

## 중국에 대한 라이프니츠의 이해와 중국 철학에 대한 그의 해석\*

- 『최근 중국 소식』과 『중국인의 자연신학론』을 중심으로 -

박 배 형

(서울대학교 인문학연구원)

### 1. 들어가는 말

서양 근대철학을 대표하는 사상가이자 과학과 수학에 관련된 학문적 업적 및 역사연구와 국제정치적인 활동을 통해 탁월한 실천적 지식인인 한 표본을 제시한 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646~1716)의 또 한 가지 특출한 면모는 중국과 중국의 사상에 대한 그의 관심 그리고 유럽과 중국을 포괄하는 보편주의적인 관점이라고 할 수 있다. 중국과

---

\* 이 논문은 2007년도 정부재원(교육과학기술부 인문학진흥방안 인문학연구지원사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2007-361-AL0016).

주제어: 라이프니츠, 예정조화, 모나드, 리, 질서, 예수회, 기독교, 중국 문명, 중국 철학, 자연신학  
Leibniz, Pre-established harmony, Monad, Li, Order, Jesuits, Christianity, Chinese civilization, Chinese philosophy, Natural theology

중국의 사상에 대한 지속적인 관심과 광범한 식견이라는 면에서 볼 때, 당대 유럽의 어떤 철학자도 라이프니츠에 필적할 수 없었다고 말하는 것은 결코 과언이 아닐 것이다.<sup>1)</sup> 실제로 당대 유럽의 어떤 일급의 철학자도 중국과 관련된 다양한 주제의 자료들과 생생한 보고문들을 엮어 라이프니츠처럼 책자로 출간한 경우는 없었다. 이 책자는 그가 편집하여 자신의 서문과 함께 발간한 『최근 중국 소식』(*Novissima Sinica*)을 지칭한다.<sup>2)</sup> 게다가 이 책자가 1697년의 초판에 이어 1699년 개정된 형태로 다시 간행된 사실로 미루어 볼 때, 이 책자에 대한 호응도 상당했을 것이라고 우리는 추정할 수 있다. 라이프니츠는 이 책자의 다소 긴 서문에서 중국의 문화 및 사상에 대한 자신의 견해를 뚜렷이 밝히고 있다. 여기서 그는 21세기를 사는 우리의 눈으로 보아도 대단히 현대적이라고 할 정도로 문화적 타자에 대한 이해와 문명 간의 소통을 강조하고 있으며, 이러한 이해와 소통 그리고 교류가 지식의 진보 및 인류 전체의 공영에 이바지할 것이라는 소망과 확신을 보여주고 있다(*Nov. Sin.* § 1 참조). 그는 『최근 중국 소식』에서 자신이 표명한 이러한 소망과 확신에 머물지 않고, 주로

- 
- 1) 이런 의미에서, 라이프니츠와 볼프(Christian Wolff)의 중국에 관한 글들을 번역하고 편집한 칭과 옥스토비는 다음과 같이 말한다. “라이프니츠는 오늘날까지도 중국과 중국의 철학에 대해 가장 많은 것을 알았던 가장 위대한 서양 철학자로 남아 있다.” J. Ching & W. G. Oxtoby(1992), *Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China*, Nettetal, p. 15. 또 이와 같은 맥락에서 쿡과 로즈몽은 다음과 같이 쓴다. “라이프니츠는 중국에 대한 연구에 진지하게 몰두한 서양 최초의 주요한 철학자였다.” D. J. Cook and H. Rosemont, Jr.(1982), “The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought”, *Journal of the History of the Ideas*, vol. 42, pp. 254. 유럽과 중국 간의 문화적이고 사상적인 교류의 역사에서 라이프니츠가 갖는 특별한 위상과 의미에 대한 최근의 연구로는 다음을 보시오. F. Perkins(2004), *Leibniz and China*, New York: Cambridge University Press; D. E. Mungello(2009), 『진기한 나라, 중국 : 예수회 적응주의와 중국학의 기원』, 이항만, 장동진, 정인재 [공]옮김, 파주: 나남.
- 2) G. W. Leibniz(1979), *Das Neueste von China(1697)/ Novissima Sinica*, H. G. Nesselrath & H. Reinbothe(Hrsg. u. Übers.), Köln. 앞으로 이 책이 인용될 경우에는 *Nov. Sin.*으로 축약하여 절의 번호와 함께 본문에서 표기될 것이다.

중국 선교에 직접 종사하거나 이와 관련을 맺고 있는 예수회 신부들 및 선교사들과의 편지 교환을 통해 계속해서 중국의 문물과 사상에 대한 그의 지식을 확대해 나간다.

이러한 편지 교환의 한 예를 우리는 북경에서 강희제의 교사 역할을 수행했던 부베 신부와와의 교류에서 볼 수 있는데, 라이프니츠는 이 기회를 통해 중국과 관련된 정보를 습득했을 뿐만 아니라, 부베가 발견하고 연구한 중국의 고대 사상과 자신의 사상 양자에 관련된 철학적 논의를 적어도 10여 차례에 걸쳐 전제하고 있다.<sup>3)</sup> 게다가 그가 남긴 여러 편지들 속에서 보이는 중국의 철학 사상에 대한 서술과 해석은 그가 끊임없이 이와 관련된 연구를 수행했었음을 시사한다.<sup>4)</sup> 그리고 자신의 생애의 말년에 이르러 라이프니츠는 중국 사상에 대한 그의 관심과 연구의 총결산이라고 할 수 있는 『중국인의 자연신학론』(1716)을 집필한다.<sup>5)</sup>

- 
- 3) 중국 선교 사업에 직접, 간접적으로 관여한 예수회 신부들과 라이프니츠 사이의 편지교환에 대해서는 다음을 참조하시오. G. W. Leibniz(2006), *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714). Französisch/Lateinisch - Deutsch*(이하 *Der Briefwechsel*로 축약), R. Widmaier(Hrsg.), Hamburg: Meiner.
- 4) 라이프니츠와 유가 철학과의 관계에 대한 포괄적인 연구를 수행한 먼젤로는 라이프니츠가 예수회 선교사들과의 본격적인 편지교환을 시작하기 전에 이미 다음과 같은 중국관련 서적들을 정독했거나 잘 알고 있었다고 주장한다: G. Spitzel, *De Re Litteraria Sinensium Commentarius*(1660); Athanasius Kircher, *China Monumentis qua sacris qua profundis illustrata*(1667); Philippe Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus*(1687). D. E. Mungello (1977), *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 5-7 참조. 실제로 라이프니츠는 여러 곳에서 쿠플레의 *Confucius Sinarum Philosophus*에 대해 언급하는데, 예컨대 그는 1689년에 자신이 로마에서 직접 만나기도 했던 예수회 선교사 그리말디(Claudio F. Grimaldi)에게 보낸 한 편지에서 쿠플레의 이 책에 관해 언급하고 있다. G. W. Leibniz(2006), *op.cit.*, pp. 38-9.
- 5) 일종의 긴 논문이라고 할 수 있는 라이프니츠의 이 글은 본래 당시 프랑스의 섭정 오를레앙 공의 고문관이자 라이프니츠의 편지교환 파트너였던 르몽(Nicholas Rémond)의 요청에 따라 이 파트너에게 보내진 편지 형식의 글로서, 라이프니츠 스스로 이것에 붙여오는 “Discours sur la Theologie naturelle des chinois”, 라틴어로는 “Dissertatio de Theologia Sinensium naturali”라는 제목을 붙이고 있다. 본 논문에서는 이

다른 한편, 라이프니츠는 예수회 선교사들과의 편지를 포함하여 중국과 관련된 여러 글들 속에서 지속적으로 선교의 중요성을 강조한다.<sup>6)</sup> 그러나 그의 이러한 강조는 중국에 유럽문화를 일방적으로 이식하는 것과는 거리가 멀다. 그는 지구의 거의 대척점이라 할 곳에서 독자적으로 문명을 발전시켜 온 유럽과 중국이 서로간의 차이에도 불구하고 서로 소통할 수 있고 진리의 이름으로 만날 수 있다고 주장하며,<sup>7)</sup> 또 근본적으로는 중국의 철학 사상도 기독교의 교리와 양립가능하리라고 생각한다. 말하자면 그에게 있어 선교 사업이란 단순히 기독교의 전파가 아니라, 우선 상호교류와 이해를 바탕으로 하여 양자 모두가 진리를 확인하고 발견하도록 하는 것이어야 한다. 더욱이 라이프니츠는, 그가 『최근 중국 소

---

제목을 “중국인의 자연신학론”으로 번역하였다. 르몽은 중국에서 직접 선교 사업에 종사했던 롱고바르디(N. Longobardi)와 생트 마리(A. de Sainte Marie)가 쓴 글을 라이프니츠에게 보내면서 이들의 주장에 대한 라이프니츠의 의견을 듣고자 했다. 롱고바르디는 예수회 선교사로서 그가 쓴 글의 제목은 *Traité sur quelques pointes de la religion des Chinois*이다. 생트 마리는 프란치스코회 선교사로서 그가 쓴 글의 제목은 *Traité sur quelques points importants de la mission de la China*이다. 우리가 고찰하고 있는 라이프니츠의 논문은 이 두 글에 대한 그의 비판이라고 볼 수 있다. 이 두 글이 본문에서 언급될 때에는 관례상 전자는 『중국종교론』으로 후자는 『중국선교론』으로 명명될 것이다. 두 저자와 이 두 글에 대한 소개를 위해서는 다음을 참조하시오. D. E. Mungello(1977), *op.cit.*, pp. 26-32; 이동희(2002), 「라이프니츠에 있어서 중국철학 수용과정에 대한 연구」, 『철학연구』 58호, pp. 193-197.

- 6) 라이프니츠는 당시 파리에 있던 예수회 신부이면서 그의 편지교환 파트너 중의 하나였던 베르주에게 보낸 한 편지에서 중국 선교가 “우리 시대의 최고의 과제”라고 말한다. G. W. Leibniz(2006), *op.cit.*, p. 127.
- 7) 라이프니츠가 중국에서 전개되는 기독교 선교사업의 의의를 진리의 일방적인 전파에서 찾지 않고 두 문화권의 공동 노력을 통해 학문과 기술을 교류하고 함께 진리와 상호번영에 이르는 데에서 찾고 있음은 그가 예수회 선교사인 그리말디에게 보낸 편지의 다음과 같은 문장에서 잘 드러난다. “인류의 선을 위한 위대한 과제가 [신의] 섭리에 의해 당신에게 부과되었으며, 지혜로운 당신이 그 점을 잊지 말아달라는 것입니다. 이제 서로 멀리 떨어져 사는 민족들[중국인과 유럽인] 사이에 인식의 새로운 교환이 일어나야 합니다. [...] 중국인들은 관찰에 뛰어나고, 우리는 생각해내는 데에 뛰어나입니다.” *Ibid.*, pp. 34-37.

식』에서 표명했던 것처럼, 두 문화권이 서로 부족한 점을 보완하여 학문과 기술의 발전 및 행복의 증진이라는 공통의 목표를 달성하기를 희망하면서, 이러한 목표를 달성함에 있어 선교 사업이 결정적으로 중요하다고 생각한다.<sup>8)</sup>

이 논문이 과제로 삼는 것은 라이프니츠의 중국에 대한 이해와 그의 이론적이고 실천적인 관심이 중국에 관한 그의 주요 저술 속에서 어떻게 나타나는지를 밝히는 것이며, 특히 중국 철학에 대한 그의 해석 속에 그 자신의 사상과 그의 이러한 관심이 어떻게 반영되어 있는가를 드러내는 것이다. 따라서 이 논문은 그의 해석의 정확성 여부를 검토하는 데에 초점을 맞추기보다는, 그 해석의 내용을 라이프니츠 자신의 철학과의 연관성 속에서 서술하는 데에 치중하면서 그 해석을 낳은 원인에 대한 설명을 시도하게 될 것이다.<sup>9)</sup> 이러한 과제의 수행에 있어 주된 텍스트는 앞에서 언급한 『최근 중국 소식』과 『중국인의 자연신학론』이다. 전자가

- 
- 8) 각주 6)에서 언급한 편지에서도 라이프니츠는 중국 선교가 기독교의 전파뿐만 아니라 유럽과 중국 모두의 번영 및 지식과 기술의 발전이라는 측면에서 중요하다고 말한다. *Ibid.*, p. 127.
- 9) 라이프니츠가 행하는 해석의 정확성 여부 및 그 정확성의 정도를 탐구하는 연구도 물론 마땅히 요청된다. 그러나 이 논문의 본문에서 드러나겠지만—라이프니츠의 이론적 관심은 자신의 철학과 중국철학의 특정한 면모가 근본적으로는 상통한다는 점과 또 그런 특정한 면모가 기독교와도 양립가능하다는 것을 제시하는 데 놓여있으며, 이것은 또한 중국과 유럽의 교류 및 선교라는 실천적 관심과 결합되어 있는데, 필자는 그의 해석에서 바로 이러한 연관성을 밝히는 데 주력하고자 한다. 따라서 해석의 정확성에 관한 문제가 이 논문의 중심에 놓이지는 않는다. 그렇지만 다른 한편 적어도 그의 해석이 우리의 집중적인 탐구와 주목을 촉발시킬 정도의 타당성은 지니고 있다는 것을 이 논문은 전제하며, 또한 그러한 타당성이 이 논문을 통해 연구는 국내에서는 그동안 활발히 진행되지 않았으며, 해외에서 이 주제를 다룬 비교적 최근의 연구로는 다음을 참조하시오. K. Yamaguchi, “Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus”, in W. Li & H. Poser(Hrsg.)(2000), *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart, pp. 224-238; F. Perkins(2004), *op.cit.*, 4장; D. J. Cook and H. Rosemont, Jr.(1982), *op.cit.*, pp. 253-267.

중국의 문물과 사상 일반에 대한 라이프니츠의 시각 및 입장을 잘 보여 주고 있다고 한다면, 후자는 그가 자연신학이라고 지칭하는 중국의 철학에 대해 본격적인 해석을 시도한 글이라고 할 수 있다.

이 논문에서 필자는 먼저 『최근 중국 소식』을 다루고 난 후, 理, 실체, 예정조화와 같은, 라이프니츠가 행하는 해석에서 결정적으로 중요한 개념들을 중심으로 『중국인의 자연신학론』을 고찰할 것이다.

## 2. 『최근 중국 소식』과 중국 문명에 대한 라이프니츠의 시각

『최근 중국 소식』에서 라이프니츠가 중국을 바라보는 특징적인 점은 우선 그가 당대의 세계에서 한편으로는 유럽, 다른 한편으로는 중국을 가장 문명이 발달한 지역으로 기정사실화 하고 있다는 것이다.<sup>10)</sup> 그뿐 아니라 그는 몇 가지 부문들을 통해 두 문화권을 비교하면서 중국 문화의 탁월성에 대한 찬탄과 더불어 이를 높이 평가하고 있다. 그가 이러한 글을 썼다는 사실과 이러한 평가를 내리기 위해 그가 갖추고 있었어야 했을 지식은 단지 라이프니츠 혼자만의 유별난 관심으로부터가 아니라, 당시 중국에 대한 유럽의 관심 및 중국과의 교류와 연관된 유럽의 지성사적 배경을 통해서만 충분히 이해될 수 있다.

17세기의 유럽에서 중국은 특별한 관심의 대상이 되고 있었는데, 당대에 쏟아져 나온 중국에 관한 많은 문헌들과 정보의 양이 이를 입증하고 있다.<sup>11)</sup> 이 시기는 마르코 폴로의 『동방견문록』이 나온 지 벌써 몇 세기

10) “나는 우리 대륙의 두 극단, 즉 유럽과 (사람들이 흔히 Tschina라고 부르는) 중국 - 이 제국은 동방의 유럽처럼 지구의 반대편을 장식하고 있는데 - 에서 인류가 이룩한 최상의 문화와 기술적 성취가 오늘날 거의 똑같은 정도로 축적되어 있는 것을 보고, 이것이 운명의 섭리와 같은 것이라고 생각한다.” G. W. Leibniz, *Nov. Sin.* § 1.

11) 17세기와 18세기에 걸쳐 유럽에서 쏟아져 나온 중국 관련 문헌들의 계량적 소개와

가 지난 후였으며, 유럽인에게 중국은 이미 단순한 호기심의 대상이 아니라 유럽의 반대편에 위치한 고도로 문명화된 지역이었다. 중국에 대한 이러한 이미지의 형성에 상당한 영향을 끼쳤고 중국의 역사와 문화 전반에 대한 상세한 서술을 담은 책은 『중화대제국사』로서, 이 책은 1585년에 스페인어로 출간되어 여러 나라 언어로 번역되었다.<sup>12)</sup> 또 1615년이 되면 중국 선교에서 핵심적인 역할을 수행한 예수회 신부 마테오 리치의 『그리스도교 중국 원정』이 유럽에서 라틴어로 번역되어 출간되고 그 이후 10판 이상 거듭 인쇄된다.<sup>13)</sup> 중국에 대한 라이프니츠의 지식의 주된 원천은 당시 유럽 지식인들이 그랬듯이 예수회 선교사들을 통한 것이었다. 그렇기에 중국과 중국 문화에 대한 그의 평가는 바로 마테오 리치를 비롯한 선교사들에 크게 힘입었다고 볼 수 있다. 그러나 유럽 문명과 중국 문명과의 관계를 어떻게 설정할 것인가에 대한 그리고 양 문명 간의 교류가 갖는 세계사적 의의 및 전망에 대한 견해는 상당한 정도로 라이프니츠 자신의 독자적인 것이라고 보아야 한다.

라이프니츠가 활동하던 시기, 그리고 특히 그가 『최근 중국 소식』을 출간하던 시기는 계몽주의의 여명기라고 할 수 있다. 라이프니츠 자신이

---

추이 및 그것의 문화사적 의미에 대해서는 다음의 글을 참조하시오. Th. Fuchs(2006), "The european China-Receptions from Leibniz to Kant", *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33, pp. 35-49.

12) 『중화대제국사』의 원제목은 *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*로서 스페인의 아우구스티누스 교단의 선교사인 멘도자가 펴낸 것이다. 이 책의 영역본은 1588년에 *The history of the great and mighty kingdom of China and the situation thereof*라는 제목으로 출간되었다. 이 책의 성격과 의의 및 당대의 중국 관련 문헌들의 소개에 대해서는 다음을 참조하시오. W. 프랑케, 『동서문화교류사』(1995), 김원보 옮김, 단국대출판부, 개정초판, pp. 121-124.

13) 이 책은 마테오 리치가 말년에 중국에서의 그리스도교 선교의 역사와 자신의 경험을 기록한 것인 *De Christiana Expeditione apud Sinas*를 말하는 것으로, 그의 사후에 벨기에 신부 트리코(Nicolas Trigault)에 의해 라틴어로 번역, 출판되었다. 이 책은 첫 출판 이후 30년 동안 6개 국어로 번역되었으며 12번의 재판이 나왔다. 이 책에 관한 자세한 설명에 대해서는 다음을 참조하시오. D. E. Mungello(2009), *op.cit.*, pp. 76-82.

전형적인 합리주의자이며 이성에 의해 인간과 세계를 이해할 수 있을 뿐만 아니라 이성에 의해 인간과 세계가 지속적으로 발전할 수 있으리라는 계몽주의자들의 기본적인 사상적 입장은 이미 라이프니츠의 입장이기도 했다.<sup>14)</sup> 말하자면 당시 유럽은 계몽주의적 사상운동의 만개를 눈앞에 두던 시점으로서, 라이프니츠는 인간의 이성을 통해 형성되어 왔고 앞으로 교류를 통해 더욱 발전하게 될 유럽의 문명과 중국의 문명을 계몽주의를 상기시키는 용어인 “빛”이라는 말로 종종 표현하고 있다.<sup>15)</sup> 계몽주의는 이성이 지배하는 사회의 건설을 지향하므로 당연히 정치적인 함의를 지닐 수밖에 없는데, 당대 유럽의 지식인들에게 중국은 합리적인 질서에 따라 운용되는 보다 이성적인 사회로 간주되기도 했으며 이것이 또 유럽 사회를 비판하는 근거가 되기도 했다.<sup>16)</sup> 다른 한편 계시종교로서의 기독교가 존재하지 않는 나라에서도 이렇듯 높은 수준의 문명이, 심지어 유럽을 능가할 수도 있는 문명이 형성되었다는 사실에 대한 발견은<sup>17)</sup> 기독교

14) 라이프니츠의 철학이 갖는 계몽주의적 성격의 독특한 측면에 대해서는 다음을 참조하시오. P. Raynaud, “Leibniz, Reason, and Evil”, C. McCarthy(ed.)(1998), *Modern Enlightenment and The Rule of Reason*, Washington, D. C., pp. 150-167.

15) 라이프니츠는 예수회 신부인 그리말디에게 보낸 편지에서 예수회가 행하고 있는 선교사업의 중요성에 대해 언급하는 중에 중국과 유럽이 이룩한 문명 간의 교류를 강조하고 예수회가 이에 기여하는 바가 크다고 말하면서 이러한 교류를 “빛을 빛으로 밝히”는 일로 묘사하고 있다. 또 그는 다른 편지에서도 이러한 교류를 일러 “빛의 교역”이라고 칭하기도 한다. G. W. Leibniz(2006), *op.cit.*, pp. 34-37, 126-127.

16) 이와 관련된 계몽기 유럽의 정치적 상황 및 중국 모델에 대한 논의들을 연구한 문헌으로는 다음을 참조하시오. W. W. Davis(1983), “China, Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, pp. 523-548; G. Lottes(1991), “China in European Political Thought, 1750-1850”, in Th. H. C. Lee(ed.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, pp. 65-77.

17) 이와 관련하여 라이프니츠는 다음과 같이 말한다. “도대체 그 누가 문명화된 생활의 규율 전반에 있어 우리를 능가하는 민족이 있을 것이라고 상상이나 했겠는가? 그렇지만 이제 중국인들에 대해 더욱 잘 알게 되면서 우리는 중국인들이 그러한 점에서 우리보다 낫다는 것을 발견하고 있다.” G. W. Leibniz, *Nov. Sin.* § 3.

교의 절대성 및 우월성을 믿는 유럽의 입장에서는 매우 충격적인 경험이었으며, 또한 그러한 사실은 유럽의 지식인들에게는 해명해야만 할 중요한 과제로서 등장하게 되었다.

위에서 서술한 모든 정황이 라이프니츠의 『최근 중국 소식』에 배어 들어가 있는데, 그는 이 책자에서 유럽과 중국의 문명을 분야별로 비교하면서 양자의 우열에 대해 논하고 있다. 우리는 중국과 중국의 문명에 대한 라이프니츠의 시각을 잘 이해하기 위해 그가 행하는 비교를 고찰해볼 필요가 있다.

첫째, 그에 따르면 유럽은 “사유의 철저함과 이론적 훈련에 있어서” 중국보다 “월등하다”(Nov. Sin. § 2). 보다 구체적으로 말해서 그는 논리학, 형이상학, 수학(기하학) 그리고 천문학에서 유럽이 중국보다 훨씬 뛰어나다고 생각한다. 그리고 중국에는 엄격한 논증체계가 발달하지 못했으며 기하학도 경험적 차원에 머물러 있다고 생각한다(Ibid.).

둘째, 라이프니츠에 따르면 실천철학에 있어서는 중국이 유럽보다 앞서 있다. 이것은 단순히 윤리학이나 정치철학적 차원만을 말하는 것이 아니라, 그러한 학문이 얼마나 사람들의 삶 속에 실질적으로 뿌리내리고 있느냐 하는 측면을 말하는 것이다. 즉 라이프니츠는 일반적으로 도덕규범의 내면화가 유럽보다 중국에서 더 잘 이루어져 있으며, 중국에서는 유럽과 비교하여 볼 때 법률과 법적 장치가 “훌륭히 공공의 안녕과 삶의 질서”를 성취해내고 있다고 주장한다(Nov. Sin. § 3). 또한 실천철학 분야에서 앞서 있는 중국에서는 사람들이 서로에 대해 존중하고 예의를 갖추는 것이 습성화되어 있는 반면, 유럽인들은 원칙과 규칙에 따라 행동하는 것에 익숙하지 못하다고 말한다. 게다가 그는 유럽이 감당할 수 없을 정도로 도덕적 타락에 직면해 있다고 판단하면서 더욱 중국을 모범으로 삼아야 한다고 생각한다(Nov. Sin. §§ 4, 10).

셋째, 라이프니츠에 따르면 유럽과 중국은 기술이나 실험과학적 측면

에서는 서로 대등하다. 그리하여 그는 이 분야에 있어서는 양자 간에 서로 도움을 주는 방향으로 서로의 능력들을 교환할 수 있을 것이라고 말한다. 그러면서도 그는 전쟁기술에 있어서는 유럽이 더 앞서 있는데, 이것은 중국인들이 전쟁기술의 계발을 위한 능력이 부족해서가 아니라 전쟁을 일으키는 것을 싫어하고 인간의 마음에 공격성이 생기게 하는 것들을 경멸하기 때문이라고 주장하면서 중국인의 윤리적 우위를 시사한다 (*Nov. Sin.* § 2).

라이프니츠가 행하고 있는 양 문명 간의 이러한 비교와 평가에 있어 우리는 다음의 두 가지를 주목할 필요가 있다. 그 하나는 그가 보여주고 있는 타 문명에 대한 인정과 존중 그리고 그가 지니고 있는 분석적이고 균형 잡힌 태도이다. 그는 기독교의 계시적 진리와 무관하게 발전되어온 중국 문명을 단순히 기독교 중심주의적 또는 유럽 중심주의적 견지에서 평가하려 하지 않을 뿐 아니라, 당대 유럽의 정치 상황을 비판하고 개선하기 위해 중국 문명을 이상화시키지 않는다.<sup>18)</sup> 그는 양 문명 간의 우월한 점과 그렇지 못한 점을 항목별로 비교하고 서로 보완적인 길로 나아가갈 것을 주장한다.

다음으로 주목해야 할 필요가 있는 것은 라이프니츠가 이론적 학문, 특히 수학(기하학)에 특별한 의미를 부여한다는 사실이다. 그는 수학에 있어서만큼은 유럽이 중국을 훨씬 능가한다고 생각하는데, 그는 수학을 통해서만 최고의 진리로 향하는 길이 열린다는 입장을 지니고 있다. 그리하여 그는 “수학의 증명을 연구했던 사람들은 영원한 진리의 본질을 파악하여 불확실한 것과 확실한 것을 구별해 냈으나,” 수학을 모르는 사

18) 중국을 계몽된 전제군주가 합리적으로 통치하는 조화롭고 질서정연한 제국으로 이상화시키는 유럽 계몽기의 한 경향을 상세히 소개한 문헌으로는 다음을 참조하시오. Walter Demel(1991), “China in the Political Thought of Western and Central Europe, 1570-1750”, in Th. H. C. Lee(ed.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, pp. 45-64.

람들은 진리를 제대로 알지 못한다고 주장한다(*Nov. Sin.* § 9). 중국의 이론적 학문이 유럽과 비교하여 어느 정도로 열등한지에 대해 라이프니츠가 더 이상 세세히 논하지 않고 있는 까닭에, 우리는 그의 판단이 얼마나 타당한지, 또 어떤 근거에서 이런 주장을 하는지를 여기서 검토할 수는 없다. 단지 라이프니츠는 당시 중국 황제인 강희제가 예수회 신부로부터 수학을 배운다는 것에 대해 언급하면서, 황제가 수학을 통해서만 학문의 비밀을 알 수 있다는 사실을 분명히 깨달았다고 말한다(*Nov. Sin.* §§ 9, 10). 이러한 그의 언명들로부터 우리는 라이프니츠가 중국과 유럽 문명의 비교를 통해 어느 한쪽이 일방적으로 우월하다는 식의 견해를 표명하지는 않지만, 최고의 진리를 인식한다는 점에 있어서는 유럽이 중국에 앞선다는 기본적 입장을 지니고 있다는 결론을 이끌어낼 수 있다.

그런데, 위에서 언급한 대로 라이프니츠는 실천철학에 있어서 중국인들이 앞서 있다고 여길 뿐만 아니라, 이러한 영역에서 유럽이 중국의 가르침을 받을 수 있도록 유럽에서 중국으로 선교사가 파견되듯이 중국에서 유럽으로도 선교사가 파견되기를 희망한다는 견해를 피력하기조차 한다.

나는 [...] 무엇보다도 실천철학의 적용과 보다 이성적인 삶의 방식을 그들에게서 배우는 것이 바람직할 것이기 때문에 이런 말을 하는 것이다. 어쨌든 우리 유럽이 직면한, 감당할 수 없을 정도로 증가하고 있는 도덕적 타락을 바라보면서 나는 우리가 계시신학을 가르쳐줄 수 있는 사람들을 그들에게 보냈던 것처럼, 중국 측에서도 자연신학의 적용과 실천을 가르쳐 줄 선교사를 우리에게 파견하는 일이 반드시 필요하지 않을까 하고 생각하게 된다(*Nov. Sin.* § 10).

이 인용문에서 특히 우리의 관심을 끄는 것은 자연신학에 대한 그의 언급이다. 여기서 우리는 라이프니츠가 중국의 자연신학 및 그것의 의의

와 관련하여 자신의 심중에 있는, 적어도 두 가지의 기본적인 견해를 내비치고 있음을 발견하게 된다. 그 하나는 주로 실천과 적용이라는 측면에서 고려되는 것이긴 하지만, 적어도 중국에서 발전된 자연신학이 유럽보다 못하지 않으며 더 우월할 수조차 있다는 것이다.<sup>19)</sup> 다른 하나는 계시신학이 중국인들에게 진리를 선사할 수 있는 것과 유사하게, 중국인의 자연신학도 유럽인에게 진리에 이르는 길을 제시하고 그것의 실천적 적용을 가르칠 수 있으리라는 가정이다. 말하자면 그는 여기에서 이미 두 문명권의 신학이 서로 이질적이라기보다는 근본적으로 상통한다는 입장을 드러내고 있는 것이다. 이러한 입장은 결코 당대 유럽에 널리 퍼진 일반적인 관점이라고 할 수 없다. 아무리 중국에 호의적이라고 하더라도 중국은 명백히 기독교 문명권이 아닌 것이며, 그런 한에서 중국의 자연신학이 유럽인들에게 진리에 이르는 길을 제시해줄 것이라거나, 자연신학의 실천적 적용과 관련하여 가르침을 줄 수 있다는 식의 주장을 내세운다는 것은 당시로서는 매우 파격적이며 급진적으로 읽힐 수 있는 것이다. 그렇다면 도대체 라이프니츠는 그가 중국의 자연신학이라고 부르는 것을 어떤 방식으로 이해하고 평가하고 있기에 이러한 입장을 피력하고 있는 것인가? 다음 장에서 우리는 바로 이점에 대해 다루게 될 것이다.

19) 라이프니츠가 중국의 자연신학을 언급할 때면 그는 대체로 이를 실천철학적 차원과 밀접히 관련시키고 있는데, 이것은 중국의 도덕적 생활상과 자연신학을 높이 평가하는 그의 다음과 같은 언급에서도 나타난다. “중국은 거대한 제국입니다. [...] 인구와 훌륭한 정치는 유럽을 능가합니다. 또한 중국에는 여러 관점에서 경탄할 만한 공중도덕이 있습니다. 이 공중도덕은 철학적 교설, 보다 더 자세히 말하자면 대략 3000년 전쯤에 확립되어 권위를 부여받고, 그들의 선조들이 존중해 온 자연신학과 연관되어 있습니다. 우리의 성서를 제외한다면 그리스철학은 그리스 이외의 지역을 포함해서 가장 오래된 철학으로 알려져 있습니다. 그러나 중국의 자연신학은 그리스철학보다 더 오래된 것입니다.” G. W. Leibniz(1994), *Discours sur la Theologie naturelle des chinois*, in *Gottfried wilhelm Leibniz: Writings on China*, translated, with a Introduction, Notes, and Commentaries by J. Cook and H. Rosemont, Jr. Chicago and La Salle, § 3. 앞으로 라이프니츠의 이 편지글이자 논문인 『중국인의 자연신학론』이 인용될 때에는 *Discours*로 축약하여 본문에서 절의 번호와 함께 표기될 것이다.

### 3. 『중국인의 자연신학론』에 나타난 라이프니츠의 중국 철학 해석

#### 3.1. 예비적 고찰과 라이프니츠의 기본 입장

본 논문의 서두에서 지적한 바대로 라이프니츠가 중국의 자연신학 내지는 중국의 사상에 대한 자신의 견해를 상세히 피력하는 곳은 그가 편지 형식으로 쓴 『중국인의 자연신학론』이다. 본 논문의 목적상 우리는 라이프니츠의 이 편지글 전체를 분석하려 시도하지 않고,<sup>20)</sup> 그가 말하는 중국의 자연신학에 대한 그의 해석에 있어 핵심적인 개념들에 집중하여 논의를 진행할 것이다. 우선 우리는 이 편지글의 성격을 전반적으로 이해하기 위해 다음의 몇 가지를 먼저 고찰해야 한다. 그 하나는 이 글의 제목 속에 들어 있는 “자연신학”이라는 용어에 관한 것이고, 둘째로는 라이프니츠가 이해하는 자연신학과 철학과의 관계이며, 셋째로는 이 글이 갖는 기본적 성격 및 그가 이 글에서 자신의 논지를 전개시키는 방식과 관련된 것이다.

첫째로, 자연신학은 그것의 상관 개념인 계시신학과의 대비를 통해 보다 잘 이해될 수 있다. 계시신학이 궁극적으로는 인간의 자연적 능력을 초월하여, 즉 신의 권능과 은총의 선물인 계시에 근거하여 또 그 계시를 내용으로 하여 이루어질 수 있는 신에 대한 인식이라고 한다면, 자연신학은 인간에게 자연적으로 주어진 이성을 통해서 이루어지는 신에 대한 인식이자 이론이라고 할 수 있다.

둘째로, 라이프니츠는 일반적으로 자연신학과 철학을 명료히 구분하

20) 본 논문의 목적은 『중국인의 자연신학론』 전체를 분석하는 데에 있는 것이 아니라, 필자는 여기서 라이프니츠가 행하는 논증이나 인용문들을 세세히 다루지는 않을 것이다. 『중국인의 자연신학론』 전체를 상세히 논한 글로는 다음을 참조하시오. D. E. Mungello(1977), *op.cit.*, pp 69-117; 이동희(2002), 앞의 논문, pp. 191-206.

지 않는다. 이것은 우선 그의 사유가 엄밀하지 않아서가 아니라 자연신학과 철학이 기본적으로 겹치는 부분이 있기 때문이다. 주지하다시피 철학의 한 분과이자 제 1철학으로 불리기도 하는 형이상학에서 중요한 주제가 바로 신으로서 사실상 자연신학은 형이상학의 한 구성요소라고도 할 수 있다. 또한 라이프니츠가 철학을 신학과 명료히 구분하지 않는 것은 그 자신이 철학과의 연관성 속에서 신학에 부여하는 특별히 중요한 의미 때문이기도 하다. 그는 진정한 철학을 자연신학과 동일시하거나 아니면 진정한 철학은 결국 신학으로 귀착된다고 생각한다.<sup>21)</sup> 그렇기에 그는 여러 곳에서 진정한 형이상학과 논리학이 곧 자연신학이라는 식으로 말하거나 자연신학이 “실재적인 형이상학 및 가장 완벽한 윤리학을 포괄한다”고 말한다.<sup>22)</sup> 그런 까닭에 그가 중국의 자연신학에 대해 논한다는 것은 곧 중국의 철학에 대해 논하되 주로 신 내지는 신적인 것과 관련된 형이상학적 측면을 논한다는 것과 다를 바가 없다. 그리하여 그가 『중국인의 자연신학론』에서 다루는 내용들은 사실상 우주의 원리나 실체 등과 같이 중국 철학의 형이상학적 주제들이고, 보다 구체적으로 말하자면 중국의 유가 철학의 주요 개념들이다. 그는 이러한 개념들이 신학적 함축을 지니고 있다고 해석하면서, 그가 실제로 고찰하는 중국의 유가 철학을 일종의 자연신학으로 간주한다.<sup>23)</sup>

21) 이러한 의미에서 다음과 같은 그의 언급도 이해될 수 있을 것이다. “나는 철학자로 시작하지만, 신학자로 마무리한다. 나의 주요한 원리들 중의 하나는 그 어떤 것도 근거 없이 발생하는 않는다는 것이다. 이것은 철학의 한 원리이다. 그러나 이것은 그 근본에서 보자면 신의 예지에 대한 인정과 다를 바가 없다. 물론 내가 이러한 것을 우선적으로 말하지는 않지만 말이다.” E. Bodemann(1895), *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover, p. 58. 여기서서 G. W. Leibniz(2006), *Der Briefwechsel*, p. CXXXIII에서 재인용.

22) G. W. Leibniz(1985), *Nouveaux Essais*, in *Philosophische Schriften* (이하 PS로 축약), hrsg. u. übers. von W. von Engelhardt und H. H. Holz, Darmstadt, Bd. III/2, p. 425; G. W. Leibniz(1960ff.), *Die philosophischen Schriften von Leibniz*(이하 GP로 축약), 7 Bände, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890 (Nachdruck, Hildesheim), Bd. III, p. 193.

셋째로는 『중국인의 자연신학론』이 갖는 기본적 성격 및 라이프니츠가 이 글에서 자신의 논지를 전개시키는 방식에 관한 것인데, 우리는 예수회 신부이자 그의 편지교환 파트너 중 하나였던 드 보스에게 그가 보낸 1716년 1월 13일자 편지에서 바로 이에 대한 그 자신의 진술을 들어 볼 수 있다.

저는 거기에서[『중국인의 자연신학론』에서] 신과 정령 그리고 인간 영혼에 관한 중국인의 교설들을 고찰하고 있습니다. 그리고 저는 거기에서 당신의 교단 신부인 롱고바르디(Niccolo Longobardi)와 프란치스코 교단의 생트 마리(Antonio de Santa Maria)가 중국인 및 고대 중국인들이 무신론자들임을 증명하기 위해 인용한, 권위 있는 바로 그 증거들을 사용하고 있습니다. 이 신부들은 자신들의 시도에서 결코 성공하지 못했으며, 그렇기에 저에게는 오히려 모든 반대되는 주장들이 훨씬 더 그럴듯합니다. 사실상, 고대 중국인들은 그리스 철학자들보다 진리에 더욱 가까이 다가갔던 것으로 보입니다.<sup>24)</sup>

이 인용문으로부터 미루어 보건대, 『중국인의 자연신학론』은 중국 철학 특히 신학적 함축을 가지는 내용과 관련된 중국의 유가 철학에 대한 두 신부, 즉 롱고바르디와 생트 마리의 해석 및 주장들을 반박하고 라이프니츠 자신의 해석을 제시하는 글이라고 할 수 있다. 위의 인용문에서 간취할 수 있듯이 라이프니츠는 이 두 신부들과는 전혀 생각을 달리하고 있는데, 다시 말해서 그는 중국의 유가 철학이 무신론이 아니라는 입장을 가지고 있다. 또 그가 “고대 중국인들은 그리스 철학자들보다 진리에

23) 실제로 라이프니츠는 그의 『중국인의 자연신학론』에서 유가 철학의 주요 개념을 설명하면서 “나는 이 모든 것들이 상당히 훌륭하며 상당히 자연신학과 일치한다고 생각합니다”라고 말하고 있다. G. W. Leibniz, *Discours*, § 31.

24) G. W. Leibniz(2007), *The Leibniz-des Bosses correspondence*, translated, edited, and with an introduction by Brandon C. Look and Donald Rutherford, New Haven : Yale University Press, p. 359.

더욱 가까이 다가갔던 것으로 보입니다”라고 쓰면서 “진리”라는 말을 언급하는 것으로 보아, 또 자연신학이라는 맥락에서 이를 언급하는 것으로 보아, 우리는 라이프니츠가 기독교의 신학적 진리와 유가 철학에 담긴 진리 내용, 양자를 매우 가까운 관계에 있는 것으로 간주하고 있음을 알 수 있다.

그런데 이 인용문에서 그가 말하고 있듯이, 라이프니츠는 이 두 신부들이 “인용한, 권위 있는 바로 그 전거들을 사용하고” 있다. 이것은 곧 라이프니츠가 『중국인의 자연신학론』에서 사용하는 중국의 문헌들이 바로 그가 비판하고 있는 두 신부들이 그들의 저술, 즉 『중국종교론』과 『중국선교론』<sup>25)</sup> 속에서 인용한 그 전거들이라는 것이다. 다시 말해서 그는 두 신부들의 이 저술들을 읽으면서 그들의 해석을 반박하되 그 논문들 속에 인용된 중국 문헌들의 내용을 이 두 신부들과는 다르게 해석하고 이들의 논리적 결함을 지적하면서 자신의 논지를 전개시키고 있는 것이다. 따라서 실제로 그는 어떤 중국 문헌도 추가로 인용하여 활용하지 않으며 이 두 신부들이 인용한 내용들만을 전거로 삼는다.<sup>26)</sup> 그렇기에 『중국인의 자연신학론』은 그가 가진 해석적 입장을 분명히 제시해주는 저술이긴 하지만, 유가 철학 일반에 대한 체계적인 연구라기보다는 일차적으로 두 신부들의 견해를 비판하면서 자신의 주장을 개진하는 글이라고 할 수 있다.

### 3.2. 주요 개념들을 통해 살펴본 라이프니츠의 해석

라이프니츠가 그의 『중국인의 자연신학론』에서 주장하고자 하는 바는

- 25) 라이프니츠의 비판의 대상이 되고 있는 두 신부들의 이 두 저술에 대해서는 각주 5)를 참조하시오.
- 26) 『중국인의 자연신학론』에서 라이프니츠는 실제로, 『성리대전』, 『중용』, 『서경』, 『논어』, 『시경』, 『통감』, 『역경』을 언급하고 인용하고 있는데, 인용되는 글들은 모두 위의 두 신부들의 저술 속에 나오는 글들이고 라이프니츠 자신이 이러한 사실을 밝히고 있기도 하다.

궁극적으로는 중국의 유가 철학이 무신론적이지 않다는 것이며 기독교 신학과 양립 가능하다는 것이다. 따라서 그의 논의는 유가 철학에서 기독교적 신의 존재에 상응하는 것이 있으며, 이를 둘러싼 철학적 개념과 이론이 기독교적 신학과 유사하게 해석된다는 것에 치중하고 있다. 그렇기에 그의 논의는 바로 기독교의 신에 상응하는 유가 철학의 개념을 중심으로 이루어지는데, 바로 이 개념을 라이프니츠는 理(Li)로 보고 있다.<sup>27)</sup> 그리고 이와 관련된 논의를 전개하면서 그는 자신의 철학에 등장하는 개념들을 사용하고 있다. 이제 이러한 개념들을 고려하면서 理 개념을 중심으로 하여 유가 철학에 대한 그의 해석을 고찰해 보도록 한다.

### 3.2.1. 실체로서의 리(理) 개념과 기독교적 신

라이프니츠는 리(理)를 “최상의 실체”, “제일원리”, “보편적 정신” 등으로 지칭하며, 또한 이를 “우리의 신”을 뜻하는 것으로 간주할 수 있다고 말한다(Discours, §§ 47, 46, 36, 28, 5). 여기서 “우리의 신”이란 기독교적 신을 말하는 것이고 그에게 있어 실체란 주지하다시피 모나드를 뜻하기에, 그는 여기에서 신과 理 그리고 모나드를 등치시키고 있다고 볼 수 있다. 그렇기에 이미 여러 학자들이 그가 理를 모나드로 해석한다는 주장을 내놓은 바 있다.<sup>28)</sup> 우리는 다음의 몇 가지에 유의하면서 그가 신과

27) 바로 이런 의미에서 제르네는 라이프니츠의 『중국인의 자연신학론』에서 理(Li)라는 개념이야말로 라이프니츠가 행하는 분석의 주제라고 말한다. J. Gernet(2000), “Leibniz on a seminal Chinese concept versus the missionary Longobardo”, in W. Li & H. Poser(Hrsg.), *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart, p. 204.

28) 사실상 라이프니츠의 『중국인의 자연신학론』에는 모나드라는 용어가 등장하지 않는다. 그러나 그가 理를 궁극적 실체로 명명하는 한에서 그가 理를 모나드로 간주한다는 것은 쉽사리 추론될 수 있다. 그런 의미에서 첼플리너는 라이프니츠가 “중국 철학의 理를 모나드로 파악했다”고 말한다. A. Zempliner(1970), “Gedanken über die erste Übersetzung von Leibniz’ Abhandlung über die chinesische Philosophie”, *Studia Leibnitiana*, 2, p. 228. 또한 라크 역시 이와 유사한 견해를 피력한다. D. F. Lach(1945),

모나드 그리고 理를 어떻게 설명하는지를 살펴보고 그의 해석에 대한 이해를 도모하고자 한다.

우선, 라이프니츠의 모나드론에 따르면 우주를 구성하는 궁극적 존재이자 실체인 모나드는 복수이다. 다시 말해서 모나드는 하나가 아니고 무한한 수의 개별적 실체들로서 물질적이지 않으며 영혼과 같은 정신적 존재자들이다.<sup>29)</sup> 이것들은 존재하는 모든 현상들의 근저에 놓여 있는데, 이를 달리 말하면, 존재하는 모든 현상들은 이 실체들로 환원되는 것이다. 모나드들은 신에 의해 창조된 것인데, 라이프니츠에 따르면 신 역시 하나의 모나드이다. 그러나 신은 무한하고 절대적인 근원적 실체이며 존재하는 모든 것들의 최종적 근거이지만, 창조된 실체들로서의 모나드는 제한적이며 신에 의존적이다.<sup>30)</sup> 그리하여 모나드와 理와의 유사성을 말하고자 한다면 모나드 일반이 아니라 오직 이 절대적이고 근원적 모나드에만 한정시켜 말해야 한다. 그렇기에 라이프니츠는 理를 “최상의 실체”라고 하는 것이고 이것은 실체 일반을 뜻하는 것이 아니라 절대적 실체로서의 모나드만을 뜻하는 것이다.<sup>31)</sup>

둘째, 그런데 이 최상의 실체로서의 모나드, 즉 신은 그 이외의 실체들, 즉 창조된 실체들과 당연히 상이하지만, 이것은 전적인 상이성이라기보다는 정도상의 상이성이라고 할 수 있다.<sup>32)</sup> 왜냐하면 최상의 실체가 다른 실체들과 전적으로 다르다면, 양자가 같이 모나드라는 이름으로 불

“Leibniz and China”, *Journal of the History of the Ideas*, vol. 6, p. 452 참조.

29) G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 57, PS, Bd. I. 이 우주를 구성하는 기본적 요소인 실체로서의 모나드가 영혼 또는 정신적 존재자라는 사실은 곧 라이프니츠가 생각하는 우주가 일종의 살아있는 전체임을 뜻한다고 볼 수 있다.

30) *Ibid.*, §§ 3, 6, 38, 47 참조.

31) *Ibid.*, §§ 9, 47.

32) 라이프니츠에 따르면 모든 모나드들이 지니는 속성 중 하나는 이 우주를 지각하는 것인데 그는 모나드들 간에 이러한 지각의 명료성에 있어 정도의 차이가 존재하며 이것이 곧 모나드들 간의 상이성을 만들어낸다고 말한다. *Ibid.*, §§ 60.

릴 수는 없을 것이며, 창조된 실체는 실체라고 불릴 수조차 없을 것이기 때문이다. 이것은 곧 라이프니츠에게 있어 모든 실체들이 근본적으로 동일한 구조를 지니고 있음을 뜻한다. 말하자면 그가 제일원리라고 칭하기도 하는 신으로부터 창조된 실체들은 신이 지니는 속성을 어느 정도씩 부여받아 존재하게 되는 것이다.<sup>33)</sup> 그러나 다른 한편 라이프니츠에 따르면 어떤 실체도 전적으로 동일한 것은 없다. 즉 개개의 실체는 모두 상이하다.<sup>34)</sup> 그리하여 그에 따르면 이 세계는 근본적으로는 하나의 동일한 구조와 질서 속에서 상이한 존재자들이 통일적으로 공존하는 전체로 이해될 수 있다.<sup>35)</sup>

셋째, 라이프니츠는 롱고바르디가 그의 『중국종교론』에서 제일원리인 理의 속성들을 열거해 놓은 것을 소개하면서 이것들과 라이프니츠 자신이 생각하는 근원적 실체가 갖는 속성들이 매우 유사한 것으로 보고 있다. 그렇기에 그는 理의 개념으로부터 어렵지 않게 최상의 실체로서의 모나드, 즉 신의 개념으로 나아갈 수 있다고 생각한다. 그는 다음과 같이 쓰고 있다.

---

33) 라이프니츠는 지각의 명료성에 따라 차별화되는 모나드들 중에서 이성적 능력을 소유한 모나드들을 가리켜 “신성(Divinité)의 형상”이라고 칭한다. G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, § 14, PS, Bd. I; *Monadologie*, § 83, PS, Bd. I 참조

34) *Monadologie*, § 9. 실체들의 상이성과 이로부터 비롯되는 모든 사물들의 상이성과 관련된 라이프니츠의 주장에 대해서는 다음을 참조하십시오. 줄고(2006), 「칸트의 라이프니츠 비판 - ‘구별불가능한 것의 동일성 원리’를 중심으로 - 」, 『인문논총』 제 56집, PP. 193-200.

35) 이와 관련하여 라이프니츠는 신이 우주를 창조할 때 “최고의 다양성과 최고의 질서를 통일”시켰다고 표현한다. G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, § 10, PS, Bd. I. 또 그는 이렇듯 동일한 구조와 결합되어 있는 다양성을 다음과 같이 표현하기도 한다. “하나의 동일한 도시가 상이한 측면에서 관찰될 때, [...] 말하자면 다양한 조망으로 나타나듯이, 무한한 많은 단순한 실체들로 인하여 말하자면 그만큼 많은 세계들이 존재하는 것이다. 그러나 이 세계들은 단지 각 모나드들의 상이한 관점에서 표상된 하나의 동일한 세계의 조망들인 것이다.” *Monadologie*, § 57.

중국인들은 제일원리를 (아주 탁월하게도) 존재, 실체, 실재라고 부릅니다. 그들에 따르면 이 실체는 무한하고 영원하며, 창조되지도 않고 소멸되지도 않으며, 시작도 없고 끝도 없습니다. 그것은 하늘과 땅과 그 밖의 물질적 사물의 물리적 원리일 뿐만 아니라 덕과 관습 그리고 그 밖의 다른 정신적 사물의 도덕적 원리이기도 합니다. 그것은 눈에 보이지 않지만 최고로 완전한 존재입니다(*Discours*, § 5).

이어서 그는 다음과 같이 말한다.

또한 우주의 실체들 [...] 가운데에는 절대적인 일자인 하나의 실체가 있습니다. 이 실체는 그 자신의 존재에 있어서는 전혀 분할될 수 없으며, 현재 세계에서 존재하고 있는 사물들과 앞으로 세계에 존재할 수 있는 가능성을 가진 사물들의 원리입니다. [...] 우리가 이념들, 제일원인들, 모든 본질들의 원형, 이 모두가 신 안에 있다고 가르칠 때 우리는 [중국인들과] 같은 말을 하는 것입니다. 그리고 우리는 최상의 통일체를 가장 완전한 다수성과 연결시켜 신에 대해 이렇게 말합니다: 모든 것 속에 들어 있는 일자(Unum). 모든 것을 포함하는 일자, 모든 것이 이 일자 안에 들어 있다. 그러나 형식적으로는 하나이지만, 모든 것을 배태한다(*Discours*, § 6).

여기서 라이프니츠는 제일원리이자 하나의 실체로서의 理에 대해 말하면서 그것이 그가 생각하는 절대적인 일자인 신의 개념과 별 차이가 없다고 주장하고 있다. 말하자면 신은 모든 것을 지배하는 원리로서, 존재하는 모든 것과 존재하게 될 모든 것들을 포괄하는 최상의 통일적 개체이다. 그런데 사실상 이러한 개념은 그가 말하는 근원적인 실체로서의 모나드를 뜻하는 것이라고 할 수 있다. 이렇듯 그는 理와 그가 생각하는 기독교적 신의 개념을 유사한 것이라고 파악하면서 이들 간의 차이가 있다 하더라도 근본적으로는 일치한다고 해석한다.

그런데, 하나의 근본적 원리이자 모든 것들의 근거와 원천으로이라는

점에서 보면 理 개념과 기독교의 신 개념이 유사할 수 있으나, 후자가 갖는 인격신적인 성격을 理 개념이 갖는다고는 쉽게 말할 수 없다. 그러나 라이프니츠는 이것을 심각한 문제로 여기지 않고 있는데, 왜냐하면 그는 여러 곳에서 중국 고전에 나오는 상제(上帝)라는 개념과 理가 결국은 같은 것을 의미한다고 보고 또 이 상제를 기독교적 신과 일치시킬 수 있다고 여기고 있기 때문이다.<sup>36)</sup> 따라서 예컨대 그는 “중국의 옛 현자들이 하늘을 다스리는 정신을 진정한 신으로 여겼을 때, 그리고 그 정신을 理 자체, 즉 질서 또는 최상의 이성이라고 생각했을 때, 그들은 자신이 의식하고 있던 것보다 훨씬 더 진리에 가까이 접근해 있었다”고 주장하고 있는데(*Discours*, § 32), 여기서의 “정신”이란 다른 말로 하면 곧 상제를 뜻한다. 그리하여 그는 또 다음과 같이 말하고 있다.

고대 중국의 현자는 보통 사람들에게는 그들의 상상력에 걸맞은 제사의 대상이 필요하다고 보고 이런 숭배의 대상으로 理가 [...] 아닌 상제, 곧 하늘의 정신을 제안했던 것입니다. 이 이름은 理 [...] 자체를 뜻하는 것입니다. [...] 상제, 혹은 중국인이 원칙적으로 경배하는 것은 물질적 하늘 그 자체라기보다는 하늘을 주재하는 理라고 말하는 것이 옳을 것입니다(*Discours*, § 31).

이런 방식으로 라이프니츠는 기독교적 신과 理 개념의 유사성을 드러

36) 중국 고전에 나오는 상제가 기독교적 신에 상응한다는 것은 마테오 리치의 입장이기도 했는데, 라이프니츠는 이와 관련하여 리치를 언급하며 다음과 같이 말하고 있다. “중국인이 말하는 理와 태극 다음으로 위대한 것은 상제, 즉 위에 계신 왕 또는 하늘을 다스리는 정신입니다. 리치는 중국으로 건너가 얼마 동안 지낸 다음 [중국] 사람들이 이 상제가 하늘과 땅의 주, 즉 우리의 신을 의미한다는 것을 받아들일 수 있을 것이라고 믿었습니다.” G. W. Leibniz, *Discours*, § 28. 마테오 리치는 그의 저술 『천주실의』에서 다음과 같이 말하고 있다. “우리[서양]의 천주는 바로 [중국의] 옛 경전에서 말하는 ‘하느님’[上帝]입니다(吾天主 乃古經書所稱上帝也).” 마테오 리치(1999), 『천주실의』, 송영배 [외] 옮김, 서울: 서울대출판부, pp. 99-100.

내고자 시도하면서 결국 중국의 유가 철학이 결코 신을 부정하지 않을 뿐만 아니라 그가 말하는 중국의 자연신학이 기독교의 신학과 상당한 정도로 일치한다고 주장한다(*Ibid.*).

### 3.2.2. 질서로서의 理 개념과 예정조화 개념

라이프니츠는 『중국인의 자연신학론』에서 롱고바르디 신부가 인용한 『성리대전』 26권 8쪽을 재인용하면서 理라고 하는 것이 존재하는 모든 것을 통제하고 지배하며 산출한다고 말하고 나서, 이러한 理는 곧 근본적인 질서이자 그러한 질서를 창조하는 존재, 또는 제일원인이라고 해석한다(*Discours*, § 21). 그리고 그는 이러한 질서를 “이성적인 최상의 질서”라고도 말하면서 이러한 이성적 질서를 산출하는 존재를 “최상의 이성”이라고 칭하기도 한다(*Discours*, §§ 18, 19).<sup>37)</sup> 그는 롱고바르디 신부가 理 개념으로부터 신성을 배제하기 위해 理 개념에 대해 서술한 내용을 오히려 자신의 입장을 강화할 수 있는 증거로 활용한다. 롱고바르디 신부는 理 개념에는 신적 존재가 갖추어야 할 의지나 자발성의 측면이 결여되어 있음을 말하면서, “이 세계에 있는 사물의 조화와 질서가 理로부터 자연적으로 그리고 필연적으로 생겨난다고” 주장한다(*Discours*, § 17). 즉 理에 법칙과 질서의 측면은 인정하지만 그것의 작용은 그저 자연적이라는 것이다. 그러나 라이프니츠는 이에 대해 다음과 같이 말하면서 롱고바르디 신부의 견해를 반박하고 있다.

존재하는 것들은 그것들의 자연적 성향에 의해 그리고 예정된 질서에 의해 산출되는 것이라는 중국인의 생각은 칭송받을 만합니다(*Discours*, § 18).

37) 여기서 눈여겨보아야 할 것은, 라이프니츠의 어법에 따를 때 신은 그러한 질서를 산출해낼 뿐만 아니라 이미 그러한 질서를 완전하게 구현한 존재로서 그 자체로서 이성적 질서이자 이러한 질서의 창조자라는 것이다. 이러한 어법을 라이프니츠는 理 개념에도 그대로 적용한다.

여기서 주목해야 할 것은 그가 세계에 구현된 질서로서의 理를 설명하면서<sup>38)</sup> “예정된 질서”라는 개념을 사용한다는 것이다. 이것은 그의 철학 체계를 표현하는 중요한 개념인 예정조화의 개념을 상기시킨다. 게다가 그는 이 인용문보다 앞선 한 대목에서 이미 理의 정신적 성격을 설명하면서 예정조화 개념을 사용한 바 있다(*Discours*, § 14). 또 “조화”라는 것을 라이프니츠는 종종 “질서”와 “비례” 등과 연관시켜 사용하고 있는 까닭에<sup>39)</sup> 우리는 여기서 “예정된 질서”라는 개념이 “예정조화”와 다를 바 없이 사용된 것이라고 충분히 추정할 수 있다.<sup>40)</sup>

“조화”는 라이프니츠 철학을 규정하는 핵심적인 개념으로서 예정조화라는 것은 이 조화 개념의 한 특수한 경우라고 볼 수 있을 것이다.<sup>41)</sup> 그는 여러 곳에서 다양하게 조화 개념을 정의하는데 그것의 본질적인 성격

38) 여기서의 우리의 관심은 理의 작용이 실제로 자연적인 것이냐 아니면 의지를 지닌 어떤 신적인 존재의 자발적 작용이냐를 결정하는 데에 있지 않다. 우리의 관심사는 라이프니츠가 자신의 철학 사상의 적용을 통해 유가 철학의 주요 개념인 理를 기독교적으로 설명함으로써 유가 철학을 자연신학으로 간주하려는 그의 기본적 입장을 어떻게 강화하고자 하는지를 추적하는 것이다.

39) Y. Belaval(1988), “Die Idee der Harmonie bei Leibniz”, A. Heinekamp und F. Schupp (Hrsg.), *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Darmstadt, p. 563ff; G. W. Leibniz, *Théodicée*, PS, Bd. II/1, p. 9; G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, PS, Bd. III/2, p. 445. 라이프니츠는 “조화” 개념을 질서 개념과 유사하게 신에 의해 산출되는 것으로 보는 동시에 간혹 조화 자체를 신으로 지칭하기도 한다. 즉 그는 한 편지에서 신을 “최고의 이성”이자 “보편적 조화”로 칭한다. G. W. Leibniz, “Leibniz an den Herzog Johann Friedrich”, GP, Bd. I, p. 61.

40) 아마도 이런 이유로 인하여 쿡과 로즈몽은 본래 불어로 쓰여진 『중국인의 자연신학론』을 영역하면서 “ordre préétabli”을 “preestablished harmony”로 번역하였으리라고 필자는 추정한다. G. W. Leibniz, *Discours*, § 18; G. W. Leibniz(2002), *DISCURSUS SUR LA THEOLOGIE NATURELLE DES CHINOIS*, Hrsg. u. mit Anmerkungen versehen W. Li und H. Poser, Frankfurt a Main, p. 45 참조.

41) 라이프니츠 철학을 규정하는 한 핵심개념으로서의 조화 개념과 그것의 특수한 경우로서의 예정조화 개념의 관계에 대해서는 다음을 참조하시오. W. Schneider(1984), “Harmonia Universalis”, *Studia Leibnitiana*, vol. 16, pp. 27-44.

은 “다수성(Vielheit) 속의 통일성(Einheit)”이다.<sup>42)</sup> 이것은 기본적으로 무한한 다수의 실체로서의 모나드들 전체와 이 전체를 산출하고 통일적으로 지탱하며 또 포괄하는 근원적 모나드로서의 신이라는 구조에 잘 들어맞는 것이기도 하지만 유기체나 음악과 같은 다양한 부문에 적용될 수도 있다.

그런데 예정조화라는 것은 본래 이러한 다수의 실체들 사이의 관계 및 우리가 현상계로 인지하는 물질계와 정신적인 실체 양자의 관계를 설명하는 개념이라고 할 수 있다. 라이프니츠에 따르면 우선 실체 자체들끼리는 상호작용을 하지 않는데, 예컨대 우리 각자의 영혼(모나드)의 활동은 다른 사람의 영혼(모나드)의 활동에 아무 영향도 주지 않으며 그 역도 마찬가지이다.<sup>43)</sup> 하지만 우리는 서로의 의식에 있어 서로 영향을 주고받는다고 여긴다. 이것은 라이프니츠에 따르면 서로의 의식 속에서 각각 독립적으로 일어나는 일들이 바로 그 독립성에도 불구하고 마치 영향을 주고받는 것처럼 여겨지도록 신이 미리 설계해 놓았기 때문이다. 실질적인 영향관계가 있다면 이것은 모나드가 갖는 실체로서의 독립성을 훼손하는 것이므로 원리적으로 불가능하다. 따라서 의식적인 면에서 상호작용의 관계에 놓인 것으로 여겨지는 두 사람의 영혼 속에는 서로 상응하는 사태가 각각 독립적으로 일어나야 하며, 이것을 신이 미리 정해놓아야 한다. 그리고 이러한 관계는 두 사람 사이의 관계뿐만 아니라 모든 실체들 간의 관계에도 적용되어야 한다. 이것이 예정조화의 한 측면이다.

예정조화의 다른 측면은 육체(물질)와 정신(영혼) 사이의 관계에서 성립하는 것이다. 라이프니츠에 따르면 물질계의 작동방식과 정신계의 작

42) “조화는 다수성 속의 통일성이다. 이 조화란 겉으로 보기에 가장 무질서해 보이는 요소들을 통일시키고 경탄스러운 상호연관성을 통해 [...] 가장 높은 수준의 일치물 가져올 때 가장 크다.” G. W. Leibniz(1967), *Confessio Philosophi*, Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar von O. Saame, Frankfurt am Main, p. 51.

43) 이를 라이프니츠는 “모나드들은 창문을 가지고 있지 않아서 그것을 통해 어떤 것도 들어오거나 나갈 수 없다”고 표현한다. *Monadologie*, § 7. PS, Bd. I.

동방식은 전혀 다르기 때문에 양자는 상호작용하지 않는다.<sup>44)</sup> 그럼에도 불구하고 예컨대 육체와 영혼으로 이루어진 생명체에는 당연하게도 육체에서 일어나는 일과 영혼에서 일어나는 일이 서로 직접 관련되어 있는 것으로 여겨지고 양자는 서로 영향을 끼치는 것처럼 보인다. 이것 역시 신이 처음부터 육체와 영혼 양자에게서 발생하는 것들이 상응하고 서로 어긋나지 않도록 미리 법칙적으로 정해 놓았기 때문에 가능하다. 말하자면 예정조화라는 것은 그가 실체들의 독립성을 보장하면서도 법칙적인 우주의 조화로운 운행이라는 그의 기본적인 사상을 설명하기 위해 고안해 낸 개념이라고 볼 수 있다. 그리고 예정조화 개념에 있어 또 하나 특징적인 점은 라이프니츠에 따를 때 이 우주를 창조한 신은 가장 선한 존재로서 그가 사랑하는 피조물들을 위해 최상의 선택을 했다는 점이다. 그렇기에 그가 조화롭게 마련해 놓은 우주의 질서는 최상의 선한 질서가 된다고 할 수 있다.<sup>45)</sup>

유가 철학은 물론 라이프니츠와 동일한 모나드론을 포함하는 것도 아니고 유가 철학에서 육체와 정신의 관계 역시 꼭 라이프니츠와 동일한 관점에서 이해될 수 있는 것도 아니다. 게다가 이런 주제를 상세히 논하

44) 보다 구체적으로 말하자면, 물질계는 작용인에 따라 또는 기계적인 자연법칙에 따라 설명될 수 있으며, 정신계는 목적인에 의거하여 설명된다. 그러나 두 세계는 마치 서로 간에 영향을 미치는 듯이 서로 상응한다. 이를 라이프니츠는 다음과 같이 말한다. “영혼은 그 자신의 고유한 법칙들을 따르고, 육체도 마찬가지로 자신의 법칙을 따른다. 그러나 양자는 모든 실체들 사이의 예정조화에 의하여 서로 합치한다. [...] 영혼들은 [...] 목적인에 따라 작용한다. 육체들은 작용인 또는 운동의 법칙에 따라 작용한다. 이 두 세계, 즉 작용인의 세계와 목적인의 세계는 서로 조화를 이룬다. [...] 이 체계[예정조화의 체계]에 따르면 육체는 마치 영혼이 전혀 존재하지 않는 것처럼 (이것은 불가능하지만) 작용하고, 영혼은 마치 육체가 존재하지 않는 것처럼 작용한다. 그리고 양자 모두 한쪽이 다른 쪽에 영향을 미치는 것처럼 작용한다.” *Ibid.*, §§ 78-81.

45) 흔히 『변신론』 또는 『신정론』으로 번역되는 라이프니츠의 *Théodicée*(1710)는 이러한 선한 질서가 지배하는, 가능한 한 최상의 세계를 창조한 신을 옹호하는 저술로 알려져 있다.

기 위해서 우리는 또 다른 추가적인 내용을 필요로 한다. 따라서 우리는 여기에서 라이프니츠의 예정조화 개념이 유가 철학에 어떻게 적용될 수 있는가를 더 이상 논하지는 않을 것이다. 그렇지만 지금 우리가 다루는 중심 주제인 理 개념의 해석에서 예정조화 개념이 갖는 의미를 짚어보아야 할 것인데, 이는 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 첫째, 理는 이 우주를 지배하는 하나의 근본적인 원리이자 질서로서, 라이프니츠의 조화 개념이 말해 주듯이 다양한 것들 속에서 그것들을 통일적으로 지배하는 것이라는 점이다. 따라서 理는 존재하는 모든 것들이 근본적인 차원에서 상호 조화로운 연관성 속에 놓여 있게 만드는 원리로 해석될 수 있다. 둘째, 예정조화 개념을 통해서 또는 “예정된 질서”라는 표현을 통해서 라이프니츠는 理가 단순히 맹목적인 자연법칙에 불과한 것이 아님을 주장하고 있다. 즉 그는 理에 최고도로 이성적인 존재자의 본성에서 나오는 질서라는 생각을 부여함으로써 理가 가지고 있는 자연적 함의뿐만 아니라 도덕적 함의까지 살리는 동시에 기독교적 신의 의지적 행위와도 결합될 수 있는 해석의 길을 제시하고자 했다고 할 수 있다.<sup>46)</sup>

#### 4. 결론을 대신하여

이상에서 우리는 라이프니츠가 중국과 중국 문명을 일반적으로 어떻게 이해하고 있는지 에 대해 소개한 후, 그러한 이해의 연장선상에서 그

46) 이와 관련하여 그는 다음과 같이 말한다. “중국인들은 理를 일자(一者), 완전무결한 순수성의 선(善), 완전히 단일한 존재이자 완전히 선한 존재, 하늘과 땅을 형성해낸 원리, 최상의 진리이자 힘 자체로 봅니다. [...] 그것은 순수함과 덕 그리고 사랑의 원천입니다. [...] 이 원리는 이성의 [...] 모든 방법과 법칙들을 포함하며, [...] 만물을 이런 방법과 법칙들에 따라 배열합니다. 理 [...] 혹은 상제는 모든 것을 보고, 모든 것을 알며, 모든 것을 할 수 있는 지성적 본성이라고 할 수 있습니다. G. W. Leibniz, *Discours*, § 11.

가 자연신학이라고 칭하는 중국의 유가 철학에 대한 그의 해석을 몇 가지 주요한 개념을 가지고 고찰하였다.

라이프니츠는 유럽의 반대편에 놓인 중국의 문명을 높이 평가하면서 유럽과 중국 두 문명 간의 교류와 소통을 통해서 인류 전체가 더욱 더 평화롭게 발전할 것이라는 전망을 제시한 당대 유럽의 탁월한 사상가였다. 그리고 이러한 전망의 실현을 위한 그의 노력의 일환이 바로 『최근 중국 소식』의 발간이라고 할 수 있다. 그는 이 책에서 중국과 관련된 선교활동, 중국 문화의 탁월성, 당시 중국의 정치적 상황과 환경 및 중국과 러시아 그리고 유럽의 외교적 문제와 관련된 최신의 정보들을 수록함으로써 유럽의 관심을 촉구하고 아울러 상호교류의 당위성을 설파하였다.

또한 라이프니츠는 『최근 중국 소식』에서 중국의 실천철학이 유럽보다 우수하다는 주장과 함께 중국의 자연신학을 언급한 바 있는데, 그는 나중에 『중국인의 자연신학론』에서 이 주제를 본격적으로 논구하였다. 그는 당시 몇몇 유럽의 해석자들에 반대하여 중국의 자연신학, 즉 유가 철학이 무신론적이지 않을 뿐만 아니라, 이 철학과 기독교 양자가 그 근본에 있어서는 상통한다는 해석을 내놓았다. 이것은 이미 우리가 본문에서 언급했듯이, 옳고 그름의 판정을 떠나 라이프니츠 당대의 일반적인 해석이라고 할 수 없으며, 상당한 정도로 획기적이라고 볼 수 있는데, 여기서 필자는 이러한 해석을 낳은 원인을 밝힐 수 있는 몇 가지 실마리를 다음과 같이 제시해보고자 한다.

첫째, 그의 신학적 입장은 다분히 이신론(理神論)적 성격을 지닌다는 점이다. 물론 그의 입장이 전형적인 이신론인가 하는 문제는 논란의 여지가 있다. 그러나 그의 이론이 인간의 역사와 자연세계의 운행을 설명하면서 신의 개입을 요청하는 것이 아니라 그러한 설명을 위해 신이 창조한 법칙과 질서에 의거하고자 한다는 점에서 그의 신학적 입장은 이신론적이라고 볼 수 있다. 이러한 관점에서 신에 의해 부여된 조화로운 질

서를 의미하는 예정조화 개념도 이신론적 측면을 설명해주는 것으로 해석될 수 있다. 만약 그가 인간의 역사에 개입하고 자연적 법칙을 자의적으로 거스르는 신 개념을 가졌다면 유가 철학의 理 개념을 기독교적 신의 개념과 유사한 것으로 해석하기 어려웠을 것이다.

둘째, 우리는 라이프니츠 자신의 철학 내지는 신학과 유가 철학 사이에 있을 수 있는 실질적인 유사성을 꼽을 수가 있다. 즉 그는 오랜 시간을 거쳐 중국 철학을 접하고 연구하면서 자신의 철학적 입장과 유가 철학의 유사성을 발견하였고 이런 사실이 자신의 철학이 지니는 보편타당성을 입증한다고 여겼을 수 있다. 그리고 그는 자신의 철학이 기독교 신학과 서로 합치한다는 확신을 지녔으므로 유가 철학을 기독교적으로 해석하는 데에 어려움을 느끼지 않았을 것이다. 그리하여 그는 자신의 철학적 개념들을 중국철학에 적용해 가면서 이를 기독교적으로 해석했던 것이다. 이러한 주장은 물론 당연한 것으로 곧바로 인정될 수 있는 것은 아니다. 그러나 원숙기 라이프니츠 철학 자체가 심지어 유가 철학의 직접적인 영향 하에서 형성되었다는 주장이 제기되어 한동안 상당한 설득력을 얻은 적이 있었다는 사실만보더라도 그의 철학과 유가 철학 사이에 유사성이 존재한다는 것을 의심하기는 어렵다.<sup>47)</sup> 게다가 근원적 모나드

47) 주지하다시피 이미 1950년대에 니덤(Joseph Needham)은 중국의 과학과 문명에 대한 포괄적 연구에서 라이프니츠의 철학이 중국의 이른바 “신유학”(Neo-Confucianism)으로부터 결정적인 영향을 받아 형성되었다는 주장을 내놓은 바 있다. 그는 신유학이 근본적으로 “유기체의 철학”이며 라이프니츠의 모나드야말로 서양의 이론적 무대에 처음으로 출현한 유기체라는 주장과 더불어 신유학의 유기체적 특성이 바로 라이프니츠를 통해 서양 철학적 사유의 흐름에 전달되었다는 견해를 표명하고 있다. 그리하여 그는 라이프니츠가 “오랫동안 중국의 사상에 의해 자극을 받았으며 그가 중국의 사상으로부터 단지 그것과 기독교적 철학과의 일치(congruency)에 대한 확신 이상으로 상당히 많은 것을 끄집어냈을 것이라는 점은 쉽게 알 수 있는 일”이라고 말한다. J. Needham(1956), *Science and Civilization in China*, Vol. II, Cambridge, pp. 292, 497-501. 여기서 모나드가 일종의 유기체로 이해된다는 것은, 라이프니츠가 모나드를 일종의 영혼으로 이해한다는 점으로부터 설명될 수 있다. 즉 그에 따르면 이 세계를 이루는 기본적 요소인 모나드는 물질적 원자와 같은 것이 아니라

와 理와의 관계, 그의 철학이 갖는 유기적 세계관, 윤리적 세계와 자연적 세계를 하나로 결합시키는 경향 등은 이러한 유사성에 대한 주장을 강화시키는 충분한 증거가 될 수 있다.

셋째, 중국 선교 및 중국 고전의 해석과 관련하여, 라이프니츠는 마테오 리치로 거슬러 올라가는 적응주의적 해석 방식의 대표적인 옹호자였다는 점이다. 적응주의적 해석이란 기독교의 교리와 유교 내지는 유가 철학, 특히 고대 유교의 가르침이 서로 합치할 수 있다는 전제 하에서 유교를 이해하고 선교정책을 수행하는 방식을 뜻하는 것으로<sup>48)</sup> 그는 『중국인의 자연신학론』서두에서 적응주의적 해석을 “적절한 방식”이라고 말한 바 있으며, 고대의 중국인들이 신에 대한 참된 인식을 가졌다고 믿고 있다(*Discours*, §1). 그는 한편으로는 자신이 중국인의 자연신학이라고 칭하는 유가 철학에 담긴 진리가 기독교적 진리와 근본적으로는 다르지 않다는 입장을 지녔다는 점에서 예수회의 적응주의적 해석 및 정책과 통할 수 있었던 것이고, 다른 한편으로 그는 스스로가 자신의 시대의 최고의 과제라 여겼던 중국 선교를 위해서도 적응주의적 해석방식이 효과적이라고 보았기에 일관되게 예수회의 선교정책을 지지했던 것이다. 그

---

살아 있는 영혼이라고 할 수 있는데, 그렇기에 이 세계 전체가 일종의 살아 있는 전체처럼 파악될 수 있는 것이다. 이러한 니덤의 주장에 대해서 그동안 여러 논란이 있어 왔는데, 사실상 니덤의 주장을 있는 그대로 수용하기는 어렵다. 그 하나의 이유를 들자면 니덤이 아무리 유기체 철학을 중시하더라도 라이프니츠의 사상에 있어 빼놓을 수 없이 중요한 다른 영역은 수학과 논리학이며 이 분야는 유기체의 차원과는 별 관계없이 설명될 수 있기 때문이다. 멘젤로 역시 니덤의 주장을 있는 그대로 따르기 어렵다는 입장을 표명한 바 있으며, 또한 쿡과 로즈몽은 니덤의 주장을 입증할 만한 충분한 증거가 발견되지 않는다는 점을 들어 그 주장의 타당성을 의심하고 있다. 그러나 지금 소개한 이들 중 누구도 라이프니츠 철학과 유가 철학과의 유사성에 대해서는 이의를 제기하지 않는다. D. E. Mungello(1977), *op.cit.*, pp. 14-17; D. J. Cook and H. Rosemont, Jr.(1982), *op.cit.*, pp. 254-256.

48) 예수회의 적응주의에 대해서는 이미 앞에서 여러 번 인용되었던 다음의 책을 참조하시오. D. E. Munnello(2009), 『진기한 나라, 중국 : 예수회 적응주의와 중국학의 기원』, 이향만, 장동진, 정인재 [공] 옮김, 파주: 나남.

런데 우리는 여기서 유가 철학에 대한 그의 고유한 해석이 예수회의 적응주의적 해석을 지지하게 했는지, 아니면 적응주의를 옹호하는 그의 입장이 그의 고유한 해석을 낳은 것인지 하는 인과적 선후관계를 해명해야 하는 문제에 부딪히고 있다. 그런데 이것은 양자택일적으로 답하기 곤란한 문제이며, 우리는 두 가지를 모두 고려해야 할 것이다. 적어도 라이프니츠는 우리가 본문에서 이미 고찰한 바와 같이 유가 철학의 연구를 통해 그것이 진리에 가까이 다가가 있음을 확신했던 것이고, 그에게 있어 기독교적 진리를 떠난 다른 진리란 존재하지 않는 것이었기에 유가 철학은 근본적으로는 기독교와 합치할 수 있다고 해석했던 것이다. 그리고 그는 중국에 관한 한, 타 문화권이 갖는 철학과 그와 연관된 풍속을 존중하면서 그 안에서 진리성을 찾아 이것이 기독교적 신학과 근본적으로 합치한다는 전제 하에서 선교를 하는 방식이 효과적이라고 믿었던 것이다. 그런데 여기서 한 가지 기억해야 할 사실은 그의 『중국인의 자연신학론』이 본래 반(反)적응주의적 해석의 대표자들을 반박하고 적응주의를 옹호하는 분명한 성격을 갖는다는 점이다. 게다가 그는 이와 관련하여 카톨릭 교회가 공식적으로 반적응주의적 노선을 택하게 된다면 중국에서의 선교는 실패하고 말 것이라고 언명한 바도 있다.<sup>49)</sup> 만약 그렇게 된다면, 이런 귀결은 그에게 있어서는 유럽과 중국 문명 간의 지적, 문화적 교류와 이것이 가져올 미래의 밝은 전망 모두를 잃게 되는 것을 의미했을 것이다. 따라서 그는 어떤 식으로든 적응주의적 노선을 옹호하는 노력을 기울일 필요가 있었고, 선교 및 교류 그리고 유럽과 중국 상호 간의 발전적 미래에 대한 그의 실천적 관심은 『중국인의 자연신학론』에서 보여준

49) G. W. Leibniz(2007), *op.cit.*, p. 209. 1711년 7월 8일 드 보스에게 보낸 이 편지에서 라이프니츠는 마테오 리치 이후 예수회의 주된 선교정책이기도 했던 적응주의와 이에 반대하는 세력 및 선교정책 간의 갈등의 산물이었던 이른바 전례논쟁을 암시하면서 예수회의 적응주의적 입장을 지지하는 한편, 당시 반적응주의적으로 기울고 있던 카톨릭 교회의 입장을 비판하고 있다. 이른바 “전례논쟁”에 대한 보다 상세한 설명을 위해서는 다음을 참조하시오. D. E. Mungello(1977), *op.cit.*, pp. 9-13.

그의 해석 속에 어느 정도 투영되어 있다고 우리는 추정할 수 있다.

앞에서 우리가 다룬 라이프니츠의 『최근 중국 소식』과 『중국인의 자연신학론』은 약 300년 전에 쓰인 글들이다. 당시 라이프니츠는 동서 간 문화적 교류의 필요성을 역설했으나, 오늘날 우리는 이미 복잡하고도 빈번한 교류의 현장에서 살고 있다. 그렇지만 서로 다른 문화권 간의 바람직한 교류를 위해 우리는 300년 전에 동서 간 문화적 교류의 한 모델을 제시했다고 할 수 있는 그의 목소리를 다시 한 번 경청할 필요가 있다. 그러나 그것은 그가 제시한 모델을 그대로 답습해야 한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 오히려 그것은 그의 모델이 오늘날의 우리에게 그러한 교류와 관련된 과제를 던져주고 있음을 뜻한다. 그의 모델에는 무엇보다도 타 문화에 대한 인정이 있었고, 문화권들끼리 진리의 이름으로 만나고 서로 배울 수 있다는 확신이 있었으며, 이를 통해 상생적인 발전에 이르는 전망이 있었다. 그리고 이러한 특징들은 오늘날에도 그의 모델이 가진 장점으로 읽힐 수 있다. 그러나 그의 모델은 현실 속에서 그다지 힘을 발휘하지 못한 채 18세기 후반을 지나면서 점점 잊혀져갔다. 그 이후 유럽과 중국, 유럽과 아시아의 교류사는 라이프니츠가 소망했던 호혜적인 것과는 거리가 먼, 강탈과 침략과 같은 사건들로 점철되었다. 우리는 이렇게 그의 모델이 현실적으로 힘을 발휘하지 못하고 잊혀져간 원인을 찾을 필요가 있지만, 이를 자본주의와 제국주의의 발흥과 같은, 경제적이고 정치적인 요인으로만 돌려서는 안 된다. 그의 모델 자체가 어떤 성격과 문제점들을 지니고 있었는지를 탐구하는 것도 반드시 요청되는 일이라고 할 수 있다. 이 논문은 이를 위해 우선 중국 및 중국 문화의 평가와 해석에 관련된, 그리고 두 문화권 간의 교류에 관련된 그의 사상을 이해하려는 하나의 시도라고 할 수 있다.

## 참고문헌

### I. Leibniz의 저작

- Leibniz, G. W.(1960ff.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (= GP), 7 Bände, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (Nachdruck, Hildesheim).
- \_\_\_\_\_ (1985), *Philosophische Schriften* (=PS), hrsg. u. übers. von W. von Engelhardt und H. H. Holz, Darmstadt.
- \_\_\_\_\_ (1985), *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, PS, Bd. I.
- \_\_\_\_\_ (1985), *Monadologie*, PS, Bd. I.
- \_\_\_\_\_ (1985), *Théodicée*, PS, Bd. II/1.
- \_\_\_\_\_ (1985), *Nouveaux Essais*, PS, Bd. III/2.
- \_\_\_\_\_ (1967), *Confessio Philosophi*, Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung u. Kommentar von O. Saame, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1979), *Das Neueste von China(1697)/ Novissima Sinica*, H. G. Nesselrath & H. Reinbothe(Hrsg. u. Übers.), Köln.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Discours sur la Theologie naturelle des chinois*(=Discours), in *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*, translated, with a Introduction, Notes, and Commentaries by J. Cook and H. Rosemont, Jr. Chicago and La Salle.
- \_\_\_\_\_ (2002), *DISCURSUS SUR LA THEOLOGIE NATURELLE DES CHINOIS*, Hrsg. u. mit Anmerkungen versehen W. Li und H. Poser, Frankfurt a Main.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*. Französisch/Lateinisch-Deutsch(=Der Briefwechsel), R. Widmaier(Hrsg.), Hamburg: Meiner.
- \_\_\_\_\_ (2007), *The Leibniz-des Bosses correspondence*, translated, edited, and with an introduction by Brandon C. Look and Donald Rutherford, New Haven : Yale University Press.

## II. 2차 문헌

- Belaval, Y.(1988), “Die Idee der Harmonie bei Leibniz”, A. Heinekamp und F. Schupp(Hrsg.), *Leibniz’ Logik und Metaphysik*, Darmstadt, pp. 561-586.
- Ching, J. & Oxtoby, W. G.(1992), *Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China*, Nettetal.
- Cook, D. J. and Rosemont, H. Jr.(1981), “The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought”, *Journal of the History of the Ideas*, vol. 42, pp. 253-267.
- Collani, C. von(2000), “Gottfried Wilhelm Leibniz and the China Mission of the Jesuits”, in W. Li & H. Poser(Hrsg.), *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart, pp. 89-104.
- Davis, W. W.(1983), “China, Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, pp. 523-548.
- Demel, W.(1991), “China in the Political Thought of Western and Central Europe, 1570 - 1750”, in Th. H. C. Lee(ed.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, pp. 45-64.
- Franke, W.(1995), 『동서문화교류사』, 김원모 옮김, 단국대출판부, 개정초판.
- Fuchs, Th.(2006), “The european China-Receptions from Leibniz to Kant”, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33, pp. 35-49.
- Gernet, J.(2000), “Leibniz on a seminal Chinese concept versus the missionary Longobardo”, in W. Li & H. Poser(Hrsg.), *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart, pp. 203-209.
- Lach, D. F.(1945), “Leibniz and China”, *Journal of the History of the Ideas*, vol. 6, p. 436-455.
- Lottes, G.(1991), “China in European Political Thought, 1750-1850”, in Th. H. C. Lee(ed.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, pp. 65-77.
- Mungello, D. E.(1977), *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- \_\_\_\_\_ (2009), 『진기한 나라, 중국 : 예수회 적응주의와 중국학의 기원』,

이향만, 장동진, 정인재 [공] 옮김, 파주: 나남.

Needham, J.(1956), *Science and Civilization in China*, Vol. II, Cambridge.

Perkins, F.(2004), *Leibniz and China*, New York: Cambridge University Press.

Raynaud, P.(1998), “Leibniz, Reason, and Evil”, C. McCarthy(ed.), *Modern Enlightenment and The Rule of Reason*, Washington, D. C., pp. 150-167.

Ricci, 마테오(1999), 『천주실의』, 송영배 [외] 옮김, 서울: 서울대출판부.

Schneider, W.(1984), “Harmonia Universalis”, *Studia Leibnitiana*, vol. 16, pp. 27-44.

Yamaguchi, K.(2000), “Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus”, in W. Li & H. Poser(Hrsg.), *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart, pp. 224-238

Zempliner, A.(1970), “Gedanken über die erste Übersetzung von Leibniz’ Abhandlung über die chinesische Philosophie”, *Studia Leibnitiana*, 2, pp. 223-231.

박배형(2006), 「칸트의 라이프니츠 비판 - ‘구별불가능한 것의 동일성 원리’를 중심으로 -」, 『인문논총』 제 56집, PP. 193-200.

이동희(2002), 「라이프니츠에 있어서 중국철학 수용과정에 대한 연구」, 『철학연구』 58호, pp. 187-206.

원고 접수일: 2012년 10월 31일

심사 완료일: 2012년 12월 3일

게재 확정일: 2012년 12월 4일

ABSTRACT

---

Leibniz's Understanding of China and his Interpretation  
of Chinese Philosophy

- focused on *Novissima Sinica* and *Discourse on the Natural  
Theology of the Chinese* -

Park, Bai Hyoung

In this paper, I attempt to clarify in what way Leibniz's understanding of Chinese culture and his theoretical and practical interest in China are expressed in his main writings on China, and in particular to bring to light how his own philosophical thinking and that interest are reflected in his interpretation of Chinese philosophy. I don't make it the central task of this paper to scrutinize how plausible his interpretation is, but I rather focus on presenting and explaining it in connection with his philosophy. Leibniz's *Novissima Sinica* and *Discourse on the Natural Theology of the Chinese* are his two main writings on China which inform us of his point of view and theoretical position in respect of Chinese culture and philosophy. He regards Chinese civilization as high-developed and hopes the two civilizations, Chinese and European, will exchange their cultural achievements more vividly and extensively, so that they serve each other

in making further progress. While he believes the China mission is important for this purpose and he plays a role in that mission, his interpretation of Chinese philosophy shows that he thinks it is basically compatible with Christianity. Although his interpretation and plan concerning Chinese civilization was in his time not fully appreciated and influential, it is worthwhile to examine this interpretation and plan, because his fundamental ideas in it are so fruitful and balanced as to be instructive to us today as regards cultural exchanges between East and West.