서학 수용의 두 가지 반응, 신후담과 정약용

마테오 리치의 『천주실의』 수용을 중심으로

이동희

한국학중앙연구원 한국학진흥사업단 선임연구원, 동서비교철학 전공

dhrhie@aks.ac.kr

I. 머리말

II. 『천주실의』에 나타난 마테오 리치의 윤리적 입장

III. 『천주실의』에 대한 신후담의 비판

IV. 다산철학에 대한 『천주실의』의 영향과 수용

V. 다산의 경세학에 나타난 『천주실의』의 영향

VI. 맺음말

I. 머리말

이 글은 마테오 리치의 『천주실의(天主實義)』 수용과 관련하여 하빈(河濱) 신후담(愼後聃, 1702-1761)과 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762-1836)의 상반적 반응을 비교하면서, 두 사람의 윤리적 입장을 추적해 보고자 한다.

시대적 차이는 있지만, 정약용과 신후담 두 사람 모두 성호 학파의 영향을 받은 조선시대의 성리학자이면서도 서학 수용에 대해서는 상반되는 입장을 보였다. 23세의 젊은 신후담은 처음으로 성호 이익(李瀷)을 만나 그를 스승으로 모셨다. 정약용은 나이 차 때문에 성호를 직접 만날 수는 없었지만, 16세쯤 이미 성호 이익의 유저를 통해 그 영향을 받았고, 주변의 녹암계(鹿菴系) 인물들과 교유하며 성호의 학문을 사숙했다. 34세 때는 성호의 유고인 『가례질서(家禮疾書)』를 교정하고 강학회를 열기도 했다. 이처럼 두 사람은 같은 성호 학파 계열이라고 할 수 있지만, 마테오 리치의 『천주실의』를 수용하는 과정에서는 크게 상이한 태도를 보여준다. 신후담은 1724년 23세의 젊은 나이에 『서학변(西學辨)』을 지어 서학에 대해 전반적으로 비판을 가했다. 그 비판 중심에 『천주실의』가 있었다.[1] 그는 『천주실의』의 주장을 많은 부분 불교의 영향을 받은 것으로, 그리고 허황된 것으로 배격하고 있다.

"첫머리에 이마두(利瑪竇)의 머리말이 있어 그가 지은 책이 불교를 물리친다는 뜻을 말하고 스스로 그 책이 요순과 주공 공자의 도와 어긋남이 없다고 말한다. 또 명나라 사람인 이지조(李之藻), 풍응경(馮應京)의 무리가 쓴 서문이 있어 그의 말에 따라 추어올리고 탄복하며 그 학문이 정말 우리 유학과 다름이 없고 불교와는 같지 않다고 말한다. 얼마나 터무니없는 말인가? 저 천당과 지옥이 있고 영혼이 꺼지지 않는다는 가르침은 분명히 불교의 가르침이고, 일찍이 우리 유학의 책에서는 찾아볼 수 없다."[2]

---

1) 여기서 신후담을 선택한 이유는, 그가 『천주실의』를 포함하여 서학에 대한 본격적인 비판을 최초로 행하고, 그러한 비판을 할 때 그가 대변한 전통적 성리학적 입장의 태도 때문이다. 천주실의에 대한 비판은 부분적이기는 하나, 이수광이 『지봉유설(芝峰類說)』에서 『천주실의』와 그 저자에 대해 소개한 뒤, 유몽인(어우당, 1559-1623)이 『어우야담』 「서교」에서 천당지옥설과 성직자들의 불사혼취(不事婚娶) 및 내세에 대해 비판하였고, 안정복도 비슷한 관점에서 비판을 행했다.

2) 신후담, 『서학변』, 『하빈선생전집』 권7(아세아문화사, 2006), 70쪽. 앞으로 이 책은 '『서학변』'으로 약호한다. 앞의 구절에 대한 번역 인용은 최동희, 『서학에 대한 한국실

신후담은 마테오 리치의 『천주실의』를 불교의 가르침을 받은 것으로 잘못 비판하고 있다. 그러나 신후담의 비판에서 주목해야 할 것은 그가 마테오 리치의 『천주실의』를 비판할 때 취한 윤리적 입장이다. 마테오 리치는 기독교 윤리가 유교의 윤리와 상충하지 않고 본질적으로 같다는 주장을 폈다. 그러한 근거를 "상제" 개념에서 찾았다. 신후담은 마테오 리치가 『천주실의』에서 기독교적으로 해석한 유교의 상제 개념을 비판했다. 그에 따르면, 유교에서 말하는 상제란 인격적 신이 아니라 '만물을 주재하는 원리'이다. 따라서 상제는 인간의 행위에 대해 일일이 화복을 내려주는 존재도 아니며, 죽은 뒤에 심판자 역할을 하는 도덕적 존재도 아니다. 신후담은 전통적 성리학의 윤리학적 입장에서 마테오 리치가 주장하는 기독교적 '신' 개념에 기초한 기독교적 윤리를 비판한다. 그에 따르면, 사후에 신의 화복을 기대하고 행위를 하는 것은 그 동기가 이기심에서 비롯한 것으로 도덕적 행위가 될 수 없다고 본다. 도덕적 행위라는 것은 복이나 벌과는 상관없이 마땅한 일이기에, 즉 만물의 당연한 원리인 '이(理)'이기 때문에 해야만 하는 것이다. 신후담의 이 입장은 서양윤리학사로 볼 때 칸트의 자율적 · 의무론적 윤리의 입장과 유사하다. 칸트의 의무론적 윤리 입장은 행위의 결과보다는 그것이 도덕적이기에 그 자체로 행해야만 하는 순수한 동기가 중요하다. 칸트는 이 입장에 서서 행위의 결과가 특정한 목적 달성, 즉 신의 목적에 도움이 되는가 아니면 그렇지 않는가를 평가 기준으로 삼는 아리스토텔레스에 기초한 중세의 목적론적 윤리관을 비판했다.

신후담과 달리 정약용은 1784년 그의 나이 23세 때 고향 마제에 내려가 큰 형수의 제사를 지내고 돌아오는 길에 이벽에게서 전통적 성리학에서는 들을 수 없던 천주교 교리에 담긴 이치를 듣고 큰 감동과 충격을 받았으며, 『천주실의』와 『칠극(七克)』 등 책을 구해 읽으면서 그 영향을 크게 받았다고 고백하고 있다.

"갑진년(1784년) 4월 보름날 맏형수의 기일에 제사를 지내고 나서 우리 형제와 이벽은 같은 배를 타고 물길을 따라 내려갔는데, 배 안에서 천지가 창조되는 시초나 육신과 정신이 죽고 사는 이치를 들으니, 황홀하고 놀라워 마치 은하수가 끝이 없는

학의 반응』(고려대학교 민족문화연구소, 1988), 238쪽. 앞으로 『서학변』 번역인용문 출처는 괄호로, 예를 들면 '(최동희, 238쪽)'과 같이 약호한다. 번역 인용문 중에 필자가 수정한 부분이나 보완은 [ ]로 표시해두었다.

것 같았다. 한양에 와서 또 이벽을 좇아 『천주실의』와 『칠극』 등 몇 권의 책을 보고 비로소 혼연하게 그에 마음을 기울였다."[3]

앞의 글을 토대로 해서 보면, 정약용이 1784년에 처음으로 천주교 교리와 서학을 접한 것처럼 보인다. 그러나 사실 정약용은 16세쯤 이미 성호 이익의 유저를 통해, 또한 녹암계 사람들인 중형 정약전, 이벽 등 주변 인물들을 통해 서학 및 서양의 과학 · 기술 등을 이미 알고 있었다.[4] 정약용은 서학에 대해 알고 있었지만, 그에 대해서는 종교적 관점에서 본격적인 관심을 기울이지 않았던 것 같다. 그가 종교적 관심을 가지고 천주교 교리에 대해 깨닫고 새롭게 인식한 것은 1784년 이벽을 통해서인 것으로 보인다. 그는 천주교 교리에 대한 깨달음을 기반으로 해서 이벽과 함께 『천주실의』와 『칠극』 등을 읽으면서 서학에 심취할 정도로 영향을 받았다. 정약용은 신후담처럼 전통적 성리학의 입장에서 비판적으로 『천주실의』를 보지 않았다. 정약용은 천주교 교리가 유교 경전의 가르침과 모순된다고 보지 않고 오히려 천주교 교리의 빛으로 비추어 보면 유교 경전의 원래 참다운 모습을 드러낼 수 있다고 본 것 같다. 잘 알다시피 정약용은 인격적 · 의지적 존재로서의 천 및 상제의 개념을 적극 수용해 자신의 실천 철학의 근거로 삼았다.[5] 정약용이 인격적 · 의지적 천의 존재를 『천주실의』를 통해서 받았든지, 아니면 원시 유교의 경전 속에서 재발견했든지 간에 공통적인 것은 그러한 신적 존재를 자신의 실천 철학의 근거로 삼고 있다는 점이다. 다산에게 천 또는 상제는 양심의 근거이자 도덕을 촉진시키는 엄한 감시자이다.

---

3) 『全書』 I-15. "甲辰四月之望 旣祭丘亇之忌 余兄弟與李德操同舟順流 舟中聞天地造化之始 形神生死之理 悄怳驚疑 若何漢之無極 入京又從德操 見實義七極等數卷 始欣然傾嚮."〈先仲氏墓誌銘〉.

4) 나중에 정약용이 정조에게 제출한, 천주교와의 관련 사항을 스스로 해명한 자명소를 보면, 정약용은 젊을 적 자신이 『천주실의』를 포함하여 천주교 교리를 담은 책들을 보며 마음으로 기뻐하고 사모할 정도로 좋아했다고 고백한다. "저는 이른바 서양의 사설에 관해 일찍이 그 책을 읽었습니다. […] 일찍이 마음으로 좋아하여 기뻐하고 사모하였으며 일찍이 드러내고 남들에게 자랑하였습니다. […] 신이 이 책을 얻어 본 것은 대개 약관 초기였으며, 이때에는 본래 일종의 풍조가 있었으니, 천문, 역상(曆象)의 학문과 농정 · 수리의 기계와 측량, 추험(推驗)의 방법에 대해 잘 설명하는 이가 있으면 세상에 서로 전하면서 그를 가리켜 해박하다고 했습니다. 신은 어렸을 때에 이를 곁눈질해 보고 몰래 혼자서 흠모하였습니다."(辨謗辭同副承旨疏)

5) 백민정은 정약용의 저서들을 종합적으로 분석해볼 때 『천주실의』가 다산에게 천주교 교리 그 자체보다 아리스토텔레스의 철학, 즉 그의 존재론과 윤리학이 철학적 영향을 미쳤을 것이라고 주장한다. 백민정, 『정약용의 철학』(이학사, 2008), 19쪽 참조.

서양 윤리학사의 흐름으로 보면, '신' 개념에 기초한 다산의 윤리적 입장은 고대 또는 중세의 목적론적 윤리관으로 후퇴한 것처럼 보인다. 바로 신후담과 칸트가 비판했던 신 개념에 기초한 중세 목적론적 윤리관과 비슷하다.

이렇게 정약용과 신후담은 서학의 대표적 저작인 『천주실의』의 수용에서 윤리적 관점과 관련해 커다란 입장 차이를 보여주고 있다. 신후담이 『서학변』에서 상제가 일일이 사람들에게 화복을 내려주며, 사후에 상벌을 준다고 하는 점을 비판하면서 서학은 "삶을 탐내고 죽음을 싫어하는 이기적인 마음"에서 나왔다고 비판했다. 그 반면에 다산은 마테오 리치가 『천주실의』에서 주장하는 인격적 · 의지적 천주의 존재를 수용하며, 그런 존재가 인간을 일일이 감시하고 있다는 점을 적극적으로 수용하는 모습을 보여준다. 이에 반해 신후담은 『천주실의』에서 말하는 '천주'가 원시 유교의 상제와 같다는 점에는 동의하지만, 그것은 인격적 · 의지적 존재로서의 '천'이 아니라고 주장한다. 성리학자인 그가 볼 때, 천은 사물의 주재 원리인 '이(理)'나 '도'를 뜻하는 것인데 그것을 인격적으로 파악한다는 것은 아직 유교 원리의 참뜻을 모르거나 미발전한 사고이다. 만약 인간이 인격적 · 의지적 존재로서의 천과 천에 의한 심판 내지 상벌에 근거해 행위를 한다면, 그것은 자발적이지도 않고 순수하지도 않다. 따라서 인격적 · 의지적 존재의 천은 도덕적 행위의 근거가 될 수 없다. 신후담이 이렇게 『천주실의』를 포함한 서학에 대해 전통적 성리학자의 입장에서 비판을 하고 있는 반면, 다산은 『천주실의』 등 서학이 성리학적 세계관에 대한 비판적 계기를 제공한다고 여긴 것 같다. 그렇다면 신후담의 비판적 입장과 달리, 다산이 인간의 도덕적 실천행위와 관련해 인격적이고 의지적인 천 및 상제의 개념을 적극 수용한 까닭은 무엇인가?

II. 『천주실의』에 나타난 마테오 리치의 윤리적 입장

마테오 리치가 중국에 온 목적은 당연히 중국을 선교하기 위한 것이었다. 그는 적응주의적 선교 전략을 채택했다. 적응주의적 선교 전략은 그 문화를 깊이 있게 이해하고, 그 문화 속에서 기독교와 공통점을 찾아내 기독교의 진리를 효과적으로 전파하려는 전략이었다. 리치의 이 적응주의적 선교 전략은 풍응경(馮應京)이 『천주실의』 서문에서 말하

는 '중국을 빌려 중국을 변화시키는(以中化中)' 방식이었다. 다시 말해 유교와 기독교가 이질적이지 않다는 것을 설득하여 중국인들에게 접근하는 방식이다.

리치는 중국의 고전 속에서 기독교적 원리와 같은 유사한 것이 있다는 것을 증명하고 기독교 신앙을 효과적으로 신속하게 보급하려 했다. 리치가 처음 중국에 왔을 때는 불교승려의 복장을 하고 있었다. 그러나 그는 광동성(廣東省) 소주(韶州)에서 구태소(瞿太素)를 만나 유교식 이름을 쓰고 유교 복장을 하게 되었다.[6] 중국에 기독교 신앙을 보다 빠르고 효과적으로 전파하려면 중국의 지배계급인 선비들을 개종시켜야 한다는 것을 깨달은 것이었다. 그러나 중국의 선비계급, 즉 지식인계급과 대화하려면 무엇보다 중국의 고전에 대한 이해가 필요했다. 리치는 어려운 중국 고전들을 습득하면서 중국인들이 예전에는 참된 신에 대한 지식을 가졌었다는 점을 발견했다. 리치가 볼 때 당대의 성리학자들은 참된 신에 대한 지식을 불행하게도 잊어버리고 무신론자가 되어 중국 고전을 잘못 해석하고 있다고 생각했다. 그렇게 된 원인을 그는 후대에 서방, 즉 인도에서 우상을 숭배하는 불교가 들어와 유교를 오염시켰기 때문이라고 보았다.[7] 리치는 당대의 중국 사람들이 기독교에서 말하는 신을 모르지만, 항상 높은 도덕심과 종교성을 가진 것에 대해 의아해했다. 리치를 포함해 당대 유럽인들은 기독교 문화 이외의 지역은 야만으로 생각했기 때문이다. 리치는 중국의 높은 도덕심과 종교성이 어디서 유래하는가를 이해하고자 노력했다. 그가 도달한 결론은 "자연적 이성의 빛" 이라는 개념이었다. 리치는 1609년에 마카오에서 썼던 한 편지에서 중국적 정신의 근본원리를 "자연적 이성의 빛"[8]에 따른 것이라고 설명하

---

6) 구태소는 강소성(江蘇省) 사람으로서 그 부친 구경순(瞿景淳)은 관직을 예부상서(禮部尙書)까지 지낸 명문대가의 출신이다. 부친 별세 후 구태소는 연금술을 연구한다고 각성을 방랑하다 마테오 리치와 만나게 되었다.

7) 孫尙揚, 『明末天主教與儒學的交流和衝突』(臺北: 文津出版社, 1992), 48-9頁.

8) 마테오 리치는 1609년에 마카오에서 쓴 한 편지에서 "자연적 이성의 빛"을 다음과 같이 설명한다. "고대에 있어 중국인들은 우리나라들에 있어서와 같이 자연법칙을 좇았다. 수천 년이 지나는 동안에도 이 민족은 우상을 섬기거나 이집트, 그리스, 로마와 같이 비난받을 그런 우상을 만들지 않았다. 확실히 신성은 매우 덕성스러운 것이며 이러한 것은 그들의 훌륭한 책들에 나타나 있다. 사실 그들은 가장 영향력 있고 가장 오래된 경전 속에서 이미 천지와 이 양자의 주인을 섬기고 있다. 이 책들을 정확하게 탐구하다 보면 우리는 자연적 이성의 빛에 거슬리는 어떠한 것도 발견할 수 없을 것이며, 그 책들이 많은 점에서 자연적 이성의 빛을 따르고 있음을 볼 것이다." Tacchi Venturi: Opere storiche del P. Matteo Ricci, 2 Bd. Macerta, 1911-1913, Bd II. 386쪽.

고 있다. "자연적 이성의 빛"은 성서를 통한 '계시 이성'이 아니라 '자연 이성'을 통해서도 신이 자신을 계시했다고 하는 주장이다. 리치는 자연이 준 이성을 가진 사람이라면 당연히 그 이성을 통해 신의 존재를 추론 내지 인식 가능하다고 본 것이었다. 리치는 중국 고전이 이러한 '자연 이성'에 기초해 있다고 믿었다. 그는 원시 유교의 경전을 해독하면서 중국에는 이미 자연적 이성에 의해 기독교의 진리가 알려졌다고 믿었다. 그는 자신의 중국 친구들의 도움을 받아가면서 『주역』, 『예기』, 『상서』 등 중국 고전 속에서 기독교 교리와 어울려 보이는 몇 가지 개념을 찾았다. 그런 개념들이 "천주(天主)", "상제(上帝)" 등이었다. 이런 개념들에 고무된 리치는 『천주실의』에서는 상제를 하느님과 같다고 단호하게 주장한다.

"우리[서양]의 천주는 바로 [중국의] 옛 경전에서 말하는 '하느님' [상제]입니다."[9]

리치는 『천주실의』를 통해 중국인들에게 중국 고전 속의 성인들이 말하고자 했던 것이 다름 아닌 기독교 신학자들이 말하고자 했던 것임을 논증하고자 했다. 그러한 논증의 핵심이 바로 하느님과 상제가 동일한 존재라는 것이었다. 하느님과 상제가 같다는 리치의 이 주장은 이후 리치의 영향을 받은 선교사들에게서도 나타난다. 『중국의 철학자 공자, 중국의 학문(*Confucius Sinarum Philosophie sive Scientia Sinesis*)』의 서론에서 선교사들은, 고대 중국인들은 참다운 신, 즉 기독교 신에 대한 지식을 가졌고 그를 경배했을 것이라는 리치의 견해를 그대로 반복하고 있다.[10] 또한 선교사들은 리치의 견해에 따라서 중국어인 상제는 기독교의 신에 상응하고, 귀신(鬼神)과 천신(天神) 같은 중국말은 천사와 영혼에 해당할 것이라고 설명하고 있다.[11]

여기서는 Gernet, J., *Christus kam bis nach China*, Zürich u. München, 1984, 32쪽에서 재인용.

9) 마테오 리치 저, 송영배 역, 『천주실의』(서울대학교출판부, 1999), 99쪽 이하. 앞으로 이 책은 『천주실의』로 약호하고 쪽수를 표시한다.

10) Philippus Couplet(栢應理) 등의 신부가 편집한 책이다. 이 책에는 쿠플레가 루이 14세에게 올리는 글을 비롯해서 유교경전의 역사와 요지 그리고 중요한 주석서의 소개, 불교나 노장과 유교와의 구별에 대한 약술, 주역의 64卦에 대한 설명이 실려 있었다. 그리고 인토르체타의 공자 전기가 실려 있었으며, 인토르체타 등이 번역한 『대학』, 『중용』, 『논어』의 역문과 주석이 실려 있었다.

11) 라이프니츠, 『라이프니츠가 만난 중국』(이학사, 2003). 이 책의 해설 중 마테오 리치와 관련된 179-183쪽 참조.

그러나 리치 당시의 중국 성리학자들은 상제 개념을 리치와 다르게 "이(理)"의 비유 정도로 이해했다.[12] 그들은 리치가 주장하는 질료와 분리된 순수한 정신적 실체로서의 신의 개념을 이해하지 못했다. 중국적 사고에서 나와 세계, 정신과 물체 그리고 신적인 것과 우주적인 것의 대립은 찾아보기 힘들며, 물질과 분리된 순수한 정신적 실체로서의 '이(理)'와 같은 것은 존재하지 않기 때문이었다. 리치는 이런 성향을 띤 중국의 성리학자들을 '유물론적 무신론자'라고 비판하며, 『천주실의』에서 순수한 정신적 실체의 존재를 입증하는 데 많은 부분을 할애하고 있다. 리치는 정신적 실체의 존재를 입증하고 이에 따라 기독교인으로서, 그리고 참된 유교인으로서 해야 할 윤리적 행위를 설명하고 있다.

리치는 『천주실의』를 1603년 북경에서 출판했다. 리치가 『천주실의』를 집필하기 위해 자료를 모은 것은 1595년경으로 보이며, 부분적인 초고가 탈고된 것은 1596년 10월경으로 보인다. 중국의 연구자 임동석은 『천주실의』가 1595년 10월부터 부분적으로 쓰여졌으나, 1603년 8월에 목각 인쇄에 부쳐질 때 비로소 전체가 완성되었다고 고증한다.[13] 그는 『천주실의』가 출판되기 전부터 그 원고가 부분적으로 필사본으로 유통되어 중국인들이 읽고 있었다고 주장한다. 즉, 제7편은 1599년에, 제3편과 제5편은 1601년 5월부터 1603년 8월에 필사본으로 이미 작성되어 유통되고 있었다는 것이다. 이러한 주장에 따르면, 리치는 사전에 중국 유교 지식인들과 토론과 검증을 통해 『천주실의』의 원고를 완성했던 것으로 보인다. 다시 말해 리치는 중국 지식인들의 정신적 세계관을 정리하고, 중국 지식인들의 입장에서 천주교에 대해 물어볼 답변을 중국 지식인들이 가장 잘 이해하고 수용하기 쉬운 방식으로 『천주실의』를 완성한 것으로 보인다. 마테오 리치는 천주, 즉 신의 존재 증명, 인간의 육과 영의 분리, 영혼 불멸설, 사후 심판설 등을 논증한다.

마테오 리치는 『천주실의』 제1편에서 중국 고전을 통해 "신", 즉 "천주"

12) 다음과 같은 주희(朱熹)의 말 속에는 천지창조자로서의 인격신적인 개념이 부정되고 있다. "저 푸른 하늘은 운행을 계속하고 멈추지 않는 바로 그것이다. 지금 저 하늘에 인격적인 존재가 있어서 죄악을 심판한다고 말한다면 (그것은) 진실로 말이 안 되는 것이다. 그러나 그것을 주재하는 것이 없다고 한다면, 그것 또한 말이 안 되는 것이다." 『朱子語類』 卷1. "蒼蒼之謂天, 運轉周流不已, 便是那個. 而今設天有個人在那裏比判罪惡, 固不可. 設道全無主之者,又不可."

13) 임동석, 「有關利瑪竇著, 『天主實義』與『畸人十篇)』的 幾個問題」, 『대륙잡지』 제56권 제 일기, 39쪽.

의 개념을 소개하고, 불교와 도교의 "공"과 "무"를 "절대적인 허무"나 "부재"로 간주하여 극단적인 비판을 행한다. 또한 제2편에서는 성리학의 이(理)와 태극 개념이 신과 같은 능동적 자립태가 될 수 있음을 비판한다. 그리고 아리스토텔레스를 따라 만물에는 모두 영혼이 있음을 주장하며, 인간이 영혼이 갖는 이성과 불멸성을 이야기하면서 인간의 영혼은 식물혼, 동물혼과 다름을 설명한다. 그리고 제4편에서 그는 창조주와 피조물의 차이를 설명하며 만물일체설을 부인한다. 제5편에서는 불교의 전생설과 윤회설 및 '살생계'를 비판하고 기독교의 '재계'의 참뜻을 죄의 통회, 즉 참회와 연관하여 설명하고 있다. 제6편에서는 의지는 소멸될 수 없고, 아울러 사후에 반드시 천당과 지옥의 상벌로써 세인들이 행한 선악에 응보가 있음을 논증한다. 제7편에서 인간 본성의 본래적 선과 이 선에 기초해 천주교인들이 배워야 할 올바른 학문에 대해 서술한다. 제8편에서는 천주교 신부의 독신생활과 예수 그리스도가 서양에 강생한 이유에 대해 설명한다.

윤리와 관련해 우리가 리치의 『천주실의』에서 주목해 보아야 할 것은 사후에 행하게 될 신의 심판, 즉 상벌 개념이다. 리치는 이 사후의 심판이 현세에서 인간이 행하게 될 윤리적 행위와 관련해 대단히 중요한 역할을 한다고 본다.

"우리들이 앞으로 내세에서 받게 될 길흉들도 또한 모두 '현세'에서 [우리들이] 행동한 것이 '옳았느냐', '사특했느냐'에 달려 있다."[14]

리치는 현세에서 인간이 선악을 선택해 행동하게 되는 까닭은 인간이 초목, 금수와 달리 이성적 영혼을 가진 존재이며 자유의지를 가지고 있기 때문이라고 한다. 인간은 이성적 영혼의 존재이기에 인간의 행동에는 이성적 요구가 있으며, 자유로운 의지의 선택에 따라 선행과 악행을 행할 수 있다. 그러나 인간은 사후에 그런 자유의지에 대한 책임을 져야 한다. 리치는 이런 점에서 '천주'는 인간의 선악을 심판하고 상벌을 부여하기 위해 반드시 존재해야 한다고 주장한다.

14) 『천주실의』, 212쪽.

Ⅲ. 『천주실의』에 대한 신후담의 비판

신후담은 리치의 주장을 전통 성리학자의 입장에서 비판하고 반박한다. 그에 따르면 윤리적 행위란, 신의 심판이 두려워서 또는 사후에 상을 기대하는 이기적 마음에서 행하는 행위가 아니다. 윤리적 행위란 마땅히 해야만 하기에 해야 하는 행위이다. 이런 신후담의 입장은 서양윤리학사로 볼 때는 칸트의 자율적 윤리학의 입장과 가깝다. 칸트는 도덕이라는 것은 행위의 의도나 결과에 상관없이, 다시 말해 선행에 대한 신의 보상이나 징벌에 상관없이 그 자체가 선하기 때문에 행해야만 한다는 의무론적 입장에서 자율적 윤리를 내세우기 때문이다. 칸트는 특정한 의도, 목적, 행위, 행위의 결과, 욕구의 대상 등은 도덕적 가치와 전혀 무관하다고 주장한다. 설령 합의무적 행위라고 해도 그것이 순수하지 않다면 도덕적 가치가 없을 수 있다.

"타인에게 최대한의 호의를 베푸는 것은 하나의 의무이다. […] 하지만 그러한 사람이 베푸는 호의는 그것이 아무리 합의무적이고 칭찬받을 만해도 참된 도덕적 가치를 갖지 않는다. 왜냐하면 그의 행위는 비록 앞서와 다른 종류의 것이라 할지라도 여전히 성향들과 함께하기 때문이다. 예컨대 그것이 명예에 대한 성향이라고 해보자. 명예에 대한 성향이 공동체에 유익하고 합의무적이어서 그만한 가치를 가지는 경우라면, 그와 같이 운 좋은 경우라면, 그 성향은 최상의 가치를 갖지 못한다. 왜냐하면 그러한 행위법칙에는 어떤 성향 때문이 아니라 오직 그것이 의무이기 때문에 그것을 행한다는 도덕성의 핵심이 결여되어 있기 때문이다."[15]

칸트의 도덕에 대한 이러한 요구는 '행위의 결과'와 '신의 심판'에 기초한 중세 목적론적 윤리관에 대한 비판이라 할 수 있다. 신후담은 칸트와 유사하게 유교적 입장에서 행위의 순수성, 즉 '도심'의 입장에서 『천주실의』에 나타난 윤리의 이기적 태도를 비판한다. 이러한 태도는 주자학에 기초한 것이다. 주희는 논어의 "일을 먼저 하고, 이득은 뒤로 미루는 것이 덕을 숭상하는 것이 아니겠느냐?"[16]에 대한 주석에서 이렇게 말하고 있다.

"일반적으로 사람들이 마땅히 해야 할 것을 알아서 이익을 위하는 마음이 없다면,

---

15) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV(Akademie Ausgabe, Berlin, 1911), 398쪽.

16) "先事後得. 非崇德與?", 『論語』, 「顔淵」, 21장.

이러한 생각은 저절로 높고 원대한 것이다."[17]

신후담은 17세쯤에 『성리대전(性理大典)』을 정독하고 점차 주자학에 기울기 시작했다. 20세에 사마시(司馬試)에 합격하여 진사가 되었으나 대과 응시를 단념하고 도학의 오묘한 뜻을 추구하는 데 집중했다. 하빈 신후담은 1724년에 성호 이익을 방문하고 서학에 관한 이야기를 듣고 나서 23세의 젊은 나이에 『서학변』을 지었다. 그는 서학에 관한 문헌들을 널리 구하여 연구 검토한 끝에 서학이 사학이라는 결론에 도달하고, 그것의 해악을 방지하기 위해 척사론적 입장에서 비판서인 『서학변』을 작성하였다.[18] 『서학변』은 『영언여작(靈言蠡勺)』, 『천주실의』, 『직방외기(職方外紀)』를 차례대로 조목조목 비판한 것이었다.

그는 『서학변』에서 서학에서 가르치는 행위의 원리는 순수하지 않으며, 성리학적으로 말하면 인간의 욕심, 즉 인심을 기초로 한 것이라고 하였다. 다시 말해 그는 기본적으로 서학이 죽음을 싫어하고 삶에 애착을 가지는 사람들의 이기적 마음을 조장해 그릇된 가르침을 전파하는 사설이라고 보고 있다.

"그러나 이것도 또한 그 삶을 탐내고 죽음을 애석하게 여기는 저 이(利)를 위하는 마음을 스스로 가리울 수 없다. 뒷날 배우는 사람들은 다만 그 밑뿌리가 이(利)에서 나왔음을 알고 삶과 죽음 때문에 자기 마음을 흔들리게 하지 않는다면 그 가르침에 끌리어들지 않게 될 것이다."[19]

신후담은 『서학변』에서 『천주실의』를 포함한 서학의 요지를 첫째, 천주를 내세우는 점, 둘째, 영혼이 불멸한다는 점, 셋째, 천당과 지옥이 있다는 점, 넷째, 상제가 화복을 내려준다고 믿는 점으로 파악한다. 그는 이 요지에 따라 다음과 같이 『천주실의』의 주장에 대해 반박을 가한다.

첫째, 상제라는 개념은 원시 유교에도 있지만, 그것은 하늘과 땅을 지어낸 창조주가 아니라, 하늘과 땅을 다스리는 이치를 말한다.

---

17) "凡人若能知所當爲, 而無爲利之心, 這意思便自高遠." 『朱子語類』 42:93.

18) 1725년 성호 이익은 신후담의 서학 배척 사실을 알고는 그를 만난 자리에서 '인식이 제한되고, 학문이 위축될 것'을 우려하기도 했다. 『둔와서학변(遯窩西學辨)』, 紀聞編, 乙巳秋 참조. 여기서는 차기진, 『조선 후기의 서학과 척사론 연구』(한국교회사연구소, 2002), 76-77쪽 재인용.

19) 『서학변』, 22쪽(최동희, 204-205쪽).

"이른바 천주가 비로소 천지만물을 짓고[제작하고] 다스리며[주재하며] 안양(安養)한다는 것 같은 말은 이 한 편의 으뜸되는 요지를 잡아냈다고 할 수 있다. 그러나 그 죽 말하는 속뜻을 보면 우리 유학에서 상제(上帝)를 밝히는 말에 많이 기대어 참된 것을 말막음으로 내세우고 거짓을 겉치레하려는 꾀를 부리지만 끝내 스스로 감출 수 없게 된다. 정자(程子)가 '주재한다는 쪽으로는 상제라 한다'고 말하였으므로 그[이마두]가 천주는 하늘과 땅을 다스린다고[즉, 주재] 말하는 그 말은 옳다. 주자(朱子)가 '만물이 상제를 따라서 나가고 들어온다'고 말했으므로 그[이마두]가 천주는 만물을 안양한다고 말하는 것은 그 뜻이 역시 그럴 듯하다. 그러나 천주가 지어냄으로써 천지가 이루어졌다고 말하는 것은 이치로 보아도 터무니없고, 경서에도 여기에 맞는 것이 없으므로 다만 함부로 생각해낸 이론이다."[20]

신후담은 천주는 창조주가 아니며, 또한 마테오 리치가 목수의 예를 들어 창조주로서의 '상제'를 설명한 것은 인간의 행위를 미루어 천주의 존재를 추론하는 것으로 이치에 맞지 않는다고 비판한다.

"그[이마두]는 비록 목수가 집을 짓는 것을 끌어들여 증명하려고 하지만 우리는 천지가 처음으로 생겨난 것이 마치 가옥이 인위에 의해 건축되는 것과 같지 않을 것이라고 믿는다. 저 위대한 상제를 목수에 견줄 수는 없다. 천지가 처음으로 생긴[개벽하는] 일은 참으로 말하기 어렵다."[21]

신후담은 상제를 천지의 창조주가 아닌, 천지가 형성된 뒤에 그 사이에서 만물을 주재하는 원리로 파악한다. 따라서 천주를 의인화된 인격적 존재로 주장하는 마테오 리치의 견해에 동조하지 않는다.

"이른바 상제는 역시 천지가 형성된 뒤에 그 사이에서 만물을 주재한다. 그것은 도와 기를 합쳐서 부르는 이름이다. 마치 사람이 생을 타고 난 뒤에 곧 이 마음이 인신을 주재하지만 사실은 이 마음이 인신을 제작할 수 없는 것과 같다. 상제가 비록 주재는 하지만, 천지를 제작한다고 말할 이치는 있을 수 없다."[22]

둘째, 신후담은 영혼의 불멸성과 관련해 전통적 성리학의 입장에서 비판을 가한다. 그는 『서학변』의 「영언여작」편에서 영혼불멸설에 대해 비판을 가하는데, 이 비판은 「천주실의」편에도 그대로 해당한다고 말한다. 그에 의하면 인간의 영혼은 기(氣)의 취산에 따라 모였다가 흩어지는 것이기에 서학에서 말하는 영혼의 불멸은 인정하기 어렵다는 것이다.

---

20) 『서학변』, 72쪽(최동희, 240쪽).
21) 『서학변』, 72-73쪽(최동희, 240쪽).
22) 『서학변』, 73쪽(최동희, 241쪽).

"생각건대 이것은 다음과 같은 것을 말한다. 곧, 사람의 영혼은 스스로가 하나의 실체(體)를 이루고 있으며 아예 다른 사물에 기대지 않는다. 그러므로 자립(自立)의 실체(體)라고 한다는 것이다. 그러나 사람이 태어남에 있어서 먼저 형체를 지니게 된 뒤에 양기(陽氣)가 와서 달라붙음으로써 혼이 이루어진다. […] 주자가 '혼의 기가 하늘로 돌아간다'고 하는 것은, 즉 이 기(氣)가 흩어지는 것을 말할 뿐이다. 이런 것으로 미루어 보면, 혼은 형체에 기대어 있게 되고, 형체가 이미 없어지면 흩어져 꺼져서 없어지는[즉, 무(無)가 되는] 것이다. 어떻게 자립의 실체라고 할 수 있을까?"[23]

또한 신후담은 예수회에서 언급하는 혼삼품설을 비판하며 일품설을 주장한다. 그는 한 형체에는 하나의 혼만 있을 뿐이며, 인간만이 우수한 기(氣)를 받았기 때문에 그 혼이 다른 사물에 비해 영묘할 뿐이다. 본래 영혼이 있기 때문에 생혼도 있고 나아가 각혼도 있는 것이지 세 가지가 각각 독립하여 일신상에 병존하는 것은 아니라고 주장한다. 또한 그는 영혼불멸설은 죽은 뒤의 영생을 누리고자 하는 미련에서 온 것으로 현세를 부정하는 결과를 낳게 된다고 비판한다. 중요한 것은 현세를 어떻게 올바로 사느냐 하는 문제이지 내세의 복을 구하려는 이기적 태도가 아니라는 것이다.

"그런데 그들이 가르치고 배우는 바가 오직 천상의 복일 뿐이다. 이것을 찾는다면 곧 자식으로서 마땅히 아버지를 섬기려고 하지 않고, 백성으로서 마땅히 임금을 섬기려고 하지 않고 나라를 다스리는 사람으로서 마땅히 나라를 다스리고 제도를 마련하는 데 뜻을 두지 않고, 수신하는 사람으로서 수작(酬酌)과 언동을 살피지 않게 되어, 일용만사가 모두 폐지되고 말 것이다."[24]

셋째, 그는 『천주실의』에서 천주를 내세우고, 영혼 불멸을 내세우는 주장은 천당지옥설을 내세우기 위한 것이라고 주장한다.

"이 책[『천주실의』]은 모두 여섯 편인데, 대체로 천주를 존경하여 받드는 일에 대해 말하고 있다. 그러나 돌아가 닿는 곳을 생각해본다면 천당과 지옥을 말함으로써 사람들을 으르고 꾀는 데 지나지 않는다. 그리하여 사람이 죽어도 영혼은 꺼지지 않으므로 천주가 그 죽음을 기다려서 상벌을 내린다고 한다."[25]

그에 의하면 『천주실의』의 요지는 천당과 지옥을 내세워 사람들의 마음을 동요시키고, 사람들로 하여금 천당에 가고자 하는 이기적인 마음

23) 『서학변』, 23-24쪽(최동희, 205-206쪽).
24) 『서학변』, 18쪽(최동희, 203쪽).
25) 『서학변』, 70쪽(최동희, 238쪽).

을 부추긴 것이다. 따라서 그가 볼 때 천주교에서 내세우는 행위는 진정한 도덕, 즉 '도심'에 근거한 행위가 아니라, 이기적인 마음, 즉 '인심'에 근거한 것이다. 그는 천당지옥설은 영혼이 죽은 뒤에도 살아 윤회한다고 하는 불교의 주장이지 유교의 가르침이 아니라고 주장한다.

"저 천당과 지옥이 있고 영혼이 꺼지지 않는다는 가르침은 분명히 불교의 가르침이고 일찍이 우리 유학의 책에서는 찾아볼 수가 없다. 나는 부처와 다르다는 것이 무엇인지 우리 선비와 같다는 것이 무엇인지 알 수 없다."[26]

넷째, 신후담은 『서학변』의 「영언여작」편에서 상제가 하나하나 사람들에게 화복을 내려주는 것이 아니라고 주장한다. 그는 이(理)에 따르는 사람은 저절로 복을 받는 것이고, 그렇지 않은 사람은 저절로 화를 만나게 된다고 주장한다.

"착한 일을 하면 복이 내리고 나쁜 일을 하면 화가 미친다는 말은 우리 유학의 책에도 있다. 이것은 다만 이치(理致)에 대해서 말할 뿐이다. 곧, 이치에 따르는 사람은 저절로 마땅히 복을 얻게 되고 이치를 거스르는 사람은 저절로 마땅히 화를 만나게 된다. 어찌 상제가 그때마다 늘 사람한테 내려준다고 말하겠는가? 그리고 그 복과 화라는 것은 덕이 있으면 벼슬을 내리고, 죄를 지으면 다스릴[처벌할] 적에 나타날 뿐이다. 또한 어찌 저 이른바 천당과 지옥의 가르침과 같은 것이리오?"[27]

신후담은 천상의 복, 즉 자신에게 이(理)가 되는 것을 위해 행위를 하게 된다면, 근본적으로 윤리 질서가 어지럽혀질 것이라고 생각한다. 그가 생각할 때 올바른 행위란 그 행위 결과로서 '이(理)'가 발생하는가 아닌가를 따져서 하는 것이 아니라, 마땅히 해야 하기 때문에 해야 하는 것이기 때문이다. 부모를 섬기는 것이나 임금을 섬기는 것은 천상의 복을 받거나 어떤 칭찬을 듣기 위해서가 아니라 마땅히 해야 하기 때문에 해야 한다는 입장을 취하고 있다.

"군자의 도는 일상적인 실천 이외에 있을 수 없다. 가까운 것으로서는 부모를 섬기는 것이나 먼 것으로는 임금을 섬기는 것이나 큰 것으로는 나라를 다스리는 제도를 마련하는 것이나 작은 것으로는 응대나 언동이 모두 도가 아닐 수 없다. 가르치는 사람이 가르치는 까닭과 배우는 사람이 배우는 까닭이 이 도를 위해서다. 그런데 그들이 가르치고 배우는 까닭이 천상의 복을 구하는 데 있다면 자식으로서

26) 『서학변』, 70-71쪽(최동희, 239쪽).
27) 『서학변』, 18쪽(최동희, 203쪽).

부모를 마땅히 섬기려고 하지 않고 신하로서 임금을 마땅히 섬기려고 하지 않고 나라를 다스리는 사람이 정치와 제도에 마땅히 뜻을 두지 않고 수신하는 사람이 응대 언동을 마땅히 살피지 않게 되어 모든 일상의 만사가 모두 폐지될 것이다."[28]

이렇게 신후담은 전통적 성리학자의 입장에서 『천주실의』를 포함한 서학서의 핵심적인 입장들을 비판했다. 신후담은 『천주실의』의 요지인 천주를 섬기는 행위가 '복'을 받고 '천국'에 가고자 하는 이(利)를 위하는 마음에서 비롯한다고 보았다. 이 점에서 그는 천주교의 행위 원리가 매우 '이기적'이며 동시에 윤리적이지 않다고 보았다. 그래서 신후담은 이렇게 말할 수 있었다.

"뒷날 배우는 사람들이 서학의 본원이 이(利)에서 나왔음을 알고 삶과 죽음의 문제 때문에 자기 마음을 흔들리게 하지 않는다면 그 학설에 이끌리지 않게 될 것이다."[29]

신후담의 이런 비판적 입장은 이미 마테오 리치 당시에도 나타났다. 마테오 리치가 쓴 『기인십편』을 보면 공대참[30]이라는 중국의 문인은 마테오 리치가 주장하는 인간의 사후에 하느님이 내리는 상벌의 공리론에 거부감을 보이고 있다. 그가 보았을 때 선행과 악행에 대한 사후 보상으로 천당의 행복과 지옥의 형벌을 말하는 도덕 공리론은 너무나 천박했다. 그는 유가의 도덕 수양론을 소개하면서 현세에서 자기 양심, 또는 하늘로부터 주어진 천리에 따라 조심조심하며 선행 하나하나를 쌓아나가야 하는 도덕 실천의 자세를 다음과 같이 강조한다.[31]

"리치 선생께서는 사람이 저지른 행위에 대한 보응을 논하셨습니다. 사람들의 선행과 악행, 고통과 쾌락의 차이는 아주 작아서 서로서로 걸맞을 수가 없습니다. 이런 아주 작은 것 중에는 또한 법률로 따져 물을 수 없는 그런 것이 있습니다. 그러나 다른 사람[의 눈]이나 법률이 미치지 못하는 것도, 우리 작은 가슴속의 임금인 양심은 옳고 그른 것을 지각하여 철저하게 보응합니다. 보응은 자기 자신에게 하는 것이요 지금[당장]에 하는 것입니다. 죽은 뒤를 기다리지 않습니다. 덕을 베푸는 사람(仁人)은 천당, 곧 본심을 가지고 있습니다. 그 본심이 평안한 땅이요 낙원입니다.

---

28) 『서학변』, 18쪽(최동희, 203쪽).

29) 『서학변』, 22쪽(최동희, 205쪽).

30) 여기서 대참(大參)은 보좌관을 뜻하며, 공대참은 공도립(龔道立)을 뜻한다. 마테오 리치 저, 송영배 역, 『교우론 · 스물다섯마디 잠언 · 기인십편』(서울대학교출판부, 2000), 255쪽, 주 2) 참조.

31) 송영배, 『동서철학의 교섭과 동서양사유방식의 차이』(논형, 2004), 63-64쪽 참조.

저절로 마음이 흡족해지고 저절로 기뻐서 보상을 받는 것입니다. 만일 당신이 덕스런 마음을 한 번 베풀었으면 바로 복락 한 개를 더 추가한 셈입니다. 모든 덕을 갖추게 되면 곧 모든 복락을 다 갖춘 것입니다. 따라서 '인'을 이룬 사람은 정신의 즐거움을 크게 이루어내었다고 말합니다. 나쁜 생각이 마음속에 생기면 그 마음이 곧 고해입니다. 죄가 마음속에 생겨나면 수백 수천의 재앙의 기회가 수시로 멋대로 나타납니다. 그렇다면 나쁜 마음은 스스로가 낭패를 당하고, 스스로 벌 받은 셈입니다. 우리가 계명을 한 번 어기면 스스로 재앙 하나를 불러오는 것입니다. 멋대로 하고 법도가 없으면 그것이 지옥의 중벌입니다. 왜냐고요? 내가 일단 천명(天命)을 어겼으면 곧 내 스스로 수치심이 들어서 나를 고발하고 내 죄를 따져서 정죄하니, 내가 무슨 변명을 할 수 있습니까? 곧, 내 스스로 두려워하는 마음이 나를 죄이고 옥에 가두어두는데, 내가 어찌 도망칠 수가 있겠습니까? 본성의 천리로부터 심판하여 내가 한 짓에 따라서 벌주니 내가 뇌물을 주고 벗어날 수 있겠습니까? 그렇다면 애통과 참회와 참담한 등등 여러 감정들이 사방에서 내 속을 공격하고 재앙과 독기는 [정해진] 방향이 없으니 내 어찌 피할 도리가 있겠습니까? 남의 [눈을] 가린 사람도 자기는 가릴 수 없으며, 남의 [눈을] 피한 사람도 자기는 피할 수 없습니다. 때문에 '어려운 환란을 당하면 현자나 못난이나 크게 다를 바 없으니 대개 고생과 즐거움은 다 같은 것이다'라고 말합니다. 그러하니 [사람의] 피부만 보지 말고 그 속을 보십시오. 얼굴만 보지 말고 그 마음속을 보십시오! 군자는 밖의 환란으로 자기의 [수양을 닦는] 즐거움을 바꿔서는 안 되며 소인도 밖의 화려함으로 [군자가 되지 못하는] 자기의 근심을 멈추어서는 안 됩니다. 이렇다면 덕행과 부덕에 대한 보상은 내 몸[의 양심]에 있는 것이요, 몸 밖에서 오는 것이 아닙니다. 어찌 이를 믿지 못하시겠습니까?"[32]

송명 이학으로 무장한 공대참과 마찬가지로 신후담도 선행과 악행에 대한 사후의 보상으로 천당의 행복과 지옥의 형벌을 이야기하는 것은 너무 천박한 것으로 생각하는 것 같다. 신후담과 공대참의 입장은 서양윤리학사로 볼 때, 중세 목적론적 윤리관에 대항하는 칸트의 의무론적 윤리학의 입장과 비슷하다고 할 수 있다. 칸트에 따르면, 윤리적 행위란 행동의 결과나 목적에 상관없이 인간이라면 반드시 해야 할 의무이다.[33] 그렇기 때문에 그것은 사후의 상벌과 상관이 없다. 이런 입장에서 신후담은 마테오 리치의 『천주실의』가 강조하는 인격적 · 의지적 신에 의한 사후 심판설과 이에 따른 상벌, 즉 화복을 '이(利)'를 위한 마음, 즉

32) 위의 책, 275-278쪽 인용; 마테오 리치 저, 송영배 역, 앞의 책(2000), 『기인십편』 8-10장 참조.

33) 칸트의 의무론적 윤리의 입장은 주희의 윤리론과도 상통한다. 주희의 의무론적 입장은 진량과의 의리 왕패 논쟁에서 엿보인다. 주희는 진량과의 논쟁에서 논어의 "일을 먼저 하고 이득은 뒤로 미루는 거시 덕을 숭상하는 것"이라는 구절을 해석하면서 당위적 의무감을 내세운다.

이기적인 마음이라 비판하는 것이다. '이(利)'를 위하는 마음은 결국 개인의 이익에 따라 움직이기 때문에 그것은 '인심'이고, '도심'이 아니다. 신후담이 생각할 때 도덕적 행위라는 것은 '인심'에 근거한 것이 아니라, 도덕적 원리인 '도심'에 근거한 것이 되어야 하기 때문이다. 천주와 같은 인격적·의지적 상제의 개념과 사후 상벌론을 도입하게 되면, 공대참이나 신후담이 행한 비판에서 크게 벗어날 수 없을 것이다. 왜냐하면 인격적 천인 상제의 감시하에서 어떤 행동을 하게 되고 그 행위의 결과로서 상벌이 주어진다고 하면, 그러한 행위는 자발적이고도 자율적인 행위가 될 수 없기 때문이다.[34]

IV. 다산철학에 대한 『천주실의』의 영향과 수용

신후담과 달리 다산은 인격적이며 의지적인 천주의 존재 개념을 적극 수용하고 있다. 물론 다산은 내세와 심판, 천당지옥설 등을 거부하는 입장을 취했다.[35] 그러나 전통적 성리학과 다산 철학의 다른 점은 인격적 존재로서의 '천', '상제' 그리고 '선악을 판별할 수 있는 능력'과 선에 따라 도덕적 실천을 할 수 있는 '자유의지'를 가진 인간에 대한 강조다. 이러한 다산 철학의 새로운 점은 무엇보다 『천주실의』의 영향을 받은 것으로 여러 연구자에 의해 밝혀지고 있다.[36] 마테오 리치는 『천주실의』에서 무형물질의 창조주와 인간만이 갖는 이성적 영혼과 자유의지를 강조했다. 우선 리치가 『천주실의』에서 소개하는 천주의 개념은 바로 중국의 옛 경전에서 말하는 상제이지만, 만물의 원리인 '이(理)'가 아니다.

---

34) 콜버그의 도덕발달론의 단계에 따르면, 벌과 복종의 단계(Obedience and punishment orientation) 윤리는 인습 이전의 낮은 수준의 낮은 단계를 나타낸다. 하이너 로에츠(Heiner Roetz)는 콜버그의 도덕발달론을 응용해 유교 윤리를 적어도 인습 수준의 4단계인 사회체제와 양심보존의 단계(Authority and social-order maintaining orientation) 이상으로 평가했다(Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M., 1992, pp. 49-58).

35) 백민정, 앞의 책, 84쪽 참조.

36) 물론 『천주실의』의 영향도 있으나, 유교 고대 경전에 대한 해석을 통해 원시 유교의 회복이라는 차원에서 전통적 성리학과 다산 철학의 다른 점을 구분할 수도 있다. 그러나 그럴 경우, 다산 철학이 서학으로부터 받았던 충격과 문제의식은 설명하기 어렵게 된다. 이와 관련해 다산이 서학으로부터 받은 충격과 문제의식을 원래 유교 정신에 대한 새로운 해석을 통해 창조적으로 융합시켰다고 보는 편이 옳다. 대표적인 연구로는 송영배, 앞의 책; 백민정, 위의 책 참조.

이(理)는 자립체가 아니라 의뢰체이자 속성이기 때문이다. 천주는 창조주이자 만물의 근원이다.[37] 또한 만물의 주재자이자 유일자이며, 만물을 주재하고 안양한다. 그리고 리치는 유형의 하늘(有形之天)과 무형의 신(無形之神)을 동일시하는 것을 경계하면서, 천주는 물질적인 푸른 하늘을 뜻하는 자연천(自然天)이 아니라는 점을 강조한다.

리치가 『천주실의』에서 언급하는 인격적 · 의지적 존재로서의 천주 개념에 대한 영향은 정약용의 상제 이해에서도 발견된다. 이는 정조가 중용에 관한 70조목을 내려 대답을 올리게 하자, 정약용이 이벽과 조목별로 토론을 거쳐 작성한 『중용강의』에서도 엿볼 수 있다. 정약용은 천주교 교리의 새로운 세계관에 영향을 받으면서 〈중용〉을 새로운 빛으로 조명하고 새로운 해석을 가해 정조의 극찬을 받았다.

"옛날 사람들은 신실한 마음으로 '하늘'을 섬겼고, 신실한 마음으로 신들을 섬겼다. 한 번 움직이고 한 번 멈출 때마다 생각이 움터나면 혹 '참'되기도 하고, 혹 '거짓'되기도 하고 혹 '선'하기도 하고 혹 '악'하기도 하니, 이들을 경계하여 '하느님이 태양같이 이 자리에서 감시하고 계시다'라고 말하였다. 따라서 그들이 '경계하고 조심하고 두려워서 떨며 홀로 있음을 삼가는 것'의 절절함이 정말로 참되고 독실하여 '하늘'을 섬기는 덕행에 달통하였다."[38]

정약용은 상제가 우리 눈에 보이는 창창한 푸른 하늘을 지칭하는 것이 아니라, 인격적 · 의지적인 존재라고 다음과 같이 주장하기 때문이다.

"오늘날의 큰 병폐는 전적으로 하늘(天)을 상제(上帝)라고 이해하는 것에 있으니, 요, 순, 주공, 공자께서는 이와 같이 잘못 이해하지 않으셨다. 그래서 오늘날의 관점으로 고경을 해석할 때 줄곧 오해를 하게 된 것도 모두 이 때문이다. 상제란 무엇인가? 그것은 하늘과 땅과 귀신들과 인간들 밖에 있으면서 하늘과 땅, 귀신과 인간, 만물을 만들고 그들을 다스리며 편안하게 길러주는 자이다. 상제를 가리켜서 하늘이라고

37) "천주란 만물의 근원을 말하는 것입니다. 만약 무엇에 말미암아 생겨난 것이라면 천주가 아닙니다. 시작이 있고 끝이 있는 존재는 금수나 초목과 같은 것입니다. 시작은 있으나 끝이 없는 것은 천지나 귀신 및 인간의 영혼을 말합니다. 천주는 시작도 끝도 없으며 만물의 시조요, 만물의 뿌리인 것입니다. 천주가 없으면 만물은 존재할 수 없습니다. 만물은 천주로 말미암아 생겨난 것이며 천주는 말미암아 생겨난 것이 없습니다." 『천주실의』, 56-57쪽.

38) "古人實心事天, 實心事神, 一動一靜, 一念之萌 或誠或僞 或善或惡. 戒之曰: "日監在玆" 故其戒愼恐懼 愼獨之切 眞切篤實 以達天德." 정약용, 『증보 여유당전서』 II(경인문화사, 1982)(이하에서는 『全書』로 약호); 『中庸講義』 권1, 21.

말하는 것은 왕을 가리켜서 나라라고 말하는 경우와 같으니, 저 창창한 유형의 하늘을 가리켜서 곧 상제라고 여기는 것은 아니다."[39]

다산은 『맹자요의』에서 더욱 분명하게 천을 푸르고 푸른 유형한 하늘(蒼蒼有形之天)과 영명한 주재자인 천(靈明主宰之天)으로 구분하였다.[40]

"저 푸르고 푸른 유형한 하늘(蒼蒼有形之天)은 […] '이성을 가진 존재(有靈之物)'인가? 아니면 '지능이 없는 존재(無知之物)'인가? (그것은) 멍하니 텅 비어 있으면서 생각하지도 따지지도 못하는가? 무릇 온 세상에서 '이성이 없는 존재(無靈之物)'는 (만사 만물을) 주재할 수가 없다. 따라서 한 집안의 가장이 아둔하고 어리석고 똑똑하지 못하면 집안의 만사가 다스려지지 않고, 한 고을의 수장이 아둔하고 어리석고 똑똑하지 못하면 고을 안의 만사가 다스려지지 않는 것이다. 하물며 [張載처럼] 멍하니 텅 비어 있는 '태허(太虛)'라는 하나의 '도리'가 천지만물을 주재하는 근본으로 생각하여 천지간의 일을 따져본다면 어찌 그것들이 이루어질 수 있겠는가?"[41]

이와 관련하여 다산은 귀신도 인격적인 존재로 파악한다. 이것은 신후담과 같은 전통적 성리학자들이 귀신을 음양의 작용에 의해 일시적으로 드러나는 현상으로 간주하는 것과는 매우 다른 태도이다. 다산은 귀신이 음양의 작용이라면 사람들이 어떻게 귀신의 자취를 두려워할 수 있겠나 하는 우려 섞인 질문을 던진다.

"지금 조화의 발자취를 '귀신'이라고 말할 수 있겠는가? 천지란 귀신의 공용이며 조화란 귀신이 남긴 흔적이다. 이제 곧바로 발자취와 공용을 신이라 부를 수가 있겠는가? 이기는 음양으로서 해가 가리면 음이 되고 해가 비추면 양이 된다. 비록 이 음양 두 가지가 오고 가고 가리고 비추는 것으로 낮과 밤을 삼고 추위와 더위를 삼을 수 있지만, 그 됨됨이는 지극히 아득하고 지극히 둔해서 지각이 없으니 금수와 벌레의 족속에도 미치지 못함이 멀다. 어찌 양능이 조화를 관장하고 천하의 사람들로 하여금 몸을 가지런히 하고 복식을 갖추어 제사를 받들도록 할 수 있겠는가? [42]

---

39) "古今大病 全在乎認天爲帝 而堯舜周孔, 不如是錯認. 故以今眼釋古經, 一往多誤, 凡以是也. 上帝者何? 是於天地神人之外, 造化天地率 分那萬物之類, 而宰制 安養之者也. 謂帝爲天, 猶謂王爲國, 非以彼蒼蒼有形之天指之爲上帝也." 『全書』 Ⅲ, 『春秋考徵』 권4, 21.

40) 송영배, 앞의 책, 158-159쪽.

41) "彼蒼蒼有形之天, […] 是有靈之物乎? 抑無知之物乎? 將空空蕩蕩, 不可思議乎? 凡天下無靈之物, 不能爲主宰. 故一家之長,昏愚不慧, 則家中萬事不理, 一縣之長, 昏愚不慧, 則縣中萬事不理, 況以空蕩蕩之太虛一理, 爲天地萬物主宰, 根本天地間事, 其有濟乎?" 『全書』 II, 『孟子要義』 권2, 38.

42) 『全書』 II, 『中庸講義補』 권1, 20-21.

정약용은 상제 개념뿐만 아니라, 인간의 이해에서도 리치가 『천주실의』에서 주장한 삼품혼[43]과 유사한 주장을 하고 있다.

"성에는 3등급이 있다. 초목의 성은 생명은 있되 지각은 없으며, 금수의 성은 생명도 있고, 지각도 있다. 우리 인간의 성은 이미 생명과 지각이 있는 데다 또 영명하고 선하다. 상중하 3등급은 절대로 같지 않다. 그러므로 그들의 본성을 다 발휘하는 방식 역시 매우 다르다. 초목은 단지 그 생명의 성을 다하게 하면 그 성이 다 발휘된 것이다. 금수는 단지 그 새끼를 배고 알을 낳고 날아다니고 뛰어다니는 성을 이루게 하면 그 성이 다 발휘된 것이다. […] 어찌 말 · 소 · 양 · 돼지를 애친하고 경장하도록 하여 각기 사람의 일을 하게 할 수 있겠는가?"[44]

다산이 이렇게 삼품혼을 주장하는 것은, 리치가 『천주실의』에서 주장한 것처럼 인간만이 이성적 영혼을 가지며 이에 따라 선과 악을 판단할 수 있다는 점을 강조하기 위한 것이다. 다산은 인간은 자유의지에 따라 선악을 선택할 수 있다고 주장한다.[45]

---

43) "저들, 이 세상의 혼에는 세 가지 품격이 있습니다. 하품의 이름은 생혼이니, 곧 초목의 혼입니다. […] 중품의 이름은 각혼이니, 곧 동물의 혼입니다. […] 상품의 이름은 영혼이니, 곧 사람의 혼입니다. 이는 생혼과 각혼을 함께 가지고 있습니다. 사람[몸]의 성장과 발육을 돕고, 사람으로 하여금 사물의 실상을 지각하게 하며, 또한 사람들로 하여금 사물들을 추론하게 하여, 이치와 의리를 명백하게 분석할 수 있게 합니다. […] 추론하고 분명하게 따지는 일과 같은 것은 반드시 몸에 의거하지 않으니, 그 영혼[추리력]은 독자적으로 존재합니다. 몸이 비록 죽고 형체가 비록 흩어진다고 하더라도, 그 영혼은 그대로 다시 작동할 수 있습니다. 그러므로 사람은 동물과 식물과는 같지 아니합니다." 『천주실의』, 124-125쪽.

44) 性有三品, 草木之性, 有生而無覺, 禽獸之性, 旣生而又覺, 吾人之性, 旣生旣覺, 又靈又善. 上中下三級, 截然不同, 故其所以盡之之方, 亦復懸殊, 草木不過使遂其生性, 則 其性斯盡矣. 禽獸不過使遂其胎卵飛走之性, 則其性斯盡矣 […] 烏能使馬牛羊豕, 愛親敬長, 各做人底事乎?(『全書』 II, 『中庸講義補』 권1, 47-48. 여기서는 백민정, 앞의 책, 102쪽에서 재인용). 이 외에도 다산은 삼품혼에 대해 다음과 같이 언급하고 있다. "무릇 온 세상에서 태어났다가 죽는 존재들은 다만 세 가지 등급이 있다. 1) 초목은 생장(生)은 하지만 지각(知)은 못하고, 2) 짐승은 지각(지)은 있으나 추리력(영)이 없고, 3) 사람의 대체(대체, 즉 심)은 '생장'도 하고 '지각'도 하며 '신묘한 이성 능력'(영명신묘지용)을 가지고 있다"(『논어고금주』, 권9, 338쪽 상좌 참조). 다산은 천주실의의 삼품혼 이외에도 순자의 4단계 품계론도 인용하여 말한다(『全書』 II, 『孟子要義』 권1, 59 참조; 송영배, 앞의 책, 142-143쪽 참조).

45) "짐승이라면 짐승의 마음과 의지가 있다고 하겠습니다. 그러나 옳은지 그른지를 변별할 수 있는 이성[영심]이 없으니 느낀 바에 따라서 멋대로 즉시 반응하는 것이며 이치를 따져서 자기가 할 바를 절제하지 못합니다. […] 이렇기 때문에 세상의 여러 나라에서 제정한 법률에는 짐승의 부덕함에 벌을 주거나 짐승의 덕행에 상을 주는 일은 없습니다. 오직 사람만이 그와 같지 않아서 밖으로 일을 거행하고 안으로는 마음을 다스려서 [하는 일]이 옳은지[시], 그른지[비] 합당한지[당] 아니한지[부]를 지각할 수도 있고 [그에 따라서 그 일을] 할 수도 그만둘 수도 있습니다." 『천주실의』, 282-283쪽.

맹자가 말한 성선(性善)에 어찌 잘못이 있겠는가? 다만 어쩔 수 없이 선한 사람이 된다면 그에게 공로가 없게 될 것이다. 이 때문에 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형(權衡)을 부여하여 자신의 주장에 따라 선을 향하려고 하면 그것을 따르게 하고 악을 향하려고 하면 그것을 따르게 하였으니, 이것이 바로 공로와 죄가 발생한 이유이다. […] 이로부터 선으로 향하는 것도 그대의 공로가 되며 악으로 치닫는 것도 그대의 죄가 되니 두려워하지 않을 수 있겠는가?[46]

이처럼 정약용은 인간이 이성적 영혼을 가진 존재로서 선과 악을 판단하며 그에 기초해 행위할 수 있다는 점을 강조하고 있다. 그러나 이러한 인간 존재는 선도 행할 수 있고 악도 행할 수 있다. 여기서 중요한 것은 천, 즉 상제의 역할이다. 천은 우리를 감시하고, 선으로 나아가게 하며, 동시에 선을 실천하게끔 하는 존재이다. 정약용은 이런 점에서 다음과 같이 천의 역할을 강조한다.

"천(天)의 신령스런 의식은 우리의 정신과 마음을 꿰뚫어볼 수 있다. 볼 수 없는 것은 아무것도 없다. 천이 모를 것이라고 우리가 행동하거나 생각할 수 있는 것은 아무것도 없다. 가장 용감한 사람조차도 이것을 깨달을 때 긴장하지 않을 수 없다."[47]

그러나 천, 즉 상제가 만물을 주재하고 인간을 감시하고 선으로 나아가게 하는 역할을 한다고 해서 인간이 자유의지가 없는 꼭두각시 같은 존재는 아니다. 앞에서 언급한 것처럼 다산은 하늘이 인간에게 자주권을 주어 선악의 선택과 그에 따른 행동을 하게 하고, 인간을 감시하고 끊임없이 선을 행하도록 하지만, 선악에 대한 선택과 책임은 인간에 달려 있다고 본다. 이 점에서 정약용은 인간이 선을 행할 수도 있고 악을 행할 수도 있는 인간 마음의 역량을 '권형(權衡)'이라는 말을 쓴다.[48] 권형은 뜻 그대로 저울과 저울추의 역할을 하는 것이다. 권형은 선악의 선택에서 인간의 마음이 '악'으로 흐르지 않고 '선'으로 기울게 하는 저울추 역할을 하는 것으로 이해된다.[49] 이 '권형' 역시 상제로부터 부여된

46) "孟子之謂性善, 豈有差乎, 但不得不善人則無功. 於是又賦之以可善可惡之權, 聽其自主, 欲向善則聽, 欲趨惡則聽, 此功罪之所以起也 […] 自此以往, 其向善汝功也, 其趨惡汝罪也, 不可畏乎?" 『全書』 II, 『論語古今註』 권9, 11-13.

47) 『全書』 II, 『中庸自箴』 권1, 5.

48) "故權在于衡則物之多少可準, 權施于事則義之輕重不差." 『全書』 II, 『論語古今註』 권4, 25.

49) 권형에 대해 백민정은 "자유의지"로 해석하고 있으나, 사실 저울과 저울추 역할로서의 권형은 선과 악을 선택할 수 있는 자유의지 개념하고는 맞지 않는다. 항상 우리가 악으로 흐르려고 할 때 선으로 가게 균형을 잡아주는 역할을 하는 것으로 보아야

것이다. 이렇게 다산은 『천주실의』의 영향을 통해 인격적 · 의지적 '상제'를 발견하고 그것을 윤리적 행위의 중요한 근거로 삼고 있다.

V. 다산의 경세학에 나타난 『천주실의』의 영향

'천'을 인격적 · 의지적 신으로 해석하고, 그러한 신을 감독자로서 인간의 행위와 연관시킨다는 것은 '원시 종교적'일 수 있고, '상벌' 수준의 낮은 윤리적 차원이라고 비판받을 수도 있다. 신후담이 주장하는 것처럼 전통 성리학에서 경천(敬天)이나 외천(畏天)은 서교에서 가르치는 바와 같은 구복이나 외화에 있는 것이 아니라 천이 사람에게 부여한 인성을 확충하고 인륜을 다하자는 데 있는 것으로 보기 때문이다. 그러나 정약용은 신후담과 달리 인격적 · 의지적 천, 즉 상제의 개념을 도입한 까닭은 인간을 끊임없이 감시하고 인간으로 하여금 실천을 촉구하는 상제의 역할 때문이었다고 본다. 다산은 『천주실의』에서 인격적 · 의지적 '상제'의 존재를 새롭게 발견한 것뿐만 아니라, 그러한 '존재'를 근거로 삼아 현실에서의 부단한 도덕적 실천 원리도 발견한 것 같다. 다산은 '인(仁)'을 해석하면서 성리학에서처럼 '동기'를 강조하지 않고, 그 '인'의 실천 결과를 강조한다. 이 점이 신후담과 다산이 다른 점이라고 하면 할 수 있다. 다산은 도덕의 실천 없이 그 자체로 선험적으로 주어진 '인'은 있을 수 없다고 생각한다.

"인의예지라는 이름은 그것을 행사한 뒤에 이루어진다. 따라서 남을 사랑한 뒤에 그것을 인이라 할 수 있다. 남을 사랑하기 전에는 '인'의 이름이 성립되지 않는다. 자기 자신을 선하게 만든 다음에 의를 말할 수 있다."[50]

또한 다산은 이렇게 말한다.

"부모를 섬기는 것이 '인'이라는 것을 안다면, (추우면 부모를) 따뜻하게 해주고, (더우면 부모를) 시원하게 해주고, (식사를 잘 소화시키지 못하면) 죽을 쑤어서 올리고 아침저녁으로 힘껏 보살펴야 한다."[51]

한다. 이 점에 대해서는 김우형, 「다산윤리학의 실천적 특성과 이론적 한계」, 『다산학』 제20호(다산학술문화재단, 2012), 241-242쪽 참조.

50) 『全書』 II, 『孟子要義』 권1, 22.

51) 『全書』 II, 『孟子要義』 권2, 23.

다산의 이러한 '인'에 대한 해석은 전통적인 성리학의 입장과는 다른 것이다. 그것은 『천주실의』에서 리치가 행한 "인"의 해석과 상당히 유사한 점이 있다. 리치는 『천주실의』에서 유교의 "인"을 구체적인 사랑의 실천으로 해석하고 있다.

"그러나 천주를 사랑하는 공효에는 사람을 사랑하는 것보다 더 진실된 것이 없습니다. 이른바 인(仁)이란 '사람을 사랑하는 것'이라고 했습니다. 사람을 사랑하지 않으면서 어떻게 진실되게 하느님(上帝)을 섬긴다고 증명할 수 있겠습니까? 사람을 사랑하는 것은 공허한 사랑이 아닙니다. 누가 배고파하면 먹여주고, 갈증을 느끼면 물을 마시게 해주고, 옷이 없으면 입혀주고, 집이 없으면 재워주고, 우환이 있으면 동정하고 위로해주고, 어리석으면 가르쳐주고, 죄를 지으려 하면 올바른 말로 말리고, 우리를 모욕해도 용서해주고, 죽으면 장사지내 주고, 그를 위해 대신 하느님(上帝)께 기도해주며, 또한 살아서나 죽어서나 하느님을 잊어서는 안 되는 것입니다."[52]

리치는 '인'을 실현하는 것은 남을 구체적으로 사랑하는 행위이기 때문에 다른 사람을 위해 이득을 넓히는 행위도 의에 위배되지 않는 한 '인'으로 보아야 한다고 주장한다.

"인을 실현하는 방도는, (『논어』에) '자기가 갖고자 하지 않는 것을 남에게 하지 말라!'는 데 있다고 말했습니다. 자기를 위해서 이득을 바라는 것은 옳은 일이 아니라 해도, 이득을 넓혀서 다른 사람을 위하는 것이 오히려 꼭 합당한 것이 아니겠습니까! 이득을 말해서는 안 된다는 것은 바로 그 이득이 거짓되었고, 그것이 의(義)에 위배되었기 때문입니다."[53]

이러한 리치의 공리적 주장은 "천주를 사랑하듯이 사람을 사랑하라"는 기독교 윤리의 구체적인 모습이다. 그러나 공리에 대한 리치의 강조는 행위의 순수한 '동기'를 중요시하고 이득을 따지지 않는 성리학자들에게는 매우 천박한 것으로 보였을 것이다. 그러나 리치와 다산의 '인'에 대한 새로운 해석, 즉 공리적 해석은 도덕적 실천은 조금도 하지 않고, 조용히 앉아서 '거경궁리'에만 몰두하고 있는 당대 성리학자들의 명상적 태도를 심각하게 비판한 것으로 볼 수 있다. 젊은 시절 다산이 썼던 경세학적 저술은 이러한 '인'에 대한 구체적인 실천 방안에서 나온 것이라 볼 수 있다.[54] 젊은 시절 다산이 작성했던 경세학적 저술들 속에서

52) 『천주실의』, 369쪽.
53) 『천주실의』, 18-22쪽.
54) 다산의 경세학에서는 다산이 젊은 시절 수용했던 서학적 요소가 구체적인 부분에까지

앞서 언급한 천주교의 실천 윤리의 영향도 많이 감지된다. 원동연은 「다산 여전제의 사회사상적 배경에 관한 일고찰」이라는 논문에서 〈전론〉에 나타난 다산에 대한 『천주실의』의 영향을 분석했다. 그에 의하면 〈전론〉에는 원시 유학적 측면뿐만 아니라 서학의 영향을 받은 다산의 독창적인 면모가 드러나는 요소들도 있다. 원재연은 다산이 1797년 〈자명소(自明疏)〉를 써서 천주교 신앙에서 벗어났다고 선언하고 있다고 해도, 1799년 〈전론〉을 쓸 때까지 서학의 기술과 제도 등을 부인하지 않고 그 영향에서 완전히 벗어나지 않은 것으로 본다. 원재연에 따르면, 〈전론〉에서 원시 유교에 속하는 것으로는 〈주례〉에서 여(閭) 개념을 차용한 것, 상농억말정책에 입각한 강력한 통제정책, 왕토사상(王土思想) 등을 들 수 있고, 『천주실의』의 영향을 받은 것으로는 만민개로론(萬民皆勞論), 공산설, 협동농장론, 기술부국론 등을 들 수 있다.[55] 원재연에 의하면 다산은 〈전론〉보다 몇 개월 앞에 쓴 〈응지론농정소(應旨論農政疏)〉에서도 이미 만민개로와 경자유전의 원칙을 밝히고 있다. 특히 다산이 주장한 만민개로의 사상은 엄격한 신분제를 바탕으로 하는 유교 어느 경전에서도 찾기 어려운 것이다. 따라서 이것은 다산이 『천주실의』에서 영향을 받았을 개연성이 크다.[56] 리치는 『천주실의』에서 다음과 같이 언급하고 있기 때문이다.

"장년이 되어서는 각자가 해야 할 일이 있으니, 괴롭고 힘들지 않은 것이 없습니다. 농부는 사시사철 이랑에서 흙을 뒤적입니다. 장사꾼(客商)은 해를 넘기며 산이든 바다든 [모든 곳을] 두루 지나 다닙니다. 수많은 장인들은 팔다리를 부지런히 놀립니다. 지식인(士人)은 밤낮으로 정신을 다그치고 생각을 다해야 합니다. 이른바 '군자는 마음을 수고롭게 하고, 소인은 몸을 수고롭게 한다'는 것입니다."[57]

하느님의 심판에 대비해 끊임없이 선을 실천하고, 맡은 바 소임을 다하라는 것이 『천주실의』에서 말하는 실천윤리이다. 그러기에 모든 사람은 일을 해야 한다. 다산은 이러한 『천주실의』의 만민개로설에

영향을 미쳤을 가능성도 이미 학계에서 꾸준하게 제기되어왔기 때문이다. 박동옥, 『목민심서에 나타난 다산의 서학관』(다섯수레, 1997) 속에서 『천주실의』의 영향에 대해 분석한 바가 있다. 박동옥, 『다산 정약용의 서학사상』(다섯수레, 1993) 참조.

55) 원재연, 『조선왕조의 법과 그리스도교』(한들출판사, 2003), 96-97쪽 참조.

56) '만민개로론'은 다산뿐만 아니라 담헌 홍대용도 주장했다. 그러나 이 사상은 원시 유교에서 발견되지 않는다는 점에서 담헌 역시 서교의 영향을 받은 것이 아닌가 추측된다.

57) 『天主實義』, 113쪽.

영향을 입은 듯, 〈전론〉에서 선비가 노는 것을 비난하고 선비도 일을 해야 함을 역설했다.

"대체 선비란 어떤 사람인가? 선비는 어찌하여 손발을 놀리면서 남의 토지를 빼앗아 차지하고 남의 힘으로 먹고사는가? 노는 선비가 있기 때문에 지리(地利)가 다 개척되지 못하니, 놀고서는 곡식을 얻을 수 없음을 안다면 장차 직업을 바꾸어 농사를 짓게 될 것이다."[58]

이처럼 인간의 실천을 강조하는 다산의 저작들 속에는 『천주실의』의 영향력이 감지된다. 인간의 도덕적 실천과 관련해서 『천주실의』에서 리치가 주장하는 신의 개념을 받아들인다면, 신을 의식하는 인간은 더 이상 나태할 수 없고, 신이 우리에게 부여한 일, 즉 노동을 열심히 할 수밖에 없을 것이다. 다산은 사후에 일어나는 기독교적 신의 심판에 대해 언급하지 않았지만, 인간의 실천행위를 강제하려면 인간을 끊임없이 감시하는 그러한 존재가 필요하다고 생각했다. 그가 볼 때 성리학은 상제를 '이치'나 '원리'로 상정하기에 결코 인간의 실천적 행위를 강제하거나 구속할 수 없다. 그러기에 다산은 『천주실의』를 통해 그러한 인격적·의지적 '신' 개념을 적극 수용했을 것이고, 그는 그러한 '신' 개념을 원시유교의 경전 속에서 새롭게 해석해냈을 것이다. 그렇게 해서 그는 기존 성리학의 비실천적이며 명상적인 태도를 윤리적으로 돌파하고자 했을 것이다.

VI. 맺음말

신후담이 전통 성리학의 입장에서 『천주실의』의 윤리적 입장을 비판했다면, 정약용은 『천주실의』의 영향을 받아 인간의 도덕적 실천 원리로서 신의 개념을 적극적으로 받아들였다. 물론 다산은 『천주실의』에 나타난 사후 심판설 등은 받아들이지 않았다. 정약용이 『천주실의』를 수용했을 때에는 전통 성리학의 교리와는 다른 계기를 그 속에서 보았을 것으로 추론된다. 그러한 것들 중 하나가 인격적·의지적 천, 즉 상제의 존재

58) "夫士也 何人? 士何爲遊手遊足, 吞人之土, 食人力哉. 夫其有士之遊也, 故地利不盡闢也. 知遊之不可以得穀也, 則 亦將轉而祿南畝矣."〈田論〉 五(정약용, 『정본 여유당 전서』 2, 다산학술문화재단, 2012, 272-273쪽).

개념이었을 것이다. 정약용은 인격적 천주 개념이 원시 유학에서 말하는 상제의 개념과 충돌하지 않는다고 보았기에 유학자로서 천주 개념을 수용하는 것에 커다란 반발을 느끼지 않았을 것이다. 젊은 시절 다산에 대한 서학의 영향이 컸다면, 말년으로 갈수록 다산은 원시유가사상의 근본정신을 회복하려는 경향을 보인다. 그가 원시 유학, 즉 육경사서를 주석하면서 공맹 주사학과의 연계를 따지고 있는 사실에서도 그러한 점을 알 수 있다.[59]

그러나 정약용이 서학의 영향이든 말년에 원시 유학에 경도되었든지 간에 인격적 · 의지적 존재로서의 상제 개념을 수용해 그의 실천철학의 기초로 삼았다는 점은 크게 바뀌지 않는다. 다산에게 천 또는 상제는 양심의 근거이자 도덕을 촉진시키는 엄한 감시자이다. 동서양 윤리학사의 흐름으로 보면 다산은 '신' 개념에 기초한 윤리적 입장은 고대 윤리관으로 후퇴한 것처럼 보인다. 그러나 다산이 인격적 · 의지적 존재로서의 천 또는 신 개념인 상제를 적극 수용한 것은 그러한 개념이 공허한 성리학적 도덕 원리보다 자기 수양과 구체적 현실의 실천으로 나아가는 데 훨씬 유용하다고 판단한 것처럼 보인다.

다산은 성리학이 불교 이론의 영향을 받아 실천과 떨어진 공리공담에 빠져 현실 인식과 대응에 실패했고 실천으로 나아가지 못했다고 보았으며, 젊은 시절부터 성리학을 극복할 새로운 이론적 근거를 모색했다.[60] 이러한 실천적 모색이 젊은 시절 다산으로 하여금 서학에 관심을 갖게 하고 그것으로부터 커다란 충격을 받게 한 이유일 수 있다. 정약용은 『천주실의』를 통해 기존 성리학에서 볼 수 없었던 점, 다시 말해 인격적 · 의지적 존재로서의 천의 개념과 그러한 존재의 감시하에 선악을 판단할 수 있는 '이성'을 가진 인간이 부단히 도덕적 실천으로 나아갈 수밖에 없다는 점에 큰 충격을 받았을 것으로 보인다. 도덕적 실천과 연관해서 다산은 만민개로설 등에 영향을 받았을 것이고, 리치가 『천주실의』에서 주장한 것처럼 '사랑의 실천', 즉 '인의 실천'의 구체적 결과에 대해 고민했

59) 장승희, 『다산 윤리사상 연구』(경인문화사, 2005), 58-59쪽 참조.

60) "대체로 송나라 여러 선생들은 초년에 대부분 선학에 빠졌었는데, 마음을 돌이킨 뒤로는 오히려 성리설을 모두 그대로 따랐다. 그러므로 늘 '불교는 이치에 더욱 가까우나 크게 진리를 어지럽힌다'고 하였다. 이미 이치에 더욱 가깝다고 하였으니, 그중에서 오히려 취한 것이 있음을 알 수 있다. […] 오직 마음을 명상의 상태에 두어 적연부동함을 다시없는 묘법으로 삼고 있으니, 이것이 어찌 주사의 옛 견해이겠는가?" 『全書』 II, 『孟子要義』 권1, 38.

을 것이다. 다산이 신후담이나 공대참처럼 전통 성리학자의 입장에서 보면 '천박'하거나 도덕적으로 미발달한 '낮은 수준'으로 보일 수 있는 인격적 · 의지적 상제 개념을 『천주실의』를 통해 수용한 까닭은 구체적 도덕적 실천행위의 근거를 확보하고자 했기 때문이었을 것이다.

참 고 문 헌

신후담, 『하빈선생전집』 권7. 아세아문화사, 2006.

利瑪竇, 『天主實義』 杭州 重刊本, 1607(臺灣: 國防研究院出版社 影印本, 1967), (송영배 역, 『천주실의』. 서울대학교출판부, 1998).

_____, 『交友論 · 二十五言 · 畸人十篇』. 李之藻 편, 1965, 『天學初函』, 臺灣學生書局 影印本(송영배 역, 『교우론 · 스물다섯마디 잠언 · 기인십편』. 서울대학교출판부, 2000).

정약용, 『경세유표』. 민족문화추진위원회, 1982.

_____, 『증보 여유당전서』. 경인문화사, 1982.

_____, 『여유당 전서』 경집 I. 『대학』, 『중용』, 전주대학교 출판부, 1986.

_____, 『여유당전서』. 아름출판사, 1995.

_____, 『정본 여유당 전서』 1-37권. 다산학술문화재단, 2012.

정약용 저, 박석무 역, 『다산산문선』. 창작과 비평사, 1985.

정약용 저, 이지형 역, 『역주 맹자요의』. 현대실학사, 1994.

_____, 『역주매씨서평』. 문학과 지성사, 2002.

강재언, 『다산학의 탐구』, 민음사, 1990a.

_____, 『조선의 서학사』. 민음사, 1990b.

_____, 『서양과 조선』. 학고재, 1999.

금장태, 『한국유학의 심설』. 서울대학교 출판부, 2002.

_____, 『다산 정약용』. 살림, 2005.

김우형, 「다산윤리학의 실천적 특성과 이론적 한계」. 『다산학』 제20호, 다산학술문화재단, 2012.

돈 베이커, 「실천윤리학과 실학: 도덕수양에 대한 다산의 접근」. 『한국실학연구』 18호, 한국실학학회, 2009.

라이프니츠 저, 이동희 편역, 『라이프니츠가 만난 중국』. 이학사, 2003.

박동옥, 『다산 정약용의 서학사상』. 다섯수레, 1993.

백민정, 『정약용의 철학』. 이학사, 2008.

_____, 「다산의 중용강의(보) 대조 내용 분석」. 『동방학지』 제147집, 2009.

송영배, 『동서철학의 교섭과 동서양사유방식의 차이』. 논형, 2004.

원재연, 『조선왕조의 법과 그리스도교』. 한들출판사, 2003.

이광호, 「『중용강의보』와 『중용자잠』을 통하여 본 다산의 誠의 철학」. 『다산학』 제7호, 다산학술문화재단, 2005.

이동희, 「라이프니츠에 있어서 중국철학 수용과정에 대한 연구」. 『철학연구』 제28

집, 2002.
장승희,『다산 윤리사상 연구』. 경인문화사, 2005.
차기진,『조선 후기의 서학과 척사론 연구』. 한국교회사연구소, 2002.
최동희,『서학에 대한 한국실학의 반응』. 고려대학교 민족문화연구소, 1988.
프란체스코 삼비아시 저, 김철범 · 신창석 역,『영언여작』. 일조각, 2007.
홍덕기,『다산 정약용의 토지개혁사상』. 전남대학교 출판부, 2001.

孫尙揚,『明末天主教與儒學的交流和衝突』. 臺北: 文津出版社, 1992.

Gernet, J., *Christus kam bis nach China*. Zürich u. München, 1984.
Kohlberg, L., Levine, C., Hewer, A., *Moral stages: a current formulation and a response to critics*. Basel, NY: Karger, 1983(문용린 역,『콜버그의 도덕성 발달이론』. 아카넷, 2000).
Roetz, Heiner, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*. Frankfurt/M., 1992.

국 문 요 약

이 글은 마테오 리치의 『천주실의(天主實義)』 수용과 관련하여 하빈 신후담과 다산 정약용의 상반적 반응을 비교하면서, 다산이 하빈과 다르게 『천주실의』를 수용한 이유에 대해 밝히고자 했다. 신후담은 『서학변』을 저술하고 『천주실의』를 포함하여 서학에 대한 최초의 포괄적인 비판을 통해서 전통적 성리학의 윤리적 입장을 내세웠다. 신후담은 마테오 리치의 『천주실의』에서 해석한 유교의 상제 개념을 비판하면서 그것은 인격적 신이 아니므로 도덕의 심판자 역할 같은 것을 기대할 수 없다고 본다. 그리고 사후에 신의 화복을 기대하고 행위를 하는 것은 그 동기가 이기심에서 비롯한 것으로 도덕적 행위가 될 수 없다고 본다. 『천주실의』에 대한 신후담의 비판은 서양윤리학사에서는 칸트의 자율적 · 의무론적 윤리의 입장과 유사하다.

정약용은 젊은 시절 『천주실의』를 읽고 커다란 충격을 받았으며, 서학에 심취할 정도로 영향을 받았다. 신후담과 달리 정약용은 『천주실의』 및 『서학』을 통해 인격적 · 의지적 존재로서의 천의 개념을 적극 수용한 것처럼 보인다. 물론 그는 인격적 천의 개념을 원시 유교 경전 속에서 발견하고 적극 논증한다. 다산이 인격적 · 의지적 천의 존재를 『천주실의』를 통해서 받았든지, 아니면 원시 유교의 경전 속에서 재발견했든지 간에 공통적인 것은 그러한 신적 존재를 자신의 실천철학의 근거로 삼고 있다는 점이다. 다산에게 천 또는 상제는 양심의 근거이자 도덕을 촉진시키는 엄한 감시자이다. 동서양 윤리학사의 흐름으로 보면 '신' 개념에 기초한 다산의 윤리적 입장은 고대 윤리관으로 후퇴한 것처럼 보인다. 그러나 다산이 인격적 · 의지적 존재로서의 천 또는 신 개념인 상제를 적극 수용한 까닭은 공허한 성리학적 도덕 원리보다 그러한 개념이 자기 수양과 구체적 현실의 실천으로 나아가는 데 훨씬 실용적이고 유용하다고 판단했기 때문이었다.

투고일 2012. 12. 20.
심사일 2013. 1. 30.
게재 확정일 2013. 2. 27.
주제어(keyword) 『천주실의』(*The True Meaning of the Lord of Heaven*), 마테오 리치(Matteo Ricci), 『서학변』(*Seo Hak Byeon*), 윤리(ethics), 상제(The supreme God)