

朝鮮 後期社會와 天主教

崔 爽 祐*

- I. 緒 論
- II. 天主教와 儒敎의 類似點의 問題
- III. 儒敎와 天主教의 宗教觀의 對立
- IV. 儒敎와 天主教의 國家觀의 對立
- V. 結 論

I. 緒 論

朝鮮 後期社會와 天主教의 受容 문제를 다루는데 있어서 그 時期를 17세기 初부터 1801년(純祖元年)까지로 잡았다. 그 근거는 朝鮮에 天主教가 소개된 것이 書籍에 依해서 이루어졌는데 天主教 소개의 주요 서적인 天主實義가 北京에서 刊行된 年代가 1601년이었고 또한 이 刊行年代와 그것이 朝鮮에 傳來되기 시작한 年代가 큰 차이가 없기 때문에 이를 起點으로 하였고 여기서 始作하여 受容의 初期가 끝나는 해로 간주 될 수 있는 純祖 元年까지를 잡은 것이다.

사실 이 시기는 무엇보다도 우리의 傳統思想과 理念을 아는 學者들이 主動이 되어 受容한 시기이며, 따라서 별로 宣敎師들이 影響을 주지 못하였고 우리의 學者들이 主體가 되고 平信徒가 主體가 되어 受容한 가장 特徵있는 時期라고 말할 수 있을 것이다.

朝鮮王朝의 社會는 儒敎의 傳統과 思想을 正統으로 삼고 있던 社會이었기 때문에 外來宗敎인 天主教가 어떻게 이 傳統社會에서 받아들여졌으며 또는 그것과 어떻게 충돌했는가 등의 問題들을 봐야 하므로 그것은 무엇보다도 性理學과 天主教 敎理에 대한 깊은 造詣가 요구되는 至難한 問題가 아닐 수 없다. 筆者는 性理學 方面에는 門外漢이라 두려운 바 있으나 힘껏 다루어 보고 추후의 아낌없는 批判을 기다리겠다.

그럼 먼저 西勢東漸의 일환으로 天主教가 中國에 傳來되는 經緯를 살펴보자. 구라과 諸國은 15세기 末부터 探險旅行이 시작되고 세계적인 探險旅行으로 인한 새로운 地理的 發見에

*神父. 韓國敎會史研究所長

刺戟되어 天主教도 새로운 布教를 企圖하게 되었다. 中世의 좁은 世界觀에서 벗어나 그 視野가 넓어지고 이에 따라 靜止狀態에 있던 布教熱이 올라가고 동시에 로마布教省의 뒷받침도 있어서 이제 카톨릭教會는 異民族에 대한 布教에 새로운 飛躍을 가져오게 된다.

이때 포교의 주요 무대는 북남미와 아아세가 되고 주요 修道會는 새로운 것과 옛 것이 모두 布教戰線에 나서게 되는데 프란체스꼬會 도미니꼬會 예수會 등을 들 수 있는데 여기서 가장 뚜렷한 역할을 하게 되는 것이 새로 창설된 예수會였다.

國家로서는 당시 天主教 國家로서 二大 植民地 國家인 스페인과 포르투갈이 대표적으로 포교 전선에 나오게 되는 것이다.

결국 아세아의 天主教 傳來는 植民地 勢力의 일환으로서 포교가 되어 전래된다. 일본에는 이미 프란치스꼬 사베리오에 의해 16세기 중엽에 전래되고, 中國은 이보다 약간 늦어 明朝末年 即 16세기 말엽에 마테오 릿지(Matteo Ricci) 등에 의해 天主教가 전래된다.

릿지(利瑪竇)는 中國近世 天主教會의 先驅者요 使徒라 불릴 수 있을만큼 中國 近世 天主教 布教에 절대적인 큰 역할을 하였다. 그의 布教政策은 한마디로 適應政策이었다. 즉 될 수 있으면 그 나라의 慣習, 文化, 전통 등에 適應시키고저 했다. 適應政策의 使用 外에 릿지의 또 하나의 布教의 특징은, 포교에 앞서 일단 學問的인 信任을 얻고 이를 통해 포교의 利得을 얻고자 한 것이다.

科學과 宗教에 관한 그의 著書는 약 20種에 이른다. 새로운 西洋 學問을 통해 宗教를 펴보겠다는 그의 뜻이 著述을 통해서도 역력히 나타난다고 볼 수 있다.

그의 代表的인 宗教的 著述로는 既述한 天教實義가 있다. 이것은 1601년 北京에서 上·下 二권으로 처음 간행되었다.

이제 天主教書籍이 朝鮮에 들어오는 경위를 보자. 이때 朝鮮社會는 철저한 鎖國政策을 쓰고 있었지만 한가지 弱點이라 할 수 있는 逃避口가 있었으니 그것은 해마다 北京으로 보내는 使節, 即 事大의 禮를 차리는 使節이었다. 이 使節團은 비단 政治的인 使命뿐 아니라 文化的 使命을 같이 했다고 볼 수 있다. 즉 이를 통해서 조선에 西洋의 文物이 들어올 수 있었기 때문이다.

北京에 간 朝鮮 使臣들은 그곳에서 學問的 信賴를 얻고 宮中에서 상당한 尊散을 받고 있던 서양宣教師들과 여러번 접촉을 갖게 되는데 代表的인 인물로는 鄭斗源, 李頤命, 洪大容 등의 경우를 들 수 있다.

鄭斗源은 學問的 交涉에 불과했고, 李頤命은 1720년(肅宗 46년)에 북경에 가서 선교사들과 접촉을 하고 비단 科學的인 對話에만 그치지 않고 天主教에 관해서도 對話를 가졌다. 湛軒 洪大容도 1776년(英祖·42년) 使臣으로 북경에 가서 선교사들과 만나고 天主教에 關한 대화를 나누는 일이 있었다.

이러한 접촉은 북경에 있는 선교사들에게 朝鮮 傳道의 關心을 일으키고 그들로 하여금 조선

에 전도를 試圖케까지 하였으나 兩國間에 있는 鎖國政策 때문에 모두가 실패로 돌아가고 만다. 여기서 조선에 天主教가 전래될 수 있는 유일한 길은 조선 사신들이 북경에 가서 西士들과 만나서 선물로 받은 科學書籍, 宗教書籍을 통해서 西學이 소개되는 길 뿐이었다.

Ⅱ. 天主教와 儒敎의 類似點의 問題

이미 말한 것처럼 朝鮮使臣들을 통해서 북경에서 書籍을 위시하여 그 후계자들이 저술한 많은 科學書籍이라던가 天主教書籍들이 조선에 導入되었다. 거기에는 天主實義도 있고 七克도 있고 眞道自證 盛世芻蕘 등 여러 종류의 책이 있으나 조선에서 가장 알려지고 많이 읽혀진 책은 天主實義이다.

이러한 天主實義라던가 七克이라는 책이 南人 儒學者들 간에 好評을 받고 읽혀지고 연구된 동기는 첫째 學問的 關心을 들지 않을 수 없다. 대개 당시의 南人 學者들은 정치를 떠나서, 아니 政治에서 물러나서 學問에 專心하고 있었기 때문에 學問的인 關心에서 새로운 知識을 얻어보려는 知識慾에 불타 있었고 그것을 우리의 利用厚生 即 實學的인 면에서 實用性에 利用해 보려는 學問的인 欲求에서 먼저 西學을 대하게 된 것이다.

또한 그것은 비록 조선에서는 선교사의 입을 통해서 전한 것은 아닐지라도 서적을 통해서나마 書籍의 애당초의 의도가 약간은 이뤄지지 않았나 생각된다. 왜냐하면 이 西學은 天主學과 긴밀히 연결된 것으로 생각했으므로 새로운 학문에 대한 관심은 자연 天主學에 대한 관심을 아울러 일으킨 것 같기 때문이다.

말하자면 科學的 信賴가 宗教的인 信賴마저 招來한 셈이다. 당시 실학자들은 처음에는 학문적인 관심에서 그 優越性和 合理性으로 인하여 西學을 받아들임으로써 자연히 天主學에도 관심을 가져 그에 대한 서적을 읽고, 批評을 하고 연구하게 되었는데 연구 서적의 가장 대표적인 著書가 天主實義로 나타나게 되는 것이다.

릿지가 天主實義를 저술할 때 儒敎에 대하여 취한 자세는 儒敎를 基督教로 넘어 가는데에 橋梁이요, 教育者的인 역할을 할 수 있다고 보았다. 이것이 天主實義의 儒敎에 대한 基本 論調인 것이다.

그러나 佛敎에 대해서는 어디까지나 배척하는 斥佛의 姿勢이다.

당시 南人 학자들도 最初에 天主教를 대할 때 릿지와 마찬가지로 天主教와 儒敎와의 類似性을 認定했다. 그러나 佛敎에 대해서만은 처음부터 릿지의 斥佛과는 正反對로 오히려 天主教는 불교와 비슷하며 佛敎의 一派에 불과하므로 결국은 佛敎와 똑같은 虛妄으로 돌아간다고 보았다.

天主實義에 대한 이러한 論評은 仁祖時의 學者 柳夢寅(1559—1623)의 於于野談에서 엿볼 수

있다.

天主實義에 天主라 함은 上帝를 말하는 것이요 實이라고 함은 不空을 말하는 것이니 老佛의 空₃ 無를 배격하는 것이다……그 말하는 것이 많은 理致를 갖고 있기는 하나 天堂 地獄을 있다고 하나 어찌 그릇된 道를 도와 世上을 미혹케 하는 罪를 면할 수 있을 것이냐」⁽¹⁾

즉 天主教의 天主라는 것이 곧 儒敎의 上帝를 가리키는 것이라고 하였다.

다음으로 李瀾은 天主實義의 跋文을 지은 바 있는데 역시 거기에서도 天主教의 天主와 儒敎의 上帝를 비슷한 것으로 보고 있다. 그러나 佛敎에 대해서는 릿지와 意見을 같이하지 않는다.

天主學은 오로지 天主를 尊崇하는데 天主라 함은 곧 儒家의 上帝이다. 그러나 그 敬事畏信함은 佛氏의 釋迦와 같다. 佛敎를 철저히 排斥하면서 오히려 결국은 같이 幻妄으로 돌아감은 깨치지 못하고 있다⁽²⁾

또 李瀾은 天主教의 倫理問題에 있어서 儒敎와의 類似點을 상당히 強調하고 있다. 특히 그는 그의 저서 星湖僊說의 七克에 대한 비판에서 이렇게 말하고 있다.

七克者는 西洋 龐迪我的 지은 것이니 즉 吾儒의 克己說이다. 七克의 七字는 곧 儒學의 克己復禮의 己字를 풀이한 脚註인 것이요 儒學 經典 중에는 驕, 吝, 食, 色, 貧, 忿, 같은 것을 말한 대목이 여기 저기에 또한 많거니와 이것이 모두 七克의 뜻인 것이다.⁽³⁾

이렇게 儒學의 克己復禮와 비슷하다 함으로서 儒敎의 倫理와 天主教의 倫理가 비슷하다고 보았다.

그의 弟子 安鼎福에 있어서도 批判은 약간 더 辛辣해지지만 그럼에도 불구하고 아직 그의 스승의 노선을 따르고 있다. 즉 七克에 관해서

“七克은 孔子의 소위 四勿의 註脚에 불과하다.……그러나 그 荒誕한 말을 삭제하여 警語를 節略하면 儒學의 克己에 功에 도움이 전혀 없지는 않을 것이다”⁽⁴⁾

라고 하여 역시 儒敎와의 유사점을 어느 정도 인정하고 있다고 할 것이다.

(1) 於于野談 卷之二 西教

“題目曰天主實義 言天主上帝也 實者不空也 排老佛之空與無也……語多有理而以天堂地獄謂有……烏得免挾左道惑世之罪也哉”

(2) 星湖集 卷之五 跋天主實義

“其學專以天主爲尊 天主者即儒家之上帝 而其敬事畏信 則如佛氏之釋迦也……然其所以斥竺乾之教者至矣 猶未覺畢竟回歸於幻妄也”

(3) 星湖僊說 卷之十. 上. 異端門條.

“七克者 西洋龐迪我所著 即吾儒克己之說也……七字即己字之註脚 今經中散言 驕吝食色貧忿之類亦多 此皆七克之義也”

(4) 順菴文集 卷之十七 天學問答

“七克之書 是四勿之註脚……然而削其荒誕之語 而節略警語 於吾儒克己之功 未必無少補”

같은 李瀼의 弟子인 愼後聃에 이르러서도 天主教와 儒學의 類似性은 시인되고 있다. 그러나 否認되는 점도 있다. 그래서 그는 佛敎의 反賊일 뿐더러 儒學의 罪人이라고 斷罪하였다. 1724년에 저술한 西學辨에서 그가 天主實義를 評할 때 上帝와 天主를 같다고 시인하면서도 다만 上帝가 天主처럼 天地의 造物主는 될 수 없다고 하였다.

“所謂 天主가 天地萬物을 制作하여 主宰安養함 같은 것이 가장 一篇의 要領인데 其 辭意를 보면 대부분 吾儒의 上帝說을 因用하여서 眞을 托하여 僞를 자랑하려는 계획이다. 마침내는 自掩키 不能한 바 있으니 程朱曰 主宰로써 帝라 하였은즉 저가 이르는 天主가 天地를 主宰한다는 그말이 또한 可하다 하겠고 程朱曰 萬物이 帝를 따라 出入한다 하였은즉 저가 이르는 天主가 萬物을 安養한다는 것이 그 뜻이 역시 이에 가까우나 그러나 天地의 이롭이 天主의 制作이라는데 이르러서는 이는 於理에 無徵하고 於經에 無稽하여 특히 妄度의 論에서 나온 것이다”⁽⁵⁾

愼後聃이 西學의 天主와 儒家의 上帝를 어떻게 關聯지었는가를 崔東熙 教授는 아래와 같이 분석하고 있다.

“利憑竇 등이 「天主」는 곧 上帝라고 할 때에 그 上帝는 <詩經> <書經> 등에 나오는 上帝이다. 이 上帝가 人格의이라는 점에서 西學의 「天主」와 비슷하였기 때문이다. 程朱의 性理學에서는 思想的으로 이러한 소박한 古代人의 上帝를 是認할 수 없다. 그럼에도 불구하고 經書에 나오는 上帝라고 하여 적극적으로 否認하지 않았다. 이러한 사정으로 河濱도 古代人이 소박하게 생각한 上帝를 肯定하는 수밖에 없었다. 그러나 그는 思想的으로는 程朱의 性理學의 立場에서 있다. 그러므로 結果的으로는 古代人의 上帝와 性理學의인 上帝를 同時에 認定하는 것이다. 이것은 결국 利憑竇 등의 見解를 절반은 이미 認定하고 든다는 것을 뜻한다”⁽⁶⁾

이렇게 愼後聃에 이르러 차츰 儒敎와 天主學의 유사성이 부인되기 시작한다.

한편 一部 南人 學者들에게 있어서는 天主教가 수용되기 시작하는데 특히 西歐化하려는 一群의 학자들에게 共感을 얻게된다. 그러면 과연 天主教理의 어느 점이 一群의 유학자들에게 共感을 일으키고 신앙을 일으키게 하였을까?

먼저 消極的인 면에서 관찰할 때 天主教의 現實逃避의 後世永福觀이 큰 역할을 했다고 본다. 그때 남인 학자들은 정치에서 몰락되어 厭世의이고 現實에 대한 不滿에 차 있었으므로 현실을 超脫하여 오로지 來世의 희망에 살 수 있는 天堂地獄說이야말로 압박을 받고 있던 학자들에게 굉장한 매력을 주었을 것이 분명하다.

다음 積極的인 면에서 볼때 朱子學에 염증을 일으킨 유학자들은 宗教面에서 儒敎와 비슷하

(5) 西學辨 關衛篇 卷一

“至若所謂天主制作天地萬物而主宰安養之者 豈是一篇之要領 而賢其辭意 頗因吾儒論上帝之說 以爲托眞僞爲之計而終有所不能自掩者 程朱曰 以主宰謂之帝 則彼謂天主之主宰天地者其說亦可矣 朱子曰 萬物隨帝而出入 則彼謂天主之養萬物者 其義亦近之 而至謂天地之成由於天主之制作 則此乃於理無徵 於經無稽 而特出於妄度之論也”

(6) 崔東熙, 愼後聃의 西學辨에 관한 研究. <亞細亞研究> 第15卷 第2號, 1972.

면서도 어느 면에서 儒敎와 아주 다르고 월등한 天主學에 자연히 共鳴하게 되었다. 儒敎는 일종의 人生哲學이다. 儒敎는 하나의 形而上學이라기 보다는 實用性을 우선적으로 하는 人生哲學이라고 말할 수 있다. 그래서 儒學者들도 天主教를 무엇보다도 먼저 하나의 人生哲學으로 간주하였지만 동시에 儒敎와는 전혀 새로운 것이기에 일층 魅力을 느끼게 되었을 것이다.

그러나 비록 實踐哲學에 불과할지라도 知性人에게 있어서는 그것이 넉넉히 宗教를 대신할 수 있었기 때문에 西學으로 하여금 宗教로서 그 一步를 내딛을 수 있게 한 것이다. 그러므로 南人 學者들은 아직 基督教의 고유한 啓示의 개념을 이해하지는 못했을 것이고, 우선 다만 하나의 自然宗教로밖에는 이해하지 못했을 것이다.

天主教는 어느 때부터 宗教로서 受容되기 시작했는가?

李灑의 弟子 洪儒漢이 1770년에 天主教의 몇가지 誠命을 실천하기 시작했다고 하지만⁽⁷⁾ 아직은 이를 傍證할만한 한국측 자료는 없다.

天主教를 하나의 實踐哲學으로서 受容한 사실은 李蘄에게서 뚜렷하게 나타난다.⁽⁸⁾ 이미 언급한 다른 學者들에게 있어서는 西學에 대한 관심이 결국 學問欲 知識欲에 그쳤지만, 李蘄에게 있어서는 이제 學問的인 渴症이 眞理에 대한 探求心으로 昇華되어감을 볼 수 있다. 이 求道心이 바로 李蘄의 信仰을 싹트게 한 것이다.

그러나 기독교가 그 全體性에서 무엇보다도 하느님의 啓示에 의거하여 神人間의 對應的인 啓示宗教로서 완전히 파악되는 것은 李承薰이 북경에서 영세를 받고 돌아오는데서 비롯되었다고 보아야 할 것이다. 李承薰이 北京에서 領洗받고 돌아옴으로써 비로소 天主教信徒團이 탄생한다(1784—正祖 8년).

丁若銓·若鏞 兄弟, 權哲身·日身 兄弟, 李家煥 등 一流 南人學者들이 이 平信徒團에 가입하게 된다.

Ⅲ. 儒敎와 天主教의 宗教觀의 對立

그러나 앞에서 살펴본 것과 같은 유사성을 완전히 否認하고 天主教의 受容에 反撥하고 이를 批判하는 一群의 儒學者들이 나타남으로 天主教와 儒敎間의 宗教觀이 正面으로 對立하게 되고 天主教가 邪學 내지 邪教라는 낙인이 찍히게 된다. 天主教와 儒敎의 유사성을 완전히 거부하고 드는 대표적인 儒學者로서는 洪正河, 李獻慶, 安鼎福 등을 들 수 있다.

먼저 洪正河에게 있어서 유사성이 어떻게 不認되어 갔는가를 보자. 洪正河의 연구는 朴鍾鴻

(7) Ch. Dallet, Histoire de l'Eglise de Coreé t.I. p. 12.

(8) 黃嗣永帛書 43—44行.

박사에게서 처음 시작된 것 같다.⁽⁹⁾ 洪正河는 斥邪面에서 연구할만한 인물이기는 하나 그의 生涯에 대해서는 지금까지 다만 그의 號가 髯齋이고 正祖때 處士였다는 점 외에는 별로 밝혀진 것이 없다고 한다.

洪正河는 天主實義에 대한 그의 批判에서 먼저의 李瀼을 중심으로 한 학자들이 天主와 上帝를 비슷하다고 한데 대하여 그것은 완전히 다른 것이라고 판단한다. 天主教의 天主는 心性도 願慾도 있다고 하나 儒門의 上帝는 心性도 願慾도 形像도 없다고 하여 意志的이며 人格的인 神觀을 부인하고 있다. 天主와 上帝는 대체로 보면 거의 비슷한 것 같으나 그 實은 절대로 다르며 上帝란 다른 아닌 自然之勢로서의 理를 비유하여 한 말이라고 하였다.⁽¹⁰⁾ 朴鍾鴻 박사도 그의 論文에서 結論的으로

요건에 洪正河는 儒學의 人間學的인 입장에서 天主教의 天主思想을 다룸으로써 兩者의 차이점을 밝힌 것이다.

라고 하였다.

다음에 李獻慶은 그의 「天學問答」에서 上帝를 섬기는 것과 天主를 섬기는 所以가 서로 다른 즉 上帝와 天主도 서로 다른 것일 수밖에 없음을 이렇게 推理한다.

“事物에 있어서는 當行해야 할 理致가 이것이 上帝이고 人心에 있어서는 타고난 性品이 이것이 上帝로다. 大學에 「至善에 止」라 함이 이것이 上帝의 命에 순종함이고, 中庸에 「性品대로 따르라」라 함이 이것이 上帝에 順從하는 所以이니 어찌 上帝가 耳目口鼻가 있어서 可히써 圖像하며 魂魄이 精爽하여 可히써 廟祀하겠는가…… 其 慢天하고 褻天함이 이에서 더 심할 수가 있겠는가”⁽¹¹⁾

요컨대 性理學에서 얘기하는 것은, 天은 形體로서 말하는 것이요, 上帝는 主宰로서 말하는 것인데 그것은 觀點이 다를 뿐이지 別個의 存在는 아니며 이름만 다를 뿐이지 사실 天과 上帝는 같은 것이라는 것이다. 그러므로 天 외에 또 다른 帝가 있는 것이 아니다. 뿐더러 天이나 帝는 天主學에서 얘기하는 造物主는 결코 아니다. 여기에서 宗教觀의 차이가 철저하게 나타나는 것이다.

儒敎의 宗教 여부에 대해서는 觀點에 따라 그것을 종교로 간주할 수도 있고 간주하지 않을 수도 있을 것이다. 다만 여기서 문제시하려는 것은 人倫에 대한 天主教와 儒敎의 서로 아주 다른 姿勢이다. 儒敎는 人間 中心이고 倫理 중심이다. 윤리 중심인 儒敎는 윤리의 최종 權威를

(9) 朴鍾鴻, 西歐思想의 導入 批判과 攝取, 〈亞細亞研究〉第12卷 第3號, 1969.

(10) 陽川許忭纂集 大東正路 卷五.

(11) 艮翁集 天學問答 卷之二十三

“在事物則當行之理是上帝也 在人心則所賦之性是上帝也 大學之止至善乃所以順上帝也 中庸之率性乃所以事上帝也 安有耳目口鼻可以圖像魂魄精爽可以廟祀守……其爲慢天褻天孰甚焉”

하느님에게 두지 않고 오히려 傳統과 社會에 두는 것이고 그 最終 權威를 經書에 起因케 한다.

반면 基督教에서는 道德이란 宗教의 일부분에 불과하며 도덕이 宗教 全體의 構成要素는 아니다. 이같이 기독교에서는 道德이 宗教 全體의 일부분에 불과한데 비해 유교에서는 正反對로 道德이 첫째요, 全體이고 따라서 宗教도 도덕의 적용에 불과하다는 것이다.

要컨대 유교에서는 自律的인 道德律을 요구하고 있다. 이것은 결국 인간의 良心과 道德의 근원으로서의 最高 立法者인 天主의 絶對的인 權威를 認定하지 않는 것을 뜻한다. 그것은 기독교 受容에 있어 가장 큰 障礙를 이루는 소위 人倫至上의 思想이다. 기독교에서는 人間의 完成이 人間의 힘만으로는 成就될 수 없는 것이고 무엇보다도 하느님의 恩寵을 前提하는 것이므로 人倫至上의 儒教思想은 결과적으로 天主教 受容에 장벽이 되지 않을 수 없었다.

이러한 宗教觀의 對立은 祭祀問題에 있어서 일층 具體化된다. 祭祀문제는 이미 中國에서 中國儀禮와 관련되어 1世紀 以上이나 치열한 論爭을 계속한 끝에 결국 1742년에 斷罪되었다.

소위 中國儀禮論爭은 天主의 名稱과 祖上崇拜란 두 문제와 相關된다. 문제인즉 지금까지 본 바와 같이 天主教 高유의 神의 명칭을 중국 高유의 神인 「上帝」나 「天」을 그대로 使用해도 무방한가 안한가의 문제였다. 무방하다는 見解가 利瑪竇와 예수會員 대부분의 主張이었다. 왜냐하면 詩·書經 등에 나오는 上帝는 天主教의 唯一神的인 人格的인 天主와 同一視될 수 있다고 판단되었기 때문이다. 한편 이와 正反對되는 견해로서 上帝와 天主는 同一視될 수 없고 따라서 「天主」란 天主教 高유의 名稱을 고집하는 사람들도 있었다. 이것과 비슷한 논쟁이 우리 나라에서도 유학자들 간에 거듭되었다고 말할 수 있을 것이다.

둘째 문제는 孔子와 祖上에 대한 崇拜에 관한 것이다. 예수會員들은 祭祀를 國民的이고 市民的인 儀禮에 불과한 것으로 해석하여 그 許容을 主張한 反面에 이에 반대하는 사람들은 그것을 宗教的이고 迷信的인 行爲로서 斷罪해야 된다고 주장하였다.

祭祀문제에 관하여서도 비슷한 論爭이 우리나라에서 正祖 辛亥年(1791)에 거듭되었다고 볼 수 있다. 그러나 그 觀點은 달랐다. 즉 李朝의 관심은 中國에서처럼 祭祀의 문제점이 그것이 純宗教的인 儀式이나, 아니면 純市民的인 儀式이나에 있지 않았고 오직 天主가 祭祀의 대상이 될 수 있는가 없는가에 있었다. 왜냐하면 天主教徒들은 天主의 權威를 내세워 祖上崇拜를 迷信 行爲로 斷罪하려 했기 때문이다.

제사문제에 있어 洪正河는 天主教의 주장을 아래와 같이 논박한다.

“그리하여 결국은 祭를 廢하고 神主를 불살려 오직 하나의 天主를 信奉케 함으로써 그의 專權 獨專의 利를 이루는 것이니 이것이 모두 天主가 性을 가져 自立하여 主되기를 求하는 데서 생기는 것이다”⁽¹²⁾

(12) 陽川許忭集 大東正路 卷五

“終至於廢其祭燒其主 而單只 奉一天主以成其專權獨亨之利 此皆從天主之有心有性 而自立求爲主處發也”

라고 함으로써 洪正河는 人格者도 아닌 天主를 人格者로 만들어 天主에게만 홀로 崇拜를 강요하는 것은 不可하다고 하였다.

또한 洪正河는 인간의 知覺이 감히 上帝와 先祖에까지 미칠 수 있다고 한다. 즉 사람의 誠敬이 至極할때 그의 知覺이 上帝와 先祖에 通하는 것이요 上帝와 先祖가 스스로 知覺을 가지고 있는 것은 아니다. 上帝가 참으로 心性 喜怒를 가진 것이 아니라면 따라서 知覺도 없을 것이고, 이미 知覺이 없다면 祭祀를 드리거나 말거나 上帝에게 關係가 없을 것이라는 것이다.

“그 이른바 知覺이라는 것은 先祖로부터 子孫에게 達하는 것이 아니요 子孫으로부터 祖先에 達하는 것이다.”⁽¹³⁾

이와같이 儒敎에서 말하는 人倫의 범위는 굉장히 광범하기 때문에 그것은 비단 現存社會에 그치는 것이 아니요 더 나가서 죽은 이들의 세계를 포함하여 하늘에까지 미칠 수 있다는 것이다. 天主教側의 祭祀 거부는 곧 儒敎의 이러한 이론에 대한 挑戰이었다. 그래서 天主教는 「無父」의 낙인이 찍히게 된다. 天主教 敎理는 天主와 父母의 命令이 서로 對立될 경우에 父母의 命은 어길지언정 天主의 命을 어겨서는 안된다고 가르쳤기 때문이다.

正祖 辛亥年(1971)에 祭祀를 廢止하고 神主를 불살랐다 해서 迫害를 받은 尹持忠이 문초받는 가운데서 君主의 命을 따를 수 없음을 이렇게 변호하였다.

“天主님으로서 大父母를 삼았은즉 天主님의 命令에 따르지 않으면 절대로 欽崇하는 道理가 아니며 선비의 집에 나무로 만든 神主는 天主教의 禁하는 바라 그러므로 차라리 罪를 선비에게 얻을지언정 天主님에게 얻을을 원치 아니하여 과연 神主를 틀안에 묻었습니다”⁽¹⁴⁾

또 이 사건의 조사를 담당했던 全羅道 觀察使 鄭民始도 尹持忠의 罪目을 이렇게 지적한다.

“말마다 天主의 敎가 至嚴하여 君上의 命은 가히 어길지언정, 또한 父母의 命을 가히 어길지언정 天主님의 가르침은 비록 極刑에 처할지라도 절대로 不可하다고 하여 과연 칼날에 죽음으로써 榮光을 삼는다는 뜻이옵니다”⁽¹⁵⁾

뿐만 아니라 儒敎에서는 제사 지내는 禮를 「追遠報本」에서 찾고 있다. 즉 멀리 先祖에 대하여 한번 생각을 하고 그 根本을 찾아서 감사를 한다는 것이다. 孝는 무엇보다도, 子孫이 죽은 이를 산이처럼 섬기는데 있다는 것이다.

(13) 同 上

“其所謂知覺者 非自先祖而達于子孫也 乃自子孫而達于祖先也”

(14) 正祖實錄 卷三三 正祖15年 11月 戊寅

“以天主爲大父母 則不遵天主之命 決非欽崇之意 而士夫家木主 天主教之所禁 故寧得罪於士夫 不願得罪於天主 果埋神主於家庭之內”

(15) 同 上

“言言稱天主之敎 至以謂君上之命可違 父母之命可違 天主之敎 雖被極律 決不可變改云 果有刀刃爲榮之意”

이에 대하여 天主教에서는 父母와 祖父母의 神主는 한조각 無用의 말뚝에 지나지 않으며 따라서 그것을 父母처럼 간주할 수도 없을 뿐더러 마치 살아있는 父母처럼 대하는 것은 곧 迷信이라는 것이다.

이상 儒敎와 天主教의 宗教觀의 對立을 한말로 要約하면 儒敎가 人間中心인 反面에 天主教는 神中心이었다고 말할 수 있을 것이다. 天主教 受容 과정에 있어서 儒敎의 이러한 人倫思想이 가장 큰 저항 要因이 되었다.

Ⅳ. 儒敎와 天主教의 國家觀의 對立

天主教의 天主에 대한 大君大父로서의 절대적 신앙은 곧 孝에 있어서는 父家長權에 挑戰이 오 忠에 있어서는 君主至上權에 대한 挑戰이었다. 儒敎와 天主教의 이같은 對立은 결국 宗教觀를 넘어서 國家觀의 對立으로 擴大됨에 따라 天主教는 儒敎로부터 「無父」일 뿐더러 「無君」이라는 낙인이 찍히게 된다.

朝鮮王朝는 忠孝라는 封建의 根本倫理 위에 세워진 國家社會였다. 그런데 李朝가 그것을 不動의 國民 道德으로 삼은 이유는 무엇보다도 자기네 政治體制를 保全하고 자기네 權力을 安全케 하는데 使用하고자 함이었다. 勿論 忠孝라는 基本道德이 自然道德律에만 충실하였다 하더라도 生存의 自由, 信仰의 自由같은 人間의 基本權을 인정할 수 있었을 것이다. 그러나 李朝는 忠孝나 君父의 意志를 基本的人權보다 優先시킴으로써 天主教의 挑戰을 피할 수 없게 된 것이다.

또한 李朝는 儒敎를 계급차별의 한 표시로 삼았다. 換言하면 君主와 兩班社會가 儒敎를 擇한 것은 兩班이란 特權層의 표시요 獨占物로 하여 獨裁의 道具로 쓰기 위해서였다. 그러므로 儒敎를 反對하는 사람들을 모두 迫害하고 異端者로 몰게 된 것이다.

尹持忠은 그의 供辭에서 자기가 祭祀를 안지내고 神主를 안모신 것이 國家의 禁속에 違背되지 않는 것 같다고 아래와 같이 변명하고 있다.

“一般사람으로서 神主를 모시지 않아도 國法에 嚴禁함이 없고 구차한 선비로서 祭祀를 드리지 않아도 禮法에 구애됨이 없는지라 그래서 神主를 세우지 않고 祭祀를 드리지 않음은 다만 天主教를 위함인데 國家의 禁속에 犯함이 없을 듯 합니다.”⁽¹⁶⁾

尹持忠은 여기서 은근히 두가지 모순된 점을 지적하고 있는 것 같다. 첫째는 一般庶民으로

(16) 同 上

“庶人之不立主 國無嚴禁 窮儒之不設享 禮無嚴防 故不立主不設享 只爲天主教也 似無犯國禁之事也”

서 神主를 세우지 않아도 罪가 안되는데 왜 兩班의 경우는 그것이 罪가 되는가? 그것은 儒敎가 庶民의 宗教가 아닌 兩班의 宗教인 때문이 아닌가고 반문한다. 다음은 祭祀를 지내거나 안지내거나 그것은 純宗教의 영역에 속하는 일인데 왜 國法으로 다스려야 하는가를 간접적으로 따지고 있다.

문제는 李朝에서 유교가 國敎의 位置에 있었고 또한 政敎가 一致되어 있었다는 點에서 온다. 政敎가 分離되어 있지 않았던 儒敎的 國家에서는 宗教가 國家 밑에 있었으므로 宗教가 國權의 奴隸가 될 가능성이 많았다. 또한 그것은 政治와 宗教를 混同視하는 결과까지 招來하였다.

이에 대하여 天主教가, 政治와 宗教의 完全 分離와 宗教의 奴隸化의 不當性을 주장하게 되니 그것은 封建的 儒敎國家에 대한 一大 挑戰이 아닐 수 없었다. 儒敎의 이와 같은 國家觀이나 宗教觀은 더 나아가서 黨爭에도 영향을 미치게 된다. 이때 黨爭이 더욱 치열해질 수 있었던 要因은 政敎一致의 立場에서 본다면 邪敎를 빙자해서 政黨을 탄압해도 좋고 또는 政治를 빙자하여 宗教를 탄압해도 좋다는 口實이 通할 수 있었기 때문이다. 과거엔 政治문제를 위호한 黨爭이 이제는 宗教 문제로도 가능하게 된 것이다. 그래서 진정 그것이 斥邪냐? 아니면 黨爭이냐의 문제는 점차 識別하기 어렵게 되었다.

또한 이러한 국가와 종교와의 관계에 있어서, 爲政者의 權威가 절대시 될 수 없다는 것이 天主教의 主張이었다. . 모든 權威란 결국 하느님으로 부터 오는 것이고 또한 共同善의 促進을 위한 것이라고 보기 때문이다. 共同善이란 人間의 完成을 의미한다. 이 人間完成이란 하나의 國家團體를 超越하는 보다 높은 使命이므로 이 使命의 完成을 위해 國家는 하나의 手段이 될 뿐이오 國家자체가 目的이 될 수는 없다는 것이다.

뿐더러 天主教는 國家的 宗教가 될 수 없을 뿐더러 民族과 國家를 초월하여 世界的이고 普遍的인 宗教임을 自處하였다. 사실 天主教는 全世界 모든 國家와 民族에게서 수많은 教徒를 이미 가지고 있을 뿐만 아니라 모든 宗教를 언젠가는 驅逐하고 排除할 使命마저 주장해 마지 않았던 것이다.

그러나 이러한 天主教의 國家觀은 자칫하면 反國家的인 革命 思想으로 발전할 위험이 없지 않아 있었다. 黃嗣永의 帛書가 바로 그 一例이다. 黃嗣永이 그의 帛書에서 北京主敎에게 군함 數百隻과 精兵 5, 6萬名을 조선에 파견하여 朝鮮王으로 하여금 傳敎를 허락하지 않을 수 없게 할 것을 청하고 나서 그는 이와 같은 행동이 聖敎의 表樣에 맞갖지 않는다고 할지 모르나 자기는 그렇게 생각하지 않는다고 이렇게 推論한다.

“이 나라에서 10년이래 순교자가 극히 많아 聖敎會의 司祭와 國家의 重臣까지도 역시 손도 움직이지 못하고 죽음을 당하였습니다. 악질도배들이 逆賊의 이름을 억지로 덮어씌웠으나 사실상 실낱만큼 도 忠誠치 아니한 증거를 얻지 못하였고 어질고 착한 표양이 이미 사람의 마음에 信任을 받고 있습니다. 만일 이 나라의 교우들이 시끄럽게 떠들어 內亂을 일으킨다면 이야말로 惡한 表樣입니다……”

홀로 이 총알만한 이 나라만이 즉시 順命하지 아니할 뿐아니라 도리어 강경하게 되어 聖教를 잔인하게 迫害하고 聖職者를 학살하였습니다. 이런 짓을 함은 東洋서 百年동안 없었던 일이니 軍士를 일으켜 그 罪를 問責한들 무슨 不可할 것이 있겠습니까”¹⁷⁾

이렇게 嗣永은 天主教에 傳教를 許락하지 않을 뿐더러 이를 迫害까지 하는 그러한 國家는 軍사를 일으켜 問責하고 宣敎의 自由를 強要해도 하등 不可함이 없다고 생각한 것이다.

이와같은 黃嗣永의 理論은 물론 天主教의 正統敎理는 아니다. 일찌기 中世 몇몇 神學者들에 의해 주장된 바로서 즉 天主教에서 一旦 領洗를 받으면 이미 國家의 主權에 屬하지 않는다는 것이고 그 國家가 天主教를 迫害할 때는 더욱이 隸屬될 必要가 없다는 見解이다.

黃嗣永의 帛書에 이르러 天主教는 現實政權에까지 挑戰하는 反國家的인 宗教로 看做되기에 이르렀다.

우리는 天主教가 書籍을 통하여 李朝 後期社會에 소개되기 시작함으로써 傳統思想인 儒敎의 계속된 저항과 迫害에도 불구하고 마침내 일부 儒學者들간에 受容되어 발전해 나갔음을 고찰하였다. 이제 結論的으로 要約하면 먼저 儒敎側이 天主教에 대항한 저항要因들은 이러하다. 즉 儒敎는 우선 天主學을 儒學의 罪人으로 간주하였고 다음 無父 無君의 邪教라 하여 이 나라의 社會와 國家의 怨讐로 대하게 되었고, 끝으로 革命團體의 혐의로 王朝의 怨讐로까지 信條化하기에 이르렀다.

다음 天主教가 傳統社會에 受容되는 과정에 있어서 天主教 자체에서 드러난 受容上의 障得로 간주될 수 있었던 몇가지 점을 지적해 볼가 한다.

첫째로 儒敎가 徹底한 人間 中心이라면 天主教는 지나치게 天主 中心을 내세운 때가 있었다는 점일 것이다. 祭祀問題는 그 좋은 예이다. 앞에서 尹持忠이 하느님의 命令이기 때문에 君父에게 罪를 얻을지언정 하느님의 命을 거역할 수는 없다고 한 것이 바로 그것이다. 왜냐하면 祭祀를 禁止한 것은 敎會의 規律 문제이지 그것이 곧 하느님의 命令이라고까지 말할 수는 없었기 때문이다.

둘째로 祭祀를 하나의 美風良俗이라고 본다면 天主教에서 이를 無條件 하나의 迷信的인 宗教的 禮式으로 보아 斷罪한 것은 그만큼 天主教와는 不可分의 關係에 있는 歐羅巴 文化가 이 나라의 文化보다 優越하다는 先入見이 없었다고 하기가 어려울 것이다.

셋째로 儒敎가 獨善的이고 獨裁的이라고 했지만 그에 못지않게 天主教도 獨善的이었다. 天主教가 다른 宗教를 排斥하고 排除할 것을 요구해 마지 않았다면 그것은 일종의 宗教的 우월

17. 黃嗣永帛書 115—116行

“本國十年以來 致命者甚多 至於聖敎之司鐸 國家之重臣 亦皆束手就死 惡輩雖勒加以逆賊之名 實不得絲毫不忠之證 良善之表 已孚於人心矣 若本國敎友 叢謀爲亂 則實是壞表樣……而獨此彈丸東土 不但不即順命 反來梗化 殘害聖敎 戮殺神司 爲此東洋二百年來所無之事 興師問罪 有何不可”

성에서 오는 使命感에서였을 것이다.

끝으로 지금까지 朝鮮에서는 事大國이라던 中國 밖에 없었다. 그러나 帛書에서 보는 바와 같이 참으로 事大國이 될 수 있는 나라는 天主教 신앙을 허용하고 이를 迫害하지 않는 나라이다. 그래서 天主教를 위해서라면 적어도 中國이 事大國이 될 수 없고 도리어 구라파의 天主教諸國이 事大國으로 登場하게 된다. 外勢에 依存하여서라도 宗教의 自由를 얻고야 말겠다는 西歐諸國에 대한 事大性이 바로 그것이다.

V. 結 論

辛酉迫害에서 거의 모든 天主教 指導級 人物들이 殉教를 하거나 死刑을 당하게 되니 天主教는 거의 全滅狀態에 이르러 再起 不能한 것 같이 보였지만 실제에 있어서는 아직도 再起할 수 있는 능력이 充分히 잠재하고 있었다.

첫째 비록 南人 指導階級人物들이 거의 犧牲되었다 하더라도 이미 天主教는 그들이 없이도 存續할 수 있을 정도로 中人, 庶民層에 상당히 뿌리를 박고 있었다.

둘째로 天主教가 復興할 수 있는 길은 오직 北京教會로부터의 구원의 손길이였다. 그런데 北京에 가려면 冬至使便은 언제나 利用할 수 있었다. 다만 당장은 國境의 감시가 매우 심했다. 그러나 언젠가는 그 삼엄한 감시도 늦추어질 날이 오고야 말 것이다.

뿐더러 1792년에 로마教皇廳은 北京主教에게 朝鮮天主教會에 對한 指導와 責任을 委任하였으므로 北京主教도 朝鮮으로부터 소식이 오기를 학수고대하고 있었다.