

# 天主實義에 대한 韓國 儒學者의 見解

崔 爽 祐\*

1. 序 言
2. 天主實義에 대한 비판
  - 1) 天主 天地萬物制作・主宰論
  - 2) 太極論과 天主即上帝說
  - 3) 靈魂不滅論
  - 4) 鬼神・人魂論
- 5) 輪廻說
- 6) 天堂地獄・賞善罰惡論
- 7) 人性・德行論
- 8) 天主降生과 絕色論
3. 結 語

## 1. 序 言

마테오 릿치(Matteo Ricci, 1552~1610, 중국名 利瑪竇)의 漢譯著 西學書는 20 여종에 이르고 있는 바 그 중에서 天主實義는 가장 대표적인 力作이다.

天主實義는 神의 存在, 靈魂不滅, 賞善, 罰惡 등 가톨릭 신앙의 기본적인 교리만을 취급하고 있다. 이런 신앙의 원리들은 미신자가 가톨릭으로 改宗하는데 우선적으로 알아야 할 것이고 또한 理性에 의해 이해될 수 있는 것들이다.

그러므로 天主實義의 주 목적은 自然神學의 護敎的 이론의 전개이고, 구체적으로는 중국의 自然神學 위에 가톨릭 철학과 신학을 수립해보려는 것이다. 이를 위해 天主實義는 古代 儒敎에 적응하려는 놀라운 노력을 보이면서 그것을 긍정적으로 평가하는 親儒敎的 견해를 나타내고 있다(補儒論). 그러나 近世儒敎와 道敎・佛敎에 대해서는 부정적 견해를 나타내고 있다.

\* 韓國敎會史研究所 所長

이렇게 天主實義가 중국사상의 해석과 비판을 통하여 중국인예의 접근을 시도하고 그들을 실득하려 했다는 점에서 자연 중국인들의 지대한 관심을 불러일으키게 되었다. 天主實義는 처음에 천주교 신봉자와 특히 진보적 儒學者들에게 크게 환영되었다. 그러나 곧 佛敎 학자와 보수적 유학자들로부터 격렬한 배척을 받게 되었다. 그럼에도 불구하고 天主實義는 1603년 北京에서 초판이 간행된 이래<sup>1)</sup> 판을 거듭하면서 1629년에는 李之藻의 天學初函에 수록되었고 마침내는 중국의 良書로 평가되어 四庫全書에 수록되기에 이르렀다.

天主實義는 곧 다른 西學書와 더불어 우리 나라에 도입되어, 특히 南人系 儒學者들 사이에 널리 보급되고 많이 읽혀졌다. 天主實義는 이미 17세기 초기에 조선에 도입된 것이 확실하다. 왜냐하면 柳夢寅(1559~1623)과 李晬光(1563~1628)의 저서에<sup>2)</sup> 天主實義가 소개되고 있기 때문이다. 이어 天主實義에 대한 비판이 끊이지 않게 되는데, 조선 유학자들의 비판도 중국에서와 마찬가지로 한편으로는 否定排斥하고, 한편으로는 肯定受容하는 贊反 兩論의 경향이 나타나게 된다.

부정적인 경향의 학자들은 주로 李瀛(1579~1624), 愼後聃(1702~1761), 安鼎福(1712~1791), 李獻慶(1719~1791), 洪正河 등이고, 긍정적 견해의 학자들은 주로 丁若鍾(1760~1801), 丁若鏞(1762~1836), 丁夏祥(1795~1839) 등이었다.

아래 天主實義의 編目에 따라 그들의 비판 내용을 구체적으로 검토해 보고자 한다.

1) 天主實義는 지금까지 1595년에 南昌府에서 초판이 나오고 그후 上下 2권으로 1601년 北京에서 증보 간행된 것으로 알려졌다. L. Pfister, *Notices Bibliographiques et Bibliographiques*, t. 1., Chang-Hai 1932, p. 34. 그러나 최근 後藤氏는 이를 문제시 하고 初刊이 1603년이라는 결론을 내렸다. 後藤基巳, 『明清思想とキリスト敎』 研文出版, 1979, pp. 182~185.

2) 『於于野談』(卷2, 西敎)과 『芝峯類說』(卷2).

## 2. 天主實義에 대한 비판

天主實義는 上下 二卷, 모두 8篇으로 구성되어 있다.

### 1) 天主 天地萬物 制作·主宰論<sup>3)</sup>

天主가 天主萬物을 制作하고 主宰·安養한다는 주장에 대해 愼後聃은 主宰는 인정하지만 制作은 부인한다. 그는 程子가 主宰로써 말할 때 그것을 帝라고 했으므로 天主가 天地를 主宰한다는 말은 可하지만 천지는 太極에 의하여 이루어졌고, 그것을 上帝가 主宰할 따름이기 때문에 천지가 天主에 의하여 制作될 리가 없다는 것이다.<sup>4)</sup>

安鼎福도 性理學의 입장에서 主宰가 있다는 것으로써 말하면 바로 上帝라 하고, 「하늘이 하는 일은 소리도 냄새도 없다」는 것으로써 말하면 바로 太極이라고도 한다. 그러므로 上帝와 太極의 理는 두개가 아니고 하나라고 결론내렸다.<sup>5)</sup> 그러나 丁若鏞은 天의 本質的 의미를 主宰之天에서 찾고 이 天의 主宰者를 上帝와 동일시하고 있다.<sup>6)</sup> 그리고 上帝는 天地神人에서 초월하여 이러한 것을 造化하고 宰制·安養한다.<sup>7)</sup>

丁若鏞은 主宰를 意志的으로 다스린다는 뜻으로 해석한다.

「말하는 것은 백성을 감화하는데 있어서 하찮은 것이다. 입술이 아프고 혀가 달도록 가르치고 깨우치고 해도 따르지 않는 백성이 있게 된다. 그러나 말없이 몸소 실천하고 사실로써 보여주면 보고 느끼는 백성이 있게 된다. 이것을 天의 運行으로써 실지로 알아낼 수 있다. 日月星辰이 돌고, 四時가 어짐이 없고, 風雷가

- 3) 『天主實義』 附편 주실의, 韓國教會史研究資料 第四·五輯, 韓國教會史研究所, 1972, 首篇 1~13 장. 이 影印本의 原本은 1904년의 香港納匝助靜院版이다.
- 4) 愼後聃은 그의 西學辨에서 天主實義를 비판하고 있는데 西學辨은 따로 전해지는 것이 없고, 다만 閔衛編에 수록되어 있을 뿐이다. 李晩采編 『蘇衛編』 上, 32~33 장.
- 5) 安鼎福, 『順菴集』 卷17 〈天學問答〉
- 6) 『與猶堂全書』 II-6, 38f 〈孟子要義〉. 이하 全書로 略稱.
- 7) 全書 II-4, 24a 〈春秋考徵〉

있고, 雨露가 내려서 百物이 번성한다. 이것이 말없이 스스로 主宰하고 있다. 만일 이것을 理가 나타난 것이라고 말하면 理는 본디 論이 없으므로 말하려고 해도 안될 것이다.»<sup>8)</sup>

말없이 主宰한다는 것은 원래 말할 수 있고, 따라서 論이 있으면 일부러 말하지 않고 主宰한다는 뜻이다.<sup>9)</sup> 또한 天의 運行을 上帝가 말없이 主宰하는 것으로 본 것은 天主實義에서 天地의 主宰가 있음을 「天動」으로 증명하는 입장과 통하는 것이다.

丁若鏞은 上帝의 主宰를 「靈明主宰」<sup>10)</sup>로 표현한다. 그는 性理學에서 主宰를 理法에 불과한 것으로 보고 있기 때문에 人格的인 主宰의 뜻을 명확히 하고자 일부러 靈明이란 말을 덧붙였을 것이다. 靈明이란 사람의 마음까지도 꿰뚫는 그런 論이다.

「天의 靈明은 사람의 마음을 바로 꿰뚫어 보므로 아무리 숨은 것이라도 살피지 않음이 없고, 아무리 작은 것이라도 밝히지 않음이 없다. 이 방안을 굽어보고 날마다 지켜보면서 이 자리에 있다. 사람이 참으로 이것을 안다면 아무리 대답한 사람이라도 삼가고 두려워하지 않을 수 없다.»<sup>11)</sup>

이런 論은 바로 天主實義가 말하는 天主의 全知이다. 또한 그것은 天主實義의 良能과도 통하는 것이다.

丁若鏞은 良能을 「인심이 천주 제심을 아느니라」<sup>12)</sup>로 풀이하였고, 丁夏祥은 그것을 良知로 표현하였다. 또한 丁若鏞과 丁夏祥은 萬有와 萬物의 질서, 하늘의 운행 등 天主實義의 방법을 따라 天主의 존재를 증명하고 있다. 특히 丁夏祥은 天主實義에서 말하는 事物의 네 원인을 들어 천지의 作者가 있음을 다음과 같이 증명한다.

8) 全書 II-15, 35b <論語古今注>

9) 崔東熙, 「茶山の 視觀」, 『韓國思想』 15, 韓國思想研究會 1977, pp. 106~134.

10) 全書 I-8, 30a <中庸策>

11) 全書 II-3, 5b <中庸自箴>

12) 丁若鏞의 『주교요지』, 1897(重刊)

「이 세상 事物은 質·貌·作·爲의 4字에서 벗어나지 않습니다. 質이라는 것은 재료요, 貌라는 것은 상태요, 作이라는 것은 作者요, 爲라는 것은 利用입니다. 이 이치를 가까이하는 자기 몸에서 취하고 멀리는 事物에서 취하더라도 모두 그렇지 않은 것이 없습니다. 이와 같이 위대한 천지가 어찌 그 作者가 없겠습니까? 이것은 萬有를 통하여 主宰가 있음을 아는 것입니다.」<sup>13)</sup>

## 2) 太極論과 天主卽上帝說<sup>14)</sup>

柳夢寅은 「天主란 바로 上帝란 말이고, 實이란 空이 아니란 말인데 老氏와 佛氏의 空과 無를 배척한 것이다」<sup>15)</sup>고 天主實義 2편의 내용 일부를 간단히 소개하였다.

李瀛은 릿치가 佛敎를 배척하고 있는데 대해 「오히려 옳게 깨닫지 못한 점이 있어 결국은 다같이 幻妄한 데로 돌아가게 되었다」<sup>16)</sup>고 간단히 논평하였다.

愼後聃은 릿치가 儒佛老 三敎를 배척한데 대해, 儒敎에 대해서는 걸으로 옳다 하면서 속으로는 배척한 것이고, 佛老에 대해서는 배척하면서 실지로는 협조한 것이라고 말한 다음, 朱子의 太極論을 배척한데 대해 변명하지 않을 수 없다고 하여 「太極을 공경했다는 말을 들어보지 못했다」 「太極圖는 奇耦의 象을 말한데 불과하다」 「理는 物後의 것이므로 物의 本原이 될 수 없다」 「理가 物에 의존하지 않으면 空虛에 의존할 수밖에 없다」 「理에는 動靜이 없다」 「理는 靈覺이 없다」 등등 天主實義의 주장을 性理學的 입장에서 일일이 반박하고 있다.<sup>17)</sup>

安鼎福은 「太極의 虛理로써 物의 근원을 삼는다면 그것은 佛老의 말과 다름 없다」는 天主實義의 주장에 대해 「上帝가 理의 근원이 되어 이 천지와 만물을 造成하므로 천지와 만물이 저절로 생길 수 없고 반드시 천지와 만물의 理가 있게 된다. 이런 이유로 이 천지와 산물이 생겨나는 것인데,

13) 丁夏祥, 『上宰相書』, 香港 1887, 5~6 장.

14) 『天主實義』 2篇, 13~25 장.

15) 『於于野談』 卷2 〈西敎〉

16) 『星湖集』 卷55, 〈跋天主實義〉

17) 『闡衛編』 上 33~36 장.

어찌 그 理가 없고서 저절로 생겨나는 이치가 있겠는가? 이는 바로 後儒들이 말한 <氣가 理보다 먼저다>라는 논리이다.<sup>18)</sup>고 반박하고 있다.

그러나 丁若鏞은 太極 내지는 理의 窮極性을 推究했던 宗儒의 太極概念을 전면적으로 부인한다. 이는 天主實義의 입장과 일치한다.<sup>19)</sup> 丁若鏞은 太極을 無形之天과 同一視하는 것을 반대하고, 太極을 理로서 파악하는 것조차 거부한다. 그는 太極이 有形의 始源일 수는 있으나 無形의 理일 수는 없는 것으로 본다. 그러므로 「太極圖說」에서 소위 無形이요 理인 太極을 그림으로 나타내고 있는 것을 부당하다고 비난한다.<sup>20)</sup> 요컨대 丁若鏞은 太極에 대한 宇宙發生論의 견해를 부인하고, 太極 위에 主宰者를 설정함으로써 人格의 上帝의 개념을 관철시키고 있다.

丁若鏞이 氣를 「自有之物」이라 하고, 理를 「依賴之品」으로 규정하고 있는 것은<sup>21)</sup> 또한 天主實義의 「自立者」와 「依賴者」의 구분과 일치하는 점이다. 또한 그는 太極을 奇數와 偶數의 表象으로 봄으로써 릿치와 더불어 공통된 입장을 취하고 있다.<sup>22)</sup>

또한 丁若鏞은 天主實義와 더불어 陰陽五行論의 生成論의인 근원성을 부인한다. 즉 陰陽에 만물의 부모, 다시 말해서 生成原理가 될 수 있는 體質이 있는 것이 아니라고 주장한다.<sup>23)</sup>

다음 天主는 다름아닌 經書의 上帝라는 天主實義의 견해에 대해, 洪正河는 天主와 上帝는 같을 수 없다고 단언한다. 즉 經傳 속의 上帝는 실제로 현실에 있었던 것이 아니라 이치로 미루어 말로만 그렇게 표현한 것이고, 다시 말해서 理를 비유한데 불과하다. 上帝는 또한 心性도 喜怒도 知覺도

18) 『順菴集』 17, <天學問答>

19) 琴章泰, 「丁茶山の 思想에 있어서 西學의 影響과 意義」, 『國際大學論文集』 3, 1975, 國際大學 人文社會科學研究所 pp. 316~318.

20) 全書 II-47, 1b <易學緒言>

21) 全書 II-4, 65a <中庸講義補>

22) 全書 II-44, 29a <周易四箋>. 李相殷, 「實學思想의 形成과 展開過程」, 『創造』 2, (1972), p. 121 참조.

23) 全書 II-4, 16~2a <中庸講義補>

없다.<sup>24)</sup>

그러나 丁若鏞은 上帝로써 天을 代替시키고 있다. 이러한 天은 「天即理」의 天이 아니라 意志의·人格의 主宰者로서의 天이다. 丁若鏞은 中庸의 「效社之禮所以事上帝」를 해석하는데 있어서도 天主實義와 같은 입장을 취하면서 여기에 朱子の 해석대로 地祭가 생략된 것이 아님을 부인하고, 만물의 근원을 一原으로 돌리고 있다.<sup>25)</sup>

丁若鏞은 有形的 푸른 하늘이 지각도 없고 영신도 없으므로 하늘을 만든 주인이 될 수 없고, 또 옥황상제도 한낱 사람으로 천지만물의 임자가 될 수 없고, 따라서 천지간에 천주 상제 오직 하나라고 하면서 天主와 上帝를 동일시하고 있다. 또한 하늘과 땅이 만물의 부모라는 주장에 대해, 온갖 것이 자기보다 나은 것을 낳지 못하는 법인데 「산 것이 아닌 천지가 어찌 생기있는 초목과 지각있는 짐승과 영신있는 사람을 낳을 수 있겠는가」라고 반문하고 있다.<sup>26)</sup> 이것은 陰陽을 만물의 부모로 보는 견해를 부인하는 말일 것이다.

丁夏祥은 만물과 良知를 통해서 만이 아니라 또한 經書를 통한 天地의 主宰를 증명하고 있는 바 이는 곧 天主實義의 입장이다.<sup>27)</sup>

### 3) 靈魂不滅論<sup>28)</sup>

愼後聃은 이 문제에 대해 이미 「靈言蠡勺」<sup>29)</sup>에 대한 비판에서 詳論하였는 바 그 論旨는 이러하다. 天堂地獄을 갖고 死後에 천상의 복을 구하는 것은 利를 목적으로 하는 것이기 때문에 君子의 學이 될 수 없다. 그리고 禍福도

24) 洪正河, 『大東正路』 卷 5, 〈實義證疑〉

25) 全書 II-4, 32b~33a 〈中庸講義補〉

26) 『주교요지』 10~13 장.

27) 『上宰相書』 p. 7.

28) 『天主實義』 3 篇, 25~41 장.

29) 靈言蠡勺은 삼비아시(F. Sambiasi, 1582~1649, 중국名 畢方濟)가 口授한 것을 徐光啓가 筆錄한 것으로 亞尼瑪(Anima) 즉 영혼에 관하여 논한 心理學書이다. 朴鍾鴻, 「西學思想의 導入批判과 擷取」, 『韓國天主教會史論文選集』 韓國教會史研究所 1976, pp. 38~66 참조.

이치대로 이루어질 뿐, 인격적인 神이 있어서 하나하나 간섭하는 것은 아니다. 또한 生魂과 覺魂은 形體에 의존하므로 그 體가 없으면 生魂과 覺魂도 따라서 없어지지만 靈魂만은 形體에 의존하지 않으므로 사람이 죽어도 靈魂은 멸하지 않고 自在한다는 주장에 대해 愼後聃은 靈魂도 形體에 의존하는 것이라고 하여 영혼의 自立性和 아울러 그 不滅說을 부인하였다.<sup>30)</sup>

安鼎福은 먼저 現世가 暫居에 불과하다는 天主實義의 주장을 맹렬히 비난하고 있는데, 사람이란 자신이 직접 살고있는 현세에서 부지런히 착한 일을 해서 하늘이 내려준 올바른 本性을 저버리지 말아야 한다는 것뿐인데 어찌 털끝만큼이라도 미래의 복을 구할 필요가 있겠는가? 만약 西士의 말과 같게 되면 결국은 이 세상에서 살지 않기를 좋아할 것이고, 아예 태어나지 않은 것이 좋을 것이다. 다음 魂三品說에 언급하여 그와 유사한 說을 인정하면서도 영혼의 不滅은 부인하고 있다.

「우리 중국에도 이런 말이 있다. 荀子에 <水火에 氣는 있어도 生魂이 없고, 초목에 生魂은 있어도 知覺이 없으며, 禽獸에 知覺은 있어도 義理가 없고, 사람은 氣도 있고, 生魂도 있고, 義理도 있기 때문에 천하에 제일 귀하다>고 하였다. 利瑪竇의 말도 대충 이와 같다고 하겠다. 그러나 다만 <靈魂은 꺼지지 않는다>는 말은 釋氏와 다름 없을 뿐이고 우리 儒家에서는 이런 말을 하지 않는다.<sup>31)</sup>

丁若鏞은 西學의 입장에서 인간존재를 神과 形의 결합으로 보았다. 丁若鏞에게 있어서 인간은 「樂善恥惡 修身向道」의 性品을 本然으로 하고, 犬은 「守夜吠盜 食穢蹤禽」의 性品을 本然으로 하는 것이라 하여 인간과 만물의 性이 공통이 아님을 주장하고 있다. 또한 知覺·運動이나 食色の 氣質之性은 오히려 인간과 禽獸에 相通하는 것이라 하여 氣質之性이 人物에 相似함을 주장하고 있다. 이런 性論의 근거에서 인간과 만물의 性을 三品으로 나누는 性三品說이 생겼는데, 이것은 天主實義의 魂三品說에서 영향을 받기로 나온 것이 아닐 수 없다.<sup>32)</sup>

30) 『關衛編』 上 14~32 장.

31) 『順菴集』 17, <天學問答>

32) 全書 II-5, 32; II-6, 19b~20a <孟子要義>. 琴章臺, 前掲論文 p. 330 참조.

丁若鍾은 天主實義에 의거하여 靈魂의 不滅함을 이렇게 증명하고 있다.

사람은 짐승과 달라 영혼이 따로 있다. 또 그것은 천주께서 신령한 혼을 붙여 주셨으므로 몸은 죽어도 영혼은 따라 죽지 않는다. 영혼은 위로 천신과 같고, 몸은 아래로 짐승과 같다. 짐승과 같은 몸이 짐승같이 죽을 때, 그 천신과 같은 영혼은 천신과 같이 길이 살 것이다. 이렇게 영혼은 길이사는 고로 사람마다 길이 살고 싶은 마음이 있는 것이다.<sup>33)</sup>

丁夏祥은 어찌 하늘이 내려주신 것이 동식물과 같이 썩어 없어질 수 있겠는가 하고 질문한 다음 經書를 인용하여 先儒들도 魂이 세가지가 있고, 또 영혼의 不滅함을 알고 있었다고 주장하고 있다.<sup>34)</sup>

#### 4) 鬼神·人魂論<sup>35)</sup>

天主實義는 經典에서 鬼神에 대한 제사를 중요시한 사실에 근거하여 宗儒가 鬼神을 「二氣의 良能」 「造化의 跡」 「氣의 屈伸」으로 해석하는 것은 經書의 정신에 어긋나는 것이라고 지적한다. 또한 鬼神을 實在로서가 아니라 作用으로 해석하고 또는 氣의 현상으로 보아 消滅할 수 있는 것이란 주장도 전적으로 부정하고 있다.

李瀾은 이에 대해 鬼神이란 것은 陰道이고 사람이란 陽道이므로 民生이 극도로 많음에 따라 자연 鬼神의 이치도 멀어질 것이고, 그 자취도 점점 미약해질 것이라고 말하였다.<sup>36)</sup>

愼後聘은 鬼神이 氣의 聚散에 의한 것임을 설명하고 또한 그것이 理에 근거하여 날로 무궁히 생기는 것이라고 설명하였다.<sup>37)</sup>

그러나 丁若鏞은 神性の 원천을 上帝(天)에서 찾으면서 鬼神의 至尊至大한 것이 곧 上帝라 하고, 자연적 대상의 神格的 양상을 上帝로부터 命을

33) 『주교요지』 27~29 장.

34) 『上宰相書』 pp. 10~11.

35) 『天主實義』 4 篇, 41~63 장.

36) 『星湖集』 55, 〈談天主實義〉

37) 『闡衛編』 上 37~38 장.

받는 上帝의 臣佐로서의 天神으로 究明하고 있다.<sup>38)</sup> 이 해석은 鬼神은 無形한 것이나 天主의 命을 받아 造化를 管掌할 뿐이고 專橫을 갖는 것은 아니라는 天主實義의 주장과 통하는 것이다.

따라서 丁若鏞은 鬼神을 理氣論으로 해석하는 것을 반대한다. 즉 天地가 鬼神의 功利用이요, 造化가 鬼神의 遺跡이라 해서 鬼神이 二氣나 造化作用에서 결과된 현상은 아니고 오히려 二氣의 作用을 지배하는 초월적인 實在여야 한다는 것이다.<sup>39)</sup>

### 5) 輪廻說<sup>40)</sup>

5편에서 天主實義는 佛敎의 輪廻說과 殺生戒를 배척하고 반박한다. 이에 대해 李瀾은 西學의 堂獄說도 이와 동일한 것이라고 주장하고 있다.

「중국의 漢나라 明帝 이전부터 혹 죽었다가 되살아난 자가 있었어도 천당이니 지옥이니 하는 학설은 전혀 증명할만한 것이 못된다. 그렇다면 어찌 輪廻說만을 잘못으로 여기고 천당이니 지옥이니 하는 말만 옳게 여길 수 있겠는가?」<sup>41)</sup>

愼後聘도 같은 견지에서 反論을 전개시키고 있다.

「佛氏의 輪廻說을 배척하는 까닭이 그럴 듯하다. 그러나 佛氏가 善惡을 前世에 있어서 생각하는 것도, 天主學이 禍福을 後世에 있어서 가르치는 것도 現世를 떠나 虛說을 세우는 것으로 말하면 마찬가지로이다. 또 소위 後世의 禍福이라는 것은 佛氏의 天堂地獄說을 인용한데 불과한 것이니 이래가지고 輪廻를 論斥한데서야 佛氏의 웃음거리가 되지 않을 수 없을 것이다.」<sup>42)</sup>

한편 丁若鏞은 「사람이 전생과 후생이 있어 사람이 죽어 짐승이 되고 짐승이 죽어 사람이 된다는 말이 허망하니라」는 제목 아래 輪廻說을 맹렬히 비난하고 있다. 輪廻說대로 하면 천당과 지옥에 있는 영혼이 다시 세상에

38) 全書 II-4, 20b, 33a, 〈中庸講義補〉

39) 同上 20b~21a; 22b~23a.

40) 『天主實義』 5篇(下卷), 1~18장.

41) 『星湖集』 55, 〈跋天主實義〉

42) 『麗術編』 上 38장.

나와 사람이 되어야 할 것이고 또 그 영혼이 전생의 일을 기억해야 할 것이다. 그러나 그런 일은 없다. 또한 사람과 같이 영리한 개나 영리한 소가 있어야 할 것이다. 또 음행한 죄로 짐승이 되면 더욱 음행을 하게 될 것이고 따라서 그 죄를 벌하는 것이 못될 것이다. 사람이 짐승이 된 것을 보았다는 말에 대해 丁若鍾은 눈으로 보는 것이 다 믿을 것이 못되고, 이치로 생각하는 것만이 믿을 가치가 있다고 하였다. 예컨대 해는 보기에 쟁반 같지만 이치로는 땅보다 더 큰 것과 같다는 이론으로 반박하였다.<sup>43)</sup>

#### 6) 天堂地獄·賞善罰惡論<sup>44)</sup>

天主實義는 靈魂不滅과 意志不滅의 신앙에 근거하여 현세 행위의 應報가 사후 천당지옥의 賞罰로 나타날 것을 말하고 또 그것을 중국의 經書를 통해 증명한다.

이에 대해 柳夢寅은 西敎의 堂獄說 같은 것은 결국 세상을 미혹하게 할 것으로 내다 보았다.<sup>45)</sup>

李瀾은 오늘과 같이 民知가 밝아진 세상에서 천당이니 지옥이니 하는 것은 당치않은 일이라 하여 이렇게 배척하고 있다.

「추측컨대 西國의 풍속도 시대가 흐르면서 점점 변하여吉凶에 대한 모든 應報도 믿을 수 없어서 天主經의 敎가 생긴 것 같다. 거기서도 처음에는 중국의 詩經에서 말한 것처럼 될 수밖에 없었을 것이다. 나중에는 그대로 따르지 않음을 민망하여 天堂地獄說로써 구제한다는 말이 오늘에 전해지게 되었을 것이다. 그런 이후로 종종 靈異가 일어났는데 그것은 魔鬼, 狂人의 짓에 불과하다. 요컨대 勸善懲惡의 방편으로 시작된 것이 靈跡을 말하는 데까지 이른 것이다.<sup>46)</sup>

이 대목에 대한 愼後聘의 비판은 「靈言蠡勺」의 비판에서 더욱 자세히 나타난다.

43) 『주교요지』 16 장.

44) 『天主實義』 6 編(下卷), 18~40 장.

45) 『於于野談』 2, 〈西敎〉

46) 『星湖集』 55, 〈跋天主實義〉

「禍福의 說은 儒學書에서도 볼 수 있다. 그러나 儒學에서는 특히 이치를 가지고 말하는 것이니, 理를 따르는 자는 마땅히 복을 받고, 理를 거역하는 자는 마땅히 화를 만나는 법이다. 어찌 上帝가 그 때마다 각 사람에게 내리는 것이라고 하겠는가? 또 천당 지옥을 갖고 禍福을 가린다는 것은 리로써 달랠이요, 천당의 복 때문에 착한 일을 한다면 그것은 순수한 참된 동기에 의한 것이라고 할 수 없는 만큼 儒學 君子의 태도일 수 없다.」<sup>47)</sup>

安鼎福은 현세만을 중히 여기는 입장에서 그것을 오로지 私事의 追求로 풀이 한다.

「天學이란 직접 보는 현세로써 이야기하지 않고 오로지 미래의 堂獄이라는 報應으로써 이야기 하니 이것이 어찌 허망한 말로 孔子의 眞教를 해치지 않겠는가? 孔子의 教는 오로지 자기의 現世에서 마땅히 해야 할 일만 하기 때문에 光明正大한 것이다.」<sup>48)</sup>

그러나 丁若鍾은 「천주 반드시 착한 이를 상주시고 악한 이를 벌하시니라」 「사람이 죽은 후에 영혼이 있어서 상과 벌을 받느니라」 「천주 천당지옥을 두사 세상 사람의 선악을 시험하여 갚으시느니라」 「지옥은 천당 맞은 짝이 되느니라」 등 4장에 걸쳐 死後 天堂地獄으로써 賞罰이 있음을 상세히 논하고 있다.<sup>49)</sup>

丁夏祥 역시 영혼불멸에 따른 賞善罰惡의 필요성과 그 賞罰이 영원함에 대하여

「만일 영혼이 죽지도 않고 사라지지도 않는다면 필경 어디로 가겠습니까? 선한 자의 영혼은 천당에 올라 상을 받고, 악한 자의 영혼은 지옥에 내려 벌을 받습니다. 상이란 것은 천당의 영원한 행복이요, 벌이란 것은 지옥의 영원한 고통입니다」

고 말한 다음 천당이나 지옥을 보지 못하였다고 믿지 않는 것은 마치 소경이 하늘을 보지 못하였다고 하여 하늘에 해가 있는 것을 믿지 않는 것과 같다고 말하고, 그러므로 이를 믿을 수 있고 믿을 수 없는 것은 보고

47) 『關衡編』 上, 15 장.

48) 『順菴集』 17, 〈天學問答〉

49) 『유교요지』 24~36 장.

못 보는 데에 달린 것이 아니고, 이치에 합한 것이나 합하지 않는 것이나  
에 달린 것이라고 말하였다.<sup>50)</sup>

### 7) 人性·德行論<sup>51)</sup>

7편에서 天主實義는 주로 性善說에 論及하고 도덕적 수양의 필요성을 강조한다. 릿치는 魂이나 心性이 인간에게만 內在하는 것이 아니기 때문에 心을 獸心과 人心으로 구별하고 또 性을 形性和 神性으로 나누고, 魂에 대해 魂三品說을 내세우고 있다. 性理學에서는 魂이 心性의 下位概念이 되는 반면에 西學에서는 영혼이 心性을 포함하고 또 人心, 神性和 통하는 上位概念으로 파악된다. 릿치는 人性을 推論하는 것으로써 중시하고, 따라서 仁義禮智를 本性에 內在하는 德이 아니라 推論의 결과로 본다. 그러므로 善惡의 문제도 本體面에서 보다 作用面에서 파악된다. 性을 선한 것으로 보는 데는 찬성하지만 性의 體와 情은 天主에 의해 化生된 것이므로 本善無惡한 것이라고 한다. 惡은 實在가 아니라 善의 결핍이다. 性品の 본래의 善인 良善은 인간의 고유한 善이지만 인간의 功은 아니다. 반면 선한 행위의 실현인 德의 善은 習善으로서 인간에 고유한 것이다. 특히 義의 至精한 것인 仁은 經傳의 明德에 해당되는 것으로 愛主愛人하는 가장 높은 德이라는 것이다.

愼後聃은 天主實義의 이러한 心性論, 德論, 善惡論을 오로지 性理學的 입장에서 이와같이 반박한다.

「理를 推論하는 것을 人性이라고 한다. 仁義禮智는 推理한 후에 있는 것이므로 人性이 될 수 없다고 하며 또한 性이 德을 가진 것이 아니고 德이란 것은 義念, 義行을 오래 익힘으로써 생겨난다고 하여 儒敎의 復性說을 그릇된 것이라고 하였다.」<sup>52)</sup>

다음 생각과 推論이 魂에 속한다는 주장에 대해 愼後聃은 魂은 氣에 불과

50) 『上宰相書』 p. 12.

51) 『天主實義』 7篇(下卷), 41~63 장.

52) 『關衛編』 上, 38 장.

하므로 그럴 수 없다고 반박한다. 仁義禮智가 推理 후에 있는 것이어서 本然之性에 갖추어진 것이 아니라면 四端의 마음은 어디에서 오는 것인가? 또 推理의 뒤에 있어서 性이 아니라고 한다면 이른바 理라는 것은 性 밖에 있어서 理와 性이 서로 판이한 二物이 되는 것인가? 또 德이 義念, 義行에서 생겨나는 것이라고 하며 원래 性에 갖추어진 것이 아니라고 한다면 사람이 德을 가지는 것은 밖에 있는 것을 억지로 끌어들이는 결과가 된다는 것이다.<sup>53)</sup>

洪正河는 계속하여

「乾의 性情을 말하였다고 하여 그것을 心性の 知覺과 혼동해서는 안된다. 性이란 것은 天賦의 것을 가리키는 것이요 情이란 것은 그 本性의 所向을 가리키는 것이다」<sup>54)</sup>

고 하며 性情이 知覺은 아니라고 하였다.

그러나 丁若鏞은 天主實義의 人性論에 긍정적인 입장이다. 그는 心이 魂과 直結되는 것으로 보고, 그러나 性과 魂은 다른 것으로 보았다.<sup>56)</sup> 또한 人性을 해석함에 있어서 性을 「靈體의 嗜好」로 보았다. 性을 嗜好로 보는 그의 태도는 天主實義에서 善을 可愛可欲으로 설명하는 입장과 같은 것이다.<sup>57)</sup> 丁若鏞에 의해서도 德은 先天的일 수 없는 것이고, 善행의 실천에서 인간의 心靈 속에서 功으로 획득되는 것이다. 德이 善을 배워가는 과정에서 心靈에서 획득된다는 것은 바로 天主實義의 習善의 개념과 통하는 것이다. 또 그는 仁義禮智의 德目도 內面的 性이 아니라 行事 즉, 실행 이후에 성립되는 명칭으로 보았다.<sup>58)</sup> 仁도 丁若鏞에 의하면 後天的인 것이다. 仁은 2人 사이의 교제 또는 本分으로서 他人을 사랑하는 실천이다.<sup>58)</sup>

53) 同上 39 장.

54) 『大東正路』 5, 〈實義證疑〉

55) 全書 II-5, 32, 〈孟子要義〉

56) 同上 II-2, 37b 〈心經密驗〉

57) 同上 II-3, 25a 〈中庸自箴〉; II-15, 10b 〈論語古今注〉; II-5, 22b 〈孟子要義〉

58) 同上 II-5, 22a 〈孟子要義〉; II-1, 40a 〈大學公義〉; II-12, 21a 〈論語古今注〉

丁若鏞의 事天·修養論도 대체로 天主實義의 견해를 따르고 있다. 丁若鏞의 愼獨·敬畏의 修養論은 上帝·鬼神에 대한 신앙에 확고한 근거를 두고 있다.<sup>59)</sup> 이 점에 있어서도 性理學의 도덕적 입장보다 西學의 신앙적인 입장과 깊은 관련성을 보여 준다고 하겠다. 丁若鏞의 人間論에 있어서 특징적인 사실은 수양의 근거를 인간의 도덕규범으로만 보려는 태도를 止揚하고 上帝 내지 鬼神이라는 超越的 存在의 現存에서 찾으려고 하는 점이다.<sup>60)</sup> 中庸의 愼獨·戒愼·恐懼 등을 중요시하는 丁若鏞의 수양론은 대개 끝에 가서 上帝의 實在를 실감 지키고, 그리하여 「小心翼翼 昭事上帝」란 經書의 옛말을 그대로 실천할 수 있게 한다.<sup>61)</sup>

丁夏祥도 人性論에 대해 간단히 언급하고 있다.

「영혼이라는 것은 인식할 수도 있고, 감각할 수도 있고, 옳고 그른 것을 판단할 수도 있고, 진리를 추리하여 이론할 수도 있습니다. 만물 가운데서 인류가 가장 높습니다. 인류가 높다고 하는 바는 그 혼이 靈特한 까닭입니다. 즉 하늘이 내신 것을 性이라 이론한다고 말하는 바로서 태중에서 태워 주신 것입니다.»<sup>62)</sup>

### 8) 天主降生과 絕色論<sup>63)</sup>

李暉光은 교황에 대해 「그 풍속에 君을 教化皇이라 하고, 婚娶하지 않으며 龔嗣함이 없고 賢者를 擇立한다」고 간단히 소개하고 있다.<sup>64)</sup>

李瀾은 天主降生이 사실이라면 그것은 천주의 사랑이 공평하지 못한 것이라고 이렇게 논평한다.

「만일 天主가 자비한 마음으로 온 백성을 돌보려고 세상에 친히 나타나 서로 일러주기를 마치 사람이 가르치는 것처럼 한다면 한없이 모든 나라에 사랑할 만하고 슬퍼할 만한 자가 한량이 없는데, 한 天主로서 두루다니면서 사람마다 깨우쳐

59) 同上 II-4, 23b <中庸講義補>; II-2, 30b~31a <心經密驗>

60) 琴章泰, 前揭論文, pp. 334~337.

61) 李相殷, 前揭論文, p. 122.

62) 『上宰相書』 10 장.

63) 『天主實義』 8 篇(下卷), 63~81 장.

64) 李暉光, 『芝峰類說』 卷 2, <諸國部>

주려면 괴로움을 다 견딜 수 있겠는가? 저 구라파 이동부터는 구라파의 교가 있다는 소문을 듣지 못했고, 또는 天主가 직접 나타난 자취도 없는데 왜 구라파에서 가끔 이상하게 보이는 것과 같지 않은가? 그렇다면 구라파에서 가끔 이상하게 보인다는 것도 역시 온갖 魔鬼에게 속임을 당한 것이 아닌 줄을 어찌 알겠는가?」<sup>65)</sup>

愼後聃도 「서양에만 降生했다 함은 天主의 施恩之道가 치우친 것으로 大父公君이 될 수 없다」<sup>66)</sup>고 하며 李瀾과 같은 입장에서 天主實義의 天主 降生說을 배척하고 있다.

安鼎福은 原祖와 原罪에 언급하여, 어찌 上帝가 마귀의 모략하는 말을 듣고, 남모르게 마귀를 시켜 아담의 행동의 眞僞를 시험하도록 할 이치가 있겠는가? 또 아담이 잘못했다 하더라도 上帝로서는 마땅히 꾸짖고 경계하여 그 잘못을 고치게 해야 옳았을 것이다. 또 아담이 저지른 죄가 있었다 하더라도 그에게만 죄를 줄 뿐이지 어찌 만세를 내려가며 그의 자손까지 벌받고 괴롭게 할 이치가 있겠는가? 또 降生했을 때는 上帝가 하늘에 없었다는 것인가?<sup>67)</sup> 등등 天主實義의 原罪와 그 後傳說을 일축하였다.

그러나 丁若鍾은 「천주 강생하여 사람이 되시어 온 세상의 죄를 구하시고 속하시느니라」 「천주강생하신 의심을 밝힘이라」 「천주 우리 나라에 내리시지 않고 서쪽에 나리시며 또 천주의 교법이 이제야 우리 나라에 왔느뇨」 「세상이 본래 좋더니 사람의 처음 조상이 천주께 득죄하매 좋던 세상이 괴로워지고 착하던 사람이 그릇되었느니라」 「천하 사람이 한몸 같아 아담의 죄를 만민이 다 물들고 예수의 공을 만민이 다 가히 입을 것이니라 등등,<sup>68)</sup> 天主實義의 降生救贖論과 原罪論을 그대로 취하였다.

다음 天主實義의 絕色論, 즉 西土의 獨身制에 언급하여 愼後聃은 「이미 佛氏에 대해 先儒가 배척한 것이다」<sup>69)</sup>고 간단히 배척하고 있는데 비해 洪

65) 『星湖集』 55, 〈跋天主實義〉

66) 『關衡編』 上, 39 장.

67) 『順菴集』 17, 〈天學問答〉

68) 『주교요지』 38~42, 66~72 장.

69) 『關衡編』 上, 39 장.

正河는 絶色하여 후손을 끊는다는 說은 語不成說이라고 전제한 다음「絶色하지 않으면 生子養育을 超脫할 수 없다」「色慾은 사람의 총명을 둔하게 한다」財慾과 色慾은 반대되는 것으로써 다스려야 한다」「하는 일이 專精치 못할 것을 염려하기 때문이다」「그것은 천주교의 豪傑之士를 키워준다」「食이 없을지언정 道가 없어서는 안되고 사람이 없을지언정 教가 없어서는 안된다」「먼 나라에 전도할 수 없다」「絶色者는 天神에 가깝다」등등, 天主實義의 조목을 따라 일일이 반박하고 있다. 그리고 먼 나라에 전도하는 일에 대해「어찌 반드시 몸소 내 몸이 가서 나의 道를 口傳한 연후에만 전도한다고 말할 것인가」고 하며, 그렇다면 그것이 참된 도가 될 수 없다고 하였다.<sup>70)</sup>

그러나 丁若鍾은 敎士들의 뛰어난 학식과 덕행으로 미루어 그들의 가르침이 거짓이 될 수 없음을 이렇게 강조하고 있다.

「서국사람들이 부모 동생을 떠나 수만리 바다에 배를 타고 친신만고하여 열번 죽을 뻔하고 한번 살아 동국에 이르러 천주교를 전하였으니 아무라도 거짓말을 하고자 수고롭게 이십리를 갈 리가 없거던 어찌 거짓말을 하고자 수만리에 죽기를 무릅쓰고 나올 사람이 있으리요… 또 천주교를 전하는 사람이 다 슬기롭고 착하여 천지만물의 일을 밝히 통달하고 도덕이 빛나니 어찌 천주교의 중대한 말씀을 허탄하게 하리요.」<sup>71)</sup>

### 3. 結 語

이상으로써 天主實義에 대한 韓國 儒學者들의 견해가 대충 소개되었다고 생각한다. 그들은 모두 저술을 통해 天主實義에 대한 고유한 견해를 나타낸 학자들이다. 그 중 李瀾·愼後聘·安鼎福·洪正河 등은 否定的인 견해를 보였고, 丁若鏞·丁若鍾·丁夏祥 등 丁氏 일가는 肯定的인 견해를 보였다.

70) 『大東正路』5, 〈實義證疑〉

71) 『주교요지』71장.

그밖에도 여러 학자들이 天主實義를 부분적으로 배척하고 또는 受容하였다. 예컨대 李獻慶과 蔡濟恭 같은 이는 天主實義를 배척하였고, 李家煥·李蘗·權哲身·權日身·丁若銓·李承薰·金範禹·尹持忠·洪樂敏·洪教萬·金伯淳·李道起 등은 天主實義에서 크게 감명을 받은 사람들이다. 李獻慶은 특히 「天主即上帝說」을 배척하였고,<sup>72)</sup> 李家煥은 「하늘을 쳐다 보고 속으로 탄식하며 이와 같은 크나큰 排布에 어찌 主宰하는 이가 없다고 말할 수 있겠느냐」고 하는 黃嗣永의 證言과 같이<sup>73)</sup> 次序와 安排를 통해 천지의 主宰를 증명하는 天主實義의 논법에 특히 감명을 받은 것 같다.

天主實義를 위시한 西學書 전반에 대한 깊은 학문적 관심은 實學者들에 의해 西學이란 새로운 학문을 낳게 하였다. 그러나 未久에 西學의 理的 측면이 邪學視됨으로써 西學의 器的 측면에 대한 그들의 적극적이었던 관심마저 사라지게 되었다.

天主實義에 대한 이론적인 배척에서 천주교를 邪教로 異端視하는 斥邪論이 성립되기 에 이른다. 斥邪論者들은 무엇보다도 천주교를 無父無君의 종교로 이단시하게 되었고, 蔡濟恭도 이에 동조함으로써,<sup>74)</sup> 결국 爲政者들도 斥邪論者들과 입장을 같이 하게 된다. 실제로 天主를 君父 위의 君父, 즉 大君大父로 섬겨야 한다는 天主實義의 요구는<sup>75)</sup> 儒敎의 君父至上主義, 忠孝絶對主義에 대한 일대 挑戰이 아닐 수 없었고, 斥邪論者들은 그래서 천주교의 장차의 위험을 黃巾族과 白蓮敎와 비교할 정도였다.

한편 「天主即經書의 上帝」라는 天主實義의 해석은 천주교에 호의적인 사람들에게 福音으로 받아들여졌다. 실제로 초기의 대부분의 천주교 입교자들은 이 이론을 근거로 하여 천주교 신앙을 받아들였고 그래서 천주교를 邪教로 금하는 爲政者들에게 權日身·尹持忠·洪教萬·金伯淳 등은 經書를 인용하여 천주교가 邪教가 될 수 없음을 반박하였던 것이다.

72) 李獻慶, 『良翁集』 卷 24, 〈天學問答〉

73) 『黃嗣永帛書』 46~47 行.

74) 『正祖實錄』 卷 26, 正祖 12 年 8 月 壬辰條.

75) 『天主實義』 8 篇 참조.

儒敎와 천주교의 兩立이 가능하고 따라서 儒敎가 천주교 受容에 있어서 긍정적인 역할을 할 수 있다는 天主實義의 견해는 마침내 丁氏 일가의 저술에서 정착되기에 이르렀다. 丁若鏞은 이런 견해를 그의 經書註解書에 두루 반영시켰고, 丁若鍾은 天主實義를 토대로 그 내용을 소화섭취하여 일반대중을 위한 한국교회 최초의 한글교리서를 펴냈으며 그의 아들 丁夏祥은 爲政者를 위한 護敎書를 저술하게 되었다.

## 〈英文要約〉

## Korean Confucianist Opinions on Matteo Ricci's *The True Doctrine of The Lord of Heaven*

Rev. Andrew Choi

*The True Doctrine of the Lord of Heaven*(天主實義) is not only Matteo Ricci's representative masterpiece, but also the most typical of all the books written by the Jesuits in China. Because this book relates Chinese thought and basic Catholic doctrine, it is not simply a book of Catholic doctrine, but rather a kind of apologetics which responds to Chinese thought and religion. So this book was of special interest to the Chinese people and thus the object of much study and research. Since this book interprets and criticizes Chinese thought, it naturally caused many negative and positive responses.

In Korea too this book aroused the same twofold reactions. Though the content of the book was rejected by some scholars, it did receive a positive response from others. The negative rejections led to some new specialized theories, and the acceptance of Ricci's work brought about new advances in Catholic doctrine.

Confucian scholars who reacted negatively to this book are Shin Hudam (1702-1761), Ahn Chungbok (1712-1791), Lee Hunkyung (1719-1791), Hong Chunggha and others. Shin Hudam in his *Western Learning* (西學辨), Ahn Chungbok in his book *Questions and Answers about Catholicism* (天學問答), Lee Hunkyung in his book *On Catholicism* (天學問答), Hong Chunggha in his book *Refutation of the True Doctrine of the Lord of Heaven* (實義證疑) all argued vigorously against the teaching of Ricci's book.

Confucian scholars who reacted positively to Ricci's book were Chung

Yagchong (1706-1801), Chung Yagyong (1762-1836), Chung Hasang (1795-1839) and others. Chung Yagchong's book *Summary of Catholic Belief* (주교요지), Chung Yagyong's *Lectures on Moderation* (中庸講義) and his other books, Chung Hasang's *Letters to the Ministers* (上宰相書) all accepted, digested and fully absorbed Ricci's teaching as their own. Considering the above scholars' opinions as a whole, their thought differs in many areas. In this paper we will look at the major areas of difference on the following themes: "God's Universal Rule", "The Theory of the Great Ultimate", "The Immortality of the Human Soul", "The Confucian Sovereign on High as the Lord of Heaven", and "Theories on Human Nature".

### 1. God's Universal Rule (天主主宰論)

Shin Hudam denied Ricci's claim that the God of Heaven or the Sovereign on High (上帝) created this world. He acknowledged God's universal rule, but this was not a personal rule. In his view of Neo-Confucianism he interpreted this rule as pure *I* (理). Chung Yagyong saw God's rule as coming from his will and something personal. Furthermore, to avoid misunderstanding the Neo-Confucian notion of God's rule, he taught that his rule of our soul was a clear fact, and with this he clarified the meaning of God's personal rule. Chung Yagchong and Chung Hasang, following Ricci's proof in his book, proved that God must exist both in heaven and on earth because of the origin and order of all things in heaven and earth, as well as the proper qualities of man.

### 2. Theory of the Great Ultimate (太極論)

Ricci's book taught that the Great Ultimate is not identical with God's rule, and because the Great Ultimate is *I* (理), a dependent thing, it cannot be the origin of all things. So he rejected Chu Hsi's theory of the Great Ultimate. On this point Ahn Chungbok said that the "Sovereign on High" (上帝) and the *I* (理) of the Great Ultimate are one thing. He also supported Chu Hsi's theory that Heaven

Above (上天) and the Great Ultimate are identical. Chung Yagyong like Ricci said that the Great Ultimate is not the same as the material of heaven. He also denied that ultimate existence is included in the concept of the Great Ultimate, and so the Great Ultimate cannot be the origin of all things in this world.

### 3. The Theory that the "Sovereign on High" is the "Lord of Heaven"

Hong Chunggha criticized the notion that the "Sovereign on High" (上帝) is the God of Ricci's book, because "Sovereign on High" is *I* and so cannot be identified with the God of Ricci's book. Like Ricci Chung Yagyong divided the visible heaven from the invisible heaven (God of Universal Rule). He also denied the equality of the God of heaven and the God of earth, and he concluded that the foundation of all things was the Catholic personal "Sovereign on High". Chung Yagchong shared the opinion that the visible heaven cannot be the Lord of Heaven and Earth, and between heaven and earth one "Sovereign on High God" exists.

### 4. Immortality of the Human Soul (靈魂不滅說)

Shin Hudam recalled that in his criticism of Sambiasi's (畢方濟) theory on the immortality of the soul he had already denied such immortality, and he also criticized the presence in Korean tradition of the teaching on punishment in hell. He also spoke against the selfish seeking for God's blessings in heaven. Ahn Chungbok said that there is in Chinese thought a theory that the soul has three properties, but the theory that only the soul is immortal is not found in China. Chung Yagyong taught that human existence combines body and soul; he also made the theory of the three qualities of the personality the model for the three qualities of the soul. Chung Hasang, following Ricci, took for his own the theory of the three properties of the soul (life soul, sensible soul, spiritual soul) and took his stand in believing that the soul is immortal as proved in the Confucian classics (經書).

## 5. Theory of Human Nature (人性論)

Ricci's book emphasized the importance of the problem arising from human activity more than human nature itself. Goodness, justice, wisdom, politeness and the good and evil come after reason; that is, they are understood by their functions. In particular goodness is the highest virtue of loving God and man. It is also the highest virtue among the Chinese. Chung Yagyong's view of the human person can be said to be the same as that in Ricci's teaching on the good and evil as found in his *The True Doctrine of the Lord of Heaven*. According to Chung Yagyong, the person has an innate tendency toward the good prior to reason, and virtue is the process of learning or exercising true goodness. Virtue is thus acquired by continual practice and so is a posteriori. This opinion is related to Ricci's view of goodness of conscience and his concept of habit. Also, Chung Yagyong denied the Neo-Confucian theory that goodness is an innate virtue. He also regarded goodness as a kind of virtue of personal relationships, i.e., loving others in action

## 〈討 論〉

金 玉 姬

(수 원 대)

M. Ricci의 「天主實義」에 대한 斥邪派와 親西派의 구체적인 論評이나 學說을 잘 정리해 주었다. 그런데 이와같은 論評의 내용들을 종합해보면 否定的 입장에 있던 儒學者들의 理論들은 대개가 매우 단편적이고 간헐적이고 산발적임으로써 愼後聘의 「西學辨」을 제외한 유학자들의 논평이 비논리적 모순성을 보이고 있음을 지적할 수가 있다. 또한 그들의 대부분이 性理學이라는 도그마에 고착되어 그 테두리에서 벗어나지 않으려 하며 性理學 자체를 절대시하고 있다. 이러한 경향은 이론적으로 완벽하도록 전개된 「西學辨」을 쓴 愼後聘의 경우에 더욱 심하다.

다음은 「天主實義」에 대한 긍정적인 입장에 있던 學者들 중 특히 丁氏一門들은 그들의 著作內容에서 性理學의 思想的인 體系를 극복한 경지에서 그 이론을 진지하고 體系的으로 전개하고 있다. 특히 丁茶山에게 있어서는 「天主實義」의全般에 걸쳐 종합적이고 合理的理論을 전개시키고 있음으로써 우리들의 注目을 끌고 있다. 茶山은 人生論에서 “人間修養의 근거를 人間의 道德的인 규범으로만 보려는 태도에서 벗어나 上帝의 초월적인 存在의 現存에서까지 찾으려고 했던점”을 보아 상당히 높은 信仰生活의 경지, 즉 가톨릭의 恩寵論의 문제에까지 깊이 들어가 그의 理論을 전개하고 있음을 볼 수 있다. 여기에서 우리는 M. Ricci의 「天主實義」의內容이 朝鮮에서 丁茶山에게서 한층 승화된 內容으로 受容되었던 점을 지적할 수가 있겠다.

丁茶山은 그의 방대한 저서를 통하여 程朱學의 테두리를 벗어나서 先儒學的 입장에서 全經典에 대한 註解를 달았다.<sup>1)</sup> 茶山의 思想系譜는 M. Ricci의 補儒論의 영향과 자극을 받아 先儒學으로 소급하는 方向으로 形成되고

있음을 보여준다. 이것을 이른바 茶山의 復古主義라고 할수 있다. 즉 茶山은 이와 같은 M. Ricci의 영향으로 性理學的 世界觀에서 일단 벗어나서 根本儒學 思想을 考究하였다. 그리하여 先儒의 宗教的 측면에서 西學과의 연결점을 찾고, 이 두 世界思想의 융합의 가능성과 理論的인 合理性 추구하면서 새로운 宗教인 西學을 受容하려 하였다. 이것이 당시 M. Ricci가 朝鮮社會에 끼친 영향의 핵심이라고 말할 수 있을 것이다.

### 질의

1. Matteo Ricci의 '補儒論' '補儒斥佛論'의 근원인 原始儒敎의 宗教的인 內容을 形成한 經典이 구체적으로 무엇이라고 지적할 수가 있겠는가?
2. Matteo Ricci의 '補儒論'과 丁茶山의 復古主義의 儒學思想과 性理學과의 상관관계는 어떻게 설명할 수 있는가?
3. 丁茶山의 經典註解의 대부분이 강진유배 생활에서 이루어진 것인데 일반적으로 현재까지 學者들 간에 그의 天主教信仰生活에 대하여 의구심이 많다. 丁茶山의 信仰生活에 대한 天主教측의 견해는 어떠한가?