

예수회 선교사 아담 샬(Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666)의 性理學 批判

張 貞 蘭

目 次

I. 序 言	(2) 陰陽 天地에 관한 비판
II. 儒敎認識의 成立背景	(3) 五行에 관한 비판
III. 性理學 批判	(4) 魂과 精神의 概念에 관한 비판
(1) 太極에 관한 비판	IV. 結 語

I. 序 言

17세기는 東西交流史에서 중요한 의미를 갖는다. 이미 고대로부터 있어 왔던 東洋과 西洋의 交流가 間歇的이고 그 영향 또한 一時的이었던데 반해, 이때부터의 교류는 本格的, 持續的이었으며 또한 19세기 이후의 東洋歷史 전개와 관련되기 때문이다. 이 시기의 文化交流는 예수회 선교사들에 의해 주도되었으며 그들의 傳敎活動과 이를 위한 補助의 活動을 통해 이루어졌다.

그들 중에서 가장 큰 업적을 남긴 사람은 독일 출신 예수회 선교사 아담 샬(1592-1666)이었다. 그는 1622년 入國하여 1666년 北京에서 逝去할 때까지 明·淸 王朝交替期の 中國에서 활동하였는데, 정치적 격변기에 明과 淸朝廷에 奉仕하며 그리스도교를 中國에 뿌리내리게 하는데 성공하였다.

中國史에 있어서 그의 업적은 크게 두가지로 구분될 수 있겠는데, 그리스도교의 中國定着과 西洋曆法の 導入이 그것이다. 그러나 後者는 아담 샬의 主觀的 意圖의 측면에서 보면 前者의 목적을 위한 수단에 불과하며 從的인 의미를 가질 뿐이다.

따라서 중국에서의 그의 모든 활동은 그리스도교 信仰의 傳播라는 최종 목표를 위한 다양한 樣式 내지는 諸般段階로 파악되어야 한다. 그러므로 그의 傳敎活動에는 司牧行爲, 教會建立, 종교서적의 저술, 간행 등 좁은 의미의 활동 외에 넓게는 中國文化에의 적응과 西洋曆法の 導入, 학술서적의 저술 등 朝廷奉仕 활동도 포함된다.

아담 샬의 그리스도교 전교활동의 다른 하나의 특징은 宜敎地 중국의 思想的 傳統에 대해 대단히 적극적인 입장표명을 하였다는 점이다. 그는 중국의 正統的 統治原理인 儒家思想을 두개의 다른 흐름으로 파악하여 이들에 대해 각각 다른 대응태도를 취하였다. 당시 思想界를 지배하던 新儒學에 대해서는 부정적 입장을 취하였는데 그것은 이 사상의 物質原理的 내지는 唯物論的 宇宙論으로 인하여 人格神의 존재를 인정하기 어려운 특징 때문이었다. 反面 先秦時代의 原始儒敎에 대해서는 이 사상이 人과 道德을 重視하고 人格神을 인정하는 요소를 내포하고 있었기 때문에 긍정적으로 평가하였을 뿐 아니라 더 나아가 그리스도교의 補儒論을 주장하기에 이르렀다.

중국의 전통과 새로운 종교적 이념을 接合시키기 위한 이러한 사상적 정책으로서의 中國 儒學에 대한 아담 샬의 兩面的인 인식은 대단히 흥미있으며, 그러나 나름대로의 당위성을 갖고 있을 것이므로 本稿에서는 아담 샬의 이같은 儒敎인식이 성립된 시대적, 思想的 배경을 그 원인으로 밝혀 보겠으며, 新儒學에 대한 부정적 인식으로서의 性理學 비판에 관해서도 고찰하고자 한다.

II. 儒敎認識의 成立 背景

아담 샬의 儒敎에 대한 인식은 儒敎思想의 이론과 실제 전반에 대한 깊은 이해에 바탕을 둔 긍정적인 것이라고 할 수 있다. 이는 儒敎의 敎學的 性格, 즉 전 백성을 대상으로 하여 倫理를 가르치는 일종의 학문으로 儒敎를 평가하여 지지하고, 그에 반해 중국의 다른 二敎인 佛敎와 道敎는 異端宗教로서 배격한다는 中國 예수회 선교회의 기본 입장과 인식을 같이하는 것이다. 곧 아담 샬은 儒敎를 宗教가 아닌, 人間의 德成을 涵養시키기 위한 국가의 기본적 政治思想 내지 哲學으로 인식하였다.

그러나 아담 샬을 비롯한 예수회 선교사들이 긍정적으로 평가하고 인정하였던 儒敎는 漢 以前の 先秦儒敎인 原始儒敎¹⁾ 즉 原儒였으며 당시 明代思想界를 지배하고 있던 新儒學 즉 性理學은 아니었다. 性理學에 대하여는 佛敎나 道敎와 마찬가지로 도리어 異端視, 敵對視하였다.²⁾

性理學을 국가의 正統思想으로 삼았던 明代에 예수회 선교사들이 과연 어떤 상황에서 또 무슨 이유로 原儒를 正統이라 하여 따르고 性理學에 대해서는 반대를 표방하고 나섰는가 하는 점은 대단히 흥미있고 또한 주목할 만한 문제이다. 아울러 이 문제의 究明은 아담 샬의 儒敎에

1) 原始儒敎(Primitive Confucianism)는 학술용어로서 그 원시의 의미가 원시적이어서 미개발되었다는 부정적 뜻을 가진 것이 아니라 원시적인 규범성을 함축하고 있기 때문에 오히려 긍정적인 의미를 지닌다. 곧 여기서 원시란 거대한 사상적 조류의 시원으로서 새로운 사상의 태동기 및 그 태동이 체계화되어 확립되는 시기를 일컫는 것이다. 金勝惠, 『原始儒敎—「論語」「孟子」「荀子」에 대한 해석학적 접근—』, (서울: 민음사, 1990), pp.9-11 참조.

2) Bettray, J., *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, (Roma: Gregorian Univ., 1955), p. 235; 朱謙之, 「耶蘇會對於宋儒理學之反響」『明代宗教』(臺北: 學生書局, 1968), p. 141 및 陳受頤, 「明末耶蘇會士의 儒敎觀及其反應」(同上書), p.79참조.

대한 본질적 인식과 그의 유교인식의 시대적, 사상적 배경이 되기도 한다. 그것은 단적으로 성리학의 배척을 공표할 수 있었던 시대적 배경과 또한 그리스도교가 성리학을 배척할 수 밖에 없는 사상적 배경이 그 원인일 것이기 때문이다.

따라서 우선 당시 明末 성리학이 처해 있던 사상사적 시대배경을 그 요인으로 지목하여 살펴보고, 둘째로는 사상의 근본적 차이로 인하여 그리스도교 입장에서는 배격하지 않을 수 없었던 성리학의 基本思想을 밝히므로써 아담 살 유교인식 성립의 배경을 파악하고자 한다.

아담 살과 예수회 선교단이 性理學에 대하여 감히 반대 입장을 표명하며 비판할 수 있었던 것은, 明末 學問 思想界의 正統觀의 不安定에 의한 性理學 位相의 위기라는 시대적 배경에서 그 이유를 찾을 수 있다.

주지하는 바와 같이 性理學은 明 初期로부터 나라의 正統學問으로 公認되어 傳統的 君主制를 뒷받침하는 정치사상으로 확립되었고 官學의 지위를 차지하였다. 그러나 性理學의 완고한 官學化와 그에 따른 제도적 諸 規制는 자유로운 思考와 學問의 발전을 저해하였고, 그 결과 儒學思想은 明末에 이르기까지 한층 더 침체되었다.

특히 明 後期를 思想史에서는 傳統에 대한 변혁의 초기시기로 본다. 이는 明代 후반기 思想界의 主流를 이룬 陽明學에 기인한 것이며, 王陽明의 先行者 陳獻章(1428-1500)을 그 先驅者로 꼽는다. 陳은 靜坐 즉 명상에 그의 철학사상의 비증을 두고, 이를 통하여 그의 학문적 宇宙觀과 人間觀에 명확한 理論體系를 확립할 수 있게 되었다.³⁾

王陽明(1472-1528)은 宋의 陸象山(1138-1191)의 學說과 陳獻章의 사상을 부분적으로 이어 받아, 불교의 禪敎와 性理學의 調和를 시도하였다. 그는 性理學의 理와 자신의 고유 사상인 心을 동일시하려는 心即理

3) Feng Yu-Lan, *History of Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton Univ. Press, 1953), Vol. II., pp. 594f.

理論의 정의를 내리고, 그의 哲學의 중심사상을 良知 즉 善을 향한 본능적 知로 규정하였다.⁴⁾

陽明學派는 王 死後 相異한 學說을 주장하는 여러 개의 독자적 學派를 형성하였는데⁵⁾, 性理學의 學風을 계승, 보전하는 正統派的인 의미를 지키는 陽明學 右派와 明末인 16세기 후반 특히 1590年代의 정치적 사회적 변화와 학술 면에서 실제로 상당히 진보적, 주도적 역할을 담당하였던 陽明學 左派가 가장 대표적 학파였다.⁶⁾

이 시기에 나타난 특징적 변화는 학자들의 학문적, 사상적, 그리고 정치적 비판의 중심지였던 수많은 書院의 발생이었다. 書院을 중심으로 학자들은 당시의 思想界를 지배하던 性理學에 대한 의문을 제기하고 그에 관하여 토론하였다. 또한 당시의 정치적 사회적 諸般 위기상황에 대해서도 비판하고 자신들의 의견을 개진하며 그에 의한 정치적 개혁을 시도하였다.

이같은 여러 學派의 성립과 書院을 중심으로 한 學者들의 이론적, 실제적 활동은 전통적 學問思想界의 不安定性을 뚜렷이 보여주는 현상이라고 하겠다. 다시 말하자면 性理學은 明末에 이르러 위기를 맞았다고 할 수 있다.⁷⁾

그러나 이같은 性理學의 위기는 동시에 경직되고 완고한 正統 官學으로부터의 정신적 해방을 뜻한다. 換言하면 通常의으로 異端, 禁忌視되었

4) *Ibid.*, p. 596; Forke, A., *Geschichte der neueren Chinesischen Philosophie*, (Hamburg: 1964), p. 232 및 p. 380; 島田虔次, 『朱子學과 陽明學』, 김석근, 이근우역, (서울: 까치, 1986), pp. 143f.

5) 黃宗羲의 『明儒學案』에 의하면 王陽明學派는 여덟의 독자적 학파로 갈려져 나갔다. Chang Carsun, *The Development of Confucian Thought*, (New York: Bookman Associates, 1962), Vol. II., p.98.

6) de Bary, W. T., "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism", Nivision, D.S., and Wright, A.F., (ed.), *Confucianism in Action*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1959), p. 44.

7) *Ibid.*, p. 60.

던 性理學 이외의 다른 思想이나 學問, 宗教에게 자유로운 立地의 기회와 사상내용면에 융통성 있는 해석의 가능성이 부여될 수 있었다. 따라서 그리스도교는 사상사적 시대배경의 측면에서 볼 때, 정통 이외의 사상도 어느 정도 용납되던, 시기적으로 유리한 好機에 전래되어 원시 儒敎의 適法性을 따른다는 것을 公表할 수 있었다고 하겠다.⁸⁾

아담 살을 비롯한 예수회 선교사들이 배척하고 비판하였던 사상은 이미 언급하였듯 新儒學 즉 특히 程朱學이었는데, 그것은 단적으로 그리스도교와 본질적으로 다른 性理學의 사상적 相異點 때문이었다. 예수회 선교사의 입장에서 파악한 性理學은 지극히 唯物論的⁹⁾, 無神論的이어서 그리스도교에서는 절대로 수용할 수 없는 사상을 그 기본이론으로 하고 있었다. 따라서 비록 전교방식에서 적응주의를 원칙으로 하였다고 해도 사상 내용 면에서 性理學을 수용할 수는 없었다.

근본적으로 倫理, 道德의 性格이 강조되었던 儒敎는 宋代 11세기와 12세기 사이의 학문적 발전을 통하여 形而上學的, 思辨的 理論體系를 갖추었다. 즉 宋代 儒學者들은 六朝시기 이후로 발전을 이룩해 온 佛敎와 道敎로부터 새로운 사상을 취하여 전통적 儒敎思想에 새로운 宇宙論

8) 後藤基巳도 東林學을 中心으로 하는 明末의 儒敎혁신이 그리스도교에 대한 肯定的 관심과 그 收容에 관심이 있다고 보고 있다. 後藤基巳, 『明清思想とキリスト敎』, (東京: 研文出版, 1979), p.59 참조.

9) 唯物論(Materialismus)은 神과 영혼을 우주의 근본원리로 인정하지 않고 오로지 물질적인 원리만을 통해 우주를 설명하려고 한다. 예수회 선교사들이 성리학을 유물론적이라고 규정하는 것은 이러한 서양철학적 개념에 따른 것이다. Gex, Maurice, *Einführung in die Philosophie*, (Wien-Stuttgart: Humboldt, O. J.) p. 36 및 Diemer, Alwin, *Philosophy-Das Fischer Lexikon*-, (Frankfurt: Fischer, 1958), p. 173 참조. 실제로 18세기 歐洲 사상계에서도 學派에 따라 中國哲學을 唯物論, 無神論으로 받아들여 거부하거나 혹은 환영하는데, 前者는 Malebranche, 後者는 독일의 Leibniz가 그 대표적 철학자이다. 朱謙之, 『中國思想對於歐洲文化之影響』, (台北: 時代書局, 1977), p.285.

과 倫理論의 요소를 첨가시키므로써 新儒學을 성립시켰다.

新儒學 곧 性理學의 宇宙論은 宇宙에 존재하는 萬物의 生成과 消滅을 두 根本體인 理와 氣의 離合集散에 의하여 설명한다. 新儒學의 集大成者 朱熹(1130-1200)에 따르면, 氣란 만물의 根本 質料이고, 理는 각 사물에 내재하여 그 性이 되는 것이다.

萬物의 生成質料인 氣는 두 개의 原初的 힘인 陰과 陽을 함유하고 있는데, 서로 相馳되는 성질을 가졌으나 실제로 따로 독립되거나 대체되는 두 개의 個體는 아니다. 陰과 陽은 理에 의하여 그 勢가 확장 혹은 축소되며, 兩者 中 하나가 확장되면 다른 하나는 축소된다. 그리고 이같은 움직임에 따라 五行이 생기는데, 水. 火. 木. 金. 土가 그것이다. 理란 非物質的, 超時空의인 原則 自體로, 만물은 이에 의하여 규정된다. 즉 세상의 모든 萬物은 永遠不變하는 原則인 理에 의하여 존재의 당위성이 부여되고, 原初的 質料인 氣의 凝縮에 의하여 形象이 주어지는 것이다. 그러므로 理없는 氣나, 同一하게 氣없는 理란 있을 수 없다. 즉 理와 氣는 서로 분리되어서는 존재할 수 없는 것이다. 個體에 있어서 理의 總體는 太極을 이루는데, 太極은 唯一하고 至高한 原理로서 가장 우월하고 주된 힘이다. 太極은 形體가 없으며, 宇宙와 萬物이 생성되기 이전에 이미 존재하여 그 후에도 여전히 그들 안에 內在하여 있다. 太極은 萬物의 萌芽에 함유되어 있으므로 萬物의 理, 그 자체 인 것이다.¹⁰⁾

이상의 宇宙論과 동일한 理論體系로 性理學은 倫理論 體系도 확립시켰다. 곧 人間도 理와 氣로 구성되어 있는데, 人間의 本性인 理도 불변하며 인간에게 내재한 道德性인 仁. 義. 禮. 智 같은 완전한 善은 理에 기원하는 것이다. 相異한 인간들이 존재하는 것은 氣에 기인하는데, 氣의 다양한 비율과 밀도가 인간을 다르게 만든다. 즉 맑은 氣를 지닌 사람은 賢人이, 탁한 氣를 지닌 사람은 어리석거나 혹은 사악한 사람이 되는 것이다. 그러나 인간은 누구나 자신을 救濟하여 聖人이나 賢人이 될 수 있다. 즉 本能的 私慾을 억제하고 至高한 원칙인 理에 대한 인식

10) Feng Yu-lan, *op. cit.*, p. 422 및 p. 534.

을 넓게 익힘으로써 스스로를 淨化시킬 수 있고 聖人이 될 수 있다는 것이다.¹¹⁾

이상과 같이 性理學이 理와 氣의 形而上學的 理論體系로서 인간과 우주전체와 인간의 自記救濟까지를 설명할 수 있게 되자, 종래 원시 儒敎에 포함되어 있던 다소의 종교적 요소마저 제거되었다. 다시 말하자면 性理學을 통한 儒敎思想의 합리적 理論體系化는 종교적 관념에 무관심하고 현세지향적이었던 유교성향을 극단화하는 결과를 초래한 것이다. 이같은 性理學은 예수회 선교사들에게는 지극히 唯物論의이고 無神論의 이어서, 그리스도교의 근본 敎義에 相馳되는 것이었다. 따라서 中國의 傳統的 正統 支配思想과 정면으로 충돌한다는 것이 대단히 위험하다는 사실을 인식하면서도 그들은 性理學을 배척하지 않을 수 없었던 것이다.¹²⁾

이상에서 예수회 선교사들이 明末 淸初의 中國에서 사상적 適應主義로 原始儒敎를 적법한 것으로 택하고 性理學을 배척하였던 시대적, 사상적 배경에 대하여 살펴보았다. 곧 明末에 위기를 맞은 中國의 儒學思想界는 外來宗教인 그리스도교의 전래와 傳敎는 물론 사상내용 면에서도 儒學에 대한 임의의 해석과 부연을 허용한 셈이며, 이에 그리스도교는 그들의 종교사상과 부합될 수 없는 理論體系를 갖는 性理學을 배척하고 다소라도 종교적 요소를 함유한 원시儒敎와 스스로를 連繫시키고자 하였던 것이다. 그리하여 이를 중국 전교를 위한 사상적 적응주의로서 유교인식의 기본으로 삼았던 것이다.

Ⅲ. 性理學 批判

아담 샴은 많은 著述을 남겼으나 대부분 天文學, 曆學에 관한 것과

11) *Ibid.*, p. 551.

12) Bernard, H., *Le Pere Matthieu Ricci et la Societe Chinoise de son Temps*(1552-1610), (Tien-Tsin: Hautes Etudes, 1937), Vol. II, p. 136 참조.

기타 算學, 光學, 砲術 등 自然科學의 諸 分野를 다루었다.

또한 神學書 내지 宗教書 다섯 편도 그 내용의 주된 부분은 그리스도교 神學, 倫理學이나 基本敎理에 관한 것이다. 『崇一堂日記隨筆』은 그리스도교회에 열네 명의 전설적 聖人傳이고 『眞福訓證』은 예수 그리스도의 山上寶訓에서의 8福音을 설명한 敎理書이며, 1640年 明 崇禎帝에게 進上했던 『進呈書像』은 예수 그리스도의 일생을 서술한 책이다. 또 『主制群徵』과 『主教緣起』는 그리스도교의 일반적 基本敎理인 神의 존재와 그 屬性, 天地創造, 神의 宇宙에 대한 主宰, 人間의 靈魂의 存在와 不滅性, 天堂과 地獄의 存在와 그 意義 등을 그 주요 내용으로 하고 있다. 그러므로 아담 샬이 性理學 理論에 관한 그의 견해를 밝히고 있는 것은 『主制群徵』과 『主教緣起』의 일부분에 불과하다고 하겠다.

그러나 그럼에도 불구하고 아담 샬의 이 저술은 이 분야를 연구하는 학자들에게 마테오 리치의 『天主實義』, 샴(A. de la charme : 孫璋, 1728-1767)의 『性理眞詮』(1753年 刊行)과 더불어 그리스도교 선교사들의 反性理學 著述 中 가장 탁월한 것으로 거론되고 있다.¹³⁾ 그 이유는 일반적으로 난해하고 모호한 性理學 이론을 알기 쉽게 내용의 요점을 소개, 설명한 후 그것을 하나씩 客觀的이고 과학적으로 분석, 비판하는 형식으로 이론을 전개하고 있고, 또한 서술에도 단순하나 명확한 표현의 漢文을 구사하고 있기 때문이라고 하겠다. 다시 말하자면 그의 저술 중 性理學에 관한 비판이 비록 양적으로 방대하지는 않으나, 그리스도교에서는 인정할 수 없는 性理學 思想의 基本核心을 들어 비판하고 있기 때문에 그리스도교측의 性理學 批判書로서의 구실을 충분히 수행하였기 때문이라고 하겠다.

13) 方豪, 『中國天主教史人物傳』, 3卷, (香港): 公教眞理學會, 1970, 卷1, p.13, 朱謙之, 前揭論文, p.150 및 Wong, G., "The Anti-Christian Movement in China: Late Ming and Early Ch'ing", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 3, 1, Taiwan, 1962, p. 194 참조.

本節에서는 아담 살의 性理學 理論에 관한 비판을, 太極에 관한 批判, 陰陽 天地에 관한 비판, 五行에 관한 비판, 性理學의 魂의 개념에 관한 비판으로 항목을 정하여, 『主制群微』과 『主教緣起』를 중심으로 살펴보고자 한다.

(1) 太極에 관한 批判

性理學의 宇宙論에서 太極의 創造主體論, 즉 宇宙 萬物이 自存, 自立하는 原初的 原理인 太極으로부터 생성되었다는 理論에 대하여 아담 살은 먼저 그 說을 풀어서 이해하기 쉽도록 설명한 후 비판하고 있다.

(性理學에서는 주장하기를) 무릇 太極은 事物에 있어서 最初의 體가 된다고 한다. 質(質料)과 模(形像)가 相合하면, ——極은 質에도 模에도 모두 존재한다——, 그 다음에 體가 된다. 極은 본래 (스스로의) 性(性情)은 없고, 質과 模를 통해서만 그 情이 생겨난다. 이는 마치 바탕이 無色이었다가 빛깔있는 그림을 그리므로써 有色이 되는 것과 같다. 그러나 質과 模의 太極에 대한 관계는 依賴者와 依託하는 본체와 (즉 自立者) 같은 관계(종속하는 것과 그 주체와의 관계)는 아니다. 依託하는 것은 依託하는 본체에서는 독립될 수 있는 것이나 質과 模는 太極으로부터 떨어져 나갈 수 없는 것이다. ——이는 마치 나무에 불이 붙으면 나무의 依託는 없어지고 炭의 模(형)가 되고, 또 炭에 불이 붙으면 炭의 依託는 없어지고 灰(灰)의 模가 되는 것과 같아서, 이로써 依託하는 것이 떨어져 나갈 수 있다고 말할 수 있는 것이다. 나무에도 太極이 있고 炭에도 太極이 있는 것이며 또한 灰에도 太極이 있는 것이다. 그러므로 오직 太極만이 滅할수 없는 것으로 이것이 太極의 떨어져 나갈 수 없음(不可離)을 일컫는 것이다. ——萬物은 모두 이와 같다고 한다. 또한 質과 模는 각각 달라서 같지 않고, (그래서) 각각 저것(彼)과 이것(此)으로 나뉘는 것이다. 그러나 太極은 모두 같아서 다름이 없으며 모든 것에서 彼와 此가

없으니, 萬物이 그러하다.¹⁴⁾

아담 살은 性理學에서 말하는 太極의 萬物の 萌芽로서의 창조적 본질에 대하여 이상과 같이 평이하게 해설한 다음, 太極이 萬物の 根源이 되지 못함을 설명한다. 즉,

오직 이상의 근거를 가지고 性理學者들은 萬物을 一體라고 일컫고 있으나, 이 理論만으로 事物의 性과 情을 論할 수는 없다. 事物이라는 것은 (먼저) 性情이 있고 그런 다음에야 體가 갖추어지는 것인데, 어찌 萬物을 습하여 하나로 (즉 太極으로) 귀속시킬 수 있겠는가¹⁵⁾

라고 비판하고 있다. 즉 太極으로부터 질료와 형상이 생겨서 體가 되고, 體가 이루어진 후에야 事物의 性情이 생겨서, 太極이 萬物の 근원이 되고 따라서 萬物은 太極에 귀속된다는 性理學의 理論을 그 本末이 顛倒된 것이라고 부인하고 있다.

太極이 至高하고 초월적이며 自存自立하는 存在라는 太極의 本質에 관한 性理學 理論에 대해서도 아담 살은 비판하고 있다. 아담 살에 의하면 太極은 實體가 아니며 도리어 하나의 屬性이라는 것이다.

무릇 原行이란, 그 本體가 渾然하고 漠然하여서, 넓거나 좁거나 (廣狹), 크거나 작음(大小) 등 外部의 형세에 따라 그 나타나는 형상이 정하여 진다. 다른 物體로 인하여 있게 되고, 다른 物體에 부수되어서 만이 존재할 수 있으니 부득불 그렇지 않을 수 없는 것이다. 무릇 이는 모든 弱하고 劣等한 것들은 반드시 서로 함께 부수되어야 존재할 수 있다는 증거이니, 이로써 우리는 主가 없다면 이들은 모두 無로 될 수 밖에 없음을 알 수 있겠다. (性理學에서는) 무릇 原質은 --太極이 이것인데-- 原行보다 더욱

14) 『主教緣起』 卷 2, 29a.(Vaticana Raccolta Generale Oriente III, 224, 2-5 소장본.)

15) 同上書, 29b.

약한 것이라고 하며, 이는 頑陋하고 能히 무엇을 할 수 없다고 하였다. 아울러(太極) 역시 模像이 없이 오로지 順應하여 다른 事物이 (事物이 되는데) 기여하기만 한다고 하였다. 그럼에도 (性理學者들은) 이를(太極) 온전히 自足하고 能히 自主할 수 있는 것이라고 일컬으니, 이는 역시 誤謬가 아니겠는가?!¹⁶⁾

性理學 理論에 의하면 太極이란 오직 하나만이 존재하는 唯一한 것이다. 그러나 萬物의 모든 個體는 각각 自身 안에 하나씩의 太極을 구비하고 있고, 그럼에도 太極은 完全한 全體로 존재한다고 설명한다. 이같은 太極의 全體性理論에 대하여 아담 샴은 비판하고 있다. 즉

(性理學에서는 주장하기를) 太極은 本體를 나누어 줌으로써 事物을 만드는데, 그러면 (만들어진) 물체는 全物이 되고 또한 極은 分極이 된다고 한다. 나뉘어진 것(分)이 전체(全)보다 작다는 것은 대단히 명백한 사실인데, (創造)主가 작고 被造物이 크다고 할 수 있겠는가?

아담 샴은 결론적으로 太極은 中國에서 한번도 숭배되었던 적이 없었다고 주장한다. 즉

비록 사람들이 太極을 無極이라고 推尊하며 받들고 있으나, 古來로부터 太極을 敬禮하는 사람은 아무도 없었다. 어찌 前에는 이미 尊崇하던 것을 (후에) 또한 잊어버릴 수가 있단 말인가. 혹은 또 말하기를 우리들이 敬禮하는 것은 皇天이고 上帝라고 했다. 이를 世人(즉 性理學者)들은 해석하기를 皇天과 上帝는 모두 太極에서 비롯되어 생겨났다고 한다. 이는 곧 그 主를 太極의 後輩로 삼아 列하는 것으로, 스스로 그 主를 卑下시키는 것일 따름

16) 『主制群微』 卷 2, 3a. 影印本(新會: 1919)

17) 『主教緣起』 卷 3, 26a.

이다.¹⁸⁾

라고 비판하고 있다. 아담 샬은 古來로 太極이 숭상된 적이 없었고, 後世 性理學者들이 太極의 위상을 높이기 위하여 上帝조차 太極에서 나왔다고 주장하고 있다고 밝히고 있다. 아담 샬은 이 사실을 명확히 지적하므로써, 太極이 神에 상응하는 創造者的 存在가 아닌 것을 강조한 것이다.

아담 샬이 특히 태극에 관하여 강력히 비판한 것은 당연하다고 하겠다. 性理學의 유물론적, 무신론적 이론의 중심사상이 태극이론이며 태극의 原初의 原理性, 태극의 唯一性, 태극의 造物主 내지 創造者로서의 역할과 그에 대한 숭배사상 등은 그리스도교의 神의 존재와 속성에 완전히 대치될 수 있는 것이다. 따라서 아담 샬 입장에서는 절대로 인정할 수 없는 성리학 이론이 태극에 관한 것이었을 것은 쉽게 납득할 수 있다.

(2) 陰陽 天地에 관한 비판

太極을 實體가 아닌 屬性으로 스스로 自立, 自存할 수 없는 것으로 보는 아담 샬의 인식은 性理學에서 太極의 실제 형상으로서 萬物의 起源으로 인식하는 陰陽과 天地에 대한 비판에도 同時に 적용된다고 하겠다.

성리학의 宇宙觀에 의하면 인간의 존재도 만물의 기본 生成要素인 陰陽과 天地에 의해서 생기게 된다는 것이다. 즉, 氣가 가득차게 되면 天地로부터 魂과 精神을 부여받게 되고, 그러면 곧 인간이 생겨나게 된다. 氣의 가장 정교하고 가장 靈的인 부분인 魂과 정신은 太極에 의하여 유도되는데 그 실제 형상은 陰과 陽으로 드러나 보이는 것이다. 魂과 정신은 완전히 非物質的인 것은 아니며, 그렇다고 완전히 물질적인 것도 아닌데, 그 理由는 陰과 陽으로 드러나는 理가, 氣와 함께 合致되어 있

18) 上同.

기 때문이다. 그러나 魂과 정신은 영원히 존재하는 것은 아니며 死後에는 消滅하여 버린다. 즉, 혼과 정신은 스스로 파괴되고, 氣는 완전히 사라져 버리는 것이라는 理論이다.

性理學의 이같은 太極, 理, 氣가 混用된 物質原理의 人間論에 대하여 아담 살은 魂과 肉身을 절대적으로 대조되는 관계로 인식하고 있다. 아담 살은 인간이란 반드시 神의 創造에 의해서 存在하게 되는 것이며 그 증거로서 神으로부터 부여된 인간의 영혼과 마음(心)을 들고 있다.

人間的 靈魂과 마음(心)을論한다면 그것은 바로 神的인 것이다. 神的인 것이란 본래 형태가 없고(無形) 육체적인 것(血肉)을 초월하여 上位에 있는 것으로, 형체를 갖고 있는 者(有形者)는 창조할 수가 없는 것이다. 그러니 父母가 자식에게 어떻게 그것을 부여할 수 있겠는가? 그러나 영혼과 마음이 부모에게서 나온 것이 아니라고해서, 그것이 곧 天地陰陽에서 나온 것도 역시 아니다. (성리학자들은) 天地陰陽에 대하여 말하기를 變化不測이라고 하지만, 있는것(有)이 있게한 것(成有)을 중국적으로 초월하여 있을 수는 없는 것이다. 만약 영혼이나 마음이 이미 먼저 存在했던 것(先有)이 아니고 또한 다른 존재(他有)에 의뢰하여 있는 것이 아니라면, 陰陽이 어떻게 그것을 미리 예비하여 놓을 수 있겠는가.¹⁹⁾

즉 魂과 精神을 太極과 理, 氣에서 유래한 것이며 肉身도 陰陽天地에서 비롯된 것으로 보아 死後에는 모두 소멸해 버린다고 해석하는 성리학 이론에 대하여, 아담 살은 영혼과 정신은 陰陽天地는 물론, 父母도 부여할 수 없는 超越的이고 無形이며 神的인 것으로서 創造主로부터 부여된 것임을 강조하고 있다.

특히 天地에 대해서도 아담 살은 天地를 하늘과 땅, 그리고 그에서 의미를 넓혀 우주 공간 전체를 일컫는 자연으로 인식하고 있다. 즉 天

19) 『主制群微』卷 2, 7b-8a.

地란 主가 창조하여 太初로부터 그 안에 머물며 안 계신 곳 없이 臨하여 있는 곳(無所不在) 즉 피조된 공간의 개념으로 규정짓고 있어서 性理學에서 天地를 萬物의 生成要素로 여기는 것과는 근본적으로 다르다.²⁰⁾

性理學에서 주장하는 陰陽의 屬性, 즉 陰과 陽은 항상 대립되는 것으로서 서로 相馳되어 상대를 蠶食하며, 하나의 勢가 擴張되면 다른 하나는 縮小된다는 원리에 대하여서도 아담 샬은 主制群微 下篇의 「靈魂常在徵」에서 비판하고 있다.

영혼은 정식적인 것(神體)으로 陰陽에 속하는 것이 아니고, 四行에 속하는 것도 아니다. (왜냐하면 영혼이란) 순수해서 雜한 것이 아니며 相剋되는 요소가 없다. 하물며 偉大한 天主가 이미 시작이 있고 끝이 없으라(有始無終)고 명령한 것이니 어찌 항상 存在하지 않을 수 있겠는가?!²¹⁾

라며 영혼이 陰陽이나 四行²²⁾에서 비롯된 것이 아니며 陰陽과 같이 서로 상극되거나 後에 消滅되어 버리는 것이 아님을 설명하고 있다.

음과 양에 대하여 아담 샬은 또 다른 論據, 즉 神과 鬼를 갖고서도 비판하였다. 성리학에서는 神과 鬼를 陰과 陽의 擴張과 縮小에 의한 것 혹은 陰이나 陽의 本質에 內在하며 流動하는 氣의 擴張이나 縮小 자체라고 해석하고 있다. 즉, 神이란 陰陽 두 氣의 변화로서만 生成되는 것은 아니며, 氣안에 內在하고 있는 神的인 힘인 理로써도 生成된다. 天과 地는 곧 宇宙의 神이며, 그러나 天과 地에는 각각 대단히 많은 수의 善하거나 惡한 神과 鬼가 存在한다. 인간은 공평하고 정직한 神에는 祈福할 수 있으나 鬼는 피해야 할 存在라는 것이다.

이러한 性理學의 神과 鬼 異論에 대하여 아담 샬은 ‘鬼神이란 無形,

20) 『主教緣起』 卷 1, 29a-29b.

21) 『主制群微』 卷 2, 9a.

22) 四行에 관해서는 「五行에 관한 비판」에서 詳論하겠다.

自立하는 것으로서 그 靈은 인간을 超越하는 것이나 陰陽이라 일컬을 수 있는 것은 아니다.²³⁾라고 부인하고 있다. 아담 살은 鬼神을 存在하는 實體, 예를들어 天使를 善神, 악마를 惡神 등으로 인정하고는 있으나, 그러나 단지 神의 피조물로 인식하고 있을 뿐이다.

무릇 神이란 存在하는 實體이다. 그러나 二氣의 所生은 아니다. 혹시 그것이 스스로 存在하는 것인가(自由) 의심이 되나 그렇지 않다. 自由할 수 있는 것은 그것이 홀로(獨)있으므로써 그 至高함을 증명하지만, 이들은 무리를 지어(衆)있으므로써 그 劣等함을 증명하고 있다. 獨者는 완전한 아름다움(全美)을 지니고 있고 작은 결함 조차 없으나, 衆者는 모두 아름다움을 나누어 갖고 있을 따름이다. 나누어 갖으니 즉 有限해서, 이것이 所有하고 있으면 저것은 갖지 못하고, 저것이 가득 차 있으면 이것은 비어있게 되니, 어찌 至高하다고 칭할 수 있겠는가. 이 같이 神이 서로 종속되어 붙어서만 하나의 온전한 實體를 이루는 까닭에 인간은 이를 마치 有形의 實體처럼 여기고 있다. 그러나 이는 마치 萬姓이 모여 國을 이루고, 萬國이 합하여 天下를 이루는 것과 같으니 어찌 무리 지음이 없이 능히 홀로 있을 수 있다고 하겠는가. 만일 이미 서로 종속되어 있다면 이는 스스로 존재한다(自有)고 일컬을 수는 없다. 스스로 존재하는 것은 自足하며, 오로지 자신만을 좇고 있으며(自向) 다른 물체를 좇지 않는다(向物). 이에게 能히 반대할 수 있는 存在는 없으며, 또한 이를 능히 도울 수 있는 存在도 없다. 그 本體는 움직이지 않는 것이며, 항상 增減이 없고, 그러므로 「하나로 완성되었다(止於一)」라고 일컫는 것이다. 이는 이미 완성되었으므로 限量이 없고, 시작과 끝이 없으며, 이는 萬物의 根源, 그 이상인 것이다. 그들(性理學者)의 鬼神도 能히 이럴 수 있겠는가? 무릇 鬼神이 陰陽에서 나온 것이 아니고 또한

23) 『主制群徵』 卷 2, 5a.

스스로 存在하는 實體도 아니라면 이는 곧 오로지 하나이며, 지극히 존귀한 神에 의하여 創造된 것이고 그에 의해 主宰되는 실체일 따름이다.²⁴⁾

즉 귀신이란 열등하고 有限하여 자존할 수 없으므로 神에 의해 창조되고 主宰되는 실체이며, 음양 二氣의 所生은 아니라는 것이다.

아담 살은 이 대목에서 性理學의 陰陽理論을 비판하며, 동시에 그리스도교의 가장 중요한 기본 敎義인 創造주의 本質과 屬性에 관해서도論하고 있다. 즉, 天主는 唯一하고 시작과 끝이 없으며 스스로 존재하는 그리고 홀로 지극히 높고 全美, 自足, 無限量이고 만물의 근원이라는 가르침을 직접적인 비교를 통하여 開陳하였다.

(3) 五行에 관한 비판

性理學의 宇宙論에서 五行이란 宇宙에 운행되는 五種의 생명의 元素이다. 크게는 自然이 하나의 五行으로 성립된 것이고, 작게는 人間이 하나의 五行으로서 존재하는 것이다. 즉, 우주의 근본인 太極의 動靜에 의해 陰陽이 되고, 음과 양의 움직임에 따라 水火木金土의 五行이 생기는데 이 五行에서 人類를 포함한 만물이 생성된다는 것이다.

아담 살은 五行說에 관해서는 언급조차 없이 무시하고 당시 西歐에서 正統說로 인정하고 있었던 四行說로 단순히 代置시키고 있다. 성리학의 物質原理의 諸理論에 대하여 有神論적으로 비판하던 입장에서 반대로 五行에 관해서는 自然界의 단순한 구성원소로서의 四行을 설명하였다.

이 宇宙 안에는 四行이 있는데 火, 氣, 水, 土가 그것이다. 그 質料는 精粗輕重으로 나뉘는데, 그 위치가 이에 의하여 定해져서 혹은 위에 혹은 아래에 있으며 영구히 바뀌지 않는다. 火의 질료는 대단히 精微하고 또 대단히 가벼워서 그 위치가 제일 위쪽이

24) 同上書, 6a.

다. 土質은 대단히 거칠고 또 대단히 무거워서 그 위치가 제일 아래다. 다음으로 精微하고 가벼운 것은 氣로서 그 위치가 위쪽 火의 아래이며, 다음으로 거칠고 무거운 것은 水로서 위치가 아래로 土의 위에 있다. 이는 모두 그 質에 따라 위치가 定하여지고 각각 處할 곳을 얻게 되는 것으로, 만약 자신이 처한 장소를 잃게된다 해도 다시 그 자리로 되돌아 가지 않을 수 없다...(中略)... 또한 四行의 성질에는 네 가지가 있는데 乾濕熱冷이 그것이다. 이들은 두개의 性質이 갖추어져서 相合하는 것이 있고 서로 相反되는 것이 있다. 火는 뜨겁고 또 건조하며 水는 차갑고 또 습하며, 氣는 습하고 또 뜨거우며 土는 건조하고 또 차갑다. 火와 土는 건조한 성질로써 합하고 水와 氣는 濕한 성질로써 합한다. 火와 氣는 뜨거운 성질로서 습하고, 火와 土는 차가운 성질로써 습한다.²⁵⁾

라고 아담 살은 火 水 氣 土, 四行의 本質을 物理的으로 설명하고 있다. 특별히 氣에 대해서는 영혼이 肉身에 있을 때 呼吸하는 것이 氣로서 이는 涼心에 갖추어 쓰이는 것으로 영혼이 일단 육신을 떠나면 無用의 것이 되어 氣는 더 이상 필요하지 않다고 하여서 氣를 단순한 물질로서의 空氣로 규정짓고 있다.²⁶⁾ 이는 五行에 屬하지는 않으나 性理學의 우주론에서는 기본적 이론구조의 개념인 氣가 아담 살에게는 어떻게 받아들여지고 있는가를 알려주는 좋은 例라 하겠다.

아담 살은 五行을 전혀 據論조차 하지않고 四行으로 代置하며 그 本質을 自然科學的으로 설명하고 있으나, 性理學에서의 五行의 개념 즉, 生, 死, 人身活動의 원인으로서의 五行에 대해서도 상당한 지식과 이해를 바탕으로 論하고 있다.

먼저 五行의 人生의 所以然으로서의 역할에 대하여 아담 살은 설명

25) 『主教緣起』卷 1, 10b-12b.

26) 上揭書 卷 2, 19a.

四行이 진실로 人生을 있게 하는 所以然이라고 한다면 이를 實在하는 實有라 일컬을 수 있겠는가? 四行이 실제로 人身에 없다면 境界도 없는 곳에 있는 他體를 超有라고 일컬을 수는 있겠는가라고 의문을 提起하고 있다. 그러면서 天主는 비록 영혼이 없어도 그의 德이 영혼을 초월하여 있으므로써 그로 인하여 영혼을 만들고, 文士의 마음(心)은 비록 文章이 없어도 그 德이 문장을 초월하여 있으므로써 그로 인하여 文章이 생긴다. 그런데 四行은 頑冥하니 어찌 人身을 초월하여 있겠는가. 이미 人身을 초월하여 있지 못한 즉, 人身을 만드는 所因이 될수는 없다고 부정하고 있다.²⁷⁾

生前의 人身活動의 근원으로서의 五行에 대해서도, 草木도 四行을 갖추어 있다고 하면서 어찌하여 不動이고 인간이 死時에도 四行이 있음이 보이는데 어찌하여 不動인가? 이를 미루어 보아도 人身의 活動은 특별한 所因이 있는데 靈魂이 곧 이것이라고 설명하고 있다.²⁸⁾

五行과 죽음의 관계에 대해서도 氣가 끊어지고 四行이 그 原으로 돌아가면 그것이 곧 죽는 것으로 水는 北으로, 火는 南으로, 氣는 西로 돌아가고, 土는 棺속의 屍身에 남아있게 된다고 하는데 죽음이란 그런 것이 아니라고 설명하고 있다.²⁹⁾ 아담 살은 五行을 方位에 배당시키는 성리학의 이론을 사행에 적용시켜, 水는 北方에, 火는 南方에, 金을 西方에 두는 것은 氣로 대치시키고 土는 中央에 그리고 木의 東方은 省略하고 있다.

五行을 四行으로 대치하며 그 本質을 설명하면서 結論을 創造主의 主宰로 유도하는 아담 살의 論理는 主制群徵에도 보인다. 즉,

무릇 純體의 物質은 -- 土 水 火 氣의 四原行이 이것이다. --

27) 同上書, 19b-20a.

28) 同上書, 19b.

29) 同上書, 18b-19a.

— 모두 自主의 능력이 없다. 무릇 自主者란 반드시 그 本體가 다시 어느 곳에 소속됨이 없어야 하며, 만물을 초월하여 높이 있어야 하며, 그러하므로써 強하다고 칭하는 것이다. (그러나) 그들 四行은 그렇게 할 수가 없다.³⁰⁾

라고 설명하며 四行이란 外的인 형세에 따라 그 형상이 定하여 지고 다른 물체에 부수되어서 만이 존재할 수 있는 弱하고 劣等한 물질일 뿐이라는 것이다. 따라서 창조주가 없다면 이들은 無로 되어 存續할 수 없어서, 四行 자체가 主에 의해 창조되고 존속되는 단순한 물질로서 오직 主의 宰制에 의하여 어길 수 없는 自然界의 公序를 지키고 있을 뿐이라고 物質原理의으로 주장하고 있다.

(4) 魂과 精神의 概念에 관한 비판

性理學 理論에 의하면 魂이란 氣에 부착되어 있는 氣의 神이다. 魂은 일반적으로 다시 魂과 魄으로 구분짓는데 魂은 氣의 맑은 것이요, 魄은 흐린 것이다. 魂은 가벼워서 발산하지만 魄은 무거워서 형체에 부착되며, 이것을 陰陽으로 나눈다면 魂은 陽에 속하고 魄은 陰에 속한다. 사람이 죽으면 魂은 하늘로 돌아가고 魄은 형체와 더불어 땅에 돌아가 죽는다. 氣가 일단 흩어지면 완전히 소멸에 이르는 듯 하지만, 만약 感하는 바가 있으면 곧 바로 활동을 한다. 生存할 때의 人間의 魂은 死亡하였을 때는 귀신이 되는 것이다. 魂에 대하여 太極은 인간의 혼을 超越하여 있는데, 왜냐하면 태극은 창조의 능력을 所有하고 있어서 氣를 일으켰으며 또 그것을 主宰하기 때문이다.

이에 대하여 아담 살은 인간의 혼을 라틴어 Anima(亞尼瑪)의 예수회 공식 漢譯語인 靈魂으로 호칭하며, 영혼을 天主에 의하며 創造되고 육신과 관계없이 非物質의이며 神的인 實體로 존재하는, 그리하여 죽음 이후에도 영원히 不滅하는 것으로 定義하고 있다.

30) 『主制群徵』 卷 2, 2b-3a.

아담 샬은 사물의 실체와 그 性情과의 관계를 설명하며, 영혼의 性情을 통하여 그것이 太極, 氣, 陰, 陽, 四行과는 무관한 것임을 밝히고 있다.

(性理學에서는) 무릇 만물은 一體라고 일컬으나, 靈魂의 性情을 통하여 그렇지 않음을 推論할 수 있다. 무릇 事物이 지니고 있는 性情이란 實로 體로 인하여 있게 되는 것으로 體가 이미 唯一하면 그 性情도 따라서 유일한 것이다. 그리하여 모든 불은 뜨거워 일찌기 한번도 건조한 적이 없었으며 모든 물은 濕하여 일찌기 한번도 건조한 적이 없었다. 복숭아 나무는 한 번도 배를 결실했던 적이 없으며 호랑이는 일생 동안 쥐가 되지 않는다. 이런데도 만물이 一體라고 일컫는 것이 可하다고 할 것인가.³¹⁾

이어서 아담 샬은 성리학에서 만물이 일체라고 하는 근거를 만물이 태극으로부터 비롯되었고, 동시에 모든 것이 태극을 소유하고 있다는 주장 때문인데 인간의 영혼을 살펴보면 그렇지 않다는 것이 不可不 判명된다고 설명하고 있다.

(性理學에서는) 太極을 氣가 形象化하는 始原이라고 하나, 영혼은 氣의 形象化가 아니다. 태극은 영혼이 開明하는 始宗이 아니라, 영혼은 그것이다. 설혹 태극이 영혼을 능히 만들어낼 수 있다고 말한다면, 이것은 결과가 원인을 극복한다고 말하는 것과 같으니 어찌 그렇게 될 수 있겠는가.³²⁾

라고, 영혼은 太極이나 氣와 무관한 다른 實體임을 강조하고 있다.

陰陽에 대한 비판 부분에서 이미 살펴보았듯이 아담 샬은 영혼이란 神的인 것으로서 陰陽이나 四行에 속하는 것이 아니고, 음양과 같이 相

31) 『主敎緣起』卷 2, 28a-28b, 29b.

32) 上同.

철폐되거나 後에 소멸되어 버리는 것이 아님을 강조하였다.³³⁾ 또한 영혼은 天主에 의해 창조된 有始無終하며 尙存하는 神的인 것으로 定義하며, 동시에 그리스도교의 중요 교리인 死後의 賞罰과 연관하여 영혼불멸의 必要性도 力說하였다.

靈魂이 肉身에 있을 때에는 惡한 짓을 하고도 세상에서 福을 누리고, 善한 일을 하고도 세상에서 禍를 입는 사람들이 往往 있다. 이 세상에 살아 있을 때 이에 대한 보답이 없다면, 혹은 보답이 있어도 未盡하다면, 어찌 死後에 급속히 去滅해 버리는데 副應하여 惡을 따르고 善을 부담스럽게 여기지 않겠는가, 이러한 理由 때문에 사람의 영혼은 반드시 不滅하고 반드시 存續해서 육신이 滅한 뒤 公正한 報答을 기다려야 하는데 公報를 할 者는 天主 아니면 또 누구이겠는가.³⁴⁾

인간의 精神에 관한 성리학 이론은, 정신을 氣의 지극히 정교한 質料를 함유한 가장 知的인 것으로 규정하고 있다. 인간의 육체가 생성되고 나면 인간의 정신은 思考와 感情과 意志를 발달시키게 되는데, 이는 모두 氣의 活動에 의한 것이다. 즉, 氣가 모여서 뭉치면 精神과 그 活動이 생기고, 흩어져 파괴되면 그것은 더 이상 존재하지 않게 되는 것이다. 즉, 氣가 파괴되어 버리면 그 활동은 멈추어 버리는 것이다. 또한 인간의 본성 중에 있는 惡이란 인간의 私慾에 기인하여 더럽혀진 氣로부터 유래하는 것이며, 스스로 본래는 善인 理는 종종 이 氣에 의해서 타락한다. 그렇게 되면 인간은 스스로를 淨化시켜야 한다. 즉, 성리학에서는 인간의 정신과 그에 속하는 모든 性情과 활동, 그리고 善과 惡을 모두 理와 氣에서 由來, 生成되는 것으로 설명하고 있는 것이다.

이에 비하여 아담 살은 인간의 본성으로서의 영혼과 정신, 또 그에

33) 『主制群微』卷 2, 7b-8a 및 9a 참조.

34) 上揭書, 9a.

근원을 두어 유래한 良心을 인간에게 밝혀 보여주는 빛(明光)으로 해석하였다.

各個의 事物은 그에 緣故되어 各者 向하는 방향(各向)이 있는데, 天主로부터 부여받은 이 원칙은 한번 받으면 영구히 그로부터 이탈될 수 없는 것이다. 즉, 인간의 육신은 낳아서 자라는 동안 날마다 필요로하는 것들이 있는데, 그로써 自身の 保全으로 向하게 하는 것이다. 그것은 定해진 原則이어서 이탈할 수 없는 것이므로, 역시(肉體는) 한갓 物體에 불과한 것이다. 그렇다면 어찌 영혼의 성질(靈性)은 홀로 그렇지 않은 것일까? 靈性이 向하는 바는 오직 主에게로 뿐이기 때문에, 그것은 홀로 다른 群向들을 超越하는 것이다. 向하는 바가 초월하여 있으니 그에 부수되는 원칙들도 초월하여 있는 것으로, 五倫, 十戒 등은 이에 의하여 부여된 것이다. 또한 천주가 이미 부여한 이 초월된 원칙은 인간에게 다시 明光 - 즉 良知 - 를 주어서, 스스로를 능히 다시 비추어 볼 수 있도록 명령한 것이며, 私欲이 비록 일더라도 그 빛이 어두워지지 않는다면, 그런 然後에야 비로소 忠烈節孝가 있음을 들을 수 있을 것이다. (明光)은 頑固하고 鄙陋하고, 殘忍하고, 傲慢하지 않는 것을 기뻐하고 褒賞하고, 그 色이 변하는 것을 막아서 거부하니, 다른 어떤 것도 이에 비할 만한 것은 없다. 마음(心)이 이 초월된 원칙을 일단 갖추게 되면 그 밝음은 다시 어두워질 수 없고, (人間의 行爲가 그 원칙에) 合致되면 기뻐하고 위배되면 怒하는 것이다. 모든 인간이 이와같아서, 그렇지 않은 者가 없으니, 天主의 은혜가 진실로 넓게 베풀어 진다고 하겠다.³⁵⁾

라고 인간의 영혼과 정신과 양심을 천주로부터 부여받은 은혜로 定義하고 있다.

35) 『主敎緣起』 卷 3, 15b-16a.

IV. 結 論

이상에서 아담 샬의 성리학 비판을 살펴보았는데, 아담 샬은 성리학의 기본적 이론구조인 太極, 陰陽, 五行에 관하여 비판하였으며, 理는 太極과, 氣는 陰陽五行, 魂 그리고 精神과 연결지어 비판하였다.

그런데 여기서 다시 한 번 주목해야 할 것은, 太極은 물론 陰陽論과 五行說도 原始儒敎와는 관계가 얇은 것이라는 점이다. 孔子, 孟子에게서는 전혀 쓰이지 않고, 『易經』에서는 陰陽이, 『禮記』는 여기에다 五行사상까지가 수용되어 언급은 되고 있으나, 음양오행설은 실제로는 戰國時期末부터 유행하기 시작하여 漢儒들이 전폭적으로 수용한 틀로서, 유교 본래의 핵심이나 고유한 사상은 아니라는 점이다.³⁶⁾

다시 말하자면 아담 샬이 비판한 성리학 이론들은 원시유교의 순수한 본래 사상은 아니었으며, 따라서 原儒와의 연계를 목적으로 하며 그에 의거하여 성리학 이론을 비판하려 했던 사상적 적응주의에도 부합될 수 있어서 太極, 陰陽, 五行등의 성리학 이론을 자신있게 비판할 수 있었던 듯하다.

그러나 原儒의 經典과 성리학의 기본사상에 대해서 상당한 지식과 이해를 바탕으로 성리학 이론을 비판하고는 있으나, 성리학 자체를 부정하는 비판이라고 할 수는 없다. 다시 말하자면 아담 샬의 성리학 비판은 성리학 사상이 그리스도교 교의를 근본적으로 부정하는 것이거나 혹은 兩者의 이론이 극히 대립되어서 도저히 용납될 수 없는 부분에 한하여 비판하고 있는 것이다. 이것은 그의 저술들이 전교를 위한 宗教書로서 對성리학 비판전서가 아니라는 데 그 이유가 있겠으나, 보다 근본적으로는 타협하고 적응해야 한다는 아담 샬의 기본 宣敎觀이 사상적으로도 성리학에 대한 비판을 自制하게 한 가장 主된 원인이라고 하겠다.

36) 金勝惠, 前掲書, p.332.