

# 알폰소 바노니(高一志)의 『서학제가』(西學齊家) 「제부부」(齊夫婦)권

- 선교의 한 방식으로서의 부부 윤리 -

박 지 현

(서울대학교 중어중문학과)

## 1. 서론: 예수회의 적응주의와 『서학제가』

명(明) 왕조 후기에 해당하는 16-17세기의 중국은 역사상 그 어느 때보다도 인간의 본성과 욕망에 대한 담론이 활발하던 시기였다. 티모시 브룩(Timothy Brook)의 『쾌락의 혼돈』에 등장하는 장도(張濤, 1586년 진사)의 탄식에서 볼 수 있듯이 당시 중국 사회는 왕조 초기 이상적 농경 질서에 기반한 정통적 유가 담론의 중심성이 이완되고 상업 발달에 따른 욕망의 긍정과 이단의 사유가 분출되고 있었다.<sup>1)</sup> 이 시기 다양한 문학적

---

1) 16세기 이후 후기 명대 사회의 모습이 전기의 복고주의와 정통 유가 회복의 가치로부터 벗어나 상당히 자유분방한 상업사회의 면모를 보였다는 것은 많은 문학사 및

주제어: 알폰소 바노니, 고일지, 예수회, 문화 융합, 『대학』, 『정치학』, 수신제가  
Alfonso Vagnoni, Gao Yizhi, Jesuit, syncretism, *Daxue*, *Politika*, Xiushengjia

텍스트들을 통해서도 확인할 수 있는 이 같은 중심 이완의 분위기는 레이 황(Ray Huang)의 『1587, 아무 일도 없었던 해』라는 역설적인 제목의 책에서 바로 ‘황제의 태업’으로 은유되었던 상황, 즉 기의는 사라지고 기표만 남은 중심의 시스템이 오로지 관습의 힘에 의해 유지되던 매우 기이하면서도 특수한 상황과 밀접히 연동되어 있다.<sup>2)</sup>

흥미롭게도 이 시기 중국에는 많은 수의 유럽의 카톨릭 선교사들이 건너와 13세기 몽고제국 시기 이후 단절됐던 동서 문명교류를 다시 본격화시켰다.<sup>3)</sup> 마르코 폴로(Marco Polo)의 『동방견문록』으로 귀절되는 13세기의 동서 교류는 주로 중앙아시아를 통한 육로 접근이 그 방법이었다.<sup>4)</sup>

---

문화사학들이 언급하는 바이다. 대항해시대 유럽의 상선들이 드나들면서 세계 무역의 최대 수출국으로 부각한 이 시기 중국은 특히 남동부 지역을 중심으로 사회 전반에 상업 문화의 심화가 두드러지게 나타났다. 『쾌락의 혼돈』에서 휘주(徽州) 흡현(歙縣)의 지현(知縣)이었던 장도(張濤)는 이 같은 거침없는 상업 문화의 확대에 불편한 심기를 느끼며 왕조 초기 유가적 이상향이자 통치의 목표로 설정된 평화로운 농경 사회의 질서를 향수한다. 티모시 브룩(Timothy Brook)지음, 이정·강인황 옮김(2005), 『쾌락의 혼돈: 중국 명대의 상업과 문화』(*The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, 1998), 이산.

- 2) 1572년에서 1620년까지 무려 48년을 황제 자리에 있었던 만력제(萬曆帝)는 후반부 약 30년의 재위 기간을 고의적인 직무 태만과 파업으로 관료 집단에 대항했다. 레이 황(Ray Huang, 黃仁宇)(1997), 『1587, 아무 일도 없었던 해』, 가지않은길.
- 3) 1552년에서 1800년 사이에 중국 선교에 참가했던 인원은 920명이다. 그 중에 3분의 1이 넘는 314명이 포르투갈인이었고 이탈리아, 스페인, 프랑스 출신의 선교사들이 많았다. 데이비드 먼젤로(David E. Mungello)지음, 김성규 옮김(2009), 『동양과 서양의 위대한 만남 1500~1800: 대항해시대 중국과 유럽은 어떻게 소통했을까?』(*The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, 2005), 휴머니스트, 81쪽.
- 4) 마르코 폴로는 아버지 니콜로 폴로(Nicolo Polo)와 숙부 마테오 폴로(Matteo Polo)를 따라 1271년 동방 여행을 떠났다. 두 형제는 이미 1260년 콘스탄티노플을 출발하여 바닷길로 손다크(Sondak)에 이르고 바르카 칸이 다스리는 타타르 영지를 거쳐 보카라(Bokhara)에 도착, 그곳에서 동북으로 향하여 쿠빌라이 칸이 있는 곳에 다다랐다. 두 번째 마르코 폴로가 동행한 여행은 아크르(Acre)를 출발하여 팔레스티나, 아르메니아, 페르시아를 지나 발라산에 이르고 그곳에서 와칸(Wakhan) 계곡, 파미르를 거쳐 카시카르에 도착, 다시 야르칸을 지나 사주(沙州, 즉 둔황)에 이르고 동북 방향으

반면 16-17세기 유럽의 선교사들은 15세기 이후 전개된 대항해시대의 성과를 바탕으로 상선을 타고 중국으로 건너갔다. 초창기 대항해시대를 주도했던 포르투갈과 스페인의 세계 분할은 유럽에서 중국으로 들어가는 길을 두 가지로 압축했는데 하나는 포르투갈 배를 타고 리스본을 출발해서 아프리카의 희망봉을 돌아 인도의 고아에 간 다음, 다시 마카오로 향하는 것이었고, 다른 하나는 스페인 배를 타고 세비야를 출발해서 대서양을 가로질러 멕시코에 도착 아카풀코로 이동한 다음, 다시 배를 타고 태평양을 횡단해 필리핀을 거쳐 복건(福建)성 해안으로 잠입하는 것이었다.<sup>5)</sup>

13세기의 육상 이동과는 달리 각각 마카오와 필리핀이라는 후방의 거점을 두고 있었던 16-17세기의 해상 이동은 훨씬 많은 수의 사람들을 안정적으로 중국에 보낼 수 있었다는 점에서 보다 전면적인 문명교류의 가능성을 열어주었다. 이 시기 중국에서 활동했던 유럽의 선교사들 중에는 예수회 소속 신부들의 족적이 단연 돋보이는데, 이는 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552~1610)를 필두로 한 예수회의 선교가 중국 사회의 엘리트인 신사층 즉 문인·관료들을 주요 타깃으로 한 ‘적응주의’ 전략을 갖고 있었고 그것이 결과적으로 유럽과 중국의 문명교류라는 차원에서 매우 주목할 만한 성과를 가져다주었기 때문이다.<sup>6)</sup>

---

로 숙주(肅州, 감숙성)를 거쳐 북경으로 들어가는 여정이었다. 마르코 폴로(Marco Polo), 권미영 역(1994), 『동방견문록』(*The Travels of Marco Polo*), 일신서적출판사, 서장/1장/ 2장.

5) 데이비드 먼젤로, 위의 책, 80쪽.

6) 예수회와 달리, 프란체스코회 특히 스페인인들은 스페인에 거주하는 무슬림과 유대인을 기독교로 강제 개종시키거나 추방한 정복운동(Reconquista)을 경험한 바 있기 때문에 적응을 모색하기보다 대항의 태도를 취했다. 그들은 개인적인 수양과 전도 양쪽에서 복종과 수난을 강조했으며, 중국에서 문인이 아닌 하층민들을 선교의 대상으로 삼았다. 안토니오 카바예로는 1650년에서 1665년까지 15년 동안 산둥성(山東省)에서 5천명의 하층민을 개종시켰다. 데이비드 먼젤로, 위의 책, 64쪽. 예수회가 유럽과 중국의 문명 교류에 끼친 영향에 대해서는 주겸지(朱謙之, 1899~1972) 지음, 전홍석 옮김(2003), 『중국이 만든 유럽의 근대·근대 유럽의 중국문화 열풍』(中國思

적응주의 노선은 예수회 신부들을 그리스도교 전파를 위한 사제인 동시에 유럽에 중국의 정보-중국의 지리, 언어, 철학, 종교, 역사, 제도, 기술을 전파하고 해석하는 중국학자로 기능하게 했다. 먼젤로(David E. Mungello)에 의하면, 예수회 적응주의의 노선은 다음의 두 가지 배경을 지니고 있는데 첫째, 당시 유럽은 ‘진기한 나라’ 중국에 대해 상당한 호기심과 지식 열풍을 갖고 있었고 두 문화를 융합하려는 적응주의의 시도가 예수회로 하여금 중국에 관한 정보의 주요 공급자로 만들고 이것이 유럽의 학자들과 군주들로부터 선교 사업에 대한 폭넓은 지지기반을 이끌어내는 주요 요인이 되었다는 것이다. 둘째, 예수회 선교사들은 서구의 지식을 중국의 문화배경에 적용시키고 유교-그리스도교의 융합(Confucian-Christian synthesis)을 통해 중국 지식인들을 포섭하여 개종을 위한 중국 왕조의 승인을 얻으려 했다는 것이다.<sup>7)</sup>

실제로 이러한 노선을 실현하기 위해 마테오 리치가 그 선후배 예수회 선교사들은 무엇보다 중국 언어와 문자를 자유자재로 구사하기 위해 노력했고, 중국 의복을 입고 중국 음식을 먹는 등 중국 풍속에 동화되기 위해 애를 썼을 뿐만 아니라 중국의 철학과 역사, 종교, 지리, 기술 등을 이해하기 위해 옛 경전들을 읽고, 중국의 여러 지역을 다니며 보고 들은 것들을 기록하고 관찰했다.<sup>8)</sup> 이러한 노력으로 그들은 그리스도교를 전

---

想對於歐洲文化之影響, 商務印書館, 1940), 청계, 24-25쪽. 그는 13세기 몽고가 유럽을 정복할 당시 그들이 전파한 중국 문명이 사실상 유럽 문에 부흥의 물질적 기초를 이뤘으며, 16세기 이래 중국의 예수회 선교사들이 소개한 중국 문화가 18세기 유럽 계몽 운동의 정신적 기초가 되었다고 주장했다.

- 7) 데이비드 E 먼젤로(David E. Mungello) 지음, 이향만·장동진·정인재 옮김(2009), 『진기한 나라, 중국: 예수회 적응주의와 중국학의 기원』(*Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, 1985/1989), 나남, 11-16쪽.
- 8) 1582년 마테오 리치가 마카오에 도착하기 이전 동아시아 선교를 총괄하던 발리냐노(Alessandro Valignano, 1539~1606)는 일본과는 달리 외국인 거주를 허락하지 않고 문을 걸어 잠근 중국 개종을 위해선 중국어를 유창하게 구사하고 중국에 관한 학식과 지식을 체득한 선교사를 보내야 한다고 생각했다. 이에 제자인 루제리(Michael

파하고 서구 지식을 전달하기 위한 다양한 한문 저작들을 저술할 수 있는 역량을 갖추게 되었고, 그들이 이해한 중국을 유럽에 소개하기 위해 사서(四書)와 같은 주요 서적을 라틴어로 번역하는 한편 중국에 관한 각종 보고서와 단행본을 출간했다.<sup>9)</sup>

『서학제가』를 지은 알폰소 바뇨니(Alfonso Vagnoni, 1566~1640, 중국명 王豐肅 후에 高一志로 개명)는 이탈리아 출신으로 1584년 예수회에 입회했다.<sup>10)</sup> 1603년 4월 성 요한 호에 몸을 실은 후 1604년 7월 마카오에 도착, 1605년 3월 남경(南京)으로 들어간<sup>11)</sup> 그는 남경의 선교 책임자로서 포르투갈 출신인 알바레 데 세메도(Alvare de Semedo, 1585~1658, 중국명 謝務祿 후에 曾德昭으로 개명)와 의욕적인 선교 활동을 펼쳐 1611년 5월 3일 지붕에 백옥 십자가를 달은 최초의 교회 ‘성십자교당(聖十字教堂)’을 완공하고 남경을 중국 선교의 주요 거점으로 성장시켰다.<sup>12)</sup> 그러나 1616년 남경의 예부 책임자인 심각(沈澣)에 의해 주도된 남

---

Ruggieri, 1543~1607)에게 전력을 다해 중국어로 읽고 쓰고 말할 수 있도록 공부할 것을 명한다. 후에 루제리 또한 고아에 있던 마테오 리치의 추가 파견을 요청하면서 그에게도 역시 빠른 시일 내에 중국어를 익힐 것을 권했다. 이들은 1583년 마침내 광둥성 조경(肇慶)에 거주 허락을 받고 중국 입성에 성공한다. 히라카와 스케히로(平川祐弘) 지음, 노영희 옮김(2002), 『마테오 리치: 동서문명교류의 인문학 서사시』, 동아사이, 72-82쪽.

- 9) 명청대 중국에서 활약했던 대표적인 예수회원 및 그 한문 저작 목록은 王治心(1881~1968) 撰(2004), 『中國基督教史綱』, 上海古籍出版社, 91-98쪽과 楊森富 編, 『中國基督教史』, 臺灣商務印書館, 民國57(1968), 84-113쪽에 잘 정리되어 있다. 예수회 선교사들이 간행한 중국에 관한 주요 보고서와 단행본은 주경지, 앞의 책, 81-93쪽.
- 10) 바뇨니의 생평과 선교 활동에 대해서는 (法)費賴之(Louis Pfister, 1833~1891) 著(1988), 馮承鈞 譯, 『入華耶穌會士列傳』, 臺北: 商務印書館, 民國27(1938)과 方豪(1910~1980) 著, 『中國天主教史人物傳』(上·中·下), 中華書局 참조.
- 11) 바뇨니가 마카오에 도착한 시기와 남경에 정착한 시기에 대해서는 비뢰지(費賴之)의 서술과 남경 교난 때 당시 예부(禮部)에서 올린 심리 기록이 다르다. 그 기록에 의하면 바뇨니는 1599년 마카오에 도착했고 1611년 남경에 정착한다. 심리 기록은 王治心, 앞의 책, 78-89쪽에 인용.
- 12) 바뇨니가 이지조(李之藻) 등의 도움을 받아 완공한 최초 성당에 대해서는 蕭若瑟

경(南京) 교난(教難)으로 고초를 겪고 세메도와 함께 추방되어 1617년 광주(廣州)를 거쳐 1618년 마카오로 압송되었다.<sup>13)</sup> 그 후 1624년 교난의 여파가 잦아들자 이름을 왕풍숙(王豐肅)에서 고일지(高一志, 자는 則聖)로 바꾸고 다시 산서(山西) 지역으로 들어가 생을 마칠 때까지 15년간 왕성한 전교 활동을 펼쳤다.<sup>14)</sup> 그는 모두 23종의 한문 저작을 남긴 것으로 알려져 있는데 실제 예수회 선교사중 가장 주목할 만한 선교 업적과 리치에 버금가는 한문 저작을 남겼음에도 그에 관한 전문적인 연구 논문은 부족한 편이다.

바노니의 『서학제가』는 유럽의 가정 윤리, 즉 기독교가 표방하는 부부 윤리, 아동 교육 등의 내용을 소개하는 한문 저작이다. 그는 이 책을 『서학수신』(西學修身)과 『서학치평』(西學治平)의 연계성 속에서 저작한 것으로 보이는데 이는 결국 『대학』(大學)의 ‘수신제가치국평천하’(修身齊家治國平天下)에 대한 서학(西學) 버전 시리즈물의 기획 출간으로 볼 수

---

著, 『天主教傳行中國考』, 民國叢書 第一編 11, 上海書店, 1989(河北省 獻縣 天主堂 1931年版 影印) 참조 교회 벽에는 다음과 같은 글자가 새겨져 있었다. “1611년 5월 3일 예수회 신부들이 중화 옛 나라의 남경에 건축한 첫 번째 교회당(一六一一年五月三日, 耶穌會諸神甫在中華古國之南京建築之第一教堂).” 楊森富, 앞의 책, 74쪽.

13) 남경 교난의 시말에 대해서는 王治心, 앞의 책, 78-89쪽.

14) 왕풍숙(王豐肅)이란 중국명은 그의 성인 바노니(Vagnoni, 즉 ‘왕’)와 이름인 알폰소(Alfonso, 즉 ‘풍숙’)의 줄임 음역을 합친 것이다. 바노니의 중국 전교는 크게 두 개의 시기로 구분할 수 있는데 첫 번째가 1605년에서 1616년 교난 때까지 남경에서 활동한 시기이고, 두 번째가 1624년 12월에서 1640년 4월 세상을 떠날 때까지 산서(山西)에서 강주(絳州)를 중심으로 활동한 시기이다. 그는 마테오 리치의 노선을 따라 우선적으로 그 지역의 유력한 신사층과 돈독한 관계를 맺으며 그들의 지원을 받았다. 하지만 전교 활동의 주안점은 빈민 구제를 통한 교세 확장에 있었는데 그가 산서에서 활동했던 15년간 세례를 받은 사람은 8천여 명에 이른다. 특히 1634년 대기근 때에는 1530여 명이 세례를 받았다. 그가 세상을 떠났을 때 평자들은 이렇게 말했다. “천주교사(天主教師) 가운데 교 안팎에서 모두 경애를 받은 자로는 이마두(利瑪竇, 마테오 리치)를 제외하고 고일지(高一志, 알폰소 바노니)를 능가하는 사람이 없다.” 楊森富, 앞의 책, 74쪽.

있다.<sup>15)</sup> 바노니의 이 같은 기획은 예수회의 기본 선교 전략이었으며 리치에 의해 구체화되고 심화된 ‘적응주의’의 계승이자 실천이었다고 할 수 있다.

예수회의 적응주의는 유교와 그리스도교의 융합을 의미한다. 이들에게 유교와 그리스도교의 융합이 가능했던 이유는 도덕과 정신적 수양의 측면이 강하고 상대적으로 종교성이 취약했던 유학이 종교성이 분명하며 유일신을 갖는 기독교와 대립하지 않는 것으로 보였기 때문이다.<sup>16)</sup> 실제 리치의 유교-그리스도교의 융합 모델에 있어 유교는 주로 사회 도덕적인 요소들을, 그리스도교는 영적인 요소들을 담당하고 있는 것으로 그려진다.<sup>17)</sup> 그러므로 그는 유교의 시조인 공자를 소개함에 있어 이교도 철학자지만 그리스도인들에게 크게 존경받았던 플라톤이나 아리스토텔

15) 『서학수신』(西學修身)과 『서학치평』(西學治平)의 개요 및 목차는 徐宗澤 編, 『明清間耶穌會社譯著提要』, 중화서국, 민국47년(1958), 214-218쪽 참조. 楊森富는 앞의 책 74쪽에서 바노니(高一志)의 저작이 23종이라고 언급하고 있으나 일반적으로 알려진 그의 한문 저작 목록은 다음과 같다. (1) 『성요해략』(聖要解略) 제2권: 1626년 강주(絳州)에서 초간, 1914년 토산만(土山灣) 중간 (2) 『성모행실』(聖母行實) 3권: 1631년 강주(絳州) 각 (3) 『천주성교성인행실』(天主聖教聖人行實) 7권: 1629년 강주(絳州) 초간(그 중 제1권은 『종도열전』(宗徒列傳)이란 제목으로 『도원정수』(道原精粹)에 편입하여 1888년 토산만(土山灣) 중간) (4) 『사말론』(四末論) 4권 (5) 『종말지기심리우정수』(終末之記甚利于精修) 6쪽: 1675년 북경에서 각 (6) 『칙성십편』(則聖十篇) 1권: 1626년 이후 복주(福州)에서 각 (7) 『십위』(十慰) 1권: 강주(絳州)에서 각 (8) 『여학고언』(勵學古言) 1권 (9) 『서학수신』(西學修身) 10권: 1630년 이후 강주(絳州)에서 각 (10) 『서학치평』(西學治平), 일명 『민치서학』(民治西學) 4권 (11) 『서학제가』(西學齊家) 5권 (12) 『동유교육』(童幼教育) 2권: 1620년 각(13) 『환우시말』(寰宇始末) 2권 (14) 『비록회답』(斐錄彙答) 2권 (15) 『비학경어』(譬學警語) 2권 (16) 『신귀정기』(神鬼正紀) 4권 (17) 『공제격치』(空際格致) 2권 (18) 『달도기언』(達道紀言) 1권 (19) 『추험정도론』(推驗正道論) 1권. 이상은 王治心, 위의 책, 93-94쪽.

16) 데이비드 먼젤로, 앞의 책, 60쪽.

17) 리치는 1609년 일본 주재 부관구장 프라체스코 파시오(Francesco Pasio) 신부에게 보낸 편지에서 다음과 같이 말한다. “사대부들의 학과는 초자연적인 것에 대해 별로 이야기하지 않는다. 그러나 그 도덕적 이상(moral ideals)은 거의 대부분 우리들 자신의 이상과 조화가 된다.” 데이비드 E 먼젤로, 앞의 책, 105-107쪽.

레스의 경우처럼 학식 있는 중국인들이 공자를 그들의 공통적 스승으로 존경하였다는 점을 강조하였다.<sup>18)</sup>

여기서 흥미로운 것은 이러한 리치의 유교-그리스도교의 융합이 그가 중국에 있었던 명대 후기, 즉 16-17세기 중국 사회의 이완적 분위기와 매우 밀접한 관련이 있다고 보는 관점이다. 이완된 중심의 시스템이 단지 관습의 힘에 의해 유지되고 있던 당시 중국의 사상·문화 경향은 정통성이나 과거성, 근원성에 대한 구심력이 약화되고 주변성과 현재성, 혼합성에 대한 원심력이 크게 작용하는 양상을 보이고 있었다. 먼젤로는 이 점에 주목하여 바로 이러한 명대 후기의 ‘제설통합적’(syncretistic) 흐름 - 예컨대 유·불·도 삼교합일과 같은 - 이 유교와 그리스도교의 융합이라는 적응주의 탄생의 토대가 되었다고 설명하고 있지만, 이러한 접근에는 한두 가지 함정이 있어 보인다.

먼저, 이 시기 사상·문화 전반에 제설통합의 흐름이 있었던 것은 사실이지만 그것이 반드시 명대 후기의 특징적 정신이라 보기는 어려우며, 더욱이 이러한 흐름이 먼젤로가 인식하고 있듯이 반드시 ‘창조적’이고 ‘개방적’인 방향의 정신이라고 볼 수는 없다. 어떤 의미에서 제설통합은 명대 후기가 아닌 전 역사 시기를 아우르는 중국 본연의 특징이다. 다만 그 제설통합의 메커니즘이 긴장된 중심의 구심적 당기기인지 이완된 중심의 원심적 확장인지 방향과 밀도의 차이가 있을 뿐이다. 여전히 주체는 중심의 시스템이며 마치 달의 인력이 밀물과 썰물을 만들어 내듯이 응축과 확장이 있을 뿐 창조와 답습, 개방과 폐쇄는 중국적 제설통합의 특징과 관련된 키워드가 아니다. 그러므로 리치가 시도했던 유교와 그리스도교의 융합이 당시 사회 전반의 이완적 분위기 속에서 보다 쉽게 착안 혹은 용인될 수 있었던 것은 분명하지만 당시에 특별히 창조적이고 개방적이었던 지적 흐름 속에서 탄생될 수 있었던 것은 아니다. 어떤 의

18) 위의 책, 96쪽.



미에서 유교와 그리스도교의 융합이라는 리치의 적응주의는 그러한 지적 흐름과는 무관하게 그 개종의 대상이 ‘교육받고 개명된 중국의 지식인’들로 설정되어 있는 이상 피할 수 없는 전략이었다. 다시 말하면 적응주의는 선택된 전략이 아니라 선택의 여지가 없는 전략이었다는 뜻이다.

또 하나, 리치는 유·불·도의 제설통합에서 불교와 도교가 담당하고 있는 영적 요소들을 그리스도교의 영적 요소들로 대체하고 싶어 했다. 하지만 이것은 리치의 관념적 희망일 뿐 실제 유·불·도 제설통합의 실상은 리치가 그리던 영역들 사이의 역할 분담, 즉 유교가 사회의 도덕을, 불교와 도교가 영적 요소를 구분해 담당하고 있던 것이 아니었다. 삼교의 제설통합에서 유교는 여전히 중심의 기능을 하며 그 과정에서 불교와 도교가 지닌 본래의 영적 요소들을 끊임없이 세속화하거나 또 다른 의미에서 추상화한다. 유교와 그리스도교의 융합 또한 마찬가지다. 문제는 리치가 꿈꿨던 유교-그리스도교의 융합이 중국 사회에 그리스도교를 이식시킴에 있어 가장 현실적이고 성공적인 전략일 수 있지만 그 융합의 양상이나 결과는 오히려 그리스도인들을 당혹스럽게 만들 수 있었다는 것이다.

바뇨니의 『서학제가』는 유교와 그리스도교의 융합이 바로 사회의 도덕, 즉 영성이 아닌 윤리의 차원에서 어떻게 전개될 수 있는지를 보여주는 아주 흥미로운 텍스트이다. 특히 부부의 윤리를 다루고 있는 「제부부」(齊夫婦)권은 남녀의 사랑과 결혼에 관한 유교의 도덕과 기독교의 도덕이 어떤 지점에서 함께 하고 다시 나뉘는지를 통해 융합, 즉 예수회의 적응주의가 당시 사회의 현실 속에서 어떤 새로운 담론의 형성을 가능하게 했는지를 살펴볼 수 있는 좋은 자료이다. 리치가 그랬듯 바뇨니도 유학 담론에 발달되어 있지 않은 영적인 문제, 초자연적인 것에 대한 보안을 불교나 도교가 아닌 그리스도교가 훨씬 더 높은 차원에서 대체하고 그것이 중국 개종의 주요한 발판이 될 수 있을 것이라는 믿음을 갖고 있

었다. 남녀의 사랑과 결혼이라는 지극히 세속적인 테마가 기독교의 초월적 신성성과 만났을 때 중국적 상황에서 나올 수 있는 담론의 방향은 어떤 것이었는지, 실제 적응주의의 목적과 결과는 일치할 수 있었는지 「제부부」권에 대한 고찰을 통해 살펴보고자 한다.

## 2. 『서학제가』의 구성과 「제부부」(齊夫婦)권

『서학제가』는 알폰소 바뇨니 즉 고일지(高一志) 신부가 산서(山西)에서 신사(紳士)층 후원자들의 도움으로 출간한 여러 한문 저작들 가운데 하나이다. 1624년 바뇨니가 마카오를 떠나 다시 중국으로 들어올 당시 산서 지역에는 강주(絳州)를 중심으로 한(韓)씨, 단(段)씨 집안이 이미 천주교에 귀의해 있었다. 한씨 집안의 한운(韓雲)·한림(韓霖)·한해(韓霞) 형제와 단씨 집안의 단곤(段袞)·단습(段襲)·단의(段辰) 형제는 모두 충실한 천주교 신자로 바뇨니의 전교 사업을 적극 후원했다.<sup>19)</sup>

그 중에서도 특히 한림(字는 雨公)과 단곤(字는 九章)은 바뇨니의 ‘좌

19) 한씨 집안에서 가장 먼저 세례를 받은 사람은 만형 한운(韓雲)이다. 일찍이 북경에서 서광계(徐光啓)의 가르침을 받고 천주교에 귀의한 그는 1620년 예수회 선교사 줄리오 알레니(Giulio Aleni, 1582~1649, 중국명 艾儒略)에게 강주로 와줄 것을 요청한다. 이때 알레니가 강주로 들어가 한씨와 단씨 집안의 가족들 18인에게 세례를 준 것이 산서에 처음으로 천주교가 들어가게 된 계기였다. 한운의 동생인 한림(韓霖) 또한 이때 세례를 받았다. 黃一農, 『明清天主教在山西絳州的發展及其反響』, 中央研究院近代史研究所集刊 第26期, 民國85年(1996) 12月, 20쪽. 하지만 소약술(蕭若瑟)은 한림이 천주교에 귀의하게 된 과정에 대해 북경에서 서광계와 가깝게 지내다가 도를 듣고 세례를 받았다고 서술했다. 蕭若瑟, 앞의 책, 203쪽. 단곤(段袞)은 한운과 마찬가지로 1620년 이전 북경에서 세례를 받은 것으로 보인다. 한편 1620년 산서로 온 알레니가 섬서(陝西) 전교를 위해 떠나고 1624년 니콜라스 트리고(Nicolas Trigault, 1577~1628, 중국명 金尼閣)가 잠시 그 역할을 맡았으나 얼마 후 그 역시 섬서로 떠나고, 마침 이름을 고일지로 바꾸고 중국으로 들어와 있던 바뇨니가 산서의 전교 사업을 맡게 되었다.

우지력(左右之力)으로 빈민 구제와 성소 확장, 교회 건립 등 모든 교구 사업의 후원을 주도했을 뿐만 아니라 한문 저작에 적극 동참했다.<sup>20)</sup> 바노니의 저작 가운데 『성모행실』(聖母行實), 『서학수신』(西學修身), 『서학제가』(西學齊家), 『동요교육』(童幼教育), 『신귀정기』(神鬼正紀)는 두 사람이 공동으로 교열을 맡았고, 『비학경어』(譬學警語)는 단곤 혼자 교열에 참여했다. 한림은 『동요교육』의 서문을 쓰기도 했다.<sup>21)</sup>

이 두 사람이 실제 바노니의 저작에 있어 얼마만큼의 역할을 했는지는 자세히 알 수 없다. 단순히 책의 출간을 돕고 문장 교열만을 봐준 것인지 아니면 구체적인 내용과 서술에 있어서도 실질적인 참여가 있었는지 정확하게 고증할 수는 없다. 하지만 이 두 사람과 바노니의 관계, 다시 말해 그들의 전반적인 교류 상황을 미뤄 짐작할 때 적어도 책의 내용과 서술에 대한 실질적인 공유와 교감은 어떤 형태로든 이뤄졌을 것이라고 본다.<sup>22)</sup>

바노니의 주요 저작들이 1624년 산서로 들어온 직후 대부분 간행되기 시작했다는 점에서 그의 이러한 저작들은 남경에서 추방된 후 마카오에서 보낸 6년의 시절 동안 철저히 준비된 것임을 짐작하게 해 준다. 그것이 실제 한림과 단곤 같은 중국의 엘리트 신사층과 만났을 때 어떤 프리즘의 굴절을 보였을지 살펴보는 일은 매우 흥미로운 작업이 될 것이다.<sup>23)</sup> 이들은 모두 좋은 가문에서 태어나 경제적 기반을 갖춘 독서인으

20) “高一志大德不凡，熱心傳道，又得韓君段君左右之力，教遂大開。” 蕭若瑟，앞의 책，204쪽.

21) 方豪，앞의 책(上)，255쪽과 272쪽.

22) 특히 한림은 바노니와 매우 각별한 사이였던 것으로 보인다. 건륭(乾隆) 연간(1735~1795) 작성된 『강주지』(絳州志)에 의하면, “그는 독서하는 틈틈이 서광계에게 병법(兵法)을 배우고 고칙성(高則聖, 즉 高一志, 직성은 고일지의 字)에게 총법(銃法)을 배워 당시 사회에 유용한 선비(有用之士)가 되기 위해 힘썼다.”라고 되어 있다. 方豪，앞의 책(上)，254쪽. 또한 소약슬(蕭若瑟)은 고일지를 강주로 오게 한 사람이 한림이라고 전하고 있다. 蕭若瑟，앞의 책，203쪽.

23) 확실히 산서 강주의 향신인 한림(韓霖)과 단곤(段袞)은 16-17세기 명말 천주교 전래와 관련하여 주목해야 할 인물이다. 손상양(孫尙楊)은 두 사람을 이 시기 가장 유명

로 향시(鄕試)에 급제한 거인(舉人)이었으며 장서가(藏書家)였다. 특히 단곤은 강주(絳州)의 가장 유력한 거신(巨紳)으로 명(明) 종실의 아무개를 사위로 맞는 등 신분이 고귀하고 부유했다.<sup>24)</sup>

『서학제가』는 총 5권으로 이뤄져 있는데 권1과 권2는 타이완(臺灣) 보인대학신학원(輔仁大學神學院)에서 출간한 『서가회장서루』(徐家匯藏書樓), 『명청천주교문헌』(明清天主教文獻)(총 5책, 1996) 제 2책(冊)에 수록되어 있고, 권3부터 권5까지는 대북이씨학사(臺北利氏學社)에서 출간한 『법국국가도서관』(法國國家圖書館), 『명청천주교문헌』(明清天主教文獻)(2009) 제 2책에 수록되어 있다. 「제부부」(齊夫婦)권을 다루는 본고에서는 『서가회장서루명청천주교문헌』에 수록되어 있는 『제가서학』(齊家西學)을 기본 텍스트로 삼았다. 이 판본은 별도의 서문 없이 권1 「제부부」와 권2 「제동유」(齊童幼)로 구성되어 있는데, 권1 「제부부」의 서문은 다음과 같다.

수신(修身)의 학문이 갖춰졌다. 다음으로 집안을 다스리는 문제인데, 거기에는 부부, 자녀, 노비(僕婢), 소작농(甸徒)의 네 가지 이치가 있다. 그것이 갖춰져야 집안이 다스려진다.

修身之學備矣. 次以齊家, 厥屬有夫婦子女僕婢甸徒之四者理, 家乃齊焉.<sup>25)</sup>

---

하고 영향력 큰 신자 12인의 리스트에 포함시켰는데, 그 12인은 다음과 같다. (1) 구태소(瞿太素) (2) 서광계(徐光啓) (3) 이지조(李之藻) (4) 양정균(楊廷筠) (5) 이천경(李天經) (6) 손원화(孫元化) (7) 왕징(王徵) (8) 한림 (9) 단곤 (10) 김성(金聲) (11) 구식사(瞿式耜) (12) 장갱(張賡). 孫尙楊·(比利時)鍾鳴旦 著(2004), 『1840年前的中國基督教』, 學苑出版社, 253-254쪽.

24) 蕭若瑟, 앞의 책, 203-204쪽. 이 두 사람은 끝까지 바노니에 대한 후원과 지원을 아끼지 않았는데, 비록지에 의하면 바노니의 무덤은 강주성에서 4, 5리 떨어진 단가장(段家莊)에 있다. 費賴之, 앞의 책, 「은리격전」(恩理格傳) 참조.

25) 鍾鳴旦·杜鼎克·黃一農·祝平等 編(1996), 『徐家匯藏書樓明清天主教文獻』, 臺北: 輔仁大學神學院, 第2冊, 齊家西學卷之一, 齊夫婦, p. 493.

이 서문은 실상 「제부부」의 서문이라기보다 『서학제가』 전체의 서문으로 읽힐 수 있는데 무엇보다 첫머리에서 이 글이 ‘수신’의 학문에서 이어지는 것임을 밝히고 있는 점이 흥미롭다. 앞서 언급했듯이 『서학수신』(西學修身)-『서학제가』(西學齊家)-『서학치평』(西學治平)으로 이어지는 연속 기획물의 출간은 사서(四書)의 하나인 『대학』(大學)의 ‘수신제가치국평천하’(修身齊家治國平天下) 담론에 대한 ‘적응주의’적 반응의 결과라고 볼 수 있다. 바뇨니가 왜 하필 그 조목에서 저술의 동기 부여를 받았는지에 대해서는 이 세 가지 텍스트를 모두 살펴본 후에 본격적으로 논의할 수 있겠으나, 위의 간략한 서문이 주는 주요한 힌트에 의하면 이 기획물의 출간은 무엇보다 아리스토텔레스의 『정치학』(Politika) 소환이란 배경이 깔려 있는 것으로 보인다.

아리스토텔레스는 『정치학』에서 개인과 국가의 관계를 다음과 같이 설정한다. 개인은 번식을 위해 남자와 여자가 결합하고 자기 보존을 위해 치자(治者)와 피치자(被治者)가 결합한다. 이렇게 가장 단순하고 자연스런 결합에 의해 생겨난 최초의 공동체가 바로 가정이다. 가정은 다시 부락을 이루고 부락은 국가를 이룬다. 그러므로 국가는 가장 높은 형태의 자연적 공동체이다. 모든 공동체는 선(善)의 추구라는 목적을 가지며 국가의 목적은 최고의 선(善)을 추구하는 것이다. 최고의 선을 실현하는 국가는 개인의 행복을 충족시킨다. 그러므로 국가의 행복과 개인의 행복은 같다.<sup>26)</sup>

이 같은 아리스토텔레스의 개인-가정-국가 사이의 동심원적 구조는 ‘수신제가치국평천하’에 나타나는 개인-가정-국가-천하 사이의 동심원적 구조와 크게 달라 보이지 않는다. 이 점이 바로 바뇨니로 하여금 ‘수신제가치국평천하’의 서학 버전을 저술하게 하는 동기로 작용했던 것 같다.

26) 국가 공동체의 본질과 개인 행복과의 관계, 그리고 가정의 의미에 대해서는 아리스토텔레스, 천병희 옮김(2009), 『정치학』, 숲, 제1권 제1-2장(15-22쪽)과 제7권의 제1장(363-366쪽).

바노니가 ‘수신제가치국평천하’에서 아리스토텔레스의 『정치학』을 떠올렸다는 가정은 그가 ‘제가’의 구성을, 위의 서문에서 보듯이 (1) 부부 (2) 자녀 (3) 노비 (4) 소작농으로 구분하고 있는 데서도 나름의 탄력을 받는다.

아리스토텔레스에 의하면, 인간의 가장 자연스런 공동체 구성의 요인으로 숫컷-암컷 즉 남-녀의 결합과 치자-피치자의 결합이 있고 이것으로 이뤄진 최초의 공동체가 가정(oikos)이라 할 때, 가정을 이루는 가장 주된 최소 요소는 (1) 주인과 노예(despotikē) (2) 남편과 아내(gamikē) (3) 아버지와 자식(patrikē)이 되기 때문이다.<sup>27)</sup> 부부·자녀·노비·소작농으로 구분되는 『서학제가』의 체례는 바로 이 같은 최소 요소들의 16-17세기적 변주라고 할 수 있다. 이는 같은 제가서(齊家書)로서 명(明) 영락제(永樂帝, 1402~1424 재위) 때 간행된 범립본(范立本)의 『치가절요』(治家節要)의 편목과 비교해보면 상당히 흥미로운 차이점을 발견할 수 있다.<sup>28)</sup>

<표 1> 范立本 撰 『明本治家節要』 篇目

卷之上	「正己」, 「立業」, 「勤儉」, 「謹慎」, 「禮節」, 「廉恥」, 「存信」, 「謹言」, 「致思」, 「務本」, 「得失」, 「慮危」, 「主見」, 「諫諍」, 「處富」, 「居貧」, 「父子」, 「舅姑」, 「繼母」, 「夫婦」, 「兄弟」, 「妯娌」, 「後嗣」, 「訓子」, 「教女」, 「育嬰」, 「家和」, 「睦親」, 「處鄰」, 「擇交」, 「往復」, 「晨昏」, 「出行」, 「防虞」, 「防盜」, 「隄備」.
卷之下	「冠笄」, 「婚姻」, 「喪儀」, 「奉先」, 「宗譜」, 「讀律」, 「讀傳」, 「置書」, 「製辦」, 「買賣」, 「食用」, 「種植」, 「畜養」, 「選擇」, 「免思」, 「量度」, 「賦役」, 「戶口」, 「生辰」, 「胎產」, 「斗秤」, 「債負」, 「借換」, 「嗜飲」, 「取妾」, 「奴僕」, 「內外」, 「褻瀆」, 「風俗」, 「是非」, 「爭鬪」, 「訴訟」, 「病疾」, 「患難」, 「遺失」, 「怪異」.

『치가절요』에 있어 『서학제가』식 가정의 구성 요소는 「아버지와 아들」(父子), 「시아버지와 시어머니」(舅姑), 「계모」(繼母), 「남편과 아내」(夫

27) 아리스토텔레스, 위의 책, 제1권 제3장(23-24쪽).

28) 范立本 撰, 『新刊明本治家節要』, 宣德6年(세종 13년, 1431) 간행, 고려대 중앙도서관 한적실 소장.

婦), 「형과 아우」(兄弟), 「동서」(妯娌) 등과 같이 관계의 확장으로 인한 외연의 확대를 보여준다. 그밖에 상당수의 편목들은 아리스토텔레스가 위에서 말한 세 가지, 즉 가정을 이루는 관계적 요소 외에 ‘가정 관리’(oikonomia)의 또 다른 중요 요소로서 제기했던 ‘재산획득기술’(chrēmastikē)<sup>29)</sup>에 해당하는 항목들이 많은데 『서학제가』에서는 오히려 이 부분에 대한 서술의 의지가 없어 보인다. 뿐만 아니라 『치가절요』의 편목들을 보면 전통 유가들이 생각하는 ‘가정 관리’의 범위와 카테고리 가 수양과 도덕, 예법과 풍속, 실용과 처세에 이르기까지 매우 다양하며 광범위함을 알 수 있다.

『서학제가』의 서문에 해당하는 위의 인용 문장을 놓고 볼 때, 3·4·5권의 내용은 노비와 소작농을 다루는 방식과 윤리에 관한 것일 가능성이 크다. 일단 1·2권의 세부목차를 소개하면 다음과 같다.

<표 2> 『徐家匯藏書樓明清天主教文獻』에 수록된 『齊家西學』의 목차 및 감수·편찬자

분류	제1권(卷之一) 제부부(齊夫婦)	제2권(卷之二) 제동유(齊童幼)
목차	제1장 정우(定偶): 한 남편 한 아내 제2장 택부(擇婦): 아내 고르기 제3장 정직(正職): 바른 직분 제4장 화목(和睦): 화목 제5장 전화(全和): 온전한 화목 제6장 부잠(夫箴): 남편의 덕목 제7장 부잠(婦箴): 아내의 덕목 제8장 해로(偕老): 해로 제9장 재혼(再婚): 재혼	제1장 교육지원(教育之原): 부부의 혼인 제2장 육지공(育之功): 부모의 역할 제3장 교지주(教之主): 부모의 역할 제4장 교지조(教之助): 교사론 제5장 교지법(教之法): 교육하는 방법 제6장 교지의(教之翼): 상벌의 균형 제7장 학지시(學之始): 배움의 시작 제8장 학지차(學之次): 배움의 순서 제9장 결신(潔身): 순결 교육 제10장 지치(知耻): 부끄러움 교육

29) 아리스토텔레스, 앞의 책, 제1권 제3장(23쪽).

분류	제1권(卷之一) 제부부(齊夫婦)	제2권(卷之二) 제동유(齊童幼)
감수	교정: 예수회 동료(耶穌會中同學) 비기규(費奇規, Gaspard Ferreira) 용화민(龍華民, Nicolas Longobardi) 등옥함(鄧玉函, Joannes Terrentius) <sup>30)</sup> 비준: 양마약(陽馬諾, Emmanuel Dias)	교정: 예수회 동료(耶穌會中同學) 비기규(費奇規, Gaspard Ferreira) 용화민(龍華民, Nicolas Longobardi) 등옥함(鄧玉函, Joannes Terrentius) 비준: 양마약(陽馬諾, Emmanuel Dias)
편찬	편찬: 극서(極西) 고일지(高一志, Alfonso Vagnoni) 교열: 우성(虞城, 하남) 양천정(楊天精) 하동(河東, 산서) 위두추(衛斗樞) 단곤(段袞) 한림(韓霖)	편찬: 극서(極西) 고일지(高一志, Alfonso Vagnoni) 교열: 우성(虞城, 하남) 양천정(楊天精) 하동(河東, 산서) 단곤(段袞) 한림(韓霖)

먼저 「제부부」(齊夫婦)권의 목차를 보면 이 글이 부부 윤리에 있어 특히 어떤 부분을 강조하고 있는지 알 수 있다. 부부의 제1 덕목은 화목이다. 이러한 ‘가화’(家和) 이념은 전통 유가 담론에서도 가정의 제1 덕목으로 선양하는 것이다. 화목하기 위해서 부부가 어떤 조건에 놓여야 하고 어떤 노력을 기울여야 하는지 또한 그 화목의 내용과 목적은 무엇인지, 동일한 화목의 이념이 유교와 그리스도교에서 어떤 간극을 드러내며 혹은 융합의 가능성을 보이는지 글의 내용을 통해 살펴볼 수 있을 것이다.

한편 「제동유」(齊童幼)권은 바노니의 또 다른 한문 저작인 『동유교육』(童幼教育)의 상권(上卷)에 해당되는 것이다. 『동유교육』은 상하 두 권으로 이뤄져 있는데 상권의 내용이 교육의 주제, 방법, 목적에 관한 것이라면 하권은 교육의 내용에 관한 것이다. 하권의 목차는 다음과 같다.

30) 등옥함(鄧玉函)의 원래 이름은 Joannes Schreck이다. 方豪, 앞의 책(상권), 217쪽.



<표 3> 『徐家匯藏書樓明清天主教文獻』에 수록된 『童幼教育』의 목차

분 류	下 卷
목차	제1장 함묵(緘默): 침묵 제2장 언신(言信): 신의 제3장 문학(文學): 글 배우기 제4장 정서(正書): 바른 책 제5장 서학(西學): 서학 제6장 음식(飲食): 섭생 제7장 의상(衣裳): 의복 제8장 침매(寢寐): 취침 교육 제9장 교우(交友): 교우관계 제10장 한희(閒戲): 놀이

### 3. 한 남편 한 아내(一夫一婦)의 당위성: 제1장 정우(定偶)/ 제2장 택부(擇婦) 읽기

『서학제가』 「제부부」(齊夫婦)권의 제1장 정우(定偶) 장의 첫 번째 문장은 ‘가정의 근본’(家之本)으로서 남편과 아내, 즉 가정 운영의 주체로서 부부가 지니는 중심적 지위에 대한 선언으로 시작한다.

부부가 있는 연후에 자녀가 있고, 부부와 자녀가 있는 연후에 안으로는 노비(僕婢)가, 밖으로는 소작농(佃徒)이 있고, 각종의 집안 일이 생겨난다. 고로 부부가 집안의 근본이다.

有夫婦，然後有子女，有夫婦子女，然後內而僕婢，外而佃徒，種種家務起焉。是故夫婦家之本也。<sup>31)</sup>

31) 鐘鳴旦·杜鼎克·黃一農·祝平一等編, 앞의 책, 西學諸家卷之一, 齊夫婦, 定偶第一章, 494쪽.

이 같은 부부의 중심성에 대한 인식은 명초 범립본(范立本)의 『치가절요』(治家節要) 「부부」(夫婦) 항목에 나타나는 ‘인륜의 시작’(人倫之始)으로서 남편과 아내, 즉 모든 친인척 가족 관계의 출발점이자 예의 근원으로서 부부의 개념과는 사뭇 다른 것이다.

부부는 인륜의 시작이다. 고로 『소학』에서 말하길, ‘인류가 있는 연후에 부부가 있고, 부부가 있는 연후에 부자(父子)가 있고, 부자가 있는 연후에 형제가 있다’고 했으니 반드시 예(禮)로 구별하여야 한다.

夫婦乃人倫之始. 故小學云, 有人民而後有夫婦, 有夫婦而後有父子, 有父子而後有兄弟, 必當以禮爲別.<sup>32)</sup>

가정 운영의 근본적 주체로서 부부의 중심성에 대한 위와 같은 선언은 바로 이 「제부부」권의 일차적인 편찬 목적이 ‘정해진 배우자’(定偶) 즉 ‘한 남편 한 아내’(一夫一婦)의 당위성에 있음을 보여주는 것이다. 한 가정의 근본이자 중심으로서의 부부는 일부일처라는 대칭적 한 쌍의 개념이 배타적으로 수립되어야 안정적이다.

조물주가 태초에 정하시길, 처음 사람을 만드실 때 남자 하나 여자 하나만을 내어 부부로 삼으시고, 그들로 하여금 인류를 전해 만민의 조상이 되게 하셨으니 짝이 실로 여기에서 정해졌다. 천지개벽의 초창기에 사람을 늘리는 일이 가장 시급한 일일 터인데 어찌 여러 부인을 아내로 맞게 하지 않고 단지 한 사람만을 짝으로 삼게 하셨는가. 바름이 이와 같을 뿐이다.

蓋造物主從太初時定之矣. 厥初生人, 止一男一女, 配爲夫婦, 令傳類爲萬民宗祖, 伉儷實定于此. 夫開關之初, 生人最急, 胡不多婚而一止配一, 蓋正則宜如此爾.<sup>33)</sup>

32) 范立本, 앞의 책, 「夫婦」項.

33) 鐘鳴旦·杜鼎克·黃一農·祝平一等編, 앞의 책, 494쪽.

바뇨니에 따르면 한 남편 한 아내는 너무나 당연한 것인데 이는 태초에 인류를 창조하신 하느님이 그리 만드셨기 때문이다. 따라서 한 남편 한 아내의 ‘바름’은 진리의 빛처럼 영원하고 절대적이다. 그럼에도 사람들은 그 바름을 알지 못한다.

후세 사람들이 조물주의 원 뜻을 살피지 않고 아내가 있는데도 다시 첩을 얻으니 바름이 어그러졌다. 부부가 화목하면 서로 사모하고 서로 믿고 서로 결합하고 서로 보완을 이룬다. (아내가) 많으면 화목이 흩어지고 신뢰가 쇠락하여 (상호간에) 거리가 생기게 되니 어찌 정해진 직분을 다할 수 있겠는가.

後世不稽物主原旨，有妻復娶妾，正則乖矣。夫婦和，則相慕，相信，相結，相成焉。多則和散信衰而離矣。何定職之能盡乎。<sup>34)</sup>

실상 중국의 축첩제도는 한 남편 한 아내라는 일부일처의 당위성을 거스르는 것이 아니다. 법률적으로나 윤리적으로 처(妻)와 첩(妾)을 엄격히 구분하는 중국의 혼인제도는 엄밀한 의미에서 일부다처제가 아니라 일부일처다첩제라고 할 수 있다.<sup>35)</sup> 첩은 아내가 아니라 가족의 한 구성원이다. 그러므로 유가 경전을 비롯한 거의 모든 주류 담론에서 부부라 함은 처(妻)를 이르는 말이지 첩(妾)을 가리키는 말이 아니다. 흔히 부부의 도를 ‘음양’(陰陽) 혹은 ‘내외’(內外)의 비유를 들어 설명하는 방식도 가정의 기본 구성 원리로서 일부일처 체제의 당위성을 표현하고 있는 것이다.<sup>36)</sup>

하지만 선교사인 바뇨니의 눈에 처와 첩의 구별은 전혀 중요한 것이 아니다. 일부일처의 의미는 한 가정에 ‘한 남편 한 아내’가 아니라 ‘한

34) 위의 책, 495쪽.

35) 范立本, 전계서, 『取妾』項을 보면 첩을 얻는다는 것이 여자 종을 사는 것과 같은 차원의 일임을 알 수 있다.

36) 『易經』 家人卦: 37. 家人(卦三十七)(離下巽上)『家人』: 利女貞。『象』曰: 家人, 女正位乎內, 男正位乎外。男女正, 天地之大義也。家人有嚴君焉, 父母之謂也。父父, 子子, 兄兄, 弟弟, 夫夫, 婦婦, 而家道正。正家而天下定矣。

남자 한 여자(즉 一夫一婦)를 뜻하는 것이다. 예수회의 적응주의는 유교의 조상숭배를 수용할 수는 있어도 축첩제도를 용인할 수는 없었다. 많은 사대부들이 천주교를 받아들이고 세례를 받는 데 있어 이 문제가 가장 큰 걸림돌이 되었다는 사실은 유교-그리스도교의 융합에 있어 단순한 역할 분담-유교는 도덕의 충위를 그리스도교는 영적 충위를 담당하는 이 얼마나 관념적인 이상이 될 수 있는가를 보여주는 좋은 사례이다.<sup>37)</sup> 선교사들의 입장에서선 축첩(蓄妾)이 비도덕이지만 사대부들의 입장에서선 휴첩(休妾, 첩을 내보내다)이 비도덕이다. 선교사들의 눈에 첩은 쾌락과 죄악의 산물이지만 사대부들의 눈에 첩은 보호와 구제의 대상이기 때문이다.

이러한 도덕의 상충은 사대부들로 하여금 가정 내 ‘한 남자 한 여자’의 결단을 어렵게 한다. 바노니의 전략은 수정될 수밖에 없었다. ‘바름’으로서 한 남편 한 아내가 아닌, ‘실용’으로서 한 남편 한 아내에 대한 설득, 이야기는 이제 결혼의 피곤함과 고달픔, 여자들의 불완전한 성정에 대한 토로로 이어진다.

유명한 현인인 파랄다(罷辣多, 플라톤)는 일찍이 “현명한 부인을 얻는 것은 복이요, 부인을 얻지 않고 자유자적하는 것은 더 큰 복이다.”라고 말했다. 혹자가 결혼의 어려움을 묻자 “아내를 얻어 편안한 날은 딱 이틀뿐인데, 방에 들어가는 첫날(入室初日)과 출상하는 마지막 날(出喪終日)이다.”라고 하였다. 이학(理學)의 스승인 속격랄(束格辣, 소크라테스)은 결혼한 것을 늘 후회했다. 어느 날 혹자가 결혼에 대해 묻자, “물고기가 통발에 들어가긴 쉬어도 나오긴 어렵다.”고 답했다.

名賢罷辣多嘗曰, 娶獲賢者, 福也, 不聚而自適, 乃更福也. 或詢其難曰, 娶妻之安, 兩日耳, 入室初日, 與出喪終日也. 理學之師束格辣恒悔結婚, 他日或以婚問, 答曰, 魚欲入筍易, 欲出筍難.<sup>38)</sup>

37) 이지조와 양정균의 사례(데이비드 먼젤로, 앞의 책, 58-59쪽)와 한림의 사례(黃一農, 앞의 논문) 참조.

38) 鐘鳴旦·杜鼎克·黃一農·祝平一等編, 앞의 책, 496쪽.