

## 기독교윤리의 관점에서 바라본 유교 인성론(人性論) 연구: 에른스트 파베르(Ernst Faber)를 중심으로

설충수 (송실대학교)

- I. 들어가는 말
- II. 파베르와 중국
- III. “공자혹예수(孔子或耶穌)”에서 “공자가예수(孔子加耶穌)”로
- IV. 왜 인성(人性)을 말하는가?
- V. 유교적 인성에 대한 기독교윤리적 해석
- VI. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2016.36.04>

---

• ABSTRACT •

---

A Study of the Theory of Human Nature based on the Christian Ethical Perspective: Focusing on Ernst Faber, a Chinese Missionary on the 19th Century

Seol, Choong-Soo(Soongsil University)

This research delves into the theory of human nature in order to develop Christian ethical argument as it concentrates on Ernst Faber. Faber had mainly worked for literary mission in China. His main argument, in terms of Christian ethics, is his theory of 'Confucius and Jesus' during the 19th century, as a turning period of Chinese protestant mission as he tried to a common ground between the protestant theology and Confucianism. Furthermore, he argued that protestant theology may help the reformation of the rotten Confucianism as such that the social influence of Confucianism was diminished. He compared Jesus with Confucius as he argued the superiority of Jesus as the foundation of mission. He also tried to show the way to develop human nature toward Chinese intellectuals who have moral false awareness, that is, the development of human nature through gospel. He criticized that Mencius's good nature theory made humanity ignore the existence of God because Mencius emphasized humanity's moral endeavor. This Mencius's interpretation could not fully grasp the doctrine of sin of Christianity in that it did not pursue moral remorse. Therefore, Faber argued that humanity could obtain the way of character maturity through the personal relationship with God. This is the essence of the Western tradition as well as the foundation of Christian ethics. Chinese intellectuals have to learn about this essence and foundation. Thus this article shows the relationship between the theory of human nature and Christian ethics.

**Key words:** Christian Ethics, Theory of Human Nature, Ernst Faber, Confucius or Jesus, Confucius and Jesus, Mencius's good nature theory.

## I. 들어가는 말

중국인의 인간 본성에 대한 이해는 비교적 낙관적이라고 할 수 있는데, 이것은 인간이 태어나면서 그 본래 가지고 있는 성이 선하다(人之初性本善)는 인식에 기초한 것이라고 볼 수 있다.<sup>1)</sup> 자연 이런 인간이해는 인간 중심적 모습으로 비춰졌다. 이와 다르게 기독교는 하나님 중심적 사고에 기초하고 있다. 하나님 또는 신적인 대상에 관심을 가지며 동시에 인간에 대한 관심은 하나님의 피조물로서의 인간이거나 구원과 은총을 필요로 하는 죄된 모습으로 나타난다.<sup>2)</sup> 확실히 뚜렷한 대조를 보이는 기독교와 유교의 인간이해는 기독교가 중국사회에 전파되면서 양자간의 충돌 원인이 되기도 했다. 일종의 법률적이며 도덕적 성격이 짙은 죄에 대한 인식을 갖고 있는 중국인에게 어떻게 존재적이며 종교적인 죄에 대한 의식을 불러일으킬 것인가? 이런 문제의식에 기초해 필자는 기독교윤리적 관점에서 유교인성(人性)을 고찰하고자 한다.

특별히 에른스트 파베르(Ernst Faber, 1839-1899, 중국명: 花之安)를 그 논의의 중심에 두고자 한다. 그 이유는 그의 여러 저작, 즉 1884년 『자서조동(自西徂东)』과 1893년 『성해연원(性海淵源)』 그리고 1898년 『경학불염정(经学不厌精)』 등이 19, 20세기 중국사회를 포함해 한국사회의 지식인들에게 큰 영향을 미쳤기 때문이다. 예를 들어 『자서조동(自西徂东)』 같은 경우 광학회(廣學會)에서 출판되었는데, 1897년에서 1911년 사이에 무려 5만4천부가 발행될 정도로 중국에서 큰 인기를 얻은 서적이었고, 한국에서도 구한말 한성감옥 도서실의 기독교 중문서적 중 대출횟수가 가장 많은 서적에 포함될 정도로 당시 구한말 개화파 지식인들이 기독교

1) 王應麟, 『三字經』.

2) 줄리아 칭 지움, 변선환 옮김, 『유교와 기독교』(분도출판사, 1994), 101.

를 포함해 서방을 이해하는 주요한 서적 중의 하나였다.<sup>3)</sup>

명말청초 시대와 달리 19세기 동양 지식인들은 유교사회의 쇠퇴를 목격하면서 새로운 사회에 대해 갈망하고 있었다. 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)의 『천주실의』가 명말청초 지식인들에게 영향을 준 서적이라고 하면, 19세기 지식인들에게 영향을 크게 준 서적은 파베르의 저작이라고 할 수 있다. 이는 당시 유교사회에 도전하는 저서들로서 지식인들의 형식주의를 지적했다. 특히 중국인이 신에게 인성이 풍부한 제사를 드리지 못할 뿐만 아니라 죄에 대해 어떤 참회나 보완을 하지 못하는 소극적인 종교특성을 지녔다고 대부분의 서방선교사들이 인정했다.<sup>4)</sup> 이런 중국인의 종교특성은 기독교 입장에서 보면 지나치게 인간중심의 이해에서 비롯되었다고 생각했다. 이 때문에 개신교 선교사들은 더욱 유교인성론을 고찰해 기독교윤리의 장점을 소개하고자 했다. 유교인성에 대한 파베르의 고찰을 통해 우리는 분명 그가 기독교진리를 소개하기 위해 어떻게 유교를 이해했으며 어떻게 그 인성론을 기독교적으로 해석하며 기독교윤리의 장점을 세워나가는지 고찰해야 한다. 이를 통해 당시 중국뿐만 아니라 한국의 지식인들이 기독교신앙을 수용하는 동기를 좀더 이해할 수 있을 것으로 기대한다.

## II. 파베르와 중국

에른스트 파베르<sup>5)</sup>는 1865년4월26일에 중국 홍콩에 도착해 중국선교를

3) 유춘동, “한성감옥서의 옥중도서대출부 연구”, 『書誌學報』 제40호(2012), 120-21의 표4를 참고하라.

4) M. G. 馬森(Mary Gertrude Mason), 『西方的中國及中國人觀念：1840-1876』(*Western Concepts of China and The Chinese*, 1938), 楊德山譯(北京：中華書局, 2006), 267.

5) 파베르는 1839년 4월25일 독일 동부 바이에른 주 북부에 위치한 작은 도시 코부르크(Coburg)에서 유대인의 후예로 출생했다. 1858년 열아홉 살에 바르멘(Barmen) 신학교에 들어가 수학했으며 스물세 살에 졸업 후 곧이어 바젤대학교 튀빙겐대학에서 연수

시작했다. 그는 라인선교회(Rhenish Missionary Society, 禮賢會) 소속 선교사로 주로 중국의 광둥지역, 동관(東莞)에서 신학교 사역, 즉 중국의 첫 번째 신학교인 신도(神道)학교<sup>6)</sup>를 인수해 운영했고 거기서 성경, 중국 역사, 종교 등을 교수했다. 1876년에 병으로 잠시 귀국하면서 앞으로 자신의 상황을 고려해 문서와 저술연구에 전념하기로 결심했다. 그러나 이런 제안은 선교회에 받아들여지지 않았으며, 마침 1880년에 선교회와 중국선교사 사이에 쟁론이 일어나면서 다른 네 명의 선교사와 함께 라인선교회를 탈퇴했다. 잠시 동안 독립선교사로 활동하다, 1885년 바이마르선교회(Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein, 同善會)의 요청으로 이 선교회에 입회했다. 이 동선회는 1884년 바이마르(Weimar)에서 독일과 스위스 기독교인들에 의해 세워졌는데, 특별히 문서사역과 과학교육에 중점을 두었다. 그 선교회의 목적은 다음과 같다.

이 선교회의 목적은 비기독교국가에서 기독교와 문명을 선전하는 것이다. 즉 이들 속의 이미 유행한 진리의 요소를 세워나가는 것이다. 선교회가 이들에게 복음을 전하는 것은 그 복음이 인간의 지혜가 아니고 하나님의 계시, 또한 이 계시는 유일한 것이 아니고 온전한 계시로서 전하는 것이다. 이 복음은 또한 새로운 문화가 아니고 도덕적 필요에 진정한 도움이며 배타적인 교파가 아니고 구세주에 대한 증인이다. 또한 구속교리의 한 총체가 아니고 우리

---

했으며, 고타(Gotha) 대학에서 식물학을 전공했다. 1864년 스물다섯 살에 그는 라인선교사협회(Rhenish Missionary Society, 禮賢會)에 참가해 이듬해 중국으로 파송되었다. 라인선교사협회는 본부를 바르멘에 두고 1차 아편전쟁 이후 주로 중국의 광둥지역으로 선교사를 보내는 기관이었다. 顧長聲, 『從馬禮遜到司徒雷登』(上海書店出版社, 2004), 257-58.

- 6) 신도학교는 라인선교회에서 1847년에 세운 학교로 광둥 바오완시향(保安西鄉)에 있었다. 1861년에 후이양(惠陽) 허야오(荷坳)로 이전했으며 1864년에 다시 용푸(永福)로 이전했다. 잠시 운영이 중지되다 1866년에 파베르가 후먼(虎門)에서 다시 시작했다. 1880년 라인선교회를 떠날 때까지 학교를 맡아 교육에 종사했다. 胡瑞琴, 『晚清傳教士與儒家經典研究』(齊魯書社, 2011), 92.

구원을 위한 하나님의 행동이며, 과거 역사가 아니고 신성한 힘으로서 진정한 그리스도인이 진심으로 이를 경험으로서 전하는 것이다.<sup>7)</sup>

이를 통해 보면, 이 선교회는 종교관용과 이성주의적 사고에 기초해 문서와 과학교육을 강조했으며 이런 취지가 파베르의 선교관에 일치했다. 이에 그는 선교회로부터 경제적 도움을 받으며 문서사역을 지속할 수 있었다. 그는 상하이로 이주해 중국인에게 복음을 전할 뿐만 아니라 조계지의 독일인선교를 담당했다. 그리고 유교경전을 연구해 서방에 많은 번역서들을 소개했다. 이런 연구의 결과로 1884년 『자서조동』과 1893년 『성해연원』 그리고 1898년 『경학불염정』 등 무수한 저작들이 쏟아져 나오게 되었고 이런 저서들은 동서문화교류에 영향을 미쳤을 뿐만 아니라 당시 동아시아 지식인들에게 기독교에 대한 이해를 증진시키는데 공헌했다.

1897년 바이마르선교회는 독일이 막강한 국력에 힘입어 산둥 교주만을 점령한 것을 틈타 파베르를 중국북방선교의 개척자로 결정했다. 이듬해 그는 칭따오(靑島)로 파견되어 독일점령군들을 도와 백성을 위로하는 일에 종사했으며, 또한 과거 대학에서 식물학을 전공한 것을 살려 보호구역의 식물상황 등을 자세히 연구했다. 이에 1899년 『청도지도산식물개괄(靑島至嶗山植物概括)』이 출간되었다. 그러나 그는 칭따오의 좋지 못한 환경에서 거주하면서 병을 얻어 1899년9월26일 세상을 떠나게 된다. 향년 60세 미혼의 몸으로 34년 동안 전심으로 중국선교사역에 종사했다. 파울 크란제(Paul Kranze, 安保罗)는 파베르를 이렇게 평가했다. “파베르는 학식이 탁월하고 견식이 넓으며 세상에 그의 명성이 자자하며 저작이 풍부하다.”<sup>8)</sup> 분명 그는 기독교복음을 전파하는 선교사로서 그리고 문화

7) Macgillivray, *A Century of Protestant Mission in China(1807-1907)*(Shanghai, American Presbyterian Mission Press,1907), 498.

교류의 선봉장 역할을 자임하며 중국선교에 일생을 바쳤다고 볼 수 있다.

### III. “공자혹예수(孔子或耶穌)”에서 “공자가예수(孔子加耶穌)”로

기독교와 유교의 관계를 어떻게 다루어야 하는 문제는 19세기 중국선교현장에 큰 관심을 불러 일으키는 것이었다. 특히 이 시기에 유교와의 관계를 크게 두 가지 관점으로 구분하는데, 첫째, “공자나 예수나(孔子或耶穌)”는 양자택일적인 관점으로 기독교와 유교가 서로 양립할 수 없는 것으로 반드시 기독교로서 유교를 대신하려는 관점을 견지했다. 둘째, “공자에 예수를 더한다(孔子加耶穌)”는 관점은 문화적응적인 입장에 기초해 기독교와 유교의 상호 보완과 융합을 촉진해 기독교 중국선교의 새로운 길을 개척하고자 했다.

중국기독교역사 연구에서 기독교와 유교의 만남은 명말청초 예수회 선교사의 노력을 통해 본격적으로 이뤄졌다고 볼 수 있다. 대표적으로 마테오 리치(Matteo Ricci)는 중국의 기독교화를 실현시키기 위해 중국전통종교에 대해 특별한 관심을 나타냈다. 왜냐하면 중국철학과 사상의 발전을 알고 있으면 중국 문인과 대중들이 모두 수용할 수 있는 방식을 사용해 복음을 전파할 수 있기 때문이었다.<sup>8)</sup> 특히 명청시대는 중국사회가 성왕하던 시기로 그 사회의 지배이념인 유교는 서방인들의 큰 주목대상이었다. 어떤 절대자에 대한 신앙도 없으며 계시사상도 없이 높은 도덕이상을 추구하는 유교의 모습은 그 동안 기독교를 절대전통으로 여겨왔던 서방사회에 높은 관심과 도전을 불러 일으켰다.

8) 安保羅, 『經學不厭精遺篇』序言(上海美華書館, 1903年)

9) 설충수, “19세기 중국개신교의 중국종교 이해”, 『한국교회사학회지』 제37권(2014), 108.

19세기에 중국에 온 개신교 선교사들은 천주교 중국선교와 마찬가지로 서로 다른 배경을 지닌 두 문화를 어떻게 조화시켜야 하는지에 대한 문제에 직면했다. 많은 선교경험을 겪으면서 선교사들은 전대의 문화적응적인 관점을 계승해 “공자에 예수를 더한다”는 선교방침을 제시했다. 파베르도 이 관점을 지지해 다음과 같이 주장했다. “유학은 중국의 모든 교의와 실천을 포함하는 것으로 이미 중국인의 종교와 사회 및 정치사회의 특색이 되었다. 이 때문에 유학은 중국과 중국인을 이해하는 열쇠이다.”<sup>10)</sup> 분명 이런 관점은 중국사회에서 유교의 위치가 어떤지를 가늠하게 했고 기독교 전파에 유용한 것으로 받아들여졌다. 그런데 19세기 후반기의 선교사들의 유교에 대한 이해는 명청시대와 다른 면이 있음을 확인하는데, 즉 이 시기는 유교의 영향이 쇠퇴하는 모습이며 서방과학사상의 유입 등으로 인한 서구화에 대한 도전에 직면한 상황에서 기독교와 중국 전통사회가 만나고 있었다.

이런 시대적 영향 하에서, “공자혹예수”의 관점은 사실 기독교가 지닌 배타적 특성과 관련이 있다고 볼 수 있다. 다시 말해 그리스도를 위해 중국을 정복하고자 한 선교사들의 입장에서 유교를 일종의 이단종교로 여겼다. 개신교 선교사로 제일 처음 중국에 온 로버트 모리슨(Robert Morrison)은 이런 입장에 기초해 중국인의 도덕규범이 사람의 마음과 품덕을 단정하게 하는데 큰 효과가 없다고 주장했다. 왜냐하면 중국인에게 는 지고무상한 존재에 대한 감각이 부족하기 때문이다. 그리고 공자 또한 윤리를 가르쳤지만 하나님(상제)과 내세의 개념으로 중국인을 가르치지 않았기 때문이다. 이런 중국의 종교는 결국 인간을 교만하게 해 미신과 우상숭배로 타락했다. 모리슨은 중국 곳곳에서 우상숭배가 만연한 모습을 보았으며, 특히 국가에서 직접 백성에게 명령을 내려 천(天), 지(地),

10) 胡瑞琴, 위의 책, 7에서 재인용

조상과 사계(四季)의 신에게 제사를 드려 지방의 반란을 평정시키고자 한 모습을 보면서 더더욱 이런 생각을 굳혔다고 볼 수 있다.<sup>11)</sup>

이런 초기 선교사들의 배타적인 입장과 맞물려 1877년 상하이에서 열린 제1차 전국선교사대회에서 제임스 레그(James Legge, 1815-1897, 理雅各)의 “유교와 기독교와의 관계(*Confucianism in Relation to Christianity*)”라는 제목의 논문이 발표되었다. 논문의 논조는 “상제” 숭어문제와 유교에 대한 전환적인 이해를 나타내는데, 대부분의 선교사들은 이런 레그의 논위에 동의하지 않았다. 결국 S. L. 볼드윈(S. L. Baldwin)의 제기로 이 논문 및 유교문제에 대한 토론내용을 기록물에서 모두 삭제하기로 결의했다.<sup>12)</sup> 이와 같은 결의는 많은 선교사들이 유교를 기독교선교의 장애물로 또는 유물주의적이며 세속적인 것으로 여기게 되는 계기가 되었다.<sup>13)</sup>

그러나 이런 선교사들의 생각은 이미 반발에 부딪힐 수 밖에 없었다. 특히 2차 아편전쟁의 결과로 중국내륙선교가 합법화되면서 점차 선교사들이 직면하는 도전은 더욱 고조되는 분위기였다. 이전보다 더 많이 상층 사회의 중국지식인들과 접촉하며 중국사회와 문화에 대해 심도 있게 이해하면서 기독교에 대한 중국문화의 적대와 배척을 몸으로 느끼게 되었다.<sup>14)</sup> 이것은 분명 과거 유교에 대한 배타적인 관점을 견지한 선교방법에 대해 성찰을 불러 일으켰다. 이런 적대와 배척을 감소시키기 위한 최선의 방법은 선교정책의 조정으로 즉 유교사상과의 타협점과 관용적인 자세를 견지하는 것이었다. 이런 흐름은 기독교와 유교의 관계에서 보면 그 선교정책을 “공자냐 예수냐”에서 “공자에 예수를 더한다”는 관점으로 전환하

11) 馬禮遜夫人編/顧長聲譯, 『馬禮遜回憶錄』(廣西師範大學出版社, 2004), 107.

12) 설충수, “제임스 레그의 비교종교연구에서 드러난 유교일신론 고찰,” 『한국기독교와 역사』 제36호(2012), 274.

13) 胡衛清, “傳教士 儒學 儒學教育,” 『史學月刊』(第六期, 1996), 50.

14) 王立新, 『美國傳教士與晚清中國現代化』(天津人民出版社, 1997), 184.

는데 큰 역할을 했다. 파베르는 이 “공자가예수”의 관점을 대표하는 선교사라고 할 수 있다. 바로 유교가 중국인의 종교, 정치, 사회의 특성을 나타내기에 중국과 중국인을 이해하기 위해서는 반드시 유교를 알아야 한다고 주장했다.<sup>15)</sup> 이런 관점에 기초해 그는 『자서조동』 서언에서 이렇게 말하고 있다.

대체로 유교의 도리는 천명의 성에 귀결되며 예수의 도리는 상제의 명령에 귀결되는데 모두 인의를 갖추었다. 비록 만물을 사용하더라도 물(物)을 좇지 않는 것은 물로서 나의 심성을 기르더라도 물의 정묘함이 위대할 수 없기 때문이다. 이 예수의 도리는 실제로 유교의 이치와 같고 함께 관통하는 것이다.<sup>16)</sup>

여기서 보면 기독교와 유교는 하나로 관통될 수 있으며 동시에 기독교와 유교의 분명한 출발점이 어디서부터 시작되는지를 고찰하고 있다. 이런 기독교와 유교의 유사성을 강조하는 관용정신에 기초해, 파베르는 유교와 차별화할 수 있는 기독교의 모습을 고찰하고자 했다. 이 때문에 그는 『자서조동』의 큰 분류를 유교의 “오상(五常)”에 기초해, 각각 “인, 의, 예, 지, 신(仁義禮智信)”으로 명명하고 그 안에 세부적으로 기독교로 대표되는 서방사회와 유교로 대표되는 동양사회를 비교하며 기독교의 우수성을 소개하고 있다. 즉 유교의 경전을 인용해 기독교를 증명하는 방식을 채택하고 있다. 그리고 이런 비교 너머에 만청(晩淸) 사회의 병폐와 도덕적 폐단을 지적하며 이와 구별되는 기독교를 주목했다.

어쨌든 선교사들은 이런 도전과 반발에 대해 좀더 온화하고 객관적인 방식으로 유교를 다루어야 할 필요성을 느꼈다. 그러나 이것은 전체적인

15) 각주 7를 참고하라.

16) 花之安, 『自西徂東』(香港:文海出版社, 1884), 5.

선교정책의 변화를 의미하는 것은 아니었다. 이에 대해 후웨이칭(胡衛清)은 이런 기독교의 관점을 전략과 책략으로 구분해 그 차이를 설명하고 있다. 선교사들이 중국문화에 대한 전략은 그리스도를 위해 중국을 정복하자는 것이다. 이런 문화정복적인 전략 하에서 구체적인 수단과 방식을 책략이라 할 수 있는데, 실제 선교사들은 문화정복의 전략 하에서 문화조화 내지는 문화겸용을 주장하게 되었다. 다시 말해 “공자혹예수(孔子或耶穌)”에서 “공자가예수(孔子加耶穌)”로의 전환은 사실 전략상의 변화가 아니라 책략상의 변화를 의미할 뿐이라고 했다.<sup>17)</sup> 이점은 유교의 적대와 배척에 대해 개신교가 좀더 온화하며 객관적인 방식으로 유교와의 타협점과 관용할 수 있는 자세를 찾아나가야 하며, 동시에 점차 그 사회적 영향력을 잃어가고 있는 유교에게 기독교의 새로운 기운을 불려 일으켜야 할 책임을 제기해야 함을 의미했다.

이에 파베르는 기독교와 대조되는 유교의 특성을 제시하면서 유교는 추상적인 도덕과 냉랭하게 의식화된 종교로서 인간 삶에 신뢰의 온화한 감정을 만들어 낼 수 없으며 또한 그리스도에게 다가갈 수 있는 기도의 길이 없다고 보았다.<sup>18)</sup> 일종의 신령한 종교생활을 결여하고 있는 것이 유교이며 오직 기독교를 통해 이런 유교가 철저하게 개조되어야 한다고 보았다. 특히 이런 관점은 중국 고대의 상제(하나님)를 나타낼 때 더 분명하게 드러났다. 그는 주장하길, 고대의 상제에 대해 공자가 소원했기 때문에 어떠한 신령숭배를 만들 생각을 하지 않았다고 했다.<sup>19)</sup>

기독교윤리에 근거해 보면, 인성의 순결함과 온전함은 전적으로 하나님의 도움에 의지해야 한다. 이에 파베르는 인격적인 하나님과 친밀한

17) 胡衛清, 『普遍主義的挑戰：近代中國基督教教育研究(1877-1927)』(上海人民出版社, 2000), 197.

18) 胡衛清, “傳教士 儒學 儒學教育”, 51.

19) M. G. 馬森(Mary Gertrude Mason), 위의 책, 245.

관계를 만들지 않으면 영원한 생명을 확정할 수 없으며, 이 때문에 적극적인 윤리학체계를 세우고자 하는 것도 불가능하다고 주장했다.<sup>20)</sup> 다시 말해 유교의 상제는 존재하지만 단지 모호하게 알려졌을 뿐 일반적으로 사람들이 상제존재에 대해 분명하게 인식하지 못하고 있다. 이것은 유교의 치명적인 잘못으로 상제를 유일한 숭배대상으로 여기지 않았으며 또한 유교의 가르침은 다신론이며 이 속에서 우상숭배와 각종각양의 미신이 필연적으로 사람들 마음에 광범위하게 존재하는 결과를 만들어 내었다고 볼 수 있다.

비록 유교가 신령한 존재에 대한 숭배를 논하더라도 이것은 그 정신과 진리에 기초한 것이 아니라 기계적이며 번잡한 의식에서 비롯된 것으로 그 제공된 물품과 희생 대부분은 금전과 관계된 물질이다. 파베르는 당시 대의 사회적 상황에서 드러난 모습에 기초해 유교에 대한 결론을 내렸다. 추상적인 도덕과 냉랭하게 의식화된 종교, 즉 유교는 인간에 의한 종교이며 이와 달리 기독교는 신에 의한 종교로 구분한 것이다. 유교와 구별되는 기독교는 ‘우리 주 예수 그리스도의 은혜와 하나님의 사랑과 성령이 너와 교류하시니’(고후 13장13절)를 강조하고 있다. 신성생활을 강조함으로써 모든 그리스도인에게 심령의 활력을 복돋아 줄 수 있다고 생각했다. 반면 유교가 정말 필요로 하는 것은 바로 이런 신성생활이라고 여겼다.<sup>21)</sup>

확실히 “공자가예수”의 관점은 유교에 대한 이중적인 시각을 포함하고 있다. 다시 말해, “공자가예수”의 관점을 견지한 선교사들은 당시 시대적 상황에서 유교 영향의 쇠퇴를 보며 동시에 직접적으로 접촉하는 중국지식인들에 대한 복음전파를 소홀히 할 수 없는 입장을 대변하고 있다. 이 때문에 선교사들은 기독교에 비친 유교를 비판하면서 중국지식인들이 그

20) 花之安, 『儒學匯纂』, 穆麟德譯(第二版, 1902), 32. M. G. 馬森(Mary Gertrude Mason), 위의 책, 245에서 재인용함.

21) 胡衛清, 위의 책, 200.

리스도로 귀의할 수 있는 지름길을 찾아나가고자 했다. 이에 파베르는 “공자가예수”의 관점을 견지하면서 기독교를 통한 유교 개조를 그 유교연구의 목적으로 삼았다. 기독교와 유교, 양자의 융합을 위해 상제(하나님)가 존재하는 목적이 있는 것이 아니라, 중국지식인들이 그리스도로 귀의할 수 있는 지름길을 찾기 위한 데에 있음을 알 수 있다.

#### IV. 왜 인성(人性)을 말하는가?

“공자가예수” 관점을 통해 선교사들은 이전보다 더 상세하게 유교를 주목했다. 자연 이런 주목은 기독교와 비교되는 유교를 고찰하게 했는데, 영 존 알렌(Young John Allen, 林乐知) 선교사는 이에 대해 다음과 같이 말했다. “기독교는 신인관계, 인간과 물의 관계, 그리고 사람과 사람의 관계인 세 가지 윤리를 근본으로 한다. 유교는 성(性)과 천도(天道)를 알지 못하기 때문에 신인관계나 인간과 물의 관계를 알지 못하고 단지 사람과 사람의 관계인 윤리에만 집중한다.”<sup>22)</sup> 선교사들의 입장에서 보면, 이런 구분을 통해 밝혀진 유교의 인간관계와 현실세계를 중시하고 종교적 내세를 폄하하는 문화는 기독교 전파의 장애요소였다. 이점은 분명 선교사들이 유교를 더 이상 소홀하게 여길 대상이 아니라 보다 적극적으로 이해해 선교에 응용하려는 자세를 고취시켰다.

선교사들의 유교인성에 대한 관심은 특히 공자는 인간이며 예수는 신의 아들로 구분해 인간의 종교와 신의 종교를 대립시켜 인간보다 더 인간다운 참 인간이며 참신이신 예수의 우월성을 강조하려는 기독교 중심의 선교의식이 배경에 깔려 있었다. 이점은 19세기 개신교 중국선교의 특징이라 할 수 있다. 도덕적 주체로서의 인간의 문제를 다루어 기독교적 윤리형성에 중요한 의미를 시사하고자 했다. 이 때문에 당시 중국사회에서

22) 林樂知, 『全地五大洲女俗通考』, 光緒29年(1903)排印本, 第10集, 下卷, 54.

유교신봉자들이 보여주는 도덕적 허위의식이 중국사회의 부패와 연관되었음을 인식한 선교사들은 유교인성논의에 더 집중할 수 밖에 없었다.<sup>23)</sup> 분명 이런 인식은 명청시대와 구분이 되는데, 당시 천주교 선교사들은 유교인간의 양지(良知), 양능(良能)이 어떻게 인성을 회복하고 도덕을 완성시키는데 작용해 왔는지 고찰하려고 한 반면, 19세기 후반기의 유교영향의 쇠퇴와 유학자들의 도덕적 타락은 개신교 선교사들 입장에서선 절대적으로 복음을 통해 개조되어야 할 대상으로 여겼다.

그렇다면 선교사들은 인성을 어떻게 생각했을까? 인성은 사람의 본질적인 속성으로 사람의 여러 속성 가운데 인간을 참 인간되게 하거나 다른 사물과 구별시키는 속성을 가리킨다. 이런 인간을 참 인간되게 하는 인성은 동, 서방이 비슷하게 그 기원을 하늘에 두고 있다. “하늘은 백성들을 낳으시고 사물에 법칙이 있도록 했다. 백성들은 일정한 도를 지니고 아름다운 덕을 좋아한다.(天生烝民, 有物有則, 民之秉夷, 好是懿德)”(『詩經·大雅』) 사람들이 일정하게 지닌 도는 하늘이 준 것이다. 하늘이 명령해 인간에게 본성이 있게 되었다.(天命之謂性, 『中庸』) 선교사들도 인성을 바로 하늘이 명한 것이라고 여겼다. 특히 맹자가 말한 인성의 사단(四端)은 곧 사람의 본성이 아니라 하늘이 명령한 것이라고 보았다.<sup>24)</sup> 이것은 인성 자체가 자연적인 것이 아니라 하늘이 부여한 것으로 받아들임을 의미한다. 분명 이런 관점은 유교와의 동일시를 지향하고 있다.

여기서 볼 수 있는 것은 선교사들이 인성의 기원에 대해서는 동일한 관점을 견지하려고 했으며, 이런 관점은 유교 인성론 중 특히 맹자의 성선론을 이해하는데 기초를 제공했다. 자연 선교사들은 유교 인성론이 가지고 있는 선과 악의 문제에 대해 고찰할 수 밖에 없었다. 많은 유교의

23) 王立新, 위의 책, 188.

24) 丁謙良, 『天道溯源』(台灣文泉出版社, 1967), 2.

인성론 중 맹자와 순자의 성에 대한 논의가 주류를 차지할 수 밖에 없었던 이유는 이 두 인성론이 유교를 대표하는 것이기도 하지만, 인성의 선악구분을 통해 기독교가 추구하는 진정한 인간의 길이 무엇인지 고증하려는 의지를 반영하고 있다.

맹자는 “인성이 본래 선하다(人性本善)”는 가치를 내걸고 “사단(四端: 惻隱 `羞惡 `辭讓 `是非之心)”을 그 성선의 근거로 삼아 그의 전체 철학 사상을 전개했다. 순자는 이와 달리 성악(性惡)설을 통해 성인(聖人)의 교육으로 인성을 바꿀 수 있음을 주장했다. 이런 논의들의 배경에는 성을 어떻게 볼 것인가와 관련이 있는데, 첫째, 성이 태어나면서 저절로 있는 것으로 배우지 않아도 할 수 있는 것으로 보았다. 순자도 이런 면에서 “태어나면서 모두 갖췄다(生而完具)” 것임을 지지했다. 인성의 현실적 반영을 기초로 한 것으로 이 위에 성악을 주장했다.

오늘날 사람들의 성은 태어나면서 이익을 좋아하고 이를 따르기에 분쟁이 일어나며 양보하는 것이 없다. 태어나면서 싫어하고 증오하는 마음이 있으며 이를 따르기에 도적은 생겨나지만 충신은 없다. 태어나면서 이목의 욕망이 있어 소리와 색을 좋아하며 이를 따르기에 음란이 일어나고 예의문리가 없게 된다.<sup>25)</sup>

둘째, 성은 인간이 선천적으로 지닌 우주의 성을 가리키는데, 흔히 신유가의 관점에 해당한다. 셋째, 맹자의 관점으로 성은 인간됨의 이유를 가리킨다. 여기서 성은 단순히 인간을 금수와 구분하려는 것이 아니라 인간을 더욱 고상하며 특수한 존재로 만들어가는 것을 의미한다.<sup>26)</sup> 즉

25) 『荀子·性惡篇』“今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。”

26) 張岱年, 『中國哲學大綱』(北京: 中國社會科學出版社, 1982), 250-53.

인간이 인간되는 특별한 입장에 성을 두고 인성을 논했다. 인간이 인간되는 이상적이며 당위적인 필요성에 인성의 방점이 놓여 있다고 볼 수 있다. 확실히 맹자의 성은 순자의 자연본능적인 성과 다르지만 맹자는 이런 자연본능적인 부분마저도 하늘이 내려준 명으로 돌려 도덕성향을 지닌 성으로 보고자 했다. 다시 말해 인간의 도덕시비의 감정은 천성적으로 지닌 것이다.

반면 기독교는 인간의 성이 본래 선한지 혹은 악한지 명확하게 언급하고 있지 않다. 천지창조의 시점에서 보면, 인성은 순결 무흠한 것임을 알 수 있다. “하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고”(창세기1:27) 이에 기초해 보면, 하나님의 형상이 완전하고 선하기에 그의 피조물 인간도 선함을 의미한다. 그러나 아담의 범죄와 타락으로 인성은 상처를 입었으며 곧 죄성으로 변했다.

위의 기독교와 유교의 인성에 대한 논의를 살펴보면, 유교는 인간 자신의 본성에 대한 반성에서 인성론을 찾아나가고 있다. 인간 한 사람 한 사람이 마땅히 지녀야 하는 모습에서 인간이 어떻게 악을 극복할 수 있는지를 논하고 있다. 물론 이점은 유교가 인성의 자유와 초월을 강조하지만, 인성의 유한성에 대해 특히 군자와 성인의 인성에 대해 그 한계성을 충분히 인식하지 못한다고 볼 수 있다. 반면, 기독교는 인간의 한계를 초월해 보다 높은 시각에서 인간의 참 모습을 보고자 했다. 이 때문에 인간은 인간과의 관계 이상으로 절대초월자인 신과의 관계를 통해 자신의 모습을 본 것이다. 악은 자신의 힘으로 극복할 수 없으며 반드시 인간을 초월하는 존재 즉 신의 구원을 통해 가능하다고 보았다.

이와 같이 신과 인간의 격차와 관계를 중심으로 한 기독교 입장에서 파베르는 인성의 선악에 대해 이렇게 보았다.

성경은 인간이 상제의 형상을 지녔으며 상제의 신묘한 본체에 있다고 말하

는데, 즉 지인(至仁), 지의(至義), 지지(至智), 지능(至能), 지권(至權), 지영(至榮), 도리근본(道理根本), 생명원두(生命原頭)이며 사람이 처음 태어날 때 상제가 부여한 덕을 지녔다. 이 때문에 사람의 인(仁)을 통해 상제의 인을 드러낼 수 있으며 사람의 의를 통해 상제의 의를 드러낼 수 있다. 여기서 보면 인간의 성은 본래 선한 것으로 맹자가 말한 성선설이 바로 이것이다.<sup>27)</sup>

사람이 태어나면서 하나님께서 부여한 형상과 성정을 지녔기에, 이런 사람의 인의는 곧 하나님의 인의를 드러내는 것이다. 범죄하기 이전의 아담과 하와가 지닌 천성이 곧 선한 것으로 하나님께서 부여한 성, 즉 천명지성(天命之性)이 곧 선임을 말한다. 맹자의 성선설이 이것과 부합한다고 보았다. 반면 성악설에 대해 다음과 같이 논했다.

그러나 사람이 태어나면서부터 지닌 성이 비록 선하더라도 조상들이 범죄한 이래 후손들이 이를 따라 성이 점차적으로 변해 악하게 되었다. 범죄하지 않기 전에는 성은 리(理)와 하나가 되어 몸의 주인이 되었으며 정(情)과 의(意)는 모두 성에 의해 움직여졌다. 범죄한 이후에는 성이 비록 시비를 판별할 수 있다 하더라도 정에 의해 묶였으며 물(物)에 의해 통제되니 원하는 것은 있어도 이뤄낼 힘이 없게 되었다. 이것이 바로 성이 정을 통솔하기에 부족하며 도를 드러내기에 부족한 이유이다. 여기서 보면 순자의 성악설이 바로 이것이다.<sup>28)</sup>

사람이 범죄한 이후에 비록 시비를 분별할 수 있다 하더라도, 정욕에 의해 얽매이고 물욕에 의해 구속되었다. 비록 선을 행하기를 원하더라도 행할 힘이 없게 되니 바로 인간의 본성이 죄성에 의해 끌려가고 자신을 통제할 수 없어 도의 참된 근본을 드러낼 수 없기 때문이다. 범죄한 아담

27) 花之安, 『經學不厭精』卷二(上海美華書館, 1898), 2-3.

28) 위의 책, 2-3.

과 하와가 태어나면서부터 지닌 성, 천명지성을 범죄로 인해 잃고 그 인성이 악으로 변하게 되었음을 말한다. 이 때문에 맹자가 논한 것은 태어나면서부터 지닌 성, 범죄하기 이전의 상황에 매우 부합한 것이고, 순자가 논한 것은 범죄한 후의 성에 부합한 것으로 태어나면서부터 지닌 성을 알지 못한다고 볼 수 있다.

파베르는 이 두 논의가 고르게 논증이 되어야만 비로써 기독교적 인간의 모습을 바르게 찾아나갈 수 있다고 보았다. 선교사로서 그는 유교 인성의 선악을 기독교적으로 해석하며 인간은 본래 천성을 부여 받은 존재였지만 범죄로 인해 본성을 잃고 죄성에 갇혀 살게 되었다. 바로 여기서부터 시작되는 인간을 인간되게 하는 본질적인 속성, 즉 인성의 근본을 발견하는 것이 그의 중요한 신학적 기초로 여겼다.<sup>29)</sup>

## V. 유교적 인성에 대한 기독교윤리적 해석

이런 유교인성의 선악에 대한 조명은 기독교적 인간을 설명하는 도구로 작용되면서 선교사들은 유교와 구별되는 기독교의 모습을 고찰하고자 했다.<sup>30)</sup> 특히 성선론 논의 속에 양지, 양능을 통한 성인, 군자의 길을 제

29) 胡璠琴, 위의 책, 189-90.

30) Ernst Faber, *A Systematical Digest of the Doctrines of the Confucius, according to the Analects, Great Learning and Doctrine of the Mean, with an Introduction on the Authorities upon Confucius and Confucianism*, 128-29. 胡衛清, 위의 책, 211. 파베르는 유교와 기독교의 차이를 분명하게 언급하고 있다. 다음을 참고하라.

공자교의: 종교로부터도 아니고 신비주의와 유물주의적 관점으로부터도 아니며, 인문도덕적인 관점에서 인간을 생각하고, 인간의 됃됨이를 만들어가는 것은 인간과 인간의 관계 위에 세워지는 것이다.

기독교교의: 기본적으로 종교적인 관점에서 인간을 생각하고, 인간의 됃됨이를 만들어가는 것은 인간이 생명력이 넘치며 인격적인 상제와의 관계 위에 세워지는 것이다.

공자교의: 인간의 기원문제를 언급하지 않는다. 인간은 자연의 뛰어남과 천지결합의 정영으로 나타난 것이다.

시하는 모습은 기독교의 모든 인간이 죄인이라는 논리를 쉽게 전개할 수 없는 구조였기에 선교사들은 더욱 이 문제에 대해 집중할 수 밖에 없었다.

예를 들어 제임스 레그는 유교의 인성론과 기독교사상이 일치하는 것으로 유교의 인성이 선을 향한다고 주장하는 것과 기독교의 인간이 반드시 악을 버리고 선으로 나아가야 한다는 것이 상통하다고 여겼다. 이것은 그가 『孟子·告子上』의 “人性之善也, 犹水之就下也。人无有不善, 水无有不下”를 영역(英譯)하면서 “之”를 동사로 사용해 “이르다, 가다, 나아가다”로 풀이했는데, 그 영역을 보면 즉 “The tendency of man’s nature to good is like the tendency of water to flow downwards. There are none but have this tendency to good, just as all water flow downward”<sup>31)</sup>이다. 이를 다시 한역하면, “인성이 선을 향한 것은 물이 아래로 내려가는 것과 같다. 선으로 향하지 않는 사람이 없는 것은 아래로 향하지 않는 물이 없는 것과 같다”이다. 여기서 “성”은 곧 경향성으로 선을 향해 나아가는 것을 의미했다.

사실 레그의 입장은 명청시대 예수회 선교사들이 중국지식인들과의 충돌을 피하기 위해 그들의 양지, 양능을 통해 인성을 회복하고 도덕을 완성시켰다는 주장을 수용하고 있다. 이 때문에 그도 중국상층사회 인사와의 충돌을 피하고, 그들도 본성을 키우고 도를 수련해 선을 향해 나아가는 모습을 긍정하고자 한 것이다.<sup>32)</sup>

---

기독교교의: 인간의 기원에 관한 필수해석이다. 인간존재의 기본 속성은 상제의 형상에 근거해 확립되었다.

공자교의: 인간은 자유하며 운명은 유일한 제약이다. 운명을 헤쳐나가더라도 해만 있고, 이익은 없다.

기독교교의: 인간의 뜻(자유롭지 않다)과 상제의 뜻(자유롭지만 제멋대로 하지 않는다)은 현실윤리문제에서 충돌한다.

31) James Legge, *Chinese Classics*, Vol.1, (민족문화문고,1995), 395-96.

32) 대부분의 선교사와 달리 제임스 레그는 기독교와 유교의 일치를 추구했다. 그는 특히 비교종교연구를 통해 종교의 본질과 인간의 필요에 대해 조명하며 또한 어떻게 기독교

그러나 이런 논의는 기독교의 죄에 대한 교리가 파고 들어갈 공간을 찾을 수 없으며 지나치게 성인 군자 등의 역량을 높게 평가하고 있다는 반론에 부딪힐 수 밖에 없었다. D. Z. 셰필드(D. Z. Sheffield)는 먼저 레그가 맹자의 인성론을 정확하게 이해하지 못했다고 여겼다. 맹자는 인성이 본래 선한 것(人性本善)으로 사람이 태어나면서 내재적으로 선한 성을 갖추었으며 선하지 않은 사람은 없고 사람이 선을 추구하는 것은 마땅히 자아를 향해 추구해 나가는 것으로 여겼다. 즉 맹자는 결코 인성이 선을 향한다거나 사람이 마땅히 사악 속에서 벗어나 선을 향해 나아가야 한다고 주장하지 않았다. 이 때문에 위의 레그가 번역한 것을 그는 이렇게 고쳤다. “The goodness of man’s nature is, like the flowing down of water; there is no man who is not good, there is no water that does not flow down”<sup>33)</sup> 이를 한역하면, “인성의 선은 아래로 흐르는 물과 같

---

가 적절하게 이들의 필요를 제공하며 그 본질을 만족시킬지를 나타내는 것이라고 했다. 이 때문에 레그는 유교의 좋은 것은 기독교 안에서 더 온전하게 완성되어야 하며 유교의 잘못된 것은 기독교 안에서 완성되며(completed), 교정되고(corrected) 나아가 결여된(defective) 것들은 보충되어야(supplied) 한다고 여겼다. (James Legge, *The Religions of China* (New York: Charles Scribner’s sons, 1880), 275-6, 284-5.) 아마도 많은 선교사들의 반발을 산 것은 레그는 유교를 종교로 이해했으며 이에 기초해 유교의 상제일신론을 주장하는데 상제 안의 기본적인 신성의식과 도덕의식을 존중하며 이것을 중국인에게 계시종교의 하나님을 소개할 단서로 중시했다. 또한 중국신도는 이를 통해 강력한 문화적 정체성을 확립해 나갈 수 있었다. 레그의 영향을 받은 홍콩 런던선교회 소속의 장로 허위환(何玉泉)은 중국신도입장에서 적극적으로 신명논쟁에 참여해 기독교와 유교의 경전간의 지고존재의 교류가능성(天道合參)을 언급한다. 이런 인식을 통해 유가경전의 ‘상제’가 곧 기독교의 하나님이라고 주장한다. 이런 인식은 당대 유가 기독교인의 정체성을 파악하는데 도움이 된다고 본다. (설충수, “『만국공보(萬國公報)』에 나타난 19세기 중국 개신교인의 신명(神名)문제,” 『장신논단』 제40집(장로회신학대학출판부, 2011.5) 그러나 레그도 다른 선교사와 마찬가지로 유교의 신인식 속에는 속죄의 회생이 없으며 이 때문에 사람들이 죄(guilt)에 대한 인식과 확신을 가지기 어렵다고 보았다. 결국 기독교의 채택(adoption)을 통해 중국인은 실제적이고 실천적인 측면에서 더욱 도덕성을 강화할 수 있으며 그 신학과 윤리적 책임을 실천할 수 있다고 여겼다. 이점은 분명 레그의 유교일신론이 그 신학적 윤리적 책임을 강조하고 있음을 나타낸다. (설충수, “제임스 레그의 비교종교연구에서 드러난 유교일신론 고찰,” 289.)

다. 선하지 않는 사람이 없는 것은 아래로 흐르지 않는 물이 없는 것과 같다"이다. 그는 “之”를 조사로 풀어 인성의 선은 흐르는 물처럼 본래부터 갖추고 있는 것으로 보았다. 단지 사람들은 그 내재적이며 고유한 선을 어떻게 보존하는지 모르며 마음을 보존하며 성을 키우는 것(存心養性)을 알지 못한다고 보았다. 이 때문에 “그 놓아버린 마음을 구한다(求其放心)”을 언급했다.<sup>34)</sup>

사실 셰필드의 해석이 맹자 본의에 더 부합한다고 볼 수 있다. 이런 분분한 해석들은 선교사 각자 어떤 입장에서 인성논의를 받아들이고 이를 선교에 적용시킬 것인가에 의해 결정되었다. 파베르는 셰필드의 관점과 유사하다고 볼 수 있다. 그는 유교의 성선론이 인문주의적 관점에서 출발한 것으로 인간의 도덕적 노력을 부각시키는 체계라고 여겼다. 이런 체계에서 자연히 상제를 유일신으로 경배하지 못하게 되며, 이런 상제 존재여부에 대한 무관심은 인간과 신의 진정한 교류관계를 만들어내지 못하며 경건하고 열정적인 신앙감정을 만들어내지 못한다. 특히 유교가 천의(天意)를 인간의 운명과 동등하게 여겨 인간의 운명은 헤아릴 수 없고 천의도 거역할 수 없다고 했기 때문에 더욱 천의에 냉혹한 의미를 부여했다. 반면 기독교는 천의와 운명은 모순된 것으로 신성한 천의는 선한 것이며 전능한 신은 순간순간 그의 창조물에 관심을 가져서 인간은 자신에 대한 상제의 동정을 느낄 수 있다고 했다.<sup>35)</sup>

이런 기독교적 해석에 기초해, 파베르는 유교인성이 참된 성이 되기 위해서는 성서가 말한 하나님의 온전하신 모습을 닮는 것이라고 했다.<sup>36)</sup>

---

33) D. Z. Sheffield, "A Discussion of the Confucian Doctrine concerning Man's Nature at Birth", *The Chinese Recorder*(Vol.IX,1878), 22.

34) 『孟子·告子上』

35) 胡衛清, 위의 책, 212.

36) 花之安, 『經學不厭精』卷二, 2.

즉 인간이 참 인간이 되는 길이 곧 하나님의 형상을 회복하는 것이라고 보았다. 이에 그는 유교의 성이 하늘에 근본을 두었다면, 기독교에서 말하는 성은 “하늘의 참 근본(天之底蘊)”에 뿌리를 두었다고 주장했다.<sup>37)</sup>

파베르는 성과 심의 관계에 대해 논의한다. 맹자는 “인의예지가 마음(心)에 뿌리를 두고 있다(仁義禮智根于心)”<sup>38)</sup>고 했다. 선은 곧 마음에서 비롯되는 것임을 의미한다. 이에 기초해 맹자는 “그 마음을 다하면 그 성을 알고 그 성을 알면 하늘을 알게 될 것이다(盡其心者知其性也知其性則知天矣)”<sup>39)</sup>고 했다. 성과 심을 동등한 것으로 보았기에 성선(性善)이 곧 심선(心善)을 의미했다. 이런 성과 심의 관계에 대해, 파베르는 씨앗과 밭으로 이들의 관계를 나타냈다. 씨앗이 밭에서 뿌려져 흩어지듯이 인성이 마음에서 확장되는 관계를 설정하고 있다. 이 때문에 그는 마음이 아는 바에 다가가는 것이 곧 인성을 논증하는 것이라고 여겼다. 로마서 2장 15절에서 언급한 것과 같이, 하나님이 인심의 법에 새겨 놓았기에 가능한 것으로 여겼다.<sup>40)</sup>

그러나 악이 어떻게 나오는지에 대해 맹자는 외부적 환경의 영향에 의해 성이 악하게 될 수 있다고 주장했다. 우산(牛山)의 나무 비유를 통해 많은 나무를 지닌 산이 도끼와 자귀로 매일 벌목 당해 결국 민둥산이 된 모습처럼, 환경의 열악함이 본래 지닌 마음을 보존할 수 없게 하며 또한 선한 단서를 확충할 수 없게 한다고 보았다.<sup>41)</sup> 이에 대해 파베르는 성서적 시각에 기초해 예수가 씨앗의 비유를 든 것처럼 마음의 밭은 옥토, 돌짜밭, 가시밭으로 구분되며 마음의 어리석고 완고함을 없애고 그 혼잡

37) 花之安, 위의 책, 1-2.

38) 『孟子·盡心上』

39) 『孟子·盡心上』

40) 花之安, 위의 책, 1-2.

41) 『孟子·告子上』

함을 제거하고자 한다면 사람의 힘으로 미칠 수 있는 것이 아니라 반드시 하나님의 은혜에 의지해 물욕의 구속을 없애야 한다고 주장했다.<sup>42)</sup> 여기서 보면, 악의 실체에 대해서는 분명하지 않지만 이것도 선과 마찬가지로 마음에서 나온다는 것을 알 수 있다.

맹자가 인심에는 선을 만들어 낼 수 있는 “사단(四端)”이 있으며 인성의 본질이 선한 것이며 단지 외부적 환경에 의해 악이 만들어진다고 보았다. 여기서 선은 심에서 나오며 선의 본체는 곧 심임을 알 수 있다. 선의 본체인 인심에는 선천적으로 선의 단서, 즉 측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심을 지녔다. 이 단서가 바로 선천적으로 인간 안에 있는 도덕충동으로 모든 사람이 이런 충동을 지니고 있어 이를 잘 발휘하면 모두가 성인이 될 수 있다고 보았다.<sup>43)</sup>

그러나 이런 맹자적 해석에 대해, 파베르는 맹자가 단지 반성을 구하지 못하는 사람을 알았을 뿐 사람이 이렇게 반성을 구하고 돌이키는 것이 실제로 매우 어려운 것임을 알지 못한다고 비판했다. 이 때문에 그는 인심이 바로 하나님에게 묶여있어야만 비로서 편안히 거할 거처가 생긴다고 주장했다.<sup>44)</sup> 이런 그의 해석 이면에는 바로 하나님이 인간 선의 시작이며 끝인 본체임을 나타내는 것으로 선의 본체가 인심에 있는 것이 아니라 인간을 초월한 하나님에게 있음을, 그래서 인간 자신에게는 선을 행할

42) 胡瑞琴, 위의 책, 191.

43) 『孟子』 고자(告子)상편과 진심(盡心)상편에 보면 “군자의 본성은 인의예지가 마음에 근본해서 그 얼굴빛에 나타남이 순수히 얼굴에 드러나며 등에 가득하며 사체에 베풀어져서 사체가 굳이 말하지 않아도 저절로 깨달아 행해진다(君子所性, 仁義禮智根于心, 其生色也睟然見于面, 盎于背, 施于四体, 四体不言而喻)”고 해 성이 심에 근본하고 있음을 설명하며 또한 “그러므로 무릇 동류인 것은 대부분 서로 같으니 어찌 유독 사람에게 이르서만 이를 의심하겠는가? 성인도 나와 동류인 자이다(故凡同類者, 舉相似也, 何獨至于人而疑之? 圣人, 与我同類者)”를 통해 이런 본성의 선을 행하면 모든 인간이 성인과 같은 부류의 사람이 될 수 있다고 긍정했다.

44) 胡瑞琴, 위의 책, 191.

어떤 힘도 지니지 않았음을 의도적으로 나타내고자 한 것이다.

인심이 하나님과 결합해야만 덕성이 견고해지고 심지(心智)가 개발될 수 있다. 이와 반대로 사람이 자신의 학문에 의지해 마음이 편히 거할 거처를 구하고자 한다면 이것은 무익한 것이다. 왜냐하면 세상의 많은 학문하는 사람은 결코 모두가 품성이 고상한 사람이 아니며 도리어 자신의 마음을 더욱 방종하게 하기 때문이다. 이 때문에 사람의 심령이 거할 곳을 찾고자 한다면 자신의 혈기에 의지해서는 결코 실현시킬 수 없으며, 오직 성서가 이룬 심령을 찾아나가는 방법을 준행해야 한다. 이 방법은 곧 전심으로 하나님에게 돌아오는 것이다. 이렇게 돌아왔을 때 인심의 윤기 넘치는 의와 견고한 선은 바로 진정한 영혼의 묘약이 될 것이라고 했다.<sup>45)</sup>

파베르가 인성론을 풀어나갈 때 그는 유교와의 비교를 통해 기독교의 특성을 더욱 강조하고 있다. 유교에서 인성은 세상에 잠시 있으면서 상제를 떠난 것으로 성선론에 기초해 인성의 본유적인 양지, 양능의 자각에 의존하고 자력으로 도덕완성과 성덕성성(成德成聖)을 이루어야 한다고 보았다. 이 때문에 사람의 자각을 중시한다. 반면 기독교에서는 인간이 영원한 생에 있으면서 상제로부터 왔기 때문에 상제로 되돌아가게 해야 한다.<sup>46)</sup> 이 때문에 파베르는 상제 구속의 교의에서 출발해 유교 안에서 구하는 것이나 양지, 양능의 자아발견이라는 도덕수양론에 대해 옳다고 생각하지 않았다. 이것은 바로 그가 기독교의 구원론을 통한 인간이해를 그 선교현장의 중점으로 두고자 한 것임을 알 수 있다. 특히 이점은 당시 서방선교사들이 접한 중국의 현실에 대한 반영과 관계 있는 것으로 당시의 중국을 어지럽고 도적이 득세하는 난세로 본 까닭에서 비롯되었다.

45) 胡瑞琴, 위의 책, 191.

46) 花之安, 『自西徂東』, 335.

이런 현실에서 유교의 선은 단지 자신에게만 드러나며 도는 단지 중국에서만 행해질 뿐이라고 주장했다.<sup>47)</sup> 이 때문에 유교가 협소하고 다른 나라에까지 미칠 수 없다고 보았다.

더욱이 유교 인성론에 기초한 도덕논의는 자칫 유교를 이상화하고 중국문명의 발전을 지나치게 높게 평가해 도리어 중국문화 안에 내재한 사악성과 잘못을 무시하기 쉽게 만들 것을 서방선교사들은 우려했다. 이 때문에 파베르도 유교의 영향으로 중국인에게는 심각한 죄의식이 결핍되어 있으며 하나님 구원의 필요성을 느끼지 못함을 비판했다. 유교가 세상의 모든 악을 제대로 보지 못하고 구원을 신의 은총이 아니라 자아수양을 통해 완성하는 모습은 결국 유교관념에서 구원의 보편성을 획득하지 못하는 근거가 된다고 보았다.<sup>48)</sup>

확실히 파베르는 기독교 교의에 비취진 유교의 단점을 파악해 기독교를 통해 유교를 개조하려는 목적을 지녔음을 알 수 있다. 인성론 논의에서 드러난 유교 도덕완성의 단점을 기독교 구원론으로 개조하려고 한 것이다. 구원론에 기초한 윤리적 시각에서 보면, 인성의 순결과 온전함은 전적으로 하나님의 도움에 의존해야 한다. 만약 인격적인 하나님과 친밀한 관계를 만들지 않으면 영원한 생명을 확정할 수 없으며 이 때문에 보다 적극적인 윤리학체계를 세우고자 하거나 자신의 “신독(慎獨)”행위를 통해 악을 제거하고자 하는 것은 불가능한 것이다.<sup>49)</sup>

## VI. 나가는 말

파베르는 종교적 관용 그리고 이성주의적 사고를 기초로 해 문서사역

---

47) 花之安, 『經學不厭精』卷二, 11.

48) 胡衛清, 위의 책, 228.

49) 胡瑞琴, 위의 책, 193.

과 과학교육을 중국선교의 중요한 방향으로 인식했다. 문서사역에 종사하며 그는 기독교와 충돌할 수 있는 중국전통문화, 즉 유교연구에 전념했다. 그의 유교연구는 예수회 선교사들과는 다르게 19세기 청말의 상황에서 유교 영향의 쇠퇴와 지도층의 도덕적 부패를 목격하고 이를 극복하고 개조하기 위한 기독교 전파에 몰두했다. 그에게 비취진 유교는 추상적인 도덕과 냉랭하게 의식화된 종교였다. 이런 유교에 절대적으로 필요한 것은 기독교의 진리가 생기를 불러일으키는 것이었다. 이에 그는 “공자에 예수를 더한다(孔子加耶穌)”는 관점을 기초로 중국사회인식의 열쇠인 유교를 긍정하면서 동시에 이를 극복하고 개조하려는 기독교 복음전파의 길을 제시하고자 했다.

파베르는 이런 유교에 대한 관점에서, 특히 유교의 인성론을 주목했다. 유교인성으로 대표되는 맹자의 성선론은 인문주의적 관점에서 출발한 것으로 인간의 도덕적 자각을 주장했다. 그러나 파베르는 이에 대한 문제제기를 그 출발점으로 삼았다. 공맹이 모두 신성한 천의(天意)를 믿었어도 이것은 인사(人事)위에 세워진 것으로 이런 체계하에서는 자연히 상제를 유일신으로 경배하지 못하며 도리어 상제존재여부에 대해 무관심을, 심지어 인간과 신의 진정한 교류를 만들어내지 못한다고 보았다. 파베르가 이런 결론을 내린 배경에는 유교의 지나친 인간에 대한 낙관적 시각을 비판하고자 한 의도가 있으며 또한 유교적 인간을 뛰어넘는 기독교적 인간, 예수에 대한 선언을 목적으로 두고 있었다. 공자는 인간이며 예수는 신의 아들로 구분해 인간의 종교와 신의 종교를 대립시켜 인간보다 더 인간다운 참 인간이며 참신이신 예수의 우월성을 강조하고자 했다.

파베르는 인성을 사람의 본질적인 속성으로 사람의 여러 속성 가운데 인간을 참 인간되게 하거나 다른 사물과 구별시키는 속성으로 여겼다. 맹자의 성선론에 기초한 인성이해가 도덕적 주체로서 성인, 군자를 만들

어 나갈 수 있다고 하지만, 파베르는 이런 유교신봉자들이 보여주는 도덕적 허위의식이 중국사회의 부패와 연관되어 있음을 더 집중해 들여다 보고자 했다. 이에 그는 유교에 절실히 필요로 하는 것은 도덕이나 예가 아니라 하나님의 성은(聖恩)이며 이를 통해 사람을 감화시키고 인간의 원초적인 한계, 즉 죄에 대한 인식을 가져와야 한다고 여겼다. 인간의 한계를 초월해 보다 높은 시각에서 인간의 참 모습을 제시하고자 했다. 이때문에 인간은 인간과의 관계 이상으로 절대초월자인 신과의 관계를 통해 자신의 모습을 들여다 보며, 악은 자신의 힘으로 극복할 수 있는 것이 아니라 반드시 인간을 초월하는 존재, 즉 신의 구원을 통해 가능하다고 보았다.

위에서 지적한 것처럼, 파베르의 여러 저작들은 중국뿐 아니라 한말 지식인들의 기독교 수용에 큰 영향을 주었다. 이점은 당시 지식인들의 유교에 대한 인식에 기름을 붓는 것처럼 유교를 뛰어넘는 새로운 지식에 목말라하고 있던 사람들에게 의미 있는 일이었다. 특히 19세기말 청말의 상황에서 유교 영향의 쇠퇴와 도덕적 부패를 파악한 파베르는 진정 기독교의 참 인간을 알아가는 것, 즉 예수의 진리를 아는 것 이것이 서방학문의 실체이고 만물의 근본이라고 주장했다.<sup>50)</sup> 반면 당시 지식인들이 이런 근본을 알지 못하고 서방학문의 겉모습만 배우려 한다고 비판했다. 바로 이런 지식인들의 도덕적 허위의식을 비판하고 그 위에 기독교 복음의 길을 제시하고자 한 것이 그의 유교인성에 대한 기독교윤리적 해석이라고 볼 수 있다.

---

50) 胡瑞琴, 위의 책, 223-24.

## 참고문헌

- The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press
- James Legge, *Chinese Classics*, 『민족문화문고』, 1995
- James Legge, *The Religions of China*, New York: Charles Scribner's sons, 1880
- Macgillivray, *A Century of Protestant Mission in China(1807-1907)*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1907
- 『孟子』
- 『荀子』
- 王應麟, 『三字經』
- 花之安, 『自西徂東』, 香港: 文海出版社, 1884
- 花之安, 『經學不厭精』, 上海美華書館, 1898
- 安保羅, 『經學不厭精遺篇』, 上海美華書館, 1903
- 丁韜良, 『天道溯源』, 台灣文泉出版社, 1967
- 林樂知, 『全地五大洲女俗通考』, 光緒29年(1903)排印本, 第10集, 下卷
- 馬禮遜夫人編/顧長聲譯, 『馬禮遜回憶錄』, 廣西師範大學出版社, 2004
- 胡瑞琴, 『晚清傳教士與儒家經典研究』, 齊魯書社, 2011
- 胡衛清, 『普遍主義的挑戰：近代中國基督教教育研究(1877-1927)』, 上海人民出版社, 2000
- 王立新, 『美國傳教士與晚清中國現代化』, 天津人民出版社, 1997
- 張岱年, 『中國哲學大綱』, 北京：中國社會科學出版社, 1982
- 顧長聲, 『從馬禮遜到司徒雷登』, 上海書店出版社, 2004
- M.G. 馬森(Mary Gertrude Mason), 『西方的中國及中國人觀念：1840-1876』  
(*Western Concepts of China and The Chinese*, 1938), 楊德山譯, 北京: 中華書局, 2006
- 胡衛清, “傳教士、儒學、儒學教育”, 『史學月刊』(第六期, 1996)
- 줄리아 칭 지음, 변선훈 옮김, 『유교와 기독교』, 분도출판사, 1994
- 유춘동. “한성감옥서의 옥중도서대출부 연구”, 『書誌學報』 제40호(2012), 105-125.

기독교윤리의 관점에서 바라본 유교 인성론(人性論) 연구: 에른스트 파페르(Ernst Faber)를 중심으로 (DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2016.36.04>) | 설충수 141

설충수, “19세기 중국개신교의 중국종교 이해”, 『한국교회사학회지』 제37권(2014), 105-132.

설충수, “제임스 레그의 비교종교연구에서 드러난 유교일신론 고찰”, 『한국기독교와 역사』 제36호(2012), 269-293.

설충수, “『만국공보(萬國公報)』에 나타난 19세기 중국 개신교인의 신명(神名)문제”, 『장신논단』 제40집(2011), 143-166.

논문투고일: 2016년 10월 31일

심사개시일: 2016년 11월 15일

게재확정일: 2016년 12월 19일

---

• 국 문 초 록 •

---

에른스트 파베르는 독일선교사로서 중국에 와 주로 문서선교에 종사했다. 그는 19세기 개신교 중국선교정책의 큰 전환이라 할 수 있는 “공자가예수(孔子加耶穌)”의 입장을 대변하는 선교사로 기독교와 유교의 적대와 배척 관계를 지양하고 좀더 온화하며 객관적인 방식으로 유교와의 타협점과 관용을 찾아나가려 했다. 더 나아가 그는 19세기 당시 유교가 영향력을 잃고 도덕적 부패의 원인을 제공하는 모습을 보고 기독교 복음을 통한 유교의 개조까지 언급했다. 이런 유교에 대한 이해에 기초해 그는 예수와 공자의 비교를 통해 인간을 초월한 예수의 우월성을 그 선교의 중점으로 삼고자 했으며 도덕적 허위의식에 사로잡힌 중국 지식인들에게 진정한 인간됨의 길이 무엇인지 논하고자 했다. 즉 복음을 통한 개조의 길을 제시한다. 이에 그는 맹자 성선론의 단점이 지나치게 인간의 도덕적 노력을 부각시켜 하나님의 존재에 대해 무관심한 인간으로 만든다고 비판했다. 특히 맹자적 해석은 반성을 구하지 못하기 때문에 기독교의 죄에 대한 교리가 파고들 자리를 만들지 못한다고 보았다. 오직 하나님과의 인격적인 관계를 통해 인성의 온전함을 이룰 수 있으며 참 생명을 얻을 수 있다고 주장했다. 이것이 서방학문의 실체이고 만물의 근본으로 당시 동아시아 지식인이 진정 배워야 할 요소라고 말한다. 분명 그의 이런 유교인성론에 대한 기독교적 해석은 당시 동아시아 지식인들에게 생수와 같은 작용을 일으켰다고 본다.

**주제어:** 기독교윤리, 인성론(人性論), 에른스트 파베르, 공자혹예수(孔子或耶穌), 공자가예수(孔子加耶穌), 성선론(性善論)

---