

淸 前期 천주교 수용과 금교*

盧 基 植**

〈 목 차 〉

1. 머리 말
2. 淸初 천주교의 受容
3. 淸 전기 천주교를 둘러싼 葛藤
4. 淸朝의 천주교 禁敎와 迫害
5. 맺 음 말

I. 머리 말

몇 세기에 걸쳐 물밀 듯이 동양으로 밀려들어 왔던 서양문화의 東進 趨勢는 이제 그 움직임이 둔화된 듯 하다. 동양사회는 그 동안 강요된 서양문화의 수용 과정에서 적지 않은 갈등을 겪었고 그렇게 전래된 서양문화는 이제 동양문화의 일부분을 형성하고 있다. 그렇다면 이제는 被動的으로 그려졌던 서양문화 전파 과정을 동양의 전통문화가 서양문화를 수용하고 이를 통해 變容이 이루어져 현재의 동양문화를 형성했다는 측면에서 다시 살펴볼 필요가 있을 것이다.

16세기 大航海 시대와 함께 시작된 천주교 전래를 통해 동양은 처음 서양문화를 본격적으로 접촉하였다. 이 때부터 천주교를 둘러싸고 전개된 受容·葛藤·迫害 등 일련의 과정을 검토해 본다면 당시의 동서양 문화 차이 속에서 동양 전통문화의 특질을 훨씬 분명하게 이해할 수 있을 것이며, 이후 지속적으로 전개된 동서양 문화의 融合 과정을 이해할 수 있을 것이다. 이러한 관점은 서양에 대비되는 동양 전체로서 뿐만 아니라 동양을 구성하고 있는 각국의 전통과 현재의 특수성을 이해하는 데에도 유용한 것이라고 생각한다. 예컨대 中國·日本·韓國·越南은 동일한 동아시아

* 이 논문은 2000년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음(KRF-2000-045-B20002)

** 高麗大 亞細亞問題研究所 研究助敎授

국가의 독자적 체제와 문화를 갖고 있었기 때문에 상이한 과정을 겪었고, 그 결과 전개된 역사도 크게 달랐다.

천주교 문제를 전파자가 아닌 수용자를 주체로 하여 볼 때 수용과 박해 과정에서 나타나는 특징은 각국의 정치 상황과 깊은 관련이 있을 수밖에 없다. 그러므로 각국의 상황에 대한 분석이 선행되고 이를 비교하고 종합하여야 동양에서 천주교 수용 과정에서 나타난 어떤 특징을 도출해낼 수 있을 것이다. 이런 관점에서 구상된 것이 조선후기 천주교 수용과정에서의 사상 변용과 사회 갈등이라는 주제의 공동연구이다. 이 연구는 천주교 수용이 조선 기존 사상을 어떻게 변용시켰으며, 천주교 수용 과정에서 나타난 '辛酉迫害'와 같은 사회갈등은 어떻게 이해할 수 있는가를 규명하기 위해 구상되었다. 본고는 이 공동연구의 일부분으로 조선에서 천주교 수용과 박해가 이루어지던 시기에 중국(明·淸)의 천주교는 어떤 상황이었는지를 살펴보고 하였다. 특히 중국의 천주교 상황을 파악하여 조선의 천주교 수용 과정이 어떤 특징을 갖고 있는지를 비교할 수 있는 비교대상으로서 제시하려고 하였다.

중국의 천주교 대해서는 여러 측면에서 많은 연구 성과가 축적되어 있으므로 이를 모두 소화하여 정리하는 것만으로도 분에 넘치는 일이다. 그러므로 본고에서는 선행들의 연구를 참고하여 조선의 천주교 상황을 염두에 두고 청 전기의 천주교 상황을 受容, 葛藤, 禁敎와 迫害의 측면에서 개괄적으로 정리하는 데 그치려고 한다.

2. 淸初 천주교의 受容

明末 마테오리치(利瑪竇)로부터 전개되기 시작한 천주교의 중국 선교는 明·淸 交 替리는 중국 내부의 정치적 변혁을 맞아 난관을 부딪치게 되었다. 그러나 아담살(湯若望)이 채택했던 일련의 선교 정책을 통해 천주교는 그 난관을 극복하고 新王朝에서도 선교를 지속하고 계속 발전하였다.

1644년 만주군이 北京에 진입한 뒤 八旗兵의 거주지를 확보하기 위해 거주민을 모두 城 밖으로 이주시켰다. 이때 아담살은 성 안에 계속 머물 수 있게 해달라고 상주

하는데¹⁾, 攝政王 도르곤(多爾袞)은 선교사들이 천주교 성당에 거주하는 것을 허락하였으며 아울러 천주교 성당 문에 팔기 병사들은 마음대로 들어가 소란피지 말라는 포고문을 붙이도록 하였다.²⁾ 그리고 얼마 지나 도르곤은 欽天監이 사용하고 있는 옛 曆法을 불만족스럽게 여겨 아담살이 올린 서양 新法을 채용하기로 하고 아담살이 만든 曆冊表에 '依西洋新法'이라 쓰고 '時憲曆'이라 명명하여 천하에 반포하였다.³⁾ 이어 아담살을 欽天監 監正에 임명하여⁴⁾ 천문역법을 담당하게 하였다. 아담살이 흥천감 감정이 된 이후 천주교는 북경에서 그 세력이 더욱 공고해졌고 확대되었다.

順治帝의 親政 이후 황제와 선교사의 관계는 더욱 가까워졌다. 순치제는 日蝕과 月蝕의 원리, 流星과 彗星 등의 문제를 알고 싶어 아담살을 皇宮으로 불러 강의하도록 하고 심지어는 寢殿으로 들어오게 하여 궁중악대의 반주 속에 무릎을 맞대고 오래 이야기하기도 하였다. 또한 순치제는 항상 몇몇 近臣을 데리고 직접 아담살의 집으로 가서 함께 식사하고 차 마시며 이야기하기도 하였는데 1656년과 1657년에는 두 해 동안에만 스물네 번이나 그의 집을 방문했다. 순치제는 또한 몇 차례에 걸쳐 아담살을 승진시키고 재물을 하사하였다.⁵⁾

아담살은 순치제와 친근해지고 각종 官銜을 받아 자신의 영향력이 커지자 이 기회를 이용해서 순치제에게 教義를 설명하여 황제를 천주교도로 개종시키고, 이를 천주교를 전 중국에 전파시키는 방법으로 사용하려고 하였다. 아담살은 순치제를 한 발짝씩 천주교 신앙으로 이끌어 上帝, 十戒 등에 대한 강의를 하였다. 순치제도 천주교 교의에 관심을 가져, 유럽 각국에서는 官吏 가운데 信者가 있는가, 왜 男子가 妻妾을 취하는 것을 금지하는가, 戒律이 帝王에게도 유효한가에 대해 질문을 하였고 그밖에 教徒의 장례의식, 혼인제도 등에 대해 아담살과 질의응답하였다. 이렇게 아담살이 천주교 신앙을 적극 권유했지만 순치제는 끝내 신앙 의사를 확실하게 표시하지 않았다. 그리고 순치제가 23세라는 나이로 갑작스럽게 죽음으로써 황제를 교

1) <奏疏> (로마에 수회 중앙도서관 소장 清代 上疏文) 順治 1년 5월 11일조, 張貞蘭, 《그리스도 교의 中國 傳來와 東西文化의 對立》, 부산교회사연구소, 1997, p.18에서 재인용.

2) 黃伯祿, 《正教奉褒》, 光緒三十年上海慈母堂印, p.22. 林仁川·徐曉望, 《明末清初中西文化衝突》, 華東師範大學出版社, 1999, p.144에서 재인용.

3) 《清世祖實錄》 권6, 順治 1년 7월, 丁亥.

4) 위와 같은 책, 권11, 順治 1년 11월, 己酉.

5) 林仁川·徐曉望, 앞의 책, pp.146-150.

화시키려는 노력은 水泡로 돌아갔다.⁶⁾ 순치제가 천주교를 믿지는 않았지만 그래도 아담살은 순치제의 庇護를 받아 천주교는 新王朝에서 확고한 선교의 발판을 마련했을 뿐 아니라 신속하게 발전하였다.

順治年間に 상당히 教勢를 확장하였던 천주교는 1661년 순치제가 죽고 康熙帝가 즉위하고 난 다음 1664년에 대규모의 教案을 겪게 되었다. 그러나 1667년부터 강희제가 친정하게 되면서 다시 선교사들의 활동이 재개되어 황제와 선교사의 우호적인 관계는 회복되었다.

강희제 親政 시기에 천주교가 빠르게 발전할 수 있었던 것은 三藩의 亂, 臺灣, 몽골 갈등, 러시아 문제 등 당시의 국내의 정세와 강희제 개인의 성격과 불가분의 관계가 있다. 강희제는 일련의 전쟁에서 중앙정부의 군사력을 강화하기 위해 선교사의 火砲 製造術을 채용하고 淸軍의 군사 장비를 개선하는데 힘썼다. 선교사들이 만든 화포는 대내적으로는 삼번의 난, 대외적으로 러시아 격퇴에 어느 정도의 역할을 하여 청조의 중앙집권세력을 강화시켰고 이 때문에 이를 만든 선교사는 강희제의 우대를 받았다. 강희제의 성격 측면에서 보면 그는 중국역대 황제 중 가장 자연과학을 중시한 황제로 새로운 서양 曆法을 채용하였을 뿐 아니라 선교사에게 서양의 천문학, 수학, 지리학, 해부학 등을 배우려고 노력하였다. 이런 성격 때문에 선교사들과 관계가 좋아 官爵을 주고 우대하였다.⁷⁾

선교사 벨비스트(南懷仁)는 康熙帝의 절대적인 신임과 지지를 얻었다. 康熙 10년(1671) 강희제는 '敬天'이라고 쓴 扁額을 천주교 中堂에 걸게 했다. 강희 13년 벨비스트는 천문관측 기기를 만들어 관상대에 진열하고, 16권의 관련 서적을 저술하여 강희제의 찬사를 받았다. 그리고 禮部와 吏部가 상의하여 정식으로 벨비스트를 欽天監 監正에 임명하였다. 강희 17년(1678)에 벨비스트는 또 《康熙永年曆法》을 만들어 강희제의 칭찬을 받고 승진하였다. 또 강희 21년(1682) 벨비스트는 서양식 대포인 神威砲를 만들고 그 사용법을 저술하여 당시 淸朝의 위기였던 三藩의 亂을 진압하는데 크게 기여하였다. 이러한 활동으로 벨비스트는 계속 승진하여 工部右侍郎 職

6) 張貞蘭, 앞의 책, pp.72-79.

7) 康熙帝의 서양과학에 대한 인식과 수용, 선교사와 천주교에 대한 인식에 대한 상세한 내용은 崔昭子, 《東西文化交流史研究》, 三英社, 1987, pp.111-149 참조.

銜까지 받았다.8)

康熙帝는 벨비스트에게만 우대한 것이 아니라 南巡 중에는 항상 현지의 선교사를 불러 접견하고 대화했다. 강희제가 이렇게 선교사들과 빈번하게 접촉함에 따라 教案으로 인해 시행된 禁教 조치는 점차 누그러져 강희 26년(1687)에는 지방관들에게 천주교를 白蓮教와 같이 謀叛으로 본다는 이전에 내렸던 금지 조항을 빼버리라고 명하였다. 그리고 강희 31년(1692)에는 마침내 내각대신회의에서 禁教令을 폐지하는 결의를 통과시켰다. 이로써 천주교는 합법적인 지위와 선교의 자유를 얻게 되었고 教案으로 인해 한번 좌절되었던 천주교 선교 사업은 다시 발전하게 되었다.9)

강희제의 신임을 얻은 벨비스트는 중국에서 예수회를 부활시키기 위해 1678년 유럽의 예수회에 來華를 호소하는 공개장을 발송하고 특히 중국에 파견되는 선교사의 자격으로 천문학과 수학에 통달한 자를 희망하였다. 벨비스트의 호소에 대해 적극적으로 호응한 것이 프랑스의 루이 14세와 그를 보필하던 콜베르였다. 과학자로서 유능한 프랑스 선교사들이 연이어서 중국으로 들어와 地圖 작성 등의 국가사업에 공헌했다.10)

〈표1〉 1664년 中國의 천주교 성당과 신자 상황¹¹⁾

省別	地名	성당수	신자수	省別	地名	성당수	신자수
直隸	北京	3(南東·墓堂)	15,000	福建	福州	13	2,000
	正定	7			延平		3,600
	保定	2			建寧		200
	河間	1	2,000		邵武		400
山東	濟南	10(全省)	3,000		彝山崇安	다소	
山西	絳州		3,300	浙江	杭州	2	1,000
	蒲州		300	江南	南京	1	600
陝西	西安	10(城内1 城外9)	20,000		揚州	1	1,000
	漢中	21	40,000		鎮江		200
河南	開封	1			淮安	1	800

8) 林仁川·徐曉望, 앞의 책, p.171.

9) 위와 같은 책, pp.173-175.

10) 美在彦, 《조선의 西學史》, 민음사, 1990, pp.48-49, pp.78-82.

四川	成都		300		上海	南門 9間樓, 鄉下 66	42,000
	保寧						
	重慶				松江		2,000
湖廣	武昌	8	2,200		常熟	2	10,900
江西	南昌	3	1,000		蘇州		500
	建昌	1	500		嘉定		400
	吉安		200	합계			156,400
	贛州	1	2,200	太倉 崑山 崇明에도 모두 성당과 신자가 있었음.			
	汀州		800				

淸 전기에 황제들의 容認 내지는 庇護와 선교사들의 적극적인 선교 활동으로 중국에서 천주교 信者 수는 괄목할 만큼 증가하였다. 1610년 마테오리치가 죽은 뒤 明朝의 지배체제가 흔들려 내란과 외화가 계속될 때 그가 뿌렸던 씨앗은 일시에 싹터 청초인 1650년에는 총신자수가 약 15만에 달하는 성과를 거두었다. 특히 황제의 비호를 받고 있던 아담살의 北京 선교는 대단한 성과를 거두었다. 1651년 아담살이 세례를 준 사람 수 119인이었고, 1653년에는 북경에서 세례를 받은 사람이 500명, 교외까지 포함하면 1천명 이상이였다. 1658년에는 성인 세례인 수가 5천명에 달했다. 1663년 교회명부에 기록된 아담살의 북경 선교구 내의 신자수는 1만 3천명이였다.¹²⁾

아담살은 북경 지구뿐만 아니라 전국의 각지에서 활동하는 선교사의 선교 활동을 적극 지원하였다. 그 결과 매년 입교하는 사람 수가 1만인 이상이었고, 1651년에서 1664년까지 14년간 전국의 영세자 수는 적어도 104,980명에 달했다.¹³⁾ 王治心の 《中國基督教史綱》에 실려 있는 1644년의 중국 선교 상황은 표1과 같다. 중국의 천주교 신자는 이후로도 계속 증가하여 雍正年間 禁教 당시 30만에 달했고, 금교 이후에도 20만 정도로 지속되었다.¹⁴⁾ 위의 통계들은 정확하다고 할 수는 없지만 그래도 당시의 선교 상황을 충분히 반영하고 있다고 할 수 있을 것이다.

11) 王治心, 《中國基督教史綱》, 文海出版社, 1940, pp.125-128.

12) 林仁川·徐曉望, 앞의 책, p.152.

13) 위와 같은 책, p.154.

14) 矢澤利彦, 《中國とキリスト教-典禮問題-》, 近藤出版社, 1972, p.277.

〈표2〉 1701년 중국 진출 선교회 현황¹⁵⁾

會別 數量 省別	예수회			프란시스코회			도미니크회			오스틴회			기타		
	住院	教堂	敎士	住院	教堂	敎士	住院	教堂	敎士	住院	教堂	敎士	住院	教堂	敎士
直隸	6	3	2												11
江南	16	130	15	2	2	2							1	1	2
山東	4	12	1	6	6	10									
山西	3	10	2												
陝西	4	4	1												
河南	2	2	1												
湖廣	8		3							1					
江西	8	8	6	4	4	5	1			1					
浙江	4	4	2	1			2	2	3				4	1	1
福建	7	7	6	3	2	3	5	4	5				3	2	3
廣東	1	1	1	3	3	5				4	4	6	3	3	9
廣西	7	7	10	5	7					1					
	63	181	40	19	17	25	8	6	8	6	4	6	11	7	26

선교 지역 분포도 확대되어 1661년에는 전국 15개 省 가운데 雲南과 貴州를 빼고 모두 선교사가 활동하였다. 교황청에서는 17세기말에 중국에 아홉 개의 代牧區를 세우고 각 구의 포교를 담당하는 선교회를 결정했다.¹⁶⁾ 강희40년(1701) 전국 각성에 세워진 성당수는 선교회별로 예수회는 181개, 프란시스코회는 17개, 도미니크회는 6개, 오스틴회는 4개가 있었다. 그 구체적인 통계 내용은 표2와 같다.

포교에 종사하는 선교사의 수가 충분하지 않자 중국인 司祭를 양성하자는 구상이 생겨나기도 하였다. 동아시아는 유럽에서 멀리 떨어져 있어 항해 중에 적지 않은 선교사가 죽기도 하였고 도착해서도 생활이 어려웠다. 고령자는 죽고 보충은 이루어지지 않았기 때문에 동아시아에서 포교에 종사하는 선교사가 날로 감소하는 형세가 나타났다. 그래서 선교사를 충분히 보낼 수 없는 지역에서는 현지인 사제에게 포교를 담당시킬 필요가 있었다. 그러나 중국인들에게 라틴어를 가르친다는 것은 쉽지 않았다. 예수회는 그래서 라틴어 지식을 갖지 않아도 사제의 일을 할 수 있게

15) 王治心, 앞의 책, pp.128-129.

16) 위와 같은 책, p.239. 福建 파리의국선교회, 浙江 도미니크회, 江西 아우구스티노회, 湖廣 프란시스코회, 山西 예수회, 四川 파리의국선교회, 陝西 프란시스코회, 雲南 파리의국선교회, 貴州 예수회, 이외의 성들은 포르투갈의 포교보호권이 있는 마카오, 南京, 北京의 3교구에 속했다.

미사와 기타 의식을 중국어로 행하는 계획을 세우고 1680년 교황청에 허가를 요구 하였으나 받아들여지지 않았다.¹⁷⁾

중국인으로서 최초로 사제가 된 것은 羅文藻였다. 그는 1610년 福建省에서 태어나 프란시스코회 선교사에게 세례를 받고 이후 박해 때에 마닐라로 탈출했다. 이곳에서 도미니코회에 입회하여 공부를 한 후 1656년 사제로 임명되었다. 귀국하여 福建省 등지에서 활약하였고, 1676년에는 南京代牧이 되었다. 중국인 예수회사로서 최초 사제는 鄭瑪諾이었다. 그는 마카오 출생으로 선교사를 따라 로마에 가서 예수회에 입회하고 로마학원에서 철학과 신학을 배워 사제가 된 다음 1671년 중국에 돌아왔다. 康熙 초년의 박해 후에 北京에 들어가 1673년에 죽었다. 이들의 경우에는 유학을 통해 라틴어를 해결할 수 있었다. 이어 중국에서 사제가 된 경우도 나타났다. 羅文藻는 1688년 라틴어를 할 줄 안다고 万基淵, 吳歷, 劉蘊德을 사제로 임명했다. 万基淵은 江西省 태생으로 1667년 杭州에서 예수회에 입회하고 수련하여 전도사가 된 다음 上海와 南京 등지에서 활동하다가 1688년 사제로 임명되었다. 吳歷은 화가로서도 유명하였으며 마카오에서 예수회에 입회하여 사제가 되었고 上海 등지에서 포교활동을 하였다. 劉蘊德은 欽天監 監副까지 지낸 사람으로 山西省에 광산 개발을 위해 파견되었다가 중상을 입고 관직을 뺏기자 예수회에 입회하였다가 사제가 되었다.¹⁸⁾

3. 淸 전기 천주교를 둘러싼 葛藤

淸 전기 천주교를 둘러싼 葛藤으로 인해 발생한 사건은 크게 두 가지를 들 수 있다. 하나는 曆法 논쟁과 이로 인해 발생한 1664년의 教案에서 나타난 관료와 선교사 간의 갈등이다. 그리고 다른 하나는 잘 알려진 典禮 문제로 인한 淸 皇帝와 로마 敎皇 사이의 갈등이다.

順治年間 천주교 선교는 이미 상당한 성취를 이루었으나 좋은 시절은 길지 않았

17) 矢澤利彦, 앞의 책, pp.79-80.

18) 위와 같은 책, pp.80-82.

다. 순치제가 병사하고 鰲拜 등 4대 輔政大臣이 권력을 잡으면서 선교사의 지위는 추락하였고 금기야 강희 3년(1664)에는 대규모의 反教 운동이 일어났다. 반교 운동의 징조는 이미 순치 말년부터 나타났다. 순치 14년 回回科秋官正 吳明炬이 아담살의 新曆法에 오류가 있다고 탄핵했다. 순치제는 大臣에게 명하여 실제 관측을 실시한 후 吳明炬이 허황된 일을 상주했다고 하여 처벌한 적이 있었다. 순치 17년에 이르러서는 安徽 歙縣人 楊光先이 아담살의 신역법에 반대하는 상소를 했다. 그는 아담살이 만든 時憲曆 위에 '依西洋新法'이라는 5자를 써서는 안 된다고 주장하였으나 이 상소는 비준을 받지 못했다. 楊光先은 서양역법을 반대하는 상소를 올림과 동시에 <辟邪論>을 발표하여 천주교의 이론에 대해 전면적으로 반박했다. 그는 먼저 天主의 人格化와 造物主 사상을 부인했다. 또한 천주교의는 중국의 신앙과 도덕 규범에 위배되며, 천주교 전파는 국가의 안전을 해치는 것이라고 주장하였다.¹⁹⁾

楊光先의 공격에 대해 아담살 등 선교사들은 부리오(利類思)와 마칼엔스(安文思)가 지은 《天學傳概》와 같은 책을 통해 楊光先의 주장을 반박하였다. 그중 中國人種과 文化가 猶太國에서 들어왔다는 관점은 楊光先을 격노하게 만들었다. 그는 아담살이 妖書를 편찬하고 邪黨을 만들어 不軌를 꾀했다는 죄행에 대해 구체적인 물증을 열거하며 처벌을 주장하였다. 양광선은 역법 오류를 지적하는 것에서 선교사들이 不軌를 꾀하고 있다는 정치 사건으로 방향을 바꾸었다. 萬事萬物의 구성과 역법에 대한 논쟁은 본래 두 문화관의 차이에서 온 것이었으나, 楊光先은 상대를 쓰러뜨리기 위해 정치적인 문제에 대해 논쟁을 하기 시작하여 아담살이 2백년간의 大清曆書를 편찬한 것은 清朝의 短命을 바라서였다고 비난하였다. 그는 또 아담살 등이 마카오에 군대를 주둔시킨 것은 清朝를 전복시키기 위한 것이라고 주장하였다. 이러한 선동은 鰲拜를 우두머리로 하는 일부 관리들의 우려를 자아내어 마침내 教案으로 확대되었다.²⁰⁾

康熙 3년(1664) 9월 禮部와 吏部가 아담살, 벨비스트, 부리오, 마카라엔스 등 4명의 선교사와 李祖白, 潘盡孝 許之漸 許保祿 등 4인에게 그들에게 제기된 고소장을 읽어주고 심문하였다. 각 피고들은 세 가지의 죄명에 대해 상세한 심문을 당했다.

19) 林仁川·徐曉望, 앞의 책, pp.155-158.

20) 위와 같은 책, pp.158-163.

선교사들의 첫 번째 죄명은 ‘大逆謀叛罪’였다. 아담살은 모반의 수령으로 지목되었고 그 밖의 사람들은 공범으로 지목되었다. 두 번째 죄행은 ‘부정당한 종교를 전파했다’는 것이었다. 세 번째 죄는 ‘皇子 榮親王의 殯葬 시간과 지점을 잘못 정하였다’는 것이었다. 이러한 문제에 대해 4인의 선교사들은 적극적으로 반론을 폈지만 결국 아담살은 斬首刑을 판결 받았고, 흠천감의 관원 7명도 사형 판결을 받았다. 그런데 이때 北京에 강력한 지진이 일어나 담장이 무너지고 가옥이 파괴되어 인심이 흉흉해졌다. 그러자 황제와 대신들은 이를 하늘이 경고를 하는 것이라고 생각했다. 또 순치제의 모친인 太皇太后는 아담살 등에 대한 판결에 매우 불만을 가져 대신들에게 “前皇帝가 신임하고 우대하던 아담살을 너희들이 왜 죽이려고 하는가”라고 하며 속히 석방하라고 하였다. 이렇게 태황태후가 간여하여 아담살은 석방되었다. 다만 李祖白 등 5인의 중국 관원들은 그대로 사형에 처해졌고, 북경 교당의 聖像은 철거되었고 심지어 순치제가 내린 편액도 내려졌다. 아담살은 西教堂에서 쫓겨나 벨비스트, 부리오, 마카라엔스와 협소한 東教堂에서 거주하다가 얼마 후 病死했다. 각지에서 북경으로 심문받기 위해 온 25명의 선교사들은 모두 추방되었다. 강희4년 9월 북경을 떠나 남하하여 다음해 3월 광동에 도착해서 예수회 교당 내에 감금되었고 성을 나가거나 선교하는 것을 금지 당했다.²¹⁾

아담살을 대신하여 楊光先이 欽天監 監正이 되고 吳明烜이 監副가 되어 大統曆法과 回回曆法을 회복시켰다. 강희 6년(1667) 親政을 시작한 강희제는 鰲拜 집단의 월권 행위에 불만을 갖고 있었기 때문에 흠천감을 조사하여 이들 세력 집단을 축출하는 돌파구로 삼으려고 하였다. 강희제가 楊光先이 작성한 曆書에 대해 벨비스트에게 검토하게 하여 오류를 지적하여 보고하게 했다. 양자간의 시비를 다루는 관측 실험 결과 서양역법이 정확하다는 것이 실증되어 벨비스트는 1669년 흠천감 監副에 임명되었다. 그러나 그가 성직자로서 세속적인 영화를 누릴 수 없다고 사퇴하자 ‘治曆曆法’이라는 명목으로 실질적으로는 監正의 역할을 하게 하였다. 아울러 아담살과 李祖白 등의 명예도 회복시켰다. 楊光先은 罷職 당한 후 고향인 山東省 德州로 돌아가는 도중 병사했다. 이로써 教案은 종식되었다.

21) 위와 같은 책, pp.163-165.

教案이 마무리 된 후 강희제는 廣州에 감금당해 있던 선교사들도 자기 교당으로 돌아가게 했다. 강희제 친정 이후 중국에서 선교사들은 활동의 자유를 회복하였다. 그러나 教案으로 인해 많은 교당이 황폐해졌고 강희제가 필요로 하는 과학자로서의 조예가 깊은 선교사도 부족하였다. 그래서 벨비스트는 1678년 유럽의 예수회 선교사들에게 중국에 와서 활동할 것을 호소하였고, 이에 호응하여 많은 프랑스 예수회 선교사들이 중국에 와 강희제를 위해 과학기술 방면에서 활동했다.²²⁾

康熙帝가 서양 선교사를 중용하기는 하였으나 여기에는 일정한 조건과 한도가 있었다. 서양 종교가 중국의 皇帝權力에 충격을 주고, 清朝 정부의 專制 통치에 위협이 되자 강희제는 이미 인정했던 선교 자유를 거두어 들이고 천주교 전파를 금지하는 것으로 태도를 바꾸었다. 典禮 문제를 둘러싸고 중국황제와 로마교황 사이에 갈등이 생겼던 것이다.

중국에서의 선교 방식에 대해 서양 천주교 내부에서는 원래부터 의견이 나뉘어 있었다. 도미니크회와 프란시스코회를 총칭하는 탁발수도회는 중국의 讀書人 改宗에 역점을 두지 않고 유럽에서 행해온 신앙방침을 따랐다. 이에 비해 예수회 선교사들은 중국인의 풍속습관을 그 특유의 適應主義에 기초하여 신중히 취급하였다. 이렇게 서로 다른 선교 방침에 典禮 문제의 싸이 있었다. 이들의 갈등은 주로 'GOD'의 번역으로서 天主라는 말, 孔子 숭배, 조상 숭배 그리고 민간신앙 활동에 대한 논쟁에서 기인하였다.²³⁾

논쟁은 본래에는 교회 내부에서만 진행되었는데 1630년대에 이르러서 예수회 이외의 선교사들이 중국으로 유입되면서 점차 더 확대되었다. 독서인에게 관심을 두지 않고 유럽 교회에서 행하던 신앙 방법대로 선교하는 도미니크회와 프란시스코회 선교사들은 결국 1637년 중국에서 추방되었다. 이들은 이 박해를 당연히 북경으로부터의 지령에 의한 것이라 보았고 이 지령은 예수회사의 음모에 의해 내려진 것이라고 생각했다. 이들은 로마에 도착하여 종교재판소에 예수회를 정식으로 고발했다. 1645년 교황 인노첸티우스 10세는 종교재판소가 기초한 칙서를 승인하여 중국의 천주교도가 故人과 孔子에 대해 행하는 儀式에 참가하는 것을 금지했다.

22) 姜在彦, 앞의 책, pp.47-48.

23) 林仁川·徐曉望, 앞의 책, pp.179-181.

北京의 예수회는 이 칙서를 통고 받았지만 이는 잘못된 보고에 기초하여 나온 명령이므로 받아들일 수 없다고 하고 1654년 로마에 사람을 보내 해명하였다. 종교재판소는 예수회의 해석을 인정하여 결국 1656년 알렉산더 7세는 迷信 색채가 없고 근본적인 신앙에 방해가 되지 않으면 중국의 교도가 孔子와 祖上 제사 활동에 참가하는 것을 허락한다고 하여 예수회의 입장을 승인하였다. 이로써 양자간에 더 이상 큰 충돌은 발생하지 않았다.

1665년 유명한 楊光先의 박해가 발생하여 아담살에게 사형이 선고될 때 전국에 흩어져 머물고 있던 선교사들도 체포되어 廣州로 보내졌다. 이때 도미니크회와 프란시스코회 선교사들은 감금되자 위협을 느껴 23명이 중국 典禮에 관해 더 이상 자신들의 해석을 주장하지 않을 것, 알렉산더 7세가 1656년에 인정한 예수회의 해석에 따를 것 등을 서약하였다. 그러나 양측의 갈등은 이로써 끝나지 않았다.

1667년에 즉위한 새 교황은 중국 전례에 대해 호의적이었던 이전 교황의 칙서는 무효라는 칙서를 1669년에 공포하였다. 한편 廣東에서 탈출한 도미니크회의 한 선교사가 로마에 도착해서 反典禮 운동을 전개하여 1674년에 布教聖省으로부터 모든 중국의 의식을 엄금한다는 포고를 받아내는데 성공했다. 이리하여 전례문제를 둘러싼 천주교 내부의 갈등은 시시각각 악화되어 갔다.²⁴⁾

1688년 파리외국선교회²⁵⁾의 메그로(顏當)가 福建 代牧에 임명되면서 典禮 문제를 둘러싼 형세에 급격한 변화가 발생하였다. 도미니크회 선교사의 제소를 받은 布教聖省은 복건 대목 메그로에게 현지에서 典禮에 대해 조사하라고 위탁했다. 그 결과 메그로는 1693년 도미니크회 선교사들의 주장이 맞고 예수회 선교사들의 의견이 틀리다는 결론을 내리고 자기의 조사 결과를 로마에 보내기 전에 教書를 발표하여 자기 관하인 福建省을 공고히 하려고 하였다. 복건성은 도미니크회가 기반을 갖고 있는 지역이므로 이 省에서 소수파인 예수회를 축출할 필요가 있었기 때문이었다.²⁶⁾

24) 矢澤利彦, 앞의 책, pp.74-77.

25) 프랑스는 교황에게 東方 지역으로의 司教 임명 운동을 집요하게 벌여 성공하였다. 그리하여 1658년 프랑스인 세 사람이 名義司教를 부여받고 중국에 가서 代牧으로서 지역을 나누어 관할 하도록 명을 받았다. 이들은 장래 아시아 선교에 전념할 선교사를 양성하는 신학교 설립을 추진하였는데 이 외국선교신학교를 중심으로 프랑스어를 사용하는 선교사들로 이루어진 선교회 가 파리외국선교회였다. 위와 같은 책, pp.86-87.

26) 教書는 司教가 教區에 공포하는 명령으로 교구 내에서 일하는 성직자와 교구민은 이에 따르

메그로 교서는 큰 파문을 일으켜 代牧과 예수회계 신자 간에는 충돌이 발생했다. 교당에서 敬天이라는 편액을 제거하라거나 사제의 권한을 박탈한다는 것 등에 대해 25명의 복건 신자가 청원서를 올려 메그로를 교황에게 고발하고 중국인 신자가 하지 않으면 안 될 敬天, 拜孔子 供祖先 등의 세 가지 전례를 금지하지 말 것을 요청하였다. 다른 省의 신자들도 메그로의 강경조치를 전해 듣고 교황이 이를 명령하면 자기들에게도 피해가 올 것을 염려하여 自衛 운동을 하기도 하였다.²⁷⁾

北京의 예수회 선교사들은 메그로 敎書를 집행하지 않고 오히려 自衛策으로 康熙帝에게 상주하여 중국 典禮에 대한 자신들의 견해에 대해 중국황제의 지지를 얻어냈다. 그리고 강희 39년(1700) 敬天, 事君親, 敬師長은 천하의 通義라는 강희제의 견해를 로마교황청에 전했다. 이것은 불에 기름을 끼얹는 격이었다. 교황의 특권이었던 신학적 판정을 이제는 강희제가 내리고 있기 때문이다. 1704년 클레멘스 11세는 중국의 교도들이 天主를 天이나 上帝로 칭하지 못하게 하고, 扁額을 걸거나 孔子와 조상에 대해 제사지내는 것을 금지하고 또 位牌에 靈魂 등의 글자가 들어 가는 것을 금지했다.²⁸⁾ 이 금령을 중국에서 선포하기 위해 교황은 투르논(多羅)을 파견했다. 이로써 천주교 내부의 논쟁이 로마교황과 중국황제 사이의 분쟁으로 확대되었다.

중국인의 관행과 타협한 예수회의 태도는 북경 조정에서 1세기 이상이나 받아들여졌으며 강희제는 그의 긴 치세 기간을 통해 선교사들이 쓸모 있고 믿을 만 하다는 사실을 경험으로 알고 있었다. 그러나 이제 예수회에 대한 교황의 공격은 무례하고 신뢰하기 어려울 뿐만 아니라, 도저히 받아들일 수 없을 것으로 여겼다. 강희제는 예수회 특사를 로마로 보냈으나 교황의 회답은 일층 더 격화된 비난뿐이었다.

1705년말 北京에 도착한 교황의 특사 투르논은 강희제를 만났을 때 교황의 금령을 내놓지 못했다. 다음 해 강희제가 금령의 내용을 알고 다시 투르논을 불러 중국

지 않으면 안 된다. 그런데 교구에 준하는 代牧區에서도 성직자와 대목구민은 대목의 명령을 준수하지 않으면 안 된다고 한 결정이 있었으므로 메그로 교서는 그가 관리하는 지역인 福建省에서는 절대적인 효력을 갖는다. 메그로 교서 내용은 요약하면 다음과 같다. ① 天主를 쓰고 坦斯 또는 天, 上帝라는 용어는 사용 금지, ② 교회에 敬天 등의 편액 게시 금지 ③ 알렉산더 7세가 허용했던 典禮 불허, ④ 孔子와 祖上에 대한 제사 금지, ⑤ 位牌 사용의 금지, ⑥ 太極 등의 표현 금지, ⑦ 학교 교과서 중에 無神 사상이나 異端邪說 혼입 금지. 위와 같은 책, pp.91-100.

27) 위와 같은 책, pp.100-109.

28) 王治心, 앞의 책, p.136.

의 사정에 간섭하지 말라고 경고했다. 투르논은 북경을 떠나 南下하다가 南京에서 교황의 금령을 공포하고 중국 교도들에게 이를 무조건 집행하라고 요구하고 지키지 않으면 教籍을 없애겠다고 하였다. 이를 듣고 강희제는 화가 나 즉시 투르논을 마카오에 감금시키고, 북경에 있던 메그로도 체포하여 廣東으로 호송한 후 국외로 추방하도록 하였다. 그리고 또 전국의 선교사들에게 票,²⁹⁾ 즉 황제의 허가증을 지급하고 票가 없거나 수령을 거부하는 경우에는 마카오로 보내고 內地에 머무는 것을 허락하지 않는다는 給票政策을 실시했다.

강희제가 굴복하지 않는 태도를 보이자 교황 클레멘스 11세는 1715년 재차 교황령을 발표했다. 이는 그간에 내렸던 교황의 모든 教令, 메그로 教書, 南京 教書를 집대성한 장문이었다.³⁰⁾ 그러나 강희의 태도는 변하지 않았다. 교황은 긴장을 완화시키기 위해 1719년 특사 메자바르바(嘉樂)를 북경에 보냈다. 1720년 특사가 오자 강희제는 만나주지 않으려 했다. 강희제는 교황이 보내온 禁約을 본 다음 화를 내며 금약에 대해 이후 중국에서 서양인의 行教를 금지한다고 결재하였다. 강희제가 이처럼 화를 낸 것은 교황의 금약이 尊孔崇儒라는 중국 전통문화의 핵심을 공격하여 清朝 통치의 기초를 위협했기 때문이었다. 메자바르나 특사는 타협성의 수정 8개항을 제출하여 강희제의 양해를 얻으려 했으나 강희제는 이를 비준하지 않았고 메자바르나 특사는 아무 성과도 얻지 못하고 서양으로 돌아갔다.³¹⁾

康熙帝는 親政 이후 선교사를 중용하거나 또는 배척하거나 모두 전제왕조의 통치 유지와 공고화를 출발점으로 하였다. 아담샬, 벨비스트 등이 중국의 예의를 존중하고 중국의 법도를 범하지 않았을 뿐 아니라 화포를 제조하여 淸軍의 군사력을 증진시킬 때는 당연히 강희제의 환영을 받았다. 그러나 교황과 메그로, 투르논 등이 중국 교도의 祭祖·祭孔을 금지하여 중국 내정을 간섭하고 중국 전통문화의 근본을 건드렸을 때, 강희제는 조금도 머뭇거리기 없이 제한을 가하고 탄압을 가하였다.³²⁾

29) 內務府에서 발급한 票 형식의 한 예를 보면 다음과 같다. '西洋(意大利亞)國人(伊大任), 年(六十三)歲, 係(方濟各)會人, 來中國已經(二十三)年, 曾赴京都陛見, 永不復回西洋, 爲此給與信票 康熙(四十六年)(正)月(十九)日.' 漢文과 함께 滿洲文으로도 쓰여 있었다. 矢澤利彦, 앞의 책, p.149, pp.152-153.

30) 그 내용은 林仁川·徐曉望, 앞의 책, pp.184-185 ; 矢澤利彦, 앞의 책, pp.192-193 참조.

31) 矢澤利彦, 위와 같은 책, pp.218-238.

32) 林仁川·徐曉望, 앞의 책, p188.

4. 清朝의 천주교 禁敎와 迫害

1) 雍正年間 全面禁敎로의 전환

1723년 雍正帝가 즉위한 후 1844년 清朝가 프랑스와 黃埔條約을 맺을 때까지 중국에서는 禁敎와 간헐적인 迫害가 지속되었다. 옹정제의 천주교에 대한 탄압 시작은 그간에 진행된 皇位繼承權 쟁탈과 관련이 있었다. 강희제는 23명의 아들이 있었는데 원래에는 嫡長子를 皇太子로 책봉했으나 이후 父子間에 감정이 악화되자 廢立하였다. 이로부터 皇子들 사이에 황위계승권을 차지하려는 장기간의 투쟁이 전개되었다. 이런 과정을 거쳐 황제 지위를 획득한 雍正帝는 자기의 皇權을 공고히 하기 위해 諸王의 세력을 제한하였다. 그 중에서도 경쟁자인 8 아가와 9 아가는 타격 대상이었다. 옹정제는 즉위 후 즉시 이들을 庶人으로 강등시키고 이들을 도왔던 모라오(穆敬遠)와 만주 宗室인 소노(蘇奴) 一家도 음모에 참가하였다는 이유로 탄압했다. 예수회 선교사 모라오는 帝位 繼承에 개입하여 선교사에게 호의적인 제9자 允禩를 즉위시키기 위해 책동하였다는 이유로 斬刑을 당했다.³³⁾ 소노 일가는 대다수가 천주교도로 그들의 종교 활동은 옹정제가 禁敎의 결심을 더욱 굳게 하도록 만들었다.

옹정제는 宗室이 천주교를 신앙하는 것을 금지하였을 뿐만 아니라 동시에 전국 각지에 천주교를 전파하는 것을 금지하였다. 원래 강희 말년의 천주교에 대한 금지 법령 시행은 그리 철저한 것은 아니었다. 그러나 雍正 초기 福建省에서 발생한 사건을 계기로 전면적인 禁敎로 확대되었다. 옹정 원년(1723) 福建省 福安縣 知縣이 선교사가 향촌에 교당을 세우는 일을 閩浙總督 覺羅滿保에게 상서하여 교당 건립을 금지하고 선교사를 내쫓으라고 요청했다. 복안현은 17세기 이래 마닐라에 기지류둔 스페인 도미니크 선교회가 중국 포교의 근거지로서 개척했던 곳이었다. 강희 말년에 給票政策이 시행되자 이때까지 강고한 포교 조직을 확립하고 있었던 이들은

33) 姜在彥, 앞의 책, pp.147-148.

票를 휴대하지 않은 채 신자들 사이에 잠복하여 계속 포교활동을 하였다. 그리고 이에 대해 지방관헌도 매수되었던지 아니면 직무태만이었던지 선교사들의 포교를 깊이 추궁하지 않았다. 그 결과 1720년대 복안현에서 천주교는 성당이 18개, 신자가 1천 명을 헤아리는 교세로 발전해 있었다.³⁴⁾

閩浙總督 滿保는 知縣의 보고를 받고 이 지역의 군사책임자에게 선교사들을 체포하여 마카오 또는 廣州로 호송할 것을 명하였다. 또 童貞女들을 강제적으로 결혼시킬 것, 男女 信者 모두 탈퇴시킬 것 등을 명하였다. 그리고 閩浙總督과 福建巡撫의 이름으로 全省의 곳곳에 禁教의 포고문을 붙였다. 그리고 만보는 옹정제에게 천주교에 대한 조치를 건의하였다. 北京에 있는 서양인에 대해서는 그대로 머물도록 하여 쓰고, 지방 省에는 일체 서양인의 滯在를 허락하지 말며, 현재 거주하고 있는 자는 北京으로 보내든가 廣東이나 마카오로 보내는 것만을 인정해야 한다. 또 各省에 현존하고 있는 천주당은 다른 용도로 쓰고 앞으로는 다시 건축하는 것을 허락하지 말아야 한다는 등의 내용이였다. 그 결과 雍正 2년(1724) 1월 각성의 서양인은 北京에서 效力하는 자 이외에는 모두 마카오에 安插하고 천주당은 公所로 바꾸며, 잘못 入教하는 것을 엄금한다는 조치가 내려졌다.³⁵⁾ 이후에 옹정제의 천주교 탄압 조치가 계속 이어졌다.

로마교황청은 清朝와의 관계를 개선하기 위해 雍正 3년(1725) 특사를 파견하였으나 옹정제는 그들이 제출한 弛禁 요구를 거들떠보지 않았다.³⁶⁾ 雍正10년(1732)에는 원래 출국 조치 당했으나 잠시 廣州에 머물러 있던 선교사가 법도를 준수하지 않고 교당을 설치하고 설교했다고 하여 3일 내에 마카오로 이주하라고 명하여 선교사 30여명이 모두 마카오로 이동하는 조치가 취해졌다.³⁷⁾

교황청은 중국의 典禮問題에 대해 어떤 타협도 하지 않을 의지를 표명했다. 신자의 정신을 지도하는 최고 권위자인 교황은 중국인 신자의 신앙에 대해 결정할 권리가 있다는 것이 로마 측의 생각이였다. 그러나 중국의 황제로서는 중국 인민의 禮敎 지침을 결정하는 것은 天子 자신이고 천주교 신자라도 중국인 신자는 중국의 인민이

34) 福建省 福安縣의 도미니크회 포교 상황에 대해서는 矢澤利彦, 앞의 책, pp.257-258.

35) 矢澤利彦, 위와 같은 책, pp.259-273.

36) 교황 사절의 제3차 來朝에 대한 상세한 내용은 矢澤利彦, 위와 같은 책, pp.239-256 참조.

37) 林仁川·徐曉望, 앞의 책, p.192.

므로 예교에 관해 결정하는 것은 황제라고 생각하였다. 兩者의 견해는 완전히 평행선을 가며 거리가 좁혀질 여지가 없었다. 교황의 태도에 대항하여 선교사의 전면적인 추방이라든가 禁敎가 당연하다고 해도 강희제는 나이가 많아 결단력이 흐려졌고 또 예수회 선교사들과 개인적으로 깊은 관계를 갖고 지내왔으므로 일단 금교 결정을 했어도 그렇게 단호한 조치를 취하지는 않았다. 그러나 옹정제는 기력과 체력이 충실하고 선교사들과 아무런 관계도 없었으므로 그들의 애원을 고려할 필요가 없었다. 그리하여 즉위 후 곧바로 천주교에 대한 전면적인 금교를 결정하고 이를 시행했다. 옹정제의 禁敎 동기가 포르투갈 선교사 모라오의 음모사건과 宗室 소노一家 때문이라고 볼 수도 있지만 사실은 典禮問題의 귀결이고 로마교황의 금령에 대한 대항 조치라고 생각하는 편이 합당할 것이다.³⁸⁾

강희제의 칙령으로 이미 한번 천주교 신앙의 자유를 인정했던 적이 있었기 때문에 금교 조치가 내려진 이후에도 信者 가운데 무지한 일반대중에 대해서는 淸 정부에서도 그냥 묵과하려고 하였다. 하지만 淸朝의 心腹인 滿洲 旗人과 紳士 등에 대해서는 특단의 조치를 취하지 않을 수 없었다. 소노 일족이 천주교 교도라는 것은 이전의 재판에서 이미 밝혀진 사실이었기 때문에 옹정제의 신앙 포기 칙령이 점점 지방으로 파급되면서 소노 일족도 다시 새로운 종교재판을 받았다.

청대의 천주교 상황 중에서 만주 종실에서 천주교 신자가 배출된 것은 특이한 일이다. 소노 일가는 누르하치의 장자 추연(褚英)의 후손으로 자신의 집안이 淸 太祖의 정통을 잇고 있다고 생각하였다. 강희년간에 소노는 여러 아거(皇子)들이 황태자 자리를 놓고 다툰 때 8아거의 참모가 되어 움직였다. 雍正帝(4아거)가 천자의 지위를 계승하자 8아거에 連坐되어 처벌 받았다. 소노의 자손들은 모두 열렬한 천주교 신자였기 때문에 일족에 대한 박해는 더욱 가혹했다.

소노 집안이 천주교의 길로 들어서게 된 것은 셋째 아들 수르기엔(蘇爾金)의 정신적인 번뇌에서 비롯되었다. 수르기엔은 인생문제에 대하여 심각한 의문을 품고 있을 무렵 마침 천주교에 대한 이야기를 듣고 흥미가 끌려 관련 서적을 구해 읽고 직접 성당에 가서 신부들을 만나 의문을 풀었다. 아버지 소노의 만류에도 불구하고 형제

38) 矢澤利彦, 앞의 책, pp.273-275.

들은 차례로 세례를 받고 독실한 신자가 되어갔다. 이들은 雍正帝의 박해가 노골화 되면서 모두 유배되거나 투옥 감금되었다.

이들이 천주교를 신봉하게 된 것은 만주인의 정체성에 대한 회의에서 비롯되었다. 일부 지각 있는 만주인들 사이에는 무력에 의한 征服이 언제까지나 지속될 수 있는 것은 아니라는 생각이 있었다. 절대 다수를 차지하는 漢인들이 언젠가는 저항할 것이라는 불안감이 아마도 소노 일가가 자기들 만주의 民族神을 버리고 천주교에 입교하여 해결의 실마리를 찾게 만들었던 동기였을 것이다. 따라서 외부로부터 박해의 손길이 가해지면 가해질수록 그들은 오히려 신의 은총에 더 가까이 갈 수 있다고 생각하여 더욱더 신앙을 굳건히 하였던 것이다.

이와 비슷한 고뇌를 雍正帝도 느끼지 않았을 리 없다. 그러나 옹정제는 더욱 현실적인 방법으로 帝王의 입장에서 해결책을 찾았다. 종래 중국의 어떤 제왕도 해내지 못하였던 훌륭한 정치를 행하고 일찍이 중국 역사가 경험하지 못하였던 공정한 사회를 건설해서 萬民이 안심하고 편안히 살 수 있도록 하겠다는 것이 옹정제의 확고한 신념이었고 거의 종교적인 신앙이었다. 그리고 옹정제는 당시 만주인 특유의 성실함과 강한 인내심으로 이를 실행에 옮겼던 것이다.³⁹⁾

2) 乾隆·嘉慶年間 禁教와 迫害 시기의 천주교

乾隆帝 繼位 이후에도 천주교 禁教는 계속 시행되었다. 1742년 로마교황이 중국 교도들에게 祭祖祭孔을 엄금하는 지령을 다시 한번 내렸기 때문에 교황과 황제의 모순은 더욱 격화되었다. 乾隆 11년(1746)에는 마침내 福安에서 선교사를 사형에 처하는 유혈사건이 발생했다. 도미니크회 산즈(白多祿)는 필리핀에서 福建으로 들어와 선교하다가 雍正 2년(1724) 출국 당했었는데 乾隆 3년(1738) 다시 복건으로 잡입해 돌아와 福安에서 선교 활동을 하여 교도를 2천여 명이나 확보, 복건 당국을 매우 불안하게 만들었다. 乾隆 11년 福建 巡撫 朱學健은 산즈 등 14인을 체포하여

39) 소노 사건에 대해서는 陳坦, <雍正年間奉天主教之宗室>, 《陳坦史學論著選》; 미야자키 이치사다, 차혜원 역, 《雍正帝》, 이산, 2001, pp.75-101 참조.

福州로 解送하고 主教를 사형에 처하라 요청했다.⁴⁰⁾ 乾隆帝는 朱學健의 요청을 비준하여 다음해 선교사들은 福州 西門 밖에서 처형되었다. 이와 동시에 건륭제는 전국에 諭旨를 내려 천주교 전과 금지를 다시 강조했다.⁴¹⁾ 이에 따라 各省 督撫들은 엄한 조치를 취하여 전국 각지에서는 다시 禁教 분위기가 고조되었다.

1781년 甘肅省 蘭州에서 回教徒의 반란이 일어났고, 1793년부터 1801년에는 白蓮教徒의 대반란이 일어나 청조는 邪教의 무서움을 맛보았다. 그 사이에 많은 서양인 사제들이 중국에 잠입하여 들어오고 있다는 것이 밝혀졌다. 건륭제는 전국적인 수사를 강행하여 체포된 선교사들을 북경으로 모아 영구 감금하라고 하였다. 1802년에 동아시아에서 프랑스의 활동을 견제하던 영국 함대가 프랑스와 가까운 포르투갈의 식민지 마카오를 습격한 적이 있는데 1805년에 선교사들이 포교지 분쟁을 해결하기 위해 로마에 지도를 보내자 청조는 이를 영국이 중국을 침략하기 위한 행위라고 생각하여 선교사를 감금하기도 하였다. 1811년에는 陝西省에서 중국인 전도사가 체포되었다. 당국은 천주교를 邪教로 다루기로 하고 서양선교사와 중국인 신자에 대한 형벌을 정했다. 1747-8년 福建과 江蘇의 경우를 제외하고 서양선교사를 극형에 처한 적은 없었다. 그러나 四川에서 활동하던 파리의국선교회 선교사 듀프레스(李多林, 徐德新)는 1785년에 체포되어 출국 당했었는데 다시 사천으로 들어와다가 1815년에 또 체포되었다. 당국은 그를 대중이 보는 앞에서 斬刑에 처했다.⁴²⁾

康雍乾 禁教 시기에 北京에는 주로 과학기술과 회화 등 업무에 종사하였기 때문에 종교 활동은 저조하였지만 얼마간의 선교사가 있었다. 건륭제 시대에는 禁教와 迫害속에서도 북경에는 선교사 25명이 거주하고 있었다.⁴³⁾ 그런데 1773년에 로마교황청에서 클레멘스 14세가 예수회의 해산을 결정함으로써 190년간(1583-1773)에 걸친 예수회의 포교 역사가 막을 내리게 되었다. 예수회의 해산 결정을 전달한 라자로회의 선교사들이 예수회의 선교 사업과 재산을 접수함과 동시에 欽天監 겸 國子監算

40) 《清高宗實錄》 권275, p.20.

41) 위와 같은 책, 권269, p.24.

42) 矢澤利彦, 앞의 책, pp.278-280.

43) 25명중 12명이 프랑스 예수회 소속이고(그 중 1명은 이탈리아인), 13명은 포르투갈 예수회 및 파리의국선교회 소속이었다. 江文漢, 《明清間在華的天主教耶穌會士》, 知識出版社, 1987, p.89.

學官의 직무까지 인수 받았다.⁴⁴⁾ 嘉慶 12년(1807) 北京 東教堂은 불타 훼손되었는데 다시 수리하는 것이 허락되지 않아 원래 東堂에 거주하던 선교사들은 南教堂으로 옮겼다. 嘉慶 16년 북경 西教堂의 선교사들은 북경을 떠나 귀국 길에 올라 廣州에서 영국 상인의 배를 타려고 하였으나 여의치 않아 마닐라로 가서 귀국하였다. 이로써 京師에 있던 선교사는 거의 모습을 찾아 볼 수 없게 되었다. 선교사들이 북경을 떠난 지 얼마 안 되어 西教堂은 헐렸고, 北教堂도 헐려 산값에 팔려 北京城에는 南教堂만이 남게 되었다. 道光 17년(1837) 欽天監監正 高守歙이 사직하고 歸國하였고 監副 畢學源도 致仕한 다음 흠천감에서는 다시 서양인을 보충하지 않았다. 다음 해 畢學源이 죽어 북경에는 선교사의 蹤迹이 끊어졌고 朝廷은 南堂을 沒官하였다.⁴⁵⁾

1723년 시작된 雍正의 금교에 의해 유럽 선교사 대부분이 廣東 마카오로 추방되고 北京에 머물도록 허락받은 자들도 엄격한 감시를 받아 포교 활동을 거의 할 수 없게 통제되고 있을 때 중국인 사제의 활동이 기대되었다. 그러나 박해가 시작되기 전에 충분한 수의 중국인 사제를 양성하여 확보하지 못했기 때문에 중국 포교는 크게 후퇴할 수밖에 없었다. 박해 시대에 활동한 사제였던 樊守義는 山西省 絳州人이며 1682년생으로 로마에 가서 예수회에 입회하여 사제가 되었고 1720년 귀국하여 포교활동을 하였다. 그는 雍正 禁教 시에 소노 일족의 보기 위해 山西省 右衛에 가기도 하였다. 번수의보다 연장인 龔尙實은 마카오에서 라틴어를 배우고 신학 철학 과정을 마쳐 1694년에 사제가 되어 江南에서 포교에 종사했다. 그도 雍正 박해 시에 소노 일가를 위로하기 유배지에 갔었다. 그 후 福建, 江南에서 포교하다가 1734년에 죽었다.⁴⁶⁾

雍正 원년(1723)부터 道光 24년(1844)까지 약 120년간은 중국 천주교사상 禁教와 迫害의 시대였다. 천주교는 異端으로 탄압되어 교회를 짓고 이를 신앙하는 것은 허락되지 않았다. 그러나 천주교에 대한 통제는 완벽한 성공을 거두지는 못했다. 박해가 시작되었을 때 30만 명이었던 천주교 신자가 말기에는 20만 명으로 감소한 정도에서 解禁을 맞았다. 禁教와 迫害 속에서도 중국 천주교가 명맥을 유지했던 것

44) 姜在彦, 위의 책, p.149.

45) 林仁川·徐曉望, 앞의 책, pp.193-194.

46) 矢澤利彦, 앞의 책, pp.82-83.

은 무엇 때문인가? 矢澤利彦은 그 이유를 다음과 같이 들고 있다.⁴⁷⁾

첫째로 100년 이상의 기간 동안 欽天監(천문대) 監員을 비롯한 몇 명의 선교사가 북경에 주재하면서, 중국인 사제와 전도사를 각지에 파견하여 신앙의 등불을 꺼뜨리지 않았기 때문이었다. 두 번째 이유는 중국의 특수한 지리적 사정이 선교사들의 잡입을 용이하게 하였기 때문이었다. 셋째로는 박해가 시작될 당시부터 천주교를 백련교와 같은 邪教로 취급하지 않아 발각되어도 선교사와 신자에 대한 형벌이 가벼웠기 때문에 중국 천주교가 절멸하는 데 이르지 않았던 것이다.

5. 맺음 말

中國에서 天主教의 受容·葛藤·迫害로의 전환과정이 갖는 특징은 장기간에 걸쳐 매우 완만하면서도 온건하게 진행되었다는 점이다. 이에 비해 朝鮮에서는 훨씬 늦게 시작되었지만 그 진행이 비교적 신속하게 이루어졌으며 박해의 정도에서도 훨씬 가혹하였다.

천주교 수용과정을 보면 중국에서는 선교사들이 직접, 補儒論의 입장을 갖고 선교를 했다는 점이 가장 큰 특징이다. 선교사들의 중국 선교는 조선이 중국을 통하여 천주교를 접하고 수용할 수 있는 여지를 남겼고, 예수회 선교사들이 남긴 천주교 관련 서적은 조선이 천주교를 자생적으로 수용하는 데 결정적인 역할을 하였다. 그러나 200여년이 지난 다음에 조선이 책을 통해 수용했던 예수회의 천주교 이론은 중국에서는 이미 폐기된 지 오래였다. 이 또한 조선에서 천주교를 둘러싸고 갈등과 박해가 발생하게 한 요인의 하나였다. 과학기술을 이용한 선교는 황제들이 천주교에 관심을 갖고 선교사들을 비호하여 천주교 선교가 성공할 수 있었던 주요인이었다. 군주의 천주교에 대한 관심은 조선에서는 없었던 차이점이다.

천주교를 둘러싼 갈등의 요인으로 淸이나 朝鮮에서 모두 典禮가 문제되었던 점은

47) 矢澤利彦, 위와 같은 책, pp.277-278.

공통적이다. 이는 둘 다 儒敎를 국가 통치이념으로 하고 있었기 때문일 것이다. 강희제와 옹정제 때에 군주권력을 강화하고 중국 지배에 자신감을 가져갈 때에 천주교에 대한 박해가 나타난 것은 우연이 아니다. 천주교에 대해 호감을 갖다가도 천주교가 만주족의 중국 지배에 위협이 되었을 때에는 과감히 금교와 박해로 돌아섰다. 다만 중국에서는 예수회의 適應主義의 선교가 진행되면서 장기간에 걸쳐 典禮問題를 둘러싼 갈등을 충분히 겪었기 때문에 전례문제로 야기된 禁敎가 가혹한 박해로 이어지지 않았다.

천주교에 대한 迫害는 朝鮮이 훨씬 가혹했다. 淸朝의 경우는 천주교 박해가 주로 선교사의 불법적인 포교를 대상으로 한 것이었다. 천주교를 내국인에게 금지시키기는 했지만 그것은 官僚와 滿洲貴族에 한정된 것이었을 뿐 광대한 지역에서 완전한 禁敎 조치는 거의 불가능했다. 이에 비해 조선의 경우 천주교 문제는 내국인만이 대상이었다는 점에서 受容과 동시에 생겨난 葛藤이 바로 가혹한 迫害로 진전되었던 것이 아닌가 생각된다. 천주교 박해가 淸朝와의 관계에서 아무런 외교문제로 비화되지 않았던 것을 보아도 朝鮮의 천주교 문제는 내부 정치 문제였다.

淸이나 朝鮮 모두 결과적으로는 천주교 수용이 성공적으로 이루어지지 않았다. 그러나 종교를 둘러싸고 전개된 갈등 속에서 접하게 된 과학기술을 비롯한 서양문화는 동양 전통 문화 속에 흡수되어 문화 변용을 이루게 하였다. 아마도 이러한 경험이 근대 서구문화 수용 과정에서 어느 정도 완충 작용을 하지는 않았을까 하는 생각이 들기도 한다.

< 參考文獻 >

- 江文漢, 《明清間在華的天主教耶穌會士》, (知識出版社, 1987.)
 姜在彦, 《조선의 西學史》, (민음사, 1990.)
 林仁川·徐曉望, 《明末清初中西文化衝突》, (華東師範大學出版社, 1999.)
 미야자키 이치사다, 차혜원 역, 《雍正帝》, (이산, 2001.)
 矢澤利彦, 《中國とキリスト教-典禮問題-》, (近藤出版社, 1972.)
 王治心, 《中國基督教史綱》, (文海出版社, 1940.)

張貞蘭, 《그리스도교의 中國 傳來와 東西文化의 對立》, (부산교회사연구소, 1997.)

崔昭子, 《東西文化交流史研究》, (三英社, 1987.)

《清高宗實錄》

《清世祖實錄》