■ 민족문화연구 제94호(2022.2.28.), 고려대학교 민족문화연구원, pp.247-286.
http://doi.org/10.17948/kcs.2022..94.247

영혼(靈魂)에서 인성(人性)으로
—『성학추술(性學犝述)』의 철학적 인간학과 유교적 변용—

김선희(金宣姬)*

목 차

1. 들어가며
2. 『성학추술』의 구성과 전략
3. 『성학추술』의 유교적 변용
4. 나가며

국문초록

이 연구는 스콜라 철학의 철학적 인간학(philosophical anthropology)을 다루고 있는 알레니의 한문서학서 『성학추술(性學犝述)』에 나타나는 이론적 기획과 전략을 검토하려는 시도이다. 『성학추술』은 영혼론뿐 아니라 생리학적 내용을 다룬다는 점에서 스콜라 철학은 물론 중국적 전통에서도 시도된 적 없는 새로운 인간 이해를 제안하고 있다. 『성학추술』을 통해 영혼의 작용을 육체의 구조와 기능에 연동하는 통합적 인간관에 기초한 스콜라주의의 철학적 인간학이 유학-성리학과 대면하는 과정에서 어떤 긴장을 형성하는지, 그리하여 어떻게 원본과 다른 복합적 맥락을 형성하는지 살펴보려는 것이다. 이러한 맥락에서 『성학추술』에 나타나는 인간론은 중세 철학으로 주해된

* 이화여대 철학과 부교수.

아리스토텔레스 철학이라는 원본의 맥락에서 이탈해 한역(漢譯)된 지식이 중국의 지적 전통과의 대면을 통해 어떻게 절충되고 변용되는지 하나의 양상을 보여줄 것이다. 이 절충과 변용을 통해 예수회 선교사들의 번역이 일정한 수준에서 유교화 과정을 거쳤다는 점과 그에 따라 중국과 조선의 지식인 특히 다산 정약용 같은 학자가 타자의 사유를 자신의 지적 전통 내부에 부분적으로 도입하여 세부를 변용하는 방식으로 대응했음을 확인할 수 있을 것이다.

주제어: 성학추술, 줄리오 알레니, 철학적 인간학, 천주실의, 영혼론, 주제군징, 영언여작, 코임브라 주해서, 한문서학서, 예수회, 아리스토텔레스, 형산실의, 다산 정약용.

1. 들어가며

고대 그리스 철학의 인간 이해의 전통에서 출발한 라틴어 ‘anima’를 우리는 ‘영혼(靈魂)’이라 부른다. 영혼이라는 단어는 동아시아 전체가 공유하는 언어적 관습 중 하나다. 그러나 이 용어가 16세기 말에 중국에 들어온 예수회 선교사 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552 - 1610)가 고안한 신조어이자 번역어라는 사실은 거의 알려져 있지 않다. 영혼은 마테오 리치가 스콜라 철학의 영혼 개념을 전하기 위해 전략적으로 고안하여 합성한 신조어다.[1] 만약 현대의 우리가 ‘영혼’이라는 단어의 기원에 대해 예민하지 않다면 그것은 축적된 시간이 그 맥락을 지웠기 때문이라기보다는 그만큼 저 용어가 전통적인 동아시아의 인간 이해와 자연스럽게 합치되었기 때문일 것이다.

주지하듯 오랫동안 서구 세계의 이념적, 문화적, 철학적 표준 역할을 하던 기독교적 세계관을 넘어 인간과 과학의 이름으로 세계를 설명하는 개념과 이론이 제출되기 전까지, anima 즉 ‘영혼’은 단순히 신앙의 가능 근거로서 인간의 자기 인식 혹은 자아에 대한 문학적 수사에 한정되지 않았다. 이 개념은 서양 철학의 전통에서 오랫동안 강력하고 권위적인 인간 이해의 이념이자 규준 역할을 해왔기 때문이다. 주지하듯 이 이념의 뼈대와 구조를 제공한 것은 아리스토텔레스의 『영혼에 관하여(*De Anima*)』와 이를 기독교 철학으로

1) 상세한 것은 다음을 참조. 김선희, 『마테오 리치와 주희 그리고 정약용』, 심산, 2012, 287-350면.

재조명한 토마스 아퀴나스의 『신학대전(*Summa Theologica*)』이었다. '영혼'을 둘러싼 이론과 개념이 일정 수준에서 표준화된 것은 다양한 혼(魂, anima)의 정의를 다루었던 아리스토텔레스에서 출발해 아비첸나(Avicenna, 980-1037) 등의 이슬람 철학자들을 경유한 뒤, 중세 신학의 전통에서 이론적 긴장을 정리한 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225 - 1274)에 이르러서였다. 영혼에 대한 표준화된 이론과 개념이 유럽의 수도원과 학교를 떠나 낯선 동아시아 지식장에 유입된 것은 상업적 목적에서 중국에 진출하려던 포르투갈 상선을 따라 중국에 들어온 예수회 선교사들에 의해서였다.

기독교 신을 전달해야 했던 예수회원들에게 복잡하고 사변적일 뿐 아니라 근본적으로 중국 세계관과 충돌하는 중세 스콜라 철학의 영혼론을 중국 지식인들이 수용가능한 용어와 개념으로 전하는 일은 단순히 통사 구조를 전환하여 유사한 대응어를 배치하는 수준을 넘어서는 매우 복잡하고도 난이도 높은 과업이었다. 이 토대를 닦은 것은 리마두(利瑪竇) 즉 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552 - 1610)였다. 마테오 리치는 오직 신에 의해 인간에 부여되어 육체가 소멸한 뒤에도 영원불멸하며 이성적 사유라는 특수한 기능을 통해 인간을 인간답게 하는 '이성혼(anima rationalis)' 또는 '지성혼(anima intellectiva)'을 '영혼(靈魂)'이라는 신조어로 번역함으로써 스콜라적 영혼론의 체계와 구조를 중국화하고자 했다. 그 과정에서 마테오 리치는 실체와 속성, 사원인 같은 서양 철학의 핵심 개념들을 자립자(自立者), 의뢰자(依賴者), 사원행(四元行)과 같은 중국 용어로 번역하는 등 영혼론에 관련된 중요한 스콜라 철학 개념들을 중국화했다.

그러나 이 번역 과정은 스콜라 철학의 표준적 교과서 즉 아퀴나스의 『신학대전』을 단순 번역하는 과정으로는 결코 도달할 수 없는 복잡한 임무였다. 그 이유 중 하나는 원본의 맥락에서 이탈한 이론과 개념을 최종적으로 검사하고 수용 여부를 결정하는 것은 전달자가 아니라 자신들의 지적 체계에서 그 합리성을 검토하는 수용자들이라는 점이다. 예수회원들의 역할은 백지 상태와 같은 중국인들에게 낯선 스콜라 철학을 학습시키는 일이 아니었다. 중국에는 이미 우주와 인간의 구조와 기능에 대한, 스콜라 철학 만큼

이나 표준화된 강력한 권위의 이론 체계가 구축되어 있었다. 결국 마테오 리치는 스콜라 신학과 철학의 핵심을 담은 『천주실의(天主實義)』를 통해 기독교적 세계관과 직접적으로 충돌하는 성리학의 형이상학적 이론들을 해체하면서 부분적으로 연결가능한 개념과 용어를 활용하여 두 체계를 절충하고자 했다. 그에 따라 마테오 리치는 '불멸하는 영혼을 가진 이성적 인간'에 관한 이론과 개념들을 동아시아인들에게 전달하는데 일정 정도 성공한다. 조선까지 확산된 『천주실의』의 파장 즉 성호 이익(星湖 李瀷), 다산 정약용(茶山 丁若鏞) 등 조선 유학자들의 심성론에 남은 낯선 흔적들이 이를 증명해줄 것이다.

그러나 결과적으로 마테오 리치가 전한 영혼론은 동아시아 지식인들에게는 물론 예수회 내에서도 표준적 지식으로 확정되지 못했다. 『천주실의』가 유통된 뒤에도 여러 권의 영혼론 관련 저서가 간행되었다는 점이 이를 보여준다.[2] 이 논문에서 살펴볼 이탈리아 출신 예수회 선교사 애유략(艾儒略) 즉 줄리오 알레니(Giulio Aleni,1582-1649)[3]의 『성학추술(性學惆述)』 역시 그러한 시도 중 하나다. 『성학추술』은 영혼론을 동아시아에 전달하려는 예수회의 노력이 전통적 동아시아의 지적 맥락에 부딪치며 형성된 이론적 긴장과 그에 대한 스콜라주의 대응이 담긴 다층적인 텍스트다. 이 다층성의 핵심은 단순히 영혼론에 한정되지 않는, 다시 말해 신체를 포함하여 인간의 본질과 기능을 논하는 일종의 '철학적 인간학(philosophical anthropology)'에 기원한다.

이 논문은 스콜라주의의 철학과 생리학-의학이 통합되어 있는 독특한 서학서 『성학추술(性學惆述)』에 나타나는 알레니의 이론적 기획과 전략을 검토

2) 이 논문에서 다룰 알레니의 『성학추술』 외에도 삼비아시의 『영언여작(靈言蠡勺)』, 롱고바르디의 『영혼도체설(靈魂道體說)』 등이 스콜라 철학의 영혼론을 다루고 있는 한문서학서들이다.

3) 이탈리아 출신의 예수회 선교사 줄리오 알레니(Giulio Aleni, 1582-1649)는 중국 사람들에 의해 '서양에서 온 공자[西來孔子]'로 추앙받았을 정도로 예수회원들 가운데서도 두드러진 활약을 펼친 인물이다. 그는 아리스토텔레스의 철학적 인간학을 다룬 『성학추술』 외에 인문 지리서인 『직방외기(職方外紀)』, 유럽의 교육 체계를 해설한 『서학범(西學凡)』, 중국인들과의 대화를 기록한 전교일기 『구탁일초(口鐸日抄)』, 『만물진원(萬物眞原)』, 『삼산론학기(三山論學記)』, 『천주강생언행기략(天主降生言行紀略)』 등 30여 종 가까운 저술을 남겼다.

하려는 시도이다. 이를 통해 정신과 육체를 통합적으로 이해하려는 스콜라주의의 철학적 인간학이 유학-성리학의 이론과 대면하는 과정에서 어떤 구도로 전달되는지, 어떻게 원본과 다른 맥락을 형성하는지 살펴보려는 것이다. 중국에서 출판된 다른 영혼론 관련 서학서들과 달리 『성학추술』은 영혼론뿐 아니라 인체에 관한 생리학-의학 심지어 동물에 관한 자연학적 내용을 함께 다루고 있다. 다시 말해 알레니는 스콜라 철학은 물론 중국적 전통에서도 시도된 적 없는 방식으로 영혼의 작용을 육체의 구조와 기능에 연동하는 통합적 인간 이해를 제안하고 있는 것이다.

이러한 맥락에서 『성학추술』에 나타나는 인간론은 중세 유럽에서 주해된 아리스토텔레스 철학이라는 원본의 맥락에서 이탈한 지식이 동아시아의 지적 전통과 어떻게 대면하고 그리하여 어떻게 절충되는지 보여주는 하나의 사례라고 볼 수 있다. 이 절충과 혼합을 통해 예수회 선교사들의 번역이 일정한 수준에서 유교화 과정을 거쳤다는 점과 그리하여 중국은 물론 다산과 같은 조선 지식인이 타자의 사유를 자신의 전통적 이론 체계 안으로 유입하여 세부를 변용하는 방식으로 대응했음을 확인할 수 있을 것이다.

2. 『성학추술』의 구성과 전략

1)『성학추술』 연구의 토대와 경향

알레니가 저술한 『성학추술』은 『천주실의』나 『영언여작(靈言蠡勺)』 등 유사한 주제를 다룬 다른 서학서들에 비해 국내에서 거의 주목되지 않았던 서학서다. 다산의 성기호설을 서학과 비교하는 과정에서 『성학추술』을 다룬 연구[4]가 제출되었을 뿐 독립적으로 이 책에 주목하는 연구는 찾아보기 어렵다. 이 책이 조선에 유입되었거나 유통된 흔적이 명확히 드러나지 않는다는 점도

4) 다음의 연구가 대표적이다. 정인재, 「서학의 아니마론과 다산 심성론」, 『교회사연구』 39, 한국교회사연구소, 2012; 김선희, 『중세 기독교적 세계관의 유교적 변용에 관한 연구』 이화여대 박사논문, 2008; 「영명으로서의 인간—『성학추술』을 통해 본 정약용의 인간론」, 『東洋哲學硏究』 60, 동양철학연구회, 2009.

『성학추술』 관련 연구가 활발하지 않았던 이유라고 볼 수 있다.[5]

이러한 경향은 해외에서도 다르지 않다. 연구자들이 『성학추술』의 원본에 쉽게 접근할 수 있게 된 것은 2002년에 Nicolas Standaert(鐘鳴旦)와 Adrian Dudink(杜鼎克)이 로마의 예수회 서고에 보관되어 있던 Japonica-Sinica I-IV를 영인한 『耶蘇會羅馬檔案館明淸天主教文獻(Chinese christian texts from the roman archives of the society of Jesus)』[6]이 간행된 이후라고 할 수 있다. 최근 관련 연구의 새로운 지평을 연 것은 2020년 출간된 『성학추술』의 영역본, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*(2020)이다.[7] Thierry Meynard와 Dawei Pan이 영역한 이 책에는 『성학추술』의 저본이 상세히 분석되어 있어 이론과 개념의 맥락과 변용 과정을 추적할 수 있는 중요한 전거들을 제공한다. 본 논문 역시 이 영역본으로부터 『성학추술』 저본에 관한 여러 정보를 활용하였다.

Willard J. Peterson이 서구 자연 철학의 중국 유입을 다룬 "Western Natural Philosophy Published in Late Ming China"(1973)[8]에서 『성학추술』이 아리스토텔레스의 『영혼론』(*De Anima*)과 『자연학 소론집』(*Parva naturalia*)에 대한 예수회의 여러 주해서들을 바탕으로 저술되었음을 보고한 후 여러 연구에서 생리학-의학 혹은 자연학적 관점에서 『성학추술』을 다룬 바 있다.[9] 이 연구들은 대체로 『성학추술』에 담긴 서양 의학을 소개하고 그 이론들이 당대 중국 의학 이론과 어떻게 절충되는지를 규명하는데 초점이 맞

5) 최근 동국대 역사문화연구소가 총 7권으로 간행한 『조선시대 서학 관련 자료 집성 및 번역·해제』 (경인문화사, 2020)에도 『성학추술』은 포함되어 있지 않다.

6) Nicolas Standaert, Adrian Dudink(ed.), 『耶蘇會羅馬檔案館明淸天主教文獻』, 台北: 利氏學社, 2002.

7) Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, Trans. by Thierry Meynard, S.J & Dawei Pan, Brill, 2020.

8) Willard J. Peterson, "Western Natural Philosophy Published in Late Ming China", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol.117, No.4, American Philosophical Society, 1973.

9) 다음 연구들이 대표적이다. Qiong Zhang, "Hybridizing scholastic psychology with Chinese medicine: a seventeenth-century Chinese Catholic's conceptions of xin (mind and heart)", *Early science and medicine* Vol. 13, No. 4., Brill, 2008., Dawei Pan, "Remembering by Heart: Giulio Aleni on the Heart, Brain, and Soul" *Dao*, 19, 2020.

추어져 있다. 영혼론 혹은 인간론의 관점에서 『성학추술』을 다룬 연구들은 그다지 많지 않았으나 최근 관련 연구들이 제출되고 있다. 예를 들어 『성학추술』에 도입된 아리스토텔레스 영혼론을 분석한 董少新(2015)[10]의 연구와 『성학추술』 권1의 「魂性諸稱異同」을 분석하여 스콜라 철학의 핵심 개념이 어떻게 번역되었는지 조명한 連凡(2017)[11]의 연구가 그런 사례들이다.

한편 심(心)이 인식론적 기관이면서 동시에 신체적 기관이라는 점에 천착해 스콜라 의학에 입각해 의학적 아이디어를 영혼론에 통합하고자 한 『성학추술』의 전략과 그에 대한 동아시아 의학에 대한 영향을 분석하고자 한 연구도 있다. Dawei Pan(2020)은 기억을 담당하는 두 신체 기관인 심장과 뇌에 관한 『성학추술』의 접근을 통해 스콜라적 영혼론에 도입된 스콜라 의학이 만든 긴장이 『성학추술』에 어떻게 나타났는지 분석한 바 있다.[12] 이런 맥락에서 생리학-의학을 도입하여 인간의 영혼 혹은 영성(靈性)을 설명함으로써 영혼의 작용을 육체의 구조와 기능에 연동하는 통합적 인간관을 제안하고자 한 『성학추술』의 시도를 동서 모두의 전통에서 이질적인 시도로 평가하며, 알레니의 시도에 내재된 일종의 유교화 과정을 분석하고자 하는 본 논문의 접근 방식은 선행 연구들과 일정한 차별성을 갖는다고 볼 수 있다.[13]

---

10) 董少新, 「明末亞里士多德靈魂學說之傳入──以艾儒略《性學犄述》為中心」『西學東漸研究』, 商務印書館, 2015.

11) 連凡, 「艾儒略《性学犄述》与耶儒魂性会通」『北京化工大学学报』 2017 第3期, 2017.

12) 인체의 특정 기관과 연동된 능력 중 일부는 영혼의 능력과도 연동되어 있는데 심장 혹은 뇌에 토대를 둔다는 점에서 신체 기관과 연관되지만 신체와 무관한 이성적 능력이기도 하다는 점에서 두 가지 유형으로 나뉘는 '기억'이 대표적이다. Dawei Pan은 알레니가 두 유형의 기억을 설명하는 과정에서 신체 기관에 초점을 둔 결과 이성혼을 파악하기 더욱 어려워지며 신체 기관에 초점을 둔 결과 몸 전체에 존재한다고 주장되는 영혼, 특히 신체 기관을 갖지 않는 이성혼이 신체 안에서 어떻게 작동하는지 설명하기 어려웠다고 평가한다. 결과적으로 하위 수준의 신체적 기억을 정교하게 설명할수록 이성적 기억을 설명하기 어려워지며 그에 따라 물질적인 것과 비물질적인 것 사이의 간격이 더 커졌다는 것이다. Dawei Pan(2020), 98.

13) 최근에는 대만에서 본 연구와 유사한 관점에서 『성학추술』의 영성을 성리학의 성론과 비교하는 연구가 제출되었다. 林月惠, 「靈魂(anima)與靈性 : 艾儒略《性學犄述》與宋明理學的相遇」, 『哲學與文化』 47卷 20期, 2020. 林月惠는 스콜라 철학의 영혼 이론을 전하기 위해 예수회원들이 택한 성(性)이 기를 연상시키는 혼(魂)보다 더 큰 혼란을 초래할 수 있다고 평가한 제르네의 입장과 달리, 성리학의 심성론이 가톨릭 신학과 철학의 동아시아 토착화에 기여할 수 있다고 주장한다. 林月惠(2020), 59. 특히 이 연구는 알레니가 성리학의 심성론적 개념을 많이 차용했음에도 심성론과 영혼론의 근

사실상 영혼론과 생리학-의학 담론을 통합함으로써 신학적 형이상학으로서의 초성학(超性學)과 대비되는 인간학[性學]을 수립하고자 했던 알레니의 전략은 어떤 식으로든 이론적 긴장을 피할 수 없었다. 신체 기관과 연관되지 않고 신체 내에 공간적인 위상을 갖지 않는 영혼을 중심으로 인간을 설명해 온 스콜라 철학은 신체를 중심으로 인간의 능력을 설명하고자 했던 생리학-의학 담론과 완전히 합치될 수 없기 때문이다.[14] 더 나아가 신체와 정신적 작용을 완전히 분리하지 않는 동아시아 전통과의 절충 역시 알레니에게 지울 수 없는 긴장과 이격을 가져왔다. 본 연구는 그 긴장과 절충을 유교적 변용이라는 관점에서 검토해볼 것이다.

『성학추술』은 스페인과 포르투갈 대학에서 간행된 아리스토텔레스의 두 저술 『영혼에 관하여』(*De anima*)와 『자연학 소론집』(*Parva naturalia*)가 통합된 저술로 알려져 있었지만[15] 최근 영역본이 간행되면서 이 책의 저본이 포르투갈의 코임브라 대학에서 만들어진 아리스토텔레스 저작들의 철학적 주해서라는 사실이 드러났으며 『자연학 소론집』 외에도 여러 권의 아리스토텔레스 저술이 포함되어 있다는 사실이 규명되었다.[16] 선행 연구에 따르면 『성학추술』(1623)[17]은 코임브라 대학의 예수회원들이 간행한 8권의 아리스토텔레스 저술에 대한 주해서 즉 *Cursus Conimbricensis* [라틴어 원제는

본적 차이를 이해하지 못했는데 이는 알레니가 근본적으로 실체 이론과 실재론(realism)에 입각해서 성리학의 성 개념을 파악함으로써 그 안에 담긴 형이상학 및 도덕 형이상학의 함의를 발견하지 못했기 때문이라고 평가한다. 林月惠(2020), 67.

14) 스콜라 의학에 기독교 철학이 포괄할 수 없는 헬레니즘 이론이 포함되어 있었다는 점도 문제가 된다. Dawei Pan은 이를 다음과 같이 설명한다. '스콜라주의는 처음부터 신체 중심의 정신 개념을 거부했다. 비록 그 핵심 사상은 14세기 이후 교회가 채택한 공식적인 관점인 아리스토텔레스-토미즘 사상을 반영하고 있지만, 스콜라 의학의 많은 부분은 기독교에서 유효하지 않은 경쟁 학파와 개념들을 포함하는 헬레니즘 의학을 기반으로 한다. 영혼에 관한 특정한 헬레니즘적 개념을 거부하는 것은 스콜라 철학의 중요한 관심사였다. 『성학추술』에서도 헬레니즘적 개념들은 거부되었다.' Dawei Pan(2020), 95.

15) Willard J. Peterson(1973), 297.

16) Giulio Aleni(2020).

17) 영역자들은 이 책이 1623년에 출판된 것으로 비정한다. Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, Trans. by Thierry Meynard, S.J & DaweiPan, Brill, 2020., XVII.

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, 이후 코임브라 주해서로 표기] 가운데 『영혼에 관하여』(*De anima*)를 중심으로 『생성과 소멸에 관하여』(*De generatione et corruptione*), 『자연학』(*Physica*), 『자연학 소론집』(*Parva naturalia*) 등을 편집하여 정리한 것이다. 코임브라 주해서는 3년 반에 이르는 교과 과정을 위해 1592년부터 1606년까지 출판된 코임브라 대학 소속 예수회 교수들이 공동 작업을 한 결과물로, 『형이상학』을 제외한 아리스토텔레스 저술에 대한 철학적 주해서로 알려져 있다.[18]

알레니는 『성학추술』에서 코임브라 주해서의 교과서적 내용을 간략히 정리하는 한편 기존 텍스트들의 순서나 배열 방식을 바꾸는 방식으로 스콜라 철학과 의학을 중국어로 번역한다. 더 흥미로운 것은 알레니가 단순히 저본의 내용을 축약한 것이 아니라 중국 전통에서 도출된 관련 개념 혹은 논제를 삽입하는 방식으로 원래의 텍스트를 상당히 변형한다는 점이다. 특히 영역본이 『성학추술』이 코임브라 주해서 가운데 어떤 저술을 어떤 장절에 활용했는지 비교하는 표를 제공하고 있어서[19] 다른 영혼론 관련 저술과 변별되는 『성학추술』의 전략과 특징을 파악하는데 상당한 도움을 준다.

알레니가 주로 참고한 것은 아리스토텔레스 인간학의 핵심을 다룬 두 편의 저술 즉 『영혼에 관하여』와 『자연학 소론집』에 대한 주석서였다.[20] 『자연학 소론집』은 몸과 혼에 공통된 자연 현상을 다루는 8편의 논문들의 모음을 통칭하는 것으로, 인간뿐 아니라 동물에도 해당되는 감각, 기억, 욕구, 삶과 죽음, 건강과 병 등의 주제를 다루고 있다.[21] 그러나 알레니는 코임브라 주해서를 그대로 사용한 것이 아니라 나름의 기획에 따라 새로운 방식으로 구성한다. 『성학추술』의 목차는 다음과 같다.

---

18) Cristiano Casalini, *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the Education at the College of Arts,* Routledge, 2016, 1. 이 연구에 따르면 코임브라 주해서들은 저자가 명시되어 있지 않지만 편집을 주도한 것은 Manuel de Góis (1543-1597)라고 한다.
19) Giulio Aleni(2020), Appendix.
20) Giulio Aleni(2020), ix.
21) 아리스토텔레스, 김진성 역주, 『자연학 소론집』 이제이북스, 2015, 10면.

권1 ㉠ 生覺靈三魂總論 ㉡靈性諸稱異同 ㉢靈性必有 ㉣靈性非氣 ㉤人有一魂 ㉥人物不共一性 ㉦人性非造物主之分體 ㉧靈性非繇天地非繇父母所賦 ㉨靈性非繇外來非繇內出 ㉩靈性僞造物主化生賦畀

권2 ㉠靈魂爲神與形軀判然爲二 ㉡靈性身後永在不滅 ㉢靈魂不滅善惡同然 ㉣靈魂離身自有明覺以受苦樂 ㉤靈魂身後不輪廻人世

권3 ㉠約論生長 ㉡論四液

권4 ㉠總論知覺外官 ㉡目之官 ㉢耳之官 ㉣鼻之官 ㉤口之官 ㉥觸之官

권5 ㉠總論知覺內職 ㉡論總知之職 ㉢論受相之職 ㉣論分別之職 ㉤論涉記之職

권6 ㉠辯覺性靈性 ㉡論嗜欲與愛欲 ㉢論運動

권7 ㉠記心法 ㉡記心辨 ㉢論寤寐 ㉣論夢 ㉤破夢

권8 ㉠論呼吸㉡論壽夭 ㉢論老稚 ㉣論生死

권1과 권2에 보이는 영혼에 관한 공통된 규정들은 아리스토텔레스의 『영혼에 관하여』를 토대로 중국 맥락을 의식해 변용한 것이다. 『영혼에 관하여』에는 영혼의 작용과 관련된 시각, 청각, 후각, 미각, 촉각 등 감각 대상과 감각, 통각 등의 내용이 포함되어 있기 때문에 권4와 권5에서 이를 다루고 있다. 한편 『자연학 소론집』의 본래의 목차에서 “1.감각과 감각 대상에 관하여”는 권4에, “2.기억과 기억해냄에 관하여”는 권5와 권7에 “3.잠과 깨어있음에 대하여”와 “4.꿈에 관하여”는 권7에, “6.수명의 길고 짧음에 관하여”, “7.젊음과 늙음에 관하여, 삶과 죽음에 관하여”, “8.호흡에 관하여”는 권8의 부분에 집중적으로 혹은 부분적으로 다루어져 있다. 『자연학 소론집』 가운데 『성학추술』에서 빠진 것은 “5.잠 속의 예언에 관하여”이며 생장과 체액을 다루고 있는 권3의 “약론생장(約論生長)”, “논사액(論四液)”은 『자연학 소론집』에 직접적으로 나오지 않는 내용이다. 권6의 경우 『영혼에 관하여』에서 관련 내용을 확인할 수 있는데 “논운동(論運動)”의 경우 해당 주제를 명시적으로 확인하기 어렵다.

영역자들(Meynard, Pan)에 따르면 권2의 ㉤靈魂身後不輪廻人世, 권3의 ㉠約論生長 ㉡論四液은 아리스토텔레스 인간학의 두 축인 『영혼에 관하여』나 『자연학 소론집』이 아니라 생성과 소멸에 관한 일반론을 다루고 있는 아리스토텔레스의 저작 『생성과 소멸에 관하여』에 대한 코임브라 주해서 즉 *Co*

*mmentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In duos libros De generatione et corruptione*를 참고한 것이다.[22] 특히 알레니는 영혼론의 핵심적 내용을 다루고 있는 권2의 경우 『영혼에 관하여』는 코임브라 주해서가 아니라 다른 저술들을 활용한다.

선행 연구에 따르면 코임브라 주해서 가운데 『영혼에 관하여』에 관한 주해서 *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros de anima Aristotelis Stagiritae* (1595)에는 Cosme de Magalhàes의 『다섯 가지 감각과 문제에 관하여』(*Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium*)와 Baltasar Álvares의 『분리된 영혼에 관하여』(*Tractatus de Anima Separata*)가 첨부되어 있는데 알레니는 『성학추술』에서 이 저작들을 활용하고 있다.[23] 알레니가 단일한 저작의 번역 대신 다양한 텍스트들을 절충적으로 활용한 것은 당시 예수회의 입장에서 중국인들에게 스콜라적 영혼의 구조와 기능을 이해시키기 위해 전보다 정교한 논리와 이론이 필요했음을 의미할 것이다.

이를 위해 알레니는 예수회원들의 표준적 교과서 『신학대전』이 아닌 코임브라 주해서를 택한다. 코임브라 예수회 교수들이 교과 과정을 위해 아리스토텔레스 저작들을 주해하기로 선택한 것은 당시까지 철학 사전 역할(the *lexicon* of philosophy)을 하던 아리스토텔레스의 학문적 위상 때문이었다.[24] 선행 연구는 코임브라 주해서들이 토렌트 공의회 정신에 따라 공통적인 기독교 철학에 포함되어야 할 내용들을 체계적으로 안내했을 뿐 아니라 '철학자' 아리스토텔레스의 저술들을 인문학 과정이 아닌 '철학' 과정으로 다루고 있었다는 점에서 코임브라 예수회의 성격을 드러내는 데 효과적으로 기여했다고 평가한다.[25] 『성학추술』 외에도 『영언여작』, 『명리탐(名理探)』 등 코임브라 주해서를 활용한 한문서학서들 역시 이러한 점을 충분히 의식하고 있었을 것이다. 코임브라 주해서 외에도 아리스토텔레스 철학에 대한 다른

22) Giulio Aleni(2020), 371.
23) Giulio Aleni(2020), XXIV.
24) Cristiano Casalini(2017), 57.
25) Giulio Aleni(2020), XVI.

주해서들이 존재했다는 점에서 왜 예수회원들이 코임브라 주해서를 저본으로 택했는지 규명하는 것은 하나의 과제겠지만 적어도 알레니의 선택과 결과가 인간의 존재와 본질을 묻는 스콜라주의에 구축된 일종의 철학적 인간학을 전달하기 위한 시도였다는 평가가 가능할 것이다.

그러나 알레니의 기획은 코임브라 주해서의 체계적 번역과는 거리가 멀었다. 알레니가 기본적으로는 코임브라 주해서들의 내용을 활용하되 이를 자신만의 독자적인 기준에 따라 『성학추술』에 재배치하기 때문이다. 이는 영혼에 관련된 이론들보다 생리학적 주제를 다룬 내용에서 두드러진다. 이 책에서 생리학적 내용이 상당한 비중을 차지한다는 점은 남창(南昌) 출신의 기독교인 주시형(朱時亨)이 쓴 서문에도 드러난다. '(이 책은) (신체) '기관[官]'과 그 '기능[職]'을 세세히 열거하고 형체[形]와 이름[名]을 상세히 보여주는 데 이르러서는 계구(戒懼)에 방법이 있고 조존(操存)에 방법이 있으니, 이 작업은 이미 '의리를 정밀히 하여 신묘한 경지에 들어간 것'이다.[26] 결과적으로 『성학추술』은 생장(生長), 체액(體液), 눈과 귀 등 지각을 담당하는 외부 기관[知覺外官] 등 생리학이자 자연학, 의학에 해당하는 정보들을 권3부터 권8에 배치하면서 인간의 신체적 구조와 생리적 기능을 영혼과 하나의 저술 안에서 통합적으로 다루고자 한다.

알레니는 왜 서로 다른 저작들을 하나의 책으로 포괄하고자 하는가? 스콜라주의의 맥락에서 명백히 영혼론과 의학으로 분리되어 있던 두 분과를 왜 하나의 저술 혹은 하나의 이론틀에서 통합하고자 하는가? 무엇보다 알레니는 왜 저본의 순서를 따르지 않고 별도의 구성으로 주해서들을 배치하고 다른 텍스트들과 혼합하는가? 『자연학 소론집』 자체가 일종의 논문 모음집 형식으로, 각각의 장이 체계적으로 구성되었다고 보기 어렵다는 점[27]을 통해 설명하는 것도 가능할 것이다. 그러나 이보다는 알레니가 처한 당시의 상황을 통해 설명하는 편이 유용할 것이다. 중국인들을 이해시키기 위해 알레니는 유럽

26) 至於細列官職, 詳示形名, 戒懼有方, 操存有法, 業已精義入神矣. 『성학추술』「性學犡述引」
27) 번역자의 해제에 따르면 아리스토텔레스는 단일성을 염두에 두지 않고 소논문들을 하나씩 저술한 것으로 추정된다. 아리스토텔레스(2015), 10면.

적 맥락에서 이미 체계화된 영혼론의 구조가 아니라 중국적 상황에 맞게 체계 혹은 프레임부터 다시 짜야했던 것이다. 알레니가 구성한 새로운 체계는 영혼론에 생리학을 결합하는 독특한 구조로 이루어져 있다. 영혼론이나 생리학을 전문적으로 다룬 서학서들은 존재하지만[28] 『성학추술』처럼 영혼론과 생리학을 연동하는 구성은 『성학추술』 이전에 시도되지 않았기 때문이다.

이런 맥락에서 스콜라 의학에 토대를 둔 해부학적 기관과 그에 관한 생리학적 지식을 동아시아에 전달하는 과정에서 발생한 절충과 혼합 역시 『성학추술』의 유교적 변용을 이해하는 중심축이다. 다만 이 논문에서는 '영성'에 담긴 영혼론의 전달과 변용에 초점을 두고자 한다는 점에서 관련 내용에 대한 집중적인 분석은 별도의 후속 연구에서 다루기로 하고[29] 우선 알레니의 전략과 유사하게 생리학을 영혼론과 통합하고자 한 다른 서학서들을 검토하고자 한다. 영혼의 구조와 기능에 대한 스콜라 철학의 이론들을 상세히 설명한다는 점에서 유사하면서도 다른 삼비아시의 『영언여작』과, 『성학추술』과 유사하게 인간을 형(形)과 신(神)의 결합으로 설명하며 생리학과 영혼론을 결합하고자 했던 뢰몽독(賴蒙篤) 즉 라이문도 델 바레(Raimundo del Valle, 1613-1683)의 『형신실의(形神實義)』가 『성학추술』의 변별적 특성을 보여줄 참조점이 될 수 있을 것이다.

2) 『영언여작』과 『형신실의』 사이

최초로 스콜라 철학의 영혼론을 중국어로 번역한 것은 루지에리의 『천주실록(天主實錄)』(1584)이었다. 루지에리는 중국인 조력자의 도움을 받아 교리서를 번역했는데 그 과정에서 anima를 중국의 전통적인 혼백(魂魄) 관념을 담고 있는 '혼령(魂靈)'이라는 용어로 번역한다. 이 용어는 사실상 완전히 비

28) 『천주실의』를 비롯해 『성학추술』과 유사한 시기에 저술된 『영언여작』이 전자라면, 해부학과 생리학적 정보를 담은 『태서인신설개(泰西人身說槪)』(1620년 추정)는 후자에 속한다.

29) 이 논문은 알레니가 전한 영혼론에 시도된 유교적 변용을 검토하려는 시도로, 『성학추술』의 생리학적 내용까지 다루기엔 논점이 분산될 가능성이 있다는 점에서 의학-생리학적 내용을 다루고 있는 권3에서 권8까지의 내용은 별도의 논제를 통해 후속 논문에서 다루고자 한다.

물질적이며 질료와 결합된 인간의 형상인(形相因)으로서 육체와는 독립적으로 존재한다는 영혼 관념을 물질적 의미와 뒤섞는 결과를 가져왔다. 혼은 물질적 관념인 기의 파생어였기 때문이다. 중국어와 중국 고전, 중국 철학을 본격적으로 학습하고 연구했던 마테오 리치는 이 문제를 해결하기 위해 '영혼'이라는 신조어를 제안한다.[30]

우선 마테오 리치는 죽어도 소멸하지 않는 것으로 알려진 전통적 중국 개념 혼(魂)을 영혼의 대응어로 선택한다. 그리고 이 위에 성리학과 양명학에서 일종의 인식론적 능력과 연관되어 있는 허령명각(虛靈明覺), 영명(靈明) 등의 개념에서 스콜라 철학의 이성 개념의 흔적을 찾아내 이로부터 영(靈)[31]이라는 개념을 추출하여 혼에 덧붙임으로써 스콜라 철학의 이성혼을 중국인들에게 전달한다. 이 전략과 기획은 중국과 조선인들에게 영혼론이 유학-성리학 전통의 심성론과 같은 범주의 학문이라는 사실을 납득시켰다는 점에서 일정 정도 성공한다.

조선 유학자 성호 이익(星湖 李瀷, 1681-1763)은 서학의 핵심이 무엇인지 묻는 제자 신후담(愼後聃, 1702-1761)에게 '(『천주실의』에) 이르기를 "초목(草木)에는 생혼(生魂)이 있고, 금수(禽獸)에는 각혼(覺魂)이 있으며, 사람에게는 영혼(靈魂)이 있다"고 하였는데 이것이 그들 학문에서 논하는 대략적인 요체이다. 이는 비록 우리 유학의 심성론과 같지는 않으나 또한 어찌 그것이 반드시 그렇지 않음을 알겠는가?(又云草木有生魂, 禽獸有覺魂, 人有靈魂, 此其論學之大要也. 此雖與吾儒心性之說不同, 而亦安知其必不然也.)'[32]라고 말하며 성리학의 관점에서 낯선 영혼론을 전통적 심성론의 범주와 연동한다. 이렇게 심성론에 연접된 서학의 영혼론은 중국과 조선의 지식인들에게 일정한 파장과 영향을 남겼다.[33]

---

30) 상세한 것은 김선희, 앞의 책, 93-107면, 312-336면 참조.

31) 林月惠(2020)의 논문을 비롯해 『성학추술』의 영역자 중 한 사람인 Dawei Pan(2020)의 연구도 영성을 'spiritual nature'로 번역한다. 그러나 성리학적 맥락의 허령명각(虛靈明覺)이나 양명학의 영명(靈明) 등 중국 전통의 맥락을 고려했을 때 본 논문의 관점에서 영의 적절한 번역은 종교적 성격이 드러나는 'spiritual' 보다는 'rational'에 가깝다고 생각한다.

32) 신후담, 김선희 역, 『신후담의 돈와서학변』, 사람의무늬, 2014, 42-43면.

33) 스콜라 철학의 영혼론을 유학-성리학의 심성론 체계에서 가장 효율적으로 활용한 철학자로 다

스콜라 철학 영혼론의 이론과 개념을 소개한 『천주실의』에 이어 스콜라 철학의 영혼론을 본격적으로 다룬 것은 필방제(畢方濟) 즉 프란치스코 삼비아시(Franciscus Sambiasi, 1582-1649)[34]가 구술하고 명말의 관료 지식인 서광계(徐光啓, 1562-1633)가 정리한 것으로 알려진 『영언여작(靈言蠡勺)』(1624)이다.[35] 『천주실의』가 유통된 이후 어느 정도 시간이 흐른 뒤로, 예수회 내부에 중국인들을 설득하기 위해 영혼 문제만을 집중적으로 다루는 새로운 이론서가 필요하다는 인식이 있었을 것으로 보인다.

『영언여작』은 각 2장으로 이루어진 상하 2권으로 구성되어 있는데 상권은 영혼의 기능으로서의 인식 문제를 집중적으로 다루며 하권에서는 영혼의 존엄성과 영혼이 목적으로서의 최고선을 지향한다는 신학적 내용이 중점적으로 서술되어 있다. 식물혼과 동물혼의 기능에 해당하는 생능과 각능에 대한 서설적 해설을 거친 뒤 이어지는 상권 2장 「論亞尼瑪之靈能」에서 기억(論記含者), 이성(論明悟者), 의지(論愛欲者) 등 영혼의 세 가지 능력에 대해 집중적으로 논한다. 구성적 특징 외에 『영언여작』을 관통하는 중요한 특징 중 하나는 마테오 리치가 제안한 영혼 외에 '아니마(亞尼瑪)'라는 음차어를 사용한다는 점이다. 서문에서 삼비아시는 다음과 같이 말한다.

> 아니마[번역하면 영혼(靈魂), 또는 영성(靈性)이다]의 학문은 필로소피아[번역하면 격물궁리(格物窮理)의 학문이다] 가운데 가장 유익하고 가장 존귀하다.[36]

삼비아시는 첫 문장부터 『천주실의』에서 정식화된 용어 '영혼' 대신 라틴어 anima를 음차한 亞尼瑪를 사용한 뒤 저작 전체에서 일관되게 사용한다. 이는 완전히 비물질적인 스콜라적 영혼 개념을 기(氣) 즉 물질적 개념과 분리

산 정약용을 들 수 있다. 상세한 것은 다음을 참조. 김선희, 앞의 책, 459-544면.

34) 삼비아시에 관해서는 다음을 참조. 方豪,『中國天主教史人物傳』中華書局, 1988, 198-207면., 徐宗澤,『明淸間耶蘇會士譯著提要』, 上海書店, 1994., 김철범, 「『영언여작』과 조선 지식계의 수용 양상」, 프란치스코 삼비아시, 김철범 신창석 역, 『영언여작』 일조각, 2007, 231-266면.

35) 선행 연구에 따르면 『영언여작』은 1624년에 간행되었지만 초고는 그 이전인 1617년 경에 저술된 것으로 추정된다. 삼비아시의 구술을 서광계가 기록했다는 점에서 삼비아시가 교난을 피해 서광계의 집에 기거한 1617년에 저술되었을 것으로 추정된다. 김철범, 앞의 책, 237면.

36) 亞尼瑪 [譯言靈魂, 亦言靈性] 之學, 於費祿蘇非亞 [譯言格物窮理之學] 中, 爲最益, 爲最尊. 『영언여작』

되지 않는 혼(魂)이라는 용어로 표현한 데서 오는 이론적 긴장을 해결하기 위한 전략적 선택이라고 할 수 있다.[37]

『영언여작』의 차별성은 다른 영혼론 관련 서학서에 비해 신의 은총 등 신학적 주제를 상세히 소개한다는 점이다. 신의 은총은 계시 신앙에서 핵심적인 내용이지만 『천주실의』나 『성학추술』에는 계시 신앙에 관한 내용이 분명하게 제시되어 있지 않다. 물론 『성학추술』에도 행위에 대한 상벌과 그에 따른 심판, 지옥 등의 계시 신앙적 요소가 등장한다. 그러나 비중이 크지 않으며 전체적인 논의의 중심은 혼의 세 기능과 그와 긴밀히 연결된 인체에 대한 해부학적, 생리학적 정보와 지식이다. 『천주실의』의 경우 처음부터 계시 신앙적 요소를 배제하고 이성의 빛으로 중국인들을 설득하겠다는 의도가 분명했고[38] 『성학추술』 역시 이러한 기조에 있었지만 그것만으로는 충분한 설명이 되기 어렵다. 그보다는 이 책의 목적의식이 구성상의 특징을 설명하기에 더 타당할 것이다. 『성학추술』은 처음부터 신학이 아니라 '인간학'을 전달하기 위해 저술된 문헌이라는 점에서 그렇다. 알레니는 「성학자서(性學自敍)」에서 다음과 같이 말한다.

> 우주의 피조물 중 인성보다 더 기이한 것은 없고, 인성보다 더 큰 것은 없다. (중략) 게다가 시작이 있는 것과 없는 것의 경계와 (시작이 있는 것은 만물을 가리키고, 시작이 없는 것은 천주를 가리킨다) 형체가 있는 것과 없는 것들의 연결에 거하며 천지의 온갖 변화(乾坤萬化)의 종통이 된다. 이것이 성학(性學)이 천학(天學)과 인학(人學)의 총괄로서 별도의 큰 길을 내어 여러 학문으로 하여금 각각 올바름을 얻게 하는 까닭이다.[39]

---

37) 김선희, 앞의 책, 355-357면.

38) 마테오 리치는 유럽에 새로운 책의 저술 계획을 보고하면서 '이 새로운 책은 성서의 권위에 기초하기보다는 전체적으로 이성이라는 자연의 빛(natural light of reason)에서 도출된 논증으로 이루어져 있습니다. 이런 방법에 따라 (이성과 신앙)의 길은 동등해지고 신앙과 신성한 계시의 지식에 의존하는 신비의 수용을 분명하게 할 것입니다'라고 밝힌 바 있다. 김선희, 앞의 책, 102-103면.

39) 宇宙受造之物, 畸莫畸於人性, 廓莫廓於人性(…)且居有始無始之界. (有始指萬物, 無始指天主). 有形無形之聯, 爲乾坤萬化之統宗也. 是性學爲天學人學之總, 另闢廓途, 俾諸學咸得其正焉. 『성학추술』「성학자서」

이 문장에서 천학과 인학은 각각 신학과 인간학을 의미하는 것으로 스콜라 철학의 두 축을 가리킨다. 이어지는 문장에서 알레니는 아우구스티누스를 따라 학문의 두 범주를 '성학(性學)'과 '초성지학(超性之學)'이라고 표현한다.

> 성 어거스틴이 말하기를 사물을 탐구(格物)하고자 하면 그 요체는 두 가지가 있다. 하나는 인성을 논한 것이요, 또 다른 하나는 조물주를 논한 것이다. 인성을 살피는 것은 사람들로 하여금 자신을 알게 하며 조물주를 살피는 것은 사람들로 하여금 자신이 본래 어디서 왔고 어디로 가게 되는지 알게 한다. 하나는 성학(性學)이고, 하나는 초성지학(超性之學)이다. 하나는 인간으로 하여금 참된 행복을 엿볼 수 있게 하고, 하나는 인간으로 하여금 그 참된 행복을 실제로 얻게 한다.40)

여기서 알레니가 제안하는 성학(性學)은 사실상 인성을 논하는 학문[人性之論]으로서 인간을 다루는 인간학[人學]이며 이는 조물주를 논하는 학문[造物主之論]으로서 성을 초월하는 학문[超性之學] 즉 신학[天學]과 대비된다. 천학과 인학 가운데 알레니는 인학이 더 절실한 학문이라고 주장한다. 자신을 알아야 조물주와 조물주가 펼친 세계를 온전히 이해할 수 있기 때문이다.

> 오직 자신을 알아야만 자기의 영성이 유래한 바가 있어, 만 가지 형상보다 훨씬 아름답고, 온갖 사물들을 모두 담을 수 있어 감히 자포자기하지 않게 된다. 자신을 안다는 것은 자신과 모든 사물들이 본래 조물주에 속하며, 조물주에 의해 생겨났다는 것을 아는 것이다. 조물주가 생명의 기원임을 엿보게 되면 천지 사이에 번식하는 온갖 생물들의 이치를 쉽게 간파하게 되며, 여기서 또 궁극적 법칙을 터득하게 된다. 따라서 훌륭한 학자는 반드시 이치를 궁구하고 본성을 다하는 것을 공부의 극치로 여기는 것이다.41)

이를 바탕으로 알레니는 성학 즉 인학의 내용을 아리스토텔레스를 따라

---

40) 聖奧斯定曰, 欲格物者, 其要端有二. 一爲人性之論, 一爲造物主之論. 矚人性者, 俾人認己. 矚造物主者, 俾人認己之原始要終. 一爲性學, 一爲超性之學. 一令人窺見眞福, 一令人實獲眞福也.『성학추술』「성학자서」

41) 維認己則知己之靈性有由來. 美逾萬象, 韜含匪小, 定罔敢自暴棄. 認己則知己與凡物原屬造物主攸生. 闖造物主爲生生之原, 則兩間攸殖繁品, 厥理易啣, 斯又得一畢之法也. 故善學者, 必以窮理盡性爲極焉.『성학추술』「성학자서」

철학적 인간학 즉 영혼의 구조와 기능에 대해 논하는 영혼론과 생리학적으로 인간을 이해하는 자연학으로 구성한다. 한 가지 주목할 것은 알레니는 영혼론과 생리학 가운데 생리학에 더 큰 비중을 두는 것으로 보인다는 점이다. De Carvalho는 코임브라 주해서의 73%가 자연학과 관련이 있다는 점에서 알레니의 자연학적, 육체적 관점이 코임브라 주해서의 원텍스트를 무시하지 않았다는 점을 분명히 인정해야 한다고 주장한다. 알레니가 생물학적 인간학에 더 큰 비중을 두었고 따라서 철학적으로 말하면 삶과 죽음 사이 놓인 모든 그리고 각 개인의 존재론과 역사를 구성하고자 했다는 것이다.[42]

『성학추술』과 유사한 전략에서 영혼론과 생리학을 통합적으로 전달하고자 했던 『형신실의』(1673) 역시 중요한 참조점이 될 수 있다. 이 책은 제목으로 알 수 있듯 애초에 인간의 형(形) 즉 육체와 신(神) 즉 영혼을 모두 포괄하려는 의도에서 기획된 것이다. 『성학추술』의 가장 큰 차이는 『형신실의』가 영혼론이 아니라 생리학에 해당하는 내용을 전면에 배치하고 후반부에 가서야 전자에 비해 적은 비중으로 영혼론에 해당하는 내용을 정리하고 있다는 점이다. 이 책은 『초성학요(超性學要)』처럼 『신학대전』을 발췌 정리한 서학서 중 하나라고 알려져 있고 라이문도 역시 서문에서 토마스 아퀴나스를 따른다고 밝히고 있지만 이 책을 『신학대전』에 대한 온전한 축약본으로 보기는 어렵다. 아퀴나스의 『신학대전』은 자연학이나 생리학적 내용을 본격적으로 다루지 않기 때문이다.

이 책의 큰 특징 중 하나는 마테오 리치나 알레니와 달리 중국의 전통적 사유를 부정적으로 평가하고 있다는 점이다.

> 어찌하여 사람이 이 세상에 태어나 어둡고 몽매한 데 처하여 다만 천지(天地), 리기(理氣), 음양(陰陽), 성(性), 도(道)와 같은 이론으로 망령되이 헤아려 천주[主]를 알지 못할 뿐 아니라 또한 인간이 인간이 된 까닭을 알지 못하는가.[43]

---

42) Giulio Aleni(2020), ⅩⅩⅡ.

43) 奈何人生斯世, 昧昧以處, 非惟不知主, 而妄測以天地理氣陰陽性道等說, 亦且不知人之所以爲人. 『형신실의』「形神實義自序」

라이문도는 이기론이나 음양, 성, 도 같은 성리학의 핵심 개념이 인간을 이해하는 데 도움이 되지 않는다고 깎아내린다. 이 지점에서 중국인들을 설득하기 위해 절충적으로 성리학 개념들을 활용[44]하며 무엇보다 성(性) 개념을 저술 전체에서 활용하는 『성학추술』과 경로가 달라지게 된다.

한편 형에 해당하는 의학-생리학적 담론에 중점을 둔 다른 서학서들도 있다. 중국 이름 등옥함(鄧玉函)으로 알려진 요한 테렌츠 쉐렉(Johann Terrenz Schreck, 1576-1630)이 지은 『태서인신설개(泰西人身說槪)』는 중국에서 간행된 최초의 해부학과 생리학 전문서로 평가받는다. 이 책의 권1은 뼈, 연골, 근육, 피부, 힘줄, 림프, 지방, 혈관, 맥박, 피부와 혈액 등 중요한 의학 개념들을 정리하고 권2는 지각과 기억술의 원리와 눈, 귀, 코, 혀, 사지 감각 및 언어를 질문과 답변 형식으로 정리하고 있다.[45] 탕약망(湯若望) 즉 요한 아담 샬 폰 벨(Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666)이 저술한 『주제군징(主制羣徵)』(1628) 역시 생리학적 정보를 다루고 있다. 특히 「이인신향징(以人身向徵)」이라는 장에 인체 해부학과 생리학적 지식이 집중적으로 설명되어 있다. 이 장은 갈레노스의 이론을 바탕으로 심장, 뇌, 간 등 해부학적 기관의 기능에 대해 설명하는 한편 뼈와 근육, 혈액의 생성 원리와 역할, 신경의 구조와 같은 생리학적 지식이 축약되어 있다.[46]

인체를 다루는 의학-생리학 이론이 영혼론과 모순 없이 연결되어 있는 것

---

44) '따라서 훌륭한 학자는 필히 이치를 궁구하고 본성을 다하는 것을 공부의 극치로 여긴다. (故善學者, 必以窮理盡性爲極焉. 「性學自序」)', '영성(靈性)이라고 하고 천성(天性)이라고도 하니, 조물주가 사람에게 품부해 준 의리의 성이 아니겠는가.(若夫言靈性, 言天性, 非云造物主所賦人義理之性乎. 「권1」) 같은 대목에서 확인할 수 있듯 책 전반에 걸쳐 성리학적 용어들을 활용한다.

45) 영역본에 따르면 권2는 이탈리아의 해부학자인 Costanzo Varolio(1543-1575)의 *Anatomiae sive de resolutione corporis humani ad Caesarem Mediovillanum libri iiii. Eiusdem Varolii et Hier. Mercurialis De nervis Opticis, nonnullisque aliis, preter communem opinione[m] in humano capite observatis. Epistolae* (Francofurti : Apud Joannem Wechelum & Petrum Fischerum consortes, 1591)를 활용한 것으로 알려져 있다.

46) 최근 『주제군징』을 다룬 연구들이 나오고 있다. 김보름, 『주제군징(主制群徵)』의 전래와 수용 : 인체론에 대한 한·중·일의 이해를 중심으로」, 『儒學硏究』 50, 충남대 유학연구소, 2020; 「서학서 번역의 현황과 과제—『주제군징』을 중심으로」, 『공존의 인간학』 4, 전주대 한국고전학연구소, 2020; 여인석, 「『주제군징(主制群徵)』에 나타난 서양의학 이론과 중국과 조선에서의 수용 양상」, 『의사학』 21-2, 대한의사학회, 2012.

은 아리스토텔레스로 대표되는 고대 그리스 철학에서 이어진 중세 철학의 중요한 특징이라고 할 수 있다. 신학적 맥락에서 의학-생리학 역시 영혼의 장소이자 영혼이 활용하는 도구를 설명하는 이론이라는 점에서 신학의 일부를 형성한다. 생리학을 다루는 서학서들은 영혼의 도구로서의 신체를 통해 인간의 영혼을 설명하는 측면이 있지만 이보다 더 큰 목적은 신체의 기능과 구조를 통해 신의 창조와 인간에 대한 설계, 무엇보다 우주와 인간을 창조한 신의 목적을 동아시아인들에게 전달하려는 것이다. 이런 맥락에서 선행 연구는 『주제군징』이 '자연의 각 부분이 그 목적을 이루기 위해 만들어졌다는 아리스토텔레스의 목적론적 세계관을 바탕에 깔고 있으며, 그 목적들은 결국 창조주의 존재를 증명하는 방향으로 수렴된다는 주장을 담고 있다. 전체가 만물에 깃든 신의 목적을 보여주기 위해 저술된 책'[47]이라고 평가한다. 『주제군징』에서 다루고 있는 인체 생리학과 의학은 인간에 깃든 신의 목적론적 설계를 보여주는 중요한 사례인 셈이다.

이 지점에서 『성학추술』은 의학-생리학을 다룬 다른 서학서들과 구분된다. 의학-생리학 지식에 집중하는 서학서들과 비교했을 때 영혼론과 생리학을 포괄해 '성학'으로 부르는 『성학추술』에서 생리학적 내용은 신의 목적을 보여주는 사례라기 보다는 사변적 영혼론부터 해부학과 생리학 지식에 이르는 인간학의 스펙트럼 전체를 포괄하는 복합적이고 총괄적인 인간 이해를 전달하기 위한 부분이라고 볼 수 있다. 이런 맥락에서 본다면 『성학추술』은 영혼론과 의학-생리학 중심 서학서의 매개적, 절충적 위치에 놓여있다고 평가할 수 있다. 한편 『성학추술』은 다른 방면에서 매개적이며 절충적인 인간 이해를 보여준다. 이때 『성학추술』의 전면에 오는 지식 혹은 이론 체계는 인간에 대한 성리학적 전통이다.

3. 『성학추술』의 유교화 전략

1) 영혼(靈魂)에서 영성(靈性)으로

47) 여인석, 앞의 글, 255면.

알레니의 전략은 그가 물질적 원리인 기(氣)를 연상시키는 '영혼'이 아니라 성리학 이론의 핵심적 개념 중 하나인 '성(性)'을 전면에 내세워 영혼론을 포함하는 스콜라 철학적 인간관을 설명하고자 했다는 점에서 드러난다. 특히 그는 마테오 리치가 제안한 영혼이 아니라 '영성(靈性)'이라는 새로운 표현을 전면에 배치하고 적극적으로 활용한다.[48]

알레니는 삼비아시가 사용한 아니마라는 개념은 사용하지 않지만 영혼 외에 영명(靈明), 신명(神明) 등 다양한 용어로 인간의 혼을 표현한다. 이 외에 알레니는 새로운 용어를 적극적으로 활용하는데 그것이 바로 '영성(靈性)'이다. 사실 영성이라는 표현은 삼비아시 또한 사용한 바 있다. 『영언여작』 역시 영혼과 영성을 병칭하지만 실제 본문에서는 영성이라는 표현을 적극적으로 활용하지 않는다. 이에 비해 알레니는 영성을 분명한 목적의식 아래서 사용한다. '영성'을 전면에 배치한 알레니의 의도와 전략은 권1에 배치된 「혼성제칭이론(魂性諸稱異論)」에서 확인할 수 있다. 알레니는 본격적으로 영혼론을 설명하기에 앞서 '혼'과 '성'이라는 개념의 동이(同異)에 대해 논한다. 이에 질문자로 설정된 중국 지식인의 관점에서 혼이 궁극적으로 기에 속한다는 점을 지적하면서 리(理)에 속하는 성(性)과 구분해야 한다고 주장한다.

> 우리 중국에서 혼(魂)과 성(性)이라는 글자는 비슷한 것처럼 보이지만 서로 뜻이 다른 듯하다. 혼은 기에 속하고 성은 리에 속한다. 지금 사용하는 혼과 성이라는 두 글자 역시 차이가 있는 것이 아닌가?[49]

이 질문은 그간 혼이라는 개념으로 인해 발생했던 모종의 오해를 적극적으로 해명하기 위한 전략적 질문이라고 볼 수 있다. 알레니에게는 마테오 리치로부터 이어진 '혼'의 개념망을 완전히 포기하지 않으면서도 '혼'과 '기'를 분리시킬 새로운 표현이 필요했을 것이다. 우선 알레니는 '생명 활동의 근원[生活之原]'이라고 규정함으로써 혼을 영혼론의 문맥에 견인하여 정의한 뒤 이를 다시 다양한 국면에 배치하고 적용함으로써 전통적인 혼의 의미를 약화

48) 관련 연구는 김선희, 앞의 책, 376-382면에 상세하다.
49) 我中土魂字與性字, 似乎異義. 魂屬氣, 性屬理. 今所用魂性二字, 亦有別否. 『성학추술』 권1

시키고 새로운 개념망을 형성하고자 한다.

> 혼은 생명 활동의 원리다. 여기에 '생(生)'이라는 글자를 붙이면 초목이 생장 양육할 수 있는 능력을 가리킨다. '각(覺)'이라는 글자를 붙이면 금수가 촉각 운동할 수 있는 능력을 가리킨다. '영(靈)'자나 '신(神)'자를 붙이면 사람이 이치를 밝히고 추론할 수 있는 근원을 가리킨다. 총괄하면 사람은 영신(靈神)과 육체〔肉軀〕 두 가지로 이루어진다. 하나는 안이고 다른 하나는 밖이다. 하나는 신(神)이고 다른 하나는 형(形)이다. 하나는 혼(魂)이며 다른 하나가 백(魄)이다. 하나는 어리석은 것〔頑〕이고 다른 하나는 영명한 것〔靈〕이다. 하나는 주인이고 다른 하나는 하인이다. 하나는 귀하고 다른 하나는 천하다. 하나는 소체(小體)이고 다른 하나는 대체(大體)이다.[50]

같은 전략으로 알레니는 중국어의 글자가 의미를 확정하기 어려운 포괄성과 복합성을 가지고 있음을 지적한다.

> 중국에서 글자를 사용하는 것은 매우 유동적이어서 글에 따라 각각 그 의미를 부여받는다. 글자는 비록 같지만, 뜻은 크게 다를 수 있다. 모두 상하 문맥으로 추론해야 알 수 있다. '성(性)'이라는 글자는 사용 범위가 매우 넓다. 비록 영명하지 않은 존재[不靈之物]라 할지라도 '성'이라는 글자를 사용할 수 있다.[51]

그러나 인간의 경우는 특수하다. 인간에게 성은 기에 속하는 것이 아니라 영명한 비물질적 본질이기 때문이다.

> 우리의 본성이 순수한 신령(神靈)이라면 결코 기에 속하지 않는다. 기에 연유하는 것은 사행(四行)의 하나니 (기)는 우주 안에 가득 차 있고 무디고 어두워 결코 영명하다고 일컬을 수 없다. (중략) 성은 성이고 기는 기이다.[52]

---

50) 魂字生活之原. 加以生字, 則指草木所以能生長養育. 加以覺字, 則指禽獸所以能觸覺運動. 加以靈字或神字, 則指人所以能明理推論之原也. 總之人以靈神肉軀二者而成. 一爲內, 一爲外, 一爲神, 一爲形, 一爲魂, 一爲魄, 一爲頑, 一爲靈, 一爲主, 一爲僕, 一爲貴,一爲賤, 一爲小體, 一爲大體.『성학추술』권1

51) 曰中華用字甚活著書各有其意. 字雖同, 意或大異. 率以上下文推其旨也. 性字之用甚寬. 雖於不靈之物亦恒有之.『성학추술』권1

52) 以草木生魂爲生氣之發育, 以禽獸之覺魂爲血氣之精華, 於理固近. 蓋草木幼生氣, 禽獸有覺氣, 氣聚而生, 氣散而滅故也. 若乃吾人之性, 純爲神靈, 絶不屬氣. 緣氣本乃四行之一, 瀰漫宇內, 頑然冥然, 不可謂靈. 性自

이러한 전제에서 알레니는 사람의 본성으로서의 영성을 영혼과 같은 것이라고 확정한다.

> 이와 같이 논한다면 (사람의) 내면의 신령한 대체[內神大體]를 혹은 영성(靈性)이라고 할 수 있는데 이는 영명한 본체를 가리키는 것으로 본래 사람의 본성을 말한다. 또 이를 가리켜 영혼(靈魂)이라고도 하는 것은 생혼, 각혼과 구별하기 위해서이다. 또는 영심(靈心)이라고도 할 수 있다. 신체 기관인 심장과 구별하기 위해서이다. 또는 영신(靈神)이라고도 말할 수 있다. 신체(神體)란 영명하여 형기에 속하지 않음을 가리키는 것이다. (중략) 총괄하면 명칭은 각기 다르지만 가리키는 본체는 오직 하나일 뿐이다.[53]

이후 본론에서 알레니는 '靈性原爲神體'(권2), '靈魂神體'(권2), '人性為無形妙體'(권2) 등 영혼의 비물질성을 강조하는 동일한 의미의 문장에 영성(靈性), 영혼(靈魂), 인성(人性) 등 서로 다른 용어들을 혼용한다.[54] 제목뿐 아니라 세부의 맥락에서도 영성 혹은 인성이라는 용어를 영혼의 대체어로 사용한 것이다. 결과적으로 알레니가 사용한 '성(性)'은 매우 전략적인 선택이었다고 볼 수 있다. 주지하듯 성은 '성리(性理)'학의 가장 핵심적인 개념이기 때문이다. 알레니는 성이라는 유학-성리학적 개념을 전면에 배치하는 전략으로 성리학과의 교두보를 마련한다. 알레니가 '영성(靈性) 또는 천성(天性)은 조물주가 부여한 사람의 의리의 본성(若夫言靈性言天性, 非云造物主所賦人義理之性乎.『성학추술』 권1)'이라고 말할 때, 성리학적 배경의 중국 지식인이라면 누구라도 성리학의 성 개념을 떠올렸을 것이다.

사실 성을 영혼론의 문맥에서 재정의하려는 시도는 마테오 리치로부터 나

性, 氣自氣.『성학추술』 권1

53) 如此論之, 其內神大體, 或謂之靈性, 指其靈明之體, 本爲人之性也. 或謂之靈魂, 以別於生覺二魂也. 或謂之靈心, 以別於內塊之心也. 或謂之靈神, 神體指其靈明而不屬形氣者,(…)總之稱各不一, 而所指之體惟一.『성학추술』 권1

54) 알레니는 맥락에 따라 이성혼 개념인 영성보다 인성을 더 포괄적인 의미로 사용하기도 한다. '인성은 원래 천주로부터 말미암아 부여된 것이니 육체에 의존하지 않는다. 육체는 또한 영성으로 인하여 존재하므로 영성이 아니면 육체는 존재할 수 없다. 그러므로 육체가 비록 죽더라도 영성은 사라질 수 없다.(人性原繇天主特賦, 不因肉軀, 肉軀且緣靈性而存, 非靈性賴肉軀而存也. 故肉軀雖死, 靈性能不亡也.)'『성학추술』 권2

타난다. 마테오 리치는 '본성이란 다른 것이 아니고, 바로 각 물류(物類)의 본체(本體)일 뿐이다. 물류(物類)란 부류가 같으면 본성도 같고 부류가 다르면 본성도 다르다는 것을 말한다. 본(本)이란 무릇 다른 부류의 이치 가운데 있으면 곧 이 부류의 본성이 아니라는 것을 말한다. 체(體)란 무릇 그 사물의 경계 안에 있지 않으면 역시 그 사물의 본성이 아니라는 말이다.'[55]라고 말하며 성 개념을 영혼론에 연결한 바 있다. 마테오 리치는 성을 본, 체 등의 개념과 함께 스콜라 철학적 맥락에서 설명하고자 한다. 이에 비해 알레니는 '성지당연(性之當然)' 등의 표현을 통해 알 수 있듯 보다 적극적인 태도로 성리학적 의미와 연동하며 성을 풀이하고 있다.

> 천주가 사람과 사물을 창조한 것은 반드시 (각자의) 본성의 당연함을 토대로 이를 북돋은 것이다. 예를 들어 하늘은 덮도록 만들고 땅은 싣도록 만들며 눈은 차게 불은 뜨겁게 만들었으니 이는 곧 항상 각각의 본성에 적합하게 하려는 것으로 어찌 다시 그 고유한 바가 바뀌겠는가. 그러므로 사람의 영명은 본래 불멸하는 본체로서, 반드시 만들어진 최초의 의도로 돌아가 그 본성을 변화시켜 다시 훼손하여 없앨 수 없다.[56]

이런 맥락에서 '의리지성'의 성에 영을 합성한 영성이라는 개념은 알레니가 성리학의 인간 이해를 전면적으로 부정하지 않고 일정한 수준에서 양자의 소통 가능성을 인정하고 있음을 보여준다. 마테오 리치가 고대 유학의 윤리학을 긍정하면서도 적극적으로 성리학의 이기론과 심성론을 배제하는 전략을 사용했다면 알레니는 성리학과의 직접적인 충돌을 피하는 대신 여전히 스콜라 철학의 영혼 관념을 분명히 전달하면서도 몇몇 용어의 변경을 통해 성리학과의 소통 가능성을 열어둔다. 알레니는 성리학을 연상시키는 '성학(性學)'이라는 표현을 전면에 배치함으로써 허용가능한 최대치로 성리학적 인간 이

---

55) 夫性也者, 非他, 乃各物類之本體耳. 曰各物類也, 則同類同性, 異類異性. 曰本也, 則凡在別類理中, 卽非玆類本性. 曰體也, 則凡不在其物之體界內, 亦非性也.『천주실의』권7

56) 顧天主化生人物, 必復因其性之當然而篤之也. 如造天以覆, 造地以載, 雪以寒, 火以熱, 則必使常各適其性, 寧復變所固有, 令天載地覆、雪熱而火寒耶. 是故賦人以靈明, 本當不滅之體, 必不反其造成之初意, 改變其性而復毁滅之也.『성학추술』권2

해를 영혼론의 문맥에 연접시킨 것이다.

선행 연구는 성이 물질을 배제하는 스콜라적 영혼과 마찬가지로 기를 배제하는 형이상학적 개념이라는 점에서 스콜라 철학의 영성 혹은 영혼 개념과 소통 가능성이 있다고 평가한다.[57] 두 이론에 소통 가능성이 있다는 이러한 주장은 일정 정도 타당성이 있다고 보인다. 그러나 사실상 심 개념이 물질적 계기인 기(氣)와 완전히 구분되지 않는 중국 전통에 입각했을 때 성 개념을 형이상학적으로 파악한다는 것이 무엇을 의미하는지, 이런 평가가 알레니의 철학적 토대인 실재론과 어떻게 구분될 수 있는지 이 선행 연구는 분명히 제시하고 있지 않다. '영성(靈性)'은 심성론과 생리학, 의학을 포괄하고 혼이라는 개념이 주는 혼란을 피하기 위해 알레니가 절충적으로 제안한 개념으로, 엄밀히 말해 성리학의 성 개념과 직접적으로 대응하지 않는다. 더 검토할 문제는 성 개념이 아니라 실제로 영혼론에 보다 연접해있는 심 개념이다.

2) 중국 전통의 절충적 활용

살펴보았듯 알레니는 중국 전통의 용어를 최대한 활용하고 그 전통적인 용법과 맥락을 인정한다. 중국 철학의 전통적 개념이 모호하게 활용되고 있음을 간파한 알레니는 다층적인 의미망 가운데 스콜라 철학의 맥락에서 수용가능한 맥락만을 한정적으로 승인하여 중국과 서양의 격차를 좁히고자 한다. 알레니는 이미 마테오 리치로부터 시작된 언어적 전유를 적극적으로 활용한다. 그러한 예 중 하나가 중국 전통의 심 개념을 절충적으로 수용하는 것이다.

> 마음은 진실로 신령한 군주이다. 이른바 심이라는 것에는 혈육지심도 있고 지각지심도 있다. 혈육은 (몸) 가운데서 거하고 지각은 몸 전체에 편재한다. 몸의

57) 선행 연구는 다음과 같이 결론내린다. '영성(靈性) 및 송명 유학에서 중요한 심성론 개념인 대체(大體, [心]), 영명지체(靈明之體), 진아(眞我), 명덕(明德), 미발지중(未發之中) 등으로 영혼을 표현함으로써 육신(肉身), 형해(形骸), 체백(體魄) 등 소멸하고 변화하는 기 혹은 질에 대응시키는 것은 당연히 "성즉리", "심즉리", "리는 취산하지 않으며 기에는 취산이 있다."는 등의 송명 유학의 철학적 사고에 가깝다. 천주교의 영혼과 대응하는 것은 리에 의해 성립하는 성 또는 심 같은 심성론의 개념이다.' 林月惠, 앞의 글, 68.

> 중앙에 있는 심장은 특별히 그 위치를 가리키는 것이다. 온몸에 퍼져있는 것은 대군(大君)이 모든 것을 총괄하는 지위에 있음을 가리킨다.[58]

알레니는 중국인들이 심이라는 하나의 단어로 인체의 기관인 심장과 사유 능력을 모두 표현한다는 점을 잘 알고 있었다. 그러나 스콜라 철학의 입장에서 하나의 단어에 서로 이질적인 육체와 정신의 의미가 모두 담겨 있다는 점을 쉽게 인정하기는 어려웠을 것이다. 그럼에도 불구하고 알레니는 심의 이중적 의미를 본론에서 모두 사용한다.

'심장이 호흡하는 기'[59]라거나 '심장은 아프면 통증을 느끼고 마비되면 마비를 느끼며 더우면 더위를 느끼고 추우면 추위를 느낀다.'[60] 등의 문장에 보이는 심은 인체 기관을 가리키는 것이다. 나아가 '기욕이 심장에 깃들어 있듯 여러 감각의 직분은 뇌에 달려 있다.'[61]는 문장에서 볼 수 있듯 인체 기관으로서 심장을 영혼의 기능이 작동하거나 머무는 기관으로 묘사하는 경우도 있다.

그러나 '대개 사람의 마음은 삶을 좋아하고 죽음을 싫어하지 않음이 없으나 또한 육체에 반드시 다함이 있다는 것도 안다.'[62]거나 '무릇 명의(明醫)가 사람의 몸에 생긴 병을 치료할 때는 반드시 정신을 맑게 하여 그 맥을 살피는데 하물며 사람 마음의 병을 치료하려 할 때 몽롱하고 멍할 수가 있겠는가.'[63], '사람들이 초목과 마찬가지로 썩기를 바라지 않는다고 말하는데 여기에서 바로 내가 말한 바, 사람의 본심이 불멸의 경계를 지향함을 볼 수 있으니 그로 인해 신명이 영원히 존재함을 추론할 수 있다.'[64] 등에서 보이는 심은 인간의 정신이거나 심리적 경향 혹은 본성적 지향을 의미한다. 나아가 알

---

58) 答曰心為靈君固也. 第所謂心, 有血肉之心, 有知覺之心. 血肉居中. 知覺偏體. 中央方寸. 特其位耳. 其編於百體者. 猶大君之無不管攝位.『성학추술』권7
59) 人心呼吸之氣.『성학추술』권2
60) 人心痛則覺痛, 痺則覺痺, 熟則覺熟, 寒則覺寒.『성학추술』권6
61) 嗜欲之寓在心, 猶諸覺之職在腦也.『성학추술』권6
62) 蓋人心無不愛生惡死, 然亦無不知肉軀必有盡.『성학추술』권2
63) 明醫欲療人身疾, 必澄神以按其脉, 矧欲療人心疾, 而可寥寥圖乎.『성학추술』「성학자서」
64) 吾子所云人不甘與草木同腐, 故欲垂此姓名, 正見吾所言人之本心向於不滅之境, 因而推其神之永在也.『성학추술』권2

레니는 '학자는 능히 의리의 마음[理義之心]을 형상이 없는 눈으로 삼아 반조하여 돈오할 수 있다.[65]'는 문장처럼 확인할 수 있듯 '의리지심'이라는 마음에 관한 성리학적 용어를 영혼의 능력을 설명하는 문맥에 사용하기도 한다.

결과적으로 알레니는 영혼론과 생리학의 문맥 모두에서 중국적 심의 의미를 활용하고 있다. 이런 전략은 비물질적 영혼과 물질적 육체를 명확히 구분하는 스콜라 철학의 관점에서는 쉽게 받아들일 수 없었겠지만 심을 인간의 신체, 의식, 감정, 본성적 경향 등 중층적이고 다층적인 맥락에서 사용하던 중국인들의 거부감을 줄이는 데 효과가 있었을 것이다. 알레니는 개념과 이론에서 중국적 맥락을 절충적으로 연결함으로써 양자의 이론적 절충점을 확보하고자 했을 것이다. 이런 맥락에서 본다면 기(氣) 역시 알레니가 영혼론의 관점에서 다루기 복잡한 개념이었다. 우선 알레니는 인간의 상태를 신(神)과 기(氣)로 파악하는 전통적인 용법을 그대로 사용한다.

> 가난하고 병들어 고통스럽고 괴로운 환란 가운데 있더라도 홀연히 도덕적이고 즐거운 상념이 생기면 곧 정신이 맑아지고 기가 안정되어[神清氣定] 그 몸 주변의 고통을 잊을 수 있음을 깨닫게 된다. 이러한 고통과 즐거움은 이미 육체와 무관한데 어찌 신묘한 영혼이 하는 일이 아니겠는가.[66]

그렇다고 알레니가 전통적인 맥락에서 심과 신 모두에 관여하는 기의 복합성을 모두 수용하는 것은 아니다. 성리학적 맥락에서 정상(精爽)은 '심은 기의 정상(心者, 氣之精爽.『주자어류』 권5)'이라는 문장이 보여주듯 기의 가장 맑고 투명한 정수의 상태로서 곧 심의 영명함을 가리키는 용어였다. 알레니는 이를 혈기의 양태라는 의미로 사용함으로써 물질적 차원에 한정하고자 한다.

> 이른바 존심양성을 잘할 수 있고 정신이 안정되는 것 역시 두 가지 설이 있다. 혹자는 혈기가 정하고 맑으면[精爽] 눈과 귀로 받아들이는 것을 안에 잘 모아 저장하여 곧 조금씩 혈기에 보탬이 되므로 피곤에 이르지 않을 수 있다고 논하고

65) 學者克以理義之心, 爲無象之目, 反照頓悟上矣.『성학추술』「성학자서」
66) 其貧病苦勞痛楚患難之中, 忽生一道德樂境之想, 便覺神清氣定, 怡然忘其周身之痛. 此苦樂既不關于肉軀, 豈非神魂之為乎?『성학추술』 권2

> 다른 이는 마음과 생각이 거두어들이면 일체 응수가 각기 그 정도에 맞추어 저절로 근육과 뼈대를 강하고 단단하게 할 수 있으니 나이가 들어도 장수할 수 있다고 논한다.67)

결론적으로 알레니는 성, 심, 기 등 인간을 설명하는 중국의 전통적 개념들을 절충적으로 사용하는 방식으로 스콜라적 영혼론과 성리학의 심성론을 연결한다. 물론 이 절충의 과정은 단순하지 않았을 것이다. 『성학추술』은 완성되기 이전에 원고의 일부가 「영성편(靈性篇)」과 「영성추술(靈性狪述)」이라는 제목으로 출간된 바 있다는 점을 통해서도 이를 확인할 수 있다.68) 영혼이 영성으로 대체되고 최종적으로 영성을 넘어 성학이라는 표제로 확정되기까지의 변화는 남경교난 등 중국에서의 전교 상황과 영향이 있을 것이다.

그러나 더 근본적인 절충의 배경은 외적인 상황에 한정되지 않는다. 어차피 코임브라 주해서건 『신학대전』이건 어떤 유럽의 원본도 중국에 그대로 번역되거나 그 체계 그대로 복제될 수 없는 필연적인 조건이 내재해 있기 때문이다. 중국인들은 자발적인 학습자나 수용자가 아니라 자신들의 고유한 세계관과 이념 위에 구축된 언어와 관념 이론들을 통해 독자적인 방식으로 세계와 인간을 설명해 온 지적 주도권자들이었다. 이 지적 주도권에 대화를 청하는 방식 다시 말해 번역이라는 기획은 처음부터 동아시아인들이 범주적으로 이해할 수 있는 흐름과 구성을 통해서만 효과를 발휘할 수 있었다.

일반적으로 이 시기 예수회원들에 의해 도입된 서양 지식의 전이에 대해 우리는 그 지적 주도권 혹은 체제의 기획과 세부 내용의 구성에 대한 운영의 전권이 예수회원들 혹은 유럽의 지적 전통에 있다고 생각하기 쉽다. 그러나 『성학추술』의 사례는 결코 어떤 원본도 전달의 맥락에서 체제와 세부를 보존한 채 도입될 수 없으며 반드시 본래 존재하고 있던 지적 전통과의 대화를 통해서만 이전될 수 있음을 보여준다. 예수회원들의 입장에서 중국인들에게

---

67) 所謂善能存養, 精神完固, 夫亦有二說焉. 或論血氣精爽, 緜人收視返聽, 翕藏於內, 則能稍益血氣, 不致疲困. 或論心思收攝, 一切應酬, 各中其度, 自可以強間筋骸而多歷年篔. 總之可剝喪、可暫留者, 皆屬有形. 至論靈體, 必不因善惡變易而分其存滅也. 且夫形神相較, 神強而形弱, 以神散形猶可言恤, 以形散神豈其然乎. 『성학추술』 권2

68) Giulio Aleni(2020), 16.

유럽의 철학적 인간학을 전달하기 위해서는 자신들이 배운 유럽의 교과 과정을 그대로 옮겨올 수 없었을 것이다. 무엇보다 중국인들에게 이질적인 맥락과 개념을 전달하기 위해 새로운 틀을 기획하지 않을 수 없었을 것이다. 저본이 된 코임브라 주해서의 순서를 그대로 따르지 않는 『성학추술』의 구성과 순서가 알레니의 고민과 그 대응을 잘 보여준다.

영혼론에 해당하는 권1과 권2가 끝나고 이어지는 권3이 '생장에 대한 대략적인 논의[約論生長]와 사체액이론[論四液] 등 생리학-의학적 내용을 집중적으로 다루며 마지막 권8이 '삶과 죽음을 논함[論生死]' 즉 육체의 죽음 문제로 종결되는 것은 스콜라적 인간론을 중국 지식인들에게 전달하기 위해 알레니 스스로가 고안한 논리적 흐름이라고 볼 수 있다. 다시 말해 알레니는 영혼의 구조와 기능을 한 축으로, 다시 생장에서 출발하여 외적 감각 기관의 기능과 내적 기관의 기능을 거쳐 삶과 죽음의 문제를 다른 축으로 삼아 정신과 육체의 총합으로서 스콜라적 인간관을 중국인들에게 전달하고자 했던 것이다. 이 시도를 평가하는 기준은 알레니가 얼마나 원본을 중국어 맥락으로 성공적으로 옮겨 왔는가가 아니라 얼마나 동아시아 지식인들의 관심과 이해를 끌어내는가, 동아시아 지식인들이 어떤 맥락에서 어떤 의도로 알레니의 인간 이해를 수용하는가에 놓여 있다. 예를 들어 구식사(瞿式耜, 1590-1650)는 이 책의 효용을 다음과 같이 서술한다.

> 무릇 학문이란 사람과 금수의 분별보다 큰 것이 없으니 이것이 우임금이 인심(人心)의 위태로움과 도심(道心)의 은미함이라는 종지를 끌어온 까닭이다. 뭇 사물에 밝다는 것은 바로 인륜을 살핀다는 것이다. 저들은 태어난 바가 곧 성이라고 말하지만 맹자는 이를 (사람을) 개나 소로 여기는 것이라며 단번에 배척했다. 인성은 조금도 느슨할 수 없으니 바로 각혼이 밝지 않아 장차 천하 만세에 마침내 금수로 귀결되지 않고는 그치지 않을 것을 염려한 것이다.[69]

구식사 같은 중국 지식인에게 삼혼설과 영혼론은 금수와 인간의 차이를

---

69) 味其大旨, 則不在是. 夫學莫大於人禽之辨, 此虞廷危微宗旨. 明於庶物, 正為察於人倫. 彼生之謂性一言, 子輿氏直斥之為犬牛, 人性不少貰 , 政慮此覺魂不明, 將天下萬世, 不卒歸於禽獸不止也. 『성학추술』「性學序」

규명하기 위한 이론적 시도이며 『성학추술』은 인간의 영명함을 확인함으로써 인간이 금수의 차원으로 타락하지 않도록 하기 위한 이론적 규명으로 받아들여졌던 것이다. 구식사의 평가는 영혼을 이해시키기 위해 성리학적 개념들을 절충적으로 활용했던 전략이 어떤 효과를 거두었는지를 보여준다. 그런 맥락에서 『성학추술』의 가장 큰 변별성은 저본인 코임브라 주해서를 얼마나 혹은 어떤 정확도로 어떻게 활용했는가가 아니라 코임브라 주해서에 없는, 오로지 중국적 상황에서만 유효한 「혼과 성 등 여러 명칭의 차이와 동일성(魂性諸稱異同)」, 「영성은 반드시 존재한다(靈性必有)」, 「영성은 기가 아니다(靈性非氣)」, 「사람과 사물은 같은 성을 공유하지 않는다(人物不共一性)」와 같은 절에서 찾아야 할 것이다. 혼, 기, 성 등 유학-성리학적 인간론의 핵심 개념으로 인해 형성된 이론적 긴장이 더해지면서 『성학추술』은 코임브라 주해서와 목표와 지향, 구도와 전략이 다른 새로운 인간론을 구성하고 제안하게 된 것이다.

3) 『성학추술』 맥락에서 본 다산의 인간 이해

이 새로운 인간론의 전략을 검토하는 데 중요한 참조점이 제안될 수 있다. 그것은 다산 정약용의 입론이다. 조선에서 유통된 다양한 서학서들이 성호나 다산에게 어떤 파장을 남겼는지 다양한 연구들을 통해 규명되었지만 『성학추술』의 경우 조선에서 유통된 기록을 찾기 어렵다. 그럼에도 불구하고 『성학추술』은 다산의 새로운 인간 이해를 규명하는데 유의미한 참조점을 제공한다. 다산이 성리학을 월경하는 지점들에 활용한 독특한 용어와 논리가 『성학추술』의 변별적인 제안과 상당히 유사하기 때문이다. 실제 다산이 『성학추술』을 보았다는 문헌적 증거를 발견할 수는 없더라도 『성학추술』과 다산의 이론적 전략을 비교하는 일은 서학과 조우한 조선 유학의 변용을 심도깊게 파악할 유의미한 조망점이 될 것이다.[70]

다산이 리에 본질적으로 연결되어 있던 성을 리로부터 풀어내는 전략을

70) 이 절은 선행 연구를 토대로 본 논문의 논의에 따라 다시 정리한 것이다. 김선희, 2009, 앞의 글.

통해 성리학의 이기론을 넘어섰다는 점은 여러 연구를 통해 규명된 바이다. 다산은 인간을 규명하는 개념을 선택한다면 그것은 성이 아니라 심이어야 한다고 주장하며 육체에 속하지 않는 무형한 마음이야말로 진정한 인간의 본체라고 말한다.

> 무형의 마음은 우리의 본체이니 즉 이른바 허령불매한 것이다. (…) 그것은 무형의 본체이며, 육체[血肉]에 속하는 것이 아니다. (…) 그것은 우리가 태어났을 때 처음에 하늘이 우리에게 부여해 준 것이다.71)

다산이 이렇게 말할 수 있는 것은 여러 전통이 각기 다른 이름으로 불러왔지만 인간에게 비물질적인 의식 작용이 본질적으로 갖추어져 있기 때문이다. 이러한 상황을 다산은 다음과 같이 설명한다.

> 허령지각(虛靈知覺)이라는 것은 한 글자로 칭하는 전적인 이름이 없어서 후세 사람들이 각각 나누어 말하였다. 어떤 이는 다른 글자를 빌려오기도 하고 어떤 이는 복합어로 만들었으니 심(心), 신(神), 영(靈), 혼(魂)이라는 말은 모두 글자를 빌려 말한 것이다. 맹자는 무형한 것을 일러 대체라 하고 형체가 있는 것을 일러 소체(小體)라 하였으며 불교에서는 형체가 없는 것을 법신(法身), 형체가 있는 것을 색신(色身)이라 했는데 이는 모두 복합어로 표현한 것이다.72)

『성학추술』에도 다산과 마찬가지로 인간의 의식 활동을 지칭하는 여러 전통의 개념과 용어를 소환함으로써 명칭은 제각각이지만 결국 인간에게 육체와 구분되는 정신적 능력이 있음을 강조하는 논리가 보인다.

> 이와 같이 논해보면, 그 내(內)・신(神)・대체(大體)는 혹 영성(靈性)이라고 하는데 본디 사람의 성인 영명지체(靈明之體)를 가리킨다. 영혼이라고도 하는데 생혼・각혼과 구별하려는 것이다. 영심(靈心)이라고 하는데 살덩어리[肉塊]로서의 심

71) 無形之心, 是吾本體, 卽所謂虛靈不昧者也.…是無形之體, 是不屬血肉者,…天之所以賦於我者也.『大學講義』
72) 其所謂虛靈知覺者, 未有一字之專稱, 後世欲分而言之者, 或假借他字, 或連屬數字, 曰心, 曰神, 曰靈曰魂, 皆假借之言也. 孟子以無形者爲大體, 有形者爲小體, 佛氏以無形者爲法身, 有形者爲色身, 皆連屬之言也.『大學講義』

(心)과 구별하려는 것이다. 영신(靈神)이나 신체(神體)라고도 하는데 그것이 영명하며 형기에 속하지 않는 것임을 가리키는 것이다. 혹은 그것을 양지(良知)라고 하고 영재(靈才)라고 하는데 본체(本體) 그 자체의 영(靈)을 가리키는 것이다. 영대(靈臺)나 방촌(方寸)이라고 하는데 방촌의 심(心)에 깃든 것이고 영혼의 대(臺)가 되는 것임을 가리키려는 것이다. 진아(眞我)라고 하는데 육신은 빌린 집이고 그 속의 영(靈)이 바로 참된 나임을 분명히 하려는 것이다. 천군이라고 하는데 천주가 나에게 품부하여 일신의 군주로 삼은 것을 가리키는 것이다. 원신(元神)이라고도 하는데 원기(元氣)와 구별하려는 것이니 두 가지가 결합되어야 사람을 이룬다. (…) 『맹자』에서 대체(大體)라고 한 것은 그것의 존귀함을 가리킨 것이다. 총괄하자면 명칭은 같지 않지만 가리키는 본체는 오직 하나이다. 비유하자면 육신과 같으니 형해(形骸)라고도 하고 체백(體魄)이라고 하고 구각(軀殼)이라고도 하고 혈육(血肉)이라고도 하고 신체(身體)나 형기(形器)라고도 하는 여러 가지 것들은 다 하나의 사물에 이름이 다양한 것이니 이름이 다르다고 해서 그 사물의 본체가 다른 것은 아니다.[73]

시대와 학파를 달리하는 다양한 개념과 명칭을 '영(靈)'을 중심으로 재배치하는 전략으로 인해 각 개념의 개별적 차이들은 약화되고 결과적으로 '영'이 다양한 차이를 포괄하는 중심축으로 부상한다. 이때 알레니가 이성혼의 의미로 나머지 개념들을 포괄한 핵심어는 영명이다. 특히 알레니는 '영명지체(靈明之體)가 본래 사람의 성'[74]이라며 영명이 인간의 진정한 본성이라고 주장한다.

흥미롭게도 영명지체는 다산이 심을 새롭게 규정하는 다산만의 전략적 표현 중 하나다. 다산은 맹자의 대체를 무형의 영명으로 보며 이를 영명지체 또는 영명무형지체(靈明無形之體)라고 표현한다. 영명(靈明)은 원래 성리학에서 허령명각(虛靈明覺)의 축약어로 쓰였고 양명학에서도 양지(良知) 대신 사용되

73) 如此論之, 其內神大體, 或謂之靈性, 指其靈明之體, 本爲人之性也。或謂之靈魂, 以別於生覺二魂也. 或謂之靈心, 以別於肉塊之心也. 或謂之靈神神體, 指其靈明而不屬形氣者, 或謂之良知, 謂之靈才, 指本體自然之靈者也. 或謂靈臺, 謂方寸, 指其所寓方寸之心, 爲靈魂之臺也。或謂之眞我, 明肉軀爲假借之宅, 而內之靈乃眞我也. 或謂天君, 指天主所賦於我以爲一身之君也。或謂元神, 以別於元氣, 二者締結而成人也.…..孟子謂之大體, 指其尊也. 總之, 稱各不一, 而所指之體惟一. 譬如肉身, 或謂形骸, 或謂體魄, 或謂軀殼, 或謂血肉, 或謂身體形器諸等, 總乃一物而多名, 非因異名而異其物之體也. 『성학추술』 권1

74) 靈明之體, 本爲人之性也. 『성학추술』 권1

었다는 점에서 전통적 개념으로 볼 수 있다. 성리학적 맥락에서 '영명'은 물질적 형체가 없음에도 모든 사물과 사태에 대응할 수 있는 마음의 신묘한 능력 혹은 인간의 인식 능력을 포괄적으로 가리키는 말이었다.

한편 다산은 영명지체를 영지(靈知), 또는 영체(靈體)라고도 표현하는데 여기에는 선을 기호하는 성, 선할 수도 악할 수도 있는 권형(權衡), 그리고 실천을 의미하는 행사(行事)의 세 가지 이치가 포함되어 있다고 규정한다. 나아가 다산은 '성은 기호다. 육체의 기호도 있고 영지의 기호도 있는데 모두 성이라 한다.'[75]라고 말하며 영명지체 혹은 영지에 기욕 즉 욕구하는 능력이 있다고 주장한다. 이 지점에서 다산의 영명-영지는 성리학의 허령명각과 달라진다. 성리학적 개념에는 다산의 영명지체에 포함된 의지-욕구에 해당하는 측면이 없기 때문이다.

육체에 기욕-욕구가 있듯 영명에 기욕이라는 의지-욕구의 측면이 있다는 주장은 『성학추술』에서 쉽게 찾아볼 수 있다.

> 지각의 욕구도 있고 영명의 욕구도 있다 무엇을 일러 지각의 욕구라고 하는가? 대개 욕구는 앎으로부터 생긴다. 좋은 것을 알면 반드시 욕심이 생겨난다. 아름답지 못한 것을 알면 반드시 싫어하는 마음이 생긴다. 앎은 본래 두 가지다. 하나는 오관에서 말미암은 것으로, 보고 듣고 맛보고 냄새 맡고 만지고 더듬는 것이니 내적인 사직(四職)과 함께 하는 것이다. 이것을 일러 지각의 기욕이라 한다. 다른 하나는 의리의 이성[明悟]으로부터 말미암으니 영성이 발하는 바로, 결국 영명의 기욕이 된다.[76]

영지가 선을 욕구-의지하는 과정이 특별한 것은 사람이 이를 스스로 선택하고 주관할 수 있기 때문이다. 이를 다산은 자주지권이라는, 유학에서 한 번도 사용된 일 없는 낯선 표현으로 설명한다.

---

75) 性者, 嗜好也. 有形軀之嗜, 有靈知之嗜, 均謂之性. 『여유당전서』「自撰墓誌銘」

76) 有知覺之欲, 有靈明之欲, 何謂知覺之欲. 蓋欲由知生. 知其美, 必生欲心. 知其不美, 必生惡心. 而知固有二. 一緣五官, 見聞嘗嗅觸模, 與其內四職者. 此謂知覺之嗜欲也. 一緣義理之明悟, 靈性所發, 遂爲靈明之嗜欲矣. 『성학추술』 권6

> 그러므로 하늘은 사람에게 스스로 주관할 수 있는 능력[自主之權]을 주어 그로 하여금 선을 행하고자 하면 선을 행하고 악을 행하고자 하면 악을 행하도록 하여 (그 선택의 방향이) 유동적이어서 하나로 정해지지 않게 하였다. 그 권능이 나에게 있는 것은 금수에게 (본능에 따라) 정해진 마음이 있는 것과는 다르다.77)

『성학추술』 역시 유사한 개념을 활용한다.

> 또한 금수는 이미 이치를 논할 수 없어서 여러 일을 행하는 것이 본성의 하나의 정해진 지향을 따르는 것에 불과하여 선택하여 스스로 주관할 수 있는 능력[自專之能]이 없기 때문에 그 행위는 단지 결코 상을 주거나 벌을 내릴 수 있는 공과 죄가 없으므로 또한 반드시 존재하여 보상을 받지 않아도 된다. 인성은 원래 천주로부터 말미암아 특별히 부여된 것으로 육체에 의존하지 않고 육체가 또한 영성으로 인해 존재하니 영성은 육체에 의존해서 존재하는 것이 아니므로 육체가 비록 죽더라도 영성은 사라지지 않을 수 있다. 또한 시비선악은 각자 자신의 영혼이 주장하는 바[白靈主張]에 말미암으니 그 덕과 사특함에 대해 상벌이 각각에 응하여 뒤따른다.78)

다산의 자주지권은 알레니가 '조물주는 분명히 사람에게 스스로 결정하는 능력(自專之權)을 주고 스스로 선택한 바에 맡기셨다.'79)고 주장하는 맥락과 일치한다. 알레니는 『성학추술』에서 인간의 독특한 능력을 선을 의지하는 자주적 능력, 선에 대한 자주적 의욕이라고 설명한다. 이러한 능력은 육체에 의존하지 않으며 이성혼에게만 허용된 인간의 특별한 능력이다. 다산 역시 이러한 능력을 자주지권(自主之權)이라 부르며 이 능력이 육체와 구분되는 인간의 마음 즉 영명에 기원한다고 봄으로써 선에 대한 의지-의욕을 이성혼의 능력으로 보는 서학의 이론과 유사한 궤적을 그린다.

---

77) 故天之於人, 予之以自主之權, 使其欲善則爲善, 欲惡則爲惡, 游移不定. 其權在己, 不似禽獸之有定心. 『맹자요의』

78) 禽獸之魂, 原不能存, 亦不必存. 人性本能自存. 亦必當存. 蓋禽獸之魂. 不外形氣耳. 原蓋繇肉軀而生. 必賴肉軀以存. 故肉軀滅而魂亦同散滅矣. 又禽獸既無論理. 其所行諸事不過本性一定之向. 未有揀擇自專之能. 故其行止并無功罪可賞罰者. 故又不必存以受報也. 人性原繇天主特賦. 不因肉軀. 肉軀且緣靈性而存, 非靈性賴肉軀而存也. 故肉軀雖死. 靈性能不亡也. 又其是非善惡, 各繇白靈主張, 則其德慝之賞罰應各隨之. 『성학추술』 권2

79) 造物主分明畀人以自專之權, 而聽其所自擇. 『성학추술』 권1

이처럼 종래의 유학-성리학과 다른 다산 인간 이해의 변별성과 『성학추술』의 연관성은 흥미로운 시사점을 제공한다. 여기서 양자의 공통점을 확인하는 것은 다산의 인간학에 있어서 서학의 영향 관계를 확인하기 위한 것이 아니다. 다산이 『천주실의』를 비롯해 서학서들을 읽었다는 사실을 단순한 영향 관계로 파악할 수 없기 때문이다. 다산에게 서학서들은 학습의 대상이 아니라 지적 자원의 역할을 했고 이 새로운 지적 자원들을 재료와 도구로 삼아 다산은 자신의 학문적 전통의 핵심적 내용을 그대로 승계하면서도 성리학의 이론적 전제 밖에서 새로운 인간 이해에 도달할 수 있었다. 다산이 어떤 서학서를 읽었는지와 관계없이 예수회원들과 다산의 인간 이해의 기획이 공명한다면 그것은 양자가 근본적인 차원에서 소통하고 대화할 수 있다는 중요한 증거가 될 수도 있을 것이다.

4. 나가며

여러 맥락과 관점에서 『성학추술』은 여러 국면에서 조명되어야 할 흥미로운 텍스트다. 알레니는 코임브라 주해서에 담긴 아리스토텔레스의 철학적 인간학을 적극적으로 활용하면서도 체계와 순서를 새롭게 짜고 강조점을 전환함으로써 중국화를 시도한다. 인간을 이해하기 위한 독자적 이론과 개념을 확보하고 있던 중국인들을 합리적으로 설득하는 과정에서 예수회가 온전히 저본에 기댈 수 없었을 것이고 중국의 전통 이론과 개념들을 포괄하거나 거부하는 방식을 포함해 하나의 논리적 흐름을 새롭게 구성하지 않을 수 없었을 것이다. 이 과정에서 유럽적 맥락에서라면 다룰 필요가 없는 물질성과 영혼의 구별이라거나, 신체와 정신에 모두 속한 심의 복잡한 위상 등이 서학서에 포함되게 되었다. 유럽적 맥락에서 이탈한 아리스토텔레스 영혼론 중 일부는 예수회원들이 기대하듯 동아시아 지식인 전체가 아니라 극소수의 유학자에게만 공명을 일으키기도 했다. 다음 연구에서 다룰 예정이지만 알레니는 자연학적 주제에 상당한 분량을 할애하는 코임브라 주해서에 약한 인간의 도덕적 측면과 아리스토텔레스 영혼론에서 비중있게 다루어지지 않는 '의지'

문제를 보강하여 『성학추술』에 담았다.

한편 알레니는 여러 문맥에서 생리학적 관점에서 뇌의 해부학적 특징을 바탕으로 기억을 비롯해 인간의 인지적인 능력을 뇌를 통해 설명함으로써 뇌를 인체의 핵심 기관으로 제시하고 있다. 물론 기억의 장소로서 뇌를 언급하는 『영언여작』이나 인체 해부학과 생리학이 담겨 있는 『주제군징』에서도 뇌에 관한 이론이 등장하지만 아리스토텔레스 이론에 근거하고 있다는 점에서 『성학추술』의 뇌론은 다른 서학서들과 성격이 다르다. 이런 맥락에서 앞으로의 과제는 『성학추술』의 철학적 인간학을 보다 정교하게 분석하고 동아시아 지식인들이 이를 어떤 관점과 각도, 의도와 목적에서 수용하고 변용했는지를 살피는 일일 것이다.

▮ 참고문헌

아리스토텔레스, 김진성 역주, 『자연학 소론집』 이제이북스, 2015.

마테오 리치, 송영배 외 역, 『천주실의』 서울대 출판문화원, 1999.

신후담, 김선희 역, 『신후담의 돈와서학변』 사람의무늬, 2014.

프란체스코 삼비아시, 김철범 외 역, 『영언여작』, 일조각, 2007.

Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature, Trans.* by Thierry Meynard, S.J & Dawei Pan, Brill, 2020.

Nicolas Standaert, Adrian Dudink(ed.), 『耶蘇會羅馬檔案館明淸天主教文獻』, 台北: 利氏學社, 2002.

김보름, 『주제군징(主制群徵)』의 전래와 수용 : 인체론에 대한 한·중·일의 이해를 중심으로」, 『儒學硏究』, 충남대 유학연구소, 2020, 71-100면.

_____, 「서학서 번역의 현황과 과제—『주제군징』을 중심으로」『공존의 인간학』 4, 전주대 한국고전학연구소, 2020, 135-163면.

김선희, 『중세 기독교적 세계관의 유교적 변용에 관한 연구』 이화여대 박사논문, 2008.

_____, 「영명으로서의 인간—『성학추술』을 통해 본 정약용의 인간론」『東洋哲學硏究』 60, 동양철학연구회, 2009, 75-108면.

_____, 『마테오 리치와 주희 그리고 정약용』 심산, 2012.

동국역사문화연구소 편, 『조선시대 서학 관련 자료 집성 및 번역·해제』 경인문화사, 2020.

여인석, 「『주제군징(主制群徵)』에 나타난 서양의학 이론과 중국과 조선에서의 수용 양상」, 『의사학』 21-2, 대한의사학회, 2012, 251-277면.

정인재, 「서학의 아니마론과 다산 심성론」, 『교회사연구』 39, 한국교회사연구소, 2012, 271-326면.

董少新, 「明末亞里士多德靈魂學說之傳入——以艾儒略《性學觕述》為中心」, 『西學東漸硏究』, 商務印書館, 2015, 41-60면.

連凡, 「艾儒略《性学觕述》与耶儒魂性会通」, 『北京化工大学学报』, 2017 第3期, 北京化工大学, 2017, 54-59면.

方豪, 『中國天主教史人物傳』, 中華書局, 1988.

徐宗澤, 『明淸間耶蘇會士譯著提要』, 上海書店, 1994.

林月惠, 「靈魂(anima)與靈性 : 艾儒略《性學觕述》與宋明理學的相遇」, 『哲學與文化』 47卷 20期, 中國文哲硏究所, 2020, 57-73면.

Cristiano Casalini, *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the Education at the College of Arts*, Routledge, 2016.

Dawei PAN, "Remembering by Heart: Giulio Aleni on the Heart, Brain, and Soul" *Dao*, 19, 2020, pp.91-111.

Willard J. Peterson, "Western Natural Philosophy Published in Late Ming China", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol.117, No.4, American Philosophical Society, 1973, pp.295-322.

Qiong Zhang, "Hybridizing scholastic psychology with Chinese medicine: a seventeenth-century Chinese Catholic's conceptions of xin (mind and heart)", *Early science and medicine* Vol. 13, No. 4., Brill, 2008, pp.313-360.

【Abstract】

From Anima to Human Nature —the Philosophical Anthropology of *Xingxuecushu* and its Confucian transformation—

Kim, Seon-Hee*

The purpose of this study is to discuss Guilio Alleni's theoretical plans and strategies in his translation book Xingxuecushu, which deals with the philosophical anthropology of Scholasticism. By discussing it, it can be revealed that how the philosophical anthropology of medieval Christianity which understands the mind and body in an integrated manner is conveyed and how it forms a different context from the origin with facing the theory of Confucianism and Neo Confucianism. Unlike other Western Learning books focused on soul or anima, Xingxuecushu focuses not only on the theory of soul but also on physiology. This means that Aleni proposes a new comprehensive perspective of the theory of human nature, which has never been tried in Scholasticism or Chinese tradition. That is an integrated view of human beings that links the workings of the soul to the structure and the function of the body. In this context the theory of humans in Xingxuecushu will be an example of how knowledge deviates from the original context of the Coimbra Commentary on Aristotle's Philosophy meets and compromises with the Chinese intellectual tradition. Through revealing a compromise and a mixing of the two intellectual traditions experienced we can see that the translation of Jesuit missionaries had to undergo a certain level of Confucianization. Furthermore, it can be turned out that the intellectuals of East Asia did not replace their knowledge by unquestioning acceptance of foreign thoughts but by introducing the other thoughts into their traditional theoretical system they modified some of the details in it.

* Associate Professor, Dept. of Philosophy, Ewha Womans Univ.

Keywords: Aristotle, Cursus Conimbricensis, Giulio Aleni, Jesuits, philosophical anthropology, theory of soul, Western Learning books, Xingxuecushu, Lingyanlishao, Zhuzhiqunzheng, Tianzhushiyi, Dasan Jung Yagyong, Xingshenshiyi.

접수일: 2021.12.31. ‖ 심사일: 2022.01.11. ‖ 게재확정일: 2022.02.05.