

기획논문

천주교를 둘러싼 국가 척사론의 논리와 그 이격

김선희

이화여자대학교 철학과 부교수, 동서비교철학 및 한국철학 전공
stillin@ewha.ac.kr

I. 들어가며

II. 학(學)에서 술(術)로: 서학(西學)과 사학(邪學)의 사이

III. 척사 명분의 변화: 정학(正學)의 이탈자에서 국가의 반역자로

IV. 척사윤음에서 교화와 형정의 길항

V. 나가며

I. 들어가며

사설(邪說)의 해악은 (앞에서) 열거한 다른 것들보다 더 심하다. [...] 오직 사설은 아래로는 어리석은 백성을 미혹하기 족하고 위로는 도덕을 혼란시키기 족하면서 번갈아 나와서 새롭게 주장하니 누가 변론할 수 있겠는가? 필경 무부무군(無父無君)의 주장은 인류를 절멸시킨 이후에야 그칠 것이니 또 어찌 홍수의 부류에 비할 수 있겠는가.¹

누구보다 개방적인 태도로 서학(西學)을 연구했던 성호(星湖) 이익(李瀲, 1681~1763)은 『맹자질서(孟子疾書)』에서 강도 높게 이단 사설의 해악을 비판한다. 이익은 홍수나 금수, 난신적자보다 사설이 더 큰 해악이라고 주장한다. 그런데 이 대목에서 이익이 강력한 해악으로 지목하는 ‘사설’이란 과연 무엇 혹은 누구인가? 이 대목에서 지목된 사설의 실질적 대상은 ‘무군무부’, 즉 아버지를 부정하고 군주를 부정하는 양주, 묵적 등 이미 맹자 시대에 이단으로 지목된 이단들로, 엄밀히 말해 이익 당대에 이들은 현실적인 위험 요소가 아니었다. 실제로 비판 논조의 강도와 달리 이익은 이른바 사설의 발화자나 발화 집단을 사회적으로 제거하거나 국가적으로 탄압해야 한다고 주장하는 데까지 나아가지 않는다.

예치를 표방하는 조선 사회에서 ‘무군무부’로 간주된 유가의 타자들은 항상 비난받았지만, 그렇다고 이들을 부관참시하거나 국가적 형정의 대상으로 삼은 것은 아니었다. 명분과 주장, 이를 실현하기 위한 실질적 방법 사이에

※ 이 논문은 2024년 한국학중앙연구원 공동연구과제 ‘동아시아 지식인의 서양 학문 비판과 해석: 18, 19세기 한글일 서학 비판서를 중심으로’의 일환으로 수행됨(AKSR2024-C09).

1 李瀲, 『孟子疾書』 「滕文公」 下, “邪說之害 殆有甚於數者 … 唯邪說 下者足以迷愚氓 上者足以亂道德 迭出更新 誰得辯之 畢竟無父無君 夷滅生靈而後已 又豈洪水之類所可方哉”.

존재하는 이격은 특정 시기까지 ‘척사론’이 조선이 당면한 시의적 문제가 아니라 정학(正學)으로서의 유학의 위상을 확인하는 이념 차원의 논의였음을 보여 준다. 다시 말해 이단을 제거하기 위한 실질적 발화가 아니라 내부를 향한 재귀적인 확인이자 이념의 선언 행위였다는 것이다.

그러나 현실적으로 조선 사회에 이른바 이단 사실이 존재하지 않았던 것은 아니다. 양주와 묵적은 이미 예전에 사라졌지만 유교 사회 조선에서 이단의 조직과 활동, 실천은 늘 존재했다. 민중의 생활 세계에는 무당이 존재했고 참위(讖緯) 같은 민간 신앙적 실천들도 작동했다. 왕실 역시 이단과 현격히 멀지 않았다. 조선 왕실은 여성들을 중심으로 불교 사원을 후원하거나² 지정 사찰을 통해 서적을 간행하기도 했고,³ 숙종, 영조 같은 왕은 도교에 토대를 둔 관왕묘(關王廟)에 직접 거동하기도 했다.⁴ 고종은 도교 권선서를 출판하는 도교 결사를 후원했을 뿐 아니라 새로운 관왕묘를 직접 짓기도 했다.⁵ 심지어 유학자들 가운데는 도통의 이념을 좁고 강하게 적용하며 양명학은 물론 기송사장(記誦詞章), 심지어 과거 공부까지 이단시했던 경우도 있었다.⁶

조선에서 강력하게 발화되던 정학의 이념과, 이념의 강도에도 불구하고 여전히 존재했던 ‘사설’에 대한 척사적 대응 사이에 성기게 벌어진 틈 혹은

-
- 2 탁효정, 「조선 전기 왕실불교의 전개양상과 특징: 여성들의 불교신앙을 중심으로」, 『불교와 사회』 10-2(2018).
 - 3 김선기, 「15~16세기 조선의 지정 사찰운영과 賦稅」, 『조선시대사학보』 100(2022).
 - 4 숙종 대 시작된 관왕묘에 대한 국가적 의례는 김선희, 『숙종 시대 문명의 도전과 지식의 전환』(성남: 한국학중앙연구원 출판부, 2022)을 참조.
 - 5 고종 대 도교 권선서를 간행했던 종교적 결사 무상단 등은 고종의 비호를 받기도 했다. 김선희, 「통속 윤리의 시대, 유교 사회의 분화: 최성환의 권선서 출판을 중심으로」, 『동양철학연구』 105(2021).
 - 6 퇴계학과 류건휴(1768~1834)는 『이학집변』이라는 척사론 저서에서 불교와 제자백가, 양명학은 물론, 蘇軾 등 불교나 도가에 섞인 인물, 나아가 記誦詞章과 일부 史學까지 성리학의 영역을 조금이라도 넘는 학술들을 모두 이단으로 규정하고 비판한 바 있다.

유격이 항상 존재했던 것이다. 이 유격으로 인해 사실상 조선에서 ‘이단 사설’은 이념에 대한 강도 높은 신념과 관계없이 강력한 국가적 처벌의 대상으로 부상하지 않았다.

그러나 조선 후기에는 이러한 상황이 달라진다. 이념과 실제 사이에 존재 하던 이격이 크게 노출되던 시기였기 때문이다. 이념으로서의 정학과 실제로서의 척사 사이의 틈을 선명히 노출시킨 새로운 이단, 천주교가 등장했기 때문이다. 유학의 관점에서 혹은 국가의 차원에서 이단 사설임에도 체계와 이론, 심지어 조직을 갖추었을 뿐 아니라 중국과 서양 등 외세와 연결되어 있는 천주교 신앙 공동체는 이단에 대한 학술적, 정치적 대응과 위기 관리 방식을 관성적으로 적용할 수 없는, 예측 불가능한 변종의 존재이자 학문과 분리 되지 않았던 문명의 타자였다.

이 연구는 천주교의 사회적 노출과 그에 따른 지적, 정치적, 사회적 긴장과 갈등이 촉발한 정학의 이념과 척사론의 작동 사이의 이격, 그 내부에 개입한 복잡한 요인들을 국가의 천주교도 탄압의 명분과 그 실재를 통해 살펴 보려는 시도이다. 천주교가 부상하던 시기 ‘척사’는 실제 천주교 공동체에 참여한 이들을 제외하고 조정과 신료, 산림의 학자들 등을 가리지 않고 정치적, 경제적, 문화적, 지적 자본을 가진 상층부들이 모두 공유하던 경계와 비난이었지만, 발신 주체에 따라 척사론의 명분과 양태에 차이가 없다고는 할 수 없다.

그런 맥락에서 척사론의 발신 주체로서 국가 혹은 조정이 어떤 명분과 이념을 내세웠고, 이를 발신하게 된 맥락과 배경은 무엇이었는지 세분화해서 검토할 필요가 있다. 척사론을 일반적 명분과 결과론적 해석 안으로 수렴하거나 통합하지 않고 국가가 주도한 척사론, 즉 사회의 구성과 운용에 근본적 책임을 자임하는 조정 차원에서 발신한 척사론의 양상과 논리에 주목하려는 것이다. 특히 천주교도에 대한 국가적 형정(刑政)을 마무리하는 과정에서 발

취사윤음(斥邪論音)⁷은 국가 차원에서 교화를 위해 제시되는 고도로 이념화된 진술이라는 점에서 이념으로서의 유학과 실제로서의 취사 사이의 이격과 그 실재를 보여 줄 것이다.⁸

이 연구는 국가 차원에서 발신된 취사론과 그 대응을 살펴봄으로써 조선 후기의 복잡한 지형도에 어떻게 새로운 경계선을 만든 천주교라는 새로운 ‘이단’이 국가적 처벌의 대상이 되었는지, 그 논리는 어떤 이격을 발생시키는지 확인하고자 한다. 이러한 시도는 일반론 혹은 결과론적인 서술을 넘어 천주교의 확장에 따른 조선 후기 정치적, 사회적 동요와 그 파장을 보다 세밀한 각도에서 살필 수 있게 할 것이다.

7 윤음이란 통치자로서 왕이 신료들과 백성들에게 전하는 공식적인 발화로서 취사와 같은 위기 상황뿐 아니라 다양한 상황에서 발효되었다. 천주교 관련 취사윤음에 관해 여러 연구들이 축적되어 있다. 예를 들어, 원재연(1988), 조광(2010), 금장태(1998)의 연구는 교회사적 관점에서 조선 후기의 사회적, 국가적 대응과 파장에 대해 다룬 대표적 연구들이다. 원재연, 『조선왕조의 법과 그리스도교』(서울: 한울출판사, 2003); 조광, 『朝鮮後期 天主教史 研究』(서울: 고려대학교 민족문화연구소, 1988); 조광, 『조선 후기 사회와 천주교』(서울: 경인문화사, 2010); 도널드 베이커, 「전례 체계모니와 종교의 자유: 조선 왕조의 천주교 박해 원인」, 도널드 베이커(저), 김세윤(역), 『조선 후기 유교와 천주교의 대립』(서울: 일조각, 1997), 332~353쪽; 금장태, 『조선 후기 서학의 전래와 조선정부의 대응책 조선 후기의 유학 사상』(서울: 서울대학교 출판부, 1998), 325~341쪽. 이 밖에도 정옥자(1995), 박종천(1999) 등의 연구가 국가가 발신한 취사적 대응에 관해 집중적으로 살핀다. 정옥자, 「19세기 취사론의 역사적 위상」, 『한국학보』 21-1(1995); 박종천, 「취사윤음 연구」, 『종교학 연구』 18(1999). 이 중 이 연구의 영역에 가장 가까운 연구는 박종천(1999)이다. 이 연구는 취사윤음을 성리학적 예교 질서의 회복을 위한 교화 수단, 즉 교화의 기능을 깨뜨림으로써 형정의 질서에 의해 차단된 이들의 잘못을 밝히고, 아직 교화의 질서로 수렴될 가능성이 있는 백성들을 교화하기 위한 예치의 수단으로 간주하고, 실제 조정이 내놓은 취사윤음에 어떤 유교 경전이 인용되었는지를 규명하는 한편 취사윤음의 이론적 토대로서 성리학적 천관이나 화복설 등의 관점에서 천주교를 이단화한 논리와 명분을 검토했다.

8 취사윤음이 발동되는 전건으로서의 교육들은 정치적 배경과 원인, 천주교 측 순교자들과 대응 등 다양한 각도에서 연구되었다. 천주교 탄압과 관련된 선행연구들은 상당한 수준으로 축적되어 있다. 기존 연구들은 탄압에 관련된 정치적 배경과 탄압으로 희생된 피해자들에 관한 분석에 집중되어 있다.

II. 학(學)에서 술(術)로: 서학(西學)과 사학(邪學)의 사이

수학과 천문학을 중심으로 비교적 온건하고 실용적인 지적 자원으로 간주되어 국가적으로 활용되던 숙종-영조-정조 초기까지와 달리, 천주교 신앙 공동체의 활동이 노출되기 시작한 18세기 말에 이르러 천주교 공동체에 대한 신료들과 사족들의 비난이 급격히 심화되어 갔다. 그러나 서학-천주교에 대한 신료들과 사족들의 비판은 적어도 정조 재위기에 표면적으로는 ‘학(學)’의 자장 안에서, 실질적으로는 부상하는 일부 남인(南人)계 관료에 대한 조정의 경계와 비난이라는 정쟁의 층위에서 발신되었다고 볼 수 있다.⁹

이 상황에 대한 일반적인 인식은 정조가 남인을 보호하기 위해 천주교에

-
- 9 노론들이 대다수를 이루는 당시 조정에서 부상하는 남인계 신료들을 어떻게 견제했는지는 이가환(1742~1801)의 사례를 통해 확인할 수 있다. 이가환은 신유교옥 때 천주교 연루 문제로 물고 끝에 사망했다는 점에서 천주교에 대한 의심 때문에 조정에서 비난받았다고 여기기 쉽지만, 실제로 그는 천주교에 연루되기 이전부터 지속적으로 노론계 신료들의 공격을 받았다. 이가환이 사간원 대사간, 성균관 대사성 등 점차 요직을 제수받자 몇몇 신료들은 그가 후에 경종이 되는 세자를 비호하라는 상소를 올렸다가 장살당한 이익의 형 이잠(1660~1706)의 족손이라는 점을 빌미로 이가환을 ‘凶孽’이라고 비난하며 정조의 등용이 적절한 인사가 아니라고 주장했다. 또 정조가 억류되어 있던 이복동생 은언군을 강화도에서 빼냈다가 정순왕후의 반발로 결국 다시 강화도로 돌려보내자 신기현이 어명 없이 문제를 처리한 것을 문제삼는 상소를 올렸다가 역적으로 몰린 일이 있었는데, 심환지가 신기현의 아들을 講에서 통과시켜 주었다는 빌미로 윤영희를 공격하면서 동시에 대사성이던 이가환을 함께 묶어 비난한 일이 있었다. 이 일로 인해 남인의 영수였던 채제공(1720~1799)이 박종악 등의 지속적인 비난을 받아 면직을 청하기도 한다. 이런 비난들에 대해 정조는 끝까지 채제공이나 이가환에 대한 비난을 수용하지 않았으며 나름의 논리로 돌파하고자 했다. 이러한 일련의 상황을 곧바로 혹은 단순하게 남인에 대한 정조의 비호로 해석하기 어렵다 할지라도 적어도 채제공, 이가환 등이 실제 자신들이 한 일이 아니라 다른 이유와 억지 논리로 노론계 신료들의 비난과 공격을 받았다는 점, 무엇보다 정조가 노론 측의 공격을 그대로 수용하지 않거나 심지어 그들을 처벌하기까지 했다는 점은 확실하다. 이가환이 신료들에게 받은 비난의 명분상의 변화의 내용, 정조의 대응에 관해서는 다음을 참조. 김선희, 「이가환은 왜 邪學首魁가 되었나?: 비판 논리의 변화를 중심으로」, 『한국실학연구』 45(2023b).

연루된 남인들을 표적으로 하는 신료들의 척사론 발언과 공격을 무마하거나 방어했다는 것이다. 그러나 척사론을 방어하는 정조의 입장을 남인에 대한 정치적 보호로 해석하는 것은 신중한 접근을 요한다. 실제 정조의 정치적 선택들 가운데 단선적으로 해석하기 어려운 국면들이 존재할 뿐 아니라, 복잡한 정치적 상황에서 이루어진 정조의 선택이 한 계파의 보호에 한정되어 있다고 보기 어렵기 때문이다.¹⁰

서학-천주교에 대한 정조의 방어적 태도를 해석하는 방법 중 하나는 ‘척사’에 대한 정조와 노론계 신료들의 인식 차이를 검토하는 것이다. 서학서를 직접 읽고 연구한 정조가 바라본 서학의 함의와 영역, 세부¹¹는 유학과의 차이를 극대화하며 그 차이를 도덕적, 정치적 악으로 규정함과 동시에 이를 통해 당시 정치적으로 부상하고 있던 일부 남인들을 견제하려던 조정 핵심 인물들의 인식과 상당한 차이가 있다. 정조가 서학을 학술의 장에서 이해하고자 했다면, 노론계 신료들은 서학의 내부나 원리가 아니라 그 수용자들 자체에 초점을 두고 명확히 드러난 행위가 없었음에도 이들을 패륜으로 몰아 사회적 해악으로 규정하고자 했다.

서학과 서양에 대한 관심은 정조만의 특별한 사례가 아니다. 선왕인 영조 역시 서명웅(徐命膺, 1716~1787)이나 이이명(李頤命, 1658~1722)에게 서양 선교사나 지구설 등 핵심적인 서학 지식에 관해 질문하며 관련 정보와 그에 대한 의견을 듣고자 한다. 연행에 파견된 관상감 관원들을 직접 불러 서학과

10 예를 들어, 정조는 신하들과의 책문 과정에서 그 자신이 서학 정보를 활용하기 때문에 서학을 명분으로 남인을 처벌할 경우 이는 정조에 대한 공격이 될 수도 있었다는 점에 유의할 필요가 있다.

11 정조 역시 지구설이나 구중천설 등 서학의 천문학 이론들을 가용할 수 있는 지적 자원으로 수용했다. 서양 수학과 천문학에 대한 정조의 이해에 관해서는 김선희, 「금대 이가환의 서학 연구와 그 파장」, 『민족문화연구』 99(2023a) 참조.

서양인에 관해 질문하는 등¹² 영조 역시 서학의 실용적 지식들을 경계 없이 수용했다.¹³

그러나 모든 이들이 개방적 태도로 서학을 수용한 것은 아니었다. 남인에 대한 견제와 더불어 외래의 지적 자원에 관심을 두지 않았던 노론 측에서 서학은 무군무부를 주창하는 예교(禮敎) 질서의 파괴자이자 천당지옥설을 전파하는 불교의 아류에 불과했다. 정조 23년(1799) 좌의정 이병모(李秉模)는 “근래 사학이 날로 성행하고 있다[近年以來 邪學日益熾盛]”며 정조가 총애하던 신료이자 서학과 연루로 조정의 비난을 받고 있던 이가환을 ‘사학의 수괴[邪學之魁]’로 지목한다.¹⁴ “제사를 폐함으로써 윤리를 끊어지게 했으므로 그의 조부와 부친에게 죄를 지은 자”¹⁵라는 것이 제일 큰 명분이었다. 이가환을 공격하던 박장설(朴長謫)은 서학을 서양의 요술(妖術)로 부르며 양주, 목적, 노자, 불교에 비해 더 크게 국가에 화가 될 것이라고 비난한다.¹⁶ “서양의 요괴한 술법이 윤리 강상을 파괴하고 사회와 국가에 화를 끼친다[西洋妖術之數敗倫常 禍人家國]”고 여기는 박장설에게 서학은 인륜(倫常)을 파괴한다는 점에서 오두미교나 점술 행위보다 더 해로운 좌도에 불과했다.

1791년 11월 수찬 신헌조(申獻朝)가 서교에 접촉했다는 권일신(權日身)과

-
- 12 관상감 관원과 영조의 질문에 대해서는 김슬기, 「18세기 중·후반 관상감 관원의 정치적 지위 변화: 안국빈(1669~)의 활동을 중심으로」, 『한국과학사학회지』 43-3(2021) 참조.
- 13 영조는 서명응·이휘중 등 연행 과정에서 서양 선교사와 접촉한 신료들과 천주당과 선교사에 대해 질문했고 지구설 등 서양 우주론의 핵심적 이론에 의견을 물었다. 『承政院日記』 英祖 37년(1761) 10월 18일 참조.
- 14 서학과 연루해 이가환을 탄핵하고자 했던 신료들의 주장과 명분에 관해서는 김선희, 앞의 글(2023b), 321~326쪽을 참조.
- 15 『正祖實錄』 23년(1799) 5월 5일, “而如家煥 卽爲邪學之魁 至於廢祭而滅倫 則宜其得罪於乃祖乃先”.
- 16 『正祖實錄』 19년(1795) 7월 7일, “嗚呼 西洋妖術之數敗倫常 禍人家國 有甚於楊 墨老 佛之道 萬曆年間 始入中國 其後偏行於西南諸夷 以及於日本 宗文黨 而稱亂構禍 流毒生民 實浮於米賊風角之變 則可見其挾左道肆妖言 流爲寇亂之賊者矣”.

이승훈 등을 국문한 뒤 처형하라며 올린 상소는 ‘서학’의 경계와 국면이 이 시기에 어떻게 분기되는지 잘 보여 준다.

‘학(學)’이란 글자는 체모가 자별(自別)한데 서양의 술법(西洋之術)을 감히 ‘학’이라 일컬을 수 있겠습니까. 일전에 차자와 계사에서 혹 그 말을 쓴 경우가 있기에 신은 속으로 잘못되었다고 생각했는데, 방금 유생들의 상소를 보니 또 이를 면하지 못하고 있었습니다. 무군무부(無君無父)의 술법을 ‘학’이라 부른다면, 공자, 맹자, 안자(顔子), 증자(曾子)의 학문은 어떤 글자로 일컬어야 하겠습니까. 이것이 비록 미처 살피지 못한 실수라 할지라도 매우 황당무계함을 알 수 있습니다. 신은 앞으로 상소나 아뢰는 말에 ‘학’이라는 글자로 서양의 술법을 칭하는 것을 일절 금하는 것이 옳을 것이라 여깁니다.¹⁷

이 공격에 대해 정조는 논쟁의 격자 자체를 조정하는 방식을 택한다.

말미에 상소나 아뢰는 말에 ‘양학(洋學)’이라 말하지 말고 ‘양술(洋術)’이라 부르라고 청한 일은, 그대의 말이 옳은 것인지 모르겠다. 학문에 정학(正學)과 사학(邪學)이 있는 것은 마치 ‘일덕(一德)’이라고 할 때의 덕과 ‘덕이 둘이나 셋이다’라고 할 때의 덕과 ‘흉덕(凶德)’이나 ‘악덕(惡德)’이라고 할 때의 덕이 있는 것과 같다. 도(道)의 경우 하나일 뿐이고 성(性)도 선(善) 하나일 뿐이나 곧기가 마치 화살 같은 경우도 있고 굽기가 마치 곡자 같은 경우도 있다. 리(理)도 또한 성(性)이고, 기(氣)도 또한 성이다. 그러나 굽은 길이 곧은 길(直路)에 무슨 누를 끼치며, 기(氣)가 어찌 리(理)에 뒤섞일 수 있겠는가. 나를 보좌하고 이끌어 주어야

17 『正祖實錄』 15년(1791) 11월 8일, “學之一字 體面自別 而西洋之術 敢稱以學 日前節啓 或有
用之者 故臣竊非之 卽見儒疏 又未免焉 無父無君之術 稱之以學 則孔孟顏曾之學 當稱何字 此
雖不審之失 亦見無稽之甚矣 臣謂日後章奏之間 稱學之一字 於西洋之術者 一切禁之宜矣”.

할 그대의 말이 이처럼 고루할지 생각지 못했다.¹⁸

정조는 학(學)과 술(術) 사이에서 서학을 학에 가까이 두고 해석한다. 자신이 이미 서학서들을 읽었다는 점에서 정조에게 양학(洋學)의 스펙트럼은 수학과 천문학 관련 서학서부터 『천주실의(天主實義)』, 『교우론(交友論)』 수준의 윤리서 차원까지 복합적 범주에서 이해되었을 가능성이 높다. 이는 상제를 심히 믿는 것을 제외하면 그들의 말에도 배울 것이 있다고 한 성호 이익의 서학 인식과 유사한 수준이라고 볼 수 있다.¹⁹

서학을 학의 범주 안에 두고 학술적 자원으로 운용하고자 했던 정조의 의지와 달리 천주교도의 존재를 조정에게까지 알린 진산 사건(1791) 이후 정국에서 서학은 점차 학의 성격을 부정당하며 국가를 어지럽힐 좌도(左道)로, 민중을 현혹시킬 요술(妖術)로 폄칭된다. 이 시기 이후 천주교 신앙공동체에 들어간 이들을 제외하고 조정과 사족들에게 서학은 곧바로 사학(邪學)이자 사술(邪術)로 폄하되었고, 이를 접한 이들은 흑세무민하고 백성들을 선동하는 역도들로 격하되었다. 이 과정에서 서학의 넓고 복잡한 스펙트럼 가운데 유학의 이념, 질서, 실천과 충돌하는 일부만 선별적으로 초점화되어 정학의 수호를 주장하는 이념적 구호 안에 갇히게 되었다.

여기서 중요한 것은 정조의 승하 이후 척사의 주체 혹은 발신자가 조정의 신료와 사림들을 넘어 조정으로 확대되었다는 것이다. 이 시기 조정에서 발신된 척사윤음들은 이 선별적으로 초점화된 부정적 특성들이 어떤 관성적 기표로 발신되었는지 보여 준다. 그리고 이 관성화된 표현들과 그 내부에 자

18 『正祖實錄』 15년(1791) 11월 8일, “尾請章奏 勿言洋學 以洋術稱之事 爾言未知爲可 學之有正學邪學 猶一德 德二三 凶德 惡德之稱焉 至於道則一而已 性亦善而已 直或如矢 曲或如尺 理亦性 氣亦性 曲徑何累於直路 氣豈混於理也 不料啓沃之地 有此固陋之言”.

19 慎後聘, 『遯窩西學辨』 「記問編」.

리한 실질적인 요인들을 검토할 경우 천주교 탄압의 기제와 논리 그리고 이를 형성하는 데 미친 영향 관계들을 보다 미시적 차원에서 확인할 수 있을 것이다.

Ⅲ. 척사 명분의 변화: 정학(正學)의 이탈자에서 국가의 반역자로

을사추조 적발사건(1785)과 진산 사건(1791)을 통해 천주교 신앙 공동체의 존재가 사회적으로 노출된 후 천주교도들의 위상은 교화를 통한 훈방의 대상이 아니라 처벌의 대상인 중죄인으로 변화한다. 결정적으로 정조가 승하한 후 정순왕후를 내세운 노론 벽파가 주도한 신유교육(1801)을 기점으로 천주교도 탄압의 명분과 논리는 국왕을 향한 신료와 유생들의 상소가 아니라 백성들을 향한 공권력의 작동, 즉 국가적 행정의 발동으로 구체화된다. 이후 대규모의 희생자가 나왔던 1866년 병인교육에 이르기까지 여러 차례 국가 주도의 교육이 발생하는 과정에서 신유교육에서 구축된 천주교도에 대한 비판의 논리와 명분은 일종의 문법처럼 반복되는 양상을 보인다.

주지하듯 특정한 시기까지 서학서의 연구 혹은 예배 등 종교적 실천에 입각한 천주교 활동은 조정과 유학자들에게 지속적으로 이단으로 지목될지언정 국가적 처벌의 대상으로 간주되지 않았다. 이단의 대표적인 도교와 불교의 결사와 실천들이 지속적으로 척사의 대상으로 호명되었음에도 이들을 국가적으로 처벌해야 한다거나 체포, 취조, 신문, 처형 등의 극단적인 국가 권력의 발효를 통해 절멸시켜야 한다는 논리로 강화되지 않았던 것과 같은 맥락이다. 천주교 신자들 역시 예교를 따르지 않는다는 점에서 ‘정학의 이탈

자'였을지언정 국가 전복을 시도하는 반역자나 범죄자로 지목되지 않았다. 실제로 을사추조 적발사건이나 진산 사건은 강도가 약하거나 개인적인 이탈로 규정할 수 있다는 점에서, 이를 국가 차원에서 전면적으로 색출하고 처벌해야 할 명분은 크지 않았다.

그러나 정조 승하 후 정권을 잡은 정순왕후와 경주 김씨 가문은 1800년 가을부터 중인 신자들을 색출하기 시작했다. 1801년에는 2월 9일 천주교도에 대한 공식적인 색출과 체포, 추고가 실행됨으로써²⁰ 이른바 '신유교육'이 시작되었다.²¹ 이때 이가환·이승훈(李承薰)·정약중(丁若鍾)·정약전(丁若銓)·정약용(丁若鏞)·최필공(崔必恭)·홍낙민(洪樂敏) 등 천주교 공동체와 연루된 남인의 주요 인물들이 체포되었고,²² “홍낙민(洪樂敏)·김건순(金建淳)·김백순(金伯淳)·최창현(崔昌顯)·이희영(李喜英)·홍필주(洪弼周)·최필공(崔必恭)·이존창(李存昌) 등은 모두 정약중 무리의 혈당에 관계된 인물로 간주되어 체포되어”²³ 국가적 처벌의 대상이 되었다.

추국에서 사족을 강도 높게 심문했던 명분은 천주교 공동체의 '수괴'를 찾아 불안 요인을 근본적으로 제거한다는 것이었다. 이를 위해 조정은 이 사안에 대해 교화가 아닌 체포와 고문, 처형 등의 심중한 조치를 수반하는 적극적 형정을 택한다. 그러나 체포와 취조 과정에서 중인(中人) 이하 신자들은 대부분 훈방했고 물고와 처형은 사족(士族)들에 집중되었다. 을사추조 적발사건과 비교하면 차이가 분명하다. 을사추조 적발사건 때는 중인 김범우만을 유

20 丁若鏞, 『與猶堂全書』 「貞軒墓誌銘」.

21 신유교육의 체포와 추국 과정이 『사학정의』에 남아 있다. 『사학정의』는 현재 번역본이 출간되어 있다. 조광, 『『사학정의』의 사료적 특성』, 조광(역주), 『역주 사학정의』(서울: 한국순교자현양위원회, 2001).

22 이상식(역주), 『추안금국안 73』(서울: 흐름, 2014a).

23 『純祖實錄』 1년(1801) 10월 27일, “洪樂敏 金建淳 金伯淳 崔昌顯 李喜英 洪弼周 崔必恭 李存昌等 次第逮覈 皆係若鍾輩血黨 一一輸款”.

배보내고 사족들을 훈방했지만, 신유교육 때는 평민 신자들 상당수를 훈방 조치하고 사족들은 고문과 처형 등 강도 높은 처벌을 받았다.

이 시기 천주교 공동체에 대해 국가가 공권력을 통해 개입한 것은 조정이 이 사안을 정학에서 이탈한 사족 양반의 선동과 그에 따른 백성들의 동요라는 틀로 간주했기 때문이다. 행정의 발효 자체가 천주교도들의 신앙 활동이 개인의 선택과 그에 따른 예교로부터의 이탈이 아니라 국가를 상대로 반역을 도모하는 조직적 범죄로 간주되었음을 보여 준다. 이에 따라 행정의 초점은 조직을 구성할 수 있었던 사족에게 맞추어졌다. 그러나 적어도 신유교육이 시작되던 시기에 사족 지도자들이 국가를 상대로 역모를 꾸몄다는 구체적인 증거는 존재하지 않았다. 다시 말해 구체적인 증거 없이 국가적 반역이라는 죄의 이름이 먼저 성립한 것이다.

서학 또는 천주교에 연루된 개인을 지목하여 공격하는 것은 신유교육 이전부터 나타나던 현상이었다. 정조 때도 이가환·정약용·이승훈 등이 천주교 문제로 비난받았지만 신유교육 때 이들은 다른 이름으로 호명된다. ‘수괴(首魁)’라는 폄칭이 그것이다. 예를 들어, 천주교에 연루되어 지속적인 공격을 받았던 이가환의 경우 ‘교주(敎主)’라는 명분으로 죄를 추궁당했다. 그러나 이때 지목된 죄는 “몇 권의 요사스러운 서적을 사 오게 하여 부유한 사람들을 현혹하여 모아 허다한 재화를 속여 얻고는 스스로 교주가 되어 그 술법을 널리 전파하면서 남의 자식을 해치고 남의 제사를 끊어 버린 일”²⁴로, 당시 이가환에게 신도들의 조직화와 국가적 역모 등의 혐의는 부여되지 않았다. 그는 예교에서 이탈한 가르침(敎)을 확산한 주체(主)였을 뿐, 백성들을 선동해 조직화하는 수괴로 간주되지는 않았던 것이다.

24 『正祖實錄』 19년(1795) 7월 7일, “購來幾卷之妖書 誘會富人 騙得許多之財貨 自作敎主 廣張其術 賊人之子斬人之祀者”.

그러나 신유교육이 시작되자 이가환의 죄명이 변화한다. 이가환은 “내가 소굴의 우두머리라고 불리는 것을 어떻게 변명하겠느냐”²⁵, “내가 끝내 단번에 사학을 명백하고 명쾌하게 끊어내지 못했기 때문에 서울과 지방의 지목이 모두 너를 향했다. 만약 네가 아니라면 별도로 일종의 소굴의 우두머리가 있다는 것인데 네가 그릇되이 이런 지목을 받고 있다는 말이냐”²⁶라며 천주교 공동체를 조직하고 선동하는 ‘수괴’로 지목된다. 이가환이 고문 과정에서 사망하자 순조 1년(1801) 2월 25일에 이병모는 이가환의 죽음에 대해 다음과 같이 보고한다.

이가환의 경우 당초 사학(邪學)이 나올 때 그가 만약 그것을 맹독(鳩毒)처럼 보고 뱀과 전갈(蛇蝎)처럼 피했다면 젊은 후배들이 필시 점차 몰들어 그릇되지 않았을 터입니다. 그런데 그가 앞장서서 주창했기 때문에 경외(京外)가 바람에 쓸리듯이 따랐던 것입니다. 그는 또한 사학의 수괴(首魁)라는 이름을 스스로 취했다고 말했는데, 국법을 적용하기 전에 귀신의 주벌이 먼저 가해진 것입니다.²⁷

‘사학의 수괴’라는 이가환의 새로운 이름은 신유교육의 본질적 측면을 확인해 준다. 이가환뿐 아니라 정약중 역시 ‘사술의 수괴[丁若鍾則不但爲邪術之魁]’로 지목되었고 이존창(李存昌)도 ‘온 나라가 다 아는 사학의 수괴[遠近無

25 “矣身窩主之號 何以發明是乙喻”. 이선아·문용식(역주), 『추안급국안 25』(서울: 흐름, 2014).

26 “矣身終未能一刀割斷 明白夫夫 故京外指目 皆歸於矣身 不然則別有一種窩主 而矣身誤得此指目乎”. 위의 책.

27 『日省錄』 純祖 1년(1801) 2월 25일, “李家煥則當初邪學出來之時 渠若視之如鳩毒避之若蛇蝎 則後生年少輩必無漸染訛汚之理 而由渠首唱京外靡然從之 渠亦以邪魁之名自取爲辭 而未及用法鬼誅先加當”.

不知存昌之爲邪學之魁』로 지목되었다.²⁸ 심지어 천주교와 관련이 없었을 뿐 아니라 당시 이미 사망한 남인의 영수 채제공(蔡濟恭, 1720~1799) 조차 ‘이소굴의 우두머리[濟恭實爲窩主]’라는 지목을 벗어날 수 없었다.²⁹

사족 신자들에 대한 조정의 심문이 ‘수괴 찾기’에 맞춰진 것은 이들의 선동력에 대한 의심과 경계 때문이었을 것이다. 조정은 천주교의 확산을 상층부의 선동에 따른 하층부의 동요로 간주함으로써 상층부의 수괴를 제거하여 그 확산을 멈추고자 했다. 그런데 심문 과정에서 드러난 몇 가지 정황은 실제보다 먼저 성립되어 있던 죄의 프레임의 정당성을 확보하고 행정의 수위를 강화하는 데 중요한 근거로 작용한다. 다시 말해 관련자들이 체포되고 난 이후에 국가 권력이 발동되기 전, 혐의만으로 만들어진 죄의 명분을 정당화할 근거들이 구체적으로 드러나면서 국가적 처벌의 정당성이 명확히 확보된 것이다.

가장 먼저 문제가 된 것은 천주교 신자 정약종(丁若鍾, 1760~1801)의 일기였다. 추국청에서 이루어진 범죄 수사 기록을 모은 『추안급국안』의 정약종 심문 기록에 “죄인의 일기 중에 나라에 대해 도리에 어긋날 말이 있어 청대하였다”³⁰라는 내용이 있고 『순조실록』에도 “죄인 정약종의 문서(文書)와 일기(日記) 가운데 그 아비를 향해 망측한 말과 나라를 향해 부도한 말이 있었다”³¹라는 내용이 나온다. 정약종의 일기에 ‘나라에 큰 원수가 있으니 임금ियो, 집안에 큰 원수가 있으니 아버지[國有大仇君也 家有大仇父也]’라는 문장이 있었기 때문이다. 이 문장은 이후 ‘12자 흉언’으로 불리며 천주교도의 반역성을 증명하는 중요한 증거로 작용한다.

28 『純祖實錄』 1년(1801) 2월 25일.

29 『日省錄』 純祖 1년(1801) 11월 11일.

30 “罪人日記中有向國家不道之說請對”. 이상식(역주), 『추안급국안 74』(흐름, 2014a), 70쪽.

31 『純祖實錄』 1년(1801) 2월 12일, “非人丁若鍾文書日記中 有向父罔測之說 向國不道之說”.

성호 이익의 문장에서 보았듯 ‘무군무부’는 양주, 목적 등에 부가된 가장 기본적인 이단 비난의 명분이었지만 이러한 주장이 곧바로 국가에 대한 반역으로 해석되지는 않았다. 그러나 정약종의 이른바 ‘12자 흥언’은 무군무부에 대한 관용적 비난을 개인적 패륜이 아니라 국가적 반역의 차원에서 해석하도록 했다. 신유교육 이후 무군무부는 단순히 패륜의 주장이 아니라 윤리강상의 절멸을 넘어 국가에 대한 반역으로 비난의 수준과 강도가 급격히 바뀐 것이다. 한번 프레임이 만들어져 작동하기 시작하면 미시적이거나 개인적인 사안조차 국가적 역모와 반란의 혐의로 해석된다.

신유교육 과정에서 천주교도가 국가 전복을 기도하는 반역의 무리로 완전히 낙인찍히게 된 일련의 사건들이 연이어 발생한다. 신유교육 추국 과정에서 조선에 밀입국해 활동하던 중국인 신부 주문모(周文謨, 1752~1801)가 자수했고 외세의 개입을 청탁하는 ‘대박청래(大舶請來)’³²의 모의가 노출되었으며 조선 교회의 사정을 알리기 위해 중국 교회에 보내려던 황사영(黃嗣永, 1775~1801)의 백서(帛書)가 발각되기도 했다.

을묘년(1795), 제보를 받고도 추포에 실패한 이후, 주문모의 존재는 조정의 큰 불안 요인 중 하나였다. 조선에 들어온 후 6년 4개월을 숨어 지냈던 주문모 신부는 신유교육이 발발한 뒤 1801년 3월 12일 자수했다가 곧 처형되었다. 주문모의 입국과 도피를 도운 천주교 공동체의 존재는 천주교도들이 외세와 결탁할 수 있다는 명백한 증거로 간주되었다. “멀건 가깝건 사정이 같아 은밀히 자라나고 심지어는 다른 나라와 교통하고 있으니, 나라의 형세를

32 대박청래에 관한 선행 연구는 다음을 참조. 주명준, 「天主教 信徒들의 西洋船舶請願」, 『교회사연구』 3(1981); 윤민구, 「조선 신자들의 大舶請來運動에 대한 海外의 인식」, 『교회사연구』 13(1998); 차기진, 「朝鮮後期 천주교 신자들의 聖職者迎入과 洋舶請來에 대한 연구」, 『교회사연구』 13(1998); 고을희, 「正祖代 서양 선교사와 洋舶 영입 시도」, 『교회사연구』 25(2005) 등.

생각하건대 어찌 위태롭지 않겠습니까?”³³라는 영의정 심환지(沈煥之)의 말이 이러한 인식을 잘 보여 준다. 우의정 서용보(徐龍輔) 역시 “한 번 사기(事機)가 일어나면 흉도의 비계(秘計)와 흉모(凶謀)가 모두 이를 기화(奇貨)로 본다”³⁴라며 이들이 조정에 위협이 될 만한 계책과 모의를 기획할 수 있는 존재임을 크게 경계한다.

이제 사안은 개인의 일탈이나 예교에 대한 위협을 넘어 외세의 침략이라는 거대한 국가적 위기를 추론하는 단계에 이른다. 이 과정에서 이미 실제로보다 먼저 도래한, 실제보다 과하게 적용된 프레임이 현실적 상황에 대한 냉정하고 합리적인 판단을 막게 된다. 이때는 이미 정국을 충분히 장악할 수 없다는 불안이 만든 공포 혹은 추론에만 의존한 확대 해석을 냉정하게 판단하고 합리적으로 경계시킬 정조나 채제공 같은 이들이 세상을 뜬 뒤였다.

정조 대 채제공 역시 “오늘날 서양학은 부모를 도외시하고 임금을 소홀히 하는 것을 하나의 의리로 삼아 세상 사람들의 자식들을 모조리 망치려고 하니, 그 피해는 실로 양주나 묵적보다 백배나 됩니다”³⁵라며 척사를 주장했다지만 적어도 그에게 서양학은 처형과 같은 극단적인 국가적 처벌의 대상이 아니었다. 동일한 기표에도 불구하고 두 시대의 ‘척사’는 상당한 격차로 떨어져 갔던 것이다.

‘대박청래’ 역시 천주교도들을 강력한 반역자로 간주하게 만드는 중요한 역할을 한 사건이다. 대박청래 또는 양박청래(洋舶淸來)란 이승훈을 비롯한 조선의 자생적 신앙 공동체가 북경 교회 측에 서양인 신부의 파견을 요청하

33 『純祖實錄』 1년(1801) 4월 25일, “遠邇同情 潛滋暗長 而甚至於交通異國 言念國勢 豈不岌岌乎殆哉”.

34 『純祖實錄』 1년(1801) 4월 25일, “有一番事機 則凶徒之秘計凶謀 皆以此看作奇貨”.

35 『正祖實錄』 15년(1791) 10월 24일, “今之西洋學 以遺親後君 爲一副當義理 欲以盡賊夫天下人之子 其爲害 實百倍於楊墨”.

는 과정에서 신앙과 포교의 자유를 보장받으려 했던 일련의 시도를 말한다. 이들은 중국 교회 측에 무기와 정예부대를 실은 서양의 큰 선박을 조선에 보내 달라고 요청하고자 했는데, 진산 사건 때 희생된 윤지충(尹持忠)의 이종사촌 유항검(柳恒儉)³⁶이 이 사건의 주동자로 지목되었다.

유항검은 심문 과정에서 자신이 이승훈·권일신·홍낙민 등 주문모와 함께 돈을 모아 서양의 큰 배를 조선에 보내도록 북경 교회에 요청하려는 계획을 세웠다고 자백한다.³⁷ 신앙의 자유를 확보하러던 이들의 계획은 개인의 선택에 따른 신앙의 결사를 국가 전복을 위한 역도들의 역모로 보이게 하는 데 결정적인 역할을 했다. 수사 과정에서 드러난 대박청래 시도는 천주교도들이 “도당을 불러 모아 황건적이나 백련교와 같은 변고를 만들어 낼 수 있다”³⁸ 명백한 증거로 인식되었다. 이후 천주교도에 씌워진 프레임은 이단 사설의 전과나 윤리 강상의 패퇴가 아니라 국가적 반역으로 강화된다.³⁹

결과적으로 천주교 문제는 국가적 조치가 발현된 이후에 드러난 일련의 사건들을 통해 잘못된 선택을 한 개인의 일탈에서 예교에 대한 위협으로, 더 나아가 외세를 활용한 국가적 전복의 도모로 비판의 초점이 전환되었고,⁴⁰ 이

36 유항검은 동생인 유관검과 더불어 주문모 신부의 입국과 도피를 돕는 등 호남을 중심으로 천주교를 포교하던 인물이었다. 유항검은 1791년 이종사촌 윤지충에게서 천주교 서적을 빌려 보았고, 그 후 권철신·황사영·최필공·최필제 등과 천주교 서적을 강론했으며, 이준창·최창현·윤유일·권일신·권상연 등과도 천주교 서적을 통해 교류했다. 조광(역주), 『사학정의 2』(서울: 천주교 서울대교구 순교자현양위원회, 2022), 82쪽.

37 위의 책, 80쪽.

38 『日省錄』純祖 1년(1801) 9월 15일, “第其隱憂長慮 惟在於囂聚徒黨 做出黃巾白蓮之變”.

39 대박청래는 “국경을 넘어가서 사사로이 글을 주고받으며 은화를 모아서 서양 사람을 맞아들이고 큰 선박으로 위협하여 국가와 결판을 내려 한 것은 실로 우리나라 400년 역사에 있어 본 적도 들어 본 일도 없던 역변[至於越異域 而交通私書 斂銀貨而邀來洋漢脅 以大舶與國判決云者 此誠我朝四百年 未有未聞之逆變也]”이라는 비판을 받았다. 『日省錄』純祖 1년(1801) 9월 15일.

40 예를 들어, 신유교옥의 주도적 세력 중 하나였던 이만수는 천주교도가 서양을 끌어들이려

과정에서 천주교도의 문제는 국가적 단위로 확대되었을 뿐 아니라 내치의 영역을 넘어 외교적 차원으로까지 확대되어 갔다.

이처럼 한번 프레임이 만들어지자 편향적 해석이 강화되어 나갔다. 이 확대와 강화의 과정을 천주교 공동체 내부의 문제만으로 해석하기는 어렵다. 천주교를 신앙한 사족들이 극단적 처벌을 받은 것은 천주교도들의 신앙 행위가 그만큼 큰 국가적 위협이었기 때문이 아니라 ‘국가’가 개입했기 때문에 발생한 결과라고 할 수 있다. 정약종의 문장도, 큰 배를 보내 달라는 개인의 일방적인 요청도 현실화되기 어렵거나 정상 국가를 전복할 만큼 강력한 위협이 되기 어려웠지만, 이미 성립된 역모의 프레임이 이런 상황을 판단할 냉정하고 합리적인 시야를 막은 것이다.

결과적으로 천주교 문제는 제사 폐지 등 예치와의 충돌, 조정을 적으로 간주하는 민중의 결사, 조선을 침탈할 외부 세력의 초치 기도 등 복합적인 국면에서 의심과 경계, 비난과 처벌을 받았다. 이 가운데 천주교 공동체 전체가 동의한 사안이나 천주교 신앙 활동의 본질에 해당하는 사안은 존재하지 않았다. 국가적 처벌의 궤적이 천주교 신앙 활동의 궤적과 서로 맞지 않았던 것이다.

천주교도에 대한 탄압을 정당화하는 논리는 천주교 밖에서도 나왔다. 당시 확산되고 있었던 『정감록(鄭鑑錄)』의 영향 역시 천주교 문제를 실제보다

한 점을 처벌의 주요한 명분으로 강조한다. 『純祖實錄』 1년(1801) 10월 27일, “백서 가운데 두 조항의 흥계로 서양인에게 도움을 청하여 장차 조선을 뒤엎으려고 하였는데, 그 하나는 태서 여러 나라에 알려져 선박 수백 척에 정예 병사 5, 6만과 화포 등 예리한 무기를 많이 싣고 오도록 청하여 직접 바닷가에 이르러 이 나라를 진멸하려 하였고, 그 하나는 교인 중의 한 사람을 꾸며 보내어 집을 옮겨 가면서 책문 안에 점포를 개설하고 저들과 서신을 주고받으며 모의를 획책할 계기를 만들려고 하였습니다[書中以二條凶計 乞援於洋人 將欲傾覆小邦 其一曰 轉報泰西諸國 請來海舶數百艘 精兵五六萬 多載火砲等利害兵器 直抵海濱 殄滅此邦 其一曰 粧送教中一人 移家開舖於柵門之內 要作伊等交通書信 指畫謀議之階]”.

과한 위협으로 간주하도록 만든 요인 중 하나다. 『정감록』은 종래 참위설에 기반해 조선이 멸망한 후에 정씨의 후손 가운데 조선 왕조를 전복할 진인(眞人)이 나타나 백성들을 구제하고 새로운 세계를 이끌 것이라는 반왕조적 예언서다.⁴¹ 권력에서 밀려난 사대부나 사회적 모순에 불만을 가진 백성들이 일종의 결사를 만들어 국가를 전복시킬 것이라는 사회적 기대 혹은 그로 인한 공포는 『정감록』에 기초한 참위설(讖緯說)을 통해 발신되었다.

이 시기 『정감록』의 유행은 지배층과 피지배층의 갈등에 기반한 조선 사회의 구조적 모순이 반영된 결과로, 천주교 공동체와는 직접적 관련이 없는 현상이었다. 그러나 이미 영·정조 대부터 나타났던 말세론의 영향은 천주교 공동체의 사회적 노출과 시기적으로 맞물리며 천주교도가 국가의 전복을 획책하는 반역자의 무리로 간주되는 데 일정한 역할을 한다. 말세론과 참위설의 혐의가 낫선 천주교의 신앙 활동에 겹쳐 보였기 때문이다. 사족과 조정의 공포는 『정감록』에 담긴 말세나 참위의 메시지가 아니라 정씨 지도자가 나타나 백성들을 모아 새로운 국가를 세운다는 정치적 결사의 가능성에서 기인한다.

천주교도들이 민중 결사로 전환될 수 있다는 공포는 천주교도들을 백련교나 황건적에 비유하는 진술들에 분명히 드러난다. 천주교도를 백련교나 황건적에 비유하는 논리는 진산 사건 이후부터 나타나기 시작했다. 남인으로서 천주교에 연루된 남인들을 비판했던 홍낙안(洪樂安)⁴²의 경우 천주교도들

41 『정감록』에 관련된 선행연구는 박광용, 「정조대 천주교회와 중암 강이천의 사상」, 최석우 신부 수품 50주년기념사업위원회(편), 『민족사와 교회사 1』(서울: 한국교회사연구소, 2000); 김우철, 「조선후기 變亂에서의 정씨 眞人 수용 과정」, 『조선시대사학보』 60(2012); 고성훈, 「조선후기 민중사상과 鄭鑑錄의 기능」, 『한국역사민속학보』 47(2015); 박상현, 「18세기 해도진인설의 변화 양상과 의미」, 『역사와 현실』 96(2015); 정진혁, 「18세기 말 정부의 ‘정감록 참위설’ 인식과 대응책」, 『역사와 현실』 111(2019)을 참조.

42 홍낙안은 윤지충·권상연 사건을 문제삼으며 조정에 파란을 일으킨 인물이다. 그는 이후 정약용·권철신의 서학 연구 모임을 고발했고, 이른바 홍낙안 장서로 불리는 대책문을 통해 천주교 관련자들에 대한 강력한 처벌을 주장했다. 홍낙안의 천주교도 고발 등에 관해

에 대한 강력한 처벌을 주장하며 이들을 한(漢) 대 반란을 주도한 장각(張角)이나 황건적에 비유했는데, 정조 대 남인의 영수 채제공은 이를 실체 없는 주장으로 치부하고 이런 과장된 수사가 사회적 혼란을 불러일으킨다고 크게 경계한다.

낙안은 나이가 아직 어려 사실 깊이 책망할 것이 없지만 그의 말은 어찌 이처럼 근거가 없단 말입니까. 더구나 성명(聖明)께서 위에 계셔서 조정이 편안하고 국내에는 시끄러운 일이 없는데도 불구하고 장각(張角)과 백련교(白蓮敎) 등의 말을 장황하게 끌어대 사람을 무섭게 만들면서 마치 국가의 재난이 당장 눈앞에 박두한 것처럼 하였으니, 비록 이단을 배척하는 마음이 급해서 말을 적절히 헤아리지 못했다 하더라도 유독 민심이 쉽게 놀라고 의심하는 것은 생각지 않는단 말입니까.⁴³

채제공은 홍낙안을 향해 장각과 백련교 등 실제보다 과하게 부풀려진 공포의 이미지를 사회적으로 확산하는 무책임을 되물으며 사안을 확대해석하지 말라고 비판한다. 사실 천주교도가 백련교도와 같아질 것이라는 홍낙안의 주장보다 채제공의 입장이 현실적이고 합리적이었지만 신유교육은 이 의심을 국가의 차원에서 승인하는 효과를 가져왔다.

이후 천주교도 처벌에 대한 조정의 명분 변화는 처벌의 수위에도 그대로 반영되었다. 천주교도들에게 적용된 죄목이 처벌의 명분에 대한 국가적 인식의 변화를 보여 준다. 예를 들어, 윤지충과 권상연은 이단 사실과 관련된

서는 조성을, 「정약용과 교안」, 『한국실학연구』 25(2013)을 참조.

43 『正祖實錄』 15년(1791) 10월 24일, “樂安年尙少 固不足深責 而其爲言 何若是無憑也 況聖明在上 朝著寧謐 域內無狗吠之警 而乃以張角 白蓮等說 張皇恐動 有若國家禍變之迫在朝夕者然 雖以急斥異端之心 語無所斟量 而獨不念人心之易致驚惑乎”.

『대명률(大明律)』 「예율(禮律)」 제사(祭祀)조에 포함된 ‘금지사무사술(禁止師巫邪術)’⁴⁴과, 자손이 조부모, 부모의 시체를 버리거나 훼손한 자는 참형에 처한다는 규정이 포함된 『대명률』 「형률(刑律)」 도적(盜賊)조에 있는 ‘발총(發塚)’을 적용받아⁴⁵ 참수되었다. 이들은 처형이라는 심중한 처벌을 받았지만 죄의 적용은 개인적인 패륜의 차원으로 해석되었다. 확실히 불효를 명분으로 발총이 적용되었던 진산 사건은 천주교나 천주교도 전체가 아니라 윤지충과 권상연의 개인적인 일탈로 간주된 측면이 강하다.⁴⁶

그러나 천주교도들이 결사를 통해 세력을 확대할 수 있다는 점은 이들을 강력하게 처벌해야 한다는 명분으로 작용했다. 국가적 처벌의 대상이 되었다는 것은 처벌의 명분 혹은 그 형법적 범주와 근거가 사건과 연결되었다는 것을 의미한다. 이 지점에서 천주교도에 대한 처벌의 국가적 명분과 법적 근거를 살펴볼 필요가 있다.

주문모 신부가 체포된 후인 4월 1일, 형조에서 천주교도 정철상(丁哲

44 『大明律』 卷11 「禮律」, 祭祀, 「禁止師巫邪術」, “사무가 거짓으로 사신이 강신하였다며 부적을 그려 주수를 사용하거나, 부란도성하거나, 스스로 단공, 태보, 사파라 칭하거나, 망령되이 미륵불, 백련사, 명존교, 백운종이라 칭하는 모임을 가져 일체의 좌도이단의 술수를 쓰거나, 또는 은밀히 그림을 숨겨 두고 향을 피우며 밤에 모였다가 새벽에 흩어지거나, 선한 일을 행하는 체 하면서 백성을 선동한다면 주모자는 교형에 처하고, 추종자는 각각 장 백대를 때리고 삼천 리 멀리로 유배 보낸다[凡師巫假降邪神 書符呪水 扶鸞禱聖 自號端公太保 師婆 及妄稱彌勒佛白蓮社明尊教白雲宗等會 一應左道亂正之術 或隱藏圖像 燒香集衆 夜聚曉散 佯修善事 扇惑人民 爲首者 絞爲從者 各杖一百流三千里].”

45 방상근, 「조선 후기 천주교도의 순교 과정(체포~처형) 연구」, 『교회사연구』 61(2022), 267쪽.

46 이러한 경향은 은언군 이인(1754~1801)의 처 등 왕족 천주교 신자의 경우에도 유사하게 나타난다. 순조 1년 3월 16일 정순왕후는 주문모의 공초문을 보고 받은 자리에서 영세받은 신자였던 은언군 이인의 처와 며느리를 賜死하라는 신료들의 주청을 듣는다. 이에 대해 정순왕후는 ‘풍속의 교화’를 명분으로 정계를 명한다. 왕족이라는 특수성이 존재하지만 정순왕후가 표방하는 처벌의 명분이 풍속의 교화였다는 점에서 정순왕후가 이들의 신앙을 사회적 선동이나 국가적 위협으로 간주하지 않았음을 알 수 있다. 『純祖實錄』 1년(1801) 3월 16일 참조.

祥)·이합규(李鶴逵) 등에 대해 “사학에 깊이 빠져서 요당(妖黨)과 결탁하여 집회를 준비하고 주문모를 신부(神父)라 부르며 영세(領洗)를 받고 명호(名號)를 받은 것”, “요화(妖畵)·요서(妖書)를 존숭하여 믿고 이를 전하여 외면서 많은 사람들을 그르쳤으며 온 세상을 현혹한 것”을 빌미로 요서, 요언을 전하여 대중을 현혹한 죄, 즉 ‘조요서요화’의 율로 결안[以妖書妖言, 傳用惑衆律結案]한다고 보고한다.⁴⁷ 노론계 신자였던 김건순(金建淳)에게 적용한 죄목 역시 『대명률』에 명시되어 있던 ‘조요서요언(造妖書妖言)’이었다.⁴⁸

이후 백서를 쓴 황사영이나 대박청래와 관련된 유향검은 대역부도(大逆不道)죄로 능지처사되었고 대부분의 신자들은 요설, 요언과 관련된 조요서요언⁴⁹의 죄목으로 처벌받았다.⁵⁰ 이때 조요서요언은 참수형까지 가능한 무거운 조항으로 장 100대를 적용하는 금지사무사술(禁止師巫邪術)⁵¹보다 형량이 무거웠기 때문에⁵² 조정이 천주교도에 대한 처벌을 최대한 무겁게 적용하려 했음을 알 수 있다.

천주교는 『대명률』 등 기존 법에 관련 조항이 없었기 때문에 천주교도 처

47 『純祖實錄』 1년(1801) 4월 1일, “刑曹啓言 罪人幼學丁哲祥 典僕李鶴逵 良女福惠 良人崔必悌 鄭仁赫 女人雲惠 沈瀾邪學 締結妖黨 網繆聚會 以周文謨謂之神父 受洗受號 妖畵 妖書 尊信傳誦 訛誤多人 誑惑一世 并己 以妖書妖言 傳用惑衆律結案”.

48 『純祖實錄』 1년(1801) 4월 20일, “요서·요언을 전하여 많은 사람들을 현혹한 것으로 결안하여 정법하였다[以妖書妖言 傳用惑衆 結案正法]”.

49 『大明律講解』 권18「刑律」, “造妖書妖言”, “참위, 요서, 요언을 만들거나 이를 전하여 대중을 미혹시킨 자는 모두 참한다. 만약 사적으로 요서를 소장하고 있으면서 몰래 숨겨두고 관에 바치지 않은 경우에는 장 일백, 도 삼 년에 처한다[凡造讖緯妖書妖言及傳用惑衆者 皆斬 若私有妖書 隱藏不送官者 杖一百徒三年]”.

50 방상근, 앞의 글(2022), 269~270쪽.

51 금지사무사술조는 『대명률』「제사편」에 속한 조항으로 술법을 부리거나 도상을 몰래 보관하거나, 향을 피워 결사를 모으거나, 밤에 모여 새벽에 흩어지는 등 좌도에 해당하는 일체의 행위를 처벌하는 법률을 말한다.

52 방상근, 앞의 글(2022), 271쪽.

벌에 적용할 정조(正條)가 없는 경우 다른 유사한 조문을 적용하는 인율비부(引律比附)를 적용했는데, 이때 천주교도들에게 비부된 것이 조요서요언이었던 것이다. 발총이 불효 등 개인적 차원의 처벌이었다면, 조요서요언은 그 자체로 집단화된 세력에 적용되는 측면이 강하다. 조정이 천주교도에 일종의 종교 결사에 대한 처벌에 해당하는 금지사무사설이 아니라 조요서요언을 적용한 이유에 대해 선행연구는 “천주교가 단순한 이단이 아닌 요서와 요언을 통해 반역을 직접적으로 선동하거나 암시하는 무리로 비쳐졌음을 보여주는 것”⁵³으로 평가한다.

금지사무사설이 기존의 종교 행위에서 결사를 이루거나 강신과 부적 등 참위 행위를 하는 개인을 처벌하려는 것이라면 조요사요언은 그 자체로 요설을 만들어 ‘확산’하는 행위에 초점을 둔 처벌 조항이다. 조정이 천주교 공동체를 심각한 국가적 해악으로 간주한 것은 종교 행위의 괴이함이 아니라 대중적 확산이었던 것이다. 사회적 확산은 그 자체로 국가에 대한 반역과 연결될 가능성이 높기 때문이다. 이런 배경에서 조선 후기에 『정감록』 등 일종의 말세론에 관련된 사건⁵⁴은 다른 사건들에 비해 심문 규모가 컸고 조직성이 강한 중대 말세 사건일수록 심문 규모가 확대되는 양상을 보인다.⁵⁵ 조직을 구성할 위험성이 클수록 더 큰 국가적 위협으로 간주되며, 그에 따라 더욱 강도 높은 처벌이 이루어졌던 것이다.

53 남호현, 「신문의 과정에서 ‘大舶’을 발견하기: 신유사옥(1801) 당시 천주교 신자의 照律과 大舶請來 사건의 형정적 함의」, 『교회사연구』 63(2023), 157쪽.

54 선행연구에 따르면, 말세론 사건은 “조선 후기 미륵, 생물, 정감록, 참위 등 말세론을 활용하여 조선왕조의 멸망을 예견 또는 시도했던 형사사건”을 말하며 이들은 조선 왕조의 종결을 예언하는 가치 지향을 내포한다는 점에서 공통점을 가진다. 정진혁, 「조선후기 말세론의 사건에 대한 추국청의 형사 대응」, 『한국사연구』 196(2022), 49쪽. 『추안급국안』에 수록된 전체 265건 중 말세론 관련 사건은 42건이라고 한다. 정진혁, 앞의 글(2019), 44쪽.

55 위의 글(2019), 59~60쪽.

조선 왕조가 몰락하고 새로운 세상이 도래한다는 말세론을 더 강력히 처벌했던 것과 마찬가지로 천주교도에 대한 처벌 역시 그 조직화와 결사의 위험성으로 인해 더 높은 강도로 처리되었다. 이에 더하여 대박청래 등 천주교도들이 무장한 서양 세력을 끌어들일 수도 있다는 공포는 이들을 국가를 전복하려는 역도로 처리하기에 충분한 논리를 제공했다. 이로써 천주교는 외세를 끌어들이라는 반역의 무리일 뿐 아니라 당시 조선의 상황에서 말세론의 증위에 배치되면서 민중을 결집하여 왕조를 전복하려는 국가적 거대악으로 규정되기에 이르렀다.

결과적으로 신유교육 이전까지 조정에서 도출된 척사의 주장과 실천이 노론이 주도하는 정국에서 이루어진 남인에 대한 견제의 성격이 강했다면, 신유교육의 취조 과정 이후 척사론은 조선과 중국, 조선과 서양, 나아가 국가의 존립을 위협하는 반역적 민중 결사에 대한 처벌로 전환된다. 신유교육의 시작이 이가환을 비롯한 남인 중심 인물들에 대한 처벌과 배제의 성격이 강했다면, 기해, 병오, 병인교육 등 헌종과 고종 대에 이루어진 천주교도 탄압은 당대 정치 주체들 간의 경쟁이라는 틀을 벗어난다. 다시 말해 노론 시파, 벽파, 왕실, 남인 공서파, 친서파 등 다층적 배경의 인물들이 연루된 상층부의 이념 경쟁이 아니라 조선, 중국, 서양, 민중이 상호 갈등하는 복잡한 구도로 바뀐 것이다.

“이번에 다스린 옥사는 두 가지 단락(段落)이 있었습니다. 시작은 사학(邪學)의 당류(黨類)였고 중국에는 요언(妖言)의 무리였으나 주문모의 국초가 나온 후 처음부터 끝까지 옥사의 정황이 뒤섞여 하나가 되었습니다”⁵⁶라는 이병모의 말은 천주교에 대한 조정의 논리가 어떻게 변화되어 왔는지 보여 준다.

56 『純祖實錄』 1년(1801) 3월 27일, “領府事李秉模曰 今番治獄 有二段 始則邪學之黨 終則妖言之徒 而周文謨鞠招出後 終始之獄情 混合爲一矣”.

이 논리와 명분은 조정이 백성들에게 발신한 칙사윤음에도 반영되어 있다. 칙사윤음은 천주교에 덧씌워진 비난의 명분과 그 정당화의 논리를 압축적으로 보여 준다.

IV. 칙사윤음에서 교화와 행정의 길항

주지하듯 칙사윤음은 국왕이 발화의 주체가 되어 그 대행자로서 조정이 천주교를 사학, 사교로 지목하고 탄압한 명분과 과정을 밝히는 국가의 공식적인 문서이다.⁵⁷ 천주교와 관련된 윤음들은 국가가 발신의 주체지만 체계적인 대응이라고 보기는 어렵고, 천주교가 일으킨 파장이 사회적, 정치적 긴장을 유발하거나 혹은 이를 정치적 사안으로 견인하여 처리하려는 의도에서 비롯된 정치적 긴장에 대한 국가적 입장을 정리하고 선언하는 목적성 강한 국가적 언표들이다.

윤음의 기본적인 목표는 백성에 대한 교화로, 특정한 문제에서 국가의 공식적인 입장을 밝히며 정당성을 부여하고 이를 토대로 백성들을 권면하고 교화하려는 목적이 강하다. 한문본 외에 언해본을 함께 작성하는 것 역시 교화의 대상을 신료나 사족들뿐 아니라 일반 백성들까지 전제하고 있음을 보여 준다. 주지하듯 예치를 통해 구현되는 예교 사회는 예악을 통한 교화와 법

57 조정에서 공표된 천주교 관련 칙사윤음은 주로 천주교도들을 처벌하는 행정, 즉 교육의 과정에서 도출된 것이다. 대표적인 칙사윤음으로 신유교육(1801) 정리 차원에서 나온 순조의 「토역반교문」(1801), 헌종의 「기해윤음」(1839), 고종의 「병인윤음」(1866), 「신사윤음」(1881) 등을 들 수 있다. 이에 관한 문헌적 정리는 박종천, 앞의 글(1999), 128쪽에 상세하다. 고종 대 나온 신사 칙사윤음은 당시 강경한 유림의 칙사 상소에 대한 조정의 대응이기 때문에 분량이 짧다. 송병기, 「신사칙사운동 연구」, 『사학연구』 37(1983), 157~194쪽.

의 집행으로서 행정이라는 두 차원의 제도와 실천을 통해 유지된다. 이념과 그 실천으로서의 교화가 작동하지 않는 영역은 공권력에 의한 강제로서 형정으로 처리하되 두 차원 모두 근본적으로 예치, 예교의 문명적 이념 내부에서만 작동하도록 구성되어 있다.

그렇다면 척사윤희들은 구체적으로 천주교의 어떤 측면을 교화를 넘어 형정을 작동시켜야 할 근거로 규정하고 있는가? 사학에 대한 정순왕후의 하교문에 보이는 죄목은 ① 이른바 사학은 아버지도 없고 임금도 없어서 인륜을 무너뜨리고 교화에 배치되어 저절로 이적(夷狄)과 금수(禽獸)의 지경에 돌아가고 있는데, 저 어리석은 백성들이 점점 물들고 어그러진다는 점,⁵⁸ ② 천당과 지옥의 이야기로 현혹해, 부모를 존경하지 않고 윤리(倫理)를 업신여기며 강상(綱常)을 어지럽혔으니, 이교(異敎) 가운데 가장 윤리와 기강이 없는 것⁵⁹이라는 점 등이다.

순조 1년 10월 27일 신유교옥에 대한 보고로 이만수(李晩秀)가 청에 올린 「토사주문(討邪奏文)」에 보이는 죄목은 ① 수십 년 사이에 일종의 흉추(凶醜)와 도둑 떼들이 서양학(西洋之學)을 제창하여 하늘과 성인(聖人)을 업신여기고 임금과 아비를 배반해 멸시하여 제례(祭禮)를 폐하고 사관(祠版)을 훼손한 것,⁶⁰ ② 천당지옥설로 어리석은 백성을 속여 미혹시키고 영세(領洗)의 법으로써 흉당을 불러 모아, 사서(私書)를 몰래 감추기를 부참(符讖)의 술법과 같이 하고 여류(女流)와 널리 결탁하여 금수와 같이 행동한 점,⁶¹ ③ 신부(神父)

58 『純祖實錄』 1년(1801) 1월 10일, “今之所謂邪學 無父無君 毀壞人倫 背馳教化 自歸於夷狄禽獸 彼蚩蚩之氓 漸染詿誤”.

59 『純祖實錄』 1년(1801) 1월 10일, “蓋惑於堂獄之說 不尊父母 蔑理亂常 異敎之最無倫者也”.

60 『純祖實錄』 1년(1801) 10월 27일, “忽於數十年間 一種凶醜匪類 倡爲西洋之學 慢天侮聖 背君蔑父 廢其祭禮 毀其祠版”.

61 『純祖實錄』 1년(1801) 10월 27일, “以堂獄之說 誑惑愚氓 以領洗之法 囑聚凶黨 潛藏私書 則同符讖之術 廣結女流 而有禽犢之行”.

라 말하고 혹은 교우(敎友)라 일컬으면서 성명(姓名)을 변경하여 바꾸어 각기 표호(標號)를 세운 것이 황건적(黃巾賊)·백련교(白蓮敎)의 난과 같았던 점,⁶² ④ 몰래 서로 물색하고 공(公)·사(私)로 선동하여 안으로 국도(國都)로부터 밖으로 충청·전라의 여러 도(道)에 이르기까지 그 말이 점점 치성하고 그 도당(徒黨)이 이에 번창하게 된 점⁶³ 등이다.

신유교육을 마무리하는 신유 척사윤을 역시 ① 그 도(道)는 매우 괴상하고 천박하며, 그 자취는 매우 끔찍하고 요사하여 헛된 것과 영험한 것을 말하며 불가(佛家)의 찌꺼기를 주워 모았고, 귀신을 꾸며 현혹하니 무당(巫史)의 같은 부류라는 점,⁶⁴ ② 백성을 속이고 세상을 미혹시킨 글과 인륜과 상도(常道)를 무너뜨린 변고라는 점,⁶⁵ ③ 처음에는 신교(神敎)라고 가탁하나 남몰래 하늘까지 뒤통는 재앙을 만들고 마지막에는 군부(君父)를 원수로 여겨 공공연히 임금을 모욕할 모략을 세운 점,⁶⁶ ④ 세상을 속이고 미혹시켰으며 천당지옥에 대해 전파한 점,⁶⁷ ⑤ 신부(神父)와 교주(敎主)를 높이기를 제 조상의 신주(神主)보다 지나치게 한 점,⁶⁸ ⑥ 십계명과 칠극(七克)의 조목이 참부(讖符)와 유사한 점,⁶⁹ ⑦ 조상을 추모하고 근본을 잊지 않는 것이 천륜(天倫)의 이치인데도 조정의 제사를 쓸데없는 것으로 여긴 점,⁷⁰ ⑧ 폐고(廢錮)된 족속과 서얼로

62 『純祖實錄』 1년(1801) 10월 27일, “或曰神父 或稱敎友 變換姓名 各立標號 如黃巾 白蓮之賊”.

63 『純祖實錄』 1년(1801) 10월 27일, “而暗相物色 公私煽動 內自國都 外至忠淸 全羅諸道 其說轉熾 其徒寔繁”.

64 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “又況其道則至詭至淺 其跡則至僣至妖 談空說靈 掇拾釋氏之糟粕 粧神幻鬼 髣髴巫史之派流”.

65 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “以至誑民惑世之書 滅倫敗常之變”.

66 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “蓋外托邪術 內懷異圖 始也假托神敎 潛釀滔天之禍 終焉讎視君父 公肆射日之謀”.

67 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “幾至誑惑半世 其說則地獄天堂”.

68 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “神父 敎主之稱 崇奉過於尸祝”.

69 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “十誠 七克之目 誕妄類於讖符”.

70 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “迫遠報本天理也 而以烝嘗爲弁髦 若敖之鬼不其餒 而中韓

서 국가를 원망하고 뜻을 잃은 무리들을 규합하여 결탁하고는 성세(聲勢)를 의뢰하고 당원을 불러 시정(市井)의 거간꾼과 농부, 직녀(織女)의 부류까지 불러 모아들여 명분(名分)을 혼란시키고 풍교(風敎)를 더럽힌 점⁷¹이라고 정리한다.

살펴본 바에 따르면, 척사윤희에 보이는 천주교도들의 죄목은 큰 차이 없이 관성적인 수준에서 답습된다는 점을 알 수 있다.⁷² 천당지옥설, 제사를 폐함으로써 효를 부정한 일, 백성을 미혹시켜 도당을 결성한 일 등이 천주교에 가해진 죄목이었다. 그런데 과연 이러한 죄들이 교화가 아니라 행정의 적용을 통한 처형이라는 극단적인 방법을 요구할 만큼 심각한 죄라고 할 수 있을까.

1839년 기해교옥 때 체포된 천주교 신자이자 역관이었던 유진길(劉進吉)의 진술⁷³은 과연 이들의 결사와 활동이 대규모 탄압을 초래할 만한 죄였는지 되묻게 한다. 유진길은 자신이 14년 동안 경영한 일은 다만 5~6명과 함께 천주당을 오갔던 것 뿐⁷⁴이라며 “이 모든 것은 제가 스스로 행한 것으로 전후의 모든 정황이 이 사실을 벗어나지 않으니 이는 세속의 일과는 다릅니다. 오로

之言亦可醜也”.

71 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “糾結錮族 廢孽 怨國 失志之輩 藉聲勢而植黨 援囂聚市井 驅僧 農夫 紅女之流 混名分而黷風敎”.

72 천주교에 대한 이해에서 보다 심화된 수준에 이른 것은 1839년 기해교옥 과정에서 나온 기해 척사윤희이다. 이 윤희에서는 예수와 신의 관계 등을 문제삼았으며 견진성사 등을 언급한다는 점에서 천주교의 이해 수준에서 이전의 척사윤희보다 진보한 측면이 있다.

73 기해년, 즉 1839년(헌종 5년)에 조선에 들어와 활동하던 로랑-조제프-마리위스 앙베르(Laurent-Joseph-Marius Imbert, 范世亨) 주교, 자크오노레 샤흐탕(Jacques-Honoré Chastan, 鄭牙各伯) 신부, 피에르 필리베르 모방(Pierre Philibert Maubant, 羅伯多祿) 신부 등이 자수하여 심문당한 뒤 처형되었고 사역원 당상역관이던 유진길이 邪學을 했다는 이유로 체포되었는데, 이들에 대한 심문 기록이 『추안급국안 82』의 「사학모반죄인양한진길등안」에 담겨 있다. 서종태(역주), 『추안급국안 82』(서울: 흐름, 2014), 387쪽.

74 “矣十四年經營 不過與五六人出入天主堂”. 위의 책, 281쪽.

지 죽은 뒤의 구원을 위한 일이었을 뿐”⁷⁵이라고 항변한다. “단지 천당에 올라가고자 한 계획”⁷⁶이었다는 것이다.

또한 유진길은 꾸미고 계획한 일의 경우 실로 교주를 데려와서 학(천주교)의 절차를 배우고자 한 것일 뿐⁷⁷이라며 “이 교가 자못 절차가 많아 신부의 가르침 없이는 교를 행할 수 없다고 여겼기 때문에 천주당에서 신부를 데려오려고 상의하여 계획을 세운 것”⁷⁸이라고 진술한다. 심문관이 “법을 어기고 국법을 범하면서 죽음을 무릅쓰고 이를 행한 것이 어찌 반역이 아니겠는가?”⁷⁹라고 추궁하자 유진길은 이에 대해 “이는 임금을 범하는 부도한 일이나 군사를 일으켜 궁궐을 침범한 일과는 다릅니다. 이를 어찌 반역이라 할 수 있겠습니까? 다만 교리와 관련된 일일 뿐입니다”⁸⁰라고 답한다. “만약 자신이 역심을 품었다면 천주교를 결코 ‘도(道)’라 부를 수 없을 수 없을 것”⁸¹이라고 항변한다.

유진길이 인정한 죄목은 오직 ‘외국인을 불러들여 국법을 어긴 것(迎接異類 干犯王章 乃是萬戮之罪)’뿐이다. 심문관이 “은밀히 행했다고 했는데 이는 과연 무슨 도인가?”라고 묻자 유진길은 “천주교일 뿐입니다. 비록 종일 진술한다고 해도 이러한 말에 불과할 것입니다. 교법과 절차를 행하려는 것 외에 다시 다른 일이 없습니다”⁸²라고 답한다. 요약하자면 유진길의 주장은 천주

75 “而矣身實自爲之 是白如乎 前後情節果不外此 此與世上事有異 專爲死後之計而已”. 위의 책, 282쪽.

76 “矣身 十數年設施 只是欲上天堂之計”. 위의 책, 282쪽.

77 “至若排布設施 實不外於率來教主 欲學節次而已”. 위의 책, 282쪽.

78 “矣竊以爲此教 頗多節次 如非神父教誨 則不可爲教 故商議經營往請神父於天主堂”. 위의 책, 258쪽.

79 “問 犯法干犯 一向角勝 冒死爲之者 此非逆節而何”. 위의 책, 282쪽.

80 “此與犯上不道 稱兵犯關等事有異 則其可曰逆節乎 不過教法間事而已”. 위의 책, 282쪽.

81 “若有逆心 則不可曰道 寧有是心” 위의 책, 282쪽.

82 “○問所謂隱秘做去云者 是果何道乎 ○供卽天主教是已 雖終日仰達 不過此言矣 欲行教法節次

교의 십계는 오류를 벗어나지 않으며 천주를 공경할 뿐 역심, 즉 국가에 대한 모반과는 관계가 없다는 것이다. 외세와 결탁했다는 혐의에 대해서도 천주교의 교리가 어렵기 때문에 신부를 초정하고자 했을 뿐이라고 강조한다. 유진길에게 천주교는 삶을 이끌 가르침이자 도(道)일 뿐이었다. 이는 유진길의 신앙 생활이 수신(修身)을 포함하는 학(學)의 경계 혹은 자장 안에 있었음을 보여 준다.

거짓이 없다는 전제에서 유진길의 진술은 천주교의 신앙 행위와 이를 위한 결사가 예치와 충돌할 가능성은 있어도 국가를 전복하거나 외세를 끌어들이는 일과는 관련이 없다는 점을 보여 준다. 그러나 조정은 이들의 주장을 중국의 천주교회에 확인해 보려는 시도를 하지 않았다. 대신 조정은 교화가 아니라 체포와 심문, 처형으로 이어지는 형정을 택한다.

조정이 택한 형정의 방법과 교화의 논리는 일관적인가? 또는 형정에 대한 정리로서 교화의 논리는 효과적인가? 형정은 교화로 수렴하기 위한 최후의 수단으로서 그 자체로 이념의 실현을 위한 실질적 실천의 성격을 갖는다. 따라서 실제 형정이 발현되는 상황에서 그 근거를 유교적 이념에서 찾는 것은 당연하다. 이 이념이 담긴 토대가 바로 경전이기 때문에 척사윤희는 대부분 『시경』, 『서경』, 『중용』, 『맹자』 등 경전을 적극적으로 활용하는 방식으로 구성되어 있다.⁸³

之外 更無他事”. 위의 책, 282쪽.

83 박종천은 경전 인용을 분석하여 그 내용을 천주교의 천주 개념을 반박하는 성리학적 천관, 천주교의 천당지옥설을 비판하는 성리학적 화복설과 인륜질서(삼강오륜)의 천명, 유교적 인륜질서를 부정하는 무군무부의 이단에 대한 정통론적 비판, 교화와 형벌이라는 회유와 위협의 강은 이중대책 제시, 정학의 기준이 천명되면 사학은 저절로 소멸될 것이라는 신념 그 신념 위에서 통치자의 자기 성찰과 책임감을 담은 여일인 사랑 등으로 분석한 바 있다. 박종천, 앞의 글(1999). 척사윤희에 인용된 경전에 대해서는 다음을 참조. 박종천, 앞의 글(1999), 134쪽.

신유교육 후에 나온 「토역반교문」은 조선이 “요·순·우·탕·문·무·공·자·맹자·주렴계·정자의 교훈과 군신·부자·부부·장유·붕우의 인륜”⁸⁴을 닦아 왔음을 내세우며 “위대하신 우리 선왕(先王)께서는 24년 동안 빛나게 임어(臨御)하시어 한결같이 바른 학문에 마음을 두시어, 선비를 존중하고 도(道)를 소중히 여겨 주자(朱子)의 전서(全書)를 표창하였으며 중화(中華)를 높이고 이적을 물리쳐 노나라 『춘추(春秋)』의 대통(大統)을 환하게 계양”⁸⁵했음을 강조한다. “육예(六藝)의 과목과 공자의 학술이 아니면 마땅히 버려야 하니 이것이 오륜(五倫)의 책과 향례(鄉禮)의 편(編)이 만들어진 까닭이다. 이에 하늘의 이치를 밝히고 사람의 뜻을 맑게 하여 성인(聖人)의 학문을 드러내고 임금의 기강을 높여야 한다”⁸⁶라는 것이다.

척사윤희는 정학의 계보를 하나하나 호명함으로써 사학으로서 천주교로 인한 사회적 혼란과 피해를 회복해야 한다고 주장한다. 이와 더불어 “신하는 충성을 생각하고 아들은 효도를 생각하여 조정에 나와서 임금을 높이고 백성을 비호할 방도를 강론하며, 여자는 길쌈을 하고 남자는 밭갈이하어 어버이를 사랑하고 어른을 존경하는 절도를 힘쓰도록 하라”⁸⁷며 인륜을 회복하는 것도 강조한다. 그런데 과연 부모와 임금을 높이는 인륜의 강조와 정학의 회복으로 백성들 사이에서 천주교가 확산되는 일, 그리고 그에 따른 사회적 동요를 해결할 수 있을까. 이 대목에서 국가적 처벌의 정당성을 확보하고 최종

84 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “所誦法者 堯舜禹湯文武孔孟周程之訓 所修明者 君臣父子夫婦長幼朋友之倫”.

85 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “洪惟我先王二紀光臨 一念正學 崇儒重道 表章朱夫子全書 尊華攘夷 昭揭魯春秋大統”.

86 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “非六藝之科孔子之術 皆宜去之 此五倫之書 鄉禮之編所以作也 予以明天理而淑人志 予以闡聖學而尊王綱”.

87 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “臣思忠而子思孝 出而講尊主庇民之方 女則織而男則耕 入而勉愛親敬長之節”.

적으로 백성을 교화한다는 척사윤음의 목적이 효과적으로 수행될 수 있는지, 즉 실효적으로 발휘될 수 있을지를 생각할 필요가 있다.

물론 교화를 표방하는 국왕의 언설로서 윤음이 실질적인 대안이나 해결책과 연결되기 어려운 이념의 영역에서 작동하는 계도의 언어라는 점은 분명하다. 그렇다고 원론적인 이념, 그것도 인륜과 학문을 결합한 공자와 주희로의 복귀를 관성적으로 선언하는 방식으로는 실질적인 사태 안정의 효과나 사회 구성원들의 동의를 얻기는 어려웠을 것이다. 무엇보다 왕의 언어이자 정치의 문법으로서 윤음에는 계도의 대상, 즉 수신자와 수신자들을 설득하고 계도하는 방법 사이에 쉽게 합치될 수 없는 이격이 존재한다. ‘정학의 회복’이라는 명분에 설득될 수 있는 계층은 상층부 사족에 한정될 것이기 때문이다.

무엇보다 천주교 문제를 해결하려는 윤음에서 정학의 회복이 방법이자 목표였다면 연루자들에 대한 대규모 추포와 고문, 처형과 같은 최고 수위의 법적 처벌이 적절한 수단이 되기는 어려울 것이다. 이미 죽은 이는 정학을 회복할 수 없으며, 법 집행의 공포로 회복되는 학문이라면 올바른 도리와 가치에 대한 내적 승인을 중시하는 유교적 이념과 거리가 멀 것이기 때문이다.

V. 나가며

근본적으로 척사윤음은 왜 천주교도들이 점차 늘어나는지, 왜 이들이 죽음을 불사하고 신앙의 결사에 참여하는지 그 원인이나 배경에 크게 주목하지 않는다. 여러 척사윤음 가운데 사람들이 천주교로 향하는 이유를 설명한 대목이 있다.

일종의 새로운 것을 좋아하는 풍습은 곧 근세의 사람을 미혹시키는 습속이다. 걸핏하면 명물(名物)을 고증한다면서 반드시 선유(先儒)와 배치되며, 다투듯 기이한 것을 추구하고 꽤연히 꽤관소품을 입에 올리니 한 번 변하여 은미한 것을 찾고 괴이한 것을 행하니 그 폐단이 점점 불어나고, 두 번 변하여 불경한 이단(異端)이 되니, 그 기미가 가히 두려워할 만하다.⁸⁸

이만수는 정학의 이념을 강조하며 이단으로 향하는 두 경우를 명물도수와 꽤관소품이라고 적시한다. 이만수의 주장은 “서양학을 금지하려면 먼저 꽤관잡기부터 금지해야 하고 꽤관잡기를 금지하려면 먼저 명말청초(明末淸初)의 문집들부터 금지해야 한다”⁸⁹라던 정조의 입장과 크게 다르지 않다. 만약 이만수의 말대로 명물도수와 꽤관잡기에 대한 추구가 천주교로 향하는 원인이라면 왜 글을 모르는 평민 신자들이 그토록 급속하게 늘었던 것일까. 무엇 보다 호기심을 추구하는 가벼운 지적 일탈을 국가가 강력히 처벌할 필요가 있었을까. 이만수의 진단은 그가 여전히 천주교의 문제를 정학의 이념과 인륜의 회복이라는 이념의 층위에서 해결하려는 단선적 시야에 갇혀 있음을 보여 준다. 원인에 대한 분석이 정학 대 사학의 구도에 묶여 있기 때문에 그에 대한 해결책 역시 정학과 인륜의 회복이라는 이념적 선언 수준을 벗어나지 못한 것이다.

더 문제가 되는 것은 처벌의 명분과 방법이 달랐다는 점이다. 처벌의 명분은 이념이었지만 그 실현 방법은 체포와 처형이었다는 점에서 부정교합이 발생한다. 다시 말해, 명분의 궤적과 방법의 궤적이 달랐다는 점에서 척사운

88 『純祖實錄』 1년(1801) 12월 22일, “顧一種好新之風 卽近世蠱俗之習 動稱考證名物 必欲與先儒背馳 競效艷異傳奇 靡然是小品口氣 一轉而作索隱行怪 其弊漸滋 再轉而爲異端不經 其機可畏”.

89 『正祖實錄』 15년(1791) 10월 24일, “予嘗語筵臣曰 欲禁西洋之學 先從稗官雜記 禁之 欲禁稗官雜記 先從明末淸初文集禁之”.

음에도 일정한 유격이 생긴다. 추국의 과정에서 천주교도들을 극단적인 모반 세력으로 간주했음에도 이들을 국가를 전복하거나 왕조를 교체하려는 반역자로 묘사하지 않은 채 그에 대한 처벌을 정학의 이념과 도통의 계보를 확인함으로써 정당화하고자 한다. 결과적으로 조정은 천주교 문제가 사회적 불안과 정치적 긴장의 원인이라고 지목했지만 실제로는 그 결과일 수 있음을 인식하지 않았던 것이다.

처벌의 명분은 요언의 확산 또는 모반이지만 그 회복의 방법이 공자와 주희라는 윤임의 선언 역시 문제의 본질을 비껴갈 뿐 아니라 대응의 방법으로서도 유효하다고 보기 어렵다. 왜 백성들이 무도한 가르침과 실천으로 향하는지 그 원인을 규명하고 이해하지 못할 뿐 아니라 무엇보다 처벌을 정당화하는 죄의 명목들, 즉 선동적인 요언과 요설, 재화와 성적 욕망을 부추긴다는 통화통색, 국가를 부정하는 무군무부 등의 사회적 문제들은 인륜을 토대로 작동하는 정‘학’의 회복을 통해 해결하기에는 지나치게 복잡하거나 혹은 이념 외부에서 작동하는 실질적인 일들이었다.

만약 공자와 염락관민(濂洛關閩), 즉 성리학의 정수라는 치료제로 회복과 복구가 가능한 문제였다면 처벌의 명분과 수위, 죄의 주체와 단죄의 대상 사이에 불일치가 발생하게 된다. 정학의 회복을 통한 ‘교화’로 해결될 수 있는 문제였다면 이토록 많은 백성들을 처형할 이유가 없었을 것이고, 무엇보다 정학을 회복할 주체는 백성이 아니라 상층부 사족들이었을 것이기 때문이다.

이처럼 천주교 공동체의 노출이 만든 상층부의 불안은 이념으로서의 교화와 방법으로서의 형정 사이에 이격을 발생시켰다. 이 이격에서 발신된 신호는 정학과 국가의 수호였지만 실제적 상황은 척사의 주체이자 척사론의 발신자로서 조정과 사족들에게 이념 수준의 언어를 발화하는 것 외에 실질적으로 민중들의 동요를 막을 마땅한 방법이 없었다는 현실일 것이다. 이 차이를 세밀히 살피지 않는다면 이 시기 천주교 공동체의 활동과 그에 대한 국가

의 대응은 결과론의 맥락에서 종교와 국가, 남인 대 노론 등의 단순한 이분법 혹은 대결 구도로 단순화되기 쉽다. 드러난 사실들을 일정한 맥락과 초점에서 다시 살피고 일관된 방식으로 서술하려는 노력이 중요한 이유가 여기에 있다. 이 연구 역시 그러한 시도 가운데 한 조각에 해당한다.

참고문헌

1. 1차 자료

『大明律講解』.

『純祖實錄』.

『承政院日記』.

『日省錄』.

『正祖實錄』.

李瀼, 『孟子疾書』.

愼後聃, 『遯窩西學辨』.

丁若鏞, 『與猶堂全書』.

『大明律』.

2. 논저

고성훈, 「조선 후기 민중사상과 鄭鑑錄의 기능」, 『한국역사민속학보』 47, 2015, 114~146쪽.

고을희, 「正祖代 서양 선교사와 洋舶 영입 시도」, 『교회사연구』 25, 2005, 263~315쪽.

금장태, 『조선 후기 서학의 전래와 조선정부의 대응책 조선 후기의 유학 사상』, 서울: 서울대학교 출판부, 1998.

김선기, 「15~16세기 조선의 지정 사찰운영과 賦稅」, 『조선시대사학보』 100, 2022, 77~113쪽.

김선희, 「19세기 영남 남인의 서학 비판과 지식 권력: 류건휴의 『이학집변』을 중심으로」, 『한국사상사학』 51, 2015, 451~487쪽.

김선희, 『서학, 조선 유학이 만난 낯선 거울: 서학의 유입과 조선 후기의 지적 변동』, 서울: 모시는사람들, 2018.

김선희, 「통속 윤리의 시대, 유교 사회의 분화: 최성환의 권선서 출판을 중심으로」, 『동양철학연구』 105, 2021, 35~74쪽.

김선희, 『숙종 시대 문명의 도전과 지식의 전환』, 성남: 한국학중앙연구원출판부, 2022.

김선희, 「금대 이가환의 서학 연구와 그 파장」, 『민족문화연구』 99, 2023a, 263~304쪽.

김선희, 「이가환은 왜 邪學首魁가 되었나?: 비판 논리의 변화를 중심으로」, 『한국실학연구』 45, 2023b, 293~356쪽.

김슬기, 「18세기 중·후반 관상감 관원의 정치적 지위 변화: 안국빈(1669~)의 활동을 중심으로」, 『한국과학사학회지』 43-3, 2021, 641~674쪽.

- 김우철, 「조선후기 變亂에서의 정씨 眞人 수용 과정: 『鄭鑑錄』 탄생의 역사적 배경」, 『조선시대사학보』 60, 2012, 71~104쪽.
- 남호현, 「신문의 과정에서 ‘大舶’을 발견하기: 신유사옥(1801) 당시 천주교 신자의 照律과 大舶請來 사건의 행정적 함의」, 『교회사연구』 63, 2023, 147~191쪽.
- 도널드 베이커, 「전례 헤게모니와 종교의 자유: 조선 왕조의 천주교 박해 원인」, 도널드 베이커(저), 김세윤(역), 『조선후기 유교와 천주교의 대립』, 서울: 일조각, 1997.
- 박광용, 「정조대 천주교회와 중암 강이천의 사상」, 최석우 신부 수품 50주년기념사업위원회(편), 『민족사와 교회사 1』, 서울: 한국교회사연구소, 2000.
- 박상현, 「18세기 해도진인설의 변화 양상과 의미」, 『역사와 현실』 96, 2015, 219~253쪽.
- 박종천, 「척사윤희 연구」, 『종교학 연구』 18, 1999, 125~151쪽.
- 방상근, 「조선후기 천주교도의 순교 과정(체포~처형) 연구」, 『교회사연구』 61, 2022, 241~296쪽.
- 서종태(역주), 『추안급국안 82』, 전주: 흐름, 2014.
- 송병기, 「신척사운동 연구」, 『사학연구』 37, 1983, 157~194쪽.
- 원재연, 『조선왕조의 법과 그리스도교』, 서울: 한울출판사, 2003.
- 윤민구, 「조선 신자들의 大舶請來運動에 대한 海外의 인식」, 『교회사연구』 13, 1998, 177~198쪽.
- 이상식(역주), 『추안급국안 73』, 전주: 흐름, 2014a.
- 이상식(역주), 『추안급국안 74』, 전주: 흐름, 2014b.
- 이선아·문용식(역주), 『추안급국안 25』, 전주: 흐름, 2014.
- 정옥자, 「19세기 척사론의 역사적 위상」, 『한국학보』 21-1, 1995, 1141~1176쪽.
- 정진혁, 「18세기 말 정부의 ‘정감록 참위설’ 인식과 대응책」, 『역사와 현실』 111, 2019, 221~253쪽.
- 정진혁, 「조선후기 말세론의 사건에 대한 추국청의 형사 대응」, 『한국사연구』 196, 2022, 31~70쪽.
- 조광, 『『사학정의』의 사료적 특성』, 조광(역주), 『역주 사학정의』, 서울: 한국순교자현양위원회, 2001.
- 조광, 『조선후기 사회와 천주교』, 서울: 경인문화사, 2010.
- 조광(역주), 『朝鮮後期 天主教史 研究』, 서울: 고려대학교 민족문화연구원, 1988.
- 조광(역주), 『사학정의 2』, 서울: 천주교 서울대교구 순교자현양위원회, 2022.
- 조성을, 「정약용과 교안」, 『한국실학연구』 25, 2013, 367~415쪽.

주명준, 「天主教 信徒들의 西洋船舶請願」, 『교회사연구』 3, 1981, 47~71쪽.

차기진, 「朝鮮後期 천주교 신자들의 聖職者迎入과 洋舶請來에 대한 연구」, 『교회사연구』 13, 1998, 19~71쪽.

탁효정, 「조선 전기 왕실불교의 전개양상과 특징: 여성들의 불교신앙을 중심으로」, 『불교와 사회』 10-2, 2018, 185~219쪽.

국문초록

이 연구는 서학-천주교의 조선 전래가 만든 과장에 대한 조정의 입장 변화와 그에 따른 처리 방식의 차이를 살핌으로써 척사의 주체로서 국가가 내세운 이념과 그 실제, 그 이격에서 발생한 논리적 모순을 살펴보려는 시도이다. 정조 대 학문적 자원으로 수용되던 서학은 천주교 공동체의 노출에 따른 반감이 커지며 점차 학이 아니라 술로 폄하되었고, 결국 정조 사후 이루어진 신유교육을 통해 대박청래·황사영 백서 등이 드러나며 '좌도'이자 반역 집단이라는 극단적 비판을 받았다. 이 연구는 서학이 사학을 넘어 좌도로 폄하되고 사회적 위험인자로 간주되게 된 배경과 맥락, 논리와 명분을 분석한 뒤 이를 토대로 조선 조정이 내놓은 척사윤음의 세부 맥락과 그 함의를 분석한다. 나아가 형정을 수단으로 내세우지만 교화라는 근본적 목적을 배제할 수 없는 척사윤음의 이중적 성격이 순조부터 고종 때까지 발효된 척사윤음에 어떻게 나타나는지 확인하고 이를 통해 국가적 차원에서 진행된 천주교도 처벌의 명분과 교화의 이념 그리고 그 한계를 비판적으로 검토한다.

투고일 2025. 10. 10.

심사일 2025. 11. 3.

게재 확정일 2025. 12. 2.

주제어(keywords) 서학(Western Learning), 천주교(Catholicism), 척사(rejecting heterodoxy), 척사윤음(the royal edicts on rejecting heterodoxy), 대박청래(the request to Dispatch Western Ships to Joseon), 신유교육(the Sinyu Persecution), 좌도(the heterodoxical ways), 정조(King Jeongjo), 『정감록』(*Prophecies of Jeong*)

Abstract

The Logic and Its Separation Distance of the Joseon State's Anti-Catholicism

Kim, Seonhee

This study analyzes the ideological stance presented by the state as the agent rejecting heterodoxy (斥邪), the actual situation, and the logical contradictions that arise from the gap between them, by examining the Joseon court's changing response to the effects of Western Learning (西學)—Catholicism and the resulting differences in its treatment. During King Jeongjo's reign, the court accepted Western Learning as a scholarly resource. However, as opposition increased following the discovery of Catholic communities, the court gradually reduced Western Learning from scholarship (學) to a mere stratagem (術). It ultimately faced severe criticism as “the Heterodoxical Ways” (左道) and a treasonous group during the Sinyu Persecution of 1801, which exposed incidents such as the Request to Dispatch Western Ships to Joseon (大舶請來) and Hwang Sa-yeong's Silk Letter Incident. This study examines the background, context, logic, and justification for the shift in perception of Western Learning from a new theoretical resource to heterodoxical ways seen as a threat to society and a social risk factor. Based on this analysis, this study analyzes the contexts and implications of the royal edicts on rejecting heterodoxy (斥邪論音) issued by the Joseon court. It also shows how these edicts display a dual character, using the criminal law system (刑政) as a tool while maintaining edification (教化) as their primary purpose, as seen in edicts from King Sunjo to King Gojong. Through this analysis, the study critically reviews the justification for punishing Catholics at the national level, the ideology of edification, and its limitations.