

조선 후기 영남 유학자들의 벽이단론(關異端論) - 온건한 포용주의에 대한 재평가 - *

박 중 천(고려대)

[논문개요]

조선 후기 영남지역의 벽이단론은 대체로 배타적 근본주의로 설명되어 왔으나, 실제로는 온건한 포용주의의 가능성을 지속적으로 선보였다. 영남 지역 유학자들은 ‘추로지향’이라는 문화적 자긍심을 바탕으로 자기반성과 근본배양에 힘쓰는 ‘내향적 근본주의’를 지향했으며, 척사론(斥邪論)의 배타적 갈등 이전에 위정론(衛正論)의 자율적 교화를 강조하였다. 그러나 19세기 전반 천주교 교육(敎獄)이 연이어 발생하면서 천주교는 교화의 대상인 ‘이단’이 아니라 행정의 대상인 ‘사마외도’로 평가절하되었고, 그에 따라 방어적이며 배타적인 ‘향외적 근본주의’로 선회하는 양상이 나타났다.

이러한 역사적 배경으로 인해 영남 유학자들의 벽이단론은 포용주의적 위정론, 배타주의적 척사론, 현실주의적 척양론이라는 세가지 양상을 선보였다. 17세기 이주의 근본회복론적 포용주의의 관점에서 이단은 박멸의 대상이 아니라 치유의 대상으로 설정되었는데, 정조와 체제공의 탄력적인 천주교정책과 상통하는 이 관점은 19세기에 이주정과 정삼관 등을 통해 일정하게 계승되고 발전되었다. 이에 비해 신유교육을 비롯한 교육이 발생하는 19세기 전반에 조술도를 비롯한 영남 유학자들은 천주교를 이단이 아닌 사마외도로 규정하면서 철저한 배타주의적 척사론을 전개했다. 마지막으로 병인양요가 발발한 19세기 후반부터 정오석과 금서술을 비롯한 유학자들은 서양 제국주의 침탈의 역사적 맥락에 따라 경제, 과학, 농업, 기술, 의약 등의 현실적 문제에서 인간의 사적 욕망과 현실적 이익을 자극하는 서학(西學)을 비판적으로 인식하는 척양론의 현실주의적 전회를 이루게 된다.

* 이 논문은 2007년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2007-361-A10013).

* 주제분야 : 한국유학, 한국유가철학

* 주 제 어 : 벽이단론, 근본주의, 포용주의적 위정론, 배타주의적 척사론, 현실주의적 척양론, 서학(西學), 천주교, 영남 남인

1. 머리말

조선 후기 최대의 사상적 이슈이자 사회적 현안은 서학(西學), 그 중에서도 천주교 문제였다.¹⁾ 천주교 문제는 근기(近畿) 남인(南人) 내부에서 천주교의 사상-이념적 가능성과 폭발성을 자각한 이들의 내부단속으로 시작되었다가 남인 시파(時派)와 노론(老論) 벽파(辟派)의 정치적 갈등으로 인해 증폭되는 과정을 거치고 다시 서양 군대의 물리적 개입과 충돌을 겪으면서 극대화되면서 100년이 넘게 진행되었다. 이 과정에서 수많은 인명이 살상되면서 개인의 종교적 신념 혹은 이념의 사상적 문제에서 실제적인 사회질서 및 국가존립의 위협과 그에 대한 물리적 대응의 정치사회적 문제로 확산되었다.

이러한 역사적 흐름에 따라 조선 정부의 대응도 점차 변화되었다. 천주교 문제가 처음으로 불거졌을 때 정조(正祖)가 취했던 온건한 포용적 회유정책, 순조(純祖)대 신유교옥(辛酉敎獄)에 대한 노론 벽파 정권의 강경한 금압(禁壓)정책, 약간 완화된 강경책을 유지했던 안동 김씨 중심의 세도정치(世道政治)기를 지나서 흥선대원군(興善大院君) 집권기에 불거진 서양 군대와와의 물리적 충돌에 따라 폐쇄적 척양(斥洋)정책과 연동되어 최고조에 이른 철저한 탄압정책을 지나 고종(高宗)대 개화정책과 함께 부여된 종교의 자유 허용 등으로 시기마다 천주교 정책은 그 정도와 양상을 달리했다.²⁾

이에 비해 유교지식인들은 대체로 벽이단론(關異端論)을 견지하면서 19세기 위정척사운동에 이르기까지 정부의 정책에 호응했다. 다만 근기

1) 조선 후기 천주교 수용과 전파에 대한 일반적 논의로는 이원순, 「천주교의 수용과 전파」, 『한국사 35: 조선 후기의 문화』(국사편찬위원회, 1998), 84-126쪽 참조.

2) 琴章泰, 朝鮮 後期 西學의 傳來와 朝鮮政府의 對應策」, 『朝鮮 後期の 儒學思想』(서울 대학교출판부, 1998), 325-341쪽; 정옥자, 「19세기 斥邪論의 歷史的 位相」(『韓國學報』 78, 一志社, 1995), 141-176쪽 등 참조.

남인 신서파(信西派) 계열의 젊은 유학자들의 자발적인 천주교 수용에서 볼 수 있듯이 일부 양반층에서 초기 천주교 수용을 주도하는 양상이 나타났다는 점, 지역의 지리적 특성과 문화적 에토스에 따라 지역마다 또는 동일한 지역 내 성향의 차이에 따라 상대적으로 온건과 강경의 차이가 나타났다는 점 등은 유의할 필요가 있다.

특히 성리학의 벽이단론에 근거하여 철저한 천주교 탄압을 견지하는 전반적 사회 분위기 속에서도 노론 중심의 중앙 정부가 상대적으로 탄력적인 온건론을 보여준 반면, 정치적으로 소외된 영남지역에서는 퇴계(退溪) 이황(李滉, 1501~1570)으로부터 전승되어 온 ‘추로지향’(鄒魯之鄉)의 문화적 전통을 사회문화적 권위로 숭상했던 양반 재지사족(在地士族)들을 중심으로 강경하고 배타적인 벽이단론이 지속적으로 강화되었다.

실제로 영남지방은 양반 중심의 사회적 위계질서가 튼튼했으며, 천주교 서적을 읽고 자발적으로 신앙을 수용하거나 제사 거부와 신주(神主) 소각 등의 의례적 실천이 사회적 문제로 부각되거나 서양 함대의 군사적 충돌을 직접 경험하지 못했기 때문에, 직접 문화적 갈등이 불거지거나 물리적 충돌이 벌어지는 현장 혹은 그러한 갈등과 충돌에 대한 정책 결정이 이루어지는 중앙정부에 비해 상대적으로 관념적인 벽이단론을 유지했을 가능성이 높다. 실제로 영남에서는 성호(星湖) 이익(李滲, 1681~1763)을 비롯한 근기 실학자들과는 달리 서학서(西學書)를 직접 접하지 못한 경우가 대부분이었기 때문에, 실학자들에 의해 인용된 서학과 천주교를 벽이단론의 이론적 프레임에 따라 원론적 차원에서 비판하는 경우가 많았다.³⁾

대야(大埜) 류건휴(柳健休, 1768~1834)의 『이학집변(異學集辨)』은 이러한 영남 남인 퇴계학파의 문화적 에토스를 잘 보여주는 벽이단론의 대표적 작품이다. 그는 실제로 서학서를 직접 보지 못했으며, 성호 이익이나 순암(順菴) 안정복(安鼎福, 1712~1791) 등 근기 남인학자들의 서학비판서를 토대로 서학을 비판적으로 재검토했던 손재(損齋) 남한조(南漢朝, 1744~1810)의 서학비판 내용을 좀더 예리하게 다듬는 한편, 영남 퇴계학파의 정통적

3) 예외적으로 직접 서학서를 접하는 경우도 있었으나, 이마저도 직접 보기를 거부했다. 실제로 황사영이 1793년 경북 상주의 향리(鄉吏)인 이복운에게 가서 천주교 서적 17권을 건넸으나, 이복운은 그것을 사양했다. 차기진, 『朝鮮後期 天主教의 嶺南 傳播와 그 性格』(『교회사연구』 6, 한국교회사연구소, 1988), 204쪽 참조.

벽이단론을 집대성하고자 했다.

그러나 『이학집변』은 전체 영남 퇴계학파의 벽이단론을 포괄하는 것이 목적이 아니었다. 오히려 천주교 문제로 인해 노론 벽파의 공격 대상이 된 근기 남인 성호학파에 대한 사상적-정치적 공격이 영남 남인으로 확산되는 것을 예방하는 한편, 『계호학적(溪湖學的)』에서 드러나는 호파(湖派)의 도통(道統), 곧 이황-김성일-이현일-이상정-류장원-류건휴-류치명 등으로 이어지는 대산학파-정재학파 계보의 차별화된 정통성을 공인받고자 하는 목적이 컸다. 요컨대, 『이학집변』은 조선 후기 영남 퇴계학파 중 호파의 도통론적 변호와 이단 비판의 결정체라고 볼 수 있다.

선행연구에서는 이런 관점에서 『이학집변』이 『심경부주』에 대한 퇴계학의 관심과 애정에서 파생된 주육화해론의 의구심을 떨치기 위해 상산학에 대한 분량을 상당히 할애한 점, 근기 남인의 서학비판론이 안정복에서 영남 남인인 남한조를 거쳐 영남지역에서 비판적 발전 양상을 이룩한다는 점, 천주학과 연루되어 몰락한 번암 체제공(蔡濟恭, 1720~1799) 등에 대한 신원 문제를 두고 의심받던 천주학 관련성을 부정하기 위해 성호학과 중에서도 공서파(功西派) 계열에 속하는 안정복의 서학비판론을 비판적으로 발전시킨 남한조의 서학비판론을 예각화한 점 등이 주목 받았다.⁴⁾ 최근에는 조선 후기 영남지역 퇴계학파 내부에서 병파(屏派)에 대한 호파의 도통론적 우위를 확보하려는 의식에 대한 연구도 제기되어, 조선 후기 영남 남인의 벽이단론이 조선 후기 퇴계학파의 내부 분화, 곧 근기 남인과 영남 남인, 병파와 호파의 차이에서 밖으로부터 들어올 수도 있는 사상적 공격과 정치적 타격에 대한 사전 방어의 측면과 더불어 내부의 도통론적 우위를 차지하고자 했던 노력의 산물이라는 점이 일부 해명되었다.⁵⁾

이러한 연구성과에도 불구하고 조선 후기 영남학파의 벽이단론에 대해

- 4) 이상호, 「류건휴의 『溪湖學的』과 『異學集辨』에 나타난 후기 영남학파의 ‘도통’과 ‘벽이단’ 의식」, 『동양철학』 32, 동양철학연구회, 2009); 이상호, 류건휴의 『이학집변』에 나타난 영남학파의 양명학 비판」, 『양명학』 24, 한국양명학회, 2009); 차기진, 앞 논문; 김순미, 大槩 柳健休의 《異學集辨》에 나타난 천주학 비판에 관한 연구」, 『교회사연구』 45, 한국교회사연구소, 2014) 등 참조.
- 5) 호파의 도통론적 우위를 통해 지적 권력을 확보하려고 했다는 시각에 대해서는 김선희, 「19세기 영남 남인의 서학 비판과 지식 권력: 류건휴의 『이학집변』을 중심으로」, 『한국사상사학』 51, 한국사상사학회, 2015) 참조.

서는 아직도 규명해야 할 과제가 산재해 있다. 천주교 문제에 대한 대응은 물론, 근기 남인과 영남 남인의 의리(義理)적 연대를 매개했던 번암 체제공 신원과 연관하여 병파와 호파의 대응 양상의 차이, 정치적 공격을 위한 사상적 김증을 방어하는 차원을 넘어서서 중앙 정치권력으로부터 배제된 재지사족의 사회문화적 문제의식에서 조선 후기 사회문화적 현실에 대한 비평을 적극 개선하는 대목 등이 앞으로 더 해명되어야 할 연구 과제라고 할 수 있다.⁶⁾

그런데 과연 조선 후기 영남 남인 퇴계학파들은 『이학집변』처럼 일률적으로 방어적이고 배타적이며 근본주의적인 벽이단론만 고수했을까? 정조나 체제공처럼 천주교 문제에 깔려있는 복잡한 정치적 복선들을 균형있게 파악하면서 온건하고 포용주의적인 벽이단론은 없었는가?⁷⁾ 그리고 시대적으로 변화하는 양상은 없었을까? 이런 질문들은 영남 남인 퇴계학파의 주류가 대체로 강경하고 배타적인 벽이단론을 견지했지만, 그런 상황 속에서도 현실적으로 탄력적인 인식을 갖고 온건하고 포용적인 벽이단론의 가능성을 전개하는 흐름과 양상에 대한 가능성을 탐색하고자 하는 것이다.

본론에서는 이런 문제의식에 따라 그동안 배타주의적 벽이단론 또는 방어적 근본주의의 차원에서만 논의되었던 조선 후기 영남 퇴계학과 벽이단론이 함유하고 있었던 포용주의적 가능성을 탐색할 것이다. 먼저 조선 후기 영남지역의 천주교 유입과 정치적 위기에 대응하는 영남지역 지식인들의 방식을 ‘내향적 근본주의’의 관점에서 살펴보고, 그것이 정조와 체제공 등의 포용주의와 일정하게 호응하고 있음을 규명할 것이다. 다음으로 보편적으로 ‘추로지향’으로 공인하던 영남지역이 천주교 사태에 대해 긴장하게 되는 역사적 배경을 검토할 것이다. 이러한 논의를 기반으로 삼아 17세기부터 19세기까지 영남 남인 퇴계학과 지식인들의 벽이단론이 전개되는 양상과 특징 등을 논의한 뒤, 영남 퇴계학과에서 벽이단론을 구성하는 다양한 스펙트럼을 고찰할 것이다.

6) 이에 대한 연구는 『이학집변』을 중심으로 삼아 조만간 별도의 원고를 통해 발표할 예정이다.

7) 조광, 「樊巖 蔡濟恭의 西學觀 研究」(『사충』 17·18, 고려대학교 역사연구소, 1973); 박신환, 「樊巖 蔡濟恭의 異端觀」(『동양철학』 13, 한국동양철학회, 2000); 박현모, 「西學과 儒學의 만남」(『정치사상연구』 4, 한국정치사상학회, 2001) 등 참조.

2. 조선 후기 영남지역의 천주교 유입과 정치적 위기 대응

1) 정조의 포용적 회유정책과 영남지역의 내향적 근본주의

조선 후기 천주교 옥사(獄事)는 18세기말부터 19세기말까지 100년에 걸쳐 진행된 대규모 사회문제였다.⁸⁾ 1785년 을사추조적발사건(乙巳秋曹摘發事件)에서 비롯되어, 1791년 신해교육(辛亥教獄), 1801년 신유교육, 1815년 을해교육, 1827년 정해교육, 1839년 기해교육, 1846년 병오교육, 1860년 경신교육, 1866년 병인교육 등을 거쳐서 격화되다가, 1886년 조불 수호통상조약 체결을 통해 교육이 중단되고 1899년 교민조약(教民條約)에 의해 ‘신교(信教)의 자유’가 보장되면서 완전히 종식되었다.

천주교 문제는 초기에는 사상적 이단에 불과한 문제였으나, 조선 후기 정치참여가 힘들게 된 영남 남인들에게는 자칫하면 사상의 문제를 넘어서서 정치적 탄압을 받을 지도 모를 빌미가 될 수도 있는 사안이었다. 그 첫 번째 희생자는 근기 남인 실학자들이었다. 그들은 새로운 종교와 학문이 유입되고 전파되는 중심이었던 서울 근처에 살았을 뿐만 아니라 중앙 정치에 참여하고 있었기 때문에 일찍 서학을 접했으며 천주교에 대한 사상적-정치적 탄압에 희생되었다. 18세기 말부터 19세기초에 걸쳐 신해교육과 신유교육 등의 천주교 탄압이 잇달아 발생하면서, 이가환과 정약용을 비롯한 근기 남인 관료-학자들은 그들의 정치적 후원자였던 체제공과 정조가 죽자마자 상당수가 사형이나 유배로 제거되거나 실각했다.

그런데 정조대에는 후대의 금압정책과는 달리 대체로 포용적 회유정책을 펼쳤다. 정조와 체제공은 “책들은 모두 불태우되 사람은 되도록 상하지 않도록” 명했는데,⁹⁾ 이는 “교화시키지 않고 죽이거나 형벌을 가하는 것은 백성들을 괴롭히는 학정”¹⁰⁾이라는 예교(禮敎)적 인식에서 비롯된 것이었다.

8) 이원순, 「천주교의 수용과 전파」, 84-126쪽 참조.

9) 『正祖實錄』 卷26, 正祖12年 戊申 八月 壬辰日. 上曰: “予意則使吾道大明, 正學丕闡, 則如此邪說, 可以自起自滅, 而人其人, 火其書, 則可矣.”

10) 『孟子』, 「告子下」 12:8. “不教民而用之, 謂之殃民.”; 『論語』, 「堯曰」 20:2. “不教而殺, 謂之虐.”

여기에는 교화와 형벌의 균형을 지키면서 물리적 강제력을 동원하는 형정(刑政)의 수단이 아니라 자발적 동의와 반성을 얻어내는 교화 수단을 우선시하는 포용적 회유정책이 들어 있다. 교화와 형벌의 균형을 통한 당근과 채찍의 포용적 정책은 사실 기호 남인을 향한 칼날이 될 수도 있는 천주교 문제를 정치적으로 무마시키는 현실적 정책이기도 했다.

흥미로운 대목은 천주교 문제가 처음으로 사회적 이슈로 부각되었던 을사추조적발사건 당시 영남 지식인들의 반응도 그런 흐름에 대체로 호응하면서 영남의 근본적이고 실질적인 유교적 전통이 근본적인 대책이 될 수 있다는 자긍심을 드러내고 있다는 점이다. 예컨대, 과거에 응시하지 않고 지방에서 학문에만 전념한 처사(處士)로서 주실마을의 한양조씨(漢陽趙氏) 중 호문(湖門) 6군자에 속하는 만곡(晩谷) 조술도(趙述道: 1729~1803)는 노론(老論) 완론(緩論)에 속했던 형조판서 김화진(金華鎭, 1728~1803)이 을사추조적발사건(1785) 당시 정조의 포용적 정책에 따라 ‘그 책은 불사르고 그 학문만 금하되’ 사람은 상하지 않게 하여 효과를 거두었다고 칭찬하면서도, 온정적으로 지엽적인 사안만 따지고 근본적인 발본색원을 하지 않았기 때문에 문제를 남겨두었다고 지적했다.¹¹⁾ 그가 근본적인 문제 해결 대책으로 제시한 것은 영남 선비들의 박실(朴實)한 학문 자세 배양이었다.¹²⁾

이러한 자세는 형벌을 내세워서 압박을 가하기보다는 예교의 교화를 추진하되 그 추진 주체가 먼저 교화의 역량이자 근본적인 본질을 배양하면 지엽적인 현상과 문제점은 자연스레 해결될 수 있다는 점에서 정조의 정책과 상통할 수 있다. 따라서 천주교 문제에 대한 초기 영남 지식인들의 반응은 교화의 대상에게 물리적 폭력을 가하는 강압적이고 배타적인 ‘향외적 근본주의’가 아니라 먼저 교화의 주체가 반성하고 내실을 배양하는

11) 趙述道, 『晩谷集』 卷8, 「雲橋問答」. “今年春, 金尙書華鎭判秋曹時, 白上以西學亂道, 拘致象胥輩, 爲此學者四五人, 下之刑獄, 其中士大夫子弟, 或自首願與之同罪. 尙書置而不問, 遂勘結此輩拘囚者, 布告五部, 張掛榜文, 使各焚其書, 禁其學, 尙書之功大矣. 而然問其枝葉, 而不盡根株, 安有痛斷之理乎?”

12) 趙述道, 『晩谷集』 卷8, 「雲橋問答」. “吾嶺人士爲學, 皆從朴實頭下工可無此慮, 而獨恐年少佻輕之類, 不暇詳究, 其旨務欲從人頭目上驚越, 不欲從腳迹下盤旋. 且此學苟如大明之中天, 則豈容纖翳之障礙, 而目今正學, 不明似是, 而非者實多? 此際有以窺見, 則其中毒甚易矣. 端居默念, 不勝區區過慮之私, 遂綴其左方, 願與同學者交修, 而共勉也. 歲乙巳, 仲冬書.”

‘내향적 근본주의’라고 부를 수 있을 것이다.

내향적 근본주의는 모범적 실천을 통한 교화를 지향한다. 그리하여 벽이단론은 사상적 권위에 기댄 정치적 폭력으로 전락하지 않았다. 그런데 문제는 다른 곳에서 불거졌다. 내향적 근본주의에 입각한 교화는 물리적이고 타율적인 강제력을 동원하지 않고 점잖게 타이르는 자발적인 방식이었으나, 사상적 공간에서 천주교를 용인하는 것은 아니었다. 오히려 근본적 원칙을 강력하게 견지하는 것이었다. 실제로 영남지방은 유교적 이념에 따른 예교질서와 양반을 정점으로 하는 사회적 위계질서가 튼튼했으며, ‘추로지향’의 문화적 자긍심과 문화적 에토스에 대한 사회적 인정으로 인해 천주교 탄압이 일어났던 초기 교육(敎獄) 시기에도 영남은 다른 지역에 비해 천주교의 유입에서 비교적 안전한 곳으로 인식되었다.

2) 초기 가톨릭 신자들의 유입과 영남지역의 정치적 위기

그러나 1799년 채제공(蔡濟恭)의 죽음과 1801년 정조의 죽음은 남인(南人)의 정치적 불행을 예고하는 사건이었다. 실제로 영남 남인 지식인들은 이후의 상황에 대해 크게 우려하고 있었다. 예컨대, 수헌(守軒) 류의묵(柳懿睦, 1785~1833)의 『하와일록(河窩日錄)』에는 채제공의 죽음에 대한 우려와 더불어 서학(西學)이 유행하여 국가의 큰 걱정거리가 될 것을 우려한 정조(正祖)의 온건한 금지 조치에도 불구하고 당시 선비들이 서학서(西學書)를 공부하거나 과거시험에서 인용하는 세태가 특히 근기 남인(南人)들 사이에서 유행하고 있는 상황을 걱정하는 모습이 생생하게 나타나며, 서학(西學)의 과학기술적 성과를 환술(幻術)로 평가절하하거나 종교적 이상을 현실에 불만을 품은 ‘상놈’들의 사후 영달 추구로 폄하하는 내용도 나온다.¹³⁾ 이러한 우려와 상황 인식은 얼마 지나지 않아 현실이 되었다. 1801년 기록을 보면, 영남 지식인들은 채제공의 관직 삭탈 요청에 이어 이가환(李家煥)이 사학당(邪學黨)으로 몰려서 장(杖)에 매맞아 죽고 정약용 형제(兄弟)가 정치적 화(禍)를 입은 내용에 경악했고, 6월 기록에는 원근의

13) 柳懿睦, 『河窩日錄』, 「辛酉 三月」 참조.

소요와 흉흉한 소문이 일어나는 상황이, 7월 기록에는 사학(邪學) 추종자들이 사회적 물의를 일으킨다고 걱정하는 장면이, 11월 기록에는 조정에서 서학에 대한 단속이 강화되었다는 사실 등이 기록되어 있었다.¹⁴⁾ 영남 남인들은 다른 지역 사람들처럼 직접적 피해를 입지는 않았지만, 정치적 상황 악화를 우려스런 눈길로 주시하고 있었다.

한편, 1801년 신유교육 이후 다른 지방에서 살던 천주교인들은 상주, 청송, 문경, 영양, 진보 등 영남 북부지역의 외딴 산악지대를 중심으로 유입되어 교우촌(敎友村)을 형성하였다. 1815년 을해박해 이후 발각된 교우촌 신자들이 처형되면서 살아남은 신자들과 외부 유입 신자들을 중심으로 천주교는 영남 전역으로 확산되었다.¹⁵⁾ 이렇듯 영남지방은 강력한 성리학 전통의 문화적 에토스와 피난하기 좋은 산악지역의 자연 환경 등으로 인해 천주교의 유입과 전파가 표면적으로 확실하게 억제되었으나, 이면적으로는 오히려 은밀하게 확산되는 이중적 양상을 드러냈다.

이러한 이중적 양상은 1815년 영남에서 불거졌던 을해교육 이후 1827년 정해교육, 1868년 병인교육에 이르기까지 지속적으로 영남 지식인들의 골치아픈 문젯거리가 된다. 근기 남인에게 집중되었던 천주교 관련 정치적 탄압이 영남 남인에 대한 천주교 옥사로 확대될 조짐이 보였기 때문이다. 특히 영남에 국한되어 일어난 을해교육은 영남이 더 이상 천주교 문제로 부터 자유로운 순정한 유교의 고향이 아니라는 점을 깨닫게 했다. 이 사건으로 인해 영남지역 역시 천주교 옥사에서 자유롭지 않았으며, 노론 벽파를 중심으로 근기 남인은 물론 영남 남인들을 천주교 옥사에 직접적으로 연루시키려는 흐름이 있었다.

그 대표적 사안이 노래산 천주교 교우촌 사건이었다. 경북 청송의 노래산 교우촌은 신유박해(辛酉迫害, 1801) 때 체포되었다가 풀려난 고성대(高聖大)와 고성운(高聖云) 형제가 주도가 되어 충청도 내포(內浦) 지역의 천주교 신자들을 중심으로 형성되었는데, 뒤에 영남 지역 천주교 신자들이 합류한

14) 柳懿睦, 『河窩日錄』, 「辛酉 三月~十一月」 참조.

15) 영남지역의 가톨릭 유입과 전파 과정에 대해서는 차기진, 「朝鮮後期 天主教의 嶺南 傳播와 그 性格」; 정성환, 대구·경북지역 초기 가톨릭 전래사 연구 - 교우촌의 형성과 박해를 중심으로- (『신학과 목회』 32, 2009) 등 참조.

교우촌으로서, 1815년 2월 부활절 축일에 일어난 을해박해(乙亥迫害) 때 제일 먼저 관헌의 습격으로 신자들이 체포된 곳이다. 1814년 큰 흉년이 들었을 때 구걸하러 왔던 전지수가 밀고하여 40여명이 체포되고 고씨 형제와 최성열(崔性悅), 김화준 등을 중심으로 순교자가 많이 나왔다. 대다수 신자들은 외지 사람들이었으나, 거기에는 양반도 일정하게 포함 되어 있었다.

이 사건의 여파는 일차적으로 근기 남인을 겨냥했고, 나아가 그와 연결된 영남 남인을 향했다. 1815(순조15)년 7월 7일 노래산 천주교 교우촌 사건을 두고 성균관의 유생(儒生) 김승연(金升淵)이 다음과 같은 통문을 보냈으며, 노론(老論)을 중심으로 당시 성균관(成均館) 유생들은 이에 호응하여 권당(捲堂)과 상소를 병행하였다.

양학(洋學)의 여당(餘黨)을 지난 겨울에 포도청에서 끝까지 구핵(究覈)하지 않았기 때문에, 금년 여름 영남에 또다시 산속에 모여드는 변괴가 있게 되었는데, 진실로 그 근원을 찾아본다면 전 유수 이익운(李益運)이 바로 그자입니다. 사부(士夫)의 여자 이름이 포도청에 나오고 제상의 자제가 부모를 버리고 도주한 것은 이미 이익운에 대한 당초의 단안(斷案)이니, 진실로 사람 축에 들지 못하게 벼슬길에서 영구히 막아야 마땅합니다. 그런데 일반 사람과 같이 취급하여 승반(崇班)을 역임했으니, 저 사악한 도적의 무리들이 어찌 그 소문을 듣고 일어나지 않겠습니까?¹⁶⁾

성균관 유생들은 체제공의 제자였던 대사헌 이익운(李益運, 1748-1817)을 겨냥했다. 여기에서 한 걸음 더 나아가 오영(吳瑛)은 “영남의 사족들도 그 가운데 혼입(渾入)되어 있다”고 주장하여 영남지역이 천주교에 물든 혐의를 키웠다. 이튿날에 체제공의 제자였던 대사헌 이익운은 다음과 같이 반박했다.

드디어 끝에 가서 노래산(老萊山)의 사도(邪徒)라고 결론을 맺어 신이 그 근거지요 소굴이라고 하였으니, 이게 무슨 말입니까? 대저 죄를 읽는 방

16) 『純祖實錄』 卷18, 純祖15年 7月 7日.

법이란 증거할 만한 단서·맥락과 의심할 만한 형적·영향을 얻은 다음에야 비로소 그 진짜 잘못을 잡아내어 죄안을 결정하는 것입니다. 모르겠습니까, 영남의 옥사에서 사당(邪黨)을 다스릴 때 과연 끄집어낼 만한 단서나 맥락이 있었습니까? 아니면 의심할 만한 형적이거나 영향이 있었습니까?¹⁷⁾

이에 대해 후계(後溪) 이이순(李頤淳, 1754~1832)은 영남 유생들을 대표하여 태학(太學)에 보내는 통문에서 일부 유생들의 척사(斥邪)설에서 성인의 무리를 자처하면서도 어진 사람이 갖추어야 할 ‘애오지도’(愛惡之道)와 ‘충후지기’(忠厚之氣)가 나타나지 않고, 도리어 지나친 탄압을 정치적으로 이용하면서 사적인 이익을 좇아 공적인 도리를 저버리는 문제점이 있다고 비판했다.¹⁸⁾ 이는 당시 교육이 종교 문제를 확대시켜 정치적으로 악용한 것이라는 비판이었다.

갈천 김희주(葛川 金熙周, 1760~1830)도 1815년경 오영에게 답장을 보내고 한성부(漢城府) 우윤(右尹)을 사직하는 소를 올리면서,¹⁹⁾ 한양에 머물고 있는 영남의 사림들을 접촉해봐서 알겠지만, 그들이 머물고 있는 어느 곳에서도 사도(邪道)에 대한 얘기조차 없을 정도로 알지 못하고 있다고 확언했다. 그리고 설령 사도(邪道)에 대해 알았다고 할지라도 척사(斥邪)를 자신들의 임무로 알고 있는 그들이 앞장서 배척하는 한이 있어도 관용을 베풀지는 않는다고 주장했다. 따라서 이에 관한 일을 담당하면서 지공지정(至公至正)의 자세에 입각하여 추호도 사의(私意)가 개입하지 않도록 해줄 것을 요청하는 한편, 이단이 두려워하여 이 땅에 발을 붙이지 못하도록 하는 계기를 마련할 것을 주문했다. 또한 선왕인 정조가 도산서원(陶山書院)에서 별시(別試)를 시행한 바가 있듯이 영남은 ‘추로지향’으로서 정학(正學)인 유학(儒學)의 본향으로서 손색없는 자격을 갖추고 있음을 항변함과 동시에 세도(世道)가 개탄할 지경에 이르렀기 때문에 한성부우윤(漢城府右尹)과 오위도총관(五衛都總管)의 직위를 사직하겠다는 의사도 전했다.

17) 『純祖實錄』 卷18, 純祖15年 7月 7日.

18) 李頤淳, 『後溪集』 卷6, 通太學文[代道儒作], 12b-15a 참조.

19) 金熙周, 『葛川集』 卷5, 答吳瑛, 6b-9a. 辭右尹總管仍辨吳瑛誣嶺人疏」 참조.

아울러 김희주는 근기 남인을 대표하는 체제공과 채홍원에 대한 신원을 위해 애썼던 영남 남인의 상소를 주도했다. 사학(邪學)에 물들었다는 이유로 유배된 체제공의 아들 채홍원(蔡弘遠, 1762~?)이 석방된 것을 계기로 체제공에 대한 오해를 풀기 위한 목적에서 영남유생들을 대표하는 연명상소를 썼다.²⁰⁾ 체제공을 사학을 전파한 사괴(邪魁)로 규정한 강준흠(姜浚欽)과 이기경(李基慶)은 그의 매일(媒孽)이며 홍의호(洪義浩)는 그의 원수와 다를 바가 없다는 것은 세상이 다 아는 일이지만, 이가환(李家煥)과 이승훈(李承薰)이 체제공의 문하에서 나왔다는 홍의호의 주장은 사감(私感)에서 비롯된 모함에 해당하는 것이라고 주장했다. 체제공은 영조(英祖)와 정조(正祖)의 정법(正法)을 보필한 충신으로서, 그가 죽자 정조가 아들 채홍원에게 ‘제고영의정채제공문(祭故領議政蔡濟恭文)’을 묘도(墓道)에 새기도록 하는 한편 그의 유문(遺文)을 직접 교감하는 등 각별한 애정을 보인 점이 그것을 입증하는 것이기 때문에, 사학(邪學)의 괴수로 날조되어 한을 품고 있을 그의 원혼(冤魂)을 풀어줄 것을 요청했다.

이희발(李羲發, 1768~1849)도 체제공 신원을 상소하였으며, 사학에 물들었다고 비판당하는 체제공이 의리에 투철한 인물이라는 점을 강조하는 한편, 사학에 대항하기 위해서는 정학을 높여야 하므로 『퇴계서절요』를 간행하고, 대신 이상정의 저술을 영남감영[嶺營]에서 간행하기를 청했다.²¹⁾ 이러한 흐름은 당시 중앙 권력을 쥔 노론의 파상적인 이념적 공세를 막고 영남문화의 정통성과 문화적 에토스에 기대어 정학을 수호하기 위해서 영남 퇴계학을 지원하라는 방어적 발상을 잘 보여준다.

그러나 순조의 등극과 함께 당시 권력을 쥔 노론 벽파들은 교화 중심의 유연하고 탄력적인 천주교 정책을 버리고 대신 형벌 중심의 배타적이고 강경한 정책을 선택했다. 조정에서는 순조대 「토역반교문」, 헌종대 「기해윤음」, 고종대 「병인윤음」 등을 통해서 유화적 교화책에서 강경한 형벌책으로 선화하여 천주교에 대한 위협을 고조시켰으며, 이러한 흐름은 고종대 「신사윤음」에서 다시 교화와 형벌의 균형감각을 일정하게 회복할

20) 金熙周, 『葛川集』 卷3, 蔡樊巖伸理疏[摺紳聯名].

21) 李羲發, 『雲谷集』 卷3, 「辭獻納兼請刊行退陶書節要疏」. 李羲發, 『雲谷集』 卷3, 「擬請樊巖蔡文肅公伸理疏」.

때까지 지속되었다.²²⁾

이렇듯 체제공과 정조의 죽음을 계기로 일어나는 천주교 교육의 확대는 영남지역에서 벽이단론의 배타적이고 방어적인 자세를 강화시켰다. 비록 본고에서 집중적으로 다루지는 않지만, 『이학집변』은 외부로부터 밀어닥치는 사상적 검증의 위협에 선제적으로 대응하면서 벽이단론의 방어적 자세를 응축시킨 대표작이라고 할 수 있다.

요컨대, 조선 후기 영남 남인 퇴계학과 지식인들에게 영남지역으로 유입된 천주교 교우촌의 존재가 발각된 사건은 체제공과 이가환 등 근기 남인과의 연계관계 외에도 노론 벽파가 영남 남인을 탄압할 수 있는 선택지가 늘어나는 것을 의미했다. 따라서 그들은 천주교 문제에 대한 노론 벽파의 정치적 악용을 비판하면서도 영남 내부에 대한 탄압의 확산을 상당히 우려했다.

3. 조선 후기 영남 남인 벽이단론의 흐름과 양상

조선 후기 영남 남인의 벽이단론은 대체로 근본주의적 신념에 따라 강경한 원칙주의를 고수했지만, 차가운 배타주의(exclusivism)보다는 따스한 포용주의(inclusivism)를 지향하는 경우도 적지 않았다. 따라서 척사론(斥邪論)의 배타적 갈등 이전에 위정론(衛正論)의 자율적 교화를 강조하고 기본적으로 대상을 타율적 물리력으로 강제하는 배타적이고 향외적인 근본주의가 아니라 자기반성과 근본 배양에 힘쓰는 포용적이고 내향적인 근본주의를 지향하는 경우가 더 많았다.

포용주의는 이단을 일정한 한도 내에서 용인한다는 점에서 이단과 공존을 철저히 거부하는 배타주의와 구별되지만, 이단에 대한 합리적 비판 의식과 정통론적 우위를 견지한다는 점에서 정통론적 우위를 해체하면서 이단과 공존하거나 정통과 이단의 이분법 해체를 주장하는 다원주의(pluralism)와도 구분된다.²³⁾

22) 박종천, 「斥邪論音」研究, 『종교학연구』 18, 서울대학교 종교학연구회, 1999) 참조.

물론 내향적 근본주의도 도통의 계승이라는 문화적 권력을 배타적으로 확보하고자 하는 문화적 차별화 전략이나 정치적 분쟁으로 번지는 경우에는 언제든지 향외적 근본주의로 전환될 수 있었다. 그 대표적인 사례가 바로 『이학집변』이다. 실제로 천주교가 신주 소각과 서양군대의 등장이라는 상징적 사건을 통해 ‘무부무군’의 질서파괴라는 실제적 위협을 드러내면서 더 이상 따스하게 교화시켜야 할 ‘이단’이 아니라 철저하게 제거해야 할 ‘(사마)외도’로 재인식되면서, 지식인 사회의 주류는 방어적이고 배타적인 향외적 근본주의로 선회하게 되었다.

본고에서는 근본주의적 배타주의의 전형인 『이학집변』과는 달리, 조선 후기 영남 남인 퇴계학파에서 온건한 포용주의를 다양하게 변주하는 양상을 집중적으로 살펴볼 것이다.

1) 17세기 학가재 이주의 포용주의와 근본회복적 위정론

17세기 전반 퇴계학파의 대표적인 벽이단론의 전형은 성주(星州) 출신의 학가재(學稼齋) 이주(李縑, 1564~1636)에게서 찾아볼 수 있다. 이주는 「의작파방사구신선조(擬作罷方士求神仙詔)」에서 황제(皇帝)가 장생불사(長生不死)를 이루기 위해 신선(神仙)을 구하는 도교적 방술(方術)이 어리석다는 점을 분명하게 비판했다.²⁴⁾ 이는 육체적인 사적 욕망을 채우기 위해 비합리적인 술수를 쓰는 방술을 비판한 것으로서, 이단 자체에 대한 비판을 넘어서서 이단적 방술을 쓰는 목적과 방식에 대한 비판이라는 점에서 주목할 만하다. 여기서 이단 비판의 요체는 기본적으로 성리학에서 제시하는 공적인 의리의 발현이 아니라 사적인 이익의 추구라는 목적의 문제이자, 그것을 실현하기 위해서 동원하는 방식이 바람직하지 못한 비합리적 주술(magic)이라는 방법의 문제였다.

23) 종교간 대화에서 나타나는 배타주의, 포용주의, 다원주의에 대한 소개로는 Raimundo Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978); Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (New York: Orbis Books, 1982); Harold Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions* (New York: Orbis Books, 1985) 참조.

24) 李縑, 『學稼齋集』 卷3, 「擬作罷方士求神仙詔」 참조.

사적 이익의 추구하고 비합리적 방식에 대한 비판은 조선시대 성리학들이 공유하는 벽이단론의 중요한 관점이었다. 그러나 이주의 벽이단론은 배타적 근본주의로 매몰되지 않았다. 오히려 「맹자불공노자론(孟子不攻老子論)」에서는 포용주의적 태도가 분명하게 부각되었다. ‘맹자는 노자를 공박하지 않았다’는 표현에서 극적으로 표현되듯이, 실제로 그는 노장(老壯)이나 불교 등의 이단에서 비롯된 문구를 인용할 정도로 상당히 포용적인 벽이단론을 펼쳤다.²⁵⁾

이러한 포용주의적 태도는 객관적 법칙보다 주체적 수양을 강조하는 학문 경향에서 비롯되었다. 이주는 여헌(旅軒) 장현광(張顯光, 1554~1637)의 문인(門人)으로서 벼슬길에 나아가지 않은 처사(處士)형 선비였다. 그는 기본적으로 보편적이고 객관적인 리(理)를 찾는 데 치중하기보다는 수양 주체인 마음[心]의 개별적 주체성을 주목하는 수양론을 전개했다.²⁶⁾ 조선 전기 정도전(鄭道傳, 1342~1398)이 「심기리편(心氣理篇)」에서 리의 유교적 관점에서 심(心)의 불교와 기(氣)의 도교를 비판했듯이, ‘리’의 보편성과 객관성을 강조하는 경우에는 심(心)의 개별적 주체성이 이해(利害)나 정욕(情欲)이라는 이기적 욕망의 주관적 한계로 전락한다는 비판을 당하기 마련이다.²⁷⁾ 이에 비해 심의 주체성을 강조하는 성리학적 수양론은 이주를 배타주의가 아니라 포용주의로 이끌었던 것이다.

포용주의적 이단론은 이단에 대한 배타적 제거 대신 이단에 대한 신중한 이해를 초래했다. 특히 이단의 종류에 대한 섬세한 구별을 가능하게 했다. 이는 배타주의가 무차별적으로 이단에 대한 피상적 이해와 과장적 공격을 전개하는 것과 뚜렷하게 대조된다.

먼저, 이주는 이단의 ‘근본’[宗]과 ‘갈래’[派]를 분리하여 사유했다.²⁸⁾ 그에 의하면, 이단의 기준은 ‘무부무군’(無父無君)의 인륜(人倫)이며, 노자

25) 이유진, 학가재 이주 철학의 연구」(『동양고전연구』 29, 동양고전학회, 2007), 116-118 쪽 참조.

26) 이유진, 학가재 이주 철학의 연구」 참조.

27) 鄭道傳, 『三峯集』 卷6, 理論心氣」 참조. “有心無我, 利害之趨; 有氣無我, 血肉之軀. 蠢然以動, 禽獸同歸, 其與異者. 嗚呼幾希! …… ○此言人之所以異於禽獸者, 以其有義理也. 人而無義理, 則其所知覺者, 不過情欲利害之私而已矣. 其所運動者, 亦蠢然徒生而已矣. 雖曰爲人, 去禽獸何遠哉? 此儒者所以存心養氣, 必以義理爲之主也.”

28) 李紉, 『學稼齋集』 卷3, 孟子不攻老子論」 참조.

(老子)는 이단의 근본[宗]이고, 양주(楊朱)와 목적(墨翟)은 이단의 갈래[餘派]이다.

이러한 정통론의 준거는 유교적 벽이단론의 보편적인 관점이다. 정통과 이단을 구분하는 유교적 기준은 인륜이고, 인륜의 양대축인 혈연적 유대감[親親]과 사회적 위계질서[尊尊]는 유교 공동체 구성과 유지의 핵심이다. 따라서 이 두 가지 중 하나라도 침해하면 이단의 범주에 들게 되는데, 그 대표적인 전형이 바로 양주와 목적이다. 맹자(孟子)에 의하면, 목적의 겸애설은 가족관계의 혈연적 유대감을 무시하고[無父], 양주의 위아설은 국가의 사회적 위계질서를 무시한다[無君].²⁹⁾

그런데 이주가 이러한 전통적 관점에서 한 단계 더 나아가 이단의 진원지로 노자를 지목했다는 것은 주목할 만하다. 근본과 갈래의 구별은 노자로부터 양주와 목적이 파생되었으며, 노자의 도(道)가 이 위아(爲我)와 겸애(兼愛)를 초래했다는 인식을 가능하게 한다. 이에 따라 노자의 설이 일반적으로 상충되는 학설로 보는 양주의 위아설과 목적의 겸애설의 근원으로 설정된다. 실제로 이주는 무군(無君)의 화(禍)를 초래한 양주의 위아(爲我)가 노자의 청정(淸淨)에서 파생된 반면, 무부(無父)의 화를 불러온 목적의 겸애(兼愛)는 노자의 유복(柔伏)에서 파생되었다고 설명했다.³⁰⁾ 이러한 관점은 유교적 정통의 계승을 뜻하는 도통(道統)의 계보 정립 단계를 넘어서서 노자로부터 양주와 목적으로 이어지는 이단의 전승을 계통화했다는 점에서 주목할 만하다.³¹⁾

나아가 이주는 이단도 일종의 도(道)로 보았다. 현대적 개념으로 보면, ‘도’는 종교와 사상 및 세계관 등에 해당한다. 이주는 이단이 비록 잘못된 것이긴 하지만 종교와 사상 및 세계관에 해당하는 도의 범주임을 인정했다. 그는 “일반적으로 도(道)에는 정사(正邪)를 막론하고 각각 근본[宗]과 갈래[派]가 있다. 그러므로 저 이단(異端)이란 것도 비록 성인(聖人)의 도는 아니지만 스스로 일단(一端)이 되어 그것을 창도하여 근본이 되는 것

29) 『孟子』, 「滕文公下」 참조.

30) 李紬, 『學稼齋集』 卷3, 孟子不攻老子論, 참조.

31) 물론 이러한 계통화는 역사적으로 이루어진 실제 전승을 의미한다기보다는 벽이단론의 체계적 인식에 의해서 빚어진 것이다.

도 있고 그것에 화합하여 갈래가 되는 것도 있다”³²⁾고 설명했다. 따라서 정통과 이단은 각각 정도(正道)와 사도(邪道)로 설정할 수 있으며, 정통은 성인(聖人)의 도를 계승한 정도이며, 이단은 성인의 도에서 벗어난 사도로 설명할 수 있다. 또한 “그 도가 비록 근본과 갈래의 차이는 있지만, 그 화(禍)는 처음부터 피차간에 차이가 없다”³³⁾고도 역설했다. 이주는 정통과 이단, 정도와 사도를 막론하고 모든 도는 근본과 갈래로 구별할 수 있으나, 사도 혹은 이단의 화는 근본과 갈래 모두 동일하다는 점을 힘주어 강조했다.

그렇다면 군자가 이단을 막기 위해서는 멀리 그 근본을 거슬러 올라가 다스려야 하는가? 아니면 현재 그것이 무성한 세력을 다스려야 하는가? 이 물음에 대해 이주는 당시 한창 성행하는 양주와 목적을 막는 데 철저히 해야지, 근본인 노자까지 거론할 겨를이 없다는 점을 강조했다. “양주의 ‘무군’을 막으면 노자의 ‘청정’도 군신지분(君臣之分)을 해칠 수 없으며, 목적의 ‘무부’를 막으면 노자의 ‘유복’이 부자지륜(父子之倫)을 해칠 수 없으니, 양주와 목적의 도가 천하에 마구 유행하지 않으면 노자의 학이 어떻게 세상에서 다시 실행될 수 있겠는가?”³⁴⁾ 이런 관점에서 이주는 이단에 대한 근본주의적 비판에 입각한 무차별적 발복색원을 지양하고 이단의 현상적 문제점을 공략하거나 치유함으로써 이단 문제를 합리적으로 극복할 수 있는 근원적 토대를 회복하고자 했다.

나무를 베는 자는 그 긴 가지와 큰 잎을 먼저 자르고, 사람을 구하는 자는 곁가지 병세와 지엽적 증세를 먼저 공략한다. 무성한 가지와 잎을 쳐내면 묵은 줄기가 마르게 마련이고, 곁가지 병증을 없애버리면 진원(眞元)을 회복할 수 있다.³⁵⁾

이주는 이단을 철저히 제거해야 할 ‘악(惡)’이 아니라 치유해야 할 사상적-사회적 ‘병(病)’으로 보았다. 근본주의적 신념이 배타주의로 전개되면

32) 李紉, 『學稼齋集』 卷3, 孟子不攻老子論.

33) 李紉, 『學稼齋集』 卷3, 孟子不攻老子論.

34) 李紉, 『學稼齋集』 卷3, 孟子不攻老子論, 참조.

35) 李紉, 『學稼齋集』 卷3, 「孟子不攻老子論」. “伐木者先剪其長枝大葉; 救人者先攻其傍病支症. 枝葉之盛除, 則宿幹必枯矣; 傍支之症去, 則眞元可回矣.”

이단은 박멸해야 할 악이 되지만, 포용주의적 관점에서는 치유의 대상으로 설정된다. 이주에 의하면, 나무에 병이 들면 뿌리째로 들어내는 것이 아니라 무성한 가지와 잎을 잘라내어 목은 줄기가 고사하게 되는 것처럼, 사람에게 병이 들면 지엽적인 병증을 공략하여 건강의 근원인 원기(元氣)를 회복해야 한다.

여기서 주목할 대목은 병증에 대한 치유가 근원의 박멸이 아니라 지엽에 대한 공략으로 이루어진다는 점이다. 이것은 뿌리를 뽑아내는 발본색원의 배타적이고 폭력적인 방식이 아니라 무성한 가지와 잎을 쳐내서 자연스럽게 병증을 없애고 근원을 회복하는 방식이다. 근원의 제거를 통한 지엽의 소멸이 아니라 지엽의 공략을 통한 근원의 회복을 지향하고 있는 것이다.

이주에 의하면, 이단의 시작은 노자에서 비롯되었으나 이단의 전성기는 양주와 목적에서 이루어졌다. 실제로 이주는 온건한 포용주의의 근거로 맹자(孟子)가 당시 유행하던 양주와 목적에 대한 공략을 했을 뿐이요, 그 근본이 되는 노자까지 거슬러 올라가지 않았다는 점을 주목했다. 이에 따라 이단의 확산을 막기 위해서는 굳이 노자까지 거슬러 올라가지 않고 대신 현재 성행하는 이단의 현상을 막아야 하며, 그렇게 되면 사설(邪說)은 저절로 사라질 것이라고 진단하였다.³⁶⁾ 요컨대, 이단 혹은 사도의 지엽적 문제점을 현상적 차원에서 공략하거나 치유하면, 그에 따라 이단의 문제점을 비판하고 극복할 만한 근본이 저절로 회복된다는 것이다. 이렇듯 이주의 근본회복론적 관점은 이단에 대한 사회적 규제를 현상치유적 요법에 국한시키되, 발본색원적 처방으로 확대시키지 않았다.

2) 18세기 만곡 조술도의 '외도' 비판과 배타주의적 척사론

호문(湖門) 6군자 중 한명인 조술도는 영남 퇴계학파가 강조했던 리(理)를 중심으로 불교와 천주교를 비판했다. 그의 저술 중에서 「운교문답(雲橋問答)」은 유(儒)·불(佛)·도(道) 3교의 사상과 학설을 인용하고 비교하여 천주학(天主學)을 비판한 논설이고, 「유석분합변(儒釋分合辨)」은 유학을

36) 李紬, 『學稼齋集』 卷3, 孟子不攻老子論, 참조.

숭상하고 불학(佛學)을 비판하는 논설이다.

조술도는 ‘천일합일(天人合一)’의 여부에 따라 이단을 비판했다. 그는 불교가 심성수양에서 유교와 유사한 점이 있지만 ‘천인분리’를 지향하는 반면, 유교는 ‘천인합일’을 지향하고 있다고 보았다. 「유석분합변」에 의하면, 천지 사이 우주는 하나의 이치[一理]일 뿐이고, 그 이치가 구체적으로 실현되는 인륜(人倫)은 오륜(五倫)으로 대표되는 규범적 인관관계인 것이다. 불교는 천리와 인륜을 저버린다는 점에서 문제가 있으며, 다만 마음공부[心地一段工夫]는 비록 유교와 조금 비슷하지만 실제로는 크게 다른 것이다. 유교가 우주와 인간을 합하는 반면 불교는 양자를 분리하고, 유교가 마음과 이치를 하나로 하는 것과는 달리 불교는 양자를 분리하여 공적(空寂)을 추구한다.³⁷⁾

이에 비해 「윤교문답」에서는 마테오 리치[利瑪竇]가 하늘을 주(主)로 삼으면서도 불교와 비슷한 부류의 논리를 펼치고 있다고 비판했다. 조술도에 의하면, 서학은 하늘의 천주(天主)를 큰 부모(父母)로 섬기고 상제(上帝)를 대군(大君)으로 받드는데, 이는 육친의 부모와 나라의 임금을 제치고 천주와 부자(父子)의 친애관계와 군신(君臣)의 위계질서를 직접 맺음으로써 육친의 부모도 업신여기고 나라의 임금도 무시하는 결과를 낳게 될 위험이 있다.³⁸⁾ 이러한 논박은 천주교가 아버지와 군주를 매개로 하늘에 이르는 전통적인 유교적 질서 관념을 거부함에 따라 가족의 혈연관계에서 아버지가 지닌 위상과 국가의 위계질서에서 군주가 지닌 권위를 거부하고 종교적 자치권을 주장하는 문제점을 비판한 것³⁹⁾으로서, 마테오 리치의 보유론(補儒論)적 논리에 따라 정하상(丁夏祥, 1795~1839)의 「상재상서(上宰相書)」가 유교적 충효의 논리를 확대하여 천주를 큰 부모와 큰 군주로 유비했던 논리와 정면으로 충돌한다.

37) 趙述道, 『晚谷集』 卷8, 儒釋分合辨. “天地之間, 一理而已, 仁之爲父子, 義之爲君臣, 夫婦之倫, 兄弟之親, 此莫非生人之不可無者也. 惟彼佛者, 山林之與處, 鳥獸之與羣, 蔑天理棄人倫, 無親戚君臣上下, 惟其有心地一段工夫, 雖小相似, 而實大不同. 吾則天與人合, 而佛則分之, 吾以心與理一, 而佛則二之, 枯槁而空寂也, 悖詭而荒幼也.”

38) 趙述道, 『晚谷集』 卷8, 雲橋問答. “西學之云受形於父母, 而以天地爲父母, 定位於君臣, 而以上帝爲大君, 父母不我有也, 君臣不我有也, 則是彷彿於釋子之教.”

39) Donald Baker(金世潤 譯), 典禮 해계모니와 宗教의 자유-조선왕조의 천주교 박해 원인-, 『朝鮮後期 儒敎와 天主教의 대립』(一潮閣, 1997), 332-353쪽 참조.

나아가 조술도는 교화의 대상이 되는 ‘이단’을 넘어서서 유교적 교화의 한계를 벗어나는 극단적 ‘이교’(異敎)를 ‘외도’(外道) 혹은 ‘사마외도’(邪魔外道)로 표현하며 배타적 근본주의를 펼쳤다. 그는 “우리 동방에서 1500년간 언제나 주자학을 철저히 존신하면서 배양한 덕분에 여러 스승들의 유풍(遺風)이 지속되고 있는데, 그 전통은 마치 주례(周禮)가 노(魯)나라에서 남아있었던 것과 같거늘, 어찌 사마외도(邪魔外道)가 소중화(小中華)의 천지를 막을 수 있겠는가?” 하고 되묻는 한편,⁴⁰⁾ 서양 학문이 범람하는 현실을 걱정하면서 “어찌 사마외도(邪魔外道)에 물드는 것을 용납하겠는가?” 라고 비판적으로 경계했다.⁴¹⁾ 천주교는 교화의 대상인 이단이 아니라 형정의 대상인 사마외도로 인식되었던 것이다.

조술도의 극도로 강력한 비판은 조선 정부의 천주교 탄압 사유와 일정하게 조응한다. 불교와 무속 등 다른 이단들은 국가의 임금과 가족의 아버지를 중심으로 하는 유교적 교화체계에 순응한 반면, 천주교는 전면 도전을 했다. 천주교도들이 형벌에 따른 죽음을 무릅쓰면서 순교했던 태도는 유교사회에 큰 충격을 안겼고, 「척사윤음」을 비롯한 조선사회의 공식적 대응은 천주교가 이단보다 더 이해하기 힘들고 박멸해야 할 ‘외도(外道)’라는 천명이었다.⁴²⁾ 실제로 조선 전기에는 유교적 이념에 따라 불교와 무속이 사회적으로 주변화되거나 탄압당했지만,⁴³⁾ ‘무부무군’의 인륜을 전면적으로 거부하지 않았기 때문에 발본색원 혹은 박멸의 대상으로 탄압당하지는 않았다. 이에 비해 조선 후기 천주교는 신주의 소각과 서양 군대의 침입이라는 두 가지 상징적 사건으로 인해 ‘무부무군’의 인륜에 직접적으로 도전하는 양상을 드러내어 철저한 발본색원의 대상으로 전락하였다.

40) 趙述道, 『晚谷集』 卷3, 「上蔡樊巖[乙巳春, 先生以先事入洛, 目見西學, 已爲世道之憂, 爲著雲橋問答, 因有是書, 時樊翁落拓在露梁.]」.

41) 趙述道, 『晚谷集』 卷4, 與金定之. “愚山鄭臺頃遺弟書, 謂李侍郎慮洋學之汎濫云. 而吾南學問只朴實頭做將去, 豈容邪魔外道浸染? 但吾人於此學, 未能自樹立, 零零碎碎. 何能出氣力, 拚死擔勞了然, 要使此心百碎無動耳.”

42) 박종천, 「斥邪論音」 研究, 참조.

43) 조선시대 스님과 무당들은 유교화의 진전에 따라 도성에서 축출되었지만, 도성 밖에서 세금을 내면서 여전히 존재를 유지했으며, 국가에 재이가 발생하거나 위기에 처했을 때 국가적으로 동원되기도 했다. 상세한 논의로는 이능화의 『조선무속고』와 『조선불교통사』를 참조하라.

「운교문답」의 비판적 영향력은 19세기 정와(訂窩) 김대진(金垞鎭, 1800 ~ 1871)의 「서운교문답후(書雲橋問答後)」에서도 확인된다.⁴⁴⁾ 특히 대산 이상정의 제자로서 조선후기 의성의 처사 회병(晦屏) 신체인(申體仁, 1731 ~ 1812)도 조술도의 「운교문답(雲橋問答)」에 대해 정학(正學)을 떠받치고 사학(邪學)을 억누르는 공[扶正抑邪之功]을 깊이 우러러 칭송했다.⁴⁵⁾ 신체인은 「천학종지도변(天學宗旨圖辨)」을 지어서 당시 근기지역에서 새롭게 일어난 이단(異端)인 ‘천주지학’(天主之學)이 중국으로부터 들어와서 총명한 사대부들에게 해독을 끼치고 있다는 점을 적시하고 천주교의 유행이 “민심(民心)의 숙특(淑慝)과 국가(國家)의 흥망(興亡)과 관계되는 것”이라고 역설했다.⁴⁶⁾ 류건휴의 『이학집변』도 이처럼 강경한 근본주의적 배타주의를 강화했다.

3) 19세기 전반 이주정과 정상관의 포용주의적 위정론의 계승

영남지역은 급진적인 변혁보다는 점진적인 변화를 추구하는 보수적인 문화적 특색이 강했다. 그것은 조선시대 유교화 과정에서도 마찬가지였다. 조선 중기까지 이황(李滉, 1501 ~ 1570)과 정구(鄭逋, 1543 ~ 1620) 등 영남을 대표하는 유학자들은 대체로 불교나 무속의 문제점을 비판하면서도 근본주의적 배타주의로 급진적이고 폭력적으로 그들의 존재를 말살하는 방식이 아니라 포용주의적 태도로 온건한 자율적 예속화(禮俗化)를 통해 유교적 규범을 유지하는 일정한 한계 내에서 이단의 사회적 존재를 규제하는 포용주의적 교화를 추진하였다.⁴⁷⁾

이주의 벽이단론은 이러한 전통을 가능성을 좀더 확장시킨 것이었다. 포용주의와 근본회복적 모델은 현상의 문제에 집중한다는 면에서 현실적 적합성이 있을 뿐만 아니라 발복색원을 시도하다가 적절한 대처 시기와

44) 金垞鎭, 『訂窩集』 卷8, 書雲橋問答後.

45) 申體仁, 『晦屏集』 卷4, 與趙聖紹(辛亥).

46) 申體仁, 『晦屏集』 卷6, 天學宗旨圖辨.

47) 박종천, 「寒岡 鄭逋의 禮論과 禮說」(『태동고전연구』 29, 한림대 태동고전연구소, 2012) 참조.

방법을 놓치는 문제를 피할 수 있는 장점이 있다. 아울러 타율적인 형벌의 채찍 이전에 자발적인 교화의 당근이 작동됨에 따라 폭력적 방식이 아니라 문화적 방식으로 이단문제를 해결하는 가능성이 잘 보여주었다고 할 수 있다. 이런 점에서 이주의 근본회복적 벽이단론은 정조나 채제공의 포용주의와 상통한다.

물론 이주의 포용주의적 벽이단론에 대해서 천주교의 본격적 유입이 이루어지기 전이었기 때문에 가능한 것이었다고 평가할 수도 있다. 이러한 포용주의적 양상은 19세기부터 전개된 천주교 교육은 영남지역에서 이러한 포용주의의 전개보다는 배타주의를 강화시킴에 따라 주류로 득세하지는 못했지만, 교육의 시대였던 19세기 전반에도 다양한 모습으로 지속적으로 전개되었다.

먼저 대계(大溪) 이주정(李周禎, 1750~1818)에게서도 확인된다. 이주정은 예주(禮州)에 부임한 김희주가 임술(壬戌)년에 거행한 향음주례(鄉飲酒禮)에 참여한 사람들의 시집(詩集)에 붙인 서문에서 유교적 전통이 활발한 영남과는 달리 사학(邪學: 천주교)에 물든 기호지방을 걱정하는 한편, 정조의 균형있고 탄력적인 교화를 다음과 같이 칭송했다.

정조(正祖)께서 즉위한 뒤 교화가 잘 시행되었으나, 일종의 사학(邪學)이 서울에 잠입하여 기호지방에서 거세게 퍼져 백성들을 피어서 어지럽히고 이륜(彝倫)을 무너뜨리니, 사람은 사람답지 못하고 나라는 나라답지 못한 지경에 이르게 되었다. 성인(聖人)께서는 그것을 걱정하여 그들을 예(禮)로써 이끌었으나, 따르지 않는 자들은 형(刑)으로 다스릴 수 있었다.⁴⁸⁾

정조의 교화는 바로 예교(禮敎)와 형정(刑政), 교화와 형벌이 당근과 채찍으로 적절하게 결합해서 먼저 포용적 온건주의로 권유하는 것을 중심으로 삼되, 그것이 통하지 않을 경우에 한하여 형벌의 물리력을 사용하는 방식이었다. 이러한 측면에서 이주와 이주정 등의 영남 남인들의 포용주의는

48) 李周禎, 『大溪集』 卷3, 「禮州鄉飲酒禮詩序」. “惟一種邪學潛伏於輦轂之下, 熾蔓於畿湖之間, 惑亂黎庶, 鞫敗彝倫, 將至於人不知國不國. 聖人有憂之, 導之以禮, 而不率者可齊之以刑.”

정조와 채제공을 중심으로 한 근기 남인들과 기본적으로 상통했다고 평가할 수 있다.

『이학집변』이 잘 보여주듯이, 19세기 이후 영남에서는 정치적 타격의 위험이 있는 천주교 관련 혐의를 벗기 위해 방어적이고 배타적인 벽이단론이 주류가 되었다. 그러나 천주교 교육이 한창일 때 영남에서는 이러한 경향이 주도적인 가운데 이단을 막는 방법으로 ‘공정’(公正)의 가치기준을 제시하는 학자도 있었다. 예컨대, 대산학과에 소속된 입재 정종로(鄭宗魯, 1738~1816)의 아들이자 남한조의 사위인 정상관(鄭象觀, 1776~1820)은 영남 유생을 대표하여 채제공의 신원과 복권을 요청한 상소를 올리기도 한 사람인데,⁴⁹⁾ 이단의 사설을 막는 방법으로 공정을 주장했다.

그는 『춘추』와 『맹자』의 사적을 통해 정통과 이단을 구분한 기준으로서, 도적들을 두려워하게 하는 방법으로 공공성[公]을 견지하고, 이단의 사설(邪說)을 막는 방법으로 정당성[正]을 견지할 것을 제안했다. 정상관에 의하면, 노자가 나타났지만 주나라 말에 막을 수가 없었고, 양주와 목적이 나타났지만 전국시대에 막을 수가 없었으며, 육상산이 나타났지만 남송대에 막을 수가 없었다. 그것은 당시 어리석은 군주가 성인의 도를 높일 줄 몰랐기 때문이다. 정상관은 공자와 맹자 및 주자 등의 성인(聖人)들이 노자, 양주와 목적, 육상산 등의 이단이 발호했을 때 중법(重法)과 엄형(嚴刑)으로 다스릴 것을 주장하지 않았던 것을 칭송한 반면, 한유에 대해서는 「원도」를 지어 불교와 노장을 엄하게 배척했지만 공정의 기준에는 못 미친다고 평가절하했다.⁵⁰⁾

이러한 논법은 그의 스승이자 장인인 남한조와는 사뭇 다른 길을 지니고 있다. 그는 강력한 비판이 아니라 온건한 회유를 주장했다. 19세기 전반 영남학과 내에서는, 성호학과에서 상양이나 한비자 등 법가에 대해서도 일정 부분을 긍정적으로 재발견하는 것과는 달리, 벽이단론에서조차 온건한 교화주의를 지속하고 있었던 것이다.⁵¹⁾

49) 鄭象觀, 『谷口園記』卷2, 嶺南儒生請樊巖蔡文康公復官擬疏.

50) 鄭象觀, 『谷口園記』卷5, 雜著·危言下.

51) 박종천, 앞 논문 참조.

4) 19세기 후반 정오석과 금서술의 현실주의적 척양(斥洋)론

19세기 후반에 오면 조선에서 천주교는 단순한 종교적 문제가 아니라 서양 제국과 연결되는 국제적 문제로 확대될 가능성이 있다는 점이 뚜렷하게 부각되었다. 1866년 병인양요(丙寅洋擾)는 그 상징적 계기가 된 충격적 사건이었다. 그에 따라 종교적-사상적인 측면 외에도 국제적-현실적인 측면의 비판적 관점도 아울러 커지게 되었다. 그리하여 19세기 후반 벽이단론은 ‘척양(斥洋)’이라는 새로운 시대적 과제로 변화하게 되었다.

그 대표적인 사례를 일헌(逸軒) 정오석(鄭五錫, 1826~1869)의 벽이단론에서 찾을 수 있다. 정오석은 최치원(崔致遠)이 신선이 되었다는 전설에 대한 비판적 인식⁵²⁾과 더불어 사서(邪書)에 대한 논의⁵³⁾를 전개한 바 있다. 양자는 모두 도교적인 전설과 연관된 신이(神異)한 영험에 대한 비판을 잘 보여준다. 정오석에 의하면, 천서(天書)는 중국의 모처에 천둥 벼락이 쳐서 바위가 열리면서 나온 책으로서 하늘이 내리는 대 위기 상황을 드러내는 정조인데, 사서(邪書)는 도사들이 이런 전설을 꾸며대서 권선문(勸善文)을 권하면서 사람들을 미혹한 것에 불과하다. 그는 각종 상수(象數)와 도참(圖讖) 등이 이러한 미혹에 주술적으로 활용되는 문제를 비판적으로 보았다. 예컨대, 하도(河圖)가 나와서 길흉(吉凶)이 드러나고 낙서(洛書)가 나와서 정회(貞悔)가 나타나서 선(善)의 당위성과 악(惡)의 부당성을 보여주었기 때문에 좋은 사람이 이 이치를 따르면 창성하고, 간사한 사람이 이 이치를 어기면 멸망하며, 요순(堯舜)의 백성은 인수(仁壽)의 복(福)을 받고 곁주(桀紂)의 백성은 표저(漂杵)의 액(厄)에 걸린다.

이러한 현상은 모두 선을 하는 것 자체가 복(福)이고 악을 하는 것 자체가 화(禍)라는 전통적 유가적 인식일 뿐이지, 사람들을 미혹하는 주술적 효과를 노리는 것이 아니다. 정오석에 의하면, 양주(楊朱)와 묵적(墨翟)과 달마가 선하긴 하지만 불선(不善)의 우두머리적인 까닭은 그것에서大本(大本)이 그릇되고 사기(詐欺)가 일어나기 때문이다. 유자들이 이야기하는 선(善)은 하늘에서 근본하고 마음에 갖추어진 본성으로서, ‘학문사변’으로

52) 鄭五錫, 『逸軒集』 卷5, 崔文昌升仙辨.

53) 鄭五錫, 『逸軒集』 卷5, 邪書辨. 이하 논의는 모두 이 글에 따른다.

밝히고 ‘수제치평’으로 실천하는 것이다. 따라서 비록 선한 자가 화를 당하고 악한 자가 복을 받더라도 분명히 악을 하지 않고 선을 해야 하며, 선을 하는 것 자체가 복이고 악을 저지르는 것 자체가 화로 인식된다.

이 경우에 어디까지나 판단과 행동의 기준은 하늘의 이치다. “천(天)은 저 위에 있는 푸른 하늘로서, 이치[理]로써 보여주는 것이다.”⁵⁴⁾ 공적인 이치 외에 사적인 이익을 추구하려는 것은 결국 잘못된 이단의 길에 빠지는 것이다. 그리하여 옛 성인(聖人)이 선을 권면하고 악을 응징했던 대공 무사(大公無私)의 도(道)가 아닌 계공모리(計功謀利)의 의(意)는 철저히 배격된다.⁵⁵⁾ 이러한 논의는 공로를 해아리고 이익을 도모하는 공리(功利)주의의 거부와 연결된다. 이렇듯 자본주의를 배경으로 인간의 사적 욕망을 자극하며 상업적 국제질서를 강요하는 서양의 문제점은 이 공리주의에 있으며, 그것을 극복하는 방안이 이익을 넘어선 의리에 있다고 역설하는 것은 화서학파의 유인석(柳麟錫, 1842~1915)이 『우주문답』에서 논한 바와 상통한다.

이러한 경향은 소무헌(素無軒) 금서술(琴書述, 1791~1872)⁵⁶⁾의 「무사기우(無事杞憂)」에서도 확인된다.⁵⁷⁾ 이 작품은 19세기 예안지역 퇴계학맥의 벽이단론을 잘 보여준다. 금서술은 서양 열국의 제국주의적 진출이 점차 현실화되는 시대를 맞아서 역대 왕조 흥망성쇠의 원인과 조짐을 분석하고 대비할 것을 역설했다. 그는 재화(財貨)를 일으키는 양학(洋學)이 백성들을 미혹하는 이단이라고 주장했다. 조금 파종하고 많이 수확하는 서양의 농리(農利)와 병의 증세와 무관하게 미리 조제한 약의 치료효과를 자랑하는 서양의 의약(醫藥)은 사람을 미혹하는 것에 불과하다는 것이다. 그는 새로운 농사 기술의 개발이 아니라 농지를 잘 개량하고 세금을 덜어 주는 방식으로 민생을 풍요롭게 할 것을 주장했다.

54) 鄭五錫, 『逸軒集』 卷5, 邪書辨, 43a. “夫天, 蒼然在上, 以理示之者也.”

55) 鄭五錫, 『逸軒集』 卷5, 邪書辨.

56) 금서술은 퇴계의 제자인 금난수의 후예로서, 대산(大山) 이상정(李象靖)의 제자인 광뢰(廣懶) 이야순(李野淳)의 문하에서 공부했으며, 1855(철종 6)년 영남유생을 대표하여 이휘병이 서울로 올라가 ‘사도세자(思悼世子)’의 추존을 건의하는 영유의리소(嶺儒義理疏)와 사액서원 훼손을 반대하는 상소를 올릴 때 참여한 인물이었다.

57) 이하 설명은 琴書述, 『素無軒集』 卷3, 無事杞憂, 42a-50b에 의한다.

요컨대, 금서술의 논의는 의약과 농사라는 현실적 효용성을 토대로 한 서양의 학문은 재화를 통해 사적 욕망을 일으키는 이단이라는 것이다. 19세기 영남 퇴계학파의 벽이단론은 대체로 종교적 문제점보다는 이익과 욕망을 자극하고 재화로 사람을 현혹하는 현실적 문제점을 더 심각하게 인식하고 있었으며, 척양론 단계에 와서 벽이단론은 현실주의적 통찰을 더하게 되었다.

4. 맺음말

조선 후기 영남지역의 벽이단론은 대체로 배타적 근본주의로 설명되어 왔다. 실제로 그러한 경향을 대표하는 『이학집변』은 벽이단론의 근본주의적 열정과 더불어 도통을 자임하는 세력 내부에서의 정통론적 우위를 확보하려는 차별화 전략이 고스란히 드러난 작품이다. 이는 각각 외부를 향한 벽이단론적 비판과 내부를 향한 정통론적 차별화로 대별될 수 있다.

그러나 이러한 설명은 일면적 인상에 불과하다. 실제로 영남지역 유학자들은 『이학집변』처럼 방어적이고 배타적이며 근본주의적인 벽이단론만을 고수하지 않았으며, 정조와 체제공처럼 온건하고 포용적인 자세를 보여준 경우도 상당히 발견된다.

이 글에서는 이러한 측면에 착안하여 조선 후기 영남지역에 천주교가 유입되고 문제화되었던 역사적 배경을 살펴보고, 유학자들이 ‘추로지향’이라는 문화적 자긍심에 바탕을 두고 천주교 문제에 대해 ‘향외적 근본주의’보다 ‘내향적 근본주의’를 지향했음을 규명했다. 영남지역의 벽이단론은 척사론(斥邪論)의 배타적 갈등 이전에 위정론(衛正論)의 자율적 교화를 강조하고 기본적으로 대상을 타율적 물리력으로 강제하는 배타적이고 향외적인 근본주의가 아니라 자기반성과 근본 배양에 힘쓰는 포용적이고 내향적인 근본주의를 지향하는 경우가 더 많았다.

그러나 이러한 내향적 근본주의는 천주교가 신주 소각과 서양군대의 등장이라는 상징적 사건을 통해 ‘무부무군’의 질서파괴라는 실제적 위협을 드러내면서 더 이상 따스하게 교화시켜야 할 ‘이단’이 아니라 철저히

제거해야 할 ‘(사마)외도’로 재인식되면서, 지식인 사회의 주류는 방어적이고 배타적인 향외적 근본주의로 선회하게 되었다. 특히 19세기 전반 천주교 교육이 일어나면서 그러한 경향은 분명하게 부각되었다.

영남 유학자들의 벽이단론은 크게 시대별로, 유형별로 위정론의 포용주의, 척사론의 배타주의, 척양론의 현실주의라는 세가지 양상을 선보였다.

먼저, 천주교가 본격적으로 유입되기 전인 17세기 학가재 이주는 리의 보편성과 객관성보다 심의 개별성과 주체성을 강조하는 수양론적 토대 위에서 이단의 근본과 갈래를 구별하고 현실적으로 문제가 되는 지엽적 현상을 치유함으로써 근원적 원기를 회복하여 이단이 저절로 소멸되는 근본회복론적 포용주의를 전개했다. 이주에 의하면, 이단은 근원적으로 행정의 폭력을 통해 박멸해야 할 대상이라기보다는 교화를 통해 치유해야 할 대상이며, 그 사회적 문제점은 행정의 강제력을 통한 발복색원적 박멸이 아니라 현실적으로 문제가 된 지엽적 문제점들을 현상적 차원에서 해결함으로써 근본을 회복하는 치유적 회복을 통해 해소될 수 있는 것이다. 이러한 벽이단론은 정조와 채제공의 탄력적 천주교 정책과 상통하며, 19세기 이주정과 정상관 등이 이러한 관점을 일정하게 계승하고 발전시켰는데, 이를 위정론의 포용주의 단계라고 할 수 있다.

다음으로, 18세기 조술도는 ‘천인합일’을 추구하는 유교 정통에 비해 ‘천인분리’를 현실화하는 불교 이단을 비판하는 한편, 종교적 자치권을 위해 가족질서와 국가질서를 전면적으로 거부하면서 죽음도 불사하는 천주교를 지식인의 모범 구현에 따라 교화의 대상이 되는 ‘이단’이 아니라 물리적 강제력으로 철저히 제거해야 할 행정의 대상이 되는 ‘(사마)외도’로 구분했다. 그리하여 교육이 전개되는 19세기 전반 이후 영남 남인 유학자들은 대체로 철저한 배타적 근본주의를 전개했다. 방어적 차원에서 근기 남인으로부터 불거진 천주교 교육의 피해가 영남 남인으로 확산되는 것을 차단하는 동시에 ‘추로지향’이라는 문화적 자부심을 근거로 지식 권력의 도통론적 우위를 점유하려는 『이학집변』도 이러한 관점을 반영하고 있다. 이를 척사론의 배타주의 단계라고 부를 수 있다.

마지막으로, 병인양요가 발발한 19세기 후반부터 정오석과 금서술 등의 유학자들은 서양 제국주의 열강의 침탈이 현실화되는 역사적 맥락에서

자본주의 세계 경제, 과학 및 농업기술, 의학 등의 위력을 맞보면서 인간의 사적 욕망을 자극하고 이익과 재화의 현실적 효용으로 미혹하는 서양 학문의 문제점을 비판적으로 인식하게 되었다. 이단의 범주가 종교적 문제에서 현실적 문제로 이행하는 양상을 통해 벽이단론은 척양론의 현실주의로 변용되었던 것이다.

참고문헌

- 琴章泰, 『조선 후기 유교와 서학』, 서울대학교출판부, 2003.
_____, 『朝鮮 後期の 儒學思想』, 서울대학교출판부, 1998.
신상목·장재석·조천래 옮김, 『문집 판각의 기록, 간역시일기』, 안동: 한국국학진흥원, 2015.
趙珖, 『朝鮮後期 天主教史 研究』, 高麗大學校民族文化研究所, 1988.
한국국학진흥원 국학연구실 편, 『한국유학사상대계 10: 종교사상편』, 안동: 한국국학진흥원, 2010.
Baker, Donald, 『朝鮮後期 儒教와 天主教의 대립』, 金世潤 譯, 一潮閣, 1997.
Coward, Harold, *Pluralism: Challenge to World Religions*, New York: Orbis Books, 1985.
Panikkar, Raimundo, *The Intrareligious Dialogue*, New York: Paulist Press, 1978. Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, New York: Orbis Books, 1982.
곽신환, 「樊巖 蔡濟恭의 異端觀」, 『동양철학』 13, 한국동양철학회, 2000.
김선희, 「19세기 영남 남인의 서학 비판과 지식 권력: 류건휴의 『이학집변』을 중심으로」, 『한 국사상사학』 51, 한국사상사학회, 2015.
김순미, 「大槎 柳健休의 《異學集辨》에 나타난 천주학 비판에 관한 연구」, 『교회사 연구』 45, 한국교회사연구소, 2014.
_____, 「柳健休의 《異學集辨》에 나타난 불교 비판 의식」, 『동아시아불교학회』 10, 동아시아불교학회, 2012.
김백희, 「조선후기 유학자 유건휴의 노장 비판—《이학집변》을 중심으로」, 『동서 철학연구』 67, 한국동서철학회, 2013.
박종천, 「조선시대 유교적 귀신론의 전개」, 『귀신·요괴·이물의 비교문화론』, 소명출판, 2014.
_____, 「斥邪論音」 연구」, 『종교학연구』 18, 서울대학교 종교학연구회, 1999.

- _____, 「寒岡 鄭述의 禮論과 禮說」, 『태동고전연구』 29, 한림대 태동고전연구소, 2012.
- 박현모, 「西學과 儒學의 만남」, 『정치사상연구』 4, 한국정치사상학회, 2001.
- 설석규, 「퇴계학파의분화와병호시비(I) - 屏派·虎派의 세계관 형성과 분화 -」, 『한국사상의 재조명』, 안동: 한국국학진흥원, 2007.
- _____, 「退溪學派의分화와屏虎是非(II) - 廬江(虎溪)書院 置廢 顛末 -」, 『퇴계학과 한국문화』 45, 경북대학교 퇴계연구소, 2009.
- 이상호, 「류건휴의 『溪湖學의』과 『異學集辨』에 나타난 후기 영남학파의 ‘도통’과 ‘벽이단’ 의 식」, 『동양철학』 32, 동양철학연구회, 2009.
- _____, 「류건휴의 『이학집변』에 나타난 영남학파의 양명학 비판」, 『양명학』 24, 한국양명학회, 2009.
- 이원순, 「천주교의 수용과 전파」, 『한국사 35: 조선 후기의 문화』, 국사편찬위원회, 1998.
- 이유진, 「학가재 이주 철학의 연구」, 『동양고전연구』 29, 동양고전학회, 2007.
- 임노직, 「樊巖集」 판각 경위와 문화사적 의미」, 『한국사상의 재조명』, 안동: 한국국학진흥원, 2007.
- 정성한, 「대구·경북지역 초기 가톨릭 전래사 연구 - 교우촌의 형성과 박해를 중심으로-」, 『신 학과 목회』 32, 2009.
- 정옥자, 「19세기 斥邪論의 歷史的 位相」, 『韓國學報』 78, 一志社, 1995.
- 조 광, 「樊巖 蔡濟恭의 西學觀 研究」, 『사충』 17·18, 고려대학교 역사연구소, 1973.
- 차기진, 「朝鮮後期 天主教의 嶺南 傳播와 그 性格」, 『교회사연구』 6, 한국교회사연구소, 1988.

〈Abstract〉

Youngnam Scholars' Anti-Heresy Discourses in the Late Joseon*
- A Reevaluation of Inclusive Anti-Heresy Discourses -

Park, Jong-chun

Youngnam scholars' anti-heresy discourses in the late Joseon had been generally regarded as exclusivism rejecting heterodoxy or exclusive fundamentalism. However, I suggest that they must be reevaluated from the viewpoint of inclusivism defending orthodoxy or introspective fundamentalism. After the Catholic Persecution of 1801(辛酉教獄), their inclusivism defending orthodoxy was changed into the exclusivism rejecting heterodoxy. It was a mainstream in the Gyeongsang Province during the late Joseon, but inclusivism coexisted with exclusivism in the same period.

From the perspective of inclusivism defending orthodoxy or introspective fundamentalism, heresy including Catholicism was not an evil religion which ought to be eradicated completely, but a sort of heterodox teaching to be corrected. In contrast, exclusivists denounced Catholicism as paganism worse than heterodoxy. In their opinion, heterodoxy was an object of reformation, but paganism was an object of extermination. Therefore, they believed that severe punishments must be imposed on the pagans like Catholic believers.

After the French campaign against Korea in 1866(丙寅洋擾), the exclusivism rejecting heterodoxy was changed into the realism rejecting Western civilization. From the latter point of view, Western civilization was a sort of evil civilization that would drive some selfish private desires. Finally, Youngnam scholars' anti-heresy discourses turned to realism.

* <http://dx.doi.org/10.20293/jokps.2016.138.113>

* Key Words: Anti-Heresy Discourses, fundamentalism, inclusivism
defending orthodoxy, exclusivism rejecting heterodoxy,
realism rejecting Western civilization, Western Learning,
Catholicism, Youngnam scholars

■ 논문접수일: 4월 15일, 심사일: 5월 9일, 게재확정일: 5월 23일

