

조선 천주교와 미시정치학*

이근세**

주제분류 동서비교철학, 역사철학, 정치철학, 문화철학

주요어 조선 천주교, 역사철학, 권력, 관용, 문화적 정체성, 미시정치학

요약문

본 논문은 조선후기 천주교 수용과정을 문제의식으로 설정하여 정치권력과 민간에게 요청되는 방안을 논의한다. 예수회의 동방전교를 통해 본격화된 동서교섭은 중국, 일본을 거쳐 조선에서도 진행되었다. 조선후기에 서학(西學)의 이름으로 등장한 천주교의 수용과정은 오늘날 우리 사회의 다원성에 대한 기원적 사태라고 할 수 있다. 조선 천주교는 학문으로서의 연구, 종교로서의 수용, 교난, 그리고 개항에 의한 제도적 묵인 등의 과정을 거치면서 우리 사회의 근대성과 깊은 관련을 맺었다. 그러나 천주교 수용과정은 이질적인 문화들 간의 충돌뿐 아니라 사상, 이념, 종교, 정치, 사회운동 등의 중층적 규정을 동반하기 때문에 여러 국면에서 갈등과 비극을 낳았다. 즉 조선후기 천주교 수용과정은 단순한 역사적 차원을 넘어서 우리에게 사회 운영 방안과 관련하여 중요한 과제를 부과한다. 본 논문에서는 조선후기 천주교 수용과정의 역사가 남긴 문제의식을 토대로 정치권력의 지향점을 권력과 관용의 관계를 통해 논의하고, 문화적 다양성의 의미와 문화들 간의 대화 방향을 탐색함으로써 민간, 특히 지식층에서의 미시 정치적 대응 방안을 논구한다.

* 이 논문은 2014년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2014S1A5A8012471)

** 국민대학교

1. 머리말

문화를 넓은 의미로 규정하면 그것은 일정한 사회적 전체를 표현하고 이에 속하는 개인들의 실존이 구체적 형태를 갖도록 삶의 틀을 제공하는 기능적 측면과 규범적 측면에서의 제도들의 총체라고 할 수 있다.¹⁾ “이런 관점에서 볼 때 문화는 그 객관적 실재 속에서 이해된 사회 자체, 그 일원으로 속한 개인들에게 실존의 일정한 유형을 부과하는 사회 자체에 다름 아니다.”²⁾ 이처럼 이해된 문화에는 당연히 인식 체계와 기술 체계 및 정치·경제적 성격의 제도들도 포함된다. 물론 좁은 의미에서 문화는 특정 사회에서 개인으로 하여금 감수성과 비판적 감각, 지식 능력, 창조적 역량 등 각자의 인격 발전에 기여하는 모든 분야의 총체라고 할 수도 있다. 달리 말해 문화는 인간적 삶의 총체적 터전을 구성하는 것이다.

동아시아는 문화적 차원에서 200여 년 전과 달리 다원적인 모습을 띄게 되었다. 동서교섭이 본격화되고 전례논쟁, 종교적 갈등 등의 복잡한 과정을 거쳐 결국 대부분의 영역에서 서구적 근대성을 수용하면서 동아시아의 문화는 서구적 색채를 강하게 나타내게 되었다. 더 정확히는 서구 수용 이전의 문화와 서구 문화가 착종된 다원적 형태가 오늘날 동아시아 사회를 특징짓는다고 하겠다. 한국의 경우 문화적 다원성의 본격적인 도래를 예고하는 사태는 조선후기의 천주교 수용과정이다. ‘근대성’과 서구화를 동일시할 수 있는지에 대해서 논란의 여지가 있지만³⁾, 조선후

1) Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Québec, Liber, 2001, 69-70쪽. 장 라드리에르(1921~2007)는 수학, 논리학, 철학, 사회과학, 신학 등에 이르기까지 650여 편에 이르는 방대한 연구 성과를 내놓은 현대철학자이다. 본 논문에서 역사철학과 정치권력 개념에 대해서 그의 연구를 유용하게 활용했음을 밝혀둔다.

2) 같은 책, 69쪽.

3) 한국적 근대성과 관련한 쟁점을 조선후기의 맥락에서부터 풍부하게 조명한 연구로는 나중석, 「다산 정약용을 통해 본 유교와 천주교의 만남-한국적 근대성의

기 유교체제에 기반을 둔 문화적 동질성이 서학을 맞이하면서 자의든 타의든 간에 중요한 변동을 겪게 된 것은 분명하다. 조선후기 사회는 17세기 초부터 중국을 통해 전래된 한역서학서(漢譯西學書)를 통해 서학과 학문적으로 접촉한 이래로 대량 살상을 동반한 150여 년간의 혹독한 문화적 갈등을 겪었고 티문화 수용의 축적을 균형 있게 이루지 못함으로써 문화변동의 적극적인 주체로서가 아니라 개항에 떠밀려 사상의 자유를 묵인할 수밖에 없었다.⁴⁾ 본 논문에서 특히 주목하는 것은 조선후기 천주교 수용과정이 문화들 간의 충돌 양상을 보였고, 오늘날 우리에게 문화적 대화의 방향을 논구해야 할 과제를 부과한다는 점이다. 제국주의와 맞물려 있는 조선후기 천주교 수용과정 시기와 비교해볼 때 여러 열강들의 위상은 각기 변화했지만, 우리는 여전히 그들에게 둘러싸여 있고 그들의 문화와 여러 방식으로 관계를 맺고 있다. 달라진 것이 있다면 세계의 다양한 문화적 자원들을 해석할 사상의 자유를 누리고 있다는 점이다.

논리를 둘러싼 논쟁의 맥락에서-」, 『사회와 철학』, 제31집, 2016, 1-36쪽. 저자는 서구의 원형적 근대성의 분화나 수용에 그치는 것이 아닌 근대에 이르는 다원적 길을 인정하는 ‘다원적 근대성(plural modernities)’ 개념을 정초하고자 한다. “소위 동아시아의 전통사회, 명·청 시기나 조선후기 사회를 유럽적 근대와 차별화되는 독자적인 비유럽적인/비자본주의적인 근대사회로의 이행을 경험한 것으로 본다.” 31쪽. 저자는 이 같은 개념을 전개하려면 산적한 과제를 해결해야 함을 강조한다.

- 4) 조선후기 천주교사와 관련해서 다음의 연구들을 주로 활용했다. Ch. Dallet, *Histoire de l'Eglise de Corée*, t.1-2, Librairie Victor Palmé, 1874, 이원순, 『조선 서학사연구』, 일지사, 1986. 조광, 『조선후기 사회와 천주교』, 경인문화사, 2010, 『조선후기 천주교사 연구의 기초』, 경인문화사, 2010. 강재언, 『조선의 서학사』, 민음사, 1995, 『서양과 조선』, 이규수 역, 학고재, 1998. 조선후기 천주교회를 관장했던 파리외방전교회에서 내놓은 간략한 통사 『조선 천주교, 그 기원과 발전』, 김승욱 역, 살림, 2015. 동서교섭 전반에 관해서는 히라카와 스케히로, 『마테오리치』, 동아시아, 2002, *Jacques Gernet, Chine et christianisme, Paris, Gallilard*, 1991. 프랑스 중국학의 거장으로서 올해 98세로 타계한 제르네 교수의 이 저작에 따르면 우리는 동서교섭에서 특히 예수회의 보유론(補儒論)과 중국인의 반응에 대해 매우 신중하게 접근해야 한다.

이런 관점에서 본 논문은 조선후기 천주교 수용과정의 역사가 남긴 문제 의식을 토대로 정치권력의 지향점을 권력과 관용의 관계를 통해 논의하고, 문화적 다양성의 의미와 문화들 간의 대화 방향을 모색함으로써 민간, 특히 지식층에서의 미시 정치적 대응 방안을 논구하고자 한다.

2. 조선 천주교와 역사철학적 문제의식

조선후기의 천주교 수용과정은 중층적 규정의 의미를 나타낸다. 우선 역사적 관점에서 볼 때 천주교는 동서교섭의 매개로 작용하면서 문명적 전환을 촉발했다. 동서교섭이 세계사적 맥락에 기입된다는 점은 논란의 여지가 없다. 주지하다시피 반(反)종교개혁 운동의 일환으로 설립된 예수회가 때마침 도래한 대항해 시기를 활용하여 16세기 후반 동아시아에 도착하고 선교활동을 시작하면서 동서교섭은 본격화되었다. 예수회는 중국에서 마테오 리치의 선구적 활동을 발판으로 소속 회원들이 막대한 편찬 사업과 함께 황실 천문대인 흠천감(欽天監)을 통솔했다. 그들은 ‘Deus’의 번역 및 조상제사 등과 관련한 전례논쟁이 정치적으로 쟁점화하면서 북경 예수회가 1773년 해체되기까지 다양한 분야에서 성공적인 결실을 거두었다. 조선에서는 17세기 초부터 부경사대사행원(赴京事大使行員)을 통해 입수된 한역서학서(漢譯西學書)를 매개로 천주교가 100여 년간 일단의 유학자들에게 소개 또는 연구되었고 18세기 후반 결국 조선천주교회가 자생적으로 설립되었다.⁵⁾

조선 천주교는 유교와 천주교의 만남 또는 대립이라는 사상적·종교적

5) 1784년 북경에서 이승훈에게 세례를 준 그라몽 신부는 예수회 해산 후에 북경에 들어온 나사로회 소속이었다. 귀국한 이승훈이 이벽, 권일신에게 세례를 주었고 통역관 김범우의 집(명례동-지금의 명동)에서 매주 일요일 집회를 연 것이 조선천주교회의 기원이다. 1785년 집회가 적발(을사추조적발사건)되어 김범우가 단양으로 유배되고 그곳에서 사망했다. 김범우가 조선 최초의 순교자로 간주된다.

차원과 함께 정쟁, 교난, 제도화라는 정치적 차원과 밀접히 연결되어 있다. 당시 조선은 일종의 정교일치적(Caesaro-papism) 체제, 즉 “국왕을 정점으로 하는 왕조국가임과 동시에 성리학적 사족(士族)연합 국가”⁶⁾로서 왕실과 관료들로 구성된 정부에게 유교적 가치관의 보존은 정치적·종교적 사명이었다. 따라서 신분제 같은 차별규정은 통치 질서의 기본이었고 이에 대한 위배는 윤리적 위반인 동시에 국가적 범죄로 취급되었다.⁷⁾ 이런 상황에서 천주교는 유교 문화에게 전적으로 이질적인 문화로 다가왔기 때문에 “정부 당국에서는 사상적으로는 성리학의 척사위정적 학문 전통에 입각하여 천주교를 ‘사학’(邪學)으로 규정해서 배격”했고 “정치·사회적으로는 천주교도들을 조선왕조를 지탱해주는 신분체적 질서를 무너뜨리는 집단으로 규정하고 이에 대한 탄압을 가중시켜 갔다.”⁸⁾ 이와 같은 갈등은 19세기 후반에 이르기까지 지속되었고 열강에 의한 개항과 함께 완화되어 갔으며, 주지하다시피 이 시기는 조선 왕조의 붕괴, 일제강점기, 서구 문화의 수용 시기와 맞물려 있다.⁹⁾

본 논문에서 특히 주목하는 것은 역사적 연속성의 관점에서 볼 때 조선 천주교가 오늘날의 우리의 문화와 분리될 수 없는 역사적 계기라는 점이다.¹⁰⁾ 서학의 수용, 천주교 박해, 개항과 사상/신앙의 자유, 이념적

6) 조광, 『조선후기 천주교사 연구의 기초』, 23쪽.

7) 같은 책, 31쪽.

8) 같은 책, 22-23쪽.

9) 신앙의 자유가 공식적으로 문서화된 것은 근대국가 확립을 추구하며 1919년 4월 11일 제정된 상해 대한민국임시정부의 「임시헌장」 제4조이다. 제4조는 “신교(信敎)의 자유”를 첫 번째 항목으로 명시해놓고 있다. “제4조. 대한민국 인민은 신교·언론·저작·출판·결사·집회·신서·주소·이전·신체 및 소유의 자유를 향유함.” 서희경, 「대한민국 건국헌법의 역사적 기원(1898-1919) : 만민공동회·3.1운동·대한민국임시정부헌법의 ‘민주공화’ 정체 인식을 중심으로」, 『한국정치학회보』, 제40집 제5호, 2006, 139-163쪽, 154-155쪽 참조.

10) 유교전통과 현대 한국사회의 연속성을 확보하려는 연구로는 나종석, 「전통과 근대-한국의 유교적 근대성 논의를 중심으로-」, 『사회와 철학』, 제30집, 2015, 313-348쪽. 저자는 유교적 근대성이 한국적 근대성에 부정적 역할을 했다는 특

분화 과정 등은 오늘날 한국적 근대성이 겪고 있는 문화적 변동 및 혼재성의 기원적 사태라고 할 수 있다. 비록 오늘날의 상황은 서학 수용 과정 당시와 현저히 다르지만, 세계화라는 거시적인 주류 자본주의 이념을 중심으로 동서양의 여러 이념들이 혼재하는 형국은 여전하다. 다양한 외래 이념들이 수용되면서 문화적 갈등의 문제는 여러 방식으로 상존하고 있다. 동아시아의 역사적 연속성과 우리를 둘러싸고 있는 문화적 환경의 심층을 부정하지 않을 것이라면 우리의 역사에서 다양한 이념들이 충돌했던 과정부터 오늘에 이르기까지의 문화적 다양성을 철학적 논제로 삼을 필요가 있다.

먼저 역사적 사건이 과거의 유물로 고정되지 않고 현재의 우리에게 실존적 문제의식으로 변형되어야 하는 이유를 철학적으로 규명해야 한다.¹¹⁾ 인간이 시간적·역사적 존재라는 상식은 이중의 과제를 부과한다. 한편으로 역사성은 인간 실존의 조건이지만, 다른 한편으로 역사가 실존을 완전히 흡수할 수 없다는 점을 확립해야 한다.

우선 현상학에서 강조하듯이, 역사성이 인간을 관통한다는 사실은 인간 실존의 조건이다. 각자의 삶에는 자신의 과거뿐 아니라, 세계와 타자들의 현전이 투입되어 있다. “나의 삶에는 세계의 삶과 타인들의 삶, 따라서 역사가 살고 있다. 내 고유의 운명을 짓누르는 이 타자들은 단지 내가 알고 만났고 말하며 실존을 공유하는 개인들이 아니다. 그들은 타

정 저작을 비판하는 데 집중하고, 유교전통과 한국 근대사회 간의 긍정적 접촉의 의미를 풀어낸다. 저자는 또한 인용된 서회경의 연구를 검토하면서, 그가 헌법과 유교의 상관성을 강조하면서도 유교전통과 민주공화제의 적극적인 연결 시도에는 회의적이라는 점을 지적한다. 그러나 신교의 자유 개념은 어느 전통에 설정해야 하는가? 유교 체제에서 사상의 자유와 관련된 논의는 여전히 중요한 문제로 남는다고 판단된다.

- 11) 역사철학 관련 논의를 위해서 장 라드리에르의 연구에 의거한다. Jean Ladrière, “Histoire et Destinée”, in *Vie Sociale et destinée*, Duculot, 1973, 38-65쪽. 여기서 저자는 현대 역사철학의 상황, 주요 이론들(헤겔, 마르크스, 후설, 하이데거, 레비 스트로스 등)을 정리하고 역사와 실존의 관계를 논구한다.

자 일반, 역사의 주체에 다름 아닌 익명의 일반화된 타자이다.”¹²⁾ 역사는 내가 채택하거나 버릴 수 있는 외부 사물이나 일련의 명제들이 아니다. 역사는 그것에 대해 내 입장을 단순하게 정할 수 있는 분리된 객체가 아니다. 역사는 우리가 원하지 않아도 우리 안에 스며들고 미처 자각하지도 못한 채 우리의 삶에 섞인다. 우리 모두는 자신에게 부과된 민족, 언어 등에 영향을 받지 않도록 할 수 없다. 역사는 “언제나 이미” 우리에게 현전해 있다. 따라서 “나의 과거는 적어도 부분적으로는 타인들의 과거이기도 하다.”¹³⁾ 그러나 미래와 관련해서도 마찬가지이다. 나는 오직 나에게만 속한 온전히 사적인 미래를 영위할 수 없다. 나의 미래 역시 타인들의 그것과 불가분적으로 섞여 있고 따라서 나는 나를 묶고 있는 집단의 운명이 제공한 틀 안에서 비로소 내 고유의 운명을 만들어갈 수 있다. 물론 이와 같은 명제의 역도 참이므로, 나의 행위와 내가 미래로 향하는 방식은 타인의 행위와 미래를 결정하는 데 기여한다.

그러나 인간이 본질적으로 역사적 존재라는 사실은 단지 우리가 역사에 함몰되어 실존적 의미를 상실한다는 것을 뜻하지 않는다. 역사를 앞에 두고 실존적 과제를 확보하기 위해서는 몇몇 관점을 경계할 필요가 있다. 먼저 구조주의적 관점은 개인의 역사에의 함몰을 넘어서 인간의 역사성 자체를 부정하는 비(非)-역사주의이다. 예를 들어 레비 스트로스의 구조주의에 따르면, 역사는 미리 주어진 일정량의 요소들 간에 이루어지는 일련의 다양한 조합에 불과하다. 즉 역사는 실제적으로는 새로운 그 무엇도 나타내지 않는다. 조합 요소들에 대한 완전한 인식이 가능하다면, 수학적 분석을 통해 모든 조합의 가능성을 결정할 수 있을 것이고, 어떤 조합이 언제 이루어지는지 여부는 전적으로 우연한 사건에 불과하다. 이런 관점에서 개인적 역사나 집단적 역사나 모두 익명의 수학적 조합 제조자의 활동을 위한 재료에 불과하게 된다.

12) 같은 책, 50쪽.

13) 같은 책, 51쪽.

이와 반대로 역사의 전체성을 강조하는 헤겔의 관점에 따르면, 역사는 ‘절대’가 도래하는 장소이며 어느 순간 전체적으로 드러난 의미의 계기가 된다. 이 경우 개인은 자신의 진정한 운명을 갖지만 이 운명은 오직 전체적 역사성이 드러난 의미에 기입될 뿐이다. 즉 역사에 전체적 의미를 부여하는 관점에서 각자의 삶의 의미는 집단의 삶의 의미와 동일시된다. 물론 역사의 전체성을 주장한다고 해서 자유의 의미가 제거되는 것은 아니다. 자유의 의미는 개인들이 역사의 의미의 구성을 위해 역사의 운동에 참여해야 하는 몫으로 간주된다. 헤겔의 관점에서 자유는 개인으로 하여금 역사의 행로의 필연성과 결합하고 운명을 승인하는 능력이며, 마르크스의 관점에서 자유는 미래에 나타날 ‘인간’의 도래를 앞당기거나 늦출 수 있는 능력이다. 그러나 두 경우 모두 개인적 삶은 보편적 삶의 계기일 뿐이다. 헤겔의 경우 “각각의 인간 속에서 말하고 그 말 속에서 자기 자신에게 도래하는 것은 정신이며”, 마르크스의 경우, “각각의 인간 속에서 행동하고, 그 행동 속에서 자기 고유의 영광에 이르는 것은 인류이다.”¹⁴⁾

이처럼 역사적 과정을 전적으로 압도하는 절대적 법칙을 인정할 경우 엄밀한 의미에서 개인의 실존적 의미 또는 윤리는 퇴색될 것이다. 헤겔, 마르크스, 후설, 하이데거의 역사철학을 논한 후에 라드리에르는 역사와 개인의 운명의 관계를 다음과 같이 정의한다.

“고유의 운명을 가진 개인적 존재로서 나는 역사와, 즉 결정적으로 타인들의 삶과, 단지 가까이에서 나를 둘러싼 타인들이 아닌 모든 타인들에 의해 만들어지고 경험된 모습 그대로의 인류의 운명과 접촉한다. 그러나 동시에 나는 나의 것이자 역사 공간 밖에 있는 영역을 갖는다. 나의 것에 속하는 공간과 역사의 공간 사이의 접촉을 통해서 또 그 접촉 속에서 타인들의 과거는 나의 것이 되고 나는 내 미래를 만듦으로써 타인들의 미래를 만드는 데 기여한다. 역사를 실현하면서

14) 같은 책, 57쪽.

나는 나를 실현하며, 나를 실현하면서 역사가 실현된다.”¹⁵⁾

우리의 삶이 역사에 뿌리를 두고 있고 무수한 다른 삶들로부터 부여받은 역사를 통해 전개된다는 점을 전적으로 인정하면서도 역사로부터 “탈착”할 때 우리는 실존적 공간과 윤리의 조건을 확보할 수 있다.¹⁶⁾ 달리 말하면 역사에서 의미를 찾는다는 것은 우리가 겪은 역사를 바탕으로 현재와 미래에 대해 우리의 윤리적 과제를 규정하는 것이다.

역사철학적 문제의식에서 볼 때 조선후기의 천주교 수용과정이 부과하는 윤리적 과제는 문화들 간의 갈등과 관련된다. 그러나 문화적 대화의 윤리가 갈등을 없애려는 시도라고 생각해서는 안 된다. 한 개인이 타자를 자기화하는 것이 무모한 폭력적 시도이듯이 한 이념이 다른 이념을

-
- 15) 같은 책, 62-63쪽. 라드리에르는 역사에 함몰되지 않는 자아 개념을 확보하는 데 그치지 않고, 실존 행위를 수행하고 진정한 행동의 원천으로서의 자아 개념을 정립함으로써 구원론의 관점에서 행동 주체와 초월자의 관계 속에서 역사의 질이 결정될 것이라고 본다. “완성의 시간을 예고하고 구원의 충만한 발현의 기다림에 대한 표지를 세우는 기호들의 모호함 속에서”(65쪽) 초월자를 승인하는 데서 실존과 역사의 관계가 정립된다. 그의 종교적 논의는 본 논문의 범위를 넘어서므로 평가를 보류하고 추후의 연구 주제로 남겨두고자 한다.
- 16) “탈착”은 현대 동서비교철학자 프랑수아 줄리앙(François Jullien)의 최근 저작에서 차용한 개념이다. 그는 주어진 삶의 조건에 거리를 둬으로써 의식을 발전시키는 실존적 차원을 “탈착”(désadhérence)으로 개념화한다. *Vivre en existant: Une nouvelle Éthique*, Gallimard, 2016, 27쪽. 탈착은 “바깥에 서기”(ex-sister)라는 어원의 실존(existence) 개념의 기초로서 세계 내에 흡착(adhérence)된 상태에서 벗어남을 뜻한다. 탈착을 통해 실존은 삶의 새로운 가능성들로 진입하고 실존은 세계에 속하면서도 끊임없이 세계 바깥으로 나아가려는 운동이라고 할 때, 탈착은 역사에 속하면서도 역사 밖으로 나아가려는 실존적 차원에 적용될 수 있을 것이다. 라드리에르는 실존적 운동을 종교적 차원에까지 이끌어가는 반면, 줄리앙은 기성종교의 신앙 영역에 진입하지 않고 실존 개념을 활용한다는 점에서 양자의 차이가 분명하다. 2018년 요한복음을 해석한 단행본 『기독교의 자원』(*Ressources du Christianisme*, L’Herne)을 출간했는데, “그러나 신앙을 통해 기독교에 들어가지는 않고서”라는 부제는 상징적이라 하겠다. 줄리앙의 기독교에 관한 논의는 별도의 연구주제로서 가치가 있다고 판단된다.

온전히 통합하여 자기화하는 것은 불가능한 일이다. 문화적 갈등은 문화에 내재하는 속성이기 때문에 갈등 자체를 없애려는 시도는 불가능하다.¹⁷⁾ 이런 관점에서 프랑수아 줄리앙은 문화가 모순적인 이중 운동에 의해 작동한다는 점을 적절히 강조한다.

“항상 문화는 동질화 되는 동시에 이질화 된다. 항상 문화는 융합과 분리, 탈동일화와 재동일화, 순응과 저항, 부과(지배)와 불화로 의 진입을 겪는 중에 있다. (.....) 따라서 문화들의 복수성은 세계의 문화들을 단일한 현상에 대한 그만큼의 변수들 또는 심지어 근본들로 만드는 것처럼 부차적 양상으로 이해되어서는 안 된다. 한 국가의 경우든 또는 세계 전체의 경우든지 간에 어떤 문화가 단수의 형태로 문화 자체가 된다면, 그 문화는 이미 죽은 문화이다.”¹⁸⁾

문화는 본질적으로 복수적 성격을 내재하고, 인류가 유일무이의 문화를 향해 가는 일은 불가능할뿐더러, 설령 가능하다고 해도 그것은 우리의 의식을 소멸시킬 뿐이라고 할 때, 문화적 간극과 갈등을 관리하는 것은 우리의 삶, 학문 및 사회 운영에서 중요한 과제이다.¹⁹⁾ 그러나 조선후기 천주교 수용과정은 조선 정부와 천주교 측 모두의 미숙한 문화적 갈등 관리 양상을 보여준다. 주지하다시피 조선 정부를 지배하던 유교체제와 서학의 충돌은 대규모 살상을 동반한 비극적인 사태를 가져왔고 결국

17) 잠시 후 스피노자와 들뢰즈의 관점에서 논의하겠지만 이런 시도가 아마도 정치적 차원의 질병상태일 것이다.

18) François Jullien, “Diversité culturelle et 《dialogue des cultures》”, in *L'archipel des idées de François Jullien*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 63-69쪽, 63-64쪽.

19) François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008, 243쪽. “복수적인 것은 문화들과 불가분의 관계를 이루고 따라서 유일한 문화를 향하고 있는 인류를 꿈꾸어서는 안 된다면(이 경우 그 유일한 문화에서는 의식이 소멸될 것이다), 문화들의 간극을 관리하기 위하여 이들 간에 어떤 관계를 추진해야 할 것인가?”

조선의 수동적 개항과 망국의 결과를 불러왔다.²⁰⁾ 서학에 대한 17세기의 학문적 검토기 후의 1784년 조선천주교회 성립, 1785년의 을사추조적발 사건 및 최초의 박해, 1791년의 진산사건, 1801년의 신유박해, 1839년의 기해박해, 1846년의 병오박해, 1866년의 병인박해, 교우촌 생활 등을 통한 지방에서의 복원기, 그리고 강제 개항을 통한 선교 허가 및 교회의 제도화 과정은 오늘날의 우리에게 많은 것을 시사해준다. 여기서 우리가 언어야 할 문제의식과 그 해법은 무엇인가?

대부분의 연구자들은 당시의 급격한 문화변동에 대한 조선 정부의 미숙하고 완고한 대응과 천주교 측의 경솔하고 비민족적인 반응을 동시에 지적한다. 일례로 1797년 경 정조는 체제공의 후계자로 이가환을 기용하려 했고 그를 통해 서학의 수리 및 역상을 연구케 하려 했으나 이가환은 “눈이 어두워 수리가 무엇인지 교법(천주교)이 무엇인지를 구별 못하고 화를 내고 꾸짖는” 이들을 염려하여 서학 관련 대편찬사업을 수행하지 않았다.²¹⁾ 천주교를 정치 문제로 확대하지 않으려던 정조의 사망(1800) 직후 이가환은 신유박해로 투옥되어 옥사했다. 또한 서양과 적극적인 교류를 진행해야 한다고 주장해온 박제가도 신유박해와 함께 유배되고 활동을 멈췄다. 그러나 신유박해 당시 처형된 유관점은 서양군함의 위력을 믿고 위협적 폭언을 내뱉었고 신유박해의 주요 인물 중 하나인 황사영은 “무력개교책(武力開教策)”을 주장하였는데 이는 조선 정부에 정학인 유교만을 숭상하고 사교인 천주교를 제거하려는(崇正學 闢邪學)는 방침을 확고히 하는 빌미를 제공했다.²²⁾

20) 강재언 교수는 특히 신유박해(1801)가 결정적인 전환점이 되었다고 지적한다. “조선의 자주적 근대화의 좌절, 그로 인한 식민지화의 원인이 1801년의 신유교난에서 시작된다고 나는 보고 있다.” 『서양과 조선, 그 이문화 격투의 역사』, 194쪽.

21) 강재언, 『서양과 조선, 그 이문화 격투의 역사』, 173-174쪽.

22) 이원순, 『조선서학사연구』, 484-485쪽. “이제 서교(西教) 문제는 국내 문제만이 아니라 국제 문제로 확대되었고, 종교·사상적 문제만이 아니라 정치·국가적 난제

국내 전문가들의 몇몇 지적은 조선후기 천주교 수용과정이 내포한 문제의 틀을 그리도록 해준다. 우선 서양철학의 국내 수용과 관련한 학술대회에서 제시된 다음과 같은 의견은 조선 천주교 문제의 의미를 복합적으로 내포한다.

“모든 일이 다 그렇지만 그 때 첫 단추가 잘 끼워졌더라면 오늘날까지 계속되는 서양철학수용에 대한 우리의 고민이 이미 상당부분 해결되었을지 모르겠다. 천주학을 비판하고 마침내는 물리적 박해를 가해 마지않았던 조선후기의 유학자들이 조금만 더 개방적인 태도를 취하고, 천주교를 받아들였던 조선의 선비와 조선에 천주학을 전한 서양 선교사들이 조금만 더 유교적 규범을 존중해 주었다더라면 그리

로 확고하게 부각되었던 것이다.” 485쪽. 황사영의 여러 조선교회 재건축 가운데 크게 문제가 된 것은 다음과 같다. “로마교황이 청나라 황제에게 요청하여 조선 국왕이 천주교를 받아들일도록 칙서로 권고하게 할 것. 조선의 안주와 평양 사이에 무안사를 설치해 청나라 왕자로 하여금 조선을 감호케 할 것. 선박 수백 척에 5~6만 명의 정예군과 대포를 탑재시켜 해안에서 서양의 전교선(傳敎船)이라 칭하며 포교 공인을 강청할 것.” 강재언, 『서양과 조선, 그 이문화 격투의 역사』, 192-3쪽. 천주교계 원로도 황사영의 무모함을 이미 지적했다. “(.....) 천주교의 국가관은 자칫하면 반국가적인 혁명사상으로 발전할 위험이 없지 않아 있었다. 황사영의 백서가 그 일례이다. (.....) 이렇게 사영은 천주교의 전교를 허락하지 않을뿐더러 이를 박해까지 하는 그러한 국가는 군사를 일으켜 문책하고 선교의 자유를 강요해도 하등 불하함이 없다고 생각한 것이다.” 최석우, 『조선 후기 사회와 천주교』, 『한국기독교 연구논총』 1권, 1983, 7-28쪽, 25-26쪽. 황사영 백서(帛書) 사건의 맥락과 의미에 대해서는 조광, 『조선후기 사회와 천주교』, 제1부, 4장 <황사영백서의 사회사상적 배경>, 119-152쪽 참조. “(.....) 강력한 무력을 동반한 대박大舶의 청원은, 비록 일부 민중과 정부로부터 천주교가 협력을 당하고 있던 상황에서, 천애의 고아로 전략된 천주교를 살릴 수 있는 존재는 바로 조선 왕조의 봉건적인 체질을 거부하고 있던 민중밖에 없으리라는 투철한 현실판단이 결여된 결과로 발생한 것이기 때문이다.” 149-150쪽. 이는 “사태판단의 미숙성에서 기인한 것으로서, 어떠한 의미에서든지 정당화될 수 없음은 명백한 사실”(152쪽)이다. 프랑스 선교사 측에서도 “황사영의 흥분된 상상에 의해 나온 계획이 특히 저 시대에 공상적이었음은 명백한 일이다.” Ch. Dallet, *Histoire de l'Église de Corée*, t.1, 208쪽. 파리외방전교회에서도 “서너 명의 교우가 꾸민 전혀 현실적이지 못한 계획에 불과”하다고 보았다. 『조선 천주교, 그 기원과 발전』, 48쪽.

고 그들이 충분한 대화와 토론을 나눌 수 있었다면 어떻게 되었을까 상상해본다. 그 결과 생긴 기독교적 유학자와 유교적 천주교인이 이후 한국 기독교와 유교를 주도했으면 어떻게 되었을까. 기독교는 완전히 토착화하고 유교는 현대화되었을까? 알 수 없는 일이다. 단지 이렇게도 될 수 있었을 것을 일방적인 매도와 비난, 구차한 변명, 배교, 순교 등의 단어로 한국의 천주교 수용사가 이루어질 수밖에 없음 이 그리고 아직도 전통적(유교적) 가치관과 기독교간의 갈등이 온존 해 있음이 안타까워 해 본 상상일 뿐이다.”²³⁾

위의 인용구가 조선의 유교 체제 측과 천주교 측의 경직된 태도에 대한 전반적 관점을 나타낸다면, 조선 천주교 수용과정에서 최초의 순교자로 여겨지는 윤지충, 권상연이 진산에서 조상제사를 폐지하고 신주를 불태워 땅에 묻은 ‘폐제분주’(廢祭焚主) 사건(1791년)에 대한 천주교계 원로의 지적은 보다 구체적이다. “이조(李朝)는 유교를 계급차별의 한 표시로 삼았다. 환언하면 군주와 양반사회가 유교를 택한 것은 양반이란 특권층의 표시요 독점물로 하여 독재의 도구로 쓰기 위해서였다. 그러므로

23) 허남진, 「서양철학수용에 따른 전통철학의 대응 및 전개」, 『철학사상』, 8집, 1998, 67-107쪽, 73-74쪽. 동서교섭과 관련하여 방대한 연구를 남긴 원로도 유사한 안타까움을 토로했다. “유교의 전통에는 상고적(尙古的) 보수성이 깊이 깃들어 있지만, 합리적·현실적 정신은 서학과의 관계를 전혀 다른 방향에서 전개할 수도 있었을 것이다. 여기서 경장(更張)할 시기에 수성(守成)만을 고집한 시의(時宜)의 상실이 조선 사회의 급격하고 전면적인 붕괴를 재촉하였던 점을 지적하지 않을 수 없다. 또한 천주교 전교도 유교 전통을 미신화하는 몰이해의 폐쇄성 속에 갇혀 전통 사회와의 대립을 극복하기 위한 방법을 찾을 능력이 없었던 측면을 볼 수 있다. 이 양자의 관계는 대립과 갈등에서 투쟁으로 변질되었고, 서양 근대 문명의 압력으로 동양의 전통 사회가 붕괴하는 근대화의 시대적 전환을 맞이하였다.” 금장태, 『한국유교의 이념과 서학문제』, 한국학술정보, 2004, 117-118쪽. 조광 교수 역시 조선 정부와 천주교 양쪽 모두의 책임을 요청한다. “.....정부의 대응에 대한 정확한 이해와 함께, 조선왕조 정부의 대對 천주교 정책이 가지고 있던 무리한 측면의 배후에 있는 교회의 책임에 관해서도 살펴볼 시점이 되었다고 생각된다. 과거사의 정리는 한국천주교회사에도 남아 있다.” 『조선후기 사회와 천주교』, 571쪽.

유교를 반대하는 사람들을 모두 박해하고 이단자로 몰게 된 것이다.” 다른 한편 천주교도들도 당시 국왕과 부모로 상징되는 통치체제에 죄를 범하더라도 하느님의 명을 거역하고 제사를 지낼 수 없다는 편견에 물들어 있었다. “왜냐하면 제사를 금지한 것은 교회의 규율 문제이지 그것이 곧 하느님의 명령이라고까지 말할 수는 없었기 때문이다.”²⁴⁾

진산사건을 통해 서학에 대해 상대적으로 온건한 정책을 견지한 정조(正祖) 통치 하에서 윤지충, 권상연이 처형되었다는 사실은 유교체제와 천주교라는 두 가치체계의 대립이 첨예했다는 것을 보여준다. 사회적 모순의 개혁을 도외시키고 전통질서를 고수한 조선정부의 대응은 결국 신유교난을 기점으로 천주교도들의 대규모 살상을 동반한 탄압으로 이어지고 조선 사회의 붕괴를 재촉했으며 동시에 당시의 사회구조를 지탱해주던 전통을 외래문화에 비추어 미신으로 간주한 천주교 측의 독선적 태도 역시 조선정부의 강경한 입장에 빌미를 제공한 것이 사실이다. 1791년의 폐제분주 사건에서 시작하여 신유박해(1801년)와 병인박해(1866년) 등의 대대적인 교난(敎難)을 거쳐 개항 후의 실질적 종교 허용에 이르는 과정은 정치권력과 관용의 관계, 그리고 민간에서 갖춰야 할 태도에 대한 고찰을 통해 균형 잡힌 사회운영 방안을 마련할 것을 요청한다.

3. 권력과 관용

천주교와 관련하여 조선 정부의 ‘교조성’을 언급했는데, 전근대적 정교 일치에 가까운 체제에서 이질적 종교를 허용한다는 것은 단순한 문제가 아니다. 중국에서 그랬듯이 조선에서도 유교적 가치의 위배는 윤리적인 동시에 국가적인 차원의 위반이었다.²⁵⁾ 즉 윤리 고유의 매개를 통해 정

24) 최석우, 「조선 후기 사회와 천주교」, 23쪽, 27쪽.

25) 권력과 종교의 불가분성은 이미 중국에서 받아들여진 사실이다. “중국 황제들의 권력은 사회, 우주, 공간, 시간의 조직에 대한 전체적 권력이었기 때문에 종교는

치권력과 종교가 연결되기보다는, 이미 윤리의 최종 근거로 전제된 종교적 토대 위에서 정치 질서의 규범이 작동되었다. 그러나 정치 자체를 모든 악의 근원으로 보는 “비-정치” 또는 “탈-정치”의 관점을 채택할 것이 아니라면, 정교일치 체제뿐 아니라 모든 정치 체제가 “권력의 불투명성”²⁶⁾을 내포한다는 점을 고려해야 한다. 즉 인간이 인간답게 살려는 욕구를 전적으로 만족시키는 것이 윤리라고 할 때, 윤리는 특수하고 구체적인 매개, 특히 정치적 매개를 피할 수 없다. 우리는 단번에 이상적인 실존 형태에 이를 수 없기 때문에 윤리적 노력의 핵심은 인간관계라는 매개를 어떻게 관리하느냐에 달려 있다.

인간관계는 직접적 관계와 간접적 관계로 구분해서 고찰할 수 있다. 직접적 관계는 실제적으로 개인들 간의 관계로서 그 안에서 타인의 존재로의 직접적인 접근이 가능한 관계이다. 간접적인 관계는 전통, 제도, 상징 등의 매개를 통해 실행되는 관계이다. 엄밀한 의미의 사회적 삶의 수준에서 제기되는 문제들은 직접적인 개인들의 관계와 다른 차원의 문제들이다. “집단적 삶의 모델은 직접적 관계들의 경험으로부터 만들어진 이상을 확장함으로써 구성할 수가 없다.”²⁷⁾ 그러나 이런 차이는 윤리와 관련하여 큰 문제를 야기한다. 사회적 삶은, 그것이 직접적 관계들을 작동

자율적 권한이 아니다.” Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, 143쪽 참조. 예를 들어 “달력의 배포”는 황제가 세계를 지배하는 중요한 수단 중 하나였다. 중국에서 권력과 천문 역법(曆法)은 불가분의 관계에 있었다고 할 때 역법 관리를 서구인들에게 위임했다는 것은 주목할 만한 관용이라고 하겠지만, 제르네 교수의 세밀한 추적에 따르면, 이런 관용에도 불구하고, 정신적 차원과 시간적 차원을 대립시킴으로써 사회 정치적 질서 밖에 스스로를 설정한 기독교는 “전체적 질서의 존중에 의거한 사회와 국가의 기초 자체를 무너뜨리는 방향”의 위협으로 간주되었다. “기독교에 가해진 비난들 중 하나는 황제의 특권, 즉 사회적, 정치적, 자연적 질서의 표현이자 우주적 권능들 중 가장 탁월한 하늘에 대한 봉헌의 특권을 단순한 사인(私人)들이 침해하도록 부추긴다는 점이었다.” 144쪽.

26) Jean Ladrière, “L'éthique, le politique, le religieux” in *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Catalyses, 1997, 197-211쪽, 205쪽.

27) 같은 책, 203쪽.

시킨다는 바로 그 이유 때문에, 독특한 모호성을 갖는다. 한편으로 사회적 삶은 개인들이 마주치면서 서로 인정하도록 권고되는 장(場)이며, 결과적으로 각자의 윤리적 운명은 어떻게 보면 타인들 각각의 윤리적 노력에 의해 인정되어야 하는 장이다. 그러나 다른 한편으로 사회적 삶은 매개의 체계로서, 개인의 행동은 상대적으로 강제성을 갖춘 방식으로부터 영향을 받을 수밖에 없다. 즉 사회는 자기만의 관성, 불투명성, 그리고 자기 고유의 역학을 갖기 때문에 응축된 자연의 모습 또는 일종의 제2의 자연의 모든 양상을 나타낸다. 정치권력의 형성이 일종의 “집단지 개체”로 나타난다는 점은 스피노자의 정치철학에서 규정된 국가의 개념을 활용하여 논의할 수 있다. 스피노자에 따르면 일단 구성된 정치권력은 자기 고유의 생명 유지 및 강화를 위해 안정성을 추구한다. “사회적 힘은 자신의 본성에 따라 자기에게 좋아 보이는 것을 추구하고 자신의 본성에 따라 나빠 보이는 것을 배척함으로써 거대한 개인처럼 작동하고 행동한다.”²⁸⁾ 이런 관점에서 스피노자는 어떤 유형의 정치체제이든지 간에 국가권력의 전체성이 우선 확보되어야 한다고 강조한다.

“확실한 것은 한 사람이건, 몇몇 사람들이건, 마지막으로 모두이건 간에 주권을 보유한 이가 자신이 원하는 모든 것을 명령할 최상의 권리를 누린다는 것이다. 게다가 자발적으로든 힘을 통한 강제에 의해서든 자신을 방어할 힘을 타인에게 양도한 자는 자신의 자연권을 전적으로(plane) 포기한 것이며, 결과적으로 모든 점에서 그 인물에게 복종하기로 결정을 한 것이다. 그는 왕이나 귀족들 혹은 국민이 그들이 부여받은, 그리고 권리 양도의 기초였던 주권을 보존하는 동안 그러한 태도를 절대로 바꾸면 안 될 의무가 있다.”²⁹⁾

28) Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, F. Alcan, 1893, 163쪽.

29) 스피노자에게 군주제, 귀족제, 민주제 등의 정치유형은 부차적인 문제이고 핵심 관건은 권력의 전체성을 통한 안정이다. 『신학정치론·정치학논고』, 최형익 옮김, 비르투, 2011. *Spinoza Oeuvres III. Tractatus teologico-politicus, Traité*

그러나 사회가 권력의 구성을 통해 인간을 야만으로부터 빠져나오게 해준 본질적 기제라고 해도, 정치권력의 전체성과 사회적 삶의 불투명성은 종교/사상의 자유와 같은 개인들의 윤리적 차원에 위협이 되는 요소는 아닌가? 권력의 전체성을 토대로 스피노자는 종교를 비롯한 모든 영역에서 국가의 우위를 강조하는 것이 사실이다. 그는 정치권력의 불의와 관련해서도 종교가 그 대안이 될 수 없다고 단언한다.

“나는 반문한다. 성직자들 역시 인간들이며 사적인 업무만을 맡아야 하는 사인(私人)들에 불과한데, 그들이 (...) 불경을 저지르고자 한다면 어떻게 할 것인가? 그들을 경건에 대한 해석가로서 계속 간주해야 하는가?”³⁰⁾ “종교의 문제에서 사람들은 습관적으로 크게 오류를 범하며, 경험이 너무도 잘 알려주듯이, 그들의 기질의 다양성에 따라 허구를 가지고 대대적으로 서로 경쟁하기 때문에, 종교와 관련 된다고 그들이 생각하는 모든 영역에서 신민들이 주권자의 법에 복종하는 것이 면제된다면, 국가의 권리는 각자의 판단과 감정의 다양성에 의존될 것이다. 국가의 법률 체제가 자기의 신앙 및 미신과 양립하지 않는다고 판단할 경우 어느 누구도 법을 따르지 않을 것이다.”³¹⁾

그의 이런 주장은 마치 천주교도들에 대한 조선정부의 강경한 대응을 정당화해주는 듯하다. 국가의 질서가 파괴된다면 모든 것이 위태로워지고 광기와 불경만이 전반적 공포 속에서 횡횡할 것이기 때문에, 국가라는 매개를 통하지 않을 경우 신앙과 종교도 모든 의미를 상실하게 된다는 것이다. “사인은 주권자의 모든 명령에 복종하지 않는다면 올바르게 경건을 실천할 수도 없고 올바르게 신에게 복종할 수도 없다.”³²⁾

théologico-politique, PUF, Paris, 1999. 국역본과 함께 피에르 프랑수아 모로와 자클린느 라그레의 라틴어-불어판을 약어 TTP로 표기하고 쪽수를 병기한다. 301/520쪽.

30) TTP, 365, 622쪽.

31) TTP, 308, 531쪽.

이런 점은 권력의 역설을 극명하게 드러낸다. 조선후기에 발생한 수차례의 천주교 탄압 과정에서 드러났듯이, 권력은 일종의 철회 불가능한 필연성을 가지고서 한계 없이 확장되고 점점 더 자의적이 되어가며 점점 더 구성원들의 제어를 벗어나면서 그들을 국가의 최상의 의지에 전적으로 종속된 단순한 대상으로 환원시켜버리곤 한다. 정치권력의 자의성에 제한을 부과해야 한다는 점이 받아들여진다고 해도 이는 국가 자체가 이런 제한의 합법성을 인정하고 그 정확한 정의(定義)를 수용한다는 조건하에서 비로소 유효성을 갖는다.³³⁾ 따라서 정치가 사회적 삶의 기능에 효과적으로 작용하려면 권력은 제도 속에서 구체화되고 특정 개인들에게 위임되어 실제적인 결정에 의해 표현되어야 하는바, 이로부터 권력은 대상화, 사물화, 불투명화라는 새로운 요소를 갖게 된다. 즉 사회적 삶에 대한 의식적이고 적극적인 상승을 확보할 목적을 지녔던 정치는 새로운 매개들을 산출해내며 권력의 이 같은 속성은 경험과 역사가 끊임없이 보여주듯이 매우 심각한 위협이 될 수 있다. 정치에 의해 인간관계 속에 도입된 불투명성은 단지 사회적 매개들을 자기가 수행할 요청에 맞게 떠맡아야 한다는 점뿐만 아니라, 특히 정치 자체가 개입시키는 고유의 매개들, 즉 권력의 매개들이 적어도 부분적으로는 목적 자체로서 제시된다는 속성을 지니며, 실제 인간관계들을 추상의 모든 무계로 짓누를 수 있다. “정치적 차원의 절차들에서, 목적들 또는 심지어 계획들을 추구하는 일에 속하는 것과 (항상 획득하거나 보존하거나 강화하는 것이 관건인) 권력을 둘러싼 투쟁에 속하는 것을 분리할 수단은 없다.”³⁴⁾

따라서 정치의 독자적이고 자율적인 실재가 있고 자기 고유의 질서를 규정한다면 그것은 집단의 삶이 개인들의 직접적인 관계들로 환원될 수

32) TTP, 360, 616쪽.

33) Jean Ladrière, “Les droits de l’homme et l’historicité” in *L’éthique dans l’univers de la rationalité*, Catalyses, 1997, 245-276쪽, 246쪽.

34) Jean Ladrière, “L’éthique, le politique, le religieux”, 206쪽.

없기 때문이다. 구체적으로 말해서 집단의 삶이 윤리적 의미를 갖출 수 있기 위해서는 집단의 사회적 본성이 확보되어야 한다. 따라서 정치 고유의 쟁점, 기능, 무엇보다도 그 모호성을 무시하고서 단지 윤리적 요청에 응답하는 것이 관건인 것처럼 정치적 질서에서 행동할 수는 없다. 정치의 모호성의 핵심은 권력의 역설에서 발견된다. 권력을 필수불가결한 것으로 만들고 권력을 정당화하는 것은 권력이 사회적 본성을 윤리적 목표의 기능으로 변화시켜야 하는 “매개”라는 점이다. 그러나 항상 권력은 이런 목표의 실현을 위협하는 장애물로 변형되려는 성향이 있다는 점이 동시에 권력 고유의 역학이다. 그렇기 때문에 권력의 특유한 문제성이 있다. 권력이 윤리적 목적에 기여하기를 원한다면, 동시에 권력이 내포한 위험을 고려해야 하고, 권력을 효율적으로 만들 수단과 권력을 한정할 수단을 동시에 예측해야 한다.

당연히 권력의 관리에 있어서 오늘날의 상황은 조선후기의 그것과 다르다. 권력의 역설이 내포한 위험 때문에 통제, 분할, 참여, 탈중심화, 균형, 제도화, 사법적 안정, 역량의 엄격한 정의(定義), 자의성의 감소, 실질적 자유의 보증, 법 관념 등은 원리적으로 정당화되었다. 그럼에도 불구하고 권력에 대한 모든 제한의 합법성이 정치권력에 의해 승인되어야 한다는 역설은 그대로 남아있다. 오늘날 사상/신앙의 자유는 권리의 차원에서 확보되었지만 정치권력은 언제든지 앞서 논의된 권력의 불투명성과 역설적 측면을 활용하여 윤리적 목표의 장애물로 나타날 수 있다.

이와 관련하여 스피노자의 실용주의적 관용 개념은 정치권력의 방향을 설정하는 데 유용하게 적용될 수 있다. 그는 독특한 자살 이론을 제시하는데, 자살은 정치권력의 질병상태와 유비 관계를 갖는다. 스피노자는 사람이 자살하는 여러 원인들 가운데 다음과 같은 원인을 강조한다. 어떤 “은폐된 외적 원인이 그의 표상을 그릇되게 하여 신체를 자극시켜서 그 신체가 이전과는 반대되는, 그것의 관념이 정신에 있을 수 없는 다른 본성을 가지도록 강제됨으로써 자살한다.”³⁵⁾ 즉 자살의 주체는 자살 행위

의 순간에 “다른 본성”을 갖는다. 자살은 자살 주체가 자기보존이나 유용성을 추구하는 본성이 아닌 다른 종류의 본성을 가지게 되었으나, 그것이 마치 자기보존이나 유용성을 바라는 본성인 것처럼 분명한 착각에 빠질 때 가능해지는 것이다. 들뢰즈는 이 수수께끼 같은 구절을 해석하기 위해 자기 파괴 현상을 “자기 면역증 질병”을 통해 설명한다.

“실제로 언제나 문제가 되는 것은 다른 관계들 속으로 들어가도록 결정되어 이제 우리 속에서는 낯선 신체들처럼 작용하는 일군의 부분들이다. <자기 면역증 질병>이라고 불리는 것의 경우가 그러하다. 바이러스 형태의 외부 작용인에 의해 그 관계가 교란되는 일군의 세포들은 그로부터 우리의 고유한 (면역) 체계에 의해 파괴될 것이다. 반대로 자살의 경우에는, 우위를 점하게 되는 것은 교란된 집단이며, 이것은 자신의 새로운 관계 속에서 우리의 다른 부분들이 우리의 고유한 체계를 저버리도록 유도한다.”³⁶⁾

이와 같은 질병을 단지 개인이 아니라 ‘집단적 개체’, 즉 국가에 적용한다면, 권력의 불투명성과 역설을 악용한 정치권력 체제는 정상적 면역 기능을 발휘하지 않고 ‘자기 면역증’에 감염된 몸에 비유될 수 있을 것이다. 신유교난은 문화변동의 계기를 맞이하여 “자주적 근대화”를 통한 적합한 대응을 가로막는 결정적인 전환점이 되었고 “경장(更張)할 시기에 수성(守成)만을 고집한 시의(時宜)의 상실”이 조선 사회의 급격하고 전면적인 붕괴를 재촉했다는 점을 국내 원로들의 지적에 의거하여 앞서 강조한 바 있다. 약 150여년에 걸쳐 진행되어온 문화변동의 흐름을 동화하지 못하고 국가의 구성요소 자체인 국민들을 대거 학살한 조선정부는 자기 파괴적 개체가 되어간 것은 아닐까? 바로 여기에 스피노자가 제시한

35) 『에티카』, 강영계역, 서광사, 1990, 4부, 정리20, 주석.

36) 『스피노자의 철학』, 박기순역, 민음사, 1999, 66-67쪽. 스피노자의 정치철학에서 참주에게 대립하면서 정상적인 면역기능을 수행할 수 있는 것은 예언자 밖에 없다. 그의 신학-정치 이론에서 예언자의 위상은 별도의 논의가 필요한 주제이다.

관용의 실용주의적 원리는 깊은 의미를 획득한다. 즉, 정치권력이 권력의 전체성을 기반으로 개인들의 자유를 위협할 다양한 수단이 있다고 해도, 그런 수단을 사용하는 것은 오히려 자기의 생명을 보존하는 데 불리하다는 것이다. 강압적 통치로써 다양한 사유와 표현의 자유를 통제하는 것은 민간의 반발을 살 수밖에 없고 학문과 예술의 발전을 막으며 사회적 부정과 부패를 심화할 뿐이다. 강압이 심할 경우 사람들의 생각과 행동은 일상적으로 달라지고 협잡과 아첨이 횡횡하게 될 것이며 진실하고 경건한 이들이 범죄자로 낙인찍히는 사회는 오히려 반역과 폭동의 위험을 내포한다. 실제로 조선후기 천주교 수용과정에서 자행된 수많은 탄압은 정부에 대한 공포와 불신을 키웠고 자연과학을 포함한 서학과 서교(西敎)를 구분하지 않고 모두 배척하는 결과를 낳았으며, 적절한 대비도 전혀 없는 가운데 외세에 수동적으로 굴복하게 된 개항으로 이어졌다. 나아가 “오가작통법”(五家作統法)까지 동원하여 신도들을 “진멸함으로써 유종(遺種)이 없도록 하라”³⁷⁾는 애초의 목표도 중심부의 탄압을 피해 지방 곳곳으로 신도들이 피신하면서 지방에서부터 천주교회들이 재건되고 신도들의 계층도 다양해지면서 결국 실현되지 못했다.³⁸⁾ 조선후기 천주교 수용 역사가 주는 첫 번째 교훈은 사상과 표현의 자유를 허용하는 체제가 가장 안정적인 체제라는 점이다. 정치권력이 생명력을 유지하고 강화하려면 오히려 사상과 신앙의 자유를 보장해야 한다.

37) 국사편찬위원회, 『純祖實錄』, 순조 2권, 1년(1801 신유) 1월 10일(정해) 1번째 기사.

38) 조광, 「박해시대 공소의 탄생」, 『경향잡지』, 2009, 6월호, 58-61쪽. 지방의 신앙 공동체이자 교회의 전단계인 공소는 1850년대에 130여개에 달했다. “(.....) 박해 아래에서도 공소의 규모는 점차 커졌고, 조선의 신앙 공동체는 공소를 거점으로 하여 성장해 갔다.” 60쪽.

4. 문화들의 대화와 미시정치학

우리 사회를 포함하여 오늘날 대부분의 근대적 정치체제에서 그렇듯이 정치권력의 자율성 개념은 제한과 관련한 다양한 장치들을 요청한다. 그러나 이 모든 장치들이 국가로부터 합법성을 부여받아야 한다는 점은 권력의 모호성 또는 불투명성을 나타낸다. 이와 관련하여 권력의 자의성은 자기 파괴를 초래할 수 있기 때문에 사상과 표현의 자유에 대한 관용은 정치권력의 유지에 유용하다는 실용주의적 관점을 제시했다. 그러나 합법성을 부여하는 주체도 관용의 원리를 실행하는 주체도 정치권력이라고 할 때, 민간에서 수행할 수 있는 정치적 역할은 없는가?

조선후기 천주교 수용과정과 관련한 핵심 쟁점은 ‘문화변동’의 관리 방식이다. 천주교라는 ‘비주류문화’의 확산이 기존 질서의 분열을 야기하면서 확산된 것은³⁹⁾ 우리로 하여금 문화의 복수성 문제를 다시 제기하게 한다. 문화의 복수적 본질을 도외시하고 조선후기의 유교체제가 불가능한 문화적 단일성을 보존하기 위해 강경한 대응을 펼쳤다면, 천주교 측 역시 국가를 넘어선 상위 이념을 표명함으로써 정부에게 탄압의 빌미를 제공한 것이 사실이다. 2세기 전 섬세한 방식으로 문화변동을 관리하지 못한 책임은 지식인들에게도 있다. 정치권력의 관용을 유도하고 문화변동에 대비한 완충 장치를 마련하는 것은 지식인들에게 주어진 윤리적 책무이다. 사회적 삶에 정상적 면역기능을 확산하는 적합한 문화변동 관리를 우리는 미시 정치적 대응이라고 볼 수 있겠다.

복수성이 문화의 본질이라고 할 때 문화적 갈등을 어떻게 관리해야 할 것인가 또는 문화들의 대화(dialogue)를 어떻게 조직해야 할 것인가가 관건이다. 본 논문의 마지막 논의에서는 문화들의 대화와 관련하여 현대의

39) 천주교를 조선후기의 대표적인 비주류문화로 보고 문화적 관점에서 접근한 연구로는 최선혜, 「조선후기 천주교의 확산과 가부장 사회의 분열」, 『교회사연구』 38, 2012, 5-41쪽.

중요한 동서비교철학자 프랑수아 줄리앙의 분석과 제언을 적용하고자 한다. 줄리앙은 문화적 정체성을 전제하는 작업을 경계하면서 문화적 “자원”(ressources)을 대안 개념으로서 제안한다.⁴⁰⁾ 자원은 고정된 대상이 아니라 “개척” 또는 “발굴”, 그리고 “활용”을 기다린다. 즉 문화의 자원은 누군가의 소유가 아니므로 문화적 정체성은 존재하지 않는다. 자원은 그것을 발견하는 사람의 몫이므로 자원을 더 많이 발견할수록 더 많이 활용된다. 자원은 우리가 그것을 발굴하고 개발했을 때 비로소 실질적으로 현존하게 된다. 달리 말하면 문화적 자원은 “진리”나 고정된 “이념”이 아니다. 문화가 “진리”로 환원될 경우 단형화(uniformisation)되는 것이고 이 같은 단형화나 획일성은 생산의 편리성 및 경제성으로 환원될 뿐이다. 이미 조선후기 천주교 수용과정에서 정부당국과 천주교 측에서 교조화된 이념들의 충돌을 겪었듯이, 단형화는 문화들을 서로 배제하는 가치체계들로 간주하고 “집단적으로 자기 동일한 기능”⁴¹⁾을 통해 군집을 형성함으로써 문화들 간의 불관용을 낳을 뿐이다. 그러나 문화적 관용은 문화적 자원들 간의 간극을 없애고 융합으로 향하는 것이 아니다. 일례로 공식적인 행사에서 다원성의 명분으로 여러 종교의 의례들이 동시에 행해질 때가 있는데, 이는 정체불명의 유일 문화원형을 전제하고 다양한 종교들을 그것의 분화 또는 표현들로 보기 위한 일종의 알리바이가 될 수 있다.

따라서 문화를 자원으로 본다는 것은 문화들 간의 간극을 인정하면서 동시에 상호배제나 상호경쟁의 관계 속에 문화들을 기입하지 않는다는 것이다. 이를 위해서는 “대-화”(對話, Dia-logue)라는 단어를 구성하는 요소들의 각 의미를 극대화할 필요가 있다. 한편으로, ‘Dia’ 즉 복수적일 수밖에 없는 문화들 간의 “간극의 거리”를 강조함으로써 분리된 문화들

40) François Jullien, *Ressouces du Christianisme*, L’Herne, 2018, 23-37쪽 참조. 줄리앙은 “자원”이 자신의 작업에서 “핵심이 된 개념”임을 강조한다. 23쪽.

41) 같은 책, 26쪽.

을 긴장 관계에 놓아야 한다. 다른 한편, ‘logos’를 통해서 “모든 문화들은 서로 간에 원리의 소통 가능성을 유지하며 문화의 모든 것은 상실도 잔유물도 없이 이해 가능하다”⁴²⁾는 점을 살펴야 한다. 즉 대화가 생산적 이려면 서로가 반드시 동의해야 하거나 대화의 형식적 규칙을 미리 정할 필요가 없으며, 다만 “대화를 하려면 각자는 자신의 입장을 반드시 담아 놓지 말아야 하고 자기 입장을 긴장 속에 넣어야 하며 그것을 맞대면 관계로 설정해야 한다.”⁴³⁾ 대화는 소통을 위해 자기 자신의 개념들을 재가공하고 따라서 자신을 다시 생각하는 것이어야 한다. 문화를 ‘자원’으로 간주한다는 것이 의미하는 바는 바로 간극의 거리를 유지한 문화들이 맞대면하면서, 한 문화가 다른 문화를 통해 스스로를 반성함으로써 서로를 풍부하게 만든다는 것이다.

그러나 문화들 간의 대화는 어떤 언어로 이루어져야 하는가? 언어는 이미 사유이므로 대화의 언어는 중요할 수밖에 없다. 줄리앙은 주저 없이 선언한다. “각자가 자기 언어로, 그러나 타자를 번역함으로써”⁴⁴⁾ 대화해야 한다. 번역이 문화적 대화에 본질적인 이유는, 한쪽에서 자기의 언어 안에서 다른 쪽 문화의 의미를 통해 스스로를 재가공하면서 자기 언어의 “암묵적 함축”⁴⁵⁾(*implicites*)을 재고찰하게 되기 때문이다. 따라서 번역은 문화들이 서로 맞대면하면서 서로 간의 간극을 통해 각자의 사유를 풍부하게 만들어주는 작업이다. 이런 의미에서 줄리앙은 번역의 윤리적 위상을 강조한다. “내가 보기에 번역은 도래할 ‘글로벌’ 세계의 가능한 유일한 윤리이다.”⁴⁶⁾ 두 언어 사이의 긴장에서 빠져나오는 것은 대략

42) François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, 247쪽.

43) 같은 책, 247쪽.

44) 같은 책, 248쪽.

45) 여기서 “암묵적 함축”으로 번역한 *implicites*는 한 언어가 지닌 일종의 구조, 그 언어권에 속한 이들의 사유를 선(先)-규정하는 기제를 뜻한다.

46) 같은 책, 248쪽.

훑어보는 것에 불과하며 쉽게 자신의 범주 안에 머무는 것이다. 예를 들어 중국에서 활동한 유럽 선교사들이 중국의 ‘하늘’이나 ‘상제’에서 기독교적 계시의 신의 밑그림을 재발견하려고 했던 것도 이미 자기화하는 작업이다.

사유는 오직 언어의 틀에 이미 조정된 채로만 파악될 수 있다고 벤베니스트는 강조한 바 있다. “그리스어는 동사 ‘있다’(être)의 개념을 가지고 있을 뿐 아니라(이는 모든 언어의 필연성이 전혀 아니다), 이 동사를 가지고 전적으로 특수한 용법들을 만들어냈다. (.....) 언어는 ‘있다’에 대해 철학적 성찰이 다른 아무런 개념처럼 다루고 분석하고 위치시킬 수 있는 대상화 가능한 개념을 만들도록 해주었다.”⁴⁷⁾ 서구 사유에서는 존재와 외관을 대립시켰고 주체를 그 자율성 속에 고립하고 ‘자연’을 대상화했는데, 중국학의 거장 제르네에 따르면, 그리스 철학이나 중세 스콜라 철학의 전개는 중국어와 같은 언어에서는 생각할 수 없다.

“중국어에서 동사와 형용사, 부사와 보어, 주어와 빈위를 차별화할 수 있는 것은 아무것도 없는 것 같다. (.....) 중국어는 실존(existence)에 대한 동사도 없고, 그리스어에서 실사(實辭) 우시아(ousia)나 중성토 온(to on)이 그토록 편리하게 표현하는 존재나 본질의 개념을 번역하도록 해주는 것이 전혀 없다. 또한 현상적인 것을 넘어선 안정적이고 영원한 실재로서의 존재 개념도 중국에는 없다.”⁴⁸⁾

“중국 사유는 기능적 특성의 분류와 대립만을 안다. 중국 사유는 그렇다와 아니다, 존재와 비존재를 다루지 않고, 서로 잇따르고 서로 보완하는 대립물들을 다룬다. 중국 사유는 영원한 실재들을 다루지 않고 잠재성과 성향, 비약과 쇠퇴의 국면을 다룬다. 불변의 규칙으로서의 법칙 개념보다 중국 사유는 전개과정의 모델이나 구도를 선호

47) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallilard, 1966, t.1, 63-74쪽. Pascal David의 저작에서 재인용. *Penser la Chine, Interroger la philosophie avec François Jullien*, Hermann, 2016, 28쪽.

48) Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, Gallilard, 1991, 325쪽.

한다. 서구인들에게 모든 이성적 사유를 구성해주는 것으로 보이는 정신적 범주들의 부재가 원리의 열등성을 내포하는 것은 아니다. 그것은 그 힘과 유연함이 서구에 비교해볼 때 유리한 것으로 나타날 수 있는 다른 사유 양태를 내포하는 것이다. 중국어 용법은 서구에서 특권화 되어온 것과 다른 정신적 기제들을 작동시키고 다른 태도들을 전개한다. 상호접근과 조합이 논리적 분절의 우위에 있는 것이다.”⁴⁹⁾

번역을 통해 문화들을 맞대면시키는 작업은 단지 문화들 간의 충돌을 피하기 위해서가 아니다. 문화들 간의 간극을 벌려 긴장 관계에 놓고, 폐쇄적인 정체성이나 보편성을 ‘dia’를 통해 다시 쪼갬으로써 자기 이해의 지평을 넓히는 작업이 번역이다. 번역을 통한 문화적 대화는 우리를 둘러싼 단형화(uniformisation)에 저항하기 위한 유일한 지성적(logos) 방식이다. 특정 문화의 단형화에 대한 저항은 ‘벌림’(écart) 또는 간극(間隙)⁵⁰⁾이다. 간극은 문화적 저항인 동시에 윤리적·정치적 저항의 개념이다. 일견 단형화가 합의와 평화를 촉진하는 것처럼 보이는 것은 그것이 진보의 원천인 갈라짐/분기(分岐)/불일치를 막는다고 사람들이 믿기 때문이다. 그

49) Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, Gallilard, 1991, 327쪽. 제르네는 중국 근대철학자 양수명(梁漱溟, Liang shuming)의 저작을 다음과 같이 인용한다. “중국에서 논의된 형이상학적 문제들은 서구와 인도에서 논의된 문제들과 전적으로 다릅니다. 서양 고대와 인도 고대가 제기한 질문들은 중국에서 전혀 논쟁되지 않았습니다. 물론 그 질문들은 서양과 인도에서 동일한 것들이 아니지만, 세계의 실재에 관한 탐구라는 점에서 유사합니다. (.....) 중국철학자들 중 어떤 사람들은 일원론적 개념들을, 다른 사람들은 이원론적 개념들을, 또 다른 사람들은 다원론적 개념들을 정립하는 것을 본적이 있습니까? 어떤 이들은 관념론적 개념들의 신봉자이고 다른 이들은 유물론적 개념들의 신봉자인 것을 본적이 있습니까? 중국인들은 정적이고 불변의 실재에 속하는 그런 문제들을 논의한 적이 전혀 없습니다. 가장 먼 고대로부터 중국의 전통이었고 크건 작건, 또 고귀하건 저열하건 간에 모든 지식의 기초가 된 형이상학은 오직 변화만을 다루었고 정적이고 불변의 실재들에 대해서는 결코 다루지 않았습니다.” 325-326쪽.

50) 대만의 줄리앙 번역자는 “간극”에서 “틈”, “틈새”를 뜻하는 “극”(隙)보다 “떨어져 있다”는 뜻의 “거”(距)를 사용하여 “간거”(間距)로 옮기기도 한다.

러나 단형화는 순전히 수익성을 겨냥한 상품적 획일화이거나 그렇지 않은 경우는 익명의 조치에 의해 관리된 관료주의에 불과하다.

조선후기 사회는 강압적 동질화의 시도로서의 단형화를 통해 모두에게 유교적 규범을 주입했던 것은 아닌가? 천주교 측은 교회의 제도적 계율을 상위 이념으로 고착화하고 단형화함으로써 조상제사 등의 유교 제도를 미신으로 치부했던 것은 아닌가? 균등화가 평등이 아니듯이 표준은 평화가 아니다. 조선후기 천주교 수용과정에서 역사적 흐름을 고집스럽게 거부하면서 문화를 단형화하면서 비롯된 가장 아쉬운 귀결은 아마도 언어의 문제일 것이다. 조선 서학사 연구계의 원로는 쇄국조선이 결여했던 “주체적 준비”를 언급한다. “주체적 준비란 전통사회의 자율적 개방체제의 정비와 적극적 수용 태세의 확립과 자주적 선별 수용을 위한 매개수단이 될 언어의 체득이었다.”⁵¹⁾ 장기간에 걸친 천주교 금압정책은 이미 거스를 수 없는 것이 되어버린 서구문화의 수용에 필수적인 방편인 서양 언어의 습득을 불가능하게 만들었다. 천주교 수용 초기부터 문화변동의 연착륙을 시도하려는 움직임은 이어져왔으나 그것은 미비하고 가냘픈 흐름이었다. 결국 개항 이후에도 서양언어에 통달한 인력의 부재는 외교 활동 및 서구 문화의 직접적 선별을 힘들게 했기 때문에, 다시금 중국과 일본을 통한 매개를 거쳐야 했고 이는 파행적인 것일 수밖에 없었다. 이와 같은 역사는 언어 능력이 사회에 대한 외부의 충격을 완충하는 기제라는 점을 실증해주며, 따라서 문화를 자원으로 개척하면서 진행되는 문화들 간의 대화의 필요를 역설해준다.

언어 및 번역과 관련하여 서구와 동아시아의 차이는 시사하는 바가 크다. 예를 들어 유럽의 창조성은 문화의 언어들의 복수성에서 비롯되었다.⁵²⁾ 유럽에서 ‘지식인’ 또는 ‘교양인’은 우선 여러 언어(예를 들어 희랍

51) 이원순, 『조선서학사연구』, 498쪽.

52) 이 때문에 줄리안은 현재 유럽이 연합을 이유로 ‘동질화’를 내세우며 영어 등의 제3의 언어를 사용하려는 움직임을 문화적 대화의 중요한 걸림돌로 간주한다. 그

어, 라틴어)를 아는 사람으로 정의되었다. 한 언어와 다른 언어 사이에서 발생하는 차용과 재해석을 통해 유럽은 생산적이었고 쇠신되었고 창조적이었다. “번역하는 것이 사유하는 것이라면, 사유하는 것도 역시 번역하는 것”⁵³⁾이라고 할 때 철학의 생명력도 그것이 생겨난 관용구/고유어를 떠나면서 유지되는 것이다. 번역의 실험은 철학이 서로 다른 언어들 간의 횡단을 통해 풍부해지는 효과만을 갖는 것이 아니다. 특히 문화적 대화를 통한 중요한 철학 작업은 각자의 사유를 자신이 속한 문화의 상류(上流), 즉 “암묵적 함축들”로 거슬러 올라가 자신을 탐색하도록 해준다는 것이다. 이 점에서 서양과 중국은 큰 차이가 있다. 인도유럽어들의 분산이 철학에게 부여한 자기반성 능력은 중국에 없다. 중국 문사와 유럽 지식인의 차이는 우선 중국 문사는 19세기까지 단 하나의 문화언어, 즉 글로 쓰여진 언어만을 알았다는 점이다. 불교를 전한 산스크리트어의 만남조차도 중국의 상황을 바꾸지는 못했다. 불경의 번역은 중재자들에 의해 경계에서 이루어졌다. 중국 문사는 다른 언어를 배우지 않았고 번역의 어려움, 즉 언어들 사이에서 작동하는 간극을 마주치지 않았다. 즉 중국 문사는 그가 “언어로” 사유한다는 점을 고려하지 않은 것이다. 그래서 사유의 조건들로 거슬러 올라갈 길을 박탈당했다.

나아가 19세기에 동아시아 문화가 급작스럽게 마주친 서양의 개념적 규범들과 서구적 범주들은 또 다른 차원의 문제를 야기했다. 기독교 선교사들이 16세기 중후반에 동아시아에 왔을 때 그들의 존재-신학적 사유는 자기 고유의 사유 틀에 대부분 묶여있던 동양 문사들에게 큰 영향을 주지 못했지만, 19세기에 서구 세력이 성경이 아니라 대포를 들고, 즉 과학과 무력의 결합체를 들고 다시 찾아왔을 때, 중국, 일본은 서양의 패권

에 의하면, 유럽의 미래는 소통을 쉽게 한다는 명분하에 영어나 다른 특정 언어를 표준으로 삼기보다는 인도유럽어들 간의 대화를 가동시키는 데 있다.

53) François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, 252쪽.

에 직면하여, 보편적인 것으로서 부과된 유럽적 개념들에 스스로를 맞춰야 했다. 그래서 동아시아 고유의 문화를 그 적합성의 근거도 불분명한 이론적 도구를 통해 다시 표현해야 했다. 동아시아 지식인들은 ‘철학’(philosophy), ‘형이상학’(metaphysics), ‘논리학’(logic), ‘미학’(aesthetics) 등이 동양에도 있는지 찾아야 했고 그들의 사유를 주체와 객체, 추상과 구체, 질료와 형상, 존재와 빈위/속성 등으로 재단하여 재고찰해야 했으며 서구의 이론적 신화에 불과할지도 모르는 철학소(素)들인 존재, 본질, 미, 절대진리, 창조 등을 자기화해야 했다. 국내의 서양철학 연구가들 역시 어느새 서양의 수많은 철학소들을 체화하여 무반성적으로 사용하고 있지는 않은지 자문할 필요가 있다. 즉 서구적 개념들의 국역을 통해 한국어의 “암묵적 함축들”로 거슬러 올라감으로써 문화들 간의 대화를 수행하고 있는지 자문해야 할 것이다. 우리는 혹시 서양철학을 어느새 경학(經學)의 방식으로 접근하고 있는 것은 아닌가?

서구적 언어 틀로 걸러진 의미의 단형화에 대한 역작용은 어쩌면 더욱 심각할 수 있다. 그것은 다른 문화들에서 주장되는 “소통 불가능성에 대한 확신”⁵⁴⁾이다. 동아시아의 지식인들은 서구화에 맞서 토착 문화의 신비, 본질, 이방인들이 접근할 수 없는 것을 보유한 것처럼 자기의 문화를 만들어내고 있지는 않은가? 일본의 대화혼(yamato damashii), 일본인론, 일본혼, 중국의 중화성(中華性), 문화적 토착론/본토주의, 너무 서구적이라고 판단되고 ‘문화적 생득’이 결여되었다고 판단되는 동양학으로부터 분리되고자 하는 ‘국학’으로의 회귀 등은 서구적 틀에 의한 억압의 표현 속에서 문화의 형용 불가능한 관념, 그래서 그 자체로 ‘본성’을 갖고 있다는 문화 관념을 내포한다. 한국 역시 ‘전통’의 이름으로 같은 전철을 밟아오지 않았는가? 환원 불가능한 불변의 근원성으로서의 한국정신, 한국적 가치, 한국혼 등은 실재하는 것인가? 이런 시도들은 정치적 차원과

54) François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, 256쪽.

민족주의 등이 개입된 것으로서 문화의 이해 가능성을 박탈함으로써 문화들 간의 대화를 가로막는 것이다. 조선후기의 유교 체제와 천주교 간의 갈등에 안타까움을 표했던 연구자는 영구불변의 절대진리를 보유한 한국사상을 주장하는 것은 “문화의 기본적인 속성”을 망각한 것이라고 질타했는데 그의 다음과 같은 지적은 현재 논의하고 있는 문화적 대화 방향을 위해 시사하는 바가 크다. “사상은 끊임없는 신진대사를 통해 자기동일성을 확보해 나가는 생명체와 같은 것이어서 외래요소를 거부하고 자기를 폐쇄하여 절대적 존재이기를 고비하는 순간 그 사상은 이미 죽은 사상이 되어 버린다.”⁵⁵⁾

요컨대 문화들의 대화는 두 종류의 장벽을 넘어서야 한다. 한편으로, 문화들 간의 관계를 마치 인본주의적 교리문답 같은 “손쉬운 보편주의”, 즉 모든 언어들에서 공통적으로 발견되는 단어들이 있기 때문에 공통된 가치와 개념이 동일성의 문화적 변수들로서 표현된다는 주장을 경계해야 한다. 다른 한편으로는 다양한 문화들을 그들 고유의 특수한 관점과 그들의 유일한 운명에 맡기는 문화상대주의나 문화주의(culturalism)를 극복해야 한다. 양자는 각각 동일자에 대한 자기 동일적 폐쇄성과 거대한 타자에 대한 매혹이라는 두 환상에 불과하다. 조선후기의 세계사적 문화변동을 겪은 지 2세기가 된 오늘날 ‘세계화’라는 보편주의와 국수적 문화주의의 위험이 다시 도사리고 있다. 그러나 오늘날이야말로 인류가 처음으로 맞이하는 문화적 대화의 기회이다.

“우리는 세계화를 통해 문화들 사이를 자유롭게 여행할 수 있게 된 첫 번째 세대이기 때문이다. 이것이야말로 세계화가 재촉하는 불모적 단형화에 맞서 포착해야 할 결정적인 기회이다. 이는 다양한 이해가능성들을 거쳐서 공동의 지성을 촉진하기 위하여 그것들을 왕래할 수 있는 기회인 것이며, 물론 이것은 유일한 문화와는 아무 관

55) 허남진, 「서양철학수용에 따른 전통철학의 대응 및 전개」, 68쪽.

계가 없다.”⁵⁶⁾

여기서 ‘공동의 지성’은 정치적 합의를 갖는다. 대화는 서로 간극이 벌어지고 거리가 있는(Dia) 각 입장들이 서로가 서로에게 발견되며 서로가 서로에 의해서 비춰지고 실제적인 만남의 가능성의 조건들을 끈기 있게 점진적으로 가공해나가는 작업이다. 로고스(logos)는 이해 가능한 것의 공동성을 말한다. 간극들을 통해서 공동의 것이 생겨나는데, 이는 각 언어와 각 사유, 각 입장이 타자에 의해 초월되면서 그들 ‘사이’(entre)에서 출현하는 지성(이해 가능성)이다. 따라서 공동성은 간극들의 해소도 아니고 인위적인 동화(同化)도 아니다. 그것은 간극들에 내재한 긴장을 통해 산출된 것이며 부과되거나 즉각적으로 주어진 것이 아니라 축진된 것이다.⁵⁷⁾ 단형화로 환원되지 않는 간극들의 지성적 작업이 공동성이기 때문에 이것이야말로 공유 가능한 것이고 진정 정치적인 차원의 것이다.⁵⁸⁾ 간극들을 만들어나가는 적극적인 공동의 지성, 타자와 함께 각자의 선택을 통한 문화 자원을 개척해나가는 대화가 정치적 운동이다.

조선후기에 문화적 갈등의 주체들이었던 유교체제와 천주교 모두 “인간”의 본성을 상징하는 이념들이었다. 이는 오늘날 세계화의 철학적 토대를 이루는 인본주의의 이름으로 “인간”의 단형성을 전 지구적으로 산출하는 자기-반영이나 자기-투사(投射)와 크게 다르지 않다. 실사(實辭)나 대문자로 표현된 “인간”이라는 개념보다는 “인간적인”이라는 형용사를 통해 “인간적인 것의 자기반성”⁵⁹⁾이 문화들의 대화가 나아가야 할 방향

56) François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, 258쪽.

57) François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016, 85-86쪽.

58) François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, 12-13쪽.

59) 같은 책, 259쪽.

이다. “개념으로서의 ‘인간’은 그 때문에 지불해야 할 대가로서, 원리로 정립된 정의(定義)를 요청하는 반면, ‘인간적인’은 열려 있는 탐험적인 개념이다.”⁶⁰⁾ 즉 인간의 본성 규정을 전제하는 것이 아니라, 인간적인 것을 이루는 것이 무엇인지 식별하고 탐색하는 것이다. 세계의 문화들이 나타나고 서로 작업하게 해주며 서로 긴장시키는 간극들을 탐색함으로써, 인간적인 것이 서로 바라보고 서로를 넓혀주며 서로를 자신의 자원들과 가능성들 속에서 반성하는 것이 문화적 대화이다.⁶¹⁾

인간을 선형적으로 규정하고 간아두는 본성은 없다, ‘인간’이 있다면 그것은 문화들의 다양성이 전개해나가는 그것이다. 다양한 방식으로 간극을 벌리며 모험한 그것이 인간이다. 따라서 인간적인 것의 공동/공통적인 것은 곧바로 보편적인 것으로 전제해야 할 것이 아니라 사유의 작동 속에 있는 “이해 가능한 것”이다. 인류의 공통적인 것을 확립하는 원리가 있다면 그것은 “모든 문화적인 것은 이해가능하다는 것이다.”⁶²⁾ 물론 이해 가능한 것에 대해 각자는 한정된 방식으로 접근할 수밖에 없다. 왜냐하면 지성은 근대철학에서 말하는 범주에 갇힌 “오성”과 같은 고정된 능력이 아니라 진행 중이고 작동 중인 열린 역량이기 때문이다. 간극이 벌어진 이해 가능성들을 상호 횡단하는 만큼 탈범주화하고 재범주화하는 능력이 지성이다. 이것이 바로 오늘날 우리에게 주어진 기회라는 것이다. 문화들 간의 충돌을 피하고 선부른 타협을 하는 것이 답이 아니다. 그런 식으로 관용을 이해해서는 안 된다. 모든 문화들은 이해되도록 호출 받는다. 다시 윤곽을 잡아나가는 일을 멈추지 않는 간극들을 통해 공동의 지성을 재가동시키는 것이 문화들 간의 대화의 의미이다.

2세기 전 우리는 거대한 세계사적 흐름과 함께 다가온 문화변동을 적절한 완충 없이 혹독하게 겪었다. 오늘날의 상황은 비록 현저히 달라졌

60) 같은 책, 260쪽.

61) François Jullien, *L'écart et entre*, Paris, Galilée, 2012, 45쪽.

62) 같은 책, 46쪽.

다고 해도, 앞으로 우리에게 또 다시 어떤 충격이 밀어닥칠지 모르며 정확한 예측도 어렵다. 분명한 사실은 기존의 열강의 문화를 포함한 여러 문화들과 계속해서 대화를 해나갈 수밖에 없는 것이 우리의 운명이라는 점이다. 정치권력은 스스로의 생존을 위해서라도 자기가 해야 할 바를 해나가야 할 것이고 지식인들은 문화들 간의 대화의 장(場)을 끊임없이 넓히고 또 심화해나가야 한다. 그것이 현재를 사는 지식인들이 떠맡은 윤리적 책무이고 미시 정치적 과제이다.

5. 결론

본 논문은 조선후기 천주교 수용과정을 현대 한국사회의 문화적 다양성의 기원적 사태로 설정하고 정치권력과 민간이 취해야 할 태도 규정을 통해 사회운영 방안을 논의했다. 신유박해(1801년)와 병인박해(1866년) 등의 대대적인 교난(敎難)으로부터 개항 후의 실질적 종교 허용에 이르는 역사는 새로운 정치철학의 가능성과 함께 오늘날의 사회운영을 위한 실천적 교훈을 제공해준다. 정치권력이 관용의 원리를 추구하고 학문 영역에서는 문화들 간의 대화의 장을 확장·심화함으로써 사회면역기능을 강화할 때 사회적 균형이 확립될 것이라는 관점을 본 논문은 견지한다. 종교와 정치의 관계 연구는 삶의 원리를 다루기 때문에 민감한 사안을 내포한다. 특히 조선 천주교의 박해 및 정착과정은 여러 입장에 따라 평가의 차이가 클 수 있다. 조선 천주교사는 주권론과 호교론 등의 다양한 입장을 낳기 때문에 역사적 갈등의 온전한 해소와 미래적 가치를 위해서는 이론적 통찰과 실천적 지향성이 요청된다. 조선 천주교의 유입과정 연구는 정치권력이 취해야 할 관용의 원리와 미시적 정치 주체들이 추구해야 할 윤리성을 요청한다는 점에서 현대 사회의 실천적 방향을 설정할 수 있는 방안을 제공한다. 우리가 서구문명을 수용한 지 2세기가 흘렀고

서구적 체제 하에 우리 사회가 운영되고 있다고 해도 대부분의 서구사상이 서양인 자신의 문제를 해결하기 위한 동기로 확립되었다는 점을 망각하면 안 된다. 우리의 문제의식을 통하여 우리 자신을 읽어내려면 구체적인 역사 속에서 사상의 재료를 발견하고 현대적인 의미를 도출할 수 있어야 한다. 본 논문에서 조선 천주교의 유입과정을 정치철학적으로 고찰함으로써 관용의 원리의 중요성과 함께 이론화하려는 미시 정치적 방안은 문화들 간의 대화이다. 혁명과 같은 거시 정치적 담론이 의미를 잃은 현대사회에서 문화적 대화를 통한 미시 정치적 대응 방안은 권력의 불투명성과 경직성을 완화하고 나아가 언제 도래할지 모를 문화변동의 충격에 대한 완충의 역할을 해줄 것이다. 문화적 다양성의 층이 두터울수록 사회의 면역기능은 강화된다.

참고문헌

- 강재언, 『조선의 서학사』, 민음사, 1995,
_____, 『서양과 조선』, 이규수 역, 학고재, 1998.
- 김장태, 『한국유교의 이념과 서학문제』, 한국학술정보, 2004,
- 나중석, 「다산 정약용을 통해 본 유교와 천주교의 만남-한국적 근대성의 논리를 둘러싼 논쟁의 맥락에서-」, 『사회와 철학』, 제31집, 2016, 1-36쪽.
- _____, 「전통과 근대-한국의 유교적 근대성 논의를 중심으로-」, 『사회와 철학』, 제30집, 2015, 313-348쪽.
- 서희경. 2006. 「대한민국 건국헌법의 역사적 기원(1898-1919) : 만민공동회 · 3.1운동 · 대한민국임시정부헌법의 ‘민주공화’ 정체 인식을 중심으로 , 『한국정치학회보』 제40집, 5호 139-163쪽.
- 스피노자, 『에티카』, 강영계역, 서광사, 1990.
- 스피노자, 『신학정치론 · 정치학논고』, 최형익 옮김, 비르투, 2011.
- 이원순, 『조선서학사연구』, 일지사, 1986
- 조광, 「박해시대 공소의 탄생」, 『경향잡지』, 2009, 6월호, 58-61쪽
_____, 『조선후기 천주교사 연구의 기초』, 경인문화사, 2010.
_____, 『조선후기 사회와 천주교』, 경인문화사, 2010.
- 질 들뢰즈, 『스피노자의 철학』, 박기순역, 민음사, 1999.
- 최석우, 「조선 후기 사회와 천주교」, 『한국기독교 연구논총』 1권, 1983, 7-28쪽.
- 최선혜, 「조선후기 천주교의 확산과 가부장 사회의 분열」, 『교회사연구』 38, 2012, 5-41쪽.
- 파리외방전교회, 『조선 천주교, 그 기원과 발전』, 김승욱 역, 살림, 2015
- 허남진, 「서양철학수용에 따른 전통철학의 대응 및 전개」, 『철학사상』, 8집, 1998, 67-107쪽.
- 히라카와 스케히로의 『마테오 리치』, 동아시아, 2002.

- Ch. Dallet, *Histoire de l'Eglise de Corée*, t.1-2, Paris. Librairie Victor Palmé, 1874.
- Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallilard, 1966, t.1.
- François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008.
- _____, *L'archipel des idées de François Jullien*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.
- _____, *L'écart et entre*, Paris, Galilée, 2012.
- _____, *Vivre en existant: Une nouvelle Éthique*, Gallimard, 2016.
- _____, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, L'Herne, 2016.
- _____, *Ressouces du Christianisme*, L'Herne, 2018.
- Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, Gallilard, 1991.
- Jean Ladrière, *Vie Sociale et destinée*, Duculot, 1973.
- _____, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Catalyses, 1997.
- _____, *Les enjeux de la rationalité*, Québec, Liber, 2001.
- Pascal David. *Penser la Chine, Interroger la philosophie avec François Jullien*, Hermann, 2016.
- Spinoza, *Spinoza Oeuvres III. Tractatus theologico-politicus, Traité théologico-politique*, PUF, Paris, 1999.
- Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, F. Alcan, 1893.

Catholicism of Joseon and Micro-politics

Lee Keunse (Kukmin University)

This paper sets the process of accepting Catholicism in the late Joseon Dynasty as an problematic issue for consideration and discusses the ways to be requested to the political power and the private sector. Eastern-Western relationship, which particularly began to be regularized through the Jesuits' religious propagation to the Eastern, was established in China, Japan and then the Joseon Dynasty. This process of accepting Catholicism in the name of Seohak(西學) or Western Studies in the late Joseon Dynasty can be considered as the origin of the pluralism of our society today. Passing through stages of the subject of scholarly study, acknowledgement as religion, the ordeal caused by religious persecution and then the object of institutional acquiescence by opening ports, the Catholicism of the late Joseon Dynasty is deeply involved in the modernity of our society. However, the process of accepting Catholicism brought about various conflict and tragic experiences in many aspects as it is inevitably accompanied by not only clashes between different cultures but the multiple-layer rules of thoughts, ideologies, religions, politics, and social movements. In other words, the process of accepting Catholicism in the late Joseon Dynasty imposes a vital task on us with regard to the management plan for the society, apart from the simple historical dimension. In this paper, we deal with, based on the problematic issue presented from the historical process of the Catholic acceptance in the late Joseon Dynasty, the value orientation of political power related to power and tolerance, explore

철학탐구 제50집

the meaning of cultural diversity and the direction of communication between different cultures and discuss possible micro-political responses of private sectors, especially of the intellectual class.

Key words: Catholicism of Joseon, philosophy of history, power, tolerance, cultural identity, micro-politics

이근세 E-mail: leekeunse@hanmail.net

투 고 일	2018년 04월 19일
심 사 일	2018년 04월 30일
계재확정	2018년 05월 12일