(anima, 亞尼瑪) 개념을 ① 體(본체)·② 能(능력)·③ 尊(존귀함)·④ 情(성질)의 4주제로 나누어 자신의 비판이론을 전개하고 있다.

(1) 영혼의 본체(體):

『영언려작』에서는 영혼의 본체를 규정하는 개념으로 '자립하는 실체'(自立之體), '본래 스스로 존재하는 것'(本自在者), '神의 부류'(神之類), '죽을 수 없음'(不能死), '인간의 體模가 됨'(爲我體模), '끝내 은총에 의지함'(終賴額辣濟亞)의 여섯 가지를 들고 있다.

영혼이 '자립하는 실체'라는 규정에 대해, 신후담은 "혼이란 형체에 의지하여 있다가 형체가 이미 없어지면 흩어져 無로 돌아가는 것이니, 어찌 자립하는 실체가 될 수 있겠는가"[36]라고 하여, '혼'이 형체에 의존하는 것이요 자립하는 실체가 아님을 확인하고 있다. 또한 형질에 따라 나오는 生

---

35) 『벽위편』, 권1, 16, '西學辨: 靈言蠡勺', "至於西泰, 則又因佛氏之餘論, 而變而神之, 愈爲近理, 然亦不能自掩其貪生惜死之利心."

36) 같은 곳, "魂者, 乃依於形而爲有, 形旣亡則消散而歸於無者也, 烏得爲自立之體乎."

魂·覺魂이 의지하던 형질이 소멸하면 같이 소멸되는 것과 달리 사람에게 있는 영혼은 형체에 의지하는 것도 아니요 사람이 죽어도 소멸되지 않는 것으로 '본래 스스로 존재하는 것'이란 주장에 대해, 사람에게는 오직 하나의 '혼'이 있어서 생장하고 지각할 수 있는 것이라 하여, '魂3品說'을 비판하고, 생장과 지각이 없어진 다음에는 영혼이 홀로 존재할 이치가 없음을 강조하여, 영혼의 불멸설을 거부함으로써 영혼이 본래 스스로 존재한다는 주장도 성립할 수 없는 것이라고 보았다.

'혼'이 '神'의 부류에 속하는 것이요 '氣'가 아니라는 천주교의 견해에 대해, 그는 "魂은 곧 氣의 神이다"(魂便是氣之神)라는 주자의 언급을 근거로 "이미 氣의 神이라 하였으니, 魂이 곧 氣라고 말할 수는 없다. 그렇지만 氣가 아니면 이른바 魂이라는 것도 없다. 이제 다만 魂은 氣가 아니라고만 말하고 氣의 神이라고 말하지 않는다면 장차 모르는 사람으로 하여금 氣를 떠나서 魂을 찾게 할 것이니 어찌 옳다고 하겠는가"[37]라고 하여, 魂은 氣의 神이지 氣를 떠나서 존재하는 것이 아님을 역설한다.

이러한 논변에서 드러나고 있는 가장 중요한 점은 천주교에서 제시하는 '神' 개념과 성리학에서 이해하는 '神' 개념이 큰 차이를 지니고 있다는 사실이요, '신' 개념의 두 입장이 어떻게 다른가를 밝히지 않고서 제각기 자기 주장만 반복하고 있다는 사실이다. 성리학에서 '신'이란 '음·양의 헤아리기 어려운 것'(陰陽不測)이요, 氣(음·양)의 신묘한 작용현상을 가리키는 것이다. 그만큼 '신'은 본질적으로 氣를 벗어나지 않는 것이다. 따라서 초월적 궁극존재를 의미하는 서학의 '신' 존재와는 개념적 차이가 매우 큰 것임을 주목할 필요가 있다.

한편 천주교에서는 인간의 '영혼'은 식물의 '生魂'이나 동물의 '覺魂'과는 달리 죽을 수 없는(不能死) 것이고, 죽은 뒤에도 '생혼'과 '각혼'을 포함하여 죽지 않는 것이며, 다만 신체가 없으므로 쓰이지 않고 있을 뿐이라고 설명한다. 이에 대해 신후담은 사물(식물·동물)에 있는 생혼·각혼이 형체와 함께 소멸되는 것이라면 인간에 있는 생혼·각혼만이 사람이 죽은 뒤에도 소멸되지 않는다는 것은 일관성이 없는 것이라고 비판한다. 특히 인간이 죽은 뒤에 인간의 영혼에 포함된 생혼·각혼은 쓰이지 않고 있을 뿐이라는 견해에 대해, "생혼·각혼이 이미 쓰이지 않는다면, 비록 소멸되지 않았다

---

37) 『벽위편』, 권1, 17, '西學辨: 靈言蠡勺', "既是氣之神, 則固不可便謂之氣, 而非氣則又無所謂魂也. 今但言魂之非氣, 而不言其爲氣之神, 則將使不知者, 離氣而覓魂矣, 烏可乎哉."

하더라도 소멸된 것과 다름이 없다. 비록 천당의 즐거움이 있어도 반드시 그 즐거움을 지각할 수 없고 비록 지옥의 고통이 있다 하더라도 반드시 그 고통을 지각할 수 없을 것이다. 이러하다면 반드시 하늘에 오르기를 구하는 일은 무엇 때문인가"[38]라고 하여, 죽은 뒤에 생혼·각혼의 작용이 없다면 영혼이 불멸한다고 하더라도 천당의 즐거움이나 지옥의 괴로움을 지각할 수 없을 것이니 천당·지옥의 존재도 무의미한 것이 될 것임을 지적한다. 이처럼 신후담은 '영혼'의 불멸을 주장하면서 영혼 속에 생혼·각혼의 단계를 영혼의 한 기능으로 내포시키고 있는 천주교의 신앙적 영혼론에 대해 논리적 정합성을 요구하는 비판 태도를 보여주고 있다.

천주교에서 영혼을 인간의 바깥으로 드러난 형체의 모상인 '依模'가 아니라 안으로 실체의 모상인 '體模'라 한 데 대해, 신후담은 "형체가 있은 다음에 魂이 있는 것이지, 먼저 魂이 있고 이 魂의 모상에 의지하는 것이 형체가 되는 것이 아니다"[39]라고 하여, 혼이 '體模'가 될 수 없다고 부정하였다. 그것은 魂을 신체적인 것을 초월한 존재로 보는 천주교의 입장과는 달리, 신체적인 것에 의존하는 존재라고 보는 성리학적 인식에 따른 것이다. 또한 천주교에서는 하늘의 참된 복은 사람의 '志力'이나 천주의 '公祐'만으로 얻을 수 있는 것이 아니라 천주의 '特祐'가 있어야 한다고 언급한다. 이에 대해 신후담은 한편으로 그런 인식이 천주의 '特祐'를 기다리기만 해서 착한 일을 하겠다는 자신의 의지를 불필요한 것으로 만들 위험이 있음을 경계하고, 다른 한편으로 "천주된 자가 널리 천하의 모든 사람을 사랑하지 못하고 그 중에서 사사롭게 사랑함이 있어서 혹은 은총을 내려주기도 하고 혹은 내리지 않기도 하는 것이다"[40]라고 하여, 누구에게나 주어지는 '公祐'가 아니라 특정한 사람에게 주어지는 '特祐'로서 천상의 참된 복을 받을 수 있게 된다면, 그것은 천주가 편벽되어 공평하지 못한 존재임을 드러내는 것이라고 비판한다.

(2) 영혼의 능력(能)

『영언려작』에서는 영혼의 능력인 생장(生)·지각(覺)·이성(靈)의 3가지

---

38) 『벽위편』, 권1, 17-18, '西學辨: 靈言蠡勺', "生覺既不用, 則雖不滅, 而與滅無異矣, 雖有天堂之樂, 而必不能覺其樂, 雖有地獄之苦, 而必不能覺其苦, 若是而必欲求升天之事者, 亦何也."

39) 『벽위편』, 권1, 18, '西學辨: 靈言蠡勺', "有是體, 然後有是魂, 非先有是魂, 而依是魂之模狀者, 乃爲形體也."

40) 『벽위편』, 권1, 19, '西學辨: 靈言蠡勺', "天主者不能普愛天下之人, 而於其中, 有所私愛, 或祐而或否也."

능력 가운데서도 '지각능력'(覺能)을 주목하였다. 이러한 '지각능력'은 外能(五司: 耳·目·口·鼻·體)에 의한 外覺과 內能(二司: 公司·思司)에 의한 內覺으로 나뉘고, 內能에는 二司 이외에 별도로 嗜司(欲能·怒能)가 있어서 外五司와 內二司가 거두어들인 것을 좋아하거나 버리는 역할을 하는 것이라고 한다.

이에 대해 신후담은 "마음의 지각 이외에 다시 별도의 지각은 없다"(心覺之外, 更無別覺)라고 하여, 모든 지각작용은 마음의 지각(心覺)일 뿐이라 하여 지각의 주체를 外覺과 內覺으로 구분하는 것을 거부하였다. 여기서 그는 "內能이라는 것이 '魂'이라는 한 글자에 불과한데, 황홀하고 무근거한 설명으로 처음부터 마음이 안에서 주장하기에 이르지 못하고 있다. 그러니 이른바 '內'라는 것이 우리가 말하는 '內'가 아니요 별도로 공허하게 꾸며놓은 군소리일 뿐이다"[41]라고 하여, 지각작용의 양상과 내용에 따르는 분석을 지각의 통일된 주체로서 '마음'을 확립하지 못하고 있는 것으로 비판하였다.

또한 『영언려작』에서는 아니마(영혼)의 '靈能'에 대해 記含(기억)·明悟(인식)·愛欲(욕구)을 하는 3기관(司)을 구분하고 있다.

『영언려작』에 의하면 '記含'(기억) 중에 형체가 있는 사물을 기억하는 '司記含'은 頂骨 뒤의 '腦囊'에 있고, 형체가 없는 것을 기억하는 '靈記含'은 인간만이 지닌 '영혼'이다. 이에 대해 신후담은 서학에서 기억의 기관으로 제시한 '뇌낭'說이 유교의 '심'說과 다른 것임을 강조하면서, '마음'을 "虛靈하여 知覺함으로써 한 몸의 주재가 되니, 記憶하고 思惟하며 酬酌하고 言行함은 어느 것이나 이 마음이 하지 않는 것이 없다"고 하여, 기억도 마음의 작용이라 확인하였으며, 이에 따라 그는 "사람의 기억과 언행을 모두 뇌낭이 하는 것이라면 마음이란 일종의 붙어있는 군더더기가 되고 말 것이다"[42]라고 하여, 기억의 주체가 뇌낭이 아니라 마음이라는 성리학의 전통적 심개념을 역설하였다.

다음으로 '明悟'(인식)는 능동적으로 받아들일 수 있도록 萬像을 만드는 작용을 하는 '作明悟'와 이 萬像에 빛을 비추어 만물의 이치를 얻는 '受明悟'로 구분된다. 이에 대해 신후담은 사람이 사물의 이치를 明悟한다는 것

---

41) 『벽위편』, 권1, 20, '西學辨: 靈言蠡勺', "內能者, 不過於魂之一字, 而恍惚胡說, 初不及於此心之爲主於內, 然則其所謂內者, 非吾所謂內也, 特架虛之贅談而已."

42) 『벽위편』, 권1, 21, '西學辨: 靈言蠡勺', "心之爲物, … 虛靈知覺, 以爲一身之主宰, 所以記藏思惟酬酌云爲者, 孰非此心之所爲乎, … 人之記藏云爲, 皆腦囊之所爲, 而心則成一寄贅之物矣."

은 心靈이 하는 것이지 밖으로부터 받아들이는 것이 아니라 하여 '受明悟'의 과정을 거부하고, 그 사물에 근거하여 그 사물의 이치를 밝히는 것일 뿐이라 하여, 사람이 사물의 형상을 만드는 '作明悟'의 과정을 거부한다. 또한 서학에서 '명오'의 극치는 사물의 형체나 기질을 벗어나며 피차의 분별을 버리고 사물의 精微함(이치)을 남기는 것이라 언급한데 대해, 그는 "천성을 형색 밖에서 구하니 이것은 그 한쪽에 집착하여 관통하는 방법을 모르는 것이다. 이른바 '명오'는 空寂과 虛無의 영역에 빠져 있을 뿐이니 어찌 일찍이 작용에서 드러난 것이 있겠는가"[43]라고 하여, 道·器와 體·用이 일체라는 전제에서 이치를 현실의 사물 속에서 인식하는 것이 아니라 '明悟'의 극치는 이치를 형색을 벗어나 추상적 관념으로 인식하는 것이라 비판하고 있다.

그 다음으로 '愛欲'(욕구)은 식물·동물·인간이 모두 가지고 있는 '性欲'(본성적 욕구)과, 동물·인간에게만 있는 '司欲'(감각적 욕구)과, 인간에게만 있는 '靈欲'(이성적 욕구)의 셋으로 구분된다. 이에 대해 신후담은 '性欲'이란 성리학의 '性' 개념에 따라 '德을 좋아하는 마음'(好德之心)을 가리키거나 『맹자』처럼 맛·색깔·소리·냄새를 대하는 기질도 '性'이라 할 수 있다는 것을 전제로, 천주교의 '性'은 德性도 形氣도 아니고 常生과 眞福을 추구하는 사사롭고 이기적인 것이라고 규정한다. 곧 그는 "이것은 단지 老莊과 釋迦의 무리에서 나온 것으로 스스로 사사롭고 스스로 이로움을 위주로 하여 그 자질구레한 이론들을 주워모아 더욱 꿰맞추어 人性의 欲이 오로지 常生과 眞福있는 것이라 한다"[44]고 하여, 老莊·釋迦의 異端이 추구하는 이기적 욕구로 비판하고 있다.

또한 '司欲'과 '靈欲'에 대해서도 '司欲'은 생각(思司)을 따라간다는 견해에 대해서도, 생각(思)이란 道心과 人心의 어느 쪽에나 연관되는 것인데 人心쪽에만 한정시키고 있는 문제점을 지적하고, '靈欲'이 理義를 따라간다는 견해에 대해서도, 理義란 하늘로부터 부여받아 사람의 본성 속에 갖추어져 있는 것이므로 확충시켜 가는 것이지 理義가 바깥에 있어서 사람을 이끌고 가는 것이 아님을 강조한다. 따라서 그는 천주교의 입장을 "理義가 性 속에 갖추어져 있음을 알지 못하고 性과 義를 나누어 두 가지로 삼고서, 性을

---

43) 『벽위편』, 권1, 23-24, '西學辨: 靈言蠡勺', "求天性於形色之外, 執其一而不知所以貫, 所謂明悟者, 淪於空寂虛無之域而已, 曾何足以見之於用乎."

44) 『벽위편』, 권1, 25, '西學辨: 靈言蠡勺', "此特出於老莊釋迦之屬, 以自私自利爲主者, 而彼又掇其餘論而益傅會之, 以爲人性之欲專在於常生眞福."

따르는 것을 잘못이라고 하는데 이르렀으니 大本을 모르는 것임을 알 수 있다"[45]고 하여, 천주교 교리가 근본이 되는 성리학의 性·義개념을 올바로 이해하지 못하고 있는 것임을 밝히고 있는 것이다.

(3) 영혼이 존귀함이 天主와 비슷함(尊與天主相似)

『영언려작』에서 영혼의 존귀함이 天主와 비슷함을 논하였는데, 이에 대해 신후담은 上帝를 '천주'라고 칭할 수도 있고 人魂을 '아니마'라고 일컬을 수 있다는 것은 인정하지만, '아니마'를 천주에 비교하여 그 존귀함이 서로 비슷하다고 하는 것은 전혀 잘못된 것이라 강조한다.

여기서 그는 유교에서 인간의 魂·魄 개념과 天의 鬼·神 개념을 제시한다. "우리 유교에서 魂을 논의함에는 반드시 魄과 상대시켜 말한다. 魂은 陽의 靈이니 펼침을 주장하고, 魄은 陰의 靈이니 굽힘을 주장한다. 만약 형상과 종류로 미루어본다면 하늘에 鬼·神이 있는 것과 같다. 神은 펼쳐짐이요, 天의 陽靈이며, 鬼는 굽힘이요 天의 陰靈이다. 그러므로 陰·陽이 굽히고 펼쳐지는 자취는 하늘에 있는 것을 '귀신'이라 하고 사람에 있는 것을 '혼백'이라 한다. 이와 같은 것은 서로 비슷한 것이 되니 견주어볼 수 있다."[46] 따라서 그는 인간의 '魂·魄'과 하늘의 '鬼·神'을 유사한 것으로 비교할 수 있는 것이라 하지만, 음·양이 굽혀지고 펴지는 자취로서 '혼·백'을 천지·만물의 주재자인 '상제'에 견줄 수 없는 것임을 명확히 밝히고 있다.

신후담은 "비록 '아니마'를 '魂'이라 하지만, 그 논의한 것을 보면 氣의 음·양이 굽혀지고 펴지는 자취를 대략도 언급한 일이 없으니, 우리 유교에서 魂을 논의하는 것과는 전혀 다르다. 이것은 바로 魂이 魂이 되는 까닭을 모르는 것이다. 이미 '아니마'를 '魂'이라 하고서, 上帝가 천지를 주재하는 데 견주었으니, 이것은 바로 상제가 상제 되는 까닭을 모르는 것이다"[47]고 하여, '아니마'가 유교의 '혼' 개념과 다른 것임을 명확히 밝히고, 동시에

---

45) 『벽위편』, 권1, 26, '西學辨: 靈言蠡勺', "不識理義之具在於性中, 而以性義分爲兩物, 至以隨性而爲之非, 則其不見得大本者, 亦可知矣."

46) 『벽위편』, 권1, 28, '西學辨: 靈言蠡勺', "吾儒之論魂也, 則必與魄而對擧, 魂者陽之靈也, 而主乎伸, 魄者陰之靈也, 而主乎屈, 若以象類推之, 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."

47) 같은 곳, "雖以亞尼瑪謂之魂, 而觀其所論者, 未嘗略及氣陰陽屈伸之迹, 與吾儒之所以論魂者, 全不相似, 則此固不知魂之所以爲魂矣, 旣以亞尼瑪謂之魂, 而乃以比之於上帝之主宰天地, 則此又不知上帝之所以爲上帝矣."

魂과 견주어질 수 없는 유교의 '上帝' 개념과 魂에 견주어지는 천주교의 '天主'개념이 다르다는 것도 드러내고 있다.

나아가 그는 유교적 의식으로 인간에게서 상제와 견주어질 수 있는 것은 인간의 '혼'이 아니라 '마음'(心)임을 제시한다. "上天에서 주재하는 것은 上帝요, 一身에서 주재하는 것은 마음이다. 사람에게 이 마음이 있는 것은 하늘에 상제가 있는 것과 같다"[48]고 하여, 마음과 상제는 주재한다는 역할에서 공통되지만 一身과 上天이라는 지위에서는 엄격히 구별되고 있는 것임을 밝혀준다.

또한 그는 인간의 마음과 상제의 관계로 상제가 내려준 性이 마음 속에 부여되어 있음을 주목한다. 따라서 그는 "상제가 내려준 속마음은 마음과 더불어 갖추어 태어나니 우리의 性이 된다. 그러므로 우리 유교의 학문은 반드시 마음을 다스리는 것으로써 근본을 삼으며, 그 공효의 극치는 天地에 참여하고 化育을 돕는 지경에까지 이를 수 있으니, 이것이 마음이 靈한 까닭이요 上帝에 견주어질 수 있는 것이다"[49]고 언급한다. 그것은 魂(영혼)을 陰陽의 자취로 확인하여 天主의 존귀함에 견줄 수 없는 것이라 규정하면서, 이에 비해 心은 主宰의 역할에서나 上帝가 내려준 성품을 갖추고 있다는 사실에서 上帝에 견주어질 수 있다는 것으로서, 성리학적 魂과 心 개념의 차이를 밝혀주고 있는 것이다. 이에 따라 '아니마'를 '영혼'(魂)으로 번역하고 있는 것은 '영혼'을 사후존재로서 확립하는 데 적합한 것이지만 유교적 의미에서는 '心' 개념에 더욱 가까운 것임을 제시해주고 있는 것이다.

(4) 영혼의 '아름답고 좋은 것을 지향하는 성질'(所向美好之情)

『영언려작』에서는 영혼의 '美好'(아름답고 좋은 것)를 지향하는 성질을 논하면서, '지극히 아름답고 좋은 것'(至美好)을 보고 들을 수 없으며 믿어야 할 것을 강조하였다. 이에 대해 신후담은 "죽은 후에 명확히 알게 된다는 설에 의탁하고 常生의 福으로 유혹하니, 스스로 죽은 후의 일은 사람들이 그 있고 없음을 힐난할 수 없을 것으로 여긴 것이다"[50]라고 하여, 유교의

48) 같은 곳, "今以吾儒之說論之, 則人之可比於上帝者, 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."

49) 『벽위편』, 권1, 29, '西學辨: 靈言蠡勺', "惟其上帝所降之衷, 與心俱生而爲吾之性, 故吾儒之學, 必以治心而爲本, 惟其功效之極, 而可至於參天地贊化育之域, 此則心之所以爲靈, 而可比於上帝者也."

50) 『벽위편』, 권1, 30, '西學辨: 靈言蠡勺', "托爲死後明見之說, 而誘之以常生之福, 自以爲死後之事, 人不能詰其有無."

학문이 實理로 증험할 수 있는 것과는 달리 천주교에서는 볼 수도 들을 수도 없는 일을 믿으라고만 하며, 의심하여 따르지 않는 사람들을 증명할 수 없는 죽은 뒤의 일로 속인다고 비판하였다.

한편 『영언려작』에서는 사람이 추리하여 알 수 있는 '자연의 本光'(自然之本光)과 이치의 위에 있으며 오직 천주가 내려줄 뿐이요 인간의 知見이 미치지 못하는 '자연을 초월하는 眞光'(超於自然者之眞光)을 구별하고 '지극히 아름답고 좋은 것'은 '자연의 本光'으로는 조금만 알 수 있고 '자연을 초월하는 眞光'으로 온전히 알 수 있다고 하였다. 이러한 견해에 대해, 신후담은 이치의 위에 있다는 것은 이치로 미루어 알 수 있는 것이 아님을 확인한다. 따라서 그는 "이치로 미루어 볼 수 없는 것은 자기도 알 수 없는 것인데, 입으로 말하며 글로 써서 천하의 사람들로 하여금 그 說을 믿게 하고 그 道를 따르게 하니, 그 역시 곤란하도다"[51]라고 하여, 이치로 알 수 없는 것을 주장한다는 사실이 이미 거짓된 것임을 밝히고 있다. 나아가 그는 천주교에서 말하는 '지극히 아름답고 좋은 것'이란 허구로서 증험할 수 있는 실지가 없는 것인데, 이에 비해 유교의 학문은 "實然의 마음으로 實然의 이치를 궁구하여, 알면 반드시 정밀하기를 기약하고 보면 반드시 밝기를 기약한다"[52]고 하여, 마음으로 이치를 정밀하게 알고 밝게 볼 수 있음을 강조한다. 그것은 유교의 主知的이고 합리적인 입장과 천주교의 신앙적이고 초월적인 입장이 정면으로 부딪치면서 서로에 대한 이해에서 심각한 장애를 일으키면서 대립하고 있는 현실을 드러내주고 있다.

천주교의 영혼론에 대한 신후담의 비판 입장은 철저히 성리학의 인식에 기초하여 양자의 차이를 드러내고 성리학과 다르거나 성리학적 인식을 결여한 것은 바로 거짓된 것으로 규정하는 것이다. 그러나 그의 비판은 성리학에 근거한 이론적 비판이라는 점에서 성리학의 논리를 분명하게 밝혀주고 있으며, 성리학의 논리가 천주교 교리의 논리와 어떻게 다른지를 잘 드러내주고 있다. 특히 아니마를 '영혼'으로 번역하는 천주교의 입장에 대해 성리학의 魂·魄 개념과 心·性 개념 사이의 관계를 대비시켜 주고 있는 것은, 신후담의 서학비판론이 서학과 유교 사이에서 개념적 인식의 차이와 공통성을 조명해주는데 중요한 기여를 하였던 것이라 하겠다.

---

51) 『벽위편』, 권1, 31, '西學辨: 靈言蠡勺', "以理之所不能推, 己之所不能知, 而宣之於口, 筆之於書, 欲使天下之人, 信其說而從其道, 其亦難矣哉."

52) 『벽위편』, 권1, 31-32, '西學辨: 靈言蠡勺', "以實然之心, 而究實然之理, 知之必期於精, 見之必期於明."

V. 신후담 서학비판론의 특성

성호 문하를 중심으로 천주교 비판론을 전개하였던 이른바 '공서파'에서 신후담은 가장 선구적 인물이다. 천주교 교리에 대한 그의 비판저술인 『서학변』은 예수회 선교사들의 천주교교리서를 직접 읽고 이를 비판한 것이다. 신후담은 이 교리서에서 제시된 '補儒論'의 논리, 곧 유교와 천주교의 일치나 소통을 강조하는 적응주의적 논리를 쉽사리 받아들일 수 없었고, 오히려 양자의 근원적 차이를 더욱 예리하게 표출시키는 것으로 비판의 입장을 확립하고 있었다.

따라서 신후담이 성호의 영향 아래서도 서양과학에 대한 관심을 접어두고 천주교 교리에 대해 비판에 주의를 기울였던 것은 조선 후기 사회를 이끌어 가는 도학 정통의 신념을 지키는 유교지식인의 입장을 밝혀주는 것이다. 그의 서학비판론은 대부분 도학의 이단 배척 논리를 따르는 것으로서, 열려있는 토론의 입장은 이미 벗어난 것이다. 그러나 배타적 적대감으로 천주교를 배척하였던 18세기말 이후의 斥邪論과 비교한다면, 신후담의 비판론은 논리적 일관성과 합리성을 지켜가는 매우 이론적 성격의 비판론이었던 것이 사실이다.

신후담은 가장 초기에 본격적인 비판 이론을 제기하였다. 따라서 그만큼 그의 비판론은 성리학적 기반을 확립한 유학자로서 漢譯西學書의 천주교 교리서를 접할 때 반응하는 태도와 문제의식을 가장 잘 드러내주는 경우의 하나라고 하겠다. 이러한 그의 비판론이 지닌 특성을 세 가지로 들어볼 수 있다.

첫째, 신후담이 천주교 교리서의 핵심 문제를 '천주'와 '영혼' 개념 및 서양교육제도와 세계지리 등 서양문물의 문제를 비판의 과제로 추출하고 있다는 점에서 그 문제의식을 가장 잘 드러내주고 있다. 특히 그는 당시 조선사회에서 서학에 대한 비판론자나 신봉자들 사이에 거의 논의되고 있지 않던 교리서인 『영언려작』을 구해서 천주교의 영혼론을 자신의 비판이론을 위한 전제요 출발점으로 삼고 있다. 이를 통해 그의 서학인식이 지닌 예리한 문제의식을 엿볼 수 있다. 실제로 그의 뒤를 이어 서학비판론을 전개한 안정복도 처음부터 영혼론에 가장 많은 관심을 기울였다. 영혼론의 문제는 '영혼불멸설'에 따라 사후세계의 문제인 천당·지옥설로 연결되고 있으며, 나아가 영혼 개념의 문제는 바로 제사문제와 연결될 수 있는 가능성이 있

기 때문이다.

둘째, 신후담의 천주교 교리 비판론은 천주교 교리를 뒷받침하는 스콜라 철학의 논리와 성리학의 논리가 맞서는 철학적 논쟁의 성격을 보여주고 있다. 그는 '천주' 개념의 문제에서 유교의 '상제' 개념과 '태극·리' 개념 사이의 관계를 해명하면서 성리학의 궁극 존재에 대한 인식을 명확히 재인식하였으며, 이를 통해 천주교의 '천주'와 유교의 '상제' 개념 사이에 소통가능성과 차이점을 뚜렷하게 드러내주고 있다. '영혼' 개념의 문제에서도 유교에서 氣의 聚散說로 설명되는 혼백·귀신의 존재와 대비시키면서 동시에 '性'에 대한 성리학적 인식을 연관시켰으며, '德'에 대해 행위의 결과로 보는 천주교교리의 견해와 인격의 본질로 보는 성리학적 입장의 차이를 날카롭게 대비시키고 있다.

셋째, 그의 비판론은 천주교 교리를 기본적으로 불교와 같은 맥락의 이단으로 파악하고, 이익(利)을 추구하는 것이라 규정하여 의리(義)를 기준으로 삼는 유교의 입장과 대립시키고 있다. 그는 영혼불멸설이나 천당지옥설뿐만 아니라 천주교의 종교의례들이 불교적 의례와 상통하는 것이라 지적하여 불교비판론에 근거하여 천주교비판론을 정립하였다. 또한 이단의 공통적 속성을 '살기를 탐내고 죽기를 아쉬워하는' 이익을 추구하는 마음으로 규정하고, 천주교 교리에 나타난 신앙태도가 이러한 이단의 조건에 일치하는 것임을 강조하였다. 이와 더불어 그는 스승 성호가 서양과학과 세계지리에 대한 지식을 적극적으로 받아들였던 입장과는 달리, 여전히 華夷論의 중국중심적 의식에 사로잡혀 있는 한계를 보여주고 있는 것이 사실이다.

신후담의 천주교 교리에 대한 비판론은 천주교 교리를 이론적으로 비판하는 것이면서 동시에 유교 안의 이론들을 재점검하면서 유교의 문제의식을 새롭게 각성하고 적용논리를 심화시키는 데 많은 수확을 거두고 있는 사실이 주목된다. 따라서 그의 천주교비판론은 그 비판 논리의 타당성이나 비판 결과의 성공에서보다도 오히려 천주교 교리에 대항하면서 천주교 교리와 차별화되는 유교의 이론적 인식을 새롭게 확장하고 심화시키는 데 풍성한 소득이 있었다는 점에서 중요한 의미를 지닌다고 하겠다.

〈Abstract〉

Shin Hu-tam's(愼後聃) Theoretical Criticism of Western Learning and its Issues

Keum, Jang-tae

Shin Hu-tam (愼後聃, 1702-1761), a leading scholar of the Sŏngho school, is the most systematic critic of the Anti-Western Faction (Kongsŏpa) known for their opposition to the Western learning (Shŏhak) in the late Chosŏn dynasty. In his work titled *Comments on Western Learning* (西學辨, *Sŏhakpyŏn*), Shin focuses on the basic doctrinal differences between Confucianism and Christianity. According to his analysis, the Catholic doctrine was a distinctive contrast to Confucian thought in the fundamentals of their respective world-views. Shin points out that the core of Catholic doctrine is the conception of *tienzhu* (Lord of Heaven) and *linghun* (*anima,* soul). He insists that the Confucian conception of ultimate being and the soul is completely different from that of Christianity. This was highlighted when the Catholic conception of ultimate being and soul stimulated many christians to reject the confucian ancestor worship in late Chosŏn dynasty.

Shin's discussion shows the characteristic of doctrinal disputes between scholasticism and Neo-Confuciaism. From his viewpoint, Catholicism was a heterodoxy like Buddhism that did not seek public righteousness but sought private gain. Shin's rejection of western science as well as Catholic doctrine can be characterized by a Sino-centric consciousness that had been prevalent during the Chosŏn dynasty.