쿠플레의『중국인 철학자 공자』의「서문」*

– Natura(性) 개념의 이해 문제를 사례로 –

안 재 원
(서울대학교 인문학연구원)

1.『중국인 철학자 공자』에 나타난 natura 개념의 이해[1)]

이 글은 기본적으로『중국인 철학자 공자』(*Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis*)[2)] (이하『공자』로 약칭함)를 어떻게 이해할지[3)]에 대한

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0016). 이 글은 2012년 6월에 공동연구 심포지엄에서 발표된 것이다. 시나브로 공동 연구팀의 여러 선생들의 논평과 지적에 감사드린다. 또한, 예리한 지적을 해준 익명의 심사자 선생들께도 감사의 마음을 표한다.

1) 자세한 서지 사항은 졸고(2012), 쿠플레의『역경』이해,『인문논총』 제67집, pp. 461-467.

2) 데이비드 E 먼젤로,『진기한 나라, 중국』, 이향만, 장동진, 정인재 옮김(2009), 나남출판사; 周謙之(2003),『중국이 만든 유럽의 근대』, 전홍석 옮김, 청계출판사; Lionel M. Jensen(1997), *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press 참조.

3)『공자』의 선행 연구로는 Christian Wolf, *Oratio de Sinarum philosophia practica*(Michael Albrecht(역주, 1988) Hamburg; Julia Ching & Willard G. Oxtoby(1992), Moral Enlightenment: Leibniz and Wolf on China(Monumenta Serica XXVI); Sankt Augustin,

주제어:『공자』, 쿠플레, 키케로, 아퀴나스, 에피텍투스, 성, 천주교, 유학
Confucius, Couplet, Cicero, Aquinas, Epictetus, Natura, Catholic church, Confucianism

작은 해명이다. 이와 관련해서, 나는 『공자』의 「서문」을 저술한 쿠플레의 생각[4]에 논의를 집중하겠다. 중국의 대표적인 서학 전공자인 장시핑의 견해는 다음과 같다.

> 쿠플레가 지식론 차원에서 『공자』를 소개한 일은 의미가 있었다고 말할 수 있다. 『공자』는 마침내 유럽인에게 동방 철학자의 모습과 일생을 보여주었다. 그러나 '타자'인 공자와 유가 사상은 예수회 선교사들의 시각을 통해 변형(원문은 "變異")을 겪게 된다. 그들이 소개한 공자는 한학을 연구한 선교사의 입장에서 본 공자였기 때문이다. 그들은 의심할 여지없이 천주교 이론과 사상을 기반으로 공자와 유가를 해석하였다. 그러므로 우리가 『중국인 철학자 공자』를 연구할 때는 반드시 그들의 이러한 "변형적" 해석에 주의해야 한다. 이러한 변형적 성격을 띤 소개는 주로 쿠플레가 이 책을 쓴 서문에 나타나 있다. 우리는 아래 몇 가지 측면에서 그것을 분석하기로 한다(장시핑, 2010: 450).

Willy Richard Berger(1990), *China -Bild und China-Mode im Europa der Aufklaerung*, Koeln; 井川義次(2009), 『宋學の西遷』, 人文書院; 張西平(2009), 第十七章 栢應理與中國儒學西傳, 『歐洲早期漢學史』, 北京, pp. 412-460 등을 들 수 있다.

4) 한 심사자의 "일단 기본적인 서지적 정보와 사실이 정확하게 드러나 있지 않다. 『중국 철학자 공자』는 쿠플레의 단독 저작이 아니라 예수회원들의 집단적 노력의 결과다. 이 책의 저본이 되었던 사서 번역은 예수회의 중요한 프로젝트였고 이를 완성한 것은 마테오 리치였다. 따라서 이 책의 핵심 개념은 쿠플레의 사유의 결과가 아니라 마테오 리치의 사유에 연원하는 것으로 볼 수 있다. 뿐만 아니라 서지적으로도 이 책에는 다수의 예수회원들이 이에 관여되어 있다"라는 의견에 대한 내 생각은 다음과 같다. 일단, 서지 정보에 대해서는 이미 졸고(2012), 쿠플레의 『역경』이해, 『인문논총』 제67집, 2012, pp. 461-467에서 자세히 밝혔다. 지면 관계상을 생략하였다. 이어서 "사서 번역의 … 이를 완성한 것은 마테오 리치였다"라는 지적은 사실 관계가 맞지 않다. 왜냐하면 루기에리나 리치가 사서의 번역을 시작한 것은 맞지만, 일단락 지은 이는 쿠플레이기 때문이다. 참고로, 리치의 사망연도는 1610년이고, 책이 출판 연도는 1687년이다. 마지막으로, "이 책은 다수의 예수회 회원들이 이에 관여되어 있다"라는 지적도 맞는 지적이지만, 내가 이 글에서 집중적으로 소개하려는 것은 『중국인 철학자 공자』의 <서문>이다. 이는 쿠플레가 직접 쓴 글이다. 예리한 지적에 감사한다.

장시핑이 제시한 측면은 세 가지다. 첫째는 "중국 상고시대의 사상과 공자의 말에 대한 신학적 해석"이다. 둘째는 "전례 논쟁에 대한 답안"이다. 셋째는 "송명 이학에 대한 비판"이다. 이를 바탕으로 그는 쿠플레 혹은 예수회 선교사들의 공자 이해를 "오독"이라 하지만, "17세기 중서문화교류사에 영원히 남을 공헌이었다"고 평한다.

장시핑의 평에 대해서는 나도 대체로 동의한다. 하지만, 세 점에서 그의 주장에 동의하지 않는다. 첫째, 예수회 선교사들이 "천주교 이론과 사상을 기반으로 공자와 유가를 해석하였다"라는 주장에는 동의하지만, 일면 동의하기 어려운 부분이 있기 때문이다. 큰 틀에서 보면, "천주교의 이론과 사상"이 예수회의 기본 입장인 것은 맞는 말이다. 하지만, 예수회가『공자』를 분석하는데 사용하는 개념의 대부분은 서양 고대 사상과 철학에서 가져다 쓴 것이다. 이는 쿠플레가 공자를 "시나의 에피텍투스"라고 부른다[5]는 점에서 확인된다. 둘째로, 장시핑은『공자』의 독법에 "변형적 해석"에 주의할 것을 요청한다. 하지만, 문제는『공자』가 "변형적"인 텍스트라 할 때 그 "변형"을 접근하는 방법이 핵심 관건이다. 이러한 변형에 접근하는 방법으로 장시핑은 천주교의 이론과 사상만 언급한다. 그러나『공자』가 소위 "변형적" 특성을 띠는 것은 서양 고대의 사상과 철학 때문이다. 마지막으로 예수회의『공자』이해가 "오독"인지는 잘 모르겠다. 왜냐하면『공자』는 비록 번역이지만 자체로 독립적인 텍스트이고, 이에 대한 본격적인 논의는 이제 시작 단계이기 때문이다. 그러니까, 오독으로 취급하기 어려운 많은 특성들을 가지고 있다는 점을 지적하고자 한다. 이를 잘 보여주는 사례로 나는 예수회가『공자』에서 사용하는 natura 개념을 시범적으로 제시하겠다. 지금까지 내가 읽은 바에 따르면, 예수회가『공자』에서 사용하는 natura 개념은 크게 세 의미로 파악된다.

5)『공자』 서문 제1장(p. xiv): an speremus fieri posse ut plausum referat Sinicus noster Epitectus?

첫째는 자연 신학(religio naturalis)의 이성으로, 둘째는 자연학의 물질 원리로, 셋째는 보유론(補儒論)의 신적인 본성으로 말이다. 구체적인 문헌을 통해서 하나씩 살펴보자.

1.1. 이성의 의미로 사용된 사례

예수회 신부들이 자연 신학(religio naturalis)의 "이성"의[6] 의미로 natura 개념을 사용하고 있는 전거는 라틴어 『중용』[7] 제1장이다.

> 하늘이 인간에게 불어 넣어 준 것을 일컬어 natura rationalis(性, 이성적 본성)이라 한다. 이것(性)에 따라 형성된 natura와 그 natura를 따르는 것을 일컬어 regula(道, 법칙)라 한다. 혹은 이성에 합치하는 자리로 되돌아가기를 일컬어, 이 법칙을 통해서 자신과 자신의 일들을 조절하는 훈련인 한에서, institutio(敎)라 한다. 혹은 덕의 가르침이라 한다(*Chum-yum, Scientiae Sinicae Liber Secundus* (pp. 40-41).

많은 사례를 제시할 수 있지만, 위의 인용으로 예수회 신부들이 natura를 서양의 자연 신학의 관점으로 사용하고 있음이 확인된다. 예수회가 사용하는 natura 개념은 이성적 본성이라 할 수 있는데, 다른 전거는 『대학』[8] 제1장이다.

---

6) 이와 대한 장시핑의 견해는 다음과 같다: "중국 문자 가운데 '성'의 본래 의미는 도덕에 대한 관점에서 말하는 개념이지만, 예수회 선교사들은 오히려 '성'을 자연이성(natura rationalis)라고 번역했다. 이러한 까닭은 그들이 17세기 천주교 신학 사상의 영향을 받았기 때문이다. 당시 토마스 아퀴나스의 신학이론은 자연이성의 개념을 이용하여 철학과 신학 사이의 조화를 모색하고 있었다." (장시핑, 2009: 450-451) 하지만 장시핑의 논의가 너무 간략하다.

7) 이는 인토르체타가 1672년에 번역한 것을 쿠플레가 1687년에 엮은 것이다.

8) 이는 코스타가 1662년 번역한 것을 쿠플레가 엮은 것이다.

> 모름지기, 지도자의 자리에 있는 사람들이 알아야 하는 큰 가르침은 하늘에서 불어넣어 준 natura rationalis(明德)을 닦고 가꾸는 데에 있다. 이는 곧, 혹은 아주 투명한 거울처럼, 사악한 욕구의 때들을 씻어내고 원래의 밝음으로 되돌아 가기 위함이다. 이어서 그것은 인민을 새롭게 하거나 다시 세움에 있다.(新民) 혹은 이도 곧 자신을 모범으로 삼아서 격려로 삼기 위함이다. 마침내 그것은 굳건하게 머묾에 혹은 최고의 선에 자리함에 있다(止於至善) (*Ta-Hio*, Scientiae Sinicae Liber Primus, pp. 1-2).

성과 명덕을 natura rationalis로 번역한다는 사실이 흥미롭다. 여기에서 『중용』의 성을 natura rationalis로 번역한 이유가 해명되는데, 이는 성과 명덕을 같은 '무엇'으로 여겼기 때문일 것이다. 이는 거의 같은 술어(a caelo est homini inditum: a caelo inditam)를 이용하여 성과 명덕을 설명한다는 점에서 잘 드러난다. 물론, 성과 명덕이 같은 것인지에 대해서는 보다 엄밀한 논의가 요청된다 하겠다. 하지만 이에 대해서는 후속 연구로 미루고, 내가 『중용』의 성과 『대학』의 명덕을 natura rationalis으로 옮긴 라틴어 번역을 자연 신학의 관점으로 보려는 생각의 배경을 밝히겠다. 사실, 이는 나의 독자적인 시각이 아니고 독일의 합리주의 철학자인 크리스티안 볼프의 견해를 따른 것이다. 그는 정치적으로 큰 파문을 일으켰던 할레 대학의 고별 연설(*Oratio de Sinarum Philosophia practica*) 서문에서 『공자』의 학설을 자연 신학으로 규정하기 때문이다. 이 연설은 당시 세속 학문의 확산에 대해서 불안감을 가지고 있던 경건주의 신학자들을 자극하였다. 볼프는 이 연설에서 자연 종교의 정당성을 부여하는 근거로 『공자』를 제시하였다. 이에 대한 한 전거는 다음과 같다.

> 아울러 아직까지도 명백하게 이해되지 않은 공자의 실천 철학에 대한 가르침과 내 생각과 일치하는 것에 대해서도 나는(아마도 볼프) 주해에서 밝혀 놓았다. 까다롭기 그지없는 은총과 자연을 구별하는 문제와 관련해서, 그것이 구분될 수 있는 명백한 지침들을 제시하기 위해서다. 이는 우

> 리의(아마도 서양의) 계시를 주제로 하는 책들과 신학자들의 견해와도 크게 충돌하지 않을 것이다(*Oratio de Sinarum philosophia practica(=OSPP)*, praefatio (pp. 7-8), p. 10).

이렇게 볼프는 라틴어 『공자』의 학설을 서양적 관점에서 자연신학으로 규정한 뒤, 『중용』의 성 개념을 이성적 본성과 동일한 것으로 제시한다.

> (제39장) 도대체 여러분 가운데에서 누가 의심하실 수 있겠습니까? 인간 정신의 본성에 합치하는 것들을 지혜의 순수한 원리로 인정해야만 하고, 인간 정신의 본성에 어긋나는 것들이면, 그것들을 거짓된 것으로 버려야 한다는 사실에 대해서 말입니다(*OSPP,* pp. XLVI-LIII).

인용의 "인간정신의 본성"(mentis humanae naturae)이 라틴어 『중용』의 natura rationalis에 해당할 것이다. 하느님의 은총(gratia Domini)이 모든 행위와 구원의 준거 기준으로 작동하던 시대에, "인간 정신의 본성에 합치하는 것들"을 "지혜의 순수 원리"(sapientiae genuina principia)로 놓자는 볼프의 주장은 당시로서는 매우 큰 용기를 요하는 일이었다. 사정이 이러했음에도, 볼프가 계시나 은총이 아닌 이성과 합리성을 강조하는 사례로 "중국의 실천철학"의 탁월함을 설파했다는 점은 이 글의 논의와 관련해서도 중요하다. 『중용』의 성이 라틴어 natura rationalis로 옮겨져 당시 대표적인 계몽 철학자였던 볼프의 입에서 언급된다는 사실이 예사롭지 않다.

1.2. 물질의 원리를 지칭하는 사례

쿠플레가 『공자』에서 natura를 자연학의 관점에서 물질의 원리로 이해하고 있는 경우를 살펴보자. 흥미로운 점은 『대학』이나 『중용』의 라틴어

번역에는 이런 의미로 사용된 경우가 없고, 성리학(性理學)[9]을 설명하는『서문』에서 발견된다는 것이다.

> 사물의 물질적인 원리와 관련해서는, 이미 앞에서 언급한『성리대전』(性理大全)은, 혹은 *de natura*라는 책은 그 시작을 이것에서 취하고, 그것에 대해서는 몇 장에 걸친 지면을 할당해서 아주 상세히 기술한다. 신유학자들이 태극(太極)이라 부르는 저 원리로부터 말이다(『공자』, 서문 제2부, p. lv).

인용은『중용』에서 사용하는 번역어 natura와 성리학자들의 "성"(性) 개념의 번역어로 사용하는 natura 사이에 의미 차이가 있음을 보여준다. 전자는 이성과 정신의 원리를 뜻하는 것이라면, 후자는 철저히 물질의 원리를 지칭하기 때문이다. 그렇다면 이런 의미의 차이가 나는 이유는 무엇 때문일까? 일단, 그 차이는 기본적으로 성리학을 유물론적인 시각에서 해석할 수 있는 특성에서 기인할 것이다. 그 전거는 다음과 같다.

> 이에 대한 보다 깊은 이해를 위해서는, 전 역사를 거슬러서 시나인들이 품었던 생각이 어떤 것인지를 알아야만 한다. 단적으로 이렇다. 만물의 물질적인 근원은 두 원리로 나뉜다. 하나는 완전함이고 다른 하나는 불완전함이다. 그들은 후자를 음이라, 전자를 양이라 부른다. 이 두 원리는 태극(太極)에서 나오는데, 태극이란 큰 축을 뜻한다(『공자』, 서문 제1부 6장, p. xxxix).

인용은, 쿠플레가 성리학을 기본적으로 무신론으로 파악하고 있고, 성을 물질 원리로 이해하고 있음을 보여주는 전거라 하겠다[10]. 이와 같은

---

9) 예수회 신부들이 참조한 성리학 문헌은 영락(永樂) 연간에 편찬된『성리대전』이다. (참조,『공자』, p.lv) 장시핑에 따르면, 예수회 신부들은 특히 주돈이(周敦頤, 1017-1073)의「太極圖說」과「性理」를 탐독하였다고 한다(앞의 책, p. 456).

10) 이와 관련해서는 장시핑(2009, pp. 454-455)을 참조. 장시핑은 이 때문에 리치(Ricci)

성리학의 유물론적인 성격이, 당시 적응주의 선교 노선을 취하고 있던 예수회에게는 큰 어려움을 주었는데, 전거는 다음과 같다.

> 즉, 그들은 많은 책들에서 리(理)와 태극(太極)에 대해서, 그러나 착종되고 혼종된 논의들을 전개하지만, 그것들은 자신들도 모르는 사이에 무신론으로 빠져드는 것으로 보인다. 만물을 있게 하는 초자연의 원리를 배제하고, 비록 감각과 물질로부터 거리를 취하고 있는 것처럼 보이지만 실은 물질 안에 굳건하게 머물기를 고집한다(『공자』 서문 제2부, p. lvii).

인용은, 아마도 이것이 그들로 하여금 선교의 새로운 길을 모색하도록 만든 한 원인이었을 것이다[11]. 어쨌든, 그 새로운 길이 색은주의(索隱主義) 노선인데[12], 이 노선은 『사서』가 아닌 『삼경』, 그중에서 특히 『역경』 연구를 특징으로 한다. 여기에서도 마찬가지로, natura 개념에 또 다른 이해가 포착되는데, 이에 대해서 살펴보자.

1.3. 예지적 능력을 뜻하는 사례

쿠플레는 natura를 단지 "이성적 본성"이나 "물질적 본성"이 아닌 "신적인 본성" 혹은 "예지적 본성"의 의미로도 사용하는데[13], 이에 대한 전거는 다음과 같다.

가 보유(補儒) 전략을 취하게 되었다고 주장한다.

11) 『공자』, 서문 제2부 비교.

12) 이연승(2009), 「예수회 색은주의 선교사들의 유교 이해」, 『종교와 문화』 17호, pp. 33-66.

13) 쿠플레의 natura 개념 이해 문제와 관련해서, 장시핑은 "자연 이성"으로 이해했다고 주장하는데(장시핑, p. 452), 이에 대한 내 생각은 많이 다르다. 이미 앞 절들에서 해명했듯이, 쿠플레의 『공자』서문에는 예컨대 "예지적 본성"으로 파악하는 언표들이 확인되기 때문이다.

> 이는 진실로 천명(天命), 혹은 실은 본성도 실은 이것으로부터 나오는 바, 저 최고의 신의(神意)에 대한 예지를 완전하게 닦도록 함에 있다(『공자』 서문, p. xlix).

인용에서 "천명"(天命)은 "성"(性)이다. 그렇다면 이 천명은 이성적 본성이나 물질의 원리를 초월한 무엇으로, 하늘의 뜻을 알아보는 예지적 능력으로 연결된다. 그 증인으로 쿠플레는 공자를 내세운다. 이 예지적인 능력은 앞에서 언급한 자연 신학적인 의미에서 사용된 natura와 강조하는 맥락이 다르다는 점에 주의해야 한다. 요컨대, 볼프가 자연 신학의 관점에서 natura의 이성과 합리성을 강조하는 것은 근본적으로는 은총과 계시를 중시하는 기독교와의 투쟁을 배경으로 하지만, 쿠플레가『역경』에서 찾은 예지적 능력으로서의 natura는 아직은 자연 신학과 계시 신학이 투쟁적인 관계에 놓이기 전에 파악된 개념이고, 어쩌면 넓게 보면 자연종교와 계시 종교의 통합적인 관계를 추구하는 과정에서 포착된 개념일지도 모르기 때문이다. 이상의 진술로부터 쿠플레가 natura를 이른바 보유론의 관점에서의 예지적 능력으로 파악했음은 분명하다.

2. 계몽 시대 서양 지성계에서 유행했던 natura 담론들과의 비교를 통해서 본『공자』의 natura 개념의 특징

지금까지 살펴본 쿠플레의 nautra 개념은 세 가지로 요약된다. natura는 이성의 본성이다. 하지만 물질의 원리이기도 하다. 또한 예지적 능력이기도 하다. 어찌 보면 이 특성들은 상호 충돌할 수 있다. 그런데 서양 철학의 관점에서 접근해 보면, 정신 본성로서의 natura와 물질 원리로서의 natura가 개념으로는 한 자리에 올 수 없고, 또한 합리성을 강조하는

이성과 신앙을 중시하는 예지가 서로 싸울 수 있기 때문이다. 이와 관련해서 아쉽게도, 쿠플레는 세 가지 특성에 대한 이론적인 체계화를『공자』의 서문에서 시도하지 않았다. 이런 까닭에, 쿠플레의 natura 개념에 대한 명시적인 추적은 여기에서 멈추어야 하겠다. 그런데 한 가지 흥미로운 점은, 비록 그가 natura 개념에 대한 통합적인 이해를 시도하지는 않지만, 쿠플레가 natura 개념을 제2장에서 소개한 것과는 다른 차원에서 사용한다는 점이다. 그것은 다름아닌 natura를 지도자 혹은 스승의 개념으로 사용한다는 점이다. 이에 대한 전거는 다음과 같다.

> 각로(閣老) 장거정이 설명하듯이, 이는 사람들이 하늘로부터 어떤 본성을 받았는지를 알게 함에 있고, 그 본성을 지도자로 스승으로 받들게 함에 있다(『공자』 서문 제6장, p. xvlvi).

인용에서 볼 수 있듯이, 비록 물질 원리로서의 natura에 대한 특징은 배제되어 있지만, 이성적 기능과 예지적 기능을 포함한다는 점에서 스승으로서의 natura 위치는 독특하다. 굳이 쿠플레의 natura 이해를 종합하면 그것은 이성, 예지, 스승, 그리고 물질의 원리를 포괄한다는 것이다. 이것이 쿠플레의『공자』에 나타난 natura 이해의 요지일 것이다. 그렇다면 이런 특징을 가지고 있는 라틴어『공자』에 대해서 서양인들은 어떻게 생각했을까? 그런데 이 물음은 계몽시대의 natura 논의에서『공자』의 natura 개념이 지성사에서 어디에 위치시킬 수 있는지가 해명될 때에 그 답변이 가능한 것이다. 따라서 후자에 대한 해명을 먼저 시도하겠다. 이를 위해서 17세기 서양의 지성 풍경을 살펴보자.

2.1. 아퀴나스의 natura와『공자』의 natura

쿠플레의 natura 개념을 이해하기 위해 우선 토마스 아퀴나스의 na-

trura 개념과 비교하겠다. 아무리 17세기 당시에 에피쿠로스의 원자론이나 스토아의 자연학이 큰 인기를 얻었다 할지라도, 당시 서양의 주류 세계의 정신을 지배했던 것은 아직은 아퀴나스의 철학이었기 때문이었다. natura에 대한 아퀴나스의 생각은 은총과 자연의 관계 규정에서 분명하게 드러나는데, 그는 자연과 은총을 대립적으로 상정하지 않는다. 전거는 다음과 같다.

은총은 자연을 제거하지 않고 완성한다(*Sent.* II. D. 9, q. 1. a.8. arg. 3: Gratia non tollit naturam sed perficit).

아퀴나스의 자연 이해와 관련해서 손은실의 주장은 다음과 같다.

> 은총과 자연의 관계를 이해하는 상이한 관점은 자주 로마 카톨릭 교회와 종교 개혁 전통에서 나온 개신 교회 사이의 주된 논쟁으로 간주되어 왔다. 종교개혁자들의 자연 이해는 아우구스티누스의 구원사적인 자연 개념으로 거슬러 올라간다. 아우구스티누스는 자연을 타락 이전의 순전한 상태와 타락한 상태로 구분하여 이해한다. 그는 은총을 타락한 상태의 자연과 대립시켜 자연을 회복시키는 하나님의 행위로 이해한다. 반면 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 자연 개념에 영향을 받아 자연을 자연사적인 개념으로 이해하지 않고 그 자체에 있어서의 자연으로 이해한다. 아리스토텔레스는 자연에 의해 존재하는 것들은 그 자체 안에 운동의 원리를 가지고 있다는 점에서 비자연적 사물과 다르다고 본다. 이 점으로부터 아리스토텔레스는 자연을 그 자체에 의해 존재하는 것 안에 있는 운동의 원리이자 원인이라고 정의하였다(『신학대전: 자연과 은총에 관한 주요 문제들』, 41-42쪽).

손은실의 주장에 따르면 아퀴나스의 natura 개념은 아리스토텔레스의 개념 (『자연학』 192b 14~15)을 계승한 것이고, 그것은 우리말의 자연 본

성에 가까운 개념일 것이다. 이에 대해서, 손은실은 계속해서 다음과 같이 주장한다.

> 토마스는 자연을 은총에 앞서 하나님에 의해 주어진 것으로 보고, 은총은 자연 위에 주어진 것으로 본다. 그 결과, 그는 은총은 자연에 대립되는 것으로 보지 않고 완성되는 것으로 이해한다. (『신학대전: 자연과 은총에 관한 주요 문제들』, 41-42쪽)

손은실의 주장은 위에서 인용한 쿠플레의 "따라서 이는 진실로 하늘의 명(天命), 혹은 본성도 실은 이것으로부터 나오는 바, 저 최고의 신의(神意)에 대한 예지를 완전하게 닦도록 함에 있다"라는 언명을 떠올리게 만든다. 하지만 쿠플레가 전하는 예컨대 예지적 본성은, 물론 그가 보유론의 입장을 견지했지만 아퀴나스가 말하는 natura 개념과 쿠플레의 『공자』가 말하는 "스승으로서의 natura"는 근본적으로 거리가 먼 개념이다. 아퀴나스의 natura 개념은 물론 은총 개념과 본격적으로 충돌하지는 않지만 근본적으로 그것의 원천은 인격화된 신인 하느님이고, 쿠플레의 그것은 인격적인 신이 아닌 하늘이기 때문이다. 그도 그럴 것이 쿠플레가 전하는 natura 개념에는 근본적으로 은총을 강조하는 계시 종교의 근간을 흔들 수 있는 속성이 포함되어 있기 때문이다. 비록 보유론을 견지하는 쿠플레가 중국에도 인격적인 신이 있다는 증거로 "상제"를 제시하지만, 근본적으로 그리스도의 관점에서 진리와 세계에 대한 완전한 파악은 오로지 은총에 의해서만이 가능한데, 쿠플레의 『공자』에는 "그(상제)를 스스로 깨우쳐 아는 일은 당연하다"고 언명이 제시되어 있기 때문이다. 여기에서 볼 수 있듯이, 쿠플레의 『공자』에는 17세기 당시 그리스도 교계의 보수적인 신학자들이 수용하기 어려운 특징들이 많이 포함되어 있다. 적어도 그리스도 교에서의 natura는 신의 피조물에 불과하고, 이런 이유에서 그리스도의 natura는 은총이 필요하지만, 『공자』의 natura는 신

의 피조물이 아니다. 그 자체로 독립적인 세계이자 규칙이다. 이런 이유에서 그 자체가 지도자이자 스승이다. 결정적으로 이 natura는 은총을 요청하지 않는다. 이것이 아퀴나스의 natura 이해와의 비교를 통해서 포착되는『공자』의 natura 개념의 고유한 특징일 것이다.

2.2. 루크레티우스의 natura와『공자』의 natura

다음으로, 17세기 서양 지성계를 가장 뜨겁게 달구었던 루크레티우스의『사물에 본성에 관하여』와 쿠플레의『공자』에 소개된 natura 개념을 비교하자.『사물의 본성에 관하여』은 피터 게이의『계몽주의 기원』에 따르면, 17세기 뉴튼과 같은 서양의 자연학자들에게 가장 큰 영향을 끼친 작품이다. 루크레티우스에 따르면, 태초의 우주는 무질서하고 체계가 잡히지 않는 물질 덩어리이다. 그런데 쿠플레는 "성리학"의 natura 개념을 물질의 원리로 소개한다. 하지만 성리학의 natura와 루크레티우스가 말하는 그것의 성격은 근본적으로 다르다. 왜냐하면 루크레티우스의 natura는 원자론을 바탕으로 하는 개념이기 때문이다.

> 자연 전체는 그러므로, 그것이 자체적인 한에서,
> 두 가지 것으로 이뤄져 있다. 원자들과 빈 공간으로 말이다. (…)
> 원자들의 일부는 사물들의 기원이고,
> 일부는 시초적 존재들의 결합이다(『사물의 본성에 관하여』 제1권, 419행-482행).

이와 관련해서, 흥미로운 대목이 태극에 대한 쿠플레의 설명에서도 발견된다. 이를 테면 루크레티우스의 "원자"에 해당하는 개념인 "원질"라는 표현이『공자』에게서도 발견되기 때문이다. 전거는 아래와 같다.

> 태극은 어떤 혼돈 혹은 모든 것을 자신 안에 품고 있는 어떤 덩어리다. 시나의 학자들이 주장하듯이, (…) 이는 우리가 한결같이 "원질"(元質)[14]라고 설명하는 것이다. 원질은 제일 물질을 뜻한다. 만물의 제일 생성에 대한 많은 주석가들의 생각은 다음과 같다. 그들의 심사숙고에 따르면, 그것은 마치 거대한 바다와 같다. 이 바다는 다시 두 개의 작은 바다로 나뉜다. 그런데 둘로 나뉜 작은 바다들은 (하나는 움직임이 더 활발하고, 가벼우며, 맑고 또한 더 완전한 것들이 머무는 자리이고, 다른 하나는 움직임이 덜 활발하고, 무거우며, 오히려 혼탁하고 불완전한 것들이 머무는 자리인 바) 만물의 제이의 마찬가지로 원리로 작용한다. 마치 두 개의 바다와 같은 이 두 원리들은 비록 약간 작아졌지만, 다시 흘러나가고 각각은 다시 하위의 다른 두 원리로 나뉜다. 또한 혼탁하고 불완전한 것으로부터 맑고 완전한 것이 나뉘는데, 이도 같은 분리의 원리를 따르는 것이다. 이로부터 네 원리가 또한 여덟 원리가 마찬가지로 나뉘어지고 구분되어 나온다. 여덟은 곧 열 여섯으로 나간다. 마치 넓은 강들로 이어지듯이 말이다. 이는 다시 서른 둘로 나뉜다. 그리고 마침내 예순 넷으로 나뉜다. 궁극적으로는 이렇게 해서 만물로 나가는데, 이는 마치 강의 지류와 개천들로 퍼져 나가는 것과 같고, (이와 같은 분류와 나눔의 제일 원칙은 언제나 동일하며 항상 보존된다) 이렇게 이 세계를 살필 수 있는 것으로 그려낸다. 각설하고 비유로부터 사태의 핵심으로 바로 들어가자. 시나 전체에서 행해지고 있는 철학의 요체는 그들의 말에 따르면, 한마디로 이렇다. 만물은 다양한 모습의 속성으로 드러나지만 음과 양 이 두 원리의 힘과 덕으로 구성되고, 두 원리 가운데에서 다른 한 쪽으로부터 더 많이 혹은 더 적게 차지하느냐에 따라 어떤 사물이든 그만큼 더 완전함에 다가가거나 그렇지 못한다는 것이 바로 그것이다(『공자』 서문 제6장, p. xxxix).

인용에 따르면, 루크레티우스의 원자론과 성리학의 태극론은 근본적으로 서로 다르다. 일단은 설명 구조가 기본적으로 다르다. 하나는 원자론은 세계의 근원에 대한 화학적인 탐구 방식을 취하지만, 태극론은 세

14) 라틴어 원문은 *che(sic)*이다: 참조, *chĕ*『서유이목자』一百五. 쪽.

계의 변화에 대한 이른바 물리학적인 설명 구조를 취하기 때문이다. 또한 루크레티우스의 원자론에서는 더 이상 깨어지지 않는 단단한 실체만이 확실하고 변하지 않는 것이지만, 태극론에서 변하지 않은 것은 세계가 아니라 그것에 대한 "분류와 나눔의 제일 원칙은 언제나 동일하며 항상 보존된다"는 것이다. 이와 같은 태극론의 세계 설명 모델은 에피쿠로스 자연학을 바탕으로 집필된 로마 시인 오비디우스의『변신이야기』의 초사(招辭)를 떠올리게 한다.

> 바다도 대지도 만물을 덮고 있는 하늘이 생겨나기 전
> 자연은 전체가 한 덩어리였고 한 모습이었다네. 이를
> 사람들은 카오스라 불렀지(제1권 5-7행).

이런 유사함에도 불구하고 오비디우스의 초사는 태극론과 크게 다르다. 쿠플레도 태극을 "카오스"라고 칭한다. 물론 보다 엄밀한 탐구를 해봐야겠지만, 성리학의 태극은 일종의 거대한 대양이고, 그것으로부터 세계가 분기되었다고 하지만 오비디우스의 카오스는 근본적으로 자유로운 운동을 하는 원자들로 구성되어 있기 때문이다. 또한 루크레티우스의 "원자론"은 원자라는 물질의 최소 단위로 환원되지만, 성리학의 이른바 "태극론"은 세계의 변화에 대한 설명 모델이다. 원자와 음과 양은 서로 다르다. 아울러 루크레티우스의 원자론과 쿠플레가『공자』에서 소개하는 태극론은 다음의 점에서 서로 근본적으로 다르다. 즉, 쿠플레의『공자』는 기본적으로 교회와 종교를 적극적으로 예찬하고 전하려는 보유론의 입장을 취하지만, 루크레티우스는 종교에 대한 극단적인 혐오감을 피력하고 더 나아가 유물론적에 기반한 무신론을 권장하기 때문이다. 이에 대한 전거는 다음과 같다.

> 인간의 삶이 무거운 종교에 눌려//모두의 눈앞에서 땅에 비천하게 누워

있을 때,

> 그 종교는 하늘의 영역으로부터 머리를 보이며//소름 끼치는 모습으로 인간들의 위에 서 있었는데, (중략) 그리하여 입장이 바뀌어 종교는 발 앞에 던져진 채//짓밟히고, 승리는 우리를 하늘과 대등하게 하도다(『사물의 본성에 관하여』, 제1권 62-79행).

물론 17세기에 활동했던 모든 과학자들과 이른바 계몽주의 사상가들이 모두 종교에 대한 루크레티우스의 극단적인 혐오감을 가진 것은 아니었을 것이다. 그럼에도, 루크레티우스의 다음 선언은 대부분의 과학자들과 학자들 사이에서 일반적으로 합의 내지 동의되었던 생각이었다. 이는 지금도 마찬가지일 것이다.

> 정신에 자리잡은 종교에 두려움과 어둠을//태양의 빛과 낮의 빛나는 햇살이 아니라, 자연의 관찰과 추론으로 몰아내야 한다(『사물의 본성에 대하여』 제1권 146행-148행).

한 가지 주의해야 할 점은, 당시 중국에 온 예수회의 대부분의 신부들이 한편으로는 그리스도 교를 전하는 선교사들이었지만, 다른 한편으로는 당시 유럽의 과학계에서도 지명도가 높은 과학자들이었다는 것이다. 대표적으로 아담 샬이나 요한네스 테렌츠가 그 대표적인 인물들이다. 그렇다면 이성을 중시하는 과학과 신앙을 절대시하던 종교의 중간에서 위치하고 있던 예수회의 입장이 난처했을 텐데, 이와 관련해서 쿠플레의 입장은 그래도 선명했던 것으로 보인다. 그도 보유론을 주장했고 이에 따라 이성의 빛보다는 신앙에 빛에 무게 중심을 두려워했기 때문이다.

이상의 논의를 정리하자. 루크레티우스의 natura는 종교를 거부한다. 그런데 예수회는 과학을 거부하지는 않는다. 예수회에게 과학은 신앙의 빛을 더 밝게 밝힐 수 있는 매개 수단이었기 때문이다. 이는 근본주의적

인 입장을 취했던 당시 보수적인 신학자들과는 대별된다. 흥미로운 대목은 아마도 여기에서부터다. 쿠플레의『공자』는 당시 서양의 다른 지식인들에게는 과학과 신앙이 상보적일 수 있음을 보여주는 일종의 절충적인 제안으로 읽혀질 여지가 있었기 때문이다. 이와 관련된 중요한 철학자가 라이프니츠다. 요컨대 쿠플레가『공자』서문에서 소개한 성리학의 태극 논의와『역경』의 체계가 라이프니츠의 모나드 논의로 연결되기 때문이다. 이런 의미에서 쿠플레의『공자』와 예수회의 보유론은 그동안 교회에 억눌려있던 하지만 자연과학에 속하는 것이라 볼 수 없는 물음들, 예컨대 신을 전제하지 않는 의미에서의 존재론과 형이상학에 대한 관심과 접근을 촉발했던 부싯돌 역할을 수행했을지도 모르겠다.

2.3. 스토아의 natura와『공자』의 natura

마지막으로 스토아의 natura 개념과『공자』의 natura개념을 비교하자. 일단 스토아의 natura와『공자』의 그것은 구조적으로 유사하다. 우선 스토아의 natura 개념이 앞에서『중용』의 "이성"에 비견된 것부터 그렇다. 이에 대한 전거는 아래와 같다.

> 세계의 부분들에, 이렇게 말하는 이유는 온 세계 속에 전체의 부분이 아닌 것은 없습니다. 감각과 이성이 들어가 있습니다. 따라서 그 안에 으뜸가는 것이 들어있는 저 부분 안에 감각과 이성이 들어가 있어야 하며, 그것도 더 예리하고 더 큰 것으로 들어가 있어야 합니다. 이런 이유에서 세계는 지혜로운 것이며, 모든 사물들을 포괄하고 있는 이 natura가 이성의 완전성 덕분에 탁월한 것은 필연적입니다. 이런 까닭에 세계가 신이고, 세계의 모든 힘은 신의 본성에 의해서 묶이게 됩니다(『신들의 본성에 관하여』 제2권 30장).

인용의 "세계의 부분 안에 들어가 있는 감각과 이성"이 『공자』의 "하늘이 인간에게 불어넣어 준 것"(natura rationalis) 곧, 천명에 해당한다. 또한 "이 natura가 이성의 완전성 덕분에 탁월한 것"이라는 언명도 『공자』의 "이는 진실로 하늘의 명(天命), 혹은 실은 본성도 실은 이것으로부터 나오는 바, 저 최고의 신의(神意)에 대한 예지를 완전하게 닦도록 함에 있다"는 주장을 떠올리게 한다. 이런 생각을 하게 된 것은 스토아의 natura 개념에 예지의 능력이 포함되어 있기 때문이다. 또한 natura를 물질의 원리로 보는 성리학의 설명은 스토아의 그것과도 비교된다. 이와 관련해서 먼저 스토아의 논의를 소개하면 다음과 같다.

> 따라서 온 세계를 붙잡고 있고 그것을 지키는 natura가 있으며, 여기에는 감각과 이성도 함께 자리합니다. 왜냐하면 홀로 단순하게 있지 않고 다른 것과 결합되고 연결되어 있는 모든 natura는 자신 안에 어떤 으뜸가는 것을 가져야만 하기 때문입니다. 가령, 인간에게는 지성이, 동물에게는 지성과 같은 무엇이, 여기에서 사물들에 대한 욕구가 생겨나는 것으로 보입니다. 그러니까 나무와 땅에서 자란 저 사물들의 경우, 그 뿌리에 '이끄는 무엇'이 들어있다고 생각합니다. 그리스 인들이 "hegemonikon"(주재자)라 부르는 것인데, 나는 이를 "principatum"(지도자)이라고 부릅니다. 각각의 종 안에서 그 어떤 것도 이보다 뛰어날 수는 없고, 있어서도 안 되는 그런 것입니다. 따라서 그 안에 온 자연에 들어있는 이끌어 가는 것이 모든 것들 가운데에서 가장 뛰어나고, 모든 것을 다스리고 지배할 자격을 갖춘 것입니다(『신들의 본성』 제2권 29장).

인용에서 키케로가 말하는 "온 세계를 붙들고 있고 그것을 지키는 natura"가 성리학의 도(道)에 가까울 것이다. 또한 스토아의 natura에는 감각과 이성이 내재되어 있는데, 어쩌면 natura에 내재되어 있는 이성은 성리학의 리(理)에 가까운 무엇일 텐데, 어쨌든 스토아의 "hegemonikon"(주재자)은 성리학의 "태극" 개념에 대비될 것이다. 당장 이와 같은 비교에

대해서 의문을 제기할 분들이 많을 것이다. 물론 이와 같은 비교가 거친 시도라는 점은 분명하게 인정한다. 다만 이를 감히 시도한 것은 쿠플레가 소개하는 성리학의 태극 논의가 어쨌든 위에서 인용한 스토아의 설명 방식과 유사하기 때문이다. 전거는 아래와 같다.

> 그들이 최초의 것을 순수 물질로 파악한다는 점은 다음의 사실에서 확인된다. 그들은 그것(최초의 순수 물질)에 태극이라는 이름을 부여하는데, 이를 또한 그들은 리(理)라고 부른다는 사실에서 말이다. 시나인들의 이 단어는 라틴인들의 ratio에 해당한다는 것은 의심의 의지가 없다. 어쨌든, 그들은 여기에서 말해진 리를 태극이라고 설명한다. 사물들의 본질적인 차이들이 바로 이 하나의 ratio로부터 흘러나왔다고 해명하기 위해서다. 이 ratio에 대해서 그들은 또한 다음과 같은 정도로 자신들의 철학을 밀고 나간다. 즉, 그들이 사물들의 부분들로부터 보편의 어떤 체계를 세워 놓은 이들로 보이게 할 정도로 말이다. 동일함이 자기 자신을 사물의 각각의 종들과 개별자들 사이에 깃들여 놓았기 때문이라는 것이다(공자』서문 제2부 1장, p. lvi-lvii).

인용의 "그들이 사물들의 부분들로부터 보편의 어떤 체계를 세워 놓은 이들로 보이게 할 정도로 말이다"는 키케로의 "사물들의 본질적인 차이들이 바로 이 하나의 ratio로부터 흘러나왔다고 해명하기 위해서다"라는 언명을 떠올리게 한다. 이도 또한『공자』의 natura 개념과 키케로의 그것이 어떤 유사함을 가지고 있음을 보여주는 사례일 것이다. 이와 관련해서, 쿠플레는 루이 14세에게 바치는 편지에서 다음과 같이 밝히는데, 이도 결코 우연은 아니다.

> 이것들을 이용하면 아주 짧은 시간에 이 종족들을 사로잡고 좋아하게 만든다는 사실을 100여 년의 세월에 걸쳐 우리가 축적한 실제 경험을 통해서 알게 되었기 때문이다. 그런데 이미 소크라테스, 플라톤, 세네카, 플

> 루타르쿠스의 전통이 거의 사장되다시피 한 에우라파에서 저 시나의 에피텍투스가 다시 갈채를 찾아 올 것이라는 기대를 하게 되는데, 이는 공연한 희망 사항에 불과할까? (『공자』서문 제2부 1장, p. xiii-xiv)

쿠플레는 공자를 "시나의 에피텍투스"라고 칭한다. 그런데 에피텍투스는 로마 제정기의 스토아 철학을 대표하는 인물이었다. 이와 관련해서, 나는 쿠플레가 공자와 중국의 철학에 대한 서양의 독자의 이해를 돕기 위해서 스토아 철학을 적극적으로 활용했다고 생각한다. 이런 의미에서 스토아 철학을 이용해서 유학을 설명하는 방식도 또한 일종의 현지화 전략 가운데 하나일 것이다. 예수회가 그리스도교를 중국에 전파하기 위해 일종의 현지화 전력인 적응주의를 택했다면, 쿠플레도 마찬가지로 유학을 서양 세계에 소개하기 위해 일종의 현지화 전략을 취했다고 볼 수 있기 때문이다. 이와 관련해서, 적응주의 문제를 선교의 관점에서만 적용했는데, 이 관점은 『공자』의 라틴어 번역에서도 적용되었을 것이다. 그럼에도 이상의 비교는 『공자』의 natura 논의와 스토아의 natura의 그것 사이에는 구조적으로 유사한 현상들이 많다는 점을 분명하게 보여준다. 여기에는 쿠플레의 현지화 전략도 한몫 거들었을 것이다[15]. 하지만 스토

15) 이에 대한 한 심사자의 의견은 다음과 같다: "논의의 전개가 유럽에 한정되어 있기 때문에 중국에서 벌어졌던 예수회원들의 노력들, 즉 유럽 사유를 전달하기 위한 예수회원들의 전략과 실천들과의 연속성이 규명되지 못한 점은 논문의 토대를 부실하게 만들 가능성이 있다. 예를 들어 중국 사유의 도덕 철학적 측면을 스토아 철학과 대비한 것은 마테오 리치로부터 일관된 예수회의 인식이었다. 유럽에 전달하기 위해 스토아 철학을 활용한 것이 아니고 중국 내에 유럽 사유를 접목하고 유학의 도덕철학적 성격을 적극적으로 부각시키기 위해 이미 중국에서 스토아 철학을 활용했던 것이다. 마테오 리치의 최초의 중국어 저작인 <교우론>이 Andreas d'Evora의 Sententiae et Exampla를 바탕으로 단편적 내용들을 모은 것이며, <이십오언>이 그리스 로마 인문주의자인 에픽테투스의 <엥케이리디온>을 바탕으로 한 것임은 주지의 사실이다. 라틴어 저작 『중국 철학자 공자』의 현지화 전략이 아니라 중국에서의 현지화 전략의 성과를 유럽으로 이식한 것으로 보아야 한다. 스토아라는 스크린이 중국 사유의 유럽화를 위한 전략이 아니라 그 반대라면 논점도 조금씩

아 철학과『공자』에 소개된 동양의 유학 사이에 있는 구조적인 유사성은 단지 번역 전략의 문제로만 해명되는 문제가 아닐 수도 있다. 요컨대, 태생적으로 혹은 기능적으로『공자』의 natura와 스토아의 natura가 유사한 성격을 가진 개념들일 수 있기 때문이다. 따라서 이에 대한 엄밀한 논구를 해볼 필요가 있을 것이다. 하지만 쿠플레가 라틴어『공자』에서 취하는 이른바 현지화 전략에 대한 고찰이 더 시급할 것이다. 여기까지만 보면, 쿠플레의 말에 따라『공자』의 공자는 시나의 에피텍투스로 읽혔을 것이다. 그러나『공자』의 공자는 시나의 콘푸시우스였다[16].

이동하지 않을 수 없을 것이다." 물론, 제기 가능한 지적들이다. 이에 대한 내 생각은 다음과 같다. 먼저, 이 글은 기본적으로 "유럽에 한정"해서 쓴 글이다. 따라서, 이런 한정이 논문의 토대를 부실하게 만든다는 염려가 어떤 의미에서 그러한지를 잘 모르겠다. 물론, "유럽 사유를 전달하기 위해 … 점"에 대해서는 기회가 있으면 다른 글에서 밝히겠다. 다음으로, "라틴어 저작『중국 철학자 공자』의 현지화 전략이 아니라 중국에서의 현지화 전략의 성과를 유럽으로 이식한 것으로 보아야 한다"라는 지적에 대한 내 생각은 다음과 같다. 일단 "중국에서 현지화 전략의 성과를 유럽에 이식한 것으로 보아야 한다"라는 지적은 일면 설득력이 있다. 예수회 신부들이 현지화를 위해서 동양 고전을 열심히 배우고 익혔기 때문이다. 하지만, 이와 관련해서, "유럽에 전달하기 위해 스토아 철학을 활용한 것이 아니라"는 주장은 수용할 수 없다. 왜냐하면 실제로 중국 사상을 유럽에 소개하기 위해서 스토아 철학의 개념을 적극적으로 활용했기 때문이고, 다른 한편으로 "중국 내에 유럽 사유를 접목하고 유학의 도덕철학적 성격을 적극적으로 부각시키기 위해 이미 중국에서 스토아 철학을 활용했던 것이다. 마테오 리치의 최초의 중국어 저작인 <교우론>이 Andreas d'Evora의 Sententiae et Exampla를 바탕으로 단편적 내용들을 모은 것이며, <이십오언>이 그리스 로마 인문주의자인 에픽테투스의 <엥케이리디온>을 바탕으로 한 것임은 주지의 사실이다"의 지적도 그 자체로는 맞는 것이지만, 나의 논지와는 관계가 없는 지적임을 밝힌다. 왜냐하면 예수회가 스토아 철학에 대한 이해를 깊고 넓게 만들기 위해서 중국에 온 것도 아니고, 또한 스토아 철학의 확산을 위해서 동양 고전을 연구한 것도 아니기 때문이다. 예수회의 현지화 전략과 관련해서, 스토아 철학은 매개 수단이지 목적 대상이 아니었다.

16) 이와 관련해서 한 심사자의 "또한 논문이 파악하고자 하는 '쿠플레의 생각에 자리 잡은 동양 사상' 역시 중국적 맥락과 관계없이, 다리(*sic*, 아마도 달리) 말해 오독이 성립하지 않는 정도의 독립성을 가질 수도 없으며 서구적 시선에 의해 재해석된 동양이라면 이는 일종의 오리엔탈리즘적 시선의 한 예에 불과할 수도 있다" 의견에

3. 나오는 말

이상의 논의로부터, 아직은 시론(試論) 차원이지만, 『공자』가 서양 지성사에 끼친 영향이 어느 정도였는지를 추적하겠다. 이와 관련해서 두 가지를 조심스럽게 제안하고자 한다. 먼저, 라틴어 『공자』의 서문과 『사서』 텍스트의 이해 문제와 관련해서 『공자』는 종교의 관점에서 학문을 규정하고 기술한 것이 아니라 학문에서 종교의 속성을 찾아보려는 시도가 특징적이다. 그런데 『공자』가 서양에서 출판되었던 시기가 당시 서양 학문이 종교로부터 벗어나기 위해 투쟁을 벌이던 때였다. 이와 관련해서 『공자』가 서양 학문이 교회로부터 자유를 획득하는 과정에서 일정 정도 기여를 했다고 생각한다. 물론 예수회의 적응주의 전략이 그리스도교의 중국 선교에 초점을 두었지만, 『공자』의 독자는 시나인이 아니라 에우로파인이었다는 점이 중요하다. 에우로파의 독자들이 예수회가 의도했던 바와는 다른 방식으로 『공자』를 읽었을 가능성이 있고, 또한 그 독자들은 자신들이 꿈꾸었던 새로운 세계 내지 학문의 구상에 참조했을 가능성이 높기 때문이다. 단적으로 볼테르, 보일, 라이프니츠, 볼프를 이에 대한 증인으로 내세울 수 있기 때문이다. 이들은, 종교적인 문제의 해명과 증명을 위해서 학문을 연구하는 것이 아니라, 학문 자체의 목적과 새로운 사회의 모색을 위해서 학문을 연구했던 학자들이었는데, 이들에게 종교가 아닌 학문에 무게 중심이 놓인 『공자』는 때로는 반증 사례로 새로운

대한 나의 답은 다음과 같다. 이 글에서 내가 추적하는 문제는 "서구적 시선에 의해 재해석된 동양"의 문제가 아니라, 동양 고전이 라틴어로 옮겨지는 과정에서 생겨나는 "독립성"의 문제를 어떻게 파악하고 이해하는지를 살피는 시도임을 분명하게 밝힌다. 그러니까, 한문을 모르는 유럽의 독자에게 『공자』가 어떻게 이해되었을지에 대한 추적이 이 글의 기본 목표이다. 따라서, "오리엔탈리즘적 시선의 한 예"라는 지적은 결코 받을 수 없는 지적임을 밝힌다. 소위 "오리엔탈리즘"의 시선은 내가 알기로 19세기 이후부터라는 점도 지적해둔다. 나의 글은 거꾸로 오리엔탈리즘 시선을 무너트리는 한 시도라는 점도 아울러 강조하고자 한다.

참조 사례로 활용되었기 때문이다. 이는 예컨대 라이프니츠의『최신의 중국 소식』에서 확인된다[17].

다음으로,『공자』의 영향 관계와 관련해서, 내가 특히 주목하는 것은『공자』에 소개된 동양의 인간 이해 문제이다. 앞에서 소개한 natura 분석에 따르면, 동양의 인간은, 적어도『공자』에 그려진 인간은 하늘로부터 이성을 부여 받은 존재이고, 하지만 이는 물질적 존재이기도 하다. 이런 이유에서 이 존재는 이성과 감성의 관계적 존재이다. 그런데 이런 관계적 존재는 자신을 유지함에 있어서 신의 은총과 계시를 요청하지 않는다. 대신에 항상 스스로 깨어있어야 하는데, 이 대목에서 흥미로운 점은, 이 깨어있는 존재가 스스로에 대한 자의식을 가지고 있다는 사실이다. 이에 대한 전거는 앞에서 소개한『중용』의 제1장이다.

> 법칙(道)이라고 하는 것은 이성적 본성에 뿌리를 내리고 있는 것이니 인간으로부터 한 순간도 멀어질 수도 분리될 수도 없으며, 아니 그래서는 안 되는 것이다. 만약 한 순간이라도 멀어지거나 분리된다면, 그것은 더 이상 법칙이 아니다. 혹은 하늘에서 내려진 natura의 원리라고 부르든, 그것은 원리가 아니다. 바로 이것이 이상적인 남자(君子)는 따라서 항상 깨어서 자신에 대한 긴장의 끈을 놓지 않는 이유이고, 아울러 이상적인 남자는 눈으로 보이지 않은 일들에서, 예컨대 마음의 미묘한 움직임들에서도 항상 주의를 놓치지 않는다. 이것이 또한 이상적인 남자가 귀로 들리지 않는 일들에서도 삼가고 두려워하는 이유이기도 하다. 뭔가를 행할 때에 한 순간이라도 자신에게 찍힌 올바른 이성의 규범으로부터 벗어남이 없도록 하기 위함이다. (…) 따라서 이상적 남자는 항상 깨어서 자신의 마음의 은밀한 곳을 주시하고, 그 자신만이 홀로 들여다보는 내밀한 일들에 대해서 경계한다. 이런 까닭에, 마음의 깊은 곳에 자리한 내밀한 일들은, 비록 다른 사람들에게는 드러나지 않고 감추어질 수 있겠지만, 그럼에도 자기 자신에

17) G. W. Leibniz, *Novissima Sinica(1697), Das Neueste von China*(역주, Nesselrath & Reinbothe, 1979, Koeln), pp. 8-33.

> 게는 명백하게 보이는 것들이다. 마찬가지로 아주 미세해서 거의 지각되지 않을 정도라 할지라도, 마음의 미세한 움직임들은, 그것이 좋음으로 향하든, 나쁨으로 향하든, 전적으로 그 자신에게만큼은 명명백백한 것들로 드러나 보인다(*Scientia Sinicae,* Liber Secundus, pp. 40-41).

『공자』의 "이상적 남자", 즉 군자가 자신에 대한 자의식을 가지고 있었다는 사실에 대한 증거는 라틴어 대학에서 찾을 수 있다. 『대학』 '성의'(誠意) 편이다.

> 공자는 아래와 같이 말했다. 자기 자신을 속이지 않는 것은 아마도 그 자신의 의지를 거짓과 속임수로부터 깨끗이 하는 것일 것이다. 이것이 진실로 악과 흠을 물리치는 것이다. 마치 어떤 이가 악취 나는 것을 싫어하고, 진실로 좋고 명예로운 것에 기뻐하고 감동하듯이, 마치 아름답고 멋있는 것에 기뻐하며 즐거워하듯이 말이다. 자기 자신에게 만족하는 사람은, 자기 혹은 자신에게 자족적인 사람이 바로 이런 종류의 사람을 말한다(*Scientiae Sinicae*, Liber Primus, p. 2).

『중용』과 『대학』의 인용에 따르면, 이른바 '깨어 있음'에 대한 자의식을 지칭하는 개념이 "신독"(愼獨)임을 알 수가 있다. 이에 해당하는 라틴어는 『중용』은 ei tamen soli patescant; qui item subtilissimi sunt ac percipi vix possunt, minutissimi scilicet animi motus, sive ad bonum, sive ad malum, ei tamen soli manifesti omnino sint이고, 『대학』은 Huius modi dicitur sibi satisfaciens, seu se ipso contentus이다. 옳음과 그름, 혹은 선과 악에 대한 판단의 주인이 하늘에 있지 않고, 그 사람의 깊숙한 마음에 있다고 한다. 서양의 전통에서 그러니까 기독교의 시각에서 선과 악에 대한 판단은 교회의 몫이고 권한이었다. 그러나 앞에서 살피었듯이, 라틴어 『공자』의 "이상적 남자"는 세계에 대해서 이치를 스스로 깨우쳐 아는 존재이다. 이와 같은 인간 이해는 서양의 전통에서는 특히 기독교 이후의 역사에서

는 매우 도전적이고 도발적인 것이었다. 이와 관련해서, 특히 흥미로운 대목은『중용』의 마음의 움직임에 대한 설명이다.

> 마음의 움직임이란 대개 이런 것을 말한다. 즉 눈에 보이지 않는다. 왜냐하면 깊숙하게 숨어 있고 따라서 자신에게만 알려지는 것이다. 또한 마찬가지로 명백하게 드러나지 않는다. 어떤 움직임이든 극도의 미세한 것이고 미묘한 것이기 때문이다(*Scientia Sinicae,* Liber Secundus, p. 41).

마음의 움직임에 논의와 관련해서, 이를 이성의 체계로, 즉 판단의 시스템으로 설명하는 방식도 있겠고, 물질의 현상으로 접근해서 지각 현상으로 설명할 수도 있을 것이다. 이 시기에 본격화되기 시작했던 서양의 인식론은 대체로 이런 방식으로 논의의 틀을 구성한다. 하지만『공자』는 "마음의 움직임"을 살피는 이가 실은 그 움직임을 살피는 주체가 중요하다고 강조한다. 즉, 항상 깨어 있기 위해서는 "신독"(愼獨)이 중요하게 놓기 때문이다. 이런 의미에서,『공자』의 마음에 대한 설명은 서양의 인식론과는 다른 맥락을 가진 "마음"에 대한 또 다른 논의인데, 이는 기존의 서양 철학의 전통에서는 발견되지 않은 "마음 이해"이고 "인간이해"일 것이다. 아마도 교회의 영향 때문이었을 것이다. 참고로, 쿠플레는 동양의 군자(君子)를 라틴어로 번역할 때에는 vir perfectus로 표현하는데, 이는 키케로의 용어이다. 키케로는 이를 이상적 연설가(orator perfectus), 구체적으로는 이상적인 정치가를 표현한다[18]. 그런데 교회의 은총과 계시에 의존하지 않고, 독자적으로 판단을 내리고 세계에 대한 이해와 파악을 할 수 있는 지성의 존재로서, 하지만 그 존재가 이론의 구성체에 머무는 것이 아니라 늘 깨어 있는 의식의 존재를 지향하는 존재가『공자』에 그려진 "이상적 남자"(vir perfectus)[19]이다. 그렇다면 여기에서도, 같은 표

18) 안재원(2003), 고대 로마의 이상적 연설가(orator perfectus)론,『서양고전학연구』20, pp. 119-140 참조.

현이지만 키케로의 vir perfectus와 라틴어 『중용』의 그것 사이에는 매우 큰 차이가 있음을 확인할 수 있다. 하지만 흥미로운 사실은 여기서 부터다. 내 생각에 계몽주의 사상가들이 주장하는 계몽적 인간의 모습에서 한편으로 백과사전적인 교양의 강조는 키케로의 이상적 정치가의 흔적인, 다른 한편으로 "스스로 깨어 있음"을 강조하는 『공자』의 "이상적 남자"의 흔적이 발견되는 것도 결코 우연이 아니다. 사정이 이와 같다면, 결론적으로 서양의 근대 계몽 주체는 적어도 두 전통을 바탕으로, 즉 동양 사상과 서양 철학이 상호 교류와 융합을 통해서 성립된 인간형[20] 일 수도 있다는 게 나의 잠정적인 추정이다[21]. 이와 관련해서는 보다 엄밀

19) 안재원(2010), A comparative research on Cicero's orator perfectus and Confucius' Rex perfectus, *Papers on Rhetoric* X, Roma, pp. 1-22 참조.

20) 이에 대해서 한 심사자의 "본래의 맥락과 문제 의식을 떠나 독립된 저작으로 본다면 이를 통해 유럽에 대한 중국의 지적 영향을 하나의 잠정적 결과로 논문 안에 끌어들일 수 없을 것이기 때문이다. 만일 변형적, 하이브리드적으로 『중국 철학자 공자』를 읽고자 한다면, 다시 말해 오독을 인정하지 않는 독립적이고 미래적인 텍스트로 읽고자 한다면 그 자체의 의미만 따져야 할 것이며 따라서 '서양의 근대 계몽 주체는 적어도 두 전통을 바탕으로, 즉 동양 사상과 서양 철학이 상호 교류와 융합을 통해서 성립된 인간형'과 같은 평가는 내리기 어려울 것이다. 그리고 만약 후자를 규명하는 것이 논문의 중요한 목표라면 당연히 중국에서 유럽에 이르는 중국 철학자 공자』의 지적 여정의 도전들과 문제의식들을 규명하는 과정이 필요할 것이다"라는 주장은 내 생각에 형식 논리에 근거한 지적이다. 라틴어 『공자』가 변형 텍스트라면, 서양 텍스트로 보아야 한다는 주장이다. 하지만 『공자』는 기본적으로 동양 고전의 번역서이다. 또한 심사자는, "그 자체로의 의미만 따져야"한다고 주장하는데, 그 가능성을 추구하는 것도 나름 의미 있는 독법일 수도 있다. 하지만 이와 관련해서 내 주장은 독법의 한 가능성을 제기하는 것이지, 『공자』를 독립적인 텍스트로만 읽어야 한다는 것은 결코 아님을 밝힌다. 또한 "유럽에 대한 중국의 지적 영향을 하나의 잠정적 결과로 논문 안에 끌어들일 수 없을 것이"라는 지적도 수용하기 어렵다. 왜냐하면 물론 『공자』의 변형적 성격을 "중국의 지적 영향"에 속하는 현상으로 보아야 할지에 대해서는 별도의 논의가 필요하겠지만, 예컨대 라틴어 『중용』은 기본적으로 동양 사상이기 때문이다. 물론, 이에 대해서는 다음 글을 통해서 상세히 밝히겠다.

21) 비교, 칸트(1784), *Was ist Aufklaerung?*: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.

한 문헌 대조를 통한 연구가 요청될 것이다. 요컨대 신독 개념과 서양의 "계몽"(Aufklaerung) 개념 사이에 있는 유사점과 차이점에 대한 연구가 그 한 사례일 것이다. 이를 통해서 근대 개인 개념의 발전 과정에서 동양 사상, 구체적으로 라틴어『공자』도 나름 한몫 거들었음이 드러날 것이기 때문이다. 이와 관련해서는 볼프의 *Psychologia empirica*(경험 심리, 1732년)와 *Psychologia rationalis*(이성 심리, 1734년)와 인토르체타가 번역한 라틴어『중용』의 관계를, 특히 볼프의 *Psychologia*와 라틴어『중용』의 natura (性) 개념의 관계가 주목해야 할 문제라는 점을 지적해둔다. 이에 대해서는 후속 연구에서 자세하게 밝히겠다.[22]

『공자』의 이해 문제와 관련해서, 결론적으로, "첫째, 중국 상고시대의 사상과 공자의 말에 대한 신학적 해석" 둘째, "전례 논쟁에 대한 답안" 셋째, "송 명리학에 대한 비판"의 관점에서『공자』를 이해해야 한다는 장시핑의 주장은 재고의 여지가 있다. 또한, 그는 쿠플레 혹은 예수회 선교사들의『공자』를 "오독"(誤讀)의 산물이지만 "17세기 중서문화교류사에 영원히 남을 공헌이었다"고 평가하지만, 세 가지 점에서 주의가 요청

22) 한 심사자의 "따라서 중국 내에서의 본래 의미와 예수회의 번역 노력 등을 종합적으로 규명해나간 뒤에 이를 다시 유럽의 지적 맥락 안에서 비교하는 편이 타당할 것으로 보인다. 유럽 근대의 형성이 오직 내재적 발전을 통해 이룬 결과가 아니라 중국 사유로부터의 영향에 의한 것임은 Reichwein 등 유럽의 여러 학자들이 규명해 온 바이고, 더욱 많은 텍스트 분석을 통해 앞으로 더 철저히 규명해야 할 바이다. 이 논문처럼 중요한 텍스트를 분석하는 연구라면 더욱더 문구상의 유사성이나 정황상의 증거를 통해 영향을 상상적으로 구성하는 방식보다는, 시대적 반향에 대한 객관적 증거 확보가 필요할 것이다. 예를 들어 당시 유럽에 종교로부터 벗어나고자 하는 흐름이 있었고 신학자들과 투쟁했던 자연학자들이 있었다는 사실, 더 나아가 보일이 심복종을 만났다는 사실 정도로는 논문이 주장하듯『중국 철학자 공자』가 유럽의 학문의 분화에 일정 정도 기여했다는 평가는 상당한 비약이다"라는 지적은 설득력이 있다. 이와 관련해서 이 글은 논평이 지적하는 바의 문헌 전거를 추적하기 위한 준비 작업이었음을 밝힌다. 이에 대한 심사자 선생과 독자들의 이해를 구한다. 요컨대, "상상적으로 구성하는 방식"이 아닌 구체적인 문헌 전거는 다음 기회로 미루겠다. 단적으로 볼프의 *Psychologia empirica*(경험 심리, 1732년)와 *Psychologia rationalis*(이성 심리, 1734년)에 대한 분석이 그 한 사례가 될 것이다.

된다. 첫째, 예수회 선교사들이 "천주교 이론과 사상을 기반으로 공자와 유가를 해석하였다"라는 주장은 동의할 수 있지만, 일면 동의하기 어렵기 때문이다. 요컨대, 예수회가 "천주교의 이론과 사상"을 바탕으로 『공자』를 바라본 것은 맞지만, 쿠플레나 예수회가 『공자』를 분석하는 데 사용하는 개념들 대부분이 천주교의 그것들이 아니라 서양 고대 철학, 예를 들면 스토아 철학에서 가져다 쓴 점에 주의해야 하기 때문이다. 둘째, 장시핑은 『공자』를 이해함에 있어서 "변형적 해석"에 주의해야 한다고 권한다. 하지만 『공자』를 "변형적"인 텍스트라 할 때에, 그 "변형"에 어떻게 접근하느냐가 『공자』이해의 관건이라는 점을 지적하고자 한다. 이와 관련해서 장시핑은 천주교의 이론과 사상만을 강조하는데, 『공자』가 "변형적" 특성을 띠는 이유는 서양 고대 사상과 철학 때문이라는 점을 지적하고자 한다. 따라서 변형 문제를 고찰할 때에, 이 문제가 더 우선적으로 고려되어야 한다고 본다. 마지막으로 장시핑은 쿠플레의 『공자』가 동양 고전에 대한 "오독"의 산물이라고 주장한다. 하지만 과연 그 러한지는 잘 모르겠다. 왜냐하면, 라틴어 『공자』는 비록 번역 텍스트이지만 그 자체로 하나의 독립적인 것이고, 또한 이에 대한 본격적인 논의는 이제 시작 단계이기 때문이다. 이와 관련해서 『공자』는 단지 오독으로 취급하기 어려운 많은 특성을 담고 있는 텍스트라는 점을 지적하고자 한다. 결론적으로 그 자체로 융합적인 혹은 변형적(metamorphic)인 텍스트라는 것이 내 생각이다. 적어도 세 가지의 독법을 허용하는 텍스트가 『공자』이기 때문이다. 하나는 한문 원전과의 대조를 통해서 읽는 독법이고 다른 하나는 라틴 원문의 개념들을 서양 고전들과의 비교를 통해서 읽는 독법이 그것이고, 이렇게 변형적인 혹은 융합적인 텍스트를 한문 원전에도 라틴 원문에도 조회하지 않고 그 자체로 음미해 보는 독법이 마지막이다. 이런 의미에서 『공자』는 오비디우스가 말하는 의미에서의 "변신"(metamorphoses) 텍스트로도 볼 수 있다. 마지막으로 17-18세기 유

럽의 독자들에게 『공자』는 변신 텍스트였다는 사실을 강조하고자 한다. 그 대표적인 독자들이 라이프니츠였고 볼프였다. 그렇다면 이른바 『공자』를 소위 변신 텍스트로 읽는 자유 독법도 그리 틀린 것은 아니고 어떤 의미에서는 더 미래적인 접근 방법일 수도 있을 것이다.

참고문헌

1. 1차 문헌

CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS SIVE SCIENTIA SINENSIS LATINA EXPOSITA, Studio et opera PROSPERI INTORCETTA, CHRISTIANI HERDTRICH, FRANCISICIS ROUGEMONT, PHILIPPI COUPLET, Patrum Societatis (1687), Jussu LUDOVICI MAGNI Eximio Missionum Orientalium et Litterae Reipublicae bono E BIBILOTHECA REGIA IN LUCEM PRODIT. ADJECTA EST TABULA CHRONOLOGICA SINICAE MONARCHIAE AB HUIUS EXORDIO AD HAEC USQUE TEMPORA, Paris.:『중국의 철학자 공자 혹은 중국의 학문』

Ratio Studiorum Institutiones Scholasticae Societatis (anno 1586, 1599, 1832), (ed.) G.M. Pachtler S.J., (1887), Berlin.

Commentariis Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In Vniversam Dialecticam Aristotelis Stagitritae (1606), Moguntae.

Chrstian Wolf (1732, 1738), *Psychologia Empirica*, Franckfurti et Lipsiae.

Chrstian Wolf (1734, 1740), *Psychologia Rationalis*, Franckfurt et Lipsia.

2. 2차 문헌

D. E. 먼젤로,『진기한 나라, 중국』, 이향만, 장동진, 정인재 옮김(2009년), 나남출판사.

루크레티우스,『사물의 본성에 관하여』, 강대진 옮김(2012년), 아카넷.

송영배(2004),『동서 철학의 교섭과 동서양 사유 방식의 차이』, 논형.

아퀴나스,『신학대전: 자연과 은총에 관한 주요 문제들』, 손은실/박형국 옮김(2011년), 두란노아카데미.

안재원(2003), 고대 로마의 이상적 연설가(orator perfectus)론,『서양고전학연구』20, 119-140.

_____(2012), 쿠플레의『역경』이해 - "겸"(謙) 괘의 라틴어 번역을 중심으로,『인문 논총』제67집, 461-510.

오비디우스,『변신이야기』, 천병희 옮김(2005년), 숲 출판사.
주겸지,『중국이 만든 유럽의 근대』, 전홍석 옮김(2003년), 청계출판사.
키케로,『의무론(*De officiis*)』, 허승일 옮김(1993), 서광사.
판토하(Pantoja, 龐迪我),『칠극(七克)』, 박유리 옮김(2010), 일조각.
井川義次(2009년),『宋學の西遷』, 人文書院.
張西平, 第十七章 柏應理與中國儒學西傳,『歐洲早期漢學史』, 北京 2009, 412-460.
Ahn, Jaewon(2010), A comparative research on Cicero's orator perfectus and Confucius' Rex
perfectus, *Papers on Rhetoric* X, Roma, 1-22.
Christian Wolf, Oratio de Sinarum philosophia practica(Michael Albrecht(역주, 1988), Hamburg.
Julia Ching & Willard G. Oxtoby(1992), Moral Enlightenment: Leibniz and Wolf on China(Monumenta Serica XXVI, Sankt Augustin.
L. M. Jensen(1997), *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press.
Kim, Young Kun(1978), Hegel's Criticism on Chinese Philosophy, Philosophy East and West, Hawaii University, 173-180.
R. Malek, S.V.D.(ed.)(1998), "Western Learning" and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell (1592-1666), in Monumenta Serica Monograph Series Vol. XXXV/1-2.
L. Pfister(1932), Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jesuites de L'ancienne Mission de Chine 1552～1773.
Willy Richard Berger(1990), China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklaerung, Koeln.

원고 접수일: 2012년 10월 31일
심사 완료일: 2012년 11월 27일
게재 확정일: 2012년 12월 4일

ABSTRACT

Some Observations on Philippe Couplet's Understanding of *Confucius Sinarum Philosophus* Natura (性)

Ahn, JaeWon

In general, this essay is concerned with how to understand *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis* (=*Confucius*). It focused on exploring the Jesuit's latin translation of Natura (性) in *Confucius,* in order to answer the following question: how did European readers understand *Confucius* in the 18th century. According to my reading, the concept natura (性) is used to have three meanings: (1) pure reason in terms of *religio naturalis,* (2) primary matter in terms of *physica*, and (3) providence faculty in terms of *Pu-Ju* (補儒) *doctrine* which means that "it (sc. Christianity) supplements and perfects what is wanted in our master Confucius and our philosophy and literatures." Based on this, I have made three comparisons between the natura-concept of Confucius and that of Aquinas, Lucretius and stoic philosophers to whom Cicero and Epictetus belong. The result of my comparisons comes to a new fact that the *persona moderna* of the Enlightenment might be based in part on *Confucius*' natura-concept and in part on Cicero's encyclopedic idea of *orator perfectus*.

For this, I compared Cicero's thought of *orator perfectus* with *Confucius*' idea of *vir perfectus*.

As for the question of how to read *Confucius,* however, Zhang Si-Ping (張西平), a leading scholar in China argues in the following. First, *Confucius* is to be read in the perspective of Christianity. Second, *Confucius* is the answer to the ritual discussions in the 17thcentury. Third, *Confucius* is a text which takes a critical position on especially Neo-Confucianism. In brief, Zhang concludes that *Confucius* is a product of misreading and misunderstanding of Chinese classical texts, but a significant contribution for studying the interrelated history of China and Europe. Grosso modo, I agree with Zhang's arguments. There are, however, three points on which I do not agree. First, Jesuit's missionaries tried to read Chinese original texts of Confucius in the eye of Christianity. On the other hand, however, *Confucius* is full of *termini technici* of Stoic philosophy. In this regard, in my opinion, there was no need then to say about *PU-JU* doctrine additionally by Siu Paulus (徐光啓). Second, Zhang maintains that one has to be cautious in the interpretation of *Confucius* because it is a metamorphic text. I think, however, the question is how to approach this metamorphic text. For this, Zhang suggests to readers to have some basic understanding of Christianity. In my view, here should be added some profound understanding of western philosophy, particularly of Hellenistic philosophy, because the problems of metamorphosis of *Confucius* mostly resulted from the so-to-say *abutio*-problem during borrowing *termini* from *e.g.* Cicero's terms. As for Zhang's estimation on *Confucius,* finally, I am not sure whether it is a product of misreading because, according to my keen reading of the Latin original text, *Confucius*

is actually a metamorphosis text in Ovidius' viewpoint but a hybrid text because it allows at least three ways of interpretation. One of them is a reading with help of Chinese original text, e.g., with the Zhu Xi (朱熹) edition. The second of them is a reading through comparison with western classical texts, in order to see how they are different from each other. The last is an independent way of reading from both sides. The conclusion which results from this is that we need to regard *Confucius* not as a translation but as a kind of original text. Therefore, I suggest to read *Confucius* and to follow some free reading ways of those who did not know anyway but could not learn Chinese Characters in the 17th-18thcenturies, such as Christian Wolf.