

華西 李恒老의 西學觀

곽 신 환*

1. 화서학과 斥邪論의 이념적 배경
2. 士林의 서학수용 배경과 批判論
3. 화서의 西學觀과 斥邪論
4. 求道와 祈福의 갈등

1. 화서학과 斥邪論의 이념적 배경

華西 李恒老¹⁾(1792~1868)는 조선조 말엽의 성리학자로서 그 문하의 重庵 金平默(1819~1888) 省齋 柳重教(1821~1893) 勉庵 崔益鉉(1833~1906) 毅庵 柳麟錫(1841~1915) 등과 더불어 義理學派 혹은 衛正斥邪派로 일컬어진다. 이 학파는 西洋제국주의의 波高가 거세게 한반도에 밀려 오던 19세기에 전통사회 가치관의 기반인 성리학적인 敎學理念과 민족의 정치적 자주성, 문화적 주체성을 지키기 위하여 투쟁했던 士林이다.

조선조 후기에 발생한 西學과 성리학과의 갈등에 대하여 후일 두가지 상반된 평가가 있다. 곧 수난과 박해로 점철된, 그러나 고귀한 영혼들의 숭고한 신앙적 투쟁의 역사라고 보는 천주교측의 해석과, 正學을 보위하고 邪說을 물리친다는 유교적 정의 이념의 구현으로 보는 士林의 견해가 그것이다. 본고에서는 어느 입장에 가담하거나 그것을 옹호 두둔하려는 뜻이 없다. 다만 사립측에 의하여 전개된 서학 비판의 내용, 禁壓과 저항이 생기게 된 역사적 상황과 교리적 갈등 요인을 고찰하고 그것이 주는 역사적 교훈이 무엇인지 음미해 보고자 한다.

화서 학파에 의하여 전개된 위정척사운동의 이념적 근거는 넓은 의미의 성리학이다. 宋代에 발흥된 새로운 儒學으로서의 성리학 형성의 사상적 배경은 당시 盛勢를 구가하던 老·莊哲學과 불교사상이었다. 즉 漢·唐이래로 상대적으로 침체국면에 처해 있던 유학은 老·佛의 사상과 맞서서 孔子와 孟子의 人道思想을 선양하기 위하여 자체내에 새로운 이념의 설정, 이론의 체계화 등이 요구되었던 것이다.

老·佛에 비하여 유가는 현실에 대한 관심이 매우 크다. 고대의 聖王인 堯·舜은 人心과 道心の 분별을 통하여, 공자·맹자는 군자와 소인, 義와 利의 분별을 통하여 그 현실비판성향

* 人文大學 哲學科 副教授

1) 李恒老의 字는 而述, 楊根출신. 理氣論에 있어서는 退溪에 가까운 主理論을 주장했으나 義理論에 있어서는 尤庵 宋時烈을 숭모함. 1866년의 洋擾 때에는 同副承旨로서 主戰論을 펼치는 등 憂國의 直言을 많이 함. 韓末의 衛正斥邪派와 倡義護國派가 대부분 華西의 門下에서 배출 되었음. 文集으로 華西先生 文集과 堯溪雅言이 있음.

을 강하게 드러내었다. 송대의 성리학자들은 태극·음양, 본연·기질, 理·氣, 天理·人欲, 道·器 등의 구별을 통하여 현실 속의 제반 부조리를 비판하는 한편 노장사상과 불교를 異端으로 규정하여 비난·배척하였다.²⁾ 비록 사용한 용어가 다르고, 시대적 상황이 바뀌었다 하여도 그 心法은 堯舜·孔·孟과 더불어 하나라는 점에서 성리학자들은 한결같이 자신들이야말로 맹자 이후 단절되었던 道統을 이은 眞儒로 자부한다.³⁾

宋儒들의 老·佛에 대한 이론적 비판은 치밀했고, 배척은 집요하였다. 주자에 의하면, 老莊이나 불교를 극력 배척하는 까닭은 그 교리가 이치에 매우 가깝지만 끝내는 크게 진리를 어지럽힐 것으로 우려되었기 때문이며, 그리고 老·佛에 세상사람들이 다투어 몰려들어 그 교세가 日新月盛하는 까닭은 老·佛의 敎가 私欲을 추구하는 人心에 부합함에 있다고 하였다.⁴⁾ 즉 義理의 추구가 아닌 人欲의 추구이므로 이단이며, 진리에 가까운 듯하나 결과는 크게 잘못되는 것이기에 힘써 물리치지 않을 수 없다는 것이다.

송대 성리학자들의 이단배척이론은 고려말 신진사대부 계층들에 의한 불교비판과 배척에 원용됨으로써 끝내 왕조의 교체를 가능케 하였다. 당시 불교배척론에 앞장 선 인물은 조선조 성리학의 祖宗으로 추앙되는 정몽주와⁵⁾ 왕조교체에 있어 결정적 공헌을 했던 인물들 가운데 하나인 정도전이였다. 정몽주는 재야사립과의 정신적인 지주로 영향을 끼쳤으며 정도전은 그의 주저라 할 수 있는 『心氣理篇』, 『佛氏雜辯』 등을 통하여 후일 이단 배척의 이론적 틀을 제공하였다.⁶⁾ 16세기에 접어들자 유럽내부에서의 경직된 이단논쟁이 일어났는데 이때 울곡은 “이단이란 곧 私欲을 좇는 것”이라 하여 형식적 이단논쟁에 각성을 촉구하기도 했다.⁷⁾ 정몽주 정도전 등에 의한 여말 선조의 이단배척론과 울곡 등 16세기 士林들의 이단에 대한 규정 등은 그대로 서학비판에도 적용되었다.

보다 구체적으로 화서학파의 정신적 지주가 되어준 것은 尤庵 守時烈의 春秋精神이었다. 임·병양란 후인 17세기의 조선의 사상계를 주도한 宋時烈에 대하여, 화서는 道統이 孔子에서 朱

2) 老·佛에 대한 성리학과의 비판이론은 近思錄의 辨異端類篇의 내용을 근간으로 하여 전개되고 있다.

3) 眞儒論은 특히 栗谷에 의하여 활발히 전개되었다. 그는 東湖問答에서 進退之義에 따라 行道와 垂敎를 하는 선비를 眞儒, 또는 道學을 하는 선비라고 규정했는데, 그에 의하면 孟子 이후 眞儒가 나지 않다가 千餘年 후인 宋代에 비로소 周·程·朱의 출현으로 도학이 밝아졌다고 한다.

4) 則吾道之所寄 不越乎言語文字之間 而異端之說 日新月盛以至於老佛之徒出 則彌近理而大亂眞矣 然而向幸此書之不泯 故程夫子兄弟者出 得有所考以續夫千載不傳之緒 得有所據以斥夫二家似是之非(中庸章句 序)

5) 圃隱 鄭夢周의 불교관은 拙稿 『圃隱思想의 哲學的 探索』(陞士論文集 第20輯) 참조할 것.

6) 三峯의 불교관에 대하여는 다음과 같은 논문을 참조할 것

이병도: 鄭三峯의 儒佛觀(白性郁博士 頌壽記念佛敎學 論文集 1959)

이종익: 정도전의 關佛論批判(佛敎學報 8 1971)

張道煥: 麗末과 李初의 儒佛의 關係(東僑閔泰植博士古希記念 儒敎學論叢 1972)

한영우: 정도전사상의 연구(서울대 출판부 1983)

한중만: 여말 선조의 排佛·護佛思想(崇山朴吉鎮博士 華甲記念 한국불교사상사 1975)

김장래: 정도전 벽불사상과 그 논리적 성격(동고 민태식박사 교회기념 유교학논총 1972)

7) 울곡은 이단에 대하여 주의를 기울이면서도 “종일 배불리 먹고 아무 일도 하지 않는 것보다는 오히려 낫다”고 하고 당시 이단으로 지목되던 老·佛·陸·禪만이 이단이 아니라 일신의 사사로운 욕망을 좇는 것이 바로 이단이라고 하였다. (울곡전서 卷13·學部通辨跋)

자를 거쳐 宋時烈에게로 이어졌다고 하여 성인의 칭호라 할 수 있는 宋子の 호칭을 붙였다. 이들의 도통확정의 기준은 〈直〉이었다.⁸⁾ 直은 유학사상사에서 매우 강조된 개념들 가운데 하나이다. 공자는 “人之生也 直” “以直報怨”을 말했고, 맹자는 호연지기를 直으로 기른다고 했으며, 주자는 우주안에서의 만물의 생성원리와 성인이 만사에 대응하는 心法이 모두 直일 따름이라 하였다. 송시열은 이에 근거하여 孔·孟·朱 三聖의 서로 전한 心法이 오직 「直」一字라 했다.⁹⁾ 尤庵의 門下도 대체로 「直」을 그 眞訣로 여기고 있다.¹⁰⁾ 경전에 나타난 直은 인욕의 사사로움이 없음 즉 진실무망을 뜻한다.¹¹⁾

서학에 대한 화서학파의 비판은 尤庵에게서 보였던 直의 정신에 의한 것이었다. 말하자면, 서학의 바탕이라고 보는 人欲을 깨뜨리고 유가의 천리를 실현하겠다는 것이요, 서주열강의 제국주의적 침략에 대해서는 정의로써 원통한 처사를 징계하겠다는(以直報怨) 함이다.

2. 士林의 서학수용 배경과 批判論

조선조 지식인들이 서구의 문물을 접하게 된 것은 17세기 이후부터이다. 18세기 말의 正祖代에 이르러서는 畿湖南人의 이른바 星湖學派 사이에서 서학에 대한 이론적인 연구가 활발히 진행되었다. 이때의 연구자들은 곧 수용과 비판으로 그 입장이 갈라졌다. 즉 李蕙, 權哲身, 李家煥, 丁若鏞형제 등이 전자였다면 星湖 李瀾, 愼後聃, 安鼎福, 李基慶, 洪樂安 등은 후자에 속한다.¹²⁾ 서학에 접한 지식인이 기호 남인에 국한된 것은 아니었음에도 불구하고 유독 이들에게서만 학문적인 연구가 진행되고 신앙화된 계기는 무엇일까?

Homer. C. Barrett의 *Innovation; The Basis of Cultural Change*에 의하면, 문화적 배경이 다른 지역에서 새로운 외래문화를 수용하게 되는 이유나 조건은 ① 새로운 사상이 기존의 사상 체계보다 수용자측에 더 흡족하게 정신적 충족을 줄 수 있을 때, ② 새로운 문화가 그것을 수용코자 하는 민족이 갖고 있는 생활체험과 부분적으로나마 공감할 수 있거나 연결될 때, ③ 어떤 불만이 압도적으로 그 민족이나 사회의 구성원을 사로 잡고 있을 때에 가능하다고 했다

당시의 서학수용은 민족적 단위의 수용은 아니었다. 지극히 일부 소수 지식인, 즉 정치권력으로부터 소외되어 불만이 가득차고, 현실에의 기대가 결코 클 수 없는 집단에 의하여 적극 수용되었다는 점에 주목할 필요가 있다. 여타의 조건이 Barrett가 제시한 조건과 부분적으

8) 尤庵은 孔·孟·朱 三聖의 相傳心法이 直一字라고 했는데, 화서는 이를 이어 孔·孟·朱·宋 四子の 心法이 直이라고 하였다.

9) 宋子大全 卷 136 雜著 4참조

10) 「孔孟以來 相傳者 惟是一直字……」 宋子大全 附錄 卷 13 墓表(權尙夏 撰)

11) 馮友蘭은 그의 중국철학사 上卷 p94에서 直을 안으로 자기를 속이지 않고 밖으로 남을 속이지 않으며 마음의 좋아하고 싫어함을 그대로 표현하는 것이라 하였다. 朱子는 直을 마음에 터럭만큼의 굽힘이 없음이라 했고, 楊龜山은 盡己誠心 無僞라 했으며, 雙峰 饒氏는 人心의 본래의 바름이라 했다.

12) 전자를 信西派 후자를 斥西派 혹은 攻西派라고도 부른다.

로 합치된다 하여도 서학의 수용은 고려말의 성리학 수용과는 그 성격과 수용 양상이 크게 구별된다.¹³⁾ 기호 남인 일부 인사들의 서학 수용에 대하여, 神學的 견지에서는 그것이 곧 놀리고 소외된 계층에게 내리는 神의 은총이었다거나 그들을 진정으로 용기있는 자요, 복음의 선구자들이라는 해석과 표현이 가능하겠으나 당시의 대다수 일반 국민이나 지식인 혹은 집권층의 입장에서 볼 때 그들은 이단자로 보일 수 밖에 없었다. 그들의 행위는 기존의 사회와 국가질서 및 인륜가치등을 밀바탕부터 흔들어 혼란을 초래할 수 있는 위험스런 것으로 인식되었다. 星湖의 문하이면서도 신후담 안정복 홍낙안 등이 서학을 교리적으로 비판하고 정치적 이유를 들어 삼가 禁絶할 것을 권고한 까닭이 거기에 있다.¹⁴⁾

성호학파를 비롯한 당시 지식인들에게 전하여진 서학으로 마테오 리치의 『天主實義』를 비롯한 몇몇 교리서, 윤리서, 천문과학서적 등을 들 수 있는데, 탐구와 비판의 대상이 된 것은 주로 『天主實義』, 『靈言蠡勺』, 『職方外記』 등이었다. 마테오 리치는 전교의 방편상 기독교로써 불교를 대신하며, 유학은 그 부족한 점을 보완한다는 이른바(易佛補儒)라는 온건한 정책을 택하여 明의 지식인들에게 접근함으로써 비교적 성공적으로 전교를 수행하였다. 그는 선진시대의 유교의 上帝觀 등과 기독교 교리와의 유사성을 강조하면서 성리학에 대하여는 반대하였다.¹⁵⁾ 그 까닭은 성리학에서는 上帝의 人格性을 거부하고, 그것을 다분히 形而上의 道, 理, 性 등으로 파악하거나 초월적 절대타자로서보다는 내재적 보편자로 여기는 성향이 강했기 때문이다. 마테오 리치가 활동하던 당시의 중국에서는 지식인들이 이미 성리학에 염증을 느끼고 양명학 등으로 관심이 기울어질 때였지만 서학의 수용현상이 나타나던 당시의 조선은 정조시대로서 비록 실학사상등이 대두되고 있었다고는 하더라도 성리학은 여전히 正學으로서의 위치와 권위를 누리고 있었던 만큼 중국과는 다른 양상의 반응이 나타났던 것이다.

마테오 리치의 補儒論의 서학은 李蘖, 茶山 등에게 이른바 洙泗學의 계기를 마련하여 주기도 했지만¹⁶⁾ 上帝 등 고전적 용어와 성리학적 이론체계 등에 대한 해석과 비판은 편의적인 해석의 오류를 범하는 그 수준이 깊지 못하여 성리학자들의 폭 넓은 공감을 얻지 못하였다. 오히려 正學을 어지럽힌다는 점에서 강한 반발을 불러 일으켰으며, 여기에 서학의 교리자체에

13) 고려는 비록 불교가 성했지만 유학이 정치나 경제 윤리등의 영역에서 기능적 역할을 수행하고 있었으며, 따라서 기존의 유학과 같은 기반을 갖는 성리학의 수용은 큰 저항을 받지 않고 자연스럽게 이루어졌다. 그러나 서학의 수용은 내적으로 아무런 이념적 기반을 갖고 있지 못했다. 서학전파의 사회내적 요인으로서 금장태 교수가 제시하는 것은 ① 사회체제의 관습적 고찰과 이에 대한 개혁 의지의 축적된 압력, ② 신분 계층간의 조화가 파괴되는 사회적 모순의 노출과 이에 따른 사회질서의 동요, ③ 서민생활의 파탄에서 오는 현실에 대한 좌절과 근본적 사회개혁의 회귀등이다. (동서 교섭과 근대 한국사상의 추이에 관한 연구)

14) 여기서 말하는 정치적 이유란, 서학 연구가 상대방에게 더욱 탄압의 구실을 줄 우려가 있었기 때문이라는 점이다.

15) 마테오 리치는 성리학자들이 자신들이야말로 孔·孟의 統緒를 잇는 眞儒로 자처함에 정면으로 맞서 그들이 결코 진정한 의미의 선진 공맹 사상의 서술자는 아니라고 하였다.

16) 李蘖·茶山의 유학을 성리학과 구별하여 眞本儒學 혹은 洙泗學이라고 구별하기도 한다. 이 두 사람은 上帝를 형이상학적인 道·理 개념으로서가 아니라 人格의 존재로 파악하는 공통점이 있다. 金玉姬의 「廣菴 李蘖의 西學思想研究」 및 李乙浩의 「茶山 經學思想研究」 참조할 것.

대한 비판이 가해져 서학은 邪學이라는 규정을 받고 만 것이다.

서학의 조선 전래 초기에 柳夢寅(1559—1623)은 『어우야담』에서 “西敎에 이치에 맞는 것도 많으나 천당 지옥이 있다거나 혼인을 하지 않는 것을 옳다고 여기는 것은 그릇된 道를 갖고서 세상에 미혹했다는 罪를 면하기 어려울 것”이라고 하였다.¹⁷⁾ 星湖 李瀾은 『天主實義』의 跋文을 쓸만큼 서학에 대한 연구가 깊었는데, 그 跋文에서 “서학의 天主는 곧 유교에서의 上帝와 같지만 天主를 경건히 섬기는 것과 두려워하고 신앙하는 것은 마치 불교인들이 석가모니에게 대하는 태도와 같다”고 하였다.¹⁸⁾ 李頤命 역시 使行次 북경에 가서 西洋人을 만나 담론할 기회를 가졌는데 이 때 그는 서학의 교리가 갖는 진실성을 인정하면서도 天主의 강생설, 천당지옥설, 인과응보설 등이 불교와 흡사하다고 함으로써 강한 호기심과 더불어 부정적 인상을 갖고 있었음을 나타내고 있다.¹⁹⁾

서학에 대한 비교적 체계적인 비판은 星湖門下인 愼後聃의 『西學辨』에 의하여 이루어졌다. 그는 『靈言蠡』의 영혼론에 관한 것을 서두로 하여 서학의 교리를 조목조목 성리학적 관점에서 비판했던 것이다. 그는 유학의 본령이 하늘이 이미 모든 인간에게 부여한 본성(天命之性)을 바탕으로 하여 그 고유한 德을 확충하는데 있음에 반하여 서학을 하는 무리들은 이를 알지 못하고 外界의 절대자에게 매달리고 있다고 하였다.²⁰⁾ 또한 서학에서도 절대자를 공경하고 두려워할 것을 가르치고 있지만 그 까닭이 禍를 피하고 福을 받기 위함에 있으므로 그 공경은 誠心の 공경이 아니고 그 두려워함도 誠心の 두려워함이 못된다고 한다. 즉 오로지 求福과 避禍에 그 연유가 있는 것으로 결국 義理가 아닌 利欲을 바탕으로 하는 것인즉 유교에서 天에 대하여 지니는 敬의 자세와는 결코 같지 않다는 것이다. 또한 천당·지옥설에 대하여도 그 동기가 역시 求福避禍에 있을 뿐 아무런 실제적 근거가 없고, 불교의 餘說을 혼합하여 세상 사람들에게 공포감을 주어 유인하는 수단이니 그 마음씀이 바르지 못하다고 批判하였다. 요컨대 서학이 人欲에 바탕을 두고 있는 것과 허황한 교설로써 惑世誣民하는 것, 그리고 佛敎의 亞流에 지나지 않는 것 등이 비판의 기본 골격이었다.²¹⁾ 안정복(1712~1791)도 『天學問答』을 통하여 비슷한 내용의 비판을 가하고 있다.²²⁾ 당시 조선조 사회에서 불교는 異端으로 규정되어 왕조초기부터 극력 배척당하여 왔던 만큼 서학이 불교의 亞流로 당시 지식인들에게 인식되어졌다는 것은 곧 異端邪說로 규정되어 억압을 당할 수밖에 없음을 예고한 것이었다. 한편 北學派의 중심 인물의 하나인 朴趾源도 서학을 하늘과 사람을 속이고(矯天誣人) 義를 어긋

17) 語有多理而天堂地獄謂有 以不事昏娶爲是 烏得免挾左道 惑世之罰也哉(柳夢寅 於野談 卷 2 西敎)

18) 天主者 卽儒家之上帝 而其敬事畏信 則如佛氏之釋迦也(星湖先生 全集 卷 55 跋天主實義)

19) 然天主之降生 彷彿牟尼之生 地獄之說 反取報應之論 何也 思以此易天下則難矣(疏齋集 卷 19 與西洋人 蘇霖戴進賢書)

20) 愼後聃의 西學辨 참조. 이에 대한 연구로는 박종홍의 「서구사상의 도입비판과 섭취」 아세아 연구 호 및 최동희의 학위논문이 있음.

21) 박종홍의 「서구사상의 도입 비판과 섭취」(아세아연구 35호 1969년) 참조

22) 順菴 안정복에 대하여는 중앙대학교 부설 한국학연구소에서 간행한 한국학 제19집 順菴 特輯을 참조할 것.

나게 하고 倫常을 해치는 함정에 빠지게 하는 邪術에 지나지 않는 것으로 인식하고 있다.²³⁾

천주를 인격적 절대자로 숭배함과 천당지옥설, 禍福說, 영혼불멸설 등이 모두 신랄한 비판을 받게 된 것은 그것이 貪生惜死 즉 보다 오래 살고자 하고 죽음을 애석하게 여기는 利欲의 동기에서 비롯했다는 점이 공통적으로 지적된 것이다. 전통적인 義와 利의 엄격한 분별, 「存吾順事 沒吾寧也」의 유교적 死生觀에서 볼 때 선비들의 이러한 비판은 당연한 것이었다. 비록 그들의 서학에 대한 이해가 피상적 수준에 그쳤다고 하더라도 이는 당시의 제반사항으로 볼 때 넘기 어려운 한계일 수밖에 없다.

이른바 信西派의 신앙활동은 동료 士林의 비판과 정부의 억압이 가해지면서 지하화되었다가 珍山사건(1791)의 발단으로 대규모의 敎獄으로 발전했다. 즉 서학을 신앙하던 사대부 출신의 윤지충, 권상연이 교리에 입각하여 제사를 폐하고 神主를 불사르는 사건이 발생하였는데 이는 士林側에 매우 큰 충격을 주었다. 이 사건이 계기가 되어 이제까지의 理論中心의 비교적 온건한 양상의 서학에 대한 비판과 우려, 경계는 극단적 분노와 적개심으로 화하고, 탄압으로 발전하였다. 가중되는 정부의 탄압과 士林의 비판을 급기야 황사영의 帛書事件(1801년 辛酉)을 야기했다. 이 사건으로 정부측의 서학신봉집단에 대한 태도는 그들을 반국가, 역모단체 혹은 황건적이거나 백련교도와 동일시할 정도로 경직되었다. 조정에서는 서학신앙집단을 “주로 銅族, 폐열 등 나라를 원망하거나 失志한 무리들과 결합하여 그 聲勢를 빌어 黨援을 만들고 市井의 거간꾼, 농부, 벼짜는 여인 등을 모아 名敎를 어지럽히고 風敎를 더럽히는 위험한 집단”으로 규정하였다.²⁴⁾ 1839년에 발표된 斥邪文은 더욱 경직된 내용을 담고 있다. 그 요지는 다음과 같다.

① 천주교에서 말하는 敬天은 죄를 씻고 복을 받겠다(滌罪邀福)는 동기에서 나온 매우 비루한 것으로 오히려 하늘을 만홀히하고 더럽히는 것이다.

② 예수가 부활했다는 것은 전적으로 속임수이다.

③ 천주를 영혼의 부모라고 하고 육신의 부모를 경시하는 것은 人倫을 저버린 것이다.

④ 죽은 사람은 알지 못한다고 하면서 제사를 폐하고 신주를 훼손하는 것은 神明의 이치와 인간의 情理에 어긋하는 것이다.

⑤ 敎皇, 敎主를 내세우고 君臣의 大義를 저버리고 있음은 용납할 수 없다.

⑥ 혼인하지 않음을 貞德으로 여기는 것은 夫婦 陰陽의 이치를 거부하는 것이다.

⑦ 男女가 混處하여 風敎를 어지럽힌다.

⑧ 福을 구하여 刑場을 樂地로 여기는데 이는 결국 禍를 얻는 것일 뿐이다.²⁵⁾

23) 燕巖集 卷 15 熱河日記 참조

24) 「糾結銅族廢孝怨國失志之輩藉聲勢以植黨援 嘯聚市井農夫織女之類 混名分而黷風敎」 純祖實錄 卷 3. 12月 甲子頒敎文

25) 憲宗實錄 卷 6 五年 乙亥 10月 庚辰 斥邪論音 참조.

이처럼 서학에 대한 정부의 인식이 경직화되고 비판과 탄압이 가중된 것은 서학신앙운동과 서양의 무력위협이 연관된 것에서 그 계기를 찾을 수 있다.²⁶⁾ 즉 국내의 서학교도들은 신앙의 자유를 획득하기 위하여 외국 군대의 협조를 요청하였던바 이는 정부로서는 용납할 수 없는 처사였던 것이다. 요컨대, 서구열강의 제국주의와 로마 교황청의 동방전교정책이利害를 함께 한 것이 조선 정부의 西學에 대한 자세가 보다 경직화된 요인이라 할 수 있다.

3. 화서의 西學觀과 斥邪論

화서의 서학관 내지 서학배척론은 그의 「論洋教之禍」「關邪錄辨」 및 語錄 서간 등에 잘 나타나 있다. 벽사록변은 1839년에 나온 이정관의 『關邪辨證』을 수정·보완하면서 기존의 여러 斥邪論을 조합·정리한 것이기 때문에 당시의 斥邪論이 가장 잘 집약되어 있는 문헌이라 할 수 있다.²⁷⁾

서학에 대한 화서의 기본 입장은 그것이 邪說, 邪教라는 것이다. 그는 말하기를 “仁義의 도덕을 틀어 막고 흑세무민하는 邪說이 어느 시대인들 없으라마는 서양의 것만큼 참혹한 것은 없었다”고 하였다.²⁸⁾ 화서가 서학을 邪學으로 규정하는 근거는 무엇인가? 그것은 곧 서학이 形氣 情欲을 근간으로 하는 器學이라고 본 때문이다. 화서는 理氣說에 있어서 퇴계처럼 理尊 氣卑를 주장한다.²⁹⁾ 전통적으로 유학은 理學이요, 老莊學은 氣學으로 인식되어 왔고, 유학은 正學이요, 老莊學은 邪學 혹은 이단으로 규정되었었다. 그러면 어떤 연유에서 화서는 서학을 形氣之學으로 규정하였는가? 이는 그의 상제와 천주의 분별에서 나타난다. 화서는 유학에서의 궁극존재인 상제는 곧 太極을 가리켜 말하는 것으로서, 이는 만인이 공유하는 것이요 결코 털끝만큼도 인력으로 얻어내어 私私롭게 할 수 없는 <理>라고 본다.³⁰⁾ 따라서 유학에서 하늘을 섬긴다고 할 때의 그 실제 내용은 맹자에 나오는 存心 養性이다. 그러나 화서의 눈에 비친 서학에의 事天은 유학과는 달리, 하늘이 우리에게 명령한 바가 무엇인지 묻지도 않고 다만 절하여 福만 구하는 것으로 그들의 天主는 오로지 形氣 情欲의 것임을 알 수 있다고 하였다.³¹⁾

26) 당시 천주교도들은 신앙의 자유를 획득하기 위하여 서양군함의 파견을 요청하였다. 그 단적인 예가 黃嗣永의 帛書사건인데, 帛書의 내용을 정리하면 ① 淸 황제로 하여금 서양전교사를 받아들여도록 조선왕에게 권고할 것 ② 조선을 만주에 예속시킬 것 ③ 수백척의 군함과 5, 6만의 군사와 대포를 갖고 와서 조선을 협박할 것 등으로 이를 북경주교에게 건의하려고 했었다. 이때 황사영은 전교를 허락하지 않는 죄는 소돔과 고모라 보다 더 무거우니 비록 국가가 진멸된다 하여도 聖教에는 아무 해가 없다는 인식을 갖고 있었다.

27) 斥邪文獻에 대하여는 金根株의 斥邪文獻小考 「韓國學」 제19집 pp. 24~43 참조할 것 (중앙대부설 한국학연구소)

28) 充塞仁義 惑世誣民之說 何代無之 亦未有如西洋之慘也(華西雅言 卷 12 洋禍)

29) 道理者 天下之公物也 故至大至重, 形氣者 一己之私物也 故至小至輕(華西集卷 5, 擬疏)

30) 吾儒之所事者上帝也 西洋之所事者天主也 吾所謂上帝者 指太極之道也 太極之道何也……非一毫人力所得而私也 是所謂理也(華西集 卷 25 關邪錄辨)

31) 孟子曰 存其心養其性所以事天也 心者指惻隱之心辭讓之心羞惡之心是非之心也 性者指仁也禮也義也智也此心此性非我之所得私也 乃天之所命故存此心養此性則不待外求 而所以事天者即在乎此也……西洋則不然, 不問天所以命我者是何事只以拜天祈福爲事天 此無他焉.吾儒所謂事天之天專以道理言也 洋人所謂事天之天專以形氣情欲言也 二者之不同 實分於此(華西集. 卷 25. 雜著. 西洋事天與吾儒事天相反辨)

또한 화서의 눈에 비친 서양의 器物들의 工巧함이 그로 하여금 서학을 器學으로 규정하게 하였다. 그는 工匠의 기술과 聖賢의 도덕은 영역이 다른 것으로서 서로 혼동할 수는 없는 것이라 한다. 아무리 기교가 능하다 하여도 기예와 도덕의 차이는 氣와 理, 龍과 돼지 만큼의 차이가 있다는 것이다.

화서는 다시 聖人論을 통하여 서학이 氣(器)學임을 논증한다. 그는 유교에서 말하는 성인은 다름아닌 天地의 孝子이므로 상제의 마음을 아는데 있어서 성인보다 나은 사람이 없으며, 성인의 말은 상제의 말이요, 성인의 행위는 상제의 행위라고 하여 상제와 성인을 同一視하고 있다. 모든 종교에서는 자기 내세우는 성인이 있는데, 누가 과연 참 성인인지는 그가 道德에 이르는가 아니면 形氣에 이르는가, 義를 깊이 이해하고 그것을 돈독히 좋아하는가 아니면 利를 좋아하여 그것의 추구에 힘을 쏟는가를 살핌으로써 판별이 가능하다고 한다. 즉 궁극적으로 추구하는 바가 義인지 利인지를 보아서 판별해야지 신령하다든가 신령하지 못하다든가, 그가 성실하나 불성실하나 하는 것만으로 판단해서는 아니된다는 것이다.³²⁾ 그는 道理가 形氣보다 훨씬 더 우수하다는 것을 주장하면서 재능이 없어도 덕이 있으면 천하의 善이 모두 이루어지지만 비록 재능이 있다고 하여도 덕이 없으면 온갖 惡이 거기서 나타남을 보아서도 이를 알 수 있는 것이라고 하였다.³³⁾

화서는 다시 유교의 殺身成仁과 서학의 樂死殉欲을 구별한다. 그에 의하면, 공자의 “차라리 몸을 죽여 仁을 이룰지언정 살고자 하여 仁을 해치지 않는다”고 함과 맹자의 “생명을 버리고 義를 취함” 程子の “失節은 큰 일이요, 굶어죽는 일은 작은 일”이라는 교훈들이 모두 形氣는 輕小하고 道德은 重大함을 밝힌 것들임에 반하여 서학에서의 “생명을 가벼이하고 죽음을 즐거워하는 것”은 모두 순교하면 천당에 간다고 하는 혹세무민설에 빠진 것에 그 까닭이 있다고 하고, 이 한가지만 보아도 서학의 근거가 形氣의 私임이 분명하다고 하였다.³⁴⁾ 천당·지옥설에 대해서도 그 有無와 眞妄에 대해서는 先儒들이 이미 충분히 비판했다고 하고 이를 다음과 같이 정리한다. 즉 천당·지옥설은 사람의 心術을 허물어뜨리게 하여 不祥한 결과를 빚는 것으로서 첫째는 하늘을 만홀히 여기고 성인을 모독하는 것이요(慢天侮聖), 둘째는 본성과 욕구를 죽이는 것이요(滅性殉欲), 셋째는 世人을 미혹시키는(惑世誣民) 邪說이라고 하였다. 그것이 慢天侮聖인 이유는 그 말을 들으면 죽어서 천당에 태어나고, 듣지 않으면 죽어 지옥에 간다고 하여 천리에 없는 말을 하고 있기 때문이다. 또한 사람으로서 부모님께 효도하고 국가에 충성하며 착함을 좋아하고 악행을 미워함은 天性에 깃들어 있는 것이요, 人情에서 비

32) 中國所稱聖人……孔孟程朱也 釋氏所稱聖人釋迦如來也 老氏所稱聖人老子也 西洋所稱聖人耶穌也 子思曰 詩曰具曰予聖 誰知烏之雌雄正謂此也 將何以辨別而定其真偽乎哉 曰否不然有大界分於此 而人自不察耳 孔子曰君子上達小人下達 按上達謂達於道德下達謂達於形氣也 又曰君子喻於義小人喻於利 按喻之爲言深知而篤好也 於義理一邊深知而篤好者君子也 於形氣一邊深知而篤好者小人也(同上)

33) 雖無所能而苟有其德則天下之善皆歸焉 雖有所能而苟無此德則天下之惡皆歸焉 此乃形氣道德之大界分也(同上)

34) 孔子曰志士仁人有殺身而成仁無求生而害仁……此則所以明形氣輕且小 而道德重且大也……今洋人之輕生樂死專在陷溺於天堂地獄之言狂言此出於形氣之私乎 出於道德之公乎(同上, 吾儒殺身成仁與西洋樂死殉欲相反辨)

못한 당연한 것임에도 오히려 요행을 바라고 身命이 死盡한 후의 福을 구하고 있으니 滅性殉欲之說이 된다. 또한 자기를 따르기만 하면 죄를 용서받고 복을 받아 한없는 쾌락을 누리다고 함으로써 愚夫愚婦로 하여금 선을 택하여 지키는 것을 막고 있고 몸을 망치고 생명을 손상하면서도 이를 오히려 樂으로 여기게 만드니 이보다 더 심각한 형태의 흑세무민이 어디 있느냐는 것이다.³⁵⁾ 선을 행하는 者가 福을 받고 악을 행하는 자는 罪을 받는 것이 天道요, 聖敎라고 믿는 화서로서는 “믿음으로 義롭다는 인정을 받게 된다”는 서학의 교리가 이해되기 어려웠던 것이다. 화서는 다시 성서에 나오는 奇蹟에 대하여 그것은 한갓 朝三暮四의 說과 같이 慢天欺人의 邪說일 뿐이요, 하늘과 사람을 도둑질하는 것으로 크나큰 재앙이라고 함으로써 경계의 끈을 더욱 잡아 당기고 있다.³⁶⁾ 祭祀를 폐함에 대하여는 洋人들이 귀신의 참된 이치를 알지 못하여 戒愼恐懼할 줄을 모르고 기탄하는 바가 없기 때문이며, 天主를 예배하는 까닭은 그들이 幽恠誕妄의 사실에 빠져 邪媚求福하게 된 것인데 모두 天道에 어둡고 人理를 알지 못하는 데서 유래한다고 하였다.³⁷⁾

서학의 敎理에 대한 화서의 신랄한 비판은 윤리적인 측면에도 가해진다. 그는 서학에서 拜君, 拜父, 祭神 등의 人道를 모두 妄이라 규정하고 있음을 먼저 지적한 후 『七克』의 내용이 모두 財貨와 利欲一邊에 치우쳐 있음을 들어, 禁絶하는 것은 오히려 지나치게 추구하기 때문임을 미루어 본다면 서학은 역시 形氣貨利에 근본한 것이라고 하였다.³⁸⁾ 화서는 다시 서학을 아예 通貨通色 無父無君의 道라고 하였다.³⁹⁾ 즉 재화의 유통으로 물욕을 충족시키고 色의 유통으로 性欲을 충족시키는 전형적인 形氣情欲의 도라고 규정한 것이다.

화서의 서학에 대한 이러한 인식은 그의 제자들에게로 이어지고 있다. 즉 重庵은 서양의 文物이 모두 交利와 兼愛를 지향하는 것으로서 결국 墨子의 道와 같은 異端이라 하였고,⁴⁰⁾ 省齋는 邪辱天地, 汨陳五行, 雜糅人鬼, 滅絕彝倫, 瀆亂貨色이라 하였다.⁴¹⁾

서학에 대한 화서의 비판은 그것이 서구 열강의 제국주의 세력과 연결된 점에 대하여도 가해지고 있다. 즉 서학 신봉집단들의 국가의식에 대한 비판이다. 즉 서구 열강이 동방에 傳敎하는 동기를 동정자를 내부에서 구하고 그들과 안팎에서 서로 응하여 虛實을 정탐한 후 칙령을 자행하여 한량없는 탐욕을 채우려는데 있는 것으로 인식하였다.⁴²⁾ 毅庵 柳麟錫 역시 서학

35) 華西集 卷 25 雜著 關邪錄辨 天堂地獄辨

36) 同上：吾儒窮神知化與異端說相反辨

37) 蓋不知鬼神之實理而不能戒懼謹愼者 實頑塞無忌憚之人也 沈溺於理恠誕妄之說而邪媚求福者 即書所謂巫風孔子所謂詭鬼程子所謂惑也 由前則西洋廢祭之類也 由後則西洋禮天之類也 一頑一詭可謂全昧天道全沒人理矣(華西集 卷 7 答金平默)

38) 同上 三毋妄與四勿相反辨 및 洋人七克與吾儒八刑相反辨

39) 西洋之說雖有千端萬緒 只是無父無君之主本 通貨通色之方法(同上 卷 15 溪上隨錄)

陰主通貨通色無分無義之說者 皆西洋也(同上)

聖人苦心血誠防貨色 洋學苦心血誠使人通貨色(同上)

40) 重菴集 卷 33 學統考

41) 省齋集 卷 37 玉溪散錄

42) 蓋洋夷之僭入我國廣傳邪學者 豈有他哉 欲以植其黨與表裏相應偵我虛實率師入寇糞穢我衣裳奪掠我貨色……(華西

전교를 제국주의적 침략의 전단계로 파악하고 있다. 그는 “나라를 빼앗으려는 자는 먼저 人心을 빼앗는다”고 함으로써 서학의 전교가 人心을 이간시켜 장차 국가를 침탈하려는 데 그 목적이 있는 것으로 보았던 것이다.⁴³⁾ 황사영의 帛書 사건에서도 드러났듯이 신앙의 자유를 획득하기 위해서는 國土가 殄滅되어도 좋다는 식의 국가란 사회관은 당시의 유교적 지성인으로서 그 관용의 한계를 넘어서는 사항이었다고 할 것이다.

4. 求道와 祈福의 갈등

모든 종교사상에는 나름의 역사적 전통, 문화적 배경 및 교리체계의 차이가 있음에도 불구하고 대체로 祈福思想, 求道思想, 그리고 後天(開關)思想, 革世思想이 들어 있고, 이 네 가지 요소 가운데 어느 하나에 특별히 관심을 갖고 표방하며 그에 상응하는 윤리적표현양식을 갖는다.⁴⁴⁾ 유학도 서학도 모두 종교사상으로서 위의 유형으로 분류될 수 있고 그 가운데 어느 한 부분을 중심교리로 내세운다. 고등종교는 대체로 求道的 동기의 신앙생활을 강조한다. 그러나 비록 고등종교에 속한다고 하여도 신앙인의 대부분을 차지하는 서민대중은 기복적인 동기에서 종교생활을 하고 있고, 현실 혹은 정치체제에 대한 불평이나 불만이 가득찬 지식인 계층은 革世的인 동기에서, 현세 부정이나 현실적으로 별 기대나 희망을 갖기 어려운 계층에서는 後天 혹은 開關의 도래를 기다리는 동기에서 신앙생활을 한다. 지성적 엘리트 계층은 대체로 求道的 動機의 신앙을 가지며, 기복과 후천의 도래를 꿈꾸는 신앙인의 자세가 매우 열정적인 것과는 달리 매우 이지적인, 명상적 신앙의 태도를 지닌다고 할 수 있다.

유교는 본디 爲民, 治人을 강조하는 지성적 계층의 교학으로서 어느 종교보다도 자아의 존재론적인 완성 즉, 求道를 주창하고 기복이나 후천사상을 배격한다. “아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다”거나 “의롭지 못한 부귀는 뜬 구름처럼 여진다”는 공자의 교훈이 이를 잘 나타낸다. 물론 堯舜之世, 三代之治의 실현이라는 유토피아적 革世思想, 民衆위주의 사회를 건설코자 하는 개혁사상도 강열하다. 그러나 善을 쌓으면 반드시 기쁘고 즐거운 일이 있으리라

集 卷 3 辭同義禁疏)

43) 夫奪人之國 先奪人心 奪人心 土地不難奪也(毅菴集 卷 51 宇宙問答)

44) 윤이홍 교수는 모든 종교가 갖고 있는 중점적 관심(central concern)과 그 사상적 동기와 사회적 태도를 다음과 같이 분류하고 있다. (信念類型과 時代精神 한국정신문화연구원 1984년 4월 20일 제 2회 학술연찬)

신념 유형	사상적 동기	사회적 태도
祈福型	生存動機	一律의 행동양식. 현세적 조건의 만족. 극단적 보수주의
求道型	自我의 完成 眞理의 追求	삶의 現存的 조건과 이상에 대한 깊은 자성, 苦行과 克己를 통한 엄격한 도덕생활. 낭만적 보수주의
開關型	黃金時代 에의 待望	현존 사회·문화 질서와 이상사회와의 괴리에 대한 자성, 급진적 사회개혁주의.

는 윤리적 동기의 기복적 요소가 있기는 하더라도 그 비중은 매우 미약하다. 뿐만 아니라 불교, 기독교, 도교, 힌두교의 경우처럼 교리에 禍福, 천당·지옥, 영혼의 불멸, 인격적 절대자 등의 요소나 혹은 신흥종교에서 공통적으로 나타나는 개혁사상을 갖고 있지는 않다. 오히려 求道 이외의 기복이나 후천사상을 義理 아닌 形氣의 私欲에서 나온 것으로 보아 강력히 배척한다. 성리학자들의 노·불에 대한 배척이론이 실로 다양하게 전개되고 있지만 그 비판의 공통된 내용은 곧 利欲을 쫓는다는 것이었다. 위에서 다룬 바와 같이 화서를 비롯한 조선조 후기 유교지성들의 서학에 대한 비판·금압의 이유는 역시 그 핵심이 利欲추구가 그 바탕을 이루고 있다고 파악한 점에 있었다. 즉 기독교를 기복종교로 본 것이다.

주지하는 바와 같이, 유교사회에서는 현실정치를 유학자가 또는 유교적 이념이 담당하며 정치와 학문과 인격을 통하여 합리적으로 대중을 교화하려는 체계를 갖고 있는데 반하여 서학의 경우에는 종교와 정치는 聖·俗으로 이원화되어 각기 고유의 영역을 지키려고 한다. 그래서 종교집단 자체내에서 대중을 교화하고 종단을 이끌어 나아간다. 이 때 종교의 엘리트 계층의 대중 통제나 지도는 유교의 경우처럼 효과적이기는 어렵다. 왜냐하면 종단 존립의 바탕이 되는 대중이 요구하는 가치는 대체로 낮은 수준이며 신앙의 동기도 기복적, 개혁회구 혹은 내세 지향인데 구도적 신앙을 갖고 있는 종교적 엘리트 집단이 이들의 요구를 외면할 수가 없기 때문이다. 다시 말하면 이육추구의 동기에서 비롯되는 신앙행위가 뽑어내는 독소를 중화시킬 수 있는 방안이 쉽게 마련될 수 없는 것이다. 그래서 종교는 자주 부패·타락한다.

초기 서학수용자들의 신앙에는 의심의 여지없이 구도가 그 동기로 작용했을 것이다. 그러나 당시 남인이 처한 제반 정치적 환경으로 미루어보면 革世 내지 후천사상도 그 동기가 되었을 것으로 짐작된다. 그리고 서학신봉자의 대다수가 당시의 斥邪文에서 밝히고 있듯 서민 대중 아녀자 등 현실에 불만이 많은 계층이었다고 할 때, 이들이 구도적 동기에서 서학을 신봉했다고 믿기는 어렵다. 당시 士林의 비판과 같이 궁극적으로 形氣 利欲의 추구가 그 신앙행위의 바탕이었을 것이다. 그것은 오늘날의 종교인들의 신앙형태를 미루어 보아서도 추정이 가능하다. 이것이 서학에 대한 사림측의 비판과 박해의 이유였다고 한다면, 그 정당성은 어느 정도 입증되는 셈이다. 또한 서학의 근본 교리와 윤리 체계가 유교의 그것과 상반되는 면이 너무 많았기에 문화적 측면에서 갑작스런 가치체계의 변화가 줄 혼란이 염려스러웠던 것은 오히려 자연스럽게 이해된다.

서학신앙에 대한 사림측의 비판과 박해가 결코 해로운 것만은 아니었다. 왜냐하면 기독교는 유교사회에서의 이론적 비판에 견딜 수 있는 능력을 키울 수 있었고, 자기 성찰의 계기를 얻었으며, 시련을 극복할 수 있는 강인한 자생력을 획득하였기 때문이다. 한국의 카톨릭이 개신교단보다 더 신학적으로 한국적 전통에 뿌리를 깊이 내리려고 노력하는 까닭이 여기에 있다.

200년 100년의 연륜을 갖는 한국의 기독교는 지난 날 사림의 斥邪論 속에서 제기되었던 문

제가 기독교의 본질과 전혀 상관이 없는 것이며, 그리고 기독교의 본질이 손상됨이 없이 구도의 전통을 계속해서 세워 나갈 수 있다는 자신감을 지닐 수 있어야 할 것이다. 교회 안에 도사린 물질주의 기복위주 신앙, 오늘 安心·내일 福樂등의 현실도피적 심리적 위안 중심의 신앙, 현세적 이데올로기 전파나 구현의 도구화하는 신앙 등의 폐단을 제거하는 것이 斥邪論者들로부터의 수난을 의미있는 것으로 만드는 길이라고 생각한다.